

中文版序言

本书的许多章节都是以前单独撰写的论文,因此每章都自成体系,可以单独阅读。然而,这也意味着,各章节内容可能偶有重复。该书分为两个部分:第一部分集中讨论人类生活中工作的哲学问题,这部分的大多数内容都是在19世纪80年代英国大量失业及其所引起的工业活动背景中写成的。虽然中国当今的经济情形已大不一样,而且英国现在的情况也发生了很大的改变,但是,我在这部分所探讨的那些哲学问题却具有恒久的意义。因为,正如我所言,马克思哲学最明显的特征之一就是把人看成本质上的生产性存在物,并且把工作看成是一种解放和自我实现的活动,至少是这样一种可能性的活动。

第二部分集中讨论马克思主义哲学的道德含义,特别是其人性的观点。近几年来,在英语世界的哲学家中,这是激烈论争的主题。这种争论主要有两种立场:一种观点认为马克思主义是“反本质主义”、或者说“反人性”的一种形式,它们都反对人性的观念。与此相反,另一种观点则认为,这将导致无法接受的相对主义,而且为了为其社会批评理论提供价值基础,马克思主义必须坚持一种普遍人性的观念。

但是,人们常常认为这就是唯一的选择,而它们并不是。马克思主义,我认为,涉及一种人性明显的历史理由。依照这种观点,人性(我们的基本需求、基本权力和基本能力)不是固定的也不是

普遍的,它是随着社会历史的发展变化而发展变化的。此外,这种变化对我们来说并不是一种纯粹偶然的事件、也不是完全意外的事实,它是我们人类特征的基础,也是我们的本质部分。而且这种变化的特殊过程也不是一个完全偶然的事情,它受历史规律的支配。这些观点,我认为,既不会导致道德相对主义,也不会导致站不住脚的普遍主义,只会是人性的一种历史形式。

第二部分就是在这种争论的背景中写成的。首先,我集中探讨的是,马克思主义是以人性和道德价值的历史方法为基础的,但是,这并不会陷入纯粹的相对主义。我与之辩论的主要是“分析的”马克思主义流派的追随者,他们认为马克思主义包括人性和人类价值的普遍性观念。也许正是由于这个原因,我倾向于充分强调人性的历史特征,而对人类的普遍需求和普遍价值并没有进行足够清晰的考察。

当然,具有普遍的人类需要,而且具有来自这些需求的普遍价值。我们坚持认为,人类的本质是历史的并不是要否认这一点。更明确地说,我们并不是要否认人类也是具体的、肉体的存在。我们既是历史的存在又是具体的存在,而且我们都是以他者的存在为基础的,单独一方是不可能存在的。

当然具有普遍的、相对不变的人类特征,比如生物特征^①。例如,人类对食物和水的需求就是普遍的,这些都是我们的生物器官所必需的。但是,这种生物上的普遍性只是人类需求中最抽象、最一般的方面。我们要探讨的人性远非这些。在社会解释的基础或道德价值的基础上,如果人性要起到其正确的作用,我们就必须陈

^① 我说“相对不变”是因为生物特征也是要变化的,但是进化而不是历史时间的衡量。

述人性的更多内容。这就是人性在社会理论和道德思想中所起的根本作用。

本书的主要目的是要说明这些观点并为之辩护。我很高兴在中国现在找到了新的读者,我相信这些观点在那里具有特殊的意义。中国社会正在进行前所未有的改革,尽管改革遇到了一些困难,但是,中国还是取得了巨大的发展和进步。本书在这里讨论的意义是,这种发展进步不仅在物质和经济方面看得见,而且在人类道德方面也可看出。

非常感谢魏小萍博士对本书翻译的支持和安排,非常感谢冯颜利博士翻译本书。

肖恩·塞耶斯
2004年8月于
坎特伯雷

序 言

我力图在本书中解答马克思和黑格尔历史方法的社会意义和道德意义。这本书,尽管我写了很长时间,但是,我也知道,实际上它还是初步的探索。它只是记载了一系列暂时性的结论,而远非一种固定完善的理论。我希望能在更成熟的时候与更宜人的学术环境中继续探讨这些问题。

我在写作本书的过程中,得到了许多人的帮助和鼓励。其中我要特别感谢黑格尔读书班的成员,我参加这个班多年,一直获得他们的学术激励和支持,这些人是:克里斯·亚瑟(Chris Arthur)、安德鲁·奇蒂(Andrew Chitty)、菲略·迪亚曼迪(Filio Diamanti)、苏珊·伊斯顿(Susan Easton)、大卫·兰姆(David Lamb)、乔·麦卡特尼(Joe McCarney)和琼·扎弗兰(Joan Saffran)。在此,我也要感谢学生们多年来的评论和批评;感谢我的同事大卫·麦克莱伦(David McLellan)、托尼·斯基伦(Tony Skillen)、理查德·诺曼(Richard Norman)、圣安妮·塞列尔(Anne Seller)和西蒙·格伦迪宁(Simon Glendinning)。非常感激我的朋友,特别是乔治·马库斯(George Markus)、丹尼·戈尔德斯蒂克(Danny Goldstick)、彼得·考斯(Peter Caws)和卡罗琳·纽(Caroline New)的帮助。非常感激卡罗勒·戴维斯(Carole Davies),本书部分手稿由她打出,工作效率很高。我还要特别感谢我的妻子珍妮特(Janet)在各方面的帮助和支持。本书思

想的最初灵感来自我的母亲塔娜·塞耶斯(Tana Sayers),故将本书献给她。

1997年10月于
坎特伯雷

致 谢

本书部分章节是在以下所发表论文的基础上修改而成的,在此重印获得了原出版者的许可,特此致谢。

第二章:《更高级的快乐和较低级的快乐》,载 B. 兰(B. Lang)和 W. 萨克施特德(W. Sacksteder)和 G. 施尔(G. Stahl)主编的《大众哲学家》,拉纳姆(Lanham), MD:美国大学出版社 1984 年,第 112—129 页。

第三章:《工作的需要》,载《激进哲学》,1987 年第 46 期,第 17—26 页。

第四章:《工作、休闲和人类需求》,载 *Thesis Eleven*, 1986 年 14 期,第 79—96 页。

第六章:《现实的与合理性的》,载 D. 兰姆(D. Lamb)主编《黑格尔和现代哲学》,奥克斯福德(Oxford):克鲁姆·赫尔姆出版社(Croom Helm)1987 年,第 143—160 页。

第七章:《分析的马克思主义和道德》,载《加拿大哲学杂志》(增刊),1989 年第 15 卷,第 81—104 页。

第八章:《道德价值和发展进步》,载《新左派评论》,1994 年 204 期,第 67—85 页。

附录:《高兹论工作与人的自由解放》,载《激进哲学》,1991 年第 58 期,第 16—19 页。

前 言

20 世纪末,一方面通过传统社会主义在苏东遭受的挫折和中国大规模社会主义改革实践的展开,人们从社会主义理论及其实践中看到了问题的存在;另一方面通过当代资本主义借鉴社会主义理念及其在社会福利制度上所进行的一系列变革,人们看到,这些变革与资本主义固有的市场激励制度相结合赋予了资本主义继续发展的活力和韧性。资本主义的社会福利程度和规模虽然随着苏东剧变有所递减和缩小,不过社会福利制度已经成为资本主义自身理念的一部分而存在并将继续为新兴的资本主义所效仿,这在很大程度上缓解了并将继续缓解资本主义内在固有的社会矛盾;与此同时,资本主义社会的两级分化在继续扩大,资本主义全球化的过程使得资本主义固有矛盾在全球范围以威胁人类自身生存的方式继续存在和发展,故寻找不同于资本主义体系的社会发展模式体现了人们对未来社会的向往。

正是这样一个历史背景开拓了一个不同于以往的马克思研究新时代,这一时代以对马克思、马克思主义基本理论的反思和再思考为自己的主要特征,我们可以从三个方面来理解马克思研究新时代的主要特征:

第一,将马克思思想与其继承者的马克思主义理论、甚至与其

最亲密的同时代合作者恩格斯的思想区分开来。这样的区分并非是刻意地去制造什么对立说、差异说,而是出于对理论、对事物本身进行准确、深入研究的需要。当然这样的区分也与马克思主义理论的形成历史有关;长期以来,在马克思主义理论作为普遍真理的普及性宣传过程中,被人们所熟知的是那些高度抽象出来的所谓基本原理、规律,而马克思本人的思想及思想的探索性、研究性过程被忽视。

第二,对马克思思想和马克思主义理论进行反思。无论人们如何理解 20 世纪大规模范围的社会主义实践,这一实践为人们反思和认识马克思思想、继续发展马克思主义理论提供了独一无二的范例,并成为重新认识和理解马克思思想、理论的不可忽略的历史契机。

第三,对马克思思想和马克思主义理论与当代不同的思想、理论、观点进行比对和分析研究。这在一定意义上可以说是延续马克思和恩格斯本人的研究方式。马克思本人研究思路的独特性与其理论的形成正是通过从哲学、政治经济学等不同领域,对当时占据着主流地位的理论、观点等意识形态进行分析、批判而形成的。如果说今天在西方世界占据着主流地位的理论、观点等意识形态在一定意义上仍然是当时的主流理论、观点的延续,那么,今天对其进行对比、批判性研究的意义绝不会比当年有所逊色;今日西方世界的理论、观点既是当下时代境遇的产物,又可以视之作为一种历史积淀;它所体现的问题既有现实性、也具有历史性;离开这种对比、分析和批判性研究,马克思主义理论的发展就会在离开理论对立面、离开理论发展的历史环境下唱独角戏,所谓的“实践”便会沦为无所不能的遮羞布。

我们所选择的这套丛书从不同侧面体现了西方世界马克思研

究的这些新特征。随着全球化进程的迅速到来,全球所面临的基本社会问题也就越来越具有相似性,因此,西方马克思学者的研究对我们来说,也就越来越具有借鉴价值,如何借鉴、批判他们的研究、思想,取决于我们自己的判断。

把握时代脉搏、追踪国外马克思研究的最新进展、最新动态是我们选择和编辑这一套翻译丛书的基本宗旨,它也因此将是一套开放性的系列丛书。我们欢迎各位专家学者对我们的工作提出批评、建议,并向我们推荐符合我们宗旨的最新书籍。

魏 小 萍

2007年12月28日于阿姆斯特丹

本书献给我的母亲塔娜·塞耶斯

(Tana Sayers, 1909—1990)

目 录

中文版序言 /1

序言 /5

致谢 /7

第一部分 工作和人性 /1

第一章 导论:作为一种历史现象的人性 /3

第二章 人满足的两种观念 /18

第三章 工作的需要 /46

第四章 休闲的作用 /77

第五章 异化和经济发展 /102

第二部分 价值和发展 /119

第六章 现实的与合乎理性的 /121

第七章 分析的马克思主义和道德 /142

2 马克思主义与人性

第八章 道德价值和发展进步 /167

第九章 马克思主义和人性 /192

附录 高兹论工作与人的自由解放 /218

注释 /230

参考文献 /242

索引 /257

后记 /271

第一部分 工作和人性

第一章 导论：作为一种 历史现象的人性

在本书中，我对人性作了一种历史的考察，并为其进行辩护，³ 进而探讨了它的道德意义和社会意义。这种考察主要根源于马克思与黑格尔的著作，我在这里将其作为马克思哲学的一种解释呈现出来。但是，我自始至终主要关心的是我正在讨论的关于人性的思想，而不是马克思主义的学术成就问题，也不是黑格尔主义的成就问题。

最近，学界一直在讨论人性观念的问题，而对马克思主义人性观念，争论尤其激烈。一方面，有人指出，我们应该完全否定关于人性的说法，而采取一种“反人道主义”或“反本质主义”的态度。另一些人则认为，这会不可避免地导致一种相对主义的灾难。他们认为，我们必须坚持传统启蒙的人道主义，因为社会理论与批评的价值，只有在普遍与永恒人性特征的基础上，才能得到辩护。对于人性的看法，人们常常倾向于上述两种立场中的一种，最终势必迫使马克思主义走进某种死胡同(pigeonholes)。

然而，不管是作为一种马克思主义的解释，还是作为一种人性

的考察,上述两种观点都不能令人满意。马克思主义涉及一种黑格尔历史主义的人性考察。它反对引导人们去寻找普遍人性的根源,但并不否定人性的存在,这与质疑甚至否定人性之说的“反人道主义”立场不同。事实上,马克思主义的人性观是对人类需求与人类能力的一种历史与社会的考察,是人道主义的一种历史主义形式。在本书中,我的主要目的就是要展现并且探讨这些思想。

在马克思主义人性观看来,人们虽然接受了自由主义社会观念,但他们并非自由主义社会观念的被动接受者,而是积极的社会生产者。他们通过自己的生产活动,不仅改变了自然界,也改变了他们的社会关系、改变了他们自己的本质。人类既是他们自己社会生产活动的主体,又是他们自己生产活动的客体(Lichtman 1990: 14),人类的历史就是人类自我创造过程的故事。“整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程”(《马克思恩格斯全集》第2版,第3卷,第310页)。

然而,许多学者认为,这种考察必然导致怀疑主义与相对主义。因为,这种对人性的纯粹历史主义的考察,就意味着寻找人性普遍的固有标准是根本不可能实现的,更不用说为这种标准提供当前的社会条件或对其加以修正了。这种对相对主义的恐惧,也许就是妨碍正确评价历史考察的最大障碍。在本书中,特别是在第二部分中,我陈述的观点是:这种恐惧是没有任何事实根据的。马克思主义对人性的历史考察并不是要暗中破坏可能的批评,它为我们呈现出在传统“本质主义”道德观念与社会思想中所没有的、一种断然而独特的道德价值。这种思想为人类满足与自我实现的理想提供了一种具体而现实的基础,这种人类满足与自我实现正是马克思主义道德美景的基础。

作为探讨这些问题的一种方式,我从讨论密尔(Mill)的一句格言开始,这句格言是:“做一个满足的笨人不如做一个不满足的苏格拉底”(Mill 1863: 9)。这种思想表明,我们具有“更高的”需求,并且人类的满足是密尔所说的“自我发展”的问题。这些观念与功利主义的简单享乐主义假设不可能一致,这一点,密尔也承认。而且,密尔为人性与人的满足提供了一种非功利主义的主张,这也是马克思主义人性观的基础。

然而,在密尔的哲学思想中,也还有其他不尽如人意的方面。马克思的历史考察有效地展现了其中的不足。众所周知,密尔将脑力活动与体力活动对立起来,并且认为脑力活动优越于体力活动。密尔只注意到了苏格拉底式的脑力活动与有教养活动的单方面的价值,他中伤了所谓“笨人”的自然肉体的生活。马克思主义,与此相反,它指出人的全面发展包括体力与脑力两种活动。所谓人类的满足是指我们所有权力与能力的全面发展与运用。

培养社会的人的一切属性,并且把他作为具有尽可能丰富的属性和联系的人,因而具有尽可能广泛需要的人生产出来——把他作为尽可能完整的和全面的社会产品生产出来⁵ (因为要多方面享受,他就必须有享受的能力,因此他必须是具有高度文明的人)。

(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第389页)

此外,在马克思的著作中,这种人类发展的观念,并不只是一个理论上的构想。因为根据马克思的历史理论,实现人类发展的各种条件,是在实际的历史发展过程之中,通过资本主义与现代工业的发展,不断地创造出来的。在这种不断的创造过程中,马克思

主义提出了考察道德问题的社会历史方法。这种考察为真实的道德问题提供了具体的说明。关于这一点,我自始至终认为,它是马克思主义考察道德问题的一项独特而伟大的创新。

密尔试图在功利主义与享乐主义框架中发展他的道德哲学。根据这种哲学,人类主要是消费者,只是需求的创造物。马克思,与此相反,他是将人类作为本质上是积极的、社会生产的创造物来描绘的。在人类生活中,这种生产活动作用的概念就具有了深远的意义。这些观点是我第一章和第二章的主题。

第三章,我从讨论各种看法的经验证据开始,探讨我们本质上是社会的生产者,并为其进行辩护。我再次强调:这些观点是历史的,会随着历史的变化而变化。从本质上讲,人们在现代社会对工作的需求,已经变得必不可少。这并不是在这种意思上讲的:即我们是需求的创造物,我们必须靠工作来谋生(人们一直是这样认为的)。而是在这样一种意义上:即现在这种情形变得越来越多,人们需要工作来自我完善,工作本身就是目的。因为,我认为:在现代世界,自我实现已经越来越成为一种需求,这种自我实现只有在工作中并通过工作才能得到满足。这些思想,通过讨论休闲的作用,在第四章进行展开。现代形式的休闲(与只是无所事事与休息区别开来)是存在的,并且只有作为工作的补充才有价值。人类需要休闲,这也是一种历史发展的现象。

在工作与休闲的讨论中,我探讨了两种观点。首先,我探讨了功利主义与享乐主义观点。这些观点认为,我们只是各种消费者,只是需求的创造物,对人们来说工作必然是痛苦的,工作只是达到目的的手段,如果能够避免的话我们会避免工作。对很多人来说,这似乎还是很普通的意识,但是,这种观点很难找到各种工作态度的经验证据。与此相反,我认为工作是人类的一种基本需求。

在这种背景中,我认为工作意味着就业,意味着有职业。因此,我也探讨一种乌托邦与夸张的——“后工业的”——社会思想。这种思想认为,工作永远也不会满足,并且坚持这种观念的人 6
在不断增加。我在这里的主要材料取自高兹(Andre Gorz),因为高兹为这种哲学提供了一种生动而发人深思的陈述,所以我集中讨论他。

高兹不是一个享乐主义者,他认为生产活动与创造活动是人类满足的一个必不可少的部分。但是,他坚持认为,一种职业形式的工作,只是达到谋生目的的手段,并且它不可避免要异化。人们所需要的只是“从工作中解放出来”(从雇用的意义上讲),人们增加自由时间只是为了“独立的创造活动”(Gorz 1982, 1985),或者为了“自己的工作”(Gorz 1989)。

这本书中的有关论文,开始都是写于 20 世纪 80 年代。考虑它们引起的讨论,与这个主题近年来的许多其他著作,我已考虑对它们进行修改。但是,不完全重写,已经不可能完全改变它们。而作为补充,我将在这里对这些批评进行简单的回答¹。

很多学者批评我,说我误解了高兹,将就业不可避免地异化的观点强加于高兹(Bowring 1996:112-22; Little 1996:115-16; Lodziak and Tatman 1997:102-3)。但高兹惯用夸张与论辩的写作手法,常常为了表达的效果而失之精确,因而很难准确地把握他的思想。如果人们读到高兹 20 世纪 80 年代初的著作,了解他“从工作中解放出来”(Gorz 1982, 1985)的呼吁,就难免不作出这种解释。而且,那时对高兹的这种解读,我决不是唯一的一人(Frankel 1987:91; Bowring 1996:112-22)。的确,那个时期,很多学者都支持这种观点(Pahl 1980, 1984; Robertson 1985 等等;参见 Frankel 1987 对其的当代考察)。从那以后,高兹对工

作的看法已经发生了变化。在《高兹论工作与人的自由解放》中,我较详细地列出了他的这些变化〔参见附录;Bowring 的评论(1996:102-3);Little 的评论(1996:133-6);Lodziak 与 Tatman 的评论(1997:105-8)〕。总而言之,误解高兹不能算到我的头上,再说,他的观点发生了变化。

尽管如此,我主要关注的并不是高兹的思想可能是或可能不是什么,我主要关注的是:高兹提出的工作与人性社会道德问题。鲍里(Bowring)正确地界定了这种争论的基本点,他写道:

7 塞耶斯完全投身于马克思主义事业,致力于使创造性工人们的生产与生活意义、目的相一致。然而,根据高兹的说法,不能期望社会主义能消除其制度与机构的惰性与刻板。……人类的劳动成果与……工人们个人目的分离,只能回到那种前现代的、个人自给自足的社群中才能彻底有所改变,可是高兹与塞耶斯都认为回到这种社群无疑是一种倒退。这就是为什么高兹认为真正自主的活动要求从工作中获得自由的原因。

(Bowring 1996:114)

简而言之,在高兹看来,这样的社会关系必然与个人自由相对抗,因为自由是纯粹个人的自决,它只能在没有任何社会限制的情况下获得。

我的确质疑这些观点。它们是极端个人主义的一种表现,是对萨特(Sartrean)存在主义²的回归。将社会设想成一种完全敌对与异化的状态,认为它总是会必然地限制甚至控制个人自由的发展与自然的发展,是十分错误的。与此相反,我们本质上是社会

徧的存在物,这自然是不证自明的。我们只有通过参与社会活动,只有在社会关系中并且通过社会关系,我们才能发展我们的本性——我们的个性与我们的自由。因为没有社会限制的自由是不能存在的,自由不是一种完全反社会(与社会相对)的现象。自由也需要各种实实在在的社会条件,以便于我们切实地发展并利用我们的各种权力与各种能力。

换言之,自由与个性都是社会的产物,尽管自产生之初它们就与社会存在着这样或那样的矛盾。没有社会“限制”,自由与个性都不会存在,正因为有了社会限制,他们才得以存在。社会限制——或者最好是说社会影响——是人类所有真正自由的必不可少的前提条件,它也是人类发展的必不可少的前提条件。一个最基本的事实是,没有他人的“限制”,个人注定会消亡,因为刚出生的婴儿也只有依靠他人与他物才能存活。社会性正是铭记于我们的生活史中。正如吉尔兹(Geertz)所说,我们一出生,就是“不完整的或未完成的动物,我们是通过文化交往才得以完整或完善的”(Geertz 1993:49)。假如一个婴儿完全不与社会接触,的确没法生存下来,并且长大成人了,他也只是人类物种的一个成员,他不会有人类区别于其他物种的独特的自由与个性。总之,“不会存在独立于人类文化的人性”(同上书:第49页)。自由与个性都是社会现象。我们只有在社会关系之中、参与社会生活,才能获得我们的自由和我们的个性³。

当然,我们坚持我们是社会存在物的观点,并不是要否定各种社会关系(特别是工作中涉及的那些关系)常常与人类个性与自由的发展相对。而是说,社会关系并非都是消极的,工作的消极特征也并非由其社会性质所引起。因为各种社会关系提供了这样一种必不可少的框架,在这种框架之中,人性才能发展,也才能得以

实现。因此,各种社会关系,既使人性的发展得以可能,又同样对其进行限制。与此同时,这些社会关系既为人的各种能力的发展创造了条件,又是其发展的束缚与限制。

在以上观点的基础上,第五章重点讨论经济发展与社会发展对人类的影响。个人主义哲学传统中的学者,例如高兹,认为市场经济与现代工业,从本质上讲是压迫人的与非人性的。当然,资本主义发展的确常常有碍于人性的发展,并且没有哪一个人像马克思那样,将资本主义有害的方面描述得更有影响更有权威性。但是,尽管如此,马克思也认为资本主义对人类的影响不是完全消极的,他发现资本主义也有值得肯定的方面。作为资本主义制度下工业与商业发展的结果,劳动人民进入各种新的社会活动与社会关系之中,他们的意识得以扩展,并且他们的本性也发生了转变。马克思指出,资本主义最后所创造的,不仅是替代资本主义本身的客观经济条件,而且也创造了其主观条件——主体、替代者——他们是创造的主体、是资本主义制度本身的“掘墓人”(gravediggers)(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第284页)。这就是马克思所称做的资本主义“文明的使命”(《马克思恩格斯全集》第2版,第46卷)。而且,在这种文明的使命中,人性的各种形式一直是由当前历史的实际过程不断产生的。马克思认为这些人性的各种形式必然是社会主义制度的前提条件。“全面发展了的个人……不是自然的产物,而是历史的产物”(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第112页)。

在本书的第二部分,我探讨了这些思想的形而上学基础。这些基础在黑格尔(Hegel)哲学中能够找到。根据黑格尔的历史主义观点,各种价值思想并不是历史的永久观念,它们具有一定的历史现实基础。黑格尔在他众所周知的一句格言中概括了他的观

点，“凡是合理的就是现实的，凡是现实的就是合理的”（Hegel 1821:10）。马克思如何看待这些思想，他接受了什么，他抛弃了什么，这些内容就是第六章的主题。

“分析的”马克思主义者在其著作中，对马克思的历史考察做了完全不同的注解。这种分析的马克思主义，是近来英语世界中马克思主义哲学讨论的主流。这个流派的作者都敌视马克思思想中的黑格尔主义色彩，他们企图在分析哲学的非辩证法（常常确实是反辩证法的）框架中解释马克思主义。本书第二部分的大部分内容都致力于处理与这个流派的批判性交战。⁹

我特别集中讨论了马克思主义道德价值的作用问题。人们常常说，在这个方面，马克思主义有自相矛盾的观点。一方面，马克思主义宣称建立了一种历史的理论，这种历史理论的主要目的是要理解社会的发展，而不是要对社会发展进行道德方面的评判。但是，另一方面，正如我所表明的，马克思主义包含了对资本主义的一种人道主义批评。这种对资本主义人道主义的批评是以一种自我实现的道德理想作为基础的。

分析的马克思主义，倾向于通过一种固定的标准与严格限制的价值—事实二分法，来解释那些主张。这使他们显得没有逻辑性。因为，结果是，马克思主义被肢解为互不相容的两个方面：一方面是不涉及价值的社会理论，另一方面是伦理观点。这种观点固执地认为马克思所说的道德价值是一种超越历史的道德价值，它们以人性的普遍特征为基础，或以永恒的理性原则为基础。

不能像这样来理解马克思主义。马克思主义既是一种社会理论，又是一种评价的方法，并且在马克思主义中，这些思想是一个完整的整体。马克思主义包含一种内在的批评方法，这种方法坚持认为现存的条件本身就是批评观点的基础。现存的社会秩序并

不是简单静止的,它内含着各种紧张与冲突的复杂局势。马克思主义既包括否定的方面又包括肯定的方面,它既有对立的否定的多种倾向,又有支持的维持的各种力量。也就是说,否定的与“批评的”多种倾向都是内在于这个世界中的,它们并不是不得不从外在世界带来的,现存的各种条件已经内在包含了它们。这就是黑格尔主义辩证法思想的核心思想。

此外,矛盾冲突产生变化。社会秩序并不是静止不变的,它最终必然会消失,必然被取代。历史是通过不同阶段的发展而形成的。根据马克思的观点,在正常的发展过程中,封建社会紧跟着的是资本主义社会,而资本主义社会将被社会主义社会所取代。在每一个阶段中,由于突发事件,下一阶段所产生的各种条件将逐渐在现存阶段之中成熟并具体化。因此,历史的发展过程不仅仅是不同社会形态的任意连续,每一个阶段相对它所替代阶段的条件来说都是发展的进步的。然而,每一个阶段又都只是一种过渡形式,它最终都将被“更高级的”“发展更完善的”形式所取代。而这种“更高级的”“发展更完善的”形式又是在现存的形式之中发展形成的。

- 10 这种理论为马克思的历史主义思想及其批判方法提供了一个框架。马克思主义并不是按照超越历史的标准来谴责资本主义制度的。与此相反,马克思主义批判的特征是内在性的,马克思主义的标准是相对的、历史的,正因为如此,它就更有现实性。资本主义社会,相对它所取代的封建社会来说,是一种进步的历史发展。然而,由于社会主义社会的各种条件是在资本主义社会之中发展形成的,资本主义社会就逐渐成为社会进一步发展的障碍,它也就不再具有进步的意义。

对资本主义的批判不是基于永恒的普遍的标准,而是基于内

在于资本主义社会的走向社会主义的各种倾向。此外,按照这种观点,社会主义并不是建立在超越价值或绝对价值基础之上的一种理想;社会主义将是目前资本主义社会各种矛盾相互作用的真实产物(如果马克思是正确的话)。“共产主义对我们来说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。”(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第87页)

这就是马克思批判资本主义并勾勒社会主义的话语。与黑格尔哲学一样,这种探讨主要依赖于历史进步的观念,不少人质疑这种观念。例如,有人说它仅仅在历史的探讨中掩饰各种本质的哲学问题,而没有解决它们。如果“进步”的观念只是纯粹描述性地用来指“紧接其后的”,那么这种探讨并没有为所谓进步的价值提供任何评价的基础。与此相反,进步的观念包含价值,这是不言而喻的。由此看来,必须对进步所包含的种种价值进行调整,而仅仅依靠一种历史理论是无法完成这种调整的。因为,这种价值调整是不可能从任何纯粹实际的理论中推演出来的。因此,有人指责马克思混淆了事实与价值,犯了“自然主义的谬误”(Popper 1996: ch. 22; Nielsen 1989; Geras 1992)。

在第八章,我回应了这种讨论,并且进一步探讨了进步的观念。我坚持认为,马克思主义的确是一种道德自然主义,但是它并非因此就是谬误。更具体一点讲,正如我已经陈述的,马克思主义是一种历史主义,它否定事实与价值的唯一区别,这是其讨论方式的先决条件。因为,马克思的历史理论以及其中对进步的界说,既具有叙述的事实意义又具有评价意义。资本主义社会不仅是封建社会之后的一个阶段,而且它也是比封建社会“更高级的”与“发展更完善的”阶段。

- 11 我在最后两章讨论了这些思想。我认为,它们既不会导致相对主义,也不会导致怀疑主义。与此相反,在马克思的著作中,它们是人道主义的一种历史形式。这种历史人道主义,建立在我所展现的关于人性的历史探讨的基础之上。它包含自我发展与自我实现的思想(这些在第二章我已有介绍),它也是我自始至终一直在陈述的。

如果是在几年以前,我很可能到这里就结束这个导论,而开始切入正题。那时候,马克思主义在世界的哲学地位,毫无疑问是最有影响的,并且也不需要写这种序言性的解释,也不需要这种说明。但是,现在情况完全不同了。

这种变化的主要原因是苏联与东欧共产主义的戏剧性崩溃,并且在资本主义世界也发生了深刻的社会变化与经济变化。显然,这些变化使人们对传统马克思主义社会理论的很多方面产生了怀疑,也使得彻底反思马克思主义的一些基本原则显得十分必要。然而,从这些变化并不能得出如下这样的结论,即有些马克思主义批评者的断言:马克思主义在现代世界已经被驳倒,它在现代社会已没有任何应用价值⁴。

例如,有人说苏联与东欧共产主义的崩溃,就标志着自由竞争市场与民主自由的永久胜利,也就是所谓“历史的终结”。假如事实真是如此,那么,马克思主义的确将被驳倒。假如我们确实处于“历史的终结”处——假如不再有任何力量来挑战资本主义,假如自由竞争市场确实将构成人类经济发展的最终形式——那么,马克思的历史理论就必须丢掉。

但是,事实并非如此。过去给资本主义社会带来危机的社会经济条件,当今仍然存在;马克思所指认的资本主义内在的

根本矛盾,当今仍然明显地存在;资本主义社会也仍然在各种冲突与危机中倍受折磨。这些矛盾在发展中国家最为明显,在那里,很多人仍然挣扎在贫困线上,甚至难以维持生计,因此革命的条件在那里仍然存在,并且在最为发达的工业社会,这些条件也是存在的。

认为苏联与东欧共产主义的崩溃就是历史的终结是没有根据的,并且反对资本主义的各种力量必将形成,这是对社会主义的信仰。我将其称做一种“信仰”,是因为目前革命的力量还很薄弱。但是,这并不是盲目的信仰,也不是武断,与此相反,这是一种理性的追求,它是以马克思主义的历史理论为根据的,即认为社会主义不仅是一种理想,而且是历史自身的发展趋势。 12

当然,这些主张常常受到质疑。有人就指出:资本主义社会发生的巨大变化意味着马克思主义已经过时了,不能适用于新的时代了。而我们正在走进“后工业”时代,在这种时代,我们必须告别工人阶级,并且必须告别马克思主义时代的那种社会主义思想。

的确,与马克思写作的19世纪相比,构成当今资本主义社会的各种阶级特征已经发生了巨大的变化。毫无疑问,这是马克思主义需要根据当代社会现实,进行根本性的反思的一个方面。但是,认为阶级的划分与阶级的矛盾冲突已经不再是当今社会的基本特征,却是毫无根据的。马克思主义仍然会为我们把握、了解现代社会提供最为有力的全面的理论框架,我们将利用这种理论产生的价值观念,努力把社会改造得更好。

环境问题是马克思主义的另一个有力挑战。有人说,马克思主义没有意识到现实的环境问题,甚至认为马克思主义就是产生环境问题的一种生产力主义哲学。例如,有人就指称马克思主义是一种社会建构主义,它否认自然对经济增长的限制。

在第九章,我详细地批评了这种主张。我认为,马克思主义的历史方法,事实上是一种唯物主义,这种唯物主义并没有那些唯心主义的倾向。

然而,对“生产力主义”的指控,马克思主义要进行辩护。马克思主义,的确坚持认为,人类生产活动的发展,是人类社会进步与道德进步的根源,至少应认为,它是人类一种潜在的基本善(good)。但是,马克思主义也是一种人道主义,它并不是仅仅为生产而生产。当然,马克思主义也认识到,我们的经济活动与社会活动,破坏了我们的自然环境,也破坏了我们整个生活世界。然而,马克思主义否定那种不切实际的反应,即怀疑为了人类的幸福而发展人类生产能力的可能性。回到一种简单而不发达的生产水平状态,只是对环境问题的一种不切实际的回答,环境问题只能通过发展并利用我们的能力才能加以解决,人为地削减、否定发展是根本不能解决环境问题的。

- 13 总而言之,写作本书是因为确信:尽管马克思主义的很多基本观点,的确需要重新反思和修补;如果马克思主义哲学要继续保持活力,其有的观点也的确需要适应不断变化的社会现实,但马克思主义并没有被驳倒。然而,我在这里并不打算对这种反思与修补做太多的工作,写作本书的目的也非常朴实:也就是要重新叙述、澄清马克思主义哲学的基本观点,并为其进行辩护。我认为,马克思主义哲学仍然具有重大的现实意义,其人性的历史价值更为重要。

人性的主题,人们的争论一直十分激烈,近年来还显得十分混乱。为了阐明马克思主义的历史理论,并为其进行辩护,我特地将其与当代其他哲学主张进行比较,并与他们对话,以展示马克思主义的历史理论在当今更广泛的哲学辩论中的时代特征。现在许多

当代读者对马克思主义以前的传统哲学观了解甚多,而我希望马克思主义能为一些传统哲学所难以解决的问题提供一种启发性的思维,因此我将尽力把马克思主义的哲学方法解释清楚。

第二章 人满足的两种观念

14 本书的主要目的,是要进一步阐释马克思主义的人性观和人满足的思想,并探讨其意义。我将在简要讨论 J. S. 密尔(John Start Mill)的有关思想之后介绍这些主题。密尔的思想大家都比较熟悉,他的观点正好与马克思的观点形成鲜明对照,这将有助于我们更好地理解马克思的人性观。

作为一个哲学家,不管密尔具有何种优点,一般都认为,他的思想是不一致、不严密的。密尔宣称自己是一个功利主义者(Utilitarian)——是边沁(Bentham)的追随者——坚持最大幸福原则(the Greatest Happiness Principle),简言之,即“任何在总量上增加幸福的行为都是正确的,而任何产生不幸福的行为都是不正确的”(Mill 1863:6)。密尔在《功利主义》及其他作品中借用了功利主义的基本原则和术语,并在此框架基础上发展出自己的道德思想。但是,显然,他想使用这个框架和这些话语来表达与边沁的哲学完全不同的思想和立场。正如柏林(Berlin)所说,“在 J. S. 密尔的著作中……保留着功利主义的话语,但是那种精神——边沁传统的、讲究实际的(old, tough-minded)观念……真正的功利主义

精神——却不复存在了”(Berlin 1969:181)。

“传统的、讲究实际的”观念,显然是柏林功利主义幸福思想道德中的主要内容。边沁的哲学是享乐主义的最简单形式,对他来说,幸福同功利——快乐和避免痛苦——是一致的,并且他将功利等同于“善……好处……方便……优点,利益[和]报酬”(Bentham 1789:31)。所有的快乐和痛苦,边沁认为,都能够在简单的量化刻度尺上量化出来。生活的目的就是要将快乐的数量最大化:快乐越多越好,不必在意快乐的质量或种类。边沁的口号就是“只要快乐的两相等,那么儿童针戏也与诗意一样美好”(MacIntyre 1967:234)。因此,在他的思想中,是不考虑快乐的质量的,并且,他的目的是要将道德量化计算——将道德看成只涉及快乐和痛苦的数量,来进行简单的量化计算。 15

众所周知,密尔反对这种幸福观,他说,边沁“错误地认为人类的经济问题是人类的全部问题”(Mill 1838:74)。密尔想拓宽和深化人类生活的功利思想,他认为快乐的质量——即什么样的快乐,而不仅仅是它的数量,是道德思想的根本内容。他区分了“更高级的”快乐和“较低级的”快乐,并且认为,更高级快乐的生活更可取,而较低级快乐的生活则不可取,“做不满足的苏格拉底比做满足的愚人要好得多”(better to be socrates dissatisfied than a fool satisfied)(Mill 1863:9)。

密尔“更高级的”快乐和“较低级的”快乐的区分,后来几乎遭到哲学家们的普遍否定,在这一点上,哲学界的态度呈现出惊人的一致。诸种反对不仅来自与功利主义相对的布拉德利(Bradley 1927)和格林(Green 1906)这些哲学家,而且来自功利主义传统内部的哲学家,如西奇威克(Sidgwick 1907)和摩尔(Moore 1903)(参看 Martin 1972)。所有这些著作家的批评,本质上是相同的:密尔

对更高级快乐和较低级快乐的区分不可能和他的功利主义思想一致。引用摩尔的话说,“密尔所谓快乐的性质,要么与他的快乐主义主张不一致,要么也只能以数量化的质量作为其评价的基础”(Moore 1903:78)。

换言之,密尔要么放弃功利原则,要么将其快乐性质的区分仅仅降到量化的阶段,这样,他和边沁就没有任何区别。布拉德利也作出了同样的批评:

如果你要选择更高级的快乐,而拒绝较低级的快乐,不管快乐的数量——那么,你就会终结量化快乐的原则……为了算出总量,你必须将材料的单位统一,必须求助于数量,否则别无他法:你拒绝量化就必然一无所获。而且如果你拒绝算出总量,那么,你就放弃了最大幸福原则。

(Bradley 1927:119)

16 这些批评,在我看来,是成立的,并且我也不想反驳他们来为密尔辩护。的确,密尔的更高级快乐和较低级快乐,不可能与功利原则一致。但是,在我看来,这些批评似乎不适当地主导着对于密尔区分快乐性质的讨论,批评家几乎都集中在密尔的不一致上,只指出了密尔对快乐性质的区分与其功利主义思想的不一致,但仅此而已,讨论未能展开,未能注意密尔区分快乐性质的要旨,未能注意他努力想要区分的内容。这是一种遗憾,因为密尔的讨论涉及重大的社会利益问题和道德基础问题。此外,在密尔的区分过程中,他表现的这些思想和态度是他的理论特色,并且他的这些观念在他的其他作品中也反复出现。在本章中,我将首先介绍密尔区分快乐性质的要旨及内容,再借用马克思的观点对其提出批判

性的质疑。

一、“成为不满足的苏格拉底,更好”

密尔作出更高级快乐和较低级快乐的区分,是企图为功利主义辩护,反驳对纯量化观的指控。对边沁来说,如果你从诗歌与儿童针戏中所获得快乐的数量相同,那么没有任何理由选择诗歌而放弃儿童针戏:没有理由更喜欢较高级的活动,而不喜欢较低级的活动。因此,这种哲学被指控为将人性降到最低的动物水平。作为回应,密尔坚持说,人与动物不同,人具有比动物更高级的满足和快乐,“人类具有比动物的欲望更高级的本能,一旦意识到这些本能的存在,人就只有在满足这些本能需要的情况下才会感到幸福”(Mill 1863:7)。

所谓更高级的本能,密尔认为,是指精神本能,它包括“知识……感情和想像”,并且,密尔将这些精神本能和“纯粹感觉”的较低级本能进行了比较(同上书:第7页)。密尔指出,人们更愿意过这样一种生活,即能满足他们更高级本能又可以带来更高级快乐的生活,尽管为此他们将失去曾经拥有的那些快乐感觉。他说,“即使是较少的更高级快乐也比更多的低级快乐好”(引自 McCloskey 1971:66),并且指出,“比起满足于较低级需要的人而言,一个有着更高级本能的需要更多的东西才会感到幸福……,但是……,他决不会真正希望降到他认为是较低级的存在者的档次”(Mill 1863:8)。密尔用一句名言,概括了他的观点,“做一个不满足的人总比做满足的猪好,不满足的苏格拉底总比满足的愚人要好”(同上书:第9页)。

赫胥黎(Huxley)在《美丽新世界》(Brave New World)一书中 17

展现了一种类似的观点,旗帜鲜明地对边沁的绝对享乐主义进行了直接的攻击。这本小说描述了一种由假想的科学原理所指引的、旨在追求“幸福”的未来社会。书中的人,一出生就进行严格的培训,要毫无疑问地接受社会派定给他们的位置和所推行的价值观。生活的主要目的就是感觉的快乐,并且剔除妨碍感觉快乐的所有东西。引起怀疑和不满的批评思想,都被认为是危险的,都受到镇压,因此,艺术和文学(色情描绘的东西除外)也都在镇压之列,因它们可能带来复杂而强有力的反响。所有情感上的烦躁、焦虑和其他形式的痛苦,如果产生并且一旦产生,就用引起幻觉的药物“soma”来消除。总而言之,《美丽新世界》中的居民,过着满足的猪和愚人一样的生活——他们的身体满足和感觉快乐都得到了保证。然而,这种边沁的世界,却不是一种理想的世界,尽管快乐被最大化,并且所有痛苦和问题都已消除。与此相反,那样的世界只是噩梦,我们更愿意过我们目前的文明生活,尽管有诸多焦虑和不满意的事情。

密尔也相信,生活中具有比身体满足和感觉快乐更高级而且更有价值的东西。此外,他还坚信,这是所有既经历过更高级快乐又经历过较低级快乐的人一致同意的观点,因此,他们也有“能力”判断。

毫无疑问的事实是,同样熟悉这两种快乐(即更高级的快乐与较低级的快乐),和同样具有能力欣赏和享受这两种快乐的那些人,却明显偏向具有更高级本能的生存方式。几乎没有哪个人愿意变成较低级的动物,即使承诺完全允许有动物的诸种快乐。没有哪个聪明的人愿意变成愚人,没有哪个受过教育的人愿意变成毫无知识的人,没有哪个具有感情

和良心的人愿意变成自私和卑鄙的人,即使有人劝告他们:愚人、笨伯或无赖能得到更好的满足。

(Mill 1863:8)

在这里,密尔的基本目的是坚持认为,我们必须认识到人性中有比仅仅身体快乐更多的一些东西,我们身体和感觉方面的本性只是我们较低级水平的意识生活——这方面的本性,我们和其他动物一样。如果将这种本性当做整个人性,那么,《美丽新世界》中满足的愚人、幸福的猪和所有程序化的产品(按计划培养的人),都会是所有可能存在的世界中最好的,因为他们的所有需求都得到了满足。但是,密尔认为,人性所包含的不只是这些。人们追求的是某种“更高级的”东西,而不仅仅是感觉的快乐,或者,正如密尔所指出的,不仅仅是“满足”(同上书:第9页)。人性不能降到只是追求感觉的快乐,真正的幸福、真正人的满足,必须和纯粹的快乐和满足区别开来。在这一点上,密尔的确是正确的。任何充分的道德哲学都必须承认其观点的正确性、合理性,如果密尔的观点与绝对享乐主义和功利主义冲突的话——事实的确如此——那么,对那些理论来说,情况更加不妙。

与绝对享乐主义的冲突是很清楚的,对智能及其他更高级本能的训练不一定会给我们的生活带来更多的乐趣与满足。例如,我们的经验告诉我们,教育不只给我们带来快乐,同时它也可能让我们感到苦恼和心烦——事实上,也许教育就应该如此。再例如,哲学研究,就一直并应该鼓励人们大胆质疑,为并应为以前没有人意识到的诸多问题负责,引导人们批评和质疑他们的信念,甚至引入种种困难并制造某种不满。与此相似,好的文学和艺术很少展现最快乐的或舒适的生活图景。但是,尽管会导致不满——事实

上正是这种不满——哲学和艺术都能成为使人走向更高级的——更丰富和更圆满的——生活形式的途径,即通向更满足和更幸福的途径。

柏拉图(Plato)在《理想国》的洞穴比方中,形象地陈述了这种观点,并用隐喻的方式对教育和获得真知的过程进行了阐释。柏拉图把未受过教育的人描绘成囚禁在黑暗的洞穴中的囚犯,他只能看见监狱的墙壁上木偶戏的影子,他自然将这种影子当成真实的东西。等到释放的那天,他第一次在白昼的光亮中看见真实的东西时,他立即感到光线的刺痛,什么也看不见。

19 假如有人硬拉他走上一条陡峭崎岖的坡道,直到把他拉出洞穴见到了外面的阳光,不让他中途退回去,他会觉得这样被强迫着走很痛苦,并且感到恼火;当他来到阳光下时,他会觉得眼前金星乱蹦金蛇乱舞,以至无法看见任何一个现在被称为真实的事物。你不认为会这样吗?

(柏拉图:《理想国》,商务印书馆1986年版,第274页)

但是,一旦他的眼睛逐渐适应了阳光,他的四肢适应了新的自由,他也就会逐渐享受起新发现的幸福来,并且,“如果他回想自己当初的穴居、那个时候的智力水平,以及禁锢中的伙伴们时,你不认为,他会庆幸自己的这一变迁,而替伙伴们遗憾吗?”(同上书:第275页)

换言之,更高级的追求未必立即能带来快乐。柏拉图说,必须借助于“强制”,迫使人们“爬上斜坡,才能看见……我们称做的最高知识”(Plato 1945:519)。只有这样,人们才能完全认识到他们的本性,也才能达到真正的幸福,而这种幸福和只是表面的满足是

不同的。

密尔区分更高级的快乐和较低级的快乐的基本含意与此类似,人们所需要的不只是感觉和身体方面的东西。迫使人们处于奴役和无知之中,给他们提供所有物质方面的生活物品,的确可以满足他们表面上的所有欲望,并能使他们得到“满足”。他们甚至可能将这种满足误认为幸福,就像柏拉图洞穴中的囚犯一样,不愿意做任何改变。但是,我们的本性中还有其他更高级的方面——用密尔的话说,是“比动物的食欲更高尚的本能”——这种本能有可能给我们带来更大的满足和更高级的快乐。

以上这些观点,也许在道德观念中很常见,但是,它们是真实的,因而很有必要再次提起,特别是在边沁哲学这样的背景中,因为边沁的哲学企图否定这些观点。所以,不管它和功利主义是否一致,我们都能对密尔的观点表示赞同,即认为人们的确具有不同于动物的其他需求,而且,《美丽新世界》中的快乐生活,也不是真正的幸福和真正的道德。的确,如密尔所言,“宁愿做不满足的苏格拉底,也不愿做满足的愚人”。

二、密尔的精英主义

密尔十分清楚边沁(Bentham)的功利主义对人性和人类幸福的界定都过于狭窄,并且限制了人性和人类幸福的探讨。密尔对不同性质快乐的区分,主要目的即在于深化功利主义哲学的研究,并使功利主义哲学人性化。但是,尽管密尔敏锐地感觉到,需要拓展功利主义幸福观,并以其令人钦佩的勇气和诚挚着手进行了这项工作,但是,并不能说,他已成功地提供了一种可以取代边沁功利主义幸福观的理论。

毫无疑问,部分原因是,密尔较高级快乐和较低级快乐的观点与其功利主义基本理论框架之间存在明显的不一致。正如批评密尔的人反复指出的,密尔认为真正幸福生活需要借助于人的更高级本能的开发,尽管这样会带来痛苦和不满,这种观点无法与功利原则相一致。幸福——人类的幸福和满足,对密尔来说,是一个比最大数量的快乐要宽广得多的概念。很明显,密尔所谓更高级的快乐不仅仅是快乐本身,他的这个概念更接近于非享乐主义“自我实现”的观念,它涉及我们最高本能和能力的积极锻炼和完全发展。

此外,这种关于人类满足的观念,并非仅在《功利主义》中讨论更高级的快乐时谈到,在《论自由》一书中甚至更明显,特别是在其第三章“作为一种幸福因素的个性特征”中。在那里,密尔完全脱离了传统功利主义的享乐主义。“在断言人类个性实现的过程中,”安舒茨(Anschutz)说,“密尔否认在现实中人的个性可以降低为快乐、痛苦或别的什么东西;他坚持自我发展的绝对重要性,将个人幸福等同于个人的德行,这与边沁所谓被动的幸福相去甚远。”(Anschutz 1953:20)正如安舒茨所说,我们最终得出一个自相矛盾的结论那就是,“密尔真正相信的功利主义,既与幸福无关,也与快乐无关”(同上书:第18页)。

但是,事实上密尔从未放弃传统的功利主义框架。他说,最大幸福原则仍然是他道德思想的基本原理,他只是在这个框架中增加了非功利主义的满足观念,这正是我在书中一直探讨的。然而,不可避免的是,密尔的理论构想必然导致概念的模糊与不一致,其结果是不令人满意。“就所有密尔个性观念的模糊性来说,”安舒茨说,“可以肯定,至少他的部分思想,具有现实的意义。他没有能……将其思想发展成为一个连贯的伦理学系统,而企图将其移

植到功利系统,结果……完全搞混淆了。”(同上书:第27页)谈到密尔的哲学,布拉德利(Bradley)概括得更为简练,他说“它的心是好的,但是大脑却迟钝”(Bradley 1972:115)。

因此,妨碍密尔完整而清晰地展现其思想的一个因素是,他的 21
这些思想,与他坚决认同的传统功利主义相冲突。其结果是,他的深刻见解与观念的模糊性和不一致性混杂在一起,这使其思想受到了广泛的批评,也给人们把握其思想带来了很大的困难。再说,除了模糊性和不一致性的缺陷以外,密尔的思想也还存在其他问题。甚至从他自己的人性与自由立场来看,密尔的哲学观所涉及的内容也公开受到批评。为了弄清这些内容,首先,我们必须更清楚地了解密尔的哲学。

毫无疑问,密尔对更高级快乐和较低级快乐的探讨是模糊不清的,但是,总的说来,其基本要点是很清楚的。他提出了一种教育道德和文化道德的观点,把脑力劳动与体力劳动明显对立起来。他认为脑力劳动是有价值的,应该受到尊重,而体力劳动则是卑微的,受人鄙薄。精神生活是生活的最高形式。苏格拉底(Socrates)式的生活,受过教育的知识分子的追求,是人类所能创造的最有价值的生活。密尔说,每个人都应该渴望这种生活,并且每个人都将过这种生活,只要他们完全理解了这种生活的特征和价值。另一方面,密尔认为,不去开发利用人的更高级能力而只从事体力劳动、只追求感官满足的生活,都是低级的、没有价值的生活,那是“猪”和“愚人”的生活。

这些观点听起来并不陌生,因为不只是密尔这样讲过。事实上,这些观点在哲学史中有着一段很长的渊源,可以一直追溯到古希腊。柏拉图(Plato)和亚里士多德(Aristotle)就对此做了详尽的阐述。柏拉图和亚里士多德都将理性的生活、沉思的生活,看成是

人类生活的最高、最有价值的形式,并且他们两人都轻视只有体力劳动的生活,都轻视只追求感观快乐的生活。亚里士多德说,“不管是奴隶还是最优秀的人都能享受身体的快乐”(Aristotle 1941a: 1177ab)。但对亚里士多德来说,这只是表明,身体快乐与人类幸福不一样,因为他把奴隶看成动物,看成次人类生物:“奴隶和无理性的动物不能分享幸福,他们也不能自由地选择生活。”(Aristotle 1941b:1280a33)

22 亚里士多德把奴隶看成动物的观点,在现在看来确实令人吃惊,但是,人们至少可以说,亚里士多德生活在奴隶社会,他的观点只是那个时代意识形态的反映和体现。而当生活于19世纪英国的密尔,把没有文化的、未受过教育的人看成“猪”和“愚人”时,却很难以这种借口作为托辞。的确,密尔的语言很极端,也很褊狭,以至人们很难知道他是否故意夸大其词以引起别人的争论。但遗憾的是,他在其他地方所陈述的,并不支持这种结论。密尔所阐述的是他对自己时代社会问题的看法。可以肯定的是,在密尔的思想中,其精英主义的观点是根深蒂固的。对他来说,受过教育的、文明的人并不只是社会中更幸福、更幸运的人,而是在道德方面和社会地位方面都更优越的上层人。与此相反,他害怕、恐惧未受过教育的劳动人民,他把劳动人民看成“不文明的百姓”(uncultivated herd)(Mill 1873:168)。

英国19世纪中期,工人阶级迫切地呼吁他们的政治代表,并且强烈要求分享政治权力。密尔敏感地意识到了其不可避免的结果,但对此深感不安。这种对无知群众即将拥有的权力和影响的恐惧,逐渐在他的政治思想中占据了主导地位。老一辈的功利主义者——边沁和密尔的父亲,詹姆斯·密尔(James Mill)——在政治观点方面非常激进:他们都是坚定的平等主义者和民主主义者。

边沁的推断判定原则是“每个人都同样重要,没有谁比别人更重要”(Mill 1863:58)。密尔(John Stuart Mill)开始也采取了这种激进的政治观点,但是,他的观点逐渐地发生了变化,正如他在他的《自传》中所描述的,他的态度越来越谨慎、越来越保守。因此,在谈到他与妻子对民主的看法时,他写道:“我们现在的民主态度远不如以前,因为只要教育继续这样严重不公正,我们就不得不担心群众的无知,特别是他们的自私与粗暴”(Mill 1973:167)。

当密尔在《论代议制政府》(Consideration on Representative Government)中,将注意力转向议会改革的问题时,扩大选举权的呼声很高。那个时候只有具有特权的人才拥有选票,而密尔极力为普选权辩护¹。他认为,社会所有成员都应该在政治事务中有发言权。密尔在书中写道:

在这个国家中,工人阶级可能以为是不应该参与国家管理的。……工人们的观点……应该完全得到尊重,而现在不应完全被忽略。 23

(Mill 1861:209)

但是,公民权的扩展有可能带来一种威胁,那就是占人口多数的工人阶级——“这样一种阶级,不说别的,显然不是最有教养的阶级”(同上书:第277页)——可能会选出一种维护他们利益的政府。这种情况对密尔来说是无法忍受的,他竭力思索如何阻止这种情况发生。因此,他提出了一种制度,保证受过教育的、有教养的人拥有多张选票。“尽管每个人都应该有发言权——但每个人的声音都有相同的效力却是完全不同的情形”(同上书:第283页)。因为对密尔来说,这种事实是不证自明的,即那些受过教育

的人更聪明、更有知识,他们的“观点应该受到更大的重视”。“只有愚人,并且只有稀奇古怪的愚人才会因为聪明人的观点、甚至他们的愿望得到更多的关注而感到耻辱”(同上书:第284页)。显而易见,密尔提出的选举制度是要保证“受过教育的人不被那些未受教育的人所统治”(同上书:第286页)。并且认为“教育,其本身的影响足以与最没教养的阶级所带来的巨大冲击抗衡”(同上书:第287页)。

