

马克思哲学革命中的伦理学问题

张盾

一、从形式伦理学到实质伦理学：马克思对西方近代伦理学的“解构”

在当代哲学的最新格局中，由于传统秩序崩溃和价值多元化导致现代人生活理想的严重危机，使伦理和政治问题发展成为哲学的核心问题。在这一新格局中，马克思哲学占有特殊的重要地位，以致所有涉及现代伦理学问题的学术探讨都必然是与马克思的对话。然而不难发现，马克思学说中并没有一个严格学术规范意义上的伦理学理论。至今我们仍面临一个看似矛盾的事实：一方面，马克思哲学就其对资本主义的批判和对人类解放的承诺来说，具有无可比拟的道义感和道德批判力量，因此断言马克思哲学根本没有伦理学的向度，是不可能成立的；另一方面，又不能否认马克思确实没有一个西方学院派哲学中那种纯粹形式上的伦理学文本。如何解释这一看似矛盾的事实？

其实，这里并不存在真正的矛盾。关键在于，马克思没有形式化的伦理学文本这一事实，决不意味着马克思哲学没有伦理学的向度。马克思没有纯伦理学文本这一情况决不是偶然的，而恰恰是他基于对资产阶级道德观的彻底否定和对西方近代伦理学范式的彻底批判立场而作出的一种学术选择。此处需注意马克思根本不是一个学院哲学家，而是一位以人类解放为己任的革命的思想者。他毕生致力于一种“使现存世界革命化”（《马克思恩格斯选集》第1卷，第48页）的思想。这就决定了马克思对伦理学和道德问题的态度不可能是学院式的，而是“直接实践意义”（同上，第277页）上的。由此出发，我们可在马克思文本中看到一条伦理学批判的清晰思路：马克思认为任何道德观念和伦理学观点都是特定的社会意识形态，而每一时代的主流道德观念一定是该时代的统治阶级道德（同上，第270—271页）；因此，现行道德观念和伦理学观点“全都是掩盖资产阶级利益的资产阶级偏见”（同上，第262页）。问题在于西方学院伦理学的特殊方法，即“形式化方法”，就是在悬搁现实社会经济与政治制度安排之正当性问题的情况下，对善良、幸福、自由等伦理学概念和各种具体伦理学规范进行抽象的探讨。在这种研究范式内，全部西方学院伦理学其实重复着同一个套路，即用先验人性根基和永恒道德规律的抽象假设，来使自身变成“形而上学的无谓思辨”，并以此充当将资产阶级道德合法化的程序。马克思当然要拒绝这种“形式化”方法。比利时学者亨·德曼认为，马克思在他后来对资本主义制度的研究中越来越少作道德上的判断，而主要采取科学的客观分析，这在很大程度上与他对伦理学本身的不反感有关，这是他“对其唯心主义和空想主义对手的道德上的伪善辞令所作的愤怒反应”。（参见《〈1844年经济学哲学手稿〉研究》，第370页）

按照麦金太尔的研究，自启蒙运动之后成熟起来的西方近现代伦理学有其特定的社会历史背景。（参见麦金太尔，第4—6章）但令人遗憾的是，这一学术传统形成后所导致的一个后果，却恰恰是将此社会历史背景遮蔽起来。此后，义务论、功利主义和元伦理学轮番登场，其基本游戏规则就是把道德问题形式化为学院哲学的纯概念问题来处理。伦理学因此成为西方资产阶级意识形态的一部分。今天看来，伦理学的叙事框架和问题背景必须重新设置。因为道德关乎“世道与人心”，而决非先验的纯概念问题，所以伦理学理应引入特定社会制度安排的正当性这个实质性问题，来取代原来概念哲学的形式化问题。鉴此，马克思哲学作为我们时代最重要的一个伦理学学说，给伦理学带来了一次真正的革命。

