

古典政治哲学与《资本论》的当代激活

高广旭

(东南大学人文学院, 江苏南京, 211189)

摘要: 将研究视角从近代政治哲学转换到古典政治哲学, 是拓展《资本论》政治哲学激活研究的一种路径。古希腊哲人关于经济生活与政治生活关系的理解, 为阐明《资本论》的政治哲学意义开辟了新的空间。《资本论》将价值二重性和劳动二重性引入现代经济形式分析, 继承并发展了古典政治哲学对于经济生活的政治和道德意义的理解, 为重塑现代人的经济存在和政治存在的主体地位奠定了基础。《资本论》的政治哲学主题既不是悬置超越物质生产方式之上的绝对正义, 也不是纠缠于资本主义财富分配是否公平的分配正义, 而是通过指认资本主义生产方式和分配正义的历史必然性和局限性, 超越近代自由主义政治哲学塑造的“特殊正义”幻象, 实现以人的自由全面发展为内涵的“普遍正义”。

关键词: 古典政治哲学; 《资本论》; 经济; 政治; 正义

中图分类号: B0-0

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2023)01-0001-10

如何在政治哲学语境下激活《资本论》, 是近年来学界广泛关注的问题。这一问题之所以被关注, 是因为它不仅关系到如何激活《资本论》的当代解释力, 而且关系到如何明确马克思政治哲学的理论特质。从目前的研究趋向来看, 学界大多从西方近代政治哲学的分配正义视角出发, 聚焦于辨析《资本论》是否持有以及持有何种正义原则, 而少有研究跳出这一视角, 回到古人关于政治生活本质以及正义概念的探讨, 以此重申《资本论》的政治哲学意蕴问题。鉴于此, 本文提出, 探讨政治哲学语境下《资本论》的当代激活, 不妨将研究视角从近代政治哲学转换到古典政治哲学。古典政治哲学对于经济与政治关系的总体性探讨, 既与近代政治哲学在国家与市民社会二元分立意义上理解政治与经济关系不同, 也为阐明《资本论》政治经济学批判的政治哲学意义开辟了新的理论空间。基于对政治与经济辩证

关系的理论自觉, 《资本论》在反思资产阶级政治意识形态的本质, 求解走出现代性政治困境可能路径等方面, 从古典政治哲学获取了丰富的思想滋养。由此, 跳出近代政治哲学及其分配正义视角, 回到古典政治哲学语境探讨《资本论》的当代激活问题, 无论对于深化《资本论》理论价值的当代阐释, 还是对于推进马克思政治哲学基础理论研究, 都是一项值得关注的课题。

一、古典政治哲学语境中的政治生活与经济生活

在古希腊城邦时代, 与经济生活相比, 政治生活是日常生活中更为重要的部分。当亚里士多德说“城邦之外的个人, 不是野兽就是神”的时候^{[1](4)}, 他就是在强调政治生活对于个人家庭生活的价值优先性。在亚里士多德看来, 城邦是自

收稿日期: 2022-12-13; 修回日期: 2023-01-12

基金项目: 国家社科基金一般项目“《资本论》语境中马克思政治哲学理论建构研究”(20BZX002); 江苏省社科基金重点项目“马克思主义伦理学理论形态当代建构研究”(20ZXA002); 中央高校基本科研业务费专项资金资助项目(2242022S20001)

作者简介: 高广旭, 男, 辽宁宽甸人, 哲学博士, 东南大学人文学院教授、博士生导师, 主要研究方向: 马克思主义政治哲学, 联系邮箱: ggx2010@163.com

然的产物,也就是个人组成的家庭再结合的产物,但是城邦共同体在地位上要高于家庭共同体,因为城邦共同体追求的是作为正义的善即至善,而家庭共同体追求的善是作为财富的善。虽然正义和财富都是个人追求的对象,但是正义作为一种德性的善要高于财富这种物质的善。同时,亚里士多德还强调,家庭共同体追求的财富的善是城邦共同体追求的正义的善的前提条件。在《政治学》第一卷,亚里士多德在明确了城邦共同体是个人作为政治存在者天生追求的对象之后,集中探讨了作为城邦经济生活运行方式的“家务管理”和作为单纯财富积累的“致富术”的区别。在亚里士多德看来,如果说政治哲学研究的对象是最好的城邦和美好的生活,那么最好的城邦和美好的生活必须依靠一定物质财富的积累来保证,而“家务管理”就是为了满足美好生活所需的财产或财富贮存和积累的技术。

“家务管理”的目的是为了积累更多的财产或财富,由于这种积累的目的在于对财富和财产的物质质料的需要,所以不同家庭之间的物品交换以及通过交换来增加自己的财富,这是符合自然本性的,或者说是一种自然的“致富术”。但是随着货币的出现,以货币为中介的交换代替了物与物的交换,于是以“聚敛钱币”为目的的“致富术”出现了。由于这种“致富术”以货币增殖而不是物质财富的增加为目的,因而,如果说基于物质需要所进行的财富积累和财富管理是有限度的,那么以“敛财”为目的的家庭财务管理则是没有限度的,它旨在无止境地扩大他们钱币的数目。

