



VI HORAE

曹天予 著

# 权力与理性

世界中的马克思主义与自由主义

Power and Rationality:

Marxism and Liberalism in the World History







# 权力与理性

曹天予 著



VI HORAE  
华东师范大学出版社六点分社 策划

关注中国问题  
重铸中国故事



## 缘 起

在思想史上，“犹太人”一直作为一个“问题”横贯在我们的面前，成为人们众多问题的思考线索。在当下三千年未有之大变局中，最突显的是“中国人”也已成为一个“问题”，摆在世界面前，成为众说纷纭的对象。随着中国的崛起强盛，这个问题将日趋突出、尖锐。无论你是什么立场，这是未来几代人必须承受且重负的。究其因，简言之：中国人站起来了！

百年来，中国人“落后挨打”的切肤经验，使我们许多人确信一个“普世神话”：中国“东亚病夫”的身子骨只能从西方的“药铺”抓药，方可自信长大成人。于是，我们在技术进步中选择了“被奴役”，我们在绝对的娱乐化中接受“民主”，我们在大众的唾沫中享受“自由”。今日乃是技术图景之世

界,我们所拥有的东西比任何一个时代要多,但我们丢失的东西也不会比任何一个时代少。我们站起来的身子结实了,但我们的头颅依旧无法昂起。

中国有个神话,叫《西游记》。说的是师徒四人,历尽劫波,赴西天“取经”之事。这个神话的“微言大义”:取经不易,一路上,妖魔鬼怪,层出不穷;取真经更难,征途中,真真假假,迷惑不绝。当下之中国实乃在“取经”之途,正所谓“敢问路在何方”?

取“经”自然为了念“经”,念经当然为了修成“正果”。问题是:我们渴望修成的“正果”是什么?我们需要什么“经”?从哪里“取经”?取什么“经”?念什么“经”?这自然攸关我们这个国家崛起之旅、我们这个民族复兴之路。

清理、辨析我们的思想食谱,在纷繁的思想光谱中,寻找中国人的“底色”,重铸中国的“故事”,关注中国的“问题”,这是我们所期待的,也是“六点评论”旨趣所在。

点 点

2011. 8. 10

## 自序

自由主义在当代世界中的霸权地位毋庸置疑。在经济政治领域,自由主义主导的理论方向和政策实践,在西方世界和绝大部分其他地区,都占有统治地位。方法论个体主义这一社会科学中的主流框架,其理论预设也基于自由主义的信条。即使在生命意义(终极关怀)、文学艺术价值等道德文化领域,流派虽多,基本取向也大多源于自由主义哲学。随着经济全球化加速,思想文化的交流亦日趋广泛深入,自由主义霸权在全球迅猛扩张,更加巩固。当前,几乎看不到任何其他的思想流派,无论是各种形式的前现代保守主义(从伊斯兰到孔夫子),还是后现代的各种左翼思潮(从话语理论、解构主义到新共产主义),能对此霸权提出真正严重的挑战。唯一的例外是马克思主义。

从19世纪中叶到中苏分裂的一百多年间,马克思主义



这一新兴社会思潮及相关的革命实践,对自由主义的冲击是全面的,一时大有摧枯拉朽取而代之之势。然而苏东易帜之后,势头尽失;一些自由主义者甚至失去了对其进行批判的兴趣:整整一个时代已然消逝。但历史的“狡智”却仍会捉弄一代代的人:2008年的金融危机成了经济自由主义的滑铁卢,使不少青年、民众,乃至政治家、决策者和相当多的资深经济学家,又想起了马克思。试图用马克思主义来理解当代资本主义危机,并非易事。根本性的问题是:何为马克思主义?马克思主义等同于经济决定论、还原论、目的论、阶级斗争为纲?类似的问题对自由主义也存在:自由主义就是新自由主义吗?多少接受些凯恩斯式的国家干预,是否就意味着否定自由主义、走向社会主义?

弄不清什么是马克思主义、什么是自由主义,确切把握当代思潮就会有困难。这本小书是作者2015年夏天在上海大学系列讲座的整理稿,主旨是将马克思主义和自由主义放在世界史的视野中,通过对比观照,勾勒这两支思想体系及实践意义的基本点和相互关系。希望为那些对种种似是而非的说法感到困惑的读者,提供一个理解思想冲突、把握时代脉搏的宏观视角和简明框架。

自由主义以其“理性”特征而傲视迷信传统、崇拜权威的保守主义,敌视耽于“空想”借助“暴力”的马克思主义,蔑视陶醉于碎片化、犬儒主义的各种后现代思潮。而马克思主义对自由主义的批判,其基本点正在于指出其“理性”的现

实依托乃是资本主义的阶级权力,从而必然导致自由主义的理性走向其反面:即非理性。因此用“理性与权力”作为书名,虽然它不能总括全书内容,却至少点明了两大思潮间一个重要的纠结点。

- 001 一、世界史中的马克思主义和自由主义  
Marxism and Liberalism in the World History
- 
- 029 二、唯物史观和社会契约  
The Materialist Conception of History versus Social Contract
- 
- 053 三、经济理性和阶级权力  
Economic Rationality or Class Power?
- 
- 090 四、自主个人和政治权力  
Autonomous Individuals and Political Power
- 
- 113 五、个性扩张与人类解放  
The Expansion of Individuality versus Human Emancipation
- 
- 137 参考书目  
References
- 
- 139 附录一:提问与讨论  
Questions and Discussions
- 
- 167 附录二:我看当代价值对话  
My views on the Contemporary Dialogues over Values
- 
- 179 后记  
Epilogue
-



## 一、世界史中的马克思主义和自由主义

马克思主义和自由主义及其关联只有放在世界史的语境中才能得到恰当的理解。为什么？

自由主义是资本主义市场经济的产物，在游牧、农耕时代或奴隶、封建社会不可能出现自由主义；而马克思主义则是在资本主义发展到一定阶段（工业资本主义和工厂无产阶级）才形成的。资本主义的出现和发展，特别是其贸易扩张和与之紧密相连的殖民主义，使西方发现了其他地域另类文明的存在。法国大革命之前，法国的孟德斯鸠，英国的亚当·斯密及其苏格兰的朋友们，已经在探讨文明的演变模式。比如，人类社会是否有一个从狩猎到农耕、再到工商社会的发展过程？也就是说，他们试图把文明社会空间上的差异等级化，之后再把这一等级差异转换为时间序列中从低级到高级的不同发展阶段。顺着这一思路，康德提出了“普遍

史”，而黑格尔则更明确地发展出“世界史”概念。这个概念的核心内容之一，就是传统与现代的二元对立，即蒙昧与启蒙之间，偏见与理性之间，停滞与进步之间，依附奴役与自由之间的二元对立。

世界史的概念之所以对自由主义极其重要，就因为若没有这一概念中蕴含的传统-现代二元对立，自由主义作为现代精神体现的断言，即它作为启蒙的产物、理性的体现，推动历史进步、引领人类走向自由和解放的断言，就会失去依托。马克思本人亦起步于激进自由派。他的学说是激进自由主义的根本性发展、否定和扬弃。从世界史的角度，自由主义和马克思主义都可视为启蒙和资本主义的产物。这是两者间既继承又否定之辩证关系的历史基础。

首先，二者都立足于理性和进步的观念，都追求自由解放。马克思的最高理想是自由人的联合体。其理性、进步和自由的理念虽然与自由主义者的理解不同，但启蒙的种子是一样的，两者同根同源。

其次，如果说自由主义对资本主义的政治、经济、道德文化等等持有肯定的态度，而马克思主义的立论是既肯定又否定，那么作为对资本主义的不同表述，这两种立场和理论之间在对立之外，又相互渗透，存在着明确的同一性。

这种同一性最明显的表达，就是拒绝保守派或浪漫派从各种前现代的立场出发，对资本主义的批判。相应于资本主义以市场经济活动为中心，自由主义强调自由的个人进入市

场、做出自己理性选择的合法性。而保守派则信守既定的、超经济或非经济社会秩序的约束：要求尊重传统（即浪漫化了的传统社会共同体及乡规民约等）、服从权威，反对自主个人和利己主义。他们认定自由主义要为市场社会中泛滥的、被贪婪和恐惧驱动的行为负责，并进而反对资本主义的发展。马克思对市场经济中的商品拜物、个人异化等等自有深刻的批判，但他的出发点是作为“自由人联合体”的共同体，而不是任何前现代宗法、乡绅或小农式的共同体。对于后者，马克思与激进自由派一样，揭露其中以共同体的名义而实行的剥削和压迫。自由派反驳保守派对资本主义的反动。但只要稍许翻看马恩全集，就会发现，两位作者对浪漫派、保守派的尖锐抨击，远远超过了最激进的自由主义者。<sup>①</sup>

当然，这类抨击只是马克思主义双重批判的一部分。其更重要的部分针对自由主义本身，但与保守派对自由主义的否定不同。后者理论的基础概念是具有自然而然的终极正当性的“自然状态”，这种自然正当性被用来反对自由主义者提出的历史正当性，即任何前现代的正正当性已经随着历史

<sup>①</sup> 旧有的浪漫派保守派之外，各类新保守派层出不穷。如布卡特(Jacob Burckhardt)反对个人从作为道德源泉的共同体中挣脱出来成为自主的个人；施米特(Carl Schmitt)以主权至上的新霍布斯主义对抗议会民主；施特劳斯(Leo Strauss)用古典传统社会的自然权利和美德否定历史进步对传统秩序的冲突，以及奥克肖特(Michael Oakeshott)反对必然导致envy[羡慕]，jealousy[嫉妒]和resentment[怨恨]的大众民主(网络语言“羡慕嫉妒恨”实有经典出处)。他们各自对自由主义的某种批判态度，吸引了国内不少追随者。



的发展而为现代的正当性所取代。马克思认为,自由主义的历史主义是半途而废的,并未真正贯彻到底。因为既然正当性有历史性,循世而变,那就不可能存在于任何自然或终极的正当性。自由主义不过是用资本主义的“自然状态”和资产阶级的“自然”正当性,来代替新老保守主义的前资本主义的自然状态和正当性。所谓前资本主义的自然状态,通常指涉由贵族上层作为共同体代表的政治伦理秩序,并无平等、温情可言。中国的例子,以儒学倡导的三从四德、三纲五常等理想为最。然而自由主义所认同的新的、资本主义的“自然状态”,与旧的、前资本主义的“自然状态”同样与真实的历史无关。从马克思的视角,自由主义就其依托于理性和进步而言,有值得肯定和赞扬的一面;而就其放弃历史性思维、在“个人”和“理性”等理解上回归抽象的形而上学而言,则必须否定。其中的关键,在于自由主义者抽象的、原子的“人”的概念:古今中外一模一样的个人;人皆共有的一模一样的理性。“人人有追求幸福的权利”,诉诸的也是“人同此心,心同此理”。所谓演化和进步的载体,只是作为原子个人的加总,缺少现实的经济-阶级关系或真正的历史内容。

再次,马克思主义与自由主义之间的继承而又否定、对立而又统一的辩证关系,从马克思与黑格尔对“世界史”理解的异同中,表现得最为清晰。黑格尔,作为自由主义通向马克思主义的中间环节,把世界史看作是理性史,或精神通过自我意识抵达自由的过程。马克思继承了黑格尔统一的、

目的论的世界史观,但却用现实的生产力发展史和社会制度的演变史,取代了黑格尔的精神发展史。马克思历史思路中的一般图式是异化-解放。即人类本来处于自然状态,后来因为劳动分工而异化,出现阶级、剥削、压迫等等;资本主义的发展带来极端异化,导致无产阶级革命和共产主义运动;人类进入共产主义社会才能得到彻底的解放。这个图式因袭了黑格尔;世界史的统一性,对马克思而言正如在黑格尔那里一样,就体现在“异化-解放”之中。不过马克思在具体处理历史过程时,并未简单地套用这个图式:他充分考虑到了政治和文化的作用,也考虑到偶然性的作用(因为历史倾向与自然规律不同);马克思晚年强调不确定因素,强调机遇和斗争的重要性;在人类全部历史活动中,马克思特别强调经济活动,把经济-阶级关系和阶级斗争看作为渗透一切、贯穿始终的历史基本动因。这就突破颠覆了黑格尔原有的世界史框架。

如果说世界史的统一性源自资本对全球社会经济关系、全球人类活动的整合,那么就不难理解,为什么在世界史语境中出现的马克思主义和自由主义,会以全面整合人类各个活动领域的、整全式思想体系的面目出现。就其本性而言,两者都是普世的。所谓普世,也是普适。就自由主义而言,其理想是历史终结于市场经济和代议民主;就马克思主义而言,其目标则是经由世界革命和共产主义而实现人类的解放。

既然世界史中的马克思主义和自由主义都是资本主义的产物,而资本主义自兴起至今,已经发生了巨大的变化,那么作为资本主义文化-意识形态表述的自由主义和马克思主义,岂能一成不变?今天的全球金融资本主义,与恩格斯写作《英国工人阶级状况》时的工业资本主义,早已面目迥异。今天的马克思主义者,对一系列问题的理解,与原创的马克思主义也已经相去甚远。相应地,20世纪后期的经济新自由主义,以及罗尔斯(John Rawls)的政治自由主义、德沃金(Ronald Dworkin)的平等自由主义、和哈贝马斯的人权自由主义,其问题意识、论证策略和面对现实的解决方案,与洛克、斯密、康德、密尔等人的经典自由主义间亦形成巨大差异。然而,作为思想体系的自由主义和马克思主义这两大流派,无论怎样演变,都万变不离其宗,保持着变化中不变的内核。脱离内核的思想,就不再属于原来的体系了。例如,把对自由的言说纳入阶级和阶级对抗的视野,就突破了自由主义的界限。或者,在生产方式的讨论中,为发展生产力而拥抱资本主义,也越出了马克思主义的规范。

在简短考察自由主义的演变之前,先要检验它理论上的出发点。

讨论自由主义哲学,肯定要提到的思想家,一位是康德,一位是密尔。康德讲自主(autonomy,或自律)的个人;密尔讲个性。自主是根本性的:人只有不被任何外物所钳制,才能是目的,而不是手段。个性也非常重要,是人生最宝贵的。每个

人都应该拥有并发展个性;个性压抑意味着人生的缺陷或不完整。值得注意的是,康德强调的自主性,指涉独立于任何特定社会关系的个人,因而是抽象、普世无差别的原子个人。

自由主义这一预设的现实基础是什么?从起源论的角度来看,历史上康德的原子个人,不过是16至18世纪开始出现的作为市场主体的个人。他必须是独立的、不依附于任何他人或共同体,否则就不可能自由进入市场。他还必须拥有一定的资产,对无产者来说即其劳动力,并且对该资产拥有控制权或处置权:他有权在市场中自由地交换自己的资产,包括出卖自身的劳动。自由主义以自主个人的生命和财产为要,神圣不可侵犯。当然,市场主体也必然追求各自的利益,即肯定是理性的。

自由主义者认为,这种独立的、拥有资产的、理性的原子化个人,是历史的主体,是整个人类历史的出发点。尤其他还是人类道德准则、伦理生活的根源和载体。只有尊重自主的个人,法律、政治、及其他一切制度安排才有正当性。这是自由主义的理论出发点。此后的一系列发展,从无形之手、社会契约,直到晚近的理性选择、公共选择、新政治经济学<sup>①</sup>,乃至“分析马克思主义”等,各种建立在方法论个体主

<sup>①</sup> 这里的新政治经济学(New Political Economics)指近年来兴起的、与马克思主义政治经济学(Political Economy)不同的一种研究经济与政治之间相互关系的学派,主要利用自由主义经济学的分析手段来考察社会政治现象。



义基础上的哲学社会学说,即使不都是自由主义理论预设的体现、应用或推广,其间互为援手、相得益彰的关系,却是不争的事实。

但在理论上,这个出发点隐含着—个悖论、一个撕裂自身的内在矛盾。如果原子个体的基本背景是资本主义的经济市场(和政治市场),而市场活动的目的只是追求没有特殊性的一般等价物(钱或权力等一般交换价值),那么密尔认为至尊的宝贵的个性岂不与个人的基本活动完全脱节?当然,可以说脱离一切社会关系的原子个人的个性,实际上本来就是没有任何特殊性的个性,它与追求没有特殊性的一般交换价值的基本活动,倒也不失互为前提、互相建构。但是,对于自由主义者来说,这却意味着一个不可接受的后果,即接受一种无道德、个性缺失的文化,或道德文化上的虚无主义。<sup>①</sup> 由于个性对艺术至关重要,市场,特别是资本主义市场,以及自由主义者的原子个人的市场活动,不相容于艺术。任何真正的艺术家(不仅浪漫派,也包括现代派)也势必对市场、对资本主义怀有深刻的敌意。自由主义内涵的道德虚无主义,受到前现代保守主义的严厉抨击:我们有共同体,有自己的特性,有对父母、邻里和祖国的义务和承诺等等

<sup>①</sup> 逻辑上,自由主义的无个性文化可以解释现实历史中的消费文化。六十年代起盛行于西方的欲望-消费文化很快就为性消费所主导。如果说情爱因有特定依恋对象而不失个性,生物性欲中则个性痕迹所剩无几。

很多构成个性的特殊关怀;但自由主义者,除了体现在钱和权的空虚的一般等价物,别无所所有。这一批评击中要害。马克思主义者也认为,艺术和文化繁荣的真正土壤,必然在市场之外真正追求个性的自由人创造活动的领域。

让我们简略地回顾一下自由主义演变的几个主要阶段。

19世纪自由主义的现实基础是自由贸易。自由派认为,自由贸易再加上法治,社会进步就有了保障。为什么法治那么重要呢?因为它是人身安全、私有财产和个体自由的必要条件。他们那时还顾不上民主,关心的主要是后来伯林(Isaiah Berlin)所述的“消极自由”。即政府除了制定交通规则一类公共生活的基本准则(即充当守夜人)以外,对个人的人身、财产、言论等自由和其他不伤及他人的活动,一概保护而不得干涉。

与此相比,黑格尔,虽然也生活在19世纪,却要更为高明。主要表现在消极自由之外,他还特别强调每个公民享有参与公共生活的自由,和担任公务员参与立法的平等权利。这一点的重要性在于,市场经济需要法律的规范。如果立法权被一部分人、即特殊利益集团所垄断,那么由此产生的法律势必向该集团倾斜,很难为市场经济提供适当的保护。因此,黑格尔力主的保证每个人都有平等机会进入立法过程,就超出了19世纪自由派主流“消极自由”的眼界,而进入了“积极自由”的领域。这一主张,随后成为自由主义—个重要的思想资源。

这一资源在 20 世纪 30 年代的现实经济生活中被激活,并得到不同形式的运用。其背景是一个历史过程:19 世纪的自由主义,在资本主义进入垄断阶段、又经历了第一次世界大战以后而破了产。1929 年开始,西方世界爆发了空前的经济大危机。如何应对?于是有罗斯福新政和凯恩斯主义的兴起。两者的共同要点无非是国家干预经济。30 年代的新(政)自由主义与 80 年代以来的新自由主义,不可同日而语。前者强调政府干预,保障的是积极自由(如充分就业);后者反对政府干预,主张彻底的消极自由。

在二战以后的冷战时代,本来被自由主义者冷落的民主被提上日程。动力是冷战中要抢占道义制高点。斯大林 30 年代的大清洗,昭示了苏联的极权制度,而自由世界却是民主社会。在全世界推进民主,以民主为号召与苏联模式对抗,是冷战自由主义一个极其重要的战略。西方二战后的许多举措和演变,也只有置于冷战的情景和语境中才能得到恰当的理解。

不过民主,无论倡导者的本意如何,在逻辑上或客观上,都为争取积极自由打开了大门。自由主义的两位重要代表,哈耶克和波普尔,始终坚持消极自由,坚决反对国家干预和民主事业;认为政府在守夜人职责以外的任何举措,都是对自由的侵犯和通向奴役之路。哈耶克这一派的自由放任主义在西方长期被新政自由主义冷落,处于边缘地位,直到上世纪 70 年代才强势崛起。

70 年代开始,最重大的变化是世界经济步入了新一波全球化。全球化时代的自由主义,有什么新的特征?最显著的,是此时自由主义发生了严重的分化。一方面,是新自由主义大潮,它鼓吹人类生存各个环节全面商品化(市场化)、私有化和自由化,从而加速了社会生活的全面异化。另一方面,在全球化时代文化多元主义的语境中,出现了对民主福利国家-新政自由主义的资本主义社会基本结构进行道德-法律论证的种种努力。后者最有影响的代表是罗尔斯、德沃金和哈贝马斯等人。<sup>①</sup> 他们的道德理想主义与新自由主义着眼点不同,关注的问题也很少交叉;在社会政治光谱中一左一右,有时甚至南辕北辙。应该怎样理解自由主义内部的这种分化和脱节呢?

先看新自由主义。它是与作为经济-历史过程的全球化密切关联的意识形态。其主要生长点在经济领域。全球化时代经济的显著特点,是基于雄厚的金融资本和高度发达的科技、通讯和运输能力:(1)生产过程得以充分分解,在全球范围内就地激活具有比较优势的生产要素,使之因地制宜合理分布;(2)跨国资本能够利用金融手段,通过四通八达的公司链条,对散布全球的经济活动进行整合。全球范围内的要素(资金、技术、管理、劳力和资源)激活和有效配置(国际分工),使生产力得到迅猛发展,从而反转过来成为经济全球

<sup>①</sup> 见第二章。

化的主要理据。但是这一分解-整合过程的顺利进行,又取决于两个条件:一是金融资本的自由流动;二是经济活动每一环节的所有要素,都可经由市场契约的形式达成整合。这些条件的充分满足,是市场原教旨主义的基本要求:即自由化(去监管)和经济活动在私有化和市场化条件下才能实现的全面商品化。依托着这一过程中表现出来的某种“经济理性”<sup>①</sup>,新自由主义顺势把市场原教旨主义从经济领域推向整个社会生活,包括教育、卫生、住房、养老、生态乃至政治等领域,从而成为当代世界的主流意识形态。

与新自由主义者不同,道德理想主义者直接关注的,是经济之外的伦理、法律和政治等领域。罗尔斯认为,公正应该是法律、政治和经济秩序的建构原则。按照他体现公正的自由原则和差异原则,社会基本结构(私有财产、市场等)尽管可能导致不平等,也不能改变;一个重要的保留是,只有能使处于社会中最不利地位的人得到好处的不平等,才是可以接受的。这样,罗尔斯在为资本主义日益恶化的不平等辩护的同时,也为新政自由主义福利国家的社会政策留出了余地。德沃金的平等自由主义则更为激进。他不但要求人人机会平等,而且将机会平等延伸到平等的对待。当然最为激进的或许是哈贝马斯。他在2011年的一篇文章中,用2010年德国联邦宪法法院的裁决,来支持自己热烈拥抱积极自由

<sup>①</sup> 见第三章。

的人权自由主义:福利国家的社会保障不能仅停留在基本生存的水平,而是应当保障每个人,作为体面的公民,有足够的物质和其他条件参与社会的文化、经济和政治生活。这些道德理想主义者,沿着普世人权的内在逻辑,可以说已经走得相当远:他们所建立的以权利为基础的政治伦理学说,摒弃了先前主要基于功利考虑的自由主义,许诺人人享有积极自由的充分权利,从而成为在资本主义体制内,与新自由主义争夺道义高地的主要竞争对手。

对于当代自由主义内部的这些分化和对抗,首先值得注意的是,自由主义作为一个庞杂的思想体系,并非经济利益的直接表达;它既受经济现实的制约,又具有内在的理路逻辑。就内在逻辑而言,作为理论出发点的原子个人蕴含着普世人权。若视积极自由为个人权利的必要组成部分,那就必然走向哈贝马斯;而如果只认可消极自由,新自由主义即是其逻辑终点。就现实制约而言,新自由主义者也好,道德理想主义者也好,都认同私有财产和雇佣劳动基础上的市场和法治。对立双方的各种言说,都立足于这一共享的资本主义基本结构;因此,它们共享种种局限,也就不难理解了。

现在来看马克思主义的演变。这当然得从马克思讲起。历来,尤其是现在,很多人对马克思有误解。有人说马克思是个空想家:他想通过无产阶级专政,改造社会,让人性完美,实现共产主义;这个愿望不错,共产主义也令人向往,可惜违背了人的本性,是个空中楼阁,实现不了。



马克思是空想家吗？不是。马克思生活在工业资本主义时期，也就是恩格斯写作《英国工人阶级状况》的时期。那是一个无产阶级被残酷地剥削和压迫的年代，是贫穷、危机、战争和革命的年代。马克思亲身经历了1848年的革命。革命前夕，他主笔、与恩格斯一起写出著名的《共产党宣言》。他们认为资本主义创造了前所未有的生产力，是时代的进步，但基于私有制、被追逐剩余价值所驱使的资本主义生产关系，必将被旨在消灭私有制的无产阶级革命所推翻。马克思要改造世界。他要改造的，主要不是自然界，而是社会，主要是资本主义社会。但他当时生活的普鲁士，加上俄罗斯，是他认为最反动的两座封建堡垒：反对民主、反对进步、反对资本主义带来的一切文明成果。在与正义者同盟的交流中，具有强烈现实感的马克思明确表示，目前亟须的不是去空想社会主义革命，而是紧迫的民主革命。当然，作为共产主义者，马克思在其完整的革命理论中又强调，民主革命成功后的任务，是不停顿地转向社会主义革命，在民主革命和社会主义革命之间没有鸿沟。后来托洛茨基、毛泽东的不断革命论，源头正是马克思。

马克思是一位要改变旧世界的革命家，而不是空谈正义的道学家。他的革命理论的出发点，不是对封建压迫、资本榨取的道义否定，而是对历史发展趋势的深刻理解。马克思继承了黑格尔的世界史观念：一个统一、有总体趋势的演变过程。但他用对现实经济过程的分析，取代了黑格尔唯心主

义的精神发展史。他对资本主义的批判，聚焦于其生产方式及其内在矛盾如何导致经济危机，而危机的不断深化又如何使革命和共产主义成为可能。这样的批判，是基于经济和历史的分析，而不是空想的、基于正义原则的道德抨击。那么，马克思有没有关于公正的概念和理论呢？这个问题在马克思主义传统中有很多论辩，但难有共识。原因在于，马克思多次明确否定抽象的公正概念和道德评价，但对资本主义的丑恶现实又有不懈的道义谴责。其实，尽管公正不是马克思分析的出发点，但作为派生的概念，至少是其隐含的形式，马克思确曾用来抨击资本主义、激发革命者的仇恨和战斗热情。这样做与他的基本理论并无冲突。<sup>①</sup>

马克思不是空想家，更重要的还在于他所理解的共产主义，不是善良愿望，而是历史趋势中出现的一种可能。马克思探讨了这种历史趋势和可能性，据说从恩格斯开始，硬化为历史的规律，即共产主义的实现将是历史发展规律的必然结果。如果真是这样，那还要革命干什么？一代代人等下去就是了。但这不是马克思的观点，其实也不一定符合恩格斯的原意。

马克思的历史理论，是1840年代中期开始成熟的。自此其始终不变的内核，就是对自由主义出发点和资本主义的批判。自由主义的出发点是原子个人。马克思也讲个人：历

<sup>①</sup> 详见第二章。

史当然是人创造的,人当然是一个个的个人;但马克思强调指出,任何个人都存在于一定的社会经济关系之中;“人是社会关系的总和”。原子个人,脱离了社会的鲁滨孙式的个人,只是自由主义者的幻觉。这一幻觉的现实基础,或市场中的个人,按照马克思的看法,是历史发展的结果,而不是起点。在古希腊法典中,并没有个人权利的规定。个人产权在罗马法中的出现,标志着共同体财产关系已被市场交换关系瓦解。换言之,历史上自主个人是从共同体中分化出来的。自主个人这一概念本身正是历史发展的产物。自由主义者指认它为历史的出发点,毫无根据。

对个人的理解,原子个人还是社会关系中的个人,是自由主义与马克思主义的一个根本的对立。社会关系中的个人,受到一定历史阶段上生产和生活方式结构性的制约,包括财产关系、权力体系、以及伦理规范等制约。一切社会现象,作为众多个人活动的结果,也只有通过对有关个人和群体身处其间的社会关系的分析,才能得到恰当的理解。在阶级社会里,最重要的社会关系只能是阶级关系。离开了阶级分析,就背离了马克思主义。

恩格斯对马克思主义的贡献极大。但他的著述也有偏离马克思之处,这里简单提一下。

首先,科学社会主义。恩格斯热爱自然科学,也受到当时流行的科学主义实证主义的一些影响。本来,马克思的学说,用于分析既有一定发展趋势、亦有很多偶然性的社会历

史和经济生活,与具有精确描述、乃至预测和控制功能的自然科学不可等同。然而恩格斯深信,马克思通过剩余价值理论和唯物史观,发现了与自然规律具有同样必然性的历史规律,从而完成了社会主义从空想到科学的发展。这一经典论断对后世产生了深刻的影响,并为对马克思学说的一系列误解,诸如目的论、阶段论、庸俗唯物论和经济决定论等等,打开了大门。

其次,无产阶级专政。“你想知道什么是无产阶级专政吗?请看看巴黎公社吧!”是恩格斯的名言,后来被列宁和许多马克思主义者反复引用,以至巴黎公社是无产阶级专政的第一次历史实现成为定论。但马克思当时并不赞成巴黎公社:革命的时机和策略都不成熟。公社的成员大多是手工业者,几乎没有工业无产者,更没有实行过阶级专政。第一国际授权马克思对巴黎公社发表声明,但马克思犹犹豫豫,一拖再拖,直到被反革命力量对公社社员的大屠杀所激怒。他激情磅礴的《法兰西内战》所论述的,与其说是现实,不如说是他希望的、理想中的巴黎公社。当然,由于全世界的反动派都把公社说成是马克思阴谋的产物,使马克思和巴黎公社结下了不解之缘。巴黎公社在国际工人运动中,享有无上的道义权威,与此不无关系。准确地说,历史上的巴黎公社并未实行过无产阶级专政,但它的组织和参与形式,在马克思的概括中,是无产阶级民主的雏形。至于专政与民主的关系,详见后文。

再次,议会道路。马克思之后,恩格斯面临着新的历史

环境：由于俾斯麦的“合作主义”政策，当时的德国工人运动和随后的第二国际，有可能通过议会道路走向社会主义。既然改造和取代资本主义的目标不变，那么它与马克思的本意就并无冲突。何况，马克思生前已经看到比如英国避免暴力革命的可能性。并且恩格斯也并不迷信议会。他有和平过渡和武装斗争的两手准备。应该说，恩格斯的这一立场，是对国际共运的重大贡献。后来第二国际的改良主义者和修正主义者，打着恩格斯的旗号背叛无产阶级革命，不应由恩格斯来承担责任。

第二国际由于其成员在帝国主义战争中各自支持本国政府，而在政治上彻底破产，被列宁创建的第三国际取而代之。面对大体相似于马克思 1848 年和 1871 年面对的战争与革命的形势，列宁的战略和策略实践是从二月（民主）革命到十月（社会主义）革命的迅速过渡；俄国革命的苏维埃模式，继承了马克思倡导的巴黎公社式的直接民主；苏俄的国有化和计划经济，也都与马克思的许多思想一脉相承。列宁对马克思主义的独特贡献，在于落后国家成功实现社会主义革命的经验。而他的主要遗产，是革命政党的理论和实践。列宁与考茨基长期论战。但考茨基的一个思想，即无产阶级的阶级意识（其最成熟的形式是马克思主义）不可能自发形成，必须由马克思主义知识分子从外部灌输，却对列宁产生了深刻的影响，成为他论证共产党作为无产阶级先锋队的必要性的主要论据之一。列宁指出，在俄国这样一个特殊

的，野蛮、反动和专制的国家，如果没有先锋队的教育和领导，无产阶级革命不可能胜利。他进而争辩，根据同样的现实和逻辑，先锋党本身必须由最先进、最有权威的领袖来领导，实行民主集中制。在列宁这一著名的群众、阶级、政党和领袖学说中，党成为革命实践中最具首创精神的行为主体。

在当时特定的历史条件下，列宁是正确的。并且，考茨基和列宁并不认为工人阶级只能被动地获得阶级意识，因而要求永久的引导和控制。做为马克思主义者，他们认为，正如马克思在《费尔巴哈论纲》第三条里提出的，环境是人创造的，教育者必须首先接受教育；否则，就像资产阶级启蒙哲学所蕴含的那样，少数精英将永远统治多数群氓。但是，列宁主义政党的出现，又确实为社会主义社会中产生凌驾于社会之上的精英集团，甚至领袖专政、个人崇拜，开辟了建制上的空间。这种情况，即后人所谓党的异化、变修，列宁在世时并没有出现。只是从斯大林开始，情况才发生了变化。

