

太初有为

起初是行动

政治论证中的现实主义与道德主义

伯纳德·威廉姆斯 著

杰弗里·霍桑 选编并作导言

普林斯顿大学出版社

普林斯顿与牛津

版权 © 2005 普林斯顿大学出版社

由普林斯顿大学出版社出版，地址：

41 William Street, Princeton, New Jersey 08540

英国发行：普林斯顿大学出版社，3 Market Place, Woodstock, Oxfordshire OX20 1SY

版权所有

2008年第三次印刷，首次平装本印刷

电子书ISBN：978-1-40082-673-5

美国国会图书馆对本书精装版的编目数据如下：

Williams, Bernard Arthur Owen.

《起初是行动：政治论辩中的现实主义与道德主义》 / 伯纳德·威廉姆斯著；杰弗里·霍桑 选编、编辑并撰写

导言。

页数：cm。

包含参考文献和索引。

1. 政治学—哲学。2. 政治伦理学。

I. 霍桑，杰弗里。II. 书名。

JA71.W462 2005

320'.01—dc22

2005043379

英国图书馆编目出版数据可查

本书采用Sabon字体排版

使用无酸纸印刷。∞

press.princeton.edu

在美国印刷

10 9 8 7 6 5 4 3

目录

序言 帕特里夏·威廉姆斯

导论 杰弗里·霍桑

第一章 政治理论中的现实主义与道德主义

第二章 起初是行动

第三章 多元主义、共同体与左翼维特根斯坦主义

第四章 现代性与伦理生活的实质

第五章 恐惧的自由主义

第六章 人权与相对主义

第七章 从自由到 liberty：一种政治价值的建构

第八章 平等的理念

第九章 自由与平等的冲突

第十章 宽容：一个政治问题抑或道德问题？

第十一章 审查制度

第十二章 人道主义与干预权

第十三章 真理、政治与自我欺骗

伯纳德·威廉姆斯：政治相关著作

前言

帕特里夏·威廉姆斯

令人悲伤却又恰如其分的是，我对伯纳德表达感激与爱意的最后一种切实举动，竟是协助出版他生前最后三部哲学文集：《过去的意识：哲学史论集》《作为人文学科的哲学》以及《太初有为：政治论辩中的现实主义与道德主义》。这三部著作将于2003年6月他去世三年后由普林斯顿大学出版社出版。

在我的出版生涯中，伯纳德曾以无数方式给予我帮助与鼓励，这印证了我一贯的信念：大学出版社的编辑，不

仅应以其所出版的作者来评判，也应以其所选择的顾问来衡量。

和许多认识他的人一样，我一直以为伯纳德是不可摧毁的——我想，他自己或许也这么认为！然而，1999年他第一次接受癌症治疗后，身体遭受了严重打击，在康复期间，我们第一次、也几乎是唯一一次谈及：倘若他无法完成《真理与真诚性》一书，他的文稿该如何处理。所幸的是，该书已于2002年出版，尽管若时间不那么紧迫，他本打算在多个方面加以扩充。

从那次谈话中，我了解到伯纳德并不相信自己——或任何哲学家——有能力预测哪些著作会真正引起后人的持久兴趣。这一点应交由未来决定。因此，尽管他坚决反对他所谓的“身后清单式出版”(posthumous laundry lists)，却拒绝就身后哪些作品应当出版发表任何其他意见。幸运的是，他明确指定：尽管出版事务的具体操作可由我酌情处理，但他会请“一位具有坚毅正直品格和严格判断力、并理解他在哲学中所致力追求之目标的年轻哲学家”来确保我在哲学方向上不偏

离正轨。这个人就是阿德里安·摩尔。我由衷感谢他为本书复杂的出版与再版问题所付出的审慎思考，也感谢他的友谊。

决定本卷内容是一项沉重的责任。令人痛心的是，伯纳德多么渴望完成一部以此为主题之书。他一直工作到生命的最后一刻。在他的电脑文件、大量笔记和草稿中，他的“声音”依然清晰可辨。但我们的目标是：仅从其未发表材料中挑选那些伯纳德本人会认为可以未经编辑形式出版的论文与讲稿，而不包括他原计划纳入那部更具雄心的著作中的关键“衔接”内容及其他主题。尤其值得一提的是，他本打算将自己在政治理论方面的研究，与其在战后英国和美国政治生活中的亲身经历联系起来。

杰弗里·霍桑对本项目的贡献，部分弥补了上述缺失的“自传性”元素。在剑桥共度的岁月里，他与伯纳德曾多次愉快地探讨彼此共同的兴趣，其中政治议题对他们二人尤为重要。我深深感激杰弗里为此卷倾注了如此多的心血与时间。

我也要感谢那些就选文提供意见和评论的人士：当然包括阿德里安·摩尔，还有长期作为我信赖的朋友与顾问、对伯纳德著作深有研究的巴里·斯特劳德。托马斯·内格尔和塞缪尔·谢弗勒也在关键方面帮助塑造了本书。令人遗憾的是，伯纳德多年来与罗纳德·德沃金讨论所作的大量笔记——尤其是他们在牛津合开的研讨班笔记——尽管尚可理解，却未达到可出版的程度；同样，他与罗伯特·波斯特在伯克利合开的研讨班中的贡献也未能整理成可发表的形式。但其中仍处处可见他们思想上的启发与影响。

我还要衷心感谢普林斯顿大学出版社社长沃尔特·利平科特及其普林斯顿和牛津两地的团队。在学术出版面临复杂财务挑战的当下，他们对伯纳德作为作者的承诺，以及对编辑、设计、制作和营销高标准的坚持，令我们深为感激。

最后，谨向以下出版机构致谢，感谢他们慷慨授权本卷收录相关材料：

- 《太初有为》载于哈罗德·洪朱·科尔与罗纳德·C·斯莱主编，《协商民主与

人权》（纽黑文：耶鲁大学出版社，1999年）。© 2000 耶鲁大学。

- 《多元主义、共同体与左翼维特根斯坦主义》载于《常识》第1卷第1期（达勒姆：杜克大学出版社，1992年）。
- 《恐惧的自由主义》。谨此感谢牛津大学沃弗森学院惠允我们发表此文。
- 《从自由到 liberty：一种政治价值的建构》载于《哲学与公共事务》第30卷第1期（牛津：布莱克韦尔出版社，2001年）。
- 《平等的理念》载于彼得·拉斯莱特与W. G. 伦西曼主编，《哲学、政治与社会》第二辑（牛津：布莱克韦尔出版社，1962年）。
- 《宽容：一个政治抑或道德问题？》载于《第欧根尼》第44卷第4期（1996年）。同一篇文章亦由《第欧根尼》以法文、英文及阿拉伯文同时发表。

引言

杰弗里·霍桑

伯纳德·威廉姆斯直到20世纪80年代后期才开始持续地撰写关于政治的文章。正如他在本书所收第一篇论文中所说，促使他这样做的直接动因，是他与美国的法律和政治理论家们的接触。但这一转向也是顺理成章的。他长期以来一直关注英国的公共议题，并实际参与过其中若干事务。这些经历强化了他的信念：原则性问题不能脱离实践问题来加以考虑，而实践问题在某种程度上本身就是政治性的。在他的道德哲学中，他在《伦理学与哲学的限度》（1985年）一书中所汇集的关于“我们应当如何生活”的思考，对政治具有明确的意涵：即我们从何处出发、向谁作答；我们的回答中理论与经验的关系；以及我们所说的内容如何“相对于”我们自身。¹

然而，在美国，他所乐于参与的关于法律与政治的学术对话中——这些议题在美国比在英国更紧密地与哲学、彼此之间以及公共生活相联系——他却感到失望。似乎在法律与政治理论中盛行的强烈道德主义与政治学中对利益的赤裸裸现实主义之间，存在着

一种“灵魂与肉体的摩尼教式二元对立”。与此同时，他在德国与尤尔根·哈贝马斯的交流也对他有所启发。威廉姆斯有充分的动机去阐发他自己的“政治责任伦理”。他借用了马克斯·韦伯的这一短语。²

不过，他是在迥然不同的境况下反思这一概念的，并以一种更为令人信服的方式加以推进。韦伯是在1919年慕尼黑自由学生联盟的演讲中提出这一观点的，当时窗外街头正上演着革命的“狂欢”。威廉姆斯本人也深知他所的政治中“唯一确定的普遍要素”——权力、无权、残酷与恐惧——所带来的持久威胁。但他所处的是一个更为安定的时代，他的思考也更为审慎。韦伯认为，人必须拥有一种事业（cause），而责任就在于认真思考践行这一事业可能带来的后果。然而，韦伯对人最初如何获得一种事业持有一种祛魅后的任意性观念；他几乎不了解，除了人格魅力之外，一个人如何能让他人分享这一事业；此外，除了警示暴力的恶魔般力量外，他并未说明他所谈论的政治责任究竟

是什么，以及对谁负责。对威廉姆斯而言，这些问题才是核心所在。

然而，威廉姆斯明确指出，政治中的首要问题始终是霍布斯的问题：如何从混乱中创造秩序。对霍布斯本人而言——他在反思17世纪40年代的英格兰——这种混乱体现为相互对立且毫不妥协的信念所引发的暴力。在许多地方，某种形式的失序依然持续存在。即便在秩序看似稳固之处，威廉姆斯强调，我们也绝不能假定混乱已一劳永逸地消失。这一首要问题始终与我们同在，并构成一切政治的根本。原则上，而且若无所顾忌的话，在实践中也并不难终止混乱——只需有效运用国家权力即可。但若无所顾忌，这种解决方案本身就会变成问题。受国家权力支配的人们将丧失自由，甚至更糟。他们会追问：国家所提供的保护究竟是什么性质？其代价又是什么？为何如此？他们将要求一个合理的答复。他们将提出威廉姆斯所说的“基本正当性要求”（Basic Legitimation Demand）。

在现代世界，这一要求日益通过自由主义得到满足。这是一个历史事实。

但自由主义的具体内涵需要加以阐明，而这种阐明本身也必须得到辩护。这正是威廉姆斯与其他自由主义政治理论家分道扬镳之处。他们屈从于他在《伦理学与哲学的限度》中所描述的“理论的诱惑”——他们试图找到一个终极目标 (*terminus ad quem*)，一个理性的基础。他争辩道，这是一种错误。

理论通常寻求那些极为普遍、尽可能少具独特内容的考量，因为它试图系统化，并希望将尽可能多的理由表现为其他理由的应用。但批判性反思应尽可能在任何议题上寻求共享的理解，并运用任何在反思性讨论的语境中尚有意义、且能赢得某种忠诚的伦理材料。当然，这会把某些东西视为理所当然，但作为一种严肃的反思，它必须意识到自己正是如此。唯一严肃的事业就是生活本身，而我们必须在反思之后继续生活；此外（尽管理论与实践的区分常使我们忘记这一点），我们也必须在反思过程中继续生活。理论通常假定我们拥有太多伦理观念，其中一些很可能不过是偏见。但我们当前的主要问题实际上并

非观念太多，而是太少，因此我们必须尽可能珍视现有的观念。³

不存在终极目标。自由主义是一个历史事实。威廉姆斯认为，倘若要为自由主义提供一种理论上的证成，那么该理论也必须从理论上解释为何在自由主义出现之前无人能认识到理性要求它。但并不存在这样的解释。自由主义者“惊人地”缺乏一种错误理论。撇开这一点不谈，倘若存在一种完全理论化的证成，它必然是极为普遍的。用他在《现代性与伦理生活的实质》一文中描述这种普遍性的术语来说，它将是极为“单薄”（thin）的。⁴而正因其单薄，它便无法完成另一项必要任务：即如威廉姆斯经常所说的那样，提供一种充分且令人满意的说明，告诉我们“在此时此地”应如何继续前行。它不会以我们所生活的世界为指引，也无法为我们在这个世界中的行动提供充分指导。

然而，我们现有的大多数自由主义政治理论恰恰是以这种方式展开的。它们从一种理论证成出发，继而解释其倡导者所认为的该理论的政治效用。例如，功利主义——如他在本书第一

篇论文中提到的，在《伦理学与哲学的限度》及其他地方已有详述⁵——将政治仅仅视为实现最大多数人最大幸福的执行工具。约翰·罗尔斯在广受讨论的《正义论》中提出的契约论，则为在权力之下共存提供了道德条件；正如威廉姆斯所解释的，罗尔斯在其后来的《政治自由主义》中在这方面并未实质性地改变其立场。⁶罗纳德·德沃金关于权利原则的论证——威廉姆斯在《自由与平等的冲突》一文中直接与之交锋——则为一种公正且因而具有权威的统治提供了道德基础。其他理论（威廉姆斯在多篇论文中均有提及，包括《起初是行动》和《宽容》）则从一种关于个人自主性的道德后果论出发。这些理论各有不同，但都从政治之外出发。威廉姆斯另辟蹊径，从“基本正当性要求”这一历史事实出发，其独特之处正在于从政治内部出发。或许只有他的一项批判原则例外：即如果一个故事被用来证成强势群体相对于弱势群体的优势地位，且强势群体自称相信该故事，而弱势群体仅仅因为强势群体所拥有的权力才接受它，那么弱势群体的接受本身并不能使该故事具有正当性。至

少，倘若这一原则要从内部发挥作用，我们就不仅需要一种方式来判断强势群体对其信念的“宣称”程度，还必须希望弱势群体自身能够认识到他们是如何接受这一故事的。⁷

在提出各自证成方式的同时，其他自由主义理论也几乎不关注它们究竟是为谁而提出的。威廉姆斯指出，如果我们试图回答这一问题，便会感到不满意。功利主义者面向的是一个未加区分的公众，其唯一界定特征便是其欲望的总和。罗尔斯似乎是在向一群刚刚“下船”的“国父们”发言。德沃金则面向一个稍显理想化的最高法院——该法院超然于其所裁决之社会的政治之外进行反思。而那些从“自主性”论证出发的自由主义个人理论家，或许是在面向所有人发言（威廉姆斯补充道，他们所论证的概念本身正是由那些创造了他们想要证成之物的力量所生产的）。

一些政治理论家意识到了这一点，试图通过扩展他们所认为的维特根斯坦思想中的真理来界定更广泛的受众。这种真理即：概念是特定于“生活方式”的，而这些维特根斯坦主义者将

“生活形式”理解为概念上截然不同的共同体。此类共同体的成员只能回应那些与其生活所依托的概念相联系的观念。这些理论家进一步认为，此类共同体成员还会将自身生活视为共同体性的，并排斥那些从自主个体观念出发的理论。事实上，他们甚至会发现此类观念以及其他非自身所有的观念都难以理解。其隐含之意似乎是，政治理论家本人实际上必须过着他们所面向之人群的生活。威廉姆斯能够理解为何自己有时被视作此类社群主义者，但他并非如此。这种观点天然倾向于保守主义，且纯属幻想。此类想象中的共同体即便存在，也极为稀少。（人们甚至可以怀疑它们是否曾经存在过；威廉姆斯本人在伦理学论证中所援引的那种“超传统”社会——“最大程度同质化且最少反思倾向”——不过是一种假设性的思想工具。）⁸

假定此类共同体可能存在，尤其假定它们对我们现代人而言可能存在，完全是不切实际的。生活处处是多元的。在这些处处多元的社会中，现代社会将包含自由主义类型的社会。威

威廉姆斯在《恐惧的自由主义》一文中指出，在此类社会中，政治理论将面对两类受众。一类是他所谓的“受众”（the audience），包括国家中有权势和影响力的人士以及其他理论家。另一类是“听众”（the listeners），即理论部分所关涉和面向的人群，理论应当与之建立联系。在某种意义上，传统自由主义理论或许能与两者都建立联系：因其理论性，它们具有普遍性；这种普遍性通过“单薄”的概念得以表达；而单薄性正是现代行政理性语言的特质；正如威廉姆斯在《伦理学与哲学的限度》⁹中所指出并在《现代性与伦理生活的实质》中再次强调的，道德与政治哲学已与这种行政理性走得太近。然而在另一层面上，理论所关涉且声称面向的人群却完全无法与其论证建立联系。他们以更为具体、“厚重”（thick）的概念过活，这些概念既“受世界引导”也“引导行动”。同样，威廉姆斯的“受众”在不发布行政命令或进行理论建构时也是如此。在现代社会中，我们所有人同时运用这两类概念，而它们都可能对政治产生影响。我们的伦理实质具有

层次性。我们生活在“伦理联邦”之中。

倘若一种理论要如威廉姆斯所说“讲得通”(make sense)于其听众，它就必须与听众赖以生活的那种复杂且常常远非一致的自我理解相联系。此外(与少数“受众”不同，后者有理由退回到纯粹的理论精炼中)，听众的生活中始终有他人存在。他人拥有不同的欲望与信念，这些欲望与信念会发生冲突。于是便有了竞争，亦即政治。人们知道(即便理论家可能遗忘)，政治中的竞争从根本上并非概念性的，而是关于“做什么”；而政治概念——无论厚重或单薄——都由人们之所为所引导。这正是威廉姆斯所谓“标准相对主义”(standard relativism)之所以空洞的原因。这种立场认为，若A方偏好Y而B方偏好Z，则Y对A正确而Z对B正确。它告诉各方向何为正确。正如他所言，对于这种立场，我们总是要么太早、要么太晚：若各方之间尚无交流，则太早；若有交流，则太晚。而此处的“交流”——如他在《人权与相对主义》中所解释的——可重要地包含政治承

认，当各方必须找到共处之道时，这种承认便具有政治重要性。唯一合理的相对主义是“距离的相对主义”（relativism of distance），它提供了一种人们无需作出的判断，因为这种判断对任何一方的行为都毫无影响。威廉姆斯借用歌德的一句话强调，政治中最根本的真理在于：“起初”并非“道”（word），而是“行动”（deed）。¹⁰

一种政治理论唯有凭借其所呈现的历史情境，并通过与该历史情境的关系，才可能显得“讲得通”，并在某种程度上重组政治思想与行动；而这种关系无法在反思中被完全实现或捕捉。（任何声称能捕捉这种关系的反思本身也植根于实践。）这些理论与反思始终受制于这样一个条件：对于那些身处该情境中且具备智识与信息（这些并非空洞的条件）的人来说，它是否显得是一种合理的前行方式。（《起初是行动》）

没有任何政治理论能单凭自身决定其应用方式。

正是威廉姆斯对“应用”的着迷——更确切地说，是对“在此时此地”应如何行动的思考——促使他实际介入英国政治中的棘手议题。本书所收的论文《平等的观念》使他受邀加入1965年工党政府设立的公学委员会，“就如何将公学”（即独立和私立学校）“整合进国家教育体系提供咨询建议”。他关于如何思考相互竞争的价值与利益领域以及如何尝试解决这些问题的思考——既见诸文字，也体现在面向“听众”的一系列演讲与广播中——使他于1976至1978年间任职于赌博问题皇家委员会，并于1977至1979年间担任淫秽与电影审查委员会主席。（后一委员会提出的论证在英国广受赞誉，并在其他地方备受关注。）在经历了20世纪80年代及90年代上半叶漫长的保守党执政时期后，威廉姆斯于1997年重返公共事务，参与了对1971年《药物滥用法》的独立调查。此外，在90年代初，他还是工党“社会”（即分配）正义委员会的一名有影响力成员，而这一议题始终令他深感兴趣。¹¹

威廉姆斯在工党执政期间服务于这些机构，并在工党在野时担任其内部委员会成员，这一事实似乎透露出他的政治立场。在60年代和70年代，他确实与工党内被不同描述为“民主社会主义”和“社会民主主义”派别的党员及其他人士关系密切；在80年代新成立（后来证明相当短命）的社会民主党后，他也对该党表示同情。但他并非党派政治人物。吸引他与各行各业人士合作的，是议题本身的智识趣味与人文重要性，以及他们共同致力于寻求最合理共识的承诺。

威廉姆斯关于哲学论证在政治中的政治性构想，决定了他并未一贯主张任何特定原则的优先性。尽管维特根斯坦（即便在反驳时也谨慎地）并未出现在他所参与的调查报告中，但他对维特根斯坦主义思路的回应却成为他的准则。政治中或许不存在哲学上无可辩驳的起点，但这并不意味着为了从某个稳固之处出发，我们必须假定存在一个单一的、概念上连贯的共同体。此外，正如他针对理查德·罗蒂的激进解读所补充的，这也不意味着我们可以从任意之处出发；通过以反讽

式的惊异凝视我们实际的起点，我们肯定无法取得任何进展。相反，“一旦应用一种对共同体的现实看法，并将理解任何可理解之人的必要范畴与更具地方意义的范畴区分开来，我们便可以在不寻求新基础主义的意义上追随维特根斯坦，同时仍有空间依据对更广泛‘我们’的理解，对某些‘我们’之所为进行批判”（《多元主义、共同体与左翼维特根斯坦主义》）。

这一准则在威廉姆斯关于宽容（这一议题与他所关注的其他议题同等重要）和审查制度的论文中体现得尤为清晰。在多元社会中，存在多种价值与利益，以及相应的行为方式。许多价值相互冲突。某些行为可能被证明会造成实际伤害并引发广泛恐惧；某些行为会冒犯他人；另一些则两者皆无。某些行为在私下表达，另一些则公开表达。某些行为可被切实约束，另一些则不然。某些行为不可避免地挑战国家权威，另一些则不会。除他认为的自由主义中最基本的“正当性要求”——即国家应保护公民免于恐惧——之外，他写道，很难“发现任何一种态度”能够“构成自由主义实践的基

础”。因此，倘若我们要在“现代条件下”（这些条件包括我们的多元性等）实现“一种人类可接受的正当政府”（《宽容：一个政治还是道德问题？》），我们将需要一定程度的“双重心态”（double-mindedness）。面对任何我们希望达成合理共识的具体情境，我们都可能需要同时推崇多种价值，并运用多种类型的论证。

倘若这一点在单一国家内部产生的诸多政治问题中已显而易见，那么在跨国界的问题中则更为明显。其中一个在90年代变得紧迫的问题是：是否、以及如何和何时进行干预以向他国提供“人道主义”援助。在本书所收的一篇牛津演讲结尾处，他以典型的敏锐笔触勾勒出不可避免的政治考量如何限制一国对另一国苦难的简单回应，继而邀请听众设想这些限制不存在的情形。他建议我们想象一种理想工具：由富有奉献精神、独立且国际公认的杰出人士领导，由无限慷慨的亿万富翁资助，拥有充足力量，并因此具备足够声望与效力，足以对抗任何可能抵制它的国家。这一机构将克服所有困难，除了一点：它究竟向谁

负责？倘若我们建议由各国政府或政府间组织负责，我们便又回到了政治。倘若该组织可以无视各国政府（以及受各国政府掣肘的联合国），我们或许会建议由“人类的道德意识”负责。但这种设想的荒谬性恰恰说明了问题所在：这并非答案。我们的确回到了政治——也就是说，回到了与他人的竞争之中，在这种竞争中，他国人民的苦难充其量只是众多议题之一，且未必总是明智地将其置于首位。

威廉姆斯已足够罕见地认真对待政治理论中的政治性。而他尤为罕见的是，能够如此清晰地洞察、并如此卓越而令人信服地阐明，在任何议题上，何种伦理论证与政治现实主义的结合才是合理的。他不仅思考，而且行动。倘若他有时将自己视为“主要……在提醒道德[与政治]哲学家那些几乎所有成年人都熟知（除了道德[与政治]哲学家）的人类生活真理”，视为“向一群孤立于人类之外、身处智识喜马拉雅山中的小群体执行飞行任务”（《恐惧的自由主义》），这并不意味着其他许多人能如此有力地阐明

这些真理乃至真理本身是什么，并真正产生影响。

III

威廉姆斯直至生命最后一刻仍在撰写他的下一本《书本应论及政治》。他的思想在与政治哲学界友人——托马斯·内格尔、托马斯·斯坎伦、阿马蒂亚·森、塞缪尔·谢弗勒和查尔斯·泰勒——的对话中不断发展；这些对话是他极为珍视的。此外，他在伯克利与罗伯特·波斯特共同主持的研讨班，以及在牛津与罗纳德·德沃金共同主持了多年的研讨班，也都以思想的激荡与智识的愉悦而著称。但即便按威廉姆斯本人对“理论”的理解，这本书也不会仅限于理论。他打算更广泛地反思，战后欧洲与美国的政治、智识与艺术生活经历如何影响了他对政治的思考。

不仅认识他的人会为未能见到此书而遗憾。它本可深刻论述政治在生活中的位置。但我们确实拥有他为该书拓展思想的讲座与论文。我在此收录了其中所有较为重要的篇章。仅有一篇并非写于80年代后期及90年代，即1962年首次发表、多次重印且至今

无人超越的《平等的观念》。我收录此文，是为了阐明在《自由与平等的冲突》中，威廉姆斯将一种抱负的复杂性与另一种抱负的复杂性相对照，以揭示同时追求两者所涉及的问题。

威廉姆斯仅留下最简略的指示，说明他将如何安排心中那本书的更一般性议题。在编排这些论文时，我依据了这一指示、他人的判断（尤其是帕特里夏·威廉姆斯的判断）以及我自己的判断。文中存在重复，但这些重复在不同论证中扮演不同角色，整体上所传达的威廉姆斯思想脉络的累积力量，是任何单篇文章都无法企及的。熟悉他先前著作的读者自知所寻何物。不熟悉的读者则会发现，这是一份关于过去三十五年自由主义政治理论总体形态与方向的、普遍可读且常带妙趣的叙述；威廉姆斯常言简意赅，但对论敌的剖析敏锐而清晰，即便在其最诙谐之时也始终公允。最重要的是，他们会发现现代政治理论中一个原创的声音：依我之见，这是其中最富智慧、最富常识、也最具吸引力的声音。

我保留了威廉姆斯原文的面貌，仅添加了少量参考文献。仅在两处，我删去了他在另一篇文章中重复的若干段落。《政治理论中的现实主义与道德主义》《从自由到 liberty》《平等的观念》和《自由与平等的冲突》在不同程度上以相对正式的哲学文体写成。《现代性与伦理生活的实质》《恐惧的自由主义》《人权与相对主义》和《人道主义与干预权》是讲座文稿。《起初是行动》《多元主义、共同体与左翼维特根斯坦主义》《宽容》《审查制度》和《真理、政治与自我欺骗》则是作为论文撰写（或改写）的。

¹ 《伦理学与哲学的限度》（伦敦：丰塔纳；剑桥：哈佛大学出版社，1985年）。

² 马克斯·韦伯，《政治作为一种志业》，载《政治著作集》，彼得·拉萨曼与罗纳德·斯皮尔斯编（剑桥：剑桥大学出版社，1994年），第309–69页。

³ 《伦理学与哲学的限度》，第116页。

⁴ 威廉姆斯在《现代性与伦理生活的

实质》第79–80页阐述了“单薄”伦理概念；另见其《回应》，载J.E.J. 阿尔瑟姆与罗斯·哈里森编，《世界、心灵与伦理：伯纳德·威廉姆斯伦理哲学论文集》（剑桥：剑桥大学出版社，1995年），第207页；以及《真理与真诚：一项谱系学研究》（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，2002年），第305–6页注2；后一著作中的例子是单薄的“好”与厚重的“贞洁”之间的对比。他在《伦理学与哲学的限度》第140–45页讨论了这种对比的性质以及厚重伦理概念能否为真的问题。

⁵ J.J.C. 斯马特与伯纳德·威廉姆斯，《功利主义：赞成与反对》（剑桥：剑桥大学出版社，1973年），现已成为经典；以及阿马蒂亚·森与伯纳德·威廉姆斯编，《功利主义及其超越》（剑桥：剑桥大学出版社；巴黎：人文之家，1982年）。

⁶ 约翰·罗尔斯，《正义论》（剑桥：哈佛大学出版社，1971年）；《政治自由主义》（纽约：哥伦比亚大学出版社，1993年）。

⁷ 威廉姆斯也在《真理与真诚：一项谱系学研究》（普林斯顿：普林斯顿

大学出版社，2002年）第221页起讨论了这一原则。

⁸ 《伦理学与哲学的限度》，第142–48、158–59页。

⁹ 同上，第197页。

¹⁰ 《浮士德》，第一部，第1237行。

¹¹ 公学委员会发布了两份报告，分别由约翰·纽森（1968年）和大卫·多尼森（1970年）主持。赌博问题皇家委员会（1976–78年），《报告》，英国议会命令文件7200号（伦敦：英国文官事务局，1978年）。伯纳德·威廉姆斯编，《淫秽与电影审查：威廉姆斯报告节选本》（剑桥：剑桥大学出版社，1981年）。社会正义委员会，《社会正义：国家复兴战略》（博里报告）（伦敦：Vintage出版社，1994年）。

太初有为

—

政治理论中的现实主义与道德主义

两种政治理论模型

我首先提出两种关于政治理论（或政治哲学：此处二者的区分并不重要）

的粗略模型，它们涉及道德与政治实践之间的关系。

一种是“实施模型”(enactment model)。该模型认为，政治理论提出原则、概念、理想和价值；而政治（只要它按照理论所期望的去做）则试图通过说服、运用权力等方式，将这些原则、概念、理想和价值体现于政治行动之中。这并不必然（尽管通常如此）意味着不同人群之间的区分。此外，还存在一种介于两者之间的活动，可由双方共同承担：这种活动根据具体情境，塑造对原则与价值的特定理解，并设计出可能体现这些理解的方案。

以功利主义为代表的理论典型地体现了实施模型。除非它采取那种已被证伪的“看不见的手”的形式（在这种形式下，政治除了让路并让其他人也让路之外，别无他事可做），否则它也清晰地呈现了实施模型中始终隐含的一个要素，即“全景视角”(panoptical view)：该理论对社会的观察视角，是审视社会以便使其变得更好。

与此相对的是“结构模型”(structural model)。在此模型中，理论设定在权力之下共同生活的道德条件，即权力得以正当行使的条件。此类理论的典范是罗尔斯的理论。在《正义论》(TJ)本身中，由于差异原则的应用所蕴含的意涵，该理论也暗示了政治行动的某些目的；但有趣的是，即便在那里，这些目的也较少以方案的形式呈现，而更多地表现为一种必需的结构。而在《政治自由主义》(PL)及其相关著述中，这一方面则不那么突出。这是因为罗尔斯希望在两种不同观念之间划出比《正义论》所允许的更大的鸿沟：一种是权力得以正当行使的社会（即秩序良好的社会），另一种是满足自由主义者对社会正义之期望的社会。（这一区分可能还隐含其他各种区分：如人权/政治权利/经济权利等。）

这两种模型之间的差异当然重要。但我在此关注的是它们的共同点：二者都体现了道德优先于政治。在实施模型下，政治（大致而言）是道德的工具；在结构模型下，道德则对政治所能正当做的事情施加约束（在《正义

论》中，这些约束非常严格）。在这两种情况下，政治理论都类似于应用道德。

即便在罗尔斯近期的著作中，这一点依然成立。他确实说过：“在《正义论》中，一种普遍性的正义道德学说并未与一种严格的政治正义理论区分开来”（PL, xv），并着手阐明一种政治性观念。但他也意味深长地指出：“当然，这样一种观念仍是一种道德观念”（PL, 11）；它只是针对一个特殊主题——社会的基本结构——而发展出来的。其进一步特征在于：它独立于任何整全性学说，并整合了民主社会公共文化中隐含的观念。因此，这种所谓的政治性观念，仍然是一种道德观念，只是在特定内容约束下被应用于特定主题而已。

罗尔斯认为，民主多元社会的稳定性（或应当如此）是由生活在重叠共识中的公民的道德心理所维系的（PL, 141）。这是否是一个恰当或可信的答案，本身是一个值得质疑的问题：它属于历史学、政治社会学或其他某种经验性探究的范畴。但无论如何，罗尔斯不只是从公民道德的角度回答

稳定性问题；他给出的是一个道德性的答案。这一点体现在他反复强调的观点中（例如 PL, 147）：自由主义得以可能的多元主义条件，并不代表一种“单纯的权宜之计”（*mere modus vivendi*）。相反，共存的基础以及这些条件所激发的品质，包含最高的道德能力，尤其是公平感。罗尔斯将“单纯的权宜之计”与其自身多元主义的原则基础相对照，并认为前者不仅涵盖霍布斯式的基于同等恐惧的僵持状态，也包括基于相互利益认知的均衡。将这些选项归为一类，暗示了原则与利益、道德与审慎之间的对立，这标志着（康德式）道德继续作为整个体系的框架。

我将那些主张道德优先于政治的观点称为“政治道德主义”（PM）。PM 并不立即对政治行动者应如何思考其风格作出太多规定，但实际上它往往导致这样的后果：政治行动者不仅应以道德术语思考，而且应以政治理论本身的道德术语进行思考。人们熟悉 PM 如何以各种方式为自由主义提供基础。我试图将 PM 与另一种赋予独特政治思维更大自主性的进路相对

照。相对于某种传统，这可被称为“政治现实主义”。与此相关联的，将是一种截然不同的自由主义进路。（这与已故朱迪斯·施克莱所称的“恐惧的自由主义”有关，但我在此不展开这一方面。）

首要的政治问题

我以霍布斯式术语将“首要”政治问题界定为秩序、保护、安全、信任以及合作条件的确立。之所以称其为“首要”，是因为解决它是解决（甚至提出）任何其他问题的前提。不幸的是，它并非那种一旦解决就永远无需再解决的问题。这一点尤其重要，因为首要问题的解决方案始终是必需的，它受历史情境的影响；我们不能仅在自然状态理论层面找到对首要问题的解答，然后就转向议程的其余部分。这与何者可被视为自由主义的“基础”相关。

国家解决首要问题是合法性的必要条件（LEG），但这并不意味着它是充分条件。这里涉及两种不同的考量。霍布斯大致认为，在特定历史情境下，解决首要问题所需的条件如此严

苛，以至于足以决定其余的政治安排。在这个意义上，他认为 LEG 的必要条件同时也是其充分条件；不同意这一点的人，可能只是在这一点上与霍布斯意见相左。

如果不同意霍布斯，并认为即使在特定历史情境下，也可能存在不止一套政治安排能够解决首要问题，那么严格来说，并不必然推出所选择的安排会对 LEG 问题作出进一步贡献。但认为这种选择确实可能有所贡献，且只有某些安排能使国家成为 LEG，这完全是合理的。

当然，即便是霍布斯也并不认为一个 LEG 国家可以等同于恐怖统治；其整个要点恰恰在于将人们从恐怖中拯救出来。也就是说，至关重要的是，国家——作为解决方案——不应成为问题的一部分。（许多人，包括洛克，认为霍布斯自己的解决方案未能通过这一检验。）这是一个重要观念：它构成我所称的“基本合法化要求”（BLD）的一部分。

基本合法化要求

满足 BLD 是区分 LEG 与 ILLEG（非法）国家的标准。（我不考虑社会如此失序以至于无法确定是否存在国家的情况。）满足 BLD 可等同于对首要政治问题存在一种“可接受的”解决方案。我将进一步说明何为“可接受”。

首先，必须区分国家满足 BLD 与其具备进一步的政治美德（例如，成为一个自由主义国家）这两个观念。我的意思是，这是两个不同的观念；事实上，显然存在过（或许现在也存在）合法的非自由主义国家。然而，这并不排除在某些情境下，唯有采取自由主义方式才能实现 LEG。这涉及 LEG 的额外条件问题，如前所述，我稍后会回到这一点。

我首先主张，仅仅满足 BLD 这一观念本身就隐含着：国家必须向每一位臣民提供对其权力的正当化说明。

首先，给出一两个定义：

(a) 就此目的而言，国家的臣民是指任何处于其权力之下、按其自身观点可正当以其法律和制度予以强制的人。当然，这一定义并非在所有情况下都令人满意，因为国家可能声称对过多

的人拥有管辖权，但我在此不深究这一问题。我怀疑是否存在一个普遍适用的原则性答案来界定国家的适当边界。

- (b) “某人可能恐惧的东西”是指，若某事很可能发生在某人身上，他/她会合理地害怕，这种害怕基于霍布斯式的基本要素：强制、痛苦、酷刑、羞辱、苦难、死亡。（这种恐惧未必针对国家的运作。）
- (c) 若某人在可能恐惧的方面处于不利地位，则称其为“根本性不利者”
(radically disadvantaged)。

假设有一群国家的臣民——他们身处国境之内，被要求服从官员等等——相对于其他人处于根本性不利地位。在极端情况下，他们几乎完全得不到保护，无论是来自官员还是其他臣民的侵害。他们的处境并不比国家的敌人好多少。对此可能存在某种局部的合法化说明。但这是 LEG 吗？BLD 得到了满足吗？

对于这一群体，我们无话可说以解释他们为何不应反叛。我们假设他们并非被视为困于国家边界之内的异族人

群。（古斯巴达公民公开将希洛人视为敌人；至少在某一时期，斯巴达官员上任时会重新宣战。希洛人频繁的“反叛”因此不过是反击的尝试。）我们假设的情况与此相反：国家试图将这些根本性不利群体纳入臣民之中。我认为，在这种情况下，BLD 在这一范围内并未得到满足。

因此我们得出：

- (a) 仅仅因无能而无法保护根本性不利群体，就是对国家的一种指责。
- (b) 某些臣民事事实上处于他人权力之下的状况本身，并不能正当化他们所遭受的根本性不利。这意味着，相对于对奴隶的权威主张，奴隶制的合法化是不完善的：它是一种内部化的战争形式，正如希洛人的案例所示。

有人可能会问，BLD 本身是否是一项道德原则。如果是，它并不代表一种先于政治的道德。它是一种内在于政治本身之存在的主张：尤其因为它内在于首要政治问题的存在。一群人恐吓另一群人的状况本身并非一种政治状况；相反，政治的存在首先就是为了缓解（取代）这种状况。如果一群

人对另一群人的权力要成为对首要政治问题的解决方案，而非问题本身的一部分，那么就必须有所说明（向权力较少者、关切的旁观者、在此结构中受教育的儿童等）来解释解决方案与问题之间的区别，而这种说明不能仅仅是对成功支配的描述。它必须采取正当化说明或合法化的形式：因此有了 BLD。

上述回答在一定范围内是成立的，但仍需进一步说明正当化要求如何产生以及如何满足。可以将以下观点视为公理：强力不蕴含权利，权力本身无法自我正当化。也就是说，单纯作为强制力的强制权力无法正当化其自身的使用。（当然，正当化的能力本身也是一种权力，但它并不仅仅等同于那种权力。）

这一原则本身并不决定何时需要正当化（例如，它并不意味着霍布斯式的自然状态侵犯了权利）。但它确实有助于确定：当存在正当化要求时，何种东西可被视为正当化。我们不能说，只要有人提出正当化要求，就必然存在（真正的）正当化需求。这并非充分条件，因为任何感到委屈的人

都可提出要求，而委屈总是存在的；这也并非必要条件，因为人们可能被强制权力本身训练得接受其行使。这本身是一个显而易见的真理，并可扩展至对不那么明显的案例的批判。所谓“批判理论原则”——即如果对正当化的接受本身是由被正当化的强制权力所生产的，那么这种接受就不算数——是一个健全的原则；其困难在于如何判定某种接受在相关意义上是否“由”强制权力所“生产”，例如如何确立虚假意识之类的主张。

然而，存在（真正）正当化需求的一个充分条件是：A 强制 B，并声称 B 若反击便是错误的：对此表示愤慨、加以禁止、号召他人共同反对这种反击并视其为错误，等等。通过这样做，A 声称其行为超越了战争状态的条件，从而引发了对其行为的正当化需求。当 A 是国家时，这些主张就构成了其对 B 的权威主张。因此，BLD 本身在某种意义上要求向每一位臣民提供合法化说明。

可能存在希洛人案例所涉及的那种纯粹的内部战争状态。国家边界的划定并无普遍答案，原则上可能存在一种

“海绵状”国家。尽管无疑有理由停止战争，但这些理由与权威主张所提供的理由并不相同，或与政治的关联方式不同。就权利而言，情况如下：第一，任何国家声称对其拥有权威的人，都有权获得由 LEG 主张所正当化的对待；第二，若某人并非国家成员，则无权成为国家成员——或者至少，仅凭上述论述无法推出这种权利；第三，对敌人（包括处于希洛人境况者）不存在权威主张。基于最后一点，这类人并不拥有第一点中所提及的那种权利。然而，对无国籍者的犯罪无疑是犯罪，希洛人式的奴隶制显然侵犯了权利，这需要更广泛的论述，涉及生活在法律（从而政治）之下的理想范围。然而，当前问题中的重要案例是那些根本性不利者被宣称是臣民、且国家对其主张权威的情况。

走向自由主义

然而，上述论述并未排除许多从自由主义观点看并不令人满意的合法化形式。我们如何走向自由主义？

自由主义者首先会提高对“不利”状况的界定标准。这是因为他们对国家能力的期望更高；此外，他们或许因其所处地位而采纳了更严格的标准来界定何者构成对人们根本利益的威胁——这种威胁本身即源于首要问题；他们采取更精细的措施防止解决方案本身成为问题的一部分。例如，他们承认言论自由的权利；首要原因在于，公民及其他人士必须能够知晓BLD是否得到满足。

自由主义者还会至少增加以下内容：

(a) 基于种族和性别的不利状况合理化是无效的。这在一定程度上关乎现状，但也反映出只有某些合理化在理智上是可理解的。与种族主义等相关联的合理化都是虚假的，或按任何人的标准都是无关的。此外，支配方接受这些合理化很容易解释，而被支配方接受它们则恰好符合批判理论原则的典型案例。

(b) 产生不利状况的等级结构并非自我正当化的。一旦其合法性受到质疑，便不能仅凭其存在来回答（这是一个必然命题，是前述正当化公理的

推论：如果所谓的正当化被视作毫无根据，那么状况就只是更多的强制权力）。在我们的世界中，这一问题已被提出（这是一个历史命题）。

在此我们可以指出：自由主义对 LEG 施加了更严格的要求；如今，非自由主义国家通常无法满足 BLD。

这可以从上述观点中看出：当等级制国家的“正当化”被视作神话时，状况就近似于未经中介的强制。

关于 BLD 的考量总结

主张如下：我们可以从 BLD 推出一种大致平等可接受性（对每位臣民的可接受性）的约束；且 BLD 并不代表先于政治的道德。但只有在进一步假设何者构成正当化的前提下，我们才能超越这一点，达到任何独特的自由主义解释。显然，这些进一步的条件包含了对过去某些曾被接受为正当化之事物的拒斥。此外，它们还涉及在过去未曾提出正当化要求的地方提出了此类要求。

因此，总体立场可总结如下：

(a) 我们拒斥 PM，即主张道德优先于政治的观点。这等于拒斥了道德与政治之间的基本关系——无论是实施模型还是结构模型所代表的那种关系。这并不否认道德观念在政治中可能存在局部应用，且这些应用在有限范围内可能采取实施或结构的形式。

(b) 在基本层面，对“首要”问题的回答确实涉及一项原则，即 BLD。这一进路与 PM 的区别在于：该原则源于对强制权力正当化需求（若此种需求真实存在）之可接受回答的构想，它内在于合法国家的观念本身，因而内在于任何政治之中。历史上，BLD 的满足通常并未采取自由主义形式。

(c) 在当今及我们所处的环境中，BLD 与历史条件共同只允许自由主义解决方案：其他形式的回答都是不可接受的。部分原因在于启蒙运动的理由：其他所谓的正当化如今被视为虚假的，尤其是意识形态的。这并非（尽管常被如此认为）因为某种自由主义的人格观念（它提供了自由主义的道德）是或应当被视为正确的。

(d) 就自由主义具有基础而言，其基础在于它有能力以如今被视为可接受的方式（鉴于对 BLD 的上述回答）解答“首要问题”。在事情进展顺利的情况下，关于何者值得恐惧、何者构成对自我的攻击、何者构成不可接受的权力行使等观念本身可以得到扩展。这确实可以用一种伦理上更精致的人格观念来解释——该观念包含更复杂的利益，例如自主性概念。这种观念可能就是或近似于自由主义的人格观念。但这并非自由主义国家的基础，因为它是导致 BLD 仅能通过自由主义国家得到满足的那些力量的产物。

这一图景有助于解释两点。第一，我们可以在证成自由主义国家特征时援引自由主义的人格观念（二者相互契合），但我们无法一路向下，从最底层开始。第二，它有助于阐明一个重要的事实：自由主义对其自身历史的认知地位缺乏充分说明，或在许多情况下根本没有说明。PM 无法以其自身术语回答如下问题：为何它所认为的政治问题之真正道德解决方案——自由主义——直到大约 17 世纪末才首次在欧洲文化中变得明显，以及为

何这些真理曾对其他人隐藏。道德主义的自由主义无法以其道德主张充分解释自由主义为何、何时、被何人接受或拒斥。通向自由主义国家的各个历史步骤的解释，并未令人信服地表明这些步骤如何或为何涉及道德知识的增长；但从我们当前的人格观念出发，对自由主义权利的承认确实看起来像是一种认知上的承认。

LEG 概念的性质与要点

若我简要联系哈贝马斯的一些观点（我部分同意、但并非完全同意），或许有助于阐明我所使用的 LEG 观念。

首先，有一个基本的社会学观点：现代国家所适用的正当化形式，本质上与现代性之性质相关联，而过去一个世纪的社会思想（尤其是韦伯的思想）已帮助我们理解了这一点。这包括组织特征（多元主义等及官僚控制形式）、个人主义以及权威的认知层面（祛魅，Entzauberung）。我已提及最后一点。若将我的观点表述得比实际情况更粗糙些，可用如下口号表达：LEG + 现代性 = 自由主义，其中

后一术语的模糊性表明了在现代世界中具有政治意义的一系列选项：它们都与法治国（Rechtstaat）相容，并根据对福利权利等的强调程度而有所不同。

其次，我虽未使用完全相同的术语，但与哈贝马斯一样拒斥 PM；我同他一样，拒斥从道德法则的形式属性或康德式道德人格观念中推导出政治 LEG（尽管他比我更强调自主性概念，我稍后在代表制问题上会谈到这一点）。同样，尽管我在此未强调这一点，我也同他一样拒斥他所谓的“伦理”推导，即基于新亚里士多德主义或类似考量的公民共和主义政体观念。

结合这两点——现代社会的事实性与对单纯道德规范性的拒斥——我也可以同哈贝马斯一样，试图将这些问题置于“事实与规范之间”。此外，这并非仅仅是言辞上的一致：在政治理论中认真对待对现代社会组织形式的理解，是非常根本的。然而，我们显然对如何在事实与规范之间找到空间持有不同看法。哈贝马斯使用话语理论；而在我这里，承担这一工作的则

是通用的 LEG 概念（连同其特定历史规定的相关观念）。

然而，哈贝马斯的合法性观念比我所使用的 LEG 概念具有更强的普遍主义意涵。因此，让我进一步说明这一概念；特别是将其定位在事实与规范之间。

如果非常粗略地说，LEG + 现代性 = 自由主义，那么这并不意味着过去所有非自由主义国家都是 ILLEG，说这种话是愚蠢的。事实上，人们可能会问：追问已消亡的政治秩序是否 LEG，其要点或内容是什么？政治道德主义，尤其是其康德式形式，具有一种普遍主义倾向，鼓励它向过去的社会指出其缺陷。这些判断并非完全无意义——如果你愿意，可以想象自己作为康德出现在亚瑟王的宫廷——但它们毫无用处，无助于理解任何事物。然而，LEG 这一观念（区别于我们如今认为可接受的东西）可以服务于理解。人类普遍存在着一些人强制或试图强制另一些人的现象，几乎普遍存在人们生活于某种秩序之下的现象，其中部分强制是可理解且可接受的。追问过去某个社会在多大程度

上、在哪些方面体现了人类对可理解秩序的能力，或体现了人类趋向未经中介之强制的倾向，是一个富有启发性的问题（它无疑是评价性的，但并非规范性的）。

我们可以接受支持 LEG 的考量是程度性的，而 LEG/ILLEG 的二元划分是人为的，仅出于某些目的所需。

观念是：某一历史结构可以（在适当程度上）作为人类在可理解的权威秩序下生活之能力的例证。对我们而言，它作为这样一种结构是“可理解的” (makes sense, MS)。至关重要的是，这含义不止于它 MS。恐怖与暴政的状况 MS：它们在人类经验中完全熟悉，暴君的行为 MS（或可能如此），其臣民或受害者的行也 MS。问题在于，某一结构是否作为权威秩序的例证而 MS。这要求（如前所述）所提供的正当化超越了权力的宣示；并且我们能够识别此类正当化，因为在历史与文化情境等的观照下，它对我们而言作为正当化而 MS。

“MS”是一个历史理解的范畴——如果我们愿意，可称之为诠释学范畴。与之相关的解释困难很多，例如是否存在某些历史信念格局完全无法 MS。

（我们或许明智地抵制这一结论：正如 R. G. 柯林武德所说，“我们称其为黑暗时代，但我们仅指我们无法看清。”）关键在于，这些都是历史及更广泛社会理解中的一般性问题。

正如我所说，“MS”本身是一个评价性概念；当然，它并非仅仅是“事实性”或“描述性”的。这是诠释学理论的一般问题，我在此无法处理。但它肯定不是规范性的：我们通常并不认为这些考量应当指导我们的行为，除了在某些特殊情况下——例如存在正当化冲突，且根据情境，其中一种比另一种对我们而言更 MS。

