

段忠桥 主编

当代英美马克思主义研究译丛

马克思主义与道德

[英] 史蒂文·卢克斯

(Steven Lukes) 著

袁聚录 译

田世锭 校



高等教育出版社

段忠桥 主编

当代英美马克思主义研究译丛

-14

马克思主义与道德

[英] 史蒂文·卢克斯

(Steven Lukes) 著

袁聚录 译

田世锭 校

B82

L784



高等教育出版社

图字:01-2009-0282号

Steven Lukes
Marxism and Morality
© Steven Lukes 1985

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of Oxford University Press

This book is sold subject to the condition that it shall not, by way of trade or otherwise, be lent, re-sold, hired out or otherwise circulated without the publisher's prior consent in any form of binding or cover other than that in which it is published and without a similar condition including this condition being imposed on the subsequent purchaser

图书在版编目(CIP)数据

马克思主义与道德/(英)卢克斯(Lukes, S.)著;
袁聚录译. —北京:高等教育出版社,2009.9

(当代英美马克思主义研究译丛/段忠桥主编)

ISBN 978-7-04-026722-8

I. 马… II. ①卢…②袁… III. 马克思主义哲学:
伦理学-研究 IV. B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 124799 号

出版发行	高等教育出版社	购书热线	010-58581118
社 址	北京市西城区德外大街4号	咨询电话	400-810-0598
邮政编码	100120	网 址	http://www.hep.edu.cn
总 机	010-58581000		http://www.hep.com.cn
		网上订购	http://www.landaco.com
经 销	蓝色畅想图书发行有限公司		http://www.landaco.com.cn
印 刷	人民教育出版社印刷厂	畅想教育	http://www.widedu.com
开 本	880×1230 1/32	版 次	2009年9月第1版
印 张	7.25	印 次	2009年9月第1次印刷
字 数	180 000	定 价	14.30元

本书如有缺页、倒页、脱页等质量问题,请到所购图书销售部门联系调换。

版权所有 侵权必究

物料号 26722-00

内 容 提 要

本书从分析马克思和恩格斯及其主要继承者道德观中似是而非的矛盾入手,阐明了马克思主义道德观的基本立场。在此基础上,论述了马克思主义在正义与权利、自由与解放、目的与手段等道德问题上的具体观点,揭示了马克思主义的自由观以及马克思主义对人类解放的憧憬,评价了马克思主义的道德记录,探讨了马克思主义的道德观与马克思主义的实践间的关系。



译丛总序

20世纪70年代以后,西方资本主义国家的马克思主义研究出现了一个明显的变化,这就是其研究的主要地域开始由西欧大陆向英美转移。这表现在,出现于20—30年代、兴盛于50—60年代的植根于西欧大陆的“西方马克思主义”开始走向衰落,而在英美这两个马克思主义研究多年受压制从而少有作为的国家,却开始不断涌现新的颇具影响的马克思主义流派或理论,并逐渐取代西欧大陆而成为当今西方资本主义国家马克思主义研究的中心地域。对于这一变化,西方学者极为敏感,早在1983年,英国新左派代表人物佩里·安德森就指出,“在过去10年中,马克思主义理论的地理位置已经从根本上转移了。今天,学术成果的重心似乎落在说英语的地区,而不是像战争期间和战后的情形那样,分别落在说德语或拉丁语民族的欧洲。”^①翻阅一下近30年来西方资本主义国家马克思

^① 佩里·安德森:《当代西方马克思主义》,东方出版社1989年版,第24页。

主义研究的相关文献,人们可以发现,自70年代以后,在整个西方资本主义国家的马克思主义研究中占据主导地位的已是英美的马克思主义。

70年代以后出现于英美的马克思主义虽然同植根于西欧大陆的“西方马克思主义”有着这样或那样的历史联系,但却具有三个显著的特征:

第一,研究的主题转换了。“西方马克思主义”出现于俄国十月革命以后和苏东社会主义国家开始走下坡路之前的西欧大陆,其主要目标是探索一条不同于俄国的在西方资本主义国家实现社会主义的道路。这种背景决定了其理论研究的两个主题,一是批判现存的资本主义制度,二是批评苏联的社会主义模式。英美的马克思主义则是在苏联、东欧社会主义国家已开始趋于解体和资本主义加速全球化进程的背景下出现的,因而,它更关注的是发达资本主义国家如何走向社会主义和如何应对资本主义在全球的扩张。

第二,研究的领域扩大了。“西方马克思主义”的代表人物大多与所在国的共产党有直接或间接的关系,由于他们所在国的共产党在政治上都追随苏联共产党,这种情况迫使他们的研究大多限于远离政治的哲学领域,其研究成果大多是艰深晦涩的哲学论著。相比之下,英美的马克思主义者是在60年代的新左派运动背景下成长起来的左翼知识分子,而且大多是各个学科的知名学者,因此他们的研究领域不再限于哲学,而是扩展到经济学、政治学、社会学、生态学等众多领域。

第三,研究者之间的联系加强了。“西方马克思主义”的一个特征是其代表人物之间彼此缺少理论联系,各讲各的理论和主张。英美的马克思主义则不同,其代表人物之间在理论上的联系非常密切,这不仅表现在他们在理论上的相互沟通和借鉴,而且更表现在他们经常围绕某一问题展开激烈的争论。

我认为,英美的马克思主义代表着西方资本主义国家马克思主义研究的新阶段,无论从理论意义上讲还是从实践意义上讲,它们无疑都应成为当前和今后一个时期我国国外马克思主义研究的主

要对象。鉴于我国学者目前对当代英美马克思主义还缺少了解,我于2003年8月向高等教育出版社思想理论分社社长马雷同志提出了出版一套能反映当代英美马克思主义研究最新成果的译著的想法。这一想法很快得到了马雷同志积极回应并得到了高等教育出版社领导的大力支持,因而也就有了这套丛书。

当我决定着手主编这套“译丛”时,所考虑的第一个问题是如何保证所选的著作能充分代表当代英美马克思主义的最新研究成果。本人虽然多年从事国外马克思主义研究,对英美马克思主义研究的历史和状况有较为全面的了解,但仍担心由于缺少直接而及时的信息而出现选择上失误。为了避免这种问题的出现,我写信给英美四个著名的马克思主义学者,即英国肯特大学政治学教授戴维·麦克莱伦、英国伦敦大学学院哲学教授乔纳森·沃尔夫、美国纽约大学政治学教授伯特尔·奥尔曼和美国布法罗纽约州立大学哲学教授詹姆斯·劳勒,告诉他们我要主编的这套译丛,并请他们各列出20本他们认为最能代表当代英美马克思主义最新研究成果的著作。这套译丛中的大多数著作,都是在参考了他们的意见之后选出的。

最后还要强调指出,我们翻译这套丛书并不意味着我们赞同原作者的所有观点和主张,因为它们之中有不少是错误的、站不住脚的。因此,读者阅读这套丛书时还应坚持从马克思主义的基本原则出发,对它们的得失作出实事求是的分析和评价。

希望这套丛书能为我国的国外马克思主义研究作出贡献。

中国人民大学哲学院 段忠桥

2005年12月8日

“为了促进正义，
还有谁，正义的人不能与之为伍？
对于将死之人，
还有什么药会太苦？
为了彻底消灭邪恶，
你还有什么邪恶不能忍受？
如果最后你能改变世界，
还有什么会使你太过善良而不去这么做？
你是谁？
投入污泥也，
拥抱屠夫也罢，只是
要改变世界：因为它需要改变！”^①

谨以此书纪念彼得·塞吉维克

“你们将摆脱那洪流，
而我们却已沉没其中。
假如谈到我们的过失，
请想一想
你们摆脱了的
那个黑暗的时代。

由于阶级的战争，
我们比换鞋还勤地浪迹异邦，
我们绝望，
若只有不正义，
而没有反抗。

^① 布莱希特，1929—1930, *Die Messiasen* (《措施》)，载于《措施》及其他教育剧
The Measures Taken and Other Lehrstücke，译作 *The Measures Taken* by Brecht, London,
1977, 第25页。

“为了促进正义，
还有谁，正义的人不能与之伍？
对于将死之人，
还有什么药会太苦？
为了彻底消灭邪恶，
你还有什么邪恶不能忍受？
如果最后你能改变世界
还有什么会使你太过善良而不去这么做？
你是谁？
投入污泥也好
拥抱屠夫也罢，只是
要改变世界：因为它需要改变！”^①

“你们将摆脱那洪流，
而我们却已沉没其中。
假如谈到我们的过失，
请想一想
你们摆脱了的
那个黑暗的时代。
由于阶级的战争，
我们比换鞋还勤地浪迹异邦，
我们绝望，
若只有不正义，
而没有反抗。

^① 布莱希特，1929—1930，《Die Massnahme》（《措施》），载于《〈措施〉及其他教育剧》（*The Measures Taken and Other Lehrstücke*），译作 *The Measures Taken* Eyre Methuen, London, 1977, 第25页。

我们确实知道：
 疾恶如仇
 也会使脸型歪扭；
 怒鸣不平
 也会喊哑嗓门。啊，我们，
 要开辟友爱之土。
 这不是友谊，绝不可能。

但是，当那个时代终于来临，
 人皆互助，
 你们想到我们时，
 请一定宽容。”^①

“又五世到丁戊”
 “世之已逝不人始义五，非首五
 ，人之天辨于故
 “苦太会西公什春五
 ，恶派天前流时丁戊
 “受怒道不恶派公什春衣朴
 界世变药道朴引景果成
 “婚公去去不而身管长太朴对会公什首五
 “非景朴
 该由派到人对
 县只，要由夫景派既
 “！变药要需守戊因：界世变药要

“高共雅翅默辨门朴”
 。中其路路白味门奔而
 ，夫按前门奔既对成舞
 感一感雷
 前丁翅默门朴
 。升和路前黑个派

“牟站前卷倒干由
 ，特景态身曲懂衣舞舞出前奔
 ，壁坐门奔
 ，义五不首只苦
 。能又首好而

① 布莱希特，1938，“An die Nachgeborenen”（《致后代人》），载于《贝托尔德·布莱希特诗集（1913—1956）》（*Bertolt Brecht Poems 1913—1956*），译作“To Those Born Later” edition by John Willett，与 Ralph Manheim 编，Erich Fried 合作，Methuen，London，1976，第319—320页。

“我和我们这代人都坚信，只要目的正当，就可以不择手段。我们的伟大目标是共产主义在全世界的胜利，为了这个目标，任何手段都是允许的——撒谎、偷窃、消灭数十万乃至数百万的人，消灭所有那些正在妨碍或可能妨碍我们事业的人，消灭每一个阻止我们的人。对这一切犹豫不决或表示怀疑就是屈服于‘知识分子的神经质’和‘愚蠢的自由主义’，而这则是那些‘只见树木不见森林’的人的特征。

“这就是我的推论方式，甚至在我确实抱有怀疑的时候，在我相信托洛茨基 (Trotsky) 和尼古拉·布哈林 (Nikolai Bukharin) 正在说明的东西的时候，在我看到‘全盘集体化’意味着什么——他们是怎样‘使土地私有’和‘没收私有土地’的，他们是怎样在 1932 年冬到 1933 年残忍地掠夺农民的——的时候，也是如此，而其他每个人都像我一样。我亲自参加了这次掠夺：洗劫乡村，搜查被藏起来的粮食，用一根铁棒探查地上的松动之处，这些松动的地方可能通向被埋藏的粮食。我与别人一起，把老人们的储藏柜倒空，对孩子们的哭喊和妇女们的哀号充耳不闻。因为，我深信：我正在完成乡村伟大的、必要的改造；住在那里的人们在未来的日子里会因为这种改造而生活得更好；他们的悲伤和痛苦是由于他们自己的无知或阶级敌人的诡计造成的；那些派遣我的人——以及我自己——比农民们更清楚他们应当怎样生活、应当播种什么、应当何时耕种。

“在那骇人的 1933 年春天，我看见人们死于饥饿。我看见腹部膨胀的妇女和儿童，他们脸色发青，虽仍在呼吸，但两眼茫然、没有生气。我还看见了尸体——穿着褴褛的羊皮大衣和廉价毡靴的尸体；就在农民的茅屋里，就在老沃洛格达正融化着的雪中，就在哈尔科夫桥下的尸体……我看见了所有这一切，而我并未发疯或者自寻了断。我也没有诅咒那些派遣我的人，他们派遣我在冬天取走农民的粮食，在春天说服那些赤脚走路、骨瘦如柴或因病肿胀的农民走进田地去‘以超额生产的工人的作风来完成布尔什维克的播种计划’。

“我也没有失去信念。一如既往，我信仰，是因为我想信仰。自古以来就是如此，当人们被服从超越人的权力和价值的欲望所支配的时候，他们就已经在信仰，这些权力和价值就是：上帝、君主、国

家,道德理想、自由、民族、种族、阶级、政党……

“任何全心致力于实现这些理想的尝试,都会造成人类的牺牲。在承诺给其后代人以永远的幸福这种最崇高幻想的名义下,这些人给其同代人造成了无情的毁灭。在给死者创造天堂的过程中,他们损害并消灭活着的人。他们成了毫无原则的说谎者和残酷无情的刽子手,而又始终把他们自己视为有德行的、可敬的斗士。他们确信:如果他们被迫行恶,那是为了将来的善;而如果他们被迫撒谎,那是为了永恒的真理。

“如果你不成为我的兄弟,
我就打碎你的头骨。

[*Und willst du nicht mein Bruder sein.*

So schlag ich dir dein Schädel ein.]

他们唱着日耳曼雇佣兵之歌。

“这就是我们怎么想的,怎么行动的——我们,拯救所有人的共产主义理想的狂热信徒。当我们看到这个前提条件以及以高尚的善的观念的名义施行的这些残酷行为时,当我们自己也参加了这些行动时,我们最害怕的是仓皇失措,陷入怀疑或异端邪说,并丧失我们无可限量的信心。

“我为 19 世纪 30 年代的所见而感到惊恐,并为沮丧所压抑。但是,我会以我被教导的方式来消除自己的怀疑:‘我们出错了’,‘我们太过分了’,‘我们没有考虑到’,‘阶级斗争的逻辑’,‘客观历史需要’,‘用野蛮的手段去抗击野蛮’……

“善与恶,人道与非人道——这些好像都是空洞的抽象。为什么‘人道’应当是抽象的,而‘历史必然性’和‘阶级意识’应当是具体的?我并没有使自己为这些所困惑。我们把良心、荣誉和慈悲的观念都当作唯心主义的偏见,当作‘知识分子的’或‘资产阶级的’,并且因此是不正当的观念而加以拒绝。”^①

^① 科尔别涅夫(Kopelev),1975, *No Jail for Thought* (《莫要禁锢思想》), A. 奥斯丁(A. Austin)翻译和编辑, Penguin Books edn., Harmondsworth, 1979, 第 32—34 页。



序言

在本书中,我关注三个问题。一是作为理论的马克思主义:它应当对道德提出什么看法?以及,它给诸如“什么是正义?”,“人们拥有权利吗?如果有的话,他们拥有什么权利?”,“人类的善存在于什么之中?”,“在对目标的追求中,我们可以采取什么手段?”这类道德上的中心问题提供了什么答案?二是实践中的马克思主义:不论是用马克思主义本身的价值和标准,还是用其他可以被认为是适当的价值和标准来衡量,我们能对作为一种社会运动和规则体系的马克思主义的道德记录说些什么呢?三是前两者之间的关系,即理论中的马克思主义与实践中的马克思主义之间的关系:马克思主义关于道德和道德问题的观念与其为权力而进行的斗争以及对权力的运用之间有什么关系?反过来,作为信仰体系的马克思主义能够从这种道德记录的考察中得到什么教训呢?在这本书中,我只能较细致地考察上述第一个问题,但在这样做的时候,我将提出我对第二、第三个问题的答案。至少,我期望这本书既会鼓励又

会帮助别人去面对它们，因为它们应该被面对，而不是或者被绕开或者被假定为拥有显而易见的答案。

讲得多少更为直率些，我的目的是提出（我明显不能回答）这个问题，即由马克思和恩格斯所建构、由其继承者所发展的理论，是否能够在某些方面、在某种程度上说明实践中的马克思主义所造成的道德灾难。当然，这个记录是两面性的。在反对压迫，尤其是反对法西斯主义和纳粹主义的记录中，马克思主义者拥有崇高的地位；并且，用简单的功利主义语言来说，在发展中社会里，马克思主义执政者所取得的功绩，一定是与历史上存在的其他执政者所常常允许的死亡、饥饿、失业、贫困和疾病的蹂躏以及他们惯常实行的暴政和镇压形成鲜明对比的。这个记录也一定是既与资本主义在其中心地带的人类代价，又与资本主义在其附属边缘地带的人类代价形成鲜明对比的，并且，是与资本帝国主义和新殖民主义的全部历史形成鲜明对比的。当今，在美国外交政策——特别是其在东南亚，而今则是在中美洲的政策——表面关注道德的背后，显而易见的是资本帝国主义和新殖民主义对地区暴行的大力支持及其对个人和集体自由的压制。我们还应该回想起，正如托洛茨基提出、巴林顿·摩尔(Barrington Moore)已经证明的，资产阶级的或自由的民主“绝不是通过民主道路来到人间的”^①。然而，那里的灾难——最重要的是，当如灾难所要求的那样对它们进行考量时——违背了马克思主义的道德承诺。当然，以下情况已被给予并且能被给予许多合理的解释（包括反社会主义的力量的贡献）：内战期间及之后的布尔什维克恐怖统治；斯大林的大清洗和大审判、大流放以及规模庞大的劳动集中营网络等恐怖行为；毛泽东“文化大革命”的社会

^① 摩尔,1967, *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (《专制和民主的社会根源》), Allen Lane, The Penguin Press, London; 托洛茨基,1938, "Their Morals and Ours" (《他们的道德与我们的道德》), *The New Internationalist*, June 1938, 转载于《他们的道德与我们的道德:马克思主义的与自由主义的道德观》, 列夫·托洛茨基, 约翰·杜威和乔治·诺伐克的四篇论文, 第四版 (Their Morals and Ours. Marxist versus Liberal views on Morality) Pathfinder Press, New York, 1969, 第24页。

灾难；波尔布特(Pol Pot)红色高棉的“残忍乌托邦”；以及当代恐怖的、有监视思想的、道德败坏的“现实社会主义”世界，尤其是苏联和东欧，在那里，市民社会和公共生活已被摧毁，而且马克思主义的以及道德的词汇都已完全贬值，沦为辞藻空洞毫无价值的流行语。这些发展变化具有讽刺意味的结果是，社会主义事业值得忠诚甚或值得严肃关注的这种信仰，在这些社会之内或之外已普遍湮灭。

从这种结果中得到满足的那些人可能把本书当作有利的事而表示欢迎；也正是因为这个缘故，其他人可能会谴责它或它的出版，认为在社会主义需要所能召集到的所有朋友的时候（这本书写于撒切尔第二任期的次年），它却毫无助益。但是，“没有左翼的敌人”（“*pas d'ennemis à gauche*”）一向是个令人怀疑的原则，它抑制了批评性的讨论；而且，它也无助于社会主义事业避免遭遇其敌人最为强烈的挑战。可以肯定，此书完全不是又一本反马克思主义的小册子。相反，它提出了一种既是观念上的，又是历史上的，关于马克思主义道德与社会主义精神之间联系的假设，深信后者只有在一些这样的联系被切断时才会繁荣起来。简而言之，它试图理解马克思主义解决我们应当怎样生活以及可能怎样生活这些中心问题的方法有什么问题，深信这种方法与实践中的错误有着某种关联。

然而，这种联系不可用发芽的种子为喻来加以描述：这一比喻错误地并且天真地暗示着，历史发展内在于这种理论当中，而且只有通过这些灾难性的方式才能得以实现。理论被在客观条件和历史偶然性压力之下追逐其利益的历史行动者所攫取，并且，理论的观念被这样的人进行了选择和解释：解释历史结果的是所有这一切的总和，而不仅仅是理论的逻辑。至少，马克思主义已经教给了我们这么多。较好的比喻是伤残：尽管它有许多优势，但这种创始人的理论对一定范围的道德问题——大致说来，是关于正义和权利的那些，而正义与权利又限制着人们在眼下及不久的将来所受到的待遇——视而不见，听而不闻，并且避而不谈。正如第二章和第六章试图证明的，这种伤残从原创理论那里传承给了其主要的继承者。我相信，这种伤残是马克思主义意识形态的普遍特征，尽管我在这

里没有对此加以说明,或者勾勒这种伤残对马克思主义者(杰出的与无名的)的态度和行为所产生的影响。但是,只有最庸俗的决定论马克思主义者才会提出要忽略这种影响。

马克思主义理论的这些固有缺陷能得到补救吗?如果能,那可以在马克思主义内部,或许通过发展由马克思自己提出但尚未展开的思想脉络来补救吗?也许。然而,在这本书中,我所关注的仅是诊断而已:马克思主义对道德和道德问题所采取的独特方法的结构,及其潜在的基本原因和可能的结果。



此书的论证渐成目前之状。对这个过程来说，一群布拉格朋友的反应和杰瑞·柯亨(Jerry Cohen)的评论是重要的，朋友们深深地而又确定地怀疑我的题目本身，而杰瑞·柯亨认为它听起来就像一本小册子(它就是一本小册子)。同样重要的是与丹尼斯·朗(Dennis Wrong)和特蕾西·斯特朗(Tracy Strong)的热烈讨论——我同他们中的每一位都一起讲授过一门关于这个主题的课程，还有下列人员非常宝贵的反应和建议，他们是安东尼·阿伯拉斯特(Anthony Arblaster)、汤姆·博托莫尔(Tom Bottomore)、大卫·高德(David Caute)、G. A. 科恩、比尔·康诺利(Bill Connolly)、乔恩·埃尔斯特(Jon Elster)、蒂姆·贾顿艾许(Tim GartonAsh)、诺尔曼·格拉斯(Norman Geras)、托尼·吉登斯(Tony Giddens)、戴维·赫尔德(David Held)、欧文·豪(Irving Howe)、韦恩·哈德森(Wayne Hudson)、布赖恩·克奈尔-帕斯(Brian Knei-Paz)、雅各布·摩金(Yakov Malkin)、艾伦·蒙特菲尔(Alan Montefiore)、加里·奥斯特罗伦



目 录

第一章 似是而非的矛盾的提出	1
第二章 似是而非的矛盾的例证	5
第三章 似是而非的矛盾的解决	34
第四章 正义与权利	58
第五章 自由与解放	86
第六章 手段与目的	120
结论	173
参考文献	186
索引	202
译后记	210

第一章

似是而非的矛盾的提出

1

马克思主义对道德的态度中存在一种似是而非的矛盾。按照《牛津英语大词典》，一种似是而非的矛盾(paradox)是“表面上自相矛盾而荒谬的看法，尽管可能是有充分根据的且实质上是正确的”。本章的目的就是要提出，传统马克思主义的道德观事实上是似是而非的矛盾的：一种彼此存在表面上的矛盾(contradiction)或至少是对立(tension)的态度的混合。下一章试图通过综览马克思主义传统关于这个问题的论述，来对这一点加以证明。在第三章，我将尝试通过论证所涉及的概念只是表面上的自相矛盾，来解决这个似是而非的矛盾：马克思主义为解决道德和道德问题提供了一种一贯而又独特的方法。然而，我不会提出，就总体而言，这种方法要么“是有充分根据的”，要么“实质上是正确的”。接下来的两章将阐述并探讨这种方法。它们将更为直接地关注马克思自己的思想，依次考察他对两种不同领域的道德和不同范围的道德问题所作的截然不同的论断。最后一章要追问的是，如果这种解释是正确的，那么，在回答列宁“怎么办？”的问题及其同样重要的联项“不该怎么办？”的问

题时,马克思主义是否有什么与众不同的道德上的东西要说。

一个首要的概念上的问题是:我所说的“马克思主义”和“道德”指的是什么?关于前者,我们当然必须牢记,马克思本人对“马克思主义者”这一称号的拒斥——他常说:“我只知道我自己不是马克思主义者。”^①——以及后来各种各样的马克思主义亚传统。然而,我将要争辩的是,无论别的什么主题可以将它们分开,也总是存在某种一致的观点,它把虽非全部但也非常多的自命的马克思主义者(当然是所有那些已经在实践中产生影响的人)与马克思本人及其亲密的合作者恩格斯统一起来。本书旨在明确表达与分析的正是这一点。我当然很清楚,马克思的思想是相当丰富、复杂与多维的,是在不同的层次上、在不同的语境中(有时是辩论的,有时是新闻的,有时是科学的)、以不同的语气(有时是讽刺的,有时是煽动性的,有时是分析的,有时是预言的)并且在许多尚未充分展开又无固定答案的方面得以表达出来的。我也清楚,马克思主义传统并非铁板一块,而是一个有争议的领域,其中,第二国际与第三国际的神圣正统一直面对着从爱德华·伯恩斯坦(Eduard Bernstein)和奥地利马克思主义者到法兰克福和布达佩斯学派等诸多形式的异端邪说和修正主义。在谈论理论上和实践上的“马克思主义”的时候,我无意赞同马克思以下的任何具体发展谱系为正统,尤其是由恩格斯、普列汉诺夫和列宁所推动的由辩证唯物主义到苏联模式共产主义的发展谱系。正统的“科学的”并且俄国化的马克思主义,只是这一传统内部(受到抑制)的发展谱系之一,而它恰巧是在实践中产生了巨大的世界历史影响的一系;而别的谱系对马克思思想的文本和精神无疑一直要忠诚得多。相反,我要表明的是,其中存在着一种由马克思和恩格斯所发展的中心思想结构,这种结构部分地决定了那个传统,给甚至是异端邪说者也刻下了深深的印痕,而我在这里就是要试图展示这种结构。我的全部论证都会因为这种主张而获得成功或遭到失败。在描述马克思本人的观点和著作时,

① 《马克思恩格斯全集》第37卷,人民出版社1972年版,第432页。

我将使用“马克思的”这个形容词,而在描述其追随者的观点和著作时,则会使用“马克思主义的”这个形容词。然而,我并不打算让这些专门术语来暗示,马克思的观点和著作一般而言与马克思主义的观点和著作相矛盾,甚或背道而驰:在相矛盾与背道而驰之处,我会那样说的。

至于“道德”的意思,我希望,这在分析的过程中就会清楚的。这里,只消一句话就够了:它至少关注正当和善的领域以及责任、义务、公平、美德、人格、好的生活和好的社会的本质等问题,而这一切的背后则是对人的本质、社会生活的前提、社会生活可能变化的限度以及实践判断的依据的假设。

马克思主义道德观中似是而非的矛盾在于如下事实,即当把一套贯穿于马克思主义历史的重要主张与另外一套同样重要的主张相比较时,似乎产生了一个令人吃惊的矛盾。

一方面,有人主张,道德是意识形态的一种形式,因此它根源于社会,内容虚幻,且服务于阶级利益;任何特定的道德都产生于生产力与生产关系发展的特定阶段,与特定的生产方式和特定的阶级利益有关;不存在任何客观的道德真理和永恒的道德原则;道德形式本身以及诸如自由与正义等“社会发展的一切阶段所共有的”的普遍观念,“只有随着阶级对立的彻底消逝才会完全消逝”;^①无产阶级将道德与法律和宗教一起视作“全都是掩蔽资产阶级利益的资产阶级的偏见”^②;马克思主义反对所有的道德说教,把所有的道德词汇都当作过时的东西而加以拒绝,并且,马克思主义对资本主义和政治经济学的批判都不是道德意义上的,而是科学意义上的。

另一方面,谁都不可能没有注意到,马克思及其他马克思主义者的著作都极富道德判断,不论是含蓄的还是明确的。从马克思早期作品中对奴性的憎恶,到巴黎手稿和《德意志意识形态》中对异化的批判以及零零散散对共产主义的憧憬,到《资本论》中对工厂

① 《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社1958年版,第489页。

② 同上,第477页。

劳动条件和剥削后果的严厉抨击,很明显,马克思为暴行所激怒,从而激发了愤慨之情和对美好世界的热切期望,而这很难不被视为道德的东西。恩格斯的情况也是如此。他是《英国工人阶级状况》的作者,这部著作充满了对先进工业资本主义所造成的社会条件的道德批判,而这种批判一直是他的思想基础,马克思也明确赞同它刻画了“对妇女劳动和儿童劳动进行资本主义剥削所造成的精神摧残”^①。时至今日,他们的一代又一代追随者的情况也是如此。打开几乎任何一本马克思主义的著作,无论其是多么超然般科学的或学术的,我们都会发现其中的谴责、劝告和对美好世界的憧憬。至于社会主义的领导者们,正如欧文·豪所恰当地指出的,几乎没人“出身无产阶级,几乎没人出于直接的阶级需要行事,大部分受道德憧憬的激励,而他们的意识形态却以某种方式阻止他们表露这种道德憧憬”^②。

请注意,这个似是而非的矛盾,即表面上的矛盾,存在于一般信仰的层面。一方面,把道德本身理解、揭示、宣告为过时之物;另一方面,又把道德视作是与政治活动与政治斗争相关的东西而去信仰它、诉诸它,并极力向别人说明这一点。我不是在指一种,比如,资产阶级道德与真正的无产阶级道德之间的对比。正如我们将要看到的,马克思主义者有时做了这种区别,但它根本不是矛盾。我更关心的是马克思主义关于一般意义上的道德和道德判断本身的想法:不做进一步的解释,它们看起来肯定是矛盾的。我也不是在指理论与实践之间、马克思主义者说了什么与做了什么之间的差别。通常,只要存在这种差别,就肯定构成矛盾,但是,它是所有政治意识形态和政治信仰的共性,而不是一种似是而非的矛盾。简而言之,马克思主义所引人注目的是,从表面上看,它既拒绝道德批判与道德劝告,又采用这样的批判与劝告。

① 《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第438页。

② 豪,1981,“On the Moral Basis of Socialism”(《论社会主义的道德基础》),*Dissent*, (Fall),第492页。

第二章

似是而非的矛盾的例证

在《德意志意识形态》中，马克思和恩格斯写道，“道德、宗教、形而上学和其他意识形态，以及与它们相适应的意识形式”，它们“失去独立性的外观。它们没有历史，没有发展；那些发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物”。^① 他们写道，共产主义者

根本不进行任何道德说教，施蒂纳却大量地进行道德的说教。共产主义者不向人们提出道德上的要求，例如你们应该彼此互爱呀，不要做利己主义者呀等等；相反，他们清楚地知道，无论利己主义还是自我牺牲，都是一定条件下个人自我实现的一种必要形式。^②

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第390页。

② 《马克思恩格斯全集》第16卷，人民出版社1964年版，第15—18页。

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第30页。

② 同上，第275页。

道德不仅依赖于并决定于变化着的物质条件,而且是一种可被揭示的幻觉与一套“掩蔽”^①阶级利益的偏见。这种危险的性质,从马克思和恩格斯对“真正的社会主义者”的道德词汇的抨击中可以清楚地看出来,预示着后来考茨基、卢森堡与列宁对“伦理社会主义者”(Ethical Socialists)的抨击:

而实际上,一方面是真正的私有者,另一方面是没有财产的共产主义无产者。这种对立日益尖锐,而且必然会导向危机。因此,如果无产者的理论代表们还想通过自己的写作活动达到某种结果,那末他们首先应当尽量抛弃所有那些削弱对于这个对立的尖锐性的认识的词句,这些词句会使这种对立模糊起来,甚至会使资产者为了保全自己而根据博爱的空想去取媚共产主义者……应当反对一切能够更加冲淡和削弱对于共产主义同现存秩序的充分对立性的认识的词句。^②

6 至于共产主义,它“对我们说来不是应当确立的状况,不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动”^③。实质上,道德思维源于认知的不充分,而这种认知的不充分自身是由历史所决定的,并且只有在历史发展的特定阶段才能被克服:

每一个时代的个人的享乐同阶级关系以及产生这些关系的、这些个人所处的生产条件和交往条件的联系,迄今为止还和人们的现实生活内容脱离的并且和这种内容相矛盾的享乐形式的局限性,任何一种享乐哲学同呈现于它之前的现实的享乐形式的联系,这种不加区别地面向一切个人的哲学的虚伪性,——

① 《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社1958年版,第477页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第553—554页。

③ 同上,第40页。

所有这一切当然都只有在可能对现存制度的生产条件和交往条件进行批判的时候,也就是在资产阶级和无产阶级之间的对立产生了共产主义观点和社会主义观点的时候,才能被揭露。这就对任何一种道德,无论是禁欲主义道德或者享乐道德,宣判死刑。^①

马克思一生都坚持这些主张。的确,在1864年,他帮助起草了《国际工人协会共同章程》,协会的成员被要求承认“真理、正义和道德是他们彼此间及与一切人的关系的基础,而不分肤色、信仰或民族”,以及“没有无义务的权利,也没有无权利的义务”的原则;而工人阶级的解放斗争被描绘成了“争取平等的权利和义务,并消灭任何阶级统治”的斗争。^②而且,在《国际工人协会成立宣言》中,马克思强烈要求工人“努力做到使私人关系间应该遵循的那种简单的道德和正义的准则,成为国际关系中的至高无上的准则”^③。另一方面,在1864年11月4日给恩格斯的一封信中,他解释了这些不适当的词,“我必须”,他写道,“在《章程》引言中采纳‘义务’和‘权利’这两个词,以及‘真理、道德和正义’等词,但是,这些字眼已经妥为安排,使它们不可能为害”^④。正如20年前他曾写下的,对工人权利的呼吁“只是使他们称为‘他们’、即成为革命的联合的群众的一种手段”^⑤。

在《资本论》中,马克思鄙斥蒲鲁东诉诸正义的理想。他问道:

如果一个化学家不去研究物质变换的现实规律,并根据这些规律解决一定的问题,却要按照“自然性”和“亲和性”这些“永恒观念”来改造物质变换,那末对于这样的化学家人们该怎样想

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第490页。

② 《马克思恩格斯全集》第16卷,人民出版社1964年版,第15—18页。

③ 同上,第14页。

④ 《马克思恩格斯全集》第31卷,人民出版社1972年版,第17页。

⑤ 同①,第370页。

呢？如果说，“高利贷”违背“永恒公平”、“永恒公道”、“永恒互助”以及其他种种“永恒真理”，那末这个人对于高利贷的了解比那些说高利贷违背“永恒恩典”、“永恒信仰”和“永恒神意”的教父的了解又高明多少呢？^①

在《哥达纲领批判》中，他再一次明确了他对道德词汇的拒斥：

我较为详细地……谈到“平等的权利”和“公平的分配”，这是为了要指出：这些人犯了多么大的罪，他们一方面企图把那些在某个时期曾经有一些意思，而现在已变成陈词滥调的见解作为教条重新强加于我们党，另一方面又打算用民主主义者和法国社会主义者所惯用的关于权利等等的空洞的废话，来歪曲那些花费了很大力量才灌输给党而现在已在党内扎了根的现实主义观点。^②

在1877年10月19日给左尔格的信中，马克思抱怨那些想“用关于正义、自由、平等和博爱的女神的现代神话”来代替社会主义的“唯物主义的基础（这种基础要求一个人在运用它以前认真地、客观地研究它）”的人。^③

此外，在对资本主义关系的分析和对社会变革的解释中，道德充其量起到了一种纯粹派生的作用。在其《人类学笔记》中，马克思给一个段落作了评注，在这个段落中，亨利·萨姆纳·梅恩（Henry Sumner Maine）写道，“大量的各种影响（这些影响我们为简便起见可以称为道德的影响）”“始终在影响、限制或者阻止统治者对社会力量的实际操纵”。马克思评论道：

① 《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第102—103页。

② 《马克思恩格斯全集》第19卷，人民出版社1963年版，第23页。

③ 《马克思恩格斯全集》第34卷，人民出版社1972年版，第281页。

[这一“道德的”表明,梅恩对问题了解得多么差:就这些影响(首先是经济的)以“道德的”形式存在而论,它们始终是派生的,第二性的,决不是第一性的]①

最后,《法兰西内战》中有一段概括了马克思对乌托邦和理想与工人阶级行为之间相关性的一贯否定。他写道,工人阶级

他们并没有想 *par décret du peuple*(靠人民的法令)来实现现成的乌托邦。他们知道,为了谋得自己的解放,同时达到现代社会由于本身经济发展而不可遏制地趋向着的更高形式,他们必须经过长期的斗争,必须经过一系列将把环境和人都完全改变的历史过程。工人阶级不是要实现什么理想,而只是要解放那些在旧的正在崩溃的资产阶级社会里孕育着的新社会因素。②

另一方面,正如这最后一段引语所表明的,这个新社会无疑被看成了社会的一种“更高形式”,而且,它分明就是工人阶级的斗争所指向的目标。有趣的是,恰在同样的著作,即《法兰西内战》的草稿中,马克思评论道,空想社会主义者“明确地描述了社会运动的目的——废除雇佣劳动制度及其一切实行阶级统治的经济条件”;但是,他们

企图用新社会的幻想图景和方案来弥补运动所缺乏的历史条件,并且认为宣传这些空想的图景和方案是真正的救世之道。从工人阶级运动成为现实运动的时刻起,各种幻想的乌托邦消逝了,——这不是因为工人阶级放弃了这些乌托邦主义者所追求的目的,而是因为他们找到了实现这一目的的现实手

① 《马克思恩格斯全集》第45卷,人民出版社1985年版,第646页。

② 《马克思恩格斯全集》第17卷,人民出版社1963年版,第362—363页。

段，——但是起来代替乌托邦的，是对运动的历史条件的真正洞见以及工人阶级的战斗组织的日益积聚力量。但是，乌托邦主义者宣布的运动的两个最后目的，也是巴黎革命和国际所宣布的最后目的。只是手段不同了，运动的现实条件也不再淹没

9 那么，其实现手段现已显而易见的社会的“更高形式”是什么呢？在《关于费尔巴哈的提纲》（十）中，马克思将其描绘为“人类社会或社会化了的人类”^②。众所周知，马克思依次将此更高形式划分为两个阶段——低级的和高级的，而列宁将之分别命名为社会主义和共产主义。前者消灭了剥削，但还没有消灭交换（个人与国家之间的）；后者——完全的共产主义——代表着马克思关于社会生活的终极理想形式。当然，在马克思的著作里，对后资本主义社会的描述极少而又分散。从一份关于《资本论》的1851年提纲里可以看出，他打算在最后一卷系统地阐述他的共产主义观。事实上，他从未写过恩格斯在给他的一封信中描述为“令人满意地‘肯定的’，即你‘真正’需要的”^③东西。

很清楚，马克思满怀希望期盼着的理想社会，将是一个在丰富的条件下，人类能在一种新的、显而易见的社会统一形式中完成自我实现的社会，在这个社会里，自然——物质的和社会的——将受人类的控制。他问道，财富“岂不正是在普遍交换中造成的个人的需要、才能、享用、生产力等等的普遍性吗？财富岂不正是人对自然力——既是通常所谓的‘自然’力，又是人本身其自然力——统治

① 《马克思恩格斯全集》第17卷，人民出版社1963年版，第604页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第6页。

③ 奥尔曼(Ollman)，1977，“Marx's Vision of Communism”（《马克思的共产主义观》，最初于1977年夏发表于《批评》(Critique)），后载于奥尔曼《社会的和性别的革命：关于马克思和莱希的论文》(Social and Sexual Revolution: Essays on Marx and Reich)，South End Press，1979，第4页。

的充分发展吗?”^①在《资本论》中,他描述了这种社会里的生产所具有的最主要特点:

社会化的人,联合起来的生产者,将合理地调节他们和自然之间的物质变换,把它置于他们的共同控制之下,而不让它作为盲目的力量来统治自己;靠消耗最小的力量,在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。^②

超出这个“始终是一个必然王国”的生产领域,“作为目的本身的人类能力的发展,真正的自由王国,就开始了。但是,这个自由王国只有建立在必然王国的基础上,才能繁荣起来”^③。这将使得“‘人’类的才能的这种发展”(虽然“在开始时要靠牺牲多数的个人,甚至靠牺牲整个阶段”)、“发展人类天性的财富这种目的本身”成为可能。^④ 马克思对这种社会作了各种不同的描绘,如,真正的自由和“真正的解放”^⑤、对异化的克服与人的本质或本性的实现、功利主义式的福利和幸福^⑥。然而,最重要的是,他似乎把这三种观念联系在一起了:(1) 个人的自我实现,即其基本的人的能力的充分发展,“丰富的个性”——“这种个性无论在生产上和消费上都是全面的,因而个性的劳动也不再表现为劳动”——的充分发展;^⑦(2) 新的、理性的与和谐的社会关系的建立,这种社会关系的建立离不开对“个人利益或单个家庭的利益与所有互相交往的人们的共同利益之间的矛盾”^⑧的消除,而这相应地又离不开对劳动分工和私有财产

10

① 《马克思恩格斯全集》第46卷上册,人民出版社1979年版,第486页。

② 《马克思恩格斯全集》第25卷,人民出版社1974年版,第926—927页。

③ 同上,第927页。

④ 《马克思恩格斯全集》第26卷Ⅱ,人民出版社1973年版,第124—125页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第74页。

⑥ 见卡门卡(Kamenka),1969, *Marxism and Ethics* (《马克思主义与伦理学》), St. Martin's Press, New York.

⑦ 同①,第287页。

⑧ 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第37页。

的消除；(3) 先前“全面的异化”的历史，在这种历史中生产力靠“为了某种纯粹外在的目的而牺牲自己的目的本身”获得发展，^①而“人本身的活动对人说来就成为一种异己的、与他对立的力量，这种力量驱使着人，而不是人驾驭着这种力量”^②。这些观念的联系在《〈政治经济学批判〉(1857—1858年草稿)》中的下列这段中得到了很好的说明：

全面发展的个人——他们的社会关系作为他们自己的共同的关系，也是服从于他们自己的共同的控制的——不是自然的产物，而是历史的产物。要使这种个性成为可能，能力的发展就要达到一定的程度和全面性，这正是以建立在交换价值基础上的生产为前提的，这种生产才在产生出个人同自己和同别人的普遍异化的同时，也产生出个人关系和个人能力的普遍性和全面性。^③

11 马克思预测的未来，与“人类社会”高级形式的观念是相符的，在他看来，人类即将迈向这种高级形式。在给卢格(Ruge)的信中，他声称，“我们不想教条式地预料未来，而只是希望在批判旧世界中发现新世界”^④。但是，他的这种主张，以及他关于新世界潜伏在旧世界的胎胞里的信念，一点也没有减少其理想与批判的价值性和——从要解释的意义上说——道德性。而且，他整个一生的著作事实上都充满了这种批判性的评价，而这种评价只有在他显而易见的社会统一与个人自我实现的理想背景之下才有意义。

从一开始，马克思的无数这种判断都是以这种理想为基础的。因此，他在1843年写道，“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

① 《马克思恩格斯全集》第46卷上册，人民出版社1979年版，第486页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第37页。

③ 同①，第108—109页。

④ 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第416页。

关系”^①，并且评论道，批判的主要情感是愤怒，“主要工作是揭露”^②。它也是马克思对无产阶级和资本作如下描述的基础，即“在被唾弃的状况下对这种状况的愤慨，这个阶级之所以必然产生这种愤慨，是由于它的人类本性和它那种公开地、断然地、全面地否定这种本性的生活状况相矛盾”^③；“资本是死劳动，它象吸血鬼一样，只有吮吸活劳动才有生命，吮吸的活劳动越多，它的生命就越旺盛”^④。因此，才有了，例如，所有关于资本主义条件下劳动分工对劳动者造成其“单方面的、畸形的发展”^⑤的阻碍性影响的段落，或者，关于资本主义生产方式在生产剩余价值中“作为与工人相对立的资本的独立力量，因而直接与工人本身的发展相对立”^⑥的方式的段落。也因此，他才可以说，英国资本主义“更无耻地为了卑鄙的目的而浪费人力”^⑦。还因此，才有了《资本论》中所有关于如下内容的段落：“赤裸裸的利害关系和冷酷无情的现金交易”、“压迫”、“自尊心的丧失”、“贫困积累”、“体力和智力的衰退”、“无耻的、直接的、冷酷的剥削”、“现代资本奴隶制”、“征服”、“恐怖”[超过了但丁《地狱篇》中的那些^⑧]，过度劳动的“折磨”与“残酷”、生产过程中对经济的“狂热”追求、资本对劳动力和“人的自然力”的“浪费”，以及作为一种生产系统的资本主义的“劳动力的无限度的浪费”和“不断牺牲”。^⑨ 他因此认为，在资本主义条件下，“物的世界的增值同人的

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第460—461页。

② 同上，第455页。

③ 《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第44页。

④ 《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第260页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，296页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第25卷下，人民出版社1974年版，第996页。

⑦ 同④，第432页。

⑧ 同④，第275页。

⑨ 特别见马克思，《资本论》第1卷，人民出版社1975年版，第四章，第五章和第十一章；还有，史托扬诺维克(Stojanovic)，1973，*Between Ideals and Reality. A Critique of Socialism and its Future*(《在理想与现实之间：对社会主义及其未来的批判》)，Oxford University Press, New York, 第137页及以下和格拉斯，1983，*Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*(《马克思与人的本质：对一种神话的反驳》)，NLB and Verso, London, 第84页。

世界的贬值成正比”^①。

事实上,谁能看不出所有这些段落以及以下段落中的道德力量?在以下段落中,马克思谈到了“使工人自己从小就变成局部机器的一部分”的机器——“死机构独立于工人而存在,工人被当作活的附属物并入死机构”,以致“机器劳动极度地损害了神经系统,同时它又压抑肌肉的多方面运动,侵吞身体和精神上的一切自由活动”。^②按照马克思的意思,在资本主义生产方式条件下,“不是物质财富为工人的发展需要而存在,相反是工人为现有价值的增殖需要而存在”^③。最后,考察一下这段摘自《资本论》的关于资本主义制度下相对剩余价值生产的话:

一切提高社会劳动生产力的方法都是靠牺牲工人个人来实现的;一切发展生产的手段都变成统治和剥削生产者的手段,都使工人畸形发展,成为局部的人,把工人贬低为机器的附属品,使工人受劳动的折磨,从而使劳动失去内容,并且随着科学作为独立的力量被并入劳动过程而使劳动过程的智力与工人相异化;这些手段使工人的劳动条件变得恶劣,使工人在劳动过程中屈服于最卑鄙的可恶的专制,把工人的生活时间变成劳动时间,并且把工人的妻子儿女都抛到资本的札格纳特车轮下……在一极是财富的积累,同时在另一极,即在把自己的产品作为资本来生产的阶级方面,是贫困、劳动折磨、受奴役、无知、粗野和道德堕落的积累。^④

至于恩格斯,他在《反杜林论》中写道:

因此,我们驳斥一切想把任何道德教条当做永恒的、终极的、从

① 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第90页。

② 《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第462—463页。

③ 同上,第681页。

④ 同上,第708页。

此不变的道德规律强加给我们的企图,这种企图的借口是,道德的世界也有凌驾于历史和民族差别之上的不变的原则。相反地,我们断定,一切已往的道德论归根到底都是当时的社会经济状况的产物。而社会直到现在还是在阶级对立中运动的,所以道德始终是阶级的道德;它或者为统治阶级的统治和利益辩护,或者当被压迫阶级变得足够强大时,代表被压迫者对这个统治的反抗和他们的未来利益。^①

关于平等,恩格斯写道:“平等的观念,无论以资产阶级的形式出现,还是以无产阶级的形式出现,本身都是一种历史的产物,这一观念的形成,需要一定的历史关系,而这种历史关系本身又以长期的已往的历史为前提。所以这样的平等观念什么都是,就不是永恒的真理。”^②关于正义,恩格斯指责那种“关于公平原则的唯心主义空话”^③,并且评论道:

按照资产阶级经济学的规律,产品的绝大部分**不是**属于生产这些产品的工人。如果我们说:这是不公平的,不应该这样,那末这句话同经济学没有什么直接的关系。我们不过是说,这些经济事实同我们的道德感有矛盾。所以马克思从来不把他的共产主义要求建立在这样的基础上,而是建立在资本主义生产方式的必然的、我们眼见一天甚于一天的崩溃上。^④

在抨击蒲鲁东时,恩格斯写道,公平“只是现存经济关系在其保守方面或在其革命方面的观念化、神圣化的表现”:

在日常生活中,如果我们接触到的关系很简单,那末公平的、不

① 《马克思恩格斯全集》第20卷,人民出版社1971年版,第103页。

② 同上,第117页。

③ 《马克思恩格斯全集》第37卷,人民出版社1972年版,第432页。

④ 《马克思恩格斯全集》第21卷,人民出版社1965年版,第209页。

公平的、公平感、法权感这一类名词甚至应用于社会现象也不致引起什么大误会,可是在关于经济关系的科学研究中,如我们所看到的,这些名词便引起一种不可救药的混乱,就好像在现代化学中企图保留燃素论的术语会引起的混乱一样。如果人们像蒲鲁东那样相信这种社会燃素即所谓“公平”原则……则这种混乱就会更加厉害了。^①

恩格斯写道,共产主义

现在已不再意味着凭空设想一种尽可能完善的社会理想,而是意味着深入理解无产阶级所进行的斗争的性质、条件以及由此产生的一般目的。^②

然而,另一方面,恩格斯在《反杜林论》中谈道,“无产阶级的未来的道德”“拥有最多的能够长久保持的因素”;并且他也论证了这样的主张,即

没有人怀疑,在道德方面也和人类知识的所有其他部门一样,总的说是有过进步的。但是我们还没有越出阶级道德。只有在不仅消灭了阶级对立,而且在实际生活中也忘却了这种对立的社会发展阶段上,超越阶级对立和超越对这种对立的回忆的、真正人的道德才成为可能。^③

在早期的讲演和作品中,恩格斯的确已经准备勾勒这种社会的轮廓了^④,并且,正如我们已看到的,他的作品一如马克思的那些,充满了

① 《马克思恩格斯全集》第18卷,人民出版社1964年版,第310页。

② 《马克思恩格斯全集》第21卷,人民出版社1965年版,第248页。

③ 《马克思恩格斯全集》第20卷,人民出版社1971年版,第102、103页。

④ 恩格斯:《在爱北斐特的演说》,《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社1957年版。

对阶级社会的基于道德的、尖锐而辛辣的批判。

在对这些问题的处理上,传统马克思主义著作中唯一观点一致的是卡尔·考茨基的《伦理学与唯物主义历史观》。考茨基是在新康德主义的兴起,特别是其在德国和奥地利兴起的背景下写作的,注意到这一点是重要的。对于受康德主义影响的德国马克思主义者和马克思主义的支持者来说,康德主义的伦理观能提供一种根据,它表明,社会主义尽管是必然的,但也应被当作一种理想的且值得为之奋斗的东西来加以接受。特别是马堡学派(Marburg School),从朗格(F. A. Lange)开始,普遍相信,一旦有了这种根据,社会主义就代表着康德学派原则实际的、政治的表现。^① 新康德学派的反对者——例如把反对派看作试图“扼杀整个社会主义运动”的梅林^②,还有罗莎·卢森堡和普列汉诺夫——认为,任何这样的根据都是不必要的;但是,正如施陶丁格(Staudinger)所看到的,可解释性,即使符合必然性,也不等于合目的性:一只腐烂的苹果虽说是只能如此,但它毕竟无用了^③。福兰德(Vorländer)清楚地表达了这种立场:

正因为马克思主义……作为一种社会历史理论必然要排除道德的观点,所以,在我们看来,对社会主义的根据与理由来说,有必要考虑这种补充性的观点,这种观点过去和现在在社会主义者的观念史,甚至在社会主义者的实践史中都是一个不可或缺的元素。^④

① 见凯克(Keck, T. R.), 1975, “Kant and Socialism: The Marburg School in Wilhelminian Germany” (《康德与社会主义: 威廉德国的马堡学派》), Ph. D. thesis, History, University of Wisconsin.

