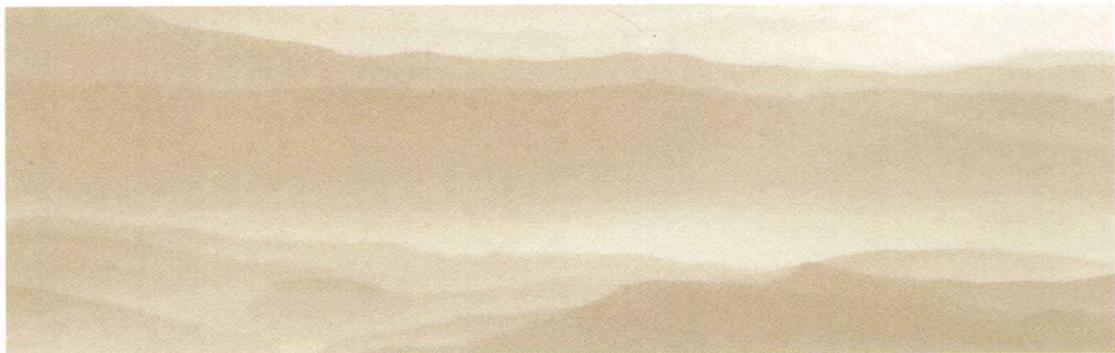


复旦大学国外马克思主义与国外思潮研究国家创新基地
复旦大学当代国外马克思主义研究中心

[美] 艾伦·布坎南 著

马克思与 正义



国外马克思主义与国外思潮译丛

马克思与正义

ISBN 978-7-01-



9 787010 126562 >

定价：50.00元

复旦大学国外马克思主义与国外思潮研究国家创新基地
复旦大学当代国外马克思主义研究中心

马克思与正义

[美] 艾伦·布坎南 著
林进平 译

 人 民 大 学 出 版 社

责任编辑:邓仁娥
版式设计:鲍春琴
责任校对:胡 催

图书在版编目(CIP)数据

马克思与正义/[美]艾伦·布坎南 著;林进平 译.-北京:人民出版社,2013.11
(国外马克思主义与国外思潮译丛)

ISBN 978-7-01-012656-2

I. ①马… II. ①布… III. ①马克思主义哲学-正义-研究 IV. ①B0-0②
B82③D091.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 234333 号



马克思与正义
MAKESI YU ZHENGYI

[美]艾伦·布坎南 著 林进平 译

人民出版社 出版发行
(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京市文林印务有限公司 新华书店经销

2013 年 11 月第 1 版 2013 年 11 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:17.75

字数:232 千字 印数:0,001-2,000 册

ISBN 978-7-01-012656-2 定价:50.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号
人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

国外马克思主义与国外思潮译丛

国外马克思主义与国外思潮译丛

主 编：俞吾金

副主编：陈学明 吴晓明 张庆熊

执行编委：鲁 路 王凤才

编 委(按姓氏笔画排序)

王凤才 王金林 王新生 邓安庆

冯 平 孙小玲 孙向晨 张双利

张庆熊 汪行福 陈学明 邹诗鹏

吴晓明 吴新文 吴 猛 汪堂家

周 凡 罗亚玲 林 晖 俞吾金

莫伟民 鲁 路 鲁绍臣 魏洪钟

“国外马克思主义与国外思潮译丛”

序 言



1985年,复旦大学哲学系建立了国外马克思主义教研室,这是全国高校中最早建立的国外马克思主义研究机构。1999年,在这个教研室的基础上,吸收了外国哲学和马克思主义哲学博士点的部分成员,成立了复旦大学当代国外马克思主义研究中心。2000年,该中心被评为教育部重点研究基地(简称“小基地”)。2004年,在“小基地”的基础上建立的复旦大学国外马克思主义与国外思潮研究基地又被评为“985”国家级重点研究基地(简称“大基地”)。

自大基地建立以来,我们一直有一个愿望,希望能编辑、出版一套译丛。尽管国内多家研究机构和出版机构合作,从不同的视角出发,推出了一批译丛,产生了一定的影响。但我们认为,这些已出版的译丛仍然存在以下的不足之处:

一是学科分类的束缚。从内容上看,已经出版的译丛,或者是关于国外马克思主义思潮的,或者是关于国外其他思潮的。其实,无论是国外学者的思想,还是国外思潮的内容,都超越了“国外马克思主义思潮/国外其

他思潮”的简单两分。比如,萨特、哈贝马斯、德里达等著名学者,既是当代国外哲学思潮的代表人物,又是当代国外马克思主义思潮的标志性人物。又如,现象学、精神分析、分析哲学、存在主义、诠释学、结构主义、实用主义等国外思潮,在其发展中无不融入了马克思主义的思想元素。我们之所以把自己打算出版的译丛命名为“国外马克思主义与国外思潮译丛”,就是希望打破学科分类的壁垒,以更灵活的方式,把整个国外思潮中富有原创性和影响力的论著译介进来。

二是成果形式的限制。在通常的情况下,译丛是由译著构成的。众所周知,不但著作的出版会有一个较长的周期,而且著作的翻译也会有一个较长的周期,从而使译著提供的信息相对滞后。而我们希望本译丛能够打破成果形式上的限制,对重要的译著和译文兼收并蓄,我们甚至希望把翻译的重心放到译文上,因为论文通常包含着更为前沿的信息,翻译的周期相对也比较短,更易对读者的思想产生启发。

三是论著选择的盲点。人所共知,不同的译丛体现出选家的不同眼光。如果说,不同选家的眼光在某些重要的论著上会形成重叠,那么,同样也会出现一些大家都没有注意到的盲点。我们希望通过自己编纂的译丛,努力清除这些“盲点”,使读者对整个国外思潮有全面的了解。

在某种意义上,编纂译丛是一件吃力不讨好的工作。杨绛先生认为,翻译中总会存在这样那样的问题,就像抓虱子一样,是抓不完的。然而,反过来说,这并不能成为降低译文质量的理由。我们殷切地希望,通过译丛编委会、译者和出版社编辑的共同努力,积极把好质量关,使本译丛成为译丛百花园中的一朵奇葩。当然,本译丛所选著述的观点并不代表编委会、译者和出版社的观点,只是想为读者提供一份可资借鉴的研究资料。

鸣 谢

[ix]

这本书中任何有价值的内容都极大地归功于许多致力于马克思和正义的研究且使我获益的人们,以及对我自己的努力做出慷慨评点的人们。是约翰·罗尔斯(John Rawls)的《正义论》(A Theory of Justice)一书的论域和力量激起我探究法权观念(juridical conceptions)在社会理论中的作用,同时,也是伍德的《马克思对正义的批判》的文章使我试图集我所能来理解令人生畏的马克思的著作。虽然我在书中批评了罗尔斯的理论和伍德对马克思的解释,但我却受惠于他们。

当本书快接近完成时,我格外荣幸地研究了 G.A.柯亨(G.A.Cohen)的《马克思的历史理论》(Marx's Theory of History)的著作,该书为马克思的社会理论和马克思学(Marx scholarship)设置了一个新的标准。由于我在书中关注的主要是马克思的社会批判而不是马克思的历史解释模式,就较少提及柯亨的著作。不过,我认为,在从资本主义过渡到共产主义的社会经济形式的连续性方面,柯亨对马克思的进步观念的论述还不够充分,这迫使我在现有的形式中重改了关于马克思的评价视角一章。此外,本书的最后一章考察了马克思关于对自然资源和社会资源的民主监督(democratic control)将带来生产和协调方面的巨大增长的预言,且正是由于没有给这一关键的预言进行系统的辩护,使柯亨对马克思的辩护存在着严重的不完善。

我也要感谢以下的同事和学生帮助我提炼关于马克思和法权理论的

思考：

安妮特·拜尔(Annette Baier)、大卫·布林克(David Brink)、诺曼·达尔(Norman Dahl)、斯蒂芬·达沃尔(Stephen Darwall)、戈登·格雷厄姆(Gordon Graham)、吉姆·希尔(Jim Hill)、康拉德·约翰逊(Conrad Johnson)、迈克尔·莫里斯(Michael Morris)、史蒂芬·闵泽尔(Stephen Munzer)、詹姆斯·尼克尔(James Nickel)、迈克尔·陆特(Michael Root)、罗尔夫·赛多利斯(Rolf Sartorius)、尤金妮亚·托马(Eugenia Toma)和马克·托马。特别要感谢威廉·利昂·麦克布莱德(William Leon McBride)和凯·尼尔森,他们对书中的每一章都提出了有益的评论。

我非常感激如下的机构和基金会为我的研究所提供的慷慨资助,它们是:明尼苏达大学研究生院、自由基金会委员会、理性基金会和人文研究学会。

最后,我想感谢薇琪·菲尔德(Vicki Field)、露丝·安妮·路德(Ruth Anne Ruud)和丽莎·斯特姆贝克(Lisa Strombeck)为此书稿的付印所提供的耐心和服务。

前 言

[xi]

在过去的几年里,分析哲学家之间出现了一股致力于认真思考马克思的蓬勃之势。自 1971 年约翰·罗尔斯《正义论》一书出版之日起,致力于正义问题的认真思考的人也是与日俱增。这两股清新的发展应在相互渗透的批判中达致交融。虽然近期的理论卓识(Sophistication)提高了避开马克思的某些最为基本的批判的可能性,但马克思的激进批判对所有的正义理论依然是一个挑战。

本书有着双重的目的:重构和评价马克思关于正义问题思考的丰富的复杂性,并以重构的立场运用于当代关于正义的最佳思考上。由于对马克思立场的准确评价将部分地依赖于反对对立观点的有效性的评价上,因而这两项任务并不是互不相关的。

书名的简洁是一个优点,但却易于误导。我所指的马克思关于正义的观点,不仅仅是指他对分配正义的处理(它被相当狭隘地理解为对物质产品的公正分配),和他对刑事正义的简短而又富有挑战性的评论(就后者来说,它包括正义的惩罚观念);而且还指可能被称作市民正义和政治正义的东西。如果依据“权利”这样的术语来框定的话,那这一主题的广度或许能够得到最好的理解。着手我们的重构工作时,必须对不同的权利概念作出足够的阐述。但是现在,我们仅需要指出马克思不仅批判了财富分享的权利,而且批判了整个政治参与的一系列权利,以及各种市民权利,诸如免受任意逮捕和关押的权利、言论自由权和宗教自由权等。

法权观念在社会理论中究竟起什么样的作用？如果我们在研究马克思的著作时，始终清晰地将这个问题摆在面前的话，那么就能够更好地理解马克思关于正义概念以及上述各种权利概念——我今后将称之为法权观念——的创见和力量。接下来的两大区分将证明是富有成效的。

首先，我们可能要区分法权概念的解释性运用和批判性运用。一种社会理论如果运用权利概念或者正义概念去描述和解释社会制度，或它们在时间中的发展，那它就是在解释性地运用法权观念。^④法权观念充当评判社会制度或这些制度所塑造的行为标准、原则时，那它在社会理论中的作用就是批判性的。法权观念的批判性使用通常会有这样的规范性意味(normative import)：认为某种制度是不正义的或是侵犯了人的权利的谴责可能被用于激起我们起来改革或推翻那些社会制度。

第二，相对于一个既定的社会，我们可以将法权概念区分为内在的和外在的。内在的法权概念至少在相当程度上体现在基本的制度结构上，以及在该社会成员中占统治地位的意识形态上。因此，当我们考察一个特定社会的法权批判时，我们可能要问，这些批判所使用的法权概念是否是内在于这个社会之中。同样，用于解释既定社会中的制度现象的法权概念可能恰恰是编纂在这个社会中的法律或者宪法的观念，以及塑造这个社会的成员的正义感的观念，或者是从其他地方引进的观念。一旦这一区分得到认可，我们可能就不再认为，一套社会制度的恰当评价和解释要由这些制度内的人所使用的法权概念来架构，即如后弗洛伊德学派的心理学家所认为的那样，一个人对他自己行为的理由的证言是无懈可击的。

正如我在后面将要论述的，马克思关于法权概念的观点的引人之处在于他认为这些观念在他的社会理论中并没有发挥法权观念所发挥的作用，因此，我的策略是间接地接近这个主题。在第一章中，我解释了黑格尔政治哲学的一些原理，它们对马克思的思想的发展有着极大的影响，并且为他第一次系统的社会批判提供了素材。我认为，黑格尔的《法哲学》

(Philosophy of Right) 是试图确定法权思想和法权实践的范围与限度,而马克思的批判则是黑格尔立场的激进的继承。在黑格尔希望对法权的制度领域和观念领域加以限制的地方,马克思却不为其留下任何余地。

第二章,我阐明马克思基本的评价视角。它是马克思以之激进地批判资本主义和作为依据判定共产主义的出现不仅是一种改革而且是一种进步的优势所在。这一章得出两个主要结论:第一,马克思基本评价视角的连贯性不仅依赖于他早期关于人性的规范概念,而且依赖于他的唯物主义的意识理论的适当性;第二,以上述的解释来说,马克思的评价视角在根本上是非法权的和外在的。

第三章分析了马克思的剥削理论,通过反对几个有广泛影响但又不合理的批判为这一理论提出辩护,并阐发马克思的剥削理论、异化理论的论述与在第二章考察的基本评价视角之间的关系。我认为,马克思的批评者和辩护者都未能认识到马克思剥削理论的复杂性,因为他们仅仅专注于马克思关于雇佣劳动中的剥削的分析,而忽略了资本主义的其他剥削关系,因此,也未能阐发剥削与异化之间的关系。这一章的很多内容都是以前的论文《剥削、异化和不正义》(Exploitation, Alienation, and Injustice. Canadian Journal of Philosophy, vol. IX, no. 1, 1979)的改写。 [xiii]

第四章的《马克思对正义和权利的批判》,是我一篇较长的同名文章(发表在加拿大哲学杂志的一个关于马克思的增刊中)的修改和大量扩充而成。它阐发上面的概要性区分,和说明对于马克思来说,法权观念不具有主要的解释作用,也不具有主要的批判作用,以及强化第二章的结论:马克思对资本主义最根本的批判是以非法权的、外在的视角为前提的。这一章也论述了这样的观点:只有我们理解了马克思关于冲突的根源的观点,即休谟和其他人所说的正义环境,马克思对法权观念和法权实践批判的激进品格才能被充分地领会。

第五章探究了马克思的革命动机理论。我认为马克思所试图构建的一种关于成功的无产阶级革命的动力源泉的非法权的理论是存在严重缺

陷的,且马克思社会理论的某种核心特征可能阻碍这一理论的缺陷的补救。这一章的主要内容是我的论文《革命动机与合理性》(*Revolutionary Motivation and Rationality*. *Philosophy and Public Affairs*, vol.9, no.1, 1979; reprinted in *Marx, History, and Justice*, edited by M. Cohen, T. Nagel, and T. Scanlon, Princeton University Press, 1980)改编的。

在第六章,我首先介绍了我认为是最为可行的正义论——罗尔斯的正义论,接着,我考察了马克思式的批评者对其批判的最为重要的观点。这一策略的潜在假设是:评价马克思对法权概念的批判的一个方法就是检测它反对有影响力的法权理论的范例的有效性。对罗尔斯理论的概述部分是以我的论文《罗尔斯正义论的一个介绍》(*Rawls' Theory of Justice; An Introduction*. in *John Rawls' Theory of Social Justice*, edited by G. Blocker and E. Smith, Ohio University Press, 1980)为基础。用相当多的篇幅来介绍罗尔斯理论的主要原理(main elements)是出于两个原因:第一,罗尔斯的理论极其复杂;第二,很多马克思式的批评者对罗尔斯的批评至少部分是建立在误解的基础之上。我对罗尔斯体系的阐述应该能够引起人们相当多的兴趣,因为它不仅基于罗尔斯的《正义论》,而且基于该书面世以来罗尔斯发表的和未曾发表的文章。在这一章中,我的目标不仅是要在相对简明的范围内给罗尔斯理论提供最为可行的解释,而且还要针对罗尔斯的马克思式批评做出最全面的有效考察。通过考察这些针对罗尔斯的马克思式的批评,这两种理论的优缺点就会变得更为清晰。

第七章也就是最后一章,是继续评价马克思的观点。我认为,马克思的一些极富挑战性和原创性的观点——它们以一个民主的社会协调理论(马克思没有提供)的成功为前提——是建立在没有充分理解人际冲突的根源和法权概念所充当的作用的基础之上。虽然如此,我仍然得出,马克思的思想给传统的以及当代的政治哲学的两个信条——正义是社会制度的首要美德的论题与对作为权利持有者的个人的尊重是个人的首要美德的论题——提出了最为系统也是最难于应对的挑战。

在阐发我的重构中,为了减少脱离文本来理解马克思的表述的危险,我频繁地引用马克思的文本,有时还相当冗长。我对译文的选择在任何情况下都是以精确和有效为标准。在实例相对少的情况下,即在一些实质争论有赖于译文和会带来争议的地方,我提出了我自己的翻译,并附上标准的马克思恩格斯全集版(东柏林)的德文。

审慎和知性的诚实驱使我强调,这是一个我所介绍与评价的、关于马克思的法权观念与法权制度的思想的“重建”。马克思的写作持续了三十多年,创造了一个庞大的作品系列,包括不成学科系列的出版物和未出版的手稿、书信,以及题材范围相当广泛的笔记,吸引着从近乎文盲的工人到学究的经济学家的不同读者群。马克思在国家或法权理论及其实践方面并没有写出系统的文章。虽然我相信我的重构在解释与这一主题相关的最重要的文字上做了最好的工作,但我清楚地认识到,我所引用的文本依据常常是间接的,且每一点的重要性与其说是决定性的,不如说是累积的。为此,我常常把某个特定的观点称作“马克思式的”(Marxian),而不是“马克思的”(Marx's),以表明我关注的不仅是马克思所实际表述的,而且是从马克思的实际表述中阐发出来的具有一致性的非常有趣的观点。

虽然我把马克思对法权观念和法权制度的批判作为我的指导线索,但我相信,本书对那些对正义和权利理论没有特殊兴趣的人来说也将是有价值的。因我始终认为,只有从整体上把握了马克思对法权思想和法学实践的批判在他社会理论中的作用,正确理解和评价他的革命理论、他关于资本主义的异化与剥削的分析,以及他的意识理论,才是可能的。 [xiv]

本书根据 ALLEN E.BUCHANAN.MARX AND JUSTICE 翻译。

Published by agreement with the Rowman & Littlefield Publishing Group
through the Chinese Connection Agency, a division of The Yao Enterprises,
LLC.

著作版权合同登记号:01-2010-3439

目 录

“国外马克思主义与国外思潮译丛”序言	1
鸣 谢	1
前 言	3
第一章 黑格尔之根	1
第二章 马克思的评价视角	18
第三章 剥削与异化	47
第四章 马克思对正义和权利的批判	65
第五章 革命动机与合理性	110
第六章 马克思与罗尔斯	131
第七章 进一步的重要结论	203
注 释	224
参考书目	250
索 引	254
后 记	267

第一章 黑格尔之根

[1]

马克思在社会哲学方面的第一部系统的著作是他对黑格尔国家理论的批判。他由此推进了对国家本身的批判。他对国家的批判随后导向了他对国家赖以树立的社会组织形式的系统审视。因此,为了理解作为整体的马克思的社会哲学和具体的法权概念的立场,我们必须从呈现在黑格尔《法哲学》(Philosophy of Right)中的国家理论入手。不过,后者的著作在孤立下无法被充分地理解。《法哲学》中呈现的国家理论是嵌入在黑格尔的历史哲学之中,而马克思对黑格尔最犀利的批判恰是从历史哲学中的一个视角出发的。

甚至在这里对作为整体的黑格尔历史哲学做一简要的总结都会离题。¹要达到我们的目的,要基本掌握黑格尔中心论题的两点和它们彼此之间的关系就应该满足:

(1) 历史的目标是通过充分发展的自由观念的实现(体现、对象化)的精神关于自身的自由的意识。

(2) (现代的)国家是充分发展的自由观念的实现,它是主观自由与客观自由的整合。

对那些历史观已经完全世俗化的人来说,第一个论点看来将是最糟糕的奇思怪想和最不可思议的。然而,黑格尔的观众是在犹太—基督教

[2] 的上帝(Divine Providence)(其计划要在历史中展开)观培育成长的。因此,常常参照作为上帝的精神(Spirit as God)的黑格尔通过把引导世界历史力量的精神的视角与犹太—基督的观念联结起来就能廓清他的第一个论题。确实,黑格尔认为他的精神观念是传统的上帝观念的理性形式。他还强调了两个显著的差异。首先,根据传统的犹太—基督教的上帝观念,神的方法对我们来说在绝大部分上是神秘的,且会一直保持如此。虽然上帝可能不时允许他选中的凡人(如摩西)对他略有所窥,但上帝并没有发布历史的行程。与此相反,黑格尔相信,神的计划是完全可以理解的。在某一历史阶段,即在现代民族国家(nation state)出现的那个阶段,和伴随黑格尔体系中的思辨精神达到顶点的阶段,历史中的精神的设计已暴露无遗。其次,按照传统的犹太—基督教的上帝观念,神的行为是自觉的。他知道他在历史中正在做的是,且从一开始他就知道。而黑格尔的上帝并不是如此。“世界之君”(The“sovereign of the world”)不是他的目标或贯穿于历史过程的活动:他只能在过程的顶点中获得自我意识。

虽然黑格尔认为,历史的目标和达致这一目标的过程对于人类(或至少对于思辨哲学家)来说,变得可以充分理解。但他不认为,人类能够利用这种知识去有目的地参与精神目标的实现。在黑格尔看来,人类的确参与了精神的目标的实现,但他们这样做时却是受自私的激情所激发,是不自觉地,且追求目的在极大程度上也是自私与目光短浅的。

“自由”发展为一个世界,它所用的手段的问题,使我们研究到历史本身的现象。自由虽然是一个内在的观念,它所用的手段却是外在的和现象的,它们在历史上直接呈现在我们的眼前。我们对历史最初的一瞥,便使我们深信人类的行动都发生于他们的需要、他们的热情和兴趣,便是一切行动的唯一源泉——在这种活动的场面上主要有力的因素。²

即使存在于历史的顶点的社会—政治组织的那种形式的思辨哲学家仅能事后解释世界中的精神的方式。他既不能利用历史的知识去促进理性目标的达致,也不能教导别人去如何做到。哲学家的任务是解释,从而对人类的精神方式进行解释,而不提供为什么这样的解释是需要的。

当我们看到人类热情的这种表演和它们暴行的种种后果,当我们看到那种不但同感情相联结,而且甚至于主要地同善良的企图和正直的目的相联结的“无理智”,当我们看到古今人类精神所创造的极其繁荣的各个帝国,它们所遭的祸害、罪恶和没落,我们便不禁悲从中来,痛恨这种腐败的常例……不必用修辞学上的夸张,只须老实地总括起许多最高贵的民族和国家,以及最纯善的正人和圣贤所遭受的种种不幸……³

因之,黑格尔的历史哲学是神正论的——试图将世界中如此明显的 [3] 非理性、破坏性与理性是支配历史的创造性力量的命题做一调和。

像黑格尔那样,马克思相信,在历史的某个点上,人类能够理解历史的过程和探知变化的方向。不过,不像黑格尔,他认为这种知识能够使人类抛弃不理智参与者的角色和成为历史变革中有意识的主体。

依据黑格尔,在现代国家(他在法哲学中所描述的)之前的各种社会政治组织形式在制度中(特别是在法权制度中)体现为一种不公正的、有限的或抽象的自由观念,且在每一种之中都存在一种相对局限的自由意识。

东方人还不知道,“精神”——人之所以为人的本质——是自由的,因为他们不知道,所以他们不自由。他们只知道一个人是自由的……“自由”的意识首先出现在希腊人中间,所以他们是自由的;但是他们,还有罗马人也是一样,只知道少数人是自由的,而不是人

人自由的……德国民族在基督教的影响下,首先取得了这个意识,知道人类之为人类是自由的:知道“精神”的自由造成它最特殊的本性。⁴

在法哲学中,黑格尔提出了一个构成现代国家的一系列复杂的制度的详细描述,并解释了制度是如何体现充分发展的自由观念。这一充分发展的自由观念包含两个主要的因素:(1)主观自由的观念(2)客观自由的观念。黑格尔对主观自由和客观自由的观念的分析非常清楚地呈现在他这样的一个说明的努力之中:仅有他所构想的国家才能对市民社会提出一个充分的回应。换种方式说,黑格尔法哲学的任务是说明国家能够应对市民社会的问题,然而,主观自由与客观自由的应对方式都受限於既定的合适范围。

黑格尔在主观自由与客观自由之间的区分最好能够通过两个相关的区分——伦理(伦理生活习惯)与道德(自律性道德)之间的区分,以及客观意愿与主观意愿之间的区分——的重构来间接达致。

黑格尔使用“道德”(Moralitat)这个术语是指个体如何决定什么是他在道德上应该做的,或在道德上什么是对的、错的,或可允许的一个范式(paradigm)。⁵根据这一范式,个人应该遵循自己的良知,依赖自己的道德判断,反思自己的选择。黑格尔强调,确定在道德上什么是应该做的这种方式是抽象的和形式的,在这意义上,它没说什么具体的或实质的东西,它没有告诉我们任何有关道德行为的内容。关于什么是该做的并没有传达出任何内容——留下的都是一个用来确定什么是人所要去做程序。而且,所考虑的(in question)这一过程在本质上是个人主义的(individualistic)——它被抽离出他所处的社会背景,是自我依赖的个体行为。黑格尔认定康德为卓越的道德哲学家,但批评他未能看到,如果道德概念没有被放置在具体的制度环境中,那即使是最基础的道德概念也是没有实践内容的。⁶

相反,黑格尔使用“伦理”(Sittlichkeit)这一术语所指的范式取决于道德主体不是一个抽象的个体,而是一个在本质上存在于制度、实践和法律框架中的社会存在者(socialized being)。而且道德主体(moral agent)被设想为一个完全的社会化的存在者,他已经内在化其所处社会的各种行为规范和准则。因此,依据伦理(Sittlichkeit)范式,当这样的人决定什么是他在道德上应该做时,他是借助于社会价值。对于一个伦理的人来说,确定什么是在道德上应该做的,在特性上不是一个自觉决定的原则或反思可供选择的行动步骤的问题。

重要的是要防止一种误解。对黑格尔来说,在现实世界中见到的既不是伦理人也不是道德人——他们都是理想型。然而,现存的人类可能在或大或小的程度上接近行为模式。黑格尔孤立了这些理想型的概念,因为他相信它们每个捕获的都是关于道德生活的某些本质性的东西。此外,他不打算在伦理与道德之间做一个选择,因为每一个就其本身来说,都是不完整的。尽管如此,似乎公平地说,他针对道德的大多数直接的批判和他认为通过辩证的统合,两种理想型就可以转化与和谐统一的观点还是缺乏足够的说服力。⁷

伦理与道德之间的区分能够被理解为主观意愿与客观意愿之间更宽泛对比的一个特例。⁸黑格尔使用后者的区分去比较两个相对立的范式:一个人怎样去决定什么是他一般要做的,而不是简单地什么是他在道德上应该做。换句话说,主观意愿与客观意愿(willing)之间的对比不局限于确定人的独特的道德行为的两种方式之间的分歧。我们确实常常在被人们认定为没有道德问题处于危险境地和不需要道德决断的情境下从事行为。

假如人的行为或多或少是受自己对什么是好的、或坏的等等的反思性考虑所决定的话,那一个人决定什么是他应该做的(或什么是最好要去做)的模式就是主体意愿的一个例子。简单点说,主观意愿是人们依据自己的独立价值和优先性,出于自身的原因做出自己决定的事情。因

[5] 此,就如在特殊的道德情形中,主观意愿是个人主义的、反思的和纯粹形式的:说一个人的行为是由其主观意愿决定的,这与内容一点也不相关。

相反,客观意愿则是社会的、非反思的和充满内容的。它在如下三个意义上是客观的:

a) 它包含了一个合适的对象:当人客观地欲求时,人所决定要真正做的事情是正确的或好的事情,而不只是个人碰巧这么认为。⁹

b) 人的意愿是受对象化的原则、标准或制度所决定的,即体现在社会制度之中,其存在与个人主体无关。

c) “意志是专注于对象的(或沉浸于对象之中的),例如孩子的意志”。¹⁰

虽然已经对(b)做了解释,但在何种意义上意愿会像一个孩子的意愿那样是受对象化(即,被体现在制度上)原则或价值观所决定?显然,黑格尔的意思是,被彻底(thoroughly)内化的社会规则所决定的意愿类似于沉浸在玩耍中的对象的孩子的直接的、非反思的行为。或者他可能是指一个人的发展阶段——规则已经被内化了的阶段,但在此一阶段,主体(agent)尚未把自己与规则区别开来,以便对它们的批判性审视成为可能。在某些方面,前者的类比,是最富有成效的。正如孩子在玩耍时体验到他的行为与他所反应(response)的环境之间没有“距离”,所以有客观意愿的人并没有看到他自己的意志与作为某种监督的相关的社会规范之间的对立。

理念(b)[即客观意愿是由制度上的对象化原则或价值观所决定的意愿]与论断(a)[即在有恰当对象的意义上,它是客观的]之间的关系更为复杂。在相当简单化的意义上,我们可以说,像其他保守派一样,黑格尔认为社会制度(和制度所体现的原则与价值观)是合理性的贮藏室(repositories of rationality),就远比个人的独立判断所能获取的要丰富得

多,虽然他强调制度的纯粹存在无法建立起超越理性的批判。黑格尔在不同层次的证明上,以几种方法支持这一非常一般的论断。在可被称为实践的经验观察的层次上,他在证明了社会产生的原则与价值观在存在公正与明智的意义上一般都更为客观时,指出了主观意愿的过量。在本体论层面上,他提出,经常重复、在现实是合理的论题却常常不被理解,并得出体现在制度上的原则与价值观比起那些仅仅存在于特殊主体的瞬时意识来说,要更为真实与实在,或者具有更高的真实程度。在认识论层面上,黑格尔推出了一个非常一般的反笛卡尔的观点,即是共同体而不是个体的心灵是知识(包括实践知识)的终极主体(ultimate subject)。

[6]

现在,我们终于能够掌握黑格尔主观自由与客观自由之间的区分,并能解释他所描述的现代国家综合了主观自由与客观自由的论题。主观自由是通过主观意愿去行动的自由,即个人行为的内容不为社会规范或习惯的价值观所决定,基于自身的原因,在关于做什么上,做出自己决定的自由。从结果的视角来看,主观自由是收获人自己的实践判断的成果的自由,但也是自我承担风险和自己犯错的自由。

客观自由是人们通过客观意愿去行动时拥有的自由。但那是一种什么样的自由呢?对于黑格尔来说,行为受客观意愿所决定的人在多种意义上都是自由的。既然客观意愿在特性上是意愿适当的(即真正好的或正确的)对象,人就能免于因自己的无知、非理性的冲动和短视而导致有害的结果。因此,假若一个人依据自己的错误判断而未能去做真正是好的或正确的事情,他对自己要负的责任也是无怨无悔的。最后,就像孩子沉浸于玩耍一样,出于独立行动的原则,个人是免受怀疑,免受自主的负担,免受承担责任的焦虑的。¹¹

一旦我们理解到,对于黑格尔来说,客观意愿使自由在这些意义上的每一个方面都成为必要,那这一点就变得清晰:一个人即使在运用独立的实践判断和一般地过自主生活的机会都受到严重的限制,他也可以是自由(客观上的自由)的。确实,黑格尔关于客观意愿的论述使他充分地阐

述了卢梭所说的我们可以被迫自由的观念。因为我们可以被迫放弃自主的负担,乃至强行灌输,使这些对象化的规范内在化。¹²

黑格尔辩称,正如康德的偏执的道德理论导致的是道德生活的扭曲观念,民主理论家对主观自由的着迷导致的是关于国家的扭曲观念。黑格尔认为,假如主观自由不以某种方式保持在适当的范围之内,就不可能有真正的国家:每个人都做他自认为是正确的或好的事情是无政府状态。另一方面,没有或很少承认主观自由的国家也是令人难以忍受的。

要理解现代民族国家是如何被认为给主观自由与客观自由提供一个统合,我们就必须理解黑格尔关于市民社会观念和他关于社会生活的那种形式的独特问题的分析。

[7]

二

黑格尔使用“市民社会”[(civil society) bürgerliche Gesellschaft]这一术语或多或少在技术意义上指示那种扩展的、封建社会之后的市场社会,即马克思后来称为资产阶级社会或十六世纪和十七世纪开始在西欧出现的简单的资本主义。作为黑格尔所设想的市民社会包含如下的特征:(a)立基于私有产权制度和市场的基础之上的竞争的、利己主义的相互作用(“每个人对所有人的战争”¹³);(b)在制造业方面的技术的与组织的迅速发展;¹⁴(c)伴随城镇与乡村生活之间的分工的深化的,是城市化不断的加剧;¹⁵(d)阶级分工、极度富有与极度贫困共存,以及恒久地创制了一个在物质上和文化上双重贫困的“贱民”(rabble)¹⁶;和(e)世界市场的迅猛发展,和由此带来的各民族、各国家之间不断加强的相互依赖。¹⁷黑格尔强调了第一个特征:市民社会中的个体是依据他们自己的特殊的、有限的利益,而不是依据任何共同的(或一般的)利益的观念,而且彼此之间只是把对方视为实现自己私人目的的工具。

对于黑格尔来说,市民社会是由主观自由支配的领域。个体依赖于

他们自己的判断,冒他们自己的风险,犯他们自己的过错,也收获他们自己的所得,而无关乎他人的利益。

黑格尔强调由法权制度来确保的市民社会的主观自由相联系的两个方面:私有财产的权利和选择自己职业的权利。他极富挑衅性而又难以令人信服地论证私有财产对于人格的发展是必要的来强调前者,而批评柏拉图的善的社会的视野中的职业是由遗传或统治者的命令所决定的来强调后者。¹⁸

在《法哲学》的导言中,黑格尔说,作为纯粹对象的对象意识是作为我们人自身这一主体存在的自我意识的条件,而不仅仅是纯粹的对象。¹⁹作为纯粹对象的对象意识引导我们去领会我们是自由的,而纯粹物是不自由的。对于黑格尔来说,既然成为人就需要有人的自由意识,而人的自由意识则来自通过面对纯粹物的反思,那我们借以接近对象的条件和模式就成为一个关键的哲学论题。正如马克思将会指出的那样:人与自然的新陈代谢——人与生命资料的相互作用——成为研究的一个核心主题。

在《法哲学》后面的行文中,黑格尔指出,我们自由意识,即通过作为纯粹对象的对象意识,在工作中是特别强大和生动的。我们劳动的对象成了我们的自由、我们的创造力量的一个对象化、一个坚实的证明。在这样的意义上,作用于对象上的劳动的需要被接纳为个性发展的一个机会,而不是作为人类诅咒的一个哀告。 [8]

有过这样的一种观念,认为就需要方面来说,所谓的“自然状态”的人们是生活在自由之中,那时,人们的需要被认为局限在众所周知的简单的自然需要上,且为了满足需要,人仅仅使用自然的偶然性直接提供给他的手段。这种观念没有考虑到劳动所包含的解放的环节……撇开这点不论,它是虚假的,因为自然需要本身及其直接满足只是潜伏在自然中的精神性的状态,从而是粗野的和不自由的状

态,至于自由则仅存在于精神在自己内部的反思之中,存在于精神同自然的差别之中,以及存在于精神对自然的反映之中。²⁰

到目前为止,还没有说到私有财产在个性发展中的作用。但黑格尔接着论述,对象的纯粹意识,甚至是我们通过工作已经创造的或改变的对象意识对于我们自由的适当意识来说也是不够的,相应地,对个性的充分发展也是不充足的。他认为,其所要求的是,有些对象是专属于我的——而其他人也认为是如此的。私有财产权就是,

自由以直接方式给与自己的直接定在,……人使自己区分出来而与另一人发生关系,并且一方对他方只作为所有人而具有定在。²¹

黑格尔认为,作为人的自我意识需要一个他人承认他也是一个人的意识,在此意识中,它采用他人承认其作为物的主人的形式。在下面的文字中,他关于私有财产权的重要性的论述得到了加强(*crescendo*)。

财产的合理性不是在需要的满足中被发现的,而是在人格的纯粹的主体性的扬弃中被发现的。在财产中,个人最初是作为理性存在的。甚至假若我的自由在这里首先是在外物中实现的,那它是虚假的实现,不过,抽象人格在其直接性(*immediacy*)中就只能以直接性为特征来体现。²²

正如刚刚引用的这一语段,黑格尔并不总是明确地说所谈的财产权是私有财产权。但是,不仅这些评论的语境(他关于私有财产权赖以建立的基础的市民社会的分析),而且没有任何迹象显示他关心任何公有或非私有的财产形式,他的意思是足够清楚的。然而,甚至假如黑格尔已经说明,一些个人财产的形式对于自由意识来说是必要的,并因而对于

人格的发展也是必要的,那将缺少生产资料方面的和有财产的一个证明。当一个权利被以物的方式结合进私人财产而未获生产资料的资格时,黑格尔未能说明为什么更多的限制一套生产资料的使用控制权或生产资料的参与控制权将是足够的。²³ [9]

从对人格与对象上的劳作之间的联系的强调转到个体对生产资料的专有控制(exclusive control)对于人格的发展是关键的观点是令人吃惊的。马克思将会认同人的自由的意识对于人格的发展是根本的观点,也会认同这种意识是通过对象的自由创造来达到的观点。但他会质疑那种认为生产资料方面的私有财产制度必然要通过排斥大多数人自由获取劳动对象,并因之获取自由的创造性活动的机会,即剥夺大多数人的充分发展的机会的观点。而且,正如我们在第四章将要看到的,马克思并没有持有私有财产权将会或应该被共产主义的新的财产权制度所取替的观点。

尽管黑格尔重视市民社会,恰是因为它是主观自由(subjective freedom)之域,但他也看到了市民社会的恶也是主观自由的运作的不可避免的结果。

从一方面说,特殊性本身既然尽量在一切方面满足了它的需要,它的偶然任性和主观偏好,它就在它的这些享受中破坏本身,破坏自己实体性的概念。从另一方面说,必然需要和偶然需要的得到满足是偶然的,因为这种满足会无止境地引起新的欲望,而且它完全倚赖外在偶然性与任性,同时它又受到普遍性的权力的限制。市民社会在这些对立中以及它们错综复杂的关系中,既提供了荒淫和贫困的景象,也提供了为两者所共同的生理上和伦理上蜕化的景象。²⁴

黑格尔对主观自由的苦果(bitter fruits)的分析是既丰富又复杂的,它预示了马克思对资本主义批判的很多核心要素。个体自由的不受限制

的运作产生了严重的经济的、社会的不稳定——个体令人难以置信地发展,然后在已经成为全球性的周期性的商业危机中失去一切。市场迅猛地崛起,然后又快速地崩溃,并摧毁整个职业群体。极度骄奢的财富与极度的贫困并存,使社会结构面临四分五裂的威胁,社会发现自身正对着一个永久的失败者的阶级,他们在竞争的激烈斗争中不仅失去了生活资料,而且失去了自尊和道德的基础。²⁵

黑格尔归结说,我们所需要的是应对市民社会的恶的一些手段和确保共同利益(the common good)的方法。以他所说的,就是“普遍性”不要在特殊利益的冲突中丢失,必须要有一些力量使市民社会的“骄纵”得到“抑制”。²⁶

[10] 在这一点上,黑格尔面对着一个关键的纠葛:谁能够被信任来行使这种必要的权力以控制市民社会的破坏性力量? 谁能被期待不会受特殊利益的压力所诱导,并清楚地感知和有效地寻求那些真正是共同利益(the common good)的东西,从而确保普遍性? 谁将会阻止我们的主观自由的运作伤害到我们,且这样做不会伤及主观自由的条件? 困难是市民社会的积极的成员都不适合去从事这一重任,因为他们都深陷于他们自身的有限的特殊利益之中。

黑格尔相信,一个人能够在市民社会的利益争战中充当积极的参与者的同时,又能够作为遵循客观性、真知与奉献去探知和实施共同利益的主体,他认为这是不现实和天真的。以马克思的话来说,认为同一个人可以既是资产者(bourgeois)又是公民(citoyen)的观念,是精神分裂症的幻想。资产者将总是凌驾于他的公民身份之上。沉迷于商业社会的激烈竞争,并将人生的绝大部分时光消耗于其中的人投身政治时是不可能于琐事上理性地将自己转换为一个有远见的、无私的政治家。

马克思对这难题的回应在这个词的词源意义上是激进的——试图探讨问题的根源。他认为,没有人能够控制市民社会的恶:我们要消除市民社会之恶只有消除市民社会本身。作为资产者的人与作为公民的人不相

容的问题将同样是被消解而不是被解决。尽管努力去保存市民社会,它还是将摧毁它自身,而作为资产者的人也将随之消失。

相反,黑格尔拒斥这种激进的解决路径。他的回应是保存市民社会,同时通过劳动分工的巧妙安排来控制市民社会之恶,尽管无法消除它们。既然我们不能期待相同的人们既是市民社会的积极成员又是共同利益的监管者,我们就应该创造一个独特的公民阶层免受市民社会的利己主义的压力,且特别的教育与训练确保他们将共同利益视为他们的利益。尽管这些监管者——黑格尔的官僚政治的精英——将主要从中间阶级,而不是从大产业主中产生,且既然他们的生计将由国家的薪俸来供养,他们在绝大方面将不受市场社会的利欲和不稳定性所动。²⁷客观的检查制度将确保他们具有必要的知识和技能。²⁸官僚政治的精英通过保护我们远离自己的非理性和自私能使我们达到客观的自由。当我们在政府设置的法律 and 政策的框架内来追求我们的目的时,主观的自由和客观的自由就得到了统一。²⁹

黑格尔强调,假如市民社会要有生机的话,官僚政治的精英的活动就不能局限于自由主义国家的警察职能。由官僚政治的精英来控制的黑格尔式国家在维护契约的执行和免受盗窃、欺骗与肉体的伤害外,还要承担 [11] 各种福利职能。更为重要的是,黑格尔式国家会通过提供一种福利安全网来服务那些在竞争中被击败的人们,干预经济以弱化周期性危机的冲击。

公共权威机构的监督和照料,目的在于成为个人与普遍可能性之间的中介,这种为达成个人目的的普遍可能性是存在的。公共权威机构必须负责操办路灯、搭桥、日常必需品价格的规定和卫生保健。在这一方面,现在流行着两种主要看法。一种看法主张公共权威机构应对一切事物实行监督;另一种看法以为公共权威机构在这里没有什么可以规定的,因为每个人会依据他人的需要来指导自己

的行动。的确,个人必须有权随心所欲地去工作,但另一方面,公众也有权要求基本任务应该以适当的方式去完成。两方面都应当得到满足,以及贸易自由不得由此危害普遍福利。³⁰

然后,黑格尔接着说市民社会通过政府的运作来“负责供养她的成员”,但仅仅解决生存是不够的,因为“问题不仅仅在于防止饿死而已,更远大的宗旨在于防止产生贱民。”³¹

国家必须不仅调控国外贸易,而且要给某些基本商品设定价格;为了“缩小不公平的危险”,对“工业的更大部门”施加直接的控制甚至可能是必要的。³²这里,正如其他地方一样,黑格尔的语言清晰地说明,政府的活动最好能够在可容忍的限度内包容市民社会的恶。国家既不能消除经济的不稳定性,也不能消灭贫困。市民社会的骄奢只能通过检查方能抑制。

我们现在对市民社会问题可以勾勒三个原型的回应(*archetypal response*):(1)激进者(*radical*),(2)社会向善论者(*meliorist*),(3)改革主义者(*reformist*)。依据激进者的观点,除了消除市民社会本身,市民社会的恶既不可能被消除,甚至也不可能被明显地改善。而且,既然市民社会是不值得保存的,那这种情形也没什么好遗憾的。社会向善论者则持这样的观点,不消除市民社会本身,市民社会的恶(或至少最严重的恶)是能够明显地减少的,但不能够被消除(如果不摧毁市民社会的话)。而且,市民社会是值得保存的。改良主义者则深信,不摧毁市民社会,市民社会的恶——至少是较严重的恶——是能够被消除的(不只是减少),而且应该被消除。

这些立场哪个为思想界所采纳将依赖于他对市民社会的缺陷的严重性的估量,在社会生活的形式中被发现的良益(*good*)的领会,以及也许更为重要的是,他关于保存方面和变革方面的可能性的信念。正如我们已经看到的,黑格尔持的是社会向善论者的立场,而马克思采取的是激进者

[12] 的立场。黑格尔不仅相信市民社会的保存是可能的,而且他无疑也重视

市民社会,因为他相信市民社会自身就能够给主观自由以充分的腾挪之地。而在马克思这一方面,他不仅相信市民社会的死亡是不可避免的,而且他欢迎它的到来,因为他相信市民社会的自由属于奴役。³³正如我们将在下一章看到的,当我们审视他关于资本主义中的异化的理论和他关于非异化的社会的视角时,马克思相信,对那种使得要在主观自由与客观自由之间做出区分的社会的评价的适当标准,就像市民与公民之间的冲突一样,最终是会过时的。

黑格尔的社会向善论反映了关于市民社会的一个深层的矛盾。一方面,他承认,为亚当·斯密和古典政治经济学家所宣告的市场社会的巨大能量和高效,且更为重要的是他珍视这一为主观自由所设下的疆域。另一方面,他相信市场不可能是孤立的。它应该由截然不同的制度(即国家与家庭)来支撑、控制与限制。我们已经看到官僚政治的精英(黑格尔式国家的核心)是如何有意识地被建构来反对市场的组织原则:私人利益。黑格尔关于家庭的本质的讨论完成了关于建立于其他制度之上的市场的独立性的论述。³⁴

依据黑格尔,市民社会是“抽象权利”的领地,一般地,在那里,通过契约与他人进行财产交易的权利是权利的范式。在市民社会自身中,个体只是作为权利的持有者相互作用,但是,他们是从家庭被卷入到市民社会的,而家庭是一个情感相互作用的领域,此领域的特性是不适合谈论权利。因此,黑格尔煞费苦心地拒斥所有想将家庭关系吸纳(assimilate)到契约模式的企图。他认为,家庭是利益的同源性,在那里,人们出于爱,自发地回应其他人的需要。正是这样,它与那与之相反的个人利益之域不仅是不同的,而且是冲突的,因在那儿,对他人需要的回应渗透了自己利益的算计。³⁵

尽管马克思与黑格尔在回应市民社会问题上存在着巨大的不同,但黑格尔还是有几个关键论题为马克思所采纳并被极端化。黑格尔与马克思都相信,市民社会的恶是不可避免的,不是偶然的;他们都拒斥对私有

财产的不受限制的权利；他们都相信，仅仅立足于利己主义的相互作用的
社会是无法忍受和不可运作的。我们已经注意到，在批判康德方面，黑格
尔强调道德观念仅在具体的制度背景中具有实践的重要性。相似地，我
们也将在第四章看到，马克思的意识形态批判坚信道德观念（包括法权
观念），只有在弄明白了在支持或改变具体的制度安排上它们是如何发
[13] 挥作用时方能被充分的理解。依据黑格尔与马克思的观点，自由方面的
重大收获都来自于制度变革，尽管黑格尔在法权制度方面的变革上赋予了
比马克思更大的作用。

而且，马克思与黑格尔都拒斥人类作用的法权范式——其观念依据
的是：所有重要的人类关系都必须理解为权利持有者之间的相互作用。
我将在下一章说明，尽管黑格尔不同意理性的社会秩序应该包含一个重
要而又有限的法权领域的观点，但马克思走得更远。对他来说，真正的人
类社会将发现法权观念与法权制度并非必要的。然而，马克思的证明一
定是不同于黑格尔。由于马克思相信作为非法权社会的典型是共产主义
社会，他不会诉求于家庭作为非法权作用的典型，因为对他来说，家庭就
其存在的整个阶级分化的历史来看，它是异化与剥削的缩影。³⁶因而，马
克思不会像其他社会主义者那样认为，和谐家庭提供了一个共产主义人
们的非利己主义生活的情感整合的缩影。

可以这样认为，马克思关于原始共产主义社会的讨论为他关于资本
主义社会将为一个非法权社会所代替的预言提供了必要的经验基础。然
而，即使我们假定部落社会（马克思通过摩尔根和其他人的著作而知晓）
被准确地描述为非法权社会，弄清如何从关于前工业社会的这样信息中
推论出关于资本主义之后的社会的任何有用的东西也是困难的。

首先，虽然现代共产主义被认为拥有了个体人格的最充分发展和最
全面的自由，但正如马克思似乎在下面的语段中所承认的，共同体的达致
是以牺牲个体人格与自由为代价的：

……古老的社会生产有机体……或者以个人尚未成熟,尚未脱掉其他人的自然血缘联系的脐带为基础,或者以直接的统治和服从的关系为基础。³⁷

说明这一点是如何做到的是困难的:存在过自由与个体人格未得到发展的非法权的前工业社会的这一事实,被假定为能够使资本主义社会将会被,或者能够被一个非法权的工业社会(这样的社会将享受自由与促进个体人格的充分发展)所取替的假说更为可信。那么,试图把马克思视野中的共产主义社会定位为家庭或部落社会中的非法权的、非压迫的社会协调的形式,是令人沮丧的。也许,对于马克思来说,唯一的选择是试图说明所有使法权关系成为必要的因素都是专属于阶级分裂的社会,并随其消失而消失。我在接下来的章节中将证明,马克思的这一努力并没有成功,不过,尽管如此,他这一工作仍然是极富启发性的。

第二章 马克思的评价视角

这一章的主要目标是要廓清和重估马克思对资本主义的批判以及他断定资本主义向共产主义的转变标示的不仅仅是人类历史上的一场变革而且是一个进步的评价视角。¹要做到这一点,对他的异化理论、他的共产主义理想、他关于人的本质的观点,以及历史变革的理论做一勾勒就是必要的。同样必要的是,要回答马克思学(Marx scholarship)一直以来遭遇的一个问题:假如马克思的异化理论和他关于人的本质的概念在历史唯物主义理论中能够起作用的话,它们究竟起到什么样的作用?

我的论述将要得出的主要结论如下:(1)与多数评论家所说的不同,即使马克思很少对人的本质明确使用“类存在”(species being)概念,也较少使用“异化”(entfremdung)和“外化”(entäusserung)这样的术语,但他在后期著作中仍然继续使用异化理论。(2)在马克思的中、晚期著作中,当他抨击“类存在”概念的某些类型时,他是在批判那些关于人的本质的唯心主义的、非历史的、个人主义的观点,但这根本不能确定他完全抛弃了他较早前使用的类存在概念。(3)马克思晚期出版的著作的确依赖一个关于人的本质的概念,但这一概念与支配《1844年经济学哲学手稿》那种在相当程度上是评价性的类存在概念相比,它纯粹是描述性的和解释性的。(4)在晚期出版的著作中,共产主义社会的眼界似乎取代

了早期的类本质概念,成为马克思批判资本主义的基本的评价视角和作为判断历史进步的依据。从类本质概念向共产主义眼界的转变的发生,并不是因为早期观点是错误的而遭到马克思的拒斥,而是因为它被证明是一种不必要的理论上的混乱,它不仅不能给历史理论增添任何东西,而且存在着与马克思已经抛弃了的人的本质的其他概念相混淆的危险。 [15]

(5)如果共产主义眼界要发挥必要的评价性功能,那马克思必须表明,共产主义不仅将或者至少能够代替资本主义,而且还将允许人类最真实的愿望的最充分的实现。(6)马克思的唯物主义的意识理论可以看作为非扭曲的需要(undistorted desire)与扭曲的需要(distorted desire)的区分提供了依据,并为只有共产主义能够并且必将实现非扭曲的需要这一断言提供了依据。(7)马克思的历史理论只有包括作为区分非扭曲的需要与扭曲需要的依据的成熟的唯物主义的意识理论,才能为他对资本主义的激进批判以及对历史进步的归因提供一个适当的基础。(8)即使唯物主义的意识理论十分成熟,也不能确定非扭曲的需要的充分实现的观念完全抓住了马克思关于共产主义优越性的观点。(9)作为非扭曲的需要得到充分满足的社会的共产主义眼界所提供的评价视角并不是一种法权视角。

二

一些评论家辩称,当马克思摆脱了青年黑格尔派的思想束缚时,他就抛弃了类本质概念和异化理论。²另一些人则虽承认在马克思的中、后期著作中仍然存在异化概念,但却断言马克思在1846年左右就批判和抛弃了他青年时期所使用的类本质概念。第一种观点的错误是不容置疑的。《政治经济学批判(1857—1858年草稿)》通篇都是马克思在整合异化理论和他正在形成的关于资本主义的经济分析,并且明确依赖于类本质概念。³在《资本论》中,虽然类本质概念的提法几乎整体缺失,但异化理论

仍然具有显著的作用,最明显的是,我们稍后将会看到的被命名为“商品拜物教”的那一章。

我的意思是,马克思的异化理论意味着他对某组概念的使用提供了对共产主义以前的社会的人类存在的各种特征——即分裂、丧失,尤其是那些为人类所创造,人类却无法认识到是自己创造物的无法控制的物与力量对人类的支配——的系统描述。马克思用来描述这些现象的关键词——我有时将其归总到“异化”这一术语之下——可以大致界定(defined)如下:

(1)外化(Entäußerung):如在一个人的财产易手为他人中的剥夺、脱离、丧失、转让(alienation);变成外在于他的外在化。

[16] (2)异化(Entfremdung):如在情感疏离上的疏远、异化,关系突兀得有点是异己的或被看为是异己的。

(3)对象化(Vergegenständlichung):对象化,物化。⁴

从《1844年经济学哲学手稿》中摘引的下面一段话说明了马克思对这些词的相互使用。

工人在他的产品中的外化,不仅意味着他的劳动成为对象,成为外部的存在,而且意味着他的劳动作为一种与他相异的东西不依赖于他而在他之外存在,并成为同他对立的独立力量;意味着他给予对象的生命作为敌对的和相异的东西同他相对立。现在让我们来更详细地考察一下对象化,即工人的生产,以及对象即工人的产品在对象化中的异化、丧失。⁵

在这段话中,马克思清晰地区分了对象化和异化,前者是指当人在外部世界创造或改造物品时,对象化就产生了,后者是指在一定历史条件下人与他创造或改造的对象之间的关系特征。此外,马克思在写作这一著作时,他对劳动的历史条件开始形成一个分析,该分析表明,仅当对象

化的过程由某种社会关系(在这一情形中是资本主义的劳—资关系)所构成时,对象化的过程才导致产品的异化。马克思诟病黑格尔没有看到,虽然所有的人类产品都是对象化,但从被对象化的东西中产生的异化却是一个历史的、有限的现象,且终将随着资本主义的消亡而消失。由于马克思把产品看作一种对象化或者工人力量的体现,他将产品对工人的支配描述为不仅仅是产品的一种丧失或脱离,而且是创造产品的人的力量的丧失或脱离。除非从异化中解放出来,否则,对象化就将继续是工人力量的一种丧失和脱离,而不是工人力量的肯定和实现。

马克思也以一种非常不同的方式用对象化的概念去描述某些异化的形式,而不是不顾产品产生的历史条件,只是去表征对象的产生和形成。在第二种意义上的对象化是这样一个过程:人的素质或关系被体验为自然对象(独立于人的控制的对象)的属性或相互之间的关系。例如,资本被视为是拥有自己的创造力的一种实在物,而不是被看作由物(例如黄金、纸币)来协调的人与人之间的社会关系。正如石头、星辰拥有独立于人之外的偏好、信仰和人与人之间的社会关系的属性一样,商品被体验为是一种具有价值的自然财产。⁶

马克思强调,在第二种意义上说,只要我们使人类的创造客观化(objectify),那么造物与我们的关系就注定是异化的。除非我们意识到它们不是独立自主的事物,而是受制于我们的集体控制的、我们自己的造物,我们才能克服自己受制于它们这种异己的力量。那么,作为异化(estrangement)的一种形式的第二种意义上的对象化(卢卡奇称之为物化⁷)就不要与出现在所有产品生产中(不管产品是否牵涉异化)的第一种意义上的对象化相混淆。 [17]

刚才勾勒的异化理论呈现在马克思的早期、中期和晚期的作品中。尽管“外化”(Entäußerung)、“异化”(Entfremdung)、“对象化”(Vergegenständlichung)这些术语的最为详细的明确运用只能在《1844年经济学哲学手稿》这样的早期著作和晚期未发表的《政治经济学批判

(1857—1858年草稿)》中才能找到,但关于我们因资本和商品通过(物化意义上的)对象化而导致的异化的描述却都出自《资本论》。因此,剩下的问题就是,成熟期的马克思是否不仅使用了异化理论,而且使用了人的类本质的异化的概念。

三

要回答这个问题,我们必须先简要地勾勒一下马克思的类本质概念。在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思将资本主义社会中人的类本质的异化同共产主义社会中人的类本质的实现做了对比。依马克思之见,人的类本质在于其独特的人类能力。⁸作为初次粗略的分析,当人的这种能力没有得到实现或者没有充分实现时,我们就可以说人的类本质同人相异化。稍后,我们将会看到,这种解释必须得到补充,但现在,重要的是关注马克思所认为的人之为人的那些能力。除了一个可能的例外,这些能力全都是生产活动的能力。马克思说,唯有人,才有(1)普遍性;(2)自由;(3)意识(或理性控制);(4)社会生产活动。第五种能力,毋宁说是一种元能力(meta-capacity),即(5)操练多种技巧和才能,而不是为了有效地发展一两种才能而忽略其他一些才能的全面发展的能力。如果我们如此广义地阐释“生产活动”,那它几乎包括了人类发展的所有方面。因此,第(5)项可能并不是一项补充,而可能是对(2)的解释,或者是对(1)和(2)两点的说明。^①

人生产的产品是无限多样的,他不仅生产他自身和他的后代所直接需要的东西,而且也生产在时空上与他相对遥远的生命存在所需要的东西,⁹从这两层意义上来讲,人的生产活动是“普遍的”。就人能够按照任何一个物种的尺度来进行生产,而不仅仅是作为满足诸如生存等的其他

^① 《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第162—163页。——译者注

需要的手段来说,人能够自由地进行生产活动。¹⁰不像其他进行生产的物种,如蜜蜂、蚂蚁,人是有“意识”的生产者和有意识的类存在物。¹¹最后,人具备在和谐意义上的社会进行生产的能力,并且人同他人的关系所展 [18] 现的和谐的合作水平是衡量他的类存在的实现程度的尺度。

暂且搁置这样的一个可疑的论断:上述这些能力中的每一项在事实上都只有人类才具有,我们必须弄清那种说在资本主义社会中人是与其本质相异化,而在共产主义社会中这种异化将被克服的观点的意思是什么。它将不是说,马克思的观点只是指这些能力在目前的资本主义社会没被实现或者没有得到充分实现,而在共产主义社会将得以实现。至少这些能力中的某些方面——至少以一般的形式去描述时——已经在资本主义社会得到了实现,而且它们在资本主义社会和共产主义社会中存在的差异似乎也不仅仅是实现程度的问题。比如,资本主义的生产,在直接的意义上已经完全地普遍。事实上,这种普遍性标志着资本主义已经脱离了早期的生产方式,并使几乎无限增长的需要成为可能,而这正是马克思所批判的。此外,马克思认为异化劳动只有在生产性活动是有意识的地方才是可能的。

“人……是有意识的存在物,就是说,他自己的生活在对他来说是对象。仅仅由于这一点,他的活动才是自由的活动。异化劳动把这种关系颠倒过来,以致人正因为是有意识的存在物,才把自己的生命活动,自己的本质变成仅仅维持自己生存的手段。”¹²

这段话表明,二者的差异不在于资本主义社会的生产是无意识的,而共产主义社会的生产是有意识的。而且将二者的对比(contrast)仅仅看作是有意识的生产在程度上或者广度上的差异也同样是不明晰的。不如说,二者的差异一方面是生产者意识到自己的劳动仅仅作为工具,另一方面是生产者意识到非工具性的生产活动构成了他自己作为特定物种的存

在。最后,马克思自己也强调资本主义社会的生产在直接的意义上是极为社会化的。资本主义的生产将众多的人聚集在有和谐感的合作的生产活动之中,尽管并不是所有参与者都能从中受益。

要充分地把握马克思关于人与人所特有的人类能力相异化只有在共产主义社会才有可能得到克服的思想,我们就必须认识到,他的类本质概念在某种程度上是一个评价性的或规范性概念。评价性和规范性的因素就在于这样的事实:它只是谈论中的能力运作的某些形式,即被挑选出来作为“真实的人的”,并用以充当批判当前社会和过去社会的恰当视角。因此,不是任何有意识的生产形式,任何普遍生产能力的表征,或任何社会生产形式,都被说成人所特有的。

再者,从被选为充当评价社会安排(social arrangements)的合适标准只是人所特有的诸多能力的一个子集来看,马克思的类本质概念在某种[19]程度上也是规范性的或评价性的。例如,作为人所特有的人类能力可以是剥削的能力,或卖淫的能力,抑或是生产大规模杀伤性工具的能力,但马克思并没有打算用这些能力来作为评价社会安排的视角。一旦我们认识到马克思的类本质概念是建立在规范性和评价性的假定之上,我们就会发现有必要将我们的初步解释修正如下:说人与其类本质相异化只有在共产主义社会才能得到克服是说某些人所特有的人类能力只有在共产主义社会才能得到实现,或者以它们最适当的、最完美的形式得到实现。因此,从恰当的意义来说,即从适合或实现我们人之为人的存在来说,资本主义的缺陷就不是因为它没有实现全部(all)人所特有的人类能力,也不是因为它的生产活动不是有意识的、普遍的或社会的。既然已经对马克思的类本质概念的轮廓了然于胸,我们现在就可转入这样的问题:马克思对这个概念的有效性的态度是否随着时间的变化而有所不同。

那些认为马克思明确抛弃了他早期关于人与其类本质或人性相异化的概念的人通常会引用两个语段来支持他们的观点,一段是在《关于费尔巴哈的提纲》中,另一段是在《德意志意识形态》中,¹³这里值得将它们

完整引出。

费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。但是,人的本质并不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和。

费尔巴哈没有对这种现实的本质进行批判,因此他不得不:

(1)撇开历史的进程,把宗教感情固定为独立的东西,并假定有一种抽象的——孤立的——人的个体。(《关于费尔巴哈的提纲》第6条)

因此,费尔巴哈没有看到,“宗教感情”本身是社会的产物,而他所分析的抽象的个人,实际上是属于一定的社会形式的。¹⁴(《关于费尔巴哈的提纲》第7条)“整个历史过程就被看成是“人”的自我异化过程,实质上这是因为,他们总是把后来阶段的一般化的个人强加于先前阶段的个人,借助于这种从一开始就撇开现实条件本末倒置的做法,他们就可以把整个历史变成意识的发展过程了。(《德意志意识形态》)¹⁵

与人们通常所认为的不同,这些段落并不断然地表明马克思抛弃了全部的人性或人的类本质的概念,甚至不能证明他抛弃了自己在1844年所持有的概念。《关于费尔巴哈的提纲》中的那几句话批判了费尔巴哈采用个体的、与社会相对立的,而且是非历史的、与历史相对立的类本质概念。《德意志意识形态》中的那一段也不是完全抛弃了人的本质概念,甚至没有抛弃人与其本质或实质相异化的概念。相反,它抨击的是“唯心主义”关于人的自我异化的概念。我们稍后将会看到,《德意志意识形态》向我们提出了一个十分不同的概念,即什么才是贯穿人类历史为人类所共有的东西,什么才是区分人与其他物种的东西:在那样意义上,马克思没有抛弃“全部的”人性概念,虽然他的确抛弃了传统意义上

所理解的人的本质概念。

假如人性概念显示的是,从人的社会关系中抽象出个体的特性来作为其特性的(通常被假定为对人来说是必要的),那这个概念就是个人主义的。那这样的人性概念就是把人与其本质的异化的克服(或者人的本质的实现)看为是在孤立中被思考的、作为个体的变化,而不是个体之间的社会关系的变化。假如错误地将处于某一社会形式中的某一历史时刻的人的本质特征表示为人的普遍特征,那么人的本质概念就是“非历史的”。假如人的本质特征显现为意识的特征,且只是被抽象地思考,并把人的异化的克服(或人的本质的实现)理解为意识中的唯一的或首要的变化,那么这种人性概念就是“唯心主义”的。

就马克思在《1844年经济学哲学手稿》中对资本主义和共产主义的对比的核心是描述两种社会形式的人类“劳动”(不是纯意识的)的不同特征来看,马克思的类本质概念肯定不是唯心主义的。在手稿中论述异化劳动的那一段中,即我们在前面概述异化理论时曾经提到过的那一段,马克思明显没有把自我异化的问题诊断为仅由或主要由意识上的变化来解决的意识问题。相反,他认为问题的核心是资本主义社会中人的物质生产活动的特征,以及人无法控制他自己的物质产品。

此外,那里出现的人与其类本质相异化的概念在任何直接的意义上说都不是非历史的。要记住,马克思是认为黑格尔没有区分对象化与异化,认为对象化是贯穿人类历史的人类劳动的一个必然的特征,而异化只是产生于共产主义到来之前的历史阶段。实际上,就马克思在《1844年经济学哲学手稿》中是旨在描述人类劳动的一个历史形式的特征——即雇佣劳动——来说,马克思对作为自我异化核心的异化劳动的分析完全是历史的。而且,对马克思来说,由于我们的类本质在于人所特有的人类“能力”,那他关于整个历史中的人类具有某一共同本质的断言,和认为其他哲学家错误地把属于他们那个时代的人们的普遍的“实际的”特征当作人的本质特征的说法之间,就没有什么不一致的。

再者,在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思关于人与其类本质相异化的分析以及他关于共产主义社会中人的类本质的实现的眼界都展示了一种“社会的”,而不是个体的概念。作为资本主义社会中人的自我异化的基础,即异化了的雇佣劳动,并不是被描述为在思维中被孤立理解的个体的人类特征。个人的生产活动植根于一定的社会关系之中,特别是有效地控制了生产工具的社会关系之中。因此,马克思将工人无法支配自己的产品同他人支配着他的产品的事实关联起来。 [21]

如果劳动产品不是属于工人,并作为一种异己的力量同工人相对立,那么这只能是由于产品属于工人之外的他人。¹⁶

总之,马克思把共产主义描述为人的类本质的实现,是试图提出一个“社会的”、“历史的”和“非唯心主义的”概念。对于《1844年经济学哲学手稿》时期的马克思来说,人与其类本质或人性的异化的克服,是一个性质上不同的生产活动形式成为可能的一套新的社会关系的历史发展。

四

如果我们假定马克思对人与其本质或类本质异化的概念的批判主要是指唯心主义的、非历史的和个体的概念,而不是指他自己在《1844年经济学哲学手稿》中使用的概念,那么我们依然留下了一个困惑。为什么晚期马克思倾向于隐没类本质概念,而更多地依赖于对共产主义社会的相当概括的描述?在这一点上可能会碰到异议,认为提出这个问题非常糟糕,因为正如我之前指出的,马克思在后来一个很重要的著作《政治经济学批判(1857—1858年草稿)》中多次提到人与其类本质异化的概念。虽然如此,但事实仍然是马克思本人并没有要出版《政治经济学批判(1857—1858年草稿)》,而且在后来准备好出版的著作中,关于类本质