斯大林生活的时代，是无产阶级世界革命节节胜利的时代，是社会主义与资本主义在世界范围内全面对抗的时代。斯大林在马克思主义史中的地位既重要又复杂，备受争议。一方面，在极端困难的条件下，他坚持了一国社会主义。苏联的工业化和农业集体化，弊端再多，仍然成功地使一个不存在私有资本剥削制度的落后经济体迅速崛起，成为超级大国，成为领导能与世界资本主义阵营全面对抗的社会主义阵营的核心力量。与此同时，他不仅在社会主义阵营里把马克

思主义提升为主导意识形态,而且有力地推动了马克思主义在世界各地的广泛传播。另一方面,斯大林破坏民主法制,推行个人崇拜,背离和玷污了马克思主义。更为严重的是,通过第三国际和苏联党和国家的力量所宣传的“马克思主义”,也在一系列重要的理论问题上,误解或曲解了马克思的思想。西方和东方的许多马克思主义者和同路人,误以斯大林的说法为马克思主义,造成了严重的思想混乱。

斯大林及其追随者背离马克思主义,理论上最重要的有如下几点。

第一,对马克思的历史观做出目的论、宿命论和阶段论的解释。马克思有关生产方式几大历史阶段的论说,如他一再强调,只是西欧的特例,而不是普适的万能钥匙。他对历史发展也从无目的论或宿命的理解。

第二,把马克思有关经济基础上层建筑的学说简化为所有制决定论。所有制固然重要,但马克思的所有制,指的是生产关系的总和,而不只是财产关系上生产资料的归属。在马克思的时代,所有权和控制权往往联为一体。20世纪以后,两者的分离逐渐普遍;在资本与劳动的剥削关系中,控制权甚至远比所有权更为重要。这一论断不仅适用于资本主义的股份公司,对苏东模式中的经济制度,也有重大的警示意义:如果劳动者只有名义上的所有权,而没有对生产资料和劳动剩余的实际控制权,那么名义上的国有化或全民所有制,并不能真正保证他们不受剥削压迫。

第三,在有关上层建筑的问题上,表现出还原论、庸俗社会学或教条主义的倾向。斯大林时代的一大特色,是把政治和观念形态的上层建筑,统统看作为经济利益、阶级利益的直接表达或工具,无视它们相对独立、或在某些条件下特殊且强大的能动作用。

第四,苏联国家压倒社会、整体淹没个人的体制,固然是当年严酷的国际环境使然,斯大林仍有不可推卸的责任。始自青年马克思反对普鲁士书报检查,马克思主义与国家主义泾渭分明。在马克思那里,社会主义不仅与资本主义对立,也正是相对于国家主义而言的。他甚至认为,即使在社会主义向共产主义过渡时,对市场实行必要干预的,也不应该是国家,而是工会。巴枯宁等无政府主义者指责马克思是国家主义者,但马克思在《哥达纲领批判》中明确指出,没有所谓的人民国家。一旦国家为人民掌握,就不再成其为国家,而是自由人的联合体了。同理,片面强调集体主义,压制个人和个性,或者一部分人以集体的名义“代表”另一部分人,也与自由人联合体的理想相距甚远。后者体现的,是集体与个人之间融洽而互补的关系,它通过民主协商和自治调节而产生和保持。相反,片面强调服从关系,使各级政权向人民负责、各类社群集体与个人的融洽关系,都成为不可能。斯大林时代高扬的集体主义,曾经在卫国战争和国家建设中有过光荣的历史和伟大贡献,但毋庸讳言,它对那时社会生活的沉闷压抑,不能不负相当的责任。

很多人,包括西方的左翼,理解和批评的马克思主义,其实只是斯大林的说法。斯大林去世后,情况有所变化。但明确地把斯大林的说法与马克思的思想区分开来,主要发生在苏东易帜之后。

从马克思主义演变史的角度来看,挑战斯大林主义最重要的人物当然是毛泽东。毛泽东有四大主要贡献。第一,农民问题。马克思和恩格斯,特别是列宁和斯大林,都把农民看作是每时每刻产生资本主义自发势力的保守力量,而毛泽东却认为,在无产阶级领导下,农民不但可以成为落后国家革命的主体,而且在革命胜利后有着极大的社会主义积极性。他们与工人阶级一起,构成建设社会主义的生力军,是人民民主专政主体的组成部分,而不是被专政的对象。

第二,社会主义政治经济学。相对于苏联长期奉行的以重工业为主、一长制的指令经济,毛泽东主张“农、轻、重并举”、部类平衡、两条腿走路、特别是生产组织中的群众路线。以“鞍钢宪法”著称的工业民主取向、以工农商学兵同步发展的“五七公社”蓝图等等,都是社会主义想象与实践中的重大突破。他对苏联政治经济学教科书的点评,虽然并不系统,却具有开拓性的意义。

第三,正确处理人民内部矛盾。革命胜利、敌对阶级消灭以后,国家政治和社会生活如何安排,是毛泽东面临的急需解决的问题。马克思的国家消亡,只是共产主义的长远目标;由于国际资本主义的包围和国内社会主义改造任务的极

端艰巨,国家在过渡时期不仅不可能消亡,还承担着保护新生政权和实现落后国家赶超的重任。斯大林认为,敌对阶级消灭后,国内不再存在矛盾,国家机器只是对付外敌的工具。毛泽东则正确地指出,即使作为阶级的敌人已经被消灭,各种社会矛盾依然存在。其中有些具有现存或残余的阶级内容,有些则没有。无论什么性质的矛盾,只要不涉及敌对分子,都是人民内部矛盾,都要和风细雨地解决。毛泽东的这一思想,在马克思主义政治思想史中,第一次为社会主义革命胜利后的社会政治生活提供了一项基本准则,其重要性不言而喻。反右和文化革命等运动的反面教训更不容低估。

最后,反修防修,防止党的异化变质,成为骑在人民头上的官老爷。毛泽东的这一远大预见和实践,可以说是列宁的政党学说以后,马克思主义运动史中最有创造性的发展。

总之,毛泽东是马克思主义中国化的伟大思想家和实践家。可惜晚年的他在国际、国内反对修正主义的斗争中,往往脱离实际、脱离群众,又把大量内部矛盾敌我处理,导致严重的政治和政策失误。这些都对马克思主义的声誉造成负面影响,也损害了他为之献身的社会主义共产主义事业。

1990年前后的苏联解体和东欧易帜,加速了马克思主义在世界范围内的大退潮。但也有一个积极后果,即不再解读马克思主义、或划分社会主义的任何垄断力量了。曾经的和近来的马克思主义者重新开始热烈辩论,究竟苏联的社会主义模式是否符合马克思主义。换一种问法:这一模式的



终结,是因为它背离了马克思主义,还是它所依据的马克思主义本身就孕育着失败的因素?

显然,苏东模式里确实有很多现象与马克思主义背道而驰。例如专制和个人崇拜、社会生活的缺少自由和民主、文化领域中的教条主义、以及前面提到的对马克思主义的歪曲乃至背叛。然而马克思主义本身的责任也很明显。马克思和恩格斯对市场在后资本主义经济中的全面否定,为苏联模式迷信计划、排斥市场提供了理论基础。而在缺失民主的情况下,高度集中的计划经济又不可避免地造就了一个庞大的官僚阶层。这样的制度,长远看来,对经济运行的绩效有很多消极的后果。连同冷战态势强加的军备竞赛,致使苏东集团最终丧失与欧美资本主义竞争的实力。当然,败于冷战并不能等同于社会主义的失败。十月革命之后,苏联阵营和中国在工业化,工人福利和民众的基本需求,以及用人类发展指数(HDI)衡量的社会政策等方面的成就,都相当出色,远远超过资本主义世界的边缘国家。共产党领导的武装力量在反法西斯战争、抗美援朝和抗美援朝战争、亚非拉反帝反殖运动中的贡献、牺牲和胜利,鼓舞了第三世界,对世界历史进程产生了深远的影响。

从世界史的角度,我们今天面对的严肃问题,是对马克思主义历史地位的评判:马克思主义在社会主义政治经济学中的缺陷及其后果,是否意味着整整一个时代已经过去、马克思主义从此彻底退出了历史舞台?

任何回答,必须首先澄清什么是马克思主义。马克思主义的文献浩如烟海,马恩本人的著作就不下几十卷,如何入手?并且,他们在一些重要的理论问题上,如国家、民族、人性、公正、经济规律、历史演进、决定论等等,有不少并不自治的表述。怎么办?注意两点:一是马克思的思想是逐渐形成、发展和成熟的。在这个吸收各种思想资源,对其加以消化、改造、整合的过程中,难免(特别是接触的早期)也接受某些原始文本的影响,特别是黑格尔、费尔巴哈、甚至恩格斯等人在思辨哲学、人本主义和实证主义等方面的影响,在自己的思想和著作(特别是不准备发表的手稿)中留下痕迹。在这种情况下,如果马克思有前后不一致的地方,通常我们理应更重视他后期、更为成熟的思想 and 表述。此外,马克思的不少论述有其特定的语境。比如,被普遍认作马克思唯物史观经典表述的《政治经济学批判》序言里,他对基础与上层建筑间关系的阐述带有决定论的意味。其实,这是马克思为了表明与唯心史观的决裂,特意强调经济的制约作用。离开了这一特定语境,就无法理解为什么马克思在其他著作中,如《路易·波拿巴的雾月十八日》,对政治、文化等因素有着充分的估计,全无任何决定论、还原论之嫌。只有把马克思的基本思路与他在特定场合的特定论说分辨清楚,才能把握马克思主义的本质内容。

在下面几章展开更深入的讨论之前,先列出几个普遍认同的要点:第一,马克思主义理论的基础是唯物史观,特别是

其中的阶级分析和历史主义。第二,马克思主义理论和实践的目标,是自由、民主,进而消灭阶级、走向共产主义,实现人类的解放。第三,马克思主义在方法论上反对形而上学(二元对立、还原论等等),坚持辩证思维。第四,马克思主义的重心,是对资本主义生产方式的本质(雇佣剥削)及其内在矛盾(追逐利润导致生产过剩、利润无法实现和危机)的深入分析和批判。

记住这些要点,回答前面提出的问题就会比较容易。苏东易帜后马克思主义真的退出了历史舞台?2008年的危机对此作出了否定的回答。被危机、战乱、环境和其他无解之局所困扰的资本主义的存在,确保了马克思主义不可能从世界史中消失。

唱衰马克思主义的杀手锏是过时论。19世纪马克思主义依托的是工会和大众政党领导的工人运动,20世纪依托的是共产党领导的工人运动。两种情况下,马克思主义的现实基础是工业资本主义,而其社会载体或行动主体则是高度集中因而容易团结和组织起来的产业无产阶级。然而在后工业时代,信息、知识经济和高科技的发展使产业工人的数量急剧减少,生产单位大量分散。这些变化,似乎彻底摧毁了马克思主义的现实社会和阶级基础。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 农民革命和反帝反殖斗争,对于世界史视野中的马克思主义来说,虽然重要,却不是主干。简述毛泽东的贡献时,没有提他在“农村包围城市”等等方面的贡献,理由也在这里。

那么,在世界史和全球化的现阶段,马克思主义的现实基础究竟何在?支持它的社会力量到底是哪些?回答可以分为两部分。

首先,产业工人在中国等“新兴经济体”正有极大的扩张,亿万无产化或半无产化的农民工正在形成经典的工人阶级。即使在已把制造业大量转移出去的发达国家,产业经济向信息知识经济的转轨,也并没有改变资本控制、剥削和压迫劳动的基本事实。产业工人虽然减少了,但从事整个社会生活再生产的劳动者,从传统蓝领到各行各业的中下层白领,从司机门卫邮递员到保洁工护士教师,仍然是社会成员的大多数。按占领华尔街运动些许夸张的说法,他们是人口中的99%。所有这些劳动者,仍然遭受资本的控制剥削和压迫。他们对自己异化了的生存条件和状态,深感不满,亟欲改变。这些劳动者,虽然岗位各别、工作地点并不在一起,但由于电子媒体(手机网络)的存在,思想交流快捷频繁,便于沟通联合和组织。因此马克思主义存在和发展的主体基础,非但没有消失,反而更加壮大了。

更为重要的是,资本主义内在的结构性矛盾,在金融资本时代迅速激化:危机频仍(生产过剩的危机,利润难以实现因而利润率下降的危机,信用危机,债务危机,以及由于消费经济恶性扩张导致的资源环境生态危机),整个经济结构极度脆弱,很难抵挡来自或左或右颠覆力量的冲击。这是马克思主义存在、发展和实现革命理想的客观基础。

马克思主义作为政治思潮和社会运动问世以来,有过高潮和低潮,前进和后退,发展和蜕变。可以肯定的是,在全球化表面上凯歌行进的今天,它仍然是推动社会发展和历史前进的汹涌潜流。

这本小书讨论的马克思主义与自由主义的关系,说到底是个如何超越资本主义的问题,其答案,用哲学词汇来说,只能是扬弃。马克思主义发源于自由主义。自由主义(和资本主义一样)有很多重要、正面的元素;马克思主义(和社会主义)不应把自由主义(和资本主义)妖魔化,连它好的东西也一并抛弃。但也必须看到马克思主义和自由主义之间质的区别,看到前者对后者的批评是内生的,也是颠覆性的。自由主义的许诺是,只要有市场经济和代议民主,就能人人自由幸福。马克思主义则指出,自由主义按其本性,只能从抽象的个人出发;由此而来的种种制度建构,必然掩盖实际存在的经济剥削和政治从属关系;从而使得改变现状、实现许诺成了自欺欺人的幻想。

但真要扬弃,也不大容易。特别是,在接受自由主义的一些正面元素时,不可避免地会沿用自由、民主、法治等词汇。既要使用这些词汇又不致陷入自由主义的概念框架,其前提是紧紧把握两大思想体系间的根本区别。下面各章,以此为原则,对两者在一些主要领域的纠葛,作一辨析。

## 二、唯物史观和社会契约

自由主义者当然明白,作为其理论出发点的理性自主的原子个人,总是生活在一定的社会秩序之中。他们的论点,不过是区分两类社会秩序:一类属于外部强加,违背人性,因而不道德、没有正当性,不可接受。另一类则符合人性,保障并促进个人自由,因而是唯一合理、具有正当性并可以接受的。必须大力鼓吹和推进的,是后一种秩序,它应该取代前一种,成为人类生活的基本安排或普世的社会架构。

在经济体制、政治组织、法律框架等社会领域内的合理秩序,在自由主义者那里,又可分为两类。一类源自“无形之手”,另一类则借助社会契约。前者是自然理性的体现,后者则是工具理性和程序理性的产物。前者的领域主要是经济,而后者涵盖的主要是政治和法律。一提起无形之手,人们自然想起18世纪的斯密。但其最激进的鼓吹者,非哈耶克莫

属。至于社会契约,有关霍布斯、洛克、卢梭等人的论述浩如烟海。但在当代,人们议论最多的也许是罗尔斯,尽管德沃金和哈贝马斯的理论可能更精致一些。

哈耶克从经验主义认识论出发,一再强调,既然人类理性不是天赋神授,而只能来自有限的经验,那么我们就必须弃绝完美理性的妄想,接受能力有限的事实。他进而争辩,任何夸大理性的能力,对无比复杂的社会经济生活,在民主或正义的名义下,做出计划安排的企图,都势必失败。其不可避免的恶果,是与计划、分配等有关的一批官僚特权人群的滋生。他们以计划和理想的名义,对个人实行强制,侵犯他们的自由。而这,哈耶克断言,正是通向奴役的不归之路,必须堵死。

哈耶克认为,应该让有限理性指导下的个人,不受限制地追逐个人利益;只有在由此产生的社会秩序中,自由才有保障。他的核心论据是自然理性:大量人群的随机(即不受约束)活动,在进化过程中会出现自组织现象,即社会有序结构的涌现。<sup>①</sup>最引人注目的实例,是市场秩序的自发形成,也就是斯密的无形之手。在哈耶克看来,遵循自然理性、顺从无形之手的引导,是既促进保障个人自由,又获得经济发展和人类繁荣的必要条件。

<sup>①</sup> 自组织现象在自然界多体随机运动中确实存在。但对有意识和意图的人类活动,其适用范围极其有限,并不能为哈耶克的夸大其词提供多少支持。

但这不是充分条件,还需要法治。哈耶克对民主高度警惕,因其可能成为侵犯自由的手段,却鼓吹法治<sup>①</sup>,否则个人财产没有保障。不少人把民主法治视为一体两面,在哈耶克那里,法治与民主基本脱钩。为了自由,他宁肯选择尊重法治的专制政权,也拒绝有干预(特别是私产)自由的潜在威胁的民主体制。哈耶克法治的重心是法律面前人人平等。但他又特别警告说,这并不等同于人人可以平等地参与立法。体现在立法多数中的人民主权思想,即当代民主规范,是对自由的严重威胁。

除了防范民主,哈耶克还否定当代自由主义者所津津乐道的“应得权益”。他认为应得权益的概念是对市场自发秩序的否定,从而也是对自由的否定。市场哪能没有不确定性、机会和运气?为了确保应得,就得排除运气。但何谓运气?怎么排除?这一切由谁来定?又由谁来制定实施有关的法规条令?哈耶克绝不能为他最为敏感、极端仇视的官僚集团留有任何机会。

为了坚守个人自由,哈耶克付出了极高的道义代价。他不得不与鼓吹“民主”“平等”“应得”等普世价值的主流自由主义分庭抗礼;他所倡导的市场原教旨社会,势必缺少整合,成为丛林竞斗或一盘散沙。哈耶克不是看不到这些代价,还曾企图用宗教来凝聚社会。但这更使他遭到崇奉启蒙理性、审慎民主和主体间性的自由派主流的长期冷落。然而他信

<sup>①</sup> 自由主义法治要点会在第四章讨论。

仰坚定,甘居边缘仍不屈不挠。70年代起,峰回路转,新自由主义渐成强势,哈耶克的影响也水涨船高。随着经济学的“殖民”扩张,哈耶克甚至在经济学以外的大片其他领域走红,俨然成为当代主流意识形态的一大理论基石。

哈耶克的主张描出了自由主义的底色。只是太过张扬,对外需要包装以利营销。主观上,主流自由派中有一批道德理想主义者,学理上传承有自,对可塑的社会秩序也另有主张。他们崇尚理性建构,拒绝自发涌现,力图在新的历史条件下,设计更为合理的社会契约。这两种思路和论说,就为资本主义张目辩争而言,殊途同归;但在理念和具体运作方面的差异(如自由放任还是福利国家)却不容忽视。两者在道德色彩上的强烈对比,从放任弱肉强食到为弱势群体鼓呼,更是值得注意。

检视当代的社会契约论,罗尔斯的公正论是一部绕不开的著作。它源自洛克等人的政治契约理论,但意在超越:即在康德自主个人概念的基础上,构筑一套比组织政府更抽象更一般的,公正分配权力、责任和利益的道德原则,以指导立宪、立法和社会政策,用以推动公正社会的建立。

罗尔斯的出发点与其他契约论者并无二致:契约的必要植根于理性的个人。他们各自价值主观、追求各异。这是自由(选择)的基础,<sup>①</sup>但在所欲之物终究且总是有限的世界

<sup>①</sup> 如果价值是客观的,那么就只有犯错误(背离客观价值)的可能,而没有选择的自由。

上,也正是冲突的来源。解决冲突,如霍布斯所言,最好利用契约。否则在一切人对一切人的战争中,众败俱伤。但霍布斯的契约目标,即无上主权或君权,也许能成就特定意义上的公正,却不给臣民以自由。按卢梭的说法,现存的契约多为富人欺骗穷人的陷阱,且往往是前者强加于后者的,意在加强自己的权力,并无什么公正可言。罗尔斯要求的是既自由又公正。如果签约各方的谈判能力不同,契约怎能公正?他的办法是设定一道无知之幕,虚拟一种原初境况,其中签约者对各自的财产、地位、社会关系乃至人生计划等非道德因素一无所知。如此毫无个性、名副其实的原子个人,千人一面,谈判能力自无强弱之分,契约的公正也就有了保障。

然而无知个人又如何签约?签什么内容的约?罗尔斯自称是康德传人,因为只有依靠康德,他的体系构建才有可能。康德的原子个人并非空洞的抽象物,而是自主的道德主体。道德主体的自主性,来源于他所拥有的两种道德能力:公正感和建构实施价值构想的能力。这两种能力的发展,都离不开因罗尔斯而闻名于世的基本有用物品,诸如权利和自由、能力和机会、收入和财富。主体的内在冲动或最高兴趣,在形而上学最抽象的意义上来说,只能是自我实现。但没有基本有用物品,道德能力就无从实现和发展;而没有道德能力,主体就没有自主性,其自我实现势必落空。因此,按其本性,作为道德主体的签约者,必然要求公正分配有限而又人人想要的基本有用物品。



这样,借助康德,罗尔斯完成了一个奇迹:揭示了(或更准确地说,是预设了)一无所知的原子个人,其实是确知何欲何求的理性签约者的真面目;而契约的内容,也只能是对基本用物的公正分配。由于无知之幕,签约者没有先验的利己考虑,不可能涉及具体的利益,而只能在通向公正分配的程序上达成共识。纯粹的程序公正由此成为处理社会关系的准则。

程序公正具体落实为均等自由原则和差异原则。自由原则很简单,即人人有权享有同等的自由,主要是公民的基本自由权利。对此少有异议。差异原则比较复杂,解读空间也比较大。按照罗尔斯本人的说法,财富和地位的分配可以有差异(不平等),但前提是这种不平等:(1)不涉及基本权利;(2)能使所有的人,特别是最底层的人,得到利益(即做得足够大,即使最倒霉的人,也能比原来多分一份);(3)这种不平等带来的好处,不为少数人所垄断,而是向大家开放,即每人都有同等的机会享受。如果不考虑这第三个前提,即机会均等原则,那么罗尔斯的分配公正理论,最多不过是对新政自由主义阶段福利国家资本主义的一个更聪明的辩护。他的大部分改良主义的追随者,也正是这样解读的。但机会均等原则,认真对待的话,却提供了更为激进的解读可能:如果拒绝所有导致机会不平等的政治、经济和社会因素(包括与能力差异密切相关的教育条件和成长环境等等),或者退一步,不允许任何人对这些因素形成任何形式的

垄断,那么资本对劳动的控制,这一构成资本主义制度基础的最大不平等,在分配公正的社会里,也就失去了道义正当性。

根据罗尔斯的纯粹程序性的分配公正理论,社会对个人的权利和自由,有权按差异原则来约束和调节;但对其根本的道德权利,即自主性,则绝对不能侵犯。这个结论,其实只是他理论预设(自主个人的自我实现)的另一说法而已。他关于基本有用物品的清单,也不过反映了当代美国社会中普通人的意愿。换个时间地点,所列内容势必得变。

比如,平等自由主义者德沃金就说,仅仅确保基本自由是不够的,每个人还得有权被平等地对待。这一带有按需分配意味的公正概念,显然超越了罗尔斯的差异原则。哈贝马斯的人权自由主义,更把公正的适用范围从福利国家推向国际社会。而罗伯特·达尔的经济民主理论,则把基于个人道德权利的公正概念,深入贯彻到生产单位,包括工人参与相关的企业决策。他从自由社会主义的立场出发,要求劳工分享经济领域的控制权。

这些道德理想主义者,沿着自由主义普世公正的内在逻辑,在设计如何调整资本主义社会不平等现象的道路上,走得确实已经相当的远。他们不无道德自信地认为,他们提出的调节原则,既然是抽象的道德主体(自主的原子个人)出于理性而平等交换意见之后的选择,必定能为建设公正社会提供程序上的指导。

然而稍加分析,就会发现问题多多。首先,历史上没有任何社会结构是通过契约建立起来的。所有古典和当代的契约论者,他们所谓平等交换意见后签订的社会契约,都只是纯粹的想象。在现实中,从来没有过霍布斯式的契约,在资本主义企业中,也难以找到达尔经济民主的实例(尽管社会民主党治下有一定程度的努力)。即使是最被推崇的、可能也是唯一的例子,即体现了洛克式社会契约的美国早期宪法,也包含了严重的不公正:选举权的财产限制,对原住民、奴隶和其他非欧血统的完全排斥,对女性的歧视,等等。一旦回到现实,立约者间结构性不平等的(阶级)地位和谈判能力立即凸显,使资本主义制度中任何公正的契约失去可能。

当然,道德理想主义者仍然可以争辩,即使现实中尚不存在,基于自主个人道德权利的理想契约,还是值得追求的。可是契约论的致命弱点恰恰在于,其理论起点,即个人的道德权利(如自由、机会、人权等使自主成为可能的基本权利),只有通过背景理据(background justification)才得以证立。时代不同,社群不同,背景理据自然也就不同,由此证立的道德权利怎能普世适用?中世纪的人权概念,现在还有多少意义?今天的市场社会,一切皆不确定,机会自然重要。但在古代中国,君君臣臣、父父子子,皇权父权之下,又有多少机会可言?被卢梭奉为至高无上的革命权,是犯上作乱还是道德权利?如果道德权利在哲学上只具有派生地位,用以

推导说明它物(如社会契约)之前,本身还需要被更为基础的现实生活和从中生发的背景理据来说明证立,那么道德理想主义的契约论,作为一种政治哲学,其基础也就太不稳固了。它既无法解释过去,也不能预测未来,而只能在当代欧美及类似的社会里,被一些特定的人群信奉。它本身的存在,也还需要更为深刻的哲学理论来分析说明。

最后,令契约论者们最为难堪的批评也许是,契约论以理性(理性个人的理性谈判)为标榜,却以非理性为其明显的特征。这一批评可以分为两个层次来展开。在工具理性的层面,博弈论已有逻辑严谨的证明,即个人理性不能加总,因而不存在从个人理性通向集体理性的皇家大道。<sup>①</sup>其含义之一是,契约不可能全都是理性的,即不可能全是从个人理性出发通过理性途径达成的协议。原则上说,总有些契约,只有通过某种形式的强制才有可能。既然有强制,就很难再宣称理性。因此确切地说,理性并不是契约的真实基础。

另一个层次涉及签约者的最高人生理想。作为主体道德建构能力的显示,这一理想既不可能具有工具理性的特征(因为它作为终极追求,无助于按照定义不可能存在的任何更高目标的实现),也不可能是客观理性的体现(因为道德

<sup>①</sup> 见阿罗悖论或投票悖论。当然仍有辩论的余地,近年来的研究亦有一些重要的进展。

主体自主自由的预设已拒绝了这种理性),因而只能是主体的、主观任意的非理性的选择(决策)。契约论哲学的这一非理性特点,对契约论者意味着,价值多元且不可通约乃是现代社会的宿命。因此,通向契约的唯一途径是权宜之计而不是理性。即使是哈贝马斯的通过主体间无强制交流而实现的交往理性,也无从解决价值冲突的难题。罗尔斯从野心勃勃的公正论,退到只求重叠共识的政治自由主义,其难言苦衷也在于此。重叠共识又谈何容易?钉子户和开发商在哪里重叠?本·拉登与奥巴马怎能共识?何况,还没有谁令人信服地确证重叠共识一定可以找到。讨论走到这一步,明眼人,包括罗尔斯本人,都清楚,契约论在哲学上已经彻底失败,无从补救。

马克思主义与自由主义不同,其出发点不是光秃秃的原子个人,而是处于社会关系网络中的个人;不是抽象的道德原则,而是现实的物质生活条件。马克思主义关于社会历史最一般的理论是唯物史观。什么是唯物史观?这里的“物”指的是什么?先简单解释一下。

众所周知,马克思出身于青年黑格尔派。与黑格尔精神本位的客观唯心论决裂后,马克思把自己从物质的生产和生活条件出发来理解社会历史的理论,称为唯物史观,以示对照。这里的“物”,指的当然不是自然界物质,而是社会的物质生产和生活条件。更具体地说,马克思认为现实社会呈现的是一个复杂的动力学网络系统。其构件包括在一定生产

力发展水平上,由特定生产关系表征的生产方式,他称之为经济基础;艺术、宗教、道德、哲学等意识形态,和表现为政治法律制度和机构的国家机器,统称为上层建筑。由于构件之间存在着各种张力和互动关系,整个系统结构并不能看作为构件的简单总和。唯物史观认为,在辩证互动中,生产力制约着生产关系,经济基础制约着上层建筑。前者在理论上是第一性的,对后者具有主导的解释能力,但后者对前者相对独立和反作用也不可忽视。

这个相对独立性对理解唯物史观至关重要。很多马克思主义者,和几乎所有马克思主义的敌人,常常对唯物史观做出还原论或决定论的解读:独立于生产关系而存在的生产力发展水平,决定着生产关系的性质和形式;独立于上层建筑而存在的经济基础,决定着上层建筑的性质和演变。换言之,生产关系(或上层建筑),实际上可以还原成生产力(或经济基础)的一种表达形式,而并没有自己真正独立的存在。但这是误解或曲解。其后果之一是,实际上否定了生产力发展水平与生产关系之间、经济基础与上层建筑之间可能存在的互动关系。可是在马克思看来,经济基础与上层建筑,经济基础内部的生产力与生产关系,上层建筑内部的政治法律结构与意识形态,各自都有自己的相对独立性,不能被还原成经济关系或阶级利益或一定的生产力;它们是独立的存在,各自有内在的约束和演变逻辑。正是这种相对独立性,才使真正意义上的互动成为可能。否则,某一结构与自己的

表达之间,怎能有真正的互动?

