

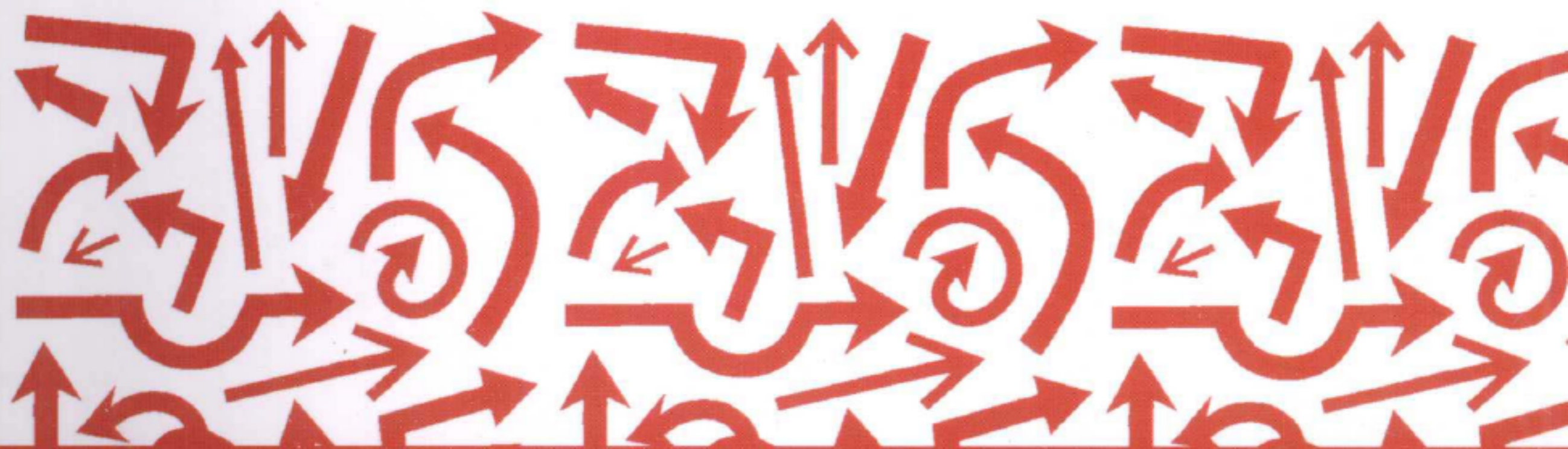
法律今典译丛



如果你是平等主义者， 为何如此富有？

If You're an Egalitarian,
How Come You're So Rich?

[英] G.A.柯亨 著 霍政欣 译



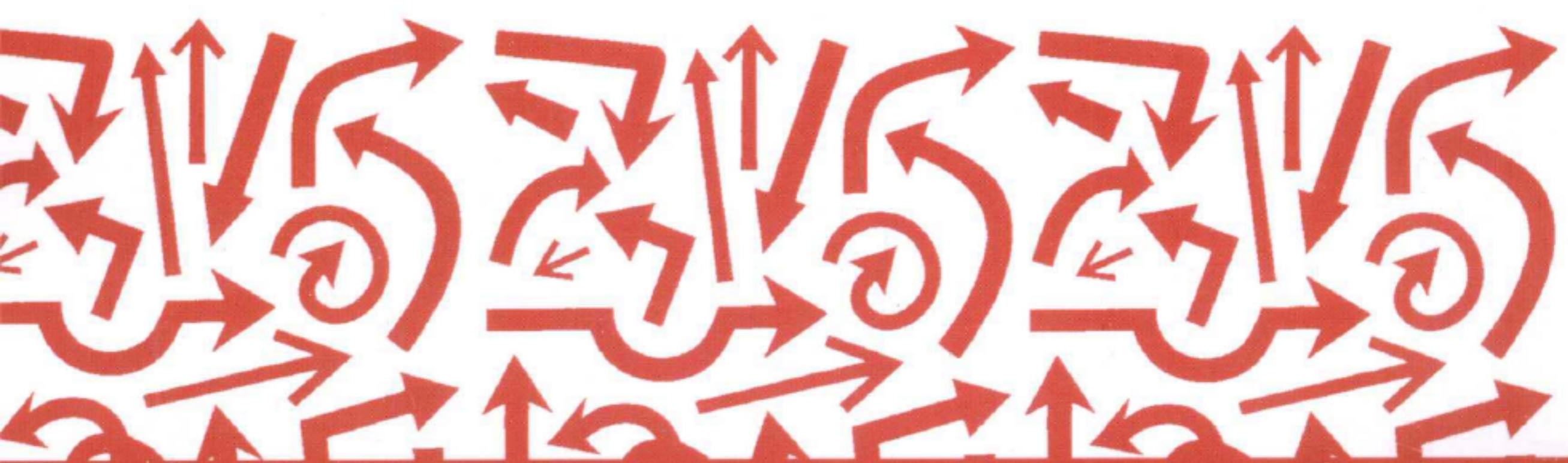
北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

这是一本与众不同的书，它将自传、思想史与体现作者独特观点与背景的道德哲学完美地结合起来。我认为，对自由主义的平等主义形式而言，该书构成当代最重要的挑战。柯亨所求解的问题，确是我们应当忧虑的问题。

——托马斯·纳格尔 (Thomas Nagel) ，《泰晤士报文学副刊》

遍观英语世界中所有在世的政治哲学家，杰里·柯亨最为诙谐，亦可能最为睿智。社会正义只须与资本主义社会的基本性质相一致，这是一项历久弥坚的假定，但《如果你是平等主义者，为何如此富有？》对其构成强有力的反击。

——约翰·邓恩 (John Dunn) ，《泰晤士报高等教育副刊》



ISBN 978-7-301-16117-3



9 787301 161173 >

定价：28.00元

D081
42

法律今典译丛



如果你是平等主义者， 为何如此富有？

If You're an Egalitarian,
How Come You're So Rich?

[英] G.A.柯亨 著 霍政欣 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

著作权登记号:01-2005-4105

图书在版编目(CIP)数据

如果你是平等主义者,为何如此富有? / (英)柯亨著;霍政欣译. —北京:北京大学出版社,2009.12

(法律今典译丛)

ISBN 978-7-301-16117-3

I. 如… II. ①柯… ②霍… III. 平等-研究 IV. D081

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第226498号

书 名: 如果你是平等主义者,为何如此富有?

著作责任者: [英]G. A. 柯亨 著 霍政欣 译

责任编辑: 谢海燕

封面设计: 高海云

标准书号: ISBN 978-7-301-16117-3/D·2472

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路205号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子邮箱: law@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752027

出版部 62754962

印 刷 者: 三河市欣欣印刷有限公司

经 销 者: 新华书店

650mm×980mm 16开本 17印张 232千字

2009年12月第1版 2009年12月第1次印刷

定 价: 28.00元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话: 010-62752024 电子邮箱: fd@pup.pku.edu.cn

译 者 序

2009年8月5日凌晨,G. A. 柯亨因突发脑溢血在英格兰辞世,享年68岁。噩耗传来,全球社会科学界为之震动。《泰晤士报》、《卫报》等英国主要媒体随即发布讣闻,称国际哲学界痛失一位“最活跃、最富想象力的思想家、最风趣的演讲家”^[1],圈内学者亦纷纷撰文,深情缅怀这位当代哲学、政治学与法理学的巨擘。

一周以后,远在地球另一端的我获此讯息。想到去年开始翻译本书时,还满心期待与柯亨教授会面,聆听他对公平的独到诠释,感受他的睿智与幽默;未曾想,不到一年,他竟与世长辞。书未付梓,斯人已逝;作为译者,我不禁扼腕叹息。

18天后,柯亨的封笔之作《为什么不是社会主义》由普林斯顿大学出版社出版^[2],再过数日,我得知,本书亦将刊印。对于学者而言,著述就是其精神的再现、生命的延展,因此,这两本书的及时出版,我想,可以算作对柯亨最好的祭奠了。

柯亨的意外仙逝也让我决意放下藏拙的念头,撰此译序,对他的生平及本书做一简要介绍。虽然我对政治哲学未有深入研究,整体学识亦有不逮,但无论如何,作为译者,总觉得应该在此刻、此处写上几笔,既为了方便读者阅读,更为了悼念逝者、寄托哀思。

柯亨的全名为杰拉尔德·阿兰·柯亨(Gerald Allan Cohen),

[1] See <http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/obituaries/article6790514.ece>;
<http://www.guardian.co.uk/world/2009/aug/10/ga-cohen-obituary>.

[2] G. A. Cohen, *Why Not Socialism?* (2009).

学术圈内通常亲切地称他为“杰里”（Jerry）。他是国际公认的左翼政治学家的代表人物、分析学派马克思主义及九月学圈（September Group）的创建者，在国际政治学与哲学界享有崇高威望。

1941年，柯亨出生于加拿大蒙特利尔一个信奉共产主义的犹太家庭，父母都是纺织业工人。4至11岁期间，他就读于共产主义组织经营的一所犹太小学。正是在这样的成长环境中，柯亨自幼便对共产主义及其倡导的平等主义形成了虔诚的信仰。在该校受到当局打压後，他转入公立学校，完成了小学及中学学业，并曾担任加拿大全国劳动青年联合会（“NFLY”）魁北克支部少年分部的领导人。1957年，柯亨以优异的成绩被当地名校——麦吉尔大学录取，并于1961年获得哲学与政治学学士学位。

是年，他同时收到哈佛大学与牛津大学哲学专业的录取通知书，在进行了一番思想斗争後，他选择了後者；不过，理由却出奇的简单：“离开蒙特利尔远赴欧洲，远比去马萨诸塞更令人激动。”到牛津大学以後，柯亨表现出过人的哲学天赋，先後得到哲学大师吉伯特·赖尔（Gilbert Ryle）与以赛亚·伯林（Isaiah Berlin）的垂青与悉心指点，并由此打下了扎实的哲学功底，在分析哲学领域的造诣尤其深厚。从牛津大学毕业後，柯亨任教于伦敦大学学院（University College London）哲学系，直到1985年才重归牛津。这一年，柯亨受聘为牛津大学万灵学院社会与政治理论“奇切利”（Chichele）讲席教授，并被任命为英国社会科学院（British Academy）院士。2008年，柯亨从“奇切利”讲席载誉退休，成为这一职位自创建以来任职最长的教授。同年，年近古稀的柯亨被伦敦大学学院聘为法理学“奎因”（Quain）讲席教授，直至2009年8月驾鹤西去。

柯亨最初得到学术界的关注，系源于他的第一本专著——《为卡尔·马克思的历史理论辩护》。在这本书中，柯亨运用分析哲

学与现代社会学的工具对马克思的历史唯物主义进行了系统、深入的阐释。“分析学派马克思主义”(Analytical Marxism)从此诞生。该书出版后,引起学界广泛辩论与高度关注,并获得伊萨克·多伊彻纪念奖(Isaac Deutscher Memorial Prize)。1988年,柯亨出版了第二本专著《历史、劳动与自由》^[5],该书收集了柯亨十年间撰写的多篇力作,除进一步完善“分析学派马克思主义”外,这些文章还对第一本专著所引发的质疑与批判进行了有力的回应。1995年,《自我所有、自由与平等》问世^[6],这标志着柯亨的学术观点与研究重点发生转变,即从对马克思主义的辩护,走向对马克思主义的改造,学术重心也开始从马克思主义转向规范的政治哲学。在这本书中,柯亨向三位当代最重要的政治哲学家罗纳德·德沃金、罗伯特·诺齐克以及约翰·罗尔斯宣战,构建起独树一帜的柯亨式的政治哲学体系。

本书《如果你是平等主义者,为何如此富有?》既不是专著,亦非论文集,而是以柯亨于1996年在苏格兰爱丁堡主持著名的“吉福德讲座”(Gifford Lecture)时,发表的一系列演讲为基础整理而成的演讲集。本书内容淹博,体系阔,第一章从比较宗教信仰与政治信仰开始着笔,对政治信仰的形成机制做出了发人深省的颠覆性解读,并提出著名的“信仰悖论”。第二章是自传性回忆,在这里,作者娓娓讲述了他从幼年到青年的成长历程,用语亲切而不失真,笔触犀利而不失优美,让读者在行云流水般的回忆中洞烛成长环境对人的信仰产生的决定性影响。接下去的几章以空想社会主义与科学社会主义的区分作为起点展开论述,纠正了空想社会主义的稚嫩与浅陋,亦揭示出科学社会主义与经典马克思主义的分娩式主旨之间存在难以调和的矛盾。

概言之,第一章到第五章构成本书的论述基础,这既为后文提出核心论点做好准备,其论述本身亦精彩迭出,尤其是柯亨以分析

[5] History, Labour, and Freedom: Themes from Marx (1988).

[6] Self-ownership, Freedom, And Equality (1995).

4 如果你是平等主义者,为何如此富有?

哲学为工具对黑格尔进行的阐释,可谓抽丝剥茧、鞭辟近里,尽显其分析哲学大师的风采。

《如果你是平等主义者,为何如此富有?》的主旨是对经典马克思主义的反思以及对罗尔斯正义理论的批驳。在最后五章的论述中,柯亨坦言他已经意识到,在当代社会环境中,经典马克思主义的理论受到挑战。首先,经典马克思主义预言,工人阶级的队伍会不断壮大、组织会愈加严密,不安全感会逐步增加,阶级矛盾会趋于激化;然而,当代社会的现实是,随着全球化的发展,资本愈加集中,而工人阶级则趋于分散,这不仅表现在地域上的分散,而且随着技术革命的推进,在专业上亦呈离散趋势。此外,20世纪后期以来,随着工业化国家社会福利水平的提高,工人阶级的生活水平与安全感明显提升,阶级矛盾不仅没有激化,反而趋于缓解。

其次,经典马克思主义预言,随着生产力水平的提高,物质将极大丰富,全人类终将步入丰盈状态。然而,当代的社会现实是,随着人口的膨胀与工业化的推进,生态危机日益显现,环境灾难呈一触即发之势,人类的发展已经受到环境因素的严重制约。鉴此,柯亨认为,要想让全人类的生活水平达到今天北美与欧洲国家的水准,并在整体上进入丰盈状态,不仅是不可能的,而且是灾难性的。

进而言之,这也可以解释经典马克思主义为什么不关注分配正义的问题。经典马克思主义认为,在物质匮乏的条件下,阶级社会是不可避免的,其财产结构决定分配问题,所以,对于一项政治运动而言,讨论正义的性质毫无意义,因为其任务旨在推翻阶级社会,而非探讨正义之标准。此外,由于经典马克思主义认为共产主义社会必将实现,届时,人人均能获得其希冀的一切,正义,任何理念上的正义,从功利主义到平等主义,再到自由主义,因而均得以实现。故此,提出“什么是分配的正确方式”这样的问题实无必要。

然而,必须正视的是,由于经典马克思主义所依赖的两项预言不幸落空,关注正义,对正义与公平进行规范性的思考,就成为当代政治哲学家不可回避的重大课题。于此,柯亨自然而然地将探

讨的对象转向在此方面影响最大的约翰·罗尔斯的正义理论。

简言之,罗尔斯认为,要建立一个公正的社会,就必须创建一套不会使任何人、任何群体获得优势的制度。天资、体质、外貌、个人魅力、性格、毅力,这些因素纯属偶然,或基于遗传,或基于后天环境,但均有可能产生优势,从而破坏平等。但是,由于我们不仅关注公平,也在乎自由,所以,我们无法彻底消除不平等。职是之故,罗尔斯提出“差别原则”,即当且仅当不平等为提高最不利者的地位所必要时,它才是公正的。换言之,如果给予最有才能的人更高的报酬,其目的在于鼓励他们创造出更多的产品,而他们额外生产出的产品的一部分,可以用于增加最不利者的利益,那么,有差别的物质激励就是公正的。

自20世纪70年代以来,罗尔斯的上述理论已经在政治哲学界居于主导地位,备受推崇。但是,柯亨却不以为然,并对之展开了有理有据的批驳。罗尔斯认为,为了不危及自由,“差别原则”只适用于社会的基本结构,而不适用于个人选择与个人行为。换言之,在这一结构内部,人们可以随心所欲地做出任何选择,只要差别原则得以适用,最终的结果就是公正的,因为最不利者的利益会得到最大限度的提高。在这里,柯亨发现了一个致命的逻辑悖论:在一个社会中,只可能存在以下两种情况:要么大多数人接受差别原则,要么相反。如果是前者,那么,他们就不会要求因其生产效率更高而获得更高报酬,因为依据差别原则,获得额外报酬只有在一部分人(其他那部分人,亦即不接受差别原则的人)不获得更高报酬就不愿创造更高生产效率的情况下才是公正的。换言之,在这种情况下,如果大多数人要求因其生产效率更高而获得更高报酬,那么,使不平等成为必然的,正是他们追逐利益最大化的自私动机,而这样的社会,依据差别原则,是不公正的。如果是后者,即大多数人接受差别原则,那么,他们就会将额外报酬的索要标准设置的非常高,以至于足以拒绝最不利者为过上体面生活而提出的最低要求。这样的社会显失公正,自不待言。鉴此,柯亨做出如下结论:“一个依据差别原则是公正的社会,不仅需要强制性规则,而

6 如果你是平等主义者,为何如此富有?

且需要贯穿个人选择的正义风尚(*ethos of justice*)。”换言之,一个社会是否公正以及在多大程度上公正,取决于其构成成员是否公正以及在多大程度上公正,而不可能像罗尔斯认定的那样,两者是相互独立的。自罗尔斯1971年出版《正义论》以来,尚未有学者提出过如此尖锐有力的批驳,仅此一点,柯亨就足令政治哲学界震动。

在证明正义既非来自历史,亦非源于哲学,而是发端于人的内心后,柯亨在最后一章着力探究富有的平等主义者的内心世界。在此,他发出振聋发聩的诘问:“如果你们比绝大多数人富有,又笃信平等主义,那么,你们如何能为自己不捐献大部分财产而辩解?”不可否认,这是一个充满矛盾的问题,是一块异常危险的“哲学礁石”,但柯亨毫不躲闪,迎难而上,对这个触及政治哲学核心的难题进行了大胆而深入的解剖。在这里,柯亨不惜笔墨,层层推进,运用分析哲学的工具对富有的平等主义者拒绝慷慨捐赠的各个理由展开细致而严密的论证。最后,他虽然承认,在不平等的社会中,某些富有的平等主义者确有保留其财富的理由,但在一般意义上,他认为,信仰平等主义的富人应该捐献其大部分财富,以促进其笃信的平等与公平。

毫无疑问,《如果你是平等主义者,为何如此富有?》堪称当代政治哲学的一部杰作,它视角犀利、观点独到,其中,关于信仰形成机制的阐释以及对经典马克思主义的反思与对罗尔斯正义理论的批判极具原创性与说服力,在当代政治哲学家中,尚无出其右者。尽管有学者指摘它批驳有力,构建不足,对社会现实问题亦未提出切实可行的解决方法。但是,客观地说,这是规范的政治哲学的天生特点,诚如尼采所言,规范性理论本身就是无法直接面对现实的理论,这固然糟糕,却是我们不得不接受的事实。^[7]

柯亨走了,也许这个世界并不会因此而有一丝毫改变;然而,他

[7] See Brian Leiter: *Marxism and Continuing Irrelevance of Normative Theory*, 54 *Stanford L. Rev.*, 1129, 1152, 1151 (2001).

充满哲思、独树一帜的作品已经深深影响了一代学人,他乐观豁达、惠人施助的精神已经感染了众多学子。行文至此,耳际不由响起克里斯·伯川姆(Chris Bertram)的哀叹:2009年8月5日,注定是一个黯淡的夏日。这一天,我们不仅失去了一位伟大的哲学家,而且失去了一位伟大的人(We've lost someone who was not only a great philosopher, but a great person)。

谨以此文祭奠远在天国的柯亨教授。

霍政欣

2009年9月2日

于首尔国立大学法学院

冠岳山下

前 言

本书系由 1996 年“吉福德讲座”(Gifford Lecture)演讲稿修订而成。正是应邀到爱丁堡主讲“吉福德讲座”，我才有幸在这座城市停留了一个月。在此之前，我对爱丁堡辉煌的建筑虽早有耳闻，也通过阅读有所了解，无奈每次总是行程匆匆，最多逗留一、两天而已，故一直无缘领会到它所受赞誉之真谛。爱丁堡令人心驰神往，因为它不仅拥有宏伟的建筑与纪念碑，而且群山环绕，公园遍布；不仅如此，对我而言，其更令人心仪的是位于王子街(Prince's Street)以北的新城(New Town)街道。这些街道匠心独具，不论曲直，均忠实地保留着 18 世纪的风格。这次来爱丁堡，我颇为幸运，住在坐落于夏洛特(Charlotte)广场的罗克斯堡(Roxburg)酒店。演讲开始后的第二天夜晚，我酣饮了这家酒店地窖里珍藏的上好红酒。酒足饭饱之后，我决定沿着新城壮丽的街道进行一次闲庭漫步。街石有意，仿佛在倾诉世间沧桑；我亦有情，有生以来，还没有哪一次如此沉浸于其间，哪怕是在牛津，抑或康桥。

我的演讲内容关乎平等主义，而发表演讲的环境却如此奢华——豪华的酒店、上好的红酒，以及在这座壮观、富足(在我有机会到过的范围内)的城市里所做的奢侈之旅，两者之间难免存在某种程度的不和谐。然而，这种不和谐正是我倾心关注之所在，也是本书着力阐述之重点，同时也是本书如此冠名之缘由。

在本书中，我着重探讨了马克思主义与罗尔斯的自由主义，并将这些思想体系一一与可能决定人生历程的选择联系起来。对于

马克思主义而言,相关的人生历程,就是我自己。恰如我在第二讲中所言,我自幼就被培养成马克思主义者(以及斯大林主义者),这好比其他一些人一生下来就浸淫在罗马天主教或伊斯兰教之中。强烈的社会主义的平等理论是我童年时期的思想乳汁,而我的思想任务就是力图用这种遗传特质来思考,遗弃不应被保留的,保留不能被遗弃的。社会主义与平等主义对我自己人生的影响,是书中的

x 中的一个论述重点。

对于罗尔斯主义而言,相关的人生,并不是我自己的特别历程,而是泛指的人生。我花了不少篇幅提出如下观点,即平等主义的正义,不仅像罗尔斯派自由主义所教导的那样,事关确定社会结构的规则,而且事关个人的态度与选择;更为重要的是,个人态度与选择是社会结构得以构建的元素。在政治哲学中,这些道理尚未得到应有的阐释,因此,在第八讲到第十讲中,我将着重对之展开论述。

罗莎·卢森堡(Rosa Luxemburg)写道:“历史……总有这样的好习惯:在产生任何真实的社会需求的同时,总会产生满足这种社会需求的方式;在提出任务的同时总会产生相应的解决路径。”她表达的这一观点滥觞于黑格尔,并在马克思主义的理论与实践占据重要地位。卡尔·马克思(Karl Marx)曾指出:“人类仅会为自己设置其有能力解决的任务。”这一观点使马克思主义的思想家与积极分子深感宽慰并深受启发。但是,正如我在第3讲至第6讲中所论证的,这是一个灾难性的谬误,对马克思主义在20世纪的失败负有重大责任。

由于我会在书中尽力阐释这一失败,所以,在行文伊始,有必要强调两件事——一件关于我个人,一件关乎政治。关于个人的是,我对将我培育成马克思主义者的人依然心怀感恩之情,也丝毫未曾放弃马克思主义信念的中心价值观——社会主义与平等。关乎政治的是,马克思主义为自己设置的任务是将人性从资本主义市场带来的压迫中解放出来,这一任务今天并未失去其紧迫性。虽然我们已经摒弃历史将确保这一目标终会实现的信念,但它依

然值得我们为之奋斗。

因此,尽管我反对罗莎·卢森堡用欺骗性的激烈言词表达马克思主义的基本理念,但是,我的反对丝毫不会削弱我对社会主义的虔诚信念。我并非主张重新思考社会主义平等本身,而是致力于反驳马克思主义(以及罗尔斯派)的如下立场,即力图削减作为道德规范的平等的分量。

* * *

本书的最后七次演讲涉及马克思主义与自由主义。在这七讲之前,本书还收集了我的首场演讲。在这场演讲中,我对如下这个问题进行了探讨,即我们执着信奉的理念(如我的信仰)为什么源自特定成长过程中的偶然事件——关于我自己的成长经历,第二讲会做详细描述。

本书收集的演讲稿与现场演讲稿有所不同。“内容简介”在本书中单做一章,而在演讲时,它原本包含在第一讲中。第七讲无法刊印(读者们很快就会知道原因)。此外,在对稿件重新整理以交付出版的过程中,我对其中的一些论点做了实质性扩充,尤其是第十讲,不过,该讲尚无确切结论,不及其余各篇完善。

在爱丁堡,我最为感谢的人当属文学院的鲍尔·麦克奎尔(Paul McGuire),他兢兢业业、优雅得体地承担了工作量相当可观的组织重担。玛莎·开普兰(Marsha Caplan)负责准备宣传单散发给听众,而且给她准备的时间往往十分仓促。罗斯·斯宝德(Ross Sibbald)负责演讲大厅的工作,确保了出入安全、畅通,未出任何意外。诚深铭感,谨此致谢。最后要感谢讲座的主持人:约翰·理查德森(John Richardson)、罗纳德·赫普本(Ronald Hepburn)、卡罗琳·希兰布兰德(Carole Hillenbrand)、梯姆瑟·斯普吉(Timothy Sprigge)、邓肯·佛瑞斯特(Duncan Forrester)、约翰·奥尼尔(John O'Neill)、罗素·肯特(Russell Keat)以及斯图亚特·苏瑟兰德(Steward Sutherland)爵士。

绝大部分演讲稿能达到今天这个样子,乃得益于众多听众与学者提出的鞭辟入里的批评意见。有些评论者的名字,我当时未

能即时记下,故无法在此一一提及。对此,我深表歉意。不过,庆幸的是,我记下了一部分评论者的名字,在此谨表诚挚谢意。他们是: Daniel Attas, John Baker, David Bakhurst, Jerry Barnes, Brian Barry, Paul Boghossian, Diemut Bubeck, Paula Casal, Joshua Cohen, Miriam Cohen Christofidis, Ronald Dworkin, Cécile Fabre, Margaret Gilbert, Keith Graham, Betsy Hodges, Susan Hurley, John Mcmurtry, Andrew Mason, Liam Murphy, Thomas Nagel, Michael Otsuka, Derek Parfit, Guido Pincione, Thomas Pogge, Joseph Raz, Jogn Roemer, Amélie Rorty, Michael Seifert, Horacio Spector, Gopal Sreenivasan, Hillel Steiner, Christine Sypnowich, Larry Temkin, Peter Vallentyne, Frank Vandebroucke, Robert Van Der Veen, Alan Wertheimer, Martin Wilkinson, Andrew Williams, Bernard Williams, Erik Wright, 以及两位未署名的哈佛大学专家。此外,保罗·列维(Paul Levy)、大卫·米勒(David Miller)与德里克·巴菲特(Derek Parfit)等3位专家从头至尾地评阅了全部书稿,并提出了宝贵建议。与往常一样,阿诺德·祖伯夫(Arnold Zuboff)不知疲倦地向我提出了极具成效的批评意见,我们花了很多个小时就演讲涉及的绝大部分主题进行了激辩,这使我受益良多。

林德赛·沃特斯(Lindsay Walters)是一位梦幻般的编辑,我无法想象还能有谁比她更助人惠友。玛瑞亚·阿什(Maria Asher)为行文做出诸多润色。心感之余,并此致谢。最后,我要感谢爱妻米切尔(Michèle),我对她的感激,难以言表,相信所有认识她的人都会对此有所体会。

目 录

译者序	1
前言	9
内容简介	1
1 信仰的悖论	8
2 一个蒙特利尔共产主义犹太人童年时代的政治与宗教	25
3 社会主义的发展:从空想到科学	53
4 马克思思想中的黑格尔	
——马克思主义革命观中的分娩式主旨	74
5 人民的鸦片	
——黑格尔、费尔巴哈以及马克思心中的上帝	101
6 平等	
——从事实到规范	129
7 坏事变好事的方式	
——罪恶问题刍议	149
8 正义、激励与自私	150
9 在哪里行动	172
10 政治哲学与个人行为	
——如果你是平等主义者,为何如此富有?	191
参考文献	234
跋	240
致谢	242
索引	243
从悖论出发(代译跋)	254

内 容 简 介

1

于是,我们奋力前划,逆流而上的小舟,不停倒退,进入过去。

——斯科特·菲茨杰拉德(Scott Fitzgerald):《了不起的盖茨比》(The Great Gatsby)

1963年,我阅读了《了不起的盖茨比》,书中最后一句话(摘录如上)让我深有感触。在过去的33年间,我常向自己重复这句话,而每当这个时候,总会百感交集,其中既有欣慰,亦有痛楚。

当然,斯科特·菲茨杰拉德的这句话是写给所有人的:其中的“我们”,意指我们每一个人。然而,尽管每一个人的过去都对他(或她)的现在具有重大影响,但对其中一部分人而言,过去的分量会更重,而对于我,过去的分量无疑是沉甸甸的。20世纪40年代,我出生于蒙特利尔共产主义社区的一个共产主义劳工家庭,深受强烈的平等主义熏陶。我的亲身生经历及耳闻目睹,使我一直忠诚于童年时代所接受的规范教义,尤其是对平等主义,我不仅始终笃信之,而且极力倡导之。这是我无法逃避的宿命。湍流不停地将我拉回原地,不论我试图往其他哪个方向拼命划桨。

这些演讲给我提供了一个难得的机会,使我能够认真反思我的平等信念,并对其他思想家就平等的性质及其实现模式提出的几种观点,进行深入思考。对此,我深为感激。从某种意义上说,

2 如果你是平等主义者,为何如此富有?

2 社会平等是如下三股思潮在道义上的必然要求,而这些思潮在某种形式上也左右了这些演讲的内容。它们是:一、经典马克思主义;二、信奉平等主义的自由主义,这在约翰·罗尔斯(John Rawls)的著作中得到体现;三、基督教教义中的平等主义特质。这三种教义均将平等视为分配正义问题的答案,亦即关于如何分配社会中的利益与负担方为公正的问题,尽管各自的方式有所不同。不过,这三种教义对实现平等的主体,有着明显不同的理解。

经典马克思主义认为,我们实现平等,系经由历史,并且是历史的产物。对此,我将在第三讲至第六讲中再行详述。马克思主义者生活在以下信仰中:长达数个世纪的剥削与阶级斗争的完成,是实现物质丰盈的前提条件,而物质丰盈是实现全方位的个人发展的前提条件,对于整个社会而言,每个人的自由发展是所有人得到自由发展的前提条件。依据罗尔斯主义者的观点,实现平等,并非阶级斗争(其终结依赖于未来实现物质丰盈)的任务,而是宪政建设的职责。民主政治必须确立某种平等主义的原则,细言之,这些原则必须强制施行平等,但不平等能使社会的最不利者受益的情况除外。对于基督徒而言,马克思主义也好,罗尔斯主义也罢,其理念都是误导性的,因为平等所需要的,不仅是历史及其必然导致的物质丰盈,也不仅是政治,而且需要一场道德革命,一场人类心灵的革命。^[1]

早在幼年及青少年时期,我就了解并信奉马克思主义,也了解但不信奉基督教。毫无疑问,激进的自由主义以某种前罗尔斯主义(pre-Rawlsian)的形式存在着,但是,我对此一无所知。对于基督教对平等的态度,我的态度——亦即对那些信奉平等的基督徒的态度——是惊讶,夹杂着淡淡的不屑。我认为基督教关于平等的规定十足幼稚:基督教义要求,不通过阶级斗争,而是通过道德斗

[1] 对这三种主义或教义的简要描述可能会被认为夸大了它们之间的分歧,而忽视了它们的相似之处。不过,这里的描述足以揭示出这三种主义或教义关注的重点以及它们的特质存在显著差别。

争,来实现社会改革,这不仅欠缺可行性,而且也不具备必要性。之所以欠缺可行性,是因为通过个人的自我改造来改变社会,是不可能之举;之所以缺乏必要性,是因为平等终究不可避免,这是历史的宿命。物质匮乏,会导致社会分裂成不同阶级,在这种情况下,平等不可能实现,纵使在全世界全力进行道义抗争;物质丰盈,会消弭阶级差别,在这种情况下,平等的实现不可避免,纵使争取平等的道义抗争会因此失去意义。因此,在这两种情况下——不论是在过去及当下的物质匮乏状态,还是在未来的物质丰盈状态中——道义抗争均无用武之地。至于主张平等主义的自由主义,如前所及,我认为,它将宪政建设作为实现平等的理念,也是具有误导性的。我不得不说,平等主义的宪政建设以社会统一为前提,而后者又以平等本身为前提;我不得不说,我们不可能同时建设好宪政,除非且直到我们实现平等的那一刻,除非我们已经实现了只有历史方可造就的人人平等。 3

在第六讲中,我指出,我不再抱有平等具有不可避免性的马克思主义信念。在第九讲中,我提出,我对自由主义自以为掌握了政治诀窍而沾沾自喜的那种态度不假辞色。如今,我相信,为实现平等,需要改变社会的精神风尚(ethos),需要改变人们在日常生活中对待彼此的态度。这一观念使我比以往任何时候都更接近基督教在这些事项上的观点,而在过去,我对基督教教义完全嗤之以鼻。所以,在很大程度上,我划出了斯科特·菲茨杰拉德的激流;在很大程度上,我超越了我的过去。

如果人可以预知未来,那么,二十多岁时的我,要是预见我现在所持的观点,定会惊愕万分。因为如果以一种适当的方式整理上文指出的平等主义的三种形式,你就会发现,我现在的观点恰恰走到了我一开始所持的马克思主义观点的对立面。之所以会是这样,是因为我现在的观点,其核心在于强调精神风尚,而马克思主义观点对精神风尚作为社会变革的引擎,其重视程度远不及自由主义观点。所以,可以这样理解:我从最强硬的立场出发,却走到了最温和的立场上(恰巧在任任何一点上,都没有涵盖中间的、自由

4 如果你是平等主义者,为何如此富有?

主义的立场),出发点与终点形成鲜明对照。概言之,我从经济观点转向道德观点,但从未触及政治观点(不用说,我将这一转变视为一种进步,这种进步是对真理的理解日益加深的结果,而不是一种需要为之道歉的倒退)。

关于分配正义的原点(*site*),即分配正义适用于哪些种类的事项——可能是什么,存在三种观点。第一种是我自己的观点,且有充足的犹太—基督教惯例为支撑:要实现分配正义,不仅需要公正的规则,而且需要在公正的规则所设立的框架之中,做出公正的个人选择。第二种观点为部分基督徒所持,他们认为,所有的正义都是饱含道义的个人选择。依据这一特定的基督教观点,对于实现建立公正的社会这一目标,恺撒设立的规则没有或基本不起作用。第三种可能性是罗尔斯的观点,即分配的正义与否,仅仅是公共秩序规则的特点。该观点很难以基督教的形式加以设想。对于其他人眼中的个人选择中(在这样的规则内)的正义,罗尔斯则将之视为有所区别的品德,如仁慈、慷慨、克己;或者,如果确实是正义,那也不是政治哲学核心意义上的正义。^[2]在第八至第十讲中,我将指出,这种罗尔斯主义,或者更普遍意义上的自由主义观点,代表着一种逃避——它逃避了在日常生活的选择中尊重分配正义的责任。一般而言,当代平等主义政治哲学家比其他人远为富有,这一情况可能会(也可能不会,这殊难判断)鼓励这种逃避。

职是之故,我的目标是:探究关于平等主义的正义与历史、国

[2] 考虑到我的马克思主义渊源,我强烈反对罗尔斯观点的如下特征,即其将正义限制于社会的“基本结构”。现在,这一特征却貌似有理地被自由主义者当作对马克思迟来的理解,这颇具讽刺意味:“如果罗尔斯在其他方面未有建树,他至少认真考虑了这一思想,即正义的主题是他所称的‘社会的基本结构’,仅在这一点上,他就具有重要地位……当我们言及一个社会的基本结构,我们是在关注各种制度化运行的方式,它使一部分人受益,一部分人受损。罗尔斯将社会基本结构的观念引入其理论,标志着自由主义政治哲学的成熟。广义自由主义传统中的一个重要人物认真思考了马克思与韦伯的精神遗产,这还是历史上的第一次。”(Barry, *Justice as Impartiality*, p. 214; and cf. Pogge, *Realizing Rawls*, pp. 3, 11—12)

家强制结构中的正义与个人选择中的正义的主题。我使用的方式是将马克思主义主题与近期的政治哲学议题,以及对犹太—基督教的长期关注糅合起来。

我相信,我的主题与“吉福德讲座”是相契合的。当然,对于此点,亦有担心之理由,因为吉福德勋爵在创立该讲座的遗嘱中指出,所有的讲座必须有助于“促进、提高、教导、传播……关于上帝的知识。上帝是永恒的、万能的、唯一的,上帝是唯一的永恒意志、唯一的神、唯一的实在、唯一的存在。”^[3]故此,在严格意义上,很难说我的主题符合上述声明。不过,需要指出的是,自吉福德勋爵建立讲座基金以来,110年已经悄然而逝,而在这一百余年间,讲座的“庇护人”(patron)^[4]颇为英明,他们并没有对遗嘱所限定的条件予以严格解释。

“庇护人”们非常宽泛地解释了吉福德勋爵的指令,这体现在两个方面。第一,无须用严格的抽象措辞讨论上帝,如上所示,在吉福德勋爵的遗嘱中,他就用严格的抽象措辞对上帝进行了描绘。关注宗教本身即以足矣,而无须对宗教信仰的终极目标作极度抽象的释义。因此,诸如对宗教所做的存在主义论述,对信仰者身体力行的宗教信仰进行的调查,或就宗教的社会或历史位置展开的研究等等,这些主题均能顺利通过审核。吉福德勋爵的指令被宽泛解释还体现为,演讲者无须将其全部注意力集中于宗教主题,而且可以对宗教主题的概念进行非常宽泛的解释。演讲中只要有一定比例集中于上述方向,即为已足。 5

现在,我对遗赠的条件恰好持老式观点。接受一笔遗赠,是在做出一项承诺,故通常应信守之。与此相应,我觉得能够接受邀请发表演讲,是因为之前往来的通信以及思考足以让我相信,我演讲的内容至少可以与这笔遗赠的精神(邀请对之进行了详尽的阐释)非常接近。也许,你可以认为,我不应该过远偏离自己的初始主题

[3] Quoted in Jaki, *Lord Gifford and His Lectures*, pp. 72—73.

[4] 吉福德勋爵就是这样称呼他们的;引号是他加的(see *ibid.*, p. 73)。

6 如果你是平等主义者,为何如此富有?

以满足吉福德勋爵的遗愿,但是如果你注意到他的遗愿蕴含着令人惊讶的开明与广博,你就不会得出这一结论了。这在其遗愿中的另一处得到彰显(这一处与我在上文中援引的那句话分处于其遗愿中的不同部分)。我铭记着吉福德勋爵的遗愿,他认为演讲者:

可以属于任何教派,或者干脆不属于任何教派(许多品格诚挚、情操高尚的人不愿意从属于任何教派);他们可能持有任何宗教信仰或思维方式,抑或他们没有宗教信仰,或者是所谓的宗教怀疑者,或不可知论者,或自由思想者,只要“庇护人”能勤司其职,确保演讲者是虔敬之士,是真正的思想者,是真理的挚爱者与追求者,即为已足。^[5]

故此,一方面,我们要求演讲有助于增进对上帝的了解,另一方面,在谁能演讲的问题上,我们需要有宽阔的胸襟,或秉持自由与开放的立场。其实,吉福德勋爵遗愿的这两个部分既可以相辅相成,也可以相互抵触。如果这两部分确实相互抵触,如果对演讲的主体持开放心态会与对演讲的内容做严格限制相抵触,那么,我将对自己力图所做的一切感到无所适从。但是,如果我们持更加宽容的态度,认为他的遗愿是统一协调的整体,那么,吉福德勋爵所设想的增进对上帝的了解,就可以多种方式加以诠释。如果一位不可知论者——如我,但不是无神论者——可以促进对上帝的认识,那么或许我在这里应该如此为之。

为深入探讨我选择的演讲主题,我希望将我的两个研究兴趣结合起来,而在此之前,我尚无如此尝试的机会。我的第一个兴趣体现在我近期的政治哲学研究工作,即从左翼立场批判罗尔斯的正义论。其次是我对圣经的长期兴趣,不过我尚未从学术上对之加以研究。请容我对此稍作解释。

我对罗尔斯的批判反映并支持了如下观点,即个人选择中的

[5] Ibid., pp. 73—74.

正义是社会实现正义的必备条件。这一观点在《圣经》的某些部分体现得相当明显,并且长期左右我在学术领域以外的思想。我生长在一个异常敌视宗教的环境里(关于这个背景,我在第二讲中再行详述),缘此,我逐渐产生叛逆心态,并向容忍宗教的方向发展。可以这么说,在快到20岁时,我开始对敌视宗教的立场持敌视态度。我从对宗教持容忍态度发展到对之怀有浓厚的兴趣与同情,有一部电影起到了至关重要的作用。1969年,我在电视上观看了一部由已故导演皮埃尔·保罗·帕索里尼(Pier Paolo Pasolini)执导的名为“马太福音”(The Gospel According to Saint Matthew)的影片。电影中所描述的人物与耶稣教义深深地打动了,这促使我平生第一次阅读了《圣经》,并令我感悟良多。自那以后,我成为《圣经》的忠实读者,既包括《新约》,也包括《旧约》。尽管如此,我从未对《圣经》发表过公开评论。今天,我做出的首次评论是:自由主义观点认为,国家会为我们提供正义,只要我们遵守其制定的规则;而我们在这套规则之下做出的选择是什么,自由主义则在所不问。对于这一观点,耶稣一定会嗤之以鼻。而且,在我看来,耶稣鄙视这一观点是正确的。

到此,对内容简介已泼墨甚多。现在,我应该提出令我困惑与烦恼的问题了,这些问题涉及我们与核心的宗教、政治与道义信仰之间的关系,这些核心信仰有助于赋予我们的生活以价值。对这些问题的正确答案,我尚无确切结论,但是,既然我得到了一个宝贵机会,我就将之小心翼翼地提出来,权且作为我探究自己信仰的一个开端吧。

信仰的悖论

我们所有人都颇为看重过去的自己,都认为那是一个值得尊重的个体,我们不喜欢通过彻底否定那个个体的观点,来反思过去的自己。

——乔治·艾略特(George Eliot):《教区生活场景》

1

我没有成长在宗教环境中,但我的成长环境充满了强烈的政治氛围。这种强烈的政治氛围,在不少重要方面与宗教环境如出一辙。在这两种情况下,强烈的信念均产生于其他人视为错误的主张之中。的确,大部分人常常将这些主张视为明显错误的。此外,不论是宗教,还是狂热的政治,其信奉者之间均存在强有力的团结感。他们——我们——感到或是在并肩作战,或是在一起欢呼胜利,依情况不同而有所区别。在这两种情况下,均有鼓舞信仰与巩固团结的经文与赞美诗。我成长于北美共产主义运动风起云涌之际,在这场运动中,我们吟诵的赞美诗,其旋律就取自基督教圣歌。在以后的演讲中,我会提到相关的共产主义赞美诗的章节。

因此,我成长在一种信仰文化之中,从某种意义上说,这一成长环境与那些在宗教信仰中长大之人的成长环境非常近似。在第

二讲中,我将详细论述我早年的政治信仰、宗教以及反对宗教的信念。不过,在描述我的信仰发展历程之前,我先探讨一般意义上信仰发展的一些问题,在反思我自己的信仰发展的历程时,这些问题令我困惑不已。不仅在被适当的称为“信仰”(convictions)的情况下,甚至在关于信念(因为热度不够,因而被认为不能称为“信仰”,而只能称为信念)的情况下,均存在这一问题,即我们如何才能继续坚持我们与生俱来便形成的对某种理念的信奉,尤其是在我们明确意识到我们之所以信奉之是因为(在某种意义上,对此,我将在下文第10页中*再行详述)我们自幼浸淫其中的情况下。斯科特·菲茨杰拉德指出了过去的重要性(前文第一页),这一观点在涉及我们的感受与感情方面时,比较容易被接受。不过,对于我们许多人而言,他的观点对我们的信仰也具有说服力,而这让人更加不安,因为这提出了信仰的合理性问题——相对于感受与感情的类似问题,这一问题更加令人困窘。

假设一对孪生姐妹在出生时就被分开抚养。其中的一位被抚养成虔诚的长老会教徒(Presbyterian),而另一位则成为忠实的罗马天主教徒。20年以后,她们相遇,并相互批驳对方所持的观点。不过,对于对方抛出的观点,她们早就有所耳闻,并且已经学会如何回应之,因此在辩论之后,她们仍然坚守各自所持的针锋相对的观点。

接着,这对姐妹都意识到,如果她们的成长环境互易,那么极有可能出现(她们其中一人将这种认识表达了出来)原本信仰长老会教义的一方会成为罗马天主教徒,反之亦然。我认为,意识到这种情况将使这对姐妹很难继续坚守彼此扞格不入的宗教信仰。或者,再举一个更加有针对性的例子,即以我为例,倘若我发现,我还有一位孪生兄弟,他生长在一个政治立场温和的家庭,而非共产主义家庭,并对有限的不平等持容忍态度(而我缺乏这种容忍)。我必须承认,这样的发现会对我自己所持的平等主义的坚定信念造

* 文中所指页码为原书页码,即本书边码。下同。——译者注

成困扰,但其原因并不在于,我的孪生兄弟让我听到了我原本并不知晓的反对平等主义的观点。

当然,以上那对孪生姐妹所经历的惊愕,并不必然会使她们难以继续维持基督徒身份;我与孪生兄弟的互相发现,也不必然会使我们很难继续维持对极端保守主义的反对立场。但是,如果这对孪生姐妹发现,她们还有一位三胞胎姐妹,并终于见到了这位长期失去联系、现已成为犹太教徒的姐妹,在这种情况下,进一步的难题就接踵而至了。不过,到现在为止,她们对上帝的信仰无疑还是稳固的,直到她们发现她们是四胞胎,并遇到了长期失去联系、现在是无神论者的四胞胎姐妹;与此同时,她们的四胞胎姐妹对无神论的信心,在遇到其三个姐妹时,可能也会发生动摇。同理,我和我的孪生兄弟的例子,亦可做类似推演。

当然,我们绝大多数人是单个出生的。换言之,我们大部分人既不是双胞胎,也不是三胞胎,遑论四胞胎。但若就此推定,有孪生兄弟姐妹的情况不会对我们的信仰产生影响,则是愚蠢之举。事实上,我没有孪生兄弟姐妹,但这一事实并不会使我与生俱来的信仰面临的挑战(以上假定的情况所带来的挑战)就此减小。关于信仰不同的孪生兄弟姐妹的故事,虽然是假设之例,但这种情况完全可信,对于我们这些生来就形成信仰的人来说,它和真实的例子一样具有挑战性。

当然,并不是每个人生来就会形成信仰,但是,我们中的许多人确实如此。同样,我们生来就形成信仰的事实,也不能得出我们持有此信仰,是因为我们生来便浸淫其中的结论。但是,在某种意义上^[1],人们确实会相信他们生来便浸淫其中的信仰,这已得到大量事实的印证——统计数据表明了信仰在父母与子女之间产生的传承与复制关系。依我之见,以上关于孪生姐妹的故事,使我们这些笃信与生俱来的信仰的人发现,同样的人会因生长环境不同而笃信与我们自己相反的信仰。这应该引起我们的深思:如果不是

[1] 在下文第10页,我再详述这种意义。

生长在既有环境之中,我们可能就不会持有那些对我们生活至关重要的信念,例如关于政治与宗教的重要事项的信念。我们持有这些信念,而不是与之相对立的其他信念,不过是基于出生与成长环境的偶然。如果我们善于反思并保持诚实(这是问题的关键),就应经常性地^[2]承认,我们持有既有信仰,并不是因为此信仰优越于别人持有的与之对立的其它信仰。

我提出的这个问题并不需要对一个人持有某种信仰的理由的性质进行狭义的考察。譬如,某人笃信上帝,她说她的信仰源自一种深沉的、无以名状的感受,而正是这种个人感受使她的内心产生了对上帝的信仰。对这样的主张,我毫不怀疑。在我看来,某一特定的宗教感受具有强烈的感召力,这一论点在本质上是接受的。此处,我对宗教的怀疑集中在以下问题上:当对 A 信仰 p 的原因与 B 信仰 q 的原因做比较时,我们会注意到,不论这些原因多么良莠有别,它们在本质上并没有重大差异;因此,在 A 与 B 相遇并相互对质后,让他们继续坚守彼此的信仰,这似应颇有难度。因为他们俩均无合理的理由相信,自己持有某一信仰,是因为持有该信仰比持有对方的信仰有更好的理由;但恰恰相反,这不过是因为他们的成长环境不同。

10

因此我并没有说,由于诱导信仰的感受无法经科学推理,故它们无法证明信仰的可信性。我的观点是,举例而言,深沉的天主教感受往往发生在天主教家庭中,而深沉的新教感受往往发生在新教家庭中,所以,天主教徒也好,新教教徒也罢,似乎均应谨慎对待其宗教感受明显传达的信息。

请允许我对“她信仰之,是因为她生来便形成这一信仰”这句话中的“因为”一词做出解释。在说这句话时,我并非意指她的信仰是没有根据的。我也无意否认,如果她在对其信仰的理由进行反思与重新评估之后仍然坚持信奉之,很可能仅仅是因为其信仰挺过了反思阶段。自始至终,我一直注意到,有一些成长时期形成

[2] 我没有说“总是”;参见下文第 10 页。

的信仰确实经受住其信奉者对之进行反思的考验。然而,即便如此,即便对我所针对的信仰而言,持有之并不是(不再)毫无理由,但它们之所以存在,从根本上说,还是因为信仰者的成长环境。诚然,在成长时期形成信仰的天主教徒以及长老会教徒,他们在经过反思后,可能会相信他们的信仰中相同的那部分,这完全是因为他们已经从其可获得的依据中得出了正确的结论。但是,他们的信仰之间存在的区别,以及为什么一人信仰 p 而非 q,而另一人恰好相反,这其中的原因,还是缘于他们的成长环境不同^[3],而不在于他们所得到的数据或他们对这一数据的反思在质上有所不同。

我之所以强调这种对比,是因为此处让我困扰的不仅仅是被我们审视的事情本身,即人们的信仰不同系基于不同的成长背景,更为重要的是,她会因此而无法诚实地辨认出进一步的重要区别。需要指出,这种情况与下例不同:有一个人生来就相信地球是圆的,而另一人生来就相信地球是平的。当前者经反思后认识到,如果他成长在“地平说”的环境中,他现在相信的就会是“地平说”了。不过,这并不会令其踌躇不决,因为他可以合理地说,相信“地圆说”具有压倒性依据。相信“地圆说”的人(无可非议地)认为,他们可以证明其立场。但是,天主教徒——或至少有足够的天主教徒以使我的论点变得有兴趣——会认识到,他们与长老会教徒处于同一个认知水平上,且后者信仰长老会教的理由与他们自己信仰天主教的理由难分轩轻。因为在相关情况下,除了成长过程中的培养因素外,你无法再发现其他起作用的因素了,因为你无法基于独立原因,指摘其成长过程中的培养因素存在缺陷,所以,你不能说,你信仰 p 的理由要胜于他们信仰非 p 的理由。关于信仰的

[3] 我曾被问及,对他们信仰之间的区别所做的这一解释,是从起因,还是从理性角度加以解释的。这是一个颇为棘手的问题。但我认为答案是:从起因角度,既包括间接起因,也包括直接原因。如果成长的非理性方面,例如父亲语气的粗暴或和善——会产生影响,这是直接起因。如果由于父母的原因,一个人得到的理性,另一人没有得到,这是间接起因。

原因,有一项无法否认的原则——当你无法合理地认为你信仰 p 的理由胜于其他人信仰 q 的理由时,你便缺乏适宜理由信仰 p ,而非与其对立的 q (这一原则被称为“基本原理”)。在我看来,以上情况似乎明显违背这项原则。^[4] 因为你不得不认为,你的理由很可能表明信仰 p 是正确的,同时,如果他们信仰 p 的理由不胜于他们信仰 q 的理由,他们就不会信仰 p 。

现在,悖论在此处浮现,这并不是因为信仰系在成长过程中形成这一事实的存在(我已详尽阐述这些事实),而是因为我们作为信仰者,或至少我们中间善于思考的一些人,意识到(至少含蓄地意识到)了这一事实。例如,一位聪颖与善于思考的苏格兰长老会教徒,其本人不会否认以下解释的重要性,即她之所以是基督徒而非犹太教徒,是因为她在出生时没有错误地降生在另一家医院的产床上;反思可能会告诉她,假如她降生在另一家医院的产床上,那么,她受到的犹太教熏陶可能不会逊于她实际上受到的基督教熏陶。我持有自幼就被灌输的平等主义观点,乍看起来,你对此不会感到惊讶;而当你发现,我在明知自己持有这些观点是因为自幼就被如此灌输后(如果我出生在蒙特利尔的中上层而非劳工阶层的犹太社区中,我被灌输的可能就是那些不那么激进,但在认知层次上并不逊色的理念了),仍然坚持之,你可能就会感到有些惊讶了。

一个人合理地信奉 p ^[5],等于他认为自己有信奉 p 的恰当原

[4] 需要注意,该原则弱于以下原则:当你信仰 p 的理由不胜于其他人信仰 q 的理由时,你便缺乏信仰 p 而非 q 的适宜理由。后一原则非常强大,有一个反例证——由米切尔·奥特苏卡(Michael Otsuka)提出——可以表明:

医学表明,特定的微小外科手术是在不危及病人生命的情况下,挽救其肢体的必要与充分手段。然而,某个邪恶的家伙心怀不轨,他布置好机关,一旦外科医生进行此项外科手术,一枚探测不到的炸弹将立即爆炸,而后者毫不知情。医生相信,进行此项手术将能挽救病人的肢体且不会导致其死亡,这一信念无疑是有正当理由的。然而,另外一人(即那个邪恶的人)拥有更为充足的理由持有相反的观点。尽管如此,外科医生不会因此缺少拥有其信念的恰当理由。

[5] 合理在这里仅仅指:不是非理性的。

因,一个人有信奉 p 的理由,这构成信奉之的恰当原因。^[6] 这尤其等于,一个人持有此信仰的理由必须能给予此人持有该信仰(而不是别人持有其他对立信仰)的恰当原因。毫无疑问,没有必要赞同以下观点,即一个人能立即阐述其信仰的理由(即便给他充足的时间去寻找其信仰的理由),否则便表明其信仰欠缺合理性。可以认为,一个人无法挽回地遗忘了那些恰当的理由;或者可以认为,适宜的理由确实存在于一个人的脑袋里,但只可意会,不可言传。可以这么说,即一个人感觉到了(senses)信仰 p 的恰当理由,但尚未见诸意识之中。然而,一个人一旦承认其信仰缺乏适当的理由,他就会自责为欠缺合理性。^[7]

这些限定性条件构成对以下主张的部分解释,即理性地信奉 p 意味着一个人有恰当理由信奉 p (所谓理由,即构成信奉 p 的恰当原因)。但是,这些限定性条件无法消除我正在逼近的悖论。因为

[6] 有人认为,这一观点过于强烈,他们认为,信奉 p 仅仅意味着如下信念的缺乏,即一个人缺少相信 p 的适宜原因。尽管我认为,前文指出的更为强烈的观点是正确的,但是,我的结论均未以此观点为基础。在本章节后面的论述中,你将能发现这一点。(特土良(Tertullian)的论点,即“我相信它,因为它是荒谬的”(credo quia absurdum)是否与前述两个观点,甚至是其中那个更为温和的观点相矛盾?如果是这样,谁更困惑,特土良,还是我?)

[7] 尽管我本人强烈反对罗伯特·诺齐克(Robert Nozick)在《理性的本质》(*Nature of Rationality*)第3章中提出的“理性信仰”(rational belief)的方法,但是,这不代表我必然反对他在该书第70页上对“ p 是理性信仰之物”与“信仰 p 是一件理性之举”所做的区别。我的讨论涉及这一区别前半部分的合理性,不论其后半部分是否有适用性(许多人会说,诺齐克所做的区别的后半部分不太可能适用于信仰)。

正如诺齐克所言,在第一种情况下,与合理性相关的目标是纯粹以实践经验为根据的。如果一位信仰者正确指出,坚持被教导去信仰的东西,对其生活造成的破坏会更小,即使——对此,我并不承认——对于她而言,(设法去)信仰之是一件理性之事。所以,在信仰者的相关意义上,这不会构成对合理性的弥补。如果在遇到你的孪生兄妹后,你仍然保持天主教徒的身份(这里不是指,你简单选择通过你习以为常的礼拜仪式来表达你的基督教信仰——这并不能使你与你的孪生兄妹区别开来,而是指你继续信仰使你的信仰与新教教义区别开来的教义)是因为惯性以及不想受到打扰的意愿,那么依据诺齐克的区别,即便这是理性之举,此处,信仰不是理性信仰之物的 p 也是具有理性的。

即便当我们检讨这些限定性条件时,以下这一点依然明晰无疑,即在因成长因素导致分歧的前例中,使我与她区别开来的,不是我拥有她所欠缺的某种特殊理由,或我拥有她无法获得的某种直觉,而仅仅是我的成长环境。如此一来,我便似乎陷入困境之中。因为我信仰共产主义系因自幼受其熏陶,这一事实并不是我信仰共产主义的原因,而且我对此心知肚明。^[8]

对于那些我们拥有恰当的信仰原因的信仰,我们不得不信仰之。不过,即便当我们获知关于我们信仰之起源的这些事实以及持有信仰的这些内在准则时,我们,或我们中的许多人,还是不会放弃自己的信仰。我们感到,尽管如此,仍没有必要放弃自己的信仰。所以,似乎我们可以证明,我们知道我们的思想是谬误的,即我们应当放弃我们(有争论的)与生俱来的信仰。在这里,从一个极其常见的事实(它属于被称为信仰的基本社会学)中,从这个我们所有人依据平常经验均可获知的事实中,一个悖论似乎就这样浮现出来。

以上讨论隐含的论点,即悖论的关键点,拥有三个前提。这些前提似乎很难指摘,结论亦似自然而然。然而,接受这种结论,看上去并不容易,因为至少许多人历经反复思考的信仰与之相矛盾,而且他们的行为也与之相冲突:

(1) 如果你知道你缺乏信仰 p 而非 q 的恰当原因,那么,信仰 p 而非 q 便欠缺理性。

(2) 如果你不能合理认为,你信仰 p 的理由要优于另一人相

[8] (1) 细言之,我自幼就被熏陶信仰它的事实,其本身并不是信仰它的原因。当这一事实与以下信念结合在一起时,它便成为一种原因:我的成长环境在认知水平上优于他的成长环境。但是,我对以下这种情况感兴趣,即你没有理由认为你自己的成长环境在认知水平上更胜一筹。(2) 当然,可能出现这种情况,即我的成长环境碰巧使我产生了一种正确的信仰,而不是为我提供了信仰它的恰当理由。但是,如果(正如我已经坚持的那样)我需要认为,我有恰当的理由去信仰我所信奉的东西,那么我就不会信奉信仰中缺乏依据的东西,这是有合理性的。因此,我不会合理的认为:尽管我缺少相信它的理由,但其依然是正确的。

16 如果你是平等主义者,为何如此富有?

13 信 q 的理由,那么你便欠缺信仰 p,而非其对立观点 q,的恰当原因 (“基本论点”)。^[9]

(3) 在涉及因成长而形成信仰的诸多情况下,继续信仰 p 的人们(可以很容易地)发现,他们信仰 p 而非 q,并不是因为他们信仰 p 的理由要胜于其他人信仰 q 的理由,而是因为他们^在被诱导去信仰 p 时,并没有获知这些霄壤有别的理由。

(4) (3)所描述的信仰是非理性的信仰(信仰之的人,到此程度上,是非理性的人)。^[10]

需要注意的是,上述被称为“基本论点”的结论与我们(或我们中的许多人)确信为真实的东西扞格不入,因为我们通常不认为,此处探讨的因成长而形成的某种信仰是非理性的。这正是该论点引人关注之处;这正是赋予其悖论氛围之处,不论其正确与否。

确实,我不敢肯定这一论点是否正确。如果“基本论点”是错误的,论点(4)就无法被视为正确结论,这固然是好消息,但是,这样一来,我们会产生理解上的困境:找出“基本论点”错在哪里绝非易事。但是,如果“基本论点”确实是正确的,我们依然会有理解上的困境,当然此时的困境不在于释明其错误之处,而是去决定(我们中的一部分人)如何才能继续维持我们的强烈印象,即此处考虑的信仰并不是非理性的。如果“基本论点”是正确的,那么那些我们通常不将之视为非理性的人,在此语境下,会

[9] 在描述“基本原理”时,“另一人”当然并不是某个特定的人。此处,该词汇的功能在数量存在上是可变的。因此,论点(2)更加精确的表述应当是:“如果你不能合理的认为,还存在另一人,他相信 q 的理由至少与你信仰 p 的理由难分轩轻,那么,你便欠缺信仰 p 而非 q 的恰当原因。”

[10] 需要注意,“基本论点”的效力与论点(3)提到的人们是否能辨识另一人或其他人(他们发现该另一人或其他人在认知上与他们一样处于不利位置)无关。如果你承认存在一个你并不认识的人,他信仰 q 的理由与你信仰 p 的理由难分伯仲,那么,你很可能不会说:由于我不认识那个拥有和我的理由一样站得住脚的人,故我不受其干扰;但是如果我认识这个人,那么我就会深受其扰。更为重要的是,在此语境下,某人(仅仅)拥有信仰 q 的理由可能与我信仰 q 的理由不相上下,这一点极具可信性,它足以让我踌躇不决。

非常明显地成为非理性之人。当然,人可以失去理性,这并不是什么新闻;看他们如何失去理性会令人迷惑,这也不是什么新闻。如果“基本论点”是正确的,那么此处让人困惑的并不是人可以失去理性(在这种情况下这种困惑并不特别强烈),而是我们通常不将我在这里业已指出的这类信仰视为我们(甚至更为普遍的)欠缺理性的表现。

现在,“基本论点”面临许多挑战。对所有这些挑战加以逐一分析,会有离题之虞。^[11] 因此,我现在仅论及其中的三项挑战,其中的前两项挑战,在我看来,可以被完全相同的反例证加以令人信服的辩驳,详见第三节。

2

14

第一项挑战可以被称为深度解答(*depth solution*)。它认为,对于相互对立的信仰,信仰的理由在深度上有所不同。在支持 p 的社区里,信仰 p 的理由在深度上更高(与支持其对立信仰 q 的社区相比)——即更加复杂与周全;反过来,在支持的 q 的社区里,信仰 q 的理由在深度上更高。信奉与生俱来的理念的人,就是这样得以自然地反驳那些指摘其理念肤浅的攻击。我就是这样为马克思主义与社会主义开脱的,我经常如此为之,且将继续如此为之;你们中的一些人也是这样为罗马天主教教义开脱的,你们也经常如此为之,且将继续如此为之。所以,“基本论点”的第三项前提是夸大之辞——那些在信奉 p 的社区里长大的人,他们信奉 p,通常确实有特别恰当的理由,因而没有必要立即承认他们的(比较)认知力像第三项前提所表示的那样低下。

在面对比我们的问题更加简单的问题,即同样聪颖且思想同样开阔的人们为什么会持有扞格不入的信仰时,深度解答运作良好。但这不是我们的问题,因为这是一个纯粹以第三人称提出的

[11] 在一篇未发表的论文中,我论述了其他挑战,读者可以向我索取这篇文章。

问题。在面对我们需要回答的问题时,深度解答顿失功用——我们的问题是以第一人称提出的。因为即便当我可以言之凿凿地说,我发现我信仰 p 的理由在深度上要高于 q 时,但我没有理由认为,q 的信仰者信仰 q 的理由在深度不及我信仰 p 的理由。在这种情况下,我如何能坚持信仰 p 呢?下文第三节提出的例子可以证实这一问题的重要性。

第二项挑战不针对论点的正确性,而是关注其结论。具体如下:源自成长环境形成的信仰,或者更广义上,那些表现出(相对)缺少根据的信仰(即很难用语言说明其根据的信仰),在主要内容上或具有宗教特征,或具有浓重的政治性,这绝非偶然。信奉者保有这些信仰的强度及其载负的感情——所有这一切,都使它们无论如何都是值得怀疑的。因此,它们的起源亦颇可疑,这并不令人惊讶。理性的人应当抛弃之。它们或多或少的带有几分狂热入迷的特征。这被称为“教义净化”(credal cleansing)建议。

15 对教义净化建议,有两条反对意见。相比而言,我更确信第二条意见的正确性,不过,我首先谈谈第一条意见,因为如果它是正确的,那将会极其有意义,而且我并不确信它就是不正确的。

第一条反对意见是,如果我们打算抛弃所有的宗教以及强烈的政治观点,那么,我们大部分人将会丧失那些构建我们人格与行为的信念。生命将因此变得枯燥乏味,缺少锐气与方向。人人都会变成耽于肉欲的庸俗之辈(L'homme moyen sensuel)。或许,非理性要胜于浑浑噩噩的存在。^[12]

对教义净化建议的第二条反对意见是,以下观点在很大程度上是错误的,即具有明显成长因素痕迹的所有信仰在性质上都具有宗教性、强烈政治性,或类似的狂热性。在本讲的下一节,也是最后一节中,我将论证,玄奥的理论信仰也表现出强烈的成长因素

[12] 这也许是在用诺齐克的话(参见以上注释7)来阐述观点,信奉支撑我们生活的理念是合理的,即便这些理念不是理性信奉之物。

的痕迹。因此,看起来教义净化政策似乎比它本身表现的更加极端。如果可疑的起源表明宗教与政治信仰必须被摒弃,那么还有许多东西必须与它们一并被摒弃。

教义净化建议非常极端,还因为它将去除大量的非理论性的日常信仰。一种缘于成长环境而形成的信仰,既不必然,也不足以造成它与理性相违背。我关注成长环境,是因为它不过是信仰的特殊来源,这种来源强健有力,有力量抵抗理性。与与生俱来的信仰之间存在的分歧相比,不少其他普遍的信仰之间存在的分歧,其基础并非更具合理性。不过,一提出成长因素,便可立即找到许多令人信服的例证,而这些例子在此处特别切题,因为我将在下一讲中集中论及我自己的信仰。

由于意识到“基本论点”会伤及普通生活中的非正式信仰,一位批评者(布赖恩·巴里, Brian Barry)提出以下例证,该例证正是我要考虑的针对“基本论点”的第三项挑战。我和你一起观看一场戏,但对这场戏的好坏产生了分歧。我们之间产生分歧,必定有其原因,或者是缘于我们的性格或者因为我们的过去经历,或者其他因素,因为我们对同一个事物产生了不同的反应。对这部戏剧的成功与失败之处,我们也许持有相同的见解,而仅对它们各自的相对重要性方面意见不一。我们持有不同意见是否欠缺合理性?为什么?对自己的意见,我们均有理由支撑之,但我们同时承认,我们的意见并非是结论性的。如果我们的分歧并不缺乏合理性,即便如此,我对合理性设定的标准还是过高了。

16

在巴里的例子中,某些不明显的东西可以解释我们对同一场戏为什么会产生不同的评价。巴里说,我们并不缺乏合理性,但是我认为,我们此处是否缺乏合理性取决于我们在以下事项上的观点(尽管必定是推测性的),即可以解释我们产生不同评价的不明显的缘由是什么。我们两个人可能均认为,自己的评价力与/或鉴赏力优于对方,这可以解释为什么我们各持己见。如果是这样,那么我们确实可以坦然地坚持我们的分歧。但是,这种

情况与下一种情况不同,即当我们将分歧归因于不同的成长环境时。若对巴里的例子做这种解释,它就无法构成我所持之立场的反例证。

然而,如果坦率地承认我们对戏剧产生不同印象,其原因不在于评价力与/或鉴赏力有质的差别,而仅仅是因为我们拥有不同的成长背景,那么在我看来,我们的分歧就变得特殊了——不是分歧的出现,而是我们在这一点上坚持分歧。正是在这一点上,我们成为因成长因素形成信仰的人。但是,这样一来,对缺乏合理性的怀疑就得以持续,这个例子因而不对我的主张构成特别的威胁。

因此,我认为,巴里的例子(不论用以上两种方式中的哪一种来解释之)并不让我对自己的如下观点感到尴尬,即一个人坚持一种可归因于其成长环境的信仰,似乎缺乏合理性。

3

我已经详细探讨的问题不仅出现在关乎宗教、道德与政治信仰等严肃事项的领域,而且出现在事关非正式的普通信仰领域。这一事实挫败了那类讲究实际的人,即第二节中描述的那类人。他们说:“无论如何,这些意识形态信仰及宗教信仰只是些无用的东西;它们对成长环境的敏感性不过证实了这一点。如果我们坚持科学技术,我们就可以摆脱那些缺少依据的信仰的束缚。”这是对选择性摆脱教义政策(policy of selective creedal disburdenment)的反例证。

17 1961年,我正准备上哲学专业研究生,并可以在哈佛大学与牛津大学之间选择其一。我当时所在的麦吉尔(McGill)大学中的一些老师建议我选择哈佛[我尤其记得其中有一位老师说,(牛津大

学的) A. J. 艾耶尔 (A. J. Ayer)* 完全听命于哈佛大学的威廉·范·奥曼·蒯因 (Willard Van Orman Quine)**], 然而我没有采纳他们的建议, 而是选择了牛津大学。我作此选择, 并非是因为在艾耶尔与蒯因中, 我更倾心于前者 (我当时并不知道他们俩各自的优势), 而是因为离开蒙特利尔远赴欧洲, 远比去马萨诸塞更令人激动。

在到牛津之前, 我对牛津学派的哲学知之甚少, 所以在第一年里, 我全身心地汲取所能学到的一切。询问关于事实的状态 (status of truths) 与假定事实 (supposed truth) 的问题, 便是我学到的一个本领。如果有人说“p”, 那么你最好抓住不放, 追问道: 这是解析的 (即仅仅依据其表达所用的词汇意思, 它是真实的), 还是综合的 (即因为某些更实质性的原因, 它是真实的)? 举个例子: “所有的单身未婚男子都没有结婚”, 这一论点是解析的; 与此相对, “所有单身未婚男子都是暴躁与吹毛求疵的”, 虽然这一论断可以与前一论断一样是真实的, 但其真实性不仅仅只取决于他们被恰当地称为“单身未婚男子”。

“是解析的, 还是综合的?” 在 1961 年的牛津, 这是一个极其重要的问题。如果 (这种情况时常发生) 一个人, 也许来自德国或意大利, 说了某句相当宏大与笼统的话, 譬如记忆歪曲经验, 或上帝无所不在, 或理性是三重的 (tripartite), 或人远离存在 (being), 或人远离存在的时刻 (the isness of being), 那么他/她就会遇到上述追问。倘若其回答支吾其词 (实际情况经常就是这

* A. J. 艾耶尔 (A. J. Ayer) (1910—1989), 英国当代著名哲学家, 曾任牛津大学教授。——译者注

** 威廉·范·奥曼·奎恩 (Willard Van Orman Quine) (1908—2000), 美国当代著名哲学家、逻辑学家及数学家, 曾任哈佛大学教授。——译者注

样),那么追问者们就达到了他们的目的。^[13]

到牛津一年后,我可以相当敏捷地区分(明显的)解析性观点与综合性观点,而我对此亦乐此不疲。接着,在到牛津第二年的秋天,我阅读了蒯因的一篇著名文章:“经验主义的两项信条”(Two Dogmas of Empiricism)。在文中,蒯因指出:“这是一项错误的信条,即认为事实可以被分类为解析性事实与综合性事实,因为不存在解析性事实这样的东西:所有的事实取决于其在实际世界中的真实性。”

[13] 那时,在牛津,对主张的状态存在着迷般的兴趣。概念性论点与经验性论点的区别同样也很重要。我至今还记得,1962年,我在新学院(New College)的房间位于罗宾逊塔顶端,就是在这个房间里,我同两位密友讨论过某个概念性问题,这两位朋友至今还与我交往笃深。他们是史蒂夫·思考特(Stephen Scott)与马歇尔·伯尔曼(Marshall Berman),现在分别是麦吉尔大学法学院教授与纽约城市大学政治学系教授。马歇尔提出了一个宏大、有趣的主张,这个主张无论怎么看,都不是一个概念性主张。这激怒了史蒂夫,他向马歇尔开火,吼道:“但是,这是一个经验性观点!”于是,马歇尔反驳到:“难道我们不能有时提出经验性观点吗?”