的讨论几乎被全部删除。这一点也应该得到解释。

对共产主义特征的简短描述零散地出现在马克思的整个中期和晚期的著作中,但最重要的描述是出现在 1846 年的《德意志意识形态》众人皆知的那一段和 1875 年的《哥达纲领批判》一个较长的讨论中。全部引出《德意志意识形态》中的那段文字不仅是因为它描述了共产主义,还因为这一描述把共产主义与以前社会人们所遭受的异化之苦做个对比。

[22] 最后,分工立即给我们提供了第一个例证,说明只要人们还处在自然形成的社会中,就是说,只要特殊利益和共同利益之间还有分裂,也就是说,只要分工还不是出于自愿,而是自然形成的,那么人本身的活动对人来说就成为一种异己的、同他对立的力量,这种力量压迫着人,而不是人驾驭着这种力量。原来,当分工一出现之后,任何人都自己一定的特殊的活动范围,这个范围是强加于他的,他不能超出这个范围:他是一个猎人、渔夫或牧人,或者是一个批判的批判者,只要他不想失去生活资料,他就始终应该是这样的人。而在共产主义社会里,任何人都没有特殊的活动范围,而是都可以在任何部门内发展,社会调节着整个生产,因而使我有可能会随自己的兴趣今天干这事,明天干那事,上午打猎,下午捕鱼,傍晚从事畜牧,晚饭后从事批判,这样就不会使我老是一个猎人、渔夫、牧人或批判者。¹⁷

在这一段以及中期和晚期著作的其他文字中,马克思把处在人的类本质的实现的概念之下的《1844 年经济学哲学手稿》中所包含的许多相同的因素整合到他的共产主义视野中。尤其是,共产主义被描述为这样的一种社会形式:人们从事生产活动是出于自己的兴趣,而不只是作为谋生的手段,和谐的社会关系培育了人的全面发展和人的个性的最充分的发展。

在《哥达纲领批判》中,马克思提出了一个关于资本主义到共产主义

的发展的描述。第一阶段(被后来的马克思主义者叫作社会主义)是:

……共产主义社会,它不是在它自身基础上已经发展了的,恰好相反,是刚刚从资本主义社会中产生出来的,因此它在各方面,在经济、道德和精神方面都还带着它脱胎出来的那个旧社会的痕迹。¹⁸

依据马克思的说法,这一初级阶段的分配原则是“按劳分配”,它意味着“……每一个生产者,在作了各项扣除之后,从社会领回的,正好是他给予社会的。”¹⁹“扣除”是要补偿消费掉的生产资料,那些不能进行生产的保险基金和后备基金,以及包括教育在内的各种公共服务。²⁰因此,虽然生产者不能拿回与他提供的劳动量相等的社会产品的份额,但他所得到的那一份额就相当于他提供的劳动量。

马克思接着预测了“共产主义社会的高级阶段”。由于关于高级阶段的阐述我们在现在和后面的章节都要用到,我现在将其全部引出。

……在迫使个人奴隶般地服从分工的情形已经消失,从而脑力劳动和体力劳动的对立也随之消失之后;在劳动已经不仅仅是谋生的手段,而且本身成了生活的第一需要之后;在随着个人的全面发展,他们的生产力也增长起来,而集体财富的一切源泉都充分涌流之后,——只有在那个时候,才能完全超出资产阶级权利的狭隘眼界,社会才能在自己的旗帜上写上:各尽所能,按需分配!²¹

随后,马克思在这同一篇文章中又做了预测,“在资本主义社会和共产主义社会之间”,有一个“政治上的过渡时期,这个时期的国家只能是 [23] 无产阶级的革命专政。”²²这是最后的国家形式,因为在共产主义社会中,国家终将消失。无产阶级专政处在上述两个阶段顺序上的何处并不是全然清晰。如果预测无产阶级专政的这一语段中的“共产主义社会”是指

第一阶段,那么我们就可以得出一个三阶段的顺序:

- (1) 无产阶级专政
- (2) 共产主义的初级阶段
- (3) 共产主义的高级阶段

共产主义的两个阶段都不存在国家。

另一方面,如果预测无产阶级专政的这一语段中的“共产主义社会”是指共产主义的高级阶段,那么我们可以得到一个两阶段的顺序:

- (1) 共产主义的初级阶段,包括无产阶级专政
- (2) 共产主义的高阶阶段

这两种解释都与马克思的观点一致,无产阶级专政是资本主义社会和共产主义社会之间的过渡阶段,并且高级阶段的共产主义社会是不存在国家的。

对于我们的目标来说,要注意的重要事情是,在《哥达纲领批判》中,马克思至少指出了共产主义发展的两个阶段,并说出了每一阶段各自要满足的分配原则:在较低阶段的原则是“按劳分配”;在较高阶段的原则是“按需分配”。此外,马克思认为前者是“权利”原则——我们也可以说是分配正义原则,但后者不是。我将在第四章讨论对这两个原则的不同理解,并将论述,对马克思来说,正是和谐与生产的巨大增长使得第二个原则的满足成为可能,它标志着正义原则将被废弃。

分配正义原则是典型的规范性原则,在稀缺条件下的社会生活中起到一定的作用:它们充当了个人对稀缺物品提出要求的依据。这些原则是裁决各种冲突的要求的最终的规范性原则,并被社会成员认为具有这样的作用。如果是如此,那么,并不是每一个特定的分配原则被满足的社

会都是一个正义原则在社会生活中发挥了规范作用的社会。一个社会可能满足一种分配原则,但这种分配原则却没有发挥规范性原则的作用去确立分配稀缺物品的权利体系,原因很简单,这种原则的满足可能与物品稀缺上的冲突状态的存在相矛盾,而正是这种状态的存在才使得规范性原则成为必要。我在后面将会论述,马克思相信共产主义的高级阶段将满足的原则正是这样的一种原则,因为在这种原则下产生的“需要”从广义上理解,包括该社会中的人们的整体需要,而不仅仅是“基本需求”或者“最低需求”意义上的“需要”。这样理解的话,按需分配的原则是“描述”和谐的巨大增长和物质富足的状态的原则,而不是为解决物品匮乏的冲突性要求而“规范”一个适当方式的原则,这种原则的满足标志着需要正义的分配原则的环境的终结。但是现在,我只是想指出,无论是《哥达纲领批判》,还是马克思描述的发达的共产主义社会的其他著作,共产主义社会都不是一种“正义的”社会或者维护任何一种“权利”(无论权利是否以强制作后盾)的社会。 [24]

马克思在《哥达纲领批判》中对共产主义发展阶段的描述——在《资本论》中,他认为他的描述是建立在科学研究之上——有两个方面值得注意。首先,这与他早期在《1844年经济学哲学手稿》中关于共产主义阶段的描述有着重要的不同,²³尽管马克思从没在任何地方解释过在这期间有什么理论上的进展使他改变了想法。第二,马克思没有在《哥达纲领批判》,也没有在任何其他地方试图说明这些拥有具体特征的特殊阶段在《资本论》中是能够基于对“资本主义的运动规律”的分析的确切特征而预知的。

关于共产主义社会的这些纲要性表述的否定作用是通过对比来彰显资本主义社会和早期阶级社会的缺陷。而其肯定作用则充当了一种判断人类进步的视角。共产主义被说成是人类史前史的巅峰以及真正的人类历史的开端。

五

那些倾向于把马克思看为纯粹的科学理论家的人在这里无疑会有异议,即马克思自己就力图避免为未来提供蓝图,且强调说,不要将他与那些规劝我们依照意志的行动来实现他们理想的空想社会主义者相混淆。而且,异议还会继续,提问为何是马克思所描述的共产主义社会而不是其他好社会去充当判断人类进步的标准和作为批判资本主义社会的依据,就是误解了马克思的共产主义概念。因为,对于马克思来说,共产主义社会不是众多可能性中的一种,它是资本主义社会独一无二的接替者,因此没必要解释它相对于其他社会理想的优越性。共产主义不是众多互竞的理想中的一种;它是“必然”取代资本主义社会的“唯一”的社会形式。

在第五章,我将会探究马克思关于社会理想在社会变革的动力上所起的作用的论述。但目前,我只想提起注意,虽然马克思有关于我们要怎样理解他对共产主义的描述的告诫,但要理解马克思理论中的基本评价视角,就必须考察他的共产主义眼界。这有两个原因。

第一,尽管马克思不承认理想的激励力量是社会变革的支柱,但他的著作明显不限于描述和解释。他通常谴责资本主义社会和阶级社会,并提出共产主义社会作为一种生活方式不存在他所批判的共产主义以前的社会形式所呈现出的任何缺陷。对马克思来说,共产主义社会并不只是将要实际地出现在资本主义之后的社会。尽管资本主义社会不是人类发展的最后阶段,但由于它是人的实现的必要条件或者架构,它是真正的人类历史的开端。无法准确地确定共产主义社会的优越性所在就难以完全地理解马克思的理论。

第二,马克思本人在附带地阐明作为评价视角的共产主义眼界的重要性上是不够重视或缺乏重视的,但对于我们来说,这一任务是无法推卸的,因为我们知道,马克思并没有认为共产主义是一种评价性视角,他所

描述的共产主义不是资本主义的唯一接替者。马克思严重低估了这种可能性：少数人对生产资料的“个体”（资本主义社会的）的专有控制（exclusive control）有可能让位于少数人对生产资料的“集体”（极权主义的国家社会主义）的专有控制。但是，一旦理解了马克思对资本主义消亡的科学分析和他对共产主义发展阶段的解释的理论缺口，一旦看到了马克思所预测的共产主义是资本主义社会的唯一的接替者在经验上的错误，那么发展一种适当的评价性视角来指引社会变革的问题就将重新开启。如果现存体制的唯一的接替者没有科学上的可预测性，而至多是一定范围的诸多实际选择；如果接替者在某种程度上将为我们现行的政治行动所决定；如果一贯的政治行动必须听命于一种明确的、理性的、可辩护的评价视角，那在诸多评价视角之间做出选择的方法就是必要的。这不是说马克思信奉的自治和共同体的独特价值是无可争议和不需要理论支持的。正如马克思自己所强调的，仅当它们在抽象层面上被表述时才是无可争议的，而这将使它们无法充分地作为社会变革的指导。再者，一旦它们被赋予确定的内容，这些理想就可能变得易受马克思自己的意识形态批判的抨击。即使，它们会最终成为广被接受的理想，它们也没有比资产阶级的个人自由和平等理想更为免受置疑。因为，可能会有人认为，如果共产主义社会的独特理想不是植根于实用的合理性理论或人性理论，或其他方法之中，那马克思就易于受到这样的指责：这些价值本身是非历史的抽象，是扭曲了的意识的狭隘的产物（parochial product）。我在后面将会指出，如果要应对这种批评，其回应就必须依赖马克思社会理论的同因素，即首先引发这一批评的**历史唯物主义的意识理论**。 [26]

然而，艾伦·伍德以及其他学者都曾说过，马克思对资本主义最重要的批判不是建立在有争议的规范性的理想之上，诸如马克思独特的共同体或自治概念，而是建立在不需要理论上的解释或支撑的普通价值之上。²⁴例如，马克思谴责资本主义产生了本来可避免的死亡、浪费、饥饿、精神和肉体的折磨、单调和孤独。因此，即使共产主义社会提供了马克思

批判资本主义的“一种”标准,但认为这就是马克思“基本的”或“根本的”评价视角,也是一种夸张的说法。

“可避免的”这词在这里是极为重要的。如果马克思仅仅表明资本主义产生了上述论及的那些罪恶,那么他可能不会成为革命的、激进的社会批评家。另外,马克思断言,这些罪恶只能通过彻底的社会秩序的变革才能消除(或者大大减少)。只要资本主义存在,这些罪恶的产生就是必然的、不可避免的。因此,只有通过马克思所说的共产主义新秩序相比较,他才能支持自己的判断,即资本主义产生了“不必要的”、“可避免的”死亡、饥饿等等罪恶。换句话说,因为马克思既不是一个改良主义者(reformist),也不是一个社会向善论者(meliorist),而是一个激进分子(radical),所以他对资本主义的控诉是暗含“比较的”(implicitly comparative),并且比较的标准是外在于资本主义的:仅有通过引入共产主义作为参照,资本主义的饥饿、死亡、耗竭(exhaustion)和孤独(loneliness)才被看作可避免的,也才因之是非理性的。马克思的共产主义观点是在这个意义上为马克思提供了基本的或根本的评价视角:即如果不引入共产主义的生活,马克思的批判就失去了激进特征。正因为如此,那种断言马克思的主要兴趣在于批判资本主义而不在于提出一个关于共产主义的论述的论断就是难以令人置信的。那种回应说马克思对资本主义谴责的比较性仅仅涉及社会主义而不涉及共产主义眼界也是无益的。这种后来的马克思主义术语只不过是遮蔽了马克思的主张:被他称之为共产主义的早期阶段是有自身缺陷和不完善的,而此一点也必须与发达的共产主义关联起来理解。

再者,除非我们相信马克思自己的话,即依据他对资本主义的分析,具备这些特征的社会的是能够被预知的,要不,我们就是忽视了他的强调:他是一个科学的批评家,而不是一个乌托邦的激进分子。尽管如此,马克思基本的或根本的评价视角是共产主义社会(因为他的激进性批判暗含着比较性)这个命题不是建立在这样的假设之上:马克思对共

产主义的描述被认为是科学的“预言”。一个能够避免资本主义的罪恶的社会是否能够被科学的预测到,或者仅仅被说明在实践上是可能的;仅是通过参照共产主义的描述,指控那些罪恶是不必要的并因之是非理性的谴责能否作为一个激进的批判,而不是改良主义的批判而得到维持。那么,我的结论是,那种认为对马克思来说,共产主义社会的眼界仅仅是在诸多视角之间提供了一种评价性视角的观点是非常具有误导性的。 [27]

就算关于共产主义的描述应该提供一个基本的评价视角,以作为马克思激进地批判资本主义的出发点,但什么构成了共产主义的优越性呢?

说共产主义社会的优越性在于它是唯一真正人道的社会形式将是不充分的,假如这意味着仅有共产主义社会才合乎人性的话。要推进这一点,就要回到《1844年经济学哲学手稿》中关于人性的评价性概念,此时,所需要的是对人性概念在后来著作中被共产主义视野的明显取替做一个解释。我们需要一个解释,把早期的类本质概念或人性概念与伴随马克思的历史理论的发展而转向的共产主义阐述关联起来。²⁵

《1844年经济学哲学手稿》中启用的类本质概念就好比是被搁置在半空中。虽然,早期的马克思的确把人与其类本质相异化的核心定位在社会劳动过程当中,而不是纯意识当中;虽然马克思也承认这一异化的克服是一个历史过程,但类本质的概念并不是自行固定在马克思的历史唯物主义之中,因为那时的历史唯物主义尚不成熟。马克思第一次试图系统地展示唯物史观的原理是出现在1846年的《德意志意识形态》中,正是在这部著作中,我们发现马克思隐退了作为类本质的人的本质的这一评价性概念,而代之以一种描述的、解释性概念,我把它叫作人性的普洛透斯般的核心概念(Protean core concept of human nature)。在《德意志意识形态》一书的开始,马克思(和恩格斯)就介绍了这种概念,对于这一段,我们有必要将其完全引出。

……我们首先应当确定一切人类生存的第一个前提,也就是一

切历史的第一个前提,这个前提是:人们为了能够“创造历史”,必须能够生活。……首先就需要吃喝住穿以及其他一些东西。因此**第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料,即生产物质生活本身**,而且,这时人们从几千年前直到今天单是为了维持生活就必须每日每时从事的历史活动,是一切历史的基本条件。……因此,任何历史观的第一件事情就是必须注意上述基本事实的全部意义和全部范围,并给予应有的重视。……**第二个事实是,已经得到满足的第一个需要本身、满足需要的活动和已经获得的为满足需要而用的工具又引起新的需要**……我们才发现:人还具有“意识”。人们之所以有历史,是因为他们必须生产自己的生活……而且必须用一定的方式进行……人们的意识也是这样受制约的。(黑体字为补充强调)²⁶

根据这段文字——基本上相同的论题在后期著名的《〈政治经济学批判〉序言》中也有表述——,科学的历史理论必须从人之所以为人开始,即,人类通过改变满足他们基本的物质需要的方式,改变了他们自身、他们的需要、他们的社会关系和他们的意识。那么,人性就只不过是使人能够以这种方式改变他们自身的任何东西。²⁷这种**普洛透斯般的能力(或一组能力)是成为人(being human)的核心**——它在历史中是恒存的,在人类中是普遍的。

正是从这种贫乏而又丰富的人性概念的优势出发,马克思批判了像蒲鲁东和边沁那样与他不同的思想家。马克思指责他们两人都把人性的普洛透斯般的能力的最近的、暂时的历史表现误认为人性本身。马克思在指责时悖谬式地指出,“蒲鲁东先生不知道,整个历史也无非是人类本性的不断改变而已”。²⁸其意思是,一方面,**普洛透斯般的能力在历史过程中保持不变**,在这个意义上,它本身没有变化;另一方面,它在不同的时代的运作产生了心理属性的连续外观,而这些连续外观在一段时期内享有充分的普遍性和持续性,正是因为这一点,像蒲鲁东这样的肤浅的哲学家

才将其误认为人的本质的普遍特征。事实上,在《资本论》第一卷中,针对边沁也有同样的指责。

假如我们想知道什么东西对狗有用,我们就必须探究狗的本性。这种本性本身是不能从“效用原则”中虚构出来的。如果我们想把这一原则运用到人身上来,想根据效用原则来评价人的一切行为、运动和关系等等,就首先要研究人的一般本性,然后要研究在每个时代历史地发生了变化的人的本性。但是边沁不管这些。他幼稚而乏味地把现代的市侩,特别是英国的市侩说成是标准人。……他还用这种尺度来评价过去、现在和将来。²⁹

重要的是要注意到,普洛透斯般的核心概念本身是纯粹描述性或解释性的,相比较于类本质概念,就其选择了被当作真实的人所特有的人类能力的一个子集(它构成人的完成或人的实现)来说,它是评价性的。普洛透斯般的概念所说的仅是人所特有的一种能力(或一组能力)。然而,这一能力是如此宽泛,以致不论是符合人的类本质概念的自由的共同生产,还是为谋求竞争,被认为与类本质的实现相矛盾的剥削生产都可以归在它的名下。那么,看起来是一种包罗万象的、纯粹描述性、解释性的人性概念怎么能够作为一种视角来批判资本主义,展示共产主义的优越性,并据以断定共产主义就是人类的进步呢?

一种初步似乎合理的回答是,普洛透斯般的概念集中于这样的理念:人类历史在其基本上是满足需要的活动,而马克思唯一的评价标准仅仅是这一活动的成功程度。根据这一解释,资本主义受到谴责,并不是因为它不正义或不道德,或因为它不符合人性;而是因为它不能完成所有人类社会都具有的基本任务,即它无法满足需要。而共产主义之所以优越,也不是因为它更符合正义原则或其他道德理想,或因为它实现了人性,而仅仅是因为它更好地满足需要。历史的进步在总体上也是用这同一个简单

的满足标准来衡量的。

这样理解马克思就会面临一个直接的难题：假如需要做一个根本性的阐释，那就必须要做大量的工作去廓清“需要”这一概念。首先要注意的是，“需要”不应该被狭隘地理解为“生存需要”，因为马克思已经清楚地指出，共产主义将更好地履行人类历史的第一要务，但它的优越性并不仅限于此。对马克思来说，追求和满足创造性生产的需要以及自主的、与社会相统一的个体的全面发展需要的先决条件是基本需要的充分满足。事实上，一旦后者超越了最低限度意义上的需要的程度，那在这样的解释上，可能更为恰当的是说，在满足基本需要与非基本需要或需要与欲望方面上的成功是马克思的根本的评价尺度。

另一个问题是马克思强调需要和欲望在整个历史中并不是一成不变的。马克思认为，一个人的意识特征，以及一个人的需要和欲望，就它们为意识所知悉和塑造的程度上说，是取决于他那个社会的物质生活的生产过程的性质，更具体地说，是取决于他与生产过程中被使用的生产工具的关系。因此，一旦我们超出最基本的生存需要的视角来看问题，就会发现，没有一套单一的实际需要或欲望与马克思描述的所有时代相对应，也没有一种需要的满足能够作为评价标准。

解决这一难题的一个回应是使需要的概念相对化，即我们评价一个既定社会形式要根据它满足自身产生的需要的程度。假如（在总体上）后来的社会形式在满足它所产生的需要上比先前的社会形式在满足它们自己社会的需要上做得更好，那我们就判断历史在那有进步。如这样解读的话，马克思批判资本主义就仅仅是因为它没能满足或者未能充分满足资本主义社会中人的需要，而他赞扬共产主义，也是因为它完全能满足共产主义社会的人的独特需要。

然而，这种阐释不可能是正确的，因为这样的理解忽略了马克思所强调的资本主义的人的欲望与被认为是共产主义的人所特有的欲望之间的本质差别。前者被马克思描述为奴性的、破坏性的、彼此冲突的，且植根

于阶级社会中异化的社会关系所扭曲了的意识之中。这只要思考两个重要类型的例子,即前面讨论过的拜物教的情形和可称之为占有痴迷症 [30] 的资本主义的人的概念。在商品拜物教中,人们被支配着去生产和被支配着去拼命购买更多的商品,因为他们被这种错觉支配着,认为这些东西具有独立于社会关系的价值。我想要某一件昂贵的家具不是因为我觉得它具有结实,坐上去很舒服等使用价值,而是因为我觉得它具有很高的货币价值,就好像这本来就是这种商品的自然属性似的,我在这种商品上的这种感觉在很大程度上是由他人对此商品的拜物教的行为所决定的。³⁰在资本的拜物教现象中,我对更多资本的无止境的贪欲在某种程度上是缘于我的错误信仰,即认为资本是能够创造力量,移动高山和改变人心的力量的一种东西,且在根本上被认为是唯一(具有此种特性)的东西。

依据马克思,资本主义社会的人的这种占有痴迷症是受虚假的信仰——认为唯一的占有模式和物品享受就是排他性的个人占有——所灌输的一种特定的激励“装置”(set)。通过占用的(appropriative)活动,尤其是共同的占有活动,享受的机会在实际上就被“占有”物——其目的是通过消极的、私人的和排他性的占有去“享用”它们——的无限制的强迫症所遮蔽。³¹

马克思的意识形态理论还为我们提供了关于扭曲的意识和欲望之间关系的另一些例证。例如,这样的意识包括:信奉人在本质上是贪婪的,且只能在私人利益的激励下才会工作,或者信奉幸福就是要求支配他人。通过阐明这些信仰在激励人们去保持那些恰能产生和强化这些信仰的社会关系的作用,马克思的意识形态批判在某种程度上是被置于解释这样的信仰的存续。既然,这些扭曲的信仰具有激励力量,引申开来,我们可以说与之相对应的欲望是扭曲的。

那么,要掌握马克思所强调的共产主义的需要与资本主义的需要的本质差别,一个富有前景的方法可能是将它理解为对应于扭曲的欲望与

非扭曲的欲望之间的区分。马克思把共产主义描述为这样的一种社会形式：在该社会中，人与人之间的关系不再是扭曲的，而是明朗和完全可以理解的。在共产主义社会，社会生活的外在表现和深层本质之间的差距——马克思在《资本论》中努力桥接的裂口——将不再存在。³²运用这一区分，我们就可以说，对于马克思而言，共产主义的优越性不仅在于它使最充分地满足它所产生的欲望成为可能，而且在于

C：共产主义，且仅有共产主义才使这一历史阶段的人们将有或将形成的需要的最充分的满足成为可能；他们的意识，并因之他们的需要，都不会因在阶级社会中所占有的地位而被扭曲。

[31] 依据这种观点，唯物主义的意识理论的一个重要作用是解释共产主义以前的社会的意识扭曲和资本主义向共产主义的过渡期间的非扭曲意识的进展。我说的唯物主义的意识理论，大体上是指马克思的一般历史唯物主义学说在解释历史中的意识形式的进展的应用。当然，关于马克思历史唯物主义的恰当表述，存在着巨大的争议。³³但对于我们的目的来说，许多争议我们不必理会。只需要说，历史唯物主义最简单、最一般的形式是这样的论题：

HM：存在于任何时候的一个社会中的社会现象，都会从一种社会形式过渡到（transitions）另一种社会形式，并且存在于同一历史时刻或不同历史时刻的不同社会形式之间的差异和相似性，在根本上（primarily）都是由该社会的生产力水平以及运行这种生产力的经济结构的性质来解释的（explained）。

这里“社会现象”包括政治、文化和经济制度、角色，行为方式和意识形式（forms of consciousness）。通过将历史唯物主义论题，即 HM，限定在

意识现象,我们就抓住了唯物主义意识理论的主要命题。

MC:在一个既定社会占统治地位的意识形式的本质,从一个社会形式到另一个社会形式的过渡中意识的变化,和同一历史时刻或不同历史时刻的不同社会意识形式之间的差异和相似性,在根本上都是由该社会的生产力水平以及运行这种生产力的经济结构的性质来解释的。

我们探究马克思的事业(Marx's enterprise)的基本评价视角的努力已经引导我们得出这样的结论:唯物主义的意识理论比起我们最初猜想的发挥了更为根本的作用。解释扭曲需要与非扭曲需要之间的差别,辨明C命题的真假,并因之解释把共产主义的眼界作为激进地批判资本主义的基本标准和作为判断历史进步的依据的合理性与不合理性——所有这些都依赖于唯物主义的意识理论。

六

认为恰当的评价视角是(或者包含了)一个人将拥有非扭曲的、或充分明了的欲望的偏好结构的观念不是马克思所独有的。这类观点的各类变体也见于约翰·斯图亚特·密尔(John Stuart Mill)的所谓的“价值的选择标准”,以及罗尔斯的“审慎的理性选择”(deliberative rationality)的观念之中。根据密尔那似乎合理的解释,真正有价值的东西(不同于被某人或他人所实际评价的)是为那些完全或足以知晓所指的特质和功效 [32] 的人们所偏爱、赞赏的东西。在此处,对东西变得知晓在很大程度上是一个实际的认知的问题,不仅认知该事物,而且要认知可供选择的其他物品,而认知既可以凭借自己的经验也可以依据他人的经验。更简单地说,好的东西是指能够吸引和维持一个对它有充分或至少有足够了解的评价

者的兴趣的东西。

罗尔斯使用审慎的合理性概念作为界定合理的生活计划中的一个因素。仅当它“被他以充分的审慎的合理性选择时,即在充分意识到相关事实和在对后果的深思熟虑之后”,³⁴一个人的生活计划才被说成是合理性的。罗尔斯阐明,充分审慎的合理性的达致必须排除建立在幻想和虚假信念上的各种偏好,这大概至少排除了植根于马克思所指的错误意识的一些欲望。³⁵

然而,尽管有这些相似点,在上述观点 C 中应用的马克思的评价视角与密尔、罗尔斯所提出的概念之间还是存在着巨大的差异。对于马克思来说,非扭曲的或充分明了的(adequately informed)偏好结构的达致是可能的,仅是对生活在社会关系中某一特定联系中的人们,且这种社会联系只有在历史的发展走过了漫长的一段路之后才可能存在。因此,马克思可能会把密尔的价值选择标准和罗尔斯的审慎的理性选择概念拒斥为非历史的和个人主义的抽象。对于马克思来说,充分明了的或非扭曲的偏好是一种社会成就,它只有在人类历史的某一特定阶段才可能达到,在那时,个体通过经验进行评价或个体的经验都是社会的。并且,依据马克思,这一成就仅有通过废除生产资料的私人所有才能取得。

的确,唯物主义的意识理论——如果人们的偏好不被扭曲的意识所影响,那恰当的评价视角就是人人都会具有的偏好结构——也不是一个纯粹的正式观念。假如我给出的解释是正确的,那么马克思就信奉这样的观点:唯物主义的意识理论不仅能解释扭曲的偏好为非扭曲的偏好所逐步取替,而且能预言(predict)这一过程在重要方面持续的结果。因此,如果唯物主义的意识理论能够发展成马克思所想的,我们就不会停留在一个不满意的非扭曲偏好的概念上,因为,假如满足某种理想的评价条件的话,那简直是任何偏好都可能出现。相反,我们要有一个理论可以使我们更为完整地预测扭曲偏好形成的条件的产生和这些偏好的内容。那么,唯物主义的意识理论的一个重要工作就是要为马克思的预言提供坚

实的辩护,马克思的预言是说某些需要——尤其是创造的需要,合作生产 [33] 活动的需要以及自主生活的需要——在共产主义社会将成为人类的心理构成因素。

如果马克思确实持有我所揭示的观点,或者马克思已经推进了这一理论,假如他已经处理了我所提出的问题,那么他的理论似乎是极为理性主义的。因为,马克思赋予共产主义的特性是一个人的需要的充分满足不会阻碍其他人需要的满足的和谐状态。那这样看来,马克思可能持有一种强有力的论点:所有严重的人际冲突都是有缺陷的生产方式的人为产物或者有缺陷的生产方式产生的扭曲的意识的后果。这比另一个观点还要强烈,即任何既定的个人在非扭曲的信仰下将会形成的各种偏好与他人的偏好彼此和谐。因为,正如密尔、罗尔斯和其他学者所认为的,每一个不同的个体,在他自己的需要体系中达到和谐之后,可能会发现他们彼此之间存在着严重的冲突。

那些认识到这种可能性且并不是如此理性主义地把所有的人际冲突归为愚昧问题、虚假意识、生产方式存在可补救的缺陷或意志的软弱的人已经代表性地提出了正义原则或者理性的社会选择原则,以在可能的互相冲突的需要体系之间达成一致。然而,正如我在第四章将会详细论证的那样,马克思没有设想正义原则在共产主义社会中的作用,因为他不认为共产主义社会的冲突将会明显到足以需要这样的原则。此外,马克思断然地(flatly)拒绝了社会协调理论中发展最成熟的理论范例,它旨在调和各种冲突的需要——古典经济学家的市场理论。然而,他没有在任何地方阐述另一种选择——一种可与之匹敌的有类似解释和预测能力的社会协调的理论。

问题也可以有不同的提法。另外一些人认为利用了充分明了或非扭曲偏好观念的其他人把它看为只是一种实用的合理性理论的首要构成,因为他们认识到明白事理的协调问题或者非扭曲的偏好结构是该理论的主要工作。对于这些理论家来说,充分明了或者非扭曲偏好结构的观念

是不够的,即使是与合理性概念结合在一起,为实现既定目标的最为有效的手段所采用时,也是不够的。他们相信,协调不同个人利益的正义原则或者协调不同个人诉求的其他社会选择原则也是必要的,没有它们,好社会的观念就是不完整的。相反,马克思至少给出了将合理性瓦解为两个成分的表现:虚假的或扭曲的信仰与偏好的消除,以及为实现既定目标的最为有效的方法。尽管说马克思没有信奉这种过于简单化的观点,是不够厚道,但说他没有提出一个更丰富的理论似乎公平点。总之,马克思既没有为共产主义提出一个社会协调理论,也没有在资本主义分析中为他关于革命过程中有一种充分的理论将会产生的预言提供足够坚实的基础。正如我们将会在后面看到的那样,马克思认为稀缺将在共产主义社会大大减少的观点和他对民主的信念,在某种程度上解释了缺少一种更丰富(richer)的、实用的合理性理论的原因。

我们姑且再次假定马克思的确持有正在考虑中的这种观点或者在回答我已经提出那些问题时将做推进,他的基本评价视角的确切本质仍然是不清晰的。到目前为止,尚没有对这个问题给出一个决定性的答案:潜藏在马克思的激进批判之下的基本的评价标准只是满足的最大化吗?共产主义将会充分满足非扭曲的偏好这一预言的重要性仅仅意味着只有在一个人拥有非扭曲偏好的社会中,满足才是最大化吗?或者马克思的观点是否赋予非扭曲偏好以某种重要性而不管这些偏好的满足是否实现了最大化?马克思本人显然从没有提过这个问题,更不用说回答了,因为他低估了满足的最大化的可能性,非扭曲偏好的满足以及他赋予共产主义社会的人的特殊需要(如自治权等)的满足可能会有分歧。而且,不像功利主义的理论家们,马克思并没有提出任何衡量满足的方法——该方法可被应用在所有的需要之上,而不管它们的本质特征和是否建立在扭曲的或者非扭曲的意识之上。

要充分地辩护这样的论题是极为艰难的:非扭曲需要的满足使满足得以最大化的论题或非扭曲需要将最终证明马克思满怀信心地赋予共产

主义的人的那些需要——如,自主、协作性的生产活动和全面发展——是正当的论题。一点也看不出没有植根于虚假信仰之中的需要比那些扭曲的需要产生更大的满足。未能珍视自主、共同体或者马克思赋予共产主义社会的人的其他独特价值就一定是停留在,甚至是部分停留在虚假的信仰或者扭曲的意识之上的观点,也是不清楚的。

一种较为丰富的实用的合理性理论(如康德的),或者规范的人性理论(如亚里士多德的),或许能够足够有力地说明,充分明了的理性的主体将展示出马克思赋予共产主义社会中的人的欲望是正当的。但是,正如我早已指出的,马克思没在任何地方提出过这一实用的合理性理论,且即使他重申早期的规范的人性概念,该概念也不足以担当这一任务。那看来,那些认识到需要形成一个可辩护的马克思式的激进的评价视角的人就要面对这些选择。不论是共产主义的优越性和资本主义的根本缺陷是由非扭曲需要的满足标准来衡量,还是由一套包括自治和共同体在内的理想来衡量,任何一个都不可化约为满足的标准。前一种方案(strategy)不能令人满意,因为它要么是让我们相信仍然需要证明的观点,即非扭曲需要最终正是马克思赋予共产主义社会中的成员的那些需要,要么就是要我们相信缺乏创见的主张,即共产主义社会之所以优越仅仅是因为它最大化了满足,在这儿,共产主义社会的人的需要的本质特征本身并不重要。第二种方案虽然更有前景,但也不是没有困难:它留给我们的是一套能够改变和已经改变了的不同的规范理想。说这些理想没有被马克思充分证明当然不是说它们是无可证明的。然而,我的目的是要更加清晰地陈述一个更为充分的马克思理论所必需的条件,并指出马克思主义者们不能忽视传统道德哲学上的一些基本问题。 [35]

假如我发现的解释非常符合马克思激进思想中最独特的东西,且具有解释马克思从早期的类本质的评价性概念向后期植根于历史理论的共产主义眼界转变的额外优点,那么批判的注意力就应该径直集中在唯物主义的意识理论上。³⁶假定提出的解释是正确的,那马克思对资本主义

的激进批判,他对历史进步的判断以及他对共产主义社会的人的本质的预测,所有这些都决定于一种关于非扭曲意识的发展和非扭曲需要的发展的唯物主义理论是否能够形成和辩护。众所周知,马克思本人并没有达到这一点。他关于生产力和经济结构的一面与作为另一面的意识形式之间关系的最为详尽的讨论出现在《德意志意识形态》中。但在 1846 年之后,马克思为了研究与意识的理解有关的生产过程而推迟了发展唯物主义的意识理论。《资本论》,本来是包括意识理论的发展在内的一个庞大工程的第一个阶段,但却扩展为他一生的工作。

第三章 剥削与异化

[36]

到现在为止,马克思批判资本主义的一个重要元素——剥削概念,被我特意放在对他的评价视角的讨论的不显眼的位置之中。没有人会否认剥削概念在马克思批判资本主义中所发挥的关键作用。但至于什么才是马克思的剥削概念却有诸多混乱。

近来的讨论倾向于分为两类。第一类是对马克思的异化概念做了广泛的分析,但很少提及剥削。这一类的学者就算提到剥削,也只是错误地认为这个概念是相当明晰的,毫无疑问的。¹

第二类极少谈及异化,但却试图解释剥削。这类学者错误地把马克思的剥削概念限定在劳动过程本身。²这两种路径都没有阐明异化与剥削之间的重要联系。

在这一章,我将对马克思的剥削概念提出一个更为全面的解释。首先,我将论证马克思的著作中包含三个不同而又有联系的剥削概念:(1)在资本主义社会的劳动过程中的剥削概念;(2)不仅适用于资本主义社会的劳动过程,而且适用于一切阶级社会的劳动过程,跨历史的(trans-historical)剥削概念;(3)不局限于劳动过程本身的现象的一般剥削概念。³其次,在对剥削概念做出全面解释的基础上,我将做三件事情:(1)通过论证异化理论为剥削概念提供了内容,我将廓清剥削与异化之间的

关系；(2) 针对某些流行的批评马克思的剥削观的观点，我将通过说明这些批评是建立在对什么是马克思的剥削概念的错误理解的基础之上来对其反驳；(3) 我将检视马克思的剥削概念与前一章阐述的激进的评价视角之间的关系。

二

我从马克思三个剥削概念中最为专门的概念——资本主义劳动过程中的剥削——入手。⁴资本主义作为一种独特的生产方式的标志是其劳动过程是商品生产的雇佣劳动。⁵这种特殊的剥削概念的关键是必要劳动和剩余劳动之间的区分。依据马克思，雇佣劳动者的劳动可以分成两部分：一部分是他生产的商品的价值与维持他自身生存所需要的产品的价值相对等的劳动，另一部分是他生产的商品的价值超出了维持他自身生存所需要的产品的价值的劳动。马克思把前者叫做“必要劳动”，把后者叫做“剩余劳动”。⁶马克思引导我们把雇佣工人的工作日设想为两个部分。在第一部分工作日期间，工人生产的商品价值与他得到的工资相等，在这个意义上说，工人在为自己工作。在剩余的工作日期间，工人所生产的商品被资本家占有而没有以工资的形式返还给工人，在这个意义上说，工人是在为资本家工作。由于“剩余”劳动的生产没有返还给工人，马克思就把剩余劳动叫作“无偿劳动”。

马克思还认为雇佣劳动是一种强制性劳动。因为，资本家掌握着生产资料，雇佣劳动者忍受失业，最终受饥饿的威胁，被迫签订工资合约。结果，尽管工人得到了与他生产的商品的一部分价值相等同的工资作为报酬，但他生产的所有商品都为资本家所控制。

虽然这是关于劳动的纲要性分析，但已经不难看出马克思为何将它标示为剥削。正如南茜·霍尔姆斯特伦(Nancy Holmstrom)言简意赅指出的：“资本家的收入来源于强制的、无偿的、剩余雇佣劳动，劳动产品不

受工人所控制的事实,使(雇佣劳动)成为剥削性的。”⁷一旦我们明白马克思的资本主义劳动过程中的剥削概念是如何与剥削的第二种和第三种概念联系在一起的,那“剥削”一词在这里为什么确实是恰当的,就变得更为清楚。

据马克思所说,资本主义之前的每一个阶级社会形态都有其独特的劳动过程,而每一独特的劳动过程都会构成一种独特的剥削方式。在《政治经济学批判(1857—1858年草稿)》中,马克思区分了资本主义社会之前的三种社会形态:东方专制主义(oriental despotism)、古代的奴隶制社会和封建社会。在每一种不同的社会中,从工人那里榨取剩余价值的方式都不一样,工人生产的产品形式也不一样。例如,在封建社会的生产过程中,劳动者不像雇佣劳动者那样,承受着失业的威胁,以商品的形式生产产品。他只是一个农奴,得到一小块土地的使用权而不是工资,承受肉体上的压迫为统治者的个人消费而生产产品。然而,在所有情况下,都出现四种要素:(1)劳动是被迫的;(2)一部分劳动是无偿劳动;(3)劳动者生产了剩余;和(4)劳动者无法支配他们自己的产品。资本主义的劳动过程中的剥削概念只是具体化了劳动过程中的跨历史的剥削概念的四个构成要素。那么,马克思的雇佣劳动过程中的剥削概念,也只不过是所有阶级社会的劳动过程中的跨历史的剥削概念的一个具体化的样式。⁸ [38]

要掌握马克思最一般的剥削概念,就必须从他较早的一部著作,即1846年写成的《德意志意识形态》入手。在从这本书中摘引的下面一段文字中,马克思首次介绍了“剥削”这个词,解释了它的含义并注解了他借用过来的法文术语——所有这些出现在关于资产者把人与人之间的关系看为功利关系的讨论的过程中。

在霍尔巴赫那里,个人在相互交往中的一切活动,例如谈话、爱情等等都被描写成功利关系和利用关系。……在这种情况下,功利

关系具有十分明确的意义,即我是通过我使别人受到损失的办法来为我自己取得利益(*exploitation de l'home par l'home* [人剥削人])。……所有这一切的确就是资产者那里的情况。对资产者来说,只有一种关系——剥削关系——才具有独立自在的意义;对资产者来说,其他一切关系只有在能够被他归结到这种惟一的关系中去时才有意义,甚至在他发现了有不能直接从属于剥削关系的关系时,他至少也要在想象中使这些关系从属于剥削关系。这种利益的物质表现就是金钱,即一切事物、一切人和社会关系的价值的代表者。⁹

这一段文字相当关键,它清晰地表述了马克思的一般的剥削概念。这个一般概念包括三个要素:第一,剥削人就是像人利用工具和自然资源那样来利用他(或她);第二,这种利用对于被利用者来说是有害的;第三,这种利用的目的是为了自身的利益。¹⁰

最为令人注目的是,这一描述极具概括性:剥削不限于劳动过程本身。剥削不只是资产者在雇佣劳动关系中对工人的剥削,也不只是一个资产者剥削工人的问题。相反,关键在于,对资产者来说,人与人之间的关系在总体上一般是剥削的,不仅与工人的关系是如此,与其他资产者的关系也是如此。

在《1844年摘要一笔记》(Excerpt-Notes of 1844)中,马克思描述了为
[39] 约翰·洛克和其他资产阶级理论家所表述的在虚构的、单一的商品交换的社会中人与人之间相互剥削的交换关系。这些洛克式的个人(Lockean individuals)生产出自己的剩余产品,并与其他同样的个人相交换。由于他们仅仅交换产品,不存在工资关系,因此,资本主义的劳动过程——雇佣劳动过程——中的特殊的剥削概念并不适用。此外,既然双方都没有垄断生产工具来迫使另一方为其做无偿的劳动,那劳动过程中更为一般的跨历史的剥削概念也是不适用的。然而,正如下面的文字所表明的,马克思指责这些交换是相互剥削的——在这样的关系中,一个人为了实现

自己的利益把他人仅仅当作工具来利用,损害了他人的利益,反之亦然。

一旦有了交换,就有了超过占有的直接界限的剩余产品。但是这种剩余产品并没有超出利己的需要。相反,它只是用以满足这样的需要的中介手段,这种需要不是直接在本人的产品中,而是在另一个人的产品中对象化。……我是为自己而不是为你生产,就像你是为自己而不是为我生产一样。……我们中间没有一个人作为人同另一个人的产品有消费关系。我们作为人并不是为了彼此为对方生产而存在。……不是人的本质构成我们彼此为对方进行生产的纽带。……我们每个人都把自己的产品看作是自己的、对象化的私利,从而把另一个人的产品看作是别人的、不以他为转移的、异己的、对象化的私利。当然,你作为人同我的产品有一种人的关系;你需要我的产品;因此,我的产品对你来说是作为你的愿望和你的意志的对象而存在的。但是,你的需要、你的愿望、你的意志对我的产品来说却是软弱无力的需要、愿望和意志。……我同你的社会关系,我为你的需要所进行的劳动只不过是假象……也只是一种以相互掠夺为基础的假象。¹¹

根据一般的剥削概念,马克思把洛克式的生产者—交易者之间的关系看作是相互剥削的这一事实是极为重要的。正如在《德意志意识形态》的那一段文字中,马克思把所有资产者的关系都描述成为谋取利益的有害利用的关系那样,它表明马克思并没有将“剥削”这个词局限在阶级之间的关系上,更不用说局限在资本家和工人之间的雇佣关系上。

更为重要的是,马克思的一般的剥削概念广泛到足以应用在不是生产者的人与人之间的关系上。因为它具有同等力量去应用在充分发达的资本主义社会中的资产阶级成员之间更为复杂的交换关系上。例如,尽管两个商人或两个银行家都是同一个阶级的成员,尽管他们都拥有生产

资料方面的所有权,且彼此之间没有雇佣关系,但他们在交易中仍然相互剥削对方。每一方为了自己的利益都有害地把对方仅仅当作工具来利用。每一方都没有把对方的需要和愿望看作需要和愿望,而是看作可被操控的杠杆,看作可被图谋的弱点。在《论犹太人问题》¹²和《1844年经济学哲学手稿》的文章中,马克思对金钱在工人与资本家的雇佣关系以及资产者之间的关系中充当剥削的媒介的方式做了详尽的描述。且假定马克思在《德意志意识形态》中介绍的是一般的剥削概念,而这当然正是我们应当期待的。

金钱使得对每一个人的能力的剥削更加便利,因为它使我们有能力为每一个人的能力附上价格,并能够购买支配其使用的控制权。正如马克思在《德意志意识形态》中所提到的,金钱是我们人类的纯粹工具关系的“物质表现”,因为金钱是“一切事物、人们和社会关系的价值的代表”。¹³

马克思的一般的剥削概念超越了劳动过程本身,不仅适用于一个阶级内部之间的关系,也适用于不同阶级之间的关系。马克思关于无产阶级的卖淫的评论为这一观点提供了进一步的论据。马克思在1844年指出,工人为了增补收入经常逼迫他们的妻女卖淫。

你必须把你的一切变成可以出卖的,就是说,变成有用的。如果我问国民经济学家:当我靠失去贞操、出卖自己的身体满足别人的淫欲来换取金钱时,我是不是遵从经济规律(法国工厂工人把自己妻女的卖淫称为额外的劳动时间,这是名副其实的),……于是,国民经济学家回答我:你的行为并不违反我的规律……¹⁴

马克思在这里的观点表明,在劳动过程中,资本家对工人的剥削助长了工人之间的,甚至是工人家庭内部的剥削关系。在劳动过程中,工人出卖他能力的使用权、精神的和肉体的支配权给资本家。因此,劳动过程使

工人习惯于认为人的能力是可以出卖的。再者,金钱的使用使得所有的人类能力——性能力以及劳动过程中的工业操作能力——的标价和购买成为可能。最终,由于工资的贫乏以及资产者的“自我完善”(self-improvement)的伦理诱使工人以资本家剥削他的方式来剥削他的妻子和孩子。¹⁵

马克思关于到现代国家机器(the modern state furnish)的剥削性质的许多谈论,它更是佐证了马克思关于资本主义剥削的分析并不局限于劳动过程中的剥削。马克思经常被指出他有两种不同的国家观。¹⁶第一种是,国家的强制机构是资产阶级用以对无产阶级行使剥削的条件的武器。第一种国家观在《共产党宣言》中的表述最为清楚:

现代的国家政权不过是管理整个资产阶级的共同事务的委员会罢了。¹⁷

马克思的另一种国家观更为复杂一些。在这种国家观念中,国家作为一个阶级从资产阶级的利益中取得了自主的地位。国家官僚机构日益成为一个追求自身的利益,凌驾于资产阶级和无产阶级的阶级划分之上有着独特地位的阶级。在《路易·波拿巴的雾月十八日》(1852)中,马克思对半自主的(semiautonomous)剥削的国家官僚机构的最透彻批判是在其早期著作《黑格尔法哲学批判》中。¹⁸不过,第二种国家观的表述也出现在他中期和晚期著作中。马克思把国家官僚机构描述为“俨如密网一般缠住法国社会全身并阻塞其一切毛孔的可怕的寄生机体”。¹⁹他继而描述这个寄生机体通过增加国民生产的财富的控制而生长,并进而运用这种控制去谋取更多的财富和控制的生产过程。 [41]

每一种共同的利益,都立即脱离社会而作为一个最高的普遍的利益来与社会相对立,都从社会成员自己行动范围中划分出来而成

为政府活动的对象——从某一村镇的桥梁、校舍和公共财产起，直到法国的铁路、国有财产和国立大学止。²⁰

作为资产阶级工具的比较简单的国家概念与比较复杂的半自主的官僚国家的概念都是相互融通的。事实上，可以更准确地说，复杂的国家概念吸收了简单的国家概念。复杂概念的丰富性和原创性在于它使我们能够理解国家在获得了独立于资产阶级的地位之后如何能够成为资产阶级剥削无产阶级的最为有效的工具。因为对无产阶级的有效控制包括政治上和经济上的统治，资产阶级发现有必要授权给国家官僚机构的领导者；但是这种权力赋予国家——其生命只有部分属于自己——以一种危险的独立地位。异化理论恰当地抓住了资产阶级与国家之间的这种矛盾的、暧昧的关系，国家是资产阶级的创造物，但不再完全受它自己所控制。

在《法兰西内战》中，马克思重申，国家官僚机构作为一种半自主的权力，部分地凌驾于阶级社会之上，剥削所有的社会成员，（在这一点上，）无产阶级和资产阶级都一样受到剥削。1871年巴黎公社起义的荣耀在于它第一次尝试粉碎剥削的国家，并“将把靠社会供养而又阻碍社会自由发展的寄生赘瘤——‘国家’迄今所吞食的一切力量归还给社会机体”。²¹

寄生赘瘤的比喻生动地抓住了国家官僚机构的剥削特性，这也是马克思喜欢用来形容资本家对工人的剥削的形象。在《资本论》中，马克思经常把资本家描述为吸食工人血液的吸血鬼。²²既然，在第二种国家观念中，国家剥削的受害者有工人也有资本家，那就没有一种劳动过程中的剥削概念足够广泛到能够涵括资本主义社会中的国家和公民之间的关系。²³

[42] 因此，我推断，马克思的剥削概念比前面设想的解释要更为宽泛和复杂。对马克思来说，剥削并不局限于劳动过程之中的关系，也不局限于阶级之间的关系。忽略了这些观点的解释会使马克思把资本主义谴责为一

个剥削的社会形态的思想变得乏力。马克思的批判不仅仅是说资本主义的劳动过程是剥削的,他的批判是说资本主义社会彻头彻尾都是剥削的。资本家对工人的剥削是剥削社会的基石,但不是整栋大厦。把马克思的剥削概念局限在劳动过程中的任何解释都忽视了马克思的根本论点:一个社会的劳动过程对该社会的所有人类关系都具有普遍的影响力。

三

现在,我想指出的是,马克思的剥削概念和他的异化理论之间的关系比一般所认为的还要密切。²⁴我的观点是,异化理论通过对人类被利用的方式和这种利用对人类伤害的形式提出了系统化的分类,为剥削概念提供了内容。马克思的异化理论为什么非常适合这项工作主要有两个重要原因。第一,异化理论解释了资本主义社会制度下剥削产生的基本条件。第二,异化理论丰富到足以包含资本主义社会中剥削的普遍性——包括雇佣劳动过程之外的更加微妙的剥削形式。

根据马克思,资本主义劳动过程存在剥削的主要条件是:(1)货币形式的资本;(2)大批“自由”的工人;(3)垄断生产资料的少数人。²⁵马克思用异化概念来表示这三个条件的共同要素。

在《论犹太人问题》一文中,马克思用异化概念把货币形式的资本描述为资本家借以剥削工人的媒介。

物的异化就是人的异化的实践……(人)只有把他的本质转化为外来的幻想的本质,才能把这种本质客体化,同样,在利己主义的需要的统治下,人只有使自己的产品和活动处于外来本质的支配之下,使其具有外来本质——金钱——的作用,才能实际进行活动,实际创造出物品来。²⁶

在《政治经济学批判(1857—1858年草稿)》中,马克思把封建农奴从与土地和封建领主的维系中“解放”出来的过程看作是工人与生产资料相疏离的一个过程。²⁷

[43] 社会分化为一个没有财产的生产者阶级和一个拥有财产的非生产者阶级,马克思把这描述为人类共同体中一个群体同另一个群体的异化。²⁸

异化理论丰富到足以对资本主义社会中人利用的方式和这种利用对人的伤害方式提出全面的解释。在雇佣劳动过程中,马克思对工人同他的产品的异化和他在劳动活动本身中的异化做了区分。²⁹马克思把工人的产品描述为异己的存在,来强调它迫使工人无法控制他生产出来的东西,以及由此而来的破坏性后果。

这种产品使工人承担的损害有两种。第一种是,商品通过推动周期性的生产过剩危机,并反过来迫使资本家解雇工人而伤害了工人:产品成为一种异己的力量切断了工人谋取生计的途径。第二,在为资本家生产商品中,工人是在帮助再生产整个的资本主义制度——有条不紊地使他一再贬值并一贫如洗的制度。

根据马克思,雇佣劳动本身最有害的是它通过剥夺工人对自己活动的控制,折磨他的肉体,摧残他的精神,使工人同创造性的、自觉的生产活动相异化。在这种生产活动中,资本家把工人当作纯粹的工具,当作一个异己的存在来利用,而不是当作其人类能力需要培育才能有发展的人类伙伴。

异化理论也丰富到足以能包括劳动过程之外的各种有害的利用方式,且马克思的确将它应用于这一目的。我们已经看到,马克思是如何运用异化方面的语言来刻画货币的功能在人类关系中充当了剥削的媒介。他还运用异化概念去表述半自主的官僚国家同市民之间的剥削关系。国家是异化了的社会力量,是作为一个异己的存在物凌驾于、对抗并剥削它本应服务的社会。就像工人生产的商品一样,官僚制国家是资本主义社会的造物——但造物却超出创造者的控制,成为一种外在的威胁力量。³⁰

四

前面对马克思的剥削概念以及它与马克思异化观的关系的解释,现在可以作为一个基础来评价经常出现的三种反对马克思抨击资本主义剥削的观点。

第一种反对观点认为,剥削不再是普遍的,至少在美国就不是普遍的,因为自马克思的时代起,工人的真实工资就已经得到了显著的提高。马克思批评的那种为了赖以生存的工资而工作的雇佣劳动者的范式正濒临灭绝。这种反对观点是建立在两个误解的基础之上。第一,它建立在 [44] 一种对马克思关于劳动过程中的剥削观念的误解之上。根据马克思,剥削不仅仅是工资微薄的问题,且即使工资提高,剥削也不会被根除。马克思的雇佣劳动过程中的剥削概念包括四个要素(这一点将在后面被提到)。雇佣劳动之所以成为剥削的,在于它是一种强制的、生产剩余价值的无偿劳动,在此当中,产品不受工人所支配。

要注意的是,一般的剥削概念会使第一种反对观点的不充分更加明显。假如剥削出现在只要有人被有害地用作纯粹的工具去谋取私利的地方,且货币制度在人类活动的所有方面都助长这种利用,那么,仅给工人多付钱就不可能被指望结束剥削。

第二,对马克思的剥削理论的更严厉批评是近期由罗伯特·诺齐克(Robert Nozick)提出的。

这一理论(马克思的理论)的剥削定义的魅力和简明性业已丧失,因为人们认识到,按照这一定义,只要一个社会中有的投资是为了扩大再生产……这一社会就将存在着剥削;如果在一个社会中,那些不能工作……的人们受着别人的劳动资助,那么这一社会也存在着剥削。³¹

诺齐克在这里的论证可被重构为对马克思所断言的“剥削”定义的归谬。

(1) 根据马克思,“剥削”是以这种方式定义的:如果(且只要)工人自身没有得到他们全部的产品,剥削就存在。

(2) 在任何有投资的社会 and 任何有人不能工作,需要人资助(subsidized)的社会,工人将得不到他们全部的产品。

(3) 但在一些情况下,至少投资,以及那些不能工作的人们所需要的资助是不包含剥削的;任何社会都需要一定的投资和一定的资助。

因此,

(4) 马克思的“剥削”定义是荒谬的,或至少是有严重缺陷的。

认同前提(1)的并不是只是诺齐克一人。不仅马克·布劳格(Marc Blaug)在《经济学理论的回顾》(Economic Theory in Retrospect)中,而且保罗·萨缪尔森(Paul Samuelson)在他那本具有广大影响力的教科书《经济学》(Economics)中也都认为马克思把“剥削”定义为对工人剩余产品的占有。³²

前提(1)的一个明显困难是它错误地把马克思的剥削概念限定在雇佣劳动过程中。但即使我们把前提(1)看作只是关于雇佣劳动过程中的剥削,那至少还有三个有力的理由来反驳它。第一个理由是,前提(1)中的定义只注意到对工人产品的占有,忽视了马克思说劳动是强制性的,以及他认为在劳动过程中,工人被异化理论中描述的各种方式所有害利用的观点。第二个理由是,马克思本人在《哥达纲领批判》中明确反对任何这样的定义。第三个反对前提(1)的理由是,任何这样的定义都犯了马克思终其一生所多次批评的错误——把资本主义的弊病看作主要是分配问题的错误。由于前面解释过异化和剥削之间的关系,反驳前提(1)的第一个理由就应该十分清楚。接下来让我们依次考虑第二和第三个反驳理由。

马克思当然十分清楚投资的需要和资助那些不能工作的人的需

要。³³在《哥达纲领批判》中,他指出,即使在共产主义社会,仍然有必要为此扣除一部分社会产品。事实上,马克思批评德国工人党的《哥达纲领》的作者们所犯的错误,正是诺齐克和布劳格强加给马克思的这种错误。《哥达纲领》的作者们把消灭剥削的合理要求与工人要求得到他们劳动的“不折不扣所得”的不合理要求混同了。对马克思来说,工人没有得到他劳动的全部产品,只有这个事实并不足以构成剥削。是否存在剥削取决于产品是如何生产的以及剩余产品是怎么处理的。

第三个也是最重要的一个理由是,把“剥削”界定为对工人剩余产品的占有就是把剥削当作一个纯粹的分配问题来对待。把剥削当作分配问题来对待就很容易走向马克思所说的非马克思主义的社会主义理论的一个主要错误。如果在本质上把剥削问题当作分配问题,就会执迷于认为剥削只是违背了分配正义的某个标准,也将会执迷于把消灭剥削的要求等同于“公正”的或“公平”的工资的要求。根据马克思,屈服于这种迷误会有双重的灾难。第一,把注意力集中在分配上就是忽视了这样的事实:分配是生产的职能,没有生产方式上根本变革而谋求分配的改革是注定要失败的。第二,把剥削主要当作分配性问题会把注意力引向混乱抽象的正义理想,而远离具体的革命目标。³⁴马克思在下面这段摘自《哥达纲领批判》的文字中嘲笑那些带着正义或公平理想的偏见。

什么是“公平的”分配呢?难道资产者不是断定今天的分配是“公平的”吗?……难道各种社会主义宗派分子关于“公平的”分配不是有各种极为不同的观念吗?³⁵

总之,马克思关于异化和剥削之间关系的观点,他关于共产主义社会中资助和投资的评论,以及他拒绝把资本主义的弊病看作是分配上的缺陷的所有这些思想,都提供了有力的理据来反驳那种断言马克思仅仅 [46] (且荒谬地)把对雇佣劳动者的剥削看作是对劳动者剩余产品的占有的

观点。

批评马克思剥削理论的第三种观点是认为它致命地依赖于有缺陷的劳动价值论。³⁶如诺齐克指出的,“随着劳动价值论的解体,其(马克思)特殊的剥削理论的根据也随之消解”。³⁷

设若前面已经对马克思的三种剥削概念做了解释,那断言马克思的剥削观在劳动价值论解体后也将消解的观点是站不住脚的。当然,马克思的确持有一种劳动价值论,即商品的价值只能由生产商品所需要的劳动时间来决定,这是真实的。甚至马克思本人确信他对劳动过程中剥削的分析的充分性依赖于这一理论的真实性,这也可能是真的。但这些断言没有一种说明马克思关于剥削的观点在事实上是致命地依赖于劳动价值论。

要根据一般的剥削概念来承认资本主义劳动过程是剥削的,人们当然不需要认同劳动价值论。因为人们为了自身的利益而把一个人当作纯粹手段来有害利用的这个一般概念,并不像劳动价值论那样,具体地与某种东西联系在一起。另外,甚至不依赖劳动价值论,资本主义劳动过程中特殊的剥削概念也能被掌握。这种特殊的剥削概念所需要的一切是区分必要劳动时间和剩余劳动时间(而不需要断言劳动是产品价值)的唯一源泉。

然而,诺齐克可能会回应说,没有劳动价值论,特殊的剥削概念就无法把握马克思关于资本主义劳动过程中的剥削的观点的关键特征:声称剥削的程度可以用数学的方式表示为生产的全部价值与支付工资所花费的价值的比率。³⁸诺齐克可能还会争辩说,马克思必须利用劳动价值论来算出这个比率,没有这个比率,就可能无法衡量工人被剥削的程度。

然而,这种回应并不奏效。要从数量上描述剥削的程度,马克思主义者不需要坚持产品的总价值只能由花费的劳动时间来决定观点。他只需要论述,假如马克思的分析表明,在剥削关系中,资本被用来对抗人的方式是无数的,那**资本积累的速度**就是剥削程度的一个适当的指针。要

计算资本积累的速度当然不需要依赖劳动价值论。

那些把马克思的剥削概念限定在劳动过程中并把剥削等同于工人没有得到他们劳动的全部产品的人,可能是受马克思在《资本论》第一卷(p.218)中关于剥削程度的讨论误导了,在那,我们被告知,“剩余价值率是劳动力受资本剥削的程度或工人受资本家剥削的程度的准确表现”。^[47] (《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第252页。——译者注)它诱导——根据我的解释是错误的——人们从这段话中推导出这样的结论:对马克思来说,剥削恰恰是对剩余价值的占有,因此只要在工人没有得到他们劳动的全部产品的地方就存在剥削。以我的解释是,我们必须对马克思关于雇佣劳动中剥削的衡量的主张与什么是他的剥削概念(包括雇佣劳动过程内部和外部的剥削)做一区分。

那显而易见的是,马克思对资本主义剥削的抨击就不会被刚才讨论的三种批评所削弱。剥削没有因真实工资的提高而消除;马克思的剥削定义不是荒谬的;他关于剥削的观点也不是不可避免地依赖于劳动价值论。

五

马克思分析剥削的主要线索既已展现在我们面前,那我们现在就必须揭示一个十分复杂但又核心的问题:马克思的剥削观和第二章阐述的激进的马克思评价视角之间是什么样的关系?我们已经看到,马克思中期和后期出版的著作倾向于隐没人性的规范概念,而代之以一种共产主义的眼界作为理解马克思激进批判的评价视角。我也曾经论述过,这种激进的评价视角在任何传统意义上更多的是认识论的,而非道德的。关于什么样的生活对人类是合适的、恰当的或者自然的说法势必让位于什么样的社会安排能产生和满足非扭曲的需要的陈述,即非扭曲的需要植根于对社会和自然关系的正确认知的偏好,而不是植根于阶级社会产生

的疏远的虚幻的意识的偏好。

我们看到,就马克思对资本主义的批判是激进的而不是改良主义的或社会向善论者的来说,它们是比较性的(*comparative*),这比较的标准就是共产主义。马克思的批判是激进的是因为他强调只要资本主义制度还存续,资本主义的主要缺陷就是必然的,唯有通过向一种不同的社会秩序转变,即共产主义转变,这些缺陷才能被消除,在这样的意义上才不是必然的。

对剥削的谴责可以是激进的也可以是别的方式。一个人可以因为资本主义剥削而谴责资本主义,甚至不要暗中援用(*implicitly invoking*)共产主义社会中不带有剥削关系的参照,这是真实的。但是,马克思对那种认为不带有剥削的雇佣劳动方式是可能的改良主义者观点的辛辣批评,与他对那种认为剥削是人类劳动不可避免的特征且其罪恶最多只有些许改善的玩世不恭的断言的拒斥同样激烈。看来清楚的是,不间接地付诸另一非剥削性的替代社会形式的描绘,马克思就不能支持剥削是非必然的,因而在更深层意义上是不合理的论断,虽然只要资本主义存续它就必然存在剥削。且假如这些激进的批判要避免乌托邦主义的指责,那么依据他对资本主义的科学分析,隐含的比较标准必须至少要表明在现实上是可能的。因此,如果我们对马克思批判资本主义的剥削要如他指望的那样——是激进的,而不是乌托邦的批判——去理解,那似乎我们就应该试图把他的剥削理论与共产主义社会的评价视角整合在一起。

在《资本论》和《剩余价值理论》中,马克思集中界定了雇佣劳动中剥削的比率(或者“程度”),并研究了剥削的比率同资本家最大限度地榨取剩余价值的方式之间的关系。在这些晚期著作中,我们发现他没有试图澄清或者阐发什么是把一个人当作纯粹的工具这一基本但却模糊的观念,对当一个人被这样对待时,所犯的罪恶的确切本质如何也是如此。特别是,他没有持续的努力来解释这样一个迥异的观念:在生产中利用一个人的技能却没有把他或她当作纯粹的工具来使用。然而,有迹象显示这

种解释会是如何被阐发的。最明显的是,对马克思来说,假如一个人的活动不是被迫的——也就是说,假如他既没有在肉体上被强迫,也没有经济上被剥夺的威胁,那么在生产中利用一个人的技能并没有包含把人当作纯粹的工具来利用。然而,即使这样的说法,很大程度上也不是毫无问题的,因为缺少对“强制”概念的明确分析。例如,可能会有人这样论辩,甚至在马克思所描述的共产主义的更高级阶段,为了避免自己和他人的损失,人们将被迫去工作。马克思大概会这样回应,从“强迫”是与待人如纯粹工具的概念的相关意义上讲,他们并没有受强迫。从集体意义上说,他们将自由地选择生产共产主义社会的富足,从个体意义上说,他们将自由地选择要从事的具体的生产活动。更重要的是,当人的技能被用于共产主义社会的生产时,马克思会说,这种利用不是为了任何个人或者任何群体的私人利益,而且这个过程并没有以异化理论中所描述的各种方式对生产者不利。

最切近马克思的观点来形成一个关于人的技能何以被用于社会产品的生产而又不把人当作纯粹的工具来利用的解释出现在他关于共产主义社会中自由、互利的生产活动的零散的论述之中。然而,正如我们已经看到的那样,他最为详尽的描述是出现在《1844年经济学哲学手稿》中,且使用了人性的规范性概念,而这个概念似乎在他中期和晚期出版的著作中被放弃了。虽然如此,我在前面提到的马克思的认识论转向或许确实为马克思解释对人类技能的社会利用并没有包含把人当作纯粹的工具提供了一个框架。其大意是这样:当且仅当个体根据非扭曲的偏好选择从事特定的活动时,且当这些选择的集体结果是所有人的非扭曲的偏好都能得到充分满足的社会秩序时,生产活动才是自由的而不是强迫的、是互利的而不是有害的。这种关于我们如何理解剥削包含对人类有害的、纯粹工具性利用的暗示(suggestion)的优点在于它不依赖早期的、未经证实的规范性的人性概念。无法依照人的本性的方式来对待人或妨碍人作为类存在的本质的实现,并不等同于把人只当作纯粹工具来对待。 [49]