伦理学关怀人的存在状态。西方伦理学将这一关怀彻底抽象化，结果使得伦理学只从主体方面探究作为行为动机的主体内心道德体验应该指向善良还是指向幸福，而根本不考虑现实中人的特定存在状态是否道德，是否幸福；只关心人的存在的理想状态，即作为善良与幸福的概念化状态，而根本不关心现实中的人遭遇的种种不幸命运，如罪恶和苦难。与之相反，马克思所理解的人类存在的理想状态，决不是先验主体关于道德原则的某种“想法”，而是现实中人的特定生存方式，是人在现实中的“活法”。按此理解，伦理学不应追问什么样的主体内心状态

是道德的和幸福的——是作为善良意志的动机，还是对功利后果的关注，而应追问什么样的人类生存方式是道德的与幸福的——即真正合乎人性的，何种社会制度安排可以保证这种合乎人性的生存方式成为可能。

从形式伦理学到实质伦理学的这种转换，构成了马克思哲学革命的实际内容之一。

二、马克思的第一个伦理学问题：真正合乎人性的人类生存方式

劳动和财产是人的生活得以进行的两个基本条件。马克思将劳动和财产引入他的道德批判论域时，赋予其存在论的特定意义，作为表征人的真正合乎人性的生存方式的两个构成要素。与此相应，异化劳动和私有财产则是资本主义条件下人的生存方式的两个特征性要素。于是劳动和财产取代近代伦理学中的先验人性和先验理性、抽象善良和抽象幸福等问题，成为马克思伦理学批判的主要问题。

1. “自由的、全面的劳动”

在非反思的意义上，劳动是人的基本生存条件。反思性的劳动概念既有经济学的含义，又有哲学的即存在论的含义。劳动的经济学概念来自资产阶级政治经济学，认为劳动是财富的源泉，是私有财产的唯一本质。马克思没有接受这个劳动概念。马克思所主张的劳动概念是一个存在论概念，用来界定人的存在方式。如果劳动的异化意味着人的本质的全面丧失，那么本真意义上的劳动就自然应被理解为人的本质的真正的实现。因此马克思对劳动所作的正面规定几乎全是作为异化劳动的对立概念提出来的。

将劳动从非反思概念提升为关于人的存在方式的反思性概念，对哲学来说是至关重要的一步。这一重大理论进步是由黑格尔实现的。黑格尔注意到劳动是人类在对象世界中确立自己主体本质的唯一可能道路：由于有了劳动，人的生活不再是一个纯自然过程，而是“人的努力的成果”。（黑格尔，1961年，第209页）马克思充分肯定并吸取了黑格尔的成就：“黑格尔《现象学》的伟大之处就在于，他把劳动看作人的本质，看作人的自我确证的本质。”（马克思，1979年，第116页）但马克思却有着比黑格尔更深刻的社会批判动机。两人对劳动的存在论理解有一个重大差别：虽然两人都把劳动看成是人的自我确证的本质，但在黑格尔看来，劳动作为“（劳动者的）自为存在在陶冶事物过程中的实现”，只是关于劳动本质的一个中性的事实规定，不包含任何价值判断（黑格尔，1983年，上卷，第131页），而对马克思来说，劳动作为“人的自为的生成”这一点，不可能仅仅是一个客观事实规定，而是一个包含深刻道德批判意识的价值规定，是对一种真正合乎人性的人类生存方式的指认。黑格尔的劳动概念是抽象的，黑格尔提及的那些劳动没有任何社会关系的规定。正因如此，马克思才断言：“黑格尔只知道并承认一种劳动，即抽象的精神的劳动。”（马克思，1979年，第117页）对马克思来说，劳动不只是一个关于事实的知识问题，更是一个关于人类存在价值的伦理学问题。它直接进入批判的语境：劳动要么是合乎人性的，因而是道德的和幸福的；要么是违反人性的，因而是异化的和充满罪恶的。因此我们看到，马克思关于人的自我实现和人类解放的社会理想，首先取决于人的劳动的那种本真性质。这构成了马克思反资本主义论说的一个理论基点。让我们通过一些重要文本来说明这一点。