牛津大学新学院(New College, Oxford)是牛津大学中规模最大、资金最充沛的学院之一,坐落于牛津市中部,也时常被誉为拥有了最漂亮的建筑群,是第一个采用方庭院建筑设计的学院,成为之后牛津多所学院模仿的对象。虽然被命名为“新学院”,该学院却是牛津大学中历史最悠久的学院之一,拥有约620年的历史,是由温彻斯特大主教、温莎城堡的建造者威廉·威克姆(William of Wykeham)所建,最初是为了建造一所高等学府,以培养更多的教士,来补足因黑死病流行而大量缺乏的教会人员。威廉当时除了是教会领袖外,还担任了相当于今天英国首相的职务,同时是一位杰出的建筑师。在得到了国王理查德二世的支持与拨款后,他便在原本是牛津镇上最混乱的地区建立起了这所学校。同时建立起来的还有英国最古老的公学温彻斯特公学(Winchester College)。两所学校为出身贫寒的学生提供免费教育,威廉也因此被誉为是英国公共教育之父。新学院和温彻斯特公学获得的成功,启发了之后亨利六世建造剑桥大学国王学院和伊顿公学。19世纪50年代新学院进行改革之后,温彻斯特公学不再成为其唯一的学生来源,学院也因此大幅扩充,逐渐发展成为牛津大学规模最大的学院之一。新学院也拥有悠久的左倾政治传统,为英国培养了多名重要的工党政治领袖。新学院的礼拜堂是学院中最重要也是最宏伟的建筑,由学院的缔造者威廉亲自设计。由于新学院最初的目标就是培养神职人员的高等学府,因此礼拜堂在学院中占有很重的分量。此外,学院还拥有一支优秀的唱诗班。——译者注

我并不愿意相信蒯因是正确的,不过,我也不想仅因在主观上是否愿意相信某个事物,便相信或不信之。所以,我努力钻研了蒯因的观点。结果是,我认为他的观点并不恰当。我做出这一结论,得益于研读了大量的反对蒯因的文章——尤其是 H. P. 格瑞斯(H. P. Grice)、P. F. 斯特劳森(P. F. Strawson)以及乔纳森·贝内特(Joanthan Bennet)的文章——以及支持他的一两篇文章。我至今仍认为蒯因的观点是错误的,不过我不再像以前那么关注这些事项。 18

现在,在哈佛而非牛津研究哲学的我们这一代人,大多反对解析/综合之区分。依我之见,这绝非偶然。换言之,我无法相信,哈佛碰巧成为这样的地方,即不仅其领军学者不同意这一区分,而且其研究生,基于独立的理由,例如仅仅依据理性本身——也拒绝接受之。当然,在牛津,反之亦然。我认为,在以上两种情况下,学生们分别受到赞成这一区分的原因与反对这一区分的原因的深刻影响,因为在这两种情况下,两方面的原因均可以通过个人描述、人际关系等方式加以传播,而这些方式特别具有说服力。^[14]

所以,在“因为”的某种意义上,以及在“牛津”的某种意义上,我想我可以这么说:我持有解析/综合之区分,是因为我在牛津求学。这令人困惑。因为我在牛津求学并不能成为认为这一区分是正确的原因。因此,如果我认为它是正确的,是因为我在牛津求学,如果这可以解释为什么我持有此立场,而其他如吉尔伯特·哈曼(Gilbert Harman)*,持有不同立场,那么,我对这一区分的信从就是欠缺依据的。但是,我无法坦然地接受自己的信念欠缺依据。所以,我无法坦然地接受,我信从这一区分的唯一原因是我曾在牛津求学。我可以很乐意地接受,这是我最初开始信从这

[14] 需要注意,相信地圆说的人将矢口否认,他们这种观念的形成是以这些方式灌输给他们的。

* 吉尔伯特·哈曼(Gilbert Harman)(1938—)是美国当代著名哲学家,普林斯顿大学教授。他在哈佛大学获得哲学博士学位,其导师为威廉·范·奥曼·奎恩。——译者注

一区分的首要原因,但我不得不认为,我现在坚守这一区分,是因为我拥有坚守之的恰当原因。但是,恰当的原因到底是什么?是不是包括这样的原因,即牛津是一个比哈佛更好的信念创造者,因为譬如前者拥有比后者更杰出的建筑物?此外,如果我坚守解析/综合之区分,我必须相信的一件事当然是,我是幸运儿,在这个事项上的观点来看,我在牛津而非哈佛求学,是很幸运的。也许不论从什么角度来看,我都是幸运儿。

19 请结合解析/综合之区分的例子,考虑我在第二节中先扬后抑的“深度解答”。也许在牛津,可以获得的支持这一区分的理由在深度上要高于哈佛。但现在,这无法让我就此相信牛津的学说,因为我相当确信,在哈佛可获得的对反对这一区分的理由,其深度亦在相同程度上高于牛津。在自己的地盘上,你可以看到更深的理由,但这毫无助益,因为你知道另一个人可以在他的位置看到相反的更深的理由。^[15]

这些让人郁闷的漫谈说的够多了,就到此为止吧。在下一讲中,我将向你们阐述我自己的信仰形成的一部分历史,题目是“一个蒙特利尔共产主义犹太人童年时代的政治与宗教”。

[15] 我并没有说,我应当谨慎对待我赞同这一区分的立场,仅仅是因为假如我当年去了哈佛,我就会反对之。我以上所说的地平/地圆的例子表明,我反对这一推论。相反,我说的是,我应当怀疑我赞同这一区分的原因,因为我知道,如果当初我是在以下这样一个地方,即我完全有理由相信这个地方的智力标准与牛津的盛行标准一样高——研究这一事项,那么这些原因对我的影响就会弱很多。

2

一个蒙特利尔共产主义犹太人童年 时代的政治与宗教

Nit zuch mich vu die mirten grinen,
Gefinst mich dortn nit, mein shatz;
Vu lebens velkn bei mashinen,
Dortn is mein ruhe platz.

(请不要到长春花开的地方找我，
爱人，在那里，你无法找寻到我；
在生命因机器而枯萎的地方，
才是我的长眠之处。)

——莫里斯·罗森菲德 (Morris Rosenfeld), “Mein Ruhe Platz”, 载《吟唱人民之歌》(Let's Sing the Songs of the People)

我自认为是很纯正的犹太人，但我并不相信《旧约》中的上帝。一些人，尤其是非犹太教徒，认为这颇为奇怪。鉴此，阐释一个纯正的犹太人如何能斩断其与犹太教之间的牵连，便是下文的目的之一。

1

我的生长环境造就了我,既是犹太人,又反对宗教。我一方面保有犹太人的显著特点,一方面基本没有宗教信仰,尽管尚未达到父母所期望的那种程度上的无宗教信仰——确实,我并不是他们想当然认为的那种无宗教信仰者。鉴于母亲对我的观念形成及身心发展的影响要胜过父亲,我就从母亲谈起吧。^[1]

21 1912年,她出生于乌克兰哈尔科夫(Kharkov)的一个不信教的犹太人家庭,家境殷富——她的父亲是一位成功的木材商。在母亲刚满5岁的时候,爆发了布尔什维克革命。在20世纪20年代的“新经济政策”时期(这是社会主义理想与资本主义现实相妥协的一种形式)^[2],祖父的生意还能继续运转,养家糊口尚绰绰有余。因此,在整个20世纪20年代,母亲虽然丧失了不少东西,但仍算衣食无忧,并在学校以及各种青年组织中逐渐发展成满腔热情的布尔什维克主义者。带着这种信念,她于1930年来到了加拿大。由于当时“新经济政策”已经被一种不太能容忍资产阶级存在的制度所取代,所以我的祖父母做出了移民的决定。因此,母亲离开苏联到蒙特利尔定居,并不是因为她想这么做,也不是因为她反对苏联,而是因为她不想与选择移民的父母和姐妹就此骨肉分离。

在蒙特利尔,已经18岁的母亲既不会说英语,也没有接受过高等教育,因此其阶级地位自然属于无产阶级。她在一家服装厂找到了一份缝纫机工的工作,不久便遇到了身为衣料裁剪工的父亲。同母亲一样,父亲不信犹太教,但与母亲不同,他出生于一个

[1] 拙著《自我所有权》(Self-Ownership)第十一章重复了第二节与第三节中的传记的部分内容。传记的全部内容体现在多维德·卡兹(Dovid Katz)翻译的意第绪语译著中,Die Pen, 22 (1996)。意第绪语的读者可以向我索取该译著的复印件。

[2] 我不太清楚,在1921年“新经济政策”施行之前的混乱的后革命时期,母亲的家庭状况如何。

地地道道的无产阶级家庭(他的父亲是一位来自立陶宛的穷苦裁缝,连中学也没上过)。

我父母的罗曼史是如下场景中展开的:长时间的工厂劳作;为建立服装行业的工会组织而进行的斗争,往往面对着全副武装的警察;夏季的周末是在离城约 40 英里的、由左翼犹太工人建立的乡村营地里度过的。父亲和母亲于 1936 年结婚,我是他们的长子,出生于 1941 年。

在 20 世纪 30 年代至 20 世纪 40 年代间,母亲一直对自己是(成为)工人阶级的一员而感到自豪,直到 1958 年,她还是加拿大共产党的一名积极党员。父亲属于犹太人民联合社(United Jewish People's Oder)的成员,该组织的大多数成员不信教,反对犹太复国主义,强烈支持苏联。他未加入共产党,并不是因为他在意识形态上有所保留,而是因为他的个性不适宜成为共产党员。共产党员通常被期望能在支部会议上充满自信地表达自己的观点,而我的父亲少言寡语,尤其不善于自我表达。

由于父母的信仰,我自幼成长在一个激进的反宗教的家庭中(不仅仅是不信教,或无宗教,而是反宗教)。据我所知,父亲从未经历过犹太教成人仪式(*bar-mitzvah*),也没有向那时大多数不信教的犹太家庭那样,按照习俗举行过犹太男孩成人仪式,而母亲的背景则也肯定是没有信仰的。我的成长环境既反宗教,亦浸淫着强烈的政治氛围。我上的第一所学校是由犹太人民联合社经营的,它以无产阶级犹太诗人莫里斯·温伽斯基(Morris Winchewsky)命名。我于 1945 年进入该校学习。在“莫里斯·温伽斯基”学校,每天上午,女教师们教我们学习普通的小学课程,她们既不是犹太人,也不是共产主义者^[3];而每天下午,我们要学习的课程是犹太

22

[3] 她们不是犹太人,是因为魁北克学校制度对雇用犹太教师有歧视,这意味着很少会有犹太人争取从事这个职业。她们不是共产主义者,不仅是因为大部分人都不是共产主义者,还因为信仰共产主义的那少部分人主要是法裔加拿大人(他们构成了主要的语言群体)、犹太人与乌克兰人。蒙特利尔小学中的大部分母语为英语的教师是上流的英裔新教教徒——这一类人很少是颠覆分子。

(以及其他)历史、意第绪语言与文学。下午的教学语言是意第绪语,授课教师则是第一语言且主要语言为意第绪语的左翼犹太人。我们从他们那里接受到的教育,即便在他们讲述《旧约》的故事时,充满了本地化的马克思主义元素——一点儿也不沉重或迂腐,仅仅是良好的意第绪革命常识。我们的成绩单可以从中间折叠起来,左侧是英语科目,右侧是意第绪语科目,因为这两种语言的书写方向不同。有一门意第绪语科目是“Geschichte fun Klassen Kampf”(阶级斗争史),1949年,我兴奋的注意到,我得到了这门课程的最高分。

在“莫里斯·温伽斯基”学校以及家里,我们拥有世俗版的犹太教主要节日:我们自己的敬祝节(Chànnukah)^[4]、我们自己的普陵节(Púrim)、我们自己的逾越节(Passover)。这些节日所承载的故事被很自然地扩展至反抗一切压迫的宏观要旨,所以我们在逾越节庆祝1943年华沙犹太人起义,这与庆祝从埃及获得解放并无二致。在这些特别的夜晚,子女(kínder)以及孙子、孙女(aíniklach)们用歌曲、演说与戏剧的方式,欢庆红色政治的意第绪主题事件,而我们的父母和祖父母则会出席观看。在演出时,我们深感自豪,因为我们知道,我们是长辈们的掌上明珠;而他们在观看我们演出时,眼光中亦溢满欣慰与骄傲(shepped nachas)之情。

2

我于1945年4月第二次世界大战即将结束之时,进入“莫里斯·温伽斯基”学校学习。如果将西方资本主义民主阵营与苏维埃共产主义阵营的友好期比作一个漫长的白天,那么,当时正处在黄昏时节,可谓“夕阳无限好,只是近黄昏”。如果想了解当时两大阵营有多么友好(在普通民众的层面上,而非政治家运作的层面上),你只需要看看1943年出版的美国杂志《生活》(Life)特别版,

[4] 在本章结尾附有本章使用的意第绪语词汇对照表。

即为足矣。可以说,这本杂志是有史以来为苏联做的最好广告:装备齐全的教室里,是一张张年青灿烂的笑脸;工业化取得了令人叹服的伟大成就;众多杰出的艺术与音乐作品如雨后春笋般应运而生,等等。在宣传苏联方面,《生活》杂志做的远胜于苏联本身。

在“莫里斯·温伽斯基”学校,我们坚信民主与共产主义,从不将两者区分开来,因为我们知道,除非人民控制国家并引领社会,否则共产主义就会沦为暴政;同时,我们认为,赋予公民以完全的权利是共产主义式平等的必然要求,否则民主就会形同虚设。

作为生长在大屠杀阴影下的犹太儿童,纳粹的暴行让我们心中充满了愤怒与悲伤。纳粹主义是我们思想中一块巨大而厚重的乌云,我们一想到反纳粹主义,就会想到民主,想到共产主义。我们因而认为,犹太人是天生的共产主义者。我们学唱的许多左翼意第绪语歌曲也证实这些意识形态之间存在紧密关联。我们将犹太人的思想(Yiddishkeit)与左派观点等同起来,在那一特定的时间与地点,这并不是什么异乎寻常的事情。为了说明这一点,请允许我指出,1943年,我生活的蒙特利尔的那个区域(“莫里斯·温伽斯基”学校正坐落于其地理中心)选举了一位共产党员——波兰裔加拿大犹太人弗雷德·罗斯(Fred Rose)——到渥太华任加拿大国会议员。

所以,在我们童年的意识中,身为犹太人,就是反纳粹主义者,就是民主主义者,就是共产主义者,这一切是不可分割的。所有的暴政都是一样的,不论是埃及法老、安条克四世(Antiochus Epiphanes)*,还是尼布甲尼撒(Nebuchadnezzar)**、希特勒,抑或J.埃德

* 安条克四世(公元前215年—前164年),是叙利亚塞琉古王朝国王,公元前175年—前164年在位,是历史上有名的暴君。——译者注

** 尼布甲尼撒(公元前630?—前562),古巴比伦王国的国王,公元前605年至前562年在位,曾率军侵占叙利亚和巴勒斯坦,攻占并焚毁耶路撒冷,将大批犹太人掳到巴比伦。在位时兴建了巴比伦塔和空中花园。——译者注

加·胡佛(J. Edgar Hoover)*。〔5〕如果说“温伽斯基”学校的训练尚不足以将一揽子意识形态严严实实地包裹起来,那么还有七、八月的童地营(Camp Kinderland)呢!〔6〕这个营地离蒙特利尔40英里,在这里,犹太人与左派人士汇聚在一起,在冷杉木下高谈阔论,任凭蚊虫在身边嗡嗡飞舞而毫不在意。

24 这种意识形态上的隔绝状态,在1952年初夏的一个星期五宣告结束。我记得那是一个阳光灿烂的周末,晌午时分,魁北克省警察局反颠覆分队(通称为“反赤色分队”)对“莫里斯·温伽斯基”学校发动突袭,搜缴违法的左翼文学作品。在突袭中,整个学校被搜了个底朝天。突袭开始时,我们正在学校。当时,我们在女教师艾设(Lélerin Asher)夫人的班里,并没有受到惊吓,但其他班级的情况,我就不清楚了。听到有人敲门后,艾设离开了教室片刻,随即她返回教室,神情异常地边拍手,边用英语大声宣布:“孩子们,卫生委员会正在检查我们学校,你们可以提前回家了。”听罢,我们欢呼雀跃地跑下楼梯,在经过大门时,我们看到有4个又高又壮的大汉,他们目光朝下,显得局促不安。

这次突袭没有搜查到危害性资料,因为学校一直小心谨慎地保持自己清白,但同时进行的另一场突袭,即对学校的资助组

* J. 埃德加·胡佛(1895—1972),美国联邦调查局首任局长,他担任美国联邦调查局局长(FBI)之职长达近半个世纪。作为这个机构的秘密守护者和最高掌权人,胡佛曾是FBI的化身,是一个令人恐惧的神秘人物。——译者注

〔5〕强烈的意识形态倾向于导致二元论:牛仔与印第安人,警察与抢劫犯,善与恶,进步与反动。没有事物是善与恶的混合体,在善与恶的内部,没有变化,没有差别。1955年,我14岁时,一位名叫威廉·曼戴尔(William Mandel)的美国共产党员在共产党的必威营(Beaver Camp)发表了一次讲话。其中传达的信息是,作为智力策略的问题,我们共产主义者应当在统治阶级的代言人中做出区别,区分出完全反动的人与更加自由的人。这次讲话指明了我当时的思想所处的位置,我那时非常惊讶他能做出这样的区分。它也表明曼戴尔对其面对的听众非常了解,他认为有必要强调这一区别,因为这是一个相当不言自明的问题。

〔6〕童地营(Camp Kinderland)是营地的儿童活动场所,也是我的父母当年谈恋爱的地方。参见上文第1节。

织——犹太人民联合社的办公场所发动的突袭，却发现了一些小册子及类似资料。犹太人民联合社的这些办公场所随后被封，依据魁北克一部法律的规定，该组织不得再使用这些办公场所。这部法律被称为《封锁法》(Padlock Law)，后来被加拿大最高法院废止。^[7] 虽然“莫里斯·温伽斯基”学校本身始终获准开放，但这次突袭令许多家长将其孩子转到其他学校，从而在实际上使其无法继续正常运转。

所以，我们被迫进入了广大的非共产主义世界，至少就正式的学校教育而言。但是，我们中的一部分人——当时 11 岁的我，也是其中之一——仍然对“莫里斯·温伽斯基”学校灌输给我们的原则怀有坚若磐石般的信念，并对苏联正在实施这些原则感到信心十足、欢欣鼓舞。

3

这种信心遭遇到第一次打击是在 1956 年 6 月，那时美国国务院发布了尼基塔·赫鲁晓夫(Nikita Khrushchev)于 4 个月前在苏联共产党第 20 次代表大会一次秘密会议上所作的诋毁斯大林的演讲全文。“赫鲁晓夫的揭露”(被通称为此)震动了魁北克共产党，该党 6 名最高领导人于 1956 年 9 月辞职退党。赫鲁晓夫的演讲内容使魁北克共产党的这 6 位领导人颜面扫地，因为这暗示他们的政治生活(因而也是其全部生活)是在巨大的错误幻觉下展开的。此外，还有更进一步的事由令魁北克共产党领导人蒙羞，因为作为兄弟代表，加拿大共产党(总部在多伦多)领导人参加了苏共

[7] 该法全名为《保护魁北克省免受共产主义宣传法案》，1 Geo. VI, S. Q. 1937, c. 11，它于 1937 年 3 月 24 日由魁北克立法机关制定，并在 1941 年被确定为《魁北克修正规约》第 52 章。1957 年 3 月 8 日，在 *Switzman v. Elbling* 案中，加拿大最高法院废止了该法，认为该法侵犯了加拿大议会对“刑法”事项享有的排他性立法权(这一注释，得到史蒂夫·思考特的帮助，谨此致谢)。

第 20 次代表大会,他们回国后在向全国党部做报告时隐瞒了赫鲁晓夫批判斯大林的秘密报告。^[8] 在蒙特利尔的魁北克共产党领导人感到,加拿大共产党领导人背叛了他们。更为严重的是,他们的离职令在蒙特利尔的共产党员(就像他们从前的魁北克共产党领导人一样)觉得,不仅是莫斯科与多伦多背叛了他们,而且这 6 位备受爱戴的同志也抛弃了他们,因为这 6 位领导人在离职时没有发表任何解释性声明,也没有召集会议让党员们分担其压力,而是选择了一言不发、一走了之。

在混乱与痛苦的气氛中,在 1956 年余下的几个月,频繁召开了气氛高度紧张的会议。这些会议组织松散,向所有党员开放,召开地点是在必威远足俱乐部(Beaver Outing Club)^[9],该俱乐部是魁北克共产党资助的一家娱乐性社团。作为共产党青年组织(其名称为“全国劳动青年联合会”(National Federation of Labour Youth),其简称为“NFLY”)^[10] 魁北克支部少年分部的领导,我兴奋而好奇地列席了这些会议,成为这一小段历史进程中缄默的见

[8] 虽然外国党代表没有被允许参加赫鲁晓夫的秘密演讲,但加拿大共产党总书记提姆·巴克(Tim Buck)已经从英国共产党领导人哈里·波利特(Harry Pollitt)那里获得详情,而后者是通过秘密途径获知有关情况的。随后,巴克向加拿大共产党代表团其他成员做了传达。感谢蒙特利尔的鲁斯·菲盖尔森(Ruth Feigelson)为我提供了以上信息,她是时任魁北克共产党领导人奎·加龙(Gui Caron)的妻子。鲁斯回忆到,在发生“魁北克六领袖退党”事件前夕,巴克曾与加龙会面,期间两人发生了激烈的争吵。

[9] 那些熟悉蒙特利尔的人也许知道,该俱乐部位位于皇家山岭大道(Mount Royal Avenue)北侧、佛莱切菲尔德(Fletcher's Field)的对面,就在当时的“青年男子希伯来协会”(Young Men's Hebrew Association)西侧。后来,那里变成蒙特利尔大学运动中心,楼上是一家名字变了好几次的熟食店,先后叫过“沙普”(Shap's)、“邓恩”(Dunn's)、“纽派克”(Nu-Park)及“纽威”(Nu-Way)。

[10] NFLY(其读音同“enfly”,听起来像 in “fly”),除了名称不同之外,它实际上就是共产主义青年团。由于“莫托洛夫—里宾特洛夫”(Molotov-Ribbentrop)协议,共产党拒绝支持反对德国的战争,因而遭到取缔。所以,它改名为“劳动进步党”(Labour Progressive Party),同时共产主义青年团也改名为“全国劳动青年联合会”(NEFLY)。该党于 1959 年恢复原名。在做出恢复原名的声明时,《加拿大论坛报》(党的机关报)解释道:之所以要恢复“共产党”这个名称,因为它“在科学上更加正确。”

证者。我亲眼目睹魁北克共产党分裂成两个派系：强硬派与温和派。强硬派（只）希望批判斯大林，认为党的工作模式仅需做最小程度的改变；而温和派则希望对党进行重建与彻底革新。^[11] 强硬派自称为“马克思主义者”，而将其反对者称为“修正主义者”；而后者则自称“新派”，将其他人称为“旧派”（或者，有时称之为“教条主义者”）。我的母亲是一位满怀激情的“新派”成员，在她担任主席的那个党支部，其他成员也同属于这个派别。党的分裂体现在各支部之间，而非各支部内部。

在经过 18 个月的派系争吵后，魁北克共产党召开了一次大会，旨在为群龙无首的党部选举一个新的行政机构。两名来自多伦多的党务官员（在多伦多，共产党受到的震动与破坏要轻微得多）监督了魁北克会议代表的选举过程。来自多伦多的这两位监督员同情强硬派，他们利用虚假的技术理由，使经正当选举而当选的“新派”党支部代表无法行使投票权。我认为——不过，我在此处的记忆有些模糊了——多伦多派来的监督官员使用的花招是：他们推迟给新派党支部党员发放印有代表姓名的表格，这样一来，当后者填好表格交回时，他们就可以宣布选票因提交过晚而无效。通过这种或其他类似的人为操纵，大会选举产生了清一色的由旧派组成行政机构。会后，新派人士，包括我的母亲，与党渐行渐远，他们实际上被剥夺了党员权利。六、七年后，当母亲指责其中的一名多伦多监督官员（他是母亲的朋友）应对 1958 年大会的错误负责时，我听见他回答道：“贝拉（Bella），在政治上，你有时不得不做一些令人不悦的事情。”

1958 年大会召开的约一年前，“全国劳动青年联合会”魁北克分会的领导人在感到理想破灭后辞去了职务（并成为专务学术的人类学家），魁北克“NFLY”就此土崩瓦解——崩溃的速度之快，令

[11] 温和派并不那么温和。例如，实际上，当时党内每个人均认为，1956 年 10 月苏联在匈牙利实施的行动是对法西斯主义叛乱的镇压，因而是正当之举。我本人至少直到 1968 年还持这种看法。不过，随着 1968 年苏联入侵捷克斯洛伐克，我改变了看法，彻底摆脱了我的亲苏观点。

人咋舌,以至于我当时纵有退出之心,也无时间付诸行动。实际上,我当时并没有退出之心——那时,我的母亲毕竟还是一名虔诚的共产党员。对“NFLY”离我而去,我感到无限伤感。

1957年9月,“NFLY”已经解散,而我尚未达到入党年龄,同时党也变得越来越“老旧”,就在那个时候,我进入了麦吉尔大学学习。当时的我是一位坚定的马克思主义者,但苦于没有适当的组织归属,于是我加入了(并很快成为主席)非常乏味的“社会主义社团”,而这个社团是那时麦吉尔大学所能为我提供的一切。

4

在20世纪50年代剩下的几年以及20世纪60年代初,我是那种被称为“同路人”(fellow traveler)*的人士。对于我而言,党很快变得过于刻板,因此,我无意再次投身接受党的领导,但我基本上保持了对社会主义的支持态度。尽管怀疑的种子已经在心中有所撒播,也知道有许多地方值得批评,然而我仍然认为,苏联是一个社会主义国家,正在为大同与平等而奋斗,足以值得左派效忠。对苏联的幻想的彻底破灭是以后的事情了,这起因于20多岁时,我的个人旅行——1962年的匈牙利之旅与1964年的捷克斯洛伐克之行——以及一些公共事件,参见脚注11。到1972年我首次访问苏联时,我期待以及发现的鼓舞人心的东西已经少之又少了。

5

行文至此,我在童年时代的政治观上已经泼墨不少,但尚鲜有论及宗教者。为纠正这种不平衡,我打算重返1952年,因为在这

* “同路人”(fellow traveler)意指赞同共产党纲领的非共产党人士。——译者注

一年,我和我的朋友们被迫离开“莫里斯·温伽斯基”学校。

在离开“莫里斯·温伽斯基”学校后,我被安置到一所名为艾尔弗雷德·乔伊斯(Alfred Joyce)的州立小学,一年后又升入斯特萨考那学院(Strathcona Academy)读初中。在这两所学校中,我从未公布过我的共产主义信仰。我不敢公开我的赤色渊源,是因为那几年正值冷战期间麦卡锡主义的顶峰期,所以,我没有勇气将我的左派观点以及我对共产主义、对苏联以及如今对中国的向往(这种向往之情在多个共青团类别的组织中得以付诸实施)展露于世。12岁那年,我在多伦多举行的加拿大和平会议(Canadian Peace Congress)上,面对数千观众发表了一次演讲;这次活动被及时报道,多份发行量不大的报刊刊登了我在讲台演讲的照片,这让我颇为自豪。不过,如果我的同学当时获悉此事,我真不知道该如何处置。后来,作为十几岁的少年,我和我的同志们做了不少令人惊慌的事情,譬如在自行车车筐里偷偷装上报纸与宣传册,将之运送到指定目的地。每次做这些事情的时候,我们一看到警察就胆颤心惊,因为我们知道他们不会容忍我们的行为,而且他们精于对人大打出手而不留痕迹(麦卡锡主义在魁北克的表现要比在美国更加阴险、残忍:在魁北克,失业者数量较少,而在警察局遭到毒打的人数量更多)。我想,当时我宁愿被打,当然仅限于皮肉之伤,也不愿意让同学们知道我的所作所为。

基于地理方面的原因,我的同学中有90%是犹太人,我们班的26个人中仅有3个非犹太人。不过,当时蒙特利尔仅有6%的犹太人,即便在我居住的地区,犹太人也不占多数。所以,我解释一下为什么在我的学校中,大多数学生是犹太人,而百分之百的师资是非犹太白种人(goy)。

弗雷德·乔伊斯小学与斯特萨考那学院由大蒙特利尔新教学学校委员会管理。直到1998年,蒙特利尔所有的州立中学、小学或是由大蒙特利尔新教学学校委员会管理,或是由大蒙特利尔天主教学校委员会管理,而没有一所同时由这两个委员会管理。“大蒙特利尔”这个表述并不是指蒙特利尔比其他城市(如多伦多)大;它的

意思是“比狭义上的‘蒙特利尔’市的区域广。”

28 如今,在这两个学校所属学区(我也居住在这个区域)的居民中,新教教徒很少。几乎所有人或是犹太教徒,或是不信教的犹太人,或是法裔罗马天主教加拿大人。法裔罗马天主教教徒构成了本区域的主体族裔,他们的孩子通常到由大蒙特利尔天主教学校委员会管理的天主教法语学校就学,而大多数犹太儿童,即那些无法在私立犹太学校上学的犹太儿童则到新教英语学校就学。

我们犹太人不去天主教法语学校,有几项原因使然。一个主要原因是我们讨厌这些学校。首先,如果我们去这些学校,受教育的语言就会是法语,而英语是我们绝大多数人的母语;另外,在英语与法语之间,我们所有人都更喜欢英语,这是因为英语更加具有北美气息、更加现代,而且许多法裔人士相当公开地歧视犹太人。不少英裔新教徒也歧视犹太人,但由于他们更有教养,更懂掩饰,故他们的反犹主义更加隐蔽,而且他们绝大部分人居住在这座城市更加整洁、距离我们颇为遥远的区域。我举个有教养的反犹主义的例子。许多服务语言为英语的酒店与俱乐部在其入口附近贴有一个不太显眼的标志,上面写着“顾客有限制”。这一标志旨在提醒非白人与犹太人注意。但是,我们从未被从这些场所中赶出来(如果被赶了出来,那就是缺乏教养了),因为在那一时期,我们没有人试图进入这些场所。

所以,我们不去天主教法语学校的第一个原因是,我们不想在一种我们不喜欢的语言中接受教育,而且说这种语言的人对我们怀有敌意。第二个原因是在天主教与新教之间,我们对前者的厌恶程度更高。这依然与我们思想里对反犹主义的敌视紧密相关:我们都听说过西班牙宗教法庭(Spanish Inquisition)*,也知道罗马

* 西班牙宗教裁判所于1478年成立,是用残酷手段惩罚异端的裁判所,用以维护天主教的正统性,直至19世纪初才取消。从1483年至1820年,共有38万人被裁定成异端,被火刑处死的人达10万。——译者注

教皇对纳粹的大屠杀无动于衷。另外,天主教在其规则、礼仪与礼拜仪式上似乎比新教更加怪异与压抑。在我们的脑袋里,新教教义相当温和、空泛,不具威胁性,其手上和祭坛上沾染的血迹要少一些。第三个原因,也是我们不去天主教法语学校的最后一个原因是,这些学校不对我们开放。除非你是天主教教徒,否则你无法到这些学校报名入学。与此相对,新教学校则招收非新教教徒,只要不是天主教徒即可。或者,真实的情况是,天主教教徒不允许新教学校招收天主教教徒。不论是哪一种情况,造成的实际结果都是,天主教教徒不能去新教学校上学,天主教学校只招收天主教教徒,而所有的非天主教教徒都去新教学校就学。因此,我们犹太人都到新教学校上学。

29

我们班同学绝大多数是犹太人——实际上绝大多数都是犹太男孩(我们虽然男女同校,但男女分班)——这一事实意味着,我不但要隐藏我的共产主义,而且要隐瞒我不打算接受犹太教成人仪式的念头。我确实也是这么做的。公开承认我不接受犹太教成人仪式,会令我与其它同学格格不入,会令我无地自容。在离开“莫里斯·温伽斯基”学校的第一年内,隐藏这件令人窘迫的事情还相对容易,因为我上学较早,比同班同学要小半岁到一岁。需要指出,由于“莫里斯·温伽斯基”是一家私立学校,所以,它允许年纪尚未到标准学龄的孩子提前入学。但是,到1954年4月后,所有人都知道我已经过了13岁生日,从此,我再也无法逃避犹太教成人仪式这个问题了。

所以,我撒了谎。我说,我已经举行过犹太教成人仪式了。这总会引起其他男孩追问我是在哪里以及在哪一家犹太教堂(Shul)举行的仪式。由于“哪一家犹太教堂”是一个能引起极大好奇心的问题,在此事项上编造一个答案会让自己立刻原形毕露,所以我谎称拉比(rabbi)*亲自来我家主持了仪式。我记不得当时是否曾遇

* 拉比是指犹太教负责之行教规、律法并主持宗教仪式的人员或犹太教领袖。——译者注

到要我说出拉比姓名的棘手问题,但看起来,我的谎话没有露馅。它让人感到了一些迷惑,但尚未引发不信任。

拉比来我家主持犹太成人仪式虽然是个谎言,但确有一点事实原型。这一点事实原型是,在我13岁生日那天或前后两天,我家确实举行了类似成人仪式的活动。我父母的几十个信仰共产主义的犹太人朋友参加了这次活动。在活动中,我不是去做祷告(davening),而是当众朗诵了由肖洛姆·阿莱赫姆(Sholem Aleichem)创作的一个意第绪语小故事——“贝瑞尔·伊莎克”(Berel Isaac)。我怎么可能向同班的普通犹太同学解释这种不同寻常的活动?用这种不同寻常的活动替代标准的成人仪式,我怎么可能找到合理依据?

30 两年后,在我15岁那年,我的一位密友或因疏忽,或因不够忠实,向别人透露了我的真实情况。当时,我还是共产主义组织的一名积极分子。于是,消息不胫而走,全校都在传“柯亨是共党分子!柯亨是共党分子!”(原话用的就是这几个词)。一连好几天,我宛若困兽,严阵以待,做好战斗的准备。我已经记不清,在遭到“揭露”的最初阶段,我是如何应对局面的了。但是,过了这几天之后,我逐渐发现,我并没有受到苛责,相反,大部分同学表现出好奇与钦佩之情。所以,在此事件之后,我彻底公开了自己意识形态的红色立场,这倒不是因为什么大无畏精神,而是因为我意识到,与其局促不安的遮遮掩掩,倒不如大张旗鼓的宣扬,这反而会有利于自身的发展。

6

所以,我生活在两个犹太世界之中。一个世界明确反对宗教及犹太复国主义,以色列得到斯大林庇佑的短暂时期除外。另一个是主流犹太世界,这也是我不得不委身其中的世界(或者更准确地说,因为没有更好的选项,我只能在这个世界出现、生活)。这个世界持有温和的宗教信仰,或多或少地持有犹太复国主义,坚决反

对苏联。我的主要精神世界处在第一个世界中,同时,我尽力保持着不同的存在,即在11岁至15岁之间,我身处第二个世界的边缘之中,不得不尽量隐藏自己。

在我十几岁的时候,暑假是在儿童营,即我之前提过的“童地营”——度过的。20世纪50年代,这个儿童营经历了两次大变动。1953年,它不再由犹太人民联合社控制,而改由共产党的必威远足俱乐部经营。儿童营的名称因而由“童地营”改为“必威营”。以前,儿童营95%的成员是犹太人,而目前犹太人的比例只有60%,其他40%主要是乌克兰裔儿童,他们的父母属于乌克兰裔加拿大人联合会(Association of United Ukrainian Canadians)。这是一个亲苏联的组织,它对左翼乌克兰裔人所起的作用与犹太人民联合社对我们犹太人所起的作用相类似。此外,现在儿童营还有一些纯正的白种英裔儿童和少数法裔加拿大儿童。“必威营”营歌的前几句歌词体现了族裔上的多样性。当然,歌词中体现的各族裔的均衡度超过了实际水平。它们唱道:

法裔与英裔
斯拉夫裔与犹太裔
必威营中的所有青少年……

1956年,在尼基塔·赫鲁晓揭露了斯大林的罪行后,魁北克共产党旋即解散,“必威营”亦随之关闭。由于营地所占用的土地被归还给犹太人民联合社,“童地营”随即复营。不过,用“必威营”过去的深红色标准来看,现在的“童地营”只是非常淡的粉红色。1958年与1959年的两年暑期,我在童地营担任辅导员。但是,在1959年暑期,我与营地主任发生了冲突,这意味着1960年我不再回去工作了。我和他发生争吵的一个原因是,他已经去过苏联,知道那里发生的灾难,而我仍然固执原见,并按自己的观点教育孩子们。我们无法融洽相处的另一个原因是,他自负而专断,我任性而固执,绝不愿唯此人马首是瞻。所以,1960年暑期,我平生第一次到一家名为“木土地”(Wooden Acres)非共产主义的主流犹太儿童

营工作,这家儿童营由布奈·布瑞斯(B'nai Brith)——这是一家与扶轮社(Rotary Club)相似的犹太慈善机构——经营管理。这是我首次在非共产主义的犹太组织中任全职,从而使我与犹太教进行了人生中最亲密的一次接触。

直到此时,19岁的我还从没有看到过经文护符匣(*tefillen*),也很少进入过犹太教堂——可能仅有的几次经历是,我和父亲去过两次西蒙卡斯·涛奇(Simchas Torch)教堂,还有两次是去犹太教堂参加我在蒙特利尔的两个堂兄弟的成人仪式。我的这两个堂兄弟也出生于一个不信教的家庭,他们亦曾在“莫里斯·温伽斯基”学校上过学,尽管他们的母亲当时还是共产党员,但其父亲已经被称为布奈·布瑞斯的要人(*mácher*),故他们依据礼节举行了犹太成人仪式。我记得,不信上帝的我坐在犹太教堂中,一边看着正在举行的仪式,一边在心里鄙视这个仪式的虚伪。不过,今天我不再将之定性为虚伪,因为如今的我已经年长许多,我已认识到保留传统的必要性。

我19岁那年到布瑞斯的儿童营工作后,负责照看6名刚刚举行过成人仪式的14岁男孩。另外,从纽约来了一位名叫乔希·塔瑞斯(Josh Tarsis)的正统派年青拉比。乔希决定在早上举行一次祈祷班仪式(*minyan*),即由10名或10名以上的男子举行的祈祷,因为依据正统派犹太教,10名男子是举行重大祈祷的法定人数(*quorum*)。我照顾的6名男孩子构成其中的核心成员,乔希是第七位成员,厨房主管(*meshkiách*)即食品监督员或饮食监督员是第八位成员,我记不得第九位成员是谁了,但到这时,他们遇到难题了,因为离法定人数还差一人。于是,我照顾的那6个男孩子央求我加入,成为关键的第十位成员。由于我和他们感情笃深,他们并没有费太大的劲,便大功告成。所以,我一大清晨就起床,生涩、笨拙的将经文护符匣分别佩戴在胳膊与额头上,并竭尽全力诵读希伯来文的祷辞。我对这种语言十分生疏,因为不是意绪第语,这让我多少感到有些异类(*goyish*)——“莫里斯·温伽斯基”学校几乎没有教过希伯来语;同时由于这是宗教语言,所以我不太喜欢它,

也不愿意认真学习。

那个夏天,我参加了祈祷班仪式,而且随身携带一本经文,在独处的私人时间诵读经文(这也是我当时做的)——对我父母极度的反宗教观而言,所有这一切构成了某种沉默的反叛。因为我意识到,有这么多的人,不论其身份高低贵贱,均信仰宗教,这说明宗教不可能像我父母认为的那样不过是一堆垃圾。那些我们需要认真对待的人,他们在认真地对待宗教,这一事实值得我们认真对待。不过,这绝不表明宗教因此就是正确的,还有那么多我们需要认真对待的人拒绝宗教,仅仅是出于这个原因,就足以为证。我仍然认为(我至今还持这种观点),自证正确是宗教信仰的义务,因为宗教似乎总是声称自己是知识的一种形式,而这种知识形式与我们所有人——既包括有宗教信仰的人,也包括无宗教信仰的人——认可的知识形式差别很大。然而,我确实变得更加尊重宗教了(我至今还保持这种态度)。我尤其对犹太教教义感到好奇,并有些为之吸引,尽管经文中某些祷文(*bróche*)的内容着实让我震惊。不过,每天一大早就得起床,这是一件令人烦心之事,而且我对希伯来经文的掌握也没有取得什么进展,所以几周后,我退出了祈祷班仪式。这令我照看的那6个孩子煞是苦恼,因为我的退出使祈祷班仪式无法继续进行。然而,我并没有为他们的反对所动,因为一开始我就告诉过他们,我的参与是有期限的;另外一个原因是,儿童营里有25位已经经历过犹太成人仪式的男性,他们都信仰宗教,若有必要,他们中的每一个人都可以充任祈祷班仪式的第10个成员。营地里有那么多已经举行过犹太成人仪式的男性,却还要依靠不太符合资格的我来完成祈祷班仪式(因为我没有经历过犹太成人仪式),这让我感到有些不屑。

对主流的非共产主义的犹太世界,我的态度非常矛盾。我既被其吸引,同时又被之排斥。一方面,我与这个世界的成员同宗同源,在不远的过去,还一起经受了痛彻心扉的悲剧。另一方面,他们排斥我的信仰;而他们的信仰,在我看来,胆怯懦弱,因循守旧,缺少勇敢与锐气。

在必威营,我们吟唱着“法裔与英裔,斯拉夫裔与犹太裔”这种洋溢着国际主义精神的歌曲,我们在歌唱时怀有这样的信念,即“我们这个伟大国家的儿童憎恨战争”。与此对照,“木土地”营的歌曲在意识形态上相当温和:“围绕在篝火边,明亮而炽烈”,等等。不过,每天晚上吃饭前,我们要在食堂前集合,250至300人一起高唱“希望”(Hatikvah),即由贝德瑞奇·斯麦塔那(Bedrich Smetana)作曲的以色列国歌。这首歌旋律优美,歌词经翻译后深深地震动了我。高唱歌曲时产生的肃穆与情绪,使我变得有些反对反犹太复国主义(anti-anti-Zionist)。也正是在这个夏天,我变得反对反宗教信仰(anti-antireligious)。在唱完“希望”后,我们排队步入食堂,坐在我们自己的位置上,然后将手放在头上,吟诵祷文,先用希伯来语吟诵一遍,再用英语重复一遍。那一时刻,我全身心的陶醉在上帝将面包带到地球上来的信念之中。那时,我一定是一位令人印象深刻的年轻人,因为唱几句歌或吟诵几句经文就可以让我兴奋不已,并削弱我原本坚定的信念。

你头脑中的东西可以在毫无察觉的情况下与你心灵里的东西产生差异,这是一件神奇的事。虽然深受“希望”这首歌曲感染,但是,我仍然在信念上反对犹太复国主义,或者至少不支持犹太复国主义。不过,当1967年6月的战争(或“六日战争”)爆发时,情况发生了转折。战争初期,看起来或我们感受到的迹象是,以色列很可能被摧毁,这令我整个身心都投向耶路撒冷,我心灵的深处产生了奔向那里以及竭尽全力向以色列提供帮助的强大驱动力——不过,我并没有将此驱动力付诸实践,唯一的原因是我们的长子那时刚刚出生,只有7个月大。

我今天仍然不是犹太复国主义者,但是,作为一个犹太人,即使不是犹太复国主义者,也会感到自己与以色列的命运休戚相关。

我不需要以色列国^[12]，正如我不需要任何其他国家一样，但是我非常关心那里的犹太人民的命运。在这一点上，我与不少左翼犹太人对以色列的犹太人漠不关心有所不同。我对以色列的认同感并不强烈，但对以色列的犹太人民拥有强烈的身份认同感，我关心他们的安全，在意他们的行为。当美国人屠杀越南人时，当印尼人杀害东帝汶人时，当苏联人残杀捷克人时，当塞尔维亚人谋杀波斯尼亚人时，我感到愤怒、失望和悲伤。但是，当以色列人，不管是受到了什么样的挑衅，在占领的土地上炸毁房屋、屠杀男女老幼时，我除了哀叹，还感到羞愧难当，因为我自己的手上也沾染了鲜血。

34

7

我的犹太人情感为何如此强烈？

这个问题的答案，很大一部分隐藏在我已经说过的内容中：如此多的犹太传统，尽管只是犹太传统中的一个分支，在童年时代已经被灌输到我的心灵深处。不过，还有另外一个因素促成我形成如此强烈的犹太人情感，即反犹主义。让·保罗·萨特（Jean-Paul Sartre）在文章中谈及犹太人问题时曾指出，正是反犹太人的人创造了犹太人。这虽然有夸大其词之虞，但是，谁又能否认反犹主义加强了犹太人的身份认同感？

像我这样的孩子经历过两种形式的反犹主义。一种是粗俗的形式，而另一种形式即便不是完全精细的，也显得更加有修养。粗俗的反犹主义来自一些工人阶层的法裔加拿大人，我们与这些人的生活圈子关系密切。我并不清楚，他们中有多少人内心怀有反犹主义，但可以确定的是，一部分人的嘴巴时常会蹦出反犹主义，例如，我在去上学的路上，就听到过粗野的法裔加拿大小孩骂我是

[12] 在此，我需要强调，我并不否认——或者肯定——存在一个属于犹太人的国家具有正当依据。我不否认，每一个民族，或任何民族，均有建立国家的权利，仅仅因为它是一个独立的民族，换言之，这与其偶然所处的地理位置无关。

“该死的犹太佬”(maudit Juif),这种遭遇至少有一两次。当听到“该死的犹太佬”时,我会疾步前行,目光避开辱骂者,估计大多数被辱骂者在这种情况下都会像我一样。不过,确实存在一个“西城故事之类”(West-Side-Story-type)*的有组织的犹太人团伙。我想,这个名为“大人”(the Lords)的团伙,其活动是与法裔加拿大团伙展开角斗。尽管我不知道我们道听途说的关于这个犹太人团伙的事迹有多少是虚构的,而且我也从未亲眼目睹过他们的行动,但是,对于有这样的团体在行动,我还是感到高兴。无论如何,“该死的犹太佬”这样的辱骂并不经常发生——至少在我的直接经历中确是如此。不过,这倒也不一定,因为你在走路的时候往往是全神贯注,所以有时它即便发生了,你也可能没有听到。

35 有修养的反犹主义形式出现在我们的中学(即斯特萨考那学院里),这是由一部分教师向我们表现出来的。斯特萨考那学院的名字取自斯特萨考那男爵(Baron Strathcona)与皇家山(Mount Royal)**。斯特萨考那男爵曾任英国派驻加拿大高级专员,早年曾主持过加拿大太平洋铁路的修建。修建铁路固然不是他一个人完成的,但是当从东向西的铁轨与从西向东的铁轨相接时,是他打下了最后一枚道钉,这枚道钉是用黄金制成的。

如前所述,斯特萨考那学院的大部分学生是犹太人。其中,犹太人占90%,剩余的10%主要由希腊裔、叙利亚裔学生构成,另外还包括1%至2%的法裔胡格诺派(French Huguenot)以及极少数以

* 《西城故事》(West Side Story)是一部美国戏剧作品,最早以音乐剧形式在百老汇和伦敦西区剧院上演,之后经过改编拍成电影并获得多项奥斯卡金像奖殊荣,并成为最著名的歌舞片之一。《西城故事》的内容改编自莎士比亚著名的爱情悲剧《罗密欧与朱丽叶》,描写两位相互爱恋,却身处敌对团体的少男少女如何跨出两者间的鸿沟,却又不幸失败的故事。但不同于莎士比亚原著中的异国浪漫情怀,该剧无论在背景与剧情上,都以当时的纽约移民社群为参考,使描述故事的过程充满了现实与讽刺的意味,这多少也反映出战后美国社会快速成长的背后,所隐藏的种种问题:种族歧视、青少年犯罪、暴力和文化代沟。——译者注

** 皇家山(Mount Royal)位于蒙特利尔市中心北侧,由3个小山峰构成,是蒙特利尔市的旅游景点之一。——译者注

英语为母语的新教徒。与此形成鲜明对照的是,所有教师,上至校长,下至刚刚入校的新教师,均为清一色的纯种英裔新教白人。在蒙特利尔的其他学校,犹太学生通常由犹太教师教授,学校则由新教学校委员会监管;而在斯特萨考那学院里,不雇用犹太人是一项原则或政策。我猜想,由于学生中犹太人的比例已经过高,因此,如果校方再雇用犹太教师,会进一步冲淡学校本就微弱的新教气息。

我们90%是犹太人,而且没有新教教徒,尽管如此,校方还是要求我们遵守少许新教仪式。每天早上,我们要吟诵主祷文,有时我会非常轻声的背诵主祷文的意第绪语模仿诗文。这段模仿诗文由艾乌瑞·朱克(Irving Zucker)创作(他现在是加州大学伯克利分校生殖生理学的著名教授)。每个圣诞节,我们要集合高唱圣诞颂歌,还要听一位当地教士说一大堆枯燥无聊的废话(*nárishkeit*)。令人惊奇的事情是——这凸显20世纪50年代北美的许多实情——在我与朋友的可靠记忆中,我们中没有一个人对这种不合时宜的强制性要求发出过一点儿的反抗之声。对此,我们还颇感庆幸,因为如果是在天主教学校,我们肯定要被迫接受更加不可思议的事物。

很少有教师对师生之间的种族鸿沟发表评论。不过,有一位教师赫伯特·乔丹(Herbert Jordan)先生对此并不避讳。乔丹教我们两门课程:“职业指导”(Guidance)(在英国称为“Careers”)与英语文学。在上职业指导课时,他经常饶有兴致的警告我们,由于我们是犹太人(在做此警告时,他全然无视在我们班的30人中,还有3个非犹太人),我们只有在考分高于对非犹太人要求的最低分数线时,才可能被麦吉尔大学录取——这是麦吉尔的招生政策。

那时,到麦吉尔大学读书是我们全班同学的普遍期望与期待。36
有一次,我乘坐公交车,车行驶在谢布鲁克大街(Sherbrooke Street)上,当路过麦吉尔大学开始的地方即罗迪克大门(Roddick Gates)时,一个年幼的犹太男孩问他的妈妈:“这是什么地方?”“这是麦吉尔大学,是今后你能成为博士的地方”,她答道,带着一腔欧洲口音。无论如何,我们确实很想上麦吉尔大学,所以你能想象的出

来,当有人告知麦吉尔给犹太人制定了特别的人学门槛时(即便是以同情与愤怒的口吻),我们会有什么样的感受。但是,乔丹却不厌其烦的重复着这一信息,而且带着洋洋自得的神情,那口吻就等于在说:不要自以为是,你们可能很聪明,但你们毕竟是犹太人。不过,我们还是从未对此提出抗议。

在此,我应当做一点补充说明:麦吉尔的歧视性政策(不禁止犹太人入学,但只招收更加聪慧的犹太人),依我之见,在赫伯特·乔丹用前述口吻向我们发出警告之前,已经停止。因为在此之前,蒙特利尔一个富可敌国的犹太家族——塞缪尔·布朗夫曼(Samuel Bronfman)家族,施格兰金酿酒厂(Seagrams Distilleries)就属于该家族所有——向麦吉尔大学捐助了巨额资金。我认为,麦吉尔大学因此提高了对犹太人的招生限额,以作回报。事实确实如此。

所以,我不得不说,我们固然没有向乔丹提出抗议,但是我们对她心怀不屑。不过,如果你就此认为我们对她只有鄙夷之情,那就表明你尚未理解我们的鄙夷属于哪一种类型,亦未理解作为种族歧视的对象,我们的心理状态是什么样的。我们确实怀有鄙夷之情,但亦有敬畏之意,因为像乔丹这样的人高高在上,他们是主事的官方人员,是可以让事情依照其意志运转的人。他们在从学校回家的路上从没有遇到“该死的犹太佬”这样的辱骂。他们——甚至包括其父母——说话从不带有浓重的欧洲口音。他们是聪明、干净的白人,外在品性完美无瑕^[13],而不像我们这些犹太人,生

[13] 我们也鄙视“服务顾客有限制”这样的标志(参见第5节),但是这些标志并没有使你感到自惭形秽。

自己不带有偏见与种族主义的人以及从未与种族主义关系有瓜葛的人,对种族主义引发的在财产与机会上的不公平是有认识的,因为这种不公平的后果很明显。但是,除非受到特别忠告,否则他们不可能知晓种族主义对其受害者的自尊心会产生多么大的伤害,对少数族裔持有的敏感的自我主张——例如对黑人持有黑为美的主张——有时(荒谬地)会信以为真,将之当做自信的表现。如果那时斯托克利·卡米切尔(Stokely Carmichael)的黑人听众已经持有“黑为美”的观点,那么他就不会再这么说了(他就是用“黑为美”的动人言论开启了非裔美国人精神复兴的新纪元)。

性狡黠,且具有极强的生存能力。

现在回头想想,我觉得这真是一件不同寻常之事:我对乔丹非常敬畏,尽管我鄙视他,尽管他制造了那么对足以让我收回敬意的机会。譬如,在教英语文学而非职业指导课时,乔丹多次告诉我们,所有的小说作品都只有七类情节。然后,带着基督教的傲慢,他指出,所有这七类情节都可以在《圣经》中找到。我觉得这一观点既引人入胜,也令人难以置信,另外当我听到关于情节的具体分类标准(即判定这一故事具有相同情节,而那一故事的情节与此不同的标准)是一种原始的哲学迹象时,我的内心也产生了这样的反应。

37

乔丹每次提出这一观点的时候都会举一个例子加以说明,即以浪子回头为基础的情节。但是,这是他举过的唯一一个例子。所以,乔丹的主张令我相当困惑。终于有一天,我鼓足勇气在课后找到他,并问他——因为我确实渴望得到答案,而不是想让他出丑——其余的六种情节是什么。我想,我当时的意图是想看看能否找到一个反例证,即一种完全不同的第八种情节。然而,令我惊讶与失望的是,乔丹虽然面露几分难色(我不得不说,他的尴尬程度不及应该达到的程度),但他几乎没有任何犹豫就答道,对于这六类情节,他一个也记不清了。他说,待他回家翻阅、参考有关书籍后再答复我。

这本该破坏我对乔丹的敬重之情,但实际上并没有,尽管对这六类缺失的情节,他连一类也未答复我,而我当然也再未提醒他这一尚未完成的任务。这生动地表明,受到歧视的少数族裔成员可以继续对一个执掌权力的人维持敬畏,纵使后者已经自我暴露为一个空话连篇的夸夸其谈者。这同时表明,由于你对他有些敬畏,所以你对他的观点也有些敬畏。即对如下观点,你也有些敬畏:犹太人不太有人性,他们所有人都有许多令人不悦的人格缺点,而这不利于你形成自尊心。这表明,在《论犹太人的问题》(On the Jewish Question)一文中,萨特(Sartre)已经意识到这一问题,尽管法国人那种特有的散漫使他言过其辞。

当高中毕业进入麦吉尔大学以后,我平生第一次发现,犹太人在同学中不再构成多数。尽管如此,麦吉尔的犹太人群体还是相当庞大的,我的交际圈也主要集中在犹太人,这就是物以群分,人以类聚吧。4年后,当我本科毕业去牛津大学读研究生时,情况就大相径庭了:我最终进入了一个非犹太人的世界。当然,在牛津以及整个英国,犹太人还是为数不少的,但是,我花了好几个月,如果不是好几年,才能辨识出他们。这是因为英国犹太人不仅在名字上很难辨认,而且他们与我所谙熟的蒙特利尔犹太人在穿着打扮以及行为举止上都存在很大差异。所以,我花了好久才逐渐熟悉这些陌生的犹太人的整体特点。

在我看来,与新近移民的加拿大犹太人相比,英国犹太人被同化的程度更高,宗教信仰更强烈。英国犹太人属于更加古老的群体,可追溯到维多利亚时代。因为在很多世代以前就在此定居,且斯拉夫裔更少、日耳曼裔更多,所以他们没有立即对我产生吸引力。他们的生活经历也与我差异很大,尤其是在那些对我产生重要影响的经历上。他们中间,很少有左翼犹太属性(Jewishness)或犹太人特点(Yiddishkeit)的传统,很少有人说意第绪语。有俄国同盟背景的人也很少,而且他们身上带有一种自信,这流露出他们对反犹主义毫不担忧。1994年1月,现任首席拉比乔纳森·萨克斯(Joanthan Sacks)在广播中说,在他的记忆中,儿童时代从未遭遇过反犹主义(不过他继续说道,现在的英国,已经存在反犹主义的各种表现形式)。或许因为他们不担忧反犹主义,所以,他们更容易融入当地社会,也更容易持有宗教信仰:反犹主义的阙如意味着你无须放弃你的宗教信仰,就可以成为整个社会的一分子。

英国犹太人让我感到困惑。我无法融入他们的圈子。数年后,在1980年前后,带几分偶然因素,我被大屠杀纪念馆英国全国委员会(National Yad Vashem Committee of the United

Kingdom)^[14]吸纳入会,该组织由英国犹太人代表理事会(Board of Deputies of British Jews)监管并营运。在这个组织中,我与商人及拉比们坐在一起,我们共享着同一个愿望,即将大屠杀的记忆永久化,但是我与他们的观点与态度格格不入。因此,我在英国主流犹太人组织中从事的这种工作(对我而言,是很不习惯的工作),仅仅坚持了寥寥数年便宣告终结。我也没有精力与英国的小型社会主义犹太人组织保持联系。如今,对我而言,我的犹太属性是一种隐私,它不再与我的左翼思想有关联,而后者依然在小范围内处于公开状态。

9

说了这么多关于我感觉我是犹太人的特别方式。但是,除了感觉(或多或少)之外,我在什么意义上是一个犹太人呢?

39

一个信仰犹太教的人显然是犹太人:信仰犹太教是成为犹太人的充分条件,但不是必要条件。我是犹太人,并不是因为我信仰犹太教,而是因为我是信仰这一宗教的人(他们至今仍信仰之)的后裔。这显然是成为犹太人的一种方式。但这是成为犹太人的派生方式,或次要方式,即便这一方式不会导致犹太人的感觉会有所弱化,也不会导致感觉与历史上犹太民族的联系有所弱化(与成为犹太人的正统方式相比)。

在“莫里斯·温伽斯基”学校里,我们既学到许多真理,同时也接受到不少谬误。我们学到的关于苏联共产主义的谬误暂且不说,最大的错误在于以下观念:宗教不是成为犹太人的关键要素。他们让我们相信,就像一部分法国人与意大利人有宗教信仰,而另一部分没有一样,犹太人也是如此,一部分人信仰宗教,而另一部分则不信仰之。

但是,现在我认识到,这一观点是错误的。作为个体的犹太

[14] Yad Vashem 在希伯来语中的意思是“一个场所和一个名字”。Yad Vashem 是在耶路撒冷的大屠杀纪念馆。

人,如我,可以没有宗教信仰,但是我们构成犹太民族,不是基于地域或种族上的联系,而是基于宗教上的联系。不信教的文化仅处于边缘地带,不能成为新的核心,甚至连核心之一,也不能构成。我在牛津教书时,遇到了一些第三代或第四代世俗的美国犹太学生,我颇为遗憾的发现,他们与犹太历史的关联感正在衰退,在他们身上,那种特殊的感知力正在消失。为避免误解,我需要补充说明的是:当我说不信教的文化仅为边缘地带、不能成为核心时,我无意用“文化”、“宗教”、“犹太人”等词汇的定义来做此定论,我也无意将之作为一般性的某种事实。这仅仅是针对这些特殊的人做出的经验性主张。

职是之故,虽然我没有说,作为犹太人对我的意义巨大(譬如比我作为加拿大人的意义大),但是我不再持有在“莫里斯·温伽斯基”学校形成的错误观念,即犹太人的身份可以在没有宗教信仰的情况下,薪尽火传,代代相继。

以色列的情况有所不同。宗教信仰在那里很强烈,不过即便宗教式微,那里的人民依然可以维持一个独立的存在体。不过,倘若宗教信仰消亡,那么不用多久,这些人民组成的就不再是一个犹太人实体了,这就好比罗马的意大利人公民无法再组成古典意义上的罗马人实体。犹太教对他们的形成起到了至关重要的核心作用,但是他们未来将不再是犹太人(我所理解的犹太人)。

40 不论以色列发生了什么,不论犹太教作为一个宗教发生了什么,我身份中世俗意义上的犹太人特点将难以为继,除了它仍然是学术上一个的关注点,尽管还可能是一个充满感情的学术研究对象。以这种方式作为犹太人,取决于犹太小镇(shtetl),取决于禁止在日常生活中说圣言——传统希伯来语(lóshen kóydish),取决于被排斥在非犹太人的社会与机构之外。如果这些条件继续存在,那么犹太人特点作为一个有生命的事物也将在哈西德(Hassidic)*以及相似社

* 哈德西派是18世纪兴起于波兰的一个犹太教派,坚持虔修及神秘主义教义。——译者注

区外继续存在。

我认为,这让人颇为悲哀。预期到一个人自我身份的消亡是令人悲哀的。认识到以下事实是令人尴尬的:依然对我封闭的信仰与习俗,只有在这种情况下被永久化时,犹太人特点才能以某种有生命的形式继续存在下去。但是,事实就是如此。历史并不总以你的主观意志为转移。

有时,我想象,当死亡正降临到自己身上是,我会吟诵:“Sh'má Yísorel”,这是人弥留之际说的祷文,它内容如下:“听着,以色列!主是我们的上帝,主是唯一的。”我不清楚这仅仅是我自己的无谓幻觉,还是更深层次的东西。如果这是更深层次的东西,那么,它表达的渴望并不是对《旧约》中的上帝致以最终敬意(上帝对我并没有吸引力)^[15],而是与我的列祖列宗团结一致,从迦南(Canaan)到基什尼奥夫(Kishinev)*,从贝尔森(Belsen)**到布鲁克林(Brooklyn)。

[15] 关于与此有关的、并促成黑格尔对犹太教教义进行批判的原因,参见下文第五讲第七节。

* 基什尼奥夫,又称基希讷乌(Chişinău),又译为奇西瑙、基希涅夫,基希纽或启夕诺夫,苏联时期根据俄语发音曾译为基什尼奥夫,它是东欧国家摩尔多瓦的首都,也是该国的工业与商业中心及最大城市。在1877年到1878年之间的土俄战争中,奇西瑙曾被俄军方面作为进攻土耳其方面的主要根据地,战略地位重要。19世纪时,由于俄罗斯与波兰等地日趋激烈的反犹情绪,许多犹太人陆续迁居至奇西瑙,导致1900年的人口统计中,该市有高达43%的人口是犹太族裔。奇西瑙曾在1903年4月6日至4月7日和1905年10月19日至10月20日,发生两场大型的集体迫害(pogrom)事件,史称“基希涅夫集体迫害”(Kishinev pogrom)。在这两场反犹太暴动中,至少有47与19名犹太人在事件中死亡,导致来年大批居住在东欧地区的犹太人移民至西欧或美国。——译者注

** 伯尔本·贝尔森(Berben-Belsen)(简称Belsen)是德国纳粹时期的一个集中营。它于1940年被建立,起初是一个由国防军(Wehrmacht)控制的战犯营,到1942年春季止,约有18,000名苏联士兵在这里因为寒冷、饥饿和疾病死亡。从1942年末开始,贝尔森变成一个收容犹太人、波兰人、捷克人、政治犯、吉卜赛人、同性恋者的集中营。1943年春,这里开始由党卫军接管。贝尔森并不是一个像奥斯威辛那样的死亡营(extermination camp),但是仍然有大量被关押的人因恶劣的环境和疾病而死亡。英军于1945年4月解放了贝尔森,就在之前,有大批犹太人被处死。——译者注

词 汇 表

(多维·卡茨(Dovid Katz)协助整理)

aínikl, aíniklach = 孙子、女,儿女

bar-mítzvah = 13 岁时举行的男性成人仪式

Chónnukah = 敬祝节,庆祝马加比家族领导的反抗叙利亚国王安条克四世的抗争取得胜利的节日。

dávenen = 祈祷

goy = 非犹太人

kínder = 孩子们

lélerin = 女教师

lóshn kóydish = 传统希伯来语(字面意思是“圣语”)

múcher = 要人,有权势的人(字面意思是“桥牌中叫成王牌的人”)

meshkiách = 厨房主管,其任务是准备食物以及维持厨房清洁等。

mínyan = 祈祷班仪式,举行正式礼拜仪式的法定人数为 10 人。

nárishkeit = 愚蠢,废话

41 Pútim = 普陵节,庆祝《以斯贴记》中的事件的节日

shépn náchas = (尤其是年青一代的亲人那里)获得骄傲与高兴

Sh'má Yísroel = 人快要死亡时说的祷文的前几句,它内容如下:“Sh'má Yísroel! Adóynoy eloyhéynu, Adóynoy ékhod”(听着,以色列!主是我们的上帝,主是唯一的。)

shul = 犹太教堂

tefflen = 经文护符匣,即两个成对、内容装有书写经文的羊皮纸条的皮匣子,由犹太男子在周一至周五的早上祈祷时佩戴,一个在左臂,另一个在额部。

Yíddishkeit = 意第绪特点,犹太人特点

社会主义的发展：从空想到科学

我们的声音年轻而庄严
将铮铮誓言融入事业，
我们为自己的选择倍感自豪，
我们为人类的规律而努力奋斗。

——L. 奥莎恩 (L. Oshanin)：“世界青年之歌”，载于斯尔伯 (Silber) 主编：《唱响每种声音!》(Lift Every Voice!)