虽然如此,这种方案还是有它自身的问题。在前一章中我们已经看到,马克思关于资本主义的解体将迎来一种能产生并充分满足非扭曲偏好的社会生活形式的预言是建立在他的社会理论最弱的两个因素之上。第一,尽管马克思认识到,只要少数人完全地支配生产资料,劳动就可能既不自由,也不互利,但他从没有充分审视过他的这种信念:以个体充当的少数个人对生产资料的专有支配将不会被以集体充当的少数人对生产资料的专有支配所取代。第二,他没有形成一种能够对扭曲性的偏好向真实偏好的转变做出实质性解释的唯物主义的意识理论。只要这两个根本的问题得不到成功的处理,马克思剥削理论的基础就是不完善的。我再一次想要强调的是,在阐述这些问题的过程中,我没有声称这些问题已被证实为不可解决的;相反,我是想清楚地指出我所认为的,在对马克思思想中依然真实、独特的理论的最富辩护性的重构中所清楚地显露出来的那些缺口。

除了这些困难不能够在这里深究以外,还有一个重要的问题不能解决:根据马克思,剥削是不正义的一种形式吗?回答这个问题需要系统地重构马克思关于正义和权利的令人困惑而又富有争议的讨论。下一章就是致力于这项工作。³⁹

第四章 马克思对正义和权利的批判

[50]

在评价马克思对正义与权利的批判之前,我们必须阐明其全部的复杂性。但是,到目前为止,这方面的努力仍然是不完整的,有时是令人困惑的。一般而言,马克思关于分配正义的观点——和分配权利的观点——的论述作为马克思关于正义和权利的观点的解释已经成为历史。马克思对非分配性权利的正义的复杂的、深刻的批判,特别是针对市民权利和政治参与的权利的批判,被忽略了。最后,甚至在分配正义极度有限的领域内,马克思批判的某些根本维度也被忽视了。我力争基于近期研究的成就,修补这些缺陷。

我的计划如下:第一,我将对马克思关于分配正义的观点提出一个更为综合的论述,说明它不仅比以前的分析所显示的更为复杂,也更为激进。第二,我将重构马克思对市民正义和政治权利的批判。第三,我将廓清马克思对可称之为一般的正义观念(该观念涵盖了分配性和非分配性权利)的批判,并且扩展至刑事正义的批判。第四,如果权利观念或正义观念在革命动力方面发挥了什么作用,那我将就此审视马克思的立场。我将探究马克思对权利和正义的多维批判中的某些明显的含义——这些含义迄今不是被完全忽略了,就是没有被充分的理解。其中最重要的可以简列如下:

[51] (1)对资本主义社会和所有划分为阶级的社会的最严厉的控诉之一,不是它们是不正义的或侵犯了人的权利,而是它们建立在有缺陷的生产方式之上,这种有缺陷的生产方式使得对正义和权利观念的依赖成为必要。

(2)正义的要求在一个使正义观念成为必要的环境中无法得到实现,因此,追求正义的努力就不可避免地归于失败。

(3)权利或正义观念在共产主义取代资本主义的革命斗争中,不起主要的动机作用。

(4)在建构社会关系方面,法权观念(包括自尊的法权观念)在共产主义社会中将不会发挥重要的作用。

(5)以正义感与权利标示人之所以为人的,仅在于有极端缺陷性的人类社会形式之中。

二

我在本书的开始就已指出,法权概念——正义的概念和权利的概念——能够在社会哲学中发挥两种基本的作用:批判性作用和解释性作用。当社会哲学以正义或非正义,抑或维护权利或侵犯权利的术语来架构一个社会的根本评价时,它就赋予了法权观念一种基本的批判作用。这种理论通过诉诸我们的正义感或我们对权利的信奉来激起我们行动起来,即支持或改良现存的某一社会结构,或以一种更能充分尊重权利和实现正义的社会结构来代替它。也许,法权概念的这种批判或行为指南的作用在当代最为明确的例子是罗尔斯的命题:“正义是社会制度的首要价值”。¹

假如社会哲学依附于一位著作家所恰当指称的社会的法权模式,那社会哲学赋予法权观念的是一种根本的解释作用。²依据法权模式,理解一个既定的社会和把握它与其他社会有何不同或类似的关键是去分析此

一社会的正义概念和权利概念,包括作为理论形态的概念和在实践及制度中所实际体现出来的概念。如做些证明,黑格尔就是一个好例子,他是赋予法权概念以基本的解释作用的哲学家。对于黑格尔来说,理解一个社会的关键是阐明该社会所特有的自由概念,因为它就体现在该社会的市民的和政治权利之中。

就黑格尔和罗尔斯来说,法权概念在解释社会的个体意识上发挥着至关重要的作用。正如我们已经看到的,对黑格尔来说,被其他人看为有权利的人,特别是有财产权的人,是个性充分发展的必要条件。依据罗尔斯的看法,良序社会的成员的特性是:他们都设想他们自己和他人都是具有权利和正义感的人。此外,罗尔斯还认为,具有平等权利的市民对自己 [52] 和他人的尊重是维系社会稳定的重要力量。³

然而,法权概念在解释个人意识和他人意识上可能起着相当不同的作用。社会哲学能够提出一种关于社会变革的理论,而法权概念在其中发挥着重要的解释作用。例如,革命的动机可能被解释为产生于社会不能满足人们的正义需求或者社会侵犯了人们的某些权利的认识。同样的社会哲学可能不仅运用法权概念去激励人们实施社会变革,而且用它来解释变革是如何发生的。

注意到法权概念的这两种不同作用,我们可以从马克思关于正义和权利最少争议的观点开始,即马克思拒斥把法权概念作为解释社会现象的根本性概念。当然,马克思对法权模式(juridical model)的拒斥是来自于他对一个既定社会的基础和上层建筑之间关系的唯物主义观点的推论。要准确详尽地阐述马克思的唯物主义并非易事,⁴但对于我们的目的来说,必要的是要认识到,在马克思那里,对一个社会的基本的生产力和生产过程的分析比起该社会的正义和权利概念以及它们赖以体现的法权制度,更能在总体上提供理解该社会的关键。因为他相信,这些基本的生产力和生产过程是“法律和政治结构赖以产生的真正基础”,它决定了一个社会的“社会、政治和精神生活过程的一般特征”,⁵马克思由此得出结

论:正义和权利概念不能被当作最根本的解释性概念。

近期的分析主要集中在马克思对法权概念的决定性作用(critical role)的批判上,即运用此一概念对一既定的社会做出根本的评价。罗伯特·塔克(Robert Tucker)⁶和艾伦·伍德(Allen Wood)已经论证马克思不是斥责资本主义社会为不正义的,他们的这一观点现在也变得流行起来。⁷正如我们后文将要看到的,这些学者的讨论存在着一个问题,就是他们未能把马克思对分配正义(distributive justice)的批判与对市民的和政治的正义的批判区分开来。塔克和伍德没有审视马克思对市民正义和政治权利的独特批判,就都从马克思论述分配正义的文本滑向了马克思对正义批判的一般性结论。⁸现在,姑且让我们先把这一纠结的难题搁置起来,而考察塔克—伍德的论文所宣称的:马克思并没有斥责资本主义社会是侵犯了某一分配正义标准的制度。

由于伍德在这方面的论证比塔克更为成熟,因此我将集中在他的观点上,仅在必要的时候才会涉及他与塔克的分歧。伍德的论证可以概述如下:⁹

[53] (1)依据马克思,正义标准仅有运用在它赖以产生和相适应的生产方式上才是富有意义的(每一生产模式都有它不同的正义标准)。

(2)依据马克思,工人和资本家的工资关系是正义的,这是依据适用于它的唯一的正义标准(即等价交换的标准)而得出的。

在基于以上两点作为前提的基础上,伍德得出结论说,对马克思来讲,资本家对工人的剥削是一种奴役形式,它虽然是罪恶的,但却不是不正义的。相似地,他还认为在马克思看来,古希腊的奴隶制是罪恶的,但也不是不正义的,因为奴隶和奴隶主的法权关系对应于古希腊的生产方式,正如雇佣工人和资本家的法权关系对应于资本家的生产方式。¹⁰

有必要指出的是,在伍德的这一阐释中,马克思不仅信奉上述的第一点,而且是强烈地认为既定的生产方式总是满足它所产生且可运用于其上的唯一的正义准则。伍德的观点不是说:马克思虽然承认资本主义和

奴隶制度未能满足它们各自的正义标准,却认为它们是正义的。伍德的论断毋宁是说,对于马克思来讲,生产方式和正义标准之间似乎存在着一种先定的和谐关系。¹¹伍德从《资本论》中引用了下面一段话来支持前提(2)。

劳动力的买卖是在流通领域或商品交换领域的界限内进行的,这个领域确实是天赋人权的真正伊甸园。那里占统治地位的只是自由、平等、所有权和边沁。自由!因为商品例如劳动力的买者和卖者只取决于自己的自由意志。他们是作为自由的、在法律上平等的人缔结契约的。契约是他们的意志借以得到共同的法律表现的最后结果。平等!因为他们彼此只是作为商品占有者发生关系,用等价物交换等价物。¹²

对前提(2)的进一步论证,伍德还引用了马克思在《资本论》中的另一段话作为论据,由于资本家榨取剩余价值的交易满足了等价交换的要求,“这种情况对于买者(即购买劳动力者)是一种特别的幸运,对卖者也绝不是不公平。”¹³

伍德解释说,工人和资本家之间的交易是平等交易,因为工人的确得到了等价于他的劳动力的交换价值的工资;更何况他的劳动力为资本家所购买。依据马克思,由于劳动力的使用价值(也就是劳动力的劳动所产生的价值)远远大于劳动力本身的交换价值,资本家因而能够从工人身上获取剩余价值。伍德由此得出的结论是,对于马克思来说,尽管雇佣劳动属于剥削,且剥削是属于奴役的一种形式,但它却不是不正义的。 [54]

对于伍德的阐述,有几种重要的反对意见。首先,如南希·霍尔姆斯特伦(Nancy Holmstrom)¹⁴所指出的,伍德的论证还远不是结论性的,因为它“抽离了工人和资本家的交易环境,看得太窄了。”¹⁵霍尔姆斯特伦说,马克思的要点是,即使这种交易是平等交易,它也是不平等的交易:由于

资本家控制了生产方式,工人只好被迫向资本家出售他的劳动力。她由此得出结论说,一旦我们理解了马克思对这种强制的交易环境的论述,“我们立刻就能明白,将这种交换称作公平的交易就只能是挖苦的风凉话,或者意味着:‘这是(罪恶地)被认为是正义的’”。¹⁶

霍尔姆斯特伦的观点是一合理的观点,值得仔细推敲。刚才引用的那些话最为值得一读的是它们表述了对资本主义固有的(endemic to)某种正义概念的内在批判,特别是对自由观念和平等观念的批判。大体上,我也是这样看待马克思的观点的。在资本主义的意识形态领域流行的正义观念和更为具体的分配正义观念都非常强调自由和平等的地位。通过把视角限定在劳动工资的交易本身,那些为资本主义的意识形态所迷惑的人就能支持自由和平等的理念,并证明这种劳资关系是合法的,而最后整个社会关系也是建立在这种理念之上。但是,这种一孔之见的成效却是相当脆弱的成就。一旦我们超出交易本身来看待问题,我们就会发现这种交换并不自由,因为劳动者和资本家各自的地位中蕴含着深刻的不平等。马克思强调,劳资交易下的自由和平等只是一种假象:

“自由”的劳动者同意,也就是,被社会条件迫使出售有活力的生命。不管它看上去是多么像是自由的契约协议的结果。¹⁷

只要交易正义的原则,即交易的正义当且仅当交易是平等主体之间的自由协议,并被短视地运用——马克思说这仅仅是资本主义社会的表面现象——,工资关系看起来就是正义的。但是,一旦我们认真地且一贯地运用自由和平等的理念,并拒绝独断地狭隘的运用,那资本主义自身的正义标准就为对自身的批判提供了素材。为此,我在前面提及的语段就可以作为马克思对资本主义的正义的内在批判的例子。¹⁸

对伍德—塔克就马克思关于分配正义的批判的论述持反对意见的,可能还有更深入的,甚至更具结论性的观点。首先,即使对马克思来说真

的是,工资关系依据能适用于工资关系的唯一标准来说是正义的,马克思的意识形态理论也提供了其他内在的反对意见的宽广领域。但伍德—塔 [55] 克的先定和谐的观点却排除了任何内在批判的可能性。

正义概念,甚至就是马克思在资本主义社会所发现的狭隘的分配正义概念也比伍德或塔克所认识到的正义概念要复杂得多。它当然不局限于商品交换的标准。马克思关于意识形态(恩格斯所称的虚假意识)思想的理论使这一点显得相当清晰。马克思意识形态理论的目标之一就是要揭露那些在试图表明资本主义是正义的,发挥着重要作用的虚假的经验信仰。资本主义的正义概念,像其他法权概念一样,都是预设了某种通常被认为是理所当然的事实的归纳。

我们已经看到,对于马克思来讲,工资关系是正义的观点是建立在工人和资本家的各自地位的对称性的虚假事实的信仰之上,或者至少是建立在对这种非对称性的事实失于考虑的基础之上。也许马克思对洛克的分配正义的观念的出色的批评是他对原始积累(也就是所谓的初始获得)的抨击。

这种原始积累在政治经济学中所起的作用,同原罪在神学中所起的作用几乎是一样的。亚当吃了苹果,人类就有罪了。人们在解释这种原始积累的起源的时候,就像在谈过去的奇闻逸事。在很久很久以前有两种人,一种是勤劳的,而且首先是节俭的精英,另一种是懒惰的,耗尽了自己的一切,甚至耗费过了头的无赖汉。诚然,神学中关于原罪的传说告诉我们,人怎样被注定必须汗流满面才得糊口;而经济学中关于原罪的故事则向我们揭示,怎么会有人根本不需要这样做。但是,这无关紧要。于是出现了这样的局面:第一种人积累财富,而第二种人最后除了自己的皮以外没有可出卖的东西。大多数人的贫穷和少数人的富有就是从这种原罪开始的;前者无论怎样劳动,除了自己本身以外仍然没有可出卖的东西,而后者虽然早就

不再劳动,但他们的财富却不断增加。例如梯也尔先生为了替所有权辩护,甚至带着政治家的严肃神情,向一度如此富有才华的法国人反复叨念这种乏味的儿童故事。但是,一旦涉及所有权问题,那么坚持把儿童读物的观点当作对于任何年龄和任何发育阶段都是唯一正确的观点,就成了神圣的义务。大家知道,在真正的历史上,征服、奴役、劫掠、杀戮,总之,暴力起着巨大的作用。但是在温和的政治经济学中,从来就是田园诗占统治地位。正义和“劳动”自古以来就是唯一的致富手段,自然,“当前这一年”总是例外。事实上,原始积累的方法决不是田园诗式的东西。¹⁹

内在法权批判和外在法权批判的区分也表明了伍德的这种说法是错误的,即马克思认为批判奴隶制不正义是毫无意义的。在古希腊或者南美,奴隶主用以辩护奴隶制的意识形态包含有关于奴隶与自由人之间的差别的某种虚假的经验归纳。奴隶被认为在道德上和智力上是天生劣等的。^[56] 奴隶主认为奴隶缺乏合理性,以及人类或完善的人类所独有的道德主体性(moral agency)的那些特性。在法权话语中,奴隶主认为他可以用对自由人来说不正义的方式对待奴隶,因为奴隶并没有拥有运用权利的那些天然特性。

通过抨击奴隶主关于奴隶与自由人的天赋差异的虚假观念来批判奴隶主就是运用了我所说的内在批判。因为这种批判除了依赖那些已经在奴隶社会中占统治地位的观念以外,并不依靠任何法权观念。废奴主义者也不需要诉诸一种新的正义观念。他(她)只需要指出这是正义的老观念在总体上被错误运用的结果,即是社会上强加的关于个体范围的错误信念的结果,而这样的个体本应适用的是人的概念,或完全法权的人的概念。这种内在批判只是马克思在社会理论最为卓著和富有成效的贡献之一:它洞察到归属于不同个体的本质的扭曲性信念在专制的社会制度的意识形态辩护中起到了重要的作用。

像伍德和塔克那些学者,由此归结出,马克思主要不是因为资本主义的分配不正义而批判它,这在结论上是正确的,但在理由上却是错误的。正如注意到马克思的内在批判所表明的,依据资本主义自身的正义标准,马克思也不认为资本主义是正义的,即使他的确认为那是适用于资本主义社会的唯一正义标准。在下一节,我将接着解释,为什么马克思尽管频繁地使用内在批判,还是避免指称资本主义是不正义的。

三

我所称的资本主义的分配正义的内在批判是相对于外在批判而言的。外在批判有两类。在这两类中,批判的视角都是外在于处在批判之下的正义概念。然而,外在视角既可以是另一正义观念,也可以是某一非法权评价的概念。

霍尔姆斯特伦与其他学者认为,至少马克思对资本主义的某些外在批判是从一种共产主义正义观——一种建立在共产主义的生产方式和按需分配的基础上的正义观²⁰——的视角出发的。我在其他地方已经论证过,²¹至少就分配正义而言,这种观点是错误的。而且,看不到这种观点的错误也就看不到马克思对分配正义批判的激进所在。

正如威廉·迈克布莱德(William McBride)²²所强调的,马克思不仅嘲笑了那些谈论社会主义的正义的资本主义批判者,而且他自己也似乎有意地避免使用正义和权利的术语。马克思为什么会这样做,至少有两个明显的原因。首先,他不断强调,任何社会的分配都是派生的现象(derivative phenomenon):它的一般特性是由该社会的基本生产过程的特性所决定的。²³正如我早就指出的,马克思似乎推断,既然从总体上理解一个社会的关键是分析它基本的生产过程,那批判一个社会最根本的方法就是揭示那些过程的缺陷。这是马克思在《资本论》中试图揭示的。现在,正如资本主义的根本缺陷在于它的基本生产过程,因此,就可以得

出这一结论：共产主义的根本优越性将存在于其独特的（distinctive）生产过程之中，而不是存在于分配的安排上。为此，假如马克思对资本主义的深刻批判是从共产主义的分配正义观的视角来展开的，即将是奇怪的。

然而，还有第二点更有力地反对马克思是从共产主义的分配正义的外在视角批判资本主义的理由。辩称马克思对资本主义的批判是依据共产主义的分配正义的标准是无法与马克思将谈论分配正义和平等权利斥为“过时的语言垃圾”，以及社会主义者应该停止“意识形态的胡说”的成见不相一致的。²⁴马克思相信共产主义社会将是一个休谟和罗尔斯所说的（分配）正义环境业已消失，或者已经减弱到在社会生活中不再发挥重要作用的社会。大致上说，分配正义的环境是那些稀缺的条件（conditions of scarcity）——且冲突是建立在稀有物品的争夺之上——使得运用分配正义的原则成为必要。马克思坚信，新的共产主义生产方式将减少稀缺和冲突的问题，以致分配正义原则不再成为必要。

在第七章，我将论述马克思这一预言是部分地建立在他相信共产主义将是一个社会协调的民主形式，将是一个在社会资源和自然资源的民主控制方面比迄今所知的任何社会都更为有效（也就是富有生产性的）、更为协调的社会。在此，我只想说明，这种关于民主的社会协调将消除分配正义的环境的预言，并没有将马克思置于一个极端不可能的论题之下——即稀缺和冲突问题将在共产主义社会中完全消失。不如说，这一理念是指民主的社会协调意味着充分的协调和丰富，任何冲突的残留都不会再依赖法权原则所规定的权利来分配份额。社会组织的基本原则将不包括分配正义的原则。

依据这一阐述，马克思就把其他人所称的分配正义的环境分解成客观要素与主观要素。在资本主义社会，客观要素存在于恩格斯所说的生产的无序，以及对人力和自然资源的低效率和挥霍无度的使用。主观因素包括利己主义、竞争，以及制度在个体中产生的持续增长的，且终究是自我挫败的需要。依据马克思，共产主义的生产方式将释放出潜藏于资

本主义社会的巨大生产力。同时,它将使个体转变成合作的、公共的存在(communal being),人类将在工作中达到内在的满足,人类合作的需要也将缩小人对物的需要。马克思关于人类主体(human subject)转换的充分论述是在《1844年经济学哲学手稿》中,特别是在“私有财产和共产主义”以及“异化劳动”的章节中。²⁵如我们在第二章所看到的,正是在这些早期的手稿和晚期著作中的一些零星的论述,我们才得以发现马克思对资本主义及其法权概念的彻底批判的基础:他的充分发展的评价(尽管不是法权的)观念;社会上完整的共产主义的人(Socially integrated communist man);参与对社会和自然环境的民主的理性控制的自由而又富有创造性的生产者。

在马克思预言超越分配正义环境的零星的、简而全的描述中,马克思回应社会主义者的一个熟悉口号,可能会被认为是共产主义分配正义的标准。

在共产主义社会高级阶段,在迫使个人奴隶般地服从分工的情形已经消失,从而脑力劳动和体力劳动的对立也随之消失之后;在劳动已经不仅仅是谋生的手段,而且本身成了生活的第一需要之后;在随着个人的全面发展,他们的生产力也增长起来,而集体财富的一切源泉都充分涌流之后,——只有在那个时候,才能完全超出资产阶级权利的狭隘眼界,社会才能在自己的旗帜上写上:各尽所能,按需分配!²⁶

我们如何来理顺马克思对这一标语(各尽所能,按需分配)的运用与他关于正义、权利的观点,即他认为谈论正义和权利是“过时的语言垃圾”和“意识形态的胡说”,以及在共产主义社会中稀缺和冲突将极大减少的关系呢?答案就是我之前指出的,马克思并不是想提出这一口号作为共产主义的分配正义原则,而是说这种情形将在共产主义社会中成为

事实的方法描述。²⁷

一旦分配正义的环境被超越,也就不会给任何这样的规范性原则(prescriptive principle)——这些原则指定了社会需要满足的要求和具体化了社会要给予保护的权力——留下余地。这一阐述的优点之一就是认可我们对马克思关于正义的一些重要评论提出解释,要不然,这些评论看来就似乎是前后不一致或完全不可理喻的。

我们现在能够明白为何马克思避免称资本家对工人的剥削为不正义,甚至依据资本主义特有的分配正义标准,一以贯之地运用而不局限于[59]工资关系的表面,他自己认为是不正义时也是如此。因为假如马克思斥责剥削是一种不正义的形式,马克思就会试图得出,共产主义社会是一个正义的社会,那它的优越性就在于它的正义性。而这样的结论将遮蔽马克思对资本主义批判的激进品格和他的共产主义眼界。因为,一旦我们理解了马克思分析的深度,我们就能够意识到,对于他来讲,也许对资本主义社会——和所有的阶级社会——最致命的控诉之一就是它们的生产方式有着如此严重的缺陷,以致使分配正义的原则成为必要。对马克思来说,对分配正义原则的这种特别的需要正是构成社会核心的生产过程存在缺陷的决定性症状。从正义讨论的要点来看,共产主义社会的优越性并不在于它最终侥幸而又有效地实施了正确的分配正义原则,从而解决了分配正义的问题,而在于它使分配正义的整个争论成为多余。这一解释的优点在于它吸收了霍尔姆斯特伦对塔克和伍德的明智的批判的同时,也说明了霍尔姆斯特伦的解释没能解释的三点:(1)马克思拒绝指认共产主义社会为正义社会;(2)马克思认为共产主义社会必将消除分配正义的环境(其言外之意是共产主义不需要正义原则);(3)马克思把关于正义和权利的谈论批为“过时的语言垃圾”和“意识形态的胡说”。²⁸

在这一点上,认为马克思的要点仅是这些分配正义的原则过于狭隘,且它们将在共产主义被所谓的生产—分配正义原则所取替的观点,²⁹可能会遭反对。在这种解释上,马克思对分配正义的外在批判是从一种更

为根本的正义视角出发的,但尽管如此,还是从正义观念出发。共产主义的生产—分配正义原则将避免分配正义观念的表面性。它们将是建立在对分配安排的派生性的清晰理解和消除那些控制生产的不平等——它是社会所有其他不平等的根源——的信奉上。这种共产主义的生产—分配正义原则将使分配所有的权利具体化,但更为重要的是,他们将在指引社会的生产过程中决定个体享有的权利。

对于那些受马克思关于分配正义成见的不充分的批判所折服,但又对马克思关于新的生产方式将极大的消减稀缺和竞争问题的描述表示怀疑的人们,生产—分配正义的观念是有吸引力的。然而,马克思对资本主义的外在批判看来并不是建立在任何这样的观念之上。他的要点不在于,要解决传统的分配问题就需要一个更为宽广的共产主义的生产—分配正义。他更多的是以一种激进的方式宣称,一旦新的生产安排出现,将不需要正义原则来安排生产或分配。 [60]

这种新的生产方式的优越性并不在于这样的制度:由社会来承认和保护个人参与生产控制并由此分享生产所得。相反,它的优越性在于,它是这样一种社会组织形式,在这种社会形式中,没有人发现有必要去持有这样的要求,也没必要依赖任何制度性机构来承认和强制执行。

在几个分散的语句中,马克思确实很模糊地谈到共产主义的生产过程的组织,³⁰但他从来没有表明共产主义的生产要以正义原则来规约。他也不曾说过,甚或暗示过共产主义的生产过程要由承认参与这些过程指导的个人权利观念来建构。更确切地说,恩格斯的著名论断,即在共产主义社会,“对人的统治将由对物的统治所取代”,³¹似乎准确地抓住了他的观点。这种观念似乎是,关于生产的民主决定主要存在于关于满足需要的最有效方法的集体的、科学的判断,而不是政治的或法权的判断。就权利而论,也没有表明这些民主决策,将在一个法律框架——明确职权的作用和地位,甚至是参与做出决定的过程本身的机会——之内产生。

四

至此,我的分析像上面引用到的其他人一样,都是聚焦在马克思对分配正义的批判上,现在,我们应该拓宽我们的视域来考察马克思对市民正义和政治权利的批判。这些批判的唯一的重要素材是马克思的论文《论犹太人问题》。我们要理解马克思对权利批判的全面性,只有在这篇文章被纳入到马克思论述分配性权利的正义的作品中时才有可能。然而,令人惋惜的是,塔克、伍德、霍尔姆斯特伦、迈克布莱德等人都忽略了这篇丰富的、富有启迪的早期手稿。

在《论犹太人问题》中,马克思区分了(1)人权(human rights)、(2)人的权利(the rights of man)、以及(3)公民权利(the rights of the citizen)。“人权”是一个最为一般的范畴——其他两个作为子范畴被包括在内。公民权利是政治参与的权利,特别是选举权。³²人的权利包括:

- a.言论自由权,思想自由权和信仰自由权(尤其是宗教信仰的自由权利);
- b.法律面前人人平等的权利(正当程序的权利);
- c.私有财产权;
- d.安全权(个人自由——保护生命和身体——的权利);
- e.追求自由的权利。³³

[61]

马克思在对他称之为政治解放的限度的多维批判的过程中,介绍了这些权利的范畴。人的权利和公民的权利都是个体在政治上获得解放的权利。政治解放是个体为现代自由国家所确认的解放。《论犹太人问题》所批评的主要是政治解放未能达到真正的人类解放——马克思相信全面的自由(comprehensive freedom)只能在国家消亡后的共产主义才能

实现。

假定对政治解放的批判的背景和他提到的实际的政治宪章的具体权利确是如此,那显然,马克思在谈及³⁴人的权利或者公民权利时,至少首先指的是法定权利——在以强制作作为后盾的制度体系中规定的权利。例如,私有财产权(法定权利)就是以强制作作为后盾的使用、出售或转让物品给他人的自由。反过来说,它是指在某人使用、出卖或转让物品给他人时,有免受他人干涉并以强制为保证的自由。

现在,正如密尔所强调的,³⁵权利可能由强制来做后盾,或可能由诸如同伴的压力(peer pressure)或公共舆论那样不太正式的约束来支持。稍后,我将思考这样一个问题:不论权利是否以强制作作为后盾,马克思对人的权利和公民权利的批判是否都可以适用。当下,我们将限制我们自己只拥有以强制做后盾的权利。

马克思对非分配性权利的正义的最为激进的批判的核心是下面的断言:

E.……作为不同于公民权的所谓人的权利无非是市民社会的成员的权利,即脱离了人的本质和共同体的利己主义的人的权利。³⁶

大致上说,“市民社会”(马克思后期简单地用它来指称资本主义社会)是指生产资料私人所有的社会组织形式,包括劳动力成为商品的商品市场,以及不断增长的工业化。但是,说这些权利无非是市民社会的人的权利,它的意思究竟是什么呢?假如这些权利按其倡导者所认为的那样,理解为关于自由的有价值的社会保障,那 E 也许可以更清楚地表述为:

E¹作为不同于公民权利的人的权利仅对市民社会的成员,即作为利己主义的人和脱离共同体的人来说,是有价值的(作为自由的

社会保障)。

[62] 让我们搁置马克思的含意是否是市民社会的所有成员都是利己主义者的争论。不过,为求简化,让我们把注意力转移到下面 E^1 的改造形式。

E^2 .人的权利仅对利己主义的人、孤立的人才是有价值的。

注意到 E^2 比下面马克思经常提到的历史主义—认识论 (historical-epistemological) 的断言更为有力。

H-E.人的权利概念(和变成统治地位的政治概念)仅在一定的历史发展阶段产生,也就是说,是随着市民社会和市民社会的利己主义的个人的出现而产生的。

H-E 可以称之为一个历史主义—认识论的观点,因为它表明:人的权利的概念并不是贯穿整个人类历史的,它仅在一定的历史发展产生之后,才出现和为人所知(或广为人知)。更具体点说,H-E 意味着人的权利的概念并不是自明的或者可以通过每个理性的人的反思所能发现的,而不论他处在什么样的历史位置和社会发展水平。

注意到 H-E 在含意上并没有和 E^2 一样有力是重要的。即使假定市民社会是利己主义的且政治概念仅在它对某人有价值时才产生,那 H-E 最好将包含有下面较弱的论断:

E^w .人的权利对市民社会中利己主义的人、孤立的人是有价值的。

在 E^2 中,马克思显然提出了比 E^w 强烈得多的论断,因为 E^2 表明这些权利仅仅对利己主义的和孤立的个人有价值。而 E^w 则保留了这种可能性:这些权利对那些非自私自利的人,即马克思所相信的超越了市民社会

的新社会的、社会上完整的成员,也是有价值的。另一方面, E^2 排除了这种可能性:谈到的这些权利“无非是”那些对市民社会产生的那类个体有价值的社会保障的权利。

那么我们如何理解 E^2 呢?想想马克思给予最多关注的人的权利:私有财产权。马克思认为“私有财产权”意味着一个人“任意地、同他人无关地、不受社会影响地享用和处理自己财产的权利”。³⁷ 马克思还说,“自由这一人权的实际应用就是私有财产这一人权”^①,这种自由的权利是“从事任何不损害他人的事情的权利”^②。他随后又指出:

每个人能够不损害他人而进行活动的界限是由法律规定的,正像两块田地之间的界限是由界桩确定的一样。这里所说的人的自由,是作为孤立的、封闭在自身的单子里的那种人的自由。³⁸

我们现在就可以把 E^2 应用在人的权利的特别情形,即私有财产权, [63] 明确地表述为:

E^{2P} . 私有财产权——依照意愿处置物品 (goods) 的权利——仅对利己主义的人、孤立的个人才是有价值的。

说私有财产的权利仅对利己主义者有价值似乎是明显错误的。毕竟,人们依照自己认为合适的方式使用自己的物品的权利可能是有价值的,而不管他们的目的是否是自私自利的,也不管他们是否只是以自我利益为目的。

马克思在这里的论点的关键是“与他人与共同体分离开来”的“孤立

① 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第41页。——译者注

② 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第40页。——译者注

的、单子式的人”的概念。他的要点似乎是私有财产权的存在——对这种权利的迫切需要——标志着个体间的基本利益冲突这一情形的存在，并使之永恒化。在这样的情形中，安全地持有财产是个人唯一的保障，他将以此满足他的基本利益，包括他的生存利益。在这些情境当中，其他个体要么仅仅被当作增长自己财富，并因而为谋求自己利益而增长个人前景的手段；要么被当作试图控制他人财富从而威胁他人基本利益的侵略者。

假如私有财产的存在确实把人们引向了这样的境地：彼此之间从最好角度看，是纯粹的工具，从最坏的角度看，就是致命的威胁；假如私有财产权的需要是为了确保自己免受他人的侵犯，那把私有财产权描述为一种对孤立的、利己的、单子式的人才有价值的权利还是合理的。且假如个人之间除了相互看为私有财产(private property)的存在之外别无其他，那说私有财产权仅仅对利己的、单子式的人才有价值就似乎是合理的。再者，就私有财产权确保他免受他人干涉和免除任何救济他人的责任的意义上说，私有财产权就被说是个人与共同体的隔离。

注意到即使人们斥责私有财产权作为一个划界的概念，即在免除个体为他人承担责任的同时，确保不受侵犯，人们还是能够提出一种截然不同的财产权。这样的权利将是分享共同体的合作的成果的一个保障。或者，他也可能希望以一种既保障分享社会产品又保障分享生产资料的控制的那种财产权来取代这种划界的私有财产权。

然而，如我之前论证的，马克思本人并没有主张用一种高级的共产主义财产权来代替有缺陷的资本主义的财产权。他在任何地方都不曾明确地表述过这样一种共产主义的财产权，甚至不曾提到共产主义社会还会有财产权。相反，他称谈论权利和正义为过时的语言垃圾和意识形态的胡说。因为，正如我之前指出的，他批判的深度远远超过了那种以一种财产权来代替另一种财产权的观点。他相信在共产主义社会中，冲突的根源已经减少到没有必要有一套权利制度来确保个体自由地去享受他在社

会产品上的份额或确保他对生产资料的控制的份额。

到目前为止,我所关注的仅仅是马克思把对人的权利的批判应用于对私有财产权的批判。把人的其他权利贬斥为仅仅是,甚或主要是对市民社会中孤立的、利己的个人才有价值,似乎更加缺少合理性。例如,法律面前人人平等的权利和言论自由的权利就似乎不能批评为那些仅把他人看为工具或者危险的竞争者的孤立的个人之间划界的权利。确实是,言论自由权确立了禁止某些侵犯的界限,但是,我们该在何种意义上对这一权利做出批判呢?

我认为,答案就在于,在一个非常简单但又非常一般的假定中,马克思认为这些人际之间的冲突根源使得权利成为必要。他认为,任何一个社会如果潜藏的人际冲突严重到需要设立权利来为冲突划界,那这个社会就是一个深具缺陷性的社会。只有这一假定是足够有力的,它才足以解释马克思对一般意义的权利的讽刺,对全部人的权利的抨击,以及迈克布莱德(McBride)所正确指出的,他审慎地拒斥把共产主义界定为一个正确的权利概念有效地发挥作用的社会。

马克思把对人的批判拓展到对市民的权利批判的程度现在变得清晰了。早在《论犹太人问题》中,马克思就已经指出了公民权利——政治参与的权利——的两个基本局限。首先,把在宗教、财富、教育和其他方面的差异归入私人生活,即正式地排除了来自政治的和法律制度的影响,公民权利在事实上是给这些因素在“私生活”上的自由。其次,即使在财富、教育等方面的影响被正式地排除在政治和法律制度之外的地方,也盛行着广泛而深远的非官方影响。这些影响可能是合法的,也可能是非法的。非法的影响包括政府官员的贿赂和在法院及选举过程的腐败。然而,马克思主要强调的是财富和地位上的差异,会使不同的个人在行使他们平等的公民权利时,通过一种完善的合法途径产生效力行使上的不平等。财富在选举运动中和在获取有影响力的合法演说³⁹中的作用,让我们看到了太多熟悉的现实事例。公民权利的神圣性使得关于国家是超越 [65]

于市民社会的阶级冲突之上的幻想成为永恒。

在《论犹太人问题》中,在马克思考察人的权利与公民权利关系的那一节中,他是否试图把对作为纯粹的利己主义权利的人的权利批判扩展到对公民权利的批判,这在总体上也许不清晰。然而,下面这一段文字却表明他的确是试图这样做的。

政治解放一方面把人归结为市民社会的成员,归结为利己的、独立的个体,另一方面把人归结为公民,归结为法人。

只有当现实的个人把抽象的公民复归于自身,并且作为个人,在自己的经验生活、自己的个体劳动、自己的个体关系中间,成为类存在物的时候,只有当人认识到自身的“固有的力量”是社会力量并把这种力量组织起来因而不再把社会力量以政治力量的形成同自身分离的时候,只有到了那个时候,人的解放才能完成。⁴⁰

考虑马克思在《黑格尔法哲学批判》中的相似的一段:

市民社会确认自己的政治存在是自己的真正存在,这就使得不同于自己的政治存在的市民存在成了非本质的存在;而互相分离的各环节中有一个环节脱落,和它对立的另一个环节也就随之脱落。⁴¹

在第一段文字中,马克思明显说到人的权利和市民权利是相关的,是在作为市民社会的独立的利己主义的人的存在和作为公民、作为一个关注共同利益甚于自身的狭隘利益的有道德的人理想生活之间的划界。自私自利的概念、孤立的个体的概念,作为公民的人的相关概念、以及相随而来的作为公民权利的概念,其含义在共产主义社会中都不再适用。在第二段文字中,马克思似乎是说,市民社会领域(利己主义的领域,相互利用的领域)和政治领域(个体在此践行其公民的合法权利)是相互联系的,

当其中一方被废除,也必然带来另一方的消除。

假如这种解释正确的话,那马克思是说,正如国家只是相对于市民社会才存在一样,公民权利也只是相对于或区别于人的权利才存在。正如仅是市民社会的存在,国家才有存在的必要一样;政治参与权也只是在需要有人权利的地方,才成为必要和有价值的。但是,马克思认为人的权利仅是对利己的、孤立的个人——不能纳入到真正的共同体的人——才是有价值的。因此,他应该得出,人的权利和公民权利在共产主义社会中将是没有价值和没有位置的,即使他承认,由于市民社会的一些因素保留了下来,一些政治参与的权利对于由资本主义社会向共产主义社会转换的无产阶级成员来说可能是有价值的。确实,就国家包括了人的权利和公民的权利的法律制度来说,马克思关于国家将随着资本主义最后残余的消失而消亡的观点,暗示着这些权利——由强制保障的权利——也将随之消失。假如这一解释是正确的话,那么马克思就会认同: [66]

E³.人的权利和公民权利仅对市民社会中利己主义的、孤立的人有价值,而在共产主义社会将没有存在的必要。

E³.虽是一种很激进的观点,但重要的是不要将它误解成马克思并没有认可的那种更为激进的观点:

E⁴.为各种人的权利和公民的权利所保障的自由将伴随资本主义的灭亡而消失。

马克思没有认为,在共产主义社会,人们将不享有言论自由,或者他们的生命和肢体不会有免受攻击的自由。E³仅仅意味着在共产主义这些自由的(法律)保障将是没必要的。

或许会有人认为,马克思对市民权利之一的选举权的态度在他写了

《论犹太人问题》之后,经历了一个显著的转变过程。在《共产党宣言》中有一段非常著名的话,它告诉我们革命的第一阶段就是要赢得无产阶级的选举权,而他发在《纽约论坛报》(1852年8月25日)关于宪章运动的一篇文章中,马克思则预言了普遍的选举权最终将赢得“工人阶级的政治领导权”。

然而,即使马克思的确改变了他对政治参与权的评价,这也决不意味着他认为无产阶级斗争完成之后,最终出现的社会模式还需要政治参与权的存在。后来的所有文章表明的是,在某个特定的时刻,选举权成了阶级斗争的有效武器;并且马克思从没有在任何地方有任何暗示表明,阶级斗争完成之后,他还赋予选举权以不同的作用,因此,我们没有理由拒斥这种假设:马克思认为公民权利也和其他权利一样,都是走向消亡。

理解马克思为何想提出观点 E^2 或者 E^3 的关键,是考虑这些权利——作为自由的法律保障——被诉求并因之有价值的条件。非常简单,某种特定自由的法律保障仅是在对这种自由至少存在严重侵害的重大可能性时才是必要的。记住这一点,我们就能重构马克思对 E^2 (或者 E^3) 的论证。

(1) 权利,作为人的权利(和公民权利)下规定的自由的(法律)保障,仅在这些自由有可能遭受严重侵犯的地方才是必要的。

[67] (2) 对人的权利(和公民权利)下规定的自由的严重侵犯可能仅产生于阶级利益的冲突以及阶级冲突产生的利己主义。

(3) 共产主义社会不存在阶级,因此,也就不存在阶级利益的冲突以及由阶级利益引起的利己主义。

因此,

(4) 共产主义社会将不需要作为法律保障的人的权利(或者公民权利,假如这些权利是和人的权利相联系而存在的话)。

对支持 E^2 (或 E^3) 的理由的勾勒的重要性是能够让我们把注意力集中在关键的前提(2)——关于人际冲突的那些根源严重到足以使合法权利变得有价值的一个非常有力的、极具一般性的论题。它断言了,人际冲突严重到足以要求一套强制力做后盾的权利原则,而这一套原则是建立在阶级冲突、破坏性竞争以及阶级冲突引起的利己主义之上。当然,关于冲突的根源的这一假定是很有问题的。我将在第七章证明,它确实标示着未能理解权利所激起的问题的多样性。

如同应用在马克思对分配正义的抨击一样,内在批判和外在批判之间的区分也能应用在马克思对公民权利和政治权利的批判上。在每一种情形中,马克思的一些批判是从他所抨击的权利概念的视角出发的,其他则是从一个外在的有力的角度推进的。在《论犹太人问题》中,马克思对公民权利和政治权利的主要的内在批判,在他从财富、教育和职业状况的不平等的影响来谈论政治解放的不彻底性中就可以发现。政治解放所宣称的目标是通过宪政措施去调适每个人政治参与的平等权利和在法律面前的平等权利,使法律和政治制度免受这些因素的影响,而不论他们处于什么样的社会地位——所有人都是平等的公民。然而,在马克思看来,政治解放必然无法达致它自身的目标。社会地位的不平等继续通过合法和非法的途径施加其有害的影响;只要财富能够侵蚀法律和政治的过程,只要社会地位的差异能够产生个人在运用他们平等权利的有效性上的不平等,那政治解放就没有实现它所要达到的平等公民的理想。

像在分配性权利的情形那样,马克思对人的权利和公民权利的外在批判比他的内在批判更为激进。外在批判是从外在于他所抨击的公民权利和政治权利概念的视角出发的。且如同马克思对分配性权利的外在批判的情形那样,这是一种超越权利环境的社会视角。

有人可能会反对说,《论犹太人问题》的文本并没有最终支持我得出
[68] 这样的结论,即马克思抨击的是人的权利、公民权利以及政治权利的概念,而不只是这些概念体现在资产阶级社会的简单的特殊的历史形态。孤立地看待马克思在这篇论文的批判并没有最终排除这种可能性,即对马克思来说,可能存在“非资产阶级”的或共产主义形态的权利(它们是全部或部分的不是市民社会中利己主义的、孤立的人的权利),这可能是真实的。从这一不那么激进的阐述来看,马克思被看为拒斥的是某种特定的资产阶级社会的权利和与之相伴随的天赋人权学说的最为牢固的眼界,该学说认为,所有的人类,不管他们处在怎样的社会和在历史中的地位如何,都拥有唯一的、永恒的一套权利。

当然,马克思确实拒斥以这种方式理解的天赋人权学说。然而,也有几点理由需要认真地考虑我的结论,即马克思也谴责了这种作为有缺陷的生产方式的人为设计的法权观念,他相信这种法权观念将随着更高的生产方式的形成而消失。第一,只有更为激进的阐述才能令人信服地解释这样的事实:马克思没有在任何一处表明,资产阶级这种有缺陷的法权观念将被共产主义的法权观念所取代——比如,共产主义的言论自由的权利或政治参与的权利。说马克思的(历史唯物主义)认识论观点阻止他对共产主义要建立的各种权利的精确本质做出预言是一回事;解释他为什么甚至会避免断言共产主义还存在什么权利则完全则是另一回事。而且,在批判人的权利和公民的权利上,马克思没有在任何地方说他批判的是这些权利的资产阶级形态。事实上,他甚至从不进行两者之间的区分,例如,他不区分政治参与权的一般概念与这种权利在资产阶级社会中采取的具体形式。

第二,正如我们已经看到的,马克思将谈论平等权——不仅是讨论资产阶级的平等权——斥为意识形态的胡说和过时的语言垃圾。假如他批判的仅是权利概念的某种历史形态,那我们也许可以期待他在批判的同时对这种权利做出仔细的限定,然而,他并没有提供出这方面的限定。

第三,马克思在《哥达纲领批判》中明确论述到,真正的权利观念意味着一种平等标准的应用,但是,当同一种平等标准被应用于不同的个人时,那些个人被对待的方式将是难以令人满意的。这种观点虽然出现在马克思批判生产者有权按其付出的劳动获得相应的社会产品这一原则的语境中,但他试图表明,这是对权利本身的批判。

生产者的权利是同他们提供的劳动成比例的;平等就在于以同一的尺度——劳动——来计量。

但是,一个人在体力或智力上胜过另一个人,因此在同一时间内 [69] 提供较多的劳动,或者能够劳动较长的时间;而劳动,要当作尺度来用,就必须按照它的时间或强度来确定,不然它就不成其为尺度了。这种平等的权利,对不同等的劳动来说是不平等的权利。它不承认任何阶级差别,因为每个人都像其他人一样只是劳动者;但是它默许,劳动者的不同等的个人天赋,从而不同等的工作能力,是天然特权。所以就它的内容来讲,它像一切权利一样是一种不平等的权利。权利,就它的本性来讲,只在于使用同一尺度;但是不同等的个人(而如果他们不是不同等的,他们就不成其为不同的个人)要用同一尺度去计量,就只有从同一个角度去看待他们,从一个特定的方面去对待他们,例如在现在所讲的这个场合,把他们只当作劳动者,再不把他们看作别的什么,把其他一切都撇开了。其次,一个劳动者已经结婚,另一个则没有;一个劳动者的子女较多,另一个的子女较少,如此等等。因此,在提供的劳动相同、从而由社会消费基金中分得的份额相同的条件下,某一个人事实上所得到的比另一个人多些,也就比另一个人富些,如此等等。要避免所有这些弊病,权利就不应当是平等的,而应当是不平等的。⁴²

假如马克思把他的批判仅限定在某种历史的权利概念,那这一段是

难以解释的,甚至是无法解释的。

五

马克思对正义和权利的内在批判还有一个非常一般的要素没被揭示出来。简单地说,就是这样的论题:正义的追求是无用的,因为正义的环境(circumstance of justice)恰是正义的要求无法满足的条件。罗伯特·塔克在下面的这段文字中几近阐明了这个论断,虽然他的论述由于把正义与分配正义混为一谈而有所削弱。

现在,寻求马克思厌恶正义的理由已经不难。正义的理念意味着在两个、多个党派或多个原则存在冲突的情形中寻求一种正当的平衡。它通常涉及基于相互的权利要求的划界而达成的调解或解决。现在,对社会主义者来说,关于在资本主义社会的经济关系中来提高正义的诉求,就意味着在资本家和工人的冲突之间的合法平衡是可以触及的,或者说,调适是可以达到的。无论如何,它表明了工人和资本家之间协商和平、战争以及福利的可能。这是为马克思所唾弃的。就马克思所看到的,在这两种对抗之间不存在解决冲突的可能,也没有途径在这两种冲突的权利要求之间实现划界。⁴³

尽管这一段文字出现在塔克试图说明马克思对资本主义的谴责不是源于对分配正义的关切的结论之中,但我们还是能够认为塔克对可称之为正义的一般概念做出了重要的论断。罗尔斯在阐述这个一般概念时,明确地指出,在互竞的(competing)各种正义概念的冲突之中,存在着一个核

[70] 心的概念:正义原则是“分配基本的权利和义务,以及确定……社会合作的利益和负担的适当分配”⁴⁴所需要的。罗尔斯随后继续指出,那些抱有

不同的正义观的人可能会一致同意:“在某些制度中,当对基本权利和义

务的分配没有在个人之间做出任何任意的区分时,当规范使各种对社会生活利益的冲突要求之间有一恰当的平衡时,这些制度就是正义的。”⁴⁵

这一正义概念的宽泛足以包括为马克思所批判的分配正义的概念以及市民正义和政治正义的概念。当把马克思的国家理论带进来思考时,马克思的阶级冲突理论,就暗含着这样一个论断,正义的一般概念的要求无法在产生这种正义观并运用这种正义观的环境中实现。如塔克所正确指出的,马克思的观点是,阶级冲突仅在阶级消亡时才能终结,即在互竞的主张之间寻求恰当的或公正的平衡是不可能的。更进一步说,就我们所看到的,马克思相信国家,包括它施行的整个权利和义务体系,是阶级冲突的产物,并将随着阶级的消失而消失。

现在,正如我们早已看到的,⁴⁶马克思的著作包含两个不同的国家概念。第一个是非常明确地出现在《共产党宣言》中的概念,⁴⁷国家在阶级斗争中是经济上占统治地位的阶级使用的武器。

马克思关于国家的第二个概念主要出现在《法兰西内战》和《雾月十八日》中,在那里,他强调在一定条件下,官僚国家能够从资本家与无产者的斗争中取得一定程度的独立。在这些条件之下,国家官员能够通过结束阶级与阶级的斗争,以他们的利益进行统治。明白依据马克思的两个国家概念,国家无法实现它唯一的功能,即依据传统的政治理论,国家将赋予权力以合法性资格,是重要的。在国家的这两个概念中,国家都不是通过在互竞的主张中寻求“合法的”(rightful)、“恰当的”(proper)或者“公平的”(fair)、“公正的”(impartial)平衡,国家并不是满足正义一般概念的要求的制度。依据马克思的观点,国家或者是不可避免地为增强一个阶级对另一个阶级的压制服务,或者为自身的扩张而剥削普通公众,或者兼而有之。⁴⁸在国家的两个概念中,国家既不是利益冲突的裁判者,也不是公共利益的保护者。这甚至在过渡时期的社会主义社会也是真实的,基于这一原因,马克思称之为无产阶级专政,它这里强调的也是国家是一个阶级对另一个阶级进行统治的武器,而不是在各种互竞的主张中

寻求合法平衡的公正裁判者,或者增进公共利益。确实,对于马克思来说,在阶级社会中,并不存在真正的共同利益。

当正义的要求在正义赖以产生的环境中不可能被满足的观点应用到我们之前关于工人和资本家之间的交易的分配正义的讨论时,那将这一点归给马克思就显得更为合理。我早已论述过,马克思对资本主义的内在批判,其中有一点就是,在工资关系方面,它侵犯了它自身的原则,即交易应该是平等主体之间的自由交易。但是,直到我们加进了他的揭露——劳动力的买者和卖者之间的平等交易和自由原则是既无法被满足,也不可能满足时,我们才把握了马克思批判的激进品格。

对于马克思来说,在拥有生产资料的人与没有生产资料的人之间不可能存在真正自由、平等的交易,而且“资本家”和“工人”就是从是否拥有生产资料的所有权来界定的。只要存在工人和资本家,那资本家和工人之间从事的交易就不可能是自由和平等的。就此可推出,只有深刻的变革才足以克服这种对抗,即只有废除生产资料的所有权才可能有自由和平等。但是,既然资本家、工人以及资本家和工人之间的交换关系只存在于有生产资料的私有产权的地方,那这种改革就不可能指望它会满足它的原则或工人与资本家之间的公正交易。假如马克思舍弃了这些更强有力的内在批判,他就不能成功地将自己与那些明知自由平等交易无法达到,还仍然像俾斯麦时期的德国那样试图通过增加工人的工资或者福利收入来达到的改良主义者区分开来。

杰弗里·墨菲(Jeffrie Murphy)通过扩展马克思关于犯罪与惩罚论题的如下评论,⁴⁹发展了相关的但更为深入的内在法权批判。

一般来说,刑罚应该是一种感化或恫吓的手段。可是,有什么权力用惩罚一个人来感化或恫吓其他的人呢?况且历史和统计科学非常清楚地证明,从该隐以来,利用刑罚来感化或恫吓世界就从来没有成功过。适得其反!从抽象权利的观点看,只有一种刑罚理论是抽

象地承认人的尊严的,这就是康德的理论,特别是当黑格尔用了一个更严谨的定义来表述它的时候。黑格尔说:“刑罚是罪犯的权利。它是罪犯本身意志的行为。罪犯把违法说成是自己的权利。他的犯罪是对法的否定。刑罚是这种否定之否定,因而又是对法的肯定;这种法是罪犯自己要求的,并且是他强加于自身的。”

毫无疑问,这种说法有些地方好像是正确的,因为黑格尔不是把罪犯看成是单纯的客体,即司法的奴隶,而是把罪犯提高到一个自由的、自我决定的人的地位。但是,只要我们稍微深入些观察问题的本质,就会发现,德国唯心主义只是通过神秘的形式赞同了现存社会的法律;在这里是如此,在其他许多情况下也是如此。如果用“自由意志”^[72]这个抽象概念来顶替有着行为的现实动机和受着各种社会条件影响的一定的人,如果只用人的许多特性的一个特性来顶替人本身,难道这不是荒谬的吗?……那末,应不应该认真考虑一下改变产生这些罪行的制度,而不是去颂扬那些处死相当数目的罪犯来为新的罪犯腾出位置的刽子手呢?①

墨菲不无理由地从这段话中推论出,马克思承认关于刑罚的惩罚理论要比功利主义的理论有更强的道德吸引力,但否认惩罚主义(retributivism)的适用性。功利主义理论引起我们道德上反感的观点是,犯罪也可能是有益于社会的手段,尤其是以触犯法律而达到威慑他人的方式。惩罚主义至少以更为合理的形式证明刑罚是一种社会成员之间的各种负担和利益平衡得以恢复的一种机制:犯罪必须遭受剥夺,因为他自由选择了利用其他人必须遵守的行为规则——其规则是为了所有人的利益而施加在所有人之上的——的不公平优势。

① 参见《马克思恩格斯全集》第8卷,人民出版社中文第1版,第578、579、580页。——译者注

按照墨菲的说法,当结合马克思关于阶级斗争的观点时,马克思关于犯罪的可预测性的观点就表明,在有必要为刑罚辩护的资本主义条件下,即使是最合理的辩护——惩罚主义——也会失败。墨菲指出惩罚主义者的刑罚辩护的合理性依赖于对存在刑罚制度的社会特征的某种经验假设。其间比较突出的一种是假设社会关系主要是互利的,因而由法律强加给每个人的负担必然地被所有人平等地分担。

赫伯特·莫里斯(Herbert Morris)在《人与惩罚》中强调说,以上所描述的刑罚的惩罚主义辩护还依赖于另一个假设,即“……个人有能力自由选择并且能够在掂量相关制度的基础上进行选择。”⁵⁰如果这个假设没有得到满足,那么刑罚就不能被证明为对罪犯自由地选择了利用其他人遵守互惠的社会合作的必要约束所引起的不公正情形的一个纠正。

马克思大概会论辩法律所强制的负担不只是不同社会阶级的成员之间的不平等分配。他或许还会这样谴责,在一些情形下,对于负担是如此繁重的被统治阶级来说,说其成员能够自由地选择破坏法律将是虚假的,因这意味着他也能自由地选择不违反法律。因此,在上面所引用的那段话中,马克思强调,在滋生犯罪的制度中犯罪具有可靠的可预测性,并且提出惩罚主义是“用‘自由意志’这个抽象概念来顶替有着行为的现实动机和受着各种社会条件影响的一定的人……”,这行评论或许对于财产法来说最有道理。这一观点认为,正是制定要求没有财产的工人抑制自己拿别人财产的法律的那一个制度,阻止了他通过任何其他方式来满足自己的需要,或至少是使其他方式变得极为艰难。

以上勾勒的马克思两个批判是对众多(显然包括马克思在内)被认为对刑罚辩护最为有理的内在批判,因为两者都认为惩罚主义的应用所必要的假设并没有得到满足。一种假设是社会(一般)是互利的安排;另一种假设是个人能够自由地选择遵守法律,承担法律强加的责任。但对这两种情形的批判并没有依赖另一种刑罚理论。

这些反对观点以最为激进的形式声称,在使得刑罚制度以及为刑罚

制度的辩护成为必要的条件下,所谈到的假定不仅没有被满足,而且也是无法满足的。换句话说,产生了刑罚制度要去应对的行为的阶级冲突的条件正是社会关系是互利的假设和所有人都有遵守(或违反)法律的自由的假设所无法成立的条件。根据马克思关于犯罪与刑罚的简要而又零散的评论而把犯罪正义的这些内在批判归于马克思,特别是以其最激进的形式,或许有点牵强。尽管如此,它们看来也至少有力地说明了,当我们把这些评论放到他更为广泛的阶级统治理论的语境中,那它们就显示出与马克思对市民正义、政治正义和分配正义的内在批判相同的一般结构。

六

在文章开始,我区分了正义概念或权利概念在社会理论中所起的两种不同作用:(1)批判作用或行为指导作用;(2)解释的作用。就如早先所指出的,马克思的唯物主义排除了法权概念的任何主要的解释作用。一旦我们理解了他对法权概念批判运用的立场,马克思关于社会变革解释的某些令人惊讶的事实就得到了阐明。

马克思的革命动机理论的最为重要的特征之一是他拒斥依赖个人的正义感或对权利的信奉。⁵¹我们暂且搁置马克思赋予类似共产主义同盟这样的领导团体的重要战略意义和教育功能,马克思对革命行动的详细阐述包括下面这些因素。⁵²随着资本主义的发展,马克思所说的“冲突”变得如此极端,以致对无产者来说变得明显。逐渐减少的少数有产非工人(资本家)与逐渐增加的大多数无产工人(无产阶级)相抗衡。有财产者——那些支配着生产资料的人——变得越来越富有,而那些仅仅拥有自己劳动力的无产者却变得越来越贫穷。社会面临着由生产过剩产生的矛盾:因为工人的生产超过了工人的购买力,经济危机产生了,工人失业了。一旦无产阶级认识到阶级斗争的这些基本事实,他就能意识到他自己的利益连同他的整个阶级利益的实现都要求推翻资本主义社会。 [74]

无产阶级革命行动的概念使得正义原则或者任何一种道德原则的任何重要的激励作用都成为多余。在马克思看来,无产阶级革命所需要的是自身利益或者阶级利益的动机——并不需要诉诸正义感或者任何道德标准。事实上,马克思嘲笑了那些道德学家的社会主义者,如蒲鲁东,他热心地劝说大众诉诸他们的正义感来进行社会变革。在《共产党宣言》中,马克思强调共产主义者“没有道德说教”,并清楚地说明,共产主义者的恰当角色是教育大众,以便他们更为清楚地看清他们自己的利益并将由此产生的革命努力引导到最有效的革命过程中去。⁵³共产主义者不是创制正义原则或者运用劝说技巧去激发无产阶级的正义感的人。

依据马克思,自我利益或者阶级利益在革命斗争中总是主要动机。在十八世纪的法国,新兴的资产阶级发现为了实现自己的利益就必然要摧毁君主统治,同样,无产阶级利益的实现也在于摧毁资产阶级的统治。但是,无产阶级推翻资本主义的方式与资产阶级的革命方式之间存在着重大的不同。以前的每一次革命,包括法兰西革命,作为少数派的革命阶级发现为了取得其他阶级的支持,就必然要把本阶级的特殊利益描述成普遍的权利,把特定的好处描述为共同利益(common good)。但是,一旦无产阶级在对抗极少数派中变为绝大多数,所有关于权利或正义的任何托辞就能够被抛弃。无产阶级在他们的正义感引导下去获取普选权也不是马克思的诉求。马克思诉求的是他们的战略的意义,无产阶级会逐渐地意识到,要粉碎他们的阶级敌人,就应该取得政治上的统治。在《哥达纲领批判》中,马克思道出了避开正义诉求的另一原因:正义诉求不仅不是必要的,而且是分歧和含混不清的,因为每个社会主义者派别都有他们自己的正义概念和权利概念。⁵⁴

我们现在终于能够理解马克思何以认为谈论正义和权利是过时的语言垃圾了。首先,他的唯物主义分析导致他在总体上拒斥法权概念的任何根本性解释。其次,在他对资本主义的批判中,正义和权利概念没有充当主要的作用。他有时也的确把资本主义的正义概念和权利概念反过来

批判资本主义自身,这我称之为马克思的内在批判,但他对资本主义的最为激进的批判是从外在于正义和权利的视角出发的。第三,马克思认为共产主义的正义和权利概念无论对于激起或解释革命动机,还是作为寻求新社会的基本的规范准则来说,都是没必要的(要走向新社会,直接的方式是斗争)。因此,对于马克思来说,谈论正义和权利在所有这些意义上都是过时的。

马克思的主要观点既已呈现在我们面前,我们就能理解马克思的内在批判和外在批判是如何联系的。他的内在批判充当的只是次要的、破坏性的作用,只是被用来驳斥资产阶级意识形态试图说明资本主义是正义的那些论辩。然而,马克思认为权利在共产主义是不必要的论题并没有排除权利在共产主义之前的一些过渡阶段被运用的可能性,他对过渡时期非常简略而谨慎的描述并没有明确地依赖法权概念。再者,马克思在关于无产阶级如何成为有效地推动社会革命性过渡的动力论述中,并没有赋予(assign)正义概念和权利概念以积极的、建设性的作用。他对道德说教的社会主义者的混乱说教的抨击只是具有为无产阶级诉诸自身的利益扫清道路的破坏性目的。⁵⁵

七

让我们现在先搁置马克思关于人际冲突的根源的可疑假定以及他关于权利和正义的环境将在共产主义被超越的乐观预言。我们现在必须把注意力转向马克思关于共产主义社会中的人——他所设想的——将要出现的意识形式(the form of consciousness)的观点的含义。它的意思是共产主义社会中的人将不把自己或他人设想为权利的持有者(as bearers of rights)。

要理解共产主义意识(communist consciousness)这种特征的含义,那我们对到目前为止我们的讨论所依赖的权利的直觉概念,就要做得更明

确些。当然,对权利概念的分析自然是一项复杂而又有争议的工作,但这更多的是相对简单和没有争议的。如果一个人把自己设想为权利的持有者,那他会认为自己拥有有效或合法的要求,抑或对某些事物拥有以某种方式处置或不以某种方式处置的资格。他认为自己能够要求按照自己的权利所应得的一切(as his due),而不是他可遇而不可求的。像罗纳德·德沃金(Ronald Dworkin)和约翰·罗尔斯(John Rawls)这样的著作家甚至对何谓权利持有者给出了更为强烈的描述:即意味着把这样的一个人视为拥有不为功利计较所掩埋的要求。⁵⁶

乔尔·范伯格(Joel Feinberg)在一篇题为《权利的性质与价值》的文章中丰富了权利持有者这个概念。

当然,拥有权利使要求成为可能,但也是这种要求赋予权利以特别的道德意义。权利的这种特征是与人之所以为人的惯常修辞联系在一起。拥有权利使我们能“像人一样站起来”(stand up like men),使我们正视他人并以某种根本的方式去感受任何人之间的平等。把自己当作权利的持有者并不是要过分的骄傲,而是适度的自豪,自豪拥有值得他人爱和尊重的最低限度的自尊。事实上,尊重他人(这是一种有趣的观念)可能只是尊重他们的权利,这样所有人就能相安无事地共存;所谓“人的尊严”也许只是有被承认的能力去维护权利主张。尊重一个人,也就是把他看为权利主张的潜在主人。⁵⁷

这里有着重要的两点。首先,其意思是,把自己视为权利的持有者就是把自己看为具有基于可以向他人索要某种东西的权利主张,就如有一种坚实的东西在支撑一样。向他人提出权利主张(advancing claims)这个观念和“像人一样站起来”的隐喻很有启发性。它们表明了一个重要的事实,即什么才是把自己看作拥有权利,即,把自己视为在有必要主张自己的权利要求和“站起来”索要其所应得的人际冲突中是潜在的当事人。假如

人际关系足够地和谐或者冲突能够得到自发地解决,那么要求或者索取也就没有存在的机会,因而也就没有权利概念存在的余地。同样地,如果在个人利益与社会福利之间不存在潜在的分歧,那德沃金与罗尔斯也就没必要提出牢靠的权利概念。

其次,范伯格使人想起很多其他权利理论家常常只是暗含的思想——尊重一个人就是要把他当作权利持有者来尊重,无论是自己还是其他人。

认为一个人值得尊重就必须把他作为一个权利持有者来对待。如果是这样,那假如共产主义社会的成员并不认为他们自己是权利持有者,就会得出他们将不会把自己当作值得尊重的人。当然,这并不是说,他们认为自己是值得尊重的人,而是他们不需要运用权利观念和尊重观念。对他们来说,环绕他们世界周围的是爱人、朋友或者同志,而不是值得尊重的权利持有者。

然而,这也不是说,在共产主义社会(如马克思所设想的那样),人们并不“拥有”权利或者不“值得”尊重。关于马克思是否能够一贯地坚持这一点,这在一个没有人觉得有必要去索取他(或她)在事实上应得的东西或尊重他人权利要求的社会的理念中,似乎不存在任何逻辑上的不一致性。这个观念是前后一致的——至少假如人们假定人类拥有的某种权利只是凭借人才拥有(by virtue of human)。说共产主义社会的人有权利但并不使用任何权利概念,无非是在说两件事:那些人自发地以某种方式彼此相待;以及如果自发性失效,那每个人就会有理由要求以这种方式相待。不过,作为一个共产主义社会的外部观察者,在他的研究过程中,可能会断言共产主义社会中的人有权利,但权利概念在共产主义生活中却没有立足之地。 [77]

假如,像马克思所认为的,权利概念仅在一个对竞争、稀缺、人际冲突、人与人的分离无法控制和降低到最低限度,且如果有尊重的观念就必须有作为权利持有者的人的观念的社会中才有重要作用,那由此可推出

的是,任何需要尊重的社会都是存在根本缺陷的社会。如果这确实是马克思的观点,那么对马克思来说,可以得出的是,资本主义社会的问题就不在于它没能实现权利和尊重的观念所追求的标准,而是社会组织病态(ill-organized)到需要这些观念。

虽然这已经被近期的很多文章不加慎思地设想,但认为对人本身的尊重在本质上包含着对人作为权利持有者地位的正当承认(proper recognition)的论点是很有问题的。要合理地论证存在一种连贯的、尊重人这样的有用观念,但又不是法权概念,必须做两件事情。首先,必须阐明这种被当作对人的尊重的观念必须满足的一些基本准则。其次,必须能够展示满足这些标准而又不必依赖权利(或正义)概念的那种观念。

虽然在这里我尚不能对它们进行论证,但我将这些有关的标准列出如下:⁵⁸

(1) 尊重人本身的观念必须包含这样的理念,即所有人,不论其在智力、魅力等特征上的差异——仅仅凭借其是人(simply by virtue of being persons)——都是平等尊重的对象。

(2) 尊重人本身的观念必须只适用于人,且凭借其具有与非人(nonpersons)相区别的主体性—特性(agency-characteristic)就得适用。

(3) 尊重人本身的观念也必须包含这样的理念,即尊重人本身存在于在思想和行动上,表现出对所谈到的存在者(the being in question)是人(不同于非人或“纯粹的物”)的事实正当承认。

尊重人本身的法权观念通常要满足这里提出的三个标准似乎够清楚[78]了。当然,关于如何充实“正当承认”这个观念,以及互竞的各组权利原则在诉求为“正当承认”提供内容上,都有可能存在深层的分歧。