问题的关键在于,人们往往将以上两种“致富术”混淆起来,即将维持家庭和城邦存在的必要物质财富获取的致富术与以货币增殖或敛财为目的的致富术相混淆。结果,“有些人认为致富便是家务管理的目的,而且,他们生活的全部旨趣就在于无限地聚敛财富,或者无论如何不使财富减少。人们之所以产生这样的想法,是因为他们仅知道生活而不去追求美好的生活;而且,就像他们的欲望无止境一样,他们企求满足的手段也无止境。有些人追求美好生活,但企求的不过是满足肉体快乐,热衷于财富的获得;因为这

样的乐趣似乎取决于财产的多寡,第二种致富术就这样产生了。”^{[1](19)}因此,在亚里士多德看来,家务管理的目的不能局限于“聚敛财富”,或者说为了满足于肉体快乐,而应该是为“追求美好的生活”服务。换言之,“美好的生活”不应该受制于财富的多寡,更不能局限于对货币财富的无止境追求。因为,虽然财富积累是美好生活的条件,但是财富积累不等于美好生活,而当财富积累变成了单纯的“敛财”和“货币积累”时,它更是与美好生活无关。

可见,在古希腊人看来,虽然物质财富是实现“美好生活”的条件,但只是必要条件而不是充分条件。也就是说,没有物质财富无法设想“美好生活”,有了物质财富不必然实现“美好生活”。物质财富只能支撑起生活的基础,而不能确保人们生活的美好和幸福。那么,美好和幸福的生活靠什么实现呢?古希腊人认为,这种生活只有依靠好的城邦生活或政治生活来实现。什么是好的城邦生活或政治生活呢?对此,亚里士多德强调,好的城邦生活或政治生活就是能够引导人们以德性的方式生活,或者说,能够培养和塑造人的德性的共同体生活。由于在政治共同体中生活是人的本性,所以政治理论的目的就是探讨什么是好的共同体,而判断一种政治共同体是否是好的,就在于它是否符合政治生活的最高的善即德性,“政治学的目的是最高的善,它致力于使公民成为有德性的人、能做出高尚[高贵]行为的人”^{[2](26)}。因此,对于古希腊人而言,在城邦的政治共同体中过一种有德性的生活,要比在家庭财务管理中获取更多的财富更重要。特别是当这种财富的获取方式是货币积累和无止境的敛财时,好的政治生活作为一种美好生活的追求就显得更为重要。

亚里士多德关于家务管理与致富术关系的分析,以及二者与美好生活关系的论述,可以说是对古希腊人对于经济生活与政治生活关系理解的总结。从这些分析中,我们不仅可以看出经济生活相对于政治生活的从属地位,而且可以看出古希腊人对经济生活的理解是在一种包含着正义和德性在内的广义经济学视域中展开的。换言之,经济生活总是在政治哲学和伦理学视域中

被思考的。这种理解方式与现代经济学将物质财富生产、分配和交换与道德截然分开的理解方式存在本质差别。“现代经济学只考虑人们在经济活动中如何行动，而不考虑他们应该如何行动，这些经济活动包括了生产、消费和分配。现代的经济学通过把人类行为的伦理方面排除出去而设法获得了一种科学的地位，然而，作为结果，它却无意中陷入到了这种思想的圈套中，即利益的最大化和效用的最大化是一件好的事情，并运用这些假设去解释人类的行为。”^{[3](185)}显然，与只考虑“如何行动”而不考虑“应该如何行动”的现代经济学不同，古希腊人对经济生活的理解蕴含着诸多政治和道德的因素。经济生活不是只追求利益的事情，而是关系个体德性的培育和城邦公共德性和正义的保持。

在历史学家色诺芬关于古希腊经济生活的描述中，同样可以看到经济生活与政治生活关系在这种理解模式中被总结。色诺芬的《经济论》一书的名称来源于古希腊词汇 Oikonomikos。从字面上看，这是一个复合词，由 oikos(家)和 nomos(习俗、法律)构成，所以可以直译为“家庭管理”或“家庭事务管理”。它是一个形容词，含义是“在家庭管理的技术上是有经验的”。这是古希腊最早关于经济事务本质的概括，也一般被看作是英语 economics(经济)一词的来源^{[3](186)}。

在《经济论》的第一部分“关于财产管理的讨论”中，色诺芬首先借助苏格拉底与克利托布勒斯之间的对话，探讨了作为商品的长笛的使用价值和交换价值。苏格拉底说，长笛对于能够使用它的人有使用价值，对于不能使用它的人就没有使用价值。但是即使不使用长笛的人也可以在市场上拿它来换钱，这时候长笛对他就有交换价值。问题在于，如果一个人不懂得怎样用钱，对钱就要敬而远之。因为拿用长笛换来的钱去做“错误的事情”，这个时候长笛就没有什么价值了，或者说，钱对于不会使用或错误使用它的人而言，并不是真正的财富^{[4](3)}。

色诺芬在这里以长笛为例提出了物品的使用价值和交换价值这一经济学问题。但是与亚里士多德一样，色诺芬笔下的使用价值和交换价值在某种意义上不是单纯的经济学概念，而是为论

证人的德性和正义重要性服务的政治哲学或伦理学概念。当他强调用长笛交换到钱必须做“正确的事情”的时候，已经表明这种经济学对财富和财产的伦理学界定，即在商品交换和经济活动中积累起来的财富，必须在伦理和道德的框架下进行，其目的必须是增进个人和城邦的德性。