② *Die Neue Zeit* (《新时代》), II (1990), 1, 转引自同上; 见桑德库尔勒(Sandkuehler)和德拉维加(de la Vega), 1970, *Marxismus und Ethik: Texte zum neokantischen Sozialismus* (《马克思主义与伦理: 新康德主义的社会主义》), Frankfurt, 第41、42页。

③ 转引自科拉科斯基(Kolakowski), 1978, 第ii、251页。

④ 福兰德, 1904, *Marx and Kant* (《马克思与康德》), Vortrag gehalten in Wien am 8 April 1904. Verlag der “Deutschen Worte”, Vienna, 第431页。

甚至在“表面上反对道德规范和理想主义”的时候，“仍蕴涵着深深的道德直觉……社会主义既不能在历史上，又不能在逻辑上，既不能在理论上，又不能在实践上使自己与道德规范相分离”^①。值得注意的是，德国新康德学派并无意成为修正主义者（虽然伯恩斯坦采纳了他们的一些口号），因为他们在努力填补他们所看到的马克思主义中的空白。他们把康德学派的伦理学视为马克思主义的自然完成：它提供了任何道德规范都必须满足的条件的正式界定，而马克思主义则宣布了哪些具体行为会导向它与康德学派共有的目标，即天下大同与社会稳定，这种目标是以认识到每个人不能削减的价值为前提的。但是，这种认识妨碍革命策略，特别是暴力的运用了吗？大体上，马堡学派的新康德学派认为没有。

简而言之，德国新康德学派——海尔曼·柯亨（Hermann Cohen）、纳托尔普（Natorp）、施塔姆勒（Stammler）和福兰德——试图用康德来补充马克思。他们认为，康德的实践哲学能够为追求社会主义目标提供道德上的证明。奥地利马克思主义者——特别是麦克斯·阿德勒（Max Adler）、奥托·鲍威尔（Otto Bauer）——也受到了康德的影响，但他们坚决拒绝这种主张，认为社会主义不需要这样的证明。阿德勒坚持认为，“按照马克思主义的观点，社会主义的产生不是因为得到了道德上的证明，而是因为因果性的原因”^②。然而，这种“社会生活因果关系的产物同时也得到了道德上的证明”。这是因为“社会化的人……最后受形式目的论因果关系的驱使，认识到了他认为可在道德上得到证明的东西”^③。鲍威尔也反对“一些修正主义者把康德实践理性的原则引入对社会主义的证明

① 福兰德，1904，《Marx and Kant》（《马克思与康德》），Vortrag gehalten in Wien am 8 April 1904. Verlag der “Deutschen Worte”，Vienna，第23页；为了支持这种观点，福兰德引用了马克思频繁使用的价值取向的术语。

②③ 阿德勒（Adler），1925，《Kant und der Marxismus》（《康德与马克思主义》），E. Laub'sche Verlagsbuchhandlung，Berlin，第64页。

的企图”^①。他认为,马克思已经科学地

证明了,在资本主义社会,无产阶级必定**希望**社会主义成为避免剥削的唯一可能;无产阶级**能够**实现其目标,因为财产的集中使劳动工具作为社会财产而被占有成为可能;无产阶级**将会**实现其目标,因为它成了人口中的绝对多数。^②

但是,“仍在犹豫、还未作出决定的个人”现在要“决定他将加入相互对立的阶级中的哪一个”,他所面对的“道德问题”又是什么呢?^③鲍威尔的回答实际是,康德的道德观蕴涵在无产阶级的斗争本身之中,而且不需要明晰的说明:

我们只需使他认识到,无产阶级必然同剥削作斗争,而随着资本主义社会的发展,反对剥削的斗争必然导致争取社会主义生产方式的斗争,我们就给了他作出决定的材料,而这种决定本身将是对其意愿正当性的正确判断。在不曾听说过康德的绝对命令的情况下,他也会直接作出判断:出于无产阶级阶级利益的行为准则与保卫其财产的阶级的行为准则是不同的。他将把那些不得不维护一种社会秩序的人的行为准则视为不道德的,因为这种社会秩序只有在它要么使用暴力,要么利用虚假意识形态在其真正利益方面进行欺骗,来压迫社会的绝对多数的条件下才能存在。^④

因此,康德学派的伦理学无需作为一种证明,但它确实充当了

① 鲍威尔,1906,“Marxismus und Ethik”(《马克思主义与伦理》),*Neue Zeit*, XXIV. 2, [对考茨基的批判(1906a)]部分翻译在博托莫尔(Bottomore)与古迪(Goode),1978,第83页。

②④ 同上,第80—81页。

③ 同上,第81页。

最后的堡垒。无论何时,只要道德怀疑主义遮蔽了关于被科学发现的阶级行为准则的朴素道德判断,我们都可以退回这个堡垒……倘若有人因道德怀疑主义的误导而认为,因为他知道所有阶级的必然意愿,所以他没有任何选择的标准,我们就要唤起他对其意愿的形式道德支配特征的注意,我们就要为他提供一个标准,使他能够根据价值将工人阶级的意愿与资产阶级的意愿区别开来,并把他导向斗争着的无产阶级的阵营。^①

鲍威尔与考茨基不同。鲍威尔“相信,我们不能摒弃康德的理性批判;它通常能够保护我们,使我们免受工人阶级的敌人所发动的怀疑主义的猛烈袭击”^②。

鲍威尔对道德怀疑论者的努力反驳没有给考茨基留下任何印象。考茨基写道,如果

17

怀疑论者的目标是正确了解马克思主义的道德,而不是匆忙奔向康德,那么,他不仅会认识到,任何伦理观都不是绝对的,道德规则是可以改变的,而且会认识到,道德规则对具体的时代、社会和阶级而言是必要的;伦理学不是一个关于常规的问题,也不是什么个人可以随意选择的东西,而是由强于个人、对个人予以监督的力量所决定的。怀疑主义怎么可能从对必然性的认识中产生呢?^③

① 鲍威尔,1906,“Marxismus und Ethik”(《马克思主义与伦理》),*Neue Zeit*, XXIV. 2, [对考茨基的批判(1906a)]部分翻译在博托莫尔(Bottomore)与古迪(Goode),1978,第82—83页。

② 同上,第84页。

③ 考茨基,1906b,“Leben, Wissenschaft und Ethik”(《生活、科学与伦理学》),*Neue Zeit* XXIV. 2, [《答鲍威尔》(1906)]部分翻译在考茨基:《政治著作选》(*Selected Political Writings*), P. 古迪编译(P. Goode)), Macmillan, London, 1983, 第49—50页。

考茨基看似合理地补充道,从康德学派那里,

我们从未得到对哪一种道德更有价值,是资产阶级的还是无产阶级的,这个问题的清晰回答;在他们中间,我们看到了关于这个问题的最为不同的看法,但在更大的程度上他们代表的是保守主义者和自由主义者,而不是社会主义者。因此,绝对命令并不必然会把我们的怀疑论者引向社会主义……即使对于康德学派的人来说,帮助他决定站在哪一边的还是其经济观念和见识,而不是绝对命令。^①

然而,就在1898年,考茨基还写信给普列汉诺夫,表示他“为新康德主义所困扰。我相信……马克思和恩格斯经济的、历史的观点与新康德主义是相容的”——尽管他也承认,“哲学从来都不是我的长处”^②。但他很快又放弃了这种主张,并回到了他既定的观点上,即马克思主义是自足的,无需任何道德的扩充,而且,新康德学派提供了一种过时的调和道德。在这样论证时,他重复马克思和恩格斯对蒲鲁东和拉萨尔的批判,用轻蔑的口吻说,“伦理社会主义”是“在我们的阵营里缓和阶级对立,并与至少一部分资产者相妥协的企图”,并认为,康德伦理之“历史的和社会的倾向”就是“缓和的,调和对立的,而不是通过斗争来战胜它们的”倾向。^③对考茨基来说,道德原则“源于社会需要”,“所有的道德都是相对的”,“道德中特别人性的”东西,即“道德准则,从属于不断的变化”:“道德准则随着社会的变化而改变,但是,它可以间断,并且在变化的方式和

① 考茨基,1906b,“Leben, Wissenschaft und Ethik”(《生活、科学与伦理学》),*Neue Zeit* XXIV. 2, [答鲍威尔(1906)]部分翻译在卡尔·考茨基《政治著作选》(*Selected Political Writings*), P. 古迪(P. Goode)编译, Macmillan, London, 1983, 第50—51页。

② 转引自斯坦伯格(Steinberg)(1967),*Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie. Zur Ideologie der Partei vor dem 1 Weltkrieg*(《社会主义与德国社会民主主义》), Hannover, 第99页。

③ 考茨基,1906a, *Die Ethik und die Materialistische Geschichtsauffassung*(《伦理学与历史唯物主义》), J. R. 奥斯基(J. R. Askew)将其译作《伦理学与唯物史观》(*Ethics and the Materialistic Conception of History*), 第四修订版, Charles H. Kerr, Chicago, 无日期, 第69页。

程度上也不同于社会需要”，事实上，“道德原则与其他产生于生产方式的复杂的社会上层建筑是一样的。它能突破其基础，并在一定时期里独立存在”^①。他写道，正是“唯物史观才最先完全地不再把道德理想作为社会发展的导向因素，并教会我们仅仅根据对物质基础的认识来推导我们的社会目标”^②。考茨基说，即使马克思，

在其科学研究中也会偶尔受到道德理想的影响。但他总是尽可能地努力并恰当地消除它。因为，当道德理想意味着要为科学指出目标时，它就成了科学错误的源泉。科学只与对必然的认识有关。科学当然可以达到对一种**应该**的描述，但它只有作为对必然性的洞察结果才能产生。我们必须拒绝去发现一种不是作为在现象世界中发现的必然性而被认识的**应该**。^③

正如科拉科斯基所看到的，考茨基

赞同新康德学派的观点，认为马克思主义证明了社会主义的历史必然性，而在他看来，这是需要指出的全部。工人阶级肯定会逐渐形成一种意识，把社会主义视作一种理想，但这种意识本身只不过是社会过程的产物。为什么一个人会把相信是必然的东西看做是合目的的东西，这个问题被考茨基忽视了，他没有给出为什么不回答这个问题的任何理由。^④

另一方面，正如福兰德所注意到的，考茨基承认，规范与目标是

① 考茨基，1906a, *Die Ethik und die Materialistische Geschichtsauffassung* (《伦理学与历史唯物主义》), J. R. 奥斯基 (J. R. Askew) 将其译作《伦理学与唯物史观》(*Ethics and the Materialistic Conception of History*)，第四修订版，Charles H. Kerr, Chicago, 无日期，第 178、192、184 页。

② 同上，第 201 页。

③ 同上，第 202—203 页，S. L。

④ 科拉科斯基，1978，第 ii，39 页。

人类经验所必不可少的。“科学社会主义中阶级斗争的有意识的目的”，他写道，“已从道德上的目的转变成了经济上的目的”，但随后，他令人振奋地补充说，“它一点也没有失去其伟大”。^①考茨基似乎认为，因为先前被认为是道德理想的东西，现在可以作为经济发展的必然结果来被认识，所以它就不再是一种道德理想了。对于这种理想——“阶级……生产方式中的私有财产和生产作用中广大人民受到的完全束缚，所造成的社会差别和对立……贫富之间、剥削者与被剥削之间、无知与聪慧之间的差别和对立……男人对女人的征服[以及]民族对立的消除”——他问道，“哪里存在一种展开如此壮丽景色的道德理想？”并且，事实上，他主张，随着资本主义的扩张，已经形成了一种“普遍的人类道德”的基础。^②这种基础是由于

人类生产力的发展、社会劳动分工的扩大、交往方式的完善而形成的。然而，即使在今天，这种新的道德仍然远不是所有人的道德，即便是在经济发达的国家，也是如此。即使在今天，它在本质上仍然是具有阶级意识的无产者的道德，这部分无产者在感觉和思维上将自己从其余的人中解放了出来，并形成了自己与资产阶级相反的道德。^③

他补充道，正是“资本才创造了普遍的人类道德的物质基础，但它创造这种基础的方式只不过是不断将这种道德践踏于脚下”。^④无产阶级将在这种基础上“创造一种社会形态，其中，道德法则面前人人平等将成为现实——而不再仅仅是一种虔诚的愿望”^⑤。

① 考茨基，1906a, *Die Ethik und die Materialistische Geschichtsauffassung* (《伦理学与历史唯物主义》), J. R. 奥斯基 (J. R. Askew) 将其译作《伦理学与唯物史观》(*Ethics and the Materialistic Conception of History*)，第四修订版，Charles H. Kerr, Chicago, 无日期，第204页。

② 同上，第204—206页，第159页。

③ 同上，第159—160页。

④ 同上，第160页。

⑤ 同上，第160—161页。

像考茨基一样,普列汉诺夫也反对修正主义和新康德主义,而捍卫正统学说。他把修正主义和新康德主义描述为“不是一种斗争哲学”,而是“一种结果半途而废的人的哲学:一种折中哲学。”普列汉诺夫反对施塔姆勒关于社会关系“是为达到一种可预见的目的而采取的行动的产物”的思想,他认为,根本没有必要为加入一种肯定会成功的运动确立目标或提供道德根据。^①他似乎完全认为,因为人类的目的是由生产力和社会条件决定的,所以提供这样的根据就是不必要的。正如他所写的:

当一个渴望解放的阶级带来社会革命时,它以一种或多或少与所期望的目的一致的方式行动;无论如何,它的行动就是革命的原因。但是,与导致它的所有热情一起,这种行动本身是经济发展的结果,并因此是由必然性决定的。^②

普列汉诺夫也不认为道德原则引导或限制了这样的行动。正如他在一次对1903年的国会所作的著名而又预言性的演讲中所说的:

每一个民主原则都不能被孤立地、抽象地加以思考,而是应该在其与可称为民主的基本原则的东西,即人民的福利应该是最高法律的归宿的关系中加以思考。译作革命者的语言,就是,革命的成功是最高法律。而如果革命的成功要求对这种或那种民主原则的作用作暂时的限制的话,那么,抑制这样的限制就会是罪恶的。至于我的个人意见,我要说,即使是普选权原则,也必须从我将其指明为民主基本原则的东西的视角来思考。我们社会民主主义者有可能直言不讳地反对普选权。

^① 普列汉诺夫,1908, *Fundamental Problems of Marxism* (《马克思主义的基本问题》), Lawrence and Wishart, London; International Publishers, New York, 第94页,第90页及以下。

^② 同上,第92—93页。

意大利共和国的资产阶级曾经剥夺了属于贵族的人的政治权利。革命的无产阶级可以限制上层阶级的政治权利,就如同上层阶级曾经限制了他们的权利一样。人们可以只根据如下规则来判断这种措施的正当性:人民的福利应该是最高法律的归宿。

而且,在议会存续时间的问题上,我们也必须持同样的立场。倘若在革命热情爆发之际,人民选择了一个非常好的议会——一种难觅的议会——那么,我们一定会使其成为一个长期议会;而如果选举被证明是不成功的,那么,我们就必须尽力不是在两年内,而是,如果可能的话,在两周内就解散它。^①

另一方面,普列汉诺夫说过,无产阶级代表“人类的最高利益”^②,并讲到过马克思“对最终目标终将实现的镇静而刚强的信念”,这最后的目标就是

人对人的剥削的结束,从而社会分化为剥削与被剥削阶级的结束,这将使内战不仅是无用的,而且是不可能的。从那时起,人类将只靠“真理的力量”推动前进,并且将不再有机会讨论武力。^③

普列汉诺夫甚至写道:“一个人越是积极地为其社会理想的实现而奋斗,他在这一斗争中的自我牺牲就越大,他所踏上的道德完善的台阶就越高。”^④然而,鉴于普列汉诺夫关于道德以及道德思考不相干性的观点,为什么有人应该作出这样的自我牺牲就全然不可思议

^① 普列汉诺夫,1903,Speech to Second Congress of the RSDLP(《在俄国社会民主党第二次代表大会上的讲话》),部分被翻译在Cliff 1975,第106页。

^{②③} 普列汉诺夫,1908,*Fundamental Problems of Marxism*(《马克思主义的基本问题》),Lawrence and Wishart, London; International Publishers, New York,第96页。

^④ 转引自海勒(Heller),1982,第364页。

了。除非无产阶级的自尊心和对更美好世界的追求为他们不顾眼前利益和私人利益的行为提供理由,否则他们在阶级斗争中的自我牺牲就没有任何意义——一个马克思自己也认识到了的真理,他写道:“不希望把自己当愚民看待的无产阶级……勇敢、自尊、自豪感和独立感比面包还要重要。”^①

列宁也激烈反对伦理社会主义以及他所谓的民粹主义者主观的和道德的观点,他把这种观点与作为科学决定主义的马克思主义作了比较,科学决定主义并不问应该是什么的问题,而是把包括意识现象在内的所有过程都视作由生产关系决定的自然的事情。列宁确实把无产阶级描述为“社会主义必然到来”的“思想上精神上的推动者和实际上的执行者”,但他认为,对马克思来说,这种必然性“完全是从现代社会的经济的运动规律得出的”推论。^②他写道,马克思

把社会运动看作受一定规律支配的自然历史过程,这些规律不仅不以人的意志、意识和意图为转移,反而决定人的意志、意识和意图……既然意识要素在文化史上只起着这样从属的作用,那么不言而喻,以这个文化为对象的批判,比任何事情更不能以意识的某种形式或某种结果为依据。^③

列宁写道,谁都知道,“科学社会主义其实从未描绘过任何未来的远景,它仅限于分析现代资产阶级制度,研究资本主义社会组织的发展趋势,如此而已”^④。

在《国家与革命》中,他评论道,

马克思丝毫不想制造乌托邦,不想凭空猜测无法知道的事

① 《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社1958年版,第218页。

② 《列宁选集》第2卷,人民出版社1995年版,第439页。

③ 《列宁选集》第1卷,人民出版社1995年版,第33页。

④ 同上,第51页。

列宁同意桑巴特(Sombart)的观点,即马克思主义“从头至尾没有丝毫伦理学的气味”,因为“在理论方面,它使‘伦理学的观点’从属于‘因果性的原则’;在实践方面,他把伦理学的观点归结为阶级斗争”^②。在列宁的著作中有许多这样的段落,在那里,他都持有一种咄咄逼人的道德工具主义的观点,例如,他主张,尽管关于劳动纪律的道德规范在苏维埃国家的实际应用是社会主义最终胜利的一个条件,但处于资产阶级统治之下的无产阶级却可以恰当地忽略它。1920年,他告诉共青团代表大会:

我们的道德完全服从无产阶级阶级斗争的利益……道德是为摧毁剥削者的旧社会、把全体劳动者团结到创立共产主义者新社会的无产阶级周围服务的……在共产主义者看来,全部道德就在于这种团结一致的纪律和反对剥削者的自觉的群众斗争。我们不相信有永恒的道德,并且要揭穿一切关于道德的骗人的鬼话。^③

然而,另一方面,列宁的著作中也充满了对资本主义罪恶的激昂的道德指责,例如,他在1917年写道:“万恶的资本主义社会的这些残余”,“人类的这些渣滓”,“这些无可救药的、腐烂的、坏死的部分”,“这些由资本主义遗留给社会主义的传染病、瘟疫和溃疡”。^④在《国家与革命》中,列宁明确指出,马克思的共产主义高级阶段就在于一种更为正义的消费品的分配,而低级阶段“决不是我们的理想,

① 《列宁选集》第3卷,人民出版社1995年版,第187页。

② 《列宁全集》第1卷,人民出版社1984年版,第382页。

③ 《列宁全集》第39卷,人民出版社1986年版,第303—306页。

④ 《列宁全集》第33卷,人民出版社1985年版,第206页。

也绝不是我们的最终目的,而只是为了彻底肃清社会上资本主义剥削制造成的卑鄙丑恶现象和为了继续前进所必需的一个阶段”^①。在这一发展过程中,“劳动者可以大显身手”,“可以稍微直一点腰,可以挺起胸来,可以感到自己是人了”;^②同时,又以更为功利主义的语调写道,只有社会主义“才能广泛推行和真正支配根据科学原则进行的产品的社会生产和分配,以便使所有劳动者过最美好的、最幸福的生活”^③。在1919年,他写道,无产阶级“不仅推翻剥削者并镇压他们的反抗,而且建立新的更高的社会联系,新的更高的社会纪律,即联合起来的自觉的工作者的纪律”^④;在1920年,他写道,共产主义劳动是“按照为公共利益劳动的习惯、按照必须为公共利益劳动的自觉要求(这已成为习惯)来进行的劳动,这种劳动是健康的身体的需要”^⑤。他宣称,“建立新的劳动纪律,建立人与人之间社会联系的新形式,创立吸引人们参加劳动的新方式和新方法——这是一项需要许多年甚至几十年才能完成的工作”。“这是最能收效最崇高的工作。”^⑥对列宁来说,唯物主义“包含有所谓党性,要求在对事变作任何评价时都必须直率而公开地站到一定社会集团的立场上”^⑦。这是一种道德的观点,难道还不是不言而喻的吗?正如托洛茨基所看到的:

列宁的“无道德论”,即他对超阶级道德的拒斥,并不妨碍他终生矢志不渝地追求同一的理想;并不妨碍他将全身心贡献于被压迫者的事业;并不妨碍他在思想上具有最高的良心而在行动上却具有最大的无畏;并不妨碍他对“普通的”工人、无助的女

① 《列宁全集》第31卷,人民出版社1985年版,第97页。

② 《列宁全集》第33卷,人民出版社1985年版,第203页。

③ 《列宁全集》第34卷,人民出版社1985年版,第356页。

④ 《列宁全集》第37卷,人民出版社1986年版,第14页。

⑤ 《列宁全集》第38卷,人民出版社1986年版,第343页。

⑥ 同上,第344页。

⑦ 《列宁全集》第1卷,人民出版社1984年版,第363页。

子和小孩态度谦和,而没有一丝一毫的优越感。这样看来,在某种情形之下,“无道德论”岂不只是一种更高人类道德的代名词吗?①

至于托洛茨基自己的观点,他常常表达这些观点,而且措辞强烈而又真诚。他的《恐怖主义与共产主义》(第六章将予以讨论)是谈论这些观点最多的地方,他在书中写道:

至于我们,我们从不关心康德学派——僧侣和素食者——教友派信徒关于“人的生命神圣不可侵犯”的空谈。我们过去是反对派中的革命者,现在仍然是执政党中的革命者。为了使个人神圣起来,我们必须摧毁虐待他的社会秩序。而这个问题只有靠铁血政策才能得到解决。②

但是,正是由他的不同凡响的小册子《他们的道德与我们的道德》所激起的与约翰·杜威(John Dewey)的争论,才最清晰地展现了他关于道德的一般观点。他在这里表现出的思维方式及似是而非的矛盾结果,与我们一直在思考的是相同的。托洛茨基告诫其读者同意“道德是阶级斗争的一种职能”③和“社会发展的产物;它决不是一成不变的;它为社会的利益服务;这些利益是相互冲突的;与其他任何形式的意识形态相比,道德更具有阶级性”④。尽管一些

① 托洛茨基,1938,“Their Morals and Ours”(《他们的道德与我们的道德》),*The New Internationalist*, June 1938,转载于《他们的道德与我们的道德:马克思主义的与自由主义的道德观》,列夫·托洛茨基、约翰·杜威和乔治·诺伐克的四篇论文,第四版(*Their Morals and Ours. Marxist versus Liberal views on Morality. Four essays by Leon Trotsky, John Dewey, and George Novack 4th edn*), Pathfinder Press, New York, 1969,第34页。

② 托洛茨基,1920, *Terrorism and Communism*(《恐怖主义与共产主义》), University of Michigan Press, Ann Arbor, 1961,第82页。

③ 同①,第18页。

④ 同①,第15页。

“基本的道德戒律存在着,而且在人类的发展中,成为每一集体生活所必需的一个组成部分”,但它们的影响还是“极其有限和不稳定的”;^①“阶级斗争所具有的性质越激烈,则‘约束一切人’的标准也就越没有力量”。事实上,“阶级斗争的最高形式就是内战,它把敌对阶级之间的一切道德纽带都炸到半空中去了。”^②因为“‘约束性的’道德标准实际上充满着阶级的,即矛盾性的内容……所以,工人人们的团结,尤其是罢工者或巷战者的团结,要比一般的人类团结更加无比地‘至高无上’”^③。对托洛茨基来说,“道德的评价,与政治的评价一样,都产生于斗争的内在需要。”^④

另一方面,托洛茨基也写道,“对革命的马克思主义者而言”,党体现着“人类的最高任务与目的”^⑤;并且,在讨论手段与目的的关系时,他说:

一种手段只能由它的目的来使其成为正当。但目的本身也必须有东西使其成为正当。按照马克思主义的观点,因为马克思主义表达着无产阶级的历史利益,所以,只有当目的能够增强人类征服自然的能力,并消灭人压迫人的权力时,它才是正当的……凡是能够真正导致人类解放的手段,就都是允许的。由于这个目的只有通过革命才能达到,所以,无产阶级解放的道德,必然是具有革命性的。它不仅反对宗教的独断教义,而且反对各式各样的唯心论拜物教,因为它们是统治阶级在哲学上的宪兵。

① 托洛茨基,1938,“Their Morals and Ours”(《他们的道德与我们的道德》),*The New International*, June 1938, 转载自《他们的道德与我们的道德:马克思主义的与自由主义的道德观》,列夫·托洛茨基、约翰·杜威和乔治·诺伐克的四篇论文,第四版(*Their Morals and Ours. Marxist versus Liberal views on Morality. Four essays by Leon Trotsky, John Dewey, and George Novack 4th edn*), Pathfinder Press, New York, 1969, 第15页。

② 同上,第16、15—16页。

③ 同上,第16页。

④ 同上,第38页。

⑤ 同上,第34页。

但他随后补充了一句：“它从社会发展的法则中，因此，首先是从阶级斗争这个一切法则的法则中，推导出行为的准则。”^①而正如我们将要看到的，杜威把他批判的注意力都集中到了这个句子上。简而言之，一方面，如同马克思、恩格斯、考茨基和列宁一样，托洛茨基坚持对资本主义的罪恶进行道德上的谴责，主张并追求社会主义的目的，并在事实上根据“解放的道德”来证明这些目的正当性；另一方面，又坚持把所有道德谈论都拒斥为危险的意识形态幻想，而这种幻想已经被对经济发展科学规律的发现证明为时代的错误。

我不打算再进一步列举这种似是而非的矛盾了。马克思主义是一种类似以圣经为中心的信条，所以，古典马克思主义者著作中出现的这种似是而非的矛盾，足以保证其在他们多而各异的后继者中产生持续的影响。显然，在所有那些正统而又“科学的”马克思主义形式中，这是最为明显的，而在苏维埃国家和中国，以及欧洲和第三世界里，这些形式的马克思主义都在马克思列宁主义学院中得以宣传，并在党校中得以讲授。但是，在“新马克思主义”和各种所谓的“西方马克思主义”中，决非不存在这种似是而非的矛盾。当然，随着经济决定论、意识形态和科学本质的日益复杂化，在新马克思主义思想中，它在形式上的差别较小了。但是，几个典型的例外——最典型的有葛兰西（Gramsci）、瓦尔特·本杰明（Walter Benjamin）、恩斯特·布洛赫（Ernst Bloch）以及后战争时期的，特别是在南斯拉夫的，批判的和人道主义的马克思主义者——马克思主义仍然以其鲜明而又谨慎的方式表现出，它既反对道德，又赞成道德。

这个事实在很大程度上预示着马克思主义在道德问题上历史性的粗心大意。自马克思以来，马克思主义从未将其关于道德的正式批判立场与对道德的实际信奉联系起来。在道德价值问题上，爱

^① 托洛茨基，1938，“Their Morals and Ours”（《他们的道德与我们的道德》），*The New Internationalist*, June 1938, 转载于《他们的道德与我们的道德：马克思主义的与自由主义的道德观》，列夫·托洛茨基、约翰·杜威和乔治·诺伐克的四篇论文，第四版（*Their Morals and Ours. Marxist versus Liberal views on Morality. Four essays by Leon Trotsky, John Dewey, and George Novack 4th edn*），Pathfinder Press, New York, 1969, 第36—37页。

德华·汤普森(Edward Thompson)说过,“马克思和大部分马克思主义的沉默是如此之大,以至于震耳欲聋”。正如我们已经注意到的,汤普森也注意到了,“在愤怒与怜悯之中,每一笔每一画,马克思都是一个道德家”,所以他主张,马克思和恩格斯与维多利亚资本主义得意洋洋的道德主义的斗争把他们引向了这种忽略和沉默。而且,

这种沉默又以压抑的形式传递给了后来的马克思主义传统。这种压抑,又相继使得主要的传统更为容易地就背弃了莫里斯(Morris)(以及许多其他的意见),并让步于经济主义,而这种经济主义事实上只是袭用了一种资产阶级关于“需要”的功利观;而且,作为对此的必要补充,给艺术造成了一种可鄙的实利主义。对马克思主义学说来说,唯一必要的就是进入社会主义的王国,而所有别的东西都将添加到那里去。马克思主义—列宁主义—斯大林主义都这样做了。我们现在已知道其结果是什么。^①

26

在对汤普森的回答中,佩里·安德森(Perry Anderson)同意说,“马克思和恩格斯没有留下任何伦理学,由此而造成的缺陷在他们去世后继起的马克思主义中从未得到弥补——以致有了作为理论的历史唯物主义和作为实践的社会主义运动的危险”。与汤普森和我一样,安德森强调说,“马克思和恩格斯……根本都不愿意去表达纯粹的道德判断。然而,他们并没有使之系统化为独立的话语体系”,他还提出了一个为什么“历史唯物主义的创立者们那么慎于在道德上讨论社会主义”的理由:这样的讨论趋向于

成为对历史进行解释性说明的另一种选择。在积极主张将“道德主义”恢复为任何左派文化的一个不可或缺的部分时,汤普

^① 汤普森,1978,《The Poverty of Theory and Other Essays》(《理论的贫困及其他》),Merlin Press, London,第363、364页。

森忘记了这个术语本身的设计在日常使用中所表示的那种差异。对社会主义思想本身来说,道德意识当然是必不可少的:恩格斯自己也强调,“真正人的道德”是共产主义的特征之一,是共产主义克服根源于匮乏的古老社会分工和社会对立的最好产物。另一方面,道德主义意味着代替因果解释的道德判断的徒劳干涉——最典型的是,在日常生活中,并且同样,在政治评价中,导致把道德术语本身“膨胀”成了虚假的词藻,而这种虚假的词藻缺乏真正的道德意识所不可缺少的严格意义的物质关怀和评价。在处于社会主义运动之外并反对社会主义运动的当代政治中,这种过程实在太明显和常见了。被流放以后的索尔仁尼琴(Solzhenitsyn)就是一个显著的例证。其最终结果是完全贬低了道德判断命令的价值。^①

安德森的话无疑有一定道理。它可能提供了一个马克思主义回避“道德”的最佳理由:道德话语实在太容易窒息乐于解释的进取心了,而这种进取心谨慎而又奋发的追求,是“真正的道德意识”所必不可少的一部分。但是,我们仍需解释这种回避并对其后果作出评价。安德森的意见并未触及我们在这里试图解决的问题:是否存在一种一致的道德观?它可以解决我们一直在讨论的似是而非的矛盾,并理解马克思主义对道德的一般拒斥与其实际的(虽然不系统并且很大程度上未被认识)道德立场?下一章要解决的正是这个问题。

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第420页。

② 同上第228—289页。

① 安德森,1980, *Arguments within English Marxism* (《英国马克思主义内部的争论》), Verso, London, 第8、86页。



第三章

似是而非的矛盾的解决

① 有人与马克思谈论道德，他就会放声大笑。

对马克思来说，以某种方式参加推翻资本主义社会及其所建立的国家制度的事业，参加赖有他才第一次意识到本身地位和要求，意识到本身解放条件的现代无产阶级的解放事业，——这实际上就是他毕生的使命。斗争是他得心应手的事情。而他进行斗争的热烈、顽强和卓有成效，是很少见的。

我相信，解决这种似是而非的矛盾的关键是，在我根据马克思的意思称之为法权的道德与解放的道德之间作出区分，而这种区分可在马克思那里找到。

① 福兰德，1904，《Marx and Kant》（《马克思与康德》），Vortrag gehalten in Wien am 8 April 1904. Verlag der“Deutschen Worte”，Vienna，第20页。

② 《马克思恩格斯全集》第19卷，人民出版社1963年版，第375页。

马克思和恩格斯对“个人相信那个他们应当从头脑中挤出去的法的概念”^①嗤之以鼻。他们写道：“至于谈到权利，我们和其他许多人都曾强调指出了共产主义对政治权利、私人权利以及权利的最一般的形式即人权所采取的反对立场。”^②这是自《论犹太人问题》以来关于他们所有著作——实际上，也是关于马克思主义一般传统——的准确表述。

在那部作品里，马克思谈道，“所谓人权(droits de l'homme)无非是市民社会的成员的权利，即脱离了人的本质和共同体的利己主义的人的权利”^③。“自由这项人权并不是建立在人与人结合起来的基础上，而是建立在人与人分离的基础上。这项权利就是这种分离的权利，是狭隘的、封闭在自身的个人的权利”^④，它的实际应用就是对私有财产的权利。这项权利“就是任意地(à son gré)、和别人无关地、不受社会束缚地使用和处理自己财产的权利；这项权利就是自私自利的权利”，马克思视其“构成了市民社会的基础”，使“每个人不是把别人看作自己自由的实现，而是看作自己自由的限制”^⑤。一般来说，

任何一种所谓人权都没有超出利己主义的人，没有超出作为市民社会的成员的人，即作为封闭于自身、私人利益、私人任性、同时脱离社会整体的个人的人。在这些权利中，人绝不是类存在物，相反地，类生活本身即社会却是个人的外部局限，却是他们原有的独立性的限制。把人和社会连接起来的唯一纽带是天然必然性，是需要和私人利益，是对他们财产和利己主义个人的保护。^⑥

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第420页。①

② 同上，第228—289页。②

③ 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第437页。③

④⑤ 同上，第438页。④⑤

⑥ 同上，第439页。⑥

政治共同体是“维护这些所谓人权的一种手段”^①，“人类解放”与这些人权形成鲜明对比，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，成为类存在物的时候，只有当人认识到自己的‘原有力量’并把这种力量组织成为社会力量因而不再把社会力量当做政治力量跟自己分开”的时候，^②才能完成。

“Recht”像法语“droit”、意大利语“diritto”一样，只是欧洲大陆法学家们使用的一个术语，因此，在英语中并没有直接对应的词。正如，H. L. A. 哈特(Hart)所说的，这些词汇

对于英国法学家来说，好像不确定地徘徊在法律与道德之间，但它们确实在事实上划出了一个具有独特特征的道德领域(法律的道德)。这个领域充斥着正义、公平、权利和义务等概念(如果这最后一个不是像许多道德哲学家那样来使用的话，这些道德哲学家把它当成了一个模糊的、覆盖了在道德上我们应该实施或克制实施的任何行为的一般标签)。^③

“解放”(Emancipation)是一个源自拉丁语“emancipare”的术语，而“emancipare”又相应地源自“e + manus + capere”，意思是“把孩子和妻子从父权的管束中解放出来”，此后，当然就意味着从奴隶制中解放出来，并因而意味着一般地从公民的不利条件中解放出来。对马克思来说，人类解放意味着摆脱人类奴役(其顶点是工资奴役和剥削)的史前时期，因而它意指透明的社会统一和个人自我实现的理想，在这里，“个人利益或单个家庭的利益与所有互相交往的人们的共同利益之间的矛盾”^④已经消除。对此，在前一章，我已

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第440页。

② 同上，第443页。

③ 哈特，1955，“Are there any natural rights?”(《存在自然权利吗?》)，*Philosophical Review*, 64, 第177—178页。

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第37页。

作了简要叙述。

因此,我的建议是:一旦我们认识到它指责为意识形态和不合时宜的是法权的道德,而采纳为它自己的道德的是解放的道德,马克思主义对道德的态度中似是而非的矛盾就迎刃而解了。事实上,正如我将在本章予以论证的,在某种程度上,人类解放恰好存在于法权解放以及法权解放得以产生的条件之中。

马克思和恩格斯及其追随者是怎样看待法权的呢?马克思就法权所支配的关系写道:“正像国家的形式一样,既不能从它们本身来理解,也不能从所谓人类精神的一般发展来理解,相反,它们根源于物质的生活关系,这种物质的生活关系的总和,黑格尔……称之为‘市民社会’,而对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻找。”^①对于黑格尔来说,“市民社会”,意味着资本主义市场中“一切人反对一切人的战争”,它表示的是新兴资产阶级社会中相互竞争、自私自利的关系。在这个社会里,个人追逐着各自的特殊利益,彼此视为达到各自目的的手段,享有黑格尔所谓的“主观自由”。黑格尔认为,一定的权利和原则(例如,私有财产权和契约正义原则)支配着这些关系,而国家是公民的领域、“客观自由”的领域,它使人们从内心加以接受的道德生活规范制度化,并提供一种框架,在这个框架之内,市民社会中相互破坏的力量可以受到限制。通过这种方式,主观自由与客观自由的合理结合就在现代资产阶级国家得到了实现。

相反,对马克思来说,支配市民社会关系的权利和原则以及国家本身,都根源于生产关系以及既定社会秩序中的阶级关系,并且是稳固这些关系的手段。法权原则只有以这种观点来看才能得到理解。正如恩格斯所写的“社会正义与非正义是由研究生产和交换的实际事实的科学,即政治经济学决定的”^②。简而言之,我们既不

^① 《马克思恩格斯全集》第13卷,人民出版社1962年版,第8页。

^② 引自伍德,1972,“The Marxian Critique of Justice”(《马克思主义对正义的批判》),*Philosophy and Public Affairs*,1.3(Spring),重印于柯亨、内格尔与斯坎伦(1980),第15页。

能(通过原则本身)把法权原则理解为一套客观规则,一套独立评价社会关系的合理标准,也不能按照黑格尔的意思,将其理解为一种规范这种社会关系,并最终把主观自由和客观自由融合在一起的合理方式,而是应该反过来,把它们本身总理解为一定物质条件的产物,就像它们支配并使之得以稳固的社会关系一样。

这提出了马克思主义反对法权的第一个理由,即法权在本质上是意识形态的。它声称提供了规定什么是“正义的”和“公平的”,并对“权利”和“义务”加以界定的“客观”原则;它声称这些原则具有普遍的效力,是服务于社会全体成员(而且可能是任何社会的全体成员)的利益的;它声称独立于特定的党派或局部利益之外。但是,从马克思主义的观点来看,所有这些声明都是欺骗性的,而且是虚幻的。它们旨在掩盖法权原则的真实功能,这种功能就是维护现存秩序中的社会关系,它只有在这些声明被当作“客观”有效的东西而普遍接受的情况下,才能得到更好地实现。简而言之,马克思主义意欲通过揭露法权的真实功能及隐藏在其后的资产阶级利益,来揭示法权自我理解的本质。

当然,我们并不能由此得出结论说,所有的共产主义者都应该成为“非道德主义者”,都应该去侵犯所看到的一切资产阶级权利和义务。不管怎样,这只不过是拙劣的策略。由此可以得出的结论是,对他们来说,法权原则并不具有任何合理的强制力。而由此又可以得出:批判资本主义没有践行这些原则,批判资本主义因侵犯了工人的权利所以是不公正的,等等,就毫无意义(除非是作为一种策略行动)。

但是,对共产主义者来说,反对法权还有一种更为深刻的理由。如果我们提出这个问题:法权原则是对什么问题作出的回应?这个理由就很明朗了。对于这个问题,法学家和哲学家分别作出了不同的回答,但是,这些回答有一个共同点,那就是都认为人类生活是内在冲突的,并且,这种冲突具有潜在的灾难性,因此就需要一套权威的规则,有时还需要对其进行强制执行,而这些又可以被合理地证明为是为全人类利益服务的。法权是对人们可能称之为“法权的条

件”的回应,这些条件内在于人类生活中,而这些条件又可能或多或少是剧烈的,就像这种回应在不同的社会中会采取不同的形式一样。

看看大卫·休谟对法权条件的简短说明:对于休谟来说,“正义只是起源于人们的自私和有限的慷慨,以及自然为满足人类需要所准备的稀少的供应”^①。约翰·麦奇(John Mackie)在其最近关于伦理学的书中,与普罗泰戈拉(Protagoras)和霍布斯并排,引用了休谟的这段论述。麦奇试图将其所谓的“狭义的道德”(看起来非常像法权)看作“一种针对行为的约束体系——这些约束的主要任务是保护行为者之外的个人利益,而对于行为者来说,这些约束本身表现为对其行动的自然倾向和自发趋势的控制”。麦奇追随休谟论证道,我们需要道德——在如此界定的狭义道德的意义上——来解决人类困境中的一个基本问题,即“有限的资源和有限的同情一起既产生了导致冲突的竞争,又产生了将会使人们相互受益的合作的缺失”^②。或者看看康德对人的“非社会的社会性”以及对“法治国家”是其解决途径的问题所作的著名论述:

一群有理性的生物为了保护自己而在一起要求普遍的法律,但他们各自在私下里又倾向于使自己免除这种约束。在这种情况下,我们应该如何安排他们的事务,并为他们制定一种宪法,以便于尽管他们私下的心思是彼此对立的,但却能够互相监督,从而在其公共关系中其结果恰好与他们没有这种恶劣的心思一样呢?^③

① 休谟,1739, *A Treatise of Human Nature* (《人性论》), A. 西尔比·比格(L. A. Selby-Bigge)编, Clarendon Press, 1888, 重印于1951年,第495页。

② 麦奇,1977, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (《伦理学:发明正当与不正当》), Penguin, Harmondsworth, 第106、111页。

③ 康德,1795年, *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*. (《永久和平论:一篇哲学论文》), 坎贝尔·史密斯(M. Campbell Smith)译,附引言和注释,1903年 Allen and Unwin 初版,1972年 New York 和 London 的 Garland Publishing Inc. 重印,第154页。

或者,最后,想一想约翰·罗尔斯(John Rawls)对我所谓的法权的条件和他所谓的“正义的环境”的说明:这些是“正常的条件,在这些条件下,人类的合作既是可能的,又是必需的”,“只要相互冷淡的人们对中等匮乏条件下社会利益的划分提出了相互冲突的要求”,“就算达到了”这些条件。^① 这些是“有关人们及其在自然中的地位的基本事实”,并且,对于要实现的正义来说,“人类的自由要按照根据自然限制而选择的原则来调节”。^②

这些不同的建议共同确认了满足正义和权利需要的三个充分条件(在这些条件被想象为不存在时,是否需要正义原则和对权利的认可,这是一个马克思主义内部在很大程度上没有探讨的问题。下一章我们将要提出这个问题)。很明显,匮乏或者所需物品的受限^③以及利己主义或至少是完全的、无条件的利他主义的缺失,产生了相互冲突的要求,从而产生了对哪些要求是有效的以及在有效的要求中哪些又具有优先性进行评判的需要。进一步讲(而且这是罗尔斯对休谟和康德所作的含蓄的补充),正是不同个人(和群体)不同的并相互冲突的关于善的观念所造成的利益冲突,决定了那些利益,而那些利益又使这种评判以及由权利提供的保护成了必要。休谟误以为,如果你“把人类的慈善或自然的恩赐增加到足够的程度,

① 罗尔斯(Rawls),1971, *A Theory of Justice*(《正义论》),第126、128页。

② 同上,第257页。

③ 当然,匮乏并不是一个简单的概念。看一看它的下列形式:(1)与生产需求相关的生产投入(如,原材料)的不足;(2)与消费需求相关的产品的不足;(3)外部条件(如,空间或时间的有限性)对个人目标共同实现的可能性的限制;(4)目标(例如,“地位商品”:我们不可能全都享有很高的地位或邻近公园的幽静)的性质对个人目标共同实现的可能性的限制。从这些可能性中,可以看到决定匮乏的一系列因素,自然的吝啬与人类的需要只是这一系列决定因素中的两个(而这两个因素本身又是因变量,都受一系列的社会、文化、科学以及技术因素的影响)。匮乏(2)可以在匮乏(1)不存在的情况下存在:它可以完全是现存生产和分配制度的产物。尽管资源有限,但匮乏(2)也可能不存在。而匮乏(3)和匮乏(4)可能由社会的、组织的和文化的因素引起,从而在匮乏(1)或(2)不存在的情况下存在。所有这些形式的匮乏都可以造成利益冲突。而且,克服所有这些匮乏将涉及社会生产力的巨大发展、社会组织的变化以及适当的偏好变化,同时,消除不相容的欲望。我将在本文中称这种不可实现的状况为“合作丰富”。

你就可以用更高尚的德和更有价值的幸福来代替正义,因而使正义归于无用”^①。但是,即使在合作丰富和利他主义的条件下一—假如关于善的观念相互冲突的话——仍有必要公平地分配利益与负担,分配义务与保护权利:但那时我们需要它们时,面对的却是他人的仁慈而不是自私。那些无私的人率真而又小心谨慎地追求他们各自善的观念时,当然还可能导致不正义和侵犯权利的情况。因为每一种关于善的观念支持的只是特定的社会关系和生活方式,以及特定的确定个人利益的方式——或者,更准确地说,是个人所拥有的根据各种不同利益的作用和功能而对其进行构想和分等的特定方式。它也不支持别的关于善的观念。在一个任何这样的观念都未被完全理解并广泛接受的世界,即使一种观念的无私实践者也会对别的观念的支持者构成威胁,因此,需要正义和权利。

但是,如果这些彼此相异的关于善和利益的观念,在道德和政治上一致的情况下,也将趋于一致,情况又会怎样呢?这里,第四个条件出现了:缺乏精确的信息和理解。因为,即使在合作丰富、完全利他以及在一种共同的关于善的观念内利益一致的条件下,人们也可能犯错:他们可能没有按照他们应该对待别人的方式去对待别人,因为他们不知道该怎么去做,或者因为他们出了错,导致责任和利益分配的不均,损害了个人的利益。因此,我们可以说,当这四种条件具备的时候,就有必要找到合理分配社会利弊的正义原则以及规定权利和义务的原则,以保护我们免受彼此的掠夺和侮辱,而不管这种掠夺和侮辱是自私的还是善意的,是有意的还是无意的。

现在,马克思主义的一个独特而又鲜明的特点便是,它否定这些法权的条件是人类生活所固有的。马克思和恩格斯写道,法权“从人们的物质关系以及人们由此而产生的互相斗争中产生”^②。两者都能够被克服,并且都将被克服。马克思主义明确否认,匮乏、

① 休谟,1739, *A Treatise of Human Nature* (《人性论》), A. 西尔比·比格(L. A. Selby-Bigge)编, Clarendon Press, 1888, 重印于1951年,第495页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第363页。

自私主义、社会的和道德的对立,是人类条件中固有的不变特征,它期待一个“透明的”社会统一形式,在这样的社会形式中,社会生活处在对所有人的合理管理之下。简而言之,它设想消除社会中重大利益冲突的基本原因。正如马克思和恩格斯在《神圣家族》中所写的:

既然正确理解的利益是整个道德的基础,那就必须使个别人的私人利益符合于全人类的利益……既然人的性格是由环境造成的,那就必须使环境成为合乎人性的环境。^①

马克思主义坚持认为,法权的条件是历史地决定的,是阶级社会特有的,而且即将被消除。对于人类困境来说,所需物品的受限、有限的同情、对立的社会关系以及相应的道德意识形态、社会关系的不透明性或具体化了的特征,都不是必不可少的。如果认为它们是的话,那本身就是一种意识形态幻觉(法权所宣扬的)——旨在使现存的以阶级为纽带的社会秩序永恒化的意识形态幻觉。马克思主义认为,一个透明的、统一的、富足的社会——在这个社会里,利己主义与利他主义之间,政治的公共领域与公民社会的私人领域之间的区别,以及“人分为公人和私人的这种二重化”^②都已被克服——不仅能够被创造出来,而且已经被提到了历史的议事日程。马克思主义还在事实上认为,工人阶级基本上已经受到了鼓舞去创造这样的社会,而且有能力这么做。

因此,法权不仅仅在本质上是意识形态的,它固化阶级社会,掩盖阶级利益,并标榜能裁定竞争性的要求,限制自由,以普遍公正、客观、互利的方式分配成本和利润。它还预先假定了一种关于使之得以产生的条件的解释。而这种解释是马克思主义所否定的。因为,马克思主义坚持认为,所有的重要冲突一般都可以被追溯到阶

① 《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社1957年版,第167页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1956年版,第430页。

级分化那里去。因此,例如,马克思和恩格斯把共产主义说成是“人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决”^①,而且,他们推测,在共产主义条件下犯罪行为将会消除,并暗示“社会和平”可能取代“社会战争”;^②而正如我们将要看到的,托洛茨基则声称,“没有社会矛盾的”未来“社会,自然将成为一个没有谎骗与暴力的社会”^③。当然,在马克思主义的经典著作中,除了阶级,确实几乎没有对冲突的根源做任何社会上的或心理上的分析。对于冲突和挫折的所有人际的及个人内部的根源,它确实缺乏(而且从理论层次上看完全如此)任何认真的思考,而这些根源丝毫不能或者不再能追溯到阶级分化那里。

通过提供调节相互冲突的要求和利益的原则,法权有利于推动阶级妥协,因而延迟革命性变革,而这种革命性变革使得一种不需要法权的社会生活方式成为可能,因为法权的条件或正义的环境将不复存在。在这方面,我认为,马克思将道德视为法权,与其对宗教的看法是一致的,关于这一点,他写道:“废除作为人民幻想的幸福的宗教,也就是要求实现人民的现实的幸福。要求抛弃关于自己处境的幻想,也就是要求抛弃那需要幻想的处境。”^④类似地,要求抛弃关于“人权”和“正义”的幻想,也就是要求抛弃法权的条件和正义的环境。一旦从这样的条件或环境中解放出来被提上历史的议事日程,解放的道德就要求建立一个世界,在这个世界里,法权的道德已不再必要。在这个世界里,正如恩格斯所说的,使这样的一种道德成为必要的条件,在实际生活中不仅得到了克服,而且还被遗忘了。这就是卢卡奇(Lukács)那精确的表述的含义:“共产主义的

① 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第120页。

② 见菲利普斯(Phillips),1980,第4章。

③ 托洛茨基,1938,“Their Morals and Ours”(《他们的道德与我们的道德》),*The New Internationalist*, June 1938,转载于《他们的道德与我们的道德:马克思主义的与自由主义的道德观》,列夫·托洛茨基、约翰·杜威和乔治·诺伐克的四篇论文,第四版(*Their Morals and Ours. Marxist versus Liberal views on Morality. Four essays by Leon Trotsky, John Dewey, and George Novack 4th edn*),Pathfinder Press, New York, 1969,第27页。

④ 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1956年版,第453页。

最终目标是建立一种社会,在这种社会里,在对所有行为的调节中,道德的自由将代替法权的强制。”^①

将此类思想阐述得非常清晰的马克思主义思想家是苏联早期法学家帕舒卡尼斯(Pashukanis)。他将私法特别是契约法,视为法的基本形式,设想了一个自私自利、彼此分离和相互竞争的主体,即商品所有者的世界。他认为,法律“不是抽象的人类社会的附属物”,而是“与一种建立在私人利益冲突基础上的具体社会环境相适应的历史范畴”。^②因此,“道德、法律和国家是资产阶级社会的形式”,是“不能吸收[一种社会主义的]内容,并且一定会与这种内容变为现实的程度成反比而凋萎”的形式。在他看来,“把自我融入集体之中,并在这种行为中获得最大满足和生活意义的、将来的社会人”象征着“根据共产主义观念来看的人性的最终转变”。道德是“社会关系的一种形式,其中,一切都尚未归结为人本身。倘若连接个人与阶级的生活纽带事实上是那么强大,以至于自我的界限事实上被抹杀了,并且阶级的利益事实上与个人的利益同一的话,那么,讲道德义务的实现就不再具有任何意义,因为,那将不存在任何这样的道德现象”。道德,一如权利终会凋萎;但是,像马克思主义的创始人一样,帕舒卡尼斯认为,解放的道德——他“在更广泛的意义上”称为“道德”的东西——是“人性更高形式的发展,是人向类存在(用马克思的说法)的转变”。^③

我们开始的似是而非的矛盾因此得以解决,尽管我承认并未完全得到解决。特别是,仍然存在两个困难或疑惑。

首先,我以上所说的一切,都没有能够解释马克思对“为将来的

① 卢卡奇,1919b,“The Role of Morality in Communist Production”(《共产主义生产中道德的作用》),载于罗德尼·李文史东(Rodey Livingstone)编《政治著作选:1919—1929》,迈克尔·麦科尔根(Michael McColgan)译,New Left Books, London, 1972。

② 帕舒卡尼斯,1924, *Law and Marxism. A General Theory.* (《法与马克思主义:一般理论》),巴巴拉·艾因霍恩(Barbara Einhorn)译,科瑞斯·阿瑟(Chris Arthur)编辑、介绍, Ink Links, London 1978, 第72页。

③ 同上,第159—161页。

小餐馆规定食谱”^①的反感,以及恩格斯对在想象中建构“一种尽可能完善的理想社会”的不屑一顾。我已经解释了他们为什么反对法权的道德,但是,在信奉解放的道德的同时,他们为什么会拒绝详述解放道德的目标,特别是它对于未来社会具体的实践上和制度上的意义?

