

柯亨的社会主义 平等理论研究

姜延博
／
著



中国书籍出版社
China Book Press

ISBN 978-7-5068-5350-7



9 787506 853507 >

定价：22.00 元

作者简介

姜延博，男，哲学博士，山西师范大学马克思主义学院讲师。主要从事马克思主义哲学、西方马克思主义、当代西方政治哲学和思想政治教育等方面的研究。曾在《马克思主义研究》、《社会科学辑刊》、《广西社会科学》等刊物上发表学术论文十余篇，多次参与国家社科基金和教育部人文社科基金项目，并主持山西省高校哲学社会科学研究一般项目。

责任编辑 毕 磊
封面设计 东方美迪

◆ 本书为 2014 年度山西省高等学校哲学社会科学研究一般项目“柯亨的社会主义平等理论研究”（项目编号 2014231）的最终成果。

柯亨的社会主义 平等理论研究

姜延博
／
著



中国书籍出版社
China Book Press

图书在版编目(CIP)数据

柯亨的社会主义平等理论研究 / 姜延博著. -- 北京:
中国书籍出版社, 2015.12

ISBN 978-7-5068-5350-7

I. ①柯… II. ①姜… III. ①社会主义—政治思想—
平等观—研究 IV. ①D091.6

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第320646号

柯亨的社会主义平等理论研究

姜延博 著

责任编辑 毕磊
责任印制 孙马飞 马芝
封面设计 汉石美迪
出版发行 中国书籍出版社
地 址 北京市丰台区三路居路97号(邮编:100073)
电 话 (010)52257143(总编室) (010)52257140(发行部)
电子邮箱 eo@chinabp.com.cn
经 销 全国新华书店
印 刷 北京睿和名扬印刷有限公司
开 本 787毫米×1092毫米 1/32
字 数 227千字
印 张 9.75
版 次 2015年12月第1版 2015年12月第1次印刷
书 号 ISBN 978-7-5068-5350-7
定 价 22.00元

序 言

平等和自由是文艺复兴和启蒙运动以降西方现代思想的核心价值，它们不仅贯穿了近代史，成为契约论政治哲学的主题，同时也不断地被现代社会的民主政治运动所实践着。可以说，衡量社会正义的两个基本维度便是平等原则和自由原则。问题在于，平等原则和自由原则并非自然和谐，而是常常存在于交叉、制衡乃至冲突的关系中。从总体上看，人们在协调平等与自由的关系问题上存在着平等优先和自由优先两种不同的价值尺度。随着《正义论》的出版以及诺齐克对罗尔斯的批评，平等与自由的关系作为政治哲学主题开始浮出水面，而稍后柯亨基于马克思主义立场的介入，则真正把这一争论推向了顶点。

当代欧美政治哲学领域的很多学者，都把柯亨称为“平等主义的良心”。而且由于柯亨本人坚定的社会主义立场及其突出的学术成果，他还被誉为西方政治哲学界最受尊重的马克思主义者。谈到柯亨，就势必会想到诺齐克，正是诺齐克在《无政府、国家、乌托邦》中对资本主义的正义性做出的强势论证及对平等主义的批判惊醒了柯亨，他发现马克思对资本主义剥削的批判与诺齐克为资本主义的辩护共同奠基于“自我所有”原则之上，这导致社会主义的平等主义成为理论“短板”，并易受诺齐克理论的攻击。同时，柯亨对马克思主义有关未来平等的两大实证性论断失去了信心。正是由于这两个原因，才促使柯亨放弃了原来的历史唯物

主义研究，反而把研究的方向转换为政治哲学。上述对柯亨政治哲学转向原因的分析，国内外学术界的看法基本保持一致。谈到诺齐克，就势必会涉及罗尔斯，诺齐克政治哲学的建构可以说是对罗尔斯《正义论》的回应，诺齐克受到罗尔斯正义理论的激发，选择了以个人主义为出发点，坚持绝对的“权利在先”，强调人们合法持有物品的权利是任何理由也不能侵犯的，因此，无论任何人、群体或者国家都不可以对个人所拥有的各种具体的权利进行干预。这种彻底的个人权利所坚持的是资本主义社会关系背景下的“自由至上”原则，其结果是对资本主义“制度的正义性”及“分配的不合理性”所做的辩护。因此才有了柯亨从正面积极应对诺齐克的挑战，并提出其平等主义理论作为回应，进而站在社会主义平等主义的立场上对罗尔斯的正义理论进行了深刻的批判，展开了平等主义与自由主义之间的争论和辩难。

柯亨对诺齐克的挑战，集中体现在他对其自由至上主义理论的核心——“自我所有原则”的分析和揭示上。诺齐克想要通过对自我所有权的论证，来说明资本主义私有制的正义性及社会不平等的合理性。柯亨明确地揭示了诺齐克核心观点的本义即“我们应该享有的自由范围和性质是我们的自我所有的一种功能：产生对于我们身体和能力的权利——这种权利是他所坚持——的出发点并不是自由，而是自我所有”。^①基于这一点，我们可以发现诺齐克并没有把无产阶级的没有私有财产以及严重的不自由当作他所关注的一个对象，反而认为资本主义的社会制度是合理的，

① [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 82.

在这种社会体制下，自由是普遍存在的。然而，对于失去生产资料的无产阶级而言，“自我所有原则”所主张的自由和权利只是一种形式，并没有实际意义上的内容，因为在私有制为核心的资本主义社会中，无产阶级为了生存下去，只能被迫向资本家出卖自身的劳动力，才有可能获取基本的生存物资，根本谈不上享有真正的自由和权利。因此，柯亨对社会主义平等主义的辩护就选择了以批判和否定资本主义的社会制度为前提。

柯亨对罗尔斯正义理论进行最为深刻而又系统的批判集中体现在他于2008年出版的学术著作——《拯救正义与平等》一书之中。他尝试拯救这样一个平等主义的主题，“即在一个分配正义占据主导地位的社会中，民众期望能够在物质方面大体上平等：分配正义不能容忍由为处境好的人提供经济激励而产生的严重不平等，而罗尔斯及其追随者认为这样的严重不平等是一个公正社会的表现”^①。在此基础之上，柯亨还积极尝试从罗尔斯的建构主义之中拯救正义概念。值得注意的是，柯亨对罗尔斯的批判尽管是全面而又深刻的，但是他本人并没有完全否认罗尔斯的学术贡献和学术地位。他甚至把罗尔斯的《正义论》推崇到和柏拉图的《理想国》以及霍布斯的《利维坦》同样重要的位置。在他看来，罗尔斯主义之中有着一种很强的平等主义成分，他正是要积极地追寻这一成分，以之来批判罗尔斯主义的不平等主义的结论。整体而言，柯亨在肯定罗尔斯正义理论之积极意义的基础之上，分

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 2.

别从差别原则、基本结构论证以及建构主义理论三重维度对罗尔斯式的自由主义进行了深入而又富有成效的批判，从而来实现他对平等与正义的拯救。

国内外学者单独对柯亨问题、诺齐克问题以及罗尔斯问题进行研究的比较多，极少从柯亨的批判视角全面考察三者之间的学术关系，从而实现了对柯亨的社会主义平等理论之深入解读。为了实现这一目标，本书从五个部分展开论述，每个部分都分别对应一个章节，此外还有两个附录。书中正文部分具体的章节安排和逻辑展开都将在导论中体现出来。第一个附录标题为：黑格尔、分析哲学和形而上学的未来。这篇文章是我在吉林大学的张盾教授悉心指导之下共同完成的，它是我采用分析哲学的方法进行学术研究的开端，也可以说它是我对分析的马克思主义进行学习与探索的必要准备。第二个附录标题为：马克思与阿尔都塞视野下的意识形态理论。我们都知道，马克思对柯亨的影响最为深刻，这是毋庸置疑的，同时柯亨也深受阿尔都塞学派与英美语言分析哲学的影响，这篇文章同样也是我对柯亨的社会主义平等理论进行研究的必要准备。

此外，笔者多次倾听吉林大学的姚大志教授以及中国人民大学的段忠桥教授的相关学术报告，受益良多。在此，对这两位学界前辈的帮助和鼓励表示由衷的感谢！

作者
2015年12月

目 录

序 言	1
第 1 章 导论	1
1.1 选题目的与意义	1
1.2 国内外研究现状和发展趋势	4
1.3 研究思路、方法与内容	7
第 2 章 当代政治哲学中的平等与自由之争	11
2.1 反驳“平等主义的自由”：诺齐克回应罗尔斯	15
2.2 深化“自由至上主义”：诺齐克挑战马克思	19
2.3 “呼唤平等”：柯亨的政治哲学转向	26
第 3 章 在平等主义与自由主义之间：柯亨挑战诺齐克	84
3.1 从“张伯伦论证”开始	84
3.2 围绕自我所有原则的争论	110
3.3 柯亨对马克思主义经典剥削理论的辩护	150
第 4 章 拯救平等与正义——柯亨批判罗尔斯	163
4.1 对罗尔斯差别原则的批判	165
4.2 对罗尔斯基本结构论证的批判	196

4.3 对罗尔斯建构主义理论的批判	212
第5章 从马克思的角度解读柯亨的社会主义平等理论	223
5.1 社会主义的平等主义,抑或资本主义的自由主义? ...	223
5.2 柯亨论平等主义、自我所有与共产主义	227
5.3 马克思视域下的平等与自由的同一性	255
结束语.....	262
附录1 黑格尔、分析哲学和形而上学的未来	264
附录2 马克思与阿尔都塞视野下的意识形态理论	278
主要参考文献.....	296

第1章 导论

1.1 选题目的与意义

“分析学派的马克思主义”作为20世纪70年代后期出现在英美的一种西方马克思主义思潮，试图将“分析的方法”引入对马克思主义的政治哲学研究之中，在方法论方面有着明显的创新性。分析的方法更加注重学理的明证性、理论表述的清晰性及论证思维的严密性。分析的方法与马克思主义相结合，有利于马克思主义理论的精确化、清晰化和严谨化。美国著名学者——伯特·奥尔曼教授曾把分析学派的马克思主义列为西方十大马克思主义流派之首。尽管从严格意义上来讲，分析学派的马克思主义并不能称之为一个学派或体系，因为它的主要代表人物并没有形成系统的理论范式和学术主张，甚至很多国内外学者也只是把其看作是一种现象，抑或是一种特殊风格的研究路径，但是我国著名学者余文烈教授早在1993年于重庆出版社出版了《分析学派的马克思主义》一书，并对其之所以这样命名进行了一定程度的阐释。姚大志教授在《当代西方政治哲学》这本专著中明确提出分析学派的马克思主义者有如下鲜明特点：“首先，他们是英语国家的学者，大多在英美的著名大学任教（如牛津大学和耶鲁大学），并且与西方主流学者有密切的交流。其次，他们思想的起点通常是马克思的历史理论。再次，在当代政治哲学的争论中，与其他派别一样，

他们批评的对象是自由主义，但是与其他派别不同，他们批判的主要靶子不是罗尔斯，而是诺齐克。最后，他们都关心正义特别是分配正义问题，都主张某种带有马克思主义特征的平等主义。”^①从总体上而言，我们之所以能够称之为学派主要是因为其在整体上有三个基本特征：①尝试用抽象性原则抓住马克思学说中富有生命力的部分；②对一些在传统马克思主义者眼中不是问题的马克思主义的基本原理采用抽象性原则进行程式化、简约化和模块化的深入探究；③试图打破教条，更加重视马克思思想内在的统一性，对马克思的一些重要思想体系运用现代数学、数理逻辑和模型分析等手段进行微观探究。^②需要注意的是，分析学派的马克思主义不仅从哲学层面，而且还从经济学、社会学、政治学等方面对马克思主义进行多元化的研究。

分析学派的马克思主义对正义观最初论争的焦点是马克思是否批判资本主义社会为非正义。随之发展，这一论争焦点被进一步拓展为对马克思正义理论的构建，这项工作一直持续至今。值得注意的是，早期众多分析学派的马克思主义者的学术起点在于对马克思历史唯物主义方面的深入研究，当他们转向马克思政治哲学研究之后，探讨马克思的正义理论成为其学术研究的核心支点，他们试图重构马克思的正义理论，在这方面，柯亨、埃尔斯特、罗默、伍德、胡萨米等学者更具有代表性。

在整个分析学派的马克思主义者之中，最具有代表性和影响力最大的是英国牛津大学万灵学院的 G.A. 柯亨教授，这是学界公

① 姚大志. 当代西方政治哲学 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2011: 206.

② 余文烈. 分析学派的马克思主义 [M]. 重庆: 重庆出版社, 1993: 18-19.

认的，他是这个学派的主要创始人。尽管他已于2009年8月5日凌晨病逝，但他在马克思主义研究领域的杰出贡献将会让全世界更多的马克思主义者们去铭记和学习。柯亨的社会主义平等理论中涵盖了他为社会主义平等原则所做辩护的历史进程与内在逻辑，集中体现了他对马克思正义理论重新构建方面的努力。

本书选取柯亨的社会主义平等理论作为自己的研究对象，主要是因为两方面的原因：其一，在当代西方政治哲学的话语下，论证社会主义的优越性，捍卫社会主义的可欲性，同时对那些为资本主义合理性进行积极辩护的资产阶级思想家们进行积极回应和有力批判是十分必要和迫切的；其二，本书对柯亨的社会主义平等理论进行深入研究，强调平等原则的优先性地位，旨在实现从事实到规范的平等，同时兼顾自由原则。

本书所进行研究具有一定的学术价值和应用价值。主要体现在三个方面：

第一，平等观是柯亨进行马克思主义政治哲学研究中的核心问题，其中涉及马克思的平等观、伦理思想、剥削理论等方面内容。柯亨所主张的社会主义的平等主义既批判罗尔斯的“平等的自由主义”，又反对诺齐克的“极端的自由主义”。我们系统对其进行研究，可以有效丰富我国马克思主义正义观的主体内容，为我们在现代性和全球化的历史条件下坚持、发展中国特色社会主义提供重要的理论资源，同时也能让社会主义的正义性和资本主义的非正义性得到一次创新性的揭示。

第二，本书在思想史研究的基础上，将从马克思主义哲学和政治哲学的双重视野对柯亨的社会主义平等理论进行剖析和评判，并在一定程度上采用分析哲学的方法，通过这方面的研究，可以

构建我们透视“自由主义丛林”中不可多得的“社会主义话语”平台，为我国在新形势下坚持、发展马克思主义的理论与实践提供一定的思想资源。

第三，分析学派的马克思主义关于社会主义未来的发展进行了思考，提出了市场社会主义，分析市场效率与社会平等相结合的有效途径，并论述了平等的优先性原则是社会主义正义所要实现的首要价值。柯亨在这方面也有所建树，我们他对这方面的思想资源进行系统研究，将会为我国社会主义市场经济的发展带来必要的借鉴与启示。

1.2 国内外研究现状和发展趋势

随着分析学派的马克思主义的一系列论文和专著的陆续出版，引起了国内外学界特别是英语世界学者们的广泛重视，最早对这方面进行研究的是美国学者戴维·戈登，他于1990年出版了《复兴马克思——分析马克思主义论自由、剥削和正义》一书，该书主要对柯亨、埃尔斯特和罗默这三位分析学派马克思主义的主要代表人物进行较为宽泛的研究，可惜这本专著内容不够充实，评价也缺乏客观性。随后是美国社会学博士汤姆·迈耶于1994年出版了《分析马克思主义》，书中对分析学派马克思主义的基本内容进行了较为全面的普及，但并没有把相关问题的研究引向深入。1996年英国学者马库斯·罗伯茨出版了《分析马克思主义——一个评论》，书中对分析学派马克思主义的发展脉络把握的较为准确，研究也较为深入，但是其中关于对正义观方面的研究较为薄弱。除此之外，还有一些学者研究马克思主义的正义观也涉及了

分析学派马克思主义，如布坎南认为马克思本人并没有把资本主义剥削视为正义，甚至马克思曾经使用资本主义社会的合理性标准来谴责资本主义本身，他的这种观点在《马克思与正义：对自由主义激进批判》一书中体现得尤为明显；佩弗的《马克思主义、道德和社会主义》也试图重构马克思主义的正义观；金里卡的《政治哲学中的正义》以及杰拉斯的《关于马克思与正义的论战》等。这些著作并没有从根本意义上对分析学派马克思主义的正义观进行有效研究。

进而言之，国外关于柯亨的社会主义平等理论方面的研究，整体上呈现出两方面的特点：一是介绍和论争居多，很少有较为系统的评价；二是把侧重点放在了整个分析学派的马克思主义方面，缺乏对柯亨社会主义平等理论进行专门、规范和系统的研究。最早对这方面进行研究的依然是美国学者戴维·戈登，他在《复兴马克思——分析马克思主义论自由、剥削和正义》一书中对柯亨的研究较为宽泛，内容不够充实，评价也缺乏客观性。英国学者迈克尔·奥特苏卡陆续出版了《平等主义正义的流行和其他政治哲学论文》《没有不平等的自由意志主义》《柯亨——在其他之中找寻自我》三本专著，他的主要的观点是自我所有和平等能够同时实现，在强调个人自由无限至上的同时，要兼顾平等。英国学者希普诺维奇在2006年出版了《平等主义的良心：纪念柯亨论文集》，其中汇集了当代一些政治哲学家对柯亨一系列著作的思考和研究。这本论文集涵盖了社会正义、多元主义、平等和道德责任等诸多论题。国外的相关评论文章大多针对分析学派的马克思主义对历史唯物主义的阐释和方法论的批判，就柯亨的社会主义平等理论而言，分析学派的马克思主义内部论争较多，但外

界对此关注度明显不足。

近年来，国内学术界已经开始重视对分析学派的马克思主义的相关理论进行研究，并取得了一些高水平的研究成果，国内翻译出版的柯亨相关专著主要有：《卡尔·马克思的历史理论——一种辩护》（段忠桥译）、《为什么不要社会主义？》（段忠桥译）、《自我所有、自由和平等》（李朝晖译）、《如果你是平等主义者，为何如此富有？》（霍政欣译）、《马克思与诺齐克之间——G.A. 柯亨文选》（吕增奎编）、《拯救正义与平等》（陈伟译）；国内出版的相关学术专著有：余文烈教授的《分析学派的马克思主义》、段忠桥教授的《为社会主义平等主义辩护——G.A. 科恩的政治哲学追求》、张青卫教授的《柯亨历史理论研究》；国内发表的相关学术论文主要有：段忠桥教授的《科亨的政治哲学转向及其启示》、《社会主义优于资本主义在于它更平等——科恩对社会主义的道德辩护》、姚大志教授的《G.A. 柯亨与当代自由主义》、徐友渔教授的《当代西方正义论争论中的柯亨》、张青卫教授的《试论柯亨的马克思主义“情结”》、魏小萍教授的《自我所有原则走向哪里：国外马克思主义者与自由主义者的论战》等。相比于国外学者，国内研究的优势是自觉运用马克思主义立场，因此在思考柯亨问题时有着更加明确的问题意识和较为准确的思想史定位。

总的来看，许多国内外学者从不同的角度对柯亨的相关思想进行了相应的探讨，他们的研究成果对于深入阐释柯亨的社会主义平等理论具有重要的参考价值。然而与此同时，不难发现，学者们的探讨往往由于篇幅和所选取角度的原因往往略显单薄，从整体全面系统的角度探讨柯亨社会主义平等理论的分析很少出现。

因此，在吸收理解学者们的学术成果的基础上，全面系统地探讨这方面的研究有待进行。

1.3 研究思路、方法与内容

本书试图在阅读马克思经典著作及柯亨、诺齐克、罗尔斯等相关政治哲学专著的基础上，吸收参考国内外学术界在这方面的研究成果，然后以问题意识为导向，按照宏观概论与微观分析相结合、历史与逻辑相统一的基本原则，对柯亨的社会主义平等理论进行深入的梳理和把握。

具体的研究思路集中体现在以下四个问题：①柯亨为什么从原来的马克思的历史理论研究转向马克思的政治哲学研究？②柯亨是如何积极应对和回应诺齐克之挑战的？③柯亨从哪些方面对罗尔斯的正义理论进行了批判？④如何在马克思的政治哲学的语境中理解社会主义平等主义者的追求？这四个问题不仅有时间上的先后顺序，而且在逻辑上还有密切的衔接性。

具体的研究方法主要有三种：

1. 采用文献学、解释学的方法，从柯亨的政治哲学转向、回应诺齐克的挑战、批判罗尔斯的正义理论、社会主义平等主义者的追求这四部分来把握柯亨的社会主义平等理论。依据四部分之间的理论联系在四部分之间构建起逻辑关系，并对四部分分别进行考察。最后，将在探讨四部分的进程中得出的综合认识上升为一个总体判断，进而概括出柯亨社会主义平等理论的要点。

2. 对比和区分的方法。柯亨的社会主义平等理论是建立在与自由主义的平等思想以及自由至上主义思想论战的基础上。所以，

本书试图将柯亨的社会主义平等理论和自由主义的平等思想、自由至上主义的资格理论进行对比，从而呈现出柯亨社会主义平等理论的各个侧面，阐释柯亨在政治哲学和道德哲学意义上对资本主义和社会主义之间矛盾的理解和其对“自由和平等是否相容”这个问题上的理解。从而彰显出柯亨社会主义平等理论的正当性以及罗尔斯、诺齐克思想的理论偏颇。

3. 分析哲学的方法。柯亨本人是深受分析哲学传统影响的思想家，同时他也是分析马克思主义的奠基人之一。这就决定了在研究柯亨社会主义平等理论的时候，必须坚持分析哲学的方法。

本书内容从整体上来分析，除了序言、结语和附录之外，正文部分由 5 个章节组成：

第 1 章是导论部分，概要介绍选题目的与意义、国内外研究状况和发展趋势以及研究思路、方法与内容。

第 2 章简要分析和论述当代政治哲学中的平等与自由之争，围绕着“柯亨与诺齐克之争的缘起”这一重要线索来进一步系统地分析“柯亨为什么从原来的马克思的历史理论研究转向马克思的政治哲学研究”这一重要性问题。可以说，正是受到罗尔斯正义理论的激发，诺齐克以个人主义为出发点坚持绝对的“权利在先”，强调人们合法持有物品的权利是任何理由也不能侵犯的，因此，无论任何人、群体或者国家都不可以对个人所拥有的各种具体的权利进行干预。这种彻底的个人权利所坚持的是资本主义社会关系背景下的“自由至上”原则，其结果是对资本主义“制度的正义性”及“分配的不合理性”进行的辩护。正是诺齐克对平等主义的批判提醒了柯亨，他发现马克思对资本主义剥削的批判与诺齐克为资本主义的辩护共同奠基于“自我所有”原则之上，

这导致社会主义的平等主义成为理论“短板”，并易受诺齐克理论的攻击。因此，柯亨从正面积极应对诺齐克的挑战，并提出其平等主义理论作为回应，由此真正展开了平等主义与自由主义之间的争论和辩难。

这部分的工作分为三个方面进行：第一，虽然受到罗尔斯正义理论的激发，但诺齐克坚决在自由主义内部批评了罗尔斯的契约论方法和平等主义的自由，并把自由至上原则发展到极致。第二，为了彻底反对平等主义立场，诺齐克基于自我所有原则解构了马克思的劳动价值论思想，并认为剩余价值学说所论证的经典剥削理论的基础在当代资本主义社会已经消解。第三，面对诺齐克对马克思经典学说的严峻挑战，柯亨放弃了关于马克思主义历史理论的研究而转向了政治哲学，由此介入到了与诺齐克关于平等与自由的争论。

第3章的主题是：“在平等主义与自由主义之间：柯亨挑战诺齐克”。这部分的主要任务就是要回答“柯亨是如何积极应对和回应诺齐克之挑战的”这一关键性问题。本部分的论证主要从三个维度来展开。第一个维度是柯亨的前期批判：回应诺齐克的“张伯伦论证”（这个论证在诺齐克整个理论体系中占据着重要的地位，每一名与诺齐克进行论争的学者都需要做出回应）；第二个维度是柯亨对诺齐克自我所有原则的批判（自我所有原则是诺齐克政治哲学的理论基础）；第三个维度是柯亨对马克思经典剥削理论的辩护。

第4章的主题是：“拯救平等与正义——柯亨批判罗尔斯”。这部分主要围绕“柯亨从哪些方面对罗尔斯的正义理论进行了批判”这一问题展开。整体而言，柯亨在肯定罗尔斯正义理论之积

极意义的基础之上，分别从差别原则、基本结构论证以及建构主义理论三重维度对罗尔斯式的自由主义进行了深入而又富有成效的批判，从而来实现他对平等与正义的拯救。

第5章的主题是：“从马克思的角度解读柯亨的社会主义平等理论”。这部分主要是回答：“如何在马克思的政治哲学的语境中理解社会主义平等主义者的追求”这一实质性问题。为了清楚地回答这一问题，我们需要对柯亨的社会主义平等理论进行更加深入的考察。本章具体研究将从五个方面展开：第一，我们为什么要选择社会主义的平等主义；第二，柯亨对“自愿平等”的考察；第三，柯亨对社会主义平等原则的分析；第四，柯亨对共产主义合理性的辩护；第五，马克思视域下的平等与自由的同一何以可能。

概言之，柯亨试图从道德哲学和政治哲学的角度揭示诺齐克所维护的资本主义的非正义性，并对罗尔斯正义理论进行了深入批判，可以说他在一定程度上有效地捍卫了以平等为主要特征的社会主义的合理性。但是，柯亨既没有彻底地推翻诺齐克“极端的自由主义”，也没有彻底地战胜罗尔斯“平等的自由主义”，而且他还在一些方面上误解了传统的马克思主义理论，比如辩证唯物主义、马克思的社会主义观等。尽管如此，但他强烈的社会主义信念昭示着我们：作为坚定的马克思主义者，应当积极地回应资本主义的自由主义者们带给我们多元化的理论挑战，从而有效捍卫社会主义的合理性。

第2章 当代政治哲学中的 平等与自由之争

政治哲学作为一种实践哲学，它主要产生于社会内部的政治冲突中。在人类历史进程之中的每一个时代，不同社会内部都存在着不同层面的政治冲突和政治斗争。每一个时代的政治哲学都积极地反映这种冲突，同时也试图解决这种冲突所带来的社会秩序问题。整体而言，政治哲学主要关注三方面的问题：政治理想、政治制度和政治价值。这三者之间紧密相联，同时又相互区分。政治理想主要涉及乌托邦理论，政治制度主要涉及国家理论，政治价值直接指涉政治哲学的价值理论。简言之，价值理论是政治哲学的基础，国家理论是政治哲学的核心，乌托邦理论体现了政治哲学的理想。

在此基础之上，我们对当代政治哲学和现代政治哲学进行简单的区分。因为当代政治哲学的思潮就根源于现代政治哲学，当代政治哲学之中的代表人物也称之为现代政治哲学的继承者。现代政治哲学主要有四位代表人物：霍布斯、洛克、卢梭和密尔。其中，霍布斯是社会契约论的提倡者，同时也是现代政治哲学的主要代表；洛克是古典自由主义最重要的代表，也是近代以来影响最大的政治哲学家；卢梭代表着十八世纪启蒙运动，他是现代共和主义的开创者；密尔是现代政治哲学的集大成者，继承了英国政治哲学的传统，同时也吸收了欧陆政治哲学的有益成分。“从

政治派别说，霍布斯、洛克和密尔属于自由主义，而卢梭属于共和主义。从理论性质说，霍布斯、洛克和卢梭属于契约论者，而密尔属于功利主义者。”^①当代政治哲学的开启者是罗尔斯，他于1971年出版的《正义论》拉开了现代政治哲学的序幕，新自由主义逐渐取代了古典自由主义而成为当今西方政治哲学的主题。正是这本专著的出版吸引大批量的学者加入到了当代政治哲学视域中正义理论的论争。“由《正义论》所引起的讨论和争论产生出了两个意义重大、影响深远的结果：第一，在相对较短的时间内，出现了一大批重要的政治哲学文献以及凭借这些文献而出名的哲学家（如诺齐克、桑德尔和沃尔策）；第二，这种关于政治哲学和正义问题的讨论对当代社会制度和其他学科（如政治学、社会学、经济学和法学等）产生了深刻的影响。”^②在整个政治哲学领域，自由和平等都毫无疑问是最重要的政治价值，政治哲学的主要任务也是处理好两者之间的关系。罗尔斯的解决方案是提出一种“平等的自由主义”，试图用他的正义观来解决自由与平等的关系，其正义理论的实质也是要在自由主义的框架内实现两者之间的平衡。

在所有对《正义论》回应的政治哲学文献中，最著名和最具有影响力的就是诺齐克的《无政府、国家和乌托邦》。在自由主义之中，诺齐克被称为“极端的自由主义者”。尽管罗尔斯和诺齐克的思想都可以称之为“新自由主义”，但是两者之间的差异非常明显。“罗尔斯的平等主义的自由主义代表了从战后到70年

① 姚大志. 当代西方政治哲学 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2011: 12.

② 姚大志. 当代西方政治哲学 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2011: 6-7.

代西方思想的主流，它的‘新’是相对于洛克式古典自由主义而言的。诺齐克的极端自由主义从80年代开始成为西方的主流，其思想实质接近于洛克式古典自由主义，它的‘新’是相对于罗尔斯平等主义的自由主义而言的。”^①诺奇克在《无政府、国家和乌托邦》中所要做出的论证试图证明“最低限度的国家”是符合道德的，它并没有侵犯任何人的正当权利，同时“最低限度的国家”已经是功能最多的国家，如果还有比它功能更多的国家都是不道德的，这种“最低限度的国家”也是乌托邦，并拥有着美好的未来。诺齐克强调自由至上主义，以个人权利为出发点，认为人们合法持有物品的权利是任何理由也不能侵犯的，他把权利设定为自由主义的核心概念，强调“权利在先”，无论任何人、群体或者国家都不可以对个人所拥有的各种具体的权利进行侵犯，尤其是生命权、自由权和财产权，这些是我们每一个人所必然拥有的权利。诺齐克坚持资本主义社会的“自由至上”原则，并为此提出了对应的强势论证。

柯亨作为分析学派的马克思主义的创立者和社会主义平等主义的重要代表人物，反思了以苏联为代表的社会主义所遭受的挫折，积极地为社会主义平等主义进行辩护，从而论证社会主义制度的优越性。他承认正是诺齐克对私有财产权的论证及对平等主义的批判，使他从迷梦中惊醒，并意识到诺齐克对有些马克思主义者的打击要远远大于其对任何平等派自由主义者的打击，他感到了深深的焦虑和不安，这促使他发现并不是所有在理论上对社会主义提出的质疑都有现存的答案来回应，他发现了马克思对资

^① 姚大志. 当代西方政治哲学 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2011: 78-79.

本主义剥削的批判与诺齐克为资本主义的辩护实际上基于一个共同的前提即“自我所有”，而这就是为什么坚定的马克思主义者在某种程度上易于受到诺齐克的自由至上主义的攻击的主要原因，作为坚定的社会主义者，柯亨从正面积极地应对诺齐克的挑战，并进而对罗尔斯的正义理论进行了深刻的批判。在对两者批判的过程之中，他最终建立起了自己的社会主义平等主义理论。

那么，究竟是自由至上，还是平等优先？要自由，还是要平等？自由和平等究竟能否相容，如果相容的话是什么意义上的相容？我们如何为社会主义进行辩护，同时对资本主义非正义性进行有效的批判？

早在 1762 年，卢梭在其重要著作——《社会契约论》中曾明确指出：“如果我们探讨，应该成为一切立法体系最终目的的全体最大的幸福究竟是什么，我们便会发现它可以归结为两大主要的目标：即自由和平等。”^① 平等与自由都是传统契约论的前提，它们也是当今社会正义的评判标准，社会主义社会同样需要自由，资本主义社会也同样需要平等，两者之间处于一种复杂的张力关系之中，这种张力关系涵盖了资本主义内部（主要是平等的自由主义与自由至上主义），以及社会主义与资本主义（主要是社会主义的平等主义与资本主义的自由至上主义）之间的争论。单方面探讨平等，或者评价自由，都是不充分的。

① [法]卢梭. 社会契约论[M]. 何兆武译. 北京: 商务印书馆, 1980: 66.

2.1 反驳“平等主义的自由”：诺齐克回应罗尔斯

1974年，诺齐克发表了《无政府、国家和乌托邦》一书，这部著作的出版是对罗尔斯于1971年出版的巨著——《正义论》的强力回应。这意味着自由与平等之争首先在罗尔斯与诺齐克之间展开。虽然他们都是西方当代自由主义的代表人物，但是他们的核心观点是对立的。

罗尔斯的《正义论》中的“正义”就等同于平等，他强调我们有必要而且能够对任何种类的不平等加以纠正。他把正义原则设定为确定社会基本结构的在先原则，从而保证社会基本结构对权利和义务进行有效的分配。罗尔斯的正义命题是由两个正义原则推论而出的。第一个正义原则指出“每一个人对与其他人所拥有的最广泛的基本自由体系相容的类似自由体系都应有一种平等的权利”，我们可以称之为“平等的自由原则”；第二个正义原则强调“社会和经济的不平等应这样安排，使它们：①被合理地期望适合于每一个人的利益（尤其是适合于最不利者的最大利益）；②（在公平的机会平等的条件下）使所有的地位和职务向所有的人开放”。^①第二个原则的第一部分称之为“差别原则”，第二部分称之为“公平的机会平等原则”。罗尔斯试图通过正义原则来解决从历史上延续到现在的政治制度和社会生活中的种种不平等，他采取了“再分配”的方式，来实现分配的正义。

诺齐克在《无政府、国家和乌托邦》中，把权利设定为自由

^① [美]罗尔斯. 正义论（修订版）[M]. 何怀宏等译. 北京：中国社会科学出版社，2009：47.

主义的核心概念，他强调“权利在先”，无论任何人、群体或者国家都不可以对个人所拥有的各种具体的权利进行侵犯，尤其是生命权、自由权和财产权，这些是我们每一个人所必然拥有的权利。在他看来，任何“再分配”的方式所维系的平等都会侵害到个人权利，这是“再分配”所必然带来的结果。诺齐克与罗尔斯争论的根本就是怎样看待平等问题。罗尔斯把正义等同于平等，要对不平等进行解决；而诺齐克则认为正义同平等无关，真正意义上的正义在于保证个人的权利。在诺齐克看来，平等是需要证明的，而不平等是无法解决的。他以篮球巨星张伯伦为例，分析出的结果是任何强行的平等最终都会导致不平等。同时他指出，人们对待平等与不平等的态度是不公正的，不平等是一种不幸，但这种不平等的存在不一定是不公平的。在一种分配原则下出现了不平等现象，人们往往要求对这种不平等的分配原则进行证明，如果分配的结果是平等的，则不需要任何方式的证明，似乎分配的平等就等同于真理，但是这种平等原则也是需要证明的。

诺齐克与罗尔斯的争论主要体现在三个方面：

首先，诺齐克在实质上是反契约论的，而罗尔斯要构建新的契约论。

罗尔斯的正义原则是符合契约论的，在契约论的前提下，正义原则就是人们的理性选择。罗尔斯通过深入的探析，发现古典契约论存在着两方面明显的缺陷。一方面，它以形而上学的自然法理论为存在前提；另一方面，它的现实生活承担者完全处于自私的状态，他们只顾着追求自身的善。正是由于古典契约论的这两个弊端，罗尔斯提出了《正义论》，也即是新的社会契约论。他强调“正义的原则处理的是分享社会合作所带来的利益时的冲

突要求，它们适用于在若干个人或若干团体之间的关系”，契约论中“契约”一词“暗示着这种个人或团体的复数，暗示必须按照所有各方都能接受的原则来划分利益才算恰当”，“政治原则的公开性正是契约论的特点”^①。罗尔斯所设计的“无知之幕”，就是为了保障他提出的新契约论能够在原初状态中选择的所有原则都符合正义的要求。我们也可以把罗尔斯的这种设计称之为“程序主义”。我们如果接受了罗尔斯的程序设计，进入到了原初状态就要受到“无知之幕”的约束，我们就必须同意他所提出的正义原则。他指出古典契约论最大的弊病就在于它不允许我们做出真正的选择。与这一点相比，古典契约论的虚构性的弊端可以忽略不计。正义原则的选择结果就需要由它特定的程序来保证。

诺齐克对古典契约论以及罗尔斯提出的新契约论都持否定态度。但是他对程序主义表示赞同，他把自己的理论也看作是符合程序主义的。在他看来，罗尔斯提出的新契约论宣扬是符合程序主义的，但是实际上却与此相反。因为罗尔斯为其正义原则设定的程序设置了一个外在的前提——“差别原则”，只要是不满足“差别原则”的程序都会被消解掉。而“差别原则”在本质意义上是符合结果原则的，并不是程序原则。罗尔斯只是外在的重视程序，而实际上却看重结果，这就意味着罗尔斯的理论并不能在根本意义上设置出程序原则，而正义的原则就应该是正义程序正常运行的结果。由此可见，罗尔斯在这方面陷入了自相矛盾的困境之中。

其次，诺齐克用“资格理论”对抗罗尔斯的“差别原则”。

① [美]罗尔斯. 正义论(修订版)[M]. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009: 13.

罗尔斯明确地提出了解决当代社会分配中普遍存在的严重不平等的状况，这些不平等是对正义理念的亵渎，必须努力加以消除。诺齐克同样承认这些不平等的现状，但是他强调这个问题不能通过侵犯个人权利的方式来处理，国家通过再分配的方式就侵犯了个人的权利，这是不可取的。罗尔斯所提出的解决不平等的正义原则是“差别原则”，他从社会上最弱势群体的利益角度出发，力争实现一种最可辩护的平等。与此相对，诺齐克提出了“资格理论”，强调任何他者包括个体、群体以及国家都没有权力对那些财产来源正当，并符合获取正义和转让正义原则的人进行强行的剥夺。

罗尔斯的差别原则分为两个重要的论证部分。一部分说明社会上的不平等产生的根源是由于人们自然天赋上的差异及社会文化条件方面的不同，这些差异和不同的存在是偶然的，这些差异所带来的不平等现象必须加以改正；另一部分就是为社会资源的再分配提供正当的理由，即我们都是在社会合作中收益，我们的自然天赋从实质上来分析，属于全人类的共同财富。诺齐克提出了持有正义理论，这种理论包括获取原则、转让原则和矫正原则，强调如果一个人持有符合正义的获取和转让原则的话，他持有的权利就是不可以侵犯的。在他看来我们应该考虑的是关于个人的正义原则，而不是涵盖整体，关注某个群体的正义原则。在原初状态中作出决定的是个人的动机，并不是群体的动机。他指责罗尔斯只注重外在的因素，完全忽略了一个人的主体性、选择能力及责任等方面。客观的分析表明，罗尔斯《正义论》忽视了个体主观努力与其财富和身份的关系。

最后，诺齐克坚持“自由至上”，反对罗尔斯“平等主义的

自由主义”。

罗尔斯和诺齐克都是真正意义上的自由主义者，他们都反对功利主义，都是在同功利主义对立的过程中论证自己的观点；他们的理论建构也都以个人为基础，重视个体的多样性和差异性，而且赋予了自由的优先原则，对西方现存的自由民主制度也给予基本的认同；他们的理论都诉诸康德伦理学中的实践命令——“你的行动，要把你自己人身中的人性，和其他人身中的人性，在任何时候都同样看作是为了目的，永远不能只看作手段”^①。尽管诺齐克对《正义论》进行了深入的批判，但是他对罗尔斯本人及其正义理论还是给予了一定程度的尊重，并且指出以后的政治哲学家必须认真面对罗尔斯的理论框架，或者在其框架下从事研究，或者需要解释不在其框架内研究的缘由。可见，他们在自由方面，没有实质意义上的分歧。两者争论的实质就在于如何看待平等。罗尔斯坚定自由和平等是不可分离的，而诺齐克则坚持“自由至上”，也正是在这个意义上，我们可以称罗尔斯为“平等主义的自由主义者”，诺齐克为“权利主义的自由主义者”。

2.2 深化“自由至上主义”：诺齐克挑战马克思

马克思在《资本论》等著作中，论证了资本主义必然灭亡，社会主义必然取得最后胜利的历史发展规律。从伦理学的观点来看，资本主义之所以会被社会主义所取代，一个非常重要的原因

① [德]康德. 道德形而上学原理[M]. 苗力田译. 上海: 上海人民出版社, 2005: 48.

就是资本主义社会当中现存的“剥削”，资本主义的社会制度在本质上就是一种剥削的社会制度。马克思通过其剩余价值理论论证了资本主义社会的剥削本性。在他看来，“从资本主义生产的意义上说，生产劳动是雇佣劳动，它同资本的可变部分（花在工资上的那部分资本）相交换，不仅把这部分资本（也就是自己劳动能力的价值）再生产出来，而且，除此之外，还为资本家生产剩余价值。仅仅由于这一点，商品或货币才转化为资本，才作为资本生产出来。只有生产资本的雇佣劳动才是生产劳动”^①，工人通过生产劳动所创造的全部价值，绝大部分都被资本家掠夺了，于是剥削现象便产生了。剩余价值理论的基础便是劳动价值理论，劳动价值理论指出所有的价值都是工人通过生产劳动所创造出来的。

在诺齐克看来，马克思的劳动价值理论已经解体，剩余价值理论所论证的“经典剥削理论”的基础已经消解了。^②不论在何种社会之中，随着人口的增长，社会生产都会不断地扩大，投资已经成为一种必然。只要有人不进行生产工作，而通过别人的劳动来获取社会的资源就会产生剥削现象。他认为“马克思主义理论是根据工人没有掌握生产资料来解释剥削现象的”^③，工人为了生存不得不向资本家出卖自身的劳动力，他们需要通过资本家所提供的生产资料来进行生产，他们没有资金来购买机器及相关的设备进行独立的生产，他们只能被迫同资本家打交道。如果在一个

① 马克思恩格斯全集（第33卷）[M]. 北京：人民出版社，2004：136.

② [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京：中国社会科学出版社，2008：303.

③ [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京：中国社会科学出版社，2008：303-304.

不需要被迫同资本家打交道的社会里，这种剥削现象也就不会发生。诺齐克假设存在一个生产资料是公共所有的环境，生产资料在不断地扩大，同时能够让所有想要工作的人都能够得到工作，在这个环境下显然剥削是不存在的。但是在这个环境周边还存在着一个生产资料私有的环境，它雇佣着自愿在这里工作的劳动者，如果有工人因为更高的工资和回报，或者是其他原因，自愿留在这个环境里工作，那么这些工人也就不是在被剥削了，因为他们不是在被迫的条件下同生产资料私有者打交道。同时，随着这个私人环境的不断扩大，公共的环境就会变得越来越弱。如果这个时候，私人环境的工资越来越高，而且在不断增加，那么就会有越来越多的工人自愿地选择来到这个私人环境中工作，这就会导致公共的环境变得越发的无足轻重。这种状况，剥削理论的任何解释都是无效的，因为剥削的前提条件已经消解了。

诺齐克进一步对“经典剥削理论”提出质疑：“在我们的社会里，现在大部分劳动力在个人财产中都拥有现金储备，而且工会养老基金中也有大量的现金储备。这些工人有能力等待，他们也有能力投资”，他们为什么不用这笔钱创立工人控制的工厂呢？而且激进人士和社会中激进的党派为什么不积极推动此事呢？^①诺齐克认为工人往往会缺少企业家所具备的能够识别有希望盈利机会的能力，在这种情况下，工人可以通过雇佣企业家来负责管理他们所开创的企业，然后一年以后，企业运作稳定了，再把管理的职能移交给工人自己。这个时候，不同的工人团体也会为了这

① [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京: 中国社会科学出版社, 2008: 305.

种企业家型的人才而相互竞争，从而抬高这种人才的价格。而这些企业家一旦拥有了资本就会按照资本主义传统的方式通过私人所有制来雇佣工人。那么工人团体现在为什么不这么做呢？在他看来，开办企业是需要承担风险的，很多人不想直接面对和管理这些风险。“资本主义社会容许把承担这些风险同其他活动分开”，资本主义社会中“专业化的投资机构和风险投资公司得以发展起来就是为了管理这些风险”；“在社会主义社会，或者人们必须分担自己所在单位的风险，或者所有人都分担中央投资管理者之投资决定的风险。人们没有办法摆脱这些风险，也没有办法来选择承担这种风险而非那种风险（这需要某些领域的专业知识），就像人们在资本主义社会中那样”^①。

那么马克思主义理论是如何处理这些风险的呢？诺齐克把马克思的理论看作是一种关于生产资源的价值理论，这种理论主张：“一个物品X的价值V等于体现在X中的社会之生产资源的总和。以一种更实用的方式来表达，两个物品的价值比率 $V(X)/V(Y)$ 等于体现在他们中的生产资源之数值比率 $M(X\text{中的资源})/M(Y\text{中的资源})$ ，在这里，M是这种数值的单位。这样一种理论要求对单位M加以解释，而单位M的价值是独立于V比率而被确定的。如果我们把生产资源的价值理论和生产资源的劳动理论结合起来，而后者认为劳动是唯一的生产资源，那么我们就得到了劳动价值理论。”^②这种生产资源的价值理论容易受到反驳，因为生产资源

① [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京: 中国社会科学出版社, 2008: 306.

② [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京: 中国社会科学出版社, 2008: 306-307.

的价值取决于它们最终制造出来的劳动产品的价值，但是最终产品的价值并不取决于它所使用资源的价值。比如两台设备同时进行生产，它们花费同样的时间和原料制造出一个单位的产品，分别为 X 和 Y。如果 X 比 Y 更有价值的话，那么第一台设备就比第二台设备更有价值，尽管两台设备所用的原材料和时间都是相同的，正是因为这种设备生产出的产品更有价值，所以这种设备才更有价值。但是生产资源的价值理论关注的只是生产资源的数值，而不是它们的价值。这个时候，如果仅有一种同质的生产要素，那么这种生产资源理论就可以进行非循环的论证陈述；如果有一种以上的生产要素，或者是单一的生产要素具有很多的类别的话，就不能确定数值单位 M，我们在论证陈述的过程中也会出现问题。要解决这个问题，就需要确定一种生产要素的数值向另一种生产要素的数值的转换比率。这就需要一种对应程序来发挥作用，它会参照最终产品的价值来推算出这种转换的比率。然而，这种程序之所以能够发挥作用是通过最终价值的信息来界定的，它并不能通过输入数值的信息来合理地推算出最终价值。当然还有另外一种不同的程序，它能发现一些共同的产品，这些共同的产品可以通过 X 和 Y 用不同的数量进行生产，它按照最终产品的量的比率来推算出输入的量。这种程序就避免了考虑最终价值循环论证的优先性，它把某类产品的最终的作为首要考虑的目标，近而用这个信息来界定数值单位 M，对输入的量进行确认。但是这种程序依然很有可能会陷入迷途，因为即使存在共同的产品，这些产品也很有可能不是由各种要素用最合理的方式生产出来。但是一个人却不得不按照最合理的方式来比较这些不同的要素。即便是两种不同的产品都可以由一种资源生产出来，但是它们资源搭

配的数值比例是不同的，我们又该选择哪种数值比例作为这些资源中的最有效的比例常数？

马克思明确地指出：“社会必要劳动时间是在现有的社会正常的生产条件下，在社会平均的劳动熟练程度和劳动强度下制造某种使用价值所需要的劳动时间”，也正是由于社会必要劳动量，也即是“生产使用价值的社会必要劳动时间，决定该使用价值的价值量”^①。正如诺齐克所理解的，马克思主义理论并没有把一个物品的价值同生产它所需要的简单劳动时间看作是成比例的；与此相反，一个物品的价值是同生产它所需要的社会必要劳动时间成比例的。他最后反驳道：“在一个社会主义社会，在极其缺乏做出投资和生产决定之能力的情况下，如果这个社会的统治者敢于完全按照工人工作的‘社会必要’劳动时间值多少来支付给他们报酬，那么这会令人十分惊讶！”^②在他看来，一种按照简单抽象的社会必要劳动时间进行支付报酬的制度，生产过程中所带来的风险就要由参与其中的工人们来承担，无论他们的工作时间和工作效率是如何的突出，他们都不会知道这份儿工作的社会必要劳动时间是多少，直到他们看到购买者愿意以多高的价格购买他们生产出的产品。那么这种支付报酬的制度就会对那些积极努力工作的工人没有奖励的额度，对那些相对消极工作的工人反倒有额外的支付。同样，这种制度会迫使制造产品的个体为其所生产的产品预测市场的行情，这反而会降低效率，因为对自己产品的预测没有信心的个体会放弃他们有机会做得很好的工作，因为他

① 马克思. 资本论（第一卷）[M]. 北京：人民出版社，2004：52.

② [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京：中国社会科学出版社，2008：312.

们不愿意完全承担这种风险。这个时候，有一种可以转移工人承担风险的制度存在，即无论这种风险带来什么样的结局，都容许这些工人得到固定的报酬，显然这种制度更有优越性。也正是在这个意义上，诺齐克认为资本主义社会提供了这样的机会，能够有效地转移工人所承担的风险，从而更能调动工人工作的积极性，资本主义体系下的支付报酬的制度，就显得更有优势。

马克思试图回答“利润是如何可能的”这一康德式的问题。在没有欺骗的前提下，每件产品都获得了它的全部价值，那么又如何实现利润呢？马克思所给出的答案就在他对劳动力的特殊理解当中，他发现劳动力有着自身独特的性质，劳动力的价值体现在它付出的劳动成本，并且它本身能够生产出远远超出自身的价值，比如日常生产中的机器设备亦是如此。如果个体缺少资金和物质资料，他便无法通过自身的这种劳动能力来获取回报，在资本主义社会中这种现象尤为普遍，这些个体只能被迫与资本家打交道。诺齐克进一步指出，马克思主义的经济学理论面临着困境，人们期待着马克思主义者能够深入研究关于“利润是如何可能的”相关理论，这其中当然包括有代表性的资本主义经济学家所提出的理论。如果研究出另外一种相对应的解释理论就会“消除掉大部分支撑着马克思主义经济学理论的科学动机。人们最终会产生这种观点，马克思的剥削是对经济学缺乏了解的人们的剥削”^①。

① [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京: 中国社会科学出版社, 2008: 314.

2.3 “呼唤平等”：柯亨的政治哲学转向

2.3.1 柯亨坚定的马克思主义信念

柯亨 1941 年出生在加拿大蒙特利尔的一个犹太工人家庭，他的父母都是信仰共产主义的马克思主义者。可以说，正是这种西方社会中难能可贵的家庭背景使得他从小就有机会接受正统的马克思主义教育，这对他以后人生观、世界观等方面的形成产生了深远的影响。

早在 1945 年，柯亨就进入到了一所由犹太人资助并管理的学校——莫里斯·温彻斯基学校，其中有一门“阶级斗争史”的课程，使他受益良多。他在这所学校一直学习到 1952 年，随后由于当时加拿大国内政治的压迫，魁北克省警方进行了突然搜查，最终导致了这所学校被迫停办，柯亨不得不转入一所名为阿尔弗雷德·乔伊斯的州立小学，转学一年后，他升入了斯特拉斯科纳中学，然后一直学习到 1957 年，他最终考入了麦吉尔大学。

柯亨本人曾明确表态：“我的成长背景使得我热爱并相信马克思主义的理想，在到麦吉尔大学读本科之前，我已经读了不少马克思主义的经典著作，尽管理解的不是那么好。”^①正是在这种坚实基础上，柯亨在本科在读的第一年对恩格斯的《反杜林论》进行了深入研究，最初他对恩格斯的这本专著持完全肯定的态度，认为其中涵盖了当时所有重要的哲学原理。第二年，他发现了《反杜林论》的局限性，在他看来，这本书的哲学部分与关于社会和

① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 5.

历史那部分相比而言是不够成熟的，从这时起他开始集中精力关注和学习马克思主义的社会历史理论，并决心对历史唯物主义进行阐述和辩护。最终他于1978年出版了《卡尔·马克思的历史理论——一种辩护》这本学术专著的第一版。从此以后，柯亨的分析的马克思主义研究领域的成果日渐丰硕，而且始终如一的立场坚定。他的代表作还有：《历史、劳动和自由》《自我所有、自由和平等》《如果你是平等主义者，你为何如此富有？》《拯救正义与平等》等。

整体而言，柯亨思想可以清晰地划分为前后两个时期：“在前期，柯亨主要研究马克思主义理论，其中特别是历史唯物主义和资本主义理论；在后期，他转向了当代政治哲学和对自由主义的批判，其理论研究主要集中在两个问题，即自我所有和正义。”^①最为难能可贵的是，往往很多西方马克思主义者并不强调自己是马克思主义者，甚至不承诺对马克思主义的基本信念，与此截然不同不同的是，柯亨在其整个一生的日常生活和学术研究中都始终如一地强调自己是坚定的马克思主义者，并以为之奋斗一生，矢志不渝！

2.3.2 将分析的方法引入对马克思主义的研究

1961年，柯亨从麦吉尔大学毕业，并继续在英国牛津大学深造。他在分析哲学日常语言分析学派主要代表人物——吉尔伯特·赖尔的亲切指导之下，对分析哲学进行了专业系统化的学习。在20世纪60年代，几乎所有热衷于政治的同学都对分析哲学持

^① 姚大志. 当代西方政治哲学 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2011: 207.

反对态度，“他们把它视为资产阶级的东西，或琐碎浅薄的东西，或是这两者的结合”，与此不同的是，在柯亨看来“它是资产阶级的东西，或至少肯定不是反对资产阶级的东西，但我对它并不反感”，他进而提出：“如果你像我一样是从学习马克思主义开始的，那就会毫不困难地把分析哲学作为探讨的对象”^①。在这种情况下，柯亨全力以赴地投入到了对分析哲学的学习之中，而且逐渐熟练掌握了分析哲学的研究方法。

这里值得补充的是，20世纪60年代后期发生的两件事情促使了柯亨将分析哲学的方法全面应用到学术研究领域，在此之前用他自己的话来讲，他尚处在“前分析”或者至少是“半前分析”状态。第一件事情是指阅读阿尔都塞的专著。那一时期，英国的很多年轻学者，尤其是热衷于马克思主义研究的青年学者被阿尔都塞及其学派的著作所深深吸引，柯亨本人精读了《保卫马克思》和最初两卷本的《阅读〈资本论〉》。通过精读，他由原来的自我陶醉状态转换为审视批判的态度，用他本人的话来讲就是阿尔都塞“反复肯定的概念严谨的重要性与其特殊理论实践中的概念的严谨并不相称。阿尔都塞主义者提出的一些思想，例如，质询作为主体的个人的思想，或矛盾和多元决定论思想，是令人兴奋和有启发性的，但要说出如何证实这些思想中包括的命题的正确性，又常常似乎是不可能的。而且，在另外一些场合中，那些命题似乎只能有两种解释：一种是它们全部太显而易见是正确的，

① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护[M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 5-6.

另一种是它们全部都太显而易见是错误的”^①。可以说，这件事情直接促使了柯亨试图找到一种新的研究方法来超越阿尔都塞及其学派对马克思主义的研究，而这种新的研究方法也必然与分析哲学紧密相关。第二件事情直接把柯亨引向了分析哲学的研究方向。那时柯亨写了一篇不是完全意义上属于分析哲学的文章，文章的主题是“资产阶级和无产阶级”，可以把这篇文章看作是柯亨对《神圣家族》中一段话的延伸性反思，主题是和马克思异化思想相关的。他随后便在伦敦大学哲学小组宣读了那篇文章的修改稿。听众中有一个叫以撒·莱维的美国哲学家，他的提问方式最初让柯亨感觉到了不自在，甚至是故意不友好的刁难。当时的具体情形是：“在评论了马克思在其《1844年经济学哲学手稿》中所讲的有关货币的权力的一些说法以后，我的文章大胆地提出，根据马克思的观点，富有的资本家的主妇不是因为他的钱而爱他，相反，她爱的是钱本身。莱维想要确切地知道这种见解的含义，以及人们应该怎样说明它是否是正确的，说得准确一点就是：喜欢某些人只是因为喜欢他们的钱与喜欢那些钱本身之间的区别是什么：我认为莱维的提问是不友好的和无益的（虽然我现在认为他的提问是绝对恰当的）。”^②当讨论结束后，莱维发现了柯亨的不自在，并以朋友的方式进行了解释，阐明他只想知道基本的规则是什么，别无他意。这一次经历，使得柯亨基本停止了诗人式的写作方式，开始积极运用分析哲学的方式来论证和说明对应语句的确切作用。

① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护[M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 6.

② [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护[M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 7.

柯亨进一步对分析的马克思主义中的“分析”二字进行了深刻阐述。在他看来，分析的马克思主义并不认同马克思主义之中的“辩证法”是一种独特的、有价值的方法，“虽然‘辩证的’这个词在使用时不总是没有明确的含义，但在用来表示一种与分析的方法相对应的方法时却从不具有明确的含义：就不存在能够挑战分析推理的辩证推理形式这样的东西。对与分析方法相对应的辩证法的相信，只能在一种不清楚的思想环境中存在”^①。从广义上的角度来讲“分析”，他认为所有的分析的马克思主义都是分析的，分析的思维是反对辩证的思维的；从狭义的角度来讲“分析”，他认为大多的分析的马克思主义是分析的，这种分析的思维是反对整体主义的思维的，这种分析指的是“它通过联系那些分别构成整体并购发生在更为总体水平上的转变过程的微观结构和微观机制，去解释宏观现象的倾向”^②。在此基础上，他进一步阐明：“分析的马克思主义的动力首先不是去修正而是去辩护继承下来的理论。但它的辩护常常需要广义的重构：当使继承下来的理论达到分析的批评标准时，它就改变了。这已经意味着马克思主义的很多论点已被抛弃：我们今天的活动虽然维护了传统马克思主义的核心问题、热点问题，保存了它的志向和价值观，但拒绝了很多它的经典论点。不过，使我们感到欣慰的是，由于通过了分析方法的严格检验，所保留下来的论点，既包括原初的论点，也包括由原初的论点发展而来的论点，比以前更有力量了，

① [英]G.A. 柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 7-8.

② [英]G.A. 柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 8.

而被抛弃的论点在理智的良心中不能再保留了，除非以放宽理性的标准为代价，但这是一种不能接受的代价。”^①正是在此基础之上，柯亨接受并运用分析的方法对马克思主义进行研究，投身于分析的马克思主义这方面的工作，并成为学界公认的分析学派的马克思主义之中的领军人物。

2.3.3 对马克思的历史理论进行辩护

在严格意义上来说，柯亨的学术生涯是从对马克思的历史理论进行辩护这一理论研究正式开启的。他对这一领域的研究考虑到了两方面的制约：“一方面是马克思所写的东西，另一方面是标志20世纪分析哲学的那些明晰和严密的标准”；他最后的目的是为了“建构一种站得住脚的历史理论，而且这一理论要与马克思对这一问题的论述明显一致”，并且柯亨认为他最后的目标是可以达成的，因为“这不是一种自命不凡的希望。马克思是一个永不满足的、具有创造性的思想家，他在不少方面提出了许多思想。但他没有时间，或没有意愿，或没有书斋的宁静，把这些思想全部整理出来。因而，声言对他的一些主要思想提出比他本人提供的更有条理的表述，这不是自命不凡”^②。这也就意味着柯亨有信心采用分析的方法重建马克思的历史理论，并最终产生清晰性和精确性的效果。

柯亨在这一领域的成果主要体现在两部著作之中，即《卡

① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护[M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 9-10.

② [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护[M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: I.

尔·马克思的历史理论——一种辩护》和《历史、劳动和自由》。他明确提出：“我要辩护的是一种老式的历史唯物主义，一种传统的观念。在这一观念中，历史从根本上来讲是人类生产能力的增长，社会形态依它们能够实现还是阻碍这一增长而兴起和衰落。”^①柯亨非常推崇马克思的《〈政治经济学批判〉序言》，在他看来序言部分清晰、准确地表述了马克思对社会和历史的基本立场，并且显示了马克思历史理论的成熟。尤其是序言中的一段话，能够集中体现马克思对历史理论基本原理的表述：“人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适应的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑基于其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。”^②这段话中，马克思重点提到了三个紧密关联的概念：生产力、生产关系和上层建筑，其中生产关系的总和构成社会的经济结构。在马克思的整个历史理论之中这三个概念及其相互之间的矛盾运动构成了马克思历史唯物主义的核心内容。那么显而易见，柯亨要对马克思的历史理论进行辩护也同样要对这三个概念及其相互关系进行充分的分析和论证。柯亨“应用分析哲学的方法为历史唯物主义做了多方面的辩护，其中最为重要和最具代表性的是他有关‘发展命题’、‘首

① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护[M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: III.

② 马克思恩格斯选集(第2卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1995: 32.