当然,密尔的这些著述,出现在英国第一个教育法案(1870)使初等教育成为义务之前;也在统一的国家考试制度出现以前。由于没有这些法案和制度,密尔就面临着如何评估个人的知识能力,并赋予受过教育阶级多张选票的问题。他的回答很清楚。“一个人的职业性质就是某种检验”,他辩护说:

一般来说,劳动的雇用者要比劳动者更聪明,因为雇用者必须用头脑工作,而不仅仅是用手工作。领班通常要比普通的劳动者更聪明,有技术的劳动者一般比没有技术的劳动者更聪明。银行家、商人或制造商很可能比工匠更聪明,因为银行家、商人或制造商的工作涉及更大、更复杂的利益……。自由职业……当然意味着更高程度的教育。

(Mill 1861:285)

- 24 密尔在这里设定的是,具有较高社会地位的人、用大脑工作的人,比用手工作的人更聪明,也更适合做统治者。这个设定很成问题。在教育 and 聪明两者之间,有必要进行区分,而密尔没有进行这种区分。教育是指在学校时间的长短,或接受教育的程度和实际获得的知识技能情况,而聪明是指内在的学习的智慧能力。因为

完全有这样的可能,即未受过正式教育的人却很聪明,而受过正式教育的人却并不聪明。的确,社会地位较高的那些人,一般接受过较好的教育,但这并不是说他们就是最聪明的人。除非预先假定最聪明的人接受到的是最好的教育,但是,所有的证据都表明,教育主要是按照社会背景和阶级来分配的——接受教育的主要是“银行家、商人、制造商”等等的小孩,教育实际上与他们的基本智慧程度无关。当时的情况的确如此,而在密尔写作《论代议制政府》的时候表现更为突出。沿着教育的阶梯爬得越高,我们在那里就发现工人阶级、少数民族、妇女和社会弱势群体的人数就越少。如果因此就假定这些人不太聪明,正如密尔所说的一样,那就是假定现存的阶级结构可能是最好的,完全与人的能力相一致。这些观点,毫无疑问,满足了银行家、商人和他们朋友的利益。此外也无甚利用的价值了。

密尔的政治建议,现在只具有历史价值,我在这里叙述它们,是为了从中看出密尔的道德态度和社会态度。这些观点的构思和表达明显表明了其阶级态度,密尔是为受过教育的人代言,是站在资产阶级立场阐发其观点的。他害怕也了解未受过教育的工人阶级不断成长的势力和影响。当密尔用抽象的语言来探讨更高级快乐和较低级快乐,并且将苏格拉底式的生活与猪、愚人的生活进行比较时,这种倾向和影响还不是很清楚。但是,当人们看到,密尔用苏格拉底来代表英国维多利亚女王时代受过教育的精英,把工人阶级看成像猪、愚人一样的“野蛮群体”时,这就变得一目了然了。

正如我们所了解的,密尔对更高级快乐和较低级快乐的区分表明了他的道德观——他把更高级活动和较低级活动、脑力活动和体力活动对立起来,对高级的智力活动评价很高,却轻视体力活

的人更聪明、更有知识,他们的“观点应该受到更大的重视”。“只有愚人,并且只有稀奇古怪的愚人才会因为聪明人的观点、甚至他们的愿望得到更多的关注而感到耻辱”(同上书:第284页)。显而易见,密尔提出的选举制度是要保证“受过教育的人不被那些未受教育的人所统治”(同上书:第286页)。并且认为“教育,其本身的影响足以与最没教养的阶级所带来的巨大冲击抗衡”(同上书:第287页)。

当然,密尔的这些著述,出现在英国第一个教育法案(1870)使初等教育成为义务之前;也在统一的国家考试制度出现以前。由于没有这些法案和制度,密尔就面临着如何评估个人的知识能力,并赋予受过教育阶级多张选票的问题。他的回答很清楚。“一个人的职业性质就是某种检验”,他辩护说:

一般来说,劳动的雇用者要比劳动者更聪明,因为雇用者必须用头脑工作,而不仅仅是用手工作。领班通常要比普通的劳动者更聪明,有技术的劳动者一般比没有技术的劳动者更聪明。银行家、商人或制造商很可能比工匠更聪明,因为银行家、商人或制造商的工作涉及更大、更复杂的利益……。自由职业……当然意味着更高程度的教育。

(Mill 1861:285)

- 24 密尔在这里设定的是,具有较高社会地位的人、用大脑工作的人,比用手工作的人更聪明,也更适合做统治者。这个设定很成问题。在教育 and 聪明两者之间,有必要进行区分,而密尔没有进行这种区分。教育是指在学校时间的长短,或接受教育的程度和实际获得的知识技能情况,而聪明是指内在的学习的智慧能力。因为



发送



美化



删除



更多

动,因此也就蔑视那些从事体力劳动生活的人。现在,这些观点已
25 不像密尔所表达的那样直接,但是,这样的观念仍然广泛存在,我
们也能感觉得到它的影响。这些观念在英国倍受关注,因为在英
国阶级制度盛行,而在美国却不太流行,也决不是完全没有。

例如,英国知识分子的生活仍然明显轻视实践活动——任何
“使你的手变脏”的活动。自然科学和应用技术学,特别是需要更
多实践的科目,在英国的社会地位都要低于艺术和人文科学。理
论方面的工作,在几乎所有领域之中,都被认为是高于应用性的实
践工作的。政府、军队、文职部门、城市及工业的高级管理层都被
在公学受过教育的人所控制,而这些学校的教学大纲仍然因循传
统的课程,不重视数学等科学教育的作用。

三、体力劳动和脑力劳动

因此,更高级快乐和较低级快乐之间的区分体现着一种在哲
学史上影响持久的道德思想,其影响一直延续至今。现在是对它
进行批评的时候了,我将从检讨密尔开始。密尔用以阐述其哲学
思想的语言的确不能令人满意。他认为更高级快乐和较低级快乐
是针锋相对的、互相排斥的,两者只能择一。他的哲学似乎给我们
提供了某种非此即彼的选择,即要么选择苏格拉底式的、纯智力形
式的生活,要么是只强调身体肉欲的愚人的、猪一般的生活。

这种认知是错误的,不能这样提出问题,因为上述两种生活方
式不是生活中唯一可能的选择。事实上,现实生活中根本不存在
这样绝对互相排斥的选择。在一生中,更高级的活动和较低
级的活动、脑力活动和体力活动不可能完全区分开来。脑力劳动
通常伴随着一些体力活动;而且只有身体的基本需要得到满足了,

人才能从事脑力劳动。同样地,超出反射反应的体力活动也需要一定程度的智力和思考。确实,在一些重要的人类活动领域中,密尔的区别是不适用的,如艺术和技术性的手工操作,它们既需要智力也需要体力的投入。

然而,更高级活动和较低级活动、脑力活动和体力活动之间的区分也不纯粹是密尔凭空臆造的东西。尽管并非像密尔陈述的那样互相排斥、非此即彼,但事实上,在我们的社会里,更高级活动和较低级活动的区别几乎总是存在的。由于密尔的区别反映了社会生活的普遍特征,即脑力劳动和体力劳动之间的巨大差异,从事脑力劳动的人和从事体力劳动的人就成为不同的群体、不同的阶级。脑力劳动很少涉及大量的体力劳动,同样,体力劳动也很少需要大量脑力劳动的参与。如是观之,现存的可供选择的生活方式就只有脑力活动和体力活动两种。 26

脑力劳动和体力劳动的分化并非现代社会所独有,它是社会分工和阶级差异的主要基础,正如马克思所指出的那样:“分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才真正成为分工”(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第82页)。从最早社会地位和经济地位的区分开始,劳动的分工和随之产生的不同阶级就随着历史的发展而不断发展,但其发展速度并不稳定,而资本主义现代工业的发展带来了劳动分工的空前激烈的革命。

马克思在《资本论》第一卷的主要章节,对这个过程进行了详细而又深刻的探讨。他描述了资本主义制度下劳动分工所经历的两个明显不同的发展阶段。在资本主义生产发展之初的制造业时期,即从16世纪中叶到18世纪后30年的时期,英国的旧手工业贸易分裂成它们的零部件的生产经营,每一个分开的和不完整的活动都将作为终生职业由不同的工匠来完成(《马克思恩格斯全

集》第2版,第44卷,第390页)。这些被分开的活动又在一个生产车间被集合起来。在手工业生产的早期阶段,每个工匠都知道并负责整个生产过程。工人的劳动既用脑又用手。他的工作需要技能和技巧,以及对相关(尽管十分有限)工具和材料的全面知识。然而,随着制造业的出现,只负责某个生产环节的工人替代了原来的工匠,这些工人被迫终身重复同样的简单操作,而组织并监督整个生产过程的工作则被资本家接管了。马克思说,这种制度:

27 把工人变成畸形物,它压抑工人的多种多样的生产志趣和生产才能,人为地培植工人片面的技巧。……独立的农民或手工业者所发挥(虽然是小规模地)的知识、判断和意志……现在只是对整个工场说来才是必要的。生产上的智力在一个方面扩大了它的规模,正是因为它在许多方面消失了。在局部工人所失去的东西,都集中在和他们对立的资本上面了。

(《马克思恩格斯全集》第2版,第44卷,第417—418页)

由于有了生产车间的劳动分工和生产组织合作,普通工人因此失去了他们原有的劳动技能和知识,脑力劳动和体力劳动的分化也大大增加了。这一分工过程在资本主义发展的第二阶段,即工业革命以后大规模使用机器生产的时期,进一步深化了。再引用马克思的话说:

生产过程的智力同体力劳动相分离,智力转化为资本支配劳动的权力,是在以机器为基础的大工业中完成的。变得空虚了的单个机器工人的局部技巧,在科学面前,在巨大的自

然力面前,在社会的群众性劳动面前,作为微不足道的附属品而消失了;科学、巨大的自然力、社会的群众性劳动都体现在机器体系中,并同机器一道构成“主人”的权力。

(《马克思恩格斯全集》第2版,第44卷,第487页)

结果是,既需要体力劳动又需要脑力劳动的手工业被摧毁了,取而代之的是:一方面,大批工人技术贫乏,因为他们并不需要了解生产过程的各个环节;另一方面,少数经过培训、受过教育的工程师、科学家和管理人员则负责设计、计划、组织并监督整个生产过程。

自马克思时代以来,这种发展一直持续着,甚至在不断加速。随着每次新技术革命的到来,机械化对新活动领域的影响更加剧了劳动的分工。事实上,我们目前正生活在所谓的第二次工业革命即计算机革命时期。整个新的工作领域,例如办公室工作、工业设计和手工艺等以前需要运用人的智力技能的劳动,甚至教学——正在被机械化或彻底被改变,而旧的领域,如汽车生产等也在不断改变。

这些发展对人及其道德的影响是显而易见的。马克思在人的异化和单向度发展这两个章节对它们进行了探讨²。因为,正如恩格斯所说:“由于劳动被分成几部分,人自己也随着分成几部分。为了训练某种单一的活动,其他一切肉体的和精神的能力都成了牺牲品。”(《马克思恩格斯全集》第1版,第20卷,第316页)因此,人类生活分化为更高级的活动和较低级的活动,脑力活动和体力活动,是一种历史的事实,也是社会生活的显著特征。密尔似乎无意识地在其哲学中反映了这种事实,并且完全不加批判。他在道德哲学的抽象话语中探讨这些问题,而且显然,他并不关注这种

区分的具体的历史基础和社会基础,甚至在接下去的讨论中他的历史意识也明显不足。然而,了解这一历史背景对合理批评密尔的观点是绝对必要的。

正如我们所看到的,密尔高度评价了教育和文化的道德价值,并指出没有教育、没有文化的人类生活是毫无意义的。他认为没有知识、没有技能而以体力劳动为生是一种退化,对于这一点我们无可厚非。在现代工业条件下,劳动的异化达到了前所未有的程度,密尔的这个观点显得尤其正确。正如马克思所说:现代工业“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”(《马克思恩格斯全集》第2版,第44卷,第743页)。

的确,这样的生活方式是没有意义的,而且这也不是人的能力所能达到的最高水平。现在大多数人被迫陷入这种毫无意义的生活之中,还有很多人则遭遇着周期性的失业而成为社会的闲散人员,这是对现代工业社会的强烈控诉。但是,密尔没有考虑这些问题。尽管他对工人阶级的困境表示了一种人道的关怀,却认为工人的处境是无法改变的,这就是大多数人的选择。晚年的密尔开始称自己为“社会主义者”,但他的社会主义,正如他所清楚表达的,是最不彻底的,因为他始终怀疑激进的社会变革的可能性。密尔所勾画的未来理想社会是脆弱的,而且缺乏吸引力——只是在当时社会条件的基础上剔除了一些负面的因素。

工人的劳动会获得丰厚的报酬,他们凭借一生的积攒而生活充裕,尽管没有巨大的财富;他们从更艰苦的机械生产的分工劳作中解脱出来,身体和精神都获得了充足的休闲,这些休闲使他们可以自由地享受幽雅的生活,并为处境不如自己

的阶级提供了发展的典范。

(Mill 1848:750)

然而,受劳动分工影响的不仅仅是体力劳动者。密尔所谓受过教育的、有文化的苏格拉底式生活就是人类最高级的善,也是值得商榷的,因为现代知识分子同样是劳动分工的产物,他们同样是片面的、发育不良的。教育和文化思想的发展也几乎完全成为只学习书本知识的纯理论活动,而与实践相剥离。

一般说来,教育制度,特别是各类大学,信奉并体现的都是这种片面的知识。教育限制在各种教育机构之中,脱离了广泛的社会生活。甚至,在这些教育机构之中,不同的研究领域也彼此孤立,分离为不同的机构和部门,互不往来。每年那些无以数计的学术论文与专著就是这种制度的文化产品,但是,大部分的文章和书都难以理解,或根本无人问津——人们不需要狭隘而枯燥的学术语言。在现代,学术已成为分化的智力劳动,学者们被局限在他们自己的知识领域和学术活动范围内,就像是传统生产车间的劳动者,对自己专业领域之外的东西一无所知,无法与其他领域的学者进行交流,更不用说与公众交流了。

文化领域也存在着类似的问题。“高级的”艺术和文学逐渐演变为深奥难解的“先锋”,它们与社会现实相割裂,并且远离普通的生活经验。如此深究下去,毫不夸张地说,即使对大多数受过教育的人来说,现代高级文化也已变成矫揉造作、毫无意义的东西,并显得陌生和格格不入,只有一小群“文化名家”去惠顾、欣赏它们。同时,这些人还借助影视公司、大众媒体的垂青而混迹于世。

通过这些观察,我们得出的结论的确如此。密尔把教育和文

化看做完整人生所必需的,并且认为只有体力劳作的生活是退化的、毫无意义的,他的这些观点无疑是正确的。但是,仅仅在教育和文化中熏陶的生活,即现代学者或艺术家的生活方式,也并非恰当的选择。这种生活方式同样是狭隘的、片面的,同样有碍于人的全面发展。总而言之,不论是只有体力劳动的生活,还是只有脑力劳动的生活,都不是理想的、令人满意的人生;而且像密尔所想的那样把这两种生活对立起来并当做非此即彼的选择,是错误的,尽管他的观点反映了当时的现实。最完满的人生需要我们所有能力和才能的全面发展,需要我们本性所有方面的全面实现:即脑力方面和体力方面的全面实现。这是一种理想——而目前整个社会组织形式不可能使其实现,只有少数人在少数方面是幸运的。因此,这种理想,如果要将其作为理想认真实施的话,就必须缩小并最终废除我们目前的劳动分工。

四、生产者 and 消费者

密尔对更高级快乐和较低级快乐的区分反映了现今的劳动分工并表明了他对这种分工的支持,对此我已做了如上探讨,而且批评了这种精英主义观点的片面性。但是,密尔的道德哲学蕴涵着更深层次的东西,这对本文的讨论非常重要。目前的劳动分工,不仅将脑力劳动者和体力劳动者分开,也将消费者从生产者中分离开来。并且这后一种分工,再次无意识地、未加批评地反映在密尔的思想中,特别突出地反映在其功利主义人性论中。因为这种功利主义的人性理论一向把消费看作人的本质,认为人主要表现为消费者,其次才是生产者。这样,功利主义就体现出所谓的消费者观点和消费者道德³。

然而,我想说,还有一种更令人满意的选择,那是关于人性的传统思想,这种思想表达了生产者的观点。社会主义思想的主体就存在于这种传统之中。在现代,这种思想的主要代表当然是马克思。根据这种观点,人在本质上首先是积极的、有生产能力的存在者。在这种理论的发展中,马克思的哲学所包含的思想支持并扩展了到目前为止我所得到的结论,并且使我们对密尔的世界观的批判和对功利主义的批判从总体上达到了一个更深刻也更重要的层面。

功利主义理论将人性描述成各种欲望和需求的简单集合,这些需求的满足会产生快乐,而受挫则带来痛苦。这种观点认为,我们只是趋乐避苦的生物体,而且,快乐和痛苦都被描述成被动的感觉——只是我们对外部事件的被动反应。人的活动不是人性中必不可少的部分。繁重的体力劳动是痛苦的,谁也不希望从事这种劳作;工作是令人不快的煎熬,休闲是通向幸福之路。从这种观点出发,理想的生活正如休谟(Hume)所描述的那样:

让我们假设,大自然已给予人类所有丰富的外在便利,以至于从来就没有任何不确定的事件,没有任何忧愁,也没有劳顿加诸我们。每个人都会发现,无论他的胃口有多大,无论他想象中的愿望和需求有多么奢侈,都可以完全得到满足。……没有费劲的工作要我们来做,不需要耕耘,也无需出海。音乐、诗歌和沉思成了他唯一的工作,而交谈、欢笑和友谊则是他唯一的乐趣。

(Hume 1751:183)

请注意,这样的个体是完全被动而非主动地与环境发生联系:人仅仅是一个消费者,而不是一个生产者。他或她所需要或渴望的每一样东西都被安排在他们伸手能及的地方,正如休谟所说:“没有费劲的工作要我们来做”。

当然,休谟的理想生活美景只是一种想像,大自然也从来不会如此慷慨。即使在最富饶的热带地区,人们也必须从事一些生产性的活动,哪怕只是最小限度的狩猎和采集。尽管如此,休谟的理想生活美景也不应该被理解为单纯的幻想而被忽略。当大自然无法提供足够丰富的条件时,社会可以创造出这样的人间天堂,至少是为社会中的某些成员。因为,在社会中,而且只有在社会之中,才可能存在不从事任何生产活动的纯粹的消费者,这也是劳动分工的结果。

然而,如果把人只看作消费者,人性就无法得到充分的发展。只消费不劳动的生活也是可能的,但仅仅局限在依赖他人生产劳动以提供其生活必需的少数群体中。消费以生产这一更加重要、更加基本的活动为其先决条件。马克思哲学的形成就是从认识这一基本事实开始的。人不只是需求的生物——他们也会利用世界、改造世界来满足他们的各种需求。马克思认为,物质性的生产活动是人性的主要特征,他说:

32

一切人类生存的第一个前提,也就是一切历史的第一个前提……人们为了能够“创造历史”,必须能够生活。但是为了生活,首先就需要吃喝住穿以及其他一些东西。因此,第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料,即生产物质生活本身,而且这是这样的历史活动,一切历史的一种基本条件,人们单是为了能够生活就必须每日每时去完成它,现在和几

千年前都是这样。

(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第78—79页)

因此,马克思认为,生产劳动是人类最基本、最重要的活动。在这个意义上,人为了消费、为了生活,就必须先从事生产活动。然而,还有更深刻的一点是,马克思论证说,正是通过生产活动,我们才创造了各种新的需求,并且发展了我们自身:

劳动首先是人和自然之间的过程……。当他通过这种运动作用于他身外的自然并改变自然时,也就同时改造他自身的自然。他使自身的自然中蕴藏着的潜力发挥出来,并且使这种力的活动受他自己控制。

(《马克思恩格斯全集》第2版,第44卷,第207—208页)

正是在劳动的过程中,我们使自己成为了人,成为了社会性的生物,并且超越了单纯的自然条件。用戈登(Gordon Childe)的话说,通过劳动,“人创造了自己”(Childe 1941)⁴。

因此,不应该用功利主义的消费者理论把生产劳动解释为仅仅是人类生活中一种痛苦而消极的现象。相反,生产劳动是最重要的人类活动,它是人类发展、自我创造和自我实现的主要途径。马克思在一篇批判亚当·斯密(Adam Smith)(他对人性的看法与休谟和密尔的观点相似)的文章中很好地阐述了这一点:

“你必须汗流满面地劳动!”这是耶和华对亚当的诅咒。而亚当·斯密正是把劳动看作诅咒。在他看来,“安逸”是适

33

当的状态,是与“自由”和“幸福”等同的东西。一个人“在通常的健康、体力、精神、技能、技巧的状况下”,也有从事一份正常的劳动和停止安逸的需要,这在斯密看来是完全不能理解的。诚然,劳动尺度本身在这里是由外面提供的,是由必须达到的目的和为达到这个目的而必须由劳动来克服的那些障碍所提供的。但是克服这种障碍本身,就是自由的实现,而且进一步说,外在目的失掉了单纯外在自然必然性的外观,被看作个人自己提出的目的,因而被看作自我实现,主体的对象化,也就是实在的自由,——而这种自由见之于活动恰恰就是劳动,——这些也是亚当·斯密料想不到的。

(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第615页)

当然,这既不是说劳动的所有形式都是解放人的,也不是说劳动是通向自我实现的唯一途径。恰恰相反,在目前的形势下,大多数的劳动方式都是异化的和破坏性的,就像马克思从不忘强调的:“在奴隶劳动、徭役劳动、雇佣劳动这样一些劳动的历史形式下,劳动始终是令人厌恶的事情,始终表现为外在的强制劳动,而与此相反,不劳动却是‘自由和幸福’”(同上书:第615页)。然而,在一个理性的社会,劳动不需要、不应该也不会有这种异化的特征:劳动会成为“吸引人的劳动,个人的自我实现”(同上书:第616页)。此外,为了这种转变,必要的社会条件正在并且将会作为一种人类生产活动的结果被创造出来。因此,与功利主义者相对,马克思提出了一种生产者的道德,这种道德给生产活动提供了道德价值和尊严。

然而,认为劳动是唯一的自我实现活动和唯一有益于人类道德的活动是错误的。因为休闲也是得体的人类生活中一个必不可

少的部分。除了生产劳动之外,人的全面发展和幸福并不仅仅需要诸如艺术活动之类以任何狭隘的功利主义目标为目的的活动;而且,实际上,还需要娱乐、放松和休息。生活应该有它的乐趣。快乐,包括“较低级的”肉体的快乐都是人类幸福的一个必不可少的组成部分。当考虑生活中更高尚的目标时,这一点就太容易被遗忘了;并非只是像密尔这样的思想家才会如此。事实上,在许多社会主义思想中一直有着浓厚的清教徒的色彩,而社会主义理论也常常让人觉得很乏味。

我们都很熟悉社会主义的宣传中那些肌肉紧绷、手挥铁锤的工人们,他们具有清教徒般的纯洁、诚实和所有其他的品质。但是,不要把马克思的哲学与这些形象相混淆。我认为,将马克思的哲学和其生产者伦理简单地解释为一种社会主义的新教徒劳动伦理(Skillen 1981),是错误的。相反,没头脑的“劳动英雄”、宣传海报上的社会主义超人,是对马克思主义思想的一种浅薄和低劣的阐述——和美国连环画上的那些角色一样,都不足以作为我们的道德典范。 34

这种宣传所表现的社会主义道德思想,完全与密尔的哲学针锋相对,也同样是片面的。摒弃密尔只推崇脑力活动的思想,就走向了只推崇体力劳动的极端。马克思的思想与此完全不同。正如我已经强调的:马克思的思想强调的是我们本性各方面的全面发展。这就是说生活包括没有异化的、富有吸引力的工作,以及充足的休闲来消费劳动的产品并以其他方式发展我们自身。正如我们所知道的,这种生活的必要条件,就是要消除我们现有的劳动分工。

这就是社会主义——不仅是马克思主义的社会主义,而且也是许多其他形式的社会主义——的价值所在和最终目标。因为,

最早的乌托邦社会主义者,如傅立叶(Fourier)和欧文(Owen),甚至在马克思诞生以前,就已经批评过现代社会的劳动分工和其道德影响;这种理论在其后的非马克思主义社会主义思想中也一直非常突出。但是,马克思不像其他著作家,他既没有将自己局限在谴责脑力劳动和体力劳动分工所造成的人的片面发展上,也没有花费时间去设计一个能消除这些弊端的理想社会。马克思社会主义的明显特征,具体说来,就是要揭示目前的劳动分工是如何与当前形势、如何与资本主义、如何与生产方式相联系的,并说明这种劳动分工是如何注定要因当前内在的矛盾和冲突而被取代的。

马克思认为,个人的全面发展必须以他们的实际活动和人际关系的全面发展为基础。他认为,这样一种基础,正在资本主义制度下,由现代工业的发展创造出来。浪漫主义者向往田园诗般的生活——在那里手工业依然盛行,人们过着简朴而“自然的”生活;而马克思的社会主义思想与这种浪漫观点截然不同。“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。”(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第112页)

- 35 过去的手工劳动形式,尽管既用脑又用手,也只是片面的行业劳动,被局限于个别领域,其特征是个体劳动。工匠的技术改进了许多——但只是在某一个方面,因此,是以牺牲其他方面、其他技术的发展为代价的。手工劳动,马克思指出:“产生了特长和专业,同时也产生了痴呆。”(《马克思恩格斯全集》第1版,第4卷,第17页)马克思认为,当今艺术家们的情况也是如此:

服从于狭隘的本土意识和民族意识的艺术家……完全是从劳动分工中产生的,隶属于某种特定领域的艺术家也是如

此。而正是这些特定的艺术领域,使得他们成为专职的画家、雕刻家等等,他们所从事的行业名字足以说明他们专业发展的局限性以及他们对劳动分工的依赖。

(Marx and Engels 1845;109)

而资本主义和现代工业在哪里出现,就在哪里彻底消灭了这种手工劳动和行业的专门化,并且创造出一种异化的、片面的、毁灭人性的劳动分工形式,马克思对此曾作过细致生动的刻画。这是消极的一面,但是,马克思也发现了现代经济条件下孕育的其他更为积极的趋势。因为,根据马克思的看法,现代工业正在创造:

生产力——财富一般——从趋势和可能性来看的普遍发展成了基础,同样,交往的普遍性,从而世界市场成了基础。这种基础是个人全面发展的可能性……。个人的全面性不是想象的或设想的全面性,而是他的现实联系和观念联系的全全面性。

(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第541页)

由于世界市场的发展,生产力得到巨大发展,个体间相互依赖的范围普遍扩大,因此有了合作和良好的社会经济关系——这些现象,马克思认为,是产生人类新生活方式的必要条件。在这种新的生活方式之中,人们将能够在各方面发展他们的能力和力量。

第三章 工作的需要

36 在本章中,我要讨论的主题是工作。在大量失业是整个工业世界国家一个主要的社会政治问题的时代,工作是一个无须再详细介绍的主题。然而,我还是要在此做一些介绍。因为,我必须承认,直到最近我才开始思考工作这个问题。我有一个稳定而相对惬意的工作——在一所大学里教哲学,既没有什么失去这份工作的危险,也没有什么更换工作的希望。因而,依我自己的亲身经历,我几乎没有什么机会思考工作的问题。

这种自满逐渐被 1984 年至 1985 年的英国矿工罢工所动摇。为了捍卫工作和家园,矿工们坚决反对关闭矿窑。罢工的原因看起来源于外部,因为矿工反抗的是连政府权力都无法控制的经济势力。不管怎样,几个月过去了,矿工们仍然坚持罢工,甚至加大了他们斗争的强度——他们完全依靠自己,没有来自其他工人运动的有力支持,而且还要面对以整个国家组织和媒体宣传的力量来破坏罢工的企图。随着矿工们异乎寻常的团结、异乎寻常的决心和对事业的投入逐渐展现出来,人们开始追问:为什么他们要做如此艰苦的斗争?他们的斗争是为了什么?

在某种程度上说,答案很清楚。矿工们为工作和家园而斗争,他们为人人有权工作这一传统的社会主义原则而斗争。因为社会主义基于这样一种观点:社会生产劳动是人类必不可少的活动,并且至少是人类可能通向自我发展和完善的主要途径。此外,矿工们也为同样必需的适当的休息时间而斗争。这些就是我要试图解释并为之辩护的观点。

当然,这些观点不是社会主义特有的。尤其是人们需要工作, 37
失业是人类的恶、也是当前最大的社会问题之一,几乎是所有政治观点的共同基础。但是,人们为何需要工作,从更深的哲学层面去理解,又并非总是那么清晰。因为人们并不想工作,他们常常认为工作是痛苦的差事,如果可以逃避的话,他们就会逃避。

这就是享乐主义人性观对劳动的描述。享乐主义人性观是功利主义和古典经济学的基础,是一种很有影响的社会哲学。根据这种理论,趋乐避苦是人类生活的唯一动力。工作是痛苦的付出和奖金的延期支付。我们从事工作,仅仅因为工作是满足我们各种需要的手段,我们被迫如此。如果我们足够幸运,可以不付出艰辛的劳动就可以消费并能满足自身的需要,我们肯定会选择不工作。这就是享乐主义的观点。

因此,罗素(Russell)(1935)写了“对休闲的礼赞”。他认为理想的生活就是舒适而休闲的生活。休谟也持这个观点,他的构想如下:

让我们假设,大自然已经给予人类足够丰富的所有外在便利,以至于从来就没有任何不确定的事件,没有任何忧愁,也没有劳顿加诸我们。每个人都会发现,无论他的胃口有多大,也无论他想象出来的愿望和需求有多么奢侈,都可以完全

得到满足。……没有费劲的工作要我们来做,不需要耕耘,不需要出海。音乐、诗歌和沉思成了他唯一的工作,而交谈、欢笑和友谊则是他唯一的乐趣。

(Hume 1751:183)

第一眼看上去,这个观点可能很有吸引力,并且似乎是合理的,但我们有足够的理由质疑它。许多实证表明,人们对工作的态度,比它看上去的要复杂得多、矛盾得多。这些研究指出,绝大多数人想要工作,并且有工作的需要,尽管他们对工作有诸多的不满:工作很单调,总是一成不变,毫无意义。而且,有许多证据已表明失业的危害与破坏性影响。

38 如果不做深层次的探讨,当被问及是否对自己的工作感到满意时,相当大比例的在职人员给予了肯定的回答。1978年在英国的一项调查中,75%的人回答说“非常”喜欢自己的工作,其中经理人员的比例(81%)高于技术工人(73%)。而且甚至有66%的非熟练工人也说他们“非常”喜欢自己的工作(Jahoda 1979:311)。当然,在解释这些粗略的调查结果时,需要非常谨慎。很明显,答案就在可获得的那些选择之中,而且通常是不太吸引人的那一些,正如科恩(Kahn)所解释的:

对大多数工人而言,他们需要做的是在失业与工作两者之间作出选择。失业往往会带来严重的经济损失,而且也没有什么有意义的活动可供失业者选择;但是工作又有种种消极的因素:因循惯例一成不变,工作计划很有强制性,工人对工作的依附性很强等等。在这样的情况下,人们当然会毫不犹豫选择工作,并声称自己对工作比较满意。

(Work in America 1973:15)

然而,其他研究还指出,几乎没有人会因放弃工作而开心,即使这种选择并不意味着收入的损失。他们质疑这样一种观念,即人们所需要的只是一种消费性的生活,他们将工作只是当做一种谋生的手段。在一次对美国人进行的抽样调查中,当问及如果他们继承到了足够多的财产,可以不工作也生活得很舒适的话,他们是否会继续工作时,80%的人说他们会继续工作(Work in America 1973:9)。而且,在同样的前提下,回答将继续工作的人的比例,随着人们越来越接近退休年龄而上升。这是一个惊人的事实,正如玛丽·杰哈达(Marie Jahoda)所说的,“对于65岁的人来说,工作和不工作的选择一定是一个非常现实的比较,而对于年轻人来说,对这个问题的回答就肯定带有幻想的色彩了”(Jahoda 1979:312)。

对失业人员和已退休人员的研究,进一步表明,工作的有无并不只是关涉钱的问题。例如,在20世纪30年代早期奥地利马里安塞耳(Marienthal)的一项关于失业工人的调查表明:

他们对时间的感觉已经衰退,无事可做让他们更不可能按时吃饭或做其他的安排。就连比以前更迫切需要的预算,也逐渐被放弃……家庭关系……走向恶化,家庭争吵越来越多。

(Jahoda 1979:312)

随后的许多研究证实了这些发现。没有工作会使人自尊受挫、精神不振,并且会导致自杀率的上升和精神病患者的增多 39

(Work in America 1973; Hayes and Nutman 1981; Jahoda 1982)。总而言之,强有力的证据表明:“工作,在自尊、自我认同和使命感的形成过程中,起着至关重要、而且可能是无可比拟的心理作用”(Work in America 1973:4)。

五、异 化

然而,人们对那种告诉他们,他们需要工作或应该在工作中获得满足的哲学观念,抱怀疑态度,并且这种怀疑不是没有道理的。因为奇怪的是,这种哲学观念似乎与绝大多数人的现实工作体验不一致。工作常常是例行公事,工作很沉闷,并且常使人迟钝,所以,工作远没有向人们提供满足和自我实现的可能性。相反,工作使人异化,工作对人的身体和心灵产生破坏作用。用马克思那句著名的话说就是,工业时代的工作形式“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”(《马克思恩格斯全集》第2版,第44卷,第743页)。这些语言尽管是对100多年前维多利亚时代工作条件的严正控诉,但在今天仍然适用——不仅适用于工厂的工作,而且同样适用于不断增长的办公室工作和服务领域的工作,因这些领域也是工业发展过程中劳动分工的产物(Braverman 1974)。

近年来,现代工作的异化和破坏性影响已被社会科学家广泛地证实,大部分的证据以工人们自己工作的亲身经历和他们的个人描述为基础(Fraser 1968; Haraszti 1977; Terkel 1977)。有人认为这种证据是不可靠的,是“主观的”和“仅凭印象的”。但这类证据的重要意义在于,我们不能对工人们的感受视而不见,即便是最没有同情心的著作家也不能。“异化”这个词,是马克思主义流传

到今天,人们仍然常常使用的少数几个理论概念之一。这是因为,异化理论所描述的工作特征,人们在很多行业领域内都经历过。我们都知道,异化是工作的普遍特征。

显然,异化的程度可以从旷工率、非正式罢工次数以及工作中的其他违纪情况统计得出。这些证据更容易量化、也更客观,但并不一定因此就更好。因为,像所有其他的证据一样,其意义也需要解释。20世纪60年代末期和20世纪70年代早期,旷工率日益增加。在那个时期常常被看成工人們的异化日益加剧和“清教徒工作伦理”不断消失的证据(Work in America 1973,11; Skillen 1977,60)。而今,我们很少听到这方面的讨论了。矿工、罢工等违纪现象,现在也比以前少。但是,据此推断说人们的工作态度近年来发生了根本性的变化,或者说,工作中的异化已大大减少,就不太明智了。众所周知,失业的威胁就像一个严厉的工头,随时会出现。“在地牢中也能找到安静,但那并不是人们想要居住的地方”(Rousseau 1973:169)。

毫无疑问,很多现代工作都使人异化和不满足,但这就驳倒了人们需要工作的思想吗?根本没有。坚持人们有工作的需要和在工作中有获得满足的需要,并不是说,这些需要在当今社会都足以能实现。与此相反,只有认识这些需要,我们才能够理解异化现象,也才能够领会这个概念的决定性力量。因为,异化的概念假定,人有工作的需要和在工作中获得满足的需要,而这种需要是现代工作条件所否定的。这个观点众所周知,也无须再强调。马克思在对异化劳动的描述中已讲得十分清楚,异化劳动指这样一个事实,即工人

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,他的劳动不是自愿的劳动,而是被迫的强制劳动。因此,这种劳动不是满足一种需要,而是满足劳动以外的那些需要的一种手段。

(《马克思恩格斯全集》第2版,第3卷,第270页)

异化的概念隐含了这样一种观点,即我们不仅是被动的消费者,而且是积极主动的和有创造力的存在物。生产劳动是“一切人类生存的第一个前提”(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第78页)——是最基本的和必需的人类活动,并且是人性和社会发展的基础。尽管马克思从来没有忘记强调,在当前条件下,大多数工作正在异化,并且有人为的破坏性。但是,他完全否定工作只是苦差事、人类对它有着天生的和内在的反感这种观点。假如有必要的条件,劳动可能是“一种自由活动”,它可以成为“吸引人的劳动,个人的自我实现”(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第616页)。

- 41 这些并不只是传统社会主义的思想,类似的还有以马斯洛(Malow)等人文主义心理学家的研究和以工业心理学“工作致富”学派理论为基础的观点。与享乐主义者的解释相反,弗兰德雷克·汉茨伯格(Frederick Herzberg)等人认为,人是积极主动的生产者,对人来说,工作可以并且应该是有吸引力的,人们愿意投身到工作中去(Herzberg 1966; Skillen 1977:68-9)。

这种探讨有助于解释和说明工作的需要。首先,从最抽象和最概括的意义上讲,工作需要活动。显然在现代社会人们至少有活动的需要。事实上,他们不满足于那种无须工作、只有消极的安逸的生活。不活动的闲散是失业者需要调整的重大心理问题之

一。此外,工作不仅需要活动;而且工作的状态至少为人们在醒着的白天构筑了一种时间结构,而这种时间结构的丧失也通常是那些失业者所面临的问题(Hays and Nutman 1981:40-1; Jahoda 1982:22ff.)。

其次,工作是生产活动。开发我们的各种能力塑造物质世界以适应我们的种种需要,其本身就是一种满足和一种需求。用马克思的话说,“劳动的对象是人的类生活的对象化”,它使人可以“在他所创造的世界中直观自身”(《马克思恩格斯全集》第2版,第3卷,第274页)。《在美国工作》一书的作者们概括了近来许多心理学方面的研究并指出,“通过了解自身处理工作对象的功效和能力,一个人可以获得对自己和周围环境的控制感”(Work in America 1973:4)。而且工作的本质在于以有用为目的的各种能力的开发,其产品就是一种使用价值:即满足人们各种需要的价值。

无论他的或她的职业是什么,工人都有被需要的感觉。尽管并不只有工作能为个人提供使其成为社会有用之人并对社会做出贡献的机会,然而对大多数人来说,工作的作用无疑是最主要的。所以,被剥夺了工作机会的人常常会感到他们是无用之人并且会失去生活的目标。

(Hays Nutman 1981:43)

第三,工作(至少是大多数的现代工作),从其组织和产品形式看,是一种社会活动。在大多数情况下,一种工作就是一项直接的社会活动。工作使人们走出家门并且使人们与其他人联系。在现代工业中,工作过程的确已成为一种合作的过程,正如马克思所

说：“产品从个体劳动者的直接产品转化为集体生产者的社会产品，即劳动人员的共同产品”（《马克思恩格斯全集》第2版，第44卷，第582页）。此外，产品，当其注定走向市场时，就意味着它并不只是要满足个人或家庭的各种直接需求。

对大多数人来说，工作是他们社会生活的主要基础，也是他们的认同意识和社会地位的主要基础。的确，在采矿业或工厂制造业等大型企业中，工作可能是整个社会的基础。汉茨伯格（Herzberg）和他的同事，广泛考察了有关工作态度的各种研究，发现社会因素是人们最常提到的从工作中获取满足的源泉（Hays Nutman 1981:42）。与此相对地，正如杰哈达（Jahoda）所说，“关于失业的案例研究……一再关注社会孤独方面的消极影响”（Jahoda 1979:313）。当然，这也是最近妇女问题研究文献的主题，她们的工作局限于家庭。

六、妇女和工作

到目前为止，我无疑是将工作等同于职业、等同于就业，并且将工作与失业相对立。如此认为也是可以的，因为就业已成为当代社会工作的主要形式。然而，很明显，有许多种类的工作却并不采用这种形式。当讨论到妇女与工作的关系问题时，认识到这一点是尤其重要的。

传统意义上说，妇女的工作一直被局限在家庭范围内，这从妇女的“位置”在家里的观点就可窥见一斑。但是，正如我们时常看到的，工作方式在不断地改变。从第二次世界大战到最近的经济萧条以来，妇女已经越来越多地走出家庭参与到就业大军之中。因此，人们的态度也在不断发生变化。“在一个金钱决定价值的

社会中”，马格瑞特·本斯顿(Margaret Benston)写道，“妇女们是一个工作于货币经济之外的群体，她们的工作(在家的的工作)并不值钱，因此毫无价值可言，也就不是真正的工作”(Benston 1982: 195)。

当代妇女运动就是这些变化的产物，也是对这些变化的反应，它反映了人们对工作的矛盾态度。这种矛盾态度包含着人们对工作的两种截然不同的、对立的反应，对此我已经非常清晰地描述过了。一方面，有些妇女一直坚持抵制就业的压力，认为工作是一个“男人的世界”——一个异化的世界，在那个世界中，妇女们除了受到更多的压迫和剥削外什么也得不到。因此她们试图推翻本斯顿所描述的思想，并“重新评价”家庭女性的工作。 43

然而，妇女运动的主要趋势是接受——即真正确认——妇女对家庭之外的工作的需要，并要求为满足这种需要提供切实可行的必要条件。这些条件包括在工作中享有平等的报酬和机会、产假及育儿期休假等；在家中则要有平等的家庭劳动分工。当然，这并不是反对家庭内的工作而主张到外面去工作，就好像这两种工作是完全对立的一样。事实上，我所描述的两种妇女运动情况恰恰证明了妇女既需要家庭内的工作也需要家庭外的工作，男人也如此。

毫无疑问，驱使妇女们出去工作的动力主要是经济上的。然而，妇女运动的含义事实上与经济动机完全无关。妇女感觉到了一种对工作的需要——一种内在需要：这种需要不仅仅是作为谋生的手段，更多地是为了工作本身的目的。

这个结论的一些心理学上的证据，大体而言与我所描述的失业的心理影响方面的证据惊人地相似。家庭主妇越来越多地感觉到被纯粹的家庭角色所限制，不能充分发挥她们的天资和才干。

经验研究显示,家庭主妇比职业女性更多地表现出消沉沮丧和精神萎靡不振的特征(Okley 1982:75—81, reporting studies of G. W. Brown and T. Harris)。

这就是说,在现代工业社会,纯粹的家庭角色对于妇女们来说是不够的——无论在这方面可能有多么地满足和丰亨,这就是妇女运动的主要立场所在。很多年以前,在这类文章中,贝笛·弗瑞达(Betty Friedan)就探讨了这个问题“没有名字的问题”,但这个问题确实是有名字的,名字就是“失业”。也就是说,在当今世界,妇女们像男士们一样需要职业、需要就业、需要工作。

七、劳动和自由解放

- 44 近年来,对享乐主义的批评已有很多,但是,大家可能对我一直在阐述的观点并不十分熟悉,因而会产生更多的怀疑。许多人认为我们本质上是积极主动的生产性存在者并在某种程度上需要工作,但他们也坚持说,某种职业形式的工作永远也不能令人满足。一种职业就是这样一种东西,即我们这样做是因为我们不得不这样做,是为了谋生;令人满足的生产性活动只可能存在于雇佣和就业范畴之外,只存在于自由的时间里。因此,我们势必需要在雇佣劳动与其之外的自主的创造性活动之间划定一条明显的分界线。人们想要的和需要的不是就业,不是职业,而恰恰是它们的对立面。用高兹(Gorz)的话说,他们需要“从劳动中得到自由解放”——把工作日压缩到不可能再少的最低限度,同时扩大和延伸休闲的时间(Gorz 1982, 1985)。

社会主义的理论认为“工作的权利”就是对职业的一种需求,而依照高兹这类自由主义著作家的观点,这种需求既是反动的又

是过时的。其反动性表现在它所体现的工作伦理观是,并且始终是统治阶级的一种意识形态,是统治阶级向劳动人民不断鼓吹的、使他们毫无怨言接受并从事劳动的一种意识形态。迄今为止,绝大多数人终身的劳动已经成为社会的一种必然。然而,自动化以及新技术的出现,正迅速地创造着使人们从这种需要中解脱出来的种种条件。我们正处在“后工业时代”的边缘,在这个时代,从工作中获得“解放”将成为一种真正的可能,而传统的工作伦理观会显得既不适宜也不实用。

当今,诸如此类的思想观点具有巨大的影响,特别是在左翼中影响更大。然而,要理解今天人们对于工作的态度或是理解建立在此类思想观点基础之上的那些态度的历史,是不可能的。这些思想观点不论从哪个方面来看,都是不尽如人意的,这便是我现在要讨论的。

首先,必须对工作伦理观必然是反动的这一广为传播的观点提出挑战。历史上关于工作的各种思想清楚地揭示出,相信人类的劳动价值决不始终是统治阶级的观点。相反,那些因其社会地位而可以不必劳动的人,往往会轻视劳动——尤其轻视体力劳动——并且将体力劳动贬低为最低级的、最没有价值的人类活动¹。

从历史的角度看,劳动尊严这一思想是与新教主义(Protes- 45
tantism)密切相关的。现在,尤其是在左翼之中,人们嘲讽“新教工作伦理”,认为它是一种反动且压迫人的意识形态,因而拒绝“新教工作伦理”已成为一种习惯——或者几乎已成为一种义务。下面我将回到这个问题,讨论这一伦理观在其正常的发展过程中现有的意义。然而,首先必须认识到在“新教工作伦理”盛行的时代,至少在早期新教的控制下,这一伦理观有其进步和激进的

方面。

众所周知,新教的工作观念有助于工人工作态度的形成,并且有助于建立现代资本主义和现代工业发展所不可或缺的习惯和原则(Weber 1905, Tawney 1938; Hill 1969:chs4, 15)。然而,资本主义工业的初步发展并不是当时统治阶级的杰作,而且这些观念也并未代表统治阶级的利益。相反,它们代表了克里斯托夫·希尔(Christopher Hill)用17世纪的话所说的“勤奋的劳动人民,如自耕农、手艺人以及中小商人”的看法和需要,换言之,这些观念反映了“经济上独立的人(如房东们)的需要,但不包括无产阶级和特权阶级”(Hill 1969:130)。

与统治阶级的意识形态完全不同,早期新教的观点常常针对的是当时的统治阶级(即贵族和地主阶层)——他们是无所事事的寄生虫阶级。这些观点是内战时期(Civil War)革命思想的基础,正如希尔所说:

劳动尊严的理论,正如其世俗化的对象——劳动价值理论一样,是一把双刃剑。这些在霍布斯和洛克的著作中已有提及……“他们不配拥有面包,因为他们的行为没有考虑到公众的利益。”这是几个世纪以来所谓下层阶级异教徒的呼声。在16世纪以前,他们一直遭受有产阶级的压迫,但是随着劳动人民社会价值的不断提升,他们逐渐赢得了尊重。

(同上书:第135页)

后来,随着资本主义生产关系的确立,要劝使人们相信现代工作的习惯美德就是一直工作已经不再是一件难事。随着新兴资产阶级经济势力的不断增强和政治影响的不断扩大,新教工作伦理

的政治涵义逐渐发生了变化。“由于那些不信奉英国国教的人背 46
弃了他们的政治思想,他们对劳动义务的强调也就超过了他们对
工作权利的强调”(同上书:第140页)。

然而,希尔所指的“下层阶级异教徒”依然存在,劳动尊严的
思想也仍然是把“双刃剑”。事实上,正如我所论述过的,这些观
念仍然是激进的社会主义政治思想的基础,并且是现代工作条件
的批判基础。

与此相联系,还要看到,这些观念也是高兹(Gorz)等著作家自
由主义观点的基础,这也是十分重要的。尽管高兹呼吁“从劳动
中获得自由解放”,但是,我们不应该把他的立场与我以前批评的
享乐主义相混淆。高兹推崇的不是一种纯粹消费和闲散的生活,
与此相反,他主张我们的自由时间都应该从事创造性的生产活动。
因为,他也坚信,人本质上是积极主动的存在物,只有通过发挥其
创造能力,他们才能获得满足。但是,他也认为,这种满足只有在
就业领域之外才有可能获得,而就业不可避免要使人异化。

人们能否在某个未来社会克服异化的问题超出了我目前研究
的范围。但是,正如我已经强调过的,目前许多工作无疑具有异化
和不令人满意的特征。此外,的确存在这样一种情况:有些工作很
不体面,只适合仆人做,因此许多人宁愿失业也不愿意去从事这些
工作。但不管怎么说,用一种纯粹消极的眼光来看待所有类型的
职业是错误的。因为我一直在说,对于大多数人而言,有证据表
明,工作是一种更为复杂和矛盾的过程,而且大多数人能够从工作
中获得真正重要的满足。

当然,这些满足——即由我们诸种创造能力的积极主动的社
会实践带来的满足——可以不通过就业来获得,有些人也确实在
职业结构之外找到了。正如《在美国工作》(Work in America)一

书中提到的：

47

虽然工作是大多数人生活的中心,但对少数人来说,工作仅是一种谋生的手段,对他们而言,如果还有另外一种更能让他们接受的途径可以获取盘中餐的话,他们会欣然放弃工作。关于以上这种观点,几乎没有任何证据,这就表明,对大多数这类人来说,他们明白对他们开放的这类工作,丝毫不能提供令人满意的工作所必需的自尊、认同或优越感。这些人便转向其他的活动(音乐、嗜好、运动、犯罪)和其他的领域(家庭、教堂、社区)去寻找工作中无法获得的心理补偿。

(Work in America 1973 :10)

但是,对大多数人而言,没有工作的经历是相当令人沮丧和失落的。如果是通常意义上的失业,情况就更是如此。退休的人和家庭主妇也有同样的感受,尽管表现不那么突出,这一点我在前面已有论述。这里值得注意的是杰哈达(Jahoda)的惊人发现,她在Marienthal的研究表明,人们在失业后实际上减少了休闲活动,“去俱乐部、志愿者组织,去免费图书馆,以及阅读”的活动都减少了(Jahoda 1979:309; Jahoda et al. 1972)。

无疑,人们有可能没有工作但是过着一种满意的生活,然而,真能做到这一点的人只是少数,因为那需要极高的内在涵养。杰哈达(Jahoda)很好地阐述了这个观点:

事实上,没有人阻止失业者创建他们自己的时间结构和社会联系,也没有人阻止他们与别人分享他们的生活目的、意图或是尽最大努力表现他们的技能。但是这一切都必须建立

在常规生活的基础上、完全依靠失业者的内在动力加以完成，需要巨大的心理投入。

(Jahoda 1979: 313)

杰哈达也提到：“有些学者，尽管具备种种物质和教育方面的优势，如果不按他们的常规时间生活一年，也会感到失落和迷茫。”(Jahoda 1982:23)

八、错误的 需求？

有大量的证据表明人有工作的需求，与此相反的例子几乎没有。但是，我所批评的那些著作家，未必就因此感到非常不安。他们争论的焦点不是大多数人事实上工作的需求这种观点。与此相反，对他们来说，至关重要的问题是，怎样解释这种事实。因为，他们可以争辩说，所谓“工作的需要”是我们所受教育和道德规范的最初产物，它是一种“错误的”和“人造的”需求，而不是与生俱来的：它是社会和历史的产物。 48

到目前为止，我的主要目的是要论证，人们从工作中获得了真正重要的满足，工作的需求是自然的真实的。但是，我的意思并不是说，这种需求是人性中固有的和普遍的特征。新教教义无疑具有这样一种观点，它把工作描述成神授的义务和人类的“呼唤”。此外，用更具现代气息的话来说就是，人类被赋予了独特的创造力，这是人性的本质特征，它把我们与其他动物的活动区别开来的特征，人是(homo faber)，是生产性的动物(Norman 1983:chs 8 - 9)。

社会主义工作观和这些思想确实有一些类似，但是，马克思主

义观点和这些思想有着根本的区别,它否认有所谓普遍和永恒的人性。马克思认为,人性是随着历史而发展变化的。人类的诸种能力和需求是人和社会的产物,尤其是人类的基本活动——劳动的产物。“作用于他身外的自然并改变自然时,也就同时改造他自身的自然”(《马克思恩格斯全集》第2版,第44卷,第207—208页)。

人们通过劳动活动发展了他们的体力和智力,并创造出种种新的需求——包括对工作的需求——正如我一直在论证的那样,这是目前社会中一种真正的和基本的需求。但是,我们有理由相信事情并非一直如此,而且在历史发展的过程中人们对待工作的态度已经发生了巨大的变化。

我们经常听到西方国家的雇主们在发展中国家抱怨说,“本地人”不是好工人:他们是“不可靠的”,他们“懒惰”。这些抱怨并不新奇,马克思曾经引用了一个很有趣的例子:

在1857年11月份的《泰晤士报》上,一位西印度的种植园主发出了十分可爱的叫嚣。这位辩护士像发表主张恢复黑人奴隶制的辩护词那样满腔激愤地诉说,这些黑鬼(牙买加的自由黑人)只满足于产生他们自己消费所绝对必需的东西,除了这种“使用价值”以外,他们把游手好闲本身(放纵和懒惰)视为真正的奢侈品;他们对糖和投在种植园中的固定资本满不在乎,却幸灾乐祸地嘲笑那行将破产的种植园主,甚至把传授给他们的基督教只用来为这种幸灾乐祸和懒惰辩护。他们不再是奴隶了,但并没有成为雇佣工人,而是成为自给自足的、为自己十分有限的消费而劳动的农民。

(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第287页)

同样的抱怨仍然可以听到。人类学家古森特(Gusinde)在1961年描述一群南美猎人时更多的是无奈而非愤怒。

亚马拉人(Yamana)不能够每日持续地进行艰苦的劳动,他们的工作态度很随意,想干就干,这使他们的欧洲农场主和雇主们十分懊恼。……这种不规则的反复使欧洲雇主绝望,但是印第安人也没有办法,因这是他们的天性。

(Sahlins 1974:28)

据报道,本世纪初,在那些新招募的墨西哥矿工中也存在类似的事情。

没有积极性,不懂得节省,经常因为节庆而旷工。如果一个星期工作三四天,工资能够维持基本生活,那么他只愿意一个星期工作三四天,而且嗜酒如命——所有的这些都被当做天生劣根性的证据被指出来。

(Thompson 1967:91)

以这种方式谈论天性是荒谬的,以纯粹的道德术语谈这些事情也是荒谬的。然而,我们不应该对这些判断所指出的工作态度的真正差别视而不见。

许多人类学的研究惊人地证实了这些差别。例如,在大量经验证据的基础上,莎林斯(Sahlins)令人信服地驳斥了这种共同的观点:原始人——以狩猎和采集野果为生——必须不停地工作,为了生存不停地斗争,没有空余的时间来“发展文化”。