这里,我们遇到了一个似是而非的矛盾内部的似是而非的矛盾,一个我们一直在思考的更大的似是而非的矛盾内部的次级似是而非的矛盾。因为马克思和马克思主义的思想既是反乌托邦的,又是乌托邦的(在此,我所说的“乌托邦”是指一种理想社会的蓝图,当强调它从而使之与现存的罪恶形成对照时,它就越发显得不切实际,而且现有因素的制约也使它难以实现)。一方面,从一开始,它就一直尽力使自己有别于乌托邦的社会主义,宣称自己是科学的和革命的;另一方面,它显然又一直集中在对未来被解放的世界的幻想上,它坚信这样的世界孕育在现实之中。在马克思和恩格斯那里,这两种态度共存在彼此间不断的对立中,而在随后的马克思主义传统中,它们分开了。第二和第三国际(以及托洛茨基主义和许多社会民主变体)中的主流马克思主义的总趋势是科学的、反乌托邦的;但是,乌托邦的逆流也一直存在着,我们可以在恩斯特·布洛赫的思想中找到对它们最为雄辩的表述。正如哈德逊所评论的,布洛赫把人们的注意力引向了“马克思思想的潜在方面和没有受到足够重视的文本”^②,引向了马克思思想中介于理解世界的能力与改变世界的强烈愿望之间的有机联系。在这一点上,布洛赫引用了恩格斯的一个观点,即社会主义者的使命是成为圣杯骑士,在“将会带来自由的太平盛世的最后圣战”^③中冒生命的危险。对于布洛赫来说,马克思在“尚不是世界上现实的、客观的、真实的可能性”中发

37

^① 马克思,1867, *Capital*, Vol. I (《资本论》第1卷),1956年12月第1版,摩尔(Moore)和埃夫林(Aveling)译,Foreign Language Publishing House, Moscow, 1959, 编后记,第17页, S. L.

^② 引自哈德逊,1982,第56页。

^③ 引自同上,第61页。

现了“具体的”而不是“抽象的”的乌托邦。布洛赫好像相信，马克思通过经济上的分析，揭示了这些可能性；因此，他的“全部工作都服务于这种将来，并且事实上只有在将来的地平线上才可以被理解和实施。这种工作不是以一种抽象乌托邦的方式来描绘的工作，而是在过去、现在和将来都行之有效的”^①。

这个次级的似是而非的矛盾——马克思主义既是乌托邦的，又是反乌托邦的——怎样才能得到解决呢？从表面上看，我们可以说，马克思和马克思主义的思想总是矛盾的；马克思是一个情不自禁的乌托邦主义者；马克思主义者在这一点上追随了马克思，并或多或少成功地抑制了乌托邦的冲动。更进一步讲，我们可以说，我们所持的是一种一贯的理论立场，即一种反乌托邦的乌托邦主义，它是马克思主义的特色。在依次对这些解释进行论证后，我想表明，马克思主义对乌托邦的反对，既在理论上又在实践上削弱并颠覆了它的乌托邦主义，而且在很大程度上有损于马克思主义本身。

38

马克思和恩格斯以及后来的马克思主义者对空想社会主义者——尤其是欧文、圣西门、傅立叶，还有巴贝夫主义者和德国人，特别是魏特林（Weitling）和倒霉的杜林先生——的抨击众所周知。他们描绘的“幻想的未来社会方案，是在无产阶级还处于很不发展状态，因而对本身所处地位还抱着一种幻想的时候产生的”，是同“无产阶级希望社会总改造的最初的充满预感的激动”相适应的^②。马克思和恩格斯把主要的批判注意力都集中在欧文、圣西门和傅立叶身上，因此还是与曼努埃尔（Manuel）夫妇一起回忆马克思和恩格斯对这三个人的评价要好。从轻蔑到慷慨赞扬，马克思和恩格斯对这三个人的评价“因正在讨论的问题以及当时政治的严酷

^① 布洛赫，1954—1959，《Das Prinzip Hoffnung》（《希望的原理》），布洛赫《全集》第5卷（第3部分）[Volume 5 (3 parts) of Bloch's Collected Works]，Suhrkamp, Frankfurt am Main, 第727, 724—725页。

^② 《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第501页。

而改变”^①。在这里,值得强调的是其积极的方面:他们尊重所有这三个人并受到他们的决定性影响的原因。

1870年,恩格斯对这三个人作了最为积极的概括性评价:德国的理论上的社会主义永远不会忘记,它是依靠圣西门、傅立叶和欧文这三位思想家而确立起来的。虽然这三位思想家的学说含有十分虚幻和空想的性质,但他们终究是属于一切时代最伟大的智士之列的,他们天才地预示了我们现在已经科学地证明了其正确性的无数真理。^②

他在别处写道,“使我们感到高兴的,倒是处处突破幻想的外壳而显露出来的天才的思想萌芽和天才思想”^③,并且,在《共产党宣言》中,马克思和恩格斯谈到这三个人时,认为他们“抨击现存社会的全部基础。因此,它们提供了启发工人意识的极为宝贵的材料”^④。马克思把他们的乌托邦视作“对新世界的预测和幻想的描述”^⑤。

对于欧文,他们特别敬重他的实践决心和对工人阶级的忠诚。欧文一心证明合作的优点,并努力在工厂制度的基础上,通过对劳动进行直接的社会组织,来发挥全体工人的能力。马克思钦佩他“真正勇敢的本性”^⑥和对革命的执著,对此,恩格斯这样描述过:

他被逐出了官场社会,受到了报刊的封锁,他由于以全部财产在美洲进行的共产主义试验的失败而变得一贫如洗,于是他就

① F. E. 曼努埃尔和 F. P. 曼努埃尔,1979, *Utopian Thought in the Western World* (《西方世界的乌托邦思想》), Blackwell, Oxford, 第 702 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 18 卷,人民出版社 1964 年版,第 566 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 19 卷,人民出版社 1963 年版,第 210 页。

④ 《马克思恩格斯全集》第 4 卷,人民出版社 1958 年版,第 501 页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第 31 卷,人民出版社 1971 年版,第 533 页。

⑥ 同①,第 706 页。

直接转向工人阶级,在工人阶级中又进行了三十年的活动。^①

事实上,恩格斯将欧文的《新的道德世界》视为对未来共产主义共同体最具综合性的规划,因为《新的道德世界》附有“平面图、正面图和鸟瞰图”^②。曼努埃尔夫妇很好地描述了马克思和恩格斯与圣西门及其追随者之间的联系:“一种基于科学技术、对地球上无穷无尽自然资源的开发的无限膨胀以及人类能力成熟发展之上的不尽的动态展望。”^③而从傅立叶那里,马克思和恩格斯则接受了这样的观点,即在一个真正互惠的社会里,丰富多彩的需要是丰富的个性所必要的——尽管他们回避了傅立叶在感官与性欲试验上所表现出的兴趣。马克思,这个维多利亚时代的道德学家,“其观点受到的限制要多得多,他只把理性的、考究的和高雅的需要视为合理的,这与傅立叶的欲望和需要等式相差太远”^④。简而言之,曼努埃尔夫妇认为这三位空想社会主义者“在《哥达纲领批判》的旗帜上留下了不可磨灭的印记”的看法是绝对正确的,该旗帜上的题字意在描绘共产主义高级阶段(马克思和恩格斯的乌托邦):“各尽所能,按需分配”。

到现在为止,我一直在试图表明,马克思和恩格斯既是反乌托邦主义者,也是乌托邦主义者。他们将自己与所谓的“空想社会主义者”分离开来,在他们看来,空想社会主义者的想象是不成熟的,是前科学的。但与此同时,他们又综合空想社会主义者对未来的想象并将其纳入了他们自己关于解放的理想之中。(按照 J. C. 戴维斯最有帮助意义的分类)我们可以发现,这种幻想包含有安乐乡(Cockayne)、阿卡迪亚(Arcadia)、完美的道德共和国或终极王国

① 《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1963年版,第216—217页。

② 同上,第216页。

③ 曼努埃尔,1979, *Utopian Thought in the Western World* (《西方世界的乌托邦思想》), Blackwell, Oxford, 第707页。

④ 同上,第710页。

(Kingdom of Ends)以及太平盛世的成分^①。那么,他们对乌托邦主义的反对又怎么能与其对这种乌托邦幻想的信奉相协调呢?为了回答这个问题,我们必须更加详细地考察他们反对乌托邦主义的原因。

在对未来寄予很高期望的意义上,马克思和恩格斯并不反对空想社会主义:几乎没有人比他们对未来寄予过更高的期望。但是,马克思和恩格斯确实因空想社会主义者描绘了乌托邦的蓝图而批评过他们。马克思和恩格斯之所以这样做,正是因为空想社会主义者在描绘乌托邦蓝图的过程中宣称,他们拥有一种知识,即社会预测,而这种知识是现在所不能拥有的。这就像列宁所说的,是“凭空猜测无法知道的事情”^②。这也正如马克思和恩格斯所写的,“‘来自何处’和‘走向何方’……决不会预先知道”^③。恩格斯在讨论消

^① 戴维斯,1981, *Utopia and the Ideal Society. A Study of English Utopian Writing 1516—1700*(《乌托邦和理想社会:1516—1700年英国乌托邦著作研究》),Cambridge University Press, Cambridge,第20—40页。按照戴维斯的意思,这是四种理想的社会类型。它们在对“共同的问题,即在社会环境中有限的满足与无限的人类欲望之间的协调”的解决方法上存在不同。因此,“相信太平盛世会到来的人祈求救星,而对这些问题则置之不理。来自系统外的某种力量或代表会奇迹般地改变系统的平衡和功能。完美的道德共和国传统,假定人的要求的性质必然首先发生变化。人的欲望成了有限的;它被限定在现有的、作为整体的、特定群体和阶级的物质和社会的满足之上。在安乐乡中,恰恰相反。物质的和社会的匮乏消失了。人的欲望仍然是无限的,而满足因为他们的和解而增加了,尤其是在物质水平上。满足是私人的而非公共的。阿卡迪亚在某些地方是介于这后两者之间的。满足是丰富的,但最明显不过的是人的‘自然的’欲望而非传统的欲望。因此,阿卡迪亚人对共同的问题中的两个方面都做了改动。”[戴维斯,1981, *Utopia and the Ideal Society. A Study of English Utopian Writing 1516—1700*(《乌托邦和理想社会:1516—1700年英国乌托邦著作研究》),Cambridge University Press, Cambridge,第36—37页。]戴维斯的读者们会注意到,在他的“乌托邦”意义上,马克思和恩格斯都不是乌托邦主义者。戴维斯的“乌托邦”是“一种维持现状的做法,一套面对自然的不足(简直可以说是敌对)和人的任性而去维持社会秩序与完美的策略”,它“没有假定自然或人的剧烈变化”。(同上,第37页。)用他的说法,我认为,马克思和恩格斯就主要是太平盛世的阿卡迪亚人了。他们构想了安乐乡的富足,舍弃了粗俗与个人主义,并且构想了一种完美的道德共和国,而在这种道德共和国中,道德义务将自行消亡。

^② 《列宁全集》第31卷,人民出版社1985年版,第81页。

^③ 《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社1957年版,第26页。

除城乡差别的目标时,提出了相同的观点:

断定说人们只有在消除城乡对立后才能从他们以往历史所铸造的枷锁中完全解放出来,这完全不是空想;只有当有人企图“从现存关系出发”,预先规定一种应该借以解决现存社会中所特有的某种对立的**形式**,那才是空想。^①

但是,第二,他们认为,思考理想社会的规划本身是“乌托邦的”,并因此是既反科学的,又反革命的。确实,对他们来说,“乌托邦的”既是科学的反义词,又是革命的反义词:早期空想社会主义者之所以会推测理想社会,只是因为他们没有(也不能)清楚地认识到潜藏在现实中的未来,所以也未能认同使未来得以产生的阶级。(后来的乌托邦,例如,那些由杜林从“从自己的至高无上的脑袋”中制造出来的,只不过是“愚蠢的、无聊的和根本反动的”^②)。正如马克思所写的:

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,因而无产阶级同资产阶级的斗争尚未带政治性以前,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求,想出各种各样的体系并且力求探寻一种革新的科学。但是随着历史的演进以及无产阶级斗争的日益明显,他们在自己头脑里找寻科学真理的做法便成为多余的了;他们只要注意眼前发生的事情,并且有意识地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

① 《马克思恩格斯全集》第18卷,人民出版社1964年版,第313—314页。

② 《马克思恩格斯全集》第34卷,人民出版社1972年版,第281页。

开始的时候,他们认为贫困不过是贫困,他们看不出它能够推翻旧社会的革命的破坏的一面。但是一旦看到这一面,这个由历史运动产生并且充分地参与历史运动的科学就不再是空论,而是革命的科学了。^①

这里,马克思是以类似黑格尔的方式在说,随着历史的前进,可以得到一个点,从这个点来看,资本主义向社会主义的自我转变变得越来越明显。科学的观察家可以得到关于这个进程的足够知识,尽管不是关于未来社会轮廓的知识。而且,马克思写道,对于这种科学知识,唯一正确的回应便是革命的:这样的观察家只能成为坚定的无产阶级理论家。在后来的马克思主义者中,卢卡奇是对马克思的这方面思想阐述得最为有力、最为明确的一个:

……既然最终目标没有被归类为乌托邦,也没有被归类为**必定要实现的现实**,那么,树立这样的目标,[革命阶级和革命政党的]直接优势就不是从现实中进行抽象,并企图把某种理想强加于现实之上,而是使关于已在**社会现实中**发挥作用的那些力量的知识及其向行动的转化成了必要——那些力量就是旨在实现最终目标的力量。离开这种知识,一切革命阶级或政党都会在没有理想的现实政治与没有现实内容的意识形态之间漫无目的地徘徊。资产阶级革命斗争的特点恰恰就在于缺乏这种知识……在这方面完全源自黑格尔概念体系的马克思主义阶级斗争理论,把超验的目标变成了内在的目标;无产阶级的阶级斗争立刻变成了目标本身及其实现。^②

这种理论所表达的是关于自我转变的现在的知识,而不是关于理想

① 《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社1958年版,第157—158页。

② 卢卡奇,1919a,“Tactics and Ethics”(《策略与伦理》),载于罗德尼·李文史东(Rodney Livingstone)编《政治著作选:1919—1929》(*Political Writings: 1919—1929*),迈克尔·麦科尔根(Michael McColgan)译,New Left Books, London, 1972,第4—5页。

的未来的知识。

但是,有人一定会问,人们如何能在没有另一种(关于未来社会轮廓的)知识的情况下,拥有这一种(关于自我转变的现在的)知识呢?除非科学的观察家也知道,或者至少有充分的理由相信,孕育在旧社会中的新社会,将以一种解放的形式出现,进而证明对无产阶级斗争的支持是正确的,否则他们何以知道,“已在社会现实中发挥作用的那些力量”所引起的“正在他们眼前发生的事情”,就是“最终目标的实现”,即由资本主义向社会主义的解放性的转变呢?换句话说,假定他们一定知道后者,那么就要假定他们知道或有充分的理由相信前者。

43 由于种种原因,马克思和恩格斯未能意识到这种异议的力量。如果意识到了,他们就会看到以下两种需要都是不可避免的:一是需要对各种可能的未来予以尽可能严密的详细说明,指出哪些大致是有望实现的;二是需要指明,为上述可能的未来之一而进行的斗争,何以能够实现将会证明对这种斗争予以支持的价值,以此表明这种支持的根据何在——这种需要更为重要,因为,他们所设想的未来在目前是不能实行的,而只会惠及后代人,并因此,正如普列汉诺夫所看到的,需要现在的人作出自我牺牲。但与此相反,他们确定了一种这样的未来,认为它是可以实现的,也就是说,可以通过革命性的转变来实现,而这种革命性的转变本身已经被提上了历史的议事日程,甚至于就要发生了。他们相信,这样一种未来的实现部分地依赖于反乌托邦思想在革命阶级中的盛行,这种反乌托邦思想把它视为即至的未来而不是乌托邦;他们相信,对这样一种未来的可能和愿望的质疑,只会延缓它的到来,而拒绝面对这些质疑则只会加速它的到来。这种反乌托邦的思想,其中心内容是对现存的特性、“现实主义”的界限进行(乌托邦式的)重新描绘,认为理想的未来实际上就要从现在中产生了,它假定,这样一种信念,作为自我实现的预言,将有助于使这个预测成为现实。

他们未能注意到这种异议和这些推论,至少有四个原因:第一,

与他们那种原因加意图的解释一起,或更准确地说是作为这种解释的依据,他们采用了一种世界历史的目的论哲学。^① 根据这种哲学,世界历史的目标就是解决现存社会中的所有对立,而共产主义是“人向自身、向社会的(即人的)人的复归”,是“历史之谜的解答,而且知道自己就是这种解答”^②;他们还根据这个目标,对世界历史和时事进行了解释。

的确,在对黑格爾的思想以及某种程度上他自己的思想的批评中,马克思说过,如果“后一个时期历史乃是前一个时期历史的目的”,那么,“事情被思辨地颠倒”了;并且他补充说,“以往历史的‘使命’、‘目的’、‘萌芽’、‘观念’等词所表明的东西,无非是从后来历史中得出的抽象,无非是从先前历史对后来历史发生的积极影响中得出的抽象”。^③ 实际上,马克思当时也明确地说过,“这样的共产主义并不是人类发展的目标”^④。

但是,马克思和恩格斯从未真正摆脱这种思维方式。《神圣家族》中有一段话颇能代表并表明马克思的以及许多后来的马克思主义者的思想。他们写道:

无产阶级能够而且必须自己解放自己……问题不在于目前某个无产者或者甚至整个无产阶级把什么看作自己的目的,问题在于究竟什么是无产阶级,无产阶级由于其本身的存在必然在历史上有什么作为。它的目的和它的历史任务已由它自己的生活状况以及现代资产阶级社会的整个结构最明显地无可辩驳地预示出来了。英法两国的无产阶级中有很大一部分人已经意识到自己的历史任务,并且不断地努力使这种意识达到

44

① 埃尔斯特,1985, *Making Sense of Marx* (《理解马克思》), Cambridge University Press, Cambridge。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第120页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第51页。

④ 同②,第131页。

完全明显的地步。^①

接下来,例如,让我们来看看马克思对在印度的英国人所作的众所周知的评论:

的确,英国在印度斯坦造成社会革命完全是受极卑鄙的利益所驱使,而且谋取这些利益的方式也很愚蠢。但是问题不在于这里。问题在于,如果亚洲的社会状态没有一个根本的革命,人类能不能实现自己的命运?如果不能,那么,英国不管干了多少罪行,它造成这个革命毕竟是充当了历史的不自觉的工具。

总之,无论一个古老世界崩溃的情景对我们个人的感情来说是怎样难过,但是从历史观点来看,我们有权同歌德一起高唱:

我们何必因这痛苦而伤心,
既然它带给我们更多快乐?
难道不是有千千万万生灵
曾经被帖木儿的统治吞没?^②

因此,马克思轻率、奇怪地假设“人类始终只提出自己能够解决的任务”^③,并因此认为,在建设社会主义的任务方面所取得的成功,某种程度上是有历史性的保证的。

第二,马克思和恩格斯认为,资本主义的罪恶是如此的显而易见,而可能的未来又是如此地可能发生和如此明显地令人向往,以至于对后者的推测是没有必要的。正如奴隶制和农奴制后接着而来的是解放一样,雇佣奴隶制后接着而来的也会是人的解放。恰如

① 《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社1957年版,第45页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第766页。

③ 《马克思恩格斯全集》第13卷,人民出版社1962年版,第9页。

他在国际工人协会成立宣言中所谈论的，“雇佣劳动，也像奴隶劳动和农奴劳动一样，只是一种暂时的和低级的形式，它注定要让位于带着兴奋愉快心情自愿进行的联合劳动”^①。对马克思和恩格斯来说，要问这样的解放是否以及为什么会优越于此前的解放是可笑的，这是一个完全不会产生的问题。

第三，他们简单地假定，无产阶级将会成为资本主义人口中的绝大多数，并围绕对社会主义世界观的信仰和献身于实现获得解放的共产主义未来而逐渐联合起来。他们因此认为，关于未来组织和社会安排形式的问题，将由这个居于支配地位的多数阶级共同面对和解决，而对这种解决方式进行预测就未免过早与冒失了。当然，到列宁时代，人们已不再能假定即将发生多数社会主义者的联合了。在缺乏这种假定的情况下，站在革命行动门槛上的列宁，被迫在《国家与革命》中做了这样的预测。马克思主义传统并没有为列宁作好这种准备，而且，从一开始它就被阻止去进行这样的预测。

第四，他们认为这种预测是反革命的：敞开了争论不休的可能性的门，对革命力量造成浪费，并使那些从事革命的人趋于毫无结果地求助于作为整体的社会，或领袖与政治家的善意。据说，在1869年，马克思在给英国实证主义者比斯利（Beesly）的信中写道：“起草未来计划的人是个反动分子。”^②相反，革命者应通过“注意[他的]眼前正在发生的事情”并成为其“代言人”，来避免这样的争论，集中精力，把中心放在政治活动上。

这些理由都是微不足道的。无论它们在19世纪有着怎样的可理解的重要性，在20世纪这些重要性全都丧失了。在20世纪，社会主义者“眼前正在发生的事情”一直是：传统工人阶级的衰落、发达资本主义向更高形式的解放了的社会的过渡也一直没有发生；斯大林式的社会主义路线、东欧和部分第三世界国家中“现实社会主

① 《马克思恩格斯全集》第16卷，人民出版社1964年版，第12页。

② F. E. 曼努埃尔和F. P. 曼努埃尔，1979, *Utopian Thought in the Western World* (《西方世界的乌托邦思想》), Blackwell, Oxford, 第698页。

义”的严酷现实经历；最为重要的是，人们普遍认识到，人类被相互矛盾的任务所困扰，而对于这些任务，人类几乎不能理解，更不用说懂得怎样去解决它们了。

这些原因在马克思主义传统中的影响，始终抑制着它去讲清楚解放的道德对未来社会的建构和组织所具有的意义。欧文·豪说得好：“[社会主义]缺乏关于社会主义社会的运行的思想，这一直是个学术丑闻。事实上，多数马克思主义者都认为不值得去为之尽心尽力。”^①这种抑制一直都在造成损害。简而言之，马克思主义未能利用自己继承而又掩盖了的乌托邦主义的至少两种现实的力量。

首先，在理论层面上，从柏拉图的《理想国》开始，乌托邦的设想对能够将政治和社会目标具体化的制度和政治形式进行了富有想象力的探究，并由此在澄清和阐述政治和社会目标方面发挥了重要作用。通过反事实的思想实验，它以一种与众不同的、建设性的方式，探求并回答了关于政治生活目标的基本问题。正如我们将在第五章中看到的，一般来说，马克思主义甚至没有开始这种阐释工作。

其次，更为致命的是，马克思主义未能利用乌托邦思想所具有的实际力量，即把自由的、非常规的观点用于当前难以处理的问题和争论上。正如我们将要看到的，由于相信卢卡奇所谓的终极目标的固有性，相信（模糊地想象出的）目标会使恰当的手段得以产生，所以，马克思主义几乎完全没有将社会的和政治的想象用于解决现实的生活问题——例如，资源配置，社会政策，经济、社会和产业的组织，政治和宪法结构，民族主义和地方主义。对于这些问题，马克思主义几乎没有作出独特而又具有建设性的贡献：它一直都不是创造性解决方式的源泉，不是一种激发政策制定者和计划者发挥创造性的活的传统。如果我提出的论据是正确的，那么原因就深深地存在于马克思主义思想本身的结构之中。

^① 豪，1981，“On the Moral Basis of Socialism”（《论社会主义的道德基础》），*Dissent*, (Fall), 第493页。

仍然存在的第二个关于马克思主义道德观的难题或困惑,与马克思主义对待正义的方法有关。如果法权的道德是一种意识形态,是一种迫切的时代错误,如果马克思主义接受解放的道德为自己的道德,那么,对马克思和恩格斯有时似乎谴责了资本主义的不正义和不平等这个事实该作何解释呢?并且,在更广泛的意义上讲,我们该如何理解正义观念不可与之分割的剥削概念呢?在某种程度上,下一章所针对的就是这个有趣的问题。

出法权关系吗?

还更具体地写道,资本家从工人那里榨取剩余价值对后者而言绝不是不公平的:

劳动力维持一天只费半个工作日,而劳动力却能劳动一整天,因此,劳动力使用一天所创造的价值比劳动力自身一天的价值大一倍。这种情况对买者是一种特别的幸运,对卖者也绝不是不公平。^①

义 五

在反驳阿道夫·瓦格纳(Adolph Warner)的观点,即他——马克思认为资本主义企业主所创造的剩余价值是工人创造的,而工人只应得到维持其生存的最低限度,恩格斯写道:

这个说法偏偏地来给我这样一个论断:“工人生产了剩余价值,但资本家却占有它。”(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第118页)

马克思(1869,《The Marxist Revolutionary Idea》(《马克思主义的革命理想》), W. W. Norton, New York, 1972; 《The Marxist Critique of Justice》(《马克思主义对正义的批判》), 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第118页)

不义: 帕义五不县系关的工人已资本家为恩格斯(1)

《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1963年版,第18页。

① 《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1963年版,第18页。

② 同上,第15—19页。

③ 《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第219页。



第四章

正义与权利

首先,在理论层面上,从柏拉图的《理想国》开始,乌托邦的设想对能够将政治和社会目标具体化的制度和政治形式进行了富有想象力的探究,并由此在澄清和阐述政治和社会目标方面发挥了重要作用。通过反事实的思想实验,它以一种与众不同的、建设性的方式,探求并回答了关于政治生活目标的基本问题。正如我们将在第五章中看到的,一般来说,马克思主义甚至没有开始这种阐释工作。

正 义

马克思认为资本主义,更为具体地说资本家与工人之间的工资关系,是不正义的吗?关于这个问题,近来掀起了一场热烈的争论,而到目前为止,所有在逻辑上可能的关于此问题的观点均得到了很好而又令人信服的辩护。这些观点是:

- (1) 马克思认为资本家与工人之间的关系是正义的。
- (2) 马克思认为资本家与工人之间的关系是不正义的。
- (3) 马克思认为资本家与工人之间的关系既是正义的,又是不正义的——就是说,一方面是正义的,另一方面又是不正义的。
- (4) 马克思认为资本家与工人之间的关系既不是正义的,又不是不正义的。

① 参,1981,“On the Moral Basis of Socialism”(《论社会主义的道德基础》),*Dissent*, (Fall),第493页。

我们已知,观点(1)是塔克—伍德(Tucker-Wood)论点^①。这个观点的提出是以许多颇具说服力的段落为依据的。作为对拉萨尔要求“公平分配劳动所得”^②的回应,马克思在《哥达纲领批判》中间道:

难道资产者不是断定今天的分配是“公平的”吗?难道它事实上不是在现今的生产方式基础上唯一“公平的”分配吗?难道经济关系是由法权概念来调节,而不是相反地由经济关系产生出法权关系吗?^③

他还更具体地写道,资本家从工人那里榨取剩余价值对后者而言“绝不是不公平”的:

劳动力维持一天只费半个工作日,而劳动力却能劳动一整天,因此,劳动力使用一天所创造的价值比劳动力自身一天的价值大一倍。这种情况对买者是一种特别的幸运,对卖者也绝不是不公平。^④

在反驳阿道夫·瓦格纳(Adolph Wagner)的观点,即他——马克思——认为资本家掠夺了工人时,马克思写道:

这个蠢汉偷偷地塞给我这样一个论断:只是由工人生产的“剩余价值不合理地为资本主义企业主所得”……然而我的论断完

① 见塔克,1969, *The Marxian Revolutionary Idea* (《马克思的革命观》), W. W. Norton, New York, 和伍德,1972, “The Marxian Critique of Justice” (《马克思主义对正义的批判》), *Philosophy and Public Affairs*, 1. 3 (Spring), 重印于柯恩、内格尔与斯坎伦(1980); 1979, “Marx on Right and Justice: A Reply to Husami” (《马克思论权利与正义:答胡萨米》), *Philosophy and Public Affairs*, 8. 3 (Spring), 重印于同上;伍德, *Karl Marx* (《卡尔·马克思》), Routledge and Kegan Paul, London。

② 《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1963年版,第18页。

③ 同上,第18—19页。

④ 《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第219页。

个全相反:商品生产发展到一定的时候,必然成为“资本主义的”商品生产,按照商品生产中占统治地位的**价值规律**，“剩余价值”归资本家,而不归工人……

……在我的论述中，“资本家的利润”事实上**不是**“仅仅对工人的**剥取或‘掠夺’**”。相反地,我把资本家看成资本主义生产的必要的职能执行者,并且非常详细地指出,他不仅“剥取”或“掠夺”,而且迫使进行**剩余价值的生产**,也就是说帮助创造属于剥取的东西;其次,我详细地指出,甚至在**只是等价物交换**的商品交换情况下,资本家只要付给工人以劳动力的实际价值,就完全有权利,也就是符合于这种生产方式的**权利,获得剩余价值**。^①

与上面最后的思想相一致,马克思就此问题提出了更为一般的观点:

生产当事人之间进行的交易的正义性在于:这种交易是从生产关系中作为自然结果产生出来的。这种经济交易作为当事人的意志行为,作为他们的共同意志的表示,作为可以由国家强加给立约双方的**契约**,表现在法律形式上,这些法律形式作为单纯的形式,是不能决定这个内容本身的。这些形式只是表示这个内容。这个内容,只要与生产方式相适应,相一致,就是正义的;只要与生产方式相矛盾,就是非正义的。在资本主义生产方式的基础上,奴隶制是非正义的;在商品质量上弄虚作假也是非正义的。^②

最后,他在《工资、价格和利润》一文中更清楚地阐述了这一观点:

在雇佣劳动制基础上要求**平等的报酬或仅仅是公平的报酬**,就

① 《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1963年版,第428、401页。

② 《马克思恩格斯全集》第25卷上,人民出版社1974年版,第379页。

犹如在奴隶制基础上要求自由一样。什么东西你们认为是公道的和公平的,这与问题毫无关系。问题在于在一定的生产制度下什么东西是必要的和不可避免的。^①

基于以上这些段落(除他引用的最后一段外),伍德争辩说,如果交易符合或者适合流行的生产方式,或者对流行的生产方式有用,那么交易就是正义的:对正义作出判断不是依据独立于现行生产方式之外、象征社会现实可以与之相适应的某种理想的、抽象的或形式上的原则,而是“要以其在特定生产方式下的具体功能为基础,理性地评价具体行为和制度的正义性”^②。所以,既然对资本主义生产方式来说,资本剥削雇佣劳动是必要的,那么,资本赖以对劳动进行剥削的交易就没有什么不正义的;工人得到了其劳动力的全部价值(当然,除非他受到了欺骗),相应地,资本家则占有了工人创造的剩余价值,他不需要支付给工人创造的全部劳动价值,因为在资本主义制度下,工人无权得到其劳动所创造的全部价值。在小资产阶级“个人私人财产”的制度下,他确实享有这样一种权利,但资本主义生产的成功本身却要求废除这种权利。因而,简言之,伍德认为:

正如马克思所阐释的那样,资本主义交易的正义仅仅在于他们在本质上是资本主义的,在于资本主义的占有与分配符合为资本主义制度本身服务的正义标准。^③

资本主义剥削“使工资劳动者异化、失去人性并且降低了身份”,但“它没有侵犯他们的任何权利,其中没有任何东西是错误的或不正

① 《马克思恩格斯全集》第16卷,人民出版社1964年版,第146页。

② 伍德,1972,“The Marxian Critique of Justice”(《马克思主义对正义的批判》),*Philosophy and Public Affairs*,1.3(Spring),重印于柯亨、内格尔与斯坎伦(1980),第16页。

③ 伍德,1979,“Marx on Right and Justice: A Reply to Husami”(《马克思论权利与公平:答胡萨米》、《公平与资本主义生产:马克思与资产阶级意识形态》),*Philosophy and Public Affairs*,8.3(Spring),重印同上,第108页。

义的”。^①

持观点(2)的有胡萨米(Husami)、科恩及其他人。该观点依据的是各种各样同样有说服力的段落。在这些段落中,马克思明确指出,资本主义剥削是“掠夺”、“篡夺”、“盗取”、“抢劫”、“赃物”、“偷窃”、“攫取”以及“诈取”^②。因而,“逐年都在增长的剩余产品”是“从英国工人那里不付等价物而窃取的”。^③ 故而,例如在《〈政治经济学批判〉(1857—1858年草稿)》中,马克思写道:

现今财富的基础是盗窃他人的劳动时间。^④

以及,在《资本论》中,马克思写道,剩余产品是,

资本家阶级每年从工人阶级那里夺取的贡品,如果资本家阶级用贡品的一部分来购买追加劳动力,甚至以十足的价格来购买,就是说,用等价物交换等价物,那还是征服者的老把戏,用从被征服者那里掠夺来的货币去购买被征服者的商品。^{⑤⑥}

① 伍德,1981, *Karl Marx* (《卡尔·马克思》), Routledge and Kegan Paul, London, 第43页。

② 胡萨米,1978, “Marx on Distributive Justice” (《马克思论分配正义》), *Philosophy and Public Affairs*, 8, 1 (Fall) 重印于 M. 科恩、内格尔与斯坎伦(1980), 第43—45页。

③ 《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第671页。

④ 《马克思恩格斯全集》第46卷下,人民出版社1980年版,第218页。

⑤ 同③,第638—639页。

⑥ 还有一个段落,这个段落非常有利于观点(2)。在《〈政治经济学批判〉(1857—1858年草稿)》中,马克思写道:“认识到产品是劳动能力自己的产品,并断定劳动同自己的实现条件的分离是不公平的、强制的,这是了不起的觉悟,这种觉悟是以资本为基础的生产方式的产物,而且也正是为这种生产方式送葬的丧钟,就像当奴隶觉悟到他不能作第三者的财产,觉悟到他是一个人的时候,奴隶制度就只能人为地苟延残喘,而不能继续作为生产的基础一样。”(《马克思恩格斯全集》第46卷上,人民出版社1979年版,第460页)极其令人感兴趣的是,在1861至1863年的《批判》中,马克思重写了这一段落,但却用“ein Unrecht”(很不合理)一词替代了原来的“ungehörig”(不得体的)(马克思,1861—1863,第6,2287页)。我十分感谢乔恩·埃尔斯特提供的这一重要证据。

根据以上这些段落,科恩断言:

因为,正如伍德会赞同的,马克思并不认为按照资本家的标准来看资本家是盗窃者,而因为马克思又确实认为资本家是在盗窃,因此马克思的意思一定是,资本家在某种适当的非相对主义的意义上是在盗窃。一般来说,盗窃就是不正当地拿了别人正当拥有的东西,因此盗窃就是做非正义的事,而“以盗窃为基础”的制度就是非正义的制度。^①

胡萨米认为,那些为观点(1)辩护的人,忽略了他们在作辩护时所引用的段落中所包含的挖苦和讽刺的语气。他还认为,因为这些人争辩说唯一适当的正义标准就是适合于现存经济制度的标准,所以,他们就使得“受压迫者不可能去抨击他们生活状况中的不正义”^②。根据胡萨米的观点,马克思“从共产主义社会的角度出发,评价了共产主义社会以前的社会制度”^③:马克思没有采用资本主义的自我评价,他“认为资本主义是不正义的,恰恰是因为,作为一种剥削制度,资本主义没有按照劳动贡献来分配报酬,而且,它不是以满足人的需要为导向的”^④。胡萨米坚持认为,这种判断“是从马克思的道德立场出发作出的,这是一种马克思所坚持的无产阶级立场”^⑤。

观点(1)的支持者们一定要以某种方式将支持观点(2)的段落搪塞过去,反之亦然。因而,我们毫不奇怪地看到,伍德提出,马克思在那里是在某种特殊的、不含不正义的意义上使用“掠夺”一词

52

① 科恩,1983, Review of Wood 1981(《评 A. W. 伍德的〈卡尔·马克思〉》), *Mind*, vol. XCII, no. 367 (July), 第 443 页。

② 胡萨米,1978,“Marx on Distributive Justice”(《马克思论分配正义》), *Philosophy and Public Affairs*, 8. 1 (Fall), 重印于 M. 科恩、内格尔与斯坎伦(1980), 第 52 页。

③ 同上,第 50 页。

④ 同上,第 78 页。

⑤ 同上,第 77 页。

的；而胡萨米强调了那些被引用的、有关资本主义工资关系的正义性的段落中所暗含的“讽刺的语气”。实际上，问题在于，资本主义剥削中所包含的“掠夺”具有一些特点，其中有三点值得注意。第一，正如马克思本人所看到的，资本家所窃取的是他自己通过“强迫剩余价值的生产”而“帮助创造”的：如果没有资本家，便不会存在被资本家掠夺的任何东西。第二，正如在别的地方马克思批判蒲鲁东时所注意到的，资本家的掠夺之为掠夺，其根据是资产阶级的财产权，而未必是其他标准。第三，正如伍德所指出的，如果掠夺关系就像征服者与征服者的关系那样，那么“就不能如此明确地说，掠夺一定是不正义的”^①，因为这种掠夺关系构成了现行正义标准所认可的正当的生产关系。可是，一些陈述资本家与工人间关系的正义性的段落又极具挖苦性和讽刺性，这也是事实。另一方面，马克思确实经常而又明确地说过，这种关系是一种掠夺关系，而且，他也偶尔明确地说过，这种关系有时是正义的，有时则是不正义的。

观点(3)则由戈瑞·杨(Gray Young)作了很好的辩护。^②这一观点依赖于马克思所赞成的交换或流通领域与直接生产领域的区分；依赖于作为劳动力的所有者和出卖者的工人与作为被资本家占有的“资本本身的活的组成部分”的工人之间与第一种区分相关联的区分。请看下面的段落：

从货币到资本的转化，分为两个独立的、属于完全不同领域的、彼此分离的过程。第一个过程属于商品流通领域，因而是在商品市场上进行的。这就是劳动能力的买卖。第二个过

^① 伍德，1981，《Karl Marx》（《卡尔·马克思》），Routledge and Kegan Paul, London, 第137—138页。

^② 杨，1975—1976，“The Fundamental Contradiction of Capitalist Production”（《资本主义生产的基本矛盾》），*Philosophy and Public Affairs*, 5; 1978，“Justice and Capitalist Production: Marx and Bourgeois Ideology”（《公平与资本主义生产：马克思与资产阶级意识形态》），*Canadian Journal of Philosophy*, 8; 1981，“Doing Marx Justice”（《不能冤枉马克思》），载尼尔森(Nielsen)、帕藤(Patten)(1981)，*Marx and Morality*（《马克思与道德》），Canadian Association for Publishing in Philosophy, Guelph, Ontario。

程是已经买来的劳动能力的消费或生产过程本身……因此，只要把第一个过程孤立起来并抓住它的形式上的特点，就可以证明资本家和工人之间的关系无非是商品所有者之间为了他们彼此的利益和通过自由契约来互相交换货币和商品的关系。这个简单的手法并不是魔术，但是它构成了庸俗经济学的全部智慧。^①

其次，劳动力的买和卖是在流通领域或商品交换领域的界限以内进行的，

这个领域确实是天赋人权的真正乐园。那里占统治地位的只是自由、平等、所有权和边沁……平等！因为他们彼此只是作为商品所有者发生关系，用等价物交换等价物……一离开这个简单流通领域或商品交换领域……就会看到，我们的剧中人的面貌已经起了某些变化。原来的货币所有者成了资本家，昂首前行；劳动力所有者成了他的工人，尾随于后。一个笑容满面，雄心勃勃；一个战战兢兢，畏缩不前，象在市场上出卖了自己的皮一样，只有一个前途——让人家来鞣。^②

最后，

必须承认，我们的工人在走出生产过程时同他进入生产过程时是不一样的。在市场上，他作为“劳动力”这种商品的所有者与其他商品的所有者相遇，即作为商品所有者与商品所有者相遇……在成交以后却发现：他不是“自由的当事人”，他自由出卖自己劳动力的时间，是他被迫出卖劳动力的时间；实际上，他“只要还有一块肉、一根筋、一滴血可供榨取”，吸血鬼就决不

① 《马克思恩格斯全集》第49卷，人民出版社1982年版，第61页。

② 《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第199—200页。

罢休。[引用语出自恩格斯]①

杨批评观点(1)未能看到作为劳动力出卖者的工人与作为剩余价值生产者的工人的区分的重要性。他坚持认为,马克思既认为工人受到了正义地对待(依据规定着“市场权利”的商品交换规律),又认为在生产过程中从工人那里榨取剩余价值是掠夺(“在掠夺是不正义的这种一般意义上”②)。简言之,“按照马克思的观点,工人作为卖方在出卖劳动力换得工资的过程中受到了正义地对待,但是,随后,在生产过程中却被掠夺了,在这个过程中,资本家从工人那里榨取了剩余价值。”③杨进一步争辩说,对马克思来说,唯有后者才是“真实的”,而前者只是意识形态的表象,它掩盖并神秘化了剩余价值的转移,而这正是资本主义生产的本质。

最后,理查德·米勒(Richard Miller)所赞成的观点(4)依据的是这种看法,即观点(1)所依据的段落并非明确支持这个观点。这些段落,就工资关系而言,其主旨在于一方面否定存在着不正义,另一方面坚持交换了等价物。但在这些段落中,正义这个词是作为生产方式的相对物而使用的,而且,正如我们所看到的,它是一种挖苦,甚至是一种反语。(马克思写道:“让我们来赞美资本主义的公正吧!”④)。正如米勒所写的,任何地方都不“存在一种非相对的、明确的关于资本主义是正义的陈述。这将是人们所期望的,如果马克思并没有把正义看作政治思考或科学分析的适当范畴的话”⑤。

换言之,观点(4)主要集中在马克思所提出的如下观点(见第二章所引用的马克思对蒲鲁东的批判),即正义是陈旧的、在科学上

① 《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第334—345页。

② 杨,1981,“Doing Marx Justice”(《不能冤枉马克思》),载尼尔森(Nielsen)、帕藤(Patten)(1981),*Marx and Morality*(《马克思与道德》),Canadian Association for Publishing in Philosophy, Guelph, Ontario, 第260页。

③ 同上,第252页。

④ 同①,第725页。

⑤ 米勒,1984,*Analyzing Marx*(《分析马克思》),Princeton University Press, Princeton, 第80页。

毫不相干的范畴,类似于中世纪的神学观念;并且,观点(4)也集中在马克思同样坚持的这样一个观点,即如果将正义作为具有客观基础并普遍适用于判断分配计划和社会制度的标准,从而在社会批评和政治行为中求助于正义这个范畴,那是无效的,甚至是危险的。有鉴于此,“对正义这一术语在批判和论辩中所具有的规范功能,应理性地予以摒弃”^①。这样,对资本主义关系作出正义或不正义的评价,在科学上就是不合时宜的,在政治上也是毫无益处的。

应怎样看待如此不和谐的解释呢?我们在此简述的彼此对立的观点中,有一些已经有了一些局部的解决方法。例如,科恩(他接受观点(2))提出:“也许马克思并没有总是意识到,他认为资本主义是不正义的。”^②在更为普遍的意义上,科恩认为:

由于对自身的本质缺乏明确的认识,革命的马克思主义信仰经常错误地描述自身,而马克思主义对正义观的贬斥就是一个其缺乏自我认识的好例子。^③

同样,乔恩·埃尔斯特(他也接受观点(2))也认为,“《资本论》中的剥削理论与《哥达纲领批判》中的分配理论都体现了正义原则”,但是,与“约丹(M. Jourdain)先生一样,马克思并不知道如何正确描述他正在做的事;而与约丹先生不同的是,他居然不厌其烦地否认这种正确描述是恰当的”。^④埃尔斯特进而认为:“理解马克思对资本主义的批判以及在《哥达纲领批判》中对共产主义的评述的最佳方式是,将一种有等级之分的正义理论归于马克思。按照这种理论,在

① 米勒,1984, *Analyzing Marx* (《分析马克思》), Princeton University Press, Princeton, 第81页。

② 科恩,1983, Review of Wood 1981 (《评 A. W. 伍德的〈卡尔·马克思〉》), *Mind*, vol. XCII, no. 367 (July), 第444页。

③ 科恩,1981, “Freedom, Justice and Capitalism” (《自由、正义与资本主义》), *New Left Review*, no. 126 (Mar. -Apr.), 第12页。

④ 埃尔斯特,1985, *Making Sense of Marx* (《理解马克思》), Cambridge University Press, Cambridge。

需要原则(各尽所能,按需分配)还没有历史地成熟到可以运用的时候,贡献原则(按贡献分配)便提供了一种第二位的分配标准。”^①

那么,就让我们来看一看马克思在《哥达纲领批判》中对未来分配计划的明确说法吧。如果我们希望找到马克思对正义的肯定看法的线索的话,那么,就在这里。

他写道,在共产主义的低级阶段,“还带着它脱胎出来的那个旧社会的痕迹”,每一个生产者从社会领回的消费资料同他所花费的劳动有着相同的价值(作了各项扣除,包括为将来的投资、公共服务、为丧失劳动能力的人设立基金等):“在这里平等的权利按照原则仍然是资产阶级的法权,虽然原则和实践在这里已不再互相矛盾”。^②但是

这个平等的权利还仍然被限制在一个资产阶级的框框里。生产者的权利是和他们提供的劳动成比例的;平等就在于以同一的尺度——劳动——来计量。

但是,一个人在体力或智力上胜过另一个人,因此在同一时间内提供较多的劳动,或者能够劳动较长的时间;而劳动,为了要使它能够成为一种尺度,就必须按照它的时间或强度来确定,不然它就不成其为尺度了。这种平等的权利,对不同等的劳动来说是不平等的权利。它不承认任何阶级差别,因为每个人都像其他人一样只是劳动者;但是它默认不同等的个人天赋,因而也就默认不同等的工作能力是天然特权。所以就它的内容来讲,它像一切权利一样是一种不平等的权利。权利,就它的本性来讲,只在于使用同一的尺度;但是不同等的个人(而如果他们不是不同等的,他们就不成其为不同的个人)要用同一的尺度去计量,就只有从同一个角度去看待他们,从一个特

^① 埃尔斯特,1985, *Making Sense of Marx* (《理解马克思》), Cambridge University Press, Cambridge。

^② 《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1963年版,第21页。

定的方面去对待他们,例如在现在所讲的这个场合,把他们只当做劳动者;再不把他们看做别的什么,把其他一切都撇开了。其次,一个劳动者已经结婚,另一个则没有;一个劳动者的子女较多,另一个的子女较少,如此等等。在劳动成果相同、从而由社会消费品中分得的份额相同的条件下,某一个人事实上所得到的比另一个人多些,也就比另一个人富些,如此等等。要避免所有这些弊病,权利就不应当是平等的,而应当是不平等的。^①

但这些弊病到底是什么呢?第一个仅仅是生产能力较高的工人会从较高收入中受益。但是,通过付给工人们完全相同的报酬,这一弊病就会得到完全的纠正。第二个是,一些工人有没有工作的家庭成员要养活。但马克思在《哥达纲领批判》中的前面一段话中,已经让税收来为那些不能工作的人提供基金,而且,在原则上,似乎没有任何理由可以解释,为什么社会主义不能为那些没有工作的家庭成员提供足够的收入。

然而,除了以上这些具体而又可以弥补的弊病之外,正是以上段落中斜体部分所表明的第三个弊病,才带我们触及了问题的实质。因为,在这里,反对的理由并不是一种具体分配原则是不正义的,而是任何一种规定正当要求(法权)的规则制度都不能平等地对待人们,因为,按照它的本性,这一制度对人们采用了共同的标准,只从一个特定的方面去考虑他们。但正如摩尔所指出的那样,这就等于这样一个普遍观点:任何社会制度以普遍规则运作时都是不平等的。按照这一观点,“任何采用普遍规则的社会制度,无论它多么复杂,都不能照顾到其中个人互不相同的一切方面。应用这样的规则就会导致将同一标准应用于不同的情况”^②。马克思显然不

^① 《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1963年版,第21—22页。

^② 摩尔,1980, *Marx on the Choice between Socialism and Communism* (《马克思论社会主义与资本主义之间的选择》), Harvard University Press, Cambridge, Mass. and London, 第48—49页。

会满足于增加人们在其中得到考虑的那些方面的数量,因为他似乎认为,个人在其中互不相同的每个方面原则上都可以密切相关;因而,不存在永远符合要求的共同标准。简言之,马克思在这里似乎对他的“个人需求、能力等等的普遍性”以及“无论在生产上和消费上都是全面的丰富个性”看得太重了。他似乎认为,任何法律的或道德的规则,就它的本性来讲,都将选取人们之间的一定差异作为区别对待的依据,但恰恰是由于这个原因,它才是“抽象的”和“片面的”。马克思在《哥达纲领批判》中继续描述道,在共产主义社会的高级阶段,

在迫使人们奴隶般地服从分工的情形已经消失,从而脑力劳动和体力劳动的对立也随之消失之后;在劳动已经不仅仅是谋生的手段,而且本身成了生活的第一需要之后;在随着个人的全面发展生产力也增长起来,而集体财富的一切源泉都充分涌流之后,——只有在那个时候,才能完全超出资产阶级法权的狭隘眼界……^①

我想借此表明,不仅将不再有资产阶级的权利,而且将不再有法权、法律和道德规则:这种狭隘眼界是资产阶级法权对思想和行为的限制;超出这种狭隘眼界,就会不再有资产阶级,也不再有法权。这样的社会在自己的旗帜上书写的“各尽所能,按需分配!”将不会是这样的一种规则,因为(1)那些能力和需求将是无限的,也就是说,任何原则都不可能预先限定它们并对它们作出具体的规定;(2)通过马克思所说的共同的(*gemeinschaftlich*)关系(及列宁的“新的更高的社会联系”),能力将会用于“相互交往的所有个人的共同利益”;(3)因为这些关系,并且因为物质上的丰富,需求将会全部得到满足,而不会有相互冲突的要求。

现在,就如何解决人们对马克思关于资本主义正义的观点的论

① 《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1963年版,第22—23页。

争,提出我自己的建议。首先,我注意到,上述四种观点都可能是马克思的,且都有文本依据。科恩和埃尔斯特也许是正确地指出了,像约丹先生那样,马克思可能没有能够理解自己的正义观。我本人在前面一章曾指出,马克思没有充分思考他自己的道德观。但我想,我们可以对这一问题作进一步的分析。

我认为,马克思关于资本主义的正义的观点,其内容是复杂的,并且是按照等级来进行组织的。第一,对用来将资本主义剥削判定为正义的标准,马克思确实提供了一种功能解释:按照通行的标准,即合同法的法律标准,资本主义工资关系是正义的(从平均数看,并且要除开欺骗等)。从庸俗经济学家的观点来看,通行的标准受规定着最小社会必要工资的惯例的支持。庸俗经济学家将“把那些为竞争所束缚的资本家的奇特观念,翻译成表面上更理论化、更一般化的语言,并且煞费苦心地质证这些观念是正确的”^①。这些标准和观点之所以流行,是因为它们认可并稳定了资本主义剥削,从而认可并稳定了资本主义制度。这是观点(1)的真实所在。然而,第二,马克思也对那些标准和那种观点作了“内在的”或“内涵的”批判,认为它们所显示的只是平等商品交换的表象。正如霍姆斯特姆(Holmstrom)所注意到的,它“以一种极其狭隘的眼界来看待资本家与工人之间的交换,使之脱离了它的背景”^②,没有看到工人是不自由的,而是“被迫”将自己的劳动出卖给(某个)资本家的,并因此处在那个资本家的控制之下。这是观点(3)的真实所在。但是,第三,马克思也对资本主义剥削以及那些将其看作正义的标准和观点进行了“外在的”批判。这一批判依次是从共产主义低级阶段的视角出发的。从这个角度看,资本主义剥削是不正义的,因为它违反了“按劳分配”(减去适当的扣除)原则。这是观点(2)的真实所在。最后,马克思又从共产主义高级阶段的视角出发,

① 《马克思恩格斯全集》第25卷上,人民出版社1974年版,第257页。

② 霍姆斯特姆,1977,“Exploitation”(《剥削》),*Canadian Journal of Philosophy*, VII. 2, 第366—367页。

对资本主义剥削、证明剥削为正义的那些标准和那种观点,以及证明剥削为不正义的批判性观点,进行了激烈批判。从这个角度看,正义与不正义的属性本身只是阶级社会的一个特征,只是社会仍处于史前阶段的一个标志,只是最终必将被超越的一个古语。这是观点(4)的真实所在。

对于我们在解释上存在的困惑,这种解决方法可能会使想要了解马克思自己到底相信什么的人感到苦恼。马克思认为资本主义是不正义的,还是认为资本主义是正义的?但是,我认为这一问题的答案是,马克思坚持所有这些观点,同时也采用了所有这些视角。因而,我不同意科恩的意见,他认为,马克思一定是在某种适当的非相对主义的意义上指明资本家的盗窃的。在我看来,对马克思来说,不存在这样的意义:所有这种判断在视角上都是相对的。视角中立意义上的客观性,对他而言,只是一种幻想,更确切地说是一种意识形态幻想。

