**南 开 大 学**

本科生学年论文

中文题目：**当代政治哲学视域下关于社会主义的批判与辩护**——以埃里克·欧林·赖特和罗伯特·诺奇克的论争为中心的考察

外文题目：The critique and defense of socialism under the horizon of modern political philosophy -- An investigation centered on the arguments of Eric Olin Right and Robert Nozick

学 号：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

姓 名：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

年 级：\_\_\_ 2016级\_\_\_\_\_\_

专 业：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

系 别：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

学 院：\_\_\_\_\_哲学院\_\_\_\_\_

指导教师：\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

 完成日期：\_\_\_\_2019.04\_\_\_\_\_

摘 要

自马克思和恩格斯创立唯物史观以来，社会主义从空想变为科学，科学社会主义就被马克思主义者用以认识资本主义的不足和危害，成为展望未来社会的重要理论支撑。但是，在苏联社会主义实践失败之后，科学社会主义，随着资本主义体系的不断扩张，一些右翼的学者对社会主义理论提出了质疑和批评，而一些左翼学者依然坚信社会主义比资本主义更具有道德的优越性。由此，围绕社会主义理论，在当今英美学界产生了广泛的争论。本文将在当代政治哲学视域中选择讨论诺奇克对社会主义的批判和埃里克·欧林·赖特对社会主义的辩护作为典型，具体梳理和考察社会主义的批评者以及辩护者的深层根据和论辩过程，以此把握现今关于社会主义争论的实质，并依据马克思和恩格斯本人的科学社会主义给出恰当地评判。我们发现，这两者的“争论”仍然停留在伦理社会主义的框架内部，其大致背景是英美马克思主义主流研究逐渐抛弃科学社会主义并走向伦理社会主义，这种理论走向虽然将矛头指向了科学社会主义的错误阐释，但仍然具有其局限性。相比之下，同样在政治哲学视域下，哈贝马斯对历史唯物主义的重建为矫正对科学社会主义的误解，为社会主义的科学和伦理之间的裂隙提供了更优的选择。

关键词：科学社会主义；伦理社会主义；资本主义；教条论

**Abstract**

For a long time, in our academic knowledge, the scientific socialism plays the most important role of comprehending and resolving the defect and fatalness of capitalism, but the defect and fatalness of the scientific socialism is not clear. As the system of capital continue to expand, more and more thinkers begin to critique and rethink the socialism theory. In the horizon of political philosophy, this text will argue the critique of Nozick and defending of Right to socialism. Their work set in the framework of ethic socialism，as English-American mainstream of Marxism is leaving to ethic socialism to scientific socialism. This phenomenon reflect the intrinsic flaw of scientific but still remain the questions. Also in the horizon of political philosophy. The work of rebuilding the historical materialism form Habermas give the possibility of close the distance between ethic socialism and scientific socialism.

**Keywords**：scientific socialism；socialism theory；capital continue；dogmatism

目 录

[引言 4](#_Toc7480635)

[一、不自由和不正义：诺奇克何以挑战社会主义 5](#_Toc7480636)

[（一）诺奇克论社会主义 5](#_Toc7480637)

[（二）诺奇克的核心概念 9](#_Toc7480638)

[1.“资格”和“权利”概念 9](#_Toc7480639)

[2.自由社会 11](#_Toc7480640)

[3.乌托邦的架构、共同体 12](#_Toc7480641)

[（三）本章小结 14](#_Toc7480642)

[二、自由、平等和民主：赖特何以为社会主义辩护 15](#_Toc7480643)

[三、社会主义的“伦理根据”：诺奇克和赖特的争论和局限 17](#_Toc7480644)

[（一）赖特的思考何以回应诺奇克 17](#_Toc7480645)

[（二）两者的局限性和伦理基础 19](#_Toc7480646)

[（三）教条论梳理的马恩的社会主义观 21](#_Toc7480647)

[（四）科学社会主义、空想社会主义和启蒙观念 22](#_Toc7480648)

[（五）作为社会主义的基础结构：伦理性希望和道德正确 24](#_Toc7480649)

[四、哈贝马斯对历史唯物主义的重建：科学社会主义和伦理社会主义的交流？ 25](#_Toc7480650)

[五、结论 28](#_Toc7480651)

[参考文献 29](#_Toc7480652)

引言

马克思主义从诞生之日起就受到种种挑战，其中尤其以科学社会主义/共产主义遭受到的质疑最多。苏联解体后，各种“社会主义终结论”甚嚣尘上，尤其是弗朗西斯·福山在1989年的一篇文章中直接断言：“苏联式共产主义的垮台不但标志着那种社会政治制度的终结，也不是‘掐头去尾的20世纪的终结’，而是‘历史’本身的终结”。这在某种程度上使得“马克思主义遭到了后现代、后马克思主义及各种反马克思主义势力的联合非难，质疑与否定。马克思主义面临着前所未有的危机与挑战。”[[1]](#footnote-1)尽管社会主义的实践和理论整体而言经历的挫折比胜利多，但是人们越来越宽容地接受社会主义[[2]](#footnote-2)。社会主义不是马克思的发明，但是被普遍认为是在马克思那里具有科学性。至此之后，科学社会主义被人们用来认识并解决资本主义的不足和危害，但是科学社会主义本身的缺点却始终蔽而不明。随着资本主义体系的不断加速扩张，越来越多的学者开始对科学社会主义理论进行批评和反思。

一、不自由和不正义：诺奇克何以挑战社会主义

# （一）诺奇克论社会主义

在当代政治哲学中，罗尔斯的《正义论》与诺奇克的《无政府、国家和乌托邦》是两部经典著作。以诺奇克为代表的自由至上主义构成了罗尔斯正义理论的批判性回应。乔纳森·沃尔夫指出：“在近二十年间，两部尖锐对立的著作一直支配着政治哲学中所发生的论战，一部是约翰·罗尔斯的《正义论》，另一部是罗伯特·诺奇克的《无政府、国家和乌托邦》”诺奇克认为，自由市场本身就是正义的，因而任何以差别原则为由的再分配都是不正义的。用以支持这种论证的核心原则就是洛克式的“自我所有权原则”，而自我所有原则的根据就是个人权利观念。正式基于这种观念，诺奇克提出了正义的资格理论，据此对社会主义提出了一系列批评。

诺奇克在《无政府、国家和乌托邦》一书中首先对社会主义的正当性提出了若干质疑，基于此勾勒了他关于社会主义的个人理解。

1.社会主义主张绝对的收入平等。这种观点认为，当资本主义的剥削和竞争带来了极度的收入不平等，那么一种限制自由交换的绝对收入平等就是矫枉过正，对此，诺奇克指出：“尽管把社会主义说成是一种对我们罪过的惩罚有些过分，但是曾经的不正义已经如此恶贯满盈以致于有必要在短期内让社会主义操控一个更广阔的国家以修正如此多的不正义。”[[3]](#footnote-3)在诺奇克看来，绝对的收入平等是一种关于社会主义的神圣历史式的解释：社会主义的过分的平等是一种上帝以毒攻毒的暂时惩罚。这样既解释了为什么社会主义的要素短暂地存在过（苏联模式）并且为什么社会主义事业迅速崩溃，这种神圣历史式的解释没有看到，在技术和生态的相对和谐框架内，资本主义可以维持自己的无限性，阿里夫·德里克指出：“通过所创造的财富、克服人类问题的技术创造能力的前景以及更公平的财富分配，资本主义社会一直能够维持无限普遍发展的神话。”[[4]](#footnote-4)

2.社会主义主张消除私有制的工人控制的企业就可以获得自由。因此，不仅仅是资本主义，而是整个工业社会都带来了大量无意义的重复性工作，社会主义致力于消灭这种现象。诺奇克批评说：“即使不存在私有者并且所有的工人都被其工人所有，工作任务(work tasks)如何被组织起来依然是一个问题。在组织起它的产品时，一切公司可能会选择去连带地提高财政利润，有些公司可能也会这样做，或者给工人设定更低的工资或者追求消费者给他们的产品付更高的价格。在这样一个情况(setup)中，一个社会主义政府将会禁止无意义的（nonmeaningful）工作（也就是不带来自尊的令人不满意的工作）；但是暂且不说如何描述立法的问题，在什么基础上，社会主义政府将会强迫它的观点在所有工人身上，当这些工人想要选择完成其他目标？”[[5]](#footnote-5)这意味着，说社会主义的工人控制的（worker-controlled）企业仍然存在一种不自由的可能，因为仍然有政府对工人进行控制（也许工人想要(will to)通过无意义的工作换取更多的报酬），不自由就是不正义。

3.社会主义等同于工团主义。在诺奇克看来，这种观点认为，只有让每一个工人都拥有相等的股份才能解决投资不足的问题。然而诺奇克认为，问题在于，被雇佣的新工人必定会也要求同样的股份或同样的年度净利利润，但是老工人必然想要尽可能扩大每个人的平均利润而不是维持整体最大利润，这样就会出现雇佣更少的人参与到企业中来。因此所谓的分配平等只是出现在个别的企业中，诺奇克说：“因为一个工团组织主义工厂的系统将会包括一个不同工厂工人的巨大的收入不平等，因此很难看到为什么人们会喜欢某种平均主义的目的-国家(end-state)模式并认为这适合他们。”[[6]](#footnote-6)诺奇克暗示，这种情况的解决似乎只能依靠一大批无私的人。

4.社会主义“假设一个支付系统，这个系统依据简单的、无差别的、社会必要劳动时间工作而支付。在这样一个系统中，生产过程的风险被每一个参与到生产的工人所承担。”[[7]](#footnote-7)诺奇克认为，这样依然会造成某种特殊形式的收入不平等。因此，诺奇克的论证是把生产和投资的风险交还给工人和按照社会必要劳动时间来支付相冲突，从而产生社会主义内部的贫富分化。相比之下资本主义的优势就是把人们不愿意承担的风险转移出去，这样工人不用承担售卖产品的风险，还能获得固定的工资。