原始人的生活惯例中没有其他的活动……狩猎者和采集者,除了完成纯粹的生存任务外,很少有空余时间。……通常,随着文化的变革和空余时间的减少,人均工作量就会增加。但是,原始人的生活情况却与此相反。

(Sahlins 1974:35)

50 例如,莎林斯所说的安良(Arnhem)岛上的土著居民:

工作并不努力,每人每天分配和准备食物平均要花4—5小时。另外,他们并不持续地工作,对生活的追求也在很大程度上是断断续续的。当人们为当前生活获得了足够的必需品时,他们就会立马停止工作,这也就给他们留下了足够的空闲时间。

(同上书,第17页)

在其他以狩猎和采集为生的人群中,也存在类似的生活方式。“研究报告……表明,成年劳动者每天用于生产食物的平均时间是3—4小时”(同上书:第35页)。

这些人怎样处理他们的空余时间呢?根据莎林斯(Sahlins)的观点:“安良(Arnhem)岛上狩猎者们大部分的时间在休息和睡觉,的确空闲得很”(同上书:第19页)。如果这样“原始的”社会其文化未能得到发展,他概括说:“准确地讲,这不是因为没有时间,而是因为人们懒惰”(同上书:第20页)。他指出,人们不选择文明的发展之路甚至可能是一种有意识的选择——布斯门(Bushmen)就问:“在这个世界上,我们已有这么多的芒果,为什么还要种芒果树呢?”(同上书:第27页)

九、工业和人性

这样的闲散态度并非“另类文化”，在欧洲工业化之前，人们就是这样。工业革命开始之时，工人强烈地抵制工厂中所要求的新的工作制度；那些早期的工厂所有者们就和现在发展中国家的雇主们完全一样，抱怨他们的工人不可靠。例如，在纺织工厂，“第一次介绍工作任务时，就发现工人们长时间的限制和固定的分工态度消极”（Pollard 1965:161）。事实上，第一批制造商们不仅面临着技术和机械方面的问题，他们还要想方设法“训练人们放弃散漫的工作习惯，使他们与复杂的机器和睦相处并真正接受固定的工作规律”（Ure 1835:15）。

此外，至少在工业化开始阶段，高工资和计件工资的刺激对工人们是不起作用的。在18世纪，人们普遍接受的至理名言是“报酬越少，干得越好”。按劳取酬是工业主义的一项革新。随着人们对工作及其报酬的态度逐渐发生变化，按劳取酬的工资制被逐渐引入（Pollard 1965:191；Thompson 1980:393）。工业化之前的人们似乎并不关心将来的生活：当他们挣够钱时，他们就“重返家乡……（或者）去狂欢痛饮直至酩酊大醉”（Thompson 1980:392-3）。正如马克思对牙买加自由黑人（Quashees）的描述：

努力工作，摆脱以前只为挣得基本生活所需而工作的观念，对他而言是那么的陌生。必须设法使他变得贪婪、“受人尊重”……因为除非工人自己想“被尊重”……其他任何激励都是徒劳。

（Pollard 1965:195）

新教道德的谆谆教诲,它对工作的种种美德、常规、秩序、戒酒与节约等的强调,无疑在改变人们对工作和报酬的态度方面发挥了重要的作用。同样,学校教育在培养年轻一代形成遵守新工业秩序的习惯方面,也是一个重要的因素。“一旦进入学校的大门”,就像汤普森(Thompson 1967:84)所说:“孩子们就进入了纪律时代的新世界”。然而,劝说和学校教育的作用也不应被过分强调。当工作还停留在家庭或小作坊水平时,这些影响十分有限。只是在大规模的机械被引进时才迫切需要新的规章制度,并在工人们身上强制推行。制造商们对这点非常清楚,就像他们的“哲学家”尤尔(Ure)所观察到的那样。他说,在一个作坊里,“当一个披风(mantua)制作者选择从座位上站起来呼吸一下新鲜空气时,她的缝合线只是稍稍松开一点点,仅此而已;并没有其他工作在等待着她”。若在一个棉纺厂,与此相反,“所有的机器在不停地运转,人们必须全神贯注”,因此,尤尔强调说,“是机器最终迫使工人接受工厂的规章制度”(Pollard 1965:184)。

尽管一开始工厂的工人们对新规章制度非常痛恨,可是制度最终还是盛行了起来。工厂运作所需要的工作习惯和态度,逐渐被人们接受并内化:人性发生了变化。“在兰开夏郡(Lancashire)的工厂里,技工们无论在体力还是在智力上,都比伦敦手工业的工匠们高出多少啊!”尤尔欣喜若狂地赞叹道(Ure 1835:23)。然而,马克思、恩格斯等也同样注意到了这些变化,他们对此深表怀疑。

根据工业社会的标准,前资本主义社会的人们是“不可靠的”和“懒惰的”,他们没有“纪律性”,也缺乏“活力”。诸多著作家已注意到这些事实,他们从不同道德的视角进行了最广泛的探讨。

然而,我们无法从道德的角度将这些问题阐释清楚,因为这些事实 52 所表明的是:人们的工作态度和习惯是人们所从事的生产方式的最终产物和反映。特别是,我一直在描述的现代工作需求是现代工业条件历史发展的产物。正如黑格尔所言,“勤劳的习惯”是工作本身的产物。“通过工作获得的实践教育,首先在于培养自动的、周期性的想要做些事情的需求并使人单纯地习惯于忙碌”(Hegel 1821:129)。与此相类似,马克思说,这是资本主义的“历史使命”。一方面“需要发展到这种程度,以至超过必要劳动的剩余劳动本身已成为普遍需要”,另一方面,“由于世世代代所经历的资本的严格纪律,发展成为新的一代的普遍财产”,最后,是在新一代中“普遍的勤劳”的发展(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第286页)。

卢梭(Rousseau)是现代著作家中最先提出这种观点的人之一。他以极强的洞察力意识到并开创性地描述了我们的诸种需求的发展方式——特别是现代社交性的、积极主动的生产性需求的历史性发展。“自然状态中的”人——“原始的”人——他说,是一种几乎没有什么需求的动物(creature),并且对身外的事情不感兴趣。“他只希望脱离劳动而自由的生活。……而另一方面,文明的人总是在迁徙、流汗、辛苦工作,并且绞尽脑汁去寻找更多的劳动机会”(Rousseau 1973:104)。

卢梭说“原始”人是“懒惰的”,然而与习惯上的道德判断相反,他申明“懒惰”一词在这里并不带有通常意义的道德谴责,因为他把早期人们的“懒惰”当做人类的“自然”属性,而把现代忙碌的、生产性的需求视为“人造的”需求、“错误的”需求——并认为这些需求危害和破坏人性的发展。

莎林斯(Sahlins)和其他许多当今的著作家们一样,倾向于相

同的观点。因此,他警告说,不能用那种“令人担忧的欧洲式强制所带来的优势”来评判狩猎者与采集者的工作习惯和态度(Sahlins 1974:63)。他还提出:“从文化差异的角度来看,更恰当的推论或许应该是欧洲人工作过度”(同上书:第51页)。

53 这些思想为时下许多流行的、怀疑人类工作价值的观点提供了基础。众所周知,高兹(Gorz)的观点与上述思想类似:他也认为,工作的需求是错误的,它是现代工业社会人为的创造。而在其他的非工业社会我们看到了不同的——更真实和更自然的——工作态度。这些就是我一直描述的高兹对工作态度的批评标准。

然而,我们可以从这些问题中得出另一种观点。我所描述的种种发展并没有为浪漫主义的“自然”工作观提供任何基础。这些发展表明,至少在这个方面,人性完全是社会的和历史的。工作态度,所有的工作态度——那些前工业社会的工作态度和当代的一样——都是社会和历史的产物。它们由当时的生产方式所创造并反映着当时的生产方式。因此,现代的工作需求,虽然它无疑是历史发展的需要,但不应该就此被简单地判定为“错误的”或“人造的”。相反,这是真实的、不可消除的当代心理特征。我曾指出,在历史的发展过程中,新的习惯、新的态度和新的需求会不断产生出来,而旧的会不断消亡,人性自身也在不断发展变化。

十、休闲的需要

很明显,与需要工作一样,我们也需要工作之外的时间——休闲的时间——来放松和娱乐,以及追求在工作中无法满足的活动和需要。高兹(Gorz)着重强调了这一点。他甚至举证说:1977年大量的欧洲调查显示,大多数(55%)工作的人们,假如让他们做

出选择,与增加薪水相比,他们更愿意选择工作时间的缩短(Gorz 1982:140)。此外,尽管通常强调缩短工作时间在全日制工作需要的范围内是非常重要的,但是,工人们长期以来都为缩短工作时间而斗争。就像杰哈达(Jahoda)所说,劳工运动传统上一直是这样的观点:“休闲时间是工作时间的一种补充,而不是它们的替代”(Jahoda 1982:24)。

然而,高兹则正好相反,他把休闲完全看作是人们渴望的工作替代品。正如我们所看到的,他认为工作是一种强制的必需,而自由就是“从工作中获得解放”。在一篇著名的文章中,马克思把“必然王国”和“自由王国”作了对比。“必然王国”是劳动的王国……是必要性和外在目的规定的王国,而“自由王国”则是“作为目的本身的人类能力的发挥”的王国(《马克思恩格斯全集》第2版,第46卷,第828—929页)。高兹充分利用了这篇文章。他谈到自主的创造性活动——艺术和工艺、业余爱好、运动和娱乐活动,这些都是从工作中获得自由解放后所允许的。然而,他对自由王国的解释和他对工作心理学的解释一样令人质疑。尽管他很好地认识到了工作是一种社会性条件的需要,但是,他似乎又认为,当我们从工作的强制需要中获得自由时,自主性和创造性的娱乐活动将会自然而然地繁荣起来。由此可见,他没有认识到,对这些活动的渴望和需要同样也是社会历史的产物。

在这一点上,无疑有人会认为我误解了高兹。但高兹毕竟非常清楚地说道:工作时间的减少其本身并不是“内在的解放”,只有当“公共的设施”——如社区中心和工作室——以及“当地的、非市场化的集体服务”网络形成时(Gorz 1985:103-4),才会带来自由。因此,这种说法清楚地表明,自主性活动的需要是自然出现的,使其繁荣所需要的一切都只是手段——自由时间和适当的设

施。而这个观点正是我要质疑的。

即使有一个合作化的网络系统,所谓更多的自由时间和马克思所描述的自由王国还是有很大的不同。需要积极主动地安排工作以外的时间,这其实是现代的一种现象:它在前工业社会几乎是不存在的。卢梭这样来描述他的“自然人”:当他仅有的、最基本的需求获得满足后,他就会在最近的一棵树底下入睡。正如我们所看到的,猎狩者、采集者们的大量自由时间,几乎都不是用于我们所谓的“作为自身的目的的人类能力的发展”。诸种仪式和礼节——往往是社会生活得到相当发展的一个特征——作为例行的公事,成为社会成员的一种强制性的需要。这和高兹(Gorz)所描述的“自主的创造性劳动”几乎没有关系。此外,正像汤普森(Thompson)所描述的那样,英国工业革命前的流行文化,“在很多方面是怠惰的,缺乏知识的内涵,一无用处,因而没有生命力”(Thompson 1967:93)。在我看来,这与前工业社会人们花大量的时间交谈、唱歌、跳舞以及盛宴狂欢不同。但是我们也必须谨防将前工业社会浪漫化了。确切的真相是:在前工业社会,人们并不缺乏自由时间,但他们在工作以外的自主活动是散漫的、极其有限的。

广大劳动人民积极自由地、创造性地利用工作以外的时间,是现代工业社会的一大发展(Burns 1973; Cunningham 1980; cf. Chapter 4 below)。公共休闲活动兴起于18世纪,一直以来发展稳定,至今已成为工业领域的一大支柱,并且扩展势头不减。当然,55 在大量的现代休闲活动中,人们只是作为消费者、以一种被动的方式参与其中。我现在所描述的这些发展仍在进行之中,但它们的总方向是不会弄错的。

这些观察表明,“自由王国”不是通过简单地拥有自由时间就

能够获得的——尽管可以肯定,自由时间是一个必要的前提条件。然而主动地、创造性地利用空余时间是历史性的发展,其自身就是一种需要。这种需要的发展是将工作之余纯粹迟钝的、闲散的时间,逐渐地转变为马克思所设想的那种人类真正自由发展的时间。总而言之,“自由王国”最好是看成“必然王国”的一种发展——看成是“必然王国”的一种补充而非其对立物。

十一、工 作 政 治

我一直在为以下观点辩护,即工作和休闲,尽管是历史地发展的,在当今世界,却是人们真正的、基本的需求。这是社会主义思想的核心,正如我所强调的那样。但是,这种观点却被认为是保守的、在当今政治中已无应用价值,因而被人们广泛忽视。这样的指责毫无根据,我将就此进行申辩。

例如,我们经常被告知说,“工作伦理”在不断衰落,尽管我们一直不太清楚这意味着什么。它似乎是指人们的工作态度在不断发生变化。特别是年轻人,他们对工作的要求越来越多:他们不愿意默默地受制于任何权威,他们需要从他们的工作中得到满足。不管什么工作都是一种责任和一种美德的思想,已成为明日黄花——如果它的确曾经广为流传的话。但是,如果我给出的观点都完全正确,设想这是因为人们在否定他们生活中工作的重要性就完全错了。相反,我所提供的证据表明:人们不再将工作看成一种责任,而是看成一种需求,这种需求已经成为人性不可缺少的一部分。

自由主义者,如高兹,则对这些发展进行了完全不同的解释。他们认为“新教工作伦理的崩溃”证明了,人们至少意识

到工作的需要是现代社会强迫产生的,是错误的、不自然的。这种说法通常被看做对工业资本主义社会最广泛、最激进的批评(Wills 1977; Anthony 1978; Gorz 1982, 1985)。其实它根本不是。这种怀疑主义告诉人们,他们对工作和希望在工作中获得满足的需求都是一种错觉,是社会调控下的人为的产物,应该被丢弃。事实上,在目前的环境中,这就是要失业的人甘于他们失业的处境,要被异化的、不满意的工人们放弃他们幻想的从工作中获得满足的要求而听任命运的安排,要妇女们继续留在“家庭的”位置上。

政治家们,而不是一些自以为激进的人,用完全不同的话语、从完全不同的角度表达了类似的观点。这些政治家总认为面对当前的严峻形势,他们的话是最冷静、最现实的——那就是,大多数西方国家将长期面临大量的失业。在这种形势下,我们听到他们(甚至有的来自工会的领导)谈论“休闲教育”,其“休闲”是失业的委婉说法。这种思想认为,失业是不可避免的,必须教育人们接受失业的事实,并且要适应失业(Jenkins and Sherman 1979)。

乍看一下,我所陈述的观点似乎为政治家们的思想提供了某种支持:即认为可以通过教育使人们接受失业。如果工作的需求是社会创造的,那么,它的确可以通过社会的手段来消除——但我的观点并不是说可以通过教育、培养消除人们对工作的需求。事实上,我所陈述的思想和这些观点正好相反。当我指出工作的需求是现代社会中一种真正的需求时,当我强调工作的需求是现代工业的产物时,我的观点很明确:那就是工作的需求并非教育的产物,也非一种纯粹的意识形态现象;相反,它是在现代社会最基本的物质条件上产生的,因此,它不可能仅仅通过教化的手段加以改变。

十二、社会主义和工作

我认为,工作的需要和休闲的需要,本质上都是现代工业发展的一个方面和一种表现,是生产力的产物。它们在资本主义生产关系结构中就已经形成了。然而,工业发展逐渐与资本主义生产关系产生了冲突和矛盾。“在生产力发展的几种形态中,生产关系变成了生产力发展的障碍。”(Marx 1859:363)。

这些冲突和矛盾从未像现在这样的明显。现代社会所产生的巨大生产力未得到充分的利用甚至被闲置着:不仅是工厂和机器未得到充分利用,更重要的是人——成千上万的男男女女,他们在社会中形成的习惯和技术没有得到充分的利用。这并不是因为资本主义体系没有能力调动并雇佣他们。马克思指出,即便在他们被雇佣时: 57

每一种事物好像都包含有自己的反面。我们看到,机器具有减少人类劳动和使劳动更有成效的神奇力量,然而却引起了饥饿和过度的疲劳。财富的新源泉,由于某种奇怪的、不可思议的魔力而变成贫困的源泉。……我们的一切发现和进步,似乎结果是使物质力量成为有智慧的生命,而人的生命则化为愚钝的物质力量。现代工业和科学为一方与现代贫困和衰颓为另一方的这种对抗,我们时代的生产力与社会关系之间的这种对抗,是显而易见的、不可避免的和无庸争辩的事实。

(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第775页)

现代工业生产的潜力是巨大的,人类自由解放的潜力也同样是巨大的。在一个理性的和人性化组织的社会中,人们不仅可以利用它们来满足真正的、最基本的需求——事实上贫困依然存在,甚至在经济最发达的国家——而且可以利用它们来创造更人性化的工作环境,包括工作时间的减少。但是,这样的说法可能在许多方面引起质疑。因为人们害怕并担心现代工业生产力的发展,于是倾向于把这种说法看做天真的“生产主义者”观点而拒之门外(Gorz 1982:33)。

由此,对社会主义的这项控诉的确成立,因为它公开宣称是一种“生产主义者”哲学——不是因为它主张为生产而生产;而是因为它把生产看做我们的基本活动和人类社会的主要价值。它对资本主义的根本批判也来自于此。资本主义不能够再有效地运用其生产力——生产手段和劳动力——这些都是它自己所产生的,也不能够再满足我们的诸种需求——包括对令人满足的工作和休闲的需求——这也是它所创造的。因此,社会主义所要求的,不是让人们从工作中获得自由解放——这一点资本主义通过发放大量救济已做得再成功不过了——而是使工作和生产力(包括人)从资本主义制度徒劳的限制中解放出来。

至于未来的社会可能是什么样子,我们已学会用一种审慎和怀疑的态度来看待乌托邦式的远景。过去常被称做的“实际存在的”社会主义社会的问题,就足以成为一种警告。当讲到“为未来的食堂开出调味单”时,马克思也明显是谨慎的(《马克思恩格斯全集》第2版,第44卷,第19页)。马克思在勾画未来共产主义社会的特征时,一个少有的设想就是,劳动成为“生活的第一需要”(《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年版,第305页)。这一设想常常被轻率地视为马克思的一种更具乌托邦色彩

的幻想。但事实的确如此吗？我所陈述的论据提出了这个疑问——不仅是基于对一种理想未来的勾画，而且是在目前所见的基础上提出的。列宁说：

农奴制的社会劳动组织靠棍棒纪律来维持，劳动群众极端愚昧，备受压抑，横遭一小撮地主的掠夺和侮辱。资本主义的社会劳动组织靠饥饿纪律来维持。……共产主义的社会劳动组织……则靠推翻了地主资本家压迫的劳动群众本身自由的自觉的纪律来维持，而且愈向前发展就愈要靠这种纪律来维持。这种新的纪律不是从天上掉下来的，也不是由善良的愿望产生的，它是从资本主义大生产的物质条件中生长起来的，而且只能是从这种条件中生长起来。

（《列宁选集》第4卷，人民出版社1995年版，第10页）

列宁写作的那个时候，俄国仍然主要是以农民为基础的农业社会。他的话想必听起来就如马克思的话一样远离现实、带着乌托邦式的浪漫色彩²。

今天，在我们的社会中，如果人们仍旧这样认为，那是因为有不同的原因。我们生活于资本主义社会，以大规模的工业生产为基础。对大多数人来说，工作在很多方面都是一种使人异化和压制性的经历。驱使他们工作的刺激也许不再是那种饥饿的威胁，而显然是担心丧失物质上的保障。毫无疑问，工作具有物质刺激作用，但是，正如我所指出的，也有证据表明，目前工作（至少不是最令人厌恶和有失体面的那种工作）也是人的一种主观需要。尽管它可能仍然不是“生活的主要需要”，但它是一种必不可少的需要。因此，马克思的观点，绝不是一种乌托邦的幻想，它越来越

成为现代心理学上的一种事实。也就是说,创造更理性的、更令人满足的社会工作组织的主观条件正在不断发展成熟,所缺少的是经济、社会关系的客观框架和使工作需要得到满足的客观工作组织。

第四章 休闲的作用

随着长期的大规模失业在西方很多国家的再现,工作与休闲 60
再次成为谈论的焦点。完全就业政策的共识就是在世界大萧条之
后、尤其是战后重建时期产生的。这一政策的实行有赖于经济的
稳步增长,而经济的增长会带来生活水平的提高以及人们休闲时
间的逐渐增加。

但是,最近几年来,质疑这些观念的声音不断增加,他们认为
自动化正在带来“工作的崩溃”(Jenkins and Sherman 1979)。完
全就业的想法已行不通了:在高兹(Andre Gorz)看来,“人人都拥
有全职带薪的工作已不再可能”(1985:34)。

这些观念的变化,据说,预示着“后工业”时代的到来,它势必
涉及人类社会生活中工作和休闲两方面的深刻变化。“对社会有
用的劳动……将不再是人们唯一的或主要的活动。相反,占据人
们主要时间的,也许将是某种或某些自我定义的活动”(Gorz
1982:3)。工作和休闲的传统态度也正在发生变化。高兹认为,
以工作为中心的生活将不再可能,也将不再是人们所渴望的。

我们对优先权的考虑正在发生根本性的转变,那就是社会化的工作从属于种种个人自主的活动。“真正的生活”开始于工作之外,工作本身成为拓展非工作(non-work)领域的一种手段,并成为个人获得他所追求的各种可能的主要活动的临时职业。

(Gorz 1982:81)

- 61 工作,在必要的社会生产性活动意义上讲,不可能是自由之源,也不可能是满足之源:工作不可避免要使人异化。工作只是达到自由的手段,而自由只能在工作之外的自由时间获得,工作是不自由的,休闲才能获得自由解放。

本章的目的就在于对这些观点提出质疑。我要关注的不是“后工业”社会的经济和社会预言(尽管这些也可追问),而是要反思这些问题所涉及的工作和休闲的各种道德态度。我将论述,工作是并且仍然是人类生活中主要的基本活动,它是使人自由、满足的活动,是人性发展、至少是可能发展的基础。为此,我在这里要首先探讨并澄清休闲的作用。

一、必然王国

工作是一种使人自由的活动,这种思想当然是马克思哲学的一个中心议题,也是黑格尔哲学的中心议题。但是,人们也发现马克思关于人类工作意义的见解不是完全没有含义不明确的地方(Arendt 1958:105-15;Berki 1979)。特别是,在描述劳动作为必然王国的活动一段中(这一段非常著名),马克思将必然王国与真正的自由王国对立起来,他说自由“只是在必要性和外在目的规

定要做的劳动终止的地方才开始”(《马克思恩格斯全集》第2版,第46卷,第928页)。人们常常认为这些话就暗示着:工作,因为是必要的活动,所以就是不自由的,必然会使人异化。相应地,这些话也被高兹这样的著作家们引用来支持他们的观点(Gorz 1982:95f.,1985:59f.)。

我所关心的不是马克思的这些思想,在这里,我也无意为他的含糊其辞或自相矛盾的指控辩护。但是,不管马克思所说的这些话是什么意思,我的确希望澄清:工作的必要性并非必然意味着工作是不自由的。

不可否认,工作是人类所必需的,我们都是需求的动物,我们必需工作以满足我们的各种需求。这个明显的事实似乎与以下的结论相差无几:即工作不可能是使人自由、让人满足的一种活动。例如,高兹就认为,“工作是强制性的,它是一种受外在力量支配、决定的活动……工作只是挣钱的一种手段,工作本身并不内在地包含工作的目的……工作是不自由的”(Gorz 1982:1-2)。

但是,我们并不能由工作的必要性得出以上这些结论;相反,人们感觉他们的工作是有用的、必要的,这正是工作所带来的主要满足之一。这种感觉,在某种程度上,可以对其他所有令人不满意、不愉快的工作特征,如工作时间长而报酬低、难度大且有危险(如护士与矿工的工作),进行补偿。我必须强调,我如此说,并非要建议人们去忍受或应该去忍受——仍然不喜欢的——那些卑下的或有辱人格的工作,仅仅因为其有用。这是我们所熟悉的社会主义者宣传的英雄工人形象,只要其工作有利于社会福祉,他们就会愉快地、不知疲倦地苦干那些最无吸引力的事情。我的观点没这么奇怪。当然,有些工作有用但实在令人生厌;这些工作尽管有用但人们却避之犹恐不及。但是,承认这一点,并不等于否认我做

出的如下结论:即工作的有用性与必要性常常是满足的重要源泉。

与此相反,如果人们感到工作是无用的或不必要的,那么工作就成为让人泄气甚至厌恶的事。这样的感觉大家应该很熟悉,因为,怀疑工作是否必要对哲学家们和学者们来说,是一种职业性的特殊危险,对广告、媒体等其他不直接从事必需品生产的人员来说,也是如此。更有甚者,没有机会扮演一种有用于社会的角色,是失业人员面对的最大问题之一,退休人员也同样深受其害。事实上,军队中常常采用毫无意义的练习(像挖洞、填洞等)作为一种残酷的惩罚,其形式的确非同寻常。

上述关于工作心理与失业心理的那些著名论据引起人们对以下观点的质疑:即工作,仅仅因为它是必要的,所以就是强制性的。黑格尔和马克思都在更高的理论层面上认识到了工作的这些特征:例如,黑格尔在他的《精神现象学》的“主人——奴隶”一节,集中讨论了奴隶劳动的“服务”性,并在《法哲学》中论述了社会形式的工作如何必须“严格适合于……其他工人的快乐(即需求)”(Hegel 1821:129)。但是,黑格尔并未把这些看作工作的纯粹消极的、不自由的特征,而认为它们是其自我形成与自由特性的表现。马克思的观点与此类似。在没有异化的劳动中,马克思指出,“我会有种直接的满足并认识到我的劳动满足了人的需求,即我将人性具体化了并由此获得了一个对象,这个对象对应于其他人的诸种需求”(Marx 1844b:277)。

此外,工作是必需的,不仅在于工作的目的是为了满足不同需求,而且在于工作所涉及的各种活动,还在于要达到的目的所必需使用的手段。因为,工作活动,在很大程度上讲,是由目的决定的,并且是由达到这些目的所使用的材料和工具的性质决定的。因此,63 正如马克思所说,工人的目的“是作为规律决定着他的活动的方

式和方法的,他必须使他的意志服从这个目的”(《马克思恩格斯全集》第2版,第44卷,第208页)。这也是黑格尔主义的主题,正如卢卡奇(Lukacs)所说:

根据黑格尔主义的劳动观,一种决定性的辩证法是指,行动的原则……必需尊重本来的现实。在劳动的对象中,不可改变的法则在起作用,劳动只有认识这些法则才可能有成果。

(Lukacs 1975:324—5)¹

然而,这也不能表明工作是不自由的。因为,只有通过改造世界,克服重重困难,在改造世界的过程中并通过对世界的改造达到我们的目的,我们才能发展我们的能力、发挥我们的力量,和实现我们的自由。马克思特别清楚地陈述了这种观点。

诚然,劳动尺度本身在这里是由外面提供的,是由必须达到的目的和为达到这个目的而必须由劳动来克服的那些障碍所提供的。但是……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,——而这种自由见之于活动恰恰就是劳动。

(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第615页)

西蒙·韦尔(Simone Weil)一段很有影响的话,陈述了这种观点,这里值得详细引用:

不能认为只有当必然性消失了才能获得完全的自由……。如果工作观念完全消失,人的生存就将被激情和疯狂所主宰。不存在没有原则的自制,而原则来源于人类克服外在障碍所要付出的努力……。甚至最自由的诸种活动形式:科学、艺术和体育活动,也只有做到与工作一样精确、严密、一丝不苟,甚至比工作更精确、更严密、更一丝不苟才有价值可言。大致说来,如果不是庄稼汉、铁匠、水手他们各尽其责并无意间树立了工作的典范,这些自由活动就会流于纯粹的随意之中。个体决不可能停止对他所栖息的强大宇宙的依赖,即使他将不再受制于物质条件,也不再因为各种需求与危险而受制于其同代人,他也会由于灵魂深处持续骚动的情感而更彻底地屈从他人,并且没有什么固定的职业可以再使他免受情感的影响。

(Weil 1958:84-5)²

此外,现代工作形式是一种社会性的合作活动,因工作是由社会组织的,由社会进行协调,并且由不断复杂和扩展的劳动分工所支配。在高兹看来,这进一步表明了:工作不可避免地是一种不自由的并使人异化的活动。他说,工作已经不再是“自主的”活动,不再是工人可以自己控制并自由发挥的生产过程。它已成为一种社会过程,通过外在的强制形式影响单个的工人。

受外界支配的工作是社会化生产过程不可避免的产物……。大量专业化工作任务的协调,需要预先建立各种程序和规则,没有个人临时创造或发明的余地。这种社会生产制度只能像一台巨型机器一样运转,其中所有的独立活

动都必须是从属性的。

(Gorz 1985:50-1)

当然,现代工业化劳动诸种特殊的社会组织形式,常常与个人的发展和自由不相一致,这是事实。这些组织形式涉及劳动的分工,而分工将技术与管理集中在由工程师和部门经理组成的特别小组手中,并指派占绝大多数的工人负责具体的操作等工作任务。这些工作任务则系统化地消除了诸种技术、知识以及工人们独立与创新的机会。此外,在现代工业化劳动的背景中,如何改变这种劳动分工,还很不清楚。但是,要看清高兹观点的不足之处,并没有必要解决这些问题。因为高兹的论点涉及一种极端的个人主义,这种个人主义会迅速解决这些问题。根据这种观点,所有的劳动分工(至少不包括直接的家庭或小群体水平的分工)都和个人的发展与自由相矛盾。社会组织的工作——其本身正在这样的——异化。 65

上述这些观点站不住脚。自由和个性并不是人类的先天属性,它们并非不顾“社会”及其“诸种限制”而自然发展起来。与此相反,人性——包括人的自由和个性——都是历史的产物,人性只有在社会中并通过社会才能得以发展。此外,工作活动在这一发展中起决定性的主要作用。因为,正如马克思所说,“当他通过这种运动作用于他身外的自然并改变自然时,也就同时改变他自身的自然。他使自身的自然中蕴藏着的潜力发挥出来,并且使这种力的活动受他自己控制”(《马克思恩格斯全集》第2版,第44卷,第208页)。

这是一种深刻而十分重要的见解。在工作中,人们发展并锻炼了他们的诸种力量和能力;同时,在这些力量和能力的发展和锻

炼中,他们也发展和充实了自己,并且因此获得了新的技术和新的能力,而这些正是人类自由和个性的真正基础和真正内容。一直往前追溯的话,我们可以看到这些发展变化总是在社会环境中发生的。

此外,这些思想起源于黑格尔。正如马克思所说,“黑格尔哲学重要的……最后的结论”,就是,他

抓住了**劳动**的本质,把对象性的人、现实的因而是真正的人理解为他自己的劳动的结果。人同作为类存在物的自身发生**现实的、能动的**关系,或者说,人作为现实的类存在物即作为人的存在物的实现,只有通过下述途径才有可能:人确实显示出自己的全部类力量——这又只有通过人的全部活动、只有作为历史的结果才有可能。

(《马克思恩格斯全集》第2版,第3卷,第320页)

总而言之,事实上——并且这的确是事实——工作中的社会合作迫使人们采取种种行动并限制着个人的行动,但它决不会消除人类的自由和自主,反而是其发展的条件。

二、诸种需求的发展

我们通过工作不仅满足了现存的诸种需求,而且锻炼和发展了我们的诸种技术和力量,并且创造出各种新的需求。正如马克思所说,诸种新需求的生产是“第一个历史活动”(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第79页),因为,这种新需求的生产,将人类锁定在历史发展的道路上。“必然王国”,即各种

需求的范围,扩展了;但我们的生产能力和满足这些需求的能力也发展了。特别是资本主义和现代工业使生产得以大幅度增长;人们的需求也相应有了很大增长。

对这些发展有两种截然不同的反应方式,一方面,人类诸种需求的增长可以看成本质上消极的和不受欢迎的现象。这常常被认为是卢梭(Rousseau)的观点。他认为,人类在历史发展的早期是最自由、最幸福的,因那个时期的需求极少。随着社会的发展,我们诸种需求的发展比我们满足这些需求的能力发展要快得多,因此,需求的增长是一种祸害——是痛苦的根源,是我们身体中欲望和匮乏的标志。我们的需求愈多愈大,我们就变得愈脆弱、愈不独立,变得愈受奴役、愈不自由。诸种需求组成了一个不断增长的不自由的王国(Rousseau 1973)。

这种人类需求的图画也是高兹和其他“后工业”著作家们观点的基础,并且他们的社会方法也来源于此。现代工业因其产品而创造了一批“错误的”需求,自由和幸福并不来自生产的增长,也不是来自诸种需求的扩张。与社会的发展完全相反,高兹坚持认为,我们不仅应该“工作更短的时间”,而且应该“有更少的需求并消费得更少”：“必然性的、自愿的、集体的限制是……保证自主扩展的唯一途径”(Gorz 1982:122,124)。

正如我们所陈述的,黑格尔和马克思的观点则与高兹的完全不同,他们认为人类诸种需求的增长是人性发展的基本方面。一般来说,人类需求的增长有利于人类走向自由。因为,人性本质上是社会的、历史的。人性——人类诸种需求和自由——是随着历史的发展而发展的。随着需求的不断发展,对这代人来说,是奢侈品的东西,对下一代人来说则成了必需品,并且,现在我们认为理所当然的很多东西,则超出了前一代人的能力,甚至超出了他们的

想象。

这不是要否定现代社会产生的诸种“错误”需求,但是,“正确的”需求和“错误的”需求之间的区别必须用历史的和相对的话语来表达,却是要一直坚持的。并且,这的确涉及否定不切实际的企图,来约束诸种“自然的”或“正确的”固定需求,并且指责超出基本要求的、对所有人性发展有害的方面。

67 这至少是黑格尔的观点。因此,他和卢梭的主张相对应,我已经指出,首先,他坚持“内在于工作的自由阶段”;其次,他认为“自然状态”的简单原始生活与真正的自由相对立,“自然状态”的生活只是在自然条件下像动物一样的生活。“仅仅限制到诸种物质需求和它们的直接满足只是这样一种条件,即将精神需求寄托于自然,因此,那是残酷和不自由的”(Hegel 1821:128)。

这样谈论“残酷”可能会使现代情感难堪,但是,这不应该混淆、遮掩黑格尔的观点,本质上说,这也是马克思的观点。因为马克思说,诸种需求不是人类生活中完全消极的东西,它们并不是只带来痛苦的东西。当斯普林伯格(Springborg)观察到“马克思的人性理论的奇怪之处在于:诸种需求观念和诸种力量观念之间有密切的联系”(Springborg 1981:98)时,她对这种观点已有模糊的想法。这种联系不仅具有“奇特性”,而且,它是马克思理论的主要特征。诸种需求是存在于人类积极形式中的消极方面,这些形式是人类各种力量和各种能力的表现。随着我们各种力量和各种能力的发展,产生了各种新的需求,并且反过来,诸种新需求的增长又刺激我们诸种新力量和新能力的进一步发展。诸种需求和力量是人性发展相同过程的两个不同方面:消极的方面和积极的方面。马克(Markus)陈述了这种重要的观点,他说,因为马克思指出:

人的本性是诸种需求和诸种努力的整体,在这种真正个人的生活整体中,“被动的”诸种欲望和“主动的”各种能力彼此互为前提,并且彼此之间互相转换……。因为人,一方面,是一种主动的存在物,即他可以通过发展和训练他的各种能力来满足他的各种欲望;但是,另一方面,能力一旦形成,它本身又有某种需求,即其活动又作为一种特殊需求出现。

(Markus 1978:63-4)

此外,人性的发展并不一直限于某种纯粹的物质需求和物质能力方面。因为,诸种物质需求和物质活动的发展,导致了精神和文化方面更高的诸种需求和能力的出现和发展,因此也导致了自主性和自由方面的进一步发展。

在这种方式之中,诸种需求的发展,决不是腐蚀和奴役人类,而是人类自由解放的根本基础。因为,真正的自由是积极的而不仅仅是消极的现象,它不只是必然性的对立面,它的获得,不是通过,像高兹一样的著作家们所坚持的,限制诸种需求或限制必然王国。与此相反,诸种需求的发展,要求这方面最完全可能的发展,因此也要求人性最完美的发展,用马克思的话说,这涉及:

财富不就是在普遍交往中产生的个人的需要、才能、享用、生产力等等的普遍性吗?财富不就是人对自然力——既是通常所谓的“自然”力,又是人本身的自然力——的统治的充分发展吗?财富不就是人的创造天赋的绝对发挥吗?这种发挥,除了先前的历史发展之外没有任何其他前提。

(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第479—480页)

三、一种新教伦理？

总而言之,在各种方式之中,工作是必然性的活动,但并非因此就不可避免地异化和不自由。与此相反,工作的必然性正是工作潜在自由特征的基础。这正是我为之辩护的观点。这样做,肯定有人指责我提出了“新教工作伦理”(Protestant work ethic)的观点。的确,毫无疑问,我为之辩护的这些观点,构成一种“工作伦理”。因为,在人类生活中,这些观点给工作以中心位置。但是,弄清楚这种工作伦理与传统新教观念有根本区别,是很重要的。

新教特征涉及韦伯(Weber)所称做的“禁欲”道德问题(Weber 1905)。同时,新教也赞美工作,将工作看成上帝给定的职责和人类的“行为”,它对休闲、特别是消费带来的快乐和诸种需求的满足,则采用限制的态度,它将这些看成“懒惰”和“沉溺”。根据这些观念,新教伦理将工作和休闲相对,生产和消费相对,活动和懒惰相对,并且称赞一种而排除另一种。

显然,有些社会主义的道德主张具有强烈的清教徒特色。例如,在苏联宣传的斯达汉诺夫(Stakhanovite)工作者英雄工人的生活中,就没有休闲和快乐的位置,他们的唯一满足似乎就是从事有益于社会主义的劳动。我为之辩护的观点与此完全不同,因为马克思的人性陈述完全不是清教徒式的,马克思的社会主义思想也不是清教徒式的。与此相反,正如我们所理解的,马克思的哲学具有人性完全发展的美景——具有我们“诸种需求、诸种能力、诸种快乐和生产力等等”完全发展的美景。诸种需求和享受这些需求的拓展,只不过是生产增长画面的一个部分。的确,这种观点与高兹和其他类似著作家相反,他们不切实际地批评“消费社会”,可

以指责其为禁欲和清教徒。因为,他们想限制我们诸种需求的发展,想控制消费的诸种快乐(Ignatieff 1984:ch.4)。

四、休闲的需求

为工作可能是人们的主要满足活动辩护,并不是说工作是,甚至也不是说工作可能是,满足的唯一源泉,或自我发展的唯一源泉。显然,我们不可能在所有时间都是主动的,更不用说在工作中都是主动的。那么,产生的问题就是:什么是人类生活中不工作的地方?什么是人类生活中休闲的地方?

首先,我们除了需要活动,也需求不活动:休息和睡眠,这些都是自然的身体需求。即使只需要特殊数量的休息和睡眠也表明历史、社会和个人重要变化。因为,完全有理由认为,休息的需要和工作的需要是联系在一起的。当人们失业时,他们比在工作时更想睡觉,此外,人们在工业社会精力更加充沛并更加主动,他们比前工业社会的人们休息少得多、睡觉也少得多(参见本书第三章)。这是盖斯凯尔夫人(Mrs. Gaskell)《南方和北方》(1855)一书中的主题。在书中,通过黑尔一家人(Hales)(从英国南方土地新来的)的眼睛,了解了北方工业城镇“密尔顿”(Milton)的情况:

在一个牧师居住的乡村安静地生活了二十多年以后,黑尔先生(Hale)对轻易克服巨大困难的能量感到迷惑;密尔顿机械的力量、密尔顿人的力量等壮观场面给他留下了深刻的印象。

(Gaskell 1855:108)

其次,人们在现代社会,不仅仅需要工作之外的休息,而且需要在工作之外的诸种活动和满足,他们需要休闲。马克思在他早期的著作中,没有适当地把握这一点,那并不重要,因为马克思将精力全部集中到劳动分工和打破旧世界上。例如,在《德意志意识形态》中,马克思构想了一种社会,在这种社会中,我们可以“上午打猎,下午捕鱼,傍晚从事畜牧,晚饭后从事批判”(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第85页)。这就产生了这样一种观念,即所有活动除休息外(但包括“评论”)都可看成“劳动”主题下劳动分工的诸方面。但是,在马克思后来的著作中,他已认识到需要自由,需要不工作的时间,“自由时间——不论是闲暇时间还是从事较高级活动的时间”(《马克思恩格斯全集》第2版,第31卷,第108页)。

当高兹和其他“后工业”社会的鼓吹者讲,用休闲取代工作,并作为人们生活的主要内容时,很清楚,他们的意思不仅仅是休息和睡觉。高兹坚持说:“诸种自主活动不是建立在只想消费的基础上,也不是唯一建立在娱乐上……。它建立在,更深刻的说,与经济目标无关的诸种活动上,这些活动它们本身就是目的”(Gorz 1982:80),他说的“诸种自主活动”指,诸种爱好和手工艺工作,体育活动和娱乐,文化、艺术和诸种社会活动。因此,从特征上讲,休闲,正如所陈述的,不是工作,也不是“必然性王国”,还不是所从事的强制性经济活动,它本身就是目的。

五、休闲的发展

但是,这种与休息和睡觉不一样的活动,不是一种自然的需求,也不是人类生活的一个自然组成部分,与此相反,它属于人类

活动的历史发展领域。强调这一点很重要,因为在像高兹这样的著作家中,有一种很强烈的倾向,即留恋过去的前工业时期,并且作为一种对工作和休闲更“自然的”态度的时期来描绘它。因此,“在所有的前资本主义社会中”,高兹认为,诸种休闲活动

体现在生产工作之中,工作的节奏由带着歌舞的节日和庆典给出,且劳动工具被漂亮地装饰……。存在……一种真正的“流行艺术”,这种流行艺术将工作和生活结合到一起创造一种具有意义和价值的生活方式……,不区分工作、文化和生活。

(Gorz 1985:48-9)

的确,在以打猎和采集为生的早期公有社会诸形式中,不可能明显区别工作和休闲,它们或者存在于整个社会或者存在于诸如个人的生活之中。实质上,社区的所有成员(年幼小孩除外),都要参加社会的必要劳动(尽管一般要受制于性别方面的劳动分工),并且几乎没有措施支持非生产性的成员:杀害婴儿的现象很普遍,且老迈之人(senilicide)有时也要谋生(Sahlins 1974:34)。工作和以现代标准称许的休闲,在日常生活的过程中,混合在一起。在蒂科皮亚人(Tikopian)的工作团体中,弗思(Firth)说,“整个气氛就是一种随意创造的多样化的劳动”(同上书:第57页)。但是,正如莎林斯(Sahlins)提醒我们说,

蒂科皮亚人作出的,从“工作”到“仪式”的周期性偏向,……必需毫无偏见地作出。因为,他们的语言学类型并不作这种区分,但是,构思了两种足够严肃的活动,它们值得借用

通俗的术语……“诸神的工作”(work of the Gods)。

(同上书:第64页)

Yir Yiront, 澳大利亚的一个土著居民群体, 甚至没有区分“工作”和“游戏”。

在这些社会中, 需求很少, 生活很简单, 工作从现代标准看是休闲式的, 这不仅指工作的速度和节奏, 而且体现在工作期间。正如莎林斯所说,

一个很好的例子是, 诸猎人和采集者比我们现在工作的时间少, 也不需要持续的艰苦努力, 寻求食物是周期性的, 休闲时间充足, 每年每人日间睡觉时间比其他任何社会条件下的人都多得多。

(同上书, 1974年版, 第14页)

如果只是没有工作就足以构成休闲, 那么, 我们将不得不回到这些社会来寻找我们“休闲社会”的模式, 但这是一种错误。因为, 假如他们的工作是休闲式的, 那么, 也是这种情形, 即他们的“休闲”是必不可少的。的确, 在这种背景下谈论“休闲”是成问题的: 因为, 这些人的很多非工作性的活动既不是“自由的”, 也不是“自主的”, 不是作为目的本身的活动。这些社会的诸种艺术和手工艺, 诸种仪式和典礼, 构成了生存所需必要劳动的重要方面, 正如莎林斯所说,

这并不足以推想出: 生产是……受制于任意干涉的……通过借助其他约束, 它们“非经济的”约束……。这些仪式、

多样性、交际和休息的其他诸种断言,只是经济的补充,或者说,如果你同意的话,对经济来说,只是上层建筑适当的动态配对物。

(同上书,1974年版,第65页)

休闲领域的拓展,不同于工作,它是同没有必要劳动的各阶级和群体的出现联系在一起,这种发展的经济基础是必要劳动和剩余劳动之间的区别。必要劳动是指维持给定社会的生存和历史发展所需要的劳动部分的生产,而剩余劳动是指必要劳动之上的生产劳动,即创造了不劳动的特殊群体。“剩余劳动在一方面创造出来,与此相适应,负劳动,即相对的懒惰(或者在最好的情况下,是非生产劳动)则在另一方面创造出来”(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第379页)。因此,剩余劳动的创造也为诸种“更高级的”休闲活动的发展打下了基础,“群众的剩余劳动不再是一般财富发展的条件,同样,少数人的非劳动不再是人类头脑的一般能力发展的条件”(《马克思恩格斯全集》第2版,第31卷,第101页)。

六、资本主义和现代休闲

资本主义特别适合剩余劳动的无情扩张。在资本主义的最早阶段,剩余劳动的扩展,部分是通过延长劳动时间和强化更固定的劳动习惯获得的。在这个时期,工作时间和非工作时间完全分离开来(Thompson 1976)。但在这种背景下谈论“休闲”是错误的,因为,工作时间不断延长,以致工人们甚至没有足够的时间休息和恢复。但是,后来,剩余劳动的扩张主要是通过提高劳动生产率和

劳动效率获得的。通过不断使用新的机器,不断激励来提高生产率的确是资本主义发展的重要特征:“封建社会不能生存,是由于缺乏生产工具的不断革新”(Marx and Engels 1848:36)。

不能认为,生产更多的产品必须用更多的劳动时间;相反,也不能认为,工作时间的减少必定生产得更少并且消费得更少。这是很简单的事实。高兹却有这样的倾向,即认为劳动时间和生产、消费正相关。我们已经知道,他认为,我们应该既“工作更少的时间”又“消费更少的东西”,并且他经常写的东西表明这两方面好像是联系在一起的。但是,现代工业的革命性影响之一就在于突破了这种关联,“随着大工业的发展,现实财富的创造较少地取决于劳动时间和已消费的劳动量,较多地取决于在劳动时间内所运用的作用物的力量”(《马克思恩格斯全集》第2版,第31卷,第100页)。

过去150年间生产的巨大增长,既为劳动人民生活标准的稳定提高打下了基础,又为劳动人民需求的稳定增长打下了基础,同时,也使得人们的劳动时间逐渐减少。例如,在美国,平均每周的劳动时间,就从1850年的约70小时减少到1956年的41.5小时(Zeisel 1958)。由此产生的自由时间,结合劳动人民需求的增长和劳动能力的提高,创造了现代大量的休闲现象。因此,休闲,在现代意义上——作为大量劳动人民喜爱的、非工作活动的积极现象——已经是一种现代现象和现代工业的产物。决定休闲发展的,不仅是劳动时间的减少,而且是需求的变化和诸种休闲活动能力的提高。正是这些变化,使现代休闲得以凸显。现代休闲也就不是被动和闲散的时间,而是积极活动的领域和创造的领域。

这些休闲活动,包括高兹所称做的“诸种自主创造活动”是——园艺,做你自己喜爱的事情,手工艺等等。毫无疑问,很久

以前,劳动人民从事这些生产方式的劳动就是积极主动的(Pahl 1984)。但是,除了失业的情形以外,这些活动现在已有了诸种休闲活动的特征:它们已在必要的经济活动领域之外,并且主要也是为了活动本身的乐趣(尽管,它们的效用常常的确也是乐趣的一部分)³。

同时,教育得以不断发展。群众媒体的大量出现和高涨——电视、报纸杂志、通俗文学和流行音乐——导致人们的文化阅历空前发展,这通常很容易诋毁这些发展在大众文化内容上的低劣影响。但同时,大众传媒又有助于人们获取知识,有助于人们的教育,有助于拓宽人们的眼界,并且有助于将前所未有的艺术和文化引入人们的生活。现在,娱乐和体育活动不断普及,随着诸种小酒店、俱乐部和旅馆的遍地开花,人们的社会生活不断丰富,各种假日和旅游的机会也不断增加(Dumazedier 1967:chs1-2)。

我强调这些发展,不是为了不加鉴别地赞同现代休闲的诸种特殊形式,而是为了强调近100年来在非工作活动方面所取得的各种深刻变化。尽管劳动时间的减少(19世纪早期劳动时间达到极限)是这些变化的必要条件,但如果仅仅只有劳动时间的减少,这一切也都不可能发生,所有这些变化同样需要人们的诸种需求 74 和能力的发展,同样需要诸种制度和设备这方面或那方面的配套发展。

此外,所有这一切,在某种程度上,都与作为诸消费者的人们相关,并且消费者不断发展的诸种需求,已经成为资本主义工业劳动十分重要的组成部分。就这个方面而言,资本主义的战略特点和态度已经发生了深刻的变化。在资本主义的早期阶段,对流行的消费和休闲都是清教徒的态度,诸种教会和企业都反对工人阶级的各种乐趣和各种娱乐活动。不管是上班还是下班,他们都控

制喝酒,他们力图限制休闲和享受的主要流行形式:各种美好的事情,各种节日和各种假日(Pollard 1965:ch. 5;Thompson 1967)。

如今,与此相反,我们鼓励消费,鼓励发展诸种乐趣,并且鼓励纵情享受诸种乐趣。资本主义对休闲的态度只不过是清教徒式的,高兹和其他类似的著作家就是这种观点,他们渴望朴素而简单的生活,他们是新的清教徒,因为他们想增加休闲,而又不拓展经济发展和享受活动所带来的消费者的诸种需求和能力。马克思的思想与此不同,他不是清教徒式的态度,他称赞资本主义所带来的生产产品的大幅度增长,并称其为“文明面之一”(《马克思恩格斯全集》第2版,第46卷,第927页),这不仅是因为马克思允许休闲时间的拓展,而且是因为创造了诸种需求和能力,它们使这种时间真正成为“自由王国”,正如马克思所说:

真正的经济——节约——是劳动时间的节约……而这种节约就等于发展生产力。可见,决不是禁欲,而是发展生产力,发展生产的能力,因而既是发展消费的能力,又是发展消费的资料。

(《马克思恩格斯全集》第2版,第31卷,第107页)

七、工作和休闲的关系

休闲是一种现代现象,它在生活中的位置越来越重要。事实上,按照高兹的观点,“自主的事情”现在是我们优先考虑的主要事情,并认为工作只不过是达到优先考虑事情的一种手段。但是,现在我要指出,这种观点是解释这些发展的一种片面方式。当然,

75 经济发展带来了自由时间——关于这一点,高兹是对的。经济发

展也带来了主动享受所获得的诸种需求的增长和能力的提高,这些是过去 150 年来的主要趋势,并且还有很多理由相信,这些趋势还将继续。但是,尽管休闲的确在人们的生活中起着越来越重要的作用,仍然有诸多理由质疑这种观点:休闲已经取代工作,它已成为人类优先考虑的主要事情和目标。

高兹要我们说“再见,工人阶级”,并想让我们对马克思主义说再见,同时他陈述他自己的这些观点,就好像它们是“后工业”思想中最近的事情。但是,关于工作是诅咒的事情、休闲是主要美好事情的观点,一点也不新奇,更不用说不是“后工业”的新奇之事,恰恰相反。到目前为止,在大多数阶级社会中都有一种特权休闲阶级,他们垄断了教育和休闲,并且体现了最高的理想、最有价值的生活形式(艺术家、科学家、政治家、武士等等)。但是,现代的显著特征是,随着群众休闲的增加,纯粹懒惰富裕的休闲阶级已经明显减少。亨利·勒费弗尔(Henri Lefebvre)说,“我们这个年龄的人亲眼目睹了,1880 年至 1940 年间,‘靠投资生活的闲散人’、不做任何劳动的人的最后衰落”(引自 Dumazedier 1967:35)。随着闲散富人的减少,贵族阶层也减少了,不劳动的道德规范也逐渐消失,富裕的男人——和越来越多的富裕女士也——越来越感觉到从事某种工作活动的责任,甚至英国皇室家族也希望为他们的(相当多的)收入工作,当人们感觉到他们没有在公益事业上做足够多的事情时,人们会批评他们。高兹和其他“后工业”社会的预言家们的观点与此相反,他们所认为的理想生活是纯粹休闲式的观点,在现代不再具有意义也不再具有现实基础。

与此相反,人们越来越感觉到,休闲只是在工作的环境中才具有价值,休闲就像是工作的补充,休闲一旦与工作分离,成为一种独立的活动时,它就不再具有任何价值。失业的经历是最为戏剧

性的实例。按照高兹的标准,失业,作为一种完全“不工作的解放”,应该是休闲、自主和自由的完全实现,但是,在这些话语中谈论失业将会是荒唐的事情,因为,休闲或自由是完全不同的一种现象,这不仅仅是因为经常涉及到的经济方面的苦难(Jahoda 1979, 1982)。

76 诸种休闲活动,如读书、园艺、编织、观看电视或者在俱乐部中与朋友约会,在生活或工作的环境中,是一种乐趣和满足。但是,如果在那种环境之外,这些活动本身却不能够为生活提供任何满意的感觉。可从中得到乐趣的和有益的兴趣或空余时间的活动,不足以成为生活的主要活动,因为,这种追求的娱乐活动主要是在与工作相对时才具有价值——并且,更准确地说,因为它们不是工作,不是必然性的诸种活动,而只是从事它们所带来的快乐。

人们自己的快乐不是生活的充分目标或目的,人们——实际上是所有的人——想要的和追求的都超越了这些。他们想要的和追求的活动是,能够在公共领域取得成就,和能够对社会有所贡献的某些东西。总而言之,他们既需要工作,又需要休闲。作为一个例证,我要提到与这个主题有关的,我与一个熟人的最近一次谈话。我的这个熟人,他有一个25岁左右的儿子,这个儿子曾经上过大学,但他的所学与他的兴趣不一致,他学得不好,大学以后,他没有找到工作。他在音乐方面有才能——他曾经是个鼓手——但他被职业音乐世界的商业主义抛弃了,并且他已经感觉到,他已做了太多的承诺以致不能将音乐作为职业。目前,他只好以社会保障为生,慢慢固定地住在一处被遗弃的房子中,并且和他的朋友们一起演奏音乐。他已不想工作,他的父亲告诉我说,他很愉快。他父亲陈述这个故事,是为了反驳我为之辩护的理由。

现在,这类故事很普遍,至少在西方世界的特殊人群中是很普

遍的。高兹的哲学,的确,概括了这些人,并且,在理论话语中,试图证实他们所显示的工作和休闲的态度。在什么程度上,他们对我提出的观点产生疑问呢?反驳我观点的那个青年人,显然是受过教育的和相对有特权的人,他比许多其他失业人员的情况都要好得多。这一点很重要。人们完全可以引用大量失业者的很不愉快的故事,但是,抛开这些不谈,仍然采用这一个故事,还是提出了这样的问题:这是一种理想的生活吗?或者这是一种满意的生活吗?