要性命题’和‘合法性问题’的论证”^①，这三方面的论证与上述三个概念之间有着极为密切的联系，也可以说是围绕着它们之间的相互关系和矛盾运动展开的。

1. 发展命题

在柯亨看来，“生产力就是在生产过程中使用的设备（facilities）和装置（devices），它们包括：生产资料和劳动力。生产资料是物质方面的生产资源：用具、机器、原料、房屋等等。劳动力不仅包括劳动者的体力，还包括他们在劳动中使用的技能和技术知识”^②。在此基础上，他进一步指出：“生产力趋向发展贯穿整个历史（发展命题）。”^③这句话便是柯亨对发展命题的集中阐述。柯亨强调发展命题在整个马克思历史理论之中尤为重要，但遗憾的是马克思本人以及在他以后的马克思主义者们都缺少对这一问题的深入分析和严谨的论证。基于此，他尝试用“三个事实的反思”来分析和论证发展命题：“（c）人，就其特性而言，多少是有理性的。（d）人的历史境遇是一种匮乏的境遇。（e）人具有的那种一定程度的才智使他们能够改善其境遇。”^④对（c）命题进行分析，我们会很容易得出这样的结论：“理性的人知道如何去满足他们具有的强制性需要，他们会倾向掌握和使用满足那些要求的工具”，毫无疑问，人在某种程度上是具有理性的；（d）命题中所讲的“匮乏”是一

① 段忠桥. 为社会主义平等主义辩护——G.A. 科恩的政治哲学追求 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2014：14.

② 张青卫. 柯亨历史理论研究 [M]. 北京：人民出版社，2014：67.

③ [英]G.A. 柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京：高等教育出版社，2008：163.

④ [英]G.A. 柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京：高等教育出版社，2008：182.

个关键词，我们需要对其进行分析，柯亨给它的解释是：“既定的人的需要和外部自然的特性使得人们不能满足他们的需要，除非他们花费大半的时间和精力去做他们不愿做的事，即从事不是作为目的本身来体验的劳动。人的需要，无论其历史上的不同的内容是什么，很少是由独立的自然完全提供的。”柯亨对这个命题进行了进一步的解释，这种解释有一种悲观主义倾向：“除去特殊情况，人是处于不幸者之中的，除了他们独有的能够不断地改变他们的环境以适合他们自己以外。这是因为（e）”。（e）命题在一定程度上体现了人的主观能动作用的发挥，这个命题告诉我们：“人倾向于反省他们正在做的事情和辨别做事的更好方法。知识在扩展，有时这种扩展是可用于生产的，而且这种情况是看得到的。已知他们是有理性的（c），以及他们的严酷的境遇（d），由此可以推出，当知识提供扩大生产能力的机会时，他们将倾向抓住它，因为不这样做将是无理性的。”^①概言之，这也就意味着，人的理性面对着匮乏的境遇，会不断发挥自身的才智，积累知识，从而不断去扩大生产能力来改善自身的境遇。在这个过程中，生产力趋向发展将贯穿于整个人类历史。

柯亨在《历史、劳动和自由》中，对“发展命题”的论证进行了更为具体的补充说明，主要体现在对三个论证前提的分析。“第一前提是，人所处的历史境遇是一种物质生活资料匮乏的境遇，在既定的外部自然的这一特征和应对它的可达到的生产力条件下，人类只有在他们中的大多数人把他们更多的生活用在从事或多或

^① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护[M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 182-183.

少令人厌恶的劳动上，才能满足他们的需要。第二个前提是，人们具有用来发现新资源、发明新生产技术及工具的智力和其他能力。第三个前提是，他们有足够的理性抓住他们的能力在劳动中创造的解决匮乏的机会。”^①这三个前提非常重要，可以说它们是生产力趋向发展的前提条件。尽管如此，英美一些学者对《卡尔·马克思的历史理论——一种辩护》这部著作仍有一些误解和不合理的批评。针对这种情况，柯亨对其提出的“发展命题”进行了有力辩护。他主要强调了三个方面：

首先，生产力的发展趋势具有自主性，它植根于人的本性和人的境遇，完全独立于社会结构而存在。在分析这个问题时，柯亨强调一定要搞清楚生产力趋向发展的内在根源，而不要仅仅局限于生产力发展的外在条件。有一些学者坚持地认为柯亨的“发展命题”只有在满足生产关系始终是有利于生产力发展的前提下才是可能的，柯亨对此进行了积极回应：“生产力的发展当然离不开有利的生产关系，但这种有利的生产关系只是生产力发展的外在条件，而不是生产力趋向发展的内在根源，因此，从生产力只有在有利的生产关系下才能发展，得不出生产力趋向发展的根源是有利的生产关系的结论。”^②为了更好地理解生产力发展趋势的自主性，我们需要充分结合前面所提到的“三个事实的反思”，以及柯亨对这三个论证前提的补充说明。

其次，生产力趋向发展中所面对的匮乏问题，要通过人类不

① 段忠桥. 为社会主义平等主义辩护——G.A. 科恩的政治哲学追求 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2014：15-16.

② 段忠桥. 为社会主义平等主义辩护——G.A. 科恩的政治哲学追求 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2014：16-17.

断提高生产力来解决。人类具备理性和创新精神，在此基础上通过不断在生产实践过程中发挥主观能动作用，使得自身劳动技能和生产手段得到完善和提高，从而实现生产力的不断进步，进而减轻自身所承受的劳动负担。柯亨承认，这一表述存在一些问题，

“因为这一来，生产力的发展趋势就是同特定的个人或群体的理性相联的，因而失去了其自主的特征。这实际上是混淆了生产力发展的根本原因与具体原因。不能否认，一些理性的生产者采用先进的生产力是为了减轻他们自己的劳动，但这只能构成生产力发展的一个具体原因，而不能构成生产力发展的根本原因”。他进一步举例说明“生产力发展的具体原因可以是为了减轻劳动负担，但也可以是别的”，然而我们需要注意的是“在生产力发展的具体原因起作用的情况下，生产力发展的根本原因也仍在起作用”。紧接着，柯亨承认对原来所提及的“匮乏的存在使得人们倾向于抓住任何机会去发展生产力”这一表述是有些草率且存在一些问题的。因为在现实中，理性并不是一味地赞同生产的革新，哪怕已经具备了这种革新的条件。他考虑到了阶级因素，因为往往统治阶级为了自身利益，会找到很多理由来阻碍生产的革新；他也考虑到了特殊情况，例如有时引入革新还会带来有害的后果，人们会认为这种情况下革新的引入是非理性的。除此之外，“由于理性和惯性，已取得的革新几乎不可能消失，除非它们被更高级的技术所取代。这样说来，虽然人们不是总在关注生产的改进以抓住每一促进它改进的机会，但在他们确实已实现改进的时候，他们不会轻率的放弃这种改进”，这样的结果就会是“在每一个社会生产的改进都是一个趋势，即使这种趋势不是在每一个社会

的每一时期都表现出来”^①。上述的分析和论证集中体现在《历史、劳动和自由》这本著作中，柯亨在其中对《卡尔·马克思的历史理论——一种辩护》的一些观点进行了必要的反思和重新阐释。

最后，生产力的发展趋势贯穿于整个人类历史的进程之中。在柯亨看来，尽管存在一些极特殊的环境，在这种环境下即使一个社会处于较为匮乏状态，也仍然缺少一种对生产进步而言的内在的发展趋势。但是从整个人类社会整体角度来分析，环境不会是始终不利的，进步总会在一些区域发生，并且进步带来的成果也会被保留下来。这就意味着人类历史从整体角度而言，它的进步趋势是普遍的和必然发生的。需要注意的是，“这里所说的进步‘是从元素的意义上讲的’，即无论在世界的哪个地方发生了什么，都是发生在作为一个整体的世界中，即使当它发生在某个地方时没对别的地方产生影响。但进步的社会很可能通过征服和其他影响形式建立起对落后社会的霸权，当这导致后者结合到前者中的时候，就出现了更大的社会整体的进步”，而且这种情况的规律性发生，就会让我们普遍承认“生产力发展的趋势存在于每一社会，而这或者是因为每一社会的内在原因，或者当一个社会不存在这种原因时，因为它最终会被那具有内在原因的社会拖入进步的行程”^②。这种进步的进程主要体现为生产力的发展从低级到高级的过程之中。在具体实现过程中往往会出现一种接力模式：即一个在起点上领先的社会在“领跑”了一段时间后，让位

① 段忠桥. 为社会主义平等主义辩护——G.A. 科恩的政治哲学追求 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2014：17-18.

② 段忠桥. 为社会主义平等主义辩护——G.A. 科恩的政治哲学追求 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2014：19.

给另一个被其影响到的社会，后者接力继续前行。

2. 首要性命题

柯亨对历史唯物主义辩护，提出的第二个重要命题就是“首要性命题”。这个命题主义指的是生产力对生产关系以及经济基础对上层建筑的首要性。他对这一命题的提出依然受到了马克思《〈政治经济学批判〉序言》的深刻影响。马克思明确提出：“社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中运动的现存生产关系或财产关系（这只是生产关系的法律用语）发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。在考察这些变革时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，另一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。我们判断一个人不能以他对自己的看法为根据，同样，我们判断这样一个变革时代也不能以它的意识为根据；相反，这个意识必须从物质生活的矛盾中，从社会生产力和生产关系之间的现存冲突中去解释。”^①在这里，马克思对生产力、生产关系（经济基础）和上层建筑这三个历史唯物主义基本概念的相互关系进行了必要的阐述。但是在柯亨看来，尽管马克思在这里“使用了很多解释性的表达方式：生产关系适合生产力；法律和政治的上层建筑基于现实基础之上；社会生活、政治生活和精神生活的过程受物质生活的生产方式制约；意识被社会存

^① 马克思恩格斯选集（第2卷）[M]. 北京：人民出版社，1995：32-33.

在决定。在每一种情况中，马克思都区分了两个项目，他断言其中的第二项以某种方式解释第一项。他在这里和其他地方都没有说他假设的是什么类型的解释，对适合、竖立在、制约、决定这些用语做语义分析不是一种揭示他意指什么的好方法”^①。于是，柯亨采用分析哲学的方法对1859年“序言”中的一些论述采用编号列出：

①同……物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。

②社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中运动的现存生产关系……发生矛盾。

③这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。

④那时社会革命的时代就到来了（它带来经济结构的变化）。

⑤无论哪一个社会形态，在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是绝不会灭亡的；……

⑥……新的更高的生产关系，在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的。

柯亨坚决地认为首要性命题反映在①之中，而且马克思在其中所表述的生产关系适合生产力中的“适合”一词，我们需要对之有着进一步清晰的认识，这个词意指“由……来解释”更为合理。①中强调的是生产关系适合生产力，也即是说生产关系之所以是那个样子是因为它适合生产力的发展。进而言之，①中的“适合”一词所表示的关系是单向度的，而不是相互对称的。我们进一步分析②、③、④，就会发现随着物质生产力的发展，生产力与生

① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 316-317.

产关系之间发生了矛盾，甚至处于一种紧张的关系之中，我们需要调整生产关系并使之适合生产力的发展要求，这里面的“适合”一词依然需要符合我们前面分析到的解释原则，这样才能解释清楚。柯亨得出的结论就是句子①完全可以看作是对首要性命题本身——“一个社会生产关系的性质是由其生产力发展水平解释的”的大力支持，我们结合句子②、③、④更容易理解这个结论。句子⑤和句子⑥在此基础上，进行了更加详细的说明，句子②通过句子⑥以一种严格的形式表达了首要性命题。值得注意的是，句子⑤存在着两种被误解的情况：一是把它浅薄地看作一种真理性概括，进行贬低性说明；二是使它所涵盖的内容大大超过它实际的内容。实际上，句子⑤允许一定程度的退化，同时它不承担它的反命题，句子⑥同样不承担它的反命题，在这些方面柯亨进行了必要的例证说明。^①

除了 1859 年的《序言》之外，马克思依然在一些重要著作中进行了对首要性命题的相关论述。这方面的论述最早出现在 1846 年的《德意志意识形态》，随后在 1847 年的《哲学的贫困》中得到了进一步的探讨，在 1848 年的《共产党宣言》中继续得到了应用，在 1849 年的《雇佣劳动与资本》中也进行了相关的类比。尽管如此，一些西方学者依然固执地认为首要性命题贬低了人道主义，有一种技术决定论的倾向，甚至把那些机械的、非人的凌驾于人类之上。柯亨对此观点进行了批判，他指出“这种观点没有看到，生产力（即人的生产能力）的发展与人的能力发展之间，无论在事实上还是

① [英]G.A. 柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 164-170.

在马克思的理解中，都是一致的。一旦我们注意到生产力的发展主要是人类劳动能力的增长，人类劳动能力的增长必然是人的全面发展的标志和重要组成部分，这样，就不会认为强调技术会贬低人道主义”^①。

我们从前面整体的论证逻辑进行分析，就会发现柯亨是在设定“发展命题”成立的基础之上推导和论证“首要性命题”的。

3. 合法性问题

在谈到“合法性问题”时候，我们很有必要对这一问题的起因进行必要的交代。马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中为了表述的方便，他用了一些法律方面的用语来表述一些经济学的概念。其中“财产关系”便属于“生产关系”法律方面的用语，后者显而易见是经济学方面的概念。我们对于生产关系这个概念并不陌生，它主要是指我们在社会生产过程之中所结成的人与人之间的社会关系。在某种意义上而言，生产关系与财产关系、交往形式和市民社会已经成为彼此相通的概念。最早在《黑格尔法哲学批判》和《1844年经济学哲学手稿》之中，马克思主要用市民社会一词来解读资产阶级社会；从《关于费尔巴哈的提纲》发展至《德意志意识形态》，马克思把市民社会更多地理解为一种受到生产力制约，同时也反作用于生产力的交往形式；一直到《哲学的贫困》中，生产关系、交往形式和市民社会三者之间成为彼此相通的概念。

在此基础上，我们就会更容易理解柯亨所提出的合法性问题：“如果经济基础是由财产（或所有权）关系构成的，那它如何能

^① 张青卫. 柯亨历史理论研究 [M]. 北京：人民出版社，2014：88.

同假定由它解释的法律的上层建筑区别开来？”^① 这一问题是柯亨在麦吉尔大学读普拉梅内兹教科书——《德国的马克思主义和俄国的共产主义》时所提出的。当时柯亨认为法律上的上层建筑应当建立在经济基础之上，前者的特征能够用后者的特征来解释。然而像普拉梅内兹这样的马克思主义的批评者却认为由生产关系所构成的经济基础来解释上层建筑的法律关系的观点是错误的。

“他们论证说，‘生产关系，即构成社会经济结构那些关系，也就是农奴和地主的关系，奴隶和奴隶主的关系，工人和资本家的关系。这种关系是根据对于两种主要的生产力（一种是生产资料，另一种是劳动力）的所有制状况来界定和区别的’。具体说来就是，奴隶不拥有他的劳动力和他使用的生产资料；农奴部分拥有他的劳动力和他使用的生产资料；工人全部拥有他的劳动力和不拥有他使用的生产资料。”^② 按照这种前提进行分析，相关的所有制关系明显属于法律关系，甚至可以称之为法律的上层建筑，如果要用经济结构来解释法律上的上层建筑，那么必须对两者进行区分，因为既然前者已经解释了后者，那么前者本身就不能也是法律的上层建筑。但是在马克思看来，生产关系从本质上就体现为所有制关系，它们本身就具备法律的特征，由生产关系所构成的经济结构同样具备法律的特征。这样一来，普拉梅内兹等人针对马克思上述主张所提出的本身作为法律一部分的生产关系及其所形成的经济结构不能作为解释法律上层建筑的基础这一反对性意见就

① [英]G.A. 柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 251.

② 段忠桥. 为社会主义平等主义辩护——G.A. 科恩的政治哲学追求 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2014: 25-26.

必须得到解决。因为这种反对意见是在质疑历史唯物主义的一个重要原则——“经济基础决定上层建筑，即上层建筑的性质由它的经济基础所决定”。所以，柯亨很敏锐地发现了这一问题的严重性。作为一位坚定的马克思主义者，柯亨把普拉梅内兹等人所提出的反对意见，称为“合法性问题”，并下定决心去解决这一问题，为历史唯物主义进行有效的辩护。

柯亨从以下四个命题着手来重构“合法性问题”。

- ①经济结构是生产关系的总和。
- ②生产关系是所有制关系。
- ③经济结构（解释上层建筑并因此）不同于上层建筑。
- ④所有制是法律关系。

显而易见，命题①、②和③都是大多数传统历史唯物主义者所明确认同的，命题④显而易见也是正确的。可如果这四个命题都是正确的话，那么我们仔细分析就会发现其中逻辑上的问题。为了从根本上解决这种逻辑上的问题，柯亨至少需要放弃或修改其中一个命题。

在柯亨看来，“所有制”“财产关系”等概念在马克思的语境之下并不是指法律上的所有制关系本身，而是指现实存在的权力关系。基于此，柯亨放弃了命题②。他进一步强调“一个社会的经济结构是它的生产关系的总和。生产关系是对人和生产力的有效的权力关系，而不是法律上的所有权关系。不过，把生产关系描述为所有权关系是为了方便起见”^①，我们需要通过表明所有

① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 81.

权概念的某些特征，才能深化对经济结构的理解。那么马克思为什么不直接用“有效权力关系”这样的非法律术语来代替“所有权关系”这样的法律术语呢？如果马克思这样做，这样的问题就不会出现了。可是，马克思在其文本之中，经常把法律术语使用在非法律意义上的方面。比较典型例子如在《资本论》中强调“资本主义生产方式是从生产资料在事实上或法律上为生产自己所有的旧生产方式上发展起来的，一句话，是从农业的手工业经营上发展起来的”^①；“对那些和土地不同的劳动条件，即对农具和其他动产的所有权，在先前的各种形式下就已经先是在事实上，然后又法律上，转化为直接生产者的所有权”^②。这里面的“所有权”一词是法律术语，西方一些学者也可能提出质疑，根本不可能存在生产者在事实上但不在法律上的所有权。显而易见，非法律意义上的所有权成了其中争论的焦点，到底马克思有没有在论述过程中存在着混淆概念的情况？柯亨对此的回答是：“不存在有吸引力的另一种选择。日常用语缺少成熟的以无法律性的方式描述生产关系的成分。它的确有丰富的概念体系描述所谓严格意义的财产关系。既然关于权力的词汇是贫乏的，而且权力和权利之间在结构上类似，那为了描述权力，使用具有特殊意义的以权利表示的术语就是方便的。同制订像我们这样的相当复杂的方案相比它当然更方便，然而在概念上却不那么严谨。”^③段忠桥教授同样对上述《资本论》中第二句话有着非常精彩的分析，在他看

① 资本论（第3卷）[M]. 北京：人民出版社，2004：761.

② 资本论（第3卷）[M]. 北京：人民出版社，2004：901.

③ [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护[M]. 段忠桥译. 北京：高等教育出版社，2008：257.

来这句话有着这样的含义：“在第一阶段上，直接的劳动者拥有的是非法律意义上的财产。从这句话可以推断，马克思在这里无疑是指，直接的劳动者最初对其生产工具的拥有是一种实际上的控制，这种实际的控制的结构上类似法律的所有制，但法律上的所有制并没有同其相伴随。换句话说，他们首先拥有的是与相关的法律的所有制权利相匹配（即具有同样的内容）的权力，但不是那些权利本身。”^①张青卫教授对生产权力和法律权利又进行了必要的分析，我们很有必要进行借鉴。他指出：“生产权力是支配生产的实际力量，法律权利则是依法行使的权力和享受的利益。权力与权利不一定同时存在。生产权力如果有相应法律权利存在，就能够合法地使用。但有权利做某事不一定具有与这种权利相配的权力。例如，有的工人在资本主义合作企业里拥有股份，表面看来它有法律上的财产权利，但实际上这些工人在企业中完全不具有任何支配生产的权力。从这里可以看出支配生产的权力要比法律上的所有权重要得多。”^②在此基础上我们理解生产关系的实质，我们就会发现其指向的是对人和生产力的实际权力的各种关系，而不是法律上的所有权关系。这样生产关系的总和就构成了一个社会的经济基础，用这个不具有法律性质的经济基础来解释上层建筑同样也是有效的。

综上所述，柯亨对“合法性问题”的解决，主要是强调对事实上的权力和法律上的权利进行区分，并且通过例证说明前者明显比后者更加重要，进而用生产关系来解释财产关系和法律，并

① 段忠桥. 为社会主义平等主义辩护——G.A. 科恩的政治哲学追求 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2014：27

② 张青卫. 柯亨历史理论研究 [M]. 北京：人民出版社，2014：99.

严格界定了生产关系、经济结构和上层建筑等概念的区分和关联，有效地回应和批判了普拉梅内兹等人的对历史唯物主义的误解和反对，对马克思的历史理论进行了有效的辩护。

2.3.4 对历史唯物主义的再思考

在西方尤其是英美区域，很有可能有一些学者会认为柯亨所提出的一种对历史唯物主义的挑战时，他是在拆自己一方的台。在这里，我们需要强调柯亨对历史唯物主义的迟迟未去的保留并没有削弱他的这一信念，即消灭现存的资本主义社会关系并在正义和人道的基础上重组社会不但是合乎需要的，而且也是可能的。在他看来，历史唯物主义的退却的政治意义不应被夸大，对资本主义的主要弊病，即它的不公正、它对个人才能发展的敌视、它对自然和人为环境的贪婪掠夺的正确评价，并不依靠那些雄心勃勃的关于整个人类历史的论点。那种认为建立一个没有剥削的适宜人的实现的社会是可能的主张也不需要那些论点，甚至也许不是从那些论点得出的。所以对历史唯物主义的怀疑态度应或多或少地把社会主义的方案放在一边而去关注别的问题。柯亨进一步强调确实存在马克思主义的关于社会如何运行的主张，它们的错误将会使取代资本主义和确立社会主义更少可信性。人们虽不相信但可以坚持这些主张，正如柯亨仍然确信马克思就是这样的，即历史的根本性进步是人的生产能力增长的物质性进步。^①

柯亨对马克思历史理论所进行的积极辩护，一方面得到了西

① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 383.

方学界特别是左派学者的认同和赞誉，但另一方面也引起了很多自由主义学者的异议和批评。柯亨在面对这些异议和批评时也曾反思过马克思的历史唯物主义是否在真正意义上如同他最初想象的那样正确，甚至对他已经出版的专著——《卡尔·马克思的历史理论——一种辩护》进行了重新审视。基于此，柯亨在1983年和1984年先后发表了两篇文章——《对历史唯物主义的再思考》和《受到限制的历史唯物主义和涵盖一切的历史唯物主义》中，梳理了一些在他看来对马克思历史理论构成了严重挑战的一些代表性观点，并仔细考量了对历史唯物主义进行一定程度必要修正的正当性和可行性。这两篇文章起初被收录到柯亨1988年出版的《历史、劳动和自由》一书之中，最终被柯亨2000年再版的《卡尔·马克思的历史理论——一种辩护》正式收录。

柯亨对历史唯物主义的再思考主要从三个方面进行分析和研究：

第一，从马克思的哲学人类学为切入点，对历史唯物主义进行再思考。

在柯亨看来，马克思至少提出四组思想，分别是哲学人类学、历史理论、经济学和对未来社会的远见。他进一步指出，尽管这四组学说在应用领域有很大的区分，但是它们之间同样存在着重要的共性，也即是说每一学说中主要强调的东西都是以生产活动为基础的，尽管表现方式各异，可是之所以这四组学说都属于唯物主义的范畴，都与这一原因有着密切的关系。^①在他看来，这四组思想中有两种关联尤为密切：一个是马克思的历史理论，也被

① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京：高等教育出版社，2008：387.

称之为历史唯物主义；另一个是马克思关于人的本质的理论，也即是马克思的哲学人类学。^①历史唯物主义在某种意义上正是以马克思关于人本质的观点为基础的，所以柯亨的这项研究首先就是从马克思的哲学人类学开启的。

在柯亨看来，马克思的哲学人类学是片面的，“它的人的本性和人的利益的概念忽略了对自我同一感这一没有什么比它对人更为本质的东西的需要”，而且“马克思和他的后继者低估了像宗教和民族主义这些满足自我同一感需要的现象的重要性”^②。柯亨为什么能得出这样的结论呢？从他的角度来分析，马克思仅是把人看作是在本质上拥有创造性的存在物，而且只有他们发展和运用他们的才能和力量从事生产活动时，他们才能在真正意义上称之为自身。这里面明显忽视了人本质特征的另外一个必不可少的方面，即人们确认自身为某种共同体成员的自我同一感的需求。柯亨强调这里面的共同体并不是经济层面上人的集团，而是像宗教团体、民族等这样强大和持久的共同体，而这些共同体之所以影响之大，很重要的原因就是它们满足了人的自我同一感的需要，人们需要这样的共同体来维持自我意识的延续。尽管马克思本人并没有否认这种自我同一感的需求，但是他同样也没有给予其足够的强调和重视，他把强调的重心放在了“作为目的本身的人类能力的发挥”^③，这种发挥并不要求必须提供一种自我认同

① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护[M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 408.

② [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护[M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 407.

③ 资本论(第3卷)[M]. 北京: 人民出版社, 2004: 929.

的同一感,即使一个人在创造性活动中实现了一种对自身的理解,那也只是把自己理解为某些能力的拥有者,而不是以共同体成员的前提来实现自我认知。柯亨进一步做出分析:“一个人不仅需要发展和享用他的能力。他需要知道他是什么人,和他的身份如何将他与特定的其他人联系起来。因为创造他的整个社会过程,或因为对被后来的经验所影响的自我的观察,他必须像黑格尔认为的那样,发现某种外在于他自身的不是他创造的东西,和某种内在于他自身的与那种东西相一致的东西,他必须能够将自身等同于客体的社会现实的某一部分。”^①由此可以看出,柯亨认为马克思在批判黑格尔唯心主义哲学时,对这个方面有所忽视。

在此基础上,柯亨进一步指出马克思的哲学人类学受到了片面性的严重制约,主要是因为马克思在对人本性的创造性方面进行精彩的论述时,却忽略了一个人的需要和抱负的完整性领域,而这个领域在黑格尔哲学中是非常重要的。马克思关注人的角度更多的是把重心放在了外部世界,但却忽视了人的自我联系。柯亨在这里想要重点补充的是:“毫不掩饰地讲,马克思在唯物主义的方向走得太远了。在他反黑格尔主义的费尔巴哈式的对事物固有的客观性的断言中,他聚焦于主体与自身的关系,以及主体与其他事物的关系的方面,而这方面是主体与自身关系的中间(即间接的)形态。他正确地反对了黑格尔对作为自我最终表现的一切实在的过度的描述,但他反对得过头了,他没能适当地对待在自身规定中的自我的不能缩小的利益,以及这种利益的社会表现

^① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 389.

形式。”^①总的来说，柯亨所要强调的就是马克思的哲学人类学忽视了人实现自我同一感的需要，这种需要并不是一种我能够做些什么的需要，而是我是什么人的自我认同需要，它的客观存在已经通过对种族、民族、宗教的考察中得到了历史性的发现和证明。

在这方面，有一种对马克思进行批评的观点，引起了柯亨的重视。这种观点认为“马克思错误地判断了宗教和民族主义的重要性。他看到并揭露了阶级对这些意识形态的利用。但他没有探寻他有时承认的那些推断，即它们具有与阶级斗争完全无关的起源。在它们被用于特殊的阶级目的时它们具有的力量是被应用于那些目的，而不是来自那些目的。因此，它们具有的社会和历史影响可以超出它们在经济基础和上层建筑范式中的作用”。^②柯亨认为上述观点在一定程度而言是有道理的。为了说清楚这个问题，很有必要对马克思在宗教和民族主义方面的相关论述进行分析和梳理。

马克思早在1843年《黑格尔法哲学批判导言》中就已经深刻地认识到，宗教的根源深深地植根于人们的需要之中，他明确提出“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的心境，正像它是无精神活力的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片”^③，参加宗教本身是一种异化形式，人们只是在虚幻的层面上追求着在现

① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护[M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 388.

② [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护[M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 395-396.

③ 马克思恩格斯选集(第1卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1995: 2.

实生活中得不到的东西。那么如何让人民从宗教的鸦片中解脱出来呢？如果把宗教理解成一种没有精神的制度的精神，那么只有当现实生活本身存在着精神时，人民才情愿让它消失。到了共产主义社会之后，国家消亡了，政党消亡了，同样民族和宗教也都消亡了，这个时候将存在着一种个人的自由联合体中的精神，可是马克思并没有对其进行必要的论述。

我们再从宗教转向马克思对民族主义的分析。在《共产党宣言》中，马克思和恩格斯明确提出“工人没有祖国。决不能剥夺他们所没有的东西。因为无产阶级首先必须取得政治统治，上升为民族的阶级，把自身组织成民族，所以它本身还是民族的”^①。这句话明显表达出一种对各国无产阶级能够超越排他主义，最终走向国际团结的期望。可是，第一次世界大战的实际情况是各国工人并没有实现这种超越，反而拒斥了这种期望。他们将狭隘的民族情绪投放到了各自的国家之中，被各自国家的资产阶级统治者加以操纵和利用。在此基础上，我们继续来考察《共产党宣言》之中有关资产阶级民族性和文化性的一段论述：“过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态，被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了。物质的生产如此，精神的生产也是如此。各民族的精神产品成了公共的财产。民族的片面性和局限性日益成为不可能，于是由许多种民族的和地方的文学形成了一种世界的文学。”^②如果马克思在这段内容中所指向的只是区域性生产的文化产品由于教育环境和通信条件的改善从而实

① 共产党宣言[M]. 北京：人民出版社，1997：46.

② 共产党宣言[M]. 北京：人民出版社，1997：31.

现在全球范围内享用的话，那么他显然是正确的。但是在柯亨看来，马克思这段论述的侧重点更在于一种信念和希望，不同区域、不同性别、不同种族的人将会在全世界范围内进行交往，这不是补充而是取代了在特定的文化中发现特殊的同伴关系。在这里面，“文学是民族的，或者以某种其他方式讲是地方范围的，因为它们的创造者是，而且他们必须是与特定的人群联系在一起。他们像其他每一个人一样，需要加入到，而且确实加入到具体的带有普遍性的生活方式中”，但马克思却认为“人们能够、应当并且将会只是作为人们来相互联系，这种想法忽略了人的形成和人的关系所需的特殊性”，而事实上“每当民族情绪像它通常那样将自身倾注于国家时，就会产生一些使操纵政治的统治者有机会加以利用的反常的错觉和幼稚的感情。但即使这种说法太激烈，那情况显然也是这样，即与文学不同，国家是自我表现的一个极度危险的载体，而且在我们自己的时代，人们正在发展出更具地方性的身份证明和也更具国际性的身份证明”^①。

整体而言，柯亨不但论述了马克思的哲学人类学忽视了人的自我认同的需要，而且还提及了历史唯物主义在一定程度上低估了满足自我认同的宗教和民族主义等现象的表现和影响。前面的分析主要是想在很大程度上对柯亨所说的第一个问题的回应，这一问题即是：“对那种附属于给生活以意义的生活方式的现象不能做唯物主义的解释这一事实，对历史唯物主义造成的损害有多大？这种附属的力量大到足以阻碍或引导生产力的发展，或左右

① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护[M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 397-398.

经济结构的特征,从而在方式和程度上使那种历史理论窘迫吗?”^①紧接着,他又提出了第二个问题:“马克思主义的片面的人类学是不是历史唯物主义缺少关注第一个问题中提到的那种现象的根源,不管那种缺少关注对历史唯物主义能造成损害还是不能造成损害。”^②多数人很可能自然而然的认为马克思的人类学和历史理论紧密相联,因为它们都把生产活动放到了非常重要的位置。他们甚至会进一步认为马克思主义把人的本性看作是进行生产的存在者,因为马克思主义在很大程度上把历史看作是人的生产能力不断提高的过程。柯亨非常肯定地认为上述主张是错误的。在他看来,只要我们用分析哲学的方法对马克思的相关论述进行分析就会发现上述两种理论中所提及的“生产”一词都是分别基于不同的理由,这就意味着这个词在两种理论中的性质不同。所以,如果马克思的哲学人类学和他的历史唯物主义都存在了这方面的失误,那么这两者的失误也是相互平行的,我们不能将之混淆。

我们先从马克思哲学人类学角度来考察生产一词在其中的真正含义。这里面所强调的生产是自由的,人们进行生产的同时也是对人的本质属性的彰显,而不是压抑和被动的。而历史唯物主义之中所提及的生产是一种不自由的、必须进行的生产,人们的生产劳动在很大程度上都是压抑和被动的,人的本质属性不但在其中没有得到彰显,反而在一定程度上受到了遏制。客观地进行分析,我们会发现人们在历史过程中所进行的生产劳动主要是以在资源

① [英]G.A.柯亨.卡尔·马克思的历史理论——一种辩护[M].段忠桥译.北京:高等教育出版社,2008:398.

② [英]G.A.柯亨.卡尔·马克思的历史理论——一种辩护[M].段忠桥译.北京:高等教育出版社,2008:399.

和环境有限的条件下实现谋生和改善生活质量的为目的，而不是以从属于人的本质为目的。这样我们就会发现马克思关于人的本质的理论不适合作为历史唯物主义的前提条件。与其相反，“赞成历史唯物主义的适宜的前提特征是，创造历史的人们被置身其中的匮乏的处境，加之能使人们改善那种处境，并最终使他们自己从那种处境中解脱出来的智力和理性”^①。柯亨进而分析到可能会有这样一种反对意见，对他的上述分析提出质疑，即马克思的哲学人类学在一定程度上已经提供了对历史上进行改造世界的生产活动的部分解释，即便是人类本性上具有创造力这一前提与人改造世界的利益无关，那也需要说清楚人们为什么要追求这种利益和如何追求这种利益。人类在本质上是生产的，这种本质使人能够在严重匮乏的情况下去使用智力和理性去发挥人的主观能动作用，是不是这就意味着人们能够改变客观世界是历史唯物主义的一个内在前提？柯亨的回答是，这种反对意见是无法成立的，因为历史唯物主义的内在前提是人们能够生产，而不是人在本质上使生产的，这两种不同意义的生产必须区分清楚。他最后得出的结论就是：“历史唯物主义实际上不是根据马克思的哲学人类学。对于把历史看作人的生产能力的增长来讲，人们本性上是生产的这一想法是一个不恰当的根据。马克思的历史理论对马克思的人的本质的理论的表面上的依赖是一种错觉。”^②

第二，对“涵盖一切的”和“受到限制的”历史唯物主义进

① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护[M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 401.

② [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护[M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 410.

行必要区分。

这一问题是在解决上一问题的基础之上延伸出来的。通过对上一问题的论述，我们不禁要问，历史唯物主义是不是在真正意义上贬低了像宗教和民族主义这样的意识形态？对这个问题的回答显然取决于我们对历史唯物主义本身的理解方式。柯亨的解决方案是用“涵盖一切的”和“受到限制的”两种方式去分别去解读历史唯物主义，而且在他看来，第二种理解方式更能有效缓解宗教和民族主义给历史唯物主义带来的冲突。

柯亨强调历史唯物主义所要阐述的基本内容是：“整个历史过程中存在人的生产力增长的趋势，社会形式的兴起和衰落是当且因为它们能够实现和促进，或妨碍和阻止这种增长。^①”根据这一基本内容，他采用了两种不同方式进行分析和论述：①历史主要是人的生产能力系统的增长，社会形式的兴起和衰落是当且因为它们能够实现和促进，或妨碍和阻止这种增长；②历史特别是人的生产能力系统的增长，社会形式的兴起和衰落是当且因为它们能够实现和促进，或妨碍和阻止这种增长。其中①是对涵盖一切的历史唯物主义的简要陈述，②是对受到限制的历史唯物主义的简要陈述。这两种表述之中都有“系统”一词，柯亨通过这个词是想表示：“生产力增长的过程具有一种自主的势头：历史唯物主义的总的主张，这也是它的两种说明都具有的，讲的不是人的生产能力是由于无论什么样的理由，以及多半是因为混杂起来的理由而增长的，而是由于人的处境的性质（考虑到它的最一般的方面），将存在生产力增

① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京：高等教育出版社，2008：411.

长的趋势”。^①

受限制的历史唯物主义显而易见是在能及的范围之内进行了限定，它所指向的仅仅是物质发展过程本身所形成的理论，并不涉及与其他发展之间的关联。尽管它涵盖经济之外的发展过程的内容，但是它并没有提及精神存在的主要特征是由物质或社会方面进行解释的，它对精神现象的要求只是强调后者不破坏独立确定的物质和经济秩序，并要求后者既不深入妨碍物质进程，也不对物质进程负有最终的责任。这就意味着，受限制的历史唯物主义在精神生活没有妨碍物质进程的前提下，是不限制精神生活摆脱物质生活而发展的。前者所要坚持的立场可以概括为“物质的东西决定精神的东西的必要限度是阻止精神的东西决定物质的东西。它不否认更多的影响，但它不许诺这一点。它不试图解释精神发展的主要轮廓：对精神现象的解释只是在它们以威胁的方式冲击物质力量方面的时候才有可能”^②。需要补充的是，受到限制的历史唯物主义应该对那些具有重要经济影响的精神现象进行必要的唯物主义解释。

涵盖一切的历史唯物主义是在肯定受到限制的历史唯物主义的基础上增加了更多的观点。它一方面对后者的主张给予必要的证实，另一方面还在后者的基础之上继续对精神现象的主要特征进行解释。它的核心观点可以概括为“那些展现于生产和经济之外的活动其主要方面的发展，就它们的大轮廓而言，是由物质和 /

① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 412.

② [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 413.

或经济的变化来解释的”，就像“重要的宗教的变化是边缘的，这不是从那种愚昧的因为尚待探究的意义上讲的，即它们不是经济上的变化，而是从这样一种更为恰当的意义上来讲的，即它们的主要特征，或大部分特征是由因其特有的解释地位而在这里被称为核心的过程来解释”^①一样，我们需要按照这样的例证方式来进行理解。

为了进一步说清楚上述两种历史唯物主义的区分与关联，柯亨考察了一个非常具有代表性的案例——马克斯·韦伯对新教运动与资本主义在欧洲出现的关系的论证。韦伯在其代表作《新教伦理与资本主义精神》一书中回答了为什么资本主义在欧洲而不是在其他地方兴起这一重要问题。简而言之，正是由于罗马天主教在具体实践中的腐败与相关残暴的行径激发了新教改革运动。针对罗马天主教明显暴露出来的弊端，新教的教义倡导禁欲主义；同时为了反对罗马天主教滥用教士、主教乃至教皇的权力，新教的教义支持教徒个人直接面对上帝进行信仰，而不用以权威的第三方为媒介作为必要的依托。这种新教改革运动所倡导的个人主义和禁欲主义对资本主义整体的发展起到了至关重要的作用。因为个人主义的倡导明显符合于资本主义所倡导的核心价值观，禁欲主义的提倡一方面会禁止过度的消费，另一反面它的世俗成分会劝告人们投身于生产实践，并且积极地面对市场经济，安心从事工作。最终那些热心生产并且生活节俭的人就会大量地出现，资本家也会在其中不断地产生。

① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 412-413.

在柯亨看来, 马克斯·韦伯所论述的新教产生的原因及其后果, 可以用以下三个论断进行进一步的分析。

- ①新教的出现和持续是因为非经济的原因。
- ②新教对欧洲的宗教生活有重要的影响。
- ③新教对欧洲的经济生活有重要的影响。^①

这三个论断显然对历史唯物主义构成了一种质疑, 我们需要结合历史唯物主义的构成, 对这种质疑进行必要的回应。其中①和②的结合直接针对涵盖一切的历史唯物主义, ①阐述的新教的产生和变化, ②强调的是新教的重要影响, 这里面显然没有相关的经济方面的解释, 而涵盖一切的唯物主义允诺一种对宗教变化的经济解释。受到限制的历史唯物主义显然不对这样阐述的宗教生活过程进行评判, 因为它不会因为①和②的结合而感受到压力。但是在自从添加了③以后, 受到限制的历史唯物主义和涵盖一切的历史唯物主义都要受到质疑, 因为③的提出意味着新教在实质上改变了原有经济运行的轨迹, 而受到限制的历史唯物主义明确否认宗教可以这样做。

为了解决这一难题, 柯亨对 H.M. 罗伯逊的专著——《经济个人主义兴起的方面》进行了较为充分的研究, 并认为这一著作是对马克斯·韦伯的《新教伦理》的主张及其扩展的有效驳斥。在这本著作中, 罗伯逊对韦伯所说的新教对经济生活有重要的影响这一命题提出了怀疑和批判。他成功地论证了韦伯在为他的新教改革运动导致了资本主义精神的主张进行深入论证时, 出现了一

① [英] G.A. 柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 415.

个重大的程序性错误。“在罗伯逊看来，韦伯给人更深印象的文本引证不是来自早期的新教学说，而是来自于与早期的著作有重大不同的晚期著作，因为赞同商业的训诫的数量在晚期的文本中趋向更多，韦伯本人却往往注意不到。在一个具有启发性的例证中，最初的文本几乎不包含资本主义精神，晚些时候的文本则包含很多，韦伯只用后来的版本，而没注意到它与较早版本的不同。”^①不言而喻，随着时间的推移，经济发展会体现出更多的资本主义特征，如果假定这种结果的产生完全是由于宗教更赞同资本主义这个原因的话，这显然是说不通的。罗伯逊得出这样结论的原因只是因为宗教使自己适合资本主义经济发展的一般趋势，它能够发过来激励这样的经济。在某种意义上而言，罗伯逊的相关论证，使得命题③成无效的主张，因为并不是所有的新教都赞同资本主义，也不是所有的非新教都反对资本主义，基督教所延伸出来的每一个教派对资本主义的赞同都是由于其他原因。在柯亨看来，罗伯逊的上述反驳并没有涉及命题①和命题②，这就意味着这种反驳并没有有效回应韦伯对涵盖一切的历史唯物主义的质疑，但是它对命题③的批判效果是显而易见的，自此以后，命题③对两种历史唯物主义的挑战已经被明显削弱了。即使我们继续承认命题③，根据罗伯逊的论证，如果这种新教学说确实对资本主义的经济生活具有重要的影响，那么它所依赖的具有这些影响力的特征的出现就应当是因为这种宗教自身使自己适合资本主义经济发展的一般趋势。基于此，柯亨最后做出这样的辩护：“即使赞

① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 416.

同商业的宗教的变化对于继续的资本主义的发展是必须的，受到限制的历史唯物主义到目前为止仍没有被驳倒，因为这些变化的发生是因为它们赞同商业的发展是一个可靠的假定”^①。

很有可能有一些学者会直观地认为，根本没有必要用上述的论证使命题③无效，因为在韦伯的相关论述中，精神现象并没有阻碍或转移，反而是鼓励历史唯物主义所设定的物质和经济的发展过程。柯亨对此提出批评，认为这种看法本身就是对历史唯物主义总的主张的一种误解。历史唯物主义强调生产力持续增长的趋势是人的处境的极为一般的物质特征的结果。如果，我们片面地把资本主义的发展及其对生产力增长的推动作用全部归结为新教的影响，那么历史唯物主义的主要观点就无法成立了。可见，命题③的确给历史唯物主义带来了挑战，面对这种挑战，我们决不能把作为经济结果的精神现象归结为任何经济方面的原因，与此相反，“有关的精神现象的出现必须被看作是因为它们的趋势具有它们具有的那些经济影响。那些缺少这种性质——既不是功能解释——对它们的经济的解释，仅与经济的和精神的的东西之间关系的相互作用论者的观点相一致，根据这种观点则没有理由假定所规定的物质的和经济的前进路线将得以维持：如果它得以维持那将会是一种偶然的事。而要维持那种路线，我们必须说，由于现存的经济处境，所要解释的宗教的变化会刺激经济进步，而那种变化的发生时因为它将会刺激那种进步”^②，只有这样理解才

① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护[M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 417.

② [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护[M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 418.

是合理的。

概言之，涵盖一切的历史唯物主义主要用物质和经济的发展来解释其他非经济的或精神的发展的主要特征；受限制的历史唯物主义则强调精神现象并不支配物质的发展，它只是在特殊情况下对精神现象进行唯物主义的解释，这种情况中，如果不对其进行必要的解释，这些特殊的精神现象很可能会被看作是控制物质的发展。涵盖一切的唯物主义既容易受到新教改革运动没有经济原因这种观点的质疑，又容易受到新教改革运动具有广泛的经济影响这种观点的质疑；受限制的历史唯物主义则只是受到第二种观点的质疑。如果新教特征的出现是受到经济原因影响而产生的，那么这种质疑显然是不成立的。

第三，考察马克思采用了哪一种历史唯物主义的构建方式。

在有效区分了涵盖一切的历史唯物主义和受到限制的历史唯物主义之后，柯亨设定了一个新的问题：卡尔·马克思采用了这两种历史唯物主义中的哪一种来构建他的学说体系？

实际上马克思本人从未考虑过这种区分，而且他也从未在这两种历史唯物主义之中进行过选择。但是根据马克思和恩格斯对历史唯物主义的论证方式来看，他们可以说是赞同涵盖一切的历史唯物主义的。最直观的证据就是在《德意志意识形态》中有很多关于涵盖一切历史唯物主义的论述，在马克思和恩格斯之后的其他著作之中也有很多这样的明示或暗示。尤其是恩格斯在这方面的表现更为明显，他在马克思墓前的讲话中已经清晰地展示出了其对涵盖一切的历史唯物主义的赞同。恩格斯还在《〈社会主义从空想到科学发展〉1892年英文版导言》中明确提出：“我在英语中如果也像在其他许多语言中那样用‘历史唯物主义’这个

名词来表达一种关于历史过程的观点，我希望英语的体面人物不至于过分感到吃惊。这种观点认为一切重要历史事件的终极原因和伟大的动力是社会的经济发展，是生产方式和交换方式的改变，是由此产生的社会之划分为不同的阶级，是这些阶级彼此之间的斗争。”^①由此可见，马克思和恩格斯是以涵盖一切的角度来考察历史唯物主义的。与马克思和恩格斯的论证相比较，柯亨本人的论述更倾向于受限制的历史唯物主义，因为他的论证只表明存在生产力增长和社会形式因而相应的调整其自身的趋势，这种关于非经济领域的论点与受限制的历史唯物主义是相符合的。

尽管马克思和恩格斯是以涵盖一切的角度来考察历史唯物主义的，但这并不表明历史唯物主义这一理论体系本身必须用涵盖一切的方式来进行解释的。在马克思和恩格斯《德意志意识形态》以后的文本中，尤其是在1859年《〈政治经济学批判〉序言》（以下简称《序言》）中，我们可以发现他们在很大程度上采用了受限制的方式来解释历史唯物主义。用受到限制的历史唯物主义的方式来解读《序言》遇到的明显障碍是其中关于意识形态和上层建筑那组论述，正是由于它们的存在，使我们最初分析《序言》时会感受到一种比受到限制的历史唯物主义要求更加广泛的经济现实对社会的控制。在《序言》中有关生产力和生产关系两者之间辩证关系的论述我们能发现受到限制的解释维度，但是我们进而把这种辩证关系与政治、法律、宗教、文化及一般的社会意识这些领域之间进行关联时，我们就会发现这种受限制的解释方式就难以进行了。

^① 马克思恩格斯选集（第3卷）[M]. 北京：人民出版社，1995：704-705.

柯亨的应对方案是在回答上述最后的关联时，他先对上层建筑和意识形态的界限进行考察。柯亨明确表示：“我认为意识形态由意识形态构成，而且我认为上层建筑是制度性的。因此，我认为它们双方都不包括对方，这是一种多少会引起争论的观点。因为我的确持有这种观点，所以我论述的问题是由意识形态和上层建筑分别提出的问题，但对我们的目的而言，没有什么实质性的东西是依赖这种论述方法的”，他进而提出“在《序言》中不存在拒绝受到限制的解釋的上层建筑的陈述，但我承认，这一文献中的确包含一段明确的对于意识形态的涵盖一切的解释，它讲的是，‘不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识’。如果这段话被去掉，那我会主张，剩下的内容是可做受到限制的解釋的。我把所引用的这段话看作是一种炫耀，即是马克思本人对他正在表明的学说所做的涵盖一切的评论，而不是这一学说在表明其他方面的内容时所需要的评论。我并不坚决认为，当他写这段话时他没有意指他所说所做的内容，而且我承认这段话的出现改变了《序言》其余部分的特征”^①。很明显，柯亨想表达的意图是，当把他上述所引用《序言》中那句话去掉以后，《序言》的其余部分的特征就发生了改变，从而整体上就可以用受限制的方式来解读历史唯物主义，而且他很有信心的认为，马克思本人，包括很多马克思主义者都会赞同他的这一主张。

我们进一步对马克思的相关文本进行深入考察，我们会发现

① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 421.

尽管他更倾向于用涵盖一切的方式来解读历史唯物主义，但是他从来没有认同一切精神现象都属于意识形态或者是上层建筑。需要补充的是，“他还把部分文化看作表达某种不是人的物质需要和特定阶级利益的东西。例如，在《剩余价值理论》中，他把这部分文化称为‘一定社会形态下自由的精神生产’，并将它与这种社会形态的‘意识形态的组成部分’做了对照。可以认为，马克思称它是自由的不仅是因为它不服务于直接的物质需要，而且还因为它的某些方面（它的内容的，或它的形式的，或它的主题及重点的）既不是基于任何东西的上层建筑，也不是对一个阶级的观点的反映。马克思说的自由的精神生产在一些地方是以民间传说、歌曲、舞蹈，及流行文化的手工艺品的形式出现的，但它的高级形式，在社会主义革命之前，主要是在统治阶级范围内进行的，因为‘人类的能力能……自由地发展’只是在统治阶级中，在这种发展中‘工人阶级只当作基础’。这样，在阶级的历史中，就存在一种关于人的基本创造力的普遍解放的有限的预兆，而这是共产主义未来的保证”^①。在这里面，文化显然不是完全受到物质条件和经济层面的制约，这就意味着马克思和恩格斯并没有完全用涵盖一切的方式来研究历史唯物主义，这里面同样也应该包括用受限制的方式来进行研究的事实。由此柯亨得出的结论是：“人们完全可以主张，由于在前共产主义的历史中大部分人被吞没在对物质担忧之中，创造性的文化领域必定不得不是少数人的领域，而且这一领域要大大小于物质生产领域。人们也许希望通过使用

① 段忠桥. 为社会主义平等主义辩护——G.A. 科恩的政治哲学追求 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2014：45

作为一种尺度的类似于人们时间和精力分配的东西，把意义放在对这两个领域的规模陈述上。但对物质的领域和创造性的领域相对规模的估计都不需要任何有关后者主要特征是否由物质和经济解释的内容，因此，创造性文化的薄弱规模并不支持涵盖一切的历史唯物主义的主张。”^①由此可以看出，马克思和恩格斯在严格意义上而言并不是涵盖一切的历史唯物主义者，他们也有用受限制的方式来分析和阐述历史唯物主义。

在解决上述问题之后，柯亨又提出了一个关键性问题：既然马克思和恩格斯都不是涵盖一切的历史唯物主义者，但他们为何倾向于用涵盖一切的方式来解释历史唯物主义呢？

从政治的角度进行分析，马克思和恩格斯并没有充足的理由来倾向于用涵盖一切的方式来解读历史唯物主义。马克思主义的剥削理论和反对剥削的革命主张并没有要求削减作为一个整体的文化和一般性的非经济制度，其想要削减的真正目标只是那些服务或掩盖剥削，阻碍其革命斗争的相关的意识形态和制度体系。并且无论这些反动的意识形态和制度体系在作为一个整体的非经济领域所起作用大小与否都必须给予根治。而受限制的历史唯物主义正是要对这些反动的意识形态和制度体系进行必要的解释，我们又有什么合理的政治理由去扩大其解释范围呢？“为什么一种由对使人摆脱经济压迫的解放的实际兴趣激励的理论本身，应被对于经济压迫没有任何关系的事物的非常冒失的假设所拖累呢？”在柯亨看来“马克思和恩格斯是涵盖一切的历史唯物主义者，

① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 424.

既不是因为充分的理论上的理由，也不是因为充分的或不充分的政治上的理由，而是因为不充分理论上的理由”^①。为了清楚地理解柯亨的上述分析，我们需要对历史唯物主义产生的理论背景进行必要的考察。

就某种意义而言，历史唯物主义是在马克思对黑格尔历史哲学批判之中不断走向深入的。黑格尔唯心主义历史观割裂了历史与自然的关联，并试图通过精神运动来说明人类历史。在黑格尔看来，人类想要理解物质和经济生活的本质特征是需要有必要前提的，这个前提就是它们作为人的自我意识在其逐渐发展的某个特定阶段的表现被掌握时，才能够被理解。马克思和恩格斯在《德意志意识形态》之中对黑格尔这种错误的主张给予了深刻的批判。柯亨对这种批判持肯定的态度，但是他认为马克思和恩格斯在用历史唯物主义取代黑格尔历史唯心主义之时，居然保留了后者的“涵盖一切”的理解方式，这是非常令人叹息的。如果马克思和恩格斯在成功批判了黑格尔的历史哲学之后，不进一步去把黑格尔“颠倒”过来，而只是让他躺在那里，这样的效果在柯亨看来会更好些。尽管黑格尔用涵盖一切的方式去构建了历史唯心主义，但是马克思和恩格斯并没有必要也采用涵盖一切的方式来回应黑格尔。他们之所以倾向于涵盖一切的历史唯物主义，很可能也是出于上述原因的考虑。

柯亨对受到限制的历史唯物主义和包括一切的历史唯物主义进行深入的区分，主要为了澄清应该如何阐述历史唯物主义的问题

① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 425.

题。这里面受到限制的历史唯物主义很容易被误解和忽视。这是因为，“涵盖一切的历史唯物主义中存在相当大的不对称，即精神生活主要由物质生活解释，虽然其反题遭到拒绝。受到限制的历史唯物主义之中有的是小得多的不对称，即它禁止精神现象以某些决定性的方式影响物质现象，但没有禁止物质现象影响精神现象。也许可以认为，更小的不对称是不足以把受到限制的历史唯物主义成为相对物质生活历史的理论而言的唯物主义的“历史理论”^①。这种观点显然是不合理的。受到限制的历史唯物主义已经给予物质发展以方向性的引导，它有效禁止精神现象对这种方向性的干扰。当我们判定受限制的历史唯物主义是否可以称之为真正意义上的唯物主义之时，我们就要考察它是否与精神现象也有一种物质现象所不能干扰的内在发展方向这一主张的吻合程度。如果两者相容，那么它的确没有理由称之为真正意义上的唯物主义。然而，精神现象与物质现象之间的相互作用很可能导致这样的结果：“限制精神生活改变物质生活的方向，与限制物质生活改变精神生活的方向的相反的限制是最终不一致的。这两者之间的相互作用保证了物质生活将必须以决定性的方式限制精神生活以不被它改变方向。这样，受到限制的历史唯物主义就赋予物质生活一种优先性，而这种优先性证明它被称为唯物主义是正当的”^②。这才是柯亨在这一问题上，通过分析哲学的方法进行论证最终得到的结果。

① [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 428.

② [英]G.A.柯亨. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 429.

2.3.5 把研究方向转换为政治哲学

通过前面的论述，我们都知道柯亨于 1978 年出版了他的第一本专著——《卡尔·马克思的历史理论——一种辩护》，西方学术界对柯亨这本著作的评价很高，很多学者把它看作是 20 世纪关于马克思理论的最佳专著之一，他也正是因为这本书的出版所带来的广泛影响，被称为分析学派的马克思主义的创始人。可是，就在这本专著出版不久，柯亨居然放弃了对马克思历史理论的进一步研究，他把自己关注的重点放在了现代的政治哲学。柯亨的政治哲学转向一开始让很多学者都感到非常困惑。直到 1995 年，转向后的柯亨在其所出版的《自我所有、自由和平等》这本著作中，他对其政治哲学转向的原因做出了较为清晰的说明。这本著作的出版可以看作是柯亨对诺齐克“自由至上”主义的全面批判，是对诺齐克《无政府、国家和乌托邦》一书的有力回应。到了 2000 年，柯亨在其专著《如果你是平等主义者，为何如此富有？》之中进一步谈及了这一原因：“无产阶级的解体导致马克思主义者开始关注规范性政治哲学，而对未来物质实现极大丰富丧失信心进一步加强了他们关注点的这一转变。就我个人而言，这一转变促使我对罗伯特·诺齐克（Robert Nozick）、罗纳德·德沃金（Ronald Dworkin）与约翰·罗尔斯（John Rawls）这三名美国政治哲学大师的著作产生了持久的兴趣。我在此提到他们的名字，是以他们引起我关注的时间先后为顺序。”^①客观地说，如果按照上述三者对柯亨的影响力排名，毫无疑问应该是罗伯特·诺齐克、约翰·罗

① [英]G.A.柯亨. 如果你是平等主义者, 为何如此富有? [M]. 霍政欣译. 北京: 北京大学出版社, 2009: 150-151.

尔斯和罗纳德·德沃金。

柯亨一直以来的立场就是“我坚信公正，认为不平等和资本主义剥削是不公正的”，但是早期的柯亨专注于马克思的历史理论，他对这个理论的合理性是坚信不疑的，正如他所说的：“我想捍卫它，驳斥那些已经普遍被人接受的批判，我当时（现在也一样）认为这些批判都是不公正的”，那个时候他对社会主义的平等及资本主义的不平等还没有形成系统的观点和看法。^①那么政治哲学和马克思的历史理论有着什么样的关系呢？在柯亨看来政治哲学“是用抽象的哲学反思研究规范性判断的本质和真理性的非历史学科”，属于标准学院派的范畴；而马克思的历史理论“则是有关社会结构和历史发展动力的实证理论”，它“从实质上来说是没有价值取向的”，两者之间存在着本质意义上的区别。^②那时的柯亨，不再信奉辩证唯物主义，他只相信历史唯物主义。而且他把马克思主义者同哲学家加以区分，从他自身的角度，分析两者不兼容，他所从事的哲学领域的活动与他作为马克思主义者所参与的活动是分离的，他在教授政治哲学的阶段中也开始逐渐地体会到马克思主义，乃至社会主义都不会发挥政治哲学的作用。

他为什么会做出这样的结论呢？因为在他看来，对于哲学而言，规范性的命题是否正确与时间方面的因素是没有关联的，而在马克思主义视域中，规范性的真理或者不存在，或者随着经济基础的历史发展而变化着。柯亨从始至终都认为规范性哲学中严

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:1.

② [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:1-2.

格的非历史性观点是正确的，而且他有能力把它同马克思主义相调和，我们可以从两个方面进行把握。一方面，柯亨从在大学教授课程的时候，就不再信仰辩证唯物主义，因为一般情况下，辩证唯物主义在价值观方面是怀疑主义和相对主义；另一方面，他所理解的历史唯物主义并没有将所有的价值和原则都划分为阶级利益的合理化，反而是把阶级统治的终结看作是超越阶级对立的那种真正符合人的道德所统治的社会的开始，这种道德也能在阶级局限性中得到一定程度的历史显现。这就意味着柯亨的马克思主义信仰，并不会影响到他的下述主张：“规范性终极真理是历史中的不变量，虽然历史环境无疑会影响（例如）公正的具体要求，但它们之所以能施加这种影响，就是因为永远有效的公正原则在不同的时间有不同的内容。”^①

在柯亨看来，马克思主义很少用哲学术语来探讨平等问题，但是马克思主义者绝对不会对平等问题漠不关心，他坚定地指出，作为有责任感和使命感的真正的马克思主义者都会对资本主义社会中普遍存在的剥削及其导致的不平等感到深切的忧虑。忽视这个问题的马克思主义者都不是以卡尔·马克思为代表的真正的马克思主义者！值得注意的是，直到现在仍然有很多的马克思主义者都认为规范性的原则与社会主义的运动是毫无关系的，他们把社会主义运动仅仅看作是被压迫的无产阶级争取全面自由和解放的运动，这就没有必要再引入特殊的道德规范性的思想。柯亨非常反对这种看法，并给出了两点理由。第一个理由就是在他童年

① [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 3.

时代，亲眼看到许多的共产主义者无私地、积极地奉献着自己；第二个理由相对复杂一些，就是往往一般受到压迫的无产者为了自身的利益，为了保住自身性命，不会冒着很大的风险去参加无产阶级革命运动，因为他们把革命运动看作是与自身利益毫不相关的运动。可见，工人阶级的运动需要道德力量的激发，许多资本主义社会中的知识分子和进步人士更是需要这种精神力量的感召，社会主义运动的开展需要规范性原则的参与。

正如柯亨所说的那样，尽管历史唯物主义已经阐明了不平等的种种历史形式（诸如奴隶制、封建制、资本主义的剥削制度等），也提供了消灭不平等的方法，但是它却对平等是什么，没有给予足够的关注和论证，所以柯亨所信奉的历史唯物主义并不能从根本上影响他的政治哲学研究。他同样没有把他的政治哲学研究运用到社会主义方面上来，他采取了一种与上述方法相反的做法，把马克思主义与他的哲学研究结合在一起。他提倡从规范性的原则出发，而不是直接的接受历史唯物主义所揭示的社会主义必将到来，资本主义必将灭亡的历史命运。柯亨提出，我们从道德的规范性原则出发，无论是对平等、自由、民主还是自我实现等方面进行考察，我们都会发现社会主义都要远远地优越于资本主义。在他看来，“社会主义是势不可挡的，人们只是因为受阶级和其他偏见的非理性因素的影响才反对它。社会主义运动当然需要鼓动原则，这些原则在社会主义运动中也大量存在。但是，政治哲学是对正确原则以及实现这些原则的结构（非常笼统地说）的系统探索，没有必要建立同盟，也不可能把敌人拉上社会主义道路，

因为他们对社会主义的抵触不是原则上的。”^①在这个意义上，柯亨承认他本人并没有创造性地从事道德哲学和政治哲学的研究，他当时虽然教授这门学科，但是这并不是他学术研究的方向，他当时所要做的就是论证和捍卫历史唯物主义，因为“马克思主义的基础是唯物史观，其动机是解放和革命”^②。

那么在此之后，柯亨为什么放弃了原来的历史唯物主义研究，反而把研究的方向转换为政治哲学了呢？主要有两方面的原因：一是他对诺齐克在《无政府、国家、乌托邦》中对社会主义带来的挑战进行回应，为社会主义的平等主义进行积极的辩护；二是他对“马克思主义有关未来平等的两大实证性论断”^③失去了信心。

2.3.6 初步对话诺齐克

在1972年之前，可以说柯亨自信能够驳倒任何现存的反社会主义的观点，直到他的朋友德沃金一次偶然的及时提醒，使柯亨从相对的麻木状态和经验教条中苏醒过来。德沃金谈到了一个反社会主义的张伯伦论证，这对当时的柯亨来说，如同当头一击。柯亨从此开始关注诺齐克即将出版的《无政府、国家和乌托邦》，他一方面希望自己的信仰能够稳定维系，另一方面他不再像从前那样信心十足地应对这种挑战，他感到了愤怒和忧虑。1973年，在《哲学与公共事务》的秋季刊上，诺齐克的全部观点刊发了，

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:4.