相对独立性因此有两层含义。第一,不可还原,也不能被完全决定。第二,可以产生反作用。就第一层含义来说,政治的上层建筑,即国家、民主、法律等等,或者观念的上层建筑,即宗教、哲学和文化,不能还原为经济结构,也不仅仅是阶级利益的表达。至于它们相对独立到何种程度,则需视具体情况,不可一概而论。显然,政法结构对经济关系的相对独立性较小,而文学创作,如《荷马史诗》和《哈姆雷特》等,对经济关系来说,其相对独立性就要大得多了。但相对独立性毕竟是相对的,最终仍然受到经济结构和阶级利益的制约。原始基督教的教义,并不是经济关系的直接表达,但其阶级背景的存在,却是不争的事实。又如民主,我们不能说民主只是某一阶级利益的表达,但民主的实现形式必定受到社会运动和阶级斗争的影响。

相对独立和最终制约之间,是复杂的辩证关系。要理解马克思的立场,最好读他的《路易·波拿巴的雾月十八日》。这个文本是分析国家的相对独立性但仍最终受制于阶级利益的范例。用马克思的眼光看今天的西方哲学,我们知道,比如海德格尔,他从胡塞尔出发,经由布伦塔诺、狄尔泰和新康德主义者,再追根溯源到亚里士多德;此后又从前苏格拉底学者,经过柏拉图、笛卡尔、康德和尼采,一路批判下来,再后来又被法国的德里达接手,成了后现代主义解构学派的哲学前提。这里有继承批判的内在逻辑。然而海德格尔与亚

里士多德、笛卡尔、康德、尼采、德里达等人又很不一样。他们的哲学都有各自的时代背景:正如没有资本主义,没有劳动价值论的背景,也就不会有黑格尔的精神现象学一样。所以,唯物史观坚持认为,要真正理解一种理论,必须置其于现实的历史背景(经济利益、阶级及其他社会关系、国际环境,等等);但也不可把理论还原到影响其生成的因素,忽略其内在的思想资源约束和概念发展逻辑。这里最重要的任务,在于揭示现实条件是通过怎样的机制和过程,渗透到某一哲学的思想建构和演变逻辑中去的。

斯大林时代流行的教条主义,也包括后来中国流行的极左思潮,其主要特征之一,就是把一切社会现象都简单化地还原为阶级关系和阶级利益,完全否定它们的相对独立性。但仔细分析一下,就会发现阶级概念有两个含义:一是不平等的阶级关系,二是阶级作为行动主体。而行为主体的存在,立即牵涉到文化表达(如利益诉求、行为动机等等)、政治动员、组织形式、以及与之相关的一系列复杂的中介关系。处于不平等社会结构中的阶级利益,没有这些中介关系和过程,就无法得到表达和实现。也就是说,阶级还原是完全不可行的。把一切教条地还原为阶级关系、阶级利益、甚至阶级出身,是对唯物史观极大的曲解。吊诡的是,还原论从决定论出发,结果却恰恰相反,成了(阶级本位的)意志论和文化专制主义的一个思想基础。

社会结构内部存在着大量的界面(interface)。界面的重

要性在于,它们是构件间咬合(articulation)发生之处。咬合既可以理解为构件之间的联接,又可以看作是它们的互相表达和互动(制约和反作用)。这就涉及相对独立性的第二层意义,即反作用或能动性。表达离不开文化;能动性离不开政治,包括群众动员和组织行动。所有的相对独立性、制约关系和能动的反作用,最后都要通过文化和政治在界面上实现。

例如当前的中国社会,经济生活中存在着无数矛盾,影响到上层建筑,自由主义取得了话语霸权。这一现状能不能改变?能否用马克思主义来为弱勢的劳工阶级呐喊?困难在于,话语之外,还需要政治动员。否则,媒体全部被自由派控制,改变话语霸权也就无从谈起。由此可见文化与政治在社会生活中的重要性。

一般来说,从经济基础到上层建筑,社会结构网络的各部件间存在着一系列界面。经济基础如何作用于上层建筑,经济利益怎样对政治结构和法律框架产生影响,后者对前者又有什么反作用,都需要对界面上发生的各种事件做大量的研究,才能获得恰当的理解。在这个基础上制定的干预计划,才有可能获得预期的效果。否则,解释和改造社会岂不太容易了:只要像教条主义者那样,拿着阶级利益这把万能钥匙四处乱拧便是。

回过头来看唯心史观的道德理想主义。信奉此说的自由派契约论者认定,道德是政治的基础,是正当性的来源。

他们宣称一切政治安排的正当性必须也只能由奠基性的、普适的、不可违背的道义原则来提供。唯物史观的立场则针锋相对:经济是政治和道德的基础,只有植根于经济范畴的阶级利益,才是政治正当性的真正来源和斗争焦点。抽象的道义原则本身受制于现实的条件,并随着时代的发展而变化。因此,在特定的社会历史条件下(由比如康德或罗尔斯)抽象出来的、被想象为自然的、正当的、普适的道义原则,实在无法四海皆准地用来说明过去,规整现在,预见未来,在中国,在世界都不可能。只有历史上不断变化的,特定的现实经济关系和阶级利益,才是特定的政治秩序正当性的真正来源。

鉴于自由主义的道德理想主义在当代政治哲学中居主导地位,有必要勾勒一下历史唯物主义有关道德价值的一般理论,以示对照。

在道义价值及其评价标准问题上,自由派两个密切相关、但并不完全互相融贯的基本理论立场是:(1)价值与事实彻底分离。尽管有关客观事实的知识可以通过经验或理性方法而获得,价值却只能是主观裁定的结果。这就从根本上否定了古典或前现代基于神意(或自然正当或共同体)的客观价值存在的可能。(2)由于历史的进步,在现代世界里,自主个人的个性和自由排斥并已经取代了一切与之相左的前现代价值,成为唯一可以接受的终极价值。一切政治经济和社会安排,都应以实现这一终极价值为目标;后者也是

评判这些安排是否具有正当性的尺度(道德理想主义)。

这些立场受到保守派的猛烈抨击,被斥为(作为文化核心的)道德虚无主义根源,并已导致人类文化最深刻的危机。首先,脱离了作为道德源泉的共同体及其文化、习俗和宗教,断根的、无所归属的个人不再可能具有忠诚、荣誉、义务等高贵美德;而只能追逐没有古典道德感、挣脱了社区束缚的一己个人解放、平等、民主、承认和个性实现。其结果只能是只计利益的政治(马克思),只颂扬生命力发挥的人生(尼采),只有工具理性的社会(韦伯),和取代(基于神意或自然正当性或共同体的)理性主体成为历史主体的(个体)欲望主体(科耶夫);也就是说,全面的道德虚无主义。其次,评判历史进步的根据是什么?历史上彰显的物质进步,带来的却是道德退化。对于保守派理论来说,支持价值变动不居的历史主义,导致价值(的历史)相对主义,即对绝对价值的否定。而后起的无(进步)方向的历史主义(存在主义,后现代),更甚于目的论的历史主义,直接导致价值的碎片化和虚无化。最后,价值的主观裁定,使任何稳定、共享的道德成为不可能,造成不同终极价值之间不可调和的矛盾(诸神冲突)。

反对自由主义的价值主观裁定论,包括其蕴含的价值虚无主义倾向,马克思主义的唯物史观认为,价值尽管不是抽象的、脱离具体环境的独立存在,但具有客观性。价值的客观性指的是,其具体内容来自特定客观的社会环境(如某一生产方式及其制度环境),是这一特定环境中特定人群诉求

的表达,并为这一特定人群所处的特定环境所制约,绝非任何个人的任意裁定。换言之,价值内在于特定社会环境和人群。价值客观性的这一表述,考虑到历史变迁和阶级分裂等因素,直接导致价值的历史性和多元性。每个时代的不同社会集团都有各自的价值诉求,不同诉求间的冲突、乃至不可通约是不可避免的。

唯物史观的价值观,内含历史主义和多元论,一方面与保守主义的客观价值论(基于神意、自然或封闭共同体的、客观一元的价值体系永恒不变)针锋相对,另一方面也与保守派所指责的价值虚无主义完全相反。它拒绝的只是抽象的、脱离现实生活的普世价值,只是把特殊社群的价值普遍化的(自我)欺骗,但承认特定历史条件和社会背景中,各种价值体系本身的客观存在及其客观的社会功能。尤其,唯物史观还为理解历史上和现实中不同的价值体系,提供了认识前提和评价的客观标准。

需要说明的是,既然唯物史观接受了价值观上的历史相对主义和阶级相对主义,接受了价值多元论,甚至接受了多元价值间的不可通约性,那么即使相对的价值可以是客观的,对它们的理解和评价怎么还可能客观呢?评价的出发点是什么?能是客观的吗?这里是不是又隐藏着某种已从前门赶出去的价值一元论的预设?

回答这些问题,牵涉到唯物史观的一个基本预设,即历史演变有着通向共产主义的进步趋势。进步的方向和客观



判据,是生产力的发展和劳动者(克服异化)的解放。异化-解放是马克思主义历史观的整体框架。但它并不预设直线演进,留有种种曲折和偶然性的足够空间。异化-解放也是马克思有关人类价值理想的一个全面的理论框架,其中也为价值历史演变中的进化、蜕变或突发事件的影响留有充分余地。的确,共产主义作为历史趋势只是预设,其主要支点是资本主义的内在危机(详见第三章)。但作为当代无产阶级的价值诉求,共产主义却有其现实基础和客观内容。唯物史观对价值客观起源和客观内容的论证,可以说已经恰当解释了客观理解多元价值何以可能。但从共产主义价值体系出发,对奴隶社会、封建社会和资本主义社会价值体系的评价,还可能是客观的吗?共产主义者的回答当然是肯定的。奴隶主、资本家等这些其他价值体系的信奉者的回答则可能是否定的。若视后者的回答为错误,不是又回到了价值一元论了吗?是的。但与前现代保守主义的价值一元论不同,通过客观多元价值的历史演变而渐趋一致的价值认同,不是抽象的、思辨的、乃至冒牌的普世宣称,而是具体的、(当代)历史的、(无产)阶级的、有待实现的普世价值体系。

因此,唯物史观对自由主义价值观中价值虚无主义倾向的否定,并不意味着向保守主义价值观的倒退。它对保守主义价值观中价值绝对主义的否定,也并不等于接受自由主义绝对的价值相对主义。要特别强调的,是唯物史观承认道义价值的相对独立性,否定道德虚无主义。强调这一点十分重

要。在有些时期(如苏联的斯大林时期和我国的“文革”早期),有些自封的马克思主义者,以道德的上层建筑属性为名,无视其独立而重要的社会功能,甚至主张为了阶级利益,可以不顾道德、不择手段,是十分危险的。即使在特殊情况下,如战争时期,也不可原谅;推而广之,为所欲为,就更会酿成大规模的悲剧。西方许多共产党人,在苏联30年代大清洗和苏共二十大以后退党,正是对这种道德虚无主义的抗议。国内的谈文革而色变,也有这方面的原因。总之,尽管伦理道德受到阶级地位和利益的制约,但马克思在“人所具有的我都具有”这一意义上,并不拒绝普遍人性。一些最基本的道德准则,如保障生命,救死扶伤,不能任意杀人等,并非都由阶级利益所决定。

唯物史观是马克思创立的说明世界、改造世界的理论。从改造世界的角度来看,唯物史观又可以通过社会结构与行为主体之间的辩证关系来表述。一切社会结构,都是社会行为主体历史创造活动的结果,因而也可以经由行为主体的活动来改变。否则,改造世界,在这里主要指改造社会(社会结构),就无从谈起。例如,资本主义社会的雇佣劳动制度,就是特定历史条件下人类活动的产物,从而是可以变革的。至于怎样变,又当别论。与某些结构主义者把结构刚性化、神秘化(因而无从解释制度结构的沿革和变化)不同,唯物史观中的结构是历史的,可塑的,其兴衰成败都有赖于人的活动。

由此而产生的,是行为主体这个大问题。自由主义者认

为个人是行为主体,结构不过是个体行为结果加总的缩写。但从共产主义运动的轨迹来看,行为主体绝不是个人,而是阶级、群众和政党,社会主义运动的行为主体是无产阶级,人民革命的行为主体是人民群众。毛泽东说,历史是人民创造的。当然也有人认为,在中国,党才是创造历史的主体,因为民众听从党的指引、跟着党走。可见行为主体不是固定的,在不同的情况下、或不同的视野里都可以不同。但讨论改变世界的动力,行为主体不可或缺。同时还需要注意,行为主体本身又处于复杂的社会结构网络之中,受到各种现存结构的制约。个体的意识(认识、欲望、计划、预期等等)和行为,在在受制于结构或制度。阶级也是如此。这里,一定的政治经济结构对行为主体的制约,最后总以有形无形、成文不成文的规则出现。而规则只有(也可以)经过行为主体的解读,才能成为主体行动的内在驱动力;否则,规则对行为的制约就无从说起。

既有解读,必有差异。那么,行为主体对结构作不同解读的客观基础又在哪里呢?关键在于结构制约必有的内在矛盾。任何体现结构制约的规则都有两面:一面是许诺,一面是现实。而许诺与现实之间永远存在鸿沟。比如市场经济就是个结构。它的规则里有很多许诺。最典型的是“人人为自己,大家得利益。”但现实中“人人为自己”的结果,却是只有少数人(并非公众)得到好处。这时,行为主体就面临选择:是接受现实,还是根据规则本来的许诺来批判(和最终

改变)规则所带来的现实?后者涉及到沃尔泽(Michael Walzer)提出的“内在批判”。所有的改革和革命,都是从内在批判开始的。马丁·路德的宗教改革,肇始于对圣经的重新解读。自由主义的很多变革,也起源于自由主义者对原有规则的再阐释。内在批判的过程,也是通过新的解读来改变规则内容的过程。在这一过程中,各种规则在结构总体内部的位置也会发生变化。以美国为例,黑人的平等权利,女性的选举权等,都是在美国社会内部的不断变革中逐渐获得的。其实美国宪法的具体内容,早已因各阶层和群体对宪法的反复解读,而发生了许多变化。这类规则渐变,到一定的时机可能引起社会结构的整体变化即社会变迁。至于变革采取何种形式、变往什么方向,量变还是质变,等等,都取决于有关社会力量的对比。相对温和的改良或更为彻底的革命都是可能的。

在讨论结构与行为主体之间的关系时,得注意主体虽受制约,却相对于结构有一定的独立性和能动性。比如无产阶级在资本主义社会中,虽然难逃雇佣劳动制度的桎梏,但却可能利用马克思主义的经济理论,分析资本主义的发展趋势,把握其政治经济危机的条件和迹象;并以此出发,组织和行动起来,推翻资本主义,实现自身的解放。

有没有做出这种分析和把握的可能呢?某些自由主义者坚称,真理不可认识,甚至根本不存在。不但终极价值遥不可及,就是资本主义的市场规律也无从知晓:它们或许过

于复杂,超出人类有限理性的能力范围;或许本来就子虚乌有。但唯物史观认为,尽管对趋势、规律的认识总会有困难和错误,但认识总是在不断发展不断完善,趋势和规律是可以认识的。这里,马克思主义的可知论与自由主义的不可知论存在着深刻的对立。自由主义者断定,否定了怀疑论和不可知论,马克思主义只能成为压制人的独断主义,不可能给自由留下空间;只有接受不可知论,人们才有自由。然而从马克思主义的角度,“无知的自由”并非真正的自由,它只能使人们成为盲从异己力量的奴隶。

当然,能动性的发挥、社会的改造、阶级解放的实现,不能停留于对历史趋势和变革条件的认识。这些认识需要通过文化表达和教育传播转化为阶级意识,继而通过政治动员和行动组织,才能形成改造世界的斗争和运动。

唯物史观行为主体的理论中,一个特别重要的问题是个人与集体(包括阶级、政党、国家等各种形式的共同体)的关系。在马克思与无政府主义者的论战中,后者以压抑个性的前现代共同体为例,对所有可能的集体痛加抨击。但在唯物史观中,作为阶级解放的历史主体,和作为未来社会基本单位的共同体,都与以往的集体全然不同。在自由人的联合体形成之前,个人与集体的确是两极对立:前现代共同体压抑个人自由,使市场经济难以发展;而一旦市场发展起来,个人获得了(支配交换自身劳动力)的自由,共同体也就必然瓦解。但在走向自由人联合体的道路上,个人与集体的关系是

可以重塑为“彼此认同、相互建构”的。比如说,中国乒乓球队出访,如果队员离开了球队,在国外就失去了自己很重要的一部分身份认同;而如果没有每个队员的参加,球队也就不复存在。在这样的相互构成和依赖关系中,不存在对立或对抗。进而言之,如果说自由主义原子个人的生成,取决于个体摆脱集体,那么自由人联合体中的个人,就只有通过参与集体、融入集体才能获得自由、实现自我。

个人与作为自由人联合体的集体之间的关系,因此而涉及两方面的问题。一方面是身份认同。集体不是个人的异化存在,而是个人自我认同的必要建构因素,正如个人是集体身份认同的必要建构要素一样。个人与集体互相建构和认同的和谐关系,生发出一系列自由主义难以企及的概念,如互惠、信任和团结。另一方面是积极自由。个人只有通过集体,才能得到发展自身能力、进而实现自我所需要的资源和条件。集体是个人享受积极自由的保证。这样两个方面,同时也为集体资源在成员间的分享,设定了指导原则,即集体根据每个人发展的需要,而不是按照劳动、贡献、优点(如服从领导、听话等等)、或平等原则,更不是根据任何身份、地位、资历等残存的等级,在成员间分配资源。为积极自由创造条件的各取所需,不同于前资本主义共同体中的分配,不同于福利资本主义的再分配,也不同于社会主义的按劳分配。这里的“需”,也绝不是资本主义/前资本主义个人所设想的毫无节制的贪欲,而是每个人实现自己的必须条件。

同时,自由人的联合体也为集体理性的存在,提供了本体论的基础,使之成为一种现实的可能。集体理性在自由主义的框架里,是个无解难题,因为原子个人的个体理性无法加总为集体理性。而在自由人联合体的语境中,“加总”问题根本就不存在。既然个体与集体互为建构、共时同源,那么个人理性与集体理性就具有先天的一致性。可以说集体理性是个人理性的集中表现,也可以说个人理性体现了集体理性,是后者在特定情境中的实现形态。长期困扰自由主义政治理论的投票悖论,也就自动消解了。当然,其前提是资本主义的选举形式被社会主义民主所取代。

唯物史观中个体理性与集体理性的融合,进一步扩展,就是人类理性,即个人解放、阶级解放和人类解放的一致性。这是马克思主义的最高道义目标,也是共产主义的最终理想:每个个人的人类学本质,即他的社会性,正是在他成为自由人联合体的成员时,才得到了充分的实现。以往的一切价值体系和社会变迁,都要用这一理想、这把标尺来衡量评价。

### 三、经济理性和阶级权力

马克思主义经济学源自斯密和李嘉图的古典政治经济学。它对自由主义经济学(从古典、新古典到凯恩斯主义、新凯恩斯主义乃至当前流行的新制度主义和新自由主义)的继承、突破和颠覆,集中体现在它对经济理性与阶级权力间关系的分析。自由主义的思想、理论、政策、方针和实践,确实有其声称的经济理性。这一理性与资本对劳动的统治互为依托,并以资本的阶级权力为主导。正因此,自由主义经济理论和实践的理性基础十分脆弱,存在着导致其崩溃的种种机制和渠道,也包含了产生危机导致野蛮的极大可能性。能否避免这一理性崩塌的可怕前景,取决于对资本权力的有效抵抗。而马克思主义的政治经济学分析,正是这种抵抗的必要准备和前提。

## 自由主义经济学的理论预设

自由主义对后世影响极大的古典政治经济学,首创于亚当·斯密。斯密是苏格兰人。苏格兰启蒙主义者是西方启蒙运动中影响深远的一派,斯密和休谟是其中重要的成员。启蒙运动重视理性,而理性的最高典范是科学。科学的范例,在18世纪则是牛顿物理学。牛顿预言的彗星,在他死后多年竟然真被观测到了。这一惊人的科学预测能力,按斯密的理解,源于牛顿的万有引力理论。斯密的理想,就是要找到像万有引力一样能够统摄一切的原理,来解释整个经济世界。他认为,私利正是他要寻找的东西。有了它,经济学家就能像牛顿利用万有引力解释天体现象那样,成功地描述、解释和预测一切经济现象。斯密其实很重视人在追逐私利之外,道德情操的作用。但他的主旨,仍在强调个人竞争的自由市场为国富之本:市场中对私利不受约束的追逐,以及由此产生的价格信号,就像一只无形的手,理性地引导人们的行动。斯密引入的无形之手,虽然形象,却多少有些玄不可测。后来经过哈耶克用自组织理论一包装(见前一章),才为斯密的自然理性提供了某种貌似科学的根据。

无形之手或市场秩序的一个必要前提是个人自由。个人没有出卖或购买商品或劳动力的自由,就没有(资本主

义)市场经济。个人既然是自由的,就要为自己的自决行为负责,即一面承担应有的义务,另一面有权利享受行为的成果。在自由市场的语境里,这就是公正或道德。

与个人自由密切相关的另一个重要预设是私有产权。这在当时不言而喻,日后却意味深长。没有私有资产(包括可自由出卖的劳动),何来自由交易?从斯密时代到20世纪80年代,本来就是私有制社会,这一预设没人觉得有提起的必要。直到先东欧后苏联要改革转轨、向市场经济过渡,才遇到了那里缺失私有产权的困惑。没有私有产权,自由交易无从谈起,就不可能有真正的市场经济。怎么办?那就得创造出私有产权来,就得把国有资产和社会、集体的财产私有化。私有化是当代影响极其深远的社会政治潮流。其内涵的核心就是经济的去政治化。真正的私有财产,其处置不能受到外界权力的干预、控制和约束。所谓“风能进,雨能进,国王不能进”,已然成了国人今天的基本信条。既然是市场经济,政治,包括政府权力,也包括通过民调、舆论等民主渠道形成的公众诉求,就无权侵入以私产交易为主要内容的经济领域。

这个道理,哈耶克讲得最清楚,被称为市场原教旨主义。原教旨主义是底色,底色之上可以有各种颜料调配。自由主义的理论框架,特别是其社会契约部分,可以容许国家对无形之手的调控,如凯恩斯主义、福利国家、社会政策和金融监管等等。但底色毕竟不变,即政治干预的范围和程度是有限

的,不能超出监管调控规则的制定和税收基础上的再分配太远,特别是不能干预私产交易的具体经济活动以及与此相应的权利和责任。

随着公司制(或现代企业制度,即企业由生产要素—资本、管理、技术、劳动—私有者间的合约组成)的兴起,资本的所有权与控制权日渐分离,上述私有制的基本预设(在表现形式上也出现了变化。就剩余价值(或利润)的攫取这一资本主义的命脉而言,公司制企业内资本的控制权,远比单纯法律意义上的所有权更为直接而有效。尽管资本所有权是控制权的基础,但其收益权却只有通过控制权才能落实。于是,在以英美为代表的公司资本主义经济理论和实践中,企业内的(广义的委托—代理)治理结构和激励机制,就成了支撑经济运行的两大主轴。就治理结构而言,从优化组合企业内部各种要素(包括调整自身的具体形式)、降低成本、提高效率的角度来看,它确实体现了某种经济理性。但不同形式的等级制控制—治理结构,也正是资本控制剥削劳动的阶级权力的体现。这里,清楚显现的是自由主义的经济理性和阶级权力之间的共生关系:一方面,如果没有这种治理结构的(工具)理性功能,资本对劳动的阶级权力就得不到有效的实现;另一方面,治理结构之所以能发挥其理性功能,正因为资本的权力已经排除了劳动对企业的控制和管理,从而使企业能以对资本最有利(利润最大化或对资本控制者最有利)、最有效的方式来经营。

就激励机制而言,当然可以看作是私利原则在企业内部的运用,即以现实的利益来激励创新能力和工作积极性。由此而来的不平等,也因此被称为生产性或创造性的不平等,非但不必否定,而且应该鼓励,以期进一步把饼做大,各方共赢。但在现代企业制度这一当代语境中,激励又不仅仅是私利原则的一般应用;实际上,它成了资本控制剥削劳动这一阶级权力的赤裸裸的显示。对激励的论证基础是所谓的人力资本理论。人力资本分两类。一类是弹性的,属于工作具有创新性质或不可预测特点的企业家和技术骨干;另一类是标准或普通的,为一般的劳动者所具有。弹性人力资本贡献大、难以监管,因此需要激励。否则,他们工作没有积极性,企业就会遭受损失。而对一般劳动者,贡献不大,容易监管,就不必激励,只要加紧监管就行了。

在特殊的转型经济中(企业资产名义上仍归公有,但以建立公私混合所有制的现代企业制度为目标),弹性人力资本理论的激励预设,往往成为私人索取公共企业所有权的理论依据:对管理层和科技骨干必须激励,而最有效的激励,应使被激励者的权、责、利能统一;所谓“权责利统一”,又应落实到“所有权归管理者”、“让最重要最难监管的人力资本拥有者获得所有权”。这样,激励机制中的经济理性,就成了转型经济中管理层放手侵吞公有资产、变形为拥有管控剥削权力的新型资产阶级的依托;而新攫取的阶级权力,又为进一步强化扭曲的经济理性,即经由激励—监管雇佣纪律而实现



经济效率,提供了条件。

## 经济理性、市场失灵和危机

经济理性虽然与斯密心目中的科学理性、以及经由治理结构和激励机制增加效率的工具理性密切相关,但又远远超出后者涉及的范围,有其自身独特的内容。体现了经济理性的思想(预设、理论、方案等),应能引导经济体的生产和再生产过程顺利进行,并有充足的活力和动力按稳定比例向前发展(扩大再生产)。

经济理性的核心是再生产(和扩大再生产)过程平稳进行,其必要条件是各类(特别是生产资料和消费资料)产品的生产保持恰当的比例。做到这一点有两种方案。计划或者市场。供需形势的复杂多变,使得只具有有限理性能力的官僚机构制定出的僵硬计划,难以引导实际经济活动遵循预定的比例平稳进行。结果是浪费、低效和混乱,或经济生活的非理性。哈耶克们正是这样批评的,苏东指令性计划的历史经验似乎也佐实了这一批评。而在一个完全竞争的市场里,古典和新古典学派相信,只要信息畅通,参与者都足够理性,市场交易过程就是一个有效的信息处理机制,从中产生的价格信号,就像一只无形的手,必能引导各类产品的供应和消费,按一定的比例进行,使整个经济生活处于一种总体均衡状态。比例失调、偏离均衡的情况也会发生,但无形之手是如此有

效,迟早能让失调的比例得到调整,失序的经济恢复均衡。哈耶克并不同意古典新古典的静态均衡,但也认为竞争性市场中的随机交易,是一个动态的、利用分散信息发现价格的有效学习过程。后起的新制度经济学则指出,这个过程并不免费;价格发现的代价就是作为其理论核心的交易费用。哈耶克也好,新制度学派也好,对价格信号所体现的自然的市場理性,与古典新古典学派一样,视若神明、深信不疑。

市场能否体现自发的经济理性,关键在于价格信号能否准确地传递供需信息,发挥无形之手的引导功能。但庇古(Arthur Pigou)对外部性的揭示和讨论,却给无形之手带来一些麻烦。所谓外部性,指市场活动的某些后果,如对环境、生态、公共资源以及上下游企业等的影响,在纯市场框架内无法纳入成本。由此引起的价格扭曲,只有通过政府的干预调控,使外部性“内部化”,才能得到校正。外部性的存在,是市场失灵的最明显的例证。但市场失灵并不限于外部性。市场行为由中短期逐利驱动,因而价格信号对那些长期、全局、高风险、高投入,但回报期长或没有直接回报(如科研开发)的项目,并不能发挥引导作用。这类对国民经济的顺利运行和发展意义重大的项目,没有国家的干预(政策调控乃至直接参与)即难以启动,遑论实施和完成,理性的宏观经济更无从谈起。

对自然理性更严重的挑战,来自周期性发生的危机。危机时期,劳动力和其他商品的供需严重失衡,造成经济萎缩

(生产过剩)、失业剧增、民众艰难,社会动荡。有人说危机是外部事件诱发的。如新古典鼻祖之一的杰文斯就曾提出,太阳黑子活动左右印度和中国谷仓地带降雨量的增减,导致这些地区出现周期性的荒年和饥馑,从而影响到通过东印度公司对印、对华贸易的欧洲各国企业,给它们带来相应的周期性商业恐慌和信用危机。此外,政治、人口、战争、科技发明乃至消费偏好等任何随机冲击,都有可能成为危机的诱因。诱因一旦消失,危机即随之而去,自然理性不过是遭受了扰动而已。

用外因解释危机及其周期,在特定情况下也许适用,但一概而论就过于牵强。多数经济学家更注重内因:工资和利润的周期性消长(马克思)<sup>①</sup>,利息率和利润率的周期性波动(维克赛尔)<sup>②</sup>,由科技创新(“创造性毁灭”)启动的周期性生产函数(内含产品、技术、设备、营销和管理)更新(熊彼特)<sup>③</sup>,等等。不过,即使危机是内生性的,对于自由主义经济学家来说,也不意味着经济理性的完全崩溃。不管持续多

① 经济繁荣和工资增长导致利润率下降,从而投资意愿低落、经济衰退、就业困难、工资下降。工资下降导致利润率提高,投资意愿增强、就业和购买力增加,趋向繁荣。如此周而复始。

② 在利息率(使用资本的成本)低、利润率高的情况下,投资意愿高涨、经济繁荣。但投资意愿高涨导致资本需求增长、利息率提高、利润率下降。利润率下降导致投资意愿低落、经济衰退、资本需求低落。而资本需求低落则导致利息率下降。如此周而复始。

③ 科技创新的同时,是旧的产品、技术、设备、营销和管理等的无情毁灭。

久,危机总要过去,理性的经济生活终究会回归。

## 危机:自动调节还是国家干预?

对如何理解和应对内生性危机和周期,如何理解内含危机和周期的市场经济中的理性,自由主义经济学分成对立的两派:市场自动调节论和国家干预论。两派为争夺话语霸权和政策主导权,激辩了几十年。

自动调节论者如哈耶克认为,危机到来可以置之不理。因为危机的致动因在市场过程中会被逐渐消化、自动消失<sup>①</sup>;而外界干预只会打乱这一自然过程,推迟经济复苏。新古典的信奉者则提出,既然危机之后一切复归正常,那么就算静态均衡不能说明危机和周期,经济生活中的自然理性仍然在“跨周期一般均衡”的概念中,得到了适当的体现。

上世纪30年代的大萧条,把以凯恩斯为代表的国家干预派,推到了前台。直到70年代,它几乎垄断了宏观经济学(特别是关于危机和反周期部分)的话语权和政策主导权,而自动调节派则只能屈居边缘。

凯恩斯派强调,没有国家有形之手的干预调控参与,无法确保市场的良好运转,或经济理性的实现;经由无形之手

① 主要通过大规模销毁产品(出清市场)和产能(企业破产),在低水平上恢复供需平衡。

实现的自然(自发)的经济理性,不过是自动调节论者或市场原教旨主义者的幻觉或虚构。这个看法,确实抓住了国家-市场关系的一个重要节点。但有两点值得注意,第一,凯恩斯派的国家干预,绝不触动资本主义市场经济的核心,即雇佣劳动剥削制度,而只是基于对衰退和周期何以出现的一种特定理解,而提出的一些应对衰退、熨平周期的措施。第二,自动调节论者并不完全拒绝国家干预。在关键领域(如通过全球金融市场来整合全球经济)或危急时刻(如2008年的金融-经济危机),他们对政府的依赖和期待,并不亚于凯恩斯派。因此,这两派的对立只是相对的;他们的论辩所表达的,只不过是自由主义经济学内部两个互补组分间的分歧。

在马克思主义的分析里,国家对资本主义市场经济的重要性,远远超出它针对外部性和其他市场失灵的干预。事实上,国家是整个资本主义市场经济的制度基础,催生了并不断再生产出这一经济。这样说,牵涉到资本主义发生和发展的历史。首先是殖民主义。没有以国家军事力量为后盾的对殖民地的掠夺,资本主义就不可能站稳脚跟、快速发展,因为后者所必需的资金、原料和海外市场就没有来源。但更重要的,是资本主义兴起本身要求统一的国内市场和经济民族主义,需要国家在政治、外交、法律和私有产权等方面的强制、甚至暴力的保护。并且,市场经济波澜起落、危机频仍,没有凯恩斯派率先倡导的国家干预,市场本身只有在付出了惨重的、非理性的代价(产品和产能的极大浪费和破坏)后,

才能勉强走出危机、重建秩序。那么,是否有了国家干预,危机就能避免,经济就能理性地、平稳地发展?对这个问题的回答,必须依据历史事实。

从30年代到70年代,特别是二战后的四分之一世纪,西方发达国家的经济路径,似乎支持了凯恩斯的看法:衰退源自需求不足,如果政府能通过通过扩张性的财政政策和宽松的货币政策,增加总量需求,刺激经济,那么,由于乘数效应和加速数效应<sup>①</sup>,就可走出甚至避免衰退、熨平周期。不过现在公认的是,凯恩斯主义的成功有其偶然性:二战和战后重建的各种特殊因素(马歇尔计划、冷战、福利国家等等)功不可没。一时的成功,并不说明其理论正确无误。

凯恩斯派的理论有许多漏洞。从上个世纪60年代起就遭到不少批评。首创货币学派的密尔顿·弗里德曼,对它更是尽情揭露、猛烈抨击。不过,作为一个强势学派,凯恩斯主义退出主流,却是70年代西方首次出现滞胀以后的事情。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 乘数效应系指政府投资增加会引起国民收入的连锁增加;而投资减少则引起收入的连锁减少。加速数效应系指国民收入的增加会导致消费的增加,从而带动投资加大;而收入减少则导致消费的减少。投资和收入间经由乘数-加速数效应的这些互动,引起经济的周期波动。而政府刺激则可拉动经济增长,走出甚至避免衰退,熨平周期。

<sup>②</sup> 滞胀指经济停滞和通货膨胀同时出现。历史上,也是传统的看法,停滞带来通货收缩,增长才导致通货膨胀;二者互相排斥,不可能同时出现。但西方七十年代在经济停滞的背景中出现的通货膨胀,并不是传统的、由增长而引起的、需求拉动型的那种,而是一种因(石油输出国组织石油禁运造成的)油价猛涨而引起的、进口成本推动的、输入型的、与增长无关的通货膨胀。

凯恩斯派在应对滞胀时彻底失败(政府刺激或“印钞”,并没有把经济拉出停滞,却加剧了通货膨胀),不仅宣告了凯恩斯主义在理论上的破产,同时也为货币主义(控制货币供应以抑制通货膨胀)、供应学派(减税以刺激投资和经济增长)和新自由主义经济学(取消调控干预,全方位放开市场自由竞争)的进入主流,铺平了道路。不过这里应该注意,凯恩斯主义在70年代的败退,就像它在战后的成功一样,有其特殊原因:它所面对的,并不是一国范围内的一般的周期性的停滞和萧条,而是西方经济的结构性危机(其主要表现是产能过剩和利润率下降<sup>①</sup>)深化到了一个新阶段后,在以资本转移为特征的新一轮全球化的语境中出现的滞胀现象。应对新现象时的失策,并不意味着其国家干预理念本身的彻底崩溃。

<sup>①</sup> 李嘉图和马克思曾以资本有机构成(机器设备等不变资本与雇佣工人的可变资本之比)由于竞争压力而必然不断提高,来论证利润率下降的趋势。李嘉图因此很悲观,预感到资本主义的灭亡。密尔也看到了这一点,但乐观地认为正好可以转向社会主义。在马克思主义史上,有机构成不断提高这一论断,曾长期被认为是证明资本主义必然灭亡的决定性论据。由于科学技术的迅猛发展,特别是由于知识经济的兴起,这一观点现在已不再被认为具有决定性的意义。