《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》是马克思对劳动异化问题进行研究的最早文本之一，其中已包含了相当深刻的见解：（1）劳动的自由特性。马克思指出，劳动之成为人的本质存在方式的最根本的特征就在于，它应该超出谋生活动的外在强制性的自然概念，而上升到一种生命表现的内在需要的自由范畴；劳动应是劳动者“个人存在的积极实现”。（《马克思恩格斯全集》第42卷，第28页）（2）劳动的幸福本质。马克思特别强调这种作为生命表现的劳动具有一种主观性规定，即它是劳动者的“自我享受”和“个人乐趣”：“我的劳动是自由的生命表现，因此是生活的乐趣。”（同上，第38页）这里，马克思实际上提出了一个伦理学方面的原创性新观点：如果劳动是合乎人性的、自由的，它就是人的幸福的存在方式。这个幸福概念显然超越了传统伦理学中义务论与功利主义的对立，而达到了一种对人的生活目标的全新理解。按此理解，无论伦理学把什么东西确定为生活的目标，比如善良意志或功利后果，这些目标都只有在劳动中才能获得其幸福的本质。由于劳动本身具有社会现实性的特点，使伦理学中原有的形式化幸福概念亦得到实质性的充实。

《1844年经济学哲学手稿》对劳动所作的存在论正面规定，几乎全部是作为异化劳动的对立概念提出来的。尽管如此，劳动与人的存在的本质联系还是得到了更充分、更明确的表述。在此书中，马克思借用费尔巴哈的术语提出了自己的一个重要命题：“人是类的存在物”，即人

把自己“当成普遍的因而也是自由的存在物来对待”。（马克思，1979年，第49页）在这一过程中，劳动起着决定性作用，因为人的这种普遍与自由的类本质只有在劳动中才能得到确证：

“正是通过对对象世界的改造，人才实际上确证自己是类的存在物。这种生产是他的能动的类的生活。通过这种生产，自然界才表现为他的作品和他的现实。”（同上，第51页）在“劳动确证人的类存在”这一命题中，自由劳动的思想获得更深刻的推进：人按照美的规律来塑造，因此人的劳动按其本性就是自由的。（同上，第50—51页）自由的劳动乃是人的合乎人性的本质存在方式。从伦理学的角度观之，马克思的“自由劳动”概念与康德的“自由意志”概念形成了极其深刻的对照。康德把理性主宰下的自由意志的自我立法看成人性之尊严与优越性的最终根据（康德，第91页），马克思则把这一根据移置于作为人的生命表现的自由劳动。在康德那里，自由意味着超越自然法则的强制性而自己决定自己的意志规律，这与马克思所揭示的作为自由劳动的人类命运的规律有一致之处，只是在马克思这里，自由从抽象的理性领域拓展到现实的社会生活领域，因而成为关乎人类命运的更真实的问题。

在接下来的《德意志意识形态》中，马克思对资本主义的批判已经超过单纯的道德批判，而采取一种“历史科学”的观点，把生产力的发展看成社会发展的真正原因，把人类解放的理想表征为共产主义学说，把无产阶级确定为实现新的社会理想的物质力量，等等。但即使在这里，马克思关于新社会理想的全部见解，也仍需同他的劳动概念联系起来，才能得到充分理解。在这里，马克思赋予劳动一些以前没有的新规定：第一，劳动与无产阶级联系在一起，是无产阶级力量的表现方式。第二，劳动与生产力总和的概念联在一起，是社会力量的实现形式。（《马克思恩格斯选集》第1卷，第74页）这些与劳动作为人的真正合乎人性的存在方式这一根本性理解仍然完全一致，劳动作为存在论和伦理学问题的意义并未改变。所谓共产主义的本质就在于：劳动作为“人的自主活动”与物质生活的生产是完全一致的，包括三重内涵：（1）自主活动的物质基础：“联合起来的个人对全部生产力总和的占有”，（2）自主活动的存在者间形式：“过去的被迫交往转化为所有个人作为真正个人参加的交往”，（3）自主活动的人性本质：“个人向完整的个人的发展以及一切自发性的消除”。（同上，第75页）在该书第一章，马克思对这种理想化的劳动图景所作的生动描述极其感人。（同上，第37—38页）多年以后，马克思在《哥达纲领批判》中把他的这个劳动理想表达为一句举世皆知的名言：“劳动已经不仅仅是谋生的手段，而且本身成了生活的第一需要”（《马克思恩格斯选集》第3卷，第12页）。