但当我们转向自身情境时，“MS”概念确实变得规范性，因为对我们（大多数人）而言 MS 的权威结构，正是我们认为应当接受的结构。我们不必说这些过去的社会在所有这些事情上都是错误的，尽管我们确实可能认为，在我们祛魅的状态下，某些对他们而言 MS 的东西对我们而言不再 MS，

因为我们视其为虚假的——这种认知进步的主张本身带有责任，即需要一种错误理论，而当前形式的 PM 恰恰显著缺乏这一点。

无论如何，我们应用于他人的“外部”且非规范性的“MS”与我们用于自身实践的规范性“MS”之间并无问题：这是因为诠释学原则大致认为，若我们处于他们的位置，他们的行为对我们而言会 MS。在此基础上，若否认当我们对自身应用“MS”时拥有一个规范性观念，那将是自相矛盾的。LEG 同理：我们在此时此地承认为 LEG 的东西，正是在此时此地作为权力之权威正当化而 MS 的东西；关于它是否 MS 的讨论，将是运用我们的政治、道德、社会、诠释及其他概念的一阶讨论。在日常生活中，我们通常不会讨论我们的概念是否 MS，尽管对某些特定概念我们可能会讨论。通常，我们使用这些概念这一事实本身，就表明它们 MS。

政治概念

我并未对所使用的“政治”概念作太多界定。特别是，它与政治行动的现实

主义观念之间的关系可能尚不清晰。我的观点部分显然是对美国政治及法律理论中强烈的道德主义的反应，而这种道德主义可预见地与美国政治学对私人或群体利益协调的专注相匹配：这种劳动分工在制度上得到复制，体现为国会的“政治”与最高法院的原则性论辩之间的分野（至少按当前对最高法院活动的主要解释而言）。这种对政治实践的看法与政治理论的道德主义观点彼此契合。它们代表了一种摩尼教式的灵肉二元论、高尚理想与分肥政治（pork barrel）的对立，每一方的存在都有助于解释为何有人会接受另一方。

我想要一种更宽广的政治内容观，不仅限于利益，同时对政治行动者的能力、机会与局限持更现实的看法，使所有关乎政治行动的考量——包括理想与政治生存等——都能汇聚于一个决策焦点（这并非否认在现代国家中它们常常无法如此）。与此相关的伦理，正是韦伯所称的“责任伦理”（Verantwortungsethik）。

与其试图定义政治（这必定徒劳无功），不如让我以两种应用作结——

即“政治性”思考如何改变重点，与我所称的 PM 形成对照。一种关乎政治思想（尤其是政治理论本身）的展开方式；另一种关乎我们应如何思考其他社会。

PM 自然将社会中的冲突性政治思想理解为对一部道德文本的竞争性阐释：罗纳德·德沃金的著作明确体现了这一点。但这并非政治对手之间对立的本质。对自身立场的阐释也不能采取这种形式。（有助于思考“政治文本”的“理想”或“模范”读者是谁。PM 通常将其视为乌托邦式的法官或建国之父，如柏拉图和卢梭所做的那样，但如今这并非最有帮助的模型。他们更应被视为小册子的读者之类。）

毕竟，我们可以反思自身的处境。我们知道，我们及他人的信念在很大程度上是先前历史条件的产物，是信念（许多彼此不相容）、激情、利益等的晦暗混合物。此外，这些因素的共同结果常常是政治方案产生事与愿违的效果。我们现在能在一定程度上看清这些信念是如何形成的，以及它们为何在某些情况下奏效、在另一些情况下失效；如果我们仅仅将自

身及对手的信念视为道德理性的自主产物，而非历史条件的又一产物，那将是天真的。即使在极短时期内，少数派观念也可能成为主流，反之亦然；何者被视为可设想或可信的选项也可能发生显著变化。这并不意味着我们应抛弃政治信念：我们没有理由最终一无所有，或接受他人的信念。这也不意味着我们应如罗蒂所建议的那样，以讽刺的惊异凝视我们的信念。但我们确实应将其视为决定政治立场的政治信念，这意味着：我们承认它们具有晦暗的因果关系。

这也意味着我们对盟友与对手采取某些特定看法。即使我们是乌托邦君主，也必须将他人的分歧视为纯粹事实加以考虑。作为民主主义者，我们必须做得更多。但铭记历史条件的相关要点，我们不应认为自己只需与分歧者辩论：将他们视为对手（opponents），反而可能比仅仅将其视为论辩者——无论是视为单纯犯错的论辩者，还是视为共同追寻真理的同伴——更能体现对作为政治行动者的他们的尊重。以政治方式思考的一个重要原因在于：政治决策——将各种考

量（包括原则性考量及其他）汇聚于一个决策焦点的政治审议之结论——本身并不宣布对方在道德上错误，甚至根本不宣布其错误。它直接宣布的是：他们输了。

对历史的反思也应影响我们对那些同意我们（或看似同意、或可能同意）之人的看法。一项重要的政治活动是寻找能够减少分歧的提案与意象（正如在其他政治情境中，可能有必要放大分歧）。人们在某个既定立场名义下实际欲求或珍视的东西可能是不确定且多样的。我们各自对共同追求之目标的意象，可能产生重大差异。

这些都是关于政治的陈词滥调，而这也正是要点所在：自由主义政治理论应更现实地将其自我理解塑造得更贴近这些政治上的陈词滥调。

同样的总体观点以不同形式适用于我们对某些其他社会的态度。在某种程度上，我们可将某些当代非自由主义国家视为 LEG。这不同于罗尔斯的观点：他认为我们可以将某些非自由主义（例如神权）社会承认为秩序良好，尽管我们与它们存在某些特定方

式限定的原则性分歧（例如它们接受宗教自由）。此处的观点关乎将它们视为 LEG 或非 LEG 所产生的实际影响。LEG 观念对我们自身社会而言是规范性的；因此，对于我们共存且可选择建立或拒绝建立各种关系的其他社会而言，它也是规范性的：它们无法被距离的相对主义所隔绝。因此，在当代世界中，应用或拒绝应用“LEG”可能产生实际后果。既然这些后果必须被负责任地考量，它们就必须被政治性地考量。思考这一点的一个重要方面在于政治现实主义对这类国家稳定性的考量。例如：

- (a) 正当化要求向谁提出？谁接受或不接受当前正当化，将是一个重要问题。
- (b) 如果当前正当化相当稳定，该社会无论如何都不会满足反叛的其他常见条件。
- (c) 对传统等级制度的反对通常部分基于其正当化的神话性质。面对对这些神话的批评、日益增多的外部信息等，非自由主义政权可能无法在不依

赖强制的情况下维持自身。它们将因此遭遇基本合法化问题。

(d) 这也适用于那些日益被视为批判理论原则之目标的事物：即当前日益被视为更微妙强制形式的社会与制度性理解。

显然，随着 (c) 和 (d) 因素日益显著，强制可能变得更加公开，而这种情况越多，BLD 层面的关切理由就越充分。因此，成功带来成功，自由主义批判亦复如是。这是对一个普遍真理的合理应用（这对政治至关重要，但不仅限于政治），即歌德《浮士德》所揭示的真理：“太初有为”(Im Anfang war die Tat)。

现代性与政治代表制

浮士德的公理——或许我们确实可称之为歌德的公理——在这些问题上适用范围要广泛得多。例如，它适用于社会与政治理论在多大程度上、在何种层面上能够决定现代国家的问题：特别是，理想化的政治关系观念应扮演何种角色。我想以该问题的一个具体应用作结，即政治代表制问题。我

认为，这也可能引发与哈贝马斯的分歧。

毋庸置疑，哈贝马斯已就现代国家的可能性及其合法化贡献提供了极为深入而广泛的论述。我的寥寥数语或建议绝非旨在处理他所详述的大多数议题，我也无此能力；尤其是他对现代国家理解中法律作用的论述，是我无法提供特别见解的核心关切。

在我看来，他的大量工作与我所提出的结构类型相契合。例如，它试图表明：现代性的条件——现代社会的事实性——如何要求或强加某些 LEG 条件。它展示了为何某些类型的法律秩序（而非其他）及对法律秩序的某些理解对我们而言 MS。因此，它具有实践性与进步性可能。我在此所述并不直接具有此类后果，除非可能改善我们（尤其是法律人）思考此类问题的方式。

这是因为我的论述是在极高抽象层次上的非常一般的勾勒。但我向能产生此类后果的思想致敬，并在此点上同意哈贝马斯对罗尔斯的批评：罗尔斯并未就宪法的建立提出任何“方

案”——它仅出现在非暴力维护既存基本自由的角色中。

然而，哈贝马斯希望在最基础的理论层面展示另一点：法治、法治国（Rechtstaat）与协商民主之间存在内在关联。

我当然同意——这是一个显而易见的事实——某种形式的民主、某种程度的参与性政治，是现代世界 LEG 的特征。只需看看全球对民主诉求的普遍成功即可。任何现代 LEG 理论都需要对民主与政治参与作出说明，这种说明当然可纳入改进方案。我们或许能够说：民主政治参与相对于我们 LEG 观念的“要点”在于如此这般，而以如此般的方式发展我们的制度与实践，将促进在此领域对我们而言 MS 的东西。

哈贝马斯在其话语理论的关联下，非常深入地发展了其论述的这一部分。我在此试图介入其论证细节并无意义。我的问题关乎此类论证的性质；具体而言，它是否过于——确实过于——接近道德而非事实。哈贝马斯写道：“必须合理地期望[政治过程的参

与者]放弃私人主体的角色……[事实性与有效性]的结合要求一种立法过程，在其中参与的公民[他的强调]不得仅仅以成功导向的行动者角色参与。”

因此，现代法律概念蕴含民主理想，我们由此或多或少推导出与康德和卢梭相关的理想，同时超越康德单纯的道德形式主义及卢梭（大致而言）的伦理与社群主义过度热情。

但这种“不得”究竟意味着什么？它不可能是纯粹规范性的。假设——人们必然会说——他们确实如此做了呢？或许会回答：这将挫败其要点。但如果确实如此呢？在可能性面前，我们如何确知要点究竟为何？或者可说：它无法运作——换言之，系统将崩溃，政治过程将开始在与其他活动及生活世界的关联中失去意义。

在此我想指出两点：若果真如此，它将自行显现，我们将面临一个明显的社会或政治问题，必须动员那些已对公众 MS 且可能导向政治行动的理念。其次，这仅是现代性条件下关于政治参与过程能产生何种成果的诸多

冲突之一。人们有某些需求，似乎只有通过更直接的参与性结构才能满足；但同样，也有某些目标因这些结构而众所周知地受挫，还有其他目标至少与之竞争，且有各种考量对任何程序能在多大程度上真正实现参与提出质疑。

任何先验或部分先验的论证——更一般地说，理论论证——都无法解决这些冲突。

我个人认为，参与性民主作为现代LEG 的必要组成部分，其最低要求是在相当直接且近乎工具性的层面上，以缺乏它所带来的伤害及不可辩护性来确立的。在这一层面上所确立的东西，若以康德式或卢梭式术语将其虚饰为自主性或自治（self-government）的表达，将是虚假的。如此表述可能导致犬儒主义：而若怀抱更大抱负（可能符合这些描述），则可能不过是乌托邦——我怀疑“自治”根本无法实现：这正是卢梭正确地对其施加不可能条件的原因。

我们确实应探索更激进、更雄心勃勃的参与性或协商民主形式的可能性，

因此我同意现代国家 LEG 的条件提出了一个进步性方案。

但究竟还能实现多少，我认为这是一个属于事实、实践与政治层面的问题，而非超越这些层面、内在于合法性条件本身的问题。

注释：

1 约翰·罗尔斯，《正义论》（剑桥：哈佛大学出版社，1971年）；《政治自由主义》（纽约：哥伦比亚大学出版社，1993年）。

2 “单纯的权宜之计”（*a mere modus vivendi*）这一短语本身就暗示了与政治的某种距离；经验（包括当前经验）表明，享有这种状态的人已经很幸运了。此外，还有一个有趣的问题（我在此不展开）：我们应如何思考多元主义条件的出现。罗尔斯似乎致力于认为，这些条件不仅代表众多历史可能性之一（更非社群主义怀旧情绪所暗示的灾难），而是行使最高道德能力的天赐良机。

3 朱迪斯·施克莱，“恐惧的自由主义”，载于《自由主义与道德生活》，南希·罗森布鲁姆编（剑桥：哈佛大学出版社，1989年），第21–38页；

以及威廉斯本人同名文章。

4 同样的困难在反向也显现出来：迈克尔·桑德尔（《自由主义与正义的局限》，剑桥：剑桥大学出版社，1982年）因拒斥自由主义的人格观念而拒斥自由主义国家理论，却仍难以摆脱自由主义国家的许多特征。

5 可以拒斥罗尔斯式的正当优先性而不必走向这一极端：参见德沃金，他试图以美好生活观念重写程序主义。

6 尤尔根·哈贝马斯，《在事实与规范之间：关于法律和民主话语理论的贡献》，威廉·雷格译（剑桥：麻省理工学院出版社，1996年）。

7 在当代案例中，这与（但不等同于）承认问题。

8 德沃金所针对的是一个不受实际历史情境影响的美国最高法院。

9 《在事实与规范之间》，第32页。

二

起初是行动

卡洛斯·尼诺（Carlos Nino）是一位勇敢的人，也是一位令人钦佩的哲学家。他基于对自由主义政治价值和普遍人权的坚定信念，为自己的国家作出了卓越贡献，并坚决反对一个专横

腐败的政权。在他自己的思想和生活中，他的哲学与其政治价值观紧密相连。他的哲学不仅表达了这些价值观，而且坚定地主张这些价值观具有某种特定的基础。他不仅强烈反对那些拒绝自由主义价值观的人，也反对像理查德·罗蒂（Richard Rorty）和我这样的人——在他看来，我们试图将这些价值观与其恰当且必要的哲学根基割裂开来。甚至约翰·罗尔斯（John Rawls）也被他认为在其近期著作中偏离了正确的目标，即未能将人权建立在一个坚实、具有普遍适用性的基础之上。

正如尼诺自己所承认的那样，我并不认同他对自由主义价值观那种合法化方式的信念。¹ 尽管我在价值观的基础问题上与尼诺意见相左，但我希望在此提供一种比他本人论述更为直接的联系，即此类价值观与政治生活之间的关联。

我将讨论的人权是最基本的人权：正如托马斯·内格尔（Thomas Nagel）在本书所收文章中所说，这些权利反对诸如“通过酷刑和处决政治异见者或宗教少数群体来维持权力、剥夺妇女

的公民权利、实施全面审查”之类的行为。内格尔指出，对这些行为“要求的是谴责和实际的反对，而非理论上的讨论”。他甚至更令人意外地表示：“对最基本人权的公然侵犯毫无哲学趣味。”我认为他并非意指讨论这些最基本权利的基础或地位毫无哲学意义。此外，援引这些权利遭受公然侵犯的情形，不失为一种提醒我们这些权利究竟为何的有效方式。内格尔对此并无异议，事实上他的观点正契合于此：他想说的是，要确立这些权利究竟是什么，并不需要多么复杂精巧的哲学讨论。在这方面，它们与他所探讨的其他议题——如仇恨言论、色情作品的自由以及高度的性宽容——有所不同。

我们之所以存在分歧，是因为我同意他在文章开头提到的那些批评者的疑虑：这些议题究竟是否属于基本人权的范畴，本身就是一个问题。事实上，要界定和确立这些权利需要复杂的哲学区分，这恰恰支持了我的不确定感。在我看来，基本人权最好稍稍更接近其传统捍卫者一贯认为的样子——即自明的；而这种自明性若要使

人权主张摆脱那种熟悉的批评（即它们仅仅表达了自由主义文化的偏好），就绝不能仅仅体现为其倡导者的信念。如果这些主张甚至只反映了一部分自由主义者（而非全体）的偏好，那么这一点就显得尤为有力。事实上，许多欧洲自由主义者——其自由主义信念完全值得尊重（我希望如此）——都觉得美国人坚持从原则上捍卫发表任何形式的可憎种族主义侮辱或挑衅的权利（只要能通过某种论证将其视为言论形式）是一种古怪的地方性执念。我认为，这些显然属于政治判断的问题，尤其在于区分这样一个界限：自由主义的敌人究竟只是被给予了足够上吊的绳索，还是已经获得了足够吊死他人的绳索。许多其他地方值得信赖的人士持这种看法这一事实本身，就应当促使美国自由主义者反思：内格尔所清晰描述的那种强烈个人信念——即这不是一个政策问题，而是关乎终极权利的问题——是否部分源于文化灌输下的“第一修正案过量症”。

关于内格尔讨论的另一个议题——性，我非常赞同他的观点，无论是他

的心理学见解，还是他在当前现实情境下的政策建议。但即便在此，我也怀疑其中有多少内容真正属于基本人权的范畴。正是由于他所援引的关于性之力量的基本真理，世界各地存在多种多样的习俗也就不足为奇；而判断在何时何地一种被接受的传统会明确转变为滥用权力的案例（这在我看来才是基本人权所关注的主题），则必然涉及判断，而且这种判断在某种程度上将取决于当地的文化意义。

当然，没有人认为在这些问题上划定界限是容易的；而且众所周知，由于语义学上的原因，要清晰划定仅限于那些毫无争议案例的边界也同样困难。我将在文末对此稍作补充。不过，我更希望集中讨论那些过于清晰且为人熟知的基本人权侵犯案例：酷刑、人身攻击和任意权力。

尼诺本人对人权的论述基于康德式的道德理论。人权源自道德原则，而这些道德原则在某些预设的讨论条件下能够达成共识并减少冲突；这些条件对道德原则可能采取的形式设定了限制。² 这种建构主义事业蕴含着某种对人的特定理解——即人是有能力享

有这些权利的存在；这一理解赋予了自主性极高的价值。自主性被理解为在不受胁迫或不当劝诱的情况下选择自身价值观与生活方式的能力与机会，它不仅被视作其他价值的基础

（不仅在于通过建构过程，它被预设为表述其他价值的前提，更在于它赋予其他有价值事物以价值——“几乎一切社会价值的源泉”）³。尼诺甚至准备宣称，虐待他人之所以错误，是因为它侵犯了他人的自主性：“一个被杀害、强奸、欺骗等的人，其选择和实现道德标准的机会就减少了。”⁴

这一最后的观点引发了一个问题，它源于康德式理论的基本倾向（在此与功利主义形成直接对比）：即将道德的受益者与道德的行动者视为同一群体。如果杀害或虐待某人的错误之处在于侵犯了其道德自主性，那么一旦某人缺乏成为道德行动者的能力，其免受杀害或虐待的保护也就随之瓦解。人们当然希望该理论能在不丧失其整体结构与动机的前提下避免这一后果。然而，一个更大的困难近在眼前：即在道德意义上，究竟何为“人”？尼诺非常强调，他不希望自己

的理论被看作是从某种关于“人”的事实在性描述中教条式地推导出道德原则。他认为这可能违背“实然/应然”原则，而且无论如何都会使该理论（及其关于相关意义上的人皆平等的主张）面临经验层面的攻击。因此，他着重强调，该理论所需的“人”的概念是规范性的。⁵ 这反过来意味着，我们必须将人视为自主的，即有能力自由接受或拒绝道德立场；而接受这一规范性观念的理由，尼诺指出，在于它内在于道德推理的实践之中：“当我们参与道德话语实践时，必然预设了这一点。”⁶

尼诺直接将这一强立场与罗尔斯近期的观点相对照：后者认为此类观念仅内在于某些政治实践之中，大致即现代民主国家的政治实践。尼诺的观点或许比罗尔斯早期的立场还要更强，更接近哈贝马斯（Habermas）的视野，尽管尼诺本人并未为此提供任何复杂的预设性或交往理论论证。

这一论证的内部逻辑存在一个问题。规范性的人的概念似乎要求我们将他人视为平等地拥有与自主性相关的各种能力，但最初促使人们提出这一规

范性概念的动因之一，恰恰是对人们是否在经验上平等拥有这些能力存有疑虑。这再次重现了康德曾遭遇的一类困难——例如他在处理上帝问题时似乎陷入某种“双重思想”：他提出一个调节性理念，而该理念看起来与一个虚假的构成性理念难以区分，但我们也被要求将其当作真实来对待。

然而，我不打算沿着这一批评路径继续深入。我想问的是：这一套相互关联的理想究竟应在何处触及现实？权利一原则一道德话语一人一自主性一权利这一循环中的各项，是否仅仅彼此相互界定？如果这个定义循环足够长且足够有趣，其循环性本身或许无关紧要；但我们确实需要在世界上、在某种实践中找到一个落脚点，使这套概念获得现实根基。这正是罗尔斯所做的：他将类似的东西识别为现代民主国家的话语实践。但尼诺拒绝了这种路径，认为它是相对主义的；显然，他希望超越任何此类观念，抵达某种普遍性。那么，他认为自己究竟在哪里找到了这种普遍性？

我认为，在这一套概念中，他假定原则上可适用于所有人、并因此引导所

有人认识到其他观念之力量的，是道德话语及其相关的减少冲突与达成共识的理念。⁷ “道德话语的社会实践”⁸一旦被恰当理解，就会调动起其他观念，包括规范性的人的概念，而我们正是通过这一概念来理解人权的。

然而，正如经常发生的那样，现实与理想的鸿沟又在新的地方显现出来。我们究竟在哪些人当中、在何种条件下，才能真正找到道德话语的社会实践？显然并非普遍存在的：有些人甚至并不追求共识与冲突的消除，或至少不追求其普遍消除——这一点尼诺本人非常清楚，并在谴责“部落主义、民族主义和宗教派系主义”时明确指出过。⁹ 许多追求共识与共存（甚至享受这种状态）的人，并不共享自主性的理想。并非每一个（甚至并非每一个享有某种程度和平的人类群体）都参与了“道德话语的社会实践”——至少不是以那个将规范性自主人概念及其所蕴含的人权交付给我们的概念循环所定义的方式。

当然，任何在相对稳定和平秩序下生活的人类群体都共享某种伦理理解，共享某些规范其关系的规则与概念。

如果这些都等同于尼诺所谓的道德社会实践，那么每个人实际上早已隐含地接受了自由主义（至少作为一种理想），我们只需将其阐明即可。但显然事实并非如此；自由主义者尚有很长的路要走这一事实，以及过去社会乃至当今某些顽固社会拥有相对稳定的伦理体系（却并非基于这些预设）的事实，都清楚表明：这种特定意义上的道德实践并非和平社会存在的唯一可能基础。

自由主义者有时给人的印象是：以自由主义方式理解的道德实践，是公开胁迫或欺骗性政权之外的唯一替代方案。例如，尼诺写道：“当我们诉诸于讨论解决方案的道德价值这一艰巨任务，而非利用宣传、诱惑或胁迫手段来推动其采纳时，”¹⁰ 他借此利用了一种观念：道德（以及隐含其中的自主性自由主义理想）是唯一替代那些几乎所有人都会反感（除了最冷酷的现实政治家或虚无主义者）的手段的选项。在另一处，自由主义意义上的道德实践似乎被等同于理性实践本身（如康德所为）：“我们必须承认，可能存在某些人或社会，他们并不遵循

我们相同的道德话语实践；也就是说，他们遵循一种在相关方面与我们不同的道德推理与话语实践。这通常会引发一个问题：‘我们能做些什么来说服这些人？’我的回答是：‘什么也做不了。’如果有人拒绝倾听理由——取决于我们如何理解‘理由’一词——那就如同他们捂住了耳朵。我们可以诱导或强迫他们，但无法说服他们。”¹¹

“取决于我们如何理解‘理由’一词”这一短语在此句中略显突兀，无疑是因为它透露出某种不安。我们真能像康德那样假定：理性本身即是自由主义理性，而任何不同于自主性道德的伦理实践都意味着完全拒绝倾听理由，等同于捂住耳朵吗？显然不能。

确实存在普遍的不正义与非理性的范式。它们表现为：人们运用权力违背他人意愿，仅仅因为自己想要就强行获取，并拒绝倾听任何反对意见。这是一种不正义的范式，因为无论何处、无论何种形式的正义制度，其目的恰恰在于抵制这一点。“强力本身并非正义”是关于正义本质的少数几个必然真理之一。仅以这种形式，普遍范

式就已排除了许多恶劣之事，但它对自身要求什么却并不明确：它所表达的无非是强制需要正当化，而强者意志本身并非正当化。然而，自由主义者要得出结论——即只有他所理解的道德及其自主性观念才是不正义与非理性的唯一真正替代方案——显然还有很长的路要走。他必须证明：唯有自由主义的同意才能构成正当化考量。事实上——这是我稍后会回到的一点——他必须证明更强的主张：唯有他的考量甚至可被体面地视为正当化。这显然是一个（也确实如此）极为雄心勃勃乃至帝国主义式的主张。

或许有人会说，自由主义的正当化是唯一普遍的正当化，或至少是唯一非教条的普遍正当化。相信具有普遍主义抱负的启示宗教者，自有其使强制变得正义且可欲的正当化观念，但他面临的问题是并非所有人都接受它，而对不接受者而言，这种强制显然不具正当性。人们曾认为，唯有建构主义方案能绕过这一问题。但它最终并未真正绕过。因为如果它包含从某种关于人的实质性概念出发的自上而下论证（例如），那么它（如尼诺所指

出的）将与教条立场有足够的共同点，从而与之陷入僵局：自由主义将人视为自由自主的选择者等等，而宗教原教旨主义则将人视为别的东西。另一方面，如果自由主义如尼诺所愿，将其人的概念视为规范性的，那么我们又回到已讨论过的观点：这一规范性概念的循环无法强加于一个顽固的世界；尤其无法通过该循环中的另一要素强加于世界。在这方面，自由主义并不比任何其他立场更糟，但也绝非在绝对普遍的原则层面上更优。或许由于历史原因，它现在处境稍好。但它只有承认：如同任何其他立场一样，它无法逃避从手头现有之物、从自身所处的生活类型出发，才可能拥有这种机会。如同所有人一样，它必须接受“起初是行动”这一真理。

歌德《浮士德》中的这句名言“Im Anfang war die Tat”（起初是行动），哲学家们或许最熟悉的是维特根斯坦在《论确定性》中对其的引用——该引文悄然潜入文本，置于括号之中。它紧随一段文字之后：“关于物质对象的某些陈述……构成了所有思

想（语言）运作的基础……它们作为基础的方式，不同于那些一旦被证伪即可被其他假设取代的假设。”歌德的这句话确实有助于我们理解这一维特根斯坦式主题，尤其提醒我们：“实践的优先性”（用一句熟悉的诠释性短语）并非对实践的描述的优先性。并非当我们向自己呈现我们的实践时，就能在那种呈现中看到我们信念的根基。实践与一套信念之间的关系，绝不可能类似于前提与结论的关系，或任何其他两套命题之间的关系。不可能存在对我们实践的描述，能充分呈现信念如何植根于实践——仅因为对这种关系的理解本身也必须植根于实践。由此可推知：对这种关系的反思能力是有限的；事实上，我们必须重新思考：反思究竟如何才能有所进展。（那些试图将后期维特根斯坦哲学重塑为一种理论，或稍合理些地将其纳入以理论为构成的哲学框架的人，并未充分把握这一点。）

当我们把歌德的这句话带回政治领域时，牢记这些考量就更为重要。受维特根斯坦思想影响的道德与政治哲学，很容易滑向一种不安的社群主义

相对主义：我们反思自身（地方性的）实践，并将其视为对我们生活方式的认证。这不可能正确。首先，任何维特根斯坦式论证都未告诉我们：在任何特定关联中，“我们”究竟指谁。¹²《论确定性》中的这段文字，实际上是“我们”一词最慷慨地延伸至任何能共享语言者（即几乎所有人）的段落之一；其政治类比若存在，也应是康德式的人类（至少）普遍选民，而非某个可被识别为区别于他人的特定人类群体。此外，即使政治解释中的“我们”指某个地方性的“我们”，这种社群主义解读也会直接遭遇罗纳德·德沃金（Ronald Dworkin）等自由主义者常提出的观点：在任何可识别的地方性实践中，“我们”（这个地方性的“我们”）的实践之一恰恰就是批判地方性实践。

维特根斯坦思想对政治的真正含义在于：基础主义——即便是建构主义基础主义——永远无法实现其所欲求的目标。任何此类理论之所以看似合理，并在某种程度上重组政治思想与行动，仅仅是因为它所处的历史情境，而它与该历史情境的关系无法被

完全理论化或通过反思加以把握。这些理论与反思本身始终受制于这样一个条件：对于身处该情境中（且这些并非空洞条件）的明智且知情者而言，它是否看似一种合理的行事方式。

在我看来，这一重要的否定性结论，基本上就是维特根斯坦思想本身所能带我们抵达的最远之处。仅凭这一点，似乎仍有可能：在我们当前的情境下，自由主义计划即使以强烈的基础主义或建构主义形式，也可能有意义。（如今适用于政治实践的“我们”正趋近康德式的极限。）但事实并非如此。因为仅凭维特根斯坦思想，基础主义计划最终无法实现其真正想做的事；既然这一点既为真（且鉴于这些考量）如今已显而易见，那么自由主义计划以这种特定形式，事实上已不再有意义。此外，歌德的这句话——如今并非作为维特根斯坦的援引，而是以其自身分量——提醒我们：此类计划距离有意义究竟有多远。因为政治计划本质上受其历史情境所制约，不仅在其背景性智识条件下，更在经验现实主义层面上。乌托

邦思想未必轻浮，但政治思想越接近行动（如对人权的具体肯定），若仍属乌托邦，则越可能轻浮——尼诺作为一位拥有严肃政治生活的人，对此深有体会。这些情境几乎总是由他人的行动而非我们的思想所创造。事实上，我们的思想是否具有政治意义，在很大程度上取决于他人的行动。

其中一些行动是恶劣的。自由主义思想得以可能的情境，部分正是由违反自由主义理想与人权的行动所创造的——黑格尔与马克思认识到这一点，尼采则以较不乐观的精神也有所体察。同样，一些善的行动已先行一步（用后来的说法），超越了主流解释，并改变了理解解释的背景。非凡的行动领先于理论，而理论（或其他较不正式组织的政治言说与说服模式）也能领先于普遍接受的实践。但理论绝无可能完全领先于实践，并预先确定政治思想中何者可能有意义；它永远无法提前非常可靠地确定何为“领先”方向。当然，极富力量的政治话语可以具有前瞻性，并帮助创造其所预见的条件。自由主义话语本身在这方面已取得相当成功，但这种方式

明显不同于自由主义通常自我认知的方式；有充分理由认为，其持续成功（如今）可能需要一种更好的、更具维特根斯坦式、更重要的是更具歌德式（Goethean）的自我理解。

这使我们回到人权问题。我早先说过，存在一种普遍的不正义范式。在特定历史语境中，何者构成不正义，当然取决于当地何者被视为强者所用权力之约束的正当化；而这又涉及谁更强、在哪些方面更强、弱者利益何在等问题。对人权最根本的侵犯确实是自明的：它们是几乎世界各地所有人都能识别的权力滥用。与之形成极端对比的是那些可预见存在争议、且明显属于政治决策范畴的案例：我早先曾指出，对色情作品的管控以及在政治表达与骚扰之间划定界限即属此类。

最具意义也最困难的领域介于这两极之间。它包含这样一些案例：某种一度被接受的正当化方式，如今在某些地方仍被接受，但在其他地方已不再被接受。如今尤其包括神权政体观念与关于妇女权利的父权思想。我们是

否应将其他地方体现这些观念的实践视为对基本人权的侵犯？

我必须澄清：我在此并非提出任何相对主义问题。该问题不涉及那种明显混乱的观念——即这些观念对持有者而言可能是正确的，而对不持有者则不然。让我们承认：这些所谓的正当化毫无合理依据。问题是：我们是否必须将这些实践视为人权侵犯？一个简短的论证会说：它们必然是，因为涉及无正当化的强制。但这论证稍显简略。首先，其中涉及多少明显的强制本身就是一个问题；正因如此，若神权反对者被噤声，或妇女被迫进入她们甚至不认为自己想要的角色，情况在这些方面就更糟。仅此事实就使该情境更接近不正义范式。它在多大程度上接近该范式，正是我早先提到的那些历史环境问题之一。在某种程度上，该体制的支持者或许能提出一个个体面的理由（在此有用短语的双重意义上），证明强制具有正当性。超过某一点后，可能就会出现一个时刻：其事业已败，正当化不再有意义，只有真正狂热者才能说服自己相信它。正当化或对其批评的论证特征

可能并未发生重大变化；变化的是使其中一方或另一方有意义的历史背景。

当然，这些同样适用于自由主义政权对反自由主义抗议者采取措施的情形。正因如此，如何给予特定抗议者多少“绳索”始终是关键且反复出现的政治判断问题。（歌德这句话的推论是：谁的“行动”应“在起初”可能是一个重要问题。）

假设在某个社会中，神权政体或妇女的从属地位仍被广泛接受，且几乎无人抗议。那么还有一个进一步的问题：这种接受虽未产生真正的正当化，但在多大程度上意味着——如我早先所述——可以体面地假定存在正当化。如法兰克福学派传统所强调的，一个重要考量是：对这些观念的接受本身在多大程度上可被合理理解为所涉权力关系的表达。当然，得出此类结论 *notoriously problematic*（*notoriously problematic*，此处保留英文术语以体现学术语境中的特定含义，通常译为“*notoriously problematic*”即“众所周知地成问题”或“*notoriously problematic*”），但若

该信念体系可被合理解读为（用一种极而言之的说法）维持强势群体支配的工具，那么整个事业就可能被视为对人权的侵犯。若无此类解读，我们或许会将该社会成员视为共同陷入一套调节其生活的信念之中——这些信念虽不健全，但以某种共享方式使该社会远离不正义强制的范式。在这种情况下，尽管我们会对该状况提出各种批评，并视这些信念的衰落为一种解放形式，但我们可能不那么急于坚持认为这种生活方式构成对人权的侵犯。

指控某种实践侵犯基本人权是终极的、最严重的政治指控。在其最基本的形式中，人权侵犯非常明显，其错误之处也显而易见。此外，在其明显形式中，它们始终存在于世界某处。哲学上的健全理智要求我们不应轻率地散布此类指控，尤其不应让理论引导我们将每一项基于自由主义原则而拒绝的实践都视为显而易见的罪行——即使在当地，该实践可被体面地视为正当。在多大范围内散布此类指控也是一个政治判断问题。如同往常，这一考量可能双向作用：在某些

情境下，夸大某种实践与不正义范式的相似程度可能具有政治助益。但在真实政治关联中，这样做始终负有责任：要使该实践被视为类似显而易见的罪行，几乎必然要使其在现实中发生改变，从而导致更多罪行实际发生。

将某种实践视为侵犯人权在哲学上是否明智，与在政治上是否明智，最终无法构成两个分离的问题。这是因为歌德诗句所体现的基本真理：任何政治理论——无论自由主义与否——都无法凭自身决定其应用。理论或其任何特定解释对明智之人是否有意义，取决于众多行动与力量的晦暗聚合。其中少数行动是政治行动。极少数——极少数——可能是理论家的行动，无论他们像尼诺那样采取政治行动，还是像他和我们其他人一样作为理论家行动。

¹ 我并不认为（他也不认为）我持此立场的理由或由此产生的立场与罗蒂相同。

² 尼诺，《人权伦理学》（牛津：牛津大学出版社，1991年），第72—73页。

³ 尼诺，《人权伦理学》，第139页。

⁴ 尼诺，《人权伦理学》，第141页。

⁵ 尼诺，《人权伦理学》，第36、112页及以下。

⁶ 尼诺，《人权伦理学》，第112页。

⁷ 若尼诺将这一循环悬置于“道德”观念之上，其计划在形式上类似于黑尔（Hare），尽管它不会共享黑尔理论的一个特性——即它被认为依赖于“道德”一词的语言学观点。参见威廉姆斯，《黑尔理论的结构》，载于《黑尔及其批评者》，道格拉斯·西诺尔与N. 福蒂恩编（牛津：克拉伦登出版社，1988年）。

⁸ 尼诺，《人权伦理学》，第139页。

⁹ 尼诺，《人权伦理学》，第114页。

¹⁰ 尼诺，《人权伦理学》，第139页。

¹¹ 尼诺，《人权伦理学》，第104页。

¹² 我已在《维特根斯坦与唯心主义》中论证过这一点，该文重印于《道德

运气》（奥尔巴尼：纽约州立大学出版社，1993年）。关于维特根斯坦式政治哲学，参见《左翼维特根斯坦》，载《共同知识》（纽约：牛津大学出版社，1992年），第1期（重印为下文第三章）。

三

多元主义、共同体与左翼维特根斯坦主义

本世纪对英美政治哲学最有力的贡献来自约翰·罗尔斯。如同当今大多数讨论这一主题的人一样，我将从他的著作出发。罗尔斯理论的核心思想是：通过一种虚构情境来建模社会正义观念的要求，即缔约各方在无知状态下做出理性选择。我们应设想人们在不知道自己将在社会系统中占据何种具体角色或位置的情况下，选择一种社会制度。这些处于假设性无知状态中的人被描绘为彼此漠不关心，并大致做出一种自利的选择。这种自利与无知的结合，在效果上等同于一个知情行动者所具有的公正性。如果普通的、知情的人具有某种社会正义或公平感，他们实际上就愿意思考自己在罗尔斯所谓的“无知之幕”背后会选择

什么，并愿意在现实生活中坚持这些结论。

这些思想与康德式道德进路之间存在许多深刻的类比。愿意将自己置于无知之幕之后并进行此类思想实验，类似于康德所认定的道德根本倾向——即把自己同时视为一个平等者共和国的公民与立法者。罗尔斯并不像康德那样认为，投身于这种正义道德的事业内在于理性行动者的概念本身。但他确实假定，正义的倾向非常接近对自我的恰当理解，而个体心理满足的故事会包含他理论所刻画的那些正义倾向。这是罗尔斯理论的一种方式：尽管它坚持“何为正当或正义”的问题必须优先于“何种人类生活是美好或令人满意的”问题，但它确实对后一问题有所启示。这种生活将由正义感所塑造，而正义问题正是共同生活的人类自然希望解答的问题。

在他最初的著作中，罗尔斯在更广泛的意义上倾向于同意康德的另一观点，即这是一种普遍的社会正义理论：也就是说，设想任何地方的任何人都会得出某种此类观念是完全恰当的。这使该理论在强意义上具有普遍

性，从而与启蒙运动的世界观相联系。然而，在近期著作中，罗尔斯已相当程度上偏离了这一立场，转向一种由他某篇文章标题所清晰表达的立场：“作为公平的正义：政治的而非形而上学的”。在此构想下，他视自己的正义观念特别适用于现代社会——“现代社会”被理解为技术先进、民主的，尤其是多元主义的。这一强调不仅限制了原初理论的抱负，也重写了其基础。程序正义的观念当然始终包含在罗尔斯的理论中，因为正义社会是通过某种假设性讨论（即无知之幕后）所产生的结果来界定的。但新的强调突显出，该理论的程序性方面并不仅限于虚构无知之幕后的假设性讨论。根据新强调，整个理论、整个行事方式——包括诉诸无知之幕——之所以可取，是因为它为一个典型的现代问题提供了方案，即如何公平地协商持有极为不同善观念之人群的共存条件。公平的程序性举措不再仅仅刻画理论的内容（尤其体现在无知之幕背后的情境结构中），也适用于那种首先可能接纳此类理论的社会现实本身。

然而，这种新强调同时仍然保留、甚至更突出了这样一种观念：以正义感生活对人类而言是自然的。罗尔斯近期思想的一个核心观点是：当必须共同生活但持有不同善观念的各方采纳良序社会的方案——即在多元主义条件下采纳作为公平的正义作为一种适当的生活方式——这一程序并不仅仅是一种权宜之计。（在此，他与霍布斯等许多其他契约论者明确不同。）生活在某种此类制度之下本身即表达了人性的一个重要维度。这一理论面向为强调“作为公平的正义是对现代性特有问题的特定回应”的新发展提供了有趣的视角。如果作为公平的正义确实特别好地表达了人性的某些根本方面；并且如果它主要是对多元主义条件的特征性回应，而非对任何社会中所有人类行动者的永恒要求；那么正确的结论将是：多元主义的条件本身特别好地表达了人性的根本方面。有趣的是，这一观点本身似乎并非康德式的，而更符合其他某些自由主义观点，例如约翰·斯图尔特·密尔的观点。

如果这一观点被更强烈地推进——比罗尔斯本人所做的更强烈——那么它本身将暗示某种密尔所倾向的现代性观念：至少就其多元主义而言，它代表了一种进步，超越了那些与典型现代状况相对、由某种更统一且具体的善观念（而不仅仅是协商不同善观念共存的程序性安排）维系在一起的社会。

当然，罗尔斯的事业已受到来自许多不同方向的批评。我将搁置功利主义者的批评，因为在我看来它们较不有趣。更有意义的是来自所谓“社群主义”方向的批评——这一标签用得非常宽泛，或许也并不十分有用。我在此指的是查尔斯·泰勒、阿拉斯代尔·麦金泰尔以及（受查尔斯·泰勒影响）迈克尔·桑德尔在其直接批评罗尔斯理论的著作中提出的批评。事实上，我自己也曾与这些批评中的某些倾向相关联，尽管出于我稍后将提及的理由，我抗拒被归入任何强意义上配得“社群主义者”标签的群体。某些批评涉及该理论对人类本质的理解。有人指出，罗尔斯所呈现的道德行动者形象过于坚决地抽象化；罗尔斯式的人首先只

关心某些非伦理性质的“基本善”，并能将自己从任何具体给定的社会或历史情境中抽象出来思考自身。此外，罗尔斯强调“正当优先于善”，被解读为暗示正义感是首要的道德情感。公平地说，罗尔斯本人在许多地方试图缓和这种观点的严苛后果，但批评者仍坚持认为，真正符合罗尔斯构想的人会按照传统自由主义理论的思路，仅仅将自己视为欲望、个人计划与权利的承载者，而相应的义务则由此产生；其他形式的纽带或社会团结则次于这些。

这些批评者之于罗尔斯，恰如黑格尔及其追随者之于康德。他们的批评，如同黑格尔学派的批评一样，也具有政治和社会后果；但同样如黑格尔学派那样，这些后果究竟是什么并未达成共识。查尔斯·泰勒倾向于同意罗尔斯关于现代社会的某些说法，包括多元主义某些方面的价值以及启蒙运动对个人权利的强调，但他认为罗尔斯对此情境的解释或理解过于贫乏，未能充分容纳伦理意识的其他方面。另一方面，阿拉斯代尔·麦金泰尔显然几乎反对现代社会的所有形式，持一种

根本上反自由主义的立场。至于迈克尔·桑德尔，我必须说，我很难判断他是否相信他最为推崇（并在罗尔斯理论中认为未获足够重视）的伦理能力，在一个更同质化、更传统的社会中会得到更好的表达。他的批评修辞遵循最强硬的右翼黑格尔路线，但他的某些政治偏好似乎明显偏左。

很容易理解此处为何会出现问题。罗尔斯的理论，尤其是其近期发展，针对现代社会的某些特征（特别是其多元主义），试图说明这种多元主义如何既与社会正义方案相关，又与其公民的道德能力相关联。如我所述，它必须在两种观点之间走一条相当微妙的道路：一方面认为现代社会的多元主义特征实际上是其劣势之一，而将正义视为协商不同善观念之间公平共存的观念只是一种次优方案；另一方面则认为现代社会的多元主义揭示了人性中真正最好的一面，即公正与宽容的能力，因此多元主义本身即代表一种理想的人类社会状态。

这种矛盾心态并不仅仅是罗尔斯理论的困难，而是我们所有人面临的真切矛盾：这些哲学问题体现了现代性的

熟悉不安。一方面，现代社会的某些特征——如多元主义、宽容意识形态，以及至少在理想层面对证成性话语讨论的强调——在一种强调程序正义与公平共存（而非偏爱任何其他关于何为值得过生活的实质性观念）的哲学中得到了良好表达。另一方面，此类哲学似乎与大量人类经验不符，并倾向于将人类伦理能力的概念缩减为过于单薄的基础。这至少体现在两个方面：根本的道德能力（即正义感）被过度抽离于其他情感、承诺与计划——正是这些构成了人之为人，或至少构成了他们生活的实质；同时，它似乎在社会层面引入了一种疏离或异化元素，因为极为不同的善观念必须在宽容的标志下被看待，以至于人们必须对自己的善观念抱有极深的承诺，同时又将截然不同的观念视为在一种由公平感（而非更多内容）所维系的公民身份框架内可容忍的。既然这些相互冲突的渴望确实作用于我们许多人，它们在当代哲学中如此强烈地显现，便暗示了一个令人鼓舞的结论：哲学至少在这一程度上与现实保持着联系。

罗尔斯对论点另一方的容纳，超过了批评者有时所承认的程度，并给出了一个极为精妙的回答——即使人们并不完全同意它。另一方面，社群主义者则难以避免一种更简单、更直白的反动式回答，即认为一个文化上更同质的社会（其中更少提出问题，且具有更高程度的传统社会团结）会是更好的状态，而现代性的多元主义实际上代表了不同程度的解体。泰勒相当努力地避免这一结论；而麦金泰尔则似乎乐于接受它。

我对哲学论辩的贡献在某种程度上就是让自己成为各方的麻烦制造者。由于我曾试图同时给康德派和功利主义者制造麻烦，我时不时被归为社群主义者。出于政治原因，以及因为其抱负中常带有毫不掩饰的怀旧情绪，我抗拒这一描述。整场辩论在某种意义上相当熟悉。19世纪左翼与右翼黑格尔主义者对康德的回应，已强有力地表达了（前者激进、后者保守）对一种更具伦理厚度、更浓厚共享共同体感的生活的渴望——这种生活似乎被现代性及其最具进步性的哲学（即批判性自由主义）所忽视。这种渴望，

至少在哲学中，几乎从未采取对想象中传统团结过往的无条件怀旧形式。它总是以某种方式与保存启蒙运动所产生并源于其中的反思自由与自觉意识的愿望相关联；或至少与一种假设相关联，即在某种程度上这种意识会被保留下来。左翼或激进倾向希望某种社会能同时体现团结与批判、传统与自由、熟悉感与冒险性的多样性；右翼则更乐于让大多数公民接受一种更传统的意识风格，而将对这些安排偶然性的批判意识保留在精英，或在极端情况下，仅保留在理论家本人。某些19世纪的立场正在当前讨论中再次表达。我们能否超越它们？

(广义上的)“康德派”与(广义上的)“社群主义者”之间的对立，常被(尤其是康德派)表述为批判的可能性及其基础问题。如果存在某种普遍而抽象的正义原则框架(如罗尔斯的理论)，那么地方性实践与传统至少在违背宽容与公平接纳多样性时可被批判；但如果仅强调密集结构化传统存在的地方性意义，似乎就缺乏批判的支点。尤其在近期发展中，这一争议形式因以下事实而有所扭曲：面对

很大程度上属于自由主义的英美共识，各种“黑格尔式”理论家自身以批评者角色出现，敦促我们转向社群主义方向。（事实上，这不仅是近期现象：由于所有黑格尔立场在某种程度上都代表了对现代性中某种缺失之物的恢复渴望，它们总是比在理想世界中更倾向于持反对立场。）

有一种重要的哲学立场已被用于当代意义上的右翼黑格尔目的，若如此理解，它不仅使批判的合法性成谜，甚至使其可理解性成谜。这就是维特根斯坦的后期哲学。这一哲学（与海德格尔及其他影响一起，促成了理查德·罗蒂的世界观）强烈反对思想与经验所有领域的基础主义。无论在数学、日常语言还是伦理学中，一切都同样关乎实践，关乎我们认为自然的事物。在此图景下，试图为我们的实践（无论是伦理的还是认知的）奠基是错误的；我们必须认识到，我们的行事方式就是我们的行事方式，我们应生活于其中，而非试图为其辩护。这一哲学因其对“抽象”的拒斥，本身可能让我们联想到某种黑格尔主义，尽管当然没有黑格尔的体系化抱负或历

史目的论。但若如此，它迄今为止显然是右翼的：尽管其某些追随者努力避免，维特根斯坦的影响倾向明显是保守的。

这一点可从多种方式表述。当维特根斯坦后期哲学被应用于社会科学时，因其整体论而被认为导向保守结论——这与社会人类学中功能主义的整体论学说可能产生类似后果。每种实践作为生活形式的一部分，都以自身方式发挥作用，以至于压制或批评它必然扭曲整体的功能。同样，这一点也可从渐进主义角度表述。即使你不认为维特根斯坦式图景鼓励对社会共时状态的极度有机化描绘，它确实鼓励这样一种观点：我们的思想与实践的任何变化若要可理解（而非任意），本质上必须是零敲碎打的；即使社会整体并非单一有机体，交织整体中的每个概念须本身都是活物，只有在社会植被的特定语境中易于生长的方向上才能被引导。或者，对于不喜欢生物学类比的人，同样观点可从共识角度表述。在此图景下，理解任何事物即共享理解，而维系理解或知识的唯有共享的社会实践。对伦理

术语的重新定向，或更一般地，对伦理实践的激进背离，除非能至少携带实质性共识，否则似乎只是任意的；事实上，某些对该图景的批评者可能认为，这甚至是一种善意的轻描淡写，该图景的后果实际上是：除非实践变化已经发生，否则无法可理解地发生——也就是说，除非靠魔法，否则根本不会发生。

