

# 版權信息

Political Liberalism by John Rawls  
 Copyright © 1993 by John Rawls  
 Simplified Chinese translation copyright © 2011 by Yilin Press  
 Published by arrangement with Columbia University Press  
 All rights reserved.  
 著作權合同登記號圖字：102006299號

書  名　政治自由主義（人文與社會）

作  者　【美國】約翰·羅爾斯

譯  者　萬俊人

責任編輯　李瑞華

出版發行　譯林出版社

ISBN 　　9787544720465

關注我們的微博：@譯林出版社

關注我們的微信：yilinpress

意見反饋：@你好小巴魚

目录

[版權信息 2](#_Toc58403779)

[導論 3](#_Toc58403780)

[平裝本導論 10](#_Toc58403781)

[第一部分 政治自由主義：基本原理 17](#_Toc58403782)

[第一講 基本理念 17](#_Toc58403783)

[第一節 談兩個基本問題 17](#_Toc58403784)

[第二節 政治的正義觀念的理念 19](#_Toc58403785)

[第三節 作為公平合作系統的社會理念 20](#_Toc58403786)

[第四節 原初狀態的理念 21](#_Toc58403787)

[第五節 政治的個人觀念 23](#_Toc58403788)

[第六節 秩序良好的社會理念 24](#_Toc58403789)

[第七節 秩序良好的社會既非一種共同體，也非一種聯合體 26](#_Toc58403790)

[第八節 關于各種抽象觀念的使用 27](#_Toc58403791)

[第二講 公民的能力及其表現 27](#_Toc58403792)

[第一節 理性的與合理的 28](#_Toc58403793)

[第二節 判斷的負擔 29](#_Toc58403794)

[第三節 合乎理性的完備性學說 31](#_Toc58403795)

[第四節 公共性的條件及其三個層次 33](#_Toc58403796)

[第五節 合理的自律：人為的而非政治的 34](#_Toc58403797)

[第六節 充分的自律：政治的而非倫理的 36](#_Toc58403798)

[第七節 個人道德動機的基礎 37](#_Toc58403799)

[第八節 道德心理學：哲學的而非心理學的 39](#_Toc58403800)

[第三講 政治建構主義 39](#_Toc58403801)

[第一節 一種建構主義觀念的理念 39](#_Toc58403802)

[第二節 康德的道德建構主義 42](#_Toc58403803)

[第三節 公平正義作為一種建構主義的觀點 43](#_Toc58403804)

[第四節 社會觀念和個人觀念的作用 44](#_Toc58403805)

[第五節 三種客觀性觀念 45](#_Toc58403806)

[第六節 獨立于因果知識觀之外的客觀性 47](#_Toc58403807)

[第七節 從政治上講，客觀理性何時存在？ 47](#_Toc58403808)

[第八節 政治建構主義的范圍 49](#_Toc58403809)

[第二部分 政治自由主義：三個主要理念 51](#_Toc58403810)

[第四講 重疊共識的理念 51](#_Toc58403811)

[第一節 政治自由主義如何可能？ 51](#_Toc58403812)

[第二節 穩定性問題 53](#_Toc58403813)

[第三節 重疊共識的三個特征 54](#_Toc58403814)

[第四節 重疊共識不是冷漠的或懷疑論的 55](#_Toc58403815)

[第五節 政治觀念不必是完備的 56](#_Toc58403816)

[第六節 達成憲法共識的步驟 57](#_Toc58403817)

[第七節 達成重疊共識的步驟 59](#_Toc58403818)

[第八節 觀念與學說：如何聯系？ 61](#_Toc58403819)

[第五講 權利的優先性與善的理念 62](#_Toc58403820)

[第一節 政治觀念是如何限制善觀念的 62](#_Toc58403821)

[第二節 作為合理性的善 63](#_Toc58403822)

[第三節 首要善與人際比較 63](#_Toc58403823)

[第四節 作為公民需要的首要善 65](#_Toc58403824)

[第五節 可允許的善觀念與政治美德 66](#_Toc58403825)

[第六節 公平正義對善的觀念公平嗎？ 67](#_Toc58403826)

[第七節 政治社會的善 69](#_Toc58403827)

[第八節 公平的正義是完善的 70](#_Toc58403828)

[第六講 公共理性的理念[250] 71](#_Toc58403829)

[第一節 公共理性的問題與論壇 72](#_Toc58403830)

[第二節 公共理性與民主公民的理想 72](#_Toc58403831)

[第三節 非公共理性 74](#_Toc58403832)

[第四節 公共理性的內容 74](#_Toc58403833)

[第五節 憲法根本的理念 76](#_Toc58403834)

[第六節 最高法庭作為公共理性的范例 77](#_Toc58403835)

[第七節 公共理性的明顯困難 79](#_Toc58403836)

[第八節 公共理性的限制 81](#_Toc58403837)

[第三部分 制度框架 84](#_Toc58403838)

[第七講 作為主題的基本結構[293] 84](#_Toc58403839)

[第一節 正義的第一主題 84](#_Toc58403840)

[第二節 通過適當的順序達成統一 84](#_Toc58403841)

[第三節 自由意志論對基本結構沒有任何特別作用 85](#_Toc58403842)

[第四節 背景正義的重要性 86](#_Toc58403843)

[第五節 基本結構如何影響個體 87](#_Toc58403844)

[第六節 作為假設的和非歷史的原初契約 88](#_Toc58403845)

[第七節 原初契約的獨特特征 89](#_Toc58403846)

[第八節 人的關系的社會本性 89](#_Toc58403847)

[第九節 基本結構的理想形式 90](#_Toc58403848)

[第十節 對黑格爾批評的回答 91](#_Toc58403849)

[第八講 基本自由及其優先性[318] 92](#_Toc58403850)

[第一節 公平正義的初始目的 92](#_Toc58403851)

[第二節 基本自由的獨特地位 93](#_Toc58403852)

[第三節 個人觀念與社會合作觀念 95](#_Toc58403853)

[第四節 原初狀態 96](#_Toc58403854)

[第五節 自由的優先性（一）：第二種道德能力 97](#_Toc58403855)

[第六節 自由的優先性（二）：第一種道德能力 99](#_Toc58403856)

[第七節 基本自由不僅僅是形式的 101](#_Toc58403857)

[第八節 一個完全充分的基本自由圖式 103](#_Toc58403858)

[第九節 諸自由如何適合于一個連貫性圖式 104](#_Toc58403859)

[第十節 自由政治言論 105](#_Toc58403860)

[第十一節 明顯而現存的危險規則 107](#_Toc58403861)

[第十二節 維護政治自由的公平價值 110](#_Toc58403862)

[第十三節 與正義第二原則相聯系的自由 111](#_Toc58403863)

[第十四節 公平正義的作用 113](#_Toc58403864)

[第九講 答哈貝馬斯[402] 113](#_Toc58403865)

[第一節 兩個主要差異 114](#_Toc58403866)

[第二節 重疊共識與證明 116](#_Toc58403867)

[第三節 現代人的自由與人民意志 119](#_Toc58403868)

[第四節 自由的根基 123](#_Toc58403869)

[第五節 程序正義與實質正義 126](#_Toc58403870)

[第六節 結語 129](#_Toc58403871)

[第四部分 重釋公共理性的理念 130](#_Toc58403872)

[“重釋公共理性的理念”導言 130](#_Toc58403873)

[重釋公共理性的理念（1997） 130](#_Toc58403874)

[第一節 公共理性的理念 131](#_Toc58403875)

[第二節 公共理性的內容 133](#_Toc58403876)

[第三節 民主社會中的宗教和公共理性 135](#_Toc58403877)

[第四節 公共政治文化的寬泛觀點 136](#_Toc58403878)

[第五節 論作為基本結構之一部分的家庭 137](#_Toc58403879)

[第六節 公共理性問題 139](#_Toc58403880)

[第七節 結論 141](#_Toc58403881)

[原始索引 144](#_Toc58403882)

[第四部分 索引 229](#_Toc58403883)

[附錄 政治自由主義的現代建構——羅爾斯《政治自由主義》讀解 246](#_Toc58403884)

[一 源與緣：從《正義論》到《政治自由主義》 246](#_Toc58403885)

[二 前提預定：政治自由主義的“基本理念” 248](#_Toc58403886)

[三 理念擴展：政治自由主義的“主要理念” 251](#_Toc58403887)

[四 制度框架：政治自由主義的社會圖式 262](#_Toc58403888)

[五 進與退：政治自由主義的限度 264](#_Toc58403889)

[譯后記 268](#_Toc58403890)

[一 268](#_Toc58403891)

[二 268](#_Toc58403892)

[三 269](#_Toc58403893)

[增訂版譯后補記 271](#_Toc58403894)

[注釋 272](#_Toc58403895)

[版權信息 320](#_Toc58403896)

[版權信息 466](#_Toc58403897)

[導言 469](#_Toc58403898)

[編者序言 472](#_Toc58403899)

[斯大林統治下的俄羅斯藝術 484](#_Toc58403900)

[訪問列寧格勒 493](#_Toc58403901)

[一位偉大的俄羅斯作家 497](#_Toc58403902)

[與阿赫瑪托娃和帕斯捷爾納克的交談 501](#_Toc58403903)

[鮑里斯·帕斯捷爾納克 511](#_Toc58403904)

[蘇聯為什么選擇隔離自己 513](#_Toc58403905)

[人為的辯證法：最高統帥斯大林與統治術 516](#_Toc58403906)

[在蘇聯的四個星期 522](#_Toc58403907)

[蘇俄文化 525](#_Toc58403908)

[不死的俄國知識階層 536](#_Toc58403909)

[人名匯編 538](#_Toc58403910)

[進一步閱讀文獻 560](#_Toc58403911)

[索引 563](#_Toc58403912)

[注釋 579](#_Toc58403913)

# 導論

本書內容如下：前三講或多或少包括了我于一九八零年四月在哥倫比亞大學所作三次演講的基本內容，它們經過較大修改后，曾以“道德理論中的康德式建構主義”為題發表在是年九月號的《哲學雜志》上。這距今已有十多年了，我又進行了重寫和進一步修改。我以為它們較前清楚多了，但這并不是說它們現在就很明了。我之所以繼續把它們稱之為演講而不是篇章，是由于它們原本就是以演講形式發表的，而我試圖保持一種確定的習慣性風格，雖未必能如愿以償。

最初發表這些演講時，我曾打算把它們與另外三篇補充性演講一起付諸刊印。一篇是《作為主題的基本結構》（1978），此篇業已講過并已刊行。另兩篇是《基本自由及其優先性》（1982）和《社會統一與首要善》（1982），其時，這兩篇也大致草就或接近完成。但當這三篇補充性演講最后完成時，我發現它們之間或它們與前三篇演講[[1]](#_1_4)之間缺乏我所要求的那種統一性。于是，我又寫了三篇我現在稱之為政治自由主義[[2]](#_2_4)的講稿，開篇為《政治學的而非形上學的》（1985），其大部分內容已包含在本書的第一講中，其續篇是《重疊共識》（1987）、《善的理念》（1988）和《政治的領域》（1989）。這后三篇經過較大修改后與首次在此發表的《公共理性》一起組成本書第二部分的三講。

前六講以這樣一種方式相互關聯：前三講設定了政治自由主義在實踐理性中的一般哲學背景，尤其是第二講的第一、三、七、八諸節和整個第三講，而后三講則更詳盡地設計出政治自由主義的幾個主要理念：即重疊共識的理念；權利優先性的理念及其與諸種善理念的關系；公共理性的理念。現在，各講之間以及它們與《正義論》[[3]](#_3_4)的精神和內容之間均有了令人稱心的統一性，一種由它們的標題即政治自由主義的理念所給定的統一性。

關于這最后一點，《正義論》的前言（第二至三段）已對該書的目的有大致提示。為簡釋其意，我一開始就解釋道，在現代道德哲學發展的大部分時期內，英語世界里占支配地位的系統性觀點一直是某種形式的功利主義。個中原因之一，道德哲學一直是由一長串非凡的作者所代表的，從休謨、亞當·斯密到艾奇沃思和西季威克，他們建立了一種在其廣度和深度上確實讓人印象深刻的思想體系。那些批評功利主義的人常常是見子打子，無以洞開。他們談到了功利原則的種種困難，指出了功利主義旨意與我們日常道德確信之間明顯有嚴重抵牾。然而，竊以為這些批評者沒有精心創立一種能成功反駁功利主義的有效而系統的道德觀念。結果是，我們常常被迫在功利主義與合理直覺主義之間作出選擇，最終可能用一個為特定表面上的直覺主義鉗制所囿的功利原則之變種來解決問題。

《正義論》的目的（再簡釋一下）是將傳統的社會契約學說普遍化，并使之擢升到一種更高的抽象層次。我想表明，這種學說不易遭到人們通常以為是致命的明顯反駁。我希望更清楚地闡釋出這一觀念的主要結構性特征——我稱之為“公平正義”——并將其發展成為一種優于功利主義的另一種系統的正義解釋。我認為，相較于各種傳統道德觀念，這種替代性觀念最切近我們所考慮的正義確信，并構成了民主社會制度最恰當的基礎。

本書這些演講的目的則殊為不同。注意：在我對《正義論》一書目的的概述中，社會契約論傳統被看作是道德哲學的一部分，沒有區分道德哲學與政治哲學。在《正義論》中，普遍的道德正義學說沒有與嚴格意義上的政治正義觀念區別開來。在完備性的哲學學說、道德學說與限于政治領域的諸觀念之間也未做任何對比。然而，在本書這些演講中，這些區分及相關理念卻至關重要。

的確，這些演講的目的和內容似乎與《正義論》有著一種主旨的改變。當然，誠如我所指出的那樣，兩者間確有一些重要差異。但要理解這些差異的本性和程度，就必須視之為源自力圖消除內在于公平正義的一個嚴重問題時所產生的差異，亦即源自這樣一種事實所產生的差異，這事實是：《正義論》第三部分關于穩定性的解釋與全書的觀點并不一致。我相信，所有差異都是消除這種不一致性的結果。若不然，這些演講就會采取《正義論》一書的結構和內容，在實質上保持不變。[[4]](#_4_4)

解釋一下，我內心以為嚴重的問題，關涉到《正義論》中秩序良好之社會的不現實的理念。與公平正義相聯系的秩序良好之社會的本質特征是，它的所有公民都是在我現在稱之為完備性哲學學說的基礎上來認可這一觀念的。他們對正義兩原則的接受是以這種學說為根基的。同樣，在與功利主義相聯系的秩序良好之社會里，公民們一般都把這種觀點作為一種完備性哲學學說來加以認可，并在這一基礎上接受功利原則。盡管《正義論》沒有討論一種政治的正義觀念與一種完備性哲學學說之間的區分，但一旦提出這個問題，我認為，《正義論》有關公平正義和作為完備性或部分完備性學說的功利主義的具體行文還是清楚的。

現在，嚴重的問題是，現代民主社會不僅具有一種完備性宗教學說、哲學學說和道德學說之多元化特征，而且具有一種互不相容然而卻又合乎理性的諸完備性學說之多元化特征。這些學說中的任何一種都不能得到公民的普遍認肯。任何人也不應期待在可預見的將來，它們中的某一種學說、或某些其他合乎理性的學說，將會得到全體公民或幾乎所有公民的認肯。政治自由主義假定，出于政治的目的，合乎理性的然而卻是互不相容的完備性學說之多元性，乃是立憲民主政體之自由制度框架內人類理性實踐的正常結果。政治自由主義還假設，一種合乎理性的完備性學說并不拒斥民主政體的根本。當然，某一社會也可能包含有不合乎理性的、非理性的、甚至是瘋狂的完備性學說。在這些情形下，問題是去包容它們，以使它們不致削弱社會的統一和正義。

這種合乎理性卻又互不相容之完備性學說的多元性事實，即理性多元論事實表明，在《正義論》中我所使用的公平正義之秩序良好社會的理念是不現實的。這是因為，它與在最佳可預見條件下實現其自身的原則不一致。因此，《正義論》第三部分關于秩序良好社會的穩定性解釋也不現實，必須重新解釋。這是我自一九八零年以來發表的論文所論及的問題。現在，《正義論》的模糊性得以消除，而公平正義從一開始便被描述為一種政治的正義觀念（第一講第二節）。

令人驚奇的是，這種改變又依次使我作出許多其他的改變，并需要一組以前所不需要的理念。[[5]](#_5_4)我之所以說令人驚奇，是因為穩定性問題在道德哲學史上一直很少受到人們的重視，所以，這種不一致性必須做如此大范圍的修正，看起來確乎讓人奇怪。然則，對于政治哲學來說，穩定性問題至關重要，而一種不一致性必定要求基本性的調整。所以，除了需要已經提到的那些理念——作為與完備性學說相對立的政治正義觀念的理念、重疊共識的理念、公共理性的理念——之外，還需要其他的理念。在本書中，我提出了與簡單多元論相對立的政治的個人觀念的理念（第一講第五節）和政治建構主理性的理念。進而，我下面評論到，在義的理念是與這些問題相聯系的，它提出了有關道德判斷真理的問題。[[6]](#_6_4)

從這些評論中引出的主要結論——我馬上要回到這一結論——是，政治自由主義的問題在于：一個因各種盡管互不相容但卻合乎理性的宗教學說、哲學學說和道德學說而產生深刻分化的自由平等公民之穩定而公正的社會如何可能長期存在？易言之，盡管合乎理性但卻相互對峙的諸完備性學說，怎樣才可能共同生存并一致認肯一立憲政體的政治觀念？一種能夠獲得這種重疊共識支持的政治觀念的結構和內容是什么？這些都在政治自由主義力圖回答的問題之列。

時下有幾種對政治自由主義的評論。有時，人們聽到有關尋找一種世俗哲學學說——一種基于理性然而又是完備性的學說——的啟蒙運動謀劃的言論。那時，這種學說可能適合于現代世界，所以，人們認為，當時的那種宗教權威和基督教時代的信仰不再是支配性的。

是否或何時有過這樣一種啟蒙運動的謀劃，我們無須考慮。因為無論如何，政治自由主義（就我所以為的而言）以及作為其一種形式的公平正義絕無這樣的野心。如我所說，政治自由主義姑且假定的不是簡單多元論，而是理性多元論的事實；除此之外，它假定了主要現存的合乎理性的完備性學說，其中一些是宗教的。為了使這種假定得以成立，我刻畫了理性這一觀念（第二講第三節）。政治自由主義的問題是，為合乎理性的學說之多元性——這永遠是自由民主政體的文化特征——可能認可的立憲民主政體，制定一種政治的正義觀念。我的意圖不是想取代那些完備性觀點，也不是給它們提供一種真實的基礎。的確，這意圖可能是虛妄的，但這不是關鍵所在。毋寧說，這不是政治自由主義要做的事。

政治自由主義部分顯見的復雜性——比如說，在它不得不引進一組新的理念時所表現出來的復雜性——來自它接受理性多元論這一事實。因為，一旦我們這樣做，我們也就假定了，在一種理想的重疊共識中，每一個公民都既認肯一種完備性學說，也認肯【作為這種共識】核心的政治觀念，兩者多少相互聯系。在某些情形下，政治自由主義僅僅是某一公民的完備性學說的結果，或是其完備性學說的繼續。在另一些情形下，它可能與作為一種既定社會世界環境的可接受近似物相聯系（第四講第八節）。無論如何，由于政治觀念為大家所共享，而合乎理性的學說則不然，所以，我們必須在公民們普遍可接受的關于根本政治問題證明的公共基礎與屬于多種完備性學說的、且只對那些認肯它們的人才是可接受的許多非公共證明基礎之間作出區分。

同樣，還將存在許多與之平行的區分。因為政治的正義觀念諸要素必須與各完備性學說內可與之類比的諸要素分離開來。我們必須持道而行。因此，在政治觀念中，善理念必須是切合政治的，也必須與那些更廣泛的觀點中的善理念區別開來。這一要求同樣適用于政治的作為自由而平等的個人觀念。

政治自由主義認定民主文化之理性多元論的事實，目的是揭示一種對根本政治問題之證明的合乎理性的公共基礎之可能性條件。如果可能的話，它會闡明這一基礎的內容，闡明為什么這一基礎是可接受的。在這樣做的時候，它必須把公共的觀點與許多非公共的（但不是私人性的）觀點區分開來。或者換句話說，它必須刻畫出公共觀點與非公共觀點之間的不同特征，并解釋為什么公共觀點采取它所采取的形式（第六講）。而且，在各種合乎理性的完備性學說的觀點之間，它必須保持公正無偏。

這種公正性表現在各個方面。起碼一條，政治自由主義不攻擊或批評任何合乎理性的觀點。其中，它不批評（更不用說否定）任何特殊的道德判斷是否真實。[[7]](#_7_4)關于這一點，它只設想這種真理的判斷是從某種完備性道德學說的觀點出發作出的就行。這些學說提供了一種判斷，考慮到了所有的事情，就是說，考慮到了它們看到的所有相關的道德價值和政治價值、以及所有相關的事實（如同每一種學說所確定的那樣）。總的看來，究竟哪些道德判斷是真實的，這不是政治自由主義的問題，因為它只從自身有限的角度來考慮各種問題。然而，在有些情形下，它也必須有所表示，以加強它自己的力量。在第三講第八節和第五講第八節，我嘗試對此作了探討。

進一步地說，政治自由主義不把它的政治的正義觀念當作真理來談，相反是把它當作合乎理性的觀念來談。這不純粹是一個語詞問題，而是要說明這樣兩個問題：第一，它表示，政治觀念的觀點更嚴格地限定在明辯政治價值而非所有價值的范圍內，同時，提供一種公共的證明基礎。第二，它表明，政治觀念的原則和理想，是建立在與社會和個人的觀念以及與實踐理性觀念本身相聯系的實踐理性原則之基礎上的。這些觀念具體規定了實踐理性原則于其中得以應用的那種框架。本書第三講對政治建構主義（與道德建構主義相對應）的解釋，闡明了所有這些意義。

政治建構主義的理念對于熟悉公平正義之原初狀態、或熟悉某種相似框架的人來說并不陌生。政治的正義原則是一種建構程序的結果，在這一建構程序中，有理性的個人（或他們的代表）服從于理性的條件，采用這些原則來規導社會的基本結構。這些原則源于一種適當的建構程序，恰當地表達了實踐理性的必要原則和觀念，我把它們看作是合乎理性的。這些原則所支持的判斷也是合乎理性的。當公民們共享一種合乎理性的政治的正義觀念時，他們便有了一個基礎，在此基礎上，他們就可以對根本政治問題進行公開討論，并理性地對之作出決定；當然，不是在所有情況下都能如此，但我們希望在絕大多數情況下，能夠對憲法之根本和基本正義問題進行公開討論。

在政治自由主義中，政治觀念的觀點與許多完備性學說的觀點之間的二元論，不是那種起源于哲學的二元論。相反，它起源于具有理性多元論特征的民主政治文化的特殊本性。我相信，這種特殊本性說明了（至少在很大范圍內）政治哲學在現代世界（與古代世界相比較）的不同問題。為說明這一點，我陳述了一種推測——我只敢這么說——一種有關歷史情景的推測，這些歷史情景分別說明了古代和現代的特殊問題。

當道德哲學開始時，比如說發軔于蘇格拉底時，古代宗教曾是一種平民的公共社會實踐宗教，是平民用以慶祝節日和公共慶典的儀式。而且，這些平民宗教文化并不是建立在像《圣經》、《古蘭經》和印度教的《吠陀經》那樣的圣典基礎之上的。古希臘人頌揚荷馬，《荷馬史詩》是他們教育的一個基本部分，但《伊利亞特》和《奧德賽》（一譯《奧德修紀》）卻從來就不是圣典經文。一個人只要按預期的方式參與其中，認識到各種得體的禮節，那么，他所相信的具體細節就無足輕重。實際上，他只是在做或做過他想做的事而已，而作為一個值得信賴的社會成員，他隨時都要準備聽從召喚，履行他作為一個好公民的平民義務，如，參加陪審團出庭作證，或出海征戰。這不是基督教意義上的救贖宗教，而且也沒有任何惠施神恩的僧侶階層；確實，在古典文化中，不朽和永生救贖的理念并不占中心地位。[[8]](#_8_4)

所以，古希臘的道德哲學原本肇始于城邦之平民宗教的歷史情景和文化情景內部。在這一情景中，荷馬史詩及其中所誦的諸神和英雄占有中心地位。這種宗教不包括任何與通過荷馬史詩的諸神和英雄所表達的最高善理念相左的其他最高善理念。那些英雄都出身貴族望門，他們公開追逐功名，爭權奪利，獵取社會地位和聲譽。他們并非對家庭、朋友和仆從的善莫不關心，而只是這些要求占較次要地位而已。至于神，從道德上講，他們與英雄并無殊異，只是由于不朽，他們的生活要相對幸福和安穩些罷了。

所以，古希臘哲學在擯棄以過去武士階層之生活方式為代表的荷馬史詩式理想的過程中，不得不為自身創造出人生至善的理念，即，能為公元前五世紀雅典各個不同社會階層的公民們所接受的理念。道德哲學從來就只是自由嫻熟的理性功夫。它不是建立在宗教基礎之上，更不是建立在啟示基礎之上。因為平民宗教既不是它的指南，也不是它的敵手。道德哲學所關注的焦點，是作為一種引人向善的、合理追求我們真實幸福的至善理念，而她所談論的問題，乃是平民宗教基本上懸而未答的問題。[[9]](#_9_4)

迨至現代，三次歷史性的發展深刻地影響了道德哲學和政治哲學的性質。

第一次發展是十六世紀的宗教改革。它使中世紀的宗教統一分崩離析，并導致了宗教多元論，對爾后幾個世紀有著深遠影響。而這又依次孕育出其他各種各樣的多元論，至十八世紀末，這種多元論又成了一種恒常的文化特征。

第二次發展是現代國家及其中央行政管理的發展，在這之前，國家是由掌握著巨大權力——如果說不是絕對權力的話——的君主們統治的；或者說，至少是由那些竭盡所能力圖掌握絕對權力的君主們統治的。當他們為形勢所迫或為了趨勢取利時，他們也只讓貴族和新興中產階級分享他們的部分權力。

第三次是發軔于十七世紀的現代科學發展。我說的現代科學，意指以哥白尼和開普勒為代表的天文學和牛頓物理學的發展；必須強調的是，它也指由牛頓和萊布尼茨所開創的數學分析（微積分）的發展。倘若沒有數學分析，物理學的發展就不可能。

關于宗教，我首先注意到的，是它與古典世界的明顯對照。中世紀基督教有五個平民宗教所缺乏的獨特特征：

它往往有一種趨于權威宗教的傾向：它的權威——即以教皇為首的教會本身——是制度化的、中心化的、幾近絕對的權威，盡管教皇的至尊權威有時受到挑戰；這如同十四、十五世紀地方議會制時期的情形。

它是一種救贖的宗教，一條通向永生的路，而獲得救贖需有教會所教誨的那種真正的信仰。

因之，它是一種具有可信信條的教條式宗教。

它是一種僧侶宗教，這些僧侶是掌握著惠施恩典手段的惟一權威，而在通常情況下，這些手段對獲得救贖來說至關重要。

最后，它是擴張主義的皈依宗教，其權威遍及整個世界，無邊無疆。

宗教改革產生了巨大的后果。當一種像中世紀基督教這樣的權威主義的、救贖主義的和擴張主義的宗教產生分裂時，就不可避免地意味著，在同一社會內，出現了與之頡頏的又一種權威性的和救贖主義的宗教，在某些方面，這一新的宗教與它從中分裂出來的原始宗教有所不同，但在某一時期里，兩者仍有許多相同特征。路德和加爾文同原先的羅馬教會一樣，也是教條味十足，不容異說。

還有一個較不明顯的與古典世界的對照，這一時期與哲學有關。在宗教戰爭時期，人們對至善的本性或神圣法律中道德義務的基礎尚無疑慮。他們認為，他們通過信仰的確定性便可了解這些，因為他們的道德神學是他們完善的指南。然而問題卻是：在那些持不同信仰的人之間，何以形成社會？人們可以想像的宗教寬容的基礎是什么？對于許多人來說，壓根兒就沒有這種基礎，因為寬容意味著最初在許多事情上要默許異端邪說，并導致宗教分裂的災難。即令是早期宗教寬容的倡導者們，也都把基督教世界的分裂看作是一場災難，只不過鑒于連綿不斷的宗教內戰已成華山一路，他們才對這場災難嘆然無奈罷了。

因此，政治自由主義（以及更一般意義上的自由主義）的歷史起源，乃是宗教改革及其后果，其間伴隨著十六、十七世紀圍繞著宗教寬容所展開的漫長爭論。[[10]](#_10_4)類似對良心自由和思想自由的現代理解正始于那個時期。正如黑格爾所看到的那樣，多元論使宗教自由成為可能，而這當然不是路德和加爾文的本意所在。[[11]](#_11_4)誠然，諸多其他爭論也具有關鍵意義，諸如，那些圍繞著通過適當的立憲設計原則來保護基本權利和自由、以限制絕對君主的權力所展開的爭論就十分重要。

然而，盡管其他的爭端以及解決這些爭端的原則也很有意義，但宗教分裂的事實依然存在。因為這一原因，政治自由主義假定，理性多元論作為一種諸完備性學說的多元論事實，既包括諸種宗教學說，也包括諸種非宗教學說。我們不把這種多元論視為災難，而是視為持久的自由制度下人類理性活動的自然結果。把理性多元論看作是一種災難，也就是把自由條件下的理性的運作本身看作是一種災難。的確，自由憲政的成功是作為一種新的社會可能性的發現而出現的：這是一種理性和諧而又穩定多元的社會可能性。[[12]](#_12_4)在具有自由制度的各社會中成功而和平地實行寬容之前，人們無從了解這種可能性。就像長達數世紀不寬容的實踐所證實的那樣，人們會更自然地相信，社會的統一協和需要對一種普遍而完備的宗教學說、哲學學說或道德學說達成一致。排斥異端曾經被作為社會秩序和穩定的一個條件而為人接受。這種信念的不斷削弱，有助于為自由制度掃清道路。也許，自由信仰的教義之所以得以發展，是因為，要人們相信那些與我們長期有效合作、一道維護正義社會的人會遭到天譴，如果不是不可能的，也是很困難的——因為我們信任他們，對他們抱有信心。

正如我前面所指出的，政治自由主義的問題是：一個由自由而平等的公民——他們因各種合乎理性的宗教學說、哲學學說和道德學說而產生了深刻的分化——所組成的穩定而公正的社會之長治久安如何可能？這是一個政治的正義問題，而不是一個關于至善的問題。對現代人來說，這種善被認為是包含在他們的宗教之中，而由于他們的深刻分化，他們認為公正可行的社會之根本條件卻不在其中。這樣一來，如何理解這些條件便成了這一階段的中心問題。這一問題部分在于：在自由、平等然而卻又因深刻的學說沖突而發生分化的公民之間，進行社會合作的公平項目是什么？如果確實有可能建立一種必不可少的政治觀念，那么，該政治觀念的結構和內容又是什么？這個問題在古代產生的時候，并不是個正義問題。古代世界原本就不曾有過各種救贖主義的、信條化的和擴張主義的宗教之間的沖突。這是一種新的歷史經驗現象，一種通過宗教改革才得以實現的可能性。當然，基督教已經使民族征服成為可能，這種征服不僅是為了異族的領土和財富，為了統治和支配他們，而且也是為了拯救他們的靈魂。宗教改革使這一可能性轉向了它自身。

這種沖突的新穎之處，是它將一種超驗的不容妥協的因素引入了人們的善觀念。這種因素迫使大規模的沖突要么只能通過環境的改變和內耗而得到緩和，要么就讓位于平等的良心自由和思想自由。除非把政治的正義觀念建立在平等的良心自由和思想自由的基礎上——并堅實地建立起來、且得到人們的公共認可，否則，任何理性的政治正義觀念都不可能。政治自由主義一開始便把這種不可調和的潛在沖突的絕對深刻性牢記在心。

關于政治自由主義與近代道德哲學的關系，如果說道德哲學深受這一時期宗教境況的影響，那么，它在宗教改革后這段時期的宗教境況內的發展，則是由十八世紀的那些先進著作家們所推動的；他們希望確立一個獨立于教會之外的、適應于日常有理性和良心之個人的道德知識基礎。這一基礎確立后，他們便想開出整套概念和原則，并按照這些概念和原則去描繪道德生活的種種要求。為達此目的，他們研究了道德認識論和道德心理學的一些基本問題，諸如：

關于我們該怎樣行動的知識或意識，是只對一些人或少數人（比如，牧師）來說可以直接獲得，還是對每一個有正常理性和良知的人來說都是如此？

再者，我們所需要的道德秩序是來源于外部，比如說源于上帝理智中的一種價值秩序，還是以某種方式源于人性本身（或源于理性；或源于情感；抑或源于兩者的統一）并與我們共同生活在社會中的各種要求聯系在一起？

最后，我們是由于某種外部的動因，比如說神圣制裁或國家制裁而被說服或被強迫，才必須使我們自己遵循我們的各項義務和責任，還是我們就是如此構成的，以至我們生來就有充足的動機引導我們按我們應當做的去做而無須外在的脅迫和利誘呢？[[13]](#_13_4)

這些問題中的每一個問題都首先產生于神學之中。在我們通常所研究的著作家中，休謨和康德均以他們各自不同的方式認肯這三個問題中的第二種選擇。他們相信，道德秩序以某種方式源于人性（或作為理性；或作為情感）本身，源于社會的生活條件。他們還以為，我們該怎樣做的知識或意識對每個具有正常理性和良知的人來說，都可以直接獲得。最后，他們以為，我們是如此構成的，以至我們生來就有充足的動機引導我們按我們應當做的去做而無須外在的脅迫和利誘，至少無須以上帝或國家所強加的那種獎懲形式出現的脅迫和利誘。的確，休謨和康德同那種認為只有少數人能夠獲得道德知識，而所有的或大多數的人須得憑借這些制裁才能做正當之事的觀點相距甚遠。[[14]](#_14_4)在這一點上，他們的信念屬于我歸之為的完備性自由主義，它與政治自由主義相對立。

政治自由主義不是完備性自由主義。在上述三個問題上，它不采取一種普遍的觀點，而是將這些問題留給各種不同的完備性觀點，讓它們各自用它們自己不同的方式對之作出回答。然而，考慮到一立憲民主政體的政治之正義觀念，政治自由主義認肯上述第一個問題中的第二種選擇。在這些基本的情形中認肯那些選擇性答案，乃是政治建構主義的一部分（第三講）。道德哲學的普遍問題不是政治自由主義所關注的，除非這些問題影響到背景文化及其完備性學說對一立憲政體的支持方式。政治自由主義明白，它的政治哲學形式有著它自己的主旨問題：這就是，在深刻的學說沖突毫無解決前景的條件下，公正而自由的社會如何可能？為了在各完備性學說之間保持公正無偏，它不具體談論那些學說對之持有分歧的道德課題。這一問題的出現，產生了種種困難，而這些困難一旦產生，我就盡力給予回答，例如，在第五講的第八節就是如此。

我強調宗教改革和有關寬容的長期爭論是自由主義的淵源，就當代政治生活問題而言，這樣做似乎不合時宜。在我們最基本的問題當中，種族問題、種性問題和性別問題是最突出的。這些問題具有一種全然不同的特征，需要不同的正義原則，而這些是《正義論》所沒有討論的。

正如我早先所指出的，那部著作是要提供一種比人們所熟悉的主導性傳統觀念更令人滿意的有關政治正義和社會正義的解釋。為達此目的，該書本身——如它實際所討論的問題清楚表明的那樣——僅限于一系列經典性問題，在歷史上關于現代民主國家的道德結構和政治結構的歷次論辯中，這些問題一直占據著中心地位。因此，它要處理的問題是：基本宗教自由和政治自由的根據；市民社會中公民基本權利的根據，在此，公民的基本權利包括行動自由、機會公平均等、個人財產權和法律規則的保護。它還要料理在一個將公民視為自由而平等的社會中所出現的經濟和社會不平等的正義問題。但是，《正義論》卻在很大程度上對公司、工廠的民主要求問題、以及國家（或按我更喜歡的說法，是民族）之間的正義問題棄而未談；它僅僅是涉及了賞罰正義和環境保護或野生動物保護。其他的基本問題，如家庭和家庭中的正義問題，則被忽略了，盡管我確實假定，家庭在某種形式上是正義的。這種基本的假設是：通過集中考察幾個長期存在的經典問題而厘定的一種正義觀念應該是正確的，或者至少可以為進一步探討較具體的問題提供指南。這就是集中探究幾個主要的和長久存在的經典問題的理論基礎。

當然，這樣達成的正義觀念可能被證明是有缺陷的。這就給人們對《正義論》的許多批評留下了口實。此類批評認為，《正義論》所代表的那種自由主義實質上是錯誤的，因為它所依賴的是一種抽象的個人觀念，其所運用的是一種個人主義的、非社會的人性理念；或曰，它對公共與私人作了一種無效的區分，這種區分使它無法處理性別問題和家庭問題。我以為，對這種個人觀念和人性理念的大部分反駁，源于批評者沒有把原初狀態的理念視為一種代表設置，就像本書第一講第四節所解釋的那樣。盡管我在這些演講中并不想竭力說明什么，但我還是相信，在討論性別問題和家庭問題時所遇到的人們宣稱的這些困難是可以克服的。

因此，我仍然認為，一旦我們正確理解了有關基本歷史問題的觀念和原則，這些觀念和原則也能廣泛應用于我們自己的問題。林肯用來譴責奴隸制的《獨立宣言》中的平等觀念和原則，同樣也可以用來譴責女性所遭受的不平等和壓迫。我認為，這是一個在環境改變后如何理解以前的原則所產生的問題；也是一個在現存制度中如何堅持尊重這些原則的問題。基于這一理由，《正義論》集中探討了一些主要的歷史問題，以期系統闡明一系列對其他情況也可能同樣有效的理性觀念和原則。

總而言之，在上面的論述中，我都是力求表明，我現在是如何理解作為政治自由主義之一種形式的公平正義的，為什么其中的一些改變必不可少。這些論述強調了迫使我做出這些改變需要認真對待的內在問題。然而，我的意思決不是想說明，我實際是如何作出這些改變，又為什么要做這些改變的。我想，我真的不知道個中原委。如果真要我說，我也只可能虛構一番，僅僅是想當然耳。

我對政治的正義觀念、重疊共識的觀念這類理念的最初用法，容易讓人產生誤解，導致了一些反駁，使我始料不及，大惑不解：像政治的正義觀念和重疊共識觀念這樣簡單的理念怎么會被人誤解？看來我是低估了使《正義論》連貫一致這一問題的深刻性，想當然地認為遺漏幾點解釋無傷大雅，可這些解釋對于令人信服地陳述政治自由主義來說卻是至關重要的。在遺漏的這些解釋中，主要的有如下幾點：

1.公平正義的理念是一種獨立的觀點，而重疊共識的理念則是對穩定性的解釋；

2.對簡單多元論與理性多元論的區別；它與合乎理性的完備性學說理念的聯系；以及

3.對已被引進到政治（與道德相對）建構主義觀念之中的理性與合理性的更充分說明，以闡明實踐理性中權利原則與正義原則的基礎。

補充進這些解釋之后，現在我相信那些含糊之處得到了澄清。我要感謝的人很多，大部分已在全書各處的腳注中注明。我要特別感謝那些與我就上述疏漏之處進行過很有啟發的討論的人，他們讓我獲益匪淺。

從一開始起，我同T.M.斯坎倫就政治建構主義和更一般意義上的建構主義進行過富有啟發性的探討，這使得本書第三講對此一觀點的表述要比一九八零年的初稿更為清晰；我們還討論過理性與合理性之間的區別，以及如何按一種政治的正義觀念來詳細說明理性（本書第二講第一至三節），在此，我對他深表謝意。

我感謝羅納德·德沃金和托馬斯·內格爾。在參加一九八七年至一九九一年間紐約大學舉辦的小型研討會上，我同他們倆有過多次交談；一九八八年六月，我們在那波利的桑塔露西亞飯店那間客人稀疏的酒吧里，進行過一次有關作為一種獨立觀點的公平正義理念（第一講第五節）的珍貴而富有啟發的午夜長談。

維爾弗雷德·亨舍提出，需要有一個合乎理性的完備性學說的理念，以與一種絕對無條件的完備性學說相對（第二講第三節），我們在一九八八年五、六月間就此作過數次有益的討論。謹向他表示感謝。

喬舒亞·庫恩強調了區別理性多元論與簡單多元論（第一講第六節之二）的重要意義，我們在一九八八到一九九零年間對理性這一理念作過許多有價值的討論，他在一九九零年五月發表的文章里對這些討論進行了總結。謹對他致以謝意。

泰勒·伯格在一九九一年夏天給我寫來兩封長信，對本書第三講的早期樣稿提出了質疑和批評。他說服了我，讓我認識到，我非但沒有清楚地說明能同時為康德的道德建構主義與我的政治建構主義提供一種有關道德自律和政治自律之說明的方式，而且我在把政治建構主義與合理直覺主義作對比時，甚至僭越了一種政治的正義觀念的界限。為了努力糾正這些嚴重錯誤，我完全重寫了該講的第一、二節和第五節。我謹向他表示感謝。

如上面的日期所示，我只是在最近幾年才對政治自由主義有了一種清晰的理解，或者說，我是這么認為的。雖然我以前的許多論文以相同或相似的標題出現在本書里，而且內容也大致相同，但我對它們都作了相當大的調整，以使它們合在一起表達我現在以為是連貫一致的觀點。

在腳注中，我已盡量表達我對其他人的感激之情。然而，對下列各位的謝意由來已久，只是由于這樣或那樣的原因，我無法用腳注的方式恰如其分地表達之。

自七十年代后期開始，我就同伯頓·決本對這些演講中的問題進行過詳細的討論，那時候，政治自由主義的理念便開始在我心里成形。他的大力鼓勵和嚴厲的權威性批評使我所獲良多。我對他的感激無以言表。

已故的大衛·薩切斯從我們一九四六年相識起，便同我討論本書行文中所考慮的許多問題，特別是有關道德心理學的問題，而對于本書的主題內容，薩切斯和我于八十年代在波士頓有過詳盡探討，這些談論對我非常珍貴。一九八二年春夏時節，我們討論了我在一九八零年于哥倫比亞大學所作的演講中發現的各種各樣的困難；一九八三年夏，他幫我擬就了“作為主題的基本結構”的一份相當完善的修改稿，還幫我準備了一份比原先好得多的“基本權利及其優先性”一講第六節的文稿，該稿把社會的理念作為一個由多社會聯合體組成的社會聯合來處理。我希望以后的某個時候能用上這兩篇稿子。一九八六年夏，我們又重新改寫了一九八五年五月我為紀念H.L.A.哈特在牛津大學演講的講稿。這份經過修改的講稿發表在一九八七年二月份的《牛津法學研究雜志》上，其大部分內容又再次出現在本書第六講中。我謹對他深表感激。

我謹向已故的朱迪·施克拉女士致以深深的謝意。從我們三十多年前相識起，她同我進行過不勝枚舉的有益探討。雖然我從沒有作過她的學生，但我從她那里學到的東西同一個學生差不多，甚至還要學得好一些。對本書，她指出了我應該求索的方向，這一點尤有助益；在歷史解釋問題上，我總是仰賴她，而在本書的許多地方，這些歷史解釋都是關鍵性的。我們最后一次討論就是有關這類問題的。

我謹向薩繆爾·謝福勒表示感謝。他在一九七七年秋季學期寄給我一篇短文：《道德的獨立性與原初狀態》，他在該文中指出，我《道德理論的獨立性》（1975）一文的第三部分與我在《正義論》中提出的反駁功利主義的諸論點之間存在一種嚴重沖突，我那篇文章探討的是人格認同與道德理論的關系。[[15]](#_15_4)我記得，那時候（那一年我在休假）我正著手考慮，《正義論》的觀點是否需要重構，重構的程度又有多大。正是探索這一問題而非別的論題的決定，最終促成了我一九八零年哥倫比亞大學的演講，并促成了我后來寫出一些闡發政治自由主義理念的文章。

我謹向愛琳·凱麗致謝。在過去兩年左右的時間里，她幫我閱讀了本書的手稿，指出了原文中的含糊之處并建議予以澄清；她指出了多種方式，以此重新組織論點，使其更為有力；她通過提問和提出各種反駁，促使我重新組織整個行文。很難列出她促使我作出修改的那些評論，但有時她的評論使我作出一些重大修改。對于她的一些較重要的評論，我已盡力在腳注里表示謝意。本書所具有的一些優點，在很大程度上得益于她的努力。

最后，我想對下面為原稿寫過評論的各位人士一并致謝。他們是：丹尼斯·湯普遜賜給我好幾頁極有價值的建議，除少數幾條外，幾乎所有的建議都促使我對原文作了修改或訂正；有幾處評論我已在腳注中注明，或者給予轉述。

另一位是弗蘭克·米切爾曼，他寫了許多力透紙背的評論，以至現在我若不對原文進行深遠而實質性的修改，就無法對之作出有益的反應，對此我覺得殊為遺憾。我只在一處（第六講第四節之四）才得以談論他所關注的問題。

此外，羅伯特·奧迪、肯特·格林那瓦爾特、保羅·魏特曼都寄給我有關第六講的許多富有啟發性的建議，我設法在本書中收進其中的一些，而有幾條最后才收進來。

還有阿里薩·伯恩斯坦、托馬斯·鮑格、錫那·施弗林賜給我大量的書面評論，只可惜我未能將這些評論全部考慮進去。我很遺憾，他們在本書中看不到他們的那些本來應該得到妥善處理的評論。讓我感到遺憾的還有，在重印未加改動的《基本自由及其優先性》（1982）時，我對雷克斯·馬丁在其《羅爾斯與權利》一書中、特別是其中第二、三、六和第七章中所發表的富有探索性的批評沒有給予答復。[[16]](#_16_4)

最后，我要感謝我的妻子瑪德和我們的女兒莉茲、米歇爾·任菲爾德、馬修·瓊斯，是她們幫我訂正文字，分頁校樣，做這些倒霉的苦差事。

約翰·羅爾斯

一九九二年十月

# 平裝本導論

在這篇平裝本導論中，我想就本書的主要理念給讀者提供一個閱讀指南。[[17]](#_17_4)《政治自由主義》的一個主要目標，是想討論秩序良好的公平正義的社會[[18]](#_18_4)（它是我在《正義論》1971一書中闡明的）是如何通過一種政治的正義觀念來獲得理解的，而且，一旦它適合于理性多元論的事實[[19]](#_19_4)，又是如何受一種政治的正義觀念規導的。我首先從政治領域的理念以及政治的正義理念開始，將公平正義的觀念作為一個范例來討論。我以為，這些理念以及它們與各種完備性[[20]](#_20_4)學說之間的區別，乃是政治自由主義中最為關鍵的理念。《政治自由主義》第一部分的各講、第二部分的第五講闡述了這些理念，并對其他必要的觀念作了界定。《政治自由主義》的另一個目標，是想討論如何理解一個包含著大量合乎理性的政治觀念之秩序良好的自由社會。在這一情形中，既存在理性多元論的事實，也存在族類性的、盡管相互不同卻又合乎理性的諸種自由主義政治觀念；我所探討的是，在這兩種條件下，社會統一最合乎理性的基礎何在。我在該書的第二部分，也就是這些理念所出現的第四講和第六講，討論了這些問題。我將集中探討民主政體中的公民理念，以及該理念是如何與政治合法性和公共理性相聯系的。我想強調指出，政治領域的理念和一種政治的正義觀念本身都是規范性的和道德的理念，這就是說，它們的“內容是由某些確定的理想、原則和標準所給定的，而這些規范又清晰地表達了某些價值，在我所談的情況中，它們清晰表達了某些政治價值”（見注釋11）。我還要解釋公平正義在《正義論》和《政治自由主義》兩書中的地位。

1.在探討這些問題之前，我應該解釋一下，閱讀《政治自由主義》的一個障礙是，該書沒有明確地確認它所談論的哲學問題。而人們在閱讀《正義論》時，則不存在任何這樣的障礙：該書力求明確地從洛克、盧梭和康德所代表的社會契約論中開出一種正義論，該正義論不再受到那些常常被認為是致命性的反駁，并證明它優于長期占宰制性地位的功利主義傳統。《正義論》希望闡明這樣一種正義論的結構性特征，以使其最接近我們所考慮的正義判斷，因之給民主社會提供最適當的道德基礎。這是一個人們已經認識到的哲學問題，盡管它可能是一個學究性問題。

確認《政治自由主義》最初所談的這個哲學問題的障礙在于，該書第一講的開篇沒有清楚地解釋這一問題，在第一講中，我提出了這樣一個問題：當一社會中自由而平等的公民因諸種合乎理性的宗教學說、哲學學說和道德學說而形成深刻的分化時，一個正義而穩定的社會何以可能保持其長治久安？倘若問題在于該社會如何基于正當理性基礎而保持長治久安——它總是與穩定性的理念相關[[21]](#_21_4)——那么，在諸如康德和密爾這類相互沖突的完備性自由主義學說中，為什么還會存在這類根本問題？即便它們是因不同原因而存在這類問題，它們之中到底是那一種學說（讓我們假定）認可了一種正義的民主政體呢？確乎，這個問題看起來并不復雜。因此我們應該以下述方式更尖銳地提出這一問題：對于那些認肯某一基于宗教權威（譬如說，教會或《圣經》）的宗教學說的人來說，如何可能讓他們也堅持一種支持正義民主政體的合乎理性的政治觀念？

關鍵在于，并非所有合乎理性的完備性學說都是自由主義的完備性學說；所以，問題便成了這些學說是否還能夠基于正當理性而與一種自由主義的政治觀念相容。為了探討這一問題，我堅持認為，這些學說僅僅把民主政體當作一種臨時協定來加以接受是不夠的。相反，它們必須把這一民主政體作為社會各成員達成一種合乎理性的重疊共識（見第四講第三節）之政體來接受才行。對于那些堅持一種宗教學說的信教公民，我們則可以這樣提問：對于這些信教公民來說，當他們認可一種能夠滿足自由主義的政治正義觀念及其內在政治理想和內在價值的制度結構時，以及，當他們不是僅僅鑒于政治力量與社會力量之間的平衡考慮而持守民主社會時，他們如何可能使自己成為全心全意的民主社會成員？

為了提供一個簡略的回答，《政治自由主義》一書原導論已經談到了這些問題。政治自由主義不是一種啟蒙自由主義的形式，即是說，它不是一種完備性的自由主義學說，不是一種常常被認為是基于理性并被視為是適合于現代的世俗學說，基督教時代的那種宗教權威已不再具有宰制性了。政治自由主義沒有上述這些目標。它姑且認可存在各種完備性學說這一理性多元論的事實，同時也把這些學說中的某些學說看作是非自由主義的和宗教性的。政治自由主義的問題，是為一種立憲民主政體制定一種政治的正義觀念，在這種立憲民主政體中，人們可以自由地認可各種合乎理性的學說之多樣性存在，包括宗教的和非宗教的；自由主義的和非自由主義的；因而他們可以自由地生活在這一政體中，并逐步理解該政體的美德。需要強調指出的是，政治自由主義并不想取代各種完備性的學說，包括宗教的和非宗教的完備性學說，但它有意與宗教和非宗教的完備性學說都保持區別，而且希望這兩種完備性學說都能接受它。我對這些看法都已有過強調和簡略的表述。

此外，我花了一些篇幅闡明《政治自由主義》一書所談到的古代政治哲學與現代政治哲學之間的那種對比。古代人的中心問題是善的學說，而現代人的中心問題是正義觀念。《政治自由主義》推測了之所以如此的原因。對于古代人來說，宗教乃市民宗教，而建立一種善學說的任務則留給了哲學。對于現代人來講，宗教乃是基督教的救贖宗教，它已在宗教改革時代發生了內在分裂和沖突，譬如天主教和新教；而這些宗教已然包括一種善——即一種救贖之善的學說。但是，當它們相互競爭的超驗性因素不能達成妥協時，依賴教會或《圣經》的相互沖突的權威，無法解決它們之間的矛盾。它們之間不共戴天的戰斗只能通過環境和精疲力竭的爭斗才能緩和，要么通過平等的良心自由和思想自由才能緩和。環境和精疲力竭的爭斗會導向一種臨時協議；而平等的良心自由和思想自由有時則可以導向更有希望的達成憲法共識、進而達成重疊共識的可能性，正如我在《政治自由主義》第四講的第六、七節里所提示的那樣。

因此我再重復一遍：政治自由主義的問題是為一種（自由主義的）立憲民主政體制定一種政治的政治正義觀念，在該政體中，各種合乎理性的學說——宗教和非宗教的；自由主義的和非自由主義的——之多元性可以基于正當理性得到認可。根本的困難是，由于在理性多元論的情形下，宗教的救贖之善無法成為所有公民的共同善，因而這種政治觀念必須運用諸如自由和平等這類政治觀念而不是宗教救贖之善的觀念，并保證以適合于各種目的的手段（即首要之善，見《政治自由主義》第四講第三、四節），使公民們能夠理智而有效地運用他們的自由。盡管對有些人來說，這些問題可能看起來更多的是政治問題而非哲學問題，但人們經過了很長時間才認識到這一點。我們怎么說這并不要緊，只要我們認識了這些問題的本性就行。我之所以把它們看作是哲學問題，是因為一種政治的正義觀念乃是一種規范性的和道德的觀念，而且政治的領域和其他的政治觀念也是如此。《政治自由主義》從這種政治的觀點出發，討論了立憲民主政體的主要道德觀念和哲學觀念：自由而平等的公民觀念；實施政治權力的合法性觀念；理性的重疊共識觀念；公共理性及其市民義務的觀念；以及基于正當理性的穩定性觀念。該書還探尋了適合于現代民主社會之公民的最合乎理性的社會統一基礎。總而言之，《政治自由主義》考究了在各種合乎理性的學說——宗教的與非宗教的；自由主義的與非自由主義的——多元性環境下，一種秩序良好而又穩定的民主政府是否可能的問題，甚至考究了如何使它本身始終如一的問題。

2.以此為背景，我現在來談談讀者指南。《正義論》第三部分假設，公平正義的良序社會是可能的，而且多多少少已成為現實。接著，該書還探詢了這種社會是否穩定的問題。該書認為，自然法和人類心理學可以引導那些作為社會成員而在該社會里成長的公民獲得一種正義感，這種正義感足以使他們世世代代堅持其政治制度和社會制度。整個論證在該書的第八、九兩章達到頂點，通過對道德學習諸階段和穩定性諸階段的概括性闡述表達出來。在任何時間內，穩定性都意味著有正當理性的穩定性。這意味著公民行動所依據的理性包括那些由他們所認定的正義解釋所提供的理性。在此情形下，包括公平正義的完備性學說[[22]](#_22_4)，該學說表現了他們的有效正義感的基本特征。

然而，由于在《正義論》中，公平正義的原則有一種立憲民主政體的要求，而且由于理性多元論的事實乃是一社會文化在這些自由制度情景中長期作用的結果，所以《正義論》中的論證依賴于其正義原則得以實現的前提。該前提是，在秩序良好的公平正義社會里，公民們都堅持相同的完備性學說，而這也包括康德的完備性自由主義的那些方面，公平正義的原則可能隸屬于這種完備性學說。但是，由于理性多元論這一事實，此種完備性觀點是不可能為公民們普遍堅持的，更不用說是一種宗教學說，或是某種形式的功利主義了。

在這種處境下，政治的觀念又能夠提供什么，來作為引導公共政治討論——正是基于這種公共政治討論，認肯各種相互沖突的、宗教的和非宗教的然而卻又是合乎理性的完備性學說的公民們才會達成一致——的原則與理想之共同基礎呢？人們不能明白，在各種相互沖突的完備性學說之間，怎么會出現一種合乎理性而又正義的臨時協定。我們只是設想，歷史的環境已經證明，各派力量至少暫時都從各個方面支持現存的安排，這些安排恰巧對各派都是公正的。然而，當兩種救贖宗教發生沖撞時，能否有什么解決沖突的辦法跨越這種沖撞呢？我已經談到（見前述之一），有時候，一種臨時協定可能發展成為各種合乎理性學說之間的一種重疊共識（第四講第六、七節）。正如我在該書第四講第三節所解釋的那樣，重疊共識理念的目標和動機都是道德的，它使這種共識達于穩定，超越學說的分化。這一點便使穩定性有了正當的理性基礎，而且也使這種共識區別于臨時協定。

3.因此，《政治自由主義》的主要目標是想表明，《正義論》中秩序良好的社會理念可以重新予以闡發，以解釋理性多元論的事實。為達此目標，該書將《正義論》所提出的公平正義學說轉換為一種適應社會基本結構的政治的正義觀念。[[23]](#_23_4)將公平正義轉換為一種政治的正義觀念，要求重新闡發作為政治觀念的各構成性理念，它們構成了公平正義的完備性學說。[[24]](#_24_4)在《正義論》中，這些構成要素中的一些看起來可能是宗教的、哲學的或道德的，而且實際上也可能的確如此，因為《正義論》并不對完備性學說與政治觀念進行區分。這種轉換是通過《政治自由主義》第一部分的各講和第二部分的第五講來完成的。我把一種政治的正義觀念稱之為獨立的觀點，這時候，它就不再被解釋為是從某種完備性學說中推導出來的，或是某完備性學說的一部分。這樣一種正義觀念想要成為一種道德的觀念，就必須包含其自身的內在規范理想和道德理想。

我們可以這樣闡釋這類理想中的一種理想：當公民們相互間都把對方看作是一個世代傳延的社會合作系統中自由而平等的公民時，他們準備相互提供公平的社會合作項目（通過各種原則和理想來規定這些項目），而且他們都一致同意按照這樣條款行動，即使在某些特殊環境下要犧牲他們自己的利益時也要如此，假如其他人也接受這些項目的話，這時候，他們就是有理性的。因為這些項目是公平的，提出這些項目的公民必定理性地認為，那些被提供這些項目的公民也會理性地接受它們。請注意，“理性地”這一語詞出現在這一系統表達的前后兩端：當公民提出這些項目時，我們必定理性地認為，提出它們的公民也會理性地接受它們。而且，他們必須以自由而平等的公民身份這樣做，而讓步則是那些被支配或被操縱的公民的讓步，或者是在一種較低政治地位和社會地位的壓力下被迫這樣做。我把這一點看作是相互性的標準。[[25]](#_25_4)因此，政治的權利和義務即是道德的權利和義務，因為它們都是政治觀念的一部分，而該政治觀念乃是一種具有其內在理想的規范性（道德的）觀念，盡管它本身并不是一種完備性學說。[[26]](#_26_4)

關于一種完備性學說的道德價值與一種政治觀念的（道德）政治價值之間的差異，可以自律的價值為例。這種價值至少可以表現為兩種形式。一種形式是政治自律，法律的獨立性，有保證的公民之政治正直，以及他們與其他公民在行使政治權力時所共享的政治正直。另一種形式是表現在某種生活方式和反思之中的道德自律，這種反思批判地省查著我們最深刻的目的和理想，正如密爾的個體性理想所表現的那樣[[27]](#_27_4)，或者是把康德的自律學說當作一個最好的例子。[[28]](#_28_4)如果說，作為一種道德價值的自律在民主思想史中占有一種重要地位的話，它卻不能滿足需要理性的政治原則的相互性標準，也不能成為政治的正義觀念的一部分。許多信念公民拒絕把道德自律作為他們的生活方式。

在從公平正義的完備性學說到公平正義的政治觀念這一轉換中，作為擁有道德人格及其充分的道德行為主體之能力的個人理念則被轉換為公民的理念。在道德的和政治的哲學學說中，人們討論了道德行為主體的理念，以及行為主體的理智力量、道德力量和情感力量。個人被看作能夠履行其道德權利并擔負其道德義務的個人，并認為他們都受各種適合于該學說所具體規定的每一種美德的所有動機的支配。與之相反，在《政治自由主義》一書中，個人卻被看作是自由而平等的公民，是享受著公民身份之政治權利和政治義務的現代民主社會的政治個人，他與其他政治公民有著一種政治關系。當然，這種公民也是一個道德的行為主體，因為正如我們業已看到的那樣，一種政治的正義觀念也是一個道德觀念。但是，我們所考量的這些權利與義務、還有這些價值，都受到了更多的限制。

公民身份的根本性政治關系具有兩個獨特的特征：第一，它是社會基本結構內部的公民關系，對于這一結構，我們只能因生而入其中，因死而出其外；[[29]](#_29_4)第二，它是一種自由而平等的公民關系，這些公民作為一個集體性實體來行使終極的政治權力。這兩個特征立刻給我們提出了這樣的問題：當憲法根本和基本正義問題產生危機時，具有這種關系的公民怎樣才能絕對尊重其立憲政體的結構？又怎樣才能通過他們自己在這一結構中的各種法規和法律來遵守其立憲政體的基本結構？理性多元論的事實比其他任何事實都更尖銳地提出了這一問題，因為它意味著，受到各種不同的完備性學說——宗教的與非宗教的——熏陶的公民們之間的差別是無法調和的，因為這些完備性學說包含著諸種超驗性因素。這樣一來，什么樣的原則和理想才是公民們平等共享終極政治權利、以使他們每一個人都能合乎理性地相互證明其政治決定的正當合理性呢？

答案是通過相互性的標準來給予的：只有當我們真誠地相信我們為自己的政治行動所提供的理由有可能為其他公民合乎理性地接受下來，作為他們行動的正當證據時，我們對政治權力的行使才是恰當的。[[30]](#_30_4)這一標準適用于兩個層面：一個層面是憲法結構本身；另一個層面是按照這一結構制定的特殊的法規和法律。合乎理性的政治觀念必定只是那些能夠滿足這一原則的憲法的正當合理性。當我們把這一標準運用到憲法的合法性和那些在憲法指導下所制定的法規之合法性時，便產生了我們可以稱為自由主義的合法性原則。[[31]](#_31_4)

為了發揮其政治角色的作用，公民被看作是具有適合于這一角色的理智能力和道德能力的，諸如，由一種自由主義觀念所給定的政治的正義感的能力；一種形成、遵循和修正其個體善學說的能力；[[32]](#_32_4)還有他們具有維持正義的政治社會所需要的政治美德能力。（當然也不可否認，他們還具有超出這一范圍的其他美德和道德動機。）

4.《正義論》中的兩個理念都需要滿足理性多元論的事實要求，這兩個理念是：合乎理性的重疊共識的理念（第四章第三節）和公共理性的理念（第六章第四、七、八節）。如果沒有這兩個理念，那么我們就無法明白政治的正義觀念在具體規定一良序社會——當它受一種政治觀念規導時——的公共理性時所發揮的作用（或者說，正如我們將要看到的那樣，是一組政治觀念所發揮的作用）。在執行這一規念使命時，公平正義（作為已經轉換了的公平正義之政治觀念）便成了主要的范例。

在此，我不想超出我描述重疊共識的理念。相反，我只想解釋一下與之相關的兩點。其一，理性多元的事實導致——至少在我看來——政治的正義觀念，因之也導致政治自由主義的理念。因為，能夠系統表達一種可能為那些非自由主義學說所認可的自由主義政治觀念的，恰恰是這一思想，而不是以一種完備性的自由主義哲學學說來對抗各種宗教的和非自由主義的學說。要找到這種政治觀念，我們無須抱著在各種完備性學說之間強求均衡或搞平均化的目的，來看待這些眾所周知的完備性學說，也不必通過剪裁該政治觀念，使其適合這些完備性學說，來尋求與社會現存的那些完備性學說的足夠多數達成妥協。這樣做乃是訴求于錯誤的共識理念，是以錯誤的方式使政治觀念政治化。[[33]](#_33_4)相反，我們系統表達的是一種獨立的政治觀念，它具有其內在的（即道德的）通過相互性標準表達出來的政治理想。在此方式，我們希望各種合乎理性的完備性學說能夠基于正當的理性，認可該政治觀念，因而該政治觀念被視為一種重疊共識。

關于重疊共識的另外一點是，《政治自由主義》沒有任何企圖想證明或者表明這種共識可以作為合乎理性的政治正義觀念的最終形式。它所做的，最多也只是提出一種獨立的自由主義政治觀念，該政治觀念并不反對各完備性學說自身的基本理由，也不排除形成一種具有正當理性的重疊共識之可能性。《政治自由主義》特別解釋了某些歷史事件和歷史過程，這些歷史的事件和過程似乎已然導致了共識，而另一些則有可能發生（第四講第六至第七節），但是，對這些常識性政治社會學事實的觀察，并不構成我們的證據。

除了相互沖突的完備性學說之中，《政治自由主義》還認識到，在任何一個實際的政治社會里，社會的政治爭論也有著大量各種不同的自由主義的政治正義觀念相互沖突。這便導出《政治自由主義》的另一個目標，即探討這樣一個問題：如果不僅存在理性多元論的事實，而且也存在著諸多合乎理性的自由主義政治正義觀念的家族之爭，那么，一個秩序良好的自由主義政治社會又是如何形成的？自由主義的觀念規定了三個條件[[34]](#_34_4)：首先是某些權利、自由【權】和機會（它們都是民主政體中人們十分熟悉的）的具體規定；其次是這些自由的特殊優先性；第三則是各種維度，它們確保著所有公民——無論他們的社會地位怎樣——都擁有充分適應于各種目的[[35]](#_35_4)并使他們理智而有效地運用其自由權利和機會的手段。請注意：我在此所談論的是自由主義的政治觀念，而非自由主義的完備性學說。

我之所以相信公平正義——它的兩個正義原則，其中當然包括差異原則——是最合乎理性的觀念，是因為它最能滿足這些條件。[[36]](#_36_4)但是，當我把它看作是最合乎理性的（甚至于，哪怕許多理性者可能并不同意我的觀念）時，我也沒有否認，其他的觀念也能滿足自由主義觀念的規定【條件】。的確，如果我否認存在著其他可以滿足這一規定【條件】的理性觀念，譬如說，某種可以替代差異原則的觀念，某種改善社會福利——這種改善在服從一種保證每一個人都能獲得充分實現其目的的手段的約束——的原則，那我就真的是沒有理性了。任何能夠滿足相互性標準并承認判斷負擔（第二講第二節）的觀念，都可以成為這樣一種政治觀念。在《政治自由主義》一書中，這些【判斷】負擔發揮著雙重作用：它們是基于理性理念的良心自由和思想自由之基礎的一部分。而且它們使我們認識到，存在著各種相互不同和互不相容的自由主義的政治觀念。

《政治自由主義》也關注為現代自由社會之公民所接受的社會統一的最合乎理性的基礎問題，盡管它并沒有盡其所能地表達這種關注。社會統一的基礎可表述如次：[[37]](#_37_4)

甲、社會的基本結構受一種或一類合乎理性的自由主義正義觀念（或這兩者的混合）的有效規導，該類【觀念】中包括那種最合乎理性的觀念。

乙、社會中所有合乎理性的完備性學說都認可該類合乎理性的觀念中的某些觀念，而且認肯這些學說的公民與那些否定該類觀念中的每一種觀念的人相比，長期占據絕大多數。

丙、當憲法根本和基本正義問題發生危機時，公共政治討論總是、或幾乎總是可以基于由該類合乎理性的自由主義正義觀念所具體規定的理由，作出理性的決定，因為，該類觀念中，有一種是每一個公民都認為最（或比較）合乎理性的。

很清楚，這一界定在好幾個方面都是可以改變的。比如說，假設社會受最合乎理性的觀念之有效規導，且公民們對這一點達到了廣泛而普遍的反思平衡，這一基礎可能在理想意義上是最合乎理性的。從實踐的意義上看，最合乎理性的基礎即是一種可以實際產生的基礎，即：所有公民都一致認為，該規導性的政治觀念合乎理性，某些公民甚至認為它最合乎理性。這足以使政治社會基于正當理性來保持穩定：因為該政治觀念現在能夠得到所有公民的尊重，至少將之看作是合乎理性的，就政治目的而言，這通常是我們能夠期待的最佳結果。

5.現在，我來考察一下公共理性的理念，并對第六講第四、七、八節的內容作些補充說明。讀者應該小心注意公共理性所適用的那些問題和論壇，例如，各政治派別的爭論，和那些尋求公職的人在討論憲法根本和基本正義問題時所出現的疑問；并應把它們與背景文化中的許多地方區別開來，政治問題是在背景文化中討論的，也常常是在民族的完備性學說內部來加以討論的。[[38]](#_38_3)這一理想是，公民們都在下列框架內，進行他們有關憲法根本和基本正義問題的公共政治討論[[39]](#_39_3)，在這一框架內，我們同樣也可以合乎理性地期待，每一個公民都能真誠地尊重政治的正義觀念，該政治正義觀念表達著政治價值，是我們同樣可以合乎理性地期待自由而平等的其他公民也能合乎理性地予以認可的觀念。因此，我們必須有我們所求諸的原則和指導，以此方式，可以滿足相互性的標準。我曾提出，認同這些政治原則和政治指南的一種方式，是表明人們在《政治自由主義》所講的原初狀態下，有可能認同它們（第一講第四節）。其他人會認為，別的認同這些原則的方式更合乎理性。如果說存在著這類方式和原則的話，那它們也必須合乎相互性的標準。