作为嗜好的音乐是这样一回事,即它是工作的补充,并且从中可以得到放松:不问所做的是做什么,只是做些事情来追求快乐,追求自我表现,追求自我磨炼。但是,假如这要成为人们生活的主要活动的话,那么,人们就会采取不同的态度,很可能对其具有不同的需求。因为,几乎没有什么人只将自我磨炼作为生活的充分目标,艺术家的工作也通常不只是一种自我表现。我刚刚提到的那个年轻人,对我的观点不是一种必然的反驳,因为,当人们年轻的时候“离对”是一回事,但是,有证据表明,随着年龄的增长,他们之中几乎没有人对这样一种生活仍然感到满意(*Work in America* 1973)。

当然,对这种概括也有些例外。有的艺术家对他们艺术的追求,纯粹是内心的冲动,并且纯粹是他们自我表现的个人需求,但他们稀少得很⁴。更经常的情况是,艺术家们希望他们创造的东西,不仅仅能满足他们自己的内心需求,而且能满足其他人的诸种需求⁵。他们一般都想交流,都希望能为他们的劳动成果找到观众,并希望能得到观众的欣赏,因为他们从事的是创造性的生产活动,像所有生产活动一样,只有在消费过程中被消费才能达到最终目的。马克思有一段陈述表达了这种观点,他说,

产品只是在被消费中才成为现实的产品,例如,一件衣服由于穿的行为才现实地成为衣服;一间房屋无人居住,事实上就不成其为房屋;因此,产品不同于单纯的自然对象,它在消费中才证实自己是产品,才成为产品。

(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第32页)

当艺术具有了这种交流特征,它就能成为最高档的诸种活动,但它也因此会具有生产活动的特征。另一方面,如果艺术的唯一目的只是个人的快乐和自我磨炼,那么,艺术就会降低到只是嗜好和消遣的水平,尽管它在劳动生活的背景中也可能具有价值和回报,但它本身仍然具有不足。

柏拉图,在《理想国》的洞穴比喻中,这样描述道,一旦哲学家艰难地离开了那个洞穴——一旦他见到了阳光并且获得了上帝启发的知识——他如何必然回到那个洞穴的黑暗中,并且如何将他的知识传递到仍然限制在洞穴中的人。柏拉图认为哲学家这样做,必须从社会利益出发(Plato 1945:514a-521b)。但是,我在这里提出的观点是,哲学家回到洞穴中,也同样是从哲学家自己的利益出发。因为,哲学,像艺术、音乐和其他创造性的活动一样,只有它具有社会需求而不仅仅是个人的需求时,它才能圆满地达到目的。在生产生活的其他环境中,人们可能不需要那么多的哲学,甚至不希望有哲学,但是,如果它成了人们生活的主要活动,那么人们肯定会愿意,因为生产活动——需求的的活动,必然王国的活动——是人类满足的基础。

我已经批评了高兹和其他“后工业”社会提倡者的思想,与他们的思想相反,我认为,工作是、仍然是人类生活的主要活动。我

十分清楚,我今天的这些思想,对许多人来说不太舒服。很多人目前已经失业或面临失业的威胁,这是人类的悲剧:那也是我陈述的含义所在。我没有提供解决这些问题、也没有提供矫正这些问题的实际方案,但是,我确信,认识到这些问题,比坚持那种错误希望要好得多:即比认为“后工业”社会的到来将在某种程度上提供可接受失业的一种生活方式要好得多。 78

第五章 异化和经济发展

79 我们正经历一个主要的经济发展阶段,一个戏剧性的时期——甚至是带有创伤的时期——工业和社会的变化时期。这个结果,一方面,带来了现代化和经济的最新发展,以及效率和生产力的发展,然而,同时,这些发展又带来了深刻的分裂性和破坏性的社会影响。无数的个人、团体,甚至是整个地区的生活,都发生了改变,通常是破坏性的改变。成千上万的人被迫失业,或者发现他们自己受制于残暴的新工作方式。在这些新的工作方式之中,他们的技术贬值,他们的自主权和主动性也消失了。

对这些发展的反应,逐渐形成了两种截然相反的观点。一方面,这些变化的支持者倾向于用纯粹经济的观点,考虑这些变化所造成的问题。他们只关注经济指标,似乎总是遗忘目前所发生的一切对人类和道德的影响。但是,与此相反,批评者关心的则总是道德因素,缺乏经济的考虑,他们通常沉浸在对现代生活条件的一种幻想的敌视态度之中。

两种回答都不是令人满意的。尽管我支持现代化和发展的价值,但这不仅仅是在经济方面的考虑。因为,现代化的批评者们强

调现代化和发展对道德和人类的影响,是一个重要因素,这一点确实是正确的,而且是不容忽视的。但是,我仍然想对被普遍接受的市场和现代工业对道德的影响是纯粹消极的观点提出质疑。工业发展对人类具有双重影响:既有积极的方面又有消极的方面。马克思在这方面进行了深刻的阐述。我将在下面展示,马克思这方面的思想为我们思考这些问题提供了一个哲学框架。在这个框架中,我们既可以避免片面的经济观点,又可以避免陷于幻想。

80

一、马克思论经济发展

众所周知,马克思关于19世纪英国资本主义与工业发展对人类的影响提出了强有力的批评。他用栩栩如生的不妥协的语言,描述了工业化的残缺和破坏性的影响。他揭示出,在资本主义的起始阶段,市场经济力量是怎样逐渐与中世纪的社会基础——自治的和相对自足的乡村农户发生冲突的。这些不断发展的市场力量,最终把乡村生活方式,连同与其相关的社会纽带和诸种关系,一起消除和扫清了。在这些地方,市场经济建立了“金钱联系”,建立了充满敌意和竞争的市场世界。

因此,农村人口被独立的生产方式所剥夺。他们被驱逐出家庭和乡村,被成群地赶入工业城镇和城市,被迫进入工厂劳动,被迫从事其他方面的职业——也面临失业。这些发展糟糕的影响以及盛行于早期工业城镇和工厂的那些不幸遭遇和非人待遇,是众所周知的,以至于不需要进行描述。

更甚的是,尽管大规模工业的发展带来了人类劳动的物质生产的极大膨胀,但是,至少在其刚开始时劳动人民很少从中获益。在普通人看来,工业革命早期的岁月没能或很少带来物质生活水

平的提高。事实上,人们的物质生活水平甚至还倒退和降低了。这无疑是包括马克思和恩格斯在内的当时许多观察家的观点。马克思在1856年写道:“在我们这个时代,每一种事物好像都包含有自己的反面。我们看到,机器具有减少人类劳动和使劳动更有成效的神奇力量,然而却引起了饥饿和过度的疲劳。财富的新源泉,由于某种奇怪的、不可思议的魔力而变成贫困的源泉。”(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第775页)¹

进一步说,工业特别是工厂的劳动,意味着自主性的终结,意味着个体的工作被控制和限制。工作变成了一种直接的社会合作性活动,许多工人们的活动都得进行广泛的协调。不难看出,为什么很多观察家——那个时代和那个时代以来的观察者——都认为这些发展是有害的和破坏性的。

81 没有人比马克思更有力地描述那些消极的特征。然而,对于所有这些来说,他并不是把这些发展看作纯粹和唯一有害的和邪恶的,因为他意识到它们也有其更积极的方面。通过摧毁自给自足的农户家庭,消除了其自主的生存,农村的成员被迫脱离了与世隔绝和孤立的状态,改变了不曾被改变的乡村生活节奏和生活方式。他们从土地的束缚上被解放出来。通过终结传统的联结方式和传统关系,他们从农奴的枷锁中获得了摆脱,从封建主的奴役性劳动中获得了解放。

此外,市场和现代工业的影响,并不仅仅意味着传统社会形式和传统社会关系的解体和重组,而且意味着它将创造新的、更大更发达的社会关系。人们集中于城镇和城市,他们汇集在那里。他们在工厂的活动是分工协作的,他们的接触和交流也就增加了。人们的眼界拓宽了,觉悟提高了,力量也增强了(cf. Gaskell 1855)。普通的工人群众,首次被带入社会化的世界,并最终被推

上政治舞台。

恩格斯说,资本主义工业的主要产物,是现代工人阶级,即无产阶级²。

要创立现代革命阶级即无产阶级,就绝对必须割断把先前的工人束缚在土地上的纽带……1872年的英国无产者比1772年有自己的“家园”的农村织工不知要高出多少。……只有现代大工业所造成的、摆脱了一切历来的枷锁——包括把它束缚在土地上的枷锁——并被驱进大城市的无产阶级,才能实行消灭一切剥削和一切统治阶级的伟大社会变革。

(《马克思恩格斯全集》第1版,第18卷,第244—245页)

显然,对工人阶级的这一描述,具有强烈的浪漫和理想主义色彩。随后的历史对无产阶级的这一革命性特征提出了质疑。事实上,我们应该对作为一种革命力量的无产阶级说再见的观点,时至今日,已经是政治上的老生常谈了。所有这一切,都对马克思主义的主要观点,提出了根本性的问题,而此时,它们并不是我所考虑的问题。我在这里阐述的观点更简单,也更基本。那就是,即使马克思有关工人阶级的政治构想没有实现,他关于工业对劳动人民的影响并非完全是消极否定的思想,也是不无道理的。除了最初的发展所带来的苦难和倒退,工业使普通的劳动人民走进了公共场合,并登上了政治舞台。无论是否作为革命的代理人,正如恩格斯所说,它还是将“最后的一些还对人类共同利益漠不关心阶级卷入了历史的洪流”(《马克思恩格斯全集》第1版,第2卷,第284页)。对他们来说,这意味着,他们眼界和觉悟的空前提高,他们社会关系的空前拓展,他们活动范围的空前开放,因此也是他们真

正自由的空前扩大(See also Sayers 1992)。

二、不列颠在印度的统治

这些思想——基本上来自于黑格尔的思想——贯穿于整个马克思的著作。在马克思写于1853年的关于不列颠在印度统治的文章中,这些思想被阐述得特别坚定详尽。那个时候,不列颠在印度统治的破坏性影响非常明显——并且事实上,这也是那时明显的唯一方面。马克思说,“英国则摧毁了印度社会的整个结构,而且至今还没有任何重新改建的迹象。”(《马克思恩格斯全集》第2版,第12卷,第139页)而且,这种破坏,马克思强调说,并不仅仅是,甚至主要并不是政治或军事压迫的结果,而主要是贸易和工业的影响。这种破坏“与其说是由于不列颠收税官和不列颠兵士的粗暴干涉,还不如说是由于英国蒸汽机和英国自由贸易的作用”(《马克思恩格斯全集》第2版,第12卷,第142页)。

然而,由于以上的所有原因,马克思已经预见到,资本主义制度和机器大工业已注定它最终将产生相互矛盾的影响,这种影响既有消极的方面又有积极的方面。“英国在印度要完成双重的使命:一个是破坏的使命,即消灭旧的亚洲式的社会;另一个是重建的使命,即在亚洲为西方式的社会奠定物质基础”(《马克思恩格斯全集》第2版,第12卷,第246页)。因为,马克思能够看出,自由贸易和现代工业的发展——特别是铁路的影响——将会以两种对立的方式使印度社会发生转变:摧毁其传统社会的基础,并且在这个过程中,摧毁古老的劳动分工和原有的等级制度体系,也就推动着印度进入现代社会。

英国资产阶级将被迫在印度实行的一切,既不会使人民群众得到解放,也不会根本改变他们的社会状况,因为这两者不仅仅决定于生产力的发展,而且还决定于生产力是否归人民所有。但是,有一点他们是一定能够做到的,这就是为两者创造物质前提。难道资产阶级做过更多的事情吗?难道它不使个人和整个民族遭受流血与污秽、蒙受苦难与屈辱就实现过什么进步吗? 83

(《马克思恩格斯全集》第2版,第12卷,第250页)

毫无疑问,马克思必定再次遭受批评,因为他太乐观了,并且将西方对第三世界的影响看得太理想化了。在印度,等级制度体系和传统的生活方式,像马克思所设想的,已经证明不能够抵制住蒸汽机和自由贸易的侵蚀影响。然而,在1857年,在他写这些文章后的仅仅几年,印度爆发的兵变预示着反对英国统治斗争的开始,并且这种斗争在1947年最终成功地赢得了印度的独立。马克思描述的矛盾影响的主要观点,为他博得了非凡的尊敬和荣誉。

总之,马克思的观点是,资本主义制度和大规模的工业具有相互矛盾的影响,它们的发展不但有消极的方面也有积极的方面。只有这样理解,我们才能够把握资本主义的特征,也才能够正视在发展的基础上超越它的可能性。因为,如果资本主义对人类的影响只是唯一消极和破坏性的话,那么,就不可能有资本主义发展的条件,也不可能产生资本主义的代理人。“如果我们在现在这样的社会中没有发现隐蔽地存在着无阶级社会所必需的物质生产条件和与之相适应的交往关系,那么,一切炸毁的尝试都是唐·吉珂德的荒唐行为”(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第109页)。在这个层面上,尽管它给人民带来了苦难与屈辱,但是,工

业的发展最终会是一种进步的和自由解放的力量。

三、劳动过程

到目前为止,我已经考察了资本主义和现代工业对社会的大规模影响。然而,当我们在劳动过程中研究它们对个体的影响时,类似的观点也适用。布雷斐曼(Braverman)在这个领域的著作是极其重要的(Braverman 1974)。他认为,在资本主义条件下,大规模工业的发展已经带来了劳动的分工,其中劳动的脑力方面和体力方面正渐渐彼此分离开来。计划和实践在劳动过程中也被分离开来,而且作为人们的生活需要而分配给不同个体。技艺工作的传统整体性被分为不完整的部分——被分解为一系列简单而常规的操作,没有任何技艺的工人就可以进行的操作。

因此,生产过程已经隶属于劳动分工。在劳动分工的情况下,一边是大量没有技术的操作工——他们除了自己的“双手”外,不需要知道所从事生产过程的任何知识;另一边是少量科学家、设计师、工程师和其他技术员、管理员,他们设计、计划、组织和监督整个生产过程。布雷斐曼(Braverman)认为,在这种方式中,大多数工人们的工作与技术日益分离,系统地分离,他们也就不断地退化,其工作越来越跌价。而知识、专长、技能、能力和控制却集中在少数管理和技术阶层中受过教育的精英们的手上。简言之,在布雷斐曼看来,资本主义工业化对人类的影响,在大多数劳动人民看来,完全是破坏性的和消极的。

布雷斐曼的著作已经造成巨大影响,而且也会如此(Thompson 1989: chs3-4)。然而,我想说明一点:事实本身远比描述的情况复杂。工业化的影响比布雷斐曼意识到的更为矛盾:不仅有

消极的方面,也有积极的方面。首先,布雷裴曼把手工劳动形式视为其出发点(Wood,1982),手工劳动被看作是标准的和理想的,而成为衡量和评价随后工业发展的依据。在资本主义工业化的最初阶段,这为我们提供了一个足够明确的标准,但随着工业化过程的推进,其评价的基本问题逐渐凸显。

布雷裴曼把自己的描述完全建立在这种深刻而详细探讨的基础之上,即马克思《资本论》第1卷的主要章节中所给出的、关于资本主义制度下工业发展过程的探讨。马克思指出,在资本主义制度下,劳动分工如何经历两种完全不同的发展阶段。在资本主义生产的早期,即机器大生产时期(在英国,从16世纪中叶持续到18世纪60年代末),传统手工艺品的生产已经被分割为它们组成部分的生产;而且每一次分离出来的、不完整的部分都被分配给个体工人作为他的唯一活动。这些分离的部分,然后被集中在一个彼此关联的生产车间中。这就是小工厂中的劳动分工过程,也是亚当·斯密在《国富论》(Smith 1776:Bk 1, ch. 1)开头所作出的著名描述。

在手工劳动中,工匠拥有知识并控制整个生产过程。随着工业化生产的来临,这些全面的技术工人被细分的操作工所取代,后者终生重复同一简单的操作,而资本家则组织和管理整个生产过程。但是,在另一方面,手工艺品的制作技艺和方法并没有改变,工序和使用工具并没有明显的改变,只是劳动的社会组织和分工发生了变化。正因为如此,在这里,技术分离的概念是很清晰的。正如马克思所说,这种制度“把工人变成畸形物,它压抑工人的多种多样的生产志趣和生产才能,人为地培植工人片面的技巧”(《马克思恩格斯全集》第2版,第44卷,第417页)。

资本主义发展的第二阶段是从工业革命开始的,其间引进了

机器,并发展了大规模工业。我认为,布雷裴曼往往会把两个阶段合在一起,而忽视它们之间的差别。他把机械化和自动化视为从机器大生产时期开始的,生产过程的延续和细化。然而,它们的含义却不仅于此。

随着机器的发展,生产过程本身被注入了新的不同的因素而明显地改变了。一方面,在机器的专制统治下(机器采掘、机器种植等等),人们创造了许多新的常规性的、重复性的操作,同时机器也取代了大量常规性的、重复而繁重的体力劳动。在黑格尔的预言中,马克思也这样说过,人逐渐“使机器能够完成以前工人完成的同样的劳动”(《马克思恩格斯全集》第2版,第31卷,第99页;Hegel 1821:129)。此外,与任务进一步的分工与简化的过程和熟练技术逐渐消失一样,一个相反的过程也出现了,即产生了新的技术领域。它们需要所有新领域尤其是在机器和科学上的专家,这就诞生了新的学科分支。简言之,这既是一个新技能产生和社会进步的过程,又是一个技能退化和道德沦丧的过程。

评价这些相反过程的总体结果或工业化对技能水平的总体影响并非易事,因为技能这个概念,起先似乎是非常清晰和客观的,但经检验证明却是一个极其令人困惑和相对的概念。人们经常以所受培训时间的长短来评价技能的高低,但这种评价是以“无技能者”的技能,即人们正常进入车间的技术水平为基准的。这在不同的社会、不同的时期是有着很大的差异的。

86 例如,考察20世纪汽车逐渐取代马作为交通工具的情况,我们发现,在20世纪初,马很普遍,许多人仍然是在这样的条件下长大的,即学会骑马是他们成长过程的一个标准部分。因此,骑马的能力并不是被视为一项特殊的技能。另一方面,汽车很稀少,驾车的能力也就成为一项重要的技能。今天这种情况几乎完

全颠倒过来了。然而,传统的判断与这些事情的内容几乎没有关系,并且也没有告诉我们驾车比骑马,在某种绝对意义上,是否需要更多的技能(Braverman 1974:432ff.)。

然而,似乎很清楚的是,工业化的影响就技能而言并不是完全消极的。此外,还有这种可能,因为在工业化的早期,工人们并不都是工业条件的纯粹的被动受害者,他们并没有都成为一个无技能的道德堕落的群体。可能对此的最好说明是,随着工业化的不断发展,工人的教育水平稳步增长。布雷斐曼坚持认为,教育水平的提高并不是一种对工作需求的直接必然的反映,这无疑是正确的。但当他认为,学校教育已与职业需求失去了任何联系,而已成为一个旨在使年轻人远离街道、远离失业统计的巨大的“青少年管教”(teen -sitting)工程时,却极大地夸张了这一点(ibid : ch. 20)。

相反,从长远来看,工人的教育水平有了一个真正重要的提高,这似乎很明显。但这只是一个更广阔图景中的一部分,因为在公共生活的所有领域中,工人的参与活动也稳步增长,并且所需的技术和能力也不断提高。假如工业劳动对人类只有纯粹消极的、消解技术的和使道德堕落的影响,那么所有这些都是相当不好理解的。

四、进步和幸福

但是,毫无疑问,有些观点似乎仍然很奇怪。首先,认为资本主义和工业在精神上有益于劳动人民,这似乎是非常矛盾的;而甚至把这些观点归于马克思,那就更加奇怪了。有两点在某种程度上可以缓和这种矛盾:一个是相对直接地澄清问题,另一个则要哲

学化一些。

87 那么,首先,我必须说清楚,当我讲资本主义和工业的发展带来了人类进步时,我的意思并不是说,资本主义和工业的发展增加了个人的幸福,也不是说增加了物质方面的福利。与此相反,我一直强调的是,人们的诸种活动和关系的拓展,社会活动和社会意识的提高,都源于市场和工业的发展。但是,几乎没有理由认为,这些发展增加了幸福,特别是最初的影响,更没有带来幸福。人们只会唤起对早期工业城镇可怕条件的回忆,或像印度那些国家一样受资本主义工业的影响所产生的痛苦和混乱的回忆。

许多著作家认为,社会进步不一定增加幸福,这方面没有谁比涂尔干(Durkheim)描述得更为清楚。他认为,更大范围的活动和意识,意味着个人可以享受更多种类的满足,并且可能会提高满足强度。但是,同样的情况是,它也会增加痛苦和不满意的范围和强度。

当今,展示给我们的快乐确实有许多,这些快乐比较简单,我们自然是意识不到的。但是,另一方面,也证明我们遭受了巨大的痛苦,并且可以肯定平衡决不在我们的手中。

(Durkheim 1893:186-7)

密尔(Mill)在《功利主义》一书中,通过区分更高级的快乐和较低级的快乐,阐述了与此类似的观点(Mill 1863; see Chapter 2 above)。与密尔相同的是,涂尔干相信有发展;与密尔不同的是,他怀疑发展是否可以用功利来衡量。

快乐,像痛苦一样,本质上是相对的。客观上可以肯定的

是,没有随着人类的进步可以逐渐接近的绝对幸福。……较低级社会的幸福不可能是我们的,反之亦然,更高级社会的幸福也不可能是我们的。一种也不可能比另一种更伟大。因为,除了规定我们的一般生活、特别是我们的生活方式的力量以外,我们不可能衡量它们的相对强度。原始人有原始人的生存,特别是具有他们自己的生存方式,就像我们有我们的生存方式一样。……因此,在劳动的分工中,幸福和进步的变化没有什么联系。

(Durkheim 1893:194)

简而言之,涂尔干并没有用功利主义的话语设想进步 (cf. 88 Durkheim 1897:366ff.)。他认为,在历史的进程中,需要人类的力量和能力来发展人类的诸种活动和关系,但是这一点能否增加人类的幸福还是一个疑问。而无论如何,把这些变化看成进步就意味着,我所陈述的历史发展,既是必然的又是具有人为价值的,即使我们为此遭受了痛苦和苦难。回到更早更原始的阶段是不成问题的,但文明的现代形式,即使具有诸种不满足,也比从前更为优越。

五、人类的堕落

即使如此,像资本主义这样一种破坏性的现象可能是进步的思想,也许仍然似是而非。正因为如此,这里的确有矛盾。资本主义的影响是矛盾的,它涉及的进步形式也是如此:它只有通过人们的剥削和异化才能达到目的。但是,这种异化又是必不可少的阶段,正因为此,就不能认为异化只是有害的。这就是我坚持的

观点。

我知道,这不是马克思异化概念的通常解释。但是,如果要与他历史理论更宽阔的背景相适应,这个概念就必须在这种方式之中进行解释。以这种方式解释,也许看上去就不太奇怪了,马克思可以被看成是黑格尔哲学思想特征的发展。

黑格尔,像马克思一样,有一种很强的历史进步观,他信奉经济发展带来的好处。在黑格尔的思想那里,没有丝毫浪漫的幻想——他不同意回到原始的单纯状态之中。并且,对这些观点的哲学和形而上学的描述,黑格尔比马克思更为清晰。他引用有关伊甸园的圣经故事来表述一种更早、更简单和更自然生活状态的思想。在这种状态之中,人类与其自然和睦相处,与此相反,堕落后的文明却不是和谐的也不是统一的,它是我们所处世界的异化和自我异化。

89 根据圣经故事,亚当和夏娃被安放在一个花园之中,这个花园生长着一棵结满善良和罪恶之果的知善恶树,上帝禁止他们吃这棵树上的果实。黑格尔说,这一故事似乎意味着,人类的原始状态是简单无知的。此外,这一故事似乎还表明,这种无知状态是我们渴望的理想状态。但是,黑格尔对这种解释提出了质疑。当然,堕落之后的情形,不和谐与异化的状态,都不是理想的,黑格尔说的确如此,

这种看法,就其认为“分裂状态”是所有人类无法避免的,不是最后安息之所而言,显然是对的。但如果认为这种自然素朴的境界是至善境界,那就不对了。……婴儿式的天真,无疑地,有其可欣赏和感人之处,只在于促使我们注意,使我们知道这种天真谐和的境界,须通过精神的努力才会出现的。

在儿童的生活里所看见的谐和乃是自然的赐予,而我们所需返回的谐和应是劳动和精神的教养的收获。基督曾说过:“如果你不变成同小孩一样”等语,足见他并不是说我们应该长久作小孩。

(黑格尔《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆
1980年第2版,第90页)

根据这种观点,人类起源于原始简单的自然统一状态,人类的发展使其进入了一种分裂和异化的时期,然后达到一种更高级的统一状态。目前,我们正处于一种异化和不和谐的阶段;这就是我们发现我们自己现在所处的位置。我们不能回去,不可能再回到我们简单无知的原始状态之中,与此相反,“这种严峻分裂境地,同样也须加以扬弃,而精神总是要通过自力以返回它原来的统一。”(黑格尔《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆1980年第2版,第89页)。

此外,黑格尔,像马克思一样,认为劳动活动在人类发展和自我发展的过程之中起关键作用。工作是上帝对亚当的“诅咒”,它在简单自然的伊甸园中是不必要的。“禽兽对于足以满足其需要之物,俯拾即是,不费气力。反之,人对于足以满足其需要手段,必须由他自己去制造培植。”但是,“击伤的是他的手,医伤的也是他的手”,因此,“此种劳动,细究起来,一方面固然是与自然分裂的结果,一方面也是对于这种分裂的征服。”(同上书:第91页。)这也就是说,即使工作是一种异化的活动,它也是克服异化的手段。

黑格尔在这里用形而上学和神话式的语言所表达的思想,类似于马克思对异化的基本描述。马克思和黑格尔都认为,异化和不和谐的状态不纯粹是消极的。他们两人都认为,异化和不和谐

的状态是人类发展和自我实现过程的一个阶段,并且是这个过程中的一个必不可少的阶段,因为我们只有在这个阶段并且通过这个阶段才能得到发展。

六、政治含义

90 我大体从理论上讨论了这些问题。最后,让我简单概括一下它们的政治和社会含义。英国出现于第二次世界大战中,在战争的推动下,统一为一个相对和平与和谐的社会。在《狄克逊的绿色码头》(Dixon of Dock Green)和伊令(Ealing)的早期喜剧,如《通向平里克的护照》(Passport to Pimlico)中,对此有过描述,这种描述无疑有些夸张,有点理想化,但还是可以接受的。

20世纪80年代的保守政府推出的自由市场政策,破坏了这一切。撒切尔主义打碎了战后的政治共识,它解除了那些破坏过许多长期建构起来的传统团体的经济力量,使数以百万计的人失业,造成了整个地区的资源浪费。结果,到20世纪80年代中期,英国成了欧洲最分裂、最衰败、污染最严重、暴乱最多的社会之一。

经过这些发展,左派被迫防御,这不奇怪,人们看到的只是消极的一面。因此,有一种强烈的倾向,认为工业的发展是纯粹破坏性的野蛮现象,而且人们渴望回到战争刚结束的那段时期,希望回到《狄克逊的绿色码头》中描绘的世界。因此,左派似乎要维护传统机制、反对变革,而撒切尔主义与此相反,似乎持向前看的现代观点。

在撒切尔主义破坏的影响下,这种左派的保守是可以理解的,也许甚至是不可避免的。但是,无论如何,它终究还是不切实际的和差强人意的。人们再也回不到《狄克逊的绿色码头》描绘的世

界中去了。爱德华·希斯(Edward Heath)在1973年就对此了如指掌,他说,

扩张的选择不像有些人偶然认为的那样,它并不是由缓慢平和行驶在绿色草地上的火车连接起来的、安静的市场城镇组成的英国。这种选择就意味着,有贫民区、危险的道路、陈旧的工厂、狭促的学校和病态的生命。

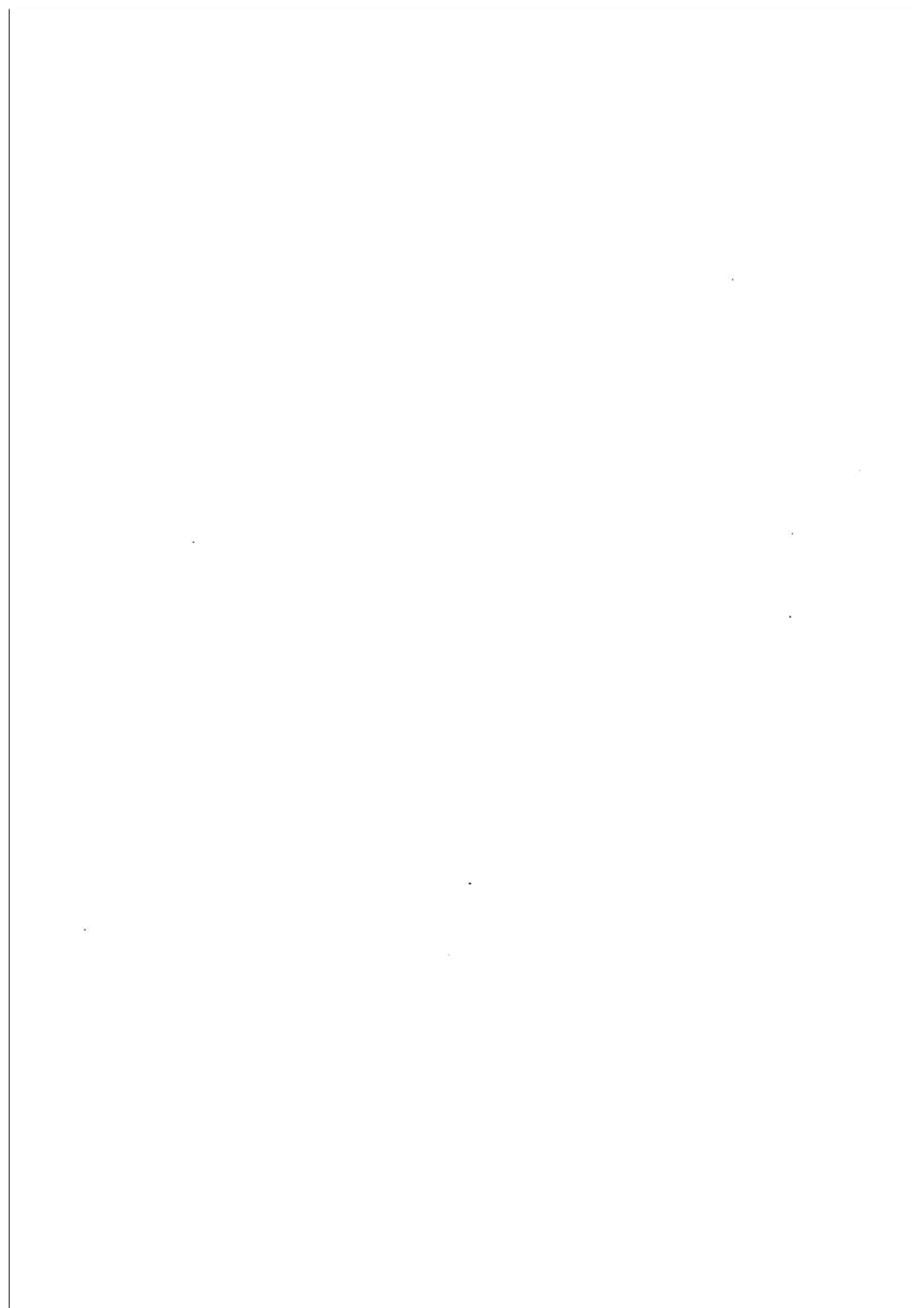
(Wiener 1985:162)

当然,这些发生的变化,也有消极和破坏性的方面——这是显而易见的。但是,更难发现的、也是我一直努力想找出来的是,他们之中也必然还有另外一个方面。因为,经济发展,不仅仅破坏了社会关系,随着新活动的发展,它也最终产生新的关系。

自由市场经济政策,已经证明具有很好的破坏性。它们扫除 91
了社区以此为生的大批制造业。事实也已经证明,自由市场经济政策,在重建社会经济并使其获得新生的积极方面,是不太成功的。这些政策在以下方面应该遭受指责:只向前向远看而不向后向近看,不仅未能扫除不足过去也未能带来光明的未来。

第二部分 价值和发展

93



第六章 现实的与合乎理性的

凡是合乎理性的东西都是现实的,凡是现实的东西都是合乎理性的。每一个天真意识都像哲学一样怀着这种信念。哲学正是从这一信念出发来考察不论是精神世界或是自然世界的。

(黑格尔《法哲学原理》,商务印书馆1979年,序言第11页)

黑格尔《法哲学原理》“序言”中的这些话,是他最臭名昭彰和最令人争议的语言。这些话自第一次公开发表以来,就因为暗含过度的唯心主义和一种对现状不加鉴别的神圣化而一直遭到攻击、讥笑和驱逐。黑格尔本人对这种他所称作的“这些简单的陈述”(黑格尔,1830:9)的暴力反应感到非常惊奇,而他正是利用这些简单表述来陈述与“普通人”和“哲学家”共享的观点。黑格尔认为,反对多半是基于简单的混淆和对他意思的误解,并且对此有共鸣的评论家基本上也这样认为。因此,黑格尔费尽苦心强调:他是把纯粹的“存在”与“现实的东西”区别开来,他并没有证明所有存在的东西都是合理的。他的哲学一点儿也不等同于任何简单的

主观唯心主义。许多评论家也接受了这些观点 (Avineri, 1972: 115-31; Kaufman, 1964: ch. 6)。

那么,对黑格尔学说反应的趋势就是:不是不加理解的反对,就是不加批判的赞同。我要表明的是,没有一种反应是妥当的。厌恶的反应也不是没有根据的。因为黑格尔的话中诚然含有传统的意义,但那是他乐意接受和着重强调的;并且这些话也表达了黑格尔哲学中极端的唯心主义思想。然而,同样地,这些主张中也包含有深刻而重要的观点,这些观点仍然有很大的相关性。这些观点正是我将要关注的。我感兴趣的首先不是黑格尔的学识,而是

96 他的哲学中所提出的问题。对所有准备“公开承认我是这位大思想家的学生”的那些人来说,我将以一种必要的批判方式来接近这个问题,并且尝试着辨认并区别黑格尔思想中“合理内核”与“神秘外壳”(《马克思恩格斯全集》第2版,第44卷,第22页)。

一、科学的态度

当黑格尔讨论现实的合理性时,他首要的和最一般的目的在于,以科学的态度对其所探讨的东西进行具体说明,并且这种科学态度是其思想理论核心的一个基本的和重要的因素。黑格尔说,现实性——在这里,我用来指涉世界的各个方面——在形式上是有序的,在行为上是有规律性的。从规律性、内在性、可理解性——即用合理的和科学的方式可解释的——的意义上讲,这种现实性也是合理的。

黑格尔是一个坚定的现实主义辩护者,并且是以科学方法进行辩护的。他反对康德主义的思想,即反对秩序和必然性只是我们“看待事物的方法”,只是我们通过运用“范畴”而施加影响于

世界的主观形式。与此相反,黑格尔认为,属与种、规律与必然性都是科学试图发现和把握的现实的客观属性。(Sayers 1985: chs2-3)。

黑格尔哲学被广泛视为先验的——甚至是神秘的——形而上学推测的一种极端形式,以至于我们对这样的事实的发现也会表示惊讶,即对黑格尔哲学科学性和现实性的称赞表示惊讶。当然,黑格尔思想中,具有很强的推测和非科学性方面,但是也有科学和现实的内容,尽管它们经常不被理解和欣赏。黑格尔尤其强调,哲学家应该研究现实性。相对于一个现代哲学家而言,黑格尔著作的内容,在一种显著的和独特的程度上,是完全现实的。他涉及的主题真正是百科全书式的,并以完全具体的和详细经验描述的方式来展开这些主题。

此外,黑格尔还把这种现实的和科学的方法扩展到社会研究之中,而且他的著作也明显为社会科学思想辩护。他完全反对康德主义的观点,即反对社会领域不能用科学术语,即反对必须用道德的和“批评”的方式加以把握。他认为,哲学

必须绝对避免把国家依其所应然来构成它。……不可能把国家从其应该的角度来教,而是在于说明对国家这一伦理世界应该怎样来认识。……哲学的任务在于理解存在的东西。 97

(黑格尔《法哲学原理》,商务印书馆1979年版,序言第12页)

黑格尔写这些话的时候,科学态度已经在自然界的研究中广泛中流行。但是他也看到,用科学方式研究社会,面临着巨大的障碍。尽管从那时起,社会科学就已获得了巨大的发展,但这种障碍

今天都还存在。人们认为,社会领域和自然领域有着根本的区别。自然规律是客观的,它们独立于我们而发生作用。也正因为如此,我们必须按其本性来接受它们,必须以一种客观科学的态度来看待它们。相反,社会规律有着主观性的方面:它们是我们的产物,是人类意识、意志和理性的创造物。因此,人们认为,用纯客观的方式去考察人的世界,是不合适的、错误的:当需要一种主动的、批判的方法时,它却是被动的、默从的。因为,关于人的世界,理性所起的不仅是理论的作用还有实践的作用,理性可以指导我们的行动,可以向我们指明应该做什么、不应该做什么。

黑格尔直接讨论了康德主义的这些观点。当然,人的世界的确不同于自然界。在人的世界中,意识、意志和理性起着建设性的作用。黑格尔不否认这种观点(马克思对此也未否认)。然而,黑格尔却反对这样的观点,即反对理性是区别人类与其他动物的一个先验的绝对的品格,他也反对在这两个领域之间存在一种绝对分歧和绝对分界的观点。

当黑格尔讨论现实的和合理的统一性时,不管怎样,同样重要的是应该注意,他既不是将现实的降低为合理的,也不是将合理的降低为现实的。现实的和合理的两者之间的关系是具体的辩证的,并且至少在黑格尔著作更合理的部分之中,他认识到现实的和合理的这两者之间既有矛盾冲突又有协调和谐之处。黑格尔的伟大成就是看到了人类意识、意志和理性是具体的、辩证的、社会的、历史的和发展的。他强调说,实际的——伦理和政治的——理想,不是先验理性优先作用的产物,也不是纯粹主观的。相反,它们是历史的产物,而且是从“伦理世界”(即:社会惯例和社会关系)并反思“伦理世界”而产生出来的。他否定以康德主义哲学为前提的二元论。黑格尔讲:“理性存在于世界之中”,它是社会的产物,

不需要通过哲学家的“批判”来产生。

这并不是说科学方法必然是“不批判的”，但是，一个非常明确 98 的观念是，科学态度默认事实，用黑格尔的话说，就是与之“调和”。因为，是科学的就意味着，我们就得接受客观条件和调整我们的想法与之相适应，这样，我们的思想就能准确地反映这些情况，而不是把我们的想法和理想强加于世界。这是理论态度和科学态度的内在本质。尽管如此，当它用于实践时，根本不是指被动的世界观，也不是指默认的世界观。而与此相反，对世界及其必然性的真正科学的理解，是在其之上进行有效活动的根本基础。可以确信，意志和行为同样是必然的行为，但是它们中的任何一个都不足以确保活动的成功。就这个而论，意志必须以思想、理性为指导，我们必须了解我们行为所处的状态，我们也必须了解它是否真的可能存在于其中。而相反，无知是那些无价值的梦想和毫无意义的乌托邦空想构建的处方。一个人知道的愈少，正如黑格尔所说，“他就愈趋向于开始从事各种空虚的可能性”（Hegel 1830:203-4）。

黑格尔并不否认，空想主义和批判理念在社会政治思想中担当了一个重要而有价值的角色。但是，他的确强调，如果这种思想比有希望的梦想更多，那么它们必须由现实所反映和控制。例如：黑格尔认为，柏拉图的《国家篇》（《理想国》）——最伟大的乌托邦著作——如果仅仅是将其看作是一个关于社会应该怎样去组织的虚构想法，那么它就被误解了。《国家篇》已经超出了柏拉图对于他所处时代的社会条件、社会发展和社会问题的尝试性理解，这种尝试是用理性话语去把握现实，因为

哲学是……了解现在的东西和现实的东西的，而不是提

供某种彼岸的东西……甚至柏拉图的《理想国》(已成为一个成语,指空虚理想而言)在本质上也无非是对希腊伦理的生活本性的解释。

(黑格尔《法哲学原理》,商务印书馆
1979年版,序言第10页)

二、神秘的外壳

黑格尔,那么,像马克思一样,主张现实而科学的态度,而且他对社会的探讨就是历史的、具体的和辩证的。作为黑格尔政治思想99 99 思想和行为的基础,他否定乌托邦主义和仅仅是“批判性”的态度。这些是他臭名昭著原理的合理内核的重要内容。然而,作为一个整体的黑格尔哲学却完全远离科学和现实。它的详细内容体现在其哲学体系之中,这个体系的目的,不仅仅是用一种科学的方法去理解或解释世界,而是要去证明它并使其变为现实。正是这些东西构成了其神秘的外壳,并且产生了对神秘主义和保守主义的指控。

这些指控完全是合理的。黑格尔哲学的保守和理想化含义是十分清楚的——有时这样总是残酷的(例如,他对弗里斯(Fries)的激烈的攻击(黑格尔《法哲学原理》,商务印书馆1979年版,序言第5—6页)。他说,在这个世界上,认知理性“是一种合理的洞察力,它使得我们与现实相结合,而这种和谐正是哲学所提供的(同上书:第10页)。哲学给予的不是“非难”而是“安慰”(Hegel 1830:209),它教会我们放弃谴责和否定现存秩序的无望。

因此,当黑格尔谈到哲学使我们调和这个世界的时候,他不仅意味着,我们应当科学地探讨这个世界,而且应当使我们的观念与

现实一致。他的意思同样是,我们应认为,这个世界在“理想”的意义上是合乎理性的。黑格尔坚持认为,这个世界是按它应当存在的方式存在。那种批判它和改变它的愿望是“青年时期”的错误,他们设想“这个世界已经在邪恶中彻底衰退,因而首要的事情就是彻底变革”(Hegel 1830:291)。成熟的明智的见解——这些见解,毫无疑问,都体现在黑格尔的哲学之中——是指,“现实并不像那些迟钝的或执迷不悟的和糊涂的改革者幻想的那样糟糕和不合理”(ibid:201)。“善行的实现是彻底和真实的”(ibid:291)。我们的不满是无根据的:“当我们意识到世界的最终目的已经达到,且达到的并不比其自身少时,所有不满足的努力就会终止”(ibid:291)。

此外,对于黑格尔而言,不仅现实的就是合理的,而且合理的就是现实的,正是在此意义上,它自己在这个世界中自我实现。

现实世界是按它应当存在的方式存在的……真正的善,普遍神圣的理性为它的自我实现提供了动力……上帝掌控着这个世界,他对现实的支配,他的计划的展开就是这个世界的历史。

(Hegel, 1953:47)

世界历史是由神圣的上帝控制的,它是上帝意志在地球上的实现。研究历史和政治一定要采取为上帝、为“自然神学”辩护的方式(ibid:18),这里没有批判的余地——而且也没有必要。因为,从这种观点来看,邪恶只是一个从属性的,并且瞬间就会消失,我们和它的调和

是通过认识积极的因素来达到的,在这些积极的因素中,消极的因素就像从属性的和征服的东西一样消失掉。……真正最终的[理性和神圣的]目的就会在全世界实现,……而且邪恶不能最终与它同行。

(ibid:18)

这就是黑格尔哲学神秘外壳的全部含义:用马克思的话来说,它所追求的就是“使现存事物显得光彩”(《马克思恩格斯全集》第2版,第44卷,第22页)。这就导致黑格尔在其政治哲学中,给出了对于社会生活几乎不可理解的描述和过分理想化。这种状态被描述成“内在的合理性”和“自由的实现”,犹如在爱情基础上结合而成的和睦婚姻,等等。在黑格尔的著作中,他试图忽视这些论题而以自由的夸张和华丽的文体使它显得充满诱惑(Kaufman 1964: ch6)。不幸的是,这是不可能的。与此相反,这些观点都是他哲学和理想主义必不可少的成分,并且作为他思想中最终和最深刻的意义被反复强调。正因为如此,他们被“传统的”思想保守的黑格尔主义者所利用并不断重复,这些黑格尔主义者想要把现状合理化和合法化(Bradley 1927: ch5; Scruton 1980)。

三、批判的方法

一般的观点认为,黑格尔思想中保守和理想化的方面,是他将现实的和合理性的东西视为同一的必然结果。但事实并非如此。正如黑格尔自己所强调的,以及正如青年黑格尔主义者很快就能指出的,现实和理性的结合是辩证的,这其中包含着冲突与和谐。虽然黑格尔在他后期的著作中倾向于保守主义和中庸主义,但他

哲学的现实意义比其呈现出来的要更加复杂、更令人费解和矛盾，且更加深奥，也更令人感兴趣。事实上，在黑格尔的《逻辑全书》（《Encyclopedia Logic》）中，他批判了那些认为他只是为了证明现存的秩序以及排除一切批评的谴责，他问道：“难道有谁不足以敏锐地察觉到，他自己周围环境中大量现存的事实并非是真正按其应该存在的方式存在的？”（Hegel 1830:10） 101

黑格尔认为，“现实的就是合乎理性的”话语并非意味着，凡是存在的都是合乎理性的。在他的逻辑体系中，“现实的”和“存在”都是技术性用语。在这两者之中，存在是较低层次的。在黑格尔看来，有些东西存在着但缺乏“现实性”，因为现实性是“本质和存在的内外统一”（Hegel 1830:200）。一个存在的事物只有当它的存在与它的本质和谐一致时，它才是现实的，此时它的存在对应于正确的概念、功能或观念。也就是说，“如果这种统一不存在，那种东西就不是现实的，即使它达到实存也好。一个坏的国家是一个仅仅实存着的国家，一个病躯也是实存着的東西，但它没有真实的实在性”（黑格尔《法哲学原理》，商务印书馆 1961 年版，第 280 页）。

黑格尔关于现实性的思想与他对真理的解释紧密相关，对其理解非常有用。人们普遍认为，真理是命题或思想的特性，当它们与其对象相符合时就拥有了真理。然而对于黑格尔来说，这只是“正确性”的概念，他从更深层次上对其进行了区别，哲学意义上的真理是指一个对象和它的“观念”、“概念”或“思想”相一致¹。

真理，在更深层的意义上，是指客观性和概念的一致。正是从真理这个更深层意义上，我们探讨一个真正的国家或一件真正的艺术品。如果这些对象像它们应该存在的方式存

在,那么它们就是真的,也就是说,如果它们的现实性与其概念相一致,它们就是真的。这样看来,不真和坏完全相同。一个坏人是一个不真的人。

(Hegel 1830:276)

这点听起来可能有些奇怪和陌生,但是,正如黑格尔所指出的,这一点在日常语言中就有应有的例子:“因此,我们这样谈论一个真正的朋友:我们认为,朋友是指他的行为方式和友谊的概念相一致”(ibid:41)。

因此,合乎理性的、现实的和真的,就是一个事物的客观性必须符合它的概念,存在符合其本质:它必须是一个和谐的整体,不受其对立面的影响。不真、不完全现实,不完全合乎理性,另一方面,就意味着是“坏的、自相矛盾的”(ibid:41)。但是,为了重复关键的观念,坏的,尽管它缺少现实性,可能仍然存在。

102 现实性和存在之间的区别,表明黑格尔关于“现实的就是合乎理性的”这一观点是全新的见解。确实,如果仅仅把“现实性”理解为完全合理的存在,那么,黑格尔的原理从定义上看就是正确的。毫无疑问,这是黑格尔和他的追随者们对此原理的反对意见保持不屑一顾态度的部分原因。我们一旦把握了黑格尔关于“现实性”的意思,我们就不得不同意“现实的就是合理的”,因为这只是一个同义反复。

然而,这个问题只是转移到了其他地方。尽管现实的可能是合乎理性的,但决不可能所有的存在都是合理的和现实的。这个有待解决的问题就是:合理的现实性这一同义反复的概念在多大程度上能够应用于我们周围存在的世界,在这个关键性的问题上,黑格尔显得含糊其辞、模棱两可和非常不清楚。

正像我们所了解的,在他的政治和历史著作当中,黑格尔趋向于认为,国家和社会是合乎理性的和现实的,正如它们的发展就像它们事实上存在一样。这是黑格尔保守主义的基础,他正是在这些术语之上攻击社会应有的批判家。

理性不像理想、责任那么虚弱无力,后者大概只存在于现实之外的某些未知领域(或者,正如一个非常特别的思想更可能在少数个人的头脑中一样)。

(Hegel 1953, 11; cf. Hegel 1975, 27)

但是,在更形而上学和更有逻辑的背景中,据说任何有限的东西都不是完全合理也都不是完全现实的。确实,黑格尔说:

只有上帝才是概念和现实完全彻底的一致。所有有限的事物都包含着不真的内容:他们具有概念,它们存在着,但他们的存在没有达到概念的要求,正因为这个原因,他们必定会消失。

(Hegel 1830:41)

所以,所有“有限的”事物都是矛盾的,而且它们在何种程度上都是不合理的。他们可能会因其虚假而被批判。确实,因为他们的矛盾性——他们的不合理性和虚假性——所有有限的事物注定要以一种现实的方式来“批判”它们自己。他们最终注定要发生变化、注定要消逝。“有限的事物是可变的和短暂的……存在仅仅因为理性与他们联系在一起……这种联系既不是永恒的,也不是不可分离的”(ibid:259)。

103 这就是黑格尔思想的辩证方面。它们被青年黑格尔主义者抓住了,这些人从中看出了激进哲学和批判哲学的萌芽。因为,如果只有上帝是完全现实的和完全合理的——如果每一有限的事物因其矛盾并且在变化的过程中都是栩栩如生的——那么实际存在的就决不是理想的。我们必须同样地说“凡现实的都是不合理的”。这样的话,对于青年黑格尔主义者来说,理性的现实化就不是一个确定的事实,而是一种目标和一项任务。世界的存在,事物现存的状态,都必须被批判和改变:理性一定会现实化、一定会成为现实。

恩格斯,在他对这些问题值得称赞的探讨中,首先将赞同黑格尔哲学批判的和革命的意义归功于海涅(Heine)(Engels 1886:ch. 1)。海涅在他自己和黑格尔(被称为“哲学王”)一场想象的对话中令人高兴地表达了这种观点。

有一次,当我说到名言“凡是存在的就是合乎理性的”让我感到疑惑时,他用一种罕见的方式微笑着并且述评说“它的意思也是指:凡是合乎理性的必定存在。”他急忙向周围看了看,但很快平静了下来,因为只有 Heinrich Beer 听到了他所说的话。

(quoted in Plekhanov 1905:104)

我不知道 Heinrich Beer 是谁,但是很明显,海涅的意思是,黑格尔本人知道他的哲学的歧义性和可能的革命性意义,并且他害怕说出来。这是否是对黑格尔意图的一种正确表达,在这里并不重要²。毫无疑问的是,黑格尔哲学的线索和主题,不管他是否让其这样或那样,它们都具有批判和革命性的意义。正是这些批判

和革命性意义的地方被青年黑格尔主义者们在青年马克思所强调和发展。

确实,对黑格尔哲学这种“批判的”解释的最清楚的陈述之一,是马克思 1843 年 9 月给 Ruge 的一封信上所说的:

理性向来就存在,只不过它不是永远以理性的形式出现而已。因此,批评家可以把任何一种形式的理论意识和实践意识作为出发点,并且从现存的现实本身的形式中引出作为它的应有的和最终目的的真正现实。至于谈到现实的生活,那么即使政治国家还没有自觉地充满社会主义的要求,在它的各种现代形式中也包含着理性的要求。而国家还不止于此。它到处意味着理性已经实现。但同时它又到处陷入理想的使命和各种现实的前提的矛盾中。 104

(《马克思恩格斯全集》第 1 版,第 1 卷,第 417 页)

这完全是青年黑格尔主义者的观点。在现存的政治国家中,马克思说,我们能够在其“理想的使命”和其实际存在的形式之间识别出矛盾冲突:矛盾就存在于概念和现存的对象之间。在那种程度上说,国家不是合乎理性的也不是真的,并且可能会遭到这样的批判。

尽管如此,这种批判,青年黑格尔主义者坚持说,既没有陷入康德的先念论,也没有陷入脱离外部现实的主观理想和主观价值论。与此相反,在黑格尔的方式中,这种根据受到批判的现存王国的理想,假设就是一个概念的王国:概念王国所固有的东西——即它的本质(Marcuse 1955)。马克思又值得纪念地说:

在这种情况下,我们就不是以空论家的姿态,手中拿了一套现成的新原理向世界喝道:真理在这里,向它跪拜吧!我们是从世界本身的原理中为世界阐发新原理。我们并不向世界说:“停止斗争吧,你的全部斗争都是无畏之举”,而是给它一个真正的斗争口号。

(《马克思恩格斯全集》第1版,第1卷,第417页)

四、几个例子

这是青年黑格尔主义者批判的方法。就像老黑格尔保守主义一样,它源于黑格尔哲学的主题,并且是关键和本质的主题。它至少最初似乎提供了一种有吸引力的选择。但是,最后,它也与黑格尔思想的合理性方面相冲突——与科学的和现实的合理性相冲突——并且不能为研究政治也不能为研究社会提供一个令人满意的基础。的确,这种批判的方法正代表了一种乌托邦和主观向往的思想,这种思想与黑格尔指向的辩证法相对。人们认为这种现存的秩序是不完美的,是概念或理想的部分体现,而这种概念或理想就是其真正的本质、真理和最终目的。确立的秩序被用来考验这种理想,被用来寻找不足。什么是科学态度的研究被人们抛弃了,人们以世界应该怎样存在来判断和评论它。

105 我将用最近的一些例子来证明这些观点。因为19世纪40年代,青年黑格尔主义的方法没有被黑格尔的追随者们所限制,因而有过一段持久的影响,并出现在一些意想不到的地方,例如,在马克思主义的传统之中,甚至在最不妥协者之中,他们非常害怕早期马克思中普遍的思想,更不用说是黑格尔的思想!在过去习惯地称做“事实上存在的社会主义社会”(像苏联和东欧的社会主义)

的讨论中就特别明显(Bahro 1978)。人们常说,这种社会主义并不是“真正的”社会主义,因为它们不是真正的工人阶级国家。当然,它们事实上存在着,但是,在真正黑格尔的话语中,所说的是它们并不是像它们应该存在的那样存在,它们没有体现社会主义的概念、观念——理想:它们缺乏“现实性”和“合理性”。现在,有的人说,既然这些社会主义与“真正的”社会主义无关,它们的灭亡就与马克思主义没有任何关系(Collier 1994:9)。