5.社会主义主张一种社会的架构，诺奇克区分了架构和结构(structure)用以说明社会主义的主张。在架构中，每一个人会拥有一个共同的目标并且团结而无私地为了这个目标而奋斗；但是结构是分散的，它并不要求成员拥有一个共同的目标，诺奇克说道：“当我们思考这样的议题时，人们会了解(It is borne in upon one)，谈及‘个人主义’（与之相对的词）和‘社会主义’是多么恰当。不必说任何人都想联合志趣相投的人（kindred spirits），但是无论他们的希望和渴望是什么，没有人有权利把他们的观点强加剩下的人身上。”[[8]](#footnote-8)诺奇克意在强调社会主义的不自由，因为每一个人都有自己的私人目标，社会主义要求人们为了共同一个目标而行动。他说，“人们为了共同一个目标”是一种不自由，但是“对于所有人而言是可以想象到的最好世界（即乌托邦）”[[9]](#footnote-9)却是自由的。

综合诺奇克的上述批驳，可以说，尽管诺奇克没有对社会主义作出明确的定义，但他依然拥有一个社会主义的先行构想。概言之，在诺奇克这里，社会主义被理解为如下几个特点的社会：（1）分配模式：收入被平等分配或以人们都同意的标准（如多劳多得，按劳分配、按需分配等）分配，第三方将对分配的结果是否正义进行评估；（2）自由模式：人们可以随意自愿支配的自己的所有财产；（3）疆域：试图“解放全人类”的社会主义作为一种社会制度或意识形态所控制的国家是“巨大的”(extensive)，这与诺奇克所钟情的最小化国家(minimal state)针锋相对；（4）历史性：社会主义不是一种全新的替代资本主义的新制度，它是资本主义发展到一定阶段的过分激进的衍生物，它只是对资本主义极端罪恶的极端对立面，因此社会主义的出现是必然的也是暂时的，它终将在资本主义的自我改良和精神忏悔中退出历史舞台；（5）生产领域：无意义的工作将被禁止，社会主义希望每一个工人都从事有意义的令人满意的工作。按诺奇克的说法，这种工作包含四个要点：（a）一个锻炼人的才智和能力的机会，以面对挑战和要求独立主动和自我引导的情形（因此并不是无聊的和重复性工作）（b）在一个被有关个体认为是值得的(worth)的活动(activity)（c）他认为他的活动属于某个全部目标的完成过程的一个部分，也就是说他首先确定了一个完整的目标，然后他的工作活动能够有助于他完成这个目标（d）因此有时候，为了决定他自己的活动，他不得不考虑一个他所行动(act)的更广阔过程(larger process)[[10]](#footnote-10)；（6）社会主义实行企业自治，即由工人所有并控制的企业，这将带来三方面的问题：（a）缺乏有效的激励措施（b）企业间巨大的不平等（c）当一个企业内所有工人承担销售风险时，由于每一个人对未来的估计和承受风险的能力不同，因此有的工人会效率低，有的工人效率高。当企业盈利时，前者比后者穷，当企业亏损时，后者比前者穷。进一步造成贫富分化（7）诺奇克对社会主义最精彩也最具暴露性的判断是，社会主义不是一种结构，而是一种架构（framework）。社会主义是一种乌托邦，“架构”一词是用来描述乌托邦的：“在我们的真实世界中，符合于可能世界模型(model)的是一个广阔且等级多种的共同体。在这样一个共同体中，人们可以再被允许的条件下进入，想离开时就离开，这个共同体也随人们的意愿而得到塑造；一个乌托邦实验性的社会里，不同的生活方式都可以实现，对善的别样视角也可以被个体或集体共同追求。这样一个安排的种种好处将会在发展中不断显露，我们将这些好处统称为‘架构’。”[[11]](#footnote-11)

诺奇克将社会主义嵌入乌托邦中，并思考了[[12]](#footnote-12)社会主义的概念逻辑、分配模式、统治疆域、历史性、生产领域。对这种理解将很快产生一个简单的质疑：如果诺奇克把社会主义单纯地理解为一种简单的乌托邦，那怎么会允许“追求利润的行为”和“承担风险的工人”的存在？普雷德拉格·弗兰尼茨基指出：“（在国家社会主义中），尽管社会主义力量掌权，工人阶级实质上却处于雇佣关系中，在经济上和政治上处于异化的地位。”[[13]](#footnote-13)那么，国家社会主义是诺奇克笔下的社会主义吗？事实上，一个完全梦幻般的、终极的、最完美的、不会有比之更伟大的世界的社会主义不仅会消灭企业、货币，还会消灭工人和劳动，奢谈企业自治难道不是太过于“现实”了吗？反之，没有一个企业自治理论和实践能够保证所有的工人或者企业之间维持完全一致的公平，今天也没有一个社会主义国家和理论会禁止“商业演出”“送礼物”，但诺奇克在允许社会主义保留竞争性生产（这种竞争的风险竟然让工人来承担！）、货币（诺奇克笔下的社会主义观众居然看场表演都会让自己变得不平等！）、大量私有财产的同时，苛求社会主义满足“绝对平等”和“绝对自由”，这难道不是一种强人所难？

诺奇克的漫画将市场社会主义（目前最为成熟且具有操作性的社会主义理论）无限地理想化（这种做法是错误的），再将社会主义的根本价值观无限理想化（这种做法也是错误的），最后将这两种图示都归结到社会主义名下（错上加错）。这样的社会主义根本就不处于社会主义理论逻辑精神历程中，也根本不是什么社会主义，是一种精神错乱、逻辑矛盾的教条论的异常形态。

但问题的关键是为什么诺奇克会设想这样一个奇异的社会主义？我们看到，诺奇克对社会主义的批评结论主要集中在两点上：（a）不自由（b）不平等，从这两点将推出“社会主义是不公正的”，因此有必要理解“自由”、“平等”、“正义”这三个概念在诺奇克理论中的逻辑内涵。

# （二）诺奇克的核心概念

**1.“资格”和“权利”概念**

许多学者都混淆了诺奇克的“权利”和“资格”概念。诺奇克的“权利”(right)概念基于对人普遍特征的直觉考虑，即“权利神圣不可侵犯”。任志林指出：“（诺奇克的）个人权利成为一个根本的道德标准和绝对的道德约束在于人本身的特征：人的理性、感觉、意志、自我意识等因素，使人能够形成全面和长远的的生活计划而赋予生活以意义”[[14]](#footnote-14)根据弗朗西斯的研究，诺奇克的“权利”概念包含两个特点：（1）绝对强烈的排外性[[15]](#footnote-15)（2）强烈的任意性[[16]](#footnote-16)[[17]](#footnote-17)。但其辩护的论据却很弱：权利就是人们可以正义地拥有的道德所有物，无论人们是否需要它们，值得它们，或者无论它们是否在人们的人生中获得重要的位置。简言之，每一件“物”都是有“主”的，“物”之所以是“物”在于人们对其具有所有权，这意味着，某认可以自由地用它来与别人的物品交换，想给谁就给谁，同时也可以不这样做。因此，任志林指出：“撇开诺奇克的种种概念外衣，我们可以看到他的权利正义观是基于个人而非整体的，是向后看而非向前看的，是注重给予者而非接受者的，是问来路是否正当而非结果是否可嘉的，是任其自然而非进行干预的，是把权利推到极致的，是要么全部，要么全不的。”[[18]](#footnote-18)

权限概念区别于权利理论在于它不是人们直接必然获得的，而是被后天由于“权利”之间产生冲突而形成的：“一个小中介被赋予权限而为了某些人行动，一个个体被赋予权限为了他自己行动。”[[19]](#footnote-19)一个人去餐厅吃饭，餐厅“并没有权限去成为那一个服务你的人，但是他们却被赋予权限(to be entitled)来服务你。因为你确实批准他们为你服务并向你收费。”[[20]](#footnote-20)类比于自然国家理论，诺切克主张“区分开一个被赋予权限使用某种权力的中介(an agency’s being entitled to be one wielding certain power)和他的被赋予权限使用权力(its being entitled to wield that power)”人们委托(authorize)统治保护性联盟(dominant protective association)，从而后者获得了权限以“补偿受害者”和“惩罚犯罪者”并成为国家的雏形，这就完成了从“权利”到“权限”的过渡，权限后于权利。这种理论不仅反驳了所谓的契约论，还解释了某些国家或通知保护性联盟的特殊合法性[[21]](#footnote-21)。

诺奇克的资格(entitlement)理论是其分配正义的过程理论，这个理论包含三部分：（1）原初获得物(original acquisition)的正义原则（2）转移中的正义理论（3）不正义获得物的修正(rectification)原则[[22]](#footnote-22)。这三条原则可以进一步解释为：“（1）一个符合获取的正义原则获得一个持有的人，对那个持有是有权利的（2）一个符合转让的正义原则的，从别的对持有权利的人那里获得一个持有的人，对这个持有是有权利的（3）除非通过重复应用上述（2）和（2）的重复应用，无人对一个持有拥有权利。”[[23]](#footnote-23)因此，这样一个分配正义原则可以被还原为持有正义原则，张一鸣指出：“诺奇克将权利作为其‘正义’理论的核心，通过持有是否符合与权利相关，来证明正义。”[[24]](#footnote-24)

资格理论是分配正义的理论并且完全独立于所有的模式化(patterned)理论，模式化理论强调以自然视角(natural dimension)来分配，比如“按需分配”、“按劳分配”等等[[25]](#footnote-25)，模式化的原则不是纯粹的过程。可以理解，权限理论的优势就在于解释了所有物的全部历史，它考虑我们的持有(holdings)是否来路正当，它是一个尊重历史、尊重现实的保守原则。一旦我们拥有了原初的获得物（最初抢到的是谁的那就是谁的），那么要想保证之后的分配都是正义的，就必须采取诺奇克制定的分配正义原则，而如果选择罗尔斯、马克思主义等图型化分配原则就会导致不正义。

**2.自由社会**

诺奇克首先反对所谓的自由社会(free society)，这种社会认为“必须禁止一切会给他人带来伤害的行为”。但是开车可能会给人带来伤害也可能不会，那么难道应当禁止开车吗？但是另一方面，自由社会并不是“想做什么就做什么”，怎么协调自由社会中人与人之间的冲突呢？诺奇克指出：“有一种方法可以表明，在自由社会中，人们或许会订立一些限制，这些限制政府将不会合法地强制实施。”[[26]](#footnote-26)