该图景看似保守的另一种方式是，它不加区分地接受社会实际存在的任何概念资源。道德哲学在其更激进的情绪中，希望通过展示某些现有伦理概念的含义从其偏好的视角看不可接受，从而使其退出历史舞台；但如果无法恰当地施加此类杠杆，似乎就没有任何现有伦理观念能被彻底淘汰。或许最多发生的是某些观念自行消亡，但若如此，其原因大概对哲学而言是不透明的。维特根斯坦式图景本身坚持，概念变化很可能与任何社会变化紧密相关，但尚不清楚哲学如何能特别通达对二者的理解：在此视角下，概念变化本身很可能被表现为一种赤裸裸的事实性。

正是在此处，该观点的某种悖论开始显现。如果所有社会现象都同样只是其所是，仅仅是实践交织网络的一部分，那么它们同样都对哲学批判不透明。但维特根斯坦式哲学家自己正在批判某些东西，哪怕只是批判误解我们思想本质的伦理理论家及其他哲学家的实践。就维特根斯坦本人而言，这一点并不直接适用，因为他的后期哲学很大程度上是对自身的批判，也是对曾束缚他的哲学本身的批判。但对于那些将维特根斯坦思想视为对持续哲学话语之贡献的人来说，这一点确实适用，尤其适用于那些采纳维特根斯坦思想以证成其保守主义的社会哲学家。因为他们不仅希望批判哲学的误解，还希望批判激进分子的抱负，而基于此类哲学进行批判存在悖论。根据该哲学本身，哲学所能做的只是提醒我们，我们的伦理观念如何根植于伦理实践；但（如罗纳德·德沃金反复强调的）我们的伦理实践恰恰包含这样一点：人们已在其中找到批判社会的资源。实践不仅是实践的实践，也是批判的实践。

如果我们拒斥基础主义，就必须记住（如黑格尔所做的，而维特根斯坦主义者通常没有）：我们的生活形式，进而特别是我们的伦理概念与思想，具有历史，而我们这样的社会对此事实是有意识的。并非每个社会都能以历史或社会范畴思考其伦理生活，但识字社会（尤其是现代社会）的一个显著特征是，它们内化了对其自身制度与实践的概念，以及这些制度与实践如何区别于其他社会的概念。

维特根斯坦主义哲学家通常未能充分认识到这一点的重要性。这一点在他们使用“我们”和“我们的”等表达时尤为明显。当维特根斯坦主义者谈论“我们的”生活形式时，他们通常以语言学所谓的包容性而非对比性方式使用该表达：“我们”不代表我们与他者对立，而是代表任何能与我们进行可理解对话的人。显然，这对意义与理解问题而言是恰当的，且在此语境下合理地说我们无法站在“我们”之外。但我们不能简单地将这一观念移植到伦理与社会思想中，如果“我们的”生活方式是指你我实际生活于其中并从中找到特定意义的那种生活方式；因为

这种生活形式恰恰不是其他生活在某种伦理体系中的人类的生活形式。首先，它是独特现代社会的生活，与过去或未来可能存在的其他生活截然不同。

道德哲学必须同时牢记两点。它必须认识到，我们能像人类学家那样从内部理解一种概念体系，在其中伦理概念与解释和描述世界的方式内在关联。同时，它必须意识到任何此类体系都存在替代方案，且存在大量伦理多样性。现代生活的一个著名特征——直接导致我所讨论的罗尔斯与其批评者之间的分歧——是它实际上将对这种多样性的意识纳入伦理生活的实质中，并要求人们在意识到不仅其他伦理生活在不同时空的社会情境中存在过，而且替代方案可能就在我们身边的情况下，过某种伦理生活。此外，我们自身的伦理观念来源极为多样。

一旦我们将当前的伦理生活视为一种真正历史性和地方性的结构——一种对其自身起源与潜能具有独特自觉的结构——我们就更少倾向于假设它是一个令人满意的的功能整体；而更可能

认识到，其中某些被广泛接受的部分可能在其他部分的合理推演之光下遭到谴责。

正确的结论并非基础主义对社会批判是必要的。如果我们拒斥基础主义，剩下的并非一种必须原样接受现有伦理观念的消极或功能主义保守主义。相反，一旦无基础主义的伦理思想图景被赋予历史与社会现实性——特别是通过纳入现代性的范畴——它就提供了利用其某些部分对抗其他部分的可能性，并重新诠释何为伦理上重要的，从而对现有制度、观念、偏见与权力进行批判。

就批判而言，似乎没有理由认为以维特根斯坦哲学所暗示的方式为特征的非基础主义政治理论不能采取激进转向。可以说，可能存在一种左翼维特根斯坦主义。他的大多数追随者不愿朝此方向发展的倾向，源于他们拒绝以具体社会术语思考“我们”的范围。在维特根斯坦本人的著作中，由于他主要关注语言、意义与知识问题，“我们”指代一个文化群体或部落（与其他群体相对），还是扩展至所有能与我们进行可理解对话的人，通常差别不

大；即使有差别，也能轻易提取正确理解。但在多元主义与共同体的政治理论与伦理问题中，这些差异几乎排除了一切其他因素，且正确理解无法毫无争议地提取。一旦应用对共同体的现实看法，并将理解任何可理解之人的必要范畴与更具地方意义的范畴区分开来，我们就能在不寻求新基础主义的前提下追随维特根斯坦，同时仍为以更广泛“我们”的理解来批判某些“我们”的所作所为留出空间。

本讨论对宽容与批判问题的强调，当然符合自由主义理论的传统关切；它也为“左”与“右”这些标签（尽管可能日益无用）提供了熟悉的家园。但任何此类讨论都依赖一个假设——不仅是自由主义理论，几乎是所有政治哲学的假设——即我们关注的是一个社会应如何构建与统治的问题，即一个社会中的人们在政府下应如何生活。除了一些全球正义、第三世界贫困与发展问题的考量外，大多数政治哲学继续关注单一社会或国家内部的正义与合法性问题，而这种聚焦在表述多元主义问题时被视为理所当然。出于历史与理论原因，这毫不奇怪。

更具体地说，美国哲学家以一个庞大而复杂多元的社会（拥有精细的个人权利识别体系）来思考这些问题并不奇怪。他们已经经历过一场维护联邦的战争，这场战争显然既涉及地方文化所主张的身份，也涉及某些明确的个人权利。但在世界许多其他地区，如东欧和前苏联亚洲部分地区，当前的问题恰恰是国家的完整性，以及何种社会能合理主张政治身份的问题。针对这些问题，那些告诉我们如何治理多元主义国家的理论恰恰预设了有待解决的问题。

可以（尽管非常简化地）说，（无论实践困难如何）将多元主义理论扩展至涵盖此类案例并非不可能。如果一个现有国家内的文化同质群体希望分离，且这样做不会严重损害他人利益，那么它应拥有这样做的权利。在此，自由主义者与社群主义者似乎形成了善意联盟：自由主义者反对强制这些个体，而共同体之友则赞许他们作为文化独特社会生活的愿望。但这种愉快的一致可能非常脆弱。首先，在任何现实案例中，分离出去的国家本身很可能包含某些少数群体。可以

论证，那些主张建立分离国家的权利是以少数文化之名提出的，因此出于最起码的一致性，必须允许现在成为他们之中少数群体的人表达文化身份。但除了众所周知的事实——先前受迫害者通常对此类论证不太敏感——这一论证本身也不够有力。毕竟，分离群体所主张的是建立文化同质国家的权利。这可能使新国家承诺：如果某些少数群体能做到，就承认他们拥有同样权利；但如果少数群体做不到，新国家并不必然承诺尊重他们在本应是文化单一国家中心的文化自我表达权利。

自由主义者与社群主义者在文化分离权问题上表面一致的另一个脆弱原因是：原初形态中的多元主义自由主义者不仅关心分离国家中潜在少数群体的权利，也关心甚至属于分离文化个体的权利：文化同质社会可能包含（例如女性）被多元主义自由主义者视为因分离主义文化体系而处于不利地位的人。这种观点在原初情境中已对其多元主义宽容构成压力；事实上，自由主义政府以文化群体成员个

体利益为名进行干预，恰恰可能促使他们脱离多元主义国家。

面对这些冲突，很难看出政治哲学如何能达成某种中立可接受的观点。甚至不清楚自由主义多元理论或其反对者能否从自身原则中得出清晰答案。自由主义者将不得不从社会中公平共存的单纯观念，推进到其启蒙遗产中更强的观点，即主张个体自主与自决的绝对价值，以对抗传统文化同质性的价值。若不采取罗尔斯式自由主义所抵制的路径——即将某种理想人类生活的观念置于或至少与正当理论同等地位——可能很难支持此类实质性的个人权利观念。另一方面，社群主义者将不得不比以往更清晰地考虑：一旦摆脱自由主义共识所施加的（虽不受欢迎但或许颇受欢迎的）限制，他们对文化团结价值的肯定能走多远。特别是，他们必须考虑：这种团结的肯定在多大程度上依赖于它在一个社会中表达，且该社会应构成一个国家。维特根斯坦主义者当然仅凭自身资源无法帮助思考此类问题——显而易见，这些问题涉及谁应被算作“我们”。

与此同时，我们一如既往地不得不更多关注围绕这些冲突的经济与政治力量，而非任何类型的政治理论。合法共同体政治与纯粹部落主义之间的界限，若能得以维持，将取决于世界商业秩序的影响，以及当前唯一有能力（且本身是自由主义力量）通过国际机构强制执行解决方案的权力的影响。当我写下这些文字时，克罗地亚的硝烟正升起，我看不出这些冲突的结果会迅速、无痛或合理。

四 现代性与伦理生活的实质

我们聚集在此，探讨伦理与现代生活的关系。每当提出这一主题，讨论几乎总是转向对现代生活的伦理不满，即感到现代世界从伦理角度看格外成问题或令人不满。这种感受或许并非全然错误，但关键在于我们如何将这种感受带入讨论，以及如何理解伦理不满本身。我想先就此谈几点看法。

自现代世界诞生之日起，对现代世界伦理状况的抱怨就从未间断。事实上，只要人类意识到自身所处的世界晚于并不同于此前的世界——也就是

说，只要社会生活自觉地将自身置于时间之中——此类抱怨就一直存在。西方文学最早期的文献之一，赫西俄德的《工作与时日》，已然充分展现了此后以各种形式持续流传至今的文化与伦理怀旧情绪的诸多素材。

如这一例子所示，怀旧意识并不一定需要定位在我们今天所理解的计量历史时间之中。众所周知，对赫西俄德而言，黄金时代早于他所处的时代，但并未明确早多少年；尽管就他自己的时代而言，他（如同所有人类一样）认为：如果某事确实早于今日发生——比如我们能记得它发生过——那么它就是在若干天前发生的。计量历史时间的意识，涉及将这种局部的时间观念推广为一种普遍的、递归的“更早”概念；一旦一群人意识到自己是若干时间上重叠的人群的后继者，而每个群体都以连续的“天”来理解自己的时代，这种推广就不可避免。然而，一旦人们以这种方式看待自身及其先辈，伦理怀旧的性质就必然发生变化。以这种方式思考过去的人，意味着他们究竟是“他们”还是“我们”中更早的成员，仅仅取决于时间视角。¹

这绝非排除伦理怀旧，但却排除了那种认为早期时代因其优越性而与当下截然不同的古老怀旧形式。（尽管计量历史时间的观念早在两千年前就已出现，但此处可类比伽利略的思想革命：天体不仅被看作与地球相距确定距离，而且被认为由与地球相同的物质构成。）

取代更深层神话式怀旧的，必须是一种与历史进行更多协商的怀旧；例如，它必须准备考虑“早期是否本应优于晚期”这一问题。如果认为晚期总是劣于早期，就需要一种特殊的解释——显然，这种解释必须说明为何事物持续恶化。这样的解释恰恰与进步论所需解释互为反面。然而，伦理怀旧通常并不明确主张“晚期总是劣于早期”，在此，伦理怀旧的典型形式与进步论之间存在一种不对称性。进步论必然采取一种普遍视角，其解释（无论是否成立）也相应地采取普遍视角：它们援引学习、攀登或积累等模型。这些理论及其解释或许毫无价值，但它们本身在计量历史时间中定位并无困难。

另一方面，伦理怀旧即使放弃了古老的神话视角，仍抗拒普遍视角。它更依附于“现在”与“那时”，而非“晚期”与“早期”，其根基在于一种抗拒递归普遍化的经验——即单纯发现某物劣于另一物的熟悉经验。这种经验并不必然、甚至并不自然地导向“每个当下都劣于每一个更早的过去”这一普遍观念。相反，一旦发现人们始终或经常拥有此类经验，反而会削弱该经验本身的权威性，从而削弱怀旧本身。而对进步论而言，若发现人们始终相信进步，反倒会是一种鼓励。进步论虽不要求历史事实如此，却必须解释为何事实并非如此。这些解释无疑可能是幻想性的，但它们运作于计量历史时间的结构之内；而伦理怀旧即使脱离了远古神话，仍保留神话色彩，天然抗拒以计量历史时间的结构来思考自身。

伦理怀旧的这一特征——即其与进步观念在结构上的不对称性——在考察其当前最重要形式时尤为显著。这种形式下，对“现代”的抱怨不仅关乎“较近”而非“较远”的事物，更关乎我们所处的一个特定且独特的历史时期，即

“现代性”。“现代性”在此意义上自称是一个真正历史范畴，既组织解释，也组织被解释的现象；人们常说，现代世界与任何先前历史形态都截然不同，这一观念常被视为社会学的奠基思想。在“现代性”范畴下，伦理怀旧采取了一种特殊且表面上不那么神话的形式：其惯常将当下视为独特的倾向，转化为一种历史主张，即现代性是独特的；其典型地抗拒思考自身与历史的关系，被一种具体的历史主张所取代。

然而，恰恰由于这一转变，它获得了新的脆弱性：它对自身作为反复出现现象的提醒变得更加敏感。它对现代性伦理状况的抱怨及其对所抱怨现象的解释，若只是其漫长历史中对每个当代状况反复诉说的同一套话语的变体，就会被削弱。

即使其所抱怨的现象确实为现代性所特有，其抱怨也会被削弱。人们普遍认为，现代性以传统权威模式的衰落和世俗化为标志。（我仅指宗教观念与制度被世俗观念与制度所取代，而非布卢门贝格所批评的“世俗化论

题”——即现代性的主导观念是宗教观念的世俗版本。）²

伦理怀旧，尤其是其最直接的保守形式，会将这些现象视为现代世界之恶的部分原因或表现。但与此同时，这些抱怨恰恰是传统伦理怀旧最熟悉的表达；早在古代，父权及其他权威的衰落、对神明的忽视，就已成为那些贬抑当下、颂扬往昔者的核心论调。

这些人未必全错。但如果他们的论调与传统论调惊人地一致，我们便没有特别理由认为他们正确；尤其没有理由仅因我们（即使仅在某些心境下）共享其怀旧体验，就认为他们正确。

此外，我们应对其历史叙述保持警惕。一个重要例子涉及宗教信仰假定的伦理效果。在我看来，此处需作两点区分。其一是宗教世界观与单纯接受神明存在的区分。有学者曾有趣地指出，《伊利亚特》是最不具宗教色彩的诗篇，我们指出《伊利亚特》充满诸神，并不能驳倒这一观点。其二、也是此处更直接相关的区分，是在世俗化的社会事实与假定的动机后果之间划清界限。现代世界观比十七

世纪欧洲的世界观更为世俗，这一点几乎无可否认。（至于这一变化是否如人们常认为的那样永久且不可逆，则是另一问题。）

这一变化的一个后果是，人们在描述或试图唤起被认可的动机时，较少诉诸宗教权威、制裁或制度。就此而言，现代人确实很少拥有过去那种以宗教术语界定的动机。但这并不意味着他们因此更缺乏践行被认可行为的动机。事实上，大量证据表明，伦理动机的有效性与其表达是否具有宗教色彩关系不大。在这方面（如同许多其他方面），将过去描绘成比当下更有秩序、更守纪律、更同质，很可能只是一种幻想；而在此类问题上（如同所有问题），唯有真实地重建过去才是无可替代的。（颇具讽刺意味的是，某些当代思想运动一方面致力于揭露伦理怀旧等观念的意识形态本质，另一方面却因否认存在真实重建过去的可能而自我削弱。）

无论如何，此处最重要的问题已超越伦理怀旧的抱怨与解释是否为真。关键在于，必须先抛弃伦理怀旧及其塑造性经验，才能恰当地提出问题。

伦理怀旧充其量是将问题误认为解决方案。我之所以说“充其量”，是因为除了自身难以接受陌生事物这一问题外，或许根本不存在其他问题。但即便确实存在问题——即便真如某些人所想，当下出现了新的伦理失序或不确定性——仅凭“今不如昔”之感也绝不可能凭空变出解决方案。伦理怀旧凭自身资源所能产生的，字面意义上就是“反动”（reaction）。反动诉求必然共享怀旧的神话色彩；正如怀旧回望一个不确定或虚构之地，其所渴望的便是一场不可能的旅程。不幸的是，这并不意味着不存在反动政治，也不意味着反动思想会让所有人静止不动（如同坐在想象中的时间机器里）。它真正意味着的是：反动政治无法成为其所宣称的样子——即一种或许需要动用强制力、但仅为调转航向的实践。它所提议的，毋宁说是一艘航向被强制力体制所掩盖的持续航行之船。

倘若伦理怀旧仅止于日常讨论或保守派专栏作家的陈词滥调，或许尚不重要。但它影响更广，甚至波及本世纪某些重要的政治哲学，包括一些自称

最为激进的理论。其结果可谓可悲，尤其当空洞的怀旧与哲学的自命不凡叠加时，更是加倍可悲。哲学在此类事务中的恰当角色，我稍后会提及；但自始至终我们都应牢记：某些哲人声称基于哲学洞见把握我们的伦理困境，并以对“存在”（Being）的沉思（举一个尤为不当的例子）为据，向忙碌或贫困之人指点现代世界之弊——此类哲人的预设何其荒谬。

既然伦理怀旧影响深远，我们就需走很远才能摆脱它。在我看来，一条有益的准则如下：思考伦理思想与现代世界的关系时，应从自身包含最少伦理承诺的概念出发。对许多人而言，这立刻显得像实证主义提议，依赖于某种虚假的事实与价值二分法。事实上，我拒绝实证主义所采取的那种形式的事实-价值区分，此处也无需此区分；所需仅是一个更谦逊的想法：若可能，我们应尝试以能被持有不同伦理立场之人共同接受的术语来刻画现代世界。这或许能促使我们在探讨伦理思想与现代世界的关系之前，先努力理解现代世界本身。这一做法的重要后果之一，是有助于对哲学自身在

此类探究中的角色保持开放态度——而许多哲学理论恰恰忽视或预设了这一点。若仍有人认为此方法的动机是实证主义的，旨在提供一种排除所有评价的“科学”解释，不妨回想我已提及的一点：价值已深深嵌入我们理解对现代世界批判的方式之中。这些批判不仅可能智识空洞且不切实际，还可能可悲、自负、逃避甚至欺骗。

描述当下伦理相关状况时，两个极为相关的概念是“公共”与“私人”。在当前时刻——即1980年代，相对于现代性理论所界定的现代世界而言极为短暂的一段时期——值得注意的是，在某种意义上，公共领域的边界正向私人领域退缩：例如，此前公共的产业或机构被“私有化”；保险资助的医疗计划取代国家税收支持的体系；鼓励企业家精神，等等。此类发展似乎也影响到东方集团及西方。其未来走向及确切描述在我看来仍极不明朗，这甚至延伸至“私有化”在何种意义上真正涉及“私人”；例如在英国，政府出售国有产业后，确有私人购买重组后公司的股份，但无人假装他们因此获得了多少控制权。但我提及此领域

仅是为了与我主要关注的问题形成对比：即在多大程度上，具有重大伦理意义的事件与行动受公开宣布并经公开辩论的规章所支配。就此意义而言，公共领域的范围正在扩大，即便相关机构（如医院）按前述对比属于私人机构。

所谓公共领域范围扩大，我意指：过去基于个人伦理信念私下作出的决定，如今由公共机构依据公布的规章作出。但这并非仅仅是同一决定改由不同主体在不同场所作出。许多情况下，公共机构介入是因为唯有它们能提供此前不存在的可能性，而这些可能性催生了新的决定。医学领域尤其如此。死亡过去大体上是自然发生之事；医生试图延缓死亡，且被禁止主动致死。他们始终需根据自身及患者、患者家属的观念，在这些简单规则下作出变通。若患者在家中临终，医生上门探视，且与患者及其家属有人情往来，情况或许仍大体如此；但如今这种情形日益罕见。技术进步创造了前所未有的可能性，也带来了前所未有的决定需求。这些决定发生在医院、诊所等公共机构中，其运作理

应成为公共关切之事。这意味着，这些实践必须由可公开陈述的原则加以规范；而这意味着原则不能过于模糊，或过度依赖个人对“个别适宜性”的主观判断。

这极大地改变了此类事务中伦理判断的性质。某些地方已将伦理论证本身制度化：任命所谓医学伦理专家参与规则制定及具体案例决策讨论。此举具有多重功能：使伦理考量以制度可识别的形式呈现（类似于顾问的专业知识），并作为宗教意见的世俗替代或补充（宗教意见本身如今也常以更世俗的术语表达）；医学伦理权威的存在也有助于防范诉讼。对某些哲学家而言，这似乎是启蒙梦想的实现——通过系统伦理理性的制度化身来规范终极问题。但对我及其他一些人而言，这种观点显然是尼采所谓“因果倒置”的例证：这些程序所体现的，毋宁说是一种由官僚组织需求所塑造的伦理理性观念。

若要在这些实践自身的术语内相信它们，你需接受某些惊人强硬的预设。所谓专家通过修读某些哲学课程（尤其是伦理理论及相关决疑术）获得资

质。显然，某人可能在这些领域获得卓越的博士学位，但你却不会信任其对任何事务的判断。若要在这些实践自身的术语内相信它们，你就必须相信：除医学专业知识外，规范生死议题最关键的是操纵理论的技巧，而非任何其他人性特质；而很难理解为何有人会相信这一点。人们被迫相信这一点——或更准确地说，被迫忘记自己需要相信这一点——因为公开负责的机构必须就最切身的人类议题作出决定。

在这些意义上，公共领域的扩展自然可被理解为“政治”领域的扩展；若某些议题日益成为公开、明确的规范对象，它们似乎就理应成为政治关切之事。但如果说公共与私人关系正在变化，那么对“政治”及其重要性的理解同样在变化。此处所涉议题若需法律规范，将如当前情形所示，在国家层面进行规范，民族国家的政治仍居首要地位。然而，许多极其重要的事务显然超越民族国家，个别国家政治所能实现的最多是鼓励或阻碍国际解决方案的可能性——这些方案必须基于广泛共享的价值与目标，或基于讨价

还价达成。与此同时，某些机构（如跨国公司）在特定领域拥有比任何民族国家更大的国际权力；尽管这些领域可能有限，但它们对人类生活发展的影响，可能大于仍主要由民族国家掌握的胁迫或毁灭他国的能力。

技术或商业考量常比国家政策更具决定性，这一感受同样适用于国家内部。我已提及的国家职能向“私人”企业家收缩的趋势不可能无限持续，且可能逆转；但更普遍的趋势是对国家推动社会伦理转型能力的不信任，这一趋势可能更为持久。对上世纪所践行的“宏大叙事”（les grands récits）之实践与伦理后果的怀疑，与民族国家效力下降的感受在此交汇。无论国家看似能否伦理地塑造社会，它们似乎都不会成功，因此最好别尝试。

若这些极为简略的思考大致正确，那么现代世界的一个显著特征——即其独特现代性的直接产物——便是：众多伦理议题成为公共规范与制度讨论的对象，而同时，作为公共事务原则性讨论传统场所的民族国家政治，其重要性或至少作为伦理讨论载体的可

信度似乎正在下降。这看似呈现一种冲突或双重困境；但我将在结尾提出，后一现象或许反而有助于我们克服前一现象的某些后果。

在探讨这些现象对伦理思想的影响时，先考察它们如何作用于某种不等同于伦理思想、甚至不总是其例证的东西——即伦理理论（医学伦理专家通常受训于此）——将有所帮助。我将伦理理论理解为康德主义或各种功利主义版本之类的智识结构，其典型地追求三个目标：（1）系统化伦理思想，并将其还原为某些基本原则与概念。此过程的一个特定路径是：理论将“欺骗”等极为普遍或抽象的伦理概念（所谓“薄”伦理概念）视为基本，并用它们解释、或更重要的是取代“残暴”或“背叛”等描述性内容相对丰富的“厚”概念。（2）理论寻求提供一种个人道德。不同伦理理论在此及其他方面的抱负各异；差异既体现在其试图控制的范围，也体现在控制的直接程度。例如，某些伦理理论可能仅试图确立限制性的正当原则，而功利主义等理论则志在规定整套价值体系。这是伦理范围的差异。但某些

著名的功利主义表现形式（尤其是）并不意图让每个行动者始终以功利主义推理指导生活；功利主义推理旨在为其他（或许更传统的）私人推理模式提供正当性。在此情况下，理论的控制是间接的，但仍意图通过这些间接手段控制一切。（3）抱负的差异也适用于伦理理论的第三个目标，即构建公共或政治道德。在此领域，不同理论的差异更典型地体现在控制范围而非直接程度上。尽管理论家在此问题上并不总是坦率，但间接控制的观念在此层面似乎较少被采用。

我曾在别处批评过伦理理论的这些抱负。尤其指出，目标（1）背后的理念——即理性本身要求伦理思想必须如此系统化——毫无根据；我们非但不应以理性之名消除或缩减所有“厚”概念，反而应尽可能保留它们。这也关联到目标（2），即伦理理论旨在提供个人道德。对现代伦理反思的经典批评（最初源自黑格尔）——即其过于抽象和理论化，无法为伦理生活提供实质内容——是恰当的；而“厚”伦理概念的运用（除其他因素外）恰

恰有助于形成比理论更富实质性的个人伦理体验。

我认为，理论坚持将伦理思想还原为“薄”概念，本身就是我已提及的一种倾向的例证：即将某些公共证成的要求本身视为伦理理性的标准。公共证成本身并不必然蕴含“薄”概念的使用；在高度同质的传统社会中（假设其确实允许公共与私人的相关区分），公共证成可能运用同样出现在私人实践中的“厚”伦理概念。然而，现代社会通常更具多元性。此外，其公共合法性的观念鼓励机构表现得仿佛社会是多元的，并采用更具程序性、或诉诸福利或共识等较少承诺性、较少伦理独特性的证成方式。存在支持公共证成采取这些形式的政治论证，相应地也支持使用“薄”概念。因此，若公共证成确如我所言提出日益增长的要求，那么就有（尽管伦理理论自身并未充分理解）力量推动伦理理论所欲求之事——即在公共层面以“薄”概念取代“厚”概念。

此外，若这些范畴如我所言不足以提供丰富的个人伦理体验，那么个人伦理与公共道德（即讨论伦理敏感事务

公共规范时最自然的话语）的要求之间就存在分歧。我认为这是现代世界伦理思想的一个真实问题，超越了对想象中同质化过去的单纯伦理怀旧。伦理理论试图绕过此问题；通过结合目标（2）与（3），它试图统一私人与公共道德。但忽视问题并未解决它，这些尝试显然未获成功；尤其功利主义在私人领域诉诸间接控制而在公共领域不如此，试图两全其美，其尝试要么不可理解，要么在政治上极可疑，暗示着一个操纵性的功利主义精英阶层的存在。

只有放弃伦理理论的其他抱负，特别是放弃寻找一套能代表伦理在所有适用领域之要求的观念，我们才有望理解伦理思想与现代世界的关系。我们必须尝试找到更好的方式以兼顾两者。在某种程度上，我们应尽可能珍视一系列更具实质性的伦理概念；这些概念无疑会因地域与群体而异。同时，我们或许会基于某些观念（如特定正义观）认识到：公共机构所作决定可能需要用更抽象、更具程序性的术语进行论证与证成，其伦理内容更“薄”。

然而，仅仅采纳此类公式无法走远。它本身可能导致公共/私人之分与“薄”/“厚”之分简单对应——而现代反思早已多次陷入这一窠臼。要更进一步，我们必须超越公共与私人的绝对区分，构想一种结构：其中（尤其不同于传统伦理理论的目标）公共证成并非试图向所有人或每个可能的人证成其行为；而是尽可能在其自身的伦理选民（constituency）内部进行证成。这意味着，尽管其论证必然具有程序性特征，但其所考量的基础可更多借鉴其选民独特的伦理经验，而不必退回到最普遍、“最薄”的考量。职能越普遍、越具监管性，适当的选民范围就越大，此时“正当”话语及对“薄”善观念的诉求也就越恰当。

这一推测将导向一种“伦理联邦”观念：更密集的伦理考量在更地方层面运用，而“更薄”、更具程序性的观念适用于更高层面；但需强调（如下文所述），“地方”在此绝不应仅作地理理解。我不知道如此高度简略的图景能否获得社会实质。人们之所以构想此图景，是为应对我所描述的现代世界向伦理思想提出的典型问题：一种

伦理概念与思想似为实质性伦理体验所必需，但众多伦理重要议题必须在公共话语中讨论——而此类话语（尤其在多元社会中）通常使用其他、“更薄”的概念。存在分别体现“厚”与“薄”的各种图式：一边是德性共和国模型，另一边是康德主义与功利主义建构、个人权利联合体及福利机器。出于不同原因，它们均被证明不足以应对现代世界。当前推测标记了一个有待探索的可能方向，某种形式的此类方案无疑是必需的。

这些观念本身，以及我早前提及的对国家伦理改造社会能力的怀疑，意味着不太可能出现此类伦理制度的理论或先知式蓝图；它们更可能因历史需求而生成。然而，此处需回顾我提及的另一当代特征：民族国家伦理重要性的下降。这一制度的权力与意义曾鼓励理论家（如同善的理念曾鼓励亚里士多德）寻求一种能同时服务目标

(2) 与 (3) (即个人与政治道德) 的理论。其理念是：法律控制的疆域与实质性伦理生活的领域应重合。如我所言，不同理论由此得出不同结论：粗略而言，对黑格尔主义者与德

性共和国理论家，目标是赋予国家堪比个人生活的实质；而对功利主义者（至少是更直接派别），则方向相反。当前建议是放弃这一预设，转而关注小于国家人口的群体间的伦理经验统一性——即更熟悉的多元主义图景——同时也关注跨越国界的群体。尤其在现代通讯形式下，“选民”无需地理毗邻。

这仅是对思考方向的一个示意。但若如我所言，现代世界确有不止一个真实特征为伦理思想带来超越伦理怀旧熟悉反应的新困难，那么这些困难或许不仅叠加为更大困难，反而可能相互帮助以解决彼此。

¹ 威廉姆斯在《米诺斯错在哪里？》（载《真理与真诚：谱系学论稿》，普林斯顿大学出版社，2002年，149–71页）中进一步探讨了这一变化的意涵。

² 汉斯·布卢门贝格，《现代性的正当性》，罗伯特·M·华莱士译，麻省理工学院出版社，1983年。

五 恐惧的自由主义

能以一场讲座纪念我的朋友以赛亚·伯林，是一种荣幸，也是一种特别的愉悦。我认识他已有四十多年。我至今仍记得第一次与他交谈的情景：那是在牛津大学东校舍（East Schools）的一场本科生讲座之后，当时（和现在一样）那里存在听不清的问题。伯林当时正在谈论极性或对比原则，以及泰勒斯（Thales）。我冒昧地提出了一个异议。

那个场合本身就颇具意味。伯林当时（诚然在一个相当非典型的语境中）否认“万物归一”。奇怪的是，我竟然对此表示异议——尽管我与他意见相左本身并不奇怪。事实上，我在各种场合都曾与他意见相左：比如，一开始便是关于罗西尼（Rossini）与瓦格纳（Wagner）歌剧的相对吸引力问题。我们也在某些哲学问题上存在分歧。真正奇怪的是，我竟然在那个问题上与他意见相左。我们之间最强烈的智识亲缘关系之一，恰恰在于我们对体系的不信任：我们坚持不可还原性、多元主义、价值冲突，以及总体上“狐狸式”的性情。我记得斯蒂芬·科尔纳（Stefan Körner）在听完我一篇

关于道德冲突的论文后对我说过一句话，我觉得那是一种恭维：“你说这是一团乱麻，而它确实就是一团乱麻。”

这种观点存在一个问题：如何继续从事哲学这门学科？最近，我和一位性情相近的美国哲学家迈克尔·斯托克（Michael Stocker）有过一次谈话。当时我们身处纽约州北部一座衰败城市的忧郁现代酒店的酒吧里。喝了一杯波旁威士忌后，我们一致认为，我们的工作在很大程度上只是提醒道德哲学家一些几乎所有人都熟知（除了道德哲学家自己）的关于人类生活的真理。再喝了几杯波本威士忌后，我们又一致认为，尚不清楚这是否是度过一生最有用的方式——仿佛我们成了飞往智识喜马拉雅山中一个与世隔绝的小群体的传教士。

五六十年前，哲学的身份认同及其生存前景面临一个更普遍的问题。当时似乎只有三种分析路径可供选择。第一种是实证主义路径。这要求人像电影《尼基塔女郎》（La femme Nikita）中的维克多·勒·内图耶（Victor le nettoyeur）那样，为自然科学清理善后。第二种是维特根斯坦式的

路径，其某些形式后来变成了卡尔·克劳斯（Karl Kraus）所说的那种精神分析——即精神分析本身就是其所要治愈的疾病；而对此最真实的见证者正是大师本人，他对哲学作为一项学术事业抱有彻底的蔑视，并时常完全退出这一领域。第三种路径则由柏林的朋友J.L.奥斯汀（J. L. Austin）提供，他创造了“语言现象学”（linguistic phenomenology）这一令人难忘的短语，却未能在其著作中区分两种东西：一种是以语言为指引的现象学（这正是大量哲学所从事的工作），另一种则是其目的不太明确的活动——即对语言使用本身的现象学研究，亦即追踪某种精妙区分所引发的细微震颤。

如今，这类非常普遍的问题已几乎不复存在（至少不再以那种形式存在）。哲学已重新获得一种自信的制度性身份，尽管在某些情况下是以相当科学主义的形式。诚然，现在仍有一些关于“哲学终结”的讨论，但那指的是分析哲学（广义而言）之外的哲学的终结。然而，其他更具体的问题确实存在，比如道德哲学的身份问

题，以及我认为政治哲学所面临的另一种身份问题。

伯林在相对较早的年龄便通过（用他自己的话说）“退出哲学”来应对那个时代的问题。这并不完全准确，尽管他确实退出了当时人们所理解的那种哲学。转向思想史使他找到了比那种哲学更令人满足的事情，更贴近人类的特异性。但事实上，这也提供了一种以其他方式继续从事哲学的途径。它表明了一个观点：政治哲学需要历史。如今，这一观点得到了更好的承认，尤其相较于道德哲学领域（我认为在道德哲学中同样如此）而言更是如此。

但即便如今，这一观点也并未被完全接受。颇为奇怪的是，它被两位著名的政治哲学家的工作所掩盖——他们都接受这一观点，却因截然相反的原因而未被视作表达了这一观点。其一是伯林本人，他让人们相信他已退出哲学，因此他的工作被视为历史而非哲学，这相当合理，因为其中大部分内容确实是历史。其二是约翰·罗尔斯（John Rawls），他直到最近才明确强调，《正义论》（A Theory of

Justice) 中那些精心的反思是针对特定时代的反思，适用于特定的政治形态——即现代多元主义国家。他的工作被视为哲学而非历史，这也相当合理，因为其中绝大部分内容是哲学，几乎没有历史的痕迹。但它确实预设了（如今更是明确地预设了）一个历史叙事。

这种观点——即哲学的终结（至少是政治哲学以及我认为的道德哲学的终结）与历史密切相关——与牛津一位始终被低估的哲学家R.G.柯林武德（R. G. Collingwood）所持的一种更具雄心的看法相重叠。柯林武德式承诺的问题在于，它要求人懂得一些历史。在我所勾勒的这一观点中，我的两位同道是阿拉斯代尔·麦金泰尔

（Alasdair MacIntyre）和查尔斯·泰勒（Charles Taylor）。他们都是天主教徒，尽管类型不同。我过去觉得这是一个令人不安的事实，但现在不再如此。可以说，我们三人都承认基督教在理解现代道德意识中的重要作用，并分别采取了三种可能的立场：在其中向后走、在其中向前走，以及走出它。无论如何，我们都做出了一

些历史承诺，他们比我更具雄心，或许还存在着一种略带紧张的竞争，看谁写出的历史最不负责任。

政治哲学与历史之间存在双重关系。一种表述方式是将其置于“对过去的感知”与“对当下的感知”之中。当然，对当下的感知本身也包含对过去的感知。另一种表述方式则是区分你谈论的对象（伯林）与你谈话的对象（罗尔斯）。第二个问题涉及政治哲学的受众。任何具有重要意义的政治哲学著作都会引发一个问题：作者在对谁说话？作者认为谁需要了解这种哲学？出于什么目的？

这一点同样适用于道德哲学。在这种情况下，尤其会促使人们追问（我一直强调的）伦理理论的意义问题：谁需要这样的理论？为了什么？它可能与某人的生活有何关联？但这并非适用于政治哲学的问题类型。对于政治哲学而言，某些类型的理论在某些情境下可能发挥的作用，或许确实存在更清晰的答案。但我们必须对这些情境有清晰的认识。

我稍后将提出，政治哲学著作的受众概念是复杂的，这对理解政治哲学可能或不可能实现什么至关重要。但这一点留待稍后讨论，因为我希望通过一个例子来切入，而这正是我主要想探讨的主题：即某种特定的自由主义风格——“恐惧的自由主义”。

对于这种自由主义而言，政治生活的基本单位并非善于言说与反思的个体，亦非朋友与敌人，亦非爱国的士兵-公民，亦非精力充沛的诉讼者，而是弱者与强者。它所希望保障的自由，是免于因这种强弱差异所引发的权力滥用与对无助者的恐吓……“恐惧的自由主义”……对所有政体中的公共权力滥用怀有同等的战栗。它担忧政府各级官员的越权行为，并假定这些行为最沉重地压在穷人与弱者身上。穷人与各类精英的历史对比已足以说明这一点。这一假定在政治史的每一页上都得到了充分证实：除非加以阻止，否则政府的某些代理人几乎总是会以大大小小的方式违法且残暴行事。

以上是已故的朱迪斯·施克莱（Judith Shklar）的话，她创造了“恐惧的自由

主义”这一短语。她于两年前去世，当时年岁尚不算高，正值学术巅峰。她是哈佛大学政府学教授，是一位杰出的人物和令人钦佩的学者。她是我和伯林的朋友；事实上，她的家族与伯林一样，都来自里加（Riga）。如你所见，她的观点在某些方面与伯林颇为相似，尽管“恐惧的自由主义”与“消极自由”相关理念的政治意涵在若干方面有所不同。“恐惧的自由主义”对道德多元主义几乎不做（或完全不做）预设，但对强大制度的多元主义则有更强的意涵。

“恐惧的自由主义”是“完全非乌托邦的”，在这方面它与其他形式的自由主义有所不同。施克莱特别将其与两种自由主义区分开来。第一种是自然权利的自由主义。这对应于前文提到的“精力充沛的诉讼者”：“自然权利的自由主义设想了一个由政治上坚强的公民组成的社会，每个公民都有能力且愿意为自己和他人挺身而出。”同样，它也与个人发展的自由主义形成对比：“道德与知识只能在自由开放的社会中发展。甚至有理由希望，学习机构最终将取代政治与政府。”

公平地说，这两种自由主义分别以洛克（Locke）和约翰·斯图尔特·密尔（John Stuart Mill）为代表，它们当然是自由主义学说的正宗表达。然而必须指出的是，这两位自由主义的守护圣徒都缺乏强烈的历史记忆，而“恐惧的自由主义”恰恰最依赖人类心智的这一能力。最直接的记忆便是1914年以来的世界历史。在欧洲和北美，酷刑已逐渐从政府实践中消失，人们曾希望它最终能在全球范围内消失。但随着战争爆发后迅速形成的民族战争国家对情报与忠诚的要求，酷刑卷土重来，并自此在巨大规模上盛行。我们说“永不重演”，但此刻某处正有人遭受酷刑，极度的恐惧再次成为一种常见的社会控制形式。现代战争的恐怖必须被视作一种警示。“恐惧的自由主义”正是对这些无可否认的现实的回应，因此它专注于损害控制。

“恐惧的自由主义”自有其奠基者与英雄。例如蒙田（Montaigne），他本人几乎算不上自由主义者，但他对狂热主义的怀疑以及对残酷强加的敏锐感知，使他位列其中。还有孟德斯鸠

(Montesquieu)、贡斯当 (Constant)。这是一条卓越的谱系。

在“恐惧的自由主义”的范畴内，可以引申出许多内容。例如权利，首先是因为根深蒂固的权利是抵御权力威胁的必要保障之一。但不可避免地会有人说，从中引申出的内容还不够。它是消极的：即旧式自由主义认为唯一的敌人是国家。或者又有人说，它所要求的内容要么被视为理所当然，要么即使并非如此，也显而易见，但仅代表最低限度的基础。

这些都是严肃且常见的批评。在评估它们之前，我们必须考虑这种理论（事实上是任何此类理论）的目的何在。这又使我们回到政治哲学文本受众的问题——我曾说过这是一个复杂的概念。我们必须区分：一方面，是那些可能被期望或希望实际阅读并受文本影响的人；另一方面，是就文本内容而言，它声称要对之说话的人或群体。我们熟悉一种区分，尤其在小说中，即作者与叙述者之间的区分。

（哲学中也存在这种区分，例如《沉思录》(Meditations) 与《方法

论》（Discourse on Method）之间的差异。）

我所想的是与此对应的第二人称类比。第二人称类比中的“作者”一方，包括那些实际被期望阅读文本的人，即受众。第二人称类比中的“叙述者”一方，即文本声称要对之说话的人，即听者。政治哲学著作的传统听者类型有几种。其一是君主，被告知该如何行事或如何修身。其二是关切的公民群体，可能是全体公民（如潘恩（Paine）的《常识》（Common Sense）），也可能是其中一部分（如伯克（Burke）对布里斯托尔选民的演讲）。在《常识》这类小册子的例子中，受众与听者可能重合：文本明确指向那些可能阅读它的人。如果每篇文本都如此，这种区分就毫无意义，但事实并非如此。在伯克的例子中，听者（布里斯托尔选民）构成了受众的一部分。（一个更宏大的类似例子是教皇通谕，其听者是信徒，但面向更广泛的受众。）

如果我们把“听者”的概念稍作扩展——不仅包括文本以第二人称直接称呼的对象，还包括那些若正确理解文

本，其注意力最应被文本内容所吸引的人——这一区分将更有助益。因此，马基雅维利（Machiavelli）的《君主论》（The Prince）并非以呼语形式直接对君主说话；它并非以书信形式呈现。但它可被解读为这类书信的第三人称版本——即一种君主特别能从中获益的文本。当然，其实际预期的受众则是另一回事：他们是马基雅维利认为能通过阅读一篇表面上旨在教导君主的文本，从而理解政治本质及其与德性关系的人。

在类似的概念下，我们或许可以纳入一些所谓“国父式”政治哲学的例子。也许有些文本明确以第二人称对这类人说话。更常见的情况是，这类人被视为处于某种情境中，能从文本中获益。罗尔斯的《正义论》在某种程度上就属于此类。它当然涉及这类人，尽管是在一种特别虚构的情境中。但正如《君主论》的呈现方式似乎特别旨在帮助君主，《正义论》的呈现方式也似乎最能帮助这类人开展他们的工作。当然，罗尔斯所期望的受众，是现代多元主义国家中那些关切且善意的公民。于是立即产生一个问题：

为何这些人会对一篇以这种方式呈现的文本感兴趣？为何这一受众会对一篇针对那种听者的文本感兴趣？罗尔斯对此有答案：那些奠基者（甚至是清教徒先辈）式的听者，正是受众自身的康德式自我。

如果我们仅限于当下，仅限于真正的政治哲学（排除大量各类专业性操练），那么受众几乎总是被设定为公众整体：在某些情况下（但通常并非美国案例中），甚至是多国公众。向如此分散的公众发声，旨在产生一种弥散的效果——正如凯恩斯（Keynes）在《通论》（General Theory）结尾处以非常密尔式的精神所写的：“经济学家和政治哲学家的思想，无论正确与否，其影响力都比通常所理解的更为强大。事实上，世界正是由这些思想所统治。掌权的狂人自以为听到空中传来的声音，实则是在提炼几年前某位学术写手的狂热。我确信，既得利益的力量被大大高估了，相比之下，思想的渐进侵蚀才更为重要。当然，这种影响并非立竿见影，而是经过一段间隔之后。”

但如果这是预期的受众，那么问题是：文本是否也以同样的方式将受众视为听者？答案往往是（或许比不是否定的情况更多）否定的。尤其重要的是，文本似乎旨在吸引某个拥有权力之人的注意，此人能够实施作者所敦促的行动。一个具体例子是，读者似乎（如罗纳德·德沃金（Ronald Dworkin）的著作中）是一位宪法法院：论证试图说服听者，某一组条款是对作者与听者共同接受的一组价值的最佳且最和谐的诠释。同样，某些“国父式”文献也是如此：读者被告知如何最好地从零开始，或许并非处于自然状态，但至少是刚刚下船的状态。

也许这类政治哲学家确实认为，其受众可能大致与这些有权势的听者重合：通过凯恩斯所指的过程，或更直接地，他们的著作可能传至最高法院大法官、缺乏政策创意的部长或立法者手中。如果是这样，这或许能部分解释为何他们在受众大多无权的情况下，却对一位有权势的听者说话。但这难以解释为何他们对一位既有权势又极有耐心、对论证胃口极大且几乎

不受政治约束的听者说话。最高法院和国父们在行动上所受的纯粹政治约束，远少于一般政治家。这类政治哲学的典型特征是：他人并不存在。

这与当代政治哲学中普遍缺乏政治斗争意识相关，邦妮·霍尼格（Bonnie Honig）在最近的一本书中指出了这一点。她顺便提到，有些人部分地抵制了这种影响，其中包括“斯图尔特·汉普郡（Stuart Hampshire）（通过马基雅维利）、斯坦利·卡维尔（Stanley Cavell）（通过爱默生）、迈克尔·沃尔泽（Michael Walzer）（通过卢梭）……以赛亚·伯林（通过约翰·斯图尔特·密尔）、伯纳德·威廉姆斯（Bernard Williams）（通过以赛亚·伯林）。”

政治的置换不仅仅是听者被假定为有权势者的后果。试想《君主论》：它明确设定了一个有权势的听者（即使并非直接称呼）。但它几乎并未忽略与其处境相关的政治。这是因为，它恰恰针对其处境中的政治，尤其是他如何保持权势的问题。使政治哲学疏离于政治的听者与受众关系，其关键在于：这类政治哲学处理的是理

想、自然权利或德性，同时又对一位假定有权实施这些考量所要求之事的听者说话。而世界上没有任何实际的受众（甚至最高法院）处于这种情境中。

“恐惧的自由主义”可被理解为拥有任何一种传统听者：君主、公民、国父。没有理由认为它不能对一位被设想为有权势的听者说话，尽管它可能会表达对自身言论被采纳程度的某种焦虑。但即使如此，它也不会置换政治，因为与《君主论》类似（尽管意义相反），它提醒听者政治的存在。与《君主论》一样，它认真对待权力，以及任何特定情境中围绕权力的分布与限制。它与马基雅维利（在此化身中，而非其德性共和国人格）关系密切；粗略地说，它对何为重要的事物有相同的感觉，只是立场相反。

历史上，“恐惧的自由主义”曾被认为拥有此类听者。但当如此理解时，它自然会招致传统批评，因为它所要求的似乎是国家权力的极端限制——这确实是它传统上传达的信息。但对我们今天而言，这已不再适用，因为我们最无需恐惧的并非国家权力。当我

们问它对处于这种情境中的立法者有何建议时，它所能补充的内容并不明确。

“恐惧的自由主义”也可被视为拥有一套不同且更广泛的听者：大致而言，是所有人。事实上，它与听者和受众的关系恰恰与传统选项相反。其听者

（非同寻常地）构成一个远大于预期受众的群体。它向全人类说话。我认为它有权利这样做，且拥有独特的权利，因为其材料是政治中唯一确定具有普遍性的材料：权力、无权、恐惧、残酷，以及一种关于消极能力的普遍主义。它在任何特定情境中所提供的建议，都取决于该情境——尤其取决于该情境中的政治。“恐惧的自由主义”再次与其天然对应物《君主论》相似，它并不置换政治，而只有在政治存在的情况下才能被理解，并在听者身处其政治情境中时对其说话。

“恐惧的自由主义”的听者并非特定国家的有权势人物或可能国家的国父，这一事实的一个后果是，它对关切范围并无内在限制（例如民族国家）。当然，“恐惧的自由主义”提供了一种对政治的解释，而由于政治权力主要

以民族国家为框架——正如卡特总统和如今的克林顿总统所发现的，即使一个强国也难以遏制他处的暴行——“恐惧的自由主义”在任何特定时期的关切大多必须立足本土。但这是（可以说）一种外部性，并被“恐惧的自由主义”自身所承认。因此，它尤其切合时宜，因为当今的政治显然越来越不以民族国家为中心。经济权力的中心无疑是国际性的。