非常有趣的是,康德为我们展示了一个符合这三个标准但其本身却

明确不是法权观念的尊重人本身的观念。根据这一观念,尊重人本身的观念包含着对人不是纯粹的物,而自身就是目的的事实的正当承认,也包含着要求我们决不把人仅仅当作手段的事实的正当承认。康德还表明,尊重人本身的观念还包含着人是不适合以评价纯粹物的方式来评价的对象,他说,人具有超越一切价值的尊严。⁵⁹

康德自己在《道德形而上学》中,就通过证明人们必须遵守那些规定了人的权利与责任的各种实质的道德准则来继续为尊重人这个观念提供更多确定的内容。尽管如此,道德哲学家对尊重人本身需要何种权利和义务能进行合理争论的这个事实至少表明,尊重人与权利观念之间的联系既不是显明的,也不是没有问题的。

我们已经看到马克思对资本主义异化的一些最尖锐的批判是集中在资本主义中的社会互动没有承认,甚至是颠覆了人与纯粹物之间的区分的方式上。他谴责资本主义是人被自己 and 他人仅仅当作服务于物的手段的制度:工人仅仅是机器的附属物,且工人和资本家都像是资本的奴隶。马克思还进一步强调,资本主义的货币制度把人及其品质都转换成商品,变成可以估价的东西。

与此相反,共产主义社会被说成人不被当为商品,物只是造福于人的发展,且人的作用不是作为服务于物的工具的社会互动形式。把这样的社会描述为个体和制度都表达了对人与物之间区分的正当承认,且这种承认平等地拓展到所有只要依据其作为主体的特性的社会似乎是合理的。假如这一描述是正确的,那共产主义社会就如马克思所理解的,是一个满足了我们之前列出的三个标准的运作观念的社会。且如果是这样,那似乎没有理由否定尊重人本身的观念将在共产主义会起作用。就算是如我已经论述过的,马克思认为权利观念不在共产主义社会起重要作用,我们也必须假定,无论共产主义的尊重人的观念的内容最终是什么,它都不会构成个人权利的规定。更困难的问题是:如果排除了对人的权利观念的依赖,这种观念是否有足够的内容被用于实现理论家通常赋予尊重

这一法权概念所具有的构建人类关系的基本作用？

八

无论马克思对非异化社会的远见是否包括一个尊重人的非法权概念,他的异化理论的确包含了对存在于资本主义社会的尊重人的法权观念的精彩批判。既然马克思自己没有对尊重做出明确的分析,那说他的异化理论为这种批判提供了素材也许更为准确些。因此,接下来的工作可能最好被看为更多的是从马克思的著作中去形成结论的尝试,而不是作为对马克思著作的一个重构。

马克思认为货币和信贷制度颠覆了人与物之间的区分,而这种区分像康德和黑格尔等不同的权利理论家那样,都有非常多的论述。人类及其类本质(包括他们的道德品质)成为商品,成为物中之物,成为等价物。在市场社会中,不仅人的劳动能力,连同人的性能力以及艺术才能都主要被看为具有交换价值的东西,要把人当作具有“内在价值”的存在,而不是价格的存在的道德规劝,也就成了无效的口头禅。

在信贷制度中,甚至被认为具有自在价值而不是获取私利手段的道德美德,它的价值也主要是作为获取资本的有用抵押。

信贷的本质是什么构成的?……在这里,表示信任的人,像夏洛克一样,认为“诚实的”人就是“有支付能力的”人。……一个富人贷款给一个他认为是勤劳和有信用的穷人。……即使假定有这种例外,有这种浪漫的可能性,对富人来说,穷人的生命本身、他的才能和他的努力也都是归还债款的保证;也就是说,穷人的全部社会美德,生命活动的全部内容,他的存在本身,在富人看来也都是偿还他的资本连同普通利息的保证。因此,债权人把穷人的死亡看作是最坏的事情,因为这是他的资本连同利息的死亡。请想一想,在信贷关系中

用货币来估价一个人是何等的卑鄙！……信贷是对一个人的道德做出国民经济学的判断。……人的个性本身、人的道德本身既成了买卖的物品，又成了货币存在于其中的物质。⁶⁰

资产阶级意识形态试图通过颂扬它自身特色的尊重人的法权观念来掩盖它对人与物之间的区分的颠覆。当市场关系侵入到人的整个生活时，这种观念就从产生不平等、剥削和价值颠覆的地方给无情地抽象出来。对应于资本主义社会中权利的两个基本范畴，资本主义把对人之为人的承认降低为法权承认的两种形式。尊重人本身被视同为对财产权持有者（property right-holders）和平等的政治参与权的拥有者的地位的承认。[80] 贫困的工人和富裕的食利资本家，妓女和嫖客，高级政府官员和政治上无能的“公民”都在市场上有平等权利去订立契约，在选举上有平等的投票权。

有趣的是，注意到甚至市场社会最为诡辩的辩护者也未经严格论证就一般地假定，承认个体作为具有平等权的存在去进行交易是尊重人本身的充分表现（an adequate expression）。在下面的这段话中，罗伯特·诺齐克在没有认真应对那种认为立基于私人交易的社会是以各种明显的方式侵犯了把人当作目的而不仅仅是当作手段的原则的异议，就选择了该原则所要求的严重贫乏的概念。

只要对方能从交换中得到足够的好处，以致他愿意完成这一交换，这就足够了，即使他反对你将加于这个物品的一两种做法，在这种条件下，对方在这方面就不是仅仅被用作手段。⁶¹

像往常一样，这一契约自由的平等权利图景忽视了在实际交易中出现的初始财产严重不平等的背景，且同时否定了这样的事实——通过歪曲法律和政治过程，并限制参与有意义工作和自主活动的机会，其中一方得到

的“好处”可能被用于帮助复制不利于大多数人的社会制度——的任何道德相关性。诺齐克的剥削概念似乎患有相应的贫血症：只要交易不是肉体上的强制和欺骗的结果，就不存在剥削。

我们已经看到马克思对除了自身的劳动力外别无他物可以交换的人与支配着生产资料的人之间的表面平等的批判力度。我们也在一些细节上考察了他对政治解放的缺陷的有力批判：止步于平等的公民权利，而忽视了不同社会阶级的人在行使这一权利的有效性上所存在的巨大不平等。从这两个方面来看，马克思认为对权利持有者地位的承认不仅没有确立人与物之间的区分，而且在抹除（obliteration）二者的区分上发挥了主要的作用。只是承认个人是具有进行交易的权利和参政权利的存在只是一种抽象且表面的尊重人的观念，但就是这种观念在把人仅仅当作物的制度中却起着非常具体的基础作用。

虽然马克思预言并认可了一种“把人当人看”的新的社会形式，但我们看到，他并没有把这种社会归之为法权社会（a juridical society）。因此，我们不能把他对资本主义中的尊重的法权观的批判看作是在更为充分的权利观的基础上，为更为充分的尊重的法权观铺路的一种努力。相反，我们必须得出，马克思所设想的共产主义社会，是一个对人的尊重不等于对权利持有者地位的承认的社会，它是一种如此彻底地不同于我们的社会生活方式，以致尊重人本身的观念已经没有什么用处。

九

在这一点上，对于我的解释可能有一个重要的反对观点。像塔克、伍德、霍尔姆斯特伦、迈克布莱德、墨菲，以及近期论述马克思批判权利的其他理论家，认为我倾向于忽略强制性权利观念与非强制性权利观念（如同伴的压力或公共舆论）之间的重要差别。马克思对权利最为激进的批判仅是指向前者，即强制性权利观念（这种反对还会继续）。因此，马克

思只是致力于论述共产主义社会不需要强制性权利观念,而不是几乎不需要任何权利观念。马克思声称,作为强制性权利执行机构的国家将在共产主义社会消失,且所有强制都是“不人道的”,⁶²在真正人道的共产主义社会中将没有立足之地,而这只是意味着“强力做后盾的权利”观念将会过时。即使假定权利观念与尊重观念之间存在一种联系,马克思对权利的激进批判也没有使他得出共产主义社会不存在对自己或他人尊重的观念。

这种反对观点的更为极端的形式是断言,马克思甚至没有坚持认为强制性权利会消失,而只是作为分离的、异化的、由国家这一暴力工具来强制执行的权力才会消失。这种极端的观点非常让人难以置信。它忽视了这样的事实:马克思对人的权利的批判不只是它由国家来强制执行,而是对它的内容和功能都做了批判。再者,之前引用的关于马克思批判权利的语段中,没有一段表明法权观念在内容和功能上的缺陷与它们被独立的强制性机构的强制执行的事实之间有任何强烈的联系。这种反对观点的极端形式既不能解释马克思为何一贯地嘲笑关于权利和正义的谈论(不只是它们被国家强制执行),也不能解释马克思为何把共产主义描绘成一种非强制性的社会组织形式,而不仅仅是没有国家的社会。

因此,我将集中讨论这种更温和的反对观点,它承认马克思坚信(is committed to)强力做后盾的权利(coercively backed right)的过时(不只是作为强制执行权利机构的国家将会消失),但否认马克思认为非强制性 [82] 权利也会过时。同样,至少有三个充分的理由(good reasons)来反驳这种更温和的反对观点。首先,据我所知,马克思本人从不曾在权利与强制性权利之间做出区分。第二,即使他谴责强制的不人道,以及把共产主义描述为非强制性的社会组织形式,使他得出只是强力做后盾的权力的过时,但马克思的论断却是谈论权利与正义是过时的意识形态的胡说——不仅仅是关于强制实施的权利。第三,正如我之前论证过的,试图将马克思对人的权利和公民权利的批判限定在对强力做后盾的权利观的批判是很难

令人置信的。马克思的论题显然是,权利依据其内容和功能只对前共产主义社会的人有价值——总是怀疑其同类跨越权利原则制定的界线的孤立的个人。我相信,将马克思诠释为说在社会上完整的共产主义的个体将需要权利和重视权利,但不是强力做后盾的那种权利的观点,这或许是临时性的。尽管如此,我对马克思观点的评价将不会依赖于这样的假定,即他认为权利,而不只是强制性权利,都会过时的更为激进的预言。不过,我将在第七章对共产主义将不需要强制性权利的断言,以及在共产主义社会,由诸如公共批评(public disapproval)等其他约束(sanctions)支持(backed)的权利将不会有重要或主要作用的论断做出评价。

有一种可能是,不管是在较为激进还是较少激进的诠释上,马克思主义的回应表明了我对马克思关于权利观的解读的一个重要的限制。马克思式的批评者可能会反对说,最多只有一种合理的情形有助于这一论题,即马克思预言的只是近来某些理论家所说的“普遍权利”在共产主义的社会组织中不起任何重要作用,而无法说它同时说明马克思预言特殊权利也会过时。大致上说,普遍权利是指那些个人独立地从事某种自愿行为的权利,诸如签约,和与某种特殊关系中的身份无关的权利,如父母的小孩。人的权利是最一般的普遍权利。特殊权利被认为包括个人通过履行某种自愿行为而产生的权利,如承诺;或因某种特殊关系而自然产生的权利。

在马克思的批判没有明确地拓展到这些特殊权利的情况下,把认为共产主义的社会生活在重要方式上将不依赖于据说会产生特殊权利的承诺制度或其他自愿行为的论点强加给马克思是难以令人置信和苛刻的。

[83] 因此,我将把我关于马克思对权利的批判的结论限定在普遍权利的范畴上,它包括分配正义的权利、公民权利和政治权利。

然而,我只会顺便指出,持马克思预言普遍权利将会过时,而同时承认特殊权利还将存续的诠释,可能在事实上给马克思的辩护者添加了更大的压力。因为一般可能会有人认为,具有特殊权利观念的任何社会都

会有用以创制一般权利原则的概念资源,并且也会重视它们在处理广泛的社会协调和解决冲突的问题(包括那些不是根源于利己主义和阶级冲突的问题)上的作用。换句话说,一旦认为共产主义社会的人们所依赖的重要方式是特殊权利,那要支撑共产主义没有以一般法权原则作为社会组织的重要基础就能达致社会和谐和大大地提高生产力的这种预言就可能变得更加艰难。我将在第七章详细地探讨法权原则在利己主义和阶级斗争的最少存在或者不存在,且稀缺问题已经得到显著改善的社会中所起的不同作用。

另外,假如正义概念被充分地拓宽,那么我们所发现的马克思在正义方面的观点就需要更深层的限定。我们已经进行了假定,正义的原则是规范原则,其独特的作用是为规范个人或群体之间的冲突性要求提供最终根据。且我们也已经注意到,正义的环境可被理解为这样的条件,即至少是可能存在某种严重的经常性冲突使得正义原则成为必要的条件。依据这种观点,正义从广义上来说是一种“判决性”和“对抗性”的观念。

但是,可能会有人认为我们应该将正义概念解释得更宽泛些,或承认存在另一种完全不同的正义概念,依据它,正义更多的是一和谐的、自发的秩序的问题,而不是对各种冲突的力量的规约和相互划界的问题。事实上,或许也有人认为柏拉图《理想国》中的城邦正义是后一正义观念的最初范本(*premier example*)。一个颇有道理的解释认为柏拉图的观点是,一个规划良好的社会将是一个这样的社会,社会的角色和功能的恰当分配将会缩小或至少会极大地减少那种对判决性原则的依赖(尤其是对极具对抗性的权利观的依赖)成为必要的冲突性根源。虽然需要巧妙的制度设计来达到这种和谐,但一旦适宜的制度安排到位,对抗关系和裁决的诉求就将在极大程度上得到避免,在这意义上,和谐可以说是自发的。

即使我们承认有两种不同的正义观,我们仍然不需要假定它们没有任何共同之处。可能存在一些能够包容这两者的极为抽象的正义公理 [84] (*maxims of justice*),例如,给平等者以平等对待的原则,或正义就是给每

人所应得。然而,在一种判决性的正义理论中,后一公理与作为自发的和谐正义有着很大的不同。在柏拉图《理想国》的社会中,个人或群体不会发现有必要诉诸某些原则来为平衡或者界分他们在社会资源或者政治权威上的互竞的权利要求提供根据。相反,以柏拉图的理解,那里的每个人都得其所应得,每个人也都自发地履行分配给他的功能,而各种不同的功能将在一个和谐的秩序中相互协作。

如果我们认识到这两种正义概念的基本分歧,我们就有必要以一种谨慎的阐述来限定我们的诠释,即马克思对判决性或对抗性的正义观念提出了系统的批判。但我们可能被引向更进一步的论断,马克思不只是拒斥了判决性或对抗性的正义观念,而且认可了一种作为自发的和谐秩序的特殊正义观念。更为甚者,我们还可能把这样观点归于马克思,即认为达到或者维持一种适当的自发秩序的关键是,每个人必须作为平等的主体参与塑造和控制自然、社会环境,那当这一条件得到满足时,就能够说,平等者得以平等对待,人人都得其所应得。但是,这两个断言对我们极具误导性。很重要的一点是,我们要记得,马克思本人既没有在两种权利概念之间做出区分,也没有明确将他的批判限定在前者,更不曾使用正义的语言来描述他称为共产主义社会的自发的和谐秩序。当然,这不是说,我们不能得出结论说马克思应该或者可能提出过对资本主义的批判,而他眼中的共产主义可以作为另一种正义观的应用。但这样一来,就搁置了马克思坚决要从激进的社会批判的基本词汇中去除所有正义谈论的努力。

十

现在可以简要地概述我们研究的主要结果了。近来对马克思关于权利和正义的批判的探究都未能抓住马克思立场的复杂性。第一,试图重构马克思的立场,但没有在社会哲学赋予法权概念的解释作用与批判作

用之间做出清晰的区分。第二,他们的不足也在于一方面未能区分马克思对分配正义的权利与非分配性正义的权利的批判,另一方面也未能区分他的内在批判与外在批判。第三,他们也没有区分两种十分不同的外在批判——来自另一正义观的批判和完全超出正义思考的新视角的批判 [85]。最后,以前的分析都没有揭示马克思关于共产主义的人将通过哪种方式构想自己的批判的根本含义。

我已经证明,马克思对权利和正义的批判,能拓展这些概念的解释和批判功能;它包含着内在批判和外在批判;他的批判既能适用于分配正义的权利、市民权利和政治权利,也可以适用于刑事正义的理论。而且,我也论证过,假如尊重与权利之间存在某种紧密的关系,马克思将会坚信,共产主义社会不仅是一个超越权利的社会,也是一个超越尊重的社会。最后,我对尊重和权利之间是否存在这种牢靠的联系表示怀疑,并因此怀疑马克思信奉这一论断。

马克思的批判的价值在于它可能对当代的道德和政治理论构成了可以想象得到的最具根本性的挑战。马克思恰好对我们有可能认为是自明的两个教条——正义是社会制度的首要价值的原则和对作为权利持有者的尊重是个人的首要价值的准则——提出了一个系统的抨击。

第五章 革命动机与合理性

—

我们已经看到,近期的学术著作集中在马克思对资本主义的分析是否使用了道德概念(特别是正义概念),或对资本主义的分析是否是非道德的严格的科学分析的问题上。然而,即便有,那马克思在他关于革命动机的论述中赋予了道德原则以什么样的作用,却极少受到关注。

马克思多次声称,他的观点比起那些道德说教的社会主义者——他们诉诸道德原则(包括正义原则)来激起民众的革命——的观点具有优越性。¹因此,断言马克思对资本主义提出了一个非道德的,或至少是非法权的分析看来是与他关于革命动机的论述是相一致的。不过,我将论证,马克思关于革命动机的论述就其所立论的来说是有缺陷的,而对其缺陷的补救则可能需要对其社会理论作出重要的修正。

二

我们可以通过回顾在前一章讨论的马克思关于无产阶级革命动机描述的一些主要特征来开始。在资本主义发展到一定阶段,马克思所说的制度“矛盾”变得如此尖锐,变得除了最为卑劣的资产阶级的矫饰之外,对于任何人都显而易见(become plain)。²作为少数人的有财产的非劳动

工人的日益缩减与作为多数人的无财产的工人的不断扩增已处于公开的对立。陷入日益恶化的商业周期,工人失业了,因为他们太能生产了。财富日益集中在少数人的手中,而与此同时,绝大多数人的身心的退化正在加速。一旦无产阶级在革命领导的工作的辅助之下认识到这些阶级斗争的基本事实,即马克思在其历史唯物主义概念和资本主义分析中所做的清晰、系统的阐述,无产者将和其他每一个无产者一样,要求推翻这一制度。³ [87]

毫不夸大地说,对马克思而言,无产阶级的革命动机就是其自身利益或阶级利益。很多时候,马克思甚至将其界定为诸多利益中最为基本的一种——生存利益。对马克思来说,“阶级斗争”这一术语并没有夸张。他在《共产党宣言》中宣称,社会自身的存在与资产阶级的统治是不相容的。⁴

正如我在前一章指出的,关于马克思的无产阶级的革命观念,引人注目的是,它使寻求道德原则(包括法权原则)作为任何动机的作用变得多余。在自我利益(确切地说是生存利益)充分的地方,是不需要诉诸正义感或任何道德准则。马克思认为这就是一切利益之所在,因为每一个非科学的社会主义者派别都有其自己的正义观或公平观。既然有效的革命动机一点也不依赖于这些观念,那没有必要对它们做仔细的分析。马克思(由此)得出,奢谈正义是“过时的语言垃圾。”⁵马克思把特殊的法权原则和一般的道德原则看为可有可无的这一明显倾向确实是马克思革命理论最为独特的特征之一。

在马克思看来,以前的革命阶级的动机也都是自我利益(self-interest)。例如,法国新兴的资产阶级发现为了实现自己的利益就必然要摧毁旧政权。然而,资产阶级革命表达其抗争的方式与无产阶级表达其对社会秩序的抨击的方式有着重要的区别。在过去的每一次革命(包括法国革命),革命阶级由于不是大多数,发现为了争取其他阶级的支持,都必然要把本阶级的特殊利益表述为普遍权利。⁶设若马克思设想中间阶

级变得“被无产阶级化”(“proletarianized”),以致无产阶级成为绝大多数,而作为无法调和的敌对阶级只是极少数,那像意识形态这一类的虚饰就不再是必要的了。像以前的革命阶级一样,无产阶级也是为自己的利益所激发;但不像以前的阶级,它能大胆地承认这一事实。同样确实的是,马克思认为与道德原则的诉求联系在一起的是混乱与歧义的,且有些东西通过坚持无产阶级斗争的自我利益的本性就能得到。

[88]

三

对马克思关于革命动机的论述的一些批评常常聚焦于它对那些为社会主义革命而奋斗的非无产者的明显不适应性上。这种令人不知其解的现象的最为尽人皆知的例子是马克思与恩格斯他们自己——一个是小资产者,另一个是大资本家,却都献身于无产阶级的事业。虽然这样的例子对马克思关于革命动机的论述提出了问题,但这不是最为有趣的例子。对马克思的理论最为有趣的挑战是看它能否回应更为激烈的批驳,即认为它是难以令人满意的理论,即使在无产阶级革命动机的论述上也是如此。

这种更为激烈的批判类型或者是批驳马克思的论述的精确性,或者是批驳他的规范的充分性(*normative adequacy*)。描述性上的批判旨在说明马克思的理论在解释无产阶级革命是如何在现实中被激发上是不准确的。规范的批判则辩称,马克思没有说明无产阶级具有成为革命者的充足理由,不论无产阶级在事实上是否已经成为革命者。

一些人则辩称马克思的理论在规范上是充足的,但在描述上是不准确的。推翻资本主义在于无产阶级的利益,且假如无产阶级的成员相信这一点并据此信念而行动,那他们将采取行动;但是,在事实上,很多工人仍然受制于资产阶级的意识形态,而无法感受到什么是他们最为切身的利益。他们在动机上的失败有着认识上的根源。

另一常见的批评则指马克思的理论不论是在规范上还是在描述上都是失败的。马克思低估了资本主义的韧性和改革的潜能。从马克思所处的时代以来,由于工资得到显著提高的简单原因,很多工人并没有成为革命分子。资本主义的决定性的矛盾已经让位于福利国家的可容忍的紧张(tension)。马克思的观点(指无产阶级革命只是受自我利益的考虑所驱动——译者注)的规范性不足看来也是自然而然的事情:无产阶级的条件若已改善,那革命行动是合理的就不再是显明的。

四

然而,有一个更为激烈的批评尚未得到审慎的考察。⁷这一章的目的就是要廓清这一批评,以引出作为一个整体的马克思的社会理论的意义,并评价其力量。以最直白、最大胆的形式来说,它批驳的是:即使革命在于无产阶级的最大利益,且即使无产阶级的每一位成员都已意识到了这一点,但是,只要无产阶级成员都理性地行动,那这一阶级也将无法实现协同的革命行动。⁸这一令人震惊的结论立足于这样的前提,协同的革命行动在技术的意义上是为了无产阶级的一个公共利益(public good)^①,公共[89]利益意味着能为群体中的任何人所用的任何对象或事态也是可以为群体的其他成员所用的,包括那些没有为其生产而付出代价的人同样可以分享。⁹

公共利益有五个特征,它们一起促发了社会协调的一个基本问题:(1)群体中的一些人在起作用,但并不是群体中的每一位成员都足以为每一位成员提供益品(the good)。(2)假如益品被生产出来,它将是能够为大家所用,甚至是能为那些对它的生产没有任何贡献的人们所用。

① public good,可译为公共利益、公共益品、公益、公共好处、公共利好、公共善,甚至公共事业都传达了其中某一方面的意思,但总觉得不够尽意、贴切。——译者注

(3)没有什么实际的办法或不需要有过多付出的办法来阻止那些对其没有贡献的人们的享用。¹⁰(4)个人的贡献就是个人的付出。(5)每一个人从益品(the good)中所得到的价值超过他在生产上的付出的份额。

设若是这五个特征,那论及的公共利益的供给就受到了“搭便车者”问题(free-rider problem)的威胁。

群体的每一位成员,假如是理性的(rational),就会这样推理:“不论我是否付出,要么其他人足以创造出益品 G,要么其他人无法创造出益品 G。假如是前者,我就可以免费地得到这一益品,而我的付出就是浪费。假如是后者,那我的付出对我又是一个损失。因此,理性的自利(rational self-interest)的要求是:我不付出而又寻求在他人的付出上“搭便车”。

搭便车者的问题产生于诸如干净空气、能源保护、人口控制与抑制通胀等公共利益上。其情形可以通过下面的矩阵 M 得到说明。

		他人	
		付 出	不付出
个人	付 出	从 G 中获益 2 付出的成本	不从 G 中获益 4 付出的成本
	不付出	从 G 中获益 1 不付出的成本	不从 G 中获益 3 不付出的成本

矩阵 M 图

[90] 矩阵 M 中的 4 个单元格的数字代表了结果中的个体偏好:

左下角是最受偏爱的,而右上角则是最少受偏爱的。

人们常常想当然地认为公共利益的问题只出现在寻求自己的功利最大化的理性的利己主义者上,然而,正如矩阵 M 所显示的,情形并不是这样。假如个体思量的付出或不付出不在于自己的功利的最大化,而在于整个群体的整体功利的最大化。矩阵 M 仍然准确地捕捉到这种情形,且

揭示了同样的搭便车问题。每个群体的功利最大化者将按如下推理：不论我付出与否，要么有足够多的他人为此付出，要么他们不会。假如是前者，那我的付出的价值就是没用的，尽管它构成了群体获取 G 的功利的一个减量。假如是后者，那我的付出的价值又也是一个群体的功利的减量。因此，群体功利的最大化的要求是：我应该是“搭便车”者。再者，既然群体功利的其他每个最大化者也是以同样的方式推理，那益品 G 就无法确保。既然不论是只从个体还是从作为整体的群体去计算“成本”与“好处”，结果都是一样，那么矩阵 M 在表现整个群体的功利最大化上就与表现个体功利最大化上是一样的。¹¹

运用到无产阶级的情形是直截了当的。协调一致的革命行动就是一个为了无产阶级整体的公共利益。然而每一个无产者，不论他追求的是自己利益的最大化或是其阶级的利益的最大化，他都将抑制革命行动。这一批评的激进特征是不可低估的。问题的关键不在于不作为是与合理性相容的，而在于合理性需要不作为。再者，问题不取决于付出的代价对于个体来说是很高的，更不用说是牺牲的问题。革命的自我牺牲的现象显示了道德心理学家的有趣问题，但它们不是我这里要论及的问题。

基于公共利益对马克思关于无产阶级革命动机的论述的批评可以在描述意义上理解也可以在规范意义去理解。作为规范性的批评，它宣称无产阶级远非有决定性的理由去参与革命斗争，他们尚有决定性的理由去抑制自己对革命的支持。设若无产阶级在事实上确是在谋求自己功利或自己群体的功利的最大化者，那紧接着就是描述性的批评。

五

一旦联系到马克思关于资本主义竞争在资本主义制度崩溃中的作用的观点，公共利益在批评马克思关于革命动机理论上的严重性将得到加强。依马克思之见，资本家通过生产一个贫穷与被剥削的无产阶级（这 [91]

一阶级仅有通过推翻这一制度才可以得到拯救),生产了“他们自己的掘墓人”。¹²资本家的自我毁灭是马克思经济理论的有机组成部分的这一机理和细节都相当复杂。但对于我们的目的而言,一个简单的勾勒就足够了。

每一个资本家必须要么在竞争中获得成功,要么最后失去他的资本。为了在竞争中获得成功,他必须从工人那里榨取越来越多的剩余价值;他必须增加马克思所说的剥削程度。¹³但这种对无产阶级不断增加的压力使条件最终变得无法忍受:受害者变成了革命者。正是缘于竞争上的理性,每个资本家都是从工人身上榨取越来越多的剩余价值,因为稍有懈怠,对他来说,最终就只有灾难。然而,由每个资本家所表现出来的理性,带来的却是资产阶级的灭亡。

资本家的处境与无产阶级的处境之间的结构相似性是惊人的。在每一情形中,对所有成员都存在一个共同利益。无产阶级的情形是存在着要赢得支配生产资料的共同利益;而对于资本家,则是要一如既往地保持对生产资料、财富和权力的支配。然而,由群体的每一位成员所做出的理性估量却明显地导向不作为。因而,对每一个人是理性的,对大家却是灾难性的。

然而,马克思认为,在无产阶级的情形中,必要的合作将会到来,但资本家的情形却不是如此,我们已经看到,马克思对无产阶级的合作的信心可能是错位的——他似乎过于简单地忽视了无产阶级产生公共利益问题的可能性。然而,在资本家的情形中,他似乎不只辨认出公共利益问题——而且他也将其不可消解性作为革命理论的一个基石,因为资本家继续不断地从无产阶级身上榨取越来越多的剩余价值被认为是革命动机增长的一个必要条件。因此,充分地回应公共利益问题对马克思的无产阶级革命动机理论的批评必须说明:(1)资本家与无产阶级所面对的问题是不相似的,假如认为具有相似性,则必须解释(2)为什么在一种情形中是可以解决的问题,在另一种情形中则是无法解决的。

在这里,马克思主义面临的是一件艰难的任务,尤其是,选项(2)被选的话。正如我们后面将要看到的那样,对公共利益(问题)的最为常见的反应是通过使非合作比合作的代价更大来诉诸强制性支持的规则去重构个人偏好。但是,对于资本家来说,强制性解决的前景似乎比无产阶级要光明得多。以马克思的观点来看,在社会—国家中控制了支配性的压榨机器的是资本家。它可以振振有词地辩称,自从马克思的时代以来,资产阶级已经在事实上有效地运用了他们对国家的控制来使工人的条件变得足以承受,以冷却他们的革命热情。事实上,现代福利国家——它保留了大范围的生产资料的私人财产权而又舒缓了无财产条件的——在解决资本主义国家的霍布斯式的困境(Hobbesian predicament)上是一个理想的选择(ideal candidate)。再分配方案阻止了一个贫困的革命大众的形成,而事实上,这些方案的经费是通过强制征税来削弱个别资本家成为“搭便车”者的诱惑,并确保他在避免革命上的付出与其他资本家的付出是相匹配的。 [92]

六

有两种策略可以用来反驳公共利益对马克思关于无产阶级革命动机论述的批评。第一种是承认存在公共利益的问题,但却试图说明它是能够解决的。第二种是试图说明对于无产阶级来说,不存在公共利益的问题。假如二者都是服务于捍卫马克思关于无产阶级动机的论述,它们就应该不仅与这一论述的其他特征相一致,而且应该与作为整体的马克思的社会理论相一致。在这一节中,我将致力于评价第一种策略,而在第七节中,我将思考第二种策略。

公共利益问题的解决一般公认的有三种类型。第一种依赖于(1)强制,第二种依赖于我将要说的(2)过程中的利益(in-process benefits),而第三种依赖于(3)道德原则。如前面提到的,第一种解决就是运用强

制使无付出比有付出的代价更高来重构个体偏好。第二种的论点是,不论过程的结果如何,个体将从自身参与的过程中获取某种利益,且过程中的利益将胜过他付出的代价。而第三种类型的解决方案是证明,遵循某种内在化的道德原则将通过排除个体做成本—效益核算(这使他寻求成为搭便车者)来解决问题。例子是要求人去试图推翻一个不正义或不人道的社会秩序的原则。这三种解决类型的每一种在细节上都将被审视。我将证明,对于(1)和(3),即使提出的解决方案是有前景的,但对于马克思来说,如果他的理论没有显著的变化,也是行不通的,因为它与马克思关于社会主义革命本质的一些最基本的观念是冲突的。

(1)对污染的强制性惩罚给强制性解决提供了一个当代的范例;霍布斯的主权作为社会中占统治地位的强制力量,是政治理论中的经典案例。依据暴力被运用的时间阶段,强制性解决可以以两种方式中任何一种应用于无产阶级的情形。暴力可以被运用在革命斗争期间或革命斗争之后。在前一种情形,某一群体可能会威胁以暴力的应急使用来反对那些妨碍革命活动的无产者。在后者,一旦无产阶级夺取了权力,某一群体将以使用暴力做威胁来反对无付出者(non-contributors)。

[93] 虽然这两种强制性解决的类型作为已经实际发生的革命的论述可能在描述上是精确的,但二者与马克思关于社会主义革命中的强制的作用的观点是不一致的。以我的认识,马克思甚至没有在任何地方表明,即将到来的威胁或革命后的暴力,在激励无产阶级起来行动上发挥了作用。当然,马克思确实预言了暴力将被运用在反对资产阶级和反对那些被雇佣来参加战斗的流氓无产者的革命之中。¹⁴再者,他的无产阶级专政学说也暗示,在无产阶级执政一段时间后,无产阶级会发现有必要使用强制来反对资产阶级的残余,甚至也许是用来反对仍然受到资产阶级态度感染的无产者。¹⁵但是,马克思绝没有说,甚或暗示:需要强制来刺激无产阶级起来行动。

当有人问道,是谁应该使用强制去反对无产阶级以保护他们的参与

权,且更为重要的是,是什么激励了这些激励因素,以及他们的激励是怎样达到集体行动的?那附带的问题就产生了。假如激励因素是被最大化自己的功利或自己阶级的功利的欲望所激励的无产阶级自身,那么公共利益的问题就会再次出现。另一方面,假如激励者不是无产阶级的成员,而是非无产阶级的知识分子,那对于马克思式的批评者来说,依然留下了两个问题。首先,关于他们动机的某种论述仍然是需要的。假如该论述持的观点是这些非无产阶级最终有点认同了无产阶级的利益,那这种认同的本质就应该被揭示。其次,就算是这一认同,公共利益问题也会在合作需要形成一个有说服力的、有强制性激励因素的群体的水平上再次出现。这样一个群体的形成是那些为了解决无产阶级公共利益问题的目的而希望形成这一群体的人们的公共利益自身的事情。

重要的是要注意到马克思关于共产党是无产阶级的先锋队的学说无法给强制性解决的任何版本提供文本支持。¹⁶马克思的要旨不是说共产党员的职责是胁迫无产阶级去行动的革命警察;他的理念毋宁是说他们是运动中有教育、有策略的精英。他们“指出并把独立于所有国家的整个无产阶级的共同利益摆在面前。”¹⁷且他们确保群众的革命力量达到了他们最为有效的表达。首先,教育的功能在形成一个革命的阶级中赋予精英一个关键的角色,但没有给公共利益问题提供解决,因为它假定为了实现公共利益的付出,对共同利益的认知是足够的。当然,这恰恰是基于公共利益的批评所否定。其次,既然它假定一个革命的无产阶级的存在和主张只是策略调整的问题,那策略的功能又是没有提供解决。因此,教育的功能、策略的作用甚至都不是表明无产阶级精英针对无产阶级的强制作用。重要的是再次强调,如果马克思式的批评者选择通过赋予“先锋队”一个强制性的角色来修正马克思对这一论题的论述,他仍然必须对产生一个有效的强制性群体的动机做出解释。 [94]

(2)根据进程中的利益的解决,内在于付出过程中的某些益品抵消了付出的代价。这种现象的似乎合理的例子是不难找到的。不仅革命的

恐怖分子,而且红十字会志愿者与和平示威者都可能会通过在共同的斗争中作为参与者经历过的社区、兄弟会和团体来经营大商店。然而,关于这种问题的解决的力量似乎有三个相当苛刻的限制。

首先,马克思没有提出,是这种联合的衍生的益品,而不是在推翻资本主义制度中的无产阶级的利益是无产阶级革命动机中的主要因素。

然而,下面出自《1844年哲学经济学手稿》中的一段文字却表明马克思是知道(aware of)我所说的过程中的利益的。

当共产主义的手工业者联合起来的时候,他们首先把学说、宣传等等视为目的。但是同时,他们也因此产生一种新的需要,即交往的需要,而作为手段出现的东西则成了目的。当法国社会主义工人联合起来的时候,人们就可以看出,这一实践运动取得了何等光辉的成果。吸烟、饮酒、吃饭等等在那里已经不再是联合的手段,不再是联系的手段。交往、联合以及仍然以交往为目的的叙谈,对他们来说是充分的;人与人之间的兄弟情谊在他们那里不是空话,而是真情……¹⁸

尽管如此,对于这些联合的益品,竞争的、利己主义的障碍最终是如何被克服的,马克思并没有形成一个论述。他也不试图把过程中的利益观念整合进革命动机理论(它支配了他中期和晚期著作中关于资本主义衰落的理论)并赋予一个重要的作用。

这种解决的第二点难处是赋予过程中的利益以这样一个关键作用的无产阶级革命理论,就不得不提供一个关于条件的论述,以说明在这样的条件之下这些利益是充足的激励因素。很显然,这些联合的内在利益并不总是唾手可得的,且即使是唾手可得的,也并不总是有效的。历史提供了大量的关于人们未能达到有效抵抗他们的压迫者的例子,尽管他们共享了(share)共同的生活方式和共同的受迫害的经历。例如,依赖于过程

中的利益的解决的马克思式的批评者必须解释,无产阶级的情形是如何不同于在纳粹欧洲的犹太人区的情形。从表面上看,人们会以为社区、兄弟会与团体的资源在这样一种亲密无间的伦理群体中将是最为富有的。

还有第三个更严重的困难,它独立于第一个与第二个。在存在持续不断的共同斗争的过程的地方,诉求过程中的利益去解释合作的持续存在似乎是合理的。但是,假如过程开始的话,将来的过程中的利益的纯粹可能性作为过程是如何开始的解释就是一个可疑的优点。这一问题被马克思的执信(*insistence*)——资本主义制度培育了它的所有成员的竞争、利己主义,并彻底地破坏了所有共产主义的真正的形式——大大地加重了。另外,在资本主义的竞争的利己主义与个人主义的一般氛围之下,马克思对于无产阶级的合作强调了两个相关的障碍:为寻求工作而在雇佣工人与失业的“产业后备军”之间的竞争,以及雇佣工人之间为追求管理岗位而存在的竞争。然而,马克思对于如何能够在资本主义社会内克服这些共同体及其利益的障碍没有提供一个充分的论述,而只是提供了如下的没有启发作用的评论。

尽管竞争把各个人汇集在一起,它却使各个人,不仅使资产者,而且更使无产者彼此孤立起来。因此这会持续很长时间,直到这些个人能够联合起来,更不用说,为了这种联合——如果它不仅仅是地域性的联合,——大工业应当首先创造出必要的手段,即大工业城市和廉价而便利的交通。因此只有经过长期的斗争才能战胜同这些孤立的、生活在每天都重复产生着孤立状态的条件下的个人相对立的一切有组织的势力。¹⁹

在这里,问题是被意识到的,一些解决问题的必要条件(工人的集中、交通方式的改善)也列出来了。然而,并没有提出问题的解决。我们只是在看到解决将要一段很长的时间上得到了安慰。马克思坚信利己主

义、竞争与个人主义的根除,以及人转变成共产主义的人是从革命的过程开始,其完成只有在共产主义中逐步形成。²⁰遗憾的是,由革命合作的过程产生的心理转变不能解释未转变的个人在一开始是如何参与到过程中来的。

尽管有这些问题,但为过程中的利益观念发挥一个重要的作用的努力似乎对于弥补马克思的革命动机理论是一个最有前景的路径。首先,过程中的利益的确看来在各种现实的革命运动中是(诸多因素之中)主要的激励因素。而且,即使马克思自己不知道无产阶级的公共利益的问题,且即使他没有给过程中的利益观念赋予具体的理论作用,一个修正的马克思主义的观念可能会试图这么做的同时,又保留马克思革命理论的最为独特的很多东西,特别是拒斥依赖法权原则和坚持认为自我利益或阶级利益在成功的革命中是主要的激励因素。我阐述的这些困难——过程中的利益的解决必须克服和强调马克思自己并没有在他的革命方案中赋予过程中的利益观念以重要的作用——目的是帮助更为清晰地辨认一个更为充分的马克思主义立场的工作,除非这些工作被成功地完善,马克思关于有效的革命动机不需要依赖法权原则(或强制)就无法得到充分的支持。

(3)能够得到证明的是,和其他社会协调的问题一样,某些道德原则的独特功能是提供公共利益问题的解决。在道德原则之中,被赋予这一功能的是各种各样的一般化原则,是强加了履行承诺责任的原则,也是要求我们去帮助建立一个公正或人道或自由的社会制度的原则。²¹其意思是,在没有什么事情即将发生的情形中,如果个体最大限度地发挥个体或群体的作用,遵守这一原则就产生了合作。在这一情形中,遵守征收关税的原则,以帮助建立一个人道的社会制度,将服务于无产阶级对这一功能的需要,是能够被证明的。²²

假如我们暂且搁置马克思自己是否接受道德原则这种作用的问题,那为什么这种对无产阶级公共利益问题的解决,比起强制的解决更为合

理,就至少要有一个理由。正如我之前论证的,无产阶级不像资产阶级,它不对先前存在的强制工具实施控制。因此,在无产阶级的形势下,强制性解决只是把公共利益问题推回到一个更深层次的问题,并成为需要创制一种令人信服的强制工具来实现合作的问题。出于这一原因,道德原则的解决是值得考虑的。

当然,诉诸道德原则作为马克思对公共利益问题的回应的直接困难在于它要求拒斥马克思关于无产阶级的动机是自己的利益或本阶级的利益的根本主张。然而,在我们进一步推进之前,重要的是要对马克思的理论是否包含有道德因素或是“严格的科学(strictly scientific)”这一长期争论中所忽视的因素做一区分。我们必须区分两个问题。(a)在马克思的资本主义分析与历史分析之中,道德概念是否一般都发挥了重要的作用?(b)道德概念是否在马克思的无产阶级革命动机理论中发挥了重要的作用?我在第四章指出,有证据表明对后一问题的回答是否定的:马克思多次嘲讽那些依赖道德规劝去说教大众起来反抗的社会主义者。前一问题的解答更有问题。我已经论述过,马克思对资本主义的分析只是运用了 [97] 权利和正义概念的内在批判,而这些批判并不是根本的批判。^①然而,马克思指责资本主义是剥削的,是使人与其作为公共性存在的本质相异化的,是非人道的制度,是奴役的一种伪装形式,这一切都依赖于道德或至少是些规范性概念(不论其是否是正义概念)。有什么办法能够用来解决马克思式的批评者既想保留马克思在无产阶级革命的论述中否定道德

^① 布坎南在《革命动机与合理性》(*Revolutionary Motivation and Rationality*, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 9, No. 1, Autumn, 1979, pp. 59-82)一文中说的是:“已有人论证,马克思的资本主义分析没有使用正义概念。”其注释是:A. Wood, “The Marxian Critique of Justice,” *Philosophy & Public Affairs* 1, no. 3 (Spring 1972), pp. 244-282; and R. Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea* (New York: Norton Publishers, 1969), pp. 37-48. 而在这里他则改动为:“我已经论述过,马克思对资本主义的分析只是运用了权利和正义概念的内在批判,而这些批判并不是根本的批判”。从布坎南的这一改动可以大致看出,布坎南指出的内在批判的作用和强化马克思的外在批判的根本作用,在很大程度上是受到了塔克和伍德的影响,特别是伍德的影响。——译者注

原则作为动机的作用,而又同时承认马克思的资本主义分析使用了道德概念上的一致性吗?这样的立场会认为,虽然对资本主义的道德谴责与无产阶级的自我利益都要求推翻资本主义制度,但诉求于道德原则会是多余的,因为自我利益就已足够了。在人的自我利益(其实是人的生存利益)指示着革命行动的地方,道德上应该起来反抗的规劝是一多余的回音。把断言马克思的资本主义分析使用了道德概念与断言他的革命动机的论述没有给这些概念赋予什么重要作用相调和的方式没有触及到公共利益的问题。只是简单地假定了无产阶级对自己利益的认识或对本阶级的利益的认识将在自身上产生有效的革命行动。马克思似乎忽视了这种可能:即使道德与利益以同一个声音说话时,道德仍然有着不可磨灭的功能。

在此之前已经指出,对于马克思式的批评者来说,寻求反驳基于公共利益的批评有两种主要的策略。第一种是承认问题的存在并试图通过诉求强制、过程中的利益或道德原则来解决。我已经证明,这些解决没有一个在马克思的革命动机理论中发挥了重要的作用。²³而且,我已经证明,除了有这种过程中的利益的解决的可能例外以外,这些应对公共利益的问题的解决对于马克思来说,也是行不通的,除非排斥马克思理论的一些因素。对于马克思式的批评者来说,第二种主要策略试图说明对于无产阶级来说,不存在公共利益的问题。这就是我们现在应该考察的第二种回应类型。

七

第二种策略似乎只有三种版本值得考虑。第一种诉诸对马克思关于唯物主义的某种阐释;第二种诉诸一种关于无产阶级慷慨无私学说的极端版本;第三种诉诸马克思对合理性观念的历史主义批判。²⁴

以最简短的形式来说,第一个版本是这样运作的:说无产阶级面临一

个公共利益问题的批评是基于错误的观念。这一错误观念是对个体的无产者而言,无产阶级运动是通过深思熟虑与算计产生的。但是,马克思的观点——正确的观点——是,在革命斗争中,个体参与只是对社会的物质基础的改变的一个反应。²⁵强调个体的决定性将忽视塑造历史的物质力量——这是向唯心主义暗送秋波。即使个体关于利益的算计(reasoning)被呈现出来,呈现的也仅是一种反思,一种附带现象的叠加:历史的动力存在于社会生产方式的转换之中。 [98]

始终一贯的马克思式的批评者将不情愿采纳这种回答,因为它建立在马克思的唯物主义的非常可疑的论述之上。强调社会生产了生活的物质手段的过程的至关重要性不是否定个体依据他们所感知的利益或他们群体的利益来审度(deliberate)、计算(calculate)与行动。马克思从来没有否定个体行为是他们所感知的需要与利益的目的的表现。马克思的论断毋宁是说,个体的需要和利益,以及这种需要与利益的意识,是受限于他们在社会结构中的地位,而物质的生产过程是该结构的基础。²⁶那么,马克思的唯物主义就不是取代关联无产阶级的需要、利益与他们的行动的理论。假如没有意识形态伪装的利益,那么它就是关于这些利益与需要是如何形成和无产阶级是如何看到它们是如此的一个解释。更为重要的是,虽然我将不在这里论证这一点,如不论哪个版本享有最有力的文本支撑的话,那这种唯物主义的版本比起附带现象论者的解释似乎更为合理。也许这种对公共利益问题的唯物主义回答的最不引人注意的特性就是它使人否定了关于什么原因使无产阶级成为革命者的问题的任何意义。

关于对无产阶级来说不存在公共利益问题的第二种证明方法是否满足上面的第四个条件(见第 89 页——原注)。马克思式的批评者可能会证明无产阶级条件的恶化已经达到了顶点,即,在资本主义社会的工人为求活着的持续负担变得如此压倒一切,以致工人不再把革命的努力作为代价。然而,这种避免公共问题的策略是以高昂的代价来达到的。它

依赖于马克思关于无产阶级的慷慨无私会加速发展的预言的一个最极端的版本,而这一预言到现在已被证明是虚假的。

试图说明对于无产阶级不存在公共利益问题的第三种策略看来有点更为合理,它可以勾勒如下。依据马克思,我们最基本的观念,包括我们的合理性观念,都是受历史制约的社会产物。作为个体或群体的功利最大化的合理性观念是资产阶级的合理性观念。公共利益的批评在识别资产阶级[99]的合理性与合理性本身上弄错了。因此,即使资产阶级的合理性阻碍了革命行动,也不能得出合理性(本身)要求无产阶级避免参与革命。

为什么这一回答会是无效的,有几点理由。首先,公共利益反对的主要力量不是依赖于个体或群体的功利最大化是否与被冠之为“合理性”的相一致。你想怎么称呼它都行,问题是说明这种最大化会产生期望的合作,或假如不会,就会产生有效革命动机的某一替代性论述。

其次,似乎最为合理的是把阐释马克思关于无产阶级的革命行动是由反抗中声称的无产阶级利益所激起,无产阶级寻求最大化他们的个人利益或阶级利益的断言。其困难是想象其他人怎么能阐释前一断言。²⁷

第三,历史主义的回答也会转过来针对其自身。假设我们承认,作为个人或群体的功利最大化的合理性观念是与资产阶级生产方式相起伏的历史的、有条件的合理性观念。又设若我们认可进一步的断言(在历史主义者的回应中没有明确做出的),认为它有着社会主义生产方式的独特的、不同的合理性观念。那这些论断的每一个都需要有支撑,我相信这种支撑在马克思的文本或后来的马克思式的批评者的文本中找不到。但是,让我们把问题先搁置一边,我们反而要问,就算承认这些关于合理性的断言,那在关于无产阶级动机的马克思式的批评者的论述上,什么才是正确的?

假如历史主义的回答是有效的,它就必须确立两个论点:(1)无产者是合理性的论断是依据社会主义的合理性观念,而不是依据资产阶级的

合理性观念；(2)公共利益问题在社会主义的意义上是它在合理性的个人中不会产生。

当然,后一论点要在有一个一贯的社会主义的合理性观念被阐述之后,才能被确立。再者,如果求助于与马克思拒斥道德原则在革命动机上的重要作用的兼容性,那这一合理性观念能够包括什么就要有一个重要的限定。尤其是,社会主义的合理性观念不能包括马克思在抨击道德说教的社会主义者中所嘲讽的原则,例如,正义原则。

无论社会主义的合理性观念最终是什么,求助于它作为无产阶级革命活动的一个解释对于马克思来说似乎是非法的。必须记住的是,对于马克思来说,资产阶级的合理性观念将是那种贯穿资本主义社会并占统治地位的合理性观念,而不只是存在于资本家之间的观念,如马克思所强调的,“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想”,²⁸那么一个独特的社会主义的合理性观念必定是出现在革命斗争的过程之中,即,革命合作的过程把在资本主义意义上是合理性的人转变为在社会主义意义上是合理性的人。然而,出现在无产阶级斗争中的新的合理性形式不能解释个体是怎样参与到斗争中来的。 [100]

可能会有人回应说,新的合理性合作的社会主义形式是在资本主义的工厂里面出现的,且这种现象解释了个体是怎样参与到革命的过程中。以下出自《资本论》的文字可能会被援引为对这一观点的相当脆弱的支持。

劳动者在(在资本主义工厂)有计划地同别人共同工作中,摆脱了他的个人局限,并发挥出他的种属能力。……(工人阶级)正是这种资本主义生产模式的机制中得到训练、联合和组织起来。²⁹

这一回答立即有两个问题。第一,在资本主义工厂出现的合理性的新形式的概念必须以某种方式与马克思多次指责的资本主义的工厂成了

使竞争工作的工人相互反对,使人与其作为人的公共性本质相异化,身体受苦、精神受摧残的场合的论述相一致。³⁰这并不是一件小事情。第二,说一种能够解决公共利益问题的新的合理性的合作形式将会在资本主义工厂中出现是不充分的——支撑这一论点需要有经验的调查。然而,马克思没有在任何地方进行了这种调查。

最近的很多研究者已经研究了在工厂环境内出现成功的工会活动的过程。希望利用这些研究成果的马克思式的批评者对此必须格外小心。就算马克思拒斥对强制与道德动机的依赖,那工会是如何克服公共利益问题的一些更为显而易见和通用的解释就不能为马克思式的批评者所采用。赋予对工人的强制以一种根本作用(例如,商店关门)、或诉求“公平工资”的动机的力量或公正的社会秩序的解释,就不适用于马克思式的批评者。我并不认为一种新的合理性的合作形式(既不依赖于强制,也不依赖于道德原则)在资本主义工厂中是怎么能够出现的论述是不可能的。我只是想极力说明,这样的一种论述,假如它充当对公共利益批评的充分回应,那它的提出与确证就必须借助于经验研究。

八

前面的分析可能有助于说明附着于马克思的无产阶级动机的利益理论的两种现象(即革命者以暴力的使用来反对无产阶级的成员和反对那被马克思称之为“过时的语言垃圾”的正义与权利的依赖)的存留是既难以解释,而又同样难以忽视的。对无产阶级的成员使用暴力通常会被解释为是例外,是缘于落后国家未充分发展的阶级意识。但是,正如我已经证明的,假如存在关于无产阶级的公共利益问题,那有献身精神的精英对无产阶级的强制就可能是需要的,甚至在整个无产阶级深信他们的利益就是推翻资本主义制度的地方也是需要的。此外,那些相信正义或权利是混乱的、过时的(即难以挡住马克思无情的科学分析)理想的马克思

[101]

式的批评者必须思考这样可能性：尽管诉求的是这些虚假的观念，但对于革命的成功却是必要的。那么，献身于无产阶级事业的革命者将面对保留道德原则的两个冲突观念的前景：一个是秘而不宣的，一个是公开的。

那些想通过承认道德原则的重大作用来复兴马克思的革命动机理论的马克思式的批评者将迫使自己承担一项艰难的任务。他必须提出一个充分的道德原则或一套道德原则。然而，我们有理由相信，最广泛地承认道德原则无法解决越发严重的公共利益问题。³¹例如，考虑要求人去帮助建立公正、人道或自由社会秩序的原则，假定有人确信他人也将会为此做出努力。另一方面，这一原则的保证条款使其看来似乎是合理的，然而，也是这一确信的理由使其由于没有诉诸于强制而在解决公共利益问题上是无效的。罗尔斯通过说明责任有助于建立与支持正义制度仅适用于确保他人也将是互惠的强制机构而承认了这一点。³²另一方面，假如保证条款被去除，由此产生的原则则可能强大到没有诉诸强制也足以解决公共利益问题，但其非常力量将是难以置信的。如果有理由确信他人将是互惠的，那么说人应该帮助建立公正、人道或自由制度是一回事。如果不论他人做什么与不论自己的破坏会导致什么结果，那么要求他人应该帮助建立这样的制度却是另一回事。虽然我无法在这里证明，但我怀疑马克思式的批评者可以似乎合理诉求的很多道德原则（即使不是全部）不是因太脆弱而不能解决无产阶级的公共利益问题，就是太强大以致不能自圆其说。无论如何，诉求道德原则的马克思式的批评者必须说明他们确是这样解决问题，且能够说明这些原则是无产阶级自己合理解决的原则。

然而，一个修正了的马克思式的论述，还有另一个严重的困难要克服。那就是，说明无产阶级似乎可以合理采纳与用以解决他们协调问题的道德原则是不充分的。修正后的马克思的论述也要对资产阶级不可能 [102] 达到相似的解决做出说明。

我就马克思关于革命动机的论述所提出的困难，呈现在这里的并不

是决定性的批评。不过,它们也确实严肃地挑战了許多人一直认为的关于马克思社会理论的一个重要观点:他的论断已经提出了一个截然不同与法权观念动机的理性的自我利益的动机理论。更为重要的是,是希望通过这一章的思考有助于更为清晰地更为充分的马克思式的理论确定任务。在下一章中,其视角是反过来评价马克思的思想:我试图通过阐述和评价马克思式的批评对我所认为的当代最全面、最合理的正义理论的批评来探测马克思对法权理论的批判力量。³³

第六章 马克思与罗尔斯

[103]

近十年来,罗尔斯的《正义论》在那些常常过于沉闷、隔绝的学科之间开启了一场丰富的持续对话。为罗尔斯所考察的社会正义中的共同利益问题所聚集的哲学家、政治科学家、经济学家、社会学家与法律人士正致力于一项极其深刻而严谨的持续探索。自该书之后,罗尔斯的出版物有望激起更进一步的讨论。

一位作者曾经提出,正义论可以充当一种哲学研究的检测——且在事实上,那些对罗尔斯的丰富而有时晦涩层叠的回应,常常更多的是揭示了批判者本人对罗尔斯观点的理解。¹虽然《正义论》受到了来自左翼的尖锐批评,但批评者似乎经常(至少是一部分)出现对罗尔斯或马克思或他们两人的误解。前几章所做的分析为理解马克思关于正义的观点提供了一个更为充分的框架。在这一章,我将首先概括罗尔斯的复杂观点,以便能够把他们双方的理论清楚地展现在我们的面前,接着,我将阐明和评价我认为在批评罗尔斯的观点方面最为重要和有影响的各种马克思式的批评(Marxian objections)。最后,在没有缩小罗尔斯与马克思的根本分歧下,我将说明罗尔斯的理论是吸收了某些最为重要的马克思式的元素,从而提高了他的理论力量与深度。在这里,我把罗尔斯的这些批评者标识为“马克思式的”(Marxian),就是要表明他们的批评已经是或可以提

升为是从马克思对社会理论的独特贡献的视角出发的。这不是假定我所思考的任何针对罗尔斯的批评者都是(或他们喜欢将自己视为)马克思式的批评者或马克思式的社会理论家。把实际上从罗尔斯的著作中提出的批评来用作我此文的出发地的原因是双重的。首先,这些批评已经或[104]将继续影响人们对马克思与罗尔斯的理解与评价。其次,如果对论述这一主题且在现在可行的最为重要的作品没有一个明确的思考,那它试图面对这两种理论是不够负责任的。

我选择在这么一本论述马克思的著作中给罗尔斯以这么多的关注与我把对马克思的研究放在首位是基于同样的理由:我认为马克思不仅是社会理论方面的一位伟大人物,而且是对当代理论有着重大贡献的思想家。出于这一原因,我认为对马克思关于正义的观念的充分评价需要以在我看来是最为可行的正义理论去衡量。那么,这一章提出了我致力于的一个主要方面:评价作为法权理论化的批评者的马克思;而本书的最后一章将提出其他评价。虽然我的分析不可能是详尽的,但我会竭尽所能,我希望我能为关注正义与权利问题的马克思式思想家与非马克思式的思想家之间进行更富有成果的交流铺路。

二

1. 罗尔斯《正义论》的目标

罗尔斯《正义论》一书有两个基本目标。其一是阐明一组为我们所强调与解释的、在特殊情况下做出的各种慎思的道德判断的一般正义原则。罗尔斯说的我们的道德判断,是指我们对特定的行为、法律、政策与制度设置等已经做出或可能做出的、难以确定有多大范围的一组道德评价。我们慎思的道德判断不是来之于一时的冲动,而是我们在反思中做出的那些道德评价。它们是在有利于公平与一致的情境中做出的或将要做出的道德评价。种族歧视是不公正的这一判断,就是我们关于正

义的最基本的、坚信的、慎思的道德判断的例子之一。一个更为具体的慎思的道德判断的例子是：某一雇主（即史密斯先生）拒绝雇佣某一申请者（琼斯先生），仅是因为琼斯先生是黑人的缘故，就是不公正的判断。

罗尔斯的第二个基本目标是阐发一个优于功利主义的社会正义理论。功利主义有多种版本，罗尔斯关注的是两种：古典的功利主义与平均的功利主义。古典的功利主义可以界定为那种认为社会制度是正义的当且仅当它服务于最大化的总体功利的观点。“功利”被界定为快乐或满足，或个体选择所透露出来的个体偏好。由一套制度安排产生的平均功利是通过把每一位受制度安排所影响的个体所产生的功利进行加总来计算的。

作为一种社会正义理论，平均功利主义可以界定为那种认为社会制度当且仅当它们服务于最大化每人的平均功利时才是正义的观点。这里的“功利”像古典功利主义一样，被界定为快乐或满足或依据通过选择透露出来的偏好。每个人的平均功利是通过一套既定的制度安排产生的总效用除以受制度安排影响的人数来计算的。那么，罗尔斯的第二个基本目标是要表明他提出的正义原则是优于古典功利主义与平均功利主义的正义原则的。 [105]

这两个基本目标紧密联系。因为，当我们审视罗尔斯对他的原则的证明时，我们就会更清楚地看到那样，他希望通过说明他的原则在解释我们关于社会正义的慎思的道德判断上能够做得更好来说明他的观点是优于功利主义的。换句话说，假如罗尔斯能够说明，我们关于社会正义的慎思的道德判断的基础是他的正义原则，而不是功利主义原则，那这将是支持罗尔斯的观点与反对功利主义观点的关键。

2. 罗尔斯的正义主题

罗尔斯注意到，

许多不同的事物都被说成是正义或不正义的。不仅法律、制度、

社会体系是如此,许多种特殊行为,包括决定、判断、责难也是这样。我们也是如此称人们的态度、气质以至人们本身。²

因此,就有很多关于正义的不同主题,即很多不同种类的事情都可以运用“正义”与“不正义”的术语来限定。对应于不同的正义主题,有着不同的正义问题。罗尔斯关注的是他认为是首要的正义主题:他称之为社会的基本结构。罗尔斯所说的社会基本结构,是指整套主要的社会、政治、法律和经济制度。作为我们社会的一些主要制度的例子,罗尔斯列举了宪法、生产资料的私人所有制、竞争市场与一夫一妻制的家庭。社会基本结构的功能是在社会成员之间分配社会合作的责任与利益。社会合作的利益包括财富和收入、食品和住所、权威和权力、权利和自由。社会合作的责任包括各种债务、责任与义务,如包括纳税的义务。

依据罗尔斯的观点,正义的首要主题之所以是社会的基本结构,是因为它对个体的生活前景施加了如此深远的影响。

[106]

在此直觉的概念是:这一基本结构包含着不同的社会地位,并且生于不同地位的人们有着不同的生活前景,而这些前景在相当程度上是由政治体制、经济和社会条件决定的。在这种方式下,社会制度就使某些起点比另一些起点更为有利。这些都是特别深刻的的不平等。它们不仅涉及面广,而且影响到人们在生活中的最初机会,不过,人们大概不能通过诉诸于优点(merit)或应得的观念来为这类不平等辩护。假使这些不平等大概在任何社会的基本结构中都不可避免,那么它们就是社会正义原则的最初应用的对象。所以这些原则调节者对一种政治宪法和主要经济、社会体制的选择。³

罗尔斯在这里的观点可以通过一个例子来说明。由于我们社会的基本结构存在某种人种歧视,黑人与其卡诺人(Chicanos)一般比白人拥有

较低的生活前景。就他们是处于劣势且获取医疗保健的途径是受限制的一个群体的意义上说,他们的生活前景一般都比较低。基本结构如何明显地影响生活前景的另一例子是:想想那些未受过教育的父母的孩子(不论其种族或性别)比起那些完成了高等教育的父母的孩子来说,拥有较低的生活前景的事实。

3. 正义的首要问题

社会的基本结构是正义的首要主题,这是因为它对个体的影响是在出生时就显示出来并在此后继续影响着其整个人生。那么,正义的首要问题是制定与证明社会结构应该满足的一组原则。这些社会正义原则将详细说明基本结构会怎样分配罗尔斯所称的基本善的取得前景。基本善包括基本权利与自由、权力、权威和机会,以及收入与财富。在《正义论》中,基本善被表述为:

……某些东西是每个有理性的人都想要的。不论一个人的合理的生活计划是什么,这些善一般都对他有⁴用。

基本善也许最好被看作(a)为追求个人目标灵活性最大的工具(或条件),或(b)关键且已知的目标选择与蓝图构思的条件。⁵在最宽泛的意义上,财富因其一般对实现人的目标是有用的(不论目标是什么),因而是灵活性最大的工具。免受任意逮捕是有效追求个人目标的条件。假如个人以一种知情的、重要的方式去选择目标和为实现目标而形成计划,言论与信息的自由就是需要的。一个正义的基本结构将能产生一个关于获取基本善的前景的恰当分配。

正义原则被运用到关于我们社会基本结构的事实时,就应该做两件事情:第一,它们应该产生关于具体制度与制度实践的正义与不正义的判断。^[107]第二,它们应该引导我们形成政策与法律以纠正基本结构中的不正义。

4. 作为罗尔斯解决正义首要问题的两个原则

罗尔斯提出和辩护了以下两个基本原则,作为详细说明什么才算是正义的基本结构:

第一个原则:每个人对与其他人所拥有的最广泛的基本自由体系相容的类似自由体系都应有一种平等的权利。⁶

第二个原则:社会的和经济的的不平等应这样安排使它们①按合理地期望适合于每一个人的利益;并且②依系于地位和职务向所有人开放。⁷

罗尔斯称第一原则为最大的平等自由原则。第二原则包括两个部分:第一部分是差异原则,它阐述了社会与经济的不平等的安排必须使最少受惠者获益最大;第二个部分是公平的机会平等原则,它阐述了社会—经济的不平等必须依附在公职和职位应该在公平的机会平等条件下对所有人开放的前提下。在我们希望能够评价马克思式的批评者对罗尔斯的理论的反对之前,这些非常一般的原则的每一部分都必须仔细地阐述。

5. 最大的平等自由原则

罗尔斯的第一正义原则是最大的平等自由原则。它涵盖以下的基本自由:

- a) 政治过程参与上的自由(选举和被选举担任公职的权利)
- b) 言论自由(包括出版的自由)
- c) 良心的自由(包括宗教信仰的自由)
- d) 个人自由(被界定为法治观念下的自由)
- e) 免受任意逮捕与掠夺的自由
- f) 拥有个人财产的权利⁸

这些原则阐述了每个人都拥有由(a)至(f)所组成的最广泛的整个体系的平等权利。任何一个人拥有的平等权利体系都与另一人拥有的相同的平等权利体系相容。

6. 差异原则

[108]

差异原则阐述的是社会—经济的不平等的安排必须有利于最少受惠者(the least advantaged)的最大获益。要理解这一原则,有必要解释两个关键词:“社会和经济的平等”和“最少受惠者”。

罗尔斯的第一原则与差异原则必须被看作是分配基本善的全集的不同子集的诸多理据在后面将变得更为清晰。第一原则分配的是基本善全集的一个子集:上面所列的基本自由。差异原则分配的是另一个子集,它包括健康、收入、权利、权威的基本善。

因此,在差异原则中的“社会和经济的平等”指的是获取财富、收入、权力和权威的基本善的个人前景的不平等。⁹

差异原则的第二个关键词也被阐释为指的是基本善的这一相同子集。最少受惠者是那些在获取财富、收入、权力、权威等基本善的前景上是最少受惠的。换句话说,“最少受惠者”这一术语指的是那些在获取这些善的最低前景者。

我们现在处于一个更好的立场上来理解差异原则。差异原则要求基本结构必须以这样的方式来安排:在获取财富、收入、权力与权威基本善的前景上的不平等,必须使那些在基本善的前景上是最少受惠者的那些人受益最大。一个例子会有助于说明基本结构的制度运作是怎么能够产生对最少受惠者有利的不平等。假定在某一工厂中大规模的资本投资是要求提高就业和生产新的产品和服务。假定通过提高就业和生产新的产品与服务这样一种资本投资将最大程度地使社会的最少受惠者受益。特别是,假定这种资本投资(假如能够提高),通过使很多失业者就业和提高那些已就业者的工资,那它将极大地增加最少受惠者的收入前景。然而,假定要成功,个体将不愿意冒险去大规模投资,除非他们有机会能够

从这一事业中获取高额利润。在这样的情形下,资本投资的税收优惠和降低盈利税可能会提供了刺激投资的需要。假如它们被要求最大化最小受惠者的前景,差异原则就会要求采用这种税法。在被描述的这种情形中,成功的投资者将比社会中的其他人享有财富与权力的基本善的更大份额。然而,依据差异原则,假定为了最大化最少受惠者的预期,这种在基本善前景上的不平等就是必要的,那它就会被证明是正当的。如果不同的制度安排在提高最少受惠者的前景上会做得更好,那依据差异原则,这样的制度安排就更为正义。考虑美国宪法规定总统的特别权力,最大化最穷困者(the worst-off)就可以被看作是基本结构上不平等的一个更为根本的例子。依据差异原则,这些规定产生的权力上的不平等被正当化(justified)仅在于它们最大化了最穷苦者的前景。

