

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

科亨分配正义观的转变[Cohen's changing on his concepts of distributive justice]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Thesis
Authors	葛, 四友
Publisher	no publisher
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-30 09:49:59
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/178448

葛四友：科亨分配正义观的转变

葛四友

科亨分配正义观的转变

——兼谈马克思主义与平等

葛四友*

G.A.科亨于1941年出生在加拿大蒙特利尔的一个工人阶级家庭里，母亲是一名共产党员。打出生起，他就生活于浓厚的马克思主义氛围里，接受的是正统马克思主义的教育，耳濡目染，深受马克思主义的影响。但是随着后来他远走英伦，学习西方的分析哲学，逐渐放弃马克思的辩证唯物主义，与约翰·罗默等人不约而同地运用分析方法来研究马克思主义理论，从而创造出分析马克思主义。在此过程中，科亨的分配正义观几经变化，在这种变化中，科亨也体现了一个马克思主义者如何在变化的世界中坚持其平等主义立场，如何面对自己的良知。

1

由于从小接受的是正统的马克思主义教育，科亨深深地沉迷于其中。他自己的话可以生动地说明这一点。他说，当他十七岁时，他认为，恩格斯的《反杜林论》基本上已经囊括了所有重大的哲学真理。这时候他是一个地地道道的正统马克思主义者，完全相信辩证唯物主义与历史唯物主义。

此时，科亨对于分配正义观，特别是平等的观念，也如正统马克思主义者一样。这可以在他对待马克思主义与基督教的不同态度上看起来。他熟悉并且相信马克思主义，同时他也熟悉但不相信基督教。他对基督教的平等观念是集惊诧与鄙视于一身：基督教对平等的规约是如此天真，它竟然想不通过阶级斗争而通过道德斗争来实现平等。按照马克思主义的观点，这既是不可实践的，也是没有必要的。它是不可实践的，因为你通过一系列个人的自我改造并不能改变社会。只要存在物质的稀缺，那么必然存在利益冲突，从而必然会产生阶级分化。这个时候，无论个人做出多大的道德努力，平等都是不可能获得的。另一方面，数世纪的剥削与阶级斗争必然使得无产阶级在数量与力量上达到颠峰，生产力发展的最终结果必然是物质财富的极度丰富。在这两个事实条件之下，人们最终必然都能够充分地自我实现，每个人的自由发展成为所有人自由发展的条件。这里，由于我们能够各尽所能，按需分配，从而不再具有利益冲突，也就不再有阶级分化，平等就变成是不可能避免的了。这时候，争求平等的道德斗争也不再具有任何意义了。

这种态度也反映了马克思主义者对待乌托邦社会主义的态度。马克思主义者把智识能量都奉献到了对经验事实理论的探讨中，试图以事实来支持关于一般历史的以及关于特殊的资本主义的解释性理论。这些研究给予了马克思主义在社会主义学说领域中的压倒性权威，实际上是它的道德权威，因为它在历史问题和经济理论上的厚重智识劳动证明了它的政治承诺的深度。正是通过事实分析，马克思主义者认为，经济平等必将到来。因此，正统马克思主义者从来不专注于，也从来

不去考察平等原则，实际上是不考察任何价值或原则。他们并不花时间来思考为什么平等是道德上正确的，以及是什么使得它在道德上有约束力，因为这些都是历史必然的。

2

当科亨步入加拿大的麦吉尔 (McGill) 大学后，他慢慢地开始怀疑辩证唯物主义。在进入英国牛津大学系统地学习了分析哲学之后，他发生了彻底的转变，完全放弃了辩证方法，接受了分析方法。但这个阶段，科亨本人还是坚守他对历史唯物主义的信念。科亨自己的话更为形象地表达了他在这个阶段的状态：“作为一个马克思主义者，我不是哲学家；作为一个哲学家，我不是马克思主义者” [1]。这指的是他当时相信马克思的历史唯物主义，并且试图运用分析方法来捍卫马克思的历史唯物主义，但不再相信辩证唯物主义。这时候，他并不是不关注道德与政治哲学。正如他自己所说，“他对正义有强烈的信念，对于资本主义不平等与剥削的不正义也有强烈的信念” [2]。在某个意义上说，他学习分析方法是为了更好地辩护马克思主义。

