**南开大学**

**本科生学年论文**

**题目：对共同体的追寻**

**——G.A柯亨对左翼自由主义政治哲学批判的根基**

**学号：**

**年级：**

**专业：**

**学院：哲学院**

**完成日期：** 2018/4/20

摘 要

当代分析的马克思主义的重要开创者、社会主义平等主义的杰出倡导者G.A.柯亨，在20世纪80、90年代实现政治哲学转向之后主要进行了两个内在关联的工作，一方面是对自由主义的批判，另一方面是从道德和规范维度为社会主义辩护。柯亨以其所追寻的平等、博爱等共同体的内在精神为根据，对左翼自由主义政治哲学展开批判，并在这一过程中考察和回应了如何在分配领域处理原生运气和选择偏好的平等和正义问题。在此基础上，他通过阐明平等原则与共享原则的内涵与关系，构建了“共同体”的社会关系模型，并对这一理想社会关系的可欲性和可行性进行分析。本文通过系统梳理柯亨对罗尔斯、德沃金等左翼自由主义政治哲学家的批评，深入考察柯亨与左翼自由主义在分配正义领域产生的分歧及落脚点，以表明共同体在柯亨对左翼自由主义的批判中的根基性地位。进而结合柯亨对社会主义的道德辩护，表明共同体在他的整个平等主义正义观中的定位及其导向作用。鉴于柯亨在当代政治哲学中的地位及影响，系统考察柯亨的共同体思想将不仅有助于我们基于社会主义的话语平台重新审视左翼自由主义政治哲学的特质及问题，而且有助于彰显其对社会主义共同体构建的重要价值和意义。

关键词：共同体；左翼自由主义；社会主义；平等主义

**Abstract**

G.A. Cohen, who is considered to be the important pioneer of contemporary Analytical Marxism and an outstanding advocate of socialist egalitarianism, carried out two intrinsically related tasks after the turn of his political philosophy in the 1980s and 1990s. On the one hand, he criticized liberalism, and on the other hand he defended socialism from the moral and normative dimension. Based on the inner spirit of the community he pursues, such as equality and fraternity, Cohen criticized the political philosophy of left-liberalism and gave a new insight and response to the issue that how to deal with brute luck, choice and taste in the distribution field. On this basis, he established a social model of the “community” by clarifying the connotation and relationship of the principle of equality and sharing, and analyzed the appetite and feasibility of this ideal social relationship. This paper systematically reviews Cohen’s criticisms of left-liberal political philosophers such as Rawls and Dworkin, and examines the differences and positions that Cohen and left-liberalism had in the field of distribution of justice. The purpose is to reveal the fundamental position of community in Cohen's critique of left-liberalism. Further, in conjunction with Cohen’s moral defense of socialism, to show that the community played a guiding role in his entire egalitarian outlook. In view of Cohen's position and influence in contemporary political philosophy, systematically investigating Cohen's thought of community will not only help us reexamine the nature and problems of the political philosophy of left-liberalism based on the discourse platform of socialism, but also helps to highlight its important value and significance to the construction of a socialist community.

**Keywords:** community; left-liberalism; socialism; egalitarianism

目 录

[引 言 4](#_Toc511214615)

[一、罗尔斯的差别原则与共同体 5](#_Toc511214616)

[（一）激励论证对共同体的背离 5](#_Toc511214617)

[（二）社会基本结构与两种博爱的实现 8](#_Toc511214618)

[二、可及利益平等与共同体 11](#_Toc511214619)

[（一）昂贵偏好与对于应得原则的肯定 11](#_Toc511214620)

[（二）对福利的补偿与共同体 14](#_Toc511214621)

[三、共同体中的平等、共享及其可行性 17](#_Toc511214622)

[（一）共享对于平等与应得的修正 17](#_Toc511214623)

[（二）对于市场的批判与需要原则 19](#_Toc511214624)

[（三）社会主义共同体的可行性 20](#_Toc511214625)

[四、共同体是否超越正义？ 23](#_Toc511214626)

[（一）超越正义还是囿于正义？ 23](#_Toc511214627)

[（二）对于共同体的追寻 26](#_Toc511214628)

[参考文献 28](#_Toc511214629)

[致 谢 30](#_Toc511214630)

引 言

在过去的三十年，以罗尔斯(John Rawls)、德沃金(Ronald Dworkin)等为代表的左翼自由主义哲学成为当代西方政治哲学的主流，西方学界针对这一流派展开了深刻而丰富的讨论。G.A.柯亨作为当代平等主义的杰出倡导者，分析的马克思主义的重要开创者，站在马克思主义的立场，针对左翼自由主义政治哲学在前提预设与理论建构之间的“不一致性”等问题展开激烈的批判。柯亨宣称：一方面，罗尔斯所倡导的差别原则，并没有像他所宣称的“博爱”理想那样有助于在社会范围内推行共同体[[1]](#footnote-1)的内在精神；另一方面，德沃金等运气均等主义者在建构其理论的过程中，没有按照他们最初所预设的对于不平等的补偿原则那样忠于平等。在此基础上，柯亨以更契合于共同体精神的方式，对如何在分配领域处理原生运气和选择偏好的平等和正义问题做出了完全异于左翼自由主义者的思考和回应[[2]](#footnote-2)。

以往的柯亨研究，或是将“共同体”视为柯亨正义理论之外的追求，或是简单地将其视为柯亨用以阐明他的平等主义正义观的工具。本文意在表明，如果说自由、平等与共同体构成了柯亨政治哲学的基本规范，那么“共同体”在他的正义理论中则处于更为根本的位置[[3]](#footnote-3)，是他对于左翼自由主义政治哲学进行批判的根基和线索。而这一结构又与他对于平等主义和共产主义的信仰密切相关。因此，具体考察柯亨对左翼自由主义展开的批判，以及他从道德方面为社会主义共同体所进行的论证，一方面可以为辨析他的共同体理论与左翼自由主义的“博爱”思想和马克思的“共产主义”思想之间的区别奠定基础；另一方面则为我们基于社会主义的话语平台重新审视左翼自由主义政治哲学提供了契机。

一、罗尔斯的差别原则与共同体

柯亨对于罗尔斯的批判，所针对的准确地说是罗尔斯的差别原则。在《拯救正义与平等》的第一编，柯亨试图找出罗尔斯对差别原则的叙述过程中表现出的与其本人在《正义论》中提及的正义观的内在不一致性，以此从内部对其进行瓦解。本文这一部分主要关注的是，柯亨在这一批判过程中指出的差别原则本身与共同体的内在精神的亲近，以及罗尔斯对于差别原则的具体论述与共同体的矛盾。并以此来发掘罗尔斯与柯亨针对“共同体”问题的差异的背后原因，更重要的是阐明柯亨在谈到“共同体”时，他究竟在谈论什么。

谈到差别原则与共同体的亲近，柯亨认为，首先，差别原则作为正义的基本原则，其所运行于其中的罗尔斯意义上的“良序社会（well-ordered society）”本身就包含了互惠互利等共同体内在精神。其次，差别原则在罗尔斯那里，就其产生的过程和动机来说也与共同体精神相契合。罗尔斯指出：“原初状态中如果其中各方没有至少在某种程度上受到仁爱或对相互利益的某种关心的推动，就不会产生我们想要的原则（指两个正义原则——引者注）”[[4]](#footnote-4)。同时，差别原则的动机和目标也正是帮助境况较差者以实现共同体的内在精神之一——博爱（fraternity）。罗尔斯这样解释博爱精神：“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……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”[[5]](#footnote-5)。

但柯亨指出，与上述提法不同，罗尔斯在对于差别原则的某些具体论述中，实际上背离了其要求社会具有的博爱、尊重、关心等精神。这种背离突出体现在对于差别原则的激励论证与对于差别原则的应用范围——社会基本结构的强调中。

（一）激励论证对共同体的背离

柯亨这样引述罗尔斯对于差别原则的激励论证：“①不平等是不公正的，除非它们对于使处境最不利者好起来是必要的，在那种情况下，它们是公正的。②对生产者的不平等性激励报酬（unequalizing incentive payments）对使处境最不利者好起来是必要的。③因此，不平等性激励报酬是公正的”[[6]](#footnote-6)。简言之，只要能够有利于改善处境最不利者的状况，有才能的人取得比普通报酬更为高昂的激励性报酬这一不平等，就是正当的。但柯亨认为，激励论证是对于差别原则[[7]](#footnote-7)的一种歪曲的应用。

柯亨首先区分了两种不平等，一种是与意图有关的不平等，另一种则与意图无关。与此对应的是对于差别原则的两种解读，柯亨说：“在对其严格的解读（strict reading）中，只有当不平等严格来说是必要的时候，即与人们的选择意图无关的时候，差别原则才把不平等看作是必要的；在其松散的解读（lax reading）中，差别原则也支持与意图有关的必要性”[[8]](#footnote-8)。他指出，这两种解读在罗尔斯的著作中都能够找到支持的材料，而二者显然是“内在不一致的”。罗尔斯的激励论证，仅仅是在运用松散解释的差别原则。