虽然罗尔斯在上述形式中介绍了差异原则,但他紧接着重述了最穷困者代表^①(representative worst-off man)的概念的使用。罗尔斯不是要提出最穷困者代表如何界定的详细描述。相反,他勾勒了两个不同界定并认为“这两个界定中的任何一个,或它们的某种结合,就将做得很好。”¹⁰根据第一个界定,我们首要选择的是一个特别的社会立场,诸如不熟练工人的立场,然后界定最穷困者群体是享有那些非熟练工人或境况更糟的人的平均工资的人。最穷困者代表的群体因之被界定为“采用了这整个阶层的平均数”。罗尔斯认为最穷困者的另一个界定是将其描述为所有达不到中等收入一半的人,并把这一阶层的平均前景界定为最穷困者代表的前景。

差异原则在解释方面的复杂性不是罗尔斯一个小瑕疵。它是罗尔斯

^① representative worst-off man,有人译为最不利者代表,而我倾向于译为处境最糟者或最穷困者的代表,但此处的“穷困”不宜仅从收入或财富等物质层面去理解,而宜从涵盖物质与精神两方面的意思去理解,因罗尔斯的“穷困”是在基本善方面的穷困,而基本善是每个有理性的人都想要的东西,它包括基本权利与自由、权力、权威和机会,以及收入与财富等。——译者注

强调程序正义观念的一个实例。但对于我们目的来说,要紧的是程序正义利用了制度安排和最穷困者代表这样的概念,它使我们不用聚焦于实际的特定的人就可以运用正义原则。依据罗尔斯,程序正义的最大好处是“它不再需要去满足正义的要求而去跟踪没有止境的各种境况与特定人们不断变动的相对立场;避免了为应对大量将由细节产生的(假如这些细节是相关的话)复杂性而界定原则的问题。”¹¹

7. 公平机会平等原则

公平机会平等原则要求我们超越形式的机会平等而确保具有相似技能、能力和动机的人享有平等的机会。另外的一个例子可能是有帮助的。[110] 假定有 A 和 B 两个人都渴望获得某一需要技术培训的岗位, A 的家庭极为贫困,不能在经济上资助其培训;而 B 的家庭富有且愿意资助 B 的培训。罗尔斯的公平机会平等原则大概就会要求制度安排以财政援助,以确保 A 虽出生在低收入的阶层而不会失去与他人拥有相似的技能与动机的机会。¹²

8. 正义的优先性

既然正义的第二原则包含有两个不同的原则——差异原则与公平的机会平等原则,那正义原则总的来说就有三个原则。¹³为得出这三个原则,罗尔斯提出了两个优先性规则为这三个原则排序。优先性规则的需要产生是因为满足一个正义原则的努力可能会与满足另一原则的努力相冲突。第一优先性规则阐述了正义的第一原则,即最大的平等自由原则,是词典式地优先于包括差异原则与公平的机会平等原则在内的整个的第二原则。在要满足第二大原则的两个原则之前,一个原则词典式的优先于另一个原则,当且仅当我们首先满足了第一原则的要求。因此,罗尔斯的第一优先性规则阐述的是,社会正义的第一优先性是最大的平等自由。只有在最大的平等自由被确保之后,我们才径直力图实现由差异原则与公平的机会平等原则所主张的要求。

第二优先性规则阐述了第二正义原则的两个部分的优先性关系。依

据这一规则,公平的机会平等原则是词典式地优先于差异原则。我们在满足差异原则的要求之前要先满足公平的机会平等原则的要求。

由第一词典式优先性规则表达的自由的优先性是罗尔斯理论最为吸引人的特征之一。第一词典式优先性规则宣称基本自由不能由于为了给众人甚至最少受惠者谋求更多的物质利益而受到限制。在条件允许践行自由的地方,自由唯一可以受限的是在平衡每一个人的自由的基础上谋求更大的自由。换句话说,某些基本的自由可以被限制,仅在于为了我们每一个人而去谋求达到一个更广泛的自由的总系统时才是可以的。例如,新闻自由有时可以被限制,假如它对于确保公正审批的权利是必要的话,因在那样的情形下,不受限制的新闻自由会导致审判出偏。虽然允许在基本自由之间权衡,但仅在于其产生的总系统(total system)产生了基于平衡的更大自由。为了诸如财富这样的其他基本善而作的基本自由的取舍是不允许的。

9. 罗尔斯对正义原则的证明

罗尔斯对他的正义原则提出了三种不同类型的证明:两种建立在慎思的道德判断的诉求上,第三种建立在罗尔斯所称的他理论的康德式诠释上。

第一种类型的证明建立在这样的论题上:假如一个原则对我们关于什么是正义或不正义的慎思的道德判断做出了解释,那这就是接受该原则的好理由。对我们关于某些行为或制度的正义或不正义的慎思的道德判断做出解释的原则来说,至少要说这么多:假定了原则和关于行为或制度的相关事实,那推导出表述了所探讨的慎思的道德判断的陈述是有可能的。依据第二种类型的证明,假如一个原则被选定,是依据我们慎思的道德判断,它是选择正义原则的合适条件,那就是接受该原则的好理由。假如一个原则是对我们关于什么正义或不正义的慎思的道德判断做出解释,或者依据我们慎思的道德判断,它是在适合选择正义原则的条件下被选定的,那我们就说,该原则是与我们慎思的道德判断相匹配的。

虽然这两种证明都诉诸慎思的道德判断,但依据慎思判断的内容是可以做出区分的。这两种匹配证明的第一种是诉诸我们关于什么是正义或不正义的慎思的道德判断,且认为罗尔斯的原则是对这些判断的解释。让我们将这称之为匹配原则的证明(principles matching justification)。第二种匹配证明是诉诸我们慎思的判断,但它不是关于什么是正义或不正义的,而是关于什么条件适合选择正义原则。让我们把这第二种类型的证明称之为匹配条件的证明(conditions matching justification)。

罗尔斯使用了“反思平衡”这一术语来指涉一方面是慎思的判断,另一方面是原则与原则选择的条件之间的相互调适的过程的目标。假如原则之间存在不一致,那我们就要调整条件,以便产生的原则能够更好地匹配那些判断。但是,修正也可能导向其他方向:对原则和原则将被选择的条件的合理性的反思可能会引导我们修正关于特定情形的一些判断。在下面的文字中,罗尔斯设想了一起发挥作用的我所说的前两种证明。 [112]

通过这样的反复来回:有时改正契约环境的条件;有时又撤销我们的判断使之符合原则,我预期最后我们将达到这样一种对原初状态的描述:它既表达了合理的条件又适合我们所考虑的并已及时修正和调整了的判断。这种情况我把它叫作反思的平衡。¹⁴

匹配条件的证明包括三个阶段:第一阶段,为了选择正义原则的一组条件必须被阐述清楚。罗尔斯将其所指的一组选择条件阐述为“原初状态”。第二个阶段,它必须被说明,依据我们慎思的判断,这些被阐述的条件是选择的合适条件。第三阶段,它必须确立:在这些条件下,罗尔斯的正义原则将会被选择。

罗尔斯在《正义论》的第一章中描述了匹配条件的证明:

我们想说,某些正义原则得到证明是因为它们将在一种平等的

原初状态中被一致同意。我强调这种原初状态是纯粹假设的,人们自然会问,既然这种一致同意决不是现实的,我们为什么还要对这些原则是否是有道德的感兴趣呢?我的回答是,体现在这种原初状态的描述中的条件正是我们实际上接受的条件(指作为我们正义原则选择的条件——布坎南注)¹⁵。

在宣称构成原初状态的条件是依据我们慎思的判断,我们确实会接受的条件之后,罗尔斯随后在下面的预告(caveat)中,引入了他的第三种证明。

或者假如我们不(接受原初状态的条件),那或许通过哲学的反思我们可能会被说服这么做。¹⁶

在他的《正义论》的“康德式解释”一节中,罗尔斯给构成原初状态的条件赋予了一种哲学的证明——该证明立基于康德的“自主性主体”(autonomous agent)或“本体自我”(noumenal self)的概念。对于康德来说,一个自主性主体是其意志不由特殊欲望所决定,而由理性原则所决定。理性原则的标志是它能够充当每一个人的原则,而不只是这一个或那一个主体依据其是否具有某种特殊的欲望。

我的设想是这样的:我们把原初状态看成是本体自我理解世界的一种观察点。作为本体自我的缔约各方有完全的自由来选择他们所想望的无论什么原则;但是他们也有一种愿望,这就是要以这种选择自由来表现他们作为理智王国的有理性的平等成员、即作为能够在他们的社会生活中以原初状态的观点来看待世界、并能表达这种观点的存在物的本质。……对原初状态的描述解释了本体自我的观点和成为一个自由的、平等的理性存在物所蕴含的意义。当我们的

[113]

本质反映在决定这一选择的诸种条件中时,只要我们按照将会选择的原则行动,我们作为这种理性存在的本质就显示出来了。所以,人通过以他们在原初状态中将承认的方式行动,显示了他们的自由和对自然、社会的偶然因素的独立性。因此,若恰当理解的话,那么正义地行动的愿望则部分来自想充分地表现我们是什么和我们能成为什么的愿望,即来自想成为具有一种选择自由的自由、平等的理性存在物的愿望。¹⁷

这一段文字,像其他的“康德式解释”一样,是非常浓缩和复杂的,但对于我们的目标来说,是能从中提取出一个中心论题:当像你和我这样的个人接受了那些我们认识到在原初状态将被选择的原则,我们就表示了我们的本性为本体自我,即我们是自主地行动。¹⁸与原初状态的两个特征相一致,这一论题有两个主要依据:第一,由于无知之幕(我们稍后将要讨论的)排除了特殊欲望的信息,使原则的接受不依赖于主体可能会有或没有的特殊欲望。第二,由于原则选择的形式限制包含着原则必须是可普遍化的,因此,被选择的原则在康德的意义上将是合理性原则(rational principles)。

在《道德的形而上学基础》中,伊曼纽尔·康德提出了以合理性辨明自主性的道德哲学。¹⁹因此,对于康德来说,“人为什么应该自主行动?”的问题的回答就最终还原为合理性所要求的论题。假如罗尔斯成功地确证,当我们接受了那些在原初状态中将被选择的原则时,我们就是在自主地行动;且假如以合理性辨明自主性的康德式证明能够做到,那其结果对于罗尔斯的原则来说,将是一个与匹配原则的证明和匹配条件的证明都不同的一个证明。

假定罗尔斯的两个匹配证明已经点燃了批判的火焰,那形成第三种独立证明的可能性就是极为重要的。有些人通过证明罗尔斯的原则或选择条件未能匹配选择者自己的慎思判断,来拒斥罗尔斯关于不同人的慎

思判断之间有慎思的共识的假定。其他人则证明,即使在不同人的慎思的判断之间有一宽泛的共识,那仅是事实,没有什么证明的力量。假如罗尔斯的康德式解释能够发展成一个可能的康德式证明,那即使来自慎思判断的这两个证明的反对观点也被证明是合理的,它们对罗尔斯的理论也将无法证明是致命的。

[114] 我们已经在第二节中接触到了匹配原则的证明,在那里,指出了罗尔斯的基本目标是要提出一个优于功利主义的正义理论。罗尔斯认为,他的理论优于功利主义(以及他思考的其他理论)的一个重要方面是他的理论提出了一个我们关于正义的最基本的慎思判断的解释。依据罗尔斯,他的原则为这些判断提供了一个系统的基础。他还辩称,这些原则将为拓展我们关于目前还没碰到的新情况的慎思判断提供一个更好的指引。

罗尔斯认为,他的正义原则优于其他互竞原则,是因为这些原则应用到相关的事实上,以直觉的方式就能产生我们关于正义或不正义的慎思的道德判断。罗尔斯归结说,他推出的原则是更可取的,因为它们为我们关于社会制度的正义的慎思判断提出了一个更简单、更合理的解释。

罗尔斯对匹配原则的证明的运用的突出例子是,他的证明说明了,在我们关于自由的慎思判断上,他的原则提出的解释比功利主义原则的解释做得更好。罗尔斯认为,在我们最为基本的慎思的道德判断之间存在着这样的信念:人们在基本自由的分配上存在分歧的基本结构是一个不正义的基本结构。他得出结论说,从功利主义导出这个基本的慎思的道德判断,并为所谈论的信念提供一个功利主义基础是可能的。然而,罗尔斯证明说,要从功利主义原则中导出这一关于自由的基本的慎思的道德判断,我们必须做几个可疑的经验假设,包括假设每一个人都有大致相同的享受不同的基本自由的能力。因为,如果不是每个人在平等自由方面都获得大致相等的满足在事实上是一种心理事实,那更大的功利就可以通过自由的不平等分配取得,而不是平等分配来取得。换句话说,如果结

果证明了享受自由的平等能力是虚假的,那功利主义就会要求一个基本自由的不平等分配。假如这能产生更大的总体的或平均的功利,那些被判定为具有较低享受自由能力的人的自由就将受限制。更一般地说,罗尔斯反对的是,如果不是依赖某些可疑的假设,那功利主义不可能允许为了追求最大化的总体功利或平均功利对一些个体作出有系统性缺陷的制度安排。

相比之下,最大的平等自由原则为我们慎思的道德判断(即基本结构在基本自由的分配上,人们之间不应该有歧视)提出了一个直接而又安全的基础。而且,当它们被放在一起掂量时,罗尔斯的原则被设置来确保制度安排不会为了最大化总体功利或平均功利而损害一些个体。因此,罗尔斯得出,他的正义理论提出了我们关于社会正义最基本的慎思判断的最简明而又最合理的解释:它解释了当我们更少和更小地依赖于可疑的假设时的慎思判断。 [115]

罗尔斯的匹配条件的证明(Rawls' conditions matching justification)的最为独特的特征是他运用了这样的传统信念:可接受的政治组织原则是它能够被看作是社会成员之间相互守信的结果。因此,共同构成原初状态的各种条件就被看作是在被描述为适合缔约各方彼此订约的条件。

那些想促进他们自己的利益的自由和有理性的人们将在一种平等的最初状态中接受的,以此来确定他们联合的基本条件。这些原则将调节所有进一步的契约,指定各种可行的社会合作和政府形式。这种看待正义原则的方式我将称之为作为公平的正义。²⁰

社会契约的理念有几个优点。第一,它允许我们将正义原则看作是一个理性的、集体选择的结果。第二,契约责任的理念强调了这种集体选择中的个人参与是为他们选择的原则做一基本的承诺,且为确保这些原则的遵守,可以正当地实施强制。第三,作为为了相互利益的自愿协议的

契约理念表明了正义原则应该是社会中“每一个愿意合作的人们选出的原则”，“包括那些处境较差的人们”。²¹

利用一个假设的社会契约的理念,有两个方面必须做到。首先,在协议中假设的情形必须是以其确实会产生一组确定的原则的协议的方式而得到细致的描述。换句话说,假设的选择情形必须是被描述到能够从中推导出理性的人们发现他们在这种情形下会选择这一组原则而不会选择其他原则。

其次,从这一假设的情形出发的推理必须得到实际的检验。我们必须确切地确定哪一个正义原则会被理性的人们(即那些发现自己处在第一阶段中所描述的假设情形中的人们)所选中。现在让我们仔细地审视罗尔斯证明的两个阶段的进行,先从第一阶段开始。

罗尔斯称他描述的假设的选择情形为原初状态,以标示正义原则是从中产生或导出的选择情形。原初状态包括四个主要方面:(a)缔约各方的理性动机,(b)无知之幕,(c)权利观念的形式限制,和(d)互竞的正义原则的名单。为了理解罗尔斯所构想的选择的假设情形的本质,并弄清为什么他认为它们是与我们的关于适合正义原则的选择条件的慎思判断是相一致的,那我们现在就必须对这四个方面的每一个方面都作一个简要的解释。

(a)缔约各方被以理性的方式追求他们的生活计划所激发。罗尔斯说的生活计划的意思是指,在人生中,有一套始终一致的基本目标应被追求的。不论人的计划会是什么,由于基本善在总体上是有用的,缔约各方都有愿望去尽可能地获取基本善的一个大的份额。缔约各方在各自考虑自己作为渴望追求有价值的生活计划的独立主体的意义上彼此利益冷淡。²²

(b)原初状态中的缔约各方是受制于一组信息限制,罗尔斯在总体上将其指认为无知之幕。没有人知道他(或她)是富还是贫,是黑人还是白人,是男性还是女性,是有技能还是没技能,是虚弱还是强壮。剥除缔

约各方这种信息的目的是要避免有偏见的原则选择。

正义的原则是在一种无知之幕后被选择的。这可以保证任何人在原则的选择中都不会因自然的机遇或社会环境中的偶然因素得益或受害。由于所有人的处境都是相似的,无人能够设计有利于他的特殊情况的原则,正义的原则是一种公平的协议或商讨的结果。因为,在这种既定的原初状态的环境中,在所有人的相互联系都是相称的条件下,对于任何作为道德人……我们可以说,原初状态是恰当的最初状况,因而在它那里达到的基本协议是公平的。这说明了“作为公平的正义”这一名称的性质:它示意正义原则是在一种公平的原初状态中被一致同意的。²³

这里的直觉观念是正义原则的选择应该不受从道德观点来看是任性的因素的影响。例如,假如有一群人在原初状态中知道他们是富有的,而其他人是贫穷的,那他们就可能选择对富人会产生更为有利而对穷人不利的正义原则。相似的,一个知道他是占支配地位种族的多数派的成员的人可能会选择歧视某些少数人的原则。

(c)原初状态的缔约各方也被描述为限定他们去选择满足某些形式限制的原则。在这些形式限制背后的理据是:假如缔约各方选择的正义原则要实现他们的恰当作用,它们就必须被满足。依据罗尔斯,正义原则的恰当作用是通过说明基本结构如何分配权利、财富、收入、权威和其他基本善来提供一个规定了社会合作条款的公共宪章。罗尔斯说明,假如正义原则要能达到这一目标,它们就必须是:(1)一般的,(2)在适用上是普遍的,^[117](3)可普遍化的,(4)可公开的,(5)判决的,和(6)终结的。

假如要涵盖所有或几乎所有可能出现的社会正义问题,它们就必须是一般的。它们在适用上必须是普遍的意思是指它们的要求必须适用于社会的所有成员。正义原则也必须是可普遍化的意思是指它们必须是缔

约各方都能认可的普遍接受的原则。假如正义原则要指导我们的行为与政策,充当特定情形的证明依据,那它们就必须是可公开且能为每一个人所理解的。由于正义问题产生于不同个人在社会合作中产生的利益冲突,因而正义原则就必须是可以调适的,其意思是指它们必须提供一种协调冲突性主张的方法并由此解决争端。最后,正义原则必须是终结的,是指它们对于正义诉求的争端必须提供终极判定的原则。²⁴

(d) 罗尔斯关于原初状态的描述也包括一个缔约各方将从中选择正义的互竞原则的清单。依据罗尔斯,主要的竞争对象是功利主义的两个版本(古典的和平均的)和罗尔斯的正义原则。

设置了从(a)到(d)的条件,完成了罗尔斯契约论证明的第一阶段,即关于原初状态的描述或选择正义原则的假设的情形。我们现在可以转到对契约论证明的第二个阶段的简要勾勒——它试图说明,假定在罗尔斯描述的这种原初状态下,缔约各方将选择正义原则。

通过解释正义原则的选择是理性选择的问题,罗尔斯是能够列出临时抉择的理论家所形成的方法。假设通过无知之幕后以信息限制,在原初状态中的正义原则的选择问题就是抉择理论家所称的不确定性条件下的理性选择问题。

其理念是缔约各方要选择一组原则,这组原则将会应用到他们生存于其中的社会基本结构。不同组的原则将产生对自由、财富、权威和其他基本善的不同前景的分配。由于缔约各方不知道他们在社会中的现状,他们就不可能准确地预知这组或哪组原则将会对他们个人产生什么样的影响。缔约各方要选择的原则将会对他们们的生活前景产生深远的影响,但他们的选择是处于不知会有何种结果的情形下做出的。

抉择理论家已经提出了在不确定性条件下做出抉择的几条准则。罗尔斯认为,缔约各方在原初状态下应用的合适的抉择规则是应用最大最小规则。最大最小规则说明了要选择的规则是有最好的最坏结果的那一条规则。最大最小规则在实际上是告诉人们选择最安全的规则。

罗尔斯正义原则的契约论证明的抉择理论类型由两个阶段组成。第一 [118]，罗尔斯证明了组成原初状态的条件，它使处在原初状态的缔约各方是理性地运用最大最小抉择规则。第二，他证明，假如缔约各方运用最大最小抉择规则，他们会从选择清单的不同选项中选择正义原则。依据罗尔斯，最大的平等自由原则，连同公平的机会平等原则及差异原则，一起确保了清单上任一组原则的最好的最坏结果(the best worst outcome)。

重要的是，要准确地理解罗尔斯为何认为在功利主义下最坏的可能结果要比在他的原则下的最坏结果要糟糕是重要的。正如我们之前看到的，罗尔斯论断，假如能够产生更大的总体功利，功利主义可能需要或至少允许对一些人的自由的严重限制。因此，功利主义下的最坏的结果可以是奴隶制或奴役或至少是一些人比其他入享有更少的自由。一个人在原初状态中必须考虑到，他也许最后是社会中最穷困者的群体中的一员的可能性。罗尔斯的主张是，既然功利主义可能会为了更大的平均功利而牺牲少数人的利益，那功利主义下的最穷困者可能真的是非常的穷困。与此相反，最大的平等自由原则的词典式优先通过确保没有人的基本自由会因最大的总体功利之故而被牺牲，从而消除了这种可能的结果。再者，受制于最大的平等自由原则和公平的机会平等原则的差异原则要求在财富、收入和权威上的不平等必须使最穷困者得到最大的受益。罗尔斯总结说，原初状态的缔约各方将采取最小风险的策略，选择他的原则，而拒斥包括功利主义在内的其他原则。

虽然罗尔斯的契约论证明最为引人注目，但罗尔斯的最大最小抉择规则证明并没有穷尽他正义原则的契约论证明。他勾勒了不能运用抉择理论的几个非正式的契约论证明。其中有：(1)来自自尊的证明，(2)来自承诺的约束(strains of commitment)的证明，(3)来自稳定性的证明。考虑到这种概括的局限，我们可能只要勾勒出这些非正式证明只是非常扼要地强调了他们相对于最大最小抉择证明的独立性就够了。

罗尔斯强调，“最重要的基本善也许是自尊”是因为

没有自尊,那就没有什么事情是值得去做的,或者即便有些事值得去做,我们也缺乏追求它们的意志。那样,所有的欲望和活动就会变得虚无飘渺,我们会陷入冷漠和犬儒主义。因而处于原初状态的缔约各方将会希望以任何代价去避免湮没人的自尊的那些社会条件。²⁵

[119] 接着,他强调了公众对自尊的影响。罗尔斯辩称,社会基本结构依据他的正义原则来安排的公共知识,将以两种方式支持个人的自尊。第一,确保每个人的最大的平等自由和公平的机会平等原则的社会承诺将被看作是相互无条件的尊重的公开表达。第二,罗尔斯声称,就差异原则是要确保社会善的分配使每个人受惠的意义上说,差异原则是一互惠原则。他注意到,互惠或相互受益的观念,是与每个人所设想的善的追求应受重视的假设相一致的。因此,财富和收入的分配应受互利的原则规约也给个人的自尊提供了社会支持。罗尔斯归结说,对于假设的契约的缔约各方将意识到正义的观念“给予自尊以比给予别的原则的更多的支持,这一事实是原初状态中的缔约各方之所以接受这一原则的强烈原因。”²⁶

(2) 承诺的约束的证明(The strains of commitment argument)²⁷利用了这样的事实:原初状态的条件是缔约各方都知道他们在订立一个契约、一个真诚的协议,而不只是一个一致的选择。

来自承诺的约束的证明在作为公平的正义中有一个重要的地位,且契约(或协议)的观念对它来说也是必不可少的……通常,可以同意的事物的种类,是被包括其中的,且比能被理性选择的种类要小。我们能够决定去冒险且同时充分地盘算事情最终会变坏,我们将力图做到全身而退。但假使我们订了协议,我们就不得不接受其结果;并真诚地做出承诺,我们不仅要打算履行它,而且有理由相信我们能够做到。²⁸

因此,缔约各方要使协议实际地履行:他们将签订一个有约束力的协议,而不只是说他们同意。但假如他们要签订一个有约束力的协议,那他们就要考虑他们是否会遵守,即会充分地遵守他们选择的原则。而且,假如要考虑他们是否将会遵守协议,他们就必须考虑人类的动机的事实是否有可能做出这种遵守。再者,确定遵守某种正义原则在动机上的可能性甚至是不够的。缔约各方也应该确定遵守的心理成本是否过高。罗尔斯把这些心理成本指认为“承诺的约束”,并辩称缔约各方会总结到,与他的原则相关联的承诺的约束不会像与其互竞的原则相关联的承诺的约束那么严重。此外,功利主义的个案是为这个契约论证明提供了一个核心说明。罗尔斯则辩称,由于功利主义为了最大化的总体功利或平均功利,可能会要求牺牲某些个体的利益,因此,功利主义原则比他的正义原则包含更大的承诺约束

(3) 罗尔斯的第三个非正式的契约证明,是来自稳定性的证明,至少 [120] 是部分地依赖于上面考察过的来自自尊的证明(the argument from self-respect)与来自承诺的约束的证明(the argument from the strains of commitment)的成功。他辩称,在原初状态中的缔约各方会选择的那种正义原则,假如被成功的应用的话,将产生一个享有最大的稳定性的社会秩序,而其他条件相同²⁹。那种其实现将产生过度的承诺约束或危害自尊的观念,将是不稳定的。罗尔斯归结说,既然(他相信他已经说明了)他的观念最小化了承诺的约束和给自尊以最好的支持,那在相信它比其他互竞观念(competing conceptions)更具稳定性的信念中,它将被选中。

也许正义论最为显著的是它多样的特殊证明及其所包含的各种类型的辩护。理论的任何充分的评价必须仔细区分和严格评估罗尔斯提出的每一个多维的论证。

10. 罗尔斯正义基本结构的模式

罗尔斯在阐述和论述了正义的原则之后,接着提出了一个我们社会的基本结构应该怎样安排才能满足那些正义原则的简要论述。这一论述

的主旨不在于正义社会的详细蓝图,而是试图服务于两个重要的功能。(1)通过检查罗尔斯正义原则的实际运用,有助于进一步规定正义原则的内容。(2)假如我们要评估罗尔斯基于慎思的道德判断的证明,将其正义原则试图运用到我们社会的基本结构就是必要的。要看罗尔斯的原则是否提供了我们关于正义的慎思判断的最好论述,我们就必须完成两件工作。第一,我们必须判断,当罗尔斯的原则运用到我们社会的基本结构的事实时,它会产生关于正义的什么具体判断。第二,我们必须弄明,那些原则所产生的具体判断是否与我们关于什么是正义的或不正义的慎思的道德判断相匹配。罗尔斯的原则在我们的社会中如何才能得到满足的一个相对具体的计划是执行第一项任务的关键,从而也是执行第二项任务的关键。

在勾勒正义的基本结构的模式方面,罗尔斯关注的主要是他所认为的制度安排将满足差异原则。罗尔斯相信,通过创立四个政府部门,差异原则的要求在我们的社会能够得到最好的满足:(a)分配部门,(b)稳定部门,(c)转让部门,(d)分配部门。³⁰

[121] 罗尔斯辩称,假如赋予了公平的机会平等和最大的平等自由,那差异原则就将通过显示如下特点(对应于上述政府的四个部门)的制度安排而得到满足。(1)存在资本和自然资源的私人所有制^①。通过政府的配给部门来维持一个自由的市场体制。(2)存在一个稳定部门,它的功能是“努力实现充分的就业……”^②(3)政府的转让部门是“确保一种社会最低受惠值(即所有人的最低受惠值),这或者通过家庭津贴和对生病、失业的特别补助或者较系统地通过收入分等补贴(一种所谓的负所得税,即对收入低于法定标准的家庭的政府补助)的方法来达到。(4)存在一个“任务是通过税收和对财产权的必要调整来维持分配份额的一种恰

① 参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,中国社会科学出版社1988年版,第266页。——译者注

② 同上。

当正义”的分配部门。这一分配部门有两个方面。“首先,它征收一系列遗产税和馈赠税并对遗产进行限制。这些征税和调节的目的不是要提高财政收入”。其次,它建立了一个用以“提高正义所要求的”税收方案。³¹

现在,对于一个正义的社会,这种模式值得注意的是,除了通过(2)提到的“可能的”充分就业以外,它的主旨是通过在最狭义意义上的纯粹的再分配措施来满足差异原则。罗尔斯假定,通过向富人征税和向穷人转让收益来再分配收入和财富,差异原则在我们当下的这个社会,或在可预见的未来是能被满足的。罗尔斯接着假定,通过收入补助来提高在自由市场上的工资收入,最穷困者代表的财富、权力、权威等的前景能够得到最大化。大致来说,其理念是市场将部分地做好满足差异原则的工作,而征税和收入的转让则将做剩下的工作。这里要注意的关键是,罗尔斯相信他的正义原则在我们这个没有废除竞争市场和采纳社会主义的社会中能被满足。他辩称,在没有生产资料的公共所有制下,正义是可以达到的。然而,罗尔斯也强调,在一些情景下,差异原则可能要在允许、甚或要求在生产资料公有制意义上的社会主义才能被满足。作为不同于如何能在我们的社会中得到满足的假设,即他的正义原则本身,在这样的意义上,它在公有制对私有制的论争上是沉默的。只有原则被运用于一个既定社会的经验数据时,它们才能够解决生产资料的财产权问题。

三

既然罗尔斯理论的主线已经呈现在我们面前,我们就可以思考,在对他的理论进行马克思式的批评上,有什么看起来是最为严重的。

我认为,以下就是。

[122]

第一,罗尔斯集中于分配而忽视了生产,没有看到前者依赖于后者。

第二,罗尔斯错误地假定了社会阶层的存在是人类社会的一个永恒

特征。

第三,罗尔斯的“反思平衡”的方法没有认识到即便是最为基础的慎思的道德判断也是与阶级相关的。假设一个无产者与一个资本家都各自通过达到反思平衡的过程来操作,且各自都获得了一种自洽的正义理论,那它们将是不同且确实难以相容的理论。一个人最为坚定的慎思判断和为选择道德原则而在这些判断与一组道德原则或一组条件之间寻求匹配的努力是受其阶级意识所支配的。

第四,罗尔斯不自觉(和没批判)地接受了自由资产阶级(Liberal-bourgeois)或个人主义的功利主义者(individualistic-utilitarian)的人性观,依据这种人性观,人是纯粹的“功利消费者”,而不是本性是创造性的社会活动的存在。

第五,尽管罗尔斯声称他的正义论是建立在一种关于善的“弱理论”或“道德中立”的理论之上,但他实际上是把善的实质性观念(或人的规范理念)赋予人,因而也就武断地排除了关于善的一些其他观念,这其中尤其重要的是关于共同体和团结的马克思式的美德。

第六,罗尔斯假设的契约论路径忽略了阶级冲突:它假设了一个在我们所生活的阶级分立(class-divided)的社会中并不存在的共同利益。阶级冲突的知识被排除在罗尔斯原初状态的任何协议之外。

第七,罗尔斯的正义理论是一种乌托邦,他没有提出一种如何从现有社会向“良序”社会过渡的理论。特别是他对正义感如何能够成为社会变革的有效动机没有做任何论述。

第八,罗尔斯的理论患有自由主义理论的一个通病:认可公民政治权利的优先性,而没有充分意识到由于社会和经济的不平等而导致平等权利的施行在效果上会趋向于更大的不平等问题。

第九,虽然罗尔斯提出了他所认为的正义的普遍原则,但马克思对经济基础与上层建筑关系的分析表明,不可能有一组对一切社会、一切时代都普遍适用和有效的正义原则。任何既定的正义原则都来自于且只能适

用于某种生产方式,而在不同的历史阶段的不同社会形态都存在着不同的生产方式。

第十,罗尔斯关于正义是社会制度的首要美德的论述显示了他并不懂得,正是对正义理论的需要才揭示了深藏于生产方式之中、在根本上可以消除的缺陷。罗尔斯假定了正义的环境(the circumstances of justice)是人类条件的一个不可避免的特征。他未能看到,正义问题不可解决,而只能通过向一个消除了正义环境的主客观因素的新的生产方式转换而得到消解。

在《理解罗尔斯》(Understanding Rawls)一书中,罗伯特·保罗·沃尔夫(Robert Paul Wolff)阐述了第一个反对观点如下:

[123]

从更宽泛的视角看,……罗尔斯的失败植根于他对古典和新古典政治经济学分析的社会政治的预设和关联模式的无批判接受,因而是自然且不可避免的。通过仅仅关注(focusing exclusively on)分配而不是生产,罗尔斯遮蔽了该分配的真正根源。正如马克思在《哥达纲领批判》中所说的,“消费资料的任何一种分配,都不过是生产条件本身分配的结果;而生产条件的分配,则表现生产方式本身的性质。”^①罗尔斯已经有效地探索了正义原则了吗?没有,他的理论不论如何合格与复杂,但终究是一种纯粹的分配理论。³²

尽管沃尔夫引用的《哥达纲领批判》的那一段文字隐含着 he 指的“消费资料”的分配的理论的意思,但他没有阐明他所说的“纯粹的分配理论”的意思。这一批评是不着边际的。罗尔斯的理论并不是仅仅地,甚或是首要地关注消费资料的分配,或更宽泛地说,是与生产做有利对比的任何意义的分配。³³

① 《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年版,第306页。——译者注

首先,罗尔斯的最大平等自由原则和公平的机会平等原则不是消费资料的分配的原则。前者详细地说明了一批平等的公民权利和政治权利,它们被理解为是受宪法保护的,不受某些方式干涉地履行某些行为和参与某些过程的自由。后者则详细地说明了获取公职与职位的条件。另外,必须记住的是,最大的平等自由原则和公平的机会平等原则是词典式地优先于差异原则。因此,即使差异原则是消费资料的分配的原则,说罗尔斯仅仅关注于消费资料的分配,那仍然是不正确的,因这样说会忽视两个优先于差异原则的原则。

其次,差异原则也不是消费资料的分配原则。假如有那么一点的话,那差异原则“分配”的也不仅包括财富和收入,还包括权力和机会,以及罗尔斯所说的自尊的社会基础的某些社会基本善指数的生活前景的分配。但严格来讲,如果这是一个在个体之间或群体之间分配善的原则,那差异原则也不是任何分配原则,相反,差异原则要求基本结构的制度必须以某些社会基本善的某种序列的生活前景的存在方式来设置。

实际上,尽管分配的内容不限于消费资料,罗尔斯的三个基本原则也
[124] 没有一个仅仅是分配原则,因理由很简单,这些原则的任何一个在基本的生产过程中都是要求变化的。这在差异原则的情形中就得到了清楚地显示。如我之前指出的,罗尔斯明确地(explicitly)为差异原则的满足将要求生产资料从私有到公有转换留下了可能性。而且,假如我们认真地对待罗尔斯所强调的,在决定什么制度安排将最大化我们这些拥有自尊的有代表性的最穷困者的人的生活前景,且假如“有意义的工作”也如很多的马克思式的主张那样是自尊的必要条件,差异原则可能要求生产方式上的变革就会再次出现。

对于沃尔夫和其他为第一条马克思式的批评(Marxian objection)所折服的支持者来说,存在着一个混淆的解释。我们必须区分罗尔斯原则在各种环境中的要求与罗尔斯自己基于对我们社会的现状的实际估计所认为的原则的要求。正如我在对罗尔斯理论的概述中所指出的,罗尔斯

关于他的原则如何能被运用于我们社会的讨论,首要关注的是为满足差异原则的制度安排,并得出它能够通过政府四个部门的创制而达到。

假如人们关注的是这一点,而不是差异原则的运用的保守方案,那他将会像一些马克思式的批评者所做的那样,倾向于得出这样的结论:罗尔斯的正义论仅仅是或首要是关注狭义意义的分配,即收入的分配。但是,指出这一点是必要的,即,罗尔斯显然使用了征税和转让方案,因为他对增加最穷困者的收入前景将最大化差异原则范围内的全部的其他社会基本善的前景的经验假设表示怀疑。

想想这一假设是多么的强烈。它设想,在我们目前和未来很长一段时间的社会,能够通过使用赋税收入来增补工资而使最穷困者的整个前景(包括自尊的前景)得到最大化。问题不是说罗尔斯无法统领任何经验证据去表明这是可以做到的那么简单,尽管这已经够糟的了。更为严重的问题是,有大量的经验证据否定了自尊(和权威)是以这种简单的形式而与收入相联系的,甚至是在我们目前的社会中也是如此。³⁴

例如,假设一个人的自尊明显地依赖于他的工作是富有意义或重要的,或他的工作是包含有某些较高能力的运用的信念。正如已经指出的,罗尔斯确实将自尊置于差异原则的范围之内。因此,就自尊是依赖于有意义的工作来说,差异原则将要求制度安排把有意义的工作的需要考虑在内。然而,说罗尔斯的简单而又保守的征税和转让方案将解决增进最穷困者的有意义的工作前景或通过有意义的工作来增进其自尊的前景的艰难任务,这是没有依据的一厢情愿的想法。假定这些问题甚至在我们 [125] 目前社会能够通过福利国家常见的征税和转让措施来简单地再分配收入而得到解决,那是犯了马克思所认为的他同时代的法国社会主义者所犯的同样错误。它假定了那些密切涉及个人生产活动的问题可以通过狭义意义的纯粹再分配而得到解决。

虽然我这里的目标是要考察针对罗尔斯的马克思式批评,但值得注意的是,罗尔斯试图回应这种批评可能会使他更加难以抵挡某些熟悉的

自由主义者的批评。像罗伯特·诺齐克这样自由主义者就已经指责,差异原则将会对个人自由地使用和转让他们的物品(goods)要求频繁和不可忍受的干涉。³⁵现在,假设差异原则可以通过提取富人的收入并转让给穷人来补充市场机制而得到满足,那这种自由主义的反对的力量将会大大削弱。因为,假若差异原则只是一个通过税收再分配收入的问题,那将不需要强制性劳动或其他直接限制职业选择的自由。而且,既然精心设计的税法将为合法预期提供一个稳定的、可预测的框架,那自由主义者就不必担心有频繁或不可预测地挪占他的财产。此外,只要个体的或私人的协会满足了可预测的税收责任,那就没必要对新生活模式或合作企业的发展有进一步的政府限制。最后,税收和转让政策——与之相反的是生产的直接干预——将不会给政府权力(它要求直接控制,并被自由主义者正确地视为个人自由的最大威胁之一)以癌细胞式的增长。

在这里,我将不评价对这种自由主义批评的罗尔斯式回应的妥善性。相反,我只是希望强调,假如它经受不起自由主义的决定性反驳,罗尔斯就应该大幅度地缩小差异原则的适用范围,那又将使他暴露在说他关注分配而忽视生产的马克思式的指责(Marxian charge)上。另一方面,假如罗尔斯拒绝通过限制收入前景的范围(不涵盖自尊、权力和权威)来弱化差异原则,那他以在对个人自由的破坏和干扰最小的前提下,通过征税和转让方案,差异原则能够被满足来安抚我们时,他将不可能挫去自由主义者的批判锋芒。

似乎很清楚的是,他的理论(不同于对他的理论的应用的猜测)要求拒绝通过限制收入前景来限制差异原则的范围。因为,假如为了更为有效[126]地面对自由主义者的批评,罗尔斯要限制差异原则的范围,就要削弱基本善的理论的支撑作用。该理论被运用于为正义原则提供内容。原初状态中的缔约各方被描述为渴望的是全部范围的善,而不是其严格限制的一个子集。通过消减基本善的理论来解决问题就将夺取该理论的可信性。那么,似乎罗尔斯要能有效地回应马克思式的批评者(the Marxian)

说他关注分配而忽视生产的指责,当且仅当他承认,差异原则能够通过他所勾画的分配安排而得到满足的假定是毫无理由的。然而,对马克思式的批评者的这种回应的代价是它排除了对一个自由主义者的批评来说有可能是简单和断然的回应。基本善的理论需要对此付出代价。³⁶

一个也适应于马克思式的批评者的相关的批评则更为严厉。它产生于当我们仔细考虑设置的细化(即要从中去选择最大化最穷困者的前景的制度安排)的困难时。运用差异原则,我们必须以对最穷困者的前景的贡献来对可选的制度做一个排序。但是,我们要怎样去建构选择项的设置呢?罗尔斯指出功利主义的缺陷是其要求我们去无法衡量的人际效用比较,但他自己的理论也似乎易受这种相似的批评的抨击:差异原则要求在有限数目的可能的制度结构中做比较。

罗尔斯也许会回应说,我们是被要求去思考所有在逻辑上可能的制度安排,即与满足最大平等自由和公平的机会平等相融合的制度安排。也许我们要通过处理我们自己社会(如它现在存在的那样)目前变化的可能性来缩小可选择的范围。当罗尔斯思考是通过生产资料的公有制还是私有制来实现最大化最穷困者的前景时,他对此可能已经成竹于胸。

我认为,人们不能事先决定这些制度及其许多中间形态中的哪一种最充分地符合正义要求。对这个问题大概并没有一般的答案,因为这个问题在大部分情况下依赖于每个国家的传统、制度、社会力量和特殊的历史环境。正义论不包括这些问题。但是它能够做到以一种系统的方式制定出一个可包容各种变体的正义的经济制度的纲要。因此,在任何特定情况下,政治判断都将取决于哪一种变体很可能在实践中活动得最好。一个正义观是任何这种政治评价的一个必要部分,但它不是充分的。³⁷

罗尔斯的理念似乎是,我们要通过仅仅包括那些在某种意义上是我

[127] 们社会可行的、允许的某种经验特征的制度安排来达到一个可控的、小的选择设置。

但是,哪些特征是相关的呢?且对这些被称为可行的制度安排究竟要怎样约束呢?构建一套相对于一个社会的“**传统、制度、社会力量 and 特殊的历史环境**”的可行的备选方案,是使决定什么将最大化最穷困者前景的工作更少些无法估量,但其获取可以通过不合理的代价来达到。因现在看来,那用以最大化最穷困者境遇的——和因之什么是正义的——将过多依赖于现存的不正义。依赖于“相容”或“可行性”是怎样被阐释的,相对于极端不正义、不平等社会的**传统、制度、社会力量和历史环境是相容或可行的**可选的制度安排,是不可能包含一个正义的制度结构,在任何重要的意义上也不是**最大化最穷困者前景的制度结构**。例如,设若我们现在生活在一个少数人享有巨大的财富、权力和教育优势的社会,且这些人中的很多人假如不是生来就处于有利的社会地位的话,将不会享有这些好处。假若这个社会的制度、传统和社会力量强化了他们的期望:生产的社会合作关系允许甚或需要巨大的不平等。更为明确地说,假若总的³⁸不平等(包括基于财富的继承)作为更大的生产力的刺激是必要的,是传统的一部分。那在这样的“历史环境”中,相对于我们社会的**传统、制度和社会力量**,就什么是可行的“政治判断”而论,将倾向于以正义的名义把当下的不平等合法化。确实,允许这些关于需求的刺激,特别是权力的职位之间的不平等的假定的蔓延,最大化最穷困者的前景的制度安排将是极端不平等的,就可能是真实的。在有足够多的掌权人士相信巨大的刺激对激起努力是必要的地方,当刺激递减时,足够的努力就不可能是随之而至。生产力可能会下降,最穷困者的前景可能会降低。在这样的条件下,差异原则可能变成一个起反作用的处方。³⁸

重要的是要注意到这一批评对差异原则作为罗尔斯所谓的理想理论的一个因素提出了一个问题。困难在于,在决定什么正义才合乎理想的需要上,我们怎样把当前的制度安排(包括当前的动机结构及其对生产

的影响)考虑进来。这不同于理想一旦确定,就决定怎样朝她迈进的后续问题。那这样看来,罗尔斯就面临着一个两难:或者我们在决定什么会最大化最穷困者的前景的可行设置上不加限制(除了逻辑上的可能性),或者我们遵循他的建议与考虑,只有那些相对于现存社会的传统、制度、社会力量和历史环境的可选的安排才是可行的。前者的策略给我们留下的不是在无数可能的安排中决定哪一种去试图实现的非随意的方[128]法。后者的威胁则是以正义的名义把最受质疑的不平等合法化。

马克思式的批评者会振振有词地争辩说,关于意识和动机发展的唯物主义理论在此时是必不可少的。根据该理论,无论私人获利是生产性努力的必要激励的流行信念,还是私有的激励在目前是必要的事实,都是以私人财产制度的存在来解释。依据马克思,该制度包含了这样的意识形态:把资本主义社会中个人动机结构的特性误解为人类动机结构本身的特性。而且,资本主义社会通过生产动机主要由私有的刺激来激励的个人来强化这种意识形态的扭曲。再者,马克思的理论旨在表明,在私人产权被废止的地方,高度的生产力没有私有的激励,能被实现。它还宣称提供了一个现存的私有的激励制度被非私有的或公共的激励体制所取代的过程的一个解释。

现在,假设关于意识和动机的唯物主义理论能够以这些方式得到充分发展,那将如罗尔斯所说,那最大化最穷困者前景的,将取决于现存的社会条件(包括现存的激励结构和目前关于它们的信念),从而没有对目前的不正义的不平等给以简单的合法化。这样的理论允许我们把目前的动机结构的本质和立基于生产力之上的局限性纳进来考虑,而同时解释为何这些局限性怎么能够和将被超越。然而,罗尔斯既没有提出能做这一工作的意识和动机理论,甚至也没有认识到有这一需要。相反,他似乎假定正义所要求的,可以在没有一个对目前动机结构的局限性的意识形态批判的辅助和没有一个关于不用遭遇这些局限性的新的动机结构的发展的解释下,就能被决定。简单地说,罗尔斯错误地假定了,在没有意识

形态理论下,一个充足的正义理论是能够成立的。于是,我们可以得出:罗尔斯看待差异原则应该考虑现存社会的特性的观点可能会导向令人无法接受的保守的结果,除非该观点得到他目前缺乏的理论的补充。

2.为马克思式的批评者麦克弗森(C.B.Macpherson)所提出的第二个批评是,罗尔斯的理论无批判地假定了阶级社会的永存。依据该批评,罗尔斯是把某一历史发展阶段的社会特点误认为人类社会本身的不可避免的特点:

[129] 他[罗尔斯]提出和捍卫他的正义原则为判断各种权利和收入分配的道德价值的标准仅存在于阶级分化的社会之中。他的明确的假设是那些影响人的整个生活前景的制度化的不平等是“任何社会中不可避免的”,他所指的不平等是阶级之间的收入和财富的不平等。这些假定的不可避免的基本不平等是“正义的两个原则在首要的设置上要处理的”。或者如他再次陈述的那样,“产生于基本结构的生活前景的差异是不可避免的,当这些差异是正当时,就说它恰好是第二个原则[差异原则]的目标。”³⁹

评价这一批评的直接困难是,在社会理论中,“class”这一术语没有单一的含义。马克思使用这一术语主要的不只是要辨认不平等,而毋宁说是要指认生产资料的各种群体的关系。对马克思来说,主要的阶级划分(class-division)是在控制着生产资料的资本家和没有控制生产资料的无产阶级之间的划分。从总体上来看,麦克弗森似乎是在以这一马克思式的阶级概念进行运思,尽管在上面摘引的文字中他做得不明显。⁴⁰由于我们这里关注的主要是针对罗尔斯的马克思式的批评,我们将通过看罗尔斯的差异原则的运用是否假设了马克思意义上的阶级划分(class-divisions)的存在来开始。稍后,我们将审视被阐释得较为宽泛的批评,在那,“诸多阶层”(classes)可以指认收入上不同的群体。

在上述摘引的文字中,麦克弗森曲解了差异原则。像那些指责罗尔斯只是关注分配而忽视生产那样,麦克弗森的表述似乎是把差异原则局限于“收入和财富”的分配。对此,我已经证明事实不是那样。但是,在麦克弗森的批判中,还有更严重的混淆。第一,他没有察觉到差异原则指的不是马克思意义上的社会阶级,而是依据社会基本善的复合指数 (complex index) 的生活前景在不同个体之间的区分。罗尔斯在他关于我们如何依据基本善的指数给不同分类的群体界定代表人地位的概要性讨论中,的确使用了“阶层”(class)一词,⁴¹但他从来没有说,依据控制生产资料的标准,这些阶层的界定是排他的,甚或是主要的。第二,罗尔斯清楚地表明,当他认可差异原则可能会要求废除生产资料的私有制及与此相应的马克思意义上的阶级的可能性时,他不是假定马克思意义上的阶级的不可避免性。第三,这种马克思式的批评是再次建立在未能对什么是罗尔斯的理论在差异原则的情形中所蕴含的与罗尔斯对他的理论在何种条件下将被运用的相当思辨的评论进行区分的基础之上。罗尔斯是认为,不论生产资料是私人所有还是公共控制,基本结构都将导致个人生活前景上的严重不平等,但这与差异原则本身不会在逻辑上预设不平等 [130]——不论它们是不是马克思意义上的阶级不平等——的表象恰好相反。

罗尔斯在阐述差异原则方面并不总是能够尽其所能的清晰,这可能会把麦克弗森和其他人导入歧途。麦克弗森显然把罗尔斯阐述该原则的文字做了如下的僵化理解:

D.基本结构要安排到社会的和经济的不平等(在财富、收入和权力等的前景上)便于最大化最穷困者的前景。

然而,罗尔斯对差异原则的主要证明的实质是要求它以一种与严格的平等相容的方式来阐释。依据该证明,缔约各方选择最大最小原

则——该原则要求对所探讨的社会基本善的前景有最高的最小份额。这一原则不是 D,而是:

M.基本结构要安排得便于最大化最穷困者群体的(财富、收入和权力等的)前景。

罗尔斯在他的著作(指《正义论》——译者注)出版后的一篇文章中,通过指认差异原则为“最高准则”确认了这一阐述。要求最大最小的准则是 M,而不是 D。

弄明白为什么 D 不像 M 那样,不会要求最小应该被最大化,关键是要注意到 D 对平等分配没有设置什么条件。正如罗尔斯自己所察觉到的,在平等分配下的每个人的份额可能会比在一些不平等分配下的最穷困者的份额要小。因此,不论平等的份额是多么小,允许任一平等分配的 D,不会要求最小的份额应被最大化。

严格来讲,M 指的是一个最穷困者群体或代表最穷困者地位的,但是,即便是这一惯用语,在逻辑上也得不出罗尔斯假设了不平等是不可避免的,因为,在平等分配下,“最穷困者群体”(或“代表最穷困者地位的”)这一术语仍然有一个所指。且在平等分配下,最大份额与最小份额是一致的:人们在平等分配中能够得到的最小份额是和其他每一个人所得到的份额是一样的,尽管如此,得到的还是最小的,即他所能得到的是最小的份额。如果我们界定有代表性的最穷困者群体为没有群体拥有比其更低前景的群体,而界定最富有者群体为没有群体拥有比其更高前景的群体,那在平等分配下,最穷困者和最富有者就是同一的。因之,M 指称一个最穷困者群体(或地位)并不能说明该原则预设了不平等,更不用说是马克思式的阶级不平等。

现在,可以总结一下证明。没有给平等分配附加任何限制的原则 D [131] 并不要求最小的份额应尽可能的高;但最大最小策略要求缔约各方选择

的 M 原则却是要求最小的份额应被最大化。因此,假使像罗尔斯所辩称的那样,缔约各方运用最大最小策略,他们就不会选择 D,而会选择 M,因为只有 M 才要求最小的应被最大化。原则 M,即差异原则,不会预设任何不平等的存在,更不用说马克思式的阶级的不平等。虽然我不会在这里证明这一点,但我相信,罗尔斯关于差异原则的其他证明论证的是 M,而不是 D。

我们现在可以解释为什么罗尔斯有时会误导性地提出,差异原则与其说是 M,还不如说是 D,也因此是麦克弗森和其他人为何会得出差异原则预设了不平等或阶级不平等的原因。罗尔斯虽然推出了 M,即自身不会预设不平等的差异原则,但他也持有这样的一个经验假设。

E.(至少在正义的环境中)不平等是不可避免的,甚或,假如不可避免,就需要提供激励来最大化最穷困者的前景。⁴²

既然 M 和 E 一起暗示着 D,那当罗尔斯讨论差异原则时,有时指称的应是 D 就没什么奇怪的。假如这一解释正确的话,那罗尔斯可能会由于未能在差异原则的逻辑假设(它不蕴含不平等,更不必说马克思式的阶级不平等)与他自己关于最大化最穷困者的前景将需要或至少允许不平等的经验判断做清晰的区分而诱导了这种误解。尽管如此,他并没有提供一个假定社会不平等不可避免的原则。更不用说他的证明要使他得出这样一个原则。

最后,假定罗尔斯认为阶级分化(不论是马克思式的那一种还是其他)在人类社会中为什么是不可避免的,是错误的,还有一个更深层的原因。把这样的信念归于罗尔斯,将忽视这样的—一个事实,他提出的是正义理论——一个运用于且只运用于存在正义环境的社会。罗尔斯关于正义环境的讨论(和他从中提取的休谟的论述)的要点是要区分那些共同导致正义原则的需要的条件,并对一些人类社会可能会发现自身不在那

样的正义环境之中的可能性留下余地。因此,即使像马克思似乎认为的那样,正义环境包含阶级分化,并将随着阶级分化的消亡而消亡,且即使最终证明罗尔斯错误地假定了一个事实——我们将总是身处于正义的环境之中,也仍然无法得出,罗尔斯的原则预设了阶级的不可避免性。所有这些遵循的都是,罗尔斯关于他的原则的应用范围是错误的。即使罗尔斯错误地认为我们将永远需要正义的原则,这本身也不能表明他的原则对其试图做的工作是不充分的。它所表明的是,这些原则不会是永远需要的。我将在第9节思考这一可能性的意义。

3.第三个马克思式的批评是直接针对罗尔斯最根本的方法论工具:反思平衡观念。依据罗尔斯的观点,慎思的道德判断在探索一个充足的正义理论上是以两种方式发挥作用:(1)我们寻求在我们关于正义的最为坚定的慎思判断与能够解释那些判断,甚至能够将解释拓展至以往棘手的个案的一组精简、有力的正义原则之间寻找一种匹配。我们要通过修正和借助判断使原则合格,借助原则使判断合格的方式来达到正义的原则与正义的慎思判断之间的一种反思平衡状态,直至有一个一贯的、自洽的理论产生。(2)运用假设的契约方法,我们诉求关于选择正义原则的合适条件的慎思判断。再者,修正与合格化的过程会在这两个方向拓展。我们在特定情形中关于正义的判断可能会引导我们修正一些原初状态的条件,假如我们认识到那些条件如果被修正,就不会产生与我们关于特定情形的判断相冲突的原则的话;我们也可能会在相信什么是选择的合适条件下,修正特定的判断,以让其与我们将要选择的正义原则相一致。

正如我们前面所看到的,罗尔斯对反思平衡的方法的运用包括(1)和(2)。而且,他说我们可以诉求的不仅是关于原则选择的合适条件的前哲学的判断(prephilosophical judgements),而且是明确的哲学思考,大致上,包括我们关于个人的互竞理论或互竞的合理性理论的充分性的判断。⁴³

最简单地说,马克思式的批评是,反思平衡的方法是不可能产生一组单一的正义原则。困难不只是生活在不同文化或不同历史时代的人们在关于特殊的正义判断、关于原则或原则的选择条件上可能不同,且不论反思的过程和修正的持续时间有多长,这些不同可能依然存在。更为根本的困难是,甚至在我们自己这个时代的社会,阶级意识的差异保证了,如果无产者使用罗尔斯的方法来完成一个一贯的正义理论,那它与资本家使用同样的方法所能推导出的任何理论将是不同而又冲突的。对于任何一个阶级的个体,在关于正义的特定判断的初始差异可能会借助于对原则的反思而被修正,或反之亦然,正如原则的选择条件和从那些条件推导出的原则是可以相互调整的。但在这一过程的每一阶段,调整将受控于个人的社会阶级的特定视角,且即使无产阶级与资产阶级各自都能达致一个一贯的正义理论,那将不可能是相同的理论。 [133]

这一马克思式的批评如以相当抽象的方式来陈述,是难以评价的。罗尔斯可能会首先回应说,在他对正义的处理上,被运用的反思平衡的方法,不是“道德哲学独有的”,⁴⁴且在事实上它也是科学的理论化的实质。然后,他可能会认为,没有什么更多的理由担心正义理论方面的无法解决的分歧的可能性要甚于互竞的科学理论方面的无法解决的分歧的可能性。

在这点上,建立在马克思关于阶级意识的提示性而又不完善的观点上的批评者可能会论辩说,问题是在事实上,正义理论方面的问题据说要比物理理论方面的问题要大。个体的阶级利益在关于他对道德问题的信念和社会理论的评价上,比起在与阶级斗争的联系没有这么密切的现象的理论的评价上充当了更为重要的控制作用。换句话说,即使反思平衡的方法在自然科学方面能够产生重要的信念会聚,阶级利益的不可规约的对抗也将阻碍不同社会阶级的成员去达成共同的正义理论或共同的社会科学理论。

这种批评如果要更有力量,很多更为具体的工作就必须做。既然反

思平衡的方法能够毫无困难地认识到这一点,仅仅宣称阶级意识上的差异就产生了关于正义的慎思判断的差异是不够的。它必须说明,不同阶级的观点将永久地阻碍在单一的正义理论上达成共识。马克思式的批评者必须说明为什么阶级意识上的差异在关于原则或选择原则的条件的慎思判断或哲学观点上会产生难以化解的分歧。特别是,他必须说明罗尔斯理论的哪个要素反映了阶级视角。对于马克思式的批评者来说,说明阶级态度和阶级信念的难以化解的分歧何以是釜底抽薪式地切除了罗尔斯试图为他的原初状态条件的详细说明(包括缔约各方的特性,以及基于原初状态的原则的推导)提供充分的哲学论证的努力,将是特别重要的。再者,马克思式的批评者必须确定难以化解的分歧的问题对于罗尔斯的整个方案来说,是多么的严重。我们是不应该假定一个理论是不充分的,除非该理论控制着每一个人的忠诚,而不论他在社会中的地位,也不论他的利益是怎样与目前存在的非正义相联系。⁴⁵

[134] 有一个回应,通过将批评转向其自身,大大地抵消了这种马克思式的批评。不论有没有自我意识到,马克思本人似乎就是一个反思平衡方法的实践者。因此,否认社会哲学中的那种方法的有效性就是否认马克思工作的价值。如我们大家所必须的那样,马克思就是以其关于历史的和他自己对社会的大量的或多或少不系统的评价和事实的信念开始的。他的知性生活就是一个在哲学原则(继承自黑格尔和费尔巴哈)、经济概念(从古典经济学的著作中推导出来的)、社会主义理念(从法国借用过来的)和他对同时代政治事件的自我体验的相互调适的过程。在他的解释和他的评价性工作中,马克思在一组虽小但又有力的原则和他的慎思判断之间寻求一个调适。他挪用和重新界定了一些概念(诸如来自李嘉图的劳动价值理论),因为他认为在解释大量事实(包括一些最重要的事实)方面,这些概念做了最好的工作。

当继承过来的观念被证明不充分时,他就阐发新的观念,诸如在劳动与劳动力这两者之间的区分,就解释了在其他方面难以理解的资料,并为

在古典政治经济学的框架无法表述的批判提供了基础。因为他认为法权观念无法充分地捕捉到资本主义社会最深层的罪恶,他在异化和剥削理论方面发展了非法权的评价观念。的确,对于不仅要说明马克思的工作和科学的理论化的其他例子有共性,而且要解释像马克思恩格斯和列宁这样的资产阶级知识分子怎么能超越他们狭隘的阶级眼界而形成一個旨在推翻资本主义社会秩序的革命理论来说,反思平衡的观念似乎都是需要的。这一回答可以作为一个两难来改写:或者阶级意识的限制足够脆弱,使反思平衡的方法能够成功地被运用;或者阶级意识的限制要足够强大,使马克思思想(也包括恩格斯和列宁的思想)的发展变为难以解释。

马克思式的批评者可能会承认,至少在资本主义历史的恰当时刻,即当社会一经济危机出现开始撕开意识形态的面纱时,反思平衡的方法就能够克服阶级偏见。尽管如此,马克思式的批评者可能会辩称,也许是因为罗尔斯的理论工作并不擅长于政治经济学的深入研究,罗尔斯使用的方法在事实上是不成功的。

主要是出于论述的简洁,此刻,我将探讨认为罗尔斯使用反思平衡的方法没有什么进展的这一风格非常不同于马克思式的批评。不过,我将通过审视聚焦于罗尔斯的正义原则、原则选择的条件、或者关于原则选择的条件证明的几个不同的马克思式批评来间接地达致这一论题。只有在这些反对被完全的探讨之后,对这些指责罗尔斯使用的方法忽视了阶级意识和阶级利益的重要性的评价才是可能的。⁴⁶

[135]

4.包括麦克弗森和沃尔夫在内的罗尔斯的几位批评者,已经提出声称是针对罗尔斯的整个方法的根本批评。他们论称,罗尔斯掉进了马克思很久以前就已经揭开的陷阱。罗尔斯把他的理论建立在历史上关于人的狭隘观念上。更为具体地说,罗尔斯犯了马克思揭示过的18世纪和19世纪早期的古典政治经济学家和自由主义哲学家的同样错误。他误认为资本主义社会中的人的特性为人的本质特征。马克思式的批评者们给这种在历史上关于人的狭隘观念贴上了各种各样的标签:自由主义的

观念(liberal conception)、资产阶级的观念、自由主义—资产阶级的观念、个人主义观念或作为纯粹的功利消费者的观念。至于什么可以包括在这一观念之下是有分歧的,但下面几项通常都被强调。

(1)个人的基本目的是既定的,且(或多或少)是固定的,并不关乎他们所置身的社会制度。不论基本目的在历史上的社会地位或位置如何,有些基本目的是人人追求的(如,依据霍布斯的观点,支配他人的权力),是人类构成(Human constitution)的永恒特征。

(2)一个人的行为是理性时,当且仅当他最大化他的效用(理性作为利己主义者的效用的最大化)。

(3)社会安排(特定的协会和作为整一的社会)要有利于单一的个人或主要是作为个人目的的手段。

为与马克思关于人在本质上是自由的、自觉的社会活动的观点相对比,麦克弗森生动地给这一人的观念贴上了“效用的消费者”的标签。⁴⁷

我们必须试图弄明罗尔斯是否假定了上面所列的三个方面或一些方面为人类本身的特征。第一点要注意的是,说罗尔斯把这些特性赋予原初状态中的缔约各方将是不充分的,因为,这正如罗尔斯自己所强调的那样,⁴⁸我们必须把缔约各方的特征与关于实际的人们的描述区分开来。包括缔约各方特性的原初状态是一个高度抽象的结构、一个在他的理论中发挥着明确的、限定作用的专门的方法论装置。因此,把罗尔斯关于缔约各方特性的阐述进行抽象,并把它解读为似乎是关于人类特性的归纳,⁴⁹就是致命的错误。令人惋惜的是,那些指责罗尔斯无批判地假定了资产阶级的,或自由主义的,或个人主义的人的观念,容易忽视罗尔斯关于缔约各方所说的与他所致力于关于人的本质的那些观点之间的区分。他们反而是简单地把缔约各方的特性指认为罗尔斯特有他们所认为的一个歪曲的、过时的人的本质观念的决定性证据。⁵⁰

再者,即使人们把罗尔斯描述缔约各方的特性解读为他关于人的观念的建立,这将仍然无法说明他认可了这三项(包含了自由主义的、或资产阶级的、或个人主义的人的观念)中的任何一项,因为罗尔斯关于缔约各方的描述不包括这三项中的任何一项。首先,在《正义论》和随后的几篇论文中,罗尔斯就明确地说明,原初状态中的缔约各方并不是理性的利己主义者——他们不是完全的利己主义偏好的最大化者。 [136]

[缔约各方]有他们自己的生活计划。这些计划(或善的观念)使他们抱有不同的目的和目标,造成利用自然和社会资源方面的冲突要求。而且,虽然由这些计划提出的利益并不被假定为是某个特定的自我的利益,但他们是一自我的利益,这一自我把它的善的观念看作值得接受的,认为有关它自己的要求是应当满足的。⁵¹

那些声称罗尔斯的缔约各方是理性的利己主义者的人忽视了本于自我的利益(interests in the self)与关于自我的利益(interests of the self)之间的区分。在刚才引用的那段文字中,罗尔斯提出这一区分来强调缔约各方被设想为拥有他们自己的善的观念,尽管没有假定那些观念是利己主义的,即是排他性意义上或根本性意义上的利己主义。缔约各方都知道他们拥有他们自己的善的观念——无论这些观念最终是利己主义的、利他主义的,抑或介于二者之间的东西,即为无知之幕后所遮蔽的事实。

在《通往善的公平》(fairness to goodness)一文中,罗尔斯再次强调了缔约各方不是利己主义者。

误解的深一层的原因是动机假定的本质和范围。缔约各方是相互冷淡的有时被认为他们是有着个人目的的自私自利的个体(self-interested individuals)。以自我为中心的经济竞争者或权力的追逐者就被当作一个有启示性的范式。但是,更为有用的例子是不同宗教

的成员之间的关系。因当他们在正义的环境之下相互冷淡时,他们既不是自私自利的,也不必然致力于个人主义的生活计划的追求之中。⁵²

那么,缔约各方不是被描述为理性的利己主义者——作为利己主义偏好的最大化者——就是清晰的,因为他们不是被描述为他们的善的观念是排他性的,甚或主要是利己主义或个人主义的存在。因此,即使从罗尔斯关于缔约各方的描述推导出他关于人性的观点是合法的,他也仍然不会是持有论点(2),即理性是利己主义效用最大化的论点。

再者,它得出马克思式的批评者无法证明这样的观点:既然罗尔斯赋予缔约各方以理性的利己主义者,那他持有论点(3),即社会安排要有利于单一的个人或主要是作为实现个人目的的手段论点。另外,还有一个拒斥马克思式的批评者所指责的罗尔斯的人的观念包含了论点(3)的理由。在他对社会联盟的善的讨论中——在那里他谈到的不是缔约各方,而是真实的人类——罗尔斯强调了依据社会制度和社会关系只具有工具价值的人性观点的不足。

人类的社会本性在同私有社会观念的对比中得到了最好的说明。所以人类事实上分享着最终目的,而且把他们共同的制度和活动看作自身就有价值的东西。⁵³

总之,不论是罗尔斯关于原初状态中的缔约各方的描述,还是他关于人性的明确评论,都无法将他观点归为人类是理性的利己主义者的论点,也无法归为(2)的那种理性是利己主义的效用最大化的论点,或归为(3)的不论是利己主义或非利己主义的目的,社会安排只是作为手段才有价值的论点。