正是在这种使用分析方法来研究、批判与发展马克思主义的过程中，出现了一种新的马克思主义，即分析马克思主义。一般认为，分析马克思主义学派有三个奠基性人物：科亨、厄尔斯特 (Jon Elster) 以及罗默 (John Roemer)。[3]他们三个人在1979-1981年互相熟悉。1981年9月，他们在伦敦偶遇了八九个有同样想法的人。自那以后，他们在每年的九月份进行为期三天的会议，基本上都在伦敦举行，其中的主题就是用分析方法来研究与探讨马克思主义。[4]这就是所谓的九月社团。

作为分析马克思主义者，他们具有以下几个根本的共同点：第一，他们都认为辩证法不是一种独特且有价值的方法，相反，认为辩证法在推理上面是无法与分析性方法相提并论的。第二，他们的重点在于为社会现象提供一个微观基础。他们使用的分析方法的特点在于，对于某种总体现象的解释，总是要参考构成该实体的微观成分以及起作用的微观机制。第三，他们坚决反对把总体现象（如社会或阶级）作为原则问题来看待，他们坚持认为微观分析总是可欲的，并且在原则上总是可能的。第四，他们对分析方法的承诺要重于对马克思主义的承诺，马克思主义的理论是分析与批判对象。当两者发生冲突时，他们放弃的是马克思主义的理论。因为他们认为对于分析方法的承诺相当于对理性本身的承诺。

1963年，科亨被聘为伦敦大学学院的讲师，开始讲授道德哲学与政治哲学。这时，科亨对道德哲学与政治哲学持有的是一种标准的学术性观念：“它们（规范哲学）是非历史的学说，它们使用抽象的哲学反思来研究规范判断的本质与真值。” [5]根据这种观点，规范陈述是永恒地为真或假。但是按照马克思主义，或者没有规范性真理这种东西，或者它们随着经济环境与要求的变化而变化。由此，一般认为，这种马克思主义必然会挑战这种对待道德哲学与政治哲学的观点。

但是科亨认为情况并不必然如此，对此，他给出了几个理由。第一，他已经放弃了一般的马克思主义哲学，即辩证唯物主义，通常认为正是这一学说导致了价值的怀疑论或者相对论。第二，他相信阶级统治的终结是一个新社会的开端，这个社会是由真正的超越了阶级对抗的道德所管辖的。这样一来，他的特定的马克思主义信念并不影响他的观点，即最终的规范真理是非历史性的，尽管历史环境无疑会影响到具体的正义要求，但之所以这样是因为永恒有效的正义原则在不同的时间里，面临不同的环境会有不同的含义。第三，尽管历史唯物主义阐明了不正义的各种历史形式，如奴隶制、农奴制以及无产阶级的状况等，并且表明了如何消除这些不正义，但它对于

永恒正义是什么并没有发表见解。正如科亨自己所认为的，历史唯物主义是关于社会结构与历史的动态发展的一种经验主义学说，尽管它对于规范哲学具有影响，但它本身是价值无涉的。由此，当时科亨能够调和这两种观点。

尽管如此，他并没有花费时间来研究道德与政治哲学。这有以下几个原因，第一，当时他的兴趣在于用分析方法来重构马克思的历史唯物主义，试图给予它以更强的生命力。第二，尽管这时他不再相信辩证唯物主义，但对社会主义道德优越于任何现有的资本主义社会里的道德深信不疑。最后但却是最最重要的一个原因是，他仍然深信历史唯物主义，相信平等必然到来，并且认为通过道德说教不可能改变资产阶级。

3

尽管科亨在牛津大学毕业后放弃了辩证唯物主义，但当时他还是坚信社会主义，并认为对于社会主义的所有攻击，他都有现成的答案可以回应，这样的情况一直持续到了1972年。这一年，他同事杰瑞·德沃金将诺齐克的张伯伦论证拿来给他。这个论证的结论是自由颠覆模式^[6]：不管我们认为一个正义的原始的分配模式D1是什么（在社会主义者这里是平等），但是只要允许人们自由交换（包括赠送礼物等），那么从D1这个正义情境之下经由自愿产生的情境（分配模式）D2也应该是正义的。也就是说，人们的自由总是有可能破坏我们所要求的分配模式D1。科亨前所未有地为这个论证所困扰，但这对他还只是个导火索。科亨对马克思的两个事实性主张的信心也越来越弱，从而也打击了他对于平等前景必然性的信心。