2. “真正人的、社会的财产占有”

在马克思的批判思路中，劳动作为“人的本质的实现”，与财产作为“对人的本质的占有”，是同等层次的存在论概念。劳动概念划分为异化劳动和本真意义上的劳动，相应地，财产概念也划分为“私有财产”和“真正人的财产”。

在历史中，这种“真正人的财产”关系极为罕见，占主导的财产概念一直作为私有财产来理解，尤其作为资产阶级所有权的法律范畴来理解。按此理解，财产作为私有财产具有自私自利性和纯物质性，它特别突出地表现为人的“拥有感”。马克思认为，这种拥有感其实属于一种人类“感觉的异化”，它使人“变得如此愚蠢而片面”，因而表征着人性的“绝对的贫困”。（马克思，1979年，第77页）我们看到，黑格尔反而在一定程度上摆脱了这种流俗的资产阶级财产概念，以一种抽象的论证接近“财产是对人的本质的占有”之观点。在《精神现象学》中，他反驳了财富之纯物质性的流俗观点，提出财富具有精神性品质；同时反驳了财富之纯自利性的流俗解释，认为财富具有普遍性品质。（黑格尔，1983年，下卷，第46—47页）这为马克思探索财产的真正本质提供了思想资源。

马克思将“真正人的财产”规定为“私有财产的积极扬弃”和“社会所有制”，并在一种存在论的意义上将其规定为“使属人的存在物从自身产生出自己的内在的财富”和“通过人并且为了人而对人的本质的真正占有”，名之曰“共产主义”。（马克思，1979年，第73、77页）这里须注意，即使对马克思来说，财产也首先意味着“占有”，但马克思赋予“占有”以全新的意义，远远超出片面的对物的“拥有”或“享有”的流俗财产概念。“真正人的财产”作为人的本真存在方式，意味着“人以一种全面的方式，也就是说，作为一个完整的人，把自己的全面的本质据为己有”（马克思，1979年，第77页），因此是一种以物权形式来表现的精神性存在方式。按照马克思的理解，这个“占有”的新概念包含着“能动”与“受动”两个方面。先看“占有”的受动方面。首先，马克思认为，人作为自然的、感性的存在物，首先是一种

“受动的”的存在物，因为人尽管在本质上是普遍的自由的，但在感性上却是有“需要”的，对物的需要作为人的本质的感性方面，使人成为受制约的和受限制的存在者。“他的情欲的对象是作为不依赖于他的对象而在他之外存在着的；但这些对象是他的需要的对象；这是表现和证实他的本质力量所必要的、重要的对象”。（同上，第120—121页）这就是马克思所谓“人的情欲的存在论”，是马克思关于人的本质的一个极其重要观点。按此观点，人的感觉和情欲首先是对人的本质的“真正存在论的肯定”，表现为感觉和情欲是“通过它们的对象对它们说来是感性地存在着这一事实而现实地肯定自己”。（同上，第103页）基于此理，马克思进一步指出，私有财产作为一种对物的占有，是这种人的情欲的存在论本质能够“充分完满地、合乎人的本性得到实现”的一个必要条件。（同上）财产就它表现为占有权来说，是实现人的“需要”的必要感性形式。要言之，这种对财产占有之受动性的理解是马克思关于财产的存在论理解的自然主义方面，它着重于客体，并体现着马克思道德批判工作的现实性品格。