这种明显“没有理想”特征的“实际存在的”社会主义国家过去是,并且现在仍然是,当代社会主义思想的主要问题之一。在左翼所描述的方式中,非常普遍的回答都试图通过忽视这些社会(把它们作为“例外”)来逃避这种问题,但是,这显然并不是一种令人满意的回答。它涉及抛弃科学的历史方法,而采用一种纯粹道德的方式。当然,历史中也可能有例外,但是,当历史开始完全由它们组成时,它们就不再是例外,而成为历史的素材和事实。那么,这种理想所表明的就是不真实的、乌托邦的和主观的东西。

这类思想就不再是任何左翼的垄断,美国极右派(极端保守主义)的奇特产物之一就是叫安·兰德(Ayn Rand)的一个作家,她为放任自由的个人主义加上了一个极端简洁的标志。在她的著作中,《资本主义:未知的理想》这本书的标题非常引人注目。但是,这个标题的设计并不只是为了引人注目,它也完全反映了这本书的主题。她认为,资本主义的理想是“未知的”,因为这种理想还没有实验过!资本主义的本质和理想是自由市场。资本主义,由于它这几个世纪一直存在着——“实际存在的”资本主义——从来没有实现过这种理想。她认为,在人道主义和软弱的不实际的社会改良家等的影响下,放任自由政策和自由市场,由于过度的

政府干预,一直受限制并受到影响和危害。资本主义的破坏性特征——与其相伴的剥削、停滞、异化、压迫和痛苦——是混合经济中完全异常的畸形产品,纯粹的资本主义,那种“未知”的理想,将不会是这样的。

当然,以这种方式撰写历史是荒谬的。但是,当社会主义者们拒绝把实际存在的社会主义社会作为“例外”,并坚持认为社会主义是一种“未知的理想”时,他们就完全处于与此类似的荒谬危险之中。

按照理想的标准来批判或谴责社会,并不是历史的工作也不是社会科学的工作:与此相反,人们应该努力按照世界实际上的发展变化来理解和解释真正的世界。也就是说,社会科学必须使它们自己与世界一致,并且避免卡尔(Carr)所说的“是也许的思想流派”(Carr 1964:96)。特别是社会主义者,必须面对社会主义的真实世界并且接受它,而不是作为一种畸变来摒弃它。在说这些话的时候,我必须强调,我并不认为他们应该抛弃所有的批评,而简单认可社会主义名义下的一切东西。现在,我要设法表明的是,马克思在黑格尔的原理中如何将什么是合乎理性与什么是神秘的区分开来,并且在此基础上,提出了一种既科学又批判的方法。

五、马克思的方法

传统的黑格尔主义者旨在使现存秩序合法化,而青年黑格尔主义者旨在对现存的秩序进行批判。初看起来,它们似乎完全是对立的,但正如我所指出的那样,两者也有共同之处,即他们事实上都以一种道德而非科学的方法来探讨世界。此外,这种道德方法的基础都是理想主义,并且他们都具有黑格尔形而上学的主要

特征。

正如我们所了解的,黑格尔的哲学蕴涵了过多的理想主义色彩。他认为,现实的就是合乎理性的,因为理性、观念、理想是一种可以在世界中表达和自我实现的积极原则。黑格尔宣称:“理性是其所处世界的灵魂,是世界的内在原则、最合适的内在本质和其普遍性。”(Hegel 1830:37)此外,黑格尔赋予这一理论的神学阐释,以使客观世界成为上帝的创造,历史成为“自然神学”。正是这种理想主义形成了黑格尔哲学中矛盾的、颠倒的次序。他认为先有理性、观念、理想,然后这些理性、观念、理想本身具体化并得到实现。如塞思(Seth)所言:“黑格尔的语言使我们有理由相信,范畴具有了血肉之躯,并且走向了现实……那种逻辑抽象概念可以变成所谓的真正的存在”(Seth 1887:125)。

107

黑格尔凡是现实的都是合乎理性的理论,经常被视为其理想主义的渊源,并且正因为这样,而拒绝赞同二元论的选择(例如,这正是塞思将要做的)。黑格尔运用这种理论原则来表达他的理想主义是无可非议的,但是,如果要弄清什么是科学的、理性的与什么是神秘的、理想的,我们还必须小心谨慎。

尤其是,至关重要的是要理解唯物主义也是现实性和理性的统一体的思想。人类的理性并不是先验的——它是自然与社会进化的产物。因此,马克思并未全盘否定黑格尔的理论,与此相反,正如他(马克思)所说,他是将其头脚进行了倒置。

在黑格尔看来,思维过程,即甚至被他在观念这一名称下转化为独立主体的思维过程,是现实事物的创造主,而现实事物只是思维过程的外部表现。我的看法则相反,观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西

而已。

(《马克思恩格斯全集》第2版,第44卷,第22页)

也就是说,马克思认为,自然和社会并不如黑格尔所说的那样是理性的产物,相反,理性——观念和理想——是自然与历史发展的结果,是创造之物。“在人们头脑中的模糊幻想也是……他们物质生活过程的升华物……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便不再保留独立性的外观了。”(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第73页)观念、理想都不能脱离社会生活,它们是真实存在的客观社会关系的主观反映,它们完全是社会的产物。

那么,马克思的唯物主义并不否认现实和理性的统一性,但正如马克思所说,它的确将黑格尔的唯心主义解释“颠倒了过来”。马克思不是从观念和理想出发,也不是根据它们来批判现实或为现实辩护,马克思是在社会现实的基础上来解释观念和理想。

108

德国哲学从天国降到人间;和它完全相反,这里我们是从人间升到天国。……我们的出发点是从事实活动的人,而且从他们的现实生活过程中还可以描绘出这一生活过程在意识形态上的反射和反响的发展。

(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第73页)

这个结论,作为社会主义的理论基础,是很有吸引力也是富有成效的。但是,这种直接的唯物主义,似乎有充分的理由成为一种粗糙还原的哲学,这种哲学给我提出的理性与现实的关系留下了

许多未解的问题。尤其是,人们常常争论说,这种哲学不能公平对待思想的批判性质。如果理性只是所确立秩序的产物和反映,那么,它似乎既不反对现存的情况也不批判它。为了承认理性的批判力,人们认为理性必须作为一种与世界分离和相区别的力量而在二元的方式中仔细考察。

但是,马克思的唯物主义不是一种还原的哲学,与此相反,它是一种辩证唯物主义,这种唯物主义不易受到以上观点的攻击,因为,马克思从黑格尔哲学中继承的合理内核的关键部分就是辩证法。对这类问题:批判的观念从哪里来?——马克思的回答是清楚而又准确无误的,所有观念都是社会历史的产物,在这种意义上,所有观念也都是意识形态的。批判的观念——就像无批判力的观念一样——都来自社会现实并反映社会现实。在这样讲的时候,马克思并不否认理性可以与已经确立的秩序相对立,并批判它。但是,他的确坚持认为,当这样做的时候,那也是事实的反映,即现存的条件已与自身发生了矛盾。“如果这种理论、神学、哲学、道德等等和现存的关系发生矛盾,那么,这仅仅是因为现存的社会关系和现存的生产力发生了矛盾。”(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第82页)

批判并不单独是思想的特权,反对、否定和矛盾就存在于世界之中:它们就是世界存在的特征。因为,具体的确定性的东西都不是单独存在的,简单而又只是肯定的东西是没有的,否定和反对本质上存在于所有事物之中。这是黑格尔逻辑学的第一原理,也是其所有理论中最关键的辩证原理。纯粹的存在只是一种抽象的和空洞的范畴,所有具体的事物都是存在和非存在、肯定的方面和否定的方面的统一体,这些相互反对的方面在运动和发展变化的过程中组合在一起。所有具体的东西都充满矛盾(Norman and

- 109 Sayers 1980)。“我们知道,所有有限的、不稳定的和非最终的事物都是暂时的、都是要改变的”(Hegel 1830:150)。

马克思主义是一种辩证的哲学,正因为如此,它摒弃一切抽象的纯粹实证主义的现实观,而根据这种现实观,凡是存在的,仅仅只是存在而已。

物化的概念存在物只是存在于肯定的特征之中,并且静静地在其自身的有限中持续着。……但是,事实是,易变性位于存在着的观念之中,并且发展变化只是所存在的事物的内在表现。

(Hegel 1830:174)

因此,否定、反对和批判不需要从外部通过思想主体引入这个世界,社会本身已经包含着否定、批判和矛盾的力量,这种批判并不只是存在于观念或理想之中,它首先存在于事实之中。后来,它才被意识所理解,并且反映在人们的思想中。因此,马克思坚持说:“共产主义对我们来说不是应当确立的状态,不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为的共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。”(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第87页)

那么,马克思本质上同意黑格尔的如下观点

辩证法不是主观思维的外部活动,而是内容固有的灵魂,它有机地长出它的枝叶和果实来。理念的这种发展是它的理性特有的活动,作为主观东西的思维只是袖手旁观,它不加上任何东西。合乎理性地考察事物,不是指给对象从外部带来

理性,并对它进行加工制造,而是说对象就它本身说来是合乎理性的。

(黑格尔《法哲学原理》,商务印书馆
1961年版,第38—39页)

虽然黑格尔在这里所使用的是他自己的一种不同的形而上学式的语言,但他所描述的并不是别的,而是一种科学的方法。就像我们所了解的一样,这种方法毫无疑问涉及与现实“和谐一致”的尺度,正如黑格尔所说,这种方法并不干涉世界,也并不想将其价值观和理想强加于它,而是要观察和理解它的本来面目。但是,至少在马克思的著作中,这种方法既不是一种保守的态度,也没有否定批判。因为马克思并没有指责资本主义违背任何预先建立起来的道德价值,也没有断定一种未来的理想社会主义国家。相反,他尝试着理解并用科学的语言来解释现存的资本主义社会的运转方式。正如恩格斯所说,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”(《马克思恩格斯全集》第1版,第21卷,第209页)。

通过以这种方式揭示、阐述和分析已经在世界上起作用的批判的革命趋势和力量,马克思为我们提供了批判资本主义最强有力和最有效的方法:一种科学的批判方法。

第七章 分析的马克思主义和道德

- 111 分析的马克思主义流派,近年来,至少在讲英语的国家中,支配着马克思主义的哲学讨论。分析的马克思主义的目的,是要运用分析哲学的方法和技巧,去澄清、批判和发展马克思主义的理论。遗憾的是,分析的马克思主义,显而易见,不情愿用清晰的语言讲清楚,这些方法是什么。人们通常认为,所涉及的严密和清晰的标准,是这种哲学的明显特征。但是,这种主张只是这种分析方法的广告似的复制品。在所有领域,严格清晰都是“好”哲学和“好”思想的特点,分析哲学对其并无任何特殊的垄断。其实,在分析哲学传统之中,也有大量模糊、晦涩的著作,只要浏览一下这一流派的代表性期刊,我们很快就会发现这一点。

如果从方法上很难界定分析哲学的考察,那么,对其内容进行影响的概括也不会更容易一点。尽管分析哲学源于经验主义传统,并且在特征上占统治地位的仍然是经验论者,但是,分析哲学家对这种传统的反应方式却是各种各样的。考虑到这些问题,放弃那种把分析哲学界定为一种有特色的思想流派是很有诱惑力的,并且更应把分析哲学看作是共享一种风格的特殊的“哲学共

同体”(Miller 1984 ;introduction)。但是,分析哲学还不止于此,因为,分析哲学在分析方法上具有许多共同的假定和原则。当分析哲学应用到马克思主义这样的哲学时,这一点尤为明显。因马克思主义哲学不仅不存在这些前提假定和原则,而且还主动地质疑它们。那么,这样应用的结果,不仅没有达到严密和清晰,反而会导致系统的误解和误译。下面我就要论证这一观点。

一、马克思主义中的道德价值

我要这样做,就要集中讨论道德价值在马克思主义中的作用。112
长期以来,这都是一个争议很激烈的话题,而且在那些分析的马克思主义者之间,这也一直都是一个争论不休的问题¹。因为,人们常常说,马克思在对待道德问题上的态度,模棱两可、似是而非、甚至自相矛盾。

一方面,马克思主义宣称对社会进行科学的考察。它的主要目的是要理解社会,分析统治社会的规律,而不是单纯从道德的角度去判断社会,也不是为社会应该如何来提供一个理想的观念。实际上,在马克思看来,道德观念和道德理想本身应被视为社会历史现象、应被视为意识形态、还应被视为特定社会条件下的产物和反映。因此,马克思主义拒绝诉诸任何道德原则,这不仅体现在对资本主义的考察中,同时也体现在对社会主义思想的探讨中。

另一方面,很明显,马克思并没有将自己局限于描述和解释资本主义社会,他也没有将自己局限于预测其未来进程。他倡导社会主义而谴责资本主义。他的著作充满了或明或暗的道德评述,后来马克思主义者的著作也是如此。人们有时候也认为,马克思主义是一种“价值无涉”或“伦理中立”的社会理论²。但是,这种

观点是站不住脚的,并且绝大多数马克思主义的、分析哲学的或其他流派的著作家都反对这一点。这是因为,马克思主义不仅是一种社会理论,而且实质上也是社会主义的一种形式。它是一种政治见解,实践与道德的承诺在其中起着举足轻重的作用。

以这种方式,马克思主义宣称它既是一种社会理论,又是一种政治观念,既是一种科学的历史考察,又是社会主义的一种形式。此外,它还力图把这两个方面包含在一体化的理论见解中:不是把两者看作各自独立、互不相关的两种因素,而是看作统一体中两个同等重要的组成部分。马克思的社会理论与其道德和政治价值根本不相抵触,因此这就为人们提供了一种得以以具体、实践和现实的方式思考上述两方面因素的基础。简言之,马克思主义宣称它是社会主义的一种科学形式。

然而,这些主张在绝大多数分析哲学家看来,则是令人迷惑、似是而非的。分析哲学家们试图在严谨而又排他的二分法框架下解释这些因素,因此很容易就把它们排除在考察的范围之外了。马克思的社会理论和他的道德观念被描绘成他思想中截然不同且逻辑上互相独立的两个方面。这样,马克思主义就被肢解成两个独立而且毫无关联的方面,在这一过程中,它又被扭曲和篡改了。

113 一方面,社会理论被描绘成价值无涉的社会学。这种价值无涉的社会学,如果应用到道德方面时,就会导致纯粹的相对主义。马克思的社会理论被还原成为一种“反道德论”或一种道德怀疑论的形式,其结果是拒绝任何价值、把任何价值都看作是“意识形态的幻想”(Lukes 1985:3)。另一方面,马克思的社会主义被解释成一种伦理观。这种伦理观,不管马克思本人述说过什么相反的话,也不管它与其他社会理论有多么根本的不同,都在一套诸如公正、自我实现的绝对道德原则基础上对资本主义进行谴责。

二、分析的马克思主义和公正

这些假定贯穿于近期分析哲学在这个领域中如洪水般涌现的著作。许多争论都是集中在各种道德原则的辩论上,特别是集中在马克思是否批判资本主义不公正的这一问题上。但像伍德(Wood)和卢克斯(Lukes)这样的著作家,认为马克思没有这样做。例如,伍德说:“尽管资本家的剥削使雇佣工人异化、非人化和人格降低”,马克思也是这样批判的,但是“这与资本主义是否正当、是否公正没有丝毫关系”(Wood 1981:43)。

伍德是如何得出这种结论的,这一点是很清楚的。他接受了我们上面提到的假定框架。这样,在纯粹的相对主义和道德绝对主义两者之间就只能选择一个。完全正确的是,伍德强调说,马克思把公正和权利作为意识形态概念,并且对它们进行了社会历史的解释。因此,这些概念不可能构成普遍的或超越历史的有效性的绝对标准。但是,伍德认为,这就意味着这些概念纯粹是相对的,并完全内在于产生它们的条件,因此,这些概念不可能为批判这些条件提供基础。伍德说:“对马克思来说,经济交易或经济制度的公正与否要依其与占统治地位的生产方式的关系而定。如果一项经济交易与生产方式相协调,那它就是公正的;如果它与生产方式相矛盾,那它就是不公正的”(Wood 1980b:107)。

根据这种解释,现存秩序从定义上说,都是“公正的”和“合理的”。资本主义社会流行的公正合理标准,是完全相对的,并且是内在于资本主义制度的。它们只能用来批判那些偏离资本主义道德规范的具体行为,如欺诈和偷窃行为,但是,它们不可能为评估或批判统治秩序提供基础,人们也不可能利用它们来批判其他

社会形式。因为,我们需要的是那种非相对的标准,那种超越现存秩序的标准。伍德(Wood)和卢克斯(Lukes)认为,马克思在自我实现和自由解放的概念中发现了这些标准,这一点我将在下文中予以讨论。但是,伍德和卢克斯认为,这种标准不可能在有关公正的观念中找到。

为了支持这种解释,伍德强调说,马克思本人再三明确地批判那种认为他的理论需要诉诸公正原则的观点。事实上,马克思这是在批评某种形式的社会主义,如蒲鲁东(Proudhon)的社会主义。蒲鲁东的社会主义就诉诸公正原则。不仅如此,马克思走得更远,他坚持认为,在某种意义上,即在工资合同包含着等价交换(工人使用其全部劳动力以获得报酬)这层意义上,以资本主义为基础的工资合同是“公正的”(Wood 1980a)。

但是,问题的解决并非像柯亨(Cohen)和格拉斯(Geras)等著作家所说的那么简单。与伍德相反,柯亨和格拉斯认为马克思的确批判了资本主义的不公正性,并且他们似乎毫不困难地引用了儿段文字来论证他们的观点。因为,马克思确实常常以道德的名义谴责资本主义。例如,马克思说,资本家的财富建立在“盗窃他人的劳动时间”(《马克思恩格斯全集》第31卷,人民出版社1998年版,第101页)的基础上;在其他地方,马克思还曾无数次用“抢夺”“侵占”“盗用”“抢劫”“赃物”等说法来抨击资本主义(Husami 1980)。

诸如此类的话不可能与伍德所做的纯粹相对主义的解释相协调,也不能以用法随意或带修辞色彩为借口而将其忽视。它似乎表明,马克思已经准备好谴责资本主义制度的不公平性,尽管马克思并不认为这是自己的主要目的。很显然,马克思坚信在某种程度上资本主义的确包含着不公平性。不仅如此,有一点是显而易见的,即尽管马克思主义在处理这些问题时常常碰到很多困难,但

大多数社会主义者们还是认为资本主义是不公正的、邪恶的,并且公正和正当的概念,在社会主义者的主张中,占有重要的地位。

对柯亨(Cohen)和格拉斯(Geras)来说,这就足以证明马克思主义包含了(用马克思评判和谴责资本主义的话来说)“独立和先验的公正标准”。事实上,依这些著作家之见,马克思主义是建立在这样一个原则上的,那就是没有人将存在手段据为私有的道德权利,这被称为“一种事实上的自然权利观念”(Geras-1985:58, 77; cf. Cohen-1988a:13)。

这种对马克思思想的理解是非常荒谬的。因为,不仅马克思自己十分明确地反对这种观点,而且更重要的是,马克思整个方法论中最重要的方法——即历史主义的和唯物主义的方法——本身就是对这种观点最明显的反驳。当然,柯亨和格拉斯很清楚这一点,但是他们对这些证据傲慢地采取了置之不理的态度。但不幸的是,这些证据明显具有分析方法的独有特征,格拉斯写道:“马克思确实把资本主义看成是不公平的,但马克思自己并不认为他自己是这么想的”(Geras-1985:70; cf. Cohen-1988a:12)。

当然,正如格拉斯在一定程度上坚持的那样,马克思很有可能是自我矛盾的。然而,不论是格拉斯还是柯亨,在这里都没有给出充足的理由来证明马克思在这件事情上是自我矛盾的,并且是以这种特别重大和令人瞩目的方式。而比这更有可能的情况是,格拉斯和柯亨在这个问题上犯了错误。

导致它们得出这一结论的原因,非常明显地体现在柯亨下面的一段话中:

因为……马克思并不认为,从资本家的标准来讲,资本家是盗窃者,而且马克思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盗窃者。一般说来,盗窃就是不正当地拿了别人正当拥有的东西,因此,盗窃就犯了不公正之罪,并且“以盗窃为基础”的制度就是不公正的制度。

(Cohen 1983:443)

在这里,前提并没有问题。为了批判资本主义制度,马克思确实使用过公正、平等甚至权利等概念。但是,可以肯定的是,也不能用伍德所主张的那种纯粹相对主义的话语进行解释。当然,也不能够简单地得出这样的结论:马克思肯定是在诉诸非相对主义的——普遍的和超越历史的——标准。

这里,柯亨实际上在事先假定:要么是彻头彻尾的相对主义,要么是彻底的绝对主义。如果公正的标准是历史的、相对的,那么它们就完全内在于产生它们的制度,并且只能在那一制度下使用。为了评价所有社会制度,就需要绝对的标准。正如我们已经看到的那样,恰恰是这些假定在支持伍德的观点。但是,如果要理解马克思的方法,那么就要否定这些假定,因为正是这些假定,已经把马克思的方法简单地排除在视野之外了。

三、马克思主义的方法

马克思主义的方法是相当不同的,马克思主义主要是一种社会理论形式。马克思主义把道德看作一种社会历史现象,看作意识形态的一种形式。它把不同的道德看成是不同的社会历史环境的产物,并力图用这些术语来解释它们。正如我们已经看到的那样,这种

116 种方法被分析学哲学家公认为是道德相对主义和怀疑主义的一种

形式。它被描绘成“反道德主义”的一种形式,用卢克斯(Lukes)的话来说,“道德是意识形态的一种形式,它起源于社会,它在内容上是虚幻性的,并且是为阶级利益服务的”(Lukes 1985:3)。

这是一个根本性的误解。马克思主义的主要目的是分析和理解道德观念的社会价值,而非简单地去批判和解构它们。因此,马克思把不同的道德观描绘成特定历史环境的产物和反映,并描绘成特定社会群体和阶级成员们需要、欲望、利益和愿望的表现。尽管马克思主义确实将道德理解为意识形态的一种形式,但这并不等于说它将其视为纯粹虚幻的东西。因为,将意识形态视为纯粹虚幻的东西和‘虚假意识’的看法是完全错误的(McCarney 1980; Sayers 1985:ch. 6)。

这一点在《共产党宣言》第三章“社会主义和共产主义的文献”的叙述中是尤其明显的。该章描绘了对资本主义各种各样批判性的反应,并将它们与其所表达和反映的阶级利益联系起来。但马克思并没有说这种联系揭示了各种批判性反应是完全错误和虚幻的。事实上,马克思和恩格斯运用了同样的方法来分析他们自己的观点。他们用完全类似的术语将共产主义描绘成对正在发展中的工人阶级运动的有意识的和理论的表达。

共产党人的理论原理,决不是以这个或那个世界改革家所发明或发现的思想、原则为根据的。

这些原理不过是现存的阶级斗争、我们眼前的历史运动的真实关系的一般表述。

(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社
1995年版,第285页)

总而言之,马克思主义不包含分析历史的道德方法,而是具有分析道德的历史方法。它不可能也并没有呼吁普遍的道德原则或道德价值。因为马克思主义最根本的见解就是认为,道德是一种社会历史性的现象,正如恩格斯所说的那样:

117 我们拒绝想把任何道德教条当作永恒的、终极的、从此不变的伦理规律强加给我们的一切无理要求,……相反,我们断定,一切以往的道德论归根到底都是当时的社会经济状况的产物。

(《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社
1995年版,第435页)

这种思想很明显与大多数分析马克思主义者试图强加给马克思的那种道德观是很不一致的。在这些著作家看来,如果马克思主义思想是历史的产物,那么它们就完全是相对的,并且只能反映和认可现存的情况。因此,就马克思批驳现存秩序并呼吁超越现存秩序而言,他必须诉诸那些已经超越了现存秩序的道德原则。

这里存在一个基本假定:社会是一个单体、同质的结构,这一结构只对其成员施加单一、一致和像《1984年》那样的影响。但事情并非如此。相反,社会充满着紧张和矛盾斗争。现存的社会秩序不仅包含着支持和维护它的力量,还包含着反对和否定它的力量。现存的秩序本身就是一个矛盾的统一体,否定的方面和批判的倾向就是在其内部产生出来的。正是由于这个原因,没有必要为批判和否定的思想寻求一个“超验”的基础,也没有必要在现存秩序之外寻求绝对的道德标准。“如果这种理论、神学、哲学、道德等等和现存的关系发生矛盾,那么,这仅仅是因为现存的社会关

系和现存的生产力发生了矛盾。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第82页）。

但是，这种解释还没有回答相对主义提出的问题。事实上，它似乎还使这些问题更加复杂了。因为这种解释似乎认为，具有许多不同并且相互冲突的——但同样有效、同样可能的——主张可供选择。每一种主张都体现了某一特殊阶级的观点。那么，社会主义就只是其中的一种主张，它并不比其他主张具有更多的真理性。换句话说，我一直所描述的这一方法只不过意味着一种简单的相对主义。这种相对主义具有这样的影响，即破坏任何宣传社会主义主张具有有效性或真理性的影响。

其实，如果这些相互冲突的力量和主张只是相互区别和冲突，并不伴随更深、更进一步的结果，那么情况也许会是这样。然而，这种矛盾和冲突根植于历史发展。因为这些冲突和矛盾，现存秩序就处于一个不稳定的、不断变化的过程之中。现存秩序并不是稳定不变和终极的，它最后注定要消亡毁灭，并且最后注定将被一种新的不同社会形式所替代。

不仅如此，这种历史发展变化的过程不完全由任意连续的社会形式组成，每一种社会形式都与其他社会形式不同，而又不能与其他形式进行比较。分析的马克思主义文献恰恰这样来看待历史。但是根据马克思主义的观点，社会的变迁并非如此，而是采用了不同的发展阶段，其中包含着历史的进步。这些思想对马克思主义的历史解释具有决定性的影响。如果我们要领会马克思主义对相对主义的回应，我们就必须理解这些思想。

118

马克思主义认为，历史发展被分成许多相互区别的阶段，或者分成不同的生产方式。封建社会随后有资本主义社会，而资本主义社会将被社会主义社会所代替。每一阶段，都是在前一个阶段

的基础上产生的,并且是比前一个阶段更高级更发展的历史形式。因此,每一阶段在整个历史发展过程中都是必不可少的部分。每一个阶段的开始都是发展的进步的,并且相对于它所处时代和它所替代的阶段而言都具有历史的合理性。不过,正是由于同样的原因,没有任何一个阶段是稳定不变的,也没有任何一个阶段是终极的永恒的。每个阶段都只是一个暂时的社会形式,它最后注定要灭亡,要被更高级更发展的一个阶段所替换。

此外,每个特定阶段都因冲突和矛盾的存在而各具特征,每个阶段都经历着变迁和发展。在这种变迁和发展过程中,导致下一阶段出现的那些条件逐渐在其内部形成。并且随着它的出现,在某种程度上,现存的条件就不再是进步的,它反而成了发展的束缚和妨碍。这种束缚和妨碍,正如恩格斯所解释的那样:

每一阶段都是必然的,因此,对它发生的那个时代和那个条件来说,都有它存在的理由;但是对它自己内部逐渐发展起来的新的、更高的条件来说,它就变成过时的和没有存在的理由了,它不得不让位于更高的阶段,而这个更高的阶段也要走向衰落和灭亡。

(《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社
1995年版,第217页)

这些思想起源于黑格尔主义是很明显的(see Chapter 6 above)。当然,黑格尔主义的历史解释和马克思主义的历史解释之间存在诸多深层的差异。尽管如此,它们两者都信奉历史进步观。布拉德利(Bradley)较好地概括了这种历史进步观所特别具有的道德含义,他说,“道德是相对的,但又绝非更不真实。”

所有的道德都是并且必然是“相对”的,因为现实的本质历经各发展阶段的演化,因此,在某一阶段的存在都不是最终的。……从另一方面来看,所有的道德又都是“绝对”的,因为在每一阶段,人的本质都得以实现,尽管是不全面的:区别于相对道德的正当性特征本身并没有消失,因为从更高发展阶段来看,我们会发现,较低阶段并没有完全实现真理……然而……每一阶段的道德相对于那一阶段来说都是合理的;要求一种脱离任何阶段的绝对正当的准则,实际上是在追求不可能之事。

(Bradley 1927:192)

四、马克思主义对资本主义的评价

这就是马克思对资本主义进行评价的背景。与分析的马克思主义所呈现的解释图景相反,马克思并没有试图以绝对的方式、依据普遍的原则来评判资本主义制度。相反,他的解释完全是历史的和相对的,因而更具现实性也更为实用。

相对于在它之前的封建社会而言,资本主义是一种进步的——事实上,是一种革命性的——社会变革。它不仅导致经济的巨大发展,也最终导致了自由和平等方面道德和政治的推进,这不仅有利于资产阶级,而且也有利于劳动人民。

可以肯定的是,这些发展是以激烈的对抗和破坏性的方式实现的,包含着悲惨和堕落的巨大代价。在欧洲资本主义的发展过程中,无数民众丧失了家园,他们谋生的手段和谋生的社会都被破坏了。他们被赶出土地,被驱进工业城镇,从此陷于悲惨、奴隶般

的工厂雇佣劳动(有时还会失业)的境况中。

但是,正如马克思所坚持认为的那样,这些发展还有它的另一方面。因为,在这种发展过程中,劳动人民从土地的束缚中解放出来了、从对封建地主的依附中解放出来了,他们摆脱了乡村的隔绝,汇集到了工厂和城市。他们的眼界更开阔了,他们的社会意识和社会联系提高了,最后,他们最终作为现代产业的工人阶级走上了政治舞台。依据恩格斯的说法:

自从资本主义生产被大规模采用时起,工人的物质状况总的来讲是更为恶化了,对于这一点只有资产者才表示怀疑。但是,难道我们因此就应当渴慕地……惋惜那仅仅培养奴隶精神的农村小工业或者惋惜“野蛮人”吗?恰恰相反。只有现代大工业所造成的、摆脱了一切历来的枷锁、也摆脱了将其束缚在土地上的枷锁并且被一起赶进大城市的无产阶级,才能实现消灭一切阶级剥削和一切阶级统治的伟大社会变革。

120

(《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社
1995年版,第149—150页)

正如马克思和恩格斯所指出的那样,资本主义制度,以这种方式在不知不觉中创造了自身消亡的物质条件,也创造了执行这一任务的替代者——它自己的“掘墓人”(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第284页)。

总之,相对于封建社会而言,资本主义绝对是一种历史进步。但是,随着新社会产生的可能性和条件日益成熟,它就逐渐成为历史进步的障碍和束缚。从更高社会形态的立场来看,它就是不合理和不道德的。尽管这些观点具有马克思的鲜明特征,但是,这些

思想的灵感,很清楚又是来自黑格尔。黑格尔说,进步:

表现为从不完善到更为完善的前进。但是,一定不能仅仅抽象地把前者看作不完善,还应把它看作同时包含着自身对立面,即所谓完善的事物,看作内在于它的胚芽和推动因素。

(Hegel 1953:71)

五、社会主义思想

马克思对社会主义这一“更高级社会形态”的解释,是以上面刚提到的对资本主义的解释为基础的。因为,马克思是从历史和相对的角度来看待社会主义的,这正如他对待资本主义的态度那样。他不想用普遍的一般原则来对未来社会作出绝对超时空的描述,相反,他把社会主义看作正在运转中的现实资本主义内部力量和趋势发展的必然结果,也是在此基础上设想未来社会的特征的。“共产主义对我们来说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”(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第87页)。

马克思本人的著作几乎完全集中在对他所处时代的资本主义社会进行分析和理解上。这一点众所周知。他并不愿意预言未来社会的详细情形。他唯一展开对社会主义社会特征的讨论出现在《哥达纲领批判》中,该书是依据巴黎公社经验写成的。在那本著作中,马克思主要关心的一个问题,就是要强调他的社会主义观念,不像“哥达纲领”那样仅仅是一个道德理想,它并不是基于“公 121

平”、“平等”或“自由”等道德原则的。

我们这里所说的是这样的共产主义社会,它不是在它自身基础上已经发展了的,恰恰相反,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。

(《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社
1995年版,第304页)

因此,马克思把社会主义看作是一种真实的社会形态,看作是要超越资本主义的具体的历史阶段,所以也是一种矛盾的、不完善的社会形态,它将经历自身的发展变化过程,然后各种条件将逐渐成熟,而走向一个更高级的“完善的共产主义”阶段(Sayers 1990a)。

简单扼要地概括说,这些就是马克思评价资本主义、构思社会主义所使用的术语。正如我已经强调的,马克思的方法是历史的而不是道德的。社会主义,没有被简单地描绘成一种理想,而是被描绘成目前存在的各种历史力量下可以预见到的结果。但是,这种解释同时也在很大程度上依赖于“进步”这一概念。常常有人提出,马克思在这样做时,一种掩饰起来的道德因素就被引入了。据说,在把社会主义的发展看作历史“进步”,把社会主义设想为一种“更高级的”阶段时,价值判断就溜了进来。即使马克思的历史分析和预言是正确的,这并不必然意味着社会主义是更有吸引力、更值得向往的社会形态。因为,这些都是价值判断,而从任何纯粹事实的历史理论中并不能推出这些价值判断。这样,马克思的方法被指控混淆了事实判断和价值判断,犯了“自然主义”的

错误⁴。

马克思主义并不否认这种指控。马克思主义包含了一种自然主义,因为它是一种历史主义形式,它将道德看成是一种社会历史的现象,并且试图将其道德观和政治观置于这种理解的基础之上。这样,它就向那种把社会主义的政治和道德价值只是看作独立于社会历史理论的主观偏好的思想提出了质疑。他否定那种把自然主义看作一种谬论的观点;它也否定那种支持这一观点的僵化的事实——价值二分法。

因此,把马克思主义看作纯粹理论性和沉思性的主张是错误的。马克思主义并不是物理或化学模式的纯粹解释和预测的科学。马克思主义同时也是社会主义的一种形式,实践的目的在于其内在要求。在这方面,将其与医学进行比较也许更能说明问题。因为医学也是一种实践性的科学,并且像马克思主义一样,具有实践的目的,即增进健康。此外,就医生而言,增进健康并不是医生的主观偏好。在医学中,增进健康不是一种任意的价值。与此相反,它是客观的东西:它是从医生治疗对象的特性中产生的,活的机体以及身体本身就以此为目的。与此相似,如果马克思对资本主义的分析是正确的,那么,社会主义就不仅仅是社会主义者的主观偏好,它还是历史进程本身的客观趋势和直接目的。 122

因此,马克思反对如下观点:即认为他提出了一种理想或表达了一种主观价值,不管这种价值是他自己的还是工人阶级的。正是因为这个原因,马克思坚持认为,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”(《马克思恩格斯全集》第1版,第17卷,第363页)。这也是黑格尔所要表达的,只不过使用了更为抽象、更为一般的术语:

辩证法不是主观思维的外部活动,而是内容固有的灵魂,它有机地长出它的枝叶和果实来。理念的这种发展是它的理性特有的活动,作为主观东西的思维只是袖手旁观,它不加上任何东西。

(黑格尔《法哲学原理》,商务印书馆
1961年版,第38—39页)

六、马克思主义和公正

公正问题是马克思和黑格尔著作中类似的课题。许多著作家对此都作过描述,其中最著名的是卢卡奇(Lukacs),最近的著作家则是柯纳科斯基(Kolakowski)。甚至波普(Popper)——这位对马克思和黑格尔最不赞成、也最不敏感的著作家——也意识到了公正问题在马克思著作中的重要性,并且捕捉到了其主旨(Popper 1966:ch22;Lukacs 1972;Kolakowski 1978)⁵。

另一方面,分析哲学长期以来不仅以敌视这种黑格尔思想为特征,而且也以对漠视这种黑格尔思想为特征。因此,在分析的马克思主义关于马克思和道德的整个激烈争论中,几乎没有讨论这些主题——既没有批判也没有其他的讨论——也就毫不奇怪了。相反,这场争论各方的著作家则力图把马克思的思想塞进分析哲学非历史或反历史的范畴中。这些分析哲学的范畴在事实和价值、绝对主义和相对主义之间强加一种非此即彼的选择,这就把我
123 在前文中所描述的思想简单地排除在视野之外。

当马克思评判资本主义是不公正的时——正如他所说——他并没有诉求于公正的绝对标准,因为,马克思并没有把资本主义看

作绝对的不公正或绝对的不道德。我在前面一直论证的是,马克思的方法是一种历史的方法。相对于封建社会而言,资本主义社会带来了公正和权利方面的进步。这也就是说,从资本主义的标准来看,封建的等级制度与特权秩序就显得不公正,而资本主义就似乎是一种更高级的社会形态。但是,随着一种更新的、更高级的社会——社会主义——产生条件的出现,以及伴随它而出现的新道德越来越清晰,这些标准以及产生这些标准的社会,就逐步变得越来越有局限,越来越不公正。

因此,马克思确实批判了私人所有制,但他不是从绝对的道德标准出发来做这种批判的。与此相反,他评判的基础,非常明确,是历史的和相对的。所以,他这样写道:“从一个较高级的经济的社会形态的角度来看,个别人对土地的私有权,和一个人对另一个人的私有权一样,是十分荒谬的”(《马克思恩格斯全集》第2版,第46卷,第878页)。

奇怪的是,格拉斯(Geras)引用这段话是要说明,马克思相信绝对的公正标准。但是,令格拉斯感兴趣的主要是后面一段话,因为马克思接着写道:

甚至整个社会,一个民族,以至一切同时存在的社会加在一起,都不是土地的所有者。他们只是土地的占有者,土地的受益者,并且他们应当作为好家长把经过改良的土地传给后代。

(《马克思恩格斯全集》第2版,第46卷,第878页)

根据格拉斯所言,马克思在这里,依据“私人所有权和对生产资源的控制,没有任何道德的合理性”(Geras 1985:77; cf. Husami

1980:50)的原则,谴责私人财产的不公正性。尽管马克思的这些话是一种不很典型的道德主义,但也没有理由因这些话以偏概全。因为,马克思所要表现的主题,很明显正好与此相反。马克思认为,所有权的主张,尽管看起来是一种永恒的自然权利,但事实上是社会关系的产物,它们是创造的,“总之,创造这种权利的,是生产关系”(《马克思恩格斯全集》第2版,第46卷,第877页)。

124 因此,马克思对资本主义的批判,没有诉求于绝对的标准,也没有简单地陷入资本主义的秩序,没有以纯粹相对主义的方式受资本主义标准的束缚。正如马克思所说,对资本主义的批判,是“从一个较高级的经济的形态的角度来看”(同上书:第878页)的。但是,这种解释完全被伍德(Wood)、柯亨(Cohen)和其他分析的马克思主义者强加给马克思的非此即彼的方案简单地排除了。伍德对此说得很清楚。如下文他就忽视了历史的方法:

有人也许会认为,可以用适合于后资本主义生产方式的公正或权利的标准,来谴责资本主义的不公正性。毫无疑问,可以这样来谴责资本主义,但是,既然任何这样的标准都不能合理地用于分析资本主义,那么任何这样的谴责都是错误的、令人迷惑和没有任何根据的。将后资本主义评判标准(不管人们如何理解这些标准),运用于资本主义生产,这种诱惑只会来自于……把后资本主义社会看作一种永恒的评判结构这种观点。而这种永恒的评判结构与如下观点背道而驰:目前的事物状态是需要评估的并且会发现不足之处。

(Wood 1980a:29)

这段文中的假定具有分析方法的典型特征。如果资本主义和

社会主义是完全不同的并且是没有任何关系的社会制度,也许上述说法有一定的道理。但是,情况并非如此:社会主义是从资本主义发展而来的。后资本主义社会,并非像伍德所说,是完全外在和完全不同于资本主义的,相反,后资本主义是内在于资本主义,并且本质上两者是联系在一起的。

正如马克思所表明的那样,社会主义诞生的条件,和资本主义的代理人,都产生于资本主义内部,并且是资本主义自身的产物。这些力量 and 其所预示的新社会秩序,构成了社会主义者对资本主义进行批判的物质基础。因为,一旦这些同资本主义制度相矛盾,并最终导致资本主义灭亡的力量开始觉醒,并且一旦取代资本主义的新社会轮廓开始明朗,那么一种新的观点就会出现,根据这种观点,现今的状况应该受到批判。“如果我们在现在这样的社会中没有发现隐蔽地存在着无阶级社会所必需的物质生产条件和与之相适应的交往关系,那么一切炸毁的尝试都是唐·吉珂德的荒唐行为”(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第109页)。

伍德、柯亨和其他著作家所采用的分析方法,完全排除了这些思想。他们对黑格尔主义和辩证思维完全持敌视态度(Sayers 1990b)。在他们看来,不同的生产方式是完全孤立和自主的系统,彼此之间只有区别而无任何联系。资本主义和社会主义被一堵形而上学的墙彼此分开。这种观点不仅是完全非历史的,而且完全是反历史的。 125

七、人的诸种需求和人性

马克思主义,与此相反,正如我试图表明的那样,它以一种历史的方法来看待道德,这一方面避免了诉诸绝对的价值,另一方面

避免陷于纯粹的相对主义。迄今为止,为了讲清楚这种观点,我已特别集中地探讨了公正的观念。然而,我现在要论证的是,这一方法具有相当的普遍性,可应用于其他道德形式。许多分析的马克思主义者,包括卢克斯和伍德都对此持怀疑态度。他们认为,尽管权利和公正的思想难免是历史的和相对的,但是自然主义的价值却并非如此。

因而,卢克斯断言,马克思主义在他所说的“两种道德”之间进行了严格的区分。一方面是“公正的道德”,这种道德诉诸公正和权利的原则。按照卢克斯的观点,马克思主义拒斥公正的道德,把它看作是意识形态的和相对的。另一方面是“自由解放的道德”,这种道德是马克思主义的基础。它包含“福利和幸福”的自然价值,它期望“异化的克服,和人的本质或人性的实现”,并且它幻想创造出“和谐的社会关系”(Lukes 1985,10)。卢克斯认为,马克思主义只拒斥前者,“公正的道德被谴责为意识形态和时代的错误,而自由解放的道德被接纳到其理论中去”(ibid:29)。

伍德通过将“道德的”价值,例如公正和平等,和他称作的“非道德”的东西,例如福利和自我实现进行区别,得出了一个相似的结论。他坚持认为,只有前者才被马克思看成是历史的和意识形态的。然而,“对资本主义的谴责,无需通过任何意识形态的神秘性或虚幻性,而只需通过展示资本主义如何使人陷入饿死、奴役和异化状态。也就是说,只需展示资本主义如何破坏人的自我发展、成功和其他非道德善就可以了”(Wood 1981:128)。

马克思确实使用了这样的术语来批评资本主义制度,这是马克思的著作中众所周知的特征。而且,这种自然主义的价值,毫无疑问,比公正和权利等观念更接近马克思主义的唯物主义和现实主义的方

了完全不同的态度,也不是说自然主义的价值如卢克斯和伍德所认为的那样,在某种意义上是非意识形态的和非相对主义的。这是因为,这些价值都是以人的诸种需求和人性标准为基础的,而且它们都是社会历史现象。

下面是马克思最起码的观点:我们在满足需求的生产劳动中,也创造了新的需求;我们在发挥我们的力量和能力时,也会产生新的力量和能力,而且,在这个过程中,人性也得到发展。“当他通过这种运动作用于他身外的自然并改变自然时,也就同时改变他自身的自然”(《马克思恩格斯全集》第2版,第44卷,第208页)。这些思想反复出现在马克思的整个著作中。但是,其主题仍是黑格尔主义的,马克思也承认这一点:“黑格尔把人的自我产生看做一个过程……他抓住了劳动的本质,把对象化的人、现实的因而是真正的人理解为他自己的劳动的结果”(《马克思恩格斯全集》第2版,第3卷,第320页)。

人性并不能提供一种绝对的、超越历史的道德标准。当现实状况被批判为“非人的”和“有辱人格的”时,这就不可避免地是一种历史的和相对的评判。关于什么是人、怎样才配是人以及什么是人道、什么是有辱人格的当代标准,至少部分是当前条件的产物,它们都是建立在当代资本主义和大工业所创造和发展的需求、渴望和社会关系等基础之上的。因此,不存在支持下面这种观点的问题:资本主义反对关于什么是“人”以及发现人的需求这种绝对和理想的概念。

事实上,马克思对资本主义制度和大工业的评价并不是片面的,也不是全盘否定的。甚至在马克思的早期著作中,他也认识到,它们对人类的影响是相互矛盾的两个方面。他写道:“工业……是一本打开了的关于人的本质力量的书”,它“为人的解放作

准备,尽管它们不得不直接地使非人化充分发展”(《马克思恩格斯全集》第2版,第3卷,第306—307页)⁶。

对所有这些,像卢克斯和伍德这样的哲学家,毫无疑问地坚持认为,他们并没有否定诸种需求、能力和人性方面的社会历史特征。因为,他们提出的核心观点是自然主义的,即人的现实本性可以为这些价值提供一个客观的——一个真实存在的——基础,而这些价值是公正和权利思想所缺乏的。伍德甚至认为,自然主义的因素可以为马克思的批判提供一种不证自明的、毫无矛盾的基础。他说,马克思

127

显然相信,他所诉求的那些明显非道德价值善……足以使任何有理智的人赞成推翻那种不必要地挫伤了他们的社会秩序,而赞同以一种能实现自我的社会取而代之。

(Wood 1981:127)

当然,毫无疑问明显存在着诸如饥饿这样威胁人的生存的情况⁷。重要的是要提醒人们注意一点,即这种情况在资本主义社会仍很常见,并且严重的物质贫困现象也广泛存在,甚至在资本主义最发达国家的情况也是如此。但是,不管怎样,明显的是,马克思对资本主义的批判已远远超越了这些。卢克斯和伍德对此也十分清楚。因此,他们把注意力主要集中在像自我实现、自由解放和共同体的诸种价值上。但是,认为这些就是人的真实需求,却绝不是不证自明的。

尽管新的欲望和需求,随着社会的发展而发展,这一点是十分清楚的,但是,仍有许多哲学家特别是马克思主义的反对者,从愿望和需求具有社会和历史可变性出发,拒绝承认它们构成人的需

求(Soper 1981; Braybrooke 1987)。有的人否认超出最低生存需求的观念,并且坚持认为这种需求只是主观的个人偏好,而没有任何进一步的道德意义。另一些人则将这些需求看成社会创造出来的“虚假”需求——即在消费社会压力下人为诱发的非必要的欲望。这种观点导致了对工业社会的浪漫主义批判,这种浪漫主义推崇从前的简朴生活。

马克思的观点与以上的两者都不一样。马克思也把这些欲望看作社会创造的,但是他没有据此把它们简单地看成是人为的和虚假的。相反,他用肯定的语气看待人性的历史转变。他将其视为一个进步的过程,一个人的力量、需求及普遍人性提高和发展的过程。

这些思想也还有黑格尔主义的渊源,尽管赋予其批判和革命的含义是马克思主义的特色。因为,黑格尔也将人性的发展看成是进步的,并且他还批判了认为人性发展只是虚假需求和多余力量扩张的罗曼蒂克思想。“自然需要本身及其直接满足只是潜伏在自然中的精神性的状态,从而是粗野的和不自由的状态”(Hegel 1821:128)。

这并不是要否认“虚假”需求和欲望是在现代社会产生的,而是反对把人的“真正”需求限定在最低生存需求的范围内,同时强调应该把“真正”需求和“虚假”需求之间的区别看作是历史的和相对的。 128

只有这样来看待人性的发展,才能为批判资本主义社会奠定基础,也才能指向未来的社会主义社会。只有在那时,伍德和卢克斯所提到的对解放、自我实现和共有需要的出现,才会指向“更高”的历史发展阶段。在这一历史阶段,这些需求被承认是需求,对这些需求的满足已成为社会生活的首要内容。

这种观点提出了许多有关人的需求和人性的极其重大的问题,但是,更深入的探讨已经超出了我在这里进一步探讨的范围。眼下我的目的只是要表明,分析的马克思主义从“贫困”和“非人化”角度对资本主义所做的批判,并不比从“不公正”的角度对资本主义所做的批评存在的问题更少。诉求于人的需求和人性,并不比诉求于公正和权利原则,更能为马克思主义道德提供一种超越历史和非相对的标准。人性和人的需求的标准,就像公正和权利的标准一样,不可避免是历史的和相对的,从而也是意识形态的。但这并非意味着,就该抛弃和拒绝这些标准,而是意味着,基于这些标准的评判必然是历史的和相对的。

我强调道德的历史和相对特征,并没有试图将其贬损或拒斥为虚幻,也没有假定马克思主义就是这样做的。与此相反,我一直在论证这一点,即马克思主义不仅是一种社会理论,而且还采取了实践的——一种评价性的、道德的和政治的——姿态。马克思主义没有把这两方面看成是互不相容的,因此它试图将其价值取向和对资本主义的批判建立在社会理论的基础之上,这样就给它们提供一个坚固的——即客观而科学的基础——而不是纯粹乌托邦和道德主义的基础。因为,马克思主义和黑格尔主义的最大成就,就在于它们表明了,在认识到道德价值具有历史和相对特征的同时,有可能不会陷于相对主义和怀疑主义。

129 我的目的一直是解释这些思想,并展示分析方法是如何把这些思想简单地排除在外的。当然,这些思想也并非没有它们的问题,但是我在本文中并没有对此作深入讨论。认识和探讨这些问题,首先要承认和理解引起这些问题的思想,而要那样做,我们就必须超越分析的马克思主义所提供的框架。

第八章 道德价值和发展进步

马克思是怎样批判资本主义的？他提倡社会主义的基础是什么？马克思自己对这些问题的解释，初看起来似乎令人迷惑不解。一方面，他主张一种客观“科学的”历史理论，这种历史理论的基本原则是指：道德价值——包括马克思主义本身的道德价值——是社会历史的产物。另一方面，马克思主义并不主张“中性的”或“价值自由的”方法，它明显谴责资本主义而倡导社会主义，其批判的观点是内在于其中的。

从本书最后一章我们可以看出，近年来，在“分析的马克思主义者”之间，对这些问题的争论非常激烈（Geras 1985, 1992; Lukes 1985）。但是，无论他们之间的区别如何，这些著作家中的绝大多数都认为：马克思在这两个方面的思想观点是不一致的。据说，马克思提出的那种道德价值的社会方法，不可避免地导致一种社会相对主义的形式，而这种社会相对主义形式又可能是其批判思想的基础。马克思对资本主义的谴责必定包括一种超越历史价值的诉求，不管马克思本人是否这样想。那么，如果马克思的观点的确如此，在本书中我们所做的工作，就是将马克思所诉求的那种超越

历史价值的东西,进行各种“合理性的重建”。

但是,马克思的观点并非如此,他的批判方法是内在的、历史的,其理论前提是要在现存的社会条件本身中为其批判的观点寻找根据。因为实际的社会都并非和谐的统一体,它们自身中都包含着矛盾的方面和各种矛盾力量。它们有的支持已建立起来的秩序,而有的则与其对抗。社会现实是矛盾的统一体。否定的和批判的力量就内在于其中,它们无须在超越价值的形式中从外部引进。因此,马克思的社会理论,不仅没有破坏他的批判思想,而且为其发展提供了基础,也使其得到了证明。我在本章的目的是要
131 为这些思想辩护,并批判一般哲学批评家与其相对的观点。

一、历史方法

马克思的历史理论与其社会理论非常相似,但是作为一个引论,在这里简要地提示一下将会有助于下面的讨论。这种理论认为,社会冲突起源于历史变革。现存的社会秩序既不是恒定不变的也不是终极的:它最终注定要消亡。历史是在不同的阶段或不同的生产方式中发展形成的。马克思认为,在正常的发展过程中,资本主义社会将取代封建社会,而社会主义社会又将战胜资本主义社会。这些阶段不只是不同的、非连续性的和不能比较的社会形式的演替,而且,每一种新的阶段都是在前一阶段的基础上产生的,都是前一阶段中形成的趋势和力量作用的结果。每一个阶段都只是一种暂时的形式,这种暂时形式最终依次都会消亡,都将被新的、“更高级的”和“更发展的”形式所取代。这种更发展的形式又是在前一种形式的基础上产生出现的,是前一种形式中产生的诸种力量作用的结果。

这种理论不仅构成了马克思历史考察的框架,而且为其批判方法提供了基础。这并没有诉求于超越的标准,它是内在的、历史的和相对的。相对于它所取代的封建社会而言,资本主义社会的确是进步的和革命的,在历史上也是发展的。从资本主义社会的观点看,封建社会,与其固定的等级特权制度,是不公正的且令人难以忍受。但是,因为一种高级的社会主义形式的社会条件是在其中形成的,资本主义就逐渐成为进一步发展的障碍。从这种更高级社会的观点看——这种社会条件目前是内在的并且越来越感觉得到它们的存在——资本主义的社会关系已成为人类发展的障碍,并且是不公正的。这种观点是马克思批判思想的基础,它是随资本主义社会的发展而出现的,并且是与资本主义社会密切相关的。

马克思的社会主义观念是类似历史的和相对的,它并非企图在超越原则的基础上设想一种未来的理想社会。因为,它并未将社会主义看成是一种道德理想的现实化,与此相反,它将社会主义看成是将取代资本主义的一个具体的历史阶段,这个历史阶段将是现今资本主义社会各种力量作用的结果。“共产主义对我们来说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”(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第87页)。

132

二、发展进步及其问题

这种方法具有一个标准的缺陷,其表现如下所述。这种历史理论不能为道德价值提供一种有效的基础。设想道德结论可能得自一种历史进步的理论,犯了“自然主义谬误”的错误:即试图从

实践前提中获得可估价结论的谬误 (Popper 1966: ch. 22)。杰勒斯 (Geras) 明显把这种问题看成一种二择一的选择。马克思发展进步概念中的任何一种都是“中性的”，等同于“下一个将是什么”；在这样一种情形中，它是一种并不具有任何可评估意义的“空虚的道德观念”。“将或可能将发生的事情并非表明为什么应该评价它或应该为其而战。它可能是，并且历史上时常是，非常使人不愉快的” (Geras 1992: 43)。作为选择，发展进步的思想，道德上是存在的，在那种情形中，它必定默默地体现某些价值。如果它们能够生产“可比较的历史评估”，这些价值必然诉求于“超历史的标准”、“普遍可估价的标准”，因为，这些价值是“道德上存在的任何发展进步概念的一种显然的诉求” (ibid: 44)。

这两种选择中的任何一种都不是令人满意的，无论是对马克思思想的考察、还是对他们所描述的历史现实的考察都是如此。因为，马克思主义和其中的整个黑格尔传统，在这里确实反对预先假设的事实和价值之间的形而上学隔阂。马克思的历史理论和所包括的发展进步观念，既是一种事实的尺度又是一种可评估的尺度。