② 张盾.马克思的六个经典问题[M].北京:中国社会科学出版社,2009:352.

③ [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:8.

1974年诺齐克的代表作《无政府、国家和乌托邦》正式出版了，柯亨开始认真地分析这本书。1975年柯亨在普林斯顿大学期间，遇到了两位同样住在附近的才华横溢的哲学家——内格尔和斯坎伦，这次经历既让柯亨兴奋又让他感到迷惑。他们居然能够从容地面对诺齐克的观点，尽管他们之前就是诺齐克的好友，而且比较了解诺齐克成书的细节，但是这里面一定有着深层次的原因。

柯亨想要对这个现象做出本质意义的分析和解读，即“为什么像我一样的马克思主义者经受不住诺齐克的自由意志主义（libertarianism）的攻击，而像内格尔和斯坎伦一样的自由主义者却能为所动。许多朋友和同事对我以及其他马克思主义者那么严肃地对待自由意志主义感到惊奇。他们认为，既然像斯坎伦和内格尔一样的左翼自由主义者都能轻易地驳倒诺齐克的观点，那么，这种观点就更难不倒像我这样的人了”^①，柯亨决心对这种鲜明的反差做出合理的解释。他已经初步发现诺齐克为资本主义做出的辩护及马克思对资本主义社会中剥削的批判这两者之间都存在着一个共同的前提条件，即“自我所有”。于是他决定于1975年完成他的第一本专著——《卡尔·马克思的历史理论——一种辩护》后，马上集中精力从事政治哲学方面的研究，从而对诺齐克挑战做出有效的回应。《自我所有、自由和平等》这本书即是柯亨政治哲学转向后的重要著作。

柯亨最终发现了诺齐克的理论核心，即“他的真正观点是，我们应该享有的自由的范围和性质是我们的自我所有的一种功能：

^① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 5.

产生对我们的身体和能力的权利——这种权利是他所坚持——的出发点并不是自由，而是自我所有”，对诺齐克而言，“基础是自我所有而不是（不依赖别的任何东西的）自由，所以他并没有把没有财产的无产阶级显而易见的不自由当成一个他自己的观点——自由在资本主义社会里普遍存在——的反例”，根据自我所有原则，“每一个人都拥有他自身，这是他的道德权利，就像一位奴隶主对于奴隶所拥有的全部权利是他的合法权利，他的权利与此完全一样”^①。自我所有原则使得像柯亨这样的马克思主义者不安和焦虑的原因就在于马克思主义的“经典剥削理论”对资本主义剥削的谴责中潜在着需要对自我所有原则的依靠。柯亨明确地提出“分析马克思主义者所关心的是平等的必要条件到底是什么，有生产能力和有才能的人到底对相对来说没有生产能力的人、残疾人或有特殊需要的人负有什么样的义务。我们试图对剥削加以明确地界定，我们想知道剥削为什么是错误的。”^②在资本主义社会中，资本所有者凭借着自身对资本的所有权，对工人通过劳动生产出来的产品进行剥夺，这些工人都没有属于自身的资本，他们不得不把自身生产出的绝大部分劳动产品转让给资本家，从而来换取自身生存的必需品，获得相应生产资料的使用权，显而易见，这是不公平的。

具有责任感和使命感的马克思主义者普遍会认为上述的剥夺现象是不平等的。在资本主义社会中，我们会发现“工人生产的

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:82.

② [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:145.

财富越多，他的产品的力量和数量越大，他就越贫穷。工人创造的商品越多，他就越变成廉价的商品。物的世界的增值同人的世界的贬值成正比。劳动生产的不仅是商品，它生产作为商品的劳动自身和工人，而且是按它一般生产商品的比例生产的”^①，这种资本家对工人的剥夺就造成了工人劳动的异化及资本家私有财产的增长。马克思明确地提出资本主义“现今财富的基础是盗窃他人的劳动时间”^②，工人们拿到手中的工资仅仅是他们整个工作中部分时间的酬劳，资本家窃取了工人的劳动时间。柯亨在这个方面对我们有一个重要的提示：“对马克思主义来说，盗窃说在他们对资本主义不公正的批判中处于核心地位，虽然从一定的意义上来说，他们还从正义的角度对资本主义进行过其他批判，但他们没有把这些批判与上述批判明确地区分开来。（例如，生产资料的不平等分配就可以单独视为一种不公正，但马克思主义者认为这种情况是不公正的，主要是因为它迫使有些人无偿地为他人劳动。）”^③ 马克思指出这种劳动的买卖关系，在很大程度上相似于封建主和农奴的关系。

马克思主义发现资本家盗窃了工人的劳动时间，但是资本家只能盗窃本来应该属于工人的那部分劳动时间，从这个意义上来分析，工人是自己劳动时间的合法拥有者，除了工人自己，其他人没有权利决定如何使用其劳动时间。在此基础上，柯亨指出“在他（工人）没有权利决定如何使用自己的工作能力，即劳动力的

① 马克思. 1844年经济学哲学手稿[M]. 北京：人民出版社，2000：51-52.

② 马克思恩格斯全集（第31卷）[M]. 北京：人民出版社，1998：101.

③ [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京：东方出版社，2008：166.

情况下，他是不大可能具有上述权利的”，工人是自身劳动力的合法拥有者成立的前提就是“人都是他们自己能力的合法所有者”，马克思的“经典剥削理论”成立的前提条件亦是如此。这一命题即是“自我所有原则”，柯亨认为它（以及与它相似的命题）是“马克思关于资本主义关系本质上是剥削关系的论证基础”，这一原则的基本观点是：“人们在使用自己的能力方面应该自主。他不应该像奴隶一样在别人的指挥下使用自己的能力并让自己的部分产品或全部产品被别人无偿拿走”^①。在此基础上，柯亨得出了结论，即马克思“经典剥削理论”成立的前提条件——“自我所有原则”，同样与诺齐克所提出的“持有正义理论”中所提出的自我所有权基本是一致的，两者没有本质上的区别。

诺齐克所提出的持有正义理论的纲领就是：“如果一个人根据获取和转让的正义原则或者根据不正义的矫正原则（由头两个原则所规定的）对持有是有资格的，那么他的持有就是正义的；如果每一个的持有都是正义的，那么持有的总体（分配）就是正义的。”^②这就使得马克思主义者的处境显得非常尴尬，而且更容易受到自由主义者乃至自由至上主义者的猛烈攻击。在自我所有原则的基础上，诺齐克指出在资本主义的福利国家，政府通过任何手段强迫生产者纳税的做法都是不合理的，不符合正义的规范原则，这种做法就等同于资本家对工人进行剥削，如果马克思主义者继续保持从自我所有原则的前提来对资本主义的剥削制度进

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:167.

② [美]罗伯特·诺齐克.无政府、国家和乌托邦[M].姚大志译.北京:中国社会科学出版社,2008:183-184.

行批判，就意味着马克思主义者也认同福利国家的这些做法是非正义的。如果放弃这种原则的话，我们就必须论证资本主义社会剥削制度不合理的根据是什么，这就对马克思主义者带来了严峻的考验。柯亨所要做的工作就是要提出平等的分配正义原则，反击诺齐克的“不平等的合理性”根据——持有正义理论，应对自主至上主义者对社会主义平等主义进行辩护，于是社会主义的平等主义与资本主义的自由至上主义之争在柯亨与诺齐克之间展开。

2.3.7 探析马克思主义平等理论的“两大实证性论断”

柯亨改变了原来的历史唯物主义的研究方向，选择了政治哲学，不仅是为了回应诺齐克的挑战，还有一个重要因素，就是他对马克思主义关于未来平等的“两大实证性论断”的反思。他用了自身学术生涯最初的三分之一时间来探析这两个论断的本质和特征，可以说他已经集中精力投入到了有关平等的哲学研究，他所要做的就是对过去看上去是不证自明的倡导着“人人平等”的社会主义社会的平等主义做出令人信服的辩护。

正如柯亨所说的那样：“平等、结社和人的自我实现这些价值无疑是马克思主义信仰结构中不可分割的一部分。尽管很多经典马克思主义者都是赞同某种平等观，也许任何人都不能明确地说出自己所赞同的平等原则是什么，但是所有经典马克思主义者都是赞同某种平等观的。”^①但是，以往的马克思主义者几乎没有对社会主义的平等原则及其他价值原则进行充分、系统的研究。

^① [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 6.

他们主要把关注的重点放在“僵硬的事实外壳”上，对历史发展规律的论证及对资本主义全面的批判（主要是历史及其经济理论问题）使得马克思主义成为社会主义理论中的绝对权威。可以说，“经典马克思主义者认为，经济平等既是历史发展所不可避免的，也是道德上正确的。对于前者，他们是完全自觉地认识到的，而对于后者，他们则多少有些自觉认识，但一旦追问起来，他们又多少有点遮遮掩掩”^①，很重要的一个原因就是经典马克思主义者把实现经济上的平等看作是历史发展的必然趋势，从而忽视了一个重要问题——“为什么平等在道德上是正确的”，如何使平等在道德领域有合法的约束力。

传统马克思主义对实现经济平等的推论有两个重要的根据，这两个根据将作为两种不可阻挡的历史趋势共同发生作用。第一个根据就是由于工人阶级处于资本主义世界中不平等地位的最底层，他们会组织起来，团结一致，不断地推动和扩大工人运动的开展，他们对实现经济上的平等有着强烈的诉求，最终会不断地壮大，消灭不平等的资本主义社会，从而实现最后的平等；第二个根据就是随着社会生产力水平的不断进步，人们认识世界和改造自然的能力也会逐渐提高，社会化大生产的不断增强将会带来大量的物质财富，这样就可以保证每一个人都能过上富足、美好的生活，社会可以根据每一个人的需求，进行资源的供应，正如马克思在《哥达纲领批判》中所描述的那样：随着生产力的高度发展，“集体财富的一切源泉都充分涌流之后，——只有在那个

^① [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 7.

时候，才能完全超出资产阶级权利的狭隘眼界，社会才能在自己的旗帜上写上：各尽所能，按需分配”^①，社会上的不平等将会最终消逝，因为每一个人都可以得到他所需要的一切。可是现在的历史发展现状基本上已经把上述的两个根据消解了。无产阶级的队伍在一定的历史时期内确实在不断地壮大，社会主义的国家人口曾占世界人口的 1/3，领土面积达到世界陆地面积的 1/4，但始终都没有占据绝对的优势，正如柯亨所看到的，“随着资本主义生产过程在技术上日益高精尖化，无产阶级发生分化，队伍减少，而资本主义生产却有望继续扩大规模，扩张势力，生产力的发展也遇到资源不足的障碍”，与此同时，“科技知识的增长从来没有停止步伐，将来也不会停止步伐，但是，把自然转化为使用价值的生产力却不可以与科技知识同步增长，因为地球这颗行星造反了：现在探明，地球的资源是有限的，由科技知识的不断发展所推动的使用价值的扩张，不可能无限进行下去”^②，在柯亨看来，这就在一定程度上意味着历史的现状已经把上述实现经济平等的两个重要根据摧毁了。

柯亨进一步对这“两大实证性论断”进行了分析。在他看来，第一个实证性论断不能实现，历史的现状表明，无产阶级正处在解体的过程中，“争取平等不再是主体策略性地在资本主义过程本身所进行的反射活动，社会主义价值观在资本主义社会结构中再也找不到停泊处，‘工人阶级’这一广受非议的标签已无用武之地”。柯亨指出工人阶级作为一个群体的四个特征：“①是社

① 马克思恩格斯选集（第3卷）[M]. 北京：人民出版社，1995：305-306.

② [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京：东方出版社，2008：8.

会赖以存在的生产者；②受剥削；③组成社会的多数（包括其家属在内）；④极为贫穷。”^①在现代的发达工业化社会中，我们再也无法找到这样一个群体，“工人阶级”这个概念在某种意义上已经名存实亡。这一点值得我们现在每一个真正的马克思主义者进行反思和分析。诚然，工人、受剥削者以及穷人在现代社会中依然存在，但他们存在的状况已经远远区别于马克思的那个时代，我们虽然不能说他们的存在是一种偶然的现象，更不能说他们的状况占据着人口比例的绝大多数，我们不得不面对这样的现实：“一个由于受剥削和贫困而与社会主义革命有必然的利害关系、同时由于其本身的生产力和人数而有能力进行社会主义革命的群体已不复存在。”^②也许正如柯亨所分析的那样，经典马克思主义者并没有预见到资本主义应有的历史演进过程，所以才会坚信无产阶级可以成为符合上述四个特征的群体。柯亨召唤所有坚定的马克思主义者勇敢地面对现状，并积极开展对政治哲学的规范化研究，为了捍卫社会主义的合理性，我们就要从哲学的视域对价值观及规范化的原则进行探寻。

我们可以清晰地看到，无产阶级并没有获得马克思主义理论中所论证的权力和统一性，现代资本主义社会已经培育出了社会革命的主体，但这并不意味着资本主义在自掘坟墓。那么，我们以后的社会主义道路应该如何建构？柯亨的观点是我们必须降低格调，多从道德合理性的角度来维护社会主义。他紧接着对第二个论断进行

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 9.

② [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 9.

了分析，指出“集体财富的一切源泉都充分涌流”这一论断难以实现，它面临着一个无法克服的现实困境，这个困境对于马克思主义者和主流的自由主义者都是“全新的”，它的出现为平等的要求提供了一个基础，这个新基础和生态危机紧密相关。可以说，这个危机对全人类构成了严重的威胁，我们人类社会从现在开始必须采取补救的措施。我们要清醒地意识到：“我们的环境已经遭到了严重的破坏；如果想摆脱危机，必须把总物质消耗降低到远低于目前所通行的水平以下，结果是，亿万人必须艰难地改变自己的生活方式。”^①这就意味着人类社会物质财富总量的不断增长会受到生态危机的限制，我们现在乃至以后都不能让全人类都像以美国为首的西方发达国家那样享受到高标准的物质生活和服务，而且我们继续无节制地开采燃料和原料的话，连少数人所享受的高标准生活都不能维系。

随着社会财富的不断增长（尽管这种增长会受到生态危机的限制），社会最底层人们的生存状况往往会得到改善，甚至很多弱势群体的状况会得到根本性的转机。但是以后即使是社会上的富人也无法享受现代西方发达国家的舒适生活水平，平等的标准往往也会随之下降，这个时候“平等不再是一个选择项，而且意味着无限制的改革也不再是一个选择项。因此，巨大的贫富差距从道德的角度来说，变得更加不可容忍”^②，在这里，我们必须要对由于生态问题而引发的对不平等容忍度降低的情况和由于对马克思主义的信仰而降低容忍度的情况进行区分。马克思主义要实

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 10.

② [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 11.

现平等的必要条件是社会化大生产达到非常高的水平，社会物资能够满足“按需分配”的标准，这样社会的个体和群体之间，就没有了竞争社会资源的必要；生态危机所导致的社会物资的短缺，则是要求实现平等的另一种根据，这种根据更符合社会发展的现状。为了避免生态危机的产生，我们对如何发展社会主义的选择是受限制的，柯亨认为“我们再也不可能坚持马克思的唯物论乐观主义，这种乐观主义是在环保思想产生之前出现的，是一种过度的乐观。至少在可以预见的未来一段时间里，我们必须放弃这种富足论的图景。”^①如果柯亨的这种看法成立的话，我们很容易会陷入一种严重的悲观主义情绪之中，甚至对社会主义的发展问题产生很多疑虑。因为在马克思看来，物质生活的极大丰富是实现全人类平等的充要条件，马克思在物质可能性方面抱有明显的乐观主义态度。也正是由于这个原因，传统的马克思主义者们忽视了分配正义问题，而且认为在物质稀缺的条件下，阶级社会的产生是必然的，我们应该推翻阶级社会的统治；也正是由于这种忽视，他们未曾对不平等主义中的许多重要原则进行批判。

如果马克思主义有关未来平等的“两大实证性论断”在现实社会中失效了，我们应该怎么办，我们应该怎样维护我们的社会主义信仰，如何继续坚持社会主义的事业？柯亨为我们指出了一条出路：“我们不能像马克思一样在物质可能性上保持乐观主义，但是，如果我们还想维护社会主义事业，那么我们也不能赞同他在社会可能性上的悲观主义”，我们不能仅仅依靠技术手段来修

① [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 12.

补一切，我们要行动起来，“做艰苦的理论工作和政治工作”，而且“我们不得不在稀缺的条件下去寻求平等”，这就需要我们必须有一个明确的认识，即“我们所要寻求的是什么，为什么我们的寻求是合理的，如何才能以制度的形式对它加以实施”，这就是柯亨所要努力的方向，也是现在和未来的社会主义理论家们（以经济学家和哲学家为主体）需要认真对待和探寻的。

由此可见，柯亨的政治哲学转向就是在这两个重要因素的影响下发生的，无论我们对柯亨的上述观点认同与否，他所选择的努力方向都是值得我们尊重、借鉴和深思的。我们生活的这个时代与马克思所在的那个时代相比，发生了许许多多的变化，经典马克思主义对平等原则、正义原则等问题明显关注不够，作为坚定的马克思主义者，我们必须坚定自身的共产主义信念，因为“马克思的共产主义无论作为道德理想还是作为社会理想，都远远超出了旧的西方形式化伦理学所能接受的范式。它不是单纯的理论构造，而是关于行动的信念和筹划”^①，它表征着一种真正合乎人性的存在方式，我们必须积极应对资本主义社会和生态危机的限制所带来的全方位的挑战，尤其是在政治哲学领域，我们要像柯亨一样积极、认真、艰苦地面对困境，回应挑战，为社会主义的合理性做出有力的辩护，这是我们每一位马克思主义者必须担负起来的艰巨历史使命。

① 张盾. 马克思的六个经典问题 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2009: 354.

第3章 在平等主义与自由主义之间： 柯亨挑战诺齐克

3.1 从“张伯伦论证”开始

在《自我所有、自由和平等》一书中，我们可以清晰地把握到柯亨对诺齐克的反击有一个循序渐进的过程，这次反击的起点便是他对诺齐克“张伯伦论证”的回应。通过对《无政府、国家和乌托邦》一书的梳理，我们会直观地发现诺齐克以美国历史上一位篮球巨星——张伯伦为其理论设立的对象，为资本主义社会的“自由至上主义”进行辩护，并采用两种方式试图论证社会主义的非正义性。可以说诺齐克的“张伯伦论证”在其整个理论体系中都占据着重要的地位，每一名与诺齐克进行论争的学者都需要直面这个论证，根本没有回避的余地。正是在这个意义上，柯亨对社会主义平等主义进行辩护首先选择了诺齐克的“张伯伦论证”这个“靶子”。

普列汉诺夫在其代表作——《论一元论历史观的发展问题》中提出了一个重要假设：“我出卖了自己的劳动，得到了一笔钱，并用这笔钱雇了一个工人，也就是说，我购买了另一个人的劳动力。通过利用别人的劳动，我成为一个价值的主人，而这个价值要高于我购买它时所花费的价值。从某种意义上来说，这是非常公正的，因为我可以利用我所拥有的东西去交换我认为最好并对我最有利

的东西，这毕竟是得到公认的”^①。可以说，诺齐克就是从这个假设出发的，他的《无政府、国家和乌托邦》就是对普列汉诺夫所提出的这个假设进行的淋漓尽致的发挥。诺齐克认为理想中的资本主义社会应该是这个样子：“它没有社会福利税收，并且允许不平等，其程度远远超过了当代资产阶级社会的许多辩护者现在可以容忍的范围。”^②诺齐克所要做的努力就是要捍卫这样一种更加纯粹的资本主义社会。

3.1.1 诺齐克“张伯伦论证”的提出

诺齐克指责社会主义的非正义性主要采取两种方式。一种方式是他对正义的定义是从自由主义的角度进行的，他正是从这个定义的前提出发，试图论证社会主义者所极力倡导的平等的非合理性。值得我们注意的是，即便诺齐克提出的正义概念是不正确的，他论证的前提站不住脚，他依然还有一种反对社会主义的方法。在他看来，“无论社会主义多么正义（just），它与自由（liberty）都是不相容的”，而且“社会主义者视为正义的东西是以失去自由为代价的，而那种代价高得让人无法容忍”^③，他的这种说法有一定的合理性。柯亨清醒地认识到了这一点，他提出“在反对诺齐克，维护社会主义时，光证明他的社会主义是不公正的看法

① George Plekhanov, *The Development of the Monist View of History*, Moscow, 1956: 94-95.

② [英]G.A.柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A.柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 1.

③ [英]G.A.柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A.柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 2.

不能令人信服，是不够的，还必须要证明，他所说的社会主义妨碍了自由也是站不住脚的”，但是“我们不必为此目的而给出一个有关社会主义的完整定义。我们只需假设，社会主义社会在其成员所享有的利益和所负担的责任的分配上坚持的是某种平等原则”，^①因为柯亨意识到诺齐克实际上反对实行任何形式的平等原则，这样我们就没有必要定义这种完整的原则是什么。

我们假设有一种平等原则已经建立起来，根据这个原则对利益和负担进行分配，按照诺齐克提出的“张伯伦论证”，我们可以把这种分配形式成为 D_1 ，他提出的论证就是要说明， D_1 只有通过专制及不正义的代价才能维系下去。那么这个例子的论证是怎样展开的呢？

诺齐克假设张伯伦作为篮球界的巨星是球队极其需要的队员，拥有着非常可观的票房价值。他与一支球队签订了一份合同：在国内的每一场比赛之中，每一张售出的门票价格中要抽出 25 美分的奖励给他。一个赛季的篮球比赛正式开始了，大家兴致勃勃地去观看他的比赛。尽管在他们买票的时候，每次都要把门票价格中的 25 美分单独放在一个写有张伯伦名字的箱子里。他们都是执着的篮球迷，对于他们而言，把这 25 美分投给张伯伦，这是合理的、可以接受的。在这种前提下，如果在一个赛季里，一共有 100 万观众见证了他的主场比赛，张伯伦就会赚到 25 万美元，这是一个远远高于一个球员平均收入的数据。那么他的这些高额收入是否合理，他到底有没有资格获取这笔收入？如果我们把这种新的分

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 23.

配原则叫作 D_2 ，那么 D_2 的存在是否合理，如果不合理的话，为什么？至于每一个人是否有资格自由支配他在 D_1 中所获得的资金，这个是不需要解释的，因为为了论证的目的，已经假定我们普遍的接受了这种分配方式。这些球迷中的每一位都非常愿意拿出这 25 美分给张伯伦。他们本可以把这部分钱用来消费在其他方面，诸如去听音乐会、到影院看电影、购买美食、订阅期刊等等。但是这些球迷中至少有 100 万人都愿意把自己的 25 美分交给张伯伦，以获得现场观看他比赛的机会。如果 D_1 是一种符合正义的分配模式，而且人们自愿的从 D_1 过渡到 D_2 ，从而实现他们在 D_1 中所获得一部分利益转让了出去，那么难道 D_2 不是公正的吗？人们如果有权利把这部分利益转让给张伯伦，或者是从事其他方面的转让，我们可以指责他们的做法吗？在 D_1 中任何人的所得，都是属于他应得的那部分，我们无法以正义的角度上来进行干涉和反对。即便是一些人把属于自己的一部分利益转让给了张伯伦，第三方所应该得到的份额也没有丝毫的改变，在这种前提下，第三方有什么理由对这种做法从分配正义的角度进行指责呢？而且在发生转让之前，第三方也没有对其他人的任何持有提出任何建立在正义原则基础上的质疑。^①

诺齐克试图通过这个例证来说明：“如果一种分配通过合法的手段产生于另一种正义的分配，那么它就是正义的”^②。在他看来，如果分配中的每一个环节都没有涉及不公正的因素，那么这

① [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京：中国社会科学出版社，2008：192-193.

② [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京：中国社会科学出版社，2008：181.

种分配就是公正的；如果分配中的主体所采用的原则都是出于自愿的，并没有受到其他外在因素的干预，那么这种分配就是合理的。我们可以用一句话来概括诺齐克的论证前提：“无论什么，只要它是从一种正当的状态中通过所有合法相关者的完全自愿的交易产生的，它本身就是正当的。”^①诺齐克认为这个表述是正确的，即便是人们认同其他的不同于诺齐克本身的学说，人们也会接受这个表述的。在“张伯伦论证”中，他也是以这个表述为依据，他论证的前提是承认一种按照平等原则设计的原初状态是正当的。那么根据上面的论证，我们是不是可以认为 D_1 模式得以维持的前提是以不正义为代价的呢？答案是否定的，“因为人们也可能以一种破坏模式的方式而放弃使用自己的自由权”，甚至“人们故意破坏性地拒绝使用自己的自由权”^②。那么到底诺齐克的论证是不是正确的，自由总是会维持正义吗？

3.1.2 柯亨对“张伯伦论证”的检验

柯亨首先采用实证的方式来检验诺齐克的论点。他找出了一些事实，这些事实都是不正义的，但是它们可以从一种正当的状态中通过合法相关者完全自愿的交易产生，符合诺齐克的论证前提。柯亨把奴隶制看作是最有说服力的反证，简单地说，奴隶自愿的选择被奴役这种状况是存在的，但是奴隶制是不正义的，因此诺齐克的前提也就无法成立，但是诺齐克会选择无动于衷，因

① [英]G.A. 柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A. 柯亨文选) [M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 3.

② [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等 [M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 25.

为在他看来，奴隶制仅仅是通过我们所认同的过程实现的，根本没有论争的必要。尽管诺齐克承认奴隶制的历史存在，但是他所能认可的奴隶制的种类是有限定条件的，这种限定条件是从诺齐克的论证前提引申而出的。根据他的前提，奴隶的身份是不可以被后代继承的，因为如果必须继承的话，这种状态就是违背了对方的意愿而被强加的。诺齐克强调“个人可以为自己选择某种事情，而任何人都不可为别人选择”，同样“任何人都可以约定使自己接受任何特殊的约束，而且也都可以利用这种自愿的框架约定自己不受它的约束”^①，这就需要在考察“张伯伦论证”时注意到这一点，因为那里面通行的契约会对后代的状态造成不利的影晌。难道在诺齐克正义理论的视域下，奴隶社会与自由社会都是必然公正的吗？显然这种说法是片面的，因为诺齐克的“张伯伦论证”还可以这样进行补充：“在一种初始正义的境况中，有理性的人不大可能完全了解他们正在签订的契约是奴隶制，事实上除了在那里禁止他们这样做可能是错误的之外”，这个补充就能够被用来减少“批准与道德相斥的社会安排时所产生的危险”^②。

柯亨对诺齐克的这种看法，还进一步做出了细致的分析。在诺奇看来，如果人们把他们的某些持有转让给别人的理由总是随意专断和非理性的话，我们会认同这是一种麻烦。如果这些转让者中的大多数，他们的转让都做得相对规范合理的话，那么我们坚持这种正义的体系就会放心得多。这并不表明所有人对他们所

① [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京: 中国社会科学出版社, 2008: 397.

② [英] G.A. 柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A. 柯亨文选) [M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 4.

获取的财物的拥有是合理的，而是意味着当某人把财物转交给一个人，而非别人的时候，他的行为中有着某种的目的性，我们就可以了解到这个转让者对他的持有物的看法，以及他做出这种行为的原因，还有他想帮助另一个人所要达到的目的等等。在资本主义社会里，人们常常根据别人给他们带来利益的大小来决定是否把自己的持有的利益转让给别人，这种相互之间的作用和转让就是相对合理和可接受的。^①由此可见，诺齐克重视的是人们消费观看张伯伦比赛的动机，而不是仅仅是想表明他们是自愿去观看他的比赛的。柯亨提议“我们应当把球迷的行为不仅视为是自愿的，而且还有视为是合理的：当我们不明白立约双方（或某一方）究竟认为自己通过交易所得到的是什么时，这种交易就是一种麻烦（即使它们是完全公正的）”^②，这样就会发现诺齐克并没有说清楚，当我们发现一种交易是一种麻烦时，这是否会影响我们对其合理性的分析和判断。

柯亨找到了一个回应张伯伦论证的突破口：“如果在某一交易中，虽然我们确实能够明白某个主体知道他要得到的是什么，但是我们知道，他将得到的不仅不是他所希望的东西，而且还产生了意想不到的结果，使纯价值成为负数，即他之所得不符合他的爱好与标准。我们也不应当感到心满意足的是，如果他认为他要得到的东西是好的，而实际上他之所得对他自己来说其实是坏的。对诺齐克所承认的结论的这一合理的推论，我断定是会被接

① [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京: 中国社会科学出版社, 2008: 190.

② [英] G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等 [M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 27.

受的。很难看到他会不接受这一点。”^①这就意味着，如果柯亨能够证明，观看比赛的球迷通过把从入场券中分出的25美分给张伯伦，得到的不仅仅是观看比赛的愉悦，而且还毫无察觉的承担了这种意外的不利，那么这种结果即使符合诺齐克的正义标准，也会让诺齐克感到非常苦恼。根据柯亨的这次回应，张伯伦的论证前提很有可能是不正确的。对于诺齐克而言，如果交易的主体之间都一致同意进行一场交易，那么这次交易就是合理的，交易的结果也是正当的。但是，柯亨提出：“就一种初始正当的情况而言，如此描述的交易正当性应该把正当性赋予交易的各种结果”^②，正是在这一点上，诺齐克的论证前提是值得怀疑的，“我们可以问每一同意从事某项交易的人：如果他知道交易的后果是什么，他还会同意从事这项交易吗？因为答案可能会是否定的，因此，如上所述，很难说交易过程的正义会把正义传递给结果”^③。显然，只有对上述黑体字问题的回答是肯定的，诺齐克论证的结果才是正当的。这样一来，柯亨就可以对诺齐克的论证前提进行如下的修改：“如果所有交易方都已经知道那些完全自愿的交易所产生的结果，他们还是同意这些交易，那么，无论什么，只要它作为这些完全自愿交易的结果是从一种正当的状态中产生的，它本身就是正当的。”^④柯亨的这个补充看起来是合理的，但是它在交易

① G.A.Cohen. *Self-Ownership, Freedom, and Equality* [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1995: 23.

② [英]G.A.柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A.柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 5.

③ [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 28.

④ [英]G.A.柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A.柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 5.

中起到的作用却是微乎其微的。也许还存在着其他更有力的补充，但是不得不承认诺齐克的论证前提是非常强有力的。

接下来，柯亨要把对诺齐克论证前提的批判应用于“张伯伦论证”的例子中，因为诺齐克举出的这个例子，就是为了使得我们相信他的正义原则。他在举例之前，提出“那些持有不同分配正义观念的人能够如何反驳持有正义的资格观念，这是不清楚的”^①，体现他对其正义原则合理性的强大自信。诺齐克在这个例子当中，首先假设 D_1 是正义的，然后分析得出由 D_1 转变而来的 D_2 也是正当的。在他看来，这种接受就意味着对“资格观念”的认同。问题是我们是在多大程度上对这个观念表示认同，尽管“资格观念”确实发挥出一定的作用。“张伯伦论证”中交易的进行是对原初模式的破坏，支配交易进行的原则始终没有发生变化，该原则与其他原则一同构成了一种关于持有正义理论的相关原则。即便诺齐克这个论证获得了成功，它也没有驳倒 D_1 是正义的这个原初的假设；他使用这个假设是为了证明 D_2 尽管破坏了 D_1 模式，但是 D_2 依然是正义的。可见，诺齐克并不是为了反驳例子中的原初分配，他要做的是确保实施这种分配原则的正义性。柯亨承认诺齐克的“张伯伦论证”在一定程度上是正确的这一客观现实，因为“即使我们并不认为他用张伯伦故事所要说的一切都是可接受的，但权利在决定什么财物可接受时必然具有某种作用。因为，除非公正社会禁止送礼，否则它就必须允许与某种决定模式的原

① [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京: 中国社会科学出版社, 2008: 192.

则不符的交换存在。”^①柯亨对赠予的范围加以限定于此是相符的，而且在平等的社会里，也应该这样做的。为什么这么说呢？柯亨的根据是：“在决定如何持有某物的过程中，赋予不受限制的交易以某种角色，这与如下一点并不冲突：运用平等主义原则来决定主要的产品分配并限制（例如通过征税）一个人在平等主义原则下的所得比在没有该原则规定的交易下的所得多或少以及多（少）”，他强调作为社会主义者应当承认“平等主义原则不应该是持有正当性的唯一指导原则，或者如果是，那么正当性就不应该是持有的道德合法性的唯一指导原则”^②。柯亨要对一个人的持有进行限制，不管他是如何获取这些资源的，这么做的一个原因就是阻止他利用他所持有的资源所获取的对于他人的权利达到大家无法接受的状况。从这个角度分析，我们就会发现“张伯伦论证”中的交易存在一个严重的隐患，即无法阻止一部分人利用他持有的资源来获得对于他人来说的很多无法承受的权利。

柯亨指出球迷们观看张伯伦比赛的前提条件就是需要付费，对于他们而言能够观看到如此精彩的比赛，把票价中的25美分划给张伯伦是可以接受的。但是这会造成一种什么样的后果呢，球迷们很难能准确地把握到。如果张伯伦获得了非常非常多的票价中划给他的报酬，他在会在一个原本相对平等的社会里占据着一个特殊的位置，他就会得到远远超出普通球迷的更多权利，这极有可能会损害球迷们将来获得社会资源的机会。作为社会主义者

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 29.

② [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 31.

就会积极避免达成这样的协议，因为一旦达成这样的协议就会威胁到社会的平等，造成的后果就是会使他们的后代出生以后就处于一种不平等的社会地位。而现实生活中的人们往往容易粗心大意地接受了“张伯伦论证”的前提条件。在我们的生活中存在着很多拥有着可观财富和显赫地位的人，他们会很欢迎一个像张伯伦这样的人加入他们的群体，从而让他们的财产和社会地位更加稳定。这样的现象一旦普遍化了，社会就会逐渐丧失其平等的品性。球迷们应该看到问题的本质，不能只顾一时的快乐和享受而忽略了阶级分化的结果。诺齐克忽视了人们对社会生活所应当担当的责任，他的“张伯伦论证”就是在这种忽视的条件下展开论证的。如果球迷们认清了这个过程的本质及其产生的结果，他们就会仔细考虑这么做到底值不值得。正如柯亨分析的那样：“在我们这一社会里，人们确实很少在意他们用来买东西的钱落入了谁的腰包。但是，这一暗中的假设是错误的，而这种通常的漠不关心是非理性的。诺齐克利用了我们所习以为常的这种漠不关心。”诺齐克论证中的人们会喜欢从票价中划出 25 美分来观看他们喜爱的比赛，但是他们又很难接受张伯伦作为个体的存在会收获 25 万美元的这一现实情境。在选择 D_1 这种分配方式的社会里，我们应该仔细考虑到我们的选择和行为会带来什么样的结果，明智的选择就是我们不支持每张票额外划给张伯伦 25 美分，并逐渐把这种选择形成惯例。我们需要一种民主的税收制度，从而能保证把贫富差距控制在一个可接受的范围内。

3.1.3 柯亨对“张伯伦论证”中第三方利益的分析

在诺齐克的例证中还谈到了与这一交易没有直接联系的第三方利益，即“在某些人把某些东西转让给威尔特·张伯伦之后，第三方仍然拥有他们的合法份额，他们的份额并没有变化。”^①在一定意义上来分析，诺齐克的这种说法也不合理。柯亨看到了问题的本质：“因为一个人的实际份额依赖他能如何处置自己的所有物，而且这不仅依赖他拥有多少，还依赖其他人拥有什么和其他人的所有物如何分配。他在平等分配情况下的状况常常比在一些人拥有特别大的份额的情况下要更好。因此，包括尚未出生的人在内的第三方就会有兴趣反对得不到照顾的契约。这大概与球迷不缔结那种契约的兴趣类似”^②，同时需要注意的是“与第三方不同，球迷在观赏张伯伦比赛时得到补偿，就某一特定的个体而言，这也许值得为之付出自己的全部平等权利，我并没有把这种可能性排除在外”^③。

紧接着，柯亨注意到了诺齐克在《无政府、国家和乌托邦》的一个脚注中提出的一个问题：“一种转让是否有可能对第三方产生工具性的作用，改变其可能的选择？（但是，如果转让双方以这种方式独立地使用他们的持有，这又有什么错？）”^④柯亨对

① [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京：中国社会科学出版社，2008：193.

② [英] G.A. 柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A. 柯亨文选) [M]. 吕增奎编. 南京：江苏人民出版社，2007：7.

③ [英] G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等 [M]. 李朝晖译. 北京：东方出版社，2008：32.

④ [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京：中国社会科学出版社，2008：193.

诺齐克的补充进行了回答，他首先指出“持有的转移导致了一些后果，对其他各方的选择产生了一些影响。这些影响不会像个人不一致地使用分散的持有所造成的影响，因为他们不可能或不会以那种方式来使用它们。”^①根据柯亨的回答，我们可以这样推测，张伯伦的球迷虽然可以各行其是，但是他们没有能力出于投机的目的进行大量房屋的购买，但是张伯伦本人却可以做得到。可是，这些球迷中的一些人的行为也可能会带给社会相类似的不良影响，这的确是一件令人担心的事情。我们只要对张伯伦的行为感到不安，就同样会对一些人的类似做法感到忧虑。诺齐克还在例证中提到“如果人们有资格来处理他们（在 D_1 中）对之拥有资格的资源，那么这不是也包括他们有资格把它给予威尔特·张伯伦，或者同他进行交换？”柯亨指出诺齐克的这个表述让人难以信服，因为“如果这个疑问句旨在用一种生动的方式表达相应的陈述句的意思，那么，诺齐克是在告诉我们，人们有权支配自己所分得的财物，如果他们不能缔结上述契约，那么这种权利就受到损害。如果他说的是这个意思，那他就是在回避问题。因为很明显，只有在他们所赋予的权利是诺齐克所说的绝对权利的情况下，他们的权利才会受到损害，然而，做到这一点是不可能的。”^②我们无论采用什么样的原则对 D_1 进行支配，在使用这些原则进行分配的过程中都会受到限制。如果换一个角度对诺齐克上面的表述进行理解，把它看作是一种呼吁而不是一种主张的话，这样张伯伦的

① [英]G.A. 柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A. 柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 8.

② [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 33.

例证就不会产生问题，但是他同样也没有得出决定性的结论。其中的各种限制的正当性对应的深刻思考并没有全面的展开。我们还要正视张伯伦通过票房的提成而获取的巨大利益，这些利益会成为他享受的源泉，在一定的分配方式的作用下，张伯伦的巨大收益还会成为他权力的倚仗。与此同时，柯亨非常重视诺齐克论证中所忽略的东西，看是相对充分、有说服力的例证，如果我们能敏锐地发现其中的细节问题，那么很有可能会得出不一样的结论。他对诺齐克的回应，在某种意义上来说，就是通过发现诺齐克论证中的细节问题，从而抓住要害，进行论证的。

柯亨从正义观的论争，转向自由问题的维度，开始对诺齐克进行反驳。诺齐克在例证中提到，“社会主义社会将不得不禁止赞成交易的成年人之间的资本主义行为”^①，这显然是针对社会主义的攻击。如果社会主义禁止这样的行为过多，显然会动摇自身存在的根基，其实社会主义没有必要必须禁止这样的行为。在柯亨看来，“在传统的社会主义学说中，资本主义之所以衰落，主要并不是因为它是非法的，而是因为它的推动力萎缩了，用少一些乌托邦色彩的话来说，因为其他推动力日益强大，或者说，因为人们认为资本主义交换是不公平的。这样的希望以某种人性观为基础，对这种希望的拒绝也是一样”^②。诺齐克没有直接否认这个观点，但他有自己的看法，他所提出的自然状态下的人成了市场社会化的产物被我们所认知；而社会主义者的视域下，人们有

① [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京: 中国社会科学出版社, 2008: 195.

② [英] G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等 [M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 34.

更高层次的社会要求，向往着人人平等互助的共同体存在方式，反对人与人之间的奴役关系和从属关系。如果社会主义的观念是合理的，我们就无须时刻提防着资本主义的交换，而且诺齐克并没有论证它是不正义的，他没有推理出社会主义与自由的不兼容，基于此，很多人同意他的这个未经论证的前提是没有根据的。

3.1.4 柯亨对“边界约束”原则的考察

诺齐克还在例证中针对社会主义的道德和实践的可行性进行了质疑，他试图通过对三个方面的不合理性进行分析，从而实现其自身理论的自治性。这三个预先假设分别是：“①所有人都非常想维持这种模式（那些不这样想象的人会接受‘再教育’或被迫进行‘自我批评’吗？）；②每个人对于他自己的行为以及其他正在从事的行为都能得到足够的信息，以发现他的哪些行为将打乱这种模式；③这些不同的、远隔千山万水的人们能够协调他们的行为以保持同这种模式相吻合。”^①

社会主义者们很容易接受第一个预先假设，因为“他们没有必要认为每个人都怀有社会主义情感，他们只需要一个略占优势的多数，在社会主义的初级阶段尤其如此”^②。如果第一个预设无法实现的话，就意味着有三种可能出现的情况：“几乎没有人会对社会主义缺乏热情；非常多的人会对社会主义缺乏热情；大约

① [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京: 中国社会科学出版社, 2008: 196.

② [英] G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等 [M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 35.

一半的人会对社会主义缺乏热情。”^①分析第一种可能性，我们会推测出依然有少数的拥护资本主义者，但是他们的行为不足以给社会主义带来危机。但是，如果我们对资本主义的行为给予强力和普遍性的限制，那么就意味着社会主义只有需要专制才能维系，这样一来就会背离了马克思建构社会主义理念的初衷。社会主义最终会取得有利条件，这是一个长期而又曲折的过程，我们不能急于求成，也没有必要大肆宣扬社会主义在每一个历史阶段都具有绝对的优越性。假若社会主义社会中，隐藏着很多的资本主义趋势，这个时候往往需要采取强制性的措施，否则就会危及社会主义的根基；如果隐藏的资本主义趋势较少，那么通过一定的强制条件，社会主义依然可以转危为安。那么这样的社会主义模式是合理的么，这些采取的强制手段是必要的么？信仰马克思主义的社会主义者一般会支持这种模式，并采用一些必要的强制手段，在一些特定的条件下，他们会“禁止自愿同意的人们之间进行的资本主义行为，尤其是那些在一场成功的革命之后产生的资本主义行为”，他们往往以“借助社会利益及其所促进的扩大的自由来为之辩护”。^②诺齐克对这种做法提出反对，因为这些强制手段违背了其设立的道德约束中的“边界约束”原则，这个原则强调“个人是目的，而不仅仅是手段；没有他们的同意，他们不能被牺牲或被用来达到其他的目的。”^③

① [英]G.A.柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A.柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 9.

② [英]G.A.柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A.柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 10.

③ [美]罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京: 中国社会科学出版社, 2008: 37.

柯亨考察了这种“边界约束”原则。他首先对上文中诺齐克预先假设中的②和③进行了分析。与①不同，②和③都是不相关的论点，而且它们并不像诺齐克所认为的那样是完全实现社会主义正义的前提。在他看来，“正义并不是社会制度的唯一美德（对大多数社会主义者来说，它甚至也不是社会主义的‘首要美德’）。即使我们像社会主义者（广义上的）一样，把正义与平等等同起来，我们也可能会容忍一些偏离平等的事，如通过礼物、小规模的市场交换等等所引起的不安”^①。如果②和③都同时得到满足，正义就会得到高度的体现，但是在实现的过程中往往涉及个人隐私、预期和所得的差距、维系的道德和经济成本等方面的原因，人们往往会拒绝对这样一种正式模式的实践。实际上，社会主义认可个体的人所拥有的自然天赋，同时也不会禁止“爱心行为”。柯亨提示我们：“天赋相对优越的人们有时不会成为恰当天赋所有者，但我们是在假设社会主义者的心理，而这种心理的自然倾向则不是要使一个人具有那种天赋。此外，那种认为我们正在思考的各种制度束缚了爱心表达的观念也亟须加以评论。”^②

一般情况下，社会主义者往往为了多数人的自由而限制了少数人的自由。诺齐克对这种做法持否定态度，他认为社会主义者这样做就会侵犯道德的“边界约束”。他认为“我们在任何情况下都不能为了很多人的福利和自由而限制一个人的自由，即使为

① [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 36.

② [英]G.A.柯亨. 马克思与诺齐克之间(G.A.柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 10-11.

了包括这个人在内的所有人的福利和自由，也是这样”^①。柯亨马上举出了一个例子对诺齐克进行反驳。他设想在我们的社会中有很多的儿童营养不良，为了照顾这些儿童，我们不得不向百万富翁们征税，不能仅仅以顾忌到这些富翁们的权利和尊严为借口，而伤害到孩子们的健康。如果按照诺齐克的主张，我们便不能选择向富有者征税，因为这样做不符合“边界约束”的原则，而且会对他们的自由进行限制。诺齐克反对任何妨碍和限制自由的行为，他同样不希望自由的最大化，因为自由最大化的运用往往会导致极权主义。柯亨推测：“如果以一定的方式运用自由会导致极权主义，诺齐克一定会一如既往地对它加以呵护。如果维护市场自由的唯一方式就是对它进行限制，那么，诺齐克就会舍弃市场自由”^②。那么诺齐克是通过什么来为自己的这个立场进行辩护呢？这就会涉及他的“边界约束”原则。这个原则的引出如下：

如果我们接受一种边界约束 C，但不是接受一种为了最大程度地减少对 C 的违反，这种观点合不合理呢？显然后者把 C 当作了条件，而不是一种约束。既然 C 的不可侵犯是如此的重要，那么为什么不把它设定为一个目标呢？我们对不侵犯 C 是发自内心的一种关注，那么我们如何保证人们采用一种“善意”的侵犯，这种侵犯的目的是为了防止更加大规模的侵犯事件的发生，在这种情况下的人们也会拒绝去侵犯 C 呢？^③ 这种对行为的边界约束，

① [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等 [M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 37.

② [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等 [M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 37.

③ [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京: 中国社会科学出版社, 2008: 38.

表达了康德式的根本原则：“你的行动，要把你自己人身中的人性，和其他人身中的人性，在任何时候都同样看作是目的，永远不能只看作是手段。”^①用一句话来概括就是：个体的人是神圣不可侵犯的。可是，在现实生活中，我们会发现难以实现这一原则。那么，我们为什么不退而求其次，牺牲一部分人的利益，从而把侵犯事件发生的概率降到最低呢？诺齐克对“边际约束”的合理性是这样辩护的：对我们每个人来说，往往会选择承受较小的痛苦和伤害，从而有效地避免更大利益的损失。同样的道理，我们往往也会选择为了保证整个社会利益的最大化，从而让一些人付出原本不该承担的痛苦和牺牲。可是，在现实的世界中，几乎不存在这样的社会实体：他们拥有自身的利益，并为了自身的利益，选择承担某种原本不应该属于他们的牺牲。现实中普遍存在的是作为个体的人存在，作为拥有者不同生命个体的人的存在。如果为了他者的利益，而使得这些人中的一个做出牺牲，这种做法就是利用个体为他者谋利益，也即是把他当作手段，而目的却是为了别人。当我们谈到总体的社会利益时，往往就会潜意识的掩盖了这种做法的真相。^②

柯亨认为诺齐克的这种解释有问题，可以从两个角度来把握。一种可能的情况：诺齐克所说的是正确的，但是它和论证的主题毫不相关，不会产生任何效果；另一种可能的情况：诺齐克所说的和论证的主题相关，但结果却是错误的，我们很难留意其中的

① [德]康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海：上海人民出版社，2005：48.

② [美]罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦[M]. 姚大志译. 北京：中国社会科学出版社，2008：38-39.

“模棱两可”。从实质上来分析，“诺齐克要么只是在试图说明，如果有人把在人们之间进行重新分配与为了更大的利益而有所牺牲这两件事在道德上等同起来，那么他就是在犯错误；要么只是在声明重新分配在道德是不允许的，他的原意何在是不清楚的。换句话说，诺齐克是在说明 A 是不可接受的呢，还是在说明 B 是可以接受的？”^①柯亨的论证表述如下：“（A）因为一些人组成的社会实体非常类似于一个人构成的实体（P），所以他们之间的再分配在道德上是允许的（Q）。（B）既然 P 是错误的，Q 就是错误的。”^②从他的论证角度来看，如果诺齐克只是想提出 A 的不合理性，那么诺齐克的表述可以接受，可是这样一来，边际约束却没有得到有效的证明。这样的话，我们只有认为诺齐克的真正目的是在提出 B 的合理性，否则他的证明就没有效果。但是从 P 是错误的，Q 就是错误的这一前提，我们无法推出 P 真是 Q 真的必要条件，也即是说一个再分配者没有必要相信一个社会实体。在诺齐克看来，再分配的做法就忽略了人的独立性。然而人的独立性意味着什么？在柯亨看来，“要么这意味着物有其主是具有道德意义的，要么这意味着在人们之间进行重新分配在道德上是禁止的。如果前者（有道德意义）是这句话的意思，那么一切被模式化的原则（与功利主义没有被模式化的目的状态原则不同）都体现着这种要求，甚至没有被模式化的目的平等主义也显然以人的道德独立性为先决条件。如果后者（禁止重新分配）是这句

① [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 39.

② [英]G.A. 柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A. 柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 12.

话的意思，那么人的独立性就不能成为反对重新分配的理由。^①”

由此可见，诺齐克提出的边际约束原则并没有得到合理的解释，他基于这一点对社会主义者实现自由方式的批判是不成立的。

在上述论证的基础上，柯亨开始探讨诺齐克提出的“自愿的交换”原则。诺齐克的这一思路主要是通过较为详细的探讨市场交易可能会对未参加交易的第三方（其中包括尚未出生者在内）产生的影响来展开的。诺齐克认为市场交易的双方所达成协议产生的后果很可能会减少第三方的选择空间，但交易的双方并没有强迫第三方从事任何违背其意愿的事情。双方的行为虽然会影响第三方的选择，但是并没有强迫第三方做一些他在其他条件下可能不想去做的事情。进而，诺齐克提出作为个体的人都拥有不为其他人服务的自然权利，即使一个人是奴隶，除非他本人同意为奴，否则他的自然权利就受到了损害。即便是法律保证每一个奴隶允许自由的选择主人，但是同时禁止他们不为任何主人提供服务的做法，那么他们的自然权利还是受到了侵犯。资本主义国家不同于奴隶制国家，每一个人都拥有不从属于其他人的自然权利，这种自然权利在现代资本主义体制下表现为一种公民权利。资本主义法律保障个人的人不需要一定为其他人工作，任何违反这种规定的做法都是违法的。但是与这种权利所对应的权力有时就会发生问题。比如，“有些人可以不用依附别人就能生活下去，而大部分人却不能。后者要面临市场交易的历史所产生的一种结构，

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 39-40.

在这种结构里，可以说，他们不得不为某个人或某个群体工作”^①，这样一来，他们的自然权利和所对应的实际权力就出现了不一致的情况。社会主义反对资本主义的一个首要理由就是在劳动权力异化基础上的有能力者和无能力者的划分。诺齐克提出我们的自然权利就体现在资本主义条件下的公民权利，但与之相对应的实际权力却非常匮乏。在柯亨看来，“在当代资本主义富国里，这种缺乏被软化了，因为针对劳动阶层人民的保护措施已经制度化，这是来之不易的。在诺齐克的资本主义里，这样的制度化是禁止的，因为它是胁迫性的，因此能力的缺乏会更严重”，显然，诺齐克“自愿的交换”原则只会产生使自然权利和实际权力更加脱节这一严重的后果。

可是，诺齐克在回答这一难题时并不承认无产者为了生存的需求，不得不为资本家工作这一历史现实，他试图论证出工人和资本所有者之间的市场交换的“实质”——“一个人的行为是否是自愿的，取决于限制他选择的东西是什么。如果是自然的事实，那么这种行为就是自愿的。（我可以自愿地步行到某个地方，尽管我更愿意能自己飞到那里。）其他人的行为为一个人可以得到的机会设置了限制。这是否使一个人的行为成为不自愿的，取决于这些其他人是否有权利这样做。”^② 他的例证如下。

假设一个特定的环境下有 26 男和 26 女，他们中的每个人都想成家。他们自然而然的做出一种排序，即把对方性别的所有人

① [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等 [M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 41.

② [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京: 中国社会科学出版社, 2008: 314.

按照自己喜欢的程度进行排序。我们按照依次递减的顺序，两组性别对应两种序列：从 A 到 Z 和从 A' 到 Z'。其中每一方都有自己唯一喜欢的目标，他者无法取代。比较可能发生的情况就是 A 和 A' 彼此选择了对方。与此同时，B 选择了 A'，B' 选择了 A，但是 A 已经和 A' 在一起了，B 和 B' 就没有机会了。即便以后 B 和 B' 结婚了，他们的选择也不是完全自愿的，这种最佳的选择的前提条件就是中意方的同意，但是对方完全可以从自己的权利出发而选择不同意。于是 A 和 A' 留给 B 和 B' 的选择范围就缩小了，这种缩小会一直持续到 Z 和 Z'。Z 和 Z' 面对的现实就是他们喜欢的人或者已婚，或者就是单身主义。他们唯一合理的结局就是相互选择对方，其他的选择只会更糟糕，于是他们自愿地选择了对方。外部的环境促使他们结合，我们不能说他们的选择不是自愿的。

同样的思考应用于工人与资本所有者之间也是兼容的。Z 面对的选择转换成工作和挨饿，因为其他人的选择和行动，没有给 Z 留下任何别的选择空间。（在工作的种类方面，Z 可以有多种选择。）那么 Z 是自愿选择的工作吗？（荒岛上的鲁滨逊必须劳动才能存活，他是自愿的选择劳动吗？）如果从 A 到 Y 的每个人都是自愿行动的，并且没有超出他们的权利范围，那么 Z 也是自愿的。同理，其他人也如同前者一样在自身权利范围内自愿地从事活动，即便他们没有留给最后一个人相对理想的环境，以至于最后一个只能在剩余的不理想对象之中进行选择，那么我们不能说他的选择是不自愿的。^①诚然，会有很多人接受诺齐克的这个例证思路，

① [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京: 中国社会科学出版社, 2008: 314-315.

相信最后会有某个人陷入 Z 的境况。柯亨为了有效地回应，选择了和诺齐克一起假设：“从 A 到 Y 的每个人都是清白正直的商人，因而没有做什么错事。诺齐克说，如果这样，Z 就不是被迫为资本家工作的。如果他选择如此，他的选择就是自愿的。”^①在柯亨看来，诺齐克不是想简单直白地告诉大家，“虽然 Z 不工作就得饿死，但没有人逼迫他去工作，因为他可以选择饿死”，他很有可能会反对“Z 不工作就得饿死，虽然 Z 没有别的选择”这种理解，他会接受“Z 确实得工作，如果他不工作就得饿死”这种表述^②，因为诺齐克认为，“(8) 仅当有一个(一些)人由此限制 Z 的选择，Z 才被迫在工作和挨饿之间选择”；同时“(9) 仅当限制 Z 的那些行为是不合法的，Z 才被迫如此选择”^③。柯亨对诺齐克的这两种主张持否定态度，在这一点上他认同哈里·法兰克福特的观点：“当一个人为了获得好处或逃避惩罚而做出行动的选择时，他自由行动的程度并不以那些使他如此选择和行动的条件来源为转移。”^④既然 Z 的选择是被迫的，所以与 Z 境况相似的个人或群体就不应该对限制他的这些约束条件负责任。这些选择的局限性都是从 A 到 Y 的这个特定群体中个体乃至整体的人的行动造成的。因此柯亨只需要反驳诺齐克的这个论断：“其他人的行为为一个

① [英]G.A. 柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A. 柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 13.

② [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 42.

③ [英]G.A. 柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A. 柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 14.

④ Harry Frankfurt. *Coercion and Moral Responsibility*[M]. London: Essays on Freedom of Action, 1973: 84.

人可以得到的机会设置了限制。这是否使一个人的行为成为不自愿的，取决于这些其他人是否有权利这样做”^①，就可以推翻诺齐克的结论。柯亨用下面两个例证来表明诺齐克的论断是不成立的：

“假设农夫 F 拥有一块土地，并且村民 V 拥有在上面行走的权利。（就诺齐克本来还可能反对这种主张来说，设想 V 因为他本人与 F 之间的约定而拥有那种权利。）于是，如果 F 在那块土地周围建起了一道难以攀越的栅栏，V 就被迫走另一条路，因此就像诺齐克会同意的那样，F 建造栅栏的行为是不合法的。现在思考一下农夫 G，他拥有一块类似的土地。村民 W 可以穿越 G 的土地，并不是因为他有权利这样做，而是因为 G 的好脾气。但是，G 由于种种理由而在自己的土地上建造了一道难以攀越的栅栏，而那些理由使所有善良的人们都会一致认为他这样做是正当的。在诺齐克看来，W 实际上不可以像 V 那样认为自己是被迫走另一条路的。”^② 尽管这两个例子有不同之处，但是两者之间的差别并不会导致最后的推理结果发生变化。W 和 V 一样，是被迫改变原来的行走路线的。即使柯亨和哈里·法兰克福都反对的（8）是正确的，那么（9）依然是错误的。因此，“Z 是被迫把自己的劳动力交由资本家阶级中的某些人去支配”^③，这个观点是正确的。

由此可见，诺齐克关于 Z 的表述是不正确的。他对 Z 的设想在很大程度上是把它看作为捍卫资本主义中自由至上原则的关键。

① [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京: 中国社会科学出版社, 2008: 314.

② [英] G.A. 柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A. 柯亨文选) [M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 14-15.

③ [英] G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等 [M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 44.

诺奇克并没有意识到他所提出的自由至上原则将会侵犯大部分人的自由，那么诺齐克坚持的自由原则中的自由思想如何体现呢？面对柯亨的质疑，诺齐克很有可能在承认Z是被迫为资本家工作的这一前提的基础上，对他的观点进行如下修改：“Z事实上是如此被强迫的，但既然这为他带来的是一系列的合法交易，那么就不存在反对Z被如此被强迫的道德根据，其中也没有任何不正义。”^①这样修改以后，他的主张就缓和了许多。如果他认同工人是被迫让自己处于从属地位，但是又坚信不管工人面对着正当选择的环境是多么的艰难，从正义的角度来看都是不可指责的，资本主义并没有侵犯工人的自由时，他的立场就更有力量。如果诺齐克最初的主张成立的话，就意味着他可以宣称，资本主义不仅是一个正义的社会，而且还是一个自由的社会。但是根据修改后的论断，他不得不承认，资本主义是合理的社会，但却不是充分自由的。柯亨对Z的状态进行了较为精准的论述，无论其他像诺奇克一样为资本主义辩护的学者如何论证，都会使得资本主义带给我们的吸引力大幅度的降低。

在此基础上，我们应该怎样看待上述诺齐克最重要的命题呢？显然，这个命题是不成立的，我们可以尝试对正当获取的限制条件进行这样的补充：“必须对产生过程加以调节，为了防止产生非常不公正的结果，有时甚至可以使用一定的不合正义的手段。”^②诺齐克极有可能用边际约束原则来反对这种补充，但是边际约束

① [英]G.A.柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A.柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 15.

② [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 45.

原则下的约束力已经丧失了权威性。符合自由至上原则的资本主义为了资本主义的理论自洽性而牺牲了自由。柯亨之所以能够在论证上给予以诺齐克为代表的资本主义的自由至上主义者们以否定，根本原因就在于他们滥用了自由的语言，他们并没有理解自由的本质意义。

3.2 围绕自我所有原则的争论

卢梭曾这样警醒我们：“谁第一个把一块土地圈起来，硬说‘这块土地是我的’并找到一些头脑十分简单的人相信他所说的话，这个人就是文明社会的真正缔造者。但是，如果有人拔掉他插的界桩或填平它挖的界沟，并大声告诉大家：‘不要听信这个骗子的话；如果你忘记了地上的出产是大家的，土地不属于任何个人，你们就完了。’——如果有人这么做了，他将使人类少干多少罪恶之事，少发生多少战争和杀戮人的行为，少受多少苦难和恐怖之事的折磨啊！”^① 卢梭的警醒同样引起了柯亨的共鸣，他展开了对诺齐克《无政府、国家和乌托邦》中“自我所有论”的全面批判，极力捍卫社会主义信念的合理性。

3.2.1 诺齐克自我所有原则的提出

诺齐克的政治哲学的基础可以用一句话来概述：个体的人在道德原则上都是他自身的正当所有者。《无政府、国家和乌托邦》

^① [法]卢梭.论人与人之间不平等的起因和基础[M].李平沅译.北京:商务印书馆,2007:85.