为什么论点(2)和论点(3)归之于罗尔斯都不可能是正确的,这有一

更深层的原因,而对其阐述也将表明罗尔斯明确地拒斥了论点(1)。特别是在他的《正义论》一书出版后的论文中,罗尔斯清晰地说明,原初状态中的缔约各方不能被设想为有着固定的目的,且缔约各方与社会制度的形成的影响也是无关的。例如,在《答亚历山大·马斯格雷夫》(Reply to Alexander Musgrave)一文中,他说道:

缔约各方认为自己在他们所有的其他利益(甚至包括根本利益)是如何由社会制度所塑造和规约方面,拥有一个高层次的利益。他们不认为自己是不可避免地受制于或等同于在任一既定时间他们可能拥有的任何根本利益的特殊情结(particular complex)的追求……相反,自由人把自己设想为能够修正和改变他们最终目的的人,和在这些问题上给保全自由以第一优先性的人。因此,他们不仅有最终目的(他们在原则上自由去追求或拒斥),而且他们对这些目的的原初的承诺和持续的忠诚也是在自由的条件下形成和确证的。既然(正义的)两个原则寻求的是维护这些条件的社会形式,那他们就会同意。仅有通过这一协议,缔约各方才能确保他们高层次的利益作为自由的人们所保障的。⁵⁴

这段话的语意是,为维护人的自由,要以高层次的利益修正人的目的,因此,在制度的选择中,高层次的利益将塑造我们的目的,直到缔约各方都是自由人的程度。因之,罗尔斯将高层次的利益不只归之于缔约各方,而且归之于实际的人类,且直到缔约各方都是自由人的程度,即是,自己的自主性的考虑所激发的主体的程度。稍后(在第七节)我将提出这样的问题:是否罗尔斯已经给出了理由,让我们认为对我们自主的关切(that our concern for our autonomy)能够充当向正义社会转换的有效动机。现在,注意到这一点就已足够:依据罗尔斯,就缔约各方和实际的人是自由的理性的人来说,他们都不是纯粹的效用最大化者,因为,在这两种情

形中,罗尔斯都将理性限定到不会恰好有任何偏好的最大化。因此,即使(2)被修改到“效用”涵盖利己主义(即,排他意义上或根本意义上的利己主义)和非利己主义的偏好,也仍然不能将其归之于罗尔斯,不论是作为[138]关于缔约各方还是作为实际的个人的一个陈述。

在这点上,麦克弗森赋予罗尔斯式的人(Rawlsian man)以纯粹的“效用消费者”的特性的不当就变得明显。缔约各方对于任何无法改变的偏好不是消极的屈服者,更不用说是为了“消耗品”的偏好。相反,罗尔斯把缔约各方和我们自身这一自由的道德人,描述为积极的选择者、批判和修正的存在者,并在他们面向经验世界时,他们会长时间地担当起善的观念的责任。正如我在其他地方已经证明过的那样,⁵⁵罗尔斯的正义理论是通向批判目的的选择者(critical choosers of ends)的作为公平的正义理论,而不是通向满足的最大化者(他们不论面对什么,都会追求既定偏好的最大化)的作为公平的正义理论。⁵⁶

公平地对待罗尔斯的批评者,是应该说,在《正义论》(与后来的论文相反)中,有几处文字⁵⁷支持了原初状态中的缔约各方是简单的效用最大化者(利己主义者或其他)的观点。我想,为什么这些文字出现在《正义论》中,和更频繁地出现在更早的诸如《分配正义》和《作为公平的正义》的论文中,但没有出现在《正义论》一书出版后的论文中,得有一个解释。罗尔斯无法在《正义论》中彻底地说清楚缔约各方是批判的目的选择者,而不是效用最大化者,可能反映一个深层的方法论模糊,而这最终在后来的论文中得到了解决。在他的早期论文中,也许较小程度地存在于《正义论》中,罗尔斯是受到了经济学的概念性工具——特别是决策理论,以及包括作为效用最大化的简朴、显明和没有疑问的合理性观念——的活力和精确所吸引。但是,即使是在《正义论》中,也是有防止罗尔斯毫无保留地接受经济学的合理性观念的另一趋势,即康德式的自治概念(Kantian conception of autonomy)在书中也是不时地跃然纸上,特别是在康德式诠释的那一节中。在阐发《正义论》中的自由的优先性证明时,罗

尔斯看来是含蓄地依赖于这样的理念：至少一些基本自由不仅是作为朝向某些既定目的的手段有价值，而且是作为目的修正和理性批判的条件有价值。

现在看来，良心的平等自由似乎是原初状态中人能接受的唯一原则。他们不能让自由冒风险，不能允许占统治地位的宗教、道德学说随心所欲地迫害或压制其他学说。即使假定（这仍然有疑义）一个人最终属于大多数的情况（如果一个大多数存在的话）比他不属于大多数的情况具有更大的可能性，以这种方式来冒险也表明一个人是在不严肃地对待他的宗教和道德信仰，或者他没有高度地评价他的信仰自由。（加了斜体字）⁵⁸

相似的，在康德式的诠释这一节中，罗尔斯说，缔约各方是以“在一个最终目的体系中考虑自由”的方式被赋予特性的。⁵⁹在本节后面，罗尔斯摆脱了缔约各方在原初状态中是经济学理论的简单的效用最大化者的任何伪饰。 [139]

我的设想是这样的：我们把原初状态看成是本体自我理解世界的一种观察点。作为本体自我的缔约各方有完全的自由来选择他们所往望的无论什么原则；但是他们也有—种愿望，这就是要以这种选择自由来表现他们作为理智王国的有理性的平等成员、即作为能够在他们的社会生活中以原初状态的观点来看待世界、并能表达这种观点的存在物的本质。于是，他们必须决定哪—些原则当它们在日常生活中被坚持并遵循时能出色地表现他们的共同体中的这种自由，充分地揭示他们对于自然、社会的偶然因素的独立性。⁶⁰

在出自后来的论文、在本节中较早被引用的文字中，罗尔斯明确地阐

述了原初状态中的缔约各方不是力图最大化既定目的的存在者,而是有着最为重要的承诺去确保他们将生活在顾及到批判选择和目的修正的条件的自主的主体(autonomous agents)。⁶¹

那么,我的假设是在其早期的论文中,罗尔斯倾向于描述缔约各方为理性的经济主体——既定的、固定的偏好的最大化者,假设的这一单一的特征将允许决策理论的形式工具的使用。在后来的论文和《正义论》这本书的较小程度上,罗尔斯越来越多地通过阐明缔约各方和我们每一位是批判的目的选择者(就我们是自由的道德主体来说),而不是效用的最大化者来把重点放在康德式的自治概念上。这一转换反映在罗尔斯对《正义论》中基本善的一种处理与后来诸如在《答亚历山大·马斯格雷夫》(Reply to Alexander Musgrave)、《康德式的平等概念》(A Kantian Conception of Equality)和《为了目的的责任》(Responsibility for Ends)的论文的另一处理之间的差异上。⁶²在《正义论》中,作为最大限度的弹性的有利条件,假如不是排他性的,即作为为了实现一个范围非常宽泛的诸多偏好的有效手段,并因之对那些不知道一旦无知之幕被揭起,他们的既定的偏好会是什么的人富有吸引力,基本善是不会被主要介绍的。然而,在后来的论文中,基本善被看作不只是实现一个范围非常宽泛的诸多偏好的有效手段,而且被看作是给基本偏好本身的修正和关键构成提供了条件。⁶³

这种从作为效用最大化者的缔约各方的特性到作为批判的目的选择者的缔约各方的观念的转换的重要性不应该被低估。虽然在这里我的目的只是审视针对罗尔斯的独特的马克思式批评,但我想指出,这一转换给罗尔斯著作的两个核心特征注入了新的说明。首先,它提出了一个是否要假定罗尔斯拒斥作为效用最大化者的缔约各方的特性的问题,因为该证明可能需要这种特性。其次,罗尔斯对功利主义的批驳现在承担了一个完全不同的外观。假如,像后来的论文所强调的那样,原初状态中的缔约各方不是效用的最大化者,且基本善不被简单地理解为效用最大化的

[140]

善,那看起来似乎基础的东西从一开始就比罗尔斯承认的要更为拒斥功利主义。假如缔约各方的特性表现了一个激进的非功利主义观念或个人的理念,那在关于缔约各方的特性是怎样被赋予的证明的层面上,而不是在原则的选择的层面上,罗尔斯和功利主义之间的主要争辩就变得非常清晰。确实,一旦缔约各方的这一特性被认可,困难是弄明为何效用原则甚至可能是一个严肃的选项。尽管罗尔斯就将发现形成适合于自治的目的选择者的原则会更容易,而一旦我们认可罗尔斯在后来的论文中所强调的缔约各方的特性,那这一好处就在以转换证明的责任为代价中达到了。他现在必须说明,为什么原初状态应该包含作为自治的目的选择者的个人观念,而不是作为效用最大化者的个人观念。

即使他承认缔约各方是自治的目的选择者,而不是效用的最大化者,马克思式的批评家可能还会说,罗尔斯关于缔约各方的观念,即使不拘泥于上述论点(1)、(2)或(3)(p.135.——布坎南原注),也仍然有一些基本上是个人的东西:罗尔斯把每一个人都看为是专注于推进自己善的观念和欲求把自己的权利主张施加在与其有不同或互竞的善的观念的他人身上的个体。罗尔斯式的个人是假定在人与人之间将不仅有分歧,而且有益冲突——冲突严重到有必要确立权利原则,以充当裁决人与人之间相互对抗的权利主张的标准——的人。马克思主义者会继续说,作为本质上冲突或对抗的人际交往的观念,是与马克思作品中出现的共同体观念截然相反的个人主义观念。当罗尔斯假定个人主义的特征是占有时,他暴露出自己的资产阶级偏见。

说罗尔斯假定了暂时的狭隘的人性观念的这一类型的批评是基于两个错误。第一,错误地假定了相关的对比是在个人主义观念与共同体主义观念(communitarian conception)之间的对比,而不是个人主义观念与多元主义观念(pluralistic conception)之间的对比。罗尔斯关于缔约各方的描述和对实际的个人(处于正义环境之中)的评论说明他拒斥了可以称之为共同体主义观念的东西。但是,对共同体主义观念的这一拒斥无

法将他归为个人主义,而只是多元主义。

现在,前面的每一个术语都已经被不同的作者以不同的方式使用过,而我在这里并不试图对它们进行归类。我指的“共同体主义”大致来说,是指作为完全通透的利益共同体,或更强烈的说,是利益同一的共同体的人类社会的观点。如共同体主义所设想的,在社会中,特殊利益之间,或特殊利益与共同利益之间,并不存在重大的分歧,因此,社会并不充当严重冲突的基础,也不是个人或群体之间相互主张权利要求的基础。我指的“多元主义”,又大致是对共同体主义的否定。依据多元主义的观点,在个体与群体之间存在着严重的利益分歧,且这些分歧发生的情形是个人觉得有必要向别人主张他们的权利要求。这样理解的“多元主义”比起“个人主义”更具包容性,因为后者表明了利益的分歧与冲突已经达到了一个原子论的顶峰(aromisticzenith)的一种情形。在拒斥共同体主义的理念上,多元主义留下了这样可能性:主要冲突可能是群体之间,而不是作为个体与个体之间,且大多数个体能够分享他人的利益,甚至与他人的利益是同一的。

罗尔斯关于缔约各方的描述与对正义环境中的实际的人的评论揭示的与其说是个人主义的理念,不如说是多元主义的理念。为了保护自己与他人结社的自由,特别是他们参与道德社团或宗教社团的自由,原初状态中的缔约各方据说要优先与最大的平等自由原则相一致。相似地,正如我们前面所看到的,罗尔斯关于社会联盟的善的讨论强调了个人对某个群体或某些群体的利益的分享或同一的重要性,且同时强调正义社会提供了一个多元化的群体的框架。

假设马克思式的批评者承认其批评的更准确表述是,无论罗尔斯关于缔约各方的描述,还是实际的人类的理念都是非共同体主义的,即多元主义的。那在这点上,马克思式的批评者的第二个错误就清晰可见。其批评,甚至是以这种修正的形式,都忽视了罗尔斯关于缔约各方的描述与实际的人类的讨论都维系于正义环境的事实。这是因为,正义环境中的

缔约各方和认识到自身处在正义环境的人,他们关心的是,原则的确立将会导致对基本权利和义务的一个合适的分配,这一分配在裁决作为个体或作为共同体的成员相互提出的可能的冲突性要求上,将作为一个最终的裁决。相似地,当罗尔斯讨论宗教和道德共同体在正义社会的框架内能够共存的多元性时,他只是坚称,处在正义环境的人类社会是多元的,而不是更为强烈地断言,作为单一的、完全通透的共同体或利益同一的社会在任何环境下都是不可能存在的。

确实,假如我们置身于正义环境之中,就似乎是理所当然的,罗尔斯假定在正义环境中运作的观念是多元主义,而不是个人主义或共同体主义是正确的。

正如我们在第四章中所看到的,马克思似乎深信正义环境将最终消亡,且预言人类社会终将变得更为和谐,以致不论是作为个体的个人还是作为共同体的成员都发觉彼此之间没必要提出(一般的)权利要求。在那样的意义上,马克思相信不论是个人主义还是多元主义都不是人类条件的永恒特征。然而,没有什么依据指责罗尔斯的原则使其犯有多元主义的永恒性。他只是假定了正义环境中的多元主义,且这种假定在正义环境的范围内是平常而真实的,这一环境就是指在(中等)适度匮乏的条件下,需要有原则去裁决人们或群体之间的权利要求。在本章的第十节,我将较为细致地探讨罗尔斯和马克思关于正义环境上的一些分歧。即使结果证明罗尔斯像福音书的穷人那样(like the Gospel' poor)无批判地假定了正义环境将总是与我们同在,那这也非常不同于说他假定了一个个人主义(或多元主义)的人性观念的错误指责。 [142]

5.几个左翼的罗尔斯的批评者曾经辩称,把原初状态中的缔约各方描述为对基本善的渴求,这在善的互竞观念之间,并不是道德中立的,因为要确保该原则被选将低估甚或排除某些善的观念,包括马克思非常重视的共同体和团结的价值观念。⁶⁴重要的是要理解批评者不应该将此构想为格言,即,因为罗尔斯的正义原则在善的互竞观念之间不是中立的,

所以他的理论是有缺陷的。当然,罗尔斯会承认他的原则的确排除了某些善的观念,因为排除了任何不正义的正义原则将是枉然的。相反,他们批评的是罗尔斯违背了他自己的方法论假定,即,他运用于原初状态的善的理论是一个“弱的”理论,它没有假定人类善的实质观念或人的规范理念,而是在这些观念或理念之间假定了中立。

阿迪纳·施瓦茨(Adina Schwartz)曾指出,以财富作为基本善来体现价值的成见可能是与马克思意义上的真正共同体的存在是不相容的。但是,罗尔斯运用的财富观念是如此宽泛,以致这一类型的批评似乎要比起初看来更少合理性。罗尔斯解释说,当他把财富列为基本善时,他对其界定是非常的宽泛,以致它几乎涵盖了有权使用物品和服务的任何社会上认可的形式,包括“非个人主义的”(non-individualistic)形式的财富,比如,有权使用图书馆这样的公共设施。⁶⁵也许更有说服力的例子是这样:
[143] 一些所谓的基本善,诸如宗教自由或言论自由,在某些情况下可能会与被要求发展的一些价值观和信念,甚或是某些共同体的形式的存在是不相容的。但如果真是这样,那么在善的观念之间,假定缔约各方在原初状态中把这些基本善置于特别重要的价值上就不是价值中立的。

那些提出这种批评的人可能就是这么假定的,即,假定了缔约各方是追求基本善的个人主义的效用最大化者,因为他们相信,无论他们善的观念可能是什么,这些东西都是有用的。我在前一节中(最为清楚的是在我后来的文章中)已经证明,罗尔斯看到了这一描述的不足,并把缔约各方描述为不是作为效用的最大化者,而是作为自治的目的选择者,即,在确保善的观念的修正与关键构成上,他们是有着高层次的利益的人。我也已经指出,这一描述蕴含着对基本善的不同界定:它们被理解为富有吸引力不仅是因为它们对于范围广泛的善的观念的成功追求来说是弹性的有利条件;而且是因为它们给善的观念的修正和关键构成提供了条件。这第二个特征在宗教自由和言论自由的情形中特别合理。在这一描述中,罗尔斯不是致力于罗尔斯的批评者们正确抨击到的论题,即,基本善

是有用的甚或是与所有善的一贯观念相容的。

然而,关于缔约各方描述上的这一转换和基本善的界定与其说是反驳了指责,不如说是威胁到了这样的证明:缔约各方追求基本善的偏好不是建立在一个弱的、中立的善的理论基础之上。现在,罗尔斯的批评者将会埋怨,在罗尔斯后来的文章中所清楚强调的作为自治的目的选择者的康德式的个人观念是一个关于人类善的实质观念或个人的规范理念,因此,它的采用是随意地排除了互竞的观念或理念。

当然,罗尔斯可能会回应说,这一善的观念或个人的理念的采用不是随意的,因为它最为匹配我们关于选择正义原则的合适条件的慎思判断。但是,那些感受到善的互竞观念或个人的理念的吸引力的人将不会觉得这是有说服力的,因为他们将会真诚地抗辩:他们的慎思判断与此相当不同。

罗尔斯也可能会有另一个更具雄心的回应。他可能证明,作为自治的目的选择者的个人观念是正确的理性选择理论的一个要素,或者至少是其支撑。⁶⁶假如与理性的这一关联能够做出的话,那罗尔斯就能证明,缔约各方的整个描述在善的互竞观念之间并不是中立的,描述不是自身 [144] 建立在他人之间的一种善的观念的随意采用上。合理性理论丰富到足以支撑这样的断言:理性的人们在批判地形成和修正他们的善的观念方面所具有的高层次的利益将远远超过罗尔斯所声称的运用于《正义论》中的弱经济学的合理性观念。至少到目前为止,罗尔斯没有从事提供一个更广的合理性理论的工作,但是,假如他不做,那他的正义原则的契约证明将最终依赖于一个没有支撑的个人的规范理念或一个没有支撑的人类善的观念。

试图形成一个更为丰富的合理性理论就应该更进一步地掌握马克思式的批评。有一个问题是关于什么是合理性的(what is rational),不同的个人或阶级可能会有不可调和的不同观念。但是,假如我们认真地思考马克思关于合理性观念是历史上有限的社会产物的论题,那一个更深层

的困难就变得明显。

然而,这种潜在的严重的批评的力量是难以评估的,除非关于理性观念的历史主义论题得到廓清和论证。再者,即使此一论题被认可,它的内涵还是不清晰的,因为,假如所有的理性观念在历史上都是有限的,那指出这一点,看来就不是对特定观念的批评,除非观念的运用超出其所适应的历史范围。假如马克思主义能够说明,丰富了罗尔斯式的理性观念正如必须给具有自己独特的理性观念的新社会让道的社会那样过时,那这也将作用于罗尔斯的理性观念,除非正义原则作为一个基础试图运用于未来的社会安排。但是,正如我们在第五章所看到的,马克思并没有形成一个社会主义或共产主义的合理性观念;也没有对这样一个新观念是如何取替旧观念提出一个解释。然而,这多少看来是清晰的:假如罗尔斯的理论所要求的更为丰富的理性观念在历史上是有限的,那它将不能充当正义原则的基础,除非那些原则的适用范围是相对有限的。在第九节,当我们探讨其他类型的批评,即,罗尔斯的原则的适用要比他所宣称的更受限制,我们就会看到,虽然罗尔斯的确意识到他的原则的适用范围的一些限制,但他并不思考这些产生于特定的理性观念的选择的限制。

在最为一般的形式上,我在这一节中所探讨的批评不是马克思所特有的。但是,正如泰特曼(Teitleman)和施瓦茨(Schwartz)所指出的,通过给为什么资本主义社会的理论家可能会期望默默地依赖一个人的规范理念或人类善的观念提出一个解释,马克思的意识形态理论能够用于深化
[145] 这一批评,即当罗尔斯意图使用一个没有冲突的、“弱的”、“在道德上中立的”善的理论时,他排除或低估了共同体的理念(communitarian ideas)的作用。

6. 罗尔斯在他的正义理论要完成的两种工作上做了区分:必须使我们确知什么是一个理想的正义社会的原则,和至少在我们自己没有过多的付出就能做到的地方,必须给他所说的正义的自然责任以及促进制度满足正义原则的义务提供一个基础。理查德·米勒(Richard Miller)认

为,假如关于阶级冲突程度的某些马克思主义论断是正确的话,那即使罗尔斯在第一项工作上成功了,他在第二项工作上还是失败了。⁶⁷

米勒振振有辞地说,罗尔斯致力于这样的论断:在不够理想的环境下,一个理想的正义社会的正确的正义原则和促进这些原则的承诺或义务都被指望从原初状态假定的契约中产生。米勒的批评依赖于罗尔斯的这一断言:虽然无知之幕遮蔽了原初状态的缔约各方去获知大量的具体事实,但他们将知道社会的一般事实。因此缔约各方将知道,假如马克思的假设是正确的话,那所有的非原始社会都是阶级社会,那统治阶级的利益与被统治阶级的利益就是相对抗的,而统治阶级的成员在阶级特征上就是对财富和权力的巨大需求。在米勒看来,假如原初状态中的缔约各方认为这些是社会的一般事实,那他们将认识到他们最终可能是统治阶级的成员。因此,在不够理想的环境下,他们可能不会让自己去促成差异原则,因为这与要满足他们的更大的需求(我们将说,也是扭曲的)可能是不相容的。

假如马克思主义的社会理论是正确的话[特别是,假如统治阶级的成员对财富与权力有着巨大的需求],那至少应用在一些社会中,在原初状态会有人预见到差异原则可能是他无法忍受的,假如他最终是统治的剥削阶级的典型成员。因此,他不会接受有助于实现差异原则的承诺的理由为一个证明,因这一承诺,不像不承诺,不论他最终处于什么社会地位,他都能忍受。⁶⁸

米勒通过指出缔约各方的认知,即绝大多数(甚或一些)社会包含一个有着扭曲需求的统治阶级,将不仅妨碍他们对差异原则的承诺,而且也妨碍其他互竞原则的承诺,而深化了这一批评。⁶⁹它的意思是,假如马克思关于阶级利益根本不相容的论点是缔约各方所知道的一般事实的一个方面,那没有承诺支持财富和权力(在一个不正义的社会中)的分配原则

[146] 就会出现。缔约各方将认识到,他们所能接受的是:假如结果证明他们是一个不正义社会中的统治阶级的成员,那原则对他们来说就是不可接受的;而假如结果证明他们是被统治阶级的成员,那就恰好相反。因此,罗尔斯所谓的承诺的约束(the strains of commitment)的考虑要使责任的契约推导在不正义的环境下去支持正义是不可能的,尽管事实是缔约各方不知道他们属于哪一阶级。

然而,这一批评似乎停留在对罗尔斯以责任去支持差异原则而必须采用的理想的契约论证明的形式的误解上面。证明大概就是这样进行。原初状态中的缔约各方评估那些承诺的约束,即在非理想环境(由个人占据不同的有代表性的社会地位产生的)下促成差异原则的承诺,其评价的视角是从一个归因于缔约各方对基本善的态度,而不是从个人实际占有那些不同的社会地位应该会有态度出发。为此,必须记起罗尔斯关于缔约各方的描述是被期望在契约论方法中,包括为一个理想的正义社会确定正义原则的任务中,也包括在环境不够理想下导出承诺以支持正义的任务中,都充当一种关键的不可排除的作用。就米勒假定什么是与承诺的约束——在不正义的社会下促成差异原则——相关的,依据于占据不同社会地位的人的实际需要和态度而论来说,他看来忽视了这一事实。

根据我现在推出的罗尔斯的解释,缔约各方的推想是:他们具备拥有基本善的偏好,和具有在条件自由时形成和修正善的观念的高层次的利益,在他们比较了要考虑的其他原则的承诺的约束时,将会发现促成差异原则的承诺的约束是可以接受的,而不论他们自身处于哪一社会地位。例如,原初状态中一方会考虑到,是否他(或她)——具备罗尔斯赋予缔约各方的态度——在一个剥削的资本主义社会中,能够履行促成满足差异原则的责任,假使结果证明他(或她)是统治阶级中的一员的话。但是,原初状态的一方也应该考虑到,在资本主义社会中促成差异原则的承诺的约束,假使他(或她)结果是统治阶级中的一员的话。在这两种情形

下,如果他们找到获取基本善的路径,并因此找到为各种不同的社会地位所限制的自治的目的选择者的生活机会,那对承诺的约束的评估就不是从实际的无产者或资本家的态度或偏见的视角出发,而毋宁是从罗尔斯所描述的缔约各方的态度和偏见出发的。那么,对于评估承诺的约束来说,重要的是,把自己设想为目的选择者的个人和出于这一原因把基本善视为极为重要的人,是否将会发现支持差异原则是可能的。

在米勒的证明中有一点,他的确承认了罗尔斯关于缔约各方描述的一个要素,或者更精确地说是,他承认了罗尔斯当作该描述的一个结果:他们不愿意为获取超出最小值的基本善的可能性,而冒基本善的有保障的最小值的风险。但米勒争论说,一旦缔约各方考虑到他们结果是统治阶级的成员的可能性,这一保守的态度就是不恰当的,因为这样的个人将不会满足于差异原则的最低保障。然而,这一论辩又是再度建立在未能领会缔约各方的描述在罗尔斯理论中的根本作用的基础之上。正如我们已经看到的,至少在后来的论文中,罗尔斯已经讲清了,面对风险的保守态度被假定为缔约各方在确保自治的目的选择者所需要的社会条件的高层次利益的一个结果,但即便是这样,那么剥削的统治阶级的实际成员是否具有这种态度与缔约各方(设想自己为自主的目的选择者)是否承诺自己去促成差异原则的问题是一点也不相关的。^[147]

依据我的解释,罗尔斯会证明,具有这种高层次利益的缔约各方的特征的确包含有冒着最有助于实现这一利益的条件的风险的最保守的态度,并假定缔约各方有这种态度,他们就会更为关注去避免一种社会秩序,在其中他们可能最终不是有机会成为剥削者,而是成为被剥削者。无论这种说法是否有说服力,米勒的批评不是乏力的,因为它与米勒赋予马克思的缔约各方具有关于冲突的阶级利益和需要的知识的假设是极为相容的。有迹象表明米勒的批评是建立在对罗尔斯的一个误解上面,即,在他对承诺的约束的解读上,缔约各方的偏好(作为自治的目的选择者)的描述的证明给简单地驱逐出了这一图景——在这一证明中它没有发挥任

何作用。

然而,这种避免米勒批评的方式是要付出代价的。作为目的选择者的特征与作为不正义社会的成员的实际特征之间的差距会产生关于是否足够真实的人将有足够的动力去促成其中尚未满足的差异原则的严重问题。换句话说,即使与米勒相反,罗尔斯的理想契约也的确产生了一个责任去促成正义,那仍然存在一个是否有足够的人来担当此一责任的问题。之后(在第7节)我将讨论这一重要的批评。我在这里提起它只是强调它是不同于米勒的批评,不是立基于缔约各方的描述被期望在罗尔斯的理想契约中所发挥作用的误解上。

7.也许对罗尔斯的一个同样严厉的马克思式批评是指责他的理论是乌托邦的:它没有包含关于我们由不正义的社会向罗尔斯的良序社会过渡将是怎样做到甚或怎么可能做到的充分论述。⁷⁰就罗尔斯提出了这一论述的最起码的要素来说,他的方法是“理想主义的”——它完全地依赖于个人的正义感,忽略了物质利益的支配性影响,尤其是阶级利益的影响。马克思对那些依赖道德理念的动机的乌托邦社会主义者的严厉批判对罗尔斯依然具有不可低估的批评力量。

在进一步探讨这一批评之前,我想指出,它的力量部分地依赖于是否互竞理论对于那种指责其缺乏一个充足的转换理论——包括关于社会变革的动机的合理论述——来说,也是脆弱的。在第五章中,我论述过,马克思对于转换的唯一可行的解决的论断,即我称之为简单的理性利益的动机理论,可能是没有依据的。一旦承认马克思自己关于向共产主义转换的理论是有缺陷的,或至少是严重不完善的,且甚至可能需要一个赋予道德原则以主要的动机作用的论述来补充的话,那马克思主义关于罗尔斯的理论是乌托邦的和理想主义的批判力量就可能被明显削弱。然而,即使马克思也未能做到,但要求正义理论或理想社会的理论应该包含一个过渡的理论或有一个过渡的理论作为补充似乎是可以理解的。我们不能指出它也适用于批驳马克思,就简单地拒斥这种针对罗尔斯的批评。

马克思式的批评者可能会说,即使我们的阶级利益不妨碍我们履行无知之幕所要求的这种抽象的壮举和不妨碍通过罗尔斯原则的证明的工作,我们还是没有理由相信我们的正义感会强大到足以克服对现存秩序的忠诚,特别是我们从这种不正义中大大获利的话。我们清醒采用原初状态的视角的情形会像那些迷狂的精神发作那样发生,那时随着资本家步入那神圣的殿堂,即投票的地方,他短暂地成为了公民。⁷¹不幸的是,与圣餐变体论一样,尽管是一个被宣称为奇迹的精神转变,但每一件东西仍然是同样的外观和感觉。即使我们承认,罗尔斯的原则将被关心把人们的本性表述为自由和平等的道德存在的人所选中,但我们的社会地位施加给我们的动机结构也将继续支配我们的行为。罗尔斯既没有提供一种道德教育的理论,也没有提供一个社会—经济的转换将如何产生的理论,或至少是使必要的动机转换成为可能的理论。

重要的是要注意到,这一批评的力量并不依赖于是否采用了一个社会变革的“唯物主义”理论。没有必要要求罗尔斯提供一个关于“物质基础”中的变化如何产生了“意识形态结构”中的变化的论述。相反,这一批评能够在罗尔斯的更为广泛、更为谨慎的基本结构的概念中给提出来。[149] 罗尔斯自己强调,关于我们的利益,甚至深层的价值观念是如何被基本结构的要求所塑造和规范,需要一个正义感何以能成为社会变革的一个有效力量的论述。

一个充足的过渡理论会包括两个主要成分:(1)一个描述性成分,包括至少具体说明在何种条件下向正义社会过渡是可能的动机理论;(2)具体说明我们应该做什么和为实现这一过渡,我们可以做或不可以做什么的规范理论。就目前来看,罗尔斯的理论缺乏第一成分,和仅有第二个成分的开端。词典次序的自由优先把道德限制置于我们怎么能够争取一个正义社会之上,但是,这些限制只是在阈值尚未明确的物质福利和政治文化已经达到以后,才是可操作的,因为直到那时,自由的优先才能达到。相似地,词典次序的公平的机会平等优先把道德限制置于向正义社会的

过渡上,仅在最大的平等自由原则的要求被充分实现之后。为罗尔斯清晰表述的关于过渡的唯一的另一个规范原则是关于正义的自然责任的缺乏内容的原则,它只是说,我们要帮助确立和保存正义制度,至少假如我们能够这么做,而不会有重大损失的话。

一旦我们想起罗尔斯的正义原则被提出,不是作为以任何直接的方式应用于向良序社会过渡的规范原则,而是作为良序社会自身原则,一个令人惊讶的结果就出现了。使罗尔斯的观点面临乌托邦的指责(即缺乏一个成熟的过渡理论)的脆弱的突出特征正是其倾向于削弱另一个通常的马克思式的批评。马克思式的批评者常常指责自由主义关于公民和政治权利(特别是言论自由权和选举权)的优先充当了社会的革命转变的一个障碍,因为在向无阶级社会过渡期间,可能需要暂时侵犯这些权利。但是,由于罗尔斯缺乏一个成熟的过渡理论,他关于公民权利和政治权利的节略,没有提出一个明确的禁止。事实上,罗尔斯在其关于第一个原则的优先性的条件明确地承认了这样的节略可能是必要的,然而只是以一种极为含糊的方式说在其可以被节略的情形下是可以的。

8. 罗尔斯的理论似乎与传统的自由主义理论都共享有一个被马克思毫不留情批判的简单假定:假设公民的平等和政治上的平等与突出的社会—经济的不平等是相容的。这一教条似乎在罗尔斯对最大的平等原则与差异原则的区分上得到了反映。在前者要求的是公民权利和政治权利的绝对平等时,后者则允许社会—经济的不平等,且只要能最大化最穷困者某些社会基本善的前景。正如在我们关于马克思对资本主义的内在批判的讨论中所看到的(在第四章),他强调了政治解放的局限性,指出即使在所有的人都拥有平等的公民权利和政治权利的地方,财富和权力的不平等也产生了不同个体在行使这些权利的效力上的严重的不平等。更大的财富和权力给个体带来的是,他们甚至是没有借助于胁迫、贿赂或选举欺诈这样的违法行为,就能够比他人更为有效地行使他们的言论自由和政治参与权利。通过清楚地界分平等的公民权利、政治权利与社会—

经济上的不平等,并在允许后者的同时把前者置于绝对的优先地位,似乎罗尔斯的理论能够吸收马克思认为的自由主义理论一般具有的共同缺陷。

诺曼·丹尼尔已经认真和深入地尝试把马克思的批判应用于罗尔斯。⁷²依据丹尼尔,一旦我们认真地对待马克思所说的政治解放的局限性,我们就应该得出罗尔斯的最大的平等自由原则和差异原则之间是不相容的。差异原则所允许的社会—经济的不平等不可能与罗尔斯的第一原则所要求的平等自由兼容。丹尼尔随后指出,罗尔斯在自由和自由的价值之间引入这一区分是试图使不可兼容的成为可兼容的。⁷³

依据罗尔斯的论述,个人P的自由L(或自由F)的价值是与“他在自由体系所规定的框架内促进他的目标的能力是成比例的。”⁷⁴这里所说的体系是一个制度复合体,它确立了一套被理解为界定明确的、有法律保障的自由的权利体系。虽然关于这一点罗尔斯并不总是明确,但当他提到言论自由或政治自由时,他指的是受法律保障的、不受干涉地以某些方式从事某些活动的自由。因此,我将把他在关于第一原则的词典次序优先的讨论的语境中的自由与自由的价值区分理解为:在对于自由L或自由F具有一个法定的权利R与不论发生什么,人们在追求目标上能够行使该权利的效力之间的区分。

在丹尼尔看来,罗尔斯诉求于平等权利与行使权利的不平等效力之间的区分是回避第一原则与差异原则不兼容的问题的一次不成功的尝试。⁷⁵丹尼尔说,罗尔斯的理念是“不平等的财富与不平等的权力不再引起自由本身(即,公民权利和政治权利)的不平等,只是自由的价值上(即,权利能被行使上的效力)的不平等……”⁷⁶

丹尼尔随后指出,这一策略的失败就在于:依据罗尔斯的观点,引领缔约各方在原初状态中选择平等的公民权利和政治权利的理由将同样是 [151] 不允许行使那些权利的效力不平等的强烈理由。

罗尔斯的理论有两个特征可以为有效地回应丹尼尔的批评提供一些

素材。第一,丹尼尔似乎低估了罗尔斯所说的事实——平等的公民权利和政治权利的词典次序优先是有条件的——的重要性。罗尔斯说,

支持这一次序的观念是:如果缔约各方推测他们能够有效地履行他们的基本自由(即,由第一原则规定的公民权利与政治权利),他们将不会用让渡自己的某些自由来换取经济状况的改善。只是在社会条件不允许有效地确立这些权利时,一个人才可能接受这些限制。这些限制只能在它们对开创一个自由社会是必要的范围内才被承认。……⁷⁷

严格说,这一语段所说明的是,缔约各方不是选择一个平等的公民权利和政治权利的原则。相反,他们选择符合公民权利与政治权利的词典次序优先,假定条件允许那些条件有效运作。因此,对在平等权利与有效行使这些权利的条件的不平等之间的不一致的问题的回答,其资源已经内含在第一原则的优先性的证明之中,尽管正如我们在前一节中已经指出的那样,罗尔斯的优先条件的描述的模糊性存在着严重的困难。诚然,作为词典式优先的条件,罗尔斯不会说缔约各方将选择权利能被所有人严格平等地有效行使的要求,但实际上,比这更苛刻的条件可能是不可置信的。首先,不同的个体是否能够具备平等的效力来行使他们的权利(即,无论如何,他们的权利将有平等的价值)将部分地依赖于他们各自的善的观念、能力和所探讨的个体的其他个人特征。换句话说,一项既定的权利是否对于不同个体会具有平等效力或价值将依赖于很多不同因素,而其中一些因素是不可能也不适宜受制于社会控制或社会调节的。因此,同等效力(或价值)的目标是无法实现和不适当的,且可能导致对自由的严重侵犯。相反,需要解释的是,关于效力或价值什么算是不可接受的不平等,而这可能是罗尔斯“公平价值”这一术语所指向的。

另一方面,平等公民权利和政治权利具有词典次序优先仅当它们能

被有效地行使时的观念,或所有人都有“公平价值”的观念是模糊的,且在效力上或价值上可接受的不平等的范围和程度的问题是迟早必须要面对的。但它至少留有这样的可能性优点,即在缺乏某一严格的平等的效力的层次上,为了获得更多为差异原则所涵盖的那种社会—经济利益,放弃进一步趋近平等的效力是合理的。 [152]

对丹尼尔的第二个回应将是立基于罗尔斯关于他原则的运用模式的分配部门的功能的描述上。在各种功能中是各种税收措施和“为避免有害于政治自由的公平价值的权力集中……”,而“对财产权的调整”。⁷⁸

罗尔斯接着指出,为维持政治自由的“公平价值”的合适政策将包括对馈赠 (bequest)、遗产的权利的限制,以及可能的累进税方案。虽然他再次未能进一步廓清公平价值或政治自由的价值的观念,但他正试图提供解决丹尼尔所提起的问题——没有支持,政治权利在行使中的平等效力的目标是不可置信的——的素材是足够清晰的。

那么,罗尔斯关于第一原则的优先的条件和为避免权力的集中而必需限制财产权的评论就能够发展成对马克思式的批评者批评罗尔斯——像其他自由主义理论家一样,他夸大了公民权利与政治权利的重要性,而没有注意到这些权利有效行使的社会—经济条件——的一个有效回应。但是,即使这些罗尔斯式的回应能够式的批评被成功的阐发,丹尼尔的论辩仍然确立了一个重要的令人惊奇的结论。看起来,罗尔斯是错误地假定了差异原则将要求对财富和权力的不平等施加最为有效的限制。相反,罗尔斯理论最为强烈的平等主义的推力可能来自于第一原则,或更精确地说,是来自于给享有词典次序优先的原则确立条件的承诺。作为一个经验事实,假如平等的公民权利和政治权利的有效行使是与财富与权力的不平等(这却是差异原则所允许的)不相容的,那差异原则就可能从未发挥过作用。

就算认可假定罗尔斯关于社会的经验判断,我们这里依然有另一种情形是至关重要的,即区分他的理论所要求于他的与他认为他的原则应

该怎样运用的。看来,即使罗尔斯低估了政治权利的有效性所需要的东西,他的理论承认这些权利的价值及相应的效力是依赖于社会—经济因素的,这一事实还是极为重要的。这为发展罗尔斯的理论,在方法上试图避免马克思式的批评者所正确认为的自由主义政治理论的一个主要缺陷敞开了大门。

[153] 9. 不管罗尔斯的理论是否建立在一个有历史局限的合理性观念之上,马克思的社会理论还是给罗尔斯的原则的范围提出了另一个挑战。虽然他有时似乎关注的仅在于阐述“我们的”正义感,⁷⁹但罗尔斯在其他地方又声称提出了普遍有效的正义原则。⁸⁰不过,马克思关于物质基础和意识形态的上层建筑之间的关系分析表明了对于这两个相关的联系没有普遍有效的正义原则。

(1) 第一,既然一个既定的正义观念只随特定的生产方式而产生,并作为一种意识形态支持服务于特定的生产方式,且既然生产方式是暂时的历史产物,那任何正义观念将不可能适用于所有时代、所有社会的所有的人,甚至是所有的理性的人。例如,说缺乏言论自由的平等权利是阿兹特克社会(Aztec society)的一种不正义或亚历山大大帝未能建立起一个最大化最穷困者的前景的制度是侵犯了正义原则,那都是荒谬的。断言某些原则是普遍有效的就意味着至少是任一既定社会的一些人试图依其行动至少是可能的。但这对于人们来说就明显是不可能的,它甚至对于人们要试图去依照一套既定的正义原则(假如那些原则存在的话)去行动,都明显是不可能的,因为他们情景的历史局限超出了他们的理解。然而,对于任何既定的正义原则(包括罗尔斯的),会有一些社会连对其考虑都是不可能的,更不用说采用,因此,罗尔斯声称已经提出了一个普遍有效的正义理论就是错误的。

事实上,罗尔斯的问题还远不止于此,正义原则是人类选择的目标这一观念——罗尔斯整个方法的根本理念——对于资本主义之前的更为传统的社会的成员来说将是难以理解的。在这样的社会,罗尔斯所说的基

本结构被看为自然的或神圣的秩序的一部分——不能改变的和超出人类可操作之外的。对于这些人来说,为基本结构选择原则的想法会如同我们去选择天体力学的规律的想法一样不可理喻。而且,对于生活在资本主义以前的社会的人来说,那种凌驾于承诺之上去做一个批判的目的选择者(即,对自己的善的观念和自己的根本价值负责的人)的观念将被视同异端。

假如区分是理所当然的话,那拒斥罗尔斯宣称的普遍性的第一条理由就满足了。我们可以就正义原则J能被说对一个既定的社会S有效的两种方法之间进行区分。

a)J对于S是有效的,只是在它对于S中的人们去理解J来说,在心理上是可能的,且至少认为它是调节他们相互作用的一个规范原则,甚或更一般地说,是调节他们的社会制度的规范原则。 [154]

b)J对于S是有效的,只是在J能够一贯地给那些理解J和知道将其运用于S的相关事实的人们用于评价S的相互作用或制度。

一个正义原则可能未能满足条件(a)却能满足条件(b)。例如,说即使古希腊的奴隶主无法理解“野蛮人”与希腊人具有平等权利的正义原则的情况属实,古希腊奴隶制也是不正义的。这看来没什么不一致的。假如原因超出了他们的控制之外,一个既定社会的成员将无法理解或认真对待某些正义原则,而批评他们侵犯了该原则,那是不正确的。然而,尽管运用某一原则作为分配某一社会中的人的道德责任的一个标准可能是不适当时,运用该规范的原则去批评或评价这一个社会也似乎没什么错。

事实上,当马克思运用非法权、自主的规范观念,社会上完整的(socially integrated)共产主义的人去批判在此之前的阶级社会时,他本人似乎运用了所讨论的这一区分。马克思认为谴责中世纪的宗教异化和古

代奴隶制度的剥削是合适的,尽管在这样的社会中,没有把责任赋予个人,也没有暗示他们本应该试图克服异化和结束剥削。

(ii)第二种反对形式不那么容易回应。它开启了这样的论题:任何既定的正义观念,包括罗尔斯的,都遭遇了特殊化的局限,即任何正义观念都适用于且仅适应于特定的生产方式。这一适应存在于某一作用的发挥之中,它有助于该独特的生产方式的运作。例如,在马克思时代的资本主义占统治地位的正义观念能够充当的只是解释和合法化该生产方式的独特的社会制度,特别是,最为重要的雇佣劳动制度。没有什么重要的正义观念能够适用于所有的社会,因为没有一个观念能够在所有的社会中发挥必要的合法化作用。

也许通过聚焦于罗尔斯的原则被认为不能适用于一些社会的特点,这一马克思式的批评(Marxian objection)能够做得更具体点。迈克尔·泰特曼(Michael Teitleman)曾通过证明那些原则涵盖的一些基本善仅是在某些社会中才是有价值的,而批评了罗尔斯的原则的普遍性。在应用这一批评于差异原则方面,泰特曼注意到,“财富和权力在某些社会中可能对实现人的目标是基本的,但在另一些社会中则不然。”⁸¹与此相似,马克思式的批评者可能会论辩,罗尔斯的第一原则不可能是对所有社会都有效的,因为一些社会缺乏那种为罗尔斯的第一原则涵盖下的政治参与和各种法定程序的权利所预设的政治与法律制度。

[155] 在这点上,罗尔斯主义者(Rawlsian)可能会回应说,这一批评是建立在一系列误解的基础之上。首先,正如之前我们已经看到的,罗尔斯在《通往善的公平》中指出,指责差异原则暴露了一个在文化上关于财富和权力的狭隘偏见是不成立的,因为作为基本善的财富是在最广泛的可能意义上被理解的,对物品和服务的获取并不是局限在社会上认可的个人主义的路径上。

另外,罗尔斯指出,那些指责差异原则的有效性是有限的,可能是把上面提到的宽泛的财富观念与比较富裕的观念混淆了。享受比他人有相

对优势的购买力的那种意义上的富裕的欲望可能是暂时的狭隘的愿望,但那是无关的,因无论如何,差异原则并不涉及富裕的前景。相似地,即使霍布斯和其他人错误地假定凌驾于他人的权力的欲望是人性的特征,而不只是资本主义社会的人的特征,那这一批评也不能提上来反对罗尔斯的观点。因正如罗尔斯在《通往善的公平》中指出的那样,差异原则是在“权力和机会”或“权力和特权”中考虑权力的,在此,该术语只是指那些能够充当实现人们的计划的手段的能力,而不是指凌驾于他人意志之上的狭隘能力。⁸²

因为一些权利的规定要预设制度前提,因而不可能在所有的社会中出现,由此指责罗尔斯的第一原则不可能是普遍有效的,这看来也是建立在一个误解之上。罗尔斯并没有断言最大的平等自由原则是普遍有效的。他关于该原则的优先性的条件明确地认识到一些社会可能缺乏平等的公民权利与政治权利的制度的必要条件。在这样的环境中,正义只是要求努力创造平等权利能被有效行使的条件。

然而,有一更深层的理由拒斥这样的指责:罗尔斯所断言的原则的普遍有效性在实际上最为有效的仅是对某些环境的某些社会。这一指责忽视了罗尔斯对处于正义环境中的社会与不是处于正义环境的社会的区分。罗尔斯对正义原则仅是在某些社会中才是需要的承认,清晰地说明没有什么正义原则对所有可能的社会是普遍有效的,而最多只是对正义环境中的所有社会才是有效的。诚然,当罗尔斯宣称“正义是社会制度的首要价值”⁸³,而不是“正义是处于正义环境中的社会制度的首要价值”时,他遮蔽了他的原则的这一重要限制,这一点罗尔斯自己可能是有缺陷的。然而,友善的阅读要求我们相信罗尔斯给超越了正义环境的人类社会(像马克思的共产主义社会)留下了可能性。

那么,严格地说,指责罗尔斯做了一个关于普遍性的虚假断言看来是停留在一个虚假的预设上面。罗尔斯关于最大的平等自由原则是正义的 [156] 第一优先原则(the first priority)仅是在某些社会条件下的观点,和他关于

正义环境可能不是人类存在无法消除的特征的认识,就是对普遍有效性的明显拒斥。另外,试图说明罗尔斯的原则进一步限制了存在于正义环境的一组社会的一个真子集(a proper subset of the set of)的适应性的具体特征的尝试看来不容易令人信服。假如马克思式的批评者对其论断做了很好的论证,即,这些原则仅能用于评价正义环境中的一些社会,而不是所有的社会,那由于罗尔斯的原则所涵盖的基本善被设想得过于宽泛,就需要进一步的证明。

尽管如此,即使罗尔斯承认正义环境不可能在所有的人类社会中达成一致可能性,但他显然不加证明或讨论地假定了现存的所有实际的人类社会和可预见的未来的人类社会都在或将在这样的环境之中。这是因为罗尔斯从未审视这样的一个假设:社会哲学的主要任务是正义理论的建构。然而,假如马克思认为正义的环境正在走向消亡和正义问题的困扰只是阻碍我们向一个财富增长快速、社会和谐的那样一个不需要正义原则的社会迈进的观点是正确的话,那罗尔斯的假定就难登大雅之堂。相反,它通过让我们专注于无法消解的正义问题来服务于意识形态的目的,而同时使我们看不到将会解决它们的生产的变革的可能性上。当然,这一类型的批评力量依赖于马克思关于正义消亡的观点的合理性。关于罗尔斯方案的这些观点的意义(bearing),下一节和最后一节会给以更为周详的思考。

10.除了这最后一个批评,之前的所有的马克思式的批评都在这样的论点上达成了一致:马克思有一个独特的正义理论。与之相比照的是,马克思批判了所有的正义理论。⁸⁴在那样的意义上,它们不能够被提升到针对罗尔斯的理论最为激进的马克思的批评的高度。正如我在第四章论证过的,马克思最为激进的批判如下:(1)需要原则作为社会组织的基本规范原则的正义原则是生产方式中存在更深层的但可以补救的缺陷的症状,一旦凭借共产主义生产方式的出现,这些缺陷得到补救,那正义问题将会消失。(2)通过运用正义原则,正义问题不可能得到解决:产生了需

要这样一些原则的那种环境也正是这些原则试图做而又无法做到的环境。(3)正义原则在资本主义社会和将取替资本主义的社会之间的过渡时期不会发挥主要的动机作用。革命斗争的成功取决于在物质基础上的变革和无产阶级方面的相应的认识,即他们自己的利益要求推翻资本主义制度,而不是依赖于法权观念的动机诉求。最好的情况是,通过抛开意识形态的支持(现存秩序借以支撑的这些原则),资产阶级正义原则的内在批判能够为自我利益的无产阶级活动铺平道路。最坏的情况是,正义原则的诉求具有迷惑性,它使人看不到和遮蔽了资本主义和共产主义之间在特性上的强烈差异。 [157]

这三个对一般的正义理论的最为激进的马克思式的批评将在下一章得到具体的检视。我的论点是,这三个就其所立论的,没有一个是具有说服力的。这里我将只是非常扼要地勾勒不采纳(1)、(2)和(3)作为罗尔斯理论的合理批判的主要理由。(1)的困难在于关于正义环境的本质的假定。首先,马克思显然相信,对正义原则的依赖是必要的仅是因为植根于不必要的稀缺资源上的阶级冲突的利己主义互动。其次,他相信随着阶级的消除和利己主义冲突将为共产主义和谐所取替,稀缺将会大大减少。这两个断言至多是可疑的。第一,它明显地忽视了这样的事实:即使在没有阶级冲突的情况下,也可能存在非利己主义的利益或观念的冲突,它仍然会严重到需要正义原则。即使是完全的利他主义者或完全的功利主义者的社会在关于什么是共同的善或通过哪种手段可以获取最大的幸福上都会有激烈的分歧。事实上,马克思似乎忽视了权利要求的观念(它与任何利己主义都没有什么必然联系)的两个关键功能。除了作为敌对的利己主义者之间的划界或作为阶级压迫的工具以外,权利要求能够充当(a)努力提高他人的善的约束(例如,对家长制的约束)和(b)对最大化社会福利或总体的幸福所能做的内容的约束。与此相反,罗尔斯认识到,正义环境预设的既不是利己主义也不是阶级冲突。

同样重要的是,再次简要地强调马克思关于稀缺问题的断言也是难

以令人置信的。即使对生产资料的公共控制比起现有的制度体系更为有效,也不足以说明稀缺问题将会极大地减少。假如像食品和住房这样的基本善满足了众人的当下需要,那为了追求其他目的的需要,大概仍然会有时间和资源方面的竞争,且这样的竞争不一定是利己主义的。延长人的寿命和改善人类生活的医疗研究看来可能要吸收几乎无尽的资源,宇宙探索也是,而这举的仅是两个例子。再者,即使社会成员能够不诉诸权利原则而在某一既定时间就如何应用社会资源达成一致,还是存在着我们对后代的责任问题。马克思没有说什么,表示他领会了我们现在指涉的“对于后代的正义问题”这些极为复杂的论题,也包括对处理这些问题将需要法权观念的似乎合理的假定的思考。

要确定罗尔斯是否能满足(ii)及(iii),有两个问题必须回答。首先,罗尔斯是否已经提供了这样的原则:假如原则被有效运用,它将给基本权利和义务的提出一个非专断的分配,以及给互竞的要求以公平的裁决?其次,罗尔斯是否就正义原则怎样能被有效运用提出了一个充分的论述?

要回答第一个问题,对罗尔斯关于正义社会的理论做一详尽的评价至少是必要的。这样的一项任务甚至在这里是无法做到的。不过,能够说的看来也就这么多。罗尔斯的良序社会有可能免遭马克思关于阶级社会的一些最基本的批判。差异原则(即,最穷困者前景的最大化)和公平的机会平等原则(即,不论社会地位,都可以公平地获取职务和地位)的满足似乎是与少数人剥削多数人是不相容的。假如差异原则被狭隘地阐述为只是涵盖收入,那可以说,它的满足就无法排除最穷困者群体被剥削,正如马克思论述过的,工资的增长与持续的剥削是共存的。但是,一旦差异原则被理解为涵盖了更为广泛的一组社会基本善,并与公平机会的平等原则结合在一起,那这一批评就变得不够合理⁸⁵。不过,在第一节中讨论的问题还遗留有:罗尔斯断言差异原则所要求的内容将依赖于传统、制度、社会力量,既定社会的历史环境提出的可能性,即现存的不正

义在决定什么将最大化最穷困者的前景方面,可能发挥了不相称的作用。

第二个问题的回答,就正如我之前论辩的,是罗尔斯没有提供任何关于向正义社会过渡是怎样能达到的充分论述。就是在这一点上,可能性的要求把不太情愿的哲学家吸引到经验心理学和社会学的陌生领域。虽然罗尔斯比大多数的英美哲学家更为承认正义理论应该依赖关于人类动机和政治过程的经验归纳,但至今他还没有从事于提供一个过渡理论的经验举证。假如言之成理的话,那马克思对乌托邦主义的批评就为规范理论表达了一个基本的可行性条件,如果这样,那对于罗尔斯的理论来说,就有一个关键因素在目前是缺失的。

四

我们已经看到,马克思对权利和正义观念的更为激进的批判是建立在对冲突的本质的假设和罗尔斯不予认可的关于社会和谐与财富的增长的预言之上。尽管有这些基本的分歧,但二者还是有着惊人的相似之处。[159] 为了强调这些,我现在要简要地回顾一下在罗尔斯的研究核心上的两个马克思式的论点。一个是社会制度对个体的信念与价值施加的结构性影响与自治之间的联系的特殊观念。另一个是对诺齐克所说的历史的正义原则的拒斥。罗尔斯把这两个马克思式的论点一起带进了他关于基本结构的重要性的论述。⁸⁶

像马克思那样,罗尔斯有一个自治与社会制度的结构性影响之间的关系观念,它既不是决定论的也不是唯意志论的,而是结合了二者的因素。罗尔斯接受马克思的论点,即个体的信念和价值依赖于他所置身的社会架构,且他强调,正义理论无论如何必须考虑到这一基本事实。

正义论必须考虑人们的目的和志向是如何形成的……社会的制度形式影响着社会的成员,并在很大程度上决定着他们想要成为的

那种个人,以及他们所是的那种个人。社会结构还以不同的方式限制着人们的抱负和希望,因为他们有理由可部分地按照他们在该社会结构内部的立场来看待他们自己,并有理由解释他们可以实际期待的手段和机会。所以,一种经济制度不仅仅是一种满足人们现存欲望和抱负的制度图式,而且也是一种塑造人们未来欲望和抱负的方式。更一般地说,基本结构长期地塑造着社会制度生产和再生产某种文化形式(为持有各种善观点的人们所塑造)的方式。⁸⁷

马克思和罗尔斯都遭受了那些孤立地持有这一观点的人的批评,忽视个人目的是“部分地”依赖于社会力量这一限定性词语,然后是担受了社会—经济决定论的指责。然而,马克思和罗尔斯相信,自治能够且只有通过意识对那些塑造我们的目的和抱负的社会结构的控制来达到。在罗尔斯的理论中,我们是通过使基本结构服从于我们在原初状态中选择出来的原则而达到了自治。对于马克思来说,人类则是通过集体地掌握了构成社会环境的基础的生产力而达到了完全的解放。

另一基本的马克思式的论点最清楚地出现在罗尔斯对当代自由主义理论所强调的“历史的”正义原则的批判上。依据诺齐克,唯一有效的正义原则,是历史的原则。⁸⁸这些原则明确了善的哪些持有是正义的和哪些持有是不正义的。它们只有两个历史原则:(1)获取上(原始占有)的正义原则,及(2)转让的正义原则。第一个陈述了个体有权利占有任何无主物(unheld goods),只要该占有不采用暴力或欺骗,且在有待确定的相关意义上,只要这种占有不会“恶化”他人的状况。⁸⁹第二个原则陈述了个体对他们收受的、作为从他人自愿转让(交易或赠送)的结果的任何物品拥有权利,只要他人有权利转让该物。

诺齐克接着说,认可这些、且只是这些原则,正义就能进一步地被界定:

1. 一个符合获取的正义原则获得一个持有的人, 对该持有是有权利的。

2. 一个符合转让的正义原则, 从有权持有的人中获得持有的人对该持有是有权利的。

3. 除非是通过上述 1 与 2 的(重复)应用, 无人对一个持有拥有权利。

在获取和转让中的正义原则被说成是历史的, 因为他们所做的是正义的还是不正义的取决于实际发生的占有和转让的历史顺序: “无论什么, 只要它是从一正义的状态中以正义的步骤产生的, 它本身就是正义的。”⁹⁰

依据这种观点, 罗尔斯察觉到, “唯一不正义的方面被认为是来自对这些原则的故意侵犯, 或来自他们的要求以及诸如此类的行动错误, 和对这些要求与行为的无知。”⁹¹ 基于马克思批评那种认为工人和资本家的交易是正义的, 是因为交易双方都渗透了“自由意志”的观点的同样理由, 罗尔斯批评了这一立场。

假设我们从下述最先引人注意的理念开始, 即社会环境与人们相互间的关系应该永远按照公平达成并充分尊重的自由契约来加以发展。则需要立即加以说明的是, 这些契约在什么时候是自由的? 达成这些契约的社会环境又在什么时候是公平的? 另外, 如果说这些条件可能在较早的时候是公平的话, 那么, 许多相互分离和明显公平的契约、以及各种社会趋势和历史偶然性之积累起来的结果, 就可能随着时间的推移而改变公民的各种关系, 以至于达成自由而公平契约的条件不再适用。属于基本结构的那些制度的作用将确保正义的背景条件, 各个体和联合体的行为正是在这些正义的背景条件下发生的。除非这一结构得到恰当地规导和调整, 否则, 最初正义的社

会过程就将不再是正义的,无论那些特殊交易照当时人看来是如何自由和公平。⁹²

诚然,罗尔斯拒斥仅仅关注作为不充分的正义观念的个体交易的顺序,而马克思是从一个人类自由的理念和极力脱离正义观念的满足的视角对其进行批评的。但尽管有这一差异,马克思和罗尔斯都强调,正义的历史原则忽视了,随着时间的推移,“自由的”个人交易的积累的结果可能成为一个对寻求自主生活的个体机会强加了无法忍受的局限的社会制度。

正如我们已经看到的,一些左翼的批判者倾向于简单地把罗尔斯的工作看为只是自由主义的另一种版本——一种他们认为具有无法弥补的缺陷的政治理论。然而,我已试图说明,所谓罗尔斯经不起马克思对自由主义的那种通常批评,在很多情形下,都是基于对罗尔斯理论的误解。在一些非常显明的例子中,那些认为罗尔斯的研究是受自由主义意识形态束缚的人,自身却无视罗尔斯的研究吸收了马克思的基本论点的事实。

然而,以上考虑的马克思式的批评中至少对罗尔斯的理论提出了四个极为严重的问题:(1)批评罗尔斯关于正义原则的契约推导假定了一个人类善的实质观念或个人的规范理念,武断地排除了关于善的一些其他观念,其中包括马克思尤其重视的共同体和团结的美德;(2)抱怨罗尔斯的理论是乌托邦的,因为它缺乏一个向正义社会过渡的理论;(3)指责罗尔斯的体系低估了公民平等和政治平等对于经济平等的依赖性;和(4)批评确定最大化最穷者的前景的制度安排的努力将要么需要在众多的不确定的选项中做无法估量的比较,要么将被不正当地束缚在现存的不平等之中。在这一点上,很难知道当这些批评以最有说服力的形式来阐述时,是否对罗尔斯的理论是致命的。但显而易见的是,马克思的思想给罗尔斯体系提出了一个严肃的挑战。⁹³

第七章 进一步的重要结论

[162]

在前面的章节中,我已经阐明了马克思的评价视角,重构了他关于正义和权利的立场,并将后者放置在对黑格尔的回应、他的异化与剥削理论、以及他的革命动机理论的框架内思考。我已经论述过,马克思对正义和权利秉持一种非常激进的立场,它包括三个主要的论题:(1)权利和正义观念在资本主义向共产主义的革命性转变中不起主要的动机作用;(2)共产主义社会——自主的社会和在社会上完整的个体——在建构社会关系方面,权利或正义的(一般)概念将不再发挥重要或主要作用;(3)产生正义和权利概念需要的环境正是这些观念的要求难以得到充分满足的社会。

我也区分了一种不那么激进的阐释,它也享有相当多的文本支持,即,依据马克思,他并没有给正义或权利概念在共产主义社会将发挥的重要作用的可能性下定论,他关注的只是拒斥资产阶级的权利和正义观念,并明确说明,即使法权观念出现在共产主义社会,这些观念也不需要强制的约束,在实现向共产主义社会的过渡中,它们将不起主要的动机作用。

在第四章,我采用了激进的阐释,论述了至少马克思的一些批评是直接反对他所认为的权利和正义观念本身的,而不仅仅是反对资产阶级的正义和权利观念,也不仅仅是反对强制性支持的权利。评价马克思对法

[163] 权概念的批判的工作开启于第六章。在那里,我的策略是通过反对我认为是最全面与合理的可行的正义理论来权衡它,即用罗尔斯的《正义论》一书中阐述、并在他后来的几篇论文中阐发的理论,来评估马克思的批判力量。该章的主要结论是:尽管诸多来自马克思式的视角的批评罗尔斯的观点并不能令人信服,但马克思的工作的确为几种重要的针对罗尔斯的批评观点提供了素材,罗尔斯对此并没有做出令人满意的回应,假如他要完全地回复这些批评,那他的理论就可能需要有重大的改变。在这一章,我将论证,不论是激进的阐释,还是温和的说明,马克思的观点是容易受一些重要的反对观点的抨击的,如果不能为马克思关于社会冲突来源的信条提供必要的支撑,从而回应这些反对观点,那马克思对法权概念的批判的基础就是不稳定的。

二

根据激进的阐释,马克思认为权利只不过是在可避免的严重稀缺的环境中作为分隔冲突的利己主义者的界碑(boundary makers)而已,它免除了他们对彼此利益的责任,通过国家强制力的保障,使阶级冲突免于爆发成径直的战争,与此同时,帮助统治阶级维持他们对生产资料的支配。马克思显然认为这些都是权利最为典型的功能,因此,权利的概念仅是在处理阶级社会中的利己主义的冲突才是必要的。正如我们很快就会看到的,他没有考虑到一种不同的——且更具吸引力的——权利概念的需要,这种权利概念植根于对各种冲突的一种更为宽泛的理解之中,这些冲突通过诉诸权利和承认在不同的社会历史环境中存在不同的权利的可能性而得以解决。

我们暂且把存在什么权利问题或在哪种环境下存在什么权利问题搁置一边,我们必须再次考虑较早前讨论的相当正式的权利概念。正如我们在第四章看到的那样,这个概念包括三个核心要素。

(1) 主张对某物的权利就是要求它是某人所应得的,或某人有资格去要求的,而不是某人所欲求得到的东西;并且对权利的侵犯构成了对权利持有者的一个伤害,被伤害者有权要求道歉、赔偿或者给出解释。

(2) 正当的权利要求高于纯粹的福利考虑,而不论是社会福利还是他(她)作为权利享有者的福利。

(3) 权利可能以适当的约束作为支持,比如同伴的压力或者公开谴责,或者在必要的地方采用强制(暴力或者暴力威胁)。

虽然马克思没有对这个正式的权利概念的要素做出明确的论述——相反只是集中批判权利作为分隔利己主义者的划界,准许忽视他人的困境,并维持阶级统治,——但我认为他不会认同这一概念的那三个要素的分析。在滋养了马克思、康德和黑格尔的德国传统中,第一个和第三个要素通常都会被认可。第二个要素出现在康德那里,¹以及在马克思批评洛克所反映出来的权利概念之中,还有他对法国和美国宪法所宣称的人的权利的谴责之中。在那里,权利被认为是当它们(国家或者社会)以个人利益或者公共利益的名义,威胁要限制个人自由或占用他人财物的时候,个人用以抗衡国家或社会的权利要求的基础。此外,我们关于黑格尔对市民社会的分析的解释表明,黑格尔认为,权利,尤其是私有财产权和选择职业的权利,高于其他的目的,比如福利、甚至客观自由的最大化。最后,正如我们在第四章中所看到的,马克思,像德国传统中的一些人那样(尽管不像黑格尔),可能认为权利概念也暗含着严格的普适性,尽管他经常抨击那种不论何时何地皆有效的权利概念。我们还看到,他的抨击的重要方面是针对他所认为的权利的功能以及权利所需要的历史环境,而不只是针对严格的普适性的论断。

那些不相信马克思持有共产主义将不依赖权利的激进论断的人,可能会把这一章的批判看作是针对那种更为温和的主张,即强力做后盾的权利只在以利己主义和阶级划分为特征的社会才需要,而在马克思所说

的共产主义,即社会组织的民主形式下将不再需要。

强调把这些观点归于马克思是否合理非常重要,甚至那种认为强制约束的权利仅仅被用来处理利己主义和阶级冲突的较为温和的观点仍然是一个非常强烈的概括。证明的责任似乎落在了那些承认权利原则可能在共产主义社会起重要作用但不需要暴力支持的马克思式的批评者身上。如果需要权利来处理不是根源于利己主义和阶级冲突的问题,那么就没有理由假定,产生对强制约束的权利的需要仅仅是因为利己主义和阶级斗争。在没有利己主义和阶级斗争影响的情况下是否还需要强制约束的问题是一个经验问题,在缺乏一个能够具体说明非强制约束得以满足的条件的可证实的理论下,它不可能得到回答。但正如我早已指出的那样,马克思并没有考虑权利在处理没有利己主义或者阶级斗争的预设的协调和冲突问题时可能起的作用,也没有勾勒非强制性约束的可能机制和指出它们有效性的范围和限度的问题。我们所需要的是,共产主义社会组织理论来解释为什么(一般的)权利概念是不需要的,或者假如需要,也不需要强制性约束。

[165]

简而言之,马克思对权利的抨击的主要缺陷是,他没有看到,甚至在利己主义和阶级划分不是唯一的或主要的冲突根源的地方,包括前面(1)(2)(3)三种要素,权利的观念也可能是一种必不可少的需要。使包含那三个要素的概念成为必要的条件并不像马克思的假定所限制的那么狭窄。没有预设利己主义和阶级冲突,满足概念的权利至少能够充当五个不同的功能。而且,没有一项功能预设了权利是严格普适性的或者是“永恒的”,即适用于任何时候和任何情景。权利,按照正式概念的理解,可能充当:

(1) 作为民主程序(例如,保护少数)的约束或在民主程序中实现参与的保证。

(2) 作为家长制的约束,即为了一个人的利益(利益在这里理解

为福利、自由,或者两者的某种结合),我们在何时和怎样才能干涉他的自由的限制。

(3)即对为了社会福利或共同利益的某一其他规定(如,自由)的最大化,我们可以做什么(和可以怎样做)的约束。

(4)在公共利益(技术意义上)的供给方面,对可以采用的强制或其他惩罚方式的限制的保障。

(5)作为规定我们为后代应尽的责任的范围和界限的方式。

正如我早就指出的那样,充当这些功能的权利原则是否需要强制约束,将取决于特定的环境,且在共产主义社会缺乏一种成熟的非强制性社会协调理论,因而认为没有强制约束也能成功地实现这些功能的假定是无根据的。

(1)在我们考察马克思的民主的社会协调的概念时,权利的这些功能将在第三部分予以考虑。

(2)即使在马克思熟悉的传统中,权利也未曾被用来对为了另一个人的利益我们能做什么的约束,而这一方面现在被认为是权利概念最重要的功能之一。然而,权利作为对家长制的约束的需要并没有预设利己主义或阶级划分。确实,家长式的理由经常是掩饰利己主义者行为的借口,一个阶级对另一个阶级的剥削也经常通过家长式的辩护而得到合理化。但即便如此,也可能存在,并且的确存在许多情形有必要限制真诚的家长式行为——存在许多情形,有些事情即使对一个人,甚至对他自身的利益来说即使不是必不可少也是极为有用时,也不可以做。当然,在一个关心他人的程度超出我们这个社会的社会中,家长制对个人自主的威胁可能会更大一些。这些权利是否需要强制约束将取决于非强制性选择的效力。 [166]

马克思式的批评者可能会这样回应,在共产主义社会中,家长制将不再是一个严重的问题,因为所有的个人作为独立自主的主体(autonomous

agents)彼此关心,因此不需要限制一个人追求最大化福利的自由。这种回应是不能令人信服的,因为它错误地假定家长式行为总是指向个人福利的最大化,而福利则被狭隘地理解为与自由或者自主相对比的东西。在马克思式的批评者的共产主义社会中,或者在任何重视自主的社会中,家长制最危险的情况可能是为了提高一个人全部的自主或者他将来的自主而限制他的自由。事实上,不管是黑格尔对客观自由的解释,还是法西斯主义理论(家长制是它的前身)都清楚地表明,对一个人自由的严重剥夺可能不仅仅是以福利的名义,也可能是以自由的名义。此外,在我们的社会中,对少数人和“精神病患者”的自由的一些最严厉的、最受质疑的干涉被硬说成是为了他们将来的自主。也许更为重要的是,甚至在利己主义和阶级冲突不存在的地方,人们对独立自主理想的理解和这种理想在特定环境中所要追求的东西都可能存在分歧。

(3)根据马克思,在共产主义社会中,社会决策以共同利益为目标(或者,含糊地讲,是以整个社会的利益为目的),且共同利益不再与个人利益相对抗。我们在第二章对马克思关于没有异化的社会的视野的分析表明,共产主义社会所达到的共同利益不能等同于社会福利的最大化,假如后者与马克思所构想的独立自主不同的话。因为,正如我们已经看到的那样,马克思相信,一旦人们获得了未被扭曲的真实的意识,就会认识到,一定水平的社会福利(食物、住所等基本需求的满足)只是适合人类并为人类所偏爱的那种自由的必要条件。在那样的意义上,马克思的公共利益或者社会利益的概念就不能被视为功利主义的概念,尽管它包含了一种福利成分。

马克思认为,共产主义社会是“每个个人的发展是所有的人的发展的条件”的社会。从这一点和类似的概要性论述来看,马克思是否预言了一种彻底的一致或利益的和谐,或更激进地说是一种利益的同一性,这或许不是很明确。既然前者是一种较弱的和更为合理的预言,且既然马克思的确说过共产主义社会存在着个体差异,那最好把马克思理解为持有

[167]

这样的观点:共产主义社会将存在利益的一致或和谐,以至不需要权利概念来对为了最大化公共利益需可能施加的法权约束。

没有令人信服的理由让人相信,个人利益与他人利益或者整个社会利益之间的重大分歧的产生,仅仅是在控制生产资料而进行阶级斗争的条件下的利己主义作用的结果。即使在一个没有任何群体完全地支配生产资料、彻底的利他主义者的社会中,仍然可能在关于什么是共同利益以及如何才能实现的问题上存在着激烈的分歧。而且,就算不同的个人支持,甚或就不同的共同利益观念和实现途径达成共识,那不同个体之间的利益也会冲突,即使这种冲突不是利己主义的或以阶级为基础的。

另一方面,假如我们给马克思假定一个更为强烈的前提,即共产主义不仅存在利益的和谐,而且存在利益的一致性,那仍然得不出结论说,不需要把权利原则理解为这一利益(所有人都共同地将其视为他们自己的利益)的最大化所可能做的行为的约束。因为即便这样,关于如何来充实共享的利益(the shared good)的具体内容以及实现它的最好方式上,也可能存在非利己主义的分歧。是否需要法权原则(或者强力做后盾的法权原则)来解决这种分歧不可能是先验决定的。

(4)我在第五章论述过,即使在利己主义和阶级划分不存在或极小的社会,也可能需要强制来提供公共利益。就算是共产主义社会,也可能需要强制或其他惩罚措施来捍卫某种公共利益,比如人口控制,自然资源或能源的保护,有两种方法可以证明权利概念是不可或缺的。

第一,公共利益内容的限定可能需要权利概念,公共利益的提供可能需要强制或者其他惩罚措施的保障。对于任何既定社会,公共利益的集合可能无限大,要求用强制或其他惩罚来保障任何被称为公共利益的所有理由可能是极为霸道的。在我们自己的社会中,假如有必要保卫国防或自然资源这样的公共利益,我们可能会认为强制是合理的,但是,仅仅以需要强制来提供一些人所认为的那些比较无聊的公共利益为理由,那就是不合理的。甚至在公共利益问题没有植根于利己主义和阶级划分的

地方,权利概念也能用来辨认其重要性足以证明强制或者惩罚的运用的那些公共利益或那类公共利益。权利概念的这种功能体现在两种方式 [168] 上。一方面,提供某种公共利益的权利用来确认那些为了强制或其他惩罚可以运用于其上的公共利益,且可以通过忽略那些不能运用这些措施的公共利益来对其他进行排除。另一方面,权利可以具体说明各种个人不能被施加强制或其他惩罚的公共利益。在第一种情形中,权利将被视为具有公共利益的权力的个人权利,此处,权利充当的是强制或惩罚的理据。在第二种情况中,权利被认为是为了保护某种公共利益不需要强制或惩罚的个人权利。

第二,权利概念可以被证明是不可或缺的,因为它明确规定了适当类型的强制或其他惩罚,界定了为提供公共利益可以应用这些措施的程序。在我们自己的社会中,程序性权利被认为是运用制度化强制的重要保障。就算如马克思所强调的,设置和应用强制或其他惩罚的不受限制的权威是阶级统治的重要因素,但为了公共利益的供给而限制强制或惩罚的运用的权利体系,对于实现和维持马克思理想社会的无阶级状况来说,都可以证明是不可或缺的。

公共利益问题仅仅产生于利己主义、阶级划分的社会,或者共产主义的人必然会形成一套不诉诸于强制或其他惩罚也能解决公共利益问题的方法,这对于马克思式的批评者来说,当然是一个有待论证的问题。根据第五章的论述,前一种马克思式的策略是没有道理的,因为公共利益问题也能够因非利己主义的、非阶级的个人而产生,而后一种观点是没有支撑的,因为马克思缺乏共产主义的社会协调理论。

(5)明确我们对后代的责任范围和限度的任务是当代道德哲学家和政策制定者面临的最令人生畏的问题之一。有些人认为,我们有责任为后代提供社会资源,或至少不破坏重要的自然资源,这种责任被理解为可能的人或未来的人的相关权利,或者理解为在未来要存在的人们当他们存在时就要拥有的权利。另一些人则辩称,权利只为现存的人而生,力图

清除关于后代权利的争论。如果选择前一种路径,那么对权利概念(依然是没有利己主义和阶级冲突的预设)的需要是显然的。但即使我们选择后者,避开对后代权利的讨论,似乎仍然需要权利概念来明确我们的责任限度以约束我们现在对资源的使用。换句话说,在一个我们认真对待后代需要的社会中,这一代人的权利概念将用来限制这一代人被要求做出牺牲的限度。再者,既然对这种限制的需要似乎不用预设利己主义或者阶级划分,那是否需要强迫(*coercion*)来使这些限制切实有效的问题,就不能通过重复利己主义和阶级划分已不再存在这个前提来做出否定的回答。那似乎我们为后代负起责任的问题的这两种主要路径,不管哪一种被采用,权利都可能起到重要的作用。 [169]

马克思对人口过剩问题的回答说明他既缺乏对公共利益问题的正确评价,也没有认识到我们对后代责任的复杂问题。他关于马尔萨斯人口理论的争论的零散评论表明他认为,由人口过剩引起的稀缺问题是资本主义社会中的利己主义和非理性的人为产物,因此共产主义社会不会出现这样的问题。²

然而,最近的一些分析则合理地认为,人口过剩,包括典型的公共利益问题,以及就其本身的存在不需要预设非理性和利己主义的问题,不局限于资本主义或者阶级划分的社会。³既然一个关于我们对后代责任的适当的理论包括对人口控制问题的合理分析与回应,那么马克思那种未经证实的设想,即共产主义社会将能够在不求助法权原则或者强制的条件下控制人口增长,就构成了他社会理论中的一个严重的、明显的缺陷。

三

马克思强调,共产主义社会将是一种社会协调的民主形式;每个人都平等地掌握生产资料。因此,一个马克思主义者对前一节的反对意见可能会这样回应:向生产的民主监督(或“共同指导”)的转变将会消除一般

正义存在的环境,使得上面列出的第(1)、(5)中的法权概念的特定功能不再必要,或者至少消除对强力做后盾的法权原则的需要。根据这种观点的更为极端的解释,马克思预言了民主监督将会通过消除稀缺来消除对强制和对法权概念的需要。根据没有那么极端的解释,民主监督(democratic control)将会极大地减少稀缺以及与其相伴随的利益冲突,以至于法权概念和强制都不再需要。

假如马克思信奉极端的观点(我认为他没有),那他就不仅误解了稀缺的概念,也与他自己在《哥达纲领批判》中所承认的观点——甚至在共产主义社会的高级阶段也有必要为后代节省资源——相矛盾,因为需要节省就意味着存在稀缺。与社会制度的比较和正义环境的理念相关联的稀缺概念是可想象到的最为一般的概念。只要有一组个体行动或联合行动的选择妨碍了人们对任何受重视的对象的追求的地方,就存在稀缺。在这个意义上,不仅煤炭、石油和食物是稀缺的,而且合作性活动和时间本身也是稀缺的。因此,只要一个个体或者一个群体在追求某些目的而不是其他目的,必须决定使用某些自然资源和社会资源而不是其他东西,就存在稀缺。简而言之,选择的需要就意味着存在稀缺。这样,问题就不是共产主义是否将消除稀缺,而是共产主义社会的稀缺问题是否有着根本的不同。

因此,把马克思解释为持有不那么极端的观点,即,对生产资料的民主监督将会极大地减少稀缺问题,不管人与人之间还存在多少冲突,这些冲突都不需要强制或者使用一般法权概念,这似乎是更为宽容和更富有成效的。根据这种解读,马克思坚持这种预言,即一种社会协调的民主形式不仅将会出现,而且它还将有比资本主义富有得多的生产力与和谐。我们已经指出了这种预言的第一部分的困难——马克思所了解的资本主义已经被集体的少数派控制的国家社会主义形式的新形态所取代,而不是被共产主义所取代。现在,我们要来更详细地考察这种预言的第二部分。

强调它的比较性是很重要的。不能像马克思与后来的马克思式的批评者们所经常所做的那样,只是简单地说资本主义是极为浪费的,然后就径直推断出:因为这种浪费是将被消除的,所以资本主义的灭亡将带来生产力的提高。马克思和后来的马克思式的批评者们谴责资本主义的浪费的时候,他们指的经常是周期性的经济震荡,比如所谓的消费不足危机:人们需要商品,但商品却腐烂了,或被破坏了,或闲置不用,因为需要这些商品的人们却没钱购买。但是,应该很清楚的是,仅有这种现象的存在本身并不能说明资本主义应该为它的无效率或者浪费而受谴责。因为从长远来看,在没有产生一种总体上更为低效的制度的情况下,要消除所有商品供给和有效需求之间的这种不一致,也许是不可能的。是否可能出现这个问题,要通过详细地比较分析可选择的社会制度的总效率来回答,而不是通过根据存在消费不足危机这种“浪费”现象直接得出的结论来回答。换句话说,我们必须设法对长时间内的整体制度的生产力或者效率做出一些比较。同样,马克思多次指控资本主义对人力资源的浪费应该被理解为一个关于资本主义制度相对于共产主义制度要差的比较性论断。而且,比较的标准即使不是必然的,至少也应是可达到的,否则这些批判就是乌托邦式(根据马克思自己对这个词的贬义的使用)的。 [171]

要说明资本主义相比共产主义而言是一种浪费的或者无效率的社会协调制度,必须对共产主义这种社会协调制度有相当多的了解。然而,正如我们已经看到的,马克思明白地告诉我们的极少。除了说明它将是一种对生产的民主监督的制度,他所说的大部分内容对于把共产主义理解为社会协调制度的结构和运作来说没有帮助。说共产主义将是一个社会上整合的(socially integrated)、创造性的、自主的生产者的社会,完全没有告诉我们任何关于如何以这种方式协调人们活动的多样性来达到资本主义的生产力,更不用说生产力的惊人提高了。共产主义的这些特征也没有解释:在不求助强制,或法权概念,或马克思归之于原始社会的那种不可接受的压迫性的非正式约束的情况下,如何实现并保持生产上的这种

成就。这样,我们似乎被引向了这样的结论:假如有论据支持马克思对资本主义无效率的相对性谴责,以及他关于共产主义将实现极大增加了的富裕与和谐,从而将超越正义的环境的预言,那么这种支持必然存在于他关于生产资料民主监督的性质的观点之中。

在我们探讨给民主社会协调理论提供了素材的马克思著作是否能够支持他对法权概念的复杂批判之前,重要的是要清楚地理解为什么需要这一理论。对于马克思式的批评者来说,说一个和谐富足的民主社会协调制度只是因为它应该,即因为资本主义制度的继续存在与文明的保存是不相容的,那是不行的。这种回应忽视了我们早已分析过的一个事实:资本主义不是对生产资料非民主控制的唯一形式。再者,这种说法还犯了一种最粗陋的进化论的错误。一个物种的昌盛或者生存需要某些变革的事实,决不能由此断定,那些变革将会成功地实现。

假定不需要任何民主的社会协调理论,也是没有帮助的,因为十分清楚的是,高效率的、非强制的、非法权的社会协调是可以通过民主程序来达到的。相反,有大量的文献证明,无效率和治理的许多困难甚至包含在民主决策最有限的形式中,甚至对所有物品和服务的民主供给的基本解释也不是现实可行的。⁴再者,如果像马克思在《德意志意识形态》和《哥达纲领批判》中所说的,共产主义将会克服劳动分工,那将使工作更多、更繁重,而不是更少,马克思本人也都承认这样的事实:资本主义的生产

[172] 超过以前的生产模式的巨大成就很大一部分是由于劳动分工的发展。困难在于,马克思假定了共产主义社会的个人在选择和安排自己特定活动的时候享有巨大的灵活性和自由,并通过民主的非强制性的计划方法,甚至在没有市场的有限作用作为协调手段的情况下,极大地提高大量个人活动的高效协作问题。

马克思式的批评者有时候这样回应,马克思所认为的共产主义社会存在的个人活动的巨大的灵活性和自由是可能的,因为“社会必要生产”将减少到人们每天劳动中的一小部分。这种观点大体上认为,当科学、理

性的生产技术取代资本主义那种非理性的浪费,满足人们吃、住等需求的事情就能够很快完成,在剩余的时间里,人们就将随心所欲地做自己所喜欢的事情。然而,这一回应回避了问题的实质。它预设了存在一个可行的有关社会协调的马克思主义理论,它能够支撑这样的主张,即新制度将会比旧制度更有效率,因此,那些需要有计划、大规模协调的工作能够在很短的时间内顺利地完成。(而且,这种要求在参与“社会必要生产”的时间方面的减少,可以在不使用法权概念或者至少不使用强力做后盾的法权原则的情况下得到实现。)

要在马克思的著作中找到一种能够支撑他对法权概念批判的民主社会协调理论,也许最有希望的是他在《法兰西内战》中关于巴黎公社的讨论。马克思赞许地强调了巴黎公社的如下几个目标,认为它们就是过渡时期的社会主义国家的原型:(1)废除常备军(独立的强制力量),而以武装的人民来代替它;(2)普选制;(3)公社是同时兼管行政和立法的工作机关,废除了独立于政府、并不通过选举产生的法官;(4)政府官吏被选出来的人民代表所代替,只领取相当于“工人工资的薪金”,对选民“负责并随时可以撤换”;⁵(5)“联合起来的合作社按照总的计划组织全国的生产……”⁶

希望从马克思所列出的这些目标的讨论中,收集资料来论证共产主义的民主社会协调理论的马克思式的批评者对此必须小心谨慎。因为,必须记住的是,公社的主要意义和它的愿望被马克思认为只是“获得劳动解放的一种政治形式”⁷的先驱。公社对于马克思来说并不是他所说的非强制、非法权和民主的共产主义的小而不完善的样式。它只是一种工具,“……根除阶级的存在所赖以维持、从而阶级统治的存在所赖以维持的那些经济基础的工具。”⁸因此,我们不能假定,马克思认为他所关注的[173]的所有或者大部分这些特征,在这种作为破坏阶级统治的工具完成使命之后还将继续存在。只有第五个特征——合作社的生产者们联合起来按照总的计划组织全国的生产——被马克思明确规定为共产主义的特征,

而不是过渡时期社会主义政治形式的特征。

“武装的人民”的作用大概是要粉碎国家机构并保护革命不受反动力量的破坏(正如列宁在《国家与革命》中所强调的那样)。但这并没有表明,这种普遍的强制力量将在共产主义社会继续发挥作用,更不用说作为提高生产的协调手段,且不管是不是通过法权原则的强制或者某些其他的方式。要为马克思的共产主义的民主社会协调理论奠定基石,比较令人信服的就是关注他关于制定决策的普遍参与的观念,以及强调保证那些掌权人的责任安排的观念。

然而,应该很明显的是,马克思对这些安排的简短而抽象的评论,虽然被认为是理解共产主义的关键,而不是被认为是共产主义之前的一个发展阶段的特征,但它们并没有为生产的民主监督理论提供充分的论据来支持马克思认为共产主义将带来生产力的提高的论断,更不用说支持他认为这种生产力方面的增长将不需要法权原则或者强制的重要作用就能实现的更为强烈的论断了。说那些掌权的人将是有责任的并可以撤换的,并没有告诉我们一个高效率的、非压制的民主程序规划和实施一个综合的经济计划需要什么样的掌权人,也没有告诉我们掌权人的存在,与马克思所说的将取代现在的劳动分工束缚的个人活动的自由和灵活性是如何相容的。此外,马克思所列出的作为公社代表的实际的官员职责通常是在新的政治机构里用来处理城市革命运动中的特定困难。它们并不是新的生产方式的构成要素。

认为在共产主义社会将存在类似普选权的“非政治”情形的观点,仅仅是在表达,每个人都可以进入规划或者实施计划的决策程序,而一点都不需要说那些程序是什么,或为达到这种普遍参与而不付出效率上的巨大代价是如何可能。既然在阶级社会的背景下,生产被非生产者所控制,那调节生产的人将是被联合起来的生产者的表述,只是通过对照才有意义。但它应用于无阶级的社会,得出每个人都将参与管理过程,则只是一个不提供任何信息的断言,除非联合的形式——具体的社会安排和参与

[174]

程序——得到了明确的说明。而且,重要的是要注意到,巴黎公社中民主程序的有限成就在这里几乎没有帮助,因为,公社没有付出努力为它所控制的那部分巴黎的整体经济做出民主计划,更不用说为整个国家经济做出民主计划。

为大规模工业社会中产品和劳务的调配与分配上的民主制度与非民主制度提供一个甚至是初步的比较分析,不是我的目的。然而,如下两个方面之间的巨大差距却是值得稍作思考:一方面是,马克思关于共产主义是生产的民主监督形式的概述与他关于公社的思考;另一方面是,他关于共产主义社会极大增加和谐与富裕的预言。论证这些预言以及建立在这些预言之上的对法权概念的批判,要求一个详尽的社会协调理论——一种调配和分配社会、自然资源的理论,它在解释能力上类似于马克思完全拒斥的市场理论。尤其是这种理论必须能够成功地回应众所周知的反对意见,即,在缺乏市场在定价(这里的“定价”在最广义上被理解为衡量失去机会方面的可能调配或分配的社会成本的任何有效手段。⁹)上的作用的情况下,真正大规模计划所需的大量时间和信息成本的问题。虽然这些困难中的其中一些可以在一种叫做“社会主义市场经济”的混合制度下减少,但这对于支持马克思关于共产主义将极大提高的富裕与和谐以及随之废弃法权原则和强制的预言,几乎没有帮助。因为,即使我们假定这种制度能够达到比资本主义制度高得多的生产力,马克思的立场并不能基于一个简单的理由——所有现存的“社会主义市场”形式都依靠大规模的法权机构,金钱市场(合法的和“黑色的”),以及喜欢过多地控制生产的官僚政治的精英——而被证明是正确的。

再者,即使我们拥有一种社会协调理论能够支持那种民主监督将实现迄今梦想不到的生产力水平的预言,那也是不够的,因为这并不必然得出,这种生产上的成果能够在没有法权概念在规定制度功能、程序和防止权力集中在少数人手中的程序保障的重要作用的情况下得以实现。马克思关于公社的想法,以及他对共产主义特征的零散描述都没有对支持这

种关于民主制度的稳定性的强烈论断起很大的作用。

[175] 也许马克思没有认真对待需要权利原则来限定有权的职位以及确定程序和程序保障这些事情,因为他假定危险的权力集中只产生于利己主义或者阶级利益存在的地方。在他早期对官僚的批判中,马克思自己认识到,掌权的人势必形成一种特殊的利益来维持并扩大他们的权力。但他并没有揭示这种可能性,即这种现象并不只限于建立在私有(个人)财产基础上的社会框架内的官僚体系的运作。¹⁰与柏拉图和卢梭不同,马克思从不谈论如何维持理想社会不衰退的问题。因此,他从来不仅考虑这种合理的假设,即程序性或功能规定性的法权原则,甚至也许还有强制性约束,对于建立无阶级的社会来说将是必要的,因以这样的方式无阶级的特征才得以保存。

马克思式的批评者可能这样回应,即使权力的集中在共产主义生产方式中真的形成,也不会产生资本主义权力集中的那种致命后果,因为在共产主义社会,与生产资料的私有制相比,那些掌权的人会为了共同利益而使用权力。但这种回应是有缺陷的,原因有两点。第一,它在解决问题时假定了仅仅需要权力和正义原则来避免或裁决利己主义者的利益冲突,从而忽视了这样的事实,即非利己主义者,甚至是完全的利他主义者,关于什么是共同利益或者和如何实现共同利益上,都可能陷于严重的冲突之中。而且,那些致力于实现他所理解的共同利益的人,常常会乐于使用他们手中的权力,通过他们自己认为适当的方式去实现它。第二,这种回应解决问题时诉诸于资本主义和共产主义权力集中的差异。对马克思来说,生产资料的私人所有仅仅意味着一个集团控制生产性资源而排斥其他团体对它的控制。因此,是否需要权力制度或正义原则来建立和维持对生产的民主监督这个问题,不可能通过说共产主义的权力集中不具有危险性而应付过去。问题是,对庞大复杂的工业生产系统的真正民主监督是否能够在不使用程序性或法权权利来指定机构功能,充当冲突解决的机制,且以此方式防止危险性权力的集中的情况下,而首先得到实现

与维持。

四

不论是温和的解释还是激进的解释,马克思最重要的命题之一就是法权概念在向共产主义革命性转变中将不起重要的动机作用。最多,在内在批判中,资产阶级的法权观念被设置来批驳资本主义制度所热衷的法权的意识形态架构。在第五章的时候,我们已经遭遇到这个论题的严重缺陷,即它所依赖的革命动机理论中合理利益的弱点。现在,另一个困难也很明显:一旦我们意识到权利概念可能发挥的种种作用,包括建立个人权利来参与管理社会生产以及分配生产成果,权利概念在共产主义革命中不起积极的动机作用这个命题就更没有说服力。假如共产主义本身将需要法权原则,那么可能需要法权概念来指导革命者达成目标的努力。 [176]

由于这种作为整体的社会理论的巨大影响,马克思提出的法权概念将不发挥主要的革命动机作用这个命题已经成为一种悲剧性的自行实现的预言。马克思反对在实现向共产主义的转变中使用法权概念,且未能将他的批判限定在资产阶级的法权概念上,其累积的结果是,导致在马克思式的批评者的理论和实践对权利的重要性存在着重视方面的深层不足。即使马克思本人支持的只是那种不那么激进的对法权概念的批判,但根据他实际上对权利所发表的言论,他的追随者们在对权利和正义的态度上,最好的是困惑,最坏的则是轻视,就不奇怪。马克思严厉批判那种认为法权概念在社会转换的革命中起到主要作用的观点,拒绝承认共产主义可能需要法权观念,怀疑真正的正义和权利,这同时也削弱了法权观念在他的理论信徒中的动机力量。

可能会有人很不辩证地说,马克思的批判的巨大影响并没有阻止革命斗争所需要的或者共产主义社会将会需要的新的法权概念的产生,这种回应是不合理的。以这种方式为马克思辩护就是摒弃他多次重申的新

的社会是在革命斗争中有机地产生出来的论断,同时也低估了马克思对法权概念的抨击在实际上所取得的意识形态上的成功。如果一种理论轻蔑地把正义和权利概念斥为意识形态的胡说和过时的语言垃圾,或至多把它们作为战术上有用的混乱来容忍,把人的权利认为是分隔敌对的利己主义者的界限的划界;而不提出它自己的另一套可供选择的权利概念,甚或暗示需要一种权利概念,以致力于发展更为适当的法权概念,这将是令人非常吃惊的。

对权利的作用和价值视而不见是马克思的著作所助长的,它在苏联的法律制度中达到了顶点。在新的苏维埃宪法(1977年)中,我们发现了这个极权主义国家的权利宣言,在仪式上诉诸权利,但在制度上却剥夺了所有概念的独立的有价值的内容。公民的众多权利被严肃地列出来,但每一项权利享有的“资格”都是有条件的,可能为了共同利益而被践踏,而共同利益又是与国家权利相等同。这种“权利”宣言暴露出完全的犬儒主义或者全然的无知,或者两者兼有。颠倒了社会目标和权利两者之间的优先次序,因而也颠覆了真正的权利概念。马克思式的批评者指责权利只不过是表面的、空洞的,这种指控在这里变得太真实了。对权利的逐渐远离往往伴随着无限制的强制性权利的疯长。

五

我已经表明,一方面,由于革命动机理论中的缺陷,马克思对法权观念和法权制度的批判的关键因素没有足够的论据,另一方面,他没有提出一种非法权的、非强制但高度生产和社会协调的理论。在这两种情形中,我都没有试图表明马克思的观点是不连贯的甚至是错误的。同样,尽管我认为一种当代的正义理论——罗尔斯的理论,要有办法来应对马克思对法权概念和制度批判的独特视角所提出来的一些潜在的破坏性(devastating)批评,不过,我也没有妄称自己已经在马克思和当代正义思想

的解释之间做出了决定性的解决。相反,我是尝试着阐明马克思在正义和权利思想上的复杂性,发现或者重构关于社会和谐与社会冲突的根源的假设,继而判断他的社会理论是否能为他的这些假设提供足够的支撑。确定地说,我的目的是更清楚地描述,对法权概念和法权制度最合理的最具挑战性的马克思主义的批判必须要完成的任务,并且对关于这些任务能否顺利完成的争论做出更适当的解释。特别指出的是,我的目的从来都不是证明高效率的民主社会协调在没有强制或法权原则的情况下是不可能达到的。更确切地说,我的观点是无论它是否不仅根据一种真正的民主社会协调理论得到确证,且尽管马克思对法权概念和法权制度的更为有趣、更为基本的批判都预先假定了这么一种理论,但马克思的著作却没有支撑这一理论。尽管有这些缺陷,马克思对法权概念的批判仍然具有重要的理论和实际意义。他的工作对道德哲学和政治哲学的最神圣的教条都提出了彻底的有力的挑战。虽然他的一些批判在某种程度上立基于对冲突与和谐根源的不确定的、未经证实的假设,但是它们仍然推动我们去阐明和辩护那些我们以前就认为是自明的命题——假如我们真能意识到这些命题的话。这些命题中最重要的是两个孪生的教条:正义是社会制度的首要美德和尊重权利是个人的首要德性。即使我们最终否定了马克思针对这些论题所发表的大部分观点,试图把握他的立场的努力也会推动我们对法权概念的本质和价值的更好的理解。 [178]

任何需要法权概念的社会都是有缺陷的社会这个论题将会舒缓我们对法权原则的狂热以及我们的沮丧情绪,即我们所为之着迷的权利和正义意味着我们彼此之间的关系存在着深深的猜疑和普遍的冲突。即使我们反对最好的可能的人类社会将完全是或者主要是非法权的社会这个论题,我们也应当减少对把社会进步等同于法权范围的稳步扩大这个普遍流行的假设的信心。我们往往认为所有严重的社会问题都是权利问题,通过选派政党在权利拥有者的狭窄而不妥协的角色中相互倾轧,我们使问题变得更加棘手。通过诉诸权利,我们承认冲突的必然性而没有考察

冲突的根源。即使一种广泛的法权体系是必要的,我们也不应当认为它适用于一切人类关系,同样也不应当认为它能够不依赖更深层意义上的情感结构——不是正义或权利概念本身所启示的——而独立存在。

对于那些发现了权利拥有者之间相互尊重的契约太僵硬、太冷酷从而捕获了人类关系中最美好的一部分的人来说,马克思关于真正的美景——而不是纯粹的法权联合——将仍然富有魅力,尽管它具有不能令人满意的模糊性以及理论基础上的脆弱性。通过完成对资本主义的全面批判,而不是主要依靠权利或正义概念,通过阐明本质上是非法权的自由和人道社会的理想,马克思实现了对传统道德理论和政治理论的概念框架的可想象的最为激进的挑战。

马克思的历史主义批判使政治理论不可能在没有探寻她的观众的怀疑性的挑战的情况下就顺利地进行关于“普遍的”权利或者“永恒的”正义原则的论断。在马克思之后,我们再也不能完全确信,我们所宣称的人性的永恒的真理不过是人性在特定历史阶段、在我们的社会形式中的特定表现的过分渲染的普遍化。即使马克思自己对人的本质概念的使用违背了他批判资产阶级理论家时所规定的认识论界限,这些令人怀疑的担心也依然存在。

马克思对政治解放的限度的卓越批判,就是在今天也与他在 1843 年写《论犹太人问题》的那个时代同样重要。任何严肃的规范性政治理论 [179] 都必须面对这样一个问题:是否有可能超越平等权利而达到不同个人在行使权利上有效性的平等。事实上,马克思对自由主义的基本假设——政治平等能够与社会经济的不平等共存——的挑战还没有被认真地探讨,尽管如我们所看到的,最新的理论(罗尔斯的)可能在应对这个问题上提供了一些素材。

在马克思之后,再也难以有一种严肃的分配正义理论能忽略分配和生产的相互依赖性,再也难以有一种只关注再分配的改革就能够避开肤浅的指责。

马克思对人与其产品的异化和人为自己的产品所操控的分析,向声称珍视自主权,却认为对自主权的威胁仅仅来自其他人的蓄意干涉的政治理论家们提出了挑战。马克思异化理论的一个中心论题是他律有各种各样的诡秘的形式,为我们所创立而又无能控制的制度却把深层的限制置于我们的意识之上,并因之置于我们的意志之上,甚至在没有公然来自他人的干涉的情况下也是如此。

最后,虽然马克思本人对新社会如何从旧社会中脱胎出来的解释被证明存在着无可挽回的缺陷,但他所做出的努力却为任何一种值得认真对待的规范性社会理论强加了一个简单但却严厉的充分性条件——要求这个理论理想的实现必须更具有逻辑上的可能性。至于那些阐明法权理想,诉诸“正义感”的理论来说,如果不是伴随有经验上得到支持的社会变革的理论,那将是不合格的。

注 释

第 一 章

- [1] 对于这一艰巨的任务,最有效的尝试可能是见 Charles Taylor's *Hegel*, London, 1978, pp.3-214, 365-427。
- [2] Hegel: Selections edited by J. Lowenberg (New York, 1957), p.163. (参见黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海世纪出版集团、上海书店出版社 1999 年版,第 20 页。——译者注)
- [3] Ibid., pp.363-65. (参见黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海世纪出版集团、上海书店出版社 1999 年版,第 20—21 页。——译者注)
- [4] Ibid., pp.360-61. (参见黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海世纪出版集团、上海书店出版社 1999 年版,第 18 页。——译者注)
- [5] 我对黑格尔在道德(Moralitat)与伦理(Sittlichkeit)之间的对比的重构主要来自于以下语段: Lowenberg p. 389, 391; Hegel, *The Philosophy of Right*, edited by T. M. Knox (London, 1973), pp.34-36, 103-4, and 319。
- [6] Knox, pp.33, 253-55.
- [7] 这在黑格尔对康德批评的情形中变得尤为困难。黑格尔对康德的绝对命令提出了问题,认为道德主体必须依赖于社会规范;但同时,他希望保存一点自主的理想。然而,不难看到,既然后者被认为是作为诸多其他原则(包括社会已经接受的原则)的首要准则在发挥作用,那伦理给绝对命令这样的原则留下的空间就是有待判定的。不过,黑格尔在断言作为绝对命令这种形式的原则是不能依据自身产生一套独一无二的实质的道德原则上似乎是正确的。对于理性的目的(或客观的目的)是怎么能够为康德的形式主义提供内容的简要讨论,见我评论奥尼尔(Onora O' Neill)的文章《奥尼尔的依据原则行动》(O'Neill's Acting on Principle), *The Journal of Philosophy*, vol. LXXVI, no. 6, 1978, pp.325-40。

[8]我使用“主观意愿”(subjective willing)和“客观意愿”(objective willing)的术语,而不是“主观意志”(subjective will)和“客观意志”(objective will),是因为在这个语境中主观的“意志”(will)是本体论上的矫饰(ontologically pretentious)和鼓励无益的实证化。对于黑格尔关于意愿(willing)和主观的意愿与客观的意愿之间的区分的讨论,见 Knox pp.21-32,232,233.

[9]这就是黑格尔说客观意志是“真实所在”(Knox,p.232)的意思。

[10]Knox,p.232.

[11]在这方面,伦理的个人就像是奴隶或孩子。见 Knox,pp.232,233.

[12]我想对 W.D.佛克(W.D.Falk)表示感谢,他使我更为清晰地弄清了这一点。真的,我在这一章的整个路径(overall approach)都要归功于佛克的大量未发表的讲义。

[13]Knox,pp.189,267.

[14]Ibid.,pp.128,129.

[15]Ibid.,pp.131,270-71.

[16]Ibid.,pp.148,149,277.

[17]Ibid.,pp.151,152,178.

[18]Ibid.,pp.267,280.

[19]Ibid.,p.22.

[20]Ibid.,pp.128.[21]Ibid.,p.38.

[182]

[22]Ibid.,pp.235,256.

[23]在 p.236,Knox(paragraph46),黑格尔提出了一个难以令人信服的证明来说明财产权为什么必须是私有财产权。

[24]Knox,p.123.

[25]Ibid.,pp.148,149,277.

[26]Ibid.,p.123.

[27]Ibid.,pp.131,132,196,197,291.

[28]Ibid.,pp.190,191,287.

[29]我就黑格尔对市民社会的独特问题的回应的勾勒集中在对官僚政治的精英的作用上,而忽视黑格尔关于君主的讨论。对这一强调有两个回应。第一,人们普遍认为,在黑格尔的政府方案中最有原创性和启示性的是他关于官僚政治的精英的观念和为君主制安置一个有限权益的位置的成见。其次,黑格尔关于君主制的讨论还远不够清晰,难以融入他的政治理论的更为显明、重要的原理之中。

[30]Knox,p.276.

[31]Ibid.,p.277.

[32]Ibid.,p.147.

- [33] 马克思恩格斯:《神圣家族》,引自阿维内瑞(Avineri)的《卡尔·马克思的社会和政治思想》(The Social and Political Thought of Karl Marx),剑桥,1968年版,第46页。(参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第313页。——译者注)
- [34] 对黑格尔主题的一个有吸引力的当代考察,见D.高瑟(D.Gauthier)的《作为意识形态的社会契约》(The Social Contract as Ideology),*Philosophy and Public Affairs*, vol.6, no.2, 1978, pp.130-64。
- [35] Knox, pp.262, 265。
- [36] 见本书的第二章和第三章。注意到当蒲鲁东盛赞“家庭温情的鄙夷的家长式的情欲幻想……的光荣”时,马克思指责蒲鲁东犯的是“小资产者的温情”[马克思于1846年12月28日致帕·瓦·安科夫的信。S.W.梁赞斯卡娅(S.W.Ryazanskaya)编, I.拉斯科(I.Lasker)翻译:《马克思恩格斯书信选》,莫斯科,1975年版,第28页。]。(参见《马克思恩格斯选集》第三卷,人民出版社1995年版,第541页。——译者注)
- [37] Marx, *Capital*, vol.I (New York, 1967), p.79。(参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第97页。——译者注)

第二章

- [1] 我要特别感谢大卫·布林克(David Brink)对我这一章的早期文稿的富有洞见的评论。
- [2] 例如,见J.赛格勒的《异化》(论奥尔曼的《异化》的评论文章),《历史与理论》,第12卷,第3期,1973年,第329—342页(J.Seigel, *Alienation a review-article on B.Ollman's Alienation, History and Theory*, vol. XII, no.3, 1973, pp.329-42)。
- [3] 见《政治经济学批判大纲》(*Grundrisse*), M.尼克劳斯(Nicolaus)翻译, New York, 1973, pp.157-58, 162, 196, 197, 652, 831。
- [4] 对这些术语的更为详尽的解释,见由D.斯特洛伊克(D.Struik)编辑, M.密立根(M. Milligan)翻译的《1844年经济学哲学手稿》(The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844)的“译者和编者对术语的注释”(Translator's and Editor's Note on Terminology, .New York, 1964, pp.58-59)。
- [5] *Ibid.*, pp.108-9。(参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第157—158页。——译者注)对马克思的异化的更为完善的论述需要对黑格尔和费尔巴哈在运用这一概念上的关系做一考察。对于前者,见S.阿维内瑞的《黑格尔的现代国家》(S.Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge, 1972, pp.87-98.)和泰勒的《黑格尔》(Taylor, *Hegel*. London, 1978, pp.3-214.)。对于后者见S.阿维内瑞的《卡

- 尔·马克思的社会和政治思想》(S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge, 1968, pp. 65-124.)。卡罗尔·古尔德在《马克思的社会本体论》(Carol Gould, *Marx's Social Ontology*. Cambridge, Massachusetts, 1978, pp. 41-56.)提出了马克思关于类本质概念与异化和客观化之间的区分的联系的有趣讨论。这些文字也涵盖了马克思和黑格尔关于客观化的观点的差异性与相似性的有趣评论。
- [6] Marx, *Capital*, vol. I. New York, 1967, pp. 69-83. (参见《马克思恩格斯全集》第 23 卷, 人民出版社中文第 1 版, 第 87—102 页。——译者注)
- [7] G. Lukacs, "Reification and the Consciousness of the Proletariat," in *History and Class Consciousness*, translated by R. Livingstone. Cambridge, Massachusetts, 1971, pp. 83-222. (参见 G. 卢卡奇:《历史与阶级意识》, 商务印书馆 1996 年版, 第 143—304 页。——译者注)
- [8] 我关于马克思的类本质概念的主要讨论来自 B. 奥尔曼 (B. Ollman) 在异化方面的处理的归纳, 特别是第 75—83 页。尽管 B. 奥尔曼的阐发在很多方面是富有启发性的, 但他没有充分地考察马克思类本质概念的规范性方面或评价性方面, 因而在总体上几乎是无批判的。
- [9] Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts [1844]*, in B. McLellan, *Karl Marx: Selected Writings* (Oxford, 1977), p. 82. (参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷, 人民出版社 2009 年版, 第 162—163 页。——译者注)
- [10] *Ibid.*, p. 82.
- [11] *Ibid.*, p. 82.
- [12] *Ibid.*, p. 82.
- [13] 例如, 见 J. 赛格尔 (Seigel), pp. 335-37.
- [14] McLellan, p. 156. (参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷, 人民出版社 2009 年版, 第 505 页。——译者注)
- [15] L. Easton and K. Guddhat, *Writings of Young Marx on Philosophy* (Garden City, New York, 1967), p. 468. (参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷, 人民出版社 2009 年版, 第 582 页。——译者注)
- [16] McLellan, p. 84. (参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷, 人民出版社 2009 年版, 第 165 页。——译者注)
- [17] L. Easton and K. Guddhat, pp. 424-25. (参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷, 人民出版社 2009 年版, 第 537 页。——译者注)
- [18] McLellan, p. 568. (参见《马克思恩格斯文集》第 3 卷, 人民出版社 2009 年版, 第 434 页。——译者注)
- [19] *Ibid.*, p. 567. (参见《马克思恩格斯文集》第 3 卷, 人民出版社 2009 年版, 第 434

页。——译者注)

[20] Ibid., p.567.

[21] Ibid., p.569. (参见《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第435页。——译者注)

[22] Marx and Engels, *Basic Writings on Politics and Society*, ed. L. Feuer (New York, 1959), p.127. (参见《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第445页。——译者注)

[23] McLellan, pp.88-89.

[24] 艾伦·伍德:《马克思对正义的批判》(A. Wood, "The Marxian Critique of Justice," *Philosophy and Public Affairs*, vol.1, no.3, 1972. pp.281-82.)

[25] 随后的内容将变得清晰,我的观点是,不要把马克思的基本视角从早期的作为类本质的人性的评价观念到共产主义眼界(旨在唯物主义的历史理论中更为坚定地定位)的转换与阿尔都塞的著名论题——存在一个早期的“人道主义的马克思”与后期的“科学的马克思”的认识论的断裂——相混淆。首先,依据我的阐释,马克思后期的社会理论仍然主要地依赖于评价性因素——在那样的意义上,它不是严格的科学的。再者,就支配马克思后期著作的评价视角保持了很多早期的类本质观念的规范内容的意义上说,它仍然是人道主义的。

[26] Easton and Guddhat, p.419. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第531—532页。——译者注)

[27] G.A 柯亨在《马克思的历史理论——一个辩护》(pp.150-153)提出了一个相似的解释。在我把“马克思的人性(或人的本质)概念”标示为我所说的普洛透斯般的核心概念时,我不是否认马克思的人性概念的无法解释的运用(an unexplicated use),即当其应用于马克思的观点时,是误导性的。然而,一旦普洛透斯般的核心概念与传统的人性(或人的本质)概念之间的分歧被理解时,使用普洛透斯般的核心概念来指认人性或人的本质的术语就是正确的,因为在《德意志意识形态》中,马克思说,通过改变我们制造生活资料来改变我们自身的这种能力(或一组能力)对整个历史的所有人来说都是普遍的,且使我们与其他物种区别开来。不过,那些似乎在实质上认同我这里提出的解释其他评论者不愿说后期的马克思运用了任何人性概念或人的类本质概念,因为他们希望避免与马克思所批评(attack)的传统观念的内涵相混淆。例如,想想威廉·麦克布莱德(William Leon McBride)在《马克思的哲学》(William Leon McBride. *The Philosophy of Marx*, London, 1977, p.86)中所说的:“运用人的类本质这一表述是高度悖谬的,因为他表述得很清楚,‘本质’话语在传统上是与一些固定的不变的核心形象结合在一起的,不过,马克思世界观中的人类至少在群体上是能够依据他们的行动而大幅度地改变他们的模式。”然而,在几段之后,

麦克布莱德自己回到“本质”话语,指出马克思避开传统的人的本质观念或人性观念,而赋予人性或人的本质以相当不同的观念,是没什么不正确的!他说,根据“马克思的人类观点”,他们“在本质上是制造者(fabricators)、改造者(changer)——‘塑造者和创造者’”(shapers and fashioners)。这篇文章强烈表明,分歧纯粹是术语的,且麦克布莱德也认识到,对于马克思来说,通过改变我们生活手段的方式来改变我们自身的能力,就其在整个人类历史中是普遍的和独特的意义上说,它是人性或人的本质。但说后期马克思在这种意义上的确拥有一个人性观念或人的本质观念当然不是说它在他的理论中发挥了传统观念在传统伦理学或心理学中的作用。在我接下来的分析中将会明了,马克思的(人性)概念既不产生道德处方(moral prescriptions),也不提供解释任何特定的行为方式的启示。它缺乏前者所需要的规范内容,而于后者它又太过于泛化。 [184]

- [28] Marx, *The Poverty of Philosophy* (New York: International Publishers, 1963), p. 147. (参见马克思:《哲学的贫困》,《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第632页。——译者注)
- [29] Marx, *Capital*, vol. I (New York, 1967), p. 609, note 2. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第704页注63。——译者注)
- [30] 这一例子是由戈登·格雷汉姆(Gordon Graham)给我们提出的。
- [31] McLellan, p. 91-92.
- [32] 关于马克思对共产主义的描述的这一方面的进一步讨论和就马克思对意识形态可能被扭曲的几种看法的考察见柯亨的《卡尔·马克思与社会科学的息微》[(Cohen, “Karl Marx and the Withering Away of Social Science,” Appendix I, *Marx’s Theory of History: A Defense*, pp. 326-44. 中文版参见参见 G.A. 科恩:《卡尔·马克思的历史理论——一种辩护》,段忠桥译,高等教育出版社2008年版,第441—462页。——译者注]。
- [33] 给马克思的历史唯物主义学说以最全面和富有生机地发挥和辩护的努力的,见 Cohen, *Marx’s Theory of History: A Defense*.
- [34] J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts, 1971), p. 408. (参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,中国社会科学出版社1988年版,第395页。——译者注)
- [35] *Ibid.*, p. 417. (参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,中国社会科学出版社1988年版,第404页。——译者注)它在多大程度上被排除依赖于“幻想”,就在多大程度上被阐释。
- [36] 遗憾的是,这一重要任务将超出目前这本书的范围。

第三章

- [1] 例如,见 S. 阿维内瑞(S. Avineri)的《卡尔·马克思的社会和政治思想》(*The Social*

and Political Thought of Karl Marx. Cambridge, 1968), 特别是第 96—177 页; 以及 B. 奥
尔曼的《异化》(B. Ollman, Alienation. Cambridge, 1971)。

[2] 例如, 见 马克·布劳格的《经济学理论的回顾》[M. Blaug, Economic Theory in Retrospect, rev. ed (Homewood, Ill., 1968), p. 245]; 萨缪尔森的《经济学》[P. Samuelson, Economics, 9th ed. (New York, 1973), pp. 542-43]; 以及南希·霍尔姆斯特伦的《剥削》[N. Holmstrom, “Exploitation,” Canadian Journal of Philosophy, vol. VII, no. 2, 1977, pp. 353-69.]。

[3] 霍尔姆斯特伦区分了 (a) 和 (b), 但因为她把马克思对剥削的抨击限定在劳动过程本身, 她忽视了 (c)。

[4] 我说的“资本主义的劳动过程”是指占主导地位的劳动过程或劳动过程以其为特性的, 即商品生产的雇佣劳动过程。

[5] 马克思使用“商品”这一语词作为专业术语, 去标示谈论中的这一术语是由交换产生的, 而不是由消费产生的。

[6] Capital, vol. 1 (New York, 1967), pp. 207-9. (参见《马克思恩格斯文集》第 5 卷, 人民出版社 2009 年版, 第 243 页。——译者注)

[7] Holmstrom (霍尔姆斯特伦), pp. 358-59.

[8] 我这里的论述依循霍尔姆斯特伦的解释, 但避免把“剥削”等同于“劳动过程中的剥削”的错误。

[9] The German Ideology, in D. McLellan, Karl Marx: Selected Writings (Oxford, 1977), pp. 185-86. (参见马克思恩格斯:《德意志意识形态》节选本, 人民出版社 2003 年版, 第 114—115 页。——译者注) Littré 法语词典:

农业和工业用语。开发产品, 提取产品。使用一种专利, 经营一个剧场。引申意思为, 从被认为是剥削对象的某种东西之中提取利润或很好地利用被认为是剥削对象的某种东西……同样被用来形容人。利用受骗上当者。这一包工头剥削他的工人们。(由法兰西科学院的 Emile Littré 所编的法语词典, Hachette 和 Cie 书商, 巴黎, 1873)

[185] 这一条目界定“exploitation”(剥削)为对人的运用的部分在实际上与马克思在《德意志意识形态》中关于“剥削”的一般描述是一致的。在《德意志意识形态》中, 马克思使用“exploitation”(剥削)比“Ausbeutung”(榨取)更为频繁, 然而, 在《资本论》中就恰好相反。这两个词都译为“剥削”(exploitation)。到目前为止, 我可以确定, 马克思对它们是交替地运用, 而假定他的交替使用标示着任何系统的区别是没有什么文本依据的。

[10] 注意到霍尔姆斯特伦错误地暗示马克思首次在《资本论》第一卷引入“剥削”这一术语是有趣的。

[11] Marx, Excerpt-Notes of 1844 in Easton and Guddhat, pp. 278-79. (参见马克思:《1844 年

- 经济学哲学手稿》，人民出版社 2000 年版，第 180—181 页。——译者注)
- [12] 马克思：《论犹太人问题》，《青年马克思论哲学和社会的论文集》(Marx, On the Jewish Question, Writings of the Young Marx on Philosophy and Society), Easton and Guddhat (New York, 1967), pp.245-48。(参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 52—54 页。——译者注)
- [13] The German Ideology, p.110。(参见《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社中文第 1 版，第 480 页。——译者注)
- [14] Marx, The Economic and philosophic Manuscripts of 1844, ed. by D. Struik (New York, 1973), pp.150-51。(参见马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，人民出版社 2000 年版，第 124—125 页。——译者注)
- [15] 有趣的是注意到，马克思认为 (contends) 资产者 (bourgeois) 通过把他的妻子当作纯粹的生产工具来利用。(The Communist Manifesto, Marx and Engels; Basic writings on Politics and Philosophy) ed.L.Feuer (New York, 1959), p.25。
- [16] 例如，见 Aviner, pp.51-52; R.Raico, “Classical Liberal Exploitation Theory,” Journal of Libertarian Studies, 1(1977), pp.179-80; and R.Miliband, Marxism and politics (Oxford, 1977), pp.74-90。
- [17] The Communist Manifesto, in Feuer, p.9。(参见《马克思恩格斯文集》第 2 卷，人民出版社 2009 年版，第 33 页。——译者注)
- [18] Easton and Guddhat, pp.179-90。(参见《马克思恩格斯全集》第 1 卷，人民出版社中文 1 版，第 295—305 页。——译者注)
- [19] Selected Works of Marx and Engels (New York, 1972) p.170-71。(参见《马克思恩格斯全集》第 8 卷，人民出版社中文 1 版，第 216 页。——译者注)
- [20] Selected Works, p.171。(参见《马克思恩格斯全集》第 8 卷，人民出版社中文 1 版，第 216 页。——译者注)
- [21] Selected Works, p.293。(参见《马克思恩格斯全集》第 17 卷，人民出版社中文 1 版，第 360 页。——译者注)
- [22] 见 Capital, vol.1, p.256, for example。(参见《马克思恩格斯文集》第 5 卷，人民出版社 2009 年版，第 269 页。在其中，马克思写道，“资本是死劳动，它像吸血鬼一样，只有吮吸活劳动才有生命，吮吸的活劳动越多，它的生命就越旺盛。”——译者注)
- [23] 甚至依据国家是资产阶级的工具的观点，国家的剥削功能不局限在劳动过程，也是清晰的，虽然我在这里不想讨论这一点。
- [24] 霍尔姆斯特伦说 (Holstrom, p.365) 她的论述使剥削和异化的关系变得明了。可惜的是，情形并不是这样，因为她的论述错误地局限在 (mistakenly confines) 劳动过程的工人剥削之中，且认为异化的那些形式是在这一过程中产生的。

- [25] Marx, *Precapitalist Economic Formations* (excerpted from the *Grundrisse*), ed. E. J. Hobsbawm (New York, 1975), pp.104-8.
- [26] *On the Jewish Question*, in Easton and Guddhat (New York, 1967), p.248. (参见《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社中文1版,第451页。——译者注)
- [27] *Precapitalist Economic Formations*, p.104.
- [28] *Excerpt-Notes of 1844*, in Easton and Guddhat, p.269.
- [29] *Economic and Philosophic Manuscripts*, in Easton and Guddhat, pp.287-89.
- [30] 对于把马克思的异化理论运用于描绘官僚国家的详尽论述,见阿维内瑞 (Avineri) 的《卡尔·马克思的社会和政治思想》(*The Social and Political Thought of Karl Marx*), pp.17-24。
- [31] R.Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York, 1975), p.253. (参见罗伯特·诺齐克:《无政府、国家与乌托邦》,何怀宏译,中国社会科学出版社1991年版,第254页。——译者注)
- [32] Blaug, p.245; Samuelson, pp.542-43. 那些把这一观点强加给马克思的人,是因为他们错误地认为马克思持有某一形式的财产的劳动理论 (labor theory of property) 。人通过生产某一对象,或如洛克所说的把劳动者的劳动“渗入”(“mixing”)到劳动对象之中,而对它拥有财产权。这一理论并不是马克思所认可的,它与马克思的劳动价值理论是截然不同的。
- [33] *Critique of the Gotha Program*, Feuer, pp.116, 117. (参见《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第432—433页。——译者注)
- [34] 伍德在他的《马克思对正义的批判》(“*The Marxian Critique of Justice*”)中,相当详尽地阐发了马克思抨击正义观念的这一方面。
- [35] *Critique of the Gotha Program*, Feuer, p.116. (参见《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社中文1版,第18—19页。——译者注)
- [36] 霍尔姆斯特伦的论述似乎假定马克思的资本主义劳动过程中的剥削概念与劳动价值理论的关系是相互纠结的,难以解开的。
- [37] Nozick, p.252. (参见罗伯特·诺齐克:《无政府、国家与乌托邦》,何怀宏译,中国社会科学出版社1991年版,第254页。——译者注)
- [38] *Capital*, vol.1, p.218. (参见《马克思恩格斯全集》第5卷,人民出版社2009年版,第252页。在第252页提到,“剩余价值率是劳动力受资本剥削的程度或工人受资本家剥削的程度的准确表现。”——译者注)
- [39] 在我的文章(这一章是该文的修订)发表后, G.A.柯亨发表了对马克思剥削理论的一个有趣的分析——该文似乎在很多重要方面都认同我早期的论述。虽然论点相同,但柯亨却在基于不同的基础上得出,马克思的剥削理论是独立于劳动价值理论
- [186]

的。他也认同我所说的跨历史概念(transhistorical conception)包括这样的观念——存在剩余产品而不是存在有历史局限性的剩余价值的观念,因后者暗示着商品生产。然而,柯亨似乎忽视了马克思在《哥达纲领批判》中的讨论,因他的分析暗示或至少是强烈地表明,对于马克思而言,工人没有得到他劳动的全部产品的事实构成了剥削。柯亨也断定(到目前为止,我认为没有提供任何证明),剥削是不正义的一种形式,但又没有试图解释这种论断与马克思对正义的嘲讽性评论是一致的——它将在下一章被具体地探讨。(G. A. Cohen. “The Labor Theory of Value and the Concept of Exploitation,” *Philosophy and Public Affairs*, vol. 8, no. 4, 1979, pp. 338–60.)

在《马克思中的自由和私有财产》(George F. Brenkert. “Freedom and Private Property in Marx” (*Philosophy and Public Affairs*, vol. 8, no. 2, 1979, pp. 122–147.) 中,乔治·布伦克特(George F. Brenkert)认为马克思对资本主义的批判没有思考内在批判的可能性,不是法权批判。他接着辩称,马克思基本的评价视角是“自由的原则”。在他对马克思的自由概念的分析中,布伦克特强调了我在第二章提到的作为马克思的自主、共同体和个体的全面发展的概念。他也强调我所提到的作为认识的因素(包括实现这些理想的观念),仅有在社会意识不再扭曲时才是可能的。布伦克特和我都认为,把马克思对资本主义的分析当作纯粹的科学分析,而不是评价性的或规范性的,是错误的。尽管如此,为了强调我在本书第2章解释马克思对资本主义的批判为激进且于推定上(putatively)为非乌托邦的特性,我认为共产主义(作为一个体现了自由观念的社会的例证)为基本的评价视角是更为准确的。

第四章

- [1] John Rawls, *A Theory of Justice*, (Cambridge, Massachusetts, 1971), p. 3. (参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 3 页。——译者注)
- [2] 在《马克思对正义的批判》中,艾伦·伍德认为马克思拒斥法权模式,且没有批判资本主义为不正义的,在接下来的几页中,虽然我对伍德解释的几个关键因素做了批评,但希望我认为伍德的文章包含有许多重要的洞见,提出了根本的论题,给马克思近期的著作注入了新的生命,将是清晰的。
- [3] Rawls, pp. 177–82. (参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 169—175 页,主要集中在第 29 节。——译者注)
- [4] 与这一工作关联的一些近期著作,见 S. 摩尔的《作为历史唯物主义者的马克思和列宁》,《哲学与公共事务》,第 4 卷,第 2 期,1975 年,第 171—194 页(S. Moore, “Marx and Lenin as Historical Materialists,” *Philosophy and Public Affairs*, vol. 4, no. 2, 1975, pp. 171–94); R. 米勒的《历史唯物主义的一致性》,《哲学与公共事务》第 4 卷,第 4 期,1975 年,第 390—409 页(R. Miller, “The Consistency of Historical Materialism,”

Philosophy and Public Affairs, vol.4, no.4, 1975, pp.390-409); 和格雷·扬的《资本主义的根本矛盾》,《哲学与公共事务》第5卷,第2期,1976年,第196—234页(G. Young, “The Fundamental Contradiction of Capitalism,” Philosophy and Public Affairs, vol.5, no.2, 1976, pp.196-234)。

- [5] Karl Marx: selected Writings, edited by D. McLellan (Oxford, 1977), p.389. (参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第32页。——译者注)当然,这不是说,法权观念在解释阶级社会中的社会现象没有重要作用,而只是说它没有根本作用,马克思将根本作用赋予社会的物质基础的观念。
- [6] R.C.Tucker(塔克), The Marxian Revolutionary Idea(马克思式的革命观), New York, (1969), pp.37-53.
- [7] 认为塔克—伍德的观点在基本上是正确的广泛的共识已经受到了 W.L.麦克布莱德(W.L. McBride)的注意与挑战。W.L. McBride, “The Concept of Justice in Marx, Engels, and Others,” Ethics, vol.85, 1975, p.206.
- [8] 例如,见 Tucker, pp.27, 41, and 44 and Wood, pp.254-55.
- [9] Wood, p.265.
- [10] Wood, p.259.
- [11] Wood, pp.257-59.
- [12] Capital, vol.I (New York, 1967), p.176. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第204页。——译者注)
- [13] 麦克布莱德(McBride)正确地指出“Unrecht”的意思只是“不正义”(“injustice”)或“伤害”(“injury”),并接着指出,伍德认为正确的是将其译为前者,而不是后者,这是没有依据的。这似乎并没有让我认为,仅仅因为“受损害”或“受伤害”在这里的翻译似乎是不合理的,就道出了对伍德的批评,即使马克思一直强调工人把他们的劳动能力出售给资本家的确在肉体上和精神上受到了很大的损害,悲惨的伤害。(参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第226页。——译者注)
- [187] [14] N. Holmstrom, “Exploitation,” Canadian Journal of Philosophy, vol. VII, no. 2, 1977, pp. 353-69.
- [15] Holmstrom, pp.366-67.
- [16] Holmstrom, p.268.
- [17] Capital, vol.I, p.271. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第312—313页。——译者注)
- [18] 伍德的分析和霍尔姆斯特伦的批评都由于未能区分马克思的外在批判和内在批判(虽然霍尔姆斯特伦在她书的第368页的评论表明她认为马克思提出了一个从共产

- 主义正义视角对资本主义的外在批判)而停步不前。在《马克思的社会本体论》[Marx's Social Ontology (Cambridge, Massachusetts, 1978, p. 169, n.4)]中,凯罗尔·古尔德(Carol Gould)明确地断定,马克思在他对资本主义的批判中,运用了一个外在的正义准则。
- [19] Capital, vol. I, pp. 713-14. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第820页。——译者注)
- [20] Holmstrom, p. 368.
- [21] A. Buchanan, "Exploitation, Alienation, and Injustice," Canadian Journal of Philosophy, vol. 9, no. 1, 1979.
- [22] McBride, pp. 204-5.
- [23] Wood, pp. 254-57, 伍德对这一基本观点提出了厚实(strong)的文本支持。
- [24] Critique of the Gotha Program, McLellan, p. 569. (参见《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年版,第306页。该译本将 obsolete verbal rubbish 译为陈词滥调, ideological nonsense 译为空洞的废话,在本书中我分别将其直译为过时的语言垃圾与意识形态的胡说。——译者注)
- [25] McLellan, pp. 77-96. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第170—196页。——译者注)
- [26] McLellan, p. 569. (参见《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年版,第305—306页。——译者注)
- [27] 在马克思或马克思与恩格斯声称或暗示稀缺在共产主义将大量减少的许多零星的语句主要有这些: The German Ideology, Writings of the Young Marx on Philosophy and Society, edited by L. Easton and K. Guddhat (Garden City, N. Y. 1967), p. 468; Grundrisse, edited by M. Nicolaus (New York, 1973), p. 705; McLellan, pp. 73, 381, 383-84; Capital, vol. III, p. 876; Avineri, The Social and Political Thought of Karl Marx (Cambridge, 1968), p. 147.
- [28] McLellan, p. 569. (参见《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年版,第306页。——译者注)
- [29] 虽然他的批判常常未能注意到这一点,但罗尔斯的差异原则可以看作生产—分配正义的原则,因为严格地讲,它所分配的是基本善的前景,而不是物质产品本身,且因为对一个社会的生产过程的重要重建可能需要实现前景所要求的模式(pattern)。差异原则应用于社会的生产过程,而不只是社会的分配安排。当罗尔斯注意到差异原则的满足可能需要生产资料的公有产权时,他承认了这一点(Rawls, p. 274.)。(参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,中国社会科学出版社1988年版,第265页。——译者注)

- [30] 例如, 见 McLellan, pp.77, 377, 381, 383-84; Capital, vol. III, P. 876; and Karl Marx and Frederick Engels, Selected Works, vol. II, (New York), pp.93-94.
- [31] 在近期题为《马克思论分配正义》(Marx on Distributive Justice, Z. Husami. Philosophy and Public Affairs, vol.8, no.1, 1978, pp.27-64.) 的文章中, 胡萨米批评了伍德—塔克对马克思观点的阐释。胡萨米相当正确地论辩了马克思能一贯地运用从资本主义之后的社会的本质中提取的观念(如, 人的自由观念、自我实现观念)来作为规范观念去批判资本主义社会。但他接着指出, 这些从资本主义之后的社会的眼界中借用过来的观念不仅是规范性的, 而且是法权观念, 却是没有根据的。再者, 胡萨米指出, 塔克—伍德一脉未能解释马克思把工人受剥削指认为被掠夺或被盗窃的语句是正确的, 但他断定要解释这些语句, 我们就必须用共产主义正义原则的视角去批判雇佣劳动, 则是错误的。我们只需要坚信, 马克思批判资本主义未能满足它自身的正义观念, 即他提出了对资本主义的内在法权的批判。胡萨米用以支撑的论断——马克思从共产主义的正义视角批判资本主义——的文本似乎能够解释马克思的内在法权批判的很多例子。我的解释——不像胡萨米——不仅与前面提到的三个文献是一致的, 而且能够对其解释: (1) 马克思拒斥指认共产主义为一个正义社会; (2) 他认为共产主义将通过解决稀缺来消除正义环境; (3) 他指责关于正义、权利的辩谈是“过时的语言垃圾”和“意识形态的胡说”。
- [188] [32]. McLellan, pp.51-52. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷, 人民出版社2009年版, 第39页。——译者注)
- [33] Ibid., p. 54. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷, 人民出版社2009年版, 第43页。——译者注)
- [34] Ibid., p.54.
- [35] J.S.Mill, On Liberty (New York, 1956), p.7.
- [36] McLellan, p.56. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷, 人民出版社2009年版, 第45页。——译者注) 这里的“所谓的人的权利”的术语需要解释。马克思明显用它来反复强调他最富有特色的一个批判: 指责这些权利的颂扬者(celebrants)未能实现这些权利在历史上的有限本质。马克思的要点是: 诉求人的权利的这些权利, 暴露了所有意识形态思考的非历史的盲目的特性。这些权利被设以保护的活动的形式, 并不是在所有时代和所有环境中都是人类活动的形式。它们是资本主义的人类活动, 在这个文本中, 没有迹象表明, 我们要以这种方式来理解“所谓的”这一术语, 以便暗示存在人的权利本身这样的权利和马克思批判的只是那些不恰当地把这些权利视为普遍权利的人。
- [37] Ibid., p. 53. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷, 人民出版社2009年版, 第41页。——译者注)

- [38] Ibid., p.53.(参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第40页。译文根据麦克莱伦的英文译出,与文集的内容不完全一致。——译者注)
- [39] 丹尼尔(N.Daniels)论称,罗尔斯的理论不能充分地应对平等权利在效率上的不平等,且这一缺陷标示着罗尔斯第一正义原则与第二原则之间的根本分歧。丹尼尔的证明是从马克思的视角对罗尔斯的更有前景(promising)的批判之一。(N.Daniels, "Equal Liberty and Equal Worth of Liberty," in *Reading Rawls*, edited by N.Daniels(New York, 1975), pp.253-81)对于平等权利在实施的效率上不平等的问题的两个不同但又相关的解决路径见我的论文"Deriving Welfare Rights from Libertarian Rights," in *Income Support* edited by P.Brown, C.Johnson, and P.Vernier of the Center for Philosophy and Public Policy, University of Maryland at College Park (Totowa, N.J.; Rowman and Littlefield, 1981).
- [40] McLellan, p.57.(参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第46页。——译者注)
- [41] Ibid., p.35.(参见《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社中文1版,第396页。——译者注)
- [42] Ibid., pp.568-69.(参见《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年版,第305页。——译者注)
- [43] Tucker, pp.51-52.
- [44] Rawls, p.9.(参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社1988年版,第4-5页。——译者注)
- [45] In Chapter 3.(参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社1988年版,第5页。——译者注)
- [46] "现代代表制国家的执行机构只是管理资产阶级共同事务的委员会。"(McLellan, p.223)
- [47] 对一个相关文本的考察,见 A.Buchanan, "Exploitation, Alienation, and Injustice," pp.121-39.
- [48] 在《雾月十八日》中,马克思的任务是解释政府怎么能同时扮演这两种角色。
- [49] J.Murphy, "Marxism and Retribution," *Philosophy and Public Affairs*, vol.2, no.3, 1973, pp.217-18.
- [50] H.Morris, "Persons and Punishment," *Monist*, vol.52, no.4, p.500.
- [51] 我在《革命动机与合理性》("Revolutionary Motivation and Rationality," *Philosophy and Public Affairs*, vol.9, no.1, 1979, pp.59-82.也见本书的第五章)中考察了马克思的革命动机理论,并认为那是一个严重的缺陷。
- [52] McLellan, p.230.

