

算數正義與幾何正義的辯證：

馬克思正義觀的一個詮釋

Dialectics of Arithmetical and Geometrical Justice:

An Interpretation of Marx's Conception of Justice

孫善豪 (政治大學政治系副教授)

Max Sun (Associate Professor of the Department of Political Science, NCCU)

導論：問題的提出

1. 從富士康跳樓事件看到的工資提高問題

富士康十二起跳樓自殺事件，以普遍加薪 30% 和取消死亡撫卹作結。¹ 在此之前，還有好心的工運人士在口耳之間主張：我們來對 Apple 施壓，要求提高採買富士康產品之價格，以便提高富士康的資方利潤，從而換取富士康有更多利潤來分配予員工。

這種想法後面的基礎是：富士康之所以虧待員工，是因為國際代工 (OEM) 的削價競爭已使得它的利潤降至最低了：原廠產品的利潤其實都被 Apple 之類的企業拿去了。例如：一台 iPhone 的售價可能是 \$ 100，但是 Apple 可能卻只以例如 \$ 1 向富士康購進，這樣，Apple 每賣一台 iPhone，就淨賺 \$ 99，這是 Apple 的純利。好心的工運人士的想法是：如果我們能對 Apple 施加某種道德壓力，讓它以例如每台 \$ 10 的價格向富士康購買 iPhone (畢竟，\$ 90 仍然是可觀的暴利)，那麼富士康就會有足夠的利潤可以用來給員工加薪、改善它的勞動條件了。

類似的事情，在台灣所在多有。僅舉較近的一例：當 2003 年三月環保署規定限用塑膠袋之後，所謂「塑膠業者」上街抗議。除了老闆們，所謂塑膠業者也包括了員工，甚至「塑膠業失業勞工自救會」。他們的訴求是：如果限制塑膠袋的使用，則將會使塑膠袋業無法生存。老闆關廠的結果，將會是工人的失業。工人為了保住自己的飯碗，因此就必須讓老闆繼續有生意可接，甚至有更多的生意，以便「塑膠業失業勞工」都可以重新就業。²

這些說法或主張，到底在說甚麼呢？其實是：第一，工人現在之所以有收入，是因為老闆賺錢；第二，老闆賺得多，工人就分得多，反之則否。亦即：工人的工資與資本家的利潤是以成正比的方式掛勾的。在這種邏輯下，工人之所以少得，就是因為資本家少

¹Cf.

<http://zh.wikipedia.org/wiki/2010%E5%B9%B4%E6%B7%B1%E5%9C%B3%E5%AF%8C%E5%A3%AB%E5%BA%B7%E5%93%A1%E5%B7%A5%E5%A2%9C%E6%A8%93%E4%BA%8B%E4%BB%B6>

² 《中央日報》2003-03-01。

得。所以，要使工人多得，就要讓資本家多得。（亦即：只要他們的老闆賺大錢，他們就一定會分一杯羹。）

這樣的歸因，依照馬克思的分析，是錯誤的。因為，這是把工資與利潤當成了是從同一塊大餅中分出的同性質的東西：彷彿工人與資本家共同創造出了某些財富，然後他們才以某種比例來共同分配這些財富似的。但是依照馬克思的分析，工資其實是資本家的成本，而與利潤無關，亦即，工資與利潤是兩種不同性質的東西。

證明是：富士康正好不必等待好心的工運人士對 Apple 施壓、當然也不必 Apple 自覺減價或提高對它的採購價、從而提高它的利潤，就已經可以自行加薪 30% 了。如果富士康真的是因為利潤太少所以才壓榨工人（或者說：是因為利潤的大餅不夠大，所以依比例分下來，工人才只能分得那麼多），則這加薪 30% 又該如何解釋呢？反過來，既然富士康現在可以加薪 30%，那麼之前的薪資是不是就顯然是某種意義上的不合理薪資呢？當好心的工運人士還在好心地計算 Apple 與富士康之間的利潤分配、試圖為郭董解套的時候，郭董難道不是正以實際的行動摑了這些好心的工運人士一個大巴掌嗎？

2. 工資的規定

甚麼是工資呢？工資就是「勞動力」這個商品的價值。資本家從任何其他人購買任何原料、機器，都要把這些原料、機器當作商品，償付它們的價值。同樣，資本家要購進勞動力，也一樣要把勞動力當作商品，償付它們的價值。所以，勞動力和所有原料、機器一樣，都是資本家的成本，這應該是即使經濟學家都不會有異議的。

但是「價值」又是甚麼呢？依照馬克思的理論，任何商品的價值，都是生產該商品所耗費的社會平均勞動力。(1) 這種耗費的勞動力不是揮發到空氣裡的，反而正好就是凝結在這個商品裡的。所以它是商品價值的「實體」(Substanz)；(2) 耗費的勞動力是有量的。這個量並非生產者自己說了算，反而是由社會決定的。³

商品的價值就是包含於該商品中的勞動力。但是，當勞動力本身也成為商品的時候，它的價值又是甚麼呢？這個問題看來似乎有些弔詭，因為它問的是「價值的價值是甚麼？」但是如果確定了「商品 X 的價值是包含於該商品中的勞動力」，那麼，無論哪種商品（鐵、麥、iPhone、Win7 等等），只要代入 X，則其實答案都一樣簡單：和所有商品一樣，「勞動力商品的價值」也是包含在它裡面的勞動力、是生產出這個勞動力商品所耗費的勞動力。換言之，勞動力本身也和所有其他商品一樣，是要被生產出來的，而生產它的，也只能是勞動力。⁴ 這個生產出勞動力的勞動力又是甚麼呢？其實就是各種

³ 在資本主義社會下，這個作為決定者的「社會」就是「市場」。例如：高雄造船廠製造一艘十萬噸的輪船需要（例如）十萬個小時，而仁川造船廠只需要（例如）八萬個小時。那麼，製造一艘十萬噸輪船的勞動量，就會被社會（此時等於市場）認為是八萬小時，而非高雄造船廠所宣稱的十萬小時。但是如果不是在資本主義社會下，則這個「社會」也就未必是市場，反而可以是，例如，某種民主組織，或是「自由人聯合體」：它可以用「計畫」來取代「競爭」、以「理性」來取代「利潤動機」等等。

⁴ 這個道理其實也很簡單，任何動物皆然：例如一隻獵豹捕捉到一隻瞪羚，吃掉，產生出體力，使牠能夠再去捕捉下一隻瞪羚。牠吃到的第一口瞪羚肉誠然很可能不是牠自己獵得的，而是牠

生活必需品，或者：生產出這些生活必需品所需花費的勞動力 (MEW23, 184)，或者：各種生活必需品的價值。這些「必需品」之所以必需，又是因為勞動力必須被「生產、發展、維持和延續」(MEW23, 185)。因此，生產出勞動力的勞動力，至少包括：(1) 養活勞動者本人的各種食衣住行所需、柴米油鹽醬醋茶；(2) 養兒育女、以便將來代替勞動者的各種食衣住行所需、柴米油鹽醬醋茶；(3) 勞動者自己的和子女的教育費用。(ibid.) 所有這些，就叫作養活工人，亦即提供工人以生活。但是甚麼叫作生活呢？馬克思指出：這個生活，並沒有一個絕對的標準，反而是因國度和文化階段的「風俗、習慣」來決定。甚至，「工作日的延長，還碰到道德界線。」(MEW23, 246)。⁵

3. 提高工資的場合：階級鬥爭及其兩難

在〈工資、價格與利潤〉(MEW16, 103-152) 裡，馬克思大張旗鼓、義正辭嚴地反駁了公民韋斯頓 (Bürger Weston) 「反對爭取提高工資」的主張和理由。這種反駁，可能會使讀者產生一種期待：既然反對「反對爭取提高工資」，那麼，爭取提高工資應該就是理所當然、天經地義、甚至是一個絕對的道德訴求了。猶如：既然反對徵地，那麼就一定是把「地主保有他們的土地」當作天經地義的道德訴求一樣。

然而，馬克思固然主張「應該爭取提高工資」(或至少：爭取提高工資沒有任何不對)，但是這個「應該」，卻全無道德意味。馬克思舉出了五個「造成 (verursacht) 工資提高或阻止 (entgegengewirkt) 工資降低的主要場合 (Hauptfälle)」：(1) 生活資料變貴了；(2) 錢 (金或銀) 變便宜了；(3) 工作日延長了；(4) 經濟繁榮了 (此時工人的要求加薪不過是彌補經濟蕭條時的損失)；(5) 所有這些的綜合情況。(MEW16, 141-146) 在所有這些場合下爭取提高工資，並不是甚麼道德的表現，也不是依據甚麼超驗的道德原則而應該產生出來的要求，反而，馬克思說：它只是一個「必然結果」：是

跟隨先前變化而來的後果 (Nachspiel)」、是隨著先前在「生產的規模、勞動的生產力、勞動的價值、錢的價值、被壓榨的勞動之長度或強度、市場價格之漲落 (它依賴於供需之漲落、並與工業循環週期的各階段相一致)」的變化所產生的必然後果，簡言之，它是「勞動」對「資本先前的行動」的抵禦行動 (Abwehraktion)。(MEW16, 146-47)