另外,正如本书的全部论证所要表明的,我也不同意埃尔斯特的意见。他认为,理解马克思对资本主义的批判和对共产主义的幻想的最佳方式是,将一种“有等级之分的正义理论”归于马克思。按照这种理论,需要原则享有对于贡献原则的优先性。在我看来,在马克思和马克思主义那里存在着等级,但不存在关于正义的等级。我以为,正义原则是“划分基本的权利与义务,决定社会合作中利益与负担的适当分配”所需要的原则,以至于“当对基本权利的分配没有在个人之间作出任何任意的区分时,当规范使各种对社会生活利益的冲突要求之间有恰当的平衡时,这些制度就是正义的”^①。马克思提供了一种多视角的分析,在这种分析中,马克思从内部描述和颠覆了资本主义的自我证明,并从外部对其进行了批判,然后,从超越正义的角度出发,依次对这种证明和批判进行了批判。

^① 罗尔斯,1971, *A Theory of Justice*, (《正义论》),第5页。

我相信,这种解释马克思的方式能够最好地解释马克思主义的剥削观。马克思主义的剥削观,恰如我已指出的那样,是内在复杂而又多视角的。(这里,我只评论资本主义的剥削。)

按照马克思的观点,资本主义剥削的决定性特征到底是什么呢?第一,它是一种市场现象。它是一种榨取剩余劳动的形式,在这种形式中,严格说来,在“现象”层面上,等价物(劳动力)“自愿地”交换了等价物(工资)。第二,这种榨取是通过剥削者的权力(由国家权力来支持的)来实现的:工资劳动是被迫的劳动,在这种劳动中,在“经济关系的无声的强制”^①下——与直接强迫相反——劳动者首先被迫出卖自己的劳动力(尽管不是出卖给一个既定的资本家),然后,在其主人的监督和控制下,被迫进入劳动过程。第一种强迫与马克思所说的“形式上的自由”(比如为谁工作和购买什么的自由)是一致的:它存在于劳动市场所受到的非个人的、匿名的限制之中,这是因为,生产者不同的资源和组织能力,使工资劳动成了他唯一现实的选择。第二种强迫存在于资本家对劳动过程——基于生产资料所有权——的合法控制之中。第三,用贡献原则来衡量时,剩余价值就是不公平或不正义地从劳动者身上榨取的:“逐年都在增长的剩余产品的一大部分”是“不付等价物而窃取的”^②。当然,如前所述,马克思认识到,资本家帮助创造了他所盗取的东西,并且,事实上,要不是抱着这种盗取的希望,资本家也不会这么做。这最后的事实,以及工人对榨取的不可避免性与回报的正义性的接受,都源于同样被资本家和工人所内化的普遍的资本主义精神。马克思所说的剥削,只有在违背由贡献原则提供的、外在的、作为正义的正义原则时,才是不正义的。

① 《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第806页。

② 同上,第671页。

最后,剥削包含了劳资关系本身——以及一般交换关系——的无情性(这是马克思关于剥削的最早观点):它的计算的、工具的本性。这种本性建立在各方相互冲突的利益追求上,而各方对待彼此以及他们自己的方式与真正的人的关系是相矛盾的。在《德意志意识形态》中一段引人注目的话中,剥削的这个方面得到了很好的阐述。在这段话中,马克思写道,剥削是一种“功利关系”,在这种关系中,

我是通过我使别人受到损失的办法来为我自己取得利益(*exploitation de l'homme par l'homme*[人剥削人])。其次,在这种情况下,我从某种关系中取得的利益总是和这种关系相异的……所有这一切的确就是资产者那里的情况。对资产者来说,只有一种关系——剥削关系——才具有独立自在的意义;对资产者来说,其他一切关系都只有在他能够把这些关系归结到这种唯一的关系到去时才有意义,甚至在他发现了有不能直接从属于剥削关系的关系时,他最少也要在自己的想象中使这些关系从属于剥削关系。这种利益的物质表现就是金钱,它代表一切事物,人们和社会关系的价值。^①

而当追溯到1844年时,马克思的一篇早期的笔记甚至更清晰地说明了他是怎样看待资本主义剥削的这个最为一般的特征的:

我是为自己而不是为你生产,就象你是为自己而不是为我生产一样……我们的生产……不是**社会的**生产……我们每个人都把自己的产品只看作是**自己的**、物化的私利,从而把另一个人的产品看作是**另一个人的**、不以他为转移的、异己的、物化的私利。

当然,你作为人同我的产品有一种人的关系;你**需要**我的

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第479—480页。

产品；因此，我的产品对你来说是作为你的愿望和你的意志的对象而存在的。但是，你的需要、你的愿望、你的意志对我的产品来说却是软弱无力的需要、愿望和意志……我同你的**社会**关系，我为你的需要所进行的劳动只不过是**假象**，我们相互的补充，也只是一种以相互掠夺为基础的**假象**。^①

简言之，剥削的这个方面是从人类解放的角度得以确认的。对于人类解放，下一章将予以专述。

权 利

最后，我们必须问：权利是怎样进入马克思和马克思主义的思想框架的？更为具体地说，马克思主义者相信人权吗？

显然，马克思一生都在捍卫各种具体的权利，如自由出版权、选举权、工人要求适当的生产条件的权利，等等。之后的无数马克思主义者也同样如此。事实上，全世界的马克思主义者，特别是反纳粹以来，在许多国家反对专制统治与压迫的斗争中，一直都站在最前列。而且，他们经常以人权的名义进行斗争，尤其是从《赫尔辛基协议》以来。实际上，我要论证的是，基本公民权的建立与保护往往有赖于强有力的、精心组织的工人运动的存在，而在此目标的实现中，马克思主义政党和团体已经发挥了重要的作用。

然而，作为一种思想体系，马克思主义对于权利通常都是淡漠的。例如，正像克劳德·勒福尔(Claude Lefort)所评论的：

马克思主义在整个法国左翼中的传播，很长时间以来，都伴随着对一般法律(权利)的反对以及对资产阶级人权观的讽刺性

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第34—35页。

由去或“科学性的”强烈谴责。^①

权利是自由主义理论传统(除开其功利主义的分支)的核心,即使以自由主义的名义去侵犯权利,即使这种侵犯是完全正当的,可以说,那也是与权利的本质格格不入的。相反,马克思主义没有表现出这样的张力。正如下一章将会阐述的,马克思主义从一开始就致力于一种自由的理想,并将这种理想在未来的实现称为人类的解放。作为一个原则性的问题,马克思主义从未以相同的方式致力于“权利”的宣扬和保护,尽管“权利”在受到尊重的时候,有助于保证自由。首先,马克思主义一直都倾向于认为,权利是资本主义社会个人主义和矛盾的产物与反映。其次,马克思主义充其量是常常以一种矛盾的态度来对待资产阶级自由的实现的。最后,马克思主义期待着一种未来的理想社会,在这种社会中,它所宣称的自由将不需要任何保证。

早期苏联法学家瑞兹纳(Reisner)、斯图奇卡(Stuchka)和帕舒卡尼斯的故事,为这种思维方式在实践中所能导致的结果,提供了令人沮丧的例证。由于接受了列宁的无产阶级专政无需任何法律来支撑的观点,他们“竭尽全力地论证法律意识的保守功能”,攻击法律是保守的、意识形态的、与“商品形式”紧密相连的,是“人类的鸦片”,并根据“革命的目的性”和“政治的灵活性”证明,法律是完全从属于政治的。帕舒卡尼斯对这一观点进行了概括,他写道,“革命的法律”的“百分之九十九是一项政治任务”^②。正如南斯拉夫“实践派”哲学家塔迪克所看到的:

关键的1921年过去之后,由布哈林在理论上加以鼓吹的、布

① 勒福尔,1981, *L'Invention démocratique: les limites de la domination totalitaire* (《发明民主:对极权统治的限制》), Fayard, Paris, 第46页。

② 塔迪克(Tadic), 1982, “The Marxist Critique of Right in the Philosophy of Ernst Bloch” (《对恩斯特·布洛赫哲学中的权利的马克思主义批判》), *Praxis International*, 1.4, 第424—425页。

尔什维克党的领导中的统治思想是，“只有在坚如磐石的统治一个条件下，无产阶级专政中的政党才能保证它的领导地位”……这种思想导致了这样的结论，即无产阶级专政与政治民主是不可调和的……“革命的目的性”立刻变成了一种武断的、专制的“国家理性”的实践。^①

马克思主义权利（以及人权）观的根源，可以在马克思的早期文章《论犹太人问题》中找到。在这篇文章中，马克思明确指出，对于权利——《美国宪法》和1789年、1793年法国《宣言》中的人权——他只以一种观点来看：“无非是市民社会的成员的权利，即脱离了人的本质和共同体的利己主义的人的权利。”^②他认为，它们是在保证一元的、“狭隘的、封闭在自身的”的“自私自利的权利”^③，进而认为，它们在根本上沦落成了对私有财产的保护；它们将视单一政治解放（在这个领域，人类似乎是自由和平等的）为全面人类解放的替代者（和先行者）的幻想奉若神明。在《神圣家族》中，马克思甚至更为极端地对他的观点进行了总结，他写道：“已经向他指出，现代国家承认人权同古代国家承认奴隶制是一个意思。”^④

必须指出，马克思关于人权含义的观点是狭隘而又贫乏的，即使他关于18世纪晚期人权的观点也是如此：它仅仅把人权看成个人主义和资产阶级生活矛盾的表征。我们只需看一下1789年《宣言》（后来成了1791年宪法的前言）中所包括的一些权利。例如，第10条和11条说：

意见的发表只要不扰乱法律所规定的公共秩序，任何人都不得因其意见，甚至信教的意见而遭受干涉。

① 塔迪克(Tadic), 1982, “The Marxist Critique of Right in the Philosophy of Ernst Bloch” (《对恩斯特·布洛赫哲学中的权利权的马克思主义批判》), *Praxis International*, 1.4, 第425页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第437页。

③ 同上，第438页。

④ 《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第145页。

以及自由传达思想和意见是人类最宝贵的权利之一；因此，各个公民都有言论、著述和出版的自由，但在法律所规定的情况下，应对滥用此项自由承担责任。

这些权利不容易支持马克思的解释，即使意见被看做是个人的私有财产。正如勒福尔所写的，这两条中的第二条已经清楚地表明：

人超越自我，通过语言、著作和思想与他人联系，是人的权利，是人最宝贵的权利之一。换句话说，当人有言论和思想的权利时，他不可能被合法地束缚在个人欲望的限制上；再换言之，因为这些最后的措辞冒险将交流变成了其行为者，即个人的行为，而这种个人又被一一界定成了人本身的例证，所以，我们可以说，这一条清楚地表明，存在着一种交流，一种思想和意见、言语和著作的沟通，而除法律规定的情况外，这种交流原则上不受权威的制约。这种对人权的肯定涉及思想和意见在权力面前的独立，以及权力与知识的分裂，而不仅仅是也不根本是资产阶级与公民，私有财产与政治的分裂。^①

或者，来看看第7,8,9条：

除非在法律所规定的情况下并按照法律所指示的手续，不得控告、逮捕或拘留任何人。凡动议、发布、执行或令人执行专断命令者应受处罚；但根据法律而被传唤或被扣押的公民应当立即服从；抗拒则构成犯罪。

以及

法律只应规定确实需要和显然不可少的刑罚，而且除非根据在

^① 勒福尔,1981, *L'Invention démocratique: les limites de la domination totalitaire* (《发明民主:对极权统治的限制》), Fayard, Paris, 第58—59页。

除在犯法前已经制定和公布的且系依法施行的法律以外,不得处罚任何人。

以及
 任何人在其未被宣告为犯罪以前应被推定为无罪,即使认为必须予以逮捕,但为扣留其人身所不需要的各种残酷行为都应受到法律的严厉制裁。^①

在马克思所讨论的文本中,这几条都不声不响地被忽略了。它们并不适于马克思的解释;而马克思也没有考虑到它们积极的历史意义,没有考虑到它们对非自私、非资产阶级的社会生活方式的适用性以及它们与社会主义斗争的直接相关性,这是因为,马克思的思想都专注在对资产阶级社会的利己主义以及充斥在这种社会中的神秘意识形态的批判上。他的这种批判是以未来为角度的,在他那里,这种未来已经从资产阶级社会的利己主义以及充斥在这种社会中的神秘意识形态中解放了出来。

当然,在这种批判中,有许多可圈可点之处。它充满洞察力,也很中肯。特别是,“权利”概念本身在某种意义上讲是利己主义的,这很可能是对的:财产权在当代自由传统中处于核心地位,构成其洛克式(Lockean)和康德式(Kantian)变体的范式。权利典型地是个人要求别人以某种方式对待自己的基础:权利使这些个人的利益成了一种充足的理由,从而使另一个人或其他人有义务以某种方式来对待他们。很可能正确的是,以排他性权利为基础的道德是贫乏的,这样的道德容不下集体的利益和美德在道德生活中的作用,因为集体的利益和美德,难以获得那种使义务得以产生的、个体化的利益形式。^②但是,正如引自勒福尔的段落所雄辩地表明的,认真看待某些权利肯定会要求一定的社会生活方式,其中,社会关系将独

① 有关《宣言》的译文取自 <http://zhidao.baidu.com/question/908143.html?fr=qr13>。——译者注

② 拉兹,1984,“On the Nature of Rights”(《论权利的本质》),*Mind*, XC III, 370 (April)。

立于武断的政治权力而蓬勃发展。而仅仅将其视为市民社会的利己主义以及市民社会与国家之间的矛盾的表现,肯定不能认真对待这些权利。

而且,我们归于马克思的潜在论点,即只有阶级社会中相互冲突的利益才使得权利成为必要的论点,在历史记录和理论推敲面前都难以令人信服。毕竟,不仅仅是相互冲突的阶级利益才产生了对由权利提供的保护和保证的需要。正如布坎南(Buchanan)所令人信服地指出的^①,这种保护和保证至少在以下情况下也可能是需要的:少数人被民主程序疏远时;家长式政策干预个人自由时;在什么构成福利或公共利益的问题上存在分歧时;需要强制提供公共物品时;为了后人必须对供给予以指导和限制时。我们为什么应该相信,某种可能的社会生活方式——虽然是丰富的,而且没有阶级对立——可以超越上述情况呢?利他主义的实践(正如我们所见,马克思对此没有设想)也不会使这些权利成为不必要。甚至于在利他主义的条件下,也将有保护人们的需要,以使他们免受别人在利他主义所要求的问题上的错误。实际上,一个社会越是声称它是利他主义的,那么,为防止这样的主张是虚假的,这种保护和保证就越是重要,因为只有存在保护和保证时,这样的主张才可以得到检验。

我向来认为,马克思主义继承了对权利重要性过于狭隘的解释,以及对使权利成为必要的各种情况过于狭隘的看法。前者使权利显得不重要,而后者又使权利可能显得不必要。但是,在马克思主义传统内部,有没有克服这双重狭隘的资源呢?更具体地说,马克思主义者能相信人权吗?

我已经说过,无数的马克思主义者实际上已经相信人权并一直在为之而奋斗。所以,问题不是那些信仰马克思主义并投入马克思主义行列的人是否真地相信人权,而是他们能否一以贯之地这么

^① 布坎南,1982, *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism* (《马克思与正义:对自由主义的激进批判》), Methuen, London.

做。但是,如此来表述,这个问题仍不够充分。因为我可以肯定,许多被称为或自称为马克思主义者和相信人权的人,始终抱有一套信念,这些信念与他们相信人权并为之奋斗并不矛盾。因此,这个问题应这样来重新表述:那些信仰马克思主义并投入马克思主义行列的人,能够相信人权,而又与马克思主义所必不可少的核心原则保持一致吗?

我将认为,“相信”人权,准确地讲,就是严肃地对待人权:给予作为它们先决条件的利益以及它们所要求的义务以优先权,并随时准备在必要时采取相应的行动。实际上,对这种信念的一种检验,就是准备这样去行动。

这里,我将遵循范伯格(Feinberg)对“人权”的定义:它“是一种至关重要的,无条件地、不可更改地为全人类平等享有的、普遍的道德权利”^①。有时候,人权被理解为“理想的权利”,或未必被实际承认但却应该被承认的权利;也就是说,它们应该是积极的权利,并且在更健全或更理想的法律制度下将会如此。有时候,人权被理解为“本着良心的权利”,就是说,根据开明的良心原则认为它们是正当的。人权是绝对的吗?

要成为最极端意义上的绝对的人权,它们就必须在各种情况下都是绝无例外的:假设权利所有者拥有正当的利益,那么,为保护或促进这些利益的实现而强加在相应的别人身上的义务,就会是无条件的,绝对的,而不容许有任何例外。但是,这是一个不可能的极端的要求。因为,第一,义务可能不能履行,因此权利也就不能实现。《联合国人权宣言》规定的许多权利都是这样,特别是积极的权利(以一定方式来对待的权利)。这些权利——比如,所谓的“社会经济权利”,以及,总体说来,被给予相当好的生活资料甚或是基本生活资料的权利——的实现有赖于资源的可用性,因此,既然“应该”蕴涵着“能够”,那么在这个意义上讲,它们就不能是绝对的。但

① 范伯格,1973, *Social Philosophy* (《社会哲学》), Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J., 第85页。

是,第二,并且是更为根本的,义务,从而权利,在一定情况下总会被合法地藐视。考虑几个最适合于绝对权利的情形。首先考虑一下不受折磨的权利。假如你抓住了某个知道炸弹位置的人,而这颗炸弹将会炸毁整个机场,机场里人头攒动,而现在又根本没有时间去疏散他们。被公认为绝对的不受污辱或不被剥削的权利,遭到的是同样的反对。更一般的自由权,或得到同等关注和尊重之待遇的权利又怎样呢?但这些情况在实践中的含义是不能以无可辩驳的字眼来说明的;而且在每种情况下,都不难想象为了某种更大的善而藐视权利的不足为怪的情形。

因此,我们也许最好说,人权在很大程度上是一种自明的权利,总体而言,它们在保护人们的切身利益方面是正当的,而且,它们可以不顾所有其他与一定政策或行为有关的因素,无论这些因素涉及目标和目的,还是涉及对其他不那么重要的权利的保护。因此,它们具有“优先性”^①:相信它们就要承诺去维护它们,即便(或更准确地说,特别)是这样做无益于某人的目标或策略,并且有可能在事实上损害他的目标或策略。

换一种说法(它显示了正义与权利之间的联系),从受益人的角度讲,谈论权利就是一种声明正义关系要求的方式。这涉及采用“‘别的人(们)’的角度,对他(们)来说,某种东西(其中,包括选择的自由)是应被给予或应得的,如果否认这种东西,他(们)就会受到不公正地对待”^②。讨论人权就是在这样做,但与此同时,它也强调与某些问题,尤其是那些对人类繁荣发展至关重要的问题有关的角度根本的、自明的首要地位。这种讨论是严肃的,其证据就是准备着放弃目标、政策和策略,除非是在罕见、极端的情况下,因为在这些情况下,这些权利的认可与实现是相互冲突的。

按照更狭隘、更极端的观点,权利可能——根据诺齐克(Nozick)

^① 德沃金(Dworkin),1977,*Taking Rights Seriously*(《认真对待权利》),Duckworth, London.

^② 菲尼斯(Finnis),1980,*Natural Law and Natural Rights*(《自然法与自然权利》),Clarendon Press, Oxford,第205页。

的意思——被视为一种“边际约束”：对以目标为导向的行为的道德约束。这种看待权利的方式（而不是把对权利的侵犯最小化纳入某人的目标）是一种严格的义务论立场：这种约束一定不能被违背，即使这种违背会带来更好的结果（即使这些更好的结果在于将对权利的侵犯减小到最低的程度）。正如诺齐克所指出的，个人“拥有权利，有些事情是任何人或团体都不能对他们做的（否则，就会侵犯他们的权利）”；他们的权利“对社会选择确立某些约束，这些约束是通过排除某些选择对象、确定另一些选择对象等确立的”。^①按照诺齐克的观点，这种权利观反映了基本的康德式立场，即把人看作目的而不仅仅是手段，排除了人（或政党或国家）利用别人的一定方式。按照这种观点，他们的根据是，边际约束

表明了他人的神圣不可侵犯。但为什么一个人不能为了较大的社会利益而侵犯别人呢？个别地说，有时我们每个人都承担痛苦或牺牲，以争取较大的利益或避免较大的痛苦：我们去看牙医以避免随后更坏的剧痛，我们去做某些不愉快的工作以获得它的结果；一些人节食以改善他们的健康或体形；一些人存钱以备他们晚年之需。每一种情况下，为获得更全面的利益都付出了某种代价。那么，为什么不能同样坚持：某些人必须付出某种代价，以使其他人得到更大的利益和带来普遍的社会利益呢？因为并不存在为它自己的利益而愿承担某种牺牲的有自身利益的社会实体。只有个别的人存在，只有具有他们自己的个人生命的个人存在。为了别人的利益而使用这些人中的一个，利用他去为别人谋利。不用更多。这里所发生的就是为了别人的利益而对他做某种事情。谈论一种全面的社会利益就属于这种事情。（有意地？）以这种方式利用一个人，就没有充分尊重和理解他是一个独立的人、他的生命是他拥有的唯一

^① 诺齐克，1974，*Anarchy, State and Utopia*（《无政府、国家与乌托邦》），Basil Blackwell, Oxford, 第 ix 页和第 166 页。

生命的事实。他并没有从他的牺牲中得到一种超额利益……^①

但问题是,从上述理由来看,任何权利都可以是绝对的这一点还是不清楚。也许在某种情况下,这些约束会成为一种反约束?诺齐克本人也考虑到了这种可能性,他在一处有所妥协的脚注中写道:“这些边际约束是否绝对,或者是否可以被侵犯以避免大的道德灾难,如果是后者,那么,随之产生的(证明)结构又会是什么,这是一个我很希望避免的问题”^②。这种“阈限”方法要求对那些条件作出某种说明,在这些条件下,那些被看做约束的、在很大程度上是自明的权利会遭到漠视;事实上也要求对就这一点而言权利是如何不同地作出某种说明;而这似乎会相应地要求一种分析,用森(Sen)的话讲,这种分析是“敏于结果的”^③,它要在遵守约束的结果与违背约束的结果之间作出比较。这种对人权的分析可能会给这种权利设定特别高的阈限。

据此,森提出了一种对待权利的敏于结果的方法,即把权利的实现与否纳入行动的目标,而行动的目标又是以最后的结果来评价的。这种方法直接提出了权利要求反对其他因素的力量,尤其是当权利相互冲突时(比如:不侵犯另外一种权利,就不能维护某一种权利时)。森认为,有些权利比其他的要“严肃”得多,而这些权利把人与他们对之拥有权利的基本能力联系起来(比如:不被打的一般权利与“善于转移以免受伤害”的能力联系起来了^④)。因此,也是由于这一点,权利限制了其他社会政策和个人对目标的追求(包括获取那些较为不重要的权利)。人权可能设定了最狭隘的限制。

那么,我们的问题就变成了:马克思主义有兴趣认真对待这些限制吗?或者,认真对待这些限制就会不认真对待马克思主义吗?

① 诺齐克,1974, *Anarchy, State and Utopia* (《无政府、国家与乌托邦》), Basil Blackwell, Oxford, 第32—33页。

② 同上,第29—30页,脚注。

③ 森,1981, *Rights and Agency* (《权利与代理》), *Philosophy and Public Affairs*, 11. 1。

④ 同上,第18—19页。

第五章

自由与解放

据此,森提出了一种对待权利的敏于结果的方法,即把权利的

还必须唤醒这些人的自尊心,即对自由的要求。这种心理已经和希腊人一同离开了世界,而在基督教的统治下则消失在天国的幻境之中。但是,只有这种心理才能使社会重新成为一个人们为了达到崇高目的而团结在一起的同盟,成为一个民主的国家。^①

社会主义,无论从其目的还是从其手段上说,都是一场实现自由的斗争。^②

使人类精神去从事破坏性的斗争,是对人类精神的冒犯,

① 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1956年版,第409页。

② 科尔施,1930, *Der gegenwärtige Stand des Problems "Marxismus und Philosophie"*. (《《马克思主义和哲学》问题的现状》,载于《马克思主义和哲学》(*Marxism and Philosophy*), 弗·哈利迪(Fred Halliday)译, New Left Books, London, 1970, 第126页。

除非对于将代替被破坏的世界的新世界——至少对它的某些基本特征——持有某种观念。^①

马克思主义是怎样构想自由的？它所承诺的解放是从什么手中的解放？这种解放存在哪里？本章试图回答这三个问题。

第一个可以说是一个形式上的问题，而第二个和第三个则是一个实际问题的两个方面。也就是说，第一个要问的是：相对于其他意识和信仰体系，马克思主义构想自由的典型方式是什么？第二个和第三个要问的是：从积极的和消极的两个角度看，马克思主义赋予其构想自由的方式以什么内容？马克思主义如何理解资本主义的不自由以及未来共产主义的真正自由？

马克思主义的自由观

所有关于自由的丰富多彩的观点都予以认同的核心观点是：当行为者目的的实现受到阻碍时，自由就减少了。这就抓住了我们可称之为自由概念的东西，即行为者目的的实现不受任何限制，而对这种自由概念的解释，各种自由观之间仍纷争不已^②。这些自由观的争论之处在刚刚给出的那个表达式中已经被指明了。它们在三个方面存在分歧：第一，如何表征有关目的；第二，如何表征行为者；第三，如何理解导致自由减少的限制。而且，它们在以上三个（互相关联的）问题上的分歧都是深刻而又广泛的。

首先，我们来看限制。人类在作出选择和采取行动中所面对的限制可以按多种方式来分类^③。这里，我提出三种。第一，这些限制可能是外在的（如手铐）或内在的（如禁止）。当然，实际情况多是两者兼有的。比如法律规则，尽管是外在给定的，但只有人们要么

① 克鲁泡特金，1885，《Paroles d'un révolté》（《一个反抗者的话》），C. Marpon et E. Flammarion, Paris, 第308—309页。

② 罗尔斯，1971，《A Theory of Justice》（《正义论》），第5页。

③ 见范伯格，1973，《《社会哲学》》，Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J.

内在地接受它们,要么因对外在制裁感到内在的惧怕,它们才能成为限制。请注意,怎样作出这种区分,这本身取决于对行为者持怎样的看法:对内在与外在之间界限的确定,有赖于对行为者本身的界定。第二,限制可能是积极的(如禁止和禁忌)或消极的(比如金钱或知识的匮乏)。再请注意,在实践中这种区分并不是固定不变的,因为什么是积极的,什么又是消极的,也取决于所用的描述(贫穷的存在就是某些基本资源和生活机会的缺乏)。第三,限制在根源上可能是个人的或非个人的:它们可能是具体个人的具体的有意行为的直接产物(比如一个独裁者把我关押起来),也可能不知是谁的、非个人的过程和关系的产物(比如当我找不到工作时)。(个人的限制还可以进一步区分为有意强加的和无意强加的。)个人的限制与非个人的限制之间的区分可以是个度的问题(限制可能或多或少都与人的有意行为直接相关);但也是一种不断变动的区分,因为对于应该如何描述和分析个人的行为与非个人的过程和关系,人们有着不同的看法。有人认为,前者应该只被看做非个人的社会过程的例证;而与此相反,也有人认为,必须总是将后者归结为个人的行为和相互作用及其结果(这两种极端的看法都不可信)。

下面,我转而讨论这些限制所限制的东西:行为者目的的实现。怎样一个个地区分、确认行为者的目的呢?一种答案是把它们与选择情境中实际的欲望、需求抑或偏好联系起来:如果我在实现我这些实际的需求或偏好上受到了阻碍,我就是不自由的。这是一种限制性很强的观点(按照此观点,几乎没有不可实现的欲望的奴隶是自由的)。另一种答案是将它们扩展到潜在的或者与事实相悖的欲望、需求或偏好上:如果我在实现我的欲望、需求或者偏好上将会受到阻碍,我就是不自由的。从这一观点来看,重要的是可行的目的的实现或需求满足的范围:有多少扇门是敞开着?但是,这两种答案都纯粹是定量的。就自由而言,所有的欲望、需求以及偏好都是同等重要的吗?我随心所欲地说和写的自由与我随心所欲地横穿马路的自由是同等重要的吗?对后者的限制真地限制了我的自由

吗？因此，一种进一步的答案，在决定目的与自由属性的相关性时，考虑了对可选择的不同目的重要性的判断：按照这种观点，只有当重要的选择受到限制时，才有自由与不自由可言。但如何决定重要性呢？答案自然是：由行为者来决定。但是，如果是这样的话，决定的依据又是什么？是依据行为者需求的急迫性，还是依据欲望的强烈度，还是依据对判断的应用？急迫性和强烈度好像都非常牵强：我们都很熟悉那种对我们都知道并不重要的东西的急迫而又强烈的欲望。但是，如果只是行为者的判断问题，他的判断可以改正吗：当行为者在判断哪些目的（对他来说）是重要的，会犯错误吗？如果不会，它真的就是一个判断的问题（也就是在判断中他可能是正确的或错误的），而不仅仅是一个不存在对错的选择问题吗？如果行为者的判断是可以改正的，依据什么标准来确定它何时是基于“迷惑、幻想和扭曲的观点”^①而作出的呢？怎样确定宏愿、选择、行为等，哪些是真实可信的，是与行为者的“基本目的”或自我实现浑然一体，而不是与之格格不入的呢？从这个观点来看，如果我在实现我的真正的或者“重要的目的”^②方面受到阻碍，我就是不自由的，因为，对于那种我所是的自我解释、自我实现的存在来说，那些目的是我所不可或缺的东西。

这就把我引向了争论的第三个方面：行为者的本质。从最简单、最狭义的观点来看，具有自由或不自由属性的行为者只不过是（现实的或潜在的）需求或偏好的所在地：在这些需求或偏好的实现没有受到有关限制的时候，“他”就或多或少是自由的。从较为复杂、较为宽泛的观点来看，自治的问题就被提了出来：行为者的需求或偏好真的是“他的”，即是自治的而非他治的，是自我导向的而非强加或诱导的吗？（如果我不能按催眠师的要求去做，我是不自由的吗？）当然，这是一个度的问题；并且，这又是一种在实践中不断

① 泰勒(Taylor), 1979b, "What's Wrong with Negative Liberty?" (《消极自由有什么错?》), 载 A. 赖安(A. Ryan)主编的 *The Idea of Freedom: Essays in honour of Isaiah Berlin* (《自由的理念: 伊赛亚·伯林纪念文集》), Oxford University Press, Oxford, 第 192 页。

② 同上。

变动的区分,它取决于如何理解我的理由与我的行为之间的关系(是什么使得这种关系算得上是自治的?是以“正当的方式”促成我的行为的吗?但那又意味着什么呢?)。对这一观点的丰富,涉及对“真实性”概念的引入。像这样被视为自我解释、自我实现的主体的行为者,其典型特征就是忙于“强烈的评价”,对偏好的偏好,对自己要成为什么样的人作出判断。根据这种观点,“我们体验欲望和目的,将其视为有定性区分的,即视为高级的或低级的、高尚的或卑贱的、完整的或残缺的,重要的或琐碎的,善的或恶的”^①。自由在于,真实的或基本的目的不会因障碍而受挫,这种障碍包括不真实的或者“被否定的”偏好。

康德向前迈出了关键的一步,在“真我”或者理性的我与“非真我”,或者在仍较有争议的“大我”与“小我”之间作出了区分。每种情况中的前者都是自由的真正所在地。有了这一步,就出现了一种格式塔转换,在这种转换中,人们对自由的整个看法发生了决定性的变化。对理性行为者来说,自由成了摆脱他治、摆脱经验引起的欲望的自由。康德写道:“在最严格的意义上,亦即在先验的意义上,这种独立性就是自由。”^②这是纯粹自治的理性意志的自由,即按照它赋予自身的纯粹形式上的道德法则来正确地行事。对这种自由的限制,不是对满足需求的障碍,也不是对选择的限制,而是那妨碍基于纯粹理性的道德生活的一切(包括自然的欲望和倾向)。自由就是理性的自主。

最后的一步(所有这些步骤中的每一步都不会受到此前任何步骤的支配)将“大我”或“真我”与特定的集体、组织或团体——国家、阶级、政党、民族——等同起来,它们是行为者身份的构成。按照最后的这个观点,自由在于那个行为者的基本目的的非限制性:自由,就像费希特(Fichte)对于民族所写的那样,是“摆脱了任何异

^① 泰勒(Taylor),1979b,“What's Wrong with Negative Liberty?”(《消极自由有什么错?》),载A. 赖安(A. Ryan)主编的*The Idea of Freedom: Essays in honour of Isaiah Berlin*(《自由的理念:伊赛亚·伯林纪念文集》),Oxford University Press, Oxford,第184页。

^② 《实践理性批判》(*Critique of Practical Reason*),第一册,第五节。

己物的侵扰和腐化”的自由^①。自由就是集体的自主。

上述两步,黑格尔都走过了,他试图赋予康德的自由以一种社会的和政治的体现。他认为“只在特殊和有限的欲望领域有效”的那种自由“只是放纵”,并把它与主观意志和理性意志的结合体进行了比较:

个人在其中拥有并享有他的自由的现实形式正是道德**整体**,即**国家**;但这是以他承认、相信,并情愿承受那种为整体所共同的东西为条件的。^②

其他哲学家,如费希特和其他德国民族主义者,也走过了上述后两步,伊赛亚·伯林爵士对他们的观点作了无与伦比的描述:

费希特当然比他那个时代未受过教育的德国人,更明白他们希望如何或希望做什么。圣人比你自已更了解你自己,因为你是自身激情的受害者、一个过着受人支配生活的奴隶,无法认识你真正的目标。你希望成为一个“人”。满足你的这个愿望就是国家的目标。“强迫是有道理的,因为它可以教育你,使你在将来能够具有真知灼见”。我本性中的理性,若要获得胜利,就必须消除和压制那些使我变成奴隶的“卑贱的”本能,即我的情感与欲望;同样(这种从“个人”到“社会概念”的重大转变,几乎是无法察觉的),社会中比较优秀的分子——受过良好教育、比较有理性的那些“具有他们的时代和人群之最高智慧”的人物——也可以使用强迫的手段,去使社会中无理性的人,

^① 引自克里格(Krieger),1957, *The German Idea of Freedom. History of a Political Tradition*《德国的自由思想:政治传统史》,University of Chicago Press, Chicago and London,第190页。

^② 黑格尔(Hegel),1822—1831, *The Philosophy of History*《历史哲学》,J.西布尔(J. Sibree)译,C. J. 弗里德里希(C. J. Friedrich)作序, Dover Publications, New York, 1956, 第38页。

变成有理性的人。^①

上述两步,马克思一步也没有走过:他不接受康德的理性道德意志和纯粹形式的道德法则的观点,也不认为个人只有作为基于认同的集体的成员才是自主的。然而,在马克思那个时代的德国文化中,很多人都走过了上述两步,这个事实无疑影响了马克思:对他来说,自主是一个决定性的重要观念,即使他从未对自己关于作为限制和潜在自主主体的“自我”的观念进行过彻底的思考,也从未对获得解放的、自主的行为者会是什么样作过说明。他之所以没有那样做,是因为他甚至连认同或自我界定这样的问题几乎都没有提及,他也没有把它视为一个人类急需得到答案的问题。特定团体之内的界定与认可的需要,并未构成马克思哲学人类学的一个部分,所以,马克思以及马克思主义的思想都令人奇怪地没有能力去解释种族划分、民族主义、地方主义、宗教以及其他基于认同的文化现象(除去作为阶级社会虚幻的、意识形态的产物的现象)。

另一方面,马克思无疑拒绝了对自由的狭隘解释,这种解释是从霍布斯和休谟开始,经边沁和密尔,到今天在英美思想和实践中居支配地位的那一支的自由主义的典型特征。根据这种看法,存在着如下这样的倾向,把导致不自由的各种限制视为外在的、积极的、个人的;把这些限制所限制的东西都视为(实际的或潜在的)需求或偏好,而不管它们可能是什么,也不管它们是否重要;把行为者或自由的主体仅仅视为这些需求和偏好的所在地。(这就解释了缘何自由主义者经常为“机遇”的而非“运用”的自由观所吸引。按照“机遇”的自由观,我的自由就只是有多少扇门向我敞开的问题了,因为机遇对于行为者而言是外在的,可以在不考虑行为者及其目的的情况下被确定。)总体上讲,这是对自由主义的一种粗俗的解释,因为很显然,对各种各样的自由主义思想家,尤其是对洪堡(Hum-

^① 伯林(Berlin),1958,“Two Concepts of Liberty”(《两种自由观》),重印于《自由四论》(Four Essays on Liberty),Oxford University Press,Oxford,1969,第149—150页。

boldt)和 J. S. 密尔而言,一种更加宽泛而又丰富的自由观是非常重要的。他们非常重视对可供选择的生活方式的强评价(不同意边沁图钉与诗歌一样美好的观点),并坚信不疑地认为,自治、真实性与自我实现对一个自由的行为者来说是不可或缺的(不适宜地把一个不满足的苏格拉底与一个满足的猪作了比较)。

然而,把自由主义中的大部分——并且肯定是从霍布斯开始,经由边沁,再到功利主义的那一重要谱系——看做是我在前面所作的大致描述的例证也并非不正确。而且,事实上,马克思曾以各种理由批判过功利主义(他指的是爱尔维修、霍尔巴赫、边沁、詹姆斯·密尔),但在他们中间,他批判的是功利主义任意的综合法,批判的是功利主义只关注被宣称的单个属性,即效用(或者像我们现在可以说的,需求—满足)的综合,而不注意行为和社会关系的意义,或要满足的需求的重要性。马克思反过来把功利主义的这种关注与资本主义社会关系的本质联系了起来:

把所有各式各样的人类的相互关系都归结为**唯一的**功利关系,看起来是很愚蠢的。这种看起来是形而上学的抽象之所以产生,是因为在现代资产阶级社会中,一切关系实际上仅仅服从于一种抽象的金钱盘剥关系……现实关系就是谈话、爱情,即个人的一定特性的一定的活动。而这两种关系在这里却没有它们所**特有的**意义,它们成了代替它们的第三种关系即**功利关系或利用关系**的表现。^①

在更广泛的意义上讲,自由主义的传统大都声称支持那些对个人的生活计划或善的观念持中立态度的社会和政治安排,大都关注对(外在)机遇的不加限制,大都预设了一个进行选择的自我,且这个自我可以自由选择其善的观念。因此,在自由主义传统内,无疑一直存在一种我们可称之为压力的东西,使它倾向于对我所划分的自

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第479页。

由的各种要素作狭隘的解释。其中最狭隘的解释是哈耶克(Hayek)将自由界定为“一个人不受制于因另一人或另一些人的专断意志而产生的强制的状态”^①。

截然不同是,马克思主义与斯宾诺莎、卢梭、康德和黑格尔以及其他思想家的思想一起,属于我所谓的更宽泛、更复杂或者更丰富的自由观的范畴(并且陷入了它们与生俱来的陷阱和似是而非的矛盾中)。它认为,对“真正的自由”的限制可以是内在的、消极的、非个人的;它当然根据其与自由和不自由的相关性对不同的利益和偏好作了区分;它完全笃信行为者是一种(潜在地)自我导向的存在的观念,这种行为者在与他人的相互认同与交往中达到了自我实现。因此,再明显不过的是,马克思也认为,意识形态、认知和动机上的抑制也是对自由的限制,而且,正如我们已经看到的,马克思还谈到了非个人的经济关系无形的强制。马克思当然区分了重要的需求与不重要的需求、真实的需求与非真实的需求(比如,他谈到过资产阶级“绝对的致富欲”^②)。马克思关于行为者的观念,反映在诸如下面这一段(在对亚当·斯密的批判中)的一些段落中:斯密没有认识到,

克服这种障碍本身,就是自由的实现,而且进一步说,外在目的失掉了单纯外在必然性的外观,被看作个人自己自我提出的目的,因而被看作自我实现,主体的物化,也就是实在的自由……^③

因此,马克思主义不言而喻地谴责了我们在上文中所提及的观念,不仅认为它们是狭隘的,而且认为,它们的狭隘是意识形态性的,因为它们稳定了阶级关系,并且,它们通过呈现一种假象,即人们周

① 哈耶克,1960,《The Constitution of Liberty》(《自由宪章》),Routledge and Kegan Paul, London,第11页。

② 《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第175页。

③ 《马克思恩格斯全集》第46卷下册,人民出版社1980年版,第112页。

围存在的不自由比实际上存在的要少得多,来服务于阶级利益。

然而,认为自由主义的自由观过于狭隘并加以拒绝是一回事,而否认资产阶级自由的真正自由地位却是另一回事。马克思有时会这样做,马克思之后的马克思主义者们也常这样做。我们已经看到,在《论犹太人问题》中,马克思把自由权与利己主义、自私自利、私有财产联系在一起。有时,马克思会关注详细解释资产阶级生产关系内部普遍流行的对自由的意识形态理解,并且通过既与以前的生产关系进行对比,又与所预见的后资产阶级未来的生产关系进行对比,把这种理解放到了历史之中:

在现今资产阶级生产关系的范围内,所谓自由只不过意味着贸易的自由,买卖的自由……我们的资产者高谈自由买卖的论调,也如同他们其他所有一切高谈自由的大话一样,本来仅仅对于不自由的买卖来说,对于中世纪被奴役的市民来说,才是有些意义的,而对于共产主义要消灭买卖、要消灭资产阶级生产关系和消灭资产阶级本身这一点来说,却是毫无意义的。^①

但是,在《〈政治经济学批评〉(1857—1858年草稿)》中,马克思又进一步把竞争的自由描述为:

不过是在有局限性的基础上,即在资本统治的基础上的自由发展。因此,这种个人自由同时也是最彻底地取消任何个人自由,而使个性完全屈从于这样的社会条件,这些社会条件采取物的权力的形式,而且是极其强大的物,离开彼此发生关系的个人本身而独立的物。^②

马克思还在其他地方对相同的思想作了探究,只是要稍微温和一

① 《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社1958年版,第482页。

② 《马克思恩格斯全集》第46卷下册,人民出版社1980年版,第161页。

点。他指出：

在资产阶级的统治下个人似乎要比先前更自由些，因为他们的生活条件对他们说来是偶然的；然而事实上，他们当然更不自由，因为他们更加受到物的力量的统治。^①

更为具体地说，马克思指出，在工人与资本家的交换关系中，工人的自由（与平等）仅仅是形式上的，它遮蔽了工人对作为整体的资本和资本家阶级的依赖。契约的“法权关系”或者“法律虚构”^②——各方在其中只是作为个人而彼此面对——只是“表面现象，而且是骗人的表面现象”：工人

把力的特殊表现出卖给某个特殊的资本家，工人独立地同这个作为单个人的资本家相对立。很明显，这不是工人同作为资本的资本的存在，即同资本家阶级的关系。但是，就单个的、现实的人格来说，在这种情况下，工人有选择和任意行动的广阔余地，因而有形式上的自由的广阔余地。^③

这种思维模式根源于马克思主义中的一种历史性的倾向，这是一种将典型的资产阶级自由（包括公民自由以及政治自由）贬低为仅仅形式上的自由的倾向，而从这种贬低到根本否定资产阶级自由的真正自由地位仅有一小步（正如我们所见，这一步，马克思本人偶尔也会迈出）。但是，就像前面引用的最后一段话所暗示的那样，马克思自己经过深思熟虑的观点要复杂得多。毕竟，存在着个人“选择的”“广阔余地”，作为工人，他可以选择如何施展自己的才干、为谁去工作等；作为消费者，他可以选择将所得货币转变为“他所想要

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第86页。

② 《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第629页。

③ 《马克思恩格斯全集》第46卷上册，人民出版社1979年版，第462页。

的任何使用价值”：

他作为自由人这样行动时，他本人是必须付出代价的，他必须为他花费自己的工资的方式负责。他和需要主人的奴隶不同，他要学会自己管自己。^①

而且，事实上，工人要能够进行革命性的变革，以实现“真正的自由”或马克思及后来的诸多马克思主义者那么雄辩地讲到的解放，这种“形式上的自由”（以及意见表达和政治活动）的现实性难道不是必不可少的吗？^② 现在，让我们来考察一下这种现实性包含着什么东西。

异 化

首先，我必须问：解放是从什么中解放出来？关于这个问题，最基本、最普遍的答案是：异化。在马克思的早期著作中，马克思将他的异化观阐述为一种内容广泛的观念，其目的是要解释现代社会中的诸多罪恶和非理性，并将二者联系起来。我同意伍德的看法，即在马克思的后期著作中，异化观

不再是解释性的，而是描述性或诊断性的。马克思用异化这个概念来确认或者描述人类所患的某一种疾病或机能障碍，而这种疾病或机能障碍在现代社会尤为普遍。这种疾病是作为“不自然的分裂状态”或“被自己的创造所统治”这样的直喻或隐喻典型反映的各种现象，是以这种或那种方式促成的。^③

① 《马克思恩格斯全集》第49卷，人民出版社1982年版，第93页。

② 见埃尔斯特，1985，《Making Sense of Marx》（《理解马克思》），Cambridge University Press, Cambridge。

③ 伍德，1981，《Karl Marx》（《卡尔·马克思》），Routledge and Kegan Paul, London, 第7页。

当然,马克思认为,许多疾病都是资本主义引起的:其中有阶级统治和阶级剥削、资源和能源的浪费、非理性、无效率、贫穷、退化及痛苦。然而,“异化”占有了那些构成不自由的因素——在资本主义制度下尤为严重,而消除这些因素则将构成人类的解放。当然,我所提到的其他疾病也并非与不自由毫不相关,但是,异化占有的是“真正的自由”的主要障碍。简而言之,“异化”是一种指称,指的是马克思主义关于资本主义不自由的独特观点,指的是按照这种观点来看使资本主义尤其不自由的东西。为澄清它所指的内容,我要探讨的是,第一,这种(晚期)疾病的主要症状;第二,这种疾病的性质;第三,按照马克思的观点,这种病症的成因。

异化的最基本形式是劳动的异化:

劳动对工人说来是**外在的东西**,也就是说,不属于他的本质的东西;因此,他在自己的劳动中不是肯定自己,而是否定自己,不是感到幸福,而是感到不幸,不是自由地发挥自己的体力和智力,而是使自己的肉体受折磨、精神遭摧残。因此,工人只有在劳动之外才感到自在,而在劳动中则感到不自在,他在不劳动时觉得舒畅,而在劳动时就觉得不舒畅。^①

工人的异化部分在于日益简单的劳动“单方面的、畸形的发展”^②——工人在个人生产力上的贫乏^③,以致劳动分工“从生命的根源上侵袭着个人”^④;部分在于工人与同事的异化,同样是由劳动分工造成的贫乏与受阻;部分在于与作为“第三者的财产”^⑤的土地和生产工具的异化。另外,劳动者“同自己的劳动产品的关系就是同一个异己的对象的关系”:因此,

① 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第93—94页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第296页。

③ 《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第400页。

④ 同上,第402页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第46卷上册,人民出版社1979年版,第460页。

工人在劳动中耗费的力量越多,他亲手创造出来反对自身的、异己的对象世界的力量就越强大,他本身、他的内部世界就越贫乏,归他所有的东西就越少……工人在他的产品中的外化,不仅意味着他的劳动成为对象,成为外部的存在,而且意味着他的劳动作为一种异己的东西不依赖于他而在他之外存在,并成为同他对立的独立力量;意味着他给予对象的生命作为敌对的和异己的东西同他相对抗。^①

更广泛地讲,在资本主义制度下,各阶级成员的生活都被异化了,因为资本主义刺激的需求具有单一性和强制性;因为资本主义社会关系具有严重的工具性、相互冷漠性、非互惠性、冲突性等特征;还因为这些关系获得了一种“拜物教”形式这个事实,“这种拜物教把物在社会生产过程中获得的社会的经济的性质,变为一种自然的、由这些物的物质本性产生的性质”^②。因此,资本主义鼓励“非人的、过分精致的、非自然的和臆想出来的欲望”^③,尤其是对金钱的迫切需要,以致“一切激情和一切活动都必然湮没在发财欲之中”^④。人成了“受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西”^⑤,其“生命活动,自己的本质变成仅仅维持自己生存的手段”^⑥,并且,劳动活动“不是满足劳动需要”,而只是“满足劳动需要以外的需要的一种手段”^⑦。对于每个人而言,资本主义典型的社会关系与社会制度——商品交易、资本交易、金钱交易——似乎是“某种异己的、在他们之外的权力。关于这种权力的起源和发展趋向,他们一点也不了解;因而他们就不再能驾驭这种力量,相反地,这种力量现在却

① 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第91—92页。

② 《马克思恩格斯全集》第24卷,人民出版社1972年版,第252页。

③ 同①,第132页。

④ 同①,第135页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1956年版,第461页。

⑥ 同①,第96页。

⑦ 同①,第94页。

经历着一系列独特的、不仅不以人们的意志和行为为转移的,反而支配着人们的意志和行为的发展阶段”^①。

这些就是异化的主要症状。马克思没有追问的一个问题是,这个患者是否必须意识到这些症状?它们是否必须被主观上体验为异化,才会作为异化而存在?或者,异化是否可能只是一个用于被异化者的境遇和自我理解的客观上的,即一个旁观者的范畴?在第一种情况下,“异化”从现象上摄取了被异化者的“生活世界”,即他的内心世界;在第二种情况下,“异化”从一种外部的、反事实的世界——正是被异化者的异化使之不能成为事实——的角度摄取了那个世界和他的体验。马克思从未真正提出过这个问题,我想,这主要是因为他实际上假定了,客观异化要么就是主观异化,要么将会不可避免地变成主观异化。但是,这个问题是重要的,因为对这个问题的回答直接影响到被异化者的如下能力,即理解和把握(实际上,甚至是想去理解和把握)有可能存在的任何解放的可能性的能力。当然,从卢卡奇时代开始,这一问题就变得特别重要了。面对马克思从没提出过的这个问题,卢卡奇是第一个认真对待持续存在的客观异化的马克思主义思想家。

那么,这些不同的症状是什么东西的症状呢?异化存在于什么之中呢?我认为,答案是双重的:异化可以被看做具有两个(内在联系的)方面。

一方面,异化可以被看做对人的发展可能性的抑制或障碍。在异化条件下,个人不能“肯定”、“证明”、“实现”自己。^② 马克思认为,“任何人的职责、使命、任务就是全面地发展自己的一切能力”^③,而且,(在马克思早期的明确表述中)一旦被异化,人们的生活就不会是人的本质“感到满足”^④这样的生活了,或者(在后来的

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第39页。

② 伍德,1981, *Karl Marx* (《卡尔·马克思》), Routledge and Kegan Paul, London, 第21页。

③ 同①,第330页。

④ 同①,第48页。

明确表述中),人们劳动的外在目的似乎是“单纯外在必然性”,而不是个人自己的——“自我实现,主体的物化,也就是实在的自由,——而这种自由见之于活动恰恰就是劳动”^①。

普拉门纳兹(Plamenatz)曾将此称作“精神的异化”^②——正如我所说的那样,由于处在主观条件与客观缺失之间,它是极其不明确的。它涉及许多因素,其中大部分马克思和恩格斯已经间接提到了:人“丧失了一切现实生活内容”^③,变得“没有价值”^④了;劳动分工导致了“牺牲其他一切特性而单方面地发展某一种特性”^⑤和真正社会互惠的缺乏,而在这种社会互惠中,“作为人进行生产”意味着“在我个人的生命表现中,我直接创造了你的生命表现,因而在我个人的活动中,我直接证实和实现了我的真正的本质,即我的人的本质,我的社会的本质”^⑥。此外,劳动产品没有将他们的生活“物化”或表现为具有人的意义:它们并非“同样是反映我们本质的镜子”^⑦,以便人“在他所创造的世界中直观自身”,对象化“人的类生活”^⑧。简而言之,资本主义的方法“使工人畸形发展,成为局部的人”,使“劳动过程的智力与工人相异化”;^⑨并且,在更广泛的意义上讲,个人缺乏“社会活动场所来显露他的重要的生命力”^⑩,此外,资本家和工人都缺乏一种个人间的相互联系(当然,它呈现的是现代生产力的发达阶段),这种相互联系把“个人的自由发展和运动的条件置于他们的控制之下”——这些条件在从前是受偶然性支配

① 《马克思恩格斯全集》第46卷下册,人民出版社1980年版,第112页。

② 普拉门纳兹, *Karl Marx's Philosophy of Man* (《卡尔·马克思关于人的哲学》), Oxford University Press, Oxford.