柯亨认为，激励论证一方面背离了共同体的内在精神与罗尔斯有关博爱和实现人的道德本性的理想；另一方面背离了差别原则本身，即严格解释的差别原则所蕴含的关心、互惠互利等精神。对此，柯亨区分了差别原则运用中的两种情况：要么有才能的人相信差别原则，要么他们不相信。即要么他们相信如果不平等对于改善贫穷者的境况不是必要的，那么不平等是不公正的；要么他们不相信这是正义的要求。

如果有才能者不相信这一点，那么在罗尔斯的意义上，这个社会就是不公正的。柯亨指出：“因为按照罗尔斯的观点，一个社会只有当它的成员自身肯定或支持正确的正义原则，这个社会才是公正的”[[9]](#footnote-9)。这就使得差别原则作为罗尔斯所谓的正义的基本原则的地位受到动摇。

如果有才能的人相信松散解释的差别原则，那么当他们向社会中的其他成员提出激励论证时，激励论证就没有能力充当对不平等的一种正当性证明。柯亨认为这是因为“激励论证本身就已经预设了他们（指有才能者和社会中的其他成员——引着注）之间的‘共同体的缺乏’”[[10]](#footnote-10)。当有才能的人在运用差别原则时可能会被问到，他们所获得的激励性报酬，对于改善处境最不利者的地位是否是必要的。而当他们这样询问自身时，就会发现正是他们自己使得那些激励性报酬成为必要的，是因为有才能者并不愿意在普通报酬的条件下，像在得到激励性报酬的条件下那样保持相同的生产效率。

就此而言，当有才能者和处境最不利者被用“你-我”的术语来描述时，对于差别原则的激励论证是无效的。只有当有才能者被以第三人称谈及时，激励论证才能作为他们的高额报酬的一个正当理由。但当有才能者处于这样的地位，他们也就被排除在共同体之外了。因此，在激励论证中，当差别原则被用来证明给予有才能者激励性报酬是正当的时候，有才能者必须被看作是在共同体之外坚持这个原则的。柯亨将这一论证称为“人际检验（interpersonal test）”[[11]](#footnote-11)，激励论证无法通过人际检验，因此松散解释的差别原则不能够成为所谓的正义的基本原则。

与之相反，柯亨认为如果有才能者支持严格解释的差别原则，那么他们实际上并不需要特殊的激励机制。柯亨以一个在信奉差别原则的社会中，企图为自己所获得的激励性报酬进行辩护的医生为例来说明这一点。为了得到额外的报酬，这位医生辩护称：“我是关心处境较不好的人，但是，我不必把我的一生奉献给他们。对于政府来说，通过向我征税来满足他们的利益是对的；但是，我也应该被允许去追求我自己的自我利益”[[12]](#footnote-12)。这种回答在柯亨看来是站不住脚的。差别原则被罗尔斯设定为正义的基本原则，因此如果一个人信奉差别原则，从而按照差别原则所蕴含的精神，真的关心处境较为不利的人，并关切自己的行为在差别原则限定的意义上是否是正当的，那么这时他们所遵从的就是严格解释下的差别原则。柯亨说：“差别原则影响了经济生活中公民的动机……人们想用自己的经济行为去满足差别原则的要求”[[13]](#footnote-13)，并维持这种差别原则支配下的道德氛围。那么按照这种假设，人们就必须显示出他们的行为不是不正当的，不是在正义与自我利益之间的一种可理解的妥协。如果人们确实这样做，那么他们就不会要求得到激励论证中的额外的报酬。因此柯亨认为“正义的人必须按照严格解释的差别原则行动”[[14]](#footnote-14)。

柯亨总结道：“我对罗尔斯的主要看法：在一个受差别原则支配并且以博爱和普遍尊重为特征的完全遵从的社会中，社会上层可能放弃所谓适当的激励。我没有拒绝作为公共政策一个原则的松散解读中的差别原则……我所怀疑的：它被描述为正义的一个基本原则”[[15]](#footnote-15)。在罗尔斯那里，博爱是所谓的“差别原则的结果”。但实际上并非罗尔斯本人所运用的松散解释的差别原则，而是严格解释的差别原则，才有可能实现他对于博爱的理想。

在激励论证中，有才能者的行为既不与博爱、关心等共同体的内在精神一致，也不与那些贯穿着差别原则的动机相一致，是彻底的对于共同体的背离。而博爱精神恰恰是柯亨认为应该被坚守的品质。

（二）社会基本结构与两种博爱的实现

在柯亨对于差别原则激励论证的批判中，其主要的理论武器和线索就是作为共同体成员所具有的精神之一的“博爱”，而相关的论述实际上显现出他与罗尔斯对于“博爱”的不同理解，以及共同体在二者理论体系中的不同地位。一方面，在罗尔斯的体系中，博爱有时作为精神和动机，有时作为结果，罗尔斯没有意识到两种博爱的区别，因此没有对此做出区分；而柯亨的“博爱”是作为人们的精神和动机的博爱。另一方面，在罗尔斯那里，“博爱”的实现是以差别原则附产品的形象出现的；柯亨所强调的博爱等共同体的内在精神，则是他理论中的根基性概念。柯亨虽然没有明确在论述中指出这两点，但他关于两种社会关系观念和社会基本结构的论述已然潜在地表明了上述更为根本的区别。

柯亨指出罗尔斯的体系结构中存在一种未解决的、隐藏在上述罗尔斯理论困难中的紧张，即交易型（bargaining）的社会关系观念和共同体（community）的社会观念之间的紧张关系。如果将柯亨的这一划分与博爱观念联系在一起，按照罗尔斯对于博爱与差别原则关系的表述——“按照差别原则行动恰好也产生这个结果”[[16]](#footnote-16)，那么在交易型的社会关系中，博爱是作为“互惠互利”、“帮助弱者”这样的差别原则的结果而出现的；而在共同体的社会关系中，博爱是作为社会交往中人们彼此从一开始就抱有的精神，是作为前提出现的。“互惠互利”、“帮助弱者”是具有博爱精神的社会成员在交往过程中产生的结果。

罗尔斯实际上同时使用了作为结果和作为精神的两种意义上的博爱：因为像对待“一个家庭的成员”那样对待其他人和“帮助处境最不利者获利”并不是完全等同的，前者包含了更多有关精神与动机的内容。与此对应，按照严格的差别原则和按照允许激励政策的松散的差别原则来行动，也表现了两种博爱。这种区分的模糊性让人难以界定罗尔斯究竟要实现的是一种精神还是一种结果。柯亨抓住了这一模糊性，并在接下来对于差别原则的基本结构异议中，提出了“风尚（ethos）”的概念，进一步阐明了他与罗尔斯的差别。

在基本结构异议中，柯亨拒斥罗尔斯仅将正义原则运用于所谓的社会基本结构的主张，从而表明：“正义要求一种支配日常选择的风尚，这种选择超越了服从公正规则的那种选择”[[17]](#footnote-17)。一方面，在一个公正的社会当中，正义原则不可能只运用于社会基本结构。正如在激励论证中，那位医生一边声称自己信奉差别原则，一边又追求私利。柯亨指出，这种“心绪不定的样子完全不符合罗尔斯对于一个公正社会的（合理的）要求：那个公正社会中的公民自身愿意去服从在差别原则中所体现出来的正义标准”[[18]](#footnote-18)。另一方面，如果正义原则只在基本结构中起作用，那么罗尔斯有关公正社会的诸如博爱、自由等诸多具有吸引力的价值就无从实现。柯亨指出：“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则，而且因为即使假定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”[[19]](#footnote-19)。

因此在一个罗尔斯式的正义的社会中，不仅需要制度层面的正义规则，还需要一种贯穿于个人选择之中的正义风尚[[20]](#footnote-20)，这种风尚能够避免为改善处境最不利者的处境而出现的不平等，且比经济游戏规则本身更能够公正地保证分配。风尚使得社会成员从动机和精神上契合于差别原则的内在指向之一——博爱。

在随后的对于詹姆斯·米德的批评中，柯亨直接将自己的理想表述为“利他主义”。米德提出了一种“理想的”社会结构，在其中“每个公民”发展了一种真正的分裂人格，在市场场合表现自私，而在投票箱前表现无私：米德由此制造出一种双重正义感的理想。对此，柯亨写道：“我同意米德的观点，‘对一个富裕的……人而言，完全可能’自私地‘安排他的事务’，却‘可以通过政治过程来敦促一种在法律上的变化，那个变化将伴随着对[他自己的]不利之处’”[[21]](#footnote-21)，但他反对米德将这种社会设定为“理想的”。柯亨认为，理想的平等主义社会应该是那种“在其中公民们在投票箱前利他主义地行动并且在日常生活中能够有些自我克制的社会”[[22]](#footnote-22)。而这种理想社会的实现，不仅仅需要正义的社会基本结构，更需要风尚的践行。