的媽媽獵得的，但是牠第一次獵得的食物卻絕對是牠下一次打獵的體力來源。人作為動物，其實也是如此。誠如上帝把亞當夏娃趕出伊甸園時說的：「你必汗流滿面才得糊口。」(Gen 3:19) 只不過當人類勞動生產力發展到一定程度之後，「生產出勞動力」(餬口) 和「用勞動力來生產」(汗流滿面) 被切割成了兩件未必相關的事：前者叫作消費或休閒，後者叫作生產或工作。(MEW23, 552)

⁵ 例如，在奴隸時代，可能一個餓不死、凍不著、有稻草堆可睡的生活，就已經是生活了。但是在例如現代的美國，除了這些之外，一棟房子 (或至少一間公寓)、一套家具、安穩的三餐、一輛汽車、一架電視、一台冰箱、一支手機……，才叫作生活——儘管這一切，對於三十年前剛剛改革開放的中國人來說，其實都是奢侈品。而三十年後的今天，隨著改革開放，愈來愈多的 (消費性) 商品被生產出來了，中國人的生活也就逐漸提升到美國人的了：並不是生活必需品變便宜了，然後勞工可以享用這些商品，而是：因為生活水準提高了，所以這些商品相對變便宜了。

換言之，「爭取提高工資」被馬克思當成一個既予的事實，而非一個應然的訓令。他並沒有為「爭取提高工資」提供任何道德的證成，反而只是給予原因的說明或科學的解釋。在此意義下，爭取提高工資之所以「合理」，並不是因為它出於某種道德判準而「應該」，反而只是因為它有「原因」(Ursachen)。如果離開了這個「科學解釋」呢？那麼，馬克思說：

由於你們都撇開了所有這些情況，單獨地來看提高工資的鬥爭 (Ringen)、由於你們都只看到工資的改變、而忽視了——工資改變所由出的——其他一切改變，所以你們也就是從一個錯誤的前提出發，而得到一個錯誤的結論了。(MEW16, 147)

把「提高工資的鬥爭」脫離了其條件來看，會看到甚麼呢？難道不就是看到單純的「不應該」提高工資嗎？難道不就是「提高工資本身」嗎？而這樣的提問，對馬克思來說，難道不就正是一個「從錯誤前提出發」的提問、從而其解答也只能是「錯誤的」了嗎？

「爭取提高工資」只被當成一個既予的事實，而對於它的解釋，也一步都沒有離開政治經濟的事實。這毋寧可以意味某種保守的（從而可能會讓很多充滿道德感的左派人士失望的）傾向：工人並無法出於任何道德訴求來要求提高工資，因為這種道德訴求不僅無效——反而，訴諸「生活資料變貴」和「錢變便宜」等等這些「實際的因素」才是有效的——、甚至是錯誤的。「歸根到底，這是鬥爭雙方力量對比的問題」(MEW16, 149) 而非道德問題。但是，馬克思繼續指出：工人階級如果「放棄對資本的掠奪行為的反抗，停止利用偶然的時機使生活暫時改善的嘗試」，那麼他們就會「淪為一群聽天由命的、不可挽救的可憐蟲」。(MEW16, 151) 反而，

他們不應忘記：他們 [在日常鬥爭中] 只是在反對結果，而不是在反對這種結果的原因；他們雖然延緩了 [工資] 下降的趨勢，但是並沒有改變它的方向；他們服用了止痛劑，但並沒有治癒病痛。所以他們不應當只侷限於這些不可避免的——因資本永不停止的暴行或市場的各種變動而不斷引起的——游擊戰。他們應當懂得：當前的制度儘管使他們陷於貧困，但同時也孕育著「對社會進行經濟改造」所必須的種種物質條件和社會形式。他們應該寫在他們旗幟上的，不是“做一天公平的工，得一天公平的工資！”這種保守的格言，而是革命的口號：“消滅薪資制度！”(MEW16, 152)

如此，則一方面，對抗資本家的鬥爭，如提高工資的鬥爭，並無需（甚至不能有）任何道德或正義的訴求——儘管它要求的是一種正義的交換關係（亦即所謂“做一天公平的（正義的）工，得一天公平的（正義的）工資！”）；但是另一方面，對抗資本家的鬥爭，卻又「不應該」只侷限於此，反而「應該」繼續探本溯源：把「消滅薪資制度」當作鬥爭的目標——這裡要求的毋寧是一個正義的社會。後者這個「應該」，當然並不是像「爭取提高工資」那樣的一個科學的既予事實，反而是一個道德訴求。這樣，同樣是

對抗資本主義，但是一方面，在爭取提高工資上，並不需要（甚至不能有）道德訴求，另一方面，在根本解決工人貧困問題上，又必須有道德訴求：既要又要道德訴求，這顯然是一個兩難。

二、兩難的解決：馬克思主義者間的爭議

1. 盧卡斯的整理

對於這個兩難，馬克思學者已討論甚多。一般而言，兩難的解決不外：(1) 否認這一方而肯定另一方；(2) 肯定這一方而否定另一方；(3) 設法使兩方各安其位；(4) 完全取消兩難。而依英國學者盧卡斯 (Steven Lukes) 的整理，則馬克思學者們對於馬克思正義觀的兩難的解決方式，也不外四種：

- (1) 馬克思認為資本家和勞工之間的關係是正義的
- (2) 他認為那是不正義的
- (3) 他認為那是既正義又不正義的——亦即，從一個觀點看是正義的、從另一個觀點看則否
- (4) 他認為那既不是正義也不是不正義的。(Lukes, 1985: 48)

每一種立場皆各有其代表人與所依據之經典根據。茲舉其犖犖大者如下：

- (1) 第一種立場的代表者是塔克 (R. C. Tucker) 和伍德 (A. Wood)，其主要經典根據是例如：

愚昧的人硬是要指責我說：“由勞動所獨力 (*allein*) 生產出來的剩餘價值，留給了「以不正當方式 (*ungebührlicher Weise*) 經營的資本主義企業。」”那麼我要說的正好相反；亦即：商品生產必然，在某個點上，會變成“資本主義的”商品生產，而且，根據（統治著這種商品生產的）價值法則，則“剩餘價值”正是該給 (*gebührt*) 資本家而非工人的。……(*MEW*19, 382; Lukes, 1985: 49)

……但是在我的表述 (*Darstellung*) 下，其實，資本利得 (*Kapitalgewinn*) 並不“只是一個對勞動的榨取 (*Abzug*) 或‘搶劫’ (*Raub*)。”反之，我把資本家說成 (*darstelle*) 是一個資本主義生產之必然的職能 (*Funktionär*)，並且非常寬大地指出：他不只是“抽除”或者“搶劫”，反而，他驅迫了剩餘價值的生產、從而助長了榨取者的誕生。我更進一步指出的是：即使在商品交換中只有等價物在交換，但是資本家——只要他付給了工人他勞動力的實際價值——卻完全有權利、亦即，適應於這種生產方式的權利，去取得剩餘價值。(MEW19, 359; Lukes, 1985: 49)

- (2) 第二種立場的代表者是胡薩米 (Husami) 和寇恩 (Cohen) 等，其主要經典根據是例

如：

[剩餘產品是] 資本家階級每年從工人階級那裡奪取的貢品 [...]。如果資本家階級用貢品的一部分來購買追加勞動力，甚至以十足價格來購買，亦即用等價物交換等價物，那麼，這仍然是征服者的老把戲——他們用被征服者自己的、被 [他們] 奪走的錢，去買被征服者的商品。(MEW23, 608; Lukes, 1985: 51)⁶

寇恩對此的評論是：

伍德也會同意：由於馬克思並不認為在資本主義的判準下資本家是在偷竊、但由於他又確實認為資本家在偷竊，所以，他的意思必定是：資本家在某種適當的、非相對主義的意義下在偷竊。而由於偷竊，一般而言，就是錯誤地拿走正當地屬於別人的東西，所以偷竊就是做了一件不正義的事，而一個制度如果是“奠基於偷竊”，則它就是奠基於不正義。(Cohen, 1983:443. cited from Lukes, 1985:51.)

