

马克思对“道德基础论”批判的思想逻辑*

魏传光

【内容提要】马克思在同形形色色的社会主义思潮的论争中曾以不同的向度、不同的语气展开对“道德基础论”的批判。概而言之，马克思对“道德基础论”批判的对象主要是用“人类之爱”为代表的道德说教、“思维绝技”为代表的道德形而上学和“永恒正义”为代表的道德意识形态来曲解社会变革的基础性动因的历史唯心论。在马克思看来，道德作为一种意识形态，不可避免地具有阶级性、依附性和脆弱性，用道德范畴来批判资本主义，无疑是乏力和无效的。但是马克思并没有一般性地反对道德，而是主张道义性要以科学的唯物论为基础，在历史唯物主义的框架内理解道德，在实践活动的解释视野中彰显道德的意义。马克思通过对“道德基础论”的批判瓦解了近代形而上学的基本建制，明确了自己新的历史观和经济观，开启了马克思“历史科学”纲领的建构。

【关键词】马克思 道德哲学 “道德基础论”批判 道德形而上学

作者简介：魏传光（1974-），暨南大学马克思主义学院教授（广东广州 510632）。

自20世纪70年代以来，以科亨为代表的“分析的马克思主义”学者利用“分析的方法”去挖掘马克思经典著作中过去没有引起马克思主义者注意的道德哲学资源，以重构马克思的道德理论，并以此论证社会主义的优势。“分析的马克思主义”的努力虽然引发了一股学术潮流，但道德重构过程却困难重重，究其缘由，根本在于马克思道德理论话语充满着“隐含”“矛盾”“迷惑”“陷阱”，而且在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》以后的作品里，马克思还时常诘问与挾伐道德，甚至提出“对任何一种道德，无论是禁欲主义道德或者享乐道德，宣判死刑”^①。虽然马克思的思想体系包含着事实与价值、规律与规范之间的内在统一，但为什么马克思时常言辞犀利地批判道德？难道真的像米勒所言，“马克思也经常明确地攻击道德和基本的道德观念”、“马克思激进地违背道德观”^②吗？若是如此，又如何理解卢克斯提出的“似是而非的矛盾”——“马克思主义所引人瞩目的是，从表面上看，它既拒绝道德批判与道德劝告，又采用这样的批判与劝告”^③？面对“分析的马克思主义”对马克思道德理论提出的各种质疑和曲解，“如何理解马克思对‘道德基础论’的批判”成为马克思主义者必须面对的一个问题。众所周知，马克思的思想体系是相当丰富、复杂与多维的，对所谓“道德基础论”的批判，也是在不同的语境中以不同的向度和不同的语气进行的，在这方面，马克思的批判对象主要是那些用“人类之爱”为代表的道德说教、“思维绝技”为代表的道德形而上学和“永恒正义”为代表的道德意

* 本文系国家社科基金项目“马克思道德理论的重构及其现实观照”（18FKS003）、教育部人文社会科学研究项目“基于分配正义的‘美好生活’实践逻辑研究”（18YJA710049）的阶段性成果。

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第490页。

② 参见〔英〕理查德·米勒：《分析马克思：道德、权力和历史》，张伟译，北京：高等教育出版社，2009年，第13-14页。

③ 〔英〕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年，第4页。

识形态来歪曲社会发生变革和进步的基础性动因的历史唯心主义。

一、对道德说教的批判

19世纪40年代中期，在对共产主义进行解释的众多群体中，德国“真正的社会主义者”海尔曼·克利盖通过《人民论坛报》宣传“爱的社会主义”，引起了马克思的关注。为了把共产主义真正引向“无产阶级群众的道路”，马克思恩格斯合写了《反克利盖的通告》，重点批评了克利盖的《告妇女书》和《答索尔塔》两篇文章，并列举了克利盖35种“表现的爱”。《反克利盖的通告》是马克思道德说教批判的典型文本，在此，马克思极力批判了克利盖关于“人类之爱”的道德说教。克利盖的基本逻辑是，男人们是“灾难和动乱的制造者”，造成了当前世界成为“恨的王国”，因而世界需要妇女通过“爱”调整引导男性、拯救世界。对于穷人，只需要给他一块土地，就可以“建设起一批充满天国的爱的村镇”。所以，共产主义就是“使爱的宗教成为真理，使人们期待已久的有福的天国居民的共同体变成现实”^①。