為了更清楚地解釋公共理性所表達的相互性標準的作用，我想解釋一下，它的作用是具體規定立憲民主政體中作為市民友誼之一的政治關系的本性。因為，當公民們在其公共推理中遵循這一標準時，該標準便塑造了他們的基本制度形式。[[40]](#_40_3)譬如，我引證一些簡單易明的例子，如果我論證，要否認某些公民的宗教自由，我們就必須對他們講出我們的理由；這些理由不僅是他們能夠理解的，就像塞維塔斯（Michael Servetus，1511—1553，西班牙神學家和殉道者——譯者注）能夠理解為什么加爾文在危急時刻要燒死他一樣；而且是我們可以合乎理性地期待他們作為自由而平等的【公民】也可以合乎理性地加以接受的理由。無論何時，只要基本的自由權利被否認，在正常情況下，相互性的標準也會受到僭越。有什么樣的理由既能滿足相互性的標準，又能證明某些諸如奴役，或對選舉權施加財產限制，或取消婦女的選舉權這類主張的正當合理性呢？

當我們介入公共理性的推理時，我們還可以用我們的完備性學說作為公共推理的理由嗎？我現在相信并因此在修改我第六講第八節中的觀點后認為，假如人們在恰當的時間里所提出的公共理性是由一種合乎理性的政治觀念給定的，這種公共理性足以支持不論是何種為人們用來作為支撐的完備性學說的話，那么這些合乎理性的學說在任何時候都可以引入公共理性之中。[[41]](#_41_3)我把這作為一項條款[[42]](#_42_3)，它具體規定了我現在稱之為的廣泛的公共理性的觀點。我在第249頁以后討論的三種情況也滿足了這一條款。其中，具有特殊歷史重要性的情況是墮胎主義者和公民人權運動。我說過，這兩種情況并不能僭犯我所稱的包容性觀點。墮胎主義和馬丁·路德·金的學說之所以都屬于公共理性，是因為他們都是在一個不正義的社會里提出其請求的，而且他們的正義結論合乎自由政體的憲法價值。我還說過，我們應該有理由相信，在公民的完備性學說中尋求這些理性基礎，將有助于使社會變得更加公正。現在我看不出有什么必要去限制他們，即使他們越出了這一條款，所以我放棄了這些條件限制。公民在適當的時候通過公共理性來證明其結論的正當合理性的條款確保了這種必要。[[43]](#_43_3)它還有一種好處，就是可以告訴其他公民，在我們的完備性學說中，有著使我們忠誠于政治觀念的根基，因而強化了合乎理性的重疊共識所表現的穩定力量。由此便產生了此種寬泛性觀點，并適合于我在第六講第八節所舉的那些例子。

關鍵在于，公共理性不是由任何一種政治的正義觀念來規定的，當然也不僅僅是由公平正義單獨來規定的。相反，它的內容，即人們可能訴求的那些原則、理想和標準，乃是那些族類性的合乎理性的政治之正義觀念，而這一族類性【觀念】又是隨時改變著的。這些政治觀念當然不相容，它們有可能作為其相互爭論的結果而得到修正。世世代代的社會變更也產生著新的群體，他們會有各種不同的政治問題。明顯的例子是，各種觀點都會提出與種族、性別和民族相關的新問題，而這些觀點所導致的政治觀念將與現存的觀念產生矛盾。公共理性的內容不是固定不變的，任何一種公共理性都超出任何一種合乎理性的政治觀念所規定的內容。

對這種公共理性的寬泛性觀點的一種反駁是，認為它仍然有太多的限制。然而，要建立這種寬泛的觀點，我們就必須知道，憲法根本的緊迫問題或基本正義的問題（第四講第五節）是無法通過任何現存的合乎理性的政治觀念所表達的那些政治價值理性地加以解決的，也無法通過人們可能制定的任何這類觀念來加以解決。《政治自由主義》并不認為這種情況永遠也不會發生；它只是提示這種不太可能發生。我們無法在抽象的、超出實際情況的條件下，決定公共理性是否可以通過一種理性的政治價值秩序，來解決所有或差不多所有的政治問題。我們需要小心地弄清楚這些情況，以澄清我們該如何看待這些情況。因為如何思考一種情況，并不只取決一些普遍考慮，而且還取決于我們系統闡述的那些相關的政治價值，而這些政治價值可能是我們在反思某些特殊情況之前所沒有想到的。

公共理性也可能看起來限制過多，因為它可能先解決一些問題。然則，它并不一般地決定或解決法律或政策的某些特殊問題。相反，它是各種公共理性的具體化，正是按照這些公共理性，這類問題才在政治上得到解決。比如說，我們可用學校禱告的問題為例。有人可能設想，一種自由主義觀點可能會否定性地認為，這種做法在公共學校里是不可接受的。但是為什么會這樣？我們必須考量人們在解決這一問題時可能訴求的所有政治價值，考量那些決定性的理由會倒向哪一方。這場爭論的一個著名例子，是一七八五年弗吉尼亞議會下議院帕特里克·亨利與詹姆斯·麥迪遜繞建立格盎魯教堂所展開的爭論，爭論含涉學校的宗教問題，他們的爭論幾乎只涉及到政治價值。[[44]](#_44_3)也許，其他人認為，公共理性之所以限制過多，是因為它可能導致公民之間的疏遠，[[45]](#_45_3)不能導致他們觀點的一致。還有人宣稱，它之所以限制過多，是由于它不足以提供解決所有問題的充分理由。然而，這種情況不僅發生在道德推理和政治推理之中，而且也發生在所有推理形式之中，包括科學和常識的推理。但對于公共理性的推理來說，可以與這樣一些事例進行相關比較：在這些事例中，人們必須作出某種政治決定，如，立法者制定法律，法官判決案例。在這里，必須制定某種政治的行動規則，所有人都必須能夠理性地認可達成該規則的過程。公共理性把公民的職責及其公民義務看作是可以與法官崗位及其判決案例的責任相類比的。正像法官要依據預先的法律根據、已獲認準的法規解釋原理和其他相關根據來判決這些案例一樣，公民也要根據公共理性來推理，并接受相互性標準的指導，不論憲法根本和基本正義問題是否發生危機。

因此，在可能出現一種相互偏離的現象時，也就是說，在雙方的法律證據看起來勢均力敵時，法官斷不可訴諸于他們自己的政治觀點來裁決案情。對法官來說，這樣做就是違反他們的責任。公共理性也同樣如此：假如在出現【公民們】相互偏離的現象時，公民們都想把他們的完備性學說當作根本的理由，[[46]](#_46_3)那么，相互性的原則就會受到侵犯。決定憲法根本和基本正義的理由，不再是我們可以合乎理性地期待所有公民——尤其是那些宗教自由、選舉權利或機會均等權利被否認的人——都可能合乎理性地認可的那些理由。從公共理性的觀點出發，公民只應該投票贊成他們真誠地認為是最合乎理性的政治價值的規范。否則，我們就不能用那些可以滿足相互性標準的方式來行使政治權力。

然而，一些有爭議的問題，諸如墮胎問題，可能會導致各種不同政治觀念之間的疏遠，而公民們必定只是依據問題來投票。[[47]](#_47_3)的確，這是一種正常情況：各種觀點的全體一致是不可能達到的。合乎理性的政治正義觀念也并不總能導致相同的結論，持守相同觀念的公民也不是總能在特殊問題上達成一致。然則，投票的結果將被視為是合乎理性的，只要一合乎理性的公正立憲政體的公民都真誠地按照公共理性的理念來投票。這并不意味著結果是真實的或正確的，但它在此時刻是合乎理性的，并通過多數原則來約束公民。當然，某些人可能反對某一決定，就像天主教徒可能會反對一種同意孕婦有權墮胎的決定一樣。他們可以在公共理性中提出一種否定墮胎的論據，只是他們沒有贏得多數人的贊同。[[48]](#_48_3)但是，他們在他們自己的生活中并不需要行使墮胎的權利。他們可以確認這種權利屬于合法的權利，因此他們不會強行抵制這種權利。這樣做可能不合乎理性：可能意味著他們試圖強加他們自己的完備性學說于他人，而其他絕大多數遵循公共理性的公民不會接受這種學說。當然，按照公共理性的要求，天主教徒仍有繼續反對墮胎的權利。教會的非公共理性要求其成員遵循其學說，這一點與他們對公共理性的尊重是完全一致的。[[49]](#_49_3)對這一問題，我暫不予深究，因為我的目的只是強調，公共理性并不能經常導致各種觀點的普遍一致，它也不應如此。公民們在【各種觀點的】沖突和論證中學習并從中獲益，而當他們遵循公共理性來進行論證時，他們也就了解和深化了社會的公共文化。

6.在前面第四節里，我們看到，一種自由主義的觀念依三個特點結合并規定著自由和平等兩種基本價值。前兩個特點陳述了基本權利和自由及其優先性；第三個特點則保證有充分適應各種目的的手段，使所有公民能夠理智而有效地運用他們的自由。當然，第三個特點必須滿足相互性的標準，因之促使基本結構按照該標準的具體規定，防止出現過度的社會和經濟的不平等。在缺少下列從（甲）到（戊）的制度規定或類似安排的情況下，合乎理性的政治自由主義認為，這些過度的不平等往往容易擴大。這是一種常識性政治社會學應用事實。

《政治自由主義》在三個地方簡略考量了這種實際應用。它在第二部分的第四講考量了這種應用。在第四講第六節，它考察了一種憲法共識是怎樣從更早時期逐漸形成的，在更早時期，人們還是在有很大猶豫的情況下，把諸如良心自由一類的憲法原則當作一種臨時協定來采用的。隨后在第四講第七節里，它又考察了一種憲法共識是如何變成一種重疊共識的。進而在第六講第八節，我們看到，人們可能因為抱著加速向一種正義立憲政體的社會改革的希望，而引入一種支持合乎理性之政治觀念的完備性學說。憲法共識與重疊共識之間的根本區別在于，前者是基于某些確保各種不同的自由權利之憲法原則的共識。這些原則——諸如良心自由——后來被擴展到包括《獨立宣言》和《法國大革命人權宣言》在內的范圍。

這些得到保障的自由被作為純形式的自由而給予了恰當的批評（第八講第七節）。[[50]](#_50_3)由于這些自由本身的純形式化，它們只是一種貧乏的自由主義形式，它的確根本不是自由主義，而是唯意志自由論（第七講第三節）。[[51]](#_51_3)后者并不用自由主義所使用的方式，將自由與平等結合起來；它缺乏相互性的標準，按相互性標準來衡量，它允許過度的社會與經濟的不平等。在這種情況下，我們就沒有基于正當理性的穩定性，而這永遠是一種純形式的立憲政體所缺乏的。需要這種穩定性的制度指標有以下五個方面：

甲、各種選舉的公共經費負擔和確保有關政策問題的公共信息之有效性（第八講第十二至十三節）。對這些安排（和下列安排）的陳述僅僅暗示出，使被選代表和官員足以獨立于特殊的社會利益和經濟利益，并提供知識和信息，正是依據這些知識和信息，各種政策才能形成并接受公民利用公共理性所對之進行的理智評價。

乙、確定的機會均等，尤其是教育與培訓的機會均等。如果沒有這些機會，社會各方就無法參與公共理性的爭論，或無法為社會和經濟的政策進言。

丙、滿足自由主義第三個條件的適當的收入和財富分配：必須確保所有公民獲得他們理智而有效地實現其基本自由所必需的、適合各種目的手段。[[52]](#_52_3)缺少這一條件，那些擁有財富和較高收入的人就容易宰制那些財富和收入較少的人，并日益控制政治權力，使之有利于他們自己。

丁、通過中央或地方政府，或其他經濟與社會政策，社會作為最后雇主。缺乏長遠的安全感和從事有意義的工作機會與求職機會，不僅會傷害公民的自尊，而且會傷害他們的社會成員感，讓他們覺得自己只是被社會收留的人。這會導致他們的自我憎惡、痛苦和憤恨。

戊、全體公民的醫療保健。

當然，這些具體制度并不能充分滿足公平正義的原則。但是，我們所討論的不是這些原則要求什么，而是開列出基本結構的前提條件，在這一結構內，當公民們自覺追尋公共理性的理想時，它就可能保護基本自由，防止過度的社會和經濟的不平等。由于公共理性的理想包含一種公共政治慎思的形式，這些具體制度——前三項最為明顯——是使這種慎思可能而有效所必需的。對于一理性的立憲政體來說，一種對公共慎思之重要性的信念乃是根本性的，而要支持和鼓勵這種政治慎思，就需要制定各種具體詳細的制度安排。公共理性的理念告訴我們如何刻畫政治慎思之社會根本性基礎的結構和內容的特征。

我想以有關公共理性之協調性局限的評價作為本節的結論。有三種主要沖突：即公民間相互沖突的完備性學說所導致的沖突；他們不同的社會身份、階級地位和職業所導致的沖突，或他們不同的種性、性別和民族導致的沖突；最后是由各種判斷負擔所導致的沖突。政治自由主義能夠緩和但無法消除第一種沖突，因為從政治上講，各種完備性學說是不能相互調和一致的。然而，合乎理性的公共立憲政體之正義原則，卻可以幫我們調和第二種沖突。因為，一旦我們接受正義原則，或者把這些原則看作至少是合乎理性的（哪怕不是最合乎理性的），并了解到我們的政治制度和社會制度與這些正義原則相一致，第二種沖突就不再發生，否則就會強烈爆發。我相信，一個合乎理性的公共立憲政體可以在很大程度上消除這些沖突發生的根源，因為其政治正義的原則滿足相互性的標準。[[53]](#_53_3)《政治自由主義》沒有討論這些沖突，而是將它們留待公平的正義【原則】去解決（如同在《正義論》中那樣），或者留給某種其他合乎理性的政治之正義觀念去解決。然則，由判斷負擔所導致的沖突卻依然存在，它限制著公民可能達成一致的程度。

7.《正義論》和《政治自由主義》都力圖探討理性而公正的和秩序良好的民主社會如何可能，為什么公平正義在政治和社會世界的諸種政治觀念中應享有一種特殊地位。當然，許多人都準備接受這樣一個結論：公正而秩序良好的民主社會是可能的，甚至把它看作是明顯的事實。一部分人富強起來，而另一部分無辜者則不可避免地失落下去，這難道是不可接受的嗎？但是，這是我們可以如此輕松地接受下來的結論嗎？我們這樣做的后果是什么？對我們的政治世界觀來說會產生什么結果？甚至，如果從作為整體的世界來看，這樣做的后果又會怎樣？

哲學可以在許多普遍和抽象的層面研究政治問題，包括所有有價值的和有意義的政治問題。它可以探詢，為什么在戰爭中用普通炸彈或原子武器對平民實施空中攻擊是錯誤的。更一般地說，它可以探詢正義的憲法安排形式，而這類問題恰當地說屬于憲法政治學。更一般地說，它可以探詢正義而良序的立憲民主是否可能、如何可能的問題。我不是說，較一般的問題就是較哲學化的問題，也不是說它們就較為重要。所有這些問題及其答案，只要我們能夠找到這些問題及其答案，它們就具有相互聯系，并共同充實著我們的哲學知識。

正義的民主社會是否可能？它能否基于正當的理性而保持穩定？我們對此問題的回答影響到我們對整體世界的背景思考和態度。而且，它在我們逐漸進入實際政治學問題之前就影響到我們的這些思考和態度，限制或激勵我們參與實際政治的行動。對一般哲學問題的爭論，不可能成為政治學的日常材料，但這并不會使這些問題成為無意義的問題，因為我們對這些問題之答案的思考，將塑造我們對政治文化的基本態度和我們的政治行為。[[54]](#_54_3)假如我們姑且把不可能有正義而良序的民主社會當作共同的知識假定下來的話，那么，我們態度的品德和基調就將影響到這一知識。魏瑪立憲政體失敗的原因之一，乃是德國的傳統精英都不支持其憲法，或是不愿意合作使其生效。他們不再相信有可能建立一種像樣的自由議會政體。時機錯過了，這一政體首先淪落為1930—1932年集權主義的內閣政府。當政府由于缺乏大眾的支持而日見削弱時，興登堡總統最終又被勸退，讓位于希特勒，而希特勒卻獲得了民眾的支持，于是，保守派的思想便有可能控制這些民眾。[[55]](#_55_3)另一些人可能更喜歡列舉別的不同的例子。

本世紀的多場戰爭以其極端的殘暴和不斷增長的破壞性，在希特勒的種族滅絕的狂熱罪行中達到頂峰，這些戰爭以一種尖銳的方式提出了這樣一個問題：政治關系是否注定只受權力和強制的支配？如果說，一種使權力服從于正義目的的合乎理性的正義社會不可能出現，而人民普遍無道德——如果還不是無可救藥的犬儒主義者和自我中心論者——的話，那么，人們可能會以康德的口吻發問：人類生活在這個地球上是否還有價值？[[56]](#_56_3)我們必須從這樣一種假設出發：合乎理性的政治正義社會是可能的；惟其可能，所以人類必定具有一種道德本性，這當然不是一種完美無缺的本性，然而卻是一種可以理解、可以依其行動并足以受一種合乎理性的正當與正義的政治觀念驅動的道德本性，以支持由其理想和原則所指導的社會。《正義論》和《政治自由主義》力求勾畫出適合民主政體的較合乎理性的正義觀念，并為最合乎理性的正義觀念提出一種預選觀念。它們也都考量了公民們需要如何設想建構（《政治自由主義》第三講）這些較合乎理性的觀念，他們必須以怎樣的道德心理學去長久地支持一個合乎理性的正義之政治社會。[[57]](#_57_3)對許多讀者來說，對這些問題的集中討論無疑只是部分地解釋了本書抽象而又不常見的特點。

我不想為此辯解。

約翰·羅爾斯

一九九五年十二月

# 第一部分 政治自由主義：基本原理

## 第一講 基本理念

政治自由主義是本書各講的總標題，這個概念并不陌生。然而，我用它來表示的意思與我認為讀者可能設想的意思卻殊為不同。這樣一來，也許我應該從政治自由主義的定義開始，并解釋我為什么把它叫做“政治的”。但是，任何定義最初都可能無用。所以，我便反其道而行之，先從民主社會中政治正義的第一個基本問題著手，即：在被看作是自由而平等的、世世代代都能終身充分合作的社會成員的公民之間，何種正義觀念最能夠明確規定其社會合作的公平條款？

我們把這第一個基本問題與第二個基本問題，即普遍方式的寬容問題結合起來。民主社會的政治文化總是具有諸宗教學說、哲學學說和道德學說相互對峙而又無法調和的多樣性特征。這些學說中，一些是完全合乎理性的，而政治自由主義把這些合乎理性的學說的多樣性，看作是人類理性力量在持久的自由制度背景內發揮作用所不可避免地產生的長期結果。因此，第二問題便是：這樣把理性多元論事實當作自由制度之不可避免的結果來理解和給定的寬容基礎是什么？將這兩個問題結合起來便得：由自由而平等的公民——他們因各種合乎理性的宗教學說、哲學學說和道德學說而產生深刻分化——所組成的公正而穩定的社會如何可能長治久安？

政治自由主義設定，最錯綜復雜的斗爭顯然是由那些具有最高意義的觀念所引發的，即由宗教、哲學世界觀和不同的善觀念所引發的。我們會驚異地發現，盡管在這些方面有著如此深刻的對立，自由而平等的公民之間依舊有可能進行公平合作。事實上，歷史的經驗提示我們，這是很罕見的。如果說，我講的這一問題太過陳舊，那么我相信，政治自由主義提出了人們多少還不熟悉的解決這一問題的辦法。為了陳述這種解決辦法，我們需要一組確定的理念。在本講中，我設定出其中較核心的理念，并在最后（第八節）提出一種定義。

### 第一節 談兩個基本問題

1.如果我們集中考察第一個基本問題，就會發現，過去兩個世紀左右間民主思想的發展歷程，使下述情況變得很清楚了：當今，人們對于立憲民主的基本制度應該如何安排——如果這些制度要滿足被視為自由而平等的公民之間的公平合作條款的話——已沒有任何一致看法。這一點已經在圍繞如何使自由和平等的價值在公民權利與公民自由中得到最好的表達、以回答自由與平等的雙重要求這一問題的各種深刻對峙的理念中表現出來。我們可以把這一分歧當作民主思想傳統本身內部的沖突，即那種與洛克相聯系的傳統和那種與盧梭相聯系的傳統之間的沖突，來加以思考，與洛克相聯系的傳統更強調貢斯當所講的“現代人的自由”，如思想自由和良心自由、某些基本的個人權利和財產權利、以及法律規則；而與盧梭相聯系的傳統則更強調貢斯當所講的“古代人的自由”，如平等的政治自由和公共生活的價值。[[58]](#_58_3)這種為人熟悉的類型化對比，可能有助于我們確定各種理念。

作為回答我們第一個問題的一種方式，公平正義[[59]](#_59_3)力圖在這兩種相互抗爭的傳統之間作出評判：首先是通過提出兩個正義原則，作為指導基本制度如何實現自由和平等之價值的指南；其次是具體指明一種觀點，從這一觀點出發，我們可以把這些原則看作是比人們所熟悉的正義原則更適合自由而平等的個人之公民理念。必須說明的是，當我們這樣來設想公民時，某種確定的基本政治制度和社會制度的安排，就更適合于實現自由與平等的價值。我將正義的兩個原則（見前備釋）表述如次：[[60]](#_60_3)

甲、每一個人對平等的基本權利和基本自由之完全充分的圖式都有一種平等的要求。該圖式與所有人同樣的圖式相容；在這一圖式中，平等的政治自由能——且只有這些自由才能——使其公平價值得到保證。

乙、社會的和經濟的不平等要滿足兩個條件：第一，它們所從屬的各種崗位和職位應在機會公平均等條件下對所有人開放；第二，它們要最有利于那些處境最不利的社會成員。

這兩個原則各自都在一特殊領域里規導各種制度，不僅規導著基本權利、自由和機會，而且也規導著平等的要求。而第二個原則的第二部分還保障著這些制度保證的價值。[[61]](#_61_3)這兩個原則——第一原則優先于第二原則——一起規定著實現這些價值的基本制度。

2.要澄清這些原則的意義和應用，可能需要作大量說明。由于這些問題不是我在這些演講中所關注的，所以我只做幾點解釋便罷。首先，我把這些原則視為一種自由主義的政治正義觀念之內容的范例化。這種觀念的內容有三個主要特點：其一，它是確定的基本權利、自由和機會的具體化（即一種立憲民主政體所熟悉的那種形式的具體化）；其二，它規定權利、自由和機會的特殊優先性，尤其是它們相對于普遍善和完善論價值要求的優先性；其三，它包括各種確保所有公民充分有效地利用他們的自由和機會之尺度。人們可以用各種不同的方式來理解這些要素，故爾，有許多不同的自由主義。

進而言之，這兩個原則通過三個要素表達了一種平均主義的自由主義形式。這三個要素是：1）保證政治自由的公平價值，以使這些自由不是純形式的；2）機會的公平（也不是純形式的）平等；3）所謂差異原則，它要求社會和經濟的不平等要從屬于職位和崗位的調整，以便使這些工作機會最有利于那些處境最不利的社會成員，無論這些不平等的層次如何，也不論這些不平等的大小程度怎樣。[[62]](#_62_3)所有這些要素的地位依舊如《正義論》所述，其論證基礎亦復如此。因而，我在這些演講中，始終像以前一樣，把平均主義的正義觀念作為預設條件；而且，盡管我提到要隨時修正我的觀點，但在該觀念的這一特征上我卻絲毫未改初衷。[[63]](#_63_3)然而，我的討論主題是政治自由主義及其構成理念，所以，我的大部分討論是更一般地談論自由主義諸觀念，包括各種觀念變異，比如，當我們考察公共理性的理念時便是如此。（第六講）

最后，正如人們可能期待的那樣，這些原則的重要方面將作為既定的東西略而陳之。特別是，一種在詞典順序上優先的原則可能要先于涵括平等的基本權利和自由的第一原則，前一原則要求滿足公民的基本需求，至少，在公民的基本需求滿足對于他們理解并有效實踐這些權利和自由必不可少的情況下必須如此。當然，在運用第一原則時，必定假定這類原則。[[64]](#_64_3)但在此我并不深究這些問題和其他相關問題。

3.相反，我轉向我們的第一個問題，并探詢政治哲學怎樣才能為解決下述問題找到一個共享的基礎，即能夠確保民主自由和平等的最合適的制度系統是什么？也許，政治哲學最可能做的事，是縮小分歧的范圍。然則，即令是人們曾堅定執守的那些確信也在逐漸改變：宗教寬容現在已為人們所接受，也不再有對迫害的公開辯護；同樣，奴隸制——它曾引起我們內戰——也被作為天然不公平的東西予以擯棄；然而，奴隸制的許多后果可能還殘存于各種社會政策和不公開表現出來的態度之中，盡管任何人都不會為之辯護。我們把諸如信仰宗教寬容和反對奴隸制這樣一些已定的確信匯集起來，并將隱含在這些確信中的基本理念和原則組成一種連貫的政治正義觀念。要知道，這些確信都是些臨時固定的觀點，而任何合理的概念都必須對之加以解釋。這樣，我們就得從留意公共文化著手，這些公共文化是人們隱隱約約意識到的基本理念和原則的共同積累。我們希望能足夠清晰地系統闡明這些理念和原則，以使它們能夠結合成一種適宜我們最確信的政治正義觀念。我們將這樣一種政治的正義觀念表述為：一種可為人們接受的政治正義觀念在恰當的反思、或在我于其他地方所講的“反思平衡”[[65]](#_65_3)中，必須在所有普遍性層次上符合我們所考察的這些確信。

在一種非常深刻的層面上，公共政治文化可能由兩種精神（minds）組成。的確，這必定與一種有關自由和平等之最合適理解的持久爭論相關。這就提示我們，如果要成功地為公共一致找到一種基礎，就必須找到一種將人所熟悉的各種理念和原則組成一種政治正義之觀念的方式，該觀念能用多少不同于以前的方式來表達這些理念和原則。公平正義試圖通過利用一種基本組織化的理念來尋求這種方式，在這種基本組織化的理念內部，所有理念和原則都可以系統地相互聯系和關聯。這種組織化的理念便是作為一種自由而平等的個人——他們被看作是終身都能合作的社會成員——之間的公平社會合作系統的理念。它為我們回答第一個基本問題設定了一個基礎。我將在第三節討論之。

4.現在我們設定，公平正義已經達到了它的目的，而且也找到了一種能為人們公共接受的政治觀念。這樣，該觀念便提供了一種獲得公共承認的觀點，從這種觀點出發，所有公民都能面對面地相互檢驗他們的社會制度和政治制度是否公正。通過引征已在他們中間公開認可為充分有效并經過這種觀念本身而選出的理由，就使他們能夠作出這種檢驗。每個公民都可以用同樣的方式來評價社會的主要制度，以及它們是如何共同適應一種社會合作系統的，不論該公民的社會地位如何，也不論他更特殊的利益是什么。

因之，公平正義的目的乃是實踐的：它本身表現為一種正義觀念，該正義觀念可以作為一種理性、明智而又代表公民意愿的政治一致的基礎而為公民所共享。它表達了他們共享的和公共的政治理性。但是，要獲得這樣一種共享理性，正義觀念就應該盡可能地超脫公民們所認肯的各種相互對立和沖突的哲學學說與宗教學說。在系統闡述這一觀念時，政治自由主義將寬容原則運用到哲學本身。以前許多世紀被公開認定為社會基礎的各種宗教學說，已經逐步讓位于所有公民——不論他們的宗教觀點如何——都認可的立憲政府的原則。完備性哲學學說和道德學說同樣都無法獲得公民的普遍認可，而且它們再也不能——如果說它們曾經能夠的話——作為人們公開承認的社會基礎來發揮作用了。

因此，政治自由主義尋求一種政治的正義觀念，我們希望這一觀念在它所規導的社會中能夠獲得各種合乎理性的宗教學說、哲學學說和道德學說的重疊共識的支持。[[66]](#_66_3)獲得這些合乎理性的學說支持，便為我們回答第二個基本問題，即因宗教學說、哲學學說和道德學說而產生深刻分化的公民，怎樣才能維護一個公正而穩定的民主社會，奠定了基礎。為達此目的，人們在通常情況下所欲求的是，我們在對有爭議的基本政治問題的討論中，習慣于使用的那些完備性哲學斷定和道德觀點應該讓位于公共生活。公共理性——亦即公民在有關憲法根本和基本正義問題的公共論壇上所使用的推理理性——現在最好由一種政治觀念來引導，該政治觀念的原則和價值是全體公民能夠認可的（第六講）。這也就是說，該政治觀念將是政治的，而不是形上學的。[[67]](#_67_3)

這樣一來，政治自由主義的目的，也就是尋求一種作為獨立觀點的政治正義觀念。它不提供任何超出該政治觀念本身所蘊涵的特殊形上學說或認識論學說。作為對諸種政治價值的解釋，一種獨立的政治觀念并不否認存在其他價值，比如說，應用于個人、家庭和聯合體的價值；它也不是說政治價值與其他價值分離無關。如我所言，它的目的之一，是以這樣一種方式具體規定政治的領域及其正義觀念，即認為，政治領域的制度可以獲得一種重疊共識的支持。在此情形下，公民本身在實踐其思想自由和良心自由、并審視其完備性學說的范圍內，便把政治觀念看作是從他們的價值中推導出來的，或是與他們的價值相吻合的，或者至少不與他們的價值相沖突。

### 第二節 政治的正義觀念的理念

1.至此，我一直都是在沒有解釋政治之正義觀念的理念意義的情況下，來使用該理念的。從我的談論中，人們也許可以集中了解我用這一理念所指的意思，以及為什么政治自由主義要用這一理念。然而，我們也因此需要有這樣一種明確的陳述：一種政治的正義觀念具有三個獨特的特征，而每一個特征都通過公平正義而得以范例化。我假定，人們對這一觀點有所了解，但了解不多。

第一個特征關涉政治觀念的主題。如果說，這一觀念是（當然也是）一個道德觀念[[68]](#_68_3)，那它也是為一特殊主題所創造出來的道德觀念，亦即為政治制度、社會制度和經濟制度創造出來的道德觀念。尤其是，它適用于我將稱之為社會“基本結構”的領域，出于眼前的目的，我把這種社會基本結構看成一種現代立憲民主。（我使用“立憲民主”和“民主政體”這兩個相似的短語，它們可以互相替換，除非另作說明。）我說的基本結構，意思是指社會的主要政治制度、社會制度和經濟制度，以及它們是如何融合為一個世代相傳的社會合作的統一系統的。[[69]](#_69_3)這樣，政治的正義觀念之首要焦點，便是基本制度的框架和應用于該框架的各種原則、標準和戒律，以及這些規范是如何表現在實現其理想的社會成員之品格和態度中的。

而且，我設定，基本結構是一個封閉的社會結構，也就是說，我們將把它看作是自我包容的、與其他社會沒有任何關系的社會。它的成員只能由生而入其中，由死而出其外。這就使我們可以把他們作為天生于斯、善終于斯的社會之一員來談。這一封閉性社會是一種高度抽象，只是由于它使我們能夠擺脫紛紜零散的枝節而集中關注于主要問題，這種抽象才具有其正當合理性。在某一點上，政治的正義觀念必定要談及諸民族間的正義關系，或諸民族間的法律，正如我將談到的那樣。在這些演講中，從公平正義首先適用于封閉性社會這一考慮出發，我不討論如何才能制訂出一部萬民法。[[70]](#_70_3)

2.第二個特征有關表現樣式：一種政治的正義觀念是作為一種獨立的觀點表現出來的。當我們想訴諸一種或更多完備性學說，來求得政治觀念的正當性證明時，該政治觀念既不表現為這樣一種適用于社會基本結構的學說，也不是從這種學說中推導出來的，仿佛這種結構只是該學說所應用的另一主題。重要的是強調這一要點，即，它意味著我們必須區別這樣兩種情況：其一，一種政治觀念是如何表現在一種完備性學說之中的；其二，它是如何成為該學說之一部分的，或者說是如何從該學說內部推導出來的。我設定，全體公民都認肯一種他們所接受的政治觀念在某方面與之相聯的完備性學說。但政治觀念的突出特征是，它表現為一種獨立的觀點，對它的解釋與任何這類較廣泛的背景毫無關涉。用一個流行的語詞來說，這種政治觀念是一種制式（module），一個本質性構成部分，它適宜于形形色色的合乎理性的完備性學說，并能得到它們的支持，這些學說在社會中的長期存在是由這種政治觀念規導的。這意味著，它可以在不談論、不了解、不危及這些學說所屬的或所支持的猜想的情況下表現出來。

在這一方面，政治的正義觀念不同于許多道德學說，因為這些道德學說被人們廣泛地視為普遍而完備的觀點。功利主義是人們所熟悉的一個例子：無論人們如何理解，功利原則通常都被說成是適用于從個體行為和人際關系到整個社會組織，乃至萬民法之全部主題的原則。[[71]](#_71_3)與之相對，一種政治觀念只是力求為基本結構精心闡明一種理性的觀念，并盡可能不涉及更廣泛的對任何其他學說的承諾。

請注意：一種政治的正義觀念與其他道德觀念之間的分別，乃是一個范圍問題，這就是說，兩者之別乃是一觀念所應用的主題范圍與一種較廣范圍所要求的內容之別，由是，這種對比就更清楚了。若一道德觀念面向一廣泛的主題范圍，并普遍適用于所有主題，則該道德觀念便是普遍的。而當它作為一個整體，包括各種有關人生價值、個人品格理想，以及友誼、家庭和聯合體關系的理想，乃至在我們的一生中，指導我們行為的其他理想時，則它就是完備的。若一觀念囊括了人們在相當清楚準確地闡明了的系統內所認識到的全部價值和美德，則該觀念就是充分完備的；而當一觀念只是部分而非全部地包括各種非政治的價值和美德、且只給予了極為粗陋的闡釋時，它就只具有部分的完備性。許多宗教學說和哲學學說都渴望成為既普遍又完備的學說。

3.政治正義觀念的第三個特征是，它的內容是借某些基本理念得到表達的，這些基本理念被看作是隱含在民主社會的公共政治文化之中的。此種公共文化由一立憲政體的各種政治制度及其解釋的公共傳統（包括那些司法解釋傳統）、以及作為共同知識的歷史文本和文獻所組成。所有各類完備性學說，如宗教的、哲學的和道德的學說，都屬于我們所稱的市民社會的“背景文化”，這是社會文化，而不是政治文化。它是日常生活的文化，是其許多聯合體的文化，簡單列舉幾個，如教會和大學、學術和科學團體、俱樂部和球隊的文化。在一個民主社會里，存在一種民主思想的傳統，而一般說來，這種傳統的內容至少能為公民的教養常識所熟悉和理解。人們把社會的主要制度及其被人們所接受的解釋，看作是隱含在為公民所共享的理念和原則之中的資源儲備。

因此，公平正義是從某一政治傳統內部開始的，而且也把作為世世代代長期傳延的公平合作系統的社會理念看作是它的基本理念（第三節）。[[72]](#_72_3)這一核心的組織化理念，是和兩個與之相伴的基本理念一起發展的，一個與之相伴的基本理念是作為自由平等個人的公民（即那些介入合作的公民）理念（第三節之三和之五），另一個是由政治的正義觀念（第六節）[[73]](#_73_3)有效規導的秩序良好的社會理念。我們還設想，這些理念可以被精心闡釋為一種能夠獲得重疊共識（第四講）支持的政治正義觀念。這種共識由所有合乎理性卻又相互對立的宗教學說、哲學學說和道德學說所組成，在多少還算公正的立憲政體里，這些學說很可能世代相傳并贏得相當數量的信奉者，而在這種立憲政體中，正義的標準便是政治觀念本身。[[74]](#_74_3)公平正義（或某種類似的觀點）能否獲得這樣定義的重疊共識的支持，乃是一個思辯性問題。人們只能通過創造這種公平正義，并展示它可能獲得支持的那種方式，才能作出一種明智的猜想。

### 第三節 作為公平合作系統的社會理念

1.正如我所指出的，公平正義之基本組織化理念是一種世代相傳的、長期的公平合作系統的社會理念，其他基本理念在該理念內部系統聯系著。我們從這一理念開始解釋，把這一理念看作是隱含在民主社會的公共文化之中的。在公民的政治思想和他們對政治問題的討論中，他們并不把社會秩序看作是一種固定的自然秩序，或看作是通過宗教價值或貴族價值而得到正當性證明的一種制度等級。

在這里，強調下面一點是重要的：如果人們從其他觀點，比如說，從個人道德觀點，或是從一聯合體成員的觀點，抑或從某人的宗教學說或哲學學說的觀點來看，就可能以不同的方式，來看待這個世界的方方面面，看待人與世界的關系。一般說來，我們不把這些觀點引入對憲法根本和基本正義問題的政治討論中。

2.我們可以通過解釋社會合作理念的三個要素使之更具體些。這三個要素是：

甲、合作與純粹的社會性協調活動不同，比如說，與那種根據某中心權威發布的命令而進行協調的活動不同。合作是由公共認可的規則與程序來引導的，合作者把這些規則和程序看作是恰當規導他們行為的規則和程序。

乙、合作包含公平合作項目的理念：這些項目是每一個參與者都可以理性地予以接受的—假如所有其他人也同樣接受它們的話。公平合作項目將一種相互性理念具體化了：所有介入合作并按規則和程序履行其職的人，都將以一種適當的方式受益于合作，而這適當的方式則由一種合適的比較基準來估價。政治的正義觀念刻畫了公平合作項目的特征。由于正義的第一主題便是社會的基本結構，這些公平項目是通過一些原則來表達的，這些原則具體規定了社會主要制度內的基本權利和義務，并永遠規導背景正義的安排，以使靠大家的努力所產生的利益得到公平分配，并為世世代代所分享。

丙、社會合作的理念要求有一種各參與者合理得利的理念或善的理念。這種善的理念具體規定了介入合作的那些人（無論是個體、家庭，還是聯合體，甚或是民族政府）想要獲得什么——當他們從他們自己的立場來看這種【合作】圖式時。

第二要素所引入的相互性理念需要做幾點解釋。第一點是，相互性理念介于公道理念與互利理念之間，公道理念是利他主義的（受普遍善驅使），互利理念則被理解為每個人按其在事情中的地位（現在的和預期的）而獲的利益。[[75]](#_75_3)按照公平正義來理解，相互性是公民之間的一種關系，這種關系是通過規導社會的正義原則來表達的，在此一社會世界，每一個人所得的利益，都以依照該社會世界定義的一種適當的平等基準來判斷。由此便有第二，相互性是一種秩序良好社會（第六節）里的公民關系，它是通過該社會公共的政治正義觀念表達的。因此，正義兩原則，包括差異原則（第一節之一）以及它含蓄指涉的平等分配基準，系統地闡明了一種公民間的相互性理念。

最后，從這些觀察中我們可以清楚地看到，相互性理念不是那種互利理念。試設想，我們把人們從一個財產（在很大程度上是一種運氣和幸運的結果）極不平等的社會，移置到由正義兩原則規導的秩序良好的社會之中，如果他們仍以他們先前的態度來判斷問題，就沒有任何東西能確保他們通過這一位置改變而有所收獲。那些擁有大量財產的人可能會損失慘重，而歷史地看，他們一直是抵制這種改變的。任何理性的正義觀念都不可能合乎這種解釋的互利檢驗標準。然而，這不是問題的關鍵所在。我們的目的是，具體指明在秩序良好的社會里，自由平等的公民間的相互性理念究竟為何。所謂承諾的緊張，乃是在這樣的社會里所產生的該社會之正義要求與該社會公正制度所允許的公民之合法利益之間的緊張。在這些緊張中，重要的是發生在政治的正義觀念與可允許的完備性學說之間的緊張。這些緊張并不是從一種意欲保持以前不公正利益的欲望中產生的。這類緊張屬于轉化過程中的緊張，但與之相聯系的問題卻是由非理想的理論掩蓋的，而不是由秩序良好之社會的正義原則所掩蓋的。[[76]](#_76_3)

3.現在，讓我們考慮一下個人的基本理念。[[77]](#_77_3)當然，人性的許多方面都有重大意義，這就看我們的觀點如何。這一點已經為諸如“政治人”、“經濟人”、“游戲人”和“組織人”一類的表述所證實。由于我們對公平正義的解釋是從把社會設想成一種世代公平合作的系統之社會理念開始的，所以，我們采取了這樣一種個人概念與該社會理念相配置。自古代世界起，個人的概念在哲學和法學中，一直被理解為某個能夠參與社會生活，或能夠在社會生活中發揮作用，因之能踐行和尊重社會的各種權利與義務的人之概念。因此，我們說，個人便是某個能夠成為公民的人，也就是，能夠成為一個正常的終身能充分參與合作的社會成員。我們之所以加上“終身”一詞，是因為我們不僅把社會看作是封閉性的（第二節之一），而且也把它看作是一個或多或少完善自足的合作圖式，它自身內部已為人們終身所需的一切生活必需和活動準備了條件。我們也把這樣一個社會設想為永久存在的社會：它世世代代生產和再生著它自身以及它的制度和文化，生生不已，萬代千秋。

由于我們是從民主思想的傳統內部著手的，所以，我們也把公民當作自由而平等的個人來思考。這一基本的理念是，個人憑借其兩種道德能力（正義感和善觀念的能力）和理性能力（判斷能力、思想能力以及與這些能力相聯系的推論能力）而成為自由的。擁有這些能力，使他們在所要求的最低程度上成為充分參與合作的社會成員，這一點又使每一個個人成為平等的。[[78]](#_78_3)

詳細解釋一下：由于個人能夠成為公平社會合作系統中的充分參與者，所以，我們才說他們具有與上面談到的社會合作理念中的三種要素相聯系的兩種道德能力，即正義感的能力和善觀念的能力。正義感即是理解、運用和踐行代表社會公平合作條款之特征的公共正義觀念的能力。假定政治觀念的本性是具體規定一種公共的證明基礎，那么，正義感也表達了這樣一種意愿——如果說不是一種欲望的話——這就是，在與他人的關系中按照他人也能公開認可的條款（第二講第一節）來行動的意愿。善觀念的能力乃是形成、修正和合理追求一種人的合理利益或善觀念的能力。

除了具有這兩種能力之外，個人也具有一種他們在任何既定時刻力圖實現的決定性善觀念。我們切莫狹隘地理解這一觀念，相反，必須把它理解為包含著一種人生價值觀念的善觀念。因此，一種善觀念通常都由一種或多或少具有決定性意味的終極目的（即我們因其自身之故而想實現的目的）圖式，以及對他人的情感依附和對各種各樣的群體和聯合體的忠誠所組成。這些情感依附和忠誠產生了奉獻和仁愛的情感，所以，作為這些情感之對象的個人和聯合體的繁榮發展，也是我們善觀念的一部分。我們也把這種觀念和一種有關我們與世界之關系的觀點——宗教的、哲學的和道德的觀點——聯系起來，通過這種聯系，才能理解我們目的的價值和意義，理解這種情感依附。最后，個人的善觀念并不是固定不變的，而是隨他們不斷成熟而形成和發展的，在他們的整個生活歷程中，可能或多或少會發生重大改變。

4.由于我們是從作為公平合作系統的社會理念開始的，所以我們假定，作為公民的個人具有使他們能夠成為社會合作成員的所有能力。對于我們來說，這樣做就可以獲得一種有關什么是政治正義的基本問題之清晰而有條理的觀點，這個基本問題是：具體規定公民——他們被視作自由而平等的公民和終身能充分合作的社會成員——之間社會合作條款的最合適的正義觀念是什么？

當然，我們把這個問題作為基本問題，并不是說任何人在任何時候都不承受病痛和意外，人們可以預期到日常生活過程中的這類不幸，也必須對這些偶然事故作出規定。但是，就我們既定的目的而言，我暫時不考慮那些臨時傷殘者和永久傷殘者或精神錯亂者，這些狀態使他們不能成為通常意義上的社會合作成員。因此，當我們從一種隱含在公共政治文化中的個人理念開始探討時，為了首先集中談論主要問題，我們用各種各樣的方式將這一理念理想化和簡單化了。

我們可以稍后談論的其他問題以及對它們的解答，可能要求我們修改我們業已達成的結論。這種前后往返的程度是預料中事。我們可以把這些其他問題看作是基本問題的延伸。因此，有一種延伸的公平正義問題，它包括我們對后代的各種義務，這類問題屬于公正儲存的問題。[[79]](#_79_3)另一個問題是，如何把公平正義延伸到萬民法的領域，就是說，使它包括適用于國際法和各政治社會之間關系的那些概念和原則。[[80]](#_80_3)而且，由于我們已經假定（如上所述），個人是正常的和終身充分參與合作的社會成員，所以他們具有承擔這一角色的必要能力，這便產生了一個問題：如何對待那些不能滿足這些條件的人？他們或是暫時不能滿足這些條件（因為疾病和意外事故）；或永遠不能滿足這些條件；這兩類情形都包含各種各樣的個別情況。[[81]](#_81_3)最后，還有一個如何對待動物和自然界其他事物的問題。

如果我們想最終回答所有這些問題，我非常懷疑，在作為一種政治觀念的公平正義范圍內是不是可能。我認為，公平正義可以對前兩個問題——代際正義和萬民法問題——做出合乎理性的回答，還可以回答第三問題的一部分，也就是對提供我們可以稱之為正常保健的問題作出回答。對于公平正義可能回答不了的那些問題，有好幾種可能性。一種是，政治正義的理念并不囊括一切，我們也不應期待它這樣。或者，某個問題確實是一個政治正義的問題，但公平正義在此一情況下不正確，而在另一些情況下卻很可能是正確的。這種錯誤有多大，得有待于考察這種情況方可確定。也許，我們只是缺少了解這種延伸如何進行的智巧而已。但無論如何，我們都不應該期待公平正義或者任何有關正義的解釋囊括所有是非問題。政治的正義永遠需要其他美德的補充。

在這些演講中，我撇開了這些延伸的問題，而集中談論我前面所說的政治正義的基本問題。我之所以這樣作，是因為這些演講所談的（如同導論中所說明的）《正義論》一書中的錯誤，正在于對這一基本問題的回答。而且，下述事實表明，這一問題的確是基本的：它一直都是十七、十八世紀對貴族政治進行自由主義批判的焦點，也是十九、二十世紀對自由主義立憲民主進行社會主義批判的焦點，還是現在自由主義與保守主義之間圍繞著私有財產的要求和各種與已被人們稱之為的“福利國家”相聯系的社會政策之合法性（與有效性相對立）等問題產生沖突的焦點。正是這一問題確定了我們討論的初始界限。

### 第四節 原初狀態的理念

1.現在，我來談談原初狀態的理念。[[82]](#_82_3)引入這一理念，是為了弄清楚，一旦社會被看作是自由而平等的公民之間的一個公平合作系統，那么，哪一種傳統正義觀念或其中某一觀念之變體，具體規定著最合適的實現自由與平等的原則？假定我們想知道哪一種正義觀念能做到這一點，那么為什么還要引入原初狀態的理念呢？它又如何幫助我們回答這一問題呢？

讓我們再考慮一下社會合作的理念。如何決定公平的合作條款？難道它們僅僅是由某種不同于個人合作的外部權威所制定的嗎？比如說，它們是由上帝的法律制定的嗎？或者，這些條款是由那些公平的個人通過訴諸他們對某一獨立的道德秩序的知識來認識的嗎？比如說，它們被認為是自然法所要求的，或是理性直覺所了解的價值王國所要求的嗎？抑或，這些條款是通過那些個人本身之間自認為是相互有利的事業來確立的呢？由于我們的答案不同，我們所獲得的社會合作觀念也就各異。

公平正義更新了社會契約學說，并采取了后一種形式的回答：它將公平的社會合作條款設想為那些介入社會合作的人一致同意的條款，即是說，是那些生長在該社會中的自由而平等的公民所一致同意的條款。但是，他們的一致同意和其他的一致同意一樣，必須在合適的條件下達成。特別是，這些條件必須使自由而平等的個人處于公平的境地，絕不允許某些個人占他人的便宜。進而言之，必須排除武力威脅、強制、欺騙和欺詐。

2.迄今為止，一切尚如人意。前面的各種考慮都是日常生活中人們所熟悉的。但是，日常生活中的一致是在某種多少還明晰具體的境況下達成的，而這種境況又處在基本結構的制度背景之內。然而，我們的任務是將一致契約的理念延伸到這種背景框架本身。在此，我們面臨著一個對于任何使用契約理念（無論是社會的，還是其他形式的）的政治正義觀念來說都存在的困難。這種困難是：我們必須找到某種觀點，排除那種包容一切的背景框架的特殊特征和環境，不受其干擾，從這樣一種觀點出發，在被看作是自由而平等的個人之間就可以達到一種公平的一致契約。

帶有我稱之為“無知之幕”特點的原初狀態就是這樣一種觀點。[[83]](#_83_3)原初狀態必須從社會世界的各種偶然因素中抽象出來，不能受這些偶然因素的影響，其理由是，在自由平等的個人之間，對政治的正義原則達成一種公平一致的條件，必須消除交易中的占便宜現象，而在任何社會的背景制度內，從各種積累性的社會、歷史和自然的趨勢中不可避免地會產生這些便宜。這些來自過去的偶然性便宜和偶發性影響不應該影響原則的一致，這些原則從現在到將來都規導著基本結構的各種制度本身。

3.在此，我們又面臨第二種困難，然而這種困難只是表面的。解釋一下：從我們已談到的情況中，可以清楚見出，原初狀態被看作是一種代表設置，因而各派所達成的任何一致，都必須被看作是假設的和非歷史的。但是，如果情況是這樣的話，由于假設性一致不能產生約束力，原初狀態又有什么意義呢？答案包含在我們已經說過的話中：其意義是由原初狀態作為一種代表設置的各種特征所賦于的。

【原初狀態】要求各派處于相互對稱的位置，如果把各派看作是公平條件下達到一致的自由平等的公民代表的話。而且，我假定，我們所考慮的確信之一是：我們占有某一特殊社會地位這一事實，并不是我們提出或期待別人接受一種有利于這種社會地位和正義觀念的充分理由。同樣，我們認肯一種特殊宗教的、哲學的和道德的完備性學說以及與之相聯系的善觀念這一事實，也不是我們提出或期待別人接受一種有利于這些說教的正義觀念的理由。要在原初狀態中鑄造這種確信，就不能允許各派了解他們所代表的那些人的社會地位，或各派所代表的那些個人的特殊完備性學說。[[84]](#_84_3)同樣的理念也要延伸到有關人類種族、民族群體、性和性別以及諸如體力、智力一類的自然天賦的信息，一切都應在正常范圍內加以考慮。我們是通過把各派都說成是處在無知之幕背后，來想像性地表達有關信息的這些限制的。因此，原初狀態只是一種代表設置：它把各派——每一派都對一自由平等的公民之根本利益負責——描述成處于公平地位，并按照適當限制他們可以提出充分理由的那些條件來達成一致契約。[[85]](#_85_3)

4.這樣，上面所提到的兩個困難，都可以通過把原初狀態看作一種代表設置而得到克服：它鑄造了我們此時此地視之為公平的條件，在這些條件下，自由平等公民的代表將具體規定在社會基本結構中的社會合作條款；而且，由于它在這種情況下也鑄造了我們認為是可接受的約束，即對適合于各派擁護此一政治正義觀念而非彼一正義觀念的各種理由的約束，各派可能采納的這種正義觀念，便一致認同了我們此時此地視為公平的、并可得到最好理由支持的正義觀念。

這一理念用原初狀態這一方式來鑄造自由和平等，鑄造對各種理由的約束，這種方式是，作為公民代表的各派可能達成的一致契約是完全公開明了的。甚至各方擁護和反對每一種正義觀念的理由都應該是合適的，也將是確定無疑的，所以，還會對明確擁護某一種觀念而反對其他觀念的種種理由進行一種全面的平衡。作為一種代表設置，原初狀態的理念是作為公共反思和自我澄清的手段來發揮作用的。它幫助我們厘定我們的思想，一旦我們能夠采取一種清晰而有條理的有關正義要求的觀點，我們便會把社會設想為自由平等公民之間世世代代堅持的合作圖式。原初狀態還作為一種中介理念而發揮作用，通過這一中介理念，才能使我們所有人認可的確信產生相互溝通，無論我們的確信所達到的普遍性程度如何，也不管它們是關注于使各派置于公平相同之地位的公平條件，還是關注于對各種理由的合理約束；亦不論它們是關注于第一原則和戒律，還是關注于對特殊制度和行動的判斷。這使我們能夠在我們的各種判斷中確立更高的一致性，而通過這種更深刻的自我理解，我們就能達到相互間更廣泛的一致。

5.我們之所以引進一種像原初狀態這樣的理念，是因為，似乎還沒有任何更好的方式，能從作為自由平等公民之間的一種持續而公平的合作系統之基本社會理念出發，為基本結構詳盡論證一種政治正義觀念。當我們思考社會的世代延續和它從前人那里承襲其公共文化與現存政治社會制度（與其世界資本和自然資源一起）時，這一點似乎更為明顯。然而，在使用這種理念時，總是存在某種危險。作為一種代表設置，其抽象性容易招致誤解。尤其是，它對各派的描述似乎可能以一種特殊形上學的個人概念為預設前提；比如說，它可能會預設，個人的本質獨立于且先于他們的偶然屬性，包括他們的終極目的和情感依戀，以及他們整體的善和品格觀念。[[86]](#_86_3)

我以為，這是由于沒有把原初狀態作為一種代表設置所導致的幻覺。順便提及一下原初狀態的一個突出特點，無知之幕沒有任何特殊的有關自我本性的形上學意味，它并不意味著，自我在本體論意義上先于有關各派都不了解的個人事實。這就是說，我們只需按照業已列舉的信息限制去推理正義原則，便可在任何時候進入這種狀態。當我們以這種方式假裝處于原初狀態時，我們的推理就不再使我們承諾一種關于自我本性的特殊形上學說，而是去推理我們在一出戲劇中的角色，比如莎翁悲劇中的麥克白和麥克白夫人，這使我們想到，我們真的是一位介入到一場絕望的政治權力斗爭中的國王或王后。一般意義上的角色扮演也大都如此。我們必須記住，我們是在力圖表明，當我們把個人看作公民和自由平等的個人時，作為一種公平社會合作系統的社會理念如何才能展開，以找到具體規定基本權利和自由，以及最合適于這些合作的平等原則。

6.考察了原初狀態的理念后，我還要補充以下幾點，以避免誤解。重要的是要區分這樣三種觀點：即原初狀態中各派的觀點；秩序良好的社會中公民的觀點；最后是我們自己的觀點——也就是現在詳細闡述著公平正義和正在把它作為一種政治正義觀念來考察的你和我的觀點。

前兩種觀點屬于公平正義觀念，是通過訴諸它的基本理念而得以具體化的。但如果說，秩序良好的社會觀念和自由平等的公民觀念可以在我們的社會世界獲得想像性的實現，那么，作為理性代表的各派——他們通過一致認同正義原則而具體規定了社會合作的公平條款——就僅僅是原初狀態的各個部分。這種狀態是由你和我在制定公平正義【原則】時建立起來的，所以，各派的本性是我們正在表現的本性：它們純粹是我們的代表設置所固有的人為產物。倘若我們因為一種道德心理學解釋——或者是對實際個人的解釋，或者是對秩序良好社會中公民的解釋——而誤解了對這些派別以及我們歸于他們的屬性的慎重思考，就會極大地誤解公平正義。[[87]](#_87_3)切莫將合理的自律（第二講第五節）與充分的自律（第二講第六節）混為一談。后者是一種政治理想，是更完善的秩序良好社會理想的一部分。合理的自律則根本不是這類理想，而是在原初狀態中鑄造合理性理念（與理性的理念相對）的一種方式。

第三種觀點即你與我的觀點，是公平正義以及任何其他政治觀念都是從這一觀點出發來加以評價的觀點。在這里，檢驗的標準乃是反思平衡，即要看這種完整性觀點在經過必要審查和各種強制性調整與修正之后，對我們較肯定的有關政治正義的慎思確信在所有普遍性層次上解釋得如何。一種滿足這一標準的正義觀念乃是一種我們目前所能確定的對我們最合理的觀念。

### 第五節 政治的個人觀念

1.我在前面談過，原初狀態的理念和對各派的描述，可能會誘使我們認為，要預先假設一種有關個人的形上學說。當我說這種解釋是錯誤的時，還根本不足以使人們放棄對形上學說的依賴，因為，盡管人們有這樣的意圖，也可能還是包含著這些學說。要舉證反駁這種本性的主張，需要更詳盡地討論這些主張，并表明這些主張根本站不住腳。但我在此無法談論這一問題。[[88]](#_88_3)

然而，我可以簡要地解釋一下在建立原初狀態（第三節之三）時所引出的政治的個人觀念。為了理解把個人觀念描述成政治觀念的意義，就要考慮在原初狀態中，公民是怎樣作為自由個人的代表的。他們自由的表現似乎是一種形上學說所預先假定的理念之源。現在，我們這樣來設想公民，即他們認為自己在這樣三個方面是自由的，所以我分別考察了這三個方面，并指出個人觀念作為政治觀念的那一方面。

2.首先，公民在他們設想自己并相互設想對方具有掌握一種善觀念的道德能力這一方面是自由的。這不是說，作為他們政治觀念的一部分，他們把自己看作是與追求他們在任何既定時刻所認肯的特殊善觀念不可避免地聯系在一起的。相反，作為公民，他們被看作是能夠按照理性的和合理的根據來修正和改變這種觀念的。作為自由的個人，公民要求把他們的人格看作是獨立于任何這類帶有其終極目的圖式的特殊觀念，且與這種觀念沒有同一性。姑且假定他們有形成、修正和合理追求一種善觀念的道德能力，他們作為自由個人的公共認同，也不會受到他們的決定性善觀念變化的影響。

譬如，當公民們從一種宗教轉向另一種宗教時，或者不再認肯某一現有宗教時，他們并不會停止成為——對于政治的正義問題來說——他們以前所是的那個人。他們沒有失去任何我們所稱的公共認同或制度認同，也沒有失去他們對基本法律的認同。一般說來，他們仍然擁有同樣的基本權利和基本義務，擁有同樣的財產，也能像以前一樣提出同樣的要求，除非這些要求與他們以前的宗教淵源有聯系。我們可以想像這樣一個社會（歷史提供了許多例子），在該社會里，基本權利和人們已認識到的要求依賴于宗教淵源和社會階層。該社會有一種不同的政治的個人觀念。它缺乏一種平等的公民身份的觀念，因為這種觀念與一種自由平等公民的民主社會觀念相聯系。

還有另一種意義的認同，這種認同是由公民較深刻的目的與承諾所具體規定的。讓我們把這種認同叫做非制度認同或道德認同。[[89]](#_89_3)公民通常既有政治的目的和承諾，也有非政治的目的和承諾。他們認肯政治正義的價值，并要求把它們看作是具體體現在政治制度和社會政策之中的價值。他們在非公共生活中也追求其他價值，為他們所屬的聯合體的目的而工作。公民必須調整和協調其道德認同的這兩個方面。可能發生這樣的情況：公民們在他們的個人事務中，或在聯合體的內在生活中，會把他們的終極目的和依戀情感看作是與政治觀念所預制的方式非常不同的。他們可能且在任何既定時候常常有這樣一些情感、奉獻和忠誠，他們以為，這些情感、奉獻和忠誠不會相互分離，也難以作出客觀的評價，確實，這些東西可能相互分離，但不應該相互分離。他們可能認為，撇開某些宗教的、哲學的和道德的確信來看待他們自己，或者是撇開某些持久的依戀情感和忠誠來看待他們自己，簡直就不可思議。

這兩種承諾和依戀情感——政治的與非政治的——具體規定了道德認同，并塑造著一個人的生活方式，即塑造著一個人看待他自身在社會世界做什么和努力實現什么的方式。如果我們突然喪失了這些承諾和依戀情感，我們就可能會迷失方向，無法繼續生活。事實上，我們可以認為，可能根本就沒有什么繼續生活的目的。[[90]](#_90_3)但是，我們的善觀念可能且常常隨時改變，這種改變通常是緩慢的，但有時又是相當突然的。當這些改變突然發生時，我們很可能會說，我們不再是同一個人了。我們知道這意味著什么：我們把這歸結為我們終極目的和承諾上的一種深刻而普遍的轉移或倒轉，歸結為我們不同的道德（它包括我們的宗教）認同。在通往大馬士革的路途中，塔索斯的掃羅變成了圣徒保羅。然則，這種轉變并不意味著我們的公共認同和制度認同有任何改變，也不意味著我們的人格認同——按一些心靈哲學家對這一概念的理解——有任何改變。[[91]](#_91_3)而且，在由一種重疊共識所支持的秩序良好的社會里，公民的（也是更普遍的）政治價值和政治承諾作為其非制度認同或道德認同的一部分，仍是大致相同的。

3.公民把他們自己看作是自由的第二個方面是，他們將他們自己視為各種有效要求的自證之源。這就是說，他們認為自己有資格向他們的制度提出各種要求、以發展他們的善觀念（假如這些善觀念為公共的正義觀念所允許）。公民們把這些要求看作是具有其自身價值的，其價值既與一種政治的正義觀念所具體規定的義務和職責無關，也不是從這些義務和職責中推導出來的，比如那些對于社會的義務和職責。公民們認為，這些要求是建立在那些基于他們的善觀念和他們在生活中認肯的道德學說的義務與職責之上的，就我們這里的目的來說，這些要求也可以算作是自證性的。對于一種立憲民主而言，這種做法在政治的正義觀念中也是合乎理性的，因為，假如公民所認肯的這種善觀念和道德學說與公共的正義觀念相容，那么，從一種政治的觀點來看，這些義務和職責就是自證性的。

當我們描述公民們自以為自由的方式時，我們也就描述了在民主社會里，公民在產生政治的正義問題時，是如何思考他們自己的。從與一種不同的政治觀念——在該政治觀念中，人們沒有被視為有效要求的自證之源——的對比中，我們清楚地發現，這一方面屬于一種特殊的政治觀念。相反，只有在他們的要求能夠從屬于社會的義務和職責中推導出來，或從他們在一種已為宗教價值或貴族價值所證明的社會等級結構中所歸屬的角色中推導出來的條件下，他們的要求才值得尊重。

舉一個極端的例子：奴隸屬于人類，但他們被看作是沒有要求的，人們甚至不把他們的要求看作是基于社會義務和職責的要求，因為奴隸被看作是不能擁有義務和職責的。禁止虐待奴隸的法律，不是建立在奴隸提出的要求之上，而是建立在奴隸持有者的要求之上，或者是建立在社會普遍利益（不包括奴隸的利益）的基礎上。也就是說，奴隸在社會中不是人：他們根本不被當人看。[[92]](#_92_3)與奴隸制所作的這種對比，使我們弄清了，為什么根據公民的道德能力和他們擁有一種善觀念而把他們設想成自由公民這一點，與一種特殊的政治正義觀念是相輔相成的。

4.把公民看作是自由的第三個方面是，他們能夠對他們的各種目的負責，而這一點又影響到對他們各種要求的評價。[[93]](#_93_3)很粗略地說，假定有了公正的背景制度，假定每一個人都有一份公平的首要善（這是正義原則所要求的），則我們認為，公民們就能按照他們合乎理性的期待來調整他們的目的和志向。而且，他們能夠在正義問題上把他們的目的限制在正義原則所允許的范圍內。

這樣，公民們將會認識到，他們的目的價值不是由他們需求和欲望（與他們作為公民的需要相對立）的力量與心理強度所給予的，甚至在他們看來在他們的需求和欲望是合理的時候也是如此。這種程序和前面所談到的一樣：我們還是從作為公平合作系統的社會之基本結構開始談起。當這一理念發展成為一種政治的正義觀念時，它便意味著，如果把公民看作是能夠終身介入社會合作的個人，他們也就能夠對他們的目的負責；這就是說，他們能夠調整他們的目的，以便他們可以通過這樣一些手段來追求這些目的，這些手段是他們可以從他們合乎理性地期待為之作出貢獻的地方有望合乎理性地取得的。對目的負責的理念包含在公共政治文化之中，人們在公共政治文化的實踐中可以察覺到這一理念。一種政治的個人觀念詳細闡明了這一理念，并使之適合于作為公平合作系統的社會理念。

5.現在，我扼要說明一下本節和前兩節的三個主要觀點：

第一，在第三節中，個人被看作是因其在必要程度上擁有兩種道德人格能力，即正義感的能力和善觀念的能力，而成為自由平等的個人。我們把這兩種能力與合作理念的兩個主要要素聯系起來，即與公平合作條款的理念和每一個參與者的合理利益或善的理念聯系起來。

第二，在本節（第五節）中，我們全面考察了把個人視為自由的三個方面，并且已經解釋了下述情況：在一立憲民主政體的公共政治文化中，公民們在這些方面將他們自己設想為自由的。

第三，由于究竟哪一種政治的正義觀念最合適于在基本制度中實現自由與平等的價值這一問題，在這種把公民視為自由平等的傳統本身內部，是一個長期存在深刻爭議的問題，因此，公平正義的目的，是通過從作為公平合作系統的社會理念著手來解決這一問題。在這一系統中，這樣設想的公民對公平的合作條款達成了一致契約。在第四節中，我們明白了，何以一旦我們把社會的基本結構當作正義的首要主題，這種探究路徑便導向作為一種代表設置的原初狀態理念的原因。

### 第六節 秩序良好的社會理念

1.我已經說過，在公平正義中，作為世代公平合作的基本社會理念，是連同兩個與之相伴隨的理念一起展開的，一個是作為自由而平等的個人之公民理念，另一個是作為由公共政治的正義觀念有效規導的秩序良好的社會理念。前一個與之相伴隨的理念我們已經談論過了，現在，我來談論第二個與之相伴隨的理念。

說一社會秩序良好，傳達了三點意思：第一（公共認可的正義觀念的理念包含了這一意思），在該社會中，每一個人都接受且知道所有其他人也接受相同的正義原則；第二（這種觀念的有效規導之理念包含了這一意思），它的基本結構——也就是說它的主要社會制度和政治制度，以及這些制度如何共同適合于組成一個合作系統——被人們公共地了解為或者被人們充分相信能滿足這些原則。第三，它的公民在正常情況下都具有行之有效的正義感，所以他們一般都能按照社會的基本制度行事，并把這些社會基本制度看作是公正的。在這樣一個社會里，人們公共認識到的正義觀念確立了一種共享的觀點，從這一共享的觀點出發，就能判定公民對社會的要求是否正當。

這是一種高度理想化的概念。然而，任何不能很好規范一立憲民主的正義觀念，作為一個民主的觀念都是不充分的。之所以可能發生這種情況，是由于下列眾所周知的原因：即當該觀念為人民認識到時，它的內容便使它自己成為無效的。之所以會發生這樣的情況，還因為民主社會具有理性多元論事實的特征——我采取一種不同于庫恩的說法。[[94]](#_94_3)因此，一種正義觀念之所以可能失敗，是因為它無法獲得認肯各種完備性學說的有理性的公民的支持。或者像我將要經常談到的那樣，它無法獲得一種合乎理性的重疊共識的支持。而對于一種充分的政治正義觀念來說，必需能做到這一點。

2.對這一點的解釋是，民主社會的政治文化具有（我假定的）這樣三個普遍事實的特征，我們可作如下理解：

第一個事實是，在現代民主社會里發現的合乎理性的完備性宗教學說、哲學學說和道德學說的多樣性，不是一種可以很快消失的純歷史狀態，它是民主社會公共文化的一個永久特征。在得到自由制度的基本權利和自由之保障的政治條件和社會條件下，如果還沒有獲得這種多樣性的話，也將會產生各種相互沖突、互不和諧的——而更多的又是合乎理性的——完備性學說的多樣性，并將長期存在。

我們必須把這種理性多元論的事實與一般多元論的事實區別開來。前者是：自由制度所產生的往往不只是一種學說和觀點的多樣性，就像人們可能期望各民族有其各種各樣的利益，而它們的傾向卻囿于狹隘的觀點一樣。相反，它是這樣一種事實：在各種觀點中間所發展的是一種各完備性學說的多樣性。這些學說是公民們所認肯的，也是政治自由主義必須予以關注的。它們不僅僅是自我利益和階級利益的結果，或者僅僅是民族從一種有限立場來看待政治世界的可以理解的傾向。相反，它們部分是自由制度框架內自由實踐理性作用的結果。因此，雖然各種歷史性的學說不只是（當然不是）自由理性作用的結果，但理性多元論的事實并不是人類生活中的一種不幸狀態。在這樣構造政治觀念、以使它在第二階段能夠獲得各合乎理性之完備性學說的支持時，我們不能過多地使這一觀念服膺于世界的無理性暴力，而要使它成為自由人類理性的必然結果。[[95]](#_95_3)