(3) 第三種立場的代表者是楊 (Gary Young)，其主要經典根據是例如：

錢轉變成資本的過程，分裂成了兩個完全不同的、自主的領域，兩個全然分離的過程。前者屬於商品流通的領域，是在市場裡運作的。它是勞動力的賣和買。後者是在所獲得的勞動力的消耗，亦即生產過程本身。.....因此，為了表明：資本家和勞工之間的關係就只是兩個商品擁有者之間的關係，他們為了自己的利益而依一個自由契約來交換錢和商品，所以就只要把第一個過程獨立出來、讓它只有形式的性質，也就夠了。這個簡單的做法並非魔法，但是卻包含了庸俗經濟學家的全部秘密。(Marx 1969:29, 1976 [1863-4]:1002; Lukes, 1985: 52)

楊對於第一種立場的批判是：它未能注意到「勞工作為賣家」和「勞工作為生產者」兩者的差異：就前者而言，勞工確實被公正地對待，但是就後者而言，他則是被掠奪的。(Young 1981:260; Lukes, 1985: 53)

(4) 第四種立場的代表者是米勒 (Richard Miller)，其主要論據是：馬克思所有關於「資本主義是正義的」的命題，其實都是相對化了的。因為「正義」這個概念是一個無關科學的範疇。把資本主義關係評價為正義的或不正義的，其實都是科學上的時空錯亂和政治上的徒勞無功。(Miller, 1984: 81, Lukes, 1985: 54)⁷

在討論了這四種立場後，盧卡斯也提出了他自己的綜合性主張。這個主張可以大分為

⁶ 該段英譯本 (Marx 1959 [1867]) 在 p.546，Lukes 註為 p.582。

⁷ 關於這部分討論，盧卡斯引入了〈哥達綱領批判〉。為節省篇幅起見，這部分的討論在本文第五節第 4 小節進行。

兩類，一是「內在的」描述與批判，一是「外部的」兩個層次的批判：

(1) 內部的描述與批判

(1-1) 描述：資本家與勞工的關係，以目前的規範來說，是正義的。這是第一種立場正確之處。

(1-2) 批判：馬克思也對這種勞資關係提出了「內在的」批判，例如：工人並非自由地、而是被迫地出賣他的勞動力的。這是第三種立場正確之處。

(2) 外部的批判

(2-1) 從共產主義初級階段的觀點來看，資本主義自己違背了它的「按勞分配」原則，亦即：資本家其實是不勞而獲的。這是第二種立場正確之處。

(2-2) 從共產主義高級階段的觀點來看，則正義與不正義其實都是階級社會才有的性質，一旦取消了階級，進入共產主義高級階段，則即既無正義、亦無不正義了。這是第四種立場正確之處。(Lukes, 1985:58)

2. 盧卡斯的困難

盧卡斯的整理不可不謂全面，因為，既然一般而言，解決兩難就只有四種方式，那麼馬克思主義解決上述「對抗資本家既需又不需正義或道德訴求」兩難的方式，無論在盧卡斯之前或之後，也必定萬變不離其宗：總是落在這四種之一。雖然盧卡斯本人將這四種方式各安其位、使它們成為一個整體的各個環節、從而各都一方面是一方面不是正確的，但是，這種又是又不是的、充滿了黑格爾的氣味（或趣味）、從而似乎很難挑戰或超越的結論，卻仍然有其困難：

首先，盧卡斯的這種作法以及其結論，其實與所謂第三種立場，未必有太大差異：都是「從一個觀點看是正義的、從另一個觀點看則否」。而「從另一個觀點看」，無論如何其實都是「外部批判」。從這種外部批判觀點所看到的不正義在於：工人是被迫出賣勞動力的。這裡，「非自由」或「被迫」被當成了被批判的對象。亦即：資本主義之所以不可欲，在於它使工人被迫勞動。

這個論斷又至少有三個問題：(1) 如果它要成立，則必須：工人有自願勞動之可能。亦即：只有當工人可以選擇勞動或不勞動時，被迫勞動（亦即取消這種選擇）才會是某種不正義。但是這個論點，已經被寇恩的命題駁斥了：「你是自由地去做你不得不做的事的」(Cohen, 1981: 223)，亦即：即使是「被迫」，其實都無礙「自由」、從而也不適用於「剝削」之指控。(2) 如金里卡 (Kymlicka) 所指出：以「被迫」作為剝削的根據，要不是太弱（例如已經有生活保障的工人為了更好的生活而受僱，雖未必「被迫」，卻依然被剝削），就是太強（例如學徒變成資本家，雖然在當學徒時「被迫」，但就整體生命歷程觀之，卻未必被剝削）。(2003: 236-38) (3) 如果問題在於「被迫／自由」，則馬克思所致力闡明的「剩餘價值」將只有附帶的或派生的意義——如果不是毫無意義的話。

這也就導向了盧卡斯的第二個困難：這裡對剝削的解釋，其實無一語涉及「被剝削了的」究竟是甚麼的問題。換言之，這種提問方式問的是：哪一種正義觀會把某個現象 X 或 Y 或 Z 看成不正義的？而哪一種正義觀才是我們依常識會認可的？但是馬克思的提

問方式並非如此，而是：剝削，無論作為現象 X 或 Y 或 Z，究竟是甚麼？明顯的是：必定先有「剝削」的事實，然後才会有對於這個事實的某種道德判斷（例如正義或不正義），而非反之。因此，這兩件事（「剝削作為事實」與「剝削作為不正義」）不能混為一談，更不能隨手抓來就把「剝削」放在「正義與否」的問題之下、當作各種可能的不正義形式的一種來談。(Cf. Kymlicka, 2003:243) 畢竟至少，例如英文與法文的 *exploitation*、德文的 *Ausbeutung*，除了「剝削」這種帶有負面道德意味的意思外，也有「開發、利用」這種中性的意義。

雖然盧卡斯其實也並沒有忽略這個「剝削是甚麼」的問題：在討論完了四種馬克思主義的正義立場之後，他緊接著就討論了剝削，並臚列了剝削的四種意義：(1) 以「勞動力自願地換取工資」之形式，行「榨取剩餘勞動」(*surplus labour extraction*) 之實。(2) 這種榨取是出於剝削者的強力 (*power*)。亦即，工人其實並非自願出賣自己的勞動力的。(3) 剩餘價值是不公平地 (*unfairly*) 或不正義地從工人那裡獲得的。因為這部分的價值並未被償付給工人。亦即，工人為資本家無償地工作了若干時間，這個「無償」是不公平或不正義的。盧卡斯認為，要看出這一點，就必須有「正義作為公平」這個「外部標準」——而這個標準又是以共產主義初級階段的「按勞分配原則」(所謂「功績原則」) 提供的。(4) 這是一種「真實的人類關係」的扭曲。(Lukes, 1985:59-61)

不過，仍然，這些對剝削的解釋，只是以某種 (未必可信的) 方式說明了何以剝削是不應該、不道德或不正義的，而並未回答「剝削是甚麼」這個根本問題——後者毋寧應該由「甚麼是無剝削的狀態」的對比，而非由「甚麼是正義的狀態」的對比，才能得到解釋。

三、「剝削」意義的解析

1. 當代馬克思主義者關於剝削的見解：金里卡(Kymlicka)的整理、評論及其不足

金里卡對於當代馬克思主義關於「剝削」的討論，做了很詳盡的 (甚至繁瑣的) 整理與批評。在這種整理下，剝削有幾種意義：

(1) 剝削在於被迫 (Kymlicka, 2003: 236)：這個論點已在前面討論過了。

(2) 剝削在於「所獲價值非以需求為基礎」。(ibid.: 238; Cohen, 1988: 230 n.37) 金里卡對此的評論是：(A) 是則受不平等對待的乃需求者而非生產者。(B) 若資本家確實需要呢？或工人因生產 (而非需要) 而據有產品呢？則此時如何能以「需求」決定正義與否？(Kymlicka, 2003: 239)

(3) Roemer 的定義：某人是否被剝削，取決於：在一種假想的分配平等的條件下，他的處境是否會更好。(ibid.: 240) 剝削是邪惡的，當它是生產資料的分配不平等的不正義結果的時候。(ibid.: 241) 金里卡的評論是：(A) 如此，則對殘障者或兒童之支持將是剝削，因為這會使他們得到超出自己能力所本來能獲得的東西。(ibid.: 241) (B) 若要視之為正當，則需限制自我所有權。(ibid.: 242)

(4) Arneson 的定義：剩餘轉移若是不平等分配之結果，則它是錯誤的；若它無關於財富與稟賦之不應得的差異，或用以彌補此差異，則是正當的。(ibid.: 242) 金里卡的評論是：(A) 這必須先確立權利方能確定剝削，於是剝削成為不正義之一種形式，而非範例。(B) 這種正義觀與羅爾斯 (Rawls) 的無異。(C) 在這種觀點下，有些勞資關係將是正義的。例如殘障者有資本，可以彌補天賦不平等；或是相同稟賦者因偏好不同而有不同所有權。(ibid.: 245)

所有這些論述，撇開其細部問題不談，其實都只是在說明：在確立了（或應該確立）哪種正義標準之後，「剝削」才是不正義的，而不是在說明：何謂剝削。而所有的反駁，也都只在於：這樣或那樣的「事實」能歸入「剝削」這個道德範疇嗎？或是：這樣或那樣的事實是不正義的嗎？換言之，在這樣的討論方式下，問題就只會環繞在「何謂正義」這個「超驗問題」上，但是對於「剝削究竟是甚麼」的這個實際的問題，卻毫無規定。如果要搞清楚「剝削」的意義，則勢必不能依循這些當代的討論，反而必須依循馬克思原典的解釋。

2. 剝削的兩種意義

依前所述：馬克思認為；工人是理應可以提出加薪要求的，條件是：當現存工資並不足以給付最低生活所需的時候。但是，工人又不應該僅只滿足於此，反而應該提出革命的口號：“消滅薪資制度！”(MEW16, 152) 因為，他們 [在日常鬥爭中] 不應只反對結果，而是應該反對這種結果的原因。

