

利益、正当与分配正义

——评西方学界对马克思主义道德理论的“功利主义”归类

魏传光

摘要 霍耐特、艾伦、布坎南等西方学者或以“利益论”、或以“结果论”、或以“总和论”等理由把马克思主义道德理论归类为功利主义,显然误解了马克思主义道德理论的元典精神、道德批判的元哲学叙事以及道德建构的经济—阶级性格。实际上,马克思主义通过给予利益以历史性的理解、对私人利益的超越性理解以及利益与道德的统一性理解,实现了对功利主义利益范畴的超越;马克思主义用经济基础解释正当,以物质生产活动规约正当,立足于人类社会理解正当,从根本上否定了正当是善的增加这一功利主义的观点;马克思主义深入资本主义经济的制度根源,在对私有制进行批判的基础上建构了分配正义与生产正义统一的正义观,既超越了功利主义分配正义的缺失,同时又超越了资产阶级以平等权利为核心的正义观。总之,马克思主义从唯物史观、从物质实践出发思考利益、正当与分配正义,把价值理想的实现与实践活动联系起来,用道德的实践开创了一种全新的、真实的、革命性的道德观。

关键词 马克思主义;功利主义;利益;正当;分配正义

中图分类号 B82 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2019)01-0177-10

基金项目 国家社会科学基金重大项目(12& ZD007);教育部人文社会科学研究规划基金项目(18YJA710049)

一、问题的提出:马克思主义是如何被归类为“功利主义”的

20 世纪 70 年代以来,西方学者在马克思主义道德理论建构的热潮中,除了分析马克思主义是否是“非(反)道德主义”和“道德相对主义”之外,还涉及了马克思主义道德理论是否是功利主义的讨论。一些学者不顾马克思主义在自身理论形成的几个关键时期都曾对功利主义进行批判的事实,把马克思主义道德理论归类于功利主义。加拿大学者艾伦(D. P. H. Allen)是其中的典型代表,他认为,马克思主义“使用的是功利主义曾使用过的那样的论证,尽管不是用功利主义的术语来表达的……用来支持他们道德判断的论证除了名称以外完全是功利主义的”^[1](P189)。

功利主义的源头可以追溯到古希腊时期,但主要是苏格兰启蒙运动的产物[尤其是休谟(David Hume)和亚当·斯密(Adam Smith)]。18 世纪晚期被明确认定为独立的哲学流派后,功利主义“始自边沁(Jeremy Bentham)的早期工作,历经密尔(John Stuart Mill)的经验主义、西季维克(Henry Sidgwick)的哲学直觉主义以及 20 世纪中期风靡的对道德语言的分析,直至当前运用各种现代哲学方法对功利主义进行辩护的尝试”^[2](P5)。其间形成了快乐的功利主义、幸福的功利主义、偏好的功利主义、规则的功利主义等多种类型。罗尔斯(John Bordley Rawls)认为,功利主义是当代社会的一种事实

上最有影响的现代伦理思潮,“在现代道德哲学的许多理论中,占优势的一直是某种形式的功利主义”^[3](P1)。尽管功利主义的侧重点在不同的历史语境中不停变动,但其一直遵循“道德和政治的核心是(也应当是)关于促进幸福”^[2](P3)的中心理念,或者用密尔的话讲,一个行为乃至一种行为规则或制度的正确与否,取决于它所达到的结果或追求的目的相对于其他选择来说,是否更加有利于“最大多数人的最大幸福”^[4](P7)。学界一般把功利主义的特征概括为三个方面:利益论、结果论、最大化,这也构成了西方学者判定马克思主义道德理论是功利主义的主要依据。

1. 艾伦认为,马克思主张“将一切利益,无论是谁的利益,都看做是值得满足的最基本的利益”^[1](P189),当马克思主义赋予利益导向优先性和物质生活基础性时,历史唯物主义就演变成为一种功利主义。另外,法兰克福学派第三代核心人物霍耐特(Axel Honneth)指责马克思主义是功利主义也是从这一立场进入的。他认为,由于马克思早期把劳动理解为物质性和利益性的,“将承认要求的光谱限制在一个维度上,随着哲学人类学附加解释的无效,这一维度很容易就被改造成纯粹的经济利益”^[5](P155),“据以认识当时社会斗争的狭隘的道德理论视角,就成了功利主义思想主题入侵的关口”^[5](P154)。而且,马克思主义的成熟时期存在功利主义的“生产美学”,“运用了功利主义的社会冲突模式”^[5](P154)、“结构稳定的利益竞争,突然取代了因相互承认关系的破坏而产生的道德冲突”^[5](P155)。

2. 布坎南(Allen E. Buchanan)认为,“对于基本及非基本的需要或对于需要和欲求的满足的成功程度,是马克思的终极评价标尺”。在马克思那里,“资本主义受到谴责,并不是它不正义或不道德,或因为它不符合人性;而是因为它不能完成所有人类社会都有的基本任务:它不能满足需要”^[6](P28-29)。所以马克思主义和功利主义一样,都是结果论者。在艾伦看来,马克思是因为相信共产主义比资本主义能满足更多人的需要或偏好才拥护共产主义的,所以是一种功利主义。艾伦甚至以马克思主义支持自由贸易和殖民主义为例,论证马克思主义为了达到某种效果,甚至赞成牺牲无产阶级的眼前利益。