第二個與之相關的事實是，只有靠壓迫性地使用國家權力，人們對某一種完備性宗教學說、哲學學說和道德學說的持續共享性理解才得以維持下去。如果我們把政治社會當作以認肯同一完備性學說而達到統一的共同體，那么，對于政治共同體來說，壓迫性地使用國家權力就是必需的。在中世紀社會——它或多或少統一在認肯天主教信仰的基礎上——宗教裁判所的產生并不是一種偶然，它對異教徒的壓制，是保持那種共享的宗教信仰所需要的。我相信，這一解釋同樣適用于任何合乎理性的完備性哲學學說和道德學說——無論是宗教性的，還是非宗教的。一個統一在合乎理性的功利主義基礎上的社會，或者，一個統一在康德或密爾之理性自由主義基礎上的社會，同樣都需要有國家權力的制裁，以保持該社會的統一。[[96]](#_96_3)我把這一事實稱之為“壓迫性事實”。[[97]](#_97_3)

最后，第三個普遍事實是，一持久而安全的民主政體，也就是說，一個未被分化成持有相互競爭之學說觀點的和敵對的社會階層的政體，必須至少得到該社會在政治上持積極態度的公民的實質性多數支持。這一事實與第一個普遍事實共同意味著，政治正義觀念要發揮立憲政體的公共正當性證明的基礎作用，就必須是一個能夠得到各種不同且相互對立的（然而卻是合乎理性的）完備性學說的廣泛認可。[[98]](#_98_3)

3.由于任何一種合乎理性的宗教學說、哲學學說和道德學說都不能得到全體公民的認肯，所以，在一個秩序良好的社會里得到公民認肯的正義觀念，必須是一種限于我稱之為“政治領域”及其價值內部的觀念。因之也必須這樣來構造秩序良好的民主社會理念。故爾我假定，公民的完整觀點有兩個部分：一部分可以被看作是公共認識到的政治的正義觀念，或者是與公共認識到的政治的正義觀念相協調的；另一部分是（完全或部分是）該政治觀念以某種方式與之相聯系的完備性學說。該政治觀念是如何與之相聯系的？我將在第四講中解釋。我在此要強調的觀點是，誠如我所說過的那樣，個體公民以什么樣的方式來決定所有人都認肯的公共政治觀念，乃是與他們自己較為完備的觀點相聯系的。

按照這種理解，我簡要地解釋一下秩序良好的民主社會是如何來滿足一種現實的和穩定性的必要（但肯定不是充足的）條件的。只要具備下述兩個條件，該社會便可通過一種政治的正義觀念達到良好秩序，這就是：第一，認肯合乎理性卻又相互對立的完備性學說的公民能達到一種重疊共識，也就是說，他們普遍認可正義觀念是他們對基本制度的政治判斷的內容；第二，不合乎理性的完備性學說（我們假定總有這些學說）不能充分流行，不能削弱社會根本正義的基礎。這些條件并不強加那種非現實主義的——的確也是烏托邦式的——要求，即要求全體公民都認肯同一種完備性學說，而只是要求——在政治自由主義這里——全體公民認肯同一種公共的正義觀念。

4.由于日常政治中已經使用了共識理念，所以重疊共識的理念很容易為人們誤解。我們認為，這一理念的意義是這樣產生的：我們設想一立憲民主政體理性公正、行之有效且值得人們去捍衛。然而，既然存在理性多元論的事實，我們又如何捍衛這一政體，以使它能夠贏得充分廣泛的支持，從而獲得穩定性呢？

為了這一目的，我們不考慮實際存在的各種完備性學說，從而引出一種打破它們之間的某種力量平衡的政治觀念。解釋一下：比如說，在具體開列首要善的目錄時，我們可以用兩種方式進行。[[99]](#_99_3)一種是留意在社會中實際發現的各種完備性學說，具體規定一個這類善的目錄，以切近這些學說的重心。也就是說，以便在那些認肯這些觀點的人通過制度要求、制度保護和符合所有目的的手段可能需要的東西之間找到一種平均尺度。這樣做似乎是保證該目錄提供發展與現存學說相聯系那種善觀念所需要的，因而也是增進確保一種重疊共識的可能性所需要的基本要素之最好方式。

但這不是公平正義的方式，因為這樣做可能是用一種錯誤的方式使它成為政治的。相反，它詳盡闡釋了一種作為獨立觀點的政治觀念（第一節之四），該觀點是從作為公平合作系統的社會理念和與之相伴隨的理念開始的。我們希望，這種理念以及從該理念內部所達到的首要善目錄，能夠成為一種理性的重疊共識的核心。我們撇開了現存的、已經存在的或可能存在的各種完備性學說。這一思想認為，對于與這些學說相聯系的完備性善觀念來說，首要善不是通過打破它們之間的平衡而成為公平的，相反，只是對于那些擁有這些觀念的公民個人來說，首要善才是公平的。

這樣一來，問題便是如何為立憲政體構造一種正義觀念，以使那些支持或有可能去支持這種政體的人也可能認可這一政治觀念——假如它與這些人的完備性觀點也沒有尖銳沖突的話。這便導向了作為一種獨立觀點的政治正義觀念，該獨立觀點是從民主社會的基本理念開始的，它不以任何特殊的更廣泛的學說為先決前提。為使這種政治的正義觀念本身贏得人們的忠誠，我們不設置任何學說性的障礙，以便它能夠得到一種理性而持久的重疊共識的支持。

### 第七節 秩序良好的社會既非一種共同體，也非一種聯合體

1.一秩序良好的社會既不是一種共同體，也不是（從更普遍的意義上說）一種聯合體。[[100]](#_100_3)在民主社會與聯合體之間，存在兩種區別：第一，我們已經假定，民主社會就像任何政治社會一樣，將被視為一個完全而封閉的社會系統。在它自足且給予人類生活的所有主要目的以合適地位這一意義上，它是完全的。而誠如我所說過的那樣（第二節之一），它在下述意義上又是封閉性的，這就是，人們只能由生而入其中，因死而出其外。在進入社會以前，我們沒有任何在先的認同：事實并不是仿佛我們從某處而來，相反，我們發現我們自己是在此一社會中的此一社會狀態中成長起來的，既享受著它的雨露陽光，也承受著其中的風吹雨打。此時此刻，我們完全拋開了我們與其他社會的種種關系，對一切民族之間的正義問題存而不論，直至一種為秩序良好的社會所制定的正義觀念已然成竹在胸。因此，我們不是在一個理性的時代加入社會的，就像我們加入一個聯合體那樣，相反，我們生之于斯，在這個社會里，我們將度過終生。

這樣一來，我們便認為，正義原則的設計是用來形成社會世界的，在這個社會世界里，我們首先獲得了我們的品格和我們把自己視為個人的觀念，獲得了我們的完備性觀點及其善觀念；而在這一社會世界里，我們必須實現我們的道德能力，假如它們能得到充分實現的話。這些正義原則必須在市民社會的背景制度中給予基本自由和機會以優先性，它們使我們能夠首先成為自由而平等的公民，并根據這種身份將我們的角色理解為個人。

2.秩序良好的民主社會與聯合體的第二個基本區別是，這種社會沒有任何個人或聯合體所擁有的那種終極的目的和目標。在這里，我所說的目的和目標，是指那些在完備性學說中占有特殊地位的目的和目標。與后者相反，憲法意義上的特殊社會目的，諸如在憲法前言中所陳述的那些目的——一種較完善的正義、自由的祝福、共同捍衛憲法的誓詞——必須歸于一種政治的正義觀念及其公共理性的名目之下。這意味著，公民并不認為有什么先定的社會目的，可以證明他們把某些人看作是比其他人擁有或多或少優于社會的價值、并因此分配給他們不同的基本權利和特權這種做法是正當合理的。許多過去的社會則與之相反，人們把宗教、王位、統治和榮耀當作終極目的來追求，而個體和階級的權利與地位則依賴于他們在實現這些目的的實踐中所發揮的作用。在這一方面，他們把他們自己看作是一種聯合體。

與之相對，民主社會及其政治觀念根本不把它自身看作是一個聯合體。它和社會內部各聯合體一般所是的那樣，沒有資格根據其成員對社會整體的潛在貢獻價值，或根據那些已成為社會成員的人的目的，給這些成員（在此情形中，這些成員出生于該社會）提供不同的條件。如果說，在聯合體中可以允許這樣做，那是因為，在聯合體里有望成為其成員或繼續作為其成員的人，其作為自由平等公民的身份已經得到保證，而社會背景正義的制度也確保了其他選擇對他們開放。[[101]](#_101_3)

3.如果說，秩序良好的社會不是一種聯合體，那么，它也不是一種共同體——假如我們談到共同體的意思，是指它受共享的完備性宗教學說、哲學學說和道德學說的支配的話。對于秩序良好社會的公共理性理念來講，這一事實十分關鍵。把民主社會看作一種共同體（如此規定的共同體）的想法，忽視了建立在一種政治的正義觀念之上的公共理性的限制范圍。它錯誤地將這種統一視為一種能夠不觸犯最基本民主原則的立憲政體。一種對完整真理的熱望，誘使我們去追求一種無法得到公共理性證明的更廣闊更深刻的統一。

但是，把民主社會看作是一種聯合體并設想它的公共理性包括非政治的目的和價值，這種想法也是錯誤的。這樣做忽視了社會基本制度在建立社會世界的過程中的優先作用和基本作用，惟有在社會世界內，我們才能通過關心、教養和教育，發展成為自由而平等的公民；在這種發展過程中，沒有絲毫僥幸。這種社會世界的公正背景是由政治觀念的內容所給定的，所以，所有公民都能夠通過公共理性，來理解政治觀念的作用，并以相同的方式共享政治觀念的政治價值。

### 第八節 關于各種抽象觀念的使用

1.為了陳述我所稱之為的政治自由主義，我已經先討論了一組人們所熟悉的基本理念，這些理念隱含在民主社會的公共政治文化之中。我把這些理念闡釋為一組觀念，按照這些觀念，我們才能系統闡述和理解政治自由主義。在這些觀念中，首要的觀念就是政治的正義觀念本身（第二節）；其次是三個基本理念，即作為公平社會長期合作之系統的社會觀念（第三節），以及兩個與之相伴隨的理念，即作為自由平等的政治的個人觀念（第五節），和秩序良好的社會觀念（第六節）。我們還有兩個用來表述公平正義的理念：基本結構的觀念（第二節）和原初狀態的觀念（第四節）。最后，為了把秩序良好的社會表述為一種可能的社會世界，我們對這些理念又補充了重疊共識的理念和合乎理性的完備性學說的理念（第六節）。通過最后這一理念，理性多元論得以具體化。社會統一的本性是通過一種穩定的諸種合乎理性的完備性學說之重疊共識所給定的（第四講第一節）。在后幾講中，我將引進其他基本理念，以充實政治自由主義的內容，諸如，政治領域的理念（第四講），和公共理性的理念（第六講）。

通過對這些觀念及其聯系的理解，我回想起政治自由主義所談論的綜合性問題[[102]](#_102_3)：即下述三個條件似乎足以使社會成為自由而平等的公民——他們因其所認肯的各種合乎理性的完備性學說而產生了深刻的分化——之間的一種公平而穩定的合作系統。第一，社會的基本結構是由一種政治的正義觀念所規導的；第二，這種政治觀念是各種合乎理性的完備性學說達到重疊共識的核心；第三，當憲法根本和基本正義問題發生危險時，公共討論是按照政治的正義觀念來進行的。這一簡要的最后總結刻畫了政治自由主義的特征、以及它是如何理解立憲民主理想的。[[103]](#_103_3)

2.有些人可能會反對使用這么多抽象觀念。了解一下為什么我們要使用這類觀念的原因可能會有所裨益。在政治哲學中，各種深刻的政治沖突促使我們做這種抽象的工作。[[104]](#_104_3)只有那些意識形態學者和幻想家們才體驗不到深刻的政治價值沖突和這些政治價值與非政治價值之間的沖突。深刻而持久的爭論使得合理證明的理念成為了一個政治學的問題，而不是認識論的或形上學的問題（第一節）。當我們所共享的政治理解瓦解時（像沃爾澤可能以為的那樣），同樣，當我們自己內部已經四分五裂時，我們就轉向政治哲學。如果我們想像一下亞歷山大·斯特芬斯反駁林肯求諸抽象天賦人權的做法，并回答林肯說北方必須尊重南方對奴隸問題的共享理解[[105]](#_105_3)，我們就可以認識到這一點。對這一問題的回答肯定會導向政治哲學。

誠如一些人所認為的那樣，政治哲學不會從社會和世界【問題】中退縮。它也不要求以它自己不同于任何政治思想和實踐之傳統的獨特理性方法去發現真理。只有當一種政治的正義觀念在所有普遍性層次——從最普遍的層次到最特殊的層次——上有助于梳理我們已定的正義確信時，它才會對我們具有意義。幫助我們理清這一點，乃是原初狀態的一種作用。

政治哲學和邏輯原則一樣，也不能強制我們已定的確信。如果我們覺得受到了強制，也許是因為在我們反思眼前的問題時，各種價值、原則和標準都已成系統并已經確定，以至它們被隨便認作是我們已經接受或應該接受的東西。我們受強制的感覺，也許是我們為我們自由的認識所隱含的那些原則和標準的結果而感到驚奇。再者，在我們的判斷最終經過所有普遍性層次上的恰當反思之前，我們也可能重新確認我們較為特殊的判斷，并決定修改人們所提出的正義觀念及其原則和理想。把抽象觀念和普遍原則看作是永遠壓倒我們較為特殊的判斷之想法是錯誤的。我們實際思想的【抽象或普遍與特殊之】兩方面（我暫不涉及這兩者之間的中介性普遍層次）是相互補充的，要適合于一種連貫一致的觀點，兩者都要相互適應。

于是，抽象的工作并非無緣無故：不存在為抽象而抽象。相反，當較低普遍性的共享理解業已瓦解，抽象就是一種繼續公共討論的方式。我們應該了解，沖突愈深刻，抽象的層次就愈高；我們必須提升我們的抽象層次，以獲得一種對該沖突根源的清晰而完整的觀點。[[106]](#_106_3)由于在民主傳統中，長期存在著有關為建立一種平等基礎所需要的寬容本性和合作基礎問題的【觀念】沖突，我們便可以設想，這些沖突是深刻的。因此，為了把這些沖突與人們所熟悉的和基本的沖突聯系起來，我們注意到了隱含在公共政治文化中的這些基本理念，并力圖揭示出公民自身怎樣才能按照恰當的反思，把他們的社會設想成一種長期的公平合作系統。從這種情景來看，對于尋求一種理性的政治正義觀念來說，與這些基本理念相聯系的、系統理想化的（即抽象的）社會和個人的觀念乃是根本性的。

## 第二講 公民的能力及其表現

在第一講中，我開宗明義地談了政治自由主義的兩個基本問題。第一個問題是：具體規定被視為自由而平等的公民之間社會合作之公平項目的最合適的正義觀念是什么？第二個問題是：如果理性多元論的事實乃人類理性力量在持久之自由制度內部發生作用的不可避免的結果，那么，以一種普遍方式理解的寬容之基礎是什么？將這兩個問題合而為一，我們便可得：一個由自由而平等的公民——他們仍然由于各種合乎理性的宗教學說、哲學學說和道德學說而保持著深刻的分歧——所組成的公正而穩定的社會如何可能長治久安？

我的這些演講將作出如下具體回答：此一社會的基本結構由這樣一種政治的正義觀念有效規導，該政治的正義觀念至少是此一社會公民所認肯的各種合乎理性的完備學說之重疊共識的核心所在。這使得共享的政治觀念有可能在憲法根本和基本正義問題產生危機時，在有關政治問題的爭論中發揮公共理性的基礎作用（第一講，第八節之一）。

對于重疊共識來說，理性的和合理的理念以及一種合乎理性的完備學說之理念是如此重要，以至于在我們回答上述問題時起著十分關鍵的作用。到現在為止，我一直都是在未做多少解釋的情況下來使用這些理念的。由于它們都是些很難理解的理念，尤其是理性的理念更是如此——無論是將之應用于個人、制度，還是應用于學說，它們都很容易變得模糊不清，所以我現在必須彌補這一不足。我將通過把理性作為一種介入社會平等合作的個人美德來固定這一理念的兩個基本方面，以盡量減少這種模糊性。然后我將從這兩個方面展開理性這一理念的內容。接下來我將考察如何給一個具有理性多元論特征的社會提供一個寬容的基礎。在完成這些任務后（第一節之三），我將談論在作為一種代表設置的原初狀態下塑造公民之理性的道德能力和合理的道德能力的那種方式。

### 第一節 理性的與合理的

1.使理性的（reasonable）與合理的（rational）兩者區別開來的是什么？在日常說話中，我們注意到了兩者間的一種差異，而一些普通的例子就可以說明這種差異。我們說：“假如他們的協商立場都非常強硬，他們的提議就是完全合理的，但卻是很不理性的，甚至是很無禮的。”我不想直接定義理性的這一理念，相反，我只具體指出它作為個人美德的兩個基本方面。[[107]](#_107_3)

在平等的個人中間，當他們準備提出作為公平合作條款的原則和標準，并愿意遵守這些原則和標準時，假定我們可以確保其他人也將同樣如此，則這些個人在此一基本方面就是理性的。他們把那些為大家都接受的規范看作是理性的、因而對于他們來說也是可以得到正當證明的規范；而且，他們也準備討論別人所提出的公平條款。[[108]](#_108_3)理性乃是作為公平合作系統之社會理念的一個要素，而它為所有人接受的理性的公平項目，也是其相互性理念的一部分。正如我已經談到的（第一講，第三節之二）那樣，相互性的理念介于公道性的理念與互利的理念之間，公道性的理念是利他主義的（受普遍善的驅動）；而互利的理念則被理解為相對于人們現在的或預期的實際境況來說，每一個人都可得利。

我們說，理性的個人不是由普遍善本身所驅動的，而是由一種社會世界本身的欲望所驅動的，在這一社會世界里，他們作為自由而平等的【公民】，可以與別人在所有能夠接受的條件下進行合作。他們堅持認為，在這一世界內應該主張相互性，以使每一個人都能與別人一道得利。

與之相對，當人們打算介入合作圖式卻又不愿意尊重、甚至不愿意提出任何具體規定公平合作條款的普遍原則或標準（一種必要的公共托詞除外）時，他們在同一方面就是不理性的。在環境允許時，他們就會侵犯這些適合于他們利益的項目條款。

2.理性的和合理的當事人通常都是政治生活和社會生活中的責任單位，所以有可能因為侵犯了理性的原則和標準而受到指控。然而，合理的卻是一個不同于理性的理念，它適用于單個的主體和聯合的行為主體（或為一個體，或為進行合作的個人），該主體在追求目的時具有其判斷能力和慎思能力，也具有他自己特殊的利益所在。合理的【理念】適用于人們如何采取、認定這些目的和利益，也適用于人們是如何給予這些目的和利益以優先性的。它還適用于手段的選擇，在手段的選擇中，實際指導人們的是這樣一些為人熟悉的原則：在其他條件相等的情況下，采取最有效的達到目的的手段，或者選擇最可能的抉擇。

然而，當合理的行為主體可能通過終極目的對其整體生活計劃的意義來平衡各種終極性目的，并通過這些目的相互間的一貫性和互補性來平衡各種終極目的時，他們并不只限于手段—目的推理。合理的行為主體也不僅僅是自私自利的，這就是說，他們的興趣并不總在于他們自己的利益。每一種利益（興趣）都是某一自我（行為主體）的利益，但并非每一種利益都只利于該自我。的確，合理的行為主體可能具有全體種類的個人之愛，有對各種共同體與地方的依戀感，包括對國家對自然的愛；而且他們也可能用各種各樣的方式來選擇和制定他們的目的。

合理的行為主體所缺乏的，是那種特殊形式的道德敏感性，而這種道德敏感性乃是人們介入公平合作，并按照那些可以理性地期許同樣平等的他人也會認可的條件來這樣做的欲望之基礎。我并不是假定理性的就是道德敏感性的全部，但它包括與公平社會合作之理念相聯系的那一部分。[[109]](#_109_3)當合理的行為主體只對他們自己的利益感興趣時，他們便臨近精神病態了。

3.在公平正義中，理性的與合理的被作為兩個互不相同的和各自獨立的基本理念來看待。它們的區別在于，不能認為兩者間存在任何相互推導，尤其是不能認為可以從合理的【理念】中推導出理性的【理念】。在道德思想史上，有些人試圖這樣做。他們認為，合理的更為基本，因為，誰不會認可這種（或一種）為上述那些人們所熟悉的原則具體規定的合理性理念（因為會有好幾種合理性理念）呢？他們認為，如果理性的【理念】可以從合理的【理念】推導出來，也就是說，如果某些明確的正義原則可以從偏好、決定或適當規定的環境中純合理的行為主體之一致中推導出來，那么，理性的就最終有了一個堅實的基礎。因之也就回答了道德懷疑論。[[110]](#_110_3)

公平正義反對這種看法，也不想從合理的【理念】中推導理性的【理念】。確實，這樣做的企圖可以提示出，理性的不是基本的，它在某一方面需要一個合理的【理念】所不需要的基礎。相反，在公平合作的理念內部，理性的與合理的乃是兩個相互補充的理念。它們都是公平合作這一基本理念的要素，各自都與不同的道德能力相聯系著，即分別與正義感的能力和善概念的能力相聯系著。它們的作用是依次具體規定公平合作條款的理念，考慮社會合作問題、合作各方的本性及其相互地位。[[111]](#_111_3)

作為互補性的理念，無論是理性的，還是合理的，都不能離開對方而獨立存在。純粹理性的行為主體可能沒有任何他們想通過公平合作來發展的他們自己的目的；而純粹合理的行為主體則可能缺乏一種正義感，認識不到別人要求的獨立有效性。[[112]](#_112_3)惟有作為一種哲學的結果，或者作為這樣一個主題——在該主題中，合理的【理念】占有重要的地位（如同在經濟學或社會決策理論中一樣），而且任何人都會認為從合理的【理念】中推導出理性的【理念】是必然的，并受這種思想的驅使，后者（即合理的行為主體——譯者注）才是可理解的。情況很可能是，任何看來可信的推導都必定將合理的行為主體置于這樣一種環境之中，在該環境中，他們服從于某些合適的條件，而這些條件將表達理性的理念。正如我們在第一講第四節中所看到的那樣，在社會基本結構內部基本的社會合作情形中，作為理性的和合理的行為主體之公民代表，必須要予以合乎理性的安置，這就是說，他們必須得到公平的或對稱的安置，在協商交易中，任何人都不能占別人的便宜。而這最后一點正是通過無知之幕來完成的。把公平正義看作是力圖從合理的【理念】中推導出理性的【理念】的看法，誤解了原初狀態。[[113]](#_113_3)

人們也不可能證明理性的【理念】不可能從合理的【理念】中推導出來。這種證明的否定性陳述僅僅是一種推測而已。人們所能做的充其量只是表明想從合理的【理念】中推導出理性的【理念】那些嚴肅的嘗試（戈蒂爾是一個范例）不會取得成功，而且，只要它們看起來是成功的，它們就在某一點上依賴于那些表達著理性的【理念】本身的條件。如果這些評論正確，那也就表明，在哲學中，最根本層面上的問題通常并不是通過結論性的論證來解決的。對于某些人來說，顯而易見的和被他們作為基本理念接受下來的東西，卻是別人所難以理解的。解決這一問題的方式是，經過恰當反思后，再來考察哪一種觀點提供了最連貫最讓人信服的解釋，該觀點又是在什么時候完全建立起來的。當然，關于這一點，人們的判斷可能各有不同。

4.理性的與合理的之間更進一步的基本差異是，在某一方面，理性是公共的，而合理性卻不是公共的。[[114]](#_114_3)這意味著，正是通過理性，我們才作為平等的人進入了他人的公共世界，并準備對他們提出或接受各種公平的合作條款。這些條款已作為原則確立下來，它們具體規定著我們將要共享、并在我們相互間公共認作是奠定我們社會關系之基礎的理性。只要我們是理性的，我們就會創造出公共社會界的框架，我們可以理性地期許每一個人都將認可和履行這一框架——假如我們可以信賴別人也會同樣如此的話。如果我們不能信賴他們，那么，按照這些原則行動就可能是非理性的，或是自我犧牲行為。沒有一個確定的公共世界，理性的【理念】就會成為空中樓閣，而我們就可能在很大程度上訴求于合理性的【理念】，盡管理性總是約束著人對人像狼一樣相互刺殺（拉丁語“foro interno”）的現象（用霍布斯的話說）。

最后，正如我們已經看到的那樣，理性的（及其相互性的理念）不是利他主義的（只為他人利益的公正行動），也不是只關注自我的（并只受其目的和感情驅使）。在一個理性的社會里，我們可以列舉平等社會的基本問題作最簡單的說明，所有的人都有他們自己希望實現的目的，所有的人都準備提出一些可以理性地期許他人接受的公平項目，以至于所有的人都有可能獲利，并改善每一個人所能追求的狀況。這種理性的社會既不是一個圣徒的社會，也不是一個以自我為中心的社會。它在很大程度上只是我們日常人類世界的一部分，直到我們在沒有它的情況下發現我們自己之前，它都不是一個我們所以為的極富美德的世界。然則，在任何時候、任何情況下，作為提出或認可公平合作條款并隨后按照這些公平條款而行動的道德能力之基礎的道德力量，又都是一種根本性的社會美德。

### 第二節 判斷的負擔

1.由是，理性的第一個基本的方面，就是提出公平合作條款并遵守這些條款——假如別人也如此的話——的意志。而正如我現在要談到的，其第二個基本方面則是認識判斷的負擔，并在指導一立憲政體中政治權力之合法行使時，為運用公共理性而愿意接受這些判斷負擔的后果。

讓我們回想一下，在第一講（第六節）中，我們談到了有關立憲政體之公共文化的兩個普遍事實：即理性多元論的事實和只能通過壓迫性使用國家權力才能克服這一多樣性的事實。這些事實還有待解釋。因為我們要說明為什么自由制度會導向理性多元論，以及為什么我們應該要求國家權力去壓制這種理性多元論的理由。為什么我們相互之間以理相待、正直努力，卻沒有導向理性的一致？在自然科學中，這似乎是可以實現的，至少長遠看來可以如此。

當然，我們可以有各種各樣的解釋。比如說，我們可以設想，絕大多數人堅持要發展他們自己較為狹隘的利益，而由于他們的利益各不相同，所以他們的觀點也就相互見異。或者，也許人們經常是非理性的和不太明智的，而這一點又與各種邏輯推理的錯誤一起，導致他們的意見相互沖突。但是，如果說這些解釋不乏道理，它們也過于輕率，并非我們所需要的那種解釋。我們要了解理性的分歧何以可能？因之我們要探詢的是：合乎理性的分歧是如何產生的？

2.有一種解釋是這樣的：讓我們說理性的分歧是理性的個人之間的分歧，也就是說，它是那些已經在立憲政體中充分實現了他們作為平等自由公民的兩種道德能力的個人、與那些具有持久的尊重公平合作條款的欲望和想成為充分參與合作的社會成員之欲望的個人之間的分歧。假定他們具有這些道德能力，分享一種共同的人類理性，并有相似的思想能力和判斷能力，那么，他們就可以作出推論，注重證據，并權衡各種相互競爭的考量。

理性分歧的理念包含著對各種根源或原因的考慮，包含著對這樣加以界定的理性個人之間的分歧的考慮。我把這些根源作為判斷負擔來看待。[[115]](#_115_3)對這些負擔必須這樣來考慮，以便這種考慮與那些產生分歧的人的理性能夠完全相容，而不是相互排斥。那么，問題出在哪里呢？一種正確的解釋是，在理性的個人中間，產生理性分歧的各種根源（即判斷的負擔）乃是許多偶然未知因素，這些因素包含在我們于政治生活的日常進程中正確地（和正直地）行使我們的理性能力和判斷能力的實踐之中。

作為理性的人和具有合理性的人，我們不得不做出各種不同的判斷。作為具有合理性的人，我們不得不權衡我們的各種目的，并評估它們在我們生活方式中的適當位置；而這樣就使我們在做出正確的合理性判斷時遇到了種種嚴重的困難。另一方面，作為理性的人，我們必須評估民族對我們共同的實踐和各種制度的諸要求的力量，不僅是那些與我們的要求相反的民族要求，而且還有那些相互矛盾的民族要求，而所有這些又使我們在作出正確的理性判斷時產生了種種困難。此外，當我們把理性運用于我們的信念和思想圖式之中時，或者，當我們以理性來評價我們運用自己的理論能力（而非我們的道德能力和實踐能力）時，我們也會遇到相應的困難。我們需要記住這三種判斷及其獨特的負擔。

3.除了上述兩個根源之外，我下面提及的幾個根源是理性的和合理的在它們的理論運用和實踐運用中所特有的，其中從（甲）到（丁）四項主要適用于我們理性的理論運用。而且，我所開出的這一表列并不完全，它只包括較為明顯的根源。茲開列如下：

甲、有關該情形的證據——包括經驗的和科學的證據——乃是相互沖突的和復雜的，因而很難給予評價。

乙、即使我們對這些相關的考慮完全達成一致，我們對它們的分量也會產生分歧，因而會做出不同的判斷。

丙、在某種程度上，我們所有的觀念（不僅僅是道德的觀念和政治的觀念）都是曖昧不清、很難處理的；而這一不確定性意味著，我們必須依賴于理性個人可能在某些范圍內（這一范圍不是十分具體明確）產生分歧的判斷和解釋（以及有關這些解釋的判斷）。

丁、在某種程度（我們無法說出這程度究竟有多高）上，我們評估證據和衡量道德價值與政治價值的方式，是由我們的總體經驗或我們迄今為止的整個生活過程所塑造的，而我們的總體經驗必定總是互不相同的。因此，在現代社會及其大量職位和職業中，在其各種各樣的勞動分工中，以及在其許多社會群體及其民族多樣性中，公民的總體經驗極為不同，以至于他們對許多（如果說不是在絕大多數情況下如此的話）重大復雜事情的判斷產生歧異，至少是在某種程度上產生歧異。

戊、對爭論雙方，常常存在著不同種類并帶有不同力量的規范性考慮，所以難于作出一種全面的評估。[[116]](#_116_3)

己、最后，正如我們將要在談到伯林的觀點時（第五講第六節之二）指出的那樣，任何社會制度體系在其所允許的價值方面都有限制，所以，人們必須在整個有可能實現的道德價值和政治價值范圍里進行選擇。這是因為，任何制度體系似乎都是一個限制性的社會空間。由于我們被迫在各種為社會所培植起來的價值中間進行選擇，或者說，當我們堅持某幾種價值，且必須顧及別人的要求而約束我們的每一種價值選擇時，我們在安排價值選擇的先后秩序和進行價值選擇調整的過程中，就面臨各種巨大的困難。許多艱難的決定可能沒有任何明確的答案。

4.在達到判斷一致所存在的某些困難之根源中，有許多根源是與那些完全理性的判斷相容的。在解釋這六個根源即六種判斷負擔時，我們當然不否認偏見和偏向、自我利益和群體利益以及盲目和意愿，也在政治生活中發揮著它們各自為人們所熟悉的作用。但是，這些不合理性的分歧根源，卻與那些和每一個人的充分理性相容的分歧形成了鮮明的對照。

各種宗教學說和哲學學說分別表達或一起表達了我們整個的世界觀和我們相互間的生活觀。我們每個個體的和聯合體的觀點、我們的種種理智親緣關系、以及我們的各種感情依附都太過多種多樣，尤其是在自由社會里更是如此，以至于我們無法讓這些學說作為永久而合乎理性的政治一致性基礎。不同的世界觀念可以從不同的立場出發理性地加以詳盡的闡述，而多樣性則部分地源于我們不同的視景。假設我們的所有差異都只是源于無知和固執，或是源于權力、地位或經濟利益的競爭，那是不現實的；或者更糟的是，這種假設還會引起人們之間的相互猜忌和敵對。

這些評論導致了第五種普遍事實[[117]](#_117_3)，可將這一普遍事實陳述如下：在我們最重要的判斷中，許多都是在這樣一些條件下做出的，即我們不能期待正直的個人以其充分的理性能力（甚至是在經過自由討論之后）總能達到相同的判斷。某些相互沖突的理性判斷（特別重要的是那些屬于民族之完備性學說的判斷）可能為真，而另一些相互沖突的理性判斷則可能為假；還可以設想，所有相互沖突的理性判斷都可能為假。對于一種民主寬容的理念來說，這些判斷的負擔有著最重要的意義。

### 第三節 合乎理性的完備性學說

1.我已經說過，使我們成為有理性的人的第二個基本方面是，我們認識并愿意承擔這些判斷負擔的各種后果。現在我將力圖表明，這個方面是如何限制理性個人以為可以對他人提出正當合理性證明的范圍的，以及這個方面是如何導向一種形式的寬容并支持公共理性的理念（第六講）的。

我首先假定，有理性的個人只認肯合乎理性的完備性學說。[[118]](#_118_3)現在，我們需要對這類學說下一個定義。它們具有三個主要特征。一是合乎理性的學說乃是一種理論性的實踐：它以一種或多或少是一致而連貫的方式涵括了人類生活的主要宗教方面、哲學方面和道德方面。它組織并刻畫了已為人們所認識到的各種價值，使這些價值能夠相互共容，并表達一種可以理解的世界觀。每一種學說都以各種使它自身與其他學說區別開來的方式來這樣做，比如說，給予某些價值以一種特殊的首要性和重要性。在挑選哪些價值是特別重要的價值，并在這些價值相互沖突時決定如何去平衡它們的時候，一種合乎理性的學說同時也是一種實踐理性的實踐。無論是理論理性，還是實踐理性（包括作為合適的合理性），都被運用于理性的系統闡述。最后，第三個特征是，當合乎理性的完備性學說不一定是固定不變的時，它通常屬于或源于一種思想和學說的傳統。盡管它長期保持穩定，且不會發生突然的和無緣無故的改變，但它往往會按照自己看來是正當而充分的理由產生緩慢的進化。

對合乎理性的完備性學說的這一說明只是大致而言。在沒有基于理性本身明確的充足根據的情況下，我們不想把學說作為非理性的東西來加以排斥。否則，我們的解釋就會有陷入武斷專橫的危險。政治自由主義將許多為人們所熟悉的和系統的學說——宗教的、哲學的和道德的學說——看作是合乎理性的，即使我們自己不能嚴肅地堅信它們；因為我們認為，這些學說過于偏重某些價值而忽視另一些價值的意義。然而，就政治自由主義的目的來說，我們不需要一種更嚴格的標準。[[119]](#_119_3)

2.判斷負擔的明顯后果是，理性個人并不都認肯相同的完備性學說。而且，他們也認識到，包括他們自己在內的所有個人同樣都負有這些負擔；有許多合乎理性的學說得到了人們的認肯，但并非它們全都可以為真（事實上，它們中的任何一種都不可能為真）。任何理性的個人所認肯的學說，僅僅是諸多其他學說中的一種合乎理性的學說。一個人在認肯它時當然相信它為真，或者相信它可能合乎理性。

因此，在大量合乎理性的完備性學說中認肯其中的任何一種，一般都不是不合乎理性的做法。[[120]](#_120_3)我們認識到，對于一般人來說，我們自己的學說沒有也不能有任何超出他們自己觀點之外的特殊要求。我們同意，那些認肯不同于我們的學說的其他人也是有理性的，且肯定不是非理性的。由于存在著許多合乎理性的學說，所以，理性的理念并不要求我們或者他人去相信任何特殊的合乎理性的學說，盡管我們可能會這樣做。當我們采取不只是承認某一學說合乎理性且認肯我們對該學說的信仰時，我們也并不是非理性的。

3.除此之外，理性個人將把利用政治權力（假如他們擁有這種政治權力的話）去壓制并非非理性的完備性觀點之做法看作是不合乎理性的，盡管他們的這種看法因各自不同的立場而有所不同。這是因為，如果理性多元論事實是既定的，那么在民主社會的公共文化中，就缺少一種適用于各完備性學說的公共的和共享的證明基礎。但是，要以能為理性公眾都可以接受的方式，來標明完備性信仰本身與真正的完備性信仰之間的差別，就需要這樣一個基礎。[[121]](#_121_3)

由于許多學說都被看作是合乎理性的，所以當根本政治問題發生危機時，那些堅持認為自己所采取的學說是真實的而別人所采取的學說卻是不真實的人，在別人看來就只是在他們擁有政治權力時堅持他們自己的信仰而已。當然，那些堅持自己信仰的人也堅持認為只有他們的信仰才是真實的：他們之所以要強加他們的信仰，是因為他們以為他們的信仰是真實的，而不是因為這些信仰是他們的信仰。[[122]](#_122_3)這是一種所有人都可能會提出的要求，但是并非任何一個人都可以對一般公民成功提出這種要求。所以，當我們對別人提出這種要求時，必須把他們本身看作是有理性的，把我們自己看作是非理性的。的確，當我們想利用國家權力即平等公民的集體性權力時，我們就是在阻止其他人認肯他們自己的并非非理性的觀點。

總而言之，理性的個人都清楚，這些判斷負擔給那些可以對別人作出正當性證明的人設置了種種限制，所以他們認可某種形式的良心自由和思想自由。對于我們來說，利用政治權力——假如我們擁有這種政治權力或與他人分享著這種權力的話——去壓制那些并非非理性的完備性觀點，乃是不合乎理性的。

4.為了確認這一結論，讓我們從另一種觀點出發來看看這一情況：自由而平等的公民都平等分享著社會合作性的政治權力和強制性權力，而所有公民都同樣負有這些判斷的負擔。這樣一來，任何一個公民或公民聯合體，就沒用任何理由有權利利用國家的政治權力，去決定憲法實質性內容或完備性學說所指向的該個人或該聯合體的基本正義問題。這一點可以做如下表述：當公民們平等地出現在原初狀態下的時候，任何公民的代表都不會同意其他任何個人或個人聯合體享有這樣做的政治權威。這種權威沒有任何公共理性的根據。相反，人們會提出的是一種與前面的推理相一致的寬容和思想自由。

請注意：在這里，“理性的”并不是一個認識論的理念（盡管它具有認識的因素）。相反，它是一種包含著公共理性的民主公民的政治理想。這一理想的內容包括作為理性的、自由而平等的公民可以要求相互尊重他們各自合乎理性的完備性觀點。在此情況下，他們不能要求任何與作為其代表的各派在原初狀態下可能同意【的要求】相反對的東西。比如說，他們不可能同意每一個人都必須認肯一種特殊的完備性觀點。正如我稍后（第六講，第四節之四）將要談到的那樣，這意味著公共理性的指導方針和程序被看作是人們在原初狀態下選擇的，且屬于政治的正義觀念。正如我在前面（第一講，第四節）所指出的，與合理性相對照，理性談及的是公共的他人世界。[[123]](#_123_3)原初狀態作為一種代表設置有助于我們了解理性是如何表達公共的他人世界的。

5.我再補充兩點更進一步的評論。第一點關于懷疑論，對判斷負擔的說明似乎有可能提出這種懷疑論。倘若各合乎理性的學說之間有可能達成一種重疊共識，則必須避免懷疑論，所以對這些負擔的說明就絕對不能從一種懷疑論論證開始。這些論證要提供一種對知識條件的哲學分析，比如說，對外部對象世界的哲學分析。在省察我們的日常探究方式之后，這些論證就會慢慢達成這樣一個結論：即我們無法認識這些對象，因為知識的某一種或多種必要條件永遠無法獲得滿足。笛卡爾和休謨都以他們的獨特方式談到了這一點。[[124]](#_124_3)

對判斷負擔的說明不涉及這些問題。它只列舉使人們達成政治上的一致判斷、尤其是有關各種完備性學說的一致判斷變得更為困難的某些環境。這種困難已為歷史的經驗和許多世紀來的宗教信仰、哲學信仰和道德信仰的沖突所證實。政治自由主義對許多特殊類型的政治判斷和道德判斷的正確性并無疑問，它把這些判斷中的許多判斷都視為合乎理性的。它對各種信念確認所具有的可能性真理也無疑問。首先，它主張我們對我們自己的信仰不應該猶豫不決，更不應該產生懷疑。相反，我們將會認識到，在有關完備性學說的判斷上要達到理性而有效的政治一致，實際上是不可能的，尤其是在有可能發揮政治目的的作用——比如在具有宗教差異和哲學差異之特征的社會里發揮達到和平與和諧之政治目的的作用——問題上，達成政治判斷的一致實際上是不可能的。這一結論的限制范圍有著特別重要的意義。立憲政體并不要求人們對某一完備性學說達成一致：因為其社會統一的基礎不在于此，而在其他地方。

6.第二點評論包含著我最初在第一講第六節之二提到過的一般多元論事實與理性多元論事實之間的重要分別。一種以一般多元事實為標志的民主并不使人驚奇，因為總有許多不合乎理性的種種反對一種或多種民主自由學說的完備性觀點。[[125]](#_125_3)但是，也存在許多為有理性的人所認肯的合乎理性的完備性學說，這一事實倒似乎讓人吃驚，正如我們喜歡把理性看作是真理的向導，且認為這種真理惟一無朋的做法讓人吃驚一樣。

現在的問題是，一般多元論事實與理性多元論事實之間的這種分別，是否影響到公平正義的解釋。我首先考慮的是：我們需要記住這一解釋有兩個階段。在第一階段，我們把公平正義設定為一種獨立觀點，一種對政治的正義觀念的說明，這種政治的正義觀念最初適用于基本結構，并表述著兩種政治價值，即政治的正義價值和公共理性的價值（第六講，第四節之一）。由于只有到第二階段，我們才能引入重疊共識的理念，所以，當我們討論穩定性問題時，我們在第一階段的問題便是，兩種形式的多元論之間的分別是否與我們的討論相關。各派是假定一般多元論，還是理性多元論，還有很大關系嗎？

答案十分關鍵：在這兩種情況下，人們選擇了相同的正義原則。各派都必須永遠保證他們所受托代表的那些人的基本權利和自由。如果他們設定理性多元論（第一講，第六節之二），他們就會知道，這些自由權利的絕大部分可能已經得到了保證，但即使他們可以依賴于這一點，他們也會出于公共性的理由而選擇這兩個正義原則或類似的原則。除此之外，他們必須在其原則選擇中，表達他們發現最適宜于他們所代表的那些公民之根本利益的政治觀念。相反，如果他們假定一般多元論，并因而可能有一些完備性學說會壓抑（如果它們能夠的話）良心自由和思想自由，前面的種種考慮也就變得越來越緊迫；那么，在第一階段，這兩種多元論之間的對比就不會影響公平正義的內容。

我們可以假定這兩種事實中的任何一種都是適當的、無妨的。如果說公平正義具有寬泛的范圍，那么各派就可設定一般多元論。如果說公平正義的內容不受非理性存在的影響，也就是說不受存在著不合乎理性的完備性學說的影響，那么各派就可以設定理性多元論。這兩種情形中的相同內容，既表明公平正義在范圍上是寬泛的，也表明公平正義的原則不是由非理性所決定的。

7.那么，第二個階段又當如何？在這一階段前，之所以尚未引入重疊共識的理念，是因為在正義原則已經臨時選定之前，尚未產生穩定性的問題。這樣，我們就不得不檢查一下，由這些原則所具體規定的正義制度能否獲得充分支持，又在什么時候才能獲得充分支持。在這里，正如我們在第一講第六節中所看到的一樣，對于一個民主社會來說，穩定性要求該社會的政治觀念能夠成為各種可能支持一立憲政體的合乎理性的學說之重疊共識的核心。我們需要表明，如何才能先形成一種對政治的正義觀念的重疊共識，或是對該觀念的某些部分先達成重疊共識，諸如一種寬容的原則。

我將在第四講第六節和第七節中討論這種情況如何可能發生。而且，當這種情況發生時，通過這樣一種共識的界定，政治觀念便可得到多元的合乎理性的完備性學說的支持，這些學說長期存在并保留著一定數量的信奉者。的確可能存在一些會完全壓抑各種在政治觀念中所認肯的那些基本權利和自由的觀點，或者說會部分壓抑這些權利和自由（比如，良心自由）的觀點，因為這樣的觀點總是存在。但是，它們不可能強大到足以削弱該政體的實質性正義的地步。這是一種希望，卻沒有任何保證。

假如事實證明，公平正義的原則無法獲得各種合乎理性的學說的支持，以至無法維持社會的穩定，情況會怎樣呢？若如此，我們所陳述的公平正義就會產生困難。我們必須弄清楚，正義原則的各種可以接受的改變是否會維持穩定，或者，任何一種民主的觀念是否都能夠獲得穩定。我不想做這種探究，而只是基于大量可信的考察，假定公平正義的穩定性或某種類似的觀念能夠獲得穩定。

### 第四節 公共性的條件及其三個層次

1.我們在第一講第六節中界定，秩序良好的社會是由一種有效的公共正義觀念所規導的社會。由于我們希望這種社會的理念適當而現實，所以我們假定它是在正義的環境下存在的。這些環境有兩類：第一，適度匱乏的客觀環境；第二，正義的主觀環境。一般說來，后一類環境是一般多元論的事實；盡管在公平正義的秩序良好社會里，它們也包括理性多元論的事實。我們必須努力理解這后一種事實及其可能性。

在公平正義中所理解的公共性的理念具有三個層次，可以將其描述如次：

第一個層次我們已經在第一講第六節中談到過。這一層次是在社會受到公共正義原則的有效規導下達到的，即公民們接受這些原則，并了解他人也同樣接受這些原則，而這種知識又反過來為公眾所認識。進一步說，社會基本結構的制度是正義的（正如這些原則所規定的那樣），每一個有理性的人都認識到這一點。他們基于共同分享的信念基礎認識到這一點，這些共享的信念是通過各種被人們當作適合于政治正義問題的方法和方式而普遍接受下來的探究方法和推理方式而得到確認的。

公共性的第二個層次關涉到普遍信念，正義第一原則本身正是人們按照這種普遍信念而接受下來的，這就是說，人們是按照他們關于人類本性的普遍信念和政治制度、社會制度一般發揮作用的方式、以及所有與政治正義相關的這類信念，來接受正義第一原則的。在秩序良好的社會里，公民們之所以對這些信念可以大致達成一致，是因為這些信念可以（像在第一個層次上那樣）得到公共分享的探究方法和推理形式的支持。正如我將要在第六講第四節中討論的那樣，當這些方法很好地確立起來且沒有爭議時，我假定，這些方法是為人們的常識所熟悉的，它們包含著科學和社會思想的各種程序與結論。我們（即正在建立公平正義的你和我）所歸于原初狀態各派的東西正是這些普遍信念，它們反映出秩序良好的社會里所普遍流行的公共觀點。

公共性的第三個也是最后一個層次必定與公共正義觀念的充分證明有關——當它能夠以其自身的術語表達出來時。這種證明包含著我們（你和我）在建立公平正義并反思我們為什么要以某一種方式而非另一種方式開始時我們可以談論的一切。在這一層次上，我假設，此一充分的證明也將為公眾所了解，或者比這更好，至少也是在公共范圍內合適的證明。這一較弱的條件（即充分的證明是合適的）產生了這樣一種可能性：即一些人到目前為止還不想對政治生活作哲學反思，當然，任何一個人都不會被要求去作這種反思。但是，如果公民們想去作這種哲學反思的話，這種充分的證明就表現在公共文化中，反映在它的法律體系和政治制度上，反映在解釋它們的各種主要歷史傳統中。

2.讓我們堅持要求以秩序良好的社會滿足公共性的所有三個層次的要求為前提條件，以便我們可以稱之為“充分的公共性條件”能夠得到滿足。（因為考慮到秩序良好之社會的正義觀念方面，我保留了“充分的”這一形容詞）這種充分條件可能看起來有些過于強烈了。但盡管如此，它仍然是合適的，因為它適合于一種為理性而合理、自由而平等的公民所建立的政治正義觀念。一般而言，這種條件對各種完備性學說來講可能較少強迫性，但這種條件是否適合，且在多大程度上適合于這些完備性學說，依舊是一個有待探討的問題，但這是另外一個不同的問題。

在此，與之相關的是，政治社會具有兩個與眾不同的方面。正如我將在第四講第一節之二所要討論的，這第一個方面是：在我們已經假定該社會是封閉性的，即它自我包容，與其他社會沒有任何關系（第一講，第二節之一和第七節之一）的前提下，政治社會具體規定著處在社會基本結構內的個人之間的關系。我們只能通過生而進入政治社會，也只能通過死而離開它。政治社會另一個與眾不同的方面是，雖然政治權力總是一種強制性權力，但是在一立憲政體中，它卻是一種公共權力，即是說，是作為一個集體的自由而平等的公民的權力。除此之外，基本結構的各種制度具有著深刻而長遠的社會效果，并在一些根本方面塑造著公民的品格和目的，亦即塑造著他們所是的和渴望成為的那種個人。

這樣，我們就可以恰當地說，自由而平等的公民之間的公平社會合作項目，就應該滿足充分公共性的要求。因為，如果基本結構依賴于強制性制裁——無論這種強制性制裁使用得多么少和小心——那么，基本結構的具體制度就應該經得起公共的詳細省察。當政治正義觀念滿足這一條件時，基本的社會安排和個體行動就完全能夠獲得正當性的證明，公民就能為他們自己的信仰找到正當理由，相互之間也能對下述問題充滿信心：即這一為人們公認的推斷本身將會強化而不是削弱【人們的】公共理解。[[126]](#_126_3)由此看來，政治秩序似乎并不依賴歷史上那些偶然的或已確立的幻想，或者依賴其他具有欺騙性的制度——這些制度誤導我們不能正確了解它們的實際作用——之表象的錯誤信仰。當然，關于這一問題也沒有任何確定的解釋。但是，在實踐尺度允許的范圍內，公共性確保公民能夠了解和接受那些塑造著有關他們自己的觀念、品格和目的的基本結構的普遍影響。正如我們將要看到的，從政治意義上講，公民應該處于這一地位，這是他們實現其充分自律的自由的一個條件。這意味著，在他們的公共政治生活中，不需要隱瞞任何事情。[[127]](#_127_3)

3.現在讓我們觀察一下，公共性條件的第一個層次是很容易在原初狀態下塑造的：我們只要求各派代表評估一下他們心里的正義觀念，他們所一致同意的原則必須作為公共的政治正義觀念來發揮作用。假如這些原則沒有得到公共的承認，或者，假如這些原則所賴以建立起來的那些普遍事實沒有被人們普遍了解或相信，那么，這些有可能發揮良好作用的原則將會被人們拋棄。

例如，我們可以考察一下晚期經院哲學著作家們所討論的純粹刑法學說。[[128]](#_128_3)這一學說將自然法與建立在君主之合法性權威基礎上的君主法區分開來。違反自然法是一種道德過失，但如果依賴于法律制定者的意圖和這種法律去做君主的法律所要求的事情，則不是一種過失。如果說，若沒有某種義務就不存在任何法律的話，那么，人們就應該不難理解，在此情形下，義務就在于不抵制君主的懲罰。很清楚，在一個將此類刑法學說作為適用于稅法的學說而公共接受下來的國家里，想要有一種公平的（比如說）收入稅制，可能是很困難的事情。人們在隱藏自己的收入并拒不納稅的時候也就不明其錯；而這又給政府的刑罰權力施加了壓力，并削弱了一種公共的公平感基礎。這類情況說明，各派為何必須權衡人們對已提出的原則之公共認識所產生的種種結果，而他們所采取的那些正義原則又將依賴于他們的這些評估。

公共性第二層次的塑造也是直截了當的：實際上，它是由無知之幕塑造的。該層次很簡單：各派在權衡正義觀念時所利用的普遍信仰，也必須讓公眾了解。由于各派的推理代表著一種公共正義觀念的根據，在秩序良好的社會里，公民們便知道什么樣的普遍信仰可以支持他們所承認的正義原則，且屬于他們完善的公共證明。這預制著，當原初狀態形成后，我們就可以規定：各派都必須只從公民們普遍分享的普遍信仰出發來進行推理，并把這視作他們公共知識的一部分。這些信仰是他們選擇正義原則所立基的普遍事實，正如我們業已看到的那樣（第一講，第四節之四），無知之幕允許這些信仰作為【公共推理的】理由。[[129]](#_129_3)

至于你與我的觀點，即以自己的方式來充分證明公平正義的觀點，是通過我們對公平正義之秩序良好社會里獲得充分自律的公民之思想與判斷的描述來塑造的。因為他們可以為我們之所為，如果我們能充分尊重我們的政治觀念的話，這類公民【概念】就是對民主社會之可能狀況的理想描述。

4.最后還談兩點：第一，前面在討論公共性第二層次是如何由無知之幕塑造時，我談到過這樣的意思：即各派都必須只從公民們所共享的、作為公共知識一部分的普遍信仰出發來進行推理。但在這里產生了一個問題：我們根據什么理由來以此方式限制各派，且不允許他們考慮一切實際的信仰呢？必定有某些完備性宗教學說、哲學學說和道德學說是真實的，即使它們只否認虛假的或不連貫的學說。為什么最合乎理性的政治正義觀念不是建立在完整真理（而非部分真理）之基礎上，更不是建立在人們偶爾在某一既定時期公共接受的具有共同基礎的信仰之基礎上呢？這是人們對公共理性的理念所提出的一種主要反駁，我將在第六講來討論這一問題。

第二點是，公共性的理念屬于政治正義觀念的廣泛作用范圍，而不屬于該觀念狹窄的作用范圍。[[130]](#_130_3)狹窄的作用限于或多或少地達到有效社會合作的起碼條件，比如說，具體規定解決各種相互競爭之要求的標準、建立協調社會安排并使之穩定的各種規則。公共規范禁止各種以自我或群體為中心的傾向，以鼓勵局限性較少的同情心為目標。任何政治觀念或道德學說都以某種形式認可這些要求。

然則，這些要求并不包括公共性的條件。一旦加上這一條件，政治觀念就得承擔一種廣泛的作用，成為公共文化的一部分。不僅該觀念的首要原則具體體現在各種政治制度和社會制度之中，體現在解釋這些制度的公共傳統之中，而且，公民的權利、自由和機會的推導也包含著一種自由而平等之公民觀念。通過這一方式，公民們得到了改造，能夠意識到這一觀念、并受到這種觀念的教育。他們以自我尊重的方式來表現自己，否則就極可能永遠無法懷有某種理念。意識到充分公共性的條件，也就是意識到一個社會世界，在這一社會世界內部，公民理想是可以為人們習得的，也可以引起人們產生一種有效的想要成為這種個人的希望。此一政治觀念作為教育者體現了這種廣泛作用的基本特征。

### 第五節 合理的自律：人為的而非政治的

1.現在，我們轉過來討論公民的合理自律與充分自律之間的區分，以及原初狀態塑造這些觀念的方式。我們的任務是解釋這些條件——這些條件與原初狀態中各派的商議項目一起強加于各派——是如何塑造這些觀念的，以及公民是如何將他們自己看作是自由而平等的。

正如我們在第一講第五節中所看到的那樣，公民認為他們自己在三個方面是自由的：首先，他們具有形成、修正和合理追求一種善觀念的道德能力；其次，他們是各種有效要求的自證之源；第三，他們能夠對其目的負責。由于在這些方面是自由的，故使公民既能達到合理自律，又能達到充分自律。合理自律（我第一次使用這一概念）依賴于個人的理智能力和道德能力。它表現在個人實踐他們的形成、修正和追求一種善觀念以及按照這一善觀念來思考的能力之中。它還表現在個人與他人達成一致契約（當他人也服從理性約束時）的能力之中。

因此，合理自律是通過使原初狀態成為一種純程序性正義情形而塑造出來的。這就是說，不管各派從呈現在他們眼前的各種選擇中挑選什么樣的原則，這些原則都是作為正義的原則而為他們所接受下來的。換言之，根據公民自己（通過他們的代表）將會具體確定他們合作的公平項目（而不管目前反思平衡的標準）這一理念，我們假設，原初狀態的結果會產生適合于自由而平等的公民之正義原則。

這一點與純程序性正義形成對照，在純程序性正義中，有一種獨立的和已經給定的關于什么是正義（或公平）的標準，而且該程序可以被設計用來保證結果能夠滿足該標準。這一點可通過人們所熟悉的分蛋糕的例子來加以說明：如果人們把平均分配看作是公平的，那么，我們就只要求分切蛋糕的那個人得最后一份即可。（我放棄那些使這一說明73更為嚴格所需要的假定。）與完全的程序性正義相反，純程序性正義的根本特征是，什么是正義的問題，是由該程序的結果所具體規定的，而不論該結果可能如何。不存在任何可用來檢查該結果的先驗的和已定的標準。[[131]](#_131_3)

2.通過把原初狀態當作一種純程序性正義的情形，我們便可描述各派的考慮，以使這些考慮能塑造公民的合理自律。明白了這一點，我們也就明白各派的合理自律有兩個方面。第一個方面是，適合于具體規定社會合作之公平條款的正義原則，是那些作為合理慎思過程——可見的、為各派所執行的過程——的結果而可能被【各派】接受的原則。對擁護和反對各種合適原則的理由的恰當權衡，乃是由這些原則對于各派的重要性所規定的，而對所有平衡各派的理由的權衡決定，可能就是各派一致同意的原則。純程序性正義意味著，各派在其合理慎思中，都不認為他們自己應該去運用或受制于任何先定的正當原則和正義原則。易言之，他們都認識到，不存在任何外在于他們自己觀點的作為合理代表的立場，他們也不會因此受到先驗的和獨立的正義原則的約束。這一點塑造了人們的這樣一種理念，即認為，當公民相互之間都處在公平境況之中時，他們就該按照他們每一個人認為是有利于自己或善的東西，來具體規定公平的社會合作條款。請回顧一下（從第一講第四節開始起），這些條款不是由某種外部權威（比如說，由上帝的法律）來制定的，也不能訴諸一種先驗獨立的通過理性直覺所了解的價值秩序來把它們認作是公平的。

各派達于合理自律的第二個方面是，引導各派把他們自己作為公民之代表來考慮，正是利益的本性所致。由于我們認為公民具有兩種道德能力，所以我們認為他們也相應具有兩種更高層次的發展和實踐這兩種能力的興趣。說這些興趣是“更高層次的”，意思是說，隨著這種根本的個人理念得以具體規定，這些興趣也就被目為基本的因而也是能得到正常規導的和有效的。某個沒有在最起碼要求的程度上發展且不能實踐這些道德能力的人，就無法終身成為正常且充分參與合作的社會成員。從這一點便可推出：作為公民之代表的各派，將采取能夠保證使這些能力得到充分發展和實踐的那些原則。[[132]](#_132_3)

此外，我們還可以假設，各派所代表的公民在任何既定時間里，都具有一種決定性的善觀念，也即是說具有一種由某些明確的終極目的和對某些特殊個人與制度的依附和忠誠所具體規定的，并且是按照某種完備性宗教學說、哲學學說和道德學說來加以解釋的善觀念。當然，各派并不知道這些決定性觀念的內容，或人們用以解釋這些觀念的學說。但他們仍然有第三種更高層次的指導這些觀念的興趣，因為他們必須努力采取那些使他們所代表的個人能夠終身保護和發展某些決定性的（但卻沒有具體規定的）善觀念的原則，這其中也允許個人的想法有某些變化，允許個人從某一種完備性觀念轉向另一種完備性觀念。

概而言之，正是由于公民們在兩個方面——他們在政治正義的限度內可以自由地追求他們（可允許的）善觀念；受到某種動機的驅動，他們會去確保他們更高層次的、與其道德能力相聯系著的那些利益的安全——是合理自律的，所以各派在下述兩個方面也是合理自律的：其一，在原初狀態的限制內，各派可以在這樣一種程度上保持其自由，即75他們可以選擇任何他們認為是最有利于他們所代表的那些人的正義原則；其二，在評估這種有利之處時，他們所考慮的是那些個人的較高層次的利益。因此，在這兩個方面，有關各派的描述塑造著公民的合理自律。

請注意：合理自律僅僅是自由的一個方面，它與充分自律不同。由于各派只是合理自律的，所以他們僅僅是人為意義上的個人，作為一種代表設置，被安置在原初狀態中。因此才會有附加在本節標題上的副標題：“人為的而非政治的”。在這里，“人為的”可在將某種東西刻畫為一種理性技巧這一較為老式的意義上來加以理解，而這就是原初狀態。

3.然而，在討論充分自律之前，我們必須在此提出（并在稍后解決）由無知之幕所提出的一個疑難問題。這一問題是：從我們迄今為止所談的來看，由這種約束所強加的信息限制，意味著各派只具有三種較高層次的指導著他們慎思的利益。這些利益是純形式的：比如說，正義感便是最高層次的利益，它發展和實踐人們理解、運用為各派所合理采納的各種正義原則并按這些原則而行動的能力。這種能力可保證各派在從事其事業時能夠量力而行，避免做無用功夫；但是，這種保證本身并不表示它偏向于任何特殊的正義原則。此類考慮同樣也適用于說明另外兩個較高層次的利益。那么，各派怎樣才能對那些設計得比其他原則更好的、能夠保護他們所代表的個人之決定性利益（即善觀念）的特殊原則達到一種合理一致呢？

在此，我們引入首要善的理念。我們規定，各派都以各種原則是否能夠很好地確保這些首要善為標準來評價這些原則，這些首要善對于實現個人（每一派別都是作為這些個人的委托者來行動的）之較高利益來說，乃是根本性的。我們用這種方式賦予各派以充分具體的特殊目的，以便讓他們的合理慎思產生明確的結果。為了統一明確這些首要善，我們得考察各種社會背景條件和普遍適宜于所有目的的手段，對于發展和實踐個人的兩種道德能力、并有效地追求具有迥然不同內容的善觀念來說，這些手段是必須的。

在第五講第三至第四節中，我們具體規定，首要善包括這樣一些內容：基本權利和自由（正義第一原則概括了這些內容）；移居的自由；職業的自由選擇（受【正義】第二原則之第一部分中機會公平均等的原則保護）；收入、財富的保障和自尊的社會基礎。這樣一來，對于各派來說，利用首要善來評估正義原則就是合理的。

4.我們可將有關各派的思慮如何塑造公民之合理自律的說明總結如次：我們說過，這種自律依賴于各派關心保護的那些利益，而不是僅僅依賴于他們不受任何先驗的和獨立的正當原則與正義原則的約束這一事實。如果各派被迫只去保護他們所代表的那些人的物質欲望和自然欲望，比如說，對金錢和財富的欲望、對食物和飲酒的欲望，那么我們就可以認為，原初狀態是在塑造公民的他律而非他們的自律。各派依賴首要善的基礎是，他們認識到這些善是實現那些與公民的道德能力及其決定性善觀念相聯系的更高層次的利益之根本性的、適宜于一切目的的手段（只要信息限制尚允許各派別了解這一點）。各派都在努力保證各種政治和社會條件，讓公民追求他們的善，并實踐使他們具有自由而平等之特征的道德能力。

如果我們假設，公民們給予各派各種指令，讓各派以各種方式來代表他們的利益，如果這些指令在我們所談到的那種情況（即各派都受原初狀態的約束）下得到遵守，那么，公民給予這些指令的動機就不是他律的或以自我為中心的。在一種民主的文化中，我們期待且確實要求公民們去關心他們的基本自由和機會，以發展和實踐他們的道德能力并追求他們的善觀念。我們認為，他們如果不這么做，便是缺乏自尊的表現。

因此，各派的目的是在正義原則上達成一致，正是正義的原則使得他們所代表的公民能夠成為完滿的個體，即是說，成為充分發展和實踐他們的道德能力并追求他們逐步出現的決定性善觀念的個體。正義原則必須導向一種適合于這一目的的基本制度圖式，即一個社交世界。

### 第六節 充分的自律：政治的而非倫理的

1.我們剛才業已看到，公民的合理自律是在原初狀態下通過作為其代表的各派的慎思方式來塑造的。與之相對，公民的充分自律則是通過原初狀態的結構性方面來塑造的，也就是說，是通過各派之間如何相處和他們的慎思所受到的信息限制塑造的。要弄清楚這種塑造過程是如何進行的，就要考察充分自律的理念。

請注意：不是各個派別、而是秩序良好之社會的公民在其公共生活中成為充分自律的。這意味著，不僅公民的行為符合正義原則，而且他們也是按照這些正義原則來行動的。進而言之，他們認識到這些原則可能就是那些能夠在原初狀態中被人們所采用的原則。正是在他們對其政治生活中正義原則的公共認識和明智運用，也正是由于他們有效正義感的指導，公民才獲得充分自律。因此，充分自律是在公民按照正義原則——當各派都公平地代表著自由而平等的個人時，該原則就具體規定了各派可能給予他們的公平合作條款——來行動的時候才實現的。

在此我要強調指出，充分自律是由公民獲得的：它是一種政治價值，而不是一種倫理價值。我這樣說的意思是，充分自律是在公共生活中通過認肯政治的正義原則和享受基本權利與自由的保障而得以實現的；它也是通過持續參與社會公共事務和分享其集體性的自我決定而得以實現的。必須把這種政治生活的充分自律跟自律及個體性的倫理價值區別開來，前者可以適用于整個生活，既包括社會生活，也包括個體生活，康德和密爾的完備性自由主義表達了這種政治生活的充分自律。公平正義強調這一對照：它認肯適用于所有人的政治自律，但卻把倫理自律的價值留給公民們各自按照他們自己的完備性學說去決定。

2.很清楚，對于讓公民們普遍獲得充分自律來說，滿足充分的公共性條件（前面第四節業已備述）乃是必需的。只有對公平正義的充分解釋和充分證明在公共的意義上是合適的，公民們才能逐漸根據作為公平合作系統的社會理念來理解公平正義的原則。所有這一切都預制著，公平正義的根本理念表現在公共文化之中，或者至少隱含在公共文化的主要制度及其解釋傳統的歷史之中。

如上所述，充分自律的基本要素是在原初狀態的結構性方面中塑造而成的。從前面的演講（第一講，第四節）中我們得知，這些方面塑造了我們——在此時此地——視之為公平條件的那些東西，在這些公平的條件下，自由而平等的個人的代表們便在基本結構上具體規定社會合作的條款。就這種特殊的結構情況而言，這些公平的條件也塑造了我們視之為適當約束的那些東西，各派都把這些約束看作是正當的理由。除此之外，假定理性多元論的事實客觀存在，原初狀態也要求各派選擇那些可能是穩定的原則（如果有可能的話）；因之也要求各派挑選那些可以成為各種合乎理性的學說的一種重疊共識之核心的原則。

由于公民的充分自律是通過按公共正義原則——該原則被理解為：當公民們處在公平地位時，這些原則便具體規定著可能使他們之間達成的公平合作條款——而行動的行為表現出來的，所以，他們的充分自律就是通過如何建立原初狀態這一過程來塑造的。充分自律亦是由79作為合理自律而強加于各派的理性條件所塑造的。在公共生活和非公共生活中追求善時，公民們通過按照由其公共理性指導的政治正義原則而行動，實現了這種自律。

3.我們還必須談談人們為什么把原初狀態看作是公平的。在這里，我們訴求于根本的平等理念，該理念是我們在民主社會的公共政治文化中發現的，正如我們可以通過公民將他們自己視為自由個人的三個方面（第一講，第五節）發現這一理念一樣。我們解釋過，這一理念告訴我們，公民們憑借他們擁有——在所必需的最起碼程度上——兩種道德能力和其他使我們能夠成為正常而充分合作的社會成員的多種能力而成為相互平等的。所有滿足這一條件的人都擁有相同的基本權利、自由和機會，同樣都能得到正義原則的保護。

為了在原初狀態中創造這種平等，我們說各派作為那些可以滿足這一條件的人的代表，其所處的位置是對稱的。這一要求之所以公平，是因為在確立公平的社會合作條款時（就基本結構而言），惟一相關的個人特征是，他們都擁有這些道德能力（在充分的然而卻是最起碼的程度上），擁有成為終身都能參與合作的社會成員的各種正常能力。那些與社會地位、自然天賦、歷史偶然性，以及個人的決定性善觀念之內容相聯系的特征，從政治上講都是不相關的，因之得把它們置于無知之幕的背后（第一講，第四節之二之三）。當然，由于這些特征中的某一些是由正義原則決定的，所以，這些特征可能與我們對公共職位的要求有關；而且，這些特征還可能與我們在這樣或那樣的聯合體或社會內部之社會性群體中的成員身份有關。然而，它們與所有社會成員分享的平等之公民身份卻無關涉。

因此，如果人們接受下列告誡所表達的經過高度普遍思考過的確信，即在所有相關方面，平等就是被平等地代表；那么就必須推出這樣的結論：當公民們在原初狀態中獲得其平等的代表時，被看作是自由而80平等的他們也就有了公平的代表，這就是所謂公平。