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第75页。

④ 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第37页。

⑤ 同③,第295页。

⑥⑦ 同④,第37页。

⑧ 同④,第97页。

⑨ 《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第708页。

⑩ 《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社1957年版,第167页。

的,并且是作为某种“独立的东西同各个个人对立的”^①。

异化的另一方面存在于阻碍或抑制那种自由发展的东西中:对“真正的自由”的独特的马克思式的限制。这种限制是非个人的、匿名的,就是说,“我们本身的产物聚合为一种统治我们的、不受我们控制的……物质力量”,借此,“人本身的活动对人说来就成为一种异己的、与他对立的力量,这种力量驱使着人,而不是人驾驭着这种力量”。^② 因此,在资本主义制度下,“对于无产者说来,他们自身的生存条件、劳动,以及当代社会的全部生存条件都是一种偶然的的东西,它是单个的无产者无法加以控制的,而且也没有任何社会组织能使他们加以控制的”^③。

普拉门纳兹以及其他一些人把这称作“社会的异化”,它有多种表现形式:资本主义竞争的驱使;劳动力市场的苛刻;劳动分工的角色要求;“从前各个个人所结成的那种虚构的集体,总是作为某种独立的东西而使自己与各个个人对立起来”,因为它掩盖了阶级统治,所以“对于被支配的阶级说来,它不仅是完全虚幻的集体,而且是新的桎梏”^④;商品拜物教(在这种商品拜物教中,“把人们本身劳动的社会性质反映成劳动产品本身的物的性质,反映成这些物的天然的社会属性”^⑤,这种社会属性与人们毫不相关,而只与他们的产品相关)、货币拜物教和资本拜物教。简而言之,物化的社会关系限制着真正的自由,而这种真正的自由是由集体成员全面而又自由的发展构成的。这些关系

只能靠个人重新驾驭这些物的力量并消灭分工的办法来消灭。没有集体,这是不可能实现的。只有在集体中,个人才能获得全面发展其才能的手段,也就是说,只有在集体中才可能有个人

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第85页。

② 同上,第37页。

③ 同上,第87页。

④ 同上,第84页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第88—89页。

人自由。^①

这种病症的病因是什么：其主要病因在哪里？对此，从一个层面来说，可在历史唯物主义的领域内作出解答。确切地说，抑制和阻碍真正的自由的这些关系，就是人们在“生活的社会生产中”所建立的社会关系，就是那些“一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系”^②，以及竖立在这些关系之上并固化这些关系的法律、政治、道德等上层建筑。马克思及以后的马克思主义者都强调指出，资本主义生产力的巨大发展是“靠牺牲工人个人”^③的，但对于全部个人的类的最充分发展来说，这种发展既是手段又是前提。迄今为止，前者的发展既是片面的，又是与阶级相连的：

作为过去取得的一切自由的基础的是有限的生产力；受这种生产力所制约的、不能满足整个社会的生产，使得人们的发展只能具有这样的形式：一些人靠另一些人来满足自己的需要，因而一些人（少数）得到了发展的垄断权。^④

这里的观点似乎是，在达到物质极大丰富前，零和阶级关系是不可避免的：一些人抓住了可资利用的（有限的）自我发展的历史性机会，但这是以其他人的牺牲为代价的。

在更深的层次上来看，马克思对异化的解释又回到了黑格尔和卢梭的观点上。人类不再能成功地认识到，是他们自己在控制并熟练掌握着其社会的世界，这时，异化便进入了人类的历史。只有当他们能够再次具有这种自我认识的时候，异化才会消失。我们不清楚，马克思和后来的马克思主义者将这个起点放在哪里，他们是否

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第84页。

② 《马克思恩格斯全集》第13卷，人民出版社1962年版，第8页。

③ 《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第708页。

④ 同①，第507页。

真地相信前现代社会(比如古代社会)或者部落社会明显不存在异化。我们也不清楚,在一个“联合起来的生产者”——他们“使”物化力量“从属于”他们自己,并消灭了劳动分工——的共同体中,那种“一定的、必然的、不以人的意志为转移”的社会关系究竟怎样才能被克服,以及这些生产者会过上什么样的生活。现在,我们就来讨论这些涉及马克思自由理想的积极内容的问题。

共产主义

那么,解放承诺了什么呢?自由王国有什么独特的优点呢?正如我们已经看到的,马克思和正统的马克思主义将对这个问题的明确回答当作“乌托邦”而有意回避了。然而,正如我们同样已经看到的,马克思主义关于正义与非正义、剥削与异化中的不自由的观点都预设了一种自由的理想。这些观点都采用了一种激进的批判视角,即“人”的社会或自由王国的视角,如果不回答上述问题,不赋予“共产主义”以一定的内容,就不能采用这种视角。接下来,我将把重点全部放在共产主义高级阶段上(除非另有说明),因为低级阶段还只是这样一种“共产主义社会,它不是在它自身基础上已经发展了的,恰好相反,是刚刚从资本主义社会中产生出来的,因此它在各方面,在经济、道德和精神方面都还带着它脱胎出来的那个旧社会的痕迹”^①。沿用马克思最喜欢的这个比喻,这里,我们关注发育完全而又成熟的、没有血统——或者,人们还可以加上,任何用以使它出生的产科方法——标记的共产主义。(“暴力”,像马克思在其他地方所说的那样,“是每一个孕育着新社会的旧社会的助产婆”^②)

我们也已看到,在这样一种社会里,正义原则,以及更广义上的法权原则,被认为已经消逝。用恩格斯的话说,在实际生活中,它

① 《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1963年版,第21页。

② 《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第819页。

们已经被忘却了。那么,依照什么原则或标准来断定这种社会的优越性呢?这种社会所体现的“真正人的道德”是一种什么样的道德?该如何验证其要求?诉求直觉吗?我们可以看到,马克思以及马克思主义的许多著作都是这样做的:频频诉求读者的愤慨感、同情心,还有读者对什么“适合于人的本性”的理解。然而,道德直觉是阶级偏见的主要例证,这却是马克思主义的一个基本思想:似乎没有任何马克思或马克思主义的理由可以认为人们普遍都有这种直觉,甚至对充分反思的行为者而言,也是如此,那就更不必说在实际推理中诉求它们了。那么,这里所指的道德是义务论的吗?比方说,是康德哲学的吗?正如新康德学派所看到的,很多马克思主义的经典文献都支持这种观点,比如,马克思对资本主义交换关系的谴责,他认为,资本主义交换关系就是这样一种社会关系,其中,每个人都成了他人的工具;以及,在更广泛的意义上讲,马克思经常谈到的资本主义关系所固有的“奴役”、退化和侮辱。或者,这里所指的道德可能根本上就是功利主义的?在这点上,马克思及后来的马克思主义者所讲过的话也都提供了大量的证据。共产主义将不仅更为有效和多产,它还会消除痛苦、悲伤和挫折:正如列宁所说的,劳动人民会过上安逸的生活,享受最大限度的福利。或者,毋宁说,这里所指的道德是至善论的,追求一种亚里士多德式的人的显著潜能和美德的实现?我已经引用了很多支持这种理解的材料,比如,马克思主张,“全面地发展自己的一切能力”是每个人的“职责、使命、任务”^①。

马克思并不是道德哲学家,也没有讨论过这些不同类型道德间的区别。我猜想,如果马克思那么做的话,他就会提出,在共产主义条件下,所有这些不同的道德无论如何都会融为一体:共产主义将会同时包含(马克思所认为的)直觉上本质是“人”的东西,尊重人

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第330页。

的价值或尊严,并且使人的福利与自我发展最大化。^①当然,在马克思主义传统内,没有就这些不同理想之间的冲突的可能性展开讨论。这里,我不打算进一步探讨这些相当深奥的问题,我只想肯定地说,如果我们在这里关心的是“什么使自由王国的自由成为真正(而不是形式上)的自由?”这个问题,那么我们必须遵循的就是目的论的、亚里士多德式的、至善论的马克思(见本章的第一条引语)。因为,资本主义所否认而共产主义所承诺的自由是用“类的力量”、潜能以及自我实现等术语来系统表达的。

在解放的自我转变、自我实现过程中,有一个因素是至关重要的:自由时间。正如马克思在《〈政治经济学批判〉(1857—1858年草稿)》中所写的,“自由时间——不论是闲暇时间还是从事较高级活动的时间——自然要把占有它的人变为另一主体”^②。并且,在他那篇或许是有关这个主题的最著名的文本中,马克思也对这一点作了强调:

事实上,自由王国只是在由必需和外在规定要做的劳动终止的地方才开始;因而按照事物的本性来说,它存在于真正物质生产领域的彼岸……这个领域内的自由只能是:社会化的人,联合起来的生产者,将合理地调节他们和自然之间的物质变换,把它置于他们的共同控制之下,而不让它作为盲目的力量来统治自己;靠消耗最小的力量,在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。但是不管怎样,这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸,作为目的本身的人类能力的发展,真正的自由王国,就开始了。但是,这个自由王国只有建立在必然王国的基础上,才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件。^③

① 见卡门卡,1972, *The Ethical Foundations of Marxism* (《马克思主义的伦理基础》(第二版), Routledge and Kegan Paul, London, 1972。

② 《马克思恩格斯全集》第46卷下册,人民出版社1980年版,第225—226页。

③ 《马克思恩格斯全集》第25卷,人民出版社1974年版,第926—927页。

正如海勒所指出的,马克思在《〈政治经济学批判〉(1857—1858年草稿)》中概括了一种颇为不同的可能性。在这本书里,抱着对自动化的幻想式期待,马克思写道,在这种未来中,

劳动表现为不再象以前那样被包括在生产过程中,相反地,表现为人以生产过程的监督者和调节者的身分同生产过程本身发生关系……工人不再是生产过程的主要当事者,而是站在生产过程的旁边……在这个转变中,表现为生产和财富的宏大基石的,既不是人本身完成的直接劳动,也不是人从事劳动的时间,而是对人本身的一般生产力的占有,是对自然界的了解和通过人作为社会体的存在来对自然界的统治,总之,是社会个人的发展……一旦直接形式的劳动不再是财富的巨大源泉,劳动时间就不再是,而且必然不再是财富的尺度,因而交换价值也不再是使用价值的尺度。^①

但是,请注意,也是在这种幻想中,至关重要的东西是自由发展的时间,只有在这里,这种发展才能在生产过程本身之中以科学认识和技术控制——因其自己的缘故而被当成了一种“迫切的需要”——的方式发生。因为,大体而言,马克思认为:

自由时间,可以支配的时间,就是财富本身:一部分用于消费产品,一部分用于从事自由活动,这种自由活动不象劳动那样是在必须实现的外在目的的压力下决定的,而这种外在目的的实现是自然的必然性,或者说社会义务——怎么说都行。^②

我想,谈到这里,我们就触及了问题的核心。正是从“外在目

① 《马克思恩格斯全集》第46卷下册,人民出版社1980年版,第218页。

② 《马克思恩格斯全集》第26卷Ⅲ,人民出版社1972年版,第282页,斜体为作者所加。

的”的压力下解放出来,从“是自然的必然性,或者说社会义务”的东西中解放出来,才是马克思“真正”自由构想的关键所在。这大概就是马克思和恩格斯拒绝麦克斯·施蒂纳(Max Stirner)“在共产主义社会中谈得上‘义务’和‘利益’”这个观点的原因,他们认为这是“资产阶级社会的一个对立的两个相辅相成的方面”。^① 我认为,也正因此,他们才认为

共产主义和所有过去的运动不同的地方在于:它推翻了一切旧的生产和交往的关系的基础,并且破天荒第一次自觉地把一切自发产生的前提看作是先前世代代的创造,消除这些前提的自发性,使它们受联合起来的个人的支配……共产主义所建立的制度,正是这样的一种现实基础,它排除一切不依赖于个人而存在的东西,因为现存制度只不过是个人之间迄今所存在的交往的产物。^②

但是,如果这是一种正确解释的话,那么我们面前又会出现一大堆问题。是什么使目的成了“外在的”?并不是行为者认为是什么,就是什么(除非把一个纯主观的、现象学意义上的异化概念强加于马克思)。什么才是个人真正的、非外在的目的?马克思设想了一个世界,在这个世界里,这个问题甚至都不会产生,因为它的答案既是毋庸置疑的,又是可以正确理解的,既是显而易见的,又是合乎事实的(因此,是一个不存在道德怀疑的世界)。难道就不存在人类活动(包括劳动)必须将其作为一般的社会合作和(正如麦克斯·韦伯和迪尔凯姆所认为的那样)具体的复杂现代社会秩序的先决条件,而加以实现的自然的必然性吗?至于社会义务(这使我们想到了法权的消逝),难道它们的消失是可以想象的吗?甚至在一个其丰富性和合作性要比我们自己的世界高得无法想象的世界里,

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第233页。

② 同上,第79页。

它们的消失也是可以想象的吗——不管是在现在被视为义务而必须完成的任务将会消失的意义上,还是在它们不会再被视为义务的意义上?

此外,更宽泛的问题也产生了。马克思的想象是“个性得到自由发展……直接把社会必要劳动缩减到最低限度,那时,与此相适应,由于给所有的人腾出了时间和创造了手段,个人会在艺术、科学等方面得到发展”^①。但是,所有人的“个性得到自由发展”意味着什么呢?意味着所有人应该有平等的机会去发展他们分别拥有的各种各样的能力(或者更确切地说,有关的“人”的能力)吗?或者意味着,所有人都会在事实上实现这样的能力,从而在任何一种能力上都获得程度不同的发展,并在发展和整合不同能力方面都获得程度不同的成功?还是意味着,“艺术、科学等等的发展”会在作为一个整体的社会里达到最高水平?不管哪一种解释是正确的,似乎都不能否认它借助了一种分配原则,即使它不是一种(休谟—罗尔斯意义上的)分配正义原则,因为它规定了应怎样分配资源以实现正在讨论中的结果,指明了谁应该得到什么。事实上,上述三种理解借助了三种分配原则,即:(1) 平等(并且不加限制)地获取并利用自我发展(个人与个人间这种发展的最大值各不相同)的(外部)手段,也就是机会公平原则;(2) 运用(包括资源在内的)任何所需手段以实现自我发展的普遍最大化,也就是结果公平原则(以至于所有人都在最大限度地发展各自的潜能);(3) 采取任何所需的资源分配,利用任何所需的手段,以此来最大限度地实现“社会”中艺术、科学、智力等各方面的发展,它丝毫不谈平等,但它使恰当的分配和社会政策都以人们渴望得到的结果的要求为依据。

然而,进一步的问题还会出现。首先,什么是发展本身的初始标准?什么才算是能力的实现?以及,如何超越特殊能力的实现,而获得一种多方面的发展?如何超越这两者,而将各个方面整合成

^① 《马克思恩格斯全集》第46卷下册,人民出版社1980年版,第218—219页。

一个有意义的生命计划？其次，上述哪一种原则最有可能是马克思的解释？难道“个性得到自由发展”不正是意味着自主或自我发展吗？也就是说，不仅仅是个体选择不发展的抽象的可能性，而且还是个体选择不发展的现实的可能性？这暗示了解释(1)。但是，通常在马克思的著作中赞成的好像是解释(2)——而且，几乎可以肯定，他没有将解释(1)与解释(2)区分开来。但是解释(2)在应用中却造成了极大的困难。这是一个规定了谁应该得到什么的原则，但却是一个其中的“谁”和“什么”相互依赖的原则：行为者的身份受到一些正在讨论的手段的影响（从为有天赋者设立的特殊学校到遗传工程）。如果这种原则的运用超过了一定的点（由对任何既定的自我可被改变的程度的某种限制确定），自我就在被改造，甚至在被创造。由于取决于技术上的可能性（并且，在共产主义制度下这些可能性肯定会很大），解释(2)的结果可能就意味着解释(2)¹，即需要运用任何手段来达到自我发展的普遍的、平等的最大化。有时，马克思和马克思主义者暗示这就是他们的所指。但是，他们又经常暗示他们赞成解释(3)，而且很可能认为解释(3)与解释(2)和解释(1)相符合。但是，它们相符吗？先看解释(3)与解释(2)。这是最不可能的，因为科学成就和艺术成就一定涉及有些人做不到的事另一些人却做到了。尽管在某种意义上前者可以实现他们的能力，但是，要说他们像后者一样做到了，那要么就是欺骗他们，要么就是嘲弄他们。也许，一定程度（或很大程度？）的这种失败是整体成功最大化的先决条件^①？那么解释(3)与解释(1)又怎么样呢？这里，可能分配正义终究再度出现了，因为科学上、艺术上最大限度的发展可能完全要求将资源集中于最有天赋者，但是，并非所有的资源都可以如此丰富以致这种集中不会成为一个真正的问题（比如在教育和培训中）。

除了这些分配上的问题以外，还存在其他问题。“个性得到自

^① 见埃尔斯特，1985，*Making Sense of Marx*（《理解马克思》），Cambridge University Press, Cambridge。

由发展”怎样得到协调呢？特别是，在共同体的形象，甚或是一种共同体的共同体形象与作为一个巨大工厂的社会的形象之间，从一方面来看，就不存在矛盾吗？因为马克思还是这个观点的提出者考茨基和列宁继承了这个观点：作为整体的社会可以在被社会监督和调节的劳动分工基础上来组织，而不只是受制于“竞争……互相利益的压力……的强制”^①。塞卢奇指出，马克思的共同体概念适用于政治领域，他的全国范围的工厂的概念则适用于经济领域，并且，这两个概念是相互矛盾的：

既然经济基础与上层建筑在结构上是一致的，那么人们就会面临一个两难选择：到底是接受、介绍马克思有组织的集中社会型经济并修正马克思分散共同体型政治组织，还是接受、介绍分散共同体型政治组织并修正有组织的集中社会型经济。^②

塞卢奇指出，列宁选择了前一种做法，而南斯拉夫人却试图在他们基于市场的社会主义经济条件下选择后一种做法。有没有其他可能的解决办法呢？

而决策又如何呢？如何决定资源的分配与职能的指定？由所有人来决定，但是用什么方法呢？参与制还是代议制？马克思无疑是坚信直接民主这个理想的。他早期对这种民主的构想包含一种对代议制原则的卢梭式批判，以及如下观点，即真正的民主涉及国家的消亡，以及因此而发生的国家与市民社会的分裂的终结，这之所以会发生，是因为“社会是个别利益与共同利益的有机体，而‘普遍利益’的独特‘政治领域’会随着统治者与被统治者之间区别的消失而消失”^③。这一观点在马克思有关巴黎公社的著作中再次出

① 《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第394页。

② 塞卢奇(Selucky)，1979，*Marxism, Socialism, Freedom*（《马克思主义、社会主义、自由》），Macmillan, London, 第87页。

③ 科莱蒂(Colletti)，1975，*Introduction to Karl Marx, Early Writings*（《卡尔·马克思导论：早期著作》），Penguin Books in association with *New Left Review*，第44页。

现。马克思赞美巴黎公社,因为他相信,代表“必须严格遵守选民的 mandat impératif(确切训令),并且随时可以撤换”;“普选制不是为了每三年或六年决定一次,究竟由统治阶级中的什么人在议会里代表和压迫人民,而是应当为组织在公社里的人民服务”。^① 部分因为这是他的观点,所以他从未提出在共产主义条件下,无论是在初级阶段还是在高级阶段,集体选择或决策应采用什么形式这个问题。接下来,各种相互冲突的利益的消亡会被认真对待到什么程度?越是认真对待,所需要的宪法保护就越少,而共产主义就越是卢梭式的(不管在复杂的工业社会那可能意味着什么)。

最后,并且是最深层的一个问题,将会在共产主义制度下联合起来的个人是谁呢?他们会达到什么样的联合呢?在他们的身份由地方性、区域性、民族性以及历史性的经历与记忆所形成的情况下,他们会有依恋、奉献与忠诚吗?或者,他们是启蒙个人主义的最终产物——个人吗?这种个人,一旦其阶级处境消逝了,他们就摆脱了“外在目的”、“自然的必然性”以及“社会义务”,“在他们之外”就没有任何事物存在了?共产主义统一体是一个源于特殊性且与其他共同体明显不同的共同体吗?或者,它是一个自由联合起来的自主选择者的共同体吗?这些选择者联合起来实现“人对自然力——既是通常所谓的‘自然’力,又是人本身自然力——统治的充分发展”^②?

对于所有这些问题,马克思以及经典马克思主义文本都没有给出答案。事实上,正如我们所看到的,他们提出了各种各样的反乌托邦的观点,以便不对这些问题作出回答——至少要等到解决这些问题的时候。而这大概就是产生下述情况的原因之一:在实践中的马克思主义的整个历史中,并且最主要的是在执政中的马克思主义的整个历史中,在所有这些领域——产品和资源分配、社会政策、社会和产业组织、政治和宪法结构、民族主义和地方主义——都采取

① 《马克思恩格斯全集》第17卷,人民出版社1963年版,第359—360页。

② 《马克思恩格斯全集》第46卷上册,人民出版社1979年版,第486页。

了不同的政策,但没有搞清楚哪种政策与共产主义的最终目标是一致的或不一致的。在马克思主义内部,尚不清楚这些目标的实现在实践中意味着什么,事实上,在很大程度上就没有认真思考过这个问题。

所有这些都相当严重。它开脱了从事革命斗争的马克思主义者们的政治责任,没能使那些指导“过渡”政权的马克思主义者们具有一致的指导意识。(他们在向哪里过渡?)最为严重的是,它恰恰阻碍了对法权与解放间关系的思考。且不说解放可行与否,如果不承认正义原则与权利原则,解放是可以想象的吗?

解放是否可行分为两个问题:如果不承认正义与权利原则,解放能够实际存在吗?它能够实现吗?对其中的第一个问题,我已在前一章给出了一种答案:鉴于我们所知道的一切,需要权利来提供保护和保证的正义的环境和法权的条件还没有被克服的可能。不仅匮乏、有限的利他主义、相互矛盾的道德观、对知识和认识的限制会持续下去;而且,少数人也将总是需要保护以免受最民主程序的侵害,对共同目标的理解也将总是各不相同,还将总是需要以一种对所有个人都不会立竿见影而又都是强制性的方式来保障对公共物品和后代所需的供给。至于第二个问题以及马克思主义传统中讨论这个问题的方式,将是下一章的主题。

在不承认正义与权利原则的前提下,解放是可以想象的吗?约瑟夫·拉兹(Joseph Raz)认为,即使在“一个天使的社会”^①中,法律的协调、解决争端以及弥补损失的职能也是需要的,而且大概根据同样的论证,在这样的一种社会里,正义与权利原则也会得到承认。人们有什么理由可以拒绝这样一种意见呢?唯一的理由就是这种看法过于贬低了天使:这种天使(或者,更确切地说,可能是圣人)会互相处于一种共同关系中,以至于这种承认是不需要的。但是这些共同关系可能是什么样的呢?共同关系的基础又是什么呢?

^① 拉兹,1975, *Practical Reason and Norms* (《实践理性与规范》), Hutchinson, London, 第159页。

现在似乎只有两种选择。一方面,在一种共产主义的伦理中,这些天使或者圣人能够认同共同的道德原则,并依照共同的道德原则来生活。天使们会通过缓和与协调人们对公共资源的权利要求、增强对他人利益与观点的尊重、解决认识上或现实中的分歧等各种方式,将否则就会是相互冲突的行为引向和谐与互利。但这些原则不是确立权利的正义原则,又是什么呢?

当然,有人会反驳说,这些原则将是社会主义的正义原则和社会主义的权利原则。比如,可能说,后者“与资本主义权利相比,更加积极、更少依赖于权利所有者的活动、更直接地保护和促进那些反映主动的、创造性生产的社会人的需要的权利”;“更具组织性而不是政治性,因为它们是要告知合作性的社会努力,而不是要代表需经过争论并相互妥协的要求”,并且是“确保从和谐的共同生活中获得利益的制度,而不是对个人利益免受他人掠夺的保护”。^①根据这种观点,社会主义的权利

更为典型的特征是指导和授权而不是要求。它们所表明的是有组织合作活动的正当目的和能力,而不是受到不法侵害的个人的最终追索。这把它们置于任何组织起来以满足社会化的人的需要的人类群体的意识核心。^②

但是按照这种观念,社会主义的法权会保护并加强一定的个人利益——社会化的人的需要,指引“个人达到既是个人的也是社会的目标”^③。这种观念已经预设了一种“人类动机的革命”^④,结果出现了一个问题,即这种推定的社会主义正义和社会主义权利是否不应

① 坎贝尔(Campbell),1983, *The Left and Rights: A Conceptual Analysis of the Idea of Socialist Rights* (《左派与权利:对社会主义权利观的概念分析》), Routledge and Kegan Paul, London, 第213页。

② 同上,第148页。

③ 同上,第55页。

④ 同上,第146页。

该用其他方式来予以描绘？明确地讲，这种观点似乎预设了帕舒卡尼斯的“将自我湮没于集体之中并在此行为中发现最大满足和生命意义的、未来的、社会的人”^①，或更确切地说，它预设了一种其个人利益既不再互相冲突，也不再与公共利益或集体利益相冲突的人（天使？圣人？）的社会。从本质上讲，这一观点与上述问题的第二个答案很难区分开来，这个问题是：共产主义中的共同关系是建立在什么基础之上的？

准确地讲，第二个答案是，这样的关系是这样的人之间的关系，他们没有任何与他人的或公共的或集体的利益相冲突的个人利益的意识。我们有充分的理由认为，这事实上就是马克思对共产主义的构想：因为他一直都倾向于将个人利益看做是与市民社会、私有财产紧密相关的，倾向于将个人利益看作是“脱离了人的本质和共同体的利己主义的人”^②的特征。他设想的共产主义不是“充满爱而和利己主义相反”^③的，而是“私人利益和公共利益之间……分裂”^④以及“人分为公人和私人的这种二重化”^⑤的终结；是一种状态，在这种状态下，“个别人的私人利益”符合“全人类的利益”，并且，“每个人”都“有必要的社会活动场所来显露他的重要的生命力”^⑥，而“个人利益或单个家庭的利益与所有互相交往的人们的共同利益之间的矛盾”^⑦已经消除。在这样的条件下，“个人关于个人间的相互关系的意识……将完全是另外一回事，因此，它既不会是‘爱的原则’或 *dévouement* [自我牺牲精神]，也不会是利己主

① 帕舒卡尼斯，1924, *Law and Marxism. A General Theory.* (《法与马克思主义：一般理论》)，巴尔巴拉·艾因霍恩 (Barbara Einhorn) 译，科瑞斯·阿瑟 (Chris Arthur) 编辑、介绍，Ink Links, London, 1978, 第 159—161 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，人民出版社 1956 年版，第 437 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 4 卷，人民出版社 1958 年版，第 8 页。

④ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 37 页。

⑤ 同②，第 430 页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，人民出版社 1957 年版，第 167 页。

⑦ 同④，第 37 页。

义”^①。

那么这里的情况究竟是怎样的呢?“利己主义”的终结以及个人之间、个人与共同体之间、个人利益与公共利益之间的分裂的终结,伴随着创造性自我发展和个性最大限度的繁荣。表面看来,后者似乎要求每个个人的利益变得越来越复杂,并且要求不同个人的利益变得越来越多样化;而前者似乎又要求这些利益被导向并服从把共同体成员结为一体的联系。

在马克思的思想中,个人主义的冲动与共同体主义的冲动之间难道就不存在矛盾,或至少是对立吗?个性的观念,一如我们所见,很受马克思的青睐,而齐奥尔格·西美尔(Georg Simmel)又将其描述为“与单一性(*Einzelheit*)个人主义相对照的独特性(*Einzigkeit*)个人主义”。这种个性观通过浪漫主义流传到19世纪,歌德为其奠定了审美基础,而施莱尔马赫(Schleiermacher)则为它奠定了形而上学基础。它规定,“每个人都应该或者注定要实现自己那无与伦比的形象”^②。共同体的观念,马克思同样青睐,也同样植根在西方政治传统中。按照它的描绘,个人不是在竞争与自我维护中,而是在互惠与团结中、在共同活动及追求共同目标的相互认同中才会得到满足。然而,马克思和恩格斯又说,“只有在集体中,个人才能获得全面发展其才能的手段,也就是说,只有在集体中才可能有个人自由……在真实的集体的条件下,各个个人在自己的联合中并通过这种联合获得自由”^③。马克思宣称:“人与人的统一”“建立在人们的现实差别基础上”。^④这怎么可能呢?

从我们可称之为最小图景的东西到我们可称之为最大图景的

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第516页。

② 西美尔,1917,“Individual and Society in Eighteenth-and Nineteenth-Century Views of Life. An Example of Philosophical Sociology”(《十八和十九世纪生活观中的个人与社会:哲学社会学的一个例子》),载于《乔治·西美尔的社会学》(*The Sociology of Georg Simmel*),K. H. 沃尔夫(K. H. Wolff)翻译、主编并附介绍,Free Press of Glencoe, Collier-Macmillan, London, 1950,第81页。

③ 同①,第84页。

④ 《马克思恩格斯全集》第27卷,人民出版社1972年版,第450页。

东西,我们可以想象一系列的可能性。在最小图景中,当需要作出选择时,个人在自我发展过程中各自追求的不同利益,往往会被保护与他人共同关系的原則所忽略。只要两者发生冲突,对后者的维持和增强总是比个人自我发展的需要具有优先性。在最大图景中,共同关系削弱而不是忽略了两种相互冲突的利益:它们进入或帮助建构了人们的自我利益观和自我观本身,以及可以被认为是人们的自我利益和自我发展的东西。(在《巴黎手稿》中,马克思写道,“活动和享受,无论就其内容或就其存在方式来说,都是社会的,是社会的活动和社会的享受”^①。)我所珍视的事业,我所追求的生命计划,我所寻求的满足,以及事实上我对自己的看法,之所以能够如其所是,仅仅是因为我同他人的关系,事实上,离开这些关系,它们就是不可想象的。我的自然倾向,我的自发行为趋势,还有我深思熟虑的目标和事业,总是诸如维持和增强我处于其中的社会关系这般。从这种意义上说,我的倾向“自然地”是集体的,但如果它们“不自然地”发生了偏离,不管出于什么缘故,反思总会使它们成为集体的。(我认为,在最大图景中,完全没有可能出现这样的偏离。)在最大图景中,据认为,在“真实的集体”中,私有制、异化的社会关系以及剥削的消灭将会使所有的社会关系产生一种网状式的转变,最终使得整个社会(以及个人)生活中的利益和谐成为可能。

马克思倾向于最大图景,这是毫无疑问的。但是,难题依然存在。为什么这样一种网状式的、和谐化的转变应该发生?为什么会“随着基础,即私有制的消灭,随着对生产实行共产主义的调节(这种调节消灭人们对于自己产品的异化关系),供求关系的统治也将消失,人们将使交换、生产及其相互关系的方式重新受自己的支配”^②?难道就不存在其他不服从这种结构性转变的利益冲突之源吗?事实上,这样的转变,在消灭了资本主义特有的利益冲突的同时,就不会相应引起其他的利益冲突吗?

① 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第121—122页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第40页。

即使假定“真实的集体”可以存在,那它特有的社会关系又是怎样的呢?它们是面对面的关系还是陌生人之间的关系?是亲密关系,还是匿名关系?是友谊、爱情、邻里、同志关系,还是亲属关系?是阶级、种族、民族、公民关系,还是全人类的关系?是生产者之间的关系,还是生产者与消费者之间的关系,抑或是市民之间的关系?是将成员聚合到各种亚共同体的奉献与忠诚关系,还是将其聚合到作为一个整体的共同体的奉献与忠诚关系?如果正在讨论的社会有着任何的复杂性,如果它的确是一个社会,那么唯一可能的答案是:至少所有这些都是。但是,这些各种各样的社会关系本身又是如何联系的呢?难道由这些各种各样的社会关系所规定的利益彼此之间就没有冲突的可能吗?如果有的话,应优先考虑哪一种,并且在什么时候?例如,公民资格何时应该优先于友谊?或者,满足人们家庭的需要何时应该优先于满足全人类的需要?我们将如何平衡消费者与生产者的要求?如何平衡地区性、全国性与国际性的要求?我们的社会依恋及集体依恋必然会将我们分为种族的、文化的、职业的、地区的等不同的群体,我们将如何平衡所有这些群体的要求呢?受所有这些关系影响且必须理解其意义的个人,怎样才能避免在各种各样的要求之间的艰难抉择呢?在任何一个要决定公共优先事务、进行公共选择和分配资源的共同体中,怎样才能避开这种艰难的抉择呢?除了借助于规定权利与义务的正义原则这样的协商性道德原则,个体层面和公共层面的这种冲突还能怎样解决?要想以双方都可接受的方式来对这些方面作出明确规定,并把它们彼此联系起来,这样的原则难道不需要吗?简而言之,高层次的、相互联系着的天使们不也需要法权吗?

显然,马克思主义传统并未提出过这样的问题。事实上,由于上述我们已经讨论过的原因,甚至对克鲁泡特金描述为其解放观念的“基本特征”的东西,也没能详尽地进行研究。结果,这种观念是代表着对作为浪漫主义、自由主义、民主政治核心的后启蒙运动假设的发展还是决裂,我们依然不清楚。在共产主义条件下,浪漫主义个性观会发生什么?把独立于公共干预之外的私人空间思想吸

纳为一个基本部分的自由主义自由观会发生什么？^① 不同观念与利益在公共领域表达和对抗的民主政治观，又会发生什么？而所有这些问题的基础是，要获得解放的自我及其利益的本质是什么？如果这些问题得不到解决，那么，马克思主义的解放理想就仍然是一种模糊的，从而不合理的社会和政治目标。

① 见瓦立基(Walicki), "Marx and Freedom" (《马克思与自由》), *New York Review of Books*, xxx, 18, 1983.



第六章 手段与目的

在确定道路之前不要指出目标，
因为世界上的目的与手段之间有如此紧密的联系，
以至于不同的手段就会预示着极为不同的目的；
手段就是酝酿中的目的。^①

雨 果 我从来没有对同志撒谎。我……如果我们轻视人类
到了用谎言充塞他们头脑的地步，那为人类的解放而
斗争又有什么意义呢？

^① 费尔迪南·拉萨尔(Ferdinand Lasalle),《弗朗兹·冯·锡金根》(Franz von Sickingen),转引自托洛茨基,1938,“Their Morals and Ours”(《他们的道德与我们的道德》),*The New Internationalist*, June 1938. 转载于《他们的道德与我们的道德:马克思主义的与自由主义的道德观》,列夫·托洛茨基,约翰·杜威和乔治·诺伐克(George Novak)的四篇论文,第四版(*Their Morals and Ours. Marxist versus Liberal views on Morality. Four essays by Leon Trotsky, John Dewey, and George Novak. 4th edn*), Pathfinder Press, New York, 1969, 第38页和凯斯特勒(Koestler),1940,凯斯特勒,1940,《Darkness at Noon》(《中午的黑暗》),Jonathan Cape; Penguin Books, London, 第193页。

贺德雷 在我必须这样做时,我会撒谎,但我并不轻视任何人。撒谎并不是我创造发明的;它是阶级社会的产物,而我们每个人一生下来就继承了它。我们不可能通过自己拒绝撒谎来消灭谎言;我们必须运用一切可以运用的手段来消灭阶级差别。

雨果 并不是任何手段都值得采取的。

贺德雷 只要有效,任何手段都值得采取。

雨果 那您有什么权利谴责摄政者的政策呢?他向苏联宣战,是因为这是捍卫我们国家独立的最有效的办法。

贺德雷 你以为我会谴责他吗?我还没这个时间可以浪费。他所干的事,任何与他地位相同的人,在他那个位置上,都会这样干的。我们所要反对的既不是人也不是政策,而是产生这种政策和这种人的阶级。

雨果 那么,您所找到的进行这种斗争的最好方式,就是建议他们与您分享政权吗?

贺德雷 一点没错。在今天,这是最好的方式。(略停)我的孩子,你多么看重自己的纯洁性啊!你是多么害怕弄脏自己的手啊!好吧,保持纯洁吧!但这对谁有好处呢?你为什么要到我们中间来呢?纯洁,这是印度的出家人和僧侣的理想。你们这些知识分子,你们这些资产阶级无政府主义者,你们只不过是把它当作什么也不干的借口罢了。什么也不干,动也不动,两个手肘贴着身体,戴着手套。而我的手是肮脏的。我把它们伸到血污和大粪里去,所以它们一直脏到了臂肘上。还有什么话可说呢?你以为你可以天真无邪地掌权吗?①

鲁巴肖夫透过铁窗盯着机关枪塔楼上的一片蓝天。回忆

101

① 萨特(Sartre),1948,《Les Main Sales》(肮脏的手),基蒂·布莱克(Kitty Black)译作 Crime Passionnel, Methuen, London, 1961, 第94—95页——参见萨特《肮脏的手》(七幕剧)。

自己的过去,如今觉得仿佛自己40年来一直是在东奔西突——纯理性的东奔西突。也许人们不宜完全摆脱旧的束缚,摆脱“你不应该”和“你不可以”的牢固约束,并且不被允许直奔目标。^①

在本书的前五章,我试图论证,马克思和马克思主义者的理论何以一方面揭示了对资本主义条件下,甚至是共产主义低级阶段条件下的正义和权利现实的幻想;另一方面,又期盼着完善的共产主义,即真正的自由王国的到来,而正义与权利的观念在这种王国的实际生活中已经消逝并且已被忘却。但是,实践中的马克思主义者,尤其是十月革命以来的马克思主义者,还有其他更为紧急而迫切的事需要加以关注:面对似乎不仅使社会主义的未来,而且使自由主义的传承陷于危险之中的重要世界历史性事件,他们面临着战略与策略、忠诚与信念的问题。马克思主义理论对这些问题的解决有何影响?尤其是,对于哪些手段适宜于实现所设想的目的,它有没有制定什么方针或限制?应该做什么,又不应该做什么?

现在让我们对这个问题进行分析,我将把重点放在20世纪共产主义历史的三个阶段上,当时,在马克思主义的传统内部对这个问题进行了争论:俄国十月革命之后,这时,罗莎·卢森堡、考茨基、托洛茨基、卢卡奇等对布尔什维克的方法进行了激烈的争论;斯大林大清洗和公审之后,紧接着西班牙内战和面对法西斯主义和纳粹主义的时期,这时,托洛茨基与约翰·杜威和维克多·塞尔日(Victor Serge)就手段与目的展开了争论;第二次世界大战以后,这时,正如雷蒙·阿隆(Raymond Aron)所指出的,“法国是意识形态和知识分子进行冷战的第一号战场”^②,并且,萨特和梅劳-庞蒂(Merleau-Ponty)以及其他一些人,针对同情共产主义事业的人,提出了关于

^① 凯斯特勒,1940, *Darkness at Noon* (《中午的黑暗》), Jonathan Cape: Penguin Books, London, 第205页。

^② 阿隆,1983a, “The Life and Death of Arthur Koestler: A Writer's Greatness” (《阿瑟·凯斯特勒的生与死:一个作家的伟大》), *Encounter*, no. 357 (July-Aug.), 第11页。

政治中的脏手与斯大林主义的含义问题^①。当然,从一种意义上说,手段与目的的问题贯穿在整个马克思主义的历史中,并且更普遍地存在于我们这个世纪的社会主义中:从修正主义到欧洲共产主义,社会民主传统提供了一种答案,而列宁主义传统则以其各种形式提供了另一种答案。然而,从另一种意义上说,马克思主义又在很大程度上回避了这一问题,很少明确讨论这个作为原则的问题。由于这个缘故,我刚刚引用过并且现在打算讨论的文本就越发显得有趣了。

大致从20世纪50年代中期到70年代早期,当像“马克思主义的人本主义者”那样的现代修正主义似乎真有可能(对少数人来说,它现在仍然是如此)时及其以后,这个问题理所当然地成了东欧人(波兰人、匈牙利人、捷克人和南斯拉夫人)著述的核心。而最近,作为对越来越多的古拉格群岛证据的回应,这个问题再次出现了。(如同在20世纪40年代一样,现在,正是一位小说家明确并动员了这种回应:当时是凯斯特勒,现在是索尔仁尼琴。)但是,与早期——当时,讨论的问题最为严重——马克思主义者对这个问题的讨论相比,这些讨论是否增加了新的、具有鲜明马克思主义特色的东西,我对此表示怀疑。现在,我就转入早期的讨论。

正是恩格斯指出了“革命无疑是天下最权威的东西”:革命就是

^① 欧文·豪在他的回忆录中谈到了40年代西方精神生活中的一种趋势,当时,许多欧洲的,特别是法国的知识分子,对斯大林主义的残暴以及反斯大林主义的马克思主义的刻板感到厌恶,试图在人文情感和道德价值的土壤中撒下激进政治的种子。这种努力产生的作品,其文学性要优于政治导向性,因为很难超越激发性的指令,即手段应该与目的紧密结合的指令。这些指令,尽管很好,仍然只能使我们绝望地注视着世界并任其自然;它们至多只能告诉我们会是什么或者会成为什么,但却很少告诉我们去做什么。马克思主义者对诸如加缪(Camus)、斯隆(Silone)、乔洛蒙蒂(Chiaromonte)等作家的道德忧虑感到不耐烦,而是指出了价值断言与实践必然性之间必定存在的断裂;但是,对于这些知识分子所作的探索中可信的部分,马克思主义者,或者他们中的大多数都视而不见。道德自觉代替不了政治,然而,没有道德自觉,政治又好像是不可容忍的。(豪,1983,第116—117页。)

这种趋势在美国左派中引起了共鸣,特别是在德怀特·麦克唐纳(Dwight MacDon-ald)的期刊《政治学》中[见麦克唐纳,1946,“The Root is Man”,*Politics* 3.4(April)]。十年后,作为对镇压匈牙利起义的反应,英国早期新左派中也普遍发生了一种相似的趋势。

“一部分人用枪杆、刺刀、大炮,即用非常权威的手段强迫另一部分人接受自己的意志。获得胜利的政党如果不愿意失去自己努力争得的成果,就必须凭借它的武器对反动派造成的恐惧,来维持自己的统治”^①。但是,社会主义革命会有什么不同吗?它怎么就必须或能够是“非常权威的”?它能容忍什么形式的权威主义?以及在什么条件下,针对谁,多长时间?对于这些问题,马克思主义者给予了有趣而又不同的回答。

1918年,罗莎·卢森堡在狱中写下了关于俄国革命的富有远见的小册子。在这本小册子中,她第一个提出了这些问题。根据探视者的叙述以及偷带的报纸,从保持与布尔什维克党(“俄国唯一在最初时期就理解革命的真正利益的党”,并且,“唯一真正实行社会主义政策的党”^②)的完全团结,但又深怀疑问的立场出发,她对革命的进程发出了预言性的警告。

她对布尔什维克们所面对的“不得已的条件”不抱任何幻想。他们的无产阶级专政是“在可以想象的最困难的条件下”进行的;^③并且,她很清楚,“在一个孤立的、被世界大战弄得精疲力竭的、被帝国主义卡住喉咙的、被国际无产阶级出卖了的国家实行一次模范的和完美的无产阶级革命,将是一个奇迹”^④。而且,她很清楚,为了生存,革命需要捍卫自身:

整个中间阶级、资产阶级的和小资产阶级的知识分子,在十月革命以后抵制苏维埃政府达几个月之久,使铁路交通、邮政电讯、学校和行政机构陷于瘫痪,用这种方式来反对工人阶级的

① 《马克思恩格斯全集》第18卷,人民出版社1964年版,第344页。

② 卢森堡,1918,《The Russian Revolution》,第35页。

③ 同上,第29、28页。

④ 同上,第80页。

政府。在这种情况下,采取一切镇压措施对其予以镇压,是再自然不过的了。为了用铁拳来粉碎他们的反抗,这些措施包括剥夺政治权利、不发经济生活资料等。社会主义革命正是以这种方式表现了自身,因为,为了维护整体利益,它不怕使用任何力量来强制实行或阻止某些措施。^①

使她感到警觉的是,这种被迫采取的行动上升到了社会主义规范的高度:

(列宁和他的同志们)把他们在这些致命条件下所被迫采取的一切策略,都装扮成了出于好心所做的事情,并希望从理论上将其确定下来,还打算把它们当作社会主义策略的样板推荐给国际无产阶级,这时,危险就出现了。^②

特别使她感到警觉的是,由立宪会议的解散(并且没有再召集)显示出的对代议制民主的不信任;是将投票权限制到那些靠自己劳动生存的人,剥夺了“其中许多人不能劳动的广大社会阶层”的选举权;是对“出版自由、结社和集会的权利”的破坏,“苏维埃政府的一切反对者都被剥夺了这些自由和权利”;^③是“[列宁]所采取的手段。命令,工厂监工的独裁暴力,严酷的处罚,恐怖统治”^④;是“必然会导致专横独断”的“持久的军事管制的危险”^⑤;是“苏维埃政府如此大量地使用恐怖手段”^⑥;总体而言,是“作为列宁和托洛茨基专政理论基础的一个默认的预设”,即“社会主义革命是革命

① 卢森堡,1918,《The Russian Revolution》,第65页。

② 同上,第79页。

③ 同上,第66页。

④ 同上,第79页。

⑤ 同上,第74页。

⑥ 同上,第78页。

政党口袋里已有现成处方的某种事情,只需要努力去实现就行了”。^①

托洛茨基和列宁在“取消民主制”中找到了一种补救方法,但这一方法“比它应当救治的疾病更为严重;因为它堵塞了唯一能够纠正社会机构的一切天生缺陷的那种生机勃勃的源泉本身,这就是最广大人民群众积极的、不受限制的、朝气蓬勃的政治生活”。

这里蕴含着罗莎·卢森堡所做论证的根本依据。她不是根据“某种抽象的正义公式”或“任何其他资产阶级的民主词汇”,而是根据“社会和经济关系”^②,来为民主和政治自由的普遍扩大与极限运用作辩护的,认为它们是为“社会和经济关系”而设计的。她的基本信念是双重的:“无产阶级革命手中唯一有效的手段”是“激发生命的理想主义,但后者只有在政治自由不受任何限制的情况下,依靠高度活跃的群众生活才能长久保持”;^③在这样的条件下——尤其是“普选……不受限制的出版和集会自由……自由的意见交锋”,“群众的积极参与”将会导向社会主义的未来^④。简而言之,它们既是必要条件,又是充分条件。正如她写出的名言那样,社会主义,

就其本性来说是不能通过谕旨来颁布或引进的。它需要一系列针对财产等的强制措施作为前提。消极的东西,废除,是可以用命令实行的;而建设,积极的东西,则不能。这是处女地。问题上千。只有经验才能纠正错误并开辟新的道路。只有不受约束的汹涌澎湃的生活才能使人想出成千的新形式和即兴而来的主意,才能发现创造力,自己纠正一切失误[原文如此]。自由受到了限制,社会的公共生活就是如此贫乏、如此痛苦、如此严格和如此没有成效的,这恰恰是因为它通过取消民主而堵塞了一切精神财富和进步的生机勃勃的源泉……社会

① 卢森堡,1918, *The Russian Revolution*, 第69页。

② 同上,第63页。

③ 同上,第74页。

④ 同上,第77页。

主义的实践要求在几个世纪以来资产阶级的阶级统治下已经退化的群众在精神上彻底转变。社会本能代替自私本能,群众首创性代替惰性,对一切苦难置之度外的理想主义,等等。^①

所有这些都不存在时,“任何公共机构的生命就要逐渐灭绝,就要成为没有灵魂的生活,而只有官僚仍是其中唯一的活动因素”,最终是“公共生活的野蛮化”。

卢森堡的小册子颇具敏锐性和远见性。由于是出自一位充分准备着去考虑为达到高尚目的而采取无情手段的必要性的战友,卢森堡的观点便越发引人注目。正如格拉斯已论证的^②,罗莎·卢森堡不是一个无政府主义者,她并没有宣称手段在任何情况下都必定预示着所追求的目的:譬如,她不赞同埃玛·戈德曼(Emma Goldman)的纯粹主义观点,这种观点认为,“除非推动革命的手段在精神上和趋势上与所要达到的目的完全一致,否则,作为解放的一个因素,任何革命都不可能成功”^③。然而,对于在俄国条件下群众运动所能实现的东西,她却有一系列十分不切实际的期望:正如彼得·内特尔(Peter Nettl)所评论的,她“号召广泛参与社会民主党的活动,部分是因为过多地将理想的德国条件移植到了俄国,这正如列宁的条件太过褊狭于俄国,以致没有普遍的适用性一样”^④。一方面,在“涉及整体利益的尺度”中,刚好是哪一种尺度证明了“使用暴力”的合理性方面,她存在着决定性的模糊(例如,她随后改变了对解散立宪会议的看法^⑤);另一方面,在革命群众运动的进程和

① 卢森堡,1918, *The Russian Revolution*, 第72页。

② 格拉斯,1976, *The Legacy of Rosa Luxemburg* (《罗莎·卢森堡传奇》), New Left Books, London。

③ 戈德曼,1925, *My Disillusionment in Russia* (《我在俄国的幻灭》), C. W. Daniel, London, 第261页。

④ 内特尔,1966, *Rosa Luxemburg*. 2 vols. (《罗莎·卢森堡》(两卷本)), Oxford University Press, London, 第i. 290页。

⑤ 见格拉斯,1976, *The Legacy of Rosa Luxemburg* (《罗莎·卢森堡传奇》), New Left Books, London, 第187页。

目的上,她又存在一种无限的、无根据的乐观主义,在她看来,这种运动能够“纠正一切失误”,所以她寄予这种运动的信心就像列宁和托洛茨基寄予“现成处方”的信心一样多。

卡尔·考茨基对上述这两个方面都不抱任何信心。罗莎·卢森堡称卡尔·考茨基为“马克思主义神殿的官方守护人”^①;列宁曾称其为“德国革命的领袖”,在他那里,“马克思的方法”又复活了。^②但是,现在,列宁和托洛茨基都把他视为“叛徒”,既背叛了革命的马克思主义,又背叛了他自己的过去。实际上,后面这种指控是没有根据的,因为,考茨基一直都相信通向社会主义的议会道路,相信民主自由和公民自由、多党制、定期选举制以及仅仅作为一种最后手段的暴力——用以反对那些拒绝接受合法组成的社会主义多数人政府的人。考茨基把所有这些都称作“无产阶级专政”这个事实,与其说标志着考茨基准确的自我表达天赋,不如说标志着马克思主义经典中的话语力量。

对于1918年的列宁来说,无产阶级专政意味着“直接凭借暴力而不受任何法律约束的政权”,一个“由无产阶级对资产阶级采用暴力手段来获得和维持的政权,是不受任何法律约束的政权”。^③对于考茨基来说,这种布尔什维克的无产阶级专政观完全不是马克思主义的,而“只是一种越过必要的发展阶段,并依靠命令来消除这些阶段的野心勃勃的企图”^④,只能在少数人的专政和后来他所谓的“兵营社会主义”^⑤中才能出现。

107

写于1918—1919年间的《恐怖主义与共产主义》很好地反映了考茨基的观点(在接下来的十年中,他的观点得到了更好的体现)。考茨基认为,建立在党的领袖独裁基础上的布尔什维克政权,正在

① 卢森堡,1918, *The Russian Revolution*, 第33页。

② 转引自萨尔瓦多里(Salvadori),1979, *Karl Kautsky and the Socialist Revolution* (《卡尔·考茨基与社会主义革命》), New Left Books, London, 第257页。

③ 《列宁全集》第35卷,人民出版社1985年版,第237页。

④ 同②,第252页。

⑤ 考茨基,1919, *Terrorism and Communism*, 第207页。

引导着偏离社会主义的方向，“将本应是为自由，为把整个人类提升到更高阶段而进行的社会革命，变成了造成巨大虐待和折磨的痛苦和复仇的爆发”。他认为，之所以会如此，是因为布尔什维克革命是不成熟的；那种社会主义以及它反过来是其手段的“对任何形式剥削和压迫的消灭”^①，只能在民主和发达的经济条件下才能到来，只能由成熟的、有组织的工人阶级来合法地实现。因为“任何社会主义还没有在民主的基础上表现出可能性的地方，以及人口的大多数还在拒绝它的地方，实现社会主义的时间就还没有完全到来”^②。

按照考茨基的观点，布尔什维克人最终“得到的恰恰与他们起初想要得到的是相反的。例如，为了上台执政，他们抛弃了其所有的民主原则。为了保持他们的执政地位，他们使其社会主义的原则重蹈了民主原则的覆辙”^③：

起初，他们衷心拥护由普遍的和平等的选举产生的国民大会。但一旦它妨碍了他们，他们便弃之于不顾了。他们是死刑的彻底反对者，但他们却建立了血腥的统治。在国家抛弃民主的时候，他们成了无产阶级内部民主的热烈维护者，但他们正在以个人独裁的方式愈加镇压这种民主。他们废除了计件工资制，但现在又正在重新推行这种制度。他们在执政之初宣布，粉碎代表旧式国家执政方式的官僚机构是他们的目标，但他们又以一种新的官僚统治形式代替了它。他们是通过废除军队的纪律及至军队本身而上台执政的，但他们又建立了一支受到更加严厉的纪律约束的新军队。他们为消除阶级差别而奋斗，但他们又造成了一种新的阶级差别：他们造就了一个比无产阶级地位低下的阶级，并在后来使无产阶级成了一个特权阶级，此外，他们已经又使另一个阶级产生了，这个阶级获得了很高的收

① 考茨基，1919，《*Terrorism and Communism*》，第180页。

② 同上，第220页。

③ 同上，第198页。

入,并享有很高的特权。^①

为了支持这些断言,考茨基指出了他们对资产阶级所有权利的废除,以及对其从事义务劳动的强迫^②;对出版自由的废除(基于一种幼稚的假设,即事实上存在着一种绝对真理,而且只有共产主义者才是这个真理的所有者)^③;对任何批评的排斥和镇压^④;以及“知识阶层”所受到的“前后”夹击的“待遇”。而且,考茨基还指出了革命审判团和不受任何约束的秘密特别委员会的作用,他们“将给俄国无产阶级注入它所缺少的共产主义道德,以使其成熟起来建设社会主义”^⑤;他们“拥有判处任何被告发的人刑罚”和“处决那些他们不赞成的人”的“霸权”,并且他们本身是腐败的^⑥;考茨基指出了经济的混乱,在这种混乱中,“这样的政权,只能通过愚忠、纪律严明的军队那样强大的暴力工具支撑,才能得以维持”^⑦;考茨基还从总体上指出了“作为共产主义方法之必然产物”的“恐怖政权”^⑧。而且,考茨基还引述了列宁、托洛茨基、布哈林及其他人积极提倡的一些方法,在他看来,这些方法都源于“前马克思主义的”思维方式。俄国革命再次唤醒了“原始的思维方式,并容许了野蛮的、凶残的政治和社会战争方式的出现,而他们已经使人们相信,这些方式已经因无产阶级文化和道德水平的提高而被克服了”^⑨。

因此,考茨基认为:

作为反共产主义的欧洲社会主义的任务就在于,注意不能让一

① 考茨基,1919, *Terrorism and Communism*, 第215—216页。

② 同上,第169—170页。

③ 同上,第176页。

④ 同上,第184页。

⑤ 同上,第182页。

⑥ 同上,第187页。

⑦ 同上,第204页。

⑧ 同上,第208页。

⑨ 同上,第157页。

种具体社会主义方法所造成的道德灾难导致一般社会主义的灾难；要进一步努力将这些方法与马克思主义方法作出泾渭分明的区分，并使广大群众知道这种区分。^①

考茨基的马克思主义因此包含了一种仁慈的、十足的 19 世纪革命乐观主义。按照这种乐观主义，革命将会变得越来越人道主义化。考茨基能够引用恩格斯和马克思本人的话来佐证这种观点。（恩格斯说：“无产阶级所接受的社会主义思想和共产主义思想愈多，革命中的流血、报复和残酷性将愈少。”^②）在《法兰西内战》中，马克思因无产阶级没有使用暴力而赞扬了他们。

像罗莎·卢森堡一样，考茨基也清楚地认识到了布尔什维克实践中阴暗的一面，并预见到了（且后来看到了）其可怕的后果；他和她都认为，他们的手段破坏了他们的目的。（“人们不应该靠抛弃原则来捍卫原则，正如他们不应该靠牺牲那给予生命以内容与目的的东西来维持生命一样。”^③）与卢森堡不同的是，考茨基很少提到布尔什维克们所面临的严重危险与压力；既然他相信他们的全部事业都是不成熟的，那么，他对“他们的哪些措施是不可避免的？”这个问题就根本不感兴趣。但是，与卢森堡一样，考茨基相信，能够获得相对清白的实现社会主义的手段。对卢森堡来说，它是群众性的革命运动；对考茨基来说，它是开阔的议会道路，它终将把发达的欧洲工人阶级引向解放的目标。正是由于这个原因，这两个布尔什维主义的最为敏锐而富有远见的马克思主义批评家，谁都没有真正面对手段与目的这个问题：他们都认为，得到恰当指导的革命性转变将会解决这个难题。

罗莎·卢森堡和考茨基所说明的有关禁止阴险手段的问题，在俄国，并且在早期的布尔什维克领导层本身内部，当然已经被感觉

① 考茨基，1919, *Terrorism and Communism*, 第 207 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，人民出版社 1957 年版，第 586 页。

③ 同①，第 210 页。

到了。比如,让我们看看关于严刑拷打的问题。劳埃·米德维杰夫(Roy Medvedev)把下面这个故事当作“年轻的苏维埃国家的象征”来讲述。1918年夏,契卡^①揭露了英国外交官布鲁斯·洛克哈特(Bruce Lockhart)领导的反苏维埃政权的阴谋。同谋者被逮捕了,洛克哈特也被驱逐出俄国。莫斯科一家新的杂志,《契卡周刊》(*Cheka Weekly*),以“为何心慈手软”为题发表了诺林斯克(Nolinsk)党委会与肃反委员会主席的一封信,信中问道:

……为什么你们不让他,这个洛克哈特受尽严刑拷打,以获得信息与联络地址……通过这些措施,你们很容易就能发现整个系统的反革命组织,也许,甚至能消除将来为其提供资金的可能性……难道你们认为,与那种为了找到颠覆苏维埃政权的同谋者而忍饥挨饿去炸毁桥梁和仓库的行为相比,让一个人遭受恐怖的严刑拷打要更加不人道吗?