他眼中的自由社会是：“不存在中央分配，没有人和团体有权力控制所有的资源、共同地决定它们应当被如何分配。每一个人所得到的，都是来自于与他人的交换或是礼物。在一个自由社会(free society)中，不同的人控制不同的资源，并且新的获得物都来自人们之间自愿的交换和行为。”[[27]](#footnote-27)在一个脚注中，诺奇克将社会主义和自由社会对立起来：“一个人或许想通过提出一个戏弄人的义务性“交换原则”（这种原则会导向一个图样），以在归属权概念的框架中(the framework of the entitlement conception)捏造出(squeeze)一个分配正义的图样式概念。比方说这样一种原则：如果一个人拥有比最低平均收入(mean income)还高的收入，那么他就应当把多出来的收入部分分配给少于这个最低平均收入线的人。我们可以提出一个‘交换原则’的准则，或者我们也可以说没有正确的交换原则，在自由社会中也不会有这样的交换原则。尽管前者看起来似乎更好，但后者是正确的。”[[28]](#footnote-28)诺奇克的设想是“在一个自由社会中，分配的主要部分将不会经过政府的行为，也不会无能于破坏组成了‘国家行为’的局部个体性交换的结果。”[[29]](#footnote-29)并且，“人们的才能将不仅仅让他们收益，而且会让其他人也受益。”[[30]](#footnote-30)换句话说，社会主义的错误在于没有看到张伯伦的篮球表演（通过加班和天赋才能表演）实际上让所有观众获得了一种感官的享受，如果观众们不愿意让张伯伦挣得比自己多，大可以不去买票入场[[31]](#endnote-1)。

在诺奇克看来，真正的自由社会无法避免“利益的交换”：“即使社会并不自由并且不会允许在潜在的益处提供者之间的价格竞争，依然会存在在一个社会中与他人共同生活的益处。在每一个因为得到益处而要求充分偿付的场景中，依然存在着因为提供给他人益处而要求的收入。所以生活在这样养一个社会图景下的益处就不是其他人给你的益处，而是你能从提供给他们的益处中获得他人给你的偿付。”[[32]](#footnote-31)然而这种交换的原则将会导向一个极端的问题：“一个自由的系统是否会允许人们把自己出卖为奴隶？我相信会的（其他人或许会不同意）....只要意识到一个普遍标准的刚度的大小，以及它所允许的特殊生活的多样性和共同体的程度，答案就是：‘是的，架构应当被固定为自愿的！’”[[33]](#footnote-32)

简言之，在诺奇克看来，允许一切自愿行为的自由就是自由社会。按照这样推论，在自由社会中，一边要允许吸毒者和贩毒者、性服务提供者和嫖娼者之间的自愿交易，另一边要允许社会主义的实验。只要有人想要进行社会主义的实验和革命活动，并且有一部分人为了社会主义的目标而自愿参与到其中，社会主义就可以存在。但是如果社会主义是作为一种广阔国家(extensive state)而存在，就会扼杀一大部分人的自由（有些人不想为社会主义而奋斗），社会主义不允许毒品交易和性交易，因此也就不会允许自由社会在其内部的建立。但自由社会则允许社会主义作为一种阶段和某个局部共同体的存在。至此，我们能把握诺奇克对社会主义的批评（而不是反驳或排斥）：社会主义并不能保证所有人的自愿自由。

**3.乌托邦的架构、共同体**

除了自由社会之外，乌托邦也宣称保证人们可以自愿自由地做一切事情。“乌托邦(Utopia)是各种乌托邦(utopias)的架构(framework)，它是这样一个地方，在这里，人们可以在自由中(at liberty)团结起来，自愿地追求并尝试意识到他们自己对一个共同体中的美好生活的看法。”[[34]](#footnote-33)社会主义是一种乌托邦，然而社会主义并不能保证人们的自由，但是乌托邦却能保证人的自由。因此诺奇克说乌托邦是一种“超乌托邦”，关于这种超乌托邦包含以下三个说法：（1）乌托邦式的实验必须被尝试（2）人们可以自由地做自己的事（3）当更特殊的乌托邦视角被坚实地意识到，这个超乌托邦就要被人们意识到。简言之，乌托邦的整体实践允许社会主义在其内部作为一个共同体的实验。

但诺奇克在此书的结尾明确表示乌托邦不是自由社会[[35]](#footnote-34)，这一断言出现的暗示我们要考察下乌托邦所处的位置。从篇幅而言，《无政府主义、国家和乌托邦》这本杰作的第一部分包含六章节内容，第二部分包含三章节内容，但第三部分只包含有一章节，这唯一的一章节以乌托邦主题。更诡异的是，作为一本学术著作，这本书竟然没有“结论”（conclusion）部分。也就是说，诺奇克是以对乌托邦这一话题彻底结束了这本书。

诺奇克讨论乌托邦有两个目的：（1）讨论乌托邦自由的种种不可能性（2）指明他所推崇的最小国家不仅是道德正确的，而且也能实现乌托邦所希望的目标。但是诺奇克对乌托邦（包括社会主义）的讨论依然是一种形式化解释（formal exception）和模式化处理(model operation)，这种批评包含两部分：（1）将批评对象予以理想化描述和结构性概念的加工[[36]](#footnote-35)，（2）指出这种理想化图示在投向现实的各种实践中有各种困难[[37]](#footnote-36)，这样就能把乌托邦的架构（也就是形式化的部分）和其中的共同体（也就是投射到现实的一面）割裂开来（所有对形而上学的批评都将这种割裂还原为质料与观念的分离）。

诺奇克不仅对社会主义进行教条论理解，还对乌托邦进行教条论理解，深层的原因是诺奇克在道德、正义追求的表现上表现出绝对性，那他必然会用这种毫不妥协的道德理论来衡量本身并不完善的社会主义理论。任志林指出，包括诺奇克在内的近代西方注重自由权利的正义理论的突出特点，就是一方面充分考虑人的不完善一面，另一方面强调道德正义的绝对性，不可逾越性，表现出毫不妥协的道德立场和毫不含糊的正义信念[[38]](#footnote-37)。这种理论的矛盾性导致当诺奇克批评社会主义和乌托邦时，总是假定社会主义或乌托邦必须代表着一种他自己的一种绝对的道德正义理论，然后又假定这其中的人并不完善，最后得出社会主义和乌托邦并没能完成他自己的道德正义理论，诺奇克根本上忽视了社会主义式的乌托邦理论根本就没有完全将自己作为一种绝对道德正义理论加以塑造，正如我们已经在前文展示的三个视角所指出的，社会主义必然在经济-政治-社会三重实践性视角中得到自己的动态性，这种动态性表明社会主义社会必须长期忍受各种不正义[[39]](#footnote-38)的存在，并且不断以“条件性再分配方式”适度地调节社会的不正义现状。而既然诺奇克对所有不正义现象绝不姑息，那他就不能接受不彻底的社会主义的“图型”理论。

# （三）本章小结

综上，诺奇克的批评不仅没有击中乌托邦（或社会主义）的要害，反而发现了乌托邦（社会主义）真正的优点：即作为一种道德梦想而对每一个理想行动者而产生的推动效果[[40]](#footnote-39)。因为乌托邦的道德最终目标不能实现，又很难对之给出计划的细节(the plan details)，所以诺奇克的对社会主义和乌托邦的道德批评只是一种道德限制(moral restriction)对道德目标(moral goal)的批评。如果说社会主义理论和乌托邦对道德理想的最大化实现而言，那么诺奇克则反对一切对个人自由、权利的限制。

抛开教条论的阶级意识形态和时代局限论，不仅可以不接受诺奇克基于“个人反对政治”的立场对社会主义的批评，也可以不接受诺奇克对“自愿”和“彼此同意”的绝对辩护，因为一定存在大量的愚蠢而冒失的彼此同意的行为，当某个孩子打算做某事之前将这一目的告诉了其父母（比如将自己贩卖给奴隶或者在一场战争中投身到敌方），那么可能出现的情况是父母强制阻止了这一行为。一方面，正如学者皮特辛格(Peter Singer)指出的诺奇克的道德的理论不仅承认只有一种正义的理论，并且把这种正义扩散到自然界[[41]](#footnote-40)，另一方面，诺奇克的道德限制理论可以在某种程度上补充到社会主义理论中，比方说将政府作为道德限制的主体。诺奇克晚年在反省自己的极端自由主义时也承认：“我曾经提出的极端自由主义的立场，现在看来是非常不当的。其部分原因在于它没有充分地把这两个方面编织进它的结构之中，不仅仅是人道的考虑......有一些事情，需要我们通过政府一起来做。”[[42]](#footnote-41)

二、自由、平等和民主：赖特何以为社会主义辩护

作为与柯亨的“平等与共享”的社会主义和罗默的“市场社会主义”齐名的社会主义理论三驾马车，埃里克·赖特的解放性社会学变革计划是21世纪英美马克思主义的最新成果。赖特对社会主义思考的特色是基于社会层面而非国家层面思考，这表明埃里克赖特已经从政治阶段过渡到社会化阶段，而诺奇克则仍然停留在政治的个人层面（在这一层面中不存在大写的“他者”）。萨德·威廉姆森在《解放政治与解放政治科学》中指出：赖特不仅从民主与平等角度强调社会赋权的重要性，而且社会合作和社会解放是解放政治的核心内容[[43]](#footnote-42)。因此，赖特的价值体系在平等和民主之外，还提出了解放。不同于其他为社会主义做辩护的学者，尽管赖特谈及了公正、所有权，但是他并未直接回应诺奇克对社会主义种种批评。与诺奇克不同，赖特是基于自由、平等和社会正义为社会主义做辩护的。

埃里克·赖特将自己的工作定性为“科学”而不是一种“哲学批判”，他研究的问题是“如何在发达资本主义国家建设社会主义”的问题。尽管赖特也强调“信念”的重要性，但他没有给社会主义提供哲学论证的根基，也没有给“公正”“自由”“平等”提供哲学分析。赖特认为社会的价值核心是“平等”，只有实现平等，才能实现“正义”“公正”。