传统批评认为“恐惧的自由主义”主张对国家权力的规范性限制，在这一强调下是误解的。凭借其真正的普遍主义及其对政治的意识，它比那些针对被假定在特定国家内处于相关层级（由理论设定的层级）全能地位的听者的政治理论，更能认识到国家权力的实际局限。

当然，相对幸福且秩序良好的社会自有其政治，传统批评者提出的问题必须面对：对于处于这种境况的人，“恐惧的自由主义”是否还有话可说？即使我们将“恐惧的自由主义”理解为并非声称其关切就是政治的全部关切，而是必须首先关注的关切，仍存在第二个问题：当必须关注的问题已在本地

得到相当程度的解决后，接下来应关注什么？人们或许希望，自由主义此刻应有所言说。事实上，这正是权利自由主义与德性自由主义首次有话可说的时刻：罗尔斯的最低条件。这符合其假定听者的处境。

“恐惧的自由主义”所做的一件事，就是提醒人们他们拥有什么，以及这些东西可能如何消失。正如施克莱所言：“对于那些渴望更共同体化或更扩张性个体人格的美国政治理论家，我现在要提醒他们，这些关切属于一个异常特权化的自由社会；在基本自由的制度建立之前，这些渴望甚至无法产生。事实上，社群主义者与浪漫主义者将自由公共制度视为理所当然的程度，是对美国的颂扬，而非对其历史感的肯定。”

这里有一个真实的教训。正如斯蒂芬·霍姆斯（Stephen Holmes）在《反自由主义思想的永久结构》（“The Permanent Structure of Anti-liberal Thought”）中精彩地指出的那样，自由主义的社群主义反对者（他们本身或许极为可敬）的语言，可能令人不安地类似于卡尔·施米特（Carl

Schmitt) 或金蒂莱 (Gentile) 的语言。

在我们自己的国家，一种更为含蓄且理论性较弱的性情，结合大量个体与国家层面的怨恨，催生了反自由主义右翼的另一种（但同样令人不安地熟悉）的腔调——维希 (Vichy) 的腔调。

但“恐惧的自由主义”并不仅限于发出警告与提醒。如果基本自由确实得到保障，基本恐惧得到缓解，那么“恐惧的自由主义”的关注点将转向更复杂的自由概念，以及其他形式的恐惧——即权力与无权之间的不对称如何以其他方式损害后者。关于这些扩展与复杂化过程应如何运作，有许多可说之处。尤其重要的是，人类意义上最基本恐惧，并不整齐对应于政治意义上最基本恐惧。这正是激进派与革命者历来对“恐惧的自由主义”及其他温和自由主义所强调的观点：“先得吃饱” (Erst kommt das Fressen) 原则，即把自由理解为免于失业、匮乏等的自由。这些确实是任何现代国家都会试图通过政治手段推进的目标。但其在此类目标上的失败，并不一定表明

它是专制政府；而其滥用自身权力，或未能遏制人们利用权力支配他人的行为，则直接表明它是专制的，因为这正是国家的首要本质。

类似的观点也需在自由问题上加以探讨。不自由的基本感觉是处于他人的权力之下，而基本意义上的“处于他人权力之下”意味着你的行为受他人意图支配，即使你并不想做那些事。（注意，这一概念既不符合“消极”自由，也不符合“积极”自由。）但人们合理恐惧的事物，往往是副作用，而非针对他们的意图产物；这些副作用的影响可能比针对他们的支配，或为改善他们处境而针对他人的支配更为严重。除非将“恐惧的自由主义”理解为适用于所有情境的完整政治理论，否则这并非必然问题。它不必认为自由（尤其是狭义上由政治定义的自由）是唯一重要的价值。

这些主题仍有进行一般性哲学反思的空间。但在特定情境中推进自由主义政策的具体论证，必须不仅是实践上、而且是概念上依赖于这些情境。这正是某些自由主义反对者所坚持的反普遍主义中的真理。“恐惧的自由主

义”可将其与自身的普遍主义相结合。它通过不断提醒政治现实的存在来实现这一点——即外部存在一种政治现实。

与此相关，“恐惧的自由主义”的路径是自下而上，而非自上而下。正如它将免于恐怖的生活条件视为首要要求，并考虑在更有利的情境下可推进哪些其他善，“恐惧的自由主义”也在已本地实现的基础上，审视每一项关于扩展恐惧与自由概念的提议。它并不试图先一般性地确定任何人在任何情境下拥有何种权利，再加以应用。它认为发现人们拥有何种权利是一个政治与历史问题，而非哲学问题。

它也追问：已实现的东西有多稳固？它倾向于对此不过分乐观，尤其因为它记得要超越国界审视。它意识到没有什么是安全的，任务永无止境。正如朱迪斯·施克莱所言，这一面是坚决非乌托邦的。但这并不意味着它仅仅是尚未堕入犬儒主义的政治悲观主义。用施克莱所引爱默生（Emerson）的话来说，它非常重要地是“记忆的党派”。但在顺境中，它也可以是希望的政治。

1 朱迪斯·施克莱,《恐惧的自由主义》,载于南希·罗森布鲁姆(Nancy Rosenblum)编,《自由主义与道德生活》(Liberalism and the Moral Life)(剑桥:哈佛大学出版社,1989年),第27—28页。

2 同上,第26—27页。

3 J.M.凯恩斯,《就业、利息和货币通论》(The General Theory of Employment, Interest and Money)(伦敦:麦克米伦出版社,1939年),第383页。

4 邦妮·霍尼格,《政治理论与政治的置换》(Political Theory and the Displacement of Politics)(伊萨卡:康奈尔大学出版社,1993年),第14页。

5 《恐惧的自由主义》,第35—36页。

6 斯蒂芬·霍姆斯,《反自由主义思想的永久结构》,载于罗森布鲁姆编,《自由主义与道德生活》,第227—253页。

六、人权与相对主义

我们对人权是什么已有相当清晰的认识。最重要的问题并非在于如何界定

人权，而在于如何使人权得到落实。否认人权意味着依靠酷刑和处决维持权力；对民众实施监控；实行政治审查；压制宗教表达；以及其他类似行为。至少就最严重的此类侵犯而言，其所涉及的内容是显而易见的。

我将讨论由政府或准政府（例如控制某片领土的运动组织）所实施的侵犯行为。这类情况与另一类情况之间存在一条模糊边界：在后者中，政府已丧失控制力，侵权行为由匪帮、军阀等实施。这一边界在本主题的理论（以及更广义的政治学理论）中至关重要，因为这条边界并非总是清晰可辨。其原因在于，政府首先体现为一种权力对其他权力的主张。

我将“首要”政治问题（仿照托马斯·霍布斯的方式）界定为秩序、保护、安全、信任以及合作条件的保障。之所以称其为“首要”政治问题，是因为只有解决了这个问题，才有可能提出并解决其他任何政治问题。不幸的是，它并非那种一旦解决就永远无需再解决的问题。由于对首要政治问题的解决方案始终是必需的，其具体形态便受到历史环境的影响：我们不能仅仅

在“自然状态”理论层面找到一个解决方案，然后就此转向议程的其余部分。人们很容易以这种方式思考政治，尤其是在那些长期安定、未曾经历革命或内战打断其历史的国家。更令人意外的是，美国——一个定居历史并不悠久、且其历史曾因内战而遭受剧烈动荡的国家——也普遍持有这种标准图景。

然而，关键点并非在于任何国家在任何时候都可能重新面临承认权威以保障秩序这一基本问题。显然，在许多国家的大多数时候，合法权威的问题可以被充分视为理所当然，从而使人们能够专注于其他类型的政治议程。但我们必须牢记一个基本事实：即使在安定的环境中，政治秩序依然建立在被合法化的暴力运用之上；此外，即使在安定国家中，这种合法化的性质以及它究竟会合法化什么，也始终（即便并非以暴力方式）处于争议之中。

还有另一个同样显而易见的事实：在世界历史上，曾有许多安定国家的人民在相对有序的条件下从事自己的事务，但自由主义国家却寥寥无几。任

何维持稳定政治秩序的国家都必须向其公民提供某种对其权力的合法化理由，因此世界历史上存在过许多非自由主义的合法化形式。事实上，当今许多展现安定有效政治秩序的国家或多或少都是自由主义国家。但这一情况目前并非普遍成立，过去更非如此；如果我们相信未来将继续如此，那也只是基于一种黑格尔式的世界历史赌注。

合法化 (legitimation) 的概念是政治理论的核心，因而也是人权讨论的核心。一群人恐吓另一群人的状况并非政治状况；相反，这正是政治存在的初衷所要缓解（或取代）的状况。如果一群人对另一群人的权力要成为对首要政治问题的解决方案，而非问题本身的一部分，那么就必须有所说明（向弱势一方、关切的旁观者、在此结构中接受教育的儿童等），解释解决方案与问题之间的区别；而这种说明不能仅仅是对成功支配的描述。它必须是一种正当性解释或合法化。我们对人权的理解与我们所认可的合法化形式密切相关；而我们对最基本人权的理解，则与我们关于所谓解决

方案（即政治权力）如何反而成为问题一部分的看法密切相关。既然——再次强调，在最基本层面上——这一点是清晰的，那么最严重的人权侵犯是什么也就显而易见了。用天主教会的传统表述来说，这一问题上最根本的真理是：“*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*”（即“始终、处处、为所有人所信奉者”）。

这一点仅适用于最基本的人权。其他一些被宣称为人权的内容则争议颇多。然而，我们在此需要作出区分。在许多关于人们是否拥有接受或从事某类事务的人权的争论中，至少有一方怀疑所涉事务本身是否真的是一种善。1 例如，关于堕胎权或消费色情制品权的争论即属此类。我稍后会回到这类分歧。

然而，还存在另一种分歧：无人怀疑拥有或从事所涉事务本身是善的；问题在于人们在该事务上是否拥有一项权利。这尤其出现在所谓“积极权利”（positive rights）的情形中，例如工作权。人权宣言通常会宣告此类权利，但它们存在问题。无人怀疑拥有

工作机会是善的，或失业是恶的。但这是否意味着人们拥有工作权？问题在于：这项权利针对谁？若未被遵守，谁违反了它？人们之所以称其为权利，其理由显而易见：失业并非如天气或逼近的小行星那般不可控；政府行动对其有一定影响，由此产生了一种政府责任观念（这一观念在我有生之年曾起伏不定）。但即使政府承认对就业水平负有一定责任，也可能无法实际提供或创造工作；若其未能做到，是否最好表述为失业者的权利遭到了侵犯，这一点并不明确。

我认为，人权宣言出于可理解的原因而纳入此类所谓权利，或许并不妥当。因为在许多情况下，政府无法实际提供其人民被宣称拥有的权利，这容易使人权被视为仅仅是愿望，即它们所标示的是应尽快在可能的情况下提供的善与机会。但这并非权利的本质形态。如果人们拥有某项权利，那么剥夺他们此项权利的人便做错了事。我将聚焦于那些真正主张这一点的情形。

哲学家常说，其努力的目标是使模糊者更清晰。但他们也可能使清晰者变

得模糊：他们可能使显而易见的真理消失于疑难案例之中，使合理的概念消解于复杂的定义之中，等等。哲学家在某种程度上确实如此。更甚者，他们可能看似如此，而这种“看似”本身就可能构成一种政治上的损害。因此，清晰的案例必须保持清晰；在本次演讲中，我将尽力做到这一点。此外，我希望强调以政治方式思考人权侵犯的重要性，并希望这至少能以现实为重，而非沉溺于哲学抽象。诚然，即使导向这一结论的论证本身是哲学性的，或许会展现哲学抽象；但这是哲学家讨论此主题时不可避免的后果。

并非所有权利都是“人权”——有些权利由实在法、契约等赋予或衍生。此外，如我已指出，存在一些人类之善，其价值或许不宜以权利术语表达。确实存在清晰的人权案例，我们最好勿忘这一点。但除此之外，还有许多诉求——例如在美国这类现代自由主义或近自由主义国家中，许多人会主张其为权利——在其他许多地方却不被承认。这些诉求与清晰的人权案例相似之处在于，其基础并非实在

法，而是一种被视为先于实在法的道德主张，并被用于论证实在法应如何制定。例如：两性平等对待；女性堕胎权；绝症患者接受协助自杀的权利；色情出版物的自由。（我并非暗示所有这些诉求处于同一层次。）

自由主义普遍主义（liberal universalism）的观点认为，如果某些人权存在，它们便始终存在；如果过去的社会未承认它们，那是因为掌权者邪恶，或社会因某种原因未能理解这些权利的存在。此外，自由主义理论通常假定，普遍主义仅仅源于认真对待自身关于人权的观点。托马斯·内格尔（Thomas Nagel）曾说：“面对‘（自由主义）价值观仅在近期且非普遍地流行’这一事实，人们仍须决定它们是否正确——是否应当继续持有它们。……问题依然存在……即：倘若我曾将种姓社会的不平等视为自然因而正当，我是否犯了错误？”²

但这一问题真的依然存在吗？关键区分正在于此。内格尔完全正确地指出，自由主义者若真正是自由主义者，就必须将其自由主义运用于周围世界（内格尔急于抵制罗伯特·弗罗斯

特的玩笑：“自由主义者是在争论中不愿站在自己一方的人”。内格尔同样正确地指出，若一个人知道世界历史上极少有人是自由主义者，这本身并不构成放弃自由主义的理由。若存在放弃自由主义的理由，那也将是某些表明存在更好、更令人信服或更鼓舞人心的替代信念的考量。在这一点上，我完全同意内格尔。

但这一立场能延伸多远？是否如内格尔所言，“当我面对一个传统种姓社会的描述时，我必须自问其世袭不平等是否正当”？我们许多人会同意，若我们面对这样一个社会，或许必须自问此问题。但如果面对的仅是对这样一个社会的描述——假设它属于古代或中世纪的遥远过去——情况是否真的相同？当然，思考这个古代社会时，我可以问自己内格尔的问题，但理性是否真的要求我必须这样做？这一问题究竟意味着什么？“倘若我曾将其不平等视为正当，我会犯错吗？”——谁会犯错？我是否必须将自己视为对历史所有角落进行审判？当然，我可以想象自己作为康德出现在亚瑟王宫

廷，谴责其不公；但这对我的伦理或政治思考究竟有何实质影响？

我们因自身历史处境而以特定方式看待事物这一基本观念，两百多年来已深深植根于我们的世界观中，以至于普遍主义假设——即道德判断显然必须将所有人、所有地方同等视为其对象——反而显得奇怪。当我们设想反向旅行时，这一点同样明显。内格尔非常清晰地表达了一种强大而具有塑造力的假设：“推理即以系统化的方式思考，任何站在我身后观察的人都应能认可其正确性。”任何人？因此，我与内格尔正以自由主义方式进行推理，而路易十四正站在我们身后观察。他不会认可我们的思想为正确。他应当认可吗？——更精确地说，当他身处自己的世界、尚未面临理解我们世界之任务时，他本应认可吗？

当然，我们是否对路易十四感到愤慨本身无关紧要；但一个常见理由是，若不如此，我们或许能更好地理解他和我们自己。内格尔的观点提出了一个它无法回答的问题：如果自由主义是正确的，且如内格尔所认为的那样具有普遍性，那么过去时代的人们持

有在理性之光下显然劣于我们的观念，为何他们没有更好的观念？康德曾以启蒙理论作答。黑格尔和马克思则提供了其他且不那么刻板的答案。他们都接受一种历史进步观。在科学与技术领域，进步史观确实可通过我们对科学发展所作的解释而得以维系。或许如黑格尔和马克思所设想，伦理与政治思想也能融入进步史；但持此观点者如今面临一项宏大且已不时髦的任务。我认为，这些理论家缺乏一种关于他们所谓道德思想“正确性”的“错误理论”：与科学领域（或至少与我及大多数科学家——而非某些科学社会学家——所认为的科学领域状况）不同，道德领域不存在关于主题本身及过去人们处境的故事，能解释为何那些人对该主题的理解是错误的。但我们无需执着于“错误理论”这一表述；足以说明的是，这些理论家缺乏对某种显然亟需解释之事的解释。

为何区分我们对过去与现在的态度如此重要？原因在于，人们容易陷入如下论证：若一个人不认为自己的道德观普遍适用于所有人，便无法自信地

将其应用于自身时代与地域必须面对的问题。有些人似乎认为，若自由主义是近代观念且过去的人并非自由主义者，他们自己便应丧失对自由主义的信心。正如内格尔所言，这是一种错误。但为何这种“不安的自由主义者”会犯此错误？我认为，正是因为他同意内格尔的普遍主义：他认为若一种道德观正确，便必须适用于所有人。因此，若自由主义正确，便必须适用于所有非自由主义的过去之人：他们本应成为自由主义者，既然没有，他们便是邪恶、愚蠢或类似情况。但——这种不安的自由主义者感到（且在这一点上他是对的）——认为所有过去之人皆如此是愚蠢的。因此，他得出结论：自由主义不可能正确。这是错误的结论；他本应放弃与内格尔共享的普遍主义信念。这并不意味着（如理查德·罗蒂所乐于暗示的）我们必须滑入一种反讽立场：作为实践中的自由主义者坚持自由主义，却作为反思性批评者对其退避。这种姿态本身仍处于普遍主义的阴影之下：它暗示，除非你以某种意味着其适用于所有人的的方式来持守自由主

义为真，否则你便无法真正相信自由主义。

因此，我大体上同意英国哲学家R.G.柯林武德（R.G. Collingwood, 1942年逝世，至今在英国仍被严重低估）所表达的观点。他说，我们是否会因认为过去时代更好而宁愿生活在其中，“这一问题无法产生”，因为“选择无法被提供”。“我们不应称[过去]比现在更好或更坏；因为我们并未被要求选择或拒绝它，喜欢或厌恶它，赞同或谴责它，而 simply to accept it（只需接受它）。”³

我说我“大体上”同意此观点；尤其赞同柯林武德对行动中可影响之事的强调，我稍后会回到这一点。但我不同意他认为我们无法对过去作出任何判断；我将主张，存在某些我们能够且必须作出的判断。但这确实意味着，我们不必将所有道德观点（尤其是关于权利的观点）延伸至过去；尤其意味着，我们不必假设：若不如此延伸，我们便完全无权在当今世界主张这些权利。

那么，这是相对主义吗？若愿意，可称之为一种相对主义；我自己曾将此类立场称为“距离的相对主义”（relativism of distance）。但它与通常所谓的相对主义有根本区别。标准相对主义简单宣称：若文化A偏好X，文化B偏好Y，则X对A正确，Y对B正确；尤其当“我们”认为X正确而“他们”认为X错误时，各方在“自身范围内”皆正确。这与距离的相对主义不同，因为标准相对主义告诉人们应作何种判断，而距离的相对主义则告诉人们某些判断无需作出。但更根本的是，一旦标准相对主义被应用于超出距离相对主义范围的任何案例——即任何非遥远的案例——它便完全无用。

其原因在于，相对主义所依赖的“我们”与“他们”之区分并非给定的；在某一点上确立这一区分涉及政治决定或承认。标准相对主义最早于公元前五世纪在西方世界兴起，当时希腊人反思其与被明确标识为“非希腊人”的族群的遭遇。这在某种程度上或许是对希腊人通常带入此区分的优越感的反应；我认为绝非偶然的是，促成相对

主义的自然与文化之区分的典范表述，恰恰指向被鄙视的敌人：“火在波斯与在此处燃烧相同，但何为对错却不同。”

类似地，现代相对主义与殖民主义有着复杂关联。一些殖民主义者认为应强迫或鼓励土著民族采纳欧洲观念；另一些则认为某些民族应如此对待，其他民族（或多或少）应被放任。同样，某些地区某些习俗被压制——印度的“萨蒂”（suttee，寡妇殉葬）是臭名昭著的例子——而其他习俗则未被触动。反殖民主义者认为欧洲列强应让所有人自生自灭。但所有这些观点（包括最后一种）都超越了标准相对主义的视野：说“他们被我们放任更好”与说“他们认为对其正确而我们认为对我们正确”截然不同。

如今殖民主义结束后，我们仍需厘清与各种社会的关系，而标准相对主义依然无济于事。面对当今世界的一个等级社会，我们不能简单将其归为“他们”而将我们归为“我们”；我们很可能有理由将其成员视为“我们”的一部分。对标准相对主义而言，可以说它总是“为时过早”或“为时已晚”：当各

方毫无接触、无法将自身视为“我们”而对方视为“他们”时，为时过早；当他们已相遇时，为时已晚——因为相遇的那一刻起，便需协商一个新的“我们”。

就当代世界的人权而言，标准相对主义完全无关紧要——事实上，它在任何地方皆如此。另一方面，距离的相对主义在许多（尽管非全部）方面是一种明智的态度。它适用于过去（在柯林武德所暗示的程度上），因为过去不在我们的因果影响范围之内。就人权而言，重要的是当今世界呈现于我们面前的事物。在此意义上，过去并非“另一个国度”：若它仅是另一个国度，我们或许需思虑该如何对待它。

事实上，如我所言，我们确实能对过去作出某些判断。例如，卡利古拉似乎是个格外恶劣之人，西塞罗则显著地自命不凡；我们不应忘记这些判断：它们与我们理解过去的能力相关。但就当前目的而言，我们需要强调一种我们能够且必须对过去作出的特定判断：即基于我所称的“首要政治问题”（秩序问题）及其相关危险（即

解决方案可能成为问题的一部分) 而作出的判断。有序与无序社会状况的区别(无序的极限即无政府状态)普遍适用; 相应地, “合法政治秩序”的观念也普遍适用——此处“合法”并非指我们如今视为可接受的政治秩序,而是指当时被视为合法的秩序。例如, 中世纪等级制国家与匪帮控制区域之间, 确实存在社会与历史差异。普遍而言, 至少这一点为真: 强力本身并非正当; 单纯的强制力本身并不构成合法化。

这意味着, 如我在开头所述, 存在一些普遍适用的概念, 用以界定“解决方案如何成为问题”、“所谓合法秩序如何趋近于无中介的强制力”。这适用于过去, 更相关的是适用于现在。在此概念下, 我们识别出最明目张胆的人权否认: 酷刑、监控、任意逮捕与谋杀——如阿根廷军政府统治下的世界, 以及那些“失踪者”的故事(其全貌或许永难完全揭示)。

当然, 此类案例显然接近某些滑坡。存在其他令人不安地类似于此的国家, 但它们或许能为其行为作出稍好一些的辩护。因此, 一个在其自身框

架内合法的秩序，可能使用我们认为残酷且异常的惩罚；值得注意的是（且毫不意外），它们对此毫不隐瞒。它们或他人可能以不那么公开的方式，对颠覆分子或威胁性革命者使用无情手段。此类措施本身是否构成人权侵犯？若是，是否因紧急状态而正当？

当然，具体案例总有争论空间，但此处要点在于：争论的对象是明确的。任何国家在极端情况下皆可能使用此类手段，而特定行为属于解决方案还是问题的一部分，这不可避免地是政治行为者与评论者需作出的政治判断。自由主义国家将尽可能推迟使用此类手段视为美德——这确实是美德——因为它们始终担忧这些手段会成为问题的一部分。自由主义国家因展现此种克制而备受赞誉，且理应如此。但若它们（如卡尔·施米特的著述所提醒我们的）将此转化为“唯有过度拖延才是美德的真正标志”这一信念，则不应再受赞誉。

我认为，这些案例在概念上并不十分复杂。它们确实涉及在何时需要何种措施的复杂性与危险性，而这些取决

于历史乃至个人运气。当我们关注另一种案例时，概念复杂性才会倍增：即某种曾被广泛接受的合法化模式，如今在某些地方仍被接受，但在其他地方已不再被接受。我早先说过，过去不在我们的因果影响范围之内。然而，当今世界无疑受过去影响，而过去的影响如今包括神权政府观念与女性权利的父权制观念。我们是否应将其他地方仍体现此类观念的实践视为对基本人权的侵犯？

我应重申，这并非一个可用标准相对主义理论表述的问题。我们应早已摒弃那种明显混乱的观念：即我们绝不可能在此类案例中谈论人权侵犯，因为这些实践对他们而言必然正确，尽管对我们而言并非如此。

我们首先必须追问：实际发生了什么？让我们假设（作为问题的前提），我们不接受当地的合法化。它可能依赖一个我们拒绝的宗教叙事——或完全拒绝，或（或许）仅拒绝其被用于合法化当前政治权力的方式。（当面对伊斯兰教时，尤其需牢记后一种可能性：一些批评者仅以 relentless Westernized secularism

(*relentless* 的西方世俗主义) 对抗 rigidly autocratic theocracy (*rigidly* 的专制神权政体)；而伊斯兰教本身的资源远比这一陈旧叙事所暗示的丰富。) 无论如何，我们拒绝神权论者的合法化。问题在于：我们是否必须将这些实践视为人权侵犯？一个简短的论证会说：它们必然是，因为合法化无效，这些实践便涉及无合法化的强制。但这过于简略。首先，涉及多少显性强制是一个问题；因此，显然当宗教反对者被噤声，或女性被强迫进入她们甚至不认为自己想要的角色时，情况在这些方面更为恶劣。仅此事实便使情况更接近人权侵犯的范式——即解决方案成为问题的一部分。

在多大程度上趋近此范式，很大程度上是事实与理解问题。在某种程度之前，该体系的支持者或许能（在“*decent case*”这一有益表达的双重意义上）为强制的合法性作出合理辩护。超过某一点后，可能到达一个时刻：辩护已失败，合法化不再有意义，唯有真正狂热者才能说服自己相信它。合法化或对其批评的论证特征可能并

无重大变化；变化在于历史背景——在此背景下，一方或另一方的论述才具有意义。

当然，自由主义政权对反自由主义抗议者采取措施时，同样如此；革命者常依赖这一点。正因如此，对特定抗议者应给予多少回旋余地，始终是至关重要的、反复出现的政治判断问题。

假设神权政权或女性的从属角色在某社会仍被广泛接受，且几乎无抗议。那么便有进一步问题：这一事实（假设它并非基于真正可信的合法化）在多大程度上意味着（如我早先所述）可以合理地假定存在一种合法化？在此，我认为法兰克福学派所强调的一点至关重要：即对这些观念的接受本身，在多大程度上可被合理理解为相关权力关系的表达。当然，得出此类结论 notoriously problematical (notoriously 有问题)，但若 belief system (belief system) 可被合理解读为（用极简术语表述）维持强势群体支配的工具，那么整个事业便可能被视为人权侵犯。否则，若无此类解读，我们或许会将该社会成员视

为共同陷入一套调节其生活的、确实无效但以共享方式使其远离不公正强制范式的信念之中。在此情况下，尽管我们会对此状况提出各种批评，且可能将这些信念的衰落视为一种解放形式，但我们可能不那么急于坚持其生活方式构成人权侵犯。

指控某实践侵犯基本人权是终极指控，是最严重的政治控诉。在其最基本形式中，人权侵犯非常明显，其错误之处亦显而易见：无中介的强制，强力而非权利。此外，在其明显形式中，它们始终存在于世界某处。哲学上的健全判断要求我们不应轻率地散布此类指控，尤其不应让我们的理论引导我们将每一项基于自由主义原则拒绝且在此地无法接受的实践都视为显性罪行——尤其当在当地可合理假定其已被合法化时。指控应散布多广，也是一个政治判断问题。当然，在某些情况下，为使其被视为接近范式性人权侵犯，夸大某实践与范式侵犯的相似性可能具有政治助益。如同所有真实政治关联中一样，此举需承担责任：为使该实践被视为类似显性

罪行，几乎必然需使其在现实中发生改变，从而实际犯下更多此类罪行。

将某实践视为人权侵犯在哲学上是否明智，与在政治上是否明智，最终无法构成两个分离的问题。我曾说，我们首先要问的问题是：实际发生了什么？这包括：应如何解读它？我们的判断必须基于对此问题的回答，而非任何对普遍相对主义范畴的运用。

第二个问题是：我们能对此做些什么？显然，这在每次都是一个政治问题。“政治”一词在此类语境中常被简单关联于国家利益、贸易政策等；或再次被理解为内部问题，即干预或不干预在国内如何被接受。这些考量当然与政治相关。马克斯·韦伯在《政治作为志业》中区分了责任伦理与信念伦理，并指出前者仍是一种伦理。但许多人未领会此点；我注意到罗曼·赫尔佐格在《时代》周刊首篇人权系列文章中对此作了坚定阐述：

“实现目标也需务实精神。在德国人听来，这常带有妥协甚至虚伪意味。实则不然。真正的务实者绝不会沦为机会主义。他将理解目标的本质与重要

性，并清晰冷静地寻求最有效的实现途径。”⁴

富兰克林·D·罗斯福曾著名地评价尼加拉瓜可怕的独裁者索摩查：“他是个狗娘养的，但他是我们的狗娘养的。”在某些场合，这或许是正确态度。同样，一位较不被尊敬的美国总统惯常所说的“这在皮奥里亚会如何反响？”也可能是一个负责任的民主问题

七

从自由到自由权：一种政治价值的建构

I. 引言

我的主题是自由，尤其是作为政治价值的自由。关于这一主题的许多讨论都试图界定“自由”这一观念，或各种不同的自由观念。我们认为我们不应执着于定义。暂且撇开一个非常普遍的哲学观点不谈——如果我们认真对待“定义”一词，那么任何事物都不存在特别有趣的定义。这里还有一个更具体的理由：就伦理与政治观念而言，令我们困惑和关切的是对这些观念（在此即自由）的理解——即在我们自己的世界中，它们对我们而言具有

何种价值。我并非意指我们只关心自由在我们特定价值体系（即自由民主社会的价值体系）中的位置。显然，同样属于我们世界的一部分的是，那些不完全或根本不分享我们价值观的人——那些与我们处于对抗、对话、谈判或竞争关系中的人，那些与我们共同生活于这个世界中的人——也在使用这些观念。事实上，即使在我们自己的社会内部，我们也会就自由产生分歧。我们体验到自由与其他价值之间的冲突；而且——这是我将要强调的一点——我们把某些可取的措施理解为以牺牲自由为代价的。

无论我们与那些分享或不分享我们自由观的他人之间存在何种关系，除非我们理解我们希望这一价值为我们做什么——即在当下，我们需要它在塑造我们自己的制度和实践、反对那些希望以不同方式塑造制度和实践的人、以及理解并试图与生活在其他制度下的人共存时扮演何种角色——否则我们就无法理解我们自身与这一价值的特定关系。

在所有这些情形中，包括我们当下迫切需要的那些自由观念或理解，都包

含着复杂的历史积淀。除非我们把握住这种积淀——即在各种不同语境中，“自由”这一观念已经变成了什么——否则我们就无法理解这些观念。正是这种偶然的历史积淀，使自由成为今天的样子，而这种积淀无法被任何所谓的“定义”所包含或预见。这一点与其他价值并无二致：哲学（或我们所说的先验人类学）或许能为这一价值构建一个核心、骨架或基本结构，但这一价值究竟已经变成了什么，以及我们现在需要它成为什么，必然取决于真实的历史。有鉴于此，我们可以说，我们的目标不是定义自由，而是建构一种自由观。

我并不打算对“建构”一种或另一种自由观究竟意味着什么提供一个一般性说明。“建构”这一概念或许适用于不同层次。我们需要为自身建构一种特定的自由价值；同时，我们也需要一个更一般的自由建构方案或蓝图，以帮助我们将其他自由观置于哲学与历史的空间之中——也就是说，让我们看到其他特定的自由观如何能够以其自身的方式被建构起来。关于这些要求所引发的一些问题，或许仅仅是术

语问题，即我们如何使用“建构”一词。但还有一个更重要的考量将这两个层次联系在一起：我们为自己所需要的自由观既是历史自觉的，又适合于现代社会——而这两个特征当然是相互关联的。正因如此，我们自身特定且积极的自由观（即我们出于实践目的所需要的自由观）将隐含地包含对更一般建构可能性的反思性理解。

然而，同样重要的是，围绕各种自由与 *liberty* 定义和概念的争论并不仅仅是一系列语词上的误解。这些争论确实是关于某些事物的分歧。甚至在某种意义上，它们是关于同一个事物的分歧。必定存在一个核心或原始观念——或许是一种普遍或广泛存在的类经验——各种自由观都与之相关。这并不提供所谓的“终极定义”。事实上，我将要指出，这一核心或原始要素肯定不是一种政治价值，甚至可能根本就不是一种价值。但它能够、也必须解释为何这些关于自由价值的不同论述都是对同一事物的展开，从而说明这些不同的解释并非只是各说各话。

还有一个考量是那些熟悉的哲学争论和定义尝试实际上默认的，但他们并未给予其应有的重视。就这些讨论所关切的意义而言，自由是一种政治价值。（他们并非在探讨例如意志自由之类的形而上学问题。）我将要指出，一旦我们恰当地理解了这一点，它就会对我们试图达成的建构类型产生非常重要的影响。特别是，我们必须认真对待这样一个事实：正因为自由是一种政治价值，围绕它的最重要分歧就是政治分歧。涉及何种类型或层面的政治、对政治应作何种理解，将取决于具体争论的性质——例如，是发生在我们社会内部的分歧，还是与其他社会之间的分歧。但对我们自由作为一种政治价值的整体建构，必须使“它是一种政治价值”这一事实处于核心地位并具有可理解性。

我当然不会提供一个关于“政治”的定义或任何一般性刻画。那同样是不可能的。但或许现在提及我认为关于政治的四个真实命题会有所帮助，它们将塑造本文的讨论，并影响我对自由作为一种政治价值的整体建构。

- a. 首先，关于哲学的一点：政治哲学不仅仅是应用道德哲学——尽管在我们的文化中它常常被如此看待。¹ 它也仅仅是法律哲学的一个分支（这一点我们稍后会讨论）。特别是，政治哲学必须使用独特的政治概念，例如权力及其规范性对应物——正当性（legitimation）。
- b. “政治”这一观念在很大程度上聚焦于政治分歧这一观念；而政治分歧与道德分歧有显著不同。道德分歧的特点在于一类特定的考量，即用于决策的那些理由类型。而政治分歧则由其应用领域所界定——最终，是关于在政治权威下（尤其是通过国家权力的运用）应当做什么的问题。进入政治决策及其相关论证的理由可以是多种多样的。因此，政治分歧不仅仅是道德分歧，它不一定涉及道德分歧（尽管可能涉及）；同样，它也不一定仅仅是利益分歧（尽管当然可能如此）。

- c. 可能的政治分歧包括对政治价值（如自由、平等或正义）解释的分歧。这些分歧可能涉及许多不同类型的理解和政治传统；它们可以触及

我所说的“历史积淀”的各个层面。因此，这些价值彼此之间的关系不能按照解释宪法的模式来确立——在这种模式中，问题通常采取“什么算作限制言论自由”之类的形式。当然，这种活动确实存在，并且在某些文化（如美国）中扮演着重要角色。但即便在这些情况下，将关于原则问题的政治思考等同于对实际或理想宪法解释的思考，也将是一个错误。² 我们和我们的政治对手——即使是在同一个政体内的对手，更不用说其他政体中的对手——并不仅仅是在解读同一个文本。这一点在下文将非常重要。

d. 最后一个初步提示由“对手”(opponents)一词提供。卡尔·施密特(Carl Schmitt)曾著名地宣称，基本的政治关系是朋友与敌人之间的关系。³ 这一说法是模糊的，鉴于施密特本人与魏玛共和国乃至第三帝国的历史关系，这句话甚至可能带有相当阴险的意味。但至少在以下意义上，它基本上是正确的：政治差异是政治的本质，而政治差异是一种政治对立关系，而非本身是一种智识或解释上的分歧。“对立”(opposition)这一

概念本身可以涵盖许多内容。但它们都带来这样一个问题：我们如何理解我们的对手？我们的对立在多大程度上是利益问题，在多大程度上是原则问题？涉及哪些情感？如果我们和他们对此感受如此强烈，原因何在？以及我们各自如何以不同方式触及历史积淀？我们可能出于各种原因认为我们的对手在智识上犯了错误，但政治对立关系不能简单地用智识错误来理解。我们对自由作为一种政治价值的建构，必须能够解释这样一个事实：涉及这一价值的分歧通常是政治对立问题，而这对我们应如何看待这种分歧以及如何看待我们的对手本身具有实质性影响。

II. 原始自由

我将要考察的一些论证不可避免地非常熟悉。我之所以要列举政治哲学入门课（Political Philosophy 101）中那些常见的论点，理由与笛卡尔为自己“重新加热古代怀疑论的陈腐卷心菜”所做的辩解颇为相似。⁴ 他承认这些材料非常熟悉，但他认为关键在于你想用它们做什么。它们必须服务于一种特定的方法，而他想要阐明这种

方法。更为谦逊地说，我的目标也是一样的：这些常见论点必须被投入使用，但服务于一项相当不同的任务。

密尔（Mill）在《论自由》第五章中非正式地说道：“自由在于做自己想做的事。”他不可能完全就是这个意思：他至少必须是指做自己想做的事的能力（如果你只是选择不去做自己想做的事，你并非不自由）。经过这一修正后，密尔与洛克（Locke）的观点一致：“显然，自由在于一种做或不做、按我们意愿行事或克制行事的能力。这一点是无可否认的。”⁵

这是一种将自由视为能力或潜能的观念。它有一个明显的缺点：我们已经有了能力或潜能的概念，而照此说法，“自由”或“liberty”只不过成了这些概念的另一个无聊名称。更重要的是，它忽略了我们最初为何需要这些术语。当我们在这类说明之上增加一个进一步的条件时，这一点才首次被注意到——该条件涉及阻止我们做想做之事的障碍类型。我们更狭义地说，如果我们无能为力是由于（至少在核心情形中）他人的有意阻碍活动（此处“强制”一词取广义）所导致

的，那么我们就是不自由的。这一观点被以赛亚·伯林（Isaiah Berlin）纳入其著名的“消极”自由论述中，当然，如他所指出的，这一观点由来已久。⁶

伯林引用了爱尔维修（Helvétius）的话：“自由人是未戴镣铐、未被关进监狱、也未像奴隶那样因惧怕惩罚而恐惧的人……不能像鹰一样飞翔或像鲸一样游泳，并非缺乏自由。”尽管我将关注伯林所谓的“消极自由”，但我将不使用这一术语，也不讨论“消极”与“积极”自由本身的区分。（这一区分在多个方面具有误导性，尤其是当它被等同于“免于……的自由”与“去做……的自由”之分时——伯林本人有时就是这样做的。）⁷

我将把这种“未受他人施加的某种形式强制阻碍去做自己想做的事”的简单观念称为“原始自由”（primitive freedom）。

对“强制”所指障碍范围的解释本身可宽可窄。以下是一些候选项，大致按从明显且无争议到更具争议性排列：

- (a) 武力阻止（爱尔维修所说的镣铐和监狱）；
- (b) 武力威胁、惩罚、社会排斥等（爱尔维修所说的对惩罚的恐惧）；⁸
- (c) （某种类似）零和博弈中的竞争，其中一方旨在阻止另一方达成目标；
- (d) 其他事业的副产品，并非针对该行为者；
- (e) 某种结构性安排，使（处于该位置的）行为者处于不利地位。

这些变体中的一些将在后文讨论。列表中有一个明显的划分：一类是行为者的活动被有意针对另一行为者做某事的能力；另一类则是这些活动仅仅导致该行为者丧失该能力。此外还有进一步的延伸，即涉及某人未能移除对另一行为者能力的障碍。然而，要合理地说某人“未能”或“疏忽”处理这一障碍——即该人本应做些什么——需要更多背景，尤其是我们最终将要达到的政治框架。某人或机构处于这种位置的可能性越大，基于自由的抱怨范围就越广。然而，我们不应因此就完全抛弃对强制性或限制性行动的指涉，而回到将自由简单视为权力或能力的观念。⁹

我们很快将回到一个基本问题：为何将障碍限定为其他行为者有意施加、创造、或至少未能移除的障碍如此重要。

III. 自由作为一种比率概念

首先，关于原始自由还有另一点需要说明。原始自由是一种比率概念：它关乎人们想做的事与被他人阻止去做的事之间的比率。这意味着增加人们自由有两种方式：我可以移除阻止他们满足欲望的力量或障碍；同样，我也可以让他们不产生那些无法满足的欲望。这就导致了一个悖论。

假设（为论证起见，虽不现实）存在一群完全满足的奴隶。他们未受身体虐待，且不想要做任何因奴隶身份而被禁止之事。根据这一自由概念，他们是自由的。如果有改革者出现，告诉他们所缺失的东西，并首次使他们感到不满，甚至可以说正是改革者剥夺了他们的自由。导致这一结论的自由概念是不充分的。

对此的一种反应是：自由不应以人们实际欲望来衡量，而应以他们理应合理、恰当或适当地欲望的东西来衡

量。这一观念可以有多种形式。它不仅可以应用于欲望不足的情形（如奴隶的例子），也可以应用于欲望过度的情形——事实上，斯多葛学派的道德家们正是这样做的。作为政治价值的自由建构当然应为这类论证留出空间：除了对自由抱怨的常见回应（即对欲望的约束是必要的，例如为了他人利益）外，在某些情况下还可能存在另一种回应，即该欲望是不合理的，行为者若没有它会更好——尤其是会更自由。但作为一般论证原则，这有滑向伯林所谓“积极自由”的风险：在极端情况下，这种论证会声称，强制力可以被用来阻止不合理欲望的形成或鼓励合理欲望的形成，从而使人如卢梭所说“被强迫自由”。这一著名短语被恰当地视为悖论。¹⁰

然而，真实的情况是，这类观念并非对“自由”一词的任意挪用——它植根于该概念的某些特征，尽管是以一种不负责任的方式加以发展的。¹¹

处理比率悖论的另一种方式，不是诉诸一份规范上认可的欲望清单，而是诉诸对人们为何没有某些预期欲望的特殊解释。因此在奴隶的例子中，对

自由欲望的缺失本身可被诊断为强制的产物：正是因为他们所受的待遇、被阻止了解其他选择等方式，才导致了他们欲望状态如此。这一思路与批判理论（Critical Theory）用于检验那些据称使某种表面上压迫性制度合法化的信念的标准相同：即该信念是否正是其所帮助合法化的强制的产物。这些检验的原则似乎完全合理，并自然地源于强制观念的结构；当然，问题在于在具体案例中能否成功地做出此类解释。我们稍后将回到“快乐的奴隶”这一例子，并更明确地确定批判理论检验在自由建构中的位置。

IV. 为何关注强制？

为何我们要特别选择以人类施加约束为核心的原始自由作为起点？答案是：原始自由是一种“前政治”

(protopolitical) 概念。这不仅仅意味着，如果我们对作为政治价值的自由感兴趣（我们确实如此），这就是起点。它意味着更强的主张：这是起点，因为它涉及一种相当基本的人类现象，而这一现象本身已指向政治方向。

赫拉克利特 (Heracleitus) 有一句常被引用的话：“若非这些事情，人们就不会知道正义之名。”几乎可以肯定，“这些事情”指的是争端、争吵和冲突。¹² 正义——因此需要一个权威的正义来源——进而需要一个被赋予权力的正义执行者——是为了解决那些否则将无休止的利益冲突。同样，与我们在自然界中普遍面临的限制相比，我们的活动因他人的有意行为而受到限制，这会引发一种非常特定的反应——怨恨 (resentment)；若怨恨不以更多冲突、不合作和社会关系解体的方式表达出来，就需要一个权威来确定谁的活动应享有优先权（毋庸赘言，这一确定本身很可能使用正义概念）。在适当语境下，怨恨也可指向不作为——即拒绝移除某种障碍，前提是能主张移除该障碍本是对方的责任。但它不能延伸至那些被公认为纯粹自然障碍的事物。卢梭关于被暴风雪困在家中与被人锁在家中之间的区分依然成立。¹³

但现在出现了一个与自由特别相关的进一步发展：一旦权威确实被赋予权力并运用强制来执行其裁决，这种强

制本身又可能引发怨恨。于是产生了关于权力如何被使用的问题，这些问题要求正当化说明。随着情形越来越接近权威独占某些强制手段（如上述(A)类，以及某种程度上的(B)类）的理想类型——即越来越接近“国家”这一理想类型——这些问题将变得愈发紧迫。在不同社会中，这些问题将以不同程度成为讨论的主题。政治（以其多种形态之一）如今已然存在。

V. 走向自由权

我们尚未拥有作为政治价值的自由：从现在起，我将做出此前未使用的区分，把这种政治价值称为“自由权”（liberty）。

原始自由本身并非这种政治价值。¹⁴ 我们可以通过考虑一个在政治条件下立即出现的观念——“自由权主张”（claim in liberty）——来看清这一点。以下几点显而易见：

(a) 无人能仅以他人的活动限制了其原始自由，或其原始自由的扩展需要他人行动为由，向他人提出可理解的主张。充其量，这只是争端的开始，而

非对其解决的主张。

(b) 同样，任何理智之人都不会期望其原始自由本身应受保护。

(c) 同样，假设某人使用“权利”概念：任何理智之人都不会认为自己拥有针对他人的权利，要求满足其原始自由本身所要求的一切（即他碰巧想要的任何东西）。

(d) 从“善”(the good)的角度也可做出类似论点：无人能合理地认为（绝对地，而非仅对他自己而言）其原始自由应不受限制。

这些论点的效果是：关于一个人的自由应在多大程度上受保护或扩展、在多大程度上是善的、在多大程度上他拥有权利要求如此等问题的解决，需要某种程度的 impartiality（如休谟所说的“一般观点”），而这一 impartiality 并不包含在个体原始自由的观念本身之中。

罗纳德·德沃金 (Ronald Dworkin) 强调了这些论点的重要性。¹⁵ 然而，他假设自由权主张必须是对做某事的特定类型权利的主张，例如言论自由权。他由此得出结论：在恰当理解下，自由权与任何正当权利主张之间

不可能存在冲突。因为假设另一价值（如平等或更广义的正义）在恰当解释下要求我不得做某事，那么我就没有做该事的权利。因此，我无法正确地提出自由权主张去做它，所以，若我被阻止去做它，这不能算作对我的自由的限制（尽管当然是对原始自由的限制）。

这一结论不必必然从对自由权的理解中得出。事实上，在我看来，它必然不应如此。我们正在建构自由权作为一种政治价值，这意味着（除其他外）我们能够理解它在政治论证和政治冲突中的作用，以及一般而言在政治秩序下生活的经验。这一经验的一个基本事实是：人们甚至可以承认某种限制在平等或正义等政治价值下是正当的，但仍将其视为对自由权的限制。“自由权成本”（cost in liberty）这一观念在历史和当代经验中至少与“正当的自由权主张”一样根深蒂固。

我刚才指出，“自由权成本”这一观念甚至可适用于那些同意某项限制性措施（例如为平等利益而引入）的人——他们仍可将其视为对自由权的限制，尽管是正当的。德沃金的观点无

法理解这类人的态度：在他看来，他们只是困惑了。但“自由权成本”这一观念对那些不认为该成本必要的人更为重要。国家通过完全正当的程序，以平等之名颁布某项措施，限制了一些人的活动。这些人反对它，且假设他们是基于原则反对：他们不接受平等理想，或其具体应用，或实现方式。他们当然认为该措施是对他们自由权的限制。德沃金的观点在其自身框架内能对这一反应给出连贯解释

（他们不认为该措施是正当的），但这引发了一个不同问题：假设我们支持该措施，我们应对持此反应的政治对手持何种态度？既然我们认为他们反对该措施是错误的——特别是他们否认该措施以平等之名是正当的——那么根据德沃金的观点，我们必须认为他们错误地认为自己的自由权受到了限制。他们被国家强制，他们对此感到怨恨，他们强烈认为自己的自由权被削减了。德沃金会耐心地向他们解释，他们这样想是完全错误的；他们可能认为存在自由权成本，但实际上并不存在。这正是卢梭认为恰当的态度，而在我看来，这与卢梭时代一样令人反感。

我们应该认真对待这样一种观念：如果在某些条件下，人们认为存在自由权成本，那么就确实存在。我认为，认真对待这一观念，不仅是认真对待政治对立观念的条件，也是认真对待我们的政治对手本身的条件。

有一类关于自由权成本的抱怨者，我认为我们无需认真对待：那些抱怨国家的存在本身限制了他们的自由（或原始自由）的人。当然不是他们的自由权：既然自由权是作为政治价值的自由，任何适用于所有政治制度或国家的抱怨都不能算作自由权抱怨，因此国家的存在本身并非对自由权的冒犯或限制（尽管某些特定形式的国家当然可能轻易构成这种限制）。此外，这不仅仅是关于“自由权”理解的语词问题；我们也不必同意：一个人受制于国家这一事实本身，就是对其原始自由的限制。原因在于，一个人在没有国家的情况下会拥有的自由量完全是不确定的，或至少非常小。关于无政府主义可得出两个结论：从自由权角度看，它不是一种政治立场；从原始自由角度看，它不值得关注。我欣然接受这两个结论。