再看“占有”的能动方面。这是马克思关于财产的存在论概念的人本主义方面，它着重于主体，并表现着马克思道德批判工作的最高理想。包括三个方面：（1）新人。废除了财产占有之非人性质的新社会必将“创造着具有人的本质的全部丰富性的人，创造着具有深刻的感受力的丰富的、全面的人”。（同上，第80页）（2）新感觉。以真正人的方式去实行的占有，属于一种全新的“人的感觉”：“私有财产的废除，意味着一切属人的感觉和特性的彻底解放；但这种废除之所以是这种解放，正是因为这些感觉和特性无论在主观上还是在客观上都变成人的。眼睛变成了人的眼睛，正像眼睛的对象变成了通过人并为了人而创造的社会的、属人的对象一样。”（同上，第78页）在这种“人的”感觉中，“对物的需要和享受失去了自己的利己主义性质，而自然界失去了自己的赤裸裸的有用性”（同上，第78-79页）。（3）新对象。随着占有成了一种按美的规律塑造的新感觉，物的本质也发生了变化。在真正人的和社会的所有制下，“对象变成了通过人并为了人而创造的社会的、属人的对象”（同上，第78页）。

三、马克思的第二个伦理学问题：作为一种制度精神的“自由人联合体”

在马克思对资本主义社会的全部批判工作中，始终有一种伦理理想引导着他，这就是共产主义。共产主义既表征一种合乎人性的存在模式，又是为保证前者得以实现而设想的一种特定社会制度安排。这种社会制度安排，马克思称之为“自由人联合体”：“在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，第273页）由于劳动和财产占有的模式决定着人的特定生存方式的性质，所以马克思关于“自由人联合体”的新制度构想特别着重于设计一套全新的社会经济制度，其根本精神是扬弃资产阶级私有制。作为一种社会制度的设想，它在全部马克思文本中所占篇幅极小，这表现了马克思严谨的科学态度；另一方面，作为一种理想化的社会制度安排，它又始终引导着马克思的全部分析和批判工作，因而在几乎所有重要文本中被反复提到。

在《1844年经济学哲学手稿》中，尚未正式提出“自由人联合”概念，而只是在抽象的层面谈到“共产主义是对私有财产的扬弃”。马克思强调这种新制度具有一种“社会的性质”，实现为“社会的人”之“社会的存在”。他设想在新的制度下，“集体的活动和集体的享受，亦即直接通过同其他人的实际聚合来表现自己和确证自己的那种活动和享受，……是到处存在的”（马克思，1979年，第75页）。这里出现的“集体”概念已经有了“自由人联合体”的含义，但制度安排方面的解说却很不明确，更多的讨论停留于抽象的哲学思考。在《德意志意识形态》第一章，马克思开始将这个“自由人联合体”的经济制度安排明确表述为：“联合起来的个人对全部生产力总和的占有”，具体说来就是“生产工具和财产受所有的个人支配”。（《马克思恩格斯选集》第1卷，第75页）在成熟时期的主要著作中，马克思对“自由人联合体”这一社会制度安排的描述更加明确地集中于所有制和分配原则这两个关键环节。如在《共产党宣言》提出了“将全部财产集中在联合起来的个人手里”的著名的十点措施。在《资本论》第一卷，马克思又有了进一步的设想：第一，在所有制方面，“设想有一个自由人联合体，他们用公共的生产资料进行生产，并且自觉地把他们的许多个人劳动力当作一个社会劳动力来使用”。第二，在分配制度方面，联合体总产品的一部分重新用作生产资料，其性质是社会的，另一部分作为生活消费资料在联合体成员之间进行分配，每个劳动者的分配份额由他的劳动时间来决定。（马克思，1975年，第1卷，第95—96页）多年以后在《哥达纲领批判》中，马克思指出，新社会制度在其充分发展的高级阶段上将实现“各尽所能，按需分配”这一理想设计。