赖特认为，判断某种现象是不平等的，必须首先拥有一个清晰的公正理论。有两种公正理论，一种是社会正义，一种是政治正义。

（1）社会正义包括三个观念：人类繁荣、必要的物质和社会财产、广阔的平等准许权。人类繁荣这一概念关注于消灭赤字，并且满足人类基本功能的发挥、意识到自己的潜能，这些潜能的发挥需要提供物质资源和适合的社会条件，诸如终身的教育制度，这些社会条件应该准许每一个人都能平等获得。社会正义概念不仅仅关注于阶级不平等，同时也负责抨击这些不平等背后的性别、民族、和生理无能等与道德无关的要素。（2）政治平等关注于个人自由和民主制度，这两个概念关系到人们做出选择改变自己生活的权力，自由就是做出选择控制自己生活的权力.民主就是参与到集体选择的效应性控制中，这种选择将一个人视作为更广阔的社会的一个成员，并影响他的生活。考虑到当前的选举政治都是由精英掌控，赖特认为民主的理想就是建立强有力的机制以阻止私有经济权力向政治权力的转变。

在此，我们可以初步思考赖特建立“公正”理论并没有考虑诺奇克的原因。两者对“公正/正义”的定义不同，赖特认为只要财富分配的结果维持在一个相对平等的区间内就是“公正”，但诺奇克认为“公正”必须保证双方彼此自愿并同意。赖特提出要保证“无条件收入”以消除贫困并实现平均主义[[44]](#footnote-43)，但这在诺奇克看来已经包含了不平等的危险。诺奇克关注的不是最终的结果，而是在分配和交换的过程中是否有违背人意愿的情况出现。赖特在反思马克思局限性时指出马克思没有预料到资本主义实行利润税，如果利润税维持了一定的社会平等，那么似乎可以推知赖特支持诺奇克所反对的利润税。

但问题其实更复杂，在讨论“无条件收入”时，埃里克·赖特指出：“当普遍基本收入处于适当的位置时，绝大多数再分配转移（包括普遍福利、家庭津贴、失业保险、基于税收的老年退休金）将会被缩减，因为基本收入津贴(grant)足以提供给每一个人体面的生活。”[[45]](#footnote-44)但是无条件收入从何而来呢？如果是政府发放，那么政府如何在不大幅度征税的情况下获得这笔钱呢？赖特没有回答。在反思无条件基本收入带来的问题时，赖特指出了两点困难：

（1）无条件收入必须保证有充足的员工为了工资而工作，这样才能有足够的产品和税收来建立无条件基本收入。如果人人都去享受无条件收入而不工作，那么无条件收入就会崩溃。赖特认为，因此一个慷慨的基本收入将会在三种情况下较为稳定：一个已经非常慷慨的再分配式福利国家，因为额外的赋税相对来说比较小；在那些包含劳动伦理和工作参与的文化标准的社会中，因为在这样的社会中劳动力将会以更小的成分被完整地应用于劳动市场工作；在一个高消费的社会中。

（2）无条件收入会在资本溃散和撤资中表现弱势。如果资本为了维系津贴而忍受税收，那么，无条件收入会使资本的撤资迅速发生。我们看到，赖特努力维系平等的无条件收入至少受制于四个条件：①社会一定程度的繁荣 ②充分的无私的工人（至少是不工作者的1.5倍）③一定程度税收（但赖特倾向于降低税率的作用）④资本强而有力的投入。对于诺奇克而言，①只能够被一小部分的地区接受 ②是一种徒劳而可笑的幻想 ③是不正义的 ④是无法预测的。因此赖特的无条件收入不仅很难实行，根据诺奇克在道德评价中的“一滴血原则”，无条件收入归根结底是不正义的。

但是，赖特并不会意识不到自由主义者的道德评判，为此，他专门讨论了“所有”的问题，渴望一次性解决税收的“罪过”。

三、社会主义的“伦理根据”：诺奇克和赖特的争论和局限

# （一）赖特的思考何以回应诺奇克

赖特的思考可以回应诺奇克，原因是在其对“所有”和“赋税”的概念关系的思考中隐含着“幽灵税”这一概念。

赖特指出，所有（ownership）本质是人对物的执行性权利（enforceable rights），赖特认为所有包含三个维度：（1）所有的行动者（拥有所有权(ownership right)的人）（2）所有的客体（可以被或者不可以被所有的东西）（3）所有的权利(the rights of ownership)（被所有所赋予的权利）。

赖特首先回应了自由主义者认为“赋税是一种偷窃”的观点。这种观点实质上认为私人所有应该被赋予完全的财产权，因此国家对利益的挪动无疑是一种偷窃。赖特认为这种观点没有注意到所有在现实经济生活中的复杂性，私人的所有权可能会被国家所拥有，比方说：公司的所有者被限制使用它们的生产工具以保证健康和安全，他们不能和工人自由地达成契约否则会违反国家的安全要求，因此他们并非生产机器的完全所有者，这里某些所有权就被转移给了国家。换言之，国家为了保证大多数人的安全而拥有了机器一部分的所有权，因此需要获得这部分的利润。尽管国家的管理本质上是一种异化的政治领域，但也是一种需要报偿的服务，弗兰尼茨基也承认：“国家不仅是权力机关，而且是管理、注册并引导经济进程朝所希望的方向发展的机关。”[[46]](#footnote-45)

尽管赖特的分析止步于此，但我们可以进一步在“张伯伦案例”中思考所有权的问题，也就是进一步分析张伯伦举办篮球比赛的所有权条件。按照诺奇克的分析，张伯伦举办篮球比赛包含有两个条件：（1）天赋（2）加班自我训练。但是诺奇克的条件不仅不彻底也不符合现实情况。假定我们暂同诺奇克所设定的这两个条件，在第二个条件中，诺奇克没有看到张伯伦的加班训练是需要一定场地进行训练的。（1）假设他使用的场地是球队收费的场地，那么他就需要在每一次训练时为场馆交一部分训练费，假设张伯伦为了成为篮球巨星每天多付出5小时训练，一小时训练费是2美金，假设张伯伦通过五年的加班训练而成为篮球巨星，那么他至少要给场馆交18250美金费用。但是张伯伦在每场表演中却可以收入250000美金，也就是五年的努力可以让张伯伦花一天时间完全偿还他五年的财政资本投入。那么问题显而易见，为什么场馆的训练费如此便宜？篮球场馆的建设需要各种原材料，按照赖特的所有理论分析，这些原材料在被生产、加工并投入建设场馆时（比如木材、油漆、钢材）就已经有一部分所有权被转移到国家手中。但是国家在向生产公司和场馆经营老板收取税款时，为了保证公司的经营和体育事业的发展，国家将实际税率压低到应当税率之下，否则企业和场馆建设者将因支付税款而破产。因此，这里出现了一种剩余的、延迟的税款。本文将这种税款称为“幽灵税”，这种幽灵税就只能征收在使用体育场馆者身上。比方说，国家为了保证油漆符合标准质量，组织专业人员予以监管，导致油漆不会伤害加班训练的张伯伦。因此张伯伦理应向国家纳税。（2）如果假设张伯伦使用的篮球场馆是国家投资的公共场所，那么张伯伦更应该向国家和公共纳税，因为他使用公共和国家所有的物实现了自己的利益收入。

如果我们接受了赖特的“所有”概念，那么在整个张伯伦的加班训练一直到他举办篮球表演的过程中，所有的参与到这一过程中的“客体”的所有权都被张伯伦所占有了一部分，只要这些客体的所有权是国家或集体公共所有，张伯伦就需要缴纳税费，而且这其中的大量税费都属于“幽灵税”。总之，从赖特“所有”理论中可以进一步延伸出一种对“税款”的辩护。即所有权的复杂性：一个客体的所有者不仅仅是肉眼可见的使用者，在具体的经济秩序中一个客体或物有可能拥有多个所有者，而同一个客体的某些或一个所有者为了让其他所有者能够暂时通过全部所有权带来的利润而存在下去，便决定延迟一部分利润的获得，而等待这笔利润在有新的所有者参加进来时进行偿还。如果我们把国家、机构或某个集体设想为这个延迟利润的行动主体，那么，当有某个个人因为分享了其中的所有权而获得了远高出这个集体中其他个体的平均收入，那么集体就有权对这个个体施加一定程度的赋税。以上论述表明，从赖特的 “所有”思想中可以引出“幽灵税”的概念以回应诺奇克。

# （二）两者的局限性和伦理基础

然而，无论是从伦理根据去批判社会主义还是去为社会主义做辩护，都是有缺陷的。因为他们在某种程度上与马克思恩格斯本人所论述的科学社会主义是相背离的，纵览当前市场社会主义和分析马克思主义哲学对科学社会主义的批评和讨论。不难发现，大多数学者回避了科学社会主义的“科学性”层面，即历史唯物主义和辩证唯物主义，而选择讨论社会主义的德性面向，这种选择既源于一定的现实基础，又根源于一定的理论历史，本文将这种立场称之为“伦理社会主义”。

马克思主义创始者对社会主义的定义工作经历了漫长的道路，一方面，他们穷尽一生的努力同各种错误的社会主义理论进行辩论，另一方面，恩格斯明确表示考茨基主持的《社会主义史论文集》对社会主义的“广义”解释不过是社会主义的“史前史”[[47]](#footnote-46)。目前还没有充分的资料表明马克思和恩格斯对社会主义的构想或论证经历太大的转变，这完全不同于列宁的社会主义构想前后发生的多次改变（尤其是在新经济政策前后）。事实上，在马克思恩格斯的社会主义图景中存在着一些根本观点，这两个原则性要点基本被后来的其他社会主义者继承，即：①人本主义 ②动态性。

人本主义的解释就是从人的本质出发定义社会主义/共产主义。《1844年经济学哲学手稿》论证共产主义是最充分符合人的本质的存在形式，人的本质包含两个方面：（1）劳动的人的自由的、有意识的和创造的活动，（2）每个人同作为整体的内在联系。因此能理解《共产党宣言》中对共产主义的定义：“一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展得以实现的条件。”[[48]](#footnote-47)综上就能理解詹姆斯·劳勒这段话：“通过与其他60亿个人的智力，能力和创造力的积极联系，使每一个人的能力、美感、智力和创造力得以扩展。因为每个人只有通过与整个人类的关系才能成为他本身。”劳勒进一步发挥道：“一旦隔离科学家的壁垒倒塌，一旦思想的自由交流成为可能，科学家的创造力就会大大地增强。一旦每个人都具有的人的创造性的音乐天赋得以自由发挥，音乐方面的创作力就会极大地扩展。”[[49]](#footnote-48)