VI. 超越自由权主张

卢梭式观点（我们可以如此称呼）未能理解一种完全熟悉且对政治及政治对立理解至关重要的反应。因此，它不利于建立一种有益的——甚至可说是健康的——与对手的关系。我们应该认真对待的是他们的反应，或至少是他们更深层的反应，而非我们是否倾向于分享或道德上赞同这些反应。这一点无论对政体外的对手还是政体内的对手都以不同形式适用。卢梭式观点中潜藏着一种可能具有教育意义、但也可能居高临下的元素，就本地对手而言，这种元素敌视我们希望与政治对立共存的公民同胞关系——至少在我们相信应存在一个政体且政治对立尚未不可修复地分裂它的情况下是如此。事实上，这种道德化观点在某些壮观的历史表现中（如恐怖统治）已表明，它不仅能摧毁公民身份，还能摧毁公民本身。

这一观点的核心哲学缺陷或许在于：它将自由权观念建立在正当的自由权主张观念之上。我曾指出，自由权主张观念在最初区分自由权与原始自由时是有用的。它能做到这一点，是因

为任何充分的自由权观念至少必须容纳自由权主张观念，而原始自由观念本身完全无法做到这一点。但正当的自由权主张观念暗示了一种司法概念——即一个可正当授予或拒绝此类主张的公认权威，而政治对手未必以这些术语理解自身处境。如我早前所述，他们并非都在解读同一文本。

对于不同政治体系中的对手，他们可能不同意用何种术语来使（假设存在的）权威向他们正当化其决策。对于共享一个政体且都不想摧毁它的对手，他们会就决定将发生什么的权威或程序达成一致，但这绝不等同于该权威决定某一自由权主张是否正当。原因在于我之前提到的政治的一个特征：政治分歧并非通过其中所运用的理由类型来界定。公认政治权威决定将发生什么的理由是多样的，该决定可能以各种方式影响人们的自由权，但该决定本身并非对何为正当自由权主张的宣告。

在拥有司法审查制度的政体这一非常特殊的情况下，行政和立法决策可对照自由权主张进行检验。在此类国家中，某些最广义的政治决策是司法性

的：即决定将发生什么的决策是基于司法理由做出的。（这不同于常见的批评——即批评该制度或其运作时所称的某些司法决策在更狭义上是政治性的。）但即使在这里，一个人认为其自由权被某项决策限制的感觉，也不能等同于认为法院若行为得当，会授予、本应授予或确实应授予其自由权主张的想法。一个人可能同意，若法院恰当地履行职责，就不会授予此类主张，但他仍可能感到该决策限制甚至侵犯了他的自由权。首先，法院本身可能承认，其决策虽正当，却涉及自由权成本。¹⁶

然而，一个更普遍的原因是：司法理由——即宪法法院无论多么富有创造性都必须关注的理由类型——只是一种理由。（即使是德沃金这样认为司法审查应包含明确且广泛的道德理由的人也承认，由于这些决策是在特定法律体系内做出的，它们受其他约束，如遵循先例（*stare decisis*）。）因此，感到自由权受损的人可能基于其他理由——事实上是其他原则性理由——而感到如此，而他并不认为这些理由能在司法论坛中为其

权利主张提供辩护。如果他对结果感到愤怒，那么其愤怒的焦点可能是：事情竟到了最终上诉法院必须正当化地做出不利于他的决定的地步，而这一想法可能在他理解到鉴于法律史和法院处境，事情别无现实选择时依然存在。

认为某项行动（如政治决策）涉及自身自由权成本的想法，并不一定包含在某个特定或未特定权威面前拥有正当自由权主张的想法。那么，自由权成本观念究竟包含什么？

我们应该记住，我们正试图将这一观念作为建构自由权观念的一部分，以满足我们的需求。这一建构始于与感知到的原始自由限制相关的某些经验。我们应该再次回到这一点，并通过考虑“感到某事涉及自身自由权成本”意味着什么，来推进自由权成本观念的建构。

VII. 怨恨及其他此类反应

当我最初考虑从原始自由到自由权的转变时，我说在最基础的情形中，对强制的反应是怨恨。但感到自身自由权受限的经验未必必然采取怨恨的形

式。在多大程度上可预期它会如此，并非一个容易探讨的问题，因为怨恨极易与其他负面情绪（如愤怒和厌恶）融合，这不仅出于概念原因，也出于各种常见的心理原因。就自由而言，怨恨最原始、最纯粹的情形或许是：另一人明显且有效地以阻止我做想做之事为目的而行动，且我认为从任何观点（除他自己的观点外）看，其行为都毫无可取之处。当然，许多怨恨情形并不满足这一最强条件。例如，我可能认为该行动符合我的长远利益，甚至其本意如此，但我仍可能感到怨恨。（当然，在这种情形下，确切怨恨什么可能存在困难——例如，我可能只是怨恨他理所当然地认为自己了解我的利益。）

通常认为，怨恨这一特定反应与另一人行动不正当的观念紧密相连。如果我们接受这一观点，并将与自由权限制感相关的感受等同于（必然的）怨恨，我们将重回卢梭式观点。但我认为，我们应该松开这两重联系。怨恨与正当观念的联系并不那么紧密，¹⁷而强制感或自由受限感可与比严格意义上的怨恨更广泛的反应相关联。此

处一个有益的考量是：自由权受质疑者在多大程度上被等同于那些可能被视为限制或侵犯其自由权的行动。这一观念有助于解释这样一种情形：某公民认为某项政治决策在程序上正确且原则上正当，但仍将其后果体验为自由权成本。之所以可能如此，是因为他的自我感并非完全等同于国家的决策，无论这些决策多么正当。卢梭当然希望在一个有德性的共和国中，每个人都完全等同于作为公民的自己，但在任何现代社会观念下——我怀疑在任何社会的现实观念下——这都是不可能的、恰当的，且完全是件好事。¹⁸

原则上反对某项措施但不反对程序的人，比在程序和原则 上都赞同该措施的人更少认同它。认为该措施在程序和原则 上都不可接受的人，认同度更低；而认为所有程序都是幌子的人，认同度更低。在这一谱系的末端，当限制某人的行动被体验为纯粹的强制——即纯粹为他人利益而施加的武力时，缺乏认同达到极致，这无疑是怨恨。但从这一进程的起点开始，就存在这样一种观念的空间：无论对该行

动有何可说之处，只要某人认同那些将被该行动挫败的欲望和计划，该行动就是对其自由的限制。

某人的自由权成本或限制的存在，并不要求他必然有怨恨、挫败感或其他此类体验。这让我们回到建构早期注意到的一点，即“快乐的奴隶”的例子。我们哀叹他们缺乏自由权；他们——我们假设性地认为——并不如此。但如果他们不如此，那么根据当前思路，我们还能基于什么提出抱怨？我早前指出存在这样的基础，即我所谓的批判理论原则。奴隶们受制于一种政权，该政权（仅就事实而言）无论他们有何欲望都会追求大致相同的目标。我们假设他们没有任何挫败感，尽管他们不被允许满足人类普遍可能拥有的某些欲望（例如，他们不能结婚、旅行或停止工作）。事实上，他们很可能在这些方面感到挫败，这使得这一假设相当令人反感，但假设它成立。此外，他们也没有其他人在那些历史环境下拥有的某些欲望或抱负，例如政治代表权的欲望。在这两方面，他们的欲望状态显然是该政权的产物，而该政权即使他们拥

有这些欲望也不会作出回应。在此情形下，欲望的缺失并不能驳回自由权抱怨；如果有什么不同，它反而增强了抱怨的力量。我认为，正是批判理论原则解释了为何在此类情形下自由权抱怨不会被驳回，从而说明挫败欲望的存在并非自由权成本的必要条件。¹⁹

VIII. 当下的自由权

让我们尝试汇集一些关于自由权的条件。我们可以回顾：

(i) 如果某项实践必然涉及国家的存在本身，那么它就不是对自由权的侵犯。

然而，

(ii) (i) 的原则不能相对化到某个特定国家或政体，因为特定国家或政体显然可能因侵犯或过度限制自由权而受到批评。同时，将所有现存国家与某种理想国家模型进行比较的兴趣有限。特别是，人们在越来越反事实的条件下可能拥有或感到挫败的欲望越来越不确定。乌托邦式政治话语当然是可能的，也可能有其用途，但它与

关于我们能在现实中期望的自由权的论证至多只有间接关联。这并非说关于自由权的乌托邦话语在分析上或定义上不连贯。在最广义的自由权建构中，只要它们本身不过于不连贯，我们就能为其找到位置。但它们及其所引发的与现实的比较，对作为我们价值的自由权的更具体建构帮助不大。

在推进这一建构时，我认为我们应通过特别接受以下观点来限制乌托邦因素：

(iii) 现代性是社会理解（因而也是政治理解）的一个基本范畴，因此对我们而言，一种政治上有用的自由权建构应将现代性的一般条件视为既定前提。这是本杰明·贡斯当（Benjamin Constant）1819年著名演讲《古代人的自由与现代人的自由之比较》²⁰的教训，他在其中指出，无论与共和美德相联系的自由概念对古代共和国有何优点，它们本质上受限于古代共和国的条件，若试图将这种理想应用于现代商业社会，只会带来灾难——法国的情况正是如此。

当然，关于现代性的条件是什么、现代社会可采取何种合理形式等问题，仍有大量争论空间：但这正是重大政治争论的实质所在。但若在一般意义上承认现代性条件塑造了我们自由权观念的建构，将产生多种后果。例如，我早前提到一系列可被视为对行为者做想做之事的强制性限制的因素，即他人的有意活动可被视为限制自由。在现代性语境下，为何上述(C)类因素（即类似零和博弈中的竞争效应）通常不计入其中，将是清楚的，因为竞争是社会体系的组成部分。

这并非否认为可能存在政治论证，认为某些类型的竞争对公共利益（或许也对失败者利益）损害如此之大，以至于需要加以控制：只是这些论证本身并非基于失败者的自由权。类似地，上述(D)类因素——即并非针对相关行为者的其他事业的副产品——通常不被视为限制该人自由权的预设，尽管在许多特殊情况下确实如此。这是因为它们是与社会核心活动本质上相关的普遍现象。另一方面，(E)类因素——即结构性限制某些公民阶层机会的安排——更可能被计入，对具有此

类效应的权力结构的抱怨很容易被理解为自由权抱怨。这是因为我们对这类权力结构有更好的、典型的现代理解，并且（我们希望）有一些可实现的手段来改变现状。

假设某人抱怨其承受了自由权成本，且该抱怨处于现代性条件所隐含的此类限制之内（无论我们如何确切理解这些条件）；假设更宽泛的条件(i)成立，即该限制并非任何国家都必然需要的；并假设事实正确，即他的欲望确实因其抱怨的活动而受挫或受限；那么我们应该接受早前论证得出的观念：如果某人感到某项行动或安排对其施加了自由权成本，那么它确实如此。这当然不意味着该行动或安排不应被允许：其自由权成本通常被该行动或安排所服务的价值所压倒。此外，它也不必然证明或要求任何补偿。他未必在任何法庭上拥有自由权主张。但自由权成本就是自由权成本，即使他完全应该自己承担这一成本。

按这些思路建构的自由权可能被认为将自由权成本观念扩展得太广。这意味着，在某些限制内，任何有不满或

因他人行动而受挫的人都可恰当地抱怨其自由受限。如果“恰当地”意味着他这样做在语义上、概念上乃至心理上都是可理解的，那是对的。如果意味着这必然有用、有益、值得在政治辩论中认真对待而非浪费所有时间，那就错了。关键在于，后一类考量在最广义上是政治考量，而这正是这一建构的要点。

我建议的关于自由权丧失抱怨的条件可用“现实主义”来表达。任何国家都无法提供的自由形式，作为反对的基础完全是不现实的，而对现代性条件的限定意味着向一种更现实的政治立场或主张迈出的进一步步伐，这种立场或主张可被认真对待。或许可以说，这种方法混淆了两个不同问题：某人是否确实承受了自由权成本，以及抱怨这一点是否明智、有用、合理或理智。这些观念确实不同。认为某人承受了自由权成本在政治上不明智，并非意味着没有自由权丧失：自由权丧失在于怨恨所附着的合理性，而非表达怨恨本身是否合理。然而，何为某人怨恨某事是合理的，取决于一个人对政治世界的整体看法，因

此，尽管这两个观念确实不同，但它们在广泛领域内重叠，而一种恰当的政治自由权观念承认这一点。对自由权丧失的怨恨，如同对任何事物的怨恨，都隐含着对一个不存在该丧失的可能世界的构想，而正因为自由权是一种政治价值，该可能世界与现实世界的距离必须以政治相关性和实践可理解性来衡量。无政府主义者的世界太遥远——远到无法为任何自由权抱怨提供基础。许多违背现代性的抱怨同样甚至无法跨过提供严肃政治考量的门槛。当然，即使“乌托邦政治”是自相矛盾的，“乌托邦政治思想”却不是，某人可能提出理由，要求认真对待那些在日常政治活动中无法获得关注的自由权抱怨。他可能表明，某种怨恨维度比常规观点所认为的更合理；或者他可能（同样有效或更有效）主张，问题不在于人们所谓的“合理”与否。他可能正确地说，目标是改变世界，而他将自己或他人的怨恨提升为对自由权的抱怨，确实可能成功地使其成为对自由权的抱怨。

如果值得与这类抱怨者争论，我们应争论的是：他期望此类欲望不被挫败

是否至少是合理的；他构想的欲望不被挫败的社会世界是否是幻想（无论总体上还是相对于他必然所处的历史环境）；以及经过反思，他是否更深层地认同强制的理由而非其原始欲望。这些都是最广义上政治说服的材料，这正是我们应投入的。我所建议的自由权建构的一个主要目标，正是为这些争论留出空间。

还有一个更进一步的良性后果：他可能确实说服我们，我们对何为“现实”的感知将改变，随之改变的是自由权的维度。反之，如果我们的说服成功，他将不再感到挫败。他的怨恨会消失。在此类情形下，他可能完全认同强制的理由；他可能不再渴望其原始欲望；无论如何，他将不再在意无法拥有其所欲之物。如果发生这种情况，那么根据我提出的建构，将不存在受挫欲望（且并非因未能通过批判理论检验）；因此，他的自由权将不再受限，自由权成本也将不复存在。

IX. 自由权的价值

有人可能会问：为何自由权是一种价值？这可能意味着：为何在不同历史

环境下给出的各种自由权建构中，自由权是一种价值？为何人类普遍应关注某种形式的这一价值？我不知道能否回答这一问题，只能建议用一组问题替代它：如果他人旨在挫败我们的欲望和计划时，我们从未认为这值得怨恨和抵抗，那么我们对自己的欲望、计划及其他价值应持何种看法？如果这一问题从未出现，我们对他人（尤其是政治权威）应持何种看法？

一个更好的问题或许是：为何自由权对我们而言是如此特殊的价值？为何它在我们的政治思想和抱负中扮演如此特定的角色？特别是，为何它如此重要？这一问题必须针对适合我们处境的自由权建构，而对此的一个回答（一种“内在”回答）将在乎邀请提问者根据这些处境，并结合属于我们世界中的其他政治价值和信念，来思考自由权。我们邀请他承认自己是谁、身处何地，并问他除了这一观念结构外还有什么替代方案，以及该替代方案及其可能伴随的政治安排与我们和他共同生活的世界相距多远（以乌托邦距离衡量）。我们可以争论那些其他安排的优点，而这将再次成为一种

政治论证，一种运用在此条件下他和我们都能使用的材料的论证。

就此而言，这已足够好。然而，仅说这么多似乎有些不令人满意。一方面，我们坚持认为，若要现实地思考政治价值，我们必须从“这里”出发。但与此同时，甚至在做出这一陈述时，我们似乎承认“这里”只是众多位置中的一个：我们能在某种程度上从外部审视现代条件（我们的条件），并与其他条件比较。如果我们能做到这一点，那么我们应该能比迄今所说的更多地说明这种现代自由权建构及其价值与其他建构的比较。这触及我之前简要提及的一个熟悉观点。现代性最突出的特征之一是其历史自觉性，这对我们如何理解自身提出了某些要求。我们迄今对提问者所说的似乎不足以满足这些要求。我们还能做得更多吗？

或许可以。作为结论，我将尝试以最简略的轮廓勾勒我们可能进一步说明的内容。为此，我必须最后一次回到原始自由及其作为我所说的“前政治”概念的性质。我曾论证原始自由本身并非一种政治价值（甚至可能根本不

是一种价值）。这是因为政治价值观意味着一个 impartial 立场，以确定不同行为者欲望的优先性，而这一立场并非仅由每个人的欲望观念所给出。该立场必须是一个拥有强制执行权的权威立场。一旦我们拥有这样的权威，我说过，自由与强制的问题会再次出现，但现在是针对权威所施加的强制。若这不仅仅是对冲突的又一贡献，权威就必须拥有权威性；这意味着它必须在某种意义上被承认为正当的。现在让我们说，存在对正当政府的需求（此处“正当”意指在特定社会中被计为或承认为正当，而非我们必然按我们的正当性标准接受它）。

我认为以下是一条普遍真理：正当政府不仅仅是强制权力。而且，在我所使用的“正当性”意义上（该观念相对于地方性理解），这一真理成立：世界各地凡有政府之处，人们都承认正当政府与纯粹有效的强制共谋之间存在区别，即使许多人过去和现在生活在这样的共谋或与此相差无几的国家之下。要存在正当政府，就必须有一个正当化叙事（legitimation story），解释为何国家权力可用于强

制某些人而非其他人，以及为何允许人们以某些方式而非其他方式限制他人的自由。此外，这一叙事应向每位公民（即国家期望其效忠的每个人）正当化这些安排；尽管国家内可能存在其他人群（如奴隶或俘虏），他们赤裸裸地成为强制对象，而对他们不存在此类正当化叙事。²¹

各地都存在向每位公民讲述的正当化叙事这一事实，并不意味着在该叙事中存在公民应被平等对待的预设。过去大多数此类叙事都提供了各种形式的不平等和等级制，相应地限制了某些公民相对于其他公民及国家本身的活动。存在正当化叙事这一事实确实足以将这些社会区别于纯粹成功的强盗行径，视为正当政府的例子。然而，对我们及我们自由权建构和所赋予价值而言，重要的是：我们不相信这些叙事，而现代性的一个显著特征正是我们不相信它们。我并非仅指我们不接受这些叙事作为我们的正当化叙事。我的意思是，在很大程度上，我们认为这些叙事的内容（尤其是涉及宗教或其他超验正当化的部分）根本就是不真实的。由此可推论（或经

更多论证可推论）：在讲述我们自己的正当化叙事时，我们在某种意义上起点更低。在解释和分配自由权时，我们给予每位公民更强的预设，支持其确定想要实现的欲望。

当然，现代社会中支持平等和广泛自由权的预设，与其核心活动（尤其是其经济组织形式）密切相关。这是一个历史陈词滥调，但本身无助于回答那位想知道我们为何如此重视自由权的提问者。我刚才勾勒的极其粗略的轮廓或许能给他更多答案。这一轮廓确实将我们的自由权建构及其在该建构下赋予的价值与现代性条件联系起来，但它提供的不止是“这是我们的条件”这一考量（尽管这一考量本身完全合理）。它将我们的自由权观念与一条普遍真理联系起来——即各地的正当性都要求超越纯粹强制——并在此基础上增加了这样一种信念：在现代性条件下，无论其他方面可能更糟，我们至少对真理有更好的把握。我并非指关于自由权的真理——对这位提问者而言，那将是原地踏步。而是指我们把握住了那些摧毁了曾为前现代正当化叙事提供素材的幻想的真理。

如果这一论述能成立，它将得出结论：现代社会（或其中一些）比早期社会更关注自由权，并旨在提供更多自由权。当然，它们旨在提供的自由权是按适合现代性的术语理解和建构的，但这并不使其承诺变得循环或空洞。它由这样一种观念支撑：无论现代性还剥夺或使什么变得不可能，现代社会都能提供并可能维持一种自由权建构，其中对自由的限制更少，且最重要的是，其动机比大多数过去社会更真实。

本文早期版本曾作为2001年4月芝加哥大学法学院杜威讲座（Dewey Lecture）发表。

¹ 约翰·罗尔斯在《政治自由主义》（纽约：哥伦比亚大学出版社，1993年）第xvi页指出：“在《正义论》中，一个范围普遍的正义道德观念未与严格的正义政治理论相区分”，而该书后续著作的目标正是提供这样一种政治理论。但后续论述仍将政治观念本身视为一种道德观念，尽管其针对特殊主题（第11页）。值得注意的是道德观念在多大程度上仍构成该理论的结构：例如，对公正社会稳定

性这一核心问题的解决方案，仍是根据其公民的道德能力来展开的。

² 有时人们将“原则”与“政策”之间近乎摩尼教式的区分（后者被理解为后果主义的）大致等同于美国最高法院与国会之间的区分。在极其有限的程度上，若这属实，可视为历史的特殊产物，也是一种不幸。

³ 卡尔·施密特，《政治的概念》（芝加哥：芝加哥大学出版社，1996年）。

⁴ 《对〈沉思录〉第二组反驳的答复》，载《笛卡尔哲学著作集》第二卷，约翰·科廷汉姆译（剑桥：剑桥大学出版社，1984年），第94页。

⁵ 约翰·洛克，《人类理解论》，II.1.56。

⁶ 以赛亚·伯林，《两种自由概念》（1958年），重印于《自由四论》（牛津：牛津大学出版社，1969年）。

⁷ 关于消极与积极自由的区分，参见小杰拉尔德·C·麦考勒姆，《消极与积极自由》，《哲学评论》76（1967

年)；约翰·罗尔斯，《正义论》(牛津：克拉伦登出版社，1972年)，第32节。

⁸ 霍布斯著名地论证此类事物并不减少自由，而 merely 提高了特定行动路线的成本。尽管霍布斯出于其目的将此视为与政治自由理论相关的考量，但最好在自愿行动的论述语境中理解它：在此意义上，行动受强制并不意味着（通常）它不是完全有意的行动。

⁹ 雷蒙德·戈伊斯在《政治中的历史与幻觉》(剑桥：剑桥大学出版社，2001年)，第96–98页中如此论证。

¹⁰ 昆廷·斯金纳（“政治自由的悖论”，载S. M. 麦克默林编，《坦纳人类价值观讲座》第七卷，盐湖城：犹他大学出版社，1986年）指出，在积极自由理论语境中这并非悖论。确实如此。但既然它是悖论，这对该理论就是个问题。

¹¹ 比共和自由传统更不负责任，斯金纳已表明（“政治自由的悖论”）后者

是不同的。然而，它因某些相同原因而可疑也就不足为奇了：参见注18。

¹² 第23号残篇，载赫尔曼·迪尔斯与瓦尔特·克兰茨，《前苏格拉底残篇》，第6版（柏林：魏德曼，1951–52年）。

¹³ 戈伊斯（《政治中的历史与幻觉》）在第104、108–9页提及此remark，但他未将其与注9所述论证联系讨论。

¹⁴ 以下论证表明它根本不是一种价值，但我在此不探讨这一问题。

¹⁵ 罗纳德·德沃金，《至上的美德》（马萨诸塞州剑桥：哈佛大学出版社，2000年），第3章。公平地说，德沃金不愿接受自由与平等之间的冲突，既取决于他对平等的论述，也取决于他对自由的论述。感谢德沃金就此主题的多次讨论，这些讨论极大地塑造了本文论述。

¹⁶ 美国最高法院在进行“平衡”时本身就隐含接受了这一点。一个例证是堕胎管制合宪性的“不当负担”检验标准：《计划生育组织诉凯西案》，

505 US 833 (1992)。（此处及其他地方受益于罗伯特·波斯特。）

¹⁷ 认为怨恨基于对正当的思考，这一观念受到常见“逆向建构”（back-formation）现象的鼓励：某人仅因行动而处于不利地位，却将其投射为该行动不正当。但在这些特定案例中，正当观念必须显著，正是因为该反应被识别为道德化的合理化。我们能在道德化程度较低的情形中识别怨恨：例如，A因B（公平地）在竞赛中击败他而对B怀恨在心。

¹⁸ 此处卢梭的观点与共和美德传统（参见注11）重合。若认为在有德性的古代共和国中，参与公共服务的约束不涉及自由权成本，且这暗示了公民的实际反应，那么应对此持相当怀疑态度。若它说的是，因为理想理性的公民不会如此反应，所以这些反应不算数，那么共和自由无疑会面临与“积极自由”相同的许多危险。

¹⁹ 并非暗示这是对批判理论检验的充分说明。显然，信念和欲望状态完全可以是人们所接触或服从的政权（如教育制度）的正当因果产物。还涉及

进一步问题：部分关于所涉信念类型，以及这些信念或某些欲望的存在或缺失 *supposed to justify* 什么；部分关于若人们知道这些信念或欲望如何产生，他们会持何种态度。我在《真理与真诚》（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，2002年）中讨论了其中一些问题。

²⁰ 参见本杰明·贡斯当，《政治著作集》，比安卡玛丽亚·丰塔纳编（剑桥：剑桥大学出版社，1988年），第309页及以下。参见相关论述中我的《理解人性》（剑桥：剑桥大学出版社，1995年）中的“圣茹斯特的幻觉”。

²¹ 我在《羞耻与必然性》（伯克利：加州大学出版社，1993年）第五章中曾主张，古代世界的奴隶制通常被视为必要而非正当：斯巴达的希洛人（Helots）确实被明确理解为被俘的敌人。现代奴隶制的种族主义正当化 presumably 在某种意义上旨在使该制度正当化；我不太清楚它们在多大程度上旨在向奴隶本身正当化该制度。

八

平等的观念

“平等的观念”在政治讨论中既用于事实陈述（或自称是事实陈述）——即“人人生而平等”——也用于政治原则或目标的陈述：即人们“应当”平等，尽管目前他们并不平等。这两种用法常常结合在一起：此时，目标被描述为建立一种状态，在这种状态下，人们被当作他们事实上已经是、却尚未被如此对待的平等存在来对待。在这两种用法中，平等观念都众所周知地面临同一个困难：按照某种解释，包含这一观念的陈述过于强硬；而按照另一种解释，又过于软弱；很难找到一种介于两者之间的令人满意的解释。¹

首先来看所谓事实陈述：人们早已反复指出，如果说所有人在所有那些可以合理谈论平等或不平等的特征上都是平等的，这显然是一個明显的谬误；即使对这些特征做出某种更有限的选择，该陈述也未必好到哪里去。面对这一显而易见的反驳，平等主张的辩护者往往会提出一种较弱的解释。他可能会说，人们并非在技能、

智力、体力或德性上平等，而仅仅在于他们作为“人”这一点上平等：正是他们共同的人性构成了他们的平等。按照这种解释，我们不应去寻找某种所有人都平等的特殊特征，而只需提醒自己，他们都是人类。但如果该陈述所做的仅仅是提醒我们人类是人类，那么它就做不了太多事情，尤其无法做到其政治论辩中的支持者希望它做到的程度。原本看似悖论的东西，如今变成了陈词滥调。

我稍后会指出，即使在这种弱化的形式下，该陈述也并非如上述反驳所认为的那样空洞；但必须承认，当平等陈述不再声称超出其合理依据的内容时，它会迅速滑向声称的内容少到无趣的地步。平等的实践准则也往往会遭遇类似的困境。该准则的目标不可能是让所有人在所有情况下都受到同等对待，甚至不可能是尽可能多地受到同等对待。然而，一旦承认这一点，就很难在以下两种解释之间找到一个明显的停顿点：一种解释认为该准则仅要求人们在相似情况下受到同等对待；而这里的“情况”显然必须包括对人们自身特质的考量，而不仅仅

是外部环境。这就几乎等同于说：对于人们所受待遇的每一种差异，都必须给出某种一般性的理由或区分原则。这或许确实是一项重要的原则；有些人甚至认为，它或类似的东西本身就是道德的一个基本要素。²

然而，这显然不足以构成以“平等”之名提出的那个原则。例如，按照这一原则，仅仅因为某人是黑人或女性就区别对待他们，也是可以接受的，但这显然不符合任何人心目中的平等观念。

在下文中，我将尝试提出若干考虑，以帮助政治上的平等观念摆脱荒谬与琐碎这两个极端。这些考虑实际上经常被用于政治论辩，但通常被混杂在一个未经分析的“平等”概念中，令该理想的拥护者感到困惑，却令其反对者倍感鼓舞。这些考虑并不能让我们为使用平等观念的陈述定义出一种截然不同的第三种解释；而是使我们能够从弱解释出发，构建出一种在实践中具有一定坚实性的立场，这种坚实性正是强解释所追求的。在本讨论中，并不需要始终将平等观念的所谓事实性应用与其行动准则中的应用分

开处理。尽管有时区分二者很重要，且有明确的理由这样做，但类似的考虑往往同时适用于两者。这两者密切相关：一方面，所谓事实性断言的要点在于支持社会理想和政治行动纲领；另一方面——这一点或许不那么明显——这些政治提案之所以具有力量，是因为它们并非出于随意的平等主义动机（例如为了简便或整齐），而是被视为肯定了一种在某种意义上已经存在、却被现实社会安排所掩盖或忽视的平等。

1. 共同的人性

当“人类平等”的事实陈述受到压力时，它退回到仅仅断言“作为人类的人类是平等的”这一方向，而这一点被认为琐碎的。它当然不够充分，但终究并非琐碎。这种同义反复是有用的，它提醒我们：那些在解剖学上属于智人 (*Homo sapiens*) 物种、能使用语言、制造工具、生活在社会中、尽管存在种族差异仍能相互繁殖等等的人，在某些其他方面也是相似的，而这些方面更容易被遗忘。这些方面尤其包括：感受痛苦的能力——无论是由直接的物理原因引起的，还

是由感知和思想中所呈现的各种情境引起的；以及对他人产生情感的能力，以及与此相关的情感受挫、失去情感对象等情况所产生的后果。断言人们在拥有这些特征方面是相似的，虽然无可争议（甚至可能是必然为真），却并非琐碎。因为确实存在一些政治和社会安排，它们系统性地忽视某些群体的这些特征，而对其他群体则充分意识到这些特征；也就是说，它们对待某些人仿佛这些人并不具备这些特征，并忽视由这些特征所产生的、本应被承认的道德主张。

这里可能会有反对意见认为，某些社会中的统治群体以这种方式对待其他群体，并不意味着他们忽视或忽略了上述特征。他们可能承认弱势群体拥有这些特征，但坚持认为，就该群体而言，这些特征并不产生任何道德主张；该群体因某种进一步的特征（例如肤色）而与其他社会成员区分开来，这一点可被引为区别对待的理由，无论他们是否感受到痛苦、情感等等。

这一反对意见基于一种在道德哲学中常见的假设，即严格区分事实与价

值：某一考虑是否与道德问题相关，这是一个评价性问题。按照这种观点，断言某一考虑与某个道德问题相关或无关，本身就是承诺某种道德原则或立场。因此，在上述案例中，若说（人们自然会这么说）“肤色本身与福利待遇等问题完全无关”，按照这种观点，就是承诺了某种道德原则。但我认为，这种普遍的观点显然是错误的。仅仅基于肤色而在福利待遇上区别对待人们的原則，并非一种特殊的道德原则，而（如果算得上什么的话）纯粹是一种任意的意志宣示，就像某个卡利古拉式的统治者决定处死所有名字中含有三个“R”的人一样。

事实上，那些实行肤色歧视的人也承认了这一点。很少有人会仅仅解释说：“但他们就是黑人；而我的道德原则就是区别对待黑人。”如果给出任何理由的话，这些理由都会试图将“黑人身份”与某些其他因素联系起来，而这些因素至少是与“如何对待一个人”这一问题相关的候选因素，例如麻木不仁、愚钝无知、不可教化的不负责任等等。这些理由往往是合理化说辞，其所声称的相关性要么并不真正被相

信，要么被相信的方式完全是不理性的。但这是另一个问题；此处的争论关乎什么才算作道德理由，而合理化者在这一点上大致同意他人的看法——他的问题在于，他的理由是由其政策决定的，而非相反。纳粹的“人类学家”试图构建雅利安主义理论，正是以极其拙劣的方式，向理性献上了非理性的敬意。

道德理由中的相关性问题将在本文稍后以不同方式再次出现。目前其重要性在于，它赋予了这样一种说法以力量：那些忽视某些人因其感受痛苦等人类能力而产生的道德主张的人，是在“忽视”或“无视”这些能力；而不仅仅是持有一种特殊的道德原则——即承认这些人拥有这些能力，却否认由此产生的道德主张。事实上，他们常常只是说服自己，认为相关人群拥有这些能力的程度较低。此时，断言那个看似陈词滥调的说法——“这些人类也是人”——当然是切中要害的。

我是在联系感受痛苦和渴望情感等非常明显的人类特征来讨论这一点的。然而，还有其他一些更难以界定但普遍存在于人类之中的特征，可能更容

易在政治和社会安排中被忽视。例如，似乎存在一种可称为“自尊需求”的特征；这一表述或许不够妥当，因为它暗示了一种特定文化下、带有资产阶级局限性的价值观。我所指的是某种人类愿望：希望认同自己正在做的事情，能够实现自己的目标，除非自愿接受，否则不愿成为他人意志的工具。这是一种非常不充分、在某些方面相当空洞的人类愿望描述；要更好地界定它，既需要哲学反思，也需要心理学和人类学的证据。这类研究能使我们更深入地理解我所暗示的这种愿望及其他类似特征，从而更深刻地把握“何以为人”。

2. 道德能力

到目前为止，我们考虑的是人们可以被视为完全相同的方面，这些方面在某种意义上是消极的：它们涉及承受痛苦的能力，以及人们拥有的某些需求，这些需求使他们作为特定待遇的接受者而进入道德关系。然而，“人生而平等”这一思想的一部分，还涉及更积极的方面：人们在某些他们能够做或成就的事情上也是平等的，而不仅仅是在他们所需和所能承受的事情

上平等。就从举重到微积分等一系列能力而言，正如开头所指出的，这一断言并不合理，也从未被认真看待过。然而，人们一直认为，确实存在某些其他能力——它们更不易通过经验检验，但在道德关联中更为根本——在这些能力上，人们确实是平等的。这些就是某些类型的道德能力或资质，即具备德性或实现最高层次道德价值的能力。

这一观念的困难在于，如何识别出任何纯粹的道德能力。某些人类能力比其他能力更有利实现有德性的生活：智力、共情理解的能力以及一定程度的坚定性，通常被认为是如此。但这些能力也可以在非道德领域展现出来，在这些领域中，人们自然会认为它们像其他自然能力一样因人而异。许多思想家都接受了这一事实，例如亚里士多德。然而，与此相对，还有一种强有力的思想倾向，它源于这样一种感受：最高层次的道德价值之实现竟依赖于自然能力——这些能力不平等且偶然地分配——这是终极的、荒谬的。这种感受还得到另一种观念的支持：这些自然能力本身不能

承载道德价值，因为拥有它们的人同样可能倾向于恶行而非德性。

这种思想倾向有许多宗教表达形式；但在哲学中，它以最纯粹的形式出现在康德那里。康德的观点不仅将“道德价值不能依赖于偶然性”这一观念推向极致，而且在其“目的王国”的图景中强调了这样一种“尊重”：这种尊重作为理性道德主体而赋予每个人——既然人们在这一点上是平等的，这种尊重也就平等地赋予所有人，而不像钦佩之类的态度那样，根据人们在不同自然卓越性上的不平等占有而被不平等地唤起。这些观念在康德那里紧密相连，若不给予他对“目的王国”的论述与对其义务论述同等的重视，就无法理解他的道德理论。

康德观点的极大一致性是以普遍认为极高的代价换来的。道德价值与一切偶然性的分离，只有通过将人作为道德或理性主体的特征视为一种先验特征才能实现；作为理性主体自由意愿的能力并不依赖于任何经验能力，尤其不依赖于人们可能不平等地拥有的经验能力，因为在康德看来，成为理性主体的能力本身根本就不是一种经

验能力。因此，作为“目的王国”成员而平等地赋予每个人的尊重，并非基于该人的任何经验特征，而 solely 基于其作为自由理性意志的先验特征。在康德理论中，赋予每个人的尊重之基础，因此成为基督教“人人皆为上帝平等子女”这一观念的一种世俗类比。尽管是世俗的，它同样是形而上的：在这两种情况下，构成平等尊重基础的都不是关于人的任何经验性内容。

这种先验的、康德式的观念无法为人类之间的平等观念或应给予他们的平等尊重提供任何坚实基础。除了此类先验观念的一般困难外，还有一个顽固的事实：“道德主体”这一概念及其相关概念（如责任）确实且必须具有经验基础。当人们对其行为的责任问题显然涉及经验考量，并且实际上以不同程度的责任和不同程度的理性行动控制来回答时，断言“所有人作为道德主体是平等的”就显得空洞了。将人们视为道德主体的核心案例，大概就是让他们对自己的行为负责；如果人们在责任方面未被平等对待，那么他们在作为道德主体方面的平等也就所剩无几了。

如果剥离其先验基础后，人们作为道德主体的平等所剩无几，那么“应给予每个人的尊重”这一观念还剩下什么吗？“尊重”这一观念既复杂又模糊，我认为它需要且值得深入探究。然而，即使远离道德主体的观念，我们仍可为其赋予某些内容。例如，显然存在一种区别：一方面是从审美或技术视角看待一个人的生活、行为或品格，另一方面则是从主要关切“对那个人而言，过那种生活、以那种品格做那些事意味着什么”的视角来看待。因此，从技术视角看，一个毕生试图制造一台根本不可能成功的机器的人，仅仅是个失败的发明家；在编纂对技术成就有所贡献者名录时，必须“将他剔除”：他为此无用任务付出的持续努力等事实，纯属无关。但从人性视角看，这显然并非无关：我们关切的不是“一个失败的发明家”，而是一个渴望成为成功发明家的人。同样，在职业关系和工作世界中，人们以各种职业或技术头衔（如“水管工”或“初级主管”）行事并接受批评。技术或职业态度仅将人视为该头衔下的存在，而人性态度则将人视为“拥有该头衔（以及其他头衔）的人”——无论是自愿、非

自愿、因别无选择、带着自豪感等等。

应从人性视角看待人，而不仅仅依据这些头衔，这构成了康德著名训令“将每个人视为目的本身，而绝不仅仅视为手段”的部分内容。但我认为，这一训令所包含的不止于此，或“尊重”观念所涉及的也不止于此。上述例子所涉及的内容，可解释为：每个人都应得到一种认同的努力，不应被视为仅可贴上某种标签的表面；相反，应尝试从那个人的视角看世界（包括那个标签）。这一训令基于这样一种观念：人是有意识的存在，必然拥有意图和目的，并以某种方式看待自己的所作所为。然而，似乎还有与康德训令及“尊重”观念相关的进一步训令，超出了上述考虑。有些剥削或贬低人的形式被这些观念所排除，但仅考虑被剥削或被贬低者如何看待处境，并不能排除这些形式。因为极端剥削或贬低的一个典型标志恰恰是：受害者并不以不同于剥削者看待他们的方式来审视自己；他们要么根本不把自己视为任何东西，要么被动地接受被赋予的角色。显然，此时我们需要的不

仅仅是“应尊重并尝试理解他人对自己活动的意识”这一准则；还需要“不得压制或摧毁那种意识”。

这些都是模糊且未得出结论的考虑，但我们所处理的是一个模糊的观念：然而，这是我们拥有并珍视的观念。要恰当地梳理这些问题，本身就需尝试回答若干道德哲学的根本问题。我们在此必须追问的是：这些观念与平等有何关联？我们从“人作为道德主体的平等”出发。这一观念在经验解释和先验解释下都因不同原因显得不令人满意。随后，我们经由“尊重”观念，转向另一种观念：不应仅以职业、社会或技术头衔看待人，而应考虑他们自己的观点和目的。这一观念至少与平等有如下关联：它敦促我们超越的那些头衔，正是社会、政治和技术不平等的显著载体，无论它们指涉成就（如发明家的例子）还是社会角色（如工作头衔的例子）。它告诫我们，不应让对人的根本态度由技术成功或社会地位的标准所支配，也不应仅以这些头衔及其所处结构所赋予的价值来看待人。当然，这并不意味着对每个人的更根本看法都应相同；恰

恰相反。但它确实意味着每个人都应得到理解的努力，而在实现这一点时，人们应从我们所发现的那些显著的不平等结构中抽象出来。

这些训令基于这样一个命题：人必然是在某种程度上对自己及所处世界有意识的存在。（我在整个讨论中都省略了精神病患者或智力缺陷者等临床案例，他们始终是特殊例外。）这一命题并未断言人们对自己的处境的意识程度是平等的。上述所讨论的剥削观念的一个要素恰恰在于，这种意识可被社会行动和环境削弱；我们还可补充说，它同样可被增强。但人们至少潜在地、以不确定的程度，意识到自己的处境及我所谓的“头衔”，能够反思性地抽离于被赋予的角色和地位；而这种反思意识可因其社会状况而增强或减弱。

正是最后一点，使这些考虑与平等主义的政治目标具有特殊相关性。“从‘人性视角’看待人”这一观念，虽然与政治密切相关，也与平等有一定关联，但与政治平等并无特别联系。我认为，一个人可以接受这一理想，但仍支持某种等级社会，只要该等级制

无需强制维持，且各阶层间存在人性理解。在这样的社会中，每个人确实会有一个非常显著的、关联其社会结构的头衔；但可能大多数人意识到头衔背后的人性存在，并大体上满足甚至自豪于自己所拥有的头衔。我不知道历史上是否存在类似的真实等级社会，但我看不出有人将其作为理想

（有些人受中世纪浪漫化图景影响而如此）有何不一致之处。这样的人会接受“人性视角”——即视人为超越其头衔的存在——作为一种宝贵理想，但拒绝政治平等的理想。

然而，一旦接受进一步的观念——即一个人对其社会角色等事物的意识本身在某种程度上是社会安排的产物，且可被增强——我认为，这种稳定的等级制理想就必须消失。维系稳定等级制的是“必然性”观念，即认为这些阶层的存在是某种预定或不可避免的；而当人们对其角色的反思意识增长时，尤其当他们意识到自己及他人对社会角色的看法本身就是社会体系的产物时，这种“必然性”观念终将被瓦解。

承认人们对其角色的意识受此方式制约的人，仍可能相信等级制理想，并认为维护社会，不应让太多人知晓意识受制约的事实，也不应让他们的角色意识增长过多。这种观点与其天真的前身已大不相同。持此观点者已不再“沉浸”于体系之中，而是开始从强制、蓄意阻止意识增长的角度思考，而这是原始理想中所没有的毒害因素。此外，他对社会中其他人的态度现在必然包含一种屈尊或蔑视，因为他们所接受的“必然性”被证明是幻觉。这与原始理想所基于的人性理解精神格格不入。等级制理想主义者无法逃避这样一个事实：某些无需自我意识即可体面完成的事情，一旦有了自我意识，就只能虚伪地完成。正因如此，即使是我本节试图汇集的这些相当模糊和笼统的观念，也包含了政治平等理想的部分基础。

3. 不平等境况中的平等

平等观念不仅在人们被认为在某种意义上完全平等的场合被援引，也在人们被公认为不平等、而相关问题涉及某些与其不平等相关的物品之分配或获取的场合被援引。有人可能反对

说，在这些场合，平等观念实际上是被误用了，恰当的概念应是公平或正义——即亚里士多德所谓的“分配正义”，其中（如亚里士多德所论证）问题并非将所有人视为或对待为平等，而 *solely* 是根据公认的不平等按比例分配某些物品。但在这些情况下，平等观念仍有一定立足点。此处可粗略区分两种不同类型的不平等：需求不平等与功绩不平等，并相应区分两类物品——一类由需求决定，另一类可凭功绩获得。就医疗等需求而言，出于实际目的可假定有需求者确实渴望相关物品，因此问题确实可视为简单的分配问题，即满足现有欲望。就功绩而言，例如具备从大学教育中获益的能力，并无同样假定认为所有具备功绩者都渴望相关物品，尽管当然可能存在。此外，大学教育这一物品，即使毫无希望，也可被不具备功绩者合法渴望；而医疗或失业救济则要么不被不需要者渴望，要么其渴望不具合法性——即，他们不具备相应需求。因此，按功绩分配物品具有按需求分配所缺乏的竞争性。基于这些原因，在功绩情况下，不仅应谈论物品的分配，还应谈论获得物品的机会分

配。但机会（而非物品本身）可被说成平等地分配给每个人，因此我们确实遇到了一种普遍平等的观念，即机会平等观念。

在进一步考虑这一观念之前，我们最好注意需求与功绩案例之间的某些相似与差异。在这两种情况下，我们都遇到理由相关性的问题。撇开预防医学不谈，医疗分配的恰当依据是健康状况不佳：这是一个必然真理。然而在许多社会中，尽管健康状况不佳可能是接受治疗的必要条件，却并非充分条件，因为治疗需要金钱，并非所有病人都有足够金钱；因此，拥有足够金钱事实上成为实际获得治疗的另一必要条件。（更极端地，金钱甚至可单独作为充分条件，无需任何医疗需求，此时实际运作的获益理由完全与物品性质无关；但由于只有少数疑病症患者在不需要时渴望治疗，这种情况在此属于边缘现象。）当我们处于财富成为获得医疗的另一必要条件的情况时，可再次应用平等与不平等观念：不是现在关联健康者与病患之间的不平等，而是关联富有病人与贫穷病人之间的不平等，因为我们直接

面对的是需求相同者未获得相同待遇的情况，尽管需求正是待遇的依据。这是一种非理性的状态。

有人可能反对说我在此忽略了一个重要区分。他们可能说我将健康状况不佳与拥有金钱视为同一层面的“接受医疗的理由”，这是一种混淆。健康状况不佳顶多是获得医疗的“权利”依据；而金钱在某些情况下是确保权利的因果必要条件，这是不同的事情。这一反对意见所暗示的区分有一定道理：存在一种区分，即人们的权利（他们应被如此对待的理由）与他们确保权利的能力（他们实际上能获得应得之物的理由）。但这一反对意见并未使称此不平等状况为“非理性”变得不恰当：它只是更清楚地说明了如此称呼的含义。其含义是：这是一种理由未能充分“运作”的状况；是一种未能充分受理由——因而受理性本身——支配的状况。同样的观点也适用于另一种平等与平等权利形式，即法律面前的平等。有人可能说，在某个社会中，公民拥有平等的公平审判权、寻求法律救济权等等。但如果在该社会中，只有富有且受过教育的人才能确

保获得公平审判或法律救济，那么坚持“每个人都有此权利”，尽管只有特定人群能“确保”它，就显得空洞到近乎犬儒：我们关切的不是权利的抽象存在，而是这些权利在多大程度上支配实际发生的事情。

因此，当我们结合理由的“相关性”与理由的“运作性”时，就拥有一种真正的道德武器，可应用于恰当地称为不平等对待的案例，即使我们并不关切作为整体的人的平等。这代表了本文开头提到的极弱原则的强化：即对于人们所受待遇的每一种差异，都应给出理由；当进一步要求理由应相关且在社会中有效运作时，这确实表达了实质内容。

类似考虑也适用于功绩案例。然而，在理由相关性方面，需求与功绩案例存在一个最重要差异。特定类型的需求构成接受特定类型物品的理由，这是一个逻辑问题。然而，特定类型的功绩是否构成接受特定类型物品的理由，通常是一个更具争议的问题。例如，为论证起见，假设公学体系³提供一种更优越的教育，接受它是件好事。于是有人反对说，获得这种教育

的机会分配不平等，因其费用高昂：在同等潜力或智力的儿童中，只有富裕家庭的子女能接受它，甚至潜力或智力不足的儿童也能接受，只要来自富裕家庭；反对者继续说，这是非理性的。

公学体系的辩护者可能对这一反对提出两种截然不同的回答（除了明显仅争议反对者所陈述事实的回答外）。一种是已在需求案例中讨论过的回答：我们或许同意，有潜力和智力的儿童有权获得优越教育，但在实际经济条件下，这一权利无法总被确保，等等。另一种更激进，会质疑反对者的前提，即智力和潜力本身（至少单独而言）就是获得这种优越教育的依据。辩护者虽未必断言财富本身构成依据，但可能声称与财富显著相关的其他特征才是依据；或再次声称，此类学校的目的是维持领导传统，而最能维持此传统的人，是其父母曾就读此类学校的人。我们无需在此追踪此类论证。重要的是，尽管在这些案例中确实可能存在关于何种功绩才算相关的真正分歧，但此类分歧也必然是关于待分配物品性质的分歧。因此，

这些分歧并非发生在真空中，也并非逻辑上毫无限制。教育可被视为善物的理由数量有限，教育可被理性地认为服务的目的数量也有限；对这一问题的限制，对应着可被理性地引为获得此善物之依据的功绩或个人特征类型的限制。在此我们再次遇到对极弱原则的真正强化：即对于人们所受待遇的差异，应给出理由。

我们现在可回到机会平等观念，将其理解为政治讨论中的通常意义：即社会中每个人获得某些物品的机会平等。当涉及某些物品的获取问题时，这一观念被引入政治讨论，这些物品首先即使并非社会中每个人都渴望，也至少被社会各阶层大量人群渴望（为自己或如教育案例中为子女），或如果各阶层人群知晓这些物品并认为自己可能获得，就会渴望；其次，这些物品可被说成是人们赚取或成就的；第三，并非所有渴望这些物品的人都能获得。然而，这第三个条件至少涵盖三种不同情况，值得区分。某些渴望的物品，如声望职位、管理职位等，本质上就是有限的：只要有部分人处于指挥或声望职位，就必然有