因此，柯亨与罗尔斯有关差别原则具体运用的分歧的内核，就在于是否从始至终地坚持作为动机和精神的博爱，以及是否将实现一个成员间具有博爱、利他主义等精神的共同体作为理论的直接指向。罗尔斯在激励论证和社会基本结构中，显然不自觉地放弃了作为精神的博爱，而追求作为结果的博爱，从而导致其背离了一开始要实现的公正社会中的那些具有吸引力的价值。而柯亨对于严格解释的差别原则、风尚和利他主义的强调，则显现出“博爱”等共同体的内在精神在他的思想体系中的根基性地位。

二、可及利益平等与共同体

在关于正义是什么的问题上，柯亨指出：“如果必须用一般的词汇来说我认为正义是什么，那么对那些为之感到满意的人而言，我就是提供了那句古老的格言：正义就是给予每个人应得的”[[23]](#footnote-23)，但柯亨认为这个格言并不是十分令人满意的，因为它既与“正义的观念是由人们应得什么的信念而形成”[[24]](#footnote-24)，又与“人们应得什么的信念位于正义信念的下游”[[25]](#footnote-25)相容。在他有关平等主义分配正义原则的论述中，体现了对于后者的亲近，柯亨的正义理论显然不仅仅包含应得。

基于此，文章这一部分将表明：在有关选择、责任与运气的问题上，与罗尔斯对于市场应得的肯定和德沃金的资源平等观一样，柯亨的可及利益平等实际上肯定了应得原则。与二者不同的是，柯亨在对罗尔斯、德沃金等人的批判中提出了更为激进的平等理论——可及利益平等。这种激进性一方面表现在可及利益平等不仅主张对资源的不平等进行补偿，还对福利的不利进行补偿；另一方面表现在对于责任与运气的划分和强调。目的在于揭示：柯亨所主张的关心社会成员的福利和矫正资源平等所允许的不平等等主张，正是以关心、博爱、尊重等共同体成员间应该具有的内在精神为根据，而可及利益平等的实现正是其共同体理想的重要组成部分。以此来表明共同体精神在柯亨正义理论中的根基性地位。

（一）昂贵偏好与对于应得原则的肯定

在《拯救正义与平等》与《论平等主义的通货》中，柯亨将自己的平等理论称为可及利益平等，并归入到运气均等主义的阵营。柯亨在随后的针对罗尔斯、德沃金等人理论的批判中，表现出其激进的平等主义立场，以及一贯的对于共同体的内在精神的坚持。

在展开可及利益平等的具体论述前，柯亨首先对罗尔斯关于昂贵偏好问题的观点提出了质疑，从而表明罗尔斯在责任问题上的不一致性，以及柯亨本人在其平等分配理论中，对责任、应得（回报）和昂贵偏好问题的重视。在罗尔斯那里，基于应得的分配模式由于原生运气等原因而成为不可实践的，基于额外的努力而获得的额外回报是值得怀疑的。与这一立场相反，在昂贵偏好的问题上，尽管公民自身在形成与培养他们的偏好时确实起到了某些作用，但是他们却被认定要对昂贵偏好所引发的不利承担全部责任。因此柯亨认为罗尔斯关于努力和昂贵偏好的理论是不一致的。他指出：“如果我们保持一开始的思想，我们就会感到奇怪，为什么对于努力的部分责任不能得到任何回报，但对形成昂贵嗜好的（仅有的）部分责任要受到完全的惩罚”[[26]](#footnote-26)。这种不一致性导致罗尔斯没有办法很好地回答分配领域中的“责任”问题，因此也就无法完成“应得”与“非自愿的不利”的区分，从而给予遭受非自愿劣势的人以补偿。

针对罗尔斯的问题，德沃金的资源平等理论旨在对此进行修正和补充。他试图通过构建“保险”与“拍卖”的机制来追求更“敏于志向”同时更“钝于禀赋”的分配理论。但德沃金的理论依然被认为是成问题的，柯亨向德沃金对于“昂贵偏好”问题的处理提出了批评。在德沃金那里，“人们因为在能力（power），即他们的物质资源、精神和物理方面的能力（capacities）上的不足而得到补偿，但对可以追溯到其嗜好或偏好的不足则不补偿”[[27]](#footnote-27)。柯亨认为德沃金因此“惩罚了那些具有并不能对之负责的昂贵嗜好的人，不幸的是，满足这些偏好要付出许多代价”[[28]](#footnote-28)。他指出，运气均等主义者通过对不利的空间维度进行“切割（cut）”，从而判断哪些利益的不平等是可接受的，而判断的标准则是关于行为者是否需要对其不利负责的一组问题。但德沃金在其分配理论中进行了错误的“切割”，他宣称：不平等之所以是可接受的，是因为它们基于偏好而非基于选择。对资源平等理论而言，能力的缺失应该被补偿，而昂贵嗜好则不。然而柯亨相信：“我们应该对超出个人控制的一般而论的不利进行补偿……正确的切割是在责任与坏运气，而不是在偏好与资源之间”[[29]](#footnote-29)。

这种错误的切割一方面表现为只要求对于资源的不利进行补偿，却不补偿疼痛和其他的困苦（illfare）[[30]](#footnote-30)。柯亨指出，德沃金的理论不会主张补偿那些并不损害某人能力的痛苦，即使这使得他的福利水平与他人相比有所降低。在德沃金的理论中，甚至没有给“福利平等以及其他的考虑一点微小的空地”[[31]](#footnote-31)。另一方面表现为即使在资源平等方面，德沃金也没有对责任的问题表现出应有的重视。柯亨认为德沃金的根基性思想是主张偶然的不平等是不公平的，但他事实上并没有将其贯彻到底。

就后一个方面来说，相比于德沃金，柯亨更为重视责任[[32]](#footnote-32)在正义的分配中的重要地位。他认为对于运气均等主义的正确解读的目的是消除非自愿的不利，即“受苦者对其不能负责的不利，因为这种不利并没有恰当地反映他所做出的或正在做出的或将要做出的选择”[[33]](#footnote-33)。为此，柯亨提出了更为激进的分配理论，并将其称为可及利益的平等（equal access to advantage）[[34]](#footnote-34)。对可及利益平等来说，根本性的区分是塑造人们命运的选择与运气。他指出：“我根据具有昂贵偏好的人是否可以合理地对它们负责来对其进行区分。有那些他可能也没有帮助其形成和/或可能现在还无法改变的，那么相反，也有他可以承担责任的偏好，因为他可以阻止它们和/或因为他现在可以忘掉它们”[[35]](#footnote-35)。

由于责任与选择与分配领域中的“应得”原则紧密联系在一起，因此柯亨在与其他运气均等主义者的论辩中，实际上表现出对于“应得”原则的肯定。但相比于罗尔斯和德沃金，柯亨则将原生运气、选择与责任向着“敏于志向，钝于禀赋”的目标进一步推进。在遵循可及利益平等的社会，不仅仅是成员间具有相互关心和互惠互利的共同体精神，分配原则本身也体现了对社会成员的关心。柯亨试图在制度层面实现更为完善的平等，而这正是他实现共同体理想的重要组成部分。

（二）对福利的补偿与共同体

就前一个方面，即德沃金的资源平等理论没有为福利平等留下余地来说，柯亨的“可及利益的平等”则包含了更多，并因而更有利于实现社会成员间更为深层次的关心。这里的“利益”是比福利更为宽泛的概念。柯亨对此作了进一步解释：首先，他认为“可及利益平等”补充和修正了包括福利平等、福利机会平等和资源平等在内的分配模式。柯亨主张不能够像罗尔斯和德沃金一样抛弃福利平等，但福利平等可能会对一部分不利不敏感。福利的缺失必然意味着不利，反之则不然，因此有必要用“不利”取代“资源”和“福利”。如果说德沃金的切割仅对资源的不利进行补偿，那么柯亨的切割既对资源的不利也对福利的不利进行补偿。其次，“可及利益平等”可以被称为“利益机会平等”，但柯亨认为前者比后者更可取，因为“可及”关注到了个人能力的不足：软弱和愚蠢可能并不会影响到一个人获得某物的机遇，但是这些能力的欠缺却降低了这个人获得某物的“可及性”，即这个人可能无法很好地把握和利用这个机遇。因此即使个体之间在获得某物的机遇上是平等的，他们所获得的最终结果却不同。柯亨认为运气均等主义者需要关注到这一点[[36]](#footnote-36)。

现在假设一个残疾人的例子，这位不幸者的腿瘫痪了。为了四处活动，他需要一个昂贵的轮椅。他的手臂也有些问题。他能够正常地移动手臂，甚至比其他人更能灵活地做到这一点，但每次移动后，他的手臂肌肉都会非常痛。现在有一种昂贵的药物，定期的服用，可以抑制那种本来会伴随其运动的那种疼痛。