第一个事实性主张是，在马克思主义那里，随着资本主义社会的发展，无产阶级的人数越来越多，力量越来越强，从而能够自动地成为革命的主力军。但是科亨认为，现实表明无产阶级正处于一个解体的过程中。无论一个人如何适用“工人阶级”标签，在先进的工业社会里没有任何这样的群体能够统一马克思提出的这四种特征^[7]：他们是，（1）社会所依赖的生产者；（2）受到剥削；（3）占社会人口的绝大多数；（4）极度贫困。科亨认为，现在的资本主义社会无疑存在这四种人，但他们现在很少是重合的。结果是，没有任何一个群体（因为它的受剥削和极度贫乏）既有强大的利益，并且（因为它的生产性以及它的数量）有准备就绪的能力来转向社会主义。

第二个事实性主张则是马克思关于生产力的设想。平等必然来临的另一个必要条件就是最终生产力将是极其巨大，能够满足人们按需分配的要求。但是科亨认为，社会生态危机的出现表明：我们的环境已经受到了严重的破坏，如果存在一种摆脱危机的方法的话，它必定包括要大大减少我们今天的消费水平。根据化石燃料和自然资源来度量，对于人类总体而言，我们不可能获得西方方式的那种物品与服务。即使按照今天这样的消费水平，我们也不可能长久地维持下去。因此，在可预见的将来，物质资源总是稀缺的，无法实现按需分配。^[8]

在过去，由于平等是必然要到来的，故我们没有必要来论证一个均等的社会主义社会的可欲性。但是现在，科亨认为马克思主义在两方面都存在问题：一方面是对生产力方面的乐观主义，另一方面则是在道德上的悲观主义，即只要有稀缺，那么阶级分化就是不可避免的。这些原因导致科亨的研究工作发生根本的转变。科亨不再认为社会主义以及经济平等是必然的，相反把社会主义的可欲性看作是需要同辩护的一件事情，我们需要利用道德来倡导它，也从而才有可能实现它。也就是说，我们必须从事道德哲学与政治哲学的研究来对社会主义进行辩护，表明在物质稀缺的环境下经济平等既是能够达到的也是可欲的。

自此之后的几十年，规范哲学与道德哲学就几乎成了科亨唯一研究的领域。科亨自72年接触到诺齐克的张伯伦论证之后，就一直为之所困，并且所困的程度比自由主义左翼分子，如内格尔、斯坎伦等人的程度要严重得多。在对之做了十几年的努力研究之后，科亨终于明白，个中原因就在于诺齐克与马克思主义者实际上共享一个前提，这就是个人的自我所有权。简言之，就是个人拥有对其身体、劳动力的占有权。马克思的剥削理论就是立足于这个自我所有权的，正因为个人拥有自己的劳动力，资产阶级则占有工人的劳动力才是在进行剥削。并且马克思主义对于资本主义的谴责在很大程度上还取决于另一个条件，即生产资料的占有不平等的问题。无产阶级之所以受剥削，是因为他们不占有生产资料。但是诺齐克的论证恰恰是可以接受这两个条件的，从而对此产生了极大的破坏力。诺齐克的论证表明：即使我们都占有平等的外在资源，也即生产资料，只要我们接受自我所有权，我们还是能够得到一个不平等的社会。因为自我所有权里面包含了不同人的不同能力，同时我们可能具有不同的嗜好与生活观念。在这满足这两个条件的情况之下，只要人们可以自愿交换，仍然会出现不平等的资本主义社会。由此，诺齐克的攻击对马克思主义者而言才显得如此的有破坏力，因为它依据的正是马克思主义者所难以拒绝的前提。

在反对诺齐克的论证过程中，科亨逐渐明白，关于外在资源的所有权是所有问题的关键。因为任何人都需要一定的自然资源才能存活下去，在极端上来说，如果个人连氧气都得不到，那么自我所有权就只是一句空话，是个纯形式的东西，没有任何实质性的意义。科亨进一步表明，诺齐克的自我所有权之所有具有意义，实际上是因为他默认了一种边界约束式的个人权利（包括财产权）。但是诺齐克并没有表明这点观点的合理性，同时他对自由与正义还有一个循环的定义。^[9]因此，科亨认为，诺齐克并没有真正表明自由一定颠覆模式。