其他人不在其中。其他物品则是偶然有限的，即存在某些获取条件，实际上并非所有人都能满足，但满足条件的人数并无内在限制：如今大学教育通常被视为此类物品，它要求某些录取条件，实际上并非所有人都能满足，但无限比例的人都可能满足。第三，有些物品是随机有限的，即尽管所有人或大量人群满足获取条件，但物品数量不足以满足所有人；因此必须实施配给制度，以在不完美情况下管理获取。当然，一种物品可同时是偶然有限和随机有限的：由于供应短缺，即使符合资格的人（尽管人数有限）也无法全部获得。区分这些限制类型特别值得，因为人们对某种物品如何受限可能存在显著不同的看法。如今大多数人同意高等教育是偶然有限的，但柏拉图式观点会认为它是必然有限的。

机会平等观念可被说成是：有限物品的实际分配依据不应先验地排除任何渴望它的群体。但这一表述并不十分清晰。例如，假设文法学校教育（一种或许偶然且 *certainly* 随机有限的物品）依据十一岁时的能力测试结果

分配；这通常会被作为机会平等的例子，以区别于依据父母财富分配的体系。但这不也先验地排除了某些人群——即那些无能力者——正如另一种体系先验地排除非富裕者一样吗？显然会有人说，这并非“先验排除”的本意：当前论证只是将其等同于排除任何人——即存在某种必须满足的条件。那么什么是先验排除？它必须指基于与该物品无关或非理性的理由进行排除。但即便如此，这一表述仍不成立。因为如果那些依据财富分配文法学校教育的人认为此类理由是恰当或理性的（如上文讨论公学时所述的某种方式），他们就能真诚地将其体系描述为机会平等——这是荒谬的。

因此，机会平等观念似乎比初看之下更复杂。它不仅要求不得基于与该物品无关或非理性的理由排除获取，还要求被视为恰当的依据本身应使社会各阶层人群有平等机会满足它们。那么什么是“社会阶层”？显然，我们不能将仅由分配物品依据所界定的人群特征纳入此术语——因为再次强调，任何依据都必然排除部分人群。但那些由与排除依据相关的特征所界定的

阶层呢？此处存在重要困难：为说明这一点，一个虚构例子或有帮助。

假设在某个社会中，武士阶层成员享有极高声望，其职责要求极强的体力。过去该阶层仅从某些富裕家庭招募，但平等主义改革者推动规则变更，武士从社会各阶层通过适当竞赛招募。然而效果是，富裕家庭仍几乎提供所有武士，因为其余民众因贫困而营养不良，体力逊于富裕且营养良好的人群。改革者抗议说，机会平等并未真正实现；富裕者则回应说，机会平等确实已实现，穷人现在有机会成为武士——只是不幸他们的特征无法通过测试。“我们并非因贫穷而排除任何人；我们因体弱而排除人，而穷人恰好体弱，这很不幸。”

对大多数人而言，这一回答显得软弱甚至犬儒。原因类似于前文讨论法律面前平等时所述：所谓的平等机会完全空洞——甚至可以说它并不存在——除非它比这更有效。因为人们知道它可变得更有效；知道贫穷与营养不良、营养不良与体弱之间存在因果联系。人们进一步假设，在想象社会的经济条件下，可采取某些措施改变

财富分配。既然如此，富裕者诉诸穷人的“不幸”就显得不诚恳。

因此，如果某种分配体系实际上导致不同社会阶层间物品分配不平等或不成比例，且失败阶层处于可通过进一步改革或社会行动消除的劣势中，那么该体系就未达到机会平等。在所给的虚构例子中，这一点非常清晰，因为所涉因果联系简单且众所周知。然而在现实中，此类情况更复杂，所涉因果联系更容易被忽视。教育选拔案例尤其如此，其中涉及“智力能力”等模糊概念。众所周知，通过“十一岁考试”选拔文法学校学生的体系，按社会阶层比例 favor 学生，专业人士家庭的子女成功率远高于工人阶级家庭子女。我们有充分理由认为，这些结果很大程度上是环境因素的产物；我们还知道，对初等教育体系和生活条件进行富有想象力的社会改革，将有利地改善这些环境因素。在此情况下，该教育选拔体系未达到机会平等。⁴

这一思路指向机会平等观念与个人平等观念之间比初看之下更强的联系。我们已看到，如果仅满足于在十一岁时对史密斯和琼斯应用相同标准，就

并未真正给予他们机会平等；此时所做的，是对受有利条件影响的史密斯和受不利但可治愈条件影响的琼斯应用相同标准。此处必然产生平等化条件的压力：给予史密斯和琼斯机会平等，意味着将他们的条件（在可治愈范围内）视为施加于他们的东西的一部分，而非他们自身的一部分。就这些目的而言，他们的身份不包括其不平等且导致不平等的可治愈环境。将人本身从不平等环境中抽象出来，即使不是将他们视为平等，至少是明显朝这一方向迈进；而机会平等本身就包含这一点。

人们或许会推测这一思路能走多远。机会平等观念最保守的使用者（若真诚的话）已准备将个体从环境的某些影响中抽象出来。我们已看到有充分理由进一步推进这一点，允许将机会应平等的个体从更多社会和家庭背景特征中抽象出来。这应在何处停止？甚至应在遗传边界处停止吗？假设发现当所有可治愈的环境劣势被处理后，仍存在与所需能力类型差异相关的残余遗传性大脑结构差异；但大脑结构实际上可通过手术改变。⁵

进一步假设，富裕阶层能为其子女负担此类手术，使其始终在教育体系中名列前茅；我们是否会认为较贫穷的儿童没有机会平等，因为他们没有机会摆脱遗传劣势？

此时我们可能会觉得，我们自身的个人身份观念本身开始瓦解；我们可能会 wonder 谁才是以这种方式讨论其优劣势的人。但我认为，试图通过简单断言“在假设情况下，我们的个人身份观念已瓦解到无法再谈论所涉个体”的方式解决此问题将是错误的——最终，我们仍可通过时空标准识别个体，即使别无他法。我认为，对这一幻想所建议体系的反对必须是道德的而非形而上的。这些反对意见在此无需讨论。但这一幻想有趣之处或许在于：如果达到这种状态，个体将被视为在所有方面自身平等——因为在自身中，他们将是纯粹的主体或谓词承载者，关于他们的一切（包括遗传 inheritance）都被视为偶然且可变的特征。在此情况下，当关于一个人的一切都可控制时，机会平等与绝对平等似乎重合；而这本身说明了机会平等观念的某些内容。

我说过无需在此讨论对此幻想所建议世界的道德反对意见。然而，有一点与本文整体讨论的平等不同方面相关。我们本能地对幻想世界感到的一个反对意见是：对高能力的强调过度了；孩子们仅被视为能力的载体。我认为，即使每个人都以这种方式被对待（结果难以想象），我们仍会有此感受；当并非每个人都如此被对待时，有能力者也会比其他人更成功，而那些极度关注培养能力的人可能也会过度关注成功。对过度关注此类目标的道德反对意见，有趣地与平等理想本身并非无关；它们与本文 *earlier sections* 讨论的平等观念相关，即人类尽管存在差异仍平等，尤其与第二部分标题“尊重”下考虑的观念复合体相关。

即使不诉诸幻想世界，平等理想内部的这种冲突也存在。今天就存在这样一种感受：彻底强调机会平等必然会摧毁某种共同人性感，而这种共同人性感本身就是一种平等理想。⁶

被认为与机会平等冲突的理想未必是其他平等理想——可能存在对社群生活价值或更整合、更少竞争社会的道

德价值的独立 appeal。然而，平等观念本身常在此类情况下被援引，我认为这并非不恰当。

如果平等观念如我所建议的那样广泛，此类冲突必然随之产生。一方面，这一观念被用于某些物品的分配，其中至少部分物品必然赋予其拥有者某种优越地位或声望。另一方面，平等尊重的观念敦促我们较少关注人们享有地位或声望的那些结构，而应独立于这些物品（机会平等 precisely 将我们及他们的注意力集中于其分配）来考虑人。这两种平等观念的应用或许并无形式上的不相容：人们或许希望存在一个社会，其中既存在对这些物品的公平、理性且恰当的分配，又不存在成功与不成功分配接受者之间的蔑视、屈尊或人性沟通缺失。然而在现实中，实现这一希望存在深刻的心理和社会障碍。就现状而言，围绕平等第一种应用的竞争性和声望考量，certainly 与第二种应用相抵触。我认为，我们并不知道这种状况在多大程度上是不可避免的，以及在经济发达且动态的社会中（其中某些技能和才能必然 premium），实

现更广泛平等的障碍在多大程度上可被克服。这些在很大程度上是心理学和社会学问题，我们尚无答案。

当面对平等观念的各种要素朝不同方向 pull 的景象时，人们会强烈 tempted，若不完全 abandon 这一观念，就 abandon 其某些要素：例如声称机会平等是唯一可行的理想，而平等尊重是模糊甚至怀旧的幻觉；或相反，声称平等尊重才是真正的平等，而机会平等是对理想的不平等背叛——尤其如果像现在这样彻底 pursue 它。我认为，succumb 于这两种简化公式中的任何一种都是错误的。当然，若不受其他考虑缓和，高度理性且高效地应用机会平等观念，可能导致一个完全非人化的社会（如果它能奏效的话——鉴于父母普遍希望为子女 securing 至少与自己相当的地位，这是 unlikely 的）。另一方面，若平等尊重理想不接触社会对某些技能的经济需求及人类对某些声望的渴望，就注定陷入 futile 乌托邦主义，并对物品、地位和权力的分配（必然 proceed）产生 no rational effect。此外，如我所建议，我们并不真正

know 通过新的社会结构和教育形式，这些冲突主张在多大程度上可被 reconciled，因此我们更不应 throw 一套主张 out the window，而应在每种情况下 seek 吃 cake 并尽可能多地拥有 cake 的最佳方式。这是一种 uncomfortable situation，但 discomfort 正是 genuine political thought 的 discomfort。平等所面临的 discomfort 并不比自由或其他 noble and substantial political ideal 更大。

¹ 关于此及相关问题的启发性讨论，参见 Richard Wollheim 与 Isaiah Berlin, “Equality,” Proceedings of the Aristotelian Society 56 (1956): 281–326 (重印于 Justice and Social Policy, ed. Frederick A. Olafson [Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1961])。

² 例如 R. M. Hare：参见其 The Language of Morals (Oxford: Clarendon Press, 1952)。

³ 在英国，“public school”一词实际指私立或独立学校，Williams 此处所指即此类机构。

⁴ 关于此点，参见 C.A.R. Crosland, “Public Schools and English Education,” *Encounter*, July 1961.

⁵ 一种更 radical 的情况——但更可能发生——是个体特征可通过干预 genetic material 预先安排。其 dizzying 后果我将不尝试 explore。

⁶ 参见例如 Michael Young, *The Rise of the Meritocracy* (London: Thames and Hudson, 1958)。

九 自由与平等的冲突

1. 引言

本文旨在阐明自由与平等作为政治价值之间可能存在的冲突。有人或许会认为，这一任务要么是不必要的，要么是不可能的。按照对自由（或在此论证阶段更常用的词：“自由”）的一种理解，自由与平等之间显然存在冲突：这种理解大致认为，如果我有能力做X（即我拥有做X的“能力”），那么我就是自由地做X。任何形式的共

存都会在这种意义上限制自由；政府之下的共存则以更多方式限制自由；而致力于平等政策的政府之下的共存，则又以进一步的方式限制自由。

然而，尚不清楚这种意义上的自由是否已然构成一种政治价值。例如，单就能力受限本身而言，我们并不清楚究竟丧失了何种价值。某个行动者的活动受到限制，他确实有所损失，但这一事实本身并不赋予他对社会关切的任何主张：“这阻止了我去做我想

（或可能想）做的事”本身尚不足以构成一个政治论点。人们或许会认为，只有当这句话意味着“这阻止了我去做我有权做的事”时，它才具有论辩的形态。但如果对自由的抱怨必须采取这种形式，那么自由与平等之间的冲突

（此处平等也被理解为蕴含权利）似乎就不可能存在；因为当我们试图对自由与平等作出融贯的、蕴含权利的解释时，我们必须寻找那些不会导致相互冲突的权利的解释方式。长期以来，一直存在朝这一方向展开的论证传统。卢梭支持其中一种版本，而罗纳德·德沃金（Ronald Dworkin）最

近又提出了另一种版本。¹ 按照这些观点，本文的目标是不可能实现的。

我将尝试在上述两种立场之间找到一条路径——或者更准确地说，一组相互关联的空间——使我们既能承认自由与平等之间确实存在真实的冲突，又能对自由作为一种政治价值给出一种解释，而不使这一结论变得琐碎无味。有人或许会认为，这在前提上与德沃金一致，即自由应被理解为“一种独特而有力的政治理想”（PL 6），但在结论上则与他相左，即他主张对自由与平等的优选解释应使这两种价值不可能发生冲突。²

然而，这并未精确地定位我们的分歧所在，因为我并不认同德沃金关于何为将自由理解为一种政治理想或价值的标准。事实上，我的部分论点正是：他的进路未能充分承认这一价值的政治特性。

2. “平面自由”与能力

我最初引入了自由的最低意义，在此意义上，自由不可避免地与平等（以及许多其他事物）发生冲突，这种意义是用“能力”（capability）或有时

所谓的“权力”（power）来表述的。然而，德沃金并非以此方式区分“自由”尚未构成一种价值的意义与构成价值的意义。他说：“我们以‘自由’的平面意义（flat sense）仅仅指涉约束的缺失”（PL 5）。他进一步指出，这是一种描述性意义（参见PL 12），而另一种意义则是规范性的：在规范性意义上，自由类似于“正当的自由”（rightful freedom）。

我同意德沃金将自由的平面或最低意义界定为约束的缺失，但不同意他认为这种界定不具规范性的主张。似乎这种界定在某种程度上必然是规范性的，因为何为“约束”在超出某一界限之后，本身就是一个规范性问题。

（关于约束的一些问题将在后文讨论。）我认为平面自由是一个部分规范性的概念并无大碍。事实上，德沃金和我都希望平面自由尚不构成一种政治价值，而我的策略正是从平面自由出发，逐步构建自由作为一种政治价值的解释；但无论是我的策略还是德沃金的策略，都不依赖于假设平面自由完全不具规范性。

单纯以能力来理解自由，至少在这一规范性来源上似乎未受影响，因为它并未引入“约束”的概念。然而，我认为它并非毫无规范性。任何有用的能力概念必然要以某种方式来理解“我无法做到的事情”，至少要包括那些我除非付出某种完全不可接受的代价否则无法做到的事情，而这本身就涉及一种规范性观念。

事实上，我认为，除非以一种具有相当复杂规范性意涵的方式加以理解，否则能力根本不是自由概念的合理候选者。此处并非展开这一观点的合适场所，但大致而言，其核心思想是：只有当我们能够运用“更多”和“更少”这样的比较（尤其是在扩展或限制某人自由的情境中）时，自由概念才是有用的。³

能力意义上的自由之所以对政治理论具有吸引力，主要原因在于它使我们能够说：广泛的正式自由可以与极为受限的能力自由并存；按照这种解释，向穷人增加资源本身就可以被理解为提供了更多的自由。然而，只有当我们能够评估能力的“更大”、“更小”、“增加”等等时，我们才能这样

说；而若无厚重的规范性帮助，这是无法做到的，因为不存在一种非任意的方式来界定一种能力或能力的增加。⁴

只有在“何为重要或有价值的人类能力”这一规范性框架内，我们才能进行这类论证。或许确实存在一种以这些术语表达的有益的自由概念，但若果真如此，它已经是一种内涵丰富的伦理与政治价值，绝非平面或最低意义上的自由。我认为，唯一适合作为平面或最低自由候选者的，正是德沃金所选取的传统概念：约束的缺失。

3. 原始情境及其扩展

失去自由（或自由受限等）的最基本模型似乎是“处于他人的权力之下”。而这一情形的最基本形式则是：我处于一种情境中，他人（称之为“A”）有意让我以某种方式行动，并强迫我“违背我的意愿”这样做——即（在最简单的情形下），若非被强迫，我本不愿如此行动。如果我们希望扩展并更好地理解这一“原始情境”（Primitive Situation, PS），就必须考虑其四个要素：(a) A的意图性；(b) A的身

份；(c) 何为“强迫”；(d) (相关地)何为“违背我的意愿”。

(a) 立即引出了原始情境可能扩展的两种方式。在原始情境中，A恰恰希望某件特定的事情发生，并采取手段专门从我这里获取这一结果。但首先，A可能希望达成某种一般性结果，而仅在我身上施加压力，只要这对实现其目标是必要或有利的。或者，他可能根本没有意图强迫我做任何事。对我能力的限制可能仅仅是其追求其他目标的副作用。按照原始情境的界定，这属于对我能力的限制，而非对我自由的限制。但如果满足某些其他条件，它可能被理解为对我自由的限制。

其中一种情况是：尽管A并无相关意图，且其公开宣称的目标使得施加于我和他人的不利后果仅仅是副作用，但对该情境可能存在一种解释，将这些“副作用”理解为具有功能性。在此类情形下，人们可能会说，尽管这并非A的目标，却是该系统的功能目标，即限制我的能力。这类解释 *notoriously* 难以成立，此处我不再深入探讨。此处的重点仅仅是将这类问题

定位到自由的地图上。如果某种此类解释能够成立，那么原始情境对自由的解释自然可以扩展以涵盖此类情形。

另一种可能性具有更广泛的意义：是否将A对我的所作所为视为对我自由的限制，可能取决于对我和A活动的某些规范性条件。一方面，如果我因某种特殊理由拥有做某事的权利，那么作为A活动副作用的对我活动的限制，就更容易被认定为对自由的冒犯。另一方面，若无特殊理由，干涉本应无条件地被视为对自由的侵犯；但如果干涉具有某种正当性，则可能不被视为侵犯。为了标示这类要点，我们需要对原始情境的自由解释进行“规范性补充”(normative supplements)。我们将在多个节点上考虑各种规范性补充，并追问它们在构建比原始情境所展示的更复杂（也更具政治性）的自由概念时的有用性。我将标示出规范性补充问题可能出现的各个节点。这是第一个：QNS 1（活动）。

(b) 行为主体可能变得更加集体化，或更加抽象：迪克·特平 (Dick

Turpin)、唐·柯里昂 (Don Corleone)、黑手党、国王、君主制、执政党、政府、法律。这种变化本身可能对自由归属具有规范性意涵。人们常说，生活在法治之下而非人治之下，是政治自由的典范。⁵ 这是QNS 2（行为主体）。

(c) 何为“强迫”？这是一个著名难题，或许在一般意义上无法解决（参见诺齐克关于胁迫的论述）。此处尤其相关的一点是：当允许某个机构通过强迫来达成结果时，就会产生一个问题：某种特定的强迫方式是否被允许？是完全不允许，还是仅针对特定目标不允许？进一步的问题是：对特定手段的反对，是否自然地表现为这样一种说法——这些手段（而非其他手段）使强迫行为变成了对自由的侵犯？似乎有时确实如此：若是如此，这就是QNS 3（手段）。

(d) “违背我的意愿”是指违背我的实际欲望吗？违背我实际且起作用的欲望吗？还是指违背我在获得更充分信息后会有的欲望？抑或违背我在满足某种更复杂条件后会有的欲望？在我看来，思想史和政治史都表明，试图

在此处承担过多的规范性工作只会带来坏消息。我建议，“违背我实际欲望的总体平衡”足以构成“违背我的意愿”的条件。⁶

即使我的实际欲望依赖于某种明显的、易于纠正的无知，这一条件依然成立。此类情形或许能证成以专断甚至暴力方式进行的家长式干预，而否认这是一种对我自由的暂时侵入似乎是一种悖论，尽管这种侵入或许很容易得到辩护。

如果“违背我的意愿”大致意味着“违背我实际欲望的总体平衡”，那么就可能存在并非“违背我的意愿”却侵犯我自由的情形，因为显然存在通过操纵人们欲望来侵犯自由的方式。⁷

此处还有一个进一步的规范性问题，即人们自然可能期望想要什么，但我不再深入探讨。

4. 规范性补充

有人或许会说，将原始情境（PS）所提供的内容称为“规范性补充”具有误导性，因为即使在原始情境中也已包含规范性假设，至少假设A与我并非处于合法竞争关系，或我的活动并不

构成对A的蓄意且持续的威胁。我认为我们可以避免在此陷入争议。将“补充”理解为：在原始情境中识别自由限制所需的最低规范性假设之外，被认为适当添加的任何内容。

现在的问题是：应如何设定这些规范性补充，才能从原始情境所例示的自由概念中，得出一个可被说成表达自由作为政治价值的概念。这一政治概念——无论其确切内涵如何——我们可以用最初的政治术语“liberty”（自由）来标示。正如我们在开头所见，如果我们把最低自由理解为能力，它本身尚不构成一种政治价值；同样，原始情境所展示的自由本身也不构成这种价值。仅凭政府强迫我违背意愿做某事这一事实，在原始情境的层面上确实构成对自由的限制，但如果要存在一种“liberty”概念，这一事实本身尚不足以构成对“liberty”的侵犯。至少，“liberty”作为一种政治价值，必须能够与政治共存。

为标示这一点，我们可以说：某种关于自由丧失的主张，如果能够在接受社会一般性合法政治秩序的前提下被提出，那么它（最低限度地）是“社会

上可呈现的” (socially presentable)。⁸ (由此可推知，无政府主义者的反对并非一种社会上可呈现的自由丧失主张。) 仅仅因为警察阻止我拿走邻居的财产而提出的反对，并非社会上可呈现的主张。但对佛朗哥 (Franco) 或詹姆斯二世 (James II) 统治的反对则是社会上可呈现的主张：人们（且大多数反对者确实）可以接受这些统治者应被其他统治者取代，且更普遍地接受国家制度。

“社会上可呈现”当然并不蕴含该主张是正确的（即被抱怨的活动应以自由之名被制止或劝阻），也未必蕴含确实存在自由的丧失。它仅仅意味着：这些主张可以在“社会能够由合法政治秩序进行正当规制”这一假设下被连贯地讨论。我们仍需考虑：除了社会可呈现性之外，还需添加多少内容，才能得出一个可称为“liberty”的自由概念。

5. 卢梭与德沃金

卢梭认为，在正义社会中不存在针对国家的社会上可呈现的主张。这是因为他认为，唯一合法的政治秩序就是正义的。为得出这一结论，他在活

动、行为主体和手段等各个规范性补充领域都采用了某些强假设：

- (1) 正义国家阻止我做的任何事情，我本来就没有权利去做；
- (2) 合法国家仅仅是“公意”(General Will) 的表达，而公意即是我自己的意志，这意味着国家的强制活动甚至不违背我的意愿；⁹
- (3) 手段问题（或多或少）消失了，因为这些手段被假定用于叛徒或法外之徒。

德沃金并不认同卢梭“唯一合法秩序即正义秩序”的观点，因此不受卢梭理由的约束，不必认为在正义社会中不存在社会上可呈现的主张。但他大致接受：在正义社会中，不存在针对国家的正确自由主张。这是因为正义社会是一个真正平等的社会，而自由与平等是以相互关联的方式被界定的。

德沃金的观点同样依赖于某些强规范性补充。在(3)（手段）问题上，他当然与卢梭相反，认为国家即使对违约者所采用的手段本身，对自由与平等都至关重要。他在(2)领域（国家作为行为主体的身份）的观点同样体现了

自由主义假设，即若要使干预不被视为对自由的侵犯，就需要非人格化机构、法治等。与一般自由主义观点一样，他也认为（与卢梭不同），在正义社会中处于不利一方的人，未必与政治共同体疏离。

这些是自由主义者之间的共识。德沃金的独特结论——在正义社会中不存在正确的自由主张——源于(1)领域

（关于抱怨者活动的规范性地位的补充）的一个假设。该假设否认：在其他条件相同的情况下，如果我在理想安排下本不被允许做某事，那么阻止我做此事就构成自由的丧失。按照德沃金的观点，一个人可能完全真诚地声称其自由被侵犯或遭受了自由丧失，并且不仅认为某种政治秩序可能是合法的，甚至认为当前政治秩序就是合法的；然而，这一主张仍可能不正确，因为该主张者的活动未能满足(1)领域的规范性要求。例如，按照对平等的优选解释，他的活动并非正当的。

事实上，这很可能是一种相当普遍的现象。设 $E(I)$ 为德沃金所偏好的平等解释。在政治现实中，如果一个经正

当选举产生的政府正致力于以E(I)指导社会改革，就会有许多人拒绝E(I)解释；也可能有其他人（尽管不怀疑某项具体提案已合法通过）对该提案的政治授权持怀疑态度。当然，这一切都与“这是一个合法政治秩序”（且他们也如此认为）相容。事实上，他们很可能与那些违背其意愿推行E(I)的人共享远不止这一点。

6. 合理的怨恨

这种极为熟悉的情形应促使我们重新审视如何设定(1)领域的规范性补充。我们可以说：如果主张者真诚地提出自由被侵犯的主张，确信政治秩序是合法的，并且在认真考虑严肃论证后仍坚持其主张，那么这一主张就是“负责任的”(responsible)。负责任主张的提出者通常会对其活动受限感到怨恨。我想提出的核心建议是：我们应以这样一种方式理解(1)领域的规范性补充，即负责任的自由丧失主张意味着确实存在自由的丧失。

即使处于这种情形中的人会感到怨恨，人们仍可追问：他是否“正当地”感到怨恨？这一问题的力量揭示了为何德沃金在该领域采用更强规范性补

充（如果政府的活动实际上是正当的，则不存在自由方面的抱怨）显得诱人。表达这种诱惑的一种方式是提出以下（大致）等价关系：

- (i) A应当被允许做X（例如，保留政府拟从他那里拿走的某些资源）；
- (ii) A不应当被阻止做X；
- (iii) 阻止A做X是对A自由的冒犯。

此外，(iii)可能被认为蕴含

- (iv) A被阻止做X时会正当地感到怨恨。

假设旨在根据E(I)解释增进平等的政策意味着A不得做X（例如，保留资源）。假设我们接受E(I)。那么，根据这些假定的等价关系，我们否定了(i)和(ii)；否定(ii)似乎合理地导致否定(iv)；若否定(iv)，则否定(iii)。这足以激发德沃金的强规范性补充。

在此结构下，我认为我们应抵制中间步骤，即否定(ii)就必须否定(iv)；或者，如果我们希望将“正当地怨恨”保留用于此目的，那么我们必须承认：即使你并非“正当地”怨恨（且并非由于对事实的无知），你仍可能“合理地”怨恨。即使你认为某项针对你活动

的举措应当被接受而非阻止，你仍可能合理地感到怨恨；特别是，如果你接受产生该结果的制度，但认为该制度本不应产生这一结果。（参见所谓的“民主悖论”。）

我建议，将自由及其侵犯的解释与此类意义上人们可能“合理怨恨”的内容联系起来是明智的。人们对自由的感知源于原始情境所描述的那些经验，自由的价值也是通过这些经验被把握的。对他们的一项要求是：超越原始情境的界限，不对那些其所在社会若无之则无法存在或无法提供合法秩序的安排提出抱怨。与此相关的规范性补充完全适合自由的概念。出于各种原因，这些补充或许可进一步延伸；共享公民身份的意识或许能支持一种规范性更厚重的自由概念。但事实仍然是：总会有人不接受特定的政治与伦理方案（例如以E(I)解释的平等扩展），如果他们不接受，就可能合理地怨恨此类政策对其造成的影响。

暗示这些人在以自由之名怨恨和抱怨以平等之名施加于其活动的限制时，与那些仅仅因为限制由国家施加就以自由之名抱怨的人一样犯了错误，这

对他们而言是一种冒犯——这颇似卢梭的风格。更好的做法是克制(1)领域规范性补充的要求，并承认：如果在所描述的情形下，对活动的限制引发了合理怨恨，那么它确实是对自由的限制。这一结论可被所有人接受，包括那些支持E(I)解释并支持其实施的人。他们会将这些人的自由丧失视为实现平等扩展必须付出的代价。也就是说，他们已接受自由与平等可能发生冲突。

相关条件可有益地用“合理怨恨”来表述（按我所勾勒的解释），尽管怨恨事实本身并非此类情形中政治判断的依据；它更是一种有益的提醒或指标，指示所涉的价值。但怨恨既可针对自由，也可针对平等。同样，若某人感到其平等主张被不当忽视，他也可能心怀怨恨。若我们更仔细地审视这一点，就会明白为何所建议的自由解释与德沃金式的平等解释与政治的关系有所不同。

7. 自由、平等与政治

考虑两个教科书式案例。A拥有的比B多：

(i) 因为他从B那里偷来的；

(ii) 因为他们在一次双方均未受胁迫且同意的随机分配中，A抽到了幸运签。

大概所有人都认为，在(i)中B可能有合理怨恨，而在(ii)中则没有；在(i)中，若干预改变现状，A不会有合理怨恨，但在(ii)中他的怨恨则是合理的。当不利方所处情形接近(i)（即需要矫正的情形）时，其怨恨更为合理。

那么，德沃金在给出其平等解释E(I)时所使用的假设情境与此有何关系？在此视角下，现实社会情境介于(i)与(ii)之间：更接近(i)（因其需要矫正），但又不至于接近到应将A拥有的某项物品或金额唯一地重新分配给特定B的程度。那么在此类解释下，B拥有何种权利？如前所述，他并不拥有

(a) 对A明确拥有的东西的权利。

这一点也体现在：一场旨在确保(a)的农民起义(jacquerie)（除非常情形外）会被批评为（姑且这么说）过于急躁。即使在(i)中，若存在有效的法律救济，B自行执法也会受到批评；

在此情形下，他甚至不是在执行法律。另一方面，B显然拥有

(b) 在再分配实施后他将获得的任何再分配资源的权利；

但这一点并无争议。他在E(I)下拥有此项权利，因此似乎B拥有

(c) 在E(I)适用下他将获得的东西的权利。

那么，他是否拥有

(d) 要求（实施）E(I)的权利？

(d) 很难辩护。它显然不像(b)那样诉诸于所有人都会承认的良序合法国家，且无论接受或拒绝E(I)的人都会接受(b)。但(c)及由此可能推出的(d)仅被接受E(I)的人接受；而(d)使他们不仅认为他人有充分理由同意他们，还认为不利者有权要求他人同意他们。这是非常强的主张；实际上，这又是卢梭式的思路，即假设正义的全部紧迫性与尊严都适用于自己对正义的政治解释。

面对这一点，历史上众所周知地存在两种相反的诱惑。一种是将(c)和(d)弱化为类似

(e) 拥有一个公平讨论E(I)及其竞争解释等的政治体系的权利。

这种（可称为波普尔式）路线在政治上是保守的，且使所推荐讨论中关于E(I)及其竞争解释的言论陷入谜团：持有E(I)的人难道不能用(c)之类的术语表达自己吗？另一种（圣茹斯特式）路线则是接受(c)和(d)，并暂停自由民主国家的礼让。这是不可接受的，且对德沃金而言是不连贯的，因为根据E(I)，人们拥有的权利中就包括民主国家的礼让。因此，E(I)的支持者似乎必须接受一种心态：拒绝(d)，同时接受民主和(c)。这未必是混乱或不一致的；而是在多元自由社会中或许必要的“双重心态”(double-mindedness)。

即使我们接受(d)，在看待E(I)与其他解释的关系时，仍需要某种双重心态。对E(I)持有者而言，不利者处境的错误之处正是E(I)所阐明的；这并不取决于拒绝E(I)者政治观点。但人们对E(I)未被实施的态度（以及由此对(d)的使用）确实取决于这些观点是什么。例如，那些投票反对E(I)政策

的人是因为持有另一种负责任的平等解释，这会产生一些差异。

这类考量有助于激发我所建议的自由构建方式。若E(I)未被实施，B对(c)实质内容的怨恨，与其（若非B本人，则是其政治倡导者）意识到需要说服他人、他人持有不同观点等的感觉共存；同样，若E(I)被实施，不接受E(I)却被迫付费者对其遭遇的怨恨，也与其接受该政策已被实施的事实共存。这并无不连贯之处——仅仅是将相互冲突的利益、激情与解释容纳于法律与共享政治体系之内。但这并非意味着：对每种平等解释都存在一种对应的自由解释，使每种解释都能在无损的情况下调整其自由与平等。相反，所提议的自由解释正是我们与持有不同平等解释者共同生活于社会中所需要的。

即使你我共享某种平等观念，并乐见其政策实施，我们仍可且应当使用一种政治自由概念，使我们不仅能同情，还能同意那位不共享此平等观念、怨恨以其名义施加于他的举措、并声称自己丧失了部分自由的同胞公民。他对自身遭遇的怨恨是合理的，

因为他正被违背意愿地强制；而这些抱怨来自一位不仅接受某种政治秩序、而且接受当前秩序的人。¹⁰

我们真能告诉他：只要他更好地理解自由，就会发现自己认为丧失自由的想法是一种错觉吗？

这是一种彻底的政治自由概念，因为它在其构建中承认了政治冲突的持续存在。而德沃金的图景则将这些问题同化为对宪法文本条款的解释。但政府、政党、政治行动者与抱怨者并非法官或律师，为他们共同认可的单一文本的 *unfolding interpretation* 贡献各自的输入。若某种平等观念在特定时期占据政治主导地位，这是特定政治力量、抱负与机遇结合的结果；其他观念则继续以各种怨恨或充满希望的方式在社会中流动。

要使这些不同的力量与激情在民主形式下以某种稳定政治秩序的表象共存，需要大量我所谓的“双重心态”。部分原因在于：容纳所有这些冲突的持续政治框架并非像最高法院的制度性规程为其判决提供持续框架那样被给予我们。我们必须不断重新发明政

治框架——部分通过我们对同胞公民的态度。在此过程中，牢记这一点是一种贡献：当他们的活动以他们认真不接受的目标之名受限时，他们确实被违背意愿地强制；当他们将此描述为自由的丧失时，我们不应简单地告诉他们错了。我们与他们的关系并非向他们提供一份我们认为自己比他们读得更好的文件的阅读指导；而是与他们在某种程度的自由下共享一个社会，而这种共享的一个表达就是：我们与他们共享一种自由概念，使我们能够说，当（至少）我们认为正确的事情必须违背那些不认为其正确且受其不利影响者意愿而强加时，确实存在一种代价。我们应同意自由在规范性上比原始自由更丰富，但同时不应忘记：在许多情形中，人们被违背意愿地强制这一事实本身就代表一种损失，即使强制是以正义之名进行的。

¹ 《何为平等？第三部分：自由的位置》，《爱荷华法律评论》73 (1987)。下文简称“PL”。

² 德沃金实际上认为，在各种极端或原始情形下，这一结论可能失效；他为罗尔斯所谓的“不完全服从理论”

(imperfect compliance theory) 留有余地。此处我将忽略这些例外情形。

³ 所谓的意志自由 (freedom of the will) 大概是例外：一个证明规则的例外。

⁴ 如果我引入一种新商品，我是否通过首次使你能够选择它而增加了你的能力？还是通过使你无法在不评估它的情况下做出知情选择而减少了你的能力？抑或两者兼有？再者，理论家或许将能力视为使某个句子为真的可能性。那么，如果你能使Q为真，而我首次使P为真，那么我就赋予了你一种新能力，即在P为真的情况下使Q为真。等等。我在对阿马蒂亚·森

(Amartya Sen) 《不平等再探》(Inequality Re-examined) 的书评中论证了森在能力空间上构建平等的相关困难，《伦敦书评》，1993年11月18日。

⁵ 加尔铁里将军 (General Galtieri) 对狱中政治犯说：“你叫罗萨莉亚？这是我女儿的名字。你可以活命。”

⁶ 在考虑这一提议时，必须牢记：“违背我的意愿”可能并非在更复杂或政治意义上构成自由限制、侵犯等的充分

条件：参见QNS 1和2。卢梭当然认为它总是充分条件；因此他得出结论：合法政治权威绝不会（真正地）违背我的意愿。

⁷ 这与J.S.密尔（J.S. Mill）观点中的一个著名悖论相关：自由的衡量标准是实际欲望与满足能力之比；首次赋予冷漠奴隶对自由的渴望的改革者，反而使他们变得更不自由。

⁸ “the”而非“a” society：一定程度上相对于历史情境是可以接受的。

⁹ 我忽略卢梭思想中关于行政与立法活动区分的重要观点。

¹⁰ 满足所有这些条件的人的情形被作为我们应接受其自由丧失主张的充分条件，即使我们同意施加于他的举措是正当的。这代表了关于活动的规范性补充的高标准设定。我认为低于此标准的设定或许更合适——基本上因为我怀疑我们能否认同某人合理怨恨，是否非常直接地取决于我们如何看待其观点的德性。但这一充分条件目前已足够。

容忍：一个政治问题还是道德问题？

关于容忍的本质，至少当我们将其视为一种态度或个人原则时，存在着某

种模糊性。事实上，这种关于容忍本质的问题严重到足以让我们提出这样一个疑问：在严格意义上，容忍是否可能？或许，容忍本身就包含某种矛盾或悖论，这意味着，当容忍实践确实存在时，它们所依赖的必定不是自由主义理论经典描述的那种容忍态度。¹

毫无疑问，容忍的实践是存在的。例如，17世纪的荷兰对宗教少数群体采取了比同时期西班牙更为宽容的政策，类似的例子还有很多。然而，这些例子的存在本身并不能充分说明其背后的态度。容忍的实践可能仅仅反映了怀疑主义或冷漠态度。这些态度在宗教战争结束之际对容忍实践的发展确实起到了重要作用。有些人开始对任何教会的独特主张持怀疑态度，并认为在不同教会信条的有效性问题上，不存在真理，或者至少人类无法发现这样的真理。另一些人则认为，这场斗争帮助他们更好地理解了上帝的旨意：只要人们在宽泛的基督教界限内以真诚之心敬拜，上帝并不在意他们具体如何敬拜。这两种思路尽管在某种意义上方向相反，却最终殊途

同归，都得出一个结论：基督教信仰中的具体教义问题并不像人们原先设想的那样重要。这导致了作为一种政治实践的容忍，但就态度而言，它远未达到严格意义上的容忍。正如托马斯·斯坎伦（T. M. Scanlon）所言，容忍“要求我们接纳他人并允许其实践，即使我们强烈反对这些实践”；²然而，怀疑主义和冷漠意味着人们不再强烈反对相关信念，因此他们的态度在严格意义上并非容忍。

诚然，即使要将某种实践称为“宽容的”，也必须存在某种不宽容的历史或背景，或者至少能与其他地方的实践进行比较。如果在某个问题上从来只有冷漠，那么容忍这一概念便无从谈起。事实上，当常态开始变成冷漠或缺乏反对时，提及容忍反而可能显得不合时宜甚至具有冒犯性：例如，一对同性伴侣住在公寓楼里，若被告知其他住户“容忍”他们的同居关系，很可能感到受辱。按照“容忍”一词的通常用法，它体现的是一种不对称的关系：这一概念通常是在强势群体容忍弱势群体时被援引的。这一点本身涉及的是作为实践的容忍，而非作为

态度的容忍。确切地说，它涉及作为实践的容忍中一个特别重要的实例，即拒绝将法律作为压制某个群体及其信念的工具。考虑是否使用法律这一事实本身就暗示了决策是由一个更有权势的群体做出的，即拥有使用法律之机会的群体。正如我们已经看到的，这种实践本身可以表达多种态度，但其中只有一种或少数几种在严格意义上可被称为“容忍”。然而，所有这些态度——无论是冷漠还是真正的容忍——同样可以存在于权力大致相当的群体之间，即使它们想要，也无法对彼此强制实施法律。正是作为政治行动的容忍或不容忍实践引入了与该概念相关的不对称性，而非其背后的态度（无论这些态度是什么）。一种宽容的态度，以及同样源于冷漠的宽容性情，同样可以存在于权力平等的群体之间。

那么，与单纯的冷漠相比，真正的宽容态度究竟是什么？正如斯坎伦所指出的，³它必须介于两种对立的可能性之间。一方面，存在一些行为和态度是不应被容忍的，对它们而言，容忍是不恰当的。对于谋杀和虐待儿童，

人们不应以容忍之名抑制自己的反对，也不应抑制自己诉诸法律的倾向。对自由主义者而言，这些不可容忍的态度当然也包括某些形式的“宽容”：没有自由主义者会认为自己有义务容忍种族主义或偏执，而且他们很可能认为，公开表达的种族主义和偏执理应受到法律的适当限制（尽管尤其是在美国，自由主义者在确定对种族主义或偏执言论的适当限制何时会变成对言论自由的限制、从而本身冒犯容忍原则这一点上存在困难）。因此，容忍不适用的第一个领域是：行为者的负面态度并未被相应的容忍态度恰当地加以约束。容忍不适用的第二种情况则是：行为者认为自己对其他观点的负面态度本就不应存在，他需要学习的不是维持这种态度，也不是通过容忍来约束它，而是彻底摒弃这种态度。例如，对待同性关系的态度就属于这种情况，这一点前文已经提到过。

因此，容忍的领域必须满足以下条件：行为者对某一问题持有非常强烈的观点；认为持相反观点的人是错误的；同时又认为在某种意义上，其他

人应当被允许持有并表达这些观点。这一表述无疑足以支撑一种容忍的实践；然而，它仍不足以捕捉严格意义上的容忍态度。例如，一个行为者可能认为其他人应当被允许表达其观点，仅仅是因为他认为自己所属群体与对方群体之间的力量平衡过于敏感和不稳定，不宜通过强加自己认为正确的观点来挑战这种平衡。这并非容忍。容忍意味着，一个人相信对方有权在持有和表达观点的问题上不受约束。

这种权利的本质是什么？我认为，在这一点上，我们有两种可能的路径，它们导向对容忍的两种不同理解。在其中一种理解下，这种权利（非常粗略地说）可被标记为道德权利；而在另一种理解下，它（同样粗略地说）可被标记为政治权利。如果我们考察托马斯·内格尔（Thomas Nagel）关于容忍与自由主义关系的表述，就能看出这一区别。内格尔写道：“自由主义声称，它所倡导的宗教容忍不仅面向宗教怀疑论者，也面向虔诚信徒；它所倡导的性行为容忍不仅面向放纵者，也面向那些认为婚外性行为是罪

恶的人。它区分了一个人在指导自己生活时可诉诸的价值，与他在证成政治权力行使时可诉诸的价值。”⁴正是这种观点被认为可以避免自由主义沦为罗尔斯（Rawls）那句名言所说的“仅仅是一种宗派学说”。其理念是，与自由主义相关的容忍原则将占据高于特定道德观的立场，使它们能够在相互容忍与尊重的框架中共存，从而形成罗尔斯所描述的那种稳定的多元社会。⁵

在内格尔的表述中，容忍态度特有的张力体现为：一方面，宽容的行为者认为某种行为或生活方式是罪恶的；但另一方面，他又认为国家权力不应被用来压制这种行为。然而，至少有两种方式可以理解这种对比。在第一种解读中，行为者的想法是：“这个人的生活方式是罪恶而令人厌恶的，他所从事的实践也是罪恶而令人厌恶的。然而，没有人有权迫使他、诱导他，甚至（也许）说服他走上另一条道路。这取决于他自己——他的道德掌握在他自己手中。”作为这一立场所的一个具体结果，政治权力不应被用来约束他。这种形式的对比所表达的，

我认为是一种道德学说（顺便提一下，它得出了一个政治结论）。这种道德学说体现了一种道德自主的理想。

在对内格尔表述中对比的第二种解读中，行为者的想法则是：“这个人的生活方式是罪恶而令人厌恶的。事实上，我们应该尽一切体面的努力说服他改变生活方式，并劝阻其他人不要像他那样生活。我们可以恰当地告诫自己的孩子不要与他的孩子交往，不要参与他的社交生活，并尽可能劝阻更多人不要对他抱有好感，只要他继续这样生活下去。然而，国家权力不应被用于这一目的。”我认为，这表达了一种政治学说，即自由主义国家概念的学说。或许，这种宽容行为者在第二种（政治）形式中的对比本身也基于某些关于国家本质的道德观念；但在这种形式下，政治结论并非从一种更普遍、且本质上与容忍相关的道德学说（即使在政治领域之外）中推导出的特例——比如，从对内格尔表述的第一种解读中可能得出的那种强调自主价值的学说。

如果像刚才所建议的那样，作为道德态度的容忍植根于自主的价值，那么就有充分的理由认为，自由主义对容忍实践的辩护不应本质上依赖于对这种态度价值的信念。原因有几点。首先，一方面声称自主的价值是自由主义容忍信念的基础，另一方面又像内格尔、罗尔斯及其他自由主义者那样坚持认为自由主义不仅仅是一种宗派学说，这是非常困难的。对自主的信念无疑是一种独特的道德信念，并伴随着复杂的哲学考量。

第二个困难在于，聚焦于自主的道德态度以一种特别严峻的形式呈现出前文已提及的与容忍态度相关的困难。根据这种观点，反对他人价值观的行为者应避免对他人施加任何不当压力以迫使其改变观点。当然，这里存在“不当”一词的含义问题，但关键在于，自由主义观点的阐述必须将“不当压力”的范围扩展到远不止直接的政治干预。无疑，在通常对自主的理解中，理性论证将被视为影响他人观点的恰当手段。但如果认真对待自主的理想，就会对某些施加社会或心理压力的反对表达方式产生真正的疑问。

自主的概念旨在使他人免受外部的、因果性的、“他律的”影响，以免其因非道德原因（如对社会从众的渴望）而改变观点。但如果反对他人价值观并承诺持容忍态度的行为者被切断了所有此类表达方式，那么他还能在多大程度上真正而强烈地反对他人的价值观就变得越来越不清楚了。一种只能通过（某种意义上的）理性论证来表达的强烈道德反对，而根据容忍的要求又必须保持私密，这种观念似乎过于单薄无力，无法满足对容忍态度的要求，即行为者事实上必须强烈反对他所容忍的实践。

当然，实际上不可能在据称与自主理想相容的影响和说服方式与不相容的方式之间划出任何清晰或合理的界限。这是自主概念固有的弱点，其根源在于康德式对理性意志管辖范围的理解。然而，本文论证的目的并非全盘否定自主的理想，而是探讨：如果以某种形式接受这一理想，它能在多大程度上为一种容忍态度提供基础，进而被视为自由主义容忍实践的根基。可以这样表述当前的观点：一个问题涉及哪些影响或社会压力会侵犯

他人的自主，另一个问题涉及行为者需要哪些表达形式才能被视为真正强烈地反对他人的行为和价值观，从而需要诉诸所谓的容忍态度；而我们没有理由相信这两个问题的答案必然会重合。只有当我们根据反对者有效表达反对所需的行为来划定他人自主的边界时，才能保证两者重合；但在当前对容忍态度的构建中，这显然是不可行的，因为恰恰是他人自主的价值被假定为划定了宽容但反对的行为者被允许行为的界限。正因如此，以自主概念构建的容忍态度呈现出容忍固有冲突（即反对与克制之间的冲突）的一种特别极端的形式。

即使对自由主义容忍的辩护并非基于如此苛刻的自主观念，类似的问题也可能出现。批评者常声称自由主义国家无法避免成为另一种宗派学说，他们指出自由主义国家实际上推行了一套特定的态度——大致支持个人选择（或至少消费者选择）、社会合作、世俗主义和商业效率。这些价值观被强加于自由社会的方式比自由主义所谴责的方式更为微妙，但结果却大同小异。托马斯·内格尔通过明确区分

“推行某种个人主义”与“自由主义的容忍实践”来回应这一批评，尽管他丝毫没有否认自由主义的教育实践及其他社会力量在自由社会中“效果并不平等”。事实上，自由社会很可能倾向于侵蚀宗教及其他传统价值观，尽管自由主义实践对它们持容忍态度。

我曾批评过内格尔的这一区分，⁶理由是他在使用这一区分时并非中立，而是预设了自由主义的立场。我这样表述道：“[这一区分的使用]过分强调程序上的差异，而非自由主义信徒所关心的结果差异。”我的意思是，非自由主义信徒不会被这种区分说服。然而，这完全不妨碍自由主义国家在政治层面上体面地运用内格尔的区分来为其行为辩护。自由主义国家不能做的是——这也是当前的关键点——既依赖这一区分，又以自主的价值为基础来构建其容忍实践，正如目前所讨论的那样。因为，除非我们刻意设计一种与自由主义实践完全吻合的自主概念，否则在任何实质性的自主意义上，当一个信徒群体深受倾向于侵蚀其信仰的社会影响时，我们都不能说

他们在决定是否保留其宗教信仰方面享有自主。

或许，将自由主义容忍植根于自主的道德价值这一尝试，尤其受到宗教容忍的历史和意识形态重要性的推动。支持宗教容忍的一个非常重要的传统论点认为，强制宗教信仰本质上是徒劳的，因为国家的力量无法触及一个人信念的核心。国家最多只能确保表面的顺从行为，但对许多人而言，宗教迫害的目标远不止于此。这一论点可被视为诉诸某种自主观念，即个人自由运用其能力形成宗教信念。然而，在这一语境下对自主的诉求其实是相当特殊的。支持与反对宗教容忍的争论围绕救赎观念展开，相应地，此处可援引的自主观念涉及个人与上帝的关系，以及对上帝可能期望其造物如何敬拜祂的某种理解——在支持宗教容忍者手中，这种理解很可能暗示上帝对国家权力强制推行的顺从行为并不特别感兴趣。当容忍问题被推广到宗教容忍之外时，这种观念结构便不再适用。在宗教案例中，宽容一方在极限情况下可以声称：就我们所能理解的上帝旨意而言，强制的宗教