柯亨指出，均等主义者将不仅主张给予这个不幸的人轮椅，还将支持给予这个人以那种昂贵的药物。德沃金对此做出的回应是：“健康的生活不管有什么其他的特点，都是摆脱了严重而持久的生理和精神痛苦或不适感的生活；生理或精神上的虚弱，或处在一种没有昂贵药品或服装便无法摆脱的痛苦、消沉或不适感的状况中，都是显而易见的残障。处在这种虚弱状态的人并没有选择它；如果他能够做到的话，他会加以治疗，他的信念、判断、信仰或偏好，都不会反对这种治疗”[[37]](#footnote-37)。但问题不仅在于是否给予药物，更在于德沃金对于支持给予药物的理由无法代表对一种资源缺陷的补偿。因为按照假设，在相关的意义上这个人移动他手臂的能力比绝大多数人都要好，他需要得到补偿，并不是基于缺乏资源，而是缺少福利。柯亨认为：“如果一个资源平等主义者说：‘这里需要补偿是因为这个人缺乏得以避免疼痛的资源’，那么他实际上是在借用福利机遇平等的思想，即使他是在用资源主义的语言来描述它”[[38]](#footnote-38)。

仅对资源的不利进行补偿，还使得德沃金面临有关于“个人/环境（资源）”划分带来的问题。柯亨引述了德沃金的观点：“资源平等所要求的区别在于：那些定义什么是成功人生的理想和态度……与那些为成功提供手段或阻碍的身体、心灵、人格方面的特征之间的区别”[[39]](#footnote-39)。前者被认为属于个人，而后者属于个人的环境。柯亨指出，这一区分从均等主义正义来看，引起了有关是否应该对缺乏愉悦性（cheerfulness）的人的忧郁进行充分的补偿的困难。柯亨谈到：“愉悦性不是‘定义一个成功的生活将是什么样的’东西”[[40]](#footnote-40)，因此按照资源平等有关“个人/环境（资源）”的定义，它应该算作环境。但环境在其他的地方又被刻画为能力和缺陷，而愉悦性并不是某种能力。柯亨认为：“愉悦性是独立于目标促进器的一个独立的效用增强器”[[41]](#footnote-41)。德沃金对此的回应是，忧郁对于个人/环境的二分法来说是一个边界问题，最好的处理方法是问个人是否会对他的忧郁进行保险，如果答案是“是的”话，那么就对他的忧郁进行补偿[[42]](#footnote-42)。但这种解决实际上与“个人/环境”划分没有任何关系，如果我们遵照这一划分，依然无法解释对于忧郁的补偿问题。

可及利益平等主张不仅对资源不利，同时也对福利的不利进行补偿；不仅对残疾等缺陷，同时也对非选择性的疼痛、忧郁进行补偿。当全体社会成员，尤其是有才能者愿意遵循这一平等原则时，就比仅遵循资源平等者表现出对处境不利者身心状况更为深切的关心和尊重：他们不仅关切他者获得资源的机会，更关心资源的可及性；不仅关心资源的可及性，也关心社会成员的福利状况，这背后是更强的共同体精神。而以昂贵偏好问题为典型的对于责任的重视和对于非选择不利的补偿，一方面为柯亨共同体中的平等原则奠定基础，另一方面则进一步强调了作为精神和动机的互惠与博爱精神。

三、共同体中的平等、共享及其可行性

柯亨对于罗尔斯的批判，蕴含了他对于共同体的精神内涵和地位的理解。在柯亨那里，一个社会要表现出罗尔斯式社会所具有的吸引力，其成员就必须从动机上做到博爱，通过松散的差别原则这样有悖于博爱动机的方式来达成是不可能的；柯亨对于德沃金等运气均等主义者的批判，表明了他所强调的“利益（advantage）”的内涵、责任的界定问题与共同体的相关性。可以说，共同体的内在精神是柯亨对左翼自由主义政治哲学家批判的根基和线索。建立一个成员间具有这样的精神品质的社会主义共同体是柯亨正义理论所要追寻的目标。那么，这种共同体是遵循怎样的原则运行的？又有怎样的可欲性和可行性？是本节要讨论的问题。

（一）共享对于平等与应得的修正

在昂贵偏好问题上，柯亨的观点表现出对应得原则的肯定，但一定程度地肯定应得原则并不意味着对共同体的背离。柯亨在关于共同体的正面论述中指出，肯定了应得原则的平等原则要受到共享原则的限制，这种共享建立在需要的基础上。而不论是共享还是需要，都与共同体紧密扭结在一起。

为了说明共同体和社会主义的生活方式，柯亨描述了一种被称为“野营旅行”[[43]](#footnote-43)的环境，在这一环境中遵循着两个原则。柯亨通过对这两种原则及其相互关系的论述，来解释为什么野营旅行的组织模式，即社会主义的共同体是吸引人的。

在野营旅行中，所有的被共同使用的物品都在人们的共同控制之下，即使它们是私人所有的。人们相互理解，彼此合作，是因为在这个共同体中，成员们都做出与其能力相适应的贡献，简单来说就是“共同的财产和有计划地相互给予”[[44]](#footnote-44)。柯亨认为，不管人们实际上是否喜爱野营旅行，这都是进行野营旅行的明显的最好的方式。

有两个原则在野营旅行中得以实现，一个是平等原则，一个是共享原则（the principle of community）。柯亨在这里强调的平等原则被他称为“社会主义的机会平等”，它是相对于资产阶级的和左翼自由主义的机会平等而被提出的。左翼自由主义的机会平等是对社会的不利条件的纠正，而社会主义的机会平等是对原生运气所导致的不利的纠正。他指出：“一旦社会主义的机会平等得以实现，结果的差异反映的就只是爱好和选择的差异，而不再是自然和社会的能力与权力的差异”[[45]](#footnote-45)。因此和可及利益平等一样，社会主义的机会平等一方面旨在使分配更“钝于禀赋”，另一方面也肯定了敏于“选择和爱好”的应得原则。

对于共享原则，柯亨指出：“共享原则要求人们相互关心和在必要和可能的情况下相互照顾，而且还要在意他们的相互关心”[[46]](#footnote-46)。他所要探讨的是两种共享的关心模式：第一种是抑制因社会主义机会平等导致的某些不平等的模式。第二种不是严格的平等所要求的，但它在社会主义的观念中仍是最为重要的——一种共同互惠模式。

针对第一种关心模式，柯亨指出，社会主义的机会平等仍然与三种形式的不平等相容。其中第一种形式的不平等包含着第二和第三种形式的不平等。第一种类型的不平等，是指人们因为不同的偏好和选择，而导致某些物品在人们之间的分配不均。例如在社会主义机会平等的条件下，收入差异的存在只是反映人们对于收入与闲暇的不同偏好，这种差异不构成严格意义上的不平等。第二种类型的不平等包括两种形式：（ii-a）因使人悔恨的选择而导致的不平等和（ii-b）因为选择上运气的差别而产生的不平等。柯亨指出第二种类型的两种不平等都是成问题的，尤其是与选择运气有关的不平等。

如果在一次野营旅行中，成员们通过完全平等的抽签的方式来决定谁能分得唯一的鱼塘，其中一人最终获得了这片鱼塘，而其他人则因此吃的很差。这种不平等并不为正义所谴责，或者说这一结果由于无可非议的运气而是“应得”的，但得到鱼塘的人的运气，还是把他同其他共同体成员共享的生活分隔开来。一旦大范围的类似的不平等得以流行，那么人们必然会有反感的情绪，共同体的稳定性就会受到考验。

就此而言，柯亨指出：“某些不能以社会主义机会平等的名义加以禁止的不平等，却应以共享的名义加以禁止”[[47]](#footnote-47)。但对于禁止产生这样的不平等是否是非正义的，他表示并不知道这一问题的答案。但可以肯定的是，共享原则是对社会主义机会平等所肯定的应得原则的修正，这种修正意味着柯亨的最终目标指向“共享”作为更高原则的共同体。

（二）对于市场的批判与需要原则

如果说在抽签的例子中，或许人们可以通过放弃抽签的方式来避免选择运气，但这种情况放在资本主义社会中则成为不可能，因为市场本身是一个难以逃避的赌场。柯亨说：“资本主义国家中富人和穷人之间的巨大鸿沟主要不是由于运气和在选择的赌博中缺少它，相反，是由于不可避免的赌博和简直无理可言的运气”[[48]](#footnote-48)。而这种无法避免的选择运气，导致了柯亨这样的社会主义者真正感到不安的不平等。