（《马克思恩格斯选集》第3卷，第12页）

即使将马克思对生产资料所有制、劳动组合方式和产品分配原则的上述设计方案全部考虑进来，“自由人联合体”作为对一种新社会制度的总体性构想，其内容也仍然是非常简略和笼统的。难怪柯尔施认为这只是一个“关于共产主义最终目标的很抽象的、哲学思辨的定义”（柯尔施，第111页）。本文之所以把马克思“自由人联合体”的伟大构想定位于一个关于社会制度安排的构想，特别是定位于一种经济制度，这仍然是从作为人的存在方式的存在论-伦理学问题出发，而考虑到：马克思在此是第一位从人的生存的客观社会模式出发，而不是从先验主体的自我立法出发，来探究人性和人的幸福之道德基础的哲学家。本文决不是从制度之实务与可操作性角度来谈论马克思的社会制度安排构想的，因为这不符马克思的科学态度和务实品格。马克思关于“自由人联合体”的构想，如果作为一种具体的制度安排，其内容相当贫乏；但如果作为一种制度安排的精神，其内涵则极其丰富。

在这一点上，西方学者对马克思误解颇多。比如麦金太尔在谈到马克思“自由人联合体”命题时，认为“马克思并没有告诉我们自由的个人在什么基础上进入他与其他人的自由联合之中”。由此麦金太尔断言，马克思在这一关键问题上留下了“一项没有一个后来的马克思主义者充分填补了的空白”。此外他还认为，由于“自由人联合体”的设想是空洞的，所以其中所蕴含的对人性和人的幸福的关怀，最终又退回到某种康德主义或功利主义的形式中去，“抽象的道德原则和功利事实上就是马克思主义者所诉诸的‘联合’原则”。（麦金太尔，第328页）麦金太尔的上述看法包含着对马克思的双重误解。第一，他误解了马克思这一命题的性质。

“自由人联合体”从一开始就是马克思的一个理想，它代表了一种“制度的精神”，而非一套“制度的实务”，而正是这样一种理想和精神对人类的命运具有着无与伦比的重要意义。就这一制度安排至今尚未完全实现来说，它与康德的“目的王国”一样，只是一个“原型化”的社会理想，是人类未来命运的一个指向；但就马克思的理想把人类解放的根基不再置于先验主体的先验动机上，而是置于一种社会制度安排上来说，它又具有康德所无法比拟的革命实践意义。麦金太尔一上来就把“制度的精神”混同于“制度的实务”，结果使他既不能理解马克思命题的存在论-伦理学性质，又不能理解这一命题的革命实践意义。第二，他误解了马克思道德批判的根本旨趣。麦金太尔显然把马克思对人性根基的关怀当成康德“人是目的”的同等命题，而把马克思对人的感性幸福的关注归结为功利主义。这只有在形式化的意义上才能成立，而形式化地理解道德问题却不符合马克思的本意。一旦引入实质性的社会观点就会看到，无论康德还是功利主义都以承认资本主义私有制为前提，而马克思道德批判的根本问题却正是这种社会制度安排的正当性问题。马克思的道德观点完全是实质性的：推翻资产阶级私有制，在一种全新社会制度安排的基础上实现“全人类的解放”。这样一种以解放为指向的制度精神从根本上颠覆了形式化伦理学的问题和基础。由于麦金太尔误解了马克思的这个根本旨趣，所以他从抽象观点对马克思的解读就是不得要领的。