克利盖的这些夸夸其谈、空洞幼稚的道德说教本来没有批判的价值，但是他“把共产主义描绘成某种充满爱而和利己主义相反的东西，并且把有世界历史意义的革命运动归结为几个字：爱和恨，共产主义和利己主义”^②，契合了无产阶级参加社会主义运动的心理动机。无产阶级最初进行社会主义运动通常是基于道德动机，许多人是因为坚信资本主义社会不正义而选择支持社会主义的。应该说，当时各式各样的社会主义思潮风起云涌，其中很多社会主义思潮因对道德信奉甚至崇拜，形成了对社会主义运动的浪漫主义和道德至上式诉求，追寻美德的“高谈阔论”大行其道，在工人阶级之中颇有市场，“人类之爱”和“历史道义”的宣传也受到工人阶级的欢迎。克利盖等人把社会主义当作道德理念和道德赞歌，荒谬地以道德作为社会运行的核心要素，进行秩序规划和制度设计，幻想通过道德目标引导工人阶级追求美好生活，把共产主义描绘成一系列“善”的追求与判断，这是马克思批判克利盖道德说教的重要语境。

在这样的语境下，为了让共产主义脱离道德情感的羁绊，建立在社会发展的经济规律之上，马克思对“人类之爱”展开了火力十足的批判。概括地讲，马克思认为，克利盖用“人类之爱”式的道德说教建筑起来的共产主义大厦，充满“懦怯”“形而上学”和“虚幻”。说其怯懦，是因为克利盖声称不想破坏对家庭生活、国家和民族的依恋，实际上却如同向高利贷者谄媚；说其形而上学，是因为克利盖夸夸其谈永恒的人类创造精神，实质只是一种词句戏法；说其虚幻，是因为克利盖认为崇高的情感就能够消除万恶世界的一切不幸。那么，马克思为什么要批判以“人类之爱”为代表的道德说教呢？主要原因有两点。

其一，在马克思看来，通过类似“人类之爱”的道德说教开展所谓的社会拯救是幼稚的，不符合社会经济发展规律，自然也就无法观照现实、无法触及社会症结。克利盖的幼稚是不言自明的，诸如提出把“尚未落入强盗般的投机分子手中的14亿英亩土地保留起来，作为全人类不可让渡的公共财产”，“纽约市把长岛的52000英亩土地交出来，这就‘马上’可以永远消除纽约的一切贫穷、困苦和犯罪现象”^③等，这些都无异于痴人说梦。之所以幼稚，根源在于这是一条单纯依靠道德诉求解决经济冲突的路径选择，虽然“人类之爱”和“历史道义”容易引人注目，但德性观念作为一

① 《马克思恩格斯全集》第4卷，北京：人民出版社，1958年，第14页。

② 《马克思恩格斯全集》第4卷，北京：人民出版社，1958年，第8页。

③ 《马克思恩格斯全集》第4卷，北京：人民出版社，1958年，第9、11页。

种应然直觉往往依赖于个人“良心”来保证，并不可靠。所以，在马克思看来，“面对阶级社会中不可避免的冲突时，所有这些要求都不足以作为决策的终极基础”^①。克利盖以道德说教的态度进行资本主义批判和共产主义建构，实质是“渗透了宗教思想”，而马克思早在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中就写道：“废除作为人民的虚幻幸福的宗教，就是要求人民的现实幸福。要求抛弃关于人民处境的幻觉，就是要求抛弃那需要幻觉的处境。”^② 马克思所致力推动的是人类解放的目标，对于不能观照现实、无法触及社会症结的事情他是没有兴趣的，这是他为什么要尽力避免依据伦理道德进行社会制度批判，不愿为“道德说教”留置任何理论空间的重要原因。

其二，克利盖关于“人类之爱”的道德说教不仅幼稚，还会对共产主义运动带来伤害，这是马克思反对道德说教、批判“人类之爱”最为深层的原因。在马克思看来，道德说教不但对唤醒无产阶级的阶级意识是无效的，反而会造成无产者的自我欺骗，从而使其丧失斗志。克利盖宣称站在“人类”的立场发言，以“爱”作为调节社会相互冲突的原则，必然会推动阶级妥协，带来工人阶级意志的颓废，从而延迟革命性变革，用马克思的话讲，“他们一贯企图削弱阶级斗争，调和和对立”。而马克思认为，“共产党一分钟也不忽略教育工人尽可能明确地意识到资产阶级和无产阶级的敌对的对立，以便德国工人能够立刻利用资产阶级统治所必然带来的社会的和政治的条件作为反对资产阶级的武器”^③。后来，马克思在给左尔格的信中提到，“人类之爱”是“理论上的灾难”，“几十年来我们做了许多工作、花了许多精力才把空想社会主义，即对未来社会结构的一整套幻想从德国工人的头脑中清除出去”^④。正如聂锦芳教授所指出的那样，马克思等人反对克利盖，是有特殊考虑的，那就是“在共产主义运动初期，在社会差别巨大、阶级关系空前对立，而无产阶级革命意识不强、组织程度不高的情形下，超越阶级的‘爱’的呼唤不仅于事无补，反而会削弱革命，因此，必须加以反对和拒斥”^⑤。