因此在共享原则的第二种关心模式——“共同互惠”中，柯亨明确表述了对于市场的反对。共同互惠与市场的互惠形式形成鲜明的对照，共同互惠是反市场的原则。柯亨指出：“根据这一原则，我为你提供服务不是因为这样做我能得到作为回报的什么，而是因为你需要或你想要我的服务，而你给我提供服务也是出于同样的原因”[[49]](#footnote-49)。当然这并不意味着共同体要求其成员成为只为他人服务，而毫不关心他人是否准备为自己服务的傻瓜。而是“我服务你”和“你服务我”是相互结合的两个部分，这种结合本身就是有价值的，人们并不把自己服务于他人，仅仅看作实现自己的真正目的，即让他人服务于自身的一种手段[[50]](#footnote-50)。

与之相反，柯亨说：“市场社会中生产活动的直接动机通常是某种贪婪和恐惧的混合，其比例是随着一个人在市场中的地位和个性特征的细节情况而变化的”[[51]](#footnote-51)。人们把彼此当作获益的机遇或者障碍，这样看待他人的方式可怕的。它将人与人的关系对立起来，使得博爱、互惠等共同体的内在精神难以实现。对此，柯亨说：“不愿意‘获利，除非他们能够以一种促进家庭其他人的利益的方式获利’与激发市场利益最大化者的发财致富动机是不相容的”[[52]](#footnote-52)。

柯亨认为：“在起点是平等的，并且存在对结果不平等的独立的（机会平等的）限制的地方，此时的共同互惠虽不是平等所要求的，但却是实现一种可欲的人类关系形式所要求的”[[53]](#footnote-53)。这种关系形式就是共同体，共同互惠基于的是人们之间的关心与慷慨大方，共同体中的每个人都被期望根据其能力为满足别人的需要做出贡献，因此其背后显现的是柯亨对于需要原则的推重。

（三）社会主义共同体的可行性

将野营旅行所建立的共同体范围扩大，将其中的组织原则在一个国家、甚至在世界范围内实现，是社会主义者的志向。柯亨将实现共同体的社会主义理想所面对的困难区分为两个，第一个困难与人的本性的限制有关，第二个困难与社会技术的限制有关[[54]](#footnote-54)。

按照柯亨对于共同体的论述，要实现全社会范围内的共同体就需要人们践行博爱、共享、关心等等精神。但就第一个困难来说，人的本性有自私的一面。柯亨在对于马克思历史唯物主义进行评论的过程中指出，居于马克思的历史唯物主义之中心的，是关于人性的（受历史条件限制的）悲观主义。柯亨认为这种悲观主义“解释了他（指马克思——引者注）的主张，只有资本主义并且因此只有一个不公正的社会才能把它的生产力发展到一个高水平，这意味着，他们不可能通过合作的生产关系发展到那个水平——在某种高水平的生产能力之下，所以马克思确信，合作关系、共产主义不会是稳定的”[[55]](#footnote-55)。柯亨部分地继承了这种对于人的自私性的悲观主义，他说：“人们常常被说成天生就缺乏满足它（指社会主义——引着注）的要求的慷慨和合作，无论他们在野营旅行于其中开展的时间有限和特定的小范围气氛融洽的结构中会多么慷慨和合作”[[56]](#footnote-56)。

第二个困难则被认为是更为主要的。柯亨谈到，即使人们在恰当的文化中可以具有诸如慷慨、博爱等利于构建共同体的品质，我们也不知道如何去利用这些品质。柯亨说：“我们不知道如何通过适当的规则和刺激使慷慨去转动经济的车轮”[[57]](#footnote-57)。社会主义理想面临的是一个有关组织方面的设计问题，这或许是一个无法解决的问题，但柯亨对于能否在未来解决它报以“不可知论”的态度。

柯亨指出，几乎每一个人都既具有自私的倾向，也具有慷慨的倾向。而在我们的社会中，有大量的事情需要依靠慷慨，或者说要依靠非市场的刺激。柯亨说：“医生、护士、教师和其他人，都不，或都不完全像资本家和工人在不为他人着想的工作中那样，根据他们可能得到的金钱数量来衡量他们在工作中所做的事情。这种差别的原因不是护工的本性在道德上更为高尚，而是，并且在很大程度上是更多的认知（cognitive）上的原因，即他们对需要做什么的观念是以人的需要的观念为指导的。市场信号对于决定治疗什么疾病或讲授什么主题是不必要的，他们也不是决定这些事情的有效手段”[[58]](#footnote-58)。但是需要并不总是与市场无关，事实上在现实生活中，大多数情况下只有市场信号才能够告诉我们人们需要什么，并因此应该生产什么。野营旅行的模式之所以没有市场也能够运行，其中一个重要原因是有关成员需要的信息是有限的并且是相对容易得到的。

因此，市场在社会中所起到的作用被区分为两种：提供信息的作用和提供动机的作用，后者与自私倾向联系在一起。而由于市场动机在道德上的卑鄙，是否可以仅保留市场的信息作用，同时消除它在动机上自私自利？对此，柯亨引述了旨在实现这一目标的罗默的市场社会主义，并指出市场社会主义虽然比市场资本主义强得多，但它并没有完全满足社会主义的分配正义标准[[59]](#footnote-59)。因为正如在上一节中提到的：处于市场社会主义核心的市场交换倾向反对共享的价值。

那么我们是否能够在对于大规模共同体的建设上，走得比市场社会主义更远？柯亨认为这是一个难以预知的问题。野营旅行对时间、空间和人员范围的限制意味着在它的限定内，个人的选择与需要不需要大幅度地改变就能与平等、共享相一致。但虽然这种情况可以在小范围内发生，我们却不知道如何在一个大的社会范围内与平等和共享相一致地实践个人的选择与需要[[60]](#footnote-60)。可以说，大范围共同体的建设在柯亨那里是一个与人的自私和慷慨、市场的动机与功能扭结在一起的问题，要真正实现这一理想，还需要更深入地探索。

四、共同体是否超越正义？

柯亨所理解的共同体要求人们具有作为动机的博爱精神，要求在分配和交换领域的平等、共享与需要原则。他以此为线索来批评左翼自由主义的正义理论，并因此受到了有关正义范围问题的反驳。那么，柯亨的要求超出了正义范围？他的共同体是否实现了对正义的超越？我们又应该如何审视他的共同体理论？

（一）超越正义还是囿于正义？

关于前两个问题，本节将从对正义的界定和柯亨对于共同体的具体建构两方面进行回答，以表明柯亨的共同体理论没有超越正义的范围。

首先是正义的界定问题。在《自我所有、自由和平等》中柯亨区分了三种正义：作为分配的正义、作为美德的正义和作为尊重某种制度的倾向的正义。他指出，如果说共产主义是公正的，那么我们之所以这样说是因为它的平等主义分配，而非其公民具有某种被称为“正义”的美德。如果我们不将正义视为一种事态，而将它视为是一种尊重某些制度的倾向，那么当有关制度不再存在时，我们就真的超越了正义。在这个意义上共产主义就是“超越正义”的。对此，他总结道：“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”[[61]](#footnote-61)。因此如果有人断言：“共产主义之所以超越正义，是因为它遵循按需分配的分配模式”，那么这句话在柯亨那里就是不成立的。

回到共同体与正义的讨论。柯亨本人对于正义的界定是模糊的，由于他在转向政治哲学领域后的主要工作是对自由主义的批判，因此他认为他本人对“正义”的定义并不是一定要被探讨的问题。但柯亨也谈到，如果一定要他为正义做一个定义，那么他会用那句古老的话语：“正义就是给予每个人应得的”[[62]](#footnote-62)。仅就这句话的内涵来看，可以推断正义在柯亨那里是作为分配的正义，因而共同体不可能“超越”正义。

与之不同的是，休谟的正义则是作为美德的正义。但他对于正义的起源所做出的独创性回答影响了柯亨：“正义只是起源于人的自私和有限的慷慨，以及自然为满足人的需要所准备的稀少的供应”[[63]](#footnote-63)。休谟认为，慷慨提供了正义的可能性条件。在不存在富裕的地方，有限的慷慨使正义成为可能，如果人们是完全利己主义的，那么正义的分配就不可能被建立。适度的匮乏则提供了正义的必要性条件，在一个消除了匮乏的社会，正义将失去其必要性。柯亨对于共同体的具体建构部分继承了这一思路[[64]](#footnote-64)，有限的慷慨与适度的匮乏也成为他探讨正义与共同体问题所涉及的两个主要方面。

针对自私问题的讨论所引发的与正义范围有关的问题，与柯亨强调的作为动机和精神的博爱、关心、慷慨等共同体精神联系在一起。对此有人批评说：“那些（指差别原则——引者注）是被公正的人们在他们的互惠互利的合作中所遵循的一些规则。公正的人们可能会或者可能不会关心彼此，但是只要他们遵守这样的法则，他们就有资格成为正义的人。如果他们确实关心彼此，那么他们就超出了正义的范围”[[65]](#footnote-65)。因此批评者认为当柯亨要求严格解释的差别原则时，他所要求的就不只是正义。在柯亨看来，这种思路是站不住脚的，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。正义的社会在柯亨那里，并不是实现了某种程序正义或结果正义，而是一个要求人们彼此关心的社会。因此如果柯亨仅仅强调博爱、关心等价值，他就依然是在正义的范围之内讨论共同体[[66]](#footnote-66)。