因为根据诺齐克思路，我们也同样可设想一个联合所有权的模式，即每个人对于如何使用外在资源都有一个否决权。当然这样的结果是每个人对外在资源的使用都只是形式，每个人的生存在道德上都取决于他人的意志。这种模式如同诺齐克的边界约束式权利具有同样的缺陷。

然而，马克思主义一贯就反对这种形式的所有权，即认为资本家与无产阶级都有睡桥洞的自由。社会主义里面要的是积极自由，个人在生活中的自主性。科亨最后得到的平等观点是，“一些人[不是因为他们自己选择或过错]比其他人处境更差，这是坏的（不公平的或不正义的）”^[10]，“[均等主义的]目的是为了消除非自愿的不利，根据这我（规定）指的是不利的受苦者对此并不能这负有责任，因为这并没有恰当地反映他做出的或将要做出的选择。”^[11]科亨最后实际上强调的是，我们的平等指的是对生活控制的平等，我们对于生活具有平等的选择权，也就是我们的不平等要反映我们履行的不同责任。

科亨的这种平等观是在批判其他人的观点基础上形成的，我们最好是通过对比他与这些人的差别来理解他的观点。第一，科亨的平等不是德沃金^[12]所强调的资源上平等，德沃金这里把个人的能力也算作资源，但是却不考虑个人的善观念。这在科亨看来，有两个方面的问题。首先，这种观点破坏了个人自我所有权，而科亨认为自我所有权是很多人所接受的一种道德观点。其次，个人的善观念有些成分也如同个人的能力一样，是我们所无法控制的，也受到运气的影响，要我们对此负有责任是不合理的。第二，尽管科亨认为德沃金反驳了福利的平等^[13]，但是他认为没有反驳阿内逊所提出的福利机遇平等^[14]。不过，科亨不赞同福利机遇的平等。这也有两方面的原因。首先，对于具有自主性的人而言，重要的东西并不只有福利，人们还看重很多其它的东西，这些东西也应该给予考虑。其次，如果只具有形式上的机遇平等，那么由于我们的能力与生活观

念的不同，我们很快就会得到不平等的结果，还是会导致人们无法真正地控制自己的生活。

第三，科亨的平等观点非常接近于阿马蒂亚·森的可行能力平等（equality of capabilities）观[15]。不过他使用了一个不同的名称，即中期福利（midfare）平等。这种中期福利既不是客观的物品（即资源），但它也不是人们消费物品最后所得到的感受（即福利或效用），而是一种介于资源与福利之间的东西，即中期福利。他与森的细微差别可以用婴儿的例子来加以说明。一个婴儿只要得到喂养，那么他能够得到中期福利，但他没有相应的可行能力。[16]

第四，在如何实现这种平等时，他不像罗尔斯那样，认为分配正义的对象只在于社会的基本结构，或者说根本制度[17]。相反，他认为我们同时强调两种东西：正义制度，以及在正义制度框架之内的个人选择。因此，除了强调我们要重视正义制度的建设之外，他还特别强调我们重视社会风尚的改造。换言之，他由最开初的完全专注于平等的事实基础，变到现在开始强调我们在道德上的改善，即认为平等是可以实现的，但不是必然的，其条件是我们要完成心灵的改造。正是在这种意义上说，科亨认为他与最初的立场几乎掉了个头，因为他现在在某种意义上回到了马克思所批判的空想社会主义了，即社会主义的实现不是不可避免的，而是需要我们去通过道德上的努力来实现的，因此也就要求我们在道德上的转变，从而更为接近他最初所嘲弄的基督教的观点了。

4

至此，自然而然的，我们会有一个疑问，这个时候的科亨还能算是一个马克思主义者吗？对此，科亨毫不犹豫，认为他是。他给出了两个理由[18]。

首先，他认为这是一个假问题。因为马克思主义实际上是科学社会主义的另一种称呼，马克思与恩格斯明确地提出是要把社会主义作为一门科学，而不是宗教。因此这个问题就好象问一个物理学家，你还是加利略主义者或者牛顿主义者吗？我们知道，物理学的发展已经超越了加利略以及牛顿，但是只有这样，它才忠实于他们所确立的那个传统。科亨认为，只要马克思主义是作为一门科学而不是宗教，那么对它的超越就是必然的。只有宗教是无需超越的，因此问一个人是佛教徒还是基督教徒是有意义的。宗教的追随者，相信他们所信的教一劳永逸地揭示了真理，从不怀疑这点，更不会打算超越之。因此，今天的马克思主义并不需要默守陈规，如果这样，事实上是破坏了马克思把社会主义作为一门科学来研究的根本精神。