3. 波兰马克思主义哲学家亚当·沙夫(Adam Schaff)则认为,“马克思理论……导向一种可以称之为‘社会幸福论’的总体立场——人类生活的目标是保证最广大人群的最大的幸福”^[7](P60),所以马克思主义是一个快乐的功利主义者,他们把幸福当作满足或满意,当作应当最大化的善。

将马克思主义道德理论定位为功利主义,显然是误解了马克思主义道德理论的元典精神和马克思主义道德批判的元哲学叙事,也背离了马克思主义道德理论的经济—阶级分析性格。事实上,马克思主义与功利主义的关系是非常复杂的,马克思一方面批判边沁为“庸人的鼻祖”和“19世纪资产阶级平庸理智的这个枯燥乏味的、迂腐不堪的、夸夸其谈的圣哲”^[8](P703),另一方面又认为“如果把他们(约·斯·密尔——引者加)和庸俗经济学的一帮辩护士混为一谈,也是很不公平的”^[8](P705)。因而,笔者拟从三个方面回应西方学者对马克思主义道德理论的“功利主义”归类:一是分析马克思主义是如何既坚持历史唯物主义的立场,又实现对功利主义利益范畴超越的,以回应西方学者的“利益论”;二是分析马克思主义如何从唯物史观出发,扬弃功利主义从先验性和永恒性入手阐释与理解“何为正当”的范式,从而实现了对功利主义正当观的超越,以回应西方学者的“结果论”;三是分析马克思主义如何从物质实践出发改变了功利主义言说分配的轨道,从而破解“正义之谜”的,以回应西方学者的“最大化论”。

二、马克思主义对功利主义利益范畴的超越

应该说,艾伦和霍耐特认为马克思主义与功利主义都是用利益范畴阐释道德行为的判定大致是正确的。边沁认为,道德规范不能以情感、上帝意志和自然权利为普遍基础加以建构,“功利主义所倡导的目标不依赖于上帝的存在和灵魂的不朽,也不依据于其他可疑的形而上学实体”,“功利主义所致力于的善,无论是幸福、福利或福祉,都是我们在生活中所追求的东西,也是我们希望自己所爱的人拥有的东西”^[9](P262)。密尔认为,“幸福是一种利益(Good),各人的幸福是他自己的利益,因而公共幸福是一

切人的集团的利益”^[10]（P37-38）。在功利主义看来，压制人民若干世纪之久的习俗和权威必须接受人类进步标准的检验，情感、习俗、上帝等等作为道德规范的基础是“臆想”的，它带来的要么是“专横的”，要么是“混乱的”，道德基础只能建立在个体利益之上。

众所周知，马克思主义同样肯定人对正当利益的追求，并在长期的思想研究和社会实践活动中发现了“个人总是并且也不可能不是从自己本身出发的”^[11]（P274）这个秘密，利益问题成为贯穿马克思主义思想发展过程的一条主线，马克思主义通过给予利益以历史的阐释创造了唯物史观。马克思曾回忆道，“1842-1843年间，我作为《莱茵报》的编辑，第一次遇到要对所谓物质利益发表意见的难事”^[12]（P588）。当对自由贸易、保护关税、法兰西思潮等问题难以评判时，马克思进入书房去寻找答案，经过阅读和思考，马克思在写作《黑格尔法哲学批判》时期发现了“法的关系”根源于物质的生活关系，即市民社会。从这时开始，马克思对利益的理解也发生了转变和深化，原来作为非理性、盲目而存在的利益逐渐成了马克思认识政治国家的基础，揭示市民社会的“钥匙”。正如塞耶斯（Sean Sayers）理解的那样，“他没有把简单的生活浪漫化。在这个方面，他赞同古典政治经济学家和功利主义思想家，如亚当·斯密、休谟和边沁的观点”^[13]。

应该说，利益是马克思主义和功利主义理论建构的共同基础。马克思认为，“功利论至少有一个优点，即表明了社会的一切现存关系和经济基础之间的联系”^[11]（P484），它“在理论上宣布符合于这种资产阶级实践的意识、相互剥削的意识是一切个人之间普遍的相互关系，——这也是一个大胆的公开的进步，这是一种启蒙，它揭示了披在封建剥削上面的政治、宗法、宗教和闲逸的外衣的世俗意义”^[11]（P480）。尽管马克思主义与功利主义均以利益作为道德考察的视角，但由于马克思主义基于历史唯物主义的立场给予了利益以历史性的理解、“私人利益”的超越性理解、利益与道德的统一性理解，实现了对功利主义利益范畴的超越，有效防范了功利主义的入侵。

其一，对利益的历史性理解。虽然马克思主义认为人是具有物质需求的动物，甚至在《德意志意识形态》中陈述说：“人们为了能够‘创造历史’，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要吃喝住穿以及其他一些东西。”^[14]（P531）但“利益”只是一种“合理的抽象”^[15]（P26），是马克思主义社会理论中哲学抽象的起点。在此起点之上，在马克思主义看来，利益活动是特定的人在社会经济关系中从事特定的活动，因而在人类的不同历史时期拥有不同的具体内容。“我们在衡量需要和享受时是以社会为尺度，而不是以满足它们的物品为尺度的。因为我们的需要和享受具有社会性质，所以它们具有相对的性质。”^[14]（P729）所以，利益的内涵具有历史性。但边沁却把“18世纪的个人”的利益诉求当成了“利益的一般性”和“标准的利益形式”，“他幼稚而乏味地把现代的市俗，特别是英国的市俗说成是标准人”^[8]（P704）。虽然边沁主张人性不是形而上学的抽象概念，但功利主义也只有基于一种标准利益才能奠定自身理论的效力和竞争性，只能把利益变成普遍的人的需要，不能不说这是功利主义的必然悖论。