除了潜力和自由本性之外，越来越多的学者试图从人本主义立场推论出社会主义的友爱伦理性，阿尔·坎普贝尔总结了四点社会主义和人类发展目标：（1）人类的集体本质决定了人所成为的样子，即类特性：如对他人有同情心（2）团体交流和集体社会决策（3）追随启蒙运动的思想，坚信人类认识物质世界和社会世界的能力（4）承诺与信任[[50]](#footnote-49)。从人本主义出发的社会主义道德理想有助于社会主义的制度建设和环境保护。

因为人的自由本质和道德动机(moral agency)的发展需要一个过程，所以从人的本质角度理解资本主义、社会主义、共产主义，就必然推向对这三者的动态运动的辩证理解，即马克思提出的发展三阶段：（1）资本主义中的共产主义（2）资本主义和共产主义之间的共产主义（3）严格意义上的共产主义。尽管马克思不能阐释组建社会主义社会的各个方面，但至少他把社会主义视作为共产主义的初级阶段，因此社会主义和共产主义只有发展程度的区别[[51]](#endnote-2)，没有本质的区别。社会主义是共产主义的第一个阶段，社会主义不是自生的，而是从资产阶级社会关系中产生的，社会主义之所以是共产主义的第一个阶段，正因为它将发展新的社会关系的形式：“共产主义对我们来说不是应当确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的。”[[52]](#footnote-50)唐纳德对此阐明了马克思主义与社会主义的差异性：“马克思对资本主义的分析提供了一个关于所有资本主义国家的抽象模式，但这只具有近似的意义。而社会主义运动却产生了各式各样的现实要求。”[[53]](#footnote-51)因此，社会主义首先是一种动态的现实实践运动，一切要素都应当在历时性动态——而不是固定的逻辑抽象内涵——中得到理解，这种辩证的动态性得到了辩证唯物历史观的论证。

一方面，社会主义因其具有人本主义的关怀而坚持人道主义的立场，并必然包含伦理价值的取向；另一方面，社会主义因其具有动态性而敞开了它的多种可能性，并暗示了社会主义在消灭现实的运动中必然也会在一个时期里包含一定的“现实要素”——即资本主义要素。但是教条论否认这两点。

# （三）教条论梳理的马恩的社会主义观

伦理社会主义者主要批判的对象是教条论者，他们认为教条论者通过建立所谓科学社会主义话语而实现了自己。第一个教条论者是恩格斯，《社会主义从空想到科学的发展》认为科学社会主义的科学性在于：（1）以工人阶级立场为出发点（由此将理性和正义的改良观点排除掉）（2）以现实尤其是社会关系为基础，即马克思的两个伟大发现（由此排除从自由、平等、正义中推导）（3）拥有崭新的世界观为基础，即将辩证唯物主义运用于历史（4）一个补充和总结性要点是科学社会主义能够证明社会主义必然取代资本主义。另外，比较具有代表性的观点来自学者周仲秋，他指出马克思的社会主义观包括四点：（1）生产资料为全社会占有，这也是科学社会主义区别于以往任何社会的主要标志；（2）消费资料实行按劳分配，即社会主义的分配原则；（3）对整个社会的生产和消费计划行政管理，即科学社会主义的经济运行规则；（4）实现了人的自由全面发展[[54]](#footnote-52)。然而这四点并不能说明社会主义的科学性，不如说是一种改良程序。

很多学者对恩格斯的规定做出了很多反驳和批评意见，但对其中隐含的对科学权威的崇拜却没有得到有效反思。对科学的崇拜是整个20世纪的天真想法，当时的背景是：代表着科学的哲学走向崩溃，另一个方面，人们从实际生活层面感到科学技术进步带来的巨大变革力量，当哲学渴望成为一门科学的愿景失败后，科学终于登临了神坛。在马克思这里，科学替换掉了上帝的位置。尽管马克思已经留下了足够的解释空间以供后来的实践者和理论家补充社会主义的实践和理论话语，但这种科学性却将哲学批判和艺术批评排斥出去。比如新进的例子是，埃里克·欧林·赖特在规定他的“解放社会科学”的本质时，反复强调这是一门科学，而不是一种哲学批判[[55]](#footnote-53)。简言之，在对社会的未来和历史的解释与谋划中，教条论者的科学社会主义排斥了哲学、艺术、神学的基本话语。

另外，教条论者对论敌的彻底批判只能求助于漏洞百出且苍白无力的两点策略：（1）把论敌的观点还原为阶级意识（2）反复引述马克思的两大科学发现。学者罗伊·富勒姆斯戴尔在反思哲学研究的方法论时指出：“一个中心的问题是：我们是否更多地把具有背景的理论（和思想家）放置在它们原初的历史背景中，而不是关注于他们的讨论对我们的讨论有多大贡献。”[[56]](#footnote-54)无疑，为了避免教条论，应当更多考虑后者。

教条论对科学性的崇拜根源于马克思和恩格斯对科学社会主义和空想社会主义之间的区分。但是这种区分是成功的吗？换言之，在空想社会主义和科学社会主义之间确切存在一个清晰的界限吗？

# （四）科学社会主义、空想社会主义和启蒙观念

恩格斯认为科学社会主义和空想社会主义的区别是：（1）后者尽力构想一个尽可能完善的社会，前者研究无产阶级和资产阶级相互斗争的历史经济过程；（2）前者并没有发现剩余价值。唯物主义的历史观和剩余价值的发现标志着社会主义变成了科学[[57]](#footnote-55)。但是，马克思拒绝给社会主义以哲学本体论证明的做法给所有对社会主义的挑战留下了空间。这种做法忽视了科学社会主义预设了两个彼此矛盾前提：（1）全人类的全方面平等、自由是必须维护的道德价值，是人性的价值（2）经济决定论（社会的经济结构决定社会的政治制度、道德价值和文化生活）[[58]](#footnote-56)马克思所设想的“自由”和“平等”已经在很大程度上为启蒙的定义赋予了全新的内涵，以致于掩盖了一个事实：这两个观念根源于启蒙运动。

恩格斯在分析空想社会主义时指出：“现代社会主义...就其理论形式来说，起初却表现为18世纪法国伟大启蒙学者所提出的各种原则的更彻底的、进一步的发展。”[[59]](#footnote-57)然而，马克思所设想的科学社会主义未来图景与“空想社会主义”并无大异。按照教条论的说法，这种理想社会依然具有科学性，因为它是被两大科学理论（历史唯物主义和辩证唯物主义）所论证为可能且必然的。这两大马克思的伟大科学发现不仅保证教条论者可以把社会主义理论的所有要素论证为科学的颠扑不破的，也可以把所有反对的声音还原为某种落后意识形态的话语。然而，沃尔夫冈-迈泽尔指出：马克思只在科学史或政治上必要时才接受“科学社会主义”这一概念，这说明马克思本人并没有像教条论者那样对科学社会主义持完全肯定的态度。这是为什么呢？

唯一的解释是马克思没能调合社会主义中道德与经济的关系，即价值观和历史唯物主义的先后关系。我们看到，道德与经济的关系在社会主义中十分暧昧：理性、资本和现代文明导致道德的败坏促使社会主义者深刻思考剥削的本质，因此将产生两个意味完全相反的说法——（1）以经济策略消灭剥削满足道德标准（2）通过经济领域的革命决定良善的实现。这两句话描述的是一件事，前者是价值观的命令要求，后者是唯物历史观的策略。因此，像启蒙主义和空想社会主义一样，马克思的思想中不可避免包含着乌托邦的残余。托尼·安德烈阿尼指出这种残余有：“消除社会学和人类学意义上的矛盾，包括个人内在的、个人与他所属团体之间的、工作集体和更广大社会层面之间的、个人和公民之间的、国家和人性之间的矛盾。”而且这种想法“立足于启蒙时代的乐观主义精神，立足于19世纪对技术进步的信仰，立足于对矛盾‘扬弃’的黑格尔辩证法的某种解读。”[[60]](#footnote-58)

在社会主义和启蒙理想之间存在一个奇怪的话语空间：马克思主义创始者一方面试图避免空想社会主义和启蒙理想，一方面不得不以这种理想来批判资本主义的剥削、压榨和竞争，并以此设计社会主义的图景；在批评社会主义的理论家这里，一方面，诺奇克指责“社会主义不正义”，包括许多学者指责“苏联模式”（苏联是唯一一个完全声称建立了社会主义的国家）的个人专制；而另一方面，19世纪80年代的约翰·雷（John Rea）则批评社会主义“归根结底就是要求正义”，同时，认为社会主义就是对人自由的毫无限制的保留的质疑声也从未停止过。简言之，“社会主义是道德正确的”和“社会主义是道德错误的”这两种对立判断居然都是对社会主义的批评。那么社会主义和道德的关系到底如何呢？伦理社会主义没能对自己的基础做出论证。

# （五）作为社会主义的基础结构：伦理性希望和道德正确[[61]](#endnote-3)

科恩指出“什么是社会主义？”是社会主义最基本和最首先要回答的问题。阿·阿·普里加林进一步指出：“‘社会主义’（以及‘共产主义’）一词具有三种含义：第一，它是一种科学；第二，它是一种社会运动；第三，它是一种社会制度。要根据具体情况来使用这个词的某一种含义，而不能把它们混为一谈。”[[62]](#footnote-59)前文已经讨论过科学性和动态性，希腊学者迈克利斯·斯勃德拉克斯曾如此描述过对作为社会运动的科学社会主义的研究方法：“对资本主义阵营的现状及发展、社会主义者在斗争过程中获得的经验教训进行系统分析”[[63]](#footnote-60)这样一个社会主义就是某种混杂着各种实践策略和信息知识建构性的理论框架。