這樣，至少有兩種「剝削」是必須考量的：(1) 工人的工資並不足以滿足生活所需；(2) 之所以如此，是因為：工人生產了某些商品，這些商品，一部分是有償的（即給付了「勞動力商品」的價值），另一部分是「無償的」。

就 (1) 而言，則「剝削」在於：即使在資本主義的運作邏輯（商品價值 = 商品中所包含之勞動力）之下，勞動力商品的價值也未必被完全償付。就 (2) 而言，則「剝削」在於：有某些人（在資本主義下，是資本家；在封建主義下，是封建主；在奴隸制度下，是奴隸主……）以某種方式（無論是強制的、欺騙的、或所謂「不正義的」……方式）拿走了生產的「剩餘」。這種意義的剝削，是被馬克思明確叫作「剝削」的。(MEW16, 139)

這兩種剝削，在與「無剝削」狀態對比之下，其意義會更清楚：

第一種剝削，其補償就是加薪：只要把薪水調高到工人基本生活所需，就沒有剝削了。亦即：在這個意義下，所謂「無剝削」就是：工人得到了基本生活所需。這件事，其實是資本主義的規律下所必然蘊含的，因此無所謂應該與否。

但是，第二種剝削的補償是甚麼呢？如果「無償勞動」的重讀在「無償」，那麼，是否：當這無償的部分一旦被償付了，則「剝削」就消失了呢？

事情恐怕未必如此簡單。

首先，如前所述，「勞動力商品」和所有其他商品一樣，它的價值就是生產出它所需的勞動力。現在，假設這個「勞動力商品」的價值（即生產出這個勞動力所需的勞動力）

是 1X，而用這個「勞動力商品」所能夠生產出的商品，其價值是 2X。這 2X 中，有 1X 是（回過頭）來支付這個「勞動力商品」的價值的，另外的 1X，則是「剩餘」，亦即所謂「無償勞動」。⁸ 現在，如果把這另外的 1X 也用來支付勞動、從而使原本「無償的」勞動變成「有償的」，那麼會如何呢？顯然，勞動者（亦即「勞動力商品」的擁有者與出賣者）獲得的，將不是他的「勞動力商品」的價值 1X，而是兩倍於它的價值 2X。

一個商品（例如勞動力商品）的價值，如果竟然高過「生產它所需的勞動力」（亦即高過它的價值），那麼，這只有在一個情況下才是可能的：它不是商品。因為，一個商品的價值，就只能正好是「生產它所必需的勞動力」。⁹

但是由於一個商品不可能不是商品，所以，勞動力商品，只要仍然作為商品之一種，就不可能獲得超出它本有的、超出「生產它所需的勞動力」之外的價值，亦即，只要（在資本主義下）「勞動力」是一種商品，則「無償勞動」就必定是不可能被償付的。而既然不可能被償付，則也無所謂「偷竊」。¹⁰

其次，「剩餘」究竟何指？最簡單的定義是：「剩餘就是超出生產者需要之外的東西」。這裡還必須做一些釐清：(1) 首先可以確定的是：「剩餘」作為剩餘，並沒有任何道德意義可言，反而只是人類勞動的一個事實上的特性（正是因為人類勞動可以創造出剩餘，所以人類才有各種文明）；(2) 生產者究竟需要甚麼呢？這顯然不能任由生產者自己漫天喊價，反而必須有一個客觀的、社會的認可。在資本主義下，這就是勞動力市場中的工資：如前所述：工資就是（市場所認可的）工人維持生活所需的費用。當然，「生活所需」是一個浮動的概念。例如（馬克思在〈哥達綱領批判〉裡所舉的例子）一個只需養活自己就養活全家的單身漢，和一個需要養活父母妻小的好男人，生活所需就會大不相同（此所以就理論而言，結婚率低、生育率低、老年人口比例低，而女性就業率高……，亦即「單身漢勞動者」比例高的社會，工資就會降低，反之則會提高）。(3) 「生產者」究竟是誰呢？是「個人」嗎？在資本主義社會下，生產者確實是被當作「個人」來看待的——雖然「生產」早就隨著工業化大量生產而社會化了。但是如果「生產者」不是「個人」，而是「社會」呢？那麼，他們的生活所需就顯然要從「個人需要」擴大成「社會需要」了：他們不僅要買得起食物，而且要有美味、充足並且安全的食物；他們不僅要坐得起車，而且要有馬路、公路和各種大眾交通系統；他們不僅要繳得起學費，而且要有好的學校；他們不僅要買得起電視機，而且要有好的電視台和好的節目……等等諸如

⁸ 例如，一個正常人吃了一個饅頭後，就有足夠體力去生產出（例如）兩個饅頭。這兩個饅頭，其中一個正好又可以被他吃掉、再生產出另外的體力去生產出兩個饅頭；另一個，就是「剩餘」。這個剩餘，在資本主義下，是歸給了資本家的（一如在封建體制下是歸給了封建主或地主的、在奴隸制下是歸給了奴隸主的...等等）。資本家獲得了兩個饅頭，其中一個是他先前償付了的，另一個則是「無償」的。

⁹ 同前例：如果這位資本家把第二個饅頭的價值不是收歸己有，而是給了饅頭的生產者（亦即把「剩餘」給予了饅頭生產者），則饅頭生產者所得到的，就不是「生產兩個饅頭所需的生產力」的等價物（一個饅頭），而是兩倍於此了（兩個饅頭）。一個商品的價值是一個饅頭，但卻可以換得兩個饅頭——這是一個無法容許的矛盾，除非它不是商品。

¹⁰ 這裡可以做一個類比：某 SOHO 族甲以 2 萬元購進電腦、網路等設備，然後以這些設備進行網拍、買賣股票等交易，賺了（例如）10 萬元。此時不能說：某甲從電腦商品的販售者那裡「偷竊」了 8 萬元。同理：某資本家乙以 2 萬元購進了勞動力商品，然後用這個商品生產出了 10 萬元商品，此時也不能說某乙從勞動力商品的販售者那裡「偷竊」了 8 萬元。

此類。在這種情況下，由於所有的生產都對應了某種（個人的或社會的）需要，所以社會將不會有任何「需要之外」的剩餘，頂多只有「社會準備金和社會積累基金」可以稱得上剩餘。(MEW23, 552) 由此可見：(4) 在把「剝削」定義為「有某些人以某種方式拿走了生產的剩餘」的時候，其實預設了「我」（作為個人）與「他人」（作為另一個個人）的對立：唯有在這個前提之下，「我的」才不是「他的」；「我的需要」不是「他的需要」，而是「他的成本」（亦即資本家必須付出的工資）；「他的需要」不是「我的需要」，而是「我的剩餘」（亦即工人的產物扣除其需要後的部分）。反之，如果這個前提被取消了，則也就無所謂「剝削」了。這樣，如果許多當代馬克思主義者都不願意承認私有財產權、而其理由之一是顧慮到「這會使援助老弱殘病成為可疑」（Kymlicka, 2003: 244），那麼，其實問題都不是出在所謂「私有財產權」，而是出在「我／他」之別。換言之，一旦「我」不再是一個個「個人」，或者當「我=我們」或「我=全體人」時，則即使是在肯定私有財產權的情況下，前述這種顧慮也毫無立足之地。(5) 但是「我／他」之別並不是「一念之間」的事，反而，它正是資本主義生產方式這個客觀事實的結果。所以，要反過來把「別人」也看成「我」，其實也需要一個——有別於這種「我／他」之別所立基的「資本主義生產方式」之外的——另一種生產方式。因此，總之，(6) 第二種剝削意義下所謂的償付問題，不在於償付「甚麼」或「多少」，而在於「如何」償付：生產者的需要究竟是「如何」被償付的？這就牽涉了不同生產方式下的生產與分配問題、從而其下的各種「正義」問題。

四、算數正義與幾何正義

在以上關於馬克思正義觀的討論裡，其實始終有一個隱含的、先於「正義是甚麼」的根本問題：「正義」究竟存在於哪個領域裡？它是一個「個人之間」的契約關係下的問題嗎？或者是一個「社會的」（social）或「共同體內部」的問題？¹¹ 如果是前者，則它或許確實與「個人稟賦」有關，亦即與「人與人之差異」有關。但如果是後者，則它就與一個（與個人稟賦無關的）社會制度有關。

1. 卡斯托里亞第斯 (Castoriadis) 的建議

鑒於馬克思在《資本論》第一卷裡提到了亞里士多德，並且那裡所引用的《宜高邁倫理學》(Nikomachische Ethik) 的段落 (MEW23, 73-74) 正是討論正義的篇章，所以希臘學者卡斯托里亞第斯建議：馬克思的批判其實不只瞄準了（眾所周知的）黑格爾，其實也是針對了亞里士多德。(Castoriadis, 1981:221ff) 後者在其《宜高邁倫理學》中（依例）對正義做了幾次分類：首先是全體的與部分的正義：所謂全體的正義即「全體德性之

¹¹ 柏拉圖在《國家篇》中就已指出：「正義，究其實 (in der Wahrheit) ...無涉於人類之外在的行為 (Handel)，而其實只涉及內在的所作所為 (Tätigkeit)。」(Politeia, 443d, Herv. SHS.) 正是這個內外之別，才使得蘇格拉底的正義概念與他的對手貌似而實異。