功利主义虽然发现了真实的道德基础，但由于它把利益或享乐抽象成一种人性，走到最后只能以普遍人性的享乐主义（根源是个体的利益）为价值基础，并把之当作普遍适用的和权威性的基础，以此解释人类活动。所以说，功利主义一旦完成了抽象的思辨，就会用之冒充人与人之间交往关系的现实。在马克思主义看来，功利主义实质上还是道德普遍主义，仍然没能走出“道德命令普遍化”的窠臼。而“一旦享乐哲学开始妄图具有普遍意义并且宣布自己是整个社会的人生观，它就变成了空话”^[11]（P489）。这样，功利主义就和契约论道德理论一样，走向了逻辑推演之路，逐渐偏离经验事实，甚至成为现实的对立面。马克思主义对资本主义的批判，关键之处不在于它是否能够满足人的基本生存，而在于它是否能满足人创造出的更加发达的需要。而功利主义因为不能历史性地看待利益，自然无从谴责资本主义，功利主义也因此由批判性走向了保守性。在马克思看来，无论是边沁还是密尔，他们都赞成既定的资本主义现状——劳动分工、私有财产、家庭和金钱，并且认为资本主义的生产方式是永恒的。所以，马克思主义

认同功利主义以利益为基础建构道德,但反对把利益范畴固化和抽象化的做法。站在这个角度上看,艾伦显然是误解了马克思;相反,马克思主义实际上是反对将利益范畴抽象化之后作为普遍性道德规范标准的。在马克思看来,这样的理解和作法只会抽掉“一切现实关系”,变成“自我一致的利己主义”这种“空洞幻想”,沦为“替现存事物的单纯的辩护”^[11](P484)的说教,因而要极力反对。

其二,对私人利益的超越性理解。与功利主义一样,马克思主义承认私人利益的现实合理性,肯定私人利益在推动社会历史发展中的作用。但与功利主义认为每个个体只要追逐和实现私人利益就会自然实现公共利益和社会利益的观点不同,马克思主义则认为,私人利益只是为公共利益的实现提供了可能,并不必然会实现公共利益。相反,个人利益的实现离不开一定的社会关系,“私人利益本身已经是社会所决定的利益,而且只有在社会所设定的条件下并使用社会所提供的手段,才能达到”^[16](P50)。不仅如此,分工的出现使得私人利益之间、个人利益与共同利益之间都会出现冲突、斗争。马克思主义认为,为了解决这些矛盾和冲突,国家共同体应运而生,因而,包括国家共同体在内的人类共同体才是公共利益实现的现实途径。但在私有制社会,“共同利益才采取国家这种与实际单个利益和全体利益相脱离的独立形式,同时采取虚幻的共同体的形式”^[14](P536),只有阶级和国家消亡之后,人类进入了共产主义社会,真正的高度和谐的利益共同体才会实现。马克思主义看得很清楚,功利主义之所以强调通过个人利益的追逐来实现公共利益,是因为这样有利于实现资本主义的公共利益,使资本家获取最大化的剩余价值。正是如此,马克思批评功利主义“变成了这样的说教:在目前条件下,人们彼此之间的现有的关系是最有益的、最有公益的关系”^[11](P484)。可见,功利主义是一种维护资产阶级物质生产利益的道德理论,而把致力于超越功利主义及其所处的历史阶段的马克思主义归类于此,显然是有失偏颇的。

其三,对利益和道德的统一性理解。马克思发现了“道德的人是无法离开经济的人而单独存在”的秘密之后,虽然开始以利益为范畴展开政治经济学批判,但并没有像霍耐特所批评的那样,马克思主义只是对历史进行经济学解释,缺失了道德批判的维度,形成了“道德空场”,最终通向了功利主义。马克思主义强调利益的基础性作用,但并没有抛弃道德批判,只是主张在唯物主义的框架内理解道德,以历史解读道德,把道德奠基于“现实的东西”之上,在人类存在方式的解释视野上彰显道德的意义。正如法国学者塞伏(Lucien Seve)指出的那样,在历史唯物主义的解释框架里,“道德理想绝不是有着超验根源的一种法典,不是生活以外的一种规则,不是一种先验的价值论,它永远不过是现实的一种反映,物质条件在观念上的表现而已”^[17](P114)。可见,马克思主义以哲学—经济学立论,把道德拉入经济事实和鲜活的生产活动之中去理解,开创了一种更加真实的、超越规范性道德的理论。同时,马克思主义又以历史唯物主义的立场超越了功利主义对利益的固化和抽象化理解,避免了把利益内涵解读为功利主义的经济学术语。这样,马克思主义既保持了对人类历史和资本主义生产方式的政治经济学批判,又保持了对无产阶级和人类命运的真正道德关怀,实现了历史主义与伦理主义的内在统一。