1

由于出生并成长于一个属于共产主义社区的工人阶级家庭，我自幼就深受马克思主义的熏陶。我如饥似渴的聆听和吸收马克思主义关于资本主义、社会主义及革命的观点，其中包括这样的信念，即将资本主义转变为社会主义的革命迟早会来临，因为这一革命的到来是由历史规律所决定的。

12岁那年，我遇到了时任加拿大共产党总书记提姆·巴克 (Tim Buck)。^[1] 我一见到他，就对他崇拜得五体投地，这并不是因为他有超凡的个人魅力，而是因为我相信他对历史规律的把握非

[1] 严格地说，那时该党的名称是劳动进步党。参见第二讲，注释10。

常精准,这意味着他知晓社会主义将在何时降临加拿大。知道这样的事情是多么令人神往呀(处在无限崇拜中的我那时就是这么想的)!现在回头想想,不禁纳闷,我当时怎么没有让提姆·巴克告诉我社会主义什么时候会来临。也许,我当时认为,知道革命何时爆发是领导人的特权,或者觉得12岁的年纪还太小,不应该被告知此事,抑或认为这个年纪的孩子还没有权利询问此事。

不过,我虽然认为提姆·巴克知道社会主义何时降临,但我并不认为,面对着社会主义的来临,他仅仅会扮演旁观者的角色,即在社会主义来临的那个时间段,他不把自己安排得太忙,以使自己拥有一个能近处观看革命行动的位置。当然,我当时并不这么认为。我那时认为,他会投身到最激烈的斗争中去,而且我认为他也是这么想的。

如果社会主义的到来是不可避免的,那么他会扮演什么样的角色?从一般意义上说,人的意志会扮演什么样的角色?从特殊意义上说,政治行动又会扮演什么样的角色?我们不妨想一想妊娠的过程。一个身怀六甲的母亲可能知道预产期是在某个星期或某个月,但是她不会因此认为,在分娩期到来时没有请助产士的必要。同理,社会主义酝酿于资本主义之中,但是需要有良好的政治主张,才能确保社会主义能安全出世。政治实践的“分娩式”(obstetric)概念是经典马克思主义的基本原理。在第三讲与第四讲中,我将详细阐释这一概念。

在这里,我首先阐述马克思主义关于空想社会主义与科学社会主义的区分,以为后文详细阐述“分娩式”概念做铺垫。为此,我先简要提及弗里德里希·恩格斯(Friedrich Engels)关于这个主题的著作,然后再对马克思主义做简短阐述,讨论的主题是《列宁选集》中的“马克思主义的三个来源和三个组成部分”,即德国的哲学、法国的社会主义与英国的政治经济学。我将尽力完整描述列宁的理论,从而揭示出马克思主义的强大,这种强大既体现为其自身理论的强大,也体现在马克思、恩格斯及其追随者可以非常自豪、坚决地将自己与那些被他们指摘为空想社会主义者的人划清

界线。我还将论述是什么导致马克思与恩格斯将这些人指摘为空想社会主义者,以及是什么确保了他们自己是科学理论的倡导者。在第四讲中,我将先行详述黑格尔提出的一个数学观点,然后再阐释分娩式概念这一中心主题,因为前者无疑是马克思主义分娩式概念的一个渊源。要理解这些内容,你无须精通数学。要读懂黑格尔的观点,你只要在最广意义上略通数学即可。

在更后面的演讲中,我会直面确保实现理想的重大事实性主张(factual claims)不再具有可信性这个问题。这意味着社会主义者必须摒弃分娩式概念^[2],而且他们必须在一定程度上成为乌托邦的设计者,这并不是说他们必须在每个方面都必须是乌托邦主义者(即马克思与恩格斯所称的那些空想社会主义者或乌托邦主义者)。接着,我将提出以下这个问题:结构性设计是否确实足够——我们是否可以勉强接受改变世界,而不同时改变心灵。

44

2

下面,我就从马克思主义关于空想社会主义与科学社会主义的区分谈起。“科学社会主义”是恩格斯对“马克思主义”的称呼。^[3]马克思主义者对科学社会主义与空想社会主义所作的最全面的区分,当属恩格斯于1878年在《反杜林论》中提出的相关论述。《反杜林论》的相关章节^[4]在1880年以法语再次单独刊印,

[2] 分娩式概念产生了我所称的(第四章第1节“历史、劳动与自由”)对协调以下两种主张的“阵痛式解决方法”,即如何将社会主义在历史上是不可避免的主张与号召革命派发动革命以建立社会主义的要求相协调。在第四章中,我批驳了“阵痛式解决方法”的逻辑,并提出一种替代解决方法,这种方法没有过多倚赖马克思主义的著述。此处提到的对分娩式概念的批评超出了(也没有重复)“历史、劳动与自由”中对阵痛时解决方法的批判。

[3] 这一术语的固定是不幸事件,我在第4节“缺少尊重的支持”中会做解释。我的专著《卡尔·马克思的历史理论》(Karl Marx's Theory of History)即将出版第二版,其中再次刊录了相关解释。

[4] 恩格斯:《反杜林论》,引论第一章;第三编第一章与第二章。

取名为《空想社会主义与科学社会主义》(*Socialisme utopique et socialisme scientifique*)。1882年,相关章节经编排成册后又以德语出版,其书名在语言结构上有所不同:《社会主义从空想到科学的发展》(*Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*)。这本著作的常见英文译名为《社会主义:空想的与科学的》(*Socialism: Utopia and Scientific*),不过,这个英文译名缺损了重要信息,因为德语原名隐含了这样一层意思,即在成为科学理论之前,社会主义是空想理论。我们知道,科学社会主义的一个主要论点就是,社会主义只有在经过空想阶段之后才能发展成科学。^[5]此外,需要注意的是,恩格斯著作的德语书名有一个重大含义,即社会主义不仅仅发展成科学的(*scientific*)理论,而且其本身就是一门科学(*science*)。这一论断比社会主义是科学的理论更有分量。也许有人会说,一个核心为政治哲学的理论体系在某些方面具有科学的特征,因此不仅是哲学的理论,而且是科学的理论。但是,将社会主义称为科学,这意味着“科学性”(*scientificity*)是对恩格斯所指之社会主义的正确定性,这一论断分量更重,同时也更加令人困惑。

3

在将空想社会主义与科学社会主义做比较时,恩格斯秉持马克思主义思想。而对马克思主义思想最精辟的阐述,是列宁于1913年发表的“马克思主义的三个来源和三个组成部分”,该文强调了将马克思主义自我解释为科学理论的重要性。此处,我将遵循列宁,简要陈述这三个来源。不过,我会尽力做得比列宁更好一点(仅仅在这个特别事项上!),我将尽量比列宁更加清楚地阐释以下议题,即马克思是如何将马克思主义的这三部分融合在一起的,从而使这三部分的影响远远超过马克思初次遇到它们时其各自的影响(在马克思将它们融合在一起之前,它们处于相互隔离的孤立状态)。

[5] 参见下文本章第6节。

在详细阐述这篇文章时,我不会提出任何批评之词,这会让人产生一种印象,即我全盘赞成之,不过,实际情况并非如此。我这么做的意图,前已提及,是想生动地揭示出在经典马克思主义者所持有的马克思主义思想中,马克思主义有多么强大。

马克思主义的三个来源均出自欧洲国家,且每一种来源均已得到高度发展。^[6] 另外,每一种来源均属于不同的思想领域,与其

[6] 马克思于1844年在巴黎发表了《评一个普鲁士人的〈普鲁士国王和社会改革〉一文》,该文刊载于《前进报》(Vorwärts)(1844年8月7日与10日)。列宁针对这篇文章中的一段话作出了引人注意的预测:德国无产阶级是欧洲无产阶级的理论家,就像英国无产阶级是欧洲无产阶级的经济学家,法国无产阶级是欧洲无产阶级的政治学家。[因此]德国,虽然无力发动政治革命,但是为社会革命做了极好的召唤。由于德国资产阶级的软弱无能就是德国在政治上的软弱无能,德国无产阶级的才能——即便不将德国理论计算在内——就是德国在社会上的才能。德国哲学与政治发展的差异绝非反常。这种差异是必然的。只有在社会主义中,一个擅长哲学的民族才能找到其适宜的实践。所以,只有在无产阶级中,这个民族才能发现解放自己的积极因素。(第353页。)

艾蒂安·巴里巴尔(Etienne Balibar)详细说明了列宁的预测:“作为一种世界观,马克思主义在很久以前就将‘马克思主义的三个来源’融合称一体:德国的哲学、法国的社会主义与英国的政治经济学。这源自恩格斯在《反杜林论》(1878)中对历史唯物主义进行分开阐述的方式,并简述了唯物主义与唯心主义、形而上学与辩证法的对立关系的历史。考茨基(Kautsky)在1907年的一次题为‘马克思主义的三个来源:马克思的历史性工作’的演讲中,将这一方案系统化。在这次演讲中,‘源自无产阶级观点的社会的科学’被定性为‘德国、法国与英国思想的综合体’。这不仅仅旨在促进国际主义,而且是为了将无产阶级的理论表现为欧洲历史的总结,从而进入到普世性时期。列宁在1903年的演讲‘马克思主义的三个来源和三个组成部分’中采纳了这一公式。不过,对文化的组成部分进行综合的典型模式,在实践中并不新颖:它反映出‘欧洲三国邦联’的虚构观念长期存在,这一观念由莫泽斯·赫斯(Moses Hess)阐述(赫斯用这一表述作为他在1841年出版的一本著作的书名),后来又被马克思在其早期著述中使用,就是在这些早期著述中,出现了无产阶级的概念。”Balibar, *The Philosophy of Marx*, p. 7, citing Karl Kautsky, *Ethics and the Materialist Conception of History*, trans. John B. Askew (Chicago: Charles H. Kerr, 1906.)

另参见 David McLellan, *The Thought of Karl Marx*, p. 37: “拉赛尔(Lassalle),1869年前后一位杰出的德国社会主义领导人说,[在《哲学的贫困》中]马克思在前半部分表明自己是一个由李嘉图(Richardo)变成的社会主义者,在后半部分表明自己是一个由黑格尔变成的经济学家。”

余两种来源没有关系,所以,马克思将这三种来源融合到一起,是一项需要极高智慧的行为。马克思对三个组成部分做了如下排序:首先,分析的辩证法模式,这源于马克思少年及青年时代在其祖国——德国——所研究的哲学;其次,法国的社会主义思想,在马克思生活的那个历史时期,这一思想在对资本主义持批判态度的法国知识分子中非常盛行,而法国是他第一个流亡国;最后,经典政治经济学,这一理论是马克思在其最后一个流亡国——英国——学习并掌握的。

4

我就从马克思放在首位的哲学开始谈起吧,更具体地说,是博大精深的哲学概念,我将之称为“辩证法思想”。〔7〕

“辩证法”(dialectic)、“辩证法的”(dialectical)、“辩证地”(dialectically)、“非辩证法的”(undialectical)等词汇,其中,尤其是“非辩证法的”这个词汇最为流行,因为它最具攻击性——如今,这些词汇被毫无约束地滥用于对马克思主义传统思想的论述中。不过,我在这里使用“辩证法的”这个词汇,仅仅指一个合理的精确事物。在我的脑海中,在思想史的不少阶段中,均出现了萌芽状态中的辩证法思想。但是,辩证法思想最重要的倡导者是德国哲学家黑格尔(Hegel)。黑格尔于1831年逝世,而就在他辞世的近十年前,马克思成为一名法学与哲学专业的学生,那时的德国学术界还笼罩在黑格尔的影响下。

46

这种辩证法思想是指:每一个生物、每一个运转的事物、每一个有活力的事物(不仅包括生物学所研究的字面上的生物,而且包括思想的有机体系,或艺术的趋势,或运转顺畅的社会,或充

〔7〕我并不是说,辩证法思想是马克思形成其哲学体系唯一的思想。它甚至连最重要的思想也算不上,但它是马克思用不同组成元素来创制其混合性理论的核心工具,这种混合型理论被称为“马克思主义”。

满活力的家庭),每一个这样的事物,通过将其内在本质以外向的形式展示出来,以求得发展,而一旦它已经充分发展了这一本质,它就会死亡、消失,并精准地转化成一种后续事物的形式,因为它已经成功地充分发展了自我。所以,辩证法思想是以自我实现的方式来自我毁灭的思想,是用产生新事物的自我毁灭过程来自我实现的思想。

例证:花朵凋零,种子成熟,种子又会开出新的花朵;家庭将孩子养育成人,然后家庭本身就会解散,新的家庭从而诞生;绘画的体裁总是在尚未得到充分挖掘之前繁荣兴盛,而在此之后就会变得陈腐并消亡,一个新的体裁从而就此产生。每一个发展中的事物都是其自身成功的牺牲者。

此刻,黑格尔对辩证法思想进行阐述的最为宏大的背景是世界历史。他认为,世界历史是关于“世界精神”(Weltgeist)的故事,是人类意志中上帝在人世间的体现。上帝只有在人类中才能认识他自己,所以上帝的自我认识就是人类的自我认识,而人类对上帝的认识就是人类对自己的认识。^{〔8〕}

历史中发生的一切是世界精神在自我意识中经历的发展,在任何特定的时间内,这种发展的媒介是一种(处于某个地理区域的)文化,文化会促进上帝的自我意识的发展,因而也会促进人类的自我意识的发展。当一种文化所促进的发展超过了其所能承载的限度,它便会消亡。不同文化是不同社会的精神,是历史发展的单元,辩证法原则对之适用。例如,中世纪欧洲的文化在其视觉艺术、自然概念、宗教、文学等方面达到巅峰,因而实现了完全的自觉,没有什么隐藏的东西。所以,中世纪的欧洲就为转变成文艺复兴时期的近代欧洲,做好了充分准备。

用一句话来总结黑格尔的历史哲学:

历史是世界精神的历史,由此推之,也是人类意识的历史。历史在自知中经历发展,其媒介与促进因素是文化,当文

〔8〕 对黑格尔的这一思想的详细阐述,参见第五讲第17节。

60 如果你是平等主义者,为何如此富有?

化促进的发展超出其承载限度时,它便会趋于消亡。

47

在这一总结中,通过自我实现来自我毁灭的辩证法思想发挥着关键性作用:文化通过自我完善来自我毁灭,这与橡树果实转变成橡树的过程如出一辙。^[9] 在后文中(下文第6节结尾处),我将指出,马克思是如何一边秉持辩证法思想,故亦秉持黑格尔对历史解释的结构,一边将其内容(即前面总结的那句话中的用着重号强调部分)从唯心主义转变成为唯物主义的。

5

马克思是在其流亡法国期间^[10]与马克思主义的第二个来源及组成部分遭际相逢的。^[11]这是一套社会主义规划,其主要倡导者是埃蒂耶纳·卡贝(Etienne Cabet)、亨利·德·圣西门(Henri de Saint-Simon)与查尔斯·傅立叶(Charles Fourier)。这是对更好社

[9] 当然,你也可以质疑文化与橡树果实之间的类比。因为一种文化的潜能从开始就用橡树果实的生长方式来做类比,是不合情理的。一种文化具有不同的发展潜能,哪一种得以实现取决于偶然因素。所以,我们可以说,希腊文化(Hellenism)是雅典的一种发展潜能,而不是其唯一的发展潜能。我在《马克思的历史理论》的第14页中将归因于雅典的发展潜能定义为“第二等级”的:在如下意义上,一种文化潜在为*f*,即在某些正常情况下,它将成为*f*。将之对比橡树果实做一对比,后者变成橡树的潜能是“第一等级”的:在所有正常情况下,它将成为一棵橡树。感谢艾美利·罗蒂(Amélie Rorty)的评论,我才得以做出这条注释。

[10] 这是他三次流亡生涯的第一次。他于1843年10月离开德国移居巴黎,又于1845年1月离开巴黎移居布鲁塞尔,再于1849年8月离开布鲁塞尔移居伦敦。

[11] 即其在本土兴盛期的形式,参见 McLellan, *Marx before Marxism*, p. 156。不过,青年时代的马克思在德国时,就对之有所了解。“在马克思上中学的时期(1830—5),傅立叶空想主义思想家路德维格·高尔(Ludwig Gall)就生活在马克思的故乡特里尔(Trier)……这位[他是马克思未来的岳父]冯·维斯特法伦男爵(Baron von Westphalen)对最新的社会与政治思想显然了如指掌,并将其热情传递给了卡尔”(Michael Evans, *Karl Marx*, p. 15)。See further Rubel and Manale, *Marx without Myth*, p. 24; and McLellan, *ibid.*, pp. 13—14, 25—26, 39, 50—51, 65.

会的幻想:这种更好的社会没有资本主义的明显不公与苦难;这种更好的社会是理性运转的,因为它是有计划的,这与资本主义有着霄壤之别,因为后者以市场为指挥棒,因而是无政府主义的,是非理性的。不过,法国的社会主义属于空想理论,这一论断蕴含诸多含义,法国的社会主义是“非辩证法的”即为其中之一。关于“辩证法的”在此处的含义,我在上文已有阐述。法国的社会主义之所以是非辩证法的,是因为它没有揭示出资本主义的发展规律,即资本主义如何自我改造,以及作为资本主义自身的适当继承者,社会主义如何应运而生。

空想社会主义者的问题并不在于他们对实现目标过于乐观。马克思与恩格斯也非常乐观,其态度的乐观程度与空想社会主义者相比,甚至有过之而不及。因此,不能(事实上也没有)将空想社会主义者沦为空想家的原因简单的归咎于他们过于乐观。事实上,这些社会主义者之所以是空想家,是因为他们对如何实现社会主义缺乏实际可行的构想:他们没有洞察到社会主义将由社会现实本身所产生。

战胜资本主义这一问题的辩证法解决路径,要求对资本主义本身如何催生社会主义(这是资本主义自我改造的结果)进行阐释。法国的社会主义者对资本主义进行了深刻批判,但是,这种批判是道德上的鞭挞,而不是辩证的批判,它仅仅揭露了资本主义的罪恶与荒谬,而没有解释资本主义自身将如何催生其替代者——社会主义。空想社会主义关于实践的构想引发的是一种自外而内进行变革的工程模式:在解释政治理想与政治实践的关系时,它是空想的、非辩证的,所以社会主义规划就表现为先清除资本主义,再制造一个空阔的平地,然后在上面建造社会主义。这与工程师的规划如出一辙:先拆除一栋腐朽的建筑,然后在原地建造其自己设计的建筑。与此相反,由辩证法激发的社会实践是与来自资本主义自身内部的力量进行合作,而这将注定会变革资本主义。因此,与法国社会主义者不同,对马克思而言,社会主义变革不仅仅是为了无产阶级(为了使他们摆脱苦难),而且是由无产阶级所发

动——无产阶级是在资本主义现实中颠覆资本主义的力量。一方面,无产阶级是资本主义的产物,另一方面,无产阶级将颠覆其缔造者。

6

将辩证法思想运用到资本主义中,从而产生社会主义,这是对德国哲学与法国社会主义进行的综合。不过,如果缺少了第三个组成部分——对资本主义进行动态的经济分析,那么这种综合依然是先验图式的。该第三个组成部分是马克思在最后一次流亡期间的主要思想收获。在英国流亡期间,他透彻地研究了古典政治经济学,其研究深度在当时可能无人能及。^[12]

资产阶级的政治经济学是非辩证法的。在其备受诟病的后经典(即亚当·斯密与大卫·李嘉图之后)形式中,它预测,资本主义是一个能够顺畅地进行自我再生产的体系,其成功注定是永久性的。在其更悲观的纯粹经典形式中,它确实预测到资本主义的发展,但是这种发展的巅峰不是出现一种更高形式的经济,而是进入“停滞状态”,即发展止步的状态。马克思对经典分析进行了改造,揭示出资本主义的竞争如何通过创制隐含社会主义性质的企业来自我毁灭。在这类企业中,资本家逐渐退化,所以要建立社会主义,除了将资本家清除之外,就几无所需了。因此,依马克思与恩格斯之见,资本主义减去资本家阶级就是社会主义,这一论断并非夸大之词。^[13]

职是之故,资本主义被放置在黑格尔曾用于描述文化的辩证

[12] 早在巴黎流亡期间,马克思就已经开始研读经典经济学,但是在大英博物馆里,他的研究得以大大拓展。

[13] 此处的“社会主义”意指紧邻资本主义后的一种社会形式,在马克思的《哥达纲领批判》(Critique of Gotha Programme)(p. 24)中,它被称为“共产主义的较低级阶段”,与共产主义的较高级阶段形成对比。在后一阶段中,市场将消失,这几乎不仅仅是资本主义减去资本家。

法的构架之中,成为一个受如下原则支配的独立存在体:这项原则是自我发展的原则,亦为自我毁灭以及自我超越,从而进入更高形式的原则。不过,马克思对资本家的自我变革进行了概括性阐释,即将之放在历史的宏观背景下加以诠释,从而创制了历史唯物主义。如前所及,历史唯物主义保留了黑格尔历史哲学的结构,但改变了其内容。如今,内容成为唯物主义的了,因为历史如今成为人类劳动的历史,而非黑格尔认为的是世界精神在人类意识中自我展示的历史。与此相应,主要的发展如今不在历史对象的意识之中,而是在其生产力之中,在其凌驾于自然而非其自身之上的权威之中。发展的单元如今不是文化,而是经济结构。因此,下面这句话既体现了历史唯物主义,也揭示出它如何一方面保持黑格尔的理论结构不变,一方面改变了其内容。在这句话中,强调以外的部分显示出两种理论的共同结构。

49

历史是人类劳动的历史,历史在生产力中经历着发展,其媒介与促进因素是经济结构,当经济结构促进的发展超出其承载限度时,它便会趋于消亡。

7

人类的问题如今在于人类与世界的关系,而非其自身。人类与自然之间的关系若出现供不应求,会招致社会分裂,故问题就在于克服这种供不应求,将世界变成人类的家园。供不应求之所以会导致社会分裂,是因为它会强加艰辛的劳动,从而产生阶级敌对,即在那些必须出卖劳动力才能生活的人(因为供不应求而不得不从事艰辛的劳动)与那些任务为确保其余人从事艰辛劳动的人(这些人的任务要轻松得多)之间产生敌对。随着资本主义产生出大规模的生产力,艰辛的劳动从此不再成为必要,阶级分裂因而会丧失其进步功能。

所以,随着从黑格尔转变到马克思,自我意识不再处于舞台中

心。人类自我意识的缺陷不再归因于意识发展的不成熟,而是植根于有缺陷的社会结构之中,这会产生掩盖及/或辩护其不平等的思想幻觉。^[14]

8

50 现在,我们可以理解列宁如何能自豪地说,马克思的学说“是对哲学、政治经济学及社会主义最伟大的代表性学说的直接延伸”,马克思主义“是19世纪人类创造的最优秀理论——德国哲学、英格兰政治经济学与法国社会主义——的合法继承者”。^[15]在这三个部分被马克思糅合到一起之前,它们本来各自孤立,特点有限,而马克思的理论结构雄心勃勃,蔚为壮观,这与其三个构成部分原来的形式形成鲜明对比,对此我们赞赏有加。

黑格尔哲学固然博大精深,但也是一种幻想,只有在一个沉迷于其哲学浪漫史中的国度里——德国确实深深沉迷在其哲学浪漫史中无法自拔,以至于德国唯心主义哲学将历史表述为(本质上是)意识状态的继承——才能产生这样一种哲学。因此,德国唯心主义哲学贬低了人类存在的物质根基。它向上进入抽象的其他物质世界中的倾向性,被法国社会主义与英国政治经济学对这个世界的关注所纠正,马克思将后两者与取自德国哲学的革命性辩证法思想结合起来。

法国人提供了一个对更好的社会现实的幻想,这一幻想固然必要,但法国人的主张仅仅是一个幻想,因为它一方面缺乏辩证法思想,另一方面缺少英国的政治经济学,而后两者的运用可以使辩证法思想实际可行地适用于资本主义。如此,社会主义就不仅仅是一个幻想,而是关于资本主义自身未来的一个切实可行的规划。

[14] 关于掩盖/辩护差别的论述,参见:Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, pp. 332—335.

[15] Lenin, "The Three Sources and Component Parts of Marxism," p. 452. 由于苏格兰不是英格兰的一部分,故列宁应该写作“英国的(British)政治经济学”。

最后,英国政治经济学缺少对更好未来的构想,迫使人类陷于资本主义,这是因为它缺失在自我毁灭式的自我发展中实现自我超越的德国辩证法原则,同时因为它缺少法国人所提出的社会主义理想。

9

现在,我将更加细致地审视马克思在其自身与空想社会主义之间所作的区别,希望以此进一步探究马克思的自我概念。

正如我们所见,空想社会主义之所以是空想理论,是因为它关于实践(导致社会主义的实践)的概念不切实际。它依工程师模式来创建这一实践,而工程师的行为是非辩证的。他们为现实规定了一种新的形式。这与助产士形成鲜明对比,因为后者接生的形式是在现实中发展出来的。

51

依马克思与恩格斯之见,对于其自己的思想与愿望,空想社会主义者给出的原因与理由是具有欺骗性的构想,这导致他们在政治实践上持有非现实主义。他们的空想主义,其核心是他们的如下观点,即他们的建议是由(在他们看来)具有普适效力的自由与正义原则作为正当依据的,也是由这些原则引发的,而不是由时代的需要及当前历史的可能与必要为肇因与依据。空想社会主义者缺少的最基本的现实主义是他们关于自身的考量:即自我认识的阙如。大量的社会批评并不是具有善良愿望的、勤于思考的人们进行反思的结果(否则就是自发的);大量的社会批评是社会现实自身紧张关系与要求的必然结果。空想社会主义运动确实会产生这样一种结果,但是,空想社会主义者并不这么认为。社会现实会对其自身的意识做出反应,但是,他们没有注意到这一辩证法。他们以为,他们可以指导历史进程,但实际上是历史进程在指导他们。

如果空想社会主义者的非现实主义,其核心是他们非现实的自我认识,即将自己视为历史进程的主人而非奴仆,那么探寻是什么导致他们成为空想家,就是探寻是什么导致他们拥有如此这般的自我认识。在《社会主义:空想的与科学的》中,恩格斯对这一问题做出了解答,解答分为两个部分。^[16]

首先,在早期社会主义者所处的时代,资本主义的矛盾尽管足以产生某些类型的社会主义批判,但是其严重程度远不及今后发展到的状况。所以——恩格斯解答的第一部分有双重性质——与此相关的事实是,这个制度尚未明显崩溃,它尚未自我改造到以下程度,即社会主义可以被视为该制度自然发展的结果,而是像空想社会主义者认为的那样,社会主义是违反而非因循资本主义发展趋势而建立的理想替代制度。

52 关于是什么导致空想社会主义者成为空想家的解答,其第二部分是,在他们的写作时期,工人阶级的运动尚不成熟,空想社会主义者因而尚未将自己与工人运动有组织的联合起来。他们不由自主地从社会与知识立场上将自己视为给工人带来解放的人,其地位无疑要高于等待获得解放的人。解答的这两个部分是紧密相连的,随着且由于资本主义的矛盾愈加严重,无产阶级运动因而变得愈加强大,社会主义构成这些矛盾的解决方法,因而亦愈加明显。

空想社会主义者未能发现,工人的解放可以并且必须是工人自己的任务。他们未能发现这可以是工人自己的任务,是因为无产阶级在政治上依然处于弱势。他们未能发现这必须是工人自己的任务,是因为特权阶层尚未暴露其毫无怜悯之心的阶级偏见,这仅仅是因为无产阶级依然孱弱,特权尚未遇到挑战(特权导致阶级

[16] See Engles, *Socialism: Utopian and Scientific*, pp. 10—12.

自利的最大化)。

11

关于空想社会主义与科学社会主义之间的差别及其产生原因,马克思在以下这段经典文字中做了生动诠释(方括号中是我增加的注释):

正如经济学家是资产阶级的学术代表一样,社会主义者和共产主义者是无产者阶级的理论家。在无产阶级尚未发展到足以确立为一个阶级[即在大多数无产阶级将自己视为无产阶级的成员以前],因而无产阶级同资产阶级的斗争尚未带政治性以前[即在阶级斗争是孤例的小规模冲突,而非全国性的一个阶级与另一个阶级之间的冲突以前],[只要]在生产力在资产阶级本身的怀抱里尚未发展到足以使人看到解放无产阶级和建立新社会必备的物质条件以前,这些理论家不过是一些空想主义者,他们为了满足被压迫阶级的需要,想出各种各样的体系并且力求探寻一种革新的科学[即理论]。但是随着历史的演进以及无产阶级斗争的日益明显,他们就不再需要在自己头脑里找寻科学了;他们只要注意眼前发生的事情,并且把这些事情表达出来就行了。当他们还在探寻科学和只是创立体系的时候,当他们的斗争才开始的时候,他们认为贫困不过是贫困,他们看不出它具有革命的颠覆性一面,即能够推翻旧社会[这就等于说他们缺乏辩证法观点]。但是一旦看到这一面,这个由历史运动产生并且充分自觉地参与历史运动的科学就不再是空论,而是革命的科学了。^[17]

53

当科学将其自身与历史进程结合起来,它就变得具有革命性。尽管空想社会主义不可避免地带有历史缺陷,但是在那一时代,其

[17] Marx, *The Poverty of philosophy*, pp. 140—141.

进步意义重大而深远。不过,一旦具有革命性的科学社会主义出现在历史舞台上,空想社会主义就变得具有反动意义十足,因为它的缺陷如今是可以避免的了。正如马克思所写道:“当然,在唯物主义的、批判的社会主义出现以前,空想主义本身包含着这种社会主义的萌芽,可是现在,在这个时代以后它又出现,就只能是愚蠢的——愚蠢的、无聊的和根本反动的。”^[18]

12

在看罢是什么使空想社会主义成为空想理论之后,接下去,我们不禁要问:依据马克思与恩格斯的观点,是什么使科学社会主义成为科学?

在他们看来,科学社会主义之所以是科学,是因为它拥有科学的、有正当理由的一般历史理论,尤其是关于资本主义的理论。这是一个最明显的缘由,尽管它不太引人关注,但不失重要性。

更加令人关注的是,科学社会主义的实践是科学的,因为其实践系在其理论的指导下进行的,而不是受非历史(ahistorical)的观念,或者如我们将看到的,任何观念的激发而进行的。^[19]

不过,最令人关注的主张是,关于掌握科学的运动是如何与社会现实联系起来的。社会现实产生了运动与科学,是运动与科学的“真实基础”。^[20] 通过运动能理解这一基础,因而也理解它是如何在此基础上产生的。事实上,可以这么说,它的产生途径是理解,即理解是它产生的基础。这是社会现实在政治形式上的意识。这是社会现实对自身的意识。^[21]

[18] Marx to Friedrich Sorge, 19 October 1877, in *Letters to Americans*, p. 117.

[19] 关于此处含义的巨大说服力,参见下文第四讲及其注释 19。

[20] See Engels, *Socialism: Utopian and Scientific*, p. 27.

[21] 马克思主义中这个主题最为偏离的发展,在以下这本著述中:Georg Lukács, *History and Class Consciousness* (1923); 尤其是其中篇幅较长的一章“Reification and the Consciousness of the Proletariat”。

再次提及,导致空想社会主义者成为空想家的,从本质上说,是其自我认识不充分。他们未能,或者说他们注定不能,理解其自身所具有的历史重要意义。他们所具有的历史重要意义的性质使他们无法理解之,因为他们的思想与实践是尚不成熟的无产阶级运动必然的、不成熟的反映,其本身仍不成熟,因为在那时,资本主义本身尚未完全成熟。 54

科学社会主义之所以成为科学,是因为它具有一个不同的自我意识。它理解其自身,它理解空想社会主义,而后者无法理解其自身。科学社会主义理解其自身,而空想社会主义无法理解其自身,这是因为前者是在资本主义的矛盾业已尖锐、无产阶级运动业已强大的历史背景下产生的。科学社会主义对其自身的理解,是作为这一运动的意识,而不是由普世的有效观念所激发。因此^[22],它是在资本主义自我变革的进程中寻找消除资本主义罪恶的解决之道。职是之故,在《社会主义:空想的与科学的》中,恩格斯从自由竞争的资本主义到国家垄断的资本主义,再到社会主义的进程中,追溯这一运动。终结冲突的方式,他说,要在冲突自身中寻找。^[23] 资本主义自身将产生社会主义,几乎无须社会主义盟友的帮助。

13

现在,恩格斯于此处阐发的并不仅仅是下面这个常识性思想:即如果想解决一个问题,你必须研究这一问题具体的实际情况。他的意思是,社会问题唯一的解决之道是着眼于问题内部,面向问题本身的发展趋势。这一解决之道所需要的仅仅是等待其实现。马克思与恩格斯常常援引分娩的隐喻,这一隐喻形象地传递了他

[22] 这一推断并不明显,这不是我的推断,而是恩格斯的推断。我将在下文第13节中分析这些推断。

[23] See Engles, *Socialism: Utopian and Scientific*, p. 75. 鉴于以下两段话,另请参见该书 pp. 45—46.

们的思想。在正常分娩(即非剖腹产)的情况下,助产士无须考虑将婴儿从母体中分离出来的可能方式。她无须考虑其希望实现的最终目标,也无须为实现这些目标的方法做出等级区分。她的操作方式由妊娠进程本身所支配。问题实现完全的发展,就是问题的解决之道。

恩格斯提出了一个非常乐观的深奥主张,在这个主张中,他提出,问题的解决在本质上必须是分娩式的,仅仅因为问题就是这样被敏锐感知的(同样,在方括号中我加上了解释):

55

对现存社会制度的不合理性和不公平、对“理性化为无稽,正确变成谬误”的日益觉醒的认识,只是一种征兆,它表示在生产方法和交换形式中,已经不知不觉地发生了变化,适合于早先的经济条件的社会制度已经不再同这些变化相适应了[简言之,对生产方式不公平、不合理的广泛批判反映了这一方式今天已经不能正常运行的事实]。同时,它[这种无法正常运行的事实]还说明,对于现已被发现的弊病,用于消除之的手段,也必然以或多或少业已得到发展的形式存在于已经发生变化的生产方式本身中。这些手段不是从对基本原则的演绎中发明出来的,而是在生产的现存制度的物质事实中发现出来的。^[24]

以上引文中的主张,其背景是历史唯物主义的基本观点,即思想的变化反映了生产方式的变化。此外——恩格斯在推论时因此而毫无疑问——由于思想的变化反映了生产方式的变化,所以对生产方式不公正的日益觉醒的认识(这种认识甚至在社会主义的空想阶段就已经产生)反映了一种现实,即这一生产方式正在变得无以为继。他进一步推断,建立一个崭新的、能顺利发展的方式,其手段将在旧方式本身中找到(而不是通过对基本原则进行演绎)。所以,不公正感的蔓延确凿的表明,一个可以得到解决的社

[24] Ibid., pp. 45—6. See also *ibid.*, pp. 10—11, 42.

会历史问题正在形成,同时,该问题的解决之道将在不断发展的社会现实本身中找到。

此处起作用的有三条推论,分述如下:

p:关于社会的思想,它产生广泛的重大变化,是对社会生产方式的变化的回应。

以上引文没有对推论 p 予以说明,不过,q 即引文中第一句话的要旨(或多或少),正是从 p 推定而来:

q:只有当且因为生产方式变得不合时宜,即不再适应生产的需要,批判这一方式的观点才会广泛出现。^[25]

从 q,可以推导出 r,后者是对以上引文第二句及第三句话的总结:

r:当生产方式变得不合时宜(且批评观点因而产生),改造生产方式以重新适应生产需要的手段将会在现存的生产方式中找到。

56

所以,我猜想,恩格斯从 p 推得 q,并且似乎从 q 推得 r(我不认为他倾向于将 r 视为一项独立主张)。但是,q 与 r 的真实性均不明显,甚至 p 的真实性亦为如此。

对从 p 推定至 q 的反驳:一个受压迫的阶级可能对致使他们遭受压迫的生产方式逐渐产生批评观点,甚至可以确保其主张获得广泛同情,即便这一模式对生产依然能够发挥功用。对工业资本主义的批评以及对其受害者的同情在资本主义初期就为数不少。这与 p 不矛盾,但可能与 q 发生抵触。即便肯定 p 与 q,也可以轻易地否认 r。换言之,即便以下两个观点是正确的,即关于社会的重大思想的变化反映生产方式的重大变化,只有当且因为生产方式不再能正常运转时,批评观点才会获得广泛流行,也可能没

[25] 如果 q 是正确的,空想社会主义如何可能? 只有当它未能满足“广泛的”要求以及/或者因为它是可能的,然后(未来,在某种程度上)再去推翻资本主义。

有理由认为,这一问题的解决方法将在无法正常运转的结构本身中发现。确实,清晰可辨的解决方法可能压根不存在。

请容我仔细阐述最后一点。q 中的“不再适应”这一表述模棱两可。我们既可以绝对地理解之,也可相对地理解之。它可以意指生产方式绝对不具适应性,即不再允许生产像过去那样进行,即生产的东西比以前少。不过,如果生产方式是在这一绝对意义上无法适应生产的需要,那么无法得出以下结论,即必定可以获得一个更高级的模式,即一个可以适应这些需求的模式(因为旧模式已经过时)。在另一方面,如果“不再适应”意指其适应性不及其他某种方式,那么就此理解本身而言,一个更高级的模式确有可能存在。然而,如果对“不再适应”做这种比较意义上的理解,那么可能存在这样一种模式,它现在非常糟糕,但并非“不再适应”,因为可能存在这样一种事实,即目前没有比它更可行的模式。^[26]

对恩格斯而言,r 毫无疑义,部分原因可能是“不再适应”表现出的模棱两可性。如果依据第一种意义,即以上区分的绝对意义,来宣称一种方式不具适应性(即它现在束缚生产),同时不管一个更加高级的模式是否可以获得,那么你就会无意识的渐渐陷入比较意义之中。这样,通过不正当的使用具有两种意义的模棱两可的表述,会得出如下推论,即当一种模式不再充满活力时,必定可以得到一种更加具有活力的新模式。

57

不过,我认为,使用模棱两可的表述,或许(仅仅)能部分地解释恩格斯对 r 的信心。这是因为,即便进一步说明迟早会发现更好的新模式(即新模式的可获得性)是拱手之易,为什么能就此断言新模式就蛰伏在旧模式本身之中? r 中载负的这一额外因素源自黑格尔的辩证法,而不是科学的推理,或者甚至可判断为(至少对我而言)谬误的推理。

[26] See Cohen, *History, Labour, and Freedom*, chapter 6 (“Fretting”), especially section 1. Marx, preface to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, pp. 12—13.

不论恩格斯在命题 q 与命题 r 中表达的观点是否站得住脚,在关于改变社会的任务方面,都不会有比此更加乐观的观点了。因为 q 与 r 势必致使这一任务,只有其成功得以确保的情况下,才能展开,或者至少大规模地展开。这一乐观的观点,诚如马克思所言:“人类始终只提出自己能解决的任务,因为……任务本身,只有在解决它的物质条件已经存在或者至少是在形成过程中的时候,才会产生。”^[27]

目前的乐观主义并不是关于如何可以缔造良好的社会(尽管马克思主义也包含这一乐观主义),而是关于寻找到通往更好社会的道路是多么容易。我并不知道在马克思主义传统中,自始至终一直对这一思路存在强有力的辩护,但我认为,这是一个强大而危险的遗产。我认为,由于其黑格尔的背景,马克思本人对这一思路持想当然的态度,并在此方面从未有所超越。空想社会主义与科学社会主义之间的区别因而变得黑格尔味十足。这代表了对被压制的哲学的回归,这使科学上的尝试大为失色。

在下一讲中,我将力图深入阐释这一原因论的主张。

[27] Marx, preface to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, pp. 12—13.

马克思思想中的黑格尔

——马克思主义革命观中的分娩式主旨

历史……有一个好习惯，总是在产生实际的社会需要的同时也产生满足这一需要的手段，在提出任务的时候同时也提出解决的办法。

——罗莎·卢森堡(Rosa Luxemburg):《俄国革命》

1

我曾经在某处读到伯特兰·罗素(Bertrand Russell)的一句话，他说，他曾经是黑格尔的信徒，但由于对黑格尔关于数学所阐发的论点心生反感，遂与黑格尔分道扬镳。所以，在我的记忆中，罗素认为黑格尔贬低了数学。

如果罗素摒弃黑格尔确实是出于上述原因，这未尝不是件好事，然而他这么做的原因并不令人信服。

这是因为黑格尔贬低数学这一论断本身并不确凿。^[1] 确定无疑的是，他认为，对于哲学而言，普遍运用的标准数学是一个糟糕的模式。依其之见，哲学不应当效仿标准数学的证明程序。黑格

[1] See Hegel, *Hegel's Logic*, p. 147.

尔认为,标准数学的证明程序仅仅论证某物是正确的,而不去揭示它为什么是正确的。黑格尔不喜欢以下这种类型的证明,即在证明之后,所讨论的定理是否正确可能仍然是神秘玄奥的,即便它已经被确凿地证明是正确的。

请允许我在这里从黑格尔的《精神现象学》序言中摘录3段话。^[2]当你读到这几段话时,你的脑海中也也许还记得毕达哥拉斯定理的证明,即直角三角形两直角边边长的平方和等于斜边边长的平方。我让你们回忆这条定理,是因为如果黑格尔说得有道理,接下来,如我们将看到的,叔本华(Schopenhauer)也是这样,那么要阐释他的观点,我们就可以看看欧几里得对毕达哥拉斯定理的标准证明(在本书中,引文中方括号内的部分是我自己附加的内容)。

但数学知识的真实缺点,既与知识本身有关,也与它的内容有关[即既与我们认识它的方式有关,也与我们认识的内容有关]。就知识本身而言,首先,它的缺陷在于作图的必要性没有得到理解。这[即作图]并不是从定理的概念里产生出来的,而是被指令的。人们必须盲目地遵守这种指令去精确地划出这些线条来,虽然本来可以划出无数其他的线条。这并不是因为人们仅仅善意相信这样的作图便于进行证明。这种便利性即使事后得以彰显,它也只是一种外在的便利性,因为它只是在证明过程之后才显现出来。

所以,这种证明遵循一条从某处开始的路径——在此处,人们尚不知道这个起点与应该到达的目标之间有什么关系。随着证明的展开,这些结论与关系得到理解,而其他结论和关系则被忽略,尽管人们并不直接明白这依据的是什么必要性。一种外在的目的支配着这个运动。

数学以这种有缺陷的知识的自明性而自傲,并且以此向

[2] 沃特·考夫曼(Walter Kaufmann)的译文远胜于巴利(Baillie)与米勒(Miller)的译文。对黑格尔与叔本华(Schopenhauer)的阐述主要归功于考夫曼的书。

哲学展示骄傲。但这种知识的自明性完全建立于其目的的贫乏和材料的空疏之上,因而是哲学所必须予以蔑视的一种自明性。数学的目的或概念是数量。而数量恰恰是非本质的、无概念的关系。^[3] 因此,数学知识的运动是在表面上进行的,不触及事情自身,不触及本质或概念,因而不是内涵。^[4]

2

沃特·考夫曼(Walter Kaufmann)指出,在《作为意识与表象的世界》中,叔本华的一段话值得与黑格尔在这里的论述相比较,并对此做出阐释。^[5] 叔本华抱怨标准数学的方式与黑格尔雷同,但是通过叔本华的解释,我们才理解黑格尔所抱怨的内容,关于毕达哥拉斯定理,黑格尔所论述的内容在标准数学中是找不到的。

欧几里得的证明确实是这一方式,不得不承认,这是由矛盾原则所驱使的。不过,事情为什么是这样一种方式,并没有予以说明。因此,人们几乎会产生看完变戏法后的那种不舒服之感。事实上,欧几里得的大部分证明与此极其近似。事实几乎总是从后门溜进来……正如毕达哥拉斯定理那样,经常的情况是,我们划出了线条,但不知道为什么这么划。嗣后的情况似乎是,它们是陷阱,出乎意料地俘获并收紧了研究者的赞同。令人惊讶的是,研究者现在不得不承认,对定理的内部境况,他完全没有理解——他可以在没有深入领会几何关系的情况下,学习欧几里得的所有理论,他只需要记住欧几里得的几条结论即可。这确实是经验主义和非科学的知识,其情形好比一位医生,他只知道疾病与治疗方法,但不知道它们

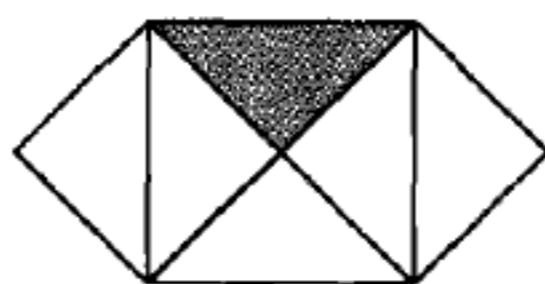
[3] 考夫曼解释道:“与质的区别不同,量的区别不涉及事物的本质:一旦涉及事物的本质,我们就说,区别不仅仅是数量上的区别。”Kaufman, Hegel, p. 423.

[4] Ibid., p. 420.

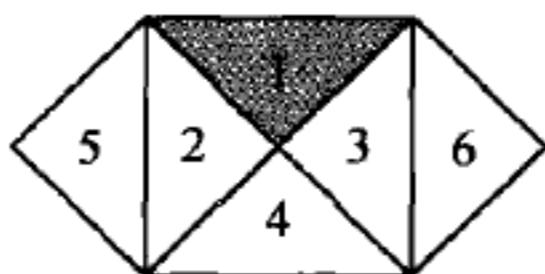
[5] Ibid., pp. 421, 423.

之间的关系……就像毕达哥拉斯定理教我们知晓直角三角形的一种隐秘之质 (*qualitas occulta*)。当触及为什么时,欧几里得不自然的、狡黠的证明便舍弃我们而不顾,以下这张简单的图形,一眼看去,它就比欧几里得的证明……能让人产生更为深刻的领悟:

通过对图形的各个部分予以编号的方法,我们可以复原叔本华关于其图形的见解,如下所示:



我相信,以下证明可以令叔本华感到满意:



1 为一个直角三角形。

$1 + 2 + 3 + 4 =$ 其斜边的平方

$5 + 2 + 3 + 6 =$ 其两个直角边的平方和

可以看出: $1 + 4 = 5 + 6$

因此,可以看出: $1 + 2 + 3 + 4 = 5 + 2 + 3 + 6$

因此,可以看出毕达哥拉斯定理是正确的。

当然,这仅仅适用于等腰直角三角形,但是,叔本华相当冒险地进一步指出:“在两边不等时,也有可能得到这样的直觉性结论。确实,每一条可能的几何学原理均应当如此,只要以下情况不变,即原理总是由这样的直觉上的必然性所发现,而仔细考虑的证明只有嗣后才会出现。”

在黑格尔与叔本华认为不合标准的证明中,并没有错误的假定,也没有无效的结论推导。毫无疑问,几何学家确实证明了他试图证明的东西。叔本华承认,几何学家的成功引起了他的愤怒,对此他未作掩饰。叔本华心生怨气,这是因为他认为,被证明为正确

的东西,其结果为什么是正确的,依然神秘而玄奥。在被证明的命题本身中,我们从未看到其必然性的解释,叔本华则认为,一旦获得他的图解,我们便可以理解其必然性。这就是这一数学运算的模式为什么不适于哲学仿效的原因。这一数学运算未能提供深刻的见解,亦没有提供洞烛其所证明之原理解释。对哲学而言,欧几里得的几何学是一个糟糕的模式,这是因为在哲学中——叔本华与黑格尔坚持这种观点——我们不仅仅需要证明本身,而且需要知道被证明的原理为什么是正确的,而并非所有的证明都做到了这一点。哲学的基本状态,在知识系统之内,对哲学家施加了这一要求。

我们可以将这一要求称为对(完全)可理解性(comprehensibility)的要求。依据这个要求,我们被置于一个以实际经验为根据的条件下,在此条件下一切事物都变得清清楚楚。对黑格尔,更确切地说,对叔本华而言,这意味着更进一步的事情:我们需要理解答案是如何蛰伏在问题之中的,解决方法是如何从问题中发展出来的。迈向解决方法的每一步,必须能看出它与前一步之间的自然关系,而开始的第一步就是问题本身的暴露。因此,对欧几里得的方法,黑格尔与叔本华所强调的是其外在性质无法令人满意:他是一位工程师,适用的是一套独立的设计图,而不是一位助产士,后者从问题的内部获得解决之道。所以,黑格尔说,欧几里得证明的缺陷在于“作图……并不是从定理的概念中推得的。”

62 我说,对黑格尔而言,需要这样一个更进一步的事情。我将之称为“更进一步”是因为,黑格尔认为,对可理解性的要求意味着解决方法必须从问题中发展出来。对此观点,我们无须同意。我们可以指出,在坚持可理解性时,柏拉图与苏格拉底就没有赋予其这一特别的辩证法解释。不过,如果我们像黑格尔那样,认为思想的进化是固有的,它通过自我陷入困难(困难会产生内生性恢复)之中来获得发展,那么对可理解性的要求采取这一方式——即强调当问题以特别清楚的形式提出时,答案将变得显而易见,将从问题本身中显现——就再自然不过了。所以,在毕达哥拉斯定理这个

例子中,当关于平方之间的关系以明晰的叔本华式的形式提出时,其答案可以从问题中找到。

3

具有完全可理解性的证明与不具完全可理解性的证明之间的区别,也许没有黑格尔察觉的那么深刻。也许仅仅是熟悉的某种形式,或是智力上的限制使得对于一个证明,有人能发现其具有可理解性,而有人发现不了。也许,对于一个足够强健的大脑而言,每一个证明都是可以理解的。在此,我不讨论这一问题。相反,请允许我指出三个关于问题及其解答的命题(这里的“解答”,意指令人完全满意的解决),这三个命题在强度上严格递增:第三项命题须以第二项命题为前提,第二项命题则须以第一项命题为前提。我将对它们进行简要阐述,以此作为我讨论马克思主义中分娩式论题的开场白。我们将看到,这些命题当前的重要性是,对它们的理论解读符合黑格尔对传统数学的局限所做的批判,而对它们的政治解读符合马克思主义对空想社会主义的局限所做的批判。

(1) 如果一个(真实的)问题存在一个解答,那么当(且仅当)问题以完全发展的形式呈现出来时,解答才会被发现。

(2) 一个(真实的)问题始终存在一个解答。但是,依据(1),当(且仅当)问题以完全发展的形式呈现出来时,解答才会被发现。

63

(3) 一个(真实的)问题,在其发展完成时,且仅在此时,会提供其解答。问题的解答是问题完全发展的结局。

正如我刚刚所说,这一原理,即问题的完全发展总会产生其解答——兼具理论解读与政治解读。这是因为,对于“问题的发展”,我们既可以将之理解为其阐述的发展,也可将之理解为问题本身、问题的对象或情况在世界中的发展,而非其阐述的发展。在作第一种理解时,当问题的系统阐述(formulation)得以完成时,问题便得到解决;作第二种理解时,当问题本身得以完成时,当它达到其

巅峰时,问题便得到解决。也许有人认为,黑格尔的唯心主义会损害在问题的发展与其系统阐述的发展之间所作的区分。然而,不管是否如此,我们均可以轻而易举的做出这一区分。

这三个命题的政治解读将“问题的发展”理解为问题形势 (problematic situation) 的发展——在此情况下,即指社会形势。譬如,考虑一下资本主义提出的问题,依马克思与恩格斯之见,简而言之,这个问题就是大规模的生产能力与大规模的贫困并存。随着且因为这一问题日益加深,其解决方法隐约浮现出来。

因此,依据其政治解读,命题(1)可以解释为什么空想社会主义者未能为社会问题提供合理的解决方法:社会问题尚未充分发展到其解决方法清晰可辨的程度。命题(2)进一步让我们确信,既然问题尖锐化了,其解决方法的出现就必然指日可待。最后,命题(3)进一步说明,理想的解决方法将源自问题本身的发展:提供解决方法的无产阶级革命是资本主义本身矛盾发展的产物。命题(3)对命题(2)补充的主旨是,当命题(2)也谈及的完全发展已经完成时,解决方法便在问题内部暴露出来。命题(3)也是马克思主义者对空想社会主义者进行批判的基础。空想社会主义者认为他们能找到社会问题的解决方法,然而,他们忽视现存社会,试图寻找一种更高级的社会形势,而不是去深入研究真实的社会问题。社会主义理论家所要做的一切是使无产阶级所面对的任务更加明确。所以,在《社会主义:空想的与科学的》的最后一段中,我们读到恩格斯如是说:“完成解放全世界这一行动,是当代无产阶级的历史使命。透彻领会历史条件以及这一行为的性质,向现在备受压迫的无产阶级传授关于历史条件的知识,以及被号召完成的重大行动的含义——这就是无产阶级运动理论表现,即科学社会主义的任务。”^[6]号召无产阶级完成的“重大行为”是解决历史问题的革命行动。革命就是问题的解决之道。

需要注意,依据其社会解读,命题(2)与命题(3)是异常乐观的

[6] Engles, *Socialism: Utopian and Scientific*, p. 87.

学说。关于实现社会改变的方式,几乎不存在比命题(3)更乐观的论断。这种乐观主义的结构与我在第三讲的第13节中提到的恩格斯在论点r中表现出来的乐观主义在结构上紧密相关。论点r谈及批评意见出现的时期——当社会问题存在于世的时候。命题(3)告诉我们,问题的解决方法源自问题的完全发展:解决方法源自完全发展的问题结构,依论点r涉及的情况,即为生产模式。因此,命题(3)为论点r所阐释的内容提供了概括性原理。

由此可见,马克思主义称颂其政治学说具有科学性,即其政治学从发展中的问题中获得解决方法,其核心主张滥觞于黑格尔的思想。如今,很少有人将后者视为严格满足科学要求的思想。此外,需要注意,这一核心主张的分量有多么重。科学社会主义没有为无产阶级提供理想或价值观。共产主义者所做的(参见上文引用的恩格斯的两段话中的第二句话)仅仅是实话实说,告诉无产阶级事实的真相。

现在,我想指出,在经典马克思主义中,这一分娩式主旨有多么根深蒂固。

4

我从马克思于1837年11月10日写的一封信谈起。这封信由马克思写给其在特里尔的父亲。那年他19岁,在柏林学习法律仅仅一年有余。

在这封信中,马克思汇报了他在思想上经历的一次剧烈进展。他已经超越了如下个人发展阶段,在那个阶段中,他相信“实然与应然完全对立”。如今,他已身处这样一个位置之上,即他发现,实然与应然的关系更为和谐。他用这样的华丽辞藻总结了自己的新观点:“如果诸神早先是超脱尘世的,那么他们现在已经成为尘世的中心。”〔7〕

〔7〕 马克思致其父亲的信,1837年11月10日,in Karl Marx: *Selected Writings*, p. 8.

这封信很吸引人,部分原因是马克思将其曾持有的否定世界的唯心主义与一种分外高涨的思慕之情联系起来,这在精神上略显混乱。当时,马克思日思夜想着他的心上人燕妮(Jenny),因为在他离开特里尔去柏林时,燕妮留在了特里尔。^[8]在这里,他将自己对燕妮的爱(他对燕妮的爱“超越了这个世界”——这并不是马克思自己的用语)与其对否认世界的唯心主义的爱做了类比:“同我的爱情一样,我的天堂与艺术都变成了遥远的彼岸。一切真实的事物开始分解,遂而遁形。我抨击过当下,但所表达的感情毫无节制,亦缺形式,一切都是不自然的,全是空话。我曾经认为,实然与应然完全对立。”^[9]

接着,他将已被其摒弃的唯心主义的两重性与他所称的“数学教条主义的非科学形式”联系起来。他指出:“在数学教条主义的非科学形式中,人们围绕着一个主题,反复推理,而没有让这个主题展现其丰富、鲜活的内容,[这]会阻碍对真理的任何把握。”^[10]

因此,在这里,马克思对黑格尔亦步亦趋,对标准数学的两重性——问题及其外生性解答之间的两重性——嗤之以鼻。理想的状态应与此恰恰相反,即问题应“展现其丰富、鲜活的内容”,从而分解并自我解决,然后再次出现。

马克思继续写道:

三角形使数学家有可能作图和论证,但它仍然不过是空间的一个概念,并没有发展成任何更高的形式。需要把它同其他某种事物对比,这时它才有了新的位置,而对同一对象采取的不同位置,就给三角形创造了各种不同的关系和真理。在生动的思想世界的具体表现方面,例如,在法律、国家、自然界、全部哲学方面,情况就完全不同。在这里,我们必须从对

[8] 马克思在这封信的末尾这样写道:“请向我亲爱的好燕妮致意!她的来信我已经看了十二遍,每一遍我都发现引人入胜的新东西。这是一封在一切方面,包括文体在内,我所能想象的出自一位妇女之手的最好的信。” Ibid., p. 9.

[9] Ibid., p. 6.

[10] Ibid., pp. 6—7.

象的发展上细心研究对象本身,决不应任意分割它们[与黑格尔所称的“Verstand”,即“知性”(the Understanding)如出一辙];事物本身的理性在这里应当作为一种自身矛盾的东西展开,并且在自身求得自己的统一。^[11]

正是态度上的这一转变,“诸神”才不再“超脱尘世”,转而“成为尘世的中心”。换言之,与黑格尔一样,马克思已经“超越了康德与费希特的唯心主义,开始从现实自身中寻求思想”。^[12] 所以,如今马克思也在问题内部寻找解答。

需要注意,马克思将彻底的内生学说,即问题的解答在问题内部产生、发展的原则,运用于每一个“有生命的”(living)论题——他没有将这一学说适用于标准数学,仅仅是因为标准数学不具生命力。数年后的1842年,他明确将这一学说适用于政治问题及其解答,尽管那时他尚未成为一位用唯物主义思考问题及其解答的马克思主义者。因此,在一篇题为“集权问题”的文章(《莱茵报,1842年5月17日》)中,马克思写道:“一个时代所提出的问题,主要的困难不是答案,而是问题。因此,真正的批判要分析的不是答案,而是问题。正如一道代数方程式,只要题目出得非常精确、周密,就能解出来一样。^[13] 每个问题,只要已成为现实的问题,就能得到答案。世界史本身,除了用新问题来回答和解决老问题之外,别无他法。”^[14]

[11] Ibid., p. 7.

[12] Ibid., p. 7. 黑格尔在此处的表现与唯心主义者大相径庭,读者可能会感到困惑。不过,需要指出,康德与费希特在此处的“唯心主义”认为,相对于现实而言,思想是独立的,具有更高的权威,这与黑格尔的唯心主义相矛盾。黑格尔认为,思想不能脱离现实而独立。因此,与康德与费希特的唯心主义不同,在黑格尔的唯心主义中,没有实然与应然的对立。

[13] 对此我并不确信,但是我相信这句话不是对数学进行的过时论述,而是关于非正统的“叔本华式”数学的创新。

[14] Marx, “The Centralization Question”, in *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, pp. 106—107. 需要注意这篇文章的后半部分,因为在这部分中,对上文第3节所述的关于问题的学说进行的解释,出现了从理论解释到历史政治解释的动向。

因为一个问题要成为现实的问题,它就必须得到充分发展:现实性与潜在性是相对立的。

1年以后,即1843年,马克思给阿尔诺德·卢格(Arnold Ruge)写了两封非常重要的信。卢格是一位激进人士,笃信民主、言论自由以及其他自由改革,但是他与那时的马克思本人一样,均不是完全意义上的社会主义者。在这两封信中,马克思依然认为,社会改革是意识的根本变革,并从分娩式的角度来理解社会改革者的任务:改革者必须从旧的母体内接生出新的意识。

内部的困难[即“我们的改革运动内部的困难”]未必不比外部的障碍[即“我们的敌人造成的障碍”]更严重。虽然我们对于“从何处来”[即当前的问题]这个问题没有什么疑问,但是对于“往何处去”[即解决路径]这个问题却很糊涂。姑且不谈普遍存在于各种改革家的观念中的那种混乱状态,就是他们中间的每个人,也都不得不承认他对未来没有明确的概念。然而,新思潮的优点就恰恰在于我们不想教条式的预料未来,而只希望在批判旧世界中发现新世界……

67

我们的任务是要揭露旧世界,并为建立一个新世界而积极工作。事件的进程给能思想的人认识自己的状况的时间愈长,给受苦难的人团结的时间愈长,那么,在现今世界里孕育着的果实就会愈甘美……^[15]

……这样,我们就没有将自己置于世界的对立面,并没有手中握着一套教条主义的原则喝道“真理在这里,向它跪拜吧!”我们是从世界本身的原理中为世界发现新原理。我们并没有向世界说:“停止战斗吧,你们的斗争都是愚蠢之举。我们想给你们一个真正的战斗口号。”我们只想世界指明它究竟为什么而斗争。认识到这一点则是世界应该具备的东西,不管世界愿意与否。

[15] Marx, Letter to Arnold Ruge, May, 1843, in Karl Marx: Selected Writings, p. 36.

意识的改革只在于使世界认清本身的意识,使它从关于自己的迷梦中惊醒过来,向它说明它的行动的意义。我们的全部任务只能是赋予宗教问题和哲学问题以适合于自觉的人的形态……〔16〕

因此,我们的口号应当是:意识改革不是靠教条,而是靠分析那神秘的连自己都不清楚的意识,不管这种意识是以宗教的形式还是以政治的形式出现。那时就可以看出,世界早就在幻想一种一旦认识便能真正掌握的东西了。那时就可以看出,问题并不在于从思想上给过去和未来划下一条不可逾越的鸿沟,而在于实现过去的思想。而且人们最后就会发现,人类不是在开始一件新的工作,而是在自觉地从事自己的旧工作。

这样,我们就能用一句话来表明我们杂志的方针:对当代的斗争和愿望作出当代的自我阐明(批判的哲学)。这是既为了世界,也为了我们的工作。这种工作只能是联合起来的理想的事业。问题在于忏悔,而不是别的。人类要洗清自己的罪过,就只有说出这些罪过的真相。〔17〕

我在第3节中谈到的黑格尔关于问题的解答依靠其充分发展这个论点,既可以被解释为适用于问题系统阐释的发展,也可以被解释为适用于问题本身的发展。最近的引文表明,在分娩式观点之下,黑格尔这个论点的这两种解释可以得以结合。因为正是政治助产士——“集权问题”中的表述——“使问题变得非常精确、周密”。正是政治助产士——马克思于9月致卢格信中的表述——“向世界指明它究竟为什么而斗争”。通过提升“自我理解”,通过

68

〔16〕 这段话还有一句话:“像费尔巴哈在批判宗教时所做的那样。”马克思给卢格的这封信中的这一段话在结构上与上文第3节中谈到的马克思对费尔巴哈的阐释具有可比性。

〔17〕 Marx, Letter to Ruge, September 1843, pp. 37—38.