70年代初启动的利润率的长期持续下降,最初与战后工会强盛、工资增长、福利国家的兴起不无关系。在冷战语境中,福利国家的制度安排,对缓和阶级矛盾、购买社会和平、稳定资本主义经济发展的社会环境,至关重要;在经济顺利时,也是资本乐意接受或至少可以容忍的。但80年代以来的历史事实表明,利润率一旦下降,它就成了资本攻击的首要目标。但新自由主义对工资福利的削减,并没有逆转利润率下降的长期趋势。可见其深层原因不在工资福利,而在资本积累越过了临界点,进入了过度积累的阶段。

## 结构性危机及其出路:全球化、 金融化及其他选项?

表面上,滞胀是石油危机叠加到周期性萧条后出现的短暂反常现象。实际上,它是资本主义经济结构性危机进入新阶段后的特定表现。

结构性危机,指的是资本主义经济固有的、由其内在制约因素生发的、长期、系统、通过经济周期反复出现且日益深化的、只能暂时缓解转移却无从摆脱的危机。资本活动的驱动力是逐利和积累(利润资本化)。吊诡的是,到70年代初,资本活动的巨大成功,即(以产能完备乃至过剩为指标的)经济成熟和(基于社会不平等和垄断利润的)积累顺利(及至过度积累),却反而制约了原有的成功,使之难以为继。具体来说,收入和财富集中到富人手中的过度积累,压抑了劳动者的支付能力从而消费需求。产能饱和条件下的市场竞争,势必造成利润率下降。企业的直接反应,无非一抬价,二削减工资福利,三减少投资,以致产业萎缩、增加失业。结果是东西更卖不出去,市场更难出清,利润进一步下降。由于每一行业中的企业,其供应商、客户网络,技术知识和技术能力都有专用性,很难通过市场调节达到要素的重新分配,使资本从低利转移到高利领域。于是企业的理性策略就是利用折旧资金,实行技术改造和创新,增加竞争力,抢占本行业

有限的市场份额。其结果是产能过剩更为严重,有利可图的投资机会越来越少,大大限制了对促进未来经济增长最具活力和潜力的新资本的形成。当大部分行业出现“投资机会缺失、利润无法实现(不能形成新的资本)、利润率整体下降”这种局面时,整个经济就进入了结构性停滞阶段。<sup>①</sup>

凯恩斯学派在70年代初面对的,正是这样的局面。其应对措施的失败,原因很多,各派说法也不尽相同。但有一点,即在这个新阶段中首次大规模出现、后来成为新一轮全球化规定性特征的资本转移(及与之相联的产业转移),却肯定是其“需求刺激”失灵的一个根本原因。假如政府刺激创造的需求,可从国际市场得到满足,那么由此产生的就业和利润,就会留在境外,而不可能进入国内的经济循环。如此,拉动经济的初衷也就不能不落空。同时,刺激需求所仰赖的增税和赤字财政——前者必然打击经营,后者必然加剧通货膨胀——更使经济在滞胀的泥坑里愈陷愈深。凯恩斯主义在70年代的失败有其必然性,同时也标志着自由主义经济学的理论和实践,进入了一个新阶段,即全球化阶段。

全球化。面对投资机会缺失和利润率下降,北方资本的理性选择是到别处,特别是劳动力便宜的南方<sup>②</sup>,去寻找投资洼地,以求降低成本、取得竞争优势。这样做,对资本输出

<sup>①</sup> 打破这种内生的停滞,只能依靠激烈的外部冲击,如战争或不同形式的大规模浪费、重大科技突破、巨大出口机会的出现,等等。

<sup>②</sup> 全球北方和全球南方,通常指发达国家和发展中国家。

国来说,意味着产业空心化、工会受打击、工资被挤压下行、经济进一步深陷停滞。但对跨国资本来说,其利润率却能大幅提升,因而不失为对滞胀危机的一个理性回应。这一回应,由于70年代中期以后政治、经济、科技等领域中的下述重大变化,逐渐演变为势不可挡的全球化潮流,把资本主义推进到一个由金融资本整合全球经济的新阶段。

首先,从货币主义和供应学派那里补充了理论底气的新自由主义,在里根-撒切尔执政期间取得了政策主导权。作为凯恩斯主义的对立面,新自由主义反对国家干预。其后的一系列去管制措施,清除了自由竞争的障碍,激活了逐利资本的创新动力和企业活力,为其灵活迅速地进入新的(地域和需求)市场,提供了政策保证和推动力。其次,冷战结束、苏东解体,社会主义阵营的消失,使资本在全球流动的军事政治障碍不复存在。再次,相当重要的一个因素,是由于交通-通讯技术的迅猛发展,尤其90年代中期开始的信息技术的大突破,全球经济在空间和时间上更容易、也更紧密地联结在一起,为资本整合全球经济提供了必要的技术条件。最后,对全球化具有决定性意义的是,经济金融化<sup>①</sup>过程的加速进行。

经济金融化是当代资本主义经济最显著的特征。它的

<sup>①</sup> 经济金融化的核心是积累金融化:利润来自或经过金融产业,资本形成依赖金融产业。

出现,是对上述结构性停滞的回应:首先,新创或扩张了的金融产业,可以提供就业和产生利润。<sup>①</sup>同时,它从实体经济部门吸收了资金,减少了后者的资金总量,从而提高了后者的利润率。其次,自由化的、全球联网的金融市场,使企业融资(实体资本的形成)可以绕开商业银行,更为迅速廉价有效,有利于创新创业。同时,在金融市场上容易得到(或撤出、转移)的资金,对跨国公司及时获得足够的资金迅速投放(或撤离或转手)全球各标的地至关重要,并有助于推高股市和房市,创造财富效应。后者不但带动奢侈品消费和债务消费,而且由于账面资产升值,使企业和银行更容易(通过杠杆或债务)融资。这一切都有助于以GDP提高和就业率上升为指标的经济增长。

金融(深)化的主要依托和标志是金融创新,即各色证券化衍生品的投机交易<sup>②</sup>。金融投机给经济带来的好处,或

<sup>①</sup> 美国的金融产业在本世纪初,就已达到美国企业总利润的三分之一。

<sup>②</sup> 传统衍生品,是为对冲因商品定价、利率、汇率不确定引起的贸易风险而设计的证券化的合约产品,如期货、期权和互换合约。它们的基本功能是套期保值。近年来创新的金融衍生品,指的是对股票、债券等基础生息金融资产,经过分拆、重组、评估、担保和保险,再按风险和回报分级包装后出售的金融(合约)产品。它们的基本功能则是分散风险、扩大信用。衍生品还可以再衍生,即再次多次分拆、重组和重新包装。然而,多次衍生致使基础资产的风险因高度分散而难以发现。带来次贷危机的房贷支持证券和债务担保债券就是适例。金融衍生品的基本特点,一是可为风险偏好不同的各类投机者接受、易于出售,从而扩大了信用市场;二是允许杠杆性交易,使分散了的风险又能杠杆性地放大。

者说其中包含的经济理性,是新自由主义者鼓吹并推行金融扩张、金融深化的基本依据。有关的经济收益,通常列举有:(1)金融投机有助于完全市场的建立,即创造一种条件,使任何人可以随时随地在任何现货、期货、投资、信托、保险等市场进行任何交易。按照新古典经济学,这种完全市场是有效地达到竞争均衡的必要条件。(2)金融投机的结果,即在(逐利)理性(自我平衡的)市场中众多投机者通过连续不断的竞价所做出的集体判断,有助于真实价格的发现。这两项,都对新古典经济学所信奉和追求的均衡(由此而达到经济平稳运行)及(配置)效率作出了重要贡献。(3)金融投机导致的信用扩张,使得处于困境或短缺的个人、企业、银行、政府,特别是穷人和穷国政府,能通过借贷获取以前不可能获得的金融手段(如债券和杠杆融资),进行投资或(经由次贷)消费,从而有利于经济发展。(4)金融投机中易于换手的衍生品,可以帮助人们通过诸如学贷、房贷及逆向房贷,更合理地安排人生各阶段(学习、就业、退休)的消费需求以及代际消费,增进社会总体福利。

金融创新(衍生品和金融投机)的另一重要(理性)功能是(5)风险管理。活跃的市场经济,特别是当经济活动的舞台已扩张到全球范围时,充满了不确定性和风险。缺少恰当的风险管理,就不可能有稳定的市场经济。实体商品交易中的价格风险,或许能用套期保值来应对。但虚拟经济中的虚拟资产,却受制于整个国内国外经济环境中的风险,包括相

关的实体资本生产交易中的各种波动,利率、汇率浮动和其他有关经济政策的变动、地缘政治乃至军事冲突等等。没有金融创新所提供的工具,把它们灵活、迅速、大规模地分散、转移到全国乃至世界各地,这些风险就很难得恰当的应对。可以说,在极其复杂多变的全球政治经济环境中,没有金融创新,目前水平和规模的贸易和资本国际化,尤其是外国直接投资,是很难想象的。或者说,没有金融化和金融创新,就不可能有近年来的全球化。

依托全球金融市场和世界银行、国际货币基金组织等国际金融借贷机构,金融资本主导的贸易、投资和风险管理的全球化,在世界经济史上是个巨大的进步。与前资本主义相比,马克思看到资本主义为人类带来了工业文明、启蒙理性和时代进步。对于在资本主义经济中日益显露头角的货币和信用,马克思在指出其蕴含危机种子的同时,也高度评价这些金融工具在刺激生产、建立全球市场和孕育新的生产方式中的重大作用。近40年来的全球化浪潮,有力地佐证了马克思的判断。

首先,在全球流动的金融资本,激活了各地的闲置资本(如石油美元)和剩余劳力(如在一些发展中国家的农村),把两者组合起来形成生产企业,推进了地方和全球的经济。对于发展中国家来说,这是难得的发展机遇,使大批人群摆脱了贫困(不再挨饿、寿命更长)。代价则是经受跨国资本及其衍生企业的残酷剥削,表现为生存线上线下的工资,没有

合同权利的非正规就业,缺少工会组织和集体竞价权等等。对于发达国家来说,激活整合全球南方经济带来的巨额海外利润,可以对冲国内利润率下降的消极影响;而从发展中国家进口廉价劳动和资源产出的廉价消费品,更是提高了本国的实际收入和生活质量。<sup>①</sup>

其次,金融资本充分利用各地的比较优势组织生产,以实现资源、劳力和其他种种套利,从而优化了要素配置,深化了国际劳动分工。这里,技术分工深化(规模经济的基础)的标志,是出现了专门生产特定部件的、层层外包的供应商;后者又以掌握着核心技术、知识产权和营销渠道的集成公司的有效运作为前提。金融资本对集成公司的控制和整合,一方面把压力下传到供应商(外延公司),推动其每一层都实现整合;另一方面则联结上下游产业,促成从筹资和研发到产销和风险管理一体化的巨型产业链,形成范围效益。全球范围的分工、协作和整合,极大地提高了劳动生产率,推动了全球经济的增长。

第三,跨国公司挟其规模经济和范围效益的优势,大量淘汰对手、实现产业集中。如此形成少数垄断企业,攫取超额利润,实行全球管理。尽管垄断排除了真实的价格

<sup>①</sup> 另一方面,由于劳动力市场日益全球一体,发达国家的工资和工作条件难以阻遏地向底线滑落;大规模的产业转移更在那里造成大量和持久的失业。这些后果使很多发达国家的劳动者反对全球化,有些人甚至被误导而敌视落后国家的工人,卷入右翼民粹主义甚或种族主义的政治潮流。



竞争,财阀们在每一环节上的寡头竞争,却因为各自产能强大、财力雄厚而更为激烈、生死攸关。由于这种竞争的核心是研究、开发和创新,客观上极大地促进了经济的发展。

第四,以金融资本为中介的、实现了深度整合的当代经济,其资本、生产、经营和风险都已高度社会化乃至全球化。这意味着资本已对整个人类社会的生产、流通、分配和消费实现了全面而有效的控制。同时也提示,一种新型的生产方式已具雏形。金融资本对实体经济的支配,表明所有权和控制权的分离,出现了新的形式。核心集成公司与供应商之间的互靠互制关系,则为集中管理和分权经营的有效结合提供了崭新的经验。

最后,风险全球化,特别是经济急剧扩张所带来的、比全球金融危机影响更为深远的资源枯竭、环境污染、生态失衡等方面的全球性风险,把全球治理提上议事日程,使整个人类社会的全球意识大为增长。这意味着,人类已经进入世界史的一个新阶段:作为整体的人类(相对于不同的“历史民族”等行动主体),已经不再是(部分地或不同程度地)被动卷入世界史过程的客体,而是作为具有明确全球意识的主体,进入世界史的创造。

但是,经济金融化的后果极其复杂。如果暂时不计(上面提到的)由其推动的全球化对发展中国家经济发展的积极贡献,光看它对成熟经济体的影响,那么,应该注意的是,金

融化并不能改变产能过剩、投资机会缺失这个基本的结构性制约。它对实体经济资本形成的贡献因此极其有限。实体经济的停滞难以与金融资本的膨胀相匹配;而由金融化带来的经济增长,也只能是财富驱动型、而非(就业)收入驱动型的增长,主要使富人受益。特别是,金融利润并不来自对能够创造剩余的实体经济的投资,而是分享现存实体资本的剩余。这种抢租行为,只能加速实体经济萎缩和产业空心化的趋势。

还应该看到,尽管衍生品具有分散风险、稳定经济、促进增长的积极经济功能,但一旦经济深度金融化,允许衍生品的投机交易支配经济运行,整个经济系统就脆弱不堪、陷入危机丛生的困境。原因很简单。第一,衍生品带来的信用扩张,使各类风险迅速加大:衍生品的投机交易,一方面催生和鼓励债务融资(股权杠杆),制造了不断膨胀、终将破灭的资产泡沫;另一方面又使(如由房地产泡沫支撑的)不可持续的债务消费成为可能。第二,衍生品不过是分散了、而不是减少或消灭了风险。当各类风险聚积到一定程度,整个经济体就会全面、深入、系统地卷入一个到处弥漫、无从逃脱、并且不断增长的总风险。第三,信息革命和新自由主义去监管-自由放任政策之下的当代金融投机,除了一般的跟风行为(“羊群效应”),还有毫无约束的迅速大进大出、到处乱窜的特色。结果,不仅各地经济发展极度不平衡、每个经济体本身大起大落,而且,潜在的结构性风险也必然迅速放大,演变

为系统的、全局性乃至全球性的危机,给经济发展和人类生活带来巨大的灾难。当这种情况出现时,市场自动调节论者的“自发经济理性”,由于金融(衍生品)投机的主导,合乎逻辑地嬗变成了“非理性”的荒诞狂欢。

凯恩斯派可以争辩,危机发生时,国家干预使经济仍有可能回到理性运行的轨道。当2008年的金融-经济危机发生时,<sup>①</sup>国家也确实干预了。针对因债务泡沫和过度投机引发的银行倒闭风潮,美国(及其他国家)政府出手救助:通过扩张性财政政策和宽松的货币政策(如向银行和保险公司注资、购买有毒资产、提供低价保险、购买长期国债、实行低利率以至零利率等),用纳税人的钱,来确保债权人的利益免受损失。<sup>②</sup>显然,这种国家干预所体现的经济理性,不过是阶级权力赤裸裸的运用和呈现。

不过,对于凯恩斯派来说,问题的关键是,原则上可能实行的干预,能否有效应对或避免2008年式的金融危机,使经济理性地运行?人所共知,2008年危机的直接肇因是过度的金融投机,只要进行适当的金融改革,不难避免。但实际上各国政府在金融改革上,却都举棋不定、举步维艰。原因何在?是因为有关机构人员腐败无能,还是他们上了市场原

<sup>①</sup> 债务违约造成银行损失,于是银行停止贷款、导致流动性缺失和经济衰退。

<sup>②</sup> 国际货币基金组织等国际金融机构,强制债务国实行紧缩政策、归还债务,遵循的是同样的逻辑:风险利益归金融资本,风险损失由债务国全民埋单。

教旨主义错误理论的当,不接受凯恩斯主义的处方?可能两者都有,但却都不是决定性的。其实,深层的决定性原因并不难找到。前面的讨论已经指出,旨在为金融资本提供更多投资渠道,使其能更灵活有效地进入各地各色市场的、新自由主义推动主导下的金融化和金融投机,是对(显露资本主义市场经济固有非理性特质的)停滞的回应;而金融投机制造的信用扩张、债务融资、债务消费和金融泡沫,正是新自由主义国家干预为缓解停滞、绕开或至少推迟危机爆发而好不容易才找到的经济增长点。如果认真实行金融改革,投机被控、泡沫消失,那么结构性的停滞就会接踵而来。这是干预的决策者难以接受的。正是在这样的两难境况中,有能力干预的国家,宁肯用浅层的改良来敷衍,而不愿伤筋动骨作深层改革以避免危机再次发生,就是一种必然的、可以理解的、理性的、尽管也是饮鸩止渴式的选择了。这种选择,不仅反映了作为干预者的国家对金融投机的制度偏好,而且深刻地揭示,金融危机在金融资本主导的全球化时代,是资本主义制度无药可救的痼疾。2008年金融海啸后一度出现的凯恩斯式干预的复归,并不能挽救资本主义,反而昭示了它本身被金融资本(及其控制的国家)表面上用作点缀、实质上加以拒绝的必然命运。凯恩斯主义的柔弱理性,如何敌得过金融资本的坚硬权力?!

应该指出,这里说的阶级权力,其构成要素主要已经不是所有权,而是管理权、支配权、特别是与金融资本紧密相连

的控制权。<sup>①</sup> 还应该指出,全球化时代金融资本行使阶级权力、进行阶级剥削的主要方式,是金融资本对全球南方劳动者的剥削、资源的掠夺和环境的污染破坏。先是按比较优势组织国际分工,把基于廉价劳动比较优势的落后国家经济,挤压并锁定在国际产业链和价值链的低端:跨国资本垄断了核心技术和定价权,又控制营销渠道,压低外包加工产品价格(以及相关的资源价格和环保费用),层层盘剥,使新兴经济体难以得到自主创新、产业升级所必须的资金和技术。然后,依靠对信息技术、医疗器械和药物、媒体、武器装备、新技术新产品研发成果的知识产权、特别是资金供给的垄断,攫取超额垄断利润。再加上生态环保等全球治理领域中的话语霸权,使其易于转嫁危机、不公平地分摊治理费用。金融资本行使阶级权力的结果,是南北差距在全球化过程中不但没有像许诺的那样缩小,反而日益拉大。

全球化以金融资本为依托,极大地增强了金融资本(及受其控制的产业资本和商业资本)的阶级权力。南北差距的拉大,不过是资本权力增强导致每个社会内部劳资两极分化日趋恶化的一种变形而已。资本权力的增强和劳动者抵抗(更遑论颠覆)能力的消减是一币两面。这里,具有决定意

<sup>①</sup> 全球企业价值链上游(特别是金融部门)的管理精英,收入极高,有共同的文化及价值观(自由主义),说共同的语言(英语),读同样的报纸,住同类的酒店,买同类的奢侈品牌。他们已构成一个特定的剥削-统治阶级,尽管他们未必都拥有他们管控企业的所有权。

义的是产业转移和国际分工。全球生产的这样一种组织形式,决定性地削弱了发达国家工人的力量。而欠发达国家的劳动者,包括中国两亿以上的农民工,则不得不接受严酷的雇佣条件以求摆脱贫困。从世界史的角度来看,新一波全球化的40年,也是资本主义生产关系在全球范围内扩张、深化和强化的40年。

与资本的阶级权力纠缠在一起、体现在全球化过程中的经济理性(或“全球理性”),表面上看,是(金融)资本自发逐利行为的结果,与市场原教旨主义所宣扬的市场自发理性正相吻合。实际上,没有美国国家权力的强力干预,包括美元霸权所建立的金融框架(机构、规则及资金配置等),和美国军事霸权所主导的地缘政治安排,动荡脆弱的全球化过程,很难形成气候,更难稳定运行。美国的这一角色,预定了它是全球化的最大赢家。表面上看,全球化过程中,原属南方的东亚的崛起,使美国出现长期大量的贸易赤字和财政赤字,陷入不得不向东亚举债度日的窘境。可是实际上,这一现象只不过证实了东亚及其他地区被美国整合的深度:即其生存和发展,完全依赖对美出口和来自美国(和其他北方金融资本)的直接投资。正是这种深度依赖,使美国得以(为金融资本)有效地操控国际分工乃至全球经济,并使任何摆脱其控制的脱钩意图,不得不以失败告终。但是,即使是美国的强有力的国家干预,正如前面提到的那样,由于其制度偏好,也不可能认真有效地遏制金融投机,更不可能解决资

本主义生产关系中的结构性危机,因此也就不可能避免类似2008年那种全局性金融-经济危机的再次爆发。其结果,即使不是全球经济的总崩溃(度过危机的干预办法早晚会找到),但亿万劳工民众为之付出的代价势必异常惨重。难道人类真的只能生存在危机悬顶的恐惧状态之中,还是另有选项?撒切尔夫人(和她的无数追随者)的名言是“你别无选择!”我们却要追问,社会主义能否成为一个现实的选择?

如果资本主义市场经济中的经济理性,其依托是资本的阶级权力,其后果是资本阶级权力的巩固和强化,其嬗变为非理性也只是资本运用其阶级权力的逻辑结果,那么,要探讨超越资本主义市场经济的社会主义替代物的可能性,就先要弄清,资本的阶级权力根源何在。

### 市场经济中经济权力的根源

流行的说法,资产阶级经济权力来自其对生产资料的所有权。但它却不能说明当代经济生活的一个基本事实,即(上市公司)融资购买生产资料经营的企业家,法权上并不拥有生产资料,但却手握经济大权,是资本的阶级权力的化身。那么,资本主义市场经济中阶级权力的根源究竟何在?

先看市场经济的核心是什么?市场交换的制度基础是合同或契约。至少在成熟的资本主义市场里,组织企业进行生产,要签订契约(尽管庞大的无契约非正规经济即使在发

达国家也十分普遍)。劳动者投入劳动,资本家投入资本,管理者投入经营,科研人员进行研究开发,土地拥有者让渡使用权。各类生产要素,其投入和回报,都经过各种契约来确定。现代企业就是一堆契约。但决定企业所有权或企业经济权力归属的,并非上述任一要素的所有权,而是最终签约权,即与各种要素拥有者签约,把这些要素雇下来,组织企业,进行生产的权力。拥有最终签约权的就成了雇主。雇主有两大特权,一是剩余索取权,即取得企业产值扣除合同回报后剩余的权力;二是剩余控制权,即对企业运行过程中出现的、不在合同权责规定范围内的各种情况,拥有最终处置权。也就是说,最终签约权才是市场经济中经济权力的根源。

市场经济的契约原则,并没有预先排除任何经济主体成为最终签约者。但在资本主义的历史发展中,私有资本的控制者是主要的最终签约者。金融资本的控制者,更成为当代经济中主要的最终签约者,对全球经济拥有无上的经济权力。在一个生产、经营、流通、分配和风险高度社会化的全球化时代,一小撮金融寡头,依凭其经济权力,对全球经济的恣意(投机)操控,一方面引发危机,另一方面也激起被其压榨和剥夺的其他经济主体的反抗。反抗的本质,即当前整个经济、政治和文化领域斗争的核心内容,就是要求经济权力的重新分配,将它从金融寡头手中夺回,服务于劳动者和全社会的利益。不过这个要求,离开了最终签约权的转移,不啻

缘木求鱼。

显然,最终签约权的争夺,作为阶级斗争和对抗的焦点,最终不是经济问题,而是政治问题。经济斗争,或者一般的政治斗争是不够的。唯有通过革命,实行社会主义,才能真正解决。

### 社会主义和劳动者的经济主权

什么是社会主义?这个问题本来就不简单,冷战以社会主义的失败告终以后,思想更加混乱。为了便于与自由主义经济学划清界限,我们先澄清什么不是社会主义,再来讨论什么是社会主义的基本理念和内容。

首先,以前的苏联模式,公有制计划经济,有很重要的社会主义因素,但远远不是成功的社会主义。为什么?关键在于国有资产和计划制定权,控制在一个逐步形成、日益凝固的官僚阶层手里。劳动者最终成了被国有资本雇用的工资劳动者,尽管被给予了一些真实的经济权益,却没有掌握真正的经济权力,尤其是管理权。此外,对市场的排斥,不仅影响了经济的高效稳定运行,也造成部门封闭、单位分割,和劳动者缺少择业自由。苏联模式取代了传统的资本主义,但并没有使劳动者成为自由人联合体的一员和社会的主人。

其次,以福利国家为形式的社会民主主义,也不是名至

实归的社会主义。福利国家的最高成就是充分就业,并经由再分配扶助弱势群体、向全民提供社会保障。这样的制度,与自由放任的、不负责任的资本主义当然不同,但它不是社会主义。为什么?其经济仍然是利润驱动,基础仍然是资本对劳动的阶级权力,即通过对劳动者的控制和支配,攫取其创造的剩余价值。资本对劳动在特定政治经济条件下的让步,并不等于两者享有同等的权力和地位。

最后,更为激进的一些方案,如英国米德的“劳资合作、利润分享”或德国的“劳资共决”,虽有社会主义倾向,但也不是社会主义。米德方案中的劳动参股,不可能触动资本的控制权;而“利润分享、亏损共摊”的真实含义,其实是在滞胀形势下,把“滞”的一个诱因,即由于工会强大的谈判能力而历史形成的刚性工资打掉,把工资降下来。这样的方案,理所当然地遭到工人的抵制。所以从80年代初提出以来,即使在英国也从没实行过。德国的共决制,有不少积极因素,在现有的理论和实践中,最接近社会主义。它是实验中的经济民主。工会以与雇主平等的身份参加兼具监督和管理功能的监事会,享有同等的知情权、听证权、建议权、监督权、否决权和管理权。但是,作为资本向劳动让渡部分权力的一种形式,共决制不能让劳动与资本平等共享最终控制权。这个决定性的限制,从以下两点即可看清楚。一是共决范围主要在生产(具体操作、流程管理、工作条件)和工资福利等领域,而不在企业经营(尤其是国际竞争)的

大政方针。涉及后者共决的企业越来越少。同时,更重要的,是有权参与共决的,只限于有组织的工人。由于新自由主义的压力,与其他国家一样,近年来德国经济非正规化,与工会无缘的外来工、临时工、短期工和不稳定的合同工数量剧增。他们在实行共决制的德国经济中,只是被剥削控制的对象,而不是自己更不是社会的主人。这就背离了社会主义原则。

毛泽东说过,在工人应当享有的一切权利中,管理权是最重要的。鞍钢宪法“两参一改三结合”中,“工人参加管理”一条,集中体现了他的思想。没有管理权,工人的其他权利也没有保障。这个道理不能不讲,因为管理权的确是生产关系中,区分资本主义与社会主义的一个决定性判据。但还不够,还有两个问题需要澄清。第一,所有的工人,还是特定的一部分工人,有权参加管理?德国的共决制明确排除工会以外的工人(当然,没有组织起来的、个体身份的工人实际上也很难参与)。鞍钢有多少工人能真正参加管理,也并没有切实地解决。这就牵涉到第二个、也是更重大的问题,即劳动者的管理权从何而来?由谁赋予?是他们(在康德式自由主义语言里)应享的道德权利,或(在马克思主义的视野里)不可让渡、不容侵犯的宪法权利,还是雇主(无论是私有公司还是国有资本或别的什么机构)赐予、可以随时收回的外在“权利”?在后一种情况下劳动者的权利就不可靠,就有随时失去的危险,他们作为企业、经济和社会的主人地位,就没

有保障。

怎样才能确保全体劳动者都能享有管理权以及更重要的剩余分享权和剩余控制权等不可让渡、不容侵犯法人根本权利,也即确保劳动者的经济主权,是个困难的问题,是个政治问题。解决这个问题,是实现社会主义的根本任务。<sup>①</sup>这个任务,只有通过革命、通过建立社会主义政权、制定社会主义宪法,才有可能完成。<sup>②</sup>

实现劳动者经济主权的恰当制度框架,是公有制基础上的市场体制。为什么要有市场体制?在一个庞大复杂的经济体内,排斥市场机制的指令经济,以高度中央集权的官僚机构前提,并迟早会产生出这样一个机构。然而面对复杂多变的现代经济,这种官僚机构可能有短期的高效,长期的趋势却是应对失措、经济运行低效、不平衡或动荡。更为重要的是,官僚机构的存在,阻碍直接劳动者行使经济主权,特别是管理权和决策权。那么,为什么要公有制,因为只有公有制为基础的市场经济中,多元利益才能得到容纳,决策才能民主,劳动者才能独立,自由、平等、自主的社会关系,或自由人的联合体,才能成为现实。

关键在于,市场调节经济,依靠的是价格信号;它预设了

<sup>①</sup> 这个根本任务,一如社会主义本身的合理性,取决于劳动者是否有能力管理生产和社会经济。在否定这一能力的精英看来,劳动者的经济主权,或社会主义的追求,都不过是虚妄的幻影。

<sup>②</sup> 见第四章。

享有独立产权的经济单位。如果生产资料的产权归私人所有,那么,在市场经济条件下,劳动者要与劳动条件(生产资料)结合,进行生产,就只有通过契约。或者是资本雇佣劳动,其逻辑结果是资本主义经济的所有罪恶;或者是劳动雇佣资本,其道德风险是滥用资本,使扩大再生产难以实现。这就决定了,只有当市场经济中拥有独立产权的经济主体,不是私人,而是自治自决的集体或经济-生产共同体时,才谈得上劳动者的经济主权。<sup>①</sup> 更具体地说,在生产集体中,作为生产资料的财产共同享有<sup>②</sup>;其内部关系,不是由市场契约,而是依据社会主义的自主、自由、平等等规范以民主的方式来调节。<sup>③</sup> 集体并且为每个成员提供基本收入。基本收入的重要性,不仅在于它确保了每个成员的经济安全和自由、平等权利的实现,而且为个人才能和创新精神的发挥,提供了必要的支持。

<sup>①</sup> 宪法能否确保劳动者在资本产权私有的条件下享有经济主权,是个值得研究的问题。但劳动者不可能仅仅通过劳动参股、利润分享实现自己的经济主权。这里,值得注意的是:如果劳动参股、利润分享是在劳动者经济主权的宪法框架下实行的话,资本产权迟早会被劳动(股)产权稀释,使企业转变为劳动者集体所有。

<sup>②</sup> 由全体成员分享的“共有”与通过特定机构实施的“公有”不同。由于成员的使用权或享用权不会被公有机构以任何形式排除,滥用集体财产的动机和容忍他人滥用的制度性冷漠,不会出现。(常人不会滥用或让家人滥用自己家产);也就是说,通常所说的“公田悲剧”,不会出现。

<sup>③</sup> 自主、自由、不分等级的平等参与和民主权利,既是责任(从而有效治理)的基础,更是人类福祉的核心(从而激励的深层推动力),最有利于经济效率。

社会生产的布局协调,牵涉到集体经济间、经营单位与民族经济间的外部关系,预设并蕴含着巨大的社会权力。在社会主义社会里,协调权不应被少数人垄断,而要通过民主参与由全社会来行使。市场调节排除了垂直官僚机构的垄断权力。但水平的市场竞争,如果没有适当的调控和干预,会自发地走向垄断。为了确保自主自治的集体经济体间的市场关系是合作竞争,政府必须根据社会利益进行调控,并动员工会和其他社会力量实行监督和干预。当某些经济活动的后果越出局部地区和部门利益时,政府和社会力量(非市场手段的)驾驭调控、计划规划、乃至行政定价、限市、调拨,在社会主义的市场经济里,都不但允许,而且必要。

更具体一点,就产品市场而言,由价格信号调节的资源配置,涉及的经济主体只是生产单位,情况比较简单。国家主要协调部类和央地以及地地关系,并防止垄断操控。就劳动市场而言,情况比较复杂,因为其主体是独立的单个劳动者。在资本主义劳动市场里,劳动者出卖劳动力、成为受资本剥削和压迫的“雇佣奴隶”。但在确保劳动者经济主权的社会主义经济里,劳动市场的作用是择业自由、各尽所能,劳动者和生产条件的结合更有效更人性。这里不存在出卖劳动力、成为雇佣奴隶的问题。<sup>①</sup> 更复杂的是社会主义的金融

<sup>①</sup> 劳动者经济主权确保了每个进入新工作单位的劳动者,与该单位其他劳动者一样,享有经济主权,是该单位的主人。



市场。其经济主体,不但有集体经济单位,还有国家出资的大量投资机构。<sup>①</sup>除了优化资源配置以外,金融市场(通过其融资功能)还担当促进创新、开发新产品、开辟新领域等经济-社会功能。理解金融市场中资金的供给和收益(包括不可避免的投机收入),牵涉到很多理论问题,需要进一步探讨。确保金融市场的社会主义性质,更取决于政权本身的性质和国家的调控能力。政府调控有三项原则不能违背:不容许私人作为独立的经济主体进入金融市场;防止金融歧视,使每个集体经济单位都能机会均等地融资、创新和发展;对金融投机的范围和种类、获准合法投机活动的机构和数量严加控制。

以劳动者的经济主权为基干的市场社会主义,其经济活动的目的,当然不是利润;经济增长和物质生活水平的提高,也只是手段而不是目的。<sup>②</sup>发展主义追求的增长哪有尽头?虚假的由资本操控出来的精英(品牌、身份、地位)消费,浪费了有限的资源,挤压了真实需求的合理满足。与此相反,社会主义经济发展的目的,只能是满足社会成员合理的真实需求,即享受积极自由必需的能力和条件相关的需求。具体而言,物质上的基本需求(在一定历史境况中社会公认的衣食住行

<sup>①</sup> 众多政府投资机构的大规模参与,正是国家调控市场经济的一个重要手段。

<sup>②</sup> 有限的地球资源和人类物质需要,使得无限扩张的发展主义在供求两端都难以继。

大致舒适方便)之外,每个社会成员还要接受教育、参与社会生活。教育和能力的培养,是参与经济管理和政治审议、创作和享受文化艺术成果、从事科学研究和技术创新的前提。普及教育,九年制不够,人人都该有机会平等、公平地上大学。经济发展首先就要满足这一教育需求,同时还得为社会成员发挥发展自身的能力、积极参与经济政治文化科技等活动,提供足够的物质保证(时间、经费、机构、场地、设备等等)。社会成员按需获取各种资源,是他们的基本权利,而不是企业、社会按贡献进行分配的问题。<sup>①</sup>当然,除了这些应由企业和社会向每个成员提供资源予以满足的必要需求外,总还会有一些“奢侈性”的需求。与此相关的资源分配,可由有关企业(单位)成员通过审议民主协商解决。

## 全球化时代的社会主义

金融资本主导的全球化,把各国经济纳入一体化的全球资本主义经济体系。由此不但一国主权范围内的凯恩斯主义(财政货币政策)的基础被摧毁,而且任何国家自主经济

<sup>①</sup> 所谓按劳分配,实质上是按贡献分配,因为不论效益的劳动本身并不能作为分配的依据。贡献大小则取决于能力、岗位和某些偶然因素。除了哈耶克等,大部分人,包括自由主义者,都认为应该把运气这样的偶然因素从应得中排除出去。在社会主义社会里,由于教育普及(因而能力相差不多),又不存在基于社会地位的任何垄断(不同岗位只是分工不同),贡献也就无从成为分配的依据。

政治安排都遭到严苛的约束。拉美各国(如墨西哥、委内瑞拉、巴西)近三十多年的经验,苏东的演变,1997年后出现的“中-美国”等等,都是适例。这种情况下,社会主义还有可能吗?