可以看作是诺齐克自由意志主义的理论建构，其中自由权在诺齐克的理论体系中占据着举足轻重的地位。但是，我们必须清醒地认识到，他的政治哲学的首要任务并不是自由权，而是对自我所有原则合理性的论证。诺齐克的主要论点是：“每一个人从道德的角度来说都是他自己的人身和能力的合法所有者，因此每一个人都有随心所欲地运用这些能力的自由（从道德的角度来说），只要他没有运用这些能力去侵犯他人。”^① 他的“自由意志主义”真正指向的是某种具体类型的自由，并不是针对自由本身进行展开的。这种具体类型自由的有效范围是通过自我所有原则限定的。尽管诺齐克把自由放在了第一位，并承认人是自身的所有者，如果一个人没有了自我所有的权利，就意味着他丧失了自由。可是，诺齐克并没有对独立的自由问题进行探寻，并从中推理出自我所有原则。柯亨明确地论述了他核心观点的本义即“我们应该享有的自由范围和性质是我们的自我所有的一种功能：产生对于我们身体和能力的权利——这种权利是他所坚持——的出发点并不是自由，而是自我所有”。^② 基于这一点，我们可以发现诺齐克并没有把无产阶级私有财产的缺失以及严重的不自由当作他所关注的一个对象，反而认为资本主义的社会制度是合理的，在这种社会体制下，自由是普遍存在的。无产者作为自身的自我所有者，为了生存，只能被迫选择为资本家打工，诺齐克认为既然无产者可以有选择的出卖自身的劳动力，就说明他是自我的所有者，所以

① [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 81.

② [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 82.

在这个意义上，可以说无产阶级也是自由的。

我们可以联想到奴隶社会，奴隶主按照当时的法律所赋予的权利，成了奴隶的合法所有者；一个人根据道德原则有资格处置他自己，就如同一个奴隶主根据法律规定有资格处置奴隶一样。奴隶主没有权利去命令奴隶去侵犯其他不是奴隶的人，同样由于法律的规定，他也没有权利让他的奴隶服从第三者的支配，即使这种支配是最低限度的。同样的道理，我们是自身的符合道德意义的所有者，我们自身当然包括了我们的胳膊，虽然别人同样凭借他们的自我所有权，防止我们的胳膊打到他们的身上，但是无论是谁都不能强迫我们用自身的胳膊为他提供任何服务，哪怕我们选择不同意被迫向他人提供服务的做法，在道德层面上是错误的情况下，亦是如此。

如果在我们有能力的条件下，不向弱势群体提供帮助，显然这在道德标准上是说不过去的。在诺齐克看来，尽管这种做法不符合道义，但是无论是任何人或群体都没有符合正义的理由来强迫我们去帮助弱势群体。诺齐克明确反对通过再分配的方式，采取强制征税的手段，强迫富人向穷人提供帮助。质言之，“他认为任何人都不得提出对于他人服务的非契约性的强行要求”，同时“任何对于他的服务的强行要求都应该根据有关协定，即协定中规定这样的服务是必须要提供的”，但是他并没有禁止相互协助，他的自我所有原则指的是“人们应该具有随心支配自身的自由，而不是说他们随心支配自身而产生的一切后果都是无可厚非的”^①。值得我们注意的是，诺齐克的自我所有原则并不是说我们

^① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:83.

每个人所拥有的一切只是一个直观意义上的“自我”，这里的“自我”是用来表征个体的某些特别私人的或基本的部分。在这个意义上来说，奴隶主所拥有的不仅仅是奴隶的自我，道德上的自我所有者同样拥有的不仅仅是他的自我，而是拥有了他的全部。自我所有权中的“自我”是一个纯自反性的表述，它的真正含义是“所有者和被所有者是同一个人，即一个完整的人”，因此我们有必要去探讨类似于这样的观点：“我善于打篮球的手臂或能力是我的自我所有所固定的一部分，从而使我在自我所有权命题下能够对之要求拥有至上的权力”^①。诺齐克不但提出每个人都拥有与其对应的“自我”，而且还认为每个人都有同样的道德权利去通过自己或他人的个人能力，采用正当的手段去获取一切外部的原始资源，同样他们所获取的资源数量可以存在着较大的差别。既然他们对外部资源的私人持有是通过合法的方式达到的，那么从道德根据上也可以证明他们所获取的资源是不可以被外在的手段所强制限制和支配的。

由此观之，诺齐克自我所有权所支持的原初资源的分配方式必然会导致各类资源私人拥有量上的极大差距，从而导致了种种机会的不平等。对于这些不平等的结果，他会如此辩护：“如果不平等的条件是正当地产生的，是受道德保护的，那么牺牲私人所有权而去减少不平等的条件就是对人权的侵犯，是不可接受的”，尽管“把某人合法获得的私有财产夺走可能不像割掉某人的胳膊那么令人气愤，但这同样是一种令人气愤的行为：在这两种情况

① [英]G.A. 柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A. 柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 78.

下，一种基本的权力都遭到了侵犯”^①。英美左翼人士面对诺齐克的自我所有权时，往往逃避诺齐克对不平等的合理性论证，只是提出一种平等的价值观来提倡某种类型的条件平等，他们反对自我所有权的理由仅仅是因为它可能会产生不平等的条件，并直观地认为人们不具备与自我所有权相符合的对自身人身和能力的合法专有权，采用必要的强制手段是必要的，这样做不仅可以有效防止天赋较好的人获取不平等的社会资源和权力去侵犯大多数人的利益，还可以能够约束他们去选择帮助弱势群体，这样就能保证贫富差距的缩小和维持基本的条件平等。他们对诺齐克的回应方式只是简单直接地反对诺齐克的自我所有权，进而肯定某种类型的平等条件，这种回应方式缺乏严谨的理论根据，诺齐克本人会保持一种视而不见的姿态。柯亨对英美左翼的回应方式进行了分析，他指出这种回应方式明显地存在着两方面的缺陷：“第一，它存在着辩论上的缺陷，即它无力反驳那些站在诺齐克立场的人，因为他们并不是没有注意到自己的观点与这里竭力反对它的结果平等主义相冲突（诺齐克可能会这么认为）。上述策略的另一个缺陷是自我所有权命题毕竟拥有相当大的直觉力量。即使对各种平等原则的许多忠实捍卫者来说，该命题先前的吸引力也足以与这些据认为与之冲突的平等原则的吸引力相匹敌：这就是《无政府、国家与乌托邦》让它的许多自由主义和社会主义读者感到不安的原因。”^②

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:84.

② [英]G.A.柯亨.马克思与诺齐克之间(G.A.柯亨文选)[M].吕增奎编.南京:江苏人民出版社,2007:79.

诺齐克提出的自我所有权有其强烈的理论自洽性，而且我们似乎很难有理有据地与其争辩。柯亨深刻地认识到了这一点，并且感到了面对诺齐克自我所有命题的压力和忧郁，他以英美左派人士为例，指出诺齐克如果问到他们谁有权力决定如何处置他们的眼睛时，他们就会深刻地体会到不可以用直观简单的方式对自我所有命题进行否认。为了更有力的警醒这些左翼人士，柯亨把这个例子的范围扩大了：“如果眼睛的移植成了一件简单的事，那么他们就不会毫无顾虑地认为，国家可以强迫适合做眼睛捐献的人抽签，输者必须捐献一只眼睛给别人，这样受捐者就有一只眼睛了，否则他们就是盲人。无论这些捐献者配不配有两只好眼睛，无论与盲人相比他们是不是更需要两只好眼睛，如此等等。所有这些事实，归结成一句话：无论他们是不是纯粹因为运气好才有两只好眼睛，这都不能使他们信服，他们对自己眼睛的需要比不上有些运气不好的盲人对眼睛的需要。”^①这个例子显而易见地会让英美左派们感到尴尬。如果按照他们自己原来的样子，只是提出一种平等的价值观来提倡某种类型的条件平等，并直观地认为人们不具备与自我所有权相符合的对自身人身和能力的合法专有权，采用必要的强制手段是必要的这个主张，那么在上述的例子中，他们就应该丧失了对自己身体的合法持有。面对这个难题，我们往往会采取一种以退为进的方式，从个人身体以外的外在之物，诸如财产和生产资料等在私有权上显而易见的种种不平等这个角度对诺齐克进行回应。因为这些外在之物的私人持有所造成的不

① [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等 [M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 85.

平等相对而言，更容易从中发现诺齐克自我所有权理论中所潜在的问题。

3.2.2 柯亨对自我所有原则的分析

在诺齐克看来，个体的人对自身手臂的持有是正义的，所以只有他本人有资格去决定如何使用这双手臂，并通过它从现实生活中获益。他的这个前提预设是很容易被我们所接受和理解的。但是柯亨提示我们，不要在这个预设中把事实的真理——“个体对自身胳膊的持有”与规范性的论断——“个体享有支配自身胳膊的专有权”混为一谈。在他看来，“上述事实的真理是上述规范性论断的一个未经考察的看似合理的基础，而不是后者的一个逻辑必要条件”，而且“任何人与外在的世界的任何部分之间并不存在类似的可能的规范性联系”，所以从直观意义上来看，“人们可以谈论外在的事物，还可以谈论原初状态的外在事物，谈论未经开发的土地和自然资源（一切非天然的外在事物都是从中加工而成的），至少在开始时，任何人对他们的权利都不比其他人要大；但如果把这同一个思想运用到人体或人的能力上，那么它就没有那么有说服力了”。^①在卢梭看来，私有财产的产生是对人类共同所有资源的侵占，我们很多人都推崇他的说法，但是如果一个人坚持对自身拥有绝对的支配主权时，卢梭这种说法就会受到质疑。一些更加激进的英美左派人士，很可能会不再把条件平等作为道德原则的必要前提，而且不再直接的反对自我所有权，

① [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 85-86.

他们反而会缓和对自己所有观念的否定立场，只是选择反对用它建构下面这种论据：“这种论证把外部资源所有权的不平等作了合法化的论证，因而继续为他们所反对的条件不平等辩护”，他们主要是想明确这样一个结果：即如果“通过把世界资源的平等获取机会和对自己所有权命题的肯定或至少是不否定结合起来，他们是否或者在何种程度上能够实现他们重视的条件平等”^①。

柯亨试图沿着这个思路找到一个相对简便的方法来捍卫社会主义的平等原则，他想在承认自我所有原则的基础之上来最大范围地实现对世界原始资源的平等分配，从而来实现最终的条件平等。但是他的这个设想并没有找到出路，他清醒地看到了问题的本质，即自我所有权和社会主义的平等原则是不兼容的，“即使在一个对于外部资源的权力已经平等化的世界里，任何支持条件平等的人也都必须反对（完全的）自我所有权”，他进一步想证明，“无论如何对自己所有原则进行解释，无论它是否可以与资源平等结合起来使条件平等得以产生，肯定自我所有原则并不能证明世界资源分配得极不平等是正当的，诺齐克没有能够做到这一点”^②，柯亨把批判的具体目标定位在诺齐克对世界初始资源的合法占有问题的解释上。

柯亨把诺齐克这样的自由意志主义者也称为“资格理论家”，指出他们坚信市场可以实现资源的优化配置，并达成物资分配的合法化。可是，所有通过市场手段所进行的分配都仅仅是对所有

① [英]G.A.柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A.柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 80.

② [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 85—87.

权的再分配，这种所有权本身是市场交易过程中所无法确定的，这就会导致市场交易的结果同它所用来的所有权本身有非正义的可能性，这种市场交换也极有可能是非法的交换。正如马克思所指出的那样：“这个权利在它被出售以前，必须已经存在；不论是一次出售，还是一系列这样的出售，不断反复的出售，都不能创造这种权利。总之，创造这种权利的，是生产关系。”^①于是，柯亨便首先选择了对在市场交易产生之前就已经存在的所有权，是怎样获得合法性依据的这一问题进行了探寻。

我们通过对私有财产定义进行考察可以发现，对私有财产的初始的正义获取比对私有财产的正义转移更具有优先性，因为私有财产的获取是其进行转让的前提条件。不过像诺齐克这样的“资格理论家”，认为对私有财产的获取比私有财产的转让所具有的优先性要远远超出一般对私有财产的定义中所体现出来的那种优先程度。为什么会是这样呢？在柯亨看来，“因为资格话语中的私有财产是在有时所说的‘完全自由主义的意义’上的私有财产，具备可以令人信服地赋予私有财产的所有权利；而且，一旦对如此坚实的私有财产的初始获取得以实现，那么对它的转移就不会出现任何严重的问题，因为私有权利的完全实现实际上包括不受约束的转移和遗赠权利。”^②因此，原初资源的获取正义问题对诺齐克而言，就显得尤为重要。他在对这个问题进行初步探讨时，就提出了“在我们转向详尽考察其他正义理论之前，我们必须对资格理论的结构增加一点复杂性，而增加复杂性的最好办法是思

① 马克思. 资本论（第三卷）[M]. 北京：人民出版社，2004：877.

② [英]G.A.柯亨. 马克思与诺齐克之间(G.A.柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京：江苏人民出版社，2007：84.

考洛克阐释获取正义原则的尝试。”^①值得注意的是，这里面的“一点复杂性”只是诺齐克比较谦逊的表述方式，实际上“这一点复杂性”是其理论中极为关键之所在。

让我们回归现实生活，我们会很容易发现即便是资本主义高度发达的今天，私有制也并没有把范围扩展到我们周围的每一件事物。当我们每个人自由地呼吸着大自然中的新鲜空气，沐浴在温暖和煦的阳光下，迎面吹来阵阵的清风，双脚踏在坚实的大路上，我们会发自内心的承认空气、阳光、清风、大路等等，这些都不是而且不应该被私有化。可是，在我们日常的生产和生活当中，我们还会发现有许许多多的物资，都成为私有财产。那么为什么这些物资原初阶段的私有化过程，并不构成对原本人类共有资源的窃取和侵犯呢？在诺齐克看来，“东西进入世界的时候已经是属于人们的，他们对这些东西拥有资格。”^②柯亨指出这句话是错误的，因为所有外在私有财产的原初状态都是归属于全人类的，“对于任何现在归私人所有的东西，在过去至少存在一个时刻，在这一时刻本来不归私人所有的东西被转化为私有财产”，假如“有人宣称他对某件自己合法拥有的东西具有诺齐克所说的权利，那么，我们可以避开他作为特殊个人如何拥有这件东西这个问题不谈，而追问到底是什么样的权利使得这件东西成为某人的私有财产”^③。我们现实生活中的私有财产基本上都是通过一种合法化的

① [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京: 中国社会科学出版社, 2008: 191.

② [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京: 中国社会科学出版社, 2008: 208.

③ [英] G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等 [M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 88.

原则所产生的，这些合法化原则似乎都可以被“资格理论家”所能够证明的，柯亨先把现实的、历史的问题搁置起来，向诺齐克提问：“哪些手段能够使完全自由主义的私有财产合法地产生？”^①诺齐克选择用其“持有正义理论（theory of justice in holdings）”中的相关部分进行回答。根据这一理论的原则，我们对财产的分配问题进行认可或者是否定都不能仅仅参考效率、人气和需求等方面及通过自身努力后所得到的回报，更主要的是对等待分配资源的全部历史信息进行梳理和论证。对于一份具体的私有财产而言，“当我们知道其所有者是否是以公正的手段得到他后，无论他是从自然界（称获得性占有）还是从另一个公正持有它的人那里得到它的，而这个人反过来又是公正地从自然界或从公正地持有它的他人那里获得的，而后者反过来……（以此类推），我们就获得了必要的信息。”^②符合正义的持有取决于最初的获取正义和以后的转让正义，除非这种持有是通过过去的获取或转让行为中的非正义的再分配而实现的。

3.2.3 柯亨对诺齐克获取正义原则的批判

柯亨指出诺齐克对获取正义的论证不够充分，而且有两处明显的解释方面的缺憾：“第一，诺齐克笨拙地区分关于获取的各种条件（provisos），却没有指出应该指出的、属于同一概念领域的其他条件，因而没有令人满意地提供完整和彻底的区分。第二，

① [英]G.A.柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A.柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 84.

② [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 89.

诺齐克何时应该是在阐述洛克和何时应该是在阐述他自己的观点，这个问题并不总是清楚的。”^①由此可见，诺齐克本人也没有信心表示他对获取的各种条件的区分是令人信服的，问题不在于他试图想要达到的论证目的，而在于在事实上，他完成了多少论证的工作。

诺齐克对获取正义原则的论证是如何展开的呢？他首先通过对洛克获取理论的考察，发现洛克把个体的具体劳动同原初的无主之物相融合，从而获得了对应无主之物的所有权。在洛克看来，只要一个人“使任何东西脱离自然所提供的和那个东西所处的状态，他就已经掺进他的劳动，在这上面参加他自己所有的某些东西，因而使它成为他的财产”，同时“既然是由他来使这件东西脱离自然所安排给它的一般状态，那么在这上面就由他的劳动加上了一些东西，从而排斥了其他人的共有权利”^②，洛克的这种设定就会引起很多问题，具体劳动同原初的无主之物融合的界限并没有论述清楚，而且很容易遭受到质疑和批判。反对方可以很容易的举出一些例子，我们仅举出一例进行分析：私人航天员到达了一处无人居住的行星，并清理了一处栖身之地，那么他的具体劳动同原初的无主之物相融合，他随之能拥有的是整个这个无人居住的行星，乃至这个星系，抑或是仅仅是这一处他清理之地？如果换一个角度来理解：我们都知道劳动是需要付出艰辛的，并不是一件容易的事情，“施于某物的劳动使它得到了改善，使它更有

① [英]G.A.柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A.柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 85.

② [英]洛克. 政府论(下篇)[M]. 叶启芳、瞿菊农译. 北京: 商务印书馆, 1964: 18.

价值了；任何人在一个物上面创造了价值，他就有资格拥有这个物”。这种表述依然是有问题的，即“为什么一个人的资格应该扩展到整个物品上面，而不是仅限于他的劳动所创造的附加价值上面？”诺齐克进一步分析：“如果可以改善的无主物的存量是有限的，那么把改善一个物看作是赋予对它的全部所有权，这是没有道理的。因为一个物归属于某个人所有时，就改变了所有其他人的处境”^①。正是为了确保他者的处境不至于变得更坏，洛克才提出了一个限制条件：“既然劳动是劳动者的无可争议的所有物，那么对于这一有所增益的东西，除他以外就没有人能够享有权利，至少在还留有足够的同样好的东西给其他人所共有的情况下，事情就是如此。”^②诺齐克对洛克所提出的个体具体劳动同原初无主之物的融合观念持有怀疑的态度，而且对洛克坚持的持有者必须不能浪费感到费解，他用了很大的精力来探析洛克所提出的限制条件。

柯亨认为诺齐克把重点放在“足够的同样好的”这个限制条件上是非常合理的，因为对某一原初资源的获取行为提出反对的意见最可能集中在这种行为可能会对他人带来的影响上，至于人们采取什么手段来实施这种行为就显得不那么重要了。洛克的这个限制条件一旦得到了满足就会保证这种行为的最低限度也不会侵犯他者的权益。在这种前提下，即便是原初资源的持有者几乎毫不费力的获取到资源，我们都很难对他的做法提出反对的意见，

① [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京: 中国社会科学出版社, 2008: 209.

② [英] 洛克. 政府论 (下篇) [M]. 叶启芳、瞿菊农译. 北京: 商务印书馆, 1964: 18.

因为他的这种获取行为并没有给他者带来任何利益上的侵犯。在洛克看来，“虽然自然的东西是给人共有的，然而人既是自己的主人，自身和自身行动或劳动的所有者，本身就还具有财产的基本基础。”^①通过这句话我们可以判断洛克把对在世的一切行动都看作是劳动，如果不这样看我们就不能判断出其所举出的合理合法占有原初资源的例证也都是通过劳动产生的这一重要事实。我们从广义的劳动概念来分析，拾起落下的橡实，把头部浸入小溪中来畅饮溪水等洛克举出的实例并不算是有说服力的好例子。^②即便把它们算作是劳动，也不属于那种可以用合理合法的手段来维持对原初资源占有的劳动。比如，当问到一个人根据什么来占有小溪中的水，他就不能说是因为他首先把头浸入了溪水中，而是应该回答是因为你对这处溪水的占有并没有使其他人受到任何利益上的侵犯。

所以，柯亨在这一点上同意诺齐克的想法，即“关键的地方在于，无主物的占有是否使其他人的处境变坏了。”^③他们之间的分歧就在于用什么标准来衡量一种对原初资源的占有是否使他人的处境变得不利。诺齐克对这个限制性的前提条件进行了必要的补充：“如果其他人不再能自由使用这个物从而其地位变坏了，那么一个通常产生对原本无主物的永久的、可继承的所有权的过

① [英]洛克.政府论(下篇)[M].叶启芳、瞿菊农译.北京:商务印书馆,1964:28.

② [英]洛克.政府论(下篇)[M].叶启芳、瞿菊农译.北京:商务印书馆,1964:18-21.

③ [美]罗伯特·诺齐克.无政府、国家和乌托邦[M].姚大志译.北京:中国社会科学出版社,2008:210.

程就不会如此了。”^①柯亨对诺齐克的这个必要的补充提出了质疑，指出“他并没有试图阐明‘通常的’获取过程的本质，但就像我刚才表明的那样，这并不是非常重要的，因为无论所要求的过程是什么，在上述限制条件上都有可能产生争论。因此，尽管上述限制条件并不是用上述陈述、诺齐克对它的阐述来宣布的，但它是诺齐克的占有学说；或更谨慎地说，如果诺齐克提出了某种占有学说，那么上述陈述就是其占有学说的基本内容，但需要加以详细审查。”^②诺齐克试图对他的必要补充提供合理性的证明。他首先设定一个人人都有机会合理获取的无主物 O，如果想要得到它，就必须满足两个条件：一个是如果 O 被个人所获，其他人没有机会使用它了，那么其他人在不使用它的状况下，境况不会比原来变得更糟糕；另一个是与 O 是无主之物时对比，任何人的境况从任何一个角度来分析，都没有变得更不好。但是如果某些人的境况在某个方面变得更糟糕了呢，这个时候应该怎么解决？诺齐克认为这个时候就需要一个补偿原则，使境况变得不好的人在其他方面得到适当的补偿，这种补偿要足够抵消他们所损失的利益，这样一来洛克的限制条件也可以说是得到了满足。

因此，在我们的现实生活之中，只有没有人提出任何理由想要把某种无主之物保持共同所有的状态，这个时候，一个人就可以根据自己的理由获取那种无主之物，从而使自身达到了新的状况，他的行为即便对一些人造成了利益的损失，只要他在其他方

① [美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京: 中国社会科学出版社, 2008: 213.

② [英] G.A. 柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A. 柯亨文选) [M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 86.

面给予足够的补偿，那么他就可以合理合法地占有该物。为了更加清楚地说明问题，柯亨举例如下：“我把一片沙滩圈起来，这片沙滩本来是共用地，现在我宣布它是我的，并公布，要使用它每人每天得付一美元。（如果你认为在自然状态下不存在美元，那么请设想我的价格就是对我的不正常后背进行一定时间的按摩吧。）不过我增加了该沙滩的娱乐性（也许是通过给沙子涂上不同的颜色，也许是通过夜里清除垃圾），所有使用者都认为每天花一美元使用它是值得的：与这片沙滩是免费时相比，或与它还保持无人所有时的情况相比，他们现在更愿意花一美元在沙滩上待一天。因此我对该沙滩的占有是满足诺齐克条件的。”^①如果这种条件真的可以得到满足的话，大家基本上都不会提出反对意见的。可是，这种要求难以实现，因为诺齐克提出的对原初之物的获取条件并没有像洛克的限制条件那样严谨。

那么洛克是如何构思他的限制性条件及怎样保证非获取者的利益呢？我们很有必要对他提出的经典例证进行考察：“这种开垦任何一块土地而把它据为己有的行为，也并不损及任何旁人的利益，因为还剩有足够的同样好的土地，比尚未取得土地的人所能利用的还要多。所以，事实上并不因为一个人圈用土地而使剩给别人的土地有所减少。这是因为，一个人只要留下足供别人利用的土地，就如同毫无所取一样。谁都不会因为另一个人喝了水，牛饮地喝了很多，而觉得自己受到损害，因为他尚有一整条同样的河水留给他解渴；而就土地和水来说，因为两者都够用，情况

^① [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 91.

是完全相同的。”^①在这个例子里，即便这个人未饮河中之水，其他人现有的处境也依然不会有丝毫改善，因为河中之水非常充裕，即便其他人也需要大量饮用，也足以供应。这就意味着，只要满足了洛克的条件，一个人或群体对原初资源的获取就会符合正义的要求。但是，诺齐克所提出的条件，并不能保证人们通过正义的原则获取原初的资源，即使他的条件得到满足，非占有者的利益也很有可能受到损害。柯亨认为诺齐克提出的条件有问题，根据就是前面提到的“O 仍然可以为所有人使用”，于是最后的结果就是“就像诺齐克使用他的条件目的那样，与评价某种占有行为是否正义有关的唯一反事实的境况是 O 本来继续可以为所有人使用”^②。与洛克相比，诺齐克提出的条件显然过于宽容，这就给柯亨提供了一个反对诺齐克对私有财产进行辩护的机会，柯亨将对诺齐克所疏忽的几个可能性因素进行分析，用他自己的话来说，就是他将“提出一个具有决定性作用的反例”，不过这个反例“并没有对自我所有论形成挑战”^③，他的这个反例非常值得我们重视。

柯亨想要对诺齐克提出的条件进行严格的检验，从而搞清楚其是如何发挥作用的。他设想了一个小世界，他强调尽管这是一个小世界，但是在其中发生的一切都适用于我们现实的大世界。他假设在这个小世界中存在着两个完全独立的人，除了这两个人之外，这里的一切资源都是公有的，不存在任何形式的私有现象。

① [英]洛克. 政府论(下篇)[M]. 叶启芳, 瞿菊农译. 北京: 商务印书馆, 1964: 21.

② [英]G.A. 柯亨. 马克思与诺齐克之间(G.A. 柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 87.

③ [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 93.

这样一来，他们每一个人就可以占有对方尚未获取任何资源。柯亨对他们的称呼分别是 A 和 B。A 和 B 为了生存下去，就需要从土地中获取生存物资，两者互不影响地分别进行着这种行为，结果 A 获取的资源数量为 m ，B 获取的资源数量是 n 。显然， m 和 n 分别是 A 和 B 凭借自身能力从这个共同所有的外部世界中所获取的， m 和 n 的数值大小就反映了 A 和 B 的生产力水平。假设 A 的生产能力要远远的高于 B，结果 A 几乎占有了所有的土地，余下的土地根本不能维系 B 的生存，B 想存活下去，只能去求助于 A。A 要求 B 负责帮他料理这些土地，并会定期支付可以满足 B 生存下去的资源，B 没有别的选择，只能被迫地接受 A 提出的条件。最后的结果就显而易见，A 比 B 精明和善于组织，A 获得的资源要比 B 多很多，但是 B 得到的资源也比原来自己得到的要多，而且 B 的生存条件也得到了有效的改善。^①那么，我们可以说 A 的占有行为符合诺齐克提出的条件吗？要想知道准确的答案，我们必须把 B 在 A 进行占有之后的处境与最初的公有形势进行考察和比较。假设 B 依然像他过去那样生活，获取的资源数量是 n ，这个时候如果以比较获取资源的数量来衡量 B 的前景的话，A 的占有做法就会符合了诺齐克提出的条件；如果把服从他者的指令看作是 A 的占有做法给 B 带来的一些影响，那么我们就很难判断 A 是否违背了诺齐克提出的条件，因为我们无法把握 A 的指令究竟给 B 带来了多大的影响。这种考虑是非常必要的，但正如柯亨所分析的那样，“权利理论家经常无视人们添加在自己与他人之间

① [英]G.A. 柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A. 柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 87-88.

的权利关系之上的价值，并且，因为所谓的自由意志主义者公开地宣称要捍卫人的自主权并赋予自主驾驭生活的权利以至高无上的意义，所以上述忽视给人一种不同寻常的感觉”^①。柯亨选择不进一步在这个方面去论证诺齐克对私有财产形成问题上辩护的不合理性。他决定只从获取资源数量的角度来考察这个问题。

在柯亨看来，诺齐克提出的占有条件的约束能力薄弱，很容易受到质疑。我们可以假设，A 没有获取任何土地，在这种情况下，B 就获取了 A 在实际中已经获取的土地，B 一旦善于组织和生产，他也可以收获足够多的物资，而且还可以支付 A 的生存所需。如果 B 真的具备这种能力，他当时没占有土地是因为考虑了 A 的利益，难道仅仅是因为 A 比 B 更加自私，他就可以占有几乎所有的土地，而 B 只能选择被迫服从于他吗？为了更加清晰地说明问题，柯亨提出了其他的可能性：“假设 B 是一个比 A 更优秀的组织者，因此，倘若 B 占有了土地，那么 A 和 B 每人所得到的小麦都比在实际情形中更多。然而，诺齐克的条件仍得到了满足，因为该条件的满足与否并没有受到 B 占有土地时所可能发生的任何事情的影响。而且，这意味着诺齐克的条件允许和保护这样的占有：这些占有的结果使每个人都比他必然所处的境况更坏”，这个时候“如果 A 完全无知或非理性到这样做时，那么他可能有资格阻止 B 夺取他已经占有的东西，即使如果 B 这样做时两人都可能变得更好”^②。柯亨在最初的假设中，设定正是由于 A 的能力才促使

① [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 94.

② [英]G.A. 柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A. 柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 88-89.

了生产力的提高，现在看来，这个设定是毫无必要的，因为只要换一种假设，诺齐克提出的条件就会受到更多的质疑。比如，只有B具备优秀的品质，这个时候A占据着土地，A建议B提出一个最优化的方案进行劳动分工，A给B的工资依然不变，B为了生存，便接受了A的要求，于是B的方案，提高了劳动生产率，并且这种提高是A所无法实现的。但是根据诺齐克提出的条件，A在这种状况对土地地占据依然是合理的。这就说明了“私有化产生了新价值，私有者也并不必然就是价值的增长者，如果人们认为价值的增加者应该得到回报的话，那么请注意，诺齐克的条件并不能保证他们能够得到回报。一个公正的占有者除了占有资源，无需对它作任何努力，就能把私有化所产生的生产提高的一切好处收入囊中”^①。

还有一种可能方式就是A和B形成了一种共识，那就是两者都保证不会把土地私有化，他们的这种做法就是对土地的一种集体占有，这就相当于他们在暂时尝试一种社会主义制度，但是诺齐克却忽视了这种情况。为了更好地说明这个情况，柯亨假设B不具有和A一样的经营能力，当B获取了土地资源，他无法让A听从他的安排，同样不能比在公有制的前提下获得更多的物资，在这种情况下，A对土地资源的占有是不是合理的？柯亨的回答是“即使我们断定这是合法的，那么它只有在满足那些比诺齐克的条件要强得多的条件时，才是合法的。我本人的看法是，甚至

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 96.

在这种情况下，它的合法性也是值得质疑的”，原因就在于“如果要假定一个相反的情况，那么就必然要认为土地在开始时（也就是，在没有任何人耕种之前）是由 A 和 B 共同或集体所有的，因此决定土地归属的正确方式应该是通过民主协商达成一致，而不是单方的行动”^①。这就意味着，土地资源在被一方获取之前，可以被看作是两者共同所有的。诺齐克只是想当然的把土地资源在被一方占有之前，看作是无主的。如果土地资源是共同所有的前提成立，每个人都可以主动地去利用，只要他的这种利用不会影响到其他人对土地的使用即可。土地的公有制就意味着个体的人不占有任何的土地，土地归全体人共同所有，由这个共同体讨论决定土地的具体使用方案。虽然无法确定共同体通过什么样的正当方式做出正确的决定，但是可以有效地保证任何个体都没有资格获取全部乃至部分的土地资源，哪怕个体能够对他者做出足够的补偿，这种做法也会被禁止的。打个比方，一套房产归两个人共同所有，一方不可以在另一方不知情或不同意的前提下，把房子的一部分转让出去，而仅仅把余下的留给另一方。哪怕是擅自做出转让决定的一方留给另一方绝大部分的房产，他的这种做法也是不被允许的。我们从道德原则的角度来看，如果初始的状态，并不是无主的，而是共有的，这样一来，B 就拥有充足的理由去阻止 A 对土地资源的占有，况且 B 的对 A 的阻止对他本身来说是利大于弊的。哪怕是 B 做出了让步，允许 A 对土地资源的占有，那么通过谈判和协商，A 也会给予 B 更多的补偿。

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:97.

通过柯亨的分析，我们会发现，诺齐克主要采用了两种方式对洛克的限制性条件进行补充，一种是合理的，另一种是不合理的。合理的方式是指诺齐克提出只要原初资源的持有者能够对他者进行充足的补偿，就可以不必留下较为充裕的同种资源，这一个补充并不会削弱洛克的限制性条件；不合理的方式是指诺齐克并没有考虑在不对土地资源进行获取的前提下，以后可能会出现什么结果，而只是片面的考虑假如在全世界推行公有制，在这种特殊的状况下会带给我们什么样的影响，这就造成了对洛克限制性条件的削弱。而且诺齐克提出补充条件，必须设定从道德原则出发，初始资源并不是共同所有的，而是个体的人可以获取的。但是他没有能够证明这一设定是符合正义的，而现实的情况就是他根本没有考虑到这个层面，于是便不可避免的造成了其论证前提的片面性及论证结果的不合理性。

在此基础上，柯亨对诺齐克在提出补充条件之前，所探讨的与其补充条件相关的一个重要问题进行了探析。这个问题即“一种允许占有和永久所有权的制度（不再有可得到的和有用的无主物）是否使那些不再能够占有的人们的处境变坏了？”显然，诺齐克想要考察，在没有这种所有权制度的前提下，人们的处境会不会变坏。他真正的意图是想为资本主义制度存在的合理性进行辩护，他想达到的最终目的是要证明在不存在资本主义和资本家的情况下，人们的整体状况并不会得到改善，而且还会大不如之前。在诺齐克看来，资本主义从风险、激励等大家普遍关注的几个经验角度来分析，都是一种成果显著的生产性经济组织形式，“但正如诺齐克所指出的，他并没有借助这些考虑因素来为私有财产

提供一种功利主义的正当性证明”^①，因为“这些考虑出现在洛克式理论中以支持这样一种主张，即私人所有权的占有满足了存在于这种‘留有足够的和同样好的东西’的限制条款背后的意图，而不是作为一种对所有权的功利主义辩护”^②。当没有任何资源可以持有时，这些无物持有者的境况就显然会比原来的状况更糟糕，至少原来的资本主义体制中的生产和分配机制有能力确保“他们由于失去使用不为私人所有的资源的自由而得到的补偿超过了应得的分量”^③。由此可见，有关私人所有权功能的经验性命题在其中包含着一种非功利主义的大前提，诺齐克的论证也并不是想告诉我们，只要是能够改善人们生活境况的事情，就是一件好事情，恰恰私人所有权的功能能够让人们的境况得到改善；而是想告诉我们每一个人都有权利获取私有财产，并且这种获取的行为会让人们的生活状况得到优化。显然，诺齐克所得出的结论从本质上与功利主义相区分，他并没有从私人所有权制度是最好的体制这个前提出发，从而积极提倡支持它的出现，并且应当维护这种体制；他所得出的结论是：“如果私有财产制度已经存在，那么一些人没有或几乎没有占有私有财产这一事实并不是取消私有财产制度的理由。（关于那些不得不出卖他们的劳动力的无财产者，诺齐克可能会说，通过出卖劳动力，他们从雇主那里所获得的东西将多于他们将其应用于原始的自然时希望获得的东西；至于那些劳

① [英]G.A.柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A.柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 90.

② [美]罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦[M]. 姚大志译. 北京: 中国社会科学出版社, 2008: 212.

③ [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 99.

动力不值得购买的无财产者，诺齐克可能会说，尽管他们由此可能会死掉，但他们在自然的状况中无论如何都会死掉。)①”显然诺齐克已经意识到在以自由至上原则为主导的资本主义社会中，大量的无产者将会涌现，他们生存的唯一选择就是出卖自身的劳动力，并受到资本家的支配。此时，这些无产者所处的状况如果与洛克所提出的没有私有财产存在的公有制的社会相比并没有更加恶化的话，他们就没有正当的理由提出质疑和抱怨，因为通过比较发现，他们所处的状况并没有变得更糟糕，甚至还有一定程度的提高，这就是可以接受的。何况这些无产者通过向资本家出卖劳动力所得到的物资要远远超过他们在原始自然状态下自由运用劳动力的所得。那么会有一些无产者无法出售自己劳动力的现象发生，他们应该怎么办？诺齐克所设想的资本主义制度中并不允许通过再分配的方式来实现社会福利，这些无产者最后的结局就是死亡，在诺齐克看来，这是没有办法事情，如果在自然状态下他们也会死亡，他们的死亡并不意味着资本主义社会的私有制是不合理的。

虽然诺齐克的论证区别于功利主义，但是他依然需要一个经验性的前提作为其理论展开的出发点，这样的话他为资本主义私有制所做的辩护就会和功利主义对自身的辩护一样，很容易受到经验性反例的质疑而“功亏一篑”。柯亨敏锐地发现诺齐克的“大前提并不是经验性的，但功利主义辩护的大前提——无论什么，只要它总的来说能够改善人们的状态，那它就是一件好事——也

① [英]G.A.柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A.柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 90-91.

不是经验性的”，我们一般往往会认为“自由意志主义政治哲学的一个特点就是，通过强调权利，它巧妙地避免了有关结果的经验性问题，而这些问题是很难回答的，功利主义就陷在这些问题的泥潭里”^①。由此可知，“关于结果的各种命题是诺齐克为私有财产权进行辩护的基础，因而他所维护的各种权利缺乏清晰性和权威性，而这种清晰性和权威性正是诺齐克想让我们假设这些权利所具有的”^②，这正是诺齐克无法摆脱的理论困境。

柯亨进一步指出：“如果在制度上并未建立起来的公有制是我们认为在考察诺齐克的条件时，应该拿来与资本主义相比较的唯一的东 西，”那么“诺齐克毫无理由地限制了可比较项的范围”^③。诺齐克把原始的公有制看作是资本主义可以选择的唯一替代，而其他有组织的非资本主义筹划方案就被排除在外。显然后者也具有非常重要的参考价值，这就意味着诺齐克对资本主义的辩护及其认为资本主义的社会制度能够符合他设定标准的轻率认可，都是论证不充分的，而且其论证结果也是存在问题的。所以，当我们考察 A 对原初资源的获取行为时，不能仅仅推测 B 获取了土地资源会发生什么情况，更要考虑 A 和 B 在社会主义公有制下的互相合作会带来什么样的结果，而这正是诺齐克论证过程中所忽视的重要因素。柯亨认为“一旦我们以上述的方式或别的方式扩大了比较的范围，那么如果根据某种辩护力强的洛克似的条件，完

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:100.

② [英]G.A.柯亨.马克思与诺齐克之间(G.A.柯亨文选)[M].吕增奎编.南京:江苏人民出版社,2007:91.

③ [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:101.

全自由的私有财产就似乎是不可能形成的。因为总是存在着一些人，他们的状态如果在一种不同的分配制度下可能会有所改善，而把这种分配制度排除在外是有失武断的”，与此同时，“因为一种有关经济制度的形成和保存的辩护力强的洛克似的条件会规定，如果与在某种不可忽视的经济制度下相比，任何现存经济制度下的人的状态都不应该更差，所以几乎可以肯定地说，不仅资本主义制度不合乎辩护力强的洛克似的条件，任何经济制度都不合乎这种条件，因此人们必须放弃洛克似的审视经济制度合法性的方式”^①。

那么除此之外，是不是有其他标准可以选择？答案是肯定的。我们可以勉强使用功利主义原则，它重视绝大部分人的最大幸福，但是很少顾及个体的前途，这就会与洛克的条件相背离，因为功利主义原则的盛行势必会严重侵犯个人的权益，我们就很有必要找到另一种更加合理的替换原则。柯亨想到的是罗尔斯的差别原则，但是他对差别原则设定区别于旁人，当然也包括罗尔斯。从严格意义上来说，柯亨认为“差异原则与许多人——我认为包括罗尔斯在内——误解差异原则的方法形成鲜明的对比。仅当在既定的经济制度下那些境况最不利者不比在任何替代性德经济制度下的最差境况更差的时候，该经济制度才满足严格意义上的差异原则。但是，既然那些实际上境况最不利者不一定是那些在一种替代制度下境况可能最差的人，所以，如果那些实际上境况最不利者在那种替代制度下境况可能变好，差异原则也就可能得到满

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 101-102.

足”^①。可见，柯亨提出的这种差别原则有其自身独特的理解，而且明显区别于洛克似的条件，而且它的作用范围仅仅限制于境况最不利的群体，当这种原则被广泛采用的话，社会生活中弱势群体的实际状况必然会得到极大的改善。

为了更好地理解柯亨在这里面提到的差别原则，我们很有必要简要地谈一谈罗尔斯的差别原则，从而做出对比。在罗尔斯那里“差别原则表达了一种互惠的观念，它是一个互相有利的原则。我们看到，至少在链式联系有效的时候，每个代表人都能承认社会基本结构是旨在推进他的利益的。社会结构能向每一个人，尤其是那些最不利者证明自己的正当性，在此意义上它是平均主义的”，罗尔斯的差别原则试图“提供一个平等的基础，在这一基础上，那些天赋较高者，社会条件较幸运者能够期待别人在所有人的利益都要求某种可行安排的条件下与他们一起合作”。^②罗尔斯声称只要符合了差别原则的社会就会避免处于社会最底层民众因为社会物资分配得严重不平等，生活状况得不到明显的改善而发生的动乱。在柯亨看来，“在一种符合错误的差别原则的经济里，处境最差的人确实没有理由发动起义。但是，这是一种对差别原则的错误解释，因为这一原则是在原初状态出现的，处于这种状态下的人必须把‘处境最差的群体’视为一种可变的指数”^③。罗尔斯这种被错误解释的差别原则是一种具有强力约束的洛克式

① [英]G.A.柯亨. 马克思与诺齐克之间(G.A.柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 92.

② [美]罗尔斯. 正义论(修订版)[M]. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009: 78-79.

③ [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 102-103.

的条件，但是它的作用范围只是限定在社会中最弱势的群体；由于被错误的解释，它很难受到有效的约束，以至于它无法被满足。在柯亨看来，正确的差别原则是能够得到满足的，因此在对一整套具有可行性方案的经济制度进行分析和检验时，它显然要优于洛克式的条件。

诺齐克想要为资本主义社会中的私有财产权找到合理性的根据，他的立场看似始终如一。但是从本质意义上来分析，获取私有财产的过程就如同向一个人征收税款一样，往往会违背他者的选择和意愿，所以柯亨认为他“没有资格说自己纯粹是受一种保护自由的愿望的启发的，除非他所说的‘自由’是指他真正在心里所想的東西：私有财产所有者随心使用自己的财产的自由”^①。柯亨虽然对诺齐克的指责有些苛刻和偏激，但是他从细节方面着手，逐步发现了诺齐克论证中存在的问题，他的分析有理有据，非常具有说服力，有效地回应了诺齐克带给社会主义制度的挑战，并强有力地捍卫了社会主义的平等主义。

3.2.4 柯亨对诺齐克自我所有权的解构

柯亨对诺齐克自我所有论的批判分为两个阶段展开。上述分析和论证的是第一阶段及第二阶段的第一步论证。柯亨从条件平等必须在道德上具有严格约束力这个前提出发，在第一阶段中对诺齐克的自我所有论进行了批判。但是柯亨在这个阶段对诺齐克的回应中，论证得不够充分，他提出来的反驳无法从根本上推翻

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 104.

诺齐克的自我所有观念。他准备了第二阶段的回应,分为两个部分。

第一个部分试图证明诺齐克提出的自我所有原则并不能合理说明对世界原初资源的私人持有是符合正义的。在这个阶段中,柯亨并没有把条件平等当成是一个预设的前提,也没有从与其相似的基础出发来批判诺齐克的自我所有原则。那么柯亨到底想要怎样更加有效地回应诺齐克的自我所有命题呢?他转换了原来的论证角度,尝试提出一种经济结构,这种结构能够把自我所有原则同平等获取地球上的原初资源相融合,进而通过这种手段来化解自我所有与条件平等之间的冲突。他所采取的方案是“暂且接受自由意志主义的一个富有吸引力的论点,即每一个人都具有对于他本人的存在与能力的权利,同时对其另一个不合理的论点,即它在人与物之间的原初道德关系上的观点,进行批驳,这里所说的道德关系是指人与还没有被人施加作用的物之间的关系”^①。他以此方案为基础所设想的经济结构即维系了自我所有,又兼顾了地球资源的平等。柯亨的方案必然会遭到两面的反对:一方面来自以诺齐克为代表的自由至上主义者;另一方面来自以罗尔斯为代表的平等的自由主义者。因为这两方面的自由主义者都不会接受柯亨方案中从道德原则上对人以外资源的所有权与人本身的所有权加以区分和比较。诺齐克强调我们应该把自身权利中所蕴含的道德原则上的平等与我们通过合理方式获取外部资源的权利紧密地联系在一起;罗尔斯、德沃金等人则提倡对个人的能力进行必要合理的限制,这种限制的目的是为了有效服务于平等主

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:108.

义的分配方式，这种分配方式的执行必然会大大减少社会上的争议和不满。这样一来，我们就会发现柯亨提出的方案与诺齐克等人的相似之处在于，它吸收了自我所有原则；与罗尔斯、德沃金等人的相同之处在于，它坚持对于人以外的物资采取平等主义的分配标准。从这个意义来说，柯亨的方案在很大程度上居于一种中间的立场。

柯亨想要通过对两种可能实现其平等标准的途径进行分析和考察。一种途径把人以外的全部资源归属于每一个社会成员所共有，作为个体的社会成员可以对怎样使用这些资源提出反对意见。在他看来“这种制度与自我所有相结合确实能够保证平等条件的实现，但是共同所有使与它结合在一起的自我所有产生不了理想的效果，即独立的自治状态。因为如果不使用外部资源，人们（几乎）一事无成”，并且使用外部资源是我们生存的必要前提；如果“他们必需社会的同意才能使用资源，那么实际上（与形式上或法律上不同）他们就没有拥有自身，因为他们在得不到社会同意的情况下什么也做不了”^①。这样一来，想要通过第一种途径来实现平等分配外部资源的目的就难以保持柯亨方案的中间立场，现实中的自我所有与理论设想中的自我所有就会发生严重的偏离，第一种途径所做出的努力也只会无功而返。与此同时，以诺齐克为代表的自由意志主义者就会面临严重的危机，因为无产者们并不存在着实际意义上的自我所有权，他们使用生产资料的必要前提就是需要资本家的指令，自由意志主义者们进行论证的前提假

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 109.

设与现实就出现了明显的不一致。另一种途径是通过把外部资源平均分配给个体的方式来实现个体对原初资源获取权利的平等化。这样一来，如果每个人都是自身的所有者，他就有权自由安排自己所分配到的资源，于是柯亨方案的中间立场在初始意义上也就实现了。但是，这种途径并不能带来符合社会主义要求的条件平等，社会主义要想存在和发展，就只能选择放弃自我所有。

那么柯亨在第二部分的第二阶段的论证是如何展开的呢？

在之前，柯亨对诺齐克所提出的把原初资源看作是无主之物，所以人人都可获取的设定提出了质疑，并指出即便是每个人都是自身完全的所有者也可以不接受诺齐克提出的设定。现在，柯亨从根本上提出一种与诺齐克截然不同的设定，即把原初之物看作是所有人共同所有的，强调它并不是个人所有而是集体所有的。他所要做出的理论尝试就是要把这种原初的道德设想同自我所有原则相结合，从而“考察把自我所有与外部资源的共同所有相结合所可能产生的后果，同时阐明在一个其组成部分不得进行任何单方面的私有化的世界里，自我所有会产生什么样的分配结果”^①。为了简洁明了，他设想了一种社会结构，在这个社会中只有两个人，根据他们自身天赋和能力划分，分别称呼他们为智者和愚者。在相应的物质资源的供应下，智者可以从事物资的提取和生产，并逐步改善自身的生活境况，但是愚者却没有任何的从事劳动生产的能力。这时候假设在这个社会中的每个人都仅仅考虑到自身利益，对他者采取的都是冷淡无视的态度，在这种前提下，他们

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 110.

如何能在劳动生产和物资分配的方案上达成共识？这个问题也即是考察在一个没有私有产权的社会里，个体所具备的天赋和能力应该得到怎样的回馈。

这个社会中的智者和愚者会得到什么，一方面取决于他们自身的素质和追求，另一方面取决于这个社会的物质状况。柯亨在这个社会中一共划分出来五种不同的相互区别的物质状况，这种划分涵盖所有可能存在的状况，尽管并不是每一种状况都是有存在意义的。第一种状况是智者每天并不能生产和获取足够的生存必需品，所以智者和愚者根本无法继续生存下去，面对着他们的只有死亡；第二种状况是智者每天生产和获取的生存必需品，只能保证一个人的使用或者是稍有剩余但不能满足两个人的生存需求。同时在这个社会中，个体一般都仅仅考虑自身的利益，对他者采取的都是冷淡无视的态度，在这种前提下，智者能活下来，愚者就会死去；第三种情况是智者每天生产和获取的生存必需品只能维系他和愚者生存一天，如果他不能生产和获取等量或更多的生存必需品，愚者就会禁止他的生产活动。因为智者每天可以生产和获取两人所需的生存必需品，所以两个人都能生存下来。第四种状况是智者进行生产和获取时，可以自主决定产量的多少，而且他的最大生产量会超过两个人生存所需的物资总量。这样一来，他们必然会对多余的物资进行商议，一旦这种商议失败了，智者就会拒绝继续从事生产，等待着他们的也依然是死亡。第五种情况是智者能够生产出一定数量的剩余资源，而且他能够在现实中对剩余资源的数量进行调节，这个时候二者商议的就不仅有第四种情况中的每个人应该获得多少，还有就是智者应该生产出多少数量的剩余资源。

在柯亨看来，真正有意义的情况应该是第四种和第五种，因为这两种情况下都要进行商议。至于商议最终会带来什么样的结果，这是不确定的，但是商议的过程就显得尤为重要，因为它会成为智者和愚者之间的“效用函数”，涵盖了劳动对于智者而言的无效性以及愚钝对愚者而言的无效性。用一种相对规范性的表达方式来说，“其中举足轻重的是他们两人的爱好，他们喜欢什么，不喜欢什么，喜欢的程度怎样”，重要之处在于智者的能力不能够对他所获取的资源带来直接的效应，“如果他对运用自己的才能深感厌倦，那么他就确实会得到额外的补偿，不过原因是他感到厌倦，而不是使他感到厌倦的劳动”^①。从整体上来说，智者没有获得额外补偿的原因，恰恰就是因为是他而不是愚者在从事生产劳动。在这里，愚者控制着一个进行生产的必要因素——对土地使用的否决权；而智者控制着两个这样的必要因素——从事生产劳动的自主权以及对土地使用的否决权。但是尽管智者控制着两个必要因素，这并没有在商议的过程中给他带来任何明显的好处。就此柯亨举一个形象生动的例子：“如果一个物品要花费 101 美元，并且你有 100 美元，而我只有 1 美元，如果我们都是理性而自私的人，那么如果我们共同购买该物品的话，你不会仅仅因为付出的更多而得到该物品的较大份额。”^②显然，这个例子中的社会资源的共同所有制能够有效防范不平等情况的产生，尽管这个例子有些特别，但是我们发现在其中自我所有与外部资

① [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 111.

② [英]G.A.柯亨. 马克思与诺齐克之间(G.A.柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 104.

源同时具备的条件下，优势一方的天赋和能力并没有给他带来丰厚的回报，柯亨比较推崇这种模式，认为可以普遍地推广和应用。值得我们注意的是，柯亨并不是想要说这种模式中不平等的现象不会发生，他的意图是要表明，“要么这样的不平等是不存在的，要么这种不平等的根源不是能人所享有的能力，而是双方的效用值对谈判过程的结果所产生的影响。我们不能光凭不同的平等主义者赞同不同的平等，就断定平等主义者所反对的不平等不可能产生，并且，所有的不平等都从谈判过程中产生，这样的可能性是极小的”^①，显然他的真正意图就在于此，而且值得每一名社会主义平等主义者深思。

柯亨的上述论证也很有可能遭受到反对意见，即这些质疑者不认同在一个外部资源共同所有的社会中，自我所有权确实不会带来不平等的结果。柯亨设定了一个较为典型的反对模型，他假设有两伙儿农夫：第一伙儿的农夫都是共同拥有着土地资源；第二伙儿的农夫分别拥有与自身相对应的数量上不同的土地，他们自己单独占有的土地不足以供应他们的生存所需，但是他们额外还共同所占有着一块儿面积更大的土地。只要每伙儿农夫都从事农业生产，他们就都能够生存下去。但是，有一天第二伙儿农夫中的一个由于自身的天赋突出，对这种分配方式表示不满，他以荒废自己所拥有的那块儿土地为威胁条件，要求根据他的天赋给予他更多的资源，他极有可能提出支配一些庸庸碌碌的农夫。如果像他这样的农夫都可以这样做的话，那么上文中提到的智者也

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 112.

可以这样做。面对这种可能发生的情况，柯亨也“不知道这种威胁在每个人都理性的假设下是否是有效的。如果这种威胁是可信的，那些拥有较大生产能力的农夫在一个联合所有的世界中之所以可能获得更多的东西，是因为除了他们的劳动可能让他们感到厌烦这个考虑因素之外的一些原因”^①。即使这种反对的意见是对的，也只会对柯亨有较弱的影响，因为它仅有在智者放弃自身生产能力这种极为罕见的状况下才会起到作用。

当然自由意志主义者不会仅仅因为这个相对偶然的例证的较弱效果，而放弃对柯亨的反驳，他们会试图找到更加重要的反证去推翻柯亨的观点。这个反证很可能这样表述：“在不否认自我所有，同时也不把条件平等视为不可剥夺的原则的情况下，人们可以通过坚持外部世界共有而向条件平等靠拢。而这一似乎是致命一击的反证就是，就像人们认为能人和傻瓜的故事所表明的那样，肯定世界共有是与自我所有的目的和预期的结果背道而驰的。如果没有别人的同意我就什么也不能做，在这种情况下，拥有自我所有有什么意义呢？能人和傻瓜所共有的不仅仅是世界，而且实际上还有他们彼此，难道不是这样的吗？如果两个人都不是归自己所有而都是彼此共同拥有，那么他们不也要就此进行同样的谈判吗？世界共有不是使其中一个人有权阻止另一个使用外部资源——即使这种使用完全不会伤及他本人的利益，就像从一条水量过多的河流里取一些水一样吗？难道这不是与有效程度最低的

① [英]G.A.柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A.柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 105.

自我所有不相一致吗？”^①从这个角度来看，正是外部资源的平等分配方式——共同所有，消解了自我所有原则存在的意义，它可以继续存在，但是却不能发挥任何作用，这也即是在说当自我所有原则同资源共同所有相结合，自我所有权就毫无用武之地。

事实难道真的如此么？柯亨认为至少有两种可能的回应方式。第一种想要“证明世界共有实际上没有使自我所有变得毫无用处，粗略地说，这是因为经济学并不是一切”；第二种是“接受世界公有制使自我所有变成纯形式这一论点，同时表明，就眼下的争论目标来说，只要做这一步就行了，我认为这是对的，也是十分重要的”^②。第一种回应方式指出除了进行社会物质资料的生产及其产品的分配之外，我们在其他方面还有着非常重要的利益，并且那些方面与共同所有制几乎没有什么关联，所以说资源共有使得自我所有变成了纯形式的观点是错误的。但是我们必须注意到空间“对任何生产过程的进行当然都是必不可少的”，更确切地说“部分空间由于它的形式或位置会在生产上有或大或小的用处”，我们“对新空间的获得，这当然扩大了生产的能力，而且不仅仅是因为所占有的物质含量，还有对现存空间改进后的利用，就如同一般意义上的对现在生产资料改进后得到使用一样，这将被看作是生产力的发展”^③，我们每个人的行为都需要空间。第一种回应方式就“似乎与所有人类行为都需要空间的事实相矛盾。（甚

① [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等 [M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 114.

② [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等 [M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 114-115.

③ [英]G.A. 科恩. 卡尔·马克思的历史理论: 一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008: 52.

至连一个不动的主体的心理活动也需要他所占据的那个空间)”。这同样似乎意味着“集体控制人们对外部世界的权利影响到生活的一切方面，而不仅仅是生产领域。无论形式上对于人们对自己的能力拥有什么样的权利是如何规定的，都似乎可以说，全部的结果确实是完全由公有制所决定的”^①。换一个角度来分析第一种回应方式，在一个资源共有的社会里，在满足自我所有权的状况下，就会有一种行为在实施的过程中并不需要他者的同意，那就是一个人的死亡，“在缺乏自我所有权时，一个人就有某些非契约性的义务，这些义务排除了未经别人同意而任由一个人自我自生自灭的行为。（我所说的是任由一个人自生自灭而不是[其他形式的]自杀，因为主动的自杀可能需要外部资源，而任由一个人自我自生自灭则是由禁止使用任何物品来完成的。）然而，即使这种看法也可能是错误的，因为世界的联合所有者可能被认为有权禁止一个人死去，理由是他的尸体会污染某些世界资源”^②。

现在，让我们回顾一下柯亨进行的这些设定和辩护的根本目的是什么，他“就是要探讨诺齐克的下一观点，即尊重人的自我所有权必须让人们享有过自己生活的自由，而这与社会主义者所珍惜的条件平等是相矛盾的。”^③柯亨最初得出的一个初步答复是，诺齐克的这一观点是错误的，与其相反，人的自我所有权和社会主义所提倡的条件平等并不是相矛盾的，而是一致的。因为，诺

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:115.

② [英]G.A.柯亨.马克思与诺齐克之间(G.A.柯亨文选)[M].吕增奎编.南京:江苏人民出版社,2007:106.

③ [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:115-116.

奇为不平等的合理性辩护的途径是通过把自我所有原则同原初资源的私人占有相结合，他所强调的不平等的合理性很难被绝大多数人认同。与其相反，自我所有原则同共同所有制相结合，就会有效地消除不平等的可能性。紧接着，柯亨设想的对这个初步答复的反驳就是“在世界公有制下，资源的分配使与之在形式上结合在一起的自我所有成为纯粹形式上的”^①。不过，只要我们能够证明诺齐克本身所坚持的自我所有原则仅仅是形式上的，并没有真正发挥效用，那么从辩护的根本目的角度出发，这个反对就可以释然了，因为诺齐克很难再继续固执己见地认为自我所有原则一定会带来条件的不平等。那个智者和愚者的例证就表明了，那种纯形式意义上的自我所有原则根本无法发挥作用。正如柯亨所说的那样，诺齐克必然会想办法让我们相信他所推崇的自我所有原则并不是纯形式的，而且还会发挥出重要的作用。尤其在《无政府、国家和乌托邦》的第三章中，“他辩称，每个人都应该有自由过自己的生活，一种应该由那些构成诺齐克式自我所有权的权利加以保证的渴望。但诺齐克还认为，被称为‘Z’的那个最可怜的无产者——要么必须向资本家出卖他的劳动力，要么死亡——的状况与对相关权利的不侵犯时一致的”^②。根据诺齐克的这种论述，他就难以否认前文例证中智者的自我所有权只是纯形式意义上的，因为，那个最可怜的无产者“Z”的自我所有权，比纯形式意义上的自我所有权还要更加弱化。

① [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 116.

② [英]G.A. 柯亨. 马克思与诺齐克之间(G.A. 柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 106-107.

我们已经发现“智者”和“Z”都没有实际意义上的自我所有权，如果没有“愚者”和资本家的允许，他们什么事情都无法去做。但是我们必须把他们同奴隶的性质相区分，因为他们不需要像奴隶一样完全听命于奴隶主并丧失了自己的全部自由，他们如果不同意去做的事情，谁也不能去强迫；“愚者”和资本家也同于奴隶主，他们不能单方面的向“智者”和“Z”发布命令。同时，我们还要注意，“智者”和“愚者”的处境要在一定程度上优越于“Z”的处境，因为前者中两人必须相互商议和协助才能生存下去，他们都是能够正常运用理性和追求私利的，这样一来他们的生存也会得到基本的保障；与此相反，没有任何的资本家为了自身的生存，需要与“Z”签订合约，“Z”的生存并不能够得到保障。在诺齐克看来，假如人们都能够按照自己的意愿去选择生活，那么一种不平等的社会发展模式必然会产生，但是他同样需要承认，“尽管Z对于自己的生活选择是有限制的，尽管他相对于别人处于弱势，但他还是可以过自己的生活”，如此一来就意味着“诺齐克所说的，即如果人们自己过自己的生活，那么条件平等就不可能得到保障，是错误的，因为能人和傻瓜至少都能像Z一样自己过自己的生活，他们生活的状态使一定的条件平等得到保证”^①。

诚然，诺齐克的自我原则本身就具有吸引力，而且这也是其论证的一个优势，但是它真正的吸引力在什么地方呢？柯亨分析了对应的两种可能性，是比较合理的。第一种可能性是在于它的自我所有权本身，它推崇一种纯粹的资产阶级自由观，能够让无

① [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 117.