问题的体系阐述达到极致,政治助产士使问题本身也达到极限。^[18]但是,只有当问题自主的发展到其自身的倒数第二阶段时——当妊娠完成之时——她才有可能这样做。

现在,将黑格尔关于概念问题的学说适用于社会与政治问题,这多少有些令人惊讶,即便人们像青年马克思在前述感情洋溢的文章中所表现的那样,认为社会意识是历史变迁的核心。然而,当人们依此脉络继续推进,将历史发展的场所从意识的政治转移到关注生产方式及其革命与转化的政治上时,毫无疑问,这就令人更为惊讶了。然而,在马克思不可逆转地造成这一转移之后,在《德意志意识形态》中,我们发现他这样说:“对我们而言,共产主义不是一种将要确立的事物的状态,不是现实[将]不得不与之相适应的理想。我们所称的共产主义,是那种废除当前状况的现实运动。”^[19]

当然,关键并不在于运动由非共产主义的理想来指引,而在于它不需要理想,不需要超越尘世的灵感,不需要“超脱人间”的神^[20],这如同问题不需要来自问题之外的答案一样。一个问题在被适当的提出时,就能得到其答案,问题从其自身发展中发展出答案。与此类似,运动要替代事物的现状,即其要“废除”的状态,恰

[18] 将此处用词与马克思在“论犹太人问题”中的表述相比较。后文写于1843年秋季:“问题的系统阐释就是其解答。对犹太人问题的批判就是犹太人问题的答案。”载 *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, p. 218, 译文已经修正。

[19] Marx and Engels, *The German ideology*, p. 47. 《德意志意识形态》还预示了1859年《政治经济学批判》序言中的一句话,我将之与恩格斯在《社会主义:空想的和科学的》一书中的分娩主义观点做了比较(参见第三讲,第13节与第14节),我很快将会有机会对之进行更加详细的引述。因为马克思说,如果意识“与既存关系产生了冲突,这只能是因为既存的社会关系已经与既存的生产力产生了矛盾”(p. 43)。

[20] 参见本节第2段。

恰取决于其运动的完成。“废除”(abolish)就是 *aufhebt*^[21],这个词是黑格尔用来表述辩证过渡的术语,其字面含义是“升华”,但是,黑格尔对此术语赋予的含义是“改造与完成,升华到一个更高级的形式上”。在这一非常特别的含义上,运动要“废除”事物的现状,但并不会彻底消灭(annihilate)事物的现状——它从其内部提升出正在发展的东西。

需要进一步指出的是,在此处,“运动”(Bewegung)一词还有微妙的一词多义,因为它既可以指历史中的运动或进程,也可以指有组织的政治意义上的运动。政治运动随潮流而动,因而是潮流的一部分。我们随历史而动,在此处,这与思考问题直至得出其结论并无二致。马克思将共产主义称为现实的(*wirkliche*)运动,这是因为在他看来,共产主义是现实自身中的运动,而不是从现实外部接近现实的运动。科学社会主义革命者的任务仅仅是加入世界上的这一运动,并与变化中的现实(亦即生产方式自我改造的方式)相联系。借用并改编 1960 年代美国的一句口号:帮助推动发展,是每位革命者的义务。^[22] 69

马克思仅仅在一个地方以系统的方式阐释了他的历史理论,即 1859 年《政治经济学批判》序言。马克思的这一阐释深深地打上了分娩隐喻的烙印。在第三讲第 14 节中,我曾引用过该序言的一段话。马克思坚持认为,在社会变革时期,对立群体的意识“必须……从物质生活的矛盾、从社会生产力与生产关系的现存冲突中加以解释——这一主张与第三讲第 13 节中的命题 p 与命题 q 相一致。马克思继续说:

无论哪一个社会形态,在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前,是决不会灭亡的。而新的更高的生产关系,在其存

[21] 德语原文如下:“Der Kommunismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben wird. Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt” (Die deutsche Ideologie, p. 35)。

[22] 参见下文第 5 节。

在的物质条件于旧社会的母体里成熟以前,是决不会出现的。所以,人类始终只会提出自己能够解决的任务,因为只要仔细考察,就可以发现,任务本身,只有在解决它的物质条件已经存在,或者至少是在形成过程中的时候,才会产生。^[23]

以上论述中可以得出如下结论^[24],一旦一种社会秩序业已耗尽其进步性,业已耗尽通过提高生产力来满足人类需要的能力,一种新的社会秩序就会随之出现,并取代已耗尽潜能的秩序,从而实现进一步的进展。更为重要的是,新秩序将在旧社会本身中寻到。这一信念肯定了恩格斯的命题 r(参见第三讲,第 13 节)。

因此,我们便得出这样一个令人高兴的结论,用《资本论》中的一句话表述就是:“问题与解决问题的手段同时产生。”^[25]就像黑格尔所设想的概念修复一样,社会修复无法来自外部,始终应在内部寻到,只要事物已经确实支离破碎。

所以,空想社会主义者的规划既不具可能性,也欠缺必要性。依据一个来自外部的规划来重建社会是不可能的,寻求任何一个这样的构想是不必要的,因为一个支离破碎的社会正处于自我重建的进程中。所需要的是助产学,而非工程学。^[26]

[23] Marx, Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy, pp. 12—13, 译文已经修正。将之与《黑格尔法哲学批判》(A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right)相比较:“国家的需要……是满足他们的最终原因”(p. 45, 译文已经修正)。

[24] 参见 Cohen, Karl Marx's Theory of History, pp. 172—174。

[25] Marx, Capital, vol. 1, p. 182. 这句话的语境和内容与 1859 年《政治经济学批判》序言中的可比论述完全不同。《政治经济学批判》序言中论述的思想内容在《资本论》第一卷(p. 619)中得到重复。在《资本论》中,马克思指出:“生产特定历史方式的矛盾的发展是其得以消除,遂而在新基础上得以重建的唯一历史方式。”

[26] 与 Grundrisse(《政治经济学批判》手稿)做比较,依据后者,解决方法将在资本主义现实中找到,而且如果不能在这里发现之,那么将永远不能发现之:“资本主义显示出社会团结的大量的对立形式,其对立的特点永远无法通过静悄悄的转变得消除。另一方面,如果我们没有发现社会中隐藏的生产的物质条件以及相应的交换关系是一个无阶级社会的前提条件,那么一切破除它的努力都将是愚侠式的”(p. 159)。

依据马克思与恩格斯的观点,马克思的社会主义之所以是现实的,用恩格斯的原话讲,在于“它不过是这种实际冲突[即资本主义的矛盾]在思想上的反映”：“用来消除已经发现的[存在于现存社会秩序中的]弊病的手段,也必然以多少发展了的形式存在于已经发生变化的生产方式本身中……现代社会主义不过是这种[资本主义的]实际冲突在思想上的反映,是它在头脑中、首先是在那个直接吃到它的苦头的阶级即工人阶级的头脑中的观念的反映。”〔27〕

现代社会主义是冲突在思想上的反映。恩格斯说,首先是在工人头脑中的观念的反映,而我们可以进一步指出,这一反映由工人阶级的理论代表加以完善。因此,现代社会主义,即马克思与恩格斯的社会主义,是一种洞晓自己是一种反映的反映。

这意味着现实在意识中的自我主张存在两个连续的环节,第一个环节是其在无产阶级运动中的表现,第二个环节是其在无产阶级运动以有组织的形式完成政治任务中的表现。马克思在谈及第一国际时曾分别提到了这两个环节,他指出第一国际“并不是某一宗派或理论的产物。它是无产阶级运动的自然产物,而无产阶级运动自身又是由现代社会自然的、不可抑制的趋势所产生的”。〔28〕

所以一方面,“工人阶级并不是要实现什么理想,而仅仅是去解放那些在旧的、正在崩溃的资产阶级社会中孕育的新社会

〔27〕 Engels, *Socialism: Utopian and Scientific*, pp. 46, 48. 我在前文第三讲第 13 节中曾引用过这段话的前半部分。

〔28〕 Marx, “Report to the Brussels Congress” (1868), in *The First International and After*, p. 99.

元素”^[29]。另一方面,由于工人没有创制什么理想,他们的理论代表因而不过是采纳并完善工人阶级的立场,即工人阶级在应对发展中的现实时已经采取的立场。如此一来,“现在,共产主义便不再意味着是通过幻想对尽善尽美的社会的规划,而是对无产阶级斗争的性质、条件及其产生的基本目标的深入理解”。^[30]

1918年,在“俄国革命”一文中,罗莎·卢森堡运用马克思对空想社会主义与科学社会主义的区分,批判了列宁与托洛茨基的国家主义规划。在此,我将用其中的一段话,来结束本节的论述。在这段话中,卢森堡表露出令人惊讶的乐观情绪,尽管其程度并未超过上文所引用的马克思与恩格斯著作中的类似行文:“历史……归

71

[29] Marx, *The Civil War in France*, p. 545. 马克思说“工人阶级并没有实现什么理想”,当然并不意指他们没有目标或目的,而是指这些目标或目的并不是由某种超越历史的确凿理想所唤起的。史蒂芬·路克斯(Steven Lukes)在引用了《法兰西内战》的一段话(这段话的结尾就是前面这句话)之后,他做出如下报告:

“有意思的是,在《法兰西内战》的初稿中,马克思指出,空想社会主义者正在‘清楚地描绘社会运动的目标,用等级规则的经济条件取代工酬制度’。但是他们‘试图用关于新社会的虚幻图象与规划来弥补运动的历史条件,他们宣称这样便可以找到解救的真正手段。从工人阶级运动变成现实运动的那一刻起,虚幻的空想社会主义便逐渐消散,这不是因为工人阶级已经放弃了这些空想主义者所规划的目标,而是因为他们已经发现了实现之的真正手段,他们对运动的历史条件有了真正的洞见,工人阶级的军事组织也日益强大。不过,空想主义者宣告的运动的最后两个目标也是巴黎公社与第一国际宣布的最后目标。仅仅手段有所不同,在空想主义者的想象中,运动的真正条件不再含混不清。”Lukes, *Marxism and Morality*, p. 8; cite Marx, *First Draft of the Civil War in France*, in *Marx-Engels: Gesamtausgabe* (Berlin: Dietz, 1978), vol. 1, p. 22.

[30] Engels, *On the History of the Communist League*, p. 345. 比较恩格斯与保尔·拉法格(Paul Lafargue), 1884年8月11日:“马克思会反对将经济的‘政治与社会理想’归因于他。一个‘科学的人’(man of science)不会理想;一个计算出科学结果的人,当他是一名忠诚党员时,他就会为将科学结果付诸实践而斗争。但是,当一个人有理想时,他不可能是科学的人,因为他会有先入为主的观点[on a un parti pris d'avance]”(p. 235)。我做出这一论述,得益于丹尼尔·郭德斯蒂克(Daniel Goldstick)一篇尚未发表的文章:“Objectivity and Moral Commitment in the World-View of Marx and Engels”。

根到底是有机自然界的一个部分,与有机自然界一样有一个好习惯:总是在产生实际的社会需要的同时,也产生了满足这一需要的手段;在提出任务的同时,也提出其解决的办法。”^[31]

5

马克思主义关于社会主义运动的进化观对其在社会改革上的态度产生了令人关注的影响。^[32] 马克思主义者之所以准备从资本主义内部争取改革,是因为他们将这一改变视为资本主义向社会主义自我转变的一部分。由于空想主义者缺乏资本主义自我转变的概念,他们无法用这一方式来审视改革,而且他们往往看不到其中的价值,或者将之视为产生相反效果的东西。

那些空想主义的极端派别(英国就有一些)谴责资本主义内部的所有改革(例如争取提高工资和改善工作条件的成功斗争),因为这(仅仅)是资本主义内部的变化。在《哲学的贫困》中,马克思指出:“[空想]社会主义者劝告工人不要触动旧社会,以便更好地进入他们用非凡的先见之明为工人准备就绪的新社会。”^[33]

恩格斯在其青年时期的一部杰作——《1844年英国工人阶级状况》中曾提出过相似观点,他指出:

社会主义者十分驯服温和:不管现存的制度如何坏,他们还是承认它,因为他们除争取社会舆论外,对改变现存制度的其他一切途径是一概否定的。然而,他们的原则又这么抽象,如果他们的原则保持现在的形式,他们就永远也争取不到社会舆论……他们不承认历史的发展,所以他们打算一下子就把国家置于共产主义的境界,而不是通过国家合乎规律的进

[31] Luxemburg, “The Russian Revolution,” in “The Russian Revolution” and “Leninism or Marxism?” p. 70. 关于这部分进一步的探讨,参见下文第8节。

[32] (我认为)如果没有伊丽莎白·基斯(Elizabeth Kiss)对本节初稿进行的中肯批评,这一节一定会失色许多。

[33] Marx, *The Poverty of Philosophy*, p. 193.

92 如果你是平等主义者,为何如此富有?

一步的政治发展,直到这一过渡成为可能和必然的。^[34]

毫无疑问,马克思与恩格斯都意识到,将自己短视地局限于改革的政治视角,会给事业带来危险。1865年,在题为“工资、价格与利润”的演讲中,马克思对这样的改革主义(在这一术语确当的意义上)提出了警告:

72

工人阶级不应夸大这一日常斗争的最终结果。他们不应当忘记:他们在这种日常斗争中,只是在反对结果,而不是在反对产生这种结果的原因……只是在用止痛剂,而不是在除病根。所以,工人不应当只局限于这些……不可避免的游击式斗争……工人应当摒弃“做一天公平的工作,得一天公平的工资”这种保守的格言,要在自己的旗帜上写上革命的口号——“消灭雇用劳动制度”。^[35]

不过,“工资、价格与利润”仍然是对“公民韦斯顿”(Citizen Weston)的如下观点进行的批判,即争取提高工资的斗争毫无意义。马克思并不反对资本主义的部分改造,他将其中的一部分——如“十小时法案”(Ten Hours Bill)——形容为“劳动的政治经济学对财产的政治经济学取得的胜利”^[36],他反对的是将政治活动局限于“反对现存制度的后果,而不是同时努力改变这个制度”。^[37] 尽管如此,目标有限的“游击式的斗争”还是“不可避免”的。

缺乏革命维度的改革运动是危险的,因为它们会将无产阶级引向迷途。但是不能就此推断,由于担心这会对无产阶级产生安抚作用,就应当避免人性化改革取得成功。不论后来谁持有这种

[34] Engels, *The Condition of the Working-Class in England in 1844*, pp. 236—237.

[35] Marx, “Wages, Price, and Profit,” in *Marx and Engels: Selected Works in Two Volumes*, p. 446.

[36] See Marx, “Inaugural Address of the Working Men’s International Association”, in *Marx and Engels: Selected Works in Two Volumes*, p. 383.

[37] “Wages, Price, and Profit,” p. 447.

观点,我均想不出来马克思或恩格斯在哪篇著述中曾肯定过这一自相矛盾的观点。

6

前文曾指出(参见第三讲第12节),依据马克思主义,在科学社会主义实际出现时,使科学社会主义成为可能并确保当时占主导地位的社会是科学社会主义的,是以下状况:资本主义已经发展到这样一个境地,即在资本主义自身内部,既可以发现一个可以解决资本主义产生之问题的社会,也可以辨识出实现这一社会的手段。社会主义如今之所以有望实现,并不是因为确保实现社会主义的原则已经被发现,而是因为社会主义革命仅仅是资本主义自我行为的完成,这一完成是无产阶级的利益所在,亦在无产阶级的能力范围之内。

空想社会主义的出现并非偶然。那时,资本主义已经达到其发展过程中的某个特别阶段:在这个阶段,空想社会主义产生深刻洞察力已经成为可能;在这个阶段,资本主义已经发展到足以产生一种社会主义理论的程度。但是,在这个阶段,空想社会主义存在不可避免的局限性,因为这个阶段尚未发展到足以产生科学社会主义的程度。^[38]

在马克思与恩格斯看来,社会主义在成为科学社会主义之前 73
经历空想阶段是不可避免的,原因有二:

第一,在空想社会主义实际产生的时代——大约为19世纪的头30年——只有空想社会主义才可能产生。换言之,如果那时有某种社会主义存在,那么它注定是空想社会主义。因此,在科学社会主义实际产生之前,社会主义只能是空想社会主义。从这个意义上说,社会主义在成为科学社会主义之前必然要经历空想阶段。

第二,科学社会主义必须以空想社会主义作为先驱——我认

[38] See Lecture 3, section 10 and 11.

为这是(对马克思与恩格斯)更加自由的解释性建议。空想社会主义之所以必须先于科学社会主义,(如果我可以在此将马克思的一句名言用于这个特殊用途的话,)是因为存在先于意识,且科学社会主义是应对其自身意识的社会主义。^[39] 所以,在其出现顺序的意义上,空想社会主义必然出现在科学社会主义之前,这与它们出现的具体时代无关。

科学社会主义的出现也是必然的吗?我无法引述到可以对这个问题的决定性影响的文本资料,但是从科学社会主义必须以空想社会主义为其先驱的主张来看,加上马克思与恩格斯笃信以下命题,即当资本主义发展到一定阶段时,科学社会主义迟早必定会产生,我们可以得出一个肯定的答案。

如果科学社会主义是应对其自身意识的社会主义,那么它也是应对其自身意识的历史。在《1844年经济哲学手稿》中,马克思将共产主义描述为“解决历史之谜[*das Rätsel*]的答案,而且共产主义知道自己就是这一答案”。^[40] 在这里,马克思认为,共产主义是一种社会形态,而不是一种运动,但是后来他可能准备对共产主义运动做出同样的判断。因为虽然向来是人民创造历史,但是只有随着共产主义运动的来临,他们才能自觉地创造历史。在此之前,历史的创造者关于其自身的理念充满了幻觉。

[39] 我认为,第二点比第一点更为自由的解释,这是因为在此语境下,也可以不将“存在先于意识”的实现解释为科学社会主义以空想社会主义为先驱,而解释为科学社会主义以运动——而不是学说——作为先驱,这种运动并未意识到其自身(隐含)的社会主义性质。

尽管如此,似乎马克思确实认为,科学社会主义是应对其自身意识的空想社会主义,不论他是否认为这是必然的。我们可以从马克思给弗里德里希·左尔格(Friedrich Sorge)的信中所使用的措辞——“萌芽”(in nuce)——中推得。上文第三讲第11节中引用了这段话。

[40] Marx, “1844 Manuscripts”, in Karl Marx: Early Writings, p. 155.

7

我将某种内省性(reflectivity)放到科学社会主义自我描述的中心位置:与早先的社会主义不同,在对其自身的解释中,科学社会主义是一种洞晓其自身特点的社会主义。它是一种自觉的社会主义,因此也算是自觉的历史成就。这种内省性以修正的方式再现了黑格尔哲学中的一个主题。到目前为止,我还没有提到过这一主题。 74

黑格尔教导我们,思想只有通过理解其本身的历史才能理解其自身,更为重要的是,使思想能够理解其历史者,是思想已经经历过这一历史。黑格尔的《精神现象学》回溯了一般精神的起源,从而使阅读该书的个人能够通过阅读理解他自己。在此,我引用乔·埃尔特斯(Jon Elster)对黑格尔观点的精彩诠释:“使精神能够理解自身的过程完全等同于这一历史。”^[41]随着意识的扩展与深化,其解释自身起源与内容的能力也在不断提高。

与之部分类似,科学社会主义的实践由它对自身在历史中的位置的理解所支配。它洞晓自身,亦明了它必须做的事情,因为它理解这一位置;它拥有这种理解,仅仅是因为已有足够的历史得以展现,从而使对历史的理解——因而也对那些无法理解自身的空想主义者的理解——成为可能。

在黑格尔看来,精神科学(the science of mind)直到精神达到它可以发展出这一科学的阶段方能存在,因此,精神科学不过是精神对其自身如何能达到这一阶段所作的说明。对于科学社会主义而言,社会与历史的科学直到历史发展到这样一种科学成为可能的阶段方能存在,因此,就其核心方面而言,科学就是对如何发展到这一阶段所作的说明。

在空想社会主义看来,理论的发展独立于世界,实践是主体

[41] Elster, *Logic and Society*, p. 92, n. 21.

(被认为是世界的对立者)试图使世界符合理论要求的尝试。空想社会主义就是这样错误理解其理论与实践的,因为它未能理解其自身的物质性,未能理解其运动来自哪里,将走向何方。与此相反,在科学社会主义看来,理论的发展源自世界,因此它所推动的实践是世界自我改造的一部分。职是之故,科学社会主义关于世界、理论与实践密不可分的理念不存在使世界满足理论要求的问题,或者说不存在与空想社会主义相同的问题。

75

在《德意志意识形态》中,一组思想之所以构成一种意识形态,不仅仅是因为它是虚假的,甚至不在于其虚假性体现它为某个阶级的利益服务。只要持有一组思想的人对于他们缘何持有之,以及如何将之与现实相联系进行虚假的说明,这组思想就构成一种意识形态。意识形态的本质是,其持有者认为他们之所以相信这种意识形态,系出于纯粹的思想原因,而不是因为他们所面对的社会发展。^[42] 他们因而认为,思想并非产生于社会发展,相反,思想可以指导社会发展——他们出现的面貌是工程师,是历史的主人,而非助产士。由此,《德意志意识形态》认为^[43],使空想社会主义者成为空想家的因素同时使他们成为意识形态家,而使马克思社会主义成为科学社会主义的因素确保其不是一种意识形态(贬义意义上的意识形态)。

并非所有的学说均需要或拥有关于其自身的理论,关于一种

[42] 关于这一命题的简明经典阐述,参见 KOLAKOWSKI, *Main Currents of Marxism*, vol. 1, p. 154。

[43] See Marx and Engels, *The German Ideology*, pp. 63—64. 比较 1893 年 7 月 14 日恩格斯给费朗茨·梅林(Franz Mehring)的信:“意识形态确实是所谓的思想家有意识去完成的一个过程。思想家并不知道驱动其的真实动力,否则就不会是一个意识形态的过程了。因此,他所假想的是虚假的或虚幻的动力。由于这是一个理性推理的过程,因此他从纯理性推理或是前人的推理,或是他自己的推理中,获得意识形态的形式及其内容。他只靠思想性材料来工作,而没有脱离理性推理去进一步调查简介的来源。对他而言,这是理所应当的,因为所有行为均由思想促成,因此在他看来,一切归根结底均以思想为基础。”Engels, in *Karl Marx and Frederick Engels: Selected Correspondence*, p. 434; 比较 1890 年恩格斯给康拉德·施米特(Conrad Schmidt)的信。

学说自身的理论被称为次级学说(sub-doctrine),即关于其从属的学说如何产生以及为何产生的理论。马克思主义拥有这样一个次级学说,这是一个意味深远的事实,因为马克思主义需要这样一个次级学说来反驳它也是一种意识形态的指责。马克思主义认为自己并不是一种意识形态,因为它意识到自己的物质起源,并且在无损于其对真理的主张的情况下,它能够表明自己被物质世界所包围;因为它是无产阶级的声音,而无产阶级的历史位置消除了它对幻想的需求。无产阶级是历史上第一个能够没有在虚假伪装的情况下,彻底地扮演一种世界历史性角色的阶级。它之所以能够做到这一点,是因为它无需依靠传播幻想来获得盟友。与封建阶级与资产阶级不同,无产阶级不需要盟友,因为它在本质上及数量上都是一个世界性阶级,是全人类的代表。^[44]

马克思主义关于其自身的(次级)学说是它在认识论上引以为豪的渊源之一,并且起到保护作用,使其免于在面对那些可以溯及非理性来源的信念时陷入尴尬境地。关于这些信念,我在第一讲中已做过详细论述。

8

关于政治实践的分娩式观点显然是错误的。不论支持这一观点的历史信念在一百多年前是否站得住脚,如今已经没有人能为这一信念做辩护。

分娩主义(obstericism)为什么是错误的?马克思主义者为什么会相信它?厘清这些疑问的一种方式是比较罗莎·卢森堡那段长话的前半部分和后半部分。我在上文第4节的结尾处,曾引用过这句话的后半部分。在此,我们来看看她的整句话:

76

[44] See Cohen, "The Workers and the World: Why Marx Had the Right to Think He was Right," especially pp. 381—387, 在此处,马克思进一步发展了他关于无产阶级没有幻想的结论。

社会主义的社会制度只应当,而且只能是一个历史产物,从其自己经验的锻炼中产生,在其实现(作为活的历史发展的结果)的过程中产生。历史……归根到底是有机自然界的一个部分,与有机自然界一样有一个好习惯:总是在产生实际的社会需要的同时,也产生了满足这一需要的手段;在提出任务的同时,也提出其解决的办法。

这几句话的前半部分是正确的、引人关注的,并且是重要的。卢森堡大概认为,后半部分系源自或重申了前半部分的内容,其分量远较后半部分重,而且与前半部分不同,后半部分明确肯定了分娩论。然而,与完全的空想学说相反,一个人可能相信社会主义只能通过对历史的干预(这种干预既对历史敏感,也对它已经形成的东西敏感)才能实现。换言之,他可能赞同卢森堡这句话的前半部分,但坚决反对后半部分所提出的再保证。而且在经历过20世纪的艰难历史后,我们再也无法继续对这种再保证持欣赏态度,更为重要的是,渴求得到这种再保证,是相当危险之举。

我认为,分娩式的观点不仅是错误的,而且已经造成严重破坏。如果你用分娩式的观点来看政治,你就要承担这样的风险,即假定列宁所说的“具体情况具体分析”^[45]会毫无隐讳地揭示出你的政治干预必须是什么,这样一来,你就不会预期,因而也不会面对一种负责任的政治所必须争取的不确定性和艰难选择。

要支持从分娩式学说可以推断政治实践是拱手之易的观点,就需要对分娩式学说进行庸俗的解释。可能有人会反对这种看法。毕竟,马克思为社会主义政治所指定的特殊任务属于分娩式隐喻,是“缩短和减少”因新社会来临而产生的“阵痛”。^[46]这可能是一项非常艰难且重大的任务。也许有人与分娩式学说的观点一

[45] 在1920年6月的一次通信中,列宁批评匈牙利共产党领袖贝拉·库恩(Bela Kun)“完全回避了马克思主义最重要的、构成其主旨与灵魂的东西——具体情况具体分析。” Lenin, Collected Works, vol. 31, p. 166.

[46] Marx, Capital, vol. 1, p. 92. 比较 ibid., p. 916:“暴力是孕育着新社会的临产的旧社会的助产士。”

致,认为我们现在确实处于向社会主义过渡的时代,而且因为俄国与德国的共产主义者在20世纪头30年里做出了不明智的政治抉择,阵痛已经变得比原本需要的更加漫长和可怕。也许有人会说,分娩主义与适当强调政治任务的难处是一致的,因此它不能证明对政治持轻蔑态度具有正当依据。但是,也可能会有人认为,那些激发了这一思想的例证表明分娩主义多么强烈地鼓励了这种轻蔑态度,即便它未能为之提供正当依据。如果你确信你一定会得到答案,那么你就很容易认为你已经得到了答案。

不论分娩主义是否证明以及/或者鼓励对社会主义战略的问题,即如何推翻资本主义的问题——减少关注与重视,它似乎毫无疑问地证明忽视下列问题(这种忽视应受到责备)具有正当依据,即人们正努力实现什么,以及社会主义的规划问题。在上文所引卢森堡的那句话的前半部分中,她批评了有些人将创立社会主义理解为适用事先制成的“食谱”。^[47] 确实,鉴于卢森堡那句话的前半部分是正确的,我们确实无须写出僵硬不变的食谱,这种硬性食谱忽视了烹饪食物时,厨房可能存在的约束性条件。但是,我们必须写出食谱,从而拒绝分娩式观点(依据分娩式观点,婴儿就是婴儿,而不是助产士设计出来的产物,所以——滥用一下隐喻——助

[47] “列宁—托洛茨基关于专政理论的潜在假定是:社会主义转变是一种预先制成的公式,就装在革命党的口袋里,仅需要将之积极的付诸实践即可。不幸的是——或者也许幸运的是——这并不是事实。在实践中,实现社会主义远远不是将预先制成的药方付诸适用那么简单,作为一套经济、社会与司法制度,社会主义完全隐藏在未来的迷雾中。在规划中,我们所拥有的不过是几个主要的路标,这些路标指向寻找必要措施的总体方向,而且这些指向在性质上主要是否定的。因此,为给社会主义经济铺平道路,我们或多或少的知道,从一开始我们就必须消除的东西。不过,当涉及数以千计的具体、现实的措施(这些措施有大有小,是将社会主义原则引入经济、法律与所有社会关系的必要措施)时,任何社会主义政党的规划在教科书上都找不到答案。这并不是缺陷,恰恰相反,这正是科学社会主义优于各种空想理论之所在。Luxemburg, “The Russian Revolution,” in “The Russian Revolution” and “Leninism or Marxism?”, p. 70. 在此,我暗指马克思对“为未来的厨房写食谱”持鄙视态度。Capital, vol. 1, p. 99.

产士确实不需要为未来的烹调撰写食谱)。^[48] 社会主义的受挫史表明,社会主义者确实需要撰写食谱,这不仅仅(历史已经证明)是为了知晓如何处置权力,而且是为了吸引普罗大众,因为普罗大众往往会与他们所认识的魔鬼为伍。除非我们为未来的烹调撰写食谱,否则就没有理由认为我们能得到自己钟爱的食物。所以,如果我们不喜欢目前所使用的烹调热度,我们(即我们当中那些仍然是社会主义者的人)就最好为未来的烹调撰写食谱。^[49]

10

在第五讲中,我将仔细探讨马克思的格言——“宗教是人民的鸦片”。届时,我们将发现,这句话可以放在分娩式命题之下加以理解。

78 第五讲将以马克思提出的无产阶级代理人收笔,从而为第六讲做出铺垫。在第六讲中,我将论证经典马克思主义关于无产阶级的概念是站不住脚的(或者不再能站得住脚),因此不论将马克思主义称为科学社会主义的含义是什么,现在均不能在不进行激烈的自我改造的情况下维持这一名号。经典学说的具体方式是错误的,这意味着我们有必要走出分娩式命题的领地。当然,从任何一种意义上说,这绝不代表要踏入空想主义的领地。我们要(也许并非始终均需如此)面向社会力量的未来走向,我们必须与社会力量展开合作,必须接受罗莎·卢森堡那句长话中的前半部分的指导。

[48] 在此,我暗指马克思对“为未来的厨房写食谱”持鄙视态度。Capital, vol. 1, p. 99.

[49] 所以,像约翰·罗默(John Roemer)的《社会主义的未来》(A Future for Socialism)这样的著作,具有很重要的政治意义。

5

人民的鸦片

——黑格尔、费尔巴哈以及马克思心中的上帝

没有世界,上帝便不是上帝。

——G. W. F 黑格尔:《宗教哲学演讲录》(Lectures on the Philosophy of Religion)

1

马克思说,宗教是人民的鸦片。但是,对于他说这句话时想表达的意思,存在普遍且自然的误读。他的意思被错误地表述为:牧师发明了宗教,其目的是维持苦难,故能起到令反叛大众噤声的潜在功用。错误的释义者进一步指出,牧师系由统治阶级指定,其使命是执行上述镇痛的任务。这样,关于马克思这句话的误读就错上加错了。

我说关于这句话的错误表述是一种自然而然的误读,这是因为单独理解这句话时,会很自然地产生这样的理解。然而,结合这句话出现的上下文语境,可以发现,马克思并没有提出牧师发明宗教的主张。下面,让我们来看看这句话所在的那一段话是怎么说的。从“宗教是人民的鸦片”前面的那句话中,你能看出牧师并没有发明宗教(在相关的含义上)。相反,是人民自己发明了成为他

们鸦片的宗教:

宗教里的苦难既是现实苦难的表现,又是对这种现实苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息,是无情世界的感情,正像它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。

80

废除作为人民的虚幻幸福的宗教,也就是要求实现人民的现实的幸福。要求抛开关于自己处境的幻想,也就是要求抛开那需要幻想的处境。因此,对宗教的批判就是对苦难世界——宗教是它们的灵光圈——的批判的胚胎。^[1]

因此,人民需要宗教。他们需要它,是因为他们栖身于苦难世界之中。正是他们创造了宗教,以满足其需求。宗教是他们的叹息。对于统治阶级而言,人民获得宗教或许也是好事,但是这并非此段文字表述的内容。不容否认,对于维持宗教信仰,牧师扮演着重要角色,然而与人民创造宗教的角色相比,他们的地位是次要的。被压迫的生灵必然会发出叹息,而牧师则赋予生灵以发出叹息的语言。如果你将他们表达苦难的语言称为宗教,那么毫无疑问,它可能就并非由人民所创造了。但是,如果将宗教语言所表达的内容称为宗教(毕竟根本的东西是它所表达的内容,而不是它借以表达的语言),那么宗教就是由人民创造的。

现在,我们再回到分娩式命题。需要忆及马克思于1843年5月及9月写给阿尔诺德·卢格的信。^[2] 这些信件的动笔时间,是在马克思写下“宗教是人民的鸦片”这段文字仅仅数月之前。^[3] 在写给卢格的这些信中,马克思说,为了拯救世界,“我们只向世界指明它究竟为什么而斗争。”我们从人民那里获得赞誉,并将人民自己的言语明确地表达出来:

[1] Karl Marx, "Introduction to A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right," p. 42.

[2] 参见上文第四讲第4节。

[3] 《黑格尔法哲学批判导言》(参见注释1)写于1843年末、1844年初,1844年发表于《德法年鉴》(Deutsch-Französische Jahrbücher)。

这样,我们就没有将自己置于世界的对立面,并没有手中握着一套教条主义的原则喝道:“真理在这里,向它跪拜吧!”……我们并没有向世界说:“停止战斗吧,你们的斗争都是愚蠢之举。我们想给你们一个真正的战斗口号。”

改革的意识只在于使世界认清本身的意识,使它从关于自己的迷梦中惊醒过来,向它说明它的行动的意义。

因此,我们的口号必须是:意识改革不是靠教条,而是靠分析那神秘的连自己也不清楚的意识,不管这种意识是以宗教的形式或以政治的形式出现。那时就可以看出,世界早就在幻想一种一旦认识便能真正掌握的东西了。

宗教是对更美好世界的梦想,当人民意识到这就是宗教时,这个美好的世界就会到来。我们向受压迫的生灵指明其叹息的含义,从而宣告革命的到来。废除宗教将带来人类解放。宗教是人类解放的要求、允诺,同时也构成人类解放的障碍。

81

对“宗教是人民的鸦片”存在的广泛误读是一种自然而然的错误理解,这是因为这句话缺少辩证法思想,而它前面的那句话,即“宗教是被压迫生灵的叹息,是无情世界的感情,正像它是没有精神的制度的精神一样”,则体现了辩证法思想。这句蕴含辩证法思想的话表明,宗教固然是解放的敌人,但同时是解放必须经由的道路。解放不是通过证明宗教是虚假的来实现,而是通过揭示宗教在沉闷世界(这个世界需要精神的回归,需要人性化)中的渊源来实现。因此,“对宗教的批判最后归结为人是人的最高本质这样一个学说,从而也归结为这样一条绝对命令:必须推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系”。〔4〕如果“世界已经长期拥有这一梦想”,那么,使梦想成真的方式是推翻这些使人受到屈辱的关系。

如果将“宗教是人民的鸦片”这句话放在其上下文语境中,那

〔4〕 Karl Marx, “Introduction to A Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right,” p. 50.

么我们就能发现,从将精神性削减为有形之物的意义上说,其主旨并非削减主义(reductionist)。即便其主旨为简化主义,也是以下意义上的、不同于一般的削减主义,即将独立、虚幻的精神形式削减为物质生活中的精神阙如,削减到那种需要精神、同时缺少精神的状态,而不是削减为物质本身。

为了回溯马克思宗教观的渊源,下面,我从黑格尔及其对路德维希·费尔巴哈(Ludwig Feuerbach)的批判谈起。

2

实际上,我们的回溯将超越黑格尔,直到人类历史的起源,或者说直接溯及到依据权威理论描述的人类历史的起源及其方式。以下,是我们从《旧约》“创世纪”第一章第26节与第27节中找到的相关理论:

神说,我们要照着我们的形象,按着我们的样式造人,使他们管理海里的鱼,空中的鸟,地上的牲畜,和全地,并地上所爬的一切昆虫。

82

神就照着自己的形象造人,乃是照着他的形象造男造女。

“神就照着自己的形象造人”这句话虽难解释,但毫无疑义的是,它至少包含了以下三层意思:第一,上帝创造了人,这一点颇为明显。第二,在造人时,上帝并没有制造出完美的自身复制品——“形象”一词的隐喻传递出这样一条信息,即人与上帝并不等同。不过,第三,同样是这个隐喻也确保不管人有多少缺陷,人总以某种方式与上帝相像,并分享上帝的某些本质。这种生灵以某种方式载负着其创造者的印记,而其他任何生灵均无法与之相提并论。

3

如果我们问:世界为什么会存在?为什么会有人?那么,《圣

经》就其行文而言,给出了完全明确的回答:两者皆由上帝创造。需要注意的是,上帝不能只创造人,而不创造一个供人生息的世界,因为人作为人,不能没有一个世界供其生息。也许,天使可以无须侧身于其世界,而人则不行。

4

然而如果进一步追问下去,我们就会注意到存在某些没有回答的地方。换言之,我们被告知,人与世界之所以存在是因为上帝创造了他们;但是如果我们继续追问到,上帝为什么创造他们,“创世纪”就未能提供答案了。如果我们按习惯说法认为,上帝无所不知、无所不能、祈福全世界(即如果我们认为,就像圣传要求的那样,上帝是绝对完美和圆满的),那么似乎就产生了这样一个谜局:他当初为什么会创造这一切,他为什么自找麻烦,可能的原因是什么?

值得提及,上述问题不同于关于罪恶的问题(这个问题更为著名)。在第七讲中,我将探讨后一个问题。^[5]关于罪恶的问题是:鉴于上帝无所不能,又尽善尽美,他为什么会创造一个罪恶丛生(至少看起来明显如此)的世界?鉴于上帝是创造者,这个问题事关上帝创造物的性质。这个问题之所以存在,是因为上帝是创造者,或者这至少是作为前提的假定。这里提出的问题是:上帝当初为什么会创造这一切,而其创造物的性质则在所不问。^[6]

黑格尔提出的问题是:“如果上帝完全自足、无所不有,他怎么会自我放逐到对其完全不平等的世界中。”^[7]换言之,他怎么会自

83

[5] 因为这一讨论在形式上主要是用音乐表达的,故无法在本书中再现。

[6] 这里提出的与马丁·海德格尔(Martin Heidegger)在《形而上学是什么》中提出的第一句话有紧密联系。海德格尔很可能是展示纳粹同情心的最著名的哲学家。他发出这样的诘问:“为什么总有一些东西存在,而无则不存在?”哥伦比亚大学的伟大哲学家悉尼·摩根贝沙(Sidney Morgenbesser)想象自己是这样回答海德格尔的:“如果无存在,你依然会牢骚不断!”

[7] Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature*, p. 205. 译文略经修正。

我放逐到一个非神的世界之中,一个完全有限的世界之中,放逐到自然与人之中。

5

有些信众承认,这是个难题。对此,他们的回答是:这个问题代表了一个谜,是众多不能解决之谜中的其中一个,当你全身心投入到讨论中的这个理论时,你就必须仔细考虑这些谜。托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)与黑格尔对这个问题的回答更加引人关注(两人的回答形成鲜明差别,这确实引人关注)。

6

阿奎那认为,上帝是独立、超然的(超然是指,上帝超然存在于其造物之外),确实完全自足、无所不有,因此他无须创造任何事物。不过,受新柏拉图主义的创始人柏罗丁(Plotinus)的影响,阿奎那在此指出,世界与人由上帝创制,系出于上帝的盈溢(superabundant)本质。世界可以说是上帝的流溢物。与其说世界是上帝本质的一部分,还不如说世界是从上帝本质中额外流溢出来的事物。爱是上帝的流溢物之一,世界与人的存在是他流溢出爱的证明。

7

黑格尔不同意阿奎那的观点,他认为,尽管上帝完全自足、无所不有,但是如果像阿奎那认为的那样,上帝超然存在于世界之外,那么上帝便不可能完全自足。如果没有其造物,上帝便是不完美的——这就是对造物的解释。“没有世界”,黑格尔说道,“上帝便不是上帝”。^[8] 上帝的出现是完美的,因此,与之自相矛

[8] Hegel, *Lectures on Philosophy of Religion*, vol. 1, p. 200.

盾的是——由于上帝是完美的，由于他在本质上是完美的——上帝仅能通过在这个世界上自我显现，才能完美地出现。黑格尔说“没有世界，上帝便不是上帝”，这并不是指摘上帝有缺陷，而是指出关于上帝的概念存在缺陷或不完善之处，因为这个概念忽视了斯宾诺莎的思想，即上帝是绝对无限的存在。^[9]

伊曼努尔·康德(Immanuel Kant)提出了关于意志自由的二律背反，这可以与上帝创造世界的二律背反相提并论。黑格尔对后一种二律背反的解答与康德对前一种二律背反的解答非常近似。^[10] 康德关于自由的二律背反如下：你的行为或者是无缘由的，在此情况下它是意外之举；你的行为抑或是有缘由的，在此情况下，它是不自由的。在这两种情况下，你的行为均未明显体现出自由的行使(exercise of freedom)。据称康德通过其如下主张解决了这种二律背反，即经由道德律之认可而引发的行为是自由的，因为这些行为是由你自己的理性本质所引起的。与此相似，关于上帝创造世界的二律背反如下：或者他无须创造世界，在此情况下存在一个世界仅仅是意外和任意的，或者他必须创造世界，在此情况下他是不自由的。黑格尔的解答是：除非他创造世界，否则他就不是上帝；由于这么做是其本性使然，因此他这么做，不存在不自由。

黑格尔并不认为，上帝创造世界与人，是为了克服他否则拥有的缺陷；依其之见，上帝创造世界与人，是因为否则他会变得有缺陷，而这是不可能的。上帝的造物是他本身的一部分。因为不可能存在一个多于或优于、少于或次于上帝，因而也是与上帝相独立的、非上帝的有限现实；如果无限不能涵盖有限，无限将变得有所限制。所以，黑格尔推断，无限作为无所限制，必须涵盖有限。正如吉福德勋爵在其遗嘱中所详述，上帝是“唯一的永恒意志，唯

[9] 黑格尔对这个主题展开的专题讨论非常有趣，特别是涉及印度教的内容。
See Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, pp. 607—608.

[10] 关于这一段的内容，我要向米切尔·罗森(Michael Rosen)深表谢意。

一的神,唯一的实在,唯一的存在”。^[11]

上帝化身为耶稣的故事就是我所阐述的(假定的)真理的象征性体现。黑格尔认为,犹太教的上帝观凌驾于人之上,这是一种原始的观念。基督教的降临标志着重大进步,因为它带来了这样的认识:上帝,作为上帝,必须自我显身于世界之中,显身于芸芸众生之中,显身于有限的精神世界之中。依黑格尔之见,基督教以化身与象征的形式讲述真理,而哲学的任务在于用思想阐述相同的真理。黑格尔提出,他的哲学就是以哲学形式表现的基督教。

没有世界,上帝便不是完全的上帝,便不是完全的真实。不仅如此,这进一步导致世界是不真实的,除了在其反映上帝的程度上,它仅仅是一种表象。犹太教没有认识到这一点,这是一条重大错误。犹太教没有意识到:

85

但上帝作为绝对无限却不是这样一种事物,这种事物只是存在着,在它之外或在它之旁还有别的本质。如果在上帝之外还有别的事物,则这些事物在它们与上帝分离的状态中,就不会具有本质;甚至可以说,它们在孤立状态中,只能认为是无支柱的和无本质的东西,是单纯的假象……上帝并不仅是一本质,甚至也不仅是一最高的本质,而是唯一的本质……假如我们仅仅单纯地认上帝为本质,并且仅至此为止,则我们只知道他是普遍而不可抵抗的力量,换言之,他只是主。现在,对于主的畏惧固然是智慧的开始,但也只是智慧的开始。最初有犹太教,后来又有穆罕默德教将上帝认作是主,并且本质上是唯一的主。这些宗教的缺点,一般讲来,在于未能给有限以应有的地位,因为异教以及(也正因为这个原因,他们才是)多神教的特点就在于孤立地坚持有限事物(不论自然事物

[11] 参见“内容简介”。吉福德勋爵关于这一思想提供了有趣的评论。他的兄弟约翰(John)叙述如下:“他研究崇拜斯宾诺莎,尽管他始终否认他是泛神论者,因此这标志着存在以下区别:‘斯宾诺莎认为一切就是上帝,我认为上帝是一切。如果要用一个名称来形容我的信仰,我会将之称为‘神意感应者’(Theopantist)’”。Jaki, *Lord Gifford and His Lectures*, p. 98.

也好,或者有限的精神事物也好)。^[12]

异教徒也将有限的事物视为神的表现,但不是单一的神。他们将不同的自然力理解为不同的神的力量。犹太人认为神是唯一的,他们知道只有一个上帝,但是他们缺失神在世界显身的思想。基督教关于唯一的上帝化身于世界的教义既体现了神的唯一性,也包含了神的自我显身,从而将异教与犹太教融合起来。^[13]

8

但是,为什么黑格尔认为“没有世界,上帝便不是上帝”?为什么创造世界是上帝的本质使然?从一个层面上说,或者正如我刚刚说的,其原因是为了不为其所限,无限必须包含有限。然而,在另一个层面上说,还有值得进一步探讨的。

在此,我必须谈谈黑格尔关于 *Geist* (精神) 的理论。“*Geist*”在英文中通常被翻译为“mind”或“spirit”。在最常见的形式中,“*Geist*”体现于人类之中,譬如我们每个人都有精神。“*Geist*”的第二种形式是一个共同体的心理及它的民族特点——所以,一个意大利孩子长大成人后具有的态度与气质,与别处长大的孩子如那瓦霍族孩子*就有所不同。“*Geist*”的第三种形式是上帝的精神,黑格尔将之称为世界精神,至少这一思想与世界发生的种种事情有关。

[12] Hegel, *Hegel's Logic*, p. 164.

[13] 化身的绝对必要性是以下基本教义的一个方面,即证明本体与内在自身真实性的唯一方式是它们显身于外在现实(*ibid.*, p. 164)。这是维特根斯坦所推崇的黑格尔上帝理论的基本原则。

* 那瓦霍人(Navaho)是散居在美国新墨西哥州、亚利桑那州及犹他州的北美印第安人。——译者注

精神的这三种形式固然存在重要区别;尽管如此,它们亦拥有共同特点。黑格尔认为,所有精神共享的一个特点是,任何精神的首要关切是它应当享有自我意识。这一关切的首要地位可以解释为什么黑格尔认为上帝创造世界是其本性使然。我希望通过下文的阐释,我们能理解这一点。

10

我的论述将如下展开:首先,我将解释黑格尔为什么认为精神专注于自我意识;接着,我将阐明上帝,作为一种精神,因而也有此关注,为什么要通过创造上帝与人来满足此关注。我将在下文第14节至第17节讨论第二个问题,由于这个问题在很大程度上附属于第一个问题,因此请暂时将上帝为什么创造世界的问题放在一边,先和我一道思考第一个问题,即为什么黑格尔认为,精神(因而也包括上帝)对实现自我意识特别关注。

11

简洁的回答是,黑格尔认为自我意识等同于自由。之所以这样回答,是因为我们想当然地认为任何精神均关注自由。但是,黑格尔主张意识等同于自由,是在什么样的基础之上呢?

在这里,我们必须看一段晦涩难懂的文字,也许这是在这些讲座中,我要求你们和我一起看的最难懂的一段文字。在这段文字中,黑格尔对自我意识与自由的同一性做了解释。因此,在精神需要自由这个表面有理的假定之上,他对精神为什么需要自由意识进行了解释。我先朗读这段文字,然后再重构其论点,但不会为这种重构对原文的忠实性展开辩护。接着,我将对我业已重构的观

点进行批判。

在这段文字中,黑格尔谈及如何对精神进行定义。需要强调的是,与亚里士多德一样,黑格尔也认为对一个事物的适当定义是在其得到充分发展时对之进行的描述。所以,我们可以认定,黑格尔此处说精神是什么,是在说精神在得到充分发展时是什么。 87

精神……在它自身内有它的中心点。它在它自身之外,没有什么统一性,它已经寻到了这个统一性。它存在它本身中间,依靠它本身存在……精神依靠它自身的存在(*bei-sich-selbst-sein*),这就是自由。因为我如果是依附他物而独立生存的,那我就同非我的外物相连,并且不能离开这个外物而独立生存。相反地,假如我是依靠自己而存在的,那我就是自由的。精神的这种依靠自己的存在,就是自我意识——意识到自己的存在。^[14]

12

我将对这段文字中关于自由与自我意识同一性的观点展开批判。不过,为了加深对黑格尔的理解,首先我想尽可能地激发出我们对这一观点的兴趣。

以上就是我这么做的努力。一言以蔽之,这个观点是:意识自由及其自我意识均是向它自己的展示,除此之外,它向自己没有展示其他任何事物——这正是自由与自我意识完全相同的原因。这一观点如下渐次展开:

- (1) 一种精神就是一种意识。
- (2) 意识始终是一种或另一种事物的意识。
- (3) 意识的存在依附于它意识到的事物(通过(2))。

[14] Hegel, *The Philosophy of History*, Introduction, p. 17.

现在,

(4) 意识或者仅仅是意识自身的意识,或者(同时)是非其自身的其他事物的意识(通过(2)以及逻辑原理)。

(5) 当且仅当意识仅仅意识到其自身时,意识才不需要依附于他物(通过(3)与(4))。

(6) 当且仅当精神仅仅意识到其自身时(亦即当且仅当其自身是它意识到的唯一事物时),精神才是自由的(通过(1)与(5))。

88 解释如下:精神或思想是拥有意识或知性的事物,我们亦可以将之称为某种意识(前提(1))。这段话所表达的论点,其接下来的前提(即前提(2))是,不存在诸如无目标意识这样的事物:知性或意识始终是属于一种或另一种事物的。尽管黑格尔没有直接说明这一前提,但它显而易见。依据这一前提,即前提(2),黑格尔推断出次结论(3):意识的存在依附于它与某事物相关——它意识到的事物。现在,如果像(2)所说,意识必须意识到某事物,那么,仅凭逻辑就可以得出这一结论,即它必然意识到或者仅其自身,或者(同时)意识到非意识的其他事物(即次结论(4))。由于意识的存在依附于它意识到的事物,因此如果它仅仅意识到其自身,那么它的存在就不依附于其他任何事物;然而,如果它意识到其他事物,那么其存在就依附于该其他事物。但是,当且仅当它仅意识到自身,而非其他任何事物时(次结论(5)),它才是自由的,因为它无需依附他物。所以,只有在这种情况下,它才仅依靠其自身而存在。这样一来,我便得出了黑格尔的结论(参见(6)),即精神要成为自由的,缺少了它精神将无法存在的关系必须是其自身:当且仅当精神摆脱了非精神的事物,当精神不被其自身之外的任何事物所束缚时,它才是自由的。

这就是黑格尔在《逻辑学》中做出如下论述的原因:“自由意指,你要对付的其他事物是第二个自我”,“因为对自由而言,我们应感到非自身的他物不会出现,这是必要的”。^[15] “当没有绝对的

[15] Hegel, *Hegel's Logic*, p. 39.

外物与我们对立,而是依赖一种事实,这一事实就是我自己我们时,我们就变得自由。”^[16]在《精神现象学》的高潮部分论述如下,当精神意识到世界是其自身的创造物时,就实现了自由,因为最终“自我意识在其不同物中熟悉了自我本身。”^[17]

这个观点存在诸多错误,我仅指出其中两个。第一,从(2)推得(3)是不正确的,所以(3)也是错误的。从(2)可以推得的、可能是正确的论断如下:

(3a) 意识的存在依附于其正在意识到某事物。

命题(3a)可能是正确的,但是,它并不必然包含(3)。与(3a)不同,(3)宣称,意识的存在依附于其碰巧意识到的特定的项。意识缺乏依附性,仅仅因为,不论它实际上可能意识到的是什么,它同时有能力意识到其他某事物。

这一观点还存在第二个错误,第二个错误与第一个错误相互

[16] Ibid., p. 64.

[17] Hegel, *The Phenomenology of Mind*, p. 780. 这一论点弥漫在黑格尔思想的各个方面。以下是一些进一步的论述:

精神的实质是自由——就是说,对于他物的不依赖性、自己与自己本身相联系。(Hegel's *Philosophy of Mind*, p. 15.)

“在思维里,我是自由的,因为我不是在他物中,而纯全保持在我自身中,并且那对我是客观存在着的对象也是为我而存在的,与我有不可分离的统一。”Hegel, *The Phenomenology of Mind*, p. 243. 译文略经修正。

“在自我 = 自我的表达式里宣告了理性和自由的原则。自由和理性在于我把我自己提高到自我 = 自我的形式,即我认识到一切东西都是我的东西,都是“自我”,我把每个课题都理解为我本身所提的那个东西的体系中的一个环节,简言之,在于我在同一个意识中拥有自我和世界,在世界中重新找到我自己,而反过来在我的意识中拥有那个存在(是)的东西、那个具有客观性的东西”(Hegel's *Philosophy of Mind*, p. 165.)。

“在我思考某一对象(*Gegenstand*)时,我就把它变成一种思想,并把它的感性的东西除去,这就是说,我把它变成本质上和直接是我的东西。其实,只有在思维中我才在我自己那里(*bei mir*),我只有理解对象才能洞察对象,对象不再与我对立,而我已把对象本身所特有而跟我对立的东西夺取过来了。正如亚当对夏娃所说:你是我的肉中之肉,我的骨中之骨。同样,精神也说,这是我的精神中的精神,那异己的东西已消失了”(Elements of the *Philosophy of Right*, p. 35)。

独立,且对我们的关系更为重大,因为我们的关注点在于从黑格尔发展到马克思的动向。这个进一步的错误是,黑格尔从(3)与(4)推出(5),该错误集中在“依附”这个词上。因为关于其存在依附于某事物的概念,如(3)所述,必须是概念性依附。A 依附于 B,并非意指,也不能看作是,A 不能没有 B。它仅仅关注于意识的概念,这个概念被认为可以使我们相信(2)具有正确性,并从中推定出(3)。然而,概念性依附与存在依附于某事物完全不同,因为从某种意义上说,这暗指自由的缺失(从某种意义上说,独立暗指自由的缺失)。所以,一个画家的自由并不因为他倚赖于在哪个表面上作画而受到损害。缺少了这样一个表面,他不会因此变得更加自由:他根本(概念性事实,而不是关于其自由的事实)无法成为一名画家。他不能这么说:要是我能无须一个表面便可以作画,那么我就自由了!因此,即便我们可以搁置第一个错误,但我们必须坚持,从(3)与(4)无法推得(5)。从中推得命题(5),仅仅是通过“依附”这个词含义的模棱两可。这表明不能得出这样的命题。

画家的例子表明,对于黑格尔的意见中所表达的论点(与下面这个论断恰恰相反,即由于向我展示了一个完全外在的现实,我的自由受到了损害),马克思的论点是:要使自由的核心行使(诸如人类对本性的改革)成为可能,必须存在某些完全外在的现实。马克思既批判了学说形而上的唯心主义,即认为当我不面对非我自身的现实时,我便自由了的观点;也批判了它因此而对外部现实的消极性,即它通过将看上去异己的事物认可为自身来实现自由的态度。马克思的唯物主义,至少在其早期的反黑格尔形式中,并不是将任何事物均缩减为物质,而仅仅是主张物质的独立存在,其存在独立于精神与自身。对黑格尔而言,主张物质的独立存在就是主张精神的无自由。因此,他将经验主义^[18],即世界独立于思想,视

[18] 在《德意志意识形态》中,马克思与恩格斯将唯物主义与经验主义等同起来:“我们开始的前提……可以……用一种纯粹经验主义的方式加以证明”(p. 31)。

为一种认识论上的自我奴役：“只要经验主义认为……感官事物老是外界给予的材料，那么，这个学说便是一个不自由的学说。”^[19]经验主义与思考的自由相矛盾，即与如下理论相矛盾：“思考意味一个人在对立面中遇到了他自身。”^[20]

也许有人会说，黑格尔以及所谓“消极”自由的提倡者都认为，90当你免于外在束缚时，你就自由了。不过，在消极自由的提倡者看来，当你摆脱束缚时，你就自由了；而在黑格尔看来，当你摆脱其外在性时，当你能够应对这一思想时，即束缚你的并不是真正外在的东西，你就自由了。自我束缚与自由是一致的，所以，当状态被描绘为思想的详尽阐述时，因而被描绘为实际上与我一致时，那么受到它的束缚便不与我的自由相矛盾。因此，黑格尔的极权主义倾向可能是从以下这一理论中发展而来的，即“仅仅面对其自身就是自由”（freedom-is-facing-nothing-but-oneself）。这一理论并不必然会导致极权主义^[21]，但是，它使极权主义的黑格尔形式成为可能。

13

在第 11 节中，我一开始就说，在黑格尔的思想中，精神对自我意识特别关注，因为自我意识就是自由，所以我们可以理所当然地认为，精神对自由非常关注。然而，尽管这一切都是正确的，但它同时具有潜在的误导性。因为这暗指精神的基本目标是自由，而不是自我意识。这样一来，就更容易得出以下结论，依据黑格尔，精神所需要的，可以说是完全的自我拥有，这一自我拥有既是其自我意识，也是其自由。

[19] Hegel, *Hegel's Logic*, p. 64.

[20] *Ibid.*, p. 222.

[21] 我并不认为，黑格尔本人是一位极权主义者。关于这个问题的评述，参见 Wood, *Hegel's Ethical Thought*, p. 238。

14

上文第 11 节提到自由与自我意识的同一性,不过并没有说如何实现自我意识。黑格尔对实现自我意识提出的方法,为我们回答下面这个问题做了铺垫:上帝为什么创造世界?

假定你想知道你是什么样的人。你如何才能得出结论呢?你可以坐在书房里殚精竭虑地思考你自己。然而,如果这就是你所做的一切,那么你会发现,你将一无所获,因为几乎没有什么可供你思考,也几乎没有什么值得你深思。你无法思考你如何与其他人交往,因为你始终在书房里,坐在那里冥思苦想,而没有与外界发生任何关系。你将无法思考你的所作所为,因为要有所作为,就需要投身于世界之中,而你却一直坐在书房里。一名女演员如果希望知道她需要具备什么样的天资,她必须在戏剧中扮演角色,然后对她的所作所为进行深思。一名将军如果想知道他是一名什么样的军人,他必须战斗,然后对他的所作所为进行深思。他们必须在世界中展示自我,然后通过理解他们的展示,他们才能理解自己。除此以外,别无他法。正如黑格尔在《精神现象学》中的阐述:“意识必须行为,其唯一目的是使其内在及固有[即潜在的]的东西可以一目了然的表现出来……因此,从它的实际现实中可以知晓其内在。所以,一个人直到通过行动使其自己变得真实时,才能了解他自己。”^[22]

不将自己客体化,即不将你自己变成认知的客体,你就无法了解你自己。

15

我们一直探讨的是个人精神,而黑格尔同时将这一思想适用于整个社会的精神之中,适用于民族精神之中。通过投身到事业

[22] Hegel, *The Phenomenology of Mind*, p. 422.

之中,我可以在此过程中认识到我的行为的性质与成果,这样,我就可以了解到我自己。同样,通过社会的自我探索,黑格尔描绘出社会的愿望与问题。在谈及民族精神时,黑格尔指出,“在它的工作里,它被用于将自己变成其思考的对象。”^[23] 一个社会的精神在社会生活的纷繁现象中,向其自身展示了自我。“民族的宗教、民族的政体、民族的伦理、民族的立法,甚至民族的科学、艺术和机械的技术,都具有民族精神的标记。”^[24] 它“把自己建筑在一个客观的世界里,它的生存和持续在一种特殊方式的信仰、风俗、宪法和政治法律里——它的全部制度的范围里——和作为它的历史的许多事变和行动里”。^[25] 因此,黑格尔通过辨识出民族自身拥有的整个观念将民族看似根本不同的各种表现联合起来,而民族系通过意识到它的这些自我表现才发现其所拥有的每个观念。

16

精神通过外向形式的自我表现以及之后在其表现中认识自己,以此实现自我意识,这一思想同样适用于上帝,并对上帝为什么创造世界做出解释。上帝创造世界是因为只有在他的创造物中,他才能了解他自己,因而才能拥有他自己。为了了解他自己,上帝必须有所作为。他创造了世界与人,并通过人们以及由人们组成的社会(并在这个社会中)来有所作为。

92

17

由此可见,实现个人与社会的自我意识并不仅仅是与上帝实

[23] Hegel, *The Philosophy of History, Introduction*, p. 76. 比较:“精神的职责是自我生产,将自身变成自己的对象,并获得关于其自身的知识。用这种方式,它依靠其自身存在。自然的事物并不依靠其自身存在,正是基于这个原因,他们是不自由的。”(*Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, p. 48)

[24] Hegel, *The Philosophy of History, Introduction*, *ibid.*, p. 64.

[25] *Ibid.*, p. 741; see also p. 53.

现自我意识相类似;相反,社会以及组成社会的个人,是上帝提升到自我意识的唯一手段。所以,黑格尔在《精神哲学》中写下如下经典论述:“上帝只有就其知自己本身而言才是上帝;进而上帝的自知就是上帝在人里面的自我意识和人对于上帝的知,而人对于上帝的知则进展到人在上帝中的自知。”^[26]这段话确认了以下四个等同关系:

上帝对于上帝的知 =
上帝对于人的知 =
人对于上帝的知 =
人对于人的知。

上帝通过历史中人类的工作,并在此工作中,逐渐知其自己。一定存在一部世界历史,因为上帝不可能立即知其自己;他只有分阶段的、在人们的精神中才能知其自己。这些阶段构成世界历史,而“世界历史就是不断理解其潜在认识的‘精神’的表现。”^[27]

18

现在,我们必须离开黑格尔了。作为回顾,让我们忆及人与上帝在黑格尔哲学中的关系。人对于上帝无疑是非常重要的。不过,同样清楚的是,人类从属于上帝。人类之所以存在,是因为上帝存在着,反之则不然。人类是上帝的表现,反之则不然。人是上帝自我发展的手段,在此范围内,他们才拥有价值与尊严。所以,黑格尔对基督教教义的解释虽有褻渎之虞(即依据其解释,上帝确实需要人,没有人,上帝便不完整),但人的从属性与派生性的正统

[26] Hegel, *The Phenomenology of Mind*, para. 564, p. 422. 需要注意,由于上帝不知其本身,上帝就不是上帝,人作为他的自我意识的手段就不能仅仅被理解为他使用的工具,因为没有人,上帝就不能充分存在。比较上文第7节。我能坚持尊重这一点,需要感谢皮埃罗·皮佐蒂(Piero Pinzauti)。

[27] Hegel, *The Philosophy of History*, Introduction, pp. 17—18.

基督教理念还是得到了他的确认。需要提及的是(参见上文第7节),任何事物均无实在,除了它是神的表现之外。这不仅意味着神并不存于尘世之中,还意味着尘世中的任何事物均不具有其自身的实在:它应该将它的实在归功于存于其中的神。

19

路德维希·费尔巴哈致力于颠覆基督教教义与黑格尔哲学中上帝与人的关系。费尔巴哈指出,尽管依据基督教教义与黑格尔的观点,上帝是主项,人是谓项,但实际情况正好相反。事实上,上帝是由人依据人的形象创造出来的。也许这么说更为精确:费尔巴哈认为,人创造的不是上帝,而是上帝的概念。不过,费尔巴哈说的是“上帝”,所以为了忠实阐述他的观点,我还是使用这一用法。但我们或许可以用以下论断来佐证这一表述,即费尔巴哈认为,如果存在上帝,那么他不过是一种概念,是人的表现而已。

费尔巴哈认为,人将人性中最美好的特征集合起来,并对之进行美化,然后再将之推向一个遥不可知的彼岸,从而创造出上帝。人这么做,是因为他们没有认识到那些归属于上帝的特征是他们自己的特征,是属于人类自己的、并不存于他处的仁爱美德与全知全能。^[28] 此外,作为一个集体,作为一个种类,人类的仁爱美德与全知全能原则上是没有限制的;如果存在无限的仁爱美德与全知全能之事物,那么它只可能是人类自身。所以,基督教教义归于上

[28] 约翰·马格尔(John Maguire)对相关机制提出了简洁明了的论述:费尔巴哈“提出,与其他任何生物不同,人拥有无限的意识,因此有能力自我认知,并且不将自己视为一个孤立的单元,而是将自己视为一个本质为其‘类别本质’(Gattungswesen)的存在。每一个个人,不过是这个类别中的一个受限、有限的成员。尽管如此,他仍然拥有人的属性,如仁慈、智慧、力量、创造力等等。由于意识到这些属性原则上是无限的,个人因而陷入以下矛盾之中,即他自己的限度与他有限拥有的属性之内在无限性之间的矛盾。所以,他通过将这些属性赋予一个超人类的存在,即他所称的“上帝”,来解决这一矛盾”。(Maguire, *Marx's Paris Writings*, p. 123.)

帝的本质属性,不过是人类的本质属性而已。人远离了自身的本质属性,遂将这些属性归于上帝,然后,假定他们从上帝那里继承了这些属性中不完全的一部分:“属神的本质不是别的,就是属人的本质;或者说得更好一些,是被净化的、突破个体局限人的本质,是被对象化的本质——成为另一个独立的本质,并作为这样的本质而受到仰望和敬拜。”〔29〕

94 费尔巴哈关于“主项/谓项”的颠覆,即他将黑格尔的主项(上帝)倒置于谓项的位置,而将黑格尔的谓项(人)提升至主项的位置,暗指人不是上帝的表现,恰恰相反,上帝是人的表现。人不是上帝自我意识的工具;恰恰相反,上帝的概念是人类混乱、异化的自我意识的工具。这一自我意识被视为异化的意识,其原因显而易见:这是一种以他物形式表现的自我意识,这意味着在人类对自己的意识上,人类与其自身相隔绝。职是之故,对于上文第17节中黑格尔提出的四项等同关系,费尔巴哈赞同其中的后两项,而坚持必须删去前两项,因为上帝是这两句话的主项,而费尔巴哈在其概念革命中提出,基督教教义将上帝——谓项、人类的特征——错误地当作本体的主项。此外,依黑格尔之见,人在其对上帝的理念中理解自己的本质,这一事实不存在异化问题(由于在这一本质中,上帝是真实、重要的);然而,在费尔巴哈看来,人类通向种类本质的自我意识之路,其间接性特点证明了人类与自己的本质发生了疏离。费尔巴哈不同意如下观点,即仅仅在事物与人是上帝之体现的范围内,他们才是真实的(在此参见上文第7节);相反,他认为,在上帝不是人类之体现的程度内,上帝是不真实的。在以下这段话中,费尔巴哈对此进行了详细论述:

当我们说上帝的意识就是人的自我意识时,并不是说信仰宗教的人会直接意识到上帝的意识就是他自己本质的自我意识。因为缺乏这种意识事实上正是宗教的特有标志。为了避免这种误解,这样说更好:宗教是人的最初的自我意识,是

〔29〕 Feuerbach, *The Essence of Christianity*, p. 14.

人的自我意识的非常间接的形式。所以,无论在什么地方,宗教总是先于哲学——在人类历史中是这样,在个人历史中也是这样。人一开始会对其本质进行错误定位,仿佛它位于自身之外,然后才会再在自身之中找到它……现在,逐渐认识到以前被当作上帝来仰望和敬拜的东西其实是某种属人的东西……人敬拜他自己的本质。^[30]

费尔巴哈在这里提出的洞见并不是指摘我们崇拜我们自己的本质必然有错,而是认为我们应该崇拜它本身,而不应该将之归于另一个存在。这就是他否认他是无神论者的原因:“一个真正的无神论者,只是把神的谓项视为无物的人,而并不是仅仅把这些谓项的主项看作是无物的人。”^[31]

如果人作为自己的创造者崇拜自己的造物,仅仅是因为人疏离了自己,因为他们的条件是一种异化的条件。当从人那里产生了某些他们不认可为其自己的某些事物时,这些事物遂支配了他们,这时,异化就产生了。“异化”(alienation)与“疏离”(estrangement)这两个词汇,以及德语原词“Entfremdung”都不包含屈从于它们与自身的疏离之物这个论题,但是费尔巴哈与马克思使用这些词汇时均体现了该论题。 95

在费尔巴哈看来,当人民意识到上帝真正是什么以及他告诉人民上帝是什么时,自由就实现了。然后,他们可以改造他们已经向着天国异化的人类本质,建立社会主义社会。在这个社会中,人性的仁爱美德与全知全能将不再受制于异化的限制。

20

19世纪30年代后期,也就是黑格尔逝世后的5到10年间,卡尔·马克思在柏林大学攻读哲学与法学。黑格尔曾是柏林大学的

[30] Ibid., p. 13.

[31] Ibid., p. 21.