总之，在马克思寻找改造世界、促进人类解放的道路过程中，道德说教并不是其基本选项，因为依赖道德说教，根本无法创造出消灭资产阶级所需要的条件。克利盖等人以道德说教的方式宣扬共产主义，“想用关于正义、自由、平等和博爱的女神的现代神话来代替它的唯物主义的基础（这种基础要求人们在运用它以前进行认真的、客观的研究）”^⑥，要么带来“思想的混乱无序和多样化的未来理想社会观念”^⑦，要么带来随遇而安的“犬儒主义”和悲观厌世的“隐者心态”。在马克思看来，这种通过道德说教所描绘的未来社会的蓝图，完全忽视资本主义的运行规律，如果把道德抬高到历史进步的决定性力量，带来的不是抬高人们对道德的尊崇与敬畏，而是对道德的毁灭，最后充其量“就是充当这种小市民的夸夸其谈的代言人”^⑧。

应该说，道德说教批判是马克思历史唯物主义思想体系建构的方式之一。历史唯物主义认为，人的社会存在决定人的道德意识，道德观念归根结底是由一定社会的经济关系和人们所处的社会条件决定的，通过道德说教改变人的道德意识，进而改变社会存在是虚幻的。相反，人们应当从经济基础、物质生产和交往方式出发批判“不道德的社会根源”，重视道德产生的社会经济基础，用非道德手段解

① [英] 理查德·米勒：《分析马克思：道德、权力和历史》，张伟译，北京：高等教育出版社，2009年，第18页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第4页。

③ 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第64、66页。

④ 《马克思恩格斯文集》第10卷，北京：人民出版社，2009年，第421页。

⑤ 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年，第572页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第10卷，北京：人民出版社，2009年，第420页。

⑦ [美] 罗尔斯：《政治哲学史讲义》，杨通进等译，北京：中国社会科学出版社，2011年，第370页。

⑧ 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第60页。

决道德问题。马克思认为，利益才是无产阶级觉醒的关键，“这种利益是如此强大有力，以至胜利地征服了马拉的笔、恐怖主义者的断头台、拿破仑的剑，以及钉在十字架上的耶稣受难像和波旁王朝的纯血统”^①。可以讲，马克思虽然对无产阶级怀有道德深情，但他拒绝一切形式的道德说教，而是将道德理论置于科学的历史观之中，以唯物主义的观点看待历史事实与道德价值的矛盾和冲突。

二、对道德形而上学的批判

与直接明确地批判道德说教不同，马克思对道德形而上学的批判是间接性的，是通过“形而上学”的整体性批判完成的。《德意志意识形态》是马克思主义批判“形而上学”的专著，通过这部作品，马克思恩格斯要与一批着迷于各种“形而上学”魔力的德国思辨哲学家们划清界限。“道德形而上学”是“形而上学”的一种类型，虽然马克思并没有直接批判“道德形而上学”，但我们可以借助《德意志意识形态》中的形而上学批判来理解他对道德形而上学的批判。鉴于《德意志意识形态》是部宏伟巨著，本文只捡取其中对施蒂纳“思维绝技”的驳斥来展开分析马克思主义的道德形而上学批判。

所谓“思维绝技”，在马克思恩格斯看来，就是指施蒂纳脱离社会的政治经济条件和具体社会关系去演绎历史和人，马克思恩格斯称之为“欺骗的绝技”“逻辑的把戏”“思想的花招”“思想走私的一个窍门”等。我们知道，《唯一者及其所有物》是施蒂纳对费尔巴哈“抽象思辨”尤其是对费尔巴哈“人”的概念进行批判的一部著作，施蒂纳在这部著作中提出费尔巴哈眼中的“人”实质是形而上学的概念，并不是现实社会中肉体的人。如何从费尔巴哈形而上学的“人”（作为观念、思想的“幽灵”）里摆脱出来？施蒂纳认为，人“由于精神贫乏，所以精神想建立自己的王国”，经过了“由不完善的精神到完善的精神”，“由有限的、个体的精神到精神的理想、神圣的精神”，“摧毁了思想的外在形体性而成为唯一者”这样的过程。于是，施蒂纳创造出一个抛弃一切形而上学规定的“个人”这样一个“我”，由于“我已经不再拿人的尺度衡量自己，而且也不容许别人这样来衡量我了”，“从前我曾是非人的东西，但现在我不是这样了，现在我是唯一的東西”^②，所以，“我”这个“唯一者”便不同于费尔巴哈形而上学的“人”了。显而易见，施蒂纳是通过“思维绝技”书写“人的传记”来建构这个“我”的。为此，施蒂纳到处指责形而上学的虚妄，并声称看出费尔巴哈所谓的“人”实质是人的形而上学的本质，即精神，于是用“我”反对费尔巴哈的“类”，用个体差异性否定人的共性，企图解决费尔巴哈对人的抽象性理解的问题。但很遗憾，施蒂纳兜了一大圈之后，通过“唯物主义的抽象概念”不幸又复归于形而上学的本质之中，因为他书写的还是人的“精神追求史”。施蒂纳把人在现实社会中的关系，变成了人和他自己的观念的关系，进而现实的人又进一步变成“唯一者”，而“唯一者”是“无规定的”，根本不需要时代、实践和现实的磨难和历练。他通过“思维绝技”清除一切“圣物”，站到“唯一者”立场，实际上脱离了一切实在，变成了“虚无者”。