这封信好像在党内引起了普遍的愤慨。读者给报纸寄去抗议信,有些还发表了。斯维尔德洛夫(Sverdlov)感到“无限愤慨”。问题提交到了最高政府机构主席团那里。主席团的决议是:文章中所表达的思想

大体上是与苏维埃政权的政策与任务相矛盾的。尽管苏维埃政权必然要诉诸最为激烈的斗争措施来对付反革命活动,并牢记着反革命已经采取了公开的武装冲突形式,所以在这种冲突中,无产阶级和贫农不能放弃使用恐怖,但是,苏维埃政权从基本上讲还是应该拒绝使用被指出的那篇文章所鼓吹的那些措施,在苏维埃政权看来,这些措施是可鄙的、危险的,并且是与为共产主义而斗争的利益相违背的。

① 即全俄肃反特别委员会——译者注

他们封闭了《契卡周刊》，解雇了文章的作者，并禁止他们在苏维埃政府中担任公职。^①

尽管有这种早期对严刑拷打的拒斥（在30年代到40年代，情况就非常不同了），但使罗莎·卢森堡和考茨基感到如此警觉的措施和态度，在红色恐怖期间就已经足够了，尤其是考虑到契卡的情况就更是如此了：以与反革命的颠覆行为作斗争为名，它忙于即行逮捕、处决或关押所有那些它认为是阶级的或党的敌人的人。引用当时的官方文件为证：“契卡在行动中是完全独立的，它可以执行搜查、逮捕、枪杀，事后再向人民委员会和苏维埃中央执行委员会报告。”^②正如维克托·塞尔日后来所写的，契卡被授予了“不经审问就大规模地、秘密地对被告采用死刑的权力，被告不能自我辩护，并且，在多数情况下，他们的法官甚至都没有见过他们”^③。契卡的全称是“镇压反革命、阴谋破坏、投机买卖和叛离的特别委员会”。塞尔日后来评论道：

如果说在发生阴谋的情况下，采用秘密程序的必要性可以得到合理援用的话，那么，对于出卖了一磅她买来的食糖的家庭主妇来说（投机买卖），对于其保险丝熔断了的电工来说（阴谋破坏），对于厌恶了前线而回到后方的孩子来说（叛离），对于在街上作了某种评论或者在家里聚集了一些同志的社会主义者或无政府主义者来说（煽动与非法集会），援用这种必要性是恰当的吗？这些情况简直淹没了那些阴谋的情况，不管是否属

111

① 米德维杰夫，1968，*Let History Judge*（《让历史来裁判》），D. 乔瑞夫斯基（D. Joravsky）、G. 哈若特（G. Harupt）和 C. 泰勒（Taylor）编译，New York, 1971: Macmillan, London, 1972; and paperback edn., Spokesman Books, 1976, 第262页。

② 转引自钱伯林（Chamberlin），1935，*The Russian Revolution, 1917—1921*（《1917到1921年的俄国革命》），两卷本，Grosset and Dunlap, New York, 1965, 第ii. 79页。

③ 塞尔日，1939a，“Secrecy and Revolution—a Reply to Trotsky”（Unknown whether or when originally published—probably dating from 1939.）（《秘密与革命——对托洛茨基的回答》，是否或何时出版不详——也许是1939年）1963年12月27日 Peace News 出版了彼得·塞吉维克（Peter Sedgwick）的译本，第5页。

实……在所有它处理过的各种情况中，契卡都令人毛骨悚然地滥用了死刑。^①

所有这些都是必要的吗？塞尔日后来论证说，这些都没有必要：

内战期间，在俄国疆域内，后方秩序井然。这些地区的游客已对此作了足够清楚的描绘。没有任何会妨碍普通法院的作用，在特定的情况下它可能秘密开庭，但面对这种法庭，被告是能够为自己辩护的。难道革命不会通过揭穿其真正的敌人的假面具，昭示给所有的人，来提高其自身的声望吗？因而，那种黑箱操作所必然引起的滥用就可以避免了。^②

苏维埃的领袖们（以及，事实上，当时的塞尔日本人）为这种措施和行为进行辩护时并不勉强，尤其是反对考茨基的时候：为了保卫革命，恐怖是需要的。当然，这种观点，也有一种根据：

那些年，在俄国，不使用恐怖主义，任何政府都难以维系……世界大战彻底摧毁了国民精神。没有极端的强迫，谁都不愿履行任何国家义务。旧秩序完全消失了；包含新习惯和新行为标准的新秩序尚未形成；不管是布尔什维克的人民委员，还是白军军官，政府的代表使自己的命令得到服从的唯一方法就是挥舞左轮手枪。^③

① 塞尔日，1939a，“Secrecy and Revolution—a Reply to Trotsky”（Unknown whether or when originally published—probably dating from 1939.）（《秘密与革命——对托洛茨基的回答》，是否或何时出版不详——也许是1939年）1963年12月27日Peace News出版了彼得·塞吉维克（Peter Sedgwick）的译本，第5页。

② 同上。

③ 钱伯林，1935，《The Russian Revolution, 1917—1921》（《1917到1921年的俄国革命》），两卷本，Grosset and Dunlap, New York, 1965，第ii. 81页。

但是,像他们所允许并鼓励的措施一样,布尔什维克的自我申辩远远超出了这种底线。极具讽刺意味的是,由他们随后的命运来看,最顽固地著书立说来为这些措施进行辩护的,是布哈林和托洛茨基。

托洛茨基的《恐怖主义与共产主义》发表于1920年,是对考茨基《恐怖主义与共产主义》的明确回应,属同类中的经典。托洛茨基认为,考茨基“哭泣的小册子”是直接“反对革命的决心”^①的。托洛茨基蔑视考茨基“对议会多数的盲目崇拜”^②,蔑视他对民主是“一条畅通的、唯一的救世之路”^③的信仰,但与此同时,他又承认“向新政权的合法转变……的某些鼓动性与政治性的优势”^④。但是,考茨基“建造的船是在湖泊与安静的港湾里用的,根本不是在大海里用的,不是在暴风雨时用的”。托洛茨基引用马克思的观点来支持自己的观点,对马克思来说,“无产阶级国家的所有问题”都是“根据有生力量的革命动力决定的,而不是根据在市场屏幕上放映的议会制度的皮影戏来决定的”。他写道,历史

还没有把这个国家转变成一个由多数票表决向社会革命过渡的辩论型社会。相反,暴力革命之所以成为一种必要,恰恰是因为历史的紧迫要求还无法通过议会民主机构找到解决之路。^⑤

“民主的伪君子们”,托洛茨基写道,“愤怒地谈论苏维埃政府查封报纸、逮捕与枪杀的镇压措施”,但“我们的问题”是,“压制资产阶级的阶级谎言,获得无产阶级的阶级真理”^⑥。

① 托洛茨基,1920, *Terrorism and Communism* (《恐怖主义与共产主义》), University of Michigan Press, Ann Arbor, 1961, 第33页。

② 同上,第45页。

③ 同上,第51页。

④ 同上,第64页;“因此我们才努力召集立宪会议”,同上,第104页。

⑤ 同上,第58页。

⑥ 同上,第180页。

我们正在进行一场生死攸关的斗争。出版不是抽象社会的武器，而是不可调和的、武装起来的、斗争中的双方的武器。我们正在摧毁反革命的出版业，如同摧毁它的防御工事、商店、通讯设施和情报系统一样。^①

至于特别委员会，他们“枪杀力图复辟资本主义秩序的资本家和地主”^②。至于恐怖，它“对于反对一个不愿进行武装斗争的革命阶级而言是非常有效的。恐吓是强有力的政策武器，在国际上是，在国内也是。战争像革命一样，是建立在恐吓基础之上的”。^③“红色恐怖是用来反对注定要灭亡，但又不愿灭亡的阶级的武器”；如果不使用红色恐怖，“俄国资产阶级，以及世界资产阶级，就会在欧洲革命还没有来临之前就把我们扼杀掉”。^④ 这样的恐怖，

只有一个原则上拒绝（口头上）所有形式的暴力，从而拒绝所有战争和所有起义的人，才能“在道德上”谴责这种革命阶级的国家恐怖。为此，这个人就只能是完全是一个伪善的教友派信徒。^⑤

托洛茨基的立场是鲜明的：

为了目的就要不择手段。战争必须以在事实上确保无产阶级的至高无上性这种强度来进行。如果社会主义革命需要专政——“无产阶级能够控制国家的唯一方式”[考茨基语]——

① 托洛茨基，1920，《Terrorism and Communism》（《恐怖主义与共产主义》），University of Michigan Press, Ann Arbor, 1961, 第81页。

② 同上，第78—79页。

③⑤ 同上，第78页。

④ 同上，第83页。

那么,就必须不惜一切代价来保证专政。^① 目的就是解放,用经典马克思主义的说法:

在斗争的所有阶段,党的根本问题都在于,为作为统一道德王国成员的人类的真正的、经济的和生活的平等创造条件。^②

在社会主义条件下,

将不存在强制机构本身,即国家:因为它会完全消解成为生产性和消费性的公社。虽然如此,通往社会主义的道路还要穿越一个阶段,在这个阶段,国家原则的强化程度可能是最高的……就像一盏灯在熄灭之前会发出耀眼的光芒一样,国家在消失之前,也会采取无产阶级专政的形式,也就是……最残酷的国家形式,它可以命令式地干预公民的全部生活。^③

革命要求“革命阶级通过所有可以利用的方法来达到其目的——如果必要的话,就通过武装起义;如果需要的话,就通过恐怖主义”^④。如果需要镇压,就要进行镇压,“当然,镇压的形式问题,或者镇压的程度问题,不是一个‘原则’问题,而只是一个策略问题”^⑤。因而,托洛茨基完全拒绝接受“自由主义和考茨基主义的高级牧师们的批评”^⑥;他声称,“内战的历史将不难逐日证明,苏维埃政府所采取的

① 托洛茨基,1920, *Terrorism and Communism* (《恐怖主义与共产主义》), University of Michigan Press, Ann Arbor, 1961, 第46页。

② 同上,第62页。

③ 同上,第177页。

④ 同上,第77页。

⑤⑥ 同上,第78页。

所有严厉措施,都是迫于革命的自卫”^①。

托洛茨基关于自卫的理由,并未直接提出考茨基所告诫的问题,即正在被维护的并不是也不可能是社会主义革命,因为它在任何意义上都是不成熟的。相反,托洛茨基告诫,不管多么成熟,任何无产阶级革命都不可能避免采用残忍与暴力手段,考茨基的议会道路只是海市蜃楼。至于哪些手段是适当而又被允许的问题,“镇压的形式”及其“程度”的问题,他在这里的回答再清楚不过了:这是策略问题,而不是原则问题。

对这个与伦理原则有关的策略问题的阐释留给了卢卡奇。他在《策略与伦理》中对这个问题进行了阐释,此文写于1919年短命的匈牙利苏维埃共和国前数月内(1919年,他成了教育委员,在文化事务中起着领导作用)。如果正如卢卡奇后来所写的,考茨基“恰恰为伯恩施坦历史观的核心,即和平长入社会主义,提供了理论基础”^②,那么,正是卢卡奇,以很高的哲学水准,或至少是以夸张的哲学话语,为列宁和托洛茨基的观念,以及布尔什维克的方法,提供了这样一种基础。(这里,我不讨论他后来对斯大林主义所持的模棱两可的态度问题)。

按照卢卡奇的观点,“每一个本质上是革命的目标,都否认现在与过去的法律秩序的道德理由与历史—哲学的适当性”;并且,“革命阶级和革命政党的策略”(“实现[他们]所宣称的目的的手段”)是由怎么做才能最好地实现目的来决定的。何以能这样认为呢?卢卡奇追随马克思,提供了一个答案:“最终的目标”不是从现实中抽象出来并强加给现实的“理想”,而是一个“必定要实现的现实”。一旦超验的目标逐渐为具有阶级意识的无产阶

① 托洛茨基,1920, *Terrorism and Communism* (《恐怖主义与共产主义》), University of Michigan Press, Ann Arbor, 1961, 第112页。

② 卢卡奇,1924, “Bernstein’s Triumph: Notes on the Essays written in honour of Karl Kautsky’s Seventieth Birthday” (《伯恩施坦的胜利:纪念卡尔·考茨基诞辰七十周年论文笔记》), 载于罗德尼·李文史东主编《政治著作选:1919—1929》, 迈克尔·麦科尔根 (Michael McColgan) 译, New Left Books, London, 1972, 第128页。

级所理解和追求,它就成了内在的,即成了通过阶级斗争来实现的目标。^①所有这些都会按照“历史的逻辑”^②发生。这种逻辑支配着“世界历史的进程,这一进程通过这些阶级利益和阶级斗争,而到达最后的目标:无阶级社会,以及从各种经济依赖中的解放”^③;一个“不再有压迫者与被压迫者”的社会,在这个社会中,“正如马克思所说的,经济的盲目力量必定被一种更高的、更为确切地符合人的尊严的力量所打破和取代”^④。阶级意识“给目前策略的正确性提供了一种尺度”^⑤,但是,要弄清什么才是“最终的目标”在“世界危急时刻”(例如现在存在的危机)所要求的策略,“意识到无产阶级阶级斗争的世界历史任务,是必要的”。^⑥正是

这种意识使列宁成了无产阶级革命的领袖。这种意识——用黑格尔的话说,就是朝着社会的自我意识、在历史过程中寻找自身的**精神**的自我发现的发展——是认识到了世界历史任务的意识;唯有这种意识才适合成为社会的**精神领袖**。^⑦

简而言之,“社会主义策略的决定性标准”是“历史哲学”,^⑧它规定着对“无产阶级阶级斗争的含义”的某种理解(其中,包括使接受列宁的领导地位成为必要)。一旦作为真理被接受,这种理解就能使人明确历史正向哪里前进以及形势要求什么,并以一种认真负责的道德方式来行动。

① 卢卡奇,1919a,“Tactics and Ethics”(《策略与伦理》),载于罗德尼·李文史东(Rodney Livingstone)编《政治著作选:1919—1929》(*Political Writings: 1919—1929*),迈克尔·麦科尔根(Michael McColgan)译,New Left Books, London, 1972,第3—4页。

②④③ 同上,第5页。

③⑤⑥ 同上,第17页。

⑦ 同上,第17—18页。

所有的手段都可以根据这种理解来加以判断：

历史—哲学进程借以上升到自觉和现实水平的所有手段，都可以被认为是有效的，而所有使人们对这些意识——如对法律秩序和历史发展连续性的接受，更不用说对无产阶级当前物质利益的意识了——感到迷惑不解的手段，都要被拒绝。^①

具体来讲，这意味着，“任何要与现存秩序保持一致的态度，都充满了……如下危险，即一致性的感觉将会在那种必然会模糊世界历史意识，模糊人类自我意识的觉醒的意识形式中扎根”，而人类的自我意识会把阶级斗争理解为一种“人类借以解放自身的手段，一种真正开启人的历史的手段”。^②

卢卡奇所争辩的是，达到目的的适当手段——“策略上正确的[原文如此]集体行动”^③——取决于以“世界历史观”为指导的、无产阶级阶级斗争的系统推进^④。策略与伦理的关系内含在他的如下主张中，即道德上认真负责的个人会受世界历史观的指导，并遵循由其决定的策略。实际上，在政治层面上，这意味着，“对社会主义者来说……道德上正确的行动，与对一定的历史—哲学状况的正确感知有着根本性的联系，而这种感知相应地又只有每个个人努力地

① 卢卡奇,1919a,“Tactics and Ethics”(《策略与伦理》),载于罗德尼·李文史东(Rodney Livingstone)编《政治著作选:1919—1929》(*Political Writings:1919—1929*),迈克尔·麦科尔根(Michael McColgan)译,New Left Books, London,1972,第6页。

② 同上。

③ 同上,第7页。

④ 尽管他不相信那种可以预言,因而可以对策略予以必然性指导的人文科学:它“指出的只是可能性”;卢卡奇,1919a,“Tactics and Ethics”(《策略与伦理》),载于罗德尼·李文史东(Rodney Livingstone)编《政治著作选:1919—1929》(*Political Writings:1919—1929*),迈克尔·麦科尔根(Michael McColgan)译,New Left Books, London,1972,第10页。

去使自己认识到这种自我意识才是可能的”^①。但是，“历史由稳定渐进阶段，发展到——或者，更准确地说，是飞跃到——实现阶段的时刻到来了吗？”^②在1919年早期，卢卡奇似乎既不怀疑这个机遇已经来到，也不怀疑可以抓住这个机遇。

然而，他没有回答我们正提出的问题：哪些策略是可以接受的，哪些又是不允许的？他仅仅宣称，“使目标更加接近自我实现”^③，预示着“拯救社会”的“途径”的手段是阶级意识和“世界历史观”的发展，^④而这种发展相应地又规定着“策略上正确的[原文如此]集体行动”^⑤以及“道德上正确的行动”^⑥（尽管他承认，这可能使个人卷入悲惨的冲突，同时，由于遵循“世界历史状况、历史—哲学任务的要求”，还会招致罪恶。^⑦）但是，鉴于在那种意识和观点对“什么是必要的目的和手段”——简而言之，对什么是“正确的”——的规定方面存在着不可避免的分歧，所以，就需要某种权威性的解释，从而也就需要某种权威性的解释者了。很难想象一种被更好地制定出来，以证明先锋党领导地位的原理。托洛茨基、列宁以及其他将目的视为既定的，并坚决利用任何他们认为对于实现目的来说是必要的手段，而卢卡奇则将这种目的（随着他对社会“拯救”和无产阶级“任务”的谈论）以及布尔什维克视为必要的那些手段在策略和伦理上的正确性都予以神圣化了。

①②⑥ 卢卡奇，1919a，“Tactics and Ethics”（《策略与伦理》），载于罗德尼·李文史东（Rodney Livingstone）编《政治著作选：1919—1929》（*Political Writings: 1919—1929*），迈克尔·麦科尔根（Michael McColgan）译，New Left Books，London，1972，第9页。

③ 同上，第5页。

④ 同上，第16页。

⑤ 同上，第7页。

⑦ 同上，第10页。

在《他们的道德与我们的道德》^①中,托洛茨基重又回到了手段与目的的主题上。这本1938年2月在墨西哥写成的小册子,引起了约翰·杜威的回应,杜威在当年早些时候作了《手段与目的》一文^②(杜威曾任莫斯科大审判国际调查委员会主席,该委员会刚好澄清了由检举揭发及被告们被屈打成招的供词所归咎于托洛茨基的那些罪行)。他们的交锋之所以引人注目,主要是因为,托洛茨基的论证极富坦诚与直率,而杜威则精确地对其论证中的一个核心假设进行了揭示。

“目的使手段成为正当”吗?在阐明自己的立场时,托洛茨基指出了使这个常被重复的公式具有决定性歧义的一种方式,但也只是一种方式。他坚持认为,耶稣会派从未教给人们

任何手段,即便从天主教的道德观点来看是罪恶的手段,只要它能达到“目的”,即天主教的胜利,就是允许的。这种自相矛盾而心理上荒谬的学说,是反对耶稣会派的新教徒和一部分天主教徒恶意强加给他们的,这些人为了达到他们自己的目的,往往不择手段。

① 托洛茨基,1938,“Their Morals and Ours”(《他们的道德与我们的道德》),*The New Internationalist*, June 1938,转载于《他们的道德与我们的道德:马克思主义的与自由主义的道德观》,列夫·托洛茨基、约翰·杜威和乔治·诺伐克的四篇论文,第四版(*Their Morals and Ours. Marxist versus Liberal views on Morality. Four essays by Leon Trotsky, John Dewey, and George Novack 4th edn*),Pathfinder Press, New York, 1969。

② 杜威,1938,“Means and Ends”(《手段与目的》),*The New Internationalist*, Aug. 1938,转载于《他们的道德和我们的道德:马克思主义的与自由主义的道德观》,列夫·托洛茨基、约翰·杜威和乔治·诺伐克的四篇论文(*Their Morals and Ours. Marxist versus Liberal Views on Morality. Four essays by Leon Trotsky, John Dewey, and George Novack*),第四版,Pathfinder Press, New York, 1969。

实际上耶稣会派教给人们的是：

手段本身可以是无所谓善恶的，对某种手段进行的道德证明或谴责，其依据都是目的本身。因此，射击本身无所谓善恶；射杀一只咬小孩的疯狗，是一件道德的事情；而以强奸或谋杀为目的的射击，却是一桩罪恶。^①

简而言之，如何评价手段？目的使这种评价出现了差异。（但是，我们必须问，是什么差异？在对耶稣会派的那个教条所作的极为友好的解释中，托洛茨基实际上作出了明确的回答：所有的差异。手段毫无道德的重要性，因而不能以道德天平来衡量：只有目的才是有价值的。托洛茨基的例子好像比实际有效，这恰恰是因为，这个例子没有使人明显看到那个教条可能许可的不道德行为与不合法行为。用“疯子”来代替“疯狗”，就清楚了。一种高尚的目的可以使每一种旨在实现并且可能实现它的行动——不管多么可怕与残忍——都成为正确的，甚至高洁的吗？）托洛茨基还给出了另外一些目的与背景对手段的估价出现差异的例子：

在“正常”条件下，“正常”人遵守着如下戒律：你不可杀人！但如果他在非常的情形之下，为了自卫而杀了人，那法官会宣告他无罪。如果他谋杀者所杀，那法庭将对凶手处以死刑……在和平时期“痛恨”战争的最“人道的”各个政府，一到战时，就会宣布他们各自军队的最高职责就是杀死最大多数的人……历史对美国内战中北方人的残忍与南方人的残忍给出了不同的标准。一个奴隶主用狡计和暴力给一个奴隶锁上了铁链，而

^① 托洛茨基，1938，“Their Morals and Ours”（《他们的道德与我们的道德》），*The New International*, June 1938, 转载于《他们的道德与我们的道德：马克思主义的与自由主义的道德观》，列夫·托洛茨基、约翰·杜威和乔治·诺伐克的四篇论文，第四版（*Their Morals and Ours. Marxist versus Liberal views on Morality. Four essays by Leon Trotsky, John Dewey, and George Novack 4th edn*），Pathfinder Press, New York, 1969, 第12—13页。

这个奴隶用狡计和暴力破坏了这铁链——不要让那些可鄙的
阉宦们告诉我们,他们在道德的法庭上是平等的!……如果没有
军事上的诈术,换句话说,如果没有说谎和欺骗,那么,生死
攸关的斗争就是不可思议的。难道德国的无产阶级不可以欺
骗希特勒的警察吗?^①

从所有这些例子中,托洛茨基得出结论,人们不应该“将同一个道德
标准应用于压迫者与被压迫者”^②,而进一步讲,求助于这种标准,
“并不是一种与利益无关的哲学错误,而是阶级欺诈这部机器中一
个必需的元件”^③。

可究竟什么是社会主义的目的,并且它们使什么手段成为正
当的呢?对于第一个问题,托洛茨基的回答是:“增强人类征服自
然的能力,并消灭人压迫人的权力。”^④对于第二个问题,他的回应
是:提出并试图回答批评家们(特别是左派的)针对他本人,以及
事实上针对一般的“马克思主义无道德论”所提出的一系列问题。
“谎言、暴力和屠杀”又有什么关系呢?难道它们与“健全的社
会主义运动”不相容吗?^⑤对这些问题,它以一个进一步的问题来
作答:

不过,我们对革命的态度如何呢?内战是一切战争形式中最残
酷的。它不仅无法避免与双方无关的第三者施加暴力,而且,

^① 托洛茨基,1938,“Their Morals and Ours”(《他们的道德与我们的道德》),*The New Internationalist*, June 1938, 转载于《他们的道德与我们的道德:马克思主义的与自由主义的道德观》,列夫·托洛茨基、约翰·杜威和乔治·诺伐克的四篇论文,第四版(*Their Morals and Ours. Marxist versus Liberal views on Morality. Four essays by Leon Trotsky, John Dewey, and George Novack 4th edn*), Pathfinder Press, New York, 1969, 第 16、29、33 页。

^② 同上,第 31 页。

^③ 同上,第 16 页。

^④ 同上,第 36 页。

^⑤ 同上,第 27 页。

在现代技术条件下,它也无法不杀害老人、老妇和孩子。^①并且,在回忆西班牙内战最近遇到的事时,他宣称,“谁如果接受这个目的:战胜佛朗哥,他就必须接受这个手段:具有恐怖和罪恶的内战。”由此,他得出结论:“在一定的条件之下,目的(民主或社会主义)能使暴力或屠杀那样的手段成为正当。就更不必说撒谎了。”^②

但是,难道“撒谎与暴力‘本身’就不该受到谴责吗?”

当然,甚至同产生它们的阶级社会一样,应该受到谴责。没有社会矛盾的社会,自然会成为一个没有撒谎与暴力的社会。然而,除了用革命的,即暴力的手段之外,就无法建造进入这种社会的桥。革命本身是阶级社会的产物,因此它必然带有阶级社会的特性。^③

但是,难道内战不是一个“可悲的例外”吗:在“和平时代”,可以肯定,“健全的社会主义运动是不能用暴力与撒谎来进行的”。他写道,这样的回答

所代表者无他,只是一种可怜的遁词罢了。在“和平的”阶级斗争与革命之间,并没有不可超越的界限。每一次罢工都包含着处于未展开的形式之中的一切内战成分。……因此,即便是在最起码形式的阶级斗争中,“撒谎与更坏的行为”也是不可分离的部分。^④

①②③ 托洛茨基,1938,“Their Morals and Ours”(《他们的道德与我们的道德》),*The New Internationalist*, June 1938, 转载于《他们的道德与我们的道德:马克思主义的与自由主义的道德观》,列夫·托洛茨基、约翰·杜威和乔治·诺伐克的四篇论文,第四版(*Their Morals and Ours. Marxist versus Liberal views on Morality. Four essays by Leon Trotsky, John Dewey, and George Novack 4th edn*), Pathfinder Press, New York, 1969, 第27页。

④ 同上,第28页。

但是,托洛茨基无情地问道,那意味着“凡能达到这个目的的任何手段都是允许的”了? 他的回答很有启发(我们会对其作进一步的讨论)。

我们的回答是,凡是能够真正导致人类解放的手段,就都是允许的。由于这个目的只有通过革命才能达到,所以,无产阶级解放的道德,必然是具有革命性的。它不仅反对宗教的独断教义,而且反对各式各样的唯心论拜物教,因为它们都是统治阶级在哲学上的宪兵。它从社会发展的法则中,因此,首先是从阶级斗争这个一切法则的法则中,推导出行为的准则。^①

但是,“难道这不是说,在反对资本家的阶级斗争中,一切手段如说谎、陷害、背叛、凶杀,等等,都是允许的吗?”托洛茨基的回答是:

凡是能使革命的无产阶级联合起来的,能在他们心里注入对压迫的不可调和的敌意的,能教他们对官方的道德及其民主主义的应声虫表示鄙视的,能使他们意识到自己的历史使命的,能提高他们在战斗中的勇气和自我牺牲精神的,这些手段,而且只有这些手段,才是允许和必不可少的。恰恰是这一点决定了,并非一切手段都是允许的。所以当我们说目的使手段成为正当之时,在我们看来,一定会有这样的结论:伟大的革命的目的,鄙弃下列这些卑劣的手段与方法:使工人阶级的一部分反对另一部分,或企图为群众谋取幸福而又不让群众参与;弱化群众对其自身及其组织的信心,代之以对‘领袖’的崇拜。

^① 托洛茨基,1938,“Their Morals and Ours”(《他们的道德与我们的道德》),*The New Internationalist*, June 1938,转载于《他们的道德与我们的道德:马克思主义的与自由主义的道德观》,列夫·托洛茨基、约翰·杜威和乔治·诺伐克的四篇论文,第四版(*Their Morals and Ours. Marxist versus Liberal views on Morality. Four essays by Leon Trotsky, John Dewey, and George Novack 4th edn*),Pathfinder Press, New York, 1969,第37页。

革命的道德之最起码与最不可调和的,是要鄙弃在资产阶级面前的卑躬屈膝与在劳动者面前的傲慢不逊,即小资产阶级的腐儒与道德家完全沉湎其中的那些特点。

但是,最后,“在每一个单独的场所,究竟什么是允许的,什么又是不允许的”这个问题,其答案是什么呢?托洛茨基的观点是,不可能存在一个“现成的答案”:

革命的道德问题,是与革命的战略问题相混合的。革命运动的活的经验,经过理论阐述之后,给人们提供了这些问题的正确答案。……目的自然是历史运动中产生的,而手段是有机地从属于目的的。^①

应当注意,若干个关键性的假设构成了所有这一切的基础。第一个是(与罗莎·卢森堡相反)革命,与其说“预示着”未来,不如说“是阶级社会的产物,因此它必然带有阶级社会的特性”。因而,谎言与暴力是由本已存在的阶级社会所“引起”的,并且是“阶级斗争中一个不可分离的部分”。第二个(反对考茨基)是,“除了用革命的,即暴力的手段之外”,便不存在解放的途径,便“无法建造”进入这种“没有社会矛盾[和]谎言与暴力的社会”的“桥”。第三个(赞成卢卡奇)是,革命的道德、战略和策略问题是一个问题,而“革命运动的活的经验,经过理论阐述之后,给人们提供了这些问题的正确[原文如此]答案”。

在对托洛茨基的简短答复中,杜威发现了其论证中的另一个深刻而又至关重要的特征:托洛茨基(以及,更普遍地说,正统马克思

^① 托洛茨基,1938,“Their Morals and Ours”(《他们的道德与我们的道德》),*The New International*, June 1938,转载于《他们的道德与我们的道德:马克思主义的与自由主义的道德观》,列夫·托洛茨基、约翰·杜威和乔治·诺伐克的四篇论文,第四版(*Their Morals and Ours. Marxist versus Liberal views on Morality. Four essays by Leon Trotsky, John Dewey, and George Novack 4th edn*),Pathfinder Press, New York, 1969,第37页。

主义者)没有使手段和目的受到那样一种检验,那种检验可为任何关于手段是否正当的合理结论提供充分的证据。杜威同意托洛茨基的结果论,认为“结果意义上的目的为道德观念和行为提供了唯一的基础,因而为所采用的手段提供了唯一的理由”^①。但他指出了“目的”这种概念中存在(被托洛茨基忽视了的)模棱两可:它既可以指“观念中的目的”,也可以指实际的客观结果。“目的使手段成为正当”这条格言之所以名声不好,就是因为,倘若只是在前一种意义上解释“目的”,那么,只要行动者是真诚的,任何行动都可以被证明为正当。按照杜威的观点,“真正的问题不是目前的信念问题,而是持有这种信念的客观依据,即实际上将由(所选择的手段)造成的结果。”^②因此,可以推想

将解放人类的思想当作“观念中的目的”,就会存在一种对所有有可能达到这个目的的手段进行的验证,但对于它们**必须**是什么,以及所提出的每一种手段都将明确根据其可能造成的结果来予以权衡与判断,则没有任何的预想。^③

然而,杜威注意到,相反,“手段是从一种独立的源头‘演绎’出来的,这个源头是一种被宣称的历史规律,它是全部社会发展规律的规律”^④:

因为阶级斗争被认为是达到这个目的的唯一手段,并且因为这种将阶级斗争视为唯一手段的观点是靠演绎,而不是靠对相互

① 杜威,1938,“Means and Ends”(《手段与目的》),*The New International*, Aug. 1938,转载于《他们的道德和我们的道德:马克思主义的与自由主义的道德观》,列夫·托洛茨基、约翰·杜威和乔治·诺伐克的四篇论文(*Their Morals and Ours. Marxist versus Liberal Views on Morality. Four essays by Leon Trotsky, John Dewey, and George Novack*),第四版,Pathfinder Press, New York, 1969,第52页。

②③ 同上,第53页。

④ 同上,第54页。

依赖的目的与手段的归纳分析得出的,所以,便不需要对手段,即阶级斗争的实际客观结果进行批判性的考察。

因此,杜威得出结论:“我们又回到了这种立场上,即‘观念中的目的’(与客观结果不同)证明了,任何与阶级斗争一致的手段都是正当的,也证明了,忽略所有其他手段也是正当的。”简而言之,所有的情况都是未经详察而作出的预断,这就好像一个生物学家要“断言,他所接受的特定生物学规律与健康这个目的是如此相连,以至于以健康为目的的手段(唯一的手段)可从这个规律中演绎出来,因此,不需要对生物现象再作任何进一步的考察”。

此外,即使经过研究,证明阶级斗争是最好的手段,阶级斗争又该如何开展呢?要回答这个问题,也需要对可供选择的手段作出“自由且无偏见”的考察,相反

相信历史规律决定着阶级斗争得以确切地开展的特定方式,似乎走向了对进行阶级斗争的一定方式的狂热的,甚至是神秘主义的热爱,而排除了别的阶级斗争方式。^①

因此,按照杜威的观点,“正统的马克思主义者”(例如托洛茨基),把他们的“忠诚从社会主义的理想”以及对其实现手段的理性审视上,转移到了“作为历史发展规律的阶级斗争”上,阶级斗争“使所有的道德问题,即所有关于最终要实现的目的问题,都失去了意义”^②。在墨西哥城托洛茨基那设防的别墅里,杜威聆听并询问了托洛茨基近两个星期,之后,杜威得出结论:“看到这样杰出

^① 杜威,1938,“Means and Ends”(《手段与目的》),*The New Internationalist*, Aug. 1938,转载于《他们的道德和我们的道德:马克思主义的与自由主义的道德观》,列夫·托洛茨基、约翰·杜威和乔治·诺伐克的四篇论文(*Their Morals and Ours. Marxist versus Liberal Views on Morality. Four essays by Leon Trotsky, John Dewey, and George Novack*),第四版,Pathfinder Press, New York, 1969,第55页。

^② 同上,第56页。

的才智禁锢在绝对之中,真让人难过。”^①杜威想借此意指他视为马克思主义中以托洛茨基为典型的虚幻的确定性:“观念中的目的”确实有望实现的确定性;为实现此目的,需要并允许哪些手段的确定性。

维克多·塞尔日以另外一种方式陈述了杜威的反对意见——托洛茨基对这个“真正的问题”作了预断,没有研究就假定了布尔什维克的手段会导致社会主义的目的。塞尔日是法国知识分子反对阵营的道德领袖,早些年,塞尔日曾以卓尔不群的语言证明布尔什维克的实践是正当的,他的证明使人想起的是工团主义而不是马克思主义,他还强烈主张在受到死亡威胁的革命中实行恐怖的必要性,认为,红色恐怖是反对白色恐怖的唯一可能的选择。而1936年,在国家政治保卫局的牢房中度过了85天后,塞尔日则公开指责斯大林主义,声称:“‘目的使手段成为正当’,这是不正确的,万分不正确的。”^②塞尔日写道,有三个“优先于所有策略考虑”的要点,而且,“尽管会使我,一个坦荡而又专注的、将不得不保持沉默的不妥协者,遭受巨大损失”,我仍将坚持这三点:

1. **保护人、尊重人。**人必须被赋予权利、尊严和价值。没有这些,就没有社会主义;没有这些,一切都是虚伪的、沦丧的和变质的。我的意思是:人,不管他是谁,不管他是最可恶的人——“阶级敌人”、资产阶级的儿子和孙子,我都不在乎。永远都不能忘记,人是人。然而,就在我的眼前,这一点每天都在被遗忘,处处都在被遗忘,这是所能发生的最令人厌恶、最反社会主义的事情……

2. **捍卫真理。**人和群众都具有获得真理的权利。我既不答应系统地歪曲历史,也不答应压制所有来自新闻界(被单纯

^① 杜威等,1969, *The Case of Leon Trotsky*(《里昂·托洛茨基案》), Merit, New York, 第432—433页。

^② 高德,1964, *Communism and French Intellectuals 1914—1960*(《共产主义与法国知识分子:1914—1960》), Andre Deutsch, London, 第135页。

限制在鼓动的角色上)的严肃的新闻。我认为,真理是心智健康与道德健康的先决条件。讲真理就是讲诚实。它们都是人的权利。

3. **捍卫思想**。在任何领域,任何真正的知识性探究都是不被允许的。一切都变成了依靠语录的诡辩术……我认为:在知识的意义上,除非经过思想的对抗、细察和斗争,否则,社会主义就不能发展;我们不应该害怕错误,它可以及时通过生活本身得到修正,相反,应该害怕的是停滞与保守;尊重人,就要尊重他认识一切的权利和思想的自由。^①

托洛茨基(在《他们的道德与我们的道德》以及1939年的《反马克思主义的道德家与谄媚者》中)悲愤地攻击了他昔日的盟友和崇拜者塞尔日。主要原因是,塞尔日推定,斯大林主义的种子恰恰已经埋在列宁主义和布尔什维克主义中了。在评论托洛茨基的小册子时,塞尔日在其“尖锐的、绝对的和冷酷的文体”中发现了“经典年代布尔什维克语言中盛气凌人的口气”以及“辩论家卡尔·马克思的专横、倔强的文体的痕迹”。塞尔日评论道,“在它的字里行间”,它都显示出了“垄断真理的自负,或者更准确地说,占有真理的绝对自信”。^②

然而,塞尔日仍钦佩托洛茨基对资产阶级道德主义的谴责:

当他向传统道德的伪善,向教会、大学和思想派系的资产阶级精神发起攻击时;当他追踪自由唯心主义的平庸,一直到它最后的藏身之地时;当他指出,在阶级斗争中,人的情感很容易处于从属地位时;当他使内战的严厉合法化时,托洛茨

① 引自塞尔日,1942—1943, *Memoirs of a Revolutionary*《一个革命者的回忆录》,彼得·塞吉维克编译, Oxford University Press, London, 1963, 第282—283页。

② 塞尔日,1939b, *Untitled Essay on Trotsky's Their Morals and Ours.* (Undated-probably 1939) (一篇论托洛茨基《他们的道德与我们的道德》的无标题论文,没有日期——也许是1939年), P. 塞吉维克译(打印稿)。

基是正确的,而且是极为正确的。这里,使人深感欣慰的是,俄国革命的无畏斗士的声音再次响起。^①

另一方面,托洛茨基忽略了某种恰恰触及了社会主义——无论被看做目标还是活动——的本质的问题:

社会主义革命现在不是,将来也不是靠拘泥于争夺所有旧的反动武器来进行的。在内战、管理、争论和组织中,有几种行动可能在某些方面是有效的,有时甚至是最简易的解决方法,但是革命者和社会主义者必须自己严格禁止采取这些行动,否则就不再是革命者和社会主义者了。对我们而言,全部旧的社会斗争方法都不合适,因为它们全都一样不会导致我们所追求的目的。倘若我们比我们的对手达到了更高程度的自觉:倘若我们在坚定、洞察力、活力与博爱上占有优势,我们就将证明自己是 strongest 的。在现实中,这四个方面是不可分割的,它们构成了一个单一的整体。^②

特别是,任何人都必须问一问,

布尔什维克政权本身是否就没有某些弱点、某些固有的或者功能上的缺点,而这些弱点、缺点又会为官僚主义篡位者们铺平道路。提出这个问题是不可避免的。托洛茨基不想提出这个问题。他的出发点是一种理想的布尔什维克主义,它没有耻辱或缺陷,它的历史一直到 1923 年……还是无可责备和毋庸置疑的。^③

① 塞尔日,1939b,Untitled Essay on Trotsky's Their Morals and Ours. (Undated-probably 1939)(一篇论托洛茨基《他们的道德与我们的道德》的无标题论文,没有日期——也许是 1939 年),P. 塞吉维克译(打印稿)。

②③ 同上。

托洛茨基的小册子在萨特那里激起了一种既与杜威又与塞尔日极其不同的反应。萨特在解放后的法国写作时,将自己的注意力集中在手段与目的以及政治中的脏手这些问题上,在《肮脏的手》(1948)和《魔鬼与上帝》(*Le Diable et le bon Dieu*) (1951)中,他正面对这些问题。在后来的一个剧本中,萨特让暴力革命的农民领袖对和平主义者托尔斯泰式的戈茨(Goetz)说:“你在充满美德的一天之内所造成的死亡,要比在充满恶意的三十五年之中所造成的还要多。”戈茨回答说:“在现在的世界,善恶是不可分的。我赞同为善而恶”。^① 萨特当然欣赏托洛茨基精明的约定,当他准备著书立说来批评阿尔贝·加缪的个人的和人道主义的道德,并将其重点放在个人的拒绝与被清楚地设想的有限目标上:

对于正在进行斗争的人,要博得影响他们的权利,我们必须首先加入他们的斗争,而这首先就意味着,如果你想对他们有所改变的话,就要接受许多东西……这不是历史是否有意义的问题,或我们是否应当屈尊加入其中的问题,而是从我们介入其中的那一刻起,就要不拒绝参加任何具体的、可能我们需要参加的行动,而不管这种介入是多么微弱,以此努力赋予历史以对我们来说似乎是最好的那种意义。^②

然而,在回应《他们的道德与我们的道德》时,萨特还是敏锐地把焦点集中在其与资产阶级道德的共同点和分歧上。他注意到,托

^① 萨特, *The Devil and the Good Lord* 1951, 第224页。

^② 引自高德, 1973, *The Fellow Travellers*《同行者》, Weidenfeld and Nicolson, London, 第351页。

洛茨基“好而短”^①的书，援用了资产阶级的标准。按照托洛茨基的观点，列宁“终生矢志不渝地追求同一的理想”，将“全身心”都贡献给了“被压迫者的事业”，“在思想上具有最高的良心而在行动上却具有最大的无畏”，“对‘普通的’工人、无助的女子和小孩态度谦和，而没有一丝一毫的优越感”。资产阶级道德家们只能为这样的美德鼓掌（尽管他们在压迫的本质及其消除的途径方面存在分歧）。同样，托洛茨基写道，布尔什维克党

在它的革命上升时期，也就是说，在它实际上代表着无产阶级先锋队的时候，它是历史上最诚实的党。当然，在它能够欺骗阶级敌人的时候，它是会欺骗的；但另一方面，它对劳动者却讲真话，全部的真话，除真话之外别无他物。

资产阶级道德家们，虽然容忍战争的计谋，但也反对向朋友撒谎——尽管他们在谁是朋友和谁是敌人方面存在分歧。^②

而且，萨特注意到，托洛茨基的“最终目的”——“社会对立受到抑制，人成了人的目的，谎骗与暴力得以消除，人类的全部力量都用来征服自然”——是“一种康德式的理想：目的王国”。阶级斗争本身并没有证明任何东西的正当性：“站在被压迫者一边是必要的”，这是因为：

1. 压迫应该受到谴责。如果不是以人类道德的名义的话，那又是为什么呢？2. 恰恰是因为，唯一能够想象一种人类道德的人类群体是被压迫者，它为被解放的人类设置了一个目的，即一个没有阶级，从而没有暴力、没有谎骗的社会。

① 萨特，1947—1948，《Cahiers pour la morale》（《伦理学笔记》），Galimard, Paris, 1983, 第167页。

② 同上，第168页。

但资产阶级也渴望一种无阶级社会。不过，“他打算通过一种简单的内部安排来立即实现这种社会：当工人与雇主都为慷慨的观念所驱动的时候，他们之间的阶级障碍就消失了，而剩下的就只有人类了”。^①

那么，手段是什么呢？绝对的目的需要哪些手段？正如我们已经看到的，托洛茨基的答案是：那些真正通向这个绝对目的，并且不会对其产生破坏作用的手段。萨特注意到，与资产阶级的目的不同，托洛茨基的目的“能够被实现，并且一旦被实现，它就会自我保存……无阶级的社会一旦被实现，人们不再说谎就会成为一个永久的事实，因为那里将不再存在任何说谎的动机”；并且，“它需要一种组织在历史中去实现它，它远不是外在于并超越于历史的，而是在历史之中并通过历史，在有限的将来实现的。”然而，目的“充当着一种理想”，一种调节所用手段的原则。当然，如果“历史科学存在”，并确定性地把手段与目的联系起来的话，那么，“目的的规范性特征就被明显地削弱了”。但是，“倘若（康德哲学意义上的）判断还保有一席之地——那是对将来的一种假设和对行动方式的一种虚构——那么，调节性与规范性的目的就会作为一种命令而介入其中。”^②

那么，对于萨特来说，托洛茨基的观点与资产阶级和民主道德的观点有什么不同呢？

两者都设想了一个终极王国。但是，后者想象，它能够通过善的意志的完全一致，在彼岸世界得以实现，而在最后又承认，这种实现尽管总是可能的，但永远不会成为事实。因此，它的悲观主义与先验的乐观主义是联系在一起的。相反，托洛茨基主义首先就指出了，这个终极王国在事实上是不存在

① 萨特，1947—1948，《Cahiers pour la morale》（《伦理学笔记》），Galimard，Paris，1983，第169页。

② 同上，第169—170页。

的,并且在任何特定时刻的实现都不具有历史的可能性。换句话说,它把妨碍这种实现的责任归咎于一种确定的历史形势,即人对人的压迫,而不是原罪,或人性的邪恶,或良心的分离。

然而,托洛茨基主义者承认:

1. 一旦阶级清算完成了,终极王国就会自然维持下去;2. 被压迫者的境遇本身包含一种动力因素,它会促进终极王国的实现。一句话,如果不是在资产阶级道德家的“人的本质”中的话,那么,至少在被压迫者的境遇中,存在一种由社会主义境遇的反抗所显示出来的预示。^①

萨特坚持认为,这个结论具有“辩证的”、非机械性的特征,而在托洛茨基主义者的观点中,这个结论在一定程度上是含糊的。压迫的受害者是人,而不是钉子或台球:

一个人以计划压迫一个人,那么,压迫就存在于对所有计划或异化的根本性修正之中,存在于作为一种计划——对超越起始异化的可能的将来的计划——的反抗之中。

而且,

在压迫和阶级斗争的所有表象之后,似乎存在一种大致的将来。如同在黑格尔那里一样,整体每时每刻都是存在的。无阶级社会作为一种目标也是存在的,它要通过每种反抗,甚至在某种意义上要通过每种压迫才能实现。它规定了压迫。最后,

^① 萨特,1947—1948, *Cahiers pour la morale* (《伦理学笔记》), Galimard, Paris, 1983, 第171—172页。

通过斗争、资产阶级的阶级诡计等所有具体的细节,压迫总是一种**否定**,是阻止建立被合理组织起来的社会的**坏**的社会组织。反对压迫的斗争就是反对否定的斗争。用马克思的话说,就是:否定之否定。^①

这是一种将“客观的总体”视为一种理想的观点,这种理想赋予了革命的否定性和破坏性活动以道理和意义。通过对这种观点的强调,萨特断定,“价值观以及某种意义上的自由观,在托洛茨基主义中都是存在的”。它与资产阶级道德的天壤之别还存在于:

资产阶级的道德像资产阶级的法律一样是**抽象的**。它把个人视为纯粹的法律主体,而不考虑具体的环境。例如,阶级斗争就被当作纯粹的经验环境而被放到了道德之外。于是,道德活动被描述成了**独立于**历史环境之外的东西。它是纯粹的肯定性,并且总能发生。否定性(恰当的称谓当如是)从来不能改变道德行为的颜色;它代表的正是非道德。邪恶不能由邪恶来挫败(否定之否定),而是靠纯粹的肯定性。人们用仁爱抗击压迫,用讲真话抗击说谎话。