[53] Ibid., p.231.

[54] Ibid., p.566.

- [55] 如果假定“各尽所能,按劳分配”的原则是马克思提出来作为一个分配正义的原则,那它将被公开承认为向充分发展的共产主义(见 McLellan, p.568)前进的过渡阶段的正义原则本身,那就可能会有人认为,它提供了法权概念的积极的行动—指南(action-guiding)的用法的重要例子。诉求这一原则为正义原则的观念将激励无产阶级以一种为了实现它描述的分配的方式去改变社会,且这些努力又将反过来导向充分发展的共产主义社会(正义环境不再存在的社会)。赋予一个重要动机的角色给过渡原则的困难在于它迫使我们拒斥马克思的多次声明:成功的无产阶级革命一般不依赖于道德劝诫(moral exhortation)或具体的正义诉求。再者,也似乎难以把这样的阐释与马克思提出的一个相当简单的理性的革命动机的利益理论(在这一理论中,马克思没有赋予法权概念以任何重要的作用)的那几段文字相一致。尽管如此,即使一个法权原则在过渡阶段发挥着重要的作用,也无法推出,一旦过渡完成,将需要该法权原则或其他法权原则。
- [56] 也许罗尔斯与德沃金都希望证明这种观点,以便允许这种可能性:至少在论及的权利不是最基本的或尊重权利的要求是无用的地方将是巨大的。权利的要求不会凌驾于功利考虑之上。对这一权利概念的更为详尽的分析,见第七章。
- [57] J.Feinberg, “The Nature and Value of Right,” in *Moral Problems in Medicine*, edited by S.Gorovitz, et al. (Englewood Cliffs, New Jersey, 1976), pp.454-67.
- [58] 我对个人自尊本身的纲要性论述在很大程度上归功于 S.L.达尔(S.L.Darwall)在《两种尊重》(“Two Kinds of Respect,” *Ethics*, vol.88, no.3, 1978, pp.36-49.)中富有启发性的分析。
- [59] Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (康德:《道德的形而上学基础》), translated by H.J.Paton (New York, 1964), p.103 (Akad.435).
- [60] Easton and Guddhat, pp.267-70. (参见《马克思恩格斯全集》第 42 卷,人民出版社中文 1 版,第 22、23 页。——译者注)
- [61] Nozick, p.31. (参见罗伯特·诺齐克:《无政府、国家与乌托邦》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1991 年版,第 40 页。——译者注)
- [62] 见《神圣家族》(Moscow, 1956, p.211), 在那,马克思说“强制性惩罚是与人道行为相对立的”。(参见《马克思恩格斯全集》第 2 卷,人民出版社中文 1 版,第 229 页。——译者注)

第五章

- [1] 例如,看马克思对建立在人道理念之上的“真正的社会主义者”的共和国观念的严

- 厉批评,载 Karl Marx; Selected Writings, ed. D. McLellan (New York: Oxford University Press, 1977), pp.216-218。(参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第588—590页。——译者注)也注意马克思告诫德国的社会主义者停止倾重于他们关于正义和权利的“过时的语言”(Ibid., p.569.参见《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第436页。——译者注)。
- [2] 在《资本论》第1卷德文版第二版的序言中,马克思指出:“...[资产阶级]政治经济学[将]仍然是一门科学,只要有阶级斗争残存.....”而一旦它在1830年后变得公开后,资产阶级政治经济学就成为那些不再询问“这一原理或那一原理是否是真实的,而是是否对资本有用的”……“雇佣职业拳击手”(“hired prize-fighters”)的交易(New York: International Publishers, 1967, p.15)。
- [3] 在《共产党宣言》中,马克思把无产阶级革命描述为“为了绝大多数人的利益,……绝大多数人的运动”(Karl Marx; Selected Writings, p.230.参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第283页。——译者注)。在p.231(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第284页。——译者注)中,马克思说共产党的作用只是使无产阶级意识到其利益在于推翻资本主义制度,并引导产生的革命行动,以便最大限度地发挥其效力。关于马克思持有我所说的革命动机的利益理论的其他文本依据,将在我的证明的展开中依次呈现。
- [4] McLellan, p.230(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第283页。——译者注)。在《资本论》第1卷(p.269.参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第528页。——译者注)马克思写到资本主义的“毁灭人种”。
- [5] McLellan, p.569.也见 p.566:“什么是‘公平的’分配呢?难道资产者不是断言今天的分配是‘公平的’吗?难道它事实上不是在现今的生产方式基础上唯一‘公平的’分配吗?难道经济关系是由法的概念来调节,而不是相反,从经济关系中产生出法的关系吗?难道各种社会主义宗派分子关于‘公平的’分配不是也有各种极不相同的观念吗?”(参见《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年版,第302页。——译者注)
- [6] “只有为了社会的普遍权利,特殊阶级才能要求普遍统治。”(McLellan, p.71.参见《黑格尔法哲学批判导言》,载《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第13页。——译者注)
- [7] M.奥尔森在《集体行动的逻辑》(M. Olson. *The Logic of Collective Action*. Cambridge: Harvard University Press, 1965, pp.105-106)中,非常简短地陈述了我在这篇文章中具体阐发的公共利益的批评(public goods objection)。奥尔森不探索马克思的革命动机理论和马克思关于强制(coercion)和道德原则的观点之间的关系。他也不思考马克思关于无产阶级的合作和马克思归因于资产阶级的无法合作的假设之间的有

问题的关系。最后,奥尔森并没有思考针对公共利益的批评给以马克思式的回应。既然奥尔森涉及马克思的仅仅是奥尔森的一般理论应用于马克思革命观点的简要而又富有启发性的题外话,那这一切就不令人惊讶。

- [8]在第七节中,我回应那种认为合理性并不是与个体的功利或群体的功利最大化相一致(*be identified with*)的指责。即使这一指责是正确的,我的主要论点也不受影响。
- [9]我对公共利益(*public good*)的概念的介绍和对公共利益问题的分析,大多借助于R.赛多利斯(R.Sartorius)的现成的论文(*forthcoming paper*)《自由主义的限度》[*The Limits of Libertarianism, in Law and Liberty*(College Station: Texas A & M Press, 1978)]的讨论。
- [10]项目(ii),即供应的联合性(*jointness of supply*)必须与项目(iii)的非排他性(*non-excludability*)区别开来。一个利益(*A good*)可能是在联合供应中生产出来,但它仍有可能排除某些人分享它。正如我将使用的,“非排他性”(Non-excludability),指的是排除在实践上或政治上不可能性的一种意向性术语(*dispositional term*)。“联合性”指的是物品在实际中被生产的方式的表现或非意向性的术语。
- [11]在《在社会学家、经济学家和民主》[*Sociologists, Economists, and Democracy* (London: Collier-Macmillan, 1970)]中,B.巴里(B.Barry)认为个体的情形与群体功利最大化有着重要的不同。他认为,区别在于群体功利的最大化者不会把他的付出看为是微不足道的,因为它会影响到绝大多数人。在《自由之上主义的限度》(“*The Limits of Libertarianism,*” p. 6)中,R.赛多利斯(R. Sartorius)指出,仅在所谓的阈值效应(*threshold effects*)不出现的地方,它是真实的。其意是,假如益品被生产出来,是发生在付出的阈值(*threshold*)必须被越过的地方,那个体的付出的可能性几乎是零。显然,在协调一致的革命行动(*concerted revolutionary action*)的情形中,理性的个体会认为他发生在“阈值”上的付出的可能性(*the likelihood*)是微不足道的。如果是这样,那巴里的观点就是不恰当的(*inapplicable*),且不论无产阶级是否最大化个体的或群体的功利,公共利益的问题都会产生。仍然坚信情形是不同的马克思式的批评者和缘于每一个无产者都是最大化群体的功利而希望证明公共利益问题是可以避免的人,将不得不提出一个怎么无产者欲求的是最大化阶级的利益而不是他自己的利益的论述。
- [12] McLellan, p.231. (参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第284页。——译者注)
- [13]对于马克思而言,剩余价值是由工人生产的超出他作为工人的生存需要的商品的价值。*Capital*, I:177-198,331.“剩余价值率是……资本家对工人或资本对劳动力的剥削程度的准确表述。”*Capital*, I:218.马克思把剩余价值率界定为剩余价值与工人维持其作为工人的生存所需要的商品的价值之比。*Capital*, I:218-219.

- [14] 虽然马克思的主导 (dominant) 观点是无产阶级革命将是暴力的,但他也考虑过在某些情况下,在某些国家和地区的和平革命的可能性。见恩格斯给《资本论》第 1 卷的英文版写的序言。Capital, I:6.
- [15] McLellan, p.565.
- [16] 虽然列宁在这个关系上,使“先锋队”这个词通俗化 (popularized),但它准确地契合了马克思的共产党的角色的概念。
- [17] McLellan, p.231.(参见《马克思恩格斯选集》第 1 卷,人民出版社 1995 年版,第 284 页。——译者注)
- [18] 这一段摘自自 S.阿维内瑞(S.Avineri)编的《卡尔·马克思的社会和政治思想》(The Social and Political Thought of Karl Marx, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p.141.参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷,人民出版社 2009 年版,第 232 页。——译者注)。
- [19] 《德意志意识形态》[Collected Works: Marx and Engels, vol.5 (New York: International Publishers, 1976), p.75.]。
- [20] 例如,见 Economic and Philosophic Manuscripts, pp.87-96, and Critique of the Gotha Programme, pp.568-69, in McLellan。
- [21] 例如,普遍化原则 (Generalization principles) 包括康德的绝对命令的普遍法则的公式和功利主义普遍化的原则。前者阐述的是人们赖以行动的准则要同时能成为一个普遍法则。后者要求人们所做的行为是每个人在相似情境下做那种行为的结果 (consequences) 将最大化功利。在《正义论》(Cambridge: Harvard University Press, 1971.) 的第 51 节中,罗尔斯提出了要求人们去支持正义的社会制度的原则。罗尔斯的原则不是设置来解决他所说的保证的问题:在支持正义的社会制度方面,它是在个人已经能够指望别人的合作中运作的。因此,能够解决公共利益问题的正义原则就必须比罗尔斯的原则更为有力。力量的不同程度是可能的。这个原则可以要求的是,假如人们致力于正义制度的建设没有什么代价的话,就必须朝这方面去努力。一个更强有力的原则将确立这样的责任,即使其实现意味着自身的毁灭。 [191]
- [22] 这样一个原则与马克思拒斥依赖正义观念是一贯的,与他的共产主义观念(作为人道的社会秩序)是相一致的。
- [23] 例如,可能还有其他选择。有人可能会使用以身作则的观念或依赖 (rely upon) 怨恨的动机的观念。在第一种情形中,可能会形成一个动机理论——赋予领导者能力的核心作用来激发大众不计代价与利益地去效仿领导者的人格典范。在第二种情形中,主要的动机因素将是大众面对压迫者的怨恨。在这篇文章中,我不寻求将这其中的任何一种作为这两个原因的解决方案。首先,作为马克思主义的解决方案,它们看来很难是合理的,因为马克思没有在任何地方赋予其中任一要素以重要的作

用。其次,不同于我所思考的三种解决方案,以身作则的理论和怨恨的动机理论对于无产阶级的公共利益问题都不是合理的解决方案(rational solutions)。相反,他们将其从理性决策理论中除去,并将其作为经验的心理解释的问题。

[24] 出于证明的目的,我将假定,马克思意图把关于概念一般的历史主义观点应用于合理性的观念,同时也承认可能没有确凿的文本依据来支持这一假定。

[25] 对于马克思来说,物质基础是一个社会生产诸如食物、住房等生活的物质资料的一系列过程。McLellan, p.165.

[26] 在《政治经济学批判序言》中,马克思在“生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革,……人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的,简言之,意识形态的形式。”之间做了区分。McLellan, pp.389-390。(参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第33页。——译者注)这里至关重要的一点是,即使人们的利益和他们对这些利益的意识依赖于物质基础之中的冲突,人们还是要在有意识的有目的的行为层次上与冲突做“斗争”

[27] 有人可能会这样回应,马克思的观点是无产阶级不问“要最大化我自己或我的阶级的功利,我应该做些什么?”相反,他把自己看作无产阶级的一员,并只问,“我们应该做些什么?”他避免了通过计算相对于我们参与的好处(benefits)和我们不参与的代价(cost)的公共利益的问题。然而,这个回应的困难在于,它假定了马克思主义所必须确立的东西(what the Marxian must establish),即尽管在孤立的、自私自利的资本主义环境中,无产阶级还是能够找到一条避免公共利益的问题的新路径来形成他的抉择。正如我下面所说的,马克思假定了这种转变将出现在资本主义工厂内,但他对它是怎样产生的,甚或它究竟是什么,并没有给出任何论述。

[28] McLellan, p.236.

[29] Capital, vol.I, pp.329, 763.

[30] 对马克思关于工人与其伙伴的异化的最为深远的讨论(most extended discussion),见 *Karl Marx: Selected Writings*, pp.75-112.他关于工厂工作使人虚弱的影响,见《资本论》第1卷,第14章的“劳动分工与生产”。(布坎南这里指的是1887年的英文版,中文版参见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第12章的“分工和工场手工业”。——译者注)

[31] 对于其中的一些原因,见赛多利斯的《自由主义的限度》(The Limits of Libertarianism)。

[32] Rawls, *A Theory of Justice*, pp.268-69。(参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社1988年版,第254—255页。——译者注)

[192] [33] 本章的早期文稿发表于匹兹堡大学哲学系。我要感谢安妮特·拜尔(Annette

Baier)、库尔特·拜尔(Kurt Baier)、约翰·库珀(John Cooper)、N.J.麦克李安(N.J. McClelland)、T.赛登菲尔德(T.Seidenfeld)的有益的评论。我也要感谢《哲学与公共事务》编辑的不少有益的建议。

第六章

- [1] 布莱恩·巴里:《沃尔夫的批判性注释:理解罗尔斯》[Brian Barry, “Critical Notice of Wolff: Understanding Rawls”, Canadian Journal of Philosophy, vol VII, no. 4, 1979, p.780.]
- [2] John Rawls, A Theory of Justice, p.7.(参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 5 页。——译者注)
- [3] Ibid., p.7.
- [4] Ibid., p.62.(参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 58 页。——译者注)
- [5] 对罗尔斯这一基本善的理论的解释的阐发,见我的论文《可修正性与合理性选择》(“Revisability and Rational Choice”, Canadian Journal of Philosophy, vol.5, no.3, 1975, pp.395-408.)。
- [6] Rawls, A Theory of Justice, p.250.(罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 241 页。——译者注)
- [7] Ibid., pp.302-3.(参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 292 页。——译者注)
- [8] Ibid., p.62.(参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 57 页。——译者注)
- [9] 正如我们后面将要看到的,差异原则把自尊考虑进来的事实最终证明在评价马克思主义对罗尔斯的批判上是非常重要的。
- [10] Rawls, A Theory of Justice, p.98.(参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 93 页。——译者注)
- [11] Ibid., p.87.(参见罗尔斯:《正义论》(何怀宏等译),中国社会科学出版社 1988 年版,第 83 页。——译者注)
- [12] 我已经提供了这些例子;它们不是出自罗尔斯的文本。
- [13] 罗尔斯在他的《正义论》的“最后的构想”(p.302)中增加了一个“正义的储存原则”。
- [14] Rawls, A Theory of Justice, p.20.(参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 18 页。——译者注)
- [15] Ibid., p.21.(参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 18—19 页。——译者注)

- [16] Ibid., p.21.(参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 19 页。与原文有所变动。——译者注)
- [17] Ibid., p.252.(参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 246—247 页。——译者注)
- [18] 斯蒂芬·达尔(Stephen Darwall)富有说服力地论述道,那些否认罗尔斯理论的一贯的康德式解释的合理性的人是把这一论题与在选择罗尔斯的原则时的缔约各方在原初状态中是自主的论题相混淆的。[(Darwall, “A Defense of the Kantian Interpretation,” *Ethics*, vol. 86, 1976, no. 2, pp. 164–70) See also Dawall, “Is There a Kantian Foundation for Rawlsian Justice?” in *John Rawls’ Theory of Social Justice*, edited by H.G.Blocker and E.Smith(Athens, Ohio, 1980), pp.311–45.]
- [19] 特别是看《道德的形而上学基础》的第三部分,由 L.W.贝克(L.W.Beck)翻译,纽约,1959 年版。
- [20] Rawls, *A Theory of Justice*, p.11.(参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 9 页。——译者注)
- [21] Ibid., p.15.(参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 13 页。——译者注)
- [22] 很多罗尔斯的批评者错误地认为,罗尔斯把原初状态中的缔约各方描述为理性的利己主义者。在《正义论》的第 127 页中,罗尔斯对(a)人的自我的善的概念与(b)完全是人的自我的善的概念做了区分,且接着把缔约各方描述为具有(a)的这一段说明,把缔约各方描述为理性利己主义者是错误的,或者说缔约各方是自我利己主义的,都是极富误导性的。
- [23] Rawls, *A Theory of Justice*, p.12.(参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 10 页。——译者注)
- [24] Ibid., pp.127–135.(参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 122—130 页。——译者注)
- [25] Ibid., p.440.(参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 427 页。——译者注)
- [26] Ibid., p.440.(参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 427 页。——译者注)
- [27] 罗尔斯的讨论有助于两个不同版本的承诺约束的证明。依据一个版本,缔约各方在遵循最大最小的策略上包含着一个最坏结果的估计的承诺约束。另一个版本则不调用任何正式的决策原则。我的最大最小证明的讨论涵盖了第一个版本,所以在来这里我的讨论将只集中在第二版本上。
- [28] 罗尔斯:《答亚历山大和马斯格雷夫》(Rawls, “Reply to Alexander and Musgrave,”

- Quarterly Journal of Economics*, November 1974, p. 653. 也见 *A Theory of Justice*, pp. 175-76)。
- [29] Rawls, *A Theory of Justice*, p.145. (参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 139 页。——译者注)
- [30] *Ibid.*, p.278. (参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 269 页。——译者注)
- [31] *Ibid.*, p.278. (参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 268—269 页。——译者注)
- [32] R.P. Wolff, *Understanding Rawls*, (Princeton, New Jersey, 1977), p.210.
- [33] 巴里在《沃尔夫的批判性注释:理解罗尔斯》(Barry. Critical Notice of Wolff: *Understanding Rawls*, pp.758-60)中也批评了沃尔夫认为罗尔斯只是关注分配的假定。
- [34] 例如,见《阶级的隐蔽伤害》[*The Hidden Injuries of Class*, R.Sennett and J.Cobb (New York, 1973), especially pp.4-8, 18, 22, 28-29, 53]。
- [35] Rober Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York, 1974), pp.160-63. (参见罗伯特·诺齐克:《无政府、国家与乌托邦》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1991 年版,第 165—168 页。——译者注)
- [36] 达尔论称,任何在本质上是康德式的道德理论(包括罗尔斯的)将需要一个基本善的理论。达尔:《罗尔斯式的正义有一个康德式的基础吗》,载《约翰·罗尔斯的社会正义理论》(Darwall, “Is There a Kantian Foundation for Rawlsian justice” in John Rawls’ *Theory of Social Justice*.)。在似乎合理的康德式的权利理论中,一个善的理论是怎样出现的详尽讨论见我对奥尼尔的著作《依据原则行动》的批判性评论 (Onora O’Neill. *Acting on Principle*. *The Journal of Philosophy*, vol. LXXVI, no. 6, 1978, pp.325-40.)。
- [37] Rawls, *A Theory of Justice*, p.274. (参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 265 页。——译者注)
- [38] 我要对斯蒂芬·达尔帮我廓清这一批评表示感谢。
- [39] C.B.Macpherson, *Democracy Theory: Essays in Retrieval* (London and New York, 1973), p.87.
- [40] *Ibid.*, pp.192-197.
- [41] Rawls, *A Theory of Justice*, p.98. (参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 93 页。——译者注)
- [42] 罗尔斯:《作为主体的基本结构》,载《价值与道德》,由 A.I.古德曼和 J.金姆编,多德雷赫特,荷兰:1978 年版,第 47—71 页。(Rawls, “The Basic Structure as Subject,” in

- Values and Morals, edited by A. I. Goldman and J. Kim, Dordrecht, Holland: 1978, pp. 47-71.) 注意到这篇论文是其同名文章(提交于1977年美国哲学学会太平洋分会,并于1977年4月发表于《美国哲学季刊》第14期)的重要修订。后面所有涉及这篇文章的引注都是《作为主体的基本结构》的修订版。
- [43] 关于反思平衡观念的力量和复杂性的卓越考察见诺曼·丹尼尔的论文《伦理学中广泛的反思平衡和理论接纳》(Norman Daniels, "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics," *The Journal of Philosophy*, vol. LXXVI, no. 5, 1979, pp. 256-82.)
- [44] Rawls, *A Theory of Justice*, p.20. (参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社1988年版,第18页。——译者注)
- [45] 在本章第三部分的第三节,我考察了认为罗尔斯缺乏一个从不正义向正义社会转换(能够说明不正义社会中有足够多的人们将被充分地激励去实现他的原则)的理论的异议。
- [46] 特别是看这一章第三部分的第4、5、6节。
- [47] Macpherson(麦克弗森), p.94.
- [48] Rawls, "Reply to Alexander and Musgrave" (《答亚历山大和马斯格雷夫》), p.642, and "Fairness to Goodness" (《通往善的公平》) *Philosophical Review*, vol. LXXXIV, 1975, p.543.
- [49] 布莱恩·巴里在《沃尔夫的批判性注释:理解罗尔斯》(Brian Barry, "Critical Notice of Wolff; *Understanding Rawls*," p.768)中也注意到沃尔夫是犯了这一根本性的错误。
- [50] 据我所知,罗尔斯的马克思主义批评者没有一个提出我们怎么能够知道马克思的人的概念不也是暂时的狭隘的复杂问题。
- [51] Rawls, *A Theory of Justice*, p.127. (参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社1988年版,第122页。——译者注)
- [52] Rawls, "A fairness to goodness," pp.542-43.
- [53] Rawls, *A Theory of Justice*, pp.522-23. (参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社1988年版,第509页。——译者注)
- [54] Rawls, "Reply to Alexander and Musgrave", p.641.
- [55] 我的论文:《自主、分配和国家》(Autonomy, Distribution, and the State), 北卡罗莱纳大学教堂山分校(University of North Carolina at Chapel Hill), 1975年(未出版)。
- [56] 为了强调这一点,罗尔斯在《答亚历山大和马斯格雷夫》(p.642)和《一个康德式的平等概念》(The Cambridge Review, February 1975, p.97)中说,基本善不是衡量满足的指标。
- [57] Rawls, *A Theory of Justice*, pp.93-94 and p.143; "Justice as Fairness," *Philosophical*

Review, vol. LXVII, p. 170.

- [58] Ibid., p. 207. (参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 196 页。——译者注)
- [59] Ibid., p. 254. (参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 244 页。——译者注) [194]
- [60] Ibid., p. 255. (参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 246 页。——译者注)
- [61] 也见 The Basic Structure as Subject(《作为主体的基本结构》), p. 63。
- [62] Lecture IV, Stanford 1978, “Responsibility for Ends,” unpublished.
- [63] 基本善的两个特征之间的区分得自于我的论文《罗尔斯理论的一个修正》(A Modification of Rawls’ Theory), 它提交于 1974 年的美国哲学学会的西部片区会议上,而后来更为细致的阐述见我的论文《可修正性与理性选择》(见本章的第 5 个注)。在最近的论文中,特别是在《为了目的的责任》(Responsibility for Ends), 罗尔斯强调了基本善的双重作用,部分来自于我在《可修正性与理性选择》中的论述。
- [64] A. Schwartz, “Moral Neutrality and the Theory of Primary Goods,” *Ethics*, vol. 83, p. 294, and M. Teitleman, “The Limits of Individualism,” *Journal of Philosophy*, vol. LXIX, no. 18, 1972, pp. 545–56.
- [65] Rawls, “Fairness to Goodness,” pp. 540–42.
- [66] 在《可修正性与理性选择》中,我着手一个证明工作,认为一个充分的理性理论将包括我所说的批判的修正性原则,且认为,假如要成功地回应由 Teitleman and Schwartz 提出的批评的话,这些原则必须应用于罗尔斯的契约证明。
- [67] Richard Miller, “Rawls and Marxism,” *Philosophy and Public Affairs*, vol. 3, no. 2, 1974, pp. 167–91.
- [68] Ibid., p. 225.
- [69] Ibid., p. 228.
- [70] Wolff, *Understanding Rawls*, pp. 204–5.
- [71] Writings of the Young Marx on Philosophy and Society, Easton and Guddhat (Garden City, New York, 1967), p. 192.
- [72] Norman Daniels, “Equal Liberty and Equal Worth of Liberty,” in *Reading Rawls*, edited by Norman Daniels (New York, 1975, pp. 253–81).
- [73] Ibid., p. 259.
- [74] Rawls, *A Theory of Justice*, p. 204. (参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 194 页。——译者注)
- [75] Daniels, “Equal Liberty and Equal Worth of Liberty,” p. 259.

- [76] Ibid., p.259.
- [77] Rawls, *A Theory of Justice*, pp.151-52. (参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 145 页。——译者注)
- [78] Ibid., p.277. (参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 268 页。——译者注)
- [79] 例如,见 *A Theory of Justice*, pp.20-21. (参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 17—18 页。——译者注)
- [80] 见 *A Theory of Justice*, pp.251-57 and p.587. (参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 241—248,574—575 页。——译者注)
- [81] Teitleman, p.551.
- [82] Rawls, “Fairness to Goodness,” p.540.
- [83] Rawls, *A Theory of Justice*, p.3. (参见罗尔斯:《正义论》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1988 年版,第 1 页。——译者注)
- [84] 关于“乌托邦主义”的批评的可能例外在这一章的前面有探讨。
- [85] 诺齐克已经提出了截然不同的批评:差别原则允许、甚或是要求穷人对富人的剥削。(Anarchy, State, and Utopia, p.33.)
- [86] 罗尔斯关于基本结构概念的最全面的论述见《作为主体的基本结构》(修订版),见本章注 42。
- [87] Rawls, “Political liberalism”, p.269. (参见罗尔斯:《政治自由主义》,万俊人译,译林出版社,2000 年版,第 285 页。——译者注)
- [88] Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, pp.150-62. (参见罗伯特·诺齐克:《无政府、国家与乌托邦》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1991 年版,第 155—168 页。——译者注)
- [89] Ibid., p.178. (参见罗伯特·诺齐克:《无政府、国家与乌托邦》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1991 年版,第 183 页。——译者注)
- [90] Ibid., p.151. (参见罗伯特·诺齐克:《无政府、国家与乌托邦》,何怀宏译,中国社会科学出版社 1991 年版,第 157 页。——译者注)
- [91] Rawls, “The Basic Structure as Subject,” p.51. (参见罗尔斯:《政治自由主义》,万俊人译,译林出版社,2000 年版,第 280 页。——译者注)
- [92] Ibid., p.53. (参见罗尔斯:《政治自由主义》,万俊人译,译林出版社,2000 年版,第 282 页。——译者注)
- [93] 可以说,马克思关于资本主义支配世界的国际关系中的殖民主义和剥削特性的零散的讨论为针对罗尔斯的另一个重要的马克思式的批评提供了基础。虽然我认为罗尔斯没有考察国际关系中的正义问题而试图为民族国家提供一个正义理论,是不可

能取得根本意义上的成功,但我必须在另一个场合保持对这一极其复杂的问题的思考。

第七章

[195]

- [1] 康德:《论通常的说法:这在理论上可能是正确的,但在实践上是行不通的》[I.Kant, "On the Old Saw: That May be Right in Theory But It Won't Work in Practice," Translated by E.B.Ashton. (Philadelphia, 1974), p.60.]
- [2] 例如,见 *Capital*, vol.I (New York, 1967), p.60.
- [3] 见 F.米勒 与 R.赛多里斯的《人口政策与公共利益》(F.Miller and R.Sartorius, "Population Policy and Public Goods," *Philosophy and Public Affairs*, vol.8, no.2, 1979, pp.148-74)。
- [4] 这一文献的最好指南之一是 D.穆勒的《公共选择》[D.Mueller's *Public Choice* (Cambridge, 1979), pp.148-74.]
- [5] Marx, *The Civil War in France*, in *Karl Marx and Frederick Engels: Selecting works* (New York, 1972), p.291.
- [6] *Ibid.*, p.294.
- [7] *Ibid.*, p.294.
- [8] *Ibid.*, p.294.
- [9] 关于高效的计划的分配的一些更为重要的障碍的经典介绍,以及旨在处理这些困难的有计划的分配理论的百科全书式的索引在哈耶克的《个人主义与经济秩序》[F.A.Hayek, *Individualism and the Economic Order* (Chicago, 1948), pp.119-208.] 中能够见到。
- [10] 当代分析官僚政治的最有影响力的作品之一是:W.尼斯坎南 (W.Niskanen) 的《官僚制与代议制政府》(*Bureaucracy and Representative Government*. Chicago, 1971) 和《官僚和政客》(*Bureaucrats and Politicians*. *Journal of Law and Economics*, December 1975, pp.617-53.) 也见穆勒 (Mueller), pp.148-70。

参 考 书 目

- Althusser, L. *For Marx* (New York, 1969).
- Avineri, S. *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge, 1972).
- *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, 1968).
- Barry, Brian. "Critical Notice of Wolff: Understanding Rawls", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. VII, no. 4, 1979, p. 780.
- *Sociologists, Economists, and Democracy* (London: 1970).
- Blaug, M. *Economic Theory in Retrospect*, revised, edition (Homewood, III., 1968).
- Brenkert, George F. "Freedom and Private Property in Marx" (*Philosophy and Public Affairs*, vol. 8, no. 2, 1979, pp. 122-147).
- Buchanan, Allen E. *Autonomy, Distribution, and the State*, University of North Carolina at Chapel Hill, 1975 (unpublished doctoral dissertation).
- . "Exploitation, Alienation, and Injustice," *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 9, no. 1, 1979, p. 121.
- . "Deriving Welfare Rights from Libertarian Rights," in *Income Support*, edited by P. Brown, C. Johnson, and P. Vernier of the Center for Philosophy and Public Policy, University of Maryland at College Park (Totowa, N.J., 1981).
- . Review article on Onora Nell's *Acting on Principle*, *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXV, No. 6, 1978, pp. 325-40.
- . "Revisability and Rational Choice," *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 5, No. 3, 1975, pp. 395-408.
- . "Revolutionary Motivation and Rationality," *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 9, No. 1, 1979, pp. 59-82.
- Cohen, G. A. "The Labor Theory of Value and the Concept of Exploitation," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 8, no. 4, 1979, pp. 338-60.

- .Marx's
advances a similar interpretation in *Marx's Theory of History: A Defense* (Oxford, 1978).
- Daniels, Norman A. "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics," *The Journal of Philosophy*, vol.LXXVI, no.5, 1079, pp.256-82.
- .(ed.) *Reading Rawls*, (New York, 1975).
- Darwall, Stephen. "A Defense of the Kantian Interpretation," *Ethics*, vol. 86, 1976, no. 2, pp. 164-70.
- . "Is There a Kantian Foundation for Rawlsian Justice?" in *John Rawls' Theory of Social Justice*, edited by H.G.Blocker and E.Smith (Athens, Ohio, 1980), pp.311-45.
- . "Two Kinds of Respect," *Ethics*, vol.88, no.3, 1978, pp.36-49.
- Easton, L. and Guddhat, K. (eds.) *The German Ideology, Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* (Garden City, New York, 1967).
- Feuer, L. *The Communist Manifesto, Marx and Engels: Basic writings on Politics and Philosophy*, (New York, 1959).
- Feinberg, J. "The Nature and Value of Right," in *Moral Problems in Medicine*, edited by S. Gorovitz, et al. (Englewood Cliffs, New Jersey, 1976), pp.454-67.
- Could, Carol. *Marx's Social Ontology* (Cambridge, Massachusetts, 1978). [198]
- Hayek, F.A. *Individualism and the Economic Order* (Chicago, 1948).
- Hegel, G.W.F. *The Philosophy of Right*, edited by T.M.Knox (London, 1973).
- Holmstrom, N. "Exploitation," *Canadian Journal of Philosophy*, vol. VII, no.2, 1977, pp.353-69.
- Husami, Z. "Marx on Distributive Justice," *Philosophy and Public Affairs*, vol.8, no. 1, 1978, pp.27-64.
- Kant, Immanuel. *Foundations of the Metaphysics of Morals*, translated by L. W. Beck, (New York, 1959).
- . *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, translated by H.J.Paton (New York, 1964).
- . "On the Old Saw: That May be Right in Theory But It Won't Work in Practice," Translated by E.B.Ashton. (Philadelphia, 1974).
- Littré, E. Dictionnaire de la Language Française* (Paris, L' Academie Française, Librairie Hatchette et Cie, Paris, 1873).
- Lowenberg, J. (ed.) *Hegel: Selections* (New York, 1957).
- Lukacs, G. "Reification and the Consciousness of the Proletariat," in *History and Class Consciousness*, translated by R.Livingstone (Cambridge, Massachusetts, 1971), pp.83-222.
- Macpherson, .C.B. *Democracy Theory: Essays in Retrieval* (London and New York, 1973).
- McBride, W.L. "The Concept of Justice in Marx, Engels, and Others," *Ethics*, vol. 85, 1975,

- p.206.
- . *The Philosophy of Marx* (London, 1977).
- McLellan, D. *Karl Marx: Selected Writings* (Oxford, 1977).
- Marx, Karl. *Capital* (New York, 1967).
- . *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, edited by D. Struik, translated by M. Milligan (New York, 1964).
- . *Grundrisse*, translated by M. Nicolaus (New York, 1973).
- . *The Poverty of Philosophy* (New York, 1963).
- . *Precapitalist Economic Formations* (excerpted from the *Grundrisse*), ed. E. J. Hobsbawm (New York, 1975).
- Marx, Karl and Engels, Frederick. *The Holy Family* (Moscow, 1956).
- Miliband, R. *Marxism and Politics* (Oxford, 1977).
- Mill, John. *Stuart. On Liberty*, edited by Currin V. Shields (New York, 1956).
- Miller, F and Sartorius, R. "Population Policy and Public Goods," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 8, no. 2, 1979, pp. 148-74.
- Miller, R. "The Consistency of Historical Materialism," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 4, no. 4, 1975, pp. 390-409.
- Miller, Richard. "Rawls and Marxism," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 3, no. 2, 1974.
- Moore, S. "Marx and Lenin as Historical Materialists," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 4, no. 2, 1975, pp. 171-94.
- Morris, Herbert. "Persons and Punishment," *Monist*, vol. 52, no. 4, p. 500.
- Mueller, D. *Public Choice* (Cambridge, 1979).
- Murphy, J. "Marxism and Retribution," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 2, no. 3, 1973, pp. 217-18.
- Niskanen, W. *Bureaucracy and Representative Government* (Chicago, 1971).
- . "Bureaucrats and Politicians," *Journal of Law and Economics*, December 1975, pp. 617-53.
- Nozick, Rober. *Anarchy, State and Utopia* (New York, 1975).
- Ollman, B. *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society* (Cambridge, 1971).
- Olson, M. *The Logic of Collective Action* (Cambridge: Harvard University Press, 1965).
- Raico, R. "Classical Liberal Exploitation Theory," *Journal of Libertarian Studies*, 1 (1977), pp. 179-80.
- Rawls, John. "The Basic Structure as Subject," in *Values and Morals*, edited by A. I. Goldman and J. Kim, Dordrecht, Holland: 1978, pp. 47-71.

- .“Fairness to Goodness,” *Philosophical Review*, vol.LXXXIV, 1975, p.543.
- .“Justice as Fairness,” *Philosophical Review*, vol.LXVII, P.170.
- .“A Kantian Conception of Equality” (*The Cambridge Review*, February 1975, p.97).
- .“Reply to Alexander and Musgrave,” *Quarterly Journal of Economics*, November 1974, p.653. [199]
- .“Responsibility for Ends,” Lecture IV, Stanford University (unpublished), 1978.
- . *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts, 1971).
- Ryazanskaya, S. W. (ed.) *Marx and Engels: Selected Correspondence*, translated by I. Lasker (Moscow, 1975).
- Samuelson, P. *Economics*, 9th ed. (New York, 1973).
- Sartorius, Rolf. “The Limits of Libertarianism,” in *Law and Liberty* (College Station: Texas A & M Press, 1978).
- Schwartz, A. “Moral Neutrality and the Theory of Primary Goods,” *Ethics*, vol.83, p.294.
- Seigel, J. “Alienation,” *History and Theory*, vol, XII, no.3, 1973, pp.329-42.
- Sennett, R. and Cobb, J. *The Hidden Injuries of Class* (New York, 1973).
- Taylor, Charles. *Hegel* (London, 1978).
- Teitleman, M. “The Limits of Individualism,” *Journal of Philosophy*, vol.LXIX, no. 18, 1972, pp. 545-556.
- Tucker, R.C. *The Marxian Revolutionary Idea* (New York, 1969).
- Wolff, R.P. *Understanding Rawls*, (Princeton, New Jersey, 1977).
- Wood, Allen. “The Marxian Critique of Justice,” *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, no. 3, 1972, p246.
- Young, G. “The Fundamental Contradiction of Capitalism,” *Philosophy and Public Affairs*, vol. 5, no. 2, 1976, pp.196-234.
- Anonymous (ed.). *The German Ideology, Collected Works: Marx and Engels*, vol.5 (New York: International Publishers, 1976).
- . *Karl Marx and Frederick Engels: Selecting works* (New York, 1972).
- . *Karl Marx and Frederick Engels: Selecting works in One Volume* (New York, 1968).
- . *Selecting works of Karl Marx and Frederick Engels* (New York, 1972).

索 引

- Alienation (See Labor, alienated; Marx, Karl, alienation theory), 异化(见劳动, 异化; 卡尔马克思, 异化理论)
- Anti-Cartesian view, 反笛卡尔的观点, 5—6
- Aristotle, 亚里士多德, 34
- Aufhebung(see Supersession), 扬弃(见扬弃)
- Autonomous agent, 自主性主体, 112—113, 139, 143, 146, 147, 166
- Autonomous morality(see Moralität), 自主性道德(见道德)
- Autonomy, 自主, 25, 34, 137, 138, 139, 159, 166, 179
- Bentham, Jeremy, 杰里米·边沁, 28, 53
- Blaug, Marc, 马克·布劳格, 44, 45
- Bourgeois, 资产阶级的, 10, 133—133, 135, 148, 157
- Bourgeoisie, 资产阶级, 40—41, 74, 87
- Bourgeois society, 资产阶级社会, 7, 38, 40—41, 68, 79—80
- Brauchbarkeit(see Utilization), 可用性(见利用)
- Bureaucracy, 官僚政治, 41, 43, 175
- Bureaucratic elite, 官僚政治的精英, 10—11, 12, 174
- bürgerliche Gesellschaft(See civil society), 市民社会(见市民社会)
- Capital, 资本论, 16, 17, 42, 91;
 accumulation, 积累, 46, 79;
 fetishism of, 的拜物教, 30
- Capital(Marx), 《资本论》(马克思), 15, 17, 24, 30, 35, 41, 46, 48, 53, 57, 100
- Capitalism, 资本主义:
 competition in, 中的竞争, 95, 100;
 emergence of, 的出现, 7;

- and human beings, 与人类, 78;
- and justice, 与正义, 53, 54, 55, 56, 58, 69, 77;
- labour process of, 的劳动过程, 46—47;
- and non-judicial society, 与非法权社会 13;
- power in, 中的权力, 175;
- and production, 与生产, 18, 71, 171;
- and reform, 与改革, 88;
- replaced by communism, 为共产主义所取替的, 15, 24, 47;
- and the state, 与国家, 91—92;
- universality of, 的普遍性, 18;
- as wasteful, 作为浪费的, 170—171;
- and workers, 与工人, 71, 74; see also karl, marx, and capitalism, 也见卡尔·马克思与资本主义
- 义; karl, marx, exploitation concept, 卡尔·马克思, 剥削概念
- Capitalist man, 资本主义的人, 135—136
- Chartist movement, 宪章运动, 66
- “Choice criterion of value”, “价值的选择准则”, 31—32
- Christianity, 基督教, 3
- Citoyen, 公民, 10, 148
- Civil society, 市民社会, 7—12
- Civil War in France, The (Marx); 马克思:《法兰西内战》, 41, 70, 172
- Class conflict, 阶级冲突, 83, 87, 122, 157; see also Marx, Karl, and class conflict, 也见卡尔·马克思与阶级冲突
- Class consciousness, 阶级意识, 133, 134
- Class divisions, 阶级分化, 7, 13, 122, 128—129, 131, 145—147, 158, 164, 165, 167;
- alienation in, 中的异化, 42—43;
- exploitation in, 中的剥削, 36, 37—38, 41; see also Marx, Karl, and class divisions, 也见卡尔·马克思与阶级分化
- Class interests, 阶级利益, 67, 134; see also Marx, Karl, and class interests, 也见卡尔·马克思与阶级利益
- “Class war”, “阶级斗争”, 87
- Coercion, 强制, 92—94, 96, 101, 167, 169, 173
- Commodities, 商品:
- fetishism of, 拜物教, 16, 17, 30;
- persons as, 作为一的人们, 78;

- wage-labor process of, 的雇佣劳动过程, 37, 43
- Commodity-exchange society, 商品交换的社会, 39, 53, 54, 79
- Common good (see Universal), 共同利益 (见普遍性)
- Communism, 共产主义:
- as classless society, 作为无阶级的社会的, 67, 162, 173—174, 175;
 - and family, 与家庭, 13;
 - and freedom, 与自由, 61, 62;
 - and human beings, 与人类, 78;
 - as noncoercive, 作为无压迫的, 81, 82, 93;
 - non-judicial perspective of, 的非法权视角, 15, 51, 56, 57, 58—59, 75, 78—79, 154, 162, 164—165, 171—172;
 - power in, 中的权力, 175;
 - productive-distributive justice, 生产—分配正义的, 59—60;
- [202] and property rights, 与财产权, 9;
- replacing capitalism, 取替资本主义的, 15, 24, 162;
 - stages of, 的阶段, 22—23, 24, 25, 48, 75, 148;
 - as stateless society, 作为无国家的社会, 23, 61, 65—66; see also Marx, Karl, and communism, 也见卡尔·马克思与共产主义; Social coordination, 社会协调
- Conflict resolution, 冲突解决, 83
- Consumption, 消费, 123
- Contractualist approach, 契约论的路径, 146, 147
- Contribution to the Critique of Political Economy, A (Marx); 马克思的《政治经济学批判导言》, 27—28
- Credit systems, 信用制度, 79
- Critique of Hegel's Philosophy of Right (Marx), 马克思的《黑格尔法哲学批判》, 41, 65
- Critique of the Gotha Program (Marx), 马克思的《哥达纲领批判批判》, 21, 22, 23, 24, 45, 68, 74, 123, 169, 171
- Customary ethical life (see *sittlichkeit*), 习惯的伦理生活 (见伦理)
- Daniels, Norman A., 诺曼·丹尼尔, 150, 151, 152
- Decision theory, 决策理论, 117—118, 120—121, 138
- “Deliberative rationality”, “审慎的合理性”, 31, 32
- Dictatorship of the proletariat, 无产阶级专政, 23, 70, 93
- Difference principle, 差异原则, 107, 108—109, 110, 118, 119, 123, 124, 125—126, 127, 128, 129—131, 145, 146—147, 149, 150, 152, 154, 155, 158

- Distribution, 分配, 45, 122, 123, 124, 126, 130, 152
- “Distributive Justice”(Rawls), 罗尔斯的“分配正义”, 138
- Distributive Justice principle, 分配正义原则, 23-24, 50, 52, 54, 55, 57-60, 71, 83, 84, 85, 179
- Divine Providence, 神意, 1, 2
- Division of labor, 劳动分工, 10, 21-22, 58, 171-172, 173
- Due process, 正当程序, 61, 67
- Dwokin, Ronald, 罗纳德·德沃金, 76
- Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, The (Marx), 马克思的《1844年经济学哲学手稿》, 14, 16, 17, 20, 21, 22, 24, 27, 48, 58, 94
- Economics (samuelson), 萨缪尔森的《经济学》, 44
- Economic Theory in Retrospect (Blaug), 布劳格的《经济学理论的回顾》, 44
- 1844 Manuscripts (see Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, The), 《1844年手稿》
(见马克思的《1844年的经济学哲学手稿》)
- Eighteenth Brumaire, The (Marx), 马克思的《雾月十八日》, 41, 70
- Elite (see Bureaucratic elite; Revolutionary motivation, and elite), 精英 (见官僚政治的精英, 革命动机与精英)
- Engels, Friedrich, 弗里德希·恩格斯, 27, 55, 57, 60, 88, 134
- Entäußerung 外化, 14, 15, 16, 17
- Entfremdung 异化, 14, 16, 17
- Estrangement 疏离, 16-17
- Excerpt-Notes of 1844 (Marx), 马克思的《1844年摘要一笔记》, 38, 40
- Exploitation (see Class divisions, exploitation in; Labor, exploitation of; Marx, Karl, exploitation concept), 剥削 (见阶级分化中的剥削、劳动剥削、卡尔·马克思的剥削概念)
- “Fairness to Goodness”(Rawls), 罗尔斯的《通往善的公平》, 136, 138, 155
- “Fair value”, “公平价值”, 152
- “Fair worth”, “公平价值”, 151-152
- Feinberg, Joel, 乔尔·芬伯格, 76
- Feudalism, 封建主义, 37-38, 42
- Feuerbach, Ludwig, 路德维希·费尔巴哈, 19, 134
- Foundations of the Metaphysics of Ethics (Kant), 康德的《伦理学的形而上学基础》, 113
- France, 法兰西, 74, 87
- Freedom (see Communism, and freedom; Hegel, G. W. F., and freedom; Institutional change; Principle of Greatest Equal Liberty), 自由 (见共产主义与自由; G.W.F.黑格尔与自由; 制度变迁; 最大的平等自由原则)

马克思与正义

“Free will”, “自由意志”, 72, 73

“From each according to his ability, to each according to his needs”, “各尽所能, 按需分配”, 22, 23, 58

Gattungswesen (see Specis being), 类存在 (见类存在)

German Ideology, The (Marx), 马克思的《德意志意识形态》, 19, 20, 21, 27, 35, 38, 39, 40, 171

German nations, 德国民族, 3

Germany, 德国, 71

God, 上帝, 1-2

Good (see Human beings, and concept of good; Primary goods; Universal), 善 (见人类与善的观念; 基本善; 普遍性)

Good society, 善的社会, 7

Goods of association, 联盟的善, 94

Greece, 希腊, 53, 55

Greeks, 希腊人 3

[203] Grundrise (Marx), 马克思的《政治经济学批判大纲》, 15, 17, 21, 37, 42

Handwerker associations, 手工业者组织, 94

Hegel, George Wilhelm Friedrich, 威廉·弗里德希·乔治·黑格尔, 79, 134, 164;

and family, 与家庭, 12;

and freedom, 与自由, 1, 2, 3, 6, 7, 8, 9-10, 12, 13, 51, 166; philosophy of history, 哲学史, 1-3;

and punishment, 与惩罚, 71;

theory of the state, 国家理论, 1, 3, 6; see also Civil society, 也见市民社会;

Moralität; Sittlichkeit, 道德、伦理

Heteronomy, 他律, 179

History, 历史, 1-3, 27, 31

Hobbes, Thomas, 托马斯·霍布斯, 92, 135

Hollbach, 霍尔巴赫, 38

Holmstrom, Nancy, 南希·霍姆斯特姆, 37, 54, 56, 60, 81

Human beings, 人类:

and concept of good, 与善的概念, 122, 136-137, 140, 142, 143, 144-145, 161, 167;

and Hegelian philosophy of history, 与黑格尔哲学史, 2, 3, 7;

and Marx's interpretation with material of life, 与马克思对生活资料的阐释, 7

Human nature, 人性, 122; see also Marx, Karl, and human nature 也见卡尔·马克思与人性

- Hume, David, 大卫·休谟, 57, 131
- Ideal society, 理想社会, 148, 175
- Individuals (see Civil society; Moralität; Rationality; as egotistic utility maximization; sittlichkeit), 个体(见市民社会;道德;合理性;作为利己主义的功利最大化;伦理)
- Inequalities(see Difference Principle), 不平等(见差异原则)
- Injustice, 不正义, 53
- In-process benefits, 进程中的利益, 92, 94-96, 97
- Institutional change, 制度变迁, 13; see also Social institutions, 也见社会制度
- Judeo-Christian concept of history, 犹太—基督历史观, 1-2
- Juridical concept(see Justice; Rights), 法权观(见正义、权利)
- Justice, 正义, 50, 51, 53, 178;
 adjudicative, 判决的, 83, 84;
 adversarial, 敌对的, 83, 84;
 generic, 一般的, 69-70; see also Capitalism, and justice, 也见资本主义与正义; Marx, Karl, and justice, 卡尔·马克思与正义; primary goods, 基本善; Respect, 尊重; *Theory of Justice*, A, 《正义论》
- “Justice as Fairness” (Rawls), 罗尔斯的《作为公平的正义》, 138
- Just society, 正义社会, 24, 59, 120-121, 127, 137, 149, 158
- Kant, Immanuel, 伊曼努尔·康德, 4, 6, 12, 34, 71, 78, 79, 112-113, 138, 139, 143, 163
- “Kantian Conception of Equality, A” (Rawls), 罗尔斯的《康德式的平等观》, 139
- Labor, 劳动, 7-8, 9, 43;
 alienated, 异化的, 1820-21;
 exploitation of, 的剥削, 36, 37, 40, 41, 42;
 theory of value, 价值理论, 46, 47, 53, 91, 134; see also Division of labor, 也见劳动分工;
 Subsidization, 津贴; Wage-labor, 雇佣劳动
- Lenin, V.I., 列宁, 134, 173
- Liberal theories, 自由主义理论, 135, 149, 150, 152, 161, 179
- Libertarians, 自由主义者, 125, 126, 159
- Liberty, 自由, 61, 114, 138, 159; see also Justice, 也见正义
- Locke, John, 约翰·洛克, 39, 55, 164
- Lukács, G., 乔治·卢卡奇, 17
- Mcbride, William L., 威廉·L·麦克布莱德, 56, 60, 81
- Macpherson, C.B., C·B·麦克弗森, 128, 129, 130, 135, 138
- Malthusian controversy, 马尔萨斯的论争, 169

Manufacturing, 制造业, 7

Market society, 市场社会, 7, 10, 12, 33, 80, 174

Marx, Karl, 卡尔·马克思:

alienation theory, 异化理论, 14, 15-17, 18, 19, 20-22, 27, 29, 36, 42-43, 78, 97, 134, 179;

and capitalism, 与资本主义, 9, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 22-23, 24, 25, 26, 29-31, 35, 37, 42, 47-48, 49, 59, 77, 86-87, 90-91, 95, 97, 169, 170;

and civil society, 与市民社会, 10, 11-12, 61, 62, 65;

and class conflict, 与阶级冲突, 70, 87, 145, 157, 163;

and class divisions, 与阶级分化, 13, 29, 50, 59, 70, 129;

and class interest, 与阶级利益, 74, 75, 87, 96, 97, 99, 102, 133, 145-146, 148;

and communism, 与共产主义, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21-23, 24-25, 26-27, 29, 30-31, 33-35, 47-48, 57, 58, 61, 64, 65, 81, 84, 163, 164, 166-167, 173;

and consciousness, 与意识, 9, 15, 32-33, 35, 49, 75, 128;

and crime, 与犯罪, 72-73;

exploitation concept, 剥削概念, 36-49, 91, 97, 134;

and family, 与家庭, 13;

and Hegel, G.W.F., 与黑格尔, 1, 12-13, 15, 16, 20, 134;

and history, 与历史, 3, 15, 27-28, 31, 35;

and human nature, 与人的本质, 4-15, 19-20, 27, 28, 142, 178;

ideologytheology, 神学的意识形态, 55, 144;

and individual, 与个体, 10, 13, 98, 135, 140, 159;

and justice, 与正义, 50, 52, 54, 56, 69, 73, 74-75, 84, 85, 87, 101, 102, 142, 156, 157-158, 159-161, 162, 176, 177-178, (see also Distributive justice principle; Theory of Justice, A, 也见《正义论》的分配正义原则);

materialism, 唯物主义, 52, 75, 98;

and means of production, 与生产资料, 9, 49, 52, 57, 71, 74, 163, 17;

and mode of production, 与生产方式, 58, 60, 68, 98, 123, 173;

[204] and morality, 与道德, 74, 79, 86, 87, 101, 148;

and needs, 与需要, 29;

and personality development, 与人格发展, 9, 13, 22;

and private property, 与私有财产, 9, 32, 61, 62-64;

and punishment, 与惩罚, 71-72, 73;

right principle, 权利原则, 23, 24, 50, 51, 52, 60-69, 74-75, 80, 81-83, 84, 85, 101, 150,

- 162, 163-164, 176, 177;
 and satisfaction, 与满足, 29, 34, 47, 49, 166;
 and social change, 与社会变革, 24-25, 73;
 and social ideas, 与社会理念, 24-25, 26, 33, 35;
 social philosophy, 社会哲学, 1, 52;
 and the state, 与国家, 40-41, 43, 70; see also Bourgeois society 也见资产阶级社会;
 Human beings, 人类; Institutional change, 制度变革; Revolutionary motivation, 革命动
 机; Species being concept, 类存在概念
- Maximin rule, 最大化规则, 117-118, 131
- Maximization, 最大化, 98-99, 135, 136, 137-140, 161, 166
- “Maximum criterion”, “最大化标准”, 130
- Means of production, 生产资料, 8-9, 25, 29, 32, 42, 49, 92, 121, 124, 126, 129, 157, 167, 171,
 175; see also Marx, Karl, and means of production, 也见卡尔·马克思与生产资料
- Middle class, 中层阶级, 10
- Mill, John Stuart, 约翰·斯图尔特·密尔, 31, 32, 33, 61
- Miller, Richard, 理查·德米勒, 145, 146, 147
- Modes of production, 生产方式, 122, 124, 154, 156, 171, 175; see also Marx, Karl, and mode of
 production, 也见卡尔·马克思与生产方式
- Money, 货币, 40, 42, 43, 44, 78, 79
- Moralität, 道德, 3-4, 5, 6
- Morgan, Lewis Henry, 刘易斯·亨利·摩根, 13
- Morris, Herbert, 赫伯特·莫里斯, 72
- Murphy, Jeffrie, 杰弗里·墨菲, 71, 72, 81
- “Nature and Value of Rights, The” (Feinberg), 芬柏格的《权利的本质与价值》, 76
- New York Tribune, 《纽约论坛报》, 66
- “Noumenal self” (see Autonomous agent), “自我本体”(见自主的主体)
- Nozick, Robert, 罗伯特·诺齐克, 44, 45, 46, 80, 125, 159, 160
- Objectification, 对象化, 16-17, 20
- On the Jewish Question (Marx), 马克思的《论犹太人问题》, 39, 42, 60, 61, 64, 65, 66, 67, 178
- Opportunity (see Principle of Fair Equality of Opportunity), 机会(见公平的机会平等原则)
- Oriental despotism, 东方专制, 37
- Oriental, 东方人, 3
- Original acquisition, 初始获得, 55, 159-160
- Overpopulation, 人口过剩, 169

- Paris Commune, 巴黎公社, 41, 172, 173, 174
- Paternalism, 父权制统治, 165-166
- Peer pressure, 纯粹压力, 81
- Personality development, 人格发展, 8, 9; see also Marx, Karl, and personality development, 也见卡尔·马克思与人格发展
- “Persons and Punishment” (Morris), 莫里斯的《人与罚》, 72
- Philosophy of Right, The (Hegel), 黑格尔的《法哲学》, 1, 3, 7
- Plato, 柏拉图, 7, 83, 84, 175
- Pluralistic conceptions, 多元观念, 140, 141, 142
- Poverty (see Class divisions), 贫困 (见阶级分化)
- Preindustrial societies, 前工业社会, 13
- Primary goods, 基本善, 106, 111, 118, 123, 126, 129, 139, 140, 142-143, 146-147, 155
- Primitive accumulation (see Original accumulation), 原始积累 (见初始积累)
- Principle of Fair Equality of Opportunity, 公平的机会平等原则, 107, 109-110, 118, 123, 126, 158
- Principle of Greatest Equal Liberty, 最大的平等自由原则, 107, 110-111, 114, 118, 123, 126, 141, 149, 150, 155, 156
- Principle of the Natural Duty of Justice, 正义的自然责任原则, 145, 149
- Private property, 私人财产, 7, 8-9, 12, 61, 92, 121, 128; see also Marx, Karl, and private property, 也见卡尔·马克思与私人财产
- Production, 生产, 57-58, 122, 123, 125, 128
- Productive activity, 生产活动, 17-18, 19, 20, 21
- Proletarians, 无产阶级, 74, 75, 87, 132-133, 157; see also Revolutionary motivation, 也见革命动机
- Prostitution, 卖淫, 40
- Protean core concept, 普洛透斯般的核心概念, 27-29
- Proudhon, Pierre, 皮埃尔·蒲鲁东, 28, 74
- Public good, 公共利益, 88-90, 91, 92-99, 101, 167-168, 169, chart, 89
- Public opinion, 公众舆论, 81
- “Rabble”, “贱民”, 7, 11
- Rationality, 合理性:
 - and capitalists, 与资本家, 91, 98-99, 100;
 - and choice, 与选择, 116, 117, 143-144;
 - as egotistic utility maximization, 作为利己主义功利的最大化, 135, 136, 137-140, 143;

- as historically conditioned, 作为历史上受制约的, 98-99;
 revolutionary, 革命的, 88, 90, 99;
 socialist, 社会主义者的, 99-100 [205]
- Rawls, John, 约翰罗·尔斯, 31, 32, 33, 51, 69-70, 76, 101, 103, 130, 136, 163, 177, 179; see also Theory of Justice, A, 见《正义论》
- Reason, 理性, 3
- Reciprocity, 互惠, 119
- Redistributive programs, 再分配方案, 92, 125, 179
- Reflective equilibrium, 反思平衡, 111-112, 122, 132-134
- Reification, 物化, 17
- “Reply to Alexander and Musgrave” (Rawls), 罗尔斯的《答亚历山大和马斯格雷夫》, 137, 139
- Representative worst-off man, 最穷困者的代表, 109, 124, 125, 127, 130-131, 150, 158, 161
- Republic (Plato), 柏拉图的《理想国》, 83
- Respect, 尊重, 77-79, 81; see also Self-respect, 也见自尊
- “Responsibility for Ends” (Rawls), 罗尔斯的《为了目的的责任》, 139
- Retributivism, 惩罚主义, 72-73
- Revolutionary motivation, 革命动机, 52, 73-74, 75, 86-87, 88, 90, 91, 97-98, 101-102, 175-176, 177;
 and elite, 与精英, 93-94, 101;
 and redistribution programs, 与再分配方案, 92;
 and violence, 与暴力, 101
- Ricardo, David, 大卫·李嘉图, 134
- Rights, 权利, 75-76, 163, 165;
 citizen, 公民, 60, 61, 64-65, 66-67, 80;
 civil, 市民, 50, 51-52, 56, 66, 67-68, 83, 85, 149, 151;
 coercively backed, 以强力做后盾的, 81-82, 164, 167-168;
 contractual, 契约的, 12, 80;
 equal, 平等的, 68-69, 80, 107, 122, 149-150, 161, 178;
 of future generations, 后代的, 168-169;
 general, 一般的, 82-83;
 human, 人类的, 60, 77;
 of man, 人的, 60-63, 64, 65, 66-67, 68, 164;
 natural, 自然的, 68;

political, 政治的, 50, 64, 65, 66, 67-68, 80, 85, 149, 151;
procedual, 程序的, 168;
special, 特殊的, 82, 83;
universal, 普遍的, 178; see also Marx, Karl, right principle, 也见卡尔·马克思, 权利

原则

Romans, 罗马人, 3
Rousseau, Jean Jacques, 让·雅各·卢梭, 6, 175
Samuelson, Paul, 保罗·萨缪尔森, 44
Scarcity, 稀缺, 57, 83, 157, 163, 169-170
Schwartz, Adina, 埃蒂纳·施瓦茨, 142, 144
Security, 安全, 61
Self-alienation, 自我异化, 19
Self-respect, 自尊, 118-119, 120, 124, 125
Sittlichkeit, 伦理, 3, 4
Slave-holding society, 奴隶社会, 37, 53, 55-56, 154
Smith, adam, 亚当·斯密, 12
Social change, 社会变革, 52, 122, 148-149, 179
Social choice, 社会选择, 33
Social contract, 社会契约, 115-120
Social coordination, 社会协调, 33, 34, 57, 83, 89, 165, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 177
Social institutions, 社会制度, 51, 56, 104-105, 106, 114, 122, 126-127, 137, 155, 159
Socialism, 社会主义, 22-23, 25, 174
Socialist, 社会主义者, 57, 69, 74, 125, 148
Socialist state, 社会主义国家, 172-173
Social organization, 社会组织, 177, 164
Social phenomena, 社会现象, 31
Social values (see Sittlichkeit; Willing), 社会价值(见伦理、意愿)
Solidarity, 团结, 122, 142, 161
Soviet Union, 苏联, 176-177
Species being concept, 类存在概念, 14, 15, 17, 18-19, 21, 22, 27, 28, 35
Sprit as God, 上帝的精神, 1-2
Stability, 稳定性, 118, 120
State and Revolution, The (Lenin), 列宁的《国家与革命》, 173
Supersession, 取替, 8

- Taxation, 税收, 125
- Technological and organizational development, 技术的与组织的发展, 7
- Teitleman, Michael, 迈克尔·泰特曼, 144, 154
- Theodicy, 神正论, 3
- Theories of Surplus Value (Marx), 马克思的《剩余价值理论》, 48
- Theory of Justice, A (Rawls), 罗尔斯的《正义论》, 103-121, 163, 177;
 Marxian objections to, 马克思式的批评, 121-58;
 Marxian themes in, 中的马克思式论题, 159-161;
 as utopian, 作为乌托邦的, 122, 147-148, 149, 161
- “Theses on Feuerbach” (Marx), 马克思的《关于费尔巴哈的提纲》, 19
- Transfer, 转换, 159, 160
- Transition theory, 过渡理论, 148-149, 156, 158,
- Tucker, Robert C., 罗伯特·C·塔克, 52, 54, 55, 56, 60, 69, 81
- Understanding Rawls (Wolff), 沃尔夫的《理解罗尔斯》, 122
- Unions, 工会, 100
- United States, 美国, 43, 55
- Universal, 普遍的, 9-10, 11, 166, 175, 177;
 justice, 正义, 153-156;
 productive activity as, 作为普遍的生产活动, 17, 18, 28
- Unjust society, 不正义社会, 145, 148
- Unrecht (see Injustice), 非法(见不正义)
- Urbanization, 城市化, 7
- Utilitarianism, 功利主义, 104-105, 114, 117, 118, 119, 126, 139-140
- Utilization, 功利, 38, 42, 43, 46, 48, 135, 136, 137-40
- Utopianism, 乌托邦主义, 48
- Veil of ignorance, 无知之幕, 113, 116, 117, 145, 148
- Vergegenständlichung, 对象化, 16, 17
- Wage-labor, 雇佣劳动, 37-38, 40, 43-47, 48, 54
- “War of each against all,” “每个人对所有人的斗争”, 7, 10
- Wealth, 财富, 142, 150, 155; see also Class divisions, 也见阶级分化
- Welfare benefits, 福利, 71
- Welfare state, 福利国家, 88, 92, 125
- Willing, 意愿, 3, 4-5, 6
- Wolff, Robert Paul, 保罗·罗伯特·沃尔夫, 122-123, 124, 135

马克思与正义

Wood, Allen, 艾伦·伍德, 26, 52-54, 55, 56, 60, 80

World market, 世界市场 7

[206] Worst-off (see Representative worst-off man), 最穷困者 (见最穷困者的代表)

后 记

此书的翻译,始于2002年我在中山大学受导师徐俊忠教授指导写作博士论文《正义的限度——马克思对正义的批判》期间所做的文献摘译。在我看来,要探讨马克思关于正义方面的思想,就不能绕过英美自上一世纪70年代起围绕“马克思与正义”论题所展开的学术讨论和已有的研究成果。是故,从2002年到现在,我一直都未曾中断对艾伦·伍德、齐雅德·胡萨米、凯·尼尔森和艾伦·布坎南等人在这一领域的研究成果的梳理与翻译。其中,艾伦·伍德、齐雅德·胡萨米、凯·尼尔森等人的一些研究成果的译文曾刊载于《马克思主义与现实》,也收录进李惠斌、李义天主编的《马克思与正义理论》一书之中。

本书的初稿是我在翻译出艾伦·伍德、齐雅德·胡萨米、凯·尼尔森等人的一些重要篇章之后,于2008年至2010年期间断断续续译出的,并于2010年被纳入到复旦大学的“国外马克思主义与国外思潮译丛”的出版计划。尔后,我在2011年9月开始了此书的校译,并于2012年8月完成书稿的翻译。译稿出来后,又历经将近一年的校译、校对才得以定稿。

本书的翻译之所以进展得如此之慢,是我把对本书的翻译,不是当为一项工作,而是当为一种学习,一种兴趣。把翻译当为一项工作,就难免受制于“工作”的逻辑,也很难有一种沉浸其中的乐趣;而我将其当为一种“学习”,则增长了一些见识,增添了一些乐趣。对我来说,这种基于“学习”的翻译,还主要不在于学习翻译,而在于学习作者的运思方式,特

别是理解英美分析马克思主义者的研究,翻译几乎可以称得上学习、理解他们运思的恰当方式。

此书的翻译工作虽然颇费了许多功夫,且是认真投入,但由于本人学养水平有限,译作之中的疏漏恐怕仍在所难免,欢迎方家和读者在阅读之后多多批评指正。

最后,本书稿得以完成、出版,离不开老师、亲人朋友的支持与帮助,离不开复旦大学国外马克思主义与国外思潮研究创新基地、复旦大学当代国外马克思主义研究中心的资金资助,也离不开人民出版社的编辑同志精湛的编辑与宝贵意见。在此,谨向使本书最终得以出版的老师、亲人朋友和组织致以衷心的感谢!

林进平

2013年9月10日