当讨论作为社会制度的社会主义时，对这个问题的讨论不仅仅是讨论诺奇克断言“社会主义不正义”的铺垫，更是一种价值、语境、体系的基础性建构，也更是一种自由性话语在实践中的先行展开。任何一个马克思主义传统都赞同在对“社会主义”的先行设定中，现实性要求也同时被设定。现实性本身只有在实践理性中才能被理解，这样一种命令性伦理要求被包含在问题的无条件性回答中，而不是回答的不确定性内容中。因此，如果我们接下来对“社会主义”概念的讨论将是一种学术的姿态，而不仅仅是一种学术运作，那么一种伦理的普遍性姿态也同时必将被召唤而出。

学者段忠桥指出，近四十年来的英美马克思主义者分化为两个倾向：一个是为社会主义进行道德辩护，另一个强调坚持社会主义必然性的信念[[64]](#footnote-61)。然而，人们从道德角度为社会主义作辩护不能说明社会主义的本质特征就是道德，很多学者提出的方式是将社会主义看作是对资本主义种种道德问题治疗可能手段[[65]](#endnote-4)。如果在社会主义的漫长时期中将长期存在资本主义要素，那么可以得出本文的总论点：“把提高生产力和建设民主政治交给资本主义，把生态问题和伦理道德交给社会主义。”进一步，我们可以把资本主义与社会主义接受社会主义的主要任务是道德和伦理方面的努力这一观点，就能推出社会主义与资本主义的区别在于前者就“道德”“伦理”领域的特殊关照，进而可以较弱地确认社会主义的本质就是实现“道德正确”和“伦理协调”（而不是提高生产力和消灭劳动），就是维护平等、自由和人性的尊贵。

社会主义概念中本身包含着两个基础性建构要素：“道德正确”和“可欲性”。前者为“社会主义”这一尚未实现的社会制度提供价值性，也就是回答“我们为什么需要社会主义”和“需要什么样的社会主义”；后者包含两个层面，（1）客观的“可希望性”，即因为“社会主义从客观规律而言必然实现”这一论断为真（奥尔曼和劳默的工作），因此“对其实现持希望或信仰的态度是可行的”也为真，当然这种真值具有程度性大小之分，（2）另一个是主观的“应希望性”，这一要素综合“道德正确”和“可希望性”，它的论证是：如果“社会主义是道德正确且是可希望的”，那么“我们应当并且必须希望社会主义的到来，而这种希望同时也要求我们必须做出努力推动它实现”。

“应希望性”是一种动态的伦理抽象，它表明社会主义的本质属性是伦理性，而不是经济性和社会性，它的逻辑骨架是这样一个三断论：

a.如果A既道德正确又可希望并且尚未完全实现，那么A就必须被我们希望[[66]](#endnote-5)并且我们必须在实践中促使其完全实现(大前提)

 b. 社会主义既道德正确又可希望并且尚未完全实现（小前提）

 c.我们必须希望社会主义成为现实，并且不断地在实践中促使其完全实现[[67]](#endnote-6)。

只有这一三段论成立，伦理社会主义的主张才能成立。

四、哈贝马斯对历史唯物主义的重建：科学社会主义和伦理社会主义的交流？

哈贝马斯对科学社会主义的根基之一历史唯物主义的兴趣既不是“教条论式的”，也不是“历史-语言”方向的，而是“重建”历史唯物主义，即“把一种理论拆开，以新的形式加以重新组合，以更好达到这种理论所确立的目标。”[[68]](#footnote-62)哈贝马斯与伦理社会主义都对教条论式的科学社会主义持批评态度，他认为（1）压制哲学而偏袒科学会滑入庸俗的哲学理论中；（2）马克思的社会理论不具有完全科学性，仅仅只是一种批判理论。但是他指出，可以在交往理论内部可以重建历史唯物主义。他反对科学社会主义并不是旨在取消历史唯物主义的意义，而是试图取消科学性在社会主义思想中的至尊位置，同时引入交往结构和个人同一性的理论论证集体同一性。

哈贝马斯首先论证了两种同一性：（1）自我结构和世界图像之间的同一性（2）自我同一性的结构同群体同一性的结构。所谓自我结构包含了从婴儿、儿童到青年和成年人的四个过程，在这个过程中对自我的意识后于社会化意识，哈贝马斯举例描述道：“一旦儿童学会了充当社会角色就可以把行为理解为普遍化的行为愿望的完成；如果青年人终于学会了怀疑社会角色和行为规范的有效性，那么他们的符号宇宙阶段又前进一步。”[[69]](#footnote-63)而集体（/群体）同一性则是“在具有普遍的和同样的机遇参加一些交往过程中的意识中建立起来的，在这些交往过程中，同一性的形成是一个连续的学习过程”[[70]](#footnote-64)。而历史唯物主义“提出了一种同普遍主义的自我结构相一致的集体的同一性”，对同一性的期许和实现成为了社会主义的主题。

据哈贝马斯的分析，在黑格尔那里，群体同一性包含四个阶段：（1）古代社会的神秘主义：即自然的拟人化和人类生活的自然化；（2）早期高度文明社会：多神教将个人与城邦联系在一起；（3）文明高度发达的社会：基督教让每一个人享受教区的权力；（4）在现代社会中，任何人都能在他人的无限独立性中看到他人同他的完整的同一性。只有表明在复合的社会中建立一种理性同一性是可能的，才能保证历史唯物主义的正确性，为此哈贝马斯提出了三点论据：（1）渗透在各种微小的有组织的生活领域的集团集体同一性，间接地影响政治系统并改变着政治决断的规范框架；（2）哲学提供的全面性解释区别于传统的世界观以改善社会地位；（3）最普遍的交往结构将从自身获得同一性的基础和效用。他对这样一个世界性社会的设想是：“这个社会是通过竞争性的同一性构思，既以批判性地回忆传统或者在科学、哲学和艺术的推动下，用对话和实验来发展他的与同一性相关的知识。同时，着眼于未来回忆的时间结构，似乎可以通过对当时特殊的种种解释观的赞同，形成普遍主义的自我结构，因为任何观点都可以同当前与它对立的其它观点，恰恰在赞同一个未来可以实现的普遍的东西上取得一致。”[[71]](#footnote-65)

在哈贝马斯的交往理论中，自我发展和社会进化的共同意识结构以及法和道德概念结构都建立在语言的主体共通性上，因此规范结构并不是由生产力决定的，而是有其自身的历史。哈贝马斯指出：“行为的理性化不仅影响着生产力，而且也以独立的方式影响着规范的结构。”[[72]](#footnote-66)目的合理的行为可以分为两类：（1）手段的合理性（2）决断的合理性。在社会领域中，前者指的是生产力的提高而不是别的，当马克思将生产力提高和革命斗争联系在一起时，就失去了对手段合理性的分析。

然而，交往行动与目的合理行为并不相同，前者遵循主体间之共同性所承认的规范。哈贝马斯认为“行为的合理化不仅表现在生产力中，而且借助于社会运动的动力，表现在社会一体化的运动中。”[[73]](#footnote-67)而社会一体化的运动推动生产力的发展有了新的可能。哈贝马斯在此明确否认生产力作为唯一决定因素的可能，他强调生产力、合理化结构和社会本身的结构运动之间的相互作用关系，在这种相互作用的结构中，哈贝马斯力图重建历史唯物主义。

因为合理化过程要求一种同时是历史的和唯物主义的说明。所谓“唯物主义的说明”就是在生产与再生产领域中分析发展动力，也就是在目的合理行为中讨论社会动力。而“历史的说明”则是在个人发生学与社会进化结构中讨论发展动力的意义问题，也就是在社会规范结构中讨论价值问题。因为将交往结构和个人发生学引入历史唯物主义，这样既避免了恩格斯-斯大林式科学社会主义对科学的迷信（这种科学建立在具有时代局限性的知识体系和思维逻辑之上），也避免了伦理社会主义在讨论价值观时可能会陷入的相对主义和改良主义。因此，哈贝马斯提出的生产力（经济）-合理化结构（价值）-社会结构（社会和个人发生学）的交往理论式的历史唯物主义保留了（1）科学社会主义对生产力和生产关系的分析和对集体主义的追求，还保留了（2）伦理社会主义对价值观的肯定以及动态的道德观点。

哈贝马斯的基于交往理论的分析拉近了科学社会主义和伦理社会主义的距离。因为两者都不同程度地主张消灭剥削、维持平等、发动革命解放运动、拥护人道主义，而这些主张都将在交往理论的社会一体化中实现。在这个世界性社会的自我实现过程中，哲学、艺术、科学都将发挥记忆、解释、持存、希望的作用，建立在交往语言之上的道德和法的规范性结构将弥合个人与社会的分裂。

五、结论

当代国外马克思主义的最新动向是：如果社会主义理论真切地要具有一种科学性（无论是逻辑还是实践的），作为教条论的科学社会主义就应当让位于伦理社会主义。他们认为，社会主义全部实践和理论所遭遇的重重阻碍根源于其对自身科学性的确信，这种确信随之发展为一种盲目自大的心态——这就是教条论的实质。教条论从资本主义手中接过了“科学万能论”并不可救药地感染了“科学狂热症”，它固执地将自己和资本主义划清界限（这个界限清晰地甚至出现在了为资本主义和所谓自由社会辩护的理论家中间，比如诺奇克），并相信资本主义会走向自我毁灭。因为将自己看作为把握到唯一科学真理的“智者”，而把资本主义看作为只持有意见的“愚者”，所以教条论从一开始就没看到社会主义的理论和实践与资本主义的理论和实践不是一种灾变论式的必然取代的关系，而是一种你死我活的竞争关系和一定程度下的兼容关系。由于社会主义始终没有摆脱这种盲目自大，导致的结果是，二战之后一直到90年代，诞生于落后国家的自我封闭的社会主义实践长期停滞不前并且遭受了巨大的挫折，同时早已成为发达国家的资本主义却在进一步飞速发展。这导致的恶果是，社会主义即使在进行彻底而全面的反思后，也不得不停留在教条论的最高阶段（即“以经济建设为中心”）以进行自我恢复。观察当前各种社会主义理论家对社会主义和资本主义的主要观点，不难得出下面这个简单的但容易引起误解的结论：“把生产力和民主建设交给资本主义，把道德正确社会公正和热烈的未来希望交给社会主义。”必须承认，伦理社会主义对科学社会主义的许多批评和反思是合理的，但是完全抛弃或否定科学社会主义的基础仍然值得商榷，伦理社会主义的伦理基础的具体内容上仍然并不明确，