但柯亨的讨论显然不止于此，柯亨的共同体思想来源于他的马克思主义立场。马克思将共产主义的高级阶段设想为一种消除了匮乏的、物质极大丰富的环境，在这个社会中运行的是“社会占有并支配生产性资产并且为个人的全面及充分发展提供条件的无国家、无强制的社会合作形式”[[67]](#footnote-67)。马克思在《哥达纲领批判》中谈到：“在随着个人的全面发展，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！”[[68]](#footnote-68)共产主义之所以超越正义是由于按需分配和匮乏的消除，如果按照休谟对于正义条件的理解，马克思所描述的共产主义高级阶段确实已经超越了正义，但事实上这是一个有争议的问题，本文不欲在此进行详细的讨论。

但通过将柯亨对于需要原则、共享原则的论述与马克思的共产主义理想相对比，可以发现二者的显著差别。首先，相比于马克思，柯亨的共同体理论表现出对于资源匮乏持续性的重视。野营旅行没有预设物质条件的充足，甚至实际上恰恰是因为资源的适度匮乏才导致人们愿意共享各自的物品。其次，如果说马克思的需要原则对于贡献原则的超越是在历史的维度上完成的话，那么柯亨的需要（共享原则）和应得（平等原则）则同时处于共同体当中，人们获取各种资源的基础环节是肯定应得原则的社会主义机会平等，按需分配并非是一贯的。再次，柯亨并没有否定私人所有权，野营旅行中的物品被明确表述为“私人所有的东西”，而成员们仅仅是“共同使用”[[69]](#footnote-69)。这种共同使用的基础是人们的相互理解，而非物品“属于”全体成员，因而柯亨的共同体是部分地个人主义的[[70]](#footnote-70)。

因此可以说，如果柯亨确实如他所说的那样，坚持“正义是给予每个人应得的”的观点，那么共同体就不可能超越正义。即使我们像某些当代政治哲学家那样参照休谟的话语体系，认为正义并非是一种分配，并因此认定马克思的共产主义高级阶段确实实现了对于正义原则的超越，柯亨的理论也没有达到同样的高度。对于匮乏状态将会持续的默认、对于私有财产和应得原则肯定，使得他对于共同体的讨论即使可以说是超越了平等与应得的要求，却依然是在正义的范围内进行的。

（二）对于共同体的追寻

柯亨针对左翼自由主义的批判和他平等主义正义观的建构，以慷慨、博爱、平等等共同体的内在精神为基础，也贯穿着他对于建立一个实现了这种精神的社会主义共同体的不懈追寻。“社会主义的理想是把共同体扩展到整个经济生活领域”[[71]](#footnote-71)是他作为马克思主义者的宣言。当柯亨以共同体精神作为标尺和根据进行对平等问题的研究时，就为我们跳出自由主义的话语体系提供了契机，为当代的社会主义者继续探索未来理想社会提供了理论方向。但柯亨的共同体理论本身仍存在着一些可以进一步探讨的空间。

首先是柯亨的共同体理论与平等主义正义观的关系问题。戴维·米勒认为，柯亨的可及优势平等理论中对责任和选择的强调，与他在之后的论文中指出的左派政治哲学的根基是“共同体与平等”[[72]](#footnote-72)的观点不一致。因此柯亨错误地摇摆于左翼自由主义与社会主义之间[[73]](#footnote-73)。针对这一批评，一方面，根据前文对柯亨理论的梳理，有理由认为他的共同体理论和平等主义正义观都建立在慷慨、博爱等共同体精神的基础上。如果说类似于野营旅行的共同体是这一精神的最优体现，那么他的平等主义正义观则是建立在对于人类自私本性的认识上的一种次优理论，可及利益的平等便是在此前提下尽可能地表现出对于共同体内在精神的亲近和回归。另一方面，柯亨的共同体理论中，最优与次优是作为共同体的原则，即共享原则与平等原则同时出现的，而非是在历史的维度上前者超越后者。如果说柯亨表现出在左翼自由主义与社会主义之间的摇摆，那么这种表面上的“摇摆”一定程度上是因为他的共同体理论与平等主义正义观处在同一个时间维度。参照马克思对于共产主义初级阶段与高级阶段的表述，柯亨显然并没有完全依据马克思的思路来构建他的理论。可以说，柯亨的平等主义正义观是他的共同体理论的一部分，在其理论序列中，遵循平等与共享的社会主义共同体，必然优于只遵循可及利益平等的社会。柯亨将“共同体与平等”置于其理论根基的立场是始终如一的。

其次是柯亨所面临的针对其理想主义的指责。他过度地依赖于分析和批判的方法，使得他的理论缺少事实性维度的支撑，因而流于理想主义。柯亨对于平等、正义和共同体的讨论，大都是在规范性的意义上完成的。例如在针对罗尔斯建构主义的反驳中，柯亨甚至将事实完全排除在正义概念之外，而只保留正义的基本原则。柯亨拒绝政治哲学的整个目的就是指导实践的观点。他认为，一个关心正义的人并不一定要关心实践，政治哲学不仅仅是探讨实践层面的社会技术。面对罗尔斯主义者指责他为柏拉图主义的批评，柯亨回应道：“相信人性的局限和人类活动影响正义内容的罗尔斯主义者倾向于把我看作是不切实际的和乌托邦的，因为我相信正义不受那些世俗的影响。但是，必须指出的，他们运用了一种比我更加乌托邦的方式。因为相信正义必须被构思涉及成具有最低的可行性，所以他们相信实现正义是可能的，而我没有那么乐观。从我的立场得出，正义是一个难以实现的理想”[[74]](#footnote-74)。但这种回应是无力的，因为他在实践问题上依然选择了回避。柯亨确实拯救了平等和正义的“概念”，描述了他理想中的社会主义共同体，但也仅仅是如此，他的理论宫殿仍然是一座空中楼阁。

参考文献

[1] [英]G.A.柯亨：《拯救正义与平等》[M]，陈伟译，复旦大学出版社，2014年

[2] [英]G.A.柯亨：《为什么不要社会主义》[M]，段忠桥译，人民出版社，2011年

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

[4] [美]罗纳德·德沃金：《至上的美德》[M]，冯克利译，江苏人民出版社，2007年

[5] [美]约翰·罗尔斯：《正义论》[M]，何怀宏、何包钢、廖申白译，中国社会科学出版社，1988年

[6] [美]R.G.佩弗：《马克思主义、道德与社会正义》[M]，段忠桥编，吕梁山等译，高等教育出版社，2010年

[7] [英]大卫·休谟：《人性论》[M]，关文运译，商务印书馆，1980年

[8] [德]卡尔·马克思：《马克思恩格斯全集（第25卷）》[M]，人民出版社，2001年

[9] [加]威尔·金里卡：《当代政治哲学（上/下）》[M]，刘莘译，上海三联书店，2003年

[10] [德]伊曼努尔·康德：《道德形而上学原理》[M]，苗力田译，上海世纪出版社，2005年

[11] [美]迈克尔·桑德尔：《自由主义与正义的局限》[M]，万俊人等译，译林出版社，2001年

[12] 葛四友：《运气均等主义》[C]，江苏人民出版社, 2006年

[13] G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*[M]，Harvard University Press, 2008

[14] G. A. Cohen, Otsuka M, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*[C], Princeton University Press, 2011

[15] G. A. Cohen, *Why Not Socialism?* [M] Princeton University Press, 2009

[16] Christine Sypnowich, G. A. Cohen, *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*[C]*, Oxford University Press*, 2006

[17] John Rawls, *A Theory of Justice*[M], Belknap Pres, 1999

[18] Michael Sandel, *Liberalism and the Limit of Justice*[M], Cambridge, UK. Cambridge University press, 1982

[19] Tony Blackshaw, *Key concepts in community studies*[M], Sage, 2010.

[20] G. A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice*[J], Ethics, 1989, 99(4):906-944.

[21] G. A. Cohen, *Back to socialist basics*[J], New Left Review, 1994, 3-16.

[22] David Miller, *The incoherence of luck egalitarianism*[J], CSSJ Working Papers Series, SJ022, 2014.

[23] Dworkin R, *What is Equality? Part 2: Equality of Resources*[J]. Philosophy & Public Affairs, 1981, 10(4):283-345.

[24] Michael.G.Titelbaum, *What Would a Rawlsian Ethos of Justice Look Like?* [J]*,* Philosophy & Public Affairs, 2008, 36(3):289–322.