如果拿杰勒斯二择一的选择作为起点，这种问题首先就可以很快得到处理。当马克思把一种特殊的历史阶段，或者一种生产方式，相对它的前一个阶段，描述为“进步的”或“更高级的”阶段时——正如他时常这样指出的——他显然并非意味着它只在时间上是在其之后。历史并非赤裸裸的事件连续。紧接在后发生的事件，也许正好是“不令人满意的”，甚至是“显然”不令人满意的。马克思并没有否定这一点。他认为历史并非是一种发展的连续过程和不间断的过程，他十分清楚地知道，历史完全有可能逆转倒退和衰退。但是，在一种更长的时期里，尽管历史的变革是不平坦

的,但可以目睹一种更大的模式¹,马克思历史理论的目的就是要描绘和解释这种模式²。

后来的阶段是否是“更高级的”和是否构成“进步”,依赖于什么紧跟其后,也依赖于这种模式的内容。因为,这里“更高级的”并非只是“后来者”,而是指“更发展的”或“更进化的”东西,并且这些观念具有可评估的尺度。这就把我们带到了杰勒斯的第二种选择。杰勒斯,像许多和他争论的著作家一样,在这一点上只是假定,发展进步的观念中所包含的价值,一定具有一种超越历史的基础,无论马克思相信什么都是如此,而不是其反面。那么,无须进一步的考察,他们就继续描述并假定马克思具有的超历史的价值。因此,马克思就成了功利主义者、自我实现的哲学家、永恒公正原则的信徒等等。尽管这些“重建”中的每一种都抓住了马克思思想的一个方面,但是,没有一种是令人满意的。因为,马克思历史理论中所包括的价值是内在的、相对的。现在,我将通过讨论这些选择来对其进行解释。

二、功利主义

非常明显的是,马克思认为,历史发展进步的根本指标是生产力的发展。那为什么这被看作是一种发展进步呢?为什么它是应该有价值的呢?也许功利主义给出了最简单、人们最熟悉的答案。人类是经济人(homo economicus)——一种具有无限需求和欲望的动物。经济发展是具有价值的,因为它增加了物质财富、提供了更丰富的“生活的需求和便利”(Smith 1776:104)、使需求和欲望得到更大程度的满足,并且使人类得到了更多的幸福快乐。这套哲理又常常被用来为资本主义辩护。根据通常所称作的经济主义

的理由,马克思对资本主义的批判和对社会主义思想的考察具有共同的基础。

马克思确实重视经济的发展。他把资本主义所导致的生产的巨大发展,看成是其进步的方面和“文明的”方面(《马克思恩格斯全集》第2版,第46卷,第928页;《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第389页)。他坚持说,社会主义只可能存在于这种经济基础之上。他认为社会主义并不是一种原始的状态,而是一种超越资本主义的更发达的工业化阶段。但是,他这些观点的理由却并不是功利主义的。

134 马克思并没有在其余社会生活中把经济抽象化来处理。在功利主义的形式中,经济只是作为一种外部的手段来满足特定人的诸种需求³。当然,随着经济的发展,人类的诸种需求——人性自身——也是不断变化和发展的。“通过……作用于他身外的自然并改革自然时,也同时改变他自身的自然”(《马克思恩格斯全集》第2版,第44卷,第208页)。因此,功利主义的经济人和古典经济理论没有普遍的人性。与此相反,人类是具有无限需求和无限欲望动物的理论描述了人性的一种形式,也描述了一种对待物质财富的态度。这种态度是现代社会特有的、也是特定的资本主义社会所产生的⁴。

简而言之,诸种需求都是历史性的,并且是不断发展变化的。他们不可能通过评价历史的发展来提供一种超越历史的标准。不论怎样,经济的发展是有价值的,因为它满足需求——并且马克思的确这样评价经济发展——这种需求不是受到质疑的特定普遍人性的需求,而是历史性的发展的需求。这并不是要否认纯粹生物学上的需求有一个相对固定的中心,即人的组织器官生存所必需的最低满足。但与此同时,一个大家都熟知的事实是,世界上许多

地方连这种最低的需求都得不到满足,甚至在最发达的国家,物质方面的严重贫乏仍然广泛存在。然而,马克思对资本主义谴责的重点并非仅仅是这些事实。他指出,造成贫困和短缺的原因是历史性的和相对的,“我们的欲望与幸福来源于社会,因此,我们通过社会而不是通过它们满足的对象来衡量它们,因为它们具有一种社会属性,具有一种相对性”(Marx 1847b:94)。他谴责资本主义,不仅仅是因为它无法满足普遍的生理需求,而是因为它无法满足它本身所创造的需求。所以,他在这里评价的标准是相对的而并非绝对的。

但是,我们为什么应该评价这种历史创造的需求并且把对它们的满足作为发展进步的标志呢?人们有时认为,只有我们生理上生存的需求才是“自然的”“真正的”需求。随着社会的发展,我们的欲望扩展得比我们满足它们的能力要快得多。因此,现代社会创造了一全套“不必要的”欲望和“错误的”需求:诸种欲望的满足并非生活所必要的,并且欲望的发展会导致短缺和痛苦的增长。(这种观点常常归因于卢梭(Rousseau),尽管他的哲学在那些话语中解释得是否正确还令人怀疑。)

与此相反,我认为,就马克思而言,欲望和需求的发展都是历史的,对一代人来说是奢侈的东西而在下一代人看来则是必需品。¹³⁵至少有些新的需求,相对于产生它们的社会条件来说,是“真正的”需求,其中对它们的满足是社会幸福生活最低标准所必需的。这并非是要否定“真正的”需求和“错误的”需求之间的区别,而是要坚持这种区别是历史的相对的。因此,这就是要否定使用“自然”需求的固定东西作为标准的企图。而标准是指那种超越它的所有发展都可以进行评价的标准。

这种历史观认为,需求和欲望的增长是一般人性发展的一个

方面。这不应该看成一种纯粹否定或不受欢迎的现象,相反,这是人类力量和人类能力发展增长的主观因素。新的需求,随着我们的力量和能力的发展,不断出现,并且新需求的发展增长又刺激新力量的发展。关于这方面的发展,马克思在下文中陈述了这种观点:

对于没有音乐感的耳朵来说,最美的音乐毫无意义,不是对象,因为我的对象只能是我的一种本质力量的确证……因此,社会的人的感觉不同于非社会的人的感觉。只是由于人的本质客观地展开的丰富性,主体的、人的感性的丰富性,如有音乐感的耳朵、能感受形式美的眼睛,总之,那些能成为人的享受的感觉,即确证自己是人的本质力量的感觉,才一部分发展起来,一部分产生出来。……五官感觉的形成是迄今为止全部世界历史的产物。

(《马克思恩格斯全集》第2版,第3卷,第305页)⁵

马克思在这里描述的发展是人性发展增长的形式,也是人类力量和人类能力发展增长的形式。但是,这并不能解释为,功利主义话语中导致人类快乐或人类幸福增长的一种进步。因为,没有一种方法能够比较不同生活方式的幸福。正如涂尔干(Durkheim)所指出的,更大的能力和更大的力量,更广泛的活动范围,意味着个人可以体验更大范围的快乐,并且也许会加深其强度,但是,出于同样原因,它也会增加所经验的痛苦和不愉快的范围和强度⁶。

幸福并没有增加,因为活动增加,不管其是否有益于健

康,都是如此。最简单的动物和最复杂的动物,如果他们同样都认识到他们自己本质的话,所体验的幸福就会相同。一般原始的人与正常的文明人,可能具有相同的幸福。

136

(Durkheim 1893:188 - 189)

我认为,马克思的观点与此类似。他并没有用功利主义的话语推动经济发展,而相反是因为所涉及的人性的发展和人类力量与人类能力的发展。他是在最有洞察力的话语中陈述这种观点,并且是在古典财富观和现代财富观相对的过程中陈述的。古典观念认为生产是直接适合满足现存需求的,这种观念初看起来似乎比现代观念——功利主义观念——更高尚,这种现代功利观把物质财富看成生产的直接目的。“事实上”,马克思说,

如果抛掉狭隘的资产阶级形式,那么,财富不就是在普遍交换中产生的个人的需要、才能、享用、生产力等等的普遍性吗?财富不就是人对自然力——既是通常所谓的“自然”力,又是人本身的自然力——的统治的充分发展吗?财富不就是人的创造天赋的绝对发挥吗?这种发挥,除了先前的历史发展之外没有任何其他前提,而先前的历史发展使这种全面的发展,即不以旧有的尺度来衡量的人类全部力量的全面发展成为目的本身。

(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第479—480页)

三、自我实现

这些思想不可能在功利主义话语中得到理解。相反,他们提

出了另外一种,并且是完全不同的,亚里士多德学派的——幸福学的(eudaimonistic)而不是享乐主义的(hedonistic)——解释。根据这种观点,历史发展的标准是人类能力和人类力量的增长,人类潜能的现实化:自我发展和自我实现。

这些主题通常是在异化和克服异化的标题下讨论,并且马克思的批判方法常常被认为来源于它们。资本主义的社会关系因为包含异化而受到批判:特别是工人与他或她的工作中的异化和其工作产品中的异化,和“人与人”的异化,个人与他或她同事的男人与女人的异化,个人与共同体的异化⁷。在这两种情形中,人类产品所表现的是敌对的和异化的力量,并且与个人相对抗。人们经验的生活与活动的各个方面——显然,因为马克思,这些方面都能认识和证实人类的力量——都是敌对的和异化的。

人性的概念在这里是什么?这里所涉及的人类能力和潜能是什么?在许多异化的文献中,都假定马克思主义包括一种“人类本质”的普遍观念:一种不变的人类潜能,这种潜能的实现在异化的状况中被否定。因此,异化被认为是完全否定的现象,并被认为是与纯粹自我发展和自我实现相对的。

但是,我一直所描述的这种人性观点展示了一种不同的图画。根据这种观点,不仅诸种需求而且诸种力量和潜能都处于社会历史发展过程之中。当马克思批判资本主义制度阻碍发挥人类力量和人类潜能时,这些因素都是在资本主义制度本身中发展起来的。在这里,马克思的根本方法还是历史的和相对的,而不是超越历史的和绝对的。此外,在这种方式中理解,异化不是一种纯粹否定和批判的概念,也不只是与自我实现相对。与此相反,它组成人性自我发展的一个阶段,人性的这种自我发展,相对于它的前一个阶段来说是必然的和进步的⁸。

这也就是说,人性一般来说是历史的产物,它本身是一种社会的创造物。

我们越往前追溯历史,个人,……就越表现为不独立,从属于一个较大的整体;最初还是十分自然地在家庭和扩大成为氏族的家庭中;后来是在由氏族间的冲突和融合而产生的各种形式的公社中。……人是最名副其实的政治动物,不仅是一种合群的动物,而且是只有在社会才能独立的动物。

(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第25页)

这种个性化的过程,是随着社会关系变化的阶段而出现的。在“传统”、“前现代”——前资本主义——社会中,人们“只是作为具有某种规定性的个人而互相发生关系,如作为封建主和臣仆、地主和农奴等等”(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第113页)⁹。个人在共同体中的位置,他的活动和作用,他的力量和能力,都被他和其他人认为是内在于他的“本性”中,与他的特性不可分,是固定的和由出身确定的。“贵族总是贵族,roturier(平民)总是 roturier……这是一种与他们的个性不可分割的品质”(《马克思恩格斯全集》第1版,第3卷,第86页)¹⁰。

启蒙社会思想的单个自发的主题是一种特殊的现代创造物,这种思想普遍范围的潜能似乎是公开的。“只有到18世纪,……社会联系的各种形式,对个人来说,才表现为只是达到他私人目的的手段”(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第25页)。这种个性的新形式来自资本主义制度和它所利用的商业市场关系¹¹,它们破坏和摧毁了传统社会的固定等级制度,并且它所包括的自我特性的诸种形式也随之被破坏和摧毁。通过“圈地”或其他途

径,剥夺了生产手段的单个工人,成为“自由劳动者”,作为商品,被迫在市场上出售他的劳动。马克思认为,这是现代个人的社会历史基础。

启蒙的古典经济学家们和个人主义哲学家们都欢迎摧毁传统社会,并且是作为从封建社会的传统和约束的习惯中、自然设想的自主个体的一种解放。卢梭(Rousseau)和当代批评发展的著作家,都用不同的见解看待这些事情。他们认为,社会共同体正在被摧毁,并且现代社会正成为一种由各自分离的、自我本位的个人所组成的相互敌对的聚合体(Walzer 199)。

人们常常认为马克思是在这种传统中描述异化问题的,但是,不可能在这些话语中正确理解它们。卢梭和他批评的哲学家都认为资本主义只具有消极的社会影响,并消解传统社会,将其变成原子个体的聚合体。毫无疑问,它的确具有一种破坏影响。在其破坏性的影响下,用马克思的名言来说,就是“一切固定的僵化的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解都被消除了,一切新形式的关系等不到固定下来就陈旧了。一切等级的和固定的东西都烟消云散了,一切神圣的东西都被亵渎了”(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第275页)。

但是,正如马克思所看到的,在这种过程中也具有一种积极的和建构性的方面。同时,随着传统社会关系被破坏摧毁,新的社会关系也就建立起来了。前资本主义社会的农耕家庭本质上是自足的单位,几乎生产其自身所需要的一切。其成员的活动,他们与外部世界的联系,几乎不能超出其自身土地补偿的边界和直接的局域性。随着市场的出现,家庭成员生产交换的商品,并用来满足家庭之外消费者的需求。同时,家庭成员自己也成为消费者,他们依赖于外界所生产的商品,并且依赖于从市场获得商品。

因此,资本主义消解了彼此隔离的、自足的前资本主义家庭,但其结果不只是各自分离个体的聚合体。与此相反,它是一种全新的和更宽广的关系网络。因为,借助于市场,许多人的工作和需求都联结在一种普遍的体系之中,并且相互依赖¹²。开始,这种联系完全是经济方面的。它们似乎不是社会关系,似乎完全不是人与人之间的关系。它们具有商品之间关系和事物之间关系异化的外观(参见《马克思恩格斯全集》第2版,第44卷,第88—102页)。然而,马克思认为,把经济关系看成社会关系的否定是错误的。它们是社会关系,但具有异化的形式,它们逐渐对社会生活的每一个方面产生影响:通过把人们从家庭的限制中解放出来,使人们走进更广阔的世界,来改变其生活模式并扩展其眼界。

在这种变化的过程中,资本主义的影响和它所带来的异化,既有积极的方面又有消极的方面。它确实摧毁了传统的家庭和社会共同体,并且摧毁了已确立的关系和纽带。它割断了把人们限制于土地限制于封建主的联系,迫使人们走出传统隔绝的乡村生活,走出它所包括的固定的生活模式和生活节奏,它迫使人们离开土地。但是,在这样做的过程中,它也使人们联系在一起,结合成一种宽广得多的关系网。随着商业和工业的不断发展,人们不断集中到城镇和城市,不断集中到工厂和办公室。他们的活动不断协调,他们的意识不断拓宽,他们的力量不断增强。普通的劳动人民,第一次走进社会,第一次走进公共生活。马克思说,现代工人“也同机器本身一样,是现代的产物”(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第775页)。他认为,在这种发展变化的过程中,资本主义正在创造的,不仅是社会更高级形式的条件,而且也带来了它的替代者:工人阶级¹³。

毫无疑问,马克思扩大了对工人阶级的期望。至少,在发达的

工业社会中,仍然没有出现他所预期的革命力量,并且随着其他激进运动的兴起,甚至这种主张都受到许多质疑:即它是社会进步发展的主要力量。所有这些都对作为一种历史和政治理论的马克思主义提出了最根本的问题。但是,在马克思的探讨中有很重要的真理成分,这种真理成分不应该丧失。因为,资本主义不是并且一直不是完全破坏性的现象。普通的劳动人民,在资本主义社会中得到了巨大的发展,不仅在物质方面得到了发展,而且在精神和道德本身等方面也得到了发展。马克思对异化的探讨,非但不是否定它,反而是他企图解释并理解它的一个部分¹⁴。

这方面的马克思主义是他批判资本主义的精华,也是他社会主义思想的精华。因为,可以确信无疑的是,新世界的力量形成于旧世界,而旧的世界又为他的批判提供了基础。这种新社会形式的价值,不仅在于它将是一种产能更高和更富裕的社会,而且在于它还是这样一种社会:即在这种社会中,个人的社会产品和社会关系将不再作为异己的力量与他自己相对抗,并且在这种社会中,通过现存社会生产力的发展所产生的自我发展和自我实现的潜能都将得到实现。这种发展模式,相对于它要超越的社会关系而言,是人类发展进步的一个必然的历史阶段。也就是说,这看起来好像自相矛盾,但是异化必须被看成一种历史的成就:看成自我发展和自我实现过程中的一个阶段,而不能仅仅看成相反的东西。

这可能有助于缓和这里明显的矛盾,并且有助于理解,在这种方式中解释的,马克思的哲学在特征上具体化了黑格尔的主题。黑格尔通过人类堕落的圣经故事来陈述他的主题。对黑格尔来说,伊甸园的神话体现了这样一种思想,即在开始,人类过着一种简单无知的生活,这种生活与他们自己和其本质协调一致。历史的发展和文明意味着这种无知状态的结束。人类的堕落带来了不

调和的状态:与自然界的异化和自我异化。圣经故事中讲,伊甸园中长着一棵知善恶树,树上挂满了善恶知识之果,上帝禁止亚当和夏娃吃这些果实。教训似乎是,原始无知和简单的状况是我们应该渴望的理想,但是,这并不是黑格尔的解释。

整个人类中出现的分裂不是依赖的一种条件。但是,把这种自然的和直接的和谐看成正当的状态却是错误的。……像小孩一样无知,毫无疑问,具有某种魅力和迷人之处,但只是因为它提醒我们精神本身必须赢得什么。小孩子般的和谐是自然之手的礼物:第二种和谐必须来自劳动和精神文化。 141
(Hegel 1830:43)¹⁵

我们当今不和谐与异化的状况是不理想的,但是,毫无疑问,不能倒退。和谐生活观念的真正内容在于未来,它只有通过必然分裂和异化的阶段才可能获得。

四、公正和正当

我一直认为,马克思把历史发展看成进步的,因为这种发展已经包括了生产力的发展,并且生产力的发展又包含着人类能力和人类力量的增长。但是,事情就都是这样的吗?杰勒斯(Geras)、柯亨(Cohen)和埃尔斯特(Elster)这些著作家认为,马克思把社会主义社会看成是比资本主义社会“更高级的”社会形式,也是因为社会主义社会更公平更公正。那么,道德上也更进步吗?如果道德上更进步,它采用一种什么形式呢?

在《哥达纲领批判》一书中,正如杰勒斯和埃尔斯特强调说,

马克思把社会主义的按劳分配原则描述为超越资本主义原则的一种“进步”，因资本主义允许一个人只靠所有权生活。并且马克思明显认为，更进一步的发展将在“更高级的”共产主义社会获得，那时，商品按需分配。但是，不清楚的是，这种思想可以概况为：公正的标准在整个历史中是发展进步。因为，后来在同样的著作中，马克思说“在共产主义社会高级阶段……才能完全超出资产阶级权利的狭隘眼界，社会才能在自己的旗帜上写上：各尽所能，按需分配”（《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第305—306页）。这些众所周知的话常常用来指，随着丰富充裕条件的到来，需求的权利原则将一起被超越。

卢克斯(Lukes)详细地探讨了这种情形，他认为，马克思的观点应该归于公正的传统思想，这种传统公正思想的最著名的代表是休谟(Hume 1751:183ff.; Lukes 1985)。休谟认为，公正原则不是所有社会的一种特征，对公正原则的需求仅仅起源于某种环境：相对匮乏的条件。这似乎是说，马克思正沿着类似的线索思考；尽管他确定的“公正的环境”包括阶级划分的那些东西¹⁶。根据这种考察，公正原则只随着阶级的划分和国家的出现而发展，并且当这种划分在未来的共产主义社会最终被克服时，公正的原则注定要消亡¹⁷。公正的历史在其取代中达到顶峰。

这种理由并没有排除道德进步的思想，但是它的确驱除了像杰勒斯、柯亨和埃尔斯特这些著作家描述的一些东西。因为，他们认为，马克思具有一种在资本主义向共产主义转换过程中将逐渐实现的“超越历史的”和“普遍的”公正思想。作为马克思思想的一种考察，这是完全站不住脚的。不仅马克思本人反复明确批判这种公正观念：它也完全偏离历史考察。因为，后者表明的是，没有唯一普遍正当的社会秩序。不同的社会形式，由不同的公正原

则支配,起源于不同的条件和不同的时代。不同的社会形式对其特定的条件和时代来说都是必然和正当的,并且随着时间的推移,随着新社会秩序条件的发展,它们也将失去它们的必然性和正当性。公正和正当的原则都是社会现象也都是历史现象。

明显的情形是,这些著作家把那些原则看成“普遍的”和“超越历史的”,并将其归于马克思(尽管引人注目的是,他们每个人对这些设想的普遍原则的内容都持不同看法)。例如,杰勒斯认为的普遍原则是,劳动的那些人“有资格”享受他们的劳动产品,其理由是“如果有些人的努力未获得报酬而其他人不进行任何努力就能享受好处的话,就会违背道德的平等原则”(Geras 1985: 160-1)¹⁸。这些思想在现代是非常特殊的。它们在古代社会是完全不同的,并且在整个前资本主义时期,的确也是不同的。亚里士多德为之辩护的几乎是相反的原则,他认为,劳动的成果,应该大体上由不生产它们的那些人来享受。因为,亚里士多德认为,劳动致使工人不适合欣赏劳动的产品:整个人类的享受能力的提高需要的是休闲和不工作的生活¹⁹。

这些亚里士多德式的观点现在似乎是荒谬的和不公正的,但是,它们是古代和中世纪道德思想的主要特征。这些观念似乎是正当的和不证自明的,这不仅亚里士多德这样认为,几千年来无数其他著作家都这样认为。简单地认为这些人都是错误的,只有在现代才能正确地理解永恒的公正原则,则是荒谬的。把这种观点归于马克思,毫无疑问就是如此。但是,当杰勒斯坚持说,他归于马克思的公正原则具有超越历史的“范围”,并且毫无疑问可以适用于“事实上所有的历史”时,他所指的就是这些东西(Geras 1992: 57-8, cf. 44)。

当然,流行的道德标准应用于不同的社会和不同的时期,这完

全是可能的。但是,人们应该意识到,这正是人们正在做的事情。正如恩格斯所说:

用一般性的词句痛骂奴隶制和其他类似的现象,对这些可耻的现象发泄高尚的义愤,这是最容易不过的做法。可惜,这样做仅仅说出了一件人所周知的事情,这就是:这种古代的制度已经不再适合我们目前的情况和由这种情况所决定的我们的感情。但是,这种制度是怎样产生的,它为什么存在,它在历史上起了什么作用,关于这些问题,我们并没有因此而得到任何的说明。

(《马克思恩格斯全集》第1版,第20卷,第197页)

恩格斯认为,奴隶制度是古希腊和古罗马文明发展的必然基础,“只有奴隶制才使农业和工业之间的更大规模的分工成为可能,从而为古代文化的繁荣……创造了条件。”根据其所处时代的背景来相对地评判——恩格斯认为,这是评判的合适方式——“如果我们对这些问题深入地研究一下,那我们就一定会说——尽管听起来是多么矛盾和离奇,——在当时的条件下,采用奴隶制是一个巨大的进步。”,这不仅对整个社会来说是一大进步,对奴隶本身来说也是一大进步。因为成为大批奴隶来源的战俘以前都被杀掉,而在更早的时候甚至被吃掉,现在至少能保全生命了(《马克思恩格斯全集》第1版,第20卷,第196、197页)。

当愈接近现时代,企图把绝对的公正标准应用于资本主义社会时,也就产生了类似的问题。柯亨经常探讨这些问题,由于它们就他的观点提出了值得考虑的问题,这也是对他的信任。杰勒斯

也与此类似,他也坚持认为,马克思主义包含了一种超越历史的公正观念,这种观念谴责资本主义,因为它包含剥削,所以本质上是不公正的。另一方面,正如柯亨所指出的,马克思认为,资本主义(与它包含的社会剥削关系),在其起始阶段,是生产力发展的一种必要条件,是从封建社会较低的生产力水平到所需要创造的“公正的”(没有剥削的)社会主义社会生产力的一种必要条件。正如科亨所说的,“剥削对生产进步来说不仅是不可避免,而且简直就是不可避免的。没有进步的公正不是一种可行的历史选择,因为公正(科亨的绝对观念等)不是一种可行的历史选择”(Cohen 144 1988b:304)。

假定这样的话,要坚持一种公正的道德,就要采用即使世界灭亡也要实现公正的态度。有的哲学家已经为这种原理辩护²⁰。科亨没有走得这样远,但他说:

我希望的是,如果我在大约,比如说,1820年……我本来可以加入反对资本主义的战斗,并怀疑可能在某种程度上解放失败……即使那种怀疑证明是用错了地方;也要决定继续战斗。

(Cohen 1986:321-2)

这种自相矛盾的观点立场——要实现公正,但希望不会导致世界灭亡的立场——强加给了柯亨,原因是他坚持公正的绝对标准。认为马克思在这方面反映了科亨的观点,也是站不住脚的。正如我一直辩护说,因为马克思坚持认为公正的观念是历史的相对的,只有当它们希望表达的社会力量已经在社会中形成时才会出现公正的观念。

柯亨、杰勒斯和其他拥护这种观点(马克思在超越历史的公正原则中认为的那种观点)的人,对这些原则要证明的方式,只字不提。但是,从历史上讲,这种观点存在很大的问题。公正的根本原则,有时认为是“自明的”(例如,在美国的独立宣言中),但是,这并非总是站得住脚的。在某个时间表面上自明的东西,可能在另一时间并非自明(如上面讨论的亚里士多德的例子)。自明是一种历史的和相对的问题²¹。

诉求于理性的普遍标准来解决道德争端,最终是不会再令人满意的。正如黑格尔批评康德说,在纯粹理性的基础上企图证明公正的原则,是注定要失败的。因为,正如康德所认为的,如果理性是纯粹形式的和纯粹抽象的话,那么,它不可能产生具有内容的原则。然而,如果理性具有内容,那么它在历史上是发展的和变化的(Hegel 1821: § 135ff.)。理性,也具有历史,它不是一个普遍的和永恒的诉求法庭。用麦金泰尔(MacIntyre)的话说,“理性本身,无论它是理论的还是实践的,都是具有历史的概念。……具有诸种理性,而不是一种理性……正如……具有多种公正,而不是一种公正一样”(MacIntyre 1988:9)。总而言之,公正的诸原则不是永远自明的也不是永远合理的,它们是历史的和相对的。

145 这样一种探讨,人们常常说,必然导致一种包括任何进步思想的纯粹的相对主义。但是,还有另外一种可能。黑格尔和麦金泰尔这样的著作家坚持认为,现代自由主义的公正观念,相对盛行于早些时候的和适合证明奴隶和农奴制度的那些观念,已经发展进步了。因此,麦金泰尔争论说,不同的理性观念和不同的公正观念,都是连续传统的部分,并且,

合理性的证明标准本身都是从部分历史中出现的,也是

历史的部分,并且在相同传统的历史中,通过超越原有的局限性和对原有缺陷矫正的方式,证明它们是正当的。

(ibid :7)

因此,在某种意义上讲,对麦金泰尔来说,犹如对黑格尔一样,公正和合理性的不同形式的传承本身就是合理的和进步的。

马克思主义并不接受这种观点,这种观点与黑格尔哲学也不同。因为,它质疑这种思想:即公正思想史可以根据那些思想本身的逻辑来理解。相反,我们必须关注产生这些思想的社会形式的发展²²。

这似乎要排除公正和理性的发展是进步的思想,但是,它并不必然这样做。它的确排除的是黑格尔目的论的观点:即理性是它们发展的动力。历史的发展,大体说来,都是非理性原因作用过程的结果。这些发展创造了现代生活的社会物质条件,“正如,地理发现创造了地表的面积一样”。但是,这些发展过程的结果是,理性的发展不断增加,条件不断丰富,其中关于“自然的”、外部强加的命运,人类需要的不仅是服从于他们生活的社会物质条件。因为,聚集在一起的人们,逐渐形成了某种手段来努力有意识地并合理地控制他们的生活条件,并且环境也是人们创造的,我们最终能够“控制现代生产力,并使它们受制于普通的控制”(Marx 1858b: 358)²³。

五、发展进步的价值

因此,马克思把历史看成发展进步的过程,在这种意义上,它包括人类生产力的增长,也包括人性在各个方面的发展进步:各种 146

需求和欲望、各种力量和能力、自由和理性的发展进步。这种历史提供了一种平台,在这个平台上,他批判资本主义并直面社会主义。它并未在我所批评的著作家所假定的人性或道德与公正的意义上诉求于普遍或超越历史的价值。它也不是一种目的论:它并未假设一种历史走向的终极目标,而是在历史的和相对标准的基础上评价现在和未来,并且这种标准是从目前活跃的和内在的各种力量和趋势中产生的。

下面反对的理由,可以在这一点上预期达到。即使接受了这种历史的探讨,人们也会说,它并没有为人类发展为什么是有价值的、为什么是进步的提供任何理由。与此相反,这种发展只是通过评估历史发展来表现其普遍价值。

这就误解了马克思思想的性质。马克思思想的目的不是要证明人类的发展应该是有价值的,而是要表明人类的发展是这样存在的。但是,即使承认这一点——即使假定人类的发展是价值评价的一种事实问题——它也是客观的,我们仍然可以追问它是否存在。认为人类发展是有价值的、是进步的,其理由是什么?在这一点上,人们只能在自然主义的话语中进行回答,正如密尔所坚持的,“产生渴望的东西是可能的唯一证据是人们事实上的确渴望它”(Mill 1863:32)。

事实上,人们的确渴望自我发展。密尔和马克思都同意这一点,但是,他们的理由并不一样。密尔的哲学基础是人性的功利主义观念,它把经济发展和人类发展的渴望看成是普遍的。马克思与此相反,他认为这些渴望和价值的发展都是社会的和历史的。这种观点,明显被亚里士多德、柏拉图和许多其他古代哲学家所反对,他们认为经济增长是对社会秩序的威胁,并认为超越已确立的传统限制的诸种需求和欲

望的增长都是与个人幸福相矛盾的。普遍的社会发展和个人发展,它们本身作为目的,都与现代价值不同²⁴。它们从18世纪以来逐渐支配着社会思想:不仅仅是黑格尔和马克思的思想,而且也是现代自由主义哲学的主要传统。黑格尔和马克思都是这方面的继承人。

我必须强调,认为这些价值都是历史的产物,并不是说,它们在何种理由上都是任意的。这种观点不只是一种道德“话语”或一种道德“词汇”取代另一种的问题,也不只是主观的偏爱。与此相反,这些价值观所表达的是社会物质方面某些最根本的东西。古代社会结构,的确受商业扩展而释放的力量所威胁,并且古代经济发展观也是源于这种事实并且也反映了这种事实。柏拉图和亚里士多德,在很大程度上正确把握了这种事实,尽管他们都错误地认为,古希腊的社会状况是普遍的、自然的。正如马克思所说,“以往的一切社会形式都由于财富的发展,或者同样可以说,由于社会生产力的发展而没落了。因此,在意识到这一点的古代人那里,财富被直接当作使共同体解体的东西加以抨击”(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第539页)²⁵。现代社会的基础与此相反,它肯定需要稳定的发展,并且如果停滞的话就会受到威胁,这种观点也在支配着现代社会思想,并在价值观上得到反映。 147

因此,人类普遍发展的欲望就出现了,并且随着现代资本主义社会的发展而发展。马克思认为,这种欲望指明了超越资本主义,走向资本主义社会中产生的,人类各种潜能都可以更好地实现的一种“全新的”和“更高级的”社会形式,而资本主义无力满足这种欲望。这就是马克思批判资本主义的基础、也是他展望社会主义的基础。

六、历史的终结?

我已努力解读马克思的批判方法并为其辩护,而反对哲学批评主义者经常反对它的观点。但是,在这种方式中解释马克思主义,似乎对其并无帮助。因为,马克思主义在那方面依赖历史经验论,因此是历史实际发展过程的抵押品。这似乎与最近一般的马克思主义和社会主义明显不同。我们常常被告知说,超越资本主义阶段的思想是一种幻想:资本主义和自由市场是社会发展的最后阶段,是“历史的终结”。

在这种背景中领会马克思主义是以超越价值为基础的社会主义伦理形式,并不是件困难的事情。这种观点很有吸引力。因为,这种观点可以用信仰安慰自己,即使马克思的历史理论,和其取代资本主义的预言,被证明是完全错误的,马克思主义的价值和其社会主义的美景也是自然的并会保证它们的有效性。但是,对社会主义来说,历史最近的发展所引起的诸种问题是客观的、现实的,并且企图在这种方式中逃避它们是无助于马克思主义的。

各种价值和理想都与经验主义事实相对,而不管我们是否喜欢。社会主义不能回避所提出的这些问题。假如没有出现反对资本主义的运动、没有创造一种可供选择的社会,假如我们确实在历史的终结处,那么,马克思主义无疑将被驳倒。但是,没有任何理由使我们相信情况将会是这样。马克思主义提供了理解仍然具有适用性和启发性的资本主义制度的一种理论框架。资本主义社会仍然被冲突和危机所折磨,并且很清楚的是,自由市场的灵丹妙药也不能解决前共产主义的社会经济问题。人们不可能相信这就是历史的终结,并且反对资本主义的各种力量肯定会出现。这是社

会主义的信念,并且正是在目前的这种“信念”中,人们不可能不指出事实存在的这种重要力量。但是,这并不能说它是一种盲目的信念,也不能说它是建立在超越理想基础上的一种信念。与此相反,它是这样一种信念——以历史的合理性为基础的信念——即走向一种更高级社会阶段的渴望,不是一种纯粹的理想,而且其本身就是现实的历史运动。

第九章 马克思主义和人性

149 马克思主义是一种有关人性的理论吗？人们常常说，它否定这种观念，但是那最多是误解。正如我们所知道的，马克思主义是一种历史主义。事实上，它的确否定启蒙运动时社会哲学的本质主义方法。因为，它否定在普遍绝对的人性概念中追寻社会理论和道德价值的基础，但是，马克思主义并不是完全反人道主义的。它对人性进行了历史的考察——考察了人类的诸种需求、诸种能力和诸种力量。这种观点源于黑格尔，它是社会理论和社会价值的根本基础。因此，马克思主义包括了人性的历史形式。下面我将解读这些主张并为之辩护。

当然，随社会历史而变化的人性思想在黑格尔或马克思的东西中并不少见。哲学家们一直都认为人类的诸种需求和能力，一个社会与一个社会不同，一个时期与一个时期也不同。长期以来，他们也都知，可以确定某种普遍的和历史上不变的人性特征，并且可以把它们与那些当地特殊和暂时的社会条件的结论进行区别。

启蒙运动的自由主义哲学家，企图在这种基础上为社会思想

找到安全可靠的根据。在自然与社会之间严格而唯一的对照中，他们企图区别一套普遍永恒的人类特征，并把它们与那些仅仅是社会的、可能发生的和无关紧要的事情进行区别。他们的目的是要确定“自然的”和“本质的”人类特征，这些特征可以作为社会解释和道德价值的基础——因此，也被认为是普遍适用的和权威性的基础¹。

黑格尔以来的历史主义哲学家都批判和否定这种本质主义方法。他们认为，不可能在这种方式中区别什么是自然的和什么是社会的，也不可能将它们分离开来，因为在具体的现实中，这两种东西的存在是一个统一体。人性是社会的存在物。人性必然存在于特定社会的历史条件中，并且社会关系总是特殊性的结果，它总是由各种人性形式历史地决定的。普遍永恒人性的观念是从这种背景中抽象出来的，它并不能为社会理论或社会价值提供一种确定性的基础。人性自始至终是社会历史的存在物。 150

一、普遍的人性

在这种历史主义的讨论中，准确地弄清楚所包括的东西是很重要的。因为，最近几年来，它们被各种后结构主义者、后现代主义者和其他流派的学者所吸收采纳。他们常常以不严格、不精确的方式来描述它们，这似乎是故意的，就像把反感和震惊当作开导和启发一样。

特别是，历史主义方法常常被描述成一种否定人性观念的“反人道主义”形式。例如，罗蒂(Rorty)说，“甚至从黑格尔以来……历史主义思想家就已否定……存在‘人性’这样一种事情……一切都在社会化之中，没有任何超越社会化的东西，没有任何

人类定义的史前的东西”(Rorty 1989: Xiii)。

阿尔都塞(Althusser)的马克思主义探讨在这方面特别有影响。经过起始的“人道主义”时期后,阿尔都塞坚持说,马克思“完全突破了以人的本质为基础的每一种历史和政治理论”(Althusser 1969:227)。马克思的成熟理论“理论上是反人道主义的”(ibid: 229)。根据这种观点,人们只仅仅是社会关系的“支持者”(Althusser 1976:202)。他们实际上只是表面现象(*tabula rasa*),没有任何内在特征。人性是一种社会构造,而这种构造是没有任何限制或局限的。正如罗蒂所说,人们是“他们的时代和环境的产儿,就其可塑性来说,没有任何形而上学的或生理的局限”(Rorty 1992:148-9)。

近来经常见到这些观点,但是,它们不管是作为人性的考察还是作为黑格尔历史主义的方法的考察,都是站不住脚的。正如利克曼(Lichtman)所说:

151 人性的观念作为一种表面现象本身是自相矛盾的。一块干净的石板必定具有粉笔在上面书写的性质,正如蜡具有铁笔在上面刻画性质一样。问题并不在于是否具有一种普遍的内在本质,而在于准确地说,那种本质是什么。

(Lichtman 1990:15)

非常明显的是,所有人都具有某种普遍的需求和其他特征,而完全与它们特定社会或历史的状况无关。同样明显的是,马克思认识到了这一点。例如,食物显然是人类的一种普遍需求,最少的食物吸收量是仅仅维持生命所必需的。我们不容易——也许甚至不可能——准确地确定这种最少量是多少,但可以肯定的是,总存

在某一水平,如低于该水平,人类长期生存的生理可能性就不存在。这种对食物的基本需求并不是一种历史现象,它是一种普遍的和相对不变的人类特征,这是由人类的生理构造决定的²。

此外,对食物的基本需求规定了人性可塑性的自然限制。即使被认为是适当的特殊食物,一个社会到另一社会、一个时代到另一时代,变化都很大,如果没有限制就不可能具有变化。只有某些东西才能作为食物,这种局限性是需求的物质特征本身所强加的(cf. Geras 1983: 113)。换言之,显然具有普遍的、超越历史的、相对不变的人类特征,在这种意义上说,具有某种普遍的人性。

同样明显的是,马克思也坚持这些信念。既然阿尔都塞主义认为,马克思主义是否定人性概念的一种“反人道主义”形式,其主张又很有影响,在这里提醒一下将十分必要。正如杰勒斯(Geras)在《马克思和人性》(1983)中所说,马克思哲学的一个根本原则是:人类是物质的和生理的存在物,是具有物质需求的动物。马克思,甚至在他的早期著作中就坚持认为,人是一种“自然存在物”,是一种“受动的、受制约的和受限制的存在物”(《马克思恩格斯全集》第2版,第3卷,第324页),人的生活依赖于自身之外的客体。黑格尔也有这种观点。尽管黑格尔是一个唯心主义者,但他也是一个现实主义者,他决不否认人是具有客观物质需求的物质方面的存在物。

马克思在《德意志意识形态》中,开始用更坚定的唯物主义语言陈述了相同的观点。在那里,马克思说,“人类生存的第一个前提”就是“人们为了能够‘创造历史’,必须能够生活。但是为了生活,首先就需要吃喝住穿以及其他一些东西”(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第78—79页)。这些需求都是人类生存的普遍特征。它们是由我们的物质构造决定的,并且它

- 152 们对人性的可塑性进行了自然限制。总而言之,显然具有一种普遍的人性,尽管有哲学家否定,但显然这些哲学家中没有马克思也没有黑格尔³。

二、人性的发展

但是,历史主义者认为,这只是关于人性主题方面需要陈述的最简单和最基本的观点。因为,人类不仅仅是自然存在物,他们不仅具有生理器官,本质上,他们也是社会历史的存在物,他们通过他们的社会活动来改造自己也改变自己。

马克思陈述了这种观点,这从我们引用的《德意志意识形态》中的文字可以看出。我们所从事的满足我们诸种需求的生产性活动导致了“新需求”的产生(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第71页),并且这种活动总是出现在社会关系的背景中,它们本身最终也是由这种需求决定的。这些新的需求反过来又将导致新生产性活动形式和新生产力量的进一步发展。因此,具有诸种需求和生产能力的辩证法,其中每一种发展都与其他因素相关(see especially Marx 1858:90ff,)。“通过这种运动作用于他身外的自然并改革自然时,也同时改变他自身的自然”(《马克思恩格斯全集》第2版,第44卷,第208页)。

因此,诸种需求随着它们要满足的社会条件的不同而不同。尽管对食物的需求是一种普遍需求、一种生物学上的特定需求,但它总是在有限的特定社会条件中得到满足的。“饥饿总是饥饿,但是用刀叉吃熟肉来解除的饥饿不同于用手、指甲和牙齿啃生肉来解除的饥饿”(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第33页)。

由于我们受到生理条件的限制,对食物的需求在不同的社会条件中采用了不同的特殊形式,并且它必定总是采用某种明确特定的形式,且随社会的发展而发展。这种完全普遍的——纯粹“自然的”或“生理上的”对食物的需求——是一种空洞的抽象,在这种抽象的意义上,它自己从来就没有存在过,也从来没有起过作用。因为,一种前社会的思想或非社会的条件——一种“自然状态”——这种贯穿启蒙运动的社会契约论,必须看成荒谬的东西而被否定。正如吉尔兹所说,“不受特定地区风俗习惯影响的人,实际上是不存在的、从来没有存在过……也不可能存在”(Geertz 1993:35)。人类总是社会存在物,并且本质上就是社会存在物。

总之,人性既有普遍的方面又有特殊的方面,既有自然的方面又有社会的方面。这就是人性主题上需要陈述的最基本的观点,相对说来,它也是无可争辩的,它不受历史主义者和本质主义者反驳的严重影响。更困难的问题是,这些方面是如何联系到一起的,人性概念在社会解释和社会价值的基础上起什么作用。这就是这些方法实际展开来所表现的不同哲学的重大区别所在。 153

因此,传统本质主义的辩护者们,例如杰勒斯(Geras)和纳斯鲍姆(Nussbaum),并不反对人类的欲望和偏好是随社会历史发展而发展的观点。但是,他们的确坚持维护的是,它们可以从我们纯粹自然的和生理上的需求中完全区别开来和分离开来。因为,本质主义方法依赖于自然和社会范畴之间明显的形而上学差异。这些东西相互之间都是作为唯一独特的东西来对待处理:自然的、生理上的需求是一方面的事情,社会发展的偏好则完全是另一方面的事情。

这些区别具体表现在吉尔兹称作人性“地层学的”(stratigraphic)模型上,其中我们塑造自然(物质的、生理的)和社会方面

的东西,是在完全分开和独特的层面处理的,并且彼此之间在外部相关联(Geertz 1993:37)。例如,杰勒斯处理的“最小的生理需求”,尽管它们与他称作的“其他”需求的東西截然不同(“历史地发展的需求和潜能、自我实现等等”(Geras 1995a:156))。他坚持认为,人性的普遍特性可以与社会发展的需求完全分开,至少在理论上完全分开(Geras 1995a:114-5),并且只有前者才能为社会价值理论提供一种令人满意的基础。

与此相反,根据这种历史主义方法,在这种方式中,不可能把自然的東西和社會的東西区别开来。在这里,不存在两种外部明显相关联的东西:即一方面是一种普遍的需求,另一方面是一系列社会发展的偏好。只有一种事情:随社会变化而变化的需求。此外,我们的诸种需求总是由我们的社会生活所改变的,它们只在这种变化的社会形式中才能存在,并且是从中抽象出来的。我们人类社会和自然方面的东西总是存在于这种具体形式之中。

因此,当罗蒂说,我们的“一切”都是社会的并且在社会化之外没有任何东西时,他是对的,其中有很重要的意义——这不是因为(正如他所言)“没有人性这种東西”,而是因为,作为思考自然与社会关系的一种方式,这种“地层学的”整个模型都是不令人满意的。

自然的東西和社會的東西,并非像其表面显示的那样,彼此构成外在的不同层面或像我们塑造的诸种方面。我们同时既是自然的(生物的)存在物又是社会的存在物,并且我们自始至终都是这两方面的统一。如果我们的“一切”都是社会的存在,那么,同时并且同样地,我们的“一切”又都是自然的和生物的存在。甚至我们最基本的生理作用过程也是在社会环境中发生的、在社会环境中改变的。并且,甚至我们最高级和最发展的社会成就也都是我

们作为人的生物器官的各种活动。人是自然的社会存在。我们的生物性和社会性相互贯通,本质主义者企图把它们彼此分开和彼此对立起来,而这是不可能的。

例如,饥饿总是采用一种社会形式出现的。分离出一种普遍一般的食物需求是不可能的,那么,它只是临时外在所补充的,并且是由一系列特别分离出的社会创造的偏好来补充的。当然,每个人都需要某种最少数量的食物,这是真的。这种普遍性规定了所有人所共同具有的东西,并且从所有特殊的差异中通过抽象获得。但是,如果认为,在每个人的实际工作中,都具有对某种营养最少数量的截然不同的需求(对这么多的卡路里、维他命、碳水化合物、脂肪等等的一种特殊的需求),并且除此之外——紧接着还可以这样说——对这种营养的一系列特殊的偏好都存在于某种社会局部确定的各种形式之中,那么,这些都是完全错误的。

甚至,在饥饿的条件下,它包括的也是社会发展的各种特殊需求。本顿(Benton)进行过很重要的观察,他说:

对人类和其他物种来说,我们都不可能将营养要求方面的满足与物种摄取食物方面的活动特征完全等同,人类饥饿所引起的扭曲的或病态的食物关系并不是动物式的食物关系,而是人类摄取食物的扭曲或病态。

(Benton 1990a:265)

事实上,用任何可能的食物来满足营养方面的需求,都不是一种完全生物方面的或自然方面的需求形式,而是一种特殊的人类需求形式(对我来说,似乎并非必然是病态的),这种特殊的人类需求形式是我们历史发展的结果。正如谚语所说的:如果猫在成

堆的玉米上,它会饿死。

三、作为一种基础的人性

只要我们看到本质主义者在社会解释中对普遍人性想给予的基础性地位,这些问题的重要性就一目了然了。杰勒斯非常强调这一点。他很明显地强调说,在解释性的作用上,人们认为各种普遍的需求在马克思的方法中都起作用。例如,

人性的观念,同时包括人类共同的需求和人类一般的和独特的各种能力,起了一种很基础性的解释作用……这种作用是在人类特殊的社会关系,即生产关系,和人类特殊的变化过程,即历史之中,得到说明的。

(Geras 1983:106)

各种普遍需求确实在马克思的社会理论中起到了至关重要的作用。马克思援用它们是为了解释这样一种事实:即所有人类,无论他们属于什么特殊的社会,必需从事满足他们物质需求的某种活动,因此,他们必定融入社会生产关系之中。这些观察构成了马克思历史理论的起点,也是其唯物主义的基础。马克思把“生产一般”的观念称作这种基础之上的一种“合理的抽象”(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第26页),同样,一般人性的观念也可以这样说。

但是,这些观念都是抽象的,它们只是马克思社会理论中哲学抽象的起点。为了理解特定的社会条件,必然要超越它们。在具体的现实中,正如马克思所说,“没有一般的生产”(《马克思恩格斯

全集》第2版,第30卷,第27页),只有特定的人在特定的社会经济关系中从事特定的生产活动。马克思坚持说,要在它们的特殊性中理解这一切,必须注意“一定社会发展阶段上的生产——社会个人的生产”(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第26页)。

与此类似,在具体的环境中,不存在普遍一般的人性。一般人性的完全抽象的概念,或普遍的人性,并不是在它们的特殊性中充分理解具体社会条件的基础。正如吉尔兹所说,“说婚姻只是对社会再生产需求的一种反映,或者,说饮食习惯是新陈代谢必然的反映,都只是法院拙劣的模仿”(Geertz 1993:42)。根据由它满足的各种需求来解释社会活动,它必然是指特定的、具体的、社会发展的需求,并且是特定的、社会发展的人性⁴。 156

马克思在《大纲》的一开始就说,我们必须处理的是“社会个人”(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第26页),并且在整个著作中,他都强调他研究方法的社会历史性质。在这一点上,杰勒斯忘记了马克思攻击的主要立场,他继续片面地集中于普遍人性的概念,而忽视了马克思社会思想中社会需求发展的本质作用。他说,历史唯物主义,“直接依赖人性的思想,它凸显了解释人类生产过程的各种普遍需求和能力的特殊关系”(Geras 1983:107-8)。这是对历史唯物主义的根本误解,这事实上一开始就否定了其历史特征。

我在社会解释中集中讨论了人性观念的作用,但是,这些作用,作为各种道德价值的基础,也适用类似的观点。这是近来争论关注的主要领域。人们认为,历史方法否定普遍的和永恒的人性思想,因此,它否定为各种价值辩护的任何观点,并且拒绝打开相对主义和怀疑主义的闸门(Benton 1990b; Nussbaum 1992; Geras 1995a, 1995b)。

此外,还必须承认,可能有这样的哲学家,他们否定有任何客观的需求,否定有决定人性的这种事情,但是,马克思和黑格尔都没有这样做。并且,正如我一直所认为的,在马克思和黑格尔的历史主义中,没有涉及任何这种观点。当然,存在某种最低的需求,这是所有人作为人都完全具有的,不管他们在历史中处于什么特殊的社会或什么特殊的地方,都是如此。当然,这些也可以用作一系列普遍价值的基础,以便人们不挨饿、不遭受折磨,否则会被严重地伤害或虐待⁵。

今天,世界上经常还有这样的事情,甚至那些最低的需求都还未达到。甚至在富裕的工业化国家中,也还有物质贫困和匮乏的严重影响。对当今社会需求条件的控告还未超出这一点。社会批评可能都基于这样的事实,即尽管资本主义制度下生产力得到了巨大的发展,但是,世界很大比例的人口仍然生活在贫困、疾病和无知的环境中。这种批评无需援用任何特殊的价值观。为了巩固对资本主义的谴责,无需诉求于超越显然最明显的普遍需求和人性明显的任何普遍特征⁶。

很多社会主义的社会批评采用了这种形式,并且没有理由因为这而要寻找其缺陷。当然应该谴责资本主义,因为它没有满足最基本的和最小的人类需求。但是,如果社会批评仅仅建立在这些基础上的话,那就会局限于仅仅维持生活需求的最低水平。此外,重要的是要理解马克思的历史方法和对资本主义的批判,并且从中产生的社会主义观念包括的东西要比这多得多。

因为,马克思主义的确包括了一种明显的道德观点,这是建立在人道主义理想的基础上的,这种理想远远超越了满足各种基本需求条件的最小限度的自然主义思想。因为超越了这一点,马克思主义拟想了一种社会,在这种社会中,人类可以得到完全的发

展,并且能够完全实现他们的各种力量和能力,这是一种没有异化的社会;这种社会能促进人类各方面的发展。这种社会包含了一种人类各种力量和潜能都有可能得到完全发展的理想,它是一幅人类“各种需求都得到满足”的美景。

此外,历史方法不会导致一种残缺破损的相对主义。这种相对主义,正如杰勒斯和柯亨等许多著作家所认为的,排除各种可能的人道主义道德观。与此相反,正如我现在就要论证的,马克思的人道主义观点是一种独特的历史观,它以人性的历史发展为基础,并且源于人性的历史发展。

四、人类的繁荣发展

很多哲学家一直受到马克思主义的人道主义思想的影响和鼓舞。尽管玛撒·纳斯鲍姆(Martha Nussbaum)不是一个马克思主义者,但她还是可以作为一个当今有影响的例子。事实上,她著作中的主要灵感都来自亚里士多德。亚里士多德的格言说,人类追求的不仅仅是“生活”,而且是“美好的生活”,她为之辩护的是一种广义的人道主义人性观念,这种观念并不局限于仅仅维持生存的需求(Nussbaum 1992:1995)。

纳斯鲍姆也考虑了哲学家(如罗蒂)提出的那种“反人道主义”和“反本质主义”争论的问题。像杰勒斯一样,她坚持认为,如果我们要维持超越我们自己特定地方情形的、具有应用的道德价值的任何基础,我们就必须坚持普遍人性的本质主义观念——一种人类和人类机能超文化和超历史的观念⁷。

她企图通过列举她所主张的10种“人类最基本的需求与功能”(Nussbaum 1992:205),来详细说明这种人性的观念。这些观

念的范围包括从“能够活到全部生活的终结”到“能够过某人自己而不是任何其他人的生活”。它们是作为人性的各种一般特征陈述出来的,这些特征要为评估整个文化和历史时代的社会政治制度提供标准。

她列出的人类那些需求和功能,正如她所承认的,只是进行了模糊的说明,并且常常是用评价的术语说明的。例如,构成一种“全部生活”的东西,是任何详细的陈述都说不清楚的。所列出的这个单子是企图给出她所称作的“非常模糊的善的理论”(ibid:214),并认为可以为人类普遍繁荣发展的理由提供基础。

纳斯鲍姆(Nussbaum)知道,我们的诸种需求和诸种能力总是在特定的社会历史条件中被满足的,它们也在这种特定的社会历史条件中形成和发展变化。她认为,她的探讨能够解释人类历史变化的事实和人类文化差异的事实。因此,她所列出的各种项目在这样一种方式中被描述,即“在其构思中考虑每一种因素的各种可能的规范”(ibid:224)。例如,纳斯鲍姆认为,个人的自律是人机能的一个层面,它必须在所有人类社会得到满足,但是,不同的社会具有不同的满足方式。

诚然,人类具有生理生存之外的诸种需求和能力——即“更高级的需求”(这一点我在前面第二章已有论述),而且这些需求在完全模糊和抽象的层面可以概括为人类普遍的特性。事实上,即便是马克思的历史主义也并不否认人在物质方面的基本需求。但是,我们也不能孤立地来看待人的这种共性,不能把它看作是人类永恒不变的本质,因为人性也会随着历史的变迁而不断发展。“正像一切自然物必须形成一样,人也有自己的形成过程即历史,……历史是人的真正的自然史”(《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第326页)⁸。

纳斯鲍姆强调说,她所陈述的人类基本能力是在不同的社会形态与历史背景中概括出来的,因而,它们都具有她称作的“多种规范”。但如果是这样的话,不管她所列举的人类的普遍需求和能力能否为她所倡导的价值取向提供一个终极的标准,都是令人怀疑的。而一旦祛除所有的地区差异和时代特征,这种普遍性的结论就会变得如此笼统,以致不管是作为社会解释的基础还是作为价值标准,都会变得毫无用处。因此,就我们上面所讨论的基本物质需求来说,我们真正需要探讨的是作为特定的社会与特定历史时期产生的,社会个人所形成的具体的需求与能力。 159