产者的生活境况在很大程度上优于奴隶的生活境况；第二种可能性是在于它能够使个体对自己的生活模式有着更加实际的选择权。如果第一种可能性是真正的答案，就意味着柯亨赢得了与诺齐克的论战，同样也“赢得了把社会主义平等与（几乎）人人支持的自由调和起来这个更大斗争的胜利”^①，而且我们绝大多数人都会相信我们对自己的自主权应该明显地优越于前文中提到的“智者”和“愚者”所享有的权利。当然，仅凭这一点是无法为诺齐克进行合理辩护的；第二种可能性与第一种相比恰恰相反，它提出“右翼自由主义似乎拥有肯定自我所有权的优点，现在结果证明它不再肯定是一种具有吸引力的自我所有。但是，由于类似的原因，社会主义者不应该支持世界联合所有权这一点也是正确的。如果社会主义者想使外部资源权利平等，他们就必须寻找另外的途径”^②，这条途径所实现的自主权就要大大超越于世界公有制所限定的程度。

综上所述，我们根据前文的论证可以形成三个结论。首先，智者和愚者的例证说明严格意义上的社会主义平等原则是与资本主义所宣扬的“世界人人享有自由”的主张是一致的，“因为这种自由只不过是形式上的自我所有权，而形式上的自我所有权在能人和傻瓜的世界里是可以实现的”^③。其次，尽管诺齐克所坚守的自由与平等保持了一致，但是他所提出的自由是一种纯粹的、

① [英]G.A.柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A.柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 107.

② [英]G.A.柯亨. 马克思与诺齐克之间 (G.A.柯亨文选)[M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007: 108.

③ [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 118.

非常有限的自由。平等能不能与真正意义上的自由保持一致，现在还不能确定，需要进一步地研究和分析。第三，这种纯粹的自由并不能体现出自我所有原则的诉求，它所指向的是“自主权（autonomy），是人们真正可以控制自己的生活的形式”，而且“普遍的自我所有权与人人可得世界的结合不能保证自主权的实现，因为它具有产生无产者的趋势，而无产者没有自主权”^①。我们想要达到真正意义上的自由或这种自主权，就要严格地限制自我所有原则，这正是柯亨接下来所要去探讨的。

3.3 柯亨对马克思主义经典剥削理论的辩护

在《资本论》第一卷中，马克思对剥削现象有一段非常深刻的描述，随着1867年《资本论》第一卷的出版至今已经有将近150年的历史了，我坚信这句话依然会让无数人动容：“货币占有者作为资本家，昂首前行；劳动力占有者作为他的工人，尾随其后。一个笑容满面，雄心勃勃；一个战战兢兢，畏缩不前，像在市场上出卖了自己的皮一样，只有一个前途——让人来鞣”^②！

3.3.1 对马克思剥削理论的补充

在资本主义社会中，工人阶级没有财产，只能出于无奈地向资本家屈服，出卖着自身的劳动力，全部生产资料掌握在资本家

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:118.

② 马克思恩格斯文集(第5卷)[M].北京:人民出版社,2009:205.

的手中。为了获得必要的生存物资，为了继续活着，他们只能屈从于资本家的摆布。最终，工人们仅仅保留了一小部分自己生产出来的物资，绝大部分都归资本家所有，资本家们无偿地占有着工人们所创造出的大量剩余价值。上述便是马克思主义对剥削现象的经典论述。但是现在西方学界对马克思是否把资本主义社会中普遍存在的剥削看作是非正义的这个立场，居然存在着分歧。大部分人都认为，马克思显然认为剥削是非正义的，但依然有少数人认为事实并非如此。柯亨的立场是，马克思的确把资本主义的剥削看作是不正义的。那么他的这种立场有什么根据呢？他为什么能够执着地认为马克思把剥削看作是非正义的？他提示我们，要注意到马克思在论述剥削的过程中，在逻辑上，出现了三个彼此独立的环节：“第一个就是①工人处于生产资料的不平等分配的末端；第二个是②他们被迫按照别人的吩咐去工作；第三个是③他们被迫把剩余产品转让给他人。”^①显然这里面的②和③都是①带来的结果。

这三个在逻辑上彼此独立的环节，其中任意一个环节都可以独立的存在，它的存在并不需要以另外两个的存在为前提条件。比如，工人因为生活物资的匮乏，而走投无路，选择了轻生的念头，那么这里面只有①的存在是真的。还有一种情况就是，工人拥有一定数量的生产资料，这些生产资料可以勉强满足他去自主谋生，而且他们宁愿选择更加清苦的生活，也不愿意被资本家剥削，在这种情况下，也是只有①的存在是真的。假如工人本身拥有一定

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 219.

数量的生产资料，他们本可以选择独立生活，但是在资本家的强制压迫下（包括使用武力威胁），他们为了活命，只能给资本家无偿地工作，在这种情况下就只有②是真的。倘若工人依然拥有一定数量的生产资料，基本实现了自谋生路，这个时候，资本家强行抢走了他们的一部分产品，这个时候就只有③是真的。当然除了上述几种设想之外，还存在一些别的设想，比如其中只有两者的任意组合为真的这种状况。

那么，作为马克思主义者，我们应该选择上面的哪种设想模式，从而有效地证明剥削是非正义的呢？柯亨采用了公式化的提问方式来表述这一问题，即“如果资本主义剥削是马克思所论述过的一个思想，那么，不公正到底表现在哪里（从几种彼此独立的合理的正义观的角度来看）？”^① 在本章的分论点中，我们已经阐明了马克思主义者们想要证明剥削是非正义的，但是却无法放弃自我所有原则；如果我们不放弃它，我们就很难达到论证的目的。马克思主义者们往往在对剥削进行批判时，总是在不经意间对自我所有原则进行了一定程度的肯定，这就为我们的论证带来了严重的阻碍。在柯亨看来，马克思主义者们并不能够完全摆脱自我所有原则，他们会“谴责那些处境很糟的人遭受了不公正待遇，这种不公正正是左翼自由意志主义者所说的，他们没有从外部世界得到应得的份额”^②，但是这种谴责依然不会影响到自我所有原则的存在。在这种情况下，资本家对工人剥削的非正义性有

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:219-220.

② [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:220-221.

一种从特点（1）转移到特点（3）的趋势，也即是说从进行生产前的生产资料的分配转移到资本家强制榨取产品剩余价值本身。柯亨在这里并没有认可“马克思主义者认为这种榨取之所以是不公正的，是因为那种使榨取成为可能或引起这种榨取的条件（生产前的分配），而是因为他们认为其中包括马克思所说的‘盗窃他人的劳动时间’”的这种主张，原因就在于如果这种主张成立，那么就必须要对自我所有原则进行肯定，因此柯亨提出“对马克思来说，原初的不平等的财产分配就是不公正的，而由于这一原因，产品从工人流向资本家也是不公正的”^①。紧接着柯亨又把论证的重点转移到强制的产品流动本身，他把这一点看作是最基本的不正义，同样，资产分配被看作是一种不正义的原因正是和它与这种流动紧密相关。

上述的论证过程中似乎存在着一些矛盾性，柯亨本人也清醒地认识到了这一点。如果说“榨取之所以不公正是因为它是对分配不公正的一种反映，资产分配之所以不公正是因为它产生了这种不公正的榨取”，那么这两个论断能够同时实现吗？柯亨认为这两个论断是可以同时为真的，但是实现它们的前提是我们需要对问题中的“因为”一词做出更加合理的解释。柯亨设定了一个短小的例证来分析这个问题：“假设某个有权威的人在分配枪支，他的分配是不平等的，也就是说，只分给一部分人，而不是所有的人，有枪的人有能力在高速公路上进行抢劫。假设平均分配枪支意味着人们因为相互所具有的威慑力量而不可能在高速公路上

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 221.

进行抢劫，假设枪支的唯一用途就是进行或制止在高速公路上的抢劫。例如，没有人不在乎枪支的美观与否。它们的价值只在于它们是一种破坏工具或威慑工具”。^①在这里，枪支的分配方式就类似于生产资料的分配，抢劫就相当于强制性对剩余价值地占据，枪支在这里面成为关注的焦点，因为它对公路上的抢劫能够起到有效的抑制，同时它又是实施公路抢劫的必要前提，也符合我们对生产资料所设定的规则，即生产资料只能作为生产资料而存在。这就如同农场里的土地只能用来耕种，种子只能用来种植，不能有其他的用途。这种情况显然是存在问题的，但是生产资料只能用于生产而不能用于消费的这种不可替代性，并不是马克思主义者所必须关注的，因为这种不可替代性的正确与否，与剥削的公正与否并没有直接的关联。

现在我们来分析例证中关注的焦点——“枪支”。关于它的不平等的分配显然是不正义的，它是促成抢劫的直接原因，也是抑制抢劫事件发生的重要保障，它的不平等分配势必会引发抢劫事件的必然发生。从直观角度来理解，这种抢劫事件的发生显然是非正义性的。柯亨的解释是，这里提到的抢劫事件“是一种强行地把金钱向抢劫者进行单向转移的行为（既与礼物等单向转移但并非不公正的情况不同，也与强行的双向转移不同，后者是否公正还是个谜，不过，这里没有必要对此加以解释）。高速公路抢劫之所以是不公正的，因为它是一种基于错误理由的（即，在这种情况下，被抢劫者害怕抢劫者杀害自己）金钱转移方式”^②。

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 221-222.

② [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 222.

这种金钱的转移方式显然是非正义的，因为它是在枪支的胁迫下所进行的。同时，这种可能性并不能让枪支的分配不均成为根本的规范性，因为它导致的错误主要集中在它所带来的非正义转让的结果。正如柯亨所做出的结论：“即使枪支分配不均是不正当的攫取金钱的唯一可能的原因，这种分配不均规范性上的不正当也是第二性的（虽然在因果性上是第一性的）”^①，显然，他在提示我们要对因果性和规范性的根本性进行有效的区分，从而来把握住这个例证的实质。

3.3.2 重释资本主义制度的非正义原则

柯亨从马克思主义的立场出发，对因果性和规范性的根本性进行了区分，指出对剩余价值的强制获取是非正义的，因为“它是不公正分配的反映，而那种资产分配也是不公正的，因为它产生了不公正的榨取方式”，紧接着他结合上面的例证，提出了应该对马克思主义的剥削理论进行如下有效补充：“第一，强行榨取剩余价值是错误的，因为这种行为本身是错误的，而不是因为它继承了另外事物的错误。第二，根据我们合理的假设，生产资料的唯一目标就是制造产品，只有当（因为）生产资料的分配造成不公正的产品转让时，（所以）它才是不公正的。最后，与枪支的例子相似，当（因为）产品的转让是由生产资料分配不均造成时，这种转让就是不公正的，这一事实并不意味着分配不均规范性上是根本的。否则，就是把因果性上的根本性与规范性上的根

^① [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等 [M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 223.

本性混为一谈。”^①我们必须对柯亨所提出的上述补充给予足够的重视，这是他为马克思经典剥削理论辩护的关键之所在。根据上述补充，我们会发现当且仅当劳动产品的转让是在不合理的前提下进行的，才可以说这种转让是不正义的；同时，劳动产品的单向转让如果只是对不同需求的直接反应，这种转让也是非正义的。由此可见，如果一种转让是由物资的不平等分配所造成的，那么它就是不正义的，而物资的不平等分配之所以是非正义的，就是由于它造成了不合理的物质财富的流动。柯亨正是在这个意义上说“剩余价值的榨取是不公正的，因为它是由不平等的（因此不公平的）资产分配造成的，而后者之所以是不公正的，因为它产生了不公正的占有。这样的流动是不公正的，因为它是不公正的资源分配的反映，而后者之所以是不公正的，因为它往往引起这样的流动”^②。由此我们可以推断，柯亨对马克思经典剥削理论所做的两方面的必要补充，这两个方面之间并不是相冲突的，同时也不会导致我们陷入循环的论证之中。

出于论证的需要，柯亨对描述性特征和规范性特征进行了一定程度的区分，他的这种区分值得我们关注。他明确地指出“当（且仅当）肯定某一事物具有某一特征而这并不包含价值判断时，这一特征就是描述性的，而规范性的特征中包含价值判断。剥削的描述性特征是，它是一种强制性的单向流动，而生产前资产分配的描述性特征是，它是不均等的。这两者的规范性特征都是：

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 223.

② [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 224.

它是不公正的。”^①通过柯亨的区分，我们能够比较清晰地发现，上面提到的剥削是一种强制性的单向流动，对剥削的特征进行这样的描述就是取决于进行物质资料生产前的分配方式所具备的那种描述性特征；而这种流动的规范性特征是建立在这种描述性特征的基础之上的；生产前分配方式的规范性特征就取决于它所产生的那种流动的规范性特征。由此可见，“剥削的转移是不公正的是因为它得以产生的原因的性质（描述性特征），而这种原因被认作是不公正的，它之所以具有上述规范性特征，因为它所引起的后果是不公正的”。为了说清楚这个问题，柯亨区分了三方面的因素，即“不均等的资产分配，其产生强制性产品流动的趋势以及强制性产品流动”，他所得出的结论是“这种流动可以算作是不公正的剥削，并且从规范的角度来说它也是彻底不公正的，因为它具有引发强制性产品流动的趋势，这一趋势使分配成为不公正的，因为这一趋势的实现是不公正的”^②。在他看来，我们之所以能够判断生产资料分配的不正义，就是取决于这种分配所带来的对剩余价值的强制性的非正义榨取。

对柯亨的上述推论，最有可能的一种反对意见就是“生产资料的不公正分配就其本身来说（*intrinsically*）就是不公正的，也就是说，无论其实际结果如何，它都是不公正的”，柯亨对这种反对意见的后半句表示认同，但是，这种反对意见并没有驳倒柯亨所认为的“生产资料分配得不公正是次要的这一论断”，他建

① [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等 [M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 224-225.

② [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等 [M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 225.

议我们在这里要区分“intrinsic”与“intrinsically”的多重意义，并指出“所谓生产前的分配不公正实际上是指这种分配本身所具有的不公正，这里的‘intrinsic’（本身的）一词的意义就是我要说的它的第一种意义。但是，我还想指出这个词的第二种意义，即，不公正并不是生产前的分配本身的特性：其派生出来的不公正性与不公正性并不是这种分配本身所具有的特性有关，这是这个词的第二种意义”^①。柯亨首先从“intrinsically”的一种意义上来考察善和恶，倘若善和恶无论在什么状况下，始终都能保持着自身的根本属性，那么它们本身就是这样的。

同样的道理，“生产资料分配不平等实际上就其本身来说就是不公正的，虽然它的不公正性从规范上来说并不是首要的，而是次要的。这种分配就其本身来说是不公正的，因为它的不公正性就在于它产生某种结果的倾向，这种倾向是可以不必实现的。它的不公正性并不取决于它实际所产生的任何结果，因此与它所产生的任何结果都无关”^②。他进一步指出，生产资料初始阶段的不平等分配是非正义的，并且这和它所产生的实际后果无关，所以“它就其本身来说（上述意义上的）就是不公正的：它之所以不公正是因为它具有一种造成不公正的趋势，而这种趋势是它本身所固有的，即无论这种趋势的实际后果如何，它都具有这种趋势。但是，分配的不公正在规范上却是派生出来的：主要的具有生成

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:225-226.

② [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:226.

作用的不公正是强制性单向转移本身”^①。此外，我们非常有必要对柯亨在上面论证中提到的“它所产生的实际后果”的具体含义进行必要的梳理，以免发生误解。

“它所产生的实际后果”显然在上述论证中并不是指它已经、正在或者必将产生的实际结果，而是强调它拥有一种产生某种实际结果的趋势。这样一来，我们就会发现生产资料的分配不均就是不正义的，因为它本身拥有一种产生不正义结果的趋势。正是由于这个原因，我们可以肯定生产资料的分配不均的非正义性，并且无论其产生的实际结果如何，它都是非正义的。柯亨下面所设定的一个例证，能够让我们更加形象和直观的把握它的实质。他分析指出“我们一直都认为，如果X具有某种属性，而这种属性是不依赖于其实际后果的，那么X的这种属性就可以说是‘其自身固有的’。现在给‘自身固有’加上一个更严格的条件：即规范性属性必须是非关系性的，也就是说，与其他事物如何无关”，他以黄色炸药为例进一步进行分析，发现“无论一包黄色炸药是否爆炸，它都具有易爆性。根据我们对‘intrinsic’的最初定义，易爆性是黄色炸药本身固有的属性。但是，有人会说，如果把这包炸药放到一个没有氧气的星球上去，它就不会爆炸。因此，他会否认黄色炸药就其自身来说是易爆的。总之，他可能会给‘X就其本身来说就是Y’加上一个条件：X是Y既与其结果无关，而且，更一般地说，也与世界上其他无关”^②。

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:226-227.

② [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:227.

通过这个例证，我们可以发现有些事物会因为它所具有的趋势而变坏，一旦事物发生了实质意义上的改变，它本来所具有的那种趋势就会丧失。在我们的现实生活当中，一些具有共同的兴趣爱好、社会地位和办事能力的人，显然会把生产资料的不平等分配看作是不正义的，然而一些并不具备像前者一样条件的人，他们相对处于一种弱势的地位，他们往往会把生产资料的不平等分配看作是对他们的一种合理的补偿。我们从“intrinsic”的第一种意义上来分析，生产资料的不平等分配就是它本身所固有的；从“intrinsic”的第二种更严格的意义上来分析，事物的非正义性就取决于其他事物，尤其是取决于其他事物的状态能否让生产资料的分配产生对剩余产品的不合理地占据。

上述论证的目的就是为了揭示生产资料的不平等分配必将会导致绝大部分的人被迫为另一小部分人进行生产劳动，从而造成了他们经济地位上的不平等。马克思本人也是从这个角度来论证经济上的非正义性的，柯亨所要关注的就是这种经济的非正义性，以及这种非正义性到底是怎样的一种存在，它存在于何处？

马克思明确地指出“资本的原始形成，完全不是像人们所想象的那样，似乎是资本积累了生活资料、劳动工具和原料，一句话，积累了同土地相分离的，而且本身早已将人类劳动吸收在内的劳动的客观条件”，而且“决不是资本创造出劳动的客观条件。相反，资本的原始形成只不过是这样发生的：作为货币财富而存在的价值，由于旧的生产方式解体的历史过程，一方面能买到劳动的客观条件，另一方面也能用货币从已经自由的工人那里换到活劳动

本身”^①。资本家的原始资本正是通过他自身以及他祖辈通过上述的方式逐渐积累形成的，他们一旦拥有了原始资本，就可以占有工人的无偿劳动，通过非正义的剥削手段让原始资本不断地增值，最后所形成的总资本将会远远超出原始资本的数量，甚至相比之下，后者的数量可以忽略不计。在柯亨看来，马克思本人从严格意义上反对把剥削的非正义性看作是从原始生产资料的不平等分配中产生的，这是因为在不存在原初非正义的外部资产分配的状况下，发生了不合理的流动，“每个人在开始时所拥有的外部资产都是平等的，但是，由于他自己的劳动和他的前辈们的劳动，A的资产增多了，他现在有能力剥削B，而我们可以进一步假设说，B任由他的外部资产减少”，根据上面所分析的原因，这种不合理的流动不是这种原初分配的结果，这就意味着“对马克思来说，原初分配的不公正来自它们所产生的剥削性流动的不公正”^②。可是，当我们从因果性的角度来分析剥削性流动，就会发现它不可能在原初生产资料分配合理的情况下发生，生产资料分配不均的非正义性虽然在因果性上是首要的，但是它在规范性上仍然是派生的。

综上所述，正如柯亨所分析的那样，马克思的立场是“因为劳动也只有劳动能够创造产品，又因为（不同的）生产资料所有权使得不劳动者仅凭借他们所拥有的生产资料就可以获得劳动所创造的部分产品，所以他们对生产资料的所有权在道德上是不合

① 马克思恩格斯文集（第8卷）[M]. 北京：人民出版社，2009：159-160.

② [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京：东方出版社，2008：229.

法的”^①。事实上也的确如此，这正是马克思主义与资产阶级思想相区分的一个关键性标志。马克思主义者们强调正是工人阶级通过辛勤的劳动才生产出大量的劳动产品，而资本家们却强行占据了其中绝大部分的劳动产品，显而易见，私人资本在道德上是非正义的，工人阶级受到了资本家的残酷剥削；而站在资本主义立场上的资产阶级思想家们却从道德合理性的层面上试图为私人资本的合理性进行辩护，在他们看来，尽管工人阶级所生产出的绝大部分劳动产品被资本家所占据，但从实际意义上说，工人阶级并没有受到剥削。柯亨认为马克思主义者们把生产资料的不平等分配看作是资本主义剥削制度非正义性的根本所在；他同样提出马克思主义者们把资本主义的非正义性的根源看作是资本家对剩余价值的剥夺所导致的生产资源的不公正分配。从表面上来看，这两种主张似乎是相背离的，但是只要我们把偶然的根本不共同规范的根本不公进行区分，柯亨所提出的两种主张就能够达成一致，第一种主张主要强调的是资源分配的不平等，第二种主张强调的是对剩余价值的剥夺。

① [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 232.

第4章 拯救平等与正义 ——柯亨批判罗尔斯

罗尔斯把正义看作是社会制度的首要价值。他强调社会要维护正义，一种不管多么有序和有效的制度，只要它不正义，就必须对其进行改造或者废除。他进一步提出，哪怕是以社会整体的名义也不能对正义进行侵犯，我们不能为了多数人更大利益的实现而牺牲少数人的自由和利益。判断一个社会正义与否，主要是看在这个社会中公民基于正义的权利是不是能得到坚定不移地保障。“正义是当代政治哲学的主题，而正义关注的问题是‘社会基本结构’，或者更准确地说，‘是社会主要制度分配基本权利和义务，决定由社会合作所产生的利益之划分的方式’。罗尔斯所谓的社会基本结构主要是指一个社会的政治法律制度和社会经济制度，而这些制度是用来分配权利、义务和利益的。”^①

总的来说，罗尔斯是通过进一步凝练和升华洛克、卢梭及康德等人的契约论，并使之达到更高的抽象水平，从而提出其“作为公平的正义理论”。他的正义理论涵盖了两个正义原则：第一个原则可以称之为“平等的自由原则”；第二个原则的第一部分称之为“差别原则”，第二部分称之为“公平的机会平等原则”。这两个正义原则的关系既可能是相互协调的，也可能是相互冲突

^① 姚大志. 当代西方政治哲学 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2011: 55.

的。其中，第一个原则优先于第二个原则，也即是说只有先满足了第一个原则，然后才能够满足第二个原则；第二个原则中的公平的机会平等原则优先于差别原则，只有先满足了前者，才能够实现后者。

柯亨对罗尔斯正义理论进行最为深刻而又系统的批判集中体现在他于 2008 年出版的学术著作——《拯救正义与平等》一书之中。他尝试拯救这样一个平等主义的主题，“即在一个分配正义占据主导地位的社会中，民众期望能够在物质方面大体上平等：分配正义不能容忍由为处境好的人提供经济激励而产生的严重不平等，而罗尔斯及其追随者认为这样的严重不平等是一个公正社会的表现”^①。在此基础上，柯亨还积极尝试从罗尔斯的建构主义之中拯救正义概念。

值得注意的是，柯亨对罗尔斯的批判尽管是全面而又深刻的，但是他本人并没有完全否认罗尔斯的学术贡献和学术地位。他甚至把罗尔斯的《正义论》推崇到和柏拉图的《理想国》以及霍布斯的《利维坦》同样重要的位置。他曾开诚布公地表示：“在造就《正义论》的伟大及罗尔斯的全部成就中——如果同意我这样说的话，就如同黑格尔所做的那样——约翰·罗尔斯在思想上抓住了他的时代，或者更准确地说，抓住了他的时代中一个重大的现实问题。在他的作品中，（在美国意义上的）自由民主和（在欧洲意义上的）社会民主政治学产生出对其自身的意识。（注意，说一种哲学代表它的时代不是否认它具有普遍真理。正如黑格尔

^① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 2.

本人所坚持的，普遍真理的不同方面在不同时代里是非常不同的。) ”^①正是由于柯亨对罗尔斯的肯定和赞誉，使得西方一些学者把他称之为“左翼的罗尔斯主义者”，柯亨本人对这样的评价既不拒绝也不排斥。在他看来，罗尔斯主义之中有着一种很强的平等主义成分，他正是要积极地追寻这一成分，以之来批判罗尔斯主义的不平等主义的结论。上述这些内容，较为充分地体现了柯亨对罗尔斯的尊重和喜爱之情，同时在生活中，他本人也多次与罗尔斯进行沟通 and 讨论。在柯亨与罗尔斯交往的过程之中，他发现罗尔斯能够非常平等大度地对待身边的每一个人，同时罗尔斯本人及其所培育出的哲学群体的影响力也是令人赞叹的，这两者兼备是非常难得的一件事情，所以他把自己能够有资格与其进行深入对话与交流看作是件很荣耀的事情。

整体而言，柯亨在肯定罗尔斯正义理论之积极意义的基础上，分别从差别原则、基本结构论证以及建构主义理论三重维度对罗尔斯式的自由主义进行了深入而又富有成效的批判，从而实现他对平等与正义的拯救。

4.1 对罗尔斯差别原则的批判

众所周知，罗尔斯是一位平等的自由主义者，他曾多次强调正义就意味着平等。他的正义理论涵盖了两个正义原则，其中第一个正义原则主要为了实现平等的自由而服务的，第二个正义原

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 10.

则主要为了实现平等的分配而设定的。“第二个原则认为社会和经济的不平等（例如财富和权力的不平等）只有在其结果能给每一个人，尤其是那些最少受惠的社会成员带来补偿利益时，它们才是正义的。”^①在第二个正义原则的视域下，有些社会价值是可以实现平等分配的，比较典型的例子如自由和权利等，可是有些社会价值是无法实现平等分配的，比如收入和财富、机会和权力等。这样问题就产生了：这种不平等的分配在什么情况下才是合乎正义的呢？罗尔斯的第二个正义原则主要就是解决这个问题的。第二个正义原则的第一部分即公平的机会平等原则主要适用于机会和权力的分配；另外一部分即差别原则主要适用于收入和财富的分配。我们现在重点来考察差别原则。

差别原则本身存在着模糊不清的地方。“差别原则允许财富和收入的分配可以是不平等的，但这种不平等的分配必须有利于最不利者。问题在于我们如何来确定谁是最不利者？”^②想搞清楚这个问题，我们首先就应该对这里面的“有利”与“不利”进行必要的区分。这两者涉及人际的比较，即社会上人与人之间的交际和交往的比较。我们需要注意的是，两者之间的人际比较并不是两个特殊的个人之间的比较，而是“代表人”之间的比较。这里面的“代表人”对应的是占据着某种社会地位的群体，他们所处的社会地位主要由社会基本结构进行确定的。那么根据什么标准能够比较出谁是最有利者，谁是最不利者呢？罗尔斯指出：“这些比较是根据对基本的社会的善的期望做出的。事实上，我把这

① [美]约翰·罗尔斯. 正义论（修订版）[M]. 何怀宏等译. 北京：中国社会科学出版社，2009：12.

② 姚大志. 当代西方政治哲学[M]. 北京：北京大学出版社，2011：61.

些期望直接界定为一个代表人所能期望的这些善的指标。（如果某个人处于基于地位上的人的这一指标比另一个人更高，那么他的期望也就比另一个的更大。）而基本善（primary goods），正像我已经指出过的，是那些被假定为一个理性的人无论他想要别的什么东西。不管一个人的合理计划的细节是什么，还是可以假定有些东西他是会更加喜欢的。如果这类善较多，人们一般都能在他们实现他们的意图和接近他们的目的是确保更大的成功，而不管这些目的是什么。”^① 这些基本善广义而言就包括权利、自由、机会、收入和财富等方面。在此基础上，我们有必要对自然的基本善和社会的基本善进行简单的区分。自然的基本善往往是可遇而不可求的，它们尽管受到社会基本结构的影响，但是并不由其控制。如健康、精力、智力等方面都属于它的范畴之内。社会的基本善主要是由社会制度所确立的，它们的分配也由社会制度所决定。如自由和权利、机会和权力、收入和财富等方面都属于它的范畴之中。罗尔斯强调正是社会的基本善为区分最不利者提供了判断的标准，那些最不利者通常对基本善的期望值是最低的。

罗尔斯的正义理论中所涉及的基本善可以分为三组：第一组是自由与权利，与之相对应的是第一个正义原则；第二组是机会与权力，与之相对应的是第二个正义原则中的机会平等原则；第三组是收入和财富，与之相对应的是第二个正义原则中的差别原则。这三组基本善的优先性必须进行明确的界定。通过前面的相关论述，我们都知道第一个正义原则优先于第二个正义原则，第

① [美]约翰·罗尔斯. 正义论（修订版）[M]. 何怀宏等译. 北京：中国社会科学出版社，2009：70-71.

二个正义原则中的机会平等原则优先于差别原则。“按照第一个正义原则，每个人所拥有的自由和权利都是平等的；按照第二个正义原则中的机会平等原则，每个人也都拥有平等的机会。因此，在确定谁是最不利者时，在基本善的指标中可以把自由和权利、权力和机会排除掉，仅仅考虑收入和财富就可以了。因此，最不利者就是那些拥有最少收入和财富的人们。”^①由此可见，从学理的角度进行分析，罗尔斯所倡导的分配原则应当对所有人都有利。但是，从现实的角度进行考察，我们根本无法做到让一种分配能够对所有人都有好处。最后，罗尔斯所选取的方案是从最不利者的角度来考量如何在现实生活之中实现分配正义。罗尔斯提出的这种解决方案是很有意义的，但是他仅仅用收入和财富来界定最不利者是容易引发争议的。

4.1.1 考察激励论证与差别原则

柯亨指出罗尔斯论证的一个主题就是：“英国或是美国的巨大不平等实际上有利于穷人；但是他们倾向于赞成这样一种观点：如果这些不平等有利于穷人，那么它们就可能是正当的；从而他们要为这些在他们看来从激励的角度考虑具有正当性的不平等进行辩护。”^②从罗尔斯的角度来分析，一部分人由于遗传因素和其他运气方面的原因，从而比别人生产得更多，获得的财富也更多；如果他们的这种获取能够让那些不太幸运的人也可以变得比较富

① 姚大志. 当代西方政治哲学 [M]. 北京：北京大学出版社，2011：62.

② [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海：复旦大学出版社，2014：25.

裕的话，那么这部分幸运者比别人拥有更多的财富就是合理的。罗尔斯正义理论中的差别原则就保证了这种政策的正当性，它所支持的不平等是有条件的，这种不平等需要对那些在收入和财富处境最差的人有利，即使不会让这些不利者的处境得到改善，也能保证不会让他们的处境变得更糟糕。柯亨指出罗尔斯的这种理论构想在一定程度上是含糊不清的，他由此展开了对差别原则的批判。

由上可见，罗尔斯对差别原则的肯定与对那些有才能者由于受到特殊激励所产生的不平等的赞同是一致的。柯亨所要论证的是：“当罗尔斯式正义忠于它自身时，它就会谴责这样的激励；并且，如果一个社会的成员自身明确地信奉差别原则，那么这个社会就没有必要使用特殊的激励来激发有才能的生产者。”^①他首先对罗尔斯所提出的那些必要的不平等之间的区别进行了分析。大体上有两类：一类是与人的选择无关并能够改善处境最不利者境况的那些必要的不平等；另一类是仅在实现一些人的意图这个给定目标的意义上才是必要的那些不平等。那么我们应该如何对待差别原则中“必要的”这个词？在罗尔斯看来，如果某种不平等对于改善最不利者的情况是必要的，那么它则是正当的。柯亨对此提出了疑问：“罗尔斯只赞同那些与人的意图无关的、必要的（为了实现上述目的）不平等吗？或者更自由地（这个词不止一种的意义上）说，他也赞同当有才能的富人们缺少对平等的某种信奉

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 62.

并据此开始努力行动时那些必要的的不平等吗？”^①为了弄清楚这个问题，柯亨对差别原则进行了两种解读。第一种是严格意义上的解读，即不平等的必要性在严格意义上只是对使处境最差的人的境况变好而言，它与人们的选择意图无关；另一种是松散意义上的解读，即不平等的必要性只在于给有才能的人以经济刺激，如果不这样做，这些有才能的人就不会努力工作，从而使处境最差的人境况变得更坏，它与有才能的人的选择意图有关。这两种不相容的对差别原则的解读方式在罗尔斯正义理论之中都能找到文献依据。柯亨进一步对罗尔斯在这一问题上所持有的两种立场进行了分析：“在一个正义的社会中，人们热情地肯定差别原则。罗尔斯对这种热情的看法显示出对差别原则严格的、‘与意图无关的’解读：这种解读与他对‘完全服从’、贫穷者的尊严和博爱看法是一致的。然而，由于赞同各种激励，罗尔斯把与有才能的人们的意图有关的那些必要的的不平等看作是差别原则可接受的不平等：他继续进行的论证就好像他肯定差别原则的松散解释。”^②显然，这两种立场，柯亨需要进行更加深入的分析 and 梳理。

我们假设人们处于一种差别原则得到充分运用的社会之中，人们自身认同和依附于差别原则所确立的正义观念，并且人们的日常生活也是由差别原则所规范的，那么在这种社会之中差别原则的严格解释显然得到了很好的践行。差别原则对经济生活中公民的动机进行了有效的影响，人们对报酬的预期也受到该原则的

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 62.

② [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 63.

支配。这个社会的人会普遍认为政府应该也会用差别原则来修正其自身不被差别原则影响的选择因素，可实际上在一个严格恪守差别原则的社会中，公共选择和私人选择之间根本不存在这种明显的反差。与此相反，人们会用自己的经济行为来实现差别原则。

为了更加直观生动地说明这个问题，柯亨进行了必要的例证分析：“假设我是一位医生，想在一家医院谋求一个职位。我知道，我可能获得年薪10万英镑的收入。我也相信，当且仅当我要为了完成这份工作需要大约花费5万英镑时，我的报酬与待遇较少者报酬之间的任何差距才会被我做这项工作所确实需要的东西和/或被它的具体负担和/或被我的合法的个人特权证明是正当的。那么，我怎么可能一本正经地说正义禁止那些有害于贫穷者的不平等呢？而且，除非我确实想要获得这份特定的工作，我要求的报酬是5万英镑，并且为了社会利益因而放弃5万英镑，否则我如何能决心在自己的生活中正当地行动呢？”^①这个例子中医生很可能会关心那些处境不好的人，但是他同样很难把他的一生奉献给那些人。从政府的角度出发，通过向医生征税来满足处境不好者利益是合理的，但是医生也应该被允许追求其自身利益的行为，这样一来，医生去拿医院为了吸引像他一样的员工而不得不提供的那份儿报酬也是合理的。实际上，这种推论的结果是难以成立的。因为在这种假设之下，例证中的医生必须要显示出他的行为不是不正当的，不是在正义与其自身利益之间的一种可理解的妥协，同时，医生不得不表明，由他和其他专业人员的这种选择引

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 63-64.

起的不平等是合理的，即使这种选择会使贫困者的命运比它原有的状况还要糟糕。可见，医生所要主张的是“某种不平等是正当的，因为它反映了那些幸运地拥有天资的人们对自我利益的合法追求”，他是想说“正义本身是在自我利益与平等主张之间的一种妥协或平衡”；尽管柯亨的目标“不是抨击那种允许行为者拥有某种利己主义特权的正义观念的完整性”，但是“那位医生的回答不仅仅是要阐述一种可辩护的正义观念，而且是要调和他的全心全意地遵从差别原则的经济正义观念的主张与他对差别原则的松散解读”^①。此时，我们必须去考虑医生的回答是否能解释那种结果。

实际上，罗尔斯并没有把分配正义论述成例证中所设定的那种妥协，那么他本人有没有可能根据上述医生的回答路径来维护松散意义上的差别原则？在柯亨看来，罗尔斯不会这样做，“因为医生的回答表明在这里错误的区分是什么。这个回答辩护的是对必须提供给贫穷者的帮助在总量上的一个界限：这个总量受到对富裕者利益的适当考虑这个因素的节制。但是，由于追求松散的差别原则，所以与任何应当被当作在自身利益和公共服务之间的适度妥协相比，政府可能会对我征税更多或是更少。如果政府与适度妥协相比向我征更多的税，那么根据那位医生的回答，我可能用正当的自我利益的理由来反对”^②。由此可见，这种回答不但不是对差别原则的澄清，反而把差别原则描绘得更加苛刻了，

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等[M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 64-65.

② [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等[M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 65.

哪怕是在松散意义上的差别原则也是如此。即使政府与适度妥协相比向医生征更少的税，那么我们也不可能确定差别原则中的松散性基于那些妥协理由是合理的，因为基于那些理由，只会让差别原则变得过于松散。

整体而言，这种妥协的观念并没有同松散的差别原则一样划出同样的界限，如果按照妥协的方向进行辩护，松散的差别原则的缺陷就越发显露出来，它顶多起到了一个平衡中介的作用，无法成为一个正义的基本原则。柯亨强调这种妥协观念不同于如下想法：“考虑到各种行为者在市场中是（或者可能是）利己主义最大化者，如果各种不平等对于使贫穷者受益是必要的，那么它们就是正当的”，这样一来，“松散的差别原则不可能成为那些信奉差别原则正义的行为者所肯定的东西：从他们的观点来看，它在利己与利他之间划出了一条任意的界限”。^①在此基础上，我们还需要对严格意义上的差别原则进行考察。

对于严格意义上的差别原则的实现，需要整个社会的参与和实施，并且这个社会还需被某种风尚或正义的文化所体现，否则这个社会就没有资格作为一个奉行差别原则的社会。这里面的风尚显然不在立法的直接控制之内。在柯亨看来，一个正义的社会在正常情况下不可能没有这样一种风尚，况且罗尔斯本人也设定了在正义的社会之中必须有一种精心培育的适当态度。他进而提出：“在一种由差别原则所塑造的正义文化中，有才能的人不会期望（他们通常有能力获得）高额的薪金，而这种薪金的水平反

^① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 66.

映了对他们才能的高要求（与特别需要或者他们工作的特殊负担相对而言）。由此得出结论，在一个由正义组成的社会中，差别原则不会引起那种通常认为（例如，罗尔斯认为）它会产生不平等”，尤其是它不会在那个短语的“标准”意义上证明激励报酬是合理的，柯亨在这里想表达的是“报酬不是要去补偿异常艰苦的工作，而是要把才能引向那些总的来说不特别艰辛的工作。在一个正义社会中，正义是在它前解释的形式下被差别原则所定义的”^①，这样一来，严格意义上的差别原则就占据了主导地位。随之，柯亨进行了进一步的补充说明，他指出在他所设想的那个社会中，无论一个人何时何地做出经济上的决策都必须关注那些不幸的人们，自由主义者往往会把这种情况看作是压迫性的。而实际上平等主义风尚的功能之一就是要把这种有意地关注转换成不必要的关注，因为在这种风尚的影响下，人们已经使得一些原则内在化，而且在一般情况下，人们甚至不需要通过反思就可以惯性地依靠这些原则生活。显然，这些原则限制了对自我利益的追求，同时它们在指导人的行为时，那些最不利者就会受益。

按照差别原则在松散意义上的解释，每个个体在市场经济中实现私利的过程，差别原则就同时也得到了满足，因为税收和其他相关规则会对市场经济的回报进行调节，并最终使得最不利者的处境得到改善。在一个社会建立这种差别原则意味着什么呢？在柯亨看来，“当人们被要求去解释为什么他们和像他们的那些人乐于为他们所得的报酬而工作时，人们可能会提到平等的规范。

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 66.

这种严格的解释与罗尔斯对不平等化激励的无条件支持相冲突。然而，正像我现在打算表明的那样，对差别原则的严格解释与在罗尔斯的著作中能够发现的许多重要的对正义的一般界定是相符合的”^①。要弄清楚上述的逻辑关联，还需要对罗尔斯所提出的良序社会进行考察。

在罗尔斯看来，“一个社会，当它不仅旨在推进它的成员的利益，而且也有效地接受着一种公共的正义观调节时，它就是一个良序（well-ordered）的社会，在那里^①每个人都接受、也知道别人接受同样的正义原则；^②基本的社会制度普遍地满足、也普遍为人所知地满足这些原则。在这种情况下，尽管人们可能相互提出过分的要求，他们总还承认一种共同的观点，他们的要求可以按这种观点来裁定”，这样一来，“一种公共的正义观就构成了一个良序的人类联合体的基本宪章”^②。罗尔斯所论述的良序社会显然是一种理性的社会模式，这种社会模式能够帮助我们对不同的正义观念的优劣进行比较和判断。在良序社会这样的合作体系之中，所有人都能公开地接受同样的原则，同时也对这种原则的正当性有充分的认同感，即使彼此出现了纷争，也会有一种共同的标准做出裁定，因而良序社会能够成为多元社会统一的基础。同时，其中的公共原则也能有效培养人们的正义观念，使得社会能够处于一种稳定和谐的状态。罗尔斯正义理论的最终指向就是

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 67.

② [美]约翰·罗尔斯. 正义论 (修订版) [M]. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009: 4.

能够建立一个良序社会，在这种社会之中，人们都能有意识地在日常生活之中按照正义原则而行动。

根据上述的推论，柯亨提出自己的反对意见：“如果在‘他们的日常生活’中，他们‘按照’一个引导他们关心贫穷者的原则而行动，那么他们怎么会像那些追求激励最大化的人那样行动呢？我们可以说，在他们的日常生活中，他们之所以按照这样一种原则来行动，仅仅是因为他们支持由这个原则所决定的税收，并且旨在修正他们按照自我利益最大化的动机行动所带来的后果吗？这样的支持可能表明，你尊重那些反对你的差别原则的主张。但是，作为你在日常生活中的行为依据的正义感的一部分，它的确不足以作为你受到它启发的证明。当你在你自己的市场选择中尽可能地得到更多，并且仅仅赞同政府在对像你这样的人的选择所常常导致的不平等进行不完全调节时应用差别原则，那么你‘作为（一个）道德人的本性’怎样才能被当作‘得到了最充分的实现’呢？”^① 尽管罗尔斯在《正义论》中有一段话提及了“通过避免在一个平等自由的结构中利用自然和社会环境中的偶然因素，人们在他们的社会的结构中表达了相互的尊重。通过这种方式，他们就以合理的方式保证了他们的自尊”^②，可是如果这样的话，在罗尔斯设定的社会模式之中，就会很少有寻求激励的人，因为他们完全可以利用他们偶然的的天资和社会优势，按照上述那段话，这么做的人就表明，他们缺乏在他们所处的社会结构之中应有的

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 68.

② [美]约翰·罗尔斯. 正义论 (修订版) [M]. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009: 139.

尊重。这是不容否认的，除非我们不得不做出以下不合情理的主张之中的任意一个：“你必须要么主张①不管这段话表达了什么意思，罗尔斯意义上的正当的有才能的人可能会利用他们的优越才能这个偶然因素；要么主张②与看似显而易见的事情相反，有才能的市场利益最大化者不会进行那样的利用”^①。这里面为什么有才能者应该比缺乏才能的人获取更多利益呢？实际上，这个问题并没有基本原则的根据。只有当差别原则被应用时，才会出现那样的结果，而根据那些有才能的富人们的真实想法和表现，我们很难称其在“一种正义观念”之下生活。

柯亨进一步用例证对差别原则的坚定拥护者提出质疑。“乔舒亚·科恩是差别原则的坚定拥护者。他比较了如下两种社会：一种是由差别原则支配的社会；另一种是虽然由一种基本的最低限度支配但却自由放任的（*laissez-faire*）社会。科恩之所以轻视基本的最低限度却放任自由主义的安排，是因为它在非常弱的意义上‘肯定’处境最不利者个体的‘价值’。因为如果我是这样一个社会中的一名成员，‘那么我知道，如果那些富裕的人们准备放弃他们的一些利益，我的境况就可能更好。并且我还知道，这种利益的放弃对我来说不仅仅持续这一段时间，而且还包括我的终身。其余的人知道这一点，并且知道我也知道这一点，等等。尽管这样，他们还是接受了这些利益’。”^②例证中的乔舒亚·科恩显然忽视了在一个松散的差别原则所支配的社会之中，那些有

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 69.

② [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 69-70.

才能人对实现激励性回报的迫切要求，他只是看到了那些处境好的人放弃了一些利益会让那些处境差的人境况变得更好。如果这些有才能的人所要求的激励性回报不能得到满足，那么他们很难会按照差别原则来规范自己的行为，很难把处境最不利者的利益放在第一位的原则来行动。这也即是说那些处境好的人在改善处境不好者生活境况的过程中如果没有得到他们期待得到的利益，那么这些处境好的人往往就会拒绝改善处境不好者的不利前景。上述例证已经明显表明罗尔斯本人在对差别原则的松散运用中，他错误地把差别原则看作是相应于博爱的一种自然意义，即“如果不是有助于状况较差者的利益，就不欲占有较大的利益。家庭在其理想观念中（也常常在实践中）是一个拒绝最大限度地增加利益总额之原则的地方。一个家庭的成员通常只希望在能促进家庭其他人的利益时获利。那么按照差别原则行动正好也产生这一结果。那些处境较好者愿意只在一种促进较不利者利益的结构中占有他们的较大利益”^①。柯亨得出的结论是，只有我们在严格意义上解读差别原则，并想要按照差别原则行动，才有可能出现上述的结果。因为上述中的“不欲占有较大的利益”难以实现，而且“只希望在能促进家庭其他人的利益时获利”的这种方式与激发市场利益最大化者获取高额财富的动机是不相容的。

柯亨提示我们应该注意到罗尔斯下面这句话的含混性：“‘除非这是为了那些处境较不利者的利益，否则就不想要拥有更大的利益。’除非其他人由此获利，否则一个那样情形的人就不想获

^① [美]约翰·罗尔斯. 正义论(修订版)[M]. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009: 80-81.

利。难道这意味着：除非他们得到某种东西（无论多么少）？但是，那不符合差别原则规定的最大最小值标准。或者，难道这意味着：除非我的所得并不意味处境较不利者的所得少于必然的所得？但是，假如可行集合足够多，那就意味着对平等的追求。”^①为了说清楚这一点，柯亨设计了一个必要的例证：有兄弟两个人分别是A和B，他们都居住在纽约市，他们在那里的福利程度分别是6和5。如果他们迁入到芝加哥，他们对应的福利程度就会上升至10和5.1。如果他们迁入到波士顿，他们对应的福利程度将会上升至8和7。这个时候，A提出建议，想要带着B一同迁入到芝加哥，那么罗尔斯的博爱观念是否与A提出的建议相一致？如果我们回答说是，显然这是难以让人信服的。或者，我们按照罗尔斯的博爱观念把处境最差的B的利益放在首位进行考虑，那么根据这一理由，应该选择波士顿作为迁入的城市。而且在一个再分配没有任何限制的可行选择集合中，比如兄弟二人在芝加哥，他们每人都会得到7.5的福利程度，这种结果是平等的。就这一问题而言，我们有必要参考罗尔斯的这一观点：“应该鼓励天赋更好的人（那些在自然天赋的分配中占有更幸运位置的人，而从道德上讲他们对此不是应得的）去获得更多的利益——他们已经从这种分配的幸运位置中受益了——但条件是他们应以这样一种方式来培养和使用他们的自然天赋，即为天赋更差的人（那些在这种分配中占有更不幸位置的人，而从道德上讲他们对此也不是应得的）的善做出贡献。”^②

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 71.

② [美]约翰·罗尔斯. 作为公平的正义 [M]. 姚大志译. 北京: 中国社会科学出版社, 2011: 95-96.

实际上这段话中所表述的一些内容与差别原则的要求是相违背的。差别原则强调一种基本善的不平等只有当它对于扩大最小的基本善的集束范围时，它才被证明是正当的。而引文中所论述的条件是天赋更好的人应该为天赋更差的人的善做出贡献的方式来培养和使用他们的自然天赋。可是，那些天赋好的人应该培养和使用多少自然天赋来有助于天赋更差者的善？我们根据上述引文内容进行分析，我们会发现天赋好的人使用自然天赋的量是分情况而定的：在最好的情况下，这个数量是尽可能地多；在最差的情况下，也要有一定的数量，无论它有多少。然而，差别原则的明确要求却是天赋较差的人在基本善的流通中获得的与天赋好的人同样多。如表 1 所示^①：

表 1

	天赋差的人	天赋更好的人
A 没有培养	5	5
B 培养和使用 (I)	6	9
C 培养和使用 (II)	7	8

我们根据上述引用罗尔斯那段话所提条件对表 1 进行分析和解读。其中 B 尽管比 A 表现出了更多的不平等，但它依然是可接受的，尽管对天赋差的人不利（与 C 相比）。可是根据差别原则，B 是不能选择的，因为 C 存在的可能性就凸显出 B 中的不平等比改善天赋差的人的境况的必要不平等更大。然而，可行的集合选

^① [英] G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 72.

择通常还包括 D。如表 2 所示^①：

表 2

	天赋差的人	天赋更好的人
D 培养和使用 (III)	7.5	7.5

在柯亨看来，平等地分配增加的产品将是难以实现的。从平等主义的立场来分析这都是行不通的。如果增加的产品能够平等地分配，那些天赋更好的人很有可能就不愿意生产更多的产品了。根据差别原则，上述表格将会选择实现 D。由此可见，运用差别原则来证明不平等的合理性是行不通的。柯亨据此得出的结论是：

“一个依据松散的差别原则来征税和管理的追求市场利益最大化者的社会，从处境最不利者的观点来看，必定比一个自由放任的社会更可取；但是，在上述任何一种社会中，社会上层者的行为既不与本质上的社会主义博爱价值相一致，也不与那些贯穿着差别原则的动机相一致。罗尔斯要么必须放弃对才能发挥的各种激励的支持，要么必须放弃他的尊严、博爱和完全实现人的道德本性的这些理想。我认为，这些理想应该值得坚守。”^②显然，如果柯亨上述的结论是正确的，罗尔斯就很有可能选择严格的差别原则。

罗尔斯的《正义论》中有一句话这样表述：“企业家可以拥

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 72.

② [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 72-73.

有较大期望，大概就能鼓舞他们做促进劳动者阶级长远利益的事情。他们的较好前景将起到这样一些刺激起作用：使经济过程更有效率，发明革新加速进行等等。”^①实际上，罗尔斯并不完全地支持上述的主张，但是如果上述主张成了现实，那么他相信差别原则不但会赞同产生那些较大期望的回报，而且会认同与之相关的在生活前景方面的原初不平等。与罗尔斯上述主张关联密切的论证在《正义论》中还有很多，但是真正对柯亨批判路径影响最大的评论却是罗尔斯的这段话：“人们可能设想从理想上说个人应当希望互相服务。但由于各方被假定是不关心彼此利益的，他们对这些经济和制度上的不平等的接受就只是对人们处在正义环境中的相互对立关系的接受。他们没有理由抱怨彼此的动机。”^②很有可能会有一些学者通过这段话来质疑柯亨误解了罗尔斯所构想的那些正义原则的作用，或者把那些原则看作是被公正的人们在他们的互利互惠合作中所遵循的一些准则。按照这种推断，不管那些公正的人会不会关心彼此，只要他们能遵守这样的准则，他们就有资格成为正义的人。如果他们真正做到了关心彼此，那么他们就超出了正义的范围。柯亨指出这种思路是难以成立的，“因为它错误地认为相互不关心属于已经实现了的正义社会中的人们的品质，而相互不关心是罗尔斯的原初状态中特别淳朴的人们的特征，在原初状态中，那些支配正义社会的原则被选中。在原初状态中，相互不关心是由于方法论上的原因被假定的，是想在一

① [美]约翰·罗尔斯. 正义论(修订版)[M]. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009: 61.

② [美]约翰·罗尔斯. 正义论(修订版)[M]. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009: 117.

种无知之幕（a veil of ignorance）的约束下从理性的自我利益衍生出正义。但是，不能由此推出，由原初状态中相互不关心的各方所选择出来的原则，当它们在一个正常运转的社会中作为相互作用的准则起作用时，与相互不关心是一致的。并且，把相互不关心当作是现实社会中人们的品质”^①，这显然是与罗尔斯所描述的博爱精神相抵触。

罗尔斯曾说：“一个处在原初状态中的人将承认这些不平等的正义性，他若不这样做就确实是目光短浅的。”^②此句中“目光短浅”这一词在柯亨看来是不妥当的，因为大家往往把这个词看作是对自己的利益而不是对正义本身认识的不够。柯亨发现这个词反映出了一种罗尔斯正义体系结构中遭遇到未解决问题的紧张感，甚至这种紧张感具有明显的隐藏性。他进一步指出，这种隐藏的紧张是如下两种观念之间的紧张：“一种是商谈性（bargaining）的社会关系观念；另一种是共同体（community）的社会关系观念。（根据这两种观念的各自原理，还有一些观念介于它们之间，但是，当我解读罗尔斯的时候，这两种社会关系都以它们的纯粹形式出现在他的著作之中。）”^③我们暂且搁置本段罗尔斯那句话中不妥当的措辞，集中关注他所要表达的主张。在这句话中，罗尔斯所强调的是拒绝承认激励性不平等的正当性本身可能就是一个错误。在柯亨看来，如果我们在完全遵从正义原则的假设中分析这

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 74.

② [美]约翰罗尔斯. 正义论 [M]. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 1988: 150 (2009年修订版译文中该段被省略).

③ [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 75.

个问题，那我们既不需要也不应该承认激励性不平等是符合正义的。现在我们收回这些让人陶醉的假设，以美国社会为例进行分析。在美国社会中，当差别原则以全面的方式获取支配地位时，幸运的人们都在期待着得到比他们可能得到的还要多的东西。在这种情况下，我们才会同意：不认同激励性不平等可能就是一个错误。

“如果我们需要不平等去‘激励有效的成就’，那么不让不平等产生就可能是愚蠢的行为，但是不能由此得出结论说，倘若正义的基本原则像应用于罗尔斯式社会中那样应用于每个人总是公正地行动的社会，那么让不平等产生就是基本正义的一个要求。”^①

尽管罗尔斯正义理论的首要主题是完全遵从条件下的正义，但是罗尔斯也把他的观念用来判断现存的各种制度。在他看来，如果现存的各种制度没有充足理由就违背一个正义的社会观念的话，那么显然它们就是非正义的。在柯亨看来，“被设想为可以支配一个正义社会的差别原则把那些对于改善处境最不利者而言的现存不平等谴责成不公正的，在那里这种必要性反映有才能的富人的意图；但是，如果考虑到那些不平等是必要的，那纵然因为上述理由，消除它们也将是草率的。”^②实际上，当我们在关心穷人的境况时，也要在一定程度上承认激励。这样一来，我们就不是在严格的意义上按照差别原则规范自己的行为，因为在严格意义上的差别原则能够直接鼓舞正义的人们，并同时规范着他们所在正义社会的发展格局。我们是在松散意义上按照差别原则进

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 75-76.

② [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 76.

行活动，这种松散的差别原则赞同激励，并被广泛应用于那些不公正的社会之中。在现实生活中，激励是不可避免的，激励性报酬很有可能也是合理的，但是我们不能由此推断当激励性报酬被提供时，就不会出现任何非正义的现象。多产的经营者在往往在得到他们期望的回报时，他们才愿意继续从事生产。这个时候，我们往往向他们支付丰厚的酬劳来激励他们继续生产，从而会让处境不好者的境况得到有效的改善。可是，按照严格意义上的差别原则的设定标准，上述的主张和行为就是不公正的。这时我们确实需要用松散意义的差别原则来实施激励政策，这种差别原则并不是正义的一个基本原则，而是我们处理不正义的一个必要原则。它之所以不是一个正义的基本原则，主要是因为它给予那些冒犯正义并追求自身利益最大化者以好处。基于现实角度，有时正义确实是无法达成的，这个时候我们为了有效改善不利者的处境，勉强接受其他方案也是有一定合理性的。

按照经典马克思主义的观点，在条件匮乏的情况下，正义并不是社会制度的首要美德。在那种条件下，正义的分配无法实现，会有很多有权势的人破坏和阻碍正义的施行。这个时候，我们去争取广泛的正义显然是不明智的，这会让争取者们的处境变得更糟糕，与之相对应的非正义的法律和制度也无法“改革或废除”。我们需要注意的是，这里所提及的“匮乏”并不是生活用品方面的缺少，而是指向更加广泛的环境，“即为了保证或许是相当合理的生活用品，大多数人必须花费他们的大部分时间从事那种与他们的自我实现相冲突的劳动”^①。在这种匮乏条件下，我们选择

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 77.

勉强接受乃至培育激励性诱因的做法应该是正确的，尽管在事实上这种做法与正义原则相矛盾。此时，松散意义上的差别原则更可能成为社会制度的一种首要美德，因为我们既然无法实现正义，我们只能选择实现最好的非正义，这种非正义伴随着各种激励性的诱因。当然，在一个受到差别原则支配并完全遵从正义原则的社会之中，博爱和普遍尊重成了这个社会的主要特征，社会上层很可能会放弃采用适当的激励措施，在这种环境下应用差别原则是正确的。柯亨并不怀疑存在着这样一些环境，他同时也没有拒绝松散意义上的差别原则。他最为强烈地反对罗尔斯的一种意愿，即“把一个由差别原则支配的社会中那些最上层的人们描绘成承受最可能地实现他们道德本性的一些人”^①，他认为这是根本不可能实现的。

4.1.2 挑战罗尔斯的帕累托论证

罗尔斯除了根据差别原则为基于激励的不平等辩护以外，他还根据差别原则对不平等的正当性进行了另外一种论证，即“帕累托更优（Pareto-superior）”的不平等分配论证。这种论证从一个断言开始，“即对平等机会这个理想的恰当理解，要求平等本身作为寻找一种正义秩序的自然起点：没有人有权利声称可以基于应得或者任何其他的先天条件而比其他任何人拥有更多的资源。但是，现在设想在一个不平等回报的特定条件下每个人都会是处境较好者的可行性。那么摒弃那个设计肯定是愚蠢的——这就是

^① [英] G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 77.

‘帕累托’改变”^①，由此，人们就不应该停留在平等的起点之上，因为在这里不平等被证明是合理的。柯亨在这里既不是想挑战差别原则，又不想挑战帕累托法则，他的主要意图是想证明这种论证并没有确立罗尔斯视之为正义的不平等的正当性。

在对罗尔斯的帕累托论证进行正式挑战之前，柯亨首先对这一论证本身进行了一些必要的说明。这个论证整体上包括两个阶段：第一阶段可以称之为从机会平等到平等；第二阶段可以称之为从平等到差别原则。帕累托论证的第一阶段是从机会平等开始的，这里面所强调的机会平等并不是自由至上主义者所理解的那种机会平等。自由至上主义者认为只要不构成对他者经济或社会的自我发展的法律障碍，那么机会就是平等的。罗尔斯所强调的机会平等容许“自然和社会偶然因素的强烈影响”，而其“最明显的非正义之处，就是它允许分配的份额受到这些从道德观点看是非常任性专横的因素的不恰当影响”^②。由此可见，在罗尔斯所讲的机会平等中，无论是自然还是社会的优势都将不会作用于福利的不平等，而且他始终把平等确立为唯一自明的分配正义的基础，正如他在《政治自由主义》中所阐述的一段话：“自由而平等的道德个人根据什么原则来接受下述事实——即社会和经济的不平等受到社会运气、天赋机缘和历史偶然性的深刻影响呢？由于各派都把他们自己看作是这样的个人，所以，对他们来说，一个明显的出发点就是，假设所有社会的首要善（包括收入和财富）

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 14.

② [美]约翰·罗尔斯. 正义论（修订版）[M]. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009: 56.

都应当平等，每一个人都应拥有相等的份额。”^①帕累托论证的第二阶段是从一种平等的分配转到一种由差别原则支配下的不平等分配的论证过程。其中由差别原则支配下的不平等分配在这里就是指帕累托更优（Pareto-superior）的不平等分配。在这种分配之下的所有人，特别是那些正处于社会底层的人，都将会比他们在最初平等状态下的处境变得更好。在逻辑层面上，我们完全可以说差别原则与对善的一种平等分配是相一致的，因为差别原则强调当且仅当一种不平等使处境最不利者的境况变得比原来更好时，这种不平等才能被证明是合理的。反之，当使一种不平等具有合理性的要求被满足时，差别原则本身并没有作为一种社会事实被证明。罗尔斯始终相信最初生活机会中那种特别深刻的不平等在现代社会中是无法避免的，而差别原则可以很好地证明那种类型的不平等是合理的。

罗尔斯在其正义理论中多次评论，当且因为社会的基本善的不平等体现出了一种相对于平等分配而言的帕累托更优选择，这种社会的基本善的不平等才能被证明是合理的。典型的评论例如：

……各方就从一个确立所有人的平等的自由的原则开始，这一平等的自由包括机会的平等和收入与财富的分配平等。但却没有什么理由说这一接受应当是最终的。如果在社会基本结构中有一种不平等可以使每个人的状况都比最初的平等状况更好，为什么不允许这种不平等呢？人们为了将来的较大回报，能够把一

① [美]约翰·罗尔斯. 政治自由主义 [M]. 万俊人译. 南京: 译林出版社, 2000: 298.