4.如前備述，這一平等的理念承認，某些個人擁有特殊的品性和能力，這些品性和能力使他們有資格占據具有更大責任的職位，并獲得相應的報酬。[[133]](#_133_3)比如說，人們就期望法官能比其他人更深地理解社會的政治正義觀念，并在應用該觀念的原則和作出理性的決定（尤其是在較為困難的案例中）方面比其他人更為靈巧。司法方面的美德依賴于【司法者】所獲得的智慧，需要有特殊訓練。然而，盡管這些特殊的能力和知識使擁有它們的那些人比其他人更有資格擔當負有司法責任的職位（而履行這一職責又使他們有權利獲得相應的報酬），但如果我們已經確定了每一個人在秩序良好社會里的實際角色和身分，那么，所有公民的正義感同樣都與對他們的期許密切相關。因之，每一個人都在原初狀態中得到了平等的代表。而且正由于此，所有的人都同樣受到公共正義原則的保護。

讓我們進一步考察一下下列情況：在一秩序良好的社會里，所有公民都服從其公共要求，因而他們都應（或多或少地）免受來自政治正義立場的責備。[[134]](#_134_3)從這里便可推出以下規定：即每一個人都具有一種同樣有效的政治正義感。在這些問題上，個體之間并不存在這些通常的差別。由于我們假設在秩序良好的社會里存在著許多社會的和經濟的不81平等，所以，我們不能通過考察個體何等接近地尊重公共正義的要求這一方式來解釋這些不平等。我們不能把調節著這些不平等——不管這些不平等是什么——的政治正義觀念當作這樣一種告誡：按照個人的政治美德來分配。[[135]](#_135_3)

### 第七節 個人道德動機的基礎

1.我先以一種扼要的方式來陳列一下作為理性的和合理的公民觀念的基本要素，由此開始我的討論。這些要素中的一些是人們所熟悉的，另一些則還需要討論。

首先，一些為人熟知的要素是：（1）兩種道德能力，即【形成】正義感的能力和善觀念的能力。作為實踐這兩種道德能力所必需的要素，我們補充（2）理智的判斷、思想和推論的能力。我們還假定（3）公民在任何時候都具有一種按照某一（合乎理性的）完備性觀點來解釋其決定性善觀念的能力。最后我們假設（4）公民具有終身成為正常的和參與合作的社會成員所必要的各種能力和才能。這些要素已在第一講第三至五節中列出，且我們假定這些要素將會現實化。由于公民們都在根本的最起碼程度上具有這些能力，所以他們是平等的（見本講，第六節之三）。

除了這些要素之外，公民還具有四個獨特的特征，我把這四個獨特的特征看作是體現他們有理性并負有這種形式的責任之四個方面。我在本講第一節討論的可作為其一：公民準備提出可以理性地期待他人認可的公平合作條款的愿望；和他們遵守這些條款的意愿——假如他人也能同樣遵守這些條款的話。然后我們在第二節中考察了第二個方面：他們認識到，判斷的負擔限制著我們可以向他人證明的限度和惟有合乎理性的完備性學說才能認肯的限度。

除了這一方面之外，還有一方面也是人們所熟悉的，即我們假設其三：他們不僅是正常的和參與合作的社會成員，而且他們也想成為或想被認作是這類成員。這一點支撐著他們作為公民的自尊。確認某些首要82的善，諸如平等的基本權利和自由、政治自由的公平價值和機會的公平均等，也是自尊的社會基礎。[[136]](#_136_3)最后我們來談第四：即公民具有我將稱之為的“理性的道德心理學”，我將在下面簡略述之。

2.為了詳細闡釋上面第一、第二個有關理性的道德感受性方面，我區分了下列三種欲望：

其一，依賴于對象的欲望：在此，我們可以在不使用任何道德觀念、理性原則或合理原則的情況下，來描述欲望的對象或達成該欲望的事態。這種界定是以某種將道德的觀念和原則與非道德的觀念和原則區分開來的方式為先決前提的；不過讓我們假定我們有某種進行這一區分的一致方式；或者假定我們的判斷通常可以達成一致。

尚不明確的是，許多種欲望都是依賴于對象的：它們包括身體的欲望諸如對吃、喝、睡的欲望；介入不可勝數的各種快樂活動的欲望；以及依賴于社會生活的欲望——如對地位、權力、榮譽的欲望，對財產和財富的欲望。還可以加上各種依附和情感；多種忠誠和奉獻；以及追求某種使命并準備為之奉獻的欲望。但是，正如許多使命都包括一種道德描述一樣，那些相應的欲望也屬于下面將要討論的那些范疇之一。

3.其次是依賴于原則的欲望。將這些欲望區分開來的是，在不使用那些規定著該活動的原則——合理的或理性的，一如此類情形可能的那樣——的情況下，我們就無法描述此種欲望的對象或目的。惟有理性的存在或合理的存在才能理解和運用這些原則，或者說，惟有這樣去理解和運用這些原則的合乎理性之希望的人才能有這些欲望。[[137]](#_137_3)

依賴原則的欲望有兩種，這要看該原則是合理的，還是理性的。

首先，關于合理的原則，我們已經在第一節之二談及。這些原則有：（1）采取最有效的達到我們的目的手段；（2）如果其他情況相等，選擇較為可能的抉擇。我另外加上（3）選擇較大的善（這有助于解釋人們對目的的安排和調整將是相互支持的）；和（4）當我們的目標發生沖突時，安排好我們的目標（通過各種優先性安排）。

讓我們把這些原則看作是通過計算得出的，而不是從一種實踐合理性的定義中推導出來的，因為對定義這一觀念的最佳方式，人們無法達成任何一致看法。就現在的情況而言，我們不得不允許存在各種不同的合理性觀念，至少在某些諸如高度不確定情況下作出決定的情形就是如此。正如我們在第一節里所看到的那樣，人們所持的普遍理念是，這些原則指導著處于合理性慎思中的單一行為主體，不論該行為主體是個體或聯合體，還是一共同體或政府。

第二種依賴原則的欲望與理性的原則聯系在一起：即與那些規導著多元行為主體（一共同體或行為者社群）在其相互關系中如何行動的原則聯系在一起，無論這些主體是個體，還是個人組成的群體。界定公平合作項目的公平原則和正義原則是根本原理的典范。那些與人們的常識所承認的道德美德相聯系的原則也是如此。

4.最后，還有一些依賴觀念的欲望。對于我們來說，這些欲望是最重要的，個中理由顯而易見。我們可以這樣來描述這些欲望：我們欲望依其而行的那些原則被看作是屬于且有益于說明某一合理觀念或理性觀念、抑或某一政治理想的。

比如，我們可能想要以一種適宜于某個具有合理性的人（他的行為是由實踐理性指導的）的方式來指導我們自己的行動。想要成為這種個人，意味著有這些依賴觀念的欲望并按照這些欲望行動，而不是僅僅按照依賴于對象的欲望——它們受風俗和習慣的支配——來行動。然而，具體規定著依賴于原則的欲望的那些原則，必須與我們所討論的觀念適當地聯系起來。假定我們對自身未來的推斷，是以一種關于我們自己的長期生活（即從過去到將來的生活）的觀念為前提的。談到我們具有依賴于觀念的欲望，我們就必須能夠形成相應的觀念，并且必須明白這些原則是如何屬于并有益于說明這一觀念的。[[138]](#_138_3)

很明顯，對于我們來說，主要的情況是公平正義中所刻畫的那種公民理想。這種正義觀念的結構和內容通過使用原初狀態為社會的基本制度——這些制度屬于且有益于說明作為自由而平等的理性的和合理的公民觀念——設計出了各種正義的原則和標準。正如我們在前面有關公民所具有的第三個獨特特征的論述中所談到過的那樣，當我們說公民不僅是正常且充分參與合作的社會成員，而且他們也想成為并將被認作這種成員時，我們是在說，他們想要在他們的人格中實現這種公民理想，并且想使【社會】承認他們實現了這種公民理想。

在此我得說明一下，這種對動機的解釋有著明顯的非休謨式特點，還要說明一下，這種動機解釋與那些限制人們可能具有的動機之企圖是如何分道揚鑣的。一旦我們同意——這似乎是明擺著的——下列看法：即存在著依賴于原則和依賴于觀念的欲望，而且這些欲望伴隨著想要實現各種政治理想和道德理想的欲望，那么，我們對動機類別的認識就會更為開闊。由于我們能夠進行推理和判斷，我們就能夠理解各種復雜的有關正當和正義的宗教學說、哲學學說、道德學說和政治學說，以及各種善的學說。我們自己也可以抽演出正當與善所表達的觀念和理想。那么，人們又如何去確定可能為思想和慎思所驅動、并因之可能去按照這種動機行動的限度呢。[[139]](#_139_3)

因此，對公平正義的解釋把實現一種政治之公民理想的欲望與公民的兩種道德能力和他們的各種正常能力聯系起來了，而公民的這些能力正是通過公共文化及其解釋的歷史傳統的理想教育培養起來的。這一點說明了一種政治觀念作為教育的廣泛作用（見第四節之四）。

5.由此我們便可以談公民所具有的第四個獨特特征，即公民有一種理性的道德心理學。[[140]](#_140_3)我們歸于公民的這些特征——他們準備提出并遵守公平合作條款的意向；他們對判斷負擔的認識和只認肯理性的完備性學說的做法；以及他們想成為公民的需求——為我們把這些特征歸結為一種理性的道德心理學提供了一個基礎，而該心理學的好幾個方面都是這些特征的結果。

因此，我們可非常簡要地概述如下：（1）除了善觀念的能力之外，公民還有一種獲得正義與公平觀念的能力，和一種按照這些觀念而行動的欲望；（2）當他們相信制度或社會實際是正義的或公平的（如同這些觀念所具體規定的那樣）時，他們便準備并愿意履行他們在這些安排中所負的責任——假如他們有理由確信其他人也將履行他們自己的責任的話；（3）如果其他人有明確的意圖[[141]](#_141_3)去努力履行他們在正義的或公平的安排中所負的責任，那么，公民就容易發展相互間的信任和信心；（4）合作性安排的成功保持得愈長久，這種信任和信心便變得愈強烈愈完善；（5）同樣真實的是，隨著確保我們根本利益（基本的權利和自由）的基本制度更穩固、更能為公民樂意承認，這種信任和信心也將變得更加強烈和完善。

### 第八節 道德心理學：哲學的而非心理學的

1.這一節將完成我們對個人之道德心理學的概述。我強調這是從公平正義的政治觀念中所引出的一種道德心理學。它不是源于人性科學的心理學，相反，它是表達某種政治的個人觀念和公民理想的一種概念和原則的圖式。就我們的意圖而言，這一圖式是否正確，取決于我們能否了解它、理解它，取決于我們在政治生活中能否應用和認肯它的原則與理想，取決于我們是否發現它所從屬的政治正義觀念能為【人們】恰當的反思所接受。人性及其自然心理學是可以允許的：它們可以限制可行的個人觀念和公民理想的限度，可以限制各種可能支持它們的道德心理學，但并不給我們頒布必須采取的指令。

這是對那種認為我們的解釋不科學的反駁意見的回答。我們無法隨心所欲地談論一切，因為這種解釋必須滿足政治生活的實際需要和有關它的合乎理性的思想。就像任何其他的政治觀念那樣，由于它是實踐性的，所以它的各種要求和公民理想就必須是人們能夠理解和運用的，也必須是人們有充足的動機激勵他們去尊重的要求和理想。這些都是形成一種可行的正義觀念及其政治理想所需的足夠嚴格的條件，盡管這些條件與作為一種自然科學的人類心理學之條件有所不同。

2.當然，一種理想可能要以一種人性觀和一種社會理論為其前提條件；而如果我們確定了一種政治正義觀念的目的，我們就可以說，它將努力把最合乎理性的個人觀念具體化，而有關人性和社會的普遍事實則似乎可以允許這樣一種個人觀念。麻煩在于，如果超出歷史經驗的教訓和這一點點并不是過分依賴于偶然性動機和能力（比如利他主義和高度的理智）的智慧，問題就得不到更多的解釋。歷史充滿著各種驚奇。我們不得不系統闡明一種立憲政府的理想，以弄清它是否對我們產生作用，且我們能否在社會歷史中成功地將其付諸實踐。

在這些限制之內，立憲政體的政治哲學在兩個方面是自律的。一個方面是，其政治的正義觀念是一種規范性思想圖式。其根本理念族類不能按照某種自然基礎來加以分析，譬如說，它不能按照心理學概念和生物學概念族類來加以分析，甚或是按照社會概念和經濟概念來加以分析。如果我們能夠了解這種規范性圖式，并能夠在我們的道德思想和道德行為與我們的政治思想和政治行為中用這一圖式來表達我們自己的思想，這就足夠了。

政治哲學能夠自律的另一方面是，我們并不需要在【自然】科學的意義上來解釋它的作用和內容，比如說，我們不需要按照自然選擇的理論來解釋它的作用和內容。[[142]](#_142_3)如果政治哲學在其環境中沒有毀滅自己，而是獲得了繁榮，且自然也允許它的存在，那也足夠了。我們所努力爭取的是，我們能夠在這個世界所允許的范圍內獲得最好的結果。[[143]](#_143_3)

## 第三講 政治建構主義

在本講中，我將討論政治建構主義，一方面將其與康德的道德建構主義進行比照，另一方面將其與作為一種道德實在論形式的合理直覺主義進行比照。這一講分為三個部分：第一至第四節探討建構主義的意義，并為其建構程序提供一種一般性解釋；第五至第七節考察兩種建構主義的客觀方面；第八節考查為什么政治建構主義——作為政治自由主義的一部分——只限于政治領域。因此，我們將看到，政治建構主義為政治自由主義提供了一種合適的客觀性觀念。

政治建構主義是一種關于政治觀念之結構和內容的觀點。它認為，一旦達到（假如任何時候都能如此）反思平衡，政治正義（內容）的原則就可以描述為某種建構程序（結構）的結果，在這一由原初狀態所塑造的程序中，合理的行為主體——作為公民的代表并服從理性的條件——選擇公共正義原則來規導社會的基本結構。我們設想，這一程序具體體現了所有實踐理性的相關要求，并告訴我們正義的原則是如何從那些與社會觀念和個人觀念、以及實踐理性的理念本身聯系在一起的實踐理性原則中推導出來的。

一種建構主義的政治觀念之充分意義，在于它跟理性多元論事實以及民主社會保證對其根本性政治價值達到一種重疊共識之可能性的需要之間的聯系中。這樣一種觀念之所以可以成為各種完備性學說的重疊共識的核心，是因為該觀念通過利用公民們的共同實踐理性原則，從公共的和共享的作為一公平合作系統的社會理念和自由而平等的公民理念中開出了正義的原則。從政治上講，由于公民們尊重這些正義原則，他們表明自己是自律的，因而也用一種與其合乎理性的完備性學說相容的方式表現出他們自己的自律性。

### 第一節 一種建構主義觀念的理念

1.在這里，我們所研究的是一種建構主義的政治正義觀念，而不是一種完備性的道德學說。[[144]](#_144_3)為了確定這些理念，我首先考查一下以合理直覺主義形式出現的道德實在論，我們可以在由克拉克、普賴斯、西季威克、羅斯，以及其他人所形成的英國傳統中找到這種合理直覺主義。在第二節里，我將對康德的道德建構主義和公平正義的政治建構主義作一對比。

合理直覺主義具有四個基本特征，這些特征使它與政治建構主義區別開來。我先陳述這四個基本特征，然后通過闡述四個與之相對應的特征來描述政治建構主義。[[145]](#_145_3)

合理直覺主義的第一個特征是，它認為，如果道德的第一原理和判斷是正確的，那么它們就是關于一種獨立的道德價值秩序的真實陳述。進一步說，這種秩序既不依賴于任何實際的（人的）心靈活動，包括理性活動，也不能由任何實際的心靈活動來解釋。

第二個特征是，它認為，道德的第一原理是通過理論理性而為人們了解的。這一特征由下列理念表現出來，該理念是：道德知識部分是通過一種知覺和直覺獲得的，也是通過在恰當反思層面上可接受的那些第一原理組織起來的。直覺主義者把道德知識與算術和幾何學中的數學知識進行比較，使這一理念得到了強化。他們認為，道德價值的秩序存在于上帝的理性之中并指向神圣的意志。[[146]](#_146_3)

第三個特征是，合理直覺主義缺少充分的個人觀念。盡管他們沒有明確地陳述這一點，但我們可以從以下事實中見出這一特征：這就是，合理直覺主義并不需要一種更為充分的個人觀念，且更不需要那種作為認知者的自我理念。這是因為，第一原理的內容是由那種適合于靠知覺和直覺去了解的道德價值秩序所給定的，也是通過在恰當反思層面上可接受的那些第一原理所組織和表達的。這樣，最主要的要求就是，我們能夠認識表達那些價值的第一原理并受這種知識支配。[[147]](#_147_3)在這里，一個基本的假定是，由于人們能夠認識那些第一原理是真實的，他們就會產生因這些原理本身之故去行動的欲望。道德的動機便通過訴諸那些具有著特殊起源（即一種直覺性的關于第一原理的知識）的欲望而得以界定。

當然，合理直覺主義并不非得利用這種稀罕的個人觀念不可。它只是不需要更為復雜的個人觀念和社會觀念而已，而在建構主義這里，對于提供其建構主義的程序之形式和結構來說，這些觀念卻是必要的。

最后，我們補充談談合理直覺主義的第四個特征：它以一種傳統的方式來看待道德判斷，即認為當道德判斷是關于并接近于獨立的道德價值秩序時，它們便是真實的，否則就是虛假的；這正是合理直覺主義設想真理的方式。

2.政治建構主義所具有的四個相應卻又不同的特征可陳述如次：

第一個特征（我們已經談到）是，政治的正義原則可以表述為一建構（結構）程序的結果。在此一程序中，合理的行為主體（作為公民的代表并服從理性的條件）選擇這些原則去規導社會的基本結構。

第二個特征是，建構的程序從根本上說建立在實踐理性的基礎之上，而不是建立在理論理性的基礎之上。按照康德區分實踐理性與理論理性的方式，我們可以說，實踐理性關注的是根據對象的觀念（比如一種被當作政治奮斗目標的正義的立憲政體觀念）來創造這些對象，而理論理性所關注的則是有關某些既定對象的知識。[[148]](#_148_3)請注意：說建構的程序在根本上是建立在實踐理性的基礎之上，并不否認理論理性的作用。理論理性塑造著參與建構的那些合理個人的信念與知識，而這些個人也利用他們普遍的推理、推論和判斷能力來選擇正義原則。

政治建構主義的第三個特征是，它利用一種相當復雜的個人觀念和社會觀念來使其建構具有一種形式和結構。正如我們業已看到的那樣，政治建構主義把個人看作是屬于政治社會的【公民】，而該政治社會則被理解為人們世代相傳的公平之社會合作系統。我們認為，個人擁有兩種與此一社會合作理念相匹配的道德能力，即正義感的能力和善觀念的能力。所有這些規定以及其他更多的東西，對于建立下列理念，即正義原則來源于一種適當的建構程序，來說乃是必要的。而直覺主義的那種極不充分的個人觀念卻不足以達到這一目的。

像前面一樣，我們也補充第四個特征：政治建構主義具體規定了一種理性的理念，并將這種理念應用于各種不同的主題，即觀念與原則，判斷與根據，個人與制度。當然，在每一種情形下，它還必須具體規定判斷的標準，而不論其所討論的主題是否是理性的。然而，它并不像合理直覺主義那樣利用（或否認）真理的概念，也不去討論這種概念，亦不會把這種真理概念與其理性的理念等同視之。相反，政治觀念在其自身內部沒有這種真理概念，個中的部分原因，我們稍后將在第八節中再來考察。有一種思想認為，理性的理念以該真理概念所不具備的方式，使得各種合乎理性的學說之重疊共識成為可能。然而，無論如何它也必須讓每一種完備性學說明白，它的理性觀念是如何與其真理概念相聯系的——假如它也有一種真理概念的話。

如果我們問：怎樣才能理解理性？我們可以說，就我們此處的目的而言，理性的內容是由一種理性的政治觀念的內容所具體規定的。就我們的目的來說，理性的理念本身部分是由個人成為理性的兩個方面（見第二講，第一節之三）所給定的：即他們提出并遵守平等個人之間的公平合作條款的意愿，和他們對接受判斷負擔之后果的認識與意愿。這一點再加上實踐理性的原則和社會與個人的觀念，正是政治觀念所賴以建立的基礎。[[149]](#_149_3)通過理解個人理性的這兩個方面，理解這兩個方面是如何進入建構程序之中，且為什么要進入建構程序之中的原因，我們便逐漸理解了這一理念。我們通過弄清楚我們能否在恰當反思的層面認可這一理念，來決定這整個觀念是否為可接受的。

3.這四個相對應的特征使我們對政治建構主義與作為一種道德實在論形式的合理直覺主義有了一個大致的對比。我想再補充幾點，以澄清這兩種觀點之間的關系。

首先，對于政治自由主義來說，關鍵的是，它的建構主義觀念與合理直覺主義并不矛盾，因為建構主義力圖避免反對任何完備性學說。要說明這一點在此情形下如何可能，得讓我們假定從原初狀態中引出的那種論證（正如我在第一講第四節中所指出的那樣）是正確的：該論證表明，處在理性的或公平的條件下的合理個人會選擇某種正義原則。為了與合理直覺主義相一致，我們并不認為建構的程序創造或生產那種道德價值秩序。因為這種直覺主義者認為，該秩序是獨立的、自我構成的。對此，政治建構主義既不否認也不申認。相反，它只要求其程序代表一種政治價值的秩序，這些政治價值從實踐理性的原則所表達的那些價值出發，并與社會的觀念和個人的觀念相聯系，達致某些政治的正義原則所表達的價值。

政治自由主義還認為，這種代表性的秩序是一種最適合于具有理性多元論事實特征的民主社會的秩序。這是因為，它提供了最合乎理性的正義觀念作為一種重疊共識的核心。

合理直覺主義者也可以接受這種由原初狀態中引出的論證，并認為它展示了正確的價值秩序。關于這些問題，他們可以與政治建構主義達成一致：從他們自己的完備性觀點內部出發，他們也可以認肯這種政治觀念并加入到重疊共識中來。公平正義并不否認他們想要申認的東西：即是說，建構主義所展示的價值秩序也會得到一種獨立的自我構成的價值秩序的支持（這正如我們在陳述直覺主義的第一個特征時所講的一樣）。

4.一個需要進一步澄清的觀點是：建構主義與合理直覺主義兩者都依賴于反思平衡的理念。否則，直覺主義就無法使其知覺與直覺相互支持，也將無法檢查它對那些在恰當反思層面上與我們所考察的判斷對立的道德價值秩序的解釋是否合理。同樣，建構主義也就不能通過弄清楚這些結論是否與那些判斷相匹配，以檢查它對其程序的系統闡釋是否正確。

觀點上的差異表現在它們是如何解釋那些不可接受的和必須修正的結論的。直覺主義者之所以把一種程序看作是正確的，是因為正確地遵循該程序通常能作出正確而獨立給定的判斷；而政治建構主義者之所以把一種判斷看作是正確的，是因為該判斷是理性而又合理的建構程序得到正確地系統闡釋，并被人們正確地遵循時所產生的結果——像通常一樣，我們假定，該判斷依賴于真實的信息。[[150]](#_150_3)所以，如果該判斷是不可接受的，直覺主義便認為，該判斷的程序反映出【判斷者】對獨立價值秩序的解釋是錯誤的。而建構主義者則認為，錯誤必定存在于該程序塑造那些與社會和個人的觀念相聯系的實踐理性原則的過程之中。因為建構主義者的假設是，正確地形成整個實踐理性，將在恰當的反思層面產生正確的正義原則。[[151]](#_151_3)

一旦人們達到反思平衡，直覺主義者就會認為，他們所考慮的判斷是真正（或者非常可能是真正）符合一種獨立道德價值秩序的。而建構主義者則會以為，建構程序正確地塑造了與合適的社會和個人之觀念相聯系的實踐理性原則。如果是這樣，該程序就代表了最適合于民主政體的價值秩序。至于我們是如何找到這種正確程序的，建構主義者會說，是通過反思并運用了我們的理性能力。但是，由于我們正在運用我們的理性來描述這一事實本身，且理性本身也不是透明的，所以我們也可能錯誤地描述我們的理性，就像我們做任何其他事情都可能出錯一樣。在這一情形中，如同在所有其他情形中一樣，追求反思平衡的努力總是在不明確的情況下繼續著。

5.人們也許已經明白了一種把公共正義原則看作是建立在實踐理性原則和觀念之基礎上的政治觀念對于立憲政體之所以極為重要的緣故。然而，讓我們進一步把各種線索綜合起來考慮。

再考慮一下社會合作的理念。如何決定公平的合作條款？它們僅僅是由某種不同于個人合作的外在權威制定出來的，比如說是由上帝的法則制定出來的嗎？還是說，這些條款是那些個人依其獨立的道德秩序的知識而視作公平的條款來加以接受的呢？抑或，應該由這些個人自身根據他們認為是有利于他們相互利益的【原則】來確立這些條款呢？

我們說過，公平正義采取最后一種回答（第一講，第四節之一）。這是因為，如果理性多元論的事實是既定的，公民們就不可能一致認同任何道德權威，無論是一種神圣的文本，還是一種神圣的制度。他們不會一致認同某種道德價值的秩序，或某種諸如自然法一類的指令。所以，我們采取一種建構主義的觀點來具體規定公平的社會合作條款，這些公平的社會合作條款是那些作為自由而平等之公民的代表在他們處于公平地位時，通過他們一致同意的正義原則所給定的。這一觀點的基礎就在于公共政治文化的根本性理念，在于公民共享的實踐理性的原則和觀念。因此，如果能夠正確地制定這種程序，公民就應該能夠隨同他們理性的完備性學說一起接受該程序的原則和觀念。這樣，政治的正義觀念就能夠作為一種重疊共識的核心。

因此，惟有通過認肯一種建構主義的觀念——一種政治的而非形上學的建構主義觀念，公民們才能普遍期許找到大家都可以接受的原則。他們可以在不否認他們理性的完備性學說更深刻方面的情況下做到這一點。即便公民之間存在各種差異，他們也無法以任何別的方式來實現他們想在可以為自由而平等的他人所接受的項目上建立一種共享之政治生活的、依賴于觀念的欲望。[[152]](#_152_3)這種共享之政治生活的理念并不求諸康德的自律理念，也不求諸密爾的個體性理念，因為這些理念作為道德價值都屬于一種完備性學說。相反，共享之政治生活的理念只求助于一種公共生活的政治價值，該公共生活具體料理那些為所有理性公民都能接受的公平條款。這一理念把我們引向了那種按照公共理性的理念（見第六講，第二節）來解決其根本分歧的民主公民的理想。

6.對于這些考察，政治自由主義作了進一步的補充，它認為，由原初狀態引出的論證所代表的秩序，乃是理解秩序化政治價值的最適宜方式。這使我們能夠陳述一種自律的政治學說的意義，這一自律的政治學說代表著或展示著政治的正義原則，即公平的社會合作條款，它們是【公民們】運用那些跟適當的作為自由而平等的公民觀念和作為長久公平合作系統的社會觀念相聯系的實踐理性原則而達成的。由原初狀態引出的論證展示了這一思想線索。因之，自律便是一個該觀點如何把這些政治價值描述為秩序化的價值的問題。我們可以將這種自律看作是學說的自律。

所以，一種觀點之所以是自律的，是因為在它所代表的秩序中，正義與公共理性的政治價值（由它們的各種原則表達出來）不僅僅表現為外在強加的某些道德要求。這些政治價值也不是其他我們不接受其完備性學說的公民強加于我們的要求。相反，公民們能夠理解這些價值，是建立在他們的跟作為自由而平等之公民觀念和作為一公平合作系統的社會觀念相聯系的實踐理性之基礎上的。從政治上說，在認肯整個政治學說時，作為公民的我們本身都是自律的。這樣，一種自律的政治觀念便為一種具有理性多元論特征的立憲政體提供了一個合適的政治價值基礎和政治價值秩序。

### 第二節 康德的道德建構主義

1.現在，讓我們解釋一下康德的道德建構主義與公平正義的政治建構主義之間的四個差別。

第一個差別是，康德的學說是一種完備性道德觀點，在這一觀點中，自律的理想具有一種規導一切生活的規導性作用。這使它無法與公平正義的政治自由主義相容。當然，一種建立在自律理想之基礎上的完備性自由主義，也屬于可以認可政治觀念的理性重疊共識之列，正如公平正義也屬于理性重疊共識之列一樣；但是，它不適合于給我們提供一種公共的證明基礎。

一旦我們介紹自律的第二種含義，兩種建構主義之間的第二個差別也就一目了然。誠如我們已經看到的那樣，對政治自由主義來說，一種政治的觀點是否是自律的，取決于它如何表現出作為秩序化的政治價值。我們說過，如果一種政治觀點表現或展示著基于跟合適的政治之社會觀念和個人觀念相聯系的實踐理性原則之上的政治價值秩序，則該政治觀點就自律的。我們在前面說過，這是一種學說的自律。否則，就是一種學說的他律。

自律的另一種更深刻的含義是，道德價值和政治價值的秩序必須通過實踐理性的原則和觀念才得以建立，或者說才能構成它自身。所以，讓我們把它叫做構成性自律。與合理直覺主義相對，構成性自律意味著，所謂獨立的價值秩序并不構成它自身，須通過實際的或理想的實踐理性（或曰人類理性）的活動本身，才得以構成。我以為，這（或某種類似的東西）才是康德的觀點。康德的建構主義更為深刻，觸及到這種價值秩序的存在本性和構成本身。這是他超驗理想主義的一部分。而直覺主義所謂獨立給定的價值秩序正是康德以其超驗理想主義來反對的那種超驗實在論的一部分。

當然，政治自由主義必須擯棄康德的構成性自律；然則，他的道德建構主義卻能夠在其所達范圍內認可政治建構主義。[[153]](#_153_3)而且，政治建構主義肯定可以接受他的下列觀點：實踐理性原則源于（如果我們堅持認為這些原則源于某個地方的話）實踐理性指示我們的道德意識。這些實踐理性原則并不是從任何其他地方推導出來的。康德是這種理念的始祖，該理念告訴我們：理論的或實踐的理性是有其自我淵源和自我確證的。而且，如果人們接受這一觀點，那么，實踐理性的原則是否構成了這種價值秩序就是另外一個問題了。

2.第三個差別是，在康德的觀點中，個人和社會的基本觀念之基礎（且讓我們假定有此基礎）是超驗理想主義。關于這種基礎究竟何在，我們姑且不談，我只想說，肯定存在許多種理解這一基礎的方式，而在我們的完備性觀點之內，我們有可能接受其中一種，把它當作是真實的。請回想一下，我曾假設過，我們大家都有一種超出政治領域的完備性觀點，盡管它可能是片面的，且常常是零碎而不完善的。但這一點在此無關緊要。根本的問題是，公平正義把某些政治的根本理念作為組織性的理念來使用。超驗理想主義和其他諸如此類的形上學說在政治的根本理念的組織和解釋中不起任何作用。

第四個差別與上述三個差別相聯系：即這兩種觀點有著不同的目的。公平正義的目的在于揭示關于政治正義問題證明的公共基礎——如果理性多元論是一種既定事實的話。由于證明是針對他人的，所以得從什么是或可能是大家共同主張的東西開始；因此，我們便從隱含在公共政治文化中人們所共享的根本理念開始，我們希望從這些根本理念中開出一種可以獲得自由而理性的判斷一致的政治觀念，而這種判斷上的一致可以憑借它獲得合乎理性的完備性學說之重疊共識的支持而達于穩定。對于一種理性的政治正義觀念來說，這些條件已經足夠了。

康德的目的難以簡單描述。但我相信他把哲學的作用看成了正式的辯護（apologia），即對理性信仰的辯護。這不是較為古老的表明信仰與理性的相容性問題，而是通過理性本身來表明理論的或實踐的理性之一貫性和統一性問題，是我們將怎樣把理性視為最終的訴訟法庭、看作惟一有能力解決所有關于理性自身權威的范圍和限度的問題。[[154]](#_154_3)康德試圖在前兩個《批判》中，通過道德法則為我們的自然知識和我們對自由的知識辯護；他也想找到一種構想自然法則和道德自由的方式，以便使這兩者能夠相容。他把哲學看作是一種辯護的觀點，否認了任何削弱理論理性和實踐理性之一貫性和統一基礎的學說；所以，他反對理性主義、經驗主義和懷疑主義，因為這些主義會導致自然法則與道德自由互不相容的結果。康德變換了證據的負擔：理性的確認根植于哲學反思必須由之開始的日常（健全的）人類理性的思想和實踐。只有當這種思想和實踐與理性自身產生矛盾時，理性才需要辯護。

這四種差別中的任何一種差別都具有深遠意義，都足以使公平正義與康德的道德建構主義區別開來。然則，這些差別又是相互聯系著的：第四種差別即目的的差別，完全是與理性多元論的事實相聯系著的，而且也導致了前三個差別。然而，公平正義在下列界限內接受康德把哲學看作是辯護的觀點：這就是，如果存在合乎理性的有利條件，公平正義就可以把它自身理解為對一種正義的立憲民主政體之可能性的辯護。

### 第三節 公平正義作為一種建構主義的觀點

1.在我們轉向公平正義的建構主義方面之前，先做一預備性評論。如果說，在道德哲學和政治哲學內，建構主義的觀點具有一種合法地位的話，那么在數學哲學中，這些觀點也與建構主義的理念具有某種親緣性。康德對算術和幾何之先天綜合性本性的說明當然是這些觀點的歷史根源。[[155]](#_155_3)

有一種相似性是富于啟發性的：在這兩種情況（即道德哲學、政治哲學和數學哲學）中，系統設計一種程序性代表是兩者的共同理念，在這種程序性代表中，所有相關的正確推理（數學的、道德的或哲學的推理）的標準都盡可能相互參合，待人評論。[[156]](#_156_3)若判斷是正當地遵循正確的程序并僅僅依據正確的前提而得來的，它就是合理而健全的。在康德對道德推理的說明中，程序性代表是由絕對律令給定的，絕對律令表達著純粹實踐理性給我們強加理性準則的要求。在算術中，程序表達著自然數是如何從基本單位的概念中產生的，每一個數都是從前一個數中產生的。不同的數由其在這樣產生的數列中所處的位置相互區別。程序表明了那些構成有關數的事實的基本屬性，所以從該程序中正確推出的各種關于數的命題都是正確的。

2.為了說明政治建構主義，我們需要探討以下三個問題。

第一個問題是，在這種形式的建構主義中，所建構的是什么？回答是：一種政治正義觀念的內容。在公平正義中，這一內容就是由原初狀態下各派在他們努力發展其所代表的各種利益時所選擇的正義原則。

第二個問題是：作為一種程序性的代表設置，原初狀態本身是被建構出來的嗎？回答是否定的：它只是被制定出來。我們是從作為理性的和合理的自由而平等的公民之間公平合作系統的秩序良好社會之根本理念著手的。然后我們制定出一種程序，該程序展示出各種強加于各派的理性條件，而各合理的代表將為這樣一個社會的基本結構選擇公共的正義原則。我們這樣做的目的，是通過這一程序表達所有相關的應用于政治正義之原則和標準中的理性標準和合理性標準。如果我們的這種做法恰當，我們就可設想，這種貫穿于原初狀態之論證的正確有效的工作，應該可以產生最為合適的支配公民之間政治關系的正義原則。在這一方面，作為參與一秩序良好社會的合作之公民的政治觀念塑造著政治正當和政治正義的內容。

3.這便導致了第三個問題：說公民的觀念和秩序良好社會的觀念是被納入建構程序之中的，或者是由建構程序所塑造的，這是什么意思？這意思是，該程序的形式及其更為獨特的特征都是從這些被視為其基礎的觀念中抽演出來的。

解釋一下：在其他地方，我們也說過公民具有兩種道德能力。第一種道德能力是正義感的能力，它使公民能夠理解、運用并在行動上遵循理性的正義原則，該原則具體規定著公平的社會合作條款。第二種道德能力是善觀念的能力，即一種值得我們為之追求的目的和目標的觀念能力，它與一種終身都作為我們生活指南的一系列因素聯系在一起。公民以一種適合于政治正義的方式來形成其善觀念的這種能力，乃是在該程序內由各派的合理性所塑造出來的。與之相對，公民的正義感能力則是在這一程序本身內通過諸如理性的對稱（平等）條件這類特征而塑造出來的，在該程序中，他們的代表所處的地位也是由無知之幕所表達的各種信息限制所安排的。

而且，這種正義感的能力（它通過公民在秩序良好社會的政治生活中所作的推理而展示出來）也是通過整個程序塑造出來的。作為這樣的公民，我們既是有理性的，也是合理的，這與原初狀態中的各派形成對照，他們作為人為設置的人格（強調這一點很重要）以一種代表設置而寄居于原初狀態中，只是合理的。此外，秩序良好社會的理念之一部分乃是其政治觀念的公共性。這一點是由下面的特征所塑造的，即在選擇正義原則時，各派都必須考慮為公民相互承認的原則所帶來的結果，考慮這種選擇對他們有關他們自己的觀念和他們按這些原則而行動的動機會產生怎樣的影響。

總結一下：并不是所有的一切都是被建構的；我們必須有某些由之開始的東西。在一種較實際的意義上講，只有具體規定著政治正當和政治正義內容的那些實質性原則才是被建構的。程序本身僅僅是作為基本的社會觀念和個人觀念、實踐理性原則和一種政治正義觀念的公共作用的出發點而被制定出來的。

4.我說過（在兩段以前），正義感的能力是通過整個程序而塑造出來的，這種能力刻畫出秩序良好社會里公民之推理的基本特征。為了表達這一事實的重要性，我考慮到了這樣一種反駁意見，此種反駁類似于叔本華對康德的絕對律令學說的批評。[[157]](#_157_3)在論證災難境況中的互相幫助之義務時（見《論倫理學的基礎》一書中所列舉的第四個例子），叔本華堅持認為，康德將合理主體（作為具有各種需要的有限存在）所能始終一貫意愿的東西視作普遍法則。鑒于我們對愛和同情的需要，至少在某些情況下，我們不可能意愿有一個社會世界，在這個社會世界中，他人會在這類情形中對我們的祈求永遠保持著冷漠。由此出發，叔本華宣稱，康德的觀點在根本上是利己主義的，從這種觀點中所能推出的終究只能是一種以偽裝形式出現的他律。

在此，我并不想為康德辯護，使其免于這種批評，而只想指出為什么對公平正義的類似反駁是不正確的。為了達到這一目的，請注意這樣一個事實：有兩種隨意的事情促使叔本華提出這一反駁。第一，他以為，當康德把格準看作是普遍法則時，他也要求我們根據這些格準對我們的自然欲望和需求（即被他看作是利己主義的欲望和需求）所產生的普遍結果來檢驗它們。第二，叔本華把那些規定著檢驗這些格準的程序的規則解釋為外在的約束，而不是解釋為從理性個人的根本特征中推導出來的規則。也就是說，他認為這些約束是由我們境況的限制（這些限制我們是有可能克服的）從外部強加的。這兩種考慮導致叔本華認為，絕對律令是利己主義狡猾地作為一種妥協接受下來的相互性原則。作為這樣一種原則，它可能適合于某一聯邦國家，但不適合作為一種道德原則。

5.現在讓我們考慮人們在這兩點上對公平正義所提出的類似反駁。關于第一點，原初狀態中的各派除了他們所代表的每個個人的利益之外并沒有任何直接的利益，他們是按照那些首要善來估價正義原則的。另外，他們關注的，是確保他們所代表的個人之更高層次的利益——這些更高層次的利益是我們以我們的兩種道德能力來發展和實踐的，是保證使我們能夠推進我們的決定性善觀念的那些條件，無論這種善觀念是什么。若假定那些被代表的個人永遠具有最起碼程度的使他們適合于成為終身都能參與合作之正常社會成員的能力的話，首要善的目錄和這些善的索引將盡可能通過訴諸那些利益來得到解釋。由于這些利益被當作是具體規定人們理性的和合理的需要的，所以各派的目的并不是利己主義的，而完全是恰當的和適宜的。各派都是在做他們的委托人期待他們為其所代表的個人而做的事。而且，公民們應該指示他們的代表，去確保實現和實踐他們的道德能力并促進他們的善觀念、社會基礎和自尊方式（第二講，第五節之四）的那些條件，這符合自由個人的觀念。這一點與叔本華的信念相反，叔本華相信，在康德的學說中，檢驗那些格準的標準是看它們可能在多大程度上滿足行為主體利己主義的自然需求和欲望。

讓我們轉向第二點，強加在原初狀態中各派身上的那些約束，對于他們來說的確是外在的，因為他們是合理的建構代理者，是純粹人為的處于我們代表設置中的角色。但盡管如此，這些約束仍然表達著理性，因之也表達著隱含在各派所代表的秩序良好社會成員的道德能力之中的正常條件。正如我們已經看到的那樣，這些道德能力是由原初狀態中各派所處的對等境況塑造的，是通過他們服從那些對有效理由——確認由無知之幕所表達的正義原則的有效理由（第一講，第四節）——的限制而塑造出來的。這一點又與叔本華的第二個假定相反，他的第二個假定是：絕對律令的各種約束都是從我們有限本性的限制中推導出來的，由于我們自然欲望的驅使，我們可能愿意克服這種有限本性的限制。然而，在公平正義中，去發展和實踐我們的道德能力（與理性相對應），也是我們更高層次的利益之一；而且這種利益與自由而平等之個人的政治觀念相適應。一旦人們理解了這一點，他們就不再把原初狀態的各種約束看作是外在的。再者，類似于叔本華的反駁并不適用解釋、也不能表明（正如我們在第二講第六節所考察的那樣）原初狀態塑造公民之充分自律（與其合理的自律相對）的方式——倘若我們把充分自律理解為一種政治的自律而不是全部生活或大部分生活的一種倫理價值的話。

### 第四節 社會觀念和個人觀念的作用

1.我一直都在談，政治建構主義是從實踐理性跟合適的社會觀念和個人觀念、實踐理性與正義原則之公共作用的統一著手的。建構主義并不單純從實踐理性出發，它也需要一種塑造社會觀念和個人觀念的程序。但是，什么樣的觀念是合適的？這些觀念又是如何產生的？

一般的回答是：實踐理性的原則——包括理性的原則和合理性的原則——與社會觀念和個人觀念相互補充。正如假若沒有能夠思維、推論和判斷的個人，就不可能有人運用邏輯、推論和判斷的原則一樣，實踐理性的原則也是在有理性的和合理的個人之思想與判斷中表現出來，并由他們在社會實踐和政治實踐中加以運用的。這些原則并不能運用它們自身，而只能由我們在形成我們的意向和行動、計劃和決定中，以及在我們與其他個人的各種關系中來運用它們。正因如此，我們可以把社會觀念和個人觀念稱之為“實踐理性的觀念”：它們刻畫出運用理性的行為主體之特征，并具體規定著實踐理性原則所應用的那些疑難和問題的具體情景。因此，實踐理性具有兩個方面：一方面是實踐理性和實踐判斷的原則；另一方面是個人，自然的個人或參與合作的個人，他們的行為是由這些原則指導的。沒有社會觀念和個人觀念，實踐理性的原則就將毫無意義、毫無作用、毫無用處。

盡管社會觀念和個人觀念刻畫著運用理性的行為主體的特征、并具體規定著實踐問題的具體情景，但這些觀念也具有一般的形式，之所以如此，是因為人們把它們與實踐理性原則聯系起來運用。我們會問：為什么個人必定會介入實踐理性？回答是：個人具有兩種道德能力和一種決定性的善觀念。他們是理性的和合理的，這意味著他們能夠理解、應用并在行動上遵循這兩種實踐原則。還意味著他們具有一種正義感的能力和善觀念的能力；而且由于后一種能力能得到正常發展并發揮作用，所以，個人的善觀念能力被假定在任何情況下都具有決定性，這即是說，這些善觀念與完備性學說——這些因素正是按照這種完備性學說才得以解釋的——一起表達了一種終極目的和終極依歸的圖式。

社會觀念和個人觀念作為理性的理念當然不是被建構出來的，一如實踐理性原則不是被建構出來的一樣。但我們可以認為，它們是類似的和相互聯系的。正如我們剛才所做的那樣，我們可以反思這些理念是如何出現在我們的實際思想中的，并可以嘗試著建立一種他們可以于其中相互聯系的秩序，即從一般的和較為簡單的秩序到較為具體和復雜的秩序。因此，基本的社會理念是：該社會成員不僅介入那些由來自某一中心權威的指令所協調的活動，而且也介入由公共承認的規則和程序所指導的活動，這些程序被那些參與合作的人作為恰當規導著他們的行為而被他們接受和認可的程序。通過補充這種合作性活動，我們就獲得了一種政治社會的理念，對于該社會生活的所有主要目標及其世世代代生活在某一確定地域上的成員（第一講，第三節之二至之三）來說，這一政治社會的理念已經足夠了。這種理念屬于實踐理性并包含著恰當的、適當的或正當的行為的理念。

2.在這一基本社會理念的概述中，還需要討論一種正當與善的觀念，正是在這一觀念的基礎上，政治社會的成員才接受指導他們行為的規則和程序。在公平正義中，這種急需討論的觀念，是運用實踐理性的原則以及與之相聯系的政治社會觀念和個人觀念而建構起來。這是一種特殊情形，在此情形中，社會成員憑借其在必要程度上所擁有的兩種道德能力而被視之為自由而平等的公民。這是平等的基礎。在這里，道德的行為主體乃是作為一社會成員的自由而平等的公民，而不是一般的道德行為主體。

其他一些社會采取了一種不同的建立在某種宗教學說或哲學學說之基礎上的觀點。它們的正義觀念最不可能是建構主義的觀念，它們不可能像我們這樣使用建構主義這一術語，所以，它們很可能是完備性的觀念而非政治的觀念。在此我無須舉例說明，但是，無論這些宗教學說和哲學學說可能如何，我假定它們都內含著這樣一種正當的和善的觀念，該觀念也包含著一種可以用某種方式理解為發展著共同善的正義觀念，因而，當人們遵循這一正當的善觀念時，社會也會考慮到所有成員的善和整個社會的善。與共享的宗教信念、哲學信念和其他公共信念聯系在一起的規則和程序并不排除這種可能性。這種正義的理念可能是很軟弱的。然而，如果我們想要建立一個用法制來約束人們所正確相信的真正義務的社會，而不是建立一個只會強制其成員、使其不能有任何反抗的社會的話[[158]](#_158_3)，那么，某種類似的理念也還是必要的。確定社會觀念和個人觀念，乃是任何一種正義觀念和善的根本內容。

這樣，我們就可以說，社會觀念、個人觀念和正義原則的公共作用都是實踐理性的理念。這些理念不僅設定了實踐理性的應用所必需的一種形式，而且也提供了實踐問題和實踐疑難所由之產生的具體情景，這種實踐的問題和疑難就是：社會合作的本性是什么？那些參與合作的個人是自由的和平等的嗎？或者說，由宗教和文化所賦予他們的角色是不同的和不平等的嗎？沒有社會的觀念和個人的觀念，正當的和善的觀念就沒有任何地位。它們和判斷與推論的理念和實踐理性的原則一樣，都是基本的。

### 第五節 三種客觀性觀念

1.合理直覺主義、康德的道德建構主義和公平正義的政治建構主義都有一種客觀性的觀念，盡管它們以不同的方式來理解客觀性。這三種觀點中的每一種觀點都可能會認為，其他兩種觀點的觀念是建立在不正確的假設基礎上的；然而，我們將看到，直覺主義和康德的觀點都會同意，政治的建構主義為其限制性政治目的提供了一種適當的客觀性基礎。為了說明這些問題，我在這一節里概略地考察一下，這三種觀點中的每一種觀點是如何具備一種客觀性觀念的五個根本要素的。[[159]](#_159_3)第一個根本要素是，一客觀性觀念必須確立一種足以使人們運用判斷觀念、并足以產生在理性基礎上達到的結論和經過討論與恰當反思后提出的證據之思想構架。的確，這是對各種形式的探究的要求，無論是道德的，還是科學的，抑或是對常識問題的探究。所以，如果把這種與我們對心理狀態表達相對立的理性推理與判斷的理念運用到我們的道德陳述和政治陳述之中，我們就必定能夠在相互承認的標準和證據之基礎上作出判斷和推論，并以這種方式而非別的方式（比如單純的雄辯或說服方式）通過自由發揮我們的判斷能力來達到一致。

作為第一要素的一個必然推理，第二個要素是：客觀性所追求的理性或真實的目的正是對判斷（道德的或其他的判斷）的明確定義。因此，客觀性觀念必須具體規定一種從客觀性觀點出發所做出的、因之也是服從其規范的正確判斷的觀念。它可以用那種為人們所熟悉的方式，將正確的判斷設想為一種獨立價值秩序的真實判斷，就像在合理直覺主義中那樣；或者，如同在政治的建構主義中那樣，它可以把正確的判斷看作是合乎理性的判斷，這即是說，看作是獲得主要理由支持的判斷，這些主要的理由是通過正當和正義的原則所具體規定的，而這些正當和正義的原則產生于正確制定與適當的社會觀念和個人觀念相聯系著的實踐理性原則的程序之中。

2.第三個根本要素是，客觀性觀念必須具體規定一種由理性原則和標準所給定的理由秩序，而且，它還必須將這些理由作為各行為主體需要權衡、并在某種環境中將之視為指南的理由來交給這些行為主體，無論這些行為主體是個體性的，還是合作性的。這些行為主體將按照這些理由來行動，不管他們是否受這些理由的驅動；所以，這些被賦予的理由可能要壓倒行為主體所擁有的（或是他們從自己的觀點出發認為自己擁有的）那些理由。

再者，作為一種推理，我們可以發現第四個根本要素：即客觀性觀念必須把客觀的觀點（比如說，由某些恰當界定的有理性的且合理的行為主體所給出的客觀觀點）與任何一個特殊行為主體（無論是個體性的，還是合作性的，抑或是任何特殊行為主體的集團）在任何特殊時間里提出的觀點區別開來。我們永遠不能假設我們對某種東西的思想是正義的或合乎理性的，或者假設某一集團的思想是正義的或合乎理性的，或某一集團使其思想成為正義的或合乎理性的，這是理解客觀性觀念的一部分。

第五個要素是：客觀性觀念要對有理性的行為主體之間的判斷一致給予一種解釋。如同在直覺主義中一樣，它可以認為，有理性的行為主體具有理智能力和道德能力，這些能力使他們能夠了解那種獨立的價值秩序，并通過討論和反思來省察、調整和協調他們對該價值秩序的判斷。或者與之相反，如同在政治建構主義中那樣，它可以把有理性的個人看作是能夠學會和掌握各種實踐理性的概念和原則的，也是能夠學會和掌握那些從建構程序中推出的正當原則和正義原則的。[[160]](#_160_3)由于學會和掌握了這些東西，理性的個人就能正確地運用這些原則和標準，而假定他們都依賴于同樣（真實的）信息，那么，他們就可以達到相同的（或相似的）結論。

總而言之：當且僅當它確立一可以回應這五個根本要素的思想、推理和判斷構架時，這一道德和政治觀念才是客觀的。從這種描述觀念之理性秩序的方式中，我們可以清楚地看到，任何一個行為主體（個體的，或合作性的）的判斷都可能出現錯誤，無論他看起來多么真誠，多么正確；這也使我們清楚地見出，什么是真實的，或什么是合乎理性的（這取決于我們所討論的觀點怎樣）。讓我們再補充一句：理性的行為主體之明確界定是，他們能認識到這些要素，而他們的這種認識又有助于確保達到判斷一致所必需的背景。在下一節里，我們還將討論第六個根本要素，該要素要求，我們能夠以某種方式解釋各種【判斷】分歧（第七節之二）。

3.說我們所討論的三種觀點各有其不同的客觀性觀念，也就是說，它們并不是用同樣的方式來解釋客觀性的這些根本要素的。讓我們考察一下合理直覺主義：就第二個根本要素來說，合理直覺主義將一種正確的道德判斷看作是一種忠實于某一獨立道德價值秩序的判斷。無論是康德的道德建構主義，還是政治的建構主義，都不用這一方式把道德判斷看作是客觀的，因為兩者都不申認某一獨立的價值秩序（盡管政治建構主義并不否認這一秩序）。在第一種意義和學說的意義上，某些形式的合理直覺主義也是他律性的；這不僅使它們與康德的建構主義相區別，也使它們與公平正義的政治建構主義不同。然則，對于政治建構主義來說，這種學說意義上的他律并不是合理直覺主義本身的一個特征，而只是它如何看待或展示價值秩序之方式的某些變種理論的一個特征。

但是，合理直覺主義如何滿足客觀性的第四個根本要素的要求？也就是說，它如何將行為主體的觀點與客觀的觀點區別開來？又如何解釋行為主體可能會出現錯誤的原因？在這里，直覺主義可能要依賴于一種對第一原理和在恰當反思層面上可接受的實踐理性原則的說明（第一節之四）。這樣，行為主體的觀點才能與客觀的觀點區別開來。合理直覺主義可以與政治建構主義在下面一點上達成一致，即：如果沒有理性的討論，就根本不會有具備充分根據的關于價值秩序的知識，也不會形成合乎理性的關于價值秩序的信仰，盡管直覺主義以建構主義所不采用的方式來求諸道德知覺和道德直覺的理念。

4.從這一點也可以推出，一種合理直覺主義的變種與政治建構主義（我們暫時假設兩者都在考慮政治價值）可能會對非常相同的實踐理性原則和社會與個人的觀念達成一致。兩者也可能都會接受從產生政治正義原則的原初狀態中所引出的建構主義的論證。兩者各自都會運用相同的框架，來區別某一行為主體的觀點和客觀的觀點。不同在于，合理直覺主義可能會補充下述見解，即認為，理性判斷真實地反映或可能真實地反映（取決于其理性力量）一種獨立的價值秩序。政治建構主義既不申認也不否認這一點。正如我們稍后將會看到的那樣，就政治建構主義的目的而言，理性的觀念已經足夠了。

因此，合理直覺主義可能會同意這樣一種看法：政治建構主義具有一種客觀性，一種適合其政治目的和實踐目的的客觀性。它的反駁是，建構主義缺乏一種恰當的道德判斷的真理觀念，一種把道德原則目為真實或虛假地反映獨立價值秩序的觀念。但政治建構主義非但不使用這種真理理念，而且還認為，申認或否認這類學說超出了一種政治的正義觀念的范圍，因為政治正義觀念的構造是盡可能讓所有合乎理性的完備性學說都能接受這種觀念。一個同意公平正義內容（或一種類似的建構主義觀點）的人，一個認肯其理性判斷與真實判斷之間存在著一種聯系的人，也會認為這些理性判斷是真實的。兩者之間不會存在任何沖突（第八節）。[[161]](#_161_3)

對于康德的道德建構主義（第二節）來說，一種正確的道德判斷乃是一種滿足所有相關理性和合理性標準的判斷，這些相關標準合并成檢驗格準的絕對律令程序。一種得到那些能通過此一檢驗標準的原則和戒律支持的判斷，會被任何有充分理性和合理性的（以及明智的）個人承認是正確的。這是康德說這些判斷能普遍傳達時所講的意思：作為理性的和合理性的個人，我們能認識、應用并對別人解釋對他們同樣有效的程序。所有客觀性的根本要素都是為人們所規定的。

5.客觀觀點的根本要素有何作用？又能發揮什么作用？請回想一下二講第一節之一我所談到的意思。我說過，理性在許多方面是公共的，而合理性卻不是如此：正是通過理性，我們才進入他人的公共世界，并準備提出或接受（就像實際情形所可能的那樣）那些具體規定公平合作條款的理性原則。而這些原則來自一種建構程序，該程序表達著與適當社會觀念和個人觀念相聯系著的實踐理性原則，這些原則本身則可以用來支持我們理性的判斷。它們一起產生了一種用以判斷基本制度，并具體規定著各種政治價值的政治正義觀念，按照這些政治價值，我們才能對那些制度作出評價。如此一來，客觀性的根本要素就是一種思想與判斷的構架所必需具備的特征——如果該構架要成為自由而平等的公民所需的一種開放的和公共的證明基礎的話。當公民們共享一種理性的政治正義觀念時，他們也就共享了共同的基礎，在此基礎上，才能對各種根本問題進行公共討論。

我們可以通過依次考察這些根本要素了解到這一點。第一個根本要素大致包括了我們剛才所講的那些內容：它告訴我們，客觀性觀念必須確立一個足以使人們應用判斷之概念并在相互承認的理性與證據之基礎上達成結論的公共構架。第二個根本要素補充說明，在建構主義這里，判斷的確定因素是，我們的目的是作出一種理性的判斷，一種能夠得到合適程序所給出的主要理由之支持的判斷。

第三個根本要素則要求，由客觀性原則所給定的理性秩序，將賦予行為主體以這樣一些理由，即他們將給以恰當優先考慮、并將之與那些從他們自己觀點中推出的理由區別開來的理由。如果不要求達到這一點，就會缺少一種共享的公共證明基礎。最后，作為一種必然的邏輯推理，第四個根本要素通過強調客觀性觀點與任何特殊個人的觀點之間的區別，來加強第三個根本要素的力量。總而言之，要按照客觀性的觀點來表達我們自己的觀點，永遠需要有思想和判斷。再者，這對于一種共享的公共證明基礎來說也是必要的。

請注意：在建構主義中，客觀性的觀點總是被理解為某些理性的和合理的個人恰當具體化了的觀點。在康德的學說中，它卻是作為一目的王國之成員的觀點。由于這種共享的觀點是由代表著那些隱含在這類個人之共同人類理性中的原則和標準的絕對律令所給定的，因而是可能的。與之相似，在公平正義中，該觀點是得到了恰當代表的自由而平等之公民的觀點。因此，與內格爾所謂的“非個人觀點”[[162]](#_162_3)相對，道德建構主義與政治建構主義都認為，客觀性的觀點必定總是從某處出發的。這是因為，作為對實踐理性的呼吁，該觀點必須表達那些恰恰有著理性和合理性特征的個人（個體性的[[163]](#_163_3)，或合作性的個人）的觀點。不存在任何所謂自在的實踐理性的觀點。這與我在第四節所談到的個人觀念和社會觀念的作用是相聯系的。

最后一點是，我在上面說過，客觀性的各種根本要素（包括第七講第二節所講的第六個根本要素）對于建立一共享的公共證明的基礎來說是必要的。我再補充一句：它們也是充足的。由于這一點，政治自由主義對客觀性的解釋，對于一政治正義觀念的目標來說已經足夠了。誠如我們已經說過的那樣，它無須超越其理性判斷的觀念之外，它可以把那種真實道德判斷的概念留給各種完備性學說去研究。

### 第六節 獨立于因果知識觀之外的客觀性

1.建構主義主張，實踐理性的客觀性獨立于因果知識論之外。為了澄清這一點，我把前面的評論看作是一種反駁意見。有些著作家可能會說，前面評論的三種觀念都不是客觀性的觀念。他們堅持認為，判斷和信念的客觀性取決于它們能否在一種因果性的知識觀內獲得一種適當的解釋。他們認為，一判斷（或信念）只在我們的判斷內容是（或部分是）一種恰當影響我們感覺經驗的因果過程的結果時才是客觀的，即是說，后者是該判斷的基礎。

比如說，我們關于貓在墊子上的知覺判斷，便是（或部分是）一種恰當的影響著我們關于貓在墊子上之知覺經驗的因果過程的結果。這種觀點認為，有一種人們所熟悉的常識可以解釋這類知覺經驗，而關于中介化的物理對象的知覺判斷正是建立在這類知覺經驗基礎上的。結果是，認知心理學應能解釋這一事件，甚至對我們較具理論性的和更高層次的信念來說也是如此。理論物理學家的信念也能以某種類似的方式得到適當解釋。這些信念之所以是客觀的，是因為它們具有一種能夠表明下述情況的解釋，即：物理學家對這些信念的認肯乃是（或部分是）一種與物理學家以為如此的世界相聯系著的相應因果過程的結果。[[164]](#_164_3)

2.這一反駁對客觀性的理念提出了深刻的疑問。我無法一一討論這些疑問，只是陳述一下下列意見。政治建構主義在下述程度上接受康德的觀點：即它堅持認為，有各種不同的客觀性觀念適合于理論理性和實踐理性。也許正如我們已經看到的那樣，這是因為，康德認為前者關涉既定對象的知識，而后者卻關涉按照一種關于這些對象的觀念來生產這些對象。作為有理性的和合理的人，我們必須恰當地建構那些具體規定著我們將要生產的那些對象觀念的正當原則和正義原則，并在這一方面用實踐理性來指導我們的公共行為。一種對邏輯和數學似乎真實的客觀性觀念給我們提出了各種特殊困難，對此我將不予考慮。[[165]](#_165_3)盡管如此，實踐推理與數學思想之間的比較仍然是有啟發性的。為了中途回118應這一反駁，讓我們姑且假定，該反駁意見的因果論對理論理性判斷的要求是一種合適的客觀性觀念的一部分，或至少在自然科學的大部分判斷中是這樣，且對于知覺判斷也同樣如此。[[166]](#_166_3)

然而，雖然如此，這一要求對于所有客觀性觀念來說并不是本質性的，對于一種適合于道德推理和政治推理的觀念來說也不是本質性的。這一點已為下述事實所表明，即：我們并不要求一道德判斷或政治判斷具有表明它們與一種適當的因果過程相聯系的各種理由，或者要求它們具有一種認知心理學范圍內的解釋。相反，只要它們所提供的理由足夠充分就行了。我們只需要通過考察其基本根據來解釋我們的判斷就可以了：這一解釋在于我們真誠認可的各種理由。除了探究我們的真誠和理性之外，還需要什么更多的東西呢？

當然，如果有許多障礙阻擾我們達成政治判斷上的一致，甚至于在理性的個人中間也是如此，我們的確永遠達不到一致，抑或在絕大部分時候達不到一致。但我們至少可以縮小我們的差異，并因此而逐步地接近于一致，而達到這一點正是按照我們視之為共享的實踐推理的原則和標準來求得的。

### 第七節 從政治上講，客觀理性何時存在？

1.迄今為止，我們已經概覽了三種不同的客觀性觀念，并由此考察了這些觀念的意味以及它們是如何使我們得以談論客觀的理性秩序中所存在的種種理由的。但是，這當然不表明存在著此一理性秩序，正如一種清晰的獨角獸的概念并不表明獨角獸實際存在一樣。那么，從政治上講，我們什么時候才能說一種政治的正義觀念能產生其客觀的理由的呢？

讓我們這樣說吧：政治信念（當然也包括道德信念）是客觀的——它實際上是建立在一種理性秩序之基礎上的——如果理性的和合理的個人（他們具有充分的理智并充分自覺地實踐他們的實踐理性能力，而他們的推理并未展示出任何為人們所熟悉的推理缺陷）會最后認可這些確信，或者大大縮小他們與這些信念的差異，且假如這些個人了解那些相關事實并對那些有利于恰當反思之條件下的相關根據有充分了解的話。[[167]](#_167_3)（在此我假定，人們所認肯的實踐理性觀念滿足我們在第五節里已經討論過的客觀性的五個根本要素。）說一種政治信念是客觀的，也就是說有各種理性的、為人們相互承認的政治觀念所具體規定的理由，足以使所有理性的個人相信該政治信念是合乎理性的。我們是否可以實際獲得這樣一種理性秩序？這樣的主張是否普遍合乎理性？這只能由該實踐理性長時間的全面成功來證實，而這些實踐理性的成功實踐，是由理性的和合理的，并能夠承擔這些判斷負擔的個人共同做出的。假如能夠獲得這種成功，那么，在需要通過把這些理由與一種因果過程聯系起來使之成為充分正當的正當理由和正義理由中，就不存在任何缺陷了。

2.我不是說，一種客觀的政治理性秩序存在于各種各樣經過合理論證的活動之中，或者存在于由此而來的共享的實踐之中，抑或存在于該共享實踐的成功之中。相反，理性的和合理的個人中間共享實踐的成功，乃是我們說存在一種理性秩序的根據所在。這一理念告訴我們，如果我們能夠學會運用或應用判斷和推論、根據和證據、原則和標準，以此挑出那些作為政治正義理由的事實；如果我們發現，我們可以通過推理并按照那些為人們相互承認的標準來達成一致判斷；或者，如果我們即使達不到一致判斷，也能大大縮小我們之間的差異，以充分確保在我們之間建立起正義的或公平的、值得人尊重的或體面的關系；那么，所有這一切，都會支持那種認為存在著各種客觀理由的信念。而這些正是支持此一信念的根據。

因此，假如總是存在一種成功實踐的背景，那么，我們所考察的這種判斷一致或縮小差異在通常情況下就足以保證客觀性了。誠如我們業已看到的那樣，對我們確信的解釋常常是很具體瑣碎的：我們之所以申認一種判斷，并認為它是正確的，是因為我們設想我們已經正確地運用了相關的實踐理性原則和標準。這與數學家們的回答是類似的，當你問這些數學家為什么他們相信質數是無限的時，他們說，任何數學家都相信這種證據。這種證據規定了作為他們信念之基礎的那種理由。在認知心理學中，所缺乏的不是對下述看法的解釋，即能夠給出這種證據或陳述判斷的充分理由，就已經是對那些理性的和合理的個人信念的最好解釋。[[168]](#_168_3)至少就政治的目的而言，也沒有任何必要超出這一解釋之外，去追求更好的解釋，或者在這一解釋的背后去追求一種更深刻的解釋。[[169]](#_169_3)

當然，在我們無法達到一致或減少我們的分歧時，心理學的考慮就變得相關了。由于這一原因，便產生了客觀性的第六個根本要素：我們應該能夠通過諸如判斷負擔這類因素——綜觀和評估所有證據的諸多困難，或是爭論各方的互競理由之間的脆弱平衡，這兩種因素中的任何一種都會使我們可以預期到理性個人之間可能產生的分歧（第二講第一節）——來解釋我們的判斷未能趨同的失敗。因此，許多重大的分歧與客觀性并不矛盾，也是各種判斷負擔所允許的。然而，分歧也可能源自缺乏理性或合理性，或是參與其中的人缺乏自覺。但是，如果我們這樣講，就必須小心：這些失敗的證據不僅僅是分歧事實本身。如果我們認為產生分歧的這些原因發生了作用，就必須有獨立的、在特殊情況下能為人們認同的解釋根據。而那些與我們發生分歧的人也必須在原則上認識到這些根據。[[170]](#_170_3)在此，心理學就可以找到用武之地了。

3.最后，為了防止誤解，我要對建構主義再補充一點。沒有哪一種建構主義（包括斯坎倫的建構主義）的觀點，認為實踐理性和判斷中的相關事實是被建構出來的，更不用說它們會認為個人觀念和社會觀念是被建構出來的了。[[171]](#_171_3)解釋一下：我們可以區分兩種與實踐推理相關的事實。一種是人們在給出理由說明為什么一種行為或一種制度是正當的或不當的、或者是正義的或不正義的時候所引用的事實。這些事實是所謂造成正當與不當之特征的事實。另一種事實是關于正義的內容、或美德的本性、或政治觀念本身的事實。這些事實是由建構程序的本性所產生的。讓我們詳細闡釋一下第一種事實，當我們認為奴隸制是不正義的時，我們便訴諸這樣一個事實，即：該制度允許某些個人將其他人作為財產來占有，因而來控制和擁有他們的勞動產品。為了詳細闡釋第二種事實，我們可以直接訴諸下述事實：正義原則譴責不正義的奴隸制。對于政治的公平正義觀念來說，事實是：在各種政治美德中，寬容和相互尊重、以及一種公平感和公民權都是基本的。[[172]](#_172_3)

關于第一種相關事實，人們之所以架構一種建構程序，是要建立那些將有關行動、制度、個人和普遍社會世界的事實具體化的原則和標準，而在政治慎思中，這些原則和標準密切相關。當我們說奴隸制不正義時，有關奴隸制的相關事實不是歷史地產生出來的，甚至也不是該制度是否在經濟上富有效率，而是它允許某些個人將另一些個人作為財產來占有。這就是關于奴隸制的事實，即是說，它已經客觀存在，而不取決于正義原則。去建構事實的理念似乎是站不住腳的。與之相對，一種產生著確認哪些事實可以作為理由之原則和戒律的建構程序的理念卻是非常清楚的。讓我們回憶一下，康德的絕對律令程序是如何接受某些格準而又否定另一些格準的；或者說，原初狀態是如何選擇正義原則的。撇開一種理性的道德觀念或政治觀念不談，事實只是事實而已。我們所需要的是一種推理的框架，在此框架內去確認那些從相應觀點來看是相關的事實，并去決定它們作為理由的分量。[[173]](#_173_3)若如此理解，一種建構主義的政治觀念就不會與我們的常識性真理理念和事實理念發生抵牾了。