伦理社会主义作为一种观点尽管成为了国外讨论社会主义的主流，但并不能认定伦理社会主义比科学社会主义更为优越，甚至是更符合当下中国的发展。原因有以下三点：（1）伦理社会主义是基于国外学者基于高度发达的资本主义环境下提出的改良和补正方案，这种方案是否适合当前生产力和创新水平相对比较落后的中国仍然是一个问题；（2）伦理社会主义淡化了革命性和必然性，淡化了马克思的两大重要发现，这样的理论很难说会给人带来实现的希望；（3）伦理社会主义很难应对诺奇克基于自由主义的批评，埃里克·赖特基于科学社会主义对其的回应才算真正驳倒诺奇克。但是伦理社会主义对民主和社会集体化的关注无疑可以为中国的社会主义建设提供重要的参考。

哈贝马斯以交往理论对历史唯物主义的重构启发我们讨论科学社会主义和伦理社会主义的合作关系。哈贝马斯不满意为社会主义建立伦理性规范基础（绝对命令式）或科学性实践基础，尽管他给出的语言交往基础存在不一定正确，但却使道德和经济维度维持在一个协调且解释空间较大的关系中。但哈贝马斯并未对社会主义进行专门的分析，因此其方案的合理性需要进一步分析。

参考文献

[1] 钟 超.评论哈耶克对社会主义与计划经济的质疑.前沿.2008,4。

[2] 于 萍.科恩对社会主义的质疑及对其的回应.科学社会主义.2015,2。

[3] 朱雪薇.柯亨重建社会主义的批判性的考察.马克思主义哲学研究.2016-4,256。

[4] 胡 杏.关于历史规律与人的能动性的思考——驳波普尔<历史决定论的贫困>.太原师范学院学报（社会科学版），2016-7，15(4) 。

[5] 张一兵.反鲍德里亚——一个后现代学术神话的袪序.商务印书馆出版社，2009。

[6] 张传文.马克思主义视阈下的罗尔斯与诺奇克正义理论批判分析.阅江学刊，2017-6，3。

[7] 牛紹娜.什么是真正的社会正义：从诺奇克与罗尔斯之争谈起.伦理学研究，2017，3。

[8] 张晓萌.平等与自由的正当性之争：对G.A.科恩与罗伯特-诺奇克争论的批判性解读.当代中国价值观研究，2017（2）。

[9] 周仲秋.马克思的社会主义观.湖南师范大学出版社，2002-12。

[10] 吕增奎主编.马克思主义研究资料第19卷.中央编译出版社，2013-12:6。

[11] Erik Olin Wright. Envisioning Real Utopias. London New York City: Verso，2010.

[12] 段忠桥.当代英美社会主义研究的两个趋向.科学社会主义，2012-3。

[13] 托尼-安德烈阿尼.社会主义的模式.引自：张一兵主编.社会批判纪事第二辑.中央编译出版社，2007-12,342~354。

[14] 柏林阅览室.1847-1-30（25）.摘自[H]佩尔格：马克思和恩格斯对科学社会主义的理解。

[15] 徐崇温.当代外国主要思潮流派的社会主义观.中共中央党校出版社，2007-7。

[16] G.A. Cohen self-ownership freedom and equality. Cambridge Cambridge University Press，1995.

[17] 袁聚录.当代西方关于社会正当性的一种代表性理论对决——柯亨对诺奇克“社会主义不正当”论证的反驳解析. 内蒙古社会科学，2010-3，31（2）。

[18] Arif Dirlik. “Post-socialism? Reflections on Socialism with Chinese Characteristics.” in Arif Dirlik and Maurice Meisner eds. Marxism and the Chinese Experience. Armonk NY: ME Sharpe，1989.

[19] 安东尼·克罗斯兰.轩传树、朱美荣、张寒译.社会主义的未来.上海人民出版社，2011。

[20] Robert Nozick. Anarchy. State and Utopia. Blackwell Publishers Ltd，1999.

[21] Peter Singer. Why Nozick Is Not So Easy to Refute?. The Western Political Quarterly. Vol.29. No.2,1976,pp.191-192.

[22] Miles Davis. Necessity and Nozick’s Theory of Entitlement. Political Theory. Vol.5. No.2, 1977, pp.219-232.

[23] Leslie Pickering France & John Gregory Francis. Nozick’s Theory of Rights: A Critical Assessment. The Western Political Quarterly. Vol.29. No.4,1976,pp.634-644.