那么这种制度精神的含义是什么？首先，马克思的出发点是现实中的、有生命的、从事实际活动的个人（《马克思恩格斯选集》第1卷，第24、29页）。在“自由人联合体”中联合起来的是“个人”：“在这个集体中个人是作为个人参加的”（同上，第83页），每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。这意味着自由发展的个人是这种新制度安排的最终目的：“共产主义所建立的制度排除一切不依赖于个人而存在的东西。”（同上，第78页）这种对“个人”的关注使马克思“通过人并且为了人而对人的本质的真实占有”的著名命题有了实质性的内容，而区别于被学院伦理学家想象为“人的幸福”的形式化概念，并彰显马克思新制度精神的真正的人道主义性质。

虽然个人的全面发展是最终目的，但个人只有在集体中通过“自由的联合”才能实现这种发展。“只有在集体中，个人才能获得全面发展其才能的手段，也就是说，只有在集体中才可能有个人自由。”（同上，第82页）因此联合作为通向个人自由的唯一道路，可以理解为一个手段概念。这种个人与集体、目的与手段的辩证法，最深刻地显示着马克思新制度构想的精神，亦显示着马克思伦理学问题与康德根本不同的路数。马克思标举“作为目的本身的人类能力的发展”（马克思，1975年，第3卷，第927页），这几乎等于康德“人是目的”之命题；但马克思不是通过“先验主体的自由意志为自身普遍立法”（康德，第81、93页）来实现该目的，而是通过“自由人的联合”来实现该目的。柯尔施指出“共产主义的自由概念的这个定义的确已经远远超出康德的绝对命令”（柯尔施，第111页脚注），是很有见地的。这里马克思对康德

的超越就在于，他看到了人只有在现实的交往中才能实现他“作为目的本身”的存在，而康德却无视这一点。因此康德伦理学是一种纯粹的个人伦理学，他把个人既当作目的又当作手段。在这里，一个人如何实现他的道德存在完全是他个人的事情，与别人无关；个人作为先验主体只能在他的内在世界中通过强制性的意志自律来达到他的目的。马克思的伦理学则是一种制度伦理学，他把个人当成目的，而以一种制度安排作为手段来实现这个目的。这里不考虑个人的内在动机，不必用强制性的自律排除人的感性需要，反而把这种感性需要当成人性的表现，并“在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下”（马克思，1975年，第3卷，第927页）实现这些需要，即将其实现为“在自由的联合体中每个人的全面发展”。这里不再考虑个人动机在抽象意义上可以上升到多高的道德境界（任何人的动机实际上都受制于他的现实的社会地位），而只考虑一种社会制度安排对人性的眷顾程度，即将其设计为一种真正合乎人性的客观社会生存模式。因此人性的实现在此转换成一个实质性问题，即特定社会经济政治制度的合法性问题。我们可以借用康德术语称这是一种真正以人为目的的善良，但它不是善良的意志，而是善良的制度。

四、结语

马克思为伦理学的发展开拓了完全不同的道路。如果我们摆脱西方学院哲学的叙事框架，而在现代性问题图景中重新解读马克思的哲学革命，便会看到马克思的反现代性反资本主义论说通过引入一种实质性的伦理学立场，而给伦理学的问题和方法带来全新的创意与格局。令人遗憾的是，在关于马克思哲学革命的大量研究论著中，这个“实质伦理学”的批判性维度却长期未受到足够重视。这应是20世纪晚期以来“批判理论”在中国哲学界衰退的主要原因之一。

参考文献

- 黑格尔，1961年：《法哲学原理》，商务印书馆。
1983年：《精神现象学》，商务印书馆。
康德，1986年：《道德形而上学原理》，上海人民出版社。
柯尔施，1989年：《马克思主义和哲学》，重庆出版社。
马克思，1975年：《资本论》，人民出版社。
1979年：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社。
《马克思恩格斯全集》，1979年，人民出版社。
《马克思恩格斯选集》，1972年，人民出版社。
麦金太尔，1995年：《德性之后》，中国社会科学出版社。
《〈1844年经济学哲学手稿〉研究》，1983年，湖南人民出版社。

（作者单位：吉林大学哲学基础理论研究中心）

责任编辑：李登贵（《哲学研究》2004年第5期）