可见，不管是亚里士多德还是色诺芬，他们都强调经济生活要符合政治和道德的要求。财富和财产不是生活的目的，德性和正义才是美好生活的本质。精神生活的善要高于物质生活的善，政治的和伦理的善要高于经济的善。正是在这个意义上，我们才能理解柏拉图何以在《理想国》中强调：只有正义是至善，也就是世界上最好的东西之一。正义作为最好的东西，不是因为其带来的结果是好的，而是因为其本身就是好的^{[5](56)}。当柏拉图把正义看作是绝对的善或善本身的时候，其他的善包括经济活动的善自然只能是相对的或次等的善。于是，柏拉图认为，在“理想国”或正义的城邦之中，任何人不得拥有任何私产，包括房屋、粮食在内的生活必需品只能以公共的方式提供。作为世俗财产和物品交换中介的金银等货币是“罪恶之源”^{[5](131)}。它们不仅不会增进城邦的正义和善，反而会使城邦的正义和善遭到破坏。

基于以上梳理，我们看到，尽管古希腊的哲人们对经济生活的本质和规律尝试作了总结和概括，但是这种总结和概括始终是在一种伦理学和政治哲学框架下展开的，经济生活始终是作为一种蕴含着道德德性和政治理念指引的生活被规范的。因此，经济生活被严格限制为仅仅是一种家庭事务的管理技术，它尽管可以增加家庭的财富和财产，但是财富和财产不可能成为个人和社会追求的目标，更不可能成为高于德性、正义等伦理的和政治的善。古希腊哲人对于经济生活与政治生活的地位以及二者关系的这一理解，不仅使得西方政治哲学在其开端处就确立了极其高远的思想起点，而且为我们在现代社会背景下重思经济生活与政治生活的关系，重构人类经济存在和政治存在的意义，提供了重要的思想参照。

古希腊人对经济生活和政治生活以及二者

关系的梳理,不仅构成我们认识古希腊社会生活特征的切入点,而且在更深层意义上构成我们透视现代社会的经济生活和政治生活的特征及其困境的思想资源。正是由于缺乏德性原则的指引,现代经济生活蜕变为以“敛财”和“货币增殖”为目标的营利生活,现代政治生活变成了以“权利让渡”和“保护财产”为本性的契约生活。个人在这两种生活中陷入双重的异化状态,要么是自私自利和利己主义的“单子”,要么是被剥夺了现实生活主权的虚构的“公民”。

更为重要的是,资本主义生产方式与上述双重异化存在着深度勾连关系,导致现代社会的私人生活和公共生活均陷入危机之中。私人生活由于被资本逻辑主导的商品的生产、分配、交换和消费过程所裹挟,个人毫无个性、隐私和闲暇可言,只能沦为资本增殖的牺牲品。公共生活及其树立起来的政治观念和政治理想看似独立于经济生活,实则变成一种抽象的政治幻象,本质上不过是资本逻辑实现自身作为社会权力的工具而已。正是在这个意义上,阿伦特提出,古典政治哲学关于经济生活与政治、私人领域与公共领域的区分,对于深入反思现代社会危机有着重要的价值。

在阿伦特看来,古希腊城邦时代家庭生活和政治生活是被清晰地区分开的,对应的正是人的私人生活和公共生活的区分。而现代社会一个新的领域或生活方式的出现,模糊了维持生计的家庭生活与探讨共同生活和自由的政治生活的界限。结果,“我们从家庭的影像中看到了民族和政治共同体的身躯,现在家庭的日常事务必须由一个庞大的、全国性的家政管理机构来进行管理。与这一新发展相应的科学思想不再是政治科学,而是‘国民经济学’,或‘集体家政管理’”^{[6](62)}。对于这个领域的名称,“我们把这个家庭的集合称为社会,把它的政治组织形态称为‘国家’”^{[6](62)}。而社会和民族国家这一模糊了经济生活与政治生活边界的新的领域的兴起,意味着国民经济学代替了家庭财务管理,社会政治理论代替了政治哲学,现代社会的经济生活与政治生活深度交织在一起。

在这个意义上,当《资本论》透过资本与劳

动的辩证关系,揭示资本主义生产方式以及与之相适应的生产关系和社会关系时,它实际上比阿伦特更早更深刻地揭示了,资产阶级社会对传统社会经济生活和政治生活以及二者关系的重构。

《资本论》的政治经济学批判对现代资产阶级社会经济生活和政治生活困境的剖析,就是对资本逻辑蕴含的社会权力所造成的现代人在私人领域和公共领域陷入异化境地的指认。由此,马克思政治经济学批判与古典政治哲学在现代性经济批判和政治批判的问题域意义上,获得了对话的可能。

二、价值与劳动:《资本论》与古希腊经济思想的对话

毋庸置疑,《资本论》与古希腊经济思想在理论背景、话语逻辑和理论旨趣等方面存在诸多差别。《资本论》对于现代经济生活的反思是奠基于劳动价值论的基础之上的,古希腊经济思想对于劳动和价值的关系尚没有达到一般性的理论认识。劳动对于古希腊人而言主要是个别人(奴隶)的劳动活动,价值也主要是劳动产品的使用价值,抽象劳动和交换价值尚未被自觉地提出。然而,古希腊经济思想蕴含的政治哲学和道德哲学意蕴,为深化马克思政治经济学批判的当代理解提供了更为宽广的视野。“价值”和“劳动”既是马克思与古人的主要分歧所在,也是二者对话的重要支点。