在马克思看来，“思维绝技”具有两个明显缺陷：一是，施蒂纳并没有揭示“现实的”人生，没有契入现实世界探求“个体”，还只是徜徉在思辨王国里游戏语言。而“思想、观念、意识的生产最初是直接于人们的物质活动，与人们的物质交往，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的直接产物”，所以，社会的物质生产才是人的精神

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第287页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第509页。

活动的原材料与元价值，“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”，因而，《德意志意识形态》提出“道德、宗教、形而上学和其他意识形态，以及与它们相适应的意识形式便不再保留独立性的外观了。它们没有历史，没有发展，而发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物”^①。二是，施蒂纳把观念误当成现实。就像马克思所批判的那样，“从正常的人类理智的形式变为思辨理性的形式，并把现实的问题变为思辨的问题”^②，“施蒂纳自己不知不觉地把某些‘青年’、‘成人’等在实际上或口头上创造的关于自己的各种幻想跟这些非常暧昧的青年、成人的‘生活’，跟他们的现实混淆起来了”^③。而这种混淆实质是滥用语言概念转义、借用的功能，通过偷换概念、任意钩联进行的“思想走私”，最终达到用逻辑联系代替社会现实的目的。虽然施蒂纳认识到费尔巴哈的“类”观念最终会滑入空洞无物的抽象共同体，但批判的方向应该是把“类”本质改造为科学的人的共同本质，而不是改造成“虚无”的“唯一者”。《德意志意识形态》对施蒂纳“思维绝技”的两点批判，实质也是对道德形而上学的批判。

《德意志意识形态》对施蒂纳“思维绝技”的批判还应置于更大的社会背景之中去理解，唯此才能更好地解释马克思为什么要批判道德形而上学。我们知道，《德意志意识形态》中对施蒂纳及其著作《唯一者及其所有物》批判的篇幅占到全书的十分之七，以至于有学者称之为“施蒂纳问题”。其实，《唯一者及其所有物》从思想形式来看，可以看作黑格尔《历史哲学》的翻版，“施蒂纳问题”就是“黑格尔问题”。施蒂纳的“思维绝技”不仅是德国哲学在社会历史观上的典型运用，而且是“黑格尔哲学范畴的世俗化”表达，是一种黑格尔式的逻辑推演。在马克思看来，施蒂纳复归黑格尔主义的核心在于其学说的形而上学本质，施蒂纳乃是这个形而上学世界之夸张的极致、最后的论据、漫画式的顶峰^④，所以对施蒂纳的批判就是对一切形而上学的批判，就是对在“纯粹的逻辑方式”中展开“从观念到观念”的德国哲学的批判。当德国的哲学家们日益远离现实的社会生活实践，沉迷于对政治观念、法律观念、道德观念等各种“观念”的崇拜，试图以“观念解救现实出苦海”时，马克思忧虑重重，认为“真正的社会主义”“它所关心的既然已经不是现实的人而是‘人’，所以它就丧失了一切革命热情，它就不是宣扬革命热情，而是宣扬普遍的人类之爱了”，所以说，“现实人道主义在德国没有比唯灵论或者说思辨唯心主义更危险的敌人了”^⑤。马克思于是决定展开对各种“观念”的批判，而道德形而上学作为一种当时流行的“观念”也位于马克思批判的行列。

那么，道德形而上学具体有什么危害，以至于引起马克思的忧虑呢？

其一，在马克思看来，道德形而上学实质是“头脚倒置”的、思辨的“哲学词句”，由于脱离了对现实的思考和观照，对未来社会的发展和对现实社会的理解，很容易沦落为一种“道德劝告”的“幽灵”，尤其是对于哲学思维深厚但经济实践活动缺乏的德国思辨哲学家而言更是如此。社会发展的严重滞后使得缺乏现代生活经验的他们耽于幻想，擅长虚构，只会“从他们的哲学观点出发去掌握法国的思想”，“在法国的原著下面写上自己的哲学胡说”^⑥。可见，面对复杂的社会现实和精神世界，德国思辨哲学家们不去深入研究其实际历史和社会实践，而是通过搬弄一些外在的范畴所

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第524、525页。

② 《马克思恩格斯全集》第2卷，北京：人民出版社，1957年，第115页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第130页。

④ 参见吴晓明：《施蒂纳的“唯一者”与马克思的哲学革命》，《南京大学学报》（哲学·人文科学·社会科学版）2007年第3期。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第590、253页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第58页。