人们必须行动起来,以形成道德的统治,但不是按照任何具体的环境,而是求助于抽象的概念(例如“对人的尊重”)。萨特争辩说,这种态度是一种圈套,它阻碍了可能使人们改变其命运的、既是否定又是肯定的具体行动。为什么这样的道德关注的不是人们应该做什么,而是人们在任何情况下都不能做什么?其原因就在于此。按照这种道德,“终极王国是外在的,但我们可以通过道德活动参与其

^① 萨特,1947—1948, *Cahiers pour la morale* (《伦理学笔记》), Galimard, Paris, 1983, 第172页。

中”^①。

相比之下,对托洛茨基来说,“人的起始目的是一种具体而又历史的目的:目的王国降落到地面,它就是要实现的社会主义社会”。萨特强调,这涉及的是“一部具体的关于否定与肯定的剧作”,特别是涉及“建设一个新社会”与“构造一种毁灭性工具”,其中,否定的与肯定的方面是紧密相连的:

人们使它去毁灭,由此就锻造了毁灭性的工具。但恰恰是通过给予大众以把它构造成最具毁灭性工具的那种纪律、那种团结、那种自我否定、那种自信和那种理解,以使它去毁灭,人们才靠这个事实本身准备了它的肯定角色,它将靠自己的力量变成终极王国,这是因为毁灭性工具与肯定性目的是一回事。因此,现在,是手段使目的成了具体的东西,在某种意义上给了它躯体和个性;或者,如果人们更喜欢的话,人们正是在手段(工具)中发现了目的(人民群众关于社会主义社会的意识方面的准备)。^②

以这种方式,“无产阶级把自身转变成了自己的目的”,使“它的事业与人类的事业”成了同一的东西。早在1947年,萨特就是这样把马克思主义视为一种辩证法的——“把道德引入具体目标的一种努力”;“整体对部分的作用与将来对现在的作用”^③。这个观念的核心是作为理想的“整体”与作为必然未来的“整体”之间的歧义。萨特认为,这种歧义源自黑格尔的自由理论。1947年,萨特把全部重点都放在了前者以及不确定的将来和相应的价值重要性上。

^① 萨特,1947—1948, *Cahiers pour la morale*(《伦理学笔记》), Galimard, Paris, 1983, 第173—174页。

^② 同上,第174—175页。

^③ 同上,第175页。

他认为,通过拒绝某些手段,托洛茨基接受了“价值和自由的存在”^①。

历史的不确定性同样是莫里斯·梅劳-庞蒂思想的核心。梅劳-庞蒂与萨特是《现代》(*Les Temps modernes*)的合作主编。他们都是思想上富有批判性而在政治上又满怀希望的知识分子。在共产党对解放后的法国,尤其是对其文化领域产生巨大影响的背景下,他们都专注于探讨苏联共产主义的含义。毋庸讳言,正统的党内知识分子对他们俩都抱有强烈的怀疑和敌意。他们都支持注定会失败的“第三种力量”的思想,要在社会主义的支持下把欧洲统一起來;他们都是反法西斯主义者、反资本主义者、反美国者、反戴高乐主义者和反-反共产主义者。(正如萨特后来所说的:“一个反共产主义者就是一条狗,我不会背离共产主义,我永远不会背离共产主义”^②。)他们并非不理解20世纪40年代末斯大林主义的本质,正如萨特在1947年所写的:

斯大林主义玷污了工人阶级。它剥夺了工人阶级全部的合作精神,而且,由于它拒绝给予工人阶级以党内的民主手段,从而剥夺了其自信心和受教育的机会。同时,俄国的斯大林主义表现为一种紧迫的战争危险。^③

1950年,他们共同署名发表了一篇文章。文章承认,苏联公民未经审判就遭驱逐,而被拘留者的数量在1000万到1500万之间;他们公开谴责苏联警察的恐怖,臃肿的官僚机构和反社会主义的工资差别;但是,反-反共产主义仍然是他们关注的焦点。正如萨特三年前所写的,人们不应当“用所有的手段”进攻斯大林主义:特别是,

① 萨特,1947—1948, *Cahiers pour la morale* (《伦理学笔记》), Galimard, Paris, 1983, 第176页。

② 引自高德,1973, *The Fellow Travellers*《同行者》, Weidenfeld and Nicolson, London, 第355页。

③ 同①,第170页。

正如凯斯特勒所相信的,人们不应该“基于唯有反动力量才能检验苏联和共产党的认识,来与反动力量(美国,戴高乐主义,等等)”合作,因为,“那些力量的胜利不仅意味着对共产党的清算,而且意味着工人压迫的增强和该阶级自信心的完全丧失”。^①从50年代早期开始,萨特和梅劳-庞蒂分道扬镳。萨特与法国共产党走得很近(尽管他从来没有加入这样一个严密的组织),变成了一个真正的同行者,直到苏联干预匈牙利。萨特称这种干预为“犯罪”,公开指责党的“令人厌恶的谎言”。^②此后,他开始从事第三世界的农民群众,即世间受苦之人的事业。而梅劳-庞蒂则走向了自由主义和皮埃尔·孟戴斯-弗朗斯的政治学。

130

在战后的法国,萨特和梅劳-庞蒂,还有加缪及其他人,参与的关于目的与手段的争论,有一个基本的参照点,即凯斯特勒的《中午的黑暗》(*Darkness at Noon*)。《中午的黑暗》在法国销售达40多万册,开创了解放后的出版史。正如凯斯特勒后来所评论的,它是“战后法国所出版的第一个对斯大林主义的伦理控诉;并且,因为它讲的是党的真实语言,以一个保守的布尔什维克为其英雄,所以,并不能轻易地被当作‘反革命的’和‘资产阶级的’而予以驳回”^③——尽管它当然已经被如此地驳回了。事实上,当时,至少有一家主要报纸认为,它是导致共产党在1946年宪法决议中失败的最重要因素,而如果共产党取得了胜利,他们就能获得对国家近乎绝对的控制。^④

正如凯斯特勒后来所写到的,他的英雄是“一个保守的布尔什

① 萨特,1947—1948, *Cahiers pour la morale* (《伦理学笔记》), Galimard, Paris, 1983, 第170—171页。

② 见高德,1973, *The Fellow Travellers* 《同行者》, Weidenfeld and Nicolson, London, 第350页。

③ 凯斯特勒,1954, *The Invisible Writing: Autobiography 1931—1953* (《看不见的著作:自传(1931—1953)》), Collins with Hamish Hamilton, London, 第403页。

④ 同上,第404页。

维克派中的一员,其思维方式模仿尼古拉·布哈林,其个性和体貌是列夫·托洛茨基和卡尔·拉狄克(Karl Radek)的合成”^①。这本书探讨了遵守“目的使手段成为正当”这条格言的最终后果。正如鲁巴肖夫在小说的结尾所作的反思:

正是这句话杀死了革命的许多同仁,使他们都东奔西突。他有一次在日记中写了什么?“我们抛弃了一切传统,我们唯一的指导原则就是后果逻辑。我们正在没有伦理压舱物的条件下航行。”

也许邪恶的核心就在那里。也许人类不宜在没有压舱物的条件下航行。也许理性本身就是有缺陷的指南针,它把人们引向了这样一个迂回曲折的航道,以致目标最后也消失在浓雾之中了。

也许大黑暗的时代现在就要来临了。^②

凯斯特勒的探讨集中在这个问题上:怎样使这个中坚的老布尔什维克承认荒谬?而他的答案的实质出现在鲁巴肖夫受其第二个审问者格列金所迫而投降的段落中。格列金“是个令人反感的人,但他代表新一代。”鲁巴肖夫想,

这便是在洪水之后才开始思想的一代。它没有将其与消失了的旧世界连接起来的传统和记忆。这是生出来没有脐带的一代……然而,它却有权利站在它那一边。人们必须把自己的脐带剪掉,抛弃自己与旧世界虚荣的尊严观及虚伪面子的最后联系。尊严就是要在不带虚荣心,不吝惜自己的条件下服

^① 凯斯特勒,1954, *The Invisible Writing: Autobiography 1931—1953* (《看不见的著作:自传(1931—1953)》), Collins with Hamish Hamilton, London, 第394页。

^② 凯斯特勒,1940, *Darkness at Noon* (《中午的黑暗》), Jonathan Cape: Penguin Books, London, 第206页。

务,直到最后的结果。^①

鲁巴肖夫对格列金抗辩道,在反对领袖政策的过程中,他的行为不是出于反革命心理,也不是作为外国势力的敌探,而是根据他的良心。格列金引用他自己的著述来回答:“对我们来说,主观诚意的问题是不重要的。凡是错误的人都必须付出代价;凡是正确的人都可以得到赦免。这就是我们的法律……”;另外,“有必要用重复和简化的办法,把每句话都敲进群众的头脑。凡是被说成对的东西都必须金光灿灿;凡是被说成错的东西都必须漆黑一团……”。^②最后,格列金充分强调了他决定性的理由:

“你这一派,鲁巴肖夫公民,已经被击败和摧毁了。你想分裂党,尽管你知道党的分裂就意味着内战。你了解农民中间的不满,而他们还没有学会理解加在他们身上的牺牲的意义。在有可能几个月以后就会发生的战争中,这种暗流可能会导致灾难。因此,党有十足的必要团结一致。它必须像从一个模子——里面充满了盲目的纪律和绝对的信任——里浇铸出来的一样。你和你的朋友,鲁巴肖夫公民,在党内制造了裂缝。如果你是真诚悔改,那你就必须帮助我们弥合这一裂缝。我已经告诉过你,这是党需要你作出的最后一次努力。

“你的任务很简单。这是你自己定的:把对的镀金,把错的抹黑。反对派的政策是错误的。因此,你的任务是使反对派受到蔑视;使群众明白,反对就是犯罪而反对派的领袖都是罪犯。这是群众能够理解的简单语言。要是你开始谈你的复杂动机,你只会在他们中间造成混乱。鲁巴肖夫公民,你的任务是避免

^① 凯斯特勒,1940, *Darkness at Noon* (《中午的黑暗》), Jonathan Cape; Penguin Books, London, 第149页。

^② 同上,第187、188页。

引起同情和怜悯。对反对派的同情和怜悯，就是对国家的威胁。

鲁巴肖夫同志，我希望你理解党为你规定的任务。”

从他们相识以来，这是格列金第一次叫鲁巴肖夫“同志”。鲁巴肖夫马上抬起头。他感到全身一阵热流，无法控制。他在戴上夹鼻镜时，下巴微微颤动。

“我理解。”^①

1947年，梅劳-庞蒂出版了他不同凡响的《人道主义与恐怖》。这本书驳斥了托洛茨基（被指责为“理性主义”），认为未来在本质上具有偶然性和历史的不确定性，只有在适当的时候，它才会发表它对人类活动意义的意见。梅劳-庞蒂的书就出版在布拉格政变和柏林危机之前，此书关注的是由凯斯特勒以及布哈林所受的审判所提出的问题，代表其作者所谓的“等待主义的马克思主义”——一种他将在50年代早期放弃的观点，因为，那时他不再等待而开始审视了。正如雷蒙·阿隆所说：“正如凯斯特勒在《中午的黑暗》中对莫斯科审判的描述一样，它们也构成了〔梅劳-庞蒂〕评论的中心、对象和起因。鲁巴肖夫简直就是布哈林，而后者成了一个存在主义者。”审判变成了“讨论”（梅劳-庞蒂语），仿佛“维辛斯基（Vyshinsky）和布哈林是两位哲学教授，在讨论历史进程中必然性与偶然性、合理性与可能性各自的作用。最后，作者和读者都忘记了，这种审判是事先炮制的，其参与者的角色都是事先安排的，所有的人，法官和被告，都在背诵事先写好的稿子”。^②

梅劳-庞蒂注意到，共产主义不尊重“自由主义的思想原则”，这是非常明显的。问题是“它所使用的暴力是否是革命的，是否能够形成人与人之间人的关系”：

① 凯斯特勒，1940，《Darkness at Noon》（《中午的黑暗》），Jonathan Cape: Penguin Books, London, 第190页。

② 阿隆，1983b，《Mémoires》（《回忆录》），Julliard, Paris, 第312—313页。

当今共产主义中的暴力与列宁时代的暴力意义一样吗？共产主义还能够实现其人道主义的目的吗？^①

他的回答是，“很难断定，[共产主义制度]正走向人对人的承认、国际主义或国家的消亡和无产阶级权力的实现”，尽管如此，但还是应该承认苏联是无罪的；既然认为人类的历史是“走向赋予整体以意义的特权国家的总体”^②，那么，就总是存在这样一种可能性，即“革命将从恐怖中产生”^③、恐怖其实是革命产生的必要条件。为了捍卫这种立场，他引证 1920 年的托洛茨基，而指责后来反斯大林主义的托洛茨基，指责他“利用形式人道主义的论证来反对现在统治他的专政，而这些论证在曾经被应用于他自己所实行的专政时，他却认为，它们似乎都是虚假的东西”^④。毕竟，“很难给所允许的恐怖划定明确的界限。斯大林主义者的专政是从托洛茨基主义者的专政逐渐演变而来的，而在列宁路线与斯大林路线之间也并不存在任何绝对的差别”^⑤。布哈林、托洛茨基和斯大林每个人都“想象他正在使用[恐怖]来实现一种真正的、尚未开始但却为革命暴力提供了正当理由的人类历史”^⑥，并在人类历史的本意之外揣测出一种“理性发展”的意思，从中推断出“一种人道的未来”。虽然存在“革命的衰落”^⑦和“苏联的问题”^⑧，但上述这种结论仍可能是正确的。然而，有必要“保持讨论、批评及研究的传统，保持社会的、政治的文

① 梅劳-庞蒂, 1947, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste* (《人道主义与恐怖: 论共产主义问题》), Galimard, Paris [1980 年再版, 克劳德·勒福尔 (Claude Lefort) 加了序言], 尼尔 (J. L'Neill) 加了注释并翻译为 *Humanism and Terror. An Essay on the Communist Problem*, Beacon Press, Boston, 1969, 第 xviii 页。

② 同上, 第 153 页。

③ 同上, 第 149 页。

④ 同上, 第 86 页。

⑤ 同上, 第 91 页。

⑥ 同上, 第 97 页。

⑦ 同上, 第 xiii 页。

⑧ 同上, 第 xxiv 页。

化机构”，并“在等待一种新的历史动力——它允许我们毫不含糊地以大众运动的方式来使用它——的同时，保留自由”^①。马克思主义必须致力于“循着无产阶级自发实践的正确途径，来推断、详述和更改这种实践”。

这是一种回避在共产主义与反共产主义之间作出选择的观点，是梅劳-庞蒂将要收回的观点（非常奇怪，是对朝鲜战争作出的反应）。他在1955年指出，尽管“等待主义的马克思主义”在第二次世界大战以后有着“客观的条件”，但它“只不过是一种梦想，一种令人怀疑的梦想”^②。它是古典的同行知识分子的梦想。这种梦想假定，不管表象如何，官方的共产主义虽经“辩证的迂回”，但仍正在（或可能正在）走向真正的共产主义，并在这种假定的基础上提供了友谊（但不是忠诚）。事实上，在1948年，梅劳-庞蒂就最为简明扼要地表达了这种观点，以反对克劳德·勒福尔的如下观点：

苏联正受到指控。对我们来说，由于它的至高无上与恐怖，它是一项出了毛病的事业。说明某人是否是共产主义者是必要的，而且，我们说我们不是。但是，对我们来说，指控者的语调却错误地放在了一种到处都不清白并且似乎不受固有理性统治的世界里。^③

它是一个与30年代到40年代苏联生活中的真实梦魇毫不相干的梦想。苏联的大屠杀和大流放、大清洗和大审判、恐惧气氛、腐化、相互猜疑，都是由一个妄想狂式的、愤世嫉俗的领袖（指斯大

① 梅劳-庞蒂，1947，《*Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*》（《人道主义与恐怖：论共产主义问题》），Galimard, Paris [1980年再版，克劳德·勒福尔（Claude Lefort）加了序言]，约翰·奥尼尔（John O'Neill）加注并译为 *Humanism and Terror. An Essay on the Communist Problem*, Beacon Press, Boston, 1969, 第 xxiii 页。

② 梅劳-庞蒂，1955，《*Les Aventures de la dialectique*》（《辩证法的历险》），Galimard, Paris, 约瑟夫·边（Joseph Bien）将其翻译为 *Adventures of the Dialectic*, Heinemann, London, 1974, 第 230 页。

③ *Les Temps Modernes*（《现代》），1948年第29期，第1516页。

林——译者注)在东欧扩展苏联的影响和方法过程中造成与操纵的。但是,它是一个对欧洲左翼产生了很大影响的梦想,特别是在法国,而当时在他们中间引起公愤的不是梅劳-庞蒂的书,而是雷蒙·阿隆对这本书的批评。

在某种程度上,《人道主义与恐怖》显然是对一些关于道德问题的古典观点的重述,且我们已经看到,这些观点,典型的是马克思和马克思主义者的。这本书之所以曾经并仍然引人注目,部分原因是,它以如此清楚而又系统的方式重述了这些观点;部分地是因为,它的重述是如此之晚,并且是为一种恐怖制度作(不明确的)辩护的,而对于这种恐怖制度与人道主义的关系,则只能由一个未意识到它的本质和范围或对其熟视无睹的知识分子才能辨别(他可以这样写,“在苏联,暴力和欺骗是官方的,而人道则是日常生活中的事情;另一方面,在民主国家,原则是人道的,而在实践中却可以发现暴力与欺骗”^①)。

它对自由(特别是康德学派的)伦理学的权威性批判,成为并依赖于“自由思想的抽象差别”^②,成了一种意识形态上的欺骗。“自由的正义理想在保守社会的运转中发挥着作用”^③:

说真话与出自良心地去行动,只是一种虚假道德的托词;真正的道德并不关心我们在想什么或我们需要什么,而是要求我们对自己持一种历史性的看法。^④

或者,

① 引自库珀,1979, *Merleau-Ponty and Marxism: From Terror to Reform* (《梅劳-庞蒂和马克思主义:从恐怖到改革》), University of Toronto Press, Toronto, 第83页。

②③ 梅劳-庞蒂,1947, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste* (《人道主义与恐怖:论共产主义问题》), Galimard, Paris [1980年再版,克劳德·勒福尔(Claude Lefort)加了序言], 约翰·奥尼尔(John O'Neill)加注并译为 *Humanism and Terror. An Essay on the Communist Problem*, Beacon Press, Boston, 1969, 第32页。

④ 同上,第103—104页。

人们想做些事情,但这是以使用暴力为条件的。否则,人们就会注重形式自由并拒绝暴力,但他们又只有通过拒绝社会主义与无阶级社会,换言之,只有通过加强“教友派信徒的伪善”原则,才能做到这一点。^①

按照梅劳-庞蒂的观点,凯斯特勒致力于重建“道德主义和‘美丽的灵魂’”,并“用前马克思的术语”提出了“这个问题”:

使鲁巴肖夫面对基督教绝对的“是”或“不是”,或者康德的“道德命令”,只是表明了,人们拒绝面对这个问题,并求助于神圣意志和法利赛人的态度。从一开始就有必要承认,共产主义者关注客观因素的作用,关注自己从历史内外的视角审视自我的愿望,这是一种**道德要求**。^②

而且,梅劳-庞蒂明确地说,这样一种观点是反乌托邦的:

通过把革命行为界定为,不是通过推理和意志去选定若干个目的,而是单对历史中已经起作用的**实践的推断**,单对已经负起责任的实体,即无产阶级的推断……马克思主义非常有意识地把自身与乌托邦主义区别开来……[它作出]创造性的决定,要通过这个普遍阶级,这个将重新奠定人类历史基础的阶级,来超越这种纷乱。^③

但《人道主义与恐怖》并不只是对上述观点的重述与辩护:在

① 梅劳-庞蒂,1947, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*(《人道主义与恐怖:论共产主义问题》),Galimard, Paris [1980年再版,克劳德·勒福尔(Claude Lefort)加了序言],约翰·奥尼尔(John O'Neill)加注并译为 *Humanism and Terror. An Essay on the Communist Problem*, Beacon Press, Boston, 1969, 第107页。

② 同上,第22页。

③ 同上,第126页。

某种程度上,它也是对这种观点的应用,它把这种观点用在了对凯斯特勒的批评和对布哈林所受审判的解释上。凯斯特勒“远没有”对莫斯科审判作出“真实的描绘”:这种描绘所要呈现的不会是“反对人民委员的瑜伽论者——反对政治冷酷的道德良心、反对行为的海洋似的感觉、反对逻辑的情感、反对传统的无根之人……”^①,相反,

一旦这同一个人认识到他可以否认其行为的客观模式;认识到在历史的背景中,对于别人而言,他就是他;认识到他行为的动机在他自己体验它的时候构成一种人的价值,那么,悲剧的真正本质就会呈现出来……我们面对的,不再是那个一旦退回到党的同志友谊中就无条件屈服,并且当听到鲍格罗夫的叫喊时就否定包括自己的过去在内的一切的鲁巴肖夫,而是对自己采取历史的观点,在捍卫其革命荣誉的同时,从历史的一面尽力找寻自己罪责的鲁巴肖夫。^②

136

梅劳-庞蒂对布哈林所受审判的看法是,很不幸,布哈林是“一个与他自己就是其秘密同盟的外部力量进行斗争的人”——“尽管没有任何明确的协定,但在布哈林与法庭之间,至少存在一种心照不宣的联系,即他们都是马克思主义者”。^③ 梅劳-庞蒂似乎不认为布哈林犯有所控罪行(并且,因此批判其著作的共产主义者不能原谅他),但是,这并非问题的关键所在:布哈林自己表明了

在特定的情况下,按照斗争的逻辑,他的评价实际上是反革命

^① 梅劳-庞蒂,1947, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste* (《人道主义与恐怖:论共产主义问题》), Galimard, Paris [1980年再版,克劳德·勒福尔(Claude Lefort)加了序言], 约翰·奥尼尔(John O'Neill)加注并译为 *Humanism and Terror. An Essay on the Communist Problem*, Beacon Press, Boston, 1969, 第62页。

^② 同上,第62—63页。

^③ 同上,第48页。

的,因而他犯有历史性的背叛罪。十分明显,布哈林绝对不是法西斯主义者。他对他怀疑在军界中存在的波拿巴主义趋势采取了预防措施。事实是,在关于集体化的斗争中,反对派只能依靠富农、孟什维克者和社会革命党的残余分子——只能在他们的帮助下推翻党的领导——以致它必须与他们分享权力,并导致最终包含了“军国主义的因素”。是的,很明显,布哈林与白卫军流亡者哥萨克派没有直接的联系。但同样明显的是,他对富农这个反对派是有兴趣的。他通过来自北高加索和西伯利亚的朋友掌握有关富农叛乱的信息,而他的这些朋友又是从哥萨克派那里获得这些信息的。因此,他承认对这些叛乱负有责任……原告的作用是在历史和客观性的水准上揭露布哈林的行为。布哈林认为这种解释是合理的。他只是想让大家明白,这是一种解释,并且只能从一定的角度说他与哥萨克派有联系。^①

从这种观点来看,莫斯科审判的出现就“不是一种超时间的正义行动,而是政治斗争的一个阶段和暴力在历史上的一种表现”^②。它们是“好似普通审判的革命审判”,并且“只在革命者之间才有意义,也就是说,只在确信自己正在创造历史的人与因此已将现在视为过去并将那些犹豫的人视为叛徒的人之间,才有意义”^③。因此:

资产阶级正义援用过去为其先例;而革命正义援用的则是将来。它以革命即将成为现实这个真理的名义来裁定;它的诉讼是**实践**的一部分,这种实践会受到很好的激励,但又超越了任

① 梅劳-庞蒂,1947, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste* (《人道主义与恐怖:论共产主义问题》), Galimard, Paris [1980年再版,克劳德·勒福尔(Claude Lefort)加了序言], 约翰·奥尼尔(John O'Neill)加注并译为 *Humanism and Terror. An Essay on the Communist Problem*, Beacon Press, Boston, 1969, 第52—53页。

② 同上,第30—31页。

③ 同上,第29页。

何特定的动机。审判并不关心“被告的动机和目的是不是诚实的”，而只关心“从集体实践的角度来看，他的行为实际上是不是革命的”^①。因为，

对政治行为的评判，不仅要根据它们对道德行为者的意义，而且要根据它们对他们从这种行为得以产生的历史背景和辩证发展阶段中获得的认识的意义。此外，要想弄清共产主义者如何否认这种方法，那是不可能的，因为它是马克思主义思想的基本内容。在一个斗争的世界里——而且，对马克思主义者来说，历史就是阶级斗争的历史——根本不存在古典思想赋予个人的那种中立行为的余地；因为每种行为都显示了自己的结果，而我们都对这种结果负有责任。^②

由此，梅劳-庞蒂得出了一种奇特的结论：“在革命紧张或外部威胁时期，政治偏离与客观背叛之间没有明确的界限”^③。“把我们自己囿于自由主义的法律空想之中”，这并不会把暴力从历史中驱除出去；历史责任“超越了自由主义思想的范畴”^④。简言之，对梅劳-庞蒂来说，因为反对派“削弱了苏联”，所以，莫斯科审判就要（像那些纳粹合作者一样）被视为“主观诚实与客观背叛构成的戏剧性场面”。^⑤

事实上，梅劳-庞蒂所提出的是一种极端的结果论。在这种极端的结果论中，一种行为的意义本身是由它的长期结果所决定的。

① 梅劳-庞蒂，1947，*Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*（《人道主义与恐怖：论共产主义问题》），Galimard，Paris [1980年再版，克劳德·勒福尔（Claude Lefort）加了序言]，约翰·奥尼尔（John O'Neill）加注并译为 *Humanism and Terror. An Essay on the Communist Problem*，Beacon Press，Boston，1969，第28页。

② 同上，第33页。

③ 同上，第34页。

④ 同上，第43页。

⑤ 同上，第44页。

按照这种观点,正是从“将来的角度”^①——这里就是“斯大林主义的苏联发展的角度”^②——出发,才能对社会运动和人的性格与行为作出客观的判断。这样一种判断当然是主观地作出的,但是,决定其客观性的是“他在一系列事件中所起的作用”:“因此,尽管是无意的背叛行为,也不得不对其负责”。^③ 在评定布哈林的行为和他对这些行为所负有的责任中,有价值的是“其行为的客观模式”以及“最终”它们走向了哪里。不仅一种行为对于道德行为者的意义在评定行为的正当性或行为者的责任中无关紧要;而且,这些问题要从一种经过计划或想象的将来这样一种长期的角度来决定。这种将来可被认为具有“绝对的有效性”,并为革命者“理解他们正在经历的东西”提供了“保证”。^④ 在这部惊人的著作中,梅劳-庞蒂指望着这样一种“可能性”:那种保证得到了证明,并且,他对莫斯科审判(更广泛地讲,斯大林主义的恐怖)的评论,在“无产阶级的自我认识和革命的现实发展”中,为“历史真理”提供了“新的基础”。^⑤

凯斯特勒对《人道主义与恐怖》的评论是,“梅劳-庞蒂教授,法兰西学院亨利·伯格森(Henry Bergson)教席的继承者,出版了一本非同凡响的书,来证明格列金是正确的”。他补充说,这本书

为包括《苏德互不侵犯条约》在内的苏联政权的各项措施进行辩护,认为它们都是历史的必然,谴责英美政策是帝国主义的侵略,把对苏联的批评视为一种绝对的战争行为。这是法国马克思主义的存在主义学派最重要的理论代表者,为封闭体系中

① 梅劳-庞蒂,1947, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste* (《人道主义与恐怖:论共产主义问题》), Galimard, Paris [1980年再版,克劳德·勒福尔(Claude Lefort)加了序言], 约翰·奥尼尔(John O'Neill)加注并译为 *Humanism and Terror. An Essay on the Communist Problem*, Beacon Press, Boston, 1969, 第44页。

② 同上,第28页。

③ 同上,第5页。

④ 同上,第28—29页。

⑤ 同上,第18页。



结 论

顺便提一下,对其现实主义引以为荣的马克思主义者,习惯于只是将**现在**作为**未来**宏伟宫殿的简陋门庭,这很是奇怪。因为,这个门庭似乎在无限地延长;它可能会通向一座宫殿,也可能不会;同时,它又是我们所拥有并且必须住在其中的全部宫殿。^①

为了遥远的美好未来而把人类大众送上死路的政治领袖,其冷静或入迷的确令人厌恶。同样令人厌恶的是那些自由主义者的自鸣得意,他们空谈实用主义渐进论的优点,而与此同时,又愿意恐怖从天而降。令人生厌的道德必然性不限于狂热者,而在结果显而易见的形势下仍然拒绝采取行动,也会招致

^① 麦克唐纳,1946,“The Root is Man”(《根子在人》),*Politics*, 3.4 (April), 第98页。

自己的悲剧性结果。^①

本书一直探讨的是作为一种理论的马克思主义,一种为改变世界而采取的**解释世界的方式的马克思主义**,而主要不是探讨以它的名义做了什么或者援用它证明了什么。自1917年以来,它的发展就**难解难分地与以它的名义并且在它从未设想过的条件(匮乏、落后、战争以及孤立,等等)下进行的各种社会试验的命运联系在一起**了。这些社会试验都(一定程度上,可将雅尔塔会议后苏联对东欧的吸收排除在外)发生在远离发达资本主义中心的落后环境之中。二战以后,将近20个国家取得了政权,宣称坚持马克思主义,而它们都属于第三世界。一如最初的俄国和中国范本,他们的马克思主义都是调和性的,是一种**圣经中心式的正统信仰与本土传统的混合物**,是在对社会主义和民主都非常不利的情况下调和的。

140

处于这样的不利条件下,革命领袖努力去维持社会秩序、建设国家、实现经济发展,同时又受到内外敌对行为及危险的威胁,为了证明他们行为和政策的正当性,他们就会选择可以利用的一切意识形态上的理由并加以解释。在后革命时期,它们相应地被转化成了国家意识形态,此后,这种国家意识形态既限制又适合于统治阶层的政策。因此,在苏联,“**获胜的斯大林主义歪曲并在实际上颠倒了一切马克思主义的理想,而且粗暴地驳斥了列宁在1917年关于消灭官僚机构和常备军的观点**”,而在中国,只是在所预言的城市无产阶级起义遭到镇压,而农村军事根据地的农民运动兴起以后,“毛泽东主义才得以发展到将其所作所为神圣化和法制化。此后,只要需要证明通向国家政权道路上实际迂回路线的正当性,就会在这一基本模式之上增加许多新的东西”^②。作为一种国家意识形态的马克思主义,也从前革命的传统中吸收了些东西,并且,理所当然也从自

^① 摩尔,1972, *Reflections on the causes of human misery and upon certain proposal to eliminate them* (《人类痛苦的原因及其消除建议的思考》) Beacon press, Boston。第27—28页。

^② 斯科克波(Skoepol), 1979, *States and Social Revolutions* (《国家与社会革命》), Cambridge University Press, Cambridge, 第171页。

由的和资本主义的西方吸收了些东西。尤其是在很大程度上吸收了道德主义和人权的话语,这种话语本身在很大程度上又来源于早先的革命传统,而马克思主义又是这种传统引以为豪而又自觉的继承者。^① 没有比 1936 年的斯大林宪法更好的自由宪政主义的范本了。

自托洛茨基以来,许多马克思主义者都试图拯救这种理论,而事实上往往还是根据这种理论,来解释这些试验的失败。当然,也不乏试图否认这些试验是失败的人:作为观察者,并且往往是作为参观者,他们对于其中系统而又大规模的欺骗、暴力、非理性以及残酷,或不予理睬,或轻描淡写,或文过饰非,要不就进行辩护,甚至是赞美。^② 当然,同样也不乏那种人,他们满意地看到,这种失败足以损毁这种理论的声誉,而且事实上损毁的是社会主义思想本身的声誉。

本书无意对上述最后一种观点给予任何支持。相反,它旨在对社会主义的自由思考有所贡献——特别是,要使其从本世纪(20 世纪)处于压倒性支配地位的社会主义传统中的一些幻想和盲点中解放出来。简要说来,本书要论证的是:马克思主义从一开始就显示了某种处理道德问题的方法,而这种方法使它未能对以它的名义采取的措施予以道德上的抵制;尤其是,尽管马克思主义的自由观是丰富的,对人类解放的憧憬是令人瞩目的,但它没能对我们必须生活在其中的世界里的正义、权利和手段一目的问题给以足够的解释,因此也就不能对不正义、侵权和诉诸不允许的手段等作出充分的回应。让我首先刻画马克思主义对待道德的方法的特征,继而鉴别其主要的缺点和长处,以此对这种论证作出

141

^① (至少)在对孟德斯鸠(Montesquieu)的继承与对卢梭的继承之间,法国革命传统自身是意向不明的。对孟德斯鸠来说,公共精神体现了相互竞争的部门利益,它们要通过立宪多元主义予以平衡;而对卢梭来说,公共意志会在恢复了活力的理想共和国中,把这些“派系的”利益转变为有道德的一致。罗伯斯庇尔(Robespierre)和圣茹斯特(Saint Just)显然都是卢梭主义者。(见韩普森[Hampson],第 1983 页。)

^② 高德,1973,《The Fellow Travellers》(同行者),Weidenfeld and Nicolson, London。

归纳。至少可以说,已出版及尚未出版的马克思的著作,是给马克思主义传统的一份模棱两可的遗产;没有什么比在前面一章中所评论的各种观点更能清楚地说明这一点了。因为,在那里所考察的马克思主义的和倾向于马克思主义的思想家们,都被禁锢在彼此间对急迫的当代政治问题的回答的如此激烈的争论之中,都认为自己是依据马克思主义的方法来说明并回答这些问题的。而在每种情形中,这样的自我认识似乎都是合理的:罗莎·卢森堡相信自我转变、自我教育和自我纠正的革命群众运动的效力;考茨基相信在先进欧洲的条件下多数主义地、合乎宪法地、很少强迫地向社会主义演进;托洛茨基视阶级斗争为冷酷的工具,以防止敌人说教的和墨守法规的“阶级欺诈”;卢卡奇相信,无产阶级的目标写在历史之中,它的立场提供了对策略和伦理问题的“正确的”答案;萨特把未来的无阶级社会看作一个“肯定的总体”,它给压迫和反压迫的斗争赋予了含义和意义,并认为革命的阶级正在将自身转变为它自己的终结;梅劳-庞蒂从无产阶级的立场出发,认为历史是不确定的,但却是可以解释的,它表明实现“人道”的未来需要“辩证的迂回”。它们都运用了马克思学说中的不同方面——而没有歪曲文本。卢森堡和考茨基以及后来的塞尔日对列宁和托洛茨基的实践提出了批评,而卢卡奇则对其进行了辩护;列宁和托洛茨基都谴责了考茨基的背叛和道德主义;托洛茨基,还有他昔日的盟友、后来的批评者塞尔日,后来都是斯大林主义最一贯、最具敌意的批评者,而卢卡奇对斯大林主义的评价却是模棱两可的,萨特和梅劳-庞蒂都曾一度维护过它,同时,萨特称赞托洛茨基是道德家,而梅劳-庞蒂却批评托洛茨基是道德家。所有这些事实,都极其生动地表明,即使是在这些最有经验的人那里,马克思主义方法也没有给实际问题提供一致的答案。

然而,从整体上讲,他们的解答确实揭示了某种共同的关键性前提和含义。他们支持并例证了本书的核心主张:马克思和马克思主义关于行为的目的与结果的思想,并且更为广泛地讲,关于道德

的思想,有着一定的独特结构。简而言之,它是一种长远的、至善论的结果论。

我所说的“结果论”是指一种理论,它对行为的判断只是根据其结果,并要求行为者取得可以获得的最佳结果。从各个方面的情况来看,由于它坚持认为,行为者努力获得最佳整体结果总是正当的,所以它就把正当和善联系起来^①。显然,结果论与义务论形成了鲜明的对比。通过施加“边际约束”和“以行为者为中心的限制”,义务论往往认为,有时获得最佳整体结果是不正当的,而不那样做反倒是正当的。根据这些理论,“正当”并不是工具性地与“善”联系在一起的,而是被通过其他方法加以证明的,例如依据“道德法规”,或者依据关于个人尊严或对人的尊重的某种观点,或者依据上帝的意志。因而,不足为怪,马克思主义是极其且始终不渝地反义务论的。由此,我们在正统马克思主义中发现了康德和康德主义的系统的斗争。或者,换一种说法,这种斗争的缓和代表着一种深层的修正主义。因为马克思主义和正统马克思主义的思想都要求完全地、一心一意地专注于解放的实现。布莱希特写道,“为共产主义而战的人只有一种美德,那就是为共产主义而战”^②。从它的观点来看,义务论提出的所谓“永恒的”、“普遍的”以及“抽象的”原则,不仅没有根据,而且假如被应用的话,则与它要求行为来促进的结果毫无关联,并将阻碍它的实现。

143

布莱希特的戏剧《措施》(*Die Massnahme*)充分揭示了这一点。正如马丁·埃斯林(Martin Esslin)所写的,对于布莱希特来说,“目的与手段之间的关系始终是一个关键问题”。写于1929年到1930年间的这部戏剧,“是对斯大林时代大忏悔式审判的一种精确而又

^① 见谢福勒(Scheffler),1982, *The Rejection of Consequentialism: A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*《拒斥结果论:关于构成对抗性道德概念基础的考量因素的哲学研究》,Clarendon Press, Oxford.

^② 布莱希特,1929—1930, *Die Massnahme* (《措施》),载于《〈措施〉及其他教育剧》(*The Measures Taken and Other Lehrstücke*),译作 *The Measures Taken*, Eyre Methuen, London, 1977, 第13页。

令人恐怖的预测。在布哈林面对法官、同意自己的死刑之前许多年，布莱希特就赋予了这种为党而自我牺牲的行为以伟大的、悲剧性的表现”^①。在这部戏中，因为“悲惨不能等待”，“四个鼓动者”为了减轻痛苦，决定枪毙一个宽厚的、藐视党的纪律的“青年同志”，而这就将他们和革命置于了危险的境地：

所以我们决定：现在，我们

不得不切下我们自己躯体的一个器官。

杀戮是一件可怕的事情。

但倘若需要，我们不光要杀掉别人，也要杀掉自己。

因为每个活着的人都知道，

暴力是

改变这个充满仇恨的世界的唯一手段。

然而，我们还得说

杀戮是不被允许的。

为了与改变世界的不屈意志保持一致，我们规定了

这些所要采取的措施。

剧中的旁白回应道：

做正当的事并不容易。

判决他的，不是你们，而是

现实。

因为，“改变世界所需要的”是

愤怒与坚韧，知识与愤慨

^① 埃斯林，1959，*Brecht: A Choice of Evils*.（《布莱希特：邪恶的选择》，第三修订版），Eyre Methuen, London, 1980, 第154、144页。

迅捷的行动,极度的从容
 冷静的忍耐力,永远的坚持不懈
 理解个人并且理解整体:
 只有接受现实的教诲,
 才能改变现实。^①

通过认识“现实”和“对整体的理解”,马克思主义依据结果来判断其行为与政策。但是,马克思主义又是怎样思考这种结果的呢?它所提出的又是哪种结果论呢?尽管马克思及其后的马克思主义者(尤其是列宁)有时也以功利主义的语气来讲话,但毋庸置疑,正如本书第五章所表明的,其本质思想是至善论的:最佳整体结果是人的力量、全面的个性在共同体中的最大实现,是每个人的全面和自由发展构成其支配性原则的社会的实现。不管是在马克思那里,还是在马克思主义的传统中,都没有关于这种理想是否、怎样以及为什么可能不同于功利主义的问题的任何讨论。这样一个问题,似乎不切实际、不证自明。因此,尽管与其说马克思及其后的马克思主义者是至善论者,不如说他们就是功利主义者,但是,最好还是把他们解释为前者。而且,本质上,它绝对是一种长期的理想:不论它的实现在革命时代,例如在19世纪40年代或十月革命后,显得多么内在而又急迫,但致力于宣传这种理想显然就是致力于一项持久而又艰苦的活动(按照功利主义,则不是如此)。

这是一种在马克思主义的理论与实践绝对处于核心地位的努力。正如我们所看到的,马克思写道:工人阶级知道

为了谋得自己的解放,同时达到现代社会由于本身经济发展而不可遏制地趋向着的更高形式,他们必须经过长期的斗争,必

^① 布莱希特,1929—1930,《Die Massnahme》(《措施》),载于《〈措施〉及其他教育剧》(《The Measures Taken and Other Lehrstücke》),译作《The Measures Taken》,Eyre Methuen, London, 1977,第32—33页,第34页。

须经过一系列将把环境和人都完全改变的历史进程。工人阶级不是要实现什么理想,而是要解放那些在旧的正在崩溃的资产阶级社会里孕育着的新社会因素。^①

这样的承诺不同于基督教的戒律:“所以不要为明天而忧虑。因为明天自有明天的忧虑。一天的难处一天当就够了。”拒绝马克思主义经典对明天之善的排他性关注,就是对其根本思想的拒绝;(如果把这种比喻换成本章引语中德怀特·麦克唐纳的比喻)就是放弃对处于我们必须住在其中的门庭尽头的宏伟宫殿的追求,因为,“如果我们试着生活在现在而不是未来,我们将会生活得更好,甚至可以找到通往宫殿(如果有的话)的道路”^②。

这么说,就是最明显的修正主义形式了。这实际上就是爱德华·伯恩斯坦在说“对我来说,通常被称为社会主义最终目的的东西是微不足道的,运动才是一切”这句名言时所表达的东西。在他的《演化的社会主义》一书的最后一章(标题为“最终目的和运动——康德反对 Cant”^③),伯恩斯坦用自己的方式解释了我上面引用过的马克思的那段话,他拒斥最后一句的前半部分,认为它是“自欺欺人”。对伯恩斯坦来说,

无论[工人阶级]是否为自己确定了理想,只要它在精神抖擞地追求眼前的目的,那么,最终目的就只是次要的东西。重要的是,它的这些目的遵循着一定的表现经济和社会生活更高阶段的原则,表现了一种意味着文明发展中的更高道德和法权观

① 《马克思恩格斯全集》第17卷,人民出版社1963年版,第362—363页。

② 麦克唐纳,1946,“The Root is Man”(《根子在人》),*Politics*, 3.4 (April), 第98页。

③ 译名采用了《社会主义的前提和社会民主党的任务》([德]爱德华·伯恩斯坦著,殷叙彝译,生活·读书·新知三联书店1965年版)一书中的译法,关于为何未将Cant译为中文,按照该书第243页注释^①,理由是德文中的Cant一词是取自英文的外来词,它在这里的意义是:“(虚伪的)口头禅”,而它的发音和哲学家康德的姓完全一样,为保存伯恩斯坦原来使用这一词的双关意义,所以没有把它译成中文]。——译者注

念的社会观。^①

总之,拒斥这种唯我独尊的解放的道德就意味着又回到了法权的道德上。

最后,我们如何评价作为一种指导行为的理论,一种看或不看的方式的马克思主义的解放的道德呢?在这本书中,我把重点放在了两种缺陷上,即其幻想的产生和系统性的盲点。

如果根据行为(或者,至少是革命者的行为)对长期的、至善的结果的贡献来判断其正当性,那么,怎么去作出这种判断呢?当我们提出这个问题时,幻想就出现了。这里,杜威对托洛茨基的批判触到了痛处。因为,马克思主义思想的某些关键特征,往往使马克思主义者没有对可供选择的手段的可能的、长期的结果进行比较性评估。首先,存在反乌托邦的论点,即对长期目标的设想是不合理的,会转移人们的注意力,而且无论如何也是不可能实现的:工人阶级“不是要实现什么理想”,只是“要解放那些在旧的正在崩溃的资产阶级社会里孕育着的新社会因素”。其次,存在完全不合情理的自负(常常由那个动人的字眼“正确的”显示出来),抱着这种自负,马克思主义者提出了对未来结果的预见;正如苏联的笑话里说的,“未来是一定的,过去才无法预知。”第二和第三国际中的科学主义(并非全部都脱离了马克思和恩格斯)提供了一个这样的错误根据。另一个更为复杂的根据,是卢卡奇清楚表述的假设,即无产阶级的观点(他认为,是由党来解释的)提供了一种进入过去和未来的优先途径:它提供了关于历史动力和方向的知识,以及关于未来的总的(虽非具体的)方向的知识。简而言之,以阶级为基础的观点以及阶级斗争的必然性,被认为是与知识本身密不可分的,因而

146

^① 伯恩斯坦,1899, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (《社会主义的前提和社会民主党的任务》), Dietz, Stuttgart. 埃迪丝·C. 哈维(1909)译作《演化的社会主义:批判与主张》(*Evolutionary Socialism: A Criticism and Affirmation*), 由 Schocken Books 重印, New York, 1961, 第222页。

是与客观的判断密不可分的。通过这些方式,马克思主义者们使自己相信,被巴林顿·摩尔称为“结果显而易见的明朗形势”的东西,要远比它们现在的状况更为普遍。梅劳-庞蒂当然全无这种幻想,但他还是为第三种幻想着迷,这个幻想贯穿我们讨论过的多数马克思主义者的思想,并且,再一次由卢卡奇作了确切而又清楚的表述,这个幻想就是,人类解放的“最终目标”内在于世界历史之中,而无产阶级的“使命”就是要实现这个目标。

总之,这三种幻想显示出,马克思主义的结果论是一种非理性的努力。这种结果论虽然认为可以预见未来,且其最终目的在这种未来中的最终实现在某种程度上是可以保证的,但仍然抑制着对其最终目的的详细说明,因此,它不仅放弃了对用以判断可供选择的行动过程的长期结果的澄明,而且正如杜威指出的,也放弃了对那些选择的“自由而又无偏见”的分析。

在道德上,马克思主义在哪些方面具有盲点呢?在对人的行为与特征的评价中,马克思主义形式的结果论排除或忽视了什么?笼统的回答是:所有它认为与人类解放的事业无关的东西;尤其是,人们的当前利益,既包括受害者(有意的和无意的)的利益,也包括行为者的利益,只要这些利益与那项事业无关。

这可能就是马克思主义对个人道德和人际关系领域谈得如此之少的原因。然而,个人道德和人际关系领域一般地,并且普遍地被认为是道德的核心,甚至是本质:它在宏观上确认解放道路上的障碍;它们是社会的和历史的,而不是心理的和人类学的,可以在社会结构与历史过程中,而不是在人类相互交往的过程中或者人类的本质中被找到。这也是为什么马克思主义对法权的领域至多也是持一种矛盾态度的原因,它倾向于不把现在的不正义和对权利的侵犯如是看待,而是将其看成将来解放的障碍或手段。这也是为什么马克思主义从未适当解决手段一目的问题和脏手问题的原因。因为它不能领悟到,在这里道德上的冲突处在争议之中:在对于带来最佳整体结果的行为过程的追求中,我们可能会作出不正当的事。依赖一种幻想的关于历史方向的确定性,而又拒绝思考其信以为真的目标,马克思主义

就没有任何理由，去抵制所采取的任何似乎能促进这种结果的措施。

与结果论的另一种形式，即功利主义做一下比较，在这里可能会有所帮助。自从边沁将权利说成是“一派胡言”，将自然的而非法定的权利说成是“站在高跷上的一派胡言”开始，功利主义者也都碰到了权利概念的难题。他们也都碰到了正义观念的难题。他们的批评者认为，在促进功利而需要不正义时，一贯的功利主义者必定允许不正义。而在脏手问题上，他们也会倾向于否认存在任何两难的选择，因为，如果适当的计算证明了，要做的事情是功利主义意义上的正当的事情，那么，那就是要做的正当的事情。当然，他们完全会去对我们日常生活所遵循的道德准则以及正义、权利和义务原则，进而对我们归因于这些准则和原则的行为规范意识，并且对当我们违反了它们时感到的内疚，给出一种功利主义的解释和证明。然而，在任何情况下，都存在一种对“什么是正当的”这个问题的正确回答，它可能要求我们破除日常道德的约束，而且，在那种情况下，那么做不会是不正当的。

在为日常道德约束提供解释方面，马克思主义的结果论与功利主义是一样的（尽管马克思主义提供了一种不同的解释），但在几乎不给证明它们留下余地上，它与功利主义又是不一样的：相反，它主张，这种约束很可能是阶级欺骗，它们埋伏在暗处，坑害粗心的人。此外，功利主义所能提供的这种约束的正当理由，将把给予当前和可预知的将来的行为者的利益纳入它的计算之中。对于马克思主义结果论来说，这样的利益本身是无关紧要的。马克思主义结果论关注的是未来人的未来利益，它的这种长期特征，使它在尊重现在和不远的将来的个人利益的要求方面，显然比功利主义还要差。

特别是，主流马克思主义传统中根本不存在如下极其重要的思想，即：即使可以通过侵犯权利和实行不正义以服务于整体的善，对受害者也构成了一种不可抵消的恶或伤害^①：正如布莱希特的戏剧

^① 威廉姆斯，1978，“Politics and Moral Character”（《政治与道德特征》），重印于《道德运气：1973年到1980年的哲学论文》（*Moral Luck: Philosophical Papers 1973—1980*），Cambridge University Press, Cambridge。

《措施》中的旁白所指出的，“做正当的事并不容易”。主流马克思主义思想无法与马基雅维里的如下思想相调和，即有时如同罗穆路斯(Romulus)和努玛(Numa)的情形一样，“当行为指控他时，结果却应宽恕他”(因为对于指控的行为来说，既然一定会适用道德标准，控诉就成立。)；无法与马克斯·韦伯将政治领袖视为由政治魔鬼和爱神间不可调和的对立分裂而成的观点相调和；无法与加缪和凯斯特勒的如下观点相调和，即超出一定限度的那些人，即使有着结果上的理由，也是罪犯，也必须为其罪行付出代价。主流马克思主义思想也没有给如下广义上的康德思想留有一席之地，即所有个人的利益都应被给予同等的考虑，这仅仅是因为他们都是个人，而这恰恰离不开被马克思主义极力抵制的那种抽象，从人们所扮演的角色(资本家、工人等)和他们所体现的类别(阶级或党的敌人)中作出的抽象，以便从内部，从他们独立的、个人的观点来了解他们的世界。这正是塞尔日所表达的思想，在所有的策略考虑之前，应该优先考虑：

1. 保护人、尊重人。人必须被赋予权利、尊严和价值。没有这些，就没有社会主义；没有这些，一切都是虚伪的、沦丧的和变质的。我的意思是：人，不管他是谁，不管他是最可恶的人——“阶级敌人”、资产阶级的儿子和孙子，我都不在乎。永远都不能忘记，人是人。^①

149

最后，主流马克思主义传统也没有给如下进一步的思考留下任何余地，即除非运动或制度的政治和实践能够反复灌输并激发对上述这些思想的敏感性，否则，它就根本没有任何机会带来一个值得奋斗、值得捍卫的社会主义。

关于马克思主义道德观的优点，能谈些什么呢？虽然它是幻想

^① 引自塞尔日，1942—1943, *Memoirs of a Revolutionary*《一个革命者的回忆录》，彼得·塞吉维克(Peter Sedgwick)编译, Oxford University Press, London, 1963, 第282—283页。

性的、某种程度是盲目的,但至少在两方面,它又是特别敏锐的。

第一,正如我们在第五章所看到的,它提供了一种关于自由、关于对自由的约束或障碍的观念,提供了解释这些概念的方式。这比消极的和古典的自由观要深刻和丰富得多。它作为一种对不自由的起源的解释,作为一种关于解放的幻想(尽管在我们已经指出的方面是含糊的,并且在一种确定的人类主体观上是没有根据的),那些表示要认真对待自由的人,起码包括那些认真对待社会主义的人,是不能忽视它的。

第二,更具挑战性的是,正如我们反复看到的,马克思主义的道德观提出了关于法权的道德的一些深层而又未被解决的问题,这些问题也需要非马克思主义者作出回答。法权的抽象依据何在?作为人权话题基础的普遍的人类利益是什么?为什么它们的地位应该是超越局部的?我们如何并且在什么基础上能够从他们的地位或社会角色中抽象出“个人们”,采纳“他们的”观点,以便从正义的立场来看待他们呢?如果我们试图运用这样的抽象,我们难道不会以试图分离不能分离的东西而告终吗?是什么给予了道德约束以超越局部的实用性和力量呢?难道它们不正如托洛茨基和萨特所指出的,仅仅是阻碍悲惨的人改变其命运的圈套吗?为什么“不应该做什么?”这个问题应该有某种把义务强加给我们的、普遍的、合理的答案吗?最为重要的是,能发展一种纳入了马克思主义自由观的洞察力和想象力的正义理论吗?尽管在马克思主义看来,这些问题一个都不必回答,但它还是既通过理论上对道德的批判,又通过实践上的道德记录而提出了这些问题。