三、马克思主义反对“正当”是“善”的增加

布坎南和艾伦对马克思主义道德理论给予了结果论(或效果论)的判定,并因此把它指向了功利主义。虽然功利主义是流行最广、影响最大、体系最完备的一种结果论的理论形式,但从逻辑上讲,结果论(或效果论)并不是判定功利主义的充分证据。正如布兰克特在《马克思与功利主义》一文中指出的那样,“仅仅从马克思著作中对效果的考虑这一表面现象出发来论证马克思是一个功利主义者,这是不充分的。关键在于如何看待效果”^[18](P427)。罗尔斯虽然批判功利主义,但他也认为,所有值得我们注意的伦理学理论都必须在判断正当时考虑结果,不这样做的伦理学理论是奇怪的和不可理喻的^[3](P27)。因而,关注结果(效果)并不是功利主义所特有的方式,结果论不能成为判断是否是功利主义的标准。问题的关键在于,功利主义“对行为的判断只是根据其结果,并要求行为者取得可以获得的最佳结果。……行为者努力获得最佳整体结果都是正当的,所以它就把正当与善联系起来”^[19](P177)。

也就是说,在结果或效果问题上,功利主义将善视为道德的根本,把行为的正当定义为善的增加。而功利主义的反对者则认为,正当并不是工具性地与善联系在一起的,而是通过其他方法加以证明的。所以,本部分将讨论焦点集中于马克思主义道德理论在对结果的认识上是否与功利主义一致,即是否认同行为的正当依赖于目的的善,正当就是善的增加。

开宗明义,马克思主义是明确反对正当就是善的增加这一观念的。佩弗(R. G. Peffer)运用一个很好的案例对布坎南和艾伦进行了反驳。他认为,如果人们处于一个敌对的、剥削的社会关系中,但他们从中得到了快乐和幸福的话,或处于支配地位的那些人的快乐和幸福超过了那些受剥削的、处于被支配地位的人的不快乐和不幸,这两种情况在功利主义那里都会得到道德上的辩护,但显然这是马克思所反对的^[20](P100)。而且,佩弗认为,马克思与亚里士多德在什么是内在的善上持相似的观点,但有一点他们是不同的,那就是亚里士多德赞同不管对底层阶级造成什么结果,社会都应当给予那些天生有能力欣赏高级文化产品以及达到更高水平的善的人更多善的分配,但马克思显然是不会认同这样的观点的。

第一,马克思主义虽然认为生产力的普遍发展作为一种“善”能够“为个人生产力的全面的、普遍的发展创造和建立充分的物质条件”^[15](P512),但马克思在《1857-1858年经济学手稿》里提出,“古代的观点和现代世界相比,就显得崇高得多,根据古代的观点,人,……总是表现为生产的目的,在现代世界,生产表现为人的目的,而财富表现为生产的目的”,“稚气的古代世界显得较为崇高”,“凡是现代表现为自我满足的地方,它就是鄙俗的”^[15](P479-480)。可见马克思主义并没有用善的增加论证正当。

第二,要加深对这个问题的理解,我们还必须回到马克思主义对个体与社会关系的认识上。马克思恩格斯在《德意志意识形态》中提出,“只有在共同体中,个人才能获得全面发展其才能的手段,也就是说,只有在共同体中才可能有个人自由”^[14](P571)。这句话清楚地表明,共同体仅仅是个人自由与全面发展其才能的手段,而不是目的本身。如果回到马克思主义的基本精神就不难发现,在马克思主义那里,个体自由是人类解放的出发点与落脚点,这是马克思主义实践哲学的深层动机。只不过作为整体形态的人类解放,“是个体自由得以实现的历史性的先决条件”^[21](P339)。马克思主义实践哲学的根本逻辑是:通过对资本主义现有秩序的批判和无产阶级的社会运动,求得无产阶级的阶级自由,然后再到实现全人类的解放,最终实现个人自由和个性解放。马克思“并没有将人的完善看作高于一切的规范性(或道德)理想,事实上,靠牺牲多数人去促进少数人的完善,这绝对是马克思最强烈谴责的。……对马克思来说,只有人类个体才具有第一位的——而且确实也是唯一的——重要性”^[20](P118-119)。

第三,马克思曾提出,“如果亚洲的社会状态没有一个根本的革命,人类能不能实现自己的使命?如果不能,那么,英国不管犯下多少罪行,它造成这个革命毕竟是充当了历史的不自觉的工具”^[12](P683)。这样的表述很容易让人得出马克思主义只专注于解放和革命,把很多活生生的人的灾难看作推动历史进步的手段和工具,认为能促进革命与解放的事件都是正当的,一些人充当“历史的不自觉的工具”是合算的。但如果整体上对马克思主义的历史观念有深度认知的话,就不会从中得出“为达目的,不讲手段”的功利主义式的“历史无人性论”。首先,从文本上讲,在上句话之前,马克思对英国在印度的殖民统治给予了严厉鞭挞,对印度人民遭受的苦难给予了深度同情。诸如“不列颠人给印度斯坦带来的灾难,与印度斯坦过去所遭受的一切灾难比较起来,毫无疑问在本质上属于另一种,在程度上要深重得多”,“印度人失掉了他们的旧世界而没有获得一个新世界”^[12](P678-679)等等。其次,更为重要的是,在马克思看来,印度所遭受的殖民统治是无法通过单纯的道德批判而改变的,资本主义的全球扩张独立于人的意识的存在,这是马克思主义对殖民地问题进行历史评价的基础,这是一种把价值判断置于事实判断之中的历史观。霍布斯鲍姆(Eric Hobsbawm)对此给予了清晰的认识,“对历史的分析必须有一个逻辑分析的框架。这一框架必须以客观可见的人类事务中的定向变迁因素为基础,而不涉及我们主观的或现时的愿望、不涉及我们的价值判断”^[22](P35)。