信仰毫无意义，而没有信仰的强制宗教实践在上帝眼中也毫无意义。但在试图解决例如是否容忍色情材料的销售或展示等问题时，并不存在可比的考量，诉诸自主的价值也无助于解决这一问题。

基于所有这些理由，我认为试图将容忍实践植根于指向自主价值的道德态度注定会失败。此时，将注意力转向前文区分的对内格尔表述的第二种解读（即导向一种独特的政治概念）将有所帮助。在这里，不使用政治权力强制推行某些结果，并非因为受影响者在自主之善下有权在不受不当外部影响的情况下选择其生活方式，而是因为国家权力不应被用于此类目的。正如我之前所说，这种政治观念本身很可能有这样或那样的道德根源，但在我门当前考虑的解读下，它并非植根于促进或表达自主理想。相反，它仅仅且唯一地禁止使用国家权力来影响相关行为。如果对国家权力的限制持这种观点，那么作为实践的容忍确实会随之而来。但这留下了一个问题：是否会有任何独特的容忍态度作为容忍实践的基础。到目前为止，所

论证的只是容忍实践不太可能植根于肯定自主价值的道德态度。事实上，自主在对容忍的道德概念化中扮演了尤为突出的角色，这可能助长了一种观念，即寻求对容忍态度的直接道德辩护可能是一个错误。无论情况如何，与其试图从关乎容忍的道德假设出发抵达自由主义政治，我们不如首先考察自由主义政治（包括其容忍实践），然后追问与之相关的（如果有的话）是哪些道德假设。

合法政府与未经中介的权力之间存在根本区别：关于政治权利的少数必然真理之一是，它不仅仅是强力。声称对一个群体拥有政治权威的人必须对其权威的基础有所说明，并解释为何以某些方式而非其他方式施加约束。此外，在理想情况下，他们必须对每一个被约束的人有所说明。否则，他们就会将某些人仅仅视为公民中的敌人，就像古斯巴达人一贯对待他们所征服的希洛人（helots）那样。我们可以将对政治权威的这一要求称为“基本正当化要求”（Basic Legitimation Demand）。

关于基本正当化要求及其后果，存在许多实质性问题，此处无法展开讨论。⁷但有两个非常普遍的原则似乎是合理的，并与当前讨论相关。第一，某一国家满足了基本正当化要求，这并不等同于它以一种令我们满意的方式满足了该要求。权力的使用能否合理地主张权威，与任意使用权力（即暴政或纯粹的恐怖）之间的区别，适用于某些历史形态（如中世纪王国），尽管这些形态的主张和实践对我们而言是不可接受的。当这些非自由国家存在于当今世界时，当然会引发关于我们与非自由政权的道德和政治关系的其他问题。或许在现代世界，只有自由秩序才能充分满足基本正当化要求，但即便如此，这也是因为现代世界的独特特征，而非因为合法政府必然且处处意味着自由政府。

第二个普遍观点是：当说政府必须对每个声称对其拥有权威的人或群体“有所说明”时——这当然意味着它必须提出某种旨在使其权力使用正当化的说法——这并不意味着该人或群体必然会接受这种说法。⁸这不可能：他们可能是无政府主义者、完全不讲理的

人、强盗，或仅仅是敌人。在特定时间和特定形态下，谁需要确信基本正当化要求已被满足，这是一个好问题，且取决于具体情境。此外，这是一个政治问题，取决于政治环境。显然，需要被说服的人应包括相当数量的民众；除此之外，还可能包括其他权力、同情少数群体的外部团体、需要理解事态的年轻人、有影响力的批评者等。（如果这一立场显得令人不安地相对主义，那么重要的是——事实上对这些问题至关重要的是——要认识到，任何理论家最终都无法超越这一点。他或她可能援引任何“理性”人都应接受的绝对或普遍的正当性条件；但在这样做时，他或她是在向特定情境中的受众发言，这些受众要么共享这些合理性观念，要么是理论家希望通过本文及其他方式说服其接受这些观念的人。）

在此框架下，自由主义容忍的问题可理解如下。在涉及宗教或道德信念的争议问题上，自由主义国家面向若干不同群体。其中包括：(1) 少数群体，他们若有权力，会试图强加自己的信念。如果他们认为自由主义国家

是合法的，并对其拥有某种权威主张，那么他们必须承认，政府存在一些合法要求，这些要求并非源自他们自己的信条。如果他们尚有理智，还会认识到，在实际情况中，这些要求将由其他公民塑造。如果他们确实认识到这一点，且他们的信念和实践并未严重冒犯自由主义的核心信念（这一点我们稍后会回到），那么自由主义国家明智的做法是通过容忍来回应他们的接受，从而尽可能维持一种局面，使该群体能够接受自由主义国家对其提出的主张。

或者，这样的群体可能认为（或因自由主义国家行事笨拙而开始认为），除了他们自己的信条之外不存在合法政府，自由主义国家对他们没有合法要求。如果他们这样认为，那么他们就是潜在的分离主义者或叛乱者，必须自行做出政治决定，确定他们准备在多大程度上推进其分离。自由主义国家必须像任何希望避免暴力的审慎国家一样，应对分离（或走向分离的破坏）的可能性。只要事态尚属温和，其方法可能明智地包括继续容忍。但如果容忍必须终止，自由主义

国家有完全合理的理由解释为何终止，而少数群体无论出于政治原因如何辩解，都不会对事态发展感到意外。

自由主义国家所面向的群体中，可能还包括：(2) 拥有可强加信念的多数群体。如果这一多数群体足够强大且信念坚定，且该信念本身并非自由主义核心观点的一部分，那么很可能不会存在自由主义国家：如果存在，那是因为多数群体（或其中足够多的人）有理由认为不应强加该信念。一种理由可能是，他们认为这种信念不值得强加：这正是前文在宗教容忍案例中已识别的观念。这种观念是特定类型反思特定类型信念的产物。另一种不同的理由可能是，多数群体认识到，持不同意见的少数群体（无论是否属于前述类型(1)）在该信念被强加时会感到被强制，而他们认为在这一问题上，为获得这些人的忠诚、合作与友好关系所付出的代价并不值得。

当然，在这一领域，少数群体（或其外部同道者）的观点常常被严重误读。特别是，这些群体可能被描绘成完全由顽固的狂热分子或不忠的分离

主义者组成。（这是当前妖魔化伊斯兰教的标准手法。）自由主义者在此所需的首要态度是现实的社会理解、尽可能合作的愿望以及政治智慧。

在这些例子中最后（但并非所有政治可能性中的最后）一种情况是，自由主义国家可能面向(3) 一个群体，其成员无意强加自己的信念，但其实践和观念冒犯了自由主义的核心信念。例如，如果该群体在结构上违背了自由主义多数视为性别平等的原则，就可能出现这种情况。但在此情况下，自由主义的容忍无论如何都会消失，我们已处于实质性分歧的层面（例如关于性别角色和性本质的分歧），自由主义根本无法避免呈现为“另一种宗派学说”。此时，自由主义无法指望占据无可争议的更高立场。它在思考如何行动时所能动用的更高阶考量，只能是政治常识的资源：考虑事情在少数群体眼中的样子（事实上，自由主义者在这方面并不擅长）；权衡前文提到的强制成本；并反思在道德争议问题上强制的先例效应，这体现了自由主义对强制权力意外后果的普遍健康警惕。没有理由认为这些考量在特

定案例中一定会占上风。然而，如果它们确实占了上风，使得少数群体的实践被容忍而非视为不可容忍，那么促成这一点的态度将是前文提到的那种政治态度和理解。

这些对自由主义国家可能面临的各种可能性的粗略而表面的勾勒，我认为支持了以下结论：如果我们首先将容忍视为一个政治问题而非道德问题，我们将很难发现任何单一态度构成自由主义实践的基础。这些勾勒表明，在自由主义国家及其典型的正当化模式下，在被认为适合容忍的案例中

（我们已经看到，存在许多不适合容忍的案例），容忍将由多种态度支撑，而这些态度中没有一种特别指向容忍本身的价值——更不用说前文讨论中所识别的、基于自主价值的道德容忍信念了。所需的态度包括诸如与同胞公民和平共处与合作的愿望等社会美德，以及设身处地理解他人视角的能力。它们还包括属于更具体政治常识的理解，即对使用强制权力的成本和局限性的认识。在这些态度背后，无疑还需要前文提到的怀疑主义，尤其是对宗教问题缺乏狂热信

念，尽管这些态度与严格意义上的道德容忍态度并不一致。

容忍问题不出所料地成为区分两种自由主义观念的核心案例：一种是强烈道德化的自由主义观念，以个人自主理想为基础；另一种是更为怀疑主义、历史敏感、政治直接的自由主义观念，视其为现代条件下人类可接受的合法政府的最佳希望。过去二十五年，第一种观念在美国政治哲学中占据主导地位。本文的论证（尽管有限）倾向于第二种观念，即更接近已故朱迪斯·施克莱（Judith Shklar）所称的“恐惧的自由主义”（the liberalism of fear）。⁹

但正如朱迪斯·施克莱本人会首先指出的那样，必须始终作为一个政治和历史问题来追问：在多大程度上，现实条件允许这种（或任何其他）形式的自由主义存在或有所作为。¹

¹ 关于这些问题的分析，参见D. Heyd（编），《容忍：一种难以捉摸的美德》（Toleration: An Elusive Virtue），普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1996年，特别是B. 威廉姆斯

(“容忍：一种不可能的美德？”）、G. P. 弗莱彻（“容忍的不稳定性”）和T. M. 斯坎伦（“容忍的困难”）的贡献。

² T. M. 斯坎伦，“容忍的困难”，同上书，第226页。

³ 同上。

⁴ T. 内格尔，《平等与偏倚》(Equality and Partiality)，牛津：牛津大学出版社，1991年，第156页。

⁵ J. 罗尔斯，《政治自由主义》(Political Liberalism)，纽约：牛津大学出版社，1993年。

⁶ T. 内格尔，《平等》，第24页。

⁷ 参见本书第1、5、7章。

⁸ 这也是“满足基本正当化要求”的观念不等同于许多政治理论家那种永不满足的理想——普遍同意——的原因之一。

⁹ J. 施克莱，“恐惧的自由主义”，载N. 罗森布拉姆（编），《自由主义与道德生活》(Liberalism and the Moral Life)，马萨诸塞州剑桥：哈佛大学出版社，1989年。另见B. 亚克（编）《没有幻觉的自由主义》(Liberalism without Illusions) ,

芝加哥：芝加哥大学出版社，1996年中关于朱迪斯·施克莱著作的论文集，以及本书第5章。

十一 审查制度

从最广义上讲，“审查制度”（censorship）一词适用于政府或其他权威机构基于内容，对文字或其他表达方式所实施的任何压制或管制行为。实施审查的权威机构未必覆盖整个司法辖区，其审查效果也可能是局部性的。该术语有时被批评者用作论战性措辞，用来指称那些支持者并不认为属于“审查”的做法：在美国，该词常被如此用于描述学校或图书馆委员会阻止使用或购买含有性描写或宣扬达尔文主义的书籍的行为。似乎某种行为至少需被公开承认，方可被视为审查；秘密警察对邮件的干涉，或对编辑的隐秘恐吓，则属于其他性质的行为。因此，任何审查制度都意味着对相关控制类型的合法性提出公开主张。

最严厉的控制手段涉及“事先限制”（prior restraint）：作品在出版前须

经审查，出版可能被禁止，或仅在作出修改后才被允许。传统的专制政权曾以此方式控制图书出版，宗教裁判所也曾类似地监管天主教作家的出版活动。如今，许多国家仍保留类似法律程序，用于管控涉及国家安全的材料；在非自由国家，则用于管控政治内容和社会批评。直至1968年，英国戏剧演出仍由宫廷大臣（lord chamberlain）这一法院官员以这种方式进行管控：其下属在演出前审查剧本，以各种理由（包括对君主不敬）要求修改，并亲临演出以确保指令得到执行。在许多司法管辖区，电影在上映前须经官方机构审查，该机构甚至有权禁止部分或全部影片上映。然而，此类审查的重点已日益从压制转向分级——机构并非真正审查影片，而是根据其是否适宜青少年观看进行分类（英国的相关机构为此更改了名称以体现这一转变）。

当审查出于官方保密动机时，事先限制至关重要：一旦信息泄露，审查便失去意义（20世纪80年代，英国政府试图以安全为由禁售一本已在境外出版的书籍，结果招致嘲讽）。然

而，审查还有其他目的，并不一定要求事先限制。若某作品因不道德、败坏品格或可能产生不良社会影响而被认为不当，出版后的压制仍可能被认为有意义，因为它可限制人们接触该作品。有时，“审查”一词仅用于指事先限制手段，但针对出版后压制的法律规定，其目的与效果显然类似，本文将该术语的涵盖范围扩展至此类程序。除广播等媒体外，如今原则性问题通常以出版后审查的形式进行讨论。必须强调的是，即使在此广义上，审查仍以压制为目标。对色情材料实施的限制或分区措施（如规定只能在特定商店向成年人销售）类似于电影分级，应与审查制度区分开来。

1774年，曼斯菲尔德勋爵（Lord Mansfield）曾言：“凡有违公序良俗（contra bonos mores et decorum）之物，皆为我国法律所禁止，国王法庭作为公共道德之总审查官与守护者，有义务加以约束与惩处。”尽管另一位英国上议院法官直至1962年仍赞许地援引此判词，如今却鲜有人会为审查制度提出如此宽泛的正当性辩护。部分原因在于人们对“公共道

德”的内涵及其解释主体存疑：多元主义、怀疑主义、性宽容态度，以及对法官社会与心理洞察力的质疑，均削弱了对该概念的信心。更根本的问题在于，即便社会在特定问题上存在高度道德共识，仍需追问这对法律意味着什么，以及何种理由（如有）可正当化以法律手段压制异见或冒犯性言论。

自由主义理论主张，言论自由既是个体权利，亦为政治善品，仅可在防止严重且可识别的伤害时予以限制。尽管自由主义者对这些价值的基础或有分歧（有人强调非透明权力的危险，有人重视艺术及其他表达的重要性，还有人推崇约翰·斯图尔特·密尔[John Stuart Mill]所主张的“思想市场”——唯有通过开放的思想交锋才能发现真理），但他们显然一致认为反对审查的推定始终极强。至于何种类型及程度的伤害可在特定情况下正当化审查，则因其整体立场差异而有所不同。所有人都会捍卫严肃的政治言论；强调自我表达者可能尤其关注保护可能冒犯他人的艺术活动。而强调言论自由是一项权利（密尔通常未如

此强调)者则坚持,压制理由必须具体表现为对他人权利的潜在侵犯。

此类原则在美国法律中体现得尤为彻底:美国对宪法第一修正案(“国会不得制定……剥夺言论或出版自由的法律”)的解释使基于任何理由的审查都极为困难。1919年,霍姆斯大法官(Justice Holmes)提出一项影响深远的准则:“每案的关键在于,所用言辞是否在特定情境下具有如此性质,以致造成‘明显而即刻的危险’(clear and present danger),从而引发国会本有权防止的实质性危害。”此类限制甚至保护了公开的种族主义示威活动,更不用说出版物。尽管“明显而即刻的危险”标准不适用于色情内容,但最高法院相关判例的实际效果是:至多仅可压制硬核色情内容。在美国许多地区,法律仅执行分区限制。

英国法律比美国法律赋予更大的压制权力:例如,旨在煽动种族仇恨的出版物可能构成非法,其他司法管辖区亦然(在德国等地,否认大屠杀属违法行为)。就色情内容而言,英国法律主要采用“淫秽”(obscenity)概念;根据1868年首席大法官科伯恩

(Cockburn) 判决所确立的公式，主要法规将出版物定义为淫秽，若其对接触者具有“败坏或腐化倾向”(tendency to deprave or corrupt)。这一声称具有因果关系的淫秽概念暗示，法律的正当性在于防止特定出版物造成的有害后果。然而，正如英国上议院自身所指出的，法院无法也无意按字面意义适用此公式。因果关系问题不允许专家证据，实践中问题仅在于陪审团或治安法官是否认为材料足够冒犯。批评者指出，这不仅使法律适用具有任意性，更重新引发了对其正当性的质疑。与霍姆斯“明显而即刻的危险”测试所严格表达的原则——即言论自由仅可在具体案件中通过诉诸伤害或权利侵犯而受限——形成对比的是，唯有那些认为法律应体现某种正确（或至少是共享）道德态度者，才可能仅以作品“令人深感冒犯”为由正当化其压制。

关于色情与暴力出版物的影响存在巨大争议，各类轶事、统计及实验证据均被用于探究此类出版物与可识别的社会危害（如性犯罪）之间是否存在因果联系。此类研究结论模棱两可或

许不足为奇，而近期一些审查倡导者（如某些激进女权主义者）已不再将该领域的审查视为公共卫生措施，转而强调某些出版物不可接受地表达了性压迫文化。此观点倾向于将反色情法律类比于反种族歧视出版物的法律。当然，在某些法律体系中，即便解决了法律条文确定性问题（避免因模糊而无效），此类审查仍可能违宪。

凯瑟琳·麦金农（Catharine MacKinnon）起草的一项法律条款（虽未被任何美国州采纳，但影响了加拿大法律）允许因色情制品而受损害者对出版商或制作者提起民事诉讼。此程序或许不被视为通常意义上的审查案例，但鉴于诉讼基于材料内容，将其置于审查框架下审视仍具相关性。若女性在色情影片制作过程中遭受袭击或强奸，现有法律已提供诉讼依据；而反色情提案的不同之处在子，其本质上与色情材料本身的存在及内容直接关联。

激进女权主义视角重新诠释了色情制品与其他现象的关系，进而重构了管控它的正当性基础。传统观点（无论

自由派或保守派）倾向于将色情视为一种特殊且有限的现象，服务于幻想，而极端施虐型色情则更是如此。激进女权主义论点则认为，色情的核心不仅是幻想，更是男性支配的现实，而涉及女性的施虐型色情仅是男性社会权力最直白、未经中介的表达。色情所迎合的物化男性凝视被认为不仅隐含于整个商业媒体，亦渗透于诸多高雅艺术中。由此可推知，涉及女性的色情与其他色情或施虐材料之间存在原则性差异。同时，色情与其他涉及女性的材料之间也存在非原则性的次要差异：涉及女性的施虐材料被视为其他更体面表达的直白版本，若其被特别选为审查对象，则出于政策考量——类似于严重种族侮辱（而非轻微侮辱）可能招致法律关注。实践中，女权主义者（常与保守势力不安地结盟）常主张施虐型色情的社会危害大于其他材料；这又使争论回归传统的“公共卫生”路径及其诊断难题。

针对色情的审查通常会遭遇艺术价值问题。其他类型的审查（如维护教会或国家利益）显然可能针对具有艺术

价值的作品，且审查者显然不会特别关注此点——他们甚至可能认为优秀作品比拙劣作品更危险。就色情而言，首先存在一个问题：是否存在色情艺术作品？多数人承认绝大多数色情作品毫无审美或艺术价值，但对其原因存在分歧：是因为无人愿费心提升其趣味性，还是因其内容与意图本身即排除了艺术性？支持后一观点者认为，色情的根本目的（即唤起受众性欲）必然排斥审美所需的复杂意图与表现特征。然而，事实上确实存在一些视觉与文学作品，其内容（及合理推测的意图）难以否认属于色情，却广被认为具有价值。

“色情”一词常被强烈要求以明确负面含义使用，以暗示道德、社会或审美层面的谴责。若如此使用该词，不同议题可能被混为一谈，重要问题亦被预设：在智识与政治层面，更难区分“某不当作品是否具有价值”与“无论其价值如何是否应予审查”这两个问题。

英国法律并非唯一允许“公共利益辩护”（public good defence）的制度——该辩护允许对具有严肃审美、科学或其他类似价值的作品宣告无罪。

值得注意的是，在英国法律中，若陪审团在公共利益辩护成立的案件中宣告无罪，并无需说明其认定作品不淫秽，抑或认定作品虽淫秽但具有价值。公共利益辩护已促成《查泰莱夫人的情人》（Lady Chatterley's Lover）等严肃作品的出版（此前曾遭禁），但其原则存在困难，这在允许专家就受审作品价值作证的实践中尤为明显。除艺术价值与淫秽程度的权衡本身固有模糊性，以及相关证据须在法律质询条件下提交外，该程序还隐含一种深奥的学术假设：特定作品的价值必须在其出版时即能被专家识别。此外，能依此条款辩护的作品显然须具价值，这意味着它们在相当程度上是成功的；但若法律旨在保护创作活动免受审查，则需保护进行实验的权利——其中部分实验注定失败。

事实上，为具有艺术价值的作品在审查法中设置“例外”本质上是混乱的。诚然，重要艺术作品具有特定价值，或人们拥有重要的艺术表达权利（无论成功与否），但这些关切无法通过仅对“当下可由法庭专家证明的艺术价值”提供特殊豁免的制度得到最佳满

足。若认为基于某些理由的审查具有正当性，则具有艺术价值的作品若符合法律条款，仍可被审查——传统政治与宗教审查者实践中已承认此点。若主张艺术价值应享有自由，则意味着主张自由本身，并仅在最狭窄的理由下接受审查。

十二 人道主义与干预权

我的标题需要一两点解释。希望这些解释不会太过琐碎和乏味。

正如牛津难民研究项目的一些出版物非常有帮助地指出的那样，关于这些领域的许多讨论——事实上，毫无疑问，许多干预行动本身——并未明确说明所讨论的是何种情形。我承认，在我的讨论中，我也并非完全清楚我们面对的究竟是哪种情形，但让我先就此稍作说明。这不会是一个精确的界定，但我希望它能树立一些标志。

提及“人道主义”，意在表明在某个地区，相当规模的人群正遭受某种灾难——这种灾难从他们的角度来看，几乎普遍会被视为可怕之事，即某种本质上令人恐惧的境况：他们正在挨

饿、营养不良、遭受恐吓、被杀害、遭到攻击、被迫迁移，等等。我认为这些构成了所谓“霍布斯式恐惧”的素材。它们关联着政治的首要问题，即政治秩序的首要目标在于尽可能降低此类事件发生的可能性。这又与霍布斯式政治秩序的其他目标相联系，例如保障信任，从而促成合作、分工等等。

此外，至少在讨论之初，我假设我们关注的是霍布斯式恐惧的实际状况已然存在的案例。预防是另一回事；我稍后会提及。

标题提到的是“干预权”。然而，在某些时候，我也会考虑另一个虽无疑相关但有所不同的观念，即“干预义务”。如果我们打算探讨国际干预与日常救援道德之间的相似之处（这正是我将要探讨的内容），那么从“义务”入手在某些方面会更容易一些。

要使“干预权”这个问题得以提出，必须满足若干条件。首先，必须有人想要干预，或有理由干预。如果人们出于人道主义原因（即因为苦难）想要这么做，他们可能会认为自己有义务

这么做：此时，“义务”问题已经得到解答。但正如我们将看到的，他们也可能拥有并非单纯人道主义的理由。其次，他们必须能够实施某种相关的干预行动。如果做不到这一点，那么关于他们是否有权干预的问题就没什么意思了。第三，只有当存在某种反对干预的意见（或看似存在）时，才会产生“权利”问题。这种反对意见具体是什么，关键取决于所涉灾难的类型以及所提议的干预形式——当然，这也取决于何种干预可能有效。

如果存在“干预权”问题，也就意味着存在潜在的反对意见，那么就会产生一个问题：干预是否会侵犯某人的权利？侵犯的会是谁的权利？在国际案例中，关键的答案是：国家的权利将被侵犯。

在此我们必须记住，霍布斯式恐惧的情境并不仅仅意味着政府的缺失，甚至也不仅仅是政府的崩溃或部分崩溃。它也可能由政府自身的行动所造成。迈克尔·沃尔泽（Michael Walzer）在讨论这些议题时曾提到，值得干预的可能灾难包括内战、政治暴政以及种族或宗教迫害。显然，认

为这些情形应招致干预的观点可能具有高度意识形态色彩。我稍后会回到这一点。即便是那些在某种程度上可被认定为自然原因造成的灾难，也可能引发类似问题——无论是对原因的认定（例如阿马蒂亚·森[Amartya Sen]关于饥荒的研究），还是当政府拒绝承认灾难或拒绝接受援助时（例如1990年代朝鲜的饥荒）。正如我所说，我会回到这一领域的一些问题。但我确实希望明确界定本次讨论的一些限制条件。

重申一遍：正如“人道主义”一词所暗示的，我关注的是那些所有人都会同意对相关群体而言是坏消息的情形。因此，它不包括某些社会中女性处于从属地位的情形——并非这一问题不重要，或不会引发干预问题；只是它不属于今天的讨论范围。正如对国家权利、干预障碍、战争等的提及所暗示的那样，我主要关注的是干预方需要或可能需要使用武力的情形。当然，许多形式的干预——包括难民研究者感兴趣的许多干预——并不涉及武力，这是件好事。然而，我认为，可能涉及武力使用的情形所引发的问

题，其意义并不仅限于这些情形本身。在某些方面，它们能更戏剧性地凸显其他情形中也会出现的问题。

现在让我们转向一个日常道德观念：救援原则。

我认为，日常生活中道德上的救援原则大致如下：

- (1) 如果X处于危险之中，
- (2) Y与X的危险显著相关，
- (3) Y有望向X提供有效援助，
- (4) 且Y为此付出的代价并非不合理地高昂，

那么Y应当帮助X。

关于这一原则及其应用，存在一些众所周知的问题。何为“显著相关”？出于显而易见的原因——这些原因与Y能否提供有效援助的问题相互作用——在标准的日常案例中，Y的显著相关性通常意味着Y就在附近。重要的是，Y有望提供有效援助这一事实本身，可能就构成显著相关性的一个要素：应当施救的人，可能正是最有希望施救的人。显著相关性也可能源于制度安排，例如Y是救生员。在这种情况下，Y不仅负有道德义务尝试

施救；这还是他工作的一部分。但他同时也负有道德义务，如果他未能施救，就会受到道德谴责——这既是因为人们认为他有道德义务履行自己的职责（尤其是像救生员这样的职责），也因为其他考量：例如，救生员很可能本来就是周围最有能力提供帮助的人。

此外，当进一步满足以下条件时，还会出现其他考量：

(1A) X的危险来自Z之手。

我将这种情况称为“故意情形”。在此情形下，要满足Y能够提供帮助且代价不过高的条件可能尤为困难。而且，这一点再次与显著相关性的难题相关联。单个个体Y不太可能以合理代价独自提供帮助；或者至少，他不太可能认为自己能做到。一群人或许能以合理代价提供帮助。但此时又会出现显著相关性的难题，表现为协调问题：谁敢带头？谁愿意承担责任？这似乎是对现代城市环境中著名的救援失败现象最普遍的解释；而当情境有利于自发解决协调问题时（尤其是

存在适当共同知识的情况下），救援就可能出现。

然而，还有一个事实：在现代运转良好的国家中，通常存在制度上显著相关的主体，即警察。普通公民往往会展期警察就在附近，别人肯定已经报警等等。这些想法的动因包括恐惧和合理预期，但此外还存在授权问题。在敌意情形中，有人会反对救援，而且可能产生关于X是否有权（而不仅仅是是否有能力）对抗Z的问题。人们可能会认为存在侵入（trespass）问题。（牛津一位著名的天主教哲学家曾公开抨击——我亲耳听到过——当时的“全国儿童保护与照护协会”[National Society for the Protection and Care of Children]，理由是该组织干涉了她丈夫“上帝赋予的管教子女的权利”。）这类考量强化了人们等待警察的动机。

我想用以下问题作为讨论的框架：在多大程度上，国际救援的决策可以有益地以私人领域中依据救援道德原则所作的决策为模型？我首先考虑的是由政府或至少由对政府负有直接责任的机构所作的决策。这与我开头提到

的观点相关：我主要关注涉及使用武力的情形。我的答案是：不能走得太远。我认为，当我们认真考虑国际案例与私人案例之间的不对称性时，应当得出结论：看待这些问题的正确视角，是将其视为政治决策。这并非否认其中涉及道德考量。既然任何以人道救援为目标的国际干预，其理由必然包括“人们正在受苦”这一考量，而这一考量本身即是道德考量，因此在这一意义上，此事确属道德问题。但基本观点是：干预的决策必须是政治性的。政治决策可以部分基于涉及道德考量的理由作出，而且通常确实如此——例如，当立法旨在控制虐待、暴行等行为时。说这一决策是政治性的，其含义远不止于“该决策由政府作出”。正如我们将看到的，这一点甚至未必成立。但即便成立，关键在于决策的内容及其所依据的理由，本质上是非平凡的政治性的。

关于国际干预的第一个要点是：必须有人决定实施干预。简单记住这一点很重要。在讨论这些问题时，支持干预者常常——而且意味深长地——使用被动语态表达：“战争应当结束，暴

政应当被镇压，饥饿者应当得到食物。”这是愿望和期许的语言，而非义务和决策的语言。必须有人决定干预；正如我所说，目前我将暂时认为，在国际案例中，这意味着某个国家必须作出决定。这立即引出了道德模式中条件(2)相关的问题：哪个国家是显著相关的？而这个问题几乎不可避免地会以该模式中条件(3)的方式得到回答：被指认的国家，就是拥有干预能力的国家。在许多情况下，这实际上意味着同一个国家——即最强大的国家，目前是美国。

一些作者提到了其他选项，尤其是邻国。然而，邻国的干预可能有其他动机和其他弊端。它们很可能带有部落或历史包袱，这意味着它们的干预并非单纯的救援；而更可能是加入一场战争，或出于自身利益解决邻国冲突。事实上，它们尤其可能处于这种境况。（值得记住的是，在国际案例中，“邻国”身份并不像在私人领域中那样天然具有显著相关性——在私人领域，邻居往往是第一个或唯一知晓救援需求的人。）无论如何，即使干预者并非强国，干预行动也涉及强国

对鼓励或阻止他国干预所作的决策。在私人案例中，人们很自然（尽管有点过于简单）地说：“任何能采取主动的人都应当这么做。”这种说法本身就有点过于简单，因为它掩盖了协调问题；而在国际案例中，它进一步掩盖了这样一个事实：协调问题只有在强国的默许、鼓励和普遍参与下才能解决。因此，强国自身，以及那些必须考虑强国态度的邻国或其他行为体，都必须作出政治决策。

如果显著相关性主要取决于实力，那么在救援范式下，这个问题可能变得无解。一个独一无二的强国与所有灾难的距离是相等的。考虑迈克尔·沃尔泽列举的可能干预情形：内战、政治暴政、种族或宗教迫害。我们面对的是一份持续不断、反复出现的灾难清单，显然已脱离了救援道德原则的模型——在该模型中，路过的公民发现自己与一场意外紧急事件具有非同寻常的显著关联。持续不断的灾难属于救援服务的职责范围；而由于许多情形属于敌意类型，这也涉及警察力量的问题。

如果一个强国负有提供此类服务的责任，那么它同样有责任以最有效的方式提供这些服务。由此必然得出：它有责任从一开始就预防灾难的发生——如果消防部门只负责灭火，却不制定规章、检查建筑的火灾隐患，那它就非常低效。如果一个强国负有这种预防责任，那么它对几类人群都负有责任：对潜在受害者，使其不致成为受害者；对实际受害者，当它与所有受害者同样显著相关时，不应任意决定救助某些人而放弃其他人；对其本国公民乃至全世界，不应在事后选择性干预中低效地使用资源，而应建立高效的预防体系。因此，如果存在一个有能力提供“帝国式援助”的强国，那么该强国就必须承担起帝国式管控的责任。这意味着，该国应运用其实力，稳定全球或其所在区域的政治秩序——正如美国和苏联在冷战结束前所做的那样。这或许正确，但它要求作出一系列政治决策，其范围远远超出救援道德所直接暗示的内容。

上述所有考量都源于这样一个要点：当需要救援时，必须有人决定实施救援。但除此之外，还必须有人实际执

行救援。这里与私人案例存在另一个差异。在国际案例中，决定干预的人与实际执行干预的人并非同一群人，这一点对原始模式中的条件(4)（即合理风险条件）具有重要意义。在私人案例中，Y之所以能决定干预，是因为Y本人将实施干预，而Y有权让自己承担死亡或受伤的风险（当然需考虑适用该条件时的自然限制，例如他对其他方的义务）。当我们考虑政府决定干预时，我们首先会将“合理风险”理解为对该政府或其所治理国家的风险，例如卷入外国战争、失败时丧失声望、激怒认为自身利益相关的其他国家等等。这些确实是相关考量，如果政府不加以权衡，就是不负责任的。这正是该决策具有政治性的体现之一。但还有进一步的问题：在所有敌意情形中，面临死亡危险的并非官员或政客，而是其他人。施加死亡风险必须具有正当性；在民主国家，这意味着至少必须能向公众证明其正当性。

我并非声称在救援案例中无法向公众证明其正当性。我也并非声称存在某种特定约束，规定向公众证明正当性

的理由必须与国家利益相关。确实存在与长期国家利益相关的理由，例如失控的难民移民、政治不稳定、疾病传播等；这些有时是重要的理由，可能合理地说服公众、媒体的重要部分、政治阶层等。但原则上并无理由认为，这些群体不能被苦难本身的考量所说服。如果所涉暴行正如常言所说的那样“震惊人类良知”，那么它们理应也会震惊构成选民的那部分人类良知；如果它们没有震惊，或震惊程度不足以让政府得以派遣军队，那就太糟糕了——对那些本可通过干预获救的人来说，这确实太糟糕了，因为干预不会发生。事实上，我们需要解释的是：在这些情况下，干预为何应当发生。

我仅将标准定为政府“得以脱身”（*getting away with it*），因为在大多数民主国家，这已是全部要求。除非特定国家的宪法另有规定，否则选民无需特别授权干预行动。但政府确实必须能够“得以脱身”——其程度和意义与其他任何重大政治决策相同。（尼克松常因这种犬儒主义而受到批评。）值得记住的是，“这在皮奥里亚

[Peoria, 美国中西部典型城市，常代指普通民众看法]会如何反响”这一问题，可能既涉及政治正当性，也涉及权宜之计。

以上所有讨论都预设了一个先前问题已得到回答：哪些情形算作救援案例？哪些受害者符合资格？显然，在敌意情形中，这个问题最为棘手，且与私人案例中的授权问题存在平行之处。依据救援原则实施的干预，理应只关注受害者的苦难，而对那些可能引发不同政治观点的方面保持中立。但这并非在所有案例中都能实现；沃尔泽的清单提醒我们，并非所有产生受害者的情形都是偶然或无争议的。战争受害者本身就是战争成败的一部分。美国视为宗教迫害的行为，在相关国家看来可能是对真正宗教的教导，或是对叛乱的镇压。据我所见，并无先验理由认为强国不应在这些有争议的情形中实施干预——在救援受害者的同时，承认自己很可能站在某一方而非另一方。这是开明帝国主义的传统目标。（这种帝国主义的目标或许有助于解决最后一个问题：向选民证明干预的正当性。）然而，妄想

世界会认为这些目标超越了政治层面，是毫无希望的。任何干预决策都将涉及权衡开明帝国主义的目标与其他考量（包括实施此类政策的正负面影响），以得出结论：国家若要使世界更符合其理想状态，应当如何行动——而这正是它被正确看待的方式。

人们通常认为，如果干预机构不是国家，而是联合国的某种化身，就可以避免这一问题——即干预情形选择的政治负载性。这确实通过创建一个制度上显著相关的主体（类似于救援服务机构）解决了显著性问题。更准确地说，它类似于警察，因为它必须处理敌意情形。然而，联合国在其实际运作中与救援道德原则的关系并不清晰。可以设想，警察和其他救援服务机构是由社会授权的，因此社会成员除特殊情况外无需亲自救援，因为存在一支常备、无可争议地显著相关、装备精良且训练有素的力量来完成所需工作。然而，这些力量具体在哪些场合行动，并不由公民投票决定——这不仅是出于实践便利，也是原则基础的一部分。更不用说——这正是联合国的类比——由最强大的公民（或

可能是五十年前最强大公民家族的代表）行使否决权的投票来决定。救援力量之所以能成为救援道德原则下个体行动的合理替代，并在某种程度上成为该原则的制度表达，部分原因在于：尽管它们最终需承担责任，但在决定何时动用救援权力时具有自主性。

联合国显然不具备这一特征。它资源匮乏到近乎无能，其行动由针对具体案例的政治决策所决定。值得追问的是，它在多大程度上能成为其他样子。事实上，一个合理的猜测是：它之所以看似自主，恰恰是因为它软弱无力。如果它资源充足并拥有可信的常备部队，那么民族国家会更加关切如何通过国际政治来控制其救援行动的实施。

在此背景下，或许值得进行一个思想实验。当然，存在一些在有限程度上独立于大国决策开展救援行动的机构：例如乐施会（OXFAM）等非政府组织（NGO）或冲突调解机构。当然，它们无法完全独立于这些大国，且依赖于其行动所在地区政府或其他势力的善意。最重要的是，它们无法

应对敌对势力。如果它们致力于制止冲突，是通过调解、倡导、安排谈判等方式，而非部署武力。但试想这样一个NGO：资金极其充裕，并拥有军事力量。资金来自慈善亿万富翁；部队由理想主义雇佣兵组成；政策决策由一个受尊敬的国际人士指导委员会作出。当然，该机构仍需与各国（包括在特定案例中利益相关的强国）协商其行动；但如果其声望很高、公共关系运作良好，并且坚定专注于救援目标，那么各国若频繁或明显地阻挠其活动，可能会感到尴尬。

这并非一个切实可行的提议，也并非完全严肃；但它或许有助于聚焦某些问题。原则上是否存在对其的反对意见？明显的反对意见是：它不对任何人负责。但某种意义上，这正是关键所在。正如我所试图勾勒的那样，当前实施干预的政府之所以使干预决策不可避免地且本质上成为政治性的，恰恰是因为它们在政治上高度负责。如果要建立一个在国际上体现救援道德原则的干预机制，那么或许它只应向人类的道德良知负责。我所设想的

这一机构，似乎至少比迄今提到的任何其他机构都更适合实现这一目标。

那么问题来了：那些希望救援道德本身能在世界上得到表达的人，是否会欢迎这样一种机构？如果他们对此存有疑虑，那么他们就必须考虑：我们是否真的有任何替代当前（如我所描述的）状况的选择？在当前状况下，受害者的苦难只是政治决策中的诸多考量之一，而这些决策必须像其他政治决策一样向民众证明其正当性。由于这些决策具有政治性所带来的诸多特征，对受害者苦难的考量很可能只是偶尔决定政策。很难想象一个与此不同的世界。

十三 真理、政治与自我欺骗

1. 真理：德性与方法

有一些社会实践和德性，若要对其加以刻画，就必须提到“真理”。这不同于提及他人所认为为真者（即他们的信念），也不同于仅仅提及我们自己所认为为真者（即我们自己的信念）。就此而言，我们可以区分两种不同的“真理之德性”，可分别称之为“真诚”（sincerity）与“准确”（ac-

curacy）。真诚（在最基本层面上）仅意味着人们说出他们所相信为真之事——即他们所相信的内容。而准确则意味着在发现并形成真信念的过程中体现出谨慎、可靠等品质。

在那些必须提及“真理”的问题中，还包括关于各种信念形成方法之属性的问题。例如，若有人关心某项军事行动成功的可能性，占卜就不是获取相关真信念的好方法。似乎确实存在一种真实的属性，某些探究方法具备而其他方法（如占卜）则缺乏，这种属性大致可称为“趋向于获取真理”。然而，令人怀疑的是，除了在特定类型的情形中可能呈现的具体形式之外，我们能否对这种属性给出一种普遍、有趣且非琐碎的描述。

有人或许会建议，至少可以这么说：任何方法若在生成“P为真”的信念方面的效力，与生成“非P为真”的信念方面的效力同样强，那么它就不具备我们所期望的属性。从某种意义上说，这一主张是正确的。的确显而易见（甚至琐碎）的是，如果一种探究方法的结果相对于真理而言是随机的，那么它就是无效的——甚至根本

不能算作获取真理的方法。但从另一种意义上说，这一主张却是错误的。一种探究方法之所以成其为方法，就在于它能够回答某个问题，而这本身就意味着：若P为真，该方法能生成“P为真”的信念；若非P为真，也能生成“非P为真”的信念。真正缺乏所期望属性的方法，是那种即使在非P为真的情况下仍会生成“P为真”的信念（反之亦然）的方法。但这只不过说明，这种方法在生成信念时完全无视其真假，因而毫无用处——而这恰恰就是那个琐碎的结论，对我们毫无帮助。

正确的结论是：正如不存在一种既非琐碎又完全普遍的“真理”刻画一样，也不存在一种普遍且非琐碎的“发现真理之方法”或“有利于发现真理之方法”的说明。我们确实需要“获取真理之方法”这类一般性概念，但当我们考虑如何使这些概念产生实效时，就必然回到那句陈词滥调：“P”为真，当且仅当P。针对“P是否为真”这一问题的获取真理之方法，就是确立P是否为真的方法，而这些方法可能是什么，则与特定命题P本身密切相关。尤其重

要的是，这与命题P的含义相关——尽管如各种形式的证实主义和操作主义所声称的那样，它并非仅仅由含义所决定。

到目前为止，我们关注的是探究或发现真理的方法：即相关群体中无人知道P是否为真的情形。但类似的考虑也适用于保存和传递真理的方法（其中最基本层面就包括真诚这一德性）。当然，从某一视角看是真理的传递或保存，从另一视角看则可能是真理的发现。我们当前关注的是真理在时间维度上的传递以及人际之间的传递。¹

由此引发的问题，在不同程度上与媒介以及信息本身的某些特征相关，而这些特征并不仅仅关乎内容。除了硝酸纤维胶片老化、酸性纸张腐蚀等物理保存方面的直白案例外，还有一些例子中，信息本身的某些特征或其表达方式会影响结果，比如那些关于口头传播的著名轶事。我在此处尤其关注那些与真理保存相关、且与内容相关的消息与媒介特征，例如涉及传播、扭曲、隐瞒或诠释信息的动机。

基本观点是：（超出最基础、最笼统的描述之外）对于某一类信息而言，某种获取或传递真理的方法在多大程度上有效，这是一个事实性问题。此外，尽管显而易见但仍需强调的是：多种各自有效的方法，或一种有效方法的多重应用，并不能必然地组合或叠加而不损失其有效性（例如，所有人同时说话）。这是对“真理是一种典型的非零和善”这一鼓舞人心观念的一种限定。真理之所以是非零和的，是因为A获得某一真理这一事实本身，并不意味着B拥有的真理就变少了。但尽管如此，A与B共同尝试拥有或表达真理的行为，却很可能导致双方或其中一方实际拥有的真理反而减少。

因此，基本观点是：发现或传递真理的有效方法，会因所涉真理的类型不同而各异。若试图对“何以使方法有效”给出极为普遍的表述，其结果很可能也是琐碎的。然而，仍有一些一般性条件明显比其他条件更少琐碎；或者，即便作为实践建议它们是琐碎的，但从理论角度看却具有重要意义。其中之一便是无处不在的“一厢情愿”（*wishful thinking*）之危险，其

根源在于：真理对于探究者、叙述者、回忆者或信息提供者所希望的情形，普遍地漠不关心。²

我在开头所称的“准确性”之德性，极为重要地包括了各种倾向与策略，用以对抗一厢情愿，并普遍地维持信念对愿望的防御。

在此，有一个考虑与我们应如何思考自我欺骗相关。众所周知，有一个问题：所谓“自我欺骗”是否真能被严肃地视为欺骗的一种形式？但假设我们暂且跳过这一难题，并为论证起见接受某人或多或少字面意义上可以欺骗自己。那么我们就会遇到另一个较少被讨论的问题：在这种“交易”中，过错究竟位于何处？标准图景认为，过错在于作为欺骗者的自我——即我们应将自我欺骗视为真诚的失败。但在日常社会、人际层面上，当周围存在欺骗者时，提升潜在受骗者的警惕性，至少与谴责欺骗者的动机同等重要。听众的“准确性”之德性，与信息提供者的“真诚”之德性同样重要。如果自我欺骗确有其事，那么同理，我们作为自我欺骗者的失败，更显著地

体现在作为受害者时缺乏认知上的审慎，而非作为行骗者时的不真诚。

本文主要关注将有关真理及其发现与传递的上述考虑应用于政治领域，特别是言论自由与公共话语问题。但将这些考虑应用于自我欺骗问题，对此目的并非无关。在政治案例中，当然存在许多明确分离的潜在欺骗者与潜在受骗者，讨论必然大量涉及如何使前者的日子不好过。但也存在一种重要的现象，即集体自我欺骗——其中（如同在个人案例中，若我们更认真对待的话），欺骗者与受骗者彼此共谋，这一点我们稍后再谈。

2. 真诚与政治

到目前为止，我尚未使用“真诚”（*truthfulness*）这一概念。应将其理解为一种德性或可欲品质，既适用于个体，也适用于集体，它结合了前文所称的“真诚”（*sincerity*）与“准确”（*accuracy*）两种品质。一个真诚的人，一方面（在诸多熟悉的限定条件下）说出他或她所相信的内容，另一方面也努力确保自己的信念为真。由于与“准确”相关联，这一品质

本质上涉及以先前讨论过的方式提及“真理”，这一点对讨论政治中的真诚至关重要。

我们可以从一些问题入手：为何以及如何真诚在政府中至关重要？其重要性又意味着什么？（以下聚焦于政府的论证，可在不同方面扩展以适用于更广泛的政治生活。）支持政府真诚的一个论证，就蕴含在支持真诚本身的论证之中。如果人们真诚是件好事（其他条件相同），那么政府中的人真诚也是件好事。但这基础相当薄弱。它遵循一种支持政府德性的普遍论证模式，而这一模式面临马基雅维利论题的一种温和版本的挑战：政府的职责与私人个体的职责有足够大的差异，以至于政府德性与个体德性颇为不同——或者更准确地说（这正是关键所在），与那些受政府保护的个体的德性颇为不同。尤其重要的是，任何政府都肩负着保障公民安全的责任，而这一责任的履行离不开保密，且政府若能不借助武力与欺诈便履行此责，实属幸运。

但马基雅维利的公理本身恰恰有助于提供第一个论证：

(1) 反暴政论证：正因其特有的权力与机会，政府倾向于实施非法行为（以及无能行为），并希望加以隐瞒。公民的利益要求对此加以制约。而若无真实信息，这种制约便无法实现。

这一论证仅得出结论：除政府之外的其他人应掌握信息，而非全体民众。在某些领域，这是一个实践性观点：例如在民主政体中，安全机密可与非行政立法者、反对党高级成员等共享。但该论证可被重复运用，以表明这通常并不足够：要么这些群体与政府足够不同，以至于政府有动机欺骗他们；要么他们与政府足够接近，从而构成暴政威胁的一部分（即精英或政治阶层的暴政）。这论证了真理应在限制条件下向所有潜在受暴政压迫者开放。

这又可与一个更具先验色彩的论证相联系，后者得出相同结论：

(2) 民主论证：人民是政府权威的来源，也是（在限制条件下）政府政策的来源。政府是一种信托。若以保密

或谎言隔断受托人与人民之间的联系，便是对这一理念的违背。

这一论证比(1)得出的结论更全面、更少依赖偶然条件。其缺点在于高度理想化，这体现在一些众所周知的困难中：要么“人民”指所有人，但其中包含许多其行为正受此信托约束者；要么“人民”是一个建构物——且（有人说）是一种意识形态的、潜在危险的建构物，1793/94年的事件便是生动例证。这一二分法当然并非穷尽所有可能，但它确实表明：仅凭(2)本身，仍留下许多关于实际应如何行事的问题。

为得出更明确、更全面的结论，(1)与(2)可借助另一种更具政治特色的论证加以强化：

(3) 自由主义论证，包含两个版本：
(3a) 最小版本，与(3b) 自我发展版本。
(3a) 政府应允许最大程度的自由
(与其他政治善相容)；信息剥夺本身即是对自由的重要限制，并阻碍自由在诸多领域的行使。
(3b) 自我发展在于依据真理来行使和发展自身能力。
(3a) 可称为消极自由论证，(3b)

可称为积极自由论证，只要不认为二者本身必然相互排斥。

(3b) 确实独特地导向了真诚中“真理”本身的价值，而(3a)则远非如此。另一方面，(3b)究竟能带来什么并不那么清晰，其所诉诸的价值也更具特色且更易受质疑；这与(1)形成对比，后者诉诸的是任何人都会视为恶的东西。

基于这些粗略的分类，我们可以追问：如许多人所主张的那样，被政府欺骗是否比被他人欺骗更糟？论证(2)为此问题给出了特殊的理由，使其答案应为“是”。论证(1)也得出肯定答案，且“暴政”一词的通常含义本身就表明了这一事实。然而，这仅仅是因为政府所拥有的权力与机会就是如此：任何巨大的权力集中都可能因传播虚假而造成巨大恶果。就此而言，在论证(1)下，政府说谎之恶并不如在论证(2)下那般特殊。自由主义论证(3)，尤其是(3b)，或许更少理由将政府说谎视为某种特殊之恶，或视为超出偶然性的特殊之恶。