种较大的平等可能给予的直接得益用来进行合理的投资。^①

更加简洁的表述如下：

但是对全部基本善的平等划分，从接受某种不平等来改善每个人的境况这种可能性来看又是不合理的。^②

比其他段落更加明晰的论述：

让我们假设一个最初的安排，在这一安排中，所有的社会基本善都被平等地分配，每个人都有同样的权利和义务，收入和财富被平等地分享。这种状况为判断情况是否得到了改善提供了一个基点。如果某些财富和权威的不平等将使每个人都比在这一假设的开始状态中更好，那么它们就符合我们的一般观念。^③

根据这一点得出的结论：

所有社会价值——自由和机会、收入和财富、自尊的社会基础——都要平等地分配，除非对其中一种价值或所有价值的一种不平等分配合乎每一个的利益。^④

在柯亨看来，联系与上述四部分引文相关的论述，我们会清楚地发现上述引文所建议的不平等之中，那些比其他人做得更好的人是具有更多生产天赋的人，这些人比那些天赋较少者得到了更多的基本善。罗尔斯指出那些拥有更多天赋的人是幸运的，同

① [美]约翰·罗尔斯. 正义论[M]. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 1988: 150 (2009年修订版译文中该处被大幅修改).

② [美]约翰·罗尔斯. 正义论[M]. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 1988: 548 (2009年修订版译文中该处被删减).

③ [美]约翰·罗尔斯. 正义论(修订版)[M]. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009: 49.

④ [美]约翰·罗尔斯. 正义论(修订版)[M]. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009: 48.

时“不论他们是谁，只能在改善那些不利者状况的条件下从他们的幸运中得利。在天赋上占优势者不能仅仅因为他们天分较高而得益，而只能通过抵消训练和教育费用和用他们的天赋帮助较不利者得益，没有一个人能说他的较高天赋是他应得的（deserve），也没有一种优点配得到一个社会中较有利的出发点”^①。为了更好地理解那些天赋好的人为什么能够得到更多的基本善，我们还需要对罗尔斯差别原则中的互惠性观念进行考察。罗尔斯指出：

“应该鼓励天赋更好的人（那些在自然天赋的分配中占有更幸运位置的人，而从道德上讲他们对此不是应得的）去获得更多的利益——他们已经从这种分配的幸运位置中受益了——但条件是他们应以这样一种方式来培养和使用他们的自然天赋，即为天赋更差的人（那些在这种分配中占有更不幸位置的人，而从道德上讲他们对此也不是应得的）的善做出贡献。”^②引文中所提及的“更多的利益”显然大体上指的就是更多的基本善。那么“更多的利益”的根本含义到底是什么呢？从直观上来看，天赋更好者与普通人相比，他们已经拥有的天赋将会被算作收益，根据天赋的多少，这些人在天赋分配中的幸运位置也不用。这样，有些人就会认为天赋更好者被鼓励去获得的更多利益应该指的就是深层意义上的差别利益，即与天赋差的人相比对他们已有的基本善的进一步的添加。按照这种推断，没有人会怀疑罗尔斯所推崇的帕累托更优的不平等分配中，那些天赋较好者通常与天赋较差者相比会拥有

① [美]约翰·罗尔斯. 正义论（修订版）[M]. 何怀宏等译. 北京：中国社会科学出版社，2009：78.

② [美]约翰·罗尔斯. 作为公平的正义[M]. 姚大志译. 北京：中国社会科学出版社，2011：95-96.

更多的基本善，这里面报酬的不平等是特别给予天赋较好者的鼓励而发挥作用的。

从整体上来分析，柯亨指出罗尔斯的论证是从社会基本善之平等性和非社会基本的天赋和才能之不平等性开始的，我们在这里把这种状态称之为 D_1 ；然后转到一种帕累托更优的选择状态，在这里天赋较好者不仅能够享有他们的初始优势，而且还能享有更多社会基本善的深层优势，我们把这种状态称之为 D_2 。在 D_1 转换到 D_2 的过程中，我们会发现天赋方面的不平等被一种社会基本善方面的不平等进行加强而不是抵消了。让人感到惊讶的是，那些天赋较好者最终将会得到更多的社会基本善，那是因为罗尔斯对帕累托论证第一部分的一种首要坚持，正是这种坚持让我们到达 D_1 ，可是那些天赋较好者拥有更多才能的这个实际情况并不能证明分配结果的合理性。基于此，柯亨认为罗尔斯不用一种不平等状态取代 D_1 的做法显然是不合理的，进而他对罗尔斯为 D_2 所做的辩护进行了深入的分析 and 批判。

柯亨指出我们首先需要注意的是，罗尔斯对于作为起点状态 D_1 的论述显然是不够充分的。“我们缺少有关 D_1 的信息，我们要求有这些信息对它应让位于 D_2 的建议做全面的评价，而且，因此我相信，这种不充分的描述，即缺少信息，使得从 D_1 到 D_2 的滑行比之将会出现的情况更顺利。 D_1 这个‘初始的平等’，‘为判断各种改进提供了一个基准’。在我们知道的比罗尔斯告诉我们 D_1 包含什么更多之前，我们无法说明， D_2 是否在或者怎样在 D_1 的基础上得以提高。”^① 我们只知道罗尔斯所设定的 D_1 中，“所

① [英] G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 89.

有的社会基本善都被平等地分配,每个人都有同样的权利和义务,收入和财富被平等地分享”^①。这种作为对起点的论述至少在三个方面是不充分的:首先,我们只知道有关社会基本善的情况,我们根本不知道天赋较好者和天赋较差者在 D_1 中的劳动投入。这也即是说我们不但不知道他们劳动投入的时间,而且也不知道他们劳动投入的强度;其次,我们并不知道基本善的最初平等是什么,确切地说,在一种决定性尺度的意义上,这种基本善的平等是什么。为了说清楚这个问题,我们需要简要地分析收入和财富方面的善。如果从非劳动所得的收入和财富入手,这种平等应该指的是在经济价值层面的等同;如果从劳动所得的收入和财富入手,这种平等指的是什么就存在争议了,因为劳动所得收入的平等在这里既可以指向工资率的平等并有可能便随着周收入或年收入的的不同,又可以指向周收入或年收入的平等并有可能出现不同的工资率,当然还可以有其他方面的解读方式;最后,从更整体的概括角度来分析, D_1 中所规定的收入和财富的平等应当处于什么标准之上?为什么这种选定的平等标准不以比它更高或更低的状态出现?显然, D_1 作为最初的平等状态,我们要用它来判断 D_2 对其改进的程度,如果我们现在连 D_1 的主要信息都说不清楚,那么我们就不能说清楚 D_2 对 D_1 的改进程度是否让人满意。

柯亨强调罗尔斯帕累托论证中的两个部分相冲突,在第一部分中罗尔斯把选择平等作为正义出发点的理由,而在第二部分罗尔斯为了赞同对善的一种不平等分配而放弃 D_1 ,这显然与第一部

① [美]约翰·罗尔斯. 正义论(修订版)[M]. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009: 49.

分相矛盾。为了说清楚这个判断，柯亨决定先把有关 D_1 中的劳动辛苦程度及收入和财富水平问题暂时搁置，他假设“在 D_1 中劳动收入的平等是每小时工资的平等（可称 D_1 工资率为工资率 W ）；有才能者和无才能者劳动同样的时数并投入同等程度的努力：这是对他们的‘义务’是‘同样的’这个契约的一种似乎合理的部分解读；由于更有才能并投入同样的努力，因而有才能者比无才能者生产得更多，尽管按照规定他们没有得到更多的收入。许多人可能把这看作是不公平的，但较有才能者的更多产出在这里应被视为归因于他们的幸运天赋这个在道德上任意的情况，因而，这种幸运天赋的结果属于对初始平等的论证中应不被考虑的因素”^①。根据柯亨的这个假设，我们可以推断在 D_2 中，有才能者和无才能者的工资率都会大于工资率 W ，我们分别把他们此时的工资率标注为 W_t 和 W_u ，这里面显然 $W_t > W_u$ 。正是因为有才能者在得到了 W_t 的前提下提供了额外的生产能力（超过他们在 W 中提供的），才使得无才能者得到了 W_u 。根据这种情况，罗尔斯所强调的是 W_u 与 W 之间的差别对于证明 W_t 与 W_u 之间的差别的合理性是必要的。柯亨继续假设无才能者在 D_2 中所生产的东西不多于在 D_1 中所生产的。他在这里所做的假设主要是为了填补罗尔斯论证所留下的某些空白的一种方式。他强调这是一种相当自然的方式，并深信当论证的起始点以这种方式加以阐述时，那么他所得出的反思结论就是可靠的，同时其他可接受的说明也会产生相似的可靠结论。

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 91.

紧接着，柯亨提出了一种在逻辑上具有可行性的分配 D_3 （这种分配在实践上或许可行，或许不可行）。在 D_3 中生产的数量与在 D_2 中相一致，但 D_3 又不同于 D_2 ，因为在 D_3 中有才能的人和没有才能的人都处于同一工资水平，我们把他们此时的工资率标注为 W_e 。我们再把 W_e 与之前涉及的工资率由大到小的顺序进行排列： $W_t > W_e > W_u > W$ 。我们再进一步对 D_3 与 D_1 、 D_2 的关系进行考察，显然 D_3 相对于 D_1 而言是帕累托更优； D_3 与 D_2 的帕累托不具有可比性，因为在两者的每一个状态之中，总有些人的处境比他们在另一种状态的处境更好，所以两者无法比较；同时 D_3 维持了平等，即使是无才能者在 D_3 中的处境也要比他们在 D_2 中的好，有才能者的处境在 D_3 中并没有比在 D_2 中有明显的改善，这两种人在 D_3 中的处境都明显优于在 D_1 中的处境。如表 3 所示^①：

表 3

	D_1		D_2		D_3
有才能者	W	<	W_t	>	W_e
	=		>		=
无才能者	W	<	W_u	>	W_e

在柯亨看来，如果 D_3 是可行的，并且有才能者也接受在 W_e 的工资率上生产出与 W_t 的工资率上同样多的劳动产品，那么罗尔斯所主张的面对一种可能的帕累托更优的不平等而坚持平等的方

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 92.

案就是不符合理性的，而且也会失去说服力。原因就在于一种为了维持平等的帕累托改进的行动方案，在其中没有人像 D_2 中所设定的一些处境最差者那样处境艰难，此时也是可以实现的。我们还可以假定在 D_3 可行的前提下，那么 D_3 与 D_1 相比增加的劳动产品就要完全归于有才能者的更大的生产率。此时，由于在 D_3 中工资率是平等的，有才能者在 D_3 中没有像他们在 D_2 中那样因劳动产品的增加而获取更多的差别收益。

综上所述，通过前面的分析和论述，我们会发现帕累托论证的两个部分相互之间是不一致的。其中第一部分给出选择平等作为一种正当出发点的理由，第二部分又给出了支持违背作为正当的平等的理由，这两种理由是相冲突的。正如柯亨所说的那样，“尽管如此，帕累托论证还是表明，只有并且因为有才能者的人们的行为违反正义观念的要求——这种要求为从平等开始提供了理由，违背平等才是必要。帕累托论证的最终建议在其对正义是什么的解释中容纳了不正义”^①。帕累托论证实际上面对着一个两难困境：我们不可能在一种经济的正态函数之内即拥有平等又实现帕累托最优。柯亨论证得出的主要结论是：从严格意义角度上来分析，帕累托法则并没有要求不平等；从松散意义角度上来分析，帕累托法则把有才能者的行为当作是前提条件，它所要求的不平等是不合理的。柯亨本人相信他所作出的批判已经把帕累托论证推翻了。他进一步提出即使设定了帕累托论证的修正形式，那也是难以成立的。总的来说，柯亨挑战罗尔斯帕累托论证的成果是非常

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 105.

明显的，差别原则所支持的分配指向的就是帕累托更优的不平等分配。我们可以说，柯亨对罗尔斯差别原则的批判得到了更加全面的深入并产生了强有力的批判效果。

4.2 对罗尔斯基本结构论证的批判

罗尔斯在《正义论》中明确提出，社会正义的首要主题就是社会的基本结构（the basic structure），更为确切地说，是社会的主要制度分配基本权利和义务，并决定着由社会合作所产生的社会利益的划分方式。他进一步提出社会基本结构之所以能够成为社会正义的首要主题，这是因为“它的影响十分深刻并且从一开始就出现。在此直觉的观念是：这种基本结构包含着不同的社会地位，出生于不同地位的人们有着不同的生活前景，这些前景，部分是由政治体制和经济、社会条件决定的。这样社会制度就使得某些起点比另一些起点更为有利”^①。在他看来，为了不危及自由，差别原则只适用于社会的基本结构，并不适用于个人选择与个人行为。他设定了在这一基本结构内部，只要差别原则能够得到有效应用，人们可以做出任何他们理想中的选择，并且这种选择的最终结果是合理的，因为最不利者的处境会得到最大限度的改善。

针对上述的整体主张，柯亨发现了一个致命的逻辑悖论：“在一个社会中，只可能存在以下两种情况：要么大多数人接受差别

^① [美]约翰·罗尔斯. 正义论（修订版）[M]. 何怀宏等译. 北京：中国社会科学出版社，2009：6.

原则，要么相反。如果是前者，那么，他们就不会要求因其生产效率更高而获得更高报酬，因为依据差别原则，获得额外报酬只有在一部分人（其他那部分人，亦即不接受差别原则的人）不获得更高报酬就不愿创造更高生产效率的情况下才是公正的”，这也就是说在这种情况下，如果多数人都想因其生产效率更高而获得更多的报酬，那么不平等将成为一种必然，这些人追求私利最大化的自私表现，将使他们所处的社会成为不公正的社会；“如果是后者，即大多数人接受差别原则，那么他们就会将额外报酬的索要标准设置得非常高，以至于足以拒绝最不利者为过上体面生活而提出的最低要求。这样的社会显失公正，自不待言”^①。基于此，柯亨指出一个依据差别原则的公正社会，不仅要有强制性规则，而且还需要贯穿个人选择之中的正义风尚（ethos of justice）。这种正义风尚非常重要，一旦缺失，那么在提高处境最不利者境况的过程之中，那些不必要的平等就会出现。这种必要的正义风尚将会促进比那些经济规则本身所能够保证的结果还要合理的分配标准。在柯亨看来，我们确实需要这种风尚，它能“固定地贯穿于日常生活的动机之中的反应结构，这不仅是因为不可能设计出能够始终检验其是否被遵守的平等主义经济选择的规划，而且因为即使假设适当的可适用的规则能够被确切地阐述，但是如果人们被要求永远地顾及这样一些规则，那么它会严重地危害自由。平等主义的职责不确定性正是它的可取之处”^②。

① [英]G.A. 柯亨. 如果你是平等主义者，为何如此富有？[M]. 霍政欣译. 北京：北京大学出版社，2009：5.

② [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等[M]. 陈伟译. 上海：复旦大学出版社，2014：113.

在柯亨看来，人们可以想象出一套完美和谐的强制性规则，依据这种规则，普遍存在的利己性选择会使处境最不利者的地位提升到任何其他选择所能达到的高度。只要强制性规则具有这种特性并且大家都清楚它的这种特性，那么作为行为主体的人们就可以做出利己主义的选择，并且这些人确信他们选择的结果将会满足于一种对差别原则的合理的不妥协的解释。在这种构想的情境中，差别原则的正义所必需的唯一风尚会主动地服从那些相关的规则，这也是罗尔斯不得不明确要求的一种风尚。但是根据激励适用性的充分经济学方面的分析，这种完美的风尚规则是根本不可能被设计出来的。因此，根据实际情况，我们所设计的风尚必须在一个大的规则之内进行引导和选择，而不能只是片面地要求行为主体去单向度地遵循这些规则。

整体而言，柯亨对罗尔斯基本结构论证的批判主要从三方面展开：对罗尔斯支持者基本结构异议的反驳；对罗尔斯基本结构异议的初步回应；对罗尔斯基本结构异议的更根本性回应。

4.2.1 对罗尔斯支持者基本结构异议的反驳

有一些罗尔斯的支持者们，他们非常推崇罗尔斯的正义理论，并质疑和指责柯亨在批判罗尔斯差别原则时所进行的论证。这种异议集中指向柯亨重点“关注有才能的生产者在日常经济生活中的态度是不恰当的，因为他们的行为发生在社会基本结构之内，但并不决定社会基本结构，而差别原则仅仅适用于社会基本结构。无论人们在社会基本结构之内的选择可能是什么，只要社会基本

结构满足正义的两个原则，那么它就是正确的”^①。在这些支持者看来，罗尔斯本身也认同人们的选择本身可以根据多种观点来评判其正义与否。比如我们任意任命候选人 A 而非候选人 B 到一个指定的岗位工作，这种做法就很容易被判定为非正义，即使这件事情发生在一个公正的基本结构的规则之内，因为这些规则本身不可能被合理地设计出来，从而判断出所论及的各种任意性为不合法的。值得注意的是，罗尔斯式的原则所要谴责的那种非正义并不是在这种选择中的非正义。这是因为我们所设定的那个选择发生在确定的社会基本结构之中，它本身并不能影响基本结构自身的正义，而按照罗尔斯的本意，这个基本结构应该由正义的两个基本原则所支配的。与此相同，有才能者在工作和酬劳方面所做出的选择也不应该按照差别原则的标准去评判，如果我们这样做了，就是在错误的地方使用这一原则。差别原则是一种指向制度本身的正义原则，它决定对制度的选择，但是它不能决定在制度之中做出哪些选择。柯亨所要进行回应的是罗尔斯的下述要求，即“一个公正社会中的公民们支持那些使之公正的原则：按照差别原则的规定范围，只要有才能的人们遵从盛行的经济规则，因为差别原则需要那些规则，那么他们就确实被算作在忠实地支持差别原则”^②，柯亨把这种要求称之为“基本结构异议”（the basic structure objection）。

在正式阐述和回应这个异议之前，柯亨首先澄清了以下两个

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 114.

② [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 114.

相关的重要问题：

第一，基本结构概念本身存在着一定的模糊性，同时罗尔斯在使用这个概念时也存在着明显的不确定性。在柯亨看来，这种模糊性主要体现在罗尔斯式的基本结构的范围方面，这种范围到底只是包括社会秩序的强制性方面，还是也涵盖了那些并非法律方面或现实中具有强制性的非常稳定的惯例与习俗。关于这一点，在后面会进行更加详尽的论述。基本结构为了达到它的“异议”目的，它的核心特征应该是一种规则性结构，一种选择于其中被做出的规则性构建，而不是一系列选择或行为。根据这一核心特征，最有代表性的基本结构异议就会指责柯亨对激励论证的批判是错误的，认为他不应该把为结构而设计的原则应用于个体选择和行为之中。柯亨为了澄清自己的辩证立场，他将会把自己在正义原则适用领域方面的立场与罗尔斯之间进行必要的区分。

第二，柯亨与罗尔斯在正义原则适用领域方面存在着争执。柯亨的基本关注点是社会中利益与负担的模式，而不是任何意义上的社会基本结构，也不是人们的个体选择。具体一些来讲，他所关注的是类似于结构和选择的结果，那既不是一种在其中做出选择的社会基本结构，也不是人们的一系列个体选择。实际上柯亨真正关注和感兴趣的是分配正义，用他的话来说就是“我用分配正义通常指个体利益和负担分配中的正义（及其不足）。我的根本信念是，当财物的不平等反映的不是诸如不同的人们的劳动艰苦程度有所不同或者人们关于收入和休闲的不同偏好和选择，而是幸运或者不幸运情况的许多形式时，那么在分配中就存在不正义。这样的利益差别是这个结构和人们在这个结构中选择的一

种函数，因此，我感兴趣的第二个问题是，它们两者的问题”^①。可是，在某种意义上，罗尔斯关注和感兴趣的也是分配正义，我们必须对柯亨与罗尔斯之间的分配正义进行有效的区分。

在罗尔斯看来，分配正义的主要问题就是社会体系的选择，“两个正义原则作用于社会基本结构，并调节其主要制度，使其联结为一个体系。现在，正如我们所看到的，公平的正义的观念要运用纯粹程序的正义的概念来解决特殊环境中的偶然性问题。社会制度应当这样设计，以便事情无论变得怎样，作为结果的分配都是正义的”^②。可见，从罗尔斯的角度，只要在社会之中的利益和负担方面的分配都是来自严格执行一个公正的基本结构规则所产生的行为结果的话，那么就能实现分配正义。当严格执行一个公正的基本结构规则得以完全实现时，其产生的结果必然就不存在更深层次地影响到分配正义的个人正义与非正义问题，无论它是加强还是削弱分配正义。罗尔斯当然也乐于接受在一个公正的结构之内，那些吝啬和慷慨同样会影响分配，能够在一定程度上发挥它们的作用。其中的慷慨在影响分配的同时，很有可能会使分配朝着更加平等的方向进行调整，但是它并不能使原有的分配变得更加公正，这是因为我们在增强已经作为一种完全符合正义的分配而确立起来的正义时，这种完全符合正义的分配也只是由于正义的结构与其产生的东西相一致而已。柯亨在此处的看法与罗尔斯截然相反，在他看来，“在一种公正结构的范围之内，对于

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 115.

② [美]约翰·罗尔斯. 正义论(修订版) [M]. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009: 216.

相关的（换句话说，之所以是相关的，是因为它影响到分配中的正义）个人正义和不正义而言，仍然存在发挥作用的空间，而且实际上，通过纯粹的结构手段来实现分配正义并不是可能的”^①，这种做法根本无法实现分配正义。

4.2.2 对罗尔斯基本结构异议的初步回应

通过前面的论述，我们都知道基本结构异议是基于罗尔斯之差别原则只运用于社会基本结构这一主张所提出的。对罗尔斯的基本结构异议，柯亨先进行了初步回应，指出罗尔斯的这一主张与他本人的一些观念是相冲突的。“尽管罗尔斯经常说，正义的这两项原则仅仅支配基本结构之中的正义，但是他也说了不利于那个限制的三件事情。这意味着，在每种情况下，他必须要么支持这种限制并拒绝接受正在讨论的意见，要么坚持正在讨论的意见并放弃这种限制”^②。下面我们将对这三件事情进行必要的分析和论述。

第一件事情是，罗尔斯曾指出当差别原则被满足时，社会就展现出了一种特别浓郁的博爱。它的公民能够做到：“如果不是有助于状况较差者的利益，就不欲占有较大的利益。家庭在其理想观念中（也常常在实践中）是一个拒绝最大限度地增加利益总额之原则的地方。一个家庭的成员通常只希望在能促进家庭其他

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 116.

② [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 118.

人的利益时获利。那么按照差别原则行动正好也产生这一结果。”^①对此柯亨的回应是，如果差别原则所提供的所有正义均来自基本机构，同时在这个过程中不考虑人们在经济交往中的具体动机的话，这种浓郁的博爱就无法实现。因为它的公民“如果不是有助于状况较差者的利益，就不欲占有较大的利益”是与追求市场利益最大化者们的利己主义的动机相冲突的，而对差别原则的纯粹结构解释中，并不反对那些利己主义的动机。

第二件事情是，在罗尔斯看来，由一种被差别原则所支配的社会中，那些处境最不利者能够有尊严地接受他们相对劣势的地位，因为他们知道这种境况不会得到更好的改善，甚至他们也知道在比现在更少不平等分配的状况下，他们的处境会变得更加糟糕。柯亨对上述主张提出回应，他指出如果正义仅仅是与结构相关，那么这种正义就是不合理的，因为如果处境较好者只是倾向于选择强烈地反对平等的话，那么处境最不利者之相对劣势的地位将成为一种必然。如果处境最不利者之可能非常低下地位确实是因为处境较好者在经济选择中对私利的无限制追求，那么纯粹的社会结构根本不可能改善他们的劣势地位，更不可能让他们有尊严地接受这种残酷现实。比如，一些政治家们为了有效改善处境最不利者的境况，他们往往采取提高收入所得税税率方案，这时更高的税率就会对处境较好者的劳动生产率起到阻碍作用，作为处境最不利者意识到了这个事实以后，他们还会感到拥有尊严吗？

第三件事情是，罗尔斯提出在一个公正的社会里，人们日常

^① [美]约翰·罗尔斯. 正义论(修订版)[M]. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009: 80-81.

生活中的行为遵循着来自正义原则中的一种正义感，他们在自身的行为选择中努力地使用这些原则。在罗尔斯看来，他们之所以这样做是因为他们“有一种表现他们作为自由平等的道德人的本性的欲望，而他们按照他们在原初状态会承认的原则去做就最充分地表现了这种本性。一旦所有的人努力按照这些原则去做并且都做到了，那么他们的道德人的本性就个别地和集体地最充分地实现了，他们的个人的和集体的善也就随之实现”^①。柯亨回应道，如果在一种旨在实现这些原则的结构之中，他们随心所欲的自由选择就能满足正义的要求，那么他们为什么还要不得不遵循正义原则而行动呢？而且当他们知道他们要试图在市场中获取更大利益时，他们就很难为他们作为道德人的本性的充分实现而欢呼雀跃，即使他们尝试这样去做了，也会有明显的伪善味道。

整体而言，柯亨对于反驳罗尔斯主张的上述回应还是处于初步的，而不是具有根本性的。因为在上述的三件事情之中，罗尔斯在每一件事情之中都能够把他的正义限定在基本结构的立场之上，他甚至会放弃或削弱高调的说教来维护这一立场，他同样也会为此付出代价的，这个代价就意味着尊严、博爱与人们的道德本性的充分实现将与他的正义理论无关。

4.2.3 对罗尔斯基本结构异议的更根本性回应

在上述论证的基础之上，柯亨继续对罗尔斯的基本结构异议提出了一个更根本性的回应。之所以称之为“更根本”，是因为

^① [美]约翰·罗尔斯. 正义论(修订版)[M]. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009: 417.

它明确地提出了正义需要一种支配日常选择的风尚，这里面的选择是对服从公正规则那种选择的超越。这次回应同初步回应的共同点在于，它并没有利用罗尔斯明显冲突的规定中所涉及的那些因素，而是直接指向罗尔斯所规定的正义原则只能运用于社会的基本结构这一主张本身。

柯亨明确指出：“在罗尔斯的建构中存在一个主要的裂痕，它不仅破坏了基本结构异议，而且对罗尔斯关于正义主题的看法而言，还产生了一种我料想难以走出的两难困境。当我们询问以下这个明显简单的问题：（准确地说）基本结构是什么？这个裂痕就自己暴露出来了。”^①柯亨之所以这么说，是因为罗尔斯对基本结构的论述中存在着一个致命的模糊性和一个相关的不一致之处，即他对正义评判对象标准的把握上存在着致命的模糊性，他把符合于结构的个人选择的影响排除在正义评判范围之外的设想与其正义评判对象的标准之间存在着不一致。

罗尔斯把基本结构设定为其正义理论的首要主题。在他看来，基本结构是一系列的制度，他由此推论出正义原则并不评判人们在正义制度范围内遵循其规则的行为。但是在他那里，哪些制度被设定为有资格成为基本结构的部分，这是一个充满模糊性的问题。有时候这种资格似乎指向所有法律意义上的强制性制度，或者也可以这样说，只有当这些制度在法律上具有强制性的时候，它们才属于基本结构的部分。按照罗尔斯对一个社会基本结构的宽泛功能性解释，这种结构在其宪法条款中，在一些可能需要实

^① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 121.

施宪法规定的具体法律中，以及在非常重要但却与制度本身的明确表述相抵触的进一步的立法和政策中，它是显得清晰可见。因此，人们可能会这样认为，在对基本结构的第一种理解中，这种结构是社会的粗略的强制性纲领，“它在（相对于正义原则的）立法成为可选项之前，并且不管在这样理解的这个给定的基本结构中，人们所做的选择创造和破坏的限制和机会是什么，基本结构都以一种相对确定和一般的方式决定了人们可以和必须做什么”^①。但是在罗尔斯的文本中，基本结构是否总是依据排他性的强制性条件被理解，这是非常不清楚的。因为罗尔斯往往强调基本结构是由主要的社会制度所构成的，但是当他论述基本结构的详细内容时，他却并没有特别地强调这种强制性。我们可以考察《正义论》中这样一段话，来证实上面的判断：“我们现在的题目是社会的正义。对我们来说，正义在此的首要主题是社会的基本结构（the basic structure），或更准确地说，是社会主要制度分配基本权利和义务，决定由社会合作产生的利益之划分的方式。所谓主要制度，我的理解是政治宪法和主要的经济和社会安排。这样，对于思想和良心自由的法律保护、竞争市场、生产资料和私人所有、一夫一妻制家庭就是主要社会制度的实例。……我不想普遍地考虑制度和社会实践的正义，……这些原则可能对私人联合体的规范和实践不起作用，或者不能对那些范围较小的社会群体的规范和实践发生效力。它们可能同日常生活中的各种非正式的风俗习惯亦不相干，不能够用来解释自愿的合作安排或制订契约的过程的

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 122.

正义性——或更好地说：公平性（the fairness）。”^①在此基础上对基本结构是什么的第二种解读中，归属于基本结构的制度在其构成上就可以较少依赖于法律，更多地依赖于习惯、习俗和期望。比较明显的例子是，罗尔斯有时把家庭包括在基本结构之中，有时他却没有这么做。由此可见，对基本结构的第一种解读和第二种解读之间确实存在着一个重大的裂痕，柯亨强调一旦我们逾越了这个裂痕线，“即从强制性秩序到由约定俗成的规则和惯例所组成的非强制性社会秩序时，那么正义的范围就不再可能把选择的行为排除在外。这是因为，至少在某些情况中，构成非正式结构的规定（再考虑一下家庭）与人们习惯性地做出的选择有着密切的联系”^②。

柯亨对上述他所提及的“正义的范围就不再可能把选择的行为排除在外”这一表述进行了更深层次的解读，因为如果不这么做，他的表述就会出现含糊不清的情况。他以家庭结构作为切入点，指出我们所谈到的家庭结构与我们通常在家庭结构中所做出的日常选择显然是不同的，但我们却不能说适用于家庭结构的那些正义原则不适用于在其中所做出的日常选择。这是因为强制性结构的产生与人们的日常选择之间没有直接必然的联系，前者是由那些制定国家法律的特殊选择所形成的，与后者无关；而家庭的非强制性结构所具有的特征仅仅是因为后者的原因，与前者无关。他进一步明确指出：“维持非强制性结构的那些限制和压力存在

① [美]约翰·罗尔斯. 正义论（修订版）[M]. 何怀宏等译. 北京：中国社会科学出版社，2009：6-7.

② [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等[M]. 陈伟译. 上海：复旦大学出版社，2014：123.

于行为主体的倾向之中，等到那些主体选择以一种限制或者施压的方式行动的时候，这种倾向就实现了。至于强制性结构，人们可能相当乐意把建立和维系一个结构的选择与在其中发生的选择区别开来。但是关于非正式的结构，尽管那个区别在概念上是明白易懂的，但是它在外延上却妥协了：当A选择去遵从通行惯例时，迫使B这样做就得到了加强，当不遵从这些惯例时，这样的压力就不存在，那些惯例本身也就不存在。”^①在其中，结构和选择之间的区分是非常明显的，但从正义原则对两者的可适用性角度进行有效区分，却是无法实现的。

柯亨进一步提出：“既然适当的服从行为至少在非正式结构的情况中受制于适用于那个结构本身的相同的正义判断，那么可以得出结论说，维护基本结构异议并反对我主张差别原则谴责利益最大化的经济行为（并且，更一般地说，坚持把正义限制在基本结构之中，从而反对个人的也就是政治的这个主张）的唯一方式就是牢固地坚守对基本结构的一种纯粹的强制性说明。^②”可是罗尔斯根本做不到这一点，他无法有效维护基本结构异议并反对柯亨上述的主张，因为他对基本机构进行了进一步的论述——“社会基本结构之所以要作为我们这里所说的正义的首要主题，是因为它影响十分深刻并从一开始就出现”^③，他的这种论述是不合理的，他需要对为什么就正义而言基本结构是首要的

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 123.

② [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 124.

③ [美]约翰·罗尔斯. 正义论 (修订版) [M]. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009: 6.

这个问题进行必要的解释。那种只有强制性结构才能产生深远影响的观点是错误的，因为正如家庭这样的非强制性结构同样会产生深远的影响。如果罗尔斯退回到强制性结构，那么他就与他自己对正义评判对象的标准相矛盾，而且他自己也会背上对正义主题进行任意的、狭隘的解释这样的包袱。因此，他必须容忍其他结构的进入，这就意味着允许选择行为的进入。柯亨强调：

“更为重要的是，即使行为没有像我所主张的那样是非强制性结构的构成部分，那么它也会通过直接诉诸那个影响深远的有关正义支配什么的标准而被包括进来。所以，例如，我们不必决定在提供高等教育的问题上重男轻女的习惯做法是否构成了家庭结构的一部分，从而根据那个标准来谴责它为不公正的。”

由此可见，经过柯亨的批判，罗尔斯已经处在了一个两难的困境之中。面对这种困境，他或者是不得不承认正义原则适用于在法律上是可选择的社会这一惯例，并且确实适用于不是法律规定的个人选择形式之中，在这种前提下把正义限制于结构的做法从任何意义上都是说不通的；他或者是把自己的关注点仅仅限制于强制性结构之中，那么他将无法有效对其正义主题进行纯粹任意性的描述。

为了更加深刻地说明罗尔斯面对的两难困境，柯亨采用例证的方式（以家庭结构为例）进行了进一步的阐述。我们都知道家庭结构对于增加不同人尤其是不同性别人的利益和负担是尤为重要的，同时家庭结构也涵盖了夫妻双方对社会建构的期望。在柯亨看来，“如果这样的期望会指引那些夫妻二人均在外工作的家庭中的主妇承担一种更多的家庭负担，那么这样的期望就是性别歧视的和不公正的。然而，对他们而言，这样的期望不必通过法

律支持就具有非正式的强制力：性别歧视的家庭结构与性别中立的家庭法律是相容的。于是，在基本结构之外就有一种环境，正如那会被在强制性意义上定义的那样，它深刻地影响着人们的生活机会，方式是通过人们为回应上述期望而做出的选择，上述期望转而由这些选择来维持”^①。对此例证的分析，罗尔斯必须给予回应，他指出由于法律上非强制的家庭结构和行为上不是正式的强制性命令的结果，因而它们与基本结构所具有的正义性无关，否则他将以放弃基本结构异议为代价。然而罗尔斯的这种回应是苍白无力的，因为他无法在准确意义上做出那种区分。柯亨最后得出的结论是：“约翰·斯图亚特·穆勒告诫我们要认识到，非正式的社会压力能够像正式的强制性法律所做的那样限制自由。家庭的例子表明，非正式的压力就像与自由的关系那样，与分配正义也是有关的。为什么基本结构的规则（当它在强制性意义上被定义时）自身并不能决定分配结果的正义，一个原因就是，凭借独立于强制性规则的相关环境，有些人比其余人拥有更多的权力去决定在这些规则的范围内发生什么。”^②

整体而言，罗尔斯无法否认他的基本结构论证确实存在着模糊性和冲突性，柯亨对罗尔斯基本结构论证的批判效果是非常显著的。为了更加有效地把握柯亨对罗尔斯上述的质疑和批判，我们很有必要把他的论证过程进行简要地概括并加以展示：

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 124-125.

② [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 125.

柯亨对激励论证的最初批判之逻辑展开：

①一个公正的社会中的公民遵循它的正义原则。

但是

②如果他们在日常生活中贪婪地追求利益最大化，那么他们就不会遵循差别原则。

因此

③在一个受差别原则支配的社会中，公民缺少激励论证归因于他们的那种贪婪性。

由基本结构异议提供的对上述批判的回应：

④正义原则仅仅支配一个公正社会中的基本结构。

因此，

⑤在一个公正社会中，公民可以遵循差别原则，无论他们在该原则决定的结构之内的选择是什么，即使他们的经济选择完全是贪婪的。

因此

⑥命题②缺乏正当性理由。

柯亨对基本结构异议的初步回应表明：

⑦命题⑤与罗尔斯关于一个公正社会中公民与正义原则之间关系上的诸多陈述是不一致的。

柯亨对基本结构异议的较根本性回应表明：

⑧命题④是不能成立的^①。

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 127.

4.3 对罗尔斯建构主义理论的批判

一般意义上的建构主义往往指的是一种关于知识和学习方面的理论，强调学习者的主动性，指出学习的过程往往是在社会文化互动中实现的，学习是通过学习者根据原有的知识经验生成意义并进行建构理解而达成的。与此不同的是，罗尔斯的建构主义是一种政治建构主义，也可说它是一种政治观念和方法，罗尔斯通过它来建构和解释他的正义理论。从罗尔斯建构主义的视角出发，我们可以追溯到一个解释上的建构主义传统——近代的社会契约论传统。他将契约论的观念与来自康德的建构主义思想进行融合。尤其是在康德的建构主义之中，“罗尔斯将康德式的自由而又平等、合乎情理而又理性的人性观念，推到了对‘作为公平的正义’的论证前沿，并运用观念去设定原初状态的种种特征并‘建构’出正义原则”^①。较为具体的分析，他的建构主义构筑了以“无知之幕”为核心的原初状态理论，同时以“重叠共识”的观念为中心，把在原初状态中选择两个正义原则转换成被社会中各种完备性学说支持者所认同的政治正义观念。总的来说，他的政治建构主义可以划分为两个阶段：在第一阶段中，各方在原初状态中选择正义原则；在第二阶段中，每个人在社会状态中出于理性来认同该正义原则。在他看来，如果这两个阶段目标充分地完成，那么整个社会都将朝着秩序良好的方向转变。

柯亨指出对建构主义一般性的描述中，一个原则主要通过作

^① [美]约翰·罗尔斯. 罗尔斯论文全集[M]. 陈肖生等译. 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2013: 3.

为一种可靠选择程序的产物而获得它的规范性认同。他进一步强调，他所关注的并不是彻底的一般形式的建构主义，他关注的是社会正义的建构主义方法。在建构主义程序中最有代表性的案例无疑是罗尔斯运用原初状态来解决正义的本质。毫无疑问，他所要选择批判的对象就是罗尔斯的建构主义。他对罗尔斯建构主义理论的批判基于两种区分：第一种是基本的规范原则与调节规则的区别；第二种是正义与其他德性之间的区分。在他看来，根据罗尔斯建构主义的观点，“正义内容是通过社会生活规则，即由在一个特许的选择环境（在罗尔斯那里，这个状态是原初状态）中会被选择的调节规则（rules of regulation）来确定的。我对正义的拯救反驳（建构主义）所说的这种确定，这基于两个理由：如果社会生活的规则有充分的根据，那么它们将既反映正义之外的价值，又反映那些限制正义可应用范围的实际约束。既然如此，正义本身就不可能是用这样的规则来指明的东西”^①。

整体而言，柯亨对罗尔斯建构主义理论的批判主要从两方面展开，即正义基本原则与罗尔斯建构主义的关系探析，以及正义真的是社会制度的首要德性吗？

4.3.1 正义基本原则与罗尔斯建构主义的关系探析

柯亨对罗尔斯建构主义理论的批判是通过两个区分展开的。第一个是关于基本的规范原则与调节原则的区分。“所谓规范原则，是指告诉人们应当做什么或不应当做什么的一般性指令，而基本

^① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 2-3.

规范原则，是指不是源自其他规范原则的规范原则，如自由原则、正义原则等。”^①所谓调节原则亦可称作调节规则，“它们或者是那些通过国家秩序而获得的规则或者是那些在社会规范形成的比较温和的秩序中出现的规则：所得税规则是国家的调节规则，而关于我们对彼此有什么义务的规则超越了国家强制力的范围，诸如控制（或错误控制）性别之战的规则就是非国家的调节规则”^②。为了使我们日常处理事务形成秩序，我们需要创建和采纳调节规则。第二个是关于正义与其他德性之间的区分，前者显然是表达或服务于正义价值的原则，后者是表达或服务于其他价值的原则，比如人类的整体福利，个人的自我实现等。柯亨从上述两个区分出发，指出“对‘正义是什么’这个问题的正确回答与特别设计的选择者即罗尔斯原初状态的居民对‘在你们具体的知识以及无知的条件下，你们会选择哪些一般的社会调节规则？’这个问题的回答是同一的。他们在对那个问题的回答时假定把正义的基本原则给了我们。但是，在这样把正义等同于最优调节规划的方式中，罗尔斯主义者违反了上述的两个区分”^③，这也意味着罗尔斯本人非常普遍地把正义的基本原则等同于理想的调节原则了。柯亨为了清楚地展示对罗尔斯式程序所做的两个批判，他提供了如下图示进行展示^④：

① 段忠桥. 为社会主义平等主义辩护——G.A. 科恩的政治哲学追求 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2014：153.

② [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海：复旦大学出版社，2014：254.

③ [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海：复旦大学出版社，2014：255.

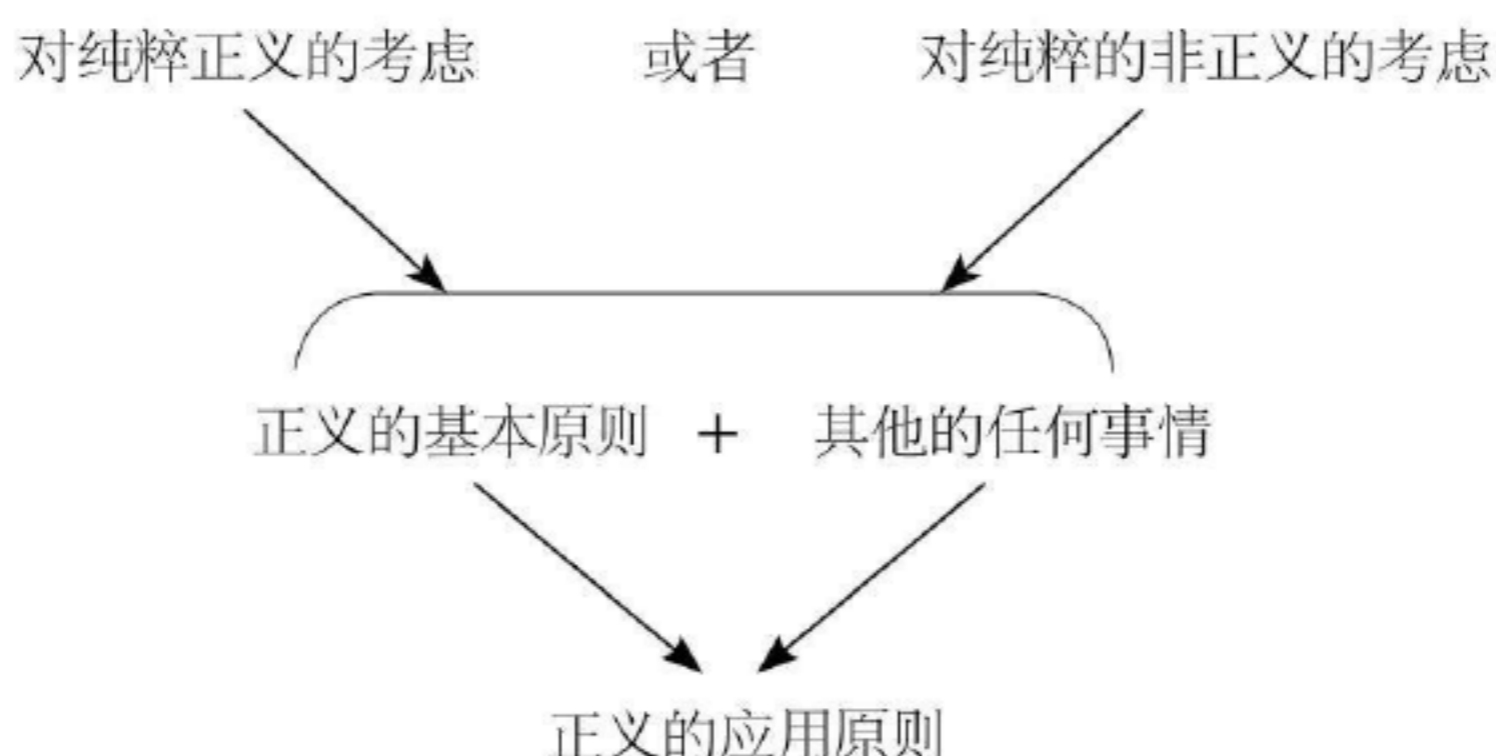
④ [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海：复旦大学出版社，2014：255.

	(a) 基本原则	(b) 调节规则
(c) 正义	① 正义的基本原则	③ 特别服务于正义的调节规则
(d) 一般价值	② 一般的基本原则	④ 服务于一般基本原则的调节规则

罗尔斯原初状态下程序选择的结果就是将①与④等同起来，即是把正义的基本原则等同于服务于一般的基本原则的调节规则。因此，他不但把正义定位在了错误的纵列上（将基本原则等同于调节规则），而且把正义定位在了错误的横列上（将正义混同于一般价值）。

为了对罗尔斯建构主义理论进行更为深入的分析 and 批判，柯亨对正义的基本原则与罗尔斯建构主义之间的关系进行了考察。他首先对正义的基本原则和正义的应用原则（*applied principle of justice*）进行了必要区分。他先将正义的基本原则界定为不是正义的应用原则的正义原则。在他看来，“正义的应用原则是由正义原则与某种不是正义原则的事物，诸如一组经验事实或一个不是正义的价值或一个不是正义原则的原则等，一起派生出来（= 据以肯定的）的正义原则。正义的应用原则鉴于那样的非正义（*non-justice*）的事实性信息或价值或原则而适用于正义”。由此可见，从定义角度看，正义的基本原则很有可能派生于那些不是正义原则的原则，“正义的基本原则什么也不反映，而只反映对正义的考虑，或者只反映那些不是对正义考虑的考虑，但是它们可以不反映正义考虑与其他考虑的混合物，因为反映这样一种混

合物的原则都是正义的应用原则：也就是正义的应用原则应当是什么”^①。更为简要地说，正义的应用原则来源于正义与其他的事物，具有明显的混合性；而正义的基本原则仅仅来自正义或者仅仅来自正义之外的事物，具有明显的纯粹性。为了更加清楚地表达上述的定义结构，柯亨给出了必要的图示^②：



图中的箭头由下至上，用来表示“可能派生自”。罗尔斯的建构主义删除了图示上方的左边项，而柯亨删除了图示上方的右边项，这就体现了两者之间最明显、最根本性的分歧在于正义的基本原则的来源问题。根据建构主义，正义的基本原则产生自关于产生正义原则的正确程序的判断（这些判断本身不反映正义原则）以及人性和人类社会的事实。柯亨指出：“这个观点并不被我给出的‘正义基本原则’那个定义所排斥，但是我相信它是不正确的。当罗尔斯主义者删除图表中最上面那行的左边项及其箭头时，他们就错了。我相信，无论它们的内容可能是什么，正义

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 256.

② [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 257.

的基本原则绝不依赖于任何事实的特征，或者，的确，对我的目的同样重要的是，绝不依赖于任何的价值考虑或者那不是对正义考虑的原则：我在脚注的图表中删除了最上面那行的右边项及其箭头。我由此断言，建构主义者不当地支配正义的应用原则起了基本原则的作用。”^①柯亨上述的批判暂时并没有考虑正确的正义原则是什么，他所批判的是建构主义者在有关其自身信念的结构方面是不合理的。

总的来说，柯亨指出建构主义所倡导的正义观念把正义的基本原则看作是一个理想化立法程序的产物，这个理想化立法程序的任务就是挑选出管理我们生活的那些原则。在罗尔斯式的建构主义之中，立法者，也即是原初状态的居民们，实际上都是可预期的现实世界的公民，他们已经忽视了他们在各种不同的候选原则之下的可能性生活。

4.3.2 正义真的是社会制度的首要德性吗？

在柯亨看来，他对罗尔斯建构主义理论的批判很有可能面对一些建构主义者们这样的质疑和反对，即正义是由选择规则调节我们生活的一个理想程序所规定的那组原则的名称，并因此它也是任何调节社会的正确原则的名称，这是无法否认的。相应地，正如它可能被反对的那样，根据罗尔斯对正义的定义，或者严格地来说，通过他本人使用那个词语的方式，因为罗尔斯说把意义和定义的问题撇在一边，就不可能展开柯亨所致力揭示的那些调

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 258.

节原则与正义之间的分歧^①。对于这种质疑，柯亨积极地进行了回应。他指出罗尔斯本人并没有始终如一地按照同一种方式使用“正义”一词，而且这种质疑中所阐述的“正义”用法本身也是错误的。柯亨非常自信地表示：“我相信，由于这个所述用法不易表达，所以正义——无论它的内容是什么——是在设计可靠的社会调节规则时唯一需要考虑的一件事情：我不明白，无论一个人认为正义是什么，她怎么能否定某些事实或其他价值可能会使正义的产生是不恰当的或者难以达到的或者成本很高呢？！考虑到‘正义’的那个用法，建构主义不可能承认那个真理：正义的那个定义排除的正是一个真理。建构主义者不可能承认，选择社会调节规则的那个正确方法时既考虑正义又考虑其他东西，并且在那个词的建构主义（在我看来，是使用了新语）含义上，那就是我们如何达到只不过是所谓的‘正义’东西的方式。”^②显然，柯亨的这种回应是激进而有力的。

罗尔斯在正义论的开篇就提出了一个著名的论断：“正义是社会制度的首要德性，正像真理是思想体系的首要德性一样。”^③在柯亨看来，罗尔斯的这个论断表达了如下含义：“一个思想体系可以显示的是德性而不是真理，诸如经济和一致性等，但如果它缺乏真理的德性，那么它的其他德性就不能使它免于不合格的谴责。因此，类似地，一个制度可以显示的是德性而不是正义，

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 277.

② [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 277.

③ [美]约翰·罗尔斯. 正义论 (修订版) [M]. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009: 3.

诸如经济效率和一致的系统性等，但如果它缺乏正义这个德性，那么它的其他德性就不能和它免于谴责。”^① 尽管在正义和真理之间存在着某种密切的关系，可是在柯亨看来，罗尔斯在上述著名论断中对两者之间相似性的阐述是难以成立的，这是因为“正义与社会制度之间的关系并不相关地类似于真理与思想体系之间的关系。并且，我所考虑的不相似性意味着正义不是社会制度的（唯一）首要德性”^②。真理可能是思想体系的首要德性，当它绝对不是表达方式的唯一首要德性。柯亨所主张的正是表达方式和演讲行为，它们可以与社会制度进行类比。在这里，我们至少可以说社会制度与正义之间的关系更加近似于表达方式与真理之间的关系，而不是近似于人们的思想体系与真理之间的关系。值得注意的是，一个陈述的真实性对其合理的表达方式而言，既不必要又不充分。因为在现实生活中，人们既没有义务去说出全部真相，也没有义务去说出部分真相，加之有些真相不适于表达方式的语境，乃至在那个语境下无法传递下去。在某种意义上而言，传递真相最好的方式，就是去减少谎言，因为我们在考虑到了所有的条件以后偶尔也会出现不真实地说话和误导，甚至产生谎言，也即是说谎言在现实生活中是无法避免的。正如不是所有的真相都适合表达出来，同理，不是所有的正义也都能有效地在制度上实施；正如真实性不是所有合理表达方式的必要条件，同理，即使我们考虑到了所有条件，我们在社会制度构造过程中出现偏离正义的

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 277-278.

② [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 278.

情况也是可以理解的。因此，正如柯亨所说，正义并不是社会制度的首要德性，“制度含有和缺乏正义之外的德性，诸如帕累托效率这样的一般德性，而德性只对于一个具体制度被设计来实现的东西有影响。于是，教育制度在它们分配教育权益的方式上当然应当是公正的，但是有时候这样的正义与教育生产力本身相冲突。并且，当发生冲突的时候，正义并非总是应当有优先权”^①。因此，罗尔斯在正义论的开篇所提到的这个著名论断是无法成立的。

有一些罗尔斯的追随者们也许不愿接受上述柯亨批判的结果，他们也许会问，如果罗尔斯不把他的原则称之为“正义原则”，甚至罗尔斯的问题指向只是“我们应当接受什么样的调节规则”，那么是不是就意味着罗尔斯的问题依然是一个合理性的问题？放弃这个“正义原则”的名称又有什么关系？柯亨如此回应：“决定正确的调节规则是什么无疑是一个合理的计划，但是，‘正义’这个名称的意思，这个名称的指称，却是一个令人捉摸不透的德性。哲学家们已经讨论了数千年，他们没有把自己（首要地）设想成立法者，结果他们有了一套不同的计划。那个不同的计划被那些轻蔑地询问‘怎么能在乎一个名称呢？’这样问题的人非常轻率地抛弃了。”^②实际上，罗尔斯值得肯定之处在于他确实努力地尝试着告诉我们正义是什么，这是一般的建构主义者所难以达到的，正是因为罗尔斯提供给我们一种全新、系统而又深刻的正义理论，所以他和他的《正义论》才受到了如此高度的关注和欢迎。

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 278.

② [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 279.

正如罗尔斯本人所说的那样，“人们想知道的是这些原则完善正义感的方式以及为什么它们与这个而不是别的道德概念相联”^①。

对哲学感兴趣的人往往对正义有着执着的信念，柯亨本人亦是如此，就像他所说的“无论那些信念的内容如何，如果全面考虑各种因素，则任何告诉我们采纳何种调节规则的程序都无法展示和完善那些信念。综合考虑各种情况，我们所应该做的只是反映各种价值以及（作为后果的）各种折中；但是，关于我们的正义概念的一个深刻真理是，任何这样的折中办法都不影响它自身的内容”^②。如果在罗尔斯那里，他仅仅把正义设定为在全面考虑各种情况下的有关社会调节的正确原则这一称谓的话，那么我们将罗尔斯的这种正义与真理进行比较时，就会发现正义很难称之为是社会制度的首要德性。罗尔斯正义概念的提出主要是基于“社会制度的首要责任就是服务于正义”这一实质性论断。在实际生活中，我确实希望有效地调节社会结构的原则，从而为正义提供必要的服务，并且这一实质性论断在一切正当理由下都应该遵循和实施。可是，当我们按照建构主义的主张，把正义仅仅设定为调节社会的正确规则时，那么我们就很难坚持和遵循上述的实质性论断。因为当我们打算调节规则时，我们就会怀疑地问道：我们这种做法真的是服务于正义么，我们这样做是不是足够充分和可行。质言之，罗尔斯之所以称其原则为正义原则，而不是把它称之为公共政策的首要原则是有原因的，因为“每个人都拥有一

① [美]约翰·罗尔斯. 罗尔斯论文全集[M]. 陈肖生等译, 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2013: 223.

② [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等[M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 279.

种基于正义的不可侵犯性，这种不可侵犯性即使以整个社会的福利之名也不能逾越”^①。显然，这种不可侵犯性与公共政策的首要原则没有直接必然的联系。

① [美]约翰·罗尔斯. 正义论(修订版)[M]. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009: 3.

第5章 从马克思的角度解读柯亨的社会主义平等理论

通过前面四个章节的论述，我们已经对柯亨为社会主义平等理论所做的辩护有了较为系统的把握。那么接下来的问题是，我们如何在马克思的政治哲学语境中理解社会主义平等主义者的追求？这个问题非常重要。为了清楚地回答这一问题，我们需要对柯亨的社会主义平等理论进行更加深入的考察。本章主要的研究将从五个方面展开：第一，我们为什么要选择社会主义的平等主义；第二，柯亨对“自愿平等”的考察；第三，柯亨对社会主义平等原则的分析；第四，柯亨对共产主义合理性的辩护；第五，马克思视域下的平等与自由的统一何以可能。

5.1 社会主义的平等主义，抑或资本主义的自由主义？

柯亨出生在一个信奉共产主义的犹太工人家庭里，从他幼年时期开始一直到他的辞别人世，可以说他的一生都始终坚定地站在马克思主义的立场上。他“相信马克思的历史主义理论基本是正确的，但却认为马克思主义中最富有成效和最重要的是它的平等主义思想”，他告诫我们“当下最要紧的是以社会主义平等主

义反击主流政治哲学为资本主义所做的种种辩护”^①。他为社会主义平等主义的辩护集中体现在两个方面：一方面是他对诺奇克的代表作《无政府、国家和乌托邦》的全面挑战；另一方面是他对罗尔斯的代表作《正义论》的深刻批判。可以说，柯亨与诺齐克、罗尔斯之争的本质就是社会主义平等主义与资本主义自由主义之争。

诺齐克的政治哲学的基础可以用一句话来概述：个体的人在道德原则上都是他自身的正当所有者。《无政府、国家和乌托邦》可以看作是诺齐克自由意志主义的理论建构，其中自由权在他的理论体系中占据着举足轻重的地位。但是，我们必须清醒地认识到，他的政治哲学的首要任务并不是自由权，而是对自我所有原则合理性的论证。诺齐克的主要论点是：“每一个人从道德的角度来说都是他自己的人身和能力的合法所有者，因此每一个人都有随心所欲地运用这些能力的自由（从道德的角度来说），只要他没有运用这些能力去侵犯他人。”^②他的“自由意志主义”真正指向的是某种具体类型的自由，并不是针对自由本身进行展开的。这种具体类型自由的有效范围是通过自我所有原则所限定的。尽管他把自由放在了第一位，并承认人是自身的所有者，如果一个人没有了自我所有的权利，就意味着他丧失了自由。可是，他并没有对独立的自由问题进行探寻，并从中推理出自我所有原则。

柯亨对诺齐克的批判，集中体现在他对其自由至上主义理论

① [英]G.A. 科恩. 为什么不要社会主义 [M]. 段忠桥译. 北京: 人民出版社, 2011: 91.

② [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等 [M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 81.

的核心——“自我所有原则”的分析和揭示上。诺齐克想要通过对自我所有权的论证，来说明资本主义私有制的正义性及社会不平等的合理性。柯亨明确地揭示了诺齐克核心观点的本义即“我们应该享有的自由范围和性质是我们的自我所有的一种功能：产生对于我们身体和能力的权利——这种权利是他所坚持——的出发点并不是自由，而是自我所有”。^①基于这一点，我们可以发现诺齐克并没有把无产阶级的没有私有财产以及严重的不自由当作他所关注的一个对象，反而认为资本主义的社会制度是合理的，在这种社会体制下，自由是普遍存在的。然而，对于失去生产资料的无产阶级而言，“自我所有原则”所主张的自由和权利只是一种形式，并没有实际意义上的内容，因为在私有制为核心的资本主义社会中，无产阶级为了生存下去，只能被迫地向资本家出卖自身的劳动力，从而才有可能获取基本的生存物资，根本谈不上享有真正的自由和权力。因此，柯亨对社会主义平等主义的辩护就选择了以批判和否定资本主义的社会制度为前提。

罗尔斯在《正义论》中把正义看作是社会制度的首要价值，他强调社会要维护正义，一种不管多么有序和有效的制度，只要它不正义，就必须对其进行改造或者废除。他进一步提出，哪怕是以社会整体的名义也不能对正义进行侵犯，我们不能为了多数人更大利益的实现而牺牲少数人的自由和利益。判断一个社会正义与否，主要是看在这个社会中公民基于正义的权利是不是能得到坚定不移的保障。柯亨对罗尔斯的正义理论进行最为深刻而又

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 82.

系统的批判基于尝试拯救这样一个平等主义的主题，“即在一个分配正义占据主导地位的社会中，民众期望能够在物质方面大体上平等：分配正义不能容忍由为处境好的人提供经济激励而产生的严重不平等，而罗尔斯及其追随者认为这样的严重不平等是一个公正社会的表现”^①。在此基础之上，柯亨还积极尝试从罗尔斯的建构主义之中拯救正义概念。柯亨在肯定罗尔斯正义理论之积极意义的基础之上，分别从差别原则、基本结构论证以及建构主义理论三重维度对罗尔斯式的自由主义进行了深入而又富有成效的批判，从而来实现他对平等与正义的拯救。通过柯亨的批判我们会发现从学理的角度进行分析，罗尔斯所倡导的分配原则应当对所有人都有利。但是，从现实的角度进行考察，我们根本无法做到让一种分配能够对所有人都有好处。最后，罗尔斯所选取的方案是从最不利者的角度来考量如何在现实生活之中实现分配正义。罗尔斯提出的这种解决方案是很有意义的，但是他仅仅用收入和财富来界定最不利者是容易引发争议的。

我们在某种意义上，可以把柯亨的政治哲学称之为分析学派的马克思主义的政治哲学。柯亨为社会主义平等主义的辩护主要有两条线索：一是从政治哲学的角度来批判资本主义的非正义性；二是围绕着社会主义的原则来构思和设计相应的制度安排。从马克思的角度来看，柯亨对社会主义的理解还存在着一定程度的误读，这就导致了他无法完全推翻诺齐克为资本主义正当性的论证。因为要“理解社会主义，首先有一个思想的前提问题，这就是从

① [英]G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 2.