[25] 林育川：从正义原则到共同体原则——兼论柯亨的社会主义方案的启示[J]，《马克思主义与现实》2017年第04期，第125页-第132页

致 谢

本文从选题、原著和相关文献的学习、撰写和修改都是在我的导师的悉心指导下进行，在此谨表示由衷的感谢！

感谢导师在英访学期间给予我耐心而详尽的指导，甚至在病中仍坚持回复我的邮件和问题。在论文撰写的每一个阶段，导师都给予了我莫大的鼓励和帮助。不仅仅在学术知识方面，更在治学态度上给予我以引导，学生表以万分感谢！在此对导师严谨求实的治学态度、一丝不苟的工作态度表示由衷的敬意！

在本科生学习期间，南开大学哲学院的各位老师给予我重要的学术引导，同时也给予我一生受用的精神养料。不积跬步无以至千里，三年来，各位老师在精彩纷呈的哲学课堂上的谆谆教导，是我完成这篇文章的基础。特别向每一位南开大学哲学院的哲学教师们致敬，你们对哲学的热爱与激情，你们严谨的治学态度和温和宽厚的生活态度，将激励我在未来的人生中努力保有对学习和生活的热情，坚定人生的理想与信念。

感谢在论文写作和哲学学习上给予我帮助的各位南开大学哲学院学长学姐，使文章能够不断完善。

最后，向百忙之中审阅本文的各位老师表示由衷的感谢！文章的不足之处请各位老师批评指正。

1. 共同体这一概念，其起源可以追溯到古希腊时期的亚里士多德。在《政治学》中亚里士多德表达了他的重要主张：城邦在本性上优先于个体。此后，共同体被广泛运用于政治哲学、道德哲学、社会学等领域，其内涵也随之不断变化。托尼·布莱克肖（Tony Blackshaw）在其社会学著作《共同体研究中的关键概念》中，试图通过考察近三十年来的共同体研究，揭示共同体的具体内涵。他指出，“共同体”概念在过去的二十余年中急剧膨胀，使得它似乎意指一切，而又似乎毫无意义。但它们的共同点是认为共同体给予了我们一种可能性——超越自我的可能性，它使我们成为真正的自我，而这一自我并不亚于个人性自我。参见：Tony Blackshaw, *Key concepts in community studies*. Sage, 2010. [↑](#footnote-ref-1)
2. 威尔·金里卡（Will Kymlicka）指出，面对个体差异，有两个问题对左翼自由主义来说是不容易回答的。首先是社会应该如何处理人们的“自然运气（natural lottery）”不同这一事实？其次，社会应该如何处理人们对于何时以及如何参与经济活动有不同的偏好这一事实？柯亨在对于左翼自由主义的批判就是从以上两方面展开的，并在这一过程中分别对上述难题进行了回应。参见：Will Kymlicka, Christine Sypnowich, *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen, Oxford University Press*, 2006, p.12 [↑](#footnote-ref-2)
3. 关于柯亨理论中共同体与正义原则的关系，有学者认为，柯亨的共同体作为一种原则是对于正义原则的超越。但从柯亨著作中对于共同体的相关论述来看，笔者并不认同这一观点。本文的第四部分将对这一问题进行进一步回应。关于柯亨共同体原则对于正义原则的超越，参见：林育川：从正义原则到共同体原则——兼论柯亨的社会主义方案的启示，《马克思主义与现实》2017年第04期，第125页-第132页 [↑](#footnote-ref-3)
4. [美]约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，中国社会科学出版社，1988年，第147页 [↑](#footnote-ref-4)
5. John Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap Pres, 1999, p.90，转引自：[英]G.A.柯亨：《拯救正义与平等》，陈伟译，复旦大学出版社，2014年，第71页 [↑](#footnote-ref-5)
6. [英]G.A.柯亨：《拯救正义与平等》，陈伟译，复旦大学出版社，2014年，第17页 [↑](#footnote-ref-6)
7. 柯亨并不反对差别原则本身。他认为罗尔斯对于差别原则的激励论证只是在一个松散的意义上运用差别原则。松散解释中的差别原则确实要求激励性政策，但它因此并不是罗尔斯所谓的“正义的一个基本原则”，而恰恰是处理人们的不正义的一个原则。参见：[英] G.A.柯亨：《拯救正义与平等》，陈伟译，复旦大学出版社，2014年，第76页 [↑](#footnote-ref-7)
8. 同上书，第62页 [↑](#footnote-ref-8)
9. 同上书，第111页 [↑](#footnote-ref-9)
10. 同上书，第61页 [↑](#footnote-ref-10)
11. 在人际检验问题上，柯亨诉诸的共同体形式被称为“辩护性共同体（justificatory community）”。柯亨指出：“只有一项政策的论证通过了人际检验，相关的人们为该政策提供的论证才能满足辩护性共同体的要求”。柯亨对激励论证的批判并不仅仅关注辩护性共同体，但他认为这种共同体的子形式可以对广义的共同体做出贡献。 参见：[英] G.A.柯亨：《拯救正义与平等》，陈伟译，复旦大学出版社，2014年，第38页 [↑](#footnote-ref-11)
12. 同上书，第64页 [↑](#footnote-ref-12)
13. 同上书，第63页 [↑](#footnote-ref-13)
14. 同上书，第63页 [↑](#footnote-ref-14)
15. 同上书，第77页 [↑](#footnote-ref-15)
16. 同上书，第71页 [↑](#footnote-ref-16)
17. 同上书，第121页 [↑](#footnote-ref-17)
18. 同上书，第113页 [↑](#footnote-ref-18)
19. 同上书，第113页 [↑](#footnote-ref-19)
20. Michael.G.Titelbaum针对柯亨对于罗尔斯的批判，指出二人的区别在于是否强调“个人风尚（individual ethos）”他认为罗尔斯有关公正社会价值的理论内部的问题可以总结为两点：“第一，公正的社会公民不能一直支持这个社会，除非他们表现出个人风尚; 其次，如果没有这样一种风尚，公正的社会就不会表现出罗尔斯在其重要的吸引力之中的相互尊重和博爱”。而柯亨的“风尚”是比罗尔斯的“正义感”更为广泛的概念。参见Michael.G.Titelbaum，*What Would a Rawlsian Ethos of Justice Look Like?*, Philosophy & Public Affairs, 2008, 36(3): pp.289-322. [↑](#footnote-ref-20)
21. [英] G.A.柯亨：《拯救正义与平等》，陈伟译，复旦大学出版社，2014年，第159页 [↑](#footnote-ref-21)
22. 同上书，第160页 [↑](#footnote-ref-22)
23. 同上书，第6页 [↑](#footnote-ref-23)
24. 同上书，第6页 [↑](#footnote-ref-24)
25. 同上书，第6页 [↑](#footnote-ref-25)
26. G. A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice*, Ethics, 1989, p.915 [↑](#footnote-ref-26)
27. Ibid., p.921 [↑](#footnote-ref-27)
28. Ibid., p.908 [↑](#footnote-ref-28)
29. Ibid., p.922 [↑](#footnote-ref-29)
30. Ibid., p.921 [↑](#footnote-ref-30)
31. Ibid., p.921 [↑](#footnote-ref-31)
32. 柯亨认为，德沃金为均等主义做出的巨大贡献在于，将右翼政治哲学用来攻击均等主义的武器——“选择与责任”纳入到均等主义自身中来。但柯亨也因此遭到了戴维·米勒的批评，他认为柯亨在1989年的这篇论文中表现的对选择与责任的亲近，与他后来对左派价值（即共同体和平等）和右派价值的区分是不一致的。米勒指出，如果柯亨认为无论是左派还是右派，选择和责任都至关重要，那么他应该做的主要工作是将二者的普遍有效的组成部分同右翼用来批判均等主义的特殊用途之间的区分开来，但事实上柯亨并没有这样做。因此柯亨是在左翼自由主义和社会主义之间摇摆。本文第四部分将对米勒的这一观点进行探讨。米勒对于柯亨的进一步批评，参见：David Miller ,*The incoherence of luck egalitarianism*, CSSJ Working Papers Series, SJ022,2014 [↑](#footnote-ref-32)
33. G. A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice*, Ethics, 1989, p.916 [↑](#footnote-ref-33)
34. Ibid., p.907 [↑](#footnote-ref-34)
35. Ibid., p.923 柯亨在后来的论文中对这一说法进行了修改，他认为最初的版本中自己忽视了有关原生偏好（brute taste）和判断（judgment）的问题，并认为这一修正使得他的理论更加明确地区别于德沃金的资源平等观。修改后的版本为：“我根据具有昂贵偏好的人是否可以合理地对‘他的偏好很昂贵这个事实’负责来对昂贵偏好进行区分。有那些他可能在不违背自己的判断的情况下，没有帮助其形成和/或可能现在还无法改变的，那么相反，也有他可以承担责任的偏好，因为他可以在不违背自己的判断的情况下阻止它们和/或他现在可以忘掉它们。”参见：G. A. Cohen, Otsuka M. *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, Princeton University Press, 2011, p.88 [↑](#footnote-ref-35)
36. G. A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice*, Ethics, 1989, pp.916-917 [↑](#footnote-ref-36)