關于第二種相關事實，即那些關于政治觀念本身的事實，我們認為，這些事實不是被建構出來的，而是關于建構之可能性的事實。[[174]](#_174_3)當我們以作為公民間公平合作系統的秩序良好社會之根本理念為出發點，來為立憲政體制定出一種政治觀念時，該政治觀念就是一種建構的可能性，它隱含在作為該建構之基礎的實踐推理觀念和原則族系之中，比如奴隸制是不正義的、寬容與相互尊重的美德、公平感和公民權，這些都是可能激勵這種政體的重要政治美德。我們可以認為，這些可能性是可以與（在建構算術時）把質數之無限性目為一種建構之可能性的方式相比擬的。[[175]](#_175_3)這種類比并不必然使我們承諾一種建構主義的數學觀點，該觀點正是我們想要回避的。我們用它的目的，只是為了澄清政治建構主義的理念。就此而言，理解這一類比就足夠了；而數學中建構主義真理則是另一個問題。

4.一些人可能會問：為什么要尋找某種東西作為證明奴隸制不正義這一事實的根據呢？以下這樣的回答有什么不好呢？比如，說奴隸制之所以不正義就是因為奴隸制不正義不就行了嗎？難道我們不能到此為止嗎？為什么還要談論建構的可能性呢？[[176]](#_176_3)

政治建構主義并不尋找某種東西，用以作為奴隸制不正義這一陳述之合乎理性的根據，仿佛該陳述之合乎理性需要某種根據似的。我們可以臨時——盡管懷有信心——將某些業已考定的判斷作為固定的觀點來加以接受，就像我們把諸如奴隸制不正義這類陳述當作基本的事實來接受一樣。但是，只有當這類事實與我們在恰當反思層面可以接受的那些概念和原則完全連貫地聯系在一起時，我們才能有一種充分哲學化的政治觀念。這些基本事實并不是散見于各處，如同許多孤獨的點滴事實一樣。因為我們有暴政不正義、剝削不正義、宗教迫害不正義等等【事實的觀念】。所以我們便試圖通過從理性建構程序中推出的原則，將許多這樣明確的事實組織成為一種正義的觀念。

進而言之，建構主義認為，說奴隸制違反了原初狀態中代表著自由而平等的個人之各派代表所可能達成一致的那些原則，或者用斯坎倫的話說，奴隸制違反了那些有意在政治生活中找到一種自由而明智的意志一致之基礎的個人所無法理性地予以否認的原則，這樣講是很有啟發意義的。這里的關鍵是，一種基本的道德動機乃是一種按照他人無法從理性上否認的條款來安排我們共同政治生活的欲望，而該欲望是通過成為理性的兩個方面而表現出來的（第二講第三節）。這類普遍性特征中的一些是完全與奴隸制不正義、暴政不正義、剝削不正義等許多類似事實相聯系的。這正是我們說那些基本的事實并非毫無聯系的本意之所在。這些基本事實可以通過下列原則而貫通起來，這些原則是由一種將諸實踐理性要求或政治建構主義要求（這些政治建構主義的要求總是把我們限制在政治范圍內）合并起來的程序所產生的。基本事實可以相互聯系，這并非一種隱藏在所有個別事實背后的事實，而僅僅是那些聯系現在公開在我們眼前，并通過自由而平等的個人在得到適當代表時可能接受的那些原則而表達出來。

5.最后，某些人可能會反對這種建構可能性的理念。然則，如果我們假定了算術的實踐，他們就不會反對計數之可能性的理念，比如說，從1數到100的可能性，或者是從1數到1000的基數計算的可能性。同樣，如果我們假定我們能夠理解、利用和應用一種建構主義的程序，那么，也就肯定有多種與該程序相聯系的可能性。倘若沒有這種程序的清晰理念，倘若人們也不能理解和應用它，那么，建構之可能性的理念就是曖昧不清的。但是，如若我們假定了這些條件，這些可能性似乎就是直截了當的。它們不是作為對存在一種建構主義程序的解釋而被提供的，或者是作為我們能夠理解和運用該程序的說明而被提供的。如果說存在著一種答案的話，那么，對這些問題的回答就在于實踐理性的理念和我們如何理解這些理念的方式。

為什么還要引進這種建構之可能性的理念呢？這是與我們用來將各種各樣有關正義的事實全部聯系起來的那種正義觀念相聯系的。人們可以發現許多有關正義的事實，如某個人在經過一種建構之前會面臨許多可能性一樣，譬如，人們在原初狀態中或許會達成某些原則一致的可能性就有多種。同樣，在另一些情況下卻不存在任何可能性，例如，不存在任何人們一致同意某種允許奴隸制存在的原則的可能性。這是一種與奴隸制的非正義性相聯系的事實。

### 第八節 政治建構主義的范圍

1.從一開始起，政治建構主義的范圍就被限制在具有政治領域特征的政治價值之內；它不是作為對道德價值的一般解釋而被提出來的。這并不是說，不僅由建構主義的論證所表述的所有價值的秩序，而且道德秩序本身，都是由實踐理性的原則所構成或制定的，我以為這是康德的看法。

然而，立憲民主的政治價值在下述意義上卻被看作是與此不同的價值，即它們是可以通過利用作為自由而平等的、理性而合理的公民之間的公平合作系統的根本社會理念而創造出來的。即使所有的人都認可這一點，也不能必然推出——盡管有可能推出——其他種類的價值也可以被適當地建構起來。政治建構主義既不申認也不否認這一點。相反，一種建構主義的觀念難以成為各種合乎理性的完備性學說達成重疊共識的核心，因為在這一問題上，公民們將各執己見，觀點沖突。

政治建構主義還堅持認為，如果正義觀念正確地建立在得以正確陳述的實踐理性之原則和觀念的基礎上，那么，該正義觀念對于立憲政體來說就是合乎理性的（第一節之五）。進而言之，如果該觀念能夠成為各種合乎理性的學說達成重疊共識的核心的話，那么對于政治的目的而言，這已足夠建立一個公共的證明基礎了。正如我們將在第五講第五節之四討論的那樣，這樣一種共識不是一種單純的臨時協定，而無論在其目標上，還是在其內容上，道德共識都是如此。各種合乎理性學說的重疊共識在許多歷史條件下大概是不大可能的，因為達成這種共識的各種努力都有可能被不合乎理性的甚至是非理性的（有時還會是瘋狂的）完備性學說所壓倒。

2.許多（如果不是絕大多數的話）公民都可能想給予政治觀念以一種形上學的基礎，將這作為他們自己完備性學說的一部分；而這種學說（我假定）包含著一種道德判斷的真理觀念。這樣一來，我們就可以說，當我們談到政治觀念的道德真理時，我們是從我們完備性學說的觀點出發來評介該政治觀念的。[[177]](#_177_3)甚至，在我們認為政治建構主義提供了一個充分的、公共的證明政治問題的基礎時，我們可能不會認為，當我們把人們看作是個體或者是宗教聯合體或其他聯合體的成員時，政治建構主義能夠充分表達其原則與判斷的全部真理。政治建構主義既不申認也不否認這些更深刻的要求。誠如我已經說過的那樣，在這里，政治建構主義保持沉默。它只是說，對于一種合乎理性的和有效的政治觀念來說，其所需要的不外乎是使人們在與社會觀念和個人觀念相聯系著的實踐理性原則上有一個公共的基礎。

所以，政治建構主義并不批評宗教的、哲學的或形上學的有關道德判斷及其有效性的解釋。理性即是其正確性的標準，而如果其政治目的是既定的，它就毋需超出這一范圍。為了明白這一點，讓我們再次選取我們在第二講第三節對理性的討論，并設想所有合乎理性的完備性學說能達成一種重疊共識（即所有完備性學說都一致贊同這種政治觀念），而且在社會上不存在其他學說。這樣，正如庫恩所陳述的那樣，下列條件就適用了[[178]](#_178_3)：

（1）在訴求基于政治觀念的理性時，公民們不僅是在訴求被人們公共視之為理性的東西，而且也是在訴求所有人從他們自己的完備性觀點來看都視之為正確的道德理性的東西。

（2）在把政治觀念作為基于根本政治問題之上的公共理性基礎而接受下來時，并且也這樣只求諸真理的一部分（即在政治觀念中表現出來的那部分）時，公民們不只是在承認他人的政治權力。他們也認識到，人們相互之間的完備性觀點都是合乎理性的，甚至在他們認為這些觀點是錯誤的時候也是如此。

（3）在把他人的觀點目為理性的時候，公民們也認識到了：堅持他們自己的完備性觀點，必定被其他人看作是他們只是在堅持他們自己的信念（第二講第三節之三）。這是因為，如果說人們能夠承認每一個其他人的完備性觀點是理性的話，那么，他們卻無法承認所有這些觀點都是真實的，而且，不存在任何將真假信念區別開來的共享的公共基礎。

然而，請注意下述更為重要的事實：如果那些合乎理性的完備性學說中的任何一種學說只支持真實的道德判斷，則該政治觀念本身就是正確的或接近正確的，因為它受到了一種真實學說的認可。因此，任何一種學說在共識中的真，保證了所有理性學說產生正確的政治正義觀念，即使它們并不是出自為一種真實學說所具體規定的正當理由而這樣做的。當公民們產生分歧時，并不是所有的公民都能夠做到完全正確，因為一些公民也可以因一些不當的理由而做到正確；然則，假如他們的學說中有一種是真實的，則在政治上講，所有的公民都能做到正確：這就是說，他們全都訴求于一種徹底的政治正義觀念。除此之外，我們總認為我們自己的觀點不僅是合理的，而且在道德上講也是真實的或理性的，就像實際情況可能出現的那樣。因此，在一種理性的重疊共識中，每一個人都發現，該政治觀念可以接受，不管每一個人最終的正確性標準可能如何。

難道我們應該認為任何一種合理的學說在社會中都表現為真實的或近似于真實的，甚至長遠地看也是如此么？政治觀念本身并不談論這一問題。它的目的是制定出一種理性而合理的公民在恰當反思層面上能夠認可的政治正義觀念，因而使公民在憲法根本問題和基本正義問題上達成自由而明智的一致。達到這一目的后，該政治觀念便是一種合理的公共理性的基礎，而這已經足夠了。

然而，從我們自己的完備性觀點出發，我們可以問問自己：對各種合理學說的重疊共識的支持，尤其是在這種支持得以維持并不斷增強的情況下，是否能按照那種正確的道德判斷的恰當解釋來確認這一政治觀念？我們會對這一問題作出我們個人的回答，或者是作為聯合體的成員來回答，但是我們要永遠記住：理性多元論與一般多元論相反，乃是人類理性在持久的自由制度下發揮作用的長期結果。難道無論我們特殊的真理觀、理性觀或道德判斷觀可能如何，我們都不得設想我們至少可以在產生于這些條件下的某一種理性學說（或諸理性學說的某種混合體）中找到通向真理或理性的道路嗎？而且，難道我們就更不能認為共識愈持久愈堅實，則這一可能就愈大嗎？當然，在一種政治的正義觀念內，我們無法將真理界定為是由這樣一些信念所給定的，這些信念甚至在一種理想化的共識中也能確立起來，無論它們延伸得多么遙遠。但是，在我們的完備性觀點中，這就沒有任何聯系嗎？

立足于理性的好處是，我們只能有一種真實的完備性學說，盡管如同我們已經看到的那樣，可能有許多合理的學說。一旦我們接受理性多元論是自由制度下公共文化的一個永久條件這一事實，理性的理念作為立憲政體的公共證明基礎的一部分，就會比道德真理的理念更為合適。堅持一種真實的政治觀念，并且僅僅是出于這一理由而堅持一種合適的公共理性基礎，乃是排他的，甚至是猵狹的，且極容易滋生政治分化。

# 第二部分 政治自由主義：三個主要理念

## 第四講 重疊共識的理念

從一開始我們就看到，政治自由主義力圖回答這樣一個問題：在自由而平等的公民因相互沖突，甚至是無公度的宗教學說、哲學學說和道德學說而產生深刻分歧的情況下，如何可能使社會能夠成為一個穩定而正義的社會？前三講陳述了將公平正義解釋為有關這一問題的獨立觀點的第一階段。第一階段提出了在社會基本制度達于正義時，具體規定公民合作的公平條款的正義原則。

公平正義解釋的第二階段——我們現在轉入這一階段——考慮的是這樣一個問題：如果秩序良好的公平正義之民主社會的理性多元論特征是既定的，該社會如何建立并保持統一和穩定。在這樣的社會里，一種合乎理性的完備性學說無法確保社會統一的基礎，也無法提供有關根本政治問題的公共理性內容。因此，為了了解秩序良好的社會怎樣才能達到統一和穩定，我們引進了政治自由主義的另一個基本理念，該理念與政治正義理念相輔相成，它就是各種合乎理性的完備性學說達成重疊共識的理念。在此種共識中，各合乎理性的學說都從各自的觀點出發共同認可這一政治觀念。社會的統一建立在對該政治觀念的共識之基礎上；而只有在達成共識的各種學說得到政治上積極行動的社會公民的確認，而正義要求與公民的根本利益——他們的社會安排培育并鼓勵他們追求這些根本利益——又沒有太大沖突的時候，穩定才有可能。

通過考察政治自由主義本身如何可能、并解釋了穩定問題之后，我把重疊共識與一種臨時協定區別開來。然后我再考查一下人們對這種基于該共識基礎上的社會統一理念所提出的好幾種反對意見。這些反對意見需要給予回答，因為，它們妨礙我們通達我以為是適合于我們的最合乎理性的社會統一基礎。

### 第一節 政治自由主義如何可能？

1.各種正義觀念之間最深刻的區別之一，是下面兩類正義觀念之間的區別：其一是那些允許盡管相互對立，然而卻是合乎理性的各種完備性學說保持它們各自的善觀念這一多元論狀況的正義觀念，而與之對立的，是那些堅持只能有一種可以為所有具備充分理性和合理性的公民所承認的善觀念存在的正義觀念。對立兩方的正義觀念，在許多方面都有不同。柏拉圖、亞里士多德和由奧古斯丁、阿奎那所代表的基督教傳統，屬于主張理性的和合理的善的正義觀念一方。他們認為，制度只有在其有效促進善之增長的情況下才可獲得其正當性證明。的確，從古希臘思想開始，占支配地位的傳統似乎一直都認為，只存在一種理性的和合理的善觀念。這樣，政治哲學的主要目的——政治哲學總是被目為道德哲學的一部分，且與神學和形上學聯系在一起——也就是決定它的本性和內容。邊沁、艾奇沃思和西季威克的古典功利主義屬于這種占支配性的傳統。[[179]](#_179_3)

與之相對，我們業已看到，政治自由主義假設，存在著許多相互沖突的合乎理性的完備性學說及其善觀念，只要每一種學說可以通過一種政治正義觀念的資源而得以確定，它與人類個人的充分合理性就是相容的。[[180]](#_180_3)如前備釋（第一講第六節之二），我們把各種相互沖突的無公度性學說之間的理性多元論，看作是持久的自由制度下實踐理性長期產生特殊作用的結果。所以，占支配地位的傳統所試圖回答的問題并未真正得到解答：任何一種完備性學說都不適合于作為立憲政體的政治觀念。[[181]](#_181_3)

2.在探討政治自由主義如何可能的問題之前，讓我們解釋一下，在立憲政體中，政治關系具有這樣兩個獨特的特征：

第一，它是社會基本結構或基本制度結構內的一種個人關系，對這一基本制度結構我們只能因生而入其中，因死而出其外（這大概是我們可以適當假定的）。在我們看來，我們已經物化，仿佛不是從任何地方來到這社會世界中的某一位置上的，按照我們的幸運或惡運來看，也仿佛無所謂利弊好壞。我之所以說【我們仿佛】“不來自任何地方”，是因為我們沒有任何先驗的公共認同或非公共認同：我們并不是從某個地方來到這個社會世界上的。政治社會是封閉性的：我們是慢慢在社會世界內存在的，我們不是、確實也不能隨意地進出這個社會世界。[[182]](#_182_3)

第二，政治權力總是依靠政府使用制裁而形成的強制性權力，因為只有政府在建立其法律時，我們才有使用強權的權威。在立憲政體中，這種政治關系的獨特特征表現在：在終極意義上說，政治權力乃是公共的權力，即是說，它是作為集體性實體的自由而平等的公民的權力。這種權力是按照規則強加在作為個體和作為各聯合體成員的公民頭上的，在這些公民中，有一些可能不接受被人們廣泛說成是證明政治權威之普遍結構（即憲法）的正當性的那些理由，或者，當他們接受這種結構時，他們也不會把他們所服從的司法機構所執行的許多法制看作是已證明為正當合理的結構。

3.這就產生了公共理性的理念（第六講）與之密切聯系的權威之普遍結構的合法性問題。這一問題的背景是，我們永遠把公民看作是理性的、合理的、自由而平等的，而且，我們也把民主社會中所發現的各種合乎理性的宗教學說、哲學學說和道德學說看作是民主社會之公共文化的一個永久性特征。倘若我們承認這一點，并把政治權力看作是作為集體性實體的公民的權力，那么，我們就可以提出這樣的問題：什么時候使用這種權力才是合適的呢？這就是說，作為自由而平等的公民，我們必須按照什么樣的原則和理想才能把我們自己看成是在行使這種權力呢——假如我們對其他公民行使該權力是正當合理的，而且也尊重他們的理性和合理性存在的話？

對這一問題，政治自由主義的回答是：只有當我們行使政治權力的實踐符合憲法——我們可以理性地期許自由而平等的公民按照為他們的共同人類理性可以接受的那些原則和理想來認可該憲法的根本內容——時，我們行使政治權力的實踐才是充分合適的。這就是自由主義的合法性原則。對此，政治自由主義還補充一點：在立法中所提出的所有涉及或接近于憲法根本或基本正義問題的問題，也都應該盡可能地通過公民們以同樣方式認可的那些原則和理想來加以解決。惟有理性地期許全體公民認可的政治正義觀念，這一觀念才可能作為公共理性和公共證明的基礎。[[183]](#_183_3)

由是，讓我們說，在一立憲政體中，除了其他領域之外，還有一個特殊的政治領域，它是由我們前面所描述的那兩個特征標示出來的。政治的領域不同于聯合性的領域，后者在許多方面是志愿性的，而政治的領域則不是；政治的領域也不同于個人的領域和家族的領域，后兩者在許多方面是情感性的，而政治的領域卻不是（聯合性的、個人的和家族的領域只是這種非政治性領域的三個范例，還有別的一些領域）。

4.假定確實存在合乎理性的秩序良好之立憲政體，那么，對于政治自由主義來說，有兩點就是根本性的。第一，關于憲法根本和基本正義的問題，應盡可能只通過訴求于政治價值來予以解決。第二，還是關于這些根本問題的，由其原則和理想所正常表達的那些政治價值足以壓倒所有其他可能與之沖突的價值。

在堅持這些確信時，我們的主張顯然包含著政治價值與非政治價值之間的某種關系。如果有人說，在教會之外不存在任何救贖，因而一種立憲政體也難以為人們接受，除非它不可避免，那么，我們就必須作出某種回答。考慮到在第二講之第二節和第三節中，我們談到過，這樣一種學說是不合乎理性的：因為，它提出要利用公共的政治權力，即公民們平等分享的一種權力，去強化一種具有憲法根本意義的觀點，而對于這一觀點，作為理性個人的公民相互間必定會產生不可妥協的分歧。在存在一種合乎理性的學說之多元性的時候，要求利用國家權力的制裁來糾正或懲罰那些與我們觀點相左的人，是不合乎理性的或錯誤的。

在這里，強調下面一點很重要，即：這一回答并不是說，那種認為在教會之外無人得救的學說就不真實。相反，它是說，那些想要利用公共政治權力去強化這一學說的人將被看作是非理性的（第二講第三節）。這也并不意味著這些人所相信的東西就是虛假的。從一種完備性觀點的內部所做出的回答（在政治討論中，我們應該避免作這種回答）可能認為，我們所討論的那種學說是對神圣本性的一種誤解，因而是不真實的。然而，正如我們將要在后面第四節中所看到的那樣，也許我們根本無法完全避免把該學說看作是缺乏真理的，甚至是在我們考察憲法根本的時候也是如此。

然則，一個基本的要點是，在我們說強化某一種學說不合乎理性時，如果我們可能把這種學說作為不正確的東西而擯棄之，我們也不必這么做。恰恰相反，我們可能會完全始終一貫地堅持認為，利用政治權力去強化我們自己的完備性觀點可能不合乎理性，對于政治自由主義來說，這一點至關重要；當然，我們必定會認定它是合乎理性的或真實的。

5.最后，我們終于逐步觸及到了政治自由主義如何可能的問題，就像我已經刻畫的那樣。這也就是說，特殊政治領域的價值，即全部價值王國中次級領域的價值，在正常情況下如何才能壓倒任何可能與之相沖突的價值？換而言之，我們如何才能夠認肯我們的完備性學說，然而卻又堅持認為利用國家權力來獲取大家對這一學說的忠誠可能是不合乎理性的呢？

我們從現在起將討論該問題的各個方面，對這一問題的回答有兩個互為補充的部分。第一個部分是，政治價值是極為重要的價值，因之是不能輕易僭越的，這些價值支配著社會生活的基本框架，即我們存在的根基[[184]](#_184_3)，并具體規定著政治和社會合作的根本條款。在公平正義中，這些重大價值中的某些價值（如正義的價值）是通過基本結構的正義原則來表達的。在這些價值中，包括平等的政治自由和市民自由的價值、機會均等的價值、經濟互惠的價值、公民之間相互尊重的社會基礎。

另一些重大的價值（如公共理性的價值）是在公共探究的指南中，在為使這類探究成為自由而公共的、明智而理性的探究所采取的各步驟中表現出來的。在第二講第四節之一中，我們已經看到，在政治正義觀念上達成的一致，若沒有一種與之相伴隨的一致契約，就不會影響公共探究的指南和評估證據的各種規則。公共理性的價值不僅包含基本的判斷、推論和證據之概念的恰當運用，而且也包含著合乎理性、心態公平的美德，就像遵守常識的標準和程序，在不存在爭議時接受科學的方法和結論所表現出來的那樣。我們也要尊重支配合乎理性的政治討論的那些格準。

所有這些價值都共同表達了自由主義的政治理想，即：由于政治權力是作為一個合并實體的、自由而平等之公民的強制性權力，所以，當憲法根本和基本正義問題產生危機時，這種權力只能以人民可以理性地期待全體公民都能按照他們的共同人類理性來認可的那些方式來行使。

6.故爾，政治自由主義力圖對這些價值作出一種解釋，將其解釋為一特殊領域即政治領域的價值，因之解釋為一種獨立的觀點。至于各個公民如何看待與其完備性學說相聯系的這些政治領域的價值，則有待每個公民自己作出判斷——這正是良心自由的一部分。因為我們總是假定，公民有兩種觀點：一種是完備性的，另一種是政治的；而他們的總體觀點又可以分成兩個部分，并恰當地相互聯系著。我們希望，通過這樣處理，我們能夠在有效的政治實踐中把這些政治價值作為建立憲法根本和基本正義制度的惟一根據，并把這些價值理解為公共理性和公共證明的基礎。

但是，要堅持這一主張，我們還需要對政治自由主義如何可能的問題作出另一補充性部分的回答。這一部分答案就是，宗教和哲學的歷史表明，我們可以有多種合乎理性的方式來理解這一較為廣闊的價值王國，認為它與政治正義觀念所具體規定的特殊政治價值領域相互一致，或相互支持，抑或互無沖突。歷史告訴我們，不存在一種非理性的完備性學說的多元性。這就使重疊共識成為可能，因而也減少了政治價值與其他價值之間的沖突。

### 第二節 穩定性問題

1.公平正義在下列兩個階段表現得最為明顯（第一講第三節之六）。[[185]](#_185_3)在第一階段，公平正義是作為一種獨立的政治的（當然不是道德的）社會基本結構觀念而制定出來的。惟其如此，且惟有我們臨時把握該觀念的內容，即它的正義原則和理想，我們才能在第二階段談論公平正義是否足夠穩定這一問題。若非如此它就不能成為一種令人滿意的政治正義觀念，就必須以某種方式加以修正。

穩定性包含著兩個問題：第一，在正義的制度（這些制度是按照政治正義觀念來界定的）下成長起來的人是否獲得了一種正常而充分的正義感，以使他們都能服膺這些制度。第二，考慮到表現一民主社會之公共文化特征的普遍事實，尤其是理性多元論的事實，該政治觀念是否能夠成為重疊共識的核心。我假定，這種共識是由各種有可能在一種正義的基本結構（它是按照政治觀念來界定的）內部長期得以保持、并不斷贏得信奉者的那些合乎理性的完備性學說所組成的。

穩定性的這兩個問題各有其不同的答案。第一個問題是通過建立道德心理學來給予回答的（第二講第七節），根據這一道德心理學，公民在一秩序良好的社會里可以獲得一種正常而充分的正義感，因而他們能服膺該社會的正義安排。第二個問題是通過重疊共識的理念來給予回答的，而且它可以處理與該理念相聯系而產生的各種困難（第四至七節）。

如果說，穩定性問題從一開始起就一直銘記在我們心中的話，那么，由于直到第二階段，我們還沒有建立起基本結構的正義原則，所以只能在第二階段開始明確探討穩定性問題。正義原則的內容在任何情況下都不會受可能在社會中存在的各種特殊完備性學說的影響。這是因為，在第一階段，公平正義是從有關公民的決定性善觀念的知識中抽象出來的，而且是從共享的政治之社會觀念和個人觀念——它們是運用實踐理性的理想和原則所必需的——開始的。所以，如果說政治的正義觀念表明了理性多元論的事實，那么，該觀念并不是以一種錯誤的方式表現為政治的。也就是說，它的形式和內容并不受現存各完備性學說之間均衡的政治力量的影響。而它的原則也不會對較為強大的完備性學說之間的妥協施加影響。

2.為了澄清穩定性的理念，讓我們區分政治觀念可能關注于這一理念的兩種方式。[[186]](#_186_3)一種方式是，我們把穩定性看作是一個純實踐的問題。如果某一觀念失去穩定，那么，想要實現這一觀念的企圖就是徒勞的。也許我們認為有兩種各不相同的工作：一種工作是制定出一種政治觀念，它至少在我們看來是健全的或合乎理性的；另一種工作是找到使那些反對這一觀念的人也能與我們一起分享該觀念的方式。或者，如果找不到這種方式，則盡力使他們按照這一觀念來行動，若有必要，可以通過國家權力實施懲罰來達此目的。只要我們能夠找到說服或強制的手段，就可以把這一觀念看作是穩定的。

但是，作為一種自由主義的觀念，公平正義卻以另一種不同的方式來關注穩定性。尋找一種穩定的觀念，并不只是一個如何避免徒勞無益的問題。它所包括的毋寧是這樣一種穩定性，即各種確保該穩定性的力量之本性。為了回答上面所提到的穩定性的第一個問題，我們力圖表明，如果可以有某些具體規定一種理性的人類心理學和正常的人類生活條件之假定的話，那些在正義的基本制度中成長起來的人，就能獲得一種足以保證這些制度穩定的正義感和理性忠誠。換言之，假如公民的品性和利益是通過在正義的基本制度底下生活而形成起來的，那么，他們的正義感就足以抵制各種非正義的傾向。公民們之所以愿意這樣，是為了他們相互之間永遠公正相待。穩定性是靠人們在正義制度下獲得的那種恰當的強大動機來保證的。[[187]](#_187_3)

為了回答第二個問題，即如果理性多元論的事實是既定的，則公平正義就可以成為重疊共識的核心，我們是否不僅必須要討論這種共識的理念及其所提出的各種困難，而且還有必要表明，公平正義怎樣才能通過我們在回答第一個問題時所使用的那種相同的理性之道德心理學，來確確實實地發揮這一作用。

3.公平正義所需要的這種穩定性，是建立在它作為一種自由主義政治觀點的基礎上的，它以能夠為理性而合理的、自由而平等的公民所接受并訴諸他們的公共理性為目的。在前面（第一節之二），我們已經了解到，在立憲政體中，自由主義的這一特征是如何與政治權力的特征聯系在一起的。也就是說，政治權力乃是作為一集體性實體的平等公民的權力。如果公平正義不能贏得那些認肯合乎理性然而卻是相互沖突的完備性學說（這些相互沖突的學說的存在，乃是自由主義觀念本身所鼓勵的那種公共文化的特征之一）的公民之理性支持的話，它就不可能是自由主義的。

因此，關鍵在于，穩定性問題并不是讓那些反對某一觀念的人來分享該觀念的問題，或者說，如果需要的話，是通過有效制裁讓他們按照該觀念來行動的問題，仿佛我們的任務就是，一旦我們確信這一觀念是健全的，就要立刻找到將該觀念強加于人的方式。相反，公平正義只有用一種恰當的方式通過在其自身框架內表明其用意，來贏得每一個公民的理性支持，才能首先成為合乎理性的。[[188]](#_188_3)惟其如此，公平正義才是一種對政治權威之合法性的解釋，這一解釋與另一種解釋是相對立的，后者認為，那些掌握著政治權力并只關心如何才能滿足他們自己而不是普遍滿足所有公民的人的所作所為是恰當的。[[189]](#_189_3)一種政治合法性的觀念以尋求公共的證明基礎為目的，它訴求于公共理性，因而訴求于被視為理性而合理的自由而平等的公民。

### 第三節 重疊共識的三個特征

1.在開始討論重疊共識之前，我回憶一下有關重疊共識理念的兩個主要要點。第一個要點是，我們要尋求各種合乎理性的完備性學說（作為與非理性的或不合理的完備性學說相對立的完備性學說）的共識。關鍵的事實不是一般多元論的事實，而是理性多元論的事實（第一講第六節之一）。正如我已經說過的那樣，政治自由主義把這種多樣性看作是一持久的自由制度背景內人類理性力量長期作用的結果。理性多元論的事實不是一種人類生活之不幸條件，就像我們可能談到的一般多元論那樣，因為后者允許各種不單是非理性的、而且也是瘋狂的和侵略性的學說存在。在構造一種政治的正義觀念并使其能夠獲得一種重疊共識時，我們不是屈服于現存的非理性，而是服從于理性多元論的事實，這一事實本身就是自由條件下自由人類理性之自由發揮的結果。

關于重疊共識的第二個要點，請回顧一下，在第一講第一節之三和之四的末尾，我說過，在立憲民主【社會】里，我們應該盡可能把公共的正義觀念表述為獨立于各完備性宗教學說、哲學學說和道德學說之外的觀念。這意味著，在其解釋的第一階段，就要把公平正義理解為一種表達政治正義觀念的獨立觀點。它不提供超出該政治觀念本身意思之外的特殊的宗教學說、形上學說和認識論學說。正如我在第一講第二節之二所評論的那樣，該政治觀念是一種制式（module），一個根本性的構成性部分，它在不同的方面都適合于各種各樣在由它所規導的社會里長期存在的理性學說，并能夠得到這些理性學說的支持。

2.對于這種建立在對政治正義觀念的重疊共識之基礎上的社會統一性理念，人們很可能會提出四種反駁意見。我從也許是這些反駁中最明顯的一種反駁意見談起。該反駁意見認為，重疊共識是一種臨時協定。

為了確定這些理念，我將用一種重疊共識的模式化情形來表明其含義；而且我將不時地利用這一例子。重疊共識的理念包括三個觀點：第一種觀點肯定政治觀念，因為它的宗教手法和它對自由信仰的解釋[[190]](#_190_3)導致一種寬容的原則，并贊同立憲政體下的基本自由權。而第二種觀點則是在諸如康德或密爾一類的完備性自由主義道德學說之基礎上來認肯這種政治觀念。然而，第三種觀點卻不具有這種對稱聯系，除了由一種獨立的政治正義觀念所系統規定的那些政治價值之外，它還包括一長串非政治的價值。我們可以說，這是一種多元論的觀點，因為這類次要部分的價值有其自身的解釋，它們的解釋均基于從其內部引申出來的各種理念，使所有價值在各種特殊情況下都能達到相互平衡，無論是在群體中，還是在單個人身上。

在這一模式化情形中，康德和密爾的宗教學說和自由主義都被看作是普遍性和完備性的學說。第三種觀點只具有部分的完備性，但它通過政治自由主義，主張在合理有利的條件下使民主成為可能，而且認為政治價值通常都要任何無論是什么樣的與其相沖突的非政治的價值。在這一方面，前面兩種觀點與最后一種觀點是一致的，所以三種觀點都能導致大致相同的政治判斷，因而可以在政治觀念上達到重疊共識。

3.現在讓我們開始討論這種反駁意見：某些人會認為，即便重疊共識足夠穩定，也必須擯棄一種建立在重疊共識之基礎上的政治統一理念，因為它在根本上只是一種純粹的臨時協定，拋棄了政治共同體和政治解決問題的希望。對于這一反駁意見，我們說，政治共同體的希望的確必須拋棄掉——如果這種政治共同體的意思，是指一種在認肯相同的完備性學說的基礎上達到統一的政治社會的話。理性多元論的事實，以及否定壓迫性使用國家權力來克服這種理性多元論事實的做法，都排除了這種可能性。[[191]](#_191_3)實質性的問題關涉到這種共識的各種重要特征，關涉到這些特征如何影響社會和諧和公共生活的道德性質。現在我轉過來談談為什么說重疊共識不是一種純粹的臨時協定。

“臨時協定”這一短語的典型用法，是刻畫兩個發生民族目的和利益之沖突的國家間的一種條約。在協商條約時，每一個國家都會明智而謹慎地弄清楚，它們所提出的這一契約代表著一個平衡點。這就是說，條約的款項和條件是以這樣一種方式來確定的，即雙方都公開承認，違反這一條約對任何一方都無益處。由是，該條約之所以可以得到遵守，是因為雙方都把遵守條約看作是維護自己的民族利益，包括其作為一個尊重條約的國家的聲譽。但一般說來，兩國均想以犧牲對方的利益來達到自己的目的，而如果它們可能這樣做的話，其談判條件就會隨之發生改變。這一背景突出顯示了這類條約只是一種純粹臨時協定的方面。當我們認為社會共識只是建立在自我利益或群體利益之基礎上的時候，或者，當我們認為它只是建立在政治談判的結果之上的時候，也會出現類似的背景。這時的社會統一就只是表面性的，一如社會的穩定性只是偶然的，有賴于那種不去推翻僥幸的利益集中的條件環境。

4.從我們的模式化情形來看，重疊共識顯然與一種臨時協定全然不同。在這一實例中，請注意兩個方面：第一，共識的目標即政治的正義觀念，它本身就是一個道德觀念。第二，它是在道德的基礎上被人們所認肯的，這就是說，它即包含著社會的觀念和作為個人的公民觀念，也包括正義的原則和對政治美德的解釋，通過這種解釋，那些正義的原則便具體體現在人的品格之中，表現在人們的公共生活中。因此，重疊共識不只是一種對接受某些建立在自我利益或群體利益之基礎上的權威的共識，或者只是對服從某些建立在相同基礎之上的制度安排的共識。所有認肯該政治觀念的人都從他們自己的完備性觀點出發，并基于其完備性觀點所提供的宗教根據、哲學根據和道德根據來引出自己的結論。人們依這些根據來認肯相同的政治觀念，這一事實并不使他們的認肯減少任何宗教的、哲學的或道德的色彩，因為他們所真誠堅持的根據決定著他們認肯的本性。

重疊共識的上述兩個方面（道德目標和道德根據）是與第三個方面即穩定性方面相聯系著的。這意味著，那些認肯支持該政治觀念的各種觀點的人，不會撤回他們對該政治觀念的支持——如果他們觀點的相對力量在社會中不斷增長，并最終成為決定性的力量的話。只要這三個觀點得到了人們的認肯且不會被修正，那么，該政治觀念就仍將會得到人們的支持，不管政治權力的分配有何變化。每一種觀點都以自己的理由或依自身的優勢來支持這一政治觀念。檢驗這一點的標準是，這種共識相對于各種觀點之間的力量分配變化是否穩定。穩定性的這一特征突出地表現了一種重疊共識與一種臨時協定之間的對比，后者的穩定性取決于各種相對力量之間的偶然情形和平衡。

一旦我們改變一下我們的觀點，并將十六世紀的天主教和新教觀點考慮進來，這一點便一目了然。在十六世紀，對寬容原則沒有任何重疊共識。天主教和新教兩種信仰都堅持主張，統治者的責任是維護真正的宗教，并壓制各種異端邪說的蔓延。[[192]](#_192_3)在此情形下，接受寬容原則的確只是一種純粹的臨時協定，因為，假如任何一種信仰成為占支配地位的信仰，則寬容原則就不會得到遵循。在這里，沒有相對于權力分配的穩定性。只要像十六世紀的天主教和新教這類少數派觀點處于弱勢，情況就會改變，它們就不會對公共生活的道德性質和社會和諧基礎產生大的影響。因為，社會中的絕大多數人堅信，權力的分配會達到普遍平衡，人們將廣泛分享這些達成共識的觀點，即因政治正義觀念本身的緣故來認肯該觀念的觀點。但是，如果這一境況發生變化，政治生活的道德性質也將以明顯的方式發生改變，這一點無須贅言。

5.最后，我簡單談談我們所說的“重疊共識的深度與廣度”問題，以及重疊共識的核心的特殊性問題；這就是，這種共識可以在多大程度上深入公民們的完備性學說？他們又能在多具體的程度上對這一政治觀念達成一致？

前面的解釋告訴我們，這種共識的下限是根本性的理念，公平正義正是在這些根本性理念內制定出來的。我們假設，人們所達成的契約一致足夠深入，足以達到諸如作為公平之合作系統的社會理念，以及作為理性而合理、自由而平等的公民理念一類的根本性理念。至于其廣度，它涵括一種政治觀念（在此情形中，是指公平正義的觀念）的各種原則和價值；它適用于作為整體的基本結構。【重疊共識的】這種深度、廣度和具體規定有助于我們確定各種理念并把握主要問題：這就是，如果這些了解與真實而現實的假定一致，那么最深刻和最廣泛可行的政治正義觀念何在？

當然，還有其他各種可能性。我從未設想過對一種政治觀念的重疊共識是某些類型的社會統一和社會穩定所必需的。相反我只說過，如果具備另外兩個條件，這種共識就足以成為那種適合于我們社會統一的最合乎理性的基礎（第一講第八節之一）。然則，正如拜爾所示，對一有效政治憲法的各種原則與規則的較膚淺的共識，對于我們不甚迫切的目的和很輕易就能達到的目的來說，可能已經足夠了。他認為，事實上，在美利堅合眾國，我們實際所取得某些東西就是如此。所以，一種共識只可以包括某些根本程序性的政治憲法原則，而不能假設該共識可達至一種包含著整個基本結構原則的下限。[[193]](#_193_3)我將在第七至第八節中談論這些問題，在這兩節中，我們將探討從“憲法共識”（我將如是稱之）到重疊共識的步驟。

### 第四節 重疊共識不是冷漠的或懷疑論的

1.現在我來談談人們對政治正義觀念的重疊共識理念的第二種反駁意見。該反駁意見認為，對普遍性和完備性學說的回避，意味著對政治正義觀念是否可以為真這一問題持冷漠或懷疑主義的態度，而這與建構主義意義上的理性是相反對的。這種回避似乎暗示著，這種觀念對于我們來說可能是最合乎理性的，甚至在人們知道它是不真實的時候也會如此，仿佛它與真理無干。對此，我的回答是，對于一種政治觀念的理念來說，將其視為對真理的懷疑或冷漠，而很少將其看作與真理相沖突，這種看法可能是致命的。這種懷疑主義或冷漠會把政治哲學置于與大量完備性學說相對立的位置，因而從外部使其達不到形成一種重疊共識的目的。

我們盡可能既不申認也不否認任何特殊的完備性宗教觀點、哲學觀點或道德觀點，或者是與這些觀點相聯系的真理理論和價值特性。由于我們假定每一個公民都認肯這樣一些觀點，我們希望有可能使所有公民都能從他們自己的完備性觀點（無論其完備性觀點可能如何）出發，將該政治觀念作為真實而合乎理性的觀念而予以接受。這樣，如果人們能恰當地理解這種政治正義觀念，則該觀念就無須對哲學真理和道德真理持冷漠態度，一如恰當理解的寬容原則無須對宗教真理持冷漠態度一樣。由于我們要尋求給予正義問題以公共證明的一致性基礎，且由于我們無法合乎理性地期許人們對這些有爭議的問題達成任何政治的一致，所以，我們只能轉向那些我們似乎可以通過公共政治文化而共同分享的根本性理念。從這些理念出發，我們試圖制定出一種與我們經過適當反思所獲得的慎思確信相適宜的政治正義觀念。一旦達此目的，公民們就可以在他們的完備性學說內把這種政治正義觀念看作是真實的或合乎理性的，無論他們的觀點可能如何。

2.有些人可能還對此不滿意。他們可能會作出這樣的回答：盡管有這些有力陳述，政治正義觀念也必定表現為冷漠或懷疑主義。否則，它就不能擱置根本性的宗教問題、哲學問題和道德問題，因為這些問題在政治上是很難解決的，或者說這些問題在政治上可能是難以駕御的。有些人可能會說，他們在有關如此重大事情的某些真理問題上所產生的分歧，使他們不得不發生紛爭，哪怕這種紛爭可能會引起內戰也在所不惜。對于這一觀點，我們首先要指出，關鍵并不是把這些問題排除在政治議程之外，也就是說，問題并不僅僅是因為這些問題是沖突的根源。相反，我們應訴求于政治的正義觀念，來區分那些可以合乎理性地排除在政治議程之外的問題與那些不能排除在政治議程之外的問題。屬于政治議程之列的某些問題仍將是有爭議的，至少在某種程度上是如此，而對于政治問題來說，這種情況是正常的。

具體解釋一下，讓我們從一種政治正義觀念內部出發，來設想我們既可以解釋清楚平等的良心自由，該自由將宗教真理排除在政治議程之外；也能解釋清楚平等的政治自由和市民自由，這些自由通過排除奴隸制和奴隸而把這些制度的可能性排除在政治議程之外。[[194]](#_194_3)但是，有爭議的問題仍然不可避免地存在著，比如說，當各種基本自由之間產生沖突時，如何更準確地找出這些基本自由之間的界限（也就是說，在什么地方砌好“教會與國家之間的墻”）；如何解釋分配正義的要求，甚至是在人們對基本結構的普遍原則達成高度一致的時候；最后，還有諸如使用核武器一類的問題。這些問題是無法從政治學中排除出去的。但是，通過回避各種完備性學說，我們力圖繞過宗教和哲學之最深刻的爭論，以便有某種發現穩定的重疊共識之基礎的希望。

3.盡管如此，在認肯一種政治的正義觀念時，我們可能最終不得不申認至少是我們自己的完備性宗教學說或哲學學說的某些方面（但這絕對不是說，這些完備性學說必然是充分完備的）。[[195]](#_195_3)無論何時，只要有人堅持認為某些問題是如此根本，以至確保它們得到正確地解決便能使市民的爭吵正當化，就會發生此類情況。人們可能會說，那些持有特殊宗教的人的宗教救贖，或者干脆說是整個民族的救贖都有賴于此。在這一點上我們可能沒有任何選擇，而只得否認這一點，或者不得不抱有這種否認態度，因之也不得不堅持我們一直希望避免的那種東西。

為了考察這一問題，讓我們想像一下，那些理性主義的信仰者們爭辯道，這些信仰是有待理性推理的，且完全可以通過理性建立起來（盡管這種觀點可能并不普遍）。[[196]](#_196_3)在此情況下，信仰者根本否認我們所謂的“理性多元事實”。所以我們認為，理性主義的信仰者們錯誤地否認了這一事實，但我們不必說他們的宗教信仰不真實，因為否認這些可以通過理性在公共意義上充分確立起來的宗教信仰，并不是說它們不真實。當然，我們并不相信這些信仰者們所申認那種學說，我們已用我們的行動表明了這一點。即便我們并不堅持某種形式的支持著平等良心自由的自由宗教信仰學說，我們的行動也已經表明，我們相信對救贖的關切并不需要有任何與該自由不相容的東西。而且，我們并不過多地推行我們的完備性觀點，而只是認為這些完備性的觀點對于達成政治共識的目的來說是需要的或有用的。

4.做出這一限制的理由在于，我們要盡可能地尊重公共理性的限制（我將在第六講中予以討論）。讓我們設想一下，通過尊重這些限制，我們可以成功地對一種政治的正義觀念達成重疊共識。這時候，或者至少是在這一時刻，重疊共識是合乎理性的。某些人可能會堅持認為，達成這種反思一致本身，就足以使我們有充分的根據把該觀念看作是真實的，或者說在任何情況下都是極有可能的。但我們不走這更深的一步，因為這一步既不必要，還可能妨礙我們尋找一種一致性的公共證明基礎和實踐目的。對于許多人來說，這種真理，或者說這種在宗教意義和形上學意義上具有充分根據的真理超出了理性的范圍。重疊共識的理念將這一步留給每一個公民，讓他們按照他們各自的完備性觀點去做出他們各自的決定。[[197]](#_197_3)

倘若公平正義能使一種重疊共識成為可能，那么它就可以使肇始于三個世紀以前的通過人們逐步接受寬容原則，并導致出現不支持某一特定教派的國家和平等良心自由的那種思想自由運動得到完善和擴展。如果民主社會的歷史條件和社會環境業已既定，那么對于達成一種政治正義觀念的一致契約來說，這種擴展就是必要的。把寬容原則運用于哲學之中，這本身就是讓公民自己按照他們所自由認肯的觀點來解決各種宗教問題、哲學問題和道德問題。

### 第五節 政治觀念不必是完備的

1.第三種反駁意見是這樣的：即便我們姑且同意，重疊共識不是一種臨時協定，一如我所辯護的那樣，某些人也可能會說，一種有效的政治觀念必須是普遍的和完備的。如果我們不把握這樣一種【普遍的和完備的】學說，就無法調理公共生活中所產生的許多正義沖突。進而，這種反駁意見認為，這些沖突的觀念基礎和哲學基礎愈深刻，哲學反思的層次就必須愈普遍愈完備——如果我們揭示出了這些沖突的根源，并找到了一種合適的秩序調理的話。故而，該反駁意見得出結論：試圖撇開任何完備性學說去制定一種基本結構的政治正義觀念，乃是毫無益處的。正如我們已經看到的，我們可能要被迫談談這種觀點，至少在某一方面非談不可。[[198]](#_198_3)

這種反駁意見完全是自然的，一如我們忍不住會問：如何去判定這些相互沖突的主張呢？然則在我們模式化情形的第三種觀點中，我們卻能找到對這一問題的部分答案。我們說過，這種觀點是多元論的，而非對稱統一的。除了由一種獨立的政治正義觀念系統闡述的政治價值之外，它還包括一個巨大的非政治價值族類。這一族類的各部分都有其自身的解釋，而它們的解釋是建立在從該族類內部引申出來的理念之基礎上的，它使得所有的價值均能達到相互平衡（第三節之二）。因此，政治觀念可以被看作是一種完備性學說的一部分，但它又不是該學說非政治價值的結果。盡管如此，其政治價值通常都要比任何與其相反的價值有更為重要的意義，至少在使立憲民主成為可能的那些在理性意義上有利的條件下是這樣。

那些持有這一觀念的人會承認，這些價值和美德屬于生活的其他部分。它們與公民所持有的前兩種觀點不同，后者在我們的模式化情形中沒有任何充分的（與部分的相對）[[199]](#_199_3)完備性學說，在這種完備性學說內部，他們會將所有的價值都或多或少視為是有系統規定的。他們并不是認為這種學說不可能，毋寧說，他們認為，從實踐的意義上講，這種學說不必要。他們確信，在基本自由和正義立憲政體的其他規定所允許的范圍之內，所有公民都可以按照公平的條件，追求他們自己的生活方式，并適當地尊重其（非政治的）價值。由于有這些憲法保障，他們便認為不可能產生任何價值沖突，來證明他們反對意見的正當性，這些反對意見包括對整體的政治觀念、對諸如良心自由一類的根本問題的反對，還包括對平等的政治自由或基本的公民權利的反對。

2.我們可以對這種部分的完備性學說做如下解釋。最好我們還是別假定對所有問題甚或是許多政治正義問題，有現成的可以普遍為人們所接受的答案。相反，我們必須準備接受這樣一個事實：在我們被迫探究的問題中，所能獲得滿意解決的只有極少數。政治智慧正在于辨認出這些能夠解決的少數幾個問題，它們在各種問題中最為急迫。

欲達此目的，我們必須構造出具有基本結構的各種制度，以便使那些糾纏不清的沖突難以產生；我們還必須承認，制定清晰簡明的原則是必要的，我們希望這些原則的普遍形式和內容能夠得到人們的理解。一種政治觀念最好僅僅作為一種指南性質的框架，至少能幫助我們對憲法根本和基本正義問題達成一致的契約。如果它似乎已經澄清了我們的觀點并使我們的慎思確信更加堅定一貫，如果它已經縮小了那些接受立憲政體基本理念的人們所持有的各種正直確信之間的差距，那么，它也就達到了自己的實際政治目的。[[200]](#_200_3)

即使我們不能充分解釋我們的一致，這一點仍然真實可信：我們只知道，那些認肯該政治觀念、并在公共政治文化的基本理念中成長且熟悉該理念的公民們，當他們采用這種慎思框架時，就會發現他們的各種判斷都聚集到了同一目標上，因而使建立在相互尊重基礎上的政治合作得以保持。他們把這種政治觀念本身看作是正常而充分的，他們也不會期望或認為他們需要某種比這一政治觀念更高的政治理解。

3.在這里，我們必定會問：在使民主成為可能的那些合乎理性而又有利的條件下，一種政治正義觀念怎樣才能表達那些在正常情況下比任何其他有可能與之發生沖突的價值更為重要的價值呢？一種解釋是，正如我已經說過的，大致說來，對民主政體來說，最合乎理性的政治正義觀念將是自由主義的。這意味著它保護人們所熟悉的那些基本權利并賦予它們以特殊的優先性；它還包括著確保所有公民都能獲得充足的、有效利用這些基本權利的物質手段的種種維度。面對理性多元論的事實，自由主義的觀點把那些最易造成隔閡的爭執——也就是那些必定會削弱社會合作基礎的嚴重爭論——排除在政治議程之外。

這樣，那些使立憲政體得以可能的政治合作美德，便是一些非常偉大的美德。我的意思是指寬容的美德，準備對他人作出妥協的美德、理性的美德和公平感。當這些美德在社會上廣泛流傳并支撐著該社會的政治正義觀念時，它們就構成了一種巨大的公共善，構成了社會政治資本的一部分。[[201]](#_201_3)因此，在通常情況下，與政治正義觀念及其支撐性美德發生沖突的那些價值之所以被其他的東西所壓倒，是因為它們與那些使公平的社會合作在一種相互尊重的基礎上成為可能的條件本身產生了沖突。

4.政治價值之所以占據優勢的另一個原因是，它們與其他價值的嚴重沖突得到了很大的減緩。這是因為，當一種重疊共識支持該政治觀念時，該觀念就不再被看作是與基本的宗教價值、哲學價值和道德價值不相容的。我們不必考慮這些政治正義的主張與這樣或那樣的完備性觀點的主張是否相左；也不必認為政治價值在內在意義上比其他價值更為重要，這也就是為什么后者被無視的原因。我們不得不說的是，這正是我們希望避免的，而達成一種重疊共識則使我們能夠避免這一點。

總而言之，若理性多元論的事實是既定的，則公共理性所做的調和工作和因此而使我們能夠避免依賴于普遍和完備性學說的因素便有兩種：其一，它認明了政治價值在表達那些與自由而平等的公民之間的相互尊重相一致的公平社會合作條款時所發揮的根本性作用。其二，它揭示了我們在一種理性的重疊共識中所看到的政治價值與其他價值之間具有充分包容性的和諧一致。對此，我們將在后面作更進一步的探討。

### 第六節 達成憲法共識的步驟

1.我要考慮的最后一個困難是，一種重疊共識乃是烏托邦式的。這就是說，沒有足夠的政治力量、社會力量或心理力量來實現一種重疊共識（在不存在一種重疊共識的時候），或使一種重疊共識保持穩定（假如已經存在一種重疊共識的話）。我只能稍微觸及這一問題，且只能提出這樣一種重疊共識可能產生、且其穩定性可能得到確保的某一方面的大致要領。

這一要領分兩個階段。第一個階段以一種憲法共識而告終[[202]](#_202_3)，第二階段則以一種重疊共識而告終。在第一階段，憲法滿足了政治正義的某些自由原則。作為一種憲法共識，這些原則僅僅是作為原則而為人們所接受的，而不是作為具有政治觀念的社會與個人之理念根據的原則，更不是作為一種共享的公共觀念而為人們接受的。

在憲法共識中，能滿足某些基本原則的憲法為緩和社會內部的政治對峙，確立了各種民主的選舉程序。這種政治對峙不僅包括不同階層和不同利益之間的對峙，而且也包括擁護某些自由原則而反對另一些自由原則的人之間的對立——不論他們因此發生對立的原因是什么。如果說，人們對某些基本政治權利和自由（包括對選舉權、政治言論自由和結社自由、以及民主的選舉程序和立法程序所要求的各種權利）尚能達到一致的話，那么，人們對下列一些問題則存在分歧，即在有關這些權利和自由之更確切的內容和界限上，有關在更具體的權利中哪些權利才能算作是基本權利，哪些權利應當得到法律的保護——假如它們沒有受到憲法的保護的話，等等。憲法共識既不深刻，也不廣泛，它范圍狹窄，不包括基本結構，而只包括民主政府的政治程序。

2.憲法共識如何才能產生？試設想，在某一個時代，由于各種各樣的歷史事件和偶然性所致，人們把某些自由主義的正義原則作為一種純粹的臨時協定接受下來，并且將這些原則與現存的政治制度合并起來。姑且說，這種接受行為的產生方式在很大程度上與宗教改革后人們把寬容原則當作一種純粹的臨時協定加以接受的方式是一樣的。起初是猶猶豫豫的接受，但盡管如此，人們還是把它作為惟一能解決無休無止的和毀滅性的市民紛爭的有效選擇而接受下來了。于是，我們的問題便是，在一種滿足這些自由之正義原則的憲法中，這種最初的默許怎么會不斷發展成為使這些原則本身得到人們認肯的憲法共識呢？

在這一點上，我們的各種完備性觀點的某些不嚴格性、以及它們尚未達致充分完備的狀態可能具有特殊的意義。為了了解這一點，讓我們轉過來談談我們的模式化情形（第三節之二）。這一例子可能還有不典型的方面：我們把那三種學說中的兩種描述為是充分普遍的和完備的，它們是自由信仰的宗教學說和康德或密爾的完備性自由主義。在這些情形中，我們把接受政治觀念的行為說成是源自于且僅僅依賴于該完備性學說的。但是，在實踐中，對一種政治正義原則所持的忠誠，實際又在多大程度上依賴于對下列情況的了解和信仰呢，即知道并相信它源自一種完備性觀點而非源自其本身看起來是合乎理性的，或被看作是一種多元論觀點之一部分（而這正是我們的模式化情形中的第三種學說）？

這里有好幾種可能性。讓我們區分三種情況：在第一種情況中，政治原則是從一種完備性學說中推導出來的；在第二種情況中，這些政治原則并不是從該完備性學說中推導出來的，但卻與該學說相容；而在第三種情況中，它們則與該學說不相容。在日常生活中，我們對于究竟堅持這三種情況中的哪一種，通常并沒有作出決定，甚或也沒有多想過這回事。要想在這三種情況中作出決定，可能會產生十分復雜的問題，而且我們是否需要在這三種情況中作出決定，也不是很清楚。絕大多數人并不把他們的宗教學說、哲學學說和道德學說看作是充分普遍的和完備的，而在這些方面各人又有著程度之不同。也就是說，在這中間存在著許多彈性，自由主義的正義原則在許多方面都與那些（部分性）完備學說保持著松散的連貫性，而在許多方面，允許人們追求不同的（部分性）完備學說，并沒有超出自由主義正義原則的界限。

這就提示我們，許多公民（如果說不是絕大多數公民的話）在沒有看到這些原則與其他觀點之間的任何特殊聯系的情況下，便慢慢地認肯了這些已經合并到他們制度之中、并已融入其政治實踐的正義原則。對于公民們來說，首先可能會感激這些原則對他們自己和對他們所關心的那些人，以及對社會所帶來的普遍好處，然后便會在這一基礎上來認肯這些原則。如果他們在后來認識到，這些正義原則與他們廣泛的學說之間存在著一種不相容性，那么，他們就很可能會去調整或修正這些學說，而不是去拋棄這些原則。[[203]](#_203_3)

3.在這一點上，我們可以追問：自由主義的正義原則究竟是憑借什么樣的政治價值才贏得人們對它們的忠誠的呢？對那些規導他們行為的制度和原則的忠誠，當然可能部分地基于長遠的自我利益和群體利益、以及習慣和傳統的態度；或者僅僅是基于服從要求和通常行為方式的欲望。而廣泛流行的忠誠也可能受到各種制度的鼓勵，這些制度確保全體公民享有各種政治價值，而這些政治價值屬于哈特所稱之為的“自然法的起碼內容”之列。但在這里，我們所關注的是由自由主義正義原則所產生的更為深厚的忠誠基礎。[[204]](#_204_3)

當自由主義的原則有效地調節著基本政治制度時，它們也就達到了一種穩定的憲法共識的三個要求。首先，若理性多元論的事實是既定的，而該事實最初導致了作為一種臨時協定的憲法政府，自由主義的原則就要滿足下列要求：最終固定某些政治的基本權利和自由的內容，并賦予它們以特殊的優先性。這樣做就可以把各種保證排除在政治議程之外，使其超出社會利益的算計，因而明確而堅定地確立政治競爭的規則。把這種算計看作是與這些問題相關的，也就是把那些權利和自由的內容看作是未定的；這就使得其內容需要隨著時空環境的改變而改變，并通過大大提高政治爭論的賭注，增大了公共生活的不安全性和敵對性的危險。而拒絕將這些問題排除在政治議程之外，則會使潛存于社會的各種深刻分化持久下去；它暴露出了一種希望在爾后各種環境變得順利時獲得一種更有利的地位，以重新激活這些對抗的意愿。

4.一種穩定的憲法共識的第二個要求，是與應用自由主義正義原則所包含的那種公共理性相聯系著的。如果這些原則的內容是既定的——它們只訴諸有關政治程序及其基本權利和自由的制度事實，只訴諸機會和適應于各種目的之手段的有用性——人們便可以按照公共咨詢的通常指南和評估證據的規則來運用自由原則。[[205]](#_205_3)而且，鑒于理性多元論的事實，我們必須訴諸那些普遍適用于公民的推理和論證形式來具體明確這些指南和規則，而在無爭議的情況下，則必須按照常識并訴諸科學的程序和結論。這樣做有助于保證公共推理本身可以且應該被人們視作正確的和在理性上可靠的。

因此，運用自由原則具有某種簡樸性。解釋一下，即使我們把普遍而完備的目的論原則作為政治的正義原則來采用，它們所具體規定的公共推理形式在政治上也往往無效。因為，假如包含在運用其原則之中的那些精心論證的理論算計，在政治正義問題的討論中能得到人們的公共承認，這些算計所具有的高度思辯本性和紛繁復雜性，也必定使公民們產生各種相反的觀點和利益，而這些相反的觀點和利益極容易引起公民們相互懷疑對方的論證。（可考察一下，如果把功利原則運用于立憲程序和普遍的社會政策問題，就會發生這類情況，更不要講將其運用于基本結構了。）我們很難（如果說不是不可能的話）獲得他們預設的各種信息，而且在達成一種客觀一致的評介時，也存在著各種難以逾越的問題。即便我們認為我們的論證是真誠的而非自負的，我們也必須考慮下述情況：即當我們的推理普遍流行時，我們怎樣去說服別人承認其推理的失誤，才是合乎理性的。[[206]](#_206_3)

5.自由原則是否能滿足穩定的憲法共識的第三個要求，有賴于前兩個要求是否可以得到滿足。合并這些原則的基本政治制度和運用這些原則所表現出的公共理性形式——當它們在一段得到持續維護的時期里能有效發揮其作用時（正如我在此所假定的那樣）——往往能激勵政治生活中的合作美德，如理性的美德和公平感，妥協精神和滿足他人作出讓步的意愿，所有這些美德都與那種在每一個人都可以公開接受的政治條件的基礎上與他人合作的意志相聯系。

對這一點的解釋，在于運用我們在第二講第七節所概略敘述的那種道德心理學。請回顧一下，我們說過：1）除了一種善觀念的能力之外，公民還有一種接受理性的政治正義原則的能力，和一種按照這些原則行動的欲望；2）當公民們相信政治制度和政治程序是正義的時候（如這些原則所具體表明的那樣），他們便準備在確信他人會履行其職責的時，履行自己在這一社會安排中的職責；3）如果他人帶有明確意圖去履行他們的職責，人們就往往會增強對他們的信任；4）這種信任和信心隨著社會安排的成功維持而不斷增強；5）信任也隨著那些確保我們根本利益的基本制度更加鞏固并更能得到人們的承認而不斷增強。我強調公共理性的作用在這一解釋中的意義。因為，正是通過公民運用并遵循這種理性，他們才能明白，他們的政治制度和民主程序是他們所愿意承認的。它是多么地依賴于這一認識，依賴于這種明確的意圖。

總而言之，在憲法共識的第一階段，自由主義的正義原則最初是作為一種臨時協定而為人們猶猶豫豫地接受下來并采納到憲法之中的，這種自由主義的正義原則往往改變著公民的完備性學說，從而使他們至少能接受一種自由憲法原則。這些原則保證了某些基本的政治權利和自由，建立了調和各政治對手并決定社會政策問題的民主程序。在這一范圍內，公民的完備性觀點就是合乎理性的——如果說它們以前還不是合乎理性的話。于是，簡單多元論便趨向理性多元論，憲法共識即可達成。

### 第七節 達成重疊共識的步驟

1.我們接下來的任務，是描述一種對某些基本政治權利和自由以及對民主程序的憲法共識，由此轉化為一種我們在前面所定義的（第三節）重疊共識的步驟。請回顧一下，我們曾對重疊共識的深度與廣度進行了區分，并解釋了其內容的具體程度。一種重疊共識的深度，要求其所達成共識的政治原則和政治理想必須建立在一種政治的正義原則之基礎上，該政治的正義原則適用于公平正義所闡釋的那種社會理念和個人理念。而其廣度則超出了那些將民主程序制度化的政治原則，進一步包括那些涵蓋著作為整體之基本結構的原則。因此，它的原則也確立了某些諸如良心自由、思想自由以及機會均等和包括某些根本需要的原則的實質性權利。

最后，關于重疊共識的具體性程度，我為了簡明起見，一直都假定其核心焦點是一種具體的政治正義觀念，而公平正義即是其標準范例。然而，還存在另外一種可能性，也即它愈現實，便愈有可能實現。在此情形下，重疊共識的焦點乃是一類自由主義的觀念，這類自由主義的觀念在某種多少較為狹窄的范圍內發生著改變。該范圍的限制愈嚴格，則此種共識就愈具體。在一個達到這種共識的政治社會中，存在著好幾種在政治上相互對立的正義觀念，它們無疑受到各種不同利益和不同政治階層的擁護。當我們以這種方式來刻畫重疊共識時，公平正義在各種規定著共識焦點的觀念內部，便具有一種特殊的地位。我將在下面（第七節之四）來定義這一特殊地位。

2.促使一種憲法共識趨向一種重疊共識——即使設想我們永遠無法達成一種充分的重疊共識，而最多只能達成一種近似的重疊共識——的力量是什么呢？我提到過，這些力量中的某一些與重疊共識的深度、廣度、具體程度或限制程度以及在焦點問題上的觀念類別相聯系。

關于深度，一旦我們達成憲法共識，各政治集團就必須進入政治討論的公共論壇，并吁求于其他并不分享其完備性學說的那些集團。超出自己觀點的狹小圈子，并發展各種他們可以依此面對更廣闊的公共世界來解釋和正當化他們所偏好的政策，以便構筑一個多數派——這一事實對他們來說是合理的。當他們這樣做時，他們也就被引導到系統闡釋政治正義觀念（在第一講第二節所定義的政治正義觀念）的方向上來。這些觀念提供了共同的討論渠道，并為解釋每一個集團所認可的原則和政策的意義或含義提供了一個更為深刻的基礎。

再者，新的和根本性的立憲問題將不可避免地產生，即便只是偶爾地產生。比如，我們可以考察一下緊接著內戰出現的重修憲法事件。圍繞著這樣和那樣的根本性憲法修正案所展開的爭論，迫使相互競爭的各個【政治】集團去制定各種內含根本性理念的政治觀念，按照這些政治觀念，人們才能對他們迄今為止所理解的憲法進行修改。一種在撇開任何基礎性社會觀念和公民觀念（每一個集團都有其自己的理由）來考察的原則層面上達成的憲法共識，只是一種文字上達成的共識。它缺乏引導人們如何去修改和解釋憲法的觀念資源。

最后一個理由與【重疊共識的】深度相聯系。在一種帶有司法監察或由其他【政治】實體來操作的監察的憲法系統中，法官或有關官員發展一種政治正義觀念也是必要的，依他們所見，憲法將按照這一觀念來加以解釋，重要的情況將按照這一觀念來做出決定。惟其如此，才可以宣稱立法機關的法令是否合乎憲法；也惟其如此，他們對表面上編入憲法的那些價值和標準的解釋才有一種理性的基礎。很顯然，這些觀念在制憲辯論的政治學中將具有一種重要的作用。

3.接下來，讓我們考察一下與其廣度相聯系的各種考量。其中主要的考量之一是，一種純政治的和程序性的憲法共識過于狹窄。因為，除非某一民主的國家達到了充分的統一和融通，否則，它將無法頒定涵括現存憲法根本和基本正義問題所必需的立法，而圍繞這些問題就會產生沖突。必須有根本立法來保證良心的自由和普遍的思想自由，而不僅僅是政治言論和政治思想的自由。同樣，也必須有立法來確保結社的自由和移居自由；除此之外，還要求有各種維度來確保全體公民的基本需求能夠得到滿足，以便他們能夠參與政治生活和社會生活。[[207]](#_207_3)

關于這最后一點，該理念并不是指滿足于與純粹欲望和需求相對立的那些需要的理念，也不是按照有利于更高平等【的要求】來進行再分配的理念。在這里，憲法的根本毋寧是指，在達不到某種物質福利和社會福利、以及訓練與教育的層次的情況下，人們根本無法作為公民來參與社會，更不能作為平等的公民來參與社會。一種政治觀念并不涉及決定這一福利和教育的起碼層次的問題。我們必須注意到我們所討論的社會。但是，這并不意味著憲法之根本本身不是完全清楚的。這里所要求的正是要給予作為自由而平等的公民之間公平合作系統的社會理念以應有的重視，而不是在實踐中（如果說不是在言論中的話）把它視為需要有高論雄辯方能講清楚的問題。

這樣，共識廣度的要點就是，憲法共識所包含的權利、自由和程序，僅僅涵括了人們對將要發生爭論的根本性政治問題的有限部分。各種力量都傾向于對憲法作某些方面的修正，以使其包括更深刻的憲法根本內容，或者想要用必要的立法來達到相同的效果。在這兩種情況中的每一種情況下，各集團往往都想發展更為廣闊的包括整個基本結構的政治觀念，以便用一種在政治上一致而連貫的方式來解釋他們各自的觀點。

4.最后，這種共識究竟有多具體？或者說定義該共識的自由主義觀念的范圍究竟該有多廣？在這里，我們有兩種考慮。一種有關各種觀點的范圍，我們可以從立憲政體的公共文化中所發現的社會與個人的根本性理念出發，對各種觀點的范圍作出令人信服的詳細解釋。從社會的基本觀點來看，公平正義是作為與自由而平等的個人觀念相關的一公平合作系統而發揮作用的。我們把這些理念看作是民主理想的核心理念。是否還有其他理念同樣具有這種核心地位呢？如果有，它們是否會產生根本不同于公平正義理想和原則的理想和原則呢？我們可以猜想，如果我們有可能達成這種共識，那么，在其他條件相同的情況下，由這些核心理念所精心論證的一種政治觀念，當然也是一種重疊共識的典型焦點。

第二個考慮是，人們可能因不同的社會利益和經濟利益而支持不同的自由觀念。觀念的差異部分表現出這些利益之間的沖突。讓我們把與每一種觀念相關的利益定義為在該觀念所規導的穩定的基本結構中可能會鼓勵人們或得到人們支持的利益。自由觀念的范圍將由這些利益之間的對立程度來決定。

我沒有時間去考查這些高度思辯的問題了。我只是猜想，當自由觀念正確地建立在民主的公共文化中那些根本性政治理念之基礎上時，那么，這些自由觀念之間的差別愈小，在由它們所規導的穩定的基本結構中支持著它們的各種基本利益愈具有相容性，則規定著該共識之焦點的自由觀念的范圍也就愈小。為了使公平正義能具體規定這一焦點的核心所在，似乎必須具備以下兩個條件：