马克思与古人的对话首先体现在对“价值”问题的理解上。众所周知,马克思对于价值的理解是在批判继承资产阶级政治经济学劳动价值论的基础上,进一步发展出使用价值与交换价值的二重性原则。在马克思看来,作为商品的劳动产品是使用价值与交换价值的统一体,前者是不同商品之间的质的差异性,后者是不同商品之间的量的同质性。虽然真正决定商品作为特殊的劳动产品的是交换价值,但是使用价值也是商品的重要属性。

基于商品价值二重性的分析,马克思进一步揭示了货币作为商品交换价值的一般形式的本质,从而强调在货币向资本的转化过程中,剩余

价值的来源不在货币与商品简单交换的流通过程中，而在货币与一种特殊商品即劳动力的交换实现之后，也就是在劳动力商品的使用过程中。由此，马克思实现了从商品二重性入手对货币“蝶变”为资本的秘密的揭示，更揭示了劳动力商品的交换价值与使用价值的“差额”即剩余价值被资本家无偿占有的事实。在这个意义上，商品的价值二重性正是马克思把握资本主义生产方式的本质和秘密的入口。

正如《资本论》第一卷开篇所强调的，资本主义生产方式创造的社会财富表现为“庞大的商品堆积”，单个商品是资本主义社会财富的“元素”形式，所以《资本论》的研究从分析商品开始^{[7](47)}。通过对商品的分析，马克思逐步揭示了商品的价值二重性以及背后隐藏的劳动二重性，再基于对这双重二重性的揭示，剖析了从作为一般等价物的商品即货币向资本转化的过程。由此，马克思深刻揭示出，现代资本主义生产方式的目的就是为了榨取劳动者的剩余价值，现代社会的经济生活已经被资本主义生产方式所主导，经济生活的目的不是为了物质财富的积累，而是交换价值的自我增殖。

可见，《资本论》研究的开端虽然是商品，但其根本研究对象是资本对现代世界的塑形。在这种塑形中，资本是现代经济生活的主体，人是现代经济生活的客体。而马克思政治经济学批判在揭示现代经济生活这一本质特征的同时，蕴含着的是要瓦解资本的主体地位或资本对人的统治，重塑人在现代经济生活中的主体地位，恢复人的尊严和价值。

与马克思政治经济学批判强调在使用价值和交换价值的张力中把握经济生活的本质不同，古希腊经济思想的价值理解主要是在使用价值层面展开的，关注的重心是劳动产品作为物品所具有的物质财富意义。如前文所言，在亚里士多德和色诺芬看来，经济生活的目的应该是物质财富积累，而物质财富积累的目的应该是人的德性和幸福的提升。换言之，古希腊经济学思想之所以关注劳动产品的使用价值，是因为人的尊严和价值始终被看作是经济生活的根本目的。正因如此，古希腊人对于商业贸易或以货币积累为目的

的经济行为始终抱有消极的认识，认为这种经济行为违背了经济生活的原初动机。因此，虽然马克思与古人关于经济生活重心的认识存在分歧，但是二者的价值理论在消除交换价值的抽象统治，恢复使用价值的实体性意义，或者说，在消除货币的异化和确立人在经济生活中的主体地位这一层面是可以对话的。在充分借鉴以亚里士多德和色诺芬为代表的古希腊经济思想的基础上，《资本论》在理论根基的意义上具有了与资产阶级政治经济学不同的旨趣。这就是，不再将经济研究的目标仅仅局限于揭示交换价值自我增殖的秘密，而是通过剖析使用价值与交换价值的矛盾关系，揭示现代资本主义生产方式的特征和局限。当马克思重新将使用价值引入现代经济形式的分析时，他继承并发展了古希腊经济思想对于经济生活的政治哲学和道德哲学意蕴的理解，并力图为确立现代人在经济生活和政治生活中的主体地位重新奠基。

马克思与古人在“价值”问题上的对话为在“劳动”问题上的对话奠定了基础。众所周知，首先发现商品的交换价值和财富的秘密是凝结在商品中的无差别劳动的人是亚当·斯密。马克思指出，斯密超越具体劳动而提出“劳动一般”概念，使得现代经济学“大大地前进了一步”^{[8](45)}。但是与斯密仅仅在经济学层面理解劳动不同，马克思赋予劳动更多哲学的意义。当马克思将劳动与人的本质关联起来加以考察的时候，他就在劳动作为现代人存在方式的意义上自觉到劳动的现代性意义。

劳动对于马克思而言，既是人的物质资料的生产活动，也是人作为类的存在者的对象性活动，是人的“类本质”的自我构建活动。早在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思通过对黑格尔《精神现象学》的解读，提出了人的本质是在劳动中创造出来的，因为在劳动这一对象性活动中，人的自我异化和自我异化的克服是同一个过程，人的物化的过程同时也是物的人化的过程，是人作为有意识的有意识的主体，在对物的改造活动中将自身的主体性自主确立起来的过程。“黑格尔把人的自我产生看作一个过程，把对象化看作非对象化，看作外化和这种外化的扬弃；可见，他