那么,需要再次强调的是,历史主义,正确理解的话,并不否认有纳斯鲍姆所描述的人类那种普遍的特征,而且,否认就会导致错误。历史主义批评只是指责本质主义对人性的表述太过抽象、笼统,以至无法如其所愿地为各种不同的价值取向提供一个终极的标准。而历史主义也不否认有可能存在如纳斯鲍姆所倡导的一个统一的价值判断标准。相反,它认为其自身就能为这些不同的价值取向提供一个独特的终极标准。

对历史主义最常见的批评是,历史主义会走向相对主义,并且排斥任何跨文化的价值判断。例如,根据纳斯鲍姆的观点,历史主义反对外来文化对本土文化中传统禁忌等习俗的指责,尽管这些习俗固执地把西方的医疗技术视为畏途,从而严重妨碍了当地天花病等顽疾的治疗与预防。对于这些指责,纳斯鲍姆的观点是,必须建立一个全球的统一标准,而历史主义否定这一标准(历史主义常常强调对文化差异的尊重)。

然而我们也必须采取审慎的态度,以免在倒洗澡水时把婴儿也倒掉。也许的确存在这种意义上的反本质主义论调,纳斯鲍姆对它们的驳斥也无可厚非⁹。但是,需要强调的是,马克思主义并

不属于该论调之列,而且没有证据表明所有的历史主义都必然会导致相对主义的荒谬。相信生命与健康是人类普遍价值的观点,是完全错误的,因它必然会否定马克思社会理论中最基本和最经典的论断——人性的社会历史特征。

五、社会习俗论者的理由

因此,马克思主义并非“反人道主义”的理论,它与黑格尔的历史决定论可谓一脉相承。它并不反对人类普遍本质的观念。马克思主义也绝非怀疑论家族的一员,它本质上是一种人道主义的理论,它只是为各种道德价值提供了一个现实的社会历史背景。但是,人们是否能在纷繁芜杂的社会历史的现象王国中找到一些
160 稳定不变的基础呢?不少人对此深表怀疑,因为人们常常认为,社会现象和历史现象随处可见,极富变化性与随意性。

把社会关系看做完全传统的观念与我一直批判的人性的本质主义观念有着紧密的联系。其实,此二者就好比一个硬币的两面——两种理论的产生都源于对自然与社会的严格划界。一方面,本质主义产生了普遍的人性观念,这种普遍性不以社会的变化为转移;另一方面,社会关系完全是习俗的观点则认为,社会关系超越自然界而存在,是纯粹的社会习俗,是人类自由意志的产物,因而具有不确定性。

一直以来,社会关系“习俗论者”的构想对西方的思想界产生着深远的影响。这种构想甚至可以追溯到古希腊的智者派——他们用社会习俗论观点对柏拉图和亚里士多德的合乎自然规律的社会秩序论提出了质疑,而且自启蒙运动以来这种构想一直主导着西方现代自由社会理论。或许我们能在传统的社会契约论中找到

它的最详尽的阐释。契约论反对古代和封建社会所奉行的先天决定论或社会秩序由上帝安排的说法；它认为社会是人类活动的造物，是人与人之间的共识或约定的结果，由人的意志而产生，随人的决定而改变。

契约论反对所谓社会秩序固定不变的说法，这是对认识的一大进步；但是把错综复杂的社会关系仅仅视为一种社会约定和人为选择的结果，则有些偏颇。至少黑格尔和马克思是这样认为的，尽管他们在表达上存在一定的区别，但他们都认为社会关系和历史变革受其自身规律的制约。

马克思历史主义理论的目的就是要对这些规律进行哲学的考察。这一理论的基本术语大家都已经耳熟能详了。马克思将历史主义与唯物主义结合在一起，得出了以下的著名论断：所有的社会生活都可以从经济学的角度加以阐释，即它们都是生产活动的不同形式（Marx 1859）。某一特定时期的社会关系特征在本质上受其生产力发展水平的制约，而并非只是一种社会约定也不是人为选择的结果。

人们能否自由选择某一社会形式呢？决不能。在人们的生产力发展的一定状况下，就会有一定的交换（commerce）和消费形式。……就会有相应的社会制度……相应的政治国家……。这里不必再补充说，人们不能自由选择自己的生产力——这是他们的全部历史的基础，因为任何生产力都是一种既得的力量，是以往活动的产物。

（《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第532页）

或简而言之,“手工磨产生的是封建主为首的社会,蒸汽磨产生的是工业资本家为首的社会”(《马克思恩格斯全集》第1版,第4卷,第144页)。

这是对马克思唯物主义中心论题的大胆的概括。但是,笔者以为有必要在下文中对此论断的限制条件进行一番论述。因为人的意志和选择对社会关系的形成与发展也有一定的制约作用;认为马克思唯物主义否定人的积极作用,是对马克思主义的极大误解。

马克思的历史主义认为,随着历史的发展和变化,人类在社会活动中运用意志进行选择的能力也会不断发展和变化。与社会契约论和启蒙运动时期的社会理论相反,马克思认为人类有意识地进行社会、历史活动的能力并非一成不变,而是有一个历史的发展过程。在这一进程中,人类的认识能力逐渐增强,并尝试着对制约其社会生活的外在因素施加部分的控制,而不是被动地听任其摆布。

开始,至少社会关系不是人与人之间的共识或“传统习俗”的结果,在特定物质条件和社会压力下形成习惯的活动模式才是产生社会关系的主要原因;而这种模式的形成是一个渐进的、无意识的过程,常常不以人的意志为转移,因此人的社会活动对其影响甚微。

由是观之,习俗论者对社会关系的构想犯了本末倒置的错误——它把社会现象看作人类意志的产物,却没意识到历史的发展才是导致各种社会现象产生的根本原因,因而错把特定的历史现象当作普遍的、永恒的人性;而事实上所谓普遍的、永恒的人性只是我们对抽象的人的理想化认识而已。

六、人类诸能力的发展

历史主义的观点认为,人性是随着人类生产力的发展而不断向前发展的。而生产力的发展和人性的发展并非一帆风顺,有前进也有倒退。几千年的历史已雄辩地证明,人类生产力的水平的确有了长足的发展¹⁰。可是,一个更大的问题在于——推动发展的真正原因是什么?我们对这种发展应该做出怎样的价值判断? 162

一种比较常见的说法是,普遍的人性导致经济发展的代代相传。经典政治经济学家的功利主义论断就认为人是一个理性的经济代理商,即“经济人(homo economicus)”。柯亨为这一理念提供了以下几条基本原则,并把它归功于马克思关于人的经典论说。他认为:人多少有几分理性;他们听命于自身内在驱动力的指挥;而且人的需求是不断增长的(Cohen 1978:152)。

以上观点与马克思主义实在无甚干系,因为马克思主义并不打算从这种普遍的人性中得出对于历史的认识。正如我一直为之辩护的,马克思主义从历史的角度对人性、人的种种需求以及人的理性进行了精辟的论述¹¹。如果说历史是人性发展的结果,那么人性也同样是历史发展的产物。社会活动和生产活动促进了人性的发展,也导致了新的生产活动方式的产生。用利克曼(Lichtman)的话说,就是“我们既是自身活动的主体,又是自身活动的客体”,我们是“自主建构”的存在,我们创造了我们自己(Childe 1941;Lichtman 1990:14)。

这是一个辩证的发展过程,一种社会活动与人性的互动。在此过程中,相互作用的双方都不是固定不变的;相反,它们总是处于发展和变化之中。黑格尔主义者认为,这是一个理性的发展过

程,它由某种目的所安排和决定。因为在黑格尔看来,历史是精神不断走向自我意识和自由的过程,历史是理性进步的现实化过程。黑格尔认为,历史的发展有一个目的并始终指向这个目的,它作为最终的目的和目标贯穿着发展的整个过程;而发展进步的程度则可视其距离目的的远近加以判定。

毫无疑问,马克思深受黑格尔主义和历史目的论的影响。这种影响深深根植于马克思的整个理论建构中¹²。但是,马克思主义并非必然包括历史目的论。事实上,正如我所说明的,马克思主义为历史发展的根本诱因提供了一种唯物主义的解释,而这方面目的论无所作为,并且,它将人类能力的增长看作历史发展过程的偶然结果。

这也是马克思在自己的思想更趋成熟的时期所提出的论断。其间,马克思对黑格尔学派的目的论进行了彻底的批判,并把社会的变迁描述为各种生产力和生产关系矛盾冲突的结果。事实上,历史发展至今,一直朝着经济增长、文明进步的方向向前推进,但经济增长、文明进步并不是历史发展的原动力。“历史什么事情也没有做……,[它]并不是把人当作达到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格。历史只不过是追求着自己目的的人的活动而已。”(《马克思恩格斯全集》第1版,第2卷,第118—119页)

马克思称作的资本主义“文明面之一”(《马克思恩格斯全集》第1版,第46卷,第927页),由以下事实构成:即借助现代工业的发展,资本主义创造了最终导致其必然走向灭亡的各种力量,并为社会主义的诞生创造条件。然而,走向灭亡并非资本主义发展的目的,而是其以利益最大化为直接目的的社会制度所造成的盲目的和“无意”的产物(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第284页)。但是,尽管社会主义者有意识地将社会主

义作为自己运动的目标,这种运动本身也是资本主义社会中各种力量作用的结果。

七、人类发展的价值

马克思主义并非只是一种历史理论,它还是一部政治纲领。它不仅预见了社会主义的到来,还把社会主义作为无产阶级的奋斗目标和理想。此外,它还从道德的角度出发,宣称以社会主义为其奋斗目标的发展,是人类“文明”的一种进步。

正如我一直强调的,我们现在所论及的发展不能用目的论的观点去理解,不要把发展看作是人类社会向着某个预先设定的目的或理想的推进。事实上,我们必须反对这种确定的人类发展最终目的之说,因为所谓“人的全面发展”、“自我实现”等都没有绝对的标准,也就无法以此对某一特定的历史发展阶段进行客观的评价。

就这个角度而言,马克思的历史主义理论与达尔文的进化论有许多相似之处。达尔文和许多生物学家认为,生物的进化是一种由低到高、循序渐进的过程,但它并非如目的论所言,有一个发展的终极目标。达尔文用突变的观点把进化解释为自然选择的结果,并指出进化的程度不以物种的发展距离所谓终极目标的远近来评断,进化的标准完全是相对的。我们说人比猿更高级,并不表示有一个关于进化的普遍标准和终极目标。进化的程度因物种的复杂性、适应性和功能的差异性而定¹³,它是一个完全相对的判断。

同样,历史的进步也只能相对而论。就人类社会所取得的成就而言,我们所能说的是,我们认为现在的社会较之以前的更进

步,这是根据目前需求的标准所做的评价;而社会主义社会又将在现代社会的基础上把人类的发展再向前推进一步(参见前面的第八章)。这些判断是以人性为基础的,并承认现有的人性是历史发展的结果。因此那些论断也无疑具有历史性和相对性。世界上不存在绝对的、普遍的标准,不存在普遍有效的东西。

八、历史人道主义

基于以上理由,马克思主义认为,人类社会和道德发展的程度取决于这种发展对人性(即人类的诸种力量、能力与需求)发展的影响;而人的自我发展与自我实现是马克思主义关于人类道德发展的理论核心,它也是人类所孜孜追求的一种幸福。由此,马克思主义与其他类似的哲学思想一样,都具有自然主义和人道主义的许多共同基础。然而必须看到,马克思主义的自我发展观与传统的享乐主义或功利主义的幸福观有很大的区别。马克思主义对此做了大量的论述,英语国家的读者可能更为熟悉。

享乐主义把人的需求看作一种人生的消极因素。其观点是人因为匮乏而产生需求,也因为需求而落入紧张与痛苦的境地;而幸福则来自于需求的满足和紧张的消除。在这一点上,马克思的观点与其完全不同,马克思认为,人类满足不仅仅在于现有需求的实现(当然需求的实现会满足),还在于新的需求的产生与发展。人类满足不是所有需求停滞的条件,而是新需求与欲望的不断产生发展的过程。人的幸福就在于拥有“众多的需求”。这种说法乍听之下觉得有些矛盾。实际上,马克思的观点是说随着人类各种力量和能力的发展,人性也会随之得到发展。

我们看到,富有的人和富有的人的需要代替了国民经济学上的富有和贫困。富有的人同时就是需要有总体的人生命表现的人,在这样的人的身上,他自己的实现作为内在的必然性、作为需要而存在。 165

(《马克思恩格斯全集》第2版,第3卷,第308页)¹⁴

换言之,马克思认为人类道德发展的理想就是人的全面发展,人类的真正财富就在于人性的发展。这一理念,马克思在他的《德意志意识形态》一书中做了大胆的预见。

如果抛掉狭隘的资产阶级形式,那么,财富不就是在普遍交换中产生的个人的需要、才能、享用、生产力等等的普遍性吗?财富不就是人对自然力——既是通常所谓的“自然”力,又是人本身的自然力——的统治的充分发展吗?财富不就是人的创造天赋的绝对发挥吗?这种发挥,除了先前的历史发展之外没有任何其他前提,而先前的历史发展使这种全面的发展,即不以旧有的尺度来衡量的人类全部力量的全面发展成为目的本身。

(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第479—480页)¹⁵

相反,在资本主义社会,“人的内在本质的这种充分发展,表现为完全的空虚化;这种普遍的对象化过程,表现为全面的异化,而一切既定的片面目的的废弃,则表现为为了某种纯粹外在的目的而牺牲自己的目的本身。”(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第480页)。

以上是对资本主义制度的人道主义批判。资本主义阻碍

了人类生活与诸种力量和能力(尤其是工人阶级的能力)的发展,它因为这些非人道的影响而备受指责。但是,我们在这里所采用的标准,即我们对人性的理解,并不是什么超越历史的普遍的标准。我们判断的标准不仅来自人类的普遍需求,而且来自资本主义本身生产力的巨大发展而产生的诸种需求和能力及其发展。

我们对资本主义的控诉是:资本主义自身所创造的人类的诸种力量和能力已成为异化的力量,并压制了人性的发展。正如马克思在另一本书中所论及的:

166 在我们这个时代,每一种事物好像都包含有自己的反面。我们看到,机器具有减少人类劳动和使劳动更有成效的神奇力量,然而却引起了饥饿和过度的疲劳。财富的新源泉,由于某种奇怪的、不可思议的魔力而变成贫困的源泉。……随着人类愈益控制自然,个人却似乎愈益成为别人的奴隶或自身的卑劣行为的奴隶。

(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社
1995年版,第775页)

马克思认为社会主义不会导致人性的异化,相反,它会把资本主义现代工业所锻造的人的所有“惊人能力”充分用于人类自身需求的满足与人性的全面发展。

由是观之,马克思主义对人性的认识是历史的;它给人的满足之说注入了具体的历史性的内容。这种历史的人性观不会破坏人类的精神价值;相反,它是马克思社会主义理论学说的根基,也是其精神视界的现实的物质基础。

九、生产主义与环境危机

现在,世界正面临着环境灾难的严重威胁,因此有不少人对马克思的“生产力”发展推动社会进步的观点提出了质疑,甚至认为他的观点站不住脚,已经过时¹⁶。

生产主义主张生产力的发展是人性发展和人类实现自身根本价值的主要途径。由此看来,马克思主义确实是一种生产主义。然而,这并不意味着马克思主义在强调生产力发展的同时就忽视了环境的影响与作用。否则就是荒谬可笑的。

过去,马克思主义者对环境问题的重要性的确认识不足。他们更重视从社会与政治的角度对资本主义进行层层批判。他们认为,盲目追求短期效益的自由市场经济,是导致工业发展进程中环境严重破坏的主要原因。满足人类与环境的更多需求的有长期计划的工业发展,只有在市场与其他经济力量都得到社会有效控制的情况下才会成为可能。

以上论点很容易被认为是资本主义与自由市场导致了环境的破坏,而不是工业发展。但是,这种非此即彼的取舍是不正确的。对市场的批判是正当的,也是必要的,但是仅此还不够,现实的环境因素也是不容忽视的¹⁷。 167

此外,还有人指出马克思主义理论无法顾及自然环境对经济增长的限制,因而它也认识不到环境问题的现实性(Walker 1979; Ryle 1988; Benton 1989, 1992; Grundmann 1991; Hayward 1995)。这一说法与上述指责的观点近似,也认为马克思主义无法真正认识客观条件对人性发展的影响和制约。然而,也有人指责以上的说法缺乏根据,它们是对马克思主义的一种误解。实际上马克思

主义是一种现实主义和唯物主义的学说,因为这两种观点都强调客观物质条件对人性以及人以外的物种特性的制约。因此,马克思坚持认为自己的历史理论是基于对人的客观认识之上的。人在不以其意志为转移的物质条件下从事生产劳动并创造物质的产品(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第72—73页)。

自然界的限制始终存在,人类自产生之初就在生产劳动中不停地与这种限制力进行抗争。事实上,毛象和其他许多已经灭绝的物种,极有可能是因为史前人类的猎杀所致(Jones 1993:158—164)。马克思和恩格斯对这些史实都非常熟悉(Walker 1979; Grundmann 1991)。然而,在他们所处的那个时代,工业远不如现在发达,环境问题也没有现在这么严重。人类生产力对自然环境的影响一直微乎其微。自然界被看作是独立于人类社会的世界,它是一种永恒的不可控制的现象,有时温和慈祥,有时却充满敌意而危险。

近几年来,各国工业迅猛发展,环境问题已成为全球关注的焦点。人们对自然界的态度也相应发生了很快的转变。工业发展与社会活动对环境的威胁是显见的。事实证明,自然并非人类取之不尽、用之不竭的资源库;相反,它很脆弱,也会因为我们的活动而面临危险。

168 其次是我们对自然环境的影响以及这些影响所带来的种种问题。过去当人类活动已经超越自然条件的限制,旧的生产方式所依赖的根基已被打破时,新的生产方式就会产生并得到发展。正如史前人类学会猎捕其他动物是因为毛象已被杀光一样。然而现在,环境的破坏是如此严重,以至于技术性的补救也无济于事(Trainer 1985:ch. 10)。我们不可能继续像发达国家和地区那样

盲目地生产与消费(更不要说让这种趋势蔓延到世界相对贫困的地区),而不威胁地球上其他人的生存。

这些都是很现实和紧迫的问题。真正的马克思主义从不否认这一点。说马克思主义只是主张发展生产力,是一种盲目的“生产主义”,是对马克思主义的歪曲与误解。当然,生产活动既可以为善,也可以为恶,就像人类的其他能力一样。诚如我一直在试图解释的,马克思主义把生产力的增长看作是人类自我发展与自我实现的途径。如果某种特定的生产方式对环境与人类的生存造成了威胁,它就是没有价值的,应该受到控制¹⁸。

然而马克思主义确实是一种生产主义,它的确主张人类生产能力的发展是实现人性发展和人与社会根本价值的途径。马克思主义不赞成对经济发展的不切实际的怀疑。这种怀疑是近年来格林(Green)思想中一个强有力的观点。按照格林的说法,人类各种能力的增长以及人类“文明”的发展总的来说并未造福于人类,并认为,我们或许退回到更简单的生产方式、更落后的社会形态会对我们更好。

马克思主义反对这种不切实际的悲观论调。它认为尽管工业发展常常会对人类的发展造成威胁,但事实并非必然总是如此。至少,人类在生产发展过程中所获取的各种新能力用于善的事业是可能的。关键的问题是,如何在正确认识自然环境的限制的同时,更好地使用并发展这些能力来造福于人类。马克思主义并不否认这些问题的现实性与紧迫性,也不会因为问题的严峻而不切实际地主张退回到更简单的社会环境中去;相反,它为清楚地认识这些问题提供了最全面的、最有启发性的理论框架。

高兹论工作与人的自由解放

169 工作是而且一直是人类的主要活动,但直到 20 世纪 80 年代失业大潮卷土重来之时,它才再次成为一个主要的政治问题。从 20 世纪 30 年代大萧条到第二次世界大战期间,左翼人士普遍认为大幅度的失业是文明社会所不能容许的。然而战争需要调动所有的经济力量,为了保证全员就业政策的实施与推行,几个主要的工业财团在二战中应运而生。战后,人们在工作属于人的基本需求与权利这点上达成了政治共识。联合国 1948 年《人权宣言》第 23 章第 1 节对此做了如下陈述:“人人都有工作的权利,有自由选择何种工作条件下从事何种职业的权利以及享受失业保障的权利。”

但是近年来,这种主张频频受到右翼人士(他们一贯持怀疑与不信任的态度)甚至左翼人士的质疑。安德列·高兹就是左翼阵线中最负盛名的一位批评家。在他的一系列充满生机与思想启发的著作中,安德列·高兹对传统的社会主义工作观提出了挑战并引发了新一轮的论战(Gorz 1982,1983,1985)。他在后来的《对经济理性的批判》(1989)一书中将其论点生发开来,并在几个重要的方面进行了修正。

一、未来的工作

在关于未来工业社会工作状况的论战中,高兹的基本主张已成为主流论调的一种,因此他的观点可谓众人皆知,即便是那些从未拜读过他作品的人也对此略知一二。高兹认为,新技术的引进正把我们导向这样一种境况,那就是人人享有全职工作的目标已不再可能,也没有必要了。“社会生产不再需要每个人都投入到全职工作中去。原有的工作伦理也不再切实可行”(Gorz 1989: 220)。

新技术有着巨大的潜力,可以大幅度地减少工作时间;但是现在的政策依然以提供全职工作为目标,没有让它发挥出应有的效果。相反,这些政策正逐渐使社会两极分化——一方面,专业人士拥有稳定的工作,享受着高薪的待遇;另一方面,越来越多的人却从事着卑微的、不稳定的兼职工作,或是处于失业状态,因而无法真正有效地参与社会活动。因此,有必要对工作在人生中的地位进行根本反思。

个人要想获取全面的发展,就必须“从工作中解放出来”。高兹将“工作”一词解释为具体的就业或职业,并认为“工作的目的是获得经济上的收益”。他认为工作只是单纯的谋生手段。而在现代的工业社会中,工作已不再让人感到满足,它也不再是一种自我实现的活动:它是非人性化的,必然导致人性的异化。因此必须减少这样的工作,增加“自由的时间”即“生活的时间”,以使人们能投入到经济范围之外的种种富有创造性的生产活动之中。高兹在以前的著作中着重强调了“自主性活动”的重要性。他指出:自主性活动并不主要是为了满足某些需要,活动的意义在于活动本

身,就像社区的自由自愿活动、人的兴趣爱好或者艺术活动等。

高兹在《告别工人阶级》和《通向乐园》两书中为上述观点做了积极的辩护。事实上,在他近期的作品中我们也不难找到这些观点的影子(Gorz 1989: part I)。然而,高兹现在的观点似乎已与先前的相去甚远,甚至有一系列的冲突。其中最大的转变就是对人生职业的看法。在高兹的早期作品中,职业被描述为一种完全消极的现象;由于可以“从工作中解脱出来”,人们似乎应该为失业而感到开心,尤其在没有什么收入方面的严重损失的情况下。高兹在他的《通向乐园》中还提出生活保障金的想法。

然而,大量的事实证明,不管有没有保障性收入的存在,失业都很不受欢迎。高兹已经意识到这一点了。他甚至赞成人人都应该享有基本的“工作权利”。他认为,在公共领域中拥有一份有偿工作是个体成为经济公民和社会成员的基础。“正是由于我们的工作得到了相应的报偿,我们才真正成为公共领域的一员,被社会所承认并获得一个社会性的身份。”(Gorz 1989: 13)现在,高兹甚至坚决反对发放生活基本保障金,把保障金当作主要的“失业津贴”(同上书:第 238 页),也就是所谓的“边缘工资与外围工资”(同上书:第 205 页)。

与此同时,高兹的政治倾向也有了很大的转变。在以前的著作中,高兹主要关注的是那些被排除在主流社会之外的边缘群体:失业者、妇女等——高兹在《告别工人阶级》中将他们称为“无工作、无阶级的人群”。这些人饱受工作伦理的压迫,因而必将成为后工业时代新兴的革命者。这种说法很普遍,但是认为最受压迫的人最富有革命性是一种谬见。高兹已完全放弃对这些人所寄予的厚望,因为他们无法完成他所期待的革命任务(同上书:第 92 页)。他现在主要寄希望于工人阶级自觉的运动(同上书:第 98

页)。

高兹认为经济领域的工作与非经济领域的其他工作存在显著的差别。这种区别至今依然存在。在他早期的作品中,高兹对此二者的认识是泾渭分明的;但是重新审视职业对于人类生活的重要性以后,高兹的见解似乎有了方向性的转变。他对有偿工作与其他创造性活动的关系有了不同看法。他认为两种活动都很有价值并在人类生活中都占有极其重要的位置。这种崭新的观点无法再简单地用过去的术语“专制”与“自制”、“必然”与“自由”等来表示。这些反义词常见于高兹先前的作品中,尤其是在阐述他的极端个人主义思想时。显然,随着观点的转变,也需要新的词汇。

二、经济理性与非经济理性

高兹在他的《经济理性批判》一书中对经济理性与非经济理性两个概念进行了阐释。他认为原有的二元对立依然存在,不过现在却表现为经济理性与非经济理性之间的差异。经济理性是指为市场生产所需商品的理性。这种理性制约着人类的工作,即有偿的工作或职业。这样的工作仅仅是达到交换与谋生目的的手段,它不能直接满足人的需要,也没有自身的目的可言。

这样的工作已成为工业社会的主导,它通常被认为是——不管是明显还是不明显——唯一有意义的工作形式。然而,高兹一再强调说,这种工作只在现时代占据主导地位。经济领域之外存在着、并还一直存在着其他形式的生产活动。

高兹在过去的著作中谈到了“自主的创造性活动”,但是这种活动在他现在的非经济类著作中所占的地位越来越不重要。这是一个可喜的变化。高兹所说的“自主活动”并不主要是为了满足

人的诸种需求,它们不属于“必然领域”,它们是自由的也是自愿的。因此,是否应把它们看作是一种工作还值得商榷;否则,工作与休闲的界限就不复存在,工作实质上也就成为人类所有有意识、有目的的活动的同义词。

在最近的一本书中,高兹着重谈论的是他所谓的“为自己服务的工作”,即为了直接满足个体自身与家庭需求的工作。这是早期社会形态中最为常见的工作形式。即便在现代社会中,这种工作也占据着极其重要的位置,不仅是在人工耕作依然盛行的发展中国家,还是在最发达的国家,尤其是在家务与孩子的看护等方面,都是如此。这些工作并不涉及交换商品的生产,因而不受经济理性的制约,高兹认为,它们受制于人际关系、相互间关心与协作的不同原则。

高兹还专门对人的价值和这种工作的重要性做了如下的论述:

为自己服务的工作对人类的创造与公私领域的区分都很重要。而公私领域的区分必须以创造为基础。设想如果私人领域的所有工作被各种对外服务所代替,你就不会再有“在家”的感觉了……我们必须从事为自己服务的工作以实现对我们自身以及各种目标设置的把握。实际上,这种目标的设置就是我们自己的延伸,它帮助我们清楚地认识自我,让我们在可感知的私人领域中找到适合自己的位置。

(Gorz 1989: 158)

事实上,私人领域正面临着消失的危险。随着资本主义和商品生产的大发展,原来很多的家务工作已被专业化,转变为有偿的

对外服务。这种趋势还在继续。那些市场以外所剩无几的创造性生产活动领域正逐渐消逝,而我们的工作与生活则愈加受控于经济理性与市场的逻辑。 173

传统的工作形式有其内在的种种限制,高兹认为,它们受“满足”原则的制约。当个人为自己而工作时,他/她只是生产出个人所需的产品就足够了。相反,市场的经济理性却没有这种内在限制原则,它只是单纯地追求最大限度的产出,它的目的就是无限制的增长(Gorz 1989: 120ff.)。新权利智囊团的成员一直在警醒我们:现在,我们的工作与生活已无一例外地受到经济理性的影响。然而,高兹指出,并不只是自由市场权利的支持者对此发展趋势拍手称赞,迄今为止,大多数经济方面的哲学思想(包括传统的社会主义与马克思主义)都将市场的扩张看作一种社会的进步。

高兹认为这种趋势必须得到抑制,市场必须得到规范和限制。但是应该如何着手进行呢?这正是高兹的评论所要回答的问题。在他的评论中,高兹大量引用了韦伯学派的社会学术语,尤其是哈贝马斯的思想;然而也可以说,高兹的理论构想与19世纪一批著作家对于资本主义“商业精神”的公正而不失浪漫色彩的评论有关。这批作家包括卡莱尔(Carlyle)、罗斯金(Ruskin)和莫里斯(Morris)等(Wiener 1985; Jay and Jay 1986)。但是,高兹的思想与哈贝马斯的更为接近。高兹并不全盘否定经济理性化的进程,也不主张退回到资本主义之前的社会形态。高兹认为,应该对经济领域实施限制,以保证个人关系与个体自由的空间。其评论的目的就在于提出具体的操作原则。

在高兹看来,这些领域之间有着十分明晰的界限,其中只有市场是一种令人满意的、有效的组织形式;而市场的经济理性是生产基本物质资料的最好的也是最有效率的方式。事实上,市场组织

是现代社会所需物质生产水平所必需的。

三、家 务 工 作

174 随着资本主义的发展,经济理性化进程已产生反生产和破坏性影响。为支持这个观点,高兹列举了以下两个例子。第一个是家务工作:家务活与孩子的看护。这些活动在过去近一百年间已逐渐被理性化。原来由妇女在家中完成的许多事情现已被公共领域的家政服务所代替。“为自己服务的工作”被商业化了,变成了有偿的服务。与此同时,越来越多的妇女也投身到公共领域的有偿就业之中。

事实上,高兹对家务工作理性化发展的态度也充满了矛盾。一方面,正如他所承认的,这种发展大大促进了妇女的自由解放。然而仍有很多家务工作得在家里做,大多数由妇女操持,并且常常由全职的妇女完成。高兹指出,两性共同分担家务工作是一种解决的办法,但要更注意公平性。但有不少人认为家务工作的进一步理性化与社会化是必需的;这一发展过程并没有完成。

高兹反对这种说法。他认为家务工作不能也不应该被进一步理性化。他坚持认为,这种工作与有偿职业的工具性活动不同。它是一种“没有价格、没有交换价值……没有‘实用性’的工作;尽管会付出许多艰辛,但工作最终会收获满意”(Gorz 1989: 136)。因此,家务工作不应该被看作是强加于我们的工作或杂务。相反,它应该被看成是“我们自身的一种需要,它让我们在私人领域中获得更多的自我归属感,从而更好地把握自身”(同上书:第157页)。

然而,这种观点肯定是站不住脚的。首先,大多数不得不从事

家务工作的妇女反对这种乐观的看法:最近的一项调查显示,70%的家庭主妇讨厌做家务活(Oakley 1982: 173)。其次,高兹的论点太笼统,他并没有指出家务工作应该在多大程度上实现经济理性化¹。而高兹则回应说家务工作的进一步理性化会导致私人领域的完全消失。但是,对大多数人来说这还不太可能。诚然,极少的一部分有钱人可以雇佣人做家务,把孩子送到寄宿学校,等等;但是对大多数人而言,繁杂的家务工作是无法避免的,而且在相当一段时间里也是不可能避免的。然而,减少这种负担就意味着我们会有更多的时间享受更有意义的家庭生活。但认为家务工作是,或者应该是一种“爱的工作”,则是一种误导。 175

四、护 理 职 业

高兹谈到的第二个领域产生了类似的问题。这一领域涉及护理或帮助方面的工作,例如医生和教师的工作,还有护士、社工(社会工作者)、治疗师等“护理职业”。高兹认为,对这些工人而言,

挣钱应该不是工作的目的,而是他们发挥专长的一种手段。当然挣钱谋生不在我们讨论之列。……而且要把工作做好的话,他们必须得有强烈的“职业意识”,那就是具有无条件地帮助他人的欲望。

(Gorz 1989: 144)

换言之,这样的工作是无法被经济理性化的,就像家务活和孩子的看护一样,它受着另外一种理性的支配,那就是人类关怀与爱

的理性。这两种理性是相互对立、水火不相容的。“在家庭成员和集体成员之间不存在商品关系,否则集体就会被瓦解而至消亡;而爱、关怀和同情也绝对无法用金钱买卖,除非它们是假的”(Gorz 1989: 140-1)。因此,高兹认为这些与人的关爱有关的活动最好由志愿者从事,而且与此相关的职业也应该逐渐走向非职业化:“我们必须重新反思所有这些活动,它们需要我们将全部的身心投入其中,以推进自发的义务服务的发展”(同上书:第145页)。

对市场的道德谴责可能会引起人们的共鸣,但这些谴责却值得仔细的推敲,因为我们无法将可以经济理性和不可以经济理性化的活动完全区分开来。高兹认为,医生、教师、护理者的工作有赖于关怀与爱的付出,而这种关怀与爱是没法职业化的,所以这种工作最好由志愿者从事,在家庭或社区范围内展开。这种说法肯定是不对的。他的观点无疑将人际关系和社区关系理想化了。而在现实世界中,这些关系是反复不定的:有时温馨,充满了人情味,就像高兹所描述的那样;有时脆弱,冷漠,充满敌意,让人痛苦。众所周知,教育与护理需要友谊和亲情的支持,但如果仅仅依靠友谊和亲情,它们就会变得杂乱无序。把教育与护理这些活动变成有偿的专业服务,就能使它们标准化、规范化。这样一来可以使医疗服务、教育和其他福利得到保证并加以普及,制定最低限度的标准并强制执行。

这些活动的完成,完全依赖于个人的自愿奉献,是不可能实现的。因那是传统的方式,是前资本主义的方式,但事实证明它已完全不能满足发达工业社会的需求。所以,这种个人的义务活动已逐渐在教育、医疗及其他福利领域中被取而代之。然而,纯粹的自由市场运作也已证明,同样无法满足社会的需求。要想提出一个让大家满意的统一标准,就必须由政府出面组织实施。因此,政府

主办的福利事业在各发达国家迅速发展起来,这并非由于政治方面或意识形态的原因,而是义务服务和自由市场都无法满足社会的根本需要。

在高兹看来,福利社会试图挽救由经济理性化所带来的“社会凝聚力的瓦解”。然而,这种努力只能是徒劳,因为“福利社会从来不是,也永远不会成为社会的创造者”(Corz 1989: 132)。高兹所言或许不假,但他却忽视了问题的关键所在,那就是政府有能力为公众提供满意的教育、医疗以及其他福利,而家庭和社区却无法办到。

无疑,正如高兹所言,在教育、医疗与其他福利领域中,有偿工作的功利性特征与工作的本质意义存在着紧张与冲突。这一点,各领域的工作者应该很熟悉。这些冲突常常会影响工作中所涉及的种种关系,但是关怀与爱依然存在,只是随着服务活动的职业化,这种关爱也在变化——它失去了纯粹个人化的特征,变得一般化了。作为一名医生、教师或社工,你不可能只是为自己的亲友服务,你必须面对工作所及的所有人。这种不再狭隘的关怀是职业化发展的结果,它与高兹所看重的个人的、家庭的感情不同。从理想化的角度来看,人们可能会自觉自愿地照顾他人,而非出于自己的职业要求,其他形式的工作也一样;但认为资本主义破坏了人们先前“自发的”协作精神和人与人之间的关怀却是不对的。事实上,这种所谓的“自发的”关爱与协作精神是我们对未来社会的美好憧憬,而职业化的发展正是通往理想之境的必由之路。 177

此外,在目前的政治气候下,主张用义务服务取代专职工作的想法不仅是错误的,还十分危险。因为撒切尔夫人的追随者就曾提出同样的主张并试图摧毁福利社会。高兹否认有此意图,只是我们实在很难对他的哲学思想做出另外的解释。

五、经济理性的工作

现在我们就来看看高兹二元论的另外一极——可以实现经济理性的工作领域,即物质生产领域。高兹认为这些工作与护理性质的工作属于完全对立的两个极端;这些工作不需要个人感情的投入,工作只是为了达到谋生目的的手段。这种观点同样应受到质疑。

现在尽管高兹的主张正大行其道,但他的观点肯定是不正确的。因为个人感情的投入几乎是所有工作包括最程序化的工作所必需的。重要的是,人们在多大程度上需要投入到工作中并从中获得相应的满足,以及如何确定投入的程度,即使是在最枯燥乏味的职业中(Terkel 1977)。这并不仅仅是乐观的理想主义者或传统的马克思主义者的观点,当今颇有影响力的管理学派也认为:人们可以投入到自己的工作之中,而且当他们投入其中的时候,才能达到最佳的工作状态,因此应该尽量使工作变得更充实(《在美国工作》1973)。无疑,工作中的紧张冲突常常会使这些美好的计划落空,但不可以因此而混淆工作的根本意义。认为为了钱而工作必然是纯粹功利的、必然会异化,这种想法是完全错误的。

简言之,要分清哪些工作可以经济理性化而哪些不行是不可能的。像高兹所提议的那样,给市场设置种种限制以保证私人领域的完整,也是无法办到的。高兹宣称自己的观点是社会主义的,因为他赞成波兰伊(Polanyi)对社会主义所做的界定,即在社会主义社会
178 主义社会中,“经济从属于社会”(Gorz 1989: 130)。诚然,这样的观点对当今左翼人士的影响很大,但它与传统意义上的社会主义截然不同。实际上,这种限制公共经济领域以维护个人私人领域的

做法是个人自由主义的特征。高兹的观点是保守的,甚至是落后的,因为他的目的是要限制经济的发展,或者要与经济的发展背道而驰。

然而,全盘否定高兹的观点也是不足取的,因为它无疑反映了一个普遍存在的现实——工作从公共领域中的异化与现代生活的特征类似。现在有不少的人感到工作乏味,没有意义。他们绝望地认为无法从公共领域中找到任何的满足,因而寄希望于向私人领域(即家庭领域)的回归。然而,这是一种非常消极的世界观,它无法为我们提供真正的答案。

的确,家有时能为我们提供一个温馨的港湾,让我们暂时远离那个冷酷无情的世界。但它无法完全弥补或取缔公共领域所带来的冷漠和异化。而我们本质上是社会的人,如果放弃建设美好社会的愿望,就无异于放弃我们根本的也是最重要的活动领域,以及其中潜在的满足。

社会主义反对放弃公共的活动领域,它不主张限制经济,也不反对发展经济。相反,它主张有节制地组织和发展经济以满足广大人民的需要。传统意义上的社会主义是一种积极的世界观,它不赞成高兹等人的没落的浪漫主义论调。它并不像高兹那样,认为工作与其他活动,在公共领域必然会造成异化,也不认为经济与个人、公共领域与私人领域的划分是永恒不变的。它认为这些划分都是历史的、变化的,而且是向前发展的。

注 释

第一章 导论：作为历史现象的人性

- 179
1. 很可惜,怀特(White)的评论(1997a,1997b)引起我的关注太晚,故未在此提及。
 2. 高兹(Gorz)早年与萨特(Sartre)关系密切(Little 1996: ch. 1; Lodziak and Tatman 1997: ch. 1)。
 3. “只有在集体中,个体的才能才有各种发展的可能;只有在集体中,才有可能实现个体的自由(Marx and Engels 1845: 83)”。
 4. 这并不是左派普遍一致的观点。有的马克思主义者认为,既然苏联的共产主义不是“真正的社会主义”,苏共的崩溃也就与马克思主义没有任何关系,因此也就无须反思马克思主义(Collier 1994: 9)。这是一种乌托邦式的推论,不免武断,我在第六章中对此观点进行了批判(参见 Sayers 1990a)。

第二章 人满足的两种观念

1. 密尔支持普选,但他认为必须有几个前提条件。他在书中写道:“让不会读、写、算的人参加普选是完全无法让人接受的(Mill 1861: 280)”。他建议在选举前对选民进行一个简单的测试,以保证他们都具有读、写、算的基本能力。事实上,这种测试曾在阿拉巴马等地试行过,其结果可想而知———大半的人被排除在选民资格以外。此外,密尔还打算排除那些不缴税的和前五年内接受过政府救济的人,因为“不能靠自己的工作维持

生活的人就不应该享受其他方面的平等权利(同上书:第282页)。”密尔认为贫穷与失业都是自己酿就的后果。这样看来,那种旧时的铁石心肠的人道主义精神并未彻底从密尔的思想中消除。

2. 分工立即给我们提供了第一个例证……人本身的活动对人来说就成为一种异己的、同他对立的力量,这种力量压迫着人,而不是人驾驭着这种力量。原来,当分工一出现之后,任何人都有自己一定的特殊的活动范围,这个范围是强加于他的,他不能超出这个范围……社会活动的这种固定化,我们本身的产物聚合为一种统治我们、不受我们控制、使我们的愿望不能实现并使我们的打算落空的物质力量,这是迄今为止历史发展的主要原因之一。

(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第85页)

3. 乔治(Georges Sorel)(1961:ch. 7)对“消费者”和“生产者”的道德作了对照。然而,他用这个术语发展了一种浪漫主义哲学,而不同于我在这里所表达的思想。
4. “劳动……是人类得以存在的首要的基本条件,而且达到这样的程度,以至我们在某种意义上必须说劳动创造了人本身”(恩格斯1876:80)。

第三章 工作的需要

1. 这种观点在柏拉图(Plato)和亚里士多德(Aristotle)的著作中是很常见的。他们的著述都是以奴隶制为基础的,并都站在奴隶主的立场上。但是,这些观点在近期的著作中不断出现(密尔1863;阿伦特1958;cf. 以及上第一章)。在中世纪,社会对工作思考的一个重要方面,就是趋向于将工作描绘成一种令人讨厌的必需品——诅咒人类一出现就受制于工作。尽管如此,工作也同样存在着其他更为积极的方面。这也许太过于简单而不能像安东尼(Anthony)(1978)一样主张,“工作的意识形态”是一种独特的现代现象,这种现象只伴随着新教出现;但是在现代,肯定强调工作道德的独特方面。
2. 列宁十分清楚这种观点,“每个人都应该非常清楚”,他说:

我们,例如我们的社会,我们的社会制度,要在一种广泛的、真正的群众规模上应用这种劳动形式(例如,共产主义),仍然需要走一段很长的路。这将需要几年、几十年才能创造一种新的劳动纪律,人们之间新的社会联系形式,以及吸引人们参加劳动的新的形式和方法。

(列宁 1920:289)

第四章 休闲的作用

1. 参见培根的格言,“不能命令自然而只能服从自然”(Bacon 1960:29)。
- 181 2. 应该注意的是,西蒙·威尔(Simone Weil)在这里将工作的影响主要看成是消极的,是作为“自我规定”的东西,而马克思,正像我们将看到的那样,意识到的更多的是劳动的积极方面、劳动的“自我发展”方面。
3. “捕鱼和狩猎,人类在野蛮时代最重要的生存活动,变成它的最新状态,即他们一致同意的娱乐方式。当他们一旦获得了生存的必需品后,就开始追求‘娱乐’(亚当·史密斯(Adam Smith)1776,引自 Pagano 1985:21)。
4. 眼前浮现出毛姆(Somerset Maugham)《月亮与六便士》(The Moon and Sixpence)中的主人公。毛姆将其建立在高庚(Gauguin)基础之上。
5. 客观外在的需求有时是必需的,它们刺激着创造性活动。著作者们经常感受到,他们需要一种最终限制——一种外在的甚至是强迫需求——以刺激他们的笔。

第五章 异化和经济发展

1. 与此类似,恩格斯认为,“自从资本主义生产被大规模采用时起,工人的物质状况总的来说是更为恶化了,对于这一点只有资产者才表示怀疑。”(《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年版,第149页)。对英国工人阶级在工业革命期间的生活水平是否降低的问题,在经济历史学家们之间引起了广泛争论(Hobsbawm 1964:chs 5-7; Thompson 1980:Part 2)。
2. “英国工人是现代工业的最早产物,……他们就像机器本身是现代发明的

一样”(Marx 1856: 300)。

第六章 现实的和合乎理性的

1. 黑格尔使用的德语词汇 Begriff, Wallance 翻译成“观念”(notion), Knox 翻译成“概念”(concept)。
2. 在黑格尔《法哲学原理》演讲的早期草稿中,人们找到了支持海涅提议的证据(Hegel 1818: 134; Sayers 1997)。

第七章 分析的马克思主义与道德

1. 卢克斯(Lukes, 1985)和科拉克斯基(Kolakowski, 1978)简要地概述了这些争论的历史,其概述十分有用。格拉斯(Geras, 1985)综述了这种分析的争论。
2. 这种观点通常与西尔菲丁(Hilferding)的名字联在一起。最近,科里尔(Collier, 1981)和尼尔森(Nielsen, 1987)对这些观点进行了辩护。
3. 我认为,许多马克思主义者对“实际存在的”社会主义中这种状况将快速“消失”有着过于乐观的估计,这很大程度上是因为其对合法性和权利问题的漠视(Sayers 1990a)。
4. 这种观点可以追溯到20世纪初期的争论:参见卢克斯(Lukes, 1985: ch. 2)和科拉克斯基(Kolakowski, 1978: vol. 2),波普的陈述最有影响(Popper, 1966: ch. 22),进一步的讨论参见下面的第八章。
5. 事实上,波普为整个探讨提出了很重要的问题,这些难题无论是在马克思的著作中还是别的地方中都没有明确的答案。我明确这一点,以免指责我对其忽视。然而,对这些问题的探究远远超出了我目前探讨的范围。
6. “非人性化”语言产生的有些问题和困惑,在这里是非常明显的。不管马克思在这段引文的最后想要说的是什么,非常清楚的是,他认为工业化产生的影响不完全是消极的。如果马克思认为工业化的影响完全是消极的,那么他的社会主义思想就是不可能实现的乌托邦。
7. 尽管如此,“生存需求”所构成的,决不是毫无疑问的或不证自明的事情。

第八章 道德价值和发展进步

1. 参见,黑格尔“现实的就是合理的”的观点并不排除“不合理”的存在(Hegel,1830:9-10),讨论参见上面第6章。
2. 有时候,马克思似乎用目的论的术语,将这种历史发展模式描述成一种指向某一目的的过程,毫无疑问,他被这种黑格尔式的思维方式所吸引。埃尔斯特对这些主题进行了较好的探讨(Elster 1985: ch. 2 section 4)。但是,他的历史理论的主线不是目的论的。他不仅明确批评目的论的方法,更重要的是,他给出了一种历史发展不是目的论的考察。下面我将呈现他的历史理论不是目的论的。
3. “工业的历史……是一本打开了的关于人的本质力量的书……人们至今还没有从它同人的本质的联系,而总是仅仅从外在的有用性这种关系来理解”(《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第306页)。
4. 人并不是出于“本性”而去挣越来越多的钱,人只是为了习惯性的生活而生活,而为了生活的目的就必须挣钱。无论现代资本主义如何通过提高人类劳动强度来提高生产率,它都要遭到这种以前资本主义劳动为主要特征的强烈抵制。(Weber 1905: 60; cf Marx 1858: 325-6《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第287页)
5. 感觉需求的发展也同样是这样的。
6. 密尔(Mill,1863:ch.2)在他“较高级”和“较低级”快乐的讨论中陈述了相似的观点,其中他也陈述了自我发展不仅仅是个定量而且是个定性问题的重要观点。但是,他并没有看出他论据的含义是反功利主义的。参见以上第二章。
7. 我认为女性,不仅应作为一种正确的政治姿态出现,而且,因为其陈述和马克思主义,特别是和恩格斯指出的观点相对,不少开拓性的理论工作应归功于现代女性主义。马克思对人类的标准化所指是男子,为了避免写作风格的不合适、不雅观,我在这点上与马克思保持一致。
8. 社会冲突必然导致历史进步,并且马克思指出,超越传统社会的社会发

展,必定出现于并且贯穿于资本主义社会和其所涉及的异化(cf. Cohen 1988b:ch. 10)。这种相对传统社会来说是进步的观点也是马克思的观点,我们在下面会看得更清楚。马克思说,异化的社会关系“比只是以自然血缘关系和统治从属关系为基础的地方性联系要好”(《马克思恩格斯全集》第30卷,第111页)。

9. “关押”这个词在这里被误用、被误解了。更确切地说,个体并没有作为自主的和独立的东西出现,并没有作为在这些定义和角色中独立自主的东西出现,因为这些定义和角色仍然被认为是自然的。
10. 在这种社会里,个人完全被他或她的某种角色确认和组成……我是作为这个家庭、这个家族、这个部落、这个城市、这个民族、这个王国的一个成员来面对这个世界的,离开了这些就不会有“我”存在。

(MacIntyre 1985: 160-1)

11. 人只是在历史过程中才孤立化的。人最初表现为类存在物,部落体,群居动物……交换本身就是造成这种孤立化的一种主要手段。它使群的存在成为不必要,并使之解体。

(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第489页)

12. 黑格尔是第一个对这个问题理解得很清楚的作者之一。他将市场描述为一种“需求系统”,在这个系统中,“个人为满足自己需要的劳动,正好等同于其他人需要的满足,他仅仅从别人的劳动里获得自己需求的满足”(Hegel 1807: 213)。
13. 马克思批评“乌托邦”社会主义者没能准确的理解这一点。他们将资本主义和现代工业对人类的影响视为纯粹破坏性的,并认为它将工人阶级变为受压迫的和堕落的阶级,“他们看不到无产阶级方面的任何历史主动性,看不到它所特有的任何政治运动”(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第303页)。大量当代社会思潮的走向与此相似:它们或是将现代社会描述为纯粹的“退化了的”和“非人性的”人道主义社会(Braverman 1974),或是将现代社会描述为“铁笼子”似的抑制和粉碎个性的后现代主义模式(Weber 1905)。与此相反,马克思认为,资

第八章 道德价值和发展进步

1. 参见,黑格尔“现实的就是合理的”的观点并不排除“不合理”的存在(Hegel, 1830:9-10),讨论参见上面第6章。
2. 有时候,马克思似乎用目的论的术语,将这种历史发展模式描述成一种指向某一目的的过程,毫无疑问,他被这种黑格尔式的思维方式所吸引。埃尔斯特对这些主题进行了较好的探讨(Elster 1985: ch. 2 section 4)。但是,他的历史理论的主线不是目的论的。他不仅明确批评目的论的方法,更重要的是,他给出了一种历史发展不是目的论的考察。下面我将呈现他的历史理论不是目的论的。
3. “工业的历史……是一本打开了的关于人的本质力量的书……人们至今还没有从它同人的本质的联系,而总是仅仅从外在的有用性这种关系来理解”(《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第306页)。
4. 人并不是出于“本性”而去挣越来越多的钱,人只是为了习惯性的生活而生活,而为了生活的目的就必须挣钱。无论现代资本主义如何通过提高人类劳动强度来提高生产率,它都要遭到这种以前资本主义劳动为主要特征的强烈抵制。(Weber 1905: 60; cf Marx 1858: 325-6《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第287页)
5. 感觉需求的发展也同样是这样的。
6. 密尔(Mill, 1863: ch. 2)在他“较高级”和“较低级”快乐的讨论中陈述了相似的观点,其中他也陈述了自我发展不仅仅是个定量而且是个定性问题的重要观点。但是,他并没有看出他论据的含义是反功利主义的。参见以上第二章。
7. 我认为女性,不仅应作为一种正确的政治姿态出现,而且,因为其陈述和马克思主义,特别是和恩格斯指出的观点相对,不少开拓性的理论工作应归功于现代女性主义。马克思对人类的标准化所指是男子,为了避免写作风格的不合适、不雅观,我在这点上与马克思保持一致。
8. 社会冲突必然导致历史进步,并且马克思指出,超越传统社会的社会发

本主义正在生产“它自己的掘墓人”(参见以上第5章)。

- 184 14. 全面发展的个人……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 and 同别人相异化的普遍性的同时,也产生出个人关系和个人能力的普遍性和全面性。

(《马克思恩格斯全集》第1版,第30卷,第112页)

15. 对于黑格尔来说,应该注意的是,“精神”领域就是社会和历史的领域。将这段的内容和马克思把古希腊描述为人类“稚气”和“儿童的天真”的人性阶段(《马克思恩格斯全集》第30卷,第53页)相比较,会很有意思。但是,马克思的这段话,并没有目的论的含义,他承认人类的这个阶段具有“永久的魅力”,而并没有认为未来就是“第二次和谐”。
16. 格拉斯(Geras 1985:60f.)对这种解释提出了质疑。他提出理由认为,马克思的意思只是说在共产主义社会将没有与资产阶级的斗争。
17. 我对这种共产主义美景持怀疑态度,但是,共产主义在马克思看来是毫无疑问的。
18. 马克思在《哥达纲领批判》和其他地方明确批评了这些观点。与此相反,柯亨(Cohen)主张公有制是一种自然权利,将这种观点归于马克思几乎同样没有任何根据。
19. 亚里士多德不仅讨论了奴隶劳动,也讨论了所有“手工操作的”职业,包括手工艺、音乐和艺术(Aristotle 1941b: Bk 8)。
20. 康德(Kant 1970:123)和恩格斯(Engels 1873:565-6)特别明确否定这样一种反动的“公正观念”。黑格尔说,没有权利的幸福不是一种善,与此类似,没有幸福的斗争也不是善(1821:87)。
21. 它自己现在不证自明也是历史的和相对的。这是一种产生于传统社会思潮的洞察力,这种洞察力由黑格尔和马克思所开创。
22. 这就是马克思的意思,他说:“道德、宗教、形而上学和其他意识形态……没有历史,没有发展,而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”(《马克思和恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第73页)。恩格斯后来增加了一个重要的和必需的限制条件,他承认任何特殊领域的观念的发展都能达到一种“相对自主”的程度。

23. 参见恩格斯,他说“于是,人在一定意义上才最终地脱离了动物界,从动物的生存条件进入真正人的生存条件。……只是从这时起,人们才完全自觉地自己创造自己的历史”(《马克思和恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年版,第633—634页)。另参见(Cart1964:chs5-6)。
24. 这并不表示人类的发展和进步已经被普遍认为是有价值的,他们过去具有且还将继续具有反对者和批评者。
25. 当然,在古代也具有其他的观点和不同的价值。例如,诡辩家发展了一种个人利己主义哲学,这和启蒙哲学思想有着密切关系。然而,诡辩哲学也一定被视为是一种对现存社会经济变化的反映。这些情况破坏着传统的共同秩序,并且创造着受诡辩家们欢迎的个人主义的基础。尽管如此,在公元前5世纪,完备商业社会所需的条件没有形成,诡辩家们对于如何实现他们的社会道德理念没有构想好。与启蒙运动的自由主义相反,他们的理论没有达到一种积极的和有纲领的形式,还只停留在消极怀疑的阶段。
26. “生产的不断变革,一切社会状况不停的动荡,永远的不安定和变动,这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方”(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第275页)。

185

第九章 马克思主义和人性

1. 这种方法在传统社会契约理论中是显而易见的。这种社会契约理论设法描述人类如何在“自然状态”中区别于他们的社会状态,并且如何利用前者作为“自然权利”的标准。这种方法也能在功利主义理论中找到。功利主义以普遍人性的享乐主义观念为价值基础,并以此解释人类活动。
2. 虽然,正如格拉斯正确地指明的,

当然,人类自身是进化的产物,这样来指人类固定不变的组成和永久的特征,这并不是在绝对的话语中讨论。相对说来,在马克思历史理论的世俗范围内……人类这种永久的普遍特征的观念肯定是有根据的。

(Geras 1980:90)

3. 我最终非常明确地强调这种观点,主要是因为我为之辩护的历史主义立场,据说经常否认它。在以上那些引证的大量材料中,罗蒂(Rorty)似乎赞成,而格拉斯最后用这些术语批评他(Geras, 1995b)。然而,格拉斯也表示罗蒂说了很多与此矛盾的东西。他急切怀疑历史主义,而又几乎不努力理解罗蒂的立场。格拉斯(1995a)也攻击我因为否定存在人类的普遍特征,尽管我从不这样做。他只是简单地认为,人性的历史考察必然排斥普遍特征的思想。正如我们所看到的,事实并非如此。

4. 这是马克思评论边沁的功利主义的著名观点,

假如我们想知道什么东西对狗有用,我们就必须探究狗的本性。这种本性本身是不能从“效用原则”中虚构出来的。如果我们想把这一原则运用到人身上来,想根据效用原则来评价人的一切行为、运动和关系等等,就首先要研究人的一般本性,然后要研究在每个时代历史地发生了变化的人的本性。

(《马克思恩格斯全集》第2版,第44卷,第704页)

5. 格拉斯(Geras, 1995a),带着大量自以为是的东西,坚持其陈词滥调,来批评我在以上7—8章的论述的观点,尽管我否认它们。此外,格拉斯对我所辩护的历史主义观点蕴涵着其否定,并没有提出任何明显的证据。
6. 柯亨描述了这种方法,他说,他

认为,从任何像样的道德观点来看,社会主义明显优于资本主义……以至没有必要用正确的观点来认可它,没有必要详细说明用什么原理来指导为社会主义的斗争,因此,社会主义无须标准化的哲学为之辩护。

(Cohen 1995: 3)

7. 或者更确实地说,她几乎无意识的预料到了这点,没有任何辩论,她从主张我们需要一个“确定性的”人性观念作为价值的基础,转向主张这样一个观念必须是“普遍的”(Nussbaum 1992:205)。这些主张的证明是普遍的。例如:道耶和高夫就在一个类似的并未证明的文字中将“客观需求”等同于“普遍需求”(Doyal and Gough 1991: chs1 - 3passim)。格拉斯(Geras)力图作出证明,我在上面第8章批评了他的论证。我认为,历史主义坚持人类需求是历史的也是客观的。
8. 这种观点写于1844年。那时,达尔文(Darwin)还并没有为生物进化提供一种自然主义的解释。这种解释受到了马克思的欢迎,因为与他自己的哲学相一致。马克思关于亚里士多德的启蒙性的描述,承认了它的历史性维度。参见米科(Meikle 1985)。
9. 纳斯鲍姆叙述了她经历的看起来适合这个议案的人参加会议的一些遭遇,她的轶事将给许多读者敲响警钟(Nussbaum 1992: 203-4)。
10. 柯亨有效地讨论了怎样对生产力的发展进行评估的问题(Cohen 1978: 55-62)。
11. 然而,柯亨(Cohen 1978:159)引用了下面这段文字,在其中马克思似乎将增加产量诉诸于一种超越历史的动力,这种动力和历史主义的人性论述是不一致的。这点我也论述过(同时我坚持认为,这点是马克思思想中更有特色的思想)。

这难道不是说,生产方式、生产力在其中发展的那些关系并不是永恒的规律,而是同人们及其生产力发展的一定水平相适应的一些东西,人们生产力的一切变化必然引起他们的生产关系的变化吗?由于最重要的是不使文明的果实(已经获得的生产力)被剥夺,所以必须粉碎生产力在其中产生的那些传统形式。

(《马克思恩格斯全集》第1版,第4卷,第155页)

12. 例如,他将共产主义描述为“历史之谜的解答”(《马克思恩格斯全集》第

187 2版,第3卷,第297页),这就包含了历史目的论的目标,这种观点贯穿于他的整个著作中。然而,更要谨慎的是,他也同样把共产主义描述为人类“前历史”的终结(Marx1859:364)和人类发展新阶段的开始。马克思在这个问题上有益而矛盾的陈述,参见埃尔斯特(Elster 1985:ch.2第4部分)。

13. 库恩为科学中发展进步的相关性和非目的论考察进行了辩护(Kuhn 1970:170-2)。进化生物学的最近争论,参见Dawkins(1986),Dennett(1996),Gould(1997),Ruse(1996)。

14. 参见:

培养社会的人的一切属性,并且把他作为具有尽可能丰富的属性和联系的人,因而具有尽可能广泛需要的人生产出来——把他作为尽可能完整的和全面的社会产品生产出来(因为要多方面享受,他就必须有享受的能力,因此他必须是具有高度文明的人)。

(《马克思恩格斯全集》第2版,第30卷,第389页)

15. 值得同情的是,用这样鼓舞人心的语言说的是模棱两可的话。但是,必须注意的是,“完全发展”这种语言不能与人类发展的非目的论一致,也不能与马克思“预定的评判标准”一致,最好是探讨“最大可能的”人类发展。

16. 最近环境方面的著作提出了处理现代社会、现代工业对环境影响的大量其他重要的问题,不幸的是,我在这里既没有篇幅也没有能力探讨这个问题。

17. 尽管经济计划可以创造出与环境友好政策的可能性,但“实际存在的”社会主义表明这并不是必然的结果。

18. 马克思主义,作为人道主义的一种形式,使人性成为这样事情的价值衡量标准。它否认了非人环境的内在价值,价值是一种人类现象。但是,马克思主义的人道主义的确认为,人类是一种自然存在物,人类存在于自然的统一整体中,用马克思的话说,自然是人类的“有机体”和价值所在。进一步的探讨,参见本顿(Benton 1990a)和科里尔(Collier 1994)。

19. 特雷纳(Trainer 1985)为这些观点提供了一种特别精确和完美的辩护,也可参见高兹(Gorz 1983)。这些观点经常和卢梭的相联系,尽管对他是否持有这些观点仍然存在疑义。

附录 高兹论工作和自由解放

1. 高兹的确对此进行了经济学论证,但具有严重缺陷。“在资本主义的英雄时代,或社会主义的工业化时代”,他说,家务工作合理化的目的就是要减少花在家务上的劳动时间,“以便在工业和集体企业中,劳动生产力更高” 188 (Gorz 1989: 154)。今天的目的已不再是提高生产力,而是利用个人的劳动来进行“创造性的工作”。因为没有显然的原因,高兹在这里只是忽视了家务工作进一步社会化和机械化的可能性。

参 考 文 献

(BIBLIOGRAPHY)

- Althusser, L. (1969) *For Marx*, London: Allen Lane.
- Althusser, L. (1976) *Essays in Self-Criticism*, London: Verso.
- Anschutz, R. P. (1953) *The Philosophy of J. S. Mill*, Oxford: Clarendon Press.
- Anthony, P. D. (1978) *The Ideology of Work*, London: Tavistock.
- Arendt, H. (1958) *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
- Aristotle (1941a) *Nicomachean Ethics*, in *The Basic Works of Aristotle*, R. McKeon (ed.), New York: Random House.
- Aristotle (1941b) *Politics*, in *The Basic Works of Aristotle*, R. McKeon (ed.), New York: Random House.
- Avineri, S. (1972) *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bacon, F. (1960) *The New Organon and Related Writings*, Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill.
- Bahro, R. (1978) *The Alternative in Eastern Europe*, London: New Left Books.
- Benston, M. (1982) 'The Political Economy of Women's Liberation', in M. Evans (ed.), *The Woman Question*, London: Fontana,

pp. 192 - 202.