其次，科亨认为，一个人是不是马克思主义者（社会主义者），主要看他是否在从事如何超越资本主义这一伟大任务，如何以社会主义来取代资本主义。由此，科亨认为，判断标准就在于我们是否在考虑有关社会主义的三个基本问题：第一个是设计问题：我们想要什么？我们想要何种形式的社会主义社会？第二个是辩护问题：为什么我们需要它？资本主义的毛病出在哪，社会主义的正当性又在哪？第三个是策略问题：我们如何才能实现它？

于我们而言，科亨的分配正义观的这种转变，更重要的不是他的具体结论，甚至不是他的论证，最重要的也许是，科亨作为一个真正的、真诚的马克思主义者，如何面对外部世界的挑战，如何面对理性本身，如何面对他自己的学术良知。尽管科亨的观点有变化，甚至于说是翻天覆地的变化，但我想没人会怀疑他的真诚与良知。他对于学术是如此的认真与执着，为了一个论证，甚至不惜花费数十年的时间。他在这种过程中所做出的思考上的挣扎，以及他在这种认真所执着中所取得的成就，即使并非十全十美，对当下的我们来说，特别是对于浮躁盛行、职业操守汲汲可危

的中国学术界来说，不啻于一付清醒剂。

* 作者简介：葛四友，男，1976年生，湖南临湘人，中南财经政法大学人文学院副教授。

[1] Cohen, G.A.(1995), *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge University Press, p.3.

[2] Ibid., p.1.

[3] Roemer, E. John(ed)(1994), *Foundations of Analytical Marxism*, Vol.I, Edward Elgar Publishing Company, introduction, p.ix.

[4] Cohen, G.A (2000). *Karl Marx' s Theory of History*, Expanded edition, pp.xvi-xix

[5] Ibid..

[6] 诺齐克,罗伯特：《无政府、国家与乌托邦》，何怀宏等译，北京：中国社会科学出版社，1991年版,第166-67页

[7] Cohen, G.A. (2000) *If You' re an Egalitarian, How Come You' re So Rich?*, Cambridge, Massachusetts.: Harvard University Press, chap 6.

[8] Cohen, G.A.(1995), *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge University Press, chap 5.

[9] 具体的论证，可以参见葛四友，“权利与资格”，《中国社会科学评论》，邓正来主编，法律出版社，2005年总第四辑。

[10] Larry, Temkin(1993)*Inequality* (Oxford: Oxford University Press, p.13.

[11] G.A. Cohen, “On the Currency of Egalitarian Justice” , *Ethics* 99 (1989): 906- 44, p.916.

[12] Dworkin, Ronald (1981) “What is Equality? Part 2: Equality of Resources” , *Philosophy and Public Affairs*, Volume 10, Issue 4, 283-345

[13] Dworkin, Ronald (1981) “What is Equality? Part 1: Equality of Welfare” , *Philosophy and Public Affairs*, Volume 10, Issue 3, 185-246

[14] Arneson, Richard J (1989) “Equality and Equal opportunity for Welfare” , *Philosophical studies* 56: 77-93; 也可参见葛四友, “论阿内逊的福利机遇平等观” , 哲学研究, 2004年第10期。

[15] Sen, Amartya (1979) “Equality of What?” , in Sterling M.McMurrin (ed), *The Tanner Lectures on Human Values*, Volume I, University of Utah Press and Cambridge University Press, 197-220

[16] Cohen, G.A.(1993) “Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities” , in Nussbaum and Sen A.K. (eds). *The Quality of Life*, Oxford: Clarendon Pres

[17] 罗尔斯,约翰: 《正义论》, 何怀宏等译, 北京:中国社会科学出版社, 1988年。

[18] Cohen, G.A (2000). *Karl Marx’ s Theory of History*, Expanded edition, pp.xxvii-xxviii.

<http://dzl.legaltheory.com.cn/info.asp?id=11313>

/