抓住了劳动的本质,把对象性的人、现实的因而是真正的人理解为他自己的劳动的结果。”^{[9](320)}正是基于这样一种劳动理解,马克思在《资本论》中一方面强调了自由劳动作为现代资本主义生产方式得以可能的重要前提,因为自由劳动意味着工人自由地出卖自己的劳动力或者商品化的劳动得以可能;另一方面强调了现代社会的自由劳动只是一种假象,摆脱了政治生活束缚的劳动被禁锢在一种新的经济生活中。商品化的劳动在资本的生产和再生产结构中,变成了资本家不断获取剩余价值的工具,变成“死劳动”不断统治和奴役“活劳动”的前提。正是在这个意义上,将劳动从资本主义生产方式中解放出来,恢复劳动与人的本质的真实联系,就构成了《资本论》劳动概念的基本思想内涵,也体现了其现代性批判和人类解放的社会政治哲学意义。

与《资本论》中劳动概念的现代性批判意义不同的是,古希腊经济思想中劳动主要是一种私人性的营生活动,从事这种活动的人主要是奴隶和非自由人。换言之,劳动对于古希腊人而言意味着一种不自由的活动,自由人的事务不是从事劳动这种私人性的营生活动,而是追求智慧的哲学活动和追求幸福和德性的政治伦理活动。因此,劳动与自由在古希腊人看来是不可能关联起来的,劳动意味着不自由,自由意味着不劳动。当然,古希腊人的劳动观不是说劳动及其创造的物质财富不重要,而是说与智慧和德性相比,劳动只是一种附属性的或次要的活动。劳动不是人的存在方式,追求智慧和德性才是人之为人的要务所在。

从马克思的劳动概念与古希腊人的劳动理解的差别来看,劳动对于马克思而言承载着现代人解放的重大意义,而对于古希腊人而言则只是一种维持生命的活动。在这个意义上,阿伦特敏锐地提出,马克思政治思想“真正反传统”的一面正表现在“对劳动的赞美”^{[10](12)}。然而,当我们将视角转向马克思在《资本论》第三卷中关于“必然王国”和“自由王国”的论述时,马克思与古人关于劳动和人关系的理解,似乎又不仅仅表现在阿伦特所说的“反传统”这一消极方面,而是表现在可以进行广泛对话的积极方面。在关

于“必然王国”和“自由王国”的论述中,马克思指出,人类真正自由的实现是建立在对物质生产及其需要的超越的基础上,或者说,是建立在对劳动作为满足物质需要手段的超越的基础上。

“自由王国只是在必要性和外在目的规定要做的劳动终止的地方才开始;因而按照事物的本性来说,它存在于真正物质生产领域的彼岸。”^{[11](928)}当然,在以劳动活动为前提的物质生产领域也可以实现人的自由,但是这种自由必须以超越资本主义的私有制和社会化大生产的真正实现为前提,“这个领域内的自由只能是:社会化的人,联合起来的生产者,将合理地调节他们和自然之间的物质变换,把它置于他们的共同控制之下,而不让它作为一种盲目的力量来统治自己;靠消耗最小的力量,在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换”^{[11](928)}。

这里,马克思提出了两种人类自由状态:一种是超越物质生产领域彼岸的自由或超越物质需要和物质生产的自由状态,另一种是物质生产领域中的自由状态。前者是“自由王国”中的自由,后者是“必然王国”中的自由。“必然王国”中的自由虽然蕴含着人类将物质生产置于自己的控制下,或者说人是物质生产方式的主导者即主体,但是它毕竟仍然属于物质生产领域,人类目的和能力仍然受到自然必然性的束缚。与之不同的是,“自由王国”中的自由是人的目的和能力的真正发挥,是人类自由个性的充分展现。由此,马克思接着指出:“但是,这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸,作为目的本身的人类能力的发挥,真正的自由王国,就开始了。但是,这个自由王国只有建立在必然王国的基础上,才能繁荣起来。”^{[11](929)}

可见,“自由王国”才是人类追求的终极目标,受自然束缚的物质资料的“必然王国”仅仅是通往“自由王国”的手段。从这个角度看,《资本论》虽然分析的是资本主义物质生产方式,但究其根本目的而言,则是要实现人类从“必然王国”到“自由王国”的转变。这里,马克思对两个王国关系的论述,与古希腊人强调超越劳动活动之上的智慧和德性生活在精神层面上是相通的。当然,作为现代经济生活的反思者和批判者

的马克思，他所强调的“自由王国”是建立在现代经济关系塑造的全人类的普遍交往的基础上，而古希腊人的“自由王国”是建立在奴隶社会的自然经济和小型城邦范围内。但是这不影响二者都在精神层面追求人类超越物质利益的纠缠，过一种有尊严、有个性的美好生活，更不影响二者在精神层面的这种相通性，蕴含着对于资本主义生产方式通过“价值”塑形“劳动”阻碍人类美好生活实现的现代性批判意义。

综上，马克思《资本论》与古希腊经济思想在“价值”和“劳动”两个方面的对话表明，如果说透过古希腊哲人们的经济学思想实现对现代经济生活的社会伦理和社会政治批判，体现的是《资本论》与古希腊经济思想对话的“解构”意义，那么当马克思政治经济学批判将资本的生产结构与个人受抽象统治的社会政治现实关联起来，将资本的文明作用与人的解放结合起来，将经济生产方式的重构与社会共同体的重建贯通起来时，古希腊经济思想所蕴含的政治哲学意义对于《资本论》的政治哲学“建构”意义便突显出来。正是在上述“解构”和“建构”的双重意义上，古典政治哲学为《资本论》政治哲学的当代激活开辟了新的空间。