表征的对立面，然后对事物和现象进行所谓“有效的”理解和透视。其结果是，“道德形而上学”貌似强大，却是“从事物的哲学尾巴上来抓一切事物”^①，实际上置现实的苦难于一边，安于与现实的和解，幻想安谧的和谐状态，在“想象的道德世界”规划“一种新的家居经验或者说一种新的家园和经济经验”^②，最后变成“像狼的绵羊”。这样的道德形而上学只是局限于纯粹思辨的理论活动，以自己的方式“解释世界”，但对于当时的德国社会来讲，更重要的是改造世界的革命实践，完成革新“人类社会或社会化的人类”^③的伟业。

其二，更为重要的原因在于，建立在对历史演进臆解基础上的“道德形而上学”的确具有令人心灵平静的功能，但同时也产生“抽象的词句填平了社会发展不平衡的历史沟壑，思辨的铁幕遮蔽了革命意识的光焰，语言的死灰掩灭了进步观念的火花”^④的后果，误导无产者“在幻象、观念、教条和臆想的存在物的枷锁下日渐萎靡消沉”^⑤。马克思认识到，道德形而上学可以通过两条路径将现存世界合理化，一是将社会弊端归因为人的道德观念出现了问题，所以希望通过改变道德观念实现人类解放。在马克思看来，持这种观点的德国思辨哲学家们，或有意识地或无意识地试图承认和维护不合理的社会存在，欺骗性地掩盖或转移变革方向。二是通过在“概念”和“观念”中解决问题，实现对不合理世界的维护。马克思恩格斯一针见血地指出，由于这些思辨哲学家“只是用词句来反对这些词句；既然他们仅仅反对这个世界的词句，那么他们就绝对不是反对现实的现存世界”^⑥。这样只需要进行观念变革或道德变革就行了，根本不用进行社会变革。因而，道德形而上学像是“用思辨的蛛丝织成的、绣满华丽辞藻的花朵和浸透甜情蜜意的甘露的外衣”^⑦，不可能提出改造这个世界的合理方式，更不可能激发人们付诸改造世界的实际行动。

在马克思恩格斯看来，施蒂纳“要作为一个真正的道德学家硬把所有其他的人捆在他的普罗克拉提斯床上”^⑧，用“概念的自我规定”超验地表述历史，结果把观念统治世界的看法直接变成思想家对世界的统治。而实际上，“在思辨终止的地方，在现实生活面前，正是描述人们实践活动和实际发展过程的真正的实证科学开始的地方”^⑨，对道德的理解必须放弃黑格尔式的范畴推演，下降到道德理论产生的“根源”，即“对象化劳动”“感性劳动”“革命的实践”等，“从市民社会出发阐明意识的所有各种不同的理论产物和形式，如宗教、哲学、道德等等，而且追溯它们产生的过程”^⑩。不触动现实的道德理论永远是空洞的形而上学。正是如此，马克思恩格斯提出，“共产主义者不向人们提出道德上的要求，例如你们应该彼此互爱呀，不要做利己主义者呀等等；相反，他们清楚地知道，无论利己主义者还是自我牺牲，都是在一定条件下个人自我实现的一种必要形式”^⑪。包括道德形而上学在内的所有形而上学，以抽象的“主体”“自我”和“精神”为逻辑基础，而不是以现实的具体的“劳动”为逻辑基础，无法真正解开社会历史之谜，实现人类的真正解放。

总之，马克思批判道德形而上学的主要原因在于它是“书斋里的革命”。道德形而上学把社会

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第141页。

② [法] 雅克·德里达：《马克思的幽灵》，何一译，北京：中国人民大学出版社，1999年，第238页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第506页。

④ 胡潇：《“从实践出发来解释观念”——马克思解释学思想片论》，《马克思主义研究》2006年第8期。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第509页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第516页。

⑦ 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第60页。

⑧ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第321页。

⑨ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第526页。

⑩ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第544页。

⑪ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第275页。

问题归结为道德和精神问题，去追溯“作为积极的精神的少数杰出个人与作为精神空虚的群众、作为物质的人类其余部分相对立”^①，而工人阶级所真正需要的，是对社会矛盾的科学分析。马克思通过对包括道德形而上学在内的形而上学的批判，完整地瓦解了近代形而上学的基本建制，开启了由之而来的“历史科学”纲领的建构。