综上所述,虽然马克思主义常常把自由、自我实现、人的完善(分析的马克思主义把这些称为非道德的善)的产生作为社会发展的重要考量,但却从来没有认为能使这些“非道德的善”最大化的行为就是正当的行为。当然我们也应该看到,在马克思主义经典文本中从来也没有以肯定的方式表达“不考虑一个行为对于任何事物产生的好处(即不用考虑它是否产生了‘某种非道德的善’),它也可以是正当的”^[20](P89)这样类似义务论的观点,这是因为,马克思恩格斯反对依据道德法规、权威的律令或永恒的、普遍的抽象原则来证明正当,不想掉进康德式道德哲学的框架之中,从观念到观念的价值探索建构正当的范畴,参与权利、平等和正义等问题的分疏与考辨。如果马克思主义没有像功利主义那样以善的增加的结果论证正当,那么,马克思主义是以何种方式、何种标准论证正当的呢?

在马克思主义看来,功利主义以善的增加来论证正当,目的是为了建构一个限制相互破坏力量的框架,以协调个人之间的冲突,实现对市民社会的缺陷性补救,功利主义的正当观实质只是一种补救性道德,是资本主义实行有限改良的举措,绝对无法解决资本主义社会资本与劳动的矛盾与对立,因而必须超越了资本主义的正当观。总体上,马克思主义的正当观可以总结如下。

第一,用经济基础解释正当,重视正当赖以产生和实现的经济结构和物质条件。在马克思主义看来,功利主义关于正当就是善的增加的观点是幼稚的,是建立在古典政治经济学关于私有制天然合理和永恒存在的假设之上,即“把私有财产,把劳动、资本、土地的互相分离,工资、资本利润、地租的互相分离以及分工、竞争、交换价值概念等等当做前提”^[14](P155)。马克思主义认为,正当与否应落实于经济利益实质上的平等上面,所以,对正当的追求必须落脚于实现实质平等所需的经济条件上,“对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求”^[12](P591)。正是通过对资本主义经济结构的分析,马克思把对私有财产本身正当性的考察作为主要问题,逐渐发现了资本主义之所以不具有正当性的根源在于私有财产制度。“对马克思主义而言,不正义的范例就是剥削”^[9](P227),“劳资关系本质上是剥削或异化”^[9](P259)。这样,马克思通过否定私有制和私有财产,就彻底颠覆了功利主义对“应当”的立论前提,“也就从根本上否定了私有者与私有财产之间的应得关系的正义性”^[23]。

第二,用具体的物质生产活动规约正当。在马克思看来,正当的观念是实践的产物,是人类社会物质生产活动的产物,不同时代具有不同的正当诉求。这样,马克思主义的正当观与功利主义的正当观在两个方面就有了明显区别。一是不同于功利主义从人性的角度寻找正当的标准,马克思主义是在实在的历史关系中,在流变的生产活动中追寻正当之根,探问正当之源。二是不同于功利主义把正当理解为决定社会存在和发展的最高准则和永恒的道德价值观,马克思主义认为物质生产是社会发展的动力之源,决定着社会的发展方向,而社会共同体总是根据自己的物质生产活动确定正当原则,所以正当观念处于派生和下位,而不是所谓的最高准则。总之,马克思主义认为,生产决定了正当的内容与实质。在这一点上,尼尔森(Kai Nielsen)的理解是正确的,他认为,“马克思相信(虽然他实际上没有这么说),随着社会财富的更大增长,随着生产力的发展,随着经济关系转变为更加适应于发达生产力的经济关系,世界上将会出现正义的增长”^[24](P85-86)。可见,马克思主义从生产入手,超越了功利主义正当观的视野局限,探寻正当背后的生产根源,创建了全新的正当观,开创了正当理论新的向度。

第三,立足于人类社会理解正当。功利主义立足于市民社会将私有财产的永恒存在作为前提,把社会理解为一个因人人互为手段而将人们相互联系在一起的有机体系。但功利主义从人的自利本性中推导出来的天然合理的社会模型,在马克思主义看来却是人们相互工具化的伪社会化,并不是人类共同生活的理想模式。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》第十条中提出,“旧唯物主义的立脚点是市民社会,新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会的人类”^[14](P502)。简言之,马克思主义认为人类社会是一种超越市民社会的理想社会,具有正当性。人类社会之所以具有正当性,就在于其中的人的能力得到了释放,人们不再将彼此当作对象看待,自然作为审美对象而存在,作为类存在物的人得到了真正的自由。