哲学教授,他的哲学在那里产生了重大影响,实际上他的影响远远超越了地域限制。毫无疑问,马克思也深深陶醉于黑格尔的哲学之中,而他对后者的叛离是一个缓慢的过程。这一过程中的主要事件是马克思接受了费尔巴哈以及“青年黑格尔派”对黑格尔的批判。后者发生于黑格尔逝世后不久,其标志是大卫·弗里德里希·施特劳斯(David Friedrich Strauss)于1835年发表《耶稣传》(Life of Jesus),以及布鲁诺·鲍威尔(Bruno Bauer)于19世纪30年代末、19世纪40年代初发表的著述。后来,恩格斯曾回忆到,1841年,费尔巴哈出版了《基督教的本质》(Essence of Christianity),那时这本书的影响非常之大,以至于“我们所有人在顷刻之间都成了费尔巴哈主义者”。^[32]

现在有一种受到广泛认可的观点,即恩格斯夸大了费尔巴哈对马克思的影响。恩格斯在1841年还不认识马克思,事实上,从一开始,马克思的政治导向性就比费尔巴哈更强烈,所以马克思并没有经历过一个明确的费尔巴哈阶段。不过,无论如何,无论马克思是否曾是一位费尔巴哈主义者,1845年春天他毅然与费尔巴哈分道扬镳,则是一个不争的事实。在行驶于莱茵兰地区的列车上,马克思写下了11段有重大影响的文字,被通称为“关于费尔巴哈的提纲”(Theses on Feuerbach),其中的最后一句话,也是最为著名的一句话是:“哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界。”如果存在某一句话标志着马克思主义的开端,那么非这句话莫属。我现在将详细阐述之,着力说明它如何代表了对费尔巴哈观点的超越。不过,在这里,我首先引述“关于费尔巴哈的提纲”的第四提纲:

费尔巴哈是从宗教上的自我异化,从世界被二重化为宗教的、想像的世界和现实的世界这一事实出发的。他致力于把宗教世界归结于他的世俗基础,他没有注意到,在做完这一工作之后,主要的事情还没有做呢。因为世俗的基础使自己

[32] Engels, Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy, p. 368.

和自己本身分离,并使自己转入云霄、成为一个独立王国这一事实,只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾来说明。因此,对于世俗基础本身,首先也应当从它的矛盾中去理解,然后用排除这种矛盾的方法在实践中使之革命化。因此,例如自从在世俗家庭中发现了神圣家庭的秘密之后,世俗家庭本身就应当在理论上受到批判,并在实践中受到改造。^[33]

第四提纲否认宗教幻想的最终基础是人类缺乏清晰的自我意识,这种阙如反映出人类自我意识发展的不完全性。这段话表达的意思是,幻想与意识的阙如一样,都是由社会真实生活中的纷争所产生的。这是因为现实本身不充分,关于它的幻想因而繁盛。细言之,这是现实中和谐的阙如(“内部纷争与固有矛盾”),从而导致它的再现以虚幻的和谐形式出现。

所以,首先,与费尔巴哈形成对照,这里有一个对宗教异化的社会学诊断,且依据这一诊断可以推定:关于宗教、国家和其他所有异化形式的哲学阐释不足以消除哲学阐释暴露出的幻想。这些幻想将存留在社会意识中。只要理论家离开其书房,只要滋生幻想的现实依然未实现革命化,它们甚至会一直存留在理论家的思想中。这样的理论家很像这样一个人:即便在知道所憧憬的事物是虚幻的海市蜃楼,并知晓为什么会将之误以为现实之后,他仍然对之痴心不改。^[34]

在关于与幻想作斗争的战斗顺序上,费尔巴哈的观点与马克思的观点,从某种意义上说恰好相反。在回应麦克斯·施蒂纳(Max Stirner)的攻击时,费尔巴哈首先将自己的著述描述为旨在“摧毁幻想”,接着他向我们保证:“所有幻想、所有偏见、所有非自然的限制都会消失,尽管这或许不会立即发生;人类的首要幻想、

97

[33] Marx, *Theses on Feuerbach*, p. 7. 这些文字是在马克思逝世后由恩格斯发现并以修定形式于1888年出版的,作为他的专著《路德维希·费尔巴哈》(Ludwig Feuerbach)的附录。在这里,我引述的文本是恩格斯的具有历史影响的修订版本。

[34] 关于这个隐喻的进一步探讨,参见Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, app. 1。

首要偏见、首要限制就是将上帝当作主项。因此,如果有人竭尽全力消除这一幻想,那么他必然同时会消除从它衍生的其他幻想与限制。”^[35]在马克思看来,这恰好是颠倒首尾,因为宗教是幻想的第三层次,幻想的基本层次是经济,中间层次则是政治(哲学是幻想的第四层级,也是最高层次)。^[36]

21

可见,哲学的使命是将清晰的思考带入世界,是传播真理,是“摧毁幻想”(费尔巴哈语)。所以,对哲学家而言,发现并公布真理并不足够。哲学家作为哲学家的义务使他不得不成为一名政治上的行动主义分子。而这再一次将我们带回马克思“关于费尔巴哈的提纲”的第十一项提纲:“哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界。”

将第十一项提纲描述为摒弃理论、投身实践的号召是具有误导性的,这仿佛是荒谬地认为我们应该停止思考、开始行动。第十一项提纲反映了这样一个观点:依此观点,正确的理论,即关于世界的无幻想的概念,只有在实践颠覆了不断制造错误理论的体系之后,才能取得上风。不过,为了使实践颠覆这些体系,理论必须首先阐明对我们所处世界的理解。因此,我们不应停止对世界的解释(那些认为这是马克思观点的一部分的人,无法立刻解释为什么马克思那时认为《资本论》值得写作)。

[35] Feuerbach, *The Essence of Christianity in relation to The Ego and Its Own*, p. 14.

[36] 比较:Marx and Engels, *The German Ideology*, p. 51:“法国人和英国人至少抱着一种毕竟是同现实最接近的政治幻想,而德国人却在“纯粹精神”的领域中兜圈子,把宗教幻想推崇为历史的动力。”

哲学暗藏着试图在世俗世界中实现自我的传统。这一传统至少可以溯及柏拉图,他的《共和国》围绕形而上的中心线编排了一个指定的社会政治理论。柏拉图认为,哲学所理解的理想只有在以下这种不太可能出现、但并非全无可能出现的情况下才可能实现:哲学家获得政治权力,或手握重权的政治家成为一位哲学家。98

“只有在某种必然性碰巧迫使当前被称为无用的那些极少数的未腐败的哲学家出来主管城邦(无论他们出于自愿与否),并使得公民服从他们管理时,或者只有在国王或国王的儿子受到神的感化,真正爱上了真哲学时——只有这时,无论城市、国家还是个人才能达到完善。我认为没有理由一定说,这两种前提(或其中任何一种)是不可能的。”^[37]可以说,哲学洞见与世俗权力的结合是将哲学洞见引入世俗世界、将哲学真实化、实现哲学的必要条件。这种结合有实现的可能,尽管其可能性不大。它是否能实现是一种纯粹的机会性事件。

费尔巴哈的理想是建立自由、平等的人类社会。他打算通过宣传以下意识来促进其理想的实现,即宗教信仰是虚幻的,是将人类属性投射到不存在之物上。思想的明晰是恢复现实的路径。人类的意识已经达到了费尔巴哈的告诫可以被把握与吸收的阶段。

为将人类从幻想与异化中解救出来,马克思彻底颠覆了费尔巴哈的规划。思想永远不会与现实相符。因此,直到现实本身(扭曲的现实滋生思想的畸变)被改变,思想才有可能成为正确的思想。费尔巴哈要求人们放弃关于他们的条件的幻想。他本应该同时要求人们摒弃继续滋生幻想的条件,即便在幻想已经被理论所揭露时。当社会状况诱发思想与现实间的冲突时,幻想的反对者必须要在现实本身上采取行动,而能不仅仅停留在思想上。唯有

[37] Plato, *The Republic*, p. 235 (bk. 6, Stephanus no. 499.)

实践才能驱散笼罩清晰思想的迷雾。

职是之故,在第十一项提纲中,马克思并不仅仅是在表达,行动主义者已经失去了耐心,即不再有耐心对人们的错误进行分析性回应。他也没有宣布对纯理论的胜利不屑一顾。准确地说,他坚持认为,如果所发生的一切只停留在知识分子在理论上建功立业,那么,理论上的胜利就无法获得安全保障。

99 有一种观点是错误的,即认为费尔巴哈关注理论,而马克思关注实现。他们俩的主要关注点是相同的。他们俩均希望抑制幻想,但马克思认为仅停留在理论上是无法实现这一目标的。就“主要的事情还没有做”(参见上文第20节)而言,其目标是在透明世界中确保可理解性。将这一共同目标铭记在心,我们便可以理解对费尔巴哈进行批判,并非系由性情或状况的区别而激发。与费尔巴哈存在的真正分歧,系产生于摧毁幻想、协调实践与思想的共同愿望。

盘踞在这些思想家心中的幻想,可以在历经理论上的揭露后继续存在,依马克思之见,这是因为理论无法矫正产生幻想的现实状况。首先,幻想不是思想的错误,而是世界的扭曲(与产生海市蜃楼的扭曲相似),对此理论无力矫正。马克思认为,社会状况本身必须矛盾重重,这样才能产生现实与表象、事物的实然状况与外表状况之间的冲突。

23

在“宗教是人民的鸦片”这句话出现的那段文字中(参见上文第1节),马克思说道:“你们不在现实中实现哲学,就不能消灭^[38]哲学。”只要现实不符合哲学的规定,哲学就一直是“一个独立王国

[38] “废除”(Abolish) = “aufheben”,这个词字面含义是“升华”,但还有超越、替代、改造、保持在一个更高级的形式上的意思。这个词是用来表述辩证改变的主要术语。参见上文第三讲第4节。

……转入云霄(第四项提纲)”。只要真实世界没有满足哲学的要求,哲学对世界的长期阐释就优越于真实世界,而真实世界一旦满足了哲学的要求,哲学就会消失,或者与真实生活合二为一。这样,就不会存在两个世界:一个有缺陷的真实世界,一个由哲学所阐释的完美世界。

不过,哲学家仅靠自己无力改变现实。社会现实只能被社会现实内部的力量所颠覆。而且,只有在这个社会中苦难最深重的阶级——新生的产业无产阶级——中,才能找到颠覆性力量。马克思说,哲学在无产阶级中能发现其物质武器,而无产阶级在哲学中能找到其精神武器。柏拉图对哲学与权力的结合(参见上文第22节)因而以一种革命、民主的形式得以重现。

马克思写道:“哲学不消灭无产阶级,就不可能成为现实;无产阶级不把哲学变成现实,就不可能消灭自己。”^[39]第一个论断之所以正确,因为无产阶级的存在证明了现实存在令人悲哀的缺陷:只有还存在一位无产阶级,哲学就没有得到实现。第二个论断之所以正确,因为马克思认为,只要彻底协调社会的革命不爆发,无产阶级就不会被消灭。不消灭社会分裂,就无法消灭工人阶级。

这样一来,这些思考就导致如下思想的应运而生,即人类最崇高的代表——追求真理的哲学家——与人类最卑微、最扭曲的体现——受压迫的社会弃儿之间展开伟大的联合。当恩格斯说“德国工人阶级运动是德国古典哲学的继承者”时^[40],他想表达的意思是:这一运动将使哲学家试图仅仅通过理论来实现目标的徒劳努力在实践中得以实现。于是,柏拉图对哲学与权力的结合再次出现,但现在这一结合不再像柏拉图所预计的那样只是一个偶然事件(再次参阅上文第11节)。

依据《黑格尔法哲学批判导言》(“宗教是人民的鸦片”这句话

[39] Karl Marx, “Introduction to A Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right,” p. 58.

[40] Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, p. 402.

就出自此文),“……人的自我异化的神圣形象被揭穿以后,揭露非神圣形象中的自我异化,就成了哲学的任务。于是,对天国的批判就变成对尘世的批判,对宗教的批判就变成对法的批判,对神学的批判就变成对政治的批判”。^[41]

要成功应对这些批评,就必须将哲学与无产阶级结合起来。在第六讲中,我将解释这一结合为什么尚未实现,也不会实现,以及社会主义(如果社会主义会最终实现)为什么不能仅仅通过将资本主义腹中孕育的胚胎接生出来而得以实现。分娩式命题已经令人不知所措。

[41] Karl Marx, “Introduction to A Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right,” p. 42.

6

平 等

——从事实到规范

我们开垦荒地、建造城市，他们才能从事贸易；
我们开挖矿山、修建工场，铺设万里铁路线；
而如今，我们饥寒交迫，被遗弃在我们自己创造的奇迹中。

——拉尔夫·查普林 (Ralph Chaplin)：“永远团结”(Solidity Forever)，载于希勒 (Hille) 主编：《人民之歌》(The People's Song Book)

1964年8月，我在捷克斯洛伐克首都布拉格度过了两周时光。当时，我的姑姑珍妮·弗里德 (Jennie Freed) 和姐夫诺曼 (Norman) 住在那里。他们在布拉格安家，是因为诺曼时任《世界马克思主义评论》(World Marxist Review) 的编辑。那时，该杂志是共产国际运动的理论刊物，编辑部设在布拉格 (该杂志现已停刊，共产国际运动也已停滞)。那两周，我白天在布拉格四处闲逛，一遇见愿意与我交流的人便与之攀谈；晚上和珍妮与诺曼一起渡过，有时我们会展开辩论，争得面红耳赤。

一天晚上，我提出了这样一个问题：正义与共产主义实践之间的关系是什么，或者在更普遍的意义上说，道德原则与共产主义实践之间的关系是什么？这个问题一提出，姐夫诺曼便给以讥讽般

的回答。“不要和我谈什么道德,”他口气中流露出一不屑,“我对道德不感兴趣。”这样的语气和这样的语境使他的话语产生了这样的效果:“道德是意识形态上的虚词假意,与资本主义和社会主义之间的斗争毫无干系。”

面对诺曼说“不要和我谈什么道德”,我回敬道:“但是,诺曼姑夫,你是一名忠实的共产主义者。你的政治活动必然反映了一种强烈的道德信念,难道不是吗?”

“这与道德无关,”他答道,“我是在为我的阶级而斗争!”说到这时,他的音量明显增大。

102 于是,我们的话题从道德与政治的关系转移到对诺曼属于哪个阶级的界定上。我们关于这个话题的交锋颇为激烈,不过我最终选择了回避,因为它与我提出的问题没有什么联系。

在对道德的不屑一顾中,诺曼姑夫以平白的方式表达了一个马克思主义者的自我概念,这种自我概念既庄重、深沉,同时又带有灾难性的虚幻色彩。马克思主义在传统上不涉及道德原则的问题,这其中有好几个原因,有些原因比其他原因更为妥当。本章第1节到第4节以及第7节将分析其中一部分相对妥当的原因。然而,诚如我们已经所见,其中最有特色的原因是马克思主义从一开始就将自己作为世界内部斗争的意识展现给自己,而不是作为一组向世界提出的、并且是世界进行自我调整所必需的理想。世界斗争的意识将导致世界将最终完成其斗争。正如我们已经看到,甚至早在马克思成为一名马克思主义者之前,实践的概念就已经出现在他的思想中了。这里,尤其需要忆及上文第四讲第4节中摘录的马克思于1843年的所写的信件。

1

从诺曼姑夫表现出的态度看,他忠于的是经典马克思主义。^[1]

[1] 这一讲的其余部分是拙著《自我所有、自由与平等》(Self-Ownership, Freedom, and Equality)导言的修正版。

经典马克思主义与它所诟病的那些声称要进行固执的历史分析与经济分析的社会主义梦想是有区别的：它认为自己的核心主张具有坚实的事实性特征，并以此为豪。^{〔2〕} 恩格斯的《社会主义从空想到科学的发展》（*Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*）一书的书名^{〔3〕}，就明确表达了马克思主义的自我阐释。社会主义曾经因其思想虚无缥缈而危如累卵，如今它却具有坚实的事实基础。它曾经是空想的，但现在因为有了马克思的著作，它变成了一门科学。

马克思主义雄辩的自我描述可以站得住脚，但并不能完全自圆其说。与查尔斯·傅立叶（Charles Fourier）以及罗伯特·欧文（Robert Owen）等社会主义先驱者确有不同，马克思主义的创立者与追随者不再专注于对虚幻的完美社会进行描述，而是在对社会秩序如何运作的问题上进行了注重现实的诠释，因而向前迈进了一大步。不过，这种受人青睐的经典马克思主义的自我描述在某些部分亦有虚张声势之虞。毫无疑问，平等、共有与人的自我实现是马克思信仰构架中不可分割的一部分。所有的马克思主义者均信仰某种平等观，即便其中的很多人可能拒绝承认他们信仰之，即便也许无人能对他们所信仰的平等原则进行精准的阐释。

103

不过，对平等的原则或其他价值观与原则，马克思主义者并不十分关注，因而亦从未做过深入探究。相反，他们将注意力与精力集中于其价值观外围的事实性外壳上，大胆地提出关于一般历史（尤其是资本主义历史）的阐释性论点——这些论点使马克思主义成为社会主义理论领域的支配性权威，甚至是道义权威，因为它对历史问题及经济理论的深刻诠释足以证明其政治信念的厚重。

如今，马克思主义已经丧失了许多甚至是大部分的外壳，即关于假定性事实的硬壳。几乎无人在理论上为之辩护，相信其正在

〔2〕 “共产主义不是理论，而是运动；它并非适于原则，而是适于事实。” Engels, “The Communists and Karl Heinzen,” p. 303.

〔3〕 参见上文第三讲第二节。

将之适用于共产党实践的党徒亦不复存在。不过,在一定程度上,马克思主义依然生生不息(我们可以说某种类型的马克思主义依然活着,如在美国学者约翰·罗梅尔(John Roemer)以及比利时学者菲利普·梵·帕瑞斯(Philippe Van Parijs)的著述中),它将自己表现为一套价值观以及实现这些价值观的一套规划。因此,现在它与空想社会主义的区别已经远不及其曾经标榜的那么大了。它的硬壳破裂了,软肋便暴露出来。

现在,让我以平等的价值观为切入点,阐释马克思主义是怎样蜕去其事实性外壳的。不论一个人对分娩式观点持何种想法,一般而言,就马克思主义的形式来看,据推测,关于平等的事实性信念已经无法为继。

经典马克思主义者认为,物质上的平等、平等地获得商品与服务的机会,不仅是不可避免的历史发展大势,而且在道义上是正确的。对于历史发展的不可避免性,他们完全自觉地相信之;而对于道义上的正确性,他们的信念多少有些自觉的成分,但在被问及是否相信之时,他们又表现得多少有些闪烁其词。这其中的部分原因是,经典马克思主义者相信平等是不可避免的历史发展大势,所以他们没有花费很多时间去仔细思考平等为什么在道义上是正确的,以及究竟是什么使平等在道义上具有约束力。平等行将实现,平等备受欢迎,因此在理论上研究它为什么受欢迎是在浪费时间,相形之下,还不如去研究如何能使它尽可能早日以及兵不血刃地实现——因为与平等本身不同,实现平等的准确日期及其代价是不确定的,分娩式理论因而在此处找到了用武之地。

据称,有两股不可遏制的历史潮流汇集在一起,从而确保未来必将实现物质上的平等。一股潮流是有组织的工人阶级的兴起,由于工人阶级处于不平等的劣势末端,其社会位置因而有利于社会趋向平等。工人运动无论在数量,还是在实力上,均会不断壮大,终有一天它会获得足够的力量,将孕育自己的不平等的社会埋葬。另一种有助于平等最终实现的潮流是生产力的发展,人类改造自然为自身造福的力量在不断加强。生产力的发展将导致物质极大丰富,人人

均可以从公共商店里免费获取为过上富足生活所需的物品。物质的极大丰富在未来一定会实现,这一论断可以对以下观点形成反驳,即革命以后(和平革命也好,暴力革命也罢;合法革命也好,非法革命也罢;疾速革命也好,缓慢革命也罢),不平等会以一种新的形式再现,可能、并将再次导致无产阶级的产生。这一革命之后,会产生一个不平等得到限制的过渡期:尽管阶级区分不复存在,但还是存在能者多劳、多劳多得的情况。不过,当“合作性财富的所有源泉都[逐渐]充分涌流后”〔4〕,这种有所限制的不平等也将消失,因为人人均可以得到他想要得到的一切(在心智正常的范围内)。

历史已经将我刚才所描述的预言击得粉碎。尽管无产阶级在一段时期内确实变得数量更大、势力更强,但是从未像《共产党宣言》所预言的那样成为“压倒性多数”。〔5〕随着资本主义生产过程在技术上日益精细化,无产阶级最终减弱、分化;而没有如预言所料,人数继续增加、力量继续加强。生产力的发展如今遇到了资源不足的瓶颈。科技知识的发展从未止步,将来也不会止步,但是生产力将自然转化为使用价值——即人类可以利用的资源——的能力(通盘考虑)不可能与科技知识同步发展,否则地球这颗行星就承受不住了:科技知识的不断发展会导致使用价值不断扩展,但地球的资源是有限的,不足以为之提供支撑。

105

2

上文提及马克思主义首要的两项必然性主张,现在我们对之进行深入探究。

第一项主张是错误的,因为无产阶级正处于瓦解过程中。关于此点,我一会儿将做精准阐述。这样一来,为平等而斗争就不再是资本主义工业过程中主体在战略点上进行的反射性

〔4〕 Karl Marx, “The Critique of the Gotha Programme,” p. 24.

〔5〕 Marx and Engels, “The Communist Manifesto,” p. 495.

运动^[6],社会主义价值观已经在资本主义社会的结构中失去立足之地——对我们这些依然坚持平等主义的人而言,这是一个令人沮丧的结果。与此相应,社会主义哲学遇到了过去不曾遇到的问题,对此,我现在就予以解释。马克思主义者、半马克思主义者或前马克思主义者,如罗梅尔、梵·帕瑞斯和我,陷入了道德与政治哲学的问题之中无法自拔。而在过去,这些问题不仅未曾引起马克思主义者的关注,而且经常是其嗤之以鼻的对象。

西方资本主义社会阶级结构发生的丕变引发了规范性问题。这些问题以前并不存在,或者即便存在,其政治意义也微乎其微,而现在,它们的政治意义举足轻重。这些深刻的变化可以解释关注点为什么会发生突然转移。

为了切入这些规范性问题,我从本章开始引用的歌词谈起。这段歌词摘自美国社会主义老歌“永远团结”的第二段^[7],让我在此重复一遍:

我们开垦荒地、建造城市,他们才能从事贸易;
我们开挖矿山、修建工场,铺设万里铁路线;
而如今,我们饥寒交迫,被遗弃在我们自己创造的奇迹
中……

106 不仅革命的共产主义者歌唱“永远团结”,社会主义民主人士也反复吟咏之。后者的社会主义抱负仅限于要求在资本主义中获得福利保障,而早期的资本主义对在困难时期的失业者没有采取任何救助措施。以上这段歌词中的最后一句话尤其值得关注:“而如今,我们身无居所、饥寒交迫,就在我们一手缔造的奇迹中”。这句歌词表明,争取社会主义以及福利国家的运动主要是为了工人的利益。正是那些身无居所、饥寒交迫的人创造了社会财富,也正是他们迫切需

[6] 我并非意指无产阶级作为一个整体正向平等进发,但是为平等而进行的斗争确实存在——而且大量存在——于大部分无产阶级中。

[7] 拉尔夫·查普林(Ralph Chaplin)作词,旋律采用“John Brown's Body”的曲调, See Hille, ed., The People's Song Book, p. 68.

要社会主义,或至少是福利国家。生活必需品的公共保障被视为对劳动犯下的错误所进行的矫正,须知是劳动创造了产品,创造了奇迹。试比较一下20世纪30年代一首著名的美国歌曲——“兄弟,能给我1块钱吗?”这首歌曾经位列金曲榜首位,歌中唱道:“我曾修建了一条铁路,上面行驶着隆隆机车;我曾建造了一座高楼,它直指云霄”。劳动者的这些创造,本不应该令他们不名一文。^[8]

从这些歌曲的字里行间中,我们可以看出,人民要求获得救济、免于饥寒,并不是因为他们不能从事生产,譬如因残疾或长期失业或因照顾家庭而无暇从事有薪工作。他们在这些歌曲里要求获得救济,是因为他们已经从事生产劳动,故而不应该陷入饥寒。在“永远团结”的歌词中,要求获得物质保障的两项主张——免于贫困以及通过劳动获得权利,以老式的共产主义辞令的方式被融合在一起。在这首歌的写作时代,将这两项主张融合在一起是可能的,因为那时社会主义者将被剥削的生产者与那些需要社会主义福利的人基本视为同类。故此,他们没有洞烛第三行前半部分歌词(即“而如今,我们身无居所、饥寒交迫”)与后半部分(即“在我们自己创造的奇迹中”)之间隐含的冲突。前半部分表达的理论是“生产者享有权利”,而后半部分暗含的理论更具平等主义色彩。

[8] E. Y. 哈伯格(E. Y. Harburg) (“Yip”)作词,简·格尔内(Jay Gorney)作曲。哈罗德·梅尔森(Harold Meyerson)与厄尼·哈伯格(Ernie Harburg)撰写的关于前者的传记非常符合我在这里所表达的目的:

“‘在歌中’,Yip对斯塔德·特克尔(Studs Terkel)说,这首歌唱的实际上是,‘我在这个国家进行了投资。可我的红利在哪儿呢……这不仅仅是令人怜悯的词句。这还没有将他逼到乞丐的地步。这使他成为一个有尊严的人,并发出疑问——他有一些愤怒,他也应该愤怒。’愤怒——Yip与Jay的愤怒是基于马克思主义原则:劳动没有获得其应得到的全部回报。‘[我]在那时清楚的意识到’,Yip说,‘我们整个经济制度的症结何在:获得利益的人并不总是付出劳动的人。劳动者总是在为出卖他的人工作。所以,这个充满困惑的劳动者在大街上唱道:我修建了铁路,我建造了高楼,我为这个国家而战。为什么我的双手空空?我认为,这首歌之所以伟大以及如此受欢迎,且流传至今,是因为它发出了普遍性的问题:为什么劳动者不享有财富?’”

(Who Put the Rainbow in “The Wizard of Oz”, p. 50. 构成了本书书名的问题的答案是:“Yip” Harburg为这部电影写了主题歌歌词。)

在这两部分所表达的诉求之间的确存在原则上的区别,这无须进行过多论证。饥寒交迫的人并不一定是那些生产饥寒交迫者所需物品的人。如果人民——生产者——有权获得其生产出来的物品,那么那些没有从事生产的人,即便饥肠辘辘,亦无权要求获得之。既从事生产,又几乎不名一文,是工人阶级的一贯形象,这一形象把这两个特点融合在一起,从而掩盖了一个深刻而又成问题的107 事实,即要求获得物质保障的两项主张——“我生产了它,故我应拥有它”与“我需要它,如果得不到它,我将无法活下去”。它们不仅相互区别,而且存在潜在矛盾。〔9〕

〔9〕 为证明在据信激进的社会主义思想中,第一项原则的移植(主要是资产阶级)深度,我提供了摘自爱德华(Edward)与埃莉诺·艾夫琳(Eleanor Aveling)夫妇合写的《雪莱的社会主义》(Shelley's Socialism)的引文,这本书于1888年秘密印刷。

艾夫琳夫妇期盼“现存的两个阶级将被一个阶级所取代。这个阶级由社会健康、明智的全体成员组成,拥有所有公共生产方式与分配的方式,并为公共的生产与商品分配而工作”。(p. 15)他们并没有言明,不健康、不明智的人将会如何。

他们赞成雪莱在事实上所持的观点,即所有不从事生产的人均不应享有生产的成果:“雪莱关于一个人在什么情况下是在适当享有其财产,什么情况下是在不当享有其财产的观点,可以从以下这段引文中得出:‘劳动、生产、节俭、技术、才能或任何其他体面或合法行使的权力是对财产进行说明的基础。所有正当的政治制度应该捍卫一个人对其如此获得的财产所享有的自由裁量权……’我们认为,用更加精准的科学社会主义的语言来解释这句话,其含义会更加明确,因此,‘一个人对其自己劳动生产的一切东西享有权利,只要他无意利用这种权利来伤害他人……’”(p. 36)

雪莱的“致英国人之歌”(Song to the Men of England)在第5诗节继续抒写了这一主题:

你们撒的种子,别人拿收成;
你们找到的财富,别人留存;
你们织的衣袍,别人穿戴;
你们铸的武器,别人取过来。(p. 48)

他的“人们的正当所得”(What Men Gain Fairly)在一开始也抒写了这一主题:

人们的正当所得,理应归他们拥有,
一个人的子女有可能继承好吃懒做,
他挣得的若是懒惰:当然不言而喻;
对某一个人的苛求可能有利于大众。(p. 59)

3

他们创造了奇迹,他们身无居所、饥寒交迫,马克思发现,这是社会主义运动高潮期工人阶级四大特点中的其中两个。这四个特点以前从未同时属于其他任何地方的任何一个阶层,但是在工人阶级身上,这四个特点在那时却找到了汇聚点,而且一度给人以这样的印象,即它们的汇集与重合将是持久现象,尽管这其中带有一点激情和些许自欺。共产主义者对工人阶级的印象是,其成员

1. 构成社会的大多数;
2. 创造了社会财富;
3. 是社会中的受剥削者;
4. 是社会中的贫困者。

此外,在他们的印象中,除这四个特点外还有两个特点,且后两个特点是前四个特点的必然产物。工人阶级过于贫困,以至于:

5. 不论革命产生什么样的结果,他们都无可所失;
- 而且由于1、2以及5,工人阶级有能力(1、2)改变社会,因此,
6. 他们会,并将要对社会进行变革。

我们可以用下列词汇来指代这6个特点:“多数”、“生产”、“剥削”、“贫困”、“无所可失”以及“革命”。

“工人阶级”与“无产阶级”的标签备受争议。不论用什么方式选择适用之,在当下发达的工业化社会中,均没有哪个群体能将以下四个特点汇集于一身:(1)是社会赖以继的生产者;(2)备受剥削;(3)构成(其家庭成员包含在内)社会的大多数;(4)极度贫困。当然,主要的生产者、受剥削者,以及贫困者当前依然存在,但是他们不再像过去那样,既不能笼统的认为他们将上述几个特点汇集于一身,也不能说他们构成了人口的大多数。如此一来,对社会主义变革既具有强烈利益需要(因为他们备受剥

削、极度贫困),又有现实能力(因为他们生产力强大、为数众多)的群体,就不复存在。经典马克思主义笃信无产阶级将会成为这样一个群体,而没有预见我们今天已经认识到的资本主义社会演进的自然过程。

需要强调,我现在泼墨阐述的问题与如何才能正确使用“工人阶级”或“无产阶级”这两个术语的学术问题并无干系。依据这两个术语的正统定义,其含义包涵的基本条件是:一个人必须出卖自己的劳动力,才能借以谋生。有人会就此认为,无产阶级今天已经构成人口中的绝大多数。然而,如果这确实是实情^[10],也是一个令人沮丧的实情,因为我刚才所列的四个特点已经离散,这是一个非语言上的、在政治上具有决定意义的事实。这一事实与“无产阶级”(或“工人阶级”)这一表述的确当含义毫无关联,所以,无论一个人对该表述的确当含义如何理解,这一事实均无可批驳。

社会主义理论、社会主义者与共产党今天遇到的许多问题反映出上述四个特点愈加离散。从社会主义政治哲学家的角度来看,受剥削与贫困这两个特点的分离问题最大。这迫使我们不得不在劳动者有获得其劳动产品的权利与利益、负担的平等原则之间做出抉择。前者是劳动剥削理论的体现,而后者否认一个人有权获得其劳动产品,并要求对支持极度贫困的非生产者(因此,这些人亦不是受剥削者)进行辩护。这是马克思主义过去不曾遇到的首要的规范性问题。^[11]

如果你能使自己相信这些特点是一致的,那么你就获得了一

[10] 它是否为事实并不明确。这是因为对于许多人而言,有选择失业的权利;对于某些高薪人士而言,存在以下可能性,拥有足够的存款,而无须真正出卖其劳动力。

[11] 我并不是说,过去没有人曾注意到这个问题。安顿·门格尔(Anton Menger)在一个世纪之前就清晰地阐释了这一问题:“将劳动者有权获得其所有劳动产品的思想上升到逻辑性结论的努力,会立刻遇到这一问题,即有许多人没有劳动力(儿童、老年人与残疾人),这些人只有获得非酬劳性收入,才能满足其需求。”(The Right to the Whole Produce of Labour, p. 5; and cf. *ibid.*, pp. 28, 109.)

个强有力的政治姿态。^[12] 你可以对民主派说,他们应该接受社会主义,因为工人构成了人口中的绝大多数。你可以对人道主义者说同样的话,因为工人深受极度贫困之苦。尤为重要的是,如此一来,你就不必再为社会主义的理想与原则而忧心忡忡,背负的压力因而会大为减轻。理由有二:第一,如果这些特点是一致的,就有多项道义原则可以证明为社会主义而斗争的合理性,故不存在辨别哪一项或哪几项原则是基本原则的实际迫切性——从实际的角度来看,这样的讨论显得多余,是对政治能量的浪费。不必为原则过于担忧的第二个原因是,如果这些特点是(看起来是)一致的,你就无须通过费力阐释这些原则(这些原则起到吸引人们投身社会

109

[12] 这一姿态体现在“永远团结”中(参见上文第2节),这首歌将这4个特点均表现出来,其完整歌词如下:

当工人的血液中流过团结的气息,
天底下哪儿还能收获更强大的力量;
一个人的力量固然微弱,
但团结使我们强大。

我们开垦荒地、建造城市,他们才能从事贸易,
我们开挖矿山、修建工场,铺设万里铁路线;
而如今,我们饥寒交迫,被遗弃在我们自己缔造的奇迹中;
但团结使我们强大。

他们不劳而获掠走了无数钱财,
但如果没有我们的智慧与体力,一个车轮也无法转动;
我们能打碎他们的强权,获得自由,当我们知道
团结使我们强大。

我们手中的力量比他们敛聚的金子要强大,
比原子裂变的威力更加强大;
我们能在旧世界的废墟上创造新世界,
因为团结使我们强大。

第一个特点,即工人构成社会的大多数并没有得到明确确认,但是第一、第三与第四节歌词描述了工人阶级潜在的巨大力量,这无疑暗示了这一特点。第二节、第三节第二行对工人力量进行的阐释向我们表明,工人是生产者。第三节第一行明显表现出剥削这一特点,而第二节第三行则表明,工人受到残酷剥削。在此基础上,第五个特征(无所可失)便毫无疑问。至于革命这一特点,最后两节各自的最后一句话以及第一节的第二句话暗示,工人可以变革社会,他们会变革社会则是整首歌所要传达的信息之一。

主义事业的作用)来号召人们投身社会主义事业。由于具有“多数”、“生产”、“无所可失”这些特点,社会主义事业的成功因而获得保障。

现在,由于缺少明确具有这些特点的群体,有意愿、有能力进行革命的群体因而亦不存在。部分是这个原因使然,马克思主义者,或者说曾经是马克思主义者的人愈加感到,有必要对规范性政治哲学展开研究。这些特点的离散产生了在理论上进行哲学思考的需要,这一需要与政治需要紧密相关,即为阐扬社会主义,有必要对价值观与原则进行阐释,这一点现在已空前明朗。相反,如果这些特点保持一致,那么站在规范的高度上阐扬社会主义的必要性就大为降低。当人们为其状况所迫而不得不进行社会主义革命,并且有能力取得成功时,就没有必要在原则上证明社会主义革命的合理性;当你认为有如此多的原则可以证明社会主义的正当性,以至于任何一个秉持善意的人均会为之所动时,也没有必要确定哪些原则可以证明社会主义的正当性,并向他们予以推荐。因为当需要社会主义来摆脱困境的群体同时具有上述四项特点时,社会主义本身就成为要求民主、正义、人类的基本需求,甚至是普遍幸福的体现。

所有非自我服务的政治均在理想的鼓舞下开始其进程。马克思主义者宣布,科学社会主义不需要理想,但同时被一种乐观的意识所激励,即所有的理想均支持它,这不免有些自相矛盾。换言之,马克思主义者认为,他们之所以不需要理想,是因为他们拥有全部理想。如前所述,这一强有力的意识完全建立在当前已无法为继的“无产阶级”概念之上。假如这一概念仍然可以为继,那么面对世界共产主义的崩溃,社会主义者迷惘困惑的程度,就不会达到目前的实际程度了。更为重要的是,考虑到西方无产阶级的胜利性转变,假如世界共产主义能够继续坚持,社会主义者迷惘困惑的程度也不会有所降低。

第3节一开始列出的前4项特征,如今均已成为英国某类左翼或后左翼政治学的主题。首先,存在一个多数派政治学——“彩虹”(rainbow)派。这一派别由那些认识到这些特征已经发生离散的社会主义者组成,他们希望从混杂的元素中产生赞成平等主义社会变革的多数派:低薪工人、失业者、被压迫的种族、因性别或性偏好而受到压迫的人、被遗忘的老年人、单亲家庭成员以及年迈体弱者等等。还存在一个生产者政治学,它对剥削的强调有所降低,以哈罗德·威尔森(Harold Wilson)在1964年发表的言论为代表。该学派允诺,在英国“白热化”的技术变革中,这个国家的反动结构将逐渐消失,无产阶级与受过高等教育的人将形成联盟,并战胜城市权贵、有土地的寄生者以及其他游手好闲者。托尼·布莱尔(Tony Blair)强调,工党必须与计算机革命保持步调一致,这与生产者政治学颇有相似之处。生产者政治学构建了工人与高技术生产者之间的圣西门式的联盟。在非生产者的寄生现象与生产者(因为一些成功人士虽包括在圣西门所指的范围内,但很难将他们视为受剥削者)受到的剥削之间,该学派更加关注前者。此外,还有剥削政治学,该学派以过时的劳工至上原则的各种形式为其特征,并自欺欺人地坚称其余的特点依然存在。最后,还存在一个福利权利行动,即以穷人为中心的政治学。这种学派的人相信,要解决当前的苦难,首先最需要获得基本的力量,他们致力于建立一些新组织,如收容会(Shelter)、儿童贫困行动组织(Child Poverty Action Group)、老年人关爱会(Age Concern)以及与世界范围内的剥削、饥饿与不公正作斗争的各种组织。在无产阶级的各种特点尚未深度离散、劳工运动与福利运动基本雷同时,这样的组织并不存在。在上述组织成立前,救助贫困儿童、老人以及无家可归者的慈善活动虽然存在已久,但是这些新组织所致力目标体现了一种新的精神——不是像先前的慈善活动那样提供施舍,而是匡扶正义;更为

重要的是,不公正已经不被涵盖在剥削的概念之中。

111 当那些深受贫困之苦的人被视为受剥削的工人阶级或工人阶级的一部分时,关于剥削的社会主义理论就不会给按需分配的社会主义分配原则制造难题。然而,一旦实际的贫困者与受剥削的生产者不再重合,关于剥削的社会主义理论就会与福利国家,甚至是福利国家的最低原则形成尖锐对立。因此,这为社会主义政治哲学提出了新任务,而在过去,这样的任务并不存在。

5

当我在研讨会上或面向政治性更强的观众阐发对工人阶级解体所进行的思考时,有时会有人指责我从一开始就遗忘了马克思是将革命放在全世界的视野下进行思考的,毕竟《共产党宣言》的结束语是“全世界无产者,联合起来!”^[13]如果按其要求扩展视野,我就会发现,第3节所列的特点当前依然维持一体,当然是在全世界的视野之下。如此一来,我就被指摘为一叶障目,对已经出现或正在出现的具备传统特点的国际无产阶级熟视无睹。

然而,这一苛责是站不住脚的。确凿无疑,在不少国家(这些国家的人口构成世界人口的大部分)中存在这样的生产者,他们以前与资本主义相隔绝,充分体现出剥削与贫困的特点——在印度的钢铁厂里,在韩国的电子组装厂里等等。但是,他们并不能构成我们所讨论的社会中的大多数^[14],因为用传统的观点来看,这些社会主要还是农耕社会,他们尚不能代表资本主义所仰赖的提供劳动的生产者。当今世界的生产引擎是跨国公司,而跨国公司可以任意地吸纳、开除工人,其工人无法成为有真正影响力的团体,因为数量庞大的其他群体构成了劳动力储备大军,这对他们形成了

[13] Marx and Engels, “The Communists Manifesto,” p. 519.

[14] 他们将来也不会构成大多数,因为如果其社会进一步工业化,随着工业化的推进,西方阶级结构的特点所发生的特点离散也会在东方与南方出现:生产者的大多数将不会同时受到剥削而且极度贫困。

面对面的威胁。印度与中国的实际与潜在的无产阶级正时刻准备着,随时准备替代伯明翰、底特律、里尔抑或马尼拉、圣保罗与开普敦的工人。

从历史上看,资本的联合先于劳动的联合。资本在合股寡头组织中实现联合以后,才开始面对劳动力的联合。资本家的利益在国家层面上得到主张之后很久,劳动者才开始在国家层面上发出某种声音。不过,文化与经济原因相叠加,使得劳动者很难能在国家层面上与资本展开竞争,尽管这类行动正在日益增加。问题的症结并不在于马克思与恩格斯所关注的事项——交通与通讯。如今,通讯既便捷又便宜。但是,各国的文化多样性及其实际与预期生活标准之间的鸿沟,使不同国家的工人阶级很难获得共同身份感。

112

有一首社会主义者的老歌,它的最后一段歌词就表达了那时工人阶级的哀愁:

我看到兄弟们正在劳作,
在这片浩大的土地上劳作;
我祈祷,我们联合起来,
联合起来,坚持抗争。^[15]

在一个国家内部,这种联合,这种对文化与经济差异的跨越,多少是可以达到的,有时甚至能顺利实现。但是,就全世界范围而言,其难度足以令人生畏。试想,一个西雅图波音公司的技术人员如何能与一个印度茶场的劳工“联合起来”?如果要这些人之间建立任何形式的联合,那么就再次需要道德发酵剂,而在过去,无产阶级的团结不需要这种因素。^[16]今天,世界上富裕的无产阶级为数众多,要想沿着这些路线取得任何进展,前提是他们必须对道德呼吁非常敏感。

[15] “The Banks and Marble”, 由雷斯·赖斯(Les Rice)作词、作曲,载于 Silber, ed., *Lift Every Voice!* pp. 92—93.

[16] 需要强调,我并非意指真正不需要,或实际上缺乏。

6

无产阶级不曾、也不会获得马克思主理论所预言的联合与影响力,关于这一事实及其对平等的前景造成的后果,我已经泼墨甚多。资本主义并没有产生自己的掘墓人。^[17] 社会主义革命的旧有(一半是真实的,一半是假象的)力量已经不复存在,其他类似的力量也没有产生,亦不会产生。因此,社会主义者不得不确立一个更为低调的方案,他们必须更多地从道义上阐扬社会主义,改变过去那种追求潮流的做法。在认识到上述问题的背景下,现在我想对当前困境的一个方面展开讨论,因为它为要求平等提供了一个基础,并将之置于显著地位。这不仅对传统马克思主义者是一个新的基础,对主流自由主义者也是如此。我们将发现,这个新基础与马克思主义预言物质将极大丰富的谬误有关。在过去,这个预言不是要求平等的基础,而是相信平等是历史必然的基础。

要求平等的新基础与生态危机有关。生态危机对全人类构成威胁,但专家们对威胁的程度意见不一,故对需要采取的补救措施——如果补救还不算太晚——亦莫衷一是。不过,在我看来,以下两个命题是正确的:我们的环境已经受到严重破坏;如果尚存摆脱生态危机的方法,那么这个方法必然包括大大降低物质消耗,使其远低于我们现在的通行水平,这将造成亿万人的生活方式会发生令人不悦的变化。

在这个令人失望的论断中,我需要对已经确定的东西与推测的东西做出区分。毫无疑问,用矿物燃料能源与自然资源的标准衡量,西方的平均消耗水平必须大为下降;而非西方的消耗,用同样的标准衡量,总体而言,永远达不到西方当前的水平。不过,着重号强调的部分的定性非常重要。我们不可能使人类在整体上达到西方的商品与服务水平,这一点确凿无疑。甚至可以说,倚靠迄

[17] Marx and Engels, "The Communists Manifesto," p. 496.

今为止支撑西方消费的燃料与物质,我们无法继续在整体上维持西方人作为少数人所享受的生活水平。不过对于以下观点,我们尚不十分确定:理想的消费满意度本身、用常规供给方式思考的商品与服务,依靠新的方式无法在理想的规模上得到保障。不过,我认为,关于商品与服务的第二个论断也是正确的^[18],下面的论述即以此假定为出发点。

当总体财富持续增加时,在世界范围内,身处社会底层的人的状况会得到改善,即便他们与富裕群体之间的差距并没有缩小,甚至有所扩大。当这样的改善发生时(对于许多弱势群体而言,这样的改善在很大程度上已经发生),在平等主义者看来,正义依然不能放弃对平等的要求。不过,如果贫困群体持续走向富裕,即便他们无法赶上上层群体,要求平等的呼声也会显得刺耳,甚至危险。然而,当进步不得不让位于退步,当平均物质生活水准不得不下滑时,穷人与穷国就无法再憧憬逐渐接近世界富裕群体现在所享受的福利水平。平均水准的急剧下降意味着无限制的利用自然资源——而非平等——就不再是一个选项。从道德角度来看,巨大的贫富差距因而令人更加无法容忍。

114

需要注意,上述因生态原因而对不平等的容忍度有所降低的情况与传统的马克思主义信念之间存在强烈反差。实现马克思主义的平等(“各尽所能,按需分配”)^[19],其前提是工业进步使社会达到非常富裕的状态,可以为每个人提供其过上富足生活所需要的一切。无论是个人还是群体之间,不再存在争夺优先地位的竞争。(设想)未来实现富裕具有不可避免性是预言平等的_{一个原因}。当前,物质持续匮乏则是要求平等的_{一个原因}。

[18] 这意味着,我认为,如果“一颗氢弹”就要打过来了,那么关于我们的处境已经有多危险的论述,要想驳倒随后而来的种种论点,时间已经来不及了。另外,不能排除马克思关于物质将极大丰富的预言在某个遥远的未来可以得到证实。当前的这些论述反映了我自己对未来一段时间可能面临的束缚的判断,它足以证明极端的考虑的合理性,不论关于物质将极大丰富的经典预言是否有一天会实现。

[19] Marx, “Critique of the Gotha Programme,” p. 24.

马克思的物质乐观主义产生于绿色理念诞生之前,它过于奢侈,我们已无法继续坚持之。至少在可预见的未来,我们不得不放弃物质将极大丰富的幻想。但是,如果我在生态危机将导致选择变少的问题上是正确的,那么我们不得不同时摒弃关于社会可能性的一种严重的悲观主义,否则就只能以放弃社会主义政治学为代价。这种悲观主义是与马克思关于物质可能性的乐观主义相伴而生的。因为在马克思看来,物质上的富足不仅是平等的充分条件,而且是其必要条件;不仅是平等的前提,而且是合理高尚的社会的前提。他认为,只要物质的富足还没有完全实现,主要利益冲突就无法消除,社会纷争、“争取必需品的斗争……和所有肮脏的交易”就会持续下去。^[20] 正因为马克思对不能实现物质极大丰富的社会结果极度悲观,他才有必要对实现物质极大丰富的可能性表示如此乐观。^[21]

7

进而言之,这一点也可以解释传统马克思主义为什么没有将分配正义的问题作为关注的焦点。传统马克思主义认为,在物质

[20] Marx and Engels, *The German ideology*, p. 46. 马克思也认为,社会主义革命只有在物质上足够时,才能具有社会上的可能性,所谓足够,是指足够维持生产力的持续发展。

“因此,如果无产阶级推翻了资产阶级的政治统治,其胜利只不过是暂时的,只不过是资产阶级革命本身进程中的一个组成部分,就像 1794 年那样(亦即法国大革命),只要在历史的进程中,在其‘运动’中,还没有创造出足以彻底废除资产阶级生产方式的物质条件,就不足以决定性的推翻资产阶级的政治统治。”

Marx, *Moralising criticism and Critical Morality*, p. 319. 进一步参见: *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, 第五章第 6 节。

[21] 不能由此推定他在这一点上的乐观主义是完全不合逻辑的——即仅仅由对不公平的厌恶所驱使。关于马克思对经典政治经济学的悲观主义预言所做的批判,我已经做了研究,如果要判断马克思是否拥有适当的理由相信未来将实现物质极大丰富,就需要做出比我更深入的研究。

匮乏的条件下,阶级社会是不可避免的,其财产结构决定分配问题。所以,对于一项政治运动而言,讨论正义的性质总体而言是徒劳之举。因为政治运动的任务旨在推翻阶级社会,而不是去判断在滋生不公的诸多标准中,哪一条是可用于谴责阶级社会的恰当标准。探究在未来物质富足的条件下,正义的要求究竟是什么,亦无必要。因为共产主义将唾手可得(仅需要像提姆·巴克这样分娩式理论上的盟友稍稍助力)^[22],那时人人均能获得其希望得到的一切。正义,任何理念上的正义,从功利主义到平等主义,再到自由主义,因而均得以实现。职是之故,费尽心思提出“什么是分配的正确方式”这样的问题,无论是现在,还是未来,均无必要。^[23]

115

我们也不能再相信关于规范研究的实际意义(或无意义)的结论所倚赖的事实性前提。如果我们希望坚持社会主义信念,我们就不能赞同马克思关于物质可能性的乐观主义,但是,我们因此也不能赞同其关于社会可能性的悲观主义。马克思的乐观主义使他维持我们必须放弃的悲观主义,因为我们必须放弃确保这种悲观主义的乐观主义。

我们不能倚靠技术来为我们修补一切——如果一切还可以修补,我们就必须通过艰苦的理论与政治劳动来修补之。马克思主义认为,通过实现物质富足,我们可以获得平等——而我们则不得不在物质匮乏的背景下追寻平等。所以我们必须更加清醒地认识

[22] 参见第三讲第1节。

[23] 马克思所称的“共产主义的低级阶段”(依据马克思主义后来的文献,称为“社会主义”)对这一论断构成了反对理由,尽管不是毁灭性的反对理由。反对理由是,社会主义施行的一项分配原则(“按劳分配”)可以当作马克思主义对“什么是分配的恰当方式”的回答。但是,这一反对理由并不对正文中的论断构成毁灭性反驳,原因有二:第一,社会主义仅被视为一种过渡形态,社会主义实施的规则因而而是为完全实现共产主义做出的准备工作,而非抽象意义上正义的要求;第二,马克思主义将社会主义的规则视为特定历史阶段多多少少不可避免的规则,而不将这一规则视为要求从政策选项中找到规范性依据的选择。(关于共产主义两个阶段的进一步探讨,参见 Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, ch5, sect. 3.)

148 如果你是平等主义者,为何如此富有?

到,我们追寻的到底是什么,我们的追寻为什么是合理的,以及如何以制度性的形式实施之。这种认识必须成为社会主义经济学家与哲学家未来努力的圭臬。

坏事变好事的方式

——罪恶问题刍议

我无法在此重现第七讲的内容。这是因为这一讲主要是以多媒体的方式进行的：应我的邀请，听众们在磁带的伴奏下与我一起歌唱一组美国流行歌曲，这组歌曲阐释了坏事是如何变为好事的。熟悉棒球的人一定知道，在第七局的伸展活动（the seventh-inning stretch）* 中，观众会被要求起立高唱“棒球之歌”，通常会以大声的音乐作为伴奏。在我看来，一连举行十次讲座，比9局棒球对观众的要求还高，部分是因为10大于9，而主要原因则是讲座毕竟是讲座，而非体育比赛。所以我想，就像棒球迷一样，我的听众们会喜欢这样一段休息调整期。而这段时期的内容仅仅用文字是无法再现的。

* “Seventh Inning Stretch”是指美国棒球比赛会在七局上半局和七局下半局的中间作短暂休息，这时观众会被要求起身唱“棒球之歌”（Take me out to the Ball Game），主要目的是舒展身体、提震精神。——译者注

正义、激励与自私

“我有宽阔结实的肩背，能够承担这一切。我不应该临阵脱逃，像个懦夫那样，让那些远不及我强壮和有能力的人去承受苦难。‘健壮者应该挑起体弱者的担子，而不应该只图自己过得快活。’这句话并不需要费力证明之，它不言自明。如果你这一辈子只想自己过得舒畅顺当，你就步入了歧途。一只猪可以把鼻子伸到食槽里，别的什么也不想。但是，如果你还有颗人心，你自己铺张床而让别人睡在石头地上，你就无法心安。不，不，我决不自己摆脱枷锁，而让比我柔弱的人去承受苦难。”

——乔治·艾略特(George Eliot):《亚当·贝德》(Adam Bede)

1

无产阶级的解体导致马克思主义者开始关注规范性政治哲学，而对未来物质实现极大丰富丧失信心进一步加强了他们关注点的这一转变。^[1]就我个人而言，这一转变促使我对罗伯特·诺齐克(Robert Nozick)、罗纳德·德沃金(Ronald Dworkin)与约翰·罗尔斯(John Rawls)这三名美国政治哲学大师的著作产生了持久

[1] 参见第六讲第3节与第7节。

的兴趣。我在此提到他们的名字,是以他们引起我关注的时间先后为顺序。目前,罗尔斯的著作是我的研究中心,本讲以及下一讲即主要以他的思想为研究对象展开评论。

在行将展开评论之前,我想首先将我以前对有关特定事项的看法与我当前所持的看法之间做一对比。我自幼成长在一个忠诚于加拿大共产党的家庭中^{〔2〕},从少年时代起,我就是—一个相当正统的马克思主义者,我满怀激情地接受了灌输给我的理论。依我当时对这一理论的理解,我曾经对经济上不平等的各种辩解或辩护非常不屑(这些辩解与辩护在那时非常通行,如今亦不鲜见)。这些对经济不平等的辩护,有的可以称为事实性辩护,其余的则可以称为规范性辩护。规范性辩护支持经济上的不平等,认为这符合正义。与此相对,事实性辩护没有否认(亦未确认)经济上的不平等不符合正义,而是认为它具有不可避免性,至于其是否符合正义,则在所不问。

118

为不平等所做的一项主要事实性辩护是将之归咎于一个假定的命题,即人类拥有根深蒂固的自私本性。以基督教的原罪理念为依据,这项辩护指称,不平等是由人类的罪恶本性所决定的:自私是人的本性,就像原罪者—样,不论这是否是坏事,不平等是自私所导致的必然后果,不论它正义与否。

“自私”在此意指—个人为自己以及其直接利益圈子里的人谋求利益的欲望,并为此欲望而付诸行动的主观意愿,即便后果是他得到的(远)比其他人多得多,并比他否则将得到的多得多。在自私假定的强化版本中,自私作为一种欲望,其本质是获取比别人更多利益的欲望。也就是说,不仅渴望我在不平等之梯上处于更高的梯阶上,而且渴望其他人位于更低的梯阶上。如果我(在此意义上)非常自私,那么我希望比别人得到的更多,不(仅仅)是因为这样一来,我就会比否则获得的更多,而是因为我(至少同时)希望在别人之上,后者才是根本原因。在自私假定的弱化版本中,一个

〔2〕 参见上文第二讲。

人期望获得的其实仅仅是(因为资源是有限的)使自己处于比别人更优先的位置上。自己优先,就其本身而论,与其在强化版本中有所不同,并不是我们自我追求的目标。不过,对于那些有足够天赋或足够幸运而在追求自我利益的欲望中获得成功的人而言,它依然是这一追求的产物。

对不平等进行的辩护有两个前提。首要前提是人性前提,即人在本质上自私的。第二项前提是社会前提,即如果人是自私的(不论是否为其本性使然),那么平等便不可能实现并/或维持。

过去,对这两个前提我均予以反对。不过,我现在对社会前提的态度已经发生转变。在阐述我的转变之前,请允许我首先对我过去为什么反对这两个前提做出解释。

119 我反对人性前提是出于马克思主义信仰,因为我相信社会结构全面塑造动机结构。我认为,不存在能被简单明确地定性为无私或自私,或者在特定的固定程度上为自私的基本人性。我并非意指根本不存基本人性,因为我那时认为,这一观点属于异端的非唯物主义者的立场^[3]——我们毕竟是动物,一种拥有特殊生物特质并导致拥有特殊心理特质的动物。不过我当时确实认为,在动机方面,人性是相当易变的。然而,在某种意义上我承认,人类在本性上是何等自私确是事实。譬如我认识到,要让人类的态度与行为无私,其所处的状况必须要何等顺利。或者更普遍地说,关于自私与人性的真相可以由这样一张图表上的线的(可变的)高度所表现出来:这张图表的横向坐标为所处状况,纵向坐标为自私倾向的外在表现程度。给人类本性予以定性的正确方式应当体现为一个函数,所处状况为自变量,行为方式为应变量。要否认人性自私并对平等主义规划构成威胁,你需要相信的一切就是我曾经笃信的观点:人在顺利的状况下会相对无私,而且这种状况是可

[3] See Cohen, Karl Marx's Theory of History, p. 151.

以得到的。^[4]

职是之故,我反对为不平等辩护的人性前提。不过,我反对其社会前提是基于自己的独立见解。我那时认为,即便人类在本性是自私的,也不能就此得出不平等是不可避免的结论——事实上,这一结论是错误的。因为就像社会结构决定动机不利于“自私论”的第一项前提,结构决定动机的结果亦有相似功用:即便人是自私的,即便在人自私时,不论这是否是人不变的本性,支配人类相互影响的规则还是会对自私滋生的不平等起到阻遏作用。^[5] 本身自私或毫无利他动机的绝大多数人会实施这些规则,那些如缺少这些规则就会陷入不平等的劣势的人,也可能会实施之。

我至今仍对为不平等辩护的人性前提持怀疑态度,理由基本依旧。但是,我不再对其社会前提表示怀疑。我不再认为,即便承认动机的自私性,结构也能阻止发生不平等的结果。^[6] 这一观点

[4] 关于社会生物学的争论,我无意过多涉及,但为了防止误解,我还是要说。我并不认为社会生物学与前面这一段话中的观点存在矛盾,如果社会生物学就是理查德·德沃金在《自私的基因》(The Self Gene)中阐述的理论。需要指出,我认为《自私的基因》中阐述的这一理论令人完全信服。我知道,一位左翼人士持有这样的观点是很罕见的,而将这一观点阐发出来,就更加罕见了。诚如约翰·梅纳德·史密斯(John Maynard Smith)所言:“在厌恶分子遗传学和偏爱激进政治学之间,存在某种联系”。(“An Eye on Life,” p. 3)

[5] 我反对社会前提,这体现了对社会可能性的乐观,而马克思实际上对此避而不谈。因为在他看来,只有物质上的富足才能中和人类社会倾向不平等的趋势,因此任何种类的社会结构,其本身均不能做到这一点。参见第六讲第6节与第7节。

[6] 或许除非通过大规模的使用强制力,而规模过大会导致实际上无法进行,亦无法支持之。如果有可能施以所需要的大规模的强制力,但由于大规模使用强制力无法获得支持,人们还是拒绝平等。那么,对不平等所做的辩护就会变成既非纯事实性辩护,也非(就我所理解的事实性辩护而言——参见前文第118页)纯规范性辩护。即便这是不公正的,如今也能以为避免违反首要价值观的需要而受到辩护。用艾伯特·赫希曼(Albert Hirschman)的术语来说,这样的辩护没有说消除平等的规划是无效的,而是说它将更为重要的(相称规模的)价值观置于危险境地。See Hirschman, *The Rhetoric of Reaction*, passim.

当然,大规模的使用强制力会产生大规模的权力不平等,因为(不是逻辑问题)这样的强制力不能被民主地适用。这一辩护的真实性最终相当“纯粹”。

- 120 发生的转变,其意义重大。因此,如果人的自私到今天已不可改变(这不仅是其本性使然,而且)是资本主义历史造成的结果,我现在的观点是:面对这种自私性,结构本身并不足以带来平等。^{〔7〕}即便对人性的境界本身保持合理的乐观,资本主义历史也早已将我们推入一个死胡同。在那里,我们既找不到出口,也无法返回到通向社会主义的道路。

2

平等要求相对称的无私,我对这一古老理论的态度从嗤之以鼻转向认可;与此相应,我如今对另一古老理论的不屑程度亦随之降低。这一理论号称社会改革的灵丹妙药,它不是为不平等张目(除有时会构成间接辩解外),而是消除不平等的一剂秘方。它主张:要克服不平等,决不能(仅)进行经济结构的革命,还需要情感与动机的革命。依我当前所见,这一理论并非完全是真理,不过它蕴含的真理要多于我曾经的认可量。我刚才提到,这一理论有时会构成对不平等的间接辩解,这是因为若无耶稣基督的再临人世,或若无(如果耶稣不是救世主)救世主的首次临世,就不会有很多人认为需要改变动机。

着重号强调部分的观点可以被称为基督教的社会改革秘方。近几年来,我对罗尔斯就经济不平等的正当性所作的阐释进行了深入思考,这促成我现在对这一观点持更加友善的态度。罗尔斯指出,当不平等具有如下效果时,即最不利者的经济状况要好于不平等如果被消除的情况,它就是合理的。对罗尔斯而言,当且因为不平等为提高最不利者的地位所必要时,不平等就是(不仅仅是合理的,而且是)公正的。他认为,由于物质激励而产生的生产动机,

〔7〕 需要注意,以下主张并非无足轻重:如果人的自私性是无法改变的,那么结构也不能颠覆之。即便人具有(不可改变的)自私性,结构也不能带来平等,这一主张并非无足轻重,而在以前我曾持相反立场。

其良性影响与经济不平等相互联系,不平等对于实现这一目的尤为必要。

罗尔斯将之描述为对不平等所做的规范性辩护——一种对不平等的辩护,即试图将(某种形式的)不平等描述为正义的。不过,我认为,只要对使其成为正确的主要机制(以及当其为正确时,亦即经济不平等有利于贫困者)进行仔细研究,就会发现将罗尔斯对不平等所做的辩护定性为事实性辩护更为妥当。尽管罗尔斯自己阐述了很多,但他并没有证实依据他的正义概念,以激励为基础的不平等是正义的,最多只证实它令人遗憾地具有不可避免性。如果不能这么简单且绝对地说^[8],那么至少在如果我们不希望降低每个人的条件的情况下,它确实如此。^[9]如果不断地进行适当追问,便会发现罗尔斯对不平等所做的所谓规范性辩护只是对不平等进行的事实性辩护。这是因为,我们将看到,作为对不平等为什么必要进行解释的一部分,反平等主义的自私在其确实必要的程度上,必须被认为更加有利于促进生产力。

121

3

在两段实质内容本应相同的论述中,罗尔斯所表达的观点却发生了改变——对于就不平等所做的事实性辩护与规范性辩护之间的对比而言,这一改变事关重大。下面,我就对罗尔斯的这一改变做一评论。

在罗尔斯早期的一篇论文“作为公平的正义”(Justice as Fair-

[8] 实际上,罗尔斯的观点并不依赖于改善不利者条件的规划。他认为,“深刻的不平等[在]……生活中的最初机会……在任何社会的基本结构中都无法避免”(A Theory of Justice, p. 7)。激励论有助于证明这些深刻的不平等是合理的。

[9] 这会令他对不平等的辩护处于危险境地,而不是将其置于无效的那一类别之中(参见上文注释6)。不过,仅在平等是可能的条件下,他认为这一条件是不能实现的(参见注释8)。

ness)中,我们能找到以下一段文字:

如果这些不平等能起到刺激作用,从而引出更好的努力(看上去很可能会这样),这个社会的成员就可能将这些不平等看成对人性的让步:他们与我们一样,可能会认为人们在理想上应当希望相互服务。但是,由于自私是他们的共有特点,他们接受这些不平等,仅仅是接受他们实际参与的各种关系,以及对刺激(刺激导致他们卷入共同行为)给予认可。^[10]

在我看来,这段话中有不少费解与不当之处,从其所在的整段文字中,还能找到更多问题。^[11] 不过,现在我只对以下这个极其引人关注的事实感兴趣:14年之后,罗尔斯出版了《正义论》(A Theory of Justice)。在该书中,有一段实质内容(几乎逐字逐句)本应与上述引文相同的文字,不过在这段文字中,他却将引文中的加着重号强调部分删除。《正义论》与上述引文中第一句话对应的文字如下:“例如,如果这些不平等能提供各种刺激,从而成功地引出更有生产效率的努力,处在原初状态中的人就可能将这些不平等看作抵消训练费用和鼓励有效表现的必要手段。”^[12] 从我所持的反对罗尔斯的立场出发,可以认为这句话表明:如果站在维护不利者之利益的角度,不平等的刺激确实是必要的^[13],那么它们之所以必要,仅仅是因为人性中的缺陷。这一缺陷在“作为公平的正义”的前述引文中被提及并被或多或少地确认,而在《正义论》相应的段

[10] Rawls, "Justice and Fairness," p. 140 (emphasis added).

[11] See Cohen, "Incentives," pp. 324—325.

[12] Rawls, "A Theory of Justice," p. 151 (emphasis added).

[13] 对于它们确实必要的观点,我决不同意。我认为,自私以及我们对自私的泰然,是几百年资本主义文明的产物。

落中却付之阙如。^[14]

不论是1957年的罗尔斯,还是1971年的罗尔斯,似乎均同意伯纳德·曼德维尔(Bernard Mandeville)(以及亚当·斯密(Adam Smith))的观点,即“私人恶德”(private vices)成就了“公共利益”(public benefits)——(换言之,)人的自私本性可以使所有人获益。不过,1971年的罗尔斯不愿意承认所讨论的确实是恶德。^[15]而我同意曼德维尔以及亚当·贝德的观点,它们就是恶德。^[16]

4

如果人是何等的自私影响到公平与正义的前景(我现在就持这种观点),那么其部分原因是:正义不仅仅是规范人们行为的国家立法体系,而且是人们在此结构中所选择的行为,是人们日常生活中的个人选择(我现在也持这种观点)。我已经开始思考这样一个观点,借用最近流行的口号就是:个人的即政治的(the personal is political)。

照现在的情况来看,这句口号的含义并不清晰,不过我在此处

[14] 我并不知道罗尔斯为什么会做出这一重大改动。但是,我想以下原因可能构成一种解释:在创作《正义论》时,罗尔斯自觉地接受构成主义(constructivism),而在写“作为公平的正义”时,这一态度尚不明显。依据构成主义,正义由以下规则构成,即我们在享有选择权的情况下,鉴于人性的事实(被给予的事实)等因素,会达成一致的规则。由于正义由人性的事实构成,对正义的追寻便以此假定为前提,这样一来,构成主义不可能将这些事实视为人性中表现出的不正义的“恶”。这并不是说,罗尔斯认为,人类就其本性而言,不可能是不正义的;而是说,如果人类不能遵从源自构成主义适当程序的任何原则,他们在本性上就是不正义的。罗尔斯认为,人类可能确实不能这么做。(see *Political Liberalism*, p. lxii.) 不过,人们在本性上有可能是非正义的,这一原因与罗尔斯在1957年接近于接受的理由相当不同。

我相信,构成主义的一部分确实是错误的,因为它借以构建的原则建立在人性的事实之上。我反对构成主义的这一步骤,反对构成主义的其他方面,反对构成主义本身。

[15] “私人恶德,公共利益”是曼德维尔的《蜜蜂寓言》的副标题。

[16] 参见本章开头的引语。

借用它有精准、合理的用意:分配正义的原则——关于公正地分配社会中的利益与负担的原则——适用于人们合法、自愿的选择(它们还适用于其他任何地方则在所不问)。所以,我的主张是,这些原则适用于人们在法律强制性结构中所做的选择;同样,每个人会同意,正义原则(也)适用于法律的强制性结构。我说人们在强制性结构中所做的选择,并不包括是否符合这些结构的规则的选择——正义原则(也)适用于这些选择;同样,每个人会再次对此表示同意。相反,我意指这些规则未予以限定的选择,因为这种选择既未被强令,也未受到禁止。

我在上文借用的、用着重号表现的口号被女权主义者广泛使用。^[17]更为重要的是,我在此处借用这一口号所要表达的观点,以及我在上文所阐释的理念,其本身也是一种女权主义观念。不过,需要注意,在简要解释我所捍卫的这个观念时,我并没有特别提及男性与女性之间的关系,或性别歧视问题。在女权主义对正义的标准观念所做的批判中,我们可以做出形式与实质上的区分,其形式是我在这里的主要关注点^[18],尽管对其实质我亦支持。

123

女权主义批判的实质是:正义的标准自由主义理论,尤其是罗尔斯的理论,不合理地忽视了家庭中(家庭的法定结构,其外在表现可能完全没有性别歧视)不公正的劳动分工与权力关系。从政治观点来看,这是女权主义批判的核心。不过,如果将女权主义批判中以性别为中心的内容剥离开来,我们就能得到其形式(常常仅是隐含的),即法律未予调整的选择属于正义的基本范围。从理论观点来看,这是女权主义批判的主要训诫。

由于我相信个人的即政治的,因此具体而言,我反对罗尔斯的如下观点,即正义原则仅适用于他所称的社会的“基本结构”。女权主义者已经注意到,罗尔斯在其著述始终,一直在家庭是否属于

[17] 不过,在女权主义者之前,这句口号显然被基督教自由主义神学家所使用。See Denys Turner, "Religion: Illusions and Liberation," p. 334.