合」，(NE, 1129b) 而所謂部分的正義則又分為兩類：其一是關於「榮譽或金錢或其他等等——這些可以分給城邦公民的東西——的分配」，因為在這裡，一個公民可能有的和其他人一樣多，或是不一樣多；另一個是規約「個別人相互間的交往」的。後者又分為兩類，一是自願的交往，如買賣等，一是不自願的交往，如偷竊等。(NE, 1130b-1131a)

在分配領域裡的正義，就是某種比例。(NE, 1131a) 簡言之，這裡一定涉及兩個人和兩個物，而四者必須取得均衡，亦即：必須兼顧「把多少、甚麼東西、給誰」的各個面向。否則，如果不一樣的（不平等的）人取得了同樣的物、或是一樣的（平等的）人取得了不一樣的物，就會引起紛爭。只不過，要被分配的究竟是甚麼，各派說法不一：民主派認為是自由、寡頭派認為是財產、貴族派認為是德性。(NE, 1131a) 這種比例，亞里士多德稱之為「幾何比例」。(NE, 1131b)

至於交往領域中的正義，則是「拉平的」(ausgleiche) 正義，它也是一種比例，但不是幾何比例，而是「算數比例」。(NE, 1131b-1132a) 例如，如果有一個搶劫事件發生，則受損的一方就應該得到補償（即拉平），此時無論搶者是壞人而被搶的是好人、或是搶者是好人而被搶的是壞人，都不相干。亦即，此時法律只問事情的差異，而把人看作無差異的。(NE, 1132b)

這兩種正義（分配的與交往的），可以看成「社會的」和「私人的」正義。因為，所謂「幾何比例的」正義（或簡稱為「幾何的正義」）涉及的是整個城邦裡所有好處（或功績、尊榮、價值...*Würdigkeit*）在所有公民之間的分配。與其說它與個別公民究竟分到了甚麼有關，不如說，它與整個城邦的憲法或制度有關：《政治學》(*Politik*) 裡關於各種城邦制度的討論，其實都正是立基於這樣的「幾何正義」(e.g. *P.* 1280a etc.)。而所謂「算數比例的」正義（或簡稱為「算數的正義」），則與整個城邦的制度並無直接關係（雖然它必須預設後者），而是直接涉及交往雙方的個人得失。

把「幾何的」歸為「社會的」、「算數的」歸為「私人的」，而且兩者間會出現一個弔詭——這是卡斯托里亞第斯的立論基礎所在。「如果讀過了亞里士多德《宜高邁倫理學》第五卷的第六和第七章」（那裡討論的是「分配正義」和「拉平正義」，實亦即「幾何正義」和「算數正義」），卡斯托里亞第斯說：那麼，人們就會

得出一個印象：「交往」是服從於、而且必定服從於「算數平等」的，並且，這種「交往」只能在一個「『可分配之物』已經分配了的」基礎上才能發生。當然，「交換」只有在一個條件下才會發生：就是：已然有「原初的分配」了。人們只能交換他們能夠控制的東西。(Castoriadis, 1981:254)

換言之，卡斯托里亞第斯認為：對亞里士多德來說，(交往的) 算數正義必定以（「原初分配的」）幾何正義為前提，或者說，私人的正義必定以社會的正義為前提。因為，顯然，當一個人有東西可以得／失、從而有「算數正義」問題發生之前，他必定已經先從社會中取得了若干東西了，亦即，他的所有物必定已經是某種幾何分配的結果了。用馬克思的話說，則是「在單個的個人面前，分配當然表現為一種社會法則，這種法則決定他在 [...] 生產中的地位，因此分配先於生產。」(MEW42,31)。

但是，依卡斯托里亞第斯之說，則問題就恰好出在這裡：無論亞里士多德或馬克思，其實又都認為：社會的或幾何的分配，必須以「可通約性」為前提。因為

沒有交換就沒有社會、沒有等同就沒有交換、而沒有可通約性就沒有等同。(NE, 1133b, Castoriadis, *ibid.*: 255)

這種「可通約性」，指的當然是某種「算數比例」。例如（馬克思的）20 碼麻布=1 件羊毛衫，或是（亞里士多德的）5 張床=1 間屋之類。但是，卡斯托里亞第斯指出：這正是「整個主題的糾結所在」：

社會預設了可通約性，但是這個可通約性並不是“自然的”(natürlich)、也不能是。它並非 *physei* (自然地) 給定的。它只能是 *nomô* (人為地)、只能是經由協議和制度才能出現 (*bestehen*) 的、它必須由社會設定，從而才能夠是社會。簡言之，社會預設了社會，這不外只是說：社會自己創造 (*schöpft*) 了自己。亞里士多德不會這樣說、也說不出這樣的話（馬克思亦然）。(Castoriadis, *ibid.*)

無論對亞里士多德或馬克思來說，都是：「社會」預設了某種人與人之間、物與物之間的平等；但是，他們都沒有看到的是：後者的這種平等，其實又必須反過來預設「社會」。因此，社會不能被「化約到別的東西上（諸如『自然』、『結構』、『欲望』等等）」(*ibid.*: 274)，否則就會產生「*physis/nomos* 的二律背反」(*ibid.*: 256) 或者「思想的內部分裂」(*ibid.*: 274)；反而，社會就是社會、是「社會的社會」(*das Gesellschaftlich-Gesellschaftliche*)。而企圖化約社會，正是「偉大的希臘思想、以及黑格爾和馬克思思想的限制所在，從而也是所有傳統政治思想的限制所在...。」(*ibid.*: 274)

2. 卡斯托里亞第斯的困難

卡斯托里亞第斯對亞里士多德和馬克思的批評未必中肯。因為，首先，亞里士多德很清楚地指出過：城邦先於個人、全體先於部分 (*P*, 1253a)；而馬克思也不止一次指出社會對個人的優先性，例如：「社會不是由個人構成的，...作奴隸或是作公民，都是社會的規定。...人 A 作為人 A，不會是奴隸。他只有在社會裡、而且只有透過社會，才會是奴隸。」(*MEW*42,189) 卡斯托里亞第斯誠然舉出了亞里士多德與馬克思若干文本以為批評的根據，但是，他的批評卻也可以在許多（如果不是更多）碰觸到亞里士多德與馬克思的文本的時候，看成是對後兩者的詮釋和支持。

其次，亞里士多德固然指出「可通約性」是交換、從而社會的基礎，但是他認為：通約的單位其實只能是「需要」(*demand*, *NE*, 1133a)。不過，由於需要其實是無法通約的，所以他最後只能承認：「這些千差萬別的事物，是不可能通約的」。(NE, 1133b) 正是因為如此，所以馬克思才在《資本論》裡批判了亞里士多德，指出：這種「不可能通約」的想法，其實受限於古希臘的奴隸社會。(MEW23, 74) 反之，資本主義則已經把所有人

類勞動等同起來了，因此也才實際出現了所有事物（作為商品）之「可通約性」。

第三，作為前提的「社會作為社會」固然不是「*physei*（自然地）給定的」，反而只能是「*nomô*（人為地）、只能是經由協議和制度才能出現（*bestehen*）的、它必須由社會設定，從而才能夠是社會」，但是，一個自然長成的、自發的人為安排，和一個合於計畫的、置於人類理性控制下的、亦即自主的人為安排，是大有差異的。例如康德（Kant）就區分了(1)「人的行為作為自然事件」之受「普遍自然法則規定」和(2)人作為「理性的世界公民」而「根據預定計畫行進」。(Kant, 1977: 33-34) 前者，毋寧正是某種不依人類意志而轉移的、依自然法則而運行的「自然」。(MEW23, 89) 馬克思把這種社會稱為「人類社會的史前史」。(MEW13, 9) 後者，則與此相對，是「自由人聯合體」：他們「有意識有計畫地控制社會生活過程」。(MEW23, 92, 94) 在此意義下，卡斯托里亞第斯所謂「社會的社會」一詞中的形容詞「社會的」，毋寧應代替以「自然的」，或至少是「仿佛社會的」(quasi-gesellschaftlich-) 或「假性社會的」(pseudo-gesellschaftlich-)。

最後，卡斯托里亞第斯依循亞里士多德，而把「社會的／分配的／幾何的」與「私人的／交往的／算數的」分別綁成一類。但是，如前所述，亞里士多德所處的是古希臘的階級社會，這個社會裡缺乏人與人的平等，因此，分配的正義才是「幾何的」。亦即：由於在這個社會裡，有一些人彼此一樣，而與另一些人不一樣，因此功績、尊榮、價值……等等在這些一樣和不一樣的人之間的分配，就必須詳予斟酌，使得（例如）有錢人獲得尊榮、有德性者獲得金錢、窮人獲得自由等等。但是，一旦離開了這樣的階級社會，則這兩網正義內部的黏膠也就可以溶解了。例如近代的、個人主義的霍布斯（Hobbes）就反對這種區分，而認為「交往的正義」不在於「所有立約標的物之價值相等（equality of value）」，（彷彿「賤買貴賣」是不正義似的）而是由「立約者的好惡（Appetite）」來衡量的，因此「正當的價值」就是他們所樂意付出（contented to give）的，而與「算數比例」無關。而「分配的正義」也不是「把同樣的好處（benefit）」分給「條件（merit）一樣的人」，（彷彿「給予某人所應得（merits）更多」是不正義似的）反而，「應得」（Merits）只是由於[別人的]仁慈才獲得的，而不是因為（due by）正義，亦即：與「幾何比例」無關。(Hobbes, 1985: 208)