37. [美]罗纳德·德沃金：《至上的美德》，冯克利译，江苏人民出版社，2007年，第343页 [↑](#footnote-ref-37)
38. G. A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice*, Ethics, 1989, p.919 [↑](#footnote-ref-38)
39. Dworkin R, *What is Equality? Part 2: Equality of Resources*, Philosophy & Public Affairs, 1981, p.303 [↑](#footnote-ref-39)
40. G. A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice*, Ethics, 1989, p.930 [↑](#footnote-ref-40)
41. Ibid., p.930 [↑](#footnote-ref-41)
42. Ibid., pp.930-931 [↑](#footnote-ref-42)
43. 迈克尔·桑德尔（Michael J. Sandel）站在共同体主义（communitarianism）的立场，区分了三种意义上的共同体：第一种共同体是“工具性”的，它基于传统的个人主义假设，认为主体的自利动机是自然而然的。在这个共同体当中，人们是为了追求私利而进行合作，并将社会安排视为必要的负担。第二种共同体是“情感型”的，也是罗尔斯意义上的共同体。在这个共同体当中，其成员具有某种“共享性终极目的”（common asset），并且认为合作本身就是一种善。桑德尔认为：“他们的利益不总是对抗性的，有时也是互补的和重叠的”。第三种共同体被称为“构成型”，共同体不只描述一种感情，还描述一种自我理解的方式。这种共同体的成员并不只是承认共同体的情感，追求共同体的目标，还认为自己的身份在一定程度上受到他们身处于其中的社会的规定。（参见：Michael Sandel, *Liberalism and the Limit of Justice*, Cambridge, UK. Cambridge University press, 1982, pp. 147-153）柯亨的野营旅行一方面并不强调成员们的身份认同，另一方面他指出“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”。这种表述无限更于罗尔斯对于共同体的理解，因此参照桑德尔的区分， 柯亨更多的是在第二种共同体的基础上谈论这一问题。柯亨对于个人与社会关系的进一步表述，参见：[英]G.A.柯亨：《自我所有、自由和平等》，李朝晖译，东方出版社，2008年，第157页-第158页 [↑](#footnote-ref-43)
44. [英]G.A.柯亨：《为什么不要社会主义》，段忠桥译，人民出版社，2011年，第23页 [↑](#footnote-ref-44)
45. 同上书，第25页 [↑](#footnote-ref-45)
46. 同上书，第40页 [↑](#footnote-ref-46)
47. 同上书，第41页 [↑](#footnote-ref-47)
48. 同上书，第39页 [↑](#footnote-ref-48)
49. 同上书，第43页 [↑](#footnote-ref-49)
50. 柯亨对于共同体中相互服务的成员之间关系的描述，来源于他对康德在《道德形而上学原理》中提出的"人是目的"这一绝对命令的理解。柯亨指出：“康德原则的完整表述说的是，你不应该把你自己以及他人仅仅视为手段，而应该永远视为目的本身。这一原则并没有禁止我把他人视为手段。只要我同时也把他人视为独立的价值核心，视为值得我尊重的计划的原创者，那么我是可以把他人视为手段的。”与此相对应，柯亨一方面要求共同体成员之间具有关心、博爱的精神，一方面也明确表示可以将他人视为服务于自身的手段。参见：[英]G.A.柯亨：《自我所有、自由和平等》，李朝晖译，东方出版社，2008年，第269页-第270页；[德]伊曼努尔·康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海世纪出版社，2005年 [↑](#footnote-ref-50)
51. [英]G.A.柯亨：《为什么不要社会主义》，段忠桥译，人民出版社，2011年，第43页 [↑](#footnote-ref-51)
52. [英]G.A.柯亨：《拯救正义与平等》，陈伟译，复旦大学出版社，2014年，第71页 [↑](#footnote-ref-52)
53. [英]G.A.柯亨：《为什么不要社会主义》，段忠桥译，人民出版社，2011年，第42页 [↑](#footnote-ref-53)
54. 同上书，第56页 [↑](#footnote-ref-54)
55. [英]G.A.柯亨：《拯救正义与平等》，陈伟译，复旦大学出版社，2014年，第161页 [↑](#footnote-ref-55)
56. [英]G.A.柯亨：《为什么不要社会主义》，段忠桥译，人民出版社，2011年，第56页 [↑](#footnote-ref-56)
57. 同上书，第57页 [↑](#footnote-ref-57)
58. G. A. Cohen, Why Not Socialism? Princeton University Press, 2009, pp.58-59 [↑](#footnote-ref-58)
59. [英]G.A.柯亨：《为什么不要社会主义》，段忠桥译，人民出版社，2011年，第70页 [↑](#footnote-ref-59)
60. 同上书，第71页 [↑](#footnote-ref-60)
61. [英]G.A.柯亨：《自我所有、自由和平等》，李朝晖译，东方出版社，2008年，第163页 [↑](#footnote-ref-61)
62. [英]G.A.柯亨：《拯救正义与平等》，陈伟译，复旦大学出版社，2014年，第6页 [↑](#footnote-ref-62)
63. [英]大卫·休谟：《人性论》，关文运译，商务印书馆，1980年，第536页 [↑](#footnote-ref-63)
64. 之所以说“部分继承”，是因为柯亨与休谟对于正义的界定不同，从而导致他们对于慷慨与匮乏的关系理解不同。柯亨指出，如果正义是一种分配，那么无论是否克服匮乏，正义都不会失去必要性。例如如果正义是按需分配，那么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。参见：[英]G.A.柯亨：《自我所有、自由和平等》，李朝晖译，东方出版社，2008年，第159页-第163页 [↑](#footnote-ref-64)
65. [英]G.A.柯亨：《拯救正义与平等》，陈伟译，复旦大学出版社，2014年，第74页 [↑](#footnote-ref-65)
66. 考虑罗尔斯对于关心与正义问题的一个表述，“我们不必假设……人们从不为他人做出实质性牺牲，因为人们经常受爱以及情感纽带的驱使而这样做。但社会基本结构并不把这种行为纳入正义的范畴。”（参见：[美]桑德尔：自由主义与正义的局限，万俊人等译，译林出版社，2001年，第180页）在罗尔斯那里，由于社会基本结构的限制，关心不被纳入到正义范围之内。但我们在前文中已经表明，柯亨明确反对将正义限制在社会基本结构之内，正义的实现应该包括个人与政府的共同努力。因此关心是正义社会当中的价值。 [↑](#footnote-ref-66)
67. [美]R.G.佩弗：《马克思主义、道德与社会正义》，段忠桥编，吕梁山，李旸，周洪军译，高等教育出版社，2010，第349页 [↑](#footnote-ref-67)
68. [德]卡尔·马克思：《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社，2001年，第20页 [↑](#footnote-ref-68)
69. 在英文版中，柯亨这样表述“共同使用”：we avail ourselves of those facilities collectively。参见G. A. Cohen, *Why Not Socialism?* Princeton University Press; August , 2009, p.3 [↑](#footnote-ref-69)
70. 迈克尔·桑德尔（Michael J. Sandel）对于罗尔斯共同体的批判中有类似的观点。桑德尔认为罗尔斯的共同体观念中，其参与者有某种“共享性终极目的”，虽然每一个成员仍然拥有自己的利益，但他们之间的利益并非总是对立的和冲突的，而在某些情况下是互补的和重叠在一起的。因此罗尔斯的共同体是仍然是个人主义的，它预设了合作主体的个人性质，尽管这些主体的实际动机可能是自私的，也可能是仁慈的。（关于桑德尔对于罗尔斯共同体的进一步批评，参见：Michael Sandel, *Liberalism and the Limit of Justice*, Cambridge, UK. Cambridge University press, 1982, pp.147-153）相比于罗尔斯，柯亨的共同体思想更强调动机上的仁慈和博爱，但在他对于野营旅行的预设中，表明了共同体成员的“个人性”，以及物品的“私有性”。 [↑](#footnote-ref-70)
71. G. A. Cohen, Otsuka M, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy,* Princeton University Press, 2011,p.220 [↑](#footnote-ref-71)
72. G. A. Cohen, *Back to socialist basics*, New Left Review, 1994, pp.3-16 [↑](#footnote-ref-72)
73. David Miller ,*The incoherence of luck egalitarianism*, CSSJ Working Papers Series, SJ022,2014 [↑](#footnote-ref-73)
74. [英]G.A.柯亨：《拯救正义与平等》，陈伟译，复旦大学出版社，2014年，第233页-第234页 [↑](#footnote-ref-74)