三、普遍正义与特殊正义：激活《资本论》的新视角

《资本论》的理论史在某种意义上就是《资本论》的激活史。《资本论》作为“工人阶级的圣经”，其理论主题是人类的自由和解放。这一理论主题决定了，《资本论》对于资本主义生产方式的剖析，不是局限于经济的或政治的某一个角度，而是在经济的政治理解和政治的经济理解的交互性对话中指认资本主义的本质。在这个意义上，《资本论》与古希腊经济思想的对话，为我们探讨《资本论》的当代激活提供了新的视角。

正如前文所言，在古希腊时代，经济生活作为政治生活得以可能的前提，承载着涵养德性和实现美好生活的政治哲学功能。在古典政治哲学语境中，经济学与伦理学和政治学并不是截然分立的，而是共同作为人类崇高价值追求的内在性

组成部分。换言之，经济生活视域中的财富必须符合伦理和政治的规范，经济学关于财富创造和积累的研究本身就具有政治哲学的意义。

与古典政治哲学不同，资产阶级政治经济学对经济研究与道德研究的区分，开创了现代经济学作为一种社会科学的理论道路。这条道路不仅被看作可以以客观的和实证的精神把握现代经济生活的内在规律，而且被看作可以以独立于经济生活之外的道德作为指导和评判经济生活的价值准则。然而，现代社会生活中的诸多危机如生产过剩、消费不足、贫富分化、阶级对立、精神迷失、社会动荡等，不管是资产阶级政治经济学，还是与之对应的现代道德哲学，都无法从总体上揭示其产生的原因，更无法从总体上为超越这些危机提供现实路径。

在这个意义上，《资本论》对于资产阶级政治经济学的批判，不仅切中了其实证性的缺陷，更切中了其无法从一种总体性视角出发把握现代经济生活和政治生活本质的缺陷。再结合前文关于古希腊时代哲人们对于经济生活与人的道德存在关系、对于经济学与道德哲学以及政治哲学关系的理论自觉的梳理，我们看到，《资本论》与古希腊经济思想的对话为重新理解《资本论》政治经济学批判的总体性视角奠定了基础。

《资本论》的政治经济学批判正是对资产阶级政治经济学缺乏这种总体性视角的批判。这种批判立足唯物史观的基本观点，既强调经济生产方式对于政治生活、道德生活和一切意识形态的决定作用，也强调后者对于前者的反作用。因此，在《资本论》的政治经济学批判中，经济生活本身也是一种道德生活和政治生活，道德生活和政治生活并不具有独立性，而是内在于经济生活之中的。也就是说，资本主义生产方式决不只是一种单纯的物质资料的生产形式，而是一种生产关系和社会关系的组件机制。在这种生产关系和社会关系的组建机制中，现代社会的道德生活和政治生活被构建起来，现代人的道德存在和政治存在表现为与资本主义生产方式的内在勾连。

从强调经济生活的道德意义和道德生活的经济前提的角度看，《资本论》的政治经济学批判无疑深受古典政治哲学关于经济生活与道德

和政治关系的认识的影响。在《尼各马可伦理学》中,亚里士多德从“总体的正义”和“具体的正义”两个层面,深入探讨了作为道德生活和政治生活追求的德性正义与作为经济生活追求的“分配的正义”和“矫正的正义”的关系。在他看来,如果说追求善是人类一切活动的目标,那么追求正义或至善则是人类道德生活和政治生活的根本目的。同时,在追求道德和政治层面的正义时,经济上的至善或正义同样是重要的,因为只有实现了经济层面的正义,才能确保道德和政治层面的正义得以实现。

由此,亚里士多德提出,正义既包括总体的德性正义,也包括具体的分配正义以及矫正的正义。前者是“完全的”,“因为具有公正的德性的人不仅能对他自身运用其德性,而且还能对邻人运用其德性”^{[2](130)}。也就是说,“总体的正义”是在人类公共生活中贯彻的德性或善。后者是“作为德性的一个部分的正义”,它“关涉的是荣誉、钱财、安全或任何能涵盖这三者的事物,其动机是获得快乐”^{[2](132)}。可见,在亚里士多德看来,正义包含两个层面,一个是总体的以公共的善为目的的正义,另一个是具体的以个人的快乐为目的的正义。需要强调的是,亚里士多德对于“总体的正义”和“具体的正义”的区分,对应的是政治的或道德的正义和经济的正义的区分。而且从其相关论述来看,他将后者看作是前者的一部分,或者说,后者对于经济生活中的不正义现象的“矫正”,是为了实现政治的或道德的正义。

亚里士多德对于“总体的正义”和“具体的正义”的区分表面上看是对两种正义的理解,其背后体现的却是古希腊政治哲学关于经济与政治理解的总体性视角。经济生活中关于具体正义的追求,被看作是政治生活和道德生活中追求的总体正义的一部分。可以说,古希腊哲人对于正义的理解不仅是问题的一个方面,而且是问题的实质。在这个意义上,正义构成我们阐释《资本论》对于古典政治哲学的继承和激活《资本论》当代价值的重要视角。