四、马克思主义强调生产正义与分配正义的统一

单单从“马克思主义是否是功利主义”这个角度来看，沙夫关于马克思主义是快乐的或幸福的功利主义的判断是不值一驳的，就像佩弗所言，“认为马克思是一个快乐论的功利主义或者是一个狭义上的幸福论的功利主义的观点是最容易驳倒的”^[20]（P96）。因为马克思并没有把自由、自我实现和人类共同体还原为这些价值得到实现后将会产生的快乐，马克思甚至还谴责傅立叶把自由劳动降低为娱乐概念的做法，认为“真正自由的劳动，例如作曲，同时也是非常严肃，极其紧张的事情”^[16]（P174）。也就是说，在佩弗看来，如果马克思对幸福的理解包括力量、知识、智慧、美、人的完善、人的潜能、自由等这些“非道德的善”的话，那就不是功利主义的。笔者赞同佩弗这一观点。但佩弗只是证明了追求最大多数人的最大幸福不一定就是功利主义的，并没有表明马克思主义是否追求最大多数人的最大幸福，所以我们需要先对“马克思主义的最终诉求是追求‘最大多数人的最大幸福’”这一判定进行判定。另外，当代正义论大师罗尔斯认为，功利主义的最大多数人的最大幸福原则的根本缺陷是它缺失分配正义，它不关心“满足的总量怎样在个人之间进行分配”^[3]（P23），似乎正确的分配方式就是能产生最大幸福的方式。鉴于罗尔斯的广泛影响，不能不认为西方学者把马克思主义定位于追求“最大多数人的最大幸福”的学说本身就暗含着“马克思主义不关心分配”的观点。但是，马克思主义真的不关心分配吗？

尽管《共产党宣言》中提出了“无产阶级的运动是绝大多数人的，为绝大多数人谋利益的独立的运动”^[12]（P42），但绝对不能因此把马克思主义的最终追求概括为“最大多数人的最大幸福”。相似的表达背后是不同的世界观和方法论。“最大多数人的最大幸福”实质上是康德主义的基本表述方式，是西方学者将经过先验演绎得到的概念强加给马克思主义的，这根本不是符合马克思主义哲学基本精神的阐释方式，因为马克思主义明确反对给自己的理论体系抛出先验的价值预设。应该说，马克思主义哲学并没有为“至善”（最大多数人的最大幸福也是一种“至善论”——作者注）提供基础的伦理学留下位置^[25]。因为马克思一直强调他只是历史的“阐释者”，并在一次演讲中提出“历史本身就是审判官，而无产阶级就是执刑者”^[12]（P581）。这一点从马克思对“真正的社会主义”的批判中就可以看出。马克思恩格斯在《德意志意识形态》中批判魏特林（Wilhelm Christian Weitling）、海尔曼·泽米希（Herman Semming）等“真正的社会主义者”把共产主义文献看作纯理论的著作，完全是从纯粹的思想中产生的。他们“所谈的是‘最合乎理性’社会制度，而不是一定阶级一定时代的需要。这些‘真正的社会主义者’禁锢于德意志意识形态，因而不可能去考察现实的关系”^[14]（P588）。《德意志意识形态》文本研究专家聂锦芳教授认为，马克思在此想表达这样的观点：共产主义不是虚幻的“人类的特性的完全体现”，不能靠“哲学论证”、思想演绎和“美文学描摹”“禁锢于意识形态之中”，试图通过“哲学概括和阐释”来使其理论和体系精致化、科学化的做法，根本无助于社会主义的实现^[26]（P514），“共产主义是用实际手段来追求实际目的的最实际的运动”^[11]（P236）。马克思主义的实践哲学更愿意通过人类存在方式的视野思考“现实的东西”，因为对于马克思主义来讲，“问题在于改变世界”^[14]（P502）。所以，旨在“改变世界”的马克思主义更关心的问题是“如何实现人类解放”，而不是“何谓人类解放”，更不会用“最大多数人的最大幸福”这种含混不清的词句去定义“何谓人类解放”。

在自由主义看来，以分配公平为实质，以个人权利不受侵犯为根本的正义是社会制度首要和基础的问题，而马克思主义把人类解放（总和式）视为根本，忽略了分配公平，所以是错误的。“分析的马克思主义”也正是在这样的理论前提下急于建构一个“伦理的马克思”，把关注的焦点转向分配问题。那么关注人类解放的马克思主义真的像西方学者理解的那样，只关心结果和总和，没有分配的理论空间吗？对此，需要首先回应“马克思反对什么样的分配正义观”以及“马克思为什么反对这样的分配正义观”。

我们知道，自从柏拉图以降，以不平等的财产制度为前提一直是传统正义观的核心，未从改变。换言之，传统正义观始终是“以私有制为前提，来为社会的公平分配进行辩护的，它要说明的只是在私有

财产不平等的前提下为什么不平等的分配是公平的”^[23]。布莱恩·巴里(Brian Barry)的评价可谓一针见血:“在柏拉图的时候,如同我们的时代一样,任何正义理论的核心问题都是对于人与人之间不平等关系的辩护。”^[27](P3)也就是说,传统正义观只是局限于政治权利的分配,对于私有制本身是否正义的问题避而不谈。而在生产资料私人占有的情况下,“产品的最大部分属于从来不劳动的人,次大部分属于几乎只是名义上劳动的人,而且劳动越艰苦和越不愉快,报酬就越少,最后,从事最劳累、最费力的体力劳动的人甚至连得到生活必需品都没有保证”^[8](P705)。对于以抽象平等理念和人性论为基础、以私有制为前提的传统正义观,自然难以获得明确提出“共产党人可以把自己的理论概括为一句话:消灭私有制”^[12](P45)的马克思主义的认同。在这一点上,当代左翼学者牛津大学的G. A. 科恩(G. A. Cohen)教授的理解是有道理的,他认为,在马克思看来,资本占有剩余价值是资本家对工人的“盗窃”,而盗窃就是“不正当地拿了属于他者的东西,盗窃是做不正义的事情,而基于‘盗窃’的体系就是基于不正义”^[28]。