暫且不論霍布斯這裡有把「交往正義」化約為個人之「任意」(Willkür) 之產物之嫌（亦即不問個人在樂於付出某個價值時，他的理性所根據的究竟是甚麼），但是至少可見的是：在個人主義興起、所有人都被當成「一樣的」之後，「社會的或分配的」、「私人的或交往的」、「算數比例」與「幾何比例」四個元素，就可以拆開來而兩兩相配。這樣，至少可以得到幾種正義分類：(1) 私人的-算數的正義，(2) 社會的-算數的正義與(3) 私人的-幾何的正義¹² 與(4) 社會的-幾何的正義。而這幾種正義又可以分別被稱為資本主義的、社會主義的與共產主義的正義。

¹² 這種「私人的-幾何的正義」其實是諸如「點水之恩，湧泉以報」的「恩惠」關係。但是由於這種正義較多地與個人評價或心理有關，而無關此處主題，所以姑且略而不談。

	私人的	社會的
算數的	1 資本主義的正義	2 社會主義的正義
幾何的	3 _____	4 共產主義的正義

五、從私人的-算數的正義到社會的-幾何的正義

1. 資本主義：私人的-算數的正義

資本主義下的勞資關係無疑應該歸屬於「私人的-算數的正義」的領域。

(1) 就「剝削」的第一種意義（資本家並未完全償付勞動力商品的價值）來說，則工人要求加薪，其實就是訴諸「算數正義」：我付出的，你必須照實償付給我。「我這樣要求，不是訴諸你的良心 (Herz)，因為金錢之事不講溫情。...我要求和所有其他賣方一樣，[得到] 我的商品的價值。」(MEW23, 248f) 這種對商品價值的堅持，是一種對於「賣方權利」的堅持，猶如資本家也堅持「買方的權利」。「於是就出現了一個二律背反，權利對抗權利，而兩者都是商品交換的法則所認可的。在平等的權利之間，就由強力 (Gewalt) 來決斷」——這就是資本家與工人之間的階級鬥爭。(MEW23, 248) 權利其實就是資本主義社會的正義。而賣方與買方之所以可以堅持其各自權利，是因為他們各自都有一套計算清楚的算數比例。只不過由於兩種算計方式未必一致（甚至一定不一致），於是產生了矛盾衝突。這樣，訴諸權利、甚至訴諸良心，其實都無濟於事。反而，在工資（包括工時）問題上，只能訴諸階級間力量的消長、亦即階級鬥爭。這應該是（如第一節所指出）馬克思之所以毫無興趣於以正義訴求來討論工資問題之理由。

(2) 就「剝削」的第二種意義來說，則「剩餘」在資本家與工人之間的分配（或說分給資本家而不分給工人），其實依據的也是「算數正義」：工人與資本家訂約，為資本家生產。在這種關係下，工人得到的，是他的「勞動力商品」的價值，而資本家得到的，也是他「利用」(exploit) 這種「買來的生產力」後所得到的價值 (=剩餘)。換言之，勞資之間，是一種私人-算數關係：雙方都得到了他們在訂立契約時所設想的結果。所以，皆大歡喜：「在這個最美好的世界上，一切都十全十美。」(MEW23, 209)

(3) 在資本主義之下，其實沒有嚴格意義的「社會-幾何正義」。因為，一切資源都首先被當成了個人的私有財產，然後才在「這個私有財產者」和「那個私有財產者」之間進行分配。「社會的」或「共同的」財產，在資本主義下，基本上是不存在的。即使是冒用「公有財產」之名的政府財產，當它在使用時，其實也遵循著「私有財產」的邏輯。例如，某筆所謂「公有地」，當它拍賣時，就與任何私有地的拍賣程序無異。普遍徵收的「稅收」或許可以被看成某種公共財富、從而它的使用也或許可以被看成某種「政治的」事業、亦即某種「社會價值的權威分配」。(Easton, 1953:129) 但是這種分配也未必能夠誇大成「社會的」，因為：第一，就稅收所佔全民 GDP 的比例而言，毋寧都太少了；

¹³ 其次，在將稅收重分配的過程中，「稅收」仍然是作為「政府的私有財產」來運作的。最後，無論哪種形式的「社會的分配」，在資本主義下，其實都只是「私人的交換」之函數或功能。換言之，如果在資本主義之下仍然有作為「私人-算數」關係之前提的「幾何正義」可言，那麼，那如果不是劫掠、征服，也必然只是某種「社會偶然」或「自然幸運」或「自然樂透」。(Rawls, 1971: 12, 15 etc.) 卡斯托里亞第斯所稱的「社會作為社會」，作為分配的主體，在資本主義之下，其實只能作為某種「人類的有意識的控制」之外的東西、自發性的東西或自然長成的東西而起作用。這種「社會作為社會」，是人類自亙古即有的。它是人類「不能掌握自己」、反而必須「被某種自然樂透所掌握」的一個說明。當代自由主義對正義的討論，大致而言，也都集中在這個範圍。

2. 社會主義：社會的-算數的正義

任何生產方式，其實都是「生產」與「分配」兩方面的安排，因此，社會主義¹⁴ 也可以從這兩方面來討論：

(1) 分配的面向

馬克思在〈哥達綱領批判〉(“Kritik des Gothaer Programms”) 裡依據聖西蒙 (Claude Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon) 「各盡所能、按勞分配」的口號¹⁵ 描述了共產主義的初級階段 (或即所謂「社會主義」) 中的分配方式 (即所謂「功績原則」)：

在「一個集體的、以共同的生產工具為基礎的社會」(MEW19, 19) 裡，在消費財的分配之前，(1) 先要從社會總產物中扣除：(1-1) 用來補充消耗掉的生產手段 [即工具和原料] 的部分。(1-2) 擴大生產所追加的部分。(1-3) 應付意外、天災等等的後備基金或保險基金。這些扣除是「經濟上所必要的」。至於扣除多少，「則要由現有的手段 (Mitteln) 和力量 (Kräften) 來決定，部分還要透過『或然率預估』來決定，但是這些，都絕不是可以根據『正義』就計算得出來的。」(MEW19, 18-19)

這三個部分，涉及的是生產的成本。這無疑是個算數問題，而與「正義」無涉。而且，由於這部分的成本是必須被扣除的，所以，它其實也不涉及任何分配問題。反而，它是任何生產方式下都必須首先被扣除的。

(2) 其次還必須扣除的是：(2-1) 一般的、不 [直接] 屬於生產的管理費用。這一部分，比起目前的社會，將會立刻以最明顯的程度縮減，而當新社會愈來愈發展起來的時候，這一部分也會愈來愈減少。(2-2) 用來滿足共同需要的部分，例如學校、醫療設施等等。這一部分，比起目前的社會，將會立刻以最明顯的程度成長，而當新社會愈來愈發展起

¹³ 例如：台灣稅收佔 GDP 的 12.4%，中國大陸佔 17.0%。日本 27.4%，美國 28.2%。較高的比例，例如德國佔到 40.6%，丹麥 50%。關於各國稅收佔 GDP 的比例，參見 http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_tax_revenue_as_percentage_of_GDP

¹⁴ 這裡所使用的「社會主義」一詞，限定在馬克思所謂「共產主義初級階段」，而與這個字眼後來被用以指涉的各種變形，尤其諸如俄共斯大林體制或中共文革前後體制、乃至「改革開放」後各種稀奇古怪的用法或意義，概皆無關。

¹⁵ Cf. http://en.wikipedia.org/wiki/Claude_Henri_de_Rouvroy,_comte_de_Saint-Simon.

來的時候，這一部分也會愈來愈增加。(2-3) 無能力工作者等等的基金，簡言之，就是今天所謂官方的濟貧事業所包括的事項。(ibid., 19)

這三個部分，涉及的是「社會共同需要」。它們在資本主義下，其實是瓜分「剩餘價值」的部分。用現在的術語，它們就是所謂「服務業」或「第三產業」與政府的職能，以及政府的社會政策之外的其他社會慈善事業（諸如慈濟功德會等）。

在扣除了這些部分的花費之後，

我們才談得到 [...] “分配”，也就是把 [總產物中] 消費品的部分，分配給「在集體中的個別生產者」。(ibid.)