[18] 或者更准确地说,是使其形式区别于他物的东西。在女权主义者批判政府立法与政策的范围内,其形式并无特别之处。

基本结构的事项上摇摆不定,故他对正义原则是否适用于家庭亦迟疑不决。我认为,罗尔斯在这个事项上摇摆不定,不仅仅是一个优柔寡断的问题,因为只要赞同家庭包含在基本结构中,就可以轻易解决之。苏珊·奥金(Susan Okin)即持此种观点^[19],不过依我之见,她的这一观点是错误的。我将(在第九讲第2节)阐明,如果罗尔斯不放弃分配正义仅仅适用于基本结构的观点,他就无法将家庭容纳到社会的基本结构中。奥金认为,罗尔斯可以将家庭关系包括在基本结构中,但是这一观点表明,她未能把握住女权主义对罗尔斯所做批判的形式。

5

我得出上述结论,系基于一系列论证,后文将对此予以详细阐述。在本节中,我想重申我对罗尔斯关于其差别原则之适用的批判(我在其他地方曾对此做过批评)^[20],即他没有将之用于对野心勃勃的商人追逐私利的选择展开谴责,由于这种选择会导致不平等,我认为这会令不利者受到伤害。在第6节中,我将论及一种对我批判罗尔斯的反对意见。这种反对意见认为,差别原则依据其规定与设计仅适用于社会制度(尤其适用于那些构成社会基本结构的制度),故不适用于这些制度内的人所做的选择,如野心勃勃的商人所做的选择。

对于上述基于基本结构而提出的反对意见,我将在第九讲第1节与第2节做出见解独立的回答。在该讲第1节中,我将论证,上述反对理由与罗尔斯关于正义原则在公正社会中的作用的诸多论

124

[19] 罗尔斯在认可还是排除家庭属于基本结构的问题上含糊其辞,唯独奥金注意到这一点(see, e. g., Okin, "Political Liberalism, Justice, and Gender," pp. 23—24; and, more generally, Okin, *Justice, Gender, and Family*)。不过,就我所知,她尚未注意到更加广泛的前后关系,因为罗尔斯关于正义的一般观点有一系列模棱两可之处,而他在这个事项上的含糊其辞仅仅是其中一例。

[20] See Cohen, "Incentives, Inequality, and Community"; "The Pareto Argument for Inequality." 这两篇文章以后分别简称为"Incentives"与"Pareto"。

述不符。接着,我暂且假定罗尔斯的一整套准则中或许存在不一致的论述,然后在第2节中,我再重新对上述反对理由展开批驳,证明不论对基本结构做怎样的解释,罗尔斯的如下坚称均无法成立:他坚称适用于基本结构的原则不适用于基本结构中的选择。最后,我得出结论,我对罗尔斯提出的原创性批判是站得住脚的,能够战胜上述反对意见。第九讲第3节对我所持的如下立场的含义进行了评论:即那些选择违反了正义原则的个人,应受到道德上的谴责。第4节探讨了强制性制度与非强制性制度之间的区别,这一区别对第2节的观点至关重要。

我批判罗尔斯,是批判他对差别原则的适用。差别原则的一种阐述是^[21]:当且仅当不平等为提高最不利者的地位所必要时,它就是公正的。对于差别原则本身,我在此并无争议。^[22] 不过,对于罗尔斯设置的检验不平等是否为正义的标准,以及有多少不平等通过此标准,我坚决反对。依我之见,几乎没有什么严肃的不平等可以满足差别原则设置的条件。这一条件,依构想,或者说依罗尔斯本人计划的构想^[23],用于调整社会(这个社会的成员接受差别原则)事务。如果我是正确的,差别原则的含义是:正义(实际上)^[24]要求无条件的平等本身,而不是生活最初机会中的“深刻的不平等”(罗尔斯认为这种不平等与正义相符)。^[25]

一般认为(譬如罗尔斯就这样认为),差别原则准允激励论,即

[21] See Cohen, "Incentives", p. 266, note 6. 差别原则有四种可能的阐述(它们均值得争议),关于这些阐述,参见罗尔斯的《正义论》。我认为第八讲与第九讲中阐述的观点可以经受差别原则这四种阐述的考验。

[22] 我对差别原则确实存在一些保留,但这些保留与这里的论述无关。例如,罗纳德·德沃金批评差别原则“目标麻木”(ambition-insensitivity)。对此,我与他的观点一致。see Dworkin, "Equality of Resources," p. 343.

[23] 我使用“计划的构想”这一表述是因为目前对罗尔斯的批评,部分就是批评他未能成功地如此构想。换言之,他未能认识到如此构想的含义。

[24] 我认为,条件是每个人在合理的范围内有权追求其自我利益。不过,这与以激励为理由对不平等所做的辩护有很大不同。see Cohen, "Incentives," pp. 302—303, 314—315.

[25] Rawls, *A Theory of Justice*, p. 7.

以物质激励策略为中心而支持不平等的主张。其理念是：有才能者，当且仅当其获得的薪酬高于平均水准时，他们才会生产出比吃大锅饭更多的产品，而他们额外生产出的产品的一部分，可以用于增加最不利者的利益。^[26] 有差别的物质激励必然导致不平等，这种不平等据称符合差别原则，因为最不利者据称会因此受益：不论最不利者的地位多么卑微，不平等是使他们的地位尽可能有利的必要条件。

现在，在我行将对这一论点展开批判之前，有必要对其表达使用的措辞做一解释，以防止产生误解。这一论点关注的是市场经济中高薪酬、有地位的人享有的一种选择：他们可以依据报酬的多少，选择工作的辛苦程度，选择在哪个行业工作，以及为哪个雇主工作。在上文中，这一论点的标准阐述将这些有地位的人称为“有才能者”。我在批判这一论点时，也将如是称之，其理由将在下一段予以阐明。即便如此，不论这一论点多么有说服力，不论对“有才能”做何种解释，也不能就此认为这些幸运的人是有才能者（“有才能”一词不仅指获得高额报酬的能力）。对于他们而言，所能确定为真实的一切是：由于他们被置于这样的位置，他们才能幸运地获得高额薪酬，并可以依据薪酬具体有多高，来相应地改变其生产能力。不过，就刺激论而言，他们的幸运地位可能缘于完全偶然的情况，如他们拥有的天生或后天养成的资质。不过，接受此观点，并不意味着需要就此认为，洗碗工在力量、才能与心智上的平均资质要逊于首席执行官的平均水准。不过，只有持有某些这样的思想，才能认同与此不同的另一种论点，后者认为有地位者获得高薪酬是合理的，因为他们获得的全部或部分薪酬是对其发挥超常能力的回馈。但是，罗尔斯的理论基础反对这些基于奖励的考量。罗尔斯也不认可以下观点，即高薪酬是合理的，因为其建立在适当的对等关系之上，亦即额外的贡献应得到额外的报酬。在罗尔斯

125

[26] 这是给较有利者更多薪酬会有利于最不利者的因果性描述的最简单版本。我在这里采用这一版本是为了阐明之便。

看来,高薪酬之所以是合理的,完全是因为这样会激发出具有更高生产能力的工作表现。

126 尽管如此,我仍然坚持将这些人称为“有才能者”,因为提出他们实际上并不特别有才能的反对意见,无论如何,均会进入一种经验性判断,这种判断既容易引发争议,在特定语境下又具有误导性。这是因为它会给人如下印象:它直接关系到我们对激励论所做的评价,不论有地位的人被称为“有才能者”是否实至名归。当使用“有才能”这一明显带有让步性的词汇时,我针对激励论提出的批评,最好依据其具体说明加以理解。它并不是对身居市场社会顶层者如何达到此高位这个事实性问题所做的让步。我使用上述论点自身的措辞,凸显我对其展开的批判何等有力:即便我们对有地位者如何确保其强势市场地位做出宽宏大量的假定,我的批判依然站得住脚。在这里做出这样的假定尤其合适,因为罗尔斯的差别原则在词义上要次于其如下原则:在追求的理想地位方面,实行的是机会平等原则。如果说,有什么东西可以确保那些占据高位者具有更高的创造性资质,那么,非这一原则莫属。这并不意味该原则确实起到这一功效。身处顶层者与其他人的主要区别是:他们更加奸猾以及/或者具有超强的攻击性,而没有什么令人钦佩之处,这与机会的公平平等是一致的。

现在我认为,为不平等张目的激励论是对差别原则的歪曲适用,即便这是差别原则最为常见,甚至有可能是最具说服力的一种适用。对于差别原则,相关的有才能者,他们自己或是认可之,或是不予认可。也就是说,要么他们自己认为,如果不平等不是改善最不利者的必须条件,不平等就是不公正的,要么他们干脆认为这并不是正义的要求。如果他们持后一种观点,那么依据罗尔斯的观点,他们的社会就是不公正的。因为在罗尔斯看来,一个社会只有在其成员自己认可、支持正确的正义原则时,它才是公正的。差别原则或许可以用于证明政府的如下态度具有正当性,即默认或促进社会中的不平等,而这个社会中有才能者本身并不接受之。不过这样一来,它就可以证明社会中不平等的公共政策具有正当

性(这个社会中的某些成员——有才能者——与其余的人并不共享一个共同体)。^[27] 因此,与从外部适用于它的原则不同,他们的行为就被视为固定或可变的数据,而其本身无需对这一原则负责。这并不是正义原则如何在一个公正的社会中发挥作用的问题,诚如罗尔斯对这个概念所做的阐释:在他看来,一个人可以在公正的社会与公正的政府之间做出区分——后者将公正的原则适用于一个其成员本身可能不接受这些原则的社会。

下面,让我们探讨第二种,也是剩下的唯一一种可能性,即有才能者确实认可差别原则——恰如罗尔斯所言,他们将正义原则适用于其日常生活之中,并且在这么做的时候获得其自己的正义感。^[28] 不过,他们接下去可能会被问到,鉴于他们自己认可这一原则,他们为什么要求获得比无才能者更多的薪酬,须知其工作可能确实需要特殊才能,但这并不特别令人不悦(在罗尔斯论证激励引发的不平等具有正当性时,并没有出现这样的考量)。有才能者可能会被问及,他们获得的额外收益是否是改善最不利者地位的必要条件,依据差别原则,这是证明其获得额外收益具有正当性的唯一依据。简言之,消除不平等(不以人类意志为转移,也不以世界的全部意志为转移)必然会恶化每个人的状况吗?抑或只有在有才能者决定降低现有生产力水平时,或不再占据对他们有特殊需要的职位时,如果不平等因此得以消除(例如通过征收个人所得税实施财富再分配,来达到完全的平等主义效果)^[29],每个人的状况才会必然恶化?

127

[27] 更准确地说,从我在“*Incentives*”第 172 页详述的(用着重号强调来表述的)语句的意义上说,他们与其他人并不共享一个起辩护作用的共同体(*justificatory community*)。

[28] “公民在日常生活中认可并依据正义的一个原则行动。”“当他们的正义感要求”时,他们依据“这些原则”行动,从而“最充分地实现了他们作为道德人格的本性。”(分别引自:Rawls, “*Kantian Constructivism in Moral Theory*”, pp. 521, 528; and *idem*, *A Theory of Justice*, p. 528.)

[29] 这种实现平等的方式保持了市场的信息功能,但消灭了其动机性功能。See Joseph Carens, *Equality, Moral Incentives, and the Markets*, *passim*.

认可差别原则的有才能者会发现这些问题很难处理。因为在差别原则的审判台上,他们无法自我辩解式地主张,他们获得高薪是改善最不利者地位的必要条件。因为在通常情况下^[30],使高薪成为必要的正是他们自己,因为他们不愿为普通工作付出与薪酬特别高的工作相同的生产效率,这就必然会使无才能者获得的薪酬低于其否则能获得的薪酬水平。因此,高薪酬之所以是必要的,仅仅是因为差别原则未能适当地贯穿有才能者的选择。^[31]

如此,除了以下这种非常特殊的情况之外,即在获得更高薪酬时有才能者的工作效率确实不能——这与正常情况下他们(仅仅)不愿意形成鲜明对比——达到他们本应达到的水平,差别原则只有在一个并不是每个成员均接受该原则的社会中,才能证明不平等具有正当性。因此,无法用适当的罗尔斯的方式来证明不平等具有正当性。

这样一来,这个关于应该接受并实施差别原则的结论,其含义就是:社会的正义不仅仅是其立法体系的应变量与强制性法律规则的应变量,而且是人们在这些规则内部做出的选择的应变量。罗尔斯对差别原则的标准适用(在我看来,也是误导的)可以模拟如下:在市场经济中,所有主体都在寻求自己收益的最大化;在罗尔斯式的国家中,国家选择的税收目的是对收入征税,使返给最不利者的财富实现最大化,其限制条件是,由于有才能者有追求私利

[30] 准确了解我所称的“通常情况下”的含义,参见, Cohen, “Incentives,” p. 298 et circa。

[31] 罗尔斯允许有才能者说他们获得高薪是合理的,因为只有这样,才能使不利者获得的薪酬虽低,但不低于他们已有的水平。不过,就像我在“*Incentives*”第二部分所指出的,当有才能者被称为第三人称时,这才能成为他们获得高薪具有正当性的一个理由,而当他们自己将之向穷人提出时,则基本行不通。与此相似,有人绑架了我的孩子,我给绑匪支付酬金自有道理,但是他不能以此为基础而认为,他从我这里要钱是合理的:他不能说他要赎金是合理的,因为我只有满足这一要求才能要回我的孩子。当然,富裕的有才能者不能与绑匪同日而语,不过只要将他们证明高薪具有正当性的依据放到“我—你”的语境下,便不攻自破。如前所述,只有他们被视为与所讨论的社会格格不入时,他们提出的激励论的依据才能发挥作用。

的动机,与非完全平等化的税收制度相比,完全平等化的税收制度会恶化每个人的状况。不过,受正义所激励的公民赞成这样一种国家政策,这种政策用税收规则反对他们(中的一部分)表现为追逐私利的经济主体,所以对差别原则的实施所做的这种模拟在思想上摇摆不定,与罗尔斯对一个公正社会的(合理)要求扞格不入。罗尔斯的要求是,一个公正的社会,其成员自己应当自愿遵从体现差别原则的正义标准。因此我们可以得出如下结论:一个依据差别原则是公正的社会,不仅需要强制性规则,而且需要贯穿个人选择的正义风尚(*ethos of justice*)。如果缺失这种风尚,并非为改善最不利者地位所必要的的不平等就会出现——之所以需要这种风尚,是因为与经济游戏规则本身相比,它更能促进分配上的公正。确实需要一种风尚,一种存于贯穿日常生活的动机之中的反应体系,这不仅是因为不可能设计出平等主义的经济选择规则(并能始终检测这些规则是否遵守)^[32],而且因为即便可以制定出具有适用性的适当规则,要求人们永远考虑这样的规则,也会严重危及自由。^[33]

当然,人们或许可以抽象地想象出这样一套非常精确、和谐的规则,其中普遍存在的利己选择能将最不利者的地位提升到其他任何一种选择模式均无法达到的高度。在强制性规则具有(且人们知道其具有)这样的特性时,主体就可以做出利己选择,并能确信其选择的结果能够满足对差别原则的适当、不妥协的解释。在这种(想象的)情况下,差别原则的正义所必要的唯一风尚是自愿服从相关规则,而这种风尚,是罗尔斯明确要求的。但是,关于激励兼容性的大量经济学文献教导我们,不可能设计出如此完美的

[32] 无法设计出这样的“公共”规则,其中的一个主要原因是,综合考虑,不可能始终能预测,一个人(甚至对这个正在被讨论的人而言)对更多财富的需求,作为其转而从事社会地位上更理想的工作的条件,是否可以作为对“特殊负担”的补偿得到辩护,故在平等的框架中可以被允许。关于更多关于公共性的更多论述,参见第九讲最后一段的最后一个注释。

[33] See Cohen, “Incentives,” p. 316.

规则。因此,就实际情况看,我认为,所需要的风尚必须能指引规则内部的选择,而不仅仅能引导主体服从这些规则。需要强调的是,之所以是这样,并不是因为以下论点通常是正确的,即当主体善意的进行某个行为时,他必须瞄准支配该行为的规则的要点。每一项竞技体育运动均对这一推论构成反例。不过,我对上述结论的所做的论证并不倚赖这一错误的推论。^[34]

对我批判罗尔斯关于差别原则的适用,在《正义论》的支持者中,存在一种坚决的反对意见。他们的反对理由是,我的关注点是有才能的生产者在日常经济生活中的姿态,这并不恰当,因为他们的行为发生在社会基本结构之中,并不决定社会基本结构,而差别原则仅仅适用于后者。^[35] 不论人们在社会基本结构中会做出什么选择,只要满足正义的两个原则,这一结构就是公正的。所以,毫无疑问,罗尔斯认为,从诸多视角来看,人们的选择本身可以被评价为是否公正。例如,任意性地任命候选人 A 而非 B 就任特定职位,就可能被裁定为不公正的,即便它发生于一个公正的基本结构的规则之中(因为这些规则的设计未能有效禁止各种类型的任意

[34] 需要指出的是,上文对支持不平等的激励论所做的批判并非针对“所有可以被称为激励的东西,而仅仅是那些产生不平等的激励。据称,后者之所以具有正当性,是因为它们可以改善不利者的状况。对于旨在消除贫困的激励,或旨在导致人们从事特别令人不悦的工作的激励,我并无反对意见。这些激励本质上并不会制造不平等。我批判的对象是给予有才能者高薪的激励,如果不给予这些有才能者高薪,他们就不会如此高效率地工作”(See Cohen, “Incentives,” p. 372.)。此处所支持的激励证明,收入不平等具有正当性,但它们没有证明不平等本身具有正当性。通盘考虑,他们反而被要求促进平等。

[35] 关于这个限制的典型论述,参见 Rawls, *Political Liberalism*, pp. 282—283。

多变,如此例)。^[36] 不过,这种选择中的非正义并不是罗尔斯原则旨在反对的那种非正义。假定这一选择发生在既定的基本结构中,那么它无法影响基本结构本身的正义。而依据罗尔斯的观点,这正是正义两项原则所支配的对象。同理,有才能者做出的关于工作与薪酬的选择也不应放到差别原则的审判台上加以判定。因此,如此判定这些选择,就是在错误的地方适用这一原则。差别原则是一种“用于制度的原则”。^[37] 它支配制度的选择,而不支配在制度内部做出的选择。职是之故,上述第5节阐述的两难观点的第二种可能性,曲解了罗尔斯的如下要求,即一个公正社会中的公民支持确保社会公正的原则。依据差别原则所规定的范围,只要有才能者遵从通行的经济规则(因为差别原则需要这些规则),他们就能被视为差别原则的衷心支持者。

不妨将之称为“基本结构异议”(basic-structure objection)。现在,在我进一步对之予以阐述并做出回应之前,我想指出,罗尔斯理论在运用“基本结构”这一概念时存在一处重大歧义,即罗尔斯理论中的基本结构是否仅仅包括社会秩序的强制性方面,还是同时包括那些在法律上或实际上不具强制性的根深蒂固的惯例与习惯。在第九讲第2节中,我将证明,这一歧义不仅能推翻基本结构异议,而且足以颠覆罗尔斯教导众人追寻正义的整个方法。不过,我在这里暂且撇开这个致命性歧义不谈,并姑且接受“基本结构”这个词汇在基本结构异议中表现出的含义,即意指某种结构,不论它是否具有法律上的强制性。其核心特点(为达该异议之目的)是:它确实是一种结构,即一种在其中做出选择的规则体系,而不是一组选择或/及行为。这样一来,反对我的那些罗尔斯理论的支

130

[36] 参见《正义论》第2节的第一句话(“正义的主题”):“许多不同种类的事物被说成是公正的或不公正的。不仅法律、制度、社会体系如此,许多种类的特殊行为,包括裁定、判决与归罪。”(ibid., p. 7)不过,罗尔斯将某些例子,如上文提及的例子,排除在其视野之外,因为“我们的题目……是社会正义。对我们而言,正义的主要问题是社会的基本结构”(ibid.)。

[37] ibid., p. 303.

持者会说,不论结构,准确地说是基本结构,是什么,其反对理由均站得住脚,因为我对激励论的批判,将适用于一种结构的原则错误地适用于个人选择与行为。

为了进一步澄清辩论的立场,有必要对我与罗尔斯在正义原则的适用对象上的分歧做出背景性说明。我自己关心的基本问题既不是(在任何意义上的)社会的基本结构,也不是人们的个人选择,而是社会中利益与负担的模式——既不是一种在其中做出选择的结构,也不是一组选择,而是结构与选择的结果。我关心的是分配正义(distributive justice)。所谓分配正义,我通常意指将利益与负担分配给个人的正义(及其阙如)。我的根本信念是:如果私人财产的不平等所反映的不是如下事物,即不同的人其付出的劳动艰辛程度不同,或不同的人的收入与悠闲上的偏好与选择不同,而是人们所处的状况,即幸运抑或不幸的各种形式不同,那么就存在分配中的非正义。有利条件的这些差异是结构以及人们在其中做出的选择的应变量,所以,结构与人们在其中做出的选择都是我关心的问题。

罗尔斯可能会说,在特定含义上,他关注的也是分配正义。不过对他而言,只有社会中利益与负担的分配是如下行为的结果时,分配正义才能实现,即行为完全符合一个公正的基本结构的规则。^[38] 当一个公正的基本结构的规则得到完全遵从时,依罗尔斯的观点,其必然结果是,不存在影响分配正义的(进一步的)个人正义与非正义发挥作用的余地,不论是通过增进之,还是削弱之。当然,罗尔斯会欣然同意,在一个公正的结构中,影响分配的吝啬与慷慨还是有发挥作用的余地。^[39] 然而,慷慨虽能改变分配,并能使分配更加平等,但无法使分配更加公正。因为试图使分配更加公

131

[38] *ibid.*, pp. 274—275:“这些正义原则适用于基本结构……社会制度应当这样设计,以便即使事情无论变得怎样,作为结果的分配都是公正的。”比较 *ibid.*, p. 545:“物质的分配手段小心地与纯粹程序的正义观念保持一致。”

[39] 这一观点与本节一开始提到的观点不同,换言之,在“正义”的“非主要”意义上,选择中的正义与非正义在一个公正的结构内有发挥作用的余地。

正——即完善一种已经被确定为(完美的)公正分配的正义,它之所以被确认为绝对公正,仅仅因为其产生符合公正的结构——是在做一件不可能的事情。不过恰如我曾指出,我认为在一个公正的结构内部,相关(之所以相关,是因为它影响到分配中的正义)的个人正义与非正义仍有发挥作用的余地,而且依靠纯粹的结构性手段实现分配正义,确实是不可能之举。

我在上文第5节中主张,社会正义需要一种社会风尚,一种促成非强制的支持平等选择的风尚。在讨论我的这个主张时,罗纳德·德沃金指出^[40],依据差别原则,罗尔斯式的政府可能承担着促进这一风尚的职责。德沃金的观点旨在通过减小我与罗尔斯之间的立场分歧,来缩小我对罗尔斯的批判范围,从而达到支持罗尔斯而反对我的目的。我不知道罗尔斯会如何回应德沃金的建议,但有一点至为清楚:罗尔斯不会说,就上述风尚促进之政策而言,如果其失败,社会的公正度与其如成功相比,必然会有所下降。因此,如果德沃金的如下观点是正确的,即罗尔斯式的正义要求政府促进有利于平等的风尚,那么政府这么做并不是为了使社会分配更加公正,尽管可能是为了使分配更加平等。以下三个相互关联的论点是罗尔斯所持观点的必然产物,而依据德沃金对其予以的自然解释,它们明显缺乏协调一致:(1)差别原则是分配正义的一项平等主义原则;(2)它给政府施加了促进平等主义风尚的职责;(3)政府需要促进这一风尚,并不是为了增进社会中的分配正义。德沃金试图缩小我与罗尔斯的立场分歧,但其尝试有揭示出罗尔斯的立场缺乏协调一致之虞。

现在,在行将提出我对基本结构异议做出的两点答复之前,有必要先暂时偏离主题对以下两项理解之间的关系做一阐释:其一,罗尔斯(以及我自己)关于公正的社会[·]的理解;其二,我(而非罗尔斯式的)对公正的分配[·]这个不同概念的理解。此处,公正的社会系指这样一个社会,其成员认可正确的正义原则,且其行为以此原则

[40] 在牛津大学于1994年春季学期举办的一次研讨会上,德沃金提出这一观点。

132 为依据。而这里所定义的分配中的正义则存在于对薪酬所做的某种平等主义的描绘中。由此可知,公正的分配有可能在一个本身并不公正的社会中实现。

为了阐明这种可能性,让我们设想这样一个社会,其风尚尽管并不是在笃信平等的激励下而形成的,但促成了分配上的平等。强烈的新教伦理就是这样一种风尚,它不关心(实际上的)平等本身,而是强调自我牺牲、努力工作以及设法将超出需要的资产用于投资(尽管其中含有禁欲主义),这使最不利者的状况得到了尽可能大的改善。这样的风尚在分配中实现了差别原则之正义,不过受其感召的主体,其动机并不是差别原则,所以从差别原则的措辞来看,他们自己尚不能被视为公正的。^[41] 依据这里的详细阐释,这个新教社会是不公正的,尽管它表现出分配上的公正。我们可能说,这个社会碰巧是公正的,而非本质上是公正的。不过不论我们更喜欢用什么样的措辞,在“公正”这个谓语的兩個备选主语“社会”与“分配”之间做出区分才是重要的。另外值得一提的是,就当代实践而言,一种能实现差别原则之平等的风尚,几乎必然是受平等所激励的;一种不受平等激励的风尚产生正确的结果属于偶然事件,至少在当代这一偶然事件几乎是不可能发生的。我在这一段中所表述的新教教义完全仅存于幻想,至少在我们这个时代是如此。

较少引人关注的是相反的情况,即人们力争用(事实上的)正义原则支配其行为,但存在无知愚昧,或整个外部情况冷酷无情,或集体行为问题,或德雷克·帕菲特(Derek Parfit)所研究的种种自我拆台的事情^[42],或我没有想到的其他情况,这些情况都会使分配维持不公平状态。称这样的社会是公正的,可能很突兀,而且我和罗尔斯均无须这么做:在上文中,公民中的正义被设定为社会公

[41] 更为重要的是,它之所以适用于这个社会,是因为其传统(控制其公民动机性结构的传统)试图使其风尚维持公正。与新教伦理相反,这将是徒劳之举,并且在它们成功的限度内,其导致的分配中的正义要逊于新教教义。

[42] See Parfit, *Reasons and Persons*, ch. 4.

正的必要条件。

对于在以上偏离主题的论述中提出的次要的、主要是文字上的难题,不论我们怎么解决之,以下观点均能站得住脚,即在一个尊崇差别原则的社会中,引导在公正的规则内部做选择的风尚是必要的。我得出这一结论的论证,并不依赖于我的正义观的各个方面(区别于罗尔斯的正义观),而是依赖于我们共有的关于公正社会是什么的观点。正如我所设想的那样,分配正义(在因果关系上)需要一种超越服从公正规则的风尚(也许仅仅是促进平等的风尚,例如我们想象的新教教义,或者同时是被平等所激发的风尚)这一事实,并不是我反对罗尔斯的论点中的一个前提。第5节中的论述,其主要内容实际上是我对罗尔斯提出的以下要求(这是一个经其深思熟虑的要求)所做的理解,即在一个公正的社会中,其公民本身必须是公正的。基本结构异议对这个理解构成了挑战。

在哪里行动

只有当现实的个人同时也是抽象的公民,并且作为个人,在自己的经验生活、自己的个人劳动、自己的个人关系中间称为类存在物(species-being)的时候,只有当个人认识到自己的原有力量,并把这种力量组成为社会力量,因而不再把社会力量当作政治力量跟自己分开的时候,只有到了那个时候,人类解放才能完成。

——卡尔·马克思:《犹太人问题》(On the Jewish Question)

1

现在,我对基本结构异议做出初步回答。之所以只是初步回答,是因为它先于我在第2节中对“基本结构”这个表述的含义所提出的质疑,并与在质疑之后做出的基本回答形成对比:与初步回答不同,基本回答提供了摆脱罗尔斯困境的某种方法。对他而言,这个方法虽然代价不小,但确实存在。

罗尔斯经常说,正义的两项原则仅仅支配基本结构中的正义,尽管如此,他亦指出存在不利于这一限制的三种情况。这意味着在每种情况下,他要么必须支持限制并批驳所涉及的意见,要么支

持所涉及的意见而放弃限制。^{〔1〕}

首先,罗尔斯指出,当差别原则得到满足时,社会就会在一种特别强烈的意义上表现出博爱:“如果不是有助于较不利者的利益,其公民就不会想占有较大的利益……一个家庭的成员通常只希望在能促进家庭其他人的利益时获利。那么,按照差别原则行动正好也能产生这一结果。”^{〔2〕}然而,当差别原则带来的所有正义均来自基本结构,而与人们在经济互动中的动机无关时,这种强烈类型的博爱就无从实现。“除非能够因此增进其余成员的利益,否则他们不想获利”,这无法与市场主体追求自身利益最大化的动机相融合,而差别原则,就对其纯结构性解释而言,并不谴责追逐私利的市场主体。^{〔3〕}

135

其次,罗尔斯说,在由差别原则支配的社会中,最不利者能够忍受其下等但尚有尊严的地位,因为他们知道其状况不可能会有任何改善,而且在分配更加平等的情况下,他们只会受损。然而,如果正义仅涉及结构,这一论断就是错误的。因为这样一来,由于较有利者的选择强烈倾向于反对平等,最不利者就必然只能占据

〔1〕 因为罗尔斯理论存在这些紧张之处,人们以两种相反的方法反对我对其激励论提出的批评。那些笃信罗尔斯主要关注点是基本结构的人反对我在第八讲第6节中提出的批判方式。其他人则没有意识到这一关注点对他何其重要,他们接受了我的如下观点(在我看来,这是反罗尔斯的观点):差别原则应该谴责激励,但是他们相信罗尔斯也会接受它,因为他们认为罗尔斯对这一原则的尊崇是相当坚决的。因此,他们并不认为我在激励论上的观点是对罗尔斯的批评。

上述第二类人似乎没有意识到,如果罗尔斯采纳他们认为对他开放的这条路线,他的自由主义就会处于危险之中。那样一来,他就会变成一名主张平等主义的激进社会主义者,这与罗尔斯作为一名自由主义者,主张“深刻的不平等”在“任何社会中的基本结构中都不可能避免”的观点是扞格不入的(A Theory of Justice, p. 7)。

〔2〕 A Theory of Justice, p. 105.

〔3〕 See, further, Cohen, “Incentives, Inequality, and Community,” pp. 321—322; and idem, “The Pareto Argument for Inequality,” pp. 178—179. 需要指出,我在此并不否认,当高收入者自愿按照由差别原则形成的税收制度纳税时,博爱的程度会比他们坚持放任主义(laissez-faire)时更高。

相对低下的位置。当优势地位者在经济选择中追逐私利而不受限制时,最不利者的地位就可能非常低下。在这种情况下,最不利者的地位不可能在纯结构上得到改善。这一事实为什么能保证最不利者保有尊严呢?^[4] 例如,假定(就像政治家们如今一贯主张的那样)提高收入所得税税率以增进不利者的利益会阻碍生产力的发展,因为更高的税率会严重挫伤有利者的生产积极性。认识到这一事实会有助于提高不利者的尊严感吗?

最后,罗尔斯说,在一个公正的社会中,人们在日常生活中的行为以源自差别原则的正义感为准绳,他们力图在其自己的选择中适用这些原则。他们这么做,是因为他们有一种表现其作为自由平等的有道德之人的本性的欲望,而他们只有按照其在原初状态中会承认的原则去做,才能充分表现这一本性。一旦所有的人努力按照这些原则去做,并且都做到了这一点,那么他们作为有道德之人的本性,就个别或集体地得到最充分的实现,他们的个人与集体的善也就随之实现。^[5] 然而,如果在一个旨在实施这些原则的结构中,他们随心所欲的选择就足以实现正义^[6],那么他们的行为为什么必须遵从正义原则,并将正义原则“作为其所处状况的要求”加以“适用”? 此外,当他们知道其一心谋求的是其在市场中所能获得的最大利益时,他们又如何能为自己作为有道德之人的本性得到充分实现而欢欣鼓舞,而没有惺惺作态的伪善味道呢?

136

直到现在,正如我曾指出,这些矛盾对于反驳罗尔斯而言,还不具有决定性意义。因为在每种情况下,他都可以固守其将正义限制于基本结构的立场,放弃或弱化产生矛盾的言论。他确实有意这么做,至少在我提到的第三种矛盾上。他说^[7],从某种意义

[4] See, further, Cohen, "Incentives," pp. 320—321.

[5] Rawls, *A Theory of Justice*, p. 528.

[6] Rawls, "Justice as Fairness: A Briefer Restatement," p. 154.

[7] 罗尔斯提出这一观点,是对我于1993年在哈佛大学举行的一次讲座的回应。

上说,《正义论》错就错在将两项原则定义为综合性的正义概念。^[8] 所以,如今他愿意放弃高傲的道德说教(即构成前注5的原文)。不过这一适应性调整亦付出了代价:它表明尊严、博爱与人之道德本性的充分实现,不再能通过罗尔斯式的正义得以实现。^[9]

2

现在,我对基本结构异议做出更为基本的回答。这个回答之所以更为基本,是因为它具有决定性意义地表明,正义需要一种支配日常选择的风尚,这是一种超越遵从正义规则的风尚。^[10] 在初步回答中,我曾指出,罗尔斯限定正义仅适用于社会的基本结构,这存在显而易见的矛盾,而这个回答并没有利用这一明显矛盾。基本回答质疑并反驳罗尔斯的这个限定本身。

罗尔斯的理论系统存在一个重大断层线,这不仅瓦解了基本结构异议,也使罗尔斯的正义主题观^[11] 陷入进退维谷的困境——在我看来,这是一种无法摆脱的困境。当我们对以下这个看起来简单的问题发出诘问时,这个断层线就暴露于世:基本结构(究竟)是什么? 需要指出,在罗尔斯对基本结构的详细阐释中,存在一处致命性歧义。与此相关联,其正义的评判标准,以及将与结构相容

[8] 换言之,作为一个完整的道德理论(的一部分),它与纯政治理论形成鲜明对比。关于这个区别的具体阐释,参见 Rawls, *Political Liberalism*, passim, 尤其是 pp. xv—xvii, xliii—xlvii。

[9] See Cohen, "Incentives," p. 322.

[10] 尽管并不必然是恰好体现这些规则所规定之原则的风尚。参见第八讲最后四段。我将证明,正义需要一种风尚,基本结构异议因此将会得到反驳。然而,正义所需要的风尚是否能在正义本身的语境下得到辨识,这还是一个不确定的问题。尽管如此,恰如我在第八讲中所提出的那样,这个问题的答案几乎可以说是肯定无疑。

[11] 即正义原则评判的论题。在此,我遵从罗尔斯的用语,即《政治自由主义》(*Political Liberalism*)第七讲标题所使用的用语("作为主题的基本结构", *The Basic Structure as Subject*)。另参见上文第八讲注释36。

的个人选择结果排除在正义评判范围外的愿望,这两者之间也存在矛盾。

罗尔斯始终说,基本结构,作为正义的首要主题,是一套制度。他因此暗示,正义的原则并不评判这套(公正的)制度内的人的行为(这些人遵守这套制度的规则)。然而,哪些制度被认为有资格构成基本结构的组成部分,这是个严重缺乏明确性的问题。有时,似乎(法律意义上的)强制性制度即构成基本结构的全部,这样说或许更恰当:这些制度属于基本结构,仅仅因为他们具有(法律上的)强制性。^[12] 依据对罗尔斯意欲用社会“基本结构”表达的内涵的普遍解释,在其宪法的规定中,在可以被解释为执行这些规定的具体立法中,以及在进一步的立法与政策(这些立法与政策极其重要,但与宪法本身的表述相抵触)中,这一结构是清晰可辨的。^[13] 所以可能有人会说,对基本结构的第一种理解是广义上社会的强制性纲领(the broad coercive outline of society)。它在与正义原则相关的立法成为选项之前,以一种相对固定、一般的方式决定了人们可能做什么以及必须做什么。依据这一理解,因人们在这个特定的基本结构中的选择而产生的限制与葬送的机会,则在所不问。

不过,在罗尔斯的语境中,基本结构是否始终以排他性的强制性条件作如此理解,尚不甚明确。因为罗尔斯经常说,基本结构由社会主要制度组成,但在对基本结构作详细阐述时,他并没有对强

[12] 在下文中,我使用“强制性的”、“强制性”等词来指代“法律上强制性的”、“法律强制性”等词。

[13] 因此,罗尔斯认为,差别原则尽管是通过(强制性维持的)国家政策来贯彻的,但将之放到社会的宪法中尚不适宜。See Rawls, *Political Liberalism*, pp. 227—230.

制性作出特别强调。^[14] 在对基本结构的第二种理解中,属于基本结构的制度,其构造主要依赖惯例、习俗与期望,而非法律。家庭即为一典型例证,罗尔斯有时将之囊括在基本结构中,有时则不这么做。^[15] 然而,一旦逾越了界限,即从社会的强制性领域进入由约定俗成的规范与惯例所组成的非强制性领域时,正义的范围就无法再将选择的行为排除在外,因为(至少在特定情况下)构成非正式结构的事物(请再次想一想家庭)与人们做出的习惯性选择有密切关系。

“有密切关系”(Bound up with)这个表述模糊不清,所以我在

[14] 例如,思考一下《正义论》中介绍基本结构的概念的这段话:

“我们的题目是……社会正义问题。对我们来说,正义的主要问题是社会的基本结构,或者更准确地说,是社会主要制度分配基本权利与义务、决定由社会合作产生的利益之划分的方式。所谓主要制度,我的理解是政治结构和主要的经济与社会安排。这样一来,对思想与意识自由、竞争性市场、私有财产制、一夫一妻制家庭的法律保护就是社会主要制度的实例……我不想普遍地考虑制度与社会实践的正义……[正义的两项原则]可能对私人交往的规范与实践就不起作用,或者无法对那些范围较小的社会群体的规范与实践发挥效力。它们可能同日常生活中的各种非正式的风俗习惯亦不相关,不能用来解释自愿的合作安排或契约制订过程的正义(或者更好地说:公平性)。” Rawls, “A Theory of Justice,” pp. 7—8.

我无法从以上这些论述中判断,什么会被包括在基本结构之中,什么会被排除在外,也无从知晓,强制性是否是被包括其中的检验标准。以一夫一妻制家庭为例。由于受到“法律保护”,它就是社会主要制度,这符合基本结构的强制性定义吗(如果不符合,也许符合相关句子的语意结构)? 或者一夫一妻制家庭本身就是这一结构的组成部分? 在这种情况下,其典型习俗是否是其组成部分? 它们无疑构成一种“主要的社会安排”,然而它们同时可以被视为“私人交往的实践或……范围较小的社会群体的实践”,它们深受“日常生活的风俗习惯”的影响。在其论文“公共理性观再审视”(The Idea of Public Reason Revisited)第5节中,罗尔斯将家庭解释为基本结构的组成部分,这十分令人关注。不过它并没有明确说明,家庭属于基本结构,是否仅仅因为考虑到支配之的强制性规则。但是我认为,总体而言,该文第5节倾向于对该问题予以否定的回答。

分析《政治自由主义》的相关内容——第11、68、201—202、229、258、268、271—272、282—283页,也不能缓解对基本结构界限的疑惑。这些内容的一部分倾向于对基本结构进行强制性的阐释,而其他部分则不是。

[15] 参见第八讲第4节最后一段。

此对其含义做一解释。一个人提到家庭结构,并不等同于提到人们在家庭中做出的习惯性选择。但是,绝不能据此主张,适用于家庭结构的正义原则不适用于家庭结构中的日常选择。请考虑以下对比。强制性结构(我们暂且接受^[16])的产生与人们的日常选择无关——它由那些制定国家基本法律的专门选择形成。然而,家庭的非强制性结构之所以拥有强制性结构的特点,仅仅是因为家庭成员做出的日常选择。支撑非强制性结构的限制与压力存在于主体的性情之中,当这些主体选择以限制或施压的方式行事时,这种性情就化为行动。关于强制性结构,人们可能相当容易地将创立、维持一个结构的选择与发生于其中的选择区别开来。^[17] 不过,关于非正式结构,这一区别虽然在概念上清晰易懂,但是在外延上就难以分辨了。当 A 选择服从通行惯例时,迫使 B 如法炮制的压力就得到加强;当不服从这些惯例时,就不存在这样的压力,通行惯例自身因而亦不存在。结构与选择之间的区别尽管依然可辨,但从正义原则对于它们的可适用性角度来看,其区别就不是如此了。

既然如此,那么由于适当的服从行为组成(至少部分组成)了非强制性结构,那么就必然能得出以下结论:反驳我的主张(即差别原则谴责追求利益最大化的经济行为。从更普遍的意义上说,坚持正义仅适用于基本结构的限制,反对“个人的,亦即政治的”的主张),从而维护基本结构异议的唯一方式就是坚守基本结构的纯强制性阐释。不过,由于罗尔斯对基本结构做出了进一步定性(即本节第 2 段提出的矛盾),摆脱困境的这一方式并不适用于他。罗尔斯说:“社会的基本结构之所以是正义的主要问题,是因为它的影响十分深刻并自始至终。”^[18] 对基本结构的进一步定性并非可

[16] 在下文第 4 节中,我对这一接受做了严格限定,以此加强了目前对基本结构异议所做的这一回答。

[17] 在下文第 4 节中,我对这里做出的区分的力度抱有某种怀疑,不过诚如我所指出,如果这种怀疑是合理的,那么我反对罗尔斯的立场就得到加强。

[18] Rawls, "A Theory of Justice," p. 7. "自始至终"在此意指"从一开始就呈现出来"(see *ibid.*, p. 96.). 不过,所声称的影响的深远性才是关键所在,而不论是否"从一开始就呈现出来"。

有可无,就正义而言,这是解释基本结构是其主要问题的必然要求。但是,只有强制性结构才会产生深远影响的主张是谬误的。诚如家庭的例子一再提醒我们^[19]:如果“支配社会生活基本[政治]构架的价值观”因此支配了“我们存在的基础”^[20],那么支配我们在家庭中教养与行为的价值观亦然。所以,罗尔斯如果退回到强制性结构,就与其本人在正义的评判标准上所持的观点产生矛盾,就不得不对其主题的武断、狭隘的定义承担责任。因此,他就必须将其他结构包括进来,这意味着正如我们所看到的那样,选择的行为也将被囊括其中。更为重要的是,即便行为没有像我主张的那样,成为非强制性结构的组成部分,它也会倚靠影响深远的正义评判标准而被包括进来。例如,关于在为子女提供高等教育的问题上,普遍存在重男轻女的习俗,依据这一标准,我们无需判定这一习俗是否构成家庭结构的一部分,以此来谴责其为非正义的习俗。^[21]

那么,由于其将关注点完全集中于基本结构的根本原因^[22](将之称为正义的主要问题,此外可能存在的其他原因是什么?),罗尔斯陷入了进退维谷的两难境地。因为他要么必须承认正义原则适用于(法律上可选择的)社会惯例,并适用于法律未予规定的个人选择模式,这既是因为这些惯例的实质内容,也是因为它们的影响同样深远。在此情况下,将正义限制于结构的观点无论如何均会不攻自破——要么将其关注点仅限于强制性结构,但这样一

139

[19] 或者考虑一下达到基本的善(primary good)的路径,罗尔斯将之称为“自尊的社会基础”。尽管在确保易受种族主义攻击的人获得这种善的方面,法律扮演重大角色,种族主义者的态度(这无法用法律加以规制),也会对他们获得多少基本的善,产生重大负面影响。

[20] See Rawls, *Political Liberalism*, p. 139.

[21] 需要注意,我们可以谴责这一做法,而不谴责履行这一实践的人。因为这里可能存在一个集体行为问题,贫困家庭的这种情况尤其严重。如果在教育歧视之外,还存在就业歧视,那么贫困家庭在子女的教育资源上要做到性别平等,无论如何,都会付出重大牺牲。这表明,在谴责非正义与谴责其行为使非正义持久化的人之间存在重大差异。

[22] 参见上文注释 18 的正文。

来,他便给自己背负上对其主要问题进行纯粹任意性描述的责任。现在,我通过援引在第八讲与第九讲中已经阐述过的两个事项——家庭与市场经济——来阐释这一两难困境。

家庭对于增进不同的人(尤其是不同性别的人)的利益与负担具有决定性意义,这里的“家庭结构”包括对丈夫与妻子寄予的社会构建期望(socially constructed expectations)。如果这样的期望会引导双职工家庭中的妇女承担更沉重的家务负担(仅为一例),那么它们就是性别歧视的期望,就是不公正的。不过,这样的期望具有非正式的强制力,并不需要得到法律的支持:性别歧视的家庭结构与性别平等的家庭法律是并行不悖的。如此一来,在基本结构之外(强制性意义上的定义),就存在一种深刻影响人们生活机会的情况,其方式是人们为回应上述期望而做出的选择,这些选择又会反过来进一步强化上述期望。^[23]然而,罗尔斯不得不说,由于(法律上非强制的)家庭结构与行为不是正式强制性安排的结果,它们因而与正义无关(在基本结构事关“正义”的意义上),否则就要以放弃基本结构异议为代价。不过,上述立场的含义令人无法置信:如此区分不存在合理性。

约翰·斯图亚特·米勒(John Stuart Mill)曾教导我们,非正式的社会压力对自由的限制并不逊于正式的强制性法律。家庭的例子表明,非正式的压力与分配正义的关系同其与自由的关系一样重大。基本结构(当在强制性意义上对其予以定义时)的规则本身并不能决定分配正义的结果,这是因为在独立于强制性规则的相关情况下,一些人拥有比其他人更大的权力来决定在这些规则中能发生什么。

关于强制性结构要求什么与什么深刻影响利益和负担分配之间的矛盾,我做的第二点阐释是我自己关于激励的观点。最大化

[23] 雨果·亚当·伯道(Hugo Adam Bedau)注意到,罗尔斯常赞成对基本结构进行强制性阐释。依据这种阐释,家庭位于基本结构之外,但是他没有注意到非强制性结构与我在上面句子中强调的选择之间的联系。See Bedau, "Social Justice and Social Institutions," p. 171.

的立法^[24]和由此满足差别原则的强制性基本结构,与使风尚在整个社会中最大化是一致的。在许多情况下,这一社会将产生严重的不平等并会导致最不利者的生活必需品严重匮乏。但是,如果罗尔斯坚持正义评判客体的强制性概念,他就不得不宣称两者均是公正的,而这一含义无疑令人无法置信。

罗尔斯不能否认,在强制性定义的基本结构与产生主要分配后果的基本结构之间存在差异:强制性定义的基本结构仅仅是后者的一种情况。然而,为坚守他在正义与个人选择上的立场,罗尔斯必须将正义的范围限制在强制性基本结构产生的事物上。但是,我会如此(含蓄地)发问:我们关注强制性基本结构的主要原因是其对人们生活产生的影响,而这亦为关注非正式结构与个人选择模式的原因,在这种情况下,我们为什么对强制性基本结构给予的关注会高得如此不成比例?我们关注强制性结构是因为它攸关利益与负担,在此意义上,我们必须同样关注维持性别不平等的风尚与非平等主义的激励。我们关注这些事项,其原因的相似性使以下观点不攻自破:嗨!在某种可区别的意义上,只有关注强制性结构才是关注正义。在我看来,这一观点无法自圆其说。^[25]

至此,我已经充分阐明了我对基本结构异议的回答,不过在行将进入下一节之前,有必要对本书前面4节(即包括第八讲第5节与第6节)阐述的观点进行简要梳理与总结。

简言之,我对激励论的独创性批判如下:

(1) 在一个公正的社会中,公民遵守正义原则。

[24] 即将最不利者的基本的善予以最大化的立法,不论经济主体在其选择中采用何种模式。

[25] 利安姆·默菲(Liam Murphy)指出,在制度不公正的情况下,罗尔斯对公正的制度性结构的关注是完全不合情理的。依据罗尔斯的内在制度性方法,由个人承担的唯一正义职责是促进公正的制度(而不是遵从这些制度,因为无法获得公正的制度)。然而,在一个不公正的社会中,通过直接援助,而不是通过促进公正制度的尝试(这可能是徒劳的,或会降低生产效率),最不利者能得到更多的物质供给。(See Liam Murphy, "Institutions and the Demands of Justice.")

但是,

(2) 如果他们在日常生活中贪婪地追求利益最大化,那么他们就不会遵守差别原则。

141

因此,

(3) 在一个由差别原则支配的社会中,公民没有激励论声称其拥有的贪婪性。

基本结构异议对这一批判的反对理由采取以下形式:

(4) 正义原则仅适用于公正社会中的基本结构。

因此,

(5) 在一个公正的社会中,公民可能遵守差别原则,不论其在该原则决定的结构中会做出什么选择,即便其经济选择完全是贪得无厌的。

因此,

(6) 命题(2)缺乏合理性。

我对基本结构异议的初步回答是:

(7) 命题(5)与罗尔斯关于在公正社会中公民与正义原则的关系上的诸多论述存在矛盾。

我对基本结构异议的基本回答是:

(8) 命题(4)站不住脚。

需要强调的是,我面对基本结构的反对理由而进行的反驳——差别原则进行适当评价的不仅有国家政策,还有日常经济选择——并没有得到证实。在我做的“激励”(Incentives)系列演讲中,我对这一结论做出了详细论证,上文第八讲第5节中有概括性论述。我并不是说,由于日常选择不能超出正义的范围(基本结构的反对理由认为其超出了正义的范围),仅仅因为日常经济选择是日常选择,故可就此推论:日常经济选择确实在正义的范围之内。这是一个不合逻辑的推论。相反,我指出,针对我的主张(即正义评价日常经济选择),并没有反对意见认为日常选择(一般而言)超出正义的范围,因为它并未超出此范围。

142

我的论点在结构上的这一点很容易被错过,因此我再用另一

种不同方式对之进行解释。我并未试图证明结构/选择之间的区分在经济方面是站不住脚的——这是一项错误主张。我提出的观点是,不能以结构是正义基本范围内的唯一(相当概括性的)事物为由,而将经济结构中的选择置于正义的基本范围之外。家庭的例子足以反驳这一论点。我同意,这一反驳并不排斥将经济选择当作一名游戏者做出的选择,他一方面遵守游戏规则(因此公正地参与游戏),另一方面在努力地获得尽可能高的分数。^[26] 排斥并推翻这一类比的是上文第八讲第5节中概括的论点。

3

因此,个人的确实就是政治的,法律漠不关心的个人选择对社会正义具有决定性意义。

不过,这引发了一个关于归责(blame)的重大问题。倘若分配中的不公正是公正的强制性结构中的个人选择的体现,那么这就不能归责于这一结构本身,因而也不能归责于制定这一结构的人,而不论他们是谁。既然如此,在前面的两个例子中,不公正是否必须分别归责于男人^[27]与贪得无厌的人呢?

我马上就来处理并回答归责问题。不过,在此之前,我想对我们缘何能在面对它时保持沉默做出解释——亦即在对罗尔斯限制正义原则的适用范围进行批判时,我为什么不需要对有责任的个人选择者做出评判?我论证的结论是,正义原则不仅适用于强制性规则,而且适用于人们在其中进行(法律上)非强制性选择的模式。这样一来,我们判断一组特定的规则是否公正,就无需附带说明(作为这一判断的补充)制定这组规则的人是应当受到褒奖还是

[26] 参见第八讲第5节最后一段括号内的论证。

[27] 我们可以不理睬如下事实:女人常常赞成并反复向其他人灌输男人做主的习俗。

谴责。^[28] 当我们认定正义的范围包括社会中的选择模式时,类似的情况同理适用。我们可以认为,不论我们倾向于认为人们对其选择应承担多少责任,以及/或如何受到惩处(这包括认为他们完全不需要承担责任以及完全不受惩处),均可确认我所坚持的观点:这些选择中的模式事关一个社会公正与否。

143 现在,我来回应在多大程度上应该归责于个人的问题。如果我在意志自由的哲学问题上确有立场,那么我在此通过径直宣布我的立场来回答上述问题就不恰当了。相反,我以哲学假定为基础来回答关于归责的问题,哲学基础告诉我们何时以及如何归责是适当的。依据这些假定,关于大男子主义者与追逐私利的野心家应如何受惩处的问题,我们应该避免两个相反的错误。错误之一是持如下主张:没有理由责备这些作为个人的人,因为他们只是遵从了普遍的社会习俗,不论这种习俗是多么庸俗与可怕。这是一个错误,因为人们确实做出了选择,正是且仅是他们的选择才使社会习俗不断重复;更为重要的是,还有一些人选择了与后天养成、习惯及自私自利做斗争。不过,也绝对不能这样说:看,这些人,他们每一个人选择如此恶劣的行事,这是何等的可耻。这一评判也是有失公允的,因为尽管存在个人选择,但是其背后是沉重的社会压力,这种压力会使个人在偏离指定的及/或允许的习俗时会付出

[28] 我们可以区别下面两种情况:第一,过去的一些习惯(如奴隶制)是如何不公正;第二,那些庇护并从这些不公正的习惯中获益的人是如何不公正。如果有政治家在1999年容忍奴隶制,我们定会强烈反对之。但是,大部分人不会因为林肯当年这么做而如此强烈的反对他。尽管如此,奴隶制本身在林肯时代和在当代一样,都是非正义的。

奴隶制在历史上(如古希腊时期)为非正义的原因,也恰恰是其在当代为非正义的原因——规则的内容(当然,就是那些强制服从的规则)。不过,对于人民是否正义的恰当判断就更需要结合具体情况来加以判断:必须考虑到人民生活所依据的各种制度、通行的智力及道德发展水平,以及如前面注释21中所描述的集体行为问题等。道德最高尚的奴隶主值得钦佩。道义上最良好的奴隶制则不值得钦佩。与此相关的著名讨论是:“我们反对[古代奴隶制]的程度……取决于古代世界不曾有的现代理念。”(载于 Bernard Williams, *Shame and Necessity*, chapter 5, p. 106.)

沉重代价。如果我们关注社会正义,我们就不得不关注以下四件事物:强制性结构、其他结构、社会风尚以及个人选择——对最后一项事物的评判必须充分考虑到其他几项事物的巨大作用。譬如,对这些问题恰当、敏锐的评价,允许人们一方面认为一种贪婪的风尚在结果上十分不公正,另一方面不认为受这种风尚左右的人并不因此也同样不公正。将正义的原则适用于社会行为中的主导性模式是至关重要的——在某种程度上可以说,这就是行动所在的地方。但是,这并不必然导致我们应当对如此行为的人持敌视态度。我们有充分理由免除非正义的实施者的责任,但是我们不应否认非正义本身,或者为非正义本身辩护。^[29]

从一种我不接受但无需反驳的极端观点来看,在一个纯粹的男权社会,即在这个社会中绝大部分家庭表现为家务劳动的不公正分配,典型的丈夫确实无法修正其行为,或者只有在不破坏任何人的利益的前提下才能修正其行为。不过,即便对于典型的丈夫确实如此,对于一般的丈夫而言,这依然是不真实的。一个显而易见的事实是,一部分丈夫能够修正其行为,因为面对女权主义的指责,他们已经这样做了。我们可以说,这部分丈夫是道义上的先锋模范。他们开辟了一条道路,随着走上这条道路的人越来越多,走上这条道路也越来越容易,直到社会压力发生丕变,使顽守男权主义比放弃之更加困难。这就是社会风尚改变的主要方式。或者再举一例,让我们思考一下近期兴起的环保意识。起初,只有为数寥寥的人注意节省并循环使用纸张、塑料等物品,而且这么做显得有些曲高和寡。慢慢地,越来越多的人开始效而仿之,最后的情形是,这么做易,而不这么做难。一种做法一旦成为每个人日常生活的一部分,卸下原有的包袱就是拱手之易了。期望决定行为,行为反过来决定期望,期望再决定行为,如此循环往复,无穷尽也。

144

在经济行为上,是否存在产生相似增量过程的情况?对此,我

[29] 参见注释 28。

并不知道。但是,我确实知道,普遍的利益最大化绝不是市场经济的必然特征。1945年至1951年间,英国依然是市场经济国家,即便其许多工业企业在此期间被国有化。不过,那时的工资差别并不像后来那么大,也比不上当时美国的薪金差别。然而,当薪酬5倍于普通工人的英国经理遇到薪酬15倍于普通工人(不论他们的薪酬比其他国家的工人高多少)的美国同行时,我还是会斗胆认为大部分英国经理不会觉得:我们应当竭力要求更高的薪酬。这是因为英国那时存在战后重建的社会风尚,这是一种公共事业至上的风尚,它减轻了追求个人利益的欲望。并不需要哲学家限制能够使这种风尚(甚至是更加平等主义的风尚)盛行的条件。但是,哲学家可以说,追求利益最大化的风尚并不是社会(甚至是市场社会)的一个必然特点,还可以说,在这一风尚盛行的限度内,差别原则很难得到满足。

1988年,德国的最高层管理人员与产业工人之间的薪酬比为6.5比1,而在美国这个比率为17.5比1。^[30]对于这一现象有两种观点:第一种观点认为,德国更加平等,这不利于促进生产力;第二种观点认为,对平等相对友善的社会风尚^[31]使德国的生产力在物质激励程度远逊于美国的情况下得到保证。由于第一个观点看起来站不住脚,而后一个观点看起来合理,因此我们可以得出以下结论:上述风尚导致最不利者获得的薪酬要高于他们在其他薪酬文化下的收入。依据我的观点,可以进一步推定,相比美国的薪酬文

[30] See Mishel and Frankel, *The State of Working America*, p. 122.

[31] 这一风尚并不一定是(相对)平等主义的风尚。就当前的目的而言,这是一种不赞成贪得无厌的风尚(参见上述注释10,以及第八讲末尾偏离主题的那段论述),而不是代表最不利者利益的风尚。我假定,这里指出的薪酬比率的差别并不是因为(或者不全因为)德国有提高工人工资的社会立法,以及/或者德国基本结构的其他特点。如果这一假定是错误的,那么这一例证可以被视为虚构之例。尽管如此,它依然可以证明这一论点。

化而言,差别原则在1988年的德国得到了更好的实现。^[32]但是,罗尔斯不能说,在德国,更加平等的社会状况有利于较贫困者,这不是法律问题,而是一个风尚问题。罗尔斯未能认定德国在差别原则上做得相对好,在我看来,这是他在分配正义领域的观点中的一个严重缺陷。

4

上文第2节对强制性结构与其他社会结构进行了区分,现在我对这一区分做一点修正。这样的修正会加强我的论点,即针对基本结构异议的提出的反对意见。

在法律上具有强制性的社会结构通过以下两种方式发挥作用:它通过树立无法逾越的障碍(围墙、警戒线、监狱高墙等)来阻止人们做某些事情,并通过对被阻止之行为的某些形式施以惩罚(可预见的风险)而起到威慑效用。^[33]依据那些选择被禁止之行为的人会发生什么或者可能发生什么,强制性结构的第二个(威慑)方面可以反事实地(counterfactually)*加以描述:由于了解到相关反事实的真理,公民产生了做出顺从选择的积极性。

在社会的非正式结构中,并没有多少纯粹的阻止因素——不是完全没有,而是没有多少。将一个会犯错误的少年锁在房间里可以是纯粹阻止的例证,如果确定的行为是可预见的,这就可以被视为社会非正式结构的一部分:依据社会的运作规律,这将成为一条规则。将此暂且放在一边,非正式结构体现为可预见的制裁,譬

[32] 需要指出,就此认定德国(相对而言)的对平等友善的风尚削减了德国经济状况较好者的自由,是十分不合理的。我作此论证是预计会有这样的反对意见,即认为我将差别原则扩展适用于日常生活违反了罗尔斯正义的第一项原则。

[33] 这里指出的区别与行为的难度与成本之间的区别相对应,关于后者,在下文第十讲第11节将予以详细阐述。

* “反事实”(counterfactual)是逻辑学上的术语,指在不同条件下有可能发生但违反了现存事实。——译者注

如批评、反对、动怒、拒绝未来合作、排斥、殴打(如殴打拒绝过性生活的配偶),等等。

最后,要为这一概念性回顾划上圆满的句号,需要做如下概括:一个社会的风尚是一套情感与态度,依据之,该社会的通常习惯与非正式压力才是现在这个样子。

除了存在遵从其强制之规则的通常习惯之外,维持非正式结构的压力并不具有强制力。对于那些载有道德色彩的绝大部分压力而言(殴打不属于这一部分),尤其如此:有些人要求其他人不要效仿其自己的所作所为,当批评与反对出自前者之口时,它们是无效的。毋庸置疑,这不是一个概念性事实,而是一个社会心理事实。即便如此,我们还是可以认为,由于人们的通常行为以这样一种方式支持并部分地构成(同样不是概念上的,而是实际上的)社会的非正式结构,所以仅对这一结构进行正义的评判,而对人们的通常行为不予评判,是没有道理的。这一论断对于上文第2节提出的反罗尔斯的推定至关重要。^[34] 非正式结构并不是一种行为模式,而是一套规则,不过由于两者的联系非常紧密,我们可以认定它们的区别仅仅是范畴上的。职是之故,我认为,将非正式结构囊括在基本结构之内,就是支持将行为也作为正义评判的首要主题。

至此,可能会有人认为,关于法律上强制性结构的两个事实,给我于上文第2节中对它与非正式结构所做的对比蒙上了一层疑云。首先,在社会宪政与法律的法令中,尽管法律上强制性的社会结构确实清晰可辨,但是这以这些法令获得广泛遵从为前提。^[35] 其次,法律上的强制性结构只有通过构成遵从其规则的行为,并在

[34] 参见第2节第四段最后一句话。

[35] 不能就此推定,除非它们获得这样广泛的遵从,否则它们就不是法律。也许,只要它们“满足了哈特提出的认可规则”,它们就是法律,“即便它们本身既没有受到遵从,也没有被接受”(Joshua Cohen对本讲座初稿的评论)。不过,这样的法律(或“法律”)作为社会的基本结构并不合理,所以文中的论述可以站得住脚。

这样的行为之中,才能达到其预期的社会效果。

考虑到这些事实,可能有人会认为,我给罗尔斯提出的两难困境(参见上文第2节)以及我借此力图驳倒其主张(即正义评判的是结构,而不是主体的行为)的尝试是错误的构想。因为在反驳罗尔斯的主张时,我指出,结构与行为之间所指定的对立(与此相关,在维持结构的行为与服从结构的行为之间,也存在一个相关联的区别)仅适用于强制性结构,但是认为强制性结构囊括了正义范围内的所有结构并不合理。所以,我得出结论:正义必须同时评判(至少一部分)日常行为。

前两段详述的事实对强制性结构与其内部行为之间的区别构成了挑战。它们同时对第2节中论述的以下两组关系之间的对比构成了挑战:强制性结构与行为之间的对比;非正式结构与行为之间的对比。第一组关系比第二组关系更接近,从这个意义上说,我提出的罗尔斯困境的第一项两难选择更为尖锐。它之所以尖锐,不仅仅因为我所指出的原因,即考虑到“影响深远”,而且因为第二项两难选择亦相当尖锐,即日常行为对强制性结构的存在至为重要,以至于无法将其排除在适用于强制性结构的正义原则之外。

147

所以我判断,与行为相比,强制性结构与非正式结构之间的区别比第2节所允许的更为模糊。当然,这并不是因为非正式结构与行为之间的可分割性高于我起初的主张,而是因为强制性结构与行为的可分割性低于我起初允许的程度。所以,即便第2节中论证的两难困境出于前述原因是错误的构想,其结果也很难与罗尔斯的立场(即正义评判结构,而非行为)相一致,相反会与我所持的反对罗尔斯的立场相一致。不过,我想强调的是,对我的观点进

行这一推定性加强,并非必不可少。依我之见,我的观点已经足够强健有力。^[36]

[36] 我于1997年撰写的论文“在哪里行动”(Where the Action is)构成了第八讲与第九讲的主体部分。这篇文章引发了诸多回应,其中的一部分回应已经出版,另有一部分尚未出版。在我知道的已经出版的回应中,我想提及两篇相当重要的文章。

第一篇文章是大卫·埃斯特郎德(David Estlund)的文章“柯亨对罗尔斯的批判中的自由主义、平等与博爱”(Liberalism, Equality and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls)。埃斯特郎德利用(在此用“利用”一词最好的含义)了我对个人特权的友好(参见第八讲,注释24),非常强烈地提出“制造不平等的激励措施依然是许多勤勤恳恳的公民所要求的”,他们不仅在行使这一特权,而且行使其他三种柯亨必然允许的“特权”(p. 101)。对于埃斯特郎德的批评,我认为我不得不接受其中的一部分,但不是全部。我不得不用这样一种谨慎的方式来表达我的回应,因为我还没有时间来充分考虑埃斯特郎德的批评。不过,我颇为自信的是,他所持的有趣立场并不像他以为的那样与罗尔斯的观点完全一致,而是对罗尔斯观点进行了实质性修正,是介于罗尔斯与我自己的观点之间的一种善意观点。

另一个对我的论文“在哪里行动”提出的非常重要的批评是安德鲁·威廉(Andrew William)的文章“激励、不平等与公共性(Incentives, Inequality, and Publicity)”。威廉的论证结构完善,他认为,我的观点(即差别原则必须适用于经济选择)无法满足公共性的要求,即罗尔斯说原则必须能够作为正义的原则,这一要求为威廉所捍卫。不过我认为,这种公共性,正如威廉(追随罗尔斯)所阐述的观点,并不是一种正义的要求。我认为,正义需要对差别原则敏感的风尚(difference-principle-sensitive ethos),该风尚满足了所有对正义的合理的公共性要求。这些主张当然需要反驳,不过在本书中,我无意做出论证。

10

政治哲学与个人行为

——如果你是平等主义者,为何如此富有?