同时,马克思主义认为,传统正义观一是没有达到生产正义与分配正义的有机统一,二是没有改变从观念到观念的思维方式,没能达到理解正义的理论逻辑和实践逻辑的有机统一^[29],是难以解释“不正义者,为什么可能看上去是个正义者”这一“正义之谜”的。马克思认为亚当·斯密和李嘉图(David Ricardo)等经济学家编造“原罪说”这样的“奇闻逸事”制造了“正义之谜”:“在很久很久以前有两种人,一种勤劳的,聪明的,而且首先是节俭的精英,另一种是懒惰的,耗尽自己的一切,甚至耗费过了头的无赖汉”,“大多数人的贫穷和少数人的富有就是从这种原罪开始的”,“正义和‘劳动’自古以来就是唯一的致富手段”^[8](P820-821)。如果这样还无法达到蒙蔽无产者的作用,那就只能说“贫困只不过是每一次分娩时的阵痛,无论是自然界还是工业都要经历这种情况”^[14](P615)。马克思通过经济学的分析,看透了正义概念本身无法解释真正的现实,具有虚幻性和欺骗性。正是在这样的背景下,马克思恩格斯在《哥达纲领批判》中反问:“难道资产者不是断言今天的分配是‘公平的’吗?难道它事实上不是在现今的生产方式基础上唯一‘公平的’的分配吗?难道经济关系是由法的概念来调节,而不是相反,从经济关系中产生出法的关系吗?”^[30](P432)马克思恩格斯在《哥达纲领批判》时期也意识到了,即便在社会主义内部,对于正义也有不同的道德看法和信念。所以,对马克思主义来讲,“‘正义’、‘人道’、‘自由’、‘平等’、‘博爱’、‘独立’”“在历史和政治问题上却什么也证明不了”^[31](P325),“在所谓分配问题上大做文章并把重点放在它上面,那也是根本错误的”^[30](P436)。

马克思主义对传统正义观进行批判,并不意味着对分配正义采取虚无主义的态度。只不过马克思认为,“思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动,与人们的物质交换,与现实生活的语言交织在一起的。人们的想象、思维、精神交往在这里还是人们物质行动中的直接产物。表现在某一民族的政治、法律、道德、宗教、形而上学等的语言中的精神生产也是这样”^[14](P524)。公平正义作为一种价值理念当然也根源于社会物质生产,是生产方式的产物,是实践的产物,是现存经济关系的反映。所以,“消费资料的任何一种分配,都不过是生产条件本身分配的结果”^[30](P436)。作为分配正义的核心要求——平等——“应当不仅仅是表面的,不仅仅在国家的领域中实现,它还应当是实际的,还应当在社会的、经济的领域中实行”。而要达到这样的状态,“无产阶级平等要求的实际内容都是消灭阶级的要求。任何超出这个范围的平等要求,都必然要流于荒谬”^[32](P112-113)。可见,马克思主义在分配正义上看得很清楚:关键的问题在于“是谁占有和控制生产资料”。所以,马克思主义认为,集体所有制和生产资料的集体控制将带来一种更好的分配模式,因为它更能真实地回应大多数人的利益和需要。

综上所述,马克思主义并没有忽略分配正义,而是认识到了分配正义并非源自道德的律令,而是源自感性的活动,即人类存在本身。因而分配正义不能奠基于伦理学一域,遵从被康德强化的理解正义的“伦理学取向”。由于“诉诸道德和法的做法,在科学上丝毫不能把我们推向前进;道义上的愤怒,无论多么入情入理,经济科学总不能把它看做证据,而只能看做象征”^[32](P156),因而必须改变言说分配的

轨道。在马克思主义看来,正义或者不正义都是具体的、历史的、受制于人类物质生产实践活动,分配正义必须奠基于人的现实存在的实践基础之上,纳入人类的具体的社会历史实践之中,深入到经济生产领域,分配正义的实现依赖于生产正义的实现,归根结底依赖于生产资料所有权的占有。从这个视角看,马克思主义道德理论既超越了功利主义分配正义缺失的弊端,又超越了资产阶级以平等权利为核心的分配正义观,在确立实践概念、建构唯物主义历史观的过程中,在解构旧的正义观念的过程中,形成了奠基于历史唯物主义和实践哲学之上的分配正义观念。对此冯颜利教授做出了精准概括:马克思在《资本论》中确立的以“每一个人的全面而自由的发展”为核心的、分配正义与生产正义统一的正义观,既是对资产阶级以平等权利为核心的正义观的超越,又是真理标准和价值标准、现实性政治哲学和理想性政治哲学的有机统一,还是历史逻辑与现实逻辑、理论逻辑与实践逻辑的有机统一^[29]。

五、总结

马克思主义道德理论在人性基础、理论旨趣和现实指向等方面与功利主义都存在不可僭越的界限。通过区别马克思主义与功利主义在利益、正当与分配正义方面的分野,我们看到,马克思主义不是就道德而论道德,不囿于观念领域谈道德,而是勇于超越传统规范伦理的束缚,站在更高的层次上,从唯物史观、从物质实践出发来谈利益、正当与分配正义,把价值理想的实现与现实利益联系起来,让道德价值从属于对经验事实的科学分析。马克思主义立足于市民社会中真实个体的社会的、经济的实践活动,在对唯心主义和旧唯物主义道德观念的批判之中,实现了对功利主义目的论的超越。