抽象的普遍理性原则和道德规定出发，还是从历史前提和现实实践出发去看待社会主义的问题”^①，显然这是两种完全不同的原则和出发点，从不同的原则出发就必然会形成不同的观念。同时，我们要理解社会主义的关键就在于如何把握它与资本主义的关系。尽管社会主义与资本主义处于一种对立的关系之中，“但是这种对立决不是抽象的对立，只能是一种具体对立的关系；社会主义也毫无疑问地是对资本主义的否定，同样地，这种否定也决不是抽象的否定，必然是一种具体否定的关系”^②，这也即是说社会主义与资本主义之间不是一种完全的对立关系，它们之间存在着相互渗透、内在统一的联系。社会主义只能从资本主义中获得自身的规定性和内容，它对资本主义的否定是一种具体的否定，并不是从外部对其抽象的排斥，而是从内部对其的扬弃。柯亨在回应诺齐克挑战的论争中，显然没有很好地领会上述的前提。为了更加清晰地说明这个问题，我们将进一步考察柯亨对平等主义、自我所有与共产主义的论证。

5.2 柯亨论平等主义、自我所有与共产主义

马克思在《哥达纲领批判》中明确指出：“在共产主义社会高级阶段，在迫使个人奴隶般地服从分工的情形已经消失，从而脑力劳动和体力劳动的对立也随之消失之后；在劳动已经不仅仅是谋生的手段，而且本身成了生活的第一需要之后；在随着个人

① 高清海. 正确理解马克思的社会主义观[J]. 人民论坛, 1998(2): 18.

② 高清海. 正确理解马克思的社会主义观[J]. 人民论坛, 1998(2): 19.

的全面发展，他们的生产力也增长起来，而集体财富的一切源泉都充分涌流之后，——只有在那个时候，才能完全超出资产阶级权利的狭隘眼界，社会才能在自己的旗帜上写上：各尽所能，按需分配”^①；同时马克思强调“生产力发展的要求本身将提出否定资本主义生产方式的议题，并通过全社会占有生产力来实现社会的解放”^②。从中我们可以清晰地看到马克思把物质财富的极大丰富看作是解决社会资源分配不公的办法，可柯亨把这种办法称之为“马克思主义的技术麻醉剂”，并认为现在还持有这种立场的马克思主义者们“不愿意与某些资产阶级的根本价值观彻底决裂”，而且这种“麻醉剂”成为“一种规避正义的手段”^③，那么他这么说的根据是什么呢？

5.2.1 “左翼自由意志主义”与平等主义原则

在柯亨看来，有一种资产阶级的思想结构比较接近马克思主义的立场，这种思想结构选择拥护平等主义原则，但又同时混合了个体的自由与私有财产的主张，他称之为“左翼自由意志主义”。但是我们必须注意，柯亨不是在一般意义上使用这个词，他又赋予了其更多的意义。他所要表述的自由意志主义者“对在资本主义意识形态中占据着显赫地位的自我所有原则是持肯定态度的”，前面已经提到了这一原则是指“每个人从道德的角度来说都具有

① 马克思恩格斯选集（第3卷）[M]. 北京：人民出版社，1995：305-306.

② 张盾. 马克思的六个经典问题[M]. 北京：中国社会科学出版社，2009：109.

③ [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京：东方出版社，2008：135.

对他自己的人身及能力的完整的私人所有权。这意味着，每个人对于自己的身体和能力的使用以及由此产生的后果都具有广泛的道德权利（对于这种权利，这个人所在国家的法律也许承认，也许不承认），这种权利在内容上与一个人对于一件物质财产所拥有的无限私有权相似”^①。为了更加清晰地揭示自我所有原则的内涵，柯亨采取了类比的方法，在他看来这种权利就好比任何人或群体都不能强迫个体把我们所拥有的物资转交给他人使用。一旦存在他人也具有和我们一样在我们所拥有的土地上的相同权利，甚至以非契约的方式获得原本属于我们的这块土地的部分收益，那么就可以说，这块土地并不完全地属于我们。同样的道理，如果个体在没有签订任何契约的境况下，他出于恐惧的原因，选择了被迫去提供帮助给他人，或者把自己获取的部分物资被迫直接转让给他人，抑或是通过国家进行强行分配的方式把原来只属于他的物资转交给别人。那么，个体就不是在完全的意义拥有他自身。正如柯亨所分析的那样，“禁止强制性地让一个人向他人提供他自己的服务和产品，这一禁令的依据就是这个人具有随心使用自己的能力和自由，这种自由是自我所有原则所赋予的”，并且“无论自我所有原则还有什么其他意义，无论对于它的外延的确切范围还留有多少思考的余地，上述禁令都是它的必然结论之一”。可见，“从论证的角度来说，这一结论具有举足轻重的意义，是一个对于政治哲学领域的争论来说具有重要意义的结论”^②。柯亨如此看重这个结论，我们必须给予足够的重视，这也

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:136.

② [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:136.

是合理把握柯亨平等主义原则中的自我所有与共产主义之间关系的重要前提。

自由意志主义者们在不同的历史阶段，都会积极地使用和宣扬自我所有原则的优越性。他们往往都会有着不同的目的指向，或是积极意义上的，或是消极意义上的。比较典型的例子就是在资产阶级革命推翻封建专制统治的过程中，他们用自我所有原则来揭露封建地主在没有签订任何契约的前提下，非正义的支配农奴进行生产劳动，这个时候，它便起到了积极的作用；在当代高度发达的资本主义国家，尤其是一些高福利国家中，一些像诺齐克一样极致的自由主义者就用自我所有原则来反对国家实施一些强制的政策对社会最底层的人提供必要的援助，这个时候，它便起到了消极的作用。由此可见，自我所有原则在意义上的差距就取决于它在不同历史阶段中的不同使用情况。柯亨所要考察的是“当自由意志主义与其他别的原则结合起来时这一原则所产生的意义差别”，并且这里面提到的自由意志主义能够“在那些并非自由人所固有的生产资源、也就是自然物质和自然力上，可以同彼此对立的原则联系在一起”^①。正是由于这个原因，分别出现了左派和右派自由意志主义的两个派别。尽管这两个派别不同，但他们还有着一个共同的基本立场，就是认同个体的人完全有权利对自身财产进行完全意义上的私人占有，并且他者没有任何理由去侵犯个体财产的私人占有，也即是在表明私有财产的神圣不可侵犯性。但是私有财产可以通过合理的方式转让给他者，甚至

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 137.

个体也可以将其自身的自我所有权转让出去，其结果是沦为了他者的奴隶。正如柯亨所分析的那样：“完全的自我所有权可以派生出对于他人的所有权，因此相应地也可以失去对于自己的所有权——实际上，正是自我所有原则使上述情况合法化”。以诺齐克为代表的“右翼”则会对此补充道“自我所有者同样具有对于外部资源无限的原始权利，这种对于外部资源的获取在量上几乎可以无限地不均等”；而与此相对的“左翼”则都坚持对外部资源的原始分配上应该采用平等主义原则。^①

当代欧美有两位思想大家对自由意志主义的拒斥值得我们关注，他们就是罗尔斯和德沃金。在罗尔斯看来，“由于出身和天赋的不平等是不应得的，这些不平等就多少应给予某种补偿”，这样“为了平等地对待所有人、提供真正的同等的机会，社会必须更多地注意那些天赋较低和出生于较不利的社会地位的人们。这个观念就是要按平等的方向补偿由偶然因素造成的倾斜。遵循这一原则，较大的资源可能要花费在智力较差而非较高的人们身上”^②；德沃金想要捍卫一种特殊的自由主义观点，“这种观点——自由主义的平等观——坚持认为，自由、平等和共同体，不像自由主义左右两派的一些政治理论所说，是三种泾渭分明、经常发生冲突的政治美德，而是一种政治观点中相辅相成的三个方面。因此脱离这三个政治理想中的任何一个，我们就不能保障甚至理解其中的另一个”，而且“平等必须用资源和机会而不是用福利

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:137.

② [美]罗尔斯.正义论(修订版)[M].何怀宏等译.北京:中国社会科学出版社,2009:77.

或幸福加以衡量。自由不是随心所欲做任何事情的自由，而是做尊重别人权利的事情的自由。共同体必须不是建立在模糊或混淆个人自由和责任的基础上，而是建立在对这种自由和责任的共同而真实的尊重基础上”^①，这就是被德沃金所理解的平等的自由主义。显然，他们都对自我所有原则进行了一定程度上的限制，他们从道德原则的角度出发，指出人们所具有的才能并不是完完全全地归属于自身，这些才能是实现社会物资供应的潜在能力，它的使用方案必须由全社会来进行合理的安排。

柯亨坚定地认为“马克思主义者如果要坚守他们最珍惜的一些信仰，就必须反对我所说的左翼自由意志主义，并且要比以前更为旗帜鲜明地对此加以反对”。柯亨在这里并不是在告诉我们“马克思主义接受了自由意志主义的原则”，而是想强调马克思主义者往往“在两个问题的处理上没有能够面对面地反对自由意志主义的原则。他们对待这两个问题时，就好像他们没有必要去驳斥自我所有论”，所以“就使得在对待这两个问题时的标准的马克思特征变得模糊，要想本着马克思主义的精神更好地讨论这两个问题，就有必要接受罗尔斯和德沃金的反自我所有的理论”^②。在这里，我们需要注意柯亨在提示马克思主义者去驳斥自我所有论时，并不是对所有的自我所有权都进行彻底的否定，反对自我所有原则的过程中，也要对一些自我所有权利加以肯定，也即是在否定的过程中包含着肯定。柯亨在这里想要提出的核心观点就是

① [美]德沃金. 至上的美德：平等的理论与实践[M]. 冯克利译. 南京：江苏人民出版社，2003：271.

② [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京：东方出版社，2008：138.

马克思主义者在对资本主义的不正义进行全方位的批判过程中，不能够对自我所有原则进行全方位的否认。他为什么会有这种主张呢？因为，一直以来的马克思主义者们几乎都没有对资本主义体系中的左翼自由意志主义进行过严格意义上的质疑和反对。传统的马克思主义理论通常批判资本家对工人阶级进行剥削，并无偿占有工人们所创造的剩余价值，也即是说“资本家无偿占有工人生产的部分产品，完全是因为工人被剥夺了占有物质生产资源的权利，从而必须把自己的劳动力出卖给资本家，而资本家阶级垄断了所有这些资源”，与此同时，“资本家的占有是由于对于外部物质的不公平的分配权。这种占有的根源就是不平等的生产资源的分配，只要认识到剥削是从这种最初的不公正和不平等中产生的，这就足够了”^①。正是在这个意义上，柯亨指出了我们在对资本主义进行批判的过程中没有必要对自我所有原则进行完全的否定。

当代倡导社会民主的欧美自由派们主张国家应当考虑到社会最底层民众的利益，并采取一定必要的手段干预社会资源的分配原则，甚至强制规定富人们给予穷人们适当的援助，这是对自我所有原则的一种比较直接的否定方式。他们有时经常不管资本主义社会的分配原则正义与否，坚持的为那些在社会竞争机制中处于最弱勢的群体打抱不平，并坚信有能力的人向不幸的群体提供必要的资源是天经地义的。但是马克思主义者们的政治立场却与之不同，他们在揭露和批判资本主义的本质过程中，并没有提出

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 138-139.

让富人给予穷苦人必要的帮助。他们所关注的是，“资本主义制度下的穷人是无产阶级，他们之所以穷并不纯粹是因为他们运气不好，而是因为他们没有受到公正的对待，因为富人，或者说富人的祖先剥夺了他们的财产。使穷人痛苦的是，他们被迫放弃对于物质资源的控制权，对穷人的困境的这种解释在纠正这一问题时，从根本上说，并没有超出右翼自由意志主义的要求”^①。所以，从马克思主义的立场上来分析穷苦人所遭遇的种种苦难的历程，就相当于自由意志主义者们所理解的那样，这些穷苦人并没有从外部的资源中获取他们所应得的物资。

显然，马克思主义并没有在批判资本主义社会制度的同时，向左翼自由意志主义者们提出反对意见，在柯亨看来，这种做法这是不可取的。尽管“资本的原始积累、资本的历史起源的本质，就是直接生产者被剥夺，是以所有者的个人劳动为基础的所有制的解体”^②，而且“当人们被强制地剥夺了自我生存所必需的外部资料时，确实会产生马克思主义者所说的剥削，也就是对剩余产品的无偿占有。马克思所说的‘原始积累’就是这样一种情况，根据他的描述，在原始积累过程中，相对独立的英国农民由于被剥夺了土地（通过法律或其他暴力形式）而成为无产阶级”，可是“这种强制性的被剥夺财产的情况，虽然是马克思主义者所说的剥削的充分条件，但却不是必要条件”。原因就在于“如果所有的生产资料都是平等地分配的，并且人们保留着自我所有，但是由于才能以及甘冒危险的时机和程度不同，也会产生财富上的

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:139.

② 马克思恩格斯全集(第49卷)[M].北京:人民出版社,1982:244.

差别,这种差别如果达到一定的程度,就会使某些人能够雇佣他人,雇佣的条件在马克思主义者看来会是剥削性的”^①。在柯亨看来,这种情境往往会出现于一些生产力水平相对较低的社会中,而且资本主义的剥削在这种社会中还无法实现。如果生产力水平高度发展起来了,即便是在这个社会能力较弱的一些人也能够仅仅凭借自身生产出比较丰富的产品的话,这个时候社会物资的平等分配就不会带来剥削的结果。然而有一部分马克思主义者会提出在资本主义社会制度正常运行的状态下,高度发达的生产力水平是无法实现的。针对这种看法,柯亨举出了一个例子进行分析和考察,他首先设定了一个由N个个体所构成的现代社会,“我们很难设想每个人都被赋予1/N份生产力归他私有”;然后他指出这一点也同样能够对下面的情况进行合理的解释:“如果我们从一个有些人认为更可行的假设出发:如果一切生产资料都归社会所有,并且(公开地)租赁给工人合作社,租期是有限的,那么,除了原始资源的配备不同之外,其他方面的差异也会带来不平等,并且这种不平等可以无限的大,从而产生剥削,有些合作社实际上会剥削其他合作社”^②。柯亨得出的结论是:以往的马克思主义者们往往高估了剥削发生的可能性条件,片面地夸大了剥削对社会物资原初不平等条件的依赖性。

上述例证所谴责的不仅仅是资本主义制度本身,更是对资本主义肮脏发展史的揭露。无论是左翼或右翼的自由意志主义者们

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:139-140.

② [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:140.

都对资本主义的发展史表示一定程度的不认同，而马克思主义者们并不停留于对资本主义发展史的不满，他们要揭示资本主义制度本身的非正义性。柯亨指出我们必须否定这样的资本主义：“在这种资本主义下，对工人的剥削是由于剥削者在不具有对于外部资源这一特殊优势的情况下，巧妙地使用他们自己所拥有的能力而实现的。自由意志主义者不会把这种情况看成剥削，但马克思主义者则必须把它看成剥削，因此，要想阻止他们所说的剥削产生，光是在外部资源上进行平等分配是不够，但是，他们在批判资本主义的过程中，去普遍表现得好像能做到上述那点就够了。”^①在这里，柯亨并不是想指责以往的马克思主义者们仅仅认为通过强制性的方式对原初外在资源进行严格的平等化分配就可以完全消灭剥削，而是想告诉我们以往的马克思主义者们虽然已经认识到这种做法是不充分的，但是他们的这种认识指向偏离了问题的实质。如果想有效消除资本主义的剥削制度，我们就要对他者通过自身能力所带来的社会资源拥有再分配的权利，但是即使是左翼自由意志主义者们也会反对我们拥有这种权利的正义性。很多左翼自由意志主义者们并没有深刻地认识到他们所一直推崇的原初资源的平等持有往往是难以实现的。即便是把自我所有原则同平等主义立场相融合，他们的努力和目标也注定不会取得成功。

马克思明确指出“在共产主义社会里，任何人都没有特定的活动范围，每个人都可以在任何部门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能随我自己的兴趣今天干这事，明天干那事”^②，

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:140-141.

② 马克思恩格斯选集(第1卷)[M].北京:人民出版社,1995:85.

这是他所设定的理想型社会，全世界的生产资源都无偿地供应给所有人，同时个体依然保持着自身的独立性和所有权，可以随自己的兴趣选择工作的种类，个体将得到充分、全面、自由的发展，同时个体的发展并不会影响和制约到他人的发展，反而会成为他人发展的前提条件。由于物质财富的极大丰富，那些天赋较高的“智者”可以充分发挥出自身的才能，他们丝毫没有必要为了保证条件平等，而勉为其难的向天赋较差的“愚者”提供物资援助，自我所有原则也没有必要发生改变。显而易见，任何左翼自由意志主义者都不会对马克思所设想的理想型社会——共产主义社会，提出任何实质意义上的反对意见，因为“生产性资源是无偿归一切人所有的，而个体仍然有效地拥有对自身的所有权”^①。

柯亨把马克思所设想的共产主义社会生动形象地比喻成了一个爵士乐队。这个乐队中的每个演奏者都想通过自身的努力成为一名杰出的音乐家。他们每个人都想最终实现自身的理想，而且“这种自我实现既不是从乐队作为一个整体来说的，也不是从每个同伴单个意义上来说的，但是他的自我实现只有在每一单个的演奏者也能自我实现的情况下才能完成，这对乐队的每一个成员来说都是如此”；除此之外，“有些天赋不好的人虽然不能从演奏中获得高度的满足感，但能从听的过程中获得高度的满足感，并且他们的在场进一步提升了乐队成员的自我实现感。与富裕的状态不同，演奏者和听众都在放纵他们各自的爱好：没有人清理街道，也没有人作为机器的附庸而度过一生”^②。在这种美妙的情境中，

① [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 141.

② [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社,

每个人都会受到自己美好憧憬的召唤，没有所谓的不平等状况出现，我们也无需再极力倡导平等主义原则。可见，柯亨把共产主义理解成一场人们互相协作，从而实现自身的价值的音乐会，而且在这场音乐会中，没有任何人会把对他者的帮助看作是一种负担，因为几乎每个人都会从他者的自我实现中感受到由衷的喜悦。我们需要注意到，这种快乐并不是实现共产主义的一个必要条件，正是物质财富的极大丰富才会使“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”^①。

马克思把共产主义分为低级和高级两个阶段，我们习惯把这两个阶段分别叫作社会主义和共产主义，柯亨也赞同这种称呼的方式。马克思指出社会主义“不是在自身基础上已经发展了的，恰好相反，是刚刚从资本主义社会中产生出来的，因此它在各方面，在经济、道德和精神方面都还带着它脱胎出来的那个旧社会的痕迹。所以，每一个生产者，在作了各项扣除以后，从社会领回的，正好是他给予社会的。他给予社会的，就是他个人的劳动量”^②。在社会主义社会中，“生产者的权利是同他们提供的劳动成比例的；平等就在于以同一尺度——劳动——来计量。但是，一个人在体力或智力上胜过另一个人，因此在同一时间内提供较多的劳动，或者能够劳动较长的时间；而劳动，要当作尺度来用，就必须按照它的时间或强度来确定，不然它就不成为其尺度了”^③，柯亨把这种原则称为“社会主义按劳分配原则”。在马克思看来，

2008: 142.

① 马克思恩格斯选集（第1卷）[M]. 北京：人民出版社，1995：294.

② 马克思恩格斯选集（第3卷）[M]. 北京：人民出版社，1995：304.

③ 马克思恩格斯选集（第3卷）[M]. 北京：人民出版社，1995：304-305.

社会主义与资本主义相比较而言，是一次巨大的历史进步，但是他同样指出在社会主义社会中，仍然有一部分具有劳动能力的人选择不劳动，采取占有他人劳动果实的方式而生活。实际上，“这只是一一种有限的进步。虽然有劳动能力的人不可能不从事任何工作，因为不从事任何工作的基础——生产资料私有制不复存在，但是马克思还是认为社会主义按劳分配原则在道德上的优势是有限的”^①，柯亨将对马克思的这种看法进行探讨。

马克思提出“生产者的权力是同他们提供的劳动成比例的”，他把其看作是社会主义优越于资本主义的一个重要方面，但是“虽然有这种进步，但这个平等的权利总还是被限制在一个资产阶级框框里”。并且从本质上分析，我们会发现“这种平等的权利对不同等的劳动来说是不平等的权利。它不承认任何阶级差别，因为每个人都像其他人一样只是劳动者；但是它默认，劳动者的不同等的个人天赋，从而不同等的工作能力，是天然特权。所以就它的内容来讲，它像一切权利一样是一种不平等的权利”^②。在这里，马克思提到的“天然特权”从某种意义上来说就是把社会主义社会中的按劳分配原则看成是自我所有原则中一种不完备的形式。因为马克思曾明确提出“工人作为他自己的人身的所有者，从而作为他自己的劳动能力的所有者，以暂时被使用的这种劳动能力的卖者的身份，同拥有货币的资本家相对立；因此，他们双方作为商品占有者，作为卖者和买者而互相对立，这样，他们双方在形式上是自由人，他们之间除买者和卖者的关系外，实际上

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:143.

② 马克思恩格斯全集(第25卷)[M].北京:人民出版社,2001:19.

不存在任何其他关系；不再存在任何政治上或社会上固定的统治和从属的关系”^①。柯亨认为马克思并没有直接认识到自我所有原则中的一些特权，在这里被消解了一部分内容，但是事实确实如此。马克思对社会主义社会提出的这些要求就在很大程度上等同于自我所有原则在生产资料公有制下提出的要求。他做出这个判断的根据就在于“社会主义的按劳分配原则在一定的程度上保留了收入的自我所有权，所以它是一种不平等的权利：能力越强的人会比能力较弱的人做得更好，而家庭成员不多的人家会比家庭成员众多的人家过得更好”^②，然而这并不能简简单单地看作是供给方面的不平等，从根本上来分析，这些供给方面的不平等在经历长久磨难刚刚从资本主义制度中“破茧而出”的共产主义社会的初级阶段——社会主义社会中，是无法避免的。

自我所有原则在资本主义制度存在的过程中，一直占据着主导地位，我们无法实现仅仅在社会主义制度建立的初期就能让它丧失自身的功能和影响力，它必将在社会主义阶段继续存在下去。这主要由两方面的因素造成的：一方面，社会主义制度建立的初期必然要受到以往资本主义体制的影响，只有保持按劳分配制度才会调动大家的积极性，从而创造出更多的物质财富；另一方面，资产阶级的社会化大生产已经达到了后资本主义时代的水平，自我所有原则的保持，能够有效保证生产力继续稳步、高速地向前发展，从而为社会主义向共产主义过渡提供必要物质保障。我们虽然在社会主义阶段保留了自我所有原则，但是不必把它看作是

① 马克思恩格斯文集（第8卷）[M]. 北京：人民出版社，2009：371.

② [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京：东方出版社，2008：144.

一条最基本的原则。那么我们以后如何能够突破社会主义的局限性呢，从而彻底摆脱资本主义留下的一些弊病？我们应该选择“正视产生这一社会的弊病即条件不平等的原因，也就是，这一社会‘默认，劳动者的不同等的个人天赋，从而不同等的工作能力，是天然特权’，从而超越这一社会”，还是选择“摒弃自我所有原则长期保存下来的遗产，从而超越这一社会”，但是答案并不是像刚刚想到的那样，柯亨认为“马克思没有直接摒弃左翼自由意志主义。他求助于技术的麻醉剂从而回避了这一问题。他认为社会主义的弊病是不可避免的，这些弊病是资本主义社会所遗留下来的”^①。接下来，马克思在《哥达纲领批判》中提出了一段对未来共产主义社会的美好展望，共产主义社会的伟大旗帜上最终将会写上：各尽所能和按需分配！

柯亨对这段话的表述表示不安。在他看来“共产主义社会写在旗帜上的东西看似与自由意志主义是不一致的。难道不是在说，为了维护条件平等，个体必须把自己的能力献给社会，因此不能按照自己所选择的方式运用自己的能力吗？但是，到了共产主义社会，每个人都得到自由发展，因此，我推断，上述限制已不复存在，而普遍自由的发展之所以与条件平等是一致的，是因为劳动成为生活的第一需要：每个人的能力的无限发展不仅仅可以使一切人的需要得到满足，而且可以进一步完善这种满足”^②。那个时候，劳动为什么会成为生活的第一需要呢？主要是由于生产力

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 144-145.

② [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 145.

的高度发展，使劳动本身变得选择性更多、操作性更便捷，吸引力更强。因此柯亨认为“马克思借助技术麻醉剂而回避了拒斥左翼自由意志主义的问题。在物质高度富裕的状态下，再也没有必要根据劳动贡献的大小而领取报酬，因此也没有必要保留自我所有”^①。但是，我们必须注意到，当劳动在现实生活中真正成为我们的第一需要时，我们从事劳动时就不再需要根据自我所有原则让他者给予我们必要的补偿，我们抛弃自我所有原则时，也同样不会受到任何的胁迫。在社会主义阶段时，我们可以选择自己想要从事的劳动，这就没有必要限定我们应该贡献多少劳动量，因为在那个时候，劳动已经成为我们唯一的生活方式，我们没有任何理由放弃从事劳动生产的权利；在共产主义阶段时，劳动已经备受世人所推崇，并成了广大人民生活中的第一需要，人们在从事生产劳动的过程就是在享受生活和实现自身价值的过程，没有任何强制力的约束和压迫，有的只是身心的愉悦。

5.2.2 柯亨对“自愿平等”的考察

马克思所设想的共产主义的高级阶段的一显著的特点就是按需分配。从某种意义上来说，我们可以把按需分配看作是平均分配的最佳实现方式。当然这种平均分配的实现与强制和压迫无关，柯亨把这种分配的特点称为“自愿平等”。柯亨所要考察的就是这种“自愿平等”在当今这个社会如何能够实现。在马克思看来，只要能够保障生产力的高度发达及其带来的物质财富的极大丰富，

^① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 145-146.

在这种前提下，“自愿平等”就能够实现。柯亨把马克思对这个问题的回答看作是合理答案中的一种，当然也会有其他的一些值得我们借鉴和参考的解决方案。这里所要探讨的主题也即是“自愿平等”，即便在论证过程中谈到了共产主义等因素，也是围绕着这个主题展开的。

柯亨想要论证的并不是“在全社会实现自愿平等是可能的”，尽管他本人也是这样认为；他想问的是“自愿平等该当如何才能成为可能，这与自愿平等如何可能不是同一个问题。前者问的是：自愿平等，如果是可能的话，那么是什么使它最有可能呢”？马克思的回答是，长期以来所实现的物质财富的极大丰富使得拥有不同能力、不同天赋的人们在物质资料分配原则上面高度而广泛地达成了一致。在这里，物质财富的极大丰富消解了有关正义的争执，也消解了某个人付出什么样的代价来获取他所需要物资的衡量标准，同样也消解了强制执行分配原则的必要性。柯亨对此提出了质疑：“如果说，一百多年前，人们把自愿平等的可能性建在对生产力的无限发展的希望之上，这是可以原谅的话，那么，再如此幼稚地去设想人类的物质状态就是不现实的了。‘集体财富的一切源泉’可能永远也不能‘充分涌流’，任何人都没有必要因为其他人的需要而放弃或改变他自己的需要。正义问题是不会消失的。”^①按照他的分析，这是不是意味着“自愿平等”将无法实现？答案是否定的。在他看来，即便是物质财富积累的程度不是那么高度发达，“自愿平等”也是可以达成的，只是实现的

^① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 147.

方式有所不同而已。

柯亨设想了一种相对较低的生产力发展水平，它无法避免大规模的物质利益方面的冲突出现，但是它自身也有一定的基础，并处于向前发展的阶段，这种现状足以满足人们通过和平的方式实施符合平等原则的解决方案。原因就在于“并不是所有的冲突都必须靠胁迫来解决。当某人需要一些东西，而这些东西他只有在别人得不到他想要的东西的情况下才能得到时，就出现了利益冲突。但是，只有当至少冲突的一方不愿意改变他的需要，或在没有受到强力迫使的情况下决不放弃时，利益冲突才必须靠胁迫来解决”^①。值得注意的是，柯亨在这里面并没有特指过去所达成的任何协定，他想要找到的是—种通过非强迫式的平等原则去化解人们之间利益冲突的方案。在他看来，“只有当人们能够顾全平等的正义观，物质条件有利，只需要人们在一定程度上牺牲自己的利益，而无须做出巨大牺牲的情况下，上述解决办法才有可能达成”，而且他认为这样的社会可以实现的，“这并不是因为我认为人们全都变得具备公正感，因此准备不顾一切地为了正义而牺牲自己的利益，而是因为我认为他们会或可能会具有足够的正义感，愿意在一定的富裕程度下实施平等分配”^②。这便是柯亨对这个问题做出的回答，尽管他只是谈到了动机，并没有详细探讨制度方面的细节问题，但是这种方案在现实的生活当中，依然具有可行性，我们必须给予足够的重视。

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:147-148.

② [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:148.

那么柯亨为什么要选择物质财富一定程度的发达，而不是物质资源极大地丰富来作为实现“自愿平等”的前提呢？进而言之，这种平等可不可以在物质条件更加艰苦的条件下实现？我们需要认识到，他在这个问题上考察的是“一个规模宏大的社会的长期运行，它不是原始社会，也不处于战时状态。这意味着面临饥馑或灾难等共同困难时人们所特有的行为在此都没有意义，家庭和部落形式的团结在此被排除在外，战争时期的公民所具有的美德也不在考虑之列”^①。因为像那些处于物质条件极为艰苦境况下的原始社会中的人们，他们“没有强烈地意识到他们自己是具有独特利益的个人，因而无意以威胁社会秩序的方式去追求个人的需要。对一个压抑人的集团的需要还没有出现。同一思想用不同的方式来表述就是：共同体是以一种没有统治阶级的原始的极权主义控制和压抑其成员的”^②。柯亨所做出的这些规定，就是想要告诉我们“自愿平等”难以在一个物质条件相对匮乏的社会中实现。他同样不认同马克思主义者们通常所设想的那样，只要存在着物质利益上的冲突，平等就难以实现，而物质财富极大丰富的时候，这种冲突就会消失。他想要做的就是所谓的物质利益冲突消失之前，找到一种平等主义的解决方案，从而实现社会资源的平等分配。

在柯亨的解决方案中，实现社会平等的一个必要前提就是要消除强制和胁迫。因为社会中的人们普遍不相信自我所有原则，

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:149.

② [英]G.A.科恩.卡尔·马克思的历史理论:一种辩护[M].段忠桥译.北京:高等教育出版社,2008:245.

在他们看来，即使不能够生产大量物质资源的人，也应该有权利得到一定程度的补偿。甚至，他们支持在一些不同于他们所在的社会中，那种必须通过强制措施来实现较大平等的做法。如果大家普遍都保持着这种立场，即便是天赋极好、能力极强的人在践行有利于实现平等的义务时，也会感受到这是他应该做的，而不是被强迫去做的。因为在这个社会里，并没有相关的法律对不选择维护平等的做法进行任何形式的惩罚，这种做法即便是左翼自由意志主义者们也会欣然接受的，尽管他们对这种社会原则不一定认同。柯亨这里所论述的是一个平等主义的社会，人们把平等看作是正义的首要原则，同样法律的制定也要为人们遵循平等主义原则提供有效的保障，但是这种法律保障的方式普遍以严厉的惩罚措施来展开，那么左翼自由意志主义者们必然会这种做法表示不满。如果根据前面的假设，这种惩罚措施的存在是没有意义的，但是这种情况往往会在现实生活中出现，我们必须对它的出现进行必要的分析和考察。

如果保留这种惩罚的措施，我们最有可能的理由就是为了保障社会中最弱势群体的利益，比如智障者和残疾人，他们往往依靠一般程度的援助也是无法生存下去的，采取惩罚措施的目的也是为了维护他们的权利，因为他们有最根本意义上的生存权利，“这与赋予人们完全的自我所有权是不一致的，所以就应该存在一种起胁迫作用的国家，或国家代理，来保障他们的生存权，甚至当人们愿意帮助他们时，也应该如此。（例如，国家代理可以是人们心中普遍存在的一种利用胁迫性的制裁来反对坏人的倾向，

但没有具体的制度性实施工具) ”^①，这是我们所必须要考虑到的一个方面。尽管有时国家强制要求公民去做的事情与公民发自内心想要去做的事情是一致的，但是这些公民还是有可能受到相应的惩罚；而且当国家或群体强迫人们去做他们愿意做的事情，他们往往也会感到一种压抑和不愉快。有两个原因，可以说清楚这种情况，尽管这两个原因不一定适合这种特殊的环境。第一个原因可以举例说明，一个实行强制性法律的国家，不允许国家的公民去世界上的一些其他国家，而公民们在现实生活中也是对这些国家不关注和没兴趣。但是他们极有可能会表现出抗议和愤怒的情绪，因为到底去哪一个国家，这完全是属于他们自己的私事。而我们正在考察的“平等社会的公民并没有理由对他们本来无论如何都会去做的事情感到愤怒，因为他们承认弱智者的要求的正义性，因此一致认为，他们即使在被迫的情况下也应该尊重这些正义的要求，如果强迫他们这样做是必要的，即使这是错误的，也应该如此”^②。第二个原因就是社会对个体的道德感不够信任，惩罚措施的存在就是这种缺乏信任的集中体现，它存在的根本原因就在于为了有效强化法律手段对天赋较差和最弱势群体的生存给予必要的保护。尽管惩罚措施不存在，人们一般也不会去侵犯弱势群体的利益，但是它的设立与人们的动机没有直接的关系，只是为了确保一种平等的结果。无论柯亨对上诉方案进行何种解释，他都相信“具有左翼倾向的人都会不把马克思的空想富裕论

① [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 150.

② [英]G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008: 151.

视为未来自愿平等的基础，他们会把这种平等建立在一种富裕程度要低一些、但人们愿意按照正义信仰行事的条件之上，这是与任何形式的自由意志主义都不相容的”^①。

在马克思看来，“只要生产力还没有发展到足以使竞争成为多余的东西，因而还这样或那样地不断产生竞争，那么，尽管被统治阶级有消灭竞争、消灭国家和法律的‘意志’，然而它们所想的毕竟是一种不可能的事。”^②从中我们可以看到，马克思认为只要生产力的发展还没有达到消除所有主要利益冲突的标准时，社会上的纷争和冲突就会一直存在下去，柯亨认为这“正是因为马克思对达不到无限富裕状态所产生的社会后果持不必要的悲观态度，所以他对富裕所产生的可能是如此的乐观”，于是“在社会可能上的悲观主义会促成在物质可能上的乐观主义”^③。他所设想的一种生产力发展水平及物质财富积累的程度没有达到马克思所要求的那个标准，但是也能够有基本的保障，这种情况下的利益纷争依然存在，但是可以不通过强制和胁迫的手段来解决，柯亨的这种想法有一定的乐观主义倾向。他对上面引文中马克思提到的竞争成了多余的东西，但是它依然存在着这种看法进行了解读。他的理解是“对任何人来说都没有什么可竞争的：当每个人都能得到自己所需的一切，而又不会损坏他人的所需时，竞争就成为多余”，马克思谈到的竞争如果没有成为多余的，它就是无

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:151.

② 马克思恩格斯全集(第3卷)[M].北京:人民出版社,1960:378.

③ [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:152.

法摆脱的，这就是意味着“只要竞争还是一种可能，它就是一种必然。但是，使竞争不可避免的原因是，‘一次又一次产生竞争的原因是’，生产力没有得到充分的发展；只有当生产力得到充分发展之后，竞争才成为多余，因此也只有到了那时，才有可能超越竞争”，原因就在于“只要竞争是一种可能，它就是一种必然，所以可以推断说，只要共产主义有可能不存在，共产主义就是一种不可能”^①。我们要想实现共产主义社会的美好憧憬也只能通过生产力的长期高速发展来达成。

我们应该怎样理解前面所谈到的竞争社会呢？在柯亨看来，在竞争社会中，“人们各尽所能，为自己攫取最多的物质，而不顾及他人的需要。但是只有当他们能够自由地使用自己的能力时，因此只有当自我所有原则成为普遍原则时，他们才能这样做。因为马克思认为——我们已经证实这一点——在实现绝对富裕之前，是不可能杜绝竞争的，所以几乎可以肯定地说，他认为，只要还存在稀缺，取消竞争的法律前提，即自我所有原则就是不可能的”^②。我们会发现，如果按照马克思的预测，只要生产力的高速发展所带来的物质财富的极大丰富还没有实现，那么我们就无法消解自我所有原则；如果条件达成了，自我所有原则的存在就毫无意义了，那个时候，它只是作为一种形式的存在，并不会发挥任何作用，我们就没必要刻意地去取消它了。

柯亨主张我们“与其遵循资产阶级的自我所有原则，然后依

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 152.

② [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 153.

赖极度的社会化，不如抛弃这一资产阶级的原则，不去指望人类的心理发生大的转变”，无论我们“是从富裕论还是从‘社会个体’论的角度来谈克服一切利益冲突，我认为，这都表明，人们不愿意把克己作为处理社会存在中必然会产生困难的方法，这是很幼稚的。我们承认，重大的利益冲突总是存在的，但是，在有利的物质条件下（不一定像福地一样美满），如果人们能够克制和具备一定的正义感的话，这些冲突是可以得到解决的”^①。要想实现柯亨的主张，我们不需要在道德原则上达到“大公无私”的那种境界，而且柯亨所要求的富裕程度尽管之马克思设定的标准相差很大，但是也能够在不让人们做出较大牺牲的前提下实现社会平等。同时，柯亨还对一些马克思主义者在这方面的看法提出了质疑。按照马克思的预想，在未来的共产主义社会中基本上不会出现任何利益上的冲突，但是这些马克思主义者们可能会认为，“他们的这一希望并不是由于对未来的高度富裕的信仰，而是由于他们相信，在消灭资本主义之后，个人主义的动机会逐渐消失。人们不再从‘我的’、‘你的’这样的角度看问题。每个人都会成为‘社会个体’，把自己的利益与他人的利益一视同仁”^②。柯亨对这个解释并不认同，因为马克思在他的一些早期的著作中对彻底的社会性给予了足够的重视，但是从《德意志意识形态》以后的著作中，社会化的个体并不是实现共产主义社会平等的必要前提。马克思在《共产党宣言》中指出“每个人的自由发展是一切

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 154-155.

② [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 154.

人的自由发展的条件”^①，在柯亨看来，这并不意味着全体人类会突然在道德上达到较高的标准，或在相关的情感方面发生较大的改变。因为马克思曾明确指出共产主义并不是“某种充满爱而和利己主义相反的东西”^②，柯亨认为，“当成熟时期的马克思谈到要克服个人利益和社会利益的对立时，他并不是说个人要把社会的利益当成自己的利益。他所指的是个人利益之间的和谐，社会统一不再以异化的形式表现出来”^③。他的这个观点能在马克思的《政治经济学批判》序言中找到回应：“资产阶级的生产关系是社会生产过程的最后一个对抗形式，这里所说的对抗，不是指个人的对抗，而是指从个人的社会生活条件中生长出来的对抗；但是，在资产阶级社会的胎胞里发展的生产力，同时又创造着解决这种对抗的物质条件。”^④

在这里，我们需要注意到马克思所用到过的“社会个体”一词，我们不能只从字面意义上来理解这个词，仅仅把它理解成个体的动机和结构在社会层面上发生彻底的变化。为了更好地理解这个词，我们需要考察马克思《政治经济学批判（1857—1858年手稿）》中的一句话：在共产主义社会中，“表现为生产和财富的宏大基石的，既不是人本身完成的直接劳动，也不是从事劳动的时间，而是对人本身的一般生产力的占有，是对自然界的了解和通过人作为社会体的存在来对自然界的统治，总之，是社会个人的发

① 马克思恩格斯选集（第1卷）[M]. 北京：人民出版社，1995：294.

② 马克思恩格斯全集（第4卷）[M]. 北京：人民出版社，1958：8.

③ [英]G.A.柯亨. 自我所有、自由和平等[M]. 李朝晖译. 北京：东方出版社，2008：157.

④ 马克思恩格斯选集（第2卷）[M]. 北京：人民出版社，1995：33.

展”^①。马克思在这里面所说的就不是那种在道德上的大公无私或其他方面的情感牵绊，他所提出的是一种消除了异化的社会性，此时的社会仅仅存在于构成它的个体之中。正是在这个意义上来看，《政治经济学批判（1857-1858年手稿）》中提到的“社会个体”就在很大程度上与《论犹太人问题》中论述的“个体”有了一致性。在《论犹太人问题》中，马克思提出只有当个体“认识到自身‘固有的力量’是社会力量，并把这种力量组织起来因而不再把社会力量以政治力量的形式同自身分离的时候，只有到了那个时候，人的解放才能完成”^②。但是，在马克思的这部早期著作中，作为压迫性上层建筑的社会性将回归到正常的地位上，这个观点与动机说有着密切的联系。因为其中，个体在自我解放的过程中如果超越了国家，就意味着他同时超越了利己主义，这种利己主义能够使国家成为必要的市民社会。所以，在柯亨看来，马克思并没有把社会化的个体看作是实现共产主义的必要基础，当然他的这种意见仅限于马克思在《德意志意识形态》以后的著作之中。

5.2.3 柯亨对共产主义合理性的辩护

那么，马克思所设想的共产主义会实现正义吗？实现的过程中会不会“超越正义”？这里面提到的“超越正义”中的“超越”一词主要有两方面的含义，一方面可以解释成“不再需要”，另一方面可以解释成“没有可能”；其中的“正义”可以理解为人的特点或者是机构和分配的特征。在柯亨看来，尽管马克思指出

① 马克思恩格斯文集（第8卷）[M]. 北京：人民出版社，2009：196.

② 马克思恩格斯文集（第1卷）[M]. 北京：人民出版社，2009：46.

资本主义社会制度是非正义的，共产主义社会是我们人类最为理想的社会，但是他对正义的不同理解已经引起了学术上的一些争议。柯亨认为“当分配具有某种平等主义的形式时，它就是公正的，对于其具体的特点，这里没有必要指出来”，他把这看作是共产主义社会的特点。从这个角度来说，可以说马克思提出的共产主义社会符合正义的标准；可是“这一点之所以得以实现，不是因为富裕（如在我对马克思的解释中），就是因为某种动机的社会化（如在其他人对马克思的解释中）”。于是，在这两个角度中“所实现的正义都不是作为公民美德的正义”，原因就在于“人们可以不把正义视为一种事态，而把它视为一种实现正义的方式，如果共产主义的分配，正如马克思所说的那样，是合理的，那么人们可以得出结论说，它（也）是超越正义的”^①。这个时候，我们提出共产主义是符合正义原则的，我们的理由是因为它在分配原则上是正义的，那么我们同样就需要承认，共产主义也是超越正义的。

柯亨主要通过两种维度来考察正义。第一种维度，他把正义理解成一种维护某些制度的倾向，把不正义看作是对这些制度的侵犯，如果当这些制度都消解了，那么所谓的正义和不正义就没有继续存在的必要了，这就意味着我们实现了对它们的超越。第二种维度，他把正义解释为一种分配的特点，这样的话，“就有大量的动机与正义是一致的，并且包括富裕在内的大量情况也与正义相一致”，不如把正义归属于按需分配，这样的话，我们

^① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社, 2008: 159.

就可以说“富裕能够使正义更容易实现，而不能说它使正义成为多余”^①。在那些物质条件相对较差的地方，人类那种慷慨的美德，也许就成为实现正义的可能性因素。柯亨从广义的分配角度来分析，指出“一定的社会总是既存在好事的分配，也存在坏事的分配，并且总是存在一定的条条框框”，这样一来，“只要正义是一定形式的分配，那么就不可能‘超越’正义和不正义”^②，它们就处在了一种矛盾的对立统一关系当中。

从总体上来分析，柯亨的上述论证有很强的理论自洽性，同时也存在者一种激进主义倾向。可以说，马克思几乎花费了毕生精力去批判和揭露资本主义的内在矛盾，但资本主义本身作为一种社会制度，其在人类历史发展过程中起到了重大的作用。“在资本和雇佣劳动的基础上，它使生产高度社会化、创造了规模宏大的生产资料和交换手段、世界历史性的广泛交往关系、先前世代无法比拟的高度发展的生产力、现代化的科技和文明等等”，即使是资本主义社会中普遍存在的金钱关系也有它的历史作用，“正是通过货币的崇拜才打破了封建式的人身依赖，造成个人独立发展、人们相对平等的关系”^③。马克思本人也从历史唯物主义的角度肯定了资本主义的功绩和贡献，他对资本主义本质意义上的批判集中体现在社会化生产和资本主义占有方式的不兼容性方面，马克思把其看作是造成现代社会一切冲突的主要根源。而柯

① [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:163.

② [英]G.A.柯亨.自我所有、自由和平等[M].李朝晖译.北京:东方出版社,2008:163.

③ 高清海.正确理解马克思的社会主义观[J].人民论坛,1998(2):20.

亨对诺齐克的批判，就显得有些偏激，他选择一种不同于马克思的论证维度，这种论证角度本身就存在着一定的争议性。他对平等主义原则中的自我所有和共产主义的考察，体现了他的社会主义观。显然，他对马克思的社会主义观存在着一定程度的误解，但是他坚定的马克思主义立场和对社会主义正当性的辩护，却值得我们钦佩和借鉴。

5.3 马克思视域下的平等与自由的同一性

自从人类社会产生以来，平等和自由就成为人们努力追求的价值目标，它们共同构成了传统契约论的主题，引起了现代社会民主政治制度的广泛关注，并被作为衡量社会正义的重要标准。在不同的历史时代，平等和自由有着不同的表现形式，处在不同历史时代的人们，选择从不同的角度来探析平等和自由关系的问题。随着资本主义社会制度的产生，商品经济得到了前所未有的发展，处在这个时期的资产阶级思想家们选择了从市场经济领域中商品的自由和平等交换形式的角度出发，来为资本主义制度的合理性进行辩护。马克思对这种辩护进行了深刻的批判，指出资本主义制度本身并不能够解决私人利益和公共利益的矛盾，这是因为“商品交换属于物质生产领域，这一领域始终是一个受人类生存的自然必然性制约的必然王国，只有变革资本主义经济和政治制度，在物质生产领域的彼岸，才能实现每个人能力自由全面发展的自由王国”^①。这就意味着，物质生产领域本身始终归属于

^① 李淑梅. 论马克思自由平等观的变革[J]. 教学与研究, 2008(6): 51.

一个“必然王国”，然而在这个“必然王国”的彼岸，“作为目的本身的人类能力的发挥，真正的自由王国，就开始了。但是这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来”^①。

随着资本主义市场经济体制的确立，宣告了传统自然经济格局的终结，生产、交换、分配和消费已经成了整个社会化生产体系中最重要四个环节，人们在以往社会中所具有的主体社会关系已经基本在这种社会体制中完全消解，取而代之的是人与人之间在商品经济中所形成的自愿交易和等价交换的关系。可以说，资本主义的经济形式——等价交换，“确立了主体之间的全面平等”，资本主义的经济内容——（促使人们去进行交换的）个人材料和物质材料，“则确立了自由”，于是资本主义社会的“平等和自由不仅在以交换价值为基础的交流中受到尊重，而且交换价值的交换是一切平等和自由的生产的、现实的基础”^②。在这里，我们需要对马克思所论述的有关资本主义社会中平等和自由的本质有一个清醒的认识。列宁对此有一个非常清晰的论述，我非常赞同他对这个问题的主张。在他看来，“在资产阶级共和国中，即使在最自由最民主的共和国中，‘自由’和‘平等’只能表现为而且从来就表现为商品所有者的平等和自由”，资产阶级所谓的“民主制度”下，自由和平等只不过是一种形式，而“实际上是对工人（他们在形式上是自由和平等的）实行雇佣奴隶制，是资本具有无限权力，是资本压迫劳动”^③，我们不能被那些资本主义思想家所宣扬的“平等”和“自由”观念所欺骗和蒙蔽。

① 马克思恩格斯文集（第7卷）[M]. 北京：人民出版社，2009：929.

② 马克思恩格斯选集（第3卷）[M]. 北京：人民出版社，1995：611.

③ 列宁全集（第36卷）[M]. 北京：人民出版社，1985：361-362.

阿克顿在其代表作《自由与权力》中曾经强调：“自由是古代历史和现代历史的一个共同主题：无论是哪一个民族、哪一个时代、哪一个宗教、哪一种哲学、哪一种科学，都离不开这个主题。”^①他的这一主张在西方成了广为人知的格言。资本主义社会的经济制度确实在一定程度上增强了个体的独立自主性，但是在这种制度之下，“人们由对神圣的天国的向往转向对世俗的个人欲望和利益的追求，这促使思想家们关注个人财产权的问题，从个人权利的视角考察人的自由和平等，从而在不同程度上关涉到社会经济关系、关涉到生产劳动”^②。比较有代表性的是洛克的观点。在他看来，个体的具体劳动同原初的无主之物相融合，就可以获取对应无主之物的所有权。因此，只要一个人“使任何东西脱离自然所提供的和那个东西所处的状态，他就已经掺进他的劳动，在这上面参加他自己所有的某些东西，因而使它成为他的财产”，同时“既然是由他来使这件东西脱离自然所安排给它的一般状态，那么在这上面就由他的劳动加上了一些东西，从而排斥了其他人的共有权利”^③。显然，像洛克这样的古典自由主义思想家们尽管提出了劳动价值论，但是却没有能够对具体劳动和抽象劳动进行有效的区分，只是简单地把人与人之间的交换关系作为关注的重心。

从本质意义上来分析，资本主义市场经济体制下的商品交换

① [英]阿克顿. 自由与权力[M]. 侯建、范亚峰译. 北京：商务印书馆，2001：307.

② 李淑梅. 论马克思自由平等观的变革[J]. 教学与研究，2008（6）：52.

③ [英]洛克. 政府论（下篇）[M]. 叶启芳，瞿菊农译. 北京：商务印书馆，1964：18.

要受到资本主义社会生产关系的制约，我们要把它同真正意义上的等价交换区分开来，它是一种普遍范围内的商品交换，在这种交换的过程中，一切的劳动产品都会成为商品，同时劳动者本身的劳动力也成了商品。从表象上来看，工人和资本家之间进行的是一种等价交换，他们看上去是作为相互独立的交换主体而存在的，在这种“等价交换”中，货币充当一般等价物。从表面上来看，双方的交换过程似乎是自由和平等的，而且双方的交换完全是按照等价交换原则来进行的，于是资本主义的非正义性就完全被掩盖了。正是在这个关键的时候，马克思提示我们不要忘了：“交换价值作为整个生产制度的客观基础这一前提，从一开始就已经包含着对个人的强制，个人的直接产品不是为个人的产品，只有在社会过程中它才成为这样的产品，因而必须采取这种一般的并且诚然是表面的形式；个人只有作为交换价值的生产者才能存在，而这种情况就已经包含着对个人的自然存在的完全否定，因而个人完全是由社会所决定的；其次，这种情况又要以分工等为前提，个人在分工中所处的关系已经不同于单纯交换者之间的关系”^①。由此可见，交换价值这个前提它并不是由个人意志产生，同样也不是由个体自然而然的实现，它从本质意义上说是一个历史的前提，在这个历史的前提下，个体是由社会所决定的个体。同样我们也不要忘记，不管是现在存在的交换，还是想要通过交换来实现生产联系的较高级的形式，它们都不会只是仅仅停留在这样一种直观的规定性上，因为在这种规定性上所实现的最大差别是仅仅是形式上的差别，这种差别的存在与否是无关紧要的。以此推

^① 马克思恩格斯全集（第30卷）[M]. 北京：人民出版社，1995：203.

理，我们就会发现在交换价值和货币的一般规定中，隐含着工人的工资和资本家的资本之间的对立。由此可见，“在现存的资产阶级社会的总体上，商品表现为价格以及商品的流通等等，只是表面的过程，而在这一过程的背后，在深处，进行的完全是不同的另一些过程，在这些过程中个人之间表面上的平等和自由就消失了”^①。

在此基础上，马克思对一些社会主义者们对上述问题的错误理解提出了批评并分析了他们的错误之所在。一些法国社会主义者们试图证明“社会主义就是实现由法国革命所宣告的资产阶级社会的理想”，他们认为“交换、交换价值等最初（在时间上）或者按其概念（在其最适当的形式上）是普遍自由和平等的制度，但是被货币、资本等歪曲了”，而且他们断言“历史迄今为止企图以适合自由和平等的真实性质的方式来实现自由和平等的一切尝试都失败了”^②。他们似乎已经找到了“历史的真相”，并想用它来取代以往“虚假历史”的观念。马克思对以蒲鲁东为代表的法国社会主义们的这些错误的观念进行了指正。他指出，这些社会主义者们认为“交换价值，或者更确切地说，货币制度，事实上是平等和自由的制度，而在这个制度更详尽的发展中对平等和自由起干扰作用的，是这个制度所固有的干扰，这正好是平等和自由的实现，这种平等和自由证明本身就是不平等和不自由。认为交换价值不会发展成为资本，或者说，生产交换价值的劳动不会发展成为雇佣劳动”^③。他把这种观点看作是这些社会主义者们

① 马克思恩格斯全集（第30卷）[M]. 北京：人民出版社，1995：202.

② 马克思恩格斯全集（第30卷）[M]. 北京：人民出版社，1995：203-204.

③ 马克思恩格斯全集（第30卷）[M]. 北京：人民出版社，1995：204.

不切实际的一厢情愿。马克思指出我们要认清这种观点与资产阶级思想家为资本主义所作出的辩护的不同之处就在于：“一方面他们觉察到这种制度所包含的矛盾，另一方面抱有空想主义，不理解资产阶级社会的现实的形态和观念的形态之间必然存在的差别，因而愿意做那种徒劳无益的事情，希望重新实现理想的表现本身”^①，但是这种理想的表现实际上仅仅是这种现实的映像。

从总体上来分析，为资本主义合理性进行积极辩护的资产阶级思想家们，他们的平等和自由观念主要是从物质生产领域中的交换环节引申出来的，马克思对之持否定态度。在马克思看来，“物质生产领域是一个此岸的实在的世界，这一世界的构成要素、活动过程及结果都是实在的，由于受实在条件的制约，人类发展自身的目的必然被中介为有限目的，而不可能得以充分发挥和实现”，与此同时，“人在这一领域的目的实质上是外在目的，是人追求物欲的功利性目的，人在这一领域的活动是‘由必需和外在目的规定要做的劳动’，是人维持生存的自然必然性”^②。虽然在现实生活中会存在意识的介入，但是我们也能够对外在自然界的必然性进行驾驭，并实现让其为我们的合理规划进行服务的自由性。可是，我们的有限目的只能实现有限的自由，这个领域从根本上来分析，它归属于必然王国。这就意味着“只有物质生产领域彼岸的象征性活动的世界，人类能力自由全面的发展的世界，才是‘作为目的本身的’真正的自由王国，这是人用象征性的语言符号工具从事理论的、艺术的等活动的领域”，在这个领域中，我们“所

① 马克思恩格斯全集（第31卷）[M]. 北京：人民出版社，1998：363.

② 陈宴清，王南湜，李淑梅. 马克思主义哲学高级教程[M]. 天津：南开大学出版社，2001：392.

追求的不再是对对象的质料方面、内容方面，而是对象的形式方面。人从对对象的有限目的的追求中脱拔了出来，由追求物质需要的满足转向追求精神需要的满足，转向人自身能力的自由发展”^①。正是在这个意义上，我们才有可能实现马克思视域下的平等与自由的同一性。从而，我们才能够有希望在真正意义上推翻诺齐克、罗尔斯等资本主义制度下的自由主义思想家们对资本主义正当性的辩护，最终完成柯亨等社会主义平等主义者们的夙愿。

^① 陈宴清，王南湜，李淑梅. 马克思主义哲学高级教程 [M]. 天津：南开大学出版社，2001：392-393.