参考文献

本书所列著作的日期,根据其初版的时间,如果作者去世后出版,则是其完成的时间。在这本书中,其页码与原版本一致,或者,当引文是译文时,则与下面指出的译本一致。当译本被修改了时,遂用大写字母“S. L.”来表示。

1. M. 阿德勒(1925), *Kant und der Marxismus* (《康德与马克思主义》), E. Laub'sche Verlagsbuchhandlung, Berlin。
2. T. 阿多诺(1951), *Minima Moralia* (《最低限度的道德》), Suhrkamp Verlag, E. F. N. 杰夫卡(E. F. N. Jephcott)译, New Left Books, London, 1974。
3. D. 艾伦(1973), “The Utilitarianism of Marx and Engels” (《马克思和恩格斯的功利主义》), *American Philosophical Quarterly*, 10。
4. P. 安德森(1980), *Arguments within English Marxism* (《英国马克思主义内部的争论》), Verso, London。
5. R. 阿隆(1983a), “The Life and Death of Arthur Koestler: A Writer's Greatness” (《阿瑟·凯斯特勒的生与死:一个作家的伟大》), *Encounter*, no. 357 (July-Aug.)。
6. ——(1983b), *Mémoires* (《回忆录》), Julliard, Paris。

7. S. 阿维纳里(1972), *Hegel's Theory of the Modern State* (《黑格尔的现代国家理论》), Cambridge University Press, Cambridge.
8. O. 鲍威尔(1906), “Marxismus und Ethik” (《马克思主义与伦理》), *Neue Zeit*, XXIV. 2, [对考茨基(1906a)的批判]部分翻译在博托莫尔(Bottomore)与古迪(Goode)(1978)中。
9. I. 伯林(1958), “Two Concepts of Liberty” (《两种自由观》), 重印于《自由四论》(*Four Essays on Liberty*), Oxford University Press, Oxford, 1969。
10. E. 伯恩斯坦(1899), *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (《社会主义的前提和社会民主党的任务》), Dietz, Stuttgart, 埃迪丝·C. 哈维(1909)译作《演化的社会主义: 批判与主张》(*Evolutionary Socialism: A Criticism and Affirmation*), 由 Schocken Books 重印, New York, 1961。
11. E. 布洛赫(1918), *Geist der Utopie* (《乌托邦精神》), 《布洛赫全集》的原版第16卷, 1923年再版的第3卷 [Original edition Volume 16 and Revised edition (1923) Volume 3 of Bloch's *Collected Works*], Suhrkamp, Frankfurt am Main。
12. ——布洛赫(1954—1959), *Das Prinzip Hoffnung* (《希望的原理》), 《布洛赫全集》第5卷(3个部分) [Volume 5(3 parts) of Bloch's *Collected Works*], Suhrkamp, Frankfurt am Main。
13. T. 博托莫尔与 P. 古迪(1978), *Austro-Marxism* (《奥地利的马克思主义》), Clarendon Press, Oxford。
14. B. 布莱希特(1929—1930), *Die Massnahme* (《措施》), 载于《〈措施〉及其他教育剧》(*The Measures Taken and Other Lehrstücke*), 译作 *The Measures Taken*, Eyre Methuen, London, 1977。
15. ——(1938), “An die Nachgeborenen” (《致后代人》), 载于《贝托尔德·布莱希特诗集(1913—1956)》(*Bertolt Brecht Poems 1913—1956*), 译作 “To Those Born Later”, 约翰·维勒特(John Willett)与拉尔夫·曼海姆(Ralph Manheim)编, 埃里克·弗里德(Erich Fried)合作, Methuen, London, 1976。
16. G. G. 布伦科特(1975), “Marx and Utilitarianism” (《马克思与功利主义》), *Canadian Journal of Philosophy*, 5。
17. ——(1983), *Marx's Ethics of Freedom* (《马克思的自由伦理学》), Routledge and Kegan Paul, London。
18. A. E. 布坎南(1982), *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*

- (《马克思与正义:对自由主义的激进批判》), Methuen, London。
19. T. 坎贝尔(1983), *The Left and Rights: A Conceptual Analysis of the Idea of Socialist Rights* (《左派与权利:对社会主义权利观的概念分析》), Routledge and Kegan Paul, London。
 20. D. 高德(1964), *Communism and French Intellectuals 1914—1960* (《共产主义与法国知识分子:1914—1960》), Andre Deutsch, London。
 21. ——(1973), *The Fellow Travellers* (《同行者》), Weidenfeld and Nicolson, London。
 22. W. H. 钱伯林(1935), *The Russian Revolution, 1917—1921* (《1917年到1921年的俄国革命》), 两卷本, Grosset and Dunlap, New York, 1965。
 23. T. 克里夫(1975), *Lenin, Volume 1: Building the Party* (《列宁》第1卷:《建党》), Pluto, London。
 24. G. A. 科恩(1981), “Freedom, Justice and Capitalism” (《自由、正义与资本主义》), *New Left Review*, no. 126 (Mar. -Apr.)。
 25. ——(1983), Review of Wood 1981 (《评 A. W. 伍德的〈卡尔·马克思〉》), *Mind*, vol. XCII, no. 367 (July)。
 26. M. 科亨、内格尔与斯坎伦(1980), *Marx, Justice and History* (《马克思、正义与历史》), Princeton University Press, Princeton, New Jersey。
 27. S. F. 科亨(1974), *Bukharin and the Bolshevik Revolution: A Political Biography 1888—1938* (《布哈林与布尔什维克革命:政治传记(1888—1938)》), Wildwood House, London。
 28. L. 科莱蒂(1975), Introduction to Karl Marx, *Early Writings* (《卡尔·马克思导论:早期著作》), Penguin Books in association with *New Left Review*。
 29. B. 库珀(1979), *Merleau-Ponty and Marxism: From Terror to Reform* (《梅劳-庞蒂和马克思主义:从恐怖到改革》), University of Toronto Press, Toronto。
 30. D. 康奈尔(1984), “Should a Marxist believe in Human Rights?” (《马克思主义者应当相信人权吗?》), *Praxis International*, 4. 1. (Comment on Lukes 1982)。
 31. J. C. 戴维斯(1981), *Utopia and the Ideal Society. A Study of English Utopian Writing 1516—1700* (《乌托邦和理想社会:1516—1700年英国乌托邦著作研究》), Cambridge University Press, Cambridge。
 32. J. 杜威(1938), “Means and Ends” (《手段与目的》), *The New International*, Aug. 1938, 转载于《他们的道德和我们的道德:马克思主义的与自由主义

- 的道德观》，列夫·托洛茨基(Leon Trotsky)、约翰·杜威(John Dewey)和乔治·诺伐克(George Novakl)的四篇论文(*Their Morals and Ours. Marxist versus Liberal Views on Morality*. Four essays by Leon Trotsky, John Dewey, and George Novack),第四版,Pathfinder Press,New York,1969。
33. J. 杜威等(1969),*The Case of Leon Trotsky*(《列夫·托洛茨基案》),Merit, New York。
34. R. 德沃金(1977),*Taking Rights Seriously*(《认真对待权利》),Duckworth, London。
35. J. 埃尔斯特(1985),*Making Sense of Marx*(《理解马克思》),Cambridge University Press, Cambridge。
36. F. 恩格斯[由 London 的 Lawrence 和 Wishart 翻译的英文版 *Collected Works of Marx and Engels*(《马克思和恩格斯著作全集》),1975 年以后的以 MECW 来表示;由 Moscow 的 The Foreign Languages Publishing House 于 1962 年出版的两卷本 *Selected Works*(《著作选集》),以 SW 来表示;由 Moscow 的 The Foreign Languages Publishing House 出版(无日期)的 *Selected Correspondence*(《通信选集》),以 SC 来表示。]
37. ——(1845a),*Speeches at Elberfeld*(《在爱北斐特的演说》),MECW 4。
38. ——(1845b),*The Condition of the Working Class in England*(《英国工人阶级状况》),MECW 4。
39. ——(1972—1973),*The Housing Question*(《论住宅问题》),SW 1。
40. ——(1874),“On Authority”(《论权威》),SW 1。
41. ——(1875),Prefatory Note to *The Peasant War in Germany*(“德国农民战争”一八七〇年版序言的补充),SW 1。
42. ——(1877—1878),*Anti-Dühring*(《反杜林论》),The Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1959。
43. ——(1880),*Socialism: Utopian and Scientific*(《社会主义从空想到科学的发展》),从 *Anti-Dühring*(《反杜林论》)中选取三章修改而成的一个简短的章节,SW 2。
44. ——(1883),*Speech at the Graveside of Karl Marx*(《卡尔·马克思的葬礼》),SW 2。
45. ——(1884),Preface to the first German edition of Marx, *The Poverty of Philosophy*(《马克思和洛贝尔图斯。卡尔·马克思“哲学的贫困”一书德文第一版序言》),Progress Publishers, Moscow, 修订版,1975。

46. ——(1885), *On the History of the Communist League*(《关于共产主义者同盟的历史》), SW 2。
47. ——(1890), Letter to C. Schmitt [《致康·施米特(1890年8月5日)》], SC。
48. M. 埃斯林(1959), *Brecht: A Choice of Evils*(《布莱希特:邪恶的选择》), 第三修订版, Eyre Methuen, London, 1980。
49. J. 范伯格(1973), *Social Philosophy*(《社会哲学》), Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J. 。
50. J. 菲尼斯(1980), *Natural Law and Natural Rights*(《自然法与自然权利》), Clarendon Press, Oxford。
51. E. 弗洛姆编(1967), *Socialist Humanism*(《社会主义的人道主义》), Allen Lane: The Penguin Press, London。
52. T. 葛顿·艾许(1983), “The Poet and the Butcher”(《诗人与屠夫》), *Times Literary Supplement*, 4, 210(9 Dec.)。
53. N. 格拉斯(1976), *The Legacy of Rosa Luxemburg*(《罗莎·卢森堡传奇》), New Left Books, London。
54. ——(1983), *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*(《马克思与人的本质:对一种神话的反驳》), NLB and Verso, London。
55. 埃玛·戈德曼(1925), *My Disillusionment in Russia*(《我在俄国的幻灭》), C. W. Daniel, London。
56. M. 格林(1983), “Marx, Utility and Right”(《马克思、功利与权利》), *Political Theory*, 11. (Aug.)。
57. N. 韩普森(1983), *Will and Circumstance: Montesquieu, Rousseau and the French Revolution*(《意志与环境:孟德斯鸠、卢梭与法国革命》), Duckworth, London。
58. R. M. 黑尔(1981), *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*(《道德思考:层次、方法与要点》), Clarendon Press, Oxford。
59. H. L. A. 哈特(1955), “Are there any natural rights?”(《存在自然权利吗?》), *Philosophical Review*, 64。
60. F. A. 哈耶克(1960), *The Constitution of Liberty*(《自由宪章》), Routledge and Kegan Paul, London。
61. G. W. F. 黑格尔(1822—1831), *The Philosophy of History*(《历史哲学》), J. 西布尔(J. Sibree)译, C. J. 弗里德里希(C. J. Friedrich)作序, Dover Publica-

- tions, New York, 1956。
62. A. 海勒(1976), *The Theory of Need in Marx*(《马克思关于需要的理论》), St. Martin's Press, New York。
 63. N. 霍姆斯特姆(1977), "Exploitation"(《剥削》), *Canadian Journal of Philosophy*, VII. 2。
 64. I. 豪(1981), "On the Moral Basis of Socialism"(《论社会主义的道德基础》), *Dissent*, (Fall)。
 65. ——(1982), *A Margin of Hope. An Intellectual Autobiography*(《希望的边际: 一个知识分子的自传》), Secker and Warburg, London, 1983。
 66. D. 休谟(1739), *A Treatise of Human Nature*(《人性论》), L. A. 西尔比-比格(L. A. Selby-Bigge)编, Clarendon Press, 1888, 重印于1951年。
 67. Z. I. 胡萨米(1978), "Marx on Distributive Justice"(《马克思论分配正义》), *Philosophy and Public Affairs*, 8. 1(Fall), 重印于M. 科亨、内格尔与斯坎伦(1980)。
 68. F. 詹森(1965), *Le Problème moral et la pensée de Sartre*(《萨特论道德问题》), Editions de Seuil, Paris。
 69. E. 卡门卡(1969), *Marxism and Ethics*(《马克思主义与伦理学》), St. Martin's Press, New York。
 70. ——(1972), *The Ethical Foundations of Marxism*(《马克思主义的伦理基础》), 第二版, Routledge and Kegan Paul, London。
 71. I. 康德(1795), *Perpetual Peace. A Philosophical Essay*(《永久和平论: 一篇哲学论文》), M. 坎贝尔·史密斯(M. Campbell Smith)译, 附引言和注释, 1903年Allen and Unwin初版, 1972年New York和London的Garland Publishing Inc. 重印。
 72. K. 考茨基(1906a), *Die Ethik und die Materialistische Geschichtsauffassung*(《伦理学与历史唯物主义》), J. R. 奥斯基(J. R. Askew)将其译作《伦理学与唯物主义历史观》(*Ethics and the Materialistic Conception of History*), 第四修订版, Charles H. Kerr, Chicago, 无日期。
 73. ——(1906b), "Leben, Wissenschaft und Ethik"(《生活、科学与伦理学》), *Neue Zeit* XXIV. 2, [答鲍威尔(1906)]部分翻译在卡尔·考茨基《政治著作选》(*Selected Political Writings*), P. 古迪(P. Goode)编译, Macmillan, London, 1983。
 74. T. R. 凯克(1975), "Kant and Socialism. The Marburg School in Wilhelmian

46. Germany” (《康德与社会主义:威廉德国的马堡学派》), Ph. D. thesis, History, University of Wisconsin.
75. B. 克尼-帕茨(1978), *The Social and Political Thought of Leon Trotsky* (《列夫·托洛茨基的社会和政治思想》), Oxford University Press, Oxford and New York.
76. A. 凯斯特勒(1940), *Darkness at Noon* (《中午的黑暗》), Jonathan Cape: Penguin Books, London.
77. ——(1954), *The Invisible Writing: Autobiography 1931—53* (《看不见的著作:自传(1931—1953)》), Collins with Hamish Hamilton, London.
78. L. 科尔别涅夫(1975), *No Jail for Thought* (《莫要禁锢思想》), A. 奥斯丁(A. Austin)翻译和编辑, Penguin Books edn., Harmondsworth, 1979.
79. K. 科尔施(1930), *Der Gegenwärtige Stand des Problems “Marxismus und Philosophie”* (《〈马克思主义和哲学〉问题的现状》), 载于《马克思主义与哲学》(*Marxism and Philosophy*), 弗·哈利迪(Fred Halliday)译, New Left Books, London, 1970.
80. L. 克里格(1957), *The German Idea of Freedom. History of a Political Tradition* (《德国的自由思想:政治传统史》), University of Chicago Press, Chicago and London.
81. P. 克鲁泡特金(1885), *Paroles d'un revolté* (《一个反抗者的话》), C. Marpon et E. Flammarion, Paris.
82. C. 勒福尔(1981), *L'Invention démocratique: les limites de la domination totalitaire* (《发明民主:对极权统治的限制》), Fayard, Paris.
83. V. I. 列宁[参见45卷本《著作全集》(*Collected Works*), The Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1960—1963, Progress Publishers, 1964—1970, 以CW来表示。]
84. ——(1893), “What the ‘Friends of the People’ are and how they fight the Social Democrats” (《什么是“人民之友”以及他们如何攻击社会民主党人?》), CW 1.
85. ——(1894), “The Economic Content of Narodism” (《民粹主义的经济内容及其在司徒卢威先生的书中受到的批评》), CW 1.
86. ——(1902), “What is to be done?” (《怎么办?》), CW 5.
87. ——(1915), “Karl Marx” (《卡尔·马克思》), CW 21.
88. ——(1917a), “The State and Revolution” (《国家与革命》), CW 25.

89. ——(1917b), “How to Organise Competition”(《怎样组织竞赛?》), CW 26。
90. ——(1918), Speech at the First Congress of Economic Councils(《在全俄国民经济委员会第一次代表大会上的讲话》), CW 27。
91. ——(1919), “A Great Beginning”(《伟大的创举》), CW 29。
92. ——(1920a), “From the Destruction of the Old Social System to the Creation of the New”(《从破坏历来的旧制度到创造新制度》), CW 30。
93. ——(1920b), Speech at 3rd Komsomol Congress, 2 October 1920[《青年团的任务(在俄国共产主义青年团第三次代表大会上的讲话)》(1920年10月2日)], CW 31。
94. G. 卢卡奇(1919a), “Tactics and Ethics”(《策略与伦理》), 载于罗德尼·李文史东(Rodney Livingstone)编《政治著作选:1919—1929》(*Political Writings: 1919—1929*), 迈克尔·麦科尔根(Michael McColgan)译, New Left Books, London, 1972。
95. ——(1919b), “The Role of Morality in Communist Production”(《共产主义生产中道德的作用》), 载于同上。
96. ——(1924), “Bernstein’s Triumph: Notes on the Essays written in honour of Karl Kautsky’s Seventieth Birthday”(《伯恩施坦的胜利:纪念卡尔·考茨基诞辰七十周年论文笔记》), 载于同上。
97. S. 卢克斯(1982), “Can a Marxist believe in Human Rights?”(《马克思主义者能相信人权吗?》), *Praxis International*, 1. 4。
98. W. L. 麦克布莱德(1977), *The Philosophy of Marx*(《马克思的哲学》), St. Martin’s Press, New York。
99. ——(1975), “The Concept of Justice in Marx, Engels, and Others’”(《马克思、恩格斯和其他人的正义观》), *Ethics*, 85。
100. ——(1984), “Rights and the Marxian Tradition”(《权利与马克思的传统》), *Praxis International*, 4. 1[评卢克斯(1982)]。
101. 德怀特·麦克唐纳(1946), “The Root is Man”(《根子在人》), *Politics*, 3. 4 (April)。
102. J. L. 麦奇(1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*(《伦理学:发明正当与不正当》), Penguin, Harmondsworth。
103. F. E. 曼努埃尔与 F. P. 曼努埃尔(1979), *Utopian Thought in the Western World*(《西方世界的乌托邦思想》), Blackwell, Oxford。

104. M. 马克维奇(1982), *Democratic Socialism; Theory and Practice* (《民主社会主义:理论与实践》), Harvester, Brighton and St. Martin's New York.
105. ——与帕多维克编(1969), *Praxis; Yugoslav Essays in the Philosophy and Methodology of the Social Sciences* (《实践:南斯拉夫社会科学哲学与方法论文集》), D. Reidel, Dordrecht.
106. K. 马克思[由 London 的 Lawrence 和 Wishart 翻译的英文版 *Collected Works of Marx and Engels* (《马克思和恩格斯著作全集》), 1975 年以后的以 MECW 来表示;由 Moscow 的 The Foreign Languages Publishing House 于 1962 年出版的两卷本 *Selected Works* (《著作选集》), 以 SW 来表示;由 Moscow 的 The Foreign Languages Publishing House 出版(无日期)的 *Selected Correspondence* (《通信选集》), 以 SC 来表示。]
107. ——(1843a), “On the Jewish Question” (《论犹太人问题》), MECW 3.
108. ——(1843b), Letter to Ruge, May 1843 [《马克思致阿尔诺德·卢格(1843年5月)》], 载于《卡尔·马克思书信集》(*The Letters of Karl Marx*), 梢·K. 帕德瓦尔(Saul K. Padover)选译并注释, Printice-Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1979.
109. ——(1843c), Letter to Ruge, September 1843 [《马克思致阿尔诺德·卢格(1843年9月)》], 译于同上。
110. ——(1844a), “Critique of Helgel's Philosophy of Law. Introduction” (《黑格尔法哲学批判导言》), MECW 3.
111. ——(1844b), “Comments on James Mill, *Éléments d'Économie Politique*” (《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》), MECW 3.
112. ——(1844c), *Economic and Philosophical Manuscripts* (《1844年经济学哲学手稿》), MECW 3.
113. ——(1844d), Letter To Ludwig Feuerbach, 11 August 1844 [《马克思致路德维希·费尔巴哈(1844年8月11日)》], MECW 3.
114. ——(1845), *Theses On Feuerbach* (《关于费尔巴哈的提纲》), MECW 5.
115. ——(1847a), *The Poverty of Philosophy* (《哲学的贫困》), MECW 6.
116. ——(1847b), “The Communism of the Rheinscher Beobachter” (《“莱茵观察家”的共产主义》), MECW 6.
117. ——(1853), “The British Rule in India” (《不列颠在印度的统治》), SW 1.
118. ——(1857—1858), “Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie” [《政

114. 治经济学批判》(1857—1858年草稿)》], 马丁·尼克劳斯(Martin Nicolaus)译为 *Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)* [《〈政治经济学批判基础〉(初稿)》], Penguin Books 与 *New Left Review*, 1973。
119. ——(1859), *Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy* [《〈政治经济学批判〉序言》], SW 1。
120. ——(1861—1863), *Zur Kritik der Politischen Oekonomie* (Manuscript 1861—1963) [《〈政治经济学批判〉(1861—1863年手稿)》], *Marx - Engels Gesamtausgabe*, Dietz, Berlin, 1982, 笔记本 VI-XV 包含在下列马克思 1862—1863 年著作中。
121. ——(1861—1879), *Capital*, Vol. II (《资本论》第 2 卷), 恩格斯编, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1957; *Capital*, Vol. III (《资本论》第 3 卷), 恩格斯编, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1962。
122. ——(1862—1863), *Theories of Surplus Value*. Vol. 4 of *Capital* [《剩余价值论》(《资本论》第 4 卷)], Foreign Languages Publishing House, Moscow, 第 1 册, 无日期; 第 2 册, 1968; 第 3 册, 1972。
123. ——(1863—1864), “Results of the Immediate Process of Production” (《直接生产过程的结果》), 译于《资本论》第 1 卷 (*Capital*, Vol. I), Penguin Books 与 *New Left Review*, Hardmondsworth, 1976。
124. ——(1864a), *General Rules of the International Working Men’s Association* (《国际工人协会共同章程》), SW 1。
125. ——(1864b), *Inaugural Address of the Working Men’s International Association* (《国际工人协会成立宣言》), SW 1。
126. ——(1864c), *Letter to F. Engels*, 4 November 1864 [《马克思致恩格斯(1864年11月4日)》], SC。
127. ——(1865), *Wages, Price and Profit* (《工资、价格和利润》), SW 1。
128. ——(1866), *Letter to L. Kugelmann*, 6 October 1866 [《马克思致路德维希·库格曼(1866年10月6日)》], SC。
129. ——(1867), *Capital*, Vol. I (《资本论》第 1 卷), 摩尔(Moore)和埃夫林(Aveling)译, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1959。
130. ——(1871a), *The Civil War in France* (《法兰西内战》), SW 1。
131. ——(1871b), *First draft of The Civil War in France* (《“法兰西内战”初稿》), *Marx-Engels Gesamtausgabe*, 1. 22. Dietz, Berlin, 1978。

132. ——(1875), *Critique of the Gotha Programme*(《哥达纲领批判》), SW 2。
133. ——(1877), Letter to F. A. Sorge, 19 October 1877 [《马克思致弗里德里希·阿道夫·左尔格》(1877年10月19日)], SC。
134. ——(1879—1880), “Notes on Adolph Wagner” (《评阿·瓦格纳的“政治经济学教科书”》), 译于特雷尔·卡弗(Terrel Caver)编《卡尔·马克思:论方法》(*Karl Marx: Texts on Method*), Blackwell, Oxford, 1975。
135. ——(1880—1882), *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*. (Studies of Morgan, Phelar, Maine, Lubbock.) [《卡尔·马克思的人类学笔记》(对摩根、菲尔、梅恩和拉伯克的研究)], 克拉德尔(L. Krader)编译加序言, Van Gorcum, 1972。
136. ——(1948), *Pages choisies pour une éthique socialiste*(《伦理社会主义作品选》), M. 鲁贝尔(M. Rubel)编, Paris。
137. K. 马克思与 F. 恩格斯
138. ——(1845), *The Holy Family*(《神圣家族》), MECW 4。
139. ——(1845—1846), *The German Ideology*(《德意志意识形态》), MECW 5。
140. ——(1846), *Circular against Kriege*(《反克利盖的通告》), MECW 6。
141. ——(1848), *Manifesto of the Communist Party*(《共产党宣言》), MECW 6。
142. R. 米德维杰夫(1968), *Let History Judge*(《让历史来裁判》), D. 乔瑞夫斯基(D. Joravsky)、G. 哈若特(G. Haupt)和 C. 泰勒(Taylor)编译, Knopf, New York, 1971; Macmillan, London, 1972; and paperback edn., Spokesman Books, 1976。
143. M. 梅劳-庞蒂(1947), *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*(《人道主义与恐怖:论共产主义问题》), Galimard, Paris [1980年再版, 克劳德·勒福尔(Claude Lefort)加了序言], 约翰·奥尼尔(John O'Neill)加注并译为 *Humanism and Terror. An Essay on the Communist Problem*, Beacon Press, Boston, 1969。
144. ——(1955), *Les Aventures de la dialectique*(《辩证法的历险》), Galimard, Paris, 约瑟夫·边(Joseph Bien)将其译为 *Adventures of the Dialectic*, Heinemann, London, 1974。
145. I. 美沙洛什(1980), “Marxism and Human Rights” (《马克思主义与人权》), 载 A. D. 法尔科内(A. D. Falconer)编 *Understanding Human Rights* (《理解人权》), 1978年都柏林国际讨论会会议录, Irish School of Economics, Dublin。

146. R. 米勒(1984), *Analyzing Marx* (《分析马克思》), Princeton University Press, Princeton。
147. 巴林顿·摩尔(1967), *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (《专制和民主的社会根源》), Allen Lane, The Penguin Press, London。
148. ——(1970), *Reflections on the Causes of Human Misery and upon Certain Proposals to Eliminate Them* (《人类痛苦的原因及其消除建议的思考》), Beacon Press, Boston。
149. S. 摩尔(1980), *Marx on the Choice between Socialism and Communism* (《马克思论社会主义与资本主义之间的选择》), Harvard University Press, Cambridge, Mass. and London。
150. J. P. 内特尔(1966), *Rosa Luxemburg*. 2 vols. [《罗莎·卢森堡》(两卷本)], Oxford University Press, London。
151. K. 尼尔森与 S. C. 帕藤编(1981), *Marx and Morality* (《马克思与道德》), Canadian Association for Publishing in Philosophy, Guelph, Ontario。
152. R. 诺齐克(1974), *Anarchy, State and Utopia* (《无政府、国家与乌托邦》), Basil Blackwell, Oxford。
153. B. 奥尔曼(1971), *Alienation* (《异化》), Cambridge University Press, New York。
154. ——(1977), “Marx’s Vision of Communism” (《马克思的共产主义观》), 最初于1977年夏发表于《批评》(Critique), 后载于奥尔曼《社会的和性别的革命:关于马克思和莱希的论文》(Social and Sexual Revolution. Essays on Marx and Reich), South End Press, Boston, 1979。
155. E. B. 帕舒卡尼斯(1924), *Law and Marxism. A General Theory* (《法与马克思主义:一般理论》), 巴尔巴拉·艾因霍恩(Barbara Einhorn)译, 科瑞斯·阿瑟(Chris Arthur)编辑、介绍, Ink Links, London, 1978。
156. J. 普拉门纳兹(1975), *Karl Marx’s Philosophy of Man* (《卡尔·马克思的人类哲学》), Oxford University Press, Oxford。
157. G. V. 普列汉诺夫(1903), *Speech to Second Congress of the RSDLP* (《在俄国社会民主工党第二次代表大会上的讲话》), 部分被翻译在 Cliff 1975, 第106页。
158. ——(1908), *Fundamental Problems of Marxism* (《马克思主义的基本问题》), Lawrence and Wishart, London; International Publishers, New York。
159. *Praxis International* (《国际实践》), 1. 1 (1981); Symposium on Socialism and

Democracy。

160. J. 罗尔斯(1972), *A Theory of Justice*(《正义论》), Clarendon Press, Oxford.
161. J. 拉兹(1975), *Practical Reason and Norms*(《实践理性与规范》), Hutchinson, London.
162. ——(1984), “On the Nature of Rights”(《论权利的本质》), *Mind*, XC III, 370(April)。
163. K. 伦纳(1904), *The Institutions of Private Law and their Social Functions*(《私法协会及其社会功能》), 施瓦兹希尔(A. Schwarzchild)译, 康-弗罗恩德(O. Kahn-Freund)编, Routledge and Kegan Paul, London, 1949。
164. J. M. 罗伯茨(1966), *French Revolutionary Documents*, Volume I. (《法国革命文件》第1卷), Blackwell, Oxford。
165. J. 罗默(1982), *A General Theory of Exploitation and Class*(《剥削和阶级的一般理论》), Harvard University Press, Cambridge, Mass。
166. M. 萨尔瓦多里(1979), *Karl Kautsky and the Socialist Revolution*(《卡尔·考茨基与社会主义革命》), New Left Books, London。
167. M. 桑德尔(1982), *Liberalism and the Limits of Justice*(《自由主义与正义的局限》), Cambridge University Press, Cambridge。
168. H. J. 桑德库尔勒和 R. 德拉维加(1970), *Marxismus und Ethik: Texte zum neokantischen Sozialismus*(《马克思主义与伦理: 新康德主义的社会主义》), Frankfurt。
169. W. 桑杜尔斯基(1983), “To Each according to his (genuine?) Needs” [《按(真?)需分配》], *Political Theory*, 11. 3(Aug.)。
170. J. P. 萨特(1947—1948), *Cahiers pour la morale*(《伦理学笔记》), Galimard, Paris, 1983。
171. ——(1948), *Les Mains sales*(《肮脏的手》), 基蒂·布莱克(Kitty Black)译作 *Crime Passionel*, Methuen, London, 1961。
172. S. 谢福勒(1982), *The Rejection of Consequentialism: A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*(《拒斥结果论: 关于构成对抗性道德概念基础的考量因素的哲学研究》), Clarendon Press, Oxford。
173. R. 塞卢奇(1979), *Marxism, Socialism, Freedom*(《马克思主义、社会主义、自由》), Macmillan, London。
174. A. K. 森(1981), “Rights and Agency”(《权利与代理》), *Philosophy and*

- Public Affairs*, 11. 1。
175. V. 塞尔日(1939a), “Secrecy and Revolution—a Reply to Trotsky” (Unknown whether or when originally published—probably dating from 1939.) (《秘密与革命——对托洛茨基的回答》, 是否或何时出版不详——也许是1939年) 1963年12月27日 *Peace News* 出版了彼得·塞吉维克(Peter Sedgwick)的译本。
176. ——(1939b), *Untitled Essay on Trotsky’s Their Morals and Ours*. (Undated—probably 1939) (一篇论托洛茨基《他们的道德与我们的道德》的无标题论文, 没有日期——也许是1939年), P. 塞吉维克(P. Sedgwick)译(打印稿)。
177. ——(1942—1943), *Memoirs of a Revolutionary* (《一个革命者的回忆录》), 彼得·塞吉维克(Peter Sedgwick)编译, Oxford University Press, London, 1963。
178. G. 西美尔(1917), “Individual and Society in Eighteenth-and Nineteenth-Century Views of Life. An Example of Philosophical Sociology” (《十八和十九世纪生活观中的个人与社会: 哲学社会学的一个例子》), 载于《乔治·西美尔的社会学》(*The Sociology of Georg Simmel*), K. H. 沃尔夫(K. H. Wolff)译、编并附介绍, Free Press of Glencoe, Collier-Macmillan, London, 1950。
179. A. 史可林(1974), “Marxism and Morality” (《马克思主义与道德》), *Radical Philosophy*, 8。
180. ——(1977), *Ruling Illusions: Philosophy and the Social Order* (《统治的幻想: 哲学与社会秩序》), Harvester Press, Sussex。
181. T. 斯科克波(1979), *States and Social Revolutions* (《国家与社会革命》), Cambridge University Press, Cambridge。
182. H. J. 斯坦伯格(1967), *Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie. Zur Ideologie der Partei vor dem 1 Weltkrieg* (《社会主义与德国社会民主主义》), Hannover。
183. S. 史托扬诺维克(1973), *Between Ideals and Reality. A Critique of Socialism and its Future* (《在理想与现实之间: 对社会主义及其未来的批判》), Oxford University Press, New York。
184. L. 塔迪克(1982), “The Marxist Critique of Right in the Philosophy of Ernst Bloch” (《对恩斯特·布洛赫哲学中的权利的马克思主义批判》), *Praxis International*, 1. 4。

185. C. 泰勒(1979a), *Hegel and Modern Society*(《黑格尔与现代社会》), Cambridge University Press, Cambridge。
186. ——(1979b), “What’s Wrong with Negative Liberty?”(《消极自由有什么错?》), 载 A. 赖安(A. Ryan)编 *The Idea of Freedom. Essays in honour of Isaiah Berlin*(《自由的理念: 伊赛亚·伯林纪念文集》), Oxford University Press, Oxford。
187. E. P. 汤普森(1978), *The Poverty of Theory and Other Essays*(《理论的贫困及其他》), Merlin Press, London。
188. L. D. 托洛茨基(1904), *Our Political Tasks*(《我们的政治任务》), New Park, London, 1980。
189. ——(1920), *Terrorism and Communism*(《恐怖主义与共产主义》), University of Michigan Press, Ann Arbor, 1961。
190. ——(1938), “Their Morals and Ours”(《他们的道德与我们的道德》), *The New Internationalist*, June 1938, 转载于《他们的道德与我们的道德: 马克思主义的与自由主义的道德观》, 列夫·托洛茨基、约翰·杜威和乔治·诺伐克的四篇论文, 第四版(*Their Morals and Ours. Marxist versus Liberal views on Morality. Four essays by Leon Trotsky, John Dewey, and George Novack 4th edn*), Pathfinder Press, New York, 1969。
191. R. C. 塔克(1969), *The Marxian Revolutionary Idea*(《马克思的革命观》), W. W. Norton, New York。
192. K. 福兰德(1904), *Marx und Kant*(《马克思与康德》), Vortrag gehalten in Wien am 8 April 1904. Verlag der “Deutschen Worte”, Vienna。
193. ——(1911), *Kant und Marx. Beitrag zur Philosophie der Sozialismus*(《康德与马克思》), 2nd edn., 1926, Tübingen。
194. A. 瓦立基(1983), “Marx and Freedom”(《马克思与自由》), *New York Review of Books*, xxx. 18。
195. M. 沃尔泽(1973), “Political Action: The Problem of Dirty Hands”(《政治行为: 脏手问题》), *Philosophy and Public Affairs*, 2. 2(Winter)。
196. T. E. 威利(1978), *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought 1860—1894*(《回到康德去: 1860年至1894年德国社会与历史思想中康德主义的复兴》), Wayne State University Press, 1978。
197. B. 威廉姆斯(1978), “Politics and Moral Character”(《政治与道德特征》), 重印于《道德运气: 1973年到1980年的哲学论文》(*Moral Luck*:

- Philosophical Papers 1973—1980*), Cambridge University Press, Cambridge.
198. A. 伍德(1972),“The Marxian Critique of Justice”(《马克思主义对正义的批判》),*Philosophy and Public Affairs*,1. 3(Spring),重印于M. 科恩、内格尔与斯坎伦(1980)。
199. ——(1979),“Marx on Right and Justice :A Reply to Husami”(《马克思论权利与正义:答胡萨米》),*Philosophy and Public Affairs*,8. 3(Spring),重印于同上。
200. ——(1981),*Karl Marx*(《卡尔·马克思》),Routledge and Kegan Paul, London. 135,136,137
201. G. 杨(1975—1976),“The Fundamental Contradiction of Capitalist Production”(《资本主义生产的基本矛盾》),*Philosophy and Public Affairs*,5。
202. ——(1978),“Justice and Capitalist Production:Marx and Bourgeois Ideology”(《正义与资本主义生产:马克思与资产阶级意识形态》),*Canadian Journal of Philosophy*,8。钱伯林,110,111
203. ——(1981),“Doing Marx Justice”(《不能冤枉马克思》),载于尼尔森与帕藤(1981)(见上文)。乔洛蒙蒂,102



(页码为英文版页码,
即本书边码)

- Adler, Max, 麦克斯·阿德勒, 15
alienation, 异化, 80—86
American Constitution, 美国宪法, 63
Anderson, Perry, 佩里·安德森, 25, 26
Aristotelianism, 亚里士多德主义, 87
Aron, Raymond, 雷蒙·阿隆, 101, 132, 134
Austro-Marxists, 奥地利马克思主义者, 2, 15

Babouvists, 巴贝夫主义者, 38
Bauer, Otto, 奥托·鲍威尔, 15, 16
Beesly, Edward Spencer, 爱德华·斯潘塞·比克利, 45
Benjamin, Walter, 瓦尔特·本杰明, 25
Bentham, Jeremy, 杰米尔·边沁, 53, 76, 77, 147
Bergson, Henri, 亨利·伯格森, 138
Berlin, Sir Isaiah, 伊赛亚·伯林爵士, 75
Bernstein, Eduard, 爱德华·伯恩斯坦, 2, 15, 114, 145

- Bloch, Ernst, 恩斯特·布洛赫, 25, 37, 70
- Bonapartism, 波拿巴主义, 136
- Bolsheviks, Bolshevism, 布尔什维克, 布尔什维主义, xii, 63, 101, 103, 106, 107, 109, 111, 114, 116, 122, 123, 124, 125, 130
- Brecht, Bertolt, 贝托尔德·布莱希特, 142, 143, 148
- Buchanan, Allen E., 艾伦·E. 布坎南, 65
- Budapest School, 布达佩斯学派, 2
- Bukharin, Nikolai, Ivanovich, 尼古拉·伊万诺维奇·布哈林, 63, 108, 111, 130, 132, 133, 135, 136, 137
- Campbell, Tom, 汤姆·坎贝尔, 95
- Camus, Albert, 阿尔贝·加缪, 102, 124, 130, 148
- Caute, David, 大卫·高德, 122, 125, 129, 140
- Chamberlin, W. H., W. H. 钱伯林, 110, 111
- Cheka, 契卡, 109, 110
- Chiaromonte, Nicola, 尼古拉·乔洛蒙蒂, 102
- Christian, -ity, 基督教的, 基督教, 71, 135, 144
- Cockayne, 安乐乡, 39, 40
- Cohen, G. A., G. A. 科恩, xiv, 50, 51, 54, 57, 59
- Cohen, Hermann, 海尔曼·科恩, 15
- Colletti, Lucio, 卢西奥·科莱蒂, 92
- Communism, 共产主义, 86—99
- community, communal relations, 共同体, 共同关系, 94—99
- consequentialism, 结果论, 142, 144, 146
- Dante, 但丁, 11
- Davis, J. C., J. C. 戴维斯, 39, 40
- Democracy and decision-making, 民主和决策, 92—93
- Dewey, John, 约翰·杜威, 23, 24, 101, 117, 120, 121, 122, 124, 145, 146
- Dühring, Eugen, 欧根·杜林, 38, 41
- Durkheim, Emile, 埃米尔·迪尔凯姆, 89
- Dworkin, Ronald, 罗纳德·德沃金, 67

- Engels, Friedrich, 弗里德里希·恩格斯, 1, 2, 3, 6, 9, 13, 14, 26, 27, 30, 35, 36, 38, 39, 53, 102, 103, 109
- Elster, Jon, 乔恩·埃尔斯特, 43, 51, 55, 57, 59, 80, 91
- emancipation, 解放, 27, 28—29, 第5章各处, 142
- Esslin, Martin, 马丁·埃斯林, 143
- Ethical Socialism, 伦理社会主义, 17
- exploitation, 剥削, 59—61
- Fascism, 法西斯主义, 101, 136
- Feinberg, Joel, 乔尔·范伯格, 66, 72
- Feuerbach, Ludwig, 路德维希·费尔巴哈, 9
- Fichte, Johann Gottlieb, 约翰·哥特利勃·费希特, 75
- Finnis, John, 约翰·菲尼斯, 68
- Fourier, Charles, 查尔斯·傅立叶, 38, 39
- Franco, General, 佛朗哥将军, 118
- Frankfurt School, 法兰克福学派, 2
- freedom, 自由, 71—80, 149
- de Gaulle, General, 戴高乐将军, 129
- Geras, Norman, 诺尔曼·格拉斯, 12, 105, 106
- Gletkin (*Darkness at Noon*), 格列金(《中午的黑暗》), 138
- Goethe, Johann Wolfgang, 约翰·沃尔夫冈·歌德, 44, 96
- Goldman, Emma, 埃玛·戈德曼, 105
- God, 上帝, 142
- Gramsci, Antonio, 安东尼奥·葛兰西, 25
- Hampson, Norman, 诺尔曼·韩普森, 140
- Hart, H. L. A., H. L. A. 哈特, 28
- Hayek, F. A., F. A. 哈耶克, 77
- Hegel, G. W. F., Hegelian, G. W. F. 黑格尔, 黑格尔的, 29, 41, 42, 43, 75, 77, 85, 115, 127, 128
- Heller, Agnes, 阿格尼丝·海勒, 20, 88
- Helsinki Accords, 赫尔辛基协议, 62

- Helvétius, Claude, 克劳德·爱尔维修, 77
- Hitler, Adolf, 阿道夫·希特勒, 118, 138
- Hobbes, Thomas, 托马斯·霍布斯, 31, 76, 77
- Holbach, Paul Henri, Baron d', 保尔·亨利·霍尔巴赫男爵, 77
- Holmstrom, Nancy, 南希·霍姆斯特姆, 58
- Howe Irving, 欧文·豪, 3, 4, 46, 102
- human rights, 人权, 66—70
- Hudson, Wayne, 韦恩·哈德森, 37
- Humboldt, Baron Wilhelm von, 威廉·冯·洪堡男爵, 76
- Hume, David, 大卫·休谟, 31, 32, 33, 76, 90
- Hungarian Uprising, 1956, 1956年匈牙利起义, 102
- Husami, Z. I., Z. I. 胡萨米, 50, 51, 52
- individuality, self-development, 个性, 自我发展, 90—92
- International Working Man's Association, 国际工人协会, 6, 44
- Jesuits, 耶稣会派, 117
- Jourdain, Monsieur (Molière), 约丹先生(《莫里哀情史》), 55, 57
- justice, 正义, 48—59
- Kamenka, Eugence, 尤金·卡门卡, 10, 87
- Kant, I., Kantianism, -ians, I. 康德·康德主义, 康德学派, 14, 15, 16, 17, 23, 31, 32, 65, 68, 74, 75, 77, 87, 125, 126, 134, 135, 142, 145, 148
- Kautsky, Karl, 卡尔·考茨基, 5, 14, 16, 17, 18, 19, 24, 92, 101, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 120, 141, 142
- Keck, Timothy, 蒂莫西·凯克, 14
- Koestler, Arthur, 阿瑟·凯斯特勒, 100, 101, 102, 129, 130, 132, 135, 138, 148
- Kolakowski, Leszek, 莱斯泽克·科拉科斯基, 14, 18
- Korean War, 朝鲜战争, 133
- Korsch, Karl, 卡尔·科尔施, 71
- Krieger, Leonard, 莱昂纳德·克里格, 75
- Kropotkin, Prince Peter, 彼得·克鲁泡特金王子, 71, 99

- Lange, F. A., F. A. 朗格, 14
- Lasalle, Ferdinand, 费尔迪南·拉萨尔, 17, 48, 100
- Lefort, Claude, 克劳德·勒福尔, 62, 64, 65, 133
- Lenin, V. I., Leninism, V. I. 列宁, 列宁主义, 1, 2, 5, 9, 21, 22, 23, 24, 40, 45, 57, 62, 87, 92, 102, 104, 106, 108, 114, 115, 116, 123, 125, 132, 133, 140, 142, 144
- Locke, John, 约翰·洛克, 65
- Lukács, Gyorgy, 乔治·卢卡奇, 35, 41, 42, 46, 82, 101, 114, 116, 120, 141, 142, 146
- Luxemburg, Rosa, 罗莎·卢森堡, 5, 14, 101, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 120, 141, 142
- MacDonald, Dwight, 德怀特·麦克唐纳, 102, 139, 144, 145
- Macchiavelli, Niccolo, 尼科洛·马基雅维里, 148
- Mackie, John, 约翰·麦奇, 31
- Maine, Henry Sumner, 亨利·萨姆纳·梅恩, 7, 8
- Manuel, F. E and Manuel, F. P., F. E. 曼努埃尔和 F. P. 曼努埃尔, 38, 39, 45
- Mao Tse Tung, 毛泽东, xii, 140
- Marburg School, 马堡学派, 14, 15
- Marx, Karl, 卡尔·马克思, 各处
- Marxism, meaning of, 马克思主义, 马克思主义的意思, 1—2
- Medvedev, Roy, 劳埃·米德维杰夫, 109, 110, 128
- Mehring, Franz, 弗兰茨·梅林, 14
- Mendès-France, Pierre, 皮埃尔·孟戴斯-弗朗斯, 129
- Merleau-Ponty, Maurice, 莫里斯·梅劳-庞蒂, 101, 128, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 141, 142, 146
- Mill, J. S., J. S. 密尔, 76, 77
- Miller, Richard, 理查德·米勒, 54
- Montesquieu, Charles de Secondat, Baron de, 查尔斯·德·斯康戴尔·孟德斯鸠男爵, 140
- Moore, Barrington, 巴林顿·摩尔, xii, 56, 139, 146
- morality, meaning and senses of, 道德, 道德的意思和意义, 2, 27—36
- Natorp, P., P. 纳托尔普, 15

- Nazis, -ism, 纳粹, 纳粹主义, 61, 101, 137
- Neo-Kantianism, Neo-Kantians, 新康德主义, 新康德学派, 14, 15, 17, 18, 19, 87
- Nettl, Peter, 彼德·内特尔, 105, 106
- Nozick, Robert, 罗伯特·诺齐克, 68, 69
- Ollman, Bertell, 伯特尔·奥尔曼, 9
- Owen, Robert, 罗伯特·欧文, 38, 39
- Paris Commune, 巴黎公社, 92
- Pashukanis, E. G., E. G. 帕舒卡尼斯, 35, 36, 62, 95
- personal morality, 个人道德, 146—147
- Plato, 柏拉图, 46
- Plamenatz, John, 约翰·普拉门纳兹, 83, 84
- Plekhanov, G. V., G. V. 普列汉诺夫, 2, 14, 17, 19, 20, 42
- Pol Pot, 波尔布特, xii
- Praxis, 实践派, 63
- Protagoras, 普罗泰戈拉, 31
- Proudhon, Pierre-Joseph, 皮埃尔-约瑟夫·蒲鲁东, 7, 14, 17, 52, 54
- Quakers, 教友派信徒, 23, 113, 135
- Radek, Karl, 卡尔·拉狄克, 130
- Rawls, John, 约翰·罗尔斯, 31, 32, 59, 72, 90
- Raz, Joseph, 约瑟夫·拉兹, 65, 94
- Recht, 法权, 27, 28, 29—36, 第4章各处, 149
- Reisner, M. A., M. A. 瑞兹纳, 62
- revisionism, 修正主义, 14—15, 145
- rights, 权利, 61—70
- Robespierre, Maximilien, 马克西米连·罗伯斯庇尔, 140
- Rousseau, Jean-Jacques, 让·雅克·卢梭, 77, 85, 92, 93, 140
- Rubashov (*Darkness at Noon*), 鲁巴肖夫(《中午的黑暗》), 130, 135
- Ruge, Arnold, 阿诺德·卢格, 10

- Saint Just, 圣茹斯特, 140
- Saint-Simon, Henri, 亨利·圣西门, 38, 39
- Salvadori, Massimo, 马西莫·萨尔瓦多里, 106
- Sartre, Jean-Paul, 让-保尔·萨特, 100, 101, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 141, 142, 149
- Schleiermacher, Friedrich, 弗里德里希·施莱尔马赫, 96
- Skocpol, Theda, 赛雅达·斯科克波, 140
- Selucky, Radoslav, 拉多斯拉夫·塞卢奇, 92
- Smith, Adam, 亚当·斯密, 78
- Sen, Amartya, 阿马蒂亚·森, 69
- Serge, Victor, 维克多·塞尔日, 101, 110, 111, 122, 123, 124, 142, 148
- Silone, Ignatio, 伊格纳西欧·斯隆, 102
- Simmel, Georg, 齐奥尔格·西美尔, 96
- Social Democrats, 社会民主主义者, 20
- Socrates, 苏格拉底, 76
- Solzhenitsyn, Alexander, 亚历山大·索尔仁尼琴, 26, 102
- Sombart, Werner, 维尔纳·桑巴特, 21
- Sorge, Friedrich Adolph, 弗里德里希·阿道夫·左尔格, 7
- Soviet Constituent Assembly, 苏维埃立宪会议, 104, 106
- Spanish Civil War, 西班牙内战, 101, 118
- Spinoza, Benedict, 别涅狄克特·斯宾诺莎, 77
- Stalin Joseph, Stalinism, 约瑟夫·斯大林, 斯大林主义, xii, 45, 101, 102, 114, 122, 123, 129, 130, 133, 137, 138, 140, 142, 143
- Stammler, Rudolf, 鲁道夫·施塔姆勒, 15, 19
- Staudinger, F., F. 施陶丁格, 14, 15
- Stirner, Max, 麦克斯·施蒂纳, 5, 89
- Stojanovic, Svetozar, 斯维托扎尔·史托扬诺维克, 12
- Stuchka P. I., P. I. 斯图奇卡, 62
- Sverdlov, Y. M., Y. M. 斯维尔德洛夫, 110
- Tadic, L., L. 塔迪克, 63
- Taylor, Charles, 查尔斯·泰勒, 73
- Thatcher, Margaret, 玛格丽特·撒切尔, xii

- Thompson, E. P., E. P. 汤普森, 25, 26
- Tolstoy, Leo, 列夫·托尔斯泰, 124
- Trotsky, Leon, Trotskyism, 列夫·托洛茨基, 托洛茨基主义, xii, 23, 24, 34, 35, 37, 100, 101, 104, 106, 108, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 132, 133, 140, 141, 142, 145, 149
- Tucker and Wood Thesis, 塔克-伍德论点, 48—50
- United Nations Declaration of Human Rights, 《联合国人权宣言》, 67
- Utilitarianism, 功利主义, 147—148
- Utopians, utopia, 乌托邦主义者, 乌托邦, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 46, 86, 93, 135, 144
- Utopian Socialists, 空想社会主义者, 8, 39, 40
- Vorländer, K., K. 福兰德, 14, 15, 18, 27
- Vyshinsky, A. Y., A. Y. 威辛斯基, 132
- Walicki, A., A. 瓦立基, 99
- Wagner, Adolph, 阿道夫·瓦格纳, 49
- Weber, Max, 马克斯·韦伯, 89, 148
- Weitling, Wilhelm, 威廉·魏特林, 38
- Williams, Bernard, 伯纳德·威廉姆斯, 148
- Wood, Allen, 艾伦·伍德, 30, 50, 52, 80, 83; and Tucker, Robert, 与罗伯特·塔克, 48
- Yalta, 雅尔塔, 139
- Young, Gary, 戈瑞·杨, 52, 53

策划编辑 李 瑞
责任编辑 王 羽
封面设计 王 静
版式设计 马敬茹
责任校对 金 辉
责任印制 尤 静



译后记

本书的翻译工作由华北煤炭医学院社科部袁聚录博士完成。全书最后由三峡大学马克思主义学院田世锭博士校译定稿。中译本将原著中的文中注改为页下注,对马列著作的引文、注释均采用人民出版社出版的中译本。本书责任编辑对译文提出了许多宝贵意见和建议,中国人民大学哲学院985项目为本书提供了一定的经费支持,在此谨致以衷心的感谢!由于我们水平有限,译文中可能存在一些错误和不妥之处,敬请读者批评指正!

译者

段忠桥 主编

当代英美马克思主义研究译丛

女权主义政治与人的本质

【美】阿莉森·贾格尔 著

孟鑫 译

马克思主义与女性受压迫：趋向统一的理论

【美】莉丝·沃格尔 著

虞晖 译

马克思主义与道德

【英】史蒂文·卢克斯 著

袁聚录 译

田世锭 校

分析马克思

——道德、权力和历史

【美】R.W. 米勒 著

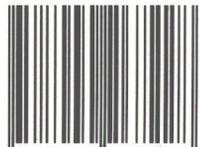
张伟 译

马克思主义、道德与社会正义

【美】R.G. 佩弗 著

吕梁山 李 旸 周红军 译

ISBN 978-7-04-026722-8



9 787040 267228 >

定价 14.30 元