甲、它要正確地建立在更為核心的根本性理念的基礎上；

乙、由于有支持它和受到它鼓勵的那些利益，它應是穩定的。

因此，如果這種自由觀念是根據那些受到各種有著深刻沖突的政治利益和經濟利益的支持和鼓勵的民主公共文化的根本理念而建構起來的，且如果找不到任何方式來設計立憲政體以克服這些政治利益和經濟利益的沖突，則一種充分的重疊共識似乎就無法達成。

在這一節和前一節里，我大致勾勒了在一種自由的正義觀念中，作為一種臨時協定的最初默許，是如何隨時間而變化，先變成憲法共識，再變成重疊共識的。在這一過程中，我假設了絕大多數人的完備性學說都不充分完備，這就為發展一種有助于達成共同政治觀念的獨立的忠誠留下了余地。這種獨立的忠誠又反過來引導人們以明確的意圖去按照憲法安排行動，因為他們有了理性的確信（基于他們過去的經驗），相信別人也將服從這些憲法安排。慢慢地，隨著政治合作的不斷成功，公民之間的信任和信心便不斷增強。這就是我們對那種認為重疊共識的理念乃是一種烏托邦的反駁意見的全部回答。

### 第八節 觀念與學說：如何聯系？

1.我們已經把一種重疊共識與一種臨時協定區別開來，并注意到了這樣一種情況：在前者中，政治觀念被確認為一種道德觀念，公民們準備按道德的根據來遵循它而行動。我們還陳述過，承諾政治自由主義論題的根據有二：第一，政治價值是非常偉大的價值，不得輕易僭越；第二，存在多種合乎理性的完備性學說，它們都理解一個更廣闊的價值王國，這些價值與民主政體的政治正義觀念所具體規定的那些政治價值相一致，或是支持那些政治價值，或至少不與之發生沖突。這兩個根據確保了公共理性的基礎，因為它們意味著根本性政治問題可以通過訴求于由重疊共識所認可那種政治觀念所表達的政治價值來加以解決。

在這些條件下，從每一個公民的完備性學說內部來看，一種理性的平衡并不是在環境的壓迫下所產生的妥協，而是公民們尊重公共理性限制的基礎。任何現實的秩序良好之社會的理念似乎都可能包含某些類似的妥協。的確，“重疊共識”這一術語可能會暗示這樣的意思。這樣一來，我們就必須告訴人們，這一點并非事實。為了讓人們了解，并不存在任何妥協，讓我們先解釋一下這樣一些不同的方式；通過這些方式，一種政治觀念可以返回到一種類似于我們在第三節之二所引入的重疊共識之模式化情形，從而與各種完備性學說聯系起來（我們用邊沁和西季威克的功利主義來代替密爾的觀點的做法除外）。這種共識由四個觀點組成。我暫且把宗教學說及其有關自由信仰的解釋放在一邊，集中考察一下其他三種觀點。

2.在宗教的觀點之后，第一種觀點是康德的道德哲學及其自律理想。從他的觀點內部或者從一種非常類似其觀點的觀點內部，可以推導出這種政治觀念及其正義原則和這些原則的適當優先性。把社會基本結構作為正義的首要主題的理由，也同樣可以從中推導出來。這種關系是演繹性的，即使這種論證幾乎不可能非常嚴格。關鍵是，某個認肯康德學說或類似學說的人，會把這種觀點看作是該政治觀念的推演基礎，并以這種方式不斷地推演下去。

第二個觀點是邊沁和西季威克的功利主義，它是一種嚴格的古典學說。如果有人認為，經過修正后的普通功利主義可能更為可信的話，那么我在此否認這一點。試設想，在此情形下，完備性觀點與政治觀念之間的關系是一種近似的關系。功利主義是出于這樣一些理由才支持該政治觀念的，諸如我們對社會制度普遍有限的了解和我們對不斷發展的環境的了解等等。它進一步強調對法律規則和制度規則的復雜性限制，以及在公共理性的指南中簡明性的必要（第六節之四）。這些理由和其他別的理由可能導致功利主義者認為，一種政治的正義自由觀念在內容上需要與功利原則達到一種令人滿意的，甚至也許是最好的近似，如果功利主義想將一切做到最大化的話。

第三個觀點是對價值王國的一種多元論解釋，它包括作為涵蓋各種政治價值的一部分的政治觀念。這一觀點的特征是，它認為，不同的價值領域——政治價值僅僅是其中的一部分——都通過從它們自己領域中所抽引出來的理念和觀念而達到廣泛的統一（就它們是統一的而言）。這樣一來，每一個價值領域都有其自身的獨立解釋。在這種完備性的多元論觀點中，政治觀念是通過平衡各種判斷而得到人們認肯的，在秩序良好的民主政體中，這些判斷都支持重大的政治價值，并反對任何在正常情況下與這些政治價值發生沖突的價值。

還有許多其他可能的完備性觀點，但我們所提到的這三種觀點將足以說明各種完備性觀點與政治觀念之間的某些可能的關系。還可以加上宗教學說及其對自由信仰的解釋。在這里，我設想（也許這過于樂觀）除了某些形式的功利主義之外，歷史上所有主要的宗教都承認這種解釋，因而這些宗教學說也可以被看作是合乎理性的完備性學說。

3.現在，讓我陳述一下本節要點：在這種存在于我們剛剛描述的幾種觀點的重疊共識中，對該政治觀念的接受，不是那些持不同觀點的人們之間的一種妥協，而是建立在每一個公民認肯的完備性學說內部所具體規定的種種理由的總和之上。

確實，每一種完備性學說都以一種不同的方式與政治觀念相聯系。雖然它們都認可這一政治觀念，然而第一種方式認可的是給予該政治觀念以推演的支持，并在它們各自內部繼續支持這一政治觀念；而第二種方式是在正常社會條件下，令人滿意的也可能是最有效的方式；最后一種方式是，依賴于平衡各種相互競爭的價值之成熟判斷，來考慮到事情的方方面面。任何人都不會出于政治妥協的理由而接受該政治觀念。當然，接受該觀念也取決于某些條件。功利主義訴諸對信息和對法規復雜性的限制；而政治自由主義則把這種普遍的事實看作是理性多元論的事實；甚至，在康德的學說中，當它應用于人類時，特殊的絕對律令的內容也要適應于自然法則，一如任何合適地應用這種絕對律令的方式所可能表明的那樣。

無論一種學說如何調整其要求以使這些要求適應此類條件，都不存在政治的妥協，或是對世界施加任何野蠻的力量影響或非理性影響。它僅僅是適應正常的和人類的社會世界之普遍條件，正如任何一種政治觀點都必須做的那樣。

4.總結一下：在本講中，我討論了對政治自由主義的四種反駁意見及其對社會統一的看法。在這些反駁意見中，有兩種特別重要，一種是懷疑論和冷漠的指控；另一種是認為政治自由主義無法獲得足夠的支持來確保人們服從其正義原則。我們通過尋找一種理性的自由觀念，對這兩種反駁給予了回答，此種理性的自由觀念可以獲得各種合乎理性的學說的重疊共識的支持。因為，通過使該政治觀念與各種完備性學說及其對政治美德的重大價值的公共認識之間達成一種一致和諧，這種共識便得到人們的順應。為了成功地找到這樣一種共識，政治哲學必須盡可能地獨立于哲學的其他部分，特別是擺脫哲學中那些曠日持久的疑難問題和爭執。這樣做會產生下列反駁：認為政治自由主義是在懷疑宗教的、哲學的和道德的真理，或是對這些真理的價值無動于衷。但一旦將政治觀念的作用與理性多元論的事實聯系起來，并把這種政治觀念與公共理性的共享基礎之根本性的東西聯系起來，我們就會看到這種反駁大謬不然。

這些問題與政治自由主義如何可能這一更大的問題聯系在一起。

## 第五講 權利的優先性與善的理念

在我所謂的“政治自由主義”中，權利的優先性理念是一個根本要素，而在公平正義中，該理念作為公平正義觀點的一種形式具有其核心作用。人們對這種優先性可能會產生種種誤解。比如說，人們可能會認為，該優先性意味著，一種自由主義的政治正義觀念根本無法使用任何善的理念，也許那些純粹工具的善理念是個例外；或者那些作為偏好問題或個體選擇問題的善理念可以例外。這種看法肯定不正確，因為權利（正當）與善是相互補充的，任何正義觀念都無法完全從權利或善中抽演出來，而必須以一種明確的方式將權利與善結合起來。權利的優先性并不否認這一點。我力圖通過全面考察公平正義中所使用的五種善理念來排除這些誤解以及其他誤解。

在此，我要提出的問題是，如果公平正義不是用與政治自由主義不相容的方式來宣稱這種善理念或這種完備性學說的真理性，它又怎么能使用善理念呢？有一個更深刻的問題，我們可以對之作出如下解釋：在公平正義中，權利的優先性意味著，政治的正義原則給各種可允許的生活方式強加了種種限制，因而公民的要求是，任何追求僭越這些限制的行為都是沒有價值的。但是，只有當正義制度和政治美德不僅是可允許的，而且也是完全值得公民為之奉獻忠誠并且得到它們維護的生活方式時，才能期許公民們把這些制度和美德看作是正義而善良的社會制度和政治美德。政治正義觀念本身必須為這些生活方式留下足夠的空間。因此，如果說正義設定了限制，而善則表明了意義所在，那么，正義也不能過于狹隘地設定這種限制。可是，盡管是在政治自由主義的界限之內，我們又如何具體規定這些有價值的生活方式？或者說，如何確認多大的空間才是足夠的呢？公平正義本身不能乞助于某種更為廣闊的觀點立場，去講它可以恰如其份地設定這種限制，因而它所允許的完備性學說必是值得人們忠誠的。在概覽過公平正義所使用的五種善理念以及考察這些善理念的使用是如何與權利之優先性相吻合之后，我將在本講的最后（第八節）回過頭來討論這些問題。[[208]](#_208_3)

### 第一節 政治觀念是如何限制善觀念的

1.讓我首先簡要回顧一下以下區別（第一講第二節），該區別對我的討論來說是基本的，這就是政治的正義觀念與一種完備性宗教學說、政治學說或道德學說之間的區別。在第一講第二節里我談到，政治正義觀念的特征是，首先，它是為一種特殊的主題而制定出來的道德觀念，即是說，是為了立憲民主政體的基本結構所制定出來的一個道德觀念；其次，接受該政治觀念并不以接受任何特殊的完備性宗教學說、哲學學說或道德學說為先決前提，相反，該政治觀念本身便代表著一種適合于基本結構的理性觀念；該政治觀念不是按照任何完備性學說來系統制定的，而是按照某些被看作是潛存于民主社會的公共政治文化之中的根本理念而系統制定出來的。

因此，正如我們在第一講第二節之二所講的那樣，政治的正義觀念與其他道德觀念之間的區別乃是一個范圍問題。即是說，是一個觀念應用的范圍問題，內容愈寬，則應用的范圍愈廣。當一觀念使用于一廣泛的主題范圍（限于所有主題）時，我們就說該觀念是普遍的；而當一觀念包含著人生價值的觀念、以及個人美德和品格的理想，并提供絕大部分有關我們非政治行為（限于我們的整個生活）的信息時，我們便說該觀念是完備的。對于宗教觀念和哲學觀念來說，有一種普遍化和充分完備化的傾向，而且人們有時候的確把它們視為可以實現的理想。當一種學說涵括了所有為人們承認的價值和某一獲得相當準確表述的思想圖式內的美德時，該學說便是充分完備的；而當一學說只包含了某些（而非全部）非政治的價值和美德，且只是得到了相當粗陋的表述時，該學說就只具有部分完備性。請注意：對于某一觀念來說，即使是通過定義而獲得部分完備性，也必定會超出政治價值之外，必定包含各種非政治的價值和美德。

2.由是可見，政治自由主義是為政治生活和社會生活之主要制度提供一種政治的正義觀念，而不是為整個生活提供一種政治的正義觀念。當然，它必定具有我們將之歷史地與自由主義聯系起來的那類內容。比如說，它必須確認某些基本權利和自由，并賦予它們以某種優先性等等。誠如我所說過的那樣，權利與善是相互補充的，一種政治觀念必須以各種各樣的善理念為根源。問題是，政治自由主義在怎樣的限制之下才可以這樣做？

其主要的限制似乎是這樣的，即它所包含的善理念必須是政治性的理念；也就是說，這些善理念必須從屬于一種合乎理性的政治正義觀念，以便我們可以假定：

甲、它們是或能夠為自由而平等的公民所共享；以及

乙、它們并不以任何特殊的充分（或部分）的完備性學說為先決前提。

在公平正義中，這一限制則通過權利的優先性表達出來。因此，在其普遍形成上，這種優先性意味著，可允許的善理念必須尊重該政治正義觀念的限制，并在該政治正義觀念的范圍內發揮作用。[[209]](#_209_3)

### 第二節 作為合理性的善

1.為了闡明以這種普遍形式陳述的權利優先性的意義，我將考察五種善理念，它們是我們在公平正義中發現的，可以滿足這些條件。按其討論秩序，這五種善理念依次為：（1）作為合理性的善理念；（2）首要善的理念；（3）可允許的完備性善觀念的理念（即那些與完備性學說相聯系著的善理念）；（4）政治美德的理念；和（5）秩序良好的（政治的）社會理念。

第一種善理念——作為合理性的善理念[[210]](#_210_3)，是幾乎任何一種政治的正義觀念都可以用某種變通的形式來姑且認可的善理念。該善理念假設，一民主社會的成員具有（至少在直覺方面具有）一種合理的生活計劃，他們按照這種合理的生活計劃來安排他們較為重要的追求，培植他們的各種【生活】資源（包括那些精神資源、體力資源、時間資源和能量資源），以便以一種如果說不是最合理的方式至少也是一種敏感的（或令人滿意的）方式，在他們的整個生活中追求他們的善觀念。當然，在制定這些計劃時，我們假定人們考慮到了對其未來生活之各階段的環境條件上的需求和要求的理性期許——只要他們能夠從他們在社會中的現存地位和人類生活的正常條件出發來確定這些需求和要求。

2.假定這些預制（supposition）客觀存在，那么，任何有效的、能夠發揮可以合理期許公民們承認的公共證明基礎之作用的政治正義觀念，都必須考慮作為普遍善的人類生活和基本的人類需求與目的的實現問題，都必須認可作為政治組織與社會組織之基本原則的合理性。這樣，對于民主社會來說，一種政治學說就可以有把握地假定，當所有參與有關權利與正義問題的政治討論的人以一種適當的普遍方式來理解這些問題時，都會接受這些價值。確實，如果社會成員不這樣做，那么，我們都熟悉的政治正義的問題就不會產生。

應該強調的是，這些基本的價值靠它們自身當然還不足以具體規定任何特殊的政治觀點。如同我在《正義論》中所使用的那樣，作為合理性的善乃是一種基本理念，從這一理念出發，我們可以在與其他理念（如政治的個人理念）的聯系中依次詳述其他善理念——當這些善理念需要作出闡釋的時候。正如我在《正義論》一書中把作為合理性的善歸為善的弱理論一樣，作為合理性的善提供了一種框架的一部分，該框架發揮著兩個主要作用：第一，它幫助我們確認一個有效的首要善的目錄；[[211]](#_211_3)第二，憑借這些善目錄，使我們既能夠具體規定原初狀態中各派的目的（或動機），又能夠解釋為什么這些目的（或動機）是合理的。我在第二講第五節討論了第二種作用，所以，現在我來談談第一種作用。

### 第三節 首要善與人際比較

1.如我剛才所言，作為合理性的善理念的目的之一，是為首要善的解釋提供部分框架。但是，要使這一框架得以完善，此一善理念就必須與作為自由而平等的公民的政治理念相結合。只有這樣，我們才能制定出公民們在被視為這類個人和終身都能正常而充分參與合作的社會成員時所需要的和所要求的。

這里的關鍵是，作為個人的公民觀念已被看作是一種政治觀念，而不是被看作一種屬于完備性學說的觀念，正是這種政治的個人觀念通過其對個人道德能力和更高層次之利益[[212]](#_212_3)的說明，與作為合理性的善之框架和基本的社會生活事實與人類成長和教養的條件一起，提供了具體規定公民需要與要求的必要背景。所有這一切如同我們在第二講第五節之三的論述中所看到的那樣。

2.可將首要善理念的作用表述如次[[213]](#_213_3)：一秩序良好社會的基本特征是，人們不僅在產生政治正義的問題時，對公民們適當提出的各種要求有一種公共的理解，而且對這些要求的公共理解可以得到公民的支持。政治的正義觀念為這種公共理解提供了一個基礎，因而使公民們能夠在評價他們的各種不同要求并決定這些要求的相對價值時達成一致。正如我將在下面第四節中所談到的那樣，這種基礎被證明是一種公民所需要的觀念，即作為公民的個人需要的觀念，而這便使公平正義能夠堅持下述主張：實現那些與這些需要恰當聯系著的要求將被人們公共地作為有利的事情來接受，并因此被人們公共地當作增進公民達到政治正義之目的的條件來接受。這樣看來，一種有效的政治正義觀念就包括被公共地視作是公民需求并因此而被視為有利于所有人的東西的一種政治性理解。

在政治自由主義中，人際比較的問題是這樣產生的：由于客觀存在著相互沖突的完備性善學說，對被視為適當要求的這種政治性理解如何可能？困難在于，政府所能做的事情，無外乎最大限度地實現公民的合理偏好或需要（如功利主義那樣）；[[214]](#_214_3)或最大限度地推進人類的優秀美德或完善價值（如完善論那樣），這并不比政府在推進天主教或任何其他宗教時所發揮的作用更大。關于意義、價值、人生目的這些觀點（它們均由相應的完備性宗教學說或哲學學說所具體提出）都不能得到公民的普遍認肯，所以，通過基本制度來追求它們中的任何一種善，都會使政治社會產生一種宗派特征。為了找到一種共享的適合于政治目的的公民善理念，政治自由主義在一種政治觀念范圍內尋求一種合理有利的理念，該政治觀念獨立于任何特殊的完備性學說，因而可以成為一種重疊共識的核心。

3.首要善的觀念談的正是這種實踐性的政治問題。其所提出的答案依賴于在公民可允許的善觀念結構中去確認部分的相似性。在此，可允許的觀念是各種完備性學說，政治正義原則并不排斥對這些完備性學說的追求。即便公民不認肯這種相同的（可允許的）觀念，也不會圓滿實現該觀念的終極目的，并對之付出全部忠誠，但只要有兩種東西就足以形成一種共享的合理有利的理念：第一，公民們都認肯相同的、將他們自己看作是自由平等個人的政治觀念；第二，他們（可允許）的善觀念（無論這些善觀念的內容及其與之相關聯的宗教學說和哲學學說有多么不同）都要求他們發展相同的基本權利、自由和機會，以及相同的適應一切目的的手段，諸如收入與財富，還有，所有這些都能得到相同的社會自尊基礎的支持。我們說，這些善乃是作為自由而平等之個人的公民所需要的東西，而對這些善的要求則被看作是適當的要求。[[215]](#_215_3)

首要善的基本目錄具有以下五個（如有必要，我們還可補充之）：

（1）基本的權利和自由（它們可以列出一個目錄）；

（2）移居自由與多樣性機會背景下對職業的選擇；

（3）在基本結構之政治制度與經濟制度中享有各種權力、職位特權和責任；

（4）收入和財富；

（5）自尊的社會基礎。

這一目錄主要包括各種制度的特征，也就是基本的權力和自由、制度性的機會和職位與職業的特權，以及收入與財富。而自尊的社會基礎是通過公共政治文化的各種特征，諸如對正義原則的公共認識和轉變，而得到說明的。

4.在引進首要善的想法背后，是想找到一種實際的進行人際比較的公共基礎，這種人際比較建立在公民們有待進一步觀察的社會環境客觀特征的基礎上，而所有這一切都構成了理性多元論的背景。倘若我們采取恰當謹慎的態度，我們就能夠——如果需要的話——擴展這一目錄的范圍，使之包括其他的善，比如閑暇時間[[216]](#_216_3)，甚至是某種諸如無肉體痛苦的精神狀態。[[217]](#_217_3)在此，我對這些問題不予深究。關鍵是，我們要永遠認識到政治與實踐的界限所在：

第一，我們必須限于可以作為重疊共識之核心的、作為一種政治正義觀念的公平正義；

第二，我們必須尊重實踐的政治觀念（與一種完備性道德學說學說相對立[[218]](#_218_3)），所服從的信息簡明性和適用性的約束。

阿羅和阿馬蒂亞·森兩人已經提出了好幾個方面的緊迫而可行的關切。[[219]](#_219_3)他們解釋了個人在能力上的許多重要差異——道德的、智力的和肉體的差異。他們指出，這些差異有時如此之大，所以按照相同的首要善目錄來確保每一個公民的需要，非但是不公平的，而且這個思路也是錯的。阿羅提到了人們對醫療保健的需要之種種差異，以及他們在滿足其偏好和興趣時的花費的差異。森則強調了人與人之間在其基本能力上，因而也在他們利用首要善來實現其目的的能力上的差異的重要性。在這些情形中的某些情形中，同樣的目錄對于每一個人來說可能不公平，就此而言，阿羅和森的觀點當然正確。

然而，在我回答他們的批評之前，我想說，我并不想在此轉達森對基本能力的理解的深奧大義。在他看來，這些能力涉及到在各種功能發揮（嚴格地說是功能結合）的結合之間進行選擇的完整自由，它們構成了森關于不同形式的自由、福寧自由和行為主體自由的觀點的基礎，除此之外，它們也為各種具有重要意義的不同種類的價值判斷提供了根據。[[220]](#_220_3)我相信，對于我們有限的目的來說，我不需要討論這些更深刻的問題。

因此，我的回答方式是，我已經自始至終假定并將繼續假定：就算公民并不具有平等的能力，他們也具有——至少是在根本性的最低程度上——使他們能夠終身成為充分參與合作的社會成員所需要的道德能力、智力能力和體力能力。回顧一下：對于我們來說，政治哲學的基本問題是如何具體規定如此設想的個人之間的公平合作條款的（第一講第三節之四）。我贊同森的下述觀點，即認為個人的基本能力是頭等重要的，而首要善的利用總是根據對這些能力的各種假設來進行評估的（第二講第五節之二之三）。

5.但這仍然存在一個問題：如何處理那些差異？由于篇幅所限，我們不能充分展開討論，但簡要談幾句還是必需的。讓我們區別四種重要的差異，然后來探詢一種差異是使人們高出平均線，還是使其低于平均線？即是說，這種差異是否使他們具有超過或不及成為正常合作的社會成員所必須具備的最起碼的基本能力？

這四種主要的差異是：（1）道德上和智力上能力與技藝的差異；（2）體力能力和技藝的差異，包括疾病的影響和天賦才能方面和偶然因素；（3）公民善觀念上的差異（理性多元論的事實）；以及（4）興趣與偏好的差異——盡管后者較為淺顯。

由于我們自始至終一直都在假定，每一個人都具有成為正常的和參與合作的社會成員的能力，所以我們說，當正義原則（及其首要善目錄）得到滿足時，公民之間的任何一種差異中的都不是不公平的，也都不會產生不正義。的確，這是公平正義的主要主張之一。

為了弄清楚這一點，讓我們從實例研究著手。在第（1）類實例中，道德能力、智力和體力上的差異都高出平均線以上。正如我們在第二講第六節之三和之四中所看到的那樣，這些差異是通過在機會公平均等（包括受教育機會的公平均等）的背景下，以及在通過差異原則來調節收入和財富上的不平等的條件下，獲得就業和自由競爭資格的社會實踐來加以控制的。在第（2）類實例中，這些差異使某些公民因疾病和偶然因素（只要我們允許這些因素存在）而處于平均線以下，我以為，當人們了解到這種優勢與劣勢時，當人們可以確定處理這些與劣勢所需花費的代價，并通過政府總開支來平衡這些優勢與劣勢時，便可以處理好這些作為疾病與偶然因素之結果的差異。這一目的就是通過醫療保健使人們恢復其應有能力，以便使他們重新成為充分參與合作的社會成員。[[221]](#_221_3)

至于第（3）類情形，善觀念上的差異提出了更多的問題，我將在后面第六節中討論這其中的一些問題。在第六節中，我堅持認為，公平正義是公平地對待各種善觀念的，或者毋寧說，它是公平地對待那些具有這些善觀念的個人的，即使他們所持的一些善觀念是不允許的、且所有的善觀念并不具有相同的獲得繁榮的機會。最后，讓我們轉向第（4）類情形，即偏好與興趣上的差異，這些差異被看作是我們自己的責任。如同我們已在第一講第五節之四所看到的那樣，我們可以對我們的目的負責，這是自由公民相互期待的一部分。對我們的興趣和偏好負責——無論它們是否源于我們的實際選擇——乃是一種特殊的責任情形。作為具有現實道德能力的公民，這是我們必須學會處理的事情。但這仍然允許我們把偏好和興趣視為使某人沒有資格或不能夠正常參與社會合作的特殊問題。這樣一來，此種境況就是一種醫療情況或病理情況，需要作相應的處理。[[222]](#_222_3)

因此，一旦我們區別這四種主要差異和人們相互間高出或低于平均線的各種差異，對首要善的解釋便似乎足以解釋所有情形，也可能第（2）類情況可以例外，因為第（2）類情況涵括著各種疾病和偶然情況，而這些情況使公民處在低于平均線的地位。關于這類情形，森強有力地提出這樣一個問題：即一種首要善的目錄是否能足夠靈活，以成為正義的或公平的？在此，我無法深究這一問題，只想陳述如下猜測：通過利用那種適用于司法階段的信息，我們便可以提出足夠靈活的目錄，該目錄使各種判斷像我們可能制定的任何政治觀念的判斷一樣公正或公平。請記住，正如森所極力主張的那樣，任何類似的目錄都要考慮到基本能力，其目的則是為了使公民恢復其作為正常的參與合作的社會成員之適當作用。

6.總而言之，首要善的作用設定，公民們憑借他們的道德能力在形成和培植他們的終極目的和偏好時發揮某種作用。因此，一種目錄并不能提供反常的或代價較為高昂的利益，這一點本身不是對使用首要善的一種反駁。此外，人們必定認為，要求這些個人為其偏好負責并要求他們竭盡全力，如果說不是不正義的話，也是不合乎理性的。但是，假定他們的能力可以為他們的目的負責，我們就不能把公民看作是消極的欲望載體。這種能力是形成、修正和合理追求善觀念的道德能力的一部分；而公民被認為是能夠負責的，這正是政治觀念所傳達的公共知識。我們設想，他們已經能在整個生活過程中使他們的好惡（無論這些好惡是什么）適應于他們可以合乎理性地期待的收入、財富和生活狀態。那種認為由于他們眼下缺乏預見或自理而應該得到較少一些、以便少占他人便宜的觀點是不公平的。

進而，那種認為公民應為其目的負責的理念只有在某些假設條件下才合乎理性。首先，我們必須假定，公民們能夠按照他們對首要善的期待來規導和修正他們的目的。誠如我已經說過的，這種假設隱含在那些歸于他們的道德能力之中。但僅有這種假設本身還不夠。我們還必須找到可以公共運用的（如果可能的話，還應是很容易為人們運用的）人際比較的有效標準。因此其次，我們力圖表明，首要善是如何與更高層次的利益相聯系的（這些更高層次的利益與道德能力相聯系），以便首要善確實成為政治正義問題的切實可行的公共標準。最后，首要善的有效利用還假定，建立在前兩個假定基礎上的個人觀念至少是作為一種以公共正義觀念為基礎的理想而為人們暗暗接受的。否則，公民們就更不樂意在所要求的意義上承擔責任了。[[223]](#_223_3)

### 第四節 作為公民需要的首要善

1.通過上述首要善的解釋，我們業已回答了我們的主要問題（在第三節之二的第二段開始所提出的那個問題）：即如果理性多元論的事實客觀存在，一種有關在政治正義問題上什么才被看作是有利的問題的公共理解如何可能。在表明這一理解如何可能時，我們已經強調指出了首要善的實踐本性。我這樣做的意思是，我們實際上可能提出一種平等的基本自由和公平機會的圖式，當這一圖式獲得基本結構的保障時，該圖式便能確保所有公民充分發展和完全實踐他們的兩種道德能力，并充分發展和實踐一種公平分享的適應所有目的的手段，這種手段對于增進他們決定性的（可允許的）善觀念來說，乃是根本性的。當然，允許人們去追求所有的善觀念（有些善觀念意味著侵犯基本權利和基本自由），這既不可能也不公正。然則，我們可以說，當基本制度滿足了一種為那些認肯各種完備性學說的公民在理性重疊共識中相互承認的政治觀念時，這一事實也就確認了下述事實：那些制度已經為各種值得公民為之奉獻的生活方式留下了足夠的空間。如果這些制度是正義而善良的社會制度，它們就必須做到這一點。[[224]](#_224_3)

回過頭來再看看我們在前面第三節所談到的問題，請首先注意，對首要善的公平分享顯然不能作為一種衡量公民所期待的總體心理學上的福寧的尺度，或衡量它們功利的尺度，就像經濟學家可能以為的那樣。公平正義否認這種在政治正義問題上比較總體福寧，并把這種總體福寧最大化的理念。它也不想評估個體在增進其生活方式時所獲得成功的程度，亦不想去評價他們目的的內在價值（或完善論的價值）。當我們把首要善看作是基本的權利、自由和機會，以及普遍適應一切目的的手段時，首要善顯然不是任何人的基本人生價值理念，也絕對不能這樣理解，無論他們所擁有的多么至關重要。

2.相反，我們認為，如果公民已有其政治觀念，那么，首要善就具體規定著在出現正義問題時，他們的需要所在——他們善的一部分便是他們的公民身份。正是這種政治觀念（該觀念通過作為合理性的善的框架而獲得補充）使我們能夠制定出公民所需要的首要善。如果說，這些善的目錄可以在立法階段得到更具體的規定，甚至可以在司法階段得到更具體的解釋[[225]](#_225_3)，我們并不打算把這種目錄當作一種合理有利的理念或善的理念的近似表達，這些理念由一種非政治的（完備性）觀念具體規定。相反，一種更為具體的目錄規定了較具體情況下的公民需要，它們允許必要的差異（在第三節之五中對此有概觀性的考察）。

易言之，這些需要的具體化乃是在政治觀念內而非在完備性學說內制定出來的建構。此一想法是，若理性多元論的事實客觀存在，該建構可提供最合適的一般可以作為公民相互接受的各種競爭性主張的證明標準。[[226]](#_226_3)即便在絕大多數情況下，這種目錄與許多人最需要的和以他們的完備性觀點來評價的價值并不是很接近，首要善也肯定可以被所有人或差不多所有人看作是對于追求這些觀點來說具有高度價值的。因此，它們可以認可這種政治觀念，并堅持認為，在正義問題上真正重要的，是以通過重疊共識所承認的正義原則具體規定為公平的方式，通過基本結構的各種制度，來實現公民的需要。[[227]](#_227_3)

3.前面有關首要善的解釋包括了我們可以稱作“責任的社會分工”的內容：作為由公民所組成的群體，社會負責為這一框架內的所有人提供一種公平共享首要善的機會；而作為個體和聯合體的公民，則負責根據他們能夠期待的包容一切目的的手段來修正和調整他們的目的和抱負——假定他們目前和可預見的境況既定不變的話。這種責任分工，依賴于個人為其目的承擔責任，并相應地適度調整他對其社會制度提出各種要求的能力。

這樣一來，我們就可以獲得這樣的信念：即自由而平等的公民可以自由擔待他們的生活，每一個人都可以期望他人使其善觀念適應于他所期待的對首要善的公平共享。對生活計劃的惟一限制，是使這些生活計劃與公共原則相容，而只有對某些東西（首要善）的要求才可以得到滿足，且這些要求在許多方面都是由那些正義原則具體規定的。這意味著對某些目標的強烈情感和熱切渴望，并不能給人們要求獲得各種社會資源的權利，或者說，他們并沒有權利要求公共制度去實現這些目標。然而，欲望、需求和強烈的愿望本身并不是人們對憲法根本和基本正義提出其要求的理由。[[228]](#_228_3)我們在這些情形中具有的一種強迫性欲望這一事實，并不比憑借一種確信的力量來論證該確信的真理性更有理由為滿足欲望的恰當性辯護。如果把這一點與首要善的目錄結合起來，那么，正義原則就使正義的理由不僅與起伏不定的需求和欲望分離開來，而且甚至要與情操和承諾分離開來。這一點的意義已由宗教寬容給予了說明，它并不給確信力量以任何重要地位，而憑借這種確信的力量，我們可以反對各種宗教和其他實踐。

### 第五節 可允許的善觀念與政治美德

1.歷史地看，自由主義思潮的一個共同主題是，國家決不能偏袒任何完備性學說及其相關的善觀念。但是，自由主義沒有做到這一點，事實上是任意偏袒此一或彼一形式的個人主義，這同樣是自由主義的批評者們的一個共同主題。正如我在開始所指出的那樣，對權利優先性的申認似乎可能使公平正義（作為政治自由主義的一種形式）也會受到類似駁難。

因此，在討論以下兩個理念，即可允許的善觀念的理念（那些為正義原則所允許的善觀念的理念）與政治美德的理念時，我將利用人們所熟悉的中立性理念，作為我引入這些主要疑難問題的一種方式。然而，我相信，中立性這一術語是不幸的。它的某些含義已產生嚴重誤解，而它的另一些含義卻又完全暗示著非實踐性的原則。有鑒于此，我在發表這些演講之前從未使用過這一術語。但是，由于我事先提防了這一點，而且也只是在某一階段使用它，所以，我們似乎可以用它來廓清權利的優先性是如何與上述兩個善理念相聯系的。

2.可以用極為不同的方式來界定中立性。[[229]](#_229_3)一種是程序的方式，比方說，在根本不訴求任何道德價值的情況下，訴諸一種可以合法化的程序，或可以獲得正當性證明的程序。或者，如果這樣做不大可能，那么，由于表明某事的正當合理性似乎意味著對某些價值的訴求，所以我們可以說，一種中立的程序，乃是通過訴求于中立價值而被證明是正當合理的程序，也就是說，它是一種通過在把普遍原則運用于所有理性關聯的情形時（可比較一下：對相關方面類似的情形可作類似的處理）[[230]](#_230_3)，訴求于諸如公正、一致的，以及給予提出要求的競爭各派以均等機會等價值而被證明是正當合理的程序。

在具有相互沖突之主張的各派之間，正是這些價值規導著司法或仲裁的公平程序。一種中立程序的具體規定，也可以依據那些作為理性個人之間進行自由而合理討論的原則基礎的價值，這些理性個人完全具有思想和判斷的能力，他們關心如何尋找真理，或者在最合適的信息基礎上達成理性的契約。[[231]](#_231_3)

3.從程序意義上說，公平正義并不是中立的。顯然，它的正義原則是實質性的，它所表達的遠不只是程序性價值，而其政治的社會觀念和個人觀念也是如此，它們是在原初狀態中表現出來的（第二講第四節至第六節）。作為一種政治觀念，它的目的是成為重疊共識的核心。這就是說，作為一種整體的觀點，它希望清楚地表達一種為立憲政體之基本結構做論證的公共證明基礎，該公共證明基礎是隱含在公共政治文化中的那些根本直覺性理念的作用表現，也是從各種完備性宗教學說、哲學學說和道德學說中抽象出來的。它尋求共同的根據——或者如果人們愿意的話，也可以說是一種中立的根據——如果理性多元論的事實是既定的。這種共同的根據即是作為重疊共識核心的政治觀念本身。但是，這樣界定的共同根據并不是程序意義上的中立性根據。

另一種極為不同的界定中立性的方式，是根據基本制度的目的和有關完備性學說及其與之聯系的善觀念之公共政策來定義中立性。在此，目的的中立性與程序的中立性是相對立的，這意味著制度和政策在下述意義上是中立的：它們在一種公共政治觀念的范圍內能夠得到公民的普遍認可。因此，中立性可能有如下意味：

（1）國家將確保所有公民有平等的機會去發展他們自由確認的任何善觀念；

（2）國家不得做任何意在袒護或促進任何特殊完備性學說的事情，或者，給那些追求某一特殊完備性學說的人以較大支持；[[232]](#_232_3)

（3）國家不得做任何使個體更可能接受此一特殊觀念而非彼一特殊觀念的事情，除非它采取各種步驟來消除或補償這樣做所產生的政策性后果。[[233]](#_233_3)

權利的優先性排除了目的中立性的第一種意義，因為它只允許人們追求可允許范圍內的觀念（即那些尊重正義原則的觀念）。我們可以對這一種意義進行修正，以便能見納這一點；而由于這一修正，國家便能確保所有公民都有平等的機會去發展任何可允許的觀念。在此情形下，憑借這種平等機會的意義可以在目的上達于中立。至于第二種意義，則可以憑借那些表達權利優先性的政治觀念的特征而得到滿足。只要基本結構是由這一觀點規導的，其制度就不會有意去偏袒任何完備性學說。然而（正如我們將要在后面第六節中所要考察的那樣），關于第三種意義，對于正義的立憲政體來說，想要使它不對各種完備性學說產生重要影響，肯定是不可能的，因為這些完備性學說始終都受到這些影響并贏得其信奉者。企圖抵制這些后果和影響，甚或出于政治目的想確定這些后果和影響有多么深刻和廣泛，都是徒勞的。我們必須接受這些常識性政治社會學的事實。

概而言之，我們可以把程序的中立性與目的的中立性區別開來；但是，卻不能把后者與后果或影響的中立性混為一談。作為一種有關基本結構的政治觀念，公平正義在整體上力圖提供作為重疊共識之核心的共同基礎。它也希望在這樣一種意義上滿足目的中立性的要求，即基本制度和公共政策不是設計用來偏袒任何特殊完備性學說的。[[234]](#_234_3)政治自由主義把后果或影響的中立作為非現實的東西予以擯棄，而且由于這一理念是由中立性這一術語本身所強烈暗示的，所以，這也是避免此種中立性的一個理由。[[235]](#_235_3)

4.即便政治自由主義尋求共同的基礎且在目的上是中立的，強調下面一點也很重要，即它仍然可以認肯某種道德品格的優越性并鼓勵某些道德美德。因此，公平正義包括對某些政治美德的解釋，諸如公民美德與寬容的美德、理性和公平感的美德（第四講第五節至第七節）這類進行公平社會合作的美德。關鍵在于，將這些美德納入政治觀念并不導向一種完備性學說的完善論狀態。

一旦我們明了了政治正義觀念之理念，就會清楚這一點。正如我已經說過的那樣（第一節），我們可以把善的理念作為補充政治正義觀念所必需的理念而自由地引進之，只要它們是政治的理念，也就是說，只要它們屬于合乎理性的立憲政體的政治正義觀念。這使我們有可能假定，它們為公民們共享，且不依賴于任何特殊的完備性學說。由于與政治美德相聯系的種種理想都與政治正義的原則相聯系，也與那些對于維護長期的公平社會合作來說至關重要的判斷形式與行為相聯系，這些理想和美德與政治自由主義是相容的。它們表現了民主國家的善良公民理想的基本特征，他們是一種由其政治制度所具體規定的角色。在這一方面，必須把政治美德與屬于完備性宗教學說和哲學學說的代表性生活方式之特征的那些美德區別開來，也必須將之與那些屬于各種聯合體的理想（如教會和大學、職業和行業的理想）、那些適合于家庭生活角色的理想和適合于個體間關系的理想區別開來。

因此，倘若一立憲政體采取某些步驟來強化寬容和相互信任的美德，比如說，通過阻止各種各樣的宗教歧視和種族歧視（用各種與良心自由和言論自由相一致的方式）來強化寬容和相互信任的美德，它就不會因此而成為那種柏拉圖式的或亞里士多德式的完善論政體，也不會建立一種如同近代早期天主教國家和新教國家中那樣的特殊宗教。相反，它采用理性的方式去強化那些維護自由平等公民之間的公平社會合作的思想與情感。這與國家以其自身的名義來推行一種特殊完備性學說的做法判然不同。[[236]](#_236_3)

### 第六節 公平正義對善的觀念公平嗎？

1.任何理性的政治觀念原則都必須給各種可允許范圍內的完備性觀點施加種種限制，而這些原則所要求的基本制度又不可避免地鼓勵某些生活方式。因此便會產生這樣一個問題，即這種（通過一種政治觀念實現的）基本結構是如何鼓勵和阻止某些完備性學說及其與這些學說相聯系的生活方式的，又是否且如何使這種鼓勵或阻止成為正義之舉？對這一問題的考察將解釋這樣一種意義，在此意義上，國家至少是作為重視憲法根本的國家，將不有意袒護任何特殊完備性觀點。[[237]](#_237_3)在這一點上，政治自由主義與完備性自由主義之間的對立就變得很清楚也很根本了。[[238]](#_238_3)

之所以要鼓勵或阻止完備性學說，至少有兩個原因：與它們相聯的生活方式可能與正義原則發生直接沖突；或者，它們可能是可以為人們接受的，但卻無法在正義的立憲政體的政治條件和社會條件下贏得信奉者。前一種情形通過這樣一種善觀念而得到說明，該善觀念要求以諸如種族的、民族的或完善論的理由來壓制或壓抑某些個人，比如說古典世界的奴隸，或美國南北戰爭以前美國南方的奴隸。第二種情形的實例可能是某些形式的宗教。假設一特殊宗教及其所屬的善觀念只能在它控制國家機器并能實施有效迫害的條件下生存，那么，這種宗教在政治自由主義的秩序良好社會中將不復存在。且讓我們假定確有這類情況存在；某些別的完備性學說也可以繼續保留下來，但卻總是在相對小的社會圈子里存在。

2.問題是這樣的，假如某些觀念壽終正寢，而另一些觀念卻只能在正義的立憲政體中生存下來，那么，這本身是否意味著該政體的政治正義觀念對這些觀念不公平呢？是該政治觀念任意地偏袒一些觀點而反對另一些觀點么？或者更明確地說，這對那些擁有這些觀念的個人是否公正？或能否做到公正？倘若不作更進一步的解釋，這對那些個人似乎是不公平的，因為袒護某些學說而壓制另一些學說的社會影響是任何政治正義觀都無法避免的。任何社會都無法在其自身內部囊括所有生活方式。我們的確可能為這有限的社會世界空間和我們自己特殊世界的有限空間而悲嘆；也可能為我們的文化和社會結構的某些不可避免的后果而感到悔恨。誠如伯林長期堅持認為的（這是他的根本主題之一）那樣，沒有無缺陷的社會世界。這即是說，任何社會世界都會排斥某些以特殊方式來實現某些根本價值的生活方式。社會世界的文化和制度之本性被證明是太不適宜了。[[239]](#_239_3)但是，這些社會必然性并不能作為任意偏袒或行不正義的理由。

這種反駁必定會更進一步，以為政治自由主義的秩序良好社會無法建立（以現存條件所允許的方式，而這些條件包括理性多元論的事實在內）正義的基本結構，在此結構內，各種可允許的生活方式都有一種公平的機會去維持它們自身，并一代一代地贏得信奉者。但是，如果完備性的善觀念不能在一個確保人們所熟悉的平等的基本自由和相互寬容的社會里長期存在下去的話，也就絕對不能保持它與民主價值的一致，而這些民主價值是由自由平等的公民間的一種公平合作系統的社會理念所表述的。這就產生了（但卻肯定不能解決）這樣一個問題：在其他歷史條件下，相應的生活方式是否行得通？人們又是否因它的通行而感到后悔？[[240]](#_240_3)

歷史的經驗表明，許多生活方式都經過了長期的考驗，并在民主社會的長久時間里贏得了的信奉者；如果說其信奉者的數量不是其成功的尺度——為什么數量應該是這種成功的尺度呢？——那么許多經過這一考驗的生活方式都獲得了同樣的成功：不同的群體具有不同的傳統，各種生活方式都發現了完全值得他們效忠的完備性觀點。因此，政治自由主義是否任意地偏袒某些觀念并擁護其他觀念，正表明它是否在具體規定人們所認肯和追求的不同的，甚至是相互對抗的善觀念之制度中實現了它的原則——如果理性多元論的事實和現代世界的其他歷史條件業已既定的話。比如說，只有當個體主義觀念能夠在自由社會里長期存在時，或者說，只有當這些個體主義觀念占據了如此顯要的支配地位，以至各種認肯宗教價值的聯合體或共同體無法獲得繁榮時，進一步地說，只有當這些導致此種結果的條件本身不正義時，我們才能鑒于現在的和不可預見的條件，認定政治自由主義不公正地偏袒了某些完備性觀念。

3.有一個例子可以澄清這一點：各種各樣的宗教派別都反對現代世界的文化，并希望他們的共同生活遠離這種文化的不良影響。這樣，便產生了有關他們的兒童教育和國家能夠施加的要求問題。康德和密爾的自由主義可能導向這樣一些要求：培養自律與個體性的價值，使其作為支配絕大部分生活（如果說不是全部生活的話）的理想。但是，政治自由主義卻有一種不同的目的，其要求也低得多。它認為，兒童的教育包括諸如認識他們的憲法權利和市民權利一類的事情，以便讓他們知道，在他們的社會里存在著良心自由，而背離宗教也不是一種法律上的犯罪，所有這些將保證隨著他們年齡的增長，他們持續擁有的成員身份不是建立在對他們基本權利的無知或對那種并不存在的違反宗教而招致的懲罰之恐懼的基礎上。而且，他們的教育也應該為他們準備條件，使之成為充分參與合作的社會成員，并使他們能夠具有自立的能力；它也鼓勵這種政治美德，以使他們在其與社會其他成員的關系中尊重公平的社會合作條款。

在此，人們可能會提出這樣的反駁：要求兒童在這些方面理解政治觀念，實際上是教育他們理解一種完備性的自由觀念，雖然意圖并非如此。教育他們理解政治觀念，也可能導致向他們灌輸更多更高的東西，而這僅僅是因為我們會自愿地得寸進尺。人們必定以為，這種情況的確可能在某些情形中發生。而且，在政治自由主義的價值與康德和密爾的完備性自由主義的價值之間肯定有某種相似性。[[241]](#_241_3)但是，回答這種反駁的惟一方式，是從范圍與普遍性兩個方面，仔細闡明政治自由主義與完備性自由主義之間的重大差別（如同我們在第一節之一所具體談到的那樣）。我們可能不得不接受對兒童教育的理性要求所產生的各種不可避免的結果，盡管我們常常會感到后悔。我希望，這些演講對政治自由主義的闡釋能給這種反駁提供一種充分的回應。

4.在業已描述過的那些要求之外，公平正義并不尋求培養特別的自律，并培養兒童的自由主義和個體主義的自由主義美德與價值，或者確實是另一種完備性學說的美德和價值。因為在這種情形中，它就不再是一種政治自由主義。公平正義會盡可能地尊重那些希望按照其宗教禁令從現代世界中退隱出來的人的要求——只要他們承認政治正義觀念的原則并尊重其個人與社會的政治理想。

在此請注意：我們是完全在政治觀念的范圍來回答兒童教育的問題。社會對兒童教育的關切的內在原因，在于兒童扮演著未來公民的角色。所以，社會關心他們獲得理解公共文化并參與公共文化之各種制度的能力，關心他們終身成為經濟上獨立和自我支撐的社會成員，關心他們發展各種政治美德，而所有這些關切都是從一種政治觀點內部出發的。

### 第七節 政治社會的善

1.在公平正義中，第五個善理念是政治社會的善理念，更具體地說，是公民們在維護立憲政體并管理該政體事務的過程中實現他們作為個人和作為合作實體的善。像前面一樣，我們也力求完全在政治觀念的范圍內解釋這種善。

讓我們從考察這樣一種反駁意見開始，該反駁意見認為，由于公平正義并不是建立在完備性宗教學說、哲學學說或道德學說的基礎上，所以公平正義擯棄了一種政治共同體的理想，將社會視為許多不同個體或不同聯合體的集合，而他們參與合作，只是為了追求他們自己的個人利益或聯合體的利益，而沒有任何共同的終極目的。（在這里，我們把終極目的理解為，因其自身的緣故而被人們評價或要求的目的，而不僅僅是理解為某種其他東西的手段。）作為一種政治自由主義形式，公平正義把政治制度視為達到個體目的或聯合體目的的純粹手段，視為我們可以稱之為“私人社會”的制度。而這樣一種政治社會本身根本就不是一種善的社會，最多也只是個體目的或聯合體目的的手段而已。

我們的回答是，公平正義的確擯棄了那種政治共同體的理想，如果這種理想意味著以一種（部分地或完全地）完備性宗教學說、哲學學說或道德學說為基礎的政治社會統一的話。這種社會統一的觀念是理性多元論事實所排斥的；對于那些接受民主制度的自由與寬容之約束的人們來說，它不再是一種政治可能性。正如我們已經看到的那樣，政治自由主義以一種不同的方式來設想社會統一，即把社會統一設想為源于對一種適合于立憲政體的政治正義觀念的重疊共識的統一。

2.讓我們回想一下（第一講第六節之一）：說某一社會受政治觀念的規導且秩序良好，有著三個方面的意思：（1）在該社會里，每一個人都接受并知道所有其他人也會接受并公共地認可相同的正義原則；（2）其基本結構，即它的主要政治制度和社會制度，以及它們如何一起構成一個合作系統的方式，乃是大家都知道或有充分理由相信能滿足那些正義原則的；（3）公民有一種正常有效的正義感，一種使他們能夠理解并運用正義原則的正義感，而且在絕大多數情況下他們都能在其環境要求下按照這些原則來行動。我相信，這樣的社會統一是我們所有的統一觀念中最可取的；它是在現實中所能達到的最佳統一觀念。

正如我們具體規定的那樣，秩序良好的社會不是私人性社會；因為在公平正義的秩序良好之社會中，公民們確有共同的終極目的。如果說他們確實不會認肯相同的完備性學說的話，那么，他們卻可能認肯相同的政治正義觀念。這意味著他們共享一個非常基本的政治目的，而這一政治目的具有著高度的優先性：支持正義制度的目的及因此而相互承認對方之正義的目的，更不必說許多也必定為他們所共享并通過其政治安排來實現的其他目的。此外，政治的正義目的也許是公民相互間最基本的目的，他們通過這些最基本的目的來表現他們想要成為的那種個人。

3.這些共享的終極目的與其他假設一起，為秩序良好社會的善提供了基礎。我們已經看到，公民們被認為具有兩種道德能力，而立憲政體的基本權利和基本自由將保證每一個人都能充分發展這些道德能力，并隨著他們這樣做，他們在整個生活過程中能夠實踐這些道德能力。這樣一種社會也為其公民提供了這樣去做的充分的、適應一切目的的手段（比如收入和財富的首要善）。這樣，在正常環境下，我們便可以設想這些道德能力在政治自由和良心自由的制度下得到發展和踐行，而它們的實踐將得到相互尊重和自我尊重的社會基礎的支持，并一直延續下去。

通過這些假定可知，公平正義的秩序良好之社會在兩個方面是善的。第一個方面是在個體的意義上對個人來說是一種善，而這有兩個原因。原因之一是，人們體會到兩種道德能力的實踐是善的。這是公平正義使用道德心理學的一種結果。[[242]](#_242_3)而且，這兩種道德能力的實踐可能是一種重要的善，并將對許多人來說也是一種善，從這些能力在作為個人的政治公民觀念中的核心地位上，我們可以清楚地看到這一點。出于政治正義的目的，我們把公民視之為正常的、終身都能充分參與合作的社會成員，并因此把他們視為具有這兩種道德能力的個人，而這些道德能力使他們能夠擔當這種角色。在此語境中，我們可以說：公民之本質屬性的一部分（在政治觀念的范圍內講）是他們具有這兩種道德能力，這些道德能力植根于他們參與公平社會合作的才能之中。

政治社會對于公民之為善的第二個原因是，該社會確保他們享有正義的善和相互尊重與自我尊重的社會基礎。因此，在確保平等的基本權利和自由、機會均等、以及類似的東西時，政治社會保證了個人的公共認識的根本內容，即把他們視為自由而平等的公民。而在確保這些東西時，政治社會也確保他們的根本需要能得到滿足。

這樣，這種包含在兩種道德能力的實踐之中，包含在把個人的身份視為公民的公共認識之中的善，就屬于秩序良好社會的政治善，而不屬于某一完備性宗教學說、哲學學說或道德學說的政治善。再重復一遍，我們必須堅持上述兩種政治善的區分，即使某一完備性學說可以從其自身的觀點出發認可這種善。正如我自始至終都在強調的那樣，權利的優先性并不意味著我們必須回避善的理念，這是不可能的。毋寧說，它意味著，我們所使用的這些理念必須是政治的理念，必須對它們進行限制，使之適應政治正義觀念所施加的約束，適應政治正義觀念允許它發揮作用的空間。

4.秩序良好的政治社會在第二個方面也是一種善。因為無論何時存在一種共享的終極目的，一種需要多人合作才能達到的目的，所實現的這種善都是社會性的。它是通過公民的聯合行動而實現的，這種聯合行動建立在對他人的恰當行動的相互依賴的基礎上。因此，建立并長期成功地運作理性而正義的（盡管肯定總是不完善的）民主制度（也許在世代傳遞中要逐漸地改革這些制度），乃是一種偉大的社會善，值得我們尊重。這一點已為下述事實所證明：任何一個民族都訴求于這種善，并將此視作他們歷史的偉大成功之一。

應該有這樣一種政治的和社會的善，這并不比一個樂隊應該由多種樂手，或一支球隊應該有各種隊員，甚至是一場比賽應該由兩支參賽隊更為神秘，而這一切都應該在演出或游戲的良好表現中獲得快樂，感到某種（恰如其分的）自豪。毫無疑問，隨著各種社會越來越龐大，公民在社會上的差距越來越大，所需的必要條件也越來越難以滿足，但這些差別——無論它們有多大，無論它們存在于哪些方面——并不影響在秩序良好的政治社會里，包含在實現這種正義善的實踐之中的心理原則。而且，甚至在實現這種善的條件極不完善時，這種善仍有意義；而對其缺陷的感覺也可能是有意義的。當一個民主的國家在其歷史中區分出不同的歷史時期時，當他們為把他們自己與那些非民主的國家區別開來而感到自豪時，這一點便一目了然了。但是，我并不想去深究這些反思。惟一需要確立的是，秩序良好社會的善，在政治正義觀念內乃是一種有意義的善，而我們已經做到了這一點。我們關于五個善理念的解釋也告圓滿完成。[[243]](#_243_3)

5.與之相對，我們對古典共和主義和市民人道主義作出一點評論，將會澄清這些有關政治社會的善的解釋。我認為，古典共和主義是這樣一種觀點：它認為，如果民主社會的公民們想要保持他們基本權利和自由，包括確保私生活自由的那些公民自由權，他們還必需既有高度的“政治美德”（我如此稱謂），又愿意參加公共生活。[[244]](#_244_3)這種理念是，如果沒有一個堅實而明智的公民實體對民主政治的廣泛參與（那肯定會帶來一種朝向私人生活的普遍退卻），即便是設計得最好的政治制度，也會落入到那些尋求統治權并為了權力和軍事榮譽的緣故，或者是出于階級利益和經濟利益的原因，而通過國家機構將其意志強加于民的人的股掌之中，更不用說那些擴張主義的宗教狂熱和民族主義的狂想了。民主自由的安全，需要那些擁有維護立憲政體所必需的政治美德的公民們的積極參與。

如果這樣來理解古典共和主義，那么，作為一種政治自由主義就沒有任何根本性的反對意見了。最多也只能在一些制度設計和民主政體的政治社會學的問題上存有某些差異而已。倘若存有這樣的差異，這類差異也絕不是微不足道的，而可能極端重要。但已不存在任何根本對立，因為古典共和主義并不以一種完備性的宗教學說、哲學學說或道德學說為先決前提。正如我們已上所描述的，在古典共和主義之中，沒有任何與我所描繪的政治自由主義不相容的東西。

但是，就我的理解而言，政治自由主義的確與市民人道主義有著根本的對立。因為，作為一種亞里士多德主義，后者有時被陳述為這樣一種觀點：它認為，人是一種社會的甚至是政治的動物，其本質屬性在民主社會里得到了充分實現，在該民主社會中，人們廣泛而堅實地參與政治活動。這種參與行為，不是作為保護民主公民的基本自由所必需的，也不是作為諸多善中的一種而加以鼓勵的，無論這種參與行為對許多人來說有多么重要。相反，參與民主政治被看成是在善的生活中占據特權地位。[[245]](#_245_3)這種看法又回到了那種給予貢斯當所謂的“古代人的自由”以一種中心地位的做法，并具有這種做法的全部缺陷。

從政治自由主義的立場出發，對這種完備性學說的反駁，與我們對所有其他這類學說的反駁是一樣的，所以我無需詳述。惟一需要指出的是，公平正義當然不否認某些人將會在政治生活中找到他們最重要的善，因此也不否認政治生活對于其完備性的善來說至關重要。確實，在一種優越的公民權中，政治生活作為整體的社會善來說具有普遍意義，一如它也普遍有益于人們發展各自不同卻又相互補充的才能與技藝，并介入互惠互利的合作一樣。這導致了一個更深刻的善理念：作為諸社會聯合體之社會聯合的秩序良好的社會理念。這一理念也涉及此處的概述，我們不必要在這些演講中涉及它。[[246]](#_246_3)

### 第八節 公平的正義是完善的

1.通過概觀公平正義作為一種政治觀念之完善性的若干方面，我可以作出結論。第一方面是，它所使用的善理念是政治性的理念，這些理念是在政治理念的范圍內產生并發揮作用的。關于這些理念的產生，請注意：它們是從作為合理的善開始而依次建立起來的。[[247]](#_247_3)我們的解釋也是從這一理念開始的。我們用它來解釋公民所需要的首要善，并假定作為個體的公民擁有更高層次的利益，我們設想，他們具有合理的生活計劃。一旦把握了首要善，論證便可從原初狀態開始，所以，我們接著便達成了兩個正義原則。然而，我們利用這些原則去具體規定可允許的（完備性的）善觀念，同時去刻畫公民的政治美德，這些政治美德支持正義基本結構的要求。最后，通過引出亞里士多德式原則和公平正義中的其他要素，我們闡明了公平正義的秩序良好之政治社會所具有內在善的那些方面。

最后的一個步驟尤有意義，因為它意味著，政治觀念表達了政治社會本身可以成為一種內在善的那些方面；該內在善是在政治觀念范圍內被具體規定的，而其所表達的內在善既適宜于作為個體的公民，也適宜于作為合作實體的公民。（請回顧一下我們將之與私人社會所作的對比【見第七節之一】。）通過使用這些善理念（包括政治社會的內在善），公平正義在這樣一個方面是完善的：它從自身內部產生了它所必需的理念，以使所有的理念都能在其框架中發揮它們相互補充的作用。

2.這種完善性的一個必然推論是，公平正義以一種我們以前未能表達的方式，闡明了為什么重疊共識不僅僅是一種純粹的臨時協定。在一個受到人們在重疊共識中相互承認的原則之良好規范的社會里，公民們有著許多共同的終極目的，其中之一便是他們相互間的政治正義。依據五個善理念，我們可以談論這種相互正義的相互善。因為作為合理性的善允許我們說，若我們已有既定的合理之生活計劃，那么，如果某些東西對于作為自由而平等之公民的我們來說是合理需求的，則它們就是善的（在政治觀念的范圍內講）。從原初狀態中各派——他們代表著我們的根本利益——的觀點來看，相互正義滿足這一條件。作為社會公民，我們通常都要求每一個其他的人也能達于正義。對于政治美德來說，這一要求也同樣適用。[[248]](#_248_3)這一點深化了下述理念：一個得到重疊共識支持的政治觀念，乃是一個我們有道德根據去認肯的道德觀念（第四講第三節之四）。

這種完善性的第二個必然推論是，公平正義強化了對于一種具有自由之正義觀念內容的臨時協定，如何不斷逐步發展成為一種重疊共識的解釋（第四講第六、第七節）。這在很大程度上依賴于下述事實，即絕大多數的政治觀念通常都只具備部分完備性。通常說來，我們并不具備任何充分完備的宗教觀點、哲學觀點或道德觀點，更不會去考究在社會中并不存在的其他觀點，或者去為我們自己制定出一種觀點。因此，存在各種內在于政治生活的有意義的內在善這一事實，意味著政治觀念可以在獨立于我們的完備性觀點之外，并在這些觀點發生沖突之前，在更深層上贏得我們最初的忠誠。當沖突確實發生時，該政治觀念能夠更好地維護它自身，并規范那些卷入沖突的觀點，使之適當地限制在其界限之內。

前面說過，政治自由主義堅持認為，在那些使立憲民主成為可能的理性而有利的條件下，可以滿足自由主義正義觀念的政治制度去實現各種政治價值，這些政治價值通常要比一切與之對立的其他價值更為重要。前一個完善性的必然推論強化著政治制度的穩定性。基于這些政治價值的忠誠愈強烈，那些與之相對立的價值在重要性上超過這些政治價值的可能性就愈小。

3.現在，來談談我開始所陳述的第一個問題，以轉向公平正義之為完善的另一個方面。這個問題是，在不以政治自由主義本身所不允許的方式宣稱這樣或那樣的完備性學說真理性的情況下，政治自由主義究竟能如何運用這些善理論？我們現在可以通過重新考察我們談過的觀點來回答這一問題。

首先，權利的優先性意味著（在其普遍意義上），那些被運用到的善理念必須是政治的理念（第一節之二），因此我們無需再仰賴于完備性善觀念，而只需依賴那些經過調整并符合政治觀念的理念。其次，權利的優先性意味著（在其特殊意義上），正義原則給那些可允許的生活方式設定了各種界限（第一節之二），即它使公民對各種僭越這些界限的目的和追求成為毫無價值的事情。權利的優先性使正義原則在公民的慎思中具有一種嚴格的在先性，并限制著他們推進某些生活方式的自由。它刻畫出公平正義的結構與內容的獨特特征，和它視為慎思之正當理由的基本特征。

4.接下來，再考察我們一開始所陳述的第二個問題。我們談過，公民們所期許的正義制度和政治美德可能不是正義而善的社會的那些制度和美德，除非它們不僅允許，而且也維護著完全值得公民為之奉獻忠誠的生活方式。政治正義的觀念必須在其自身范圍內為這些生活方式留有足夠的空間。這里的問題是，除非我們訴求于某種超出政治之外的觀點，否則，我們怎么能告訴人們什么時候這些生活方式值得我們奉獻全部忠誠，或者告訴他們什么時候社會才會留有足夠的空間呢？正如我們講過的，公平正義本身不能從某種更為廣闊的觀點出發，說它所允許的完備性學說值得人們之為奉獻全部忠誠。那么，我們該怎樣開始？

在這一點上，我們求助于重疊共識的理念，并認為，理性的公民在重疊共識中認肯那些合乎理性的完備性學說（正如這些理念在第二講第一至三節中所解釋的那樣），如果政治的正義觀念得到了他們的相互承認的話，這一事實本身便確認了它自由而基本的制度給那些值得公民為之奉獻忠誠的生活方式留下了足夠的空間。當然，我假定，理性共識所認可的那種政治的正義觀念在我們所能看到的范圍內，能夠滿足所有合乎理性的批判反思的標準。在共識中表達出來的公民之恰當反思確認了這一點。政治自由主義所允許的最合乎理性的保障和我們最合乎理性地擁有的東西是，我們的政治制度包含了足夠的空間允許各種有價值的生活方式存在，而正是在這一意義上，我們的政治社會是正義的和善的。

最后一點是，盡管公平正義無法從某種更廣闊的觀點出發來回答前面所提出的問題，卻并不妨礙它限制各種完備性學說——任何一種合乎理性的政治觀點都必須這樣做。比如說，要求它們合乎理性的限制，一如我們在第二講第三節中所作的那樣。這種限制并不特別屬于政治觀念，它適應于我們可以合乎理性地期待包含在重疊共識之中的所有學說。對這些限制來說，關鍵在于，它們或是普遍性的理論理性或實踐理性的限制，或是作為政治觀念的公平正義的一部分。這些限制求助于各種理性和合理性的理念，而這些理性和合理性應用在公民身上，并在他們道德能力的實踐中表現出來。但是，這些限制并不訴諸完備性善觀念的實質性內容，盡管它們限制著這些內容。[[249]](#_249_3)

## 第六講 公共理性的理念[[250]](#_250_3)

1.政治社會和每一個理性的和合理的行為主體——無論該行為主體是個體，還是家庭或聯合體，甚或是多政治社會的聯邦——都具有一種將其計劃公式化的方式，和將其目的置于優先地位并做出相應決定的方式。政治社會的這種行為方式即是它的理性，而盡管是在一種不同的意義上，它實施這種行為的能力也就是它的理性，它是一種植根于其成員能力的理智能力和道德能力。

但并非所有的理性都是公共理性，正如存在各種屬于教會、大學和諸多其他市民社會聯合體的非公共理性一樣。在貴族政體和獨裁政體中，當人們考慮到社會善時，不是通過公共理性的方式（如果確實存在這種公共方式的話），而是由統治者（不管他們是誰）來考慮社會善的。公共理性是一個民主國家的基本特征。它是公民的理性，是那些共享平等公民身份的人的理性。他們的理性目標是公共善，此乃政治正義觀念對社會之基本制度結構的要求所在，也是這些制度所服務的目標和目的所在。于是，公共理性便在三個方面是公共的：作為公民自身的理性，它是公共的理性；它的目標是公共的善和根本性的正義；它的本性和內容是公共的，是由社會的政治正義觀念表達的理想和原則所給定，并有待于在此基礎上作進一步的討論。

公民應該這樣來理解和尊重公共理性，這當然不是一個法律問題。作為一種立憲民主政體的理想觀念，公民理念呈現出一種可能性，將人們看作是一個正義的和秩序良好的社會將會鼓勵其如此生活的社會成員。它所描繪的是一種可能的設想，盡管這些設想可能永遠無法實現，但對它來說同樣根本。

### 第一節 公共理性的問題與論壇

人們經常討論公共理性的理念，這種討論也有漫長的歷史，在某種形式上它已為人們廣泛接受。[[251]](#_251_3)我這里的目的，是力求以一種為人們可以接受的方式來表達它作為政治正義觀念之一部分的意義，而大致說來，政治正義觀念乃是一種自由主義的觀念。[[252]](#_252_3)

首先，在民主社會里，公共理性是平等公民的理性，他們作為一個集體性的實體，在制定法律和修正法律時相互行使著最終的和強制性的權力。首先，公共理性所施加的限制并不適用于所有政治問題，而只適用于那些包含著我們可以稱為“憲法根本”和基本正義問題的政治問題。（這些已在第五節具體講過）這意味著，惟有這些政治價值才能解決這些根本性問題。如，誰有權選舉；什么樣的宗教應當寬容；應該保障誰的機會均等；應該保障誰的財產。這些問題及類似問題都是公共理性的特殊主題。

許多（如果說不是絕大部分）政治問題并不關涉這些根本性的問題，例如，大部分稅法和財產調節法；環境保護與控制污染的法規；建立國家公園、保護野生區域和野生動植物物種的法規；以及為博物館和藝術界建立專用基金的法規。當然，這些政治問題有時候也包含著根本性的問題。對公共理性的充分解釋會考慮到這些問題，并做了比我在此所能做到的更為詳細的解釋。它們是如何區別于憲法根本和基本正義問題的，以及為什么由公共理性所強加的這些限制可能不適用于它們；或者，如果適用于它們，又為什么不是以相同的方式或不那么嚴格的方式。

有些人會問：為什么不說所有關于公民相互間行使其最終的和強制性的政治權力問題都隸屬于公共理性？為什么總是可能越出其政治范圍？答案是，我的目的是首先考察最明顯的情形，在此情形下，政治問題關涉到最根本的問題。如果我們在這里不尊重公共理性的限制，我們似乎就會在任何地方都不尊重這些限制。這些限制應該首先在這里得到尊重，然后，我們才能著手考慮其他情形。而且我同意，通過求助于公共理性的價值來解決政治問題，通常都是人們極樂意的。然而，實際情況并不可能總是如此。

2.公共理性的另一個特征是，它的限制并不適用于我們對政治問題的個人性沉思和反思；或者說，不適用于諸如教會和大學這類聯合體的成員對政治問題的推理，所有這些都是背景文化中至關重要的部分。顯而易見，許多宗教的、哲學的和道德的考慮都可以在此發揮作用。但是，當公民們在公共論壇上介入政治辯護時，公共理性就適用于他們，并因此適用于政治派別的某些成員，適用于這些政治黨派的競選侯選人和支持這些侯選人的其他群體。當憲法根本和基本正義問題發生危機時，這種理想也同樣適用于公民在選舉中投票的情形。因此，公共理性的理想不僅支配著選舉時的公共話語——在其所辯談的問題包含那些根本性問題的范圍內——而且也支配著公民怎樣對這些問題投出他們的選票（第二節之四）。否則，公共話語就會有落入假設的危險，即公民們都會當面說一套，背后投票卻是另一套。