回答是,极其困难但并非不可能。难,因为没有关起门来搞社会主义的回头路。如果“脱钩”,已经激活的许多生产要素又将闲置,已经获得的产能也会流失,全球化提供的可供利用的资金、技术、贸易和营销渠道等带来的发展机会将会无法利用。<sup>①</sup>对于已经深深卷入全球化的多数国家来说,这是无法接受的历史倒退。但是,对于中国这样资源充足、经济政治实力雄厚的大国,通过萨米尔·阿明倡导的“半脱钩”战略,利用全球化带来的一些有利条件,改造全球经济的有关规则,建设以劳动者经济主权为主干的市场社会主义,并不是没有可能。其中的关键是,第一,立足本国,坚持独立自主。参照李斯特的理念和东亚的实践,坚持在开放经济中实施保护本国工业升等、保护本国金融市场的政策,以期屏蔽国际金融资本的消极影响。第二,放眼世界,遵循国际主义。团结一切被跨国金融资本剥削压榨的社会力量,参与、支持并促进整合不同地方各种形式的抵抗运动,以期约束金融资本控制全球的能力和范围。正是金融资本的全面

---

<sup>①</sup> 全球化所提供的发展机会,对所有发展中国家来说,其吸引力难以抗拒,因而除了朝鲜(由于特殊的地缘政治因素)以外,全球各国都已或多或少地卷入其中。

统治,促进着全球反抗力量的不断整合。独立自主与国际主义的双重努力,使社会主义的逻辑在资本主义世界体系中的特定国家的胜出,成为可能。

## 四、自主个人和政治权力

自由主义的出发点是自主个人,但个人发现自己无往而不受外在枷锁的约束,从政治权力和法律规范到社会习俗和舆论压力。如何处理自主个人与外在约束间的关系,历来是自由主义政治哲学(和社会哲学)的核心关怀。马克思主义的社会理想是自由人的联合体。它与自由主义一样,肯定个人自主。但在处理如何达到联合体这一境界、其中的个人又怎样自主时,马克思主义与自由主义既有吻合之处,更有原则分歧。先来讨论自由主义。

### 自由与政治权力

回到第一章的论题之一,在评价外在权力时,自由主义的出发点是个人自由。个人自由可以分为两类,消极自由

和积极自由,分别由相应的权利来界定。消极自由,指的是个人享有、不受任何外来权力干涉的自由权利,诸如生命(人身安全)、财产和思想言论自由等。这些权利是绝对的,不容侵犯的。怎么可能有这种自由?要靠国家。有了国家法治保护,才谈得上自由。所以,对于自由主义者来说,国家非常重要。

积极自由,指的是个人从事社会认可而自己也情愿的事情的自由权利。诸如获得稳定的工作、参与社区和国家的政治生活<sup>①</sup>,以及艺术创作和科学研究等等。与消极自由不同,享受积极自由需要一定的能力和条件。你不会弹钢琴,就没有弹钢琴的自由;你缺少组织能力,就无法获得成为领导者的自由。积极自由还需要一定的物质条件和制度保证。首先是生活保障,如基本收入、住房、教育、医疗、养老等等。其次是参与各种活动的其他物质条件(场地、经费、设备等)。就参与社会文化、特别是政治生活而言,最重要的则是制度保证,即渠道畅通。追求积极自由的自由主义者坚持,这些条件必须向所有的社会成员提供;有关的渠道必须向全体人民敞开。这又如何可能?也只有国家才能做到。

当代思想史上,从以塞亚·柏林开始,消极自由成为时尚,而积极自由变成了集权和强制的代名词。这里的一个背

<sup>①</sup> 西方近代以来的共和主义者,18、19世纪的康德和黑格尔,都特别强调政治参与意义上的积极自由。黑格尔尤其主张,所有公民都有权进入公务员系统,各行各业都应该直接参与到政治结构中去。

景是：凯恩斯主义和福利国家推行充分就业和失业救济，有一点积极自由的倾向；而其直接后果则是增加税收，对财产自由构成了威胁。另外，纳粹主义的出现和斯大林主义的一些实践，都与集权强制相联。这些背景，都有助于消极自由取得话语霸权。只有到上世纪90年代，由于阿马蒂亚·森和玛莎·娜斯鲍姆等人的倡导，为积极自由提供能力和条件，才又提上了自由主义的日程。不过森和娜斯鲍姆注重能力的进路，与共和主义者或黑格尔不尽相同，关心的主要是作为参与条件的福利，而不是政治参与本身。

无论消极自由还是积极自由，国家都是关键。消极自由要靠法律保护，积极自由要有制度促进。孟德斯鸠说，没有国家和法律，就没有自由。黑格尔认为，国家是理性的实现；没有国家，就没有理性和自由。

然而，国家作为一种外在权力，怎么能保证其促进而不是限制积极自由、特别是保护而不是侵犯人们的基本自由权利（消极自由）？自由主义初起时面对的绝对主义专制国家，不正是一种压制自由、窒息个人的外在权力吗！对于如何处理权利-权力关系这个基本难题，自由主义的解决方案，可以简括成宪政民主四个字。自由主义“自由权利为体、国家权力为用”的基本立场，<sup>①</sup>决定了宪政在其解决方案中的

<sup>①</sup> 道德与政治：钱永祥、周保松等自由主义者，把西方道德理想主义者的论辩思路，概括为“从道德到政治”的原则——即任何法律政治安排，包括宪政，只有当它在道德上保证了个人自由权利（转下页注）

主干地位。自由主义可以敌视民主（暴民政治，多数专制），宪政却是绝不能打折扣的。

自由主义者声称，宪政民主是人权（消极自由）、（政治）平等（投票等民主程序）和启蒙理性（契约）的完美体现。其实，宪政的出现来自政治决断，而不是理性设计。17世纪的英国资产阶级，用立宪来限制封建王权，也只是在清教革命和光荣革命之后，才有可能。在此之前，是国王立法，而不是宪法约束国王。其原因正在于王权并非来自宪法。君权神授或天命所归，宪政之前君权王权（或任何实际政治权力）的来源，说法不一，但都不是法。而法律之所以具有约束力，只是因为它是君王（或其他实际当权者）的工具。既然权法关系实际如此，那君王为什么会同意用法来约束自己的权力？君主制下的法治或宪政何以可能？它与资产阶级革命

（接上页注）时，才是正当的——这是这一基本立场的晚近表述。问题在于，如果政治的正当性来自个人的道德权利，那么后者又源自何处？假若是天赋的，即过去说的自然权利或现在说的普世人权，那它又为什么会演变？亚里士多德、启蒙思想家、今天的森和娜斯鲍姆，各有各的人权界定。究竟什么才是普世的道德权利？怎么规定和衡量？如何解释其辗转流变？这些问题，自由主义者要能自洽地回答，不太容易。从马克思主义的角度，则很明确：所有的权利，包括最抽象的道德权利，都植根于经济关系。没有超越经济关系的权利：奴隶社会里，只有奴隶主的公民权；今日英美社会中不受财产限制而能普遍享有的公民权，在那里当然不可能。天赋人权的观念，是道德理想主义者的最大弱点。他们想用个抽象的、古今中外普适的、所谓自然的道德权利，来重构政治社会。可是这样的道德权利，其实既不普适也不自然。它只是历史的产物：没有脱离政治-社会控制的、可以自由处置的私有财产，就不会有自由主义的原子个人及其道德权利。

以后建立的宪政又有何不同？

当代自由派摆脱了前辈的虚假意识，承认法治或宪政安排的基础，不是自然法（人权），不是宗教（上帝面前人人平等），也不是理性。它是（有实际权力的）利益冲突各方斗争后协调，即权力分配战略谈判，的结果，是各方不得不接受的、维持权力平衡的约束机制。既然法治来自权力平衡，平衡一旦打破，原有的法治局面或法律制度就必将推倒重来。

法治的基础是宪法，尽管宪法本身并不是一般的法：它只规定立国的理念和治国的规则及基本架构。历史上法治的首要目标是反对君王专制。<sup>①</sup>但如果用以立国的宪法，赋予当权者可以侵犯自由权利的无限权力（比如集会、结社、言论和出版必须经过政府批准），或者用以治国的（比如教权宪政或军政训政当局颁发的）法律条文剥夺自由权利，如不准组织工会、不准罢工、游行、示威等等，法治本身可以十分专制。

自由派所说的宪政，或作为宪政的法治，作为资产阶级（在农民和手工业者的支持下）与王权斗争胜利后，确保胜利者权利和权力的法律表达，当然不能接受这种坏的法律和法治。通常，资产阶级的宪法会明确规定：第一，公民（市民社会）享有不可侵犯、不能让渡的生命、财产和其他各种自由

<sup>①</sup> 法治当然也针对（难免任意用权的）任何形式的人治。它要求法律清楚、可行，适用于每个人；执法可靠有效，没有任意性。用权任意（无法可依）或执法任意，都会侵犯自由，滑到专制。

权利即宪法权利。这是私法领域的要义，一切公权不得干涉。第二，由于公权的正当性来自对公民宪法权利的保护，对公权的可能滥用必须严加防范：主要通过有限政府和分权制衡。这是公法领域的要义。第三，公民个人和市民社会的一切权利，国家机构的一切权力，都要由在宪法架构内制定的具体法律界定。依宪制法，人人守法，就是法治。自由派认为，有了这样的法治，才谈得上宪政。

法治的难点在宪法解释。人们对某项法律是否符合宪或违宪有争议，怎么办？争议的可能性源于公私领域难以绝对划分。血汗工厂、或者卖淫嫖娼，两厢情愿，是个人自由，政府能不能管？通讯自由，万一涉及到恐怖活动，政府该不该监听吗？在不确定的情况下，凭什么？因此，第四，作为宪政的法治通常还规定，凡有争议，按适当程序，由拥有解释宪法权力的专门机构来裁决。

对于公权或政府权力，宪政只讲约束，不问权力来源。君主立宪，不但在宪政问世之初甚为流行，今天也还有残存。但世袭垄断的公权（君权王权），不能满足市民社会各阶层的参政欲望，也不利于各利益集团的协调。于是共和（政府权力构成：贵族共和或人民共和）与民主（政府权力来源经由逐步扩大的选举权、直至全民普选而形成程序上的人民主权），在自由派处理权法关系的实践和话语中，占据了日益重要的位置。

值得注意的是，实行宪政并不需要民主。宪政或可容纳

甚至推动民主,但其实质却是制约民主,防止多数暴政侵犯宪法权利。政府公权,即使是通过民主授权而建立的,也不容许干预个人自由,特别是与私有财产相关的各项权利。这是自由派宪政理念的命门,绝对不能碰的。正是从制约民主的理念出发,自由派的宪政学者批评,洛克的议会主权以及司法在民的主张,给民主留下了太大空间,违犯了(宪政)法治原则。更为坚持法治原则的美国立宪者,就在宪法中明文规定,最高立法机构不享有任意处置私法领域的权力。但是,把民主关进笼子里后,怎么能保障人民的制宪权、宪法解释权和修宪权?现有的宪法程序能否改变合法不合理、正当性流失的现状?这是自由派面对的两个难题。

自由至上!不可侵犯、不可让渡的宪法权利至上!这是自由派的基本立场。但究竟什么是宪法权利?什么是必须防范的民主权力?公私领域如何划分?这一切由谁来决定?谁是、谁应该是做出这些决定的立宪主体?却是不得不问的问题。如果立宪主体,像当下公认的那样,只是立宪时冲突各方中的主导者及其盟友,那么,随着利益各方的力量消长、立宪主体的变更,宪法权利乃至整个宪法的内容,都势必随之改变。自由派就得面对新的法律政治安排挑战。

## 民主与市场

尽管如此,以普选为主要卖点的民主,在当前自由主义

的政治话语中,仍然是最重要的、甚至比宪政更显眼的议题。早年的法国美国宪法,曾对选举权设有财产资格限制。现在穷人可以投票,黑人和女性也都可以投票。美欧等国实现了真正的普选,在财产、信仰、性别、种族等方面没有任何限制。一人一票,人人平等,表面上、程序上都没有任何特权。自由派相信,通过普选而组成政府,也就是在美国西欧实施的所谓代议民主,值得全世界仿效。

取消了选举权财产资格的限制,是否就意味着财产或金钱权力已排除于民主政治之外?普遍存在的黑金政治对此作出了否定的回答。但对于比较规范的选举民主(如美国),这只是民主政治与市场逻辑两者关系这一更大问题的一部分。

首先,投票选举是个市场行为。用政治许诺来换取选票是市场交易。在政治市场上,金钱起多少作用?在美国,大选向来被看作“烧钱游戏”。为了赢得尽可能多的选票,竞选各方不得不花费巨资在各地设立办公室,雇佣团队(仅仅依靠志愿者的候选人被选上的机会很少)、摆布民调、给支持者打电话发传单,等等。此外,还要旷日持久地用大量金钱收买媒体,抬高自己,打压对手。要支付如此天量的竞选开支,即使候选人本人是超级富豪,也还要依赖政治捐助。而资本势力(所谓的“特殊利益集团”)也竞相通过政治捐款来影响政局。美国的民主政治,因此而素有“股权政治”之讥。而且“股权政治”近年来越走越远,到2014年,联邦最高法院

再次裁决为捐款上限“松绑”，进一步引发了公众对美国民主是否公正的怀疑：这样的代议民主，难道不是只有千万富翁、亿万富翁才能玩的游戏吗？连奥巴马总统也不得不表示，这一裁决有损公众利益，是对民主本身的打击，因为它“为数额无限的、服务于特殊利益的金钱打开了大门，使之渗入我们的民主，给特殊利益的说客以新的优势。”但美国宪政民主的守护神，即联邦最高法院的法官们却认为，“政治捐款是表达言论的一种形式，受到宪法第一修正案的保护；因而不应该增设上限来妨碍言论自由。”

金钱的巨大作用以外，选举民主服从市场逻辑还有更为常态、因而广为接受的一面，即权力精英集团之间不断进行政治交易、达成各种形式的妥协，以便操纵选举、长期垄断权力。由于一般公众无法进入这种权权交易，本应在代议民主程序中得到体现的人民主权，也就成了空洞的说辞。

一些左翼自由主义者坚持，不能让政治民主的逻辑服从市场逻辑，而应该相反，让市场逻辑服从政治逻辑。这个想法很好，但能否做到是个问题。刚才已经指出，选举民主本身就是个市场过程，其中直接间接的钱权交易、权权交易等市场行为，无时不在无处不在。想让市场过程不服从市场逻辑，如何可能？另外，那个高于、超出、制约市场逻辑的政治逻辑，说到底又是什么？最多不过是罗尔斯式道德理想主义的自由、平等、公正等而已。这一框架中政治逻辑的最高原则是自由；而自由的核心，生命、人权以外，就是自由市场中

的财产自由。在这样的政治经济道义语境中，要让通常的市场逻辑屈服于一个与之相左的政治逻辑，岂不是想“拉着自己的头发飞上天”？美国大法官说得明白：左右民主过程的政治捐款（符合市场逻辑），是表达言论自由（符合最高的政治原则）的一种形式，因此不能以自由以外任何政治逻辑为由横加干预。就论辩的逻辑自治性来说，美国大法官好像比左翼自由主义者要高出一筹。

此外，在民主政治和市场逻辑的关系中，还有更为复杂的一面。前几天纽约有个很大的会。谈到市场与民主时，与会者分成两派。一派说，市场改革必然导致民主政治。这些人对中国的改革尤其乐观：只要市场化了，中国迟早会拥抱西方的代议民主。也就是说，他们认为市场逻辑会主导政治逻辑。另一派不同意，认为政治逻辑比市场逻辑强劲：经济市场化了，政治上完全可能保持旧的专制体制，新加坡就是个例子。到底哪一对呢？

其实，问题不在于市场与政治哪一方的逻辑更为强势。需要清楚地看到的，是市场并不需要民主，也不蕴含民主。市场行为就是做买卖订契约。保证市场的有效运行，靠的不是民主，是严明的法制。契约不算数的话，市场经济就无从发展。但要信守契约，霍布斯早就指出，个人诚信是不够的，需要威严的法律。市场在民主的美国有效，在专制的新加坡也有效，因为两边都法制严明。民主不民主，与市场经济实在没有什么关系。市场买卖中充满了机会和风险；自发的、

缺少调节监管的市场竞争,必然有赢有输、两极分化,并早晚走向少数人操控的垄断。市场不平等必然导致政治不平等,新加坡是个例子,美国也是个例子。政治上不平等,民主的实际内容,即人民主权,就被掏空了。新加坡和美国,看来差别很大,一个民主,一个专制;其实,就有法制没有平等而言,两者毫无二致。

### 自由主义民主的两个困境

自由主义宪政民主以自主个人为本位,又确认民主(投票)是形成公权、处理公务的最佳途径。当下的共识是,一有投票,个人自主就会受到威胁,即所谓多数暴政问题。但如果坚持个人自主的基本权利,一票否决多数,那不成了少数特权了吗?

对此困境,自由派认为不难应对。民主(投票)程序不能进入私人领域、干预私人事务;而个人意愿则不能无视公共领域中的公众意志。公私二分、一清二楚,既防止了多数暴政,又避免了少数特权。这在原则上似乎不错,实际上却困难多多。一个地方为了招商引资要建开发区。涉及到的多数村民觉得有利可图,投票同意征地拆迁。但少数几家不干:我们世代居住的家园,有我们的祖坟我们的根,凭什么要听你们的?这里,强制拆迁算不算多数暴政?钉子户漫天要价又算不算少数特权?困难在于,公私两域能截然分开吗?

即使走宪法程序,请高院裁决,恐怕也难以两全。

更严重的是,如果自由派坚持康德的道德理想主义,以普遍的道德原则来指导立宪和政治社会的建构,那么他们(罗尔斯已经意识到)就必须把信仰自由这一原则贯彻到立宪本身。然而这样一来,宪政民主概念基础中的内在张力,就会动摇甚至摧毁整个框架。为什么这样说呢?

首先,自主个人以及他们组成的各种社区、团体,其不同甚至彼此冲突的信仰,需要相互容忍并得到同等的尊重。否则,厚此薄彼,自主原则的普遍性一旦失去,它就不再是道德原则,整个概念框架就会崩塌。

其次,没有任何先天的理由可以保证,信仰各别、生活在不同社群中的人们,会有同样的立宪理念。因此,怎样通过立宪组成政治社会,在实践中十分棘手:立宪的道义基础何在?这并非纯粹的理论问题。实际上,价值多元且不可通约,正是当代社会的显著特征。罗尔斯的解决办法,大家知道,是在多元价值中寻找重叠共识。重叠共识不是不可能,但终究是权宜之计。有些学者认为,诉诸权宜之计,正是自由主义社会政治哲学的终极特色和长处所在。但这样的灵活性在我看来,只是表明了其理论基础的脆弱。

### 无产阶级专政

与自由主义不同,在马克思主义那里,政治权力的实质,



至少在资本主义社会,是阶级权力。马克思主义改造世界的任务,主要就是推翻资产阶级的阶级权力和资本主义,建设一个没有剥削压迫的自由人的联合体。要推翻资产阶级的统治,必然遭到反抗,遭到资产阶级国家机器的镇压。在和平过渡的历史机会出现之前,<sup>①</sup>暴力革命是唯一的途径。在《共产党宣言》中,马克思和恩格斯认为,革命的第一步是使无产阶级上升为统治阶级,争得民主。不久马克思又提出了“工人阶级专政”和“无产阶级专政”的概念。在1875年的《哥达纲领批判》中,马克思强调了无产阶级专政的历史必然性,并进一步提出,在资本主义过渡到共产主义社会的整个历史时期中,工人国家只能采取无产阶级革命专政的形式。对这些文本的解读,一直有很多争议。遵从马克思主义的阶级立场和分析逻辑,可以判断,无产阶级专政确实是马克思主义创始人经过深思熟虑而形成的思想。

作为马克思政治哲学的核心,这个概念的内涵极其丰富,这里只讲其中的三个要点。

第一,作为存在于过渡时期、已经上升为统治阶级的无产阶级掌握的政权,在对待资产阶级时,无产阶级专政的常态<sup>②</sup>,只能是直接诉诸暴力镇压其反抗、剥夺其资本(摧毁资

<sup>①</sup> 工人运动高涨、第二国际出现以后,特别是二十世纪中叶,民主运动蓬勃发展、社会主义阵营日渐强大时,有人认为这种机会已经出现。但实际的历史进程尚未支持这一期望。以后的发展还难以预料。

<sup>②</sup> 外敌入侵、民族矛盾激化时,可能有例外。

本统治的基础)从而消灭其作为一个阶级(而不是个人)的存在。这里的专政,指的是所谓国体,是对阶级关系的一种特殊处理。

第二,无产阶级专政的目标,是建立、巩固和发展社会主义,实现自由人联合体的政治社会。这与自由主义的目标有些重叠,但更有重大区别。(1)与自由主义者一样,社会主义者也要求国家确保自主自决的个人,确保个人之间的平等,否定任何等级特权。但自由主义所保护的私有财产以及随之而来的进行剥削压迫的经济特权,却是社会主义国家要彻底否定的。也就是说,在平等问题上,社会主义比自由主义更彻底:它反对一切特权,包括经济特权。(2)自由主义者主张道德权利至上,不允许以任何外在的功利目标(如福利国家、民主等)之名,侵犯个人的道德权利(特别是私有权)。社会主义者也认为道德权利不能服从一时的功利目标,不能接受为了GDP让五千万工人下岗、两亿农民工成为流水线上、矿山井下、建筑工地的雇佣奴隶。但道德权利的载体,在自由主义那里是个人,在社会主义那里则是劳动者整体;道德权利的内容,在自由主义那里是个人自由,在社会主义那里则是劳动者整体不受剥削压迫的自由解放。(3)与共和派自由主义者一样,社会主义者也要求国家为公民的积极自由,特别是民主参政提供条件和保障。但西方自由主义国家为市民社会进入政治结构所能做到的,只是普选权。社会主义对于社会与政权的联结机制,普选之外,有更实质、

深入的创新。下文讨论的政社合一便是一例。

第三,无产阶级专政是国体(处理对抗的阶级关系),也是政体(社会治理形式)。作为政体,它在行使权力时,有常态和例外之分。例外或非制度的“专政”方式,即紧急状态(如战时)下摆脱法律约束、临机处置的方式,史上并不少见,自由派也能接受。无产阶级专政问题上最严重的概念混乱,是将其作为国体在处置资产阶级时不受法律约束,和作为政体在严酷的阶级斗争中行使权力时的例外方式,看作是其行使权力的常态或唯一方式。其实,从马克思到列宁再到毛泽东,都强调无产阶级专政中民主的一面;强调权力的行使,特别是在人民内部,从非制度化的例外方式向制度化的常态转换的必要。

### 正确处理人民内部矛盾

1957年,毛泽东提出了正确处理人民内部矛盾问题。无产阶级专政的概念,在中国革命的历史实践中,被重新理论化为人民民主专政。这个专政代表阶级权力,对阶级敌人实行专政。至于人民内部出现的矛盾,应当如何处理?这个问题,马恩列斯都没有触及。马克思恩格斯认为革命成功后,行使政治权力的国家会很快消亡,社会直接组成自由人的联合体。他们在根本上,看不到人民内部也有行使政治权力的问题。列宁在革命时期虽然把农民视为同盟军,但在取

得政权后,却因为农民是小私有者,是产生资本主义自发势力的汪洋大海,采取了不适当的严厉政策。俄国农民叛乱起来,才往后退,实行新经济政策。但这个退却对于无产阶级专政的含义,在理论上没有得到澄清;对于与无产阶级存在着利益冲突的小农阶级在无产阶级专政结构中的位置,也没有明确的纠正。斯大林在农业集体化后,否定人民内部存在矛盾,声称国家权力只是针对国际资产阶级的。结果是内部一出问题,就归咎于外敌破坏,第五纵队。毛泽东批评斯大林,指出人民内部依然存在矛盾,有些矛盾还带有阶级内容,只是不再具有对抗性而已。这样的矛盾,只能用民主的方法来解决。

对于马克思主义者来说,民主是解决人民内部矛盾的唯一方法,更是人民内部每个人都享有的自主自决的道德权利,因而是建设社会主义的主要目的之一。在这样的社会里,人民当家作主,享有反对官老爷的民主权利。反对官老爷的重要性,大家都明白,越来越清楚。马克思也一直抨击官僚主义。1949年解放以来,三反,第一个就是反对官僚主义,干部不能当官做老爷。对这类干群矛盾,怎么处理?提出正确处理人民内部矛盾,一个很重要的考虑是保护群众,不能对他们实行打击。但方法却不明确。并且,民主权利究竟谁来保护?谁能保护?如果保护者不愿意保护或者保护不力,怎么办?

正确处理人民内部矛盾的提法极其重要,但在如何处理

的概念上不够明确,因而实践上带有很大的任意性,结果往往事与愿违,效果不好。反右、文革都是适例。围绕着这一提法的种种概念问题和实际困难,集中到一点,就是人民内部的民主权利怎样才能真正地实现?