自二十世纪六七十年代以来,围绕马克思是否持有积极的和明确的正义观点,《资本论》对

于资本主义生产方式和剩余价值的相关分析是否基于正义观点等问题,英美马克思主义学界展开了激烈的争论。在坚持马克思不是基于正义观点批判资本主义的一方中,以罗伯特·塔克(Robert C. Tucker)和艾伦·伍德(Allen W. Wood)最具代表性^①。两人在如何看待马克思正义观问题上尽管有所差别,但是其共识也是明确的。这就是,马克思对于资本主义的批判不是基于正义原则。由于马克思不持有积极的正义观点,所以重构马克思正义理念的尝试必然与马克思正义观相违背。国内外学界把塔克和伍德的上述理论共识称为“塔克-伍德命题”。近年来,“塔克-伍德命题”及其关于马克思是否基于正义批判资本主义,特别是《资本论》是否持有以及持有何种正义观点,成为激活《资本论》政治哲学的焦点问题。

纵观英美马克思主义学界对于《资本论》中的正义问题的关注,尤其是强调马克思基于正义批判资本主义的学者,他们大都强调道德可以作为理解正义的向度,也可以作为马克思积极正义观点辩护的视角。然而,他们对于这种道德正义的理解,要么诉诸作为“法权的道德”(科亨),要么诉诸作为“解放的道德”(卢克斯),要么将马克思的道德批判理解为一种“挖苦和讽刺”(胡萨米),而少有学者回到古人的视角探讨马克思政治经济学批判在正义问题上的古典政治哲学渊源。在这个意义上,美国学者乔治·麦卡锡(George E. McCarthy)提出的从亚里士多德的“普遍的正义”和“特殊的正义”区分的意义上阐释《资本论》的正义观,格外值得关注。

在《马克思与古人》一书中,麦卡锡强调:“特殊正义分析社会关系的特定类型中对正义的需求的特殊例子:共同体财富的内部分配(共享),在经济和社会关系中重新平衡、矫正个体的不平和错误,以及在经济交换中建立公平的基础。分配、调节和公平刻画了特殊正义的本质特征。另一方面,普遍正义涉及对社会本质、正义作为一整体的本质、正义和平等之伦理标准的建立、在共同体之上建立社会正义的自然普遍法则的不可能性(伦理客观性的两难)等问题的探讨。这是一个更广阔、更深厚的政治范畴。”^{[12](83)}循

着麦卡锡的这一思路，我们再回到基于古典政治哲学视角激活《资本论》当代意义探讨，就会看到，古典政治哲学对于《资本论》的影响，不仅体现在它让马克思认识到现代经济生活不可能从根本上摆脱道德的规范，而且体现在它让马克思认识到道德对于经济生活的规范不是外在的，而是内在的。所谓内在，是指经济生活本身所蕴含的道德要求或善，并不是最高的善，而只是最高的善的一个组成部分，在这种经济的善或个人追求的善之上，还有更高的善，即政治的善或公共性的善。

正是基于古典政治哲学的上述根本影响，笔者认为，全面把握《资本论》的正义观及其当代价值，必须从“普遍的正义”（总体的正义）和“特殊的正义”（具体的正义）的辩证关系出发。换言之，《资本论》对于现代资本主义之所以仍然具有解释力和生命力，是因为它在揭示资本主义生产方式的“铁的必然性”的同时，更蕴含着对现代经济生活的道德和政治批判的价值。首先，这种价值体现在“特殊的正义”（具体的正义）的维度上，揭示了资本主义生产方式在违背与其自身相适应的所有权观念的意义上，对劳动者的劳动成果的无偿占有和不人道的剥削。其次，它更在“普遍的正义”（总体的正义）的维度上，揭示了资本主义生产方式对于人类自由和全面发展这一最高善的实现的损害和禁锢。在这个意义上，激活《资本论》的当代价值，可以从正义的两个层次的意义，激活《资本论》对于现代经济生活的道德批判和政治批判的真实意义。

一方面，从《资本论》所蕴含的“特殊的正义”（具体的正义）的角度看，虽然资本剥削和压榨劳动力的手段随着当代科技的发展发生了诸多变化，但是《资本论》所揭示的劳资关系在流通领域所体现的平等自由必然在生产领域转化为不平等不自由，不会因为资本形态和劳动方式的变化而变化，劳动力作为剩余价值的唯一来源，也不会因为科技进步推动生产力发展而发生根本变化。因此，《资本论》所揭示的资本家无偿占有工人的剩余劳动并以工资的形式加以掩盖的剥削事实，依然是当代工人阶级认清资本主义生产方式与资产阶级意识形态之间的矛盾，在

现实的劳资关系斗争中为自身争取合法权益的理论武器。

另一方面，从《资本论》所蕴含的“普遍的正义”（总体的正义）的角度看，在资本生产过程中资本家与工人在劳动成果分配上不公平，这是由资本主义生产方式的本质所决定的。换言之，当资本家占有生产资料，而工人除了劳动力可以作为商品与资本家交换之外一无所有，这一劳动与生产资料相分离的资本生产前提本身决定了，工人不可能在社会财富的分配过程中获得公平对待。简言之，资本生产方式的不正义决定了其分配方式的不正义。正如马克思在《资本论》第三卷所指出的：“生产当事人之间进行的交易的正义性在于：这种交易是从生产关系中作为自然结果产生出来的。这种经济交易作为当事人的意志行为，作为他们的共同意志的表示，作为可以由国家强加给缔约双方的契约，表现在法律形式上，这些法律形式作为单纯的形式，是不能决定这个内容本身的。这些形式只是表示这个内容。这个内容，只要与生产方式相适应，相一致，就是正义的；只要与生产方式相矛盾，就是非正义的。凡是与生产方式相一致就是正义的。”^{[11](379)}因此，虽然从道义和法权的层面可以揭示资本主义分配方式的限度，但是这种揭示本身也是有限度的。由于没有跳出资本主义生产方式而囿于其中来探讨其正义问题，这种探讨无法触及资本主义在正义问题上的真实症结所在。