然而，我們必須對如何把公共理性的理想應用于公民這一問題與如何將之應用于政府機關各種官員這一問題做出區分。它適用于官方論壇，所以，當立法者們在國會大廳高談闊論時，它適用于立法者，也適用于執法者的公共行動和公共告示。在一特殊方面，它也適用于司法機關，而在具有司法審查機制的立憲民主社會里，首先是適用于最高法庭。這是因為，法官們必定基于他們對憲法和相關法規與慣例的理解，來解釋和證明他們的決定。由于立法和執法的行為不需要以這種方式來給予正當性證明，故而，法庭的特殊作用就使得它成為了公共理性的范例（第六節）。

### 第二節 公共理性與民主公民的理想

1.現在我轉過來談談，對于許多人來說，公共理性的理念所遇到的一個基本困難是什么——這種困難似乎使得公共理性的理念成了悖論性的理念。他們質問：在討論和投票決定最根本的政治問題時，為什么公民應該尊重公共理性的限制？當基本問題產生危機時，我們讓公民只訴求于公共正義觀念而不是訴求于他們認定的那種完整真理，這種做法怎么會是理性的或合理的呢？當然，最根本的問題應該通過訴求于最重要的真理來加以解決，然而，這些問題可能遠遠超出了公共理性！

我從努力消解這一悖論開始，并求助于在第四講第一節之二和之三所解釋的自由主義的合法性原則。請回顧一下，這一合法性原則是與民主公民之間的政治關系的兩個獨特特征相聯系的。

其一，政治關系是公民生于其中并在其中正常度過終生的社會之基本結構內部的一種人際關系。

其二，在民主社會里，政治權力（它總是一種強制性權力）乃是一種公共權力，這就是說，它永遠是作為集體性實體的自由而平等之公民的權力。

和通常一樣，我們還是假定，民主社會中合乎理性的宗教學說、哲學學說和道德學說的多樣性乃是公共文化的一個永久性特征，而不是一種會很快消失的純歷史狀況。

姑且假定所有這一切，我們便可以問：當根本問題發生危機時，公民什么時候才能通過他們的投票來恰當地相互履行他們的強制權力呢？或者說，我們必須按照什么樣的原則和理想來行使這種權力呢？——如果我們這樣做對于自由而平等的他人來說是正當的話。政治自由主義對這些問題的回答是，只有當我們的權力行使符合憲法（憲法的根本內容是所有公民都可以合乎理性地期待大家按照他們視之為理性而合理的，因而認為是可接受的原則和理念來認可的）時，行使政治權力才是恰當的，因之也才是正當的。這便是自由主義的合法性原則。而且，由于政治權力的行使本身必須合法，所以，公民的理想便給公民們強加了一種能夠相互對那些根本性問題作出解釋的道德義務（即公民文明義務），而不是一種法律義務。也就是說，他們要相互解釋清楚，他們所擁護和投票支持的那些原則與政策怎樣才能獲得公共理性之政治價值的支持。這一義務也包含了一種傾聽他人意見的態度，和一種在他們對別人的觀點作出理性回應時，理應保持的決策公正。[[253]](#_253_3)

2.某些人可能會說，公共理性的限制只適用于官方論壇，因而只適用于立法者，比如當他們在國會大廳里高談闊論時；或者，只適用于執法者和司法者的公共行為和公共決定。如果他們尊重公共理性，那么，他們的確給了公民以法律（公民們按法律而行動）的公共理性，和政策（社會遵循這些政策）上的公共理性。但這還遠遠不夠。

正如我所講過的那樣，民主社會包含著社會基本結構內公民間的一種政治關系，該社會一般是他們生于斯并在其中度過終生的社會。這意味著，公民們還平等地分享著他們通過選舉和其他方式相互行使的強制性政治權力。作為理性而合理的公民，而且知道他們認肯合乎理性的宗教學說、哲學學說的多樣性，他們應該準備隨時根據每一個人都能合乎理性地期待他人可以作為與其自由和平等相一致的說法，相互解釋他們的行為。努力滿足這一條件，乃是民主政治的理想要求我們做的工作之一。懂得如何作為一位民主公民來表現自己，包含著對公共理性之理想的理解。

除此之外，通過秩序良好社會的立憲政體所實現的政治價值都是非常重要的價值，是不能輕易僭越的；而他們所表現的理想也是不能輕易拋棄的。因此，當政治觀念獲得各種合乎理性的完備性學說之重疊共識的支持時，公共理性的悖論便煙消云散了。公民義務與重大價值的結合，以每一個人都認為可以合乎理性地期待他人能夠接受的方式去產生這種支配他們自己的公民理想，而這種理想又反過來得到各理性個人認肯的完備性學說的支持。公民對公共理性之理想的認肯，不是把它作為一種政治妥協的結果，也不是把它作為臨時協定，而是從他們自己合乎理性的學說內部出發的。

3.一旦我們記住了下述事實，公共理性的表面悖論為何不是真正的悖論之緣由就會更加清楚了。這一事實是，在我們所熟悉的許多情況下，我們承認我們不應該訴求于那種我們所認為的真理，甚至在這種真理可能隨時隨地適用的時候也是如此。請考察一下，在刑事案例中，證據的規則是如何限制證詞引入的，所有這一切都保證了被告在一次公平審判中的基本權利。這種公平審判不僅排除了道聽途說的證據，而且也排除了以不適當搜查手段和竊取方式所獲得的那種證據，或是濫用逮捕被告的權力，或不告訴他們該有的權利。我們也不能強迫被告在他們自己的辯護中作證。最后，我們還要提到一種在相當不同的背景下的限制，我們不能要求一對夫妻去互作不利于對方的證詞，這一點將保護家庭生活的重大利益，并表現了對愛情關系價值的公共尊重。

有人可能會反駁，這些例子與那些只依賴于公共理性限制的例子相距十萬八千里。也許是相距遙遠，但其理念是相似的。在所有這些實例中，我們認識到了一種不根據完整真理去作決定的義務，以便尊重人們的權利或義務，或者增進一種理想的善，或者是兩者兼得。如許多其他的例子一樣，這些實例可以服務于這樣一種目的，那就是告訴人們，斷然放棄完整真理為何常常是合乎理性的，而這又與人們所宣稱的公共理性的悖論是如何消解的問題相似。必須說明的是，公民們對公共理性限制的普遍尊重，是某些基本權利和自由，以及與之相應的義務所要求的，或是這樣做將會增進某些重要的價值，或者同時讓人們明白這兩點。政治自由主義依賴于這樣一種猜測：我們所討論的基本權利、義務和價值都具有足夠的重要性，以至于公共理性的價值是通過各種合乎理性的完備學說（一旦這些學說適用于正義觀念本身[[254]](#_254_3)）的全面評價而獲得正當性證明的。

4.關于根本性政治問題，公共理性的理念排斥這樣一種流行的觀點，它把投票視為私下的甚至是個人的事情。一種觀點認為，人們盡可以依其偏好和利益（社會的和經濟的利益）來投其所好，不用管他們的好惡如何。有人說，民主應是多數人規則，是多數人能夠隨其所愿。另一種眼下看來非常不同的觀點則認為，人們可以根據他們的完備性確信的指示，來選舉他們認為正當和真實的人事，而無須考慮公共理性。

然則，這兩種觀點在有關憲法根本和基本正義問題的表決上，都同樣既不承認公民文明義務，也不尊重公共理性的限制。前一種觀點受我們偏好和利益的指導；后一種觀點則由我們視為完整真理的指導。而公共理性及其公民文明義務則讓我們對根本問題的選舉投票持有另外一種觀點，這一觀點在某些方面使我們回想起盧梭的《社會契約論》。盧梭把投票看作是我們對何種選擇最能推進共同善的意見的理想表達。[[255]](#_255_3)

### 第三節 非公共理性

1.如果考察一下公共理性與非公共理性之間的區別，公共理性的本性就一目了然了。首先，非公共理性有許多種，但只有一種公共理性。在非公共理性中，有各種聯合體的理性，包括教會和大學、科學社團和職業群體。誠如我們已經講過的那樣，合作性實體和個體要理性而負責地行動，需要對將要作出的行動進行一種推理。相對于該行動的成員來說，這種推理方式是公共的，但相對于政治社會和普遍公民而言，它卻是非公共的。非公共理性由許多市民社會的理性所構成，與公共政治文化相比，它屬于我所講的“背景文化”。當然，這些理性也是社會性的，而非私人性的。[[256]](#_256_3)

所有的推理方式（無論是個體的、聯合體的，還是政治的）都必須承認某些共同的因素：判斷概念、推論原理、證據規則以及許多其他因素；否則，它們就不是推理方式，或許只是雄辯或說服的手段。我們現在涉及的是推理，而不單單是辯談。因之，一種推理方式必須把各種基本的理性觀念和原則統合起來，包括正確性的標準和證明標準。掌握這些理念的能力，乃人類共同理性之一部分。然而，不同的程序和方法適應著個體和合作性實體自身所堅持的那些不同概念——如果他們進行推理的那些條件和他們的推理所服從的約束各不相同的話。這些約束源自保護某些權利和實現某些價值的必要性。

解釋一下：在法庭上衡量證據的規則，即那些與犯罪案審判中道聽途說的證據相聯系、并要求進行超出合理懷疑的犯罪辯護規則，適合于法庭的特殊作用，也是保護被告得到公正審判的權利所需要的規則。科學社團所使用的是不同的證據規則，被認為與不同的合作性實體相關，或它們所服從的權威各有不同。考察一下，在一次教會理事會上討論一種神學學說時，在一場大學教職員有關教育的政策的辯論中，和一次科學社團開會評估核事故對公共社會的妨害時，所引據的權威都是各不相同。這些非公共理性的標準和方法，部分依賴于如何理解各聯合體的本性（目的和觀點），以及如何理解各聯合體追求其目的的條件。

2.在民主社會里，非公共的權力（比如教會對其成員的權威所含有的權力）被看作是人們可以自由接受的權力。在教會權力的案例中，由于叛教和異端并不觸犯法律，那些不再承認教會權威的人可以在不觸犯國家權力的情況下終止其教徒身份。[[257]](#_257_3)從政治上說，我們也可以自由接受無論什么樣的完備性宗教觀點、哲學觀點或道德觀點。因為，既然肯定我們有良心自由和思想自由，我們自己就可以接受這類學說中的任何一種。我這樣講的意思并不是說，我們可以通過一種自由選擇的行動來這樣做，仿佛可以不顧所有在先的忠誠、承諾、依附和依戀情感。我的意思是說，作為自由而平等的公民，我們所認肯的這些觀點是否在我們由基本憲法指定的權利和自由具體規定的政治能力所能企及的范圍之內。

與之相對，我們也不能回避政府的權威，除非我們離開政府所管轄的地盤，而這種情況并不是總能發生的。政府的權威是由公共理性引導的，但這也并不會改變上述情況。因為離開自己的國家通常都是一個嚴重的步驟：它意味著離開我們一直都在其中成長的社會和文化，而我們卻在言談和思想中使用社會和文化的語言來表達和理解我們自己、我們的目的、目標和價值。我們依靠社會和文化的歷史、風俗、習慣來發現我們在社會世界中的位置。在很大程度上，我們認肯我們的社會和文化，并對它們有一種親密的和無法表達的了解，即使我們對它們中的許多東西可能存有質疑（如果不是否定的話）。

于是，政府的權威就無法在下述意義上為人們自由地接受：社會和文化的約束、歷史和原初社會地位的約束，一開始就塑造著我們的生活，而且通常還是如此強大，以至于從政治上說，（有適當限制的）移居的權利并不足以使人們自由地接受其權威，如同良心自由（在政治上說）足以使人們自由地接受教會的權威那樣。盡管如此，我們仍可以在整個生活過程中逐步自由地接受那些具體規定著我們的基本權利和自由、并有效引導和調和著我們所服從的政治權力的理想、原則和標準，把它們視為反思性的思想和理性判斷的結果。這是我們自由的外部限制。[[258]](#_258_3)

### 第四節 公共理性的內容

1.考察過公共理性的本性并大致概述過如何消解在尊重公共理性限制時的表面性悖論之后，我現在轉向公共理性的內容。這一內容是通過我所說的“政治的正義觀念”而系統表述出來的，我假定，它大致具有自由主義的品格。我這樣講有三層意思：第一，它具體規定著某些基本的權利、自由和機會（即立憲民主政體所熟悉的那些權利、自由和機會）；第二，它賦予這些權利、自由和機會以一種特殊優先性，尤其是相對于普遍善和完善論價值的優先性；第三，它認肯各種手段，以確保所有公民能滿足他們的各種需要，并有效使用其基本自由和機會。第一講第一節之一和之二所陳述的兩個原則，即是對上述意思的一般性描述。但人們可以用不同的方式來看待這些因素中的每一種，所以便有著許多自由主義。

我說正義觀念是政治性的觀念，也有這三層意思（第一講第二節）：它的構成只適用于社會的基本結構，及其主要的、作為統一的社會合作圖式的政治、社會和經濟制度；它的表達不依賴于任何更為廣博的完備性宗教學說或哲學學說；它是按照根本性政治理念而精心論證的，我把這種根本性政治理念看作是隱含在民主社會的公共政治文化之中的。

2.現在，根本的問題是，一種自由主義的政治觀念除了正義原則之外，還包括各種探究指南，這些指南具體規定著各種與政治問題相關的推理方式，和檢驗各種與政治問題相關的信息標準。沒有這些指南，我們就無法運用各種實質性的原則，而且也會導致政治觀念的不完善和不完整。故而，這一觀念有兩個部分：

（1）第一，關于基本結構的實質性正義原則；

（2）第二，各種探究指南：即推理原則與證據規則。按照這些原則和規則，公民們便可決定能否恰當運用實質性原則，并確認那些最令他們滿意的法律和政策。

因此，自由主義的政治價值也同樣有兩種：

（1）第一種是政治正義的價值，它屬于基本結構的正義原則：即平等的政治自由和公民自由的價值；機會均等；社會平等與經濟互惠的價值；讓我再加上共同善的價值，以及所有這些價值所必需的各種必要條件。

（2）第二種價值是公共理性的價值，它屬于公共探究指南，也使這種探究成為自由的和公共的。在這里，它還包括諸如合乎理性和隨時準備尊重公民（道德）義務一類的政治美德，這些公民的美德有助于使有關政治問題的理性的公共討論成為可能。

3.正如我已經說過的那樣，關于憲法根本和基本正義的問題，基本結構及其公共政策都可以向全體公民證明其正當合理性，這是政治合法性原則所要求的。對此，我們再補充一點：在提出這些證明時，我們只訴求于現時為人們所接受的常識性普遍信念和推理形式，以及當下不存在爭議的那些科學方法和結論。自由主義的合法性原則使這一點成為具體規定公共探究指南的最合適方式（如果不是惟一的方式）。在此情形中，我們還有什么樣的其他指南和標準呢？

這意味著，在討論憲法根本和基本結構問題時，我們不會訴求于完備性的宗教學說和哲學學說，不會訴求于作為個體或聯合體成員的、我們視之為完整真理的東西，也不會訴求于諸如那些苦心孤詣的普遍之經濟理論——如果這些經濟理論存在爭議的話。為我們認肯正義原則及其在憲法根本與基本正義中的應用提供基礎的那種知識和推理方式，都將盡可能地依賴于現在已為公民廣泛接受或普遍適應于公民的那些樸素真理。否則，政治觀念就不能提供一種公共的證明基礎。

如我將要在稍后第五節中考察的那樣，當我把政治觀念的實質性內容和探究指南合起來考慮時，我是想使其完善。這意味著，該觀念所具體規定的各種價值能夠達到適當的平衡，或形成適當的結合，或適當地聯合起來。所以，只有這些價值才能給所有的或者說差不多所有的涉及憲法根本與基本正義問題的問題提供一個合乎理性的公共答案。就公共理性的解釋而言，我們必須有一個合乎理性的答案，或者認為我們可以逐步找到一個合乎理性的答案，一個對所有或差不多所有這些情況的合乎理性的答案。我將告訴人們，如果一政治觀念滿足這些條件，則該政治觀念便是完善的。

4.在公平正義中，而且我認為在許多其他的自由主義觀點中，公共理性的探究指南及其合法性原則，與正義的實質性原則有著相同的基礎。這意味著，在公平正義中，原初狀態的各派在采用基本結構之正義原則時，必須同時采用那些應用這些規范的公共理性指南和標準。對這些指南的論證和對合法性原則的論證，與對正義原則本身的論證極為相同，也同樣有力。各派在確保他們所代表的那些個人之利益時，都堅持用可以理性地期待為他們所代表的那些個人接受的判斷和推論、理性和證據，來指導實質性原則的應用。倘若各派不堅持這一點，他們就不能作為受托者做出負責的行動。因此，我們要有合法性原則。

因而，在公平正義中，公共理性的探究指南與公平的原則基本上具有相同的基礎。它們乃是同一協定的諸配套部分。任何公民或公民聯合體，都沒有理由享有這樣的權力。在個人的或聯合體的完備性教義指導下，運用國家權力去決定憲法之根本。當他們被平等地代表時，沒有哪個公民會賦予另一個人或聯合體以這樣的政治權威。因此，任何這類的權威在公共理性中都是沒有根基的，合乎理性的完備性教義認可這一點。

5.請記住：政治自由主義是一種觀點。它具有多種形式，這取決于它所使用的實質性原則，以及那些探究指南是如何設定的，這些形式共同具有自由主義的實質性正義原則和一種公共理性的理念。而在這些限制內，內容和理念則可能發生改變。

必須強調指出，接受公共理性的理念及其合法性原則，并不意味著接受某一特殊自由主義的正義觀念，乃至那些規定其具體內容的最終原則的細則。我們可以對這些原則作出區分，還可以一致接受某一觀念之較為普遍的特征。我們可以一致同意，自由而平等的公民分享著政治權利，而作為理性而合理的公民，他們有一種訴求于公共理性的文明的義務；然而，我們對究竟哪些原則是最合乎理性的公共證明之基礎這一點，卻難以歸宗為一。我所講的“公平正義”的觀點僅僅是一種政治自由主義觀念的一個范例，其特殊內容并不是對這一觀點的界定。

公共理性之理想的關鍵是，公民將在每個人都視為政治正義觀念的框架內展開他們的基本討論，而這一政治正義觀念則建基于那些可以合乎理性地期待他人認可的價值，和每個人都準備真誠捍衛的觀念上。這意味著，我們每一個人都必須具有，且準備解釋我們認為可以合乎理性地期待其他公民（他們也是自由而平等的）與我們一道認可的那些原則和指南的標準。就何時能滿足這一條件而言，我們必須有某種我們準備陳述的檢驗標準。在其他地方，我也提到了那些作為標準的價值，這些價值是通過人們在原初狀態中有可能一致同意的那些原則和指南而表達出來的。但許多人則會傾向于另一種標準。

當然，我們可能會發現，別人實際上并沒有認可按我們的標準所選擇的那些原則和指南。這一點也是可以預料的。但這一理念告訴我們，我們必須有這樣一種標準，單單是這一點就已經給公共理性規定了很重要的規條。人們可以用公共理性的方式說，并非任何一種價值都能經得起這種檢驗，或者說，并非任何一種價值都能成為一種政治價值，而且也并不是任何一種政治價值的平衡都合乎理性。公民們對于那種最合適的政治觀念也會有不同看法，這是不可避免的，而且也常常讓人高興，因為公共政治文化必定導致某些可以用不同方式來加以發展的不同的根本性理念。它們之間長期存在的有序競爭，乃是尋找哪一種理念最合乎理性（如果有的話）的最為可靠的方式。

### 第五節 憲法根本的理念

1.我們在前面（第四節之三）講過，要找到一種完善的政治觀念，就需要確認一類該觀念的政治價值可以提供理性答案的基本問題。我提出，憲法根本與基本正義問題就屬于這類問題。茲解釋如下：

（1）具體規定政府的一般結構和政治過程，立法權、執法權與司法權，多數人統治的范圍的根本原則；

（2）立法的大多數人所尊重的平等的公民基本權利和自由，諸如選舉的權利和參與政治的權利，良心自由，思想和結社自由，以及法規保護。

這些問題都很復雜，我只是在此作簡要提示。然而在兩項憲法根本之間，存在著一種重要的區別：（1）具體規定政府一般結構和政治進程之根本的；（2）具體規定公民所享有的平等的基本權利和自由的。

2.我們可以用各種不同的方式來詳細說明第一種憲法根本。總統與內閣政府間的差異可作為顯證。但是，一旦這種差異分歧得到解決，下面一點就至關重要：僅僅作為一種經驗現象而出現的政府結構的改變，表明政府結構是根據政治正義或普遍善的要求而改變的，而不是受某一個可能暫時占上風的黨派或集團的政治利益驅使的。當政治結構的這種改變不是根據政治正義的要求而產生，當這些改變被認為是有利于某些黨派而不利于另一些黨派時，圍繞政府結構所經常展開的爭議便帶來政治危機，并可能導致削弱立憲政府根基的不信任和動亂。

與之相對，第二種憲法根本關涉到大批基本權利和自由，而且只能以一種方式來具體規定，其調整幅度的變量也相對小一些。良心自由和結社自由，言論、選舉和就業自由的政治權利，它們的特征在所有自由政體中都可以用多少有些相同的方式來描述。

3.請進一步注意下述兩種原則之間的一個重要區別：一種是具體規定著平等的基本權利和自由的正義原則；另一種是調節著基本分配正義問題——諸如移居的自由、機會均等、社會和經濟的不平等、自尊的社會基礎——的原則。

一種具體規定基本權利和自由的原則包括第二種憲法根本。但是，如果說機會均等原則確實是這種根本的話，那么，一種要求至少有移居自由和擇業自由、以及機會均等的原則（正如我已經詳細闡述的那樣）就超出了這一憲法根本的范圍，而且也不是這類憲法根本。同樣，盡管給所有公民的基本需求提供最起碼的滿足也是憲法根本的一項內容，但我所謂的“差異原則”卻有更高的要求，也不是這種憲法根本的內容。[[259]](#_259_3)

4.包括基本自由的原則與包括社會和經濟之不平等的原則之間的區別，并不是前一種原則表達政治價值，而后一種原則卻不表達政治價值。毋寧說，兩者都表達政治價值。社會的基本結構具有兩種相互協調的作用，包括基本自由的原則具體規定著第一種作用，而包括社會和經濟之不平等的原則則具體規定著第二種作用。在第一種作用中，結構具體規定和確保公民的平等基本權利和自由，并制定正義的政治程序。在第二種作用中，它建立了適合于自由而平等之公民的社會與經濟正義的背景制度。第一種作用關涉人們如何獲取政治權利，以及該政治權利的行使限制。我們希望通過訴諸那些可以提供一種公共證明基礎的政治價值，至少可以解決這些問題。

包含基本自由的那些憲法根本是否令人滿意？這一點可以或多或少從憲法安排的表面上看到，也可以從這些憲法安排是怎樣被看作是發揮實際作用的這一點上多少有所發覺。但包含適合經濟之不平等的那些原則之目的是否已經達成？確定這一點要困難得多。這些問題差不多總會產生各種具有廣泛差異的理性意見，它們有賴于復雜的推論和直覺判斷，這些推論和判斷要求我們揆測有關該課題的復雜社會信息和經濟信息，而對這一課題，人們還了解甚少。因此，盡管這兩類問題都是按照政治價值來討論的，但我們還能期待人們對基本權利和自由是否實現的問題，比他們對社會和經濟正義的原則是否實現的問題能達成更多的一致。這并不是一種有關何為正確原則問題的差異，而只是了解這些原則是否實現的一種難度上的差異。

總而言之，我們有四個方面的根據，將基本自由所具體規定的憲法根本與控制社會和經濟之不平等的原則區別開來：

（1）兩種原則具體規定了基本結構的不同作用。

（2）更為迫切的是解決那些涉及基本自由的根本內容。

（3）告訴人們這些根本內容是否被實現要容易得多。

（4）在基本權利和自由應該如何的問題上達成一致——當然不是在每一個細節上，而是對其主要綱領達成一致——則更為容易。

這些考慮說明了為什么我們要把移居自由和擇業自由、以及包含著公民基本需要的社會最低限度看作是憲法根本的內容，而對機會均等和差異原則卻不必如此的緣由。

在此，我想指出，如果政治的正義觀念包括了這些憲法根本內容和基本正義問題——就目前來看，這是我們的全部目的所在——則它就已經具有極其重要的意義，即使它對許多立法機構必須有規則地加以考慮的那些經濟問題和社會問題涉及甚少也罷。要解決這些較為特殊而瑣碎的問題，通常更合理的做法是，超越這種政治觀念及其原則所表達的那些價值，并乞助于這一觀點并未包括的那些非政治價值。但是，只要對那些被人們合乎理性地視為公平的憲法根本和已確立的政治程序達成了堅定的一致，自由而平等的公民之間所自愿形成的政治合作和社會合作就可以得到正常維持。

### 第六節 最高法庭作為公共理性的范例

1.本講伊始（第一節之二）我便談到，在具有司法復審【制度】的立憲政體中，公共理性乃是其最高法庭的理性。[[260]](#_260_3)現在我對這一說法概略地談幾點意見：第一，公共理性很適合于作為法庭在履行其作為較高法律的最高司法解釋者而非最終解釋者之角色時的法庭理性；[[261]](#_261_3)第二，最高法庭是政府的一個分支機構，它起著公共理性之范例的作用。為厘清這些觀點，我簡要地提出憲政主義的五個原則。[[262]](#_262_3)

第一個原則是洛克在《政府論》所作的區分，即在人們建立一個新政體的制憲權與政府官員的日常權力、全體選民在日常政治中所行使的權力之間的區分。人民的制憲權（該書第二章，第134節，第141節）建立了一個規導日常權力的框架，而只有當現存政體解散后，它才開始發揮作用。

第二種區分是較高的法律與普通法之間的區分。較高的法律是人民的制憲權的表達，具有我們人民之意志的較高權威；而普通的立法則具有國會之普通權力和全體選民之普通權力的權威，也是國會和全體選民之普通權力的表達。較高的法律約束并指導著這種普通的權力。

作為第三個原則，民主憲法乃是以某種確定方式來管理自己國家的政治理想的較高法律的原則表現。公共理性的目的是準確地表達這種理想。政治社會的某些目的（如建立正義，促進普遍福利）可以在【憲法的】序言中加以陳述，而某些限制則可陳述于權利法案，或蘊含在政府框架，即法律與法律的平等保護的恰當過程之中。它們均屬于政治價值及其公共理性之列。較高法律的這種原則表達，將會得到廣泛的支持，而且由于這樣或那樣的原因，它最好不要附帶許多細節和限制性條款。在各種基本制度中，應該使人們能很輕易地了解其基本原則。[[263]](#_263_3)

第四個原則是，借助一部獲得民主承認并帶有權利法案的憲法，公民實體一勞永逸地確定某些憲法根本內容，比如說，平等的基本政治權利和自由、言論和結社的自由，以及保證公民安全和獨立的那些權利和自由——諸如，移居自由和擇業自由、法律規則的保護。這就確定了普遍的法律是由自由而獨立的公民以某種方式制定的。正是通過這些固定的程序，人民才能表達他們合乎理性的民主意愿——哪怕他們不想表達這種意愿。如果沒有這些程序，他們就決不會有這種意愿。

第五個也即最后一個原則是，在立憲政府里，最終的權力不能留給立法機構或最高法庭，它們僅僅是憲法的最高司法解釋者。最終的權力是由三個權力分支（即立法、司法、行政之三權分立——譯者注）所共同掌握的，這三個權力分支處在一種各得其所的相互關系之中，每一個權力分支都對人民負責。[[264]](#_264_3)現在，人們應當承認，選民的絕大多數在長期趨勢中最終可以使憲法符合其政治意志。這僅僅是一個關于政治權力本身的事實。不可能繞開這個事實，甚至不可能繞開那些試圖永久性地固定基本民主保障的防御性條款。任何立憲程序都有可能被濫用或歪曲，用來制定違反基本立憲民主原則的法規。[[265]](#_265_3)正當而公正的憲法與基本法的理念總是通過最合乎理性的政治正義觀念來確定的，而不是由實際政治過程的結果所確定的。現在，我轉向下面（第六節之四）所提出的問題。

2.因此，立憲民主是雙重性的：它既把選舉權力與普通權力區別開來，也把人民的較高法律與立法機構的普通權力區別開來。國會的至上權力被否定。

最高法庭適合于這種雙重性的立憲民主理念，即一種保護較高法律之制度設置的理念。[[266]](#_266_3)通過運用公共理性，法庭將使法律免受短暫的大多數立法的腐蝕，或者更有可能遭受的組織化的和占據優勢地位的狹隘利益的腐蝕，這種狹隘的利益善于投機取巧。假如法庭能發揮這種作用并有效運作[[267]](#_267_3)，那么，說它直截了當地反民主是不對的。就普通法而言，它確實是反大多數人原則的，因為具有司法審查【制度】的法庭可以認為，這種法律是違憲的。但盡管如此，人民的較高權威組織仍然支持它。當法庭的各種決定在合乎理性的意義上符合憲法本身，符合憲法的修正條款以及符合在政治上授權的憲法解釋時。就較高法律而論，法庭并不反對大多數人原則。

試假設，我們一致同意，我們憲法史上三個最富有革新意義的時期分別為憲法創建、憲法重建和新政時期。[[268]](#_268_3)在這里，重要的是所有這三個時期都依賴于且僅僅依賴于公共理性的政治價值。憲法及其修正過程、力圖消除奴隸制的禍因的重建修正案，和現代積極分子所謂的新政福利國家，似乎都適合于這一描述，盡管人們要了解這一點尚需假以時日。然則，如果我們認為這一描述正確，并把法庭看作是較高法律的最高司法解釋者（雖然它并不是較高法律實體的最終解釋者），那么關鍵就在于，公共理性的政治價值給法庭提供了解釋的基礎。政治正義觀念包括較高法律述及的根本性問題，并闡明了那些可以借之決定這些根本性問題的政治價值。[[269]](#_269_3)

當然，有些人會說，與權利法案根本無干的國會最高機構高于我們的雙重政體。它給這種雙重圖式中較高法律所力圖確保的那些政治價值提供了更為堅定的支持。一方面，某些人可能會認為，由憲法確立基本權利的條目更好，就像德國憲法所做的那樣。德國憲法把這些權利置于修正的范圍之外，甚至不允許人民和德國的最高法庭對之作出修正，而強行修改這些權利則可能被說成是不民主。這就是憲法對權利的保證。如果依據合乎理性的政治正義觀念來判斷這些政體，它們可能要優于雙重政體，在后者中，基本問題是通過我們之為人民的較高法律來加以解決的。[[270]](#_270_3)

應該強調指出，政治自由主義本身并不申認或否認這些要求中的任何一種要求，所以我無須討論這些要求。在此，我們的觀點僅僅是，不管如何解決這些問題，政治正義觀念的內容都包括了公共理性的價值，而正是訴求于這些公共理性價值，我們才能判斷這三種政體的優點。

3.現在，我們轉向第二點：法庭的作用不僅是辯護性的，而且通過發揮其作為制度范例的作用，還應對公共理性發揮恰當而持續的影響。[[271]](#_271_3)這首先意味著，公共理性是法庭履行的惟一理性。它是惟一可在其面上體現理性創造的政府分支，而且是理性惟一的創造表現物。當憲法根本和基本正義發生危機，公民和立法者都可以合情合理地投他們較具完備性觀點的一票；他們無須通過公共理性來證明為什么要這樣投票，或者為什么在他們整個決定過程中，他們的投票使其理由符合于并適合于一種連貫的立憲觀點的正當合理性。法官的作用僅僅是發揮這種政治作用，并在發揮這種政治作用時，除了政治理由和政治價值之外，再無任何其他的理由和價值。除此之外，他們還將按照據他們認為是憲法之案例、實踐和傳統，以及在憲法上具有重大意義的歷史文本所要求的去做。

說最高法庭是公共理性的范例，也意味著努力開創和表達他們所能提出的合乎理性的意見，即他們所能開創和表達的最佳憲法解釋乃是法官的一項任務（當然是運用他們有關憲法和憲法法則所必備的知識）。在這里，所謂最佳解釋，乃是一種最適宜于這些憲法材料之相關內容的解釋，也是一種最能根據公共正義觀念或該觀念的一種理性變異觀念來證明憲法內容之正當合理的解釋。在進行這種解釋時，我們可以期待法官們能夠并實際訴求于公共觀念的政治價值——無論憲法本身何時公開地或隱含地求助于這些政治價值，比如說，在保證宗教信仰自由或法律的平等保護之權利法案中。在此，法庭的作用乃是理性之公共性的一部分，也是公共理性之廣泛作用或教育作用的一個方面。

誠然，法官們不能求助于他們自己的個人道德，也不能求助于普遍的道德理想和道德美德。他們必須把這些東西看作是與己無關的。同樣，他們也不能求助于他們或其他人的宗教觀點或哲學觀點。相反，他們必須訴求于他們認為是屬于有關公共觀念及其政治正義價值和公共理性之最合乎理性的理解的那些政治價值。這些價值是他們真誠相信的價值，一如公民文明義務所要求的那樣，他們真誠地相信，我們可以合乎理性地期待所有理性而合理的公民都認可這些價值。[[272]](#_272_3)

但是，誠如我所說過的（第四節之五），公共理性的理念并不意味著法官能夠在有關憲法理解的細節上達成一致，一如公民之間對此類問題的判斷難以達成一致一樣。然而，他們必定是且看起來也是在按照被他們視為政治觀念之相關部分，或他們真誠相信可以給予一般辯護的觀念來解釋同一部憲法的。法庭起到憲法之最高司法解釋者的作用，假設了法官們稟有政治觀念，而且他們有關憲法根本的觀點使他們以多少相同的立場認定基本自由的主要范圍。在這些情況下，至少法庭的決定可以成功地解決最根本的政治問題。

4.最后，法庭作為公共理性之最高范例的作用還有第三個方面，即在公共論壇上賦予公共理性以生動性和有效性。它正是通過其關于根本政治問題的權威性判斷來發揮這一作用的。當法庭以一種合乎理性的方式清楚而有效地解釋憲法時，它便發揮了這種作用，而當它未能如此時（我們的法庭常常如此），它便成了政治爭議的中心，而解決這些政治爭議的手段則是政治價值。

憲法并不是法庭所說的那樣。相反，它是人民通過其他機構持續不斷地努力行動，并最終允許法庭所表達的那個樣子。對憲法的特殊理解可能是法庭經由各種修正處理過的，或者是經過一種廣泛而持久的大多數表決所形成的，如同新政時期的情況那樣。[[273]](#_273_3)這便提出了一個問題：法庭是否必須要把廢除第一修正案，且使某一特殊宗教成為國教并由此導致廢除以往修正案之各種后果的修正案，或者一次想要廢除第十四修正案及其對法律的平等保護的修正案，作為一次有效的修正來加以接受？[[274]](#_274_3)如我前面講過的那樣，那種認為假如人們依照憲法而行動，則這類修正就有效的說法，乃是一種陳詞濫調。但是，如果一個修正案是通過憲法第五條款的程序來制定的，這一點就足以使之成為有效的嗎？[[275]](#_275_3)法庭或執行機構又有何理由（假定這一修正案勝過其否決案），將滿足這一條件的修正案看作是有效的呢？

讓我們考慮下述理由：一次修正并非只是一次改變。修正的理念之一，是為了使基本憲法價值適應于不斷改變的政治環境和社會環境；或者說，是為了使合并后的憲法對這些價值有一種更廣闊更具包容性的理解。【美國憲法】與內戰相關的三次修正都是如此，如同十九世紀的修正案允許婦女有投票權一樣，平等權利修正案也試圖做出同樣的修改。在首次奠基性的憲法確立中，《獨立宣言》和憲法中的平等理念跟受壓迫種族的私人奴隸現狀之間形成尖銳對立，還有財產所有權對投票選擇權的限制，婦女的選舉權也被完全否認。歷史地看，這些修正使憲法更符合其原初允諾。[[276]](#_276_3)另一種憲法修正案的理念認為，應使基本制度逐步消除隨憲法實踐的深入而漸漸暴露出來的各種缺陷。因此，除第十八次憲法修正之外，其他多次憲法修正或關涉到政府的制度設計，如第二十二次憲法修正案只允許總統行使兩項權力；或關涉某些基本政策問題，如第十六次憲法修正案授予國會以征收收入稅的權力。這些一直都是憲法修正的作用所在。

這樣，法庭就會說，廢除第一修正案并以與之相反的法案來取代它的做法，在根本上與世界最古老民主政體的立憲傳統相矛盾。因此，這種修正是無效的。難道這意味著人權法案和其他修正案已經確立完成了么？是的，它們是在為漫長的歷史實踐所證實的意義上被確立起來的。它們可能要以上面提及的那些方式來加以修正，但這決非簡單的廢除和修正。如果發生這種情況，那它可能是憲法的崩潰[[277]](#_277_3)，或者可能是一種確切意義上的革命，而不是對憲法的一種有效修正。這種情況并非不可思議。憲法理念及其原則在兩個多世紀里的成功實踐，對我們現在可以視為修正的內容定下了種種限制，無論這一點最初是否屬實。

因此，在任何重大的憲法改變過程中，無論這種改變合法與否，法庭都必定成為爭議的中心。它的作用常常是，強制政治討論采取一種原則化的形式，以便根據正義和公共理性的政治價值來談論憲法問題。公共討論成了超出權力和地位競爭的討論。這教育了公民，使他們通過集中注意基本憲法問題，來運用公共理性及其政治正義的政治價值。

將這些有關帶有司法審查制度的立憲政體中最高法庭的評論總結一下：我強調指出，這些評論并不想為此種司法復審辯護，盡管某些歷史環境和政治文化條件也許可以為這種司法復審辯護。毋寧說，我的目的始終是想精心論證公共理性的理念，而為了使這一理念更加明確，我考察了法庭可以發揮公共理性之范例作用的方式。如果說，法庭在這一方面只是一個特例，那么，政府的其他分支機構則肯定能夠（只要它們愿意）成為與討論憲法問題相關的原則論壇。[[278]](#_278_3)

### 第七節 公共理性的明顯困難

1.回顧一下第四節之三，我們曾尋求一種政治觀念，該政治觀念的各種綜合性正義價值和公共理性的價值，可以對所有或幾乎所有的根本政治問題做出合乎理性的回答。這些根本政治問題包括憲法根本和基本正義問題。現在我來討論一下公共理性的幾個明顯困難。

一個困難是，公共理性常常允許人們對任何一個特殊問題提出多種合乎理性的答案。這是因為有許多政治價值和刻畫這些政治價值的方式。這樣一來，我們就可以設想，諸種價值的不同結合，或是被不同估量的相同價值，就很容易在一特殊的根本性情況中占據優勢。大家都訴求于政治價值，然而卻不能達到一致，而且各執一端的并非枝節問題。如果發生這種情況（事實上這種情況常常發生），某些人就會說，公共理性并不能解決問題，在此情況下，公民們就可以合法地以他們認為是令人滿意的方式，求助那些訴諸非政治價值來解決問題的原則。[[279]](#_279_3)并不是每一個人都會引入相同的非政治價值，但至少所有的人都會有一種適合于這些非政治價值的答案。

公共理性的理想迫使我們在憲法根本和基本正義的問題上避免這樣做。意見的一致很少能達成，而且不管在什么時候，只要在平衡各種價值的過程中發生了分歧，那么，在這種情況下拋棄公共理性，實際上就是將之全部拋棄。而且，正如我們在第四節之五所說的那樣，公共理性并不要求我們接受一模一樣的正義原則，而毋寧是要求我們按照我們所認可的政治觀念來進行我們根本性問題的討論。我們應該真誠相信，我們對這一問題的觀點是建立在可以合乎理性地期待每一個人都會認可的政治價值之基礎上的。對于全體選民來說，應當這樣來規導他們自身，這是一種很高的理想，人們循此意識到之所以不能根本拋棄根本的民主價值，僅僅是因為一旦拋棄了根本的民主價值，他們就不能達到充分的一致。人們可以對某一根本性問題投贊成票，一如對其他任何一個根本性問題一樣。而如果公民們是通過訴求于政治價值來討論這一問題，且公民們的投票表達了他們真誠的意見，那么，這種公共理性的理想就可以繼續得到維持。

2.第二個困難關涉到通過投票來表達我們的真誠意見所包含的意義。比如說，我們尊重公共理性及其合法性原則，只要下列三個條件得到滿足：（1）我們非常重視公共理性所規定的這一理想，并通常給予這一理想以至高無上的地位；（2）我們相信，公共理性是恰當而完善的，也即至少對絕大多數根本性問題——有可能的話，對所有根本性問題——來說，惟有政治價值的結合和平衡才能合乎理性地表明答案；最后（3）我們相信，我們所提出的特殊觀點和建立在這種特殊觀點之上的法律或政策，表現出這些價值達到了一種合乎理性的結合和平衡。

但這樣一來便產生了疑問：我們始終都在假定，公民們認肯完備性的宗教學說和哲學學說，而許多人則會認為，非政治的價值和超驗的價值才是政治價值的基礎。這種信念不是使我們對政治價值的訴求變得不真誠了么？沒有。這些完備性的信念與上述三個條件是完全一致的。我們認為政治價值具有某種更深刻的背景，這并不意味著我們不能接受這些政治價值，或不認肯尊重公共理性的那些條件，一如接受幾何學的公理并不意味著我們不接受那些定理一樣。而且，我們之所以會接受那些公理本身，是由于在很大程度上它們導致了那些定理，其他類似方面也是一樣。[[280]](#_280_3)

在認肯這三個條件時，我們接受那種訴求于政治價值的義務，如同接受采取某種形式的公共辯論的義務。由于制度和法律永遠是不完善的，所以我們可以把這種辯談形式看作是不完善的，而且無論如何都缺乏我們的完備性學說所闡明的那種完整真理。而且，這種辯談之所以看起來可能會很膚淺，是因為它并不能闡明我們相信我們的觀點所依賴的那些最基本的依據。然而，我們認為，我們有各種有力的理由遵守這種辯談——假如我們對其他公民確實負有公民義務的話。畢竟，他們和我們一樣都對辯談之不完善性有著同感，哪怕是基于不同的理由，一如他們堅持不同的完備性學說，并相信不同的未經說明的理由一樣。但是，惟有這種方式，且惟有通過接受這種政治（在市民社會里，這種政治永遠不會受我們視之為完整真理的指導），我們才能實現由合法性原則所表達的理想，即按照可以理性地期待我們大家都認可的那些理性來與別人一起過政治生活。

公共理性所要求的是，公民能夠根據一種政治價值的理性平衡來解釋清楚他們各自的投票選舉行為，每一個人都明白，公民們當然會認為他們所堅持的合乎理性的完備性學說的多元性，能為這些政治價值提供更深刻的，且常常是超驗的背景支持。在每一種情況下，對個體公民來說，究竟該認肯哪一種學說，則是一個良心問題。確實，每一公民所主張的政治價值平衡都必須合乎理性，而且一個人也可以被他人看作理性的；但并不是所有的平衡都相同。只有那些與公共理性相沖突的完備性學說，才是無法支持政治價值之理性平衡的學說。[[281]](#_281_3)然則，假定這些學說實際上支持著一種理性平衡，人們還能抱怨什么？又能提出什么反對意見呢？[[282]](#_282_3)

3.第三個困難在于具體確定公共理性何時能成功解決某一問題。一些人認為，有許多問題公共理性都無法回答。然而，我們卻又要求政治的正義觀念是完善的觀念：其政治價值應該達到一種平衡，以給予所有的或差不多所有的根本性問題以合乎理性的回答（第四節之三）。為了討論這個問題，我提出幾個我所講的（第一講第三節之四）“延伸性問題”，這些延伸性問題可能無法從政治觀念內部出發來給予回答。

由于時間不允許我們解釋這些問題，讓我回顧一下前面（第一講第三節之四）談到過的內容，我們至少有四個難題。一個難題是將正義延伸到包括我們對未來各代人的義務（包括正義儲存的問題）。另一個難題是將正義延伸到那些應用于國際法和各民族間政治關系，即傳統的萬民法的觀念和原則問題。延伸的第三個難題是制定正常醫療保健原則的問題；最后，我們還可以追問：正義是否可以延伸到我們與動物的關系和自然秩序之中。正如我已經說過的那樣（第一講第三節之四），我相信，公平正義可以合乎理性地延伸到前三個難題上，盡管我在此無法討論這些問題。

相反，我只想表達我的這樣一種猜測：這三個問題可以用一種相似的方式來解決。一些由社會契約傳統抽演而來的觀點（公平正義即是其中之一）首先假定：在我們所討論的社會里，個人是具有完整身份的成年人（即該社會公民實體的成員），并由此開始，向前進至其他各代人，向外擴及其他社會，向內則進至那些要求正常醫療保健的人。在這每一種情況下，我們都是從成年公民的身份開始的，并由此開始服從理性法律所要求的某些約束。對動物和其他自然的要求，我們也可以采取同樣的步驟，這一直是基督教時代的傳統觀點。動物和自然被看作是為我們所用并服從于我們習慣的。[[283]](#_283_3)這具有清晰明了的優點并提供了某種答案。在此，有大量可以求助的政治價值：如通過保存好自然秩序及其維持生命的各種屬性，來促進我們自己的善和未來各代人的善；依照生物學和醫學知識，根據動植物對人類健康的潛在應用價值，來培植各個種類的動物和植物；為了公共娛樂的目的和更深刻地理解世界所帶來的快樂目的，保護各種自然美景。訴求于這類價值，使我們對動物和其他自然特性作出一種為許多人已經承認的理性回答。

當然，有些人不會接受這些價值，認為單單訴諸這些價值不足以解決問題。因此，試設想我們對待世界的態度是一種自然宗教的態度，我們認為單單訴求于這些價值和其他類似的價值，來決定我們與自然世界的關系，是完全錯誤的。這樣做也就是從一種狹隘的人類中心論觀點出發來看待自然秩序，而人類應該承擔起自然管理者的職責，珍惜一種完全不同的價值系列。在此情形下，我們的態度可能與那些基于神學理由來反對墮胎的人的態度極為相似。然而，這兩種態度之間也存在一種重要差異：自然界的特征和我們與它的關系，不是一個憲法根本問題或基本正義問題，與我們（第五節）[[284]](#_284_3)所具體規定的那些問題不一樣。它是一個不同的問題，對此，公民們可按其非政治的價值來投票，并以此來說服其他公民。這并不是公共理性所限制的范圍。

4.讓我們通過陳述何時通過公共理性解決一種基本問題，將這些線索貫通起來考慮。顯然，由于公共理性需要在一種既定情況中給出一種合乎理性的答案，所以，假如我們只從公共理性出發，就不能要求它提供任何已選擇的完備性學說所提供的答案。盡管如此，公共理性的答案本身又在什么意義上必須是合乎理性的呢？

回答是：即使只以公共理性來判斷，這種答案即便不是最合乎理性的，也至少是比較合乎理性的。但在此之外，或考慮到秩序良好社會的理想情況，我們還希望這種答案在各種合乎理性的完備性學說所留有的余地范圍內，能夠形成一種重疊共識。我說這種余地的意思是指這樣一種范圍，每一種學說都能在其中接受（即便猶猶豫豫）公共理性的結論，或是在普遍情況下，或是在某一特殊情況中。一種理性而有效的政治觀念可能使各種完備性學說向它自己靠攏，且如果需要，將它們從不合乎理性的學說改造成為合乎理性的學說。但是，即使我們承認會出現這種趨勢，政治自由主義本身也不能認為，每一種完備性學說都應在其留有的余地內找到公共理性的結論。這種要求超越了公共理性。

同樣，我們可以堅持認為，政治觀念是公共理性和自由而平等的公民之間正義的政治價值的一種理性表達。由于這一政治觀念以基本價值的名義來要求各種完備性學說，所以從政治上講，那些否定該政治觀念的人就有犯不正義的風險。在此，請回顧以下我們在第二講第三節之三所談到過的內容，即：在承認別人的完備性學說合乎理性時，公民們也承認，在缺乏建立其信仰真理之公共基礎的情況下，堅持其完備性觀點的做法必然被別人看成正如他們自己對其信仰的堅持。倘若我們這么固執已見，那么，自我辯護的其他人也就會利用不合乎理性的力量來反對我們。

### 第八節 公共理性的限制

1.最后一個問題有關公共理性的限制。[[285]](#_285_3)我已經不時地談到過這些限制。這些限制意味著，在基本政治問題上，按照各種完備性學說明確給定的理由永遠無法進入公共理性。這種學說當然可以給出公共的理性，但這種公共的理性卻不是支持該學說本身的理性。我把這種公共性的理解叫做“排他性觀點”。但是，與這種排他性觀點相反，還有另外一種觀點，該觀點允許公民在某些境況中提出他們認為是根植于他們完備性學說的政治價值基礎——假如他們以強化公共理性之理想的方式來提出其觀點的話。我們可以把這種公共理性的理解叫做“包容性觀點”。

這樣一來，問題就成了我們是應該按照排他性觀點來理解公共理性的理想呢，還是按照包容性觀點來理解公共理性的理想？答案是：哪一種觀點最能鼓勵公民尊重公共理性的理想，并最能確保秩序良好之社會較長遠的社會條件，我們便按照該觀點來理解公共理性的理想。如果人們接受這一看法，那么，包容性觀點便似乎是一種正確的觀點。因為，在不同的政治條件和社會條件下，根據不同的學說和實踐，這種理想必定要以不同的方式得到發展和實現，有時候是通過看起來像是排斥性的觀點，而另一些時候則是通過看起來像是包容性的觀點，來發展和實踐這種理想。因此，這些條件決定著何種方式最能實現這種理想——或以短期的方式，或以長遠的方式。包容性觀點允許有這種方式的變化，而對于推進公共理性的理想來說，包容性觀點也是我們所需要的一種較為靈活的觀點。

2.解釋一下，讓我們首先設想一下這種理想情形：我們所討論的社會或多或少是秩序良好的。其成員承認在各合乎理性的學說之間，有一種強有力的重疊共識，這一共識不為任何爭論所動搖。在此情況下，公民們熟悉這種政治觀念的價值，且通過訴求于這些價值而最清醒地尊重這種公共理性的理想。除了日常政治的動機以外，他們對其他考慮沒有多大興趣。他們的根本權利已經得到保障，也不存在他們覺得必須去反對的基本的不正義。在這種秩序良好的社會里，公共理性似乎可以遵循排斥性觀點。只求助于政治價值，乃是公民尊重公共理性的理想并履行公民義務的明顯的和最直接的方式。

第二種情況是，在接近于秩序良好的社會里，人們在應用正義原則時，存在著一種嚴重的爭執。假設，隨著人們將此一原則應用于全體公民的教育，這種爭執涉及機會均等的原則。各種宗教集團相互對峙，某一擁護政府的宗教集團只支持公共教育，而另一擁護政府的宗教集團則支持教會學校。前一集團把后一種政策看作是與所謂教會和國家的分離不相容的，而后一集團卻否認這一點。在這種情況下，那些有著不同信仰的人可能會漸漸懷疑他們各自之間對根本政治價值的忠誠。

可以消除這種懷疑的一種方式是，各對立集團的領袖們在公共論壇上講明他們的完備性學說到底是如何認肯這些價值的。當然，這已是我們考查各種學說如何支持或不支持該政治觀念的背景文化之一部分。但在眼下這種情形下，已經贏得人們承認的領袖們應該認肯公共論壇上的事實，他們的這種認肯可能有助于表明，重疊共識不是一種純粹的臨時協定（第四講第三節）。這種認識肯定會強化人們的相互信任和公共信心，它可能是鼓勵公民尊重公共理性之理想的社會學基礎中至關重要的一部分。[[286]](#_286_3)倘若如此，那么在此類情況下，強化該理想的最佳方式，可能是在公共論壇上解釋清楚人們的完備性學說如何認肯政治價值的方式。

3.當某一社會不是秩序良好的社會，且對憲法根本內容存在一種深刻分歧時，就會產生一種極為不同的情形。請考察一下那些在南北戰爭期間反對南方的廢奴主義者，他們認為，當時南方的奴隸制度違反了上帝的法則。請回顧一下，這些廢奴主義者早在十八世紀三十年代就鼓動人們進行那場直接的、無回報的和普遍的奴隸解放運動。我假定他們這么做是基于他們憑借宗教根據所提出的種種論證。[[287]](#_287_3)在此情形下，某些基督教教會的非公共理性就證實了這些明確的公共理性的結論。馬丁·路德·金領導的民權運動也同樣如此，所不同的是，金訴求于正當憲法所表達出來的那些政治價值，而廢奴主義者卻不是這樣。[[288]](#_288_3)

廢奴主義者反對公共理性的理想嗎？讓我們從觀念上而不是從歷史上來看待這一問題。姑且假定：他們的政治鼓動是導致內戰爆發的一種必然的政治力量，因而也是導致毀滅大惡和詛咒奴隸制的一種必要的政治力量。當然，他們希望產生這種結果；他們可能已經看到，他們的行動是實現秩序良好的和正義的社會的最佳方式，只有在這樣的社會中，公共理性的理想才可能最終得到人們的尊重。對民權運動的領袖們來說，我們也可以提出類似問題。如果廢奴主義者和金所領導的各種政治力量都是基于政治正義所需的必要歷史條件的話（他們在其所處的境況中確乎如此），那么，廢奴主義者和金在這些假設性的信念上就不是不合乎理性的。

對此，廢奴主義者和民權運動的領袖們并沒有反對公共理性的理想；或者毋寧說，他們并沒有想到或在反思后并未想到（正如他們本該想到的那樣），他們所訴求的完備性理性需要為隨后得以實現的那種政治觀念提供足夠的支持。當然，人們通常并不在完備性理性與公共理性之間作出區分，我們業已講過這一點。然則，我們可以教育人們在各種特殊情況中認識到這種區分。比如，廢奴主義者可能會說，他們支持人人自由平等的政治價值[[289]](#_289_3)，但是，如果他們所主張的完備性學說和他們那個時代所流行的各種學說已是既定事實，那么，求助于這些完備性的理性則就是必然的了，其他的人正是根據這些理性才廣泛明了那些【政治】價值的。[[290]](#_290_3)在此情形下，公共理性的理想允許有這種包容性觀點。

4.這段簡明的探討告訴我們，公共理性的恰當限制的改變，取決于各種歷史條件和社會條件。如果說，要使這一提示真正令人信服，可能還必須給予大量解釋才行，那么，這種解釋的要點則是，就目前環境所允許的條件而言，公民們是被驅使去尊重公共理性的，但我們可能常常被迫發表長篇大論。在不同流行學說和不同實踐的條件下，我們最好還是以不同的方式來實現公共理性的理想，在良好的時代條件下，則按照看起來可能是包容性的觀點來實現這一理想。

在這里，我假定政治正義觀念和人們所尊重的公共理性的理想是相互支持的。一種為人們承認的政治觀念所公開而有效規導的秩序良好之社會的公民能夠獲得一種正義感，這種正義感使他們樂于履行其公民文明義務，不至于產生與之相對抗的強烈沖動。另一方面，秩序良好社會的制度又反過來支持已在其公民行為中堅實確立起來的公共理性的理想。然而，這些假設是否正確？是否可以建立在我第二講第七節所概述的那種道德心理學基礎上？這些都是我在此尚無法考慮的大問題。然則，顯而易見的是，倘若這些假設是錯誤的，那么，我所提出來的公平正義就有嚴重問題。誠如我自始至終所希望的那樣，人們也必定希望該政治觀念及其公共理性的理想是相輔相成的，而在此意義上，它們也是穩定的。

5.回顧前述，我想再解釋幾個主要觀點。公共理性的理想是對立憲民主的恰當補充，而公共理性的文化必定具有一種合乎理性的完備性學說的多元論特征。這一點是我經常談到的，且在某種意義上講也肯定正確無疑。然而，我們很難用一種令人滿意的方式來具體規定這種理想。在努力嘗試這一具體規定時，我提出了公共理性應用于其中的各種政治問題：即將公共理性應用于有關憲法根本和基本正義問題的問題（第一節之一），而且我們也考察了這些問題之所在（第五節）。至于公共理性該應用于何人，我們認為，它應該應用于公民——當他們介入公共論壇之政治辯護立場時，比如當他們介入政治選舉陣營時，還有在他們對那些根本性問題投票表態時。公共理性總要應用于政府論壇上的公共要員和政府官員，應用于他們在立法層面上的爭論和投票表決行為（第一節之一）。公共理性還特別應用于司法機關及其各種決議，而司法機關乃是公共理性的一種制度范例（第六節）。公共理性的內容是由政治正義觀念所給定的，這一內容有兩個部分：適用于基本結構的實質性正義原則（正義的政治價值）；使公共理性成為可能的探究指南與美德觀念（公共理性的政治價值）（第四節之一至之三）。

我強調，公共理性的限制顯然不是法律或法規的限制，而是我們尊重一種理想時所尊重的限制，這種理想便是：民主公民努力按照那些得到政治價值支持的、我們可能合乎理性地期待他人簽署的條款，來處理政治事務。這一理想也表達了一種傾聽他人必須說出的聲音，并準備接受他人合乎理性的友好意見，或修正我們自己觀點的愿望。公共理性進一步要求我們平衡那些我們認為在特殊情況下合乎理性的價值，我們也真誠地認為，他們亦能將這一平衡看作是一種合乎理性的平衡。抑或，如果做不到這一點，我們則認為，人們至少不在下述意義上把這種平衡看作是不合乎理性的，這一意義便是，那些盡管反對這一平衡的人，也能理解那些理性個人認肯這一平衡的方式。這就保持了各種市民友誼的聯系，并使之與公民文明義務相一致。這可能是我們對某些問題力之所能及的最好解釋罷。[[291]](#_291_3)

所有這一切都可能有某種波動幅度，因為并非所有理性的平衡都千篇一律。只有那些在既定問題上不符合公共理性的完備性學說，才無法在其所提出的問題上支持各種政治價值的理性平衡（第七節之二）。在某些情況下，某些完備性學說也不能做到這一點，但我們必定希望在秩序良好的社會里，所有的完備性學說在所有或在許多情況下都能做到這一點。

如果說我對公共理性的解釋有什么創新的話，可能有這樣兩點：第一，作為一種民主理想的公民文明義務的中心地位（第二節之一至之三）；第二，由政治價值和政治正義觀念所給定的公共理性的內容（第四節之一至之四）。公共理性的內容不是由一般政治道德給定的，而只是由一種適合于立憲政體的政治觀念給定的。為了檢查我們是否遵循公共理性，我們可以追問：我們的論證可能會以怎樣的方式促使我們以最高法庭的形式提出我們的意見？[[292]](#_292_3)理性的？還是無法無天的？

最后，對公共理性的這種理解或某種其他理解是否可以為人們所接受？這只能通過考查這種理解所導致的在較可能的情況下和廣泛范圍內的各種答案才能決定。而且，我還必須考慮宗教信仰和宗教陳述可以在政治生活中發揮作用的其他方式。我們也可以追問：林肯在一八六一年八月發表的“國家戒齋日宣言”，和他在一八六三年十月、一八六四年十月發表的兩篇“感恩節宣言”是否冒犯了公共理性的信念。而且對其第二次就職演說及其用先知（《舊約》）式的語氣把美國內戰解釋為上帝對罪惡奴隸制的懲罰，并認為這場戰爭對于南北雙方都是一次失敗的說法，我們又能說些什么呢？我傾向于認為，就我的探討而論，就林肯所處的那個時代而言，林肯并沒有冒犯公共理性——而就我們的時代來說，這是否冒犯了公共理性？則是另一個問題。因為他所講的，并沒有任何涉及憲法根本或基本正義問題的涵義。或者說，不管他的講話可能有什么涵義，都肯定會得到公共理性價值的堅定支持。我提出這些問題，僅僅是想指出，還有許多問題有待探討。誠然，并非所有的自由主義觀點都會接受我所表達的這種公共理性的理念。對那些可以接受這種理念的某種形式（可能有多種變化形式）的自由主義觀點，我們可以稱之為政治自由主義。

# 第三部分 制度框架

## 第七講 作為主題的基本結構[[293]](#_293_3)

### 第一節 正義的第一主題

契約論正義觀念的本質特征是，社會的基本結構乃正義的第一主題。這種契約論觀點一開始便力圖為這一特殊卻又明顯極為重要的情況制定出一種正義理論，而作為其結果的正義觀念，則對適合于其他情況的原則和論題具有某種規導性的首要意義。我們把基本結構理解為這樣一種方式，主要的社會制度以此種方式在一個系統中相互匹配，并分配著各種根本權利和義務，也塑造著通過社會合作而產生的各種利益劃分。因此，政治上的憲法、法律承認的財產形式、經濟的組織和家庭的個性都屬于基本結構。這一理論的最初目標是尋找一種觀念，該觀念的首要原則是為那些與此種制度的復雜構成相聯系的、經典的卻又是為人們所熟悉的社會正義問題提供理性的指導。也就是說，這些問題規定著該理論為之尋求一種解釋的材料。但它沒有任何系統闡述同樣適用于所有主題的首要原則的企圖。相反，按照這一觀點，一種理論必須以某種適當的順序，一步一步地為各種相關主題開出各種原則。

在本論中，我想討論把基本結構作為正義第一主題的理由。誠然，把這種最初的探究限制在基本結構內是完全合法的。我們必須從某個地方開始，而這一出發點可以通過該理論如何使各種結果很好地聯系在一起而被證明是正當合理的。但是，還應該有一個比這更富于啟發性的答案，該答案引出了一種與其他社會安排相對的基本結構特征，并將這些特征與正義原則本身的獨特作用和內容聯系起來。我希望給出的答案恰是如此。[[294]](#_294_3)

現在，一種社會契約論便是一種設定的契約：（1）它是所有社會成員而非某些社會成員之間的一致；（2）它是作為社會成員（即作為公民）的他們而非作為在社會內部占有某種特地位或具有某種特殊作用之個體的他們之間的一致。在這一學說的康德形式（我稱之為“公平正義”）中，（3）各派被認為是自由而平等的個人；以及（4）這種契約的內容是規導基本結構的首要原則。我們先把道德哲學傳統中所有的正義觀念排成一個簡要的表列，然后再來探問：當我們這樣來限制各種選擇時，各派會一致同意這些正義原則中的哪一種？假定我們具有一種足夠清楚的、為確保各派達成契約的公平無偏所必需之條件的理念，那么，我們就可以通過人們采用的原則，來確定基本結構的正義內容，或者至少可以近似地確定這一內容。（當然，這要以道德哲學傳統的合乎理性為前提，但除此之外，我們又能從什么別的地方開始呢？）因之，純粹的程序正義是在最高層次上被訴求的：即條件的公平轉換為人們所承認的原則的公平。

我將提出以下幾點：首先，一旦我們把參與社會契約的各派看作是自由而平等的（且具有合理性的）道德個人，我們便有各種充足的理由把基本結構當作首要主題（第四至第五節）；其次，鑒于這一結構具有各種不同的特征，最初的契約和達成這種契約的條件，必須以一種將此契約與所有其他契約區別開來的特殊方式來加以理解（第六至第七節）；第三，這樣做使一種康德式的觀點能夠解釋各種人類關系的深刻社會本性；最后，如果純粹程序正義的重要因素可以轉換為正義的原則，則這些原則仍然必須具體體現基本結構的一種理想形式，按照這一形式，我們將能控制持續發展的制度進程，并能不斷地調整個體交易的積累性結果（第九節）。

### 第二節 通過適當的順序達成統一

在展開這些觀點之前，我想首先從基本結構出發，然后再依次開出其他原則，以顯示出公平正義所具有的與眾不同的特點。[[295]](#_295_3)

為了說明這一點，讓我們先考慮【公平正義】與功利主義的對比：人們通常都把功利主義解釋為一種完整的普遍理論。當然，就西季威克所明確系統闡述的作為其經典學說的功利主義來講，此言確乎不謬。[[296]](#_296_3)功利原利同樣適用于所有社會形式，適用于所有個體的行動；除此之外，對品格和品質特性的評價，以及贊賞與指責的社會實踐，也將受到功利原則的指導。可以肯定，規則功利主義認識到了可能產生各種特殊問題的各主題之間的區分。但除了其本身的普遍性之外，規則與行為之間的區分乃是一種范疇區分或形上學區分，而非此類社會形式內部的區分。它引發了有關功利原則如何越過各種范疇差異而得到應用的種種疑問，而規則功利主義處理這一類問題的普遍方式又與契約論的觀點恰成對照。

當然，功利主義理論認識到了各種不同情況的獨特性，但它把這些獨特性當作源自各種必須允許的因果關系的獨特性來對待。因此，人們一致認為（讓我假定），基本結構是一種重要的制度復合體——假如它具有深刻而廣泛的社會影響和心理影響的話。人們也可能會一致同意，把這種結構與該結構內部的各種特殊聯合體、以及較大的周邊國際體系區別開來是有益的。這些區別在系統應用功利標準時可能會有所裨益。但無論如何，第一原理決不會產生變化，盡管我們當然要根據不同問題的不同特征來證明各次級規范和格準的多樣性（它們是從功利原則中推導出來的）。因此，對于功利主義來說，影響功利原則之普遍范圍的，既不是個體的數量，也不是由個體決定和活動組成的那些制度形式。人數和制度僅僅是以間接的作用方式，即通過最有效地實現最大的凈滿足值（即所有受到影響的人的總和）的方式，才成為相關因素的。

公平正義的首要原則顯然不能勝任普遍理論的角色。[[297]](#_297_3)這些原則要求（如我稍后在第六節最后一段將陳述的）該基本結構確立所有人的平等的基本自由，并確保在一種公平機會的背景下，社會的和經濟的不平等將最有利于那些所處地位最不利的人。在許多（如果說不是絕大多數）情況下，這些原則均給人們以不合乎理性的指導。比如說，對教會和大學來說，差異原則明顯要更合適一些。它們的成員通常都把某些共享的目的和目標作為最適當的組織形式的根本指南來予以認肯。我們充其量只能這樣說，由于教會和大學是基本結構內部的聯合體，它們就必須適應這種結構為建立背景正義所強加的各種要求。因此，可以用各種各樣的方式來限制教會和大學，比方說，可以通過維護基本的平等自由（包括良心自由）和機會均等所必需的方式來限制之。

乍看起來，契約說可能毫無希望達到系統化。因為，應用于不同主題的各種原則如何才能相互聯系在一起，這還是個問題。但是，除了完全由普遍的首要原則所規定的理論統一性之外，還有其他形式的理論統一性。我們有可能尋找到各類主題的順序，并可以設想參與社會契約的各派都會經由這一順序開始，以理解每一派別稍后達成契約的那些原則都要服從于早先達成契約的那些原則，或者是按照某些優先性規則來適應全體早先所達成契約的那些原則。基本的統一性是由下述理念所提供的：即自由而平等的個人將根據他們對這類組織化原則的需要，和它們在社會生活（我們推定這種社會生活具有這些原則及其相應主題）中的作用，來建構合乎理性的和有益的道德反思指南。

為了避免誤解，應做這樣的提示，在為基本結構或者的確是為任一主題建立一種政治觀念時，我們并未假定，單是用數量的變化就能解釋差異原則的恰當性。相反，各種制度的結構和社會作用的差異是最根本的，盡管數量變化有時也是一個必要條件，且推進著某些制度形式的發展。因之，立憲民主社會要大于一個家庭。對于構成其組成部分的成員人數來說，較多的數量是必需的。但是，不同種類的主題之所以對應著不同的原則，就是因為該社會結構的各部分的不同目的和作用也與各部分的組織方式有關。確實，人們似乎會很自然地提出這樣的設想：社會各種組成要素的不同特點和自主性，要求它們在某一范圍內按照它們自己的原則行事，而這些原則是按照適合于它們的特殊本性來設計的。

### 第三節 自由意志論對基本結構沒有任何特別作用

像功利主義這樣完全通用的理論，并不是惟一拒斥如下想法的觀點，即這種特殊的首要原則對基本結構是必要的。例如，我們可以考慮一下自由意志理論，該理論主張，惟有一種最低限度的，被限制在反對暴力、偷盜、欺詐、強制履行契約等狹隘作用范圍內的國家，才可以得到正當性證明，而任何較具完備性權力的國家都會侵犯個人權利。就我們此處的目的而論，這一理論也許有這樣一些主要特征[[298]](#_298_3)：

首先，我們的目的是，弄清楚這種最低限度的國家是怎樣通過一系列的步驟（每一個步驟在道德上都是可以允許的，都不侵犯任何人的權利）從一種完全正義的境況中產生的。倘若我們可以弄清楚在每一個人都按其應然而行動的情況下這是如何發生的，且為什么不會產生任何更廣泛一些的國家，那么，我們就證明了最低限度國家的正當性。當然，這要有以下條件，即那種確認原初境況是正義的，并從該道德理論出發規定這種可允許限度的道德理論是正確的。為了達此目的，我們假定曾經有過一種自然狀態，在該狀態下，人們相對豐富的物質和財產占有的實際情況沒有產生任何道德問題。現存的狀況是正義的，一切都有充足的保障。這種自然狀態還具有缺乏任何制度（諸如國家）制約的特征，因此沒有任何人強加某些規則，并就此建立一種人們期許他人按此行動的制度基礎。