## 民主与法治

毛泽东的办法是搞大民主,实行大鸣大放大字报大辩论四大自由。他还直接援引马克思热情颂扬的巴黎公社,把公社的精神、原则和经验作为大民主的理论基础和历史依据,其实质是直接民主。直接民主,在中国马克思主义政治思想史中,有其深厚的历史渊源,主要体现在革命时期作为群众路线主要实体内容的群众运动。群众运动在革命时期特定的语境中,有其历史正当性,为革命成功作出了巨大的贡献。正是因为这一历史功绩,群众运动在革命胜利后被继承了下来,发扬光大,成了中国共产党施政的主要方式。其主要内涵,从政治哲学的角度来看,就是直接民主。

列宁也对巴黎公社推崇备至,并试图通过苏维埃的形式付诸实施。苏维埃制度在斯大林时期失去了本来的意义。直到毛泽东的人民公社和文化革命,巴黎公社式的直接民主,才再次,并以史无前例的规模,出现在世界历史的舞台上。

人民公社是有关新型社会组织的伟大构想,其特征是政

社合一。政社合一意味着,劳动者的工作单位,同时也是基层政权组织。劳动者因此而不仅能通过直接参加经营管理而实现自己的经济主权,而且能直接参与工作单位的公共政治生活,直接控制本单位的政治权力。至于其具体形式,则有待实践和探索。政社合一作为社会生活(“市民社会”)与国家政权之间的贯通机制,最重大的优点是防止国家异化开辟了可能。劳动者,至少在基层,直接问政,掌握政权。政权在劳动者手里,就不可能异化为高居于群众之上的压制性结构。同时,在政社合一的公社里,劳动者有权直接参与公社内的经济管理和文化活动。这些正是实现真正的实质性参与民主的条件。

有人说,人民公社不是早就宣判死亡了吗?国有企业不也要政企分开吗?还提什么政社合一?我想我们应该有些历史眼光。法国大革命后的政权形式,先是雅各宾专政,后来拿破仑上台,波旁王朝复辟,七月王朝,1848年革命,拿破仑第三,又出来巴黎公社,等等,最后才稳定下来,才有20世纪的民主共和。社会主义才搞了多少年?当年的包产到户,曾经被彻底否定,后来不又回来了吗?政社合一也是这样,被取消了,被否定了,会不会回来?我认为还会回来,因为它有内在的理由,即实质性的群众参与民主。历史总是通过反复试错而发展的。方法论上,我们不能因为一时的沉浮就下定论。另外,队为基础的人民公社,在村庄的最基层实行群众评议和民主决策,也确实留下了不少宝贵的经验。总之,

政社合一的理念,对社会主义民主的制度形式,是一个重大的创新,有伟大的前途。

毋庸讳言,政社合一的理念中还有另一面,另一种可能性,即不是草根社会贯通到国家权力,而是国家权力深入基层、全面掌控社会生活。在毛泽东时代的历史条件下,正是这一面,在具体实践中,成了人民公社制度最显眼、也最为人诟病的特点。因此,它的被否定、被抛弃,并不是没有历史正当性。但是,否定之否定,历史发展的辩证法,不排除政社合一在更高层次上回复的可能性。

从国外历史经验看,只要是直接民主,就难以避免随机性多数暴政和少数操控的可能性。直接民主这一与生俱来的缺陷,只有用其他手段来弥补。最有效的,是建立一套程序、法规、制度。法制的首要任务便是禁止一切未经法律程序认可的人身暴力,保障生命安全。民主而无序无法,就会蜕变为任意和暴政。一提程序,有人就会反对:你这是形式民主。我们不要形式民主,我们要实质民主。但没有形式,哪来实质?任何实质民主都要采取一定的形式;不可能实行没有一定形式的实质民主。实际上,形式民主是实质民主的重要保证,尽管不是充分条件。有些人否定形式民主,说穿了,是为了否定实质民主,便于少数人操控。当然,并不是所有种类的形式民主,都是实质民主的体现。但结论不应该是全盘否定形式民主,而是设法找到能够真正体现实质民主的程序和形式。

尽管建立法制本身未必与民主有什么关联,但它却是从直接民主过渡到间接民主的必要一步。任何大共同体的实质民主,都离不开间接民主,因为这里有代议的必要。一个公社,一个大企业,更不用说一个地区、一个国家,不可能事事都人人直接参与,而只能是通过人民代表代议。有了代议,代议机构就成为政治权力的组织结构。这个权力结构,即使是民主产生的,也总要行使权力,总有其自身相对独立的存在及活动的内在逻辑。

权力结构的相对独立性,指的是一定的行动自由。如果权力结构只能直接表达其所由产生阶级的利益,那它就没有行动自由。但实际上,任何政权都有某种选择的自由,用以处理本阶级短期利益与长远利益、局部利益与整体利益之间的关系。其决策,也有可能以损害局部和短期的利益为代价,力图保证长远和整体利益。至于主导权力结构运行的内在逻辑,则很简单,即不惜代价地保持权力。正是由于权力的这种相对独立性和内在逻辑,社会主义经由民主程序而产生的政权,也有异化的可能,有蜕化变质、成为新型统治集团、新型剥削集团的可能。监督因此特别重要。在社会主义社会里,一切权力都要接受人民群众的监督。但监督要有渠道,并且必须制度化。为此就需要建立严明的法律制度。但法制本身并不能保证监督一定有效。还有一个法律由谁制定、怎样实施的问题。这就要求推行法治、实行宪政。一提法治宪政,情况就比较复杂,这里要做几点必要的澄清。

第一,法治要求一切依法办事,不能有任意性。法治的基础是立宪。立宪不是一般的法律行为,而是政治决断,是革命行动。社会主义立宪的主体,只能是劳动群众。他们享有立宪权及其延伸,即宪法解释权和修改权。同时,既是原因又是结果,他们也享有国家的政治主权和第三章讨论过的劳动者经济主权。所有这些宪法权利,都必须在宪法中有清晰的明文表述。以劳动者为主体的人民主权是社会主义法治的最终依据。

第二,宪法是国家的根本大法。任何具体法律都不能违背宪法,这是法律本身的合法性问题。如果有什么法律与宪法相悖,它就不合法。所以我们讲法治、讲合法性,不能把它还原成符合法律。如果有什么公司法,规定利润归老板,工人的收入、福利、组织、活动等等都是老板说了算,那么这个法律本身,在社会主义的法制系统中,就是非法的。因为它与宪法中的劳动者主权相悖。

第三,也是最重要的,如有违宪行为、违宪法律,谁来护宪?需要特定的护宪机构。在社会主义的法治体系里,护宪机构只能是共产党。为什么?共产党以马克思主义为指导思想,以社会主义共产主义为奋斗目标。马克思在《费尔巴哈论纲》中明确反对社会中一部分人高居于别人之上;在《共产党宣言》中,更是申明,共产党人献身于人类解放的共产主义事业,没有自己的特殊利益。因此,没有特殊利益、反对官老爷、忠于自由人联合体这一崇高理想的共产党,正是

最必须、最合适的护宪机构。把宪政与反共连在一起的人,既不理解宪政对社会主义法治的必要性,也对共产党的本质持有严重的偏见或误解,因而不足与论。

担当护宪重任的共产党,必须拥有推动实现宪法承诺、否决和杜绝一切违宪法律和违宪行为的至高无上的权力。这一权力,必须在立宪之时即明文规定,严格遵行,不得更改。同时,党要管党,要党政分开。既要党政分开,又要政社合一,党对全社会的领导,还怎么实现?答案在原则上很简单:党的领导,与垄断权力南辕北辙。思想、路线的指导、党群关系的密切、党员的榜样与护宪的决心和行动,是共产党带领全社会走向共产主义的必经之路。

## 继承和突破

在政治哲学上,自由主义为马克思主义留有重要的遗产。马克思主义在继承这些遗产的同时,也有根本性的突破。最重要的有两点。

第一,平等。自由主义者认为原子个人之间在道德上是平等的,因而在政治上、法律上也必须平等。马克思主义者则不但要求法律和政治上的平等,还要求经济上的平等。他们的经济平等思想,又与小农幻想的平均主义完全不同。马克思和恩格斯一再指出,离开了消灭阶级、消灭阶级剥削和阶级压迫,谈论平等没有多少实质意义。

第二,参与民主。当代的左翼自由主义者认为,没有参与民主,就没有个人自治,个人就会失去自主性。从而参与民主是一切政治安排正当性的基础。马克思主义者同样注重参与民主,同样看到它对政治安排是否具有正当性的决定意义。但他们同时又强调,现实社会中的参与主体,不可能是赤裸裸的原子个人,而只能是处于一定社会关系的社会成员。因此,参与的实质远超出个人行为,而牵涉到相应社会关系的调整。两相比较就不难理解,为什么在自由主义的语境中,参与民主必然导致多数暴政和立宪共识缺失的困境;而在社会主义条件下,这些困境却不可能出现。前者以阶级对抗为背景,而后者经由无产阶级专政或人民民主专政向消灭阶级过渡;在剥削阶级被消灭、人民内部不存在阶级对抗、劳动者享有经济和政治主权的情况下,人民内部的利益差异,通过参与民主来调整,不可能出现多数暴政的问题。

## 五、个性扩张与人类解放

今天的主题是生命意义与文化价值。生命意义是一切价值、包括文化价值的源头,而文化价值则是一切文化现象研究的出发点和归宿。在意义和价值领域,或广义的文化领域,自由主义的核心概念是个性扩张,而马克思主义的核心概念则是人类解放。

### 个性与自我

前面几章里已经讨论到,自由主义的出发点是自主个人。康德特别强调自主。自主是个人的道德权利;自主权不容侵犯。但个人之所以成为个人,是因为个性。密尔特别强调个性。人如果缺少个性,千人一面,不成了机器部件吗?还成其为人吗?所以,按照自由主义的观点,整个生命的意

义,在于发展个性,扩张个性。

个性扩张里有个问题:谁的个性在扩张?对每个个体来说,当然是自我的个性,但什么是“自我”?这个问题就很复杂,也最关键。自由主义的自我,是脱离社会关系、社会背景的孤独自我。大家都知道萨特。萨特认为,先有存在,后有本质。先有个人的存在,这个个人有选择的自由,他可以自由地去选择、去获得各种各样的东西,寻找他的本质,得到他的本质。这其实是一切自由主义有关自我个性扩张的种种说法的哲学基础。但本质和存在能分开吗?马克思说,人是社会关系的总和。人的存在和本质是一体的,不可能有任何瞬间,人的存在是赤裸裸的,然后再去寻找本质。当然,关系可以演化,本质可以改变,个性可以扩张。但不存在离开社会关系的自由扩张,因为不可能有一个赤裸裸的自由的自我。

个性和个性扩张,与平等无关。个性就是特殊性,独特的个性,不能与别人一样。那个性的内容是什么呢?不清楚,每个人都不一样,只要不一样就是个性。个性扩张,扩张到哪里去?也不清楚,随情况而定。这里面有很大的灵活性。就政治倾向而言,可以右,也可以左。萨特很左,也有人很右。赤裸裸的自我,面目不清的个性,方向不定的扩张,意味着追求扩张的自我及其个性,只是失去任何特殊性的一般物,一种抽象的心理状态,一种不知所欲为何的欲望结构。对特殊个性的追求以及这种追求本身的抽象性和一般性,凸

现了自由主义个性扩张概念的基本悖论,或者说内在张力。它为我们理解广义的文化相对主义和价值危机,提供了重要的线索。

## 价值危机

现代资本主义的发展,特别是科学与经济的发展,摧毁了传统的意义结构。科学的兴起,特别是达尔文主义的广泛传播,世俗化的势头,使宗教权威减弱,宗教价值观从社会生活中逐渐淡出。<sup>①</sup>其位置,则被自由主义所占领。今天许多地方的宗教反弹,对自由主义是个新的挑战。

自由主义在价值问题上的基本观点,以休谟为代表,是“事实不能决定价值”。价值不从事实来,从哪里来?主观断定,自我决定。价值不能被认作是客观的,否则就是倒退到古代的、宗教的、形而上学的立场,完全违背了现代精神。价值主观裁定,是自由主义价值理论的基本立场。你有自由,可以选择;你可以选择革命,也可以选择反革命。五四时期的文学,后来巴金等人的那些小说,都推崇个性解放、自由

<sup>①</sup> 当然,科学发现以外,世俗化还有更重要的经济政治推动力。宗教权威和宗教价值观,为封建权力结构提供了精神支持,又从后者那里得到政治上的庇护。尽管历史上宗教在先,封建在后,两者在很长时期,尤其在西方,是共生体。教权政治甚至是两位一体。封建权力结构,由于市场经济的发展,经过政治革命而解体,世俗化过程随即势不可挡。

选择,影响了很多青年走向革命。

从前现代信仰客观价值,到现代认定价值主观,卢卡奇有个分析。简单介绍一下。黑格尔的最高客观价值是理性,到叔本华有了一个形而上学的概念,即意志。意志是什么呢?每个人都有欲望,想要满足欲望,就形成了意志。意志所向,没有尽头。意志想要的东西,肯定还没有得到;如果得到了,满足了呢?又会有新的欲望、新的东西去追求。所以人生就永远处在想要某种东西又要不到,或要到了又失落,或要到了满足了又被新的欲望所驱使,这样一种永恒的不安的状态之中。从本体论、形而上学来说,人没有出路。而艺术,只是让人产生欲望暂时满足的幻觉。艺术是幻觉,在迷迷糊糊幻觉中让意志所需要的东西得到暂时的满足。觉醒后,幻觉破灭,人又回到可怕的不安状态。这是消极的悲观主义对人生的理解。

叔本华以后的尼采,对人生持积极的乐观态度。但卢卡奇认为,尼采的乐观主义是虚假的。为什么?卢卡奇深受其影响的前辈西美尔有个分析。叔本华声名鹊起是在19世纪50年代。尼采比他晚几十年。其间发生了什么,使两人的哲学如此不同?达尔文的进化论。进化论的出现,引起整个西方文化界巨大而深刻的变化。尼采哲学的背景是进化论。尼采哲学是生命哲学。生命哲学的核心概念是进化。尼采认为,生命永远向前发展;生命的本质和进化的最根本动力,是生命力。生命力在尼采的价值观中,是最终的评价标准:

生命力越强健、越旺盛,价值等级就越高。生命力的主要指标是权力意志。从黑格尔到叔本华、再到尼采的这一演变过程,卢卡奇的归纳是“理性的毁灭”。本来黑格尔讲理性;后来叔本华、尼采讲意志,与之对抗,成为主流;最后理性毁灭,欲望意志这些非理性的东西,成了界定生命意义和文化价值的终极标准。

叔本华的欲望意志也好,尼采的权力意志也好,都没有内容不具形状,只是个心理结构:“我要什么”。人永远处于一个“要”的状态。“要”永远得不到最后的满足,任何满足都立即被不满足所取代。整个人生于是陷入幻觉。尼采的“乐观”、“生命的进化”、“超人的权力意志”等等,都没有内容没有形状。一旦没有内容没有形状的心理结构成了价值的最终落脚点,接踵而来的就是文化相对主义:要这个与要那个,能有高低区别吗?

尼采走红没有多久,西方就出现了深刻的文化危机意识。表达这一危机意识的著名代表,是《西方的没落》一书作者斯宾格勒。文化在哪里落脚?当然是人。然而,生命的意义何在?人却茫然不知所措,找不到安身立命的根基。“我要什么?”以前虔诚的基督徒可以信上帝。现在,人总想要什么,可又不知道要的是什么。你得自己决定,没有上帝也没有任何人能告诉你。这就是当时西方面对的文化危机。一旦意义与价值失去了社会内容,被归结为个人主观的心理结构,其结果必然是文化相对主义。这是第一步。第



二步呢,就是文化虚无主义:一切所欲,一切价值,都只是飘忽不定的幻影。而文化虚无主义的最终归宿,只能是自恋文化。为什么?如果意义和价值的源泉只是每个自我的心理结构,还有什么比自我更为宝贵、更值得依恋的东西呢?所有的个性扩张,最终都会走到自恋:生命的意义就是自恋,文化的价值也在自恋。自恋文化可以概括整个自由主义文化。

值得注意的是,意义价值上的文化相对主义,表面上相当激进,实际上极其保守。如果所有的价值都是相对的,那就没有好坏之分;没有好坏之分,还有什么可争取、可反对的?卢卡奇指出,这实际上是为现状辩护的最精巧办法。表面上摧毁一切,“上帝死了”;实际上为资本主义作出最强有力的辩护。

### 个性扩张的更精致版本

以前我认为卢卡奇的分析很好。现在看来,他做得还不够。因为他分析批判的,只是自由主义价值观比较弱的版本。自由主义还有更强的版本。与自由主义争论,不能避开其更强的版本,如伯曼(Marshall Berman)在《一切坚固的东西都烟消云散》一书中的说法。

伯曼是个自称为马克思主义者的左翼学者。他引用《共产党宣言》,着重探讨资本主义的革命潜能。资本主义把一切都革命化了:新的科学技术,新的生产关系,新的思

想观念,都不断涌现、又不断消失,后浪推前浪,永不停步、永无止境。随着生产力发展和物质财富涌现,甚至人们的心理能力(想象、欲望、意志、创造力)和心理结构,也会变化发展、涌现消失。资本主义的发展及其革命潜能的释放,正在并将摧毁一切坚固的东西,一切现存的社会结构和价值体系,甚至一切现存的心理能力和心理结构,使之烟消云散。

如果资本主义的革命潜能客观存在、不能否定,人类的进步就没有止境,个性的扩张也就不可能有止境。伯曼的推论是,如果个性可以无限扩张,人们的能力、意志、欲望、想象力都在不断变化发展、涌现消失,任何定形的东西都要烟消云散,那么任何定形的心理结构,任何定形的社会结构,也都必然会烟消云散。如果一切都流动不居,没有什么能最终稳定下来,那么马克思设想的共产主义社会呢?怎么可能有一个定型的共产主义社会呢?即使物质产品极大丰富,人剥削人的制度全部推翻,人们和谐相处于自由人的联合体,但共产主义在资本主义基础上向前发展,不可能不把资本主义不断革命、不断发展、个性无限扩张的可能性充分实现。这样的话,一个充满活力、变动不居、永远动荡的心理世界,怎么能和一个充满活力但却定型的共产主义社会结构长期和平相处?

有一点是清楚的,尽管伯曼对资本主义革命潜能的分析源自马克思,但他个性无限扩张理论的出发点还是个人,因

此并没有越出自由主义的概念框架。刚才谈到,个性扩张的必然归宿是自恋。但伯曼指出:个性的无限扩张提示了另一种可能性,即把对自己的爱扩张到别人身上,爱邻居,爱同胞、爱社会等。这不正是一种美德吗,按照这个版本的自由主义,美德可以是个性扩张、自恋扩张的结果,而前文提到的价值虚无主义,似乎可以避免。

其实,伯曼的价值观仍然隐含着价值虚无主义。即使他并不否认自我永远处于各种各样的社会关系之中,但在在他看来,自我的个性扩张,由于资本主义的革命潜能,仍可超越一切约束并随机变形。而马克思说的,“人是一切社会关系的总和”,则意味着自我总是处于一定的结构性约束之中。如果接受了马克思的观点,个性还能随机变形地扩张吗?如果价值源泉能像伯曼说的那样随机变形,那离价值虚无主义还有多远呢?

此外,伯曼预设的个性扩张是同质直线无阶段的。但刚才提到的结构性约束,决定了个性扩张必然存在与社会关系演变同步的差异和阶段性。在特定阶段、特定语境里,扩张着的个性必定采取某种特定的形式。马克思在1857—1858年经济学手稿中,专门讨论过个人如何从社区约束中解放出来、个性怎样逐步随着社会的演进而扩张。这个个性发展的阶段性问题,后来被卢卡奇具体化了。卢卡奇的说法是:个性发展与资本主义发展同步,而后者有上升期和下降期。上升期到头,就开始往下掉。他把这个分期落脚在革命的

1848年。1848年以后,资本主义开始衰败,个性扩张走向虚无主义,出现文化危机。卢卡奇的这一说法,为讨论个性扩张中的历史内容和阶级内容提供了足够的空间。但其中的历史内容和阶级内容却又被同质化了:上升期什么都好,下降期一切皆坏。这就过于机械论教条主义。其实,个性扩张的历史内容和阶级内容不乏错位,并不是上升期一切都好,下降期全是坏的。卢卡奇对下降期中出现的现代主义文化艺术一概否定,遭到布莱希特、本雅明等的强烈抵制和批判,在30年代引起了一场论战。所谓错位,其基础是第一章里提到的文化的相对独立性。后面还要讨论的现代主义文化,其灵魂当然是个性扩张,但它也反对资本主义市场势力。现代主义是反叛文化。反叛对象有封建结构贵族文化,也有市场势力。市场一旦称霸,现代主义只能退场了,剩下的就是消费文化的一统天下。

伯曼个性无限扩张的观点,其谬误除了无视扩张的结构性约束和阶段性、无视扩张的阶级内容和历史内容以外,更对人性本身有严重的误解。马克思在1857—1858年经济学手稿中明确指出,人的心理结构或人性有一套基本的构成要素,基本的需要、能力和倾向。这些要素可以发展扩张,但不能被抹掉或被别的要素取代,更不可能突变成什么别的东西、变出人所未拥有的心理素质。人性或心理结构固然可塑,但可塑性有限。认为人性无限可塑,就算不谈随机变形,也难逃虚无主义的陷阱。

## 个性扩张:从生命意义到文化价值

自由主义的文化立场,是从其生命价值观中派生出来的。主要有以下特点:一,否定一切压抑个性的前现代传统文化和传统社会秩序。五四新文化运动是这一立场的典型显示。二,对资本主义作某种浪漫主义的批判,批判资本主义社会中市场和金钱对个性的压抑。这里存在着一个有趣的错位,从文化对经济的相对独立性中产生的错位。具体而言,资本主义市场经济基础上萌生的自由主义个性解放、个性扩张价值观,对资本主义市场社会中作为一般等价物的金钱的力量、金钱对个性特殊性的压抑持敌视甚至反抗的态度。如果自由主义文化观中没有对资本主义市场势力反叛的一面,就不会有下面将要讨论的现代主义。三,个性扩张文化所崇尚的,不一定是于连、拉斯蒂涅式的私利至上者。具有崇高献身精神的英雄,更被认作是其个性张扬这一普世价值和文化理想的最高体现。文艺作品中丹东、罗亭一类的正面形象,并不少见。四,对个性的任何压抑,即使是以集体的名义和革命的名义,都遭到坚守自身理念、个体情怀的自由主义者的敌视和批判。历史上,在巨大的革命潮流中,这是一个极其严重的问题,是无数悲剧冲突的根源。冲突的解决,仅当个人和集体确为相互建构时,才有可能。

## 现代主义

最能体现自由主义文化价值的,也许是现代主义潮流。作为一种与现实主义相对抗的美学倾向,现代主义所体现和表达的文化视野和文化价值,植根于对现代化过程的复杂体验。现代化由不断扩张、剧烈震荡的资本主义市场所推动,包括科学发现、教育普及、工业化、城市化、民族兴起、群众动员等等。对现代化的这些主观体验非常重要,是现代主义的主观条件,必须恰当把握。否则,只看到现代化过程这一客观背景,就难以把握现代主义的美学特色,也无从理解它的历史兴衰。

个体对现代化的体验,大体上可以分为两大类:解放与异化。传统社会的解体,市场经济的发展,为从种种束缚中挣脱出来的人们,打开了广阔的天地。面对急剧扩展的外部世界和各种自由选择的机会,人们的感觉、想象、经验、智能和创造力也日益丰富张扬。现代化过程中的个人,领略到新鲜的解放感:外部世界无边无际、日益更新,心灵世界丰富多彩、无拘无束。然而,自由解放并非毫无代价。从传统社区中解放出来的自由人,同时也成了互不相干的孤独个体。对这一原子化过程的主观体验就是异化。本来,社区在约束个人的同时,也为个人提供了保障,提供了安全感和归属感,提供了虽然狭隘但却自足的伦理生活。一旦脱离了社区,原有

的人际关系丢失了,传统的和道德约束也没有了;一个个孤零零的个人,像很多进城的农民工,就感到掉进不知所终的海里一样:惶惑、害怕、失落、无所归属;面对眼花缭乱的机会,却又不知道怎么办,晕头转向,这就是异化。现代化解放了人,又使人迷失方向,体验到异化。这种复杂的现代经验,即感到解放又迷失方向,在文化艺术中的表达就是现代主义。

肇始于19世纪中后期、全盛于一战前后欧洲的现代主义潮流,派别众多(象征派、表现派、立体派、未来派、超现实主义等等),技巧手法各异,但在拒绝现实主义美学原则这一点上,却大同小异。现实主义追求反映论意义上的逼真,追求人物性格和作品图像结构的完整性,讲究整体结构对细节的控制(有机统一浑成一体),推崇作为审美价值的和谐及以和谐为底色的审美幻觉。它还强调审美价值(形象完美和谐)与社会价值(人性完美、人道主义)的统一。在表达手段上,现实主义强调可感受的个体性与社会意义上一般性的统一,即典型性。现代主义先实践后理论对现实主义的反叛和对抗,集中到一点,就是拒绝整体性,推崇碎片化。从极其深沉的异化感受出发,现代主义的艺术家和理论家极力争辩:现实生活中到处是冲突,哪有和谐完美?充斥着的是毫无意义的碎片,哪有什么内在统一的有机整体?文学艺术与生活的联系,不能靠制造审美幻觉、制造实际上不存在的和谐整体;而应该抓住真实的、本身毫无意义的碎片,把它们原原本

本地呈现在人们眼前。可是艺术总得表达某种意义吧?与现实主义者针锋相对,现代主义美学原则的倡导者和追随者声称,意义不在表象或碎片本身,意义和表象没有同一性;意义只能靠文学家艺术家,通过寓言、象征或蒙太奇剪接拼凑等形式和技巧,从外部灌输到碎片中去。

20世纪上半期现实主义的主要理论家是卢卡奇。他把现代主义视为衰落期资本主义的文化表达,从整体上全盘否定:腐朽没落的资产阶级不敢面对现实,特别害怕现实中潜在的社会主义倾向,只好颓废病态地扭曲现实。至于一些现代主义作品中出现的革命性,只能看作某种主观意图的宣泄,只是外加的抽象的一般性(社会意义),而不是从生活本身中涌现出来的内在倾向。

相比卢卡奇的简单化处理,佩里·安德森对现代主义的分析更为细致。他指出,现代主义的出现需要三个条件。三者缺一,现代主义就会衰落;三者俱缺,现代主义即与大众消费文化合流。第一个条件,存在着一个传统的、居高临下的、官方的、保守的高级文化,一个现代主义强烈反感、必须反叛的体制文化。第二个条件,新技术,比如汽车、电话、飞机、无线电等等,大量涌现但尚未普及。先进技术极大地扩展了人们的想象空间,使亟欲挣脱异化的、不能忍受的当下现实的现代主义艺术家,感到有了一种以前卫的方式,遁入想象以求解脱的可能。这类技术一旦普及,想前卫也不可能了。第三个条件是不确定的革命前景。现代派在20世纪初进入全盛时,

整个社会骚动不安,到处在冒泡,不知道要发生什么事情。俄国发生了1905年革命,后面呢,可能是另一场民主革命,或者也可能是社会主义革命。欧洲还没到大战的前夜,但也在酝酿着什么。一切都不确定。在这种不确定、朦朦胧胧的情况下,才有可能并产生了未来派和超现实主义。现代主义的兴起,必须有这些条件:第一,有个对象可以反叛,有个陈旧的固定的传统文化以及相应的文化体制去颠覆。第二,有成为前卫的可能,有天马行空想象的可能。第三,没有确定的前景。安德森认为,这些条件具备,伟大的现代主义文学艺术作品才能产生。所有这些条件,在二战后开始消失:新奇的科技越来越普及,不再新奇;陈旧的高雅文化失去了垄断地位;西方世界没有革命前景,东方落入斯大林主义模式,一切都清清楚楚,没有了不确定性或任何想象的余地。整个现代主义潮流于是急剧衰退、迅速消失。而且,安德森判断,它也不可能再出现了。因为在西方发达国家,美国和欧洲,西欧和东欧,现代主义出现的三个先决条件都永远逝去了。取而代之的只能是消费主义的大众文化,即一个批量生产、批量消费、没有个性、没有反叛精神、没有前卫意识的文化。

对第三世界,安德森有所保留。比如在拉丁美洲,现代主义潮流还有存在甚至兴盛的可能。为什么?因为那里的先进技术还不普及,传统文化还占有重要地位,更重要的是那里还有革命的可能。由于这些条件,那里还有可能出现真正伟大的甚至传世的现代主义作品。马尔克斯的《百年孤

独》就是一例。那么中国呢?这个问题值得研究。为什么现代主义在上世纪80年代的中国,也曾一度走红?第一,中国的现代派反叛什么?反叛在“文革”时期走到极端的1949年后主流文化对他们的压抑。思想解放就意味着反叛。第二,一开放,西方和日本的很多新产品,录音机录像机等等,都进来了,还有卡拉OK。能够拥有和消费这些产品的人就感到很前卫。第三,当时提出改革开放,也引发了无穷的想象:往哪里走?前方有什么?一切都朦朦胧胧,又好像事事都有可能。这些条件的出现,使以反叛、前卫和不确定性为特征的现代主义审美感受,有了生长的土壤。当时主流文化的标志是高大全,用革命的整体性压抑个性;80年代中国的现代派与此针锋相对,反对崇高,追寻朦胧飘忽的个人瞬间感受,而感受的具体内容则是对毛时代种种的反叛和否定。主流文化的失势,新产品的普及,以及市场经济的定型,使中国的现代主义文化泡沫,在数年内就完成了西方花了几十年才完成的蜕变过程,即突变成大众消费文化,或被后者所取代。

不是还有后现代主义吗?从审美偏好来说,后现代主义与现代主义毫无二致,即推崇碎片化和主观宣泄。但现代主义文化的某些代表人物,比如本雅明和布莱希特,认为碎片化不涉及审美主体,特别是作者。他们认为,作者作为主体自觉的生产者,应该认同无产阶级,有完整的信仰和使命感,为无产阶级的解放事业而斗争。与此相反,后现代主义的哲学和美学,宣称完整的自我只是幻觉、并不存在。所

有的自我,包括文化作品作者的自我,也碎片化了。这就使现代主义美学中原本存在(尽管被卢卡奇断然否定)的革命成分,在后现代主义美学中荡然无存。后现代主义,在一定意义上,可以说是大众消费文化的哲学表述。它最显眼的理论特征是否定宏大叙事,宣称历史既无宏观结构,也没有连续性。此外,异化的现实,被后现代理论家用来争辩,在动荡的个人生活中,每个人都疲于随机应对变动不居的当下,怎么还能谈论什么稳定完整的自我?自我碎片化意味着意义的碎片化或意义结构的消失。既然个人是自由主义意义和价值的最终归宿,没有自我,何来意义?自我碎片化了,稳定的意义结构何处存身?人们如果觉得有完整稳定的意义,即处于稳定结构中的意义,那是幻觉,并不真实。后现代主义的理论家们争辩,既然现实生活中意义结构已经消失,艺术上就只能拒绝现实主义,崇尚碎片化:表象碎片化,自我碎片化,意义结构碎片化。他们宣称,现实主义预设世界本身的完整性,死路一条!浪漫主义的感受主体还自以为是整体,也是死路一条!完整的人物性格,连续的故事情节,统统滚蛋!只有碎片化、拼凑、戏仿、寓言、反讽等等,才能体现精神的解放,才是艺术的最高境界。后现代的艺术价值在于解构,在于碎片化。这种后现代主义的艺术观,从终极价值的角度来看,显示了自由主义价值观的最终破产:自由主义的终极价值是自我的个性扩张;自我碎片化了,价值也就支离破碎了。

## 马克思的人本主义

马克思主义怎样看待生命的终极意义?有人说,马克思主义唯物史观讲经济基础,经济基础最根本的是生产力,所以生命的终极意义是促进生产力的发展。又有人说,马克思主义讲阶级利益,为阶级解放而斗争就是生命的终极意义。还有人说,对于马列主义者来说,生命的终极意义只能是党的利益、党的事业。这些说法都自有道理,但所说的都只是派生的而不是终极的意义。建党意在何为?为了阶级解放。阶级解放的意义何在?消灭剥削压迫,促进生产力的发展。但促进生产力的目的又是什么?在生命的终极意义上,马克思是人本主义者。生命的终极意义,只能实现人的本质。

人有没有本质?当然有,即所谓人性。人性不能解释社会和历史,它本身要用唯物史观来解释。但这绝不意味人性不存在。马克思当然承认人性的存在,尽管它不是抽象的,而必然受制于具体的社会历史条件。人性复杂,有好有坏。没有坏的,怎么会有异化?异化必定植根于人性。至于马克思讲的人的类本质,通常指人性中共有的一些积极特征,大体上可以归纳为四条。第一,劳动。马克思和黑格尔一样,认为人只有通过自身的活动,才能在活动后果中看到自己、确证自己。人类活动中最重要的就是与自然界互动的劳动,因此人的本质就主要是通过劳动而获得自我肯定。第二,社

会性。人是社会关系的总和。因此人只有在其处身的特定社会关系网络中,才能获得自己特有的身份认同。第三,意识、理性和能动性。人类集体与个体都具有实现和发展自身创造能力的潜能。第四,追求自由。第三、四两条是有关人类本质的人类学规定,是人区别于其他动物的特征,自古即有广泛的共识。第一、二两条,特别是第二条,是马克思人性观中的区别性特征。马克思主义是人类解放的学说,其政治社会含义是消灭阶级消灭剥削压迫,实现共产主义。但其最终指归,却是人的这些积极本质的充分实现。

## 人类解放

按照马克思,人要实现自己的本质,就得参加劳动,就得确保自己参加劳动的条件具备、途径敞通;同时,还得确保劳动是确认自身的活动,而不是与自身疏离、产生敌视自己的后果的异化活动。为此,就得消灭私有制、消灭异化劳动。

人要实现自己的社会本质,就得有权利、有条件,有愿望参与社会政治和文化活动,在社群的集体活动中确证自己的社会本质。没有参与就不可能实现人的社会性这一积极本质。换言之,个人的身份认同,只有通过岗位、社区、群众团体、自治组织等共同体才能得到建构。又由于人总是存在于社会关系网络之中,任何人只能在与他人的关系中发现和发展自己;任何人的才能,也只是在有关的群体中才能得到发

展。这也就是说,个性解放只有在集体中通过某种集体认同和行动才能实现。马克思说,每个人的自由发展是一切人自由发展的条件,即社会解放只有通过个人解放才能实现。把这两方面结合起来,我们可以说,马克思主义的观点是,个人及其参与的社群集体(一切人)互相建构,同步发展,各自从对方获得自己的身份认同、自己的本质实现。

就人的理性、潜能和自由的发展而言,马克思的人类解放学说要求,这些发展必须符合人性的需要,而不能被异化了的需要所误导。这里说的符合人性的发展,指的是任何发展必须通过劳动和社会参与,而不是通过逃避劳动、囿于静观,不是疏离社会、自怜自恋。就社会参与而言,指的是作为社区社团社会成员平等地参与,平等地实现自己。每个人所能发挥的作用可能不同,但必须有享有教育、发展智力、进行理性创造、参与经济管理和政治生活的平等权利,即有参与社会事务、国家大事,从而实现自己个性的平等权利。而异化了的需要,指的是那些与敌视劳动、敌视社会、敌视平等、敌视理性、敌视自由相联结的虚假“需要”。马克思认为,只有消灭异化、充分实现和发展人的积极本质,才能使人性得到全面的解放,才能实现人类的解放。

马克思的人类解放和自由主义的自我扩张,究竟是怎样一种关系?首先,马克思并不反对个性扩张。在1857—1858年手稿中,他肯定个体个性的自我扩张是现代性的尺度。现代性,按正面意义理解,相对于前现代的传统,最重要的就是

个体意识觉醒、个性扩张、个人各种创造性潜能的实现。而这也正是人类一切活动的最终目的。其次,自由主义追求个性的无限扩张;马克思也并不认为个性发展会有终点。但自由主义的扩张是抽象的,而马克思的个性发展是具体的、有条件的,在一定的社会关系中实现的。人可以无限发展,但发展的每一步、每一个阶段都得接受结构性的约束。这些约束有具体的历史内容和阶级内容。因此,个性无限扩张决非伯曼所想象的那样,是个性的无限可塑、任意变形。

## 社会主义文化

人类解放的终极理想,只有消灭私有制才可能实现。而消灭私有制的第一步是建设社会主义。那么,对社会主义阶段的文化问题,马克思主义持什么立场?