三、对旧道德观及其意识形态的批判

马克思恩格斯在《共产党宣言》《德意志意识形态》以及马克思在《哥达纲领批判》中多次把旧道德观作为一种唯心论的意识形态去批判，这一点，“分析的马克思主义”者伍德和米勒等人看得很清楚，认为马克思非常坦率地指出道德就是意识形态。其中，蒲鲁东的“永恒正义”观念是马克思道德意识形态批判的典型对象。蒲鲁东提出“永恒正义”是人类社会的永恒真理，未来的完美社会应奠基于“永恒正义”之上。马克思非常反对对“正义”概念作抽象的理解，更拒绝所谓“永恒正义”一类的说法，因为在马克思看来，“正义”作为一种道德规范，是属于一定社会结构的上层建筑，不具有独立的外观，反而会成为具有虚幻性和欺骗性的意识形态。马克思之所以认为“永恒正义”是一种意识形态，主要基于两点原因：一是“永恒正义”犯了认识论的颠倒性错误，“作为世俗化了的神圣性或神圣化了的世俗生活的道德被描写成精神统治世界的最高形式和最后形式”^②。二是“永恒正义”观念具有迷惑性和欺骗性，“法律、道德、宗教在他们看来全都是资产阶级偏见，隐藏在这些偏见后面的全都是资产阶级利益”^③。当然，两者之间具有相关性，颠倒道德观念与经济基础的位置之后，更易于完成思想的普遍化，“把它们描绘成唯一合乎理性的、有普遍意义的思想”^④，从而达到对普通民众的迷惑与欺骗。由于马克思对“永恒正义”的批判主要集中在《哲学的贫困》中，所以本文以《哲学的贫困》为文本基础阐释马克思是如何在以上两个方面展开道德意识形态批判的。

客观地讲，蒲鲁东在其著作《什么是所有权》中将财产权作为一个独立问题提出，有划时代的作用，对马克思产生了重要影响。可惜蒲鲁东没有进步，在《贫困的哲学》中不满足于财产权本身的批判，转身追求用黑格尔“概念与历史统一”的方法“重建那个被社会弄成似乎是孤立的、互不联系的和无政府的社会经济发展阶段的系列”^⑤。在对黑格尔的拙劣模仿中，蒲鲁东对财产权发展进程的历史追寻，借助的却是“观念的历史”，因而“无法探索出历史的实在进程”^⑥。与黑格尔一样，其结局只能是在绝对观念的神秘怀抱中把现有体制理解为抽象永恒的范畴，遗忘了其历史性和暂时性。蒲鲁东通过付诸理性的假设和概念的自身运动去理解经济问题，带来的是对资产阶级经济关系永恒性的肯定，为了说明这种永恒性，蒲鲁东抛出所谓的“永恒正义”，提出“正义是位居中央的支配着一切社会的明星，是政治世界绕着它旋转的中枢，是一切事务的原则和标准”^⑦。最终，蒲鲁东的社会主义理论演化为伦理—经济的混合，所以费尔巴哈批判蒲鲁东提出“人注定要在没有宗教

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第291页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第189-190页。

③ 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第42页。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第552页。

⑤ [法]蒲鲁东：《贫困的哲学》（下），余叔通、王雪华译，北京：商务印书馆，1998年，第806页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第10卷，北京：人民出版社，2009年，第44页。

⑦ [法]蒲鲁东：《什么是所有权》，孙署冰译，北京：商务印书馆，1982年，第52页。

的情况下生活；然而道德法则是永恒的和绝对的。今天有谁敢于攻击道德”^①是其思想逻辑发展的必然结果。蒲鲁东的社会主义思想腹背受敌，施蒂纳批判蒲鲁东没有实现“伦理”的彻底化，而马克思批判蒲鲁东没有将“经济”彻底化，缺乏对可以实践其道德法则的经济体系的思考。也就是说，蒲鲁东试图用价值理论来解决整个社会的经济问题，不论现实社会如何变化，总能适应他的价值理论。蒲鲁东甚至提出：“比之上百条法律，只要有下面这一条就足够了。这个法律是怎么样呢？那就是已所不欲勿施于人。或者已所欲施将于人。这是其法律，亦是预言者。不过，很明显这已非一条法律，而是正义的基本方式，一切行为的准则。”^②

马克思对“永恒正义”的批判，最初是由于蒲鲁东从逻辑范畴出发解释现实的真正进程，颠倒了认识论的基础。马克思在《哲学的贫困》中提出，蒲鲁东虽然肯定了劳动是财产的来源，提出废除私有制，但他唯心地将人类的活动视为包含意识、智力等因素的精神活动，把社会中人与人的关系看作人们思想之间的关系，从人的价值原则出发对资本主义社会的私有制进行批判，把“人类理性”确立为决定人类社会发展的最高精神。这样，在蒲鲁东那里，平等是人的天性，所以要提倡“平等工资”，现存的资产阶级私有制存在对平等的侵害，违背了人类天性，所以资本主义制度必定要灭亡。蒲鲁东认为，理想社会应该是一个符合人的天性的社会，遵循“正义”和“公平”的人道主义原则。可见，蒲鲁东在历史以外寻求正义，与康德的先验唯心主义一脉相通。人类社会的发展进程在蒲鲁东那里就被简单地归结为善和恶的对比，归结为消除恶的任务，人类社会的辩证发展最后被归结为最纯粹的道德。如果说，马克思在青年时期或许还能接受这样的观念，但在马克思已经从生产力与生产关系的互动中看清了人类社会规律的时候，把人性论当作理论基础，只是充满激情地控诉资本主义社会是一个“非人的”“违背人性的”社会，从而对资本主义在“应当的”的层面展开道德诉求的观点，他是绝对不会认同的。此时的马克思特别反感这种在“文字形式表现的社会运动”中形成的对抽象平等和“永恒正义”的盲目向往。根据马克思的理解，“有血有肉的个人是我们的‘人’的真正的基础，真正的出发点”^③，而蒲鲁东从概念和范畴出发理解社会经济关系，最后必然走向把特殊历史形式抬高为绝对的标准，进而将资产阶级财产看作财产最卓越的范式，最终把财产权理解为慷慨、乐意与人分享等抽象德性。