参考文献

- [1] D. P. H. Allen. The Utilitarianism of Marx and Engels. *American Philosophical Quarterly*,1973,10(3).
- [2] 蒂姆·莫尔根. 理解功利主义. 谭志福译. 济南: 山东人民出版社, 2012.
- [3] 罗尔斯. 正义论. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 1988.
- [4] 穆勒. 功利主义. 徐大建译. 上海: 上海人民出版社, 2008.
- [5] 霍耐特: 为承认而斗争. 胡继华译. 曹卫东校. 上海: 上海人民出版社, 2005.
- [6] E. Buchanan Allen. *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*. Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield, 1982.
- [7] Adam Schaff. *A Philosophy of Man*. New York: Dell Publishing Co.,1963.
- [8] 马克思恩格斯文集: 第5卷. 北京: 人民出版社, 2009.
- [9] 金里卡. 当代政治哲学. 刘莘译. 上海: 上海译文出版社, 2015.
- [10] 约翰·穆勒. 功用主义. 唐钺译. 北京: 商务印书馆, 1957.
- [11] 马克思恩格斯全集: 第3卷. 北京: 人民出版社, 2002.
- [12] 马克思恩格斯文集: 第2卷. 北京: 人民出版社, 2009.
- [13] 塞耶斯. 作为道德思想家的马克思. 黄东波译. 马克思与现实, 2016,(4).
- [14] 马克思恩格斯文集: 第1卷. 北京: 人民出版社, 2009.
- [15] 马克思恩格斯全集: 第30卷. 北京: 人民出版社, 1995.
- [16] 马克思恩格斯文集: 第8卷. 北京: 人民出版社, 2009.
- [17] 人道主义、人性论研究资料: 第3辑. 丁象恭等译. 北京: 商务印书馆, 1963.
- [18] George G. Brenkert. Marx and Utilitarianism. *Canadian Journal of Philosophy*, 1975, 12(3).
- [19] 史蒂文·卢克斯. 马克思主义与道德. 袁聚录译. 北京: 高等教育出版社, 2009.
- [20] 佩弗. 马克思主义、道德与社会正义. 吕梁山等译. 北京: 高等教育出版社, 2010.
- [21] 刘敬东. 理性、自由与实践批判: 两个世界的内在张力与历史理念的动力结构. 北京: 北京师范大学出版社, 2015.
- [22] 霍布斯鲍姆. 史学家. 马俊亚, 郭英剑译. 上海: 上海人民出版社, 2002.
- [23] 王新生. 马克思正义理论的四重辩护. 中国社会科学, 2014, (4).
- [24] 凯·尼尔森. 马克思主义与道德观念——道德、意识形态与历史唯物主义. 李义天译. 北京: 人民出版社, 2014.

- [25] 张文喜. 马克思对“伦理的正义”概念的批判. 中国社会科学, 2014, (3).
- [26] 聂锦芳. 批判与建构:《德意志意识形态》文本学研究. 北京:人民出版社, 2012.
- [27] 布莱恩·巴里. 正义诸理论:上. 孙晓春, 曹海军译. 长春:吉林人民出版社, 2004.
- [28] 段忠桥. 对“伍德命题”文本依据的辨析与回应. 中国社会科学, 2017, (9).
- [29] 冯颜利. 基于生产方式批判的马克思正义思想. 中国社会科学, 2017, (9).
- [30] 马克思恩格斯文集:第3卷. 北京:人民出版社, 2009.
- [31] 马克思恩格斯全集:第6卷. 北京:人民出版社, 1961.
- [32] 马克思恩格斯文集:第9卷. 北京:人民出版社, 2009.

Profit, Righteousness and Distribution Justice

A Discussion on the Classification of Marxist Ethic Theory into Utilitarianism in the Western World

Wei Chuanguang (Jinan University)

Abstract Occidental philosophers and economists like Honnet, Allen and Buchanan, based on theories of consequentialism, profit or accumulation, have classified Marxist Ethics as utilitarian, which is an evident misinterpretation of the principles of the Marxist central ideas, the critique of ethics of the philosophical meta-narrative and the economic and class nature of the ethical structure. In fact, the Marxist theory, based on the historical perspective of “profit”, the transcendence of “private profit” and the unification of “profit” and “ethics”, expands the utilitarian concept of profit itself. The Marxist theory takes the correspondence with productive means as the standard to define righteousness, stands on the sociologist point of view of the concept of righteousness, and uses basic concepts in economics to explain justice, completely negating the utilitarian notion of righteousness being a form of accumulated “rightness” or “goodness”. Marxism reached the very roots of the capitalist economic system, with a basis on the critics on the private property system, constructed a unified system of distribution and production justice, which correcting the deficiencies of the utilitarian distribution justice, and transcending the bourgeoisie concept of justice as power equality. Therefore, Marxism analyses profit, righteousness and distribution justice from the perspective of historical materialism and material practice, combines the realization of ideal value with practical activity, and creates an entirely new, authentic, and revolutionary ethical system through practicing ethics.

Key words Marxism; utilitarianism; profit; righteousness; distribution justice

■ 收稿日期 2018-05-14

■ 作者简介 魏传光,法学博士,暨南大学马克思主义学院教授;广东 广州 510632。

■ 责任编辑 涂文迁