世上可能有一些卑鄙的伪君子,他们为了欺骗世界而故意影响信仰与感情。不过,布尔斯洛德(Bulstrode)并不是这种人。他不过是欲望强于其理论信仰的那种人,而且他已经逐渐将对其欲望的满足解释为与这些信仰具有令人满意的一致性。如果这就是虚伪,那么无论我们如何忏悔,这都是我们所有人身上时有发生的一个过程。

——乔治·艾略特(George Eliot):《米德镇的春天》(Middlemarch)

1

依据罗尔斯的观点,或从更普遍意义上说,依据自由主义者的观点,正义的基本原则适用于社会基本结构的规则,而不适用于人们在这一结构内做出的选择,他们做出的关于是否促进、支持以及遵从公正的基本结构的规则的选择除外(关于罗尔斯的观点,详见第八讲第6节)。

由此可以推定,政府的立法与政策至少决定了大部分基本结构的特点,但是政府正当追求的一部分目标并不是公民本身能够

并/或应当追求的目标(当公民在政治上支持这些目标时,他们就会参与对这些目标的追求,这一点除外)。依罗尔斯之见,正义对政府施加的各种要求并不落在个人的身上,个人通过代表他们的政府集体地履行了这些要求。所以,尽管政府确实应当竭尽全力地改善最不利者的状况,但它这么做的正确方式是实施如下规则(譬如财产与征税的规则):当个人在这些规则内随心所欲的追求私利时,对最不利者而言,结果就会好于他们在其他任何替代性规则内可能得到的结果。

第九讲反对这一立场,指出一个社会要成为公正的社会,个人选择中的正义(在一种公正的风尚的影响下)是必不可少的。不过,以下两个问题不能画等号:第一,“在一个公正的社会中,正义对个人的要求是什么?”第二,“在一个不公正的社会中,正义对个人的要求是什么?”在本讲中,我提出一个与第二个问题相关的问题:生活在一个不平等的社会中(即这个社会不管出于什么原因,其政府均未实施,且将来也不会实施这些平等主义者所支持的平等政策)的平等主义者,是否会在其自己的生活中竭尽全力地实施他们要求政府制订的平等规范?^[1] 依据第九讲的论证,处于不平等的社会中的平等主义者,有一件事情他们不能说。他们不能说,在任何社会中(不论公正与否),平等不是个人在其自己生活中追求的一个目标,因而也不是个人在不平等的社会中在其自己生活中的追求。不过,他们可能并确实提出了在不平等的社会中不要追求平等的其他理由——在本讲中,我将对这些理由进行审查。

在一个不平等的社会中,平等主义者应致力于什么样的行为?当提出这一问题时,我更关心的是富有的平等主义者在不平等社

[1] 最后一个问题虽然与在一个不公正的社会中正义对个人的要求有关,但并不与之完全等同,因为还存在非平等主义的正义概念(这里不讨论此概念)以及对平等的非正义解读(在下文第5讲与第6讲将提及其中的两种解读)。这两个问题的不同之处还在于我提出的以下问题:一种信仰——平等主义——要求其持有者承担什么义务?而后一个问题,即关于在一个不公正的社会中,正义对个人的要求则不能表现为这一形式。

会中的行为,因为在不平等的社会中,忠诚于平等主义,对贫穷的平等主义者而言,并非难事。^[2]或者说,我更关心的是那些自诩为平等主义者的富人,因为许多人都会说,如果他们是富人^[3],即如果他们保留其钱财,他们就不可能是平等主义者,他们就不可能信奉平等。因为对这些平等主义者(或“平等主义者”)的主要挑战,并不是他们挣了或以其他方式得到了多少钱。引发难题的是他们保留钱财^[4],而非获得钱财,因为他们看似可以用自己的多余财富——从平等主义的角度来看——来促进平等。大多数人发现,那些自诩为平等信奉者的富人们,他们的立场令人感到奇怪,可能还会有人认为,我所持的反罗尔斯的社会正义概念使这些人的立场看起来更加奇怪。他们的立场涵盖我自己的立场,因为我本人也是收入较高者,而且当你得知我仅捐赠自己的收入的一小部分时,希望你不会感到惊讶(我说的一小部分,并非指收入的四分之三,而是指非常小的比例)。

150

通过以上这些引言,我想表达的是,本讲的主题令我感到尴尬。它之所以令我尴尬,是因为存在两个尖锐对立的原因。不过,对于我产生尴尬,它们分别起到多大的分量,我尚不确切。我感到尴尬的第一个原因是,我生长在一个共产主义的工人阶级家庭中,是一名天然的共产主义者,而将富裕的个人放到焦点上有违我与生俱来的马克思主义信念(我童年时代的马克思主义者会将这视为对道义的过度关注)。早在孩童时期,我就被教导,应当将我的判断力集中到社会的不公正结构上,而远离那些碰巧受惠于这种非正义的个人。在我还很年轻的时候,我就开始沿着一种道德化的方向与上述教导背道而驰(尽管是默默地)。现在,我已不再相信这种教导,不过它在我的情感中依然占有一席之地。令我感到

[2] 我并不是说,他的平等主义会使他什么都不做。也许他应该在政治上努力工作,以争取更多的平等。此处不探讨这一建议,不过下文第7节将提到与此有关的一个区别。

[3] 我本人并不这么认为,参见下文第3节。

[4] 我在这里将那些通过暴力、欺诈等手段获得财富的“平等主义者”撇开不谈。

尴尬的另一个原因是,尽管我没有克罗伊斯(Croesus)*或洛特希尔德(Rothschild)**那么富有,但是与绝大部分大学教授一样,我比这个社会中的普通人还是富裕得多,尽管出于此处无需解释的多种原因,在大学教授中,我还是相当贫穷的。

如我所言,令我尴尬的这两个原因是尖锐对立的。曾经围绕在我身边的那些马克思主义者认为,对个人财富进行道义化,显然是愚蠢之举。他们可能会说,我显然有资格享受现在这种合情合理的舒适生活;他们还可能会说,本讲的主题是愚蠢的小题大做。我发现,我无法清除对这一态度的敏感,但是我同时认为,作为一位富有的平等主义者,确实存在某些奇怪之处,我自己的立场因而也是有疑问的。^[5]

因此,当我既肯定又否认我应当捐赠更多的金钱时,我就遭遇了尴尬。

然而,我的主题并不像看起来那样具有浓重的道德意味,因为我们必须区分以下两个事项:第一,一个人信奉的理念对其施加的义务;第二,一个人未能履行这些义务需要负多么严重的责任。我在这里不会处理这个数量性问题,但是我应对它的方法会充分考虑到对有失公正的行为减轻责任的问题。在第九讲第3节中,我曾对相关考虑进行了检讨。那一节表明,尽管我的某些观点可能会误导读者认为我的判断是道德主义的,但实际上,我并没有那么强烈的道德主义色彩。

151

* 克罗伊斯(Croesus)(?—546BC),吕底亚末代国王。他在即位前以各种方式敛财,成为当时巨富。即位后完成父王征服爱奥尼亚大陆的大业,后试图阻止波斯势力的扩张,但以失败告终。被捕后,在波斯宫廷供职。——译者注

** 洛特希尔德家族是欧洲著名的银行世家,发展成19世纪欧洲经济史上很有影响的银行财团,其创始人是Mayer Amschel Rothschild(1743—1812),德裔犹太人。——译者注

[5] 有人可能会这样问我:“如果你是一位撰写了《如果你是平等主义者,为何如此富有?》的平等主义者,你怎么能如此富有?”

2

对于本讲提出的问题,即富有的平等主义者的立场是否站得住脚,我不会给出明确的答案。我仅会提出与这个问题相关的考量因素。尽管存在不完整性,但我并不觉得需要特别致歉,因为哲学家们大都未探讨过此处提出的问题,因此我不得不从零开始。而对于大量的文献资料,恕我才疏学浅,尚不能完全予以利用或予以回应。^[6]

对于我提出的文献不足的主张,可能会有人反驳道,谢利·卡根(Shelly Kagan)的著作《道德的局限》(Limits of Morality)以及相关著述已经(以一种适度广义的形式)探讨了我的问题,因为它们思考了个人是否有义务使世界变得更好这个问题。不过,卡根的问题的答案,并不必然就是我的问题的答案,这主要是因为他没有讨论以下这个问题:对一项原则的信奉将使你在该原则得不到遵守且在未来一段时期内仍将无法得到遵守的世界里承担什么样的义务?此外,还因为他没有探讨以下这一特别问题:那些支持国家实施让他们做出一定牺牲的政策(此处指从他们的收入中征收相当一部分)的人,为什么还会觉得他们自己不做出相应牺牲是正当合理的?卡根讨论的问题是:善是什么,善对你的要求是什么,至于你的信仰以及其他他人如何遵守或违反道德,则在所不问。诚然,如果卡根是正确的,这些先决条件就不会对一个人的义务产生重大影响,然而认为他正确的人寥寥无几(例如,我就不认为他是正确的)。^[7]即便他是正确的,不去假定他是正确的,而去研究我提出的更加具体的问题,也是有用的。

[6] 直到本书付梓之时,我才读到索尔·斯米兰斯基(Saul Smilansky)的大作“论践行我的教义(On Practicing What We Preach)”,因此无法在本书中对该文做出评述与回应,对此我深感遗憾。

[7] 下文第6节最后一段对效果论(consequentialism)的评论可以推得我对卡根观点持反对立场。

哲学家们尚未关注过这个问题(它体现为以适度具体化的形式),这令人颇为好奇,因为这是一个在日常生活中如此常见的问题。事实上,当遇到一个自称信奉平等的富人时,每个人不论贫富与否,不论是否受过教育,均会心存一些疑虑,至少会有所保留。例如,一位富有的平等主义者一方面对玛格丽特·撒切尔(Margaret Thatcher)政府与约翰·梅杰(John Major)政府的政策义愤填膺,另一方面却在豪宅里与宾朋品啜美酒,这显然有些荒谬。^[8] 没有一位持平等主义理念的哲学家探讨过该问题,这是为什么? 是否因为富有的平等主义者的立场明显站不住脚,根本不值得进行研究? 还是因为其立场过于幼稚,无需为之辩护? 抑或因为持平等主义理念的哲学家毫无例外的分为两派,一派认为富有的平等主义者的立场明显站不住脚,而另一派认为其立场明显幼稚? 我认为,后一种假定是正确的,由此可推定,在该领域还需要进行一些思考,而这就是我在此处的努力所在。

说到这里,我不禁回想起自己生活中与此相关的三件小事。这三件事情均发生在我与英国工党长达数十年的暧昧关系中。我三度加入该党,又三度退党。在20世纪60年代与20世纪70年代,从其思想体系,而非其政府政策来看,英国工党仍可被称为一个秉持平等主义的政党。但是,有这样一件事情,令我无法忘记。1964年,我还在伦敦的一所大学里任讲师,薪酬微薄。当时,时任英国下议院议员的百万富翁乔治·施特劳斯(George Strauss)正在竞选伦敦兰贝斯区(lambeth)的工党席位(工党稳获这个席位,并无

[8] 近年来,英国保守党的宣传者得到了大肆嘲笑工党领导人的良机,因为后者似乎未推行(虽然大为减弱,但仍保留一些)他们所宣扬的平等主义原则。1996年4月,保守党甚至推出一种名为“虚伪”的棋盘游戏(售价为19.99英镑)。譬如,在这个游戏中,如果你将孩子送到一所文法(即依据考试成绩进行选拔)学校,你就获得了三个虚伪分。参见 The Guardian, 30 April 1996, p.3。

工党的政治家与社会主义教授本质上属于一类人。不幸的是,他们所处的位置不像教授那样,能够认识到其原则与实践存在距离的可能性,政治就是这样。毫无疑问,这是他们最近竭力扭曲这些原则的一个原因。关于这一过程的探讨,参见 Cohen, “Back to Socialist Basics”。

悬念),我参加了竞选活动的服务工作。兰贝斯区是一个贫困区。一天晚上,施特劳斯来到位于肯宁顿(Kennington)街的工党地区党部时,我还清楚地记得,当我看到他时,感到浑身不自在。他围着一条丝巾,身着华贵的大衣,颇有炫耀之虞,其他的饰物及其举手投足之间,无不透露出富贵之气。然而,施特劳斯却是工党的英雄:在克莱门特·艾德礼(Clement Attlee)主政时期,他在钢铁国有化过程中发挥了核心作用。令我记忆更为刺痛的是已故的哈罗德·利弗(Harold Lever)(他最后升任上议院议员)。他是曼彻斯特的百万富翁,哈罗德·威尔逊(Harold Wilson)的得力助手。他应邀参加一个听众来电直播节目,那次节目的主题是工党当时面临的破产危机。一位打进电话的听众问了利弗一个问题,不论答案应该是什么,我都认为这是一个很好的问题。利弗被问道:他个人为什么不去偿还工党的债务?因为这不过需要区区几百万,而他替工党还完债后,仍有足够多的财富。令我吃惊的是,他没有回答这个问题,而且节目主持人也认为他不应该回答。他们一致认为,这个问题很荒谬,提问者更是莽撞无礼。当然,如果他们对这个问题进行了某种回答之后,再做出这样的回应还是可以理解的,但问题是他们根本没有给出任何回答。^[9]我想起的最后一件事与一位腰缠万贯的小说家有关。他是我的朋友,也是当时工党领袖尼尔·尼诺克(Neil Kinnock)的朋友。1992年大选前夕,他要求我向工党捐款。当我许诺捐出50英镑时,他显得怒不可遏(他认为我捐的太少了),而面对他的愤怒,我也感到怒火中烧。这一情景,至今历历在目。

153

戴维·洛奇(David Lodge)的杰作——讽刺小说(在我看来亦相当深刻)《小世界》(Small World)——深入探讨了这一问题。在这部小说的一个情节中,洛奇描述了犹太裔美国教授莫里斯·扎

[9] 我并不是说,我无法想出对这个听众的问题的回答。也许,以下回答就不失为一个妙答:“人民的政党应由人民提供资金,而不能由百万富翁提供资金(即便百万富翁在人民的政党所组成的内阁中任职是妥当的)。”

普(Morris Zapp)与意大利革命知识分子弗尔维娅·莫加纳(Fulvia Morgana)的邂逅场景。扎普是美国“尤福利亚州立大学”(Euphoric State University)(实际是指伯克利)的英文教授,而莫加纳则是一名富豪。扎普与莫加纳首次相遇在伦敦飞往米兰的班机上。当时,莫加纳正在阅读法国马克思主义者路易·阿尔都塞(Louis Althusser)的著作,扎普打断了她,并与之攀谈,而莫加纳则邀请扎普晚上到其豪宅畅谈。下文就取自这段情节中的一部分。文中,扎普对弗尔维娅身为富豪却笃信马克思主义大惑不解,而后者则对前者的疑虑进行了回应:

在离拿破仑别墅不远的一座18世纪豪宅的一楼客厅里(他们从机场乘坐弗尔维娅的玛莎拉蒂双门轿车来到这座豪宅),莫里斯·扎普啜饮着加冰块苏格兰威士忌,酒是由身着黑色制服、围着白色围裙的女仆从银托盘端来的水晶曲颈酒瓶里倒出来的。“我有一些问题要请教您,弗尔维娅,”他说道,“这听起来也许有些幼稚,甚至鲁莽,但我再也抑制不住了……我只是想知道,你是个马克思主义者,可生活得却像个百万富翁,你是如何将两者协调起来的?”

弗尔维娅正在用一支象牙烟嘴吞云吐雾,带着一丝不屑一顾的神情将烟嘴在空中一挥:“这是一个很美国化的问题,莫里斯,如果我可以这么说的话。我当然认识到我的生活方式存在矛盾,但这正是资本主义最后阶段的矛盾特征,必将导致资本主义的崩溃。放弃我们自己的一点点特权,”说到这里,弗尔维娅摊开双手,做出一个谦逊的有产阶级的姿势,她暗示她与其丈夫所享受的生活水平,不过比那些在[曼哈顿]鲍尔利(Bowery)街上靠吃救济的波多黎各家庭高一两个档次而已,“丝毫不能加速这一进程,它有自己的不可抗拒的节奏与动力,这是由群众运动的压力所决定的,而不取决于微不足道的个人行动。依据辩证唯物主义,作为个人,不管我与厄尼斯

托(Ernesto)*是穷还是富,都不会对历史进程产生任何影响。因此,我们还是富裕些好,因为这是一个我们懂得如何带着某种尊严来扮演的角色。相比之下,贫穷而保有尊严,穷得像意大利农民那样还有尊严,这可不是容易学到的本事,这是经过代代相传才能遗传到骨头里的气质。”〔10〕

如今,在英语世界中,普通的平等主义政治哲学家既不属于左翼,也没有弗尔维娅那么富有。然而,他——通常正是某个“他”——却既属于政治上的左翼,又属于高收入者。学者们,或者至少是英国与北美的学者们,常常抱怨自己的收入远不及律师、建筑师、牙医和企业高管,但是他们无疑比社会上的大多数人挣得多得多,著名的平等主义政治哲学家也概莫能外:由于著名,即便在学者中,他们也算高收入者。从某些方面看,莫里斯·扎普对弗尔维娅的困惑,似乎非常适合他们。 154

在我了解平等主义哲学家以及邂逅英国工党之前很久,我就逐渐产生了相似的困惑。因为我自幼生活在共产党员之中,尽管他们中的绝大部分属于穷人,或者说不特别富有,但在他们中间,确有一部分非常富裕,少数几个实际上属于资本家。我记得有一位富有但坚定的共产主义者(姑且称之为戴维B吧)告诉我,他近期去过苏联,在那里他看到高效运作的工厂在为人民的福祉开足马力生产,而一个资本家也看不到。看到这一切,他是多么惬意!这次谈话发生在戴维B的办公室里,而他拥有的豪华办公室位于蒙特利尔市黄金地段的豪华写字楼里——戴维B是地产界大亨。还有一位坚定的共产主义者是服装业大亨,但他素以铁面老板著称。

依据我对他们的了解并充分利用我年轻时的想象力资源,我发现,很难用一组前后一致的理念给这些同志定性。我想,他们不可能这样做,即一面注视着我,一面对我说,作为资本家,他们正为

* 弗尔维娅·莫加纳的丈夫。——译者注

〔10〕 Lodge, *Small World*, pp. 127—129.

加剧资本主义的矛盾而贡献自己的绵薄之力,或者说得内敛一些,他们仅仅在资产阶级的结构中扮演他们的指定任务。在这件事情上,他们真得别无选择。对一个熟悉马克思主义的学者而言,这些辩解需要做太多的(不仅可资质疑,而且最终是难以置信的)思想配合,才能适用于现实生活;值得注意的是(这也是其高妙之处),戴维·洛奇并没有让弗尔维娅精确地说出这些话,而是让她说了相当不同的话——她所说的一部分内容根本不值得思考,在下文第14节中,我再行详述。

一方面忠诚于共产主义,一方面却对自己的工人冷酷无情,如何协调这两个方面,我尚看不出任何可能性。一个人一方面笃信共产主义的平等至上,另一方面却通过做铁面老板来敛财,这确实是此处探讨的情况中的一个极端例子。让我们暂且不去为这一极端例子寻找协调之计,而是来探讨一个更温和、亦更具一般性的矛盾,即平等主义的信仰与财富之间的矛盾。

现在,我们正驶进那些常见的哲学礁石,它们环绕的中心问题是:人们是否会真得信奉那些他们不会付诸行动的原则?这就是那个古老的难题,那个让苏格拉底与亚里士多德争论不休的难题——“意志力薄弱”(akrasia)*问题。苏格拉底认为,一个人不可能故意去做他认为错误的事情。亚里士多德的观点虽难以总结,但毫无疑问的是,他与苏格拉底的主张霄壤有别。“意志力薄弱”问题,或该问题的一部分,表现为以下这对论断是否互相矛盾:

- (1) A 相信,(综合考虑)他应该做 X。
- (2) A 并不打算做 X。

* “akrasia”是一个希腊词汇,意指人们有时候明知道自己有最好的选择却不去这么做。苏格拉底与亚里士多德对这个问题持相反的观点,从此成为一个著名的哲学争论。——译者注

在回答这一问题时,不仅哲学家,就连一般大众,也陷入分裂状态。20世纪60年代初,牛津大学哲学家阿兰·蒙特菲奥尔(Alan Montefiore)就此问题征询了诸多受访者,即询问他们是否认为,一个人有可能会故意去做他认为错误的事情。回答可能与不可能的受访者约各占一半。更有趣的是,两派受访者均认为,他们自己的观点明显是正确的。

就我而言,我站在那些认为(1)与(2)并不矛盾的人的那一边。我认为,做一件你认为是错误的事情,实为易事。你可能做这件事,是因为你屈服于诱惑,而且你在未被诱惑俘虏的情况下,也会屈服于它——从你自己的角度看,你的意志之所以薄弱,并不因为诱惑是邪恶的。我们必须在道德薄弱(即不管出于什么原因,均未满足道德标准)与意志薄弱之间做出区分。意志薄弱是道德薄弱的常见借口,同时也是一个错误的借口。已故英国哲学家J. L. 奥斯汀(J. L. Austin)有名言道:“我们经常冷静地,甚至利用策略来屈服于诱惑。”^[11]

与我相反,R. M. 赫尔(R. M. Hare)站在苏格拉底的那一边。他确信,只有在主体A没有做X的某种能力时,(1)与(2)才可能相一致。^[12] 赫尔问道:如果A认为他有能力做X,却不打算这么做,那么还有什么比这更能表明他实际上认为不应该做X呢? 赫尔的论述仅限于此,很难构成一个反证:任何人都可以发表某种看法。我不同意赫尔的立场。即便信念的行为证据是必不可少的,以自诩的信念为指导的行为,也不是需要考虑的唯一一种行为。行为——对其他主体予以明白无误的、率真的批评,对你自己的行为表示出真诚歉意的行为等——而不是对某种规范的服从,可以显示出对这一规范的信奉。与此相关的宣称以及表意行为,其真诚性可以由在相关语境下做出它们的代价来体现。这些行为可以证明,你认为应该做X,即便通常的情况是你未能做X。

[11] See Austin, "A Plea for Excuses," p. 146.

[12] See Hare, Freedom and Reason.

不过,“意志力薄弱”的那对论断并没有说明我的问题。我提出的问题涉及一组由三个论断组成的集合体的一致性。我对上述那对论断提出两套修正方案,才得出这个由三个论断组成的集合体。首先,对上述那对论断增加论断(3):

- (1) A 相信,(综合考虑)他应该做 X。
- (2) A 并不打算做 X。
- (3) (A 认为)A 的行为没有背离他自己的原则。

现在,这个三论断组合无疑代表了一种矛盾体。如果不考虑论断(3)括号内的内容,那么就存在一个逻辑上的矛盾:所有人都认为 A 的行为没有背离他自己的原则,这在逻辑上是不可能的。如果考虑括号内的内容,那么论断(1)至(3)可能均是真实的,但 A 本人就存在矛盾,即在其信念与行为之间存在矛盾。也许,在这个三论断组合中,可能存在某种我没有发现的微妙的一致性,但我确信,通过(无倾向性的)更严格的表述其中的一个或更多论断,就可以消除这种微妙的一致性。

不过,这并不是那个让我迷惑不解的三论断组合。相对而言,这个(1)—(2)—(3)组合并不引人注目,因为论断(2)描述的行为恰恰是论断(1)所谴责的行为,对此没有任何有争议的问题。但是,当我们遇到以下这个三论断组合时,相似的问题就更难回答了。在这个组合中,出现了令我迷惑不解的问题:

- (4) A 信奉平等。
- (5) A 很富有(这意味着 A 不会将其大部分财富用于捐助)。
- (3) (A 认为^[13])A 的行为没有背离他自己的原则。

论断(5)描述的行为是否与论断(4)提出的信念相矛盾,这是一个颇为有趣的问题。

我认识的那些富有的共产主义者满足了论断(3)的全部形式。对自己的道德薄弱或道德欠缺,他们并感不到悔恨。他们的确认

[13] 可能只有少数富有的平等主义者会宣称有这种信仰。令我关注的是,许多睿智并具有反思性的平等主义者确实公开宣称其这种信仰。

为,原则上信奉平等主义社会,并不意味着要将自己的大部分财富捐献出来,大多数平等主义政治哲学家亦持这一立场。如何才能为这一立场辩护?

在回答这一问题之前,请容我再一次强调,这并不是在问:受审视的人如何能令人信服地声称他们信奉平等。我知道他们信奉平等。我的问题是,他们既信奉平等,又认为其行为不会招致反对,他们如何能认为这两者之间不存在矛盾?我的问题并不是鉴于他们的行为,他们如何能说:“我信奉平等。”而是鉴于他们的行为,他们如何能说:“我信奉平等,而且我在生活中也忠实于这一原则。”^[14]为了澄清这两个问题间的差别,这里给出这样一个回答,它对回答前一个问题有用处,但显然不能构成后一个问题的答案。

一个自诩为平等主义者的富人,在面对一个不接受他真心信奉平等的质疑者时,他可能会说:“看,我绝非圣人,但也算不上罪孽尤其深重的人。我是一个普通的好人。我之所以成为富人,并不是因为我比普通的好人坏,而是因为我比较幸运,而且在富人当中,我是相当慷慨的。我比一般的非富人(nonrich person)幸运,比他们拥有更多的选择,但这并不意味着我比一般的非富人坏,因为我以一种合理适当的方式处置我的选择。而且我至少拥有正确的信仰。如果我不仅允许自己从不平等中受益,而且认为这相当不错,难道这会更好吗?”^[15]

我认为,在证明一个人信仰的真诚性时,这是一个得体的回答。但是,这个回答并没有解决我的问题。这个人承认有失败之处。他承认,其行为未能实践其原则,但同时坚称他确实信奉这些

[14] 严格地说,我的问题是:“既然你是平等主义者,你怎能认为你如此富有没有任何问题?”令我困惑不解的是,一些富人确实信奉平等主义,他们的信仰明显存在矛盾。为了使这个问题显得更加尖锐,让我们假设它是由一个穷人提出的。参见Cohen, “Incentives, Inequality, and Community”第3节至第11节,尤其是第274页。

[15] 这一问题可能是对如下问题的绝好回复,即“如果你如此富有,你怎么能是平等主义者?”但后一个问题并不是我们的问题。

158 原则。他为其行为提出的是一种辩解(excuse)——其行为并不比大部分人的行为恶劣——而不是正当性证明(justification),因为他并未主张其行为具有正当性。我在此处提到的辩解与正当性证明之间的区别如下:当你为没有做X找到辩解时,X仍然是你本应该做的事情,换言之,做X仍是正确的。不过,在你没有做X的情况下,找到辩解,能使你在面对批评或惩罚时不那么脆弱。与此相对,你如果为没有做X提供正当性证明,那么正当性证明就可以表明X并不是你本该做的事情,尽管初看上去,它似乎是你应该做的。

我所关注的那些人并不承认他们未能实践其原则,他们并不要求为他们的行为找到辩解。这才是令我困惑不已的地方。需要提及,我在上文第1节末尾曾提出的观点,即我的问题并不是在问:这些人有多么坏,也不是问他们应该感到有多么愧疚。我的问题是,他们如何能认为他们的立场是前后一致的。换言之,我不是在问:前后不一致有多么坏,尤其是在推定他们前后不一致的情况下。

4

他们也许会提出,没有回答的必要。他们可能会说,尽管平等主义者向往一个平等主义类型的社会,但是向往这一类型的社会并不影响在一个不同类型的社会中的行为,因此他们在其现在生活的社会中坦然地接受财富,这并没有什么矛盾。

是的,这里的逻辑一致性毋庸置疑,但逻辑一致并不能令人就此信服。下面即为一例:一个奇特的(假定的)平等主义者可能持有以下立场,该立场在逻辑上是一致的——我向往一个平等的社会(即人人均依据平等主义规范生活的社会),不过如果几乎所有人均依据这一规范生活,但有两个人是例外,一个是我,另一个是一位富裕且顽固的反平等主义者,那么我的平等主义就不会确保我会依据平等主义规范生活,因为即便我这么做,我的社会依然是一个不平等的社会。

空洞的逻辑一致性并不重要,重要的是平等主义者在支持其平等信念时,给出的理由能够体现一致性。一切皆取决于他为什么支持平等信念。如果他支持平等,系因为认为不平等是不公正的,那么我们就很难赞同他的行为是有原则性的。如果你憎恨不平等,系因为你认为它不公正,那么你怎么能心安理得地接受并保留金钱?须知保有财富是不公正的体现,你可以把这些财富捐助给别人,或者捐献给平等主义事业,这样会使备受不公正之害的人获益,从而降低或希望降低不公正的蔓延程度。

159

5

但是,并不是每一个笃信平等的人都认为,他信奉平等是因为这事关正义。^[16] 譬如,一位富有的平等主义者可能会说:“我渴望一个平等的社会,因为我憎恶贫富分化,现在的这个社会就被贫富分化扭曲得不成样子。不平等破坏社会的团结,造成人们彼此疏离。但是无论如何,这并不是我倾囊捐献,加入穷人阶层的理由。我憎恨的是贫富分化,但是我个人过度的施舍行为对消除贫富分化无济于事。在我身处的社会中,有八千万穷人、两千万富人。纵使我倾囊捐助,可以使我自己以及这八千万穷人中的一部分人的经济状况略高于这八千万穷人目前的状况,整个社会的贫富分化程度也不会因此明显降低——用某些标准看,贫富分化甚至更加严重。^[17] 而且我本人可能依然与其他人相隔离。显然,对社会进行适宜的全面重组,能够减轻贫富分化。但是,如何用我自己的财

[16] 对于平等的正当性说明,有以正义为基础的论证和不以正义为基础的论证。关于两者间的区别,参见 David Miller, “Equality and Justice”。

[17] 在一个社会中,有 99 人各有 1.09 个财富单元,而只有一个人有 10 个财富单元;在另一个社会中,有 98 个人有 1 个财富单元,而有两个人有 10 财富单元。你可以认为,第一个社会的贫富分化比第二个社会严重,因为在第一个社会中,有一个人非常孤立,而在第二个社会中不存在这样的人。一个富人做自我牺牲,可能会使其所在的社会更像第一个社会,因而也使其贫富分化更加严重。

富来减轻贫富分化,这一点尚不清楚。”^[18]

我们可以同意,对贫富分化的憎恨确实是渴望平等的一个原因。但是,什么使贫富差别成为一种令人憎恨的差别(例如什么使得贫富差别不同于下面这样的差别:红发姑娘与黑发姑娘之间的差别、爱喝啤酒者与爱喝红酒者之间的差别)?什么使贫富差别成为令人憎恨的鸿沟?我认为,贫富差别之所以令人憎恨,部分原因是穷人在对这一差别进行深思时产生了可资理解的非正义感。但是,回避正义话题的反贫富分化的平等主义者说,这种非正义感是不适宜的,或(假定穷人没有这样的感觉)可能会是不适宜的。他否认其憎恨不平等的原因(至少部分原因)是其非正义性。如果他的否认是真诚的(很可能真实情况就是如此),那么在我看来,他的立场就不存在前后矛盾。

6

仍然有其他一些平等的信奉者认为,平等主义的再分配并不是正义的要求,甚至不是消除贫富分化的要求,而是因为理想的状态是:每个人都拥有过上美好生活所必需的财富^[19],或者至少是尽

[18] 尼古拉斯·麦克布莱德(Nicholas McBride)为贫富分化向我做出了一个与众不同的辩护:“我憎恨不平等,是因为我厌恶它滋生的态度,尤其是富人蔑视穷人的态度。既然按假设我厌恶这种蔑视态度并没有持有这种态度,就不应该要求我捐赠自己的金钱。”

[19] (1) 这是对个人不作为进行正当性证明的极端版本。在此版本中,富有的平等主义者说(这也是我常常听到的):“但是,我想让每个人都过上我现在这样的生活。”这种版本并不一定能稽延我们。因为它的提倡者要么承认他的观点暗示平等是不可能的(在这种情况下,其观点就不属于我们的讨论范围。我们讨论的是,那些相信平等主义社会是美好且可行的社会的人,他们是否有充分理由不从自己做起,通过自我剥夺来参与到追求平等主义社会的进程中),要么他推断出的未来的财富水平仅属于幻想领域。

(2) 有些平等主义者,以及他们中的富人,可能会说,只要有不平等,或只要不平等意味着许多人过着明显不好的生活,就没有人的生活是真正美好的。不过,这样的考虑在这里只是转移注意力的说法,因为没有人能否认,拥有体面物质水准的生活以及高于此水准的生活要比低于此水准的生活美好。即便出于上述一种或两种原因,也没有人的生活是真正美好的。

可能多的人能拥有之。^[20] 此外,就像在我们这个社会中的情况一样,要促进这一理想图景的实现,需要国家实行全面的平等主义再分配。仅依靠自己的力量,不可能为之。

面对这样的人,我们可以发出如下诘问:对于那些生活离你认为的美好生活所需要的底线只有一步之遥的人们,你为什么不在保证自己略高于此底线的情况下,贡献自己的财富使他们中的一部分能超过此底线?

对于这一诘问,他可以给出两种回答,一个着眼现实性,一个着眼原则性。

就现实性而言,他可能说,让一个人按以上诘问所构想的精妙方式来进行慈善活动不具可行性:一个人永远不可能确定,他正在将之作为目标的生活,精确地说是接近美好的。认识上的困难意味着,其结果可能是,他非但没有把任何人拉到底线之上,而且会让自己跌倒底线之下,所以从尽可能使更多的人过上美好生活的角度来看,他进行干预的最终结果将是负面的。

这一回答可以证明那些富裕程度不算很高的富人拒绝捐助具有正当性,但是不能为那些富可敌国的大富豪提供正当性证明。因为后者极其富有,即使向众多生活艰难的人提供大笔捐助,他们仍有可观剩余。因此,(由于是“大笔”捐助,)可以避免“目标问题”(targeting problem),(由于有“可观”剩余,)同时不会使他们自己的生活陷入艰难。例如有一个穷人需要立即动手术,却无力支付昂贵的手术费,他目前无疑生活在苦难之中,倘若有一位富人为他支付这笔费用(对这位富人而言,这笔费用并不算太大),那么一旦手术顺利完成,几乎可以肯定,这位穷人的生活就将变得美好起来。因此,着眼于现实性的回答,尽管有可能为像我这样不特别富

[20] 需要注意,在某些情况下,对更平等的正当性证明就是对(更)不平等的正当性证明——譬如在每个人都过上美好生活是不可能的情况下。这表明,它不是对不平等具有正义性的证明,因为没有人可以主张,在所思考的情况下,所需要的逆向程序(例如让相当不幸者变得更加不幸,这样一来,基本上不属于不幸的人就能完全摆脱不幸)可以满足正义的要求。

有的持有上述信念的平等主义者找到开脱的理由,却无法为那些富可敌国的大富豪开脱。^[21]

着眼原则性的回答对以下两个问题做出区分:第一,一个人认为良好的事态(states of affairs)是什么样的?第二,他认为为促进这种良好的事态,应负担什么样的责任?譬如,我也许认为,伦敦未来的新建筑如果更多地采用新哥特式建筑风格,而非后现代风格,那么伦敦的面貌会因此改善,但是不能由此推定,我必然认为自己有义务致力于恢复哥特式社会的工作。从更广义上说,只有行动效果论者才认为一个人有义务将善最大化,这在哲学中属于少数派的立场。有了这一回答,渴望平等但并不认为平等是正义所要求的平等主义者,就可以从容地面对质疑他们不捐献其钱财的诘问。那些反对贫富分化的平等主义者(参见上文第5节)否认,社会分化招人厌恶的原因(至少部分原因)是其体现了不公正,这一回答也可以为他们所用。

7

现在,让我们来看看为以下平等主义者提出的那个问题的难以回答的形式:他们信奉平等,是因为他们认为不平等是不公正的。他们的问题更难回答。一个人确实可以既否认他有义务(甚至是一丁点的义务)努力创造他认为是(仅仅是)善的事物,同时否认仅仅因为一个事物是非正义的,他就有尽其所能矫正非正义的

[21] 从更广义上说,这并不是特别针对富有的平等主义者所做的辩护。让我感到惊讶的是,一些(足够)富有的人常常声明,虽然他非常乐意进行大额捐助,但是他不清楚最好的方式,因为他不知道,譬如哪一个慈善机构的行政管理费用最低。他这一声明的前提是合理的,但其推断结果——他因此不能合理的实施其乐善好施的心愿——是荒谬的。难道有人可以说:我想出去吃一顿,但由于我不知道哪家餐馆最好,我还是在家吃吧!经过一番深思,去任何一家你认为最好的餐馆才是合乎理性的。当自我牺牲即将发生时,显而易见,人们会反对如下理性程序,即当自我利益的满足受到威胁时,他们会毫不犹豫地使用的程序。

义务。但是,当一个人从他认为的非正义之事物中获益时,他如何能爽快地否认,他有义务放弃这些利益^[22],从而使这一非正义之事物的受害者获益?^[23] 不接受上述任务也许有恰当的辩解和/或正

[22] 这里,需要指出问题的复杂性。尽管富有的平等主义者认为,他们对其巨额财富享有的所有权,在道德层面上并不是完全无瑕疵的,但是他们很少有人认为,他们对其财富不享有任何权利,就像窃贼和贪污犯对其赃物不享有任何权利那样(在一个公正的——甚至不公正的——社会里)。如果你依据一部不公正的财产法获得财产,这并不必然导致你的所得是不公正的,因而对你保有所得之财产是否不公正这个问题,就无法给予直接回答。对秉持平等主义的富人而言,重要的是,他们是在没有破坏其必须面对的游戏规则的情况下获得其财产的。此外,他们谴责这些规则,这也很重要。关于“必须”(Perforce),回想一下卡尔·马克思在总结其历史理论时所说的精彩话语:“人们在自己生活的社会生产中,发生必然的、不以他们意志为转移的各种关系”(Marx, Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy, p. 11)。你有权拥有你的权利吗?对这个问题,他们无法简单地说“有”或“没有”。这一复杂性以微妙的方式影响了他们对其行为的看法,而这一微妙的方式,其需要的思考比我在这个主题上已经投入的思考更多。

[23] (1) 有些人可能认为,一个人应该阻止自己从不正义的事物中获益,即便这种自我牺牲不会使任何人获益。但是,我在这里不探讨这个令人捶胸顿足的立场——依据这一立场,在其他人一贫如洗时成为富人是错误的,即便纠正这一状况的唯一方法是烧掉你的钞票。没有人要求我们富裕的平等主义者并参与这一反帕累托式的行为。

(2) 上文提出的问题——平等主义正义的信奉者为什么不放弃他们不公正地(依他们的观点,且不考虑注释 22 所提出的复杂性)享有的利益,当他们放弃这些利益就可以使不正义事物的受害者获益时——是由两部分构成的。需要注意的是,可以将这两部分分开。一个富有的平等主义者或许非常希望对数量有限的人予以捐助,譬如将其学术所得的奖金慷慨的捐助给非常贫穷的孩子。他可能更希望依据严格的平等主义方式来这么做(不论是关系平等主义,还是优先平等主义,参见下文第 162 页)。他可能进一步指出,他并非不乐意捐赠,而是他不愿意做无效果的捐助,即其捐助的对象过于分散,以至于他看不到捐助的结果。在一个平等主义的社会中,普遍的再分配可以确保效果,因为在这样一个社会中,他将构成产生巨大效果的事业的一分子。

这样的人不会保留他的不当得利,但是,他本身也不会促进平等。这样一来,上述问题的两个部分就分开了。另一位富有的平等主义者可能会通过大规模对艺术予以捐助的方式来放弃其不当得利,理由是平等并不是他用其不当得利可以合理促进的唯一价值。在一个结构公正的社会中,不会出现类似的问题。

在这里,我不会探究这一复杂性。

当性证明。^[24] 但是,怎么能认为不承担该义务,压根不需要正当性证明或辩解?

在这里,对那些认为“其平等主义信念系正义促成”的平等主义者提出的问题是:你为什么 not 将你的剩余财富(在一个公正的社会里,你不会拥有这些剩余财富)捐助给穷人和/或促进平等的组织,以此来追求平等? 如果像你所声称那样(参见上文第3节中的(4)一(5)、(3)三论断组合),你的行为符合你的信念,那么由于你没这么(以适宜的规模)做,所以你不相信这么做的效用(在此规模内)。

如果持有上述信念的富有的平等主义者对以下两项事业均未予以捐助,这就令人十分吃惊了,即减轻现有不平等造成的最坏结果的事业与争取一个更平等的社会的事业。可以肯定的是,自称受正义激励的富裕的共产主义者或富裕的平等主义政治哲学家,但从不曾向这两项事业捐助的人,我尚不认识一个。既然他们依据责任感进行捐助,他们就不能说,他们的平等主义信念对其在一个不平等的社会中如何行为没有任何影响。如此看来,他们怎么能将其剩余财富的那么一小部分用于捐助?

他们也许会说,即便他们向这些事业慷慨捐助,直到将其自己的生活降低到平均舒适水准的程度,这仍然不过是沧海一粟,对全世界的状况不会产生足够影响。不过,对此主张,至少可做两种回应。第一,你为什么期望靠你一个人就对全世界产生巨大影响? 你处于一种可以对许多人产生重大影响的位置,这已足矣! 第二,你毕竟有所捐助。现在,与那些被你嘲笑为影响微不足道的人相比,你捐助的更少。如此看来,你怎么能为捐助得更少找到正当性说明?

对这种沧海一粟(drop-in-the-ocean)式的辩护,我们还可以进行更为深入的探讨。不过,在此之前,需要对有关背景做出一些评述。

[24] 上文第3节对辩解/正当性证明之间的区别做出了解释。

到现在为止,我尚未对平等原则(假定此处考察的这些人均赞成此原则)予以精确阐释。^[25]在很大程度上,在这里对该原则进行精确阐述并不适宜。其部分原因是,许多富有的平等主义者并不是政治哲学家,政治哲学家的职业要求其平等主义信念具有一种(相对)^[26]精确的形式。另一部分原因是,那些确为哲学家的富裕的平等主义者捍卫各不相同的平等主义原则。有一些平等主义者声称支持一个平等主义的社会,他们也知道在这样的社会中能获得什么。但是,他们目前所获得的资源显然超出了他们对在平等主义社会中所得的预期。我们现在正在调查的就是这样的人。我们对他们提出的质疑,因此适用于他们可能或已经将其平等信念予以精确化的各种方式。

不过,对这一质疑的某些辩护性回应是否具有说服力,取决于我们平等主义者接受或会接受的平等主义的精确形式,沧海一粟式的回应就是典型例证。所以,我在此一并提出,平等主义原则各种形式之间的一个巨大差异,这是我们的辩护者可能会确认的一个差异,是与“沧海一粟”式辩护相关的一个差异。

从广义上说,我们可以区分以下两种平等主义原则:第一种平等主义原则重视恰当意义上的(*properly so called*)平等,即不同的人的所得之间的关系,而对他们所得的多少则毫不关心。第二种平等主义原则(就像罗尔斯的差别原则),严格地说,并不肯定平等本身,而是坚持使最不利者的状况尽可能得到改善的政策。我们将第一种平等主义者称为“关系平等主义者”(relational egalitarians),第二种平等主义者称为“优先平等主义者”(prioritarians),因为后者将改善最不利者的状况放在优先位置上。^[27]

[25] 对平等原则进行详细阐述并不等同于阐释支持该原则的原因,后者是我在上文第4节中提出的问题。

[26] 这一限定是必要的,因为有人可能认为在一些领域,包括该领域,道德真理本身是不精确的(即便它比关于这些事项的非哲学陈述要精确)。

[27] 关于这两类平等主义之间的区别与联系,权威的探讨参见:Derek Parfit, "Equality or Priority?"

这样看来,“沧海一粟”式辩护对关系平等主义者的用处要大于优先平等主义者。因为尽管一个非常富裕的人无力使整个社会明显变得更加平等,但是他肯定可以使一部分最不利者的状况得到明显改善。因此,如果他是优先平等主义者,这就极大地推动了他眼中的正义事业:正是不利者的疾苦,才触动了他的正义感。职是之故,优先平等主义者运用“沧海一粟”式的辩护就显得苍白无力,不论对那些支持平等本身的人而言这一辩护如何管用。然而,我斗胆猜测,优先平等主义者的数量要远大于纯粹的平等主义者。大部分平等主义者之所以成为平等主义者,是因为他们认为平等有利于不利者。^[28]

回想一下我在前文对“沧海一粟”式辩护提出的两个回应。第一,一个富裕的平等主义者可以为数量算得上众多的人做出诸多贡献。第二,这些富裕的平等主义者(即几乎他们中间的绝大部分人,不管其具体信奉的是什么),在他们有所捐助的情况下,他们就很难这么说:纵使捐助远超过他们实际捐助的数额,这也是可忽略不计的数额,所以不值得捐助。对大多数平等主义者,即对优先平等主义者而言,第一个回应对他们的反驳效果比对纯粹的平等主义者的反驳效果更好。而第二个回应及其揭示出的不一致性,对这两类平等主义者均能起到良好的反驳效果。第二个回应的真实性前提,即这里所讨论的人(毕竟)确实捐出了一点财富,给那些自称重视平等本身者的自我描述投上了疑云,因为他们捐助的那一点财富确实对平等产生不了什么促进作用,即便可能使一些个人获益颇丰。

在我行将结束对“沧海一粟”式辩护的探讨之前,还有最后一点需要谈及,即“忽略不计”(negligibility)的问题。“可忽略不计的”(negligible)一词,可指“相对于整体而言,数量微小”,但亦可指“不重要”(unimportant)。“忽略不计”的第一种含义并不必然包含

[28] 在拙著《激励、不平等与社会》(Incentives, Inequality, and Community)的第266页至270页中,我概述了他们的立场。

其第二种含义。现在,需要注意的是,这种非包含的关系明显对富裕的优先平等主义者不利:当有五百万人深陷极度困境时,使20个人摆脱此种困境,从第一种数量上的含义来看,其效果是可忽略不计的,但是从“不重要”的含义上来看,认为这是可忽略不计的,这未免说不过去,尤其是对那些关注贫困者何等贫困的平等主义者而言。“忽略不计”一词的含义不清,是否对那些运用“沧海一粟”式辩护的富裕的关系平等主义者不利,这是个很微妙的问题,我在此不做讨论。

8

一旦严格意义上的平等的目标与惠及最不利者的政策被明确地区别开来,许多人就开始怀疑是否需要平等本身加以某种探讨。不过,罗纳德·德沃金首倡一种非常重要的平等主义观,该观点不仅赞同平等本身,而且对本讲的主题提出了特别具有挑战性的讨论。

164

在德沃金的平等理论中,严格意义上的平等的规范(譬如与支配同情不幸者——不论他们在本国,还是在外国的规范相对),其中心位于国家与国家声称对之有统治权的人之间的关系中。因为国家主张有统治权,所以它必须以平等的尊重与关切来对待其公民,因而必须平等地将资源分配给其成员,否则就是专制。然而,如果国家未能这么做,相似的义务也不会落到个人身上。以平等的尊重与关切来对待每个人(亲戚、朋友、陌生人等),这并不是个人的义务。

不能由此推得,在国家未能成为公正的国家时,个人身上没有任何相关义务。在德沃金看来,在这种情况下,通过尽力改变国家政策以促进平等,就是个人的义务。因为德沃金认为,如果政府是不公正的,那么政府所代表的公民就对这一不公正负集体责任。因此,每一个人都有义务矫正国家的不公正。所以,在自诩的平等主义与不为促进平等做任何贡献——例如通过向平等主义政党捐

款或为之服务之间,确实存在紧张关系。不过,推动社会最终成为一个平等主义的社会,并不是个人的义务。一个人的政治义务,其大小与形式究竟是什么?这是一个难题。但可以肯定的是,一个人的政治义务不是去做国家应该做的事情。没有特别原因要求一个人在政治上耗尽气力,从而将他的生活降低到平等所要求的水平。

依据德沃金的观点,国家当其被适当的建立时,是全体公民的权威代理人。所以举例而言^[29],如果国家未能履行其分配义务,而极其富有者恰巧非常善于相互协调行为,那么他们就确有义务相互协调,以确保平等。所以,在德沃金看来,以下观点未必完全正确,即在国家失职时,个人的唯一相关义务是努力工作,为更好的国家政策而奋斗。然而,以下论断仍然不失其正确性,即由于义务主要落在集体之上,个人承担的义务是作为集体一份子的义务。

165 如果我知道其他人不会进行适当的合作,那么平等本身并没有理由让我自掏腰包,这就好比如果我知道没有政党或运动致力于促进平等,那么我就没有任何理由基于平等而自掏腰包。

当然,德沃金并非认为,饥肠辘辘的穷人不论他们是本国同胞,还是身处外国者,我们对他们均无任何义务。不过,他强调,我们对他们的义务是基于人道同情心,而非源于平等原则。在世界受制于国际化统治的范围内,平等的义务会落在有关政体上。不过,这与德沃金的观点是一致的,事实上也是其观点的一个结论。现在,统治权的全球化已初见端倪,如果有人认为,统治权的全球化或其雏形,是对德沃金观点的挑战,则其错矣。平等的规范从属于共同的统治权,这一主张考虑了对平等的要求在严格性上的细微变化,而这又与跨国统治权在实现程度上的细微变化相一致。

如果德沃金所持的平等之“平衡中心”(statocentric)观是站得住脚的,那么可以推定,富裕的平等主义者安排其生活以遵从平等主义规范,无须像国家应该为之安排的那样。不过,德沃金的观点

[29] 在这里,我记述了德沃金对我强调的一个疑问的回答。

是否真的站得住脚,这无疑是另外一个独立的问题。在这里,我对其观点提出几点质疑。

首先,一个国家明确拒绝实行严格的分配平等规范,这一事实本身并不能确凿地表明,它不能以平等的尊重与关切对待其属民。如果政府笃信某些非平等主义的分配规范并予以实施,例如除确保最低限度外,其余的分配概由放任主义决定,那么仅据此就认定政府至少对其部分公民缺乏尊重及/或冷酷无情,似乎是错误的。但是,如果从德沃金关于国家义务的假定不能推得分配正义本身,那么富裕的平等主义者就不能说,德沃金已经正确阐述了他们的平等主义理念,他们因而不能运用德沃金的理论来论证促进平等的义务属于国家(或作为集体的人们),而不属于个人本身。

不过,即便这第一点质疑是错误的,即便一个未能实行分配正义的国家确实可以被认定为政治专制国家,以下论断似乎仍然不合情理:分配正义的唯一要旨以及避免分配不公的唯一原因是,分配上的不公必然意味着政治专制。分配正义的规范显然不依赖任何种类的政治平等,即便后者有赖于前者。德沃金本人也在无意中泄露,他同意这一观点。因为在“资源平等”(Equality of Resources)一文中,他描述如下:荒岛上的“移民”“接受无人在先享有[这个荒岛上的]任何权利的原则,但亦接受资源应在他们之间均分的原则”。这并不是因为这些秉持平等主义的移民把其着手任命的秉持平等主义的拍卖者看做其统治者,从而实行资源平等。相反,“他们是否会建立一个国家”^[30]尚悬而未决,不得而知。在得到平等的份额后,他们可能在拍卖结束后分道扬镳。

最后,分配正义的集体责任这一议题是否能与德沃金理论的其他部分有机结合起来,我对此深表怀疑,尽管在阐述德沃金的理论时,我试图使两者看起来能尽量统一。如果施行平等的义务来自统治权的主张,那么这一义务为什么会落在全体人民身上,毕竟人民可能根本无法主张统治权?

[30] See Dworkin, "Equality of Resources," p. 285.

一个人不将其超出平等限度之上的财富捐助出来,还有一个理由。深受马克思主义影响的人很熟悉这个理由:这种捐助并未触及基本的不公正(fundamental injustice),即富人与穷人的权力在结构上的不平等。富人的施舍对消除不平等的权力毫无助益。这不过是对不平等的收入的特殊运用,而收入的不平等反映的是权力的不平等。

对以上理由的回应如下:

即便权力不平等确实是基本的不公正,也很难由此认定,由权力不平等导致的分配不平等,就不是不公正的——马克思主义的辩护者一定赞同,这也是不公正的。所以,一个人有什么理由不以适当方式捐献其多余收入,以此来减小他能够减小的不公正,即便它只是次要的不公正? 他向那些受损于权力不平等的人说出这番话无疑是荒唐的:“我不会救助你们,因为我所憎恨的,从根本上说,不是你们的贫穷,而是使你们贫穷的制度。”

167 更为重要的是,权力差别是基本的不公正,从任何相关意义说,这一观点都是谬误的。权力差别当然是原因性(causally)的基本的不公正,但是在特定相关的意义上,它不是规范性(normatively)的基本的不公正。^[31] 这是因为权力差别之所以能被定性为不公正,其原因在于它(通常)导致收入分配的不公正,从而导致人们享受生活中美好事物的机会悬殊,这有失公正性。确凿无疑的是,权力差别仍然是一种独立的不公正。换言之,以下论断是错误的:如果所有当权者都是大慈善家,那么所有不公正都将不复存在。然而,原因上与规范上的基本性之间的区别,依然能对上述马克思主义化的立场构成强有力的反驳。

[31] 关于原因性基本的不公正与规范性基本的不公正,参见 Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, ch8, sect. 2。

马克思主义者可能会如此回答：“好，就算你有理。但是，即便收入差别是一种独立的不公正，甚至是基本的不公正，我也不认为有什么实质意义。我所向往的是这样一个社会，其基本结构可以使每位体格健全者的收入大体相等。我并不想让穷人依附于富人的良好愿望，因为这或许会让穷人对富人产生一种完全错位的感激之情。我想让穷人自食其力地过上体面的生活，并由此获得自尊。”

对以上回答，我回复如下：在让穷人自食其力地过上体面生活与其接受施舍之间，你更愿意选择前者，我可以接受这一观点。但是，在目前阶段，前者尚不具现实性，而且还存在现实性最大的第三种情况：他们既无法自食其力地过上体面生活，也接受不到施舍，而是继续生活在苦难之中。难道这种情况胜于他们通过接受实施而过上更好的生活？

10

然而，不要期望人们私下里会追求他们认为在公正的社会里会盛行的规范。这还有一个理由，即每个人有权拥有一个不受社会义务侵犯的私人空间。

不过，抓住富裕的平等主义者不放的控诉者，无须否认私人空间的合法性。在国家强制实行平等主义收入分配的社会中，每个人均有足够的财富决定自己的生活形态而无须考虑社会责任；在一个不平等的社会中，这同样适用于慷慨捐助其财富的人。由于受到不同的善的观念的指引，他们可以吃鱼肉或吃禽肉，去犹太教堂或去基督教堂，踢足球或下棋，等等。私人空间是存在的，但是

168

由于平等主义原则得到满足，它们在大小上更加近似，某些私人空间大于平等主义原则得不到满足时的情况。换一种形式表述我的问题就是：笃信平等事关正义的富人们在不公平的社会中为什么不减小其私人空间？每个人有权获得（某种类型的）私人空间，这一事实（我认为这是一个事实）并没有回答这个问题。

在两种语境下(即在公正以及不公正的社会中),真正的问题并不是个人是否有权拥有私人空间,而是个人空间的体现形式。在其可能最具说服力的形式中,私人空间的反对者认为,个人私人空间的形成应当使个人生活免受压抑,而要求富人不间断地关心穷人的状况(在一个拥有产生平等的日常化程序的社会里,无人须如此为之)将会成为压迫性的要求。^[32] 不论这一观点是否依据权利而得出,要求一个人为穷人的需要而殚精竭虑都构成一种压迫性的存在。这就是反对在不平等的社会中过度进行自愿性慈善行为的精神负担理由(mental-burden rationale)。

11

托马斯·内格尔(Thomas Nagel)对罗伯特·诺齐克(Robert Nozick)的一个主张进行了回应,我将通过分析内格尔的这个回应来对精神负担理由进行评述。虽然内格尔与诺齐克并没有谈及这个特别问题,即在一个政府未能引导平等的社会中,一个平等主义者应当如何行为的问题,但是内格尔的回应与我们的问题确有直接关系。他们探讨的是这个更加一般的问题:为什么凡是再分配都被规定为国家事务,而不是个人有义务自行为之的事务呢?

诺齐克指出,如果救助不利者是强制性的道德关切,那么私人慈善机构就能完成之。他主张,之所以更希望通过国家的强制性再分配来救助不利者,其唯一原因在于那些不愿捐助的人将被迫

[32] 比较奥斯卡·王尔德(Oscar Wilde)在《社会主义下人的灵魂》(The Soul of Man Under Socialism)中对平等所做论述的第一句话:“社会主义的建立产生的主要好处,毋庸置疑,是社会主义将使我们从以下困境中解脱出来的事实,即我们的生活是为了满足别人的贪婪需要,这在当前状况下对几乎每个人都形成了强大的压迫。”

进行捐助。^[33] 诺齐克禁止这种强制,不过,他在这一点上是否正确与我在这里探讨的诺齐克/内格尔之争并无任何关系。

在回应诺齐克时,内格尔主张,国家对那些有捐献意愿者的财产实行再分配是有正当理由的^[34],因为一个愿意并渴望通过交税来捐助的人很有可能并不愿意全凭自己的力量进行捐赠。内格尔对这种不情愿的正当性所做的证明如果是正确的,就可以适用于我们探讨的这种情况,即富有的平等主义者被问到,在其所在的国家不强迫他进行大额捐献时,他为什么不这么做?下面这段话即引自内格尔的著作(方括号内的评注是我自己所加):

在被要求进行主动捐赠时,大多数人并不慷慨,而要求他们慷慨捐助也有失合理。诚然,在一些情况下,即便强迫一个人做某件事可能并不对,但是他还是应该为之[譬如,遵守一个正常的承诺,或者避免撒谎]。但在此处,我认为相反的情况才是正确的。有时,强迫一个人做某件事是恰当的,纵使他们在不受强迫的情况下并不应该为之。通过自动征税来强迫人们捐助穷人,是可以接受的;但在没有这套制度时,仍然坚持认为人们应该主动捐助就不合理了。后一种立场是过高的道德要求,因为它要求的是很难做出的主动性决定。大多数人愿意容忍普遍的强制税收制度,同时不会觉得有资格去抱怨之。然而,在遇到让他们主动捐献出同等财富的要求时,他们会感到有正当的理由去拒绝之。这部分原因是他们对其他人是否也会这么做缺乏信心,从而担心产生相对损失;同时因

[33] See Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, pp. 265—268. 许多人,包括约翰·罗尔斯这样的著名学者,否认在一个依据平等主义进行国家立法而运转的社会中,人们被迫予以(单边的)捐助。相反,他们认为在这样的社会中,人们被迫以一种平等主义的方式共同享有一个集体产品。不过,在此问题上,我反对罗尔斯的观点,而与诺齐克立场一致(see Cohen, *Self-Ownership*, ch. 9, sect. 5),而内格尔在这一点上不同意诺齐克的观点。

[34] 不论依据哪一种理解,内格尔所捍卫的再分配均缺少平等主义的规定。不过,在我们对内格尔的讨论中,重要的是国家强制的再分配与主动的再分配之间的比较,它们之间保持什么样的规模才被视为适宜。

为这是在明智地回绝对意志的过分要求,这种要求比对财富的自动要求更令人厌恶。^[35]

在内格尔对诺齐克的回答中,有两项要素,它们体现在上述引文的最后一句话中。首先,在分号之前,有一个“信心问题”,这基本上不属于自愿捐助与强迫捐助的负担的对照问题。我将在第12节中对该问题予以详述。在这里,我重点探讨国家再分配具有的一个明显的假定性优势——它可以解除人的意愿所承担的“过度”负担。在内格尔看来,人们也许希望国家强迫其捐助,这样一来,他们就可以回避“很难做出的主动性决定”。当政府无可非议地(就像内格尔认为的那样)划拨走我的一部分财富时,我的选择范围因而缩小,但是恰恰是因为我如今在这件事情上没有选择,我才得以免除就此做出决定的负担。所以,即便我乐意接受高额的所得税,也不能期望我会愿意全凭自己的力量捐赠相应的财富。需要注意,其他人是否会主动捐助并不影响精神负担的论点。这或是因为他们的组成不同,做出相关的主动性决定,对他们而言颇为容易;或是因为他们以一种超越分内职责的方式行动,即其承担的负担超出一个人可以被合理要求的限度。

在即将对精神负担的论点进行回应时,我先做两点预备性说明。

第一,我必须反驳对内格尔的一种错误理解。需要指出,有不少人受到这种误解的吸引。内格尔并没有说:“我愿意被强迫捐助,因为我知道(或担心)否则我可能不会捐助。”这与我理解的内格尔的观点相差甚远。一个对自己是否会主动捐助表达疑虑的人,并不必然认为期望他捐助(因为捐助可能会对其意志构成的压力)是不合情理的。他也许仅仅是在坦率地承认,他并没有善良(与坚强相对)^[36]到做一切正确之事的程度。将内格尔的这段话理解为他摆出上述自我批评的姿态并不合理。假如这确实是内格

[35] Nagel, “Libertarianism without Foundations,” pp. 199—200.

[36] 回想一下上文第3节所提出的道德薄弱与意志薄弱之间的区别。

尔的本意,那么他的话就与我们的讨论课题——即判断(4)、(5)与(3)是否相协调——无关了,因为依据对内格尔的这种(不太可靠的)解释,它们之间存在矛盾是不容否认的。我知道或担心我不会全凭自己的力量捐赠,这确实是我对国家实施再分配情有独钟的一个理由。然而,这并不是我们正在寻找的对象,即在国家不强迫我捐助的情况下,我不捐助的正当性依据。除非国家强迫我,否则我就不捐助,这不能成为国家不强迫我、我就不捐助的正当依据。

第二,需要指出,内格尔不仅仅是在做出以下比较性主张(这一主张不容否认),即对于那些认为强制性财富转移具有正当性的人而言,主动捐助会比遵从强制性财富转移的负担更为繁重。(然而,有不少认为强制性财富转移具有正当性的人仍然更愿意选择主动捐助,因为主动捐助会产生满足感,但是这样的人在此处并不相干,因为他们不符合内格尔所指的情况。)这一主张或许足以反驳诺齐克的观点(内格尔正在驳斥之)。然而,内格尔同时在更为强烈地主张,人们拒绝主动捐助是有正当性的,因为这样的捐助是对他们的意志施加的“过分”要求。这个非比较性的主张才是我们在这里必须分析的对象,因为如果这一主张是正确的,那么它就调和了(4)、(5)与(3)之间的关系。

171

内格尔认为,对于那些支持国家实施广泛的强制性再分配的人而言,与意志相关的问题可以证明他们拒绝主动捐助具有正当性。我们对这一主张应该作何评价呢?假定以下这种情况对我确实构成了一种沉重的负担:每个月发工资的时候,我都要向穷人捐献出一些,不论我认为应当捐献的数额是多少。即便如此,内格尔似乎忽略了一个事实,即个人有能力避免做出这种反复出现的艰难决定:通过与银行签订一份适当的长期委托书,我就可以一劳永

逸(或长期)的束缚住我的意志。^[37] 我无须国家强迫我捐助,因为通过各种契约性手段,我就可以使自己自行捐助。这样一来,捐助,相对而言,就成为一种无压迫性的常规。当然,我损失了一些财富,在假定其他情况相同时,这令人惋惜。但在这里,其他情况并不完全相同,因为我认为我不应该保留钱财。在任何情况下,当国家以税收之名将之征收时,都相似得令人感到惋惜。

在思考当前这个问题时,我们必须在做某件事情的代价与做这件事的难度之间做出区分。在我看来,行为的代价是指我实施该行为所导致的损失(我本来不想失去之),以及实施该行为所伴随的各种痛苦或不快;而实施某行为的难度是指我的能力在应对它提出的挑战时的应变量。^[38] 譬如,让我将线头穿进一个微小的针孔,或回击一个漂亮的网球发球,这是有难度的,但并不必然(用同一标准衡量)要付出高昂代价。如果我设法完成了这些行为,我并不必然遭受痛苦或有所损失:我也许会发现,完成这些行为虽有难度,但令人享受。^[39] 反之亦然:开一张大额支票不过是拱手之易,仅需要寥寥几笔,但是这寥寥几笔的代价巨大。此外,开一张面额为 5,000 英镑的支票在难度上要小于开一张面额为 3,445.66 英镑的支票^[40],但前者的代价显然要大于后者。

[37] 关于这一点的详细参数,参见 Jan Narveson, *The Libertarian Idea*, pp. 249—250。我并不同意那维森(Narveson)在该书中的所有观点,而且明确反对他对内格尔的如下荒谬指责:“内格尔的道德想象力已经被削减到可怜的境地。”

[38] 在日常语言中,“代价高的”(costly)与“有难度的”(difficult)这两个词常重叠使用。我在这里提出的区别是一种准技术性区分,即通过集中分析相关词语在什么情况下不能互换语义,来得出它们之间的区别。

[39] 对一个特定的人而言,一份理想的工作一定是既不算太难,也不算太容易。这一显而易见的事实证明,难度与代价(按其定义而言,代价就是令人不快的)在概念上是完全不同的。如果难度,就其本身而言,是代价的一种形式,那么在其他情况相同时,一个人总是会选择一份难度最小的工作。但是,在两份其他代价确实相同的工作间,一个人就会选择一份难度最合适的工作,即难度既不太大、也不太小的工作,而不是难度最小的工作。

[40] 无论如何,如果我们不考虑后文指出的复杂性(“难度与代价,尽管性质不同……”)。

从上文所引的那段文字中,我们尚不能确定内格尔是否在强烈主张,与国家实施强制财富再分配相比,全凭自己的力量捐赠的难度要大得多,或其代价要高得多。不过,无论做何种理解,其论点的说服力均很弱。我认为,如果有人认为其论点有一定说服力,那是因为他未能适当区分代价与难度。在某种(些)意义上,捐钱颇为“困难”,这是真实的。但是,我们必须明确,究竟在哪些意义上,这是真实的,在哪些意义上,这不是真实的。一旦我们这么做了,内格尔的辩护就无法证明平等主义者的惰性具有正当性(不论它是否可以为这种惰性提供良好的辩解)。

172

如果我们认为,内格尔意指难度,那么他就难以自圆其说。因为如果我们承认所需要的精神上的努力,其难度确实很大,假如其代价不同样大,那么我们就找不到理由不去凭自己力量捐出我们会愿意让国家征收的财富。有难度本身,并不是不作为的理由,只要这是可能为之的事情(尽管有难度)。在内格尔看来,主动捐助,毋庸置疑,是可能为之的事情。内格尔并不是在援引病理上的麻痹症来暗示意志有可能患上此症。要求一个人做不可能为之的事情当然是不合理的,但是要求一个人做一件有难度的事情,只要其代价不过于高昂,就没有什么不合情理之处。

由于代价高昂无疑是拒绝实施某行为的恰当理由。所以,我们现在必须要问:凭自己的力量捐赠,其相关代价究竟可能被认为有多大?^[41] 我们同时必须避免对这个问题的评估受到关于因此而产生的重大代价——所讨论的金钱上的损失——的考虑的干扰,因为不论是全凭自己的力量进行捐助,还是国家强制征收,这方面的代价都是一样的。当前论证我不凭自己的力量捐助具有正当性,因而完全取决于我凭自己力量捐助的额外代价。

依我之见,对于内格尔思考的那类人而言,两套程序——全凭

[41] 那些宣布这对他们代价很大的人可以合理地否认,他们正在承认自己有某种可鄙的自私,因而也是没有正当性的自私。需要记住,我在上文提出,我们必须避免对内格尔的错误理解(第一种错误理解)。

自己的力量进行捐助,以及由国家强制征收的代价确实不同,但并非差若霄壤。下面,我就对在主动捐助的情况下,我认为需要付出的额外成本的组成结构做出解释。

难度与代价,尽管性质不同,但相互作用:它们的轨迹在一定程度上相仿,或以其他方式相互影响。职是之故,它们常被混为一谈。^[42] 在当前的语境下,成本与代价之间的联系尤为错综复杂。因为做出必须的决定之后所产生的代价——失去的所有金钱——可能会增加做出该决定的难度。它可能产生精神上的抵触,这反过来会使不得不克服这种抵触变得令人痛苦,或者像内格尔所说的那样“令人厌烦”(irksome)。所以,对后果性代价的思考会增加做出该决定的难度,而这进而会产生做决定本身如同煎熬这一代价。^[43] 也许,这就是内格尔所要表达的意思。无论如何,我认为,这是此处他能够意指的最好解释。不过,我仍然坚信,主动捐助与国家强制捐助的成本非常近似,因为签署支票或长期委托书并非极其困难,因而也不会额外增加高昂的代价。我认为,如果有人反对我的上述观点,唯一的可能是,他将决定导致的巨大代价,即做出决定之后的代价,错误地当成做出决定本身的难度所产生的代价。

我知道这一点颇为复杂,我本人也是在冥思苦想了很久以后,才认识清楚这一点。所以,我想用一个比拟来阐释我的观点,会有所助益。

假设我们在战场上,而且除非割掉我的一只脚,否则一位战友就会牺牲(不要去猜想如何去救他。这是一个哲学讲座,而不是对外科手术的评述)。内格尔的论点与此类似:我也许认识到,某个人强制性地割掉我的脚是正确的,但我仍然可以抗议到,期望我自己动手割掉自己的脚仍然是过分的要求。下面,让我对这个类比

[42] 我指我区的概念常被混淆。这一点与我在注释 38 中提出的观点不同,后者是指“有难度的”与“代价高的”,这两个词在使用上常常被互换使用。

[43] 预期的金钱成本导致决定的难度增加,而这又产生了额外的代价(在决定本身的过程中)。

进行更为仔细的分析,以此阐明我对内格尔论点的质疑。

假设要用一把刀割掉我的脚,并且没有麻醉剂可用。我们需要比较以下两种情况:第一种情况是,其他人来割掉我的脚——这个人就像强制征税的国家,其行为不以我的意志为转移;第二种情况是,我不得不自己动手割掉我的脚。在这两种情况下,割掉我的脚,其代价是相同的:剧痛与失去一只脚。但是,因为切割会立即引发剧痛,因此动手自残,自己执行这项恐怖的任务,对我而言是极其困难的。正因为会如此困难,所以,如果我自己割自己的脚,随之而来的心理斗争与精神压力必然会额外增加重大代价。与此相对,如果现在的情况是,用一把电动手术刀来切割我的脚,只要按下电钮,不消5分钟,切割即可完毕,而且我确实同意应该按下电钮——我认识到,战友对我这只脚的要求具有正当性。如果我必须自己按下电钮,那么除其他代价外,可能还存在对意志的额外负担,但是这种额外负担肯定是无足轻重的。发现你已经下定决心去按电钮,所以我无需这么做,这并不会令我如释重负。我认为第二种情况,即非人工切割的情况,才是此处恰当的类比。富裕的平等主义者希望国家按下征税的按钮。对他而言,国家按下征税的按钮要比他自己通过向银行发送电子邮件按下长期委托书的按钮要稍微容易一些,但是内格尔对做出捐赠决定的难度的戏剧性描述令我确信,他错误地处理了这一微小对比,将其夸大到如同我自己割掉我的脚与你来割我的脚之间的对比(在这两种情况下,使用的均是一把非电动的刀)。

174

在这一整节中,我已经承认,对某些特定性情的人而言,主动捐助的难度与代价确实要大于国家强制征收。但在这里,这些人中有重大作用的一部分是那些支持国家实施平等主义行为的人(像内格尔),他们因而被推定会投票给实施此政策的党派。然而,为什么投一张选票会比与银行签署一张长期委托书更容易(内格尔一定这么认为)?