综上，探讨《资本论》政治哲学的当代激活，需要回到古典政治哲学关于经济生活与政治生活关系的总体性考察。深入阐释《资本论》对当今时代正义问题的解释力，既不能无视资本主义分配方式的不正义，也不能囿于这种分配方式的不正义，而应该看到与资本主义生产方式相适应的分配方式，对于劳动者从道德和法权等角度维护自身利益的历史合理性，以及这种维护无法超越资产阶级意识形态的历史局限性。“在遵循社会历史发展规律的基础上，朝着实现劳动者与生产资料全面结合的方向巩固物质基础或提升劳动条件。”^[13]因为，《资本论》的政治哲学主题既不是悬置某种超越物质生产方式之上的绝对正义，也不是纠缠于资本主义生产关系中的财富分

配是否公平的分配正义,而是在指认资本主义生产方式及其分配正义的历史必然性和局限性的同时,超越资本主义生产方式及其塑造的“特殊正义”幻象,实现以人的自由全面发展为内涵的“普遍正义”。这一政治哲学主题就浓缩在《共产党宣言》的经典表述中:“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的,将是这样一个联合体,在那里,每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”^{[14](294)}

注释:

① 1969年,美国哲学家罗伯特·塔克(Robert C. Tucker)在《马克思的革命理念》一书中提出了“马克思对正义持反对态度”这一命题。1972年,艾伦·伍德(Allen W. Wood)在《马克思对正义的批判》一文中提出,马克思并不是基于正义批判资本主义,资本主义也许在很多地方是错的,但是在正义问题上它没有犯错,所以,马克思并不认为资本主义是不正义的。因而,在对待正义的问题上,马克思的态度主要是消极的,也就是并不持有积极的明确的正义观点。而且,所有尝试重构马克思正义理念的人,顶多把马克思对资本主义的批判转换成马克思所一贯视为虚假的意识形态和神秘形式。

参考文献:

[1] 亚里士多德.政治学[M]. 颜一,秦典华,译. 北京:中国人民大学出版社,2003.

- [2] 亚里士多德. 尼各马可伦理学[M]. 廖申白,译. 北京:商务印书馆,2003.
- [3] 雨宫健. 古希腊的经济与经济学[M]. 王大庆,译. 北京:商务印书馆,2019.
- [4] 色诺芬. 经济论 雅典的收入[M]. 张伯健,陆大年,译. 北京:商务印书馆,1961.
- [5] 柏拉图. 理想国[M]. 郭斌和,张竹明,译. 北京:商务印书馆,1986.
- [6] 阿伦特. 私人领域与公共领域[M]. 刘锋,译. 上海:三联书店出版社,2005.
- [7] 马克思恩格斯全集:第44卷[M]. 北京:人民出版社,2001.
- [8] 马克思恩格斯全集:第30卷[M]. 北京:人民出版社,1995.
- [9] 马克思恩格斯全集:第3卷[M]. 北京:人民出版社,2002.
- [10] 阿伦特. 马克思与西方政治思想传统[M]. 孙传钊,译. 南京:江苏人民出版社,2006.
- [11] 马克思恩格斯全集:第46卷[M]. 北京:人民出版社,2003.
- [12] 麦卡锡. 马克思与古人——古典伦理学、社会正义和19世纪政治经济学[M]. 王文扬,译. 上海:华东师范大学出版社,2011.
- [13] 李逢铃. 意识形态批判还是政治经济学批判?——重申马克思商品拜物教批判的理论定位[J]. 中南大学学报(社会科学版),2022,28(6):154-161.
- [14] 马克思恩格斯选集:第1卷[M]. 北京:人民出版社,2012.

Classical political philosophy and contemporary activation of *Das Kapital*

GAO Guangxu

(Department of Humanities, Southeast University, Nanjing 211189, China)

Abstract: To shift the research perspective from modern political philosophy to classical political philosophy is a way to expand the political philosophy activation of *Das Kapital*. The ancient Greek philosophers' understanding of the relationship between economic life and political life opened up a new space for clarifying the significance of the political philosophy of *Das Kapital*. *Das Kapital* introduces the duality of both value and labor into the analysis of modern economic forms, inherits and develops the understanding of the political and ethical significance of the classical political philosophy to economic life, and lays a new foundation for reshaping modern beings' economic existence and political existence as the subject. The theme of political philosophy in *Das Kapital* is neither "absolute justice" that dangles above material production mode nor "distributive justice" that tangles whether the distribution of capitalist wealth is fair or not, but rather "universal justice" that points out the historical inevitability and limitation of capitalist production mode and distribution justice, transcends the illusion of "special justice" shaped by modern liberal political philosophy, and realizes "universal justice" with the free and comprehensive development of human beings as its connotation.

Key Words: classical political philosophy; *Das Kapital*; economic; politics; justice

[编辑: 胡兴华]