随着蒲鲁东从彻底批判所有权转向部分肯定资产阶级的经济体系，进而反对任何形式的革命，否定罢工和工人联盟的有效性，甚至把共产主义界定为乌托邦的幻想，马克思惊奇地发现，在蒲鲁东那里，资本对剩余价值的占有竟然是正义的，这颇具讽刺意味。所以，马克思对“永恒正义”的批判这时也发生了转向，认为它不仅犯了认识论颠倒的错误，还具有迷惑性和欺骗性，成为“天赋人权的真正伊甸园”^④。“永恒正义”的旗帜让工人认为他们所处的地位是公平的，他们的收入是应得的，被权利和正义的意识形态废话迷住了双眼。这一点，连施蒂纳都感受到了，他在蒲鲁东构想的“自由联合”那里，闻到教会和强迫性道德的味道。这样，在默认现实关系的前提下，权益人承担返还道德之债的财产权就成了“永恒正义”，遵循“回馈正义”的“德性”，资产阶级的财产权就具有“合法性”，资产者和无产者之间实际上的奴役关系非常巧妙地被转换成了伦理关系，资产阶级没有交换等价物就占有无产者劳动的事实就这样被掩盖了。所以，“永恒正义”实现了历史的终结，现实的个人利益被阐释成普遍利益，而且阐释的语言“愈加虚伪、愈加道德化、愈加神圣化”，

① [德] 麦克斯·施蒂纳：《唯一者及其所有物》，金海民译，北京：商务印书馆，1989年，第50页。

② 转引自 [日] 柄谷行人：《跨越性批判——康德与马克思》，赵京华译，北京：中央编译出版社，2011年，第132页脚注。

③ 《马克思恩格斯文集》第10卷，北京：人民出版社，2009年，第25页。

④ 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第204页。

最后下降为“唯心的词句、有意识的幻想和有目的的虚伪”^①。尽管马克思并没有把蒲鲁东看作资产阶级意识形态的代言人，但由于他把财产权带入了其逻辑局限，难免会认为资产阶级有兴趣将其特殊利益泛化为一种普遍形式，并缓和资本和劳动之间的对抗。

所以，关于所谓的“永恒正义”观念在马克思思想体系中已经作出了根本性的否定和证伪。“与资本主义制度的欺骗性外表一道，这种正义概念使得资本主义的社会秩序能够平稳运行。”^②实际上，马克思对“道德在阶级社会通常怎么运作，它为什么会这样运作”进行道德社会学式的思考之后，发现道德在有的时候跟法律、宗教一样，“凭借广泛而具有欺骗性的蒙蔽方式从事意识形态的工作并具备一种支持现存制度的保守功能”^③。正是建立在“永恒正义”观念的功能性思考的基础之上，马克思认为“永恒正义”是意识形态的胡说，以伪装的方式服务于资产阶级的利益。

更为严重的是，“永恒正义”这样的观念“用言辞的蒙蔽来替代针对工人处境及其前景的科学分析”^④，会造成无产者失去解放的意识。通过理念建构的“永恒正义”由于排除了赋予经验以内容的外部性和实践的主体性，无法在历史中实现自身，只能停留在同语反复的玄思中，指责现实的矛盾，而无所作为地沾沾自喜。在马克思看来，这是天真幼稚的，缺乏对统摄人类社会关系的动力机制的理论把握。而且，“绝对真理、理性和正义在每个学派的创始人那里又是各不相同的”，必然带来思想的混乱无序，“得出一种折中的不伦不类的社会主义”^⑤，这样就容易混淆工人的头脑，令他们难以获得革命意识。“永恒正义”的观念热衷于以“它应该如何存在”的方式去看待现实，认为通过诉诸人性就可以把“永恒正义”的道德劝导灌输给社会。这样，工人只需要沉溺于概念体系中研究社会规律，然后遵循社会规律就可以了，而不需要培养批判的意识和能力去反对现存世界。在马克思看来，这是极其危险的，这样会让工人阶级搞不清楚自己的利益是什么，时间久了，就会钝化无产者反抗各种不人道状况的那种决心所具有的天生锋芒。