这是否因为,与签署委托书不同,投票不能确保你不得不付出代价,因为你支持的一派有败选的可能?但是,持有内格尔那种观

点的人大概同时认为,你应该投票支持平等,即便当你知道你的一票将成为决定票时。这为什么会比签署一张具有相同效果的长期委托书更难以及/或代价更大?

为更好地领会这一点,请考虑以下这种精心设计的场景。这一设计部分源于马丁·威尔金森(Martin Wilkinson),他强烈要求我将签署长期委托书与投票作仔细比较。假定选票旁边就有一张长期委托书的表格,你将决定是否两张都填写。不过,投票与长期委托书通常都是有条件的:你为平等党投出的选票,只有在它是决定票时方才生效;而你签署的长期委托书,只有在平等党败选时方会生效。平等党执政,将不可避免的向你征税,而税额正好等同于你通过签署长期委托书捐赠的数额。如果你自称支持(更加)平等,那么你就不能以签署长期委托书的要求远比为平等党投票(按假定,你已经准备好为平等党投票)高为由,拒绝签署长期委托书。因为在这种情况下,这两个行为施加的要求是完全相同的。

在我看来,这一点对内格尔的“决断代价”论构成毁灭性反击。不过,它尚未触及内格尔的其他论点。下面,我就来讨论他的其他论点。

12

在内格尔对富裕的平等主义者的辩护中,有一个不寻常的论点值得我们认真思考,即“担心产生相对损失”。这体现在上文第1175 11节中的那段引文最后一句话中。更准确地说,我们需要对十分确定地预期到将会产生“相对损失”进行思考,因为在我们的语境中(即真实世界中),理想的“信心”(即其他人会像我一样捐助)还不具备产生的土壤。在我们的世界中,自称信奉(即便是自称信奉)平等主义的富人为数寥寥。在可预见的未来,无论我捐助多少,这个社会均仍将是一个不平等的社会。基于“相对损失”提出的辩护,对我而言,是那种无法忍受的压抑性结果——如果我捐

助,而其他人没有捐助。^[44] 所以,回到第 11 节末尾提出的那个场景,即便我有义务按下附条件的投票按钮,我依然有合理理由拒绝按下附条件的长期委托书按钮(虽然并不是因为考虑到第 11 节所讨论的“决断”的难度)。

只有在地位相仿的人普遍愿意慷慨捐赠的情况下,富裕的平等主义者才有可能如是为之。然而,他们非常清楚,与其地位相仿者并无慷慨捐赠之意愿。由于其他人不会捐赠,捐赠因而会严重损害他们的自身利益,而且殃及他们家庭成员的利益,后一点令人尤感痛苦。如果约翰的爸爸给他买了一辆新自行车,莫莉的爸爸如何才能解释他为什么不给莫莉也买一辆? 不应要求富人背离其同侪群体(peer group)普遍遵守的规范。对目前讨论的议题而言,即便一个人的状况得到进一步改善,他依然归属于这个同侪群体,因为这个群体主要依据其职业与受教育程度来界定,这一点相当重要。也不应当要求富人做出会令其子女与之疏离的牺牲。也许这种牺牲现在不会导致疏离,但当其子女长大成人后,由于他做出的牺牲,他们不得不面临更加沉重的生活负担时,以及当他们自身碰巧不是平等主义者(这是完全有可能的)时,疏离效果便会显现出来。对他们来说,这无疑是过高的期望。

国家强制义务或普遍的捐赠风尚,其妙处就在于当它们存在时,每一位高收入者可以在不背离规范的情况下进行捐赠,因而无需被迫对侪群体的约束做出特别谦卑慈善的回应。期望某个特定的富人成为进行捐赠的少数人,就是要求他做出穷人无须面对的某种牺牲。譬如,穷人不被要求做出以下牺牲(继续注意已经援引的例子),即故意拒绝给予子女其权力范围内的利益以及地位类似

[44] 我在这里意指结果超出了以下这一事实本身,即我承担了其他人正在逃避的责任。内格尔也许也考虑到这一事实本身,但是利安姆·默菲在其著述中进行了与此不同的深度思考——参见他的著作《慈善的要求》(Demands of Beneficence)。在一篇尚未发表的论文中,我讨论了墨菲的主张及其与本讲座主题的关系。读者若需要此文,可向我索取。

176 的父母会给予子女的利益。^[45] 因此,一个人可以一方面认为惠及不利者的税收政策与/或普遍风尚令人向往,一方面反对在一个缺乏这种政策或风尚的不平等社会中通过过度的个人动议来推动这样的事业。两者间完全不存在矛盾。

还有一点用在这里相当适宜。我们可以假定,没有人有义务做出如此重大的牺牲,以至于致使他的生活水准降到其在平等主义社会中的生活水平之下。但是,一个平等主义的社会能确保无人生活在基本(体面的)生活水平之下;而在一个非平等主义的社会中,普通收入者无法获得这样的保证,因为他们常受到噩运的打击,而得不到赔偿。这一点再次特别适用于子女的情况。“我的子女们,”那个富裕的平等主义者可以说道:“出于各种原因,包括不可预见的原因,可能处于一个远比我差的位置。其原因是在我们现存的不公正的制度下,他们的状况可能不如他们在一个平等主义社会中的状况,除非我采取步骤,通过适宜的节约与遗赠政策确保他们免受我们这个社会的风险。因此,我生活节省(不铺张浪费浪),而不将我财富的大部分捐赠出去,这是有正当依据的。同样

[45] 关于这一点,人们可以考虑一位富有的平等主义者对以下现象应持何种态度:对一部分富人征税,而不对其他人征税,完全依据任意性的选择,以及这对特殊的损失问题有什么关系。(这样一来,他就不会故意拒绝给其子女某些利益了。)

进而需要注意,内格尔关于“精神负担”的思考与此处关于“故意拒绝”的考虑,都不是谴责(相反,它们是欢迎的原因)由罗宾汉(Robin Hood)(或者更现代一点,一名平等主义的罗宾汉式侠客)引发的地方性再分配的原因。当然,有一个不赞成的原因(并不必然是决定性原因),即罗宾汉(以及罗宾汉式的侠客)的冲突会引发恐惧。不过,当罗宾汉将他的弩(如果是罗宾汉式的侠客,就是他的手枪)换成一种电脑黑客技法时,并不会产生这种恐惧。你当然不会喜欢他攻击你,但是你对“选择性收税员”的态度是一样的。对执行一种你视为公正的政策,你的快乐不会是被迫的。

能不能这么说呢? 即一位富有的平等主义者,当他投票支持一个实施财富再分配的政府时,他也是在故意拒绝给其子女利益? 即便这样说是正确的,他投票的结果也不对其子女构成特定的利益损失,因为再分配将适用于他所属的那个阶级的全体成员。因此,上述基于“故意拒绝”的辩护与支持国家强制的平等主义并不存在矛盾。

原因使然,让我花很多钱帮助他们提高其在未来劳动市场中的地位(譬如通过送他们上私立学校),以确保他们的生活水准不会低于他们在一个平等主义体制内的水准,也没有什么不合情理之处。”

可以认为,相对损失的问题表明,适用于公共领域的东西在私人领域未必也行得通。人们可以说,出于信心问题,平等必然是一项社会工程。

13

上述关于损失的论点涉及一个人的社会环境,包括对一个人的心爱之人强加一种特殊的体制,在我看来这有一些根据。除此之外,还有非常重要的一点。因为尽管弗尔维娅·莫加纳据信(而且在整体上)是个可笑的人物,但当她主张由富变贫者很难像意大利农民那样(参见上文第2节)在贫困中仍保有尊严时,她一定对某种东西心中有数。这里的某种东西可能并不一定就是尊严,但可能是免于不断有被剥夺之感。能吃饱肚子,有安身之处的贫苦农民,往往比自我剥夺财富的富人们更容易享受到有成就感的生活(这与相对损失的论点不同,因为它可以有力反驳以下要求,即要求所有富人放弃其财产,而不是在其他(大多数)人不这么做时,要求其中的一个人如是为之)。^[46]

177

[46] 弗尔维娅对侠客或黑客的立场应该是什么(参见上文注释45)?考虑到她关于农民与富人的言论,她是否不应该不同意他们剥夺她的财富?但是,如果他们的行为在效果上接近于一场彻底的社会革命,作为革命者,她又如何能反对呢?

这一问题可能会让弗尔维娅陷入进退维谷之中:如果欢迎这样的革命,她就抛弃了剥夺财富的考虑;如果谴责之,她就丧失了她的革命者身份。她最好的回应可能是欢迎革命,并同时说,如果她所在的整个阶级均被剥夺财富,那么剥夺就不产生过于剧烈的伤痛,且/或这种伤痛会被革命的激动与许诺所抵消。毫无疑问,在她倚赖前一项考虑时,她就正在从她在上文表露出的立场转向信心的论点。不过,她有可能最后这样表述其立场:与本注释第一段提出的观点相反,只有在不针对整个富人阶级时,即阶级分化持续下去时,剥夺财富才是不光彩的行为。

剥夺财富的正当性依据有多大的分量,这个问题在深层次上事关平等的衡量标准。证明剥夺富裕的平等主义者的财富具有正当性,这是在福利主义的衡量标准下做出的;在财富主义(resourceist)的衡量标准下,它完全行不通。需要注意的是,对于弗尔维娅提出的特殊辩护,财富平等主义者(resource egalitarians)应该比福利平等主义者(welfare egalitarians)更嗤之以鼻,因为后者很重视那些感受更加昂贵者(这里指那些比其他人需要更多财富才能过上有成就感的生活的人)的困境。我自己的观点是,福利与财富,两者都值得考虑。^[47] 不过,我尚未将这一观点适用于当前在这里探讨的事项。我将这项工作留待今后对“富裕的平等主义者”展开更加系统的研究时,再行铺开。

14

一位平等主义者可能举出在一个不平等的社会中不放弃其财富(大笔财富或大部分财富)的各种理由。在对其正当性进行最后一点论证之前,先让我概括总结一下到目前为止已经论证过的正当性依据(数字代表所阐述的正当性依据出现的章节):(5)不平等的坏处是,它造成人与人之间的分化,而且我捐赠财产对消除这种分化毫无助益;(6)不平等的坏处是,它导致悲惨的生活,而且我捐赠财产不会使生活舒适者的数量有所增加;(7)我捐助的财产将成为沧海一粟;(8)平等的规范在本质上是国家义务,或国家所代表的集体的义务,而不是个人义务;(9)捐赠并没有触及基本的不公正,权力不公才是基本的不公正;(11)由于捐赠(与征税相比)对意志施加了沉重负担,因而其代价高昂,令人压抑;(12)捐赠会使一个人的生活水准降到其同侪群体之下,这会产生特别的代价;(13)自我剥夺财富导致生活水准迅猛降低,这会有伤尊严并/或招致严重贫困。

[47] See Cohen, "On the Currency of Egalitarian Justice."

在不做行为 X(在这里, X 指一个人拱手献出其财富)的正当性依据的总体类别中^[48], 我们可以区分以下两种情况: 第一, 做 X 是错误的; 第二, 做 X 既非强制性, 亦非错误。后一种情况还可以依据做 X 是否为分外之举——做 X 是否为超出义务之外、且会令人非常钦佩的事情——进一步分为两个次类别。^[49]

178

这样一来, 最终的分类可体现为下表:

不做 X 的正当性依据		
做 X 是错误的(JW)	做 X 既不是强制性的, 也不是错误的	
	做 X 是分外之举(JS)	做 X 不是分外之举(J)

对上文总结的 8 项正当性依据, 我们可以做如下归类: (5) 至 (9) 属于类型 J^[50], (11) 至 (13) 属于类型 JS(在形式上有修正的类型 JS。最后 3 项是辩解, 而非正当性说明, 但在这里, 它们并不被这样理解)。^[51]

与上文已经讨论过的正当性依据相比, 我们即将提出的第 9 项正当性依据有显著不同, 因为仅有这一项属于类型 JW。这项对富裕的平等主义者的辩护指出, 通过慷个人之慨来追求改善不利者状况的目标, 将起到相反结果——不仅仅是毫无意义, 而且是破坏性的。这一论点可通过以下几种方式予以细化。

第一, 可以认为, 在促进平等的事项上, 孤立的个人行为产生不了由全体或许多人一起行动会产生好的结果, 相反, 它产生的是

[48] 参见本章第 3 节关于什么是正当性说明的论述及其与辩解之间的区别。

[49] 需要注意, 从某种角度(不是从促进平等的角度)来看, 拱手献出一个人的财富可能是一件非常令人钦佩的事情。例如, 我们很钦佩这样一位富人, 他已经与平等的要求做了清算, 捐赠出为平等目的而无需捐赠的财富, 以帮助一个年轻(并不非常贫穷)音乐家获得发展事业所需要的高昂费用。让我们在这里将与平等无关的令人钦佩的理由放在一边(参见上文注释 23 的第二段)。

[50] 依据注释 49 施加的限制, 它们并没有使过度的捐赠成为分外之举, 而是使它们成为无意义的行为。

[51] 参见上文第 3 节最后两段以及上文第 11 节对内格尔的意图的评论。

坏结果。不过,要看清楚为什么会这样,颇为不易。在这个领域内没有协调的问题,这意味自我牺牲的个人行为可能会产生徒劳的混乱。^[52]

第二,可以强烈要求,社区的福利项目与其他自愿性救助会导致其受惠人依附性的持续化。不过,主张这样的行为不会有任何益处,似乎完全不合乎情理。^[53]

179 第三,也是更有说服力的一点,至少在一定语境下存在如下理由:保留我的财富可以使我为平等主义作贡献的能力,而倘若我将财富捐赠出去,则会失去这样的能力。因为我是富人,这样的社会地位使我能接触到位高权重者,而他们的决定能影响芸芸不利者。如果我从未接到邀请参加上层社会的社交宴会,我就很难有机会遇到警察总长,遑论让他耐心倾听我的意见。如果我打算款待有可能帮助促进平等事业的要人,我就必须保留足够的财富以备后用。更为重要的是,如果缺少了金钱带来的关系,我就不能在地方政府谋到职位。此外,因为我是富人,我无需养家糊口,故而有能力从事没有回报的平等主义工作,倘若我不是富人,我就不会有时间为之。我同时应当提到金钱可以使我有能力为子女做什么事。一方面为他们购买第一流的教育以及其他特殊待遇,一方面给他们灌输平等主义价值观。这样一来,我既可以确保他们未来成为劳动市场上最有才能的人,也很有可能可以使未来享受特权地位的一部分人会用其地位来促进平等主义的目标。

为富裕的平等主义者提出的这项辩护理由是否具有可信性,取决于特定社会中政治的体现形式。争取平等的民主运动越遥远,它的可信性就越高。我判断,它在美国政体中的可信度要高于其在英国政体中的可信度,因为前者的政体相当不符合民主原则,而后者的政体在某种程度上更符合民主原则,精英决策的程度也更低(至少直到近期还是这样)。你也许不同意这一判断,但是你

[52] Cf. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, pp. 266—267.

[53] 参见上文第9节最后一段。

或许会同意,以下论断是纯粹教条主义的观点,即认为“我需要保有钱财,恰恰是为了促进平等主义”这一正当性依据在任何情况下均不具可信性。

我已经承认,在一个不平等的社会中,一位富裕的平等主义者有充分的理由不进行慷慨捐赠。但是,我尚未试图分析,综合考虑,这些原因有多大分量——在一个或另一个社会中,它们能被合理地认为有多大分量。关于富裕的平等主义者这个问题,还可以说很多,但是当前的探讨——其目的(参见第2节)仅仅是提出与这个问题有关的思考——到此结束。

参 考 文 献

- Austin, J. L. "A Plea for Excuses." In Austin, *Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon, 1961.
- Aveling, Edward, and Eleanor Marx Aveling. *Shelley's Socialism*. London: Journeyman, 1975.
- Balibar, Etienne. *The Philosophy of Marx*. Trans. Chris Turner. London: Verso, 1995.
- Barry, Brian. *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon, 1995.
- Bedau, Hugo Adam. "Social Justice and Social Institutions." *Midwest Studies in Philosophy*, 3 (1978): 159-175.
- Carens, Joseph. *Equality, Moral Incentives, and the Market*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Cohen, G. A. "The Workers and the Word: Why Marx Had the Right to Think He Was Right." *Praxis*, 3 (1968): 376-390.
- *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Oxford: Clarendon, 1978.
- *History, Labour, and Freedom*. Oxford: Clarendon, 1988.
- "On the Currency of Egalitarian Justice." *Ethics*, 99 (1989): 906-944.
- "Incentives, Inequality, and Community." In Grethe B. Peterson, ed., *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.
- *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- "Back to Socialist Basics." *New Left Review*, 207 (1994): 3-16. Also in Jane Franklin, ed., *Equality*. London: Institute for Public Policy Research, 1997.
- "The Pareto Argument for Inequality." *Social Philosophy and Policy*, 12 (1995): 160-185.
- "Commitment without Reverence: Reflections on Analytical Marxism." *Imprints*, 1 (1997): 23-36.
- "Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice." *Philosophy and Public Affairs*, 26 (1997): 3-30.
- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. New York: Oxford University Press, 1989.

- Dworkin, Ronald. "Equality of Resources." *Philosophy and Public Affairs*, 10 (1981): 283-345.
- Eliot, George. *Middlemarch*. London: Everyman's Library, 1991.
- *Adam Bede*. London: Everyman's Library, 1992.
- *Scenes of Clerical Life*. Harmondsworth: Penguin, 1985.
- Elster, Jon. *Logic and Society*. New York: Wiley, 1978.
- Engels, Friedrich. *The Condition of the Working-Class in England in 1844* (1845). Trans. Florence Kelley Wischnewetzky. London: Allen and Unwin, 1892.
- "The Communists and Karl Heinzen" (1847). In *Marx and Engels: Collected Works*, vol. 6. London: Lawrence and Wishart, 1976.
- *Anti-Dühring* (1878). Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1954.
- *Socialism: Utopian and Scientific* (1880). London: Allen and Unwin, 1892.
- Letter to Paul Lafargue, 11 August 1884. In *Frederick Engels / Paul and Laura Lafargue Correspondence*, vol. 1. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1959.
- *On the History of the Communist League* (1885). In *Marx and Engels: Selected Works in Two Volumes*, vol. 2. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1958.
- *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*. (1886). In *Marx and Engels: Selected Works in Two Volumes*, vol. 2. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1958.
- Letter to Conrad Schmidt, 27 October 1890. In S. W. Ryazanskaya, ed., *Karl Marx and Frederick Engels: Selected Correspondence*. Moscow: Progress Publishers, 1975.
- Letter to Franz Mehring, 14 July 1893. In S. W. Ryazanskaya, ed., *Karl Marx and Frederick Engels: Selected Correspondence*. Moscow: Progress Publishers, 1975.
- Estlund, David. "Liberalism, Equality and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls." *Journal of Political Philosophy*, 6 (1998): 99-112.
- Evans, Michael. *Karl Marx*. London: Allen and Unwin, 1975.
- Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*. Trans. George Eliot. New York: Harper, 1957.
- "The Essence of Christianity in Relation to *The Ego and Its Own*." Trans. Frederick M. Gordon. *The Philosophical Forum*, 8 (1978): 81-91.
- Fitzgerald, F. Scott. *The Great Gatsby*. Harmondsworth: Penguin, 1950.
- Hare, R. M. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon, 1963.
- Hegel, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. 1. Trans. E. B. Speirs and J. Burdon Sanderson. London: Routledge and Kegan Paul, 1892.
- *The Philosophy of History*. Trans. J. Sibree. London: Colonial, 1900.

- *The Phenomenology of Mind*. Trans. J. B. Baillie. London: Allen and Unwin, 1949.
- *Hegel's Philosophy of Mind*. Trans. A. V. Miller. Oxford: Clarendon, 1971.
- *Hegel's Philosophy of Nature*. Trans. M. J. Petry. London: Allen and Unwin, 1971.
- *Hegel's Logic: Being Part I of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*. Trans. William Wallace. Oxford: Clarendon, 1975.
- *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*. Trans. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. (This translation is based on a more complete text of the *Introduction* than that from which Sibree, whose translation I generally use, worked).
- *Elements of the Philosophy of Right*. Trans. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Hille, Waldemar, ed. *The People's Song Book*. New York: Boni and Gaer, 1948.
- Hirschman, Albert. *The Rhetoric of Reaction*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
- Jaki, Stanley L. *Lord Gifford and His Lectures: A Centenary Retrospect*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1986.
- Kagan, Shelly. *The Limits of Morality*. Oxford: Clarendon, 1989.
- Kaufmann, Walter. *Hegel*. New York: Doubleday, 1965.
- Kolakowski, Leszek. *Main Currents of Marxism*, vol. 1. New York: Oxford University Press, 1978.
- Lenin, V. I. "The Three Sources and Component Parts of Marxism" (1913). In *Marx, Engels, Lenin on Historical Materialism*. Moscow: Progress Publishers, 1972.
- Communication of 12 June 1920. In V. I. Lenin, *Collected Works*, vol. 31. Moscow: Progress Publishers, 1966.
- Let's Sing the Songs of the People*. Cultural Committee of the United Jewish People's Order. Toronto: UJPO, n.d. [ca. 1950].
- Lodge, David. *Small World*. Harmondsworth: Penguin, 1984.
- Lukács, Georg. *History and Class Consciousness* (1923). Trans. Rodney Livingstone. London: Merlin, 1971.
- Lukes, Steven. *Marxism and Morality*. Oxford: Clarendon, 1985.
- Luxemburg, Rosa. "The Russian Revolution." In Luxemburg, "The Russian Revolution" and "Leninism or Marxism?" Ann Arbor: University of Michigan Press, 1970.
- Maguire, John. *Marx's Paris Writings*. Dublin: Gill and Macmillan, 1972.
- Mandeville, Bernard. *The Fable of the Bees: Private Vices, Publick Benefits*. Oxford: Oxford University Press, 1924.
- Marx, Karl. Letter to his father, 10 November 1837. In *Karl Marx: Selected Writings*, ed. David McLellan. Oxford: Oxford University Press, 1977.

- “The Centralization Question” (1842). In *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, ed. Loyd D. Easton and Kurt H. Guddat. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967.
- “On the Jewish Question” (1843). In *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, ed. Loyd D. Easton and Kurt H. Guddat. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967.
- Letters to Arnold Ruge, May and September 1843. In *Karl Marx: Selected Writings*, ed. David McLellan. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- “Introduction to A Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right” (1844). In *Marx and Engels on Religion*. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1957.
- “1844 Manuscripts.” In *Karl Marx: Early Writings*, ed. T. B. Bottomore. London: Watts, 1963.
- “Critical Marginal Notes on the Article ‘The King of Prussia and Social Reform; By a Prussian’” (1844). In *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, ed. Loyd D. Easton and Kurt H. Guddat. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967.
- *Theses on Feuerbach* (1845). In *Marx and Engels: Collected Works*, vol. 5. London: Lawrence and Wishart, 1976.
- *The Poverty of Philosophy* (1847). Moscow: Foreign Languages Publishing House, n.d.
- “Moralising Criticism and Critical Morality” (1847). In *Marx and Engels: Collected Works*, vol. 6. London: Lawrence and Wishart, 1976.
- *Grundrisse* (1857). Trans. Martin Nicolaus. Harmondsworth: Penguin, 1973.
- *A Contribution to the Critique of Political Economy* (1859). Chicago: Charles H. Kerr, 1918.
- “Inaugural Address of the Working Men’s International Association” (1864). In *Marx and Engels: Selected Works in Two Volumes*, vol. 1. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1958.
- “Wages, Price, and Profit” (1865). In *Marx and Engels: Selected Works in Two Volumes*, vol. 1. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1958.
- *Capital* (1867), vol. 1. Trans. Ben Fowkes. Harmondsworth: Penguin, 1976.
- “Report to the Brussels Congress” (1868). In *The First International and After*, ed. David Fernbach. Harmondsworth: Penguin, 1974.
- *The Civil War in France* (1871). In *Karl Marx: Selected Writings*, ed. David McLellan. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- “Critique of the Gotha Programme” (1875). In *Marx and Engels: Selected Works in Two Volumes*, vol. 2. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1958.

- Letter to Friedrich Sorge, 19 October 1877. In *Letters to Americans, 1848–1895*, by Karl Marx and Frederick Engels, ed. Alexander Trachtenberg. New York: International Publishers, 1963.
- and Friedrich Engels. *The German Ideology (1845–1846)*. London: Lawrence and Wishart, 1965.
- and Friedrich Engels. *Die deutsche Ideologie (1845–1846)*. In *Marx/Engels Werke*, vol. 3. Berlin: Dietz, 1973.
- and Friedrich Engels. “The Communist Manifesto” (1848). In *Marx and Engels: Collected Works*, vol. 6. London: Lawrence and Wishart, 1976.
- McLellan, David. *Marx before Marxism*. London: Macmillan, 1970.
- *The Thought of Karl Marx: An Introduction*. London: Macmillan, 1971.
- Menger, Anton. *The Right to the Whole Produce of Labour*. London: Macmillan, 1899.
- Meyerson, Harold, and Ernie Harburg. *Who Put the Rainbow in “The Wizard of Oz”?* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993.
- Miller, David. “Equality and Justice.” *Ratio*, 10 (1997): 222–237.
- Mishel, Lawrence, and David M. Frankel. *The State of Working America*. Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1991.
- Murphy, Liam. “The Demands of Beneficence.” *Philosophy and Public Affairs*, 22 (1993): 267–292.
- “Institutions and the Demands of Justice.” *Philosophy and Public Affairs*, 27 (1998): 251–291.
- Nagel, Thomas. “Libertarianism without Foundations.” In Jeffrey Paul, ed., *Reading Nozick*. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1981.
- Narveson, Jan. *The Libertarian Idea*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- *Philosophical Explanations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.
- *The Nature of Rationality*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Okin, Susan Moller. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books, 1989.
- “Political Liberalism, Justice, and Gender.” *Ethics*, 105 (1994): 23–43.
- Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon, 1984.
- *Equality or Priority?* Lindley Lecture. Lawrence: University of Kansas Press, 1995.
- Plato. *The Republic*. Trans. Benjamin Jowett. New York: Quality Paperback Bookclub, 1992.
- Pogge, Thomas W. *Realizing Rawls*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989.
- Quine, W. V. O. “Two Dogmas of Empiricism.” In Quine, *From a Logical Point of View*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961.

- Rawls, John. "Justice as Fairness." In Peter Laslett and W. G. Runciman, eds., *Philosophy, Politics, and Society*, 2nd series. Oxford: Blackwell, 1962. Reprinted from *The Journal of Philosophy*, 54 (1957): 653–662.
- *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- "Kantian Constructivism in Moral Theory." *Journal of Philosophy*, 88 (1980): 515–572.
- "Justice as Fairness: A Briefer Restatement." Typescript, Harvard University, 1989.
- *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- "The Idea of Public Reason Revisited." *University of Chicago Law Review*, 64 (1997): 765–807.
- Roemer, John. *A Future for Socialism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.
- Rubel, Maximilien, and Margaret Manale. *Marx without Myth*. Oxford: Blackwell, 1975.
- Sartre, Jean-Paul. *Anti-Semite and Jew*. New York: Schocken, 1948.
- Silber, Irwin, ed. *Lift Every Voice! The Second People's Song Book*. New York: People's Artists, 1953.
- Smilansky, Saul. "On Practicing What We Preach." *American Philosophical Quarterly*, 31 (1994): 73–79.
- Smith, John Maynard. "An Eye on Life." *The Guardian*, "On Line" section (1 October 1998): 3.
- Turner, Denys. "Religion: Illusions and Liberation." In Terrell Carver, ed., *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Wilde, Oscar. *The Soul of Man under Socialism*. London: Journeyman, 1988.
- Williams, Andrew. "Incentives, Inequality, and Publicity." *Philosophy and Public Affairs*, 27 (1998): 226–248.
- Williams, Bernard. *Shame and Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Wood, Allen. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

跋

我在前言中说过，马克思主义为自己设置的任务是将人性从资本主义市场带来的压迫中解放出来。为阐明这种压迫，请允许我在本书行将结束之前，叙述一个相关的小故事。这是关于我父亲的一个真实故事。我父亲名叫莫里（Morrie）。

1925年，年仅14岁的莫里开始了他的劳动生涯。那时，他在一家服装厂当裁剪工。55年后，即1980年，69岁的他退休赋闲，直到这时，他的工作依然是一家服装厂的裁剪工。20世纪40年代末的几年间，他试图与一个朋友合伙开一家属于自己的小型服装厂。然而，创业艰难，无果而殇。我认为，其中的原因是莫里无法使这家小工厂中的工人干得足够快，所以该厂生产出的衣服价格不够低，终被市场竞争淘汰。他因为这个原因而未能在商界获得成功，对此，我并不觉得丢脸。

我想告诉你，莫里在工厂的劳动生涯是如何终结的。1979年11月的一天，雇用他的那家工厂的老板把3名衣料裁剪工叫进办公室：莫里和两名更年轻的工人。老板告诉他们，由于开工不足，没办法雇用那么多人手，所以他们不得不离开工厂。因此，莫里认为，他的劳动生涯，亦是其社会生活的基础，就此走到尽头。

不过，后续发展并非如其所料。没过几天，也就是接下来的一个周日，老板上门找到了莫里，并告之，他已经对工作职责进行了再次评估，莫里下周一即可重新工作。

于是，莫里重操旧业。他注意到，那天和他一起被解雇的那两

个更年轻的工人并没有回来。也许,老板从未打算永久性地解雇莫里(莫里是一位非常优秀的裁剪工),只是觉得解雇更年轻的工人,而被看到继续雇佣年纪更大的工人,这有些为难。而且年轻人的家庭负担相对轻,将他们与年纪大的工人一并解雇,会让他们的感觉稍微好些。所以,那天解雇莫里可能只是一个烟幕弹。

莫里返回工厂工作不久,老板就开始来回巡视,以确保每个工人都工作得足够卖力。在工作间歇期间,莫里向老板问道:“我现在的位置是哪?我指,我现在是不是算永久性的回来工作了?我的职位是什么?”老板答道:“别担心,莫里,别担心这个,别担心,莫里。”不过,他并没有说,莫里不应担心这个问题,还是不应担心其答案。莫里要求得到澄清,但老板虚与委蛇。他始终不回答莫里的问题。数周之后的一天,老板走到莫里面前,说道:“OK,莫里,这就是你要知道的。”他被解雇了,这确实就是他想知道的。也许是因为老板一开始错误地计算了他需要多少人手,或者是商业情况已经发生了改变。

当然,资本主义市场并不要求人粗暴地对待人,不过,老板的处事方式并不是这个故事的要点。其要点在于,市场确实要求人操纵(handle)人,在特定含义上驾驭他们。纵使老板当时的处事方式更加平和,这个故事的说服力也基本不会降低。

莫里之所以被解雇,是因为老板继续给他发薪水已经不再会有利润。在亚瑟·米勒(Arthur Miller)的剧作《推销员之死》中,威利·洛曼(Willy Loman)被解雇的方式比莫里更加残酷,具有相似的启发意义。威利的老板说:“这是生意场,年轻人,每个人都要干好自己的本分工作……因为你必须承认,生意场就是生意场。”威利承认了这一点“是的,”他说,“生意场确实就是生意场。”

在生意场中,人对待人,是以市场规范为依据——这套规范说得很清楚,人们如果不能以满足市场要求的速度进行生产,他们就会被淘汰。这无疑会提高“效率”,但是这同时会玷污人性。生意场将有人性的制造者变成商品,雇主亦不能豁免。“人就是赚得全世界,赔上自己的灵魂,有什么益处呢。”(《马可福音》8:36)

致 谢

承蒙有关出版社之许可,本书得以援用以下资料。在此,我深表谢意:

1. 剑桥大学出版社, G. A. 柯亨:《自我所有、自由与平等》(1995),引言与第六章,这部门体现在本书第六讲中。

2. 普林斯顿大学出版社, G. A. 柯亨:《在哪里行动》,载《哲学与公共事务》第 26 卷第 1 期(1997 年冬季号),这部分体现在本书第八讲与第九讲中。

3. 柯蒂斯·布朗出版集团(Curtis Brown Group Ltd.),戴维·洛奇:《小世界》(Harmondsworth, 1984),第 17 页至第 19 页,这部分体现在本书第十讲中。

4. 克鲁文学术出版社(Kluwer Academic Publishers), G. A. 柯亨:《如果你是平等主义者,为何如此富有?》,载《伦理学杂志》2000 年第 3 期,这部分体现在本书第十讲中。

索引

(本索引页码为原书页码,本书边码)

- Abundance 富足, 1, 104, 112—115, 117, 203n8, 204n5
- akrasia 意志力薄弱, 155—157, 170, 218n36
- alienation, 异化 93—96, 98—100, 198n28
- Althusser, Louis 路易·阿尔都塞, 153
- Aleichem, Sholem 肖洛姆·阿莱赫姆, 29
- analytic-synthetic distinction 解析/综合之区分, 17—19
- Antiochus Epiphanes 安条克四世, 23
- anti-Semitism 反犹太主义, 28, 34, 36, 37
- Aquinas, Thomas 托马斯·阿奎那, 83
- Argument, the (for the conclusion that much nurtured belief is irrational) 论点, (得出生成的信仰是非理性信仰的结论) 12—16, 185n10
- Aristotle 亚里士多德, 86, 155
- Asher, Mrs. 艾设女士, 24
- assurance problem 信心问题, 169, 174—176
- Attlee, Clement 克莱门特·艾德礼, 152
- Austin, J. L. J. L. 奥斯汀, 155
- Aveling, Edward 爱德华·艾夫琳, 200n8
- Aveling, Eleanor Marx 埃莉诺·艾夫琳·马克思, 200n8
- Ayer, A. J. A. J. 艾耶尔, 17
- Baillie, J. B. J. B. 巴利, 191n2
- Balibar, Etienne 艾蒂安·巴里巴尔, 189—190n6
- bar-mitzvah 犹太教成人仪式, 29, 31, 32
- Barry, Brian 布赖恩·巴里, 15—16, 183n2
- basic structure (of society) (社会)的基本结构, 4, 123—124, 129—131, 133—143, 145—150, 166—

244 如果你是平等主义者,为何如此富有?

- 167, 183n2, 205n8, 208nn36, 1, 210n14, 211n23
- Bauer, Bruno 布鲁诺·鲍威尔, 95
- Beaver Camp 必威营, 30—31, 33
- Beaver Outing Club 必威远足俱乐部, 25, 30
- Bedau, Hugo Adam 雨果·亚当·伯道, 211n23
- Bennett, Jonathan 乔纳森·贝内特, 18
- Berman, Marshall 马歇尔·伯尔曼, 186n13
- Bible, the《圣经》, 6, 36, 81—82
- birth pangs solution 阵痛式解决方法, 76, 188n2
- Blair, Tony 托尼·布莱尔, 110
- blame (for injustice) 归责(为不正义), 124, 142—143, 150—151, 158, 211n28
- Britain 不列颠, 37—38, 110, 144, 154, 179
- Bronfman, Samuel 塞缪尔·布朗夫曼, 36
- Buck, Tim 提姆·巴克, 42—43, 115, 187n8
- Cabet, Etienne 埃蒂耶纳·卡贝, 47
- Canada 加拿大, 21, 38, 42, 154. See also Communist Party of Canada 另见加拿大共产党
- Capitalism 资本主义, 43, 47—48, 52, 54, 56, 63, 70, 71—73, 77, 100, 104—105, 108, 111—112, 120, 154, 180—181, 191n13, 205n13
- Carens, Joseph 约瑟夫·卡伦斯, 207n29
- Carmichael, Stokely 斯托克利·卡米切尔, 188n13
- Caron, Gui 奎·加龙, 187n8
- Chaplin, Ralph 拉尔夫·查普林, 101, 200n7
- Charity 慈善, 149—151, 157, 159—163, 165—179
- China 中国, 27
- Christianity 基督教教义, 1—2, 3, 4, 83—85, 92—96, 118, 120, 206n17
- Class 阶级; struggle 斗争, 2, 52; division 分裂, 2, 49, 75, 79, 101—102, 104, 114, 200n9; and ideology 意识形态, 75. See also proletariat 另见无产阶级
- Cohen, Bella 贝拉·柯亨, 20—21, 25, 26
- Cohen, Joshua 乔舒亚·柯亨, 212n35
- Cohen, Morrie 莫里·柯亨, 21—22, 180—181
- Cold War 冷战, 27
- collective-action problem 集体行为问题, 211n21. See also assurance problem 另见信心问题
- communism 共产主义, 68—70, 73, 109, 191n13, 200n2, 203n23; and equality 与平等, 23; and abun-

- dance 以及富足, 113—115. See also socialism 另见社会主义
- Communist Party of Canada 加拿大共产党, 21, 24—26, 30, 31, 42, 117, 154, 187n10
- Communists 共产主义者, 7, 101, 154—155, 157, 161. See also Communist Party of Canada 另见加拿大共产党
- consequentialism 效果论, 160—161
- constructivism 构成主义, 205n14
- convictions 信念, grounds for 理由, 7—16
- cost (vs. difficulty) 代价 (vs. 难度), 171—174
- credal cleansing proposal (as response to the Argument) 教义净化建议 (作为对基本论点的回应), 14—15
- Czechoslovakia 捷克斯洛伐克, 26, 188n11
- Dawkins, Richard 罗纳德·德沃金的, 204n4
- Democracy 民主, 23
- depth solution (as response to the Argument) 深度解答 (作为对基本论点的回应), 14, 18
- Descartes, René 笛卡尔, 62
- Dialectic 辩证的, 45—48, 50, 51, 62, 68, 81, 190n7, 199n38
- difference principle (Rawls's) (罗尔斯的) 差别原则, 2, 120, 123—124, 126—129, 131—132, 134—135, 138, 139, 140—141, 144—145, 162, 206nn21, 22, 208n1, 209n13, 123n36
- difficulty (难度). See costs 见代价
- Dworkin, Ronald 罗纳德·德沃金, 117, 131, 164—166, 206n22, 208n40, 217n29
- ecological crisis 生态危机, 104—105, 113—115, 203n18
- egalitarianism 平等主义, 1—3, 106—108, 113, 149—181. See also equality 另见平等
- Eliot, George 乔治·艾略特, 7, 117, 148
- Elster, Jon 乔·埃尔特斯, 74
- Engels, Friedrich 弗里德里希·恩格斯, 43, 44, 47, 48, 51—52, 53—57, 63—64, 69—73, 95, 100, 102, 112, 189n6, 191nn16, 22, 193n19, 194n30, 195n43, 198n18, 199nn33, 36, 200n2
- English Canadians 英裔加拿大人, 28, 34—37, 186n3
- Equality 平等, 1—3, 112, 131, 144, 200n6, 204nn5, 6, 205nn7, 8; and historical materialism 与历史唯物主义, 2; and selfishness 与自私, 118—122; metric of 平等的衡量标准, 177. See also difference principle; distributive justice; egalitarianism; inequality; Marxism and e-

- quality 另见差别原则;分配正义;
平等主义;不平等;马克思主义与
平等
- Estlund, David 大卫·埃斯特郎德,
213n36
- ethos (of justice) (正义风尚), 128,
131—133, 143—145, 149, 175—
176, 208n41, 209n10, 212n31.
See also justice in personal choice
另见个人选择中的正义
- Euclid 欧几里德, 60—61
- Evans, Michael 迈克尔·埃文斯,
190n10
- excuse (vs. justification), 辩解 (vs.
正当性证明) 157—158, 170
- exploitation 剥削, 2, 107—108,
110—111, 200n8
- family 家庭, 123, 137—138, 139,
143, 175—176, 211n23
- Feiglson, Ruth 鲁斯·菲盖尔森,
187n8
- Feminism 女权主义, 122—123, 143,
206nn17, 18
- Feuerbach, Ludwig 路德维希·费尔
巴哈, 79, 81, 93—99, 192n16,
198n28
- Fichte, J. G. 菲希特, 66, 192n12
- Fitzgerald, F. Scott 斯科特·菲茨杰
拉德, 1, 3, 8
- Fourier, Charles 查尔斯·傅立叶,
102
- Frankel, David M. M. 大卫·弗兰克
尔, 212n30
- Fraternity 博爱, 134—135, 136,
209n3
- Freed, Jennie 珍妮·弗里德, 109
- Freed, Norman 诺曼·弗里德,
101—102
- Freedom 自由, 90; Hegel on 黑格尔
论自由, 86—90, 197—198nn17,
18, 19; Marx on 马克思论自由, 89
- freedom of the will 意志的自由, 84,
143
- French Canadians 法裔加拿大人, 28,
34
- Gall, Ludwig 路德维格·高尔,
190n10
- Germany 德国, 77, 144, 212n32
- Gifford, John 约翰·吉福德, 197n11
- Gifford, Lord 吉福德勋爵, ix, 4, 5,
84, 183nn3, 4, 197n11
- God 上帝, 4—5, 20, 31, 33, 40,
46, 68, 79, 81—86, 90—95, 97,
198n26, 199n28. See also Christi-
anity; Judaism; religion 另见基督
教教义;犹太教;宗教
- Goldstick, Daniel 丹尼尔·郭德斯蒂
克, 194n30
- Gorney, Jay 简·格尔内, 200n8
- Grice, H. P. H. P. 格瑞斯, 18
- Harburg, Ernie 厄尼·哈伯格,
200n8
- Harburg, E. Y. E. Y. 哈伯格,

- 200n8
- Hare, R. M. R. M. 赫尔, 155—156
- Harman, Gilbert 吉尔伯特·哈曼, 18
- Hart, H. L. A. H. L. A. 哈特, 212n35
- Harvard 哈佛, 17—19
- Hegel, G. W. F. G. W. F. 黑格尔, vii, x, 43, 45—50, 57, 58—63, 65, 67, 68, 69, 74, 79, 81, 83—95, 100, 188n15, 190nn6, 8, 192n12, 197nn9, 13, 17, 198nn21, 23, 26
- Heidegger, Martin 马丁·海德格尔, 197n6
- Hess, Moses 莫泽斯·赫斯, 190n6
- Hinduism 印度教, 197n9
- Hirschman, Albert 艾伯特·赫希曼, 204n6
- historical materialism 历史唯物主义, 2, 48—49, 68
- Hitler, Adolf 阿道夫·希特勒, 23
- Holocaust 大屠杀, 23, 38
- Hood, Robin 罗宾汉, 219n45
- Hoover, J. Edgar 埃德加·胡佛, 23
- human nature 人类本性, 118—122
- Hungary 匈牙利, 26, 188n11
- idealism, German 德国唯心主义, 45—47, 50, 63, 65—66, 192n12
- ideology 意识形态, 49, 55, 74—75, 96—97, 195n43
- incentives 激励, 120—122, 124—130, 135, 140—141, 144, 205n8, 207n34, 208n1, 213n36
- inequality: normative and factual defenses of, 不平等: 规范性与事实性的辩护 18—122, 205n9; and the difference principle 与差别原则, 124, 126—127. See also equality 另见平等
- Israel 以色列, 33—34, 39. See also Zionism 另见犹太复国主义
- Jesus of Nazareth 拿撒勒的耶稣, 6, 84, 120
- Jews 犹太人, 21—24, 27—40. See also Judaism 另见犹太教
- Jordan, Herbert 赫伯特·乔丹, 35—37
- Judaism 犹太教, 3, 4, 20—22, 26—29, 31—32, 38—40, 84—85. See also Jews 另见犹太人
- justice, distributive 分配正义, 1, 101, 109—110, 113—115, 132, 139, 208n38; site of 分配正义的原点, 3—4, 6, 122—124, 129—149; in personal choice 个人选择中的分配正义, 6, 129—131, 136, 137—139, 141—143, 146—154, 156—179, 208nn36, 39, 213n1; and equality 与平等, 159, 215n16. See also basic structure; difference principle; egalitarianism 另见基本结构; 差别原则; 平等主义

- justification 正当性证明. See excuse
见辩解
- just society 公正的社会, 126—133,
140, 149
- Kagan, Shelly 谢利·卡根, 151,
214n7
- Kant, Immanuel 伊曼努尔·康德,
66, 84, 192n12
- Katz, Dovid 多维·卡茨, 40, 186n1
- Kaufmann, Walter 沃特·考夫曼,
59, 191nn2,3
- Kautsky, Karl 卡尔·考茨基, 189—
190n6
- Khrushchev, Nikita 尼基塔·赫鲁晓
夫, 24—25, 30, 187n8
- Kinderland, Camp 童地营, 23, 30—
31
- Kinnock, Neil 尼尔·尼诺克, 152
- Kiss, Elizabeth 伊丽莎白·基斯,
194n32
- Kolakowski, Leszek 莱塞克·科拉科
夫斯基, 195n42
- Kun, Bela 贝拉·库恩, 195n45
- Labour Party (British) (英国)工党,
152—153, 214n8
- Labour Progressive Party. See Commu-
nist Party of Canada 劳动进步党,
见加拿大共产党
- Lassalle, Ferdinand, 190n6 law 法律,
128, 129, 137—139, 145—147,
212n35. See also basic structure 另
见基本结构
- Lenin 列宁, V. I., 43, 45, 49, 70,
76, 189n6, 191n15, 196nn45, 47
- Lever, Harold 利弗·哈罗德, 152
- Liberalism 自由主义, 1—2, 3, 4.
See also Rawls 另见罗尔斯
- Liberty 自由, 139
- Lincoln, Abraham 亚伯拉罕·林肯,
212n28
- Lodge, David 戴维·洛奇, 153—
154, 176—177
- Lukács, Georg 格奥尔格·卢卡奇,
191n21
- Lukes, Steven 史蒂芬·路克斯,
194n29
- Luxemburg, Rosa 罗莎·卢森堡, x,
58, 70—71, 76—78, 196n47
- Maguire, John 约翰·马格尔,
198n28
- Major, John 约翰·梅杰, 151
- Manale, Margaret 曼纳尔·玛格丽
特, 190n10
- Mandel, William 威廉·曼戴尔,
187n5
- Mandeville, Bernard 伯纳德·曼德维
尔, 122, 206n15
- market economy 市场经济, 139, 144,
207n29
- Marx, Heinrich 海因里希·马克思,
64
- Marx, Jenny 燕妮·马克思, 65,
192n8

- Marx, Karl 卡尔·马克思, vii, x, 43—45, 47—48, 49—54, 57, 58, 63—73, 76, 77, 79—81, 89, 95—100, 102, 112, 114, 115, 134, 183n2, 189n6, 190nn7, 10, 11, 12, 191n13, 192nn8, 14, 16, 18, 19, 193nn23, 25, 26, 29, 195nn39, 44, 196nn46, 48, 198n18, 199nn33, 36, 203nn18, 20, 21, 23, 204n5, 216n22
- Marxism 马克思主义, 22, 25, 42—57, 111, 150, 166—167, 180, 196n45; and equality 与平等, 2—3, 4, 103—105, 114—115; ob-
stetric motif in 马克思主义中的分娩式主旨, 43, 50, 54—57, 63—78, 80, 102—103, 115, 192nn14, 18, 193nn19, 25, 26; three parts of 三个组成部分, 45—50; and morality 与道德, 101—105, 109, 112, 114—115, 117, 150, 203n23. See also socialism, scientific 另见科学社会主义
- Materialism 唯物主义, 81, 89, 198n18. See also historical materialism 另见历史唯物主义
- Mathematics 数学: Hegel on 黑格尔论数学, 58—62; Schopenhauer on 叔本华论数学, 59—62; Marx on 马克思论数学, 65—66, 192n13
- McBride, Nicholas 尼古拉斯·麦克布莱德, 215n18
- McCarthy, Joseph 约瑟夫·麦卡锡, 27
- McCarthyism 麦卡锡主义, 27
- McGill University 麦克吉尔大学, 21, 35—36, 37
- McLellan, David 大卫·麦克莱伦, 190nn6, 10
- Menger, Anton 安顿·门格尔, 201n11
- mental-burden rationale 精神负担理由, 168—174
- Meyerson, Harold 哈罗德·梅尔森, 200n8
- Mill, John Stuart 约翰·斯图亚特·米勒, 139
- Miller, A. V. A. V. 米勒, 191n2
- Miller, Arthur 亚瑟·米勒, 181
- Miller, David 大卫·米勒, 215n16
- Mishel, Lawrence 劳伦斯·米歇尔, 212n30
- modes of production 生产方式, 55—57, 68, 70
- Molotov-Ribbentrop Pact 莫托洛夫—里宾特洛夫协议, 187n10
- Montefiore, Alan 阿兰·蒙特菲奥尔, 155
- Montreal 蒙特利尔, 11, 21—31, 34—38, 154, 187n9
- Morgenbesser, Sidney 悉尼·摩根贝沙, 197n6
- Morris Winchewsky School 莫里斯·温伽斯基学校, 22—24, 27, 29, 31, 32, 39
- Murphy, Liam 利安姆·默菲,

250 如果你是平等主义者,为何如此富有?

- 211n25, 218n44
- Nagel, Thomas 托马斯·内格尔, 168—175, 217nn33,34, 218nn37, 41,44, 219n45, 220n51
- Narveson, Jan 让·那维森, 218n37
- National Federation of Labour Youth 全国劳动青年联合会, 25, 26, 187n10
- natural resources. See ecological crisis 自然资源,另见生态危机
- Nazism 纳粹主义, 23
- Nebuchadnezzar 尼布甲尼撒, 23
- New Economic Policy 新经济政策, 21
- Nozick, Robert 罗伯特·诺齐克, 117, 168—170, 184n7, 185n12, 197n9, 217n33, 220n52
- nurture (of belief) (信仰的)生成, 7—13
- obstetric motif. See Marxism, obstetric motif in 分娩式主旨
- Okin, Susan 苏珊·奥金, 123, 206n19
- Oshanin, L. L. 奥莎恩, 42
- Otsuka, Michael 米切尔·奥特苏卡, 184n4
- Owen, Robert 罗伯特·欧文, 102
- Oxford 牛津, 17—18, 37
- Padlock Law 封锁法, 24, 187n7
- Parfit, Derek 德雷克·帕菲特, 132, 208n42, 217n27
- Pasolini, Pier Paolo 皮埃尔·保罗·帕索里尼, 6
- Philosophy 哲学: Hegel on, 黑格尔 58—59, 61, 84; Feuerbach on, 费尔巴哈 94; Marx on, 马克思 95—100
- Pinzauti, Piero 皮埃罗·皮佐蒂, 198n26
- Plato, 62, 97—98, 100
- Plotinus 柏罗丁, 83
- Pogge, Thomas 托马斯·波格, 183n2
- political economy 政治经济学, 45, 48—49, 50, 72
- Pollitt, Harry 哈里·波利特, 187n8
- Principle, the (about reasons for belief) 原则(关于信仰的原因), 11—13, 184nn46, 185n9
- Prioritarianism 优先平等主义, 162—163
- problem of evil 罪恶的问题, 82, 116
- production relations 生产关系, 69
- productive forces 生产力, 49, 69, 104
- proletariat 无产阶级, 48, 51—52, 54, 63, 70, 75, 77—78, 99—100, 104—112, 117, 193n29, 195n44, 200n6, 201n10, 202nn12,14, 203n20
- Putnam, Hilary 希拉里·帕特南, 18
- Pythagoras 毕达哥拉斯, 59—62
- Quine, W. V. O. W. V. O. 蒯因, 17

- Racism 种族主义, 188n13, 211n19.
See also anti-Semitism 另见反犹太主义
- rationality (and belief) 理性(与信仰), 8—16, 18—19, 184nn7, 8, 185n12, 186n15, 216n21
- Rawls, John, 1, 2, 4—6, 117, 120—142, 144—147, 148—149, 162, 183n2, 205nn8, 14, 206nn19, 21, 23, 207nn28, 31, 208nn35, 36, 38, 209nn1, 7, 8, 11, 13, 210nn14, 17, 211nn18, 19, 23, 25, 212n32, 213n36, 217n33
- reform, social 社会改革, 66, 71—72
- religion 宗教, 4—5, 32, 77, 79—81, 96—97, 100, 192n16, 199n36. See also Christianity; God; Hinduism; Judaism 另见基督教教义;上帝;印度教;犹太教
- revolution 革命, 68; moral 道义的, 2, 120; Bolshevik 布尔什维克, 20—21; socialist 社会主义者, 42—43, 64, 69, 72, 100, 104, 107, 111, 196n47, 202n12, 203n20
- Ricardo, David 大卫·里卡多, 48, 190n6
- Rice, Les 雷斯·赖斯, 202n15
- Roemer, John 约翰·罗默, 103, 105, 196n49
- Rorty, Amélie 艾美利·罗蒂, 190n9
- Rose, Fred 弗雷德·罗斯, 23
- Rosen, Michael 米切尔·罗森, 197n10
- Rosenfeld, Morris 莫里斯·罗森菲德, 20
- Rubel, Maximilien 马克西米利安·吕贝尔, 190n10
- Ruge, Arnold 阿尔诺德·卢格, 66, 68, 80
- Russell, Bertrand 伯特兰·罗素, 58
- Sacks, Jonathan 乔纳森·萨克斯, 38
- Saint-Simon, Henri, comte de 亨利·德·圣西门, 110
- Sartre, Jean-Paul 让·保罗·萨特, 34, 37
- Scarcity 匮乏, 49, 115. See also abundance 另见富足
- Scheffler, Samuel 塞缪尔·舍夫勒, 213n36
- Schopenhauer, Arthur 亚瑟·叔本华, 59—62, 192n13
- Scott, Stephen 史蒂夫·思考特, 186n13, 187n7
- self-ownership principle 自我所有原则, 106—108, 200n9, 201n11
- Shelley, Percy Bysshe 比希·珀西·雪莱, 201n9
- Slavery 奴隶制, 212n28
- Smetana, Bedřich 贝德瑞奇·斯麦塔那, 33
- Smilansky, Saul 索尔·斯米兰斯基, 214n6
- Smith, Adam 亚当·斯密, 48, 122
- Smith, John Maynard 约翰·梅纳

252 如果你是平等主义者,为何如此富有?

- 德·史密斯, 204n4
- Socialism 社会主义, 42—43, 45, 48, 52, 71, 77, 106, 108—109, 191n13, 203n23; utopian 空想社会主义, 43—44, 47—48, 50—54, 55, 57, 63—64, 69—74, 78, 102—103, 191n25, 194n29, 195n39; scientific 科学社会主义, 43—44, 52—54, 57, 63—64, 70, 72—75, 78, 102—103, 109, 194n30, 195n39; French 法国的社会主义, 45, 47—48, 50. See also communism 另见共产主义
- Sociobiology 社会学, 204n4
- Socrates 苏格拉底, 155
- Soviet Union 苏联, 20—21, 22—23, 24, 26, 31, 39, 77, 154
- Spinoza, Baruch 巴吕赫·斯宾诺莎, 83, 197n11
- Spirit 精神, Hegel on 黑格尔论精神, 81, 85—92, 198n23; world 世界, 46, 85, 91—92; national 民族的, 85, 91—92
- Stalin, J. V. J. V. 斯大林, 24, 30
- Stirner, Max 麦克斯·施蒂纳, 96
- Strathcona, Baron (Donald Alexander Smith) 斯特萨考那男爵(史密斯·亚历山大·唐纳德), 34
- Strathcona Academy 斯特萨考那学院, 27—30, 34—37
- Strauss, D. F. D. F. 施特劳斯, 95
- Strauss, George 乔治·施特劳斯, 152
- Strawson, P. F. P. F. 斯特劳森, 18
- Supererogation 分外之举, 170, 177—178, 219n49
- Tarsis, Joshua 乔书亚·塔瑞斯, 31
- Taxation 赋税, 127—128, 149, 169—175, 219n45
- technological fix, Marxist, 马克思主义者的技术修补 115
- Terkel, Studs 斯塔德·特克尔, 200n8
- Tertullian 特土良, 184n6
- Thatcher, Margaret 玛格丽特·撒切尔, 151
- theory and practice, unity of, 理论与实践相结合 95—100
- Trotsky, Leon 列昂·托洛茨基, 70, 196n47
- Turner, Denys 德尼斯·特纳, 206n17
- Twentieth Congress (of the Soviet Communist Party) (苏联共产党) 十二大, 24—25
- Unemployment 失业, 105—106, 201n10
- United Jewish People's Order 犹太人民联合社, 21, 22, 24, 30, 31
- United States 美国, 27, 144, 154, 179
- van Parijs, Philippe 菲利普·梵·帕瑞斯, 103, 105

- von Westphalen, Baron Ludwig 路德维希·冯·维斯特法伦男爵, 190n10
- weakness of will 意志的薄弱. See akrasia 见意志力薄弱
- Weber, Max 马克思·韦伯, 183n2
- Weston, John 约翰·韦斯顿, 72
- Wilde, Oscar 奥斯卡·王尔德, 217n32
- Wilkinson, Martin 马丁·威尔金森, 174
- Williams, Andrew 安德鲁·威廉斯, 213n36
- Williams, Bernard 伯纳德·威廉斯, 212n28
- Wilson, Harold 哈罗德·威尔逊, 110, 152
- Winchewsky, Morris 莫里斯·温伽斯基, 22
- Wittgenstein, Ludwig 路德维希·维特根施泰因, 197n13
- Wooden Acres, Camp 木土地营, 31—33
- Workers 工人. See proletarians 见无产阶级
- World War II 第二次世界大战, 22
- Yad Vashem 大屠杀纪念馆, 38, 188n14
- Yiddish 犹太人的, 22—23, 29, 32, 38, 39—41
- Zionism 犹太复国主义, 21, 30, 33
- Zucker, Irving 艾乌瑞·朱克, 35

从悖论出发

(代译跋)

在新学期开始前的最后一天,终于如愿完成《如果你是平等主义者,为何如此富有?》的翻译初稿。这部书是英国著名政治哲学家杰拉尔德·阿兰·柯亨的代表作。上午,在键盘上敲下最后一个字时,我如释重负的长吁一声。几个月来的辛劳与思索,在这声叹息中总算找到了停歇的标志。

离开书桌,移身到落地窗前,灿烂的阳光从天而落,如慈母般温柔的抚摸大地,让几天前那场迟到的春雪匆匆遁形。喊上妻,驱车十里至西郊的百望山,然后,赛跑般地向山顶狂奔。途中,越过一处山沟的时候,我转过身拉妻的手,猛然看到,一束阳光正调皮地在妻红扑扑的脸上雀跃。很美。

越过这道山沟,我们一起穿过残垣断壁、苍松古柏,来到一处山崖。由于背阴,这里的冰雪尚未消融,树梢上还挂着冰琅雪环。劲风袭来,发出美妙的琤琮之声;树影婆娑,幻出闪动的点点光彩。从这里出发,再往前攀登十几分钟,我们终于跨上山巅。

倾听山风,沐浴阳光,心静如水。我们一起向暮霭飘荡的远方眺望。其实,什么也看不到,生活的酸甜苦辣、人生的悲欢离合,远在地平线以外,但眺望是一种青春的姿态。

掐指一算,这是我在北京迎来的第4个春天了。而人生,就是这样:当你在计算岁月的那一刻,岁月早已轻盈地越过了你,站在前方奚落着你的碌碌,等待着你的追赶。就这样,岁月推动着人生

的车轮,滚滚向前,一片烟尘。

到北京以来,我的生活其实枯燥得可以,疲惫得可以。这座庞大的城市,好似一座巨大、冷酷的冰山,压得我透不过气来。这几年,我的大半时间是在电脑桌前度过的,写下的文字也早已百万有余。这其中,既有不少为应付生存压力而硬着头皮堆砌的“学术垃圾”,也不乏满怀热情与抱负而奋笔疾书的文章与译作。不过,坦率地说,在我看来,只有后者方能照亮我的枯燥生活,镌刻我的人生脚步,撑起我的思想天空。而在这一部分文字中,今天完成的译著——《如果你是平等主义者,为何如此富有?》——无疑占有相当重要的位置。

原著作者 G. A. 柯亨是享誉西方的当代左翼政治哲学家,他生于加拿大蒙特利尔,在英国牛津大学获得哲学博士学位后,执教于牛津万灵学院。尽管是犹太人,尽管承认自己的犹太属性(Jewishness)与犹太人特点(Yiddishkeit),柯亨却不信仰犹太教(Judaism),并拒绝信奉犹太教构建的思想体系,这使他成为犹太人群体中的一个弃儿。^[1] 柯亨称,他的信仰是平等主义,其原因既简单,也偶然:他出生并成长于一个属于共产主义社区的工人阶级家庭,自幼就受到平等主义的熏陶。他的亲身经历及耳闻目睹,使他一直忠于童年时代所接受的平等主义教义。用他自己的话说,“这是我无法逃避的宿命,湍流不停地将我拉回原地,不论我试图往其他哪个方向拼命划桨”。

作者的成长历程无疑是独特的,这构成其思想体系的原点(site),也使他对信仰、对信仰的生成机理及其合理性萌生了深深的怀疑。本书就在作者对自己独特的成长经历进行的反思性回顾

[1] 这是不少当代犹太思想家的相似之处。这一点,颇值研究。譬如,《极权主义的起源》的作者汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)被称为自斯宾诺莎以来最杰出的犹太思想家之一,然而,“她仅接受自己的犹太属性的事实,但是决不接受犹太教所代表的信仰体系,变成了被自己人遗弃的人”,“她对犹太教和犹太属性以及两者之间区别的论著引起了很大的争议”。参见[美]汉娜·阿伦特:《极权主义的起源》,林骧华译,三联书店2008年版,译者序。

中,娓娓展开。

在自传式的回顾后,柯亨提出了“信仰悖论”(Paradoxes of Conviction)的著名论断,深刻反省了自己的信仰以及普遍意义上信仰的形成机制。从这一悖论出发,作者开始对政治思想史上关于正义的最为重要的思想体系进行了深入而犀利的论证与批判:从空想社会主义到科学社会主义,从黑格尔的唯心主义到马克思的历史唯物主义,从叔本华到费尔巴哈,从诺齐克到罗尔斯……

在这本不过20万字的著作中,作者凭借其广博的知识、敏锐的视角、严密的逻辑和极尽穿透力的文字,得以在思想巨人们及其构建的理论大厦中自由穿行,或进或退,或评或驳,游刃有余,并在看似轻松的夹叙夹议中用一根思想连线将这些大厦连接成一体。最后,作者将那根一以贯之的连线轻轻一拽,于是在顷刻之间,那些曾不可一世的大厦轰然崩塌。作为译者,我不禁深深折服于作者超凡的论述能力、洞察力和批判力。毫无疑问,本书堪称当代政治哲学的经典之作。

然而,这本著作在发现信仰悖论,并对各种思想体系的逻辑悖论进行深刻批判后,却没有提出关于正义的确切定义,也没有在保持富裕与实现平等的关系上提出可资参考的协调方法与明确可辨的结论。这是本书的令人遗憾之处。

但是,用作者所青睐的批判性逻辑思维进行反思,对书中的遗憾,我们似乎能找到原谅的理由。因为富裕与平等,本身就是一对天然的矛盾,就是一个或许无法解决的悖论。

悖论之谬、之憾,在于其悖;悖论之美,之恒,亦在其悖。诚如歌德所言,“在人类的知识历程中,凡值得思考的问题,无不是已被前人反复思考但始终得不到明确解答的问题。我们也可以发现,东西方任何一个伟大文明之中,那些高远深致的智慧,总是围绕着一一些永恒的问题运思。对这些问题的深入思考,构成了思想史的主干,而对思想史主干问题的阐释和拓展,构成了它复杂的脉络和丰富的内容。”从这个意义上说,也许,我们根本没有理由将明确答案的阙如看做本书的瑕疵。

最后,再谈谈翻译的过程。对于本书的翻译,我始终有如履薄冰之感。一来是因为本书涉及的领域是政治哲学,这并不是我的学术专长。二来,西方语言重形,而中文重意,这使得将哲学主题的西方著作翻译成中文尤为困难。细言之,西方语言的长处在于其语法发达,逻辑结构完备,故适于表达逻辑性强的抽象推理与思想,而这恰为中文所短,因为中文的长处在于表意,故强于文学创作,而弱于逻辑表述。这样一来,翻译一部事关正义宏旨的政治哲学著作,其难度,可想而知。难怪萨缪尔·约翰逊博士哀叹道:“翻译的流行,是哲学著作的巨大灾难。”

已经记不清在翻译的过程中曾遇到多少困惑,也记不清曾请教过多少人。只是记得,有时我会被一个词卡住而郁郁寡欢,长达数日甚至数周,而最终的顿悟总似天助,令我欣喜若狂,手舞足蹈得像个孩子。也许,这就是翻译的苦与乐。我想,唯有身在其中者方能体会。

说实话,我并不奢望这本译著能带来名利,我早已不再是那个壮志凌云的少年。然而,回顾10年来自己走过的路,我的心比往常任何时候都要澄静:我爱过,痛过;信仰过,失落过;流浪过,停泊过;奋斗过,颓废过;写过,译过——如此人生,在我看来,足矣。

书中,作者曾援用《了不起的盖茨比》末尾那句富含哲理的话作为正文的引子,而用这句话作为译跋的结语,也是再合适不过了:

“于是,我们奋力前划,逆流而上的小舟,不停倒退,进入过去。”

霍政欣

2009年2月22日下午4时22分
于北京海淀昆玉河畔寓所