首先,从唯物史观这一基本立场出发,社会主义的文化,作为意识形态上层建筑,应该为社会主义的经济基础服务,为无产阶级的政治斗争服务。所谓服务,按以前苏联一段时期的教条,被归结为文化服从政治,文学艺术从属于党的政策、宣传和政治运动。于是产生了公式化、概念化问题,使文化艺术混同于宣传。宣传肯定需要。但文化艺术不能是为一时一地特定政策服务的宣传,它有特殊性。文化艺术不同于一般宣传的特殊性,主要在于其价值只能由生命的终极意义,即人类解放来衡量。衡量的三个标准是:一,倡导体现

(为人类解放而奋斗的)时代精神的正面理想和当代英雄。没有这个正面理想,就没有社会主义文化。二,揭露和批判不符合时代精神的现状。这种揭露和批判不能是假的,不能是假批判、真欣赏,而必须是从正面理想出发的否定。三,对历史事件、对历史上的文化现象,要作出适当的评价。有了人类解放这个终极标准,就能恰当地把握历史和文化现象,不为文化相对主义或文化虚无主义所俘虏。应当看到,干预现状和评价历史,是弘扬正面理想间接但必要而有效的方式。

其次,社会主义文化拒绝文化相对主义,力求创造和发展高级文化。有些自称的马克思主义者,以反对西方中心主义、反对阶级本质主义等为理由,鼓吹相对主义,否定文化有高低美丑良莠之分。但马克思主义既然承认人性和异化,认为人性的发展与历史发展密切相关(尽管不一定同步,会有错位),又肯定人类解放的终极理想,那对于体现不同历史时期中不同人性显示及其相应的意义结构的文化,怎么可能一视同仁?不同的文化现象或成果,根据它们与终极理想之间的不同关系,应该得到不同的评价。文化相对主义者往往自诩左翼、以左的面目出现。其中可能有认识问题。但深入一点,就会看到他们的观点往往植根于大众消费文化和后现代文化观中“意义结构碎片化、均等化”的话语结构。为了避免误解,请注意这里讲的高低文化之分,不是指传统意义上的精英文化与大众文化,而是文化作品中所体现的理想的高



低。理想等级高的就是高级文化,尽管高级文化也完全可以群众喜闻乐见的大众文化的面目出现。当然,大众文化也有提高的问题。但在这个意义上的高级文化,指的就只是作品的艺术价值和技巧手法比较高级而已。艺术价值的高低,与其中蕴含或体现的理想的高低,有密切的关系。但二者并不同步,前者有相对独立性。这种相对独立性的来源,在于不同的表现形式和技巧手法,会对受众的感受产生不同的效果。通常所说的艺术价值,往往专注于作品向受众传达感受效果的能力。有人认为,不同的感受效果之间,如在由作品的光晕导致的受众的凝神专注和向往心态,和由作品的震惊展示导致的受众的警醒和回归现实之间,好像也有高低之分,并且这种高低与作品所体现的理想价值的高低密切相关。这种看法,有人相信,其实根本站不住脚。制造效果的技巧手法是中性的。同样的技巧手法可以传达不同的价值理想。要明白这一点,只要想一想纳粹电影和《战舰波将金号》就够了。一旦技巧与理想之间的联接被割断,再要说警醒与向往两种效果之间有什么高低,岂不太过牵强附会?

第三,社会主义文化对自由主义文化,不能用革命的手段去摧毁,而只能是既继承又否定的扬弃。资本主义基础上发展起来的自由主义文化,其终极价值是个性扩张。这个扩张中的个性,是一种异化了的个性。但根据马克思主义的辩证法,异化不可能彻底,彻底的异化就不是异化了:异化可能回归,而彻底的异化断绝了一切回归的可能。人性在资本主

义社会里彻底异化了吗?不可能。举两个例子。在托尔斯泰的《安娜·卡列尼娜》里,有一段列文在田野中劳动的描写,非常之美。那里写了列文劳动时的欢愉,写了他生产力的发挥。左拉在《劳动》中也有一段铁匠打铁的描述:在心仪的女人面前,那位铁匠打铁时热情洋溢、力量迸发、神采飞扬。那一段写得就像劳动赞歌一样。这两个例子都是写人在劳动中发挥创造力,获得满足和自我确证。托尔斯泰和左拉不是社会主义者,但他们歌颂了劳动。他们对劳动的赞美、对劳动中个性自我确证的描写,是有价值的,值得继承。有谁能说资本主义社会里的人全是彻底异化的呢?彻底异化的人还怎么活?资本主义社会里,异化肯定是底色,什么东西都会带上异化的色彩。社会主义文化对所有的异化现象,毫无疑问是否定的。但这不等于相信有什么“彻底的异化”,不等于认为在异化的个性里不存在有价值、可继承的东西。同理,体现或表达基于异化个性的价值结构的自由主义文化,也需要批判继承。

不同文化之间某些价值的继承,构成了文化纵横两个方向上的连续性。这样的连续性,一方面否定了割断历史的文化虚无主义,同时也为理解文化的辩证发展,即既继承又否定的扬弃过程,提供了客观前提。这里,扬弃虽然包含了继承,否定却是更重要的。可是,文化革命不正是否定自由主义文化的恰当形式吗?为什么文化不能革命呢?

文化之所以不能革命,原因在于文化的特殊性。革命,

如果恰当地理解的话,指的只能是短暂暴烈除旧布新的断裂过程。但对旧文化的否定,却不可能采取这样疾风暴雨的颠覆形式。文化牵涉心理和道德。道德提供意义与价值,而心理是意义价值的表达与感受。脱离了心理和道德,就没有文化。能否在短时期内,通过掺杂了暴力的群众运动,对意义价值结构和心理结构除旧布新? 上世纪60年代以史无前例的规模和力度进行的试验,已确凿无疑地证明不可能。文化的改变,只能是个长期渐进的、说理的、潜移默化的过程。有些外国学者爱讲的所谓“漫长的革命”,实际上已经消解了革命的本来意义。“漫长的”,还能算革命吗? 文化可以发生彻底的本质性的变化,但这种变化不是一场革命就可以成功的。中国革命二、三十年够长了;但与长期的文化改造相比,二、三十年不过是短暂的瞬间,远远不够。改造文化只能通过话语斗争和价值比较,而不能用暴力压服。压的结果,只能是压而不服,引起反弹,使改造更为困难。那么,怎样才能把自由主义文化改造成社会主义文化呢? 出发点就是我才讲到的价值继承,即一方面承认自由主义文化有内生批判、内在超越的潜能,另一方面坚持社会主义的思想斗争,夺取和守卫葛兰西所说的文化领导权。布莱希特、本雅明对现代主义的革命解读,正是这两个方面交界地带的实践。文化具有连续性,是历史延续的一部分。

## 参考书目

在一本概论性小书里,一一列出所提到的种种说法的详细出处,既无可能,也不必。书中提到的绝大多数观点,网上很容易找到详细出处。一些希望更深入地探讨有关问题的读者,或许可以从下列10本书中得到不少帮助。

对第一章最重要的有1和8两本。第二章主要的参考书是2和3。关于全球化与金融危机,4,5,6是必读书。第四章参考了第7本。8,9,10三书对更为深入地理解和探讨第五章的内容,应该有所帮助。

1. Daniel Bensaïd, *Marx for Our Times*, Verso, 2002.
2. John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard UP, 2007.
3. *Habermas and Rawls*, edited by James Gordon Finlayson

and Fabian Freyenhagen, Routledge, 2011.

4. Sam Gindin and Leo Panitch; *The Making of Global Capitalism: The Political Economy of American Empire*, Verso, 2013.

5. Adair Turner; *Economics after the Crisis-Objectives and Means*, MIT Press, 2012.

6. Meghnad Desai, *Hubris*, Yale UP, 2015.

7. Jose Maria Maravall and Adam Przeworski; *Democracy and the Rule of Law*, Cambridge UP, 2003.

8. Norman Geras, *Marx and Human Nature* Verso, 1983.

9. Perry Anderson, *A zone of Engagement*, Verso, 1992.

10. Perry Anderson, *Spectrum*, Verso, 2005.

## 附录一：提问与讨论

问：您怎么看新近兴起的左翼自由主义？它只是试图调和知识界的矛盾，还是提出了新的思想？

答：我想你指的是钱永祥、周保松这些学者吧，那我昨天刚好收到周保松寄来的一篇文章，刊登在《二十一世纪》6月号，比较有代表性。这些左翼自由主义者，正是我刚才讲到的道德理想主义者。他们的动机无可非议，要设计一种公正的社会契约，保障平等、应得、和每个人的生活权利。但它背后的基本价值观念呢，还是超不出个人自由、私有产权。他们有两个关口绝对过不去。第一，原子个人这个出发点。他们不讲现实条件下的阶级关系，不使用阶级分析，只讲抽象个人。第二，私有财产、自由市场的基本结构，也是他们跨越不了的坎。如果左翼自由主义者说，社会契约应该公平和平等，不允许资产阶级利用其资本优势，剥削雇佣劳动；甚至

社会经济的基本结构不能以私有产权为基础<sup>①</sup>，而应该确立劳动者的经济主权，那这个左翼自由主义就很好。不过一旦这样主张，他们也就不成其为自由主义者，而是马克思主义者了。可惜这一步，左翼自由主义者是跨不出去的。当然，对于弱势群体，他们充满了同情；对当前社会中的种种不公平、不平等现象，他们愤起批评，试图补救。但补救的办法，大体上超不出罗尔斯的差异原则：基本的阶级不平等尚需保留，因为它还是必要的、生产性的、对创造社会财富有利的；只是差距要缩小或者更人性化一些。用心再好，仅此而已。所有的左翼自由主义方案，不但在中国做不到，在西方最发达、最“人性化”的地方，英美不算，加拿大等也做不到。北欧、德国好得多，但也不能完全做到。为什么？只要承认阶级不平等的必然性、必要性、生产性，只要不挑战阶级不平等基础的私有制和雇佣劳动，那么其他一切都是空谈，不解决问题。没有任何左派自由主义，包括罗尔斯、哈贝马斯的种种方案，能够走出校园多远。一出校园，资本能听你的吗？北欧，由于种种原因，包括历史、资源、理念、国际经济关系等，也许还能听一点。至于别的地方，看看我们自己，还有香港和台湾地区吧。

问：对于科学社会主义中的“科学”概念，应该怎么看？

<sup>①</sup> 这里的私有财产，不是指生活资料，而是可以用来雇佣剥削以取得利润的资本。

答：这里的科学，显然不能理解为精确、必然、可预测的；而只能理解为对历史趋势的提示。即可能这样，也可能不是这样。马克思主义者早在20世纪初就指出，取代资本主义的，可能是社会主义，也可能是野蛮。后来不是出现了纳粹法西斯吗？社会主义最终是政治斗争而不是科学规律的问题。如果是科学规律，人的活动、行为主体还有什么用，等着不就行了？

问：它会导致消极被动。这让人想到80年代政治话语里非常流行的阶段论，我们的经济还没发展到那个水平……

答：阶段论的问题，或许可以这么看：提出时有好的用意，但理论上是错的。用意是为当时名声不好的市场机制找理由：社会主义初级阶段需要市场，以后到了高级阶段，再实行计划经济。其实，市场机制的合理性，不必、也不能用阶段论来说明。因为就是高级阶段也还要利用市场。阶段论的错误在于，它把人类历史误以为是必然沿着客观科学规律发现的轨道，阶段性地前进；一个阶段没走完，就不能妄想进入下一个阶段，否则会受到历史的惩罚。阶段论者说，新民主主义还没有巩固，资本主义还没有发展，怎么能急着搞社会主义？必须补资本主义的课。只有等资本主义的潜力全部发挥出来，才谈得上建设社会主义。如果他们是正确的，中国首先就要向美国看齐。当年的英国，其生产力还不如康乾盛世，那它是不是先得把生产力发展到大清王朝的水平，才能发展资本主义？可惜真实的历史并不支持这套规律、阶段、

补课的理论。在实践中,阶段论经常被用来抵制新的社会经济关系,成为反对变革的借口。请注意,历史并不永远前进,历史是可以倒退的。摸着石头过河,有时候会摸错。摸错了,重新再摸就是了。你不能说,我摸了就是对的;那就不是摸着石头过河,而是坐公共汽车了,一站站地停,一站站地前进。科学规律,阶段论,是公共汽车论,不是摸着石头过河论。当然,如果不问河对岸在哪儿,摸着石头也过不去。

**问:** 普遍的看法是,生产力要发展到一定的程度,才可能建设社会主义,或者社会主义才有发展的可能性。

**答:** 这样讲,抽象地说没错。但关键在于什么才是“一定程度”,何以衡量?当然,刀耕火种的时代肯定不能搞社会主义(原始共产主义不是社会主义)。但19世纪生产力的发展,已经让马克思看到了新的阶级的形成,新的社会组织的可能性,社会主义的可能性。是否一定要到机器人、自动化生产了,才能建设社会主义?当然不是。生产力发展水平,为生产关系变革提供的,只是可能的范围。美国目前的生产力水平,还没有社会主义呢。是不是生产力不及美国,就不能搞社会主义?这个说法不符合马克思主义。马克思在1881年给维·伊·查苏利奇的信里说,俄国当时的生产力水平很低,但如果有特定的条件,在公社的基础上,在集体所有制的基础上,在欧洲发生革命、国际环境有利的时机,也可以直接实行共产主义。这个观察的要点,是理解生产力对生产关系的制约需要全球视野。一定的生产力支撑一定的生

产关系;一定的生产关系支撑一定的阶级意识、社会意识。当世界某地的生产力已经发展到能够支撑资本主义生产关系,而后者已经产生出资本主义社会特有的工人阶级的意识时,后者就会反抗资本主义的剥削压迫关系,要求建立新型的、社会主义的社会关系。一旦这样的阶级意识已经形成,并不需要每个村庄、每个工厂都达到同等的生产力水平,才能进行社会主义革命,建设社会主义。不平衡发展本来就是资本主义时代的特征。中国为什么能发生新民主主义革命?因为世界历史的发展提供了工人阶级政党形成的条件。1949年革命胜利后,很快就推进工业化,实行了对农业、手工业和资本主义工商业的社会主义改造。有人说中国生产力水平那么低,先巩固新民主主义秩序吧。毛不同意。我是赞成毛主席的。因为生产力对生产关系的制约,有很大的伸缩余地。并不是生产力发展到10,生产关系才能走到10,生产力到11,生产关系到11。这种机械的理解与马克思主义风马牛不相及。

**问:** 你讲到了反对消费主义的问题,能不能再做些澄清?

**答:** 消费作为拉动经济的动力,牵涉到经济生活的本质。消费主义是利润驱动经济的副产品,反对消费主义是社会主义的题中应有之义。为什么?因为社会主义的经济目标不是消费,而是为人的积极自由的发展提供条件。社会主义生产目的是满足人民的真实需要。其中涉及的消费要同

消费主义区别开来。消费主义是以消费为钓饵,保证利润的实现。必要的消费不够,就通过媒体广告等制造出虚假的需求以刺激消费,以维持生产确保利润。

问:美国说他们是消费经济,没有消费经济就垮台了。我的问题是,美国很多大学里,有很多课程批评消费主义,但为什么没起什么作用?

答:整个经济生活都由利润驱动、消费开路,几个老师讲反对消费主义有什么用?消费主义的压力,不直接来自消费品,而是经过一系列中介,传递到社会的每个毛孔里。有一大批文化学者的渲染灌输,电视广播各色广告的示范诱惑,让你觉得消费的魅力不可抵御:能消费有多幸福,而消费不起又多痛苦!你穿用品牌,我没有,我就难受得无以复加。这种压力内化到你的心理结构而起作用。光是说说,有什么用?

问:蔡翔在《革命/叙述》里讲到,社会主义要警惕消费。问题是消费对人有很大的吸引力。对这种吸引力应该怎么看?

答:社会主义并不反对合理的消费。何谓合理?前面已经说到,就不再重复了。某些奢侈消费或可容许(更多的不能容许,比如以不安全生产或环境污染为代价的商品),但有条件,也不能普及。资本主义社会里的精英(身份-地位)消费,有带动作用。本来是羊,也想当狼;穷人被愚弄了,也向往富人的时尚。品牌畅销、厂家获利的后果往往是资源环

境危机和债务危机。消费主义的吸引力主要是资本通过操控媒体制造出来的,与社会主义格格不入。

问:社会主义要克服资本主义的一些问题,这些问题是什么?如果要克服的只是资本主义带来的不平等,那就不需要太多地考虑生产力水平;但如果社会主义要克服的是资本主义经济中的问题,那是否只有不低于资本主义生产力的生产方式,才能说是进步?

答:你的问题有两部分。一是社会主义只反对资本主义带来的不平等吗?二是怎么能证明,社会主义是比资本主义更为先进的生产方式?两个问题的背后,有个生产力水平和经济效率的考虑。

首先,社会主义者不是一般、空洞地反对不平等。恩格斯在《反杜林论》中说,平等口号,离开了反对阶级不平等,就没有意义。对于结构性的、凝固了的、基于阶级剥削与压迫的不平等,社会主义者当然要反对,不需要等到电脑时代,美国的生产力程度。如果认为只要生产力还相对落后,不平等就有理由存在,不能反对,那整个中国革命,包括1949年到55年的社会主义革命,就该全部否定。这类选择性的历史虚无主义(关键是虚无什么)很有问题。有些人争辩,生产力还没发展到资本主义的水平,怎么能一化二改造?怎么能联合起来办手工业合作社,实行农业合作化,搞社会主义工业化?这个生产力论,正是历史虚无主义的理论基础。另外,除了不平等,资本主义固有的非理性的发展主义和消费

主义,社会主义者也都反对。

至于效率问题,在经济转型的辩论中,主张推行资本主义雇佣劳动制的一派,其主要依据就是“效率”:无视苏联、中国等曾经高速发展的历史事实,把以公有制为基础的计划经济描述为低效,为向以私有制为基础的市场经济转轨,提供了似乎强有力的支持。企业改制中权贵私有化的主张,因此也在学界、媒体和政策研究中取得了话语霸权。与计划体制相比,市场机制在资源配置上确实有较高的效率。但是,市场经济中“劳动雇用资本”企业的存在,说明市场作为(社会分工合作所必需的)处理供需信息的一种机制,对于企业的内部产权结构,并无特殊的偏好。在反对资本垄断、实行劳动者经济主权的社会主义经济体中,市场经济应该能运行得比资本主义更好。同时,经济效率不能简单地归结为资源配置效率。长远来看,比较哪种生产方式更为先进,除了配置效率,更需要考量学习创新效率和整体经济效率。

就学习创新效率而言,它主要表现为内生的技术进步,因而只能在广义的生产过程中(包括研究开发和协调管理)实现。其中劳动者的能力、参与和主动精神,尤其在后福特主义的技术经济范式内,在知识经济时代,起着决定性的作用。与雇佣劳动制相比,以劳动者经济主权为主干的社会主义,在以下所有三方面都具有优势。首先,有剩余分享权的劳动者,比只拿工资的雇佣劳动者,有更高的收入水平。相应地,他们的健康水平和教育程度也就更高,从而有更充实

的学习创新能力。其次,管理权的分享,使劳动者能更全面地了解 and 参与生产过程,与锁定在装配线上的雇佣劳动者不可同日而语。再有,作为企业主人的劳动者,自然会比雇佣工人更为主动地关心企业的命运,有更大的学习热情和创新精神,来推动企业的内生技术进步。

就经济体的整体效率而言,两种制度的潜在区别就更大,原因也更深刻。雇佣劳动制的驱动力是追逐私利的个人理性,其特点是短视的眼前私利,而不顾长远、整体的利益。其后果是不可遏止的资本扩张,具体表现为发展主义及其伴生的消费文化。发展主义对环境资源的破坏,反过来又阻碍进一步的发展。雇佣劳动制还带来两极分化和各种社会矛盾。“把饼做大、全社会得利”的说法,由于雇佣劳动制预定了发展的果实几乎尽归资本及其附庸,对劳动者没有多少实际意义。在不能通过殖民主义、帝国主义或其他手段,把内部矛盾转嫁国外的情况下,更迟早会引发劳资冲突、阶级对抗和社会动荡。雇佣劳动制与其自然和社会环境的上述关系,先天地决定了,不管其成效一时有有多高,必定难以持久。

与此对照,社会主义经济的出发点是追求社会合作、实现共同富裕的集体理性。这样的集体理性,把发展作为社会福利的手段,但拒绝势必导致生态破坏、资源枯竭、社会分裂的发展主义和消费文化,并冷静地探寻为需要(不是为利润)而生产、又可持续的发展道路。从社会角度来看,劳动者

的经济主权是社会凝聚力的源泉。社会主义这样一种和谐社会的经济发展,当然会比冲突不断、危机频仍的资本主义制度,有更高的整体效率。

最后不要忘记,原则上,效率考虑必须服从道义和权利的考虑。即使血汗工厂能产生一时一地的效率,难道应该放弃保障劳工权益的福利制度,而接受血汗工厂?极而言之,希特勒德国的经济效率曾经超过英美等国,为什么千百万人还要在盟军方面为正义而战?经济一旦离开道义原则,就失去了其本来赖以存在的伦理(文化)基础。仅此而言,劳动者享有经济主权的社会主义,与劳动者只是资本雇佣奴隶的资本主义相比,就不能不是一个真正重大的进步。

**问:** 请问你所说的社会主义是不是已经有过实践?在中国有人称为“打引号的社会主义”时期,一个比较有意思的环节是“鞍钢宪法”,“两参一改三结合”。你讲到了什么是、什么不是社会主义,“鞍钢宪法”这一套应该怎么看?

**答:** “鞍钢宪法”是实践社会主义非常重要的一步。我刚才讲劳动者的经济主权,其中特别重要的部分,就是“两参一改三结合”中的“工人参加管理”。这是最关键的,就是管理权。干部参加劳动当然也很重要,但是工人有没有权利参加管理更重要。如果工人被排斥在管理之外,只能被管理,那就会出现马克思在《费尔巴哈论纲》第三条中警告过的现象,社会上有少数人永远高踞于多数人之上。工人永远被管理,那就不是社会主义。

**问:** 请问反抗金融资本如何可能?比如,白领和农民工,都受制于金融资本。但城市中产阶级享受了农民工带来的好处,甚至金融市场炒股的好处,政治上很保守。他们怎么可能与农民工联合起来?

**答:** 我上次讲到“咬合”(articulation)。不同的社会群体被资本统治,但方式和程度各有不同。尽管每个具体的人未必直接面对资本,但各种群体各自的特定要求,其矛头最终都指向资本,特别是金融资本。如何把这些要求咬合在一起,表达出来,是很困难的文化任务。这正是具有全局眼光的知识分子应该也正在做的事情。

有了文化表达,还要有政治上的整合,才能产生有效的反抗。政治整合怎么做?文化开路以外,是阶级意识的实际形成。在马克思列宁的时代,工业无产阶级是最先进、最重要的反抗力量。为什么?因为他们集中在大工矿企业里,容易形成阶级意识、实现政治整合,组织工会和政党,起来反抗。现在阶级意识的形成,由于信息技术的发达,并不必定需要人群在大工厂、大码头、大矿山里实际聚集在一起;即使农民工的高度流动性确实影响了他们的组织性,但手机网络一沟通,联系的范围可能更广,传递速度更快,效果有时也更显著。农民工有诉求,小资、白领有诉求,找不到工作、蚁居蜗居的大学毕业生也有诉求。他们中大多数人的诉求,永远也得不到即使是差强人意的回应。手机网络一沟通,慢慢就发现,个人的经验其实不是个别现象,共同的根源就是资本



统治。根源清楚了,阶级意识也就形成了。这里的阶级,显然不限于产业工人。相应地,阶级意识这个概念也是在更广泛的意义上理解和使用的。

更紧迫的问题,不在人群聚集,而在如何抵抗自由主义的洗脑。自由主义给你灌输虚假意识,让很多羊都觉得自己可以变成狼去吃别的羊。如果羊能明白,变成狼的可能性极小,大部分羊最后还是羊,在资本主导的制度里,还是被控制、被宰割的命,阶级意识就形成了。这需要时间。实际生活的教训,慢慢总会被消化、终于转化为阶级意识。时间问题而已。

问:第一,你是否夸大了民主社会中个人观点的差异?调查显示,美国人比中国人的共识要多得多。民主社会中的共识,是否比刚刚解严的专制社会的共识多?第二,你说,社会主义社会,因为其参与民主的基础是阶级对抗已经消灭,所以不可能存在多数暴政。但我觉得,即使是社会主义,只要有民主,就永远有少数暴政的危险。即使在你的框架里,遇到具体的冲突,一部分人要求另一部分人作出牺牲,甚至拿阶级利益来说事,做出牺牲的人自然会不舒服。这样看,是否还是会有多数人对少数人的压制?

答:第一个问题比较容易回应。美国肯定有相当广泛的自由主义共识,这没有问题。罗尔斯提出重叠共识自有他的社会背景。但政治权力,即使是美国的政权架构,真的是在共识基础上建立起来的吗?就算所谓的开国元勋有共识,

当年的奴隶同意过吗?其实,这种共识,只是在政权确立后,通过媒体、教育和其他各种渠道,通过长达几百年的大规模的有形无形的洗脑,才慢慢形成的。

第二个问题,社会主义民主会不会引起多数暴政?先要说明,我所讨论的社会主义民主,是无产阶级专政转型之后的理想类型,即假定阶级剥削、阶级压迫已经消灭,民主的背景中不存在对抗性阶级利益的冲突。这样的民主,其社会基础是根本利益一致的劳动者,其道徳目标是争取全人类的解放。劳动者个人之间的利益分歧,由于根本利益一致,不会产生对抗,也就不会有暴政。一个有人能以这样那样的名义强制别人做出牺牲的社会,不可能是社会主义的,当然也不会是民主的。

问:马克思说,“法律是时代阶级关系的记载”。但现实中的问题是,有的领域用过去的政治方式治理不合适,但用法律治理可能更不合适。比如,农村是个历史久远的共同体,有自己独特的伦理规范,用乡规民约之类调节人际关系。过去的一些方式,像用批斗来教育干部,效果不好。但现在用法律治理,也有问题。如果因为全面腐败,把腐败的干部都抓走,在城里,抓了一批换一批,问题不大;但在农村,把全村的干部都抓走了,就没人可换了。这样看,以法治村,是不是也有问题?换个问法,就是法律能不能解决所有的问题?而且,不同地方、不同领域,情况不一样,完全套法律,行不行?

**答：**这个问题非常重要。今天我们讨论的，社会主义社会要不要有政治权力？当然要。政治权力的运作，能不能总是用临时、例外或非制度的方式？肯定不能。为了结束人治、专制，需要法治。法治应该是社会主义政治权力运作的框架和手段，不能没有。不实行法治，政权就会走样、变形、变质，或者说异化。权力一旦异化，剥削压迫又会重新出现。法治能不能解决所有的问题？当然不能。两个人谈恋爱出了问题，法律解决不了。塌方式的腐败，光靠法律也难以根治。但是这些与我们今天讨论的政治哲学，不是一个层次的问题。今天的题目是个人自由与外在权力之间的关系。这是自由主义与马克思主义激烈斗争的主战场之一。自由主义现在享有全面的话语霸权：宪政民主，一统天下。马克思主义要争夺话语霸权，必须抓住命门。命门就是宪政或作为宪政的法治。情况的复杂在于，由于历史的原因和话语斗争本身的特点，马克思主义和自由主义使用很多共同的符号，如自由民主、宪政法治等等。我们的任务，就是怎样在这些符号的使用上，划清马克思主义与自由主义（以及号称马克思主义实际上还是自由主义）之间的界限。具体内容刚才已经讲过，这里就不重复了。

**问：**你今天谈的是（确定权力的）法律和政治。社会主义政治有重要的未来指向，比如说缩小三大差别、人的改造和教育等等。在权力和政治的关系中，无产阶级专政的权力结构，只是指向未来的社会主义政治的一个瞬间。当然，权

力总想稳定下来，但社会主义政治又有介入和修正权力的正当性。社会主义的历史是不断改造的历史，是政治和权力不断互动并调整关系的过程。社会主义不是终点，需要改造；社会主义只是因为指向共产主义，才是社会主义的。在这个运动的、指向未来的过程中，怎么看待政治与权力的关系？

**问：**面向共产主义的社会主义，必然是动态的和历史的。于是一个不可避免的问题是，所有的法，所有临时、例外的安排，包括你说的专政，当它们与共产主义目标发生冲突时，怎么能被中断或结束？毛泽东说，“一切不合理的规章制度都要改变”。要改变，是否就得把现有的法悬置起来？

**答：**先把你们二位提问的术语明确一下。第一位说的“具有未来指向的社会主义政治”，其中的“未来指向”，就是二位都提到的共产主义目标。二位的评论和问题可以一起回应。

首先，社会主义当然是个运动着的、不断前进的过程。执掌政权与政治目标之间的关系，由于情况不断在变化，当然也需要不断调整。怎么调整、怎么改？是政治服从权力，还是权力服从政治？当然是权力服从政治。自由主义政治权力正当性的源头是自主个人的道德权利，即自由。马克思主义也讲正当性，但它来自共产主义目标，即无产阶级的阶级解放，人类解放。不但要消灭剥削压迫，还要消灭三大差别，克服一切形式的异化，使人的各种禀赋都能得到全面自由的发展。一切例外、临时、阶段性的权力安排，如果与社会

主义共产主义的政治目标相冲突,不但要悬置中断,而且应该全面清除、彻底改变。具体一点,这里所说的权力(及相应的措施政策和法令法律体系)的调整和改变,有三种形式或三个层次(阶段)。第一种,立宪。从革命胜利之初的军事准军事权力结构,即以直接诉诸暴力、不受任何旧的法律限制的方式行使权力,转变到基于社会主义民主宪政的法律安排。要完成从无产阶级或人民民主专政(其中包含人民内部实行民主,但专政的任务仍然突出,有关新生政权的存亡)到社会主义民主这样的重大转折,其前提是敌对势力已经基本扫除,敌对阶级作为阶级已经被消灭,<sup>①</sup>新的革命政权被颠覆的危险已不复存在。第二种,护宪。把一切国家权力(以及相应的政策、法律体系等)安排,调整到社会主义的宪法框架之中。这属于常规调整,是完备宪法、维护宪法权威的问题。第三种,修宪。如果立宪严肃,护宪得当,就只有在社会发展出现重大转折时,才会修宪。至于如何有效调整权力与政治的关系,关键在于制度化的群众路线,即人民群众积极的有序参与。

问:你在讲现代主义三个存在条件时提到,现代主义的产生,必有一个高级文化作为其反叛的对象。后来谈到马克

<sup>①</sup> 把已经被剥夺了资本(土地)的资本家(地主)还当作资产阶级(地主阶级),即把已经不再处在一定阶级关系中的人们,仍然当作一定阶级关系的载体,一旦越出了一个极短的、阶级搏斗尚未结束的过渡阶段,就是对马克思主义阶级概念的扭曲乃至嘲弄。至于用血统来定阶级,则更是封建时代的遗毒,与马克思主义毫不相干。

思主义反对文化相对主义时,又说文化有高低之分。如何区分现代主义所反叛的高级文化与马克思主义所认同的高级文化?

答:前者指历史上占统治地位的前现代高雅文化,精英文化,比如古典主义剧作或学院派绘画。后者有两层不同的含意。第一层,指的是由马克思主义价值体系,即人类解放的终极标准所判定的高级文化,即社会主义文化。第二层,指的是特定文化领域(文学、艺术、学术及报刊、集会等其他形式的社会文化表达)内由美学价值、学术价值或文化编码价值等判定的高级文化。第二层意义上的高级文化,无论是不是前现代的,只要占据了统治地位,只要前面讨论的现代主义的另外两个条件(社会激荡与前卫空间)也同时具备,即可能成为现代主义反叛的对象(如远非前现代的现实主义小说)。而第一层意义上的高级文化,即社会主义文化,一般说来却不会遭到现代主义的反叛。理由很简单:社会主义文化的存在本身已经表明,现存社会已经走上了确定的轨道,没有什么不确定性,不存在产生现代主义特有的那些经验感受的社会条件。但在某些特定时刻,比如中国的80年代,思想解放之后整个社会都在涌动,有种普遍的对未来不确定的感觉。这样的感觉,为现代主义特定的经验感受提供了条件。于是社会主义的主流文化,就成了“新时期文学”中现代派的反叛对象。

问:社会主义文化究竟如何建设?这个问题又大又抽

象。以前毛主席说工农兵文化更高级,把以前的文化贬下去了。但似乎也没有解决问题。能否谈谈社会主义文化到底怎么发展?