概括地讲，马克思对道德意识形态问题的批判是因为它充当了向不道德的社会秩序谄媚的辩护士，企图用资产阶级道德来为现状辩护，从而给工人阶级带来迷惑和欺骗。当然，马克思对道德意识形态的批判，既不是批判意识形态本身，也不是批判道德本身，而是批判唯心主义和旧唯物主义对意识形态和道德的理解方式。正如尼尔森理解的那样，马克思并非反对所有的道德，只是反对阶级社会代表剥削阶级和统治阶级利益却声称代表人类普遍利益的规范体系的虚假图像和作为统治阶级意识形态的道德。

马克思对道德意识形态问题的批判的独特之处，就在于他看到了道德是反映特定阶级利益的特定意识形态。“永恒正义”把统治阶级的利益说成是普遍的利益，很容易在工人中造成有害影响。通过对蒲鲁东“永恒正义”观念的批判，马克思不再单纯从道德或法学观念中引申出对未来社会的设想，而是基于人类历史发展的一般规律展开对资本主义的批判和对社会主义的阐发，“彻底明确了自己的新的历史观和经济观的基本点”^⑥，实现了辩证唯物主义和历史唯物主义世界观、历史观与马克思政治经济学的初次结合。

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第331页。

② 〔美〕罗尔斯：《政治哲学史讲义》，杨通进等译，北京：中国社会科学出版社，2011年，第375页。

③ 〔加〕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年，第154页。

④ 〔加〕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年，第304页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第9卷，北京：人民出版社，2009年，第22页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第21卷，北京：人民出版社，1965年，第205页。

四、结 语

马克思之所以在其理论文本中多次对“道德基础论”进行批判，根本原因在于马克思看到道义的谴责与批判虽然对于揭露资本主义社会的不正义性和激发人们改变社会现状的情绪能够发挥一定作用，但是一般性的道义谴责往往是软弱无力的，如果找不到克服不人道社会现状的现实途径，找不到推翻资本主义社会的有效方式，根本不可能彻底改变工人阶级的悲惨处境与屈辱地位。

尽管马克思对资本主义社会多次进行严厉的道德谴责和正义批判，但他非常反对依靠道德论证改变世界以及对世界的变迁方式报以简单的道德理想主义。马克思尤其强调，在资产阶级占主导地位的社会里，要保持对道德的警觉，道德作为一种意识形态，不可避免地具有阶级性、依附性和脆弱性，它往往会被伪装成具有迷惑性的超阶级话语。正如法国学者塞伏指出的那样，在马克思那里，“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”^①。由于马克思的旨趣在于解放全人类，而且认为人类的解放必须依赖于无产阶级的阶级觉醒，所以马克思对道德说教、道德形而上学和道德意识形态的批判都指向了这样一个根本问题：革命的发生和发展不依赖于人的道德，更应关注的是道德产生的实践基础。

但是，马克思并没有一般性地反对道德，我们不能将马克思对道德说教、道德形而上学和道德意识形态的批判曲解为对所有道德的拒斥。实际上，马克思的思想体系中内蕴深厚的道德实践品质、道德批判意蕴和终极关怀诉求，他不仅强调真理的力量，同时也强调道义的力量，对无产阶级怀有道德深情，只不过马克思主张道义性要以科学理论为基础，在历史唯物主义的框架内理解道德，把道德奠基于“现实的东西”之上，重视道德产生的社会经济基础，深入到强大的经济事实和鲜活的生产活动中批判“不道德的社会根源”。我们也必须清醒地认识到，由于马克思的道德批判主要是在同形形色色的社会主义思潮的辩驳和论争中完成的，其观点大都是在特定背景下的特殊阐释，批判性表述方式是马克思道德理论的重要特点，因而不能随意发挥和无限抽象其特殊含义，否则就会曲解原义。

党的十八大以来，以习近平同志为核心的党中央高度重视培育和践行社会主义核心价值观，马克思“道德基础论”批判的思想逻辑告诉我们，不能把社会主义核心价值观或抽干为抽象的概念、空洞的道理和冰冷的理性，或抬高成为神圣高远、远离生活“永恒的”完美境界，遗忘价值观生成的利益基础。社会主义核心价值观的培育和践行应回到实践本身，回到现实的人和现实社会之中。

参考文献：

- [1] 宋伟：《批判与解构：从马克思到后现代的思想谱系》，北京：人民出版社，2014年。
- [2] 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年。
- [3] 张文喜：《马克思对“伦理的正义”概念的批判》，《中国社会科学》2014年第3期。
- [4] 刘森林：《历史唯物主义：现代性的多层反思》，广州：中山大学出版社，2016年。
- [5] 余文烈：《分析学派的马克思主义》，重庆：重庆出版社，1993年。

（编辑：张 剑）

^① 《人道主义、人性论研究资料》第3辑，北京：商务印书馆，1963年，第114页。