這部分的「消費品的分配」，依據的是「功績原則」，亦即所謂「按勞分配」：

個別的生產者.....所給予社會的，是他的個別的勞動量。.....他從社會得到一張證書，載明他提供了多少勞動（先要扣掉他為社會基金所做的勞動），而後根據這張證明，從社會的消費品儲存中，取出和他所消耗的勞動相等的消費品。同一個量的勞動，他先前以一個形式給予了社會，現在以另一個形式拿回來。(ibid., 20)

依據這樣的功績原則，很顯然，這是一種算數正義。但是它並不是任何私人間的關係，反而是一種社會的分配方式。

(2) 生產的面向

如果馬克思的這段文本中只提到「分配」問題，那麼這只是因為它針對著〈哥達綱領〉，而不是因為「分配」可以外於「生產」而獨立地討論。(Cf. MEW42, 30ff) 事實上，馬克思在這段文本中開宗明義就說：這裡關於分配的討論，是以「一個集體的、以共同的生產工具為基礎的社會」(ibid., 19) 為前提的，而在這段文本之後也接著說：「消費資料的任何一種分配，都不過是生產條件本身分配的結果」；「如果物質的生產條件是勞動者自己的集體財產，那麼就要...產生一種和現在不同的消費資料的分配」。(ibid., 22) 亦即，這裡已經有一個「社會的」對於生產工具的分配了：由社會將之分配給社會本身（此所謂「集體財產」）。對於這樣的社會，《資本論》毋寧有更詳細的說明：這個社會把「物質的生產過程」置於「自由地組成社會」的人之「有意識的而合於計劃的控制」之下。(MEW23, 94) 而這樣的計畫，主要在於分配勞動時間：

勞動時間將會扮演一個雙重的角色。它的依計劃的社會性分配，規約 (regelt) 著「各種不同勞動功能」對「各種需要」之間的正確比例。另一方面，勞動時間又同時是一個尺度，它計算著生產者在總勞動中各自所佔的份量、從而在總產物中各自所可以消費的份量。(MEW23, 93)

所謂「勞動時間的依計畫的社會性分配」，指的是：一個社會的總勞動時間（例如 X ），要分別用來從事各種不同的生產（所以各種生產所需要的勞動力是 $1/X$ 、 $2/X$ 、 $3/X$...等），而這種「分配」，是「依計畫的」，亦即：不是盲目的、任意的。所以，它才能規約（regelt）「各種不同勞動功能」對「各種需要」之間的正確比例。例如，如果糧食的需要量是 a 、衣服的需要量是 b 、住屋的需要量是 c ，那麼這三者的「正確比例」就會是： $X = a/X + b/X + c/X$ 。而如果要對食、衣、住做不同的加權計分，則這個比例當然也就要有所適度調整。

所有這些，都是可以用算數計算出來的。但是這時的「算」，其實已不是以個人為本位的「算」，而是對「社會總勞動力」的「算」了。所以，雖然它是「算數的」，但它並非「個人的」，反而是「社會的」。

(3) 生產與分配之關係

社會主義下的生產與分配並非兩個不相干的領域，反而，它們是一個相互增長的關係：當需要（或需要分配的東西）增長時，生產就必須相應地增長。在「資本主義-個人主義」的思維下，「我」作為一個與他人無涉的生產與分配的主體，只要付出與我有關而與他人無關的勞動力、然後就此取回我自己的、與他人無涉的勞動產物來滿足我自己的、與他人無涉的需要即可。但是，在社會主義之下，當「我」不再是一個與他人無涉的主體，反而，「我」就是「社會」、(MEW1, 370) 就是「社會關係的總合」(MEW3, 6) 的時候，則

在其他條件不變的情況下，必要勞動將會擴大自己的範圍。一方面，是因為工人的生活條件日益豐富，他們的生活需求日益增長。另一方面，是因為現在的剩餘勞動的一部分將會列入必要勞動，即形成社會準備金和社會積累積金所必要的勞動。(MEW23, 552)

換言之，如果「為別人生產」（這個人類生存之天經地義的道裡，MEW23, 86）在資本主義之前的「人類史前史」時期都表現為某種「強迫」（即所謂「剩餘勞動」），那麼，在社會主義中，由於把「我」還原為「社會」，所以，所有前此看來的「為別人生產」，都會變成「為自己生產」（此時的生產即所謂「必要勞動」）。¹⁶

¹⁶ 以目前資本主義社會下的情況來說明：則例如父母為子女勞動，就並不是「為別人勞動」，而是「為自己勞動」：因為「子女」並不是「與『我』無涉的別人」。擴而廣之，則例如：紫禁城的建設，固然實際上是元明清三代帝王強迫人民勞動的成果。但是，如果這個紫禁城是人民（出於某種目的而）自動自主地建成的，那麼這個建設就是「為自己的」而非「為別人的」。雖然，這個假設，預設了一個自主的「人民」整體；而這個整體，是無論過去和現在都事實上並不存在的。

3. 共產主義：社會的-幾何的正義

但是，社會主義的分配仍有所缺陷。用柏拉圖的話說，這個缺陷就是「把某種平等平等地分給平等和不平等的人」，(*Politeia*, 558c) 這是「根據尺度、數量和重量的平等」，而非「最究竟的、最好的平等」。(ibid., 757b) 因此，在「社會主義」的基礎上，馬克思又依布朗克 (Louis Blanc)¹⁷ 「各盡所能、按需分配」的口號，提出了對「共產主義」¹⁸ 的思考：

在個人已不再奴隸似地臣服於分工之下、因此精神勞動 [勞心] 和體力勞動 [勞力] 之間的對立也消失了之後；在勞動不再只是維生的工具，反而變成了本身就是首要的生活需要之後；在 [個人的] 生產力隨著個人的全面發展而增高、而集體財富的所有源頭都完全冒湧出來了之後，就進入了共產主義社會的較高階段，——而只有在這個時候，市民權利的這種狹隘的眼界才會被完全超越，而社會也才會在它的旗幟上寫上：各盡所能、按需分配 (*Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen*) ! (*MEW*19, 21)

這個體制並沒有改變「生產」的方式：和「社會主義」一樣，這裡的「生產」仍然是「依計畫生產」、仍然是以「勞動時間的依計畫的社會性分配」為基礎，亦即：在生產上，仍然是「社會的-算數的」。

差別在於「分配」：「按勞分配」現在變成「按需分配」了。由於各種「需要」是質上相異的。因此，所謂「依需要」分配，也就意謂著：這種分配並無統一的、算數的標準，例如：某甲從社會中得到若干消費品，但是這些消費品的「量」並不與他付出的勞動力成比例，反而依據的只是各種不可通約的「需要」，從而，是「各種不同質的需要」所又預設的：各個不同質的個人（個人之間的質上的差異，或許在這裡才真正表現得出來）。這樣，雖然一如亞里士多德所主張的：在「交換」中不可能以「需要」當作通約單位 (*NE*, 1133a)，但是這裡，在「分配」中，卻可以以「需要」為其單位了——它的可能性不在於「需要」的可通約性，反而正在於其不可通約性——。如果亞里士多德因此否定了「幾何的交換」，那麼，這裡毋寧肯定了「幾何的分配」。

由於這種「幾何的分配」其實又必須立基於「算數的生產」，所以，它毋寧是「社會的-算數的正義」與「社會的-幾何的正義」之統一。

這個統一，如果可以看成一個邏輯的三段論，那麼，「生產」就會是一個中項：無論在資本主義或社會主義下，「生產」始終是一個「算數」問題。造成差別的是：這個算數究竟是以「個人」為出發點、抑或以「全體」為出發點。後兩者的差別，其實就是資本主義與社會主義／共產主義的根本區別所在。無論如何，從「私人的生產與分配的算數正義」到「社會的生產與分配的算數正義」再到「社會的生產的算數正義與分配的幾

¹⁷ Cf. http://en.wikipedia.org/wiki/Louis_Blanc.

¹⁸ 這裡所使用的「共產主義」一詞，限定在馬克思所謂「共產主義高級階段」，而完全無關乎這個字眼後來被用以指涉的各種變形，尤其諸如俄共斯大林體制或中共文革前後體制、乃至「改革開放」後各種稀奇古怪的用法或意義。

何正義」，總是構成了一個辯證的歷程。

4. 「社會主義／共產主義正義」作為「形容詞矛盾」？

盧卡斯在前述的討論中（本文第二節第 1 小節）曾針對〈哥達綱領批判〉提出他的見解：在共產主義之下，不僅

將不再有市民 (*bourgeois*) 權利，更且將不再有法權 (*Recht*)，不再有法律與道德的規則 (rules)：眼界 [按指前引文中所稱「市民權利的這種狹隘的眼界」] 是一個由市民法權 (*Recht*) 所設下的對思想和行動的限制；逾此而外，則即既無市民 (*bourgeoisie*)、亦無法權。「各盡所能、按需分配」這個 [...] 原則不會是這樣的規則，因為 (1) 那些能力和需要將是無窮的，亦即，可以無止盡進步的、並且不受任何規則限定的；(2) 前者 [能力] 會被馬克思所謂的共同 (*gemeinschaftlich*) 關係 [...] 而約束在「所有相互交往的個人之共同利益」上；以及 (3) 因為有那些 [共同] 關係和物質的充足，所以後者 [需要] 將都是可滿足的，而不會有相互衝突的要求。(Lukes, 1985: 57)