结束语

自从人类社会产生以来，平等和自由便是人们努力追求的价值目标，它们共同构成传统契约论的主题，并被现代社会民主政治制度所广泛关注。可以说，社会正义的两个基本原则便是平等和自由。在不同的历史时期，人们对如何协调平等与自由关系的问题上探求角度有异，整体上存在着平等优先和自由优先两种不同的价值尺度。我们不能追求自由而忽视平等，亦不可推崇平等而贬抑自由，二者处于一种复杂的张力关系之中，只有建立一种对平等与自由价值进行合理性选择基础之上的社会制度体系，才能行之有效地促进社会正义的实现。

当代政治哲学视域下的平等与自由之争主要在柯亨、诺齐克和罗尔斯三者之间展开，其争论的实质是社会主义的平等主义与资本主义的自由至上主义以及平等的自由主义三者之间对于如何实现社会正义的方案之辩。可以说，柯亨从道德和政治哲学的角度揭示了诺齐克所维护的资本主义的非正义性，对罗尔斯的正义理论进行了深刻的批判，他有效地捍卫了以平等为主要特征的社会主义的合理性。但是，柯亨既没有彻底推翻诺齐克的自由意志主义，也没有完全战胜罗尔斯的正义理论，而且还在一定程度上误解了传统的马克思主义理论。尽管柯亨的一些观点比较偏激，但是他为社会主义平等主义所做的辩护，体现了他坚定的共产主义信念，甚至国际上很多知名学者都称其为“平等主义的良心”。

作为马克思主义者，我们应该像柯亨一样，从道德和政治哲学的角度积极地应对当代资本主义思想家们对社会主义正当性的种种挑战，为社会主义的平等主义及其合理性进行应有的辩护。

本书试图通过阅读马克思经典著作以及柯亨、诺齐克、罗尔斯等相关政治哲学专著的基础上，吸收参考国内外学术界关于柯亨的社会主义平等理论的相关研究成果，然后提出作者自己的一些最原初最基本的理解，并尝试从马克思的角度对这个问题进行考察。本书的论证尚存很多不足之处，在今后的学术研究中，我将不断提升自身的理论素养，逐步加强哲学研究的理论自觉与问题意识。

附录1 黑格尔、分析哲学和形而上学的未来

【摘要】分析哲学对黑格尔的批判包含着一个致命误解，即从经验事实和矛盾律出发反对黑格尔的辩证法。黑格尔的真理概念是作为哲学真理的有限性与无限性的统一，黑格尔认为，作为无限性的真理永远是哲学的唯一的目的。分析哲学与黑格尔的一个共同点是追求真理与无限的艰辛，这一共同点昭示我们：哲学即使处在最艰难的时代也应保持对真理的敬畏。

【关键词】黑格尔；分析哲学；真理

一、引论：黑格尔与分析哲学的不解之缘

有许多原因可以把分析哲学和黑格尔哲学联系在一起，其中最重要的原因是：分析哲学肇始于对黑格尔的反叛，而且相信摧毁了黑格尔体系也就摧毁了整个西方形而上学。海德格尔说“黑格尔是西方形而上学的完成”，这句话非常准确地表达了分析哲学家的思想。在告别分析哲学的时候，我们不禁要问：它的目标是否已经实现？在这样一个时刻，我们比任何时候都更关心今日西方形而上学的命运。分析哲学家的工作非常类似于精神分析家的工作，即通过不间断的诱导使人们的思想达到一种高度清醒的状态，在这样的精神状态下专注于哲学文

本，就会看出那全是些无法判断的事情和莫名其妙的话语。这一发现与我们的生活经验完全一致。但不幸的是，这一发现也同样适用于分析哲学家自己的作品。由于提出了“语言表达怎样才是有意义的？”这一问题（这是分析哲学的核心问题），我们的思想再次脱离了那种乏味的清醒状态，形而上学悄悄地渗透进来。

海德格尔的情况与此不同。众所周知，海德格尔的方法是把从柏拉图到黑格尔的西方形而上学传统看作统一的“存在”遗忘史，因此克服形而上学也就是回忆起或者重新返回那被遗忘的存在（即形而上学本身），海德格尔因此而从未离开过形而上学。海德格尔以极为独特的方式说明，克服形而上学总是意味着经历或经受住它，意味着彻底思考形而上学。这意味着为了走出迷津，需要重复走入迷津时走过的全部路程。海德格尔自己已经意识到对形而上学的尊重甚至在克服形而上学的意图中也很普遍。因此我们的任务是终止一切克服活动，并让形而上学自生自灭。后期的海德格尔真的接受自己的劝告而转向了浪漫主义诗学。但是，正如海德格尔本人指出的那样，认为凭着对形而上学的死亡的预感就能站在形而上学之外，这始终是一个错误。^[1] 在所有海德格尔后期作品的背后，我们仍然看到那个唯一的要求：“克服形而上学！”

我们要问：对分析哲学或者海德格尔来说，这是克服还是被克服？对形而上学的克服是西方思想孜孜以求的最高完满性概念的瓦解，还是这一概念在现代形式下的重生？很显然，这里所说的形而上学作为一个对象是不可能被完满界定的。无论是在分析哲学还是在海德格尔那里，“形而上学”一词经常被用来指称从希腊思想的开端一直到黑格尔绝对唯心主义体系这样一个精神系列，但这样的概括注定要遗漏许多重要的东西。从根本上讲，形

而上学本身对于任何语词上的克服活动的优越之处在于，它保持着与事物的固定联系，而事物本身是不可能被克服或被语词“摧毁”的。每一次克服活动的结果总是形而上学使那作为克服者的对立面转化为自身，如黑格尔常说的，在他物中实现自我认识。

这样，分析哲学关于克服黑格尔辩证法的整个构想就在分析哲学与传统形而上学所固有的内在相关性中中止了。这再次有力地证明了：辩证法那不可思议的普遍性力量正是根源于形而上学思维的不确定性。由此引出了本文的主要问题：所谓分析哲学的结束是否暗示它又以某种方式返回了黑格尔，并以此作为中介返回了西方形而上学的传统？

二、重新品味分析哲学对黑格尔辩证法的批判

分析哲学将两个重要的观念即思想的可验证性和思想的无矛盾性结合起来作为思想是否有意义的标准，在这一结合中提出了终止西方形而上学传统的主要根据：可验证性反对一般形而上学，无矛盾性观念则特别反对黑格尔的辩证法。在所有反对黑格尔的理论中，分析哲学关于“矛盾无意义”的观点无疑是最重要、最有穿透力的一个，因为它抓住了辩证法的根本。“黑格尔所谓辩证推理是指废弃矛盾律的推理”。^[2]黑格尔径直宣称关于矛盾无意义的观点是一个知性抽象的谬见，他把他的真理概念建立在一个精神性的“整体”概念上，这个整体（也即理念）通过不断扬弃思维中和现实中的一切对立而保存自身，以此将真理的含义界定为扬弃，界定为在矛盾中对一切真理环节的承认和保存，所以黑格尔根本不回避他是在向矛盾律挑战。

分析哲学家受惠于英国经验主义的强大的常识感，因而可以

将黑格尔思辨哲学的一切内在魅力置之不顾。无矛盾性的观念显示了典型的分析方法的明确性。正像波普尔所巧妙说明的那样，如果我们像辩证法家要求的那样容忍矛盾，那就意味着承认“某物体在1938年11月1日上午九点带正电”这一陈述，与关于同一物体的另一陈述“它在那同一个时刻不带正电”^[3]同时为真。而这就意味着我们准备容忍科学的毁灭，人类理性的瓦解以及一切相应的后果。^[4]尽管黑格尔在说明辩证法时使用了“在对立的规定中认识到双方的统一并通过积极的否定环节来达至这种统一”之类莫测高深的说法^[5]，分析哲学家仍然坚持像康德那样赋予“辩证法”一词一种否定的意义，这种否定的意义蕴含于严格的逻辑推理规则之中，根据这种规则，可以从一对互相矛盾的前提推论出任意的结论来，因而也就什么都没推论出来。

当然，分析哲学家也承认辩证法的重要性，但不是把辩证法作为一种新的逻辑理论，而是作为一种历史理论。黑格尔说，世界历史的理性通过与那些异在的他者不断和解而不断实现着自身的真理。矛盾对黑格尔来说是思想和历史二者共享的普遍合法形式，而在分析哲学那里却只是一个对历史的隐喻性说法，分析哲学家之所以容忍了这个隐喻，是由于在历史领域中到处都充满不确定的东西。这就使分析哲学提出的关于真理与辩证法的关系问题更加凸显。

我们把制约分析哲学思维方式的本质特征称为“意义的确定性”，这一概念所指的是：在逻辑、数理科学和日常生活中，使用语词是为了描述相关事实间各种可能关系的共同约定活动，经验上的可证实性和无矛盾性是这种强制性约定的基本原则。但在哲学中，情形完全不同，哲学中没有通过约定而产生普遍强制作

用的可控制的语词——事物联系，由此产生了思辨性文本的意义关系的全部不可把握的多样性和不确定性。分析哲学是对这种意义紊乱的克服和对强制性的恢复。分析的理想是使超越性言谈重新退回到语言共同体的普遍约定的确定性之中去，使之成为科学术语和日常词语，而不再满足于隐喻的相似性和类比的联结。这样一来，就必然有“意义的确定性”伴随着这个语词的使用。作为例证，分析哲学的文本是一种前所未有的文本，在每一个细节及细节间的联系上都力求精确、简单、明晰，同时又极为良好保持着洞见、想象力和与神为一的力量。这是黑格尔所谓“知性思维”的一个典型，在对形式或文体的自觉意识中，通过对传统形而上学语词的重新使用和对传统哲学问题的重新讨论，一种以“意义的确定性”为特征的分析哲学文本被创造出来。

但这同时带来了新问题：分析哲学的非辩证原则在何种意义上能够实现文本的自身透明性？换言之，如果矛盾律成了哲学思考的原则，那么这种思考的最后目的是什么？我们认为，分析哲学的最后目的或最高理想仍然是形而上学的永恒主题，即真理的确定性。当然，这不再是传统形而上学那种神秘意义上的超越性的真理，而是以文本意义的确定性为基础的真理。但重要的是，在这里我们看到，分析哲学赖以摆脱西方形而上学传统的形式革命，又一次陷入了形而上学思维自我瓦解的恶性循环之中。分析哲学以如此有力的方式所表明的那种确定性，最终具有积极的哲学意义，它不允许自己中止为一个单纯的形式概念或文体概念。毋宁说，分析哲学运动对西方形而上学的克服包含了一个不可解决的矛盾，即确定性作为一个尺度在分析哲学中所表现出的动摇不定：一方面，确定性要求在一切实哲学研究中排除矛盾，排除思

辨掩盖下的混乱与无效状态，达到论证细节的明晰有效，从而分享科学真理之光；但另一方面，确定性作为一个整体性目标，在分析哲学乃至整个 20 世纪思想中从未真正实现，恰好相反，人们发现即使是在最严谨的哲学文本中，确定性也总是在某一环节上瓦解，悖论、反例和难题不断涌现，并且悄悄地置换成思辨。

“卡尔纳普与奎因的哲学实践的一个共性是偏爱局部的（大多是形式的）精确，同时又都心甘情愿地忍受乃至极力炫耀全局的不定。”^[6] 这个评论适用于全部分析哲学，它完成了一个最为辩证化的双向运动：一方面，语言分析使哲学论说的科学化达到从未有过的理想水准；另一方面，在这一“科学的哲学”理想的后来发展中，逻辑分析的种种简单技术愈来愈成为一种缺陷。决定性的事件是后期维特根斯坦对自己的早期分析性理想的深刻的震撼人心的自我批判，这一批判宣告了 20 世纪科学主义的确定性纲领的衰落。这就是分析哲学的历史归宿。

这个结局正好应验了黑格尔的预言，即哲学如果过分强调经验的真实性，最终必将坠入虚无主义的深渊。尽管如前所述分析哲学发起了一次对黑格尔辩证法的伟大批判，这一批判抓住了黑格尔哲学的一些明显缺点，但时至今日，这一批判的影响差不多已经消失殆尽。人们重新恢复了对辩证思维的兴趣。这种情况似乎再次显示了哲学思想发展中辩证否定的普遍性力量。

三、黑格尔的真理观

“黑格尔的辩证推理是指废弃矛盾律的推理”，分析哲学对黑格尔辩证法的这一理解是如何在其最切中要害之处而又误解了黑格尔的？对这一问题的追问使我们再一次面对黑格尔的问题：

人类如何超越自身的有限性而达到对“自由的、无限的东西”的认识？

黑格尔相信，他找到了使真理之总体得以被理解被展现的方法，即描述真理在其概念运动中所经历的各环节：首先在思维中坚持固定的规定性和不同规定性之间的差别（“知性阶段”），然后是对这些有限规定的否定和扬弃（“辩证阶段”），最后在对立的规定中包容他者并达至具体的整体的肯定性（“思辨阶段”）。可以看到，这个思想过程的出发点正是矛盾律，而其终点则是辩证法。这种辩证法相当于真理整体的自我理解，并按“理性与现实同一”原则而构成真正理解自身的自由与无限性。黑格尔在《精神现象学》的结尾把精神的这种变化过程比作一个画廊：“在这里一个精神为另一个精神所代替，并且每一个精神都从先行的精神那里接管（精神）世界的王国。”^[7]这个纯属随意的比喻向我们提示了黑格尔所说的辩证法与分析哲学的确定性一样，都是具有完全的思想透明性的精神状态。但辩证法又不是一种确定性，它不是一种具体的语言形式，而是认识的、自身中介的精神历程；有时，它被黑格尔以其独特的方式表达为“历史”。

关于真理与方法的这一主张肯定是出乎常理的，即使这一切是可能的，仍然存在着不能回避的问题，即如何才能获得使这样一种境界与分析家的诘难达成和解的真理概念？我们认为，黑格尔《逻辑学》中的一个观点直接构成了对分析哲学的答复，即：真理是逻辑学的对象，而逻辑学则是真理的绝对形式，或者就是纯粹真理本身。^[8]在《精神现象学》中黑格尔没有解决的一个难题是：这种在概念运动中展露自身的总体真理，^[9]是如何与思想的经验特性和思想的无矛盾性相结合的，后者无疑是生活中最简

单但却最坚实的东西。如果思辨哲学是理解了自身的普遍现实，那么那些作为生活事实的坚硬事物就应该以某种方式成为该普遍现实的一部分。现在我们看到，黑格尔在《逻辑学》中对这一难题给出了令人信服的解决。黑格尔将其《哲学全书》的目标规定为真理，并且相信承诺了这一目标也就启动了一个完整的进程。但黑格尔的真理概念如此古怪以至完全背离了这个词的普通意义，这种普通意义恰恰符合分析哲学的真理观：真理是一个语言表达与经验事实的一致以及与自身前提的一致。分析哲学的这个真理观念是普遍接受的，其历史可以上溯到亚里士多德。但是分析哲学的后果却是一个使哲学蒙羞的新的发现：这种基于经验和矛盾律的真理在哲学中是不存在的。于是关于“什么是哲学意义上的真理”之问题不得不回到黑格尔的思辨的观念和术语中去寻找自己的答案。

其实黑格尔已经预先假定了经验真理观的一切要求，并把它规定为概念之辩证运动的一个独立阶段。但黑格尔最终关心的对象却是无限，他用真理这个概念来表征无限，通过分析这个概念而展开它，最终达到那无限或无条件的东西，即上帝，在黑格尔哲学中到处都把上帝界定为真理的最高意义，真理是一切事物的无条件的根据，是绝对，是自己依赖自己而绝不以他物为根据的无限存在，等等。黑格尔找到的通向真理的道路是：从人们最习见的也是最抽象的经验现实出发，通过否定这种有限知性抽象的一系列辩证环节，最后达到一种自己扬弃自己并包含住于自身之内的具体的无限存在。分析哲学把真理囚禁于经验和矛盾律的有限性之上，而黑格尔则始终向往伟大的无限性。黑格尔显然认为，那种与经验相符和与形式逻辑规则相符的思想，即“真陈述”，

并不是真正真实的东西，它们只是外在地加给对象的“我自己的现成的表象”^[10]，而不是对象自己对自己的规定。^[11]在《精神现象学》第一章中，黑格尔通过对“这一个”这一用语的批判来证明，我们认为在语言中能够被抓住的感性确定性实际上是最不真实的东西，在这里，语言的逻辑本能把感性中的一切东西都颠倒过来，以便知性能够把握住那些有限事物。无疑，对有限事物必须用有限的名词称之为，这正是有利于知性施展其功能，认识起始于理解和规定当前的对象。黑格尔说，通过理智把握住有限事物，这体现了“上帝的仁德”^[12]。然而，企图用有限的谓词去规定那无限的对象，以为只要借用那现成给予的表象便可占有和表达哲学的真理，这却是知性形而上学的缺陷。对这一缺陷的批判可以看作是黑格尔对分析哲学的诘难做出的申辩。分析哲学家关心的经常是那些在实例中被给予的有限事物，他们追求的是理智上直接的有限的确实性。而黑格尔则志在思想的无限性，对他来说，凡从经验和矛盾律得来的思维规定都是有限的，是不适于“真理”“绝对”或“上帝”这些观念的；这些哲学的对象即真理本身是无限的对象“必须由这对象自己去规定自己”。这体现为思想的无限性本质，一方面，思想保持着它有限的规定；另一方面又在规定和限制的过程中扬弃这些规定的缺陷而令其否定自身。^[13]这个观点符合东方的思想，并从科学中得到了支持，例如从牛顿到爱因斯坦的转向正表明了一个事实：自然和上帝“自由地从自己本身来规定其自身”。^[14]

这条通向真理的道路就是辩证法。在黑格尔哲学中，辩证法恰恰意味着精神对人类经验——语言的有限性与神的无限性之冲突的自觉，从而通过不断地否定有限的暂时的知性抽象，通过扬弃，即在思维规定的矛盾中承认和看护好一切真理的环节，来自觉地

不间断地接近真理。真理于是表现为它在精神进程中的全部历史经历，真理本身是一个精神历程，这就是黑格尔的历史感。在黑格尔学说中，每一种哲学体系都是对那个无限性进程的一个特定的界说，每个哲学概念都是那个无限性的一次显现，这个无限真理的观念使黑格尔的唯心主义成为不可避免。黑格尔的“客观思想”概念的含义是：思想是世界的内在本质，或者说是一切自然事物和精神事物的实体。^[15]不难发现，黑格尔对“思想与事物的对立”极为反感，这是黑格尔真理概念的必然结果。黑格尔认为，常识视为当然的思想与事物之间的差别，正是一切有限事物的特征；反之，“上帝在其概念中即包含着他的存在。”^[16]通常我们把表象与一个对象的符合叫作真理，通过经验和事实去认识真理，黑格尔则摆脱了一切从外部为无限真理设置的标准和阶段：“从哲学的意义上来看，真理就是思想的内容与其自身的相符。”^[17]在哲学中，伟大的精神自己创造自己的真理，因为它创造自己的伟大经验和事实。举例来说，当康德这样的伟大精神创造出伟大的经验时，他是上帝或无限性的化身，而事物本身则不过是这个伟大精神的表现形式。“在上帝中，在绝对真理中，那些普遍与个体，主观与客观的对立都被解除了，而且被解释为既不坚定、也不真实了”。^[18]黑格尔为自己创造出来的对于真理的经验是：他相信自己确实看到并描述出了如其本身所示的无限的世界，并通过指出有限世界只是一个假象或者一群影子，而超越了人类的局限性。而分析哲学所坚持的则是人类有限性将自身与那无限存在隔开的东西：经验和矛盾律。

这是否意味着作为无限性的真理是神秘的东西？黑格尔的真理概念与寻常的真理概念完全不同甚至毫无联系吗？这种看法贬

低了黑格尔。真理作为知识的对象和作为哲学的对象，两者的意义应该是一致的。黑格尔对常识真理观的超越如果要成为合理的，它就必须以最自然的方式包容后者的本质规定，而不是完全抛弃后者的。黑格尔至少在两个要点上清晰地说明了：无限性作为被哲学所意识到的真理之本质规定是如何对常识真理概念保持着不可改变的优势的。

第一，真理与经验事实。这个问题按照分析哲学的理解包含着两个方面：一方面，它追问：在最严格的意义上与事实完全相符的思想是什么样的？另一方面则追问：我们如何判断这一相符？对分析哲学来说，真实的思想是由事实组成的，每一个真理都应该由事实构成它的内容，而经验把这两者联系在一起。然而在黑格尔看来，这样一种真理概念徒劳无益，因为在这种情况下，事物作为真理的对象根本不是自己规定自己，而是思想把一些既定的前提和材料强加给事物，思想把这些事物从表象中接受过来，当成现成给予的材料，应用知性的规定去处理它们；这些前提和材料就其形式来说是一些语词，就其内容来说则是“我自己的现成的表象”。这就是常识真理概念的含义。而黑格尔认为，真正意义的真理是让客体自由地从自己本身来规定其自身，成为自由的思想也即对象固有的自我说明，它超越近代知识论的一切限制。在这样说明真理的时候，黑格尔回溯到了希腊的思想，亦即回溯到了语词的天然的无蔽状态上去，他认为“希腊哲学代表典型的自由思想”^[19]，并极力再现希腊智慧的感人力量。希腊人的思想是没有前提的，他们完全生活于活泼具体的直观世界中，除了天地之外，没有任何材料的束缚。在这种极其真实的状态中，思想是自由的，上帝的真理之光照耀着思想，没有东西

束缚我们，“我们孤寂地独立在那里沉思默想。”由此便可理解黑格尔对哲学与经验之关系的说明。黑格尔认为哲学的内容是现实，哲学与经验的一致是哲学真理的外在试金石，哲学的最高目的就在于确立思想与经验的一致，亦即达到自觉的理性与存在于事物中的现实的和解^[20]。这意味着：哲学必须改变真理作为对于经验事实之信念的这种被动性，使经验事实成为原始的完全自主的思想的说明和模仿，而不是相反。黑格尔只承认一个现实，那就是精神，现实和真理都是与精神同一的，即完全理解了自身的普遍总体。

第二，真理与矛盾。矛盾在其积极意义上构成了真理的本质，这是黑格尔最不可思议的一种观点。分析哲学并不反对一切现实的事物都包含相反的规定于自身这种看法，甚至不否认在某些领域，认识一个对象正如黑格尔说的那样，就在于意识到该对象作为相反的规定之具体的统一^[21]。但他们反对把这种结果看成是真理的本质。他们要求，真理必须是与矛盾律一致的，对同一问题的两个相反回答不可能同时为真，这两个相反回答不可能（像黑格尔所说那样）被和解于同一个真理整体之中。但是黑格尔认为，对问题的任何一个回答都构不成真理的一个绝对内容，而只是一个片面的暂时的知性规定，不能构成独立自主的真理。否则真理就会仅仅是这类有限事实的有限总和，永远不能达到无限和绝对。黑格尔指出真理是具体的大全。哲学的真理是包含所有那些片面的知性规定自身联结起来的整体。而固执于片面的、孤立的知性规定，把它当作固定的真理，固执于严格的非此即彼的方式，这不是哲学思考的方式。在哲学中，无限是可以认识的，无限就是真理本身，也就是那“具体的整体”。

四、结语

黑格尔辩证法有助于我们理解分析哲学的限度，而分析哲学的限度才真正是西方形而上学的限度，分析哲学在对西方形而上学传统的克服中，显示了自身与“他者”所共有的这一限度。其实，分析哲学只是在重复那人类思考的永恒主题，这个主题就是对那些绝对的最高的价值的追求：真理、正义、善、艺术、自然之美、上帝等等。因此，对黑格尔的重新阐释，决不意味着恢复黑格尔思想的唯一性、绝对性。黑格尔的辩证法非常成功地标示了形而上学思辨运动的轨迹，但在这个领域所有伟大的精神都做出了他们的贡献。我们强调的只是，把黑格尔的辩证法等同于反逻辑反事实的相对主义和无效性确实是一个极大的误解。分析哲学对黑格尔的批判中隐含着这一误解，这就注定了分析哲学在其寻求确定性的过程中所必然经历的那些危机。正如黑格尔所说，作为无限性的真理永远是哲学的唯一的目的是，分析哲学与黑格尔辩证法的共同点就在于追求真理与无限的艰辛，这一共同点昭示我们：哲学即使处在最艰难的时代也应保持对真理的敬畏。

参考文献：

[1][3][5] 参见波普尔：《猜想与反驳——科学知识的增长》，傅季重等译。上海：上海译文出版社，1986年，第468、469和459、467页。

[2] 海德格尔：《克服形而上学》，海德格尔：《演讲和论文集》，孙周兴译。北京：生活·读书·新知三联书店，1954年，第72页。

[4][8][9][10][11][12][13][14][15][16][17][18][19][20][21] 黑格尔：《小

逻辑》，贺麟译。北京：商务印书馆，1980年，§ 81和§ 82、第64页、§ 1和§ 25、§ 28、§ 30、§ 31、§ 80、第100、96-100、140、86页、§ 24和§ 59、第100、43、133页。

[6] 王浩：《分析经验主义的两个戒条》，《中国社会科学》，1985年第4期。

[7] 黑格尔：《精神现象学》下册，贺麟、王玖兴译。北京：商务印书馆，1979年，第274-275页。

附录2 马克思与阿尔都塞视野下的意识形态理论

【摘要】意识形态理论是马克思哲学中的一个重要范畴，阿尔都塞对马克思意识形态思想的解读是激进的，他要创立一种“结构主义”的意识形态。他的“激进解读”对马克思意识形态理论的发展起到了重要的推动作用，我们要给予足够的重视。本文从意识形态的概念、存在方式、意义与功能三个方面对他们的意识形态理论进行比较研究，借此希望有助于更加清晰地理解两者意识形态理论的本质和异同。

【关键词】马克思；阿尔都塞；意识形态；实践；国家机器

“意识形态”一词从产生到现在已经有两百多年的历史了，随着社会的变革和历史的发展，意识形态的内涵也在不断地丰富和发展。经历了德国古典哲学的洗礼，“意识形态”一词在马克思那里被正式确定为一个哲学概念来使用，可以说“马克思意识形态理论的创立和发展过程，在逻辑上与历史唯物主义的创立和发展过程是一致的。”^[1]马克思的意识形态思想在《1844年经济学哲学手稿》中得到了初步的创立，《德意志意识形态》的出版标志着马克思意识形态理论的形成，在《资本论》中，意识形态理论得到了进一步的研究和发展。马克思指出意识形态的本质特征就是实践性，不但意识形态本身是一种实践观念，而且意识形

态各种形式的结构变化也是实践观念的反映和体现。同时马克思强调意识形态的“阶级性”和“虚假性”也只能在生产力高度发展的条件下，通过实践活动得到最终的消解。可以说，他的意识形态思想的本质特征就是实践性。在他之后的列宁、早期的卢卡奇、科尔斯、葛兰西等人那里，意识形态被看作是描述性概念，认为意识形态和科学并不是完全对立的，把资产阶级的意识形态定位成虚假意识，把无产阶级的意识形态定位成科学的意识形态。曼海姆等人提出意识形态是一个总体性的概念，把一切知识都等同于意识形态，是对存在联系和思考。由此可见，“意识形态概念已成为当代西方哲学社会科学的关键词之一，从而也是西方马克思主义的核心概念之一。”^[2]

在前者的基础上，阿尔都塞提出了自己的意识形态理论，我们必须加以足够的重视，因为“西方马克思主义者在论述意识形态问题时，无论是弘扬意识形态的批判精神，还是拓展意识形态的批判领域，他们都会不可避免地要牵涉到对意识形态概念本身的理解，即意识形态到底是一种怎样的存在。关于这一问题集中体现在阿尔都塞的意识形态理论之中。”^[3]阿尔都塞对马克思意识形态本体存在进行了深刻的追问，他从马克思主义的立场出发，批判地吸收了结构主义方法论的思想，主要从意识形态的概念、存在方式以及意义与功能三个方面对马克思意识形态理论进行了独特的考察和解释，最终形成了他独特的意识形态思想体系。我们对两者意识形态理论进行比较研究是非常必要的。

一、意识形态概念的比较：“虚假观念”与“真实想象”

马克思通过对黑格尔法哲学的批判开始对意识形态问题进行初步研究，他把黑格尔的法哲学看作是维护统治阶级意识的意识形态。在《1844年经济学哲学》手稿中，他从“人的类本质”出发，通过分析异化劳动入手开始分析意识形态问题。尽管此时马克思没有提出明确的意识形态概念，但是他却通过对“感觉”“意识”“心理学”等方面的研究，初步论述了意识形态问题的很多方面。马克思的意识形态理论基本形成于《德意志意识形态》之中，在这本著作里，“意识形态”第一次被作为哲学概念来使用；在书中的序言部分，马克思就指出了意识形态所具有的“阶级性”和“虚假性”。从阶级社会产生以来，“人们总是为自己造出关于自己本身、关于自己是何物或应当成为何物的种种虚假观念。”^[4]

在马克思那里，意识形态是社会意识的一种特殊的表现形式，作为表现形式就意味着意识形态本身具有相对的独立性。“思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动，与人们的物质交往，与现实生活的语言交织在一起的。人们的想象、思维、精神交往在这里还是人们物质行动的直接产物。表现在某一民族的政治、法律、道德、宗教、形而上学等的语言中的精神生产也是这样。”^[5]这意味着即使是错误的意识也是社会生活的反映，只不过是歪曲的反映。从这种观点来看，意识形态根本就不具备完全的独立性，而且自身不具备单独发展的时间和空间，意识形态成了“虚假观念”的体系。值得注意的是，马克思强调意识形态的本质特征就在于它的实践性，意识形态本身就是一种实践的观念，意识形态在历史中的发展就要依靠现实生活中物质实践的历史发展，并且实现为对社会物质生活实践观念的表现。可见意识

形态本身的发展是“被动的”，意识形态只是一种特殊的表现形式，它不能独立地存在。

通过上面的论述，我们可以看出马克思意识形态的虚假性，也就是说，在这个意义上我们可以把马克思的意识形态概念理解为“虚假观念”的体系。这里面的“虚假观念”不等同于错误的观念，而是指这种观念的内容，并不是从现实的人和实际情况出发，而是从想象和思维出发，用观念来统治世界，它无法独立地存在，并没有自己单独的发展时间和空间。

那么这种“虚假观念”的体系是如何形成的呢？马克思从阶级和历史两个方面来进行揭示。一方面，意识形态的“虚假观念”特征是通过它与统治阶级之间的利益关系而实现的。可以说，“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。这就是说，一个阶级是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神力量。”^[6]在阶级社会，意识形态必然要为统治阶级的利益而服务。这种阶级地位的不平等，必然会造成社会主流观念和思想的倾向性和虚假性。另一方面，从历史的角度，阶级的利益往往和整个人类的利益相混淆，统治阶级为了稳定自身的阶级统治，必须为这种统治的合理性进行“潜在的美化和辩护”，使人民感受到统治阶级进行阶级统治的自然性、公正性和合理性，使人民在这种统治下产生虚假的感觉，即认为这种统治是合理的，能够给他们带来安定、幸福的生活，个人的价值也能够得到实现，除了这种阶级统治外，他们别无选择，他们完全沉浸在意识形态所形成的社会氛围之中，而且通过人与人之间的交往，这种信念得到进一步的灌输和蔓延。于是，阶级的利益也就似乎成了整个人类的利益。这种“虚假观念”的体系，在这两种因素的作用下，

也就形成了。

阿尔都塞反对把意识形态仅仅界定为“虚假观念”的体系。在他看来，意识形态不仅是人类精神的产物，它还有与其自身相对应的物质存在。比如他把教会、法院和学校等就看作是“意识形态的国家机器”。在他那里，意识形态一方面可以理解成是对现实的虚假反映；另一方面，它还表现为一种生活方式，一种社会特征，此时它作为一种“有机的”结构在发挥着作用。意识形态具有物质存在性体现在它是以物质作为载体，存在于国家机器之中，作用于实践当中。同时，“意识形态所反映的不是人类同自己生存条件的关系，而是他们体验这种关系的方式；这就是说，既存在真实的关系，又存在‘体验的’和‘想象的’关系。在这种情况下，意识形态是人类依附于人类世界的表现，就是说，是人类对人类真实生存条件的真实关系和想象关系的多元决定的统一。”^[7] 我们的生存需要这种真实的想象，他反对像马克思那样只是简单地把意识形态存在的原因看作是人们的生存现状中普遍存在的物质异化，更要注意到“我们在意识形态中发现的、通过对世界的想象性表述所反映出来的东西，是人们的生存条件，即他们的实在世界。”^[8] 由此可见，阿尔都塞把意识形态看作是一种生存关系，这种生存关系有真实的一面，也有虚幻的一面。真实的一面体现在它能对人与社会历史关系进行合理的展现，虚幻的一面体现在它作为一种想象和概念的存在。可以说，在阿尔都塞那里意识形态成了一种“真实想象”，这种想象不能脱离人们的实际生存状况。同时这种“真实想象”并不是对现实的描绘，它更多的“表现为一种意志（保守的、顺从的、改良的或革命的），甚至一种希望或一种留恋”，意识形态的能动本性也正是在真实

对想象、想象对真实的多元互动作用下实现的。^[9]

在阿尔都塞那里，意识形态作为一种“真实想象”的体系，成了一切社会总体的有机组成部分。它是一种“具有独特逻辑和独特结构的表象（形象、神话、观念或概念）体系”，如果“没有意识形态的种种表象体系，人类社会就不能生存下去。人类社会把意识形态作为自己呼吸的空气和历史生活的必要成分而分泌出来”^[10]。这样我们就可以清醒地认识到，意识形态并不是现实生活中的“胡言乱语”，也不是历史长河中的“寄生赘瘤”，它的真实性体现在它作为一种社会历史生活中的基本结构而存在，起到了历史工具的作用，我们可以认识、影响和改造意识形态，从而有效地使用这个影响历史发展的重要工具。与此同时，阿尔都塞赞同把意识形态归属于“意识”的范围，我们很容易对他的这个说法产生误解。因为作为“表象体系”的意识形态在一般情况下往往和“意识”没有关系，它是作为结构的存在而强加于人，并不通过人们的“意识”发挥作用。“它们作为被感知、被接受和被忍受的文化客体，通过一个为人们所不知道的过程而作用于人”，我们在体验自己的意识形态的过程，“就像笛卡尔主义者在百步内‘看到’或看不到月球（假如他故意不看月球）一样”，^[11]从这个意义上来说，意识形态并不归属于“意识”的范围，它甚至成为人类世界的客体。那么为什么阿尔都塞还要把意识形态归属于“意识”的范围呢？一方面是因为他想把意识形态区别于其他的社会领域；另一方面是因为“人类通过依赖意识形态，在意识形态中体验自己的行动，而这些行动一般被归结为自由和‘意识’”。同时，“人类同世界——包括历史——的这种‘体验’关系（不论参加政治活动与否）要通过意识形态而实现，甚至可

以说，这种关系就是意识形态本身”。^[12]这也是阿尔都塞对马克思所提出的人们通过意识形态这个政治斗争的场所才认识到了其社会历史中的地位这个观点的认可和解读。

通过对马克思与阿尔都塞意识形态概念的比较，我们可以发现阿尔都塞认为仅仅把意识形态概念界定为一种“虚假观念”的体系这是片面的，他从结构主义的角度出发，指出了意识形态作为一种生存关系有其真实的一面，也有其虚幻的一面。真实的一面体现在它能对人与社会历史关系进行合理的展现，虚幻的一面体现在它作为一种想象和概念的存在。他把意识形态概念界定为一种“真实想象”的体系，作为一种“独特逻辑和独特结构”的表象体系在发挥着重要的作用。可以说，阿尔都塞找到了发展马克思意识形态理论的一个新向度。

二、意识形态存在方式的比较：“没有历史”与“永恒存在”

马克思在《德意志意识形态》中明确地提出了形而上学同道德、宗教（当然也包括其他意识形态）一样没有历史。^[13]马克思并不是以人们的言说、想象和构思的事物、设想和描绘出的个人出发，而是以现实生活中的个人来出发，来考察意识形态的存在方式。值得注意的是，这里面提到的现实生活中的个人“既不同于1844年《手稿》中的费尔巴哈式的抽象的总体性、理想性的‘类本质’，亦不同于《神圣家族》中的‘利己主义的人’。‘现实的个人’是对唯心主义的总体性德存在物和旧唯物主义的原子式的抽象个人的扬弃与综合，因而它是总体性与个体性的统一，是总体中的个体，是社会关系中的个人。”^[14]意识形态正是对现实生活中的

个人的反射和回应。通过考察，马克思发现不同领域和不同阶级的意识形态以及与其相适应的意识形式，都无法保持外在的独立性。意识形态不具备独立的外观，也就意味着它没有独立的历史，不能实现自身独立的发展。现实生活中的个人通过发展自身的物质生产和物质交换，改变着自身，同时也改变着自身的思维及思维的产物。马克思强调意识无法决定生活，与之相反，正是现实的生活决定意识。他从两个角度来进行考察：“前一种考察方法从意识出发，把意识看作是有生命的个人。后一种符合现实生活的考察方法则从现实的、有生命的个人本身出发，把意识仅仅看作是他们的意识。”^[15]意识形态在本质上被马克思设想为纯粹的幻觉和梦想，它的所有现实性都不属于它本身，而居于它的外部。在全部意识形态之中，我们和意识形态的关系就如同“在照相机中一样是倒立成像的，那么这种现象也是从人们生活的历史过程中产生的，正如物体在视网膜上的倒影是直接来自人们生活的生理过程中产生的一样”。^[16]正是在这个意义上，马克思提出意识形态是一种“没有历史”、没有独立发展的存在。

阿尔都塞在一定程度上对马克思提出的意识形态作为“没有历史”的存在这种观点表示认同，但是他更侧重强调的是意识形态是“永恒存在”的。在他看来，“关于各种意识形态的理论最终要依赖于社会形态的历史，因此要依赖于在社会形态中结合起来的、生产方式的历史，以及在社会形态中展开的阶级斗争的历史。”^[17]正是在这个意义上，不同领域和不同阶级的意识形态是有历史的，但是从本质意上来考察，我们会发现，这种历史最终的决定性作用是独立于意识形态之外的，即便这种历史本身就包含着各种意识形态。他清醒地认识到了，马克思在《德意志意识

形态》中，把意识形态归结为“纯粹的幻觉、纯粹的梦想，即虚无。它的所有现实性都在它的外部。因此，意识形态被认为是一种想象的作品，它的地位与梦在弗洛伊德之前的作者心目中的理论地位恰好是一样的”^[18]，而意识形态这种纯粹的想象，它表现为一种“无序”的状态，它的秩序和安排是任意的，甚至是颠倒的。在《德意志意识形态》中，哲学也成了典型的意识形态。阿尔都塞指出马克思把意识形态看作是“一种想象的拼合物，是纯粹的、空幻而无用的梦想，是从唯一完满而实在的现实的‘白昼残迹’中构成的东西——这个现实，就是具体物质的个人物质地生产着自身存在的历史。在《德意志意识形态》中，意识形态没有历史的提法正是以这一点为基础的，因为它的历史在它之外，而在那里唯一存在的历史就是那些具体的个人等的历史。”^[19]

阿尔都塞把马克思提出的意识形态“没有历史”的观点看作是纯否定的论点。他从两个方面对这个观点进行解读。一方面，意识形态具有虚假性，就如同一个纯粹的梦境，我们不知道它是由什么力量创造而来的，可能是分工的异化带来的，也可能是由其他具有否定性决定作用的异化带来的。另一方面，意识形态“没有历史”，并不等同于在意识形态之中没有历史，而是因为意识形态是对现实历史的虚假、无序，甚至颠倒的反映，从而导致了意识形态本身没有属于它自己的历史。他在一定程度上认同了马克思的这个观点，但是他没有止步于此。在阿尔都塞看来，我们可以认同各种形态的意识形态有它们自己的历史，但是这个历史是由阶级斗争所决定的；我们同样可以承认在一般意义上，意识形态“没有历史”，它的历史居于它的外部。在此基础上，阿尔都塞明确地表示：“意识形态的特殊性在于，它被赋予了一种结

构和功能，以至于变成了一种非历史的现实，即在历史上无所不在的现实，也就是说，这种结构和功能是永远不变的，它们以同样的形式出现在我们所谓的历史的整个过程中，出现在《共产党宣言》所定义的阶级斗争的历史（即阶级社会的历史）中。”^[19]在这个意义上来说，意识形态“没有历史”的观点，就具有了肯定的意义。他进一步提出了意识形态是“永恒存在”的，这里的“永恒存在”并不是指“对全部（暂存的）历史的超越，而是意味着无处不在、无时不在，因而在整个历史范围内具有永远不变的形式”，“意识形态是永恒的，恰好就像无意识一样”，“这种比较在理论上被证明是合理的：因为事实上，无意识的永恒性与意识形态的一般的永恒性不是没有关系的”。^[20]

通过以上对比，我们可以发现阿尔都塞基本上支持马克思所提出的意识形态的存在是“没有历史”的这个观点，他进一步强调意识形态是“永恒存在”的，因为意识形态在整个历史发展的过程中具有永远不变的形式。当然，这里有一个前提条件，即阿尔都塞的考察限定在阶级社会及其历史的范围内，他对意识形态存在方式的考察和解读对我们认识和发展马克思意识形态理论很有益。

三、意识形态意义与功能的对比：“阶级社会的维护意识”与“意识形态的国家机器”

马克思在《德意志意识形态》中强调“占统治地位的思想不过是占统治地位的物质关系在观念上的表现，不过是以思想的形式表现出来的占统治地位的物质关系；因而，这就是那些使某一个阶级成为统治阶级的关系在观念上的表现，因而这也就是这个

阶段的统治的思想”^[21]。意识形态在阶级社会中表现为统治阶级的一种自我意识，统治阶级在把意识形态的各种形式作为文化和思想灌输给民众的同时，他们自己也深受意识形态的影响，把意识形态看作是“维护统治阶级的意识”的存在。

马克思把意识形态看作是一种思想体系，认为意识形态是构成现存社会制度和社会关系的一部分，它反映的是统治阶级的根本利益，是为了维护统治阶级利益而服务的。在阶级社会中，意识形态正是从精神层面上把统治阶级的意识合理化，掩饰统治阶级利益实现的种种弊端。意识形态作为“维护统治阶级的意识”，来自于统治阶级的阶级实践，每个具体时期的意识形态所关注的重点都是阶级实践所急需解决的问题，并为统治阶级的阶级实践提供思想上的指导，意识形态的阶级性也就充分地表现出来了。统治阶级正是通过作为“维护统治阶级的意识”的意识形态，把自己的信念“隐匿”地灌输给其他阶级和广大民众，从而更有效地维护自身的阶级统治。他正是看到了在阶级社会中，人们普遍在精神上受到意识形态的控制而不能自由而自然地生活，他强调只有到了共产主义社会，消灭了阶级之间的差别和对立，才能真正摆脱意识形态对人们的控制，强调进行无产阶级革命实践的重要意义。在阶级社会中，意识形态只能是阶级意识和阶级观念的表现形式，为“维护统治阶级意识”而服务。

意识形态在阶级社会中反映的是统治阶级的意识，也必然会成为阶级社会的主流文化，意识形态具有“阶级性”“虚假性”的同时，还具有“文化性”。就某种意义上而言，人类社会由于剩余产品的出现，最终结束了共同生产、平均分配的原始社会形态。而且从产生了统治阶级和被统治阶级的那个时刻开始，一直

到资本主义为止的主要文化都属于一定的意识形态。意识形态在阶级社会中成了人类文化发展的主要载体。马克思强调一般的社会意识只有进入到阶级社会之后，才表现成为意识形态的样式，而原始社会只存在一般的社会意识，不存在意识形态。意识形态的存在就意味着阶级性的存在，阶级性的存在是意识形态存在的前提。意识形态在阶级社会中也必然会成为阶级社会的主流文化，并表现为政治、法律、宗教、哲学、艺术等多种形式的意识形态，从而成为人类文化的发展载体。人类精神生产和文化发展在阶级社会中总是伴随着一定的局限性和狭隘性。在阶级社会中，人不是完全自由而自然地进行精神生产，总是要以一定的阶级利益为转移，也就是说在阶级社会精神生产出的精神产品很难完全脱离当下的意识形态的限制，意识形态总会影响到人们文化创作的视角，总会影响到人们文化创作的方式，总会制约着人们进行文化创作的过程，文化也就不可避免地具有了意识形态的性质。可以说，我们所在的世界就是以意识形态为主体的世界，同时意识形态总是伴随着阶级社会的变化而实现变化。

马克思进一步对阶级社会中的意识形态进行了分析，他认为意识形态始终与统治阶级的阶级属性密切相关，意识形态最终会成为统治阶级的化身，从而意识形态离科学越来越远。为了论证这个观点，他以资本主义早期倡导的自由、平等、理性和博爱的人道主义意识形态为例，进行了本质性的分析，指出资本主义“解放”人的目的是为了现实更加有力的剥削人。从某种意义上来说，我们可以把“马克思与资产阶级意识形态的对抗归结为科学与意识形态的对立”，这个对立不但是理论上的决裂，而且是政治层面上意识形态的对立，无产阶级的阶级斗争也同样伴随着无产阶

级意识形态的成长和壮大。^[22]

阿尔都塞基本上接受了马克思所提出的意识形态在阶级社会中所起到的作用，但是他更侧重从意识形态的物质性特征角度来考察意识形态在现实社会中的意义和功能。他主要以资本主义社会作为考察背景，提出了“意识形态的国家机器”（AIE）这个概念。要理解这个概念，我们首先必须把它与一般意义上的国家机器概念相区分。在阿尔都塞看来，“国家机器（AE）包括政府、行政机关、军队、警察、法庭、监狱等等，它们构成了我今后要称作镇压性国家机器的东西”，这里面谈到的“镇压性”就是指上述国家机器“通过暴力发挥功能”；而“意识形态的国家机器”则是“以一些各具特点的、专门化机构的形式呈现在临近的考察者面前”，我们需要对这些机构进行“仔细的考察、检验、修改和重组”，阿尔都塞主要从宗教、教育、家庭、法律、政治、工会、传播、文化，八个机构来进行考察和论证。^[23]通过对这些机构的考察，他得出了两点结论：“第一点，很明显，（镇压性）国家机器只有一个，而意识形态的国家机器却有很多”；“第二点，很明显，统一的（镇压性）国家机器完全属于公共领域；与之相反，绝大部分的意识形态国家机器（它们显然是分散的）是私人领域的组成部分”。值得注意的是，阿尔都塞把很多不具有公共地位的私人性质的机构看作是“意识形态的国家机器”。在这一点上，他赞同葛兰西的看法：“公私之分是资产阶级法律内部的区分，在资产阶级法律行使‘权威’的（从属）领域是有效的。而国家领域避开了这种区别，因为国家‘高于法律’：国家是统治阶级的国家，既不是公共的，也不是私人的；相反，国家是公共与私人之间一切区分的前提。”^[24]于是，我们可以这样说，“意识形

态的国家机器”无论在“公共”机构还是“私人”机构中得到实现，这不是关键，而问题在于它们是如何发挥功能的。

从一般意义上来说，具有镇压性的国家机器主要运用镇压的手段来发挥其作用，同时它在运行的过程中，还需要意识形态的配合，也就是说纯粹意义上的镇压性的国家机器是不存在的。阿尔都塞以军队和警察为例，指出他们在发挥作用的时候，也需要对外宣传一种价值观，这就需要意识形态的配合。他进一步提出“意识形态国家机器就其本身而言大量并首要地运用意识形态发挥功能，但是，即使在最后关头（也只有在最后关头），它们也会辅之以镇压——这种镇压是相当削弱和隐蔽的，甚至是象征性的。（根本不存在纯粹的意识形态机器。）”^[25]阿尔都塞以学校和教会为例，指出它们发挥作用也需要适当的行政手段进行处罚、考核和选拔。有的时候镇压性的国家机器同意识形态的国家机器，也相互配合着发挥着作用，日常生活中已经给我们提供了无数的例证。他进行了更加深入的研究，发现意识形态的国家机器（AIE）在发挥功能的时候，正是占统治地位的意识形态把意识形态的多样性统一起来，这种占统治地位的意识形态，被阿尔都塞称为“统治阶级的意识形态”。他认为，“任何一个阶级如果不在掌握政权的同时对意识形态国家机器并在这套机器中行使其领导权的话，那么它的政权就不会持久。”^[26]他以列宁为例，指出列宁对教育和其他意识形态的国家机器革命化进程的重点关注和大力支持，就是为了让已经获得国家政权的无产阶级政党能够继续顺利地进行无产阶级专政及向社会主义进行平稳地过渡。意识形态的国家机器（AIE）不仅是阶级斗争的赌注，同样是阶级斗争的场所，“掌握政权的阶级（或阶级联盟）在AIE中不能像在（镇压性）国家

机器中那样轻易地制定法律，这不仅是因为以往那些统治阶级能够在那里长时间地保持牢固的立场，而且也因为当遇到被剥削阶级的抵抗时，能够利用那里的矛盾，能够通过斗争攻克那里的战场，从而在那里找到表现自己的手段和机会。”^[27]

阿尔都塞进一步对“意识形态的国家机器”的功能提出了这样一种假设：“意识形态国家机器的多样性功能恰恰在于它们唯一的——因为是共同的——生产关系再生产的作用。”他对前资本主义时期进行了考察，发现当时占统治地位的 AIE——教会，它把宗教、教育、传播文化等功能集于一身。可以说“从 16 世纪到 18 世纪，全部的意识形态斗争，从宗教改革的最初动荡开始，都集中于反教权和反宗教的斗争”，“法国大革命首要的目标和成就，不仅在于把国家政权从封建贵族手中转交到商业资本主义的资产阶级手中，打碎了一部分以前的镇压性国家机器而代之以新的镇压性国家机器（如国民卫队），而且在于打击了头号的意识形态国家机器——教会”，最终“经过同旧的、占统治地位的意识形态国家机器进行了激烈的政治的、意识形态的阶级斗争之后，在成熟的资本主义社会形态中占据统治地位的意识形态国家机器，是教育的意识形态机器”。这种教育的意识形态机器已经在功能上取代了原来占统治地位的意识形态的国家机器——教会。^[28]

通过阿尔都塞的考察，我们发现每一种意识形态的国家机器都对应着一种意识形态的实现，每一种意识形态也都要存在于对应的国家机器之中，存在于这种国家机器的实践当中，而这种存在就是归属于物质的存在。从阿尔都塞的角度对我们的主体进行考察，那么我们所信仰的观念也具有物质的存在性，因为我们的观念就对应着我们的物质行为，“这些行为嵌入物质的实践，这些实践

受到物质的仪式的支配，而这些仪式本身又是由物质的意识形态机器来规定的——这个主体的观念就是从这些机器里产生出来的”。^[29]他特别强调“主体是构成意识形态的基本范畴”，因为“所有意识形态的功能（这种功能定义了意识形态本身）就在于把具体的个人‘构成’为主体”，意识形态功能的实现必须“借助于主体的范畴和它所发挥的功能——才能达到”，而“意识形态无非就是它以这种功能的物质存在形式所发挥的功能”。^[30]

可以说，马克思把意识形态的性质和功能概括为“阶级社会的维护意识”，是为了揭示意识形态的本质，及其在阶级社会中所起到的作用。阿尔都塞则认为马克思的这种概括和论证是不够充分的，他侧重于从意识形态的物质性特征——“意识形态的国家机器”角度出发，来论证和解读意识形态在现实社会中的意义和功能。尽管阿尔都塞的解读有一种社会决定论的倾向，但这种决定论不是机械的，而是多元的。他对资本主义机制存在和发展的原因进行了系统的分析，并采用意识形态的批判手段对资本主义机制进行挑战。他指出意识形态的存在是永恒的，并起到了“社会黏合剂”的作用，它产生于人类社会，并成了人类社会不可缺少的成分，即使到了共产主义社会，也同样需要意识形态的黏合作用。他进一步把意识形态与科学进行严格的区分，指出所有的意识形态都是有主体的，而且所有的科学都是去主体化的，意识形态在社会实践中起到的作用要远远大于它在理论中起到的作用。

四、结语

阿尔都塞对马克思意识形态本体存在进行了深刻的追问，他从马克思主义的立场出发，批判地吸收了结构主义方法论的思想，主要从意识形态的概念、存在方式以及意义与功能三个方面对马克思意识形态理论进行了细致的考察和解释，最终形成了他独特的意识形态思想体系。他把意识形态看作是一切社会总体上的不可缺少的组成要素，他从意识形态的“国家机器”角度及其特别的社会实践性来论述意识形态的性质和功能。他强调意识形态是普遍存在于一切社会之中的，人类在发挥意识形态职能的同时，必须坚持对意识形态的非科学性进行批判和限制。尽管他对马克思意识形态理论的解读有些偏激，也存在着一定的局限性，但是他的“激进解读”对马克思意识形态理论的发展起到了重要的推动作用，我们必须给予足够的重视和借鉴。

参考文献：

[1][3] 张秀琴. 马克思意识形态理论的当代阐释 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2005. 11, 121.

[2] Terry Eagleton. Ideology: An Introduction [M]. London: Verso, 1991. 28.

[4][5][6][14][21] 马克思，恩格斯. 德意志意识形态（节选本）[M]. 北京：人民出版社，2003. 3, 16, 42, 17, 42-43.

[7][8][9][10][11] [法]阿尔都塞. 保卫马克思 [M]. 顾良译. 北京：商务印书馆，2006. 230, 230-231, 227-228, 229, 230.

[12][15] 马克思恩格斯选集（第1卷）[M]. 北京：人民出版社，1995. 73, 72.

[13] 陈宴清, 王南湜等. 马克思主义哲学高级教程 [M]. 天津: 南开大学出版社, 2001. 73.

[16][17][18][19][20][23][24][25][26][27][28][29][30] 陈越. 哲学与政治: 阿尔都塞读本 [M]. 长春: 吉林人民出版社, 2003. 354, 349, 350, 350-351, 351, 352, 335, 336, 337, 338, 338-339, 342-343, 359, 361.

[22] 张盾. 马克思的六个经典问题 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2009. 403.

主要参考文献

一、图书

- [1] 马克思恩格斯选集（第1—4卷）[M]. 北京：人民出版社，1995.
- [2] 马克思恩格斯全集（第3卷）[M]. 北京：人民出版社，1960.
- [3] 马克思恩格斯全集（第4卷）[M]. 北京：人民出版社，1958.
- [4] 马克思恩格斯全集（第25卷）[M]. 北京：人民出版社，2001.
- [5] 马克思恩格斯全集（第30卷）[M]. 北京：人民出版社，1995.
- [6] 马克思恩格斯全集（第31卷）[M]. 北京：人民出版社，1998.
- [7] 马克思恩格斯全集（第33卷）[M]. 北京：人民出版社，2004.
- [8] 马克思恩格斯全集（第49卷）[M]. 北京：人民出版社，1982.
- [9] 马克思恩格斯文集（第1、5、7、8卷）[M]. 北京：人民出版社，2009.

- [10] 马克思. 资本论 (第一卷) [M]. 北京: 人民出版社, 2004.
- [11] 马克思. 1844 年经济学哲学手稿 [M]. 北京: 人民出版社, 2000.
- [12] 列宁. 哲学笔记 [M]. 北京: 人民出版社, 1998.
- [13] 列宁全集 (第 36 卷) [M]. 北京: 人民出版社, 1985.
- [14][英] G.A. 柯亨. 自我所有、自由和平等 [M]. 李朝晖译. 北京: 东方出版社, 2008.
- [15][英] G.A. 柯亨. 马克思与诺齐克之间——G.A. 柯亨文选 [M]. 吕增奎编. 南京: 江苏人民出版社, 2007.
- [16][英] G.A. 柯亨. 如果你是平等主义者, 为何如此富有? [M]. 霍政欣译. 北京: 北京大学出版社, 2009.
- [17][英] G.A. 科恩. 卡尔·马克思的历史理论——一种辩护 [M]. 段忠桥译. 北京: 高等教育出版社, 2008.
- [18][英] G.A. 科恩. 为什么不要社会主义 [M]. 段忠桥译. 北京: 人民出版社, 2011.
- [19][英] G.A. 科恩. 拯救正义与平等 [M]. 陈伟译. 上海: 复旦大学出版社, 2014.
- [20][美] 罗伯特·诺齐克. 无政府、国家和乌托邦 [M]. 姚大志译. 北京: 中国社会科学出版社, 2008.
- [21][美] 罗伯特·诺齐克. 苏格拉底的困惑 [M]. 郭建玲、程郁华译. 北京: 新星出版社, 2006.
- [22][美] 罗伯特·诺齐克. 合理性的本质 [M]. 葛四友、陈昉译. 上海: 上海译文出版社, 2012.
- [23][美] 约翰·罗尔斯. 正义论 [M]. 何怀宏等译. 北京: 中

国社会科学出版社, 1988.

[24][美]约翰·罗尔斯. 正义论(修订版)[M]. 何怀宏等译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009.

[25][美]约翰·罗尔斯. 罗尔斯论文全集[M]. 陈肖生等译, 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2013.

[26][美]约翰·罗尔斯. 政治自由主义(增订版)[M]. 万俊人译. 南京: 译林出版社, 2011.

[27][美]约翰·罗尔斯. 作为公平的正义: 正义新论[M]. 姚大志译. 北京: 中国社会科学出版社, 2011.

[28][法]卢梭. 论人与人之间不平等的起因和基础[M]. 李平沅译. 北京: 商务印书馆, 2007.

[29][法]卢梭. 社会契约论[M]. 何兆武译. 北京: 商务印书馆, 1980.

[30][英]洛克. 政府论(下篇)[M]. 叶启芳、瞿菊农译. 北京: 商务印书馆, 1964.

[31][英]阿克顿. 自由与权力[M]. 侯建, 范亚峰译. 北京: 商务印书馆, 2001.

[32][法]贡斯当. 古代人的自由与现代人的自由[M]. 阎克文、刘满贵译. 上海: 上海人民出版社, 2005.

[33][英]伯林. 自由论[M]. 胡传胜译. 南京: 译林出版社, 2003.

[34][英]伯林. 自由及其背叛[M]. 赵国新译. 南京: 译林出版社, 2005.

[35][意]圭多·德·拉吉罗. 欧洲自由主义史[M]. 杨军、张晓辉译. 长春: 吉林人民出版社, 2003.

[36][英]安东尼·阿巴拉斯特.西方自由主义的兴衰[M].曹海军等译,长春:吉林人民出版社,2004.

[37][法]皮埃尔·莫内.自由主义思想文化史[M].曹海军译,长春:吉林人民出版社,2004.

[38][德]康德.道德形而上学原理[M].苗力田译.上海:上海人民出版社,2005.

[39][德]康德.纯粹理性批判[M].杨祖陶,邓晓芒译.北京:人民出版社,2007.

[40][德]康德.实践理性批判[M].邓晓芒译,杨祖陶校.北京:人民出版社,2004.

[41][德]康德.判断力批判[M].邓晓芒译,杨祖陶校.北京:人民出版社,2003.

[42][德]黑格尔.精神现象学(上、下)[M].贺麟,王玖兴译.北京:商务印书馆,1979.

[43][德]黑格尔.小逻辑[M].贺麟译.北京:商务印书馆,1980.

[44][德]黑格尔.法哲学原理[M].范扬,张企泰译.北京:商务印书馆,1961.

[45][德]黑格尔.哲学史讲演录(第1—4卷)[M].贺麟、王太庆译.北京:商务印书馆,1959.

[46][德]黑格尔.历史哲学[M].王造时译.上海:上海世纪出版集团,2006.

[47][法]路易·阿尔都塞.保卫马克思[M].顾良译.北京:商务印书馆,2006.

[48][英]伯尔基.马克思主义的起源[M].伍庆,王文扬译.上

海：华东师范大学出版社，2007.

[49][英]戴维·麦克莱伦. 马克思以前的马克思主义 [M]. 李兴国等译. 北京：社会科学文献出版社，1992.

[50][英]戴维·麦克莱伦. 马克思以后的马克思主义 [M]. 李智译. 北京：中国人民大学出版社，2008.

[51][英]戴维·麦克莱伦. 卡尔·马克思传 [M]. 王珍译. 北京：中国人民大学出版社，2005.

[52][美]约瑟夫·熊彼特. 资本主义、社会主义与民主 [M]. 吴良健译. 北京：商务印书馆，1999.

[53][美]汉娜·阿伦特. 马克思与西方政治思想传统 [M]. 孙传钊译. 南京：江苏人民出版社，2007.

[54][法]亚历山大·科耶夫. 黑格尔导读 [M]. 姜志辉译. 南京：译林出版社，2005.

[55][英]吉登斯. 现代性的后果 [M]. 田禾译. 南京：译林出版社，2011.

[56][德]哈贝马斯. 现代性的哲学话语 [M]. 曹卫东等译. 南京：译林出版社，2004.

[57][德]卡尔·洛维特. 世界历史与救赎历史 [M]. 李秋零，田薇译. 上海：上海人民出版社，2006.

[58][意]洛苏尔多. 黑格尔与现代人的自由 [M]. 丁三东等译. 长春：吉林出版集团有限责任公司，2008.

[59][美]列奥·施特劳斯. 自然权利与历史 [M]. 彭刚译. 北京：生活·读书·新知三联书店，2006.

[60][美]列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西. 政治哲学史 [M]. 李洪润等译. 北京：法律出版社，2009.

- [61][美]梯利.西方哲学史[M].葛力译.北京:商务印书馆,1995.
- [62][英]罗素.西方哲学史(下卷)[M].马元德译.北京:商务印书馆,1976.
- [63]高清海.哲学的奥秘[M].长春:吉林人民出版社,1997.
- [64]高清海.哲学在走向未来[M].长春:吉林人民出版社,1997.
- [65]孙正聿.理论思维的前提批判——论辩证法的批判本性(第2版)[M].北京:中国人民大学出版社,2010.
- [66]孙正聿.哲学通论[M].上海:复旦大学出版社,2008.
- [67]孙利天.论辩证法的思维方式[M].长春:吉林人民出版社,2006.
- [68]贺来.边界意识和人的解放[M].上海:上海人民出版社,2007.
- [69]张盾.马克思的六个经典问题[M].北京:中国社会科学出版社,2009.
- [70]陆杰荣.哲学境界[M].长春:吉林教育出版社,1998.
- [71]胡海波等著.哲学与人性的观念[M].长春:东北师范大学出版社,2006.
- [72]王南湜.追寻哲学的精神:走向实践哲学之路[M].北京:北京师范大学出版社,2006.
- [73]陈宴清、王南湜、李淑梅.马克思主义哲学高级教程[M].天津:南开大学出版社,2001.
- [74]余文烈.分析学派的马克思主义[M].重庆:重庆出版社,1993.

- [75] 姚大志. 当代西方政治哲学 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2011.
- [76] 段忠桥. 为社会主义平等主义辩护——G.A. 科恩的政治哲学追求 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2014.
- [77] 张青卫. 柯亨历史理论研究 [M]. 北京: 人民出版社, 2014.
- [78] 赵汀阳. 坏世界研究: 作为第一哲学的政治哲学 [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2009.
- [79] 张一兵主编. 马克思哲学的历史原像 [M]. 北京: 人民出版社, 2009.
- [80] 刘森林. 追寻主体 [M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2008.
- [81] 黄裕生. 真理与自由——康德哲学的存在论阐释 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2008.
- [82] 陈越. 哲学与政治: 阿尔都塞读本 [M]. 长春: 吉林人民出版社, 2003.
- [83] 张秀琴. 马克思意识形态理论的当代阐释 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2005.
- [84] Robert Nozick. Anarchy, State, and Utopia [M]. New York: Basic Books, 1974.
- [85] Jonathan Wolff: Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State [M]. Cambridge: Polity Press, 1991.
- [86] Simon A. Hailwood: Exploring Nozick: Beyond Anarchy, State and Utopia [M]. London: Ashgate Publishing Ltd. 1996.
- [87] David Schmidtz: Robert Nozick [M]. Cambridge: Cambridge

University Press, 2002.

[88]G.A.Cohen. Self-Ownership, Freedom, and Equality [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

[89]G.A.Cohen. History, Labour, and Freedom: Themes from Marx [M].Oxford: Oxford University Press, 1988.

[90]G.A.Cohen. If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich? [M].Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

[91]G.A.Cohen. Karl Marx's Theory of History: A Defence [M]. Oxford: Oxford University Press, and Princeton: Princeton University Press, 1978.

[92]George Plekhanov, The Development of the Monist View of History[M]. Moscow: Progress Publishers, 1956.

[93]Harry Frankfurt. Coercion and Moral Responsibility[M]. London: Essays on Freedom of Action, 1973.

[94]Terry Eagleton.Ideology: An Introduction[M].London: Verso, 1991.

二、期刊

[1] 高清海 . 正确理解马克思的社会主义观 [J]. 人民论坛, 1998 (2) : 18-20.

[2] 孙正聿 . 怎样理解马克思的哲学革命 [J]. 吉林大学社会科学学报, 2005 (5) : 5-15.

[3] 孙利天 . 哲学是人类自由和解放的理想 [J]. 学术月刊, 1997 (3) : 26-27.

- [4] 贺来. 历史唯物主义的辩证本性 [J]. 中国社会科学, 2012 (3): 44-51.
- [5] 张盾. 财产权批判的政治观念与历史方法 [J]. 哲学研究, 2011 (8): 3-11.
- [6] 陆杰荣. 从多重性视角理解和诠释马克思主义哲学 [J]. 马克思主义与现实, 2011 (1): 8.
- [7] 姚大志. 反契约论——评诺齐克的新自由主义 [J]. 哲学研究, 1997 (9): 74-76.
- [8] 姚大志. G.A.柯亨与当代自由主义 [J]. 马克思主义与现实, 2012 (5): 64-71.
- [9] 王南湜. 马克思的自由观及其当代意义 [J]. 现代哲学, 2004 (2): 1-9.
- [10] 李淑梅. 论马克思自由平等观的变革 [J]. 教学与研究, 2008 (6): 51-57.
- [11] 段忠桥. 柯亨的政治哲学转向及其启示 [J]. 哲学研究, 2006 (11): 42-46.
- [12] 段忠桥. 社会主义优于资本主义在于它更平等——科恩对社会主义的道德辩护 [J]. 学术月刊, 2011 (5): 31-36.
- [13] 徐友渔. 关于自由和平等的当代思考 [J]. 云南大学学报(社会科学版), 2003 (6): 3-10.
- [14] 徐友渔. 当代西方正义论争论中的柯亨 [J]. 云南大学学报(社会科学版), 2011(1): 69-75.
- [15] 罗克全. “独立性”与“优先性”——诺齐克与罗尔斯的自由之辩 [J]. 吉林大学社会科学学报, 2003 (9): 124-128.
- [16] 王浩. 分析经验主义的两个戒条 [J]. 中国社会科学, 1985

(4):94.

[17] 俞吾金 . 自由概念两题议 [J]. 开放时代, 2000 (7) : 46-50.

[18] 谢永康 . 自由观念: 从康德、黑格尔到马克思 [J]. 学海, 2009 (6) : 32-35.

[19] 杨令飞 . 马克思的自由平等观与法国自由主义 [J]. 现代哲学, 2006 (4) : 8-15.

[20] 吴巨平 . 论马克思恩格斯的自由观 [J]. 马克思主义研究, 2006 (11) : 53-57.

[21] 龚群 . 诺齐克与罗尔斯比较: 一种个人权利论 [J]. 教学与研究, 2005 (4) : 67-73.