[24] 罗伯特·诺奇克.被检验的人生[M].姚大志译.上海译文出版社，2015。

[25] 任志林.罗尔斯和诺奇克正义论比较研究.西南师范大学硕士学位论文，2002。

[26] 张一鸣.对罗尔斯和诺奇克正义观之比较.齐齐哈尔师范高等专科学校学报，2009。

[27] 付文忠.社会运动与国外马克思主义新思潮：后马克思主义研究.山东大学出版社，2009。

[28] 马莲.埃里克·赖特的社会主义新规划思想研究. [博士学位论文]山东:山东大学，2018。

1. 付文忠，《社会运动与国外马克思主义新思潮：后马克思主义研究》，山东大学出版社，2009年，第一页 [↑](#footnote-ref-1)
2. 关于社会主义被其他思想流派的接受，参见：参见：唐纳德·萨松，《欧洲社会主义百年史》，姜辉、于海青、庞晓明译，社会科学文献出版社，2008年，第5页 [↑](#footnote-ref-2)
3. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.231 [↑](#footnote-ref-3)
4. 吕增奎，《马克思主义研究资料第19卷：科学社会主义研究IV》，中央编译出版社，2013年，第243页 [↑](#footnote-ref-4)
5. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.250 [↑](#footnote-ref-5)
6. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.251 [↑](#footnote-ref-6)
7. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.261 [↑](#footnote-ref-7)
8. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.325 [↑](#footnote-ref-8)
9. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.298 [↑](#footnote-ref-9)
10. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.247 [↑](#footnote-ref-10)
11. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.207 [↑](#footnote-ref-11)
12. 但往往并不充分，且表达含糊。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 普雷德拉洛·弗兰尼茨基，《马克思主义与社会主义》，杨元恪、陈振华译，黑龙江大学出版社，2014年，第63页 [↑](#footnote-ref-13)
14. 任志林，罗尔斯和诺奇克正义论比较研究，西南师范大学硕士学位论文，2002年，第35页 [↑](#footnote-ref-14)
15. 某人对某物有权利，同时其他人都不能对这件事物有权利除非这人对这件事物的权利损害到了其他人的权利。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 某人对某物有权利做任何事，同时其他人对这件事物也拥有权利做任何事情只要这人侵害到其他人的权利 [↑](#footnote-ref-16)
17. Leslie Pickering France & John Gregory Francis, Nozick’s Theory of Rights: A Critical Assessment, The Western Political Quarterly, Vol.29, No.4, pp.634-644, 1976 [↑](#footnote-ref-17)
18. 任志林，罗尔斯和诺奇克正义论比较研究，西南师范大学硕士学位论文，2002年，第35页 [↑](#footnote-ref-18)
19. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.139 [↑](#footnote-ref-19)
20. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.134 [↑](#footnote-ref-20)
21. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.140 [↑](#footnote-ref-21)
22. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.150 [↑](#footnote-ref-22)
23. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.157 [↑](#footnote-ref-23)
24. 张一鸣，对罗尔斯和诺奇克正义观之比较，齐齐哈尔师范高等专科学校学报，2009年 [↑](#footnote-ref-24)
25. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.156 [↑](#footnote-ref-25)
26. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.320 [↑](#footnote-ref-26)
27. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.150 [↑](#footnote-ref-27)
28. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.157 [↑](#footnote-ref-28)
29. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.223 [↑](#footnote-ref-29)
30. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.228 [↑](#footnote-ref-30)
31. 按照诺奇克的设想，在真正的自由社会中，不仅表演的张伯伦和观看比赛观众之间会形成收入的差距，“因为人们会欲求从提供利润中获得回报，所以在自由社会中会在向他人提供益处的人之间形成竞争关系。”，张伯伦和蔡徐坤之间也会形成竞争性的不平等。比方说，蔡徐坤并不是通过高超的篮球技巧（他没有加班训练，也没有任何篮球天赋）而只是因为长得像女人而受到女性观众的喜爱。那么，当张伯伦和蔡徐坤同时进行篮球表演时，受到竞争关系的影响，张伯伦所挣到的门票钱不仅会低于蔡徐坤所得到的钱，而且还会低于他本来所应当挣到的钱。诺奇克的例子设想有10万名观众将会买张伯伦的25美分的票，但是现在我们可以设想有5万名女性选择看没有任何篮球技术的蔡徐坤，而她们的男朋友不得不陪她们看，最后的结果是，拥有天赋并且付出大量劳动时间加班训练的张伯伦没有卖出一张票，但连高中生都打不过的蔡徐坤却挣到了那2.5万美金；另外，如果蔡徐坤在确认自己形成卖方市场的前提下，将票价抬升至1美元，那么蔡徐坤将会挣到10万美金。简言之，在自由社会的市场竞争中将存在社会主义无法容忍的四种不平等：（1）蔡徐坤和观众收入之间的不平等，他的收入远远高于观众的平均最低收入（2）蔡徐坤和张伯伦之间的不平等，如果以篮球表演的本质（天赋、付出的努力、技术层面）为标准（而不是以娱乐性），那么这里的竞争结果就是劣币驱逐良币（3）蔡徐坤同他本该挣到的钱之间的不平等（他挣的钱是以往篮球表演的4倍）（4）张伯伦同他本该挣到的钱之间的不平等（他从前可以收入2.5万美元，现在因为蔡徐坤一无所有）。诺奇克还引用过哈耶克的观点以作证：“哈耶克指出，自由社会的分配将会协调于价值(value)而不是道德利益，也就是说将与人们对其他人的服务和行为的可感的价值相一致。” [↑](#endnote-ref-1)
32. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.281 [↑](#footnote-ref-31)
33. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.331 [↑](#footnote-ref-32)
34. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.312 [↑](#footnote-ref-33)
35. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.332 [↑](#footnote-ref-34)
36. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.298-305 [↑](#footnote-ref-35)
37. Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, Blackwell Publishers Ltd, 1999,p.307-331 [↑](#footnote-ref-36)
38. 任志林，罗尔斯和诺奇克正义论比较研究，西南师范大学硕士学位论文，2002年，第36页 [↑](#footnote-ref-37)
39. 无论是在诺奇克还是在社会主义理论本身的意义上。 [↑](#footnote-ref-38)
40. 前文已经指出，这种效果既是理性的也是非理性的。 [↑](#footnote-ref-39)
41. Peter Singer, Why Nozick Is Not So Easy to Refute?, The Western Political Quarterly, Vol.29, No.2, pp.191-192, 1976 [↑](#footnote-ref-40)
42. 罗伯特·诺奇克，被检验的人生[M]，姚大志译，上海译文出版社，2015年，第327-328页 [↑](#footnote-ref-41)
43. 转引自：马莲，《埃里克·赖特的社会主义新规划思想研究》，山东大学博士学位论文，2018年，第11页 [↑](#footnote-ref-42)
44. Erik Olin Wright, Envisioning Real Utopias, London New York City: Verso, 2010,pp.152-155 [↑](#footnote-ref-43)
45. Erik Olin Wright, Envisioning Real Utopias, London New York City: Verso, 2010,p.3 [↑](#footnote-ref-44)
46. 普雷德拉洛·弗兰尼茨基，《马克思主义与社会主义》，杨元恪、陈振华译，黑龙江大学出版社，2014年，第173页 [↑](#footnote-ref-45)
47. 吕增奎，《马克思主义研究资料第19卷：科学社会主义研究I》，中央编译出版社，2013年，第204页 [↑](#footnote-ref-46)
48. 《马克思恩格斯选集》，第一卷，1995年，中央编译出版社，第294页 [↑](#footnote-ref-47)
49. 吕增奎，《马克思主义研究资料第19卷：科学社会主义研究I》，中央编译出版社，2013年，第272页 [↑](#footnote-ref-48)
50. 吕增奎.《马克思主义研究资料第19卷：科学社会主义研究IV》，中央编译出版社，2013年，第8页 [↑](#footnote-ref-49)
51. 由于共产主义和社会主义并没有本质性区别，那么对共产主义的本质性说明都将被本文考虑为是对社会主义的本质性说明。本文将不考虑那些独属于社会主义但不属于共产主义的要素，但本文将注意处理某些学者表明的独属于共产主义而不属于社会主义的特征，比如约翰·劳默指出：“共产主义有这样三个特征：（1）非竞争的资源配置（2）非竞争的政治（3）普遍存在的企业国有制。我设想的社会主义将不具有这些特征”（资料I，330页）另外还有阿尔·坎普贝尔的精彩分析：“超越社会主义向共产主义要求社会从社会主义的基于等价交换权利概念走向基于需要的权利概念。这相当于这样的思想：超越生产的人身条件即劳动力的私人占有，走向另一种体制，在这另一种体制中，个人劳动既被理解为、也实现为社会计划消耗的社会总劳动的一部分。” [↑](#endnote-ref-2)
52. 《马克思恩格斯选集》，第一卷，1995年，中央编译出版社，第87页 [↑](#footnote-ref-50)
53. 唐纳德·萨松，《欧洲社会主义百年史》，姜辉、于海青、庞晓明译，社会科学文献出版社，2008年，第17页 [↑](#footnote-ref-51)
54. 周仲秋，《马克思的社会主义观》，湖南师范大学出版社，2002年12月，第5-10页 [↑](#footnote-ref-52)
55. Erik Olin Wright, Envisioning Real Utopias, London New York City: Verso, 2010,p.18 [↑](#footnote-ref-53)
56. Roe Fremstedal, Kierkegaard and Kant on Radical Evil and the Highest Good: Virtue, Happiness, and the Kingdom of God, Palgrave Macmillan,2014, p.5 [↑](#footnote-ref-54)
57. 恩格斯，中央编译局译，社会主义从空想到社会的发展》，人民出版社，2014年，第59-60页 [↑](#footnote-ref-55)
58. 尽管科学社会主义的辩护者不断地修改第二个预设限定的范围避免了很多过激的解释和批评，但第一个人道主义预设从整个哲学史而言都存在争议。 [↑](#footnote-ref-56)
59. 《马克思恩格斯全集》，第二十卷，中共中央编译局，1973年，第19页 [↑](#footnote-ref-57)
60. 吕增奎，《马克思主义研究资料第19卷：科学社会主义研究I》，中央编译出版社，2013年，第287页 [↑](#footnote-ref-58)
61. 本文对伦理和道德两概念的区分接受自齐泽克对尼采的解读，以下引文出自齐泽克在南京大学的讲座，标题为《从弗洛伊德到拉康》：“弗兰德里希·尼采是非道德伦理学的伟大哲学家，我们总能记得尼采的杰作的标题是‘道德的谱系’，不是‘伦理的’：两者不可混为一谈。道德事关我和别人关系中的对等性，其最起码的规则是‘你所不欲，勿施于我’；相反，伦理处理的是我和我自己的一致性，我忠实于我的欲望。” [↑](#endnote-ref-3)
62. 吕增奎，《马克思主义研究资料第19卷：科学社会主义研究I》，中央编译出版社，2013年，第223页 [↑](#footnote-ref-59)
63. 吕增奎，《马克思主义研究资料第19卷：科学社会主义研究I》，中央编译出版社，2013年，第446页 [↑](#footnote-ref-60)
64. 段忠桥，《当代英美社会主义研究的两个趋向》，《科学社会主义》，2012年第3期 [↑](#footnote-ref-61)
65. 比如，埃里克·霍布斯鲍姆指出社会主义的价值只在于解决资本主义遗留的三个顽疾：生态退化、贫富差距、道德真空。美国学者维克多·沃里斯指出技术并不和真正的社会主义整体目标相冲突，这种整体目标就是“促进社会平等和生态健康”约翰·劳默指出“马克思主义关于资本主义的非正义的观点是基于一组历史上不具逻辑必然性的环境，即基于资本的‘原始积累’是以不道德的方式进行的这一事实。”贝尔哈兹认为，社会主义的任务在于同形形色色的后现代理论（对真理、判断和批判的放弃）和自由主义（对乌托邦的摒弃和对社会的厌恶）对抗，并时刻提醒我们斗争、改革和价值观的重要性，促使人们重新选择相信自由和尊严。 [↑](#endnote-ref-4)
66. 是的，社会主义越是被规定为具有道德正确性，那么它就越被人们应该去希望。但这里面存在一个程度，社会主义的美好道德特征是十全十美的吗，或者说是绝对的善吗？如果社会主义是绝对的至高的善，那我们的希望和实践也应当是绝对的至高的。这个问题容易把我们导向宗教问题中，对社会主义的信仰不过是对一个基督教的公式的借用：“因为绝对的善，所以必须信仰、希望。”所以，社会主义一定不是绝对的抽象的道德正确。1990年俄罗斯出版的百科全书列举了社会主义的13个必不可少的特征，包括：“真正的人道主义、马克思列宁主义意识形态占统治地位，为人民群众打开一切知识源泉，建立先进的、吸收了世界文化全部优秀成果的社会主义文化；形成以社会公正、同志情谊和集体主义为基础的社会主义生活方式，这种生活方式使劳动者对未来充满信心，从而成为精神上和道德上高尚的人，成为新社会关系和自己命运的创造者。”以上这些特征都是正确的，应当被实现的，也是注定要被实现的，但是百科全书和许多政治领袖和思想家认为这些特征应当被全部实现，否则就不是社会主义。这种对社会主义的理解就是一种宗教的古板理解，把这些道德特征融汇在一起也不过是僵死的体系，抽象的概念。应当理解：社会主义只是一种朝向道德正确性的动态运动，但它自身永远不是绝对的完满的道德正确的存在。阿里夫·德里克认为，只有摆脱了这样这种迷信，“人们就可以用一种新的方式来构想社会主义：作为想象未来多种可能性的资源，这些可能性并不是从把有待解决的未来问题推迟到未来的僵化的乌托邦中，而是从当下就要解决压迫和不平等问题的解放中汲取灵感。”（Dirik:1989,p.247）而克罗斯兰则把这一点说的再清楚不过：“社会主义并不是一个准确的描述性词汇，不能指代某种特定的社会结构，不管是过去的、现在的还是内在于某位哲人头脑之中的，也不能得到实证性观察和分析。它只是描述了一系列价值或理想，一系列社会主义者希望看到的并在社会组织中得以体现的一些价值或理想。因此，人们只能说，某个时期的社会是否充分体现了这些价值；如果没有的话，那么就需要进一步变革。但是，具体多大程度的平等才能创造充分体现这些价值的社会，没有人能说得清。我们必须根据各种新形势重新评估这个问题。”（克罗斯兰，144页） [↑](#endnote-ref-5)
67. 以上讨论包含两个考虑：第一，分析哲学式的讨论不仅已成为马克思研究的一个主流，更成为学术写作的一个硬性标准；第二，对社会主义的伦理性本质把握不仅是本文的一个观点，更有利于我们进入与诺奇克的对话和争辩中。 [↑](#endnote-ref-6)
68. 尤尔根·哈贝马斯，郭官义译，《重建历史唯物主义》，社科文献出版社，2000年，第3页 [↑](#footnote-ref-62)
69. 尤尔根·哈贝马斯，郭官义译，《重建历史唯物主义》，社科文献出版社，2000年，第72页 [↑](#footnote-ref-63)
70. 尤尔根·哈贝马斯，郭官义译，《重建历史唯物主义》，社科文献出版社，2000年，第113页 [↑](#footnote-ref-64)
71. 尤尔根·哈贝马斯，郭官义译，《重建历史唯物主义》，社科文献出版社，2000年，第119页 [↑](#footnote-ref-65)
72. 尤尔根·哈贝马斯，郭官义译，《重建历史唯物主义》，社科文献出版社，2000年，第29页 [↑](#footnote-ref-66)
73. 尤尔根·哈贝马斯，郭官义译，《重建历史唯物主义》，社科文献出版社，2000年，第31页 [↑](#footnote-ref-67)