若我们从欺骗转向保密，真诚的另一个面向便显现出来。众所周知，一般而言，保密在某些情况下可被正当化，而说谎则不可：人们有权被告知（若要告知的话）真相，即使他们无权获知任何信息。（这无疑与真理传递所涉价值相关，而非真理获取或传播所涉价值。）记者们钟爱的口号“知情权”故意将这两个不同问题混为一谈。³

正是基于这一伦理常识，政府保密比政府说谎更容易被接受。然而，有句老话：“不提问者，不受骗。”需要说多少谎言，直接取决于人们要求获得答案的迫切程度。这暗示了一个正确结论：对政府的怀疑往往是自我证成的。事实上，情况比这更复杂。政府在信息管理上的行为不仅取决于公众的好奇程度，还取决于公众对政府的期待（而这种期待本身也能直接影响好奇程度）。“对政府的期待”既包括公众是否预期政府会行为不端，也包括何为“不端”。在真理管理方面，最不可能产生良好结果的态度，是媒体通常采取（或更常假装采取）的那种

态度：即在侵入性上毫无限制，同时在政府行为预期上自认绝对正确。

现在，这一结论仅就“真理”而言，基于对哪些制度与实践可能有利于政治领域中真理的发现与传递的考量。可能存在其他论证支持媒体及其他人士尽可能侵入，并对其自认发现之事采取任何态度。这将是一种基于自由的论证，特别是基于言论自由的论证。当前要点在于：这是一个实质性问题——在多大程度上，基于言论自由价值的特定实践也服务于真理与真诚的价值。正因如此，如我先前所暗示的，不能假定消极自由的自由主义论证(3a)必然得出有利于真理价值本身的结论。

论证(3a)直接蕴含一种强烈推定：任何人都可说或问任何事，而对此最具影响力的解释则强烈推定不应干预一个（很大程度上确实被构想为）市场化的传播领域。然而，此时我们必须回顾本文第一节提出的主张：对于特定类型的真理而言，哪些系统有利于真理的发现与传递，这是一个事实性问题。对于许多类型的真理而言，市场系统是否有效，非常值得怀疑。

对市场系统有效性的怀疑有两个非常熟悉的原因。一是“噪音”：众所周知，信息相互竞争注意力并相互抵消。即使每条信息都为真，这也会是个严重问题；而实际上，该系统并未强烈鼓励信息为真，尤其因为信息被选择的理由往往与真理关系不大。此外，该系统通常不提供理解信息的结构化语境。典型情况下，接收者知道某条信息意味着P，却不知道这意味着什么。

若我们认真对待这些熟悉问题，并从支持政治中真诚的各种论证视角审视市场系统，便会发现它除(3a)外，在其他论证下表现不佳：这符合前文观点，即(3a)本身对真理并不特别关心。就(1)的最低限度解释而言，市场系统表现尚可，因为暴政暴行相当可能被曝光。⁴

但对于(2)，除非将民主理解为一种激进的民粹主义，否则市场系统表现不佳，尤其因为缺乏使特定信息变得可理解的语境。

对于(3b)，假设其关注的是在某些重要真理光照下的自我发展，而非有时

被称作“自主性”的、从商业可得材料中进行的自恋式自我建构（文化批评家们熟知的靶子），市场系统表现也很差。将(3a)与(3b)结合的立场——理想主义自由主义——鉴于市场系统的效果，有陷入不一致的风险。

市场系统的优点或许被夸大了，因为自由主义史学倾向于将科学史视为市场战胜限制性实践的胜利。但这是不正确的。科学探究从教会施加的限制中脱颖而出，涉及对物理自然领域信念正当化方式的改变，无疑也涉及“自然”观念的某些变化，这些改进了真理发现；同时也涉及自由的科学探究。但自由的科学探究本身就是受管理市场的清晰例证，且必然是如此，因为它涉及诸如以培训形式不断提高的准入门槛，以及必然需要的针对怪人的强大过滤机制。

现代社会通过强制教育承认了市场的局限性，强制教育除其他功能外，可在所有论证下提供帮助。但在这些系统的标准成果与认真对待真诚要求（尤其就论证(2)与(3b)而言）所需之间，存在显著差距（充其量是必要性与合理要求之间的妥协）。

当然，这些并非主张以某种所谓权威的声明来源取代言论自由。除自由本身那些耳熟能详的价值外，此类机制在真诚性测试下肯定不会表现更好。然而，它们确实提醒我们：鼓励表达自由的系统，与在特定领域善于发现和传递真理的系统，是两回事；前者在多大程度上促进后者（无论是自身还是相较其他选项），总是一个实质性问题——而这一问题并不总能得到肯定答案。对这一点的考量，无疑应在公共教育、公共广播系统、媒体所有权控制等方面产生政策含义。

3. 谁需要真理？

第一节的论证基于这样一种观念：在特定领域中，某些方法相较于其他方法确实具有利于发现或传递真理的真实特征；第二节则假定其中某些领域与政治相关。有些人可能怀疑这两个主张；另一些人可能接受第一个而怀疑第二个。

我不确定一旦澄清以下一点后，还有多少人真正怀疑第一个主张：即这并非某种宏大的“实证主义”主张，认为所有问题都应通过一种普遍方法（例

如科学方法)解决。无论如何,此处并非与这种怀疑论争辩之处。或许值得指出的是,当下最流行的此类怀疑论理由,实际上依赖于该怀疑论是错误的。这些理由基于这样一些主张:历史、社会科学(或在最大胆版本中甚至自然科学)中被视为知识的诸多重要结构,是各种意识形态扭曲的产物。对此的反驳并非认为所有此类主张必为虚假:其中一些可能为真。⁵

反驳在于:我们之所以有理由接受这些主张,恰恰是因为其他某些东西被视为可被发现为真,例如福柯所称的“灰色的、细致的、耐心的文献式”谱系学方法的发现。⁶

正是基于这些发现,我们才能理解历史解释(或其他内容)是如何产生的,而其起源与真理的关系实在太少。因此,这种怀疑论并非、也不可能针对真理概念本身及发现真理的方法。它针对的是:某些对我们生活重要(或曾重要)的宏大叙事,在多大程度上由可发现的真理构成——这确实可能是一个非常真实的问题。

但真理对政治有多重要？至少很难否认，某些可靠的探究与真理传递类型对行政管理是必要的。同样难以抗拒反暴政论证的力量：对滥用的恐惧总是足够紧迫，以至于仅从审慎角度出发，就应 *discouraging* 欺骗、神秘化与隐瞒的制度。但超出这些界限之后——当然，这些界限本身延伸多远、朝向何方，本身就是一个好问题——又能推出什么？如果我们都是深度参与的公民，那么我们每个人都会对政治中的真理有直接兴趣。但我们不可能都是，也很少有人愿意成为这样的公民；在此情况下，我们的教育与传播制度（尤其是媒体）并非为发现和传递政治相关真理而良好设计这一事实，似乎就不那么切题了。

除了推销商品外，这些制度更擅长提供某些类型的娱乐。若善意解读，这或许可视为消费者、提供者及塑造市场运作空间者之间的一种默示协议：所提供的内容在大多数时候既不关乎真理，也不关乎政治。⁷

但除这一观点显然夸张外，它也过于简单，因为在许多现代社会中，所谓政治本身对娱乐的重要贡献。政治领

袖与候选人确实会公开露面，并就世界及彼此发表主张。然而，这些人物（尤其当其显赫时）的呈现方式，在很大程度上营造出一种印象：他们实际上是肥皂剧中由同名演员扮演的角色。他们被直呼其名，或拥有与肥皂剧角色类似的戏谑绰号，具有同样粗略勾勒的个性，同样倾向于那些与剧中其他角色行为模式化相关的胜利与羞辱。当他们再次出现时，给人的印象是刚好及时记起要从上次中断处继续；而当更有趣的事物出现后，他们同样消失于过往剧本之中。说媒体提供的这种视角下人们不相信他们，是不准确的。人们相信他们，正如相信肥皂剧角色一样：接受半信半疑的邀请。

这类角色所存在的世界，常被视为电视的创造物，其中确实有很多源自电视——电视倾向于使一切经由媒介而变得直接。但就这类人物的基本地位而言，其本身与讲故事一样古老。这是神话的地位。就活生生的神话而言，真假问题被模糊化了：事实上，在神话最天真的呈现中，与其说这些问题被模糊化，不如说它们根本未曾

被提出。最终提出这些问题（如修昔底德在研究特洛伊战争经济时所做的）确实是一项成就。当然并非偶然的是，许多神话的起源（尽管遥远）可追溯至我们所认可的真实事件：《伊利亚特》或《罗兰之歌》之下，确有某处发生的某些战役。

尽管这些诗歌显然并未将所述故事呈现为实证主义史学作品，但也并非仅将其呈现为虚构。

我早前提到，在自我欺骗中，欺骗者与受骗者之间存在某种共谋；按此说法，集体自我欺骗也是可能的。这适用于当今社会中政治的呈现方式。媒体所呈现的政治地位，在娱乐与可发现真理的传递之间模棱两可；正如活神话的讲述者与其听众共谋讲述一个听众会进入其中的故事，政治家、媒体与观众也共谋假装重要的现实正被认真考量，真实世界正被负责任地对待。然而，存在一个差异：那些聆听特洛伊故事的人（当这些故事承载活神话时）并不在特洛伊；而当我们面对当今政治时，我们却被认为与当下存在某种真实关联。

这意味着，在我们的情形中，相较于活神话，这种共谋更接近自我欺骗——真诚的大敌——因为这些关系中所表达的愿望，正在颠覆一个真实真理：即我们所考量的世界（我们的当下世界）实际上极少被负责任地对待。我们终究无法简单地忘记：我们与这个世界的关系需要真诚；也无法放弃追问：包括自由制度在内的我们的制度，在多大程度上有助于实现这一点。

¹ 为简化起见，我将不单独处理非人格化的信息存储系统。

² 我在《决定相信》（"Deciding to Believe"）一文中讨论过这一普遍观点及各种相关的“希望某事为真”的案例，该文重印于《自我的问题》（*Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973）。

³ 道德神学传统对隐瞒与欺骗的区别（以及何为欺骗）有诸多论述。一种宽泛观点认为，说谎之恶与其他故意误导形式共享；一种狭义观点则认为，其恶在于对断言这一装置的特定滥用。本文这种从我们对真理的共同

兴趣出发的进路，可能更倾向宽泛观点，但我在此不展开讨论。

⁴ 当然，在某种“暴政”解释下，市场系统恰恰是其盟友与工具。法兰克福学派曾提出此观点，但很难将其与对(2)的极度意识形态化建构分离开来。

⁵ 也并非因为：只有当我们对同一层次上无扭曲的叙述是什么样子有所概念时，此类主张才可理解；尽管此问题需要论证，但似乎并非必然如此。

⁶ 米歇尔·福柯，《尼采、谱系学、历史》，唐纳德·布歇与谢莉·西蒙译，载于唐纳德·布歇编，《语言、反记忆、实践》(Ithaca: Cornell University Press, 1977)。

⁷ 再次说明——参见上文注4——我暂不考虑批判理论的老观点：即这种安排在功能上使消费者失去自由。

伯纳德·威廉姆斯：政治相关著作选目

本选目不包括本书所收录的任何文章。威廉姆斯完整的哲学著作目录见于其著作《过去的意识：哲学史论文集》(The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy)，由迈尔斯·伯尼特(Myles Burnyeat)编辑(普林斯顿：普林斯

顿大学出版社，2006年)；以及《作为人文学科的哲学》(Philosophy as a Humanistic Discipline)，由A. W. 摩尔(A. W. Moore)编辑(普林斯顿：普林斯顿大学出版社，2006年)。

著作

《道德：伦理学导论》(Morality: An Introduction to Ethics)。纽约：哈珀与罗出版社(Harper & Row)，1972年。哈蒙兹沃思：企鹅出版社(Penguin)，1973年。剑桥：剑桥大学出版社，1976年；剑桥“坎托”(Canto)版，附新序言，1993年。

德译本：《道德的概念》(Der Begriff der Moral)。莱比锡：雷克拉姆出版社(Reclam)，1978年。

罗译本：《伦理学导论》(Introducere in etica)。布加勒斯特：替代出版社(Editura Alternative)，1993年。

法译本：见《道德的命运》(La fortune morale)(1994年)。

意译本（坎托版）：《道德：伦理学导论》（La moralità: un'introduzione all'etica）。罗马：埃伊纳乌迪出版社（Einaudi），2000年。

波译本：《道德：伦理学导论》（Moralno: Wprowadzenie do etyki）。华沙：阿勒泰亚基金会（Fundacja Aletheia），2000年。

《功利主义批判》（A Critique of Utilitarianism）。载于J. J. C. 斯马特与伯纳德·威廉姆斯合著《功利主义：赞成与反对》（Utilitarianism: For and Against）。剑桥：剑桥大学出版社，1973年。

德译本：《功利主义批判》（Kritik des Utilitarismus）。美因河畔法兰克福：克洛斯特曼出版社（Klostermann），1979年。

西译本：《功利主义：赞成与反对》（Utilitarismo: pro y contra）。马德里：特克诺斯出版社（Tecnos），1981年。

意译本：《功利主义：一场论辩》

(Utilitarismo: un confronto)。那不勒斯：比比略波利斯出版社 (Bibliopolis) , 1985年。

法译本：《功利主义：赞成与反对》

(Utilitarisme: le pour et le contre)。《伦理学丛书》(Le Champ Ethique)。日内瓦：拉博尔与菲德出版社 (Labor et Fides) , 1997年。

《伦理学与哲学的限度》(Ethics and the Limits of Philosophy)。伦敦：丰塔纳图书 (Fontana Books)；剑桥：哈佛大学出版社，1985年。劳特利奇 (Routledge) 版，附A. W. 摩尔评注，2006年。

意译本：《伦理学与哲学的限度》

(L'etica e i limiti della filosofia)。巴里：拉特尔扎出版社 (Laterza) , 1987年。

法译本：《伦理学与哲学的限度》

(L'éthique et les limites de la philosophie)。巴黎：伽利玛出版社 (Editions Gallimard) , 1990年。

日译本：《哲学能对生活方式说些什么？》（Ikikata ni tsuite Tetsugaku wa Nani ga Ieru ka）。东京：产业图书株式会社（Sangyoutoshō K.K.），1993年。

西译本：《伦理学与哲学的限度》

（La etica y los limites de la filosofia）。加拉加斯：蒙特阿维拉出版社（Monte Avila Editores），1997年。

德译本：《伦理学与哲学的限度》

（Ethik und die Grenzen der Philosophie）。汉堡：罗特布赫出版社（Rotbuch Verlag），1999年。

立陶宛译本：《伦理学与哲学的界

限》（Etika ir Filosofijos Ribos）。

维尔纽斯：对话文化研究所（Dia-

logo Kulturos Institutas），2004年。

《羞耻与必然性》（Shame and Necessity）。《萨瑟古典讲座》

（Sather Classical Lectures）第57卷。伯克利与洛杉矶：加州大学出版社，1993年。

法译本：《羞耻与必然性》（La honte et la nécessité）。法国大学出版社（Presses Universitaires de France），1997年。

德译本：《羞耻、罪责与必然性》（Scham, Schuld und Notwendigkeit）。《城邦》（Polis）第1卷。柏林：科学院出版社（Akademie Verlag），2000年。

《真理与真诚：一项谱系学研究》（Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy）。普林斯顿：普林斯顿大学出版社，2002年。

德译本：《真理与真诚》（Wahrheit und Wahrhaftigkeit）。美因河畔法兰克福：苏尔坎普出版社（Suhrkamp），2003年。

意译本：《真理的谱系：论说真话的历史与美德》（Genealogia della verità : storia e virtù del dire il vero）。罗马：法齐出版社（Fazi Editore），2005年。

法译本：《真理与真诚》（*Vérité et Véracité*）。巴黎：伽利玛出版社（*Editions Gallimard*），2006年。

土耳其译本：《真实与真诚》（*Hakikat ve Hakikatlilik*）。伊斯坦布尔：阿因提出版社（*Ayrıntı Yayınları*），2006年。

编著

（与A. K. 森合编）《功利主义及其超越》（*Utilitarianism and Beyond*）。剑桥：剑桥大学出版社，1982年。

意译本：《功利主义及其超越》（*Utilitarismo e oltre*）。米兰：萨吉亚托雷出版社（*Il Saggiatore*），1984年。

文章

“民主与意识形态”（“*Democracy and Ideology*”）。《政治季刊》（*Political Quarterly*）32（1961年）。

“遗传学与道德责任”（“*Genetics and Moral Responsibility*”）。载于

《道德与医学》（Morals and Medicine）。伦敦：BBC出版公司（BBC Publications），1970年。

“柏拉图《理想国》中城邦与灵魂的类比”（“The Analogy of City and Soul in Plato's Republic”）。载于《诠释与论证：希腊哲学研究——献给格雷戈里·弗拉斯托斯的论文集》（Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy. Essays Presented to Gregory Vlastos），E. N. 李、A. P. D. 穆雷拉托斯与R. M. 罗蒂编辑。海牙：马丁努斯·尼霍夫出版社（Martinus Nijhoff），1973年。后重印于《过去的意识》。

在《艾滋病与胚胎移植的法律与伦理》（The Law and Ethics of AIDS and Embryo Transfer）中的评论。CIBA基金会研讨会第17辑。阿姆斯特丹：爱思唯尔/北荷兰出版社（Elsevier/North-Holland），1973年。

“相对主义中的真理”（“The Truth in Relativism”）。《亚里士多德学会会刊》（Proceedings of the Aristotelian Society）75（1974–75

年）。后重印于伯纳德·威廉姆斯《道德运气：1973—1980年哲学论文集》（Moral Luck: Philosophical Papers 1973—1980）。剑桥：剑桥大学出版社，1981年。

“罗尔斯与帕斯卡的赌注”（“Rawls and Pascal's Wager”）。《剑桥评论》（Cambridge Review），1975年2月28日。后重印于《道德运气》。

“政治的道德观”（“The Moral View of Politics”）。《听众》（The Listener），1976年6月3日。

“思考堕胎问题”（“Thinking about Abortion”）。《听众》，1977年9月1日。

“政治与道德品格”（“Politics and Moral Character”）。载于斯图尔特·汉普郡（Stuart Hampshire）编《公共与私人道德》（Public and Private Morality）。剑桥：剑桥大学出版社，1978年。后重印于《道德运气》。

“价值冲突” (“Conflicts of Values”)。载于A. 瑞安 (A. Ryan) 编《自由观念：以赛亚·伯林纪念文集》(The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin)。牛津：牛津大学出版社，1979年。后重印于《道德运气》。

“内在理由与外在理由” (“Internal and External Reasons”)。载于T. R. 哈里森 (T. R. Harrison) 编《理性行动：哲学与社会科学研究》 (Rational Action: Studies in Philosophy and Social Science)。剑桥：剑桥大学出版社，1979年。后重印于《道德运气》。

“政治哲学与分析传统” (“Political Philosophy and the Analytical Tradition”)。载于M. 里希特 (M. Richter) 编《政治理论与政治教育》 (Political Theory and Political Education)。普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1980年。后重印于《作为人文学科的哲学》。

“正义作为一种美德” (“Justice as a Virtue”)。载于A. 罗蒂 (A. Rorty)

编《亚里士多德伦理学论文集》(Essays on Aristotle's Ethics)。伯克利与洛杉矶：加州大学出版社，1981年。后重印于《道德运气》与《过去的意识》。

“空间话语：对话继续” (“Space Talk: The Conversation Continued”) (对B. 阿克曼《自由主义国家中的社会正义》的评论)。《伦理学》 (Ethics) 93 (1983年)。

“职业伦理及其倾向” (“Professional Morality and Its Dispositions”)。载于戴维·卢班 (David Luban) 编《好律师：律师的角色与律师伦理》 (The Good Lawyer: Lawyers' Roles and Lawyers' Ethics)。《马里兰公共哲学研究丛书》 (Maryland Studies in Public Philosophy)。托托瓦，新泽西：罗曼与艾伦赫尔德出版社 (Rowman and Allenheld) , 1983年。后重印于伯纳德·威廉姆斯《理解人性及其他哲学论文集 (1982-1993)》 (Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982-1993)。剑桥：剑桥大学出版社，1995年。

“道德、怀疑论与核军备竞赛”

(“Morality, Scepticism and the Nuclear Arms Race”)。载于N. 布莱克与K. 波尔 (N. Blake and K. Pole) 编《反对核防御：哲学家论威慑》 (Objections to Nuclear Defence: Philosophers on Detrence)。伦敦：劳特利奇出版社 (Routledge), 1984年。

“形式个人主义与实质个人主义”

(“Formal and Substantial Individualism”)。《亚里士多德学会会刊》 85 (1984–85年)。后重印于《理解人性》。

“社会正义理论——下一步何去何从？” (“Theories of Social Justice —Where Next?”)

。载于S. 格斯特与A. 米尔恩 (S. Guest and A. Milne) 编《平等与歧视：自由与正义论文集》 (Equality and Discrimination: Essays in Freedom and Justice)。《法律与社会哲学档案》

(Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie) 第21辑。斯图加特：F. 施泰纳出版社 (F. Steiner), 1985年。

“哪些斜坡是滑坡？”（“What Slopes Are Slippery?”）。载于M. 洛克伍德（M. Lockwood）编《现代医学中的道德困境》（Moral Dilemmas in Modern Medicine）。牛津：牛津大学出版社，1985年。后重印于《理解人性》。

“《政体》（Politeia）杂志专访：伯纳德·威廉姆斯”（“L'intervista di Politeia: Bernard Williams”）。《政体》（Politeia）（米兰），1986年冬季刊。

“反对胚胎研究的道德论证类型”（“Types of Moral Argument against Embryo Research”）。载于《人类胚胎研究：是或否？》（Human Embryo Research: Yes or No?）。伦敦：塔维斯托克出版社（Tavistock Publications），CIBA基金会出版，1986年。后重印于《生物论文》（BioEssays）6（1987年）。

对阿马蒂亚·森1985年坦纳讲座（Tanner Lectures）的评论，载于阿马蒂亚·森《生活水平》（The

Standard of Living)。剑桥：剑桥大学出版社，1987年。

“形式结构与社会现实” (“Formal Structures and Social Reality”)。载于迭戈·甘贝塔 (Diego Gambetta) 编《信任：建立与破坏合作关系》 (Trust: Making and Breaking Co-operative Relations)。牛津：布莱克韦尔出版社 (Blackwell)，1988年。后重印于《理解人性》。

“德沃金论共同体与关键利益” (“Dworkin on Community and Critical Interests”)。《加州法律评论》 (California Law Review) 77 (1989年)。

“社会正义：九十年代社会哲学的议程” (“Social Justice: The Agenda in Social Philosophy for the Nineties”)。《社会哲学杂志》 (Journal of Social Philosophy) 20 (1989年)。

“我本可能成为谁？” (“Who Might I Have Been?”)。载于《人类遗传信息：科学、法律与伦理》 (Human Genetic Information: Science, Law

and Ethics)。CIBA基金会研讨会第149辑。奇切斯特：约翰·威利父子出版社(John Wiley & Sons)，1990年。后以修订版《怨恨自身的存在》("Resenting One's Own Existence")重印于《理解人性》。

“理解人性”("Making Sense of Humanity")。载于詹姆斯·希南与莫顿·索斯纳(James Sheenan and Morton Sosna)编《人性的边界：人、动物与机器》(The Boundaries of Humanity: Humans, Animals, Machines)。斯坦福大学百年纪念会议论文集，1987年。伯克利与洛杉矶：加州大学出版社，1991年。后重印于《理解人性》。

“圣茹斯特的幻觉：诠释与哲学的力量”("Saint-Just's Illusion: Interpretation and the Powers of Philosophy")。《伦敦书评》(London Review of Books)，1991年8月29日。后重印于《理解人性》。

“对环境的关注必须以人类为中心吗？”("Must a Concern for the Environment Be Centred on Hu-

man Beings?”)。载于C. C. W. 泰勒 (C.C.W. Taylor) 编《伦理学与环境》(Ethics and the Environment)。牛津：基督圣体学院 (Corpus Christi College), 1992年。后重印于《理解人性》。

“谁需要伦理知识？” (“Who Needs Ethical Knowledge?”)。载于A. P. 格里菲斯 (A. P. Griffiths) 编《伦理学》(Ethics)。《皇家哲学研究所讲座》(Royal Institute of Philosophy Lectures), 1992年。剑桥：剑桥大学出版社, 1993年。后重印于《理解人性》。

“后记：哲学能从侵权法中学到什么？” (“Afterword: What Has Philosophy to Learn From Tort Law?”)。载于D. G. 欧文 (D. G. Owen) 编《侵权法的哲学基础》(Philosophical Foundations of Tort Law)。牛津：克拉伦登出版社 (Clarendon Press), 1995年。

“无国界世界中的审查制度” (“Censorship in a Borderless World”)。

艺术与社会科学学院讲座第16讲。新加坡：新加坡国立大学，1996年。

“信任的政治”（“The Politics of Trust”）。载于帕特里夏·耶格尔（Patricia Yaeger）编《身份的地理学》（The Geography of Identity）。安娜堡：密歇根大学出版社，1996年。

“宽容：一种不可能的美德？”（“Toleration: An Impossible Virtue?”）。载于戴维·海德（David Heyd）编《宽容：一种难以捉摸的美德》（Toleration: An Elusive Virtue）。普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1996年。

“羞耻、内疚与惩罚的结构”（“Shame, Guilt and the Structure of Punishment”）。玛格丽特·埃格纳基金会奖纪念文集（Festschrift for the Margrit Egner-Stiftung Prize）。苏黎世，1997年。

“前言：回归基础”（“Forward to Basics”）。载于简·富兰克林（Jane Franklin）编《平等》（Equality）。
(1997年社会正义委员会报告讨论

文集）。伦敦：公共政策研究所（IPPR），1997年。

“道德责任与政治自由”（“Moral Responsibility and Political Freedom”）。《剑桥法律杂志》（Cambridge Law Journal）56（1997年）。后重印于《作为人文学科的哲学》。

“容忍不可容忍者”（“Tolerating the Intolerable”）。载于苏珊·门杜斯（Susan Mendus）编《现代生活中的宽容政治》（The Politics of Toleration in Modern Life）。爱丁堡：爱丁堡大学出版社，1999年；达勒姆：杜克大学出版社，2000年。后重印于《作为人文学科的哲学》。

“自由主义与失落”（“Liberalism and Loss”）。载于马克·利拉、罗纳德·德沃金与罗伯特·西尔弗斯（Mark Lilla, Ronald Dworkin, and Robert Silver）编《以赛亚·伯林的遗产》（The Legacy of Isaiah Berlin）。纽约：《纽约书评》出版社（New York Review of Books），2001年。

“人类偏见” (“The Human Prejudice”)。载于《作为人文学科的哲学》。

偶发性报刊文章

“英国国教会的神学面貌” (“The Theological Appearance of the Church of England”)。《棱镜》 (Prism) , 1960年6月。

“个人看法” (“Personal View”)。《听众》, 1963年10月24日、11月7日及21日。

(与迈克尔·坦纳合署) 关于G. E. M. 安斯康姆《避孕与贞洁》 (“Contraception and Chastity”) 的信件。《人文世界》 (The Human World) , 1971年11月9日。

“与黑尔舍姆的讨论” (“Discussion with Hailsham”)。《听众》, 1974年7月11日。

“保罗·约翰逊论大学现状” (“Paul Johnson on the State of the Universities”)。《泰晤士高等教育增刊》 (Times Higher Education Supplement) , 1975年11月21日。

“艺术家肖像：职业房客”（“Portrait of the Artist as Professional Lodger”）。《泰晤士高等教育增刊》，1980年9月5日。

“公共服务中的举报行为”（“Whistle Blowing in the Public Service”）。载于《政治、伦理与公共服务》（Politics, Ethics and Public Service）。伦敦：皇家公共行政学会（Royal Institute of Public Administration），1985年。

“伪装成奢侈品的必需品”（“Necessity Disguised as Luxury”）（基于1986年11月伯明翰雷蒙德·普里斯特利讲座）。《泰晤士高等教育增刊》，1987年1月23日。

“超越无意识的英国”（“Beyond Unconscious Britain”）。《泰晤士报》（Times），1987年2月10日。

“人文学科还有希望吗？”（“What Hope for the Humanities?”）雷蒙德·普里斯特利讲座，伯明翰，1986年11月。《教育评论》（Educational Review）39，第3期（1987年）。

“宽容：一种尴尬的美德”

(“Toleration: An Awkward Virtue”)。《联合国教科文组织信使》(Unesco Courier), 1992年6月。

“身份问题” (“Problems of Identity”) (1992年赫伯特·斯宾塞讲座的缩略版)。《泰晤士高等教育增刊》，1992年12月4日。

参与色情作品专题讨论会。《三便士评论》 (Threepenny Review) 55 (1993年秋季)。

“社会正义” (“Social Justice”)。《泰晤士报》，1994年10月24日。

“色情作品的压制与限制：义人之宴与长柄勺” (“Suppression and Restriction of Pornography: Long Spoons and the Supper of the Righteous”)。载于R. 科林斯与J. 普内尔 (R. Collins and J. Purnell) 编《教条的蓄水池》 (Reservoirs of Dogma)。伦敦：公共政策研究所 (Institute for Public Policy Research), 1996年。

“羞耻的道德”（“De moraal van de schaamte”）（访谈）。《哲学杂志》（Filosofie Magazine）（荷兰），1996年2月。

“论憎恨与蔑视哲学”（“On Hating and Despising Philosophy”）。《伦敦书评》，1996年4月18日。

“学术、本真与诚实”（“Scholarship, Authenticity, Honesty”）。载于戴维·格里尔、伊恩·伦博尔德与乔纳森·金（David Greer, with Ian Rumbold and Jonathan King）编《音乐学及其姊妹学科：过去、现在与未来》（Musicology and Sister Disciplines: Past, Present, Future）。牛津：牛津大学出版社，2000年。

部分书评

J. K. 加尔布雷思《自由主义的黄金时代》（The Liberal Hour）；小阿瑟·施莱辛格《肯尼迪还是尼克松？》（Kennedy or Nixon?）。《旁观者》（Spectator），1960年11月4日。

H. B. 阿克顿《道德与市场》(Morals and Markets)。《卫报》(Guardian), 1971年4月1日。

乔纳森·格洛弗《责任》(Responsibility)。《心理健康》(Mental Health) (1971年)。

R. F. 迪尔登、P. H. 赫斯特与R. S. 彼得斯编《教育与理性的发展》(Education and the Development of Reason)。《泰晤士文学增刊》(Times Literary Supplement), 1972年4月。

约翰·罗尔斯《正义论》(A Theory of Justice)。《旁观者》, 1972年6月22日。

B. F. 斯金纳《超越自由与正义》(Beyond Freedom and Justice)。《观察家报》(Observer), 1972年3月。

斯图尔特·汉普郡与L. 科拉科夫斯基编《社会主义理念》(The Socialist Idea)。《观察家报》, 1975年1月5日。

R. 诺齐克《无政府、国家与乌托邦》
(Anarchy, State, and Utopia)。
《泰晤士文学增刊》，1975年1月17
日。

保罗·拉姆齐《胎儿研究的伦理》
(Ethics of Fetal Research)。《泰
晤士文学增刊》，1975年9月5日。

“乔姆斯基立场何在？” (“Where
Chomsky Stands”)。《纽约书评》
(New York Review)，1976年11
月11日。

R. 达伦多夫《生活机会》 (Life
Chances)。《观察家报》，1980
年1月27日。

迈克尔·汤普森《垃圾理论》 (Rub-
bish Theory)。《伦敦书评》，
1980年2月。

西塞拉·博克《说谎》 (Lying)。
《政治季刊》 (1980年)。

乔恩·埃尔斯特《逻辑与社会》 (Lo-
gic and Society) 及《尤利西斯与塞
壬》 (Ulysses and the Sirens)。
《伦敦书评》，1980年5月1日。

克里斯托弗·拉什《自恋文化》(The Culture of Narcissism)；约翰·古兹布洛姆《虚无主义与文化》(Nihilism and Culture)。《伦敦书评》，1980年7月17日。

M. 考林《英格兰的宗教与公共教义》(Religion and Public Doctrine in England)。《伦敦书评》，1981年4月2日。

约翰·萨瑟兰《冒犯性文学》(Offensive Literature)。《伦敦书评》，1983年3月17日。

《批判哲学》(Critical Philosophy)与《应用哲学杂志》(Journal of Applied Philosophy)。《泰晤士高等教育增刊》，1984年6月15日。

西塞拉·博克《秘密》(Secrets)；D. 威尔逊《秘密档案》(The Secrets File)。《伦敦书评》，1984年10月18日。

托马斯·谢林《选择与后果》(Choice and Consequence)。

《经济学与哲学》(Economics and Philosophy) (1985年)。

小巴林顿·摩尔《隐私：社会与文化史研究》(Privacy: Studies in Social and Cultural History)。《纽约书评》，1985年4月25日。

朱迪丝·施克莱《寻常的恶》(Ordinary Vices)；罗纳德·米洛《不道德》(Immorality)。《伦敦书评》，1985年6月6日。

克莱夫·庞廷《知情权》(The Right to Know)；朱迪思·库克《自由的代价》(The Price of Freedom)。《泰晤士文学增刊》，1985年10月4日。

迈克尔·哈灵顿《选边站》(Taking Sides)。《纽约时报书评》(New York Times Book Review) [1980年代中期？]。

罗纳德·德沃金《原则问题》(A Matter of Principle)。《伦敦书评》，1986年4月17日。

阿拉斯代尔·麦金泰尔《谁之正义？何种理性？》(Whose Justice? Which

Rationality?）。《洛杉矶论坛报》（Los Angeles Tribune），1988年。重印于《伦敦书评》，1989年1月5日。

理查德·罗蒂《偶然、反讽与团结》（Contingency, Irony, and Solidarity）。《伦敦书评》，1989年11月。

查尔斯·泰勒《自我的根源》（Sources of the Self）。《纽约书评》，1990年10月。

约翰·罗尔斯《政治自由主义》（Political Liberalism）。《伦敦书评》，1993年5月13日。

阿马蒂亚·森《重新审视不平等》（Inequality Reexamined）。《伦敦书评》，1993年11月。

伯纳德·威廉姆斯参与的公共机构报告
《公学委员会：第一份报告》。主席：约翰·纽森（John Newsom）。女王陛下文具办公室（Her Majesty's Stationery Office），1968年。

《皇家赌博委员会：最终报告》。主席：维克多·罗斯柴尔德（Victor Rothschild）。女王陛下文具办公室，1978年。

《淫秽与电影审查委员会报告》。主席：伯纳德·威廉姆斯。女王陛下文具办公室，1979年。另由剑桥大学出版社出版，附伯纳德·威廉姆斯新撰序言。

《社会正义：国家复兴战略》。社会正义委员会报告。主席：戈登·博里（Gordon Borrie）。Vintage出版社，1994年。

《毒品与法律：1971年毒品滥用法独立调查报告》。主席：露丝·朗西曼（Ruth Runciman）。警察基金会（The Police Foundation），2000年。

Index

- anarchy/anarchism, 69, 85, 92, 136
Aristotle, 50, 101, 106
art, 140, 142, 143, 144
Austin, J. L., 53
authority, 42, 82, 83, 86, 94, 135, 147, 151
autonomy, xiv, 8, 16, 20, 21, 22, 23, 74, 131–33, 134–35, 138
- Basic Legitimation Demand, xii, xiv, 4–6, 7–9, 135, 136. *See also* legitimization/legitimacy
- Berlin, Isaiah, 52, 53, 54, 55, 58, 79, 81
Blumenberg, Hans, 42
- Cavell, Stanley, 58
censorship, xvii, 139–44. *See also* freedom of speech
- Cicero, Marcus Tullius, 69
Cockburn, Sir Alexander James Edmund, 141
- coercion: definition of, 119; and desire, 81, 82; and equality, 104, 105; and freedom, 79–80, 116, 117; justification for, 6, 8; legitimacy of, 8, 23, 27, 69, 71, 83, 94–95, 96; in liberalism, 22, 27; and liberty, 79; and modernity, 91; and reactionary politics, 44; and religion, 23; resentment at, 82–83, 87–89; and respect, 100; as solution vs. problem, 73; and toleration, 138; as universal, 10; unmediated, 71, 73; and unreason, 23. *See also* freedom; liberty; power; restriction
- Collingwood, R. G., 11, 53–54, 67, 69
communitarianism, xiv, 24, 31, 33, 38–39, 60
competition, 80, 91, 106, 108, 119
Constant, Benjamin, 56, 90
constitution, 77–78, 126
critical theory principle, 6, 7, 14, 82, 89, 93, 163n
- democracy, 2, 16, 17, 75, 126, 150–51, 157, 158
Descartes, René, 78–79
desire, 61, 81, 89, 95, 100, 119
- double-mindedness, xvii, 126
Dworkin, Ronald, xiii, xiv, 10n, 12, 24–25, 35, 58, 84, 85, 87, 115–16, 121, 122, 124, 126
- Emerson, Ralph Waldo, 58, 61
equality, 84, 97–114, 115–27
error, theory of, xiii, 11, 66–67
- fear, xi, 2, 4, 8, 145, 146; liberalism of, 3, 54–56, 58–61, 138
- Foucault, Michel, 162
- foundationalism, xvii, 25, 34, 36, 37
- Frankfurt tradition, 27, 71
- freedom, xii, 75–96, 100, 115, 116–17, 120; of speech, 19, 73–74, 129, 156, 159–60, 161. *See also* censorship; coercion; liberty
- Frost, Robert, 65
- Gentile, Giovanni, 60
- Goethe, Johann Wolfgang von, xvi, 14–15, 24, 26, 27, 28
- good, 30, 31, 32, 83–84, 140
- goods, access to, 106, 108, 109, 110, 111, 113
- Habermas, Jürgen, xi, 9–10, 15–16, 21
- Hampshire, Stuart, 58
- Hegel, G.W.F., 25, 31, 36, 48, 50, 66
- Hegelianism, 32, 33, 34
- Heidegger, Martin, 34
- Helvétius, Claude-Adrien, 79, 80
- Herakleitus, 82
- Herzog, Roman, 72–73
- Hesiod, *Works and Days*, 40
- history/historical circumstances: and first question of politics, 3, 62; and freedom, 75–76, 77, 78; and human rights, 65–68; injustice in, 26–27; judgments concerning, 67, 68, 69; and legitimate power, 11; and liberalism, 23, 65–67; and liberalism of fear, 55, 61; and morality, 36, 66–68; and nostalgia, 40, 41, 43; and political thought, 13, 25–26, 53–54

- Hobbes, Thomas, xii, 2, 3, 4, 6, 30, 62, 80n, 145, 146
- Holmes, Oliver W., 141
- Holmes, Stephen, "The Permanent Structure of Anti-liberal Thought," 60
- Honig, Bonnie, 58
- humanitarianism, xvii, 145–53
- humanity, common, 97, 99, 100, 101–5, 113
- human rights, 18, 19, 21, 25, 26, 27–28, 62–74
- Hume, David, 84
- justice, 1, 2, 15, 29–30, 31, 32, 106, 120–22
- Kant, Immanuel, 16, 22, 66, 101–2, 103, 132
- Kantianism, 2, 9, 10, 19–20, 21, 24, 25, 29–30, 33, 47, 50, 57
- Keynes, John Maynard, 57, 58
- Körner, Stefan, 52
- Kraus, Karl, 52–53
- law, 65, 77, 86–87, 107, 110, 141, 142, 143, 144
- legitimation/legitimacy: of censorship, 139; of coercion, 8, 23, 27, 69, 71, 83, 94–95, 96; conditions of, 136; demand for, 14; and first question of politics, 3, 4–6; in historical circumstance, 69, 70, 71; and human rights, 63, 74; from inside politics, xiv; and liberalism, xii–xiv, 7–9, 10, 18, 23–24; and liberty vs. equality, 124; and modernity, 15, 16, 17; and morality, 7, 9; of non-liberal states, 13–14; in plural society, 48–50; and political philosophy, 77; of power, xii, xiv, 5–6, 11, 23, 26, 62–63, 69, 71, 135–36; in religion, 23; and restriction of freedom, 118; of state, 4–6; story of, 95; of theocracy, 71; and toleration, 135–36
- liberalism: audience of, xv; autonomy in, 23, 39, 74; and censorship, 140; coercion in, 22, 27; and communitarianism, 38–39; of fear, 3, 54–56, 58–61, 138; and first question of politics, 3, 8; foundationalism in, 25; and freedom as political value, 75; and freedom of expression, 140; and Hegelianism, 33, 34; and historical circumstance, 23, 65–67; and homog-
- enous society, 38, 39; and human rights, 19, 25, 74; and legitimacy, xii–xiv, 7–9, 10, 18, 23–24; and liberty vs. equality, 121; limited acceptance of, 22; and modernity, 9, 10; and morality, 3, 8, 9, 22; of natural rights, 55; of personal development, 55; and pluralism, 38–39; as practice of reason, 22; and Rawls, 2; as sectarian doctrine, 130, 131, 133, 137; and social justice, 1; and toleration, xvii, 37, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136–38; and truthfulness, 158, 161
- liberal state, 27, 63, 65, 70, 71, 133, 135, 136–38
- liberty, 75–96, 115–27. *See also* freedom
- Locke, John, 4, 55, 79
- Machiavelli, Niccolò, *The Prince*, 56–57, 58, 59
- MacIntyre, Alasdair, 31, 33, 54
- MacKinnon, Catharine, 142
- Marx, Karl, 25, 66
- Mill, John Stuart, 30, 31, 55, 57, 58, 73–74, 140, 141; *On Liberty*, 79
- modernity: and Christianity, 54; and coercion, 91; and democracy, 16, 17; discontent in, 40, 41–42; and ethics, 40–51; and freedom as political value, 76; and Hegelianism, 33, 34; as historical category, 41–42; and ideal state, 15; and legitimacy, 15, 16, 17, 95, 135; and liberalism, 9, 10; and liberty, 90–91, 94, 95–96; in MacIntyre, 31; and pluralism, 31, 32, 33, 36, 53, 57; and public vs. private, 44–47; in Rawls, 30, 32; and relativism, 69; and secularism, 42, 43; self-conception in, 36; and state, 9, 10
- Montaigne, Michel de, 56
- morality/ethics: and autonomy, xiv, 131–33, 134–35; and censorship, 140; disagreement in, 77; of discrimination, 99; and Dworkin, xiii; and equality, 101–5; and historical circumstance, 36, 66–68; and human rights, 19–20, 21; and legitimacy, 5, 7, 9; and liberalism, 8, 9, 22; and modernity, 40–51; and pluralism, 55; and political philosophy, 77; and political practice, 1–3; priority over political of, 8; progressive approach to, 66; in Rawls, 32; and reason, 23; relevance to, 99–100, 106, 107, 108; of rescue, 145,

- 146–48, 149, 150, 151, 152, 153; and responsibility, 12, 72–73; and rights, 65; and theory, xii–xiii; and toleration, 130, 131–33, 134–35, 138; understanding from inside system of, 36; variety in, 36; and Wittgenstein, 35
- Murray, William, Lord Mansfield, 140
- Nagel, Thomas, 18, 19, 65–66, 67, 130, 131, 133
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 25
- Nino, Carlos, 18, 19–20, 21, 25, 28
- order, xii, 3, 62, 69, 145
- Paine, Thomas, *Common Sense*, 56
- patriarchy, 26–27, 70, 142
- Plato, 12
- pluralism, xv, xvii, 2, 31, 32, 33, 36, 38–39, 48, 50, 52, 53, 55, 130, 140
- political moralism, 2–3, 8, 9, 10, 11, 12
- political theory: and action, 24, 25–26, 28; audience of, xiv–xv, 54, 56–60; enactment vs. structural model of, 1, 2, 8; and history, 53–54; and moral philosophy, 77; power in, 1; temptations of, xii–xiv
- politics: action in, xv, xvi, 72–73, 74, 77; argument/conflict in, xv, 58, 77–78, 84, 85–86, 126; and equality, 104; and ethics, 46; first question of, xii, 3–4, 5, 8, 62, 69, 145; and free speech, 140–41; in historical circumstances, 25–26, 69; and justice, 120–22; and legitimacy, xiv, 5, 136; and liberalism of fear, 61; and morality, 1–3, 8; and primitive freedom, 82, 94; reactionary, 43–44; realism in, 12; and rescue, 148, 150, 151, 152; and toleration, 129, 130, 131, 134, 138; truth in, 157–61, 162, 163–64; universals of, xi, 59; in Utilitarianism, xiii. *See also state*
- Popper, Karl, 125
- power: abuse of, 18, 19, 54–55; and audience, 57–58; and authority, 94; and first question of politics, 5; freedom from, 61; and human rights, 18, 19, 62; legitimacy of, xii, xiv, 5–6, 11, 23, 26, 62–63, 69, 71, 135–36; and liberalism of fear, 59–60; in political theory, 1, 77; for rescue, 148, 149; and restriction, 117; as solution vs. problem, 63; of state, xii; and state: (*cont'd*)
- 124, 135–36; liberal, 27, 63, 65, 70, 71, 133, 135, 136–38; and liberalism of fear, 54–55, 59–60; and liberty, 90, 91, 92; modern, 9, 10, 53, 57; non-liberal, 4, 7, 10, 13–14; rescue by, 147, 148–51, 152; responsibility of, 64; scepticism about, 47, 50; as solution vs. problem, xii, 63, 70, 146; toleration by, 131, 133, 134; truthfulness of, 157–59. *See also politics*
- Stocker, Michael, 52
- Stoicism, 81
- suffering/pain, 4, 100, 101, 145, 148, 150, 151, 153
- Taylor, Charles, 31, 33, 54
- theocracy, 14, 26, 70–71. *See also religion; state*
- thick concept, xv, 47, 48, 49, 50
- thin concept, xiii, 47, 48, 49, 50
- toleration, xvii, xviii, 37, 128–38, 140
- toleration, 129, 130; as universal, xi, 59; unmediated, 135–36. *See also coercion*
- Rawls, John, xiii, xiv, 10n, 13–14, 15, 18, 20, 21, 29–33, 36, 39, 53, 54, 57, 60, 130, 131; "Justice as Fairness," 30; *Political Liberalism*, xiii, 1, 2, 77n; *A Theory of Justice*, xiii, 1, 53, 57, 77n
- realism, xi, 12, 37, 92, 93, 94
- relativism, xv–xvi, 24, 26, 68–69, 70, 136
- religion, 14, 23, 26, 43, 46, 70–71, 95, 130, 133–34, 137
- rescue, morality of, 145, 146–48, 149, 150, 151, 152, 153
- resentment, 82–83, 87–89, 92, 93, 122–24, 125, 126
- respect, 100, 102–3, 104, 113, 114
- responsibility, xi, xii, 12, 64, 72, 102, 147, 149
- restriction, 82–83, 84–85, 87–89, 91, 115, 117, 118, 122–24, 125, 126, 135. *See also coercion*
- right(s): and claim in liberty, 83, 84; and equality, 107; free speech as, 141; human, 18, 19, 26, 27–28, 62–74; to humanitarian intervention, 145–53; kinds of, 63–65, 71; and liberalism of fear, 56, 61; moral vs. political, 130; and resentment, 88; and restriction of capability, 115; and restriction of freedom, 118; in state-subject relations, 6; and toleration, 130
- Roosevelt, Franklin D., 73
- Rorty, Richard, xvii, 13, 18, 34, 67
- Rousseau, Jean-Jacques, 12, 16, 58, 81, 82–83, 85, 86, 88, 115, 120–21, 123, 125
- Saint-Just, Louis Antoine de, 125
- Sandel, Michael, 9n, 31–32
- Scanlon, T. M., 128, 129
- Schmitt, Carl, 60, 70, 78
- Sen, Amartya, 146
- Shklar, Judith, 3, 55, 60, 61, 138
- slave/slavery, 5, 6, 79, 81–82, 89, 95, 119n
- Somoza, Anastasio, 73
- state: abuse by, 61; as agent, 121; authority of, 83; co-existence under, 115; criticism of, 74; and denial of human rights, 62; and equality, 95; and ethics, 46–47, 50; in first question of politics, xii; and freedom, 74, 85; identification with, 88–89; and legitimization, xii, 4–6, 62–63, 94, 100, 101, 145, 148, 150, 151, 153
- torture, 4, 18, 19, 55, 62, 69. *See also coercion*
- truth, 154–64
- United Nations, 151, 152
- United States, xi, 12, 60, 148, 149
- Utilitarianism, xiii, 1, 20, 31, 33, 47, 48, 49, 50
- utopianism, 25, 61, 90, 92
- Walzer, Michael, 58, 146, 149, 151
- Weber, Max, xi–xii, 9, 12; *Politik als Beruf*, 72
- Williams, Bernard: *Ethics and the Limits of Philosophy*, xiii, xv, xi, xii; *Shame and Necessity*, 95n
- Wittgenstein, Ludwig, xiv, xvii, 26; *On Certainty*, 24–25
- Wittgensteinianism, 34–35, 36, 37, 39, 52–53
- women, 7, 26–27, 70, 71, 137, 142, 146

IN THE BEGINNING WAS THE DEED BERNARD WILLIAMS

Selected, edited, and
with an introduction by
Geoffrey Hawthorn

REALISM AND MORALISM IN POLITICAL ARGUMENT