**答:** 建设发展社会主义文化,前面讲过有三点特别重要。第一,要有正面理想。在文学艺术上就是要有正面形象,创作出为革命、有社会主义理想的当代英雄。第二,对历史要有评价。第三,对现实要有干预。评价和干预的依据,是马克思主义的价值标准。

**问:** 从文学、美学的角度来看,这样讲好像说服力不够。

**答:** 这里的着眼点是终极价值,如何建设发展社会主义文化。每个具体领域,自然有自己的评价标准,择优汰劣,普及提高,是题中应有之义,不会有什么争议。比如文艺,有一个如何处理一般理念与特殊表现(形式、媒介、手段及其感人效果等)之间关系的问题,即所谓典型性与个性的关系问题。一般与特殊、感性与理性的关系,也可以像现代主义那样,通过寓言、隐喻、旁白、宣讲等形式来处理。不过,小说怎么写,音乐怎么创作,舞怎么跳,才能处理好典型性和个性的关系,更一般地说,怎么才能处理好感性因素和理性因素的关系,不属于这次讲座讨论的范围。

**问:** 你对社会主义文化的讨论,一个重要的思想资源是卢卡奇的文化观。你对美学和现实主义的态度、看法,好像也比较接近卢卡奇。卢卡奇与布莱希特、本雅明在三十年代有过一场辩论。卢卡奇力贬现代主义各派,独尊现实主义美

学原则。另一方是现代主义,以布莱希特为代表,还有本雅明。他们的看法我觉得也很重要,表现了一种社会主义的文化想象。与卢卡奇有区别,他们提出作家是生产者的概念:文化生产者由于在生产方式中所处的地位与无产者相同,应该认同无产阶级,使自己的产品或作品获得阶级的先进性。与此同时,他们又认为,所有的生产者都是文化生产者,因而真正的革命文化应该是大众文化。大众文化不一定是消费文化。他们还注重先进的技术、技巧,比如本雅明谈到摄影。对这些观点,你怎么看?

**答:** 社会主义文化应该是大众的,没有问题。但大众文化未必是社会主义的。真正好的大众文化,要有人民性,思想性,其中大众是文化的消费者,也是生产者。当前的网络文化,可以称为一种大众文化。大众文化的导向和质量取决于受什么理念引导。如果大众文化中的众,表面上自主,实际上受资本的理念引导,成为被资本愚弄、操控的对象,这样的大众文化,与资本主义市场经济中的消费主义文化,界线很难划清。革命文化应该是大众的而不是精英的,从文化的主体、生产者和消费者的角度来说,当然不错。但大众文化中有没有通俗的(甚至无聊的)娱乐文化与深刻的严肃文化之分呢?如果把大众文化等同于前者,那么旨在高扬人民的道德理想、又讲究形式技巧的文化就会区分出来,成为更高级的社会主义文化。

本雅明提出“作家是生产者”的概念,动机和含义都很

值得肯定。不过这个概念本身还是有些肤浅,也未必具备他想传达的革命含义。一个资本的写手,当然是个生产者,可能还是个自觉的生产者,那又怎样?本雅明的革命性在于他强调,生产者要认同无产阶级。可实际上,由于作家的产品与一般工人的产品不一样,如果能进入市场,价格也不一样。从而许多作家的社会地位与无产阶级的社会地位相差甚远。能够真正认同无产阶级的作家也还不是多数。那些最终认同无产阶级立场的思想家和创作者,主要不是因为意识到自己是生产者,而是出于理性、知识、信仰和责任,如马克思和恩格斯,又如高尔基和绥拉菲摩维奇等等。

社会主义文化应该能与先进技术结合,我想无人反对。但技术本身是中性的,社会主义文化可以用,资本主义文化也可以用。你提到摄影,本雅明喜爱电影。好莱坞的技术最先进,就革命吗?柳青的《创业史》,没用什么新技巧,时空穿越、意识流都没有,就不革命了吗?王蒙1979年复出以后,迷上了意识流,是否因此而变得革命了?本雅明的技术决定论倾向,其实多少削弱了他一些极富睿智洞见的说服力。

至于卢卡奇与布莱希特、本雅明之间有关现代主义的那场论战,双方都说了不少过头话,夸大了分歧,使争论的实质含义不容易看清。实际上,他们都敌视异化了的资产阶级世界,坚持文化的人道主义目标,主张艺术表现现实。卢卡奇的现实主义不说,布莱希特对现实主义有更广阔的理解。他

提倡用一切手段、包括直接的政治宣讲,来表现社会现实,而反对像卢卡奇那样,局限于特定历史阶段、特定生活方式中出现的特定手法,即以巴尔扎克和托尔斯泰小说为代表的现实主义手法。卢卡奇把不合他口味的手法一概斥为颓废,显然过于霸道,过于教条;但布莱希特把卢卡奇推崇艺术作品构思布局的和谐完整,说成是调和矛盾、制造幻觉,好像也上纲过高。双方的实质分歧,在于对艺术表现手法的不同理解。简单地讲,卢卡奇的美学纲领是让现实自己说话,因为一切都在现实之中。其背后的哲学预设当然是表象和实质的同一性。布莱希特的纲领是作者强力介入,因为在异化了的现实生活中,碎片化的生活表象与其实质没有同一性。碎片的意义必须由作者提炼并直接间接地点明。这一分歧在哲学上和美学上都很有意思,值得探讨。不过这是马克思主义文化观中的内部分歧,与自由主义关系不大。

**问:** 社会主义文化的现实经验与党有密切的关系。实践中,社会主义文化发展中一定有党这个组织的存在和介入,这和你设想的不太一样。

**答:** 文化与党的关系问题,一度显得非常严重,其实没有那么复杂。比如高尔基的《母亲》,并不是某位党委书记的授意,也不是在党的指导下写的。这说明,社会主义文化与党的关系,或者说党对文化的领导权,不能只从组织关系上来看,否则非党员的高尔基还能创作吗?是否只有党员能创作好作品?党的领导,主要应该从价值取向上、历史潮流

上来理解。社会主义的作品，是那些接受了党所体现的价值取向和历史潮流的作品。

**问：**无产阶级取得文化领导权采取什么具体形式呢？

**答：**文化领导权首先是思想领导权。如果你思想上是自由主义，尽管组织上是党委书记，也不可能去实现无产阶级对文化的领导权。思想领导权的根本保证是马克思主义。背离了马克思主义，不但文化领导权落空，还会变质成完全反面的东西。历史上，文化领导权问题曾经以宗派斗争的形式出现，比如三十年代左联时期。效果怎样？一堆冤案。

**问：**你刚才讲文化不能革命。但能否把革命看作隐喻？文化研究领域雷蒙德·威廉姆斯有《漫长的革命》一书，说文化革命不像政治革命，可以在短时间内完成。文化、思想、观念的改变，情感结构的改变、身体感受的改变等，都需要很长的时间。在这个意义上，毛发动文革，包括之前五十年代的社会主义文化实践，是不是已经考虑到漫长的革命这个命题。

**答：**是的，毛显然早已在思考文化改造的问题。在《新民主主义论》中，也已经有文化革命的概念。但改造文化，确实不能用狭义理解的革命方式。打比方当然可以，但一打比方，本来十分复杂的文化改造任务，也就被简单化了，可能出现“横扫四旧”之类的后果。革命一“漫长”，就不如说“演变”、转型或革新。革命的概念，或许只能用于验证演变的结果？左翼喜欢革命二字，好像什么东西“革命”一下，就有了

正当性。其实“生态革命”、“诗歌革命”等等，也都是渐变。文化改造何其复杂，不是靠革命，而是一个政治挂帅、舆论先行、然而又前赴后继、世代浸润的过程。

**问：**我理解这里的“革命”，是指质的不同。社会主义文化与封建文化、资本主义文化之间，存在着本质区别。这种本质区别是否可以理解成具有革命性？

**答：**当然可以。但它指的是新文化的内容具有革命性，而不是指文化转变采取的形式是革命。文化有连续性。为什么异化不是绝对的？为什么对资本主义文化不能全盘否定？我举了左拉等人的例子。社会主义文化是不是要与以前的文化一刀两断？列宁明确反对过这种割断、革命的态度。革命就有割断的含义。中国革命推翻了旧的政权结构，扫除了帝国主义、封建的土地关系、官僚资产阶级等旧势力。对旧文化能进行这样的清除吗？

**问：**“五四”新文化运动是不是一场文化革命？

**答：**那场运动确实有革命的味道，打倒孔家店！后果呢？孔夫子又回来了，今天还香得很。破四旧也一样。四旧不是都回来了吗？不是比被扫之前还要猖獗了吗？一时的革命，其实是幼稚病，反而帮了“革命对象”的忙。

**问：**你这样讲，是不是把革命的含义限制得太窄。这样一来，20世纪就没有任何革命，因为所有的军事、政治、文化革命之后，都有反复。

**答：**但1949年革命把整个旧中国的政治结构、军事结

构彻底摧毁了，建立了一个崭新的政权，并着手实行对国民经济的社会主义改造。也就是说，中国共产党成就的，不仅是一场政治革命，更是一场社会革命。这使它比孙中山的共和革命不知深远多少倍。

**问：**哪有全新的政治结构？台湾还没有收复呢！国内也还有相当多资产阶级、资本主义的因素和力量。

**答：**从政治结构来说，国民党政权的覆灭如果不算革命，那就真没有革命了。革命是个相对迅疾的政治行动。二百年、三百年间发生的变化也叫革命的话，革命的概念就过于宽泛。

**问：**我们定义某个事件为革命，并不是在其完成的意义上，而是根据事件发生的那个时刻。你说破四旧以后有复辟，搞尊孔读经；但在运动当时的那个瞬间，是不是革命呢？

**答：**政治革命推翻旧秩序，建立新秩序，虽然后来可能出现反复，在当时确实是革命。如法国大革命。但文化从根本上说，不可能把旧的东西完全扫除，不可能把既存的心理结构、价值结构彻底推翻，因此也就不可能通过革命的方式来改造。破四旧那个瞬间，尽管时间短、行动激烈，恐怕也不是革命。孔夫子又回来，也不是复辟，因为他从来就没有真的退过场。

**问：**我大概同意你的这个说法。但还是有些问题，比如连续性。你讲到资本主义文化、古典文化中也有好的东西值得吸收，文化具有连续性。但这种连续性不是在自然的流动

过程中被把握的。需要一个革命性的视野，才能发现旧文化中可吸收的内容。没有革命视野，怎能发现历史上韩非子的唯物主义、王充、柳宗元的革命性？在革命的视野中，这些遗产才能构建出一种连续性。比如你提到的左拉的例子。如果你没有一个革命的态度，就不会发现这些描写特有的价值。它们为什么吸引你的注意？那些内容为什么击中你？

**答：**这些内容左拉写出来，能击中我，但首先是击中了他自己。而左拉本人并没有你说的革命视野。更深一步，革命视野本身，也是历史上左拉及其前后各种文化中好的东西中产生出来的。左拉、托尔斯泰这些人，生活在资本主义社会，隐约看到历史前进一些方向性的标识。你说的革命视野就是从这些洞见中发展出来的。没有斯密、黑格尔，哪来马克思？发扬光大前人的成果，而不是割断历史，才会有革命视野。政治割裂可能成功，文化不行，文化有不可忽视的连续性。在扫“四旧”那个瞬间，好像“荡涤了一切污泥浊水”，但触及的其实并非灵魂，而只是文化的一些外部表现，与文化的改造没有太大关系。我再三强调，文化是革命的前提和先锋，但文化本身不是革命的对象。革命需要革命纲领、政治动员。革命纲领要整合各方面的利益，并确切地、有号召力地表达出来。这是个文化行动。此外，根据马克思主义唯物史观，文化的变化必须以经济结构的变化为基础和后盾。即使已经有经济关系的改变，其后的文化变革也还需要很长的时间。当然，我们一直讲相对独立和能动性，经济结构的

变化与文化的演变,不一定有同样的顺序。文化超前于经济结构的变化,并不是不可能。但这与革命无关。

**问:** 文化能不能革命,是不是要看历史前提? 当年毛讲文化革命,是从五四文学革命这一脉络延续下来的。其中暗含着我们究竟能否创造新文化的问题。也就是说,只有经过断裂,才有可能创造新的文化。认可这个断裂的前提,才能从传统文化中征用一些东西。文革甚至更早,创造新文化的问题就提出来了。

**答:** 这个问题早在上个世纪20年代就有讨论。苏联的拉普,决心创造无产阶级全新的文化,立场极其坚定。国内有人马上跟进:我们能不能创造这样的文化? 但用什么来创造? 自由主义从赤裸裸的自我出发进行创造,无产阶级也要凭空创造? 苏联20年代的讨论中,有人认为,革命之后,经济结构已经彻底改变,因此要和旧的文化决裂,要有全新的文化与之适应,但那是机械论经济决定论。文化能和过去彻底决裂吗? 不可能。

**问:** 凭什么我们可以认为,过去的一些文化因子、成就可以被征用来创造新的文化?

**答:** 你用“征用”这个词,我就反对。我们对新社会的想象,本来就脱胎于以往历代许多人对理想社会的想象。并不是我们先有新的想象,再回过头去到旧文化中寻找支持,设法征用。新文化所继承的,原已存在,不过是以前总处于被压抑的状态。

**问:** 过去被压抑的东西,现在怎么会被认为是好的呢?

**答:** 所谓新社会,本来就是被压迫的劳动者反抗旧社会、获得解放而建立起来的。中国革命动员农村,广度和深度固然史无前例,但农民起义早有传统,在《水浒传》等作品中多有体现。这种反抗精神,这些追求平等正义的价值观,本来就存在。新社会的建立,有这些既存价值的贡献。与其说它们被新文化征用了,不如说它们孕育了新文化本身。本来被压抑的现在得到弘扬,或者更确切地说,再生。再生的文化经过了重新论述、被赋予新的内容和意义。文化发展与历史发展一样,有间断也有连续。连续性和间断性是对立的统一。

**问:** 我们有分歧。我恰恰认为这个连续性是断裂后通过征用而建构出来的。比如毛泽东在延安几次谈到“逼上梁山”。过去的舞台全是老爷小姐,现在要反过来。这些观点,梁启超在《新史学》中已有些讨论。梁说过去的历史都是一家一姓的历史,帝王将相的历史。也就是说,晚清以后,已开始形成一种反叛的观念结构。这种观念结构对原有的叙述是一种断裂。连续性的前提是断裂性。

**答:** 断裂当然存在,否则新旧怎么划分? 但我还是不能同意“征用”的说法。断裂以后的新文化,并不能完全斩断其历史来源。肯定有新的来源(如俄国的普罗文化、马克思主义的文化思想),但也有本土的连续性。你提到毛泽东和梁启超的启承关系,正好支持了我的立场。毛梁观点之间的



确有连续性。但毛是马克思主义者,梁不是。中国的农民革命,也确实有历史上农民起义的影响。并不是凭空冒出个新型的中国革命,再去征用农民起义的遗产。中国革命是无产阶级领导的新型革命,与过去的农民起义不同,这是断裂。革命的新文化与传统的主流文化不同,也是断裂。但没有连续性,就谈不上断裂,也无法评价断裂的程度。毕竟,新文化不是突发出来的,任何真正的革命都源自社会内部的资源和动力。历史上的农民起义,正是中国革命农村包围城市极其重要的渊源。离开了农民,就不可能理解中国革命。

问:中国革命有自身传统,也有外部的思想资源,如马克思主义。我说断裂,指的是新东西不是自然而然地产生,而是受到外部冲击、断裂以后,才能回到传统中去征用好的东西,才有了连续性。

答:虽然对中国来说,马克思主义是外来的影响,从世界史的角度,它也不是横空出世,也是欧洲资本主义发展中内生出来的。劳动人民的文化以前一直被压制,但总是野火烧不尽。要有世界史视野,来把握、提炼、欣赏和批评文化的连续性。

问:但世界各国的发展不平衡。革命一定要尊重这个条件。

答:不平衡,却又联结在一起。

## 附录二:我看当代价值对话<sup>①</sup>

### 引言:全球化:当代价值对话的语境

当代生活的一大特点,是全球化的进程急剧加速。继历史上殖民主义和其他形式的资本扩张之后,自70年代开始的最新一波全球化,其推动力主要是大量过剩资本在全球各地寻找投资洼地。这一过程,由于里根-撒切尔新自由主义政策的推波助澜;又由于冷战结束、社会主义阵营消失、资本流动的军事政治障碍不复存在;还由于交通-通讯技术的迅猛发展,特别是90年代中期开始的信息技术大突破,使全球经济在时间空间上更容易被联接在一起,而进入了资本整合

<sup>①</sup> 国际价值哲学论坛(International Philosophical Forum on Values)组织的以变化中的价值观(Values in a Changing World)为主题的国际会议上(2015年6月6—7日,北京)的大会发言。

全球经济的新阶段。这一整合,深刻地影响了前社会主义国家和第三世界的经济社会结构和生产、生活方式。整合过程中,既有磨合融合,又有抵抗冲突。就磨合融合而言,被整合的一方需要学习适应跨国资本的游戏规则和机构设置;而跨国资本也极力促进非市场经济体尽快适应融入资本主义经济的世界体系。但为什么又有抵抗冲突呢?经济的全球整合涉及巨大的利益再分配,有赢家有输家。跨国资本肯定是赢家。被整合的一方有赢有输。赢家与跨国资本利益一致,抓紧磨合融合就是。输家不干,就有抵抗,就要与跨国资本及其国内代理人发生冲突。

经济上的磨合融合和抵抗冲突,在文化上必然有所表现。任何经济社会结构及其所由来所支撑的生活方式,都制约着该社会的文化生活和价值观念,同时又必须在相应的文化氛围中,特别是相应的价值观念的支持下存在和运行。全球化所带来的经济社会结构和生活方式的急速变化,在被整合的经济体内,势必造成新涌现的社会经济现实和旧有的文化观念间的错位。这一错位,由于文化的全球化,就成了一种特殊的语境。当代的价值对话,就是在这一特定语境中产生和展开的。

文化全球化,与作为这些文化载体的经济体间的急速整合同步,指的是各种文化间的联系日趋密切,其间的交流、对话和辩论也日趋频繁和深入。表面上看,文化全球化直接带来的是文化生活的多元化。以前局限于狭隘的地域和族群

的风俗趣味、生活观念和价值理念,现在很容易地就能远达全球。其结果是,不管何时何地,人们都能接触到各种趣味、观念和价值。撇开民族风味和艺术趣味不谈,光就价值理念而言,各种宗教教派邪教团体乃至恐怖主义,各种传统派保守派乃至新纳粹,各国各地的民粹派激进派托派毛派和新共产主义者,各种声音到处都是,各有各的听众信徒。他们之间,有时和平共处,有时辩论冲突。但在多元化的表面之下,远更强劲的潮流,则是其反面:同质化。

所谓同质化,指的是这样一种趋势,即自由主义文化的全球扩张及其霸权地位的确立。作为资本主义生产方式的文化表达,自由主义的全球扩张,与资本对全球经济的整合同步。其霸权地位意味着,各种民族及亚民族文化,包括其语言、趣味、审美、观念、价值等等,在文化全球化过程中,必须经受自由主义的评估筛选,或被淘汰,或退居陪衬,或者失去文化地位,成为自由主义消费文化中的消费对象。如果我们把文化对话,其核心是价值对话,放在这样一种语境中来理解,那价值对话的实质就是,不同价值观与自由主义价值观之间的磨合融合或抵抗冲突。

## 自由主义价值观的霸权地位

自由主义价值观的霸权地位和历史终结论是互为前提的共生体。

冷战刚一结束,就有历史终结论出场:自由市场和代议民主穷尽了人类对经济政治结构的想象。在市场经济和民主政治的国家内,贫穷压迫将成为过去;而在这些国家之间,战争也不会再出现。不是还有民族主义和宗教原教旨主义对其提出挑战吗?但民族主义热情哪能抵挡得住消费主义的魅力?何况民族主义富国强兵抱负背后的最终经济政治想象,也很难跳出自由主义提供的市场经济消费文化的框框。道理很简单。民族抱负的实现,离不开效率考虑。而效率,在当代语境中,也绝离不开市场竞争和以个人消费为杠杆的激励。一旦消费激励成功地导致(往往是畸形的并付出高昂的环境、人文、社会等代价的)经济的起飞,个人消费至上的中产阶级,即作为市场经济主体的企业家-消费者,在经济领域占了优势,必然会进一步要求政治上的发言权,民族大义就得让位于民主这一普世价值了。历史终结论者对民族主义演变的这一结局充满了信心。至于宗教狂热,其背后总有民族对抗等各种世俗因素,也不易形成对自由主义的真正挑战。

但是,历史终结论,尽管引用了不少黑格尔的哲学思辨,其最终依靠的,还是市场绩效的功用主义论据。但功用主义论据是把双刃剑:它救了市场,却杀了民主。历史终结论的内在悖论在于:有效市场并不必然依赖民主政治,而民主对以私有财产为前提的自由市场却是个潜在的威胁。新加坡等国家和地区,威权政治框架中的市场,其绩效,特别是在欠

发达的资本主义世界的边缘,竟然远远超过代议民主制中的自由市场。这就对终结论提出了极其严重的挑战。没有个人本位的自由主义的援手,历史终结论守不住民主这块道义高地。好在民主一经自由主义的解读,其实质内容从“民众做主”蜕变为以代议和程序为主要内容的法治。法治既有民主的形式,又能为自由市场提供可靠的政治法律保护,理所当然地成了自由主义的核心价值之一,同时也成了历史终结论的一块基石。当然,没有对原子个人为基础的自由市场的历史终结论断言,自由主义的霸权地位至多也只能是暂时的相对的。终结论的含义之一,就是作为自由市场代议民主的伦理价值基础的自由主义,在文化上特别是价值观上享有不可取代的霸权地位。

这一霸权地位主要表现为其价值观念已经被普遍接受为价值对话的基本参数。一切社会行为及与之相连的价值判断,必须由它来评估筛选。在法国某些穆斯林社区内保留的一夫四妻这一前现代习俗,看来与自由主义价值不相容。可是当四位妻子宣称这是她们的自主决定时,法国的自由主义主流社会也能容忍。对于中国前现代的儒家学说,三纲五常,三从四德,当然得彻底否定;对君轻民贵、王子犯法与民同罪、大同世界,好像又有点民主法制普世的味道,经过创造性的转化,可以纳入现代价值体系。那道家的“道法自然”呢?看怎么解读了。如果把自然解读为自然而然,即强调自发性、反对政府干预的无为而治,那当然是宝贵的文化遗产;

但如果把自然解读为外在的、对人类活动具有强制力的自然规律,那就不能接受了。

对当代的社会主义价值观,如果是在社会民主主义框架内的在 30 年代称为新自由主义的价值观,那自由主义者的态度是批判地接受。对于其中的个人自由法治民主、市场自由应得效率、个人消费快乐主义功用主义,当然是全盘接受;对于其中的社会责任、政府理性干预、积极自由等等,因其有悖于个人本位的自由主义真谛,必须抛弃。也就是说,当代自由主义者津津乐道的容忍和文化多元主义,是有前提和限度的。即不能与原子个人本位相冲突,特别是不能威胁到个人的人身安全和财产权利。

至于马克思主义的社会主义价值观,历史终结论者认为社会主义作为一种意识形态已经被扔进了历史的垃圾箱,不必考虑;而如果有一种与社会民主主义或苏式社会主义不同的马克思主义的社会主义能存活,那历史终结论就破了产。两者水火不相容。但是马克思主义价值观与自由主义价值观间的关系,比这要复杂一些,值得考察。为此,先来回顾一下马克思主义的价值观。

## 马克思主义的价值观

马克思主义是资本主义发展到一定阶段的产物,是对资本主义的分析批判和否定。但这种分析批判的出发点并不

是价值观,而是唯物史观。按照唯物史观,价值观属于上层建筑,受现实生产方式和生活方式的制约,具有鲜明的历史性和阶级性,是一定历史条件下阶级利益的道义表达。另一方面,历史又是人创造的。人在历史创造过程中必须的内在驱动力,即对自己活动的意义和价值追求的理解,又主要由其认同的世界观价值观所提供。因此,价值观在社会历史发展中,扮演着十分重要的角色。

必须指出,马克思主义强调价值观的现实基础,即其历史性阶级性,并不意味着在价值观问题上的历史相对主义和阶级相对主义。首先,不同历史条件之间总会有或多或少的重叠,不可能完全隔绝。历史的阶段性,只有在承认人类实践的连续性的基础上,才有可能得到恰当的理解。因此,把价值体系的历史性绝对化、原子化的历史相对主义,只是一种没有根据的想象。其次,同一历史条件下的各阶级,其利益总是既有冲突,又有一致之处。怎么一致,怎么冲突,需视情况而定,无法一概而论。阶级利益间的这一复杂关系,在不同价值体系间的关系上,就表现为种种交叉重叠竞争和对抗;而即使是对抗,也往往以争夺交叉重叠部分解读权的形式出现。正是这种争夺,使得真正的价值对话成为可能,并且杂采纷呈、变幻无穷。否则,各方自说自话,哪有对话可言?

马克思主义的价值体系究竟包含哪些内容? 尽管马克思本人并没有就价值问题做过系统的表述,但大体上可以把

“消除人性异化、实现人类本质即人类解放”作为其最基本的价值诉求。人性的主要成分是理性、创造性的劳动、自由和社会性。人性异化主要由私有制和劳动异化所造成,因此其消除也得以消灭私有制、消灭阶级、消灭阶级剥削和阶级压迫为前提。

当然,这是马克思主义人本学派的想法,结构学派对这种抽象的人性论人道主义和历史目的论未必认同。但得注意,第一,马克思主义的这一价值诉求带有强烈的时代色彩,历史性极其明确,并不抽象。它既是在资本主义时代自由主义思想家康德黑格尔费尔巴赫哲学人性论的基础上发展起来的,又以资本主义的发展所提供的消灭异化的历史条件为依托。第二,马克思不断诉诸的人性四要素,并不是普世价值。不但孔夫子不会认同,就是资产阶级,对于把社会性认做人性的本质要素,也会极其警惕:任何以社会的名义对个人自由施加限制的试图必须断然拒绝。更重要的是,即使在思想资源上,它与康德黑格尔的自由主义人性论一脉相承,但它所要表达的无产阶级阶级利益,却在与他们截然不同的对人性的解读上得到充分的体现。特别是,马克思对人性的反异化解读,本身就体现出了其人性观的阶级性。马克思价值诉求的阶级性在下一节中会有更多的讨论。此外,马克思也明确指出,与上述人性要素相违背的导致异化的力量,其实本身也是实实在在的人性的一部分:人性,按照马克思的说法,本来就是阶级关系的总和。最后,马克思异化论基础

上的人类解放学说可以看作是他的共产主义学说的伦理基础。但这是否也隐含着一种目的论的历史观?对于这一广泛流传、十分严重的指责,也许可以这样来回答:消除异化解放人类,是资本主义发展所揭示或带来的历史可能性或可能趋势。但由于固化甚至扩展异化、扭曲人性、反对人类解放的种种社会力量的存在,这一可能趋势的存在,并没有一种神秘的超自然力量来确保其实现。马克思主义者一再指出,资本主义以后,或者是社会主义共产主义,或者是野蛮。对于两种可能性的确认,表明了目的论指责的根据欠缺。

## 两大价值体系的辩证关系

马克思主义和自由主义都是资本主义的产物。尽管阶级基础不同,但阶级利益的交叉重叠所造成的价值观的交叉重叠,不但在面对前资本主义社会关系和价值观时存在,由于历史发展的连续性,在后资本主义时代作社会选择时也依然存在。从马克思主义的角度看,作为资本主义文化表达的自由主义,不但其历史作用大可肯定,即使在社会主义时代,也仍然有可以继承的东西。比如,自由主义的核心价值自由平等正义法治等等,在马克思主义社会主义的价值体系中,同样占有极其重要的位置;特别是,由于新的生产方式和社会关系的支撑,这些价值将得到更充分、更有实质内容的表达。

但是,由于理论基础不同阶级基础不同,两者对这些核心价值不同解读,经常充满矛盾和冲突。理论上,自由主义的出发点是以市场交易中资产(包括劳动力)拥有者为原型的自主原子个人。而马克思主义则把个人看作是阶级或其他社群的一员。原子个人本位的自由主义的首要价值自由,指的主要是不受干涉的人身自由(消极自由)。而马克思主义更重视的是积极自由,即所有个人都应享有获得全面发展条件的权利、自主自决参与社会政治经济文化生活的权利。在阶级对抗社会里,这些积极自由的权利不可避免地会与基于私有产权的消极自由发生冲突。原子个人本位的自由主义强调个人权利个人责任,却没有容纳社会责任、信任互惠和团结等价值的理论资源。而在以阶级解放和社群平等为出发点的社会主义价值体系内,这些价值正是题中应有之义。

阶级基础的不同,导致两大体系对平等这一核心价值的不同解读。在自由主义者看来,平等指的指商品交换时的平等,法律前的平等,或机会平等,尽管其后果可以是竞争冲突和不平等。而马克思主义者在追求平等时,平等指的主要是消灭阶级、消灭阶级剥削和阶级压迫,在社会中实现结构性的平等。就正义而言,自由主义关注的是个人,但马克思主义认为实施正义的主体和客体应该是阶级。就法治而言,自由主义者否定任意专断,但却避开法律的实质,即为谁服务、保护谁的利益。否定任意专断当然是好的,但马克思主义更

为重视的是谁来立法、立法为谁的利益?对同样价值的不同解读,体现了不同的阶级利益阶级内容,争夺解读权的斗争势不可免。

除此之外,两大体系当然还有各自独特的价值。比如自由主义体系中的快乐主义消费主义功用主义,社会主义价值体系中的社群-社区认同(集体主义)和作为乐生第一需要的创造性的劳动。这些独特的价值特别明显地标示出两大体系所依托的社会生活条件的不同。

### 中国主流文化在价值对话中如何定位?

一种态度是向自由主义虚心学习,认真领会自由民主平等法治正义多元包容科学理性创新或企业家精神等等自由主义价值的真谛。

另一种态度是向自由主义呈交民族文化价值体系,虚心接受检视、评估和挑选,看是否有某些价值能存活,能取得现代价值的地位,或至少能作为自由主义价值体系的陪衬,从而对丰富发展自由主义价值体系作出自己的独特贡献。比如说,在价值对话中,对儒家的仁义礼智信、忠孝节义、忠君爱国、仁爱精神、君轻民贵、王子犯法与民同罪、己所不欲勿施于人等等,应该如何看,好像可以考虑。又如,农业社会的大同和谐理想,对阶级分裂斗争激烈的当代社会,是否能起一些镇静调和作用?还有,道家的“道法自然”无为而治,是

否比哈耶克的洞见还早了几千年?如此等等,不一而足。很多国学家很愿意做这些事,对全球多元文化作出贡献。很多西方学者,也很愿意当老师、当裁判,对中国的民族文化价值体系评估裁决。

但如果中国的主流文化,还想坚持马克思主义社会主义的立场的话,他们还可以用马克思主义社会主义的价值体系来与自由主义者进行对话。特别是,在一些交叉重叠的价值符号上,如自由、平等、正义、法治等等,与自由主义者争夺解读权,以阶级解放人类解放为最终价值诉求,挑战其个人本位享乐主义的价值话语霸权。也许只有采取这样一种立场,才能使价值对话真正活跃起来,具有实质性的内容;而不是被人耳提面命、自己囫囵吞枣,弄得好是鹦鹉学舌,弄得不好则是邯郸学步,不伦不类。这个警告的背后,不是文化认同意义上的民族主义,而是真正普世的政治认同意义上的社会主义。

## 后 记

这本小书的基础是作者2015年6月在上海大学文学院的5次讲座。

衷心感谢蔡翔教授和郭春林教授的诚挚邀请;也感谢塔夫茨大学钟雪萍教授、上海大学的周展安教授、孙晓忠教授为讲座顺利进行做出的安排和努力。其间有机会与他们交流讨论,使我受益匪浅。又因为他们未必同意我的很多观点,这些帮助就尤其可贵。

此外,没有陈佳妮、张莹、张杨思颖,陈密和袁剑几位同学不辞辛苦的录音整理,没有华东师范大学出版社“六点”分社倪为国先生的热情鼓励,这件事情一定会无限期地拖下去。在此一并致谢。

讲座前几天,作者在国际价值哲学论坛(International Philosophical Forum on Values)组织的以变化中的价值观(Values in a Changing World)为主题的国际会议上的发言,与本书内容密切相关,也一并收入,以供参考。

## 图书在版编目(CIP)数据

权力与理性/曹天予著.  
—上海:华东师范大学出版社, 2016.9  
ISBN 978-7-5675-5559-4

I. ①权… II. ①曹… III. ①自由主义—研究—中国 IV. ①D092.6

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 169525 号



本书著作权、版式和装帧设计受世界版权公约和中华人民共和国著作权法保护

六点评论

## 权力与理性

著者 曹天予  
责任编辑 倪为国  
封面设计 崔楚

出版发行 华东师范大学出版社  
社址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062  
网 址 www.ecnupress.com.cn  
电 话 021-60821666 行政传真 021-62572105  
客服电话 021-62865537 门市(邮购)电话 021-62869887  
地 址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口  
网 店 http://hdsdcs.tmall.com

印刷者 上海盛隆印务有限公司  
开本 889×1194 1/32  
印张 6  
字数 89 千字  
版次 2016 年 9 月第 1 版  
印次 2016 年 9 月第 1 次  
书号 ISBN 978-7-5675-5559-4/D·205  
定 价 38.00 元

出版人 王焰

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

ISBN 978-7-5675-5559-4



9 787567 555594 >

定价: 38.00 元