- Bentham, J. (1789) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Darien CT: Haffner, 1970.
- Benton, T. (1989) 'Marxism and Natural Limits: An Ecological Critique and Reconstruction', *New Left Review*, 178: 51 - 86.
- Benton, T. (1990a) 'Humanism = Speciesism?', in S. Sayers and P. Osborne (eds), *Socialism, Feminism and Philosophy*, London: Routledge, pp. 235 - 74.
- Benton, T. (1990b) 'On the Limits of Malleability', *Capitalism, Nature, Socialism*, 4: 68 - 71.
- Benton, T. (1992) 'Ecology, Socialism and the Mastery of Nature: A Reply to Reiner Grundmann', *New Left Review*, 194: 55 - 74.
- Berki, R. N. (1979) 'On the Nature and Origins of Marx's Concept of Labour', *Political Theory*, 7(1): 35 - 56.
- Berlin, I. (1969) 'J. S. Mill and the Ends of Life', in *Four Essays on Liberty*, London: Oxford University Press.
- Bowring, F. (1996) 'Misreading Gorz', *New Left Review*, 217: 102 - 22.
- Bradley, F. H. (1927) *Ethical Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2nd edn.
- Braverman, H. (1974) *Labour and Monopoly Capital: the Degradation of Work in the Twentieth Century*, New York: Monthly Review.
- Braybrooke, D. (1987) *Meeting Needs*, Princeton: Princeton University Press.
- Burns, T. (1973) 'Leisure in Industrial Society', in Michael A. Smith, Stanley Parker and Cynthia S. Smith (eds), *Leisure and Society in Britain*, London: Allen Lane.

- Carr, E. H. (1964) *What is History?*, Harmondsworth: Penguin.
- Childe, V. G. (1941) *Man Makes Himself*, London: Watts.
- Cohen, G. A. (1978) *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford: Clarendon Press.
- Cohen, G. A. (1983) Review of A. W. Wood, *Karl Marx, Mind*, 92.
- Cohen, G. A. (1986) 'Peter Mew on Justice and Capitalism', *Inquiry*, 29:315-23.
- Cohen, G. A. (1988a) 'Freedom, Justice and Capitalism', *New Left Review*, 126: 3-16.
- Cohen, G. A. (1988b) *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx*, Oxford: Clarendon Press.
- Cohen, G. A. (1995) 'Introduction: History, Ethics and Marxism', in *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-18.
- Collier, A. (1981) 'Scientific Socialism and the Question of Socialist Values', in *Issues in Marxist Philosophy*, Vol. 4, Brighton: Harvester Press, pp. 3-41.
- Collier, A. (1994) 'Value, Rationality and the Environment', *Radical Philosophy*, 66: 3-9.
- Cunningham, H. (1980) *Leisure in the Industrial Revolution*, London: Croome Helm.
- Dawkins, R. (1986) *The Blind Watchmaker*, London: Longman.
- Dennett, D. C. (1996) *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*, Harmondsworth: Penguin.
- Doyal, L. and Gough, I. (1991) *A Theory of Human Needs*, London: Macmillan.
- Dumazedier, J. (1967) *Towards a Society of Leisure*, New York: Free

- Press.
- Durkheim, E. (1893) *The Division of Labour in Society*, trans. W. D. Halls, London: Macmillan, 1984.
- Durkheim, E. (1897) *Suicide: A Study in Sociology*, trans. J. A. Spaulding and G. Simpson, London: Routledge & Kegan Paul, 1952.
- Elster, J. (1985) *Making Sense of Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Engels, F. (1845) *Condition of the Working Class in England*, London: Panther Books, 1969.
- Engels, F. (1873) 'The Housing Question', in K. Marx and F. Engels (1958), vol. 1, pp. 557 - 635.
- Engels, F. (1876) 'The Part Played by Labour in the Transition from Ape to Man', in K. Marx and F. Engels (1958), vol. 2, pp. 80 - 92.
- Engels, F. (1878) *Anti-Dühring*, Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1962.
- Engels, F. (1884) 'Preface to the First German Edition', in K. Marx (1847a), pp. 5 - 20.
- Engels, F. (1886) *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, in K. Marx and F. Engels (1958), vol. 2, 360 - 405.
- Frankel, B. (1987) *The Post-Industrial Utopians*, Cambridge: Polity Press.
- Fraser, R. (ed.) (1968) *Work* (2 vols), Harmondsworth: Penguin.
- Friedan, B. (1965) *The Feminine Mystique*, Harmondsworth: Penguin.
- Gaskell, E. (1855) *North and South*, Harmondsworth: Penguin, 1970.
- Geertz, C. (1993) 'The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man', in *The Interpretation of Cultures*, London: Fontana, pp. 33 - 54.

- Geras, N. (1983) *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*, London: Verso.
- Geras, N. (1985) 'The Controversy About Marx and Justice', *New Left Review*, 150: 47 - 85.
- Geras, N. (1992) 'Bringing Marx to Justice: an Addendum and a Rejoinder', *New Left Review*, 195: 37 - 69.
- Geras, N. (1995a) 'Human Nature and Progress', *New Left Review*, 213: 151 - 60.
- Geras, N. (1995b) *Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, London: Verso.
- Gorz, A. (1982) *Farewell to the Working Class*, London: Pluto Press.
- Gorz, A. (1983) *Ecology as Politics*, London: Pluto Press.
- Gorz, A. (1985) *Paths to Paradise: On the Liberation from Work*, London: Pluto Press.
- Gorz, A. (1989) *Critique of Economic Reason*, London: Verso.
- Gould, S. J. (1997) *Life's Grandeur: the Spread of Excellence from Plato to Darwin*, London: Vintage (published in USA as *Full House*).
- Green, T. H. (1906) *Prolegomena to Ethics*, London: Oxford University Press, 5th edn.
- Grundmann, R. (1991) 'The Ecological Challenge to Marxism', *New Left Review*, 187: 103 - 20.
- Haraszti, M. (1977) *Worker in a Worker's State*, Harmondsworth: Penguin.
- Hayes, J. and Nutman, P. (1981) *Understanding the Unemployed: the Psychological Effects of Unemployment*, London: Tavistock.
- Hayward, T. (1995) *Ecological Thought: An Introduction*, Cambridge: Polity Press.

- Hegel, G. W. F. (1807) *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Hegel, G. W. F. (1818) *Lectures on Natural Right and Political Science: the First Philosophy of Right, Heidelberg 1817 - 1818, with Additions from the Lectures of 1818 - 1819*, trans. J. Michael Stewart and Peter C. Hodgson, Berkeley: University of California Press, 1997.
- Hegel, G. W. F. (1821) *The Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox, Oxford: Clarendon Press, 1942.
- Hegel, G. W. F. (1830) *Logic: Encyclopedia of the Philosophical Sciences, Part I*, trans. W. Wallace, Oxford: Clarendon Press, 3rd edn, 1975.
- Hegel, G. W. F. (1953) *Reason in History*, trans. R. S. Hartman, Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill.
- Hegel, G. W. F. (1975) *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, trans. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.
- Herzberg, F. (1966) *Work and the Nature of Man*, Cleveland, OH: World Publishing Company.
- Hill, C. (1969) *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, London: Panther Books.
- Hobsbawm, E. J. (1964) *Labouring Men*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- Hume, D. (1751) 'An Enquiry Concerning the Principles of Morals', in *Enquiries*, Oxford: Clarendon Press, 1st edn, 1894.
- Husami, Z. I. (1980) 'Marx on Distributive Justice', in M. Cohen, T. Nagel and T. Scanlon (eds), *Marx, Justice and History*, Prince-

- ton: Princeton University Press, pp. 42 - 79.
- Huxley, A. (1932) *Brave New World*, London: Granada, 1977.
- Ignatieff, M. (1984) *The Needs of Strangers*, London: Chatto & Windus.
- Jahoda, M. (1979) 'The Impact of Unemployment in the 1930s and the 1970s', *Bulletin of the British Psychological Society*, 32.
- Jahoda, M. (1982) *Employment and Unemployment*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jahoda, M., Lazarsfeld, P. and Zeisel, H. (1972) *Marienthal: The Sociography of an Unemployed Community*, London: Tavistock.
- Jay, E. and Jay, R. (eds) (1986) *Critics of Capitalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jenkins, C. and Sherman, B. (1979) *The Collapse of Work*, London: Eyre Methuen.
- Jones, S. (1993) *The Language of the Genes: Biology, History and the Evolutionary Future*, London: Flamingo.
- Kant, I. (1970) *Political Writings*, trans. H. B. Nisbet, ed. H. Reiss, Cambridge: Cambridge University Press, 1st edn.
- Kaufman, W. (1964) *Hegel: a Reinterpretation*, Garden City, NY: Anchor Books.
- Kolakowski, L. (1978) *Main Currents in Marxism* (3 vols), trans. P. S. Falla, Oxford: Oxford University Press.
- Kuhn, T. S. (1970) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 2nd edn.
- Lenin, V. I. (1919) 'A Great Beginning', in *Selected Works in Three Volumes*, vol. 3, Moscow: Progress Publishers, 1975: 164 - 83.

- Lenin, V. I. (1920) 'From the destruction of the old social system to the creation of the new', in *Selected Works in Three Volumes*, vol. 3, Moscow: Progress Publishers, 1975: 288 - 90.
- Lichtman, R. (1990) 'The Production of Human Nature by Means of Human Nature', *Capitalism, Nature, Socialism*, 4: 13 - 51.
- Little, A. (1996) *The Political Thought of André Gorz*, London: Routledge.
- Lodziak, C. and Tatman, J. (1997) *André Gorz: A Critical Introduction*, London: Pluto Press.
- Lukács, G. (1972) 'Tactics and Ethics', in *Political Writings 1919 - 1929*, London: New Left Books: 3 - 11.
- Lukács, G. (1975) *The Young Hegel*, London: Merlin.
- Lukes, S. (1985) *Marxism and Morality*, Oxford: Oxford University Press.
- McCarney, J. (1980) *The Real World of Ideology*, Brighton: Harvester Press.
- McCloskey, H. J. (1971) *J. S. Mill: a Critical Study*, London: Macmillan.
- MacIntyre, A. (1967) *A Short History of Ethics*, London: Routledge & Kegan Paul.
- MacIntyre, A. (1985) *After Virtue*, London: Duckworth, 2nd edn.
- MacIntyre, A. (1988) *Whose Justice? Which Rationality?*, London: Duckworth.
- McLellan, D. (1973) *Marx's Grundrisse*, St Albans: Paladin.
- Marcuse, H. (1955) *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, London: Routledge & Kegan Paul.

- Márkus, G. (1978) *Marxism and Anthropology*, Assen, the Netherlands: Van Gorcum.
- Martin, R. (1972) 'A Defence of Mill's Qualitative Hedonism', *Philosophy*, 47: 140-51.
- Marx, K. (1843) 'Letters from the Franco-German Yearbooks', in *Early Writings*, Harmondsworth: Penguin, 1975, pp. 199-209.
- Marx, K. (1844a) *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, in *Early Writings*, Harmondsworth: Penguin, 1975, pp. 279-400.
- Marx, K. (1844b) 'Excerpts from James Mill's *Elements of Political Economy*', in *Early Writings*, Harmondsworth: Penguin, 1975, pp. 259-78.
- Marx, K. (1846) Letter to P. V. Annenkov, 28 December 1846, in K. Marx (1847a), pp. 155-67.
- Marx, K. (1847a) *The Poverty of Philosophy*, Moscow: Progress Publishers, 1955.
- Marx, K. (1847b) *Wage, Labour and Capital*, in K. Marx and F. Engels (1958), vol. 1, pp. 70-105.
- Marx, K. (1853a) 'The British Rule in India', in K. Marx and F. Engels (1958), vol. 1, pp. 345-51.
- Marx, K. (1853b) 'The Future Results of the British Rule in India', in K. Marx and F. Engels (1958), vol. 1, pp. 352-8.
- Marx, K. (1856) 'Speech at the Anniversary of the People's Paper', in K. Marx and F. Engels (1958), vol. 1, pp. 359-60.
- Marx, K. (1858) *Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus, Harmondsworth: Penguin, 1973.
- Marx, K. (1859) 'Preface to *A Contribution to the Critique of Politi-*

- cal Economy*’, in K. Marx and F. Engels (1958), vol. 1, pp. 361 – 5.
- Marx, K. (1867) *Capital*, vol. 1, trans. S. Moore and E. Aveling, Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1961.
- Marx, K. (1871) *The Civil War in France*, in K. Marx and F. Engels (1958), vol. 1, pp. 473 – 545.
- Marx, K. (1875) ‘Critique of the Gotha Programme’, in K. Marx and F. Engels (1958), vol. 2, pp. 13 – 48.
- Marx, K. (1894) *Capital*, vol. 3, Moscow: Progress Publishers, 1971.
- Marx, K. (1976) *Capital*, vol. 1, trans. B. Fowkes, Harmondsworth: Penguin.
- Marx, K. and Engels, F. (1844) ‘The Holy Family’, in *Collected Works*, vol. 4, London: Lawrence and Wishart, 1975.
- Marx, K. and Engels, F. (1845) *The German Ideology, Part I*, ed. C. J. Arthur, New York: International Publishers, 1970.
- Marx, K. and Engels, F. (1848) *Communist Manifesto*, in K. Marx and F. Engels (1958), vol. 1, pp. 21 – 65.
- Marx, K. and Engels, F. (1958) *Selected Works* (2 vols), Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Meikle, S. (1985) *Essentialism in the Thought of Karl Marx*, London: Duckworth.
- Mill, J. S. (1838) ‘Bentham’, in F. R. Leavis (ed.), *Mill on Bentham and Coleridge*, London: Chatto & Windus, 1967.
- Mill, J. S. (1848) *Principles of Political Economy*, ed. W. J. Ashley, London: Longmans, Green and Company, 1909.

Mill, J. S. (1859) 'On Liberty', in Mill (1972), pp. 65 - 174.

Mill, J. S. (1861) *Considerations on Representative Government*, in Mill (1972), pp. 175 - 393.

Mill, J. S. (1863) 'Utilitarianism', in Mill (1972), pp. 1 - 64.

Mill, J. S. (1873) *Autobiography*, ed. A. Briggs, New York: New American Library, 1964.

Mill, J. S. (1972) *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representative Government*, ed. H. B. Acton, London: Dent.

Miller, R. W. (1984) *Analyzing Marx*, Princeton: Princeton University Press.

Moore, G. E. (1903) *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press.

Nielsen, K. (1987) 'Coming to Grips with Marxist Anti-Moralism', *Philosophical Forum*, 19(1): 1 - 22.

Nielsen, K. (1989) 'Afterword: Remarks on the Roots of Progress', *Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Volume*, 15: 497 - 539.

Norman, R. (1983) *The Moral Philosophers*, Oxford: Clarendon Press.

Norman, R. and Sayers, S. (1980) *Hegel, Marx and Dialectic: A Debate*, Brighton: Harvester Press.

Nussbaum, M. C. (1992) 'Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism', *Political Theory*, 20(2): 202 - 46.

Nussbaum, M. C. (1995) 'Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics', in J. E. J. Altham and R. Harrison (eds), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard*

- Williams*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 132 - 55.
- Oakley, A. (1982) *Subject Women*, London: Fontana.
- Pagano, U. (1985) *Work and Welfare in Economic Theory*, Oxford: Blackwell.
- Pahl, R. E. (1980) 'Employment, work and the domestic division of labour', *International Journal of Urban and Regional Research*, 4 (1): 1 - 20.
- Pahl, R. E. (1984) *Divisions of Labour*, Oxford: Blackwell.
- Plato (1945) *The Republic*, trans. F. M. Cornford, London: Oxford University Press.
- Plekhanov, G. (1905) 'Forewords and Notes', in F. Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, Peking: Foreign Languages Press, 1976.
- Pollard, S. (1965) *The Genesis of Modern Management: A Study of the Industrial Revolution in Britain*, London: Edward Arnold.
- Popper, K. R. (1966) *The Open Society and its Enemies*, vol. 2: Hegel and Marx, London: Routledge & Kegan Paul, 5th edn.
- Rand, A. (1984) *Capitalism: The Unknown Ideal*, New York: New American Library.
- Robertson, J. (1985) *Future Work: Jobs, Self-employment and Leisure after the Industrial Age*, Aldershot: Gower.
- Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1992) 'Trotsky and the Wild Orchids', *Common Knowledge*, 1: 140 - 53.
- Rousseau, J. -J. (1973) *The Social Contract and Discourses*, ed. G.

- D. H. Cole, London: Dent, revised edn.
- Ruse, M. (1996) *Monad to Man*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Russell, B. (1935) *In Praise of Idleness and Other Essays*, London: Allen and Unwin.
- Ryle, M. (1988) *Ecology and Socialism*, London: Radius.
- Sahlins, M. (1974) *Stone Age Economics*, London: Tavistock.
- Sayers, S. (1985) *Reality and Reason: Dialectic and the Theory of Knowledge*, Oxford: Blackwell.
- Sayers, S. (1990a) 'Marxism and Actually Existing Socialism', in D. McLellan and S. Sayers (eds), *Socialism and Morality*, London: Macmillan, pp. 42 - 64.
- Sayers, S. (1990b) 'Marxism and the Dialectical Method: A Critique of G. A. Cohen', in S. Sayers and P. Osborne (eds), *Socialism, Feminism and Philosophy*, London: Routledge, pp. 140 - 68.
- Sayers, S. (1992) 'The Human Impact of the Market', in P. Heelas and P. Morris (eds), *The Values of the Enterprise Culture*, London: Routledge, pp. 120 - 38.
- Sayers, S. (1997) Review of G. W. F. Hegel, *Lectures on Natural Right and Political Science*, *Radical Philosophy*, 84: 51 - 2.
- Scruton, R. (1980) *The Meaning of Conservatism*, Harmondsworth: Penguin.
- Seth, A. (1887) *Hegelianism and Personality*, Edinburgh: William Blackwood and Sons.
- Sidgwick, H. (1907) *The Methods of Ethics*, London: Macmillan, 7th edn.

- Skillen, A. (1977) *Ruling Illusions*, Brighton: Harvester Press.
- Skillen, A. (1981) 'Worker's Interests and the Proletarian Ethic', *Canadian Journal of Philosophy*, 7: 155 - 70.
- Smith, A. (1776) *The Wealth of Nations*, Harmondsworth: Penguin, 1970.
- Soper, K. (1981) *On Human Needs: Open and Closed Theories in a Marxist Perspective*, Brighton: Harvester Press.
- Sorel, G. (1961) *Reflections on Violence*, trans. J. Roth and T. E. Hulme, New York: Collier Books.
- Springborg, P. (1981) *The Problem of Human Needs and the Critique of Civilization*, London: Allen and Unwin.
- Tawney, R. H. (1938) *Religion and the Rise of Capitalism*, West Drayton: Penguin.
- Terkel, S. (1977) *Working*, Harmondsworth: Penguin.
- Thompson, E. P. (1967) 'Time, Work -discipline and Industrial Capitalism', *Past and Present*, 38: 56 - 97.
- Thompson, E. P. (1980) *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth: Penguin, revised edn.
- Thompson, P. (1989) *The Nature of Work: an Introduction to Debates on the Labour Process*, London: Macmillan, 2nd edn.
- Trainer, F. E. (1985) *Abandon Affluence!*, London: Zed Books.
- Ure, A. (1835) *The Philosophy of Manufactures*, London: C. Knight, 2nd edn.
- Walker, K. J. (1979) 'Ecological Limits and Marxian Thought', *Politics*, 14(1): 29 - 46.
- Walzer, M. (1990) 'The Communitarian Critique of Liberalism', *Political Theory*, 18(1): 6 - 23.

- Weber, M. (1905) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. T. Parsons, New York: Scribners, 1958.
- Weil, S. (1958) *Oppression and Liberty*, London: Routledge & Kegan Paul.
- White, J. (1997a) 'Education, work and well-being', *Journal of Philosophy of Education*, 31(2): 233 - 47.
- White, J. (1997b) *Education and the End of work: A New Philosophy of Work and Learning*, London: Cassell.
- Wiener, M. J. (1985) *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit 1850 - 1980*, Harmondsworth: Penguin.
- Willis, P. (1977) *Learning to Labour*, Farnborough: Saxon House.
- Wood, A. W. (1980a) 'The Marxian Critique of Justice', in M. Cohen, T. Nagel and T. Scanlon (eds), *Marx, Justice and History*, Princeton: Princeton University Press, pp. 3 - 41.
- Wood, A. W. (1980b) 'Marx on Right and Justice: A Reply to Husami', in M. Cohen, T. Nagel and T. Scanlon (eds), *Marx, Justice and History*, Princeton: Princeton University Press, pp. 106 - 34.
- Wood, A. W. (1981) *Karl Marx*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Wood, S. (ed.) (1982) *The Degradation of Work?: Skill, De-skilling and the Labour Process*, London: Hutchinson.
- Work in America: Report of a Special Task Force to the Secretary of Health, Education, and Welfare* (1973) Department of health, Education, and Welfare, prepared by W. E. Upjohn Institute for employment research, Cambridge, MA: MIT Press.
- Zeisel, J. S. (1958) 'The Workweek in American Industry 1850 - 1956', in *Mass Leisure*, Glencoe, IL: Free Press, pp. 145 - 53.

索 引

(页码为英文书页码,即本书边码)

- alienation 异化 28, 33 - 5, 3943, 46, 56, 58, 61, 64, 68, 88 - 9, 105, 125, 136 - 41, 157, 165 - 6, 170, 177 - 8, 180, 183, 184
- Althusser, L. 阿尔杜塞 150 - 1
- analytical Marxism 分析的马克思主义 8, 9, 第 7 章多次出现, 130, 181
- Anschutz, R. P. 安舒茨 20
- Anthony, P. D. 安东尼 55, 180
- anti-humanism 反人道主义 149 - 51, 157, 159
- Arendt, H. 阿伦特 61, 180
- Aristotle 亚里斯多德 21, 136, 142, 144, 146 - 7, 157, 160, 180, 184, 186
- artistic activity 艺术活动 17, 18, 25, 29 - 30, 33, 35, 53 - 4, 63, 70, 71, 75 - 7, 170, 184
- automation 自动化(控制、操作) 44, 60, 84
- autonomous activity 自治活动 44, 534, 60, 71, 73 - 5, 170, 172
- autonomy 自治 7, 60, 65 - 7, 80, 138, 158, 171, 173, 183
- Avineri, S. 阿维内里 95
- Bahro, K. 巴罗 105
- Benston, M. 本斯顿 42
- Bentham, J. 边沁 14 - 19, 20, 22, 185
- Benton, T. 本顿 154, 156, 167, 187

- Berki, R. N. 伯克 61
- Berlin, I. 柏林 14
- Bowring, F. 鲍里 6, 7
- Bradley, F. H. 布拉德利 15, 20, 100, 118 - 19
- Brave New World 英勇的新世界 17 - 19
- Braverman, H. 布雷裴曼 27, 39, 83 - 6, 183
- Braybrooke, D. 布雷布鲁克 127
- Burns, T. 伯恩斯 54
- capitalism 资本主义 5, 8 - 12, 26 - 7, 34 - 5, 45, 52, 55, 57 - 8, 66, 72, 74, 80, 83 - 7, 105, 109, 112 - 28, 130 - 4, 136, 138 - 40, 142, 143, 146 - 8, 156 - 7, 163, 165 - 7, 172, 177, 181, 183, 186, 188; as "civilizing" force 作为“文明的”力量 74, 133, 163
- caring professions 护理职业 175 - 7
- Carlyle, T. 卡莱尔 173
- Carr, E. H. 卡尔 106, 184
- Childe, V. G. 蔡尔德 32, 162
- class division 阶级划分 12, 26, 141
- Cohen, G. A. 柯亨 114 - 15, 124, 125, 14 - 14, 157, 162, 184, 186
- Collier, A. 科里尔 105, 179, 181, 187
- commodity production 日用品生产 172, 175
- communism 共产主义 10, 58, 109, 116, 120 - 1, 132, 141 - 2, 180, 184, 187; collapse of 崩溃 11
- community 共同体 36, 42, 80, 90 - 1, 119, 127 - 8, 136, 137 - 9, 175, 179, 183
- consciousness 意识 81 - 2, 87, 97, 109, 119, 139
- consumption 消费 3, 5, 30, 31 - 4, 37, 38, 40, 46, 55, 68 - 9, 70, 72, 74, 77, 138, 168, 180

- contradiction 矛盾, 反驳 56 - 7, 79, 82, 88, 100 - 4, 108 - 9, 115, 117 - 19, 121, 124, 126, 130, 143
- conventionalism 传统主义 159 - 61
- craftwork 艺术品、艺术工作 25 - 7, 34 - 5, 51, 53, 70, 71, 73, 84 - 5
- creative activity 创造性活动 6, 40, 44, 46, 53 - 4, 73, 170 - 3, 181
- critical method 批判方法 9 - 10, chapter 6 passim 第六章各处, 113 - 14, 117, 130 - 1, 146 - 7, 156 - 7, 159
- Cunningham, H. 卡林翰 54
- Darwin, C. 达尔文 163, 186
- Declaration of Independence 独立宣言 144
- dehumanization 非人化 182, 183
- democracy 民主政治、民主主义 11, 22 - 23
- desires 需求, 欲望 121, 127, 146, 153 - 4
- deskilling 失去技术的 84 - 6
- dialectic 辩证的 8 - 9, 97, 100 - 3, 108 - 9, 125, 152, 162
- distribution 分配 141
- division of labour 劳动分工 25 - 31, 34 - 5, 39, 64 - 5, 70, 834, 87, 143, 174, 180
- domestic labour 家庭劳动。see housework 见家务
- Dumazedier, J. 迪马泽迪耶 73, 75
- Durkheim, E. 涂尔干 87 - 8, 135
- Economic 经济的; development 经济发展 8, 11, 12, 74, 79, 88 - 91, 119, 133 - 6, 146 - 7, 162, 168; rationality 经济理性, Appendix passim 附录各处; relations 经济关系 139, 178
- economics 经济学 37, 79, 162
- education 教育 18, 21 - 4, 27 - 30, 47, 56, 73, 80, 86, 176
- Elster, J. 埃尔斯特 141 - 2, 182, 187

- emancipation 解放 114, 125, 126 - 8
- empiricism 经验主义 111
- employment 雇用, 职业 5, 6, 36, 414, 46, 57, 60 - 2, 76, 119, Appendix
passim 附录各处
- Engels, F. 恩格斯 8, 28, 80, 81, 82, 103, 110, 117, 118, 143, 180, 181,
183, 184
- enlightenment philosophy 启蒙哲学 138, 149, 160, 185
- environment 环境 12, 41, 166 - 8, 187
- equality, 平等 14, 224, 115, 119, 125, 142, 179
- eudaemonism 幸福学 136
- evolution 进化 163, 185, 186, 187
- existentialism 存在主义 7
- exploitation 剥削 113, 143
- fact and value 事实和价值 9 - 10, 103, 105 - 6, 109, 121 - 2, 124, 132
- factory work 工厂工作 26 - 7, 39, 42, 50 - 1
- fall of man 人的堕落 88 - 9, 140 - 1, 180
- false consciousness 错误意识 116
- false needs 错误的需求 48, 52 - 3, 55, 66 - 7, 127 - 8, 134 - 5
- feminism 女权运动, 女性主义 183
- frat justitia 实现公正, perat mundus 世界灭亡 144, 184
- Fourier, C. 傅立叶 34
- Frankel, B. 弗兰克尔 6
- Fraser, R. 弗雷泽 39
- freedom 自由 7, 33, 40, 44, 53 - 5, 57, 61 - 8, 74 - 5, 82, 100, 119, 146,
160 - 1, 162, 171; free time 自由时间 46, 50, 53 - 5, 57, 61, 70, 71,
73, 75, 142, 170; free market 自由市场 11, 90, 105, 166 - 7, 176; see
also market 也可参见市场; free trade 自由贸易 82 - 3; see also liber-

- ty 也可参见自由
- Freidan, B. 贝笛·弗瑞达 43
- Gaskell, M. 盖斯凯尔 69, 81
- Geertz, C. 吉尔兹 7, 152 - 3, 155 - 6
- Geras, N. 格拉斯 10, 114 - 15, 123, 130, 132 - 3, 141 - 4, 151, 153, 155 - 7, 181, 184, 185, 186
- Gorz, A. 高兹 6 - 8, 44, 46, 52 - 5, 60 - 1, 64 - 5, 66 - 8, 69, 70, 72, 74 - 6, Appendix *passim*, 附录各处, 187, 188
- Green, T. H. 格林 15
- Grundmann, R. 格拉德曼 167
- Habermas, J. 哈贝马斯 173
- Happiness 幸福 chapter 2 *passim* 第 2 章各处, 66, 86 - 8, 133, 135 - 6, 164
- Haraszti, M. 豪劳斯蒂 39
- Hayes, J. 海斯 39, 41, 42
- Hayward, T. 海沃德 167
- Heath, E. 爱德华·希斯 90
- hedonism 享乐主义 5 - 6, 14, 17, 18, 20, 37, 46, 136, 164, 185
- Hegel, G. W. F. 黑格尔 3, 8, 10, 52, 61, 62, 65 - 7, 82, 85, 88 - 9, chapter 6 *passim* 第 6 章各处, 120, 122, 126, 127, 140 - 1, 144 - 5, 146, 149, 150, 151 - 2, 156, 160, 162, 181, 182, 183, 184
- Hegelian 黑格尔的, 黑格尔主义 8, 9, 63, 65, 100 - 6, 118, 120, 122, 125 - 8, 132, 140, 145, 150, 159, 162, 182
- Heine, H. 海涅 103, 181
- Herzberg, F. 弗兰德雷克·汉茨伯格 41, 42
- Hill, C. 克里斯托夫·希尔 45
- Historical 历史的; development 历史发展 9, 10, 12, 66 - 7, 117 - 8,

- 128, 132 - 3, 136, 141, 162 - 3, 182, 183; progress 进步 10, 26, 118, 163 - 4; stages 历史阶段 9, 10, 88, 118, 121, 131 - 3, 136, 139 - 41, 147 - 8
- historicism 历史主义 8, 13, 121, 149, 150, 152 - 3, 156, 158 - 9, 161, 185, 186
- history 历史: end of 历史的终结 11, 147 - 8, 187; theory of 历史理论 9 - 12, 88, 105 - 6, 112, 114, 116, 118, 130 - 3, 140, 147 - 8, 155 - 7, 160, 163, 182, 185
- hobbies 业余爱好 47, 53, 70, 76, 170
- homo economicus 经济人 133 - 4, 162
- household 家庭(的) 65, 81, 138 - 9, 172 - 3, 178
- housework 家务(事) 43, 47, 172, 174 - 5, 188
- human essence 人类本质 137, 153 - 5, 157 - 60
- human nature 人性: as biological 生物学的 see human nature 参见人性, universal 普遍人性; development of 人性的发展 4 - 5, 7 - 8, 32, 34 - 5, 48, 52 - 5, 61, 65 - 9, 73 - 5, 88, 126 - 8, 134 - 7, 140, 146, 152 - 7, 161 - 9, 184, 187; as foundation for social theory and values 作为社会理论和社会价值基础的人性 153, 155 - 60; historical 历史的; character of 人性的历史特征 4 - 5, 11, 13, 32, 34, 48, 52 - 6, 65 - 7, 97, 126, 134 - 7; chapter 9 passim 第九章各处, 185, 186; physical character of 人性的物理性质 150 - 2; social character of 人性的社会性质 4 - 5, 7 - 8, 65 - 6, 126, 137, 149 - 56, 159, 178; as universal 普遍人性 chapter 9 passim 第9章各处, 185, 186
- human powers 人类诸种能力 3 - 4, 35, 41, 48, 63, 65 - 8, 88, 127, 135 - 7, 141, 146, 149, 152, 157 - 8, 161, 164 - 8
- humanism 人道主义 3, 9, 11 - 12, 149, 150, 157, 159, 164 - 6, 183, 187
- humanist psychology 人道主义心理学 41

- Hume, D. 休谟 31, 32, 37, 141
- hunger 饥饿 151 - 6
- Husami, Z. I. 赫萨米 114, 123
- Huxley, A. 赫胥黎 17
- idealism 理想主义 95, 99 - 100, 106 - 7, 151
- identity 身份, 一致 42, 46, 138
- ideology 意识形态 108, 112, 113, 115 - 17, 125, 128, 184
- idleness 闲散 5, 28, 37, 41, 45, 46, 48 - 52, 55, 68 - 75
- Ignatieff, M. 伊格纳提夫 69
- immanent values 内在价值 9, 10, 130 - 1, 133, 146
- India 印度 82 - 3, 87
- individual 个人(体) 8, 20, 33, 35, 42, 64, 65, 83, 137 - 9, 156, 183, 184
- individualism 个人主义 7 - 8, 65, 138, 171, 178, 185
- industry 工业 5, 26 - 8, 34 - 5, 39, 42, 45, 50, 52, 56 - 8, 64, 66, 69, 72 - 4, 79 - 91, 119 - 20, 126, 139, 161, 163, 166 - 8, 181, 182, 183, 187, 188
- Jahoda, M. 玛丽·杰哈达 38, 39, 41, 42, 47, 75
- Jenkins, C. 詹金斯 56, 60
- job see employment 工作参见就业
- Jones, S. 琼斯 167
- Justice 公正 113 - 15, 123 - 6, 133, 141 - 5, 184
- Kant, I. 康德 144, 184
- Kantian 康德的(哲学) 96 - 7, 104
- Kaufman, W. 考夫曼 95, 100
- Kolakowski, L. 科拉克斯基 122, 181
- labour see productive activity 劳动参见生产活动
- law of nature 自然法规, 自然规律 97

- Lefebvre, H. 亨利·勒费弗尔 75
- leisure 休闲 5, 31, 36, 44, 47, 49, 53 - 5, 56, chapter 4 *passim*, 142
- Lenin, V. I. 列宁 58, 180
- liberalism 自由主义 11, 146, 149, 160, 178, 185
- “liberation from work” 从工作中获得自由解放 6, 44, 53, 57 - 8, 61, 75, 170
- liberty 自由: positive and negative 7, 67 - 8
- Lichtman, K. 利克曼 4, 150 - 1, 162
- Little, A. 利特尔 6, 179
- Lodziak, C. 洛德奇克 6, 179
- Lukacs, G. 卢卡奇 63, 122
- Lukes, S. 卢克斯 113 - 14, 116, 125 - 8, 130, 141, 181
- McCarney, J. 麦卡利 116
- MacIntyre, A. 麦金泰尔 14, 144 - 5, 183
- manual work 手工(体力)劳动 24, 25 - 30, 34, 44, 83, 85
- Marcuse, H. 马库塞 104
- market 市场 8, 11, 42, 79 - 81, 87, 138 - 9, 173, 175; see also free market
也参见自由市场
- Mfirkus, G. 姆非克斯 67
- Martin, K 马丁 15
- Maslow, A. 马斯洛 41
- materialism 唯物主义 107 - 8, 114, 125, 151, 155, 160 - 1, 162, 167
- Maugham, S. 毛姆 181
- medieval society, see society, feudal 中世纪社会, 参见封建社会
- mental work 脑力劳动 25 - 30, 34, 83
- Mill, J. 詹姆斯·密尔 22
- Mill, J. S. 密尔 4, chapter 2 *passim* 第2章各处, 87, 146, 179, 180, 182

- Miller, R. W. 米勒 111
- Moore, G. E. 摩尔 15
- moral progress 道德进步 12, 163
- moral values 道德价值 4, 9, 10, 79, 104, 107, 109 - 10, chapter 7 - 8 passim 第 7 - 8 章各处, 184
- Morris, W. 莫里斯 173
- natural limits 自然的诸种限制 167 - 8
- naturalism 自然主义 10, 121 - 2, 125 - 6, 146, 157, 164, 166, 186
- naturalistic fallacy 自然主义谬误 10, 121, 132
- necessity, realm of 必然王国 53, 55, 61 - 2, 65 - 8, 70 - 3, 76, 77, 171 - 2, 180
- needs 需求 3 - 5, 19, 30 - 2, 36 - 7, 41 - 8, 53 - 6, 58 - 9, 61 - 2, 65 - 75, 88, 125 - 7, 133 - 7, 141, 146; chapter 9 passim, 第 9 章各处 171, 186, 187; basic 基本需求 127 - 8, 134, 151 - 9, 182; biological 生物需求, see needs, basic 参见需求, 基本需求; development of 需求的发展 152 - 9, 164, 182, 187
- Nielsen, K. 尼尔森 10, 181
- Norman, K. 诺曼 109
- Nussbaum, M. 纳斯鲍姆 153, 156, 157 - 9, 186
- Numaan, P. 努曼 39, 41, 42
- Oakley, A. 安妮欧克利 43, 174
- Owen, K. 欧文 34
- Pahl, K. 帕尔 6, 73
- pain 痛苦, 劳苦 5, 14 - 15, 17, 18, 20, 30 - 31, 32, 37, 65 - 6, 87, 135, 164
- Plato 柏拉图 18 - 19, 21, 77, 97, 146 - 7, 160, 180
- Pleasure 快乐 4, 14 - 24, 30 - 1, 33, 37, 68 - 9, 73 - 4, 76 - 7, 87, 134 -

- 6,165; higher and lower 高级快乐与低级快乐 15 - 21, 25, 33, 87, 182
- Polanyi, K. 波兰伊 177
- Pollard, S. 波拉德 50, 51, 74
- Popper, K. R. 波普 10, 122, 132, 182
- positivism 实证主义 109
- post-industrial 后工业 5, 12, 44, 60 - 1, 66, 70, 75, 78, 171
- post-modernism 后现代主义 150, 183
- post-structuralism 后结构主义 150
- poverty 贫困 57, 134, 156 - 7
- preferences 偏好, 欲望 see desires 参见欲望
- private property 私有财产 123, 141
- private sphere 私人领域 172, 174, 177 - 8
- producer 生产者 30, 31, 180
- productive activity 生产活动 see work
- productive forces 生产力 56 - 7, 72, 83, 133, 136, 140, 141, 143, 146, 160 - 1, 163, 165 - 8, 186 - 7
- productivism 生产主义 12, 166, 168
- progress 进步 9, 10, 12, 79 - 80, 83, 86 - 8, 119 - 21, 123, 127 - 8, chapter 8 passim, 162 - 3, 166, 173, 178, 184, 187
- protestant work ethic 新教工作伦理 see work ethic 参见工作伦理
- Providence 上帝 99 - 100
- Proudhon, P. J. 蒲鲁东 114
- public sphere 公共领域 174, 178
- Rand, A. 安·兰德 105
- realism 现实主义 96 - 9, 125
- reason 原因, 理由 21, chapter 6 passim 第六章各处, 144 - 6, 162, 182;

- see also economic rationality 参见经济理性, relations of production 生产关系 45, 56 - 7, 59, 80, 123, 163, 186
- relative autonomy 相对自治 184
- relativism 相对主义 3 - 4, 11, 66, 113 - 19, 123, 128, 130, 145, 156, 157, 159
- revolution 革命 11, 110, 139, 171
- right 权利 113 - 15, 123 - 6, 141 - 5, 179, 184, 185
- right to work 工作权利 36, 44, 169
- Robertson, J. 罗伯逊 6
- romanticism 浪漫主义 5, 12, 34, 54, 66, 69, 79 - 81, 88, 127, 168, 175, 178, 180
- Rorty, IL 罗蒂 150, 153, 157, 185
- Rousseau, J. J. 卢梭 40, 52, 54, 65 - 7, 134, 138, 187
- Ruskin, J. 罗斯金 173
- Russell, B. 罗素 37
- Ryle, M. 赖尔 167
- Sahlins, M. 莎林斯 49, 50, 52, 70 - 1
- Sartre, J - p. 萨特 7, 179
- Sayers, S. 塞耶斯 82, 109, 116, 121, 125, 179, 181
- scarcity 稀缺性, 不足 141
- scientific approach 科学方法 96 - 9, 105 - 7, 109 - 10, 112 - 13, 121 - 2, 128, 130
- Scruton, K. 斯克鲁顿 100
- self 自己、自我 137
- self-development 自我发展 4, 11, 20, 32, 36, 69, 136 - 41, 146, 164, 168, 181, 182
- self-interest 自我利益 138, 185

- self-realization 自我实现 4 - 5, 9, 11, 19 - 20, 32 - 3, 36, 39, 63, 89, 113, 114, 118 - 19, 125, 127 - 8, 133, 136 - 41, 153, 163, 164 - 5, 168
- Seth, A. 塞思 106 - 7
- Sherman, B. 舍曼 56, 60
- Sidgwick, H. 西奇威克 15
- Skillen, A. 斯基伦 34, 40
- slavery 奴隶制度 21, 48, 143, 180, 184
- sleep 睡觉 69 - 70
- Smith, A. 史密斯 32 - 33, 84, 133, 181
- social contract 社会契约 160, 185
- social relations 社会关系 4, 7 - 8, 119, 123, 137 - 40, 143, 159 - 61, 183, 187
- social science 社会科学 97, 106, 112 - 13, 115 - 16
- socialism 社会主义 6, 9 - 12, 28, 30, 33, 34, 36, 37, 58, 68, 83, 109, 112, 114, 117 - 18, 120 - 5, 128, 130 - 3, 140 - 1, 143, 146 - 8, 157, 163 - 4, 166, 169, 177 - 8, 182, 186, 188; "actually existing" 实际存在的社会主义 58, 105 - 6, 147 - 8, 179, 181, 187
- society 社会: feudal 封建社会 9 - 10, 58, 81, 118 - 20, 123, 131, 137 - 9, 143, 160, 180; pre-industrial 前工业社会 49 - 50, 51 - 2, 54, 67, 69, 70, 137; pre-capitalist 前资本主义社会 51, 70, 137 - 9, 142, 173, 182; see also capitalism 资本主义社会; socialism 社会主义
- Socrates 苏格拉底 15, 19, 21, 24, 25, 29
- Soper, K. 索珀 127
- Sophists, the 诡辩家, 智者 160, 185
- Soviet Union 苏联 11, 105, 179; see also socialism, "actually existing" 参见实际存在的社会主义
- Species being 种类生存 41, 65

- Springborg, P. 斯普林伯格 67
- standard of living 生活标准 181
- Tatman, I. 塔特曼 6, 179
- Tawney, R. H. 托尼 45
- Teleology 目的论 145 - 6, 162 - 3, 182, 184
- Terkel S. 特克尔 39, 177
- Thatcherism , 撒切尔主义 90, 177
- Third World 第三世界 11, 48, 50
- Thompson, E. P. 汤普森 49, 51, 54, 72
- Thompson , P. 汤普森 84
- Trainer, F. E. 特雷纳 168, 187
- Unemployment 未发展, 不发达 28, 36 - 8, 41 - 3, 47, 56 - 7, 60, 62, 69, 73, 75, 78 - 9, 86, 90, 119, 169 - 71, 179
- Ure, A. 尤尔 50, 51
- Utilitarianism 功利主义 4 - 5, 14 - 22, 30, 32 - 3, 37, 87 - 8, 133 - 6, 146, 164, 179, 182, 185 - 6
- Utopian 乌托邦的 5, 58 - 9, 97, 105, 179, 182, 183
- Values 价值: absolute see value 参见绝对价值, trans-historical 超历史价值; historical 历史价值 119 - 20, 123 - 6, 128, 130 - 1, 134, 136, 142 - 7, 164 - 5; relative see values 参见相对价值, historical 历史价值; trans-historical 超历史价值 9 - 10, 97, 107, 113 - 15, 117, 123 - 6, 128, 130 - 4, 136, 142 - 4, 146, 149, 156, 158 - 9, 184
- Walzer, M. 瓦尔策尔 138
- wants 需求 see desires 参见欲望
- wealth 财富 35, 72 - 3, 75, 133, 136, 140, 147, 164 - 6, 168, 174
- Weber, M. 韦伯 45, 68, 173, 182, 183
- Weil, S. 西蒙·韦尔 63 - 4, 181

welfare state 福利国家 176 - 7

White, J. 怀特 179

Wiener, M. J. 威尔勒 90, 173

Willis, P. 威利斯 55

Women 妇女: and work 妇女工作 42 - 3, 56, 75, 171, 174, 182

women's movement 妇女运动 43

Wood, A. W. 伍德 113 - 15, 124 - 8

Wood, S. 伍德 84

work 工作 2 - 8, 32, 41, 69 - 71, 76 - 7, 80, 83 - 6, 89, 126, 136, 142, 152, 155, 162, 168, Appendix passim, 附录各部分 183; attitudes to 工作态度 5 - 8, 24 - 25, 30 - 31, 33, 34, chapter 3 - 4 passim, 第 3 - 4 章各部分 Appendix passim 附录各部分; discipline 工作原则 45, 50 - 2, 58, 63 - 4, 72; as end in itself 作为目的本身的工作 5, 31, 41, 43, 52 - 3, 63, 77, 171 - 2, 174 - 5; ethic 工作伦理 34, 44 - 6, 48, 51, 55, 68, 170, 180; as liberating 作为自由的工作 33, 40, 57, 61 - 3, 66 - 7, 68; as means 作为手段的工作 5 - 6, 31 - 2, 37 - 8, 40, 43, 46, 60 - 1, 74, 171 - 2, 174 - 5, 177; skilled 工作技能 23 - 7, 35, 38, 84 - 6; as social activity 作为社会活动的工作 41 - 2, 64, 65, 77, 80; time 工作时间 41, 47, 49 - 55, 70 - 74; unskilled 没有技能的工作 23, 27, 29, 38, 65, 84 - 5; voluntary 自愿工作 175 - 7

Work in America《在美国工作》 38, 39, 40, 41, 46 - 7, 76, 177

working class 工人阶级 12, 22 - 23, 24, 28, 29, 74, 75, 80 - 2, 86, 116, 119 - 20, 122, 139 - 40, 165, 178, 181, 183

Zeisel, J. S. 蔡塞尔 73

后 记

肖恩·塞耶斯教授是英国著名的马克思主义者,他是一位真正的马克思主义者,而非打着马克思主义旗号的非或反马克思主义者。很高兴能将他的著作推向我国读者。但翻译是件“吃力不讨好的苦差事”。因译书并不比写书容易,甚至更累、时间更紧,且翻译的东西在学校和科研院所一般都不算科研成果,此外,写的东西至多是观点被商榷,而译的东西很容易出现“硬伤”。也许是希望将自己推向学人,以期在考问中有所进步;也许是“初生牛犊不怕虎”、“明知山有虎,偏向虎山行”吧。想到译书的勇气,首先要感谢中英澳哲学班,感谢邱仁宗老师、江怡老师和李红教授的帮助,1999、2000和2001年连续三年参加中英澳哲学学院高级读书班的学习与交流,增进了我翻译的底气和信心。在翻译的过程中多次参加中国社会科学院哲学所“康德《纯粹理性批判》读书班”和“西方马克思主义哲学经典著作读书班”,受益匪浅,感谢哲学所黄浴生研究员、舒永生博士后和孔明安博士、贾英健博士后和庄友刚博士后等的帮助。更要感谢魏小萍和唐庆,他们在译者译完初稿后,都帮助矫正了一些误译和欠推敲之处。当然,由于译者的能力和时间的限制,书中可能还有明显欠推敲之处。现将本书奉献给读者,心仍忐忑不安,但如能得到同仁和朋友的批评性反馈,

岂不是深化、完善自己并增加自己底气和信心的动力吗？最后，感谢魏小萍和东方出版社联系、安排出版此书，感谢责任编辑为本书的出版所付出的辛勤劳动！

译 者

2005年7月18日