這裡，首先，「物質的充足」(material abundance) 可能是一個關鍵概念：如果物質充足到使每個人要甚麼就有甚麼，則當然似乎就無所謂分配問題了。¹⁹ 既然無分配問題，則即無正義問題，因此，「社會主義／共產主義正義」就會像是一個形容詞的矛盾。但是，值得細究的是：馬克思這裡其實並不是在描繪共產主義將會如何分配，而是在提出一個問題：如果要超越「按勞分配」這個「市民權利的狹隘眼界」、從而使得個人得到的不是他的功績的等價物，而是他的需要的滿足，那麼，必須有怎樣的條件？馬克思的回答是：(1) 個人必須成為分工的主人、從而勞力與勞心這種自然長成的分工被計畫分工取代；(2) 勞動以自己為目的、而生存成為勞動的手段；(3) 生產力提高、財富得以儘可能生產出來。這三個條件，總括而言，其實只是同一件事：消除異化勞動——而這也即是共產主義社會之標誌。換言之，馬克思並不是預言共產主義社會下將會「按需分配」，而是指出：「按需分配」必須以共產主義為條件。

在此意義下，則其次的問題就在於：「按需分配」究竟是不是一個正義原則？盧卡斯在前引文中認為不是。由其三點理由之反面來推敲，則任何正義原則都必須奠基於某種物質匱乏和限制、私心，以及從而相衝突的要求上。「逾此而外，則即既無市民 (*bourgeoisie*)、亦無法權。」「法權」(*Recht, Jus*) 一字，其實與「正義」(*Gerecht, Justice*) 幾乎同義。而如果認為「取消市民權利即無法權」，則無異於主張：正義只在市民權利中。也確實，盧卡斯所接受的是羅爾斯的正義定義：正義原則「提供了一種在基本社會制度中，指定權利和義務的方法，並界定了社會合作的利益與負擔的適當分配。」(Lukes,

¹⁹ 這種觀點，或可稱為「免費大賣場的幻想」：似乎共產社會有一個大賣場，每個人進去後「各取所需」，最後把購物車推出門時沒有結帳櫃台。這種幻想其實建立在資本主義「私人生產」的基礎上。在有計畫的社會生產的基礎上，則「宅配」可能才是較為相應的分配方式。

1985:59； Rawls, 1971: 5) 盧卡斯認為：在此觀點下，馬克思提供的，毋寧是一個「超越正義的立場」，(Lukes, 1985: 59) 因為並無「權利／義務」之畫分。

但是，如果把「正義」限定在如此狹隘的範圍裡，則 (1) 柏拉圖與亞里士多德的正義觀又將如何討論？——古希臘顯然並沒有現代的「市民權利」的概念，是則依盧卡斯之說，則柏拉圖或亞里士多德關於正義之討論將全然是無意義的了。(2) 即使退一步，承認例如柏拉圖《國家篇》中蘇格拉底的對手們採取的都是某種廣義的「市民權利」的觀點，但是至少，蘇格拉底提出了另一個「正義領域」：「社會的或共同體內部的」領域 (Cf. 註 11)。既然有另一個正義領域，則它未必可以輕易取消、忽略不談。(3) 如果「正義」是一個只要有「生產／分配」存在的地方就會有的問題，則無論這種「生產／分配」的形式如何，就始終會有「正義與否」可問。因為畢竟，即使在一個物質充足的社會中，這些物質也首先必須被「生產」出來，而個人從「社會總生產」中取得自己所需要之物，無論如何，顯然也仍然必定是一個「分配過程」。社會主義與共產主義，是兩種有別於資本主義的「生產／分配」關係，而不是「不必生產／不必分配」的關係。就此而言，馬克思不是忽略了正義問題、不是超越了這個問題，反而正是解決了這個問題。

六、總結

從「共產主義」的視角出發，可以 (反過來) ——解決的問題是：

第一，確立「無剝削」的意義：當所有「人」都被 (從形式上與內容上) 當成一樣的「人」來看待、因此他們可以共同地掌握他們的生產工具、從而可以依各自需要來制定生產計畫的時候，他們之間的關係才會是「無剝削的」。此時，(1) 沒有「不自願的」給予 (或贈予、分配)；因為所有勞動產物都是依計畫、亦即依共同的意識與意志進行分配的；而之所以能夠如此，又是因為 (2) 他們所生產出來的產物都是「自己的 (= 我們的)」。

第二，確立「剝削」的意義：在此觀點下，如果現實上並非所有人，反而只有部分人才被當成勞動力，而另一部分人則是「不勞動、但卻使用勞動力的人」，以致一部分人才擁有勞動產物、而另一部分人只能 (無論情願或不情願地) 把自己的勞動產物拱手讓人，那麼，就現實地存在一種剝削關係：前者剝削後者。這種關係，是「人類史前史」關係的總括。換言之，剝削之事實，其實來自於人之區分為「我／他」，而並不來自於所有其他區分：後者只是前者的衍伸。盧卡斯與金里卡對於剝削的解析，在這個更廣闊的架構下，就立刻顯出其侷限性了：他們都只把「我」理解為「個人」，而沒有能夠掌握從「我」發展到「我們」的這個可能的歷程。

第三，確立「僱傭關係」或「薪資制度」或「勞資關係」的性質：這是「剝削」關係在資本主義框架下的一個特殊形式。這種形式以「勞資衝突」為其特出的特色。「勞資衝突」表現為「工作時數的長短」與「薪資高低」的「討價還價」關係。後者這種關係實質上是勞資雙方勢力的鬥爭，而其形式則是一種「私人的-算數的」正義原則。工人可以依據這種正義原則向資本家要求加薪，但是由於勞資關係只是剝削的一個特殊形

式，所以「加薪」其實只是治標而非治本之道：治本在於廢除薪資勞動。

最後，對於具體的勞資問題（例如富士康員工跳樓自殺事件）的判斷：工人誠然必定會以某種實際的行動來控訴資本家的剝削。但是工運人士或社會理論工作者對這種控訴的解釋，卻必須有一個比當事者工人更為廣闊的視野或理論架構，否則，他們將無法把各種現象納入一個統一之中、從而也無法提出一個普遍而有效的訴求。這種普遍而有效的訴求，至少應該可以搭起一座橋樑，使得從具體被剝削的事實出發，可以達到一個最終無剝削的理想境地，或至少是逼近這個境地。而後者這個境地，又必須是從「共產主義」的理論高度才首先給出的。

參考資料

1. 縮寫表

Gen=Anonym, *The Holy Bible, Genesis*.

MEW= Marx, Karl und Friedrich Engels, 1986ff *Marx Engels Werke*, Berlin: Dietz Verlag
(括號內之縮寫後為卷數、頁碼)

NE= Aristoteles, 1985 *Nikomachische Ethik*, Hamburg: Felix Meiner.

P= Aristoteles, 1994 *Politik*, Hamburg: Rowohlt.

Politeia= Platon, 1991, *Sämtliche Werke in zehn Bänden V*, Frankfurt/M, Insel Verlag.

2. 中文資料

Kymlicka, Will (金里卡)

2003 《當代政治哲學導論》，劉莘 譯，台北：聯經。

《中央日報》2003-03-01。

3. 網路資料

http://en.wikipedia.org/wiki/Claude_Henri_de_Rouvroy,_comte_de_Saint-Simon.

http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_tax_revenue_as_percentage_of_GDP

http://en.wikipedia.org/wiki/Louis_Blanc

<http://zh.wikipedia.org/wiki/2010%E5%B9%B4%E6%B7%B1%E5%9C%B3%E5%AF%8C%E5%A3%AB%E5%BA%B7%E5%93%A1%E5%B7%A5%E5%A2%9C%E6%A8%93%E4%BA%8B%E4%BB%B6>

4. 外文資料

Castoriadis, Cornelius

1981 *Durchs Labyrinth: Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt/M: Suhrkamp.

Cohen, Gerald A.

1981 “Illusion and Ideology”, in John Mephram & D.-H. Ruben (ed.) *Issues in Marxist Philosophy, Vol. Four*, New Jersey: Humanities.

- 1983 'Review of Wood 1981', *Mind*, vol. XCII, no.367 (july).
- 1988 *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx*, Oxford: Oxford University Press.
- Easton, David
- 1953, *The Political System. An Inquiry into the State of Political Science*, New York: Knopf.
- Hobbes, Thomas
- 1985 *Leviathan*, London: Penguin Books.
- Kant, Immanuel
- 1977 *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Ansicht*, in *Immanuel Kant Werkausgabe XI*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Lukes, Steven
- 1985 *Marxism and Morality*, Oxford: Clarendon.
- Marx, Karl
- 1959 (1867) *Capital*, Vol.I, Translated by Moore and Aveling, Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- 1969 *Resultate des unmittelbaren Pruduktionsprozesses*, Frankfurt: Verlag Neue Kritik Frankfurt.
- 1976 (1863-4) 'Results of the Immediate Process of Production', Translated in *Capital*, Vol.I., London: Penguin Books.
- Miller, Richard
- 1984 *Analyzing Marx*, Princeton University Press, Princeton.
- Rawls, John
- 1971 *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press,
- Young, Gary
- 1981 "Doing Marx Justice", in Nielsen and Patten (eds.) *Marx and Morality*, Ontario: Canadian Association for Publishing in Philosophy.