其次，自由意志論規定了某些管理財產獲取（即對以前未曾占有的物質的挪用）的基本正義原則，和從一個人（或聯合體）到另一個人（或聯合體）的財產轉移之基本正義原則。這樣一來，一種正義的財產占有狀況就被給予了循環式的界定：一個人有資格占有一切在獲取和轉移財富時按照正義原則所獲取的東西，而任何人都沒有資格占有某物，除了反復應用這些原則之外。如果人們從一種自然狀態（在該狀態下，現存的財產分布是正義的）出發，而且，假如每一個人永遠都會在隨后不斷獲取和轉移財富時按照正義原則而行動，那么，所有后來的情況也同樣可以說是正義的。人們還可以堅持認為，獲取和轉移的正義原則在整個歷史轉變的順序中始終都保持著財產占有的正義【性質】，無論這種歷史變遷歷時多久。惟一不正義的方面被認為是來自對這些原則的故意侵犯，或來自他們的要求以及諸如此類的行動錯誤，和對這些要求與行為的先知。

最后一點，也是對我們此處的目的來說最具相關性的一點，即多種多樣的聯合體和合作模式是否可以形成，取決于個體的實際行動和他們所達成的一致。我們無須用任何特別的理論來概括這些事務和聯合性的活動，獲取與轉移的正義原則已經提供了這些必要的理論，而該理論已按照某些附屬條件得到了適當的解釋。由是，所有形式的合法的社會合作都是由那些自愿認同它們的個體親手創造，而任何聯合體（包括國家）在法律意義上都不能行使任何權力或權利，因為這些權力和權利并不只是每個個體在最初正義的自然狀態下已經擁有的權利。

這種學說的一個值得注意的特征是，認為國家僅僅和其他私人性聯合體一樣。國家和其他聯合體所產生的方式亦別無二致，而它的形成也在完全看似正義的歷史過程中受到相同原則的支配。[[299]](#_299_3)當然，國家服務于某些特殊目的，但這對于各聯合體來說一般也是如此。而且，個體與國家（合法的最低限度國家）的關系，正如同他們與他們業已認同的任何私人性聯合體的關系一樣。因此，政治忠誠被解釋成一種私人性的契約責任，也就是說，是對一個龐大而成功的壟斷行業，即地域性的支配性保護機構的政治忠誠。一般說來，不存在任何適用于所有個人的統一的公共法律，相反卻有一個私人性契約網絡。這一網絡代表著那些占支配地位的代理（國家）業已與其委托人一致同意使用的程序，而這些程序是否對不同的委托人各有不同，則取決于每一個委托人與該支配性機構所達成的協議。我們不能強迫任何人參與這種契約協議，而每一個人永遠都可以選擇成為一個獨立者。我們也可以選擇成為國家的委托人，正如我們在其他聯合體中所做的一樣。如果說，自由意志論觀點使協議契約的觀念成為了一個重要的觀念的話，那它也根本不是一種社會契約論。因為社會契約論正視諸如建立共同公共法制一類的原初性合同，這些共同的公共法制規定并規導著政治權威，適用于作為公民的每一個人。政治權威與公民身份都是通過社會契約觀念本身而得以理解的。由于自由意志學說把國家視為一種私人性聯合體，所以它否認契約論的根本理念，故而，對于基本結構之特殊正義論來說，自由意志學說沒有任何作用，這一點也就非常自然了。

通過總結這些基本問題，提示這些跟自由意志學說和功利主義學說的區別，旨在通過演示澄清并對照公平正義的獨特特征及其對基本結構的重視。對完善論、直覺主義和其他人們所熟悉的道德觀點，我也可以作類似對比。這里的問題是告訴人們，為什么基本結構具有一種特殊地位，以及為什么探詢各種規導基本結構的特殊原則是合乎理性的。

### 第四節 背景正義的重要性

我將從解釋以下幾種考慮入手，這些考慮使我們把基本結構視為正義第一主題，至少當我們從一種康德式的社會契約論框架內入手時是這樣的。

第一個考慮是，假設我們從下述最先引人注意的理念開始，即社會環境與人們相互間的關系應該永遠按照公平達成并充分尊重的自由契約來加以發展。則需要立即加以說明的是，這些契約在什么時候是自由的？達成這些契約的社會環境又在什么時候是公平的？另外，如果說這些條件可能在較早的時候是公平的話，那么，許多相互分離和明顯公平的契約，以及各種社會趨勢和歷史偶然性之積累起來的結果，就可能隨著時間的推移而改變公民的各種關系和機會，以至于達成自由而公平契約的條件不再適用。屬于基本結構的那些制度的作用將確保正義的背景條件，各個體和聯合體的行為正是在這些正義的背景條件下發生的。除非這一結構得到恰當地規導和調整，否則，最初正義的社會過程就將不再是正義的，無論那些特殊交易照當時人看來是如何自由和公平。

例如，我們說，由自愿的市場交易所導致的分配一般是不公平的（即使競爭效率所需的全部理想性條件都得到滿足），除非預先的收入和財富分配、以及市場制度的結構是公平的。人們必須恰當地獲得現存的財富，所有的人都必須有獲取收入、學習所需技藝之類的公平機會。再者，背景正義所必需的條件可能會受到削弱，即便沒有人不公平地行動，或者所有的人都不清楚許多相互分離的交易的總體結果是如何影響他人的機會的。不存在任何要求各經濟主體在其日復一日的事務中可以實際遵循的、能夠防止這些不如意結果的切實可行的規則。這些結果常常是如此遙遠或如此間接，以至于通過各種適用于個體的限制性規則來預先阻止這些結果的企圖，都可能成為一種額外的負擔——如果說不是一種不可能承擔的負擔的話。

在人們所熟悉的這些觀察中，需要強調四點：第一，我們無法通過只注視當下環境中的個體行為和聯合體行為來談論這些結果——無論從某種社會的觀點來看，人們所達成的契約是否正義或公平。因為這種估價在很大程度上取決于基本結構的特點，取決于基本結構是否能成功地維持背景正義。因此，工薪契約是否公平，就（比如說）依賴于勞動力市場的性質：必須防止市場勞動力的過剩，而在雇傭者與被雇傭者之間應該達成公平的勞動力契約。但是此外，公平（例如機會均等）還取決于根本性的社會條件，包括回顧這些條件并且遠不帶有偏見。

第二，公平的背景條件可能在某一時期存在，隨之又會逐漸遭到削弱，即使我們用那些在恰當規定的地方適用于各種交易的規則來判斷人們的行動，也沒有哪一個人是公平行動的。每一個人都有理由相信他們是在公平地行動，并小心翼翼地尊重那些支配契約的規范，這一事實也并不足以保持背景的正義。下述一點雖顯而易見卻很重要，當我們的社會生活中彌漫著口是心非和欺詐的現象時，我們就會認為，法律和政府之所以必需，僅僅是由于個體的行動具有不公平的傾向。但與之相反，對于背景正義來說，這種傾向毋寧是被腐蝕的，甚至于在個體公平行動時也是這樣。相互分離和獨立的交易的總體結果是偏離而非接近背景正義。我們可以說，在此情形中，那只看不見的手在把事情導向錯誤的方向，它有利于形成一種供大于求的積累狀況，這種積累成功地維護了不正當的不正義，并限制了機會均等。因此，我們需要有各種特殊制度來保持背景正義，需要有一種正義觀念來界定如何去建立這些制度。

第三，前面的觀察假定，不存在任何切實可行的、可以輕易強加于個體身上、防止背景正義發生腐敗的規則。這是因為，支配契約和個體交易的那些規則不可能太復雜，或者說不能要求太多能為人們正確運用的信息。它們也不應該禁止個體與許多廣泛分散的第三方達成契約，因為這會使交易付出額外代價。畢竟，適用于各種契約合同的規則是實踐性的和公共的指導規則，而不可能是人們所想像的那種復雜的數學公式。因此，任何通情達理的規則圖式都不能超出個體完全從容把握和遵循它們的能力，也不會給公民施加他們通常所無法滿足的各種知識要求和預見要求的負擔。個體和聯合體無法理解用集體性眼光來打量的其特殊行動的分化狀態，我們也不能期待他們去預見那些塑造和轉變現時傾向的未來環境。倘若我們考慮到地產買賣的積累性效果及其代際遺產的傳遞，所有這一切就一目了然了。很明顯，給父母（作為一家之主）施加一種義務，即讓他們自己的遺產適應于他們對遺留給下一代的實際遺產所產生的總體效果做出的估價，這是不合情理的，更是難以逾越的。

因此，第四點也即最后一點便是，我們達到了有關兩類社會規則以及這些規則實現于其中的不同制度形式之間的勞動分工理念。基本結構首先包含著界定社會背景的各種制度，也包括不斷調適和彌補不可避免的偏離背景公平之傾向的操作，比如收入稅和遺產稅一類的操作。這些稅是設計用來均衡財富所有制的。這種結構也通過法律系統來強化另一組支配各種具體交易和個體與聯合體之間合同的規則（如契約法等等）。與欺詐和威脅以及類似行為相關的法規，便屬于這些規則之列，而這類規則可以滿足簡明而實用的要求。建立這些規則，是為了使個體和聯合體在追求其目的時，自由而有效地行動，沒有其他多余的限制。

總而言之，我們是從基本結構著手，并力圖弄清楚這種結構本身應該如何作出必要的調整，以維持背景正義。事實上，我們所尋求的，是在基本結構與那些直接應用于個體和聯合體并為他們在特殊交易中所遵循的規則之間作出一種制度化的勞動分工。倘若能夠確立這種勞動分工，那么，個體和聯合體就可以在基本結構的框架內，更有效而自由地推進他們的目的，并確保他們能認識到，在社會制度的其他方面要維持背景正義，就需要作出必要的修正。

### 第五節 基本結構如何影響個體

更深層的反思也觸及基本結構的特殊作用。迄今為止，我們業已表明，若想使個體間的交易達于公平，必須有某些背景條件，這些條件描繪出個體相互間客觀環境的特征。但是，個體本身的品格和利益又怎樣呢？這種東西并非被固定的或給定的。正義論必須考慮人們的目的和志向是如何形成的，而這種考慮卻屬于更為廣泛的思想框架，正義觀念正是按照這一思想框架來解釋的。

現在，大家都承認，社會的制度形式影響著社會的成員，并在很大程度上決定著他們想要成為的那種個人，以及他們所是的那種個人。社會結構還以不同的方式限制著人們的抱負和希望，因為他們有理由部分按照他們在該社會結構內部的立場來看待他們自己，并有理由解釋他們可以實際期待的手段和機會。所以，一種經濟制度不僅僅是一種滿足人們現存欲望和抱負的制度圖式，而且也是一種塑造人們未來欲望和抱負的方式。更一般地說，基本結構塑造著社會制度持續生產和再生產某種個人及其善觀念共享各種文化的方式。

再者，我們也不能把個體的才能和能力看作是固定不變的自然天賦。誠然，即便作為已經實現了的才能和能力，它們大概也還存在一種重要的發展過程。然而，離開社會條件，這些才能和能力也無法實現。當它們得到實現時，它們總是采取許多可能形式中的某一種。獲得發展的天賦能力永遠是一種選擇，一種對許多有可能實現的可能性的具體選擇。此外，這種能力并不是一種帶有不受社會環境影響的明確可以衡量的電腦式能力。影響人們實現其天賦才能的各種因素，包括鼓勵和支持的社會態度，以及有關訓練和使用這些才能的各種制度。因此，即使是一種潛在才能，在任何既定的時候也不是某種不受現存社會形式和迄今為止的生活過程中各種特殊偶然性因素影響的東西。所以，不單是我們的終極目的和對我們自己的希望，而且還有我們業已實現的各種能力和才能，在很大程度上都反映著我們每個人的歷史、機會和社會地位。我們絕對無法知道，由于這些因素的變化，我們會變成怎樣的人。

最后，我們必須把前面所述的各種考慮與下述事實聯系起來：這事實是，基本結構為公民的生活前景所能開辟的最大可能性，有賴于他們的出身、他們已經實現的自然天賦，以及各種偶然的機會和事件，這些都塑造著他們的個人歷史。我們可以假定，這些不平等無法避免，或者說，它們是維護有效社會合作所必需的，或對于有效社會合作非常有利。在假設的意義上，我們有各種理由解釋這種情況，但在這些理由中，對刺激的需要是惟一的。

生活前景的不平等本身可以通過將之與其他不平等進行比照而得到澄清。因此，我們可以想像這樣一所大學，在其中存在三種教師級別，且每一個人在相同的時間段內均處在各自的級別上，都得到相同的工資。這樣，如果說在任何既定時間內存在著級別和工資的不平等，那么，在具有各種能力的成員之間，就不存在任何生活前景上的不平等。當某一聯合體的成員采取一種輪流占有較高特權或具有較高報酬的職位圖式時，也可能同樣不存在任何生活前景上的不平等，這也許是因為他們都承擔了較大的責任。倘若我們設計了這樣一種圖式，排除各種偶然、死亡和類似的因素，以使所有的人在相同時間內都擔當這些職責，那也不存在任何生活前景上的不平等。

正義論所必須調節的，是各公民之間在生活前景上的不平等，這些不平等產生于社會開始時的狀態，產生于天賦優勢和歷史偶然性。即使這些不平等在某些情況下并不很嚴重，其影響也可能極為嚴重，足以使這些不平等形成長期的積累性后果。康德式的契約學說集中關注于這些基本結構上的不平等，它堅信，這些不平等是最根本的。一旦我們建立了控制這些不平等的恰當原則和必要制度，如何調節其他不平等的難題便能較容易解決。

### 第六節 作為假設的和非歷史的原初契約

在公平正義中，基本結構的制度，是公正的，如果這些制度可以滿足自由而平等的道德個人在一種人際公平的境況下用來調節該結構的那些原則。其主要的原則有二：（1）每一個人都有一種平等的要求獲得最廣泛平等的基本自由權利，而此一平等的基本自由圖式，與所有人的類似的自由圖式是相容的。（2）社會和經濟的不平等在下列條件下是可以允許的：即如果（甲）這些社會和經濟的不平等可望最有利于那些地位最不利者；（乙）各種職業和職位在機會均等的條件下對所有人開放。[[300]](#_300_3)

讓我們考慮一下，基本結構的特殊作用是如何影響原初契約的各種條件，并使我們必定將這種契約理解為假設的和非歷史的。現在，且讓我們假定基本結構是無所不包的社會制度，它決定著背景正義。（請注意：在此，我將國家間的正義問題擱置不談。[[301]](#_301_3)）因此，首先，任何被設想為自由而平等的道德個人之間的公平境況，都必須是一種該制度內部恰當均衡各種偶然性的境況。當人們知道他們現在在一持續發展的社會中所處的地位時，他們所達成的實際契約就會受到不同的社會偶然性和自然偶然性的影響。人們所采用的各種原則均依賴于其制度結構內部所發生的各種事件的實際過程。我們無法通過實際契約超越于偶然事件之外，或是具體規定一種適當而獨立的標準。

在我們解釋清楚作為自由而平等的道德個人的各派時，我們也就清楚了為什么他們要進行理性的推理，仿佛他們對他們自己知之甚少（在這里，我們又涉及到了無知之幕的限制）。因為，若不這樣開始，也就是繼續容忍多樣而深刻的偶然性結果影響那些調節人際社會關系的原則。因此，我們設定，在正常范圍內，各派并不知道他們在社會中所處的地位，不知道他們的階級地位或社會身份，以及他們在天賦才能和能力分配上是否幸運。[[302]](#_302_3)各派也不知道他們的終極目的和利益，或他們的特殊心理構成。

最后，為了建立代際公平（比如說，在一種正義儲存原則基礎上所達成的契約），各方（我們假定他們都是同時代人）都不知道社會的現狀。他們沒有任何有關自然資源或生產資產的信息，或者說，他們沒有任何有關超出可以從正義環境中獲得的假設中推導出來的技術層次的信息。他們這一代人的相對善惡特征是他們所不了解的。因為當同代人受到一種有關社會現狀的一般描述的影響，并一致同意如何相互對待時，對于他們之后的各代人而言，他們尚未考慮到基本結構內部所發現的各種歷史偶然因素和社會偶然性的結果。故此，我們便遇到了一種較薄弱的無知之幕更為厚重的鐵幕：我們盡可能將各方僅僅理解為道德的個人，且他們不受各種偶然性的影響。為了公平起見，原初狀況對各方都一視同仁，因為作為道德個人的他們是平等的：同樣相關的屬性限制著每一個人。從一種無信息狀態開始，我們在足夠公正的信息中允許人們達成合理的契約，盡管這還是適當擺脫了歷史的、自然的和社會的偶然影響。相當豐富的信息將與公平性相適應，但一種康德式的觀點所追求的東西卻不止于此。[[303]](#_303_3)

因此，為什么我們必須把社會契約視為假設的和非歷史的？個中原因已經一目了然了。我們的解釋是，原初狀態中的契約，代表著在表達某些理性限制的理想的和非歷史條件下的一種合理慎思過程的結果。實際上，不存在任何執行這種慎思過程，并確保該過程符合各種強加條件的實用方式。因此，該結果不能通過某種實際情況下各方慎思所承認的純程序正義來確定。相反，這種結果必定是通過分析性的理性推理來決定的。這就是說，原初狀態將具有足夠精確的特征，以便人們有可能依據各派的本性和他們相互遭際的境況，來制定出那種可以得到理性平衡支持的正義觀念。該正義的內容必定是人們通過理性才尋找到的。即是說，是他們通過解決原初狀態所設置的契約問題發現的。

為了保持契約條款解釋的現時性，所有的正義問題都是通過適用于同時代人的那些限制來加以處理的。我們可以考察一下正義儲存的情形：由于社會是代際長期合作的系統，因而就需要有一種儲存原則。我們不去想像一種（假設的和非歷史的）各代之間的直接性契約，相反，我們卻可以要求各方一致達成一種儲存原則，該儲存原則須服從于他們必定要求其前輩各代所遵循的進一步的條件要求。因此，正確的原則便是，任何一代（和所有各代）社會成員所采用的原則，也正是他們自己這一代人所要遵循的原則，亦是他們可能要求前面各代人（和以后各代人）所要遵循的原則，無論往前（或往后）追溯多遠。[[304]](#_304_3)

一旦人們了解到，把原初狀態說成是假設的和非歷史的并未造成任何困難，那么，也就能夠正確理解其理論目的了。根據契約條款解釋的現時性，我們似乎可以只須通過按照已規定好的程序約束來實施我們第一原則的道德推理，就可以在任何時刻進入這種境況。我們已經考慮過許多普遍層次上的判斷，從較為特殊的到最為抽象的。所以，如果我們認肯這些約束所表達的各種判斷，并因之認肯具體體現在平等的道德個人（當他們采用基本結構的第一原則時）之間公平理念中的那些價值，那么，我們就必須接受作為其結果的正義觀念的限制。原初狀態【的設置】是一種代表并統一我們道德思想的形式因素和普遍因素的努力，是為了利用這些因素來決定哪些正義的第一原則最合乎理性，是人們所采用的一種可操作的和生動的建構。

我把本節的內容總結一下：一旦我們注意到基本結構的獨特作用，以及其中各種偶然性的抽象物，以便去發現一種適當的調節該基本結構的正義觀念，類似于原初狀態一類的觀念似乎就不可避免。而當我們把基本結構當作正義的首要主題時，該觀念就是社會契約理念的一種自然延伸。

### 第七節 原初契約的獨特特征

對此，我要考慮為什么原初契約具有使其區別于其他所有契約的特征。我們的解釋又一次觸及基本結構的獨特作用：我們必須在此一結構內達成的特殊契約與最初契約之間、在此一結構內所形成的聯合體與作為社會公民成員身份之間作出區分。首先讓我們考慮一下特殊契約。在典型意義上說，這些特殊契約均建立在各派已知的（或可能的）資產、能力、機會和利益的基礎上，如同它們也是在背景制度內得到實現一樣。我們可以假定，每一方（無論是個體，還是聯合體）都有自己各種可能的選擇，他們也能比較這些選擇可能的利弊，并因之付諸行動。在某些確定的條件下，某個人對一項合伙投資事業的貢獻，或對一持續發展的聯合體的貢獻，是可以做出估價的：人們只注意到，倘若沒有個人的參與，這種投資或聯合將會如何進行，而這種差異正衡量出投資或聯合的價值。聯合對個體的吸引力是通過比較他們的機會而得以確定的。因此，特殊的契約是在基本結構內現存的和可預見的各種關系的外形情景中達成的。也正是這些外形給契約的算計提供了一個基礎。

而社會契約的情景卻殊為不同，在各種事實中，它必須允許三個事實：即在我們的社會中所給定的成員身份；假如我們不屬于該社會的話，我們便無法知道我們能夠怎樣存在（或許，這種想法本身沒有意義）；以及作為一個整體，社會沒有任何目的或目的安排，而在這一方面，聯合體和個體則不然。一旦我們試圖把社會契約視為一種普通的契約，并追問導向該契約的思考是如何開始的，這些事實的意義就顯而易見了。由于人們在其社會中的成員身份是給定的，所以就不存在任何讓各派比較其他社會的吸引力的問題。而且，人們也無法去確認某個人對他尚不屬于其成員的社會所具有的潛在貢獻。因為這種潛在性是人們所無法知道的，而且在任何既定情況下，它都與他們的現存境況毫不相干。不獨如此，從作為一個從整體上面對著任一個成員的社會立場來看，也不存在任何達成契約的，和我們可以借此評價某一個體之潛在社會貢獻的目的系統。聯合體和個體倒是有這類目的，但秩序良好的社會卻沒有這類目的。盡管它具有給予其所有公民以正義的目的，可那也不是一種可以衡量所有公民被期待的貢獻大小、并在此基礎上決定其社會作用或價值（從一種社會的立場來看的價值）的目的。在一種康德式的觀點中，個體對于被目為一聯合體的社會的貢獻觀念（以便社會有權向源自該聯合體的既定成員的目的之聯合提出條件）沒有任何地位。因此，我們有必要用一種特殊的方式來解釋社會契約，該特殊方式使社會契約與其他的契約區別開來。

在公平正義中，我們是通過解釋原初狀態的觀念來做到這一點的。這種建構必須反映出我們剛才所提到的那些根本性對比，它必須提供為人們所忽略的各種要素，以使人們能夠達成一種合理的契約。在上一段行文里，我們依次考察了三個事實。與第一個事實相聯系，各派在原初狀態中都設想，他們在其社會中的成員身份是固定不變的。這一假設反映了下述事實：即我們生來就處在我們的社會之中，并在其框架內實現我們人格之多種可能形式中的某一種人格形式。在此，并不產生我們進入另一個社會的問題。因之，各派的任務就是一致同意在該社會之基本結構中度過他們的人生。如果說，各派已經采取的這些原則將毫無疑問地允許人們移居（在各種適當的限制下）的話，那么，它們也將允許社會作出這樣一些安排——只有在允許人們移居的條件下，這些安排才是正義的。人們所形成的對個人和地位的依戀、對各種聯合體和共同體的依戀，以及對各種文化聯系的依戀，在通常情況下都強烈得難以割舍，而這種事實是無可嘆悔的。因此，移居的權利并不影響我們把基本結構看作是正義的，因為這種結構將被視為這樣一種圖式：人們生來就處在這種圖式之中，并有望在該圖式中實現一種完整的人生。

現在，讓我們轉過來談談前面所講的第二個事實。請注意：無知之幕不僅確立了平等的道德個人之間的公平，而且也排除了有關各派之實際利益和能力的種種信息，它與下述方面相對應，在此方面，我們撇開了我們在社會中的地位和歷史，甚至也無法知曉我們的潛在能力，而我們的利益和品格仍會形成。因此，這種原初境況恰當地承認了我們的本性是理性而負責的存在，一旦離開社會，我們的本性就只包括多種可能性中的一種潛在可能性。第三個也是最后一個事實是，除了那些通過正義原則本身所確立的目的之外，或者說，除了由這些原則所授予的那些目的之外，不存在任何其他的社會目的，但人們仍然尚未采用這些原則。

盡管如此，雖然那些典型地影響著社會內部各種契約的算計，在原初狀態中沒有任何作用，這種原初境況的其他方面也可以為人們提供合理思考的背景。因之，選擇并不是加入其他社會的機會，恰恰相反，選擇只是調節人們自身社會之基本結構的正義觀念目錄。各派的利益和偏好都是由他們對首要善的欲望所給定的。[[305]](#_305_3)他們特殊的終極目的和目標的確已經形成，盡管他們并不知道這一點，而他們通過基于（在原初狀態下）選擇首要善所要捍衛的，正是那些業經形成的利益，以及保存道德人格的必要條件。最后，普遍社會理論的適用性，給人們估價其所選擇的正義觀念之可行性和結果提供了一個充足的基礎。鑒于原初狀態的這些方面，作為一種合理事業的社會契約理念可以得到維護，盡管這種契約具有不同尋常的本性。

### 第八節 人的關系的社會本性

現在我們來考察正義原則本身的內容，它反映著人的社會關系的三個方面。其一，差異原則（它控制著經濟和社會的不平等）并不區分作為社會成員的個體所獲得的東西與他們尚未成為社會成員時已經獲得的東西。[[306]](#_306_3)的確，有關某一個體超出其在另一社會或在自然狀態中所處境況之利益的觀念毫無意義。倘若我們愿意，我們可以在確定對原初狀態的論證時，引入這種與所謂非契約觀相聯系的自然狀態。可以將這種非契約觀定義為普遍利己主義及其結果，而這種普遍利己主義倒是可以起到自然狀態的作用。[[307]](#_307_3)但是，這些條件并不確認一種明確的狀態。原初狀態中的全部已知情況是，每一種適合于各派的正義觀念都具有優于普遍利己主義的效果。不存在任何決定某一個人對社會的貢獻，或者決定每一個人比他們在不屬于該社會時所可能的狀態要好多少的問題。這樣，也就不存在任何通過訴求于這些估價來調整公民之社會利益的問題。盡管我們可以在社會內部各聯合體中引出這種區分，但當我們采用基本結構的原則時，這些類比式的算計根本沒有什么根據。無論是我們在其他社會中的境況，還是我們在一種自然狀態中的境況，對于評估正義觀念都沒有什么作用。而且很清楚，這些觀念也與應用正義兩原則毫不相干。

其二，與其一相聯系，正義兩原則規導著人們在這種基本結構內反過來貢獻于聯合體或其他形式的合作時如何獲得各種資格（權利）。誠如我們業已看到的那樣，這些貢獻是基于個體和聯合體的特殊目的來給予評價的。而人們所作出的貢獻部分地受其努力和成就的影響，部分則受社會環境和社會偶然因素的影響。我們只能把貢獻界定為在這樣或那樣的境況中對這樣或那樣的聯合體的貢獻。這些貢獻反映著個體之于某一特殊群體的邊際效用。我們不能把這些貢獻誤解為是對社會本身的貢獻，或誤解為是對公民成員的社會價值的貢獻。我們不能把個體資格的總和，甚或他們對社會內部各聯合體的無償貢獻之總和看作是一種社會貢獻。在康德式的觀點中，下述想法沒有任何地位：個體對社會的貢獻，平行于個體對社會內部各聯合體的貢獻。只要我們比較一下各公民的價值，他們在正義且秩序良好的社會里的價值就永遠平等[[308]](#_308_3)；而這種平等是在基本自由和機會均等的制度中，在差異原則的操作中反映出來的。[[309]](#_309_3)

關于第三個也是最后一個方面，請回顧一下，在一種康德式的觀點中，各派均被看作是自由而平等的道德個人。說他們是道德個人，也就是說他們具有一種善觀念（一個終極目的系統）和一種理解正義觀念并在其生活中遵循這種正義觀念（一種正義感）的能力。這樣，我們便可在兩個題目下來解釋道德個人的自由：第一，作為自由的個人，他們都把自己視為具有通過理性，也就是通過作為其自律之表現的合理且理性的原則，來規導他們所有的其他利益甚至是根本性最高利益的人。進而言之，自由的個人并不認為他們自己與任何一種特殊的終極目的或類似目的有著不可分離的聯系，而是認為他們自己總能按照各種理性考慮來評價并修正他們的目標。第二，我們假定，自由的個人能為他們的利益和目的負責。他們能夠控制并修正他們的各種要求和欲望，并根據環境的要求，為這種行動承擔責任。[[310]](#_310_3)

故而，應用于社會制度的自由，意味著某種權利和自由的模式。而平等的自由則意味著，某些基本的自由和機會是平等的，而社會和經濟的不平等要通過各種經過恰當調整、用以保持這些自由的公平價值的原則來加以調節。可以從上述對應用于道德個人和社會形式中的自由定義中見出，我們顯然不能把自由而平等的道德個人定義為這樣的個人：即他們的各種社會關系都恰好符合人們在原初狀態中可能一致同意的那些原則本身。因為這樣講可能會削弱這些原則的論證基礎，而這些原則的論證基礎正建基在它們是人們可能采用的原則這一點之上。但是，一旦我們用那些具有一種制度化表達形式的術語來描繪各個派別時，如果基本結構的作用是既定的，那么，將正義的首要原則直接應用于基本結構就決非偶然。道德個人的自由和平等，需要某種公共形式，而【正義】兩原則的內容則滿足了這一期許。而且，例如，這也與古典功利主義形成對比，后者把人趨樂避苦的能力，或者為了實現某種具有本能價值的經驗當作最為基本的東西。如果用這種方式來定義的話，就無須任何特殊的制度表達形式，盡管某些社會形式作為達到一種更大的凈滿足值，或一種更大價值總量的更有效手段，無疑要優于另一些。

### 第九節 基本結構的理想形式

現在我們來談談第四點也是最后一個要點（見第一節末尾），即：盡管在決定分配份額時可以理性地依賴于較為普遍的純程序正義，也必須將正義觀念歸并于一種基本結構的理想形式，而持續發展的社會過程之積累性結果正是按照這一基本結構來加以限制和調整的。[[311]](#_311_3)

鑒于基本結構的這一特殊作用，人們自然會提出這樣一個問題：自由而平等的道德個人根據什么原則來接受下述事實，即社會和經濟的不平等受到社會運氣、天賦機緣和歷史偶然性的深刻影響呢？由于各派都把他們自己看作是這樣的個人，所以，對于他們來說，一個明顯的出發點就是，假設所有社會的首要善（包括收入和財富）都應平等，每一個人都應擁有相等的份額。然而，他們必須考慮到各種組織化的要求和經濟的效率。因此，停留于平均分配是不合乎理性的。如果各種組織化的和經濟的不平等跟平等自由和機會均等沒有矛盾，那么，基本結構應該允許有這些組織化的和經濟的不平等，只要這些不平等能改善大家的境況，包括那些最不利者的情況。因為他們是從平等的份額起步的，那些獲利最少的人就有一種否決權（將平均分配作為基準線）。因之各派就可以達成差異原則。在這里，平均分配之所以作為基準線而為人們所接受，是因為它反映出人們代表自由而平等的道德個人時處于怎樣的境況。在這些人中間，那些比別人得利較多的人，將按照有利于改善那些獲利較少的人的境況之條件來行動。這些直覺性的考察，表明了為什么差異原則是控制社會和經濟之不平等的恰當標準的緣由之所在。

理解差異原則，必須牢記這樣幾個問題：首先，隨著正義兩原則相互配合地發揮作用，它們便在分配份額的實際決定中合并成純程序正義的一個重要因素。它們適用于基本結構及其資格獲得制度，在恰當的限制范圍內，任何分配制度的結果都是公正的。只有通過發揮一種公平的社會進程在時間中的實際作用，才能達到一種公平分配，而在這一公平社會進程中，人們按照各處公共宣布的規則來獲取并尊重各種資格。這些特征正是對純程序正義的界定。因此，如果有人抽象地提出一種既定資源的分配對于那些已經明知其欲求和偏好的個體來說是否比另一種分配更為公正的問題，那么，他就絕對找不出任何解答這一問題的答案。[[312]](#_312_3)

因之，正義諸原則（尤其是差異原則）適用于調節社會和經濟之不平等的各種主要的公共原則和公共政策。可以用它們來調整資格（權利）和工薪制度，平衡這種制度所使用的各種為人們熟悉的日常標準和格準。比如說，差異原則就適用于收入和財產稅制，適用于財政政策和經濟政策。它還可以應用于已經宣布的公共法律和法規系統，但不適用于各種特殊交易或特殊分配，亦不適用于個體和聯合體的決定，然則卻又完全可以適用于人們處理這些特殊交易和作出這些決定的制度背景。不能有任何未經宣布的、人們不可預測的對公民的期待和獲取的干涉。資格（權利）是人們按照公共規則系統所宣布的條件來爭取并得到尊重的。各種稅收和限制原則上都是人們可以預見到的，而人們的財富則是在已知條件的基礎上獲得的，這些條件肯定會轉移和重新分配人們的財富。一種反駁意見認為，差異原則要求不斷校正各種特殊分配，任意地干涉私人事務。這種反駁是基于一種誤解而提出來的。

再者，正義兩原則并不堅持認為，實際分配在任何既定的時候（或是永遠）都符合任何人們可遵循的模式，比如說符合平等。或者說，它們并不認為，按分配來估算的不平等程度只限于某一確定的范圍，比如說限于基尼系數的范圍。[[313]](#_313_3)正義原則所要求的是，各種（可允許的）不平等，應該使某種功能性的分配有利于獲利最少者的期待，只要這種功能性的分配是由各種公共制度中資格系統的作用所導致的結果。然而，這一目的并不是想消除社會生活中的各種偶然性因素，因為某些偶然性因素不可避免。因此，即使一種不平等的自然資產分配看起來更能保持自由個人的平等，也不會產生重新分配這些資產的問題（假如這種重新分配是可以設想的），因為它與個人的正直不相容。我們無須對各種重大的自然變化做任何特殊假設，我們只是設想，當這些自然變化發生在我們隨后的生活中時，它們也受到許多偶然性的影響。制度必須組織起社會合作，以便能激勵人們進行各種建設性的努力。我們擁有對我們天賦能力的權利，和一種通過參與公平社會運行而獲得各種資格的權利。當然，問題是如何描繪這種公平社會運行的特點。正義兩原則表達了這樣一種理念：任何人的擁有不應該少于他們在一種平等的首要善分配中所得到的，而在社會合作可能產生一種普遍改善的結果時，現存的不平等要有利于那些地位改善得最少的人，并把平等分配作為基準線。

正義兩原則也為基本結構具體規定了一種理想形式，而運作中的制度過程和程序過程正是按照這種形式來控制和調整的。這些控制即是對財產積累的限制（特別是，假如存在生產性資產和私人財產的話），而這些限制是從政治自由和機會均等的公平價值中推導出來的，也即以考慮穩定性和可以諒解的嫉妒為基礎的，這兩個方面又都與自尊這一根本性的首要善相聯系。[[314]](#_314_3)我們需要有這樣一種理想來指導各種保持背景正義所必要的調整。正如我們已經看到的那樣（第四節），即便是每一個人都按照這些規則（將這些規則強加于個體身上既合乎理性又實用）所規定的那樣公平地行動，許多各不相同的交易結果最終還是會削弱背景正義。一旦我們把社會看作（也必須將其看作）包含世代合作的系統時，這一點就一目了然了。因此，即使是在秩序良好的社會里，基本結構的調整也總是必要的。所以，在基本結構與直接應用于特殊交易的規則之間，必須建立一種制度化勞動分工。在執行各種維護正義之基本結構所必需的具體操作的背景制度之框架內，各個個體和聯合體都可以自由地發展其目標。

對一種具體規定這些限制并指導各種調整的結構性理想的需求，并不是由非正義決定的。即使嚴格遵從所有理性規則和實踐規則，我們也需要不斷地進行調整。實際的政治生活和社會生活常常充滿著大量非正義，這一事實恰恰突出了此種必要性。一種不包含任何正義社會秩序的結構性原則的純程序理論，在我們這個世界上將毫無用處，在這個世界上，政治的目標是消除非正義和引導社會朝一種公平的基本結構變化。一種正義觀念必須具體指明政治行為的總體方向。對于背景正義來說，缺少這一理想形式，要想不斷調整社會運行的過程以保存背景正義，就沒有任何合理的基礎，要消除現存的非正義也沒有任何合理的基礎。因此，理想的理論規定著一種完全正義的基本結構，也是非理想理論的一種必要補充；沒有這種理想的理論，要求改變的欲望就缺乏目標。

### 第十節 對黑格爾批評的回答

這一節將完成我對第一節里所陳述的四個要點的討論。我們已經談到的結論之一，便是對唯心主義的一種回答。問題是這樣的：為了制定出一種康德式的正義觀念，將康德學說的結構與其超驗唯心主義的背景分離開來，并憑借原初狀態的建構來給予它一種程序的解釋，似乎是件讓人稱心如意的事情。（這種分離之所以重要，僅僅是因為下述原因：它使我們能夠明白，在一種合乎理性的經驗主義框架內，對康德的觀點做一種程序性解釋究竟有多大可能。）但是，要達到這一目的，我們就必須表明，原初狀態的建構（它運用了社會契約的理念）不會遭到唯心主義者們對他們時代的契約傳統所提出的那些有力的反駁。

黑格爾曾認為，契約說把社會和國家與一種私人聯合體混為一談，它使得公共法律的普遍形式和內容過多地由偶然而具體的私人利益和個體的人格關切所決定：它可能使得下列事實，即我們是否生來就存在于且屬于我們的社會，變得毫無意義。對于黑格爾來說，社會契約學說乃是理念之不合法的和未經批判的在（他所謂的）“市民社會”中且僅限于“市民社會”中的擴張。他更進一步地反駁，社會契約學說沒有認識到人類的社會本性，且依賴于將其屬性歸諸某些獨立于社會之外的天賦能力和特殊欲望，并出于各種理論的目的，使他們的這些屬性成為先于社會的東西。[[315]](#_315_3)

我已經努力對這些批評做了回答。首先，我堅持認為，正義的首要主題是社會的基本結構，它負有建立背景正義這一根本性任務（第四至第五節）。如果說，這種爭辯乍一看來似乎是一種退讓，然而實際卻不然。我們仍然可以這樣來刻畫原初狀態的特征：它在自由而平等的道德個人之間建立了一種公平契約，而且他們能夠達成合理一致的契約。這種特征刻畫仰仗于我們以一種確定的方式來設想自由而平等的道德個人，并按照首要善的說明來解釋他們的需求（考慮到原初狀態作為論證的目的）。當然，我們必須把基于正義觀念所達成的契約與所有其他的契約區別開來，但這一要求并沒有什么讓人吃驚之處：我們應該可以期待這種為基本結構設定原則的契約具有那些使其不同于所有在該結構內部達成的其他契約的特征（第六至第七節）。最后，我指出了公平正義如何才能培植人類社會本性的方式（第八節）。與此同時，由于公平正義是從一種適當的個體主義基礎開始的（原初狀態被設想為自由而平等的道德個人間的公平狀態），所以，它是一種道德觀念，該觀念在不犧牲個人自由和人格完整的情況下，為各種社會價值提供了一個適宜的空間。

其他的契約觀可能無法回答唯心主義者的批評。諸如，霍布斯和洛克的歷史過程學說或自由意志論的觀點，盡管它們之間有著重大差別，但所有這些觀點似乎都會受到反駁。首先，由于社會契約論是人們在自然狀態中達成的（如霍布斯和洛克），或者認為，個體一致同意成為那種支配性保護機構的委托人（根據自由意志論的圖式），下述情況似乎就不可避免，即他們所認可的這些契約項目或環境條件，必定受到那種看似正義的歷史過程中各種偶然性和偶發事件的實質性影響，而這種看似正義的歷史過程趨勢決不能保存或趨向背景正義。洛克的學說已對這一困難給予了鮮明的闡釋。他假定，并非所有受這種社會影響的社會成員都具有平等的政治權利：一些公民憑借他們擁有財產而具有投票權，而無產者卻沒有任何投票權，也無權獲得政治權威。[[316]](#_316_3)在假定的意義上，這種看似正義的歷史過程世世代代所積累起來的多樣性結果，使得許多人沒有財產，而這并不是他們自己的過錯；雖然從他們的立場來看，這種社會契約和隨之產生的政治權威的托管狀態完全合理，且與他們對上帝所承擔的責任并無矛盾，它卻不能確保他們擁有這些基本的政治權利。從一種康德式的觀點來看，洛克的學說不恰當地使道德個人的各種社會關系屈從于那些外在于，并最終削弱著他們的自由和平等的歷史偶然性和社會偶然性。洛克強加于這種看似歷史過程的那些限制，并不足以刻畫出一種可以為自由而平等的道德個人所接受的背景正義觀念。我們可以通過下述設想來表明這一點：社會的影響是緊跟著作為自由而平等的個人的人類在自然狀態下的創造而產生的。假定他們相互之間的境況能恰當代表他們的自由和平等，而且（正如洛克所認為的）上帝并沒有賦予任何人以發揮政治權威的權利，那么，在假定的意義上，他們就會承認各種能夠在爾后整個歷史過程中保證人們擁有平等的基本權利（包括政治權利）。當我們設想在這一相關時期內，人們過于分散，以至難以達成任何契約時，對洛克觀點的這種閱讀就使得它成了一種看似非歷史性的學說。洛克似乎沒有考慮到這種不同選擇的可能性，這一點表明了其理論的歷史性。[[317]](#_317_3)

我還提出過，任何契約論都必須認識到，有必要在維護背景正義時基本結構的具體操作與直接運用于個體和聯合體，并支配其特殊交易之法規系統的規定和強化之間進行一種勞動分工。最后，我談到，在一種康德式的契約論中，對比自然狀態下的個體境況與其在社會中的境況毫無用處。這種比較只屬于背景制度框架內締結的那些契約，而對于決定社會成員的基本權利毫無作用。況且，在公民的各種相對有利因素之間進行比較的基準線，必須以他們現在的關系和社會制度目前發揮作用的方式為基準，而不是以實際的（或者是某種看似正義的）上溯到過去世世代代的具體交易之歷史連續性結果是如何改善（或可能會如何改善）每一個人的環境條件——與原初的（或某種假設性的）自然狀態相比較——為基礎。

我此處的目的，并不是批評其他的契約論。要進行這類批評可能需要進行一種不同的探究。相反，我是在努力解釋為什么公平正義要把基本結構作為正義的第一主題，并嘗試著為此開辟出一種特殊的理論來。假定這種結構具有獨一無二的特征和作用，那么，就必須對一種契約理念進行適當轉化——倘若我們意識到了這種康德式契約學說的意圖的話。我已經力圖表明，我們如何才能進行這種必要的轉化。

## 第八講 基本自由及其優先性[[318]](#_318_3)

H.L.A.哈特指出，在拙著《正義論》對自由及其優先性的解釋的諸種缺陷中，含有兩個嚴重的裂縫。在本講中，我將大致勾勒且只能大致談談如何彌合這兩個裂縫。第一個裂縫是，我未能對各派在原初狀態中采用這些基本自由并一致同意它們具有優先性所依據的那些根據給予充分說明。[[319]](#_319_3)這一裂縫是與第二個裂縫相聯系的，后者是在立憲、立法和司法三個階段運用正義原則時，對于如何進一步具體規定基本自由，并使這些基本自由作為已為人們所了解的社會環境條件而得到相互調整，尚無任何令人滿意的標準。[[320]](#_320_3)我將通過實施已在我的杜威講座中介紹過的那些修正來填補這兩個裂縫。我將大致勾勒出這些基本自由及其優先性是如何建立在作為自由而平等的公民觀念之基礎上的，同時也連帶著對首要善做出一種改進性的解釋。[[321]](#_321_3)這些修正顯示出，基本自由及其優先性依賴于一種可以被看作是自由主義的個人觀念，而不是像哈特所以為的那樣，只依賴于對合理利益的考慮。[[322]](#_322_3)但盡管如此，公平正義的結構和內容仍然大體相同；除了正義的第一原則有一個重要的短語變化之外，正義兩原則的陳述沒有改變，第一原則對第二原則的優先性亦無變化。

### 第一節 公平正義的初始目的

在談論基本自由解釋中的兩個裂縫之前，應該先解釋幾個基本的問題。首先，我們把正義的兩個原則讀作：

（1）在一有關平等之基本自由完全充分的圖式（該圖式是與所有人都享有自由的類似的圖式相容）中，每一個人都享有一種平等的權利。

（2）社會和經濟的不平等要滿足兩個條件。第一，它們必須使各種職業和職位在機會均等的條件下對所有人開放；第二，它們必須最有利于獲利最少的社會成員。

上述所提到的第一個原則中的改變是：“完全充分的”這些語詞取代了《正義論》中所使用的“最廣泛的總體系統”。[[323]](#_323_3)這一改變導致了我在“相容的”一詞前面插入了“該圖式是”這幾個字。稍后我將解釋做出這一改變的理由，而對于完全充分的基本自由圖式的概念，我將在第八節討論。眼下，我姑且對這個問題存而不論。

一個更需先弄清楚的問題是，在正義的第一原則中，平等的基本自由可以具體化為下列表項：思想自由和良心自由；政治自由和結社自由；由個人的自由與完整所具體規定的那些自由；最后是法律規則所包括的各種權利。我們并不賦予一般自由以任何優先性，仿佛某種被稱為“自由”實體的東西之運作具有一種突出的價值，并且是政治正義和社會正義的主要目的——如果說不是惟一的目的話。當然，我有一種一般性的推定，即：反對在沒有充分理由的情況下給人的行為施加法律限制和其他限制。但是，這一推定并不給任何特殊自由以某種特別的優先性。然則，哈特解釋說，在《正義論》中，我有時利用一些論證和短語暗示了實體性自由的優先性，盡管誠如他自己所明白的那樣，這并不是一種正確的解釋。[[324]](#_324_3)縱觀民主思想史，其焦點一直都匯集在取得某些具體自由和憲法保證的問題上，一如人們在各種各樣的權利法案和人權宣言中所見到的那樣。我對基本自由的解釋遵循這一傳統。

某些人可能會認為，用一種清單的方式來具體規定基本自由，乃是一種哲學的正義概念所不該為之的權宜之計。我們習慣于各種以普遍性定義和完備性第一原理的形式出現的道德學說。然而需要注意的是，假如我們能夠找到一種有關各種自由的清單方式，當我們把正義兩原則分為兩個部分時，這一清單就可以引導原初狀態中的各派一致同意這些原則，而不是同意那些同樣適合于他們的其他正義原則，這樣一來，我們可以稱為公平正義的“初始目的”即可實現。這一目的是為了表明，正義的這兩個原則比那些與傳統的功利主義學說、完善論學說或直覺主義學說相聯系的第一原理能夠提供一種更好的對民主社會中自由與平等要求的理解。當這一初始目的被規定好時，有待于原初狀態中各派去選擇的正是這些第一原理以及正義的兩個原則。

我們可用兩種方式開出基本自由的清單。一種方式是歷史的，我們可以概觀各民主國家的憲法，并將那些得到正常保護的自由集結成一個清單，然后再來考查這些自由在那些具有良好效果的憲法中所發揮的作用。如果說這種信息并不適合于原初狀態中的各派的話，那也適合于我們——適合于正在建立公平正義的你和我——因之這種歷史的知識可能會影響我們允許各派進行選擇的那些正義原則的內容。[[325]](#_325_3)第二種方式是，考慮一下，對于兩種道德人格能力在整個生活中的充分發展和充分實踐來說，哪些自由才是根本性的社會條件。這種考慮使基本自由與公平正義中所使用的個人觀念聯系起來，我將在第三至第六節里回過頭來討論這些重要問題。

試設想，我們已經發現了一種道德上公平正義的初始目的的基本自由清單。我們把這一清單視為一個出發點，該出發點能夠通過發現第二種清單而得以完善，以使原初狀態中的各派有可能一致同意與第二個清單相應的兩個【正義】原則，而不是與第一個清單相應的那兩個【正義】原則。這一過程可以不確定地繼續進行下去，但是，在原初狀態的層次上，哲學反思的分辨能力可能會很快耗盡。發生這種情況時，我們應該以我們最終偏向的清單為準，然后在人們了解了有關各種社會制度和社會環境的一般知識時，進一步在立憲、立法和司法階段將這一清單具體化。從原初狀態的立場上所引證出來的各種考慮，足以決定基本自由的一般形式和內容，也足以解釋人們為什么要采用這兩個正義原則——這兩個原則是所有原則中僅有的、包含基本自由并賦予其優先性的原則。由此可見，我們通過這種方法，便可以有效地、一步步地接近自由清單及其進一步具體化。

最后要談的一點關涉到自由清單的使用問題。對自由之優先性的論證如同所有從原初狀態引出的論證一樣，總是與給定的選擇算計相關，各派都在這些選擇中挑選自己的原則。其選擇之一即正義兩原則，該選擇作為其具體化的一部分，包含著一種基本自由的清單及其優先性。這些選擇的來源便是道德哲學和政治哲學的歷史傳統。我們將把原初狀態和對各派協商特征的刻畫，看作是從已出現的各種選擇中挑選正義原則的一種方式。而且這會帶來一個重要的結果：確立自由的優先性，既不需要告訴人們，個人的觀念——它與原初狀態的其他各方面結合在一起——本身足以推導出一個令人滿意的自由清單和賦予這些自由以優先性的那些正義原則；也無須表明，人們會依據任何選擇算計——無論通過其他原則的補充使正義兩原則變得多么豐富——來采納正義的這兩個原則（自由的優先性也包含于其中）。[[326]](#_326_3)

我在此所關注的，是公平正義的初始目的，正如前面所界定的那樣，此目的僅僅是想表明，人們通過其他的傳統選擇方式也會采用這些正義原則。倘若能夠達此目的，我們就可以開始進行更細致的論述了。

### 第二節 基本自由的獨特地位

完成這些預備性解釋后，我開始談談基本自由及其優先性的幾個特征。第一，自由的優先性意味著，正義的第一原則賦予各種基本自由以一種特殊地位，一如清單所示的那樣。相對于公共善的理由和完善論價值的理由來說，它們具有一種絕對的分量。[[327]](#_327_3)比如說，某些社會群體不能以下述理由，即他們所擁有的那些自由可能使他們得以阻礙各種保持經濟效率和加速經濟增長的政策，來否認平等的政治自由。我們也不能以下述理由，即從社會意義上講，有區別的選擇性征兵是弊端最少的建立軍隊的方式，來證明該征兵方式（在戰爭期間）的正當合理性。這類考慮都不能僭越基本自由的要求。

由于基本自由的各種要求之間必定會發生沖突，所以必須調整各種規定這些自由的制度上的規則，以便這些規則適宜于一種連貫的自由圖式。在實踐中，自由的優先性意味著，一項基本自由只能因另一種或多種其他基本自由的緣故而被限制或否定；而正如我所講過的那樣，它永遠也不能因為公共善或完善論價值的緣故而受到限制或否定。即使那些自由受到限制或否定的人，從這種較大的效益中得到了好處，或是他們與別人一起分享到了較大利益總量所產生的好處時，也不能這樣。由于這些基本自由可能在它們相互間發生沖突時受到限制，所以這些基本自由中的任何一種都不是絕對的；而在最終調整就緒的圖式中，未必可以平等地給人們提供所有的基本自由（無論這樣做可能會意味著什么）。相反，無論怎樣調整這些基本自由以構成一個連貫的圖式，該圖式都要平等地確保所有的公民享有基本自由。

在理解基本自由的優先性時，我們必須將其限制與其規導區別開來。[[328]](#_328_3)當這些基本自由只是受到規導時，它們的優先性并未受到侵犯；而為了將這些基本自由結合起來，以形成一種圖式，并適應于它們的長期實踐所必需的某些社會條件，又必須對它們進行規導。只要提供了我所說的基本自由的“主要應用范圍”，也就履行了正義原則。譬如說，對于規導自由討論來說，秩序的規則就是根本性的。[[329]](#_329_3)如果沒有為人們普遍接受的合乎理性的探究程序和論辯規矩，言論自由就無法達到其目的。并非每一個人都能同時開口，或者在同一時刻利用相同的公共設施來達到各自不同的目的。正如要實現各種各樣的欲望一樣，將各種基本自由制度化，需要有條不紊的和社會的組織。對于限制言論內容來說，必要的規導并不為過，比如說，禁止為某些宗教的、哲學的或政治的學說辯護，或者禁止討論與評價社會基本結構之正義有關的那些普遍事實和特殊事實，就不為過。對我們理性的公共運用[[330]](#_330_3)必須予以規導。但是，自由的優先性要求這種規導盡可能將每一種基本自由核心的應用范圍保存完好。

我想，這樣做還是明智的。當正義兩原則的其他要求決定免除作證的負擔時，在預期那些并非基本的自由可被一般設定令人滿意地允許的情況下，把基本自由限定為對之而言確乎根本的自由。對基本自由列表的這種限制，乃是這些自由的特殊特性所在。無論何時，如果我們擴大基本自由的列表，都會削弱對那些最根本自由的保護，在自由的圖式內造成難以確定的和無指導的平衡問題，而這些問題正是我們曾經希望通過一種適當限制的優先性概念來避免的。因此我將一直假定（而總在提示），在該列表中的基本自由永遠具有優先性，從我對這些基本自由的論證中，人們將經常清楚地看到這種情況。

關于自由的優先性的最后一點是，我們并不是在所有條件下都要求有這種優先性。然而，出于我們這里的目的考慮，我還是假定，在我稱作“合理有利的條件”下，仍然要求有這種優先性。這也就是說，在這樣一些社會條件——假使人們已有這種政治意愿，這些社會條件允許有效確立并充分實踐這些自由——下，還是要求有這種優先性。這些條件是由社會的文化及其傳統和在該社會文化不斷制度化的過程中所獲得的各種技巧，以及該社會的經濟發展水平（并不需要特別高的社會經濟發展水平）所決定的，而且毫無疑問也是由其他東西所決定的。我將下述假定作為我們目的的充分證據，這一假定就是，在我們的國家里，如今各種合理有利的條件業已具備，所以對于我們來說，我們要求這些基本自由具有優先性。當然，人們是否有這種政治意愿，則是一個完全不同的問題。如果說，在一秩序良好的社會定義中，已存在這種政治意愿，那么，在我們的社會中，幫助人們塑造這種政治意愿就是政治任務的一部分。

根據前面所述的有關自由之優先性的論述，我概括出基本自由圖式的幾個特征。第一，正如我已經指出的那樣，我假定，每一種基本自由都具有我所說的“核心應用范圍”。對于這一應用范圍的憲法保護，乃是充分發展和實踐自由而平等之公民的兩種道德能力的條件。在接下來的一節里，我將詳細論述這一點。第二，我們可以使各種基本自由相互融合，至少在它們的核心應用范圍內是這樣。易言之，在合理有利的條件下，存在一種切實可行的可制度化的自由圖式，在該圖式中，每一種自由的核心應用范圍可以得到保護。但是，這種圖式既不能僅僅從具有兩種道德能力的個人觀念中推導出來，也不能僅僅從某些自由和其他作為適宜所有目的之手段的首要善對于發展和實踐這些道德能力來說是必要的這一事實中推導出來。這兩種要素都必須適合于一種有效的憲法安排。民主制度的歷史經驗和對憲法設計原則的反思告訴我們，我們的確可以找到一種切實可行的自由圖式。

我已經談過，在原初狀態中，人們尚未通過適宜的考慮，將這種基本自由的圖式具體明細化。只要能夠大致勾勒出這些基本自由的一般形式和內容，并理解其優先性的根據所在就夠了。對這些自由的進一步具體化【任務】留給了立憲、立法和司法諸階段。但是，在大致勾勒這種一般形式和內容時，我們必須告訴人們，這些基本自由的特殊作用和核心應用范圍可以足夠清晰地指導后幾個階段中所進行的進一步具體化過程。例如，個人的基本自由之一，就是持有并獨自使用個人財產的權利。這一自由【權】的作用，便是給個人的獨立和自尊留有充分的物質基礎，而對于發展和發揮【個人的】道德能力來說，個人的獨立和自尊都是根本性的。需要避免的是兩種較為寬泛的、作為一種基本自由【權】的財產權觀念。第一種觀念是將這種權利擴展到包括某些獲取行為和遺產權，以及擁有各種生產方式和自然資源的權利。另一種觀念則認為，財產權包括平等參與生產方式和自然資源的控制權利，而生產方式和自然資源應該為社會擁有。我們之所以不能使用這些較寬泛的觀念，是因為我認為，我們不能把它們解釋為發展和發揮道德能力所必要的觀念。這些觀念以及其他的財產權觀念的優點所在，得等在我們以后有了更多的關于社會環境和歷史傳統的信息之后才能逐步決定。[[331]](#_331_2)

最后，我們不能假設對同一個人來說，各種基本自由都具有同樣的重要性或價值。因此，自由主義傳統中有一個分支便把政治自由看作是比思想自由和良心自由更缺少內在價值的一般市民自由。貢斯當所說的“現代人的自由”被認為是比“古代人的自由”更珍貴的自由。[[332]](#_332_2)在龐大的現代社會里（在古典時代的城邦國家也可能真的如此），在絕大多數個人的善觀念中，各種政治自由所占據的地位就更不顯要了。也許在很大程度上，政治自由的作用，只是保存其他自由的工具性作用。[[333]](#_333_2)但是，即使這種看法正確，也沒有任何障礙能阻撓我們把某些政治自由列入基本自由之列，并以自由的優先性名義來保護這些政治自由。因為要賦予這些自由以優先性，只需明白它們對于在現代國家環境下確保其他基本自由極為重要這一點就行了。而且，假如給予它們這種優先性有助于解釋優先性的判斷，而這些優先性判斷是我們經過適當反思后有意認肯的，那么，一切便順理成章了。

### 第三節 個人觀念與社會合作觀念

現在，我來考察一下自由解釋中的第一個裂縫。回顧一下，這一裂縫關涉到原初狀態下各派賴以接受正義之第一原則并一致認同由正義第一原則優于其第二原則的順序排列所表達的基本自由之優先性的那些根據。為了彌合這一裂縫，我將引入某種個人觀念以及與之相伴的社會合作觀念。[[334]](#_334_2)讓我們先考察一下個人觀念：我們的本性中有許多不同方面，這些方面都可以根據我們的目標與角度的不同，可以把我們本性中的許多方面單列出來當作特別要緊的部分。這一事實已為諸如政治人（Homo politicus）、經濟人（Homo oeconomicus）和工匠人（Homo faber）一類的表述用法所證實。在公平正義中，這一目的就是制定出一個政治正義和社會正義的觀念，該觀念與現代民主國家最深刻牢固的確信和傳統相適宜。而這一工作的關鍵，便是弄清楚我們是否能夠打破我們最近政治史中的僵局；這一僵局就是，人們對基本社會制度的安排——如果要使這些基本社會制度符合個人公民的自由和平等——方式尚未達成任何一致。因此，這一工作刻畫出公民在他們的由基本結構所具體規定的各種政治關系和社會關系中是如何思考他們自己，以及如何思考他們相互間的關系的。這一觀念不能被誤當作一種個人生活的理想（比如一種對于友誼的理想），或者對于某種聯合體成員的理想，更不要說諸如斯多葛派的智慧者一類的道德理想了。

對社會合作概念與我將要引入的個人觀念之間的聯系問題，可以做如下解釋：社會合作的概念不僅僅是將可協調起來的各種社會活動有效組織起來，并用公共認可的規則來指導這種活動，以達到某種整體的目的。社會合作永遠是為了互惠互利，而這意味著它包含兩個元素：第一個元素是一種共享的公平合作條款的概念，即可以合乎理性地期待每一個參與者都能接受這些條款，假如大家都能同樣接受的話。公平合作條款準確地表達了一種相互性和互惠性的理念：所有參與合作的人都必須以某種適宜的方式（依一種合適的比較基準來判斷，該方式是適宜的）來共享利益，或分擔負擔。我把社會合作中的這一元素叫做“合乎理性的”【元素】。另一種元素與“合理的”相對應，它指每一個參與者的合理利益，這正是作為個體的參與者所努力發展的。如果說，參與者有關其自身合理利益的觀念一般總是各不相同的話，那么，公平合作條款的概念則是他們所共同分享的。社會合作的統一性依賴于每個個人一致認同社會合作的公平條款的概念。

一種適宜的公平合作條款的概念又有賴于該合作活動自身的本性；依賴于作為該活動背景的社會情景；依賴于參與者的目的和志向；依賴于他們如何把他們自己和他們相互之間作為個人來看待；等等。各種合作伙伴關系和聯合關系，或各個小型群體和團隊的公平合作條款，并不適合作為社會合作的公平合作條款。因為在后一種情形下，我們一開始就把社會的基本結構目為一種合作形式的整體。這一結構由下述主要的社會制度所組成：憲法、經濟政體、法律秩序和法律秩序對財產的具體規定及類似制度，以及這些制度如何融合為一種體系。基本結構的獨特之處在于，它為一種適合所有人生根本目的的自足合作圖式提供了一個框架，在這一框架內，各種各樣的聯合體和群體都得服務于這些目的。由于我設想我們所在的社會是封閉性的，所以我們就可以想像，除了生死之外，人們沒有任何入口或出口可以進出社會；因此，個人是因其生而進入這個作為自足之合作圖式的社會的，而且我們可以設想個人具有終生成為正常而充分參與合作的社會成員的能力。從這些規定中可以推出的必然結論是，如果說社會合作是人們所情愿的和和諧的，且在此意義上也是自愿性的話，那么，其自愿性意義并不是指我們加入或歸屬于社會內部各聯合體和群體的行為是自愿的。對于社會合作，我們別無選擇，否則，要么是互不情愿直至仇視抱怨，要么是相互抵制直至內戰。

這樣一來，我們所關注的焦點便匯集于具有終生成為正常而充分參與合作的社會成員的個人身上。社會合作的能力被看作是基本的，因為我們把社會的基本結構看作是正義的第一主題。在這種情形下，社會合作的公平項目具體規定著一種政治的和社會的正義觀念的內容。但是，如果我們用這一方式來看待個人，我們就是在把兩種道德人格能力歸于他們。這兩種道德人格能力是正當和正義感的能力（即尊重公平的因而也是合乎理性的合作條款的能力）和形成其善觀念（因而也是合理的觀念）的能力。更具體地說，正義感的能力乃是理解、運用作為公平社會合作條款的正義原則，并在通常情況下能受按照這一原則來行動的有效欲望驅使（而不僅僅是去按照這一原則而行動）的能力。形成善觀念的能力則是人們形成、修正并合理追求這一善觀念的能力，這也就是說，它是人們合理追求一種尊重我們自己有價值的人生觀的能力。一種善觀念通常由一種具有決定性的終極目的或目標圖式，和某些個人同聯合體（作為個人所依附和忠誠的對象）想要實現的各種欲望所組成的。這種善觀念還包括一種我們與世界——宗教的、哲學的或道德的世界——的觀點，而那些目的和依附物正是通過這一觀點才得以理解的。

下一步是把這兩種道德能力當作成為這一政治正義社會之充分而平等的成員的必要且充分條件。那些能夠終生參與社會合作的人和那些愿意尊重適當公平合作條款的人，均可視之為平等的公民。在這里，我們假定人們可以在必要的、最起碼的程度上發揮這兩種道德能力，而且這些道德能力的發揮，在任何既定時刻都可以與一種決定性的善觀念相配合。如果這些假定成立，人們在天然稟賦和自然能力上的不同和差異就是從屬性的。它們并不影響個人作為平等公民的地位，只有當我們立志去獲取某些官職和職位，或者屬于或希望加入社會內部的某些聯合體時，它們才會成為相關因素。因此，政治正義所關注的是作為包容一切的制度框架之基本結構，個體的自然天賦和天賦才能正是在該制度框架內得以發展和發揮的，而在一社會中，存在著各種各樣的聯合體。

迄今為止，我尚未談到公平合作條款的內容，或者說，還沒有談及我們在此所關注的基本結構及其優先性問題。為了探討這一問題，讓我們概述如次：公平的社會合作條款即是作為平等個人的我們所愿意終生與所有社會成員真誠合作的那些條款。再補充一句：是我們愿意在一種相互尊重的基礎上進行真誠合作的條款。加上這一從句，可使我們清楚下面這一點，即：當公民們把他們自己，并把彼此看作是具有必要的構成平等公民之基礎的兩種道德能力的個人時，每一個人都可以在毫無怨恨或自卑（或因此之故而心懷不誠）的情況下，承認這些公平的社會合作條款。在此背景下，具體制定諸種基本自由并建立其優先性基礎的問題，就可以被看作是在相互尊重的基礎上決定適宜的公平合作條款的問題。一直到十六、十七世紀爆發宗教戰爭為止，人們對這些公平條款的了解都十分狹隘。在相互尊重的基礎上進行社會合作被那些抱有不同信仰的人們看作是不可能的。或者說，被那些認肯根本不同的善觀念（用我所使用的術語來說）的人們看作是不可能的。作為一種哲學學說，自由主義正發軔于這兩個世紀，它是隨著各種各樣有關宗教寬容的論爭之發展而發展起來的。[[335]](#_335_2)至十九世紀，貢斯當、托克維爾和密爾已經在現代民主國家的語境中系統闡述了自由主義學說的主要精華，他們已經看到現代民主國家即將來臨。自由主義的一個關鍵假設是，平等的公民們有著各自不同的因而也的確是無公度的和不可調和的善觀念。[[336]](#_336_2)在現代民主社會里，這種多樣性生活方式的存在被看作是一種正常狀態，只有獨裁地使用國家權力才能消除這一狀態。因此，自由主義把善觀念的多元性作為一種現代生活的事實接受下來，當然，條件是這些觀念得尊重適當的正義原則所具體規定的各種界限。自由主義既力圖表明善觀念的多元性是可欲的，也力圖表明一自由政體如何適應這種多元性，以實現人類多樣性的多方面發展。

在這一講中，我的目的是大致勾勒出基本自由及其優先性與前面所描述的平等公民間公平社會合作條款之間的聯系。引入我所使用的個人觀念及其與之相伴的社會合作觀念的要旨，是力圖將自由主義的觀點向前推進一步。這就是說，力圖以兩個基礎性的哲學觀念來加固其假設根基，然后指出我們怎樣才能把這些基本自由及其優先性看作是屬于社會合作的公平條款之列的，而在基本自由及其優先性中，這種合作的本性滿足了這兩個哲學觀念所施加的那些條件。社會的聯合不再建立在一種共同的宗教信仰或哲學學說所給定的善觀念之基礎上，而是建立在一種適合于民主國家中自由而平等之公民觀念的共享的和公共的正義觀念之基礎上。

### 第四節 原初狀態

為了解釋我怎樣來達到上述目的，我想非常扼要地概述一下我在其他地方談到過的我所謂“原初狀態”的作用，以及它在這種狀態下塑造個人觀念的方式。[[337]](#_337_2)主要的理念是，原初狀態將個人觀念及與之相伴的社會合作觀念與某些具體的正義原則聯系起來了（這些原則具體規定了我前面所說的“公平的社會合作條款”）。這兩個哲學觀念與具體的正義原則之間的聯系是通過下述原初狀態確立起來的：在這種狀態中，各派都被描繪為合理自律的社會公民代表。作為這樣的代表，各派都在服從原初狀態限制的情況下竭盡全力地為其所代表的個人而工作。比如說，各派都被置于相互對稱的地位，具有平等的感受。而我所謂的“無知之幕”，意思是指各派都不知道他們所代表的那些個人的社會地位，或那些個人的善觀念（及其特殊目的和依附性），或那些個人顯示的能力和心理潛能，等等。而且，正如我已經談到的，各派都必須在道德和哲學傳統所給定的有限選擇范圍內一致認同某些正義原則。各派對某些明確原則的一致看法，確立了這些原則與原初狀態所代表的那種個人觀念之間的一種聯系。這樣設想的個人之公平合作條款的內容，正是以此方式來確定的。

必須小心區分原初狀態的兩個不同部分。這兩個部分分別與【個人的】兩種道德人格能力相對應，或者說與我所謂的“理性的能力”和“合理的能力”相對應。如果說，原初狀態作為一個整體，代表著這兩種道德能力，因而也代表著充分的個人觀念的話，那么，各個派別作為合理自律的社會個人之代表，則代表著諸合理的能力之一種，即：各個派別都一致同意這些【正義的】原則，他們相信，從他們所代表的那些個人的善觀念，及其形成、修正和合理追求這種善觀念的能力來看，這些原則乃是最適合于他們所代表的那些個人的——只要各派能夠了解到這些事情，他們就會這樣認為。理性的或者說個人的正義感的能力——在此，即是他們尊重公平的社會合作條款的能力——是通過各派在原初狀態中所服從的各種各樣的約束和施加于他們的一致意見的那些條件所表現出來的。當各派所采用的這些正義原則得到認肯，且平等的社會公民都按照這些原則來行動時，公民的行動就達到充分自律了。充分自律與合理自律之間的差別在于：合理自律只按照我們合理的能力而行動，只按照我們在任何特定時刻所具有的那種決定性的善觀念行動。充分自律則不僅包括這種合理的能力，而且也包括以各種與尊重公平之社會合作條款的方式（即尊重正義原則的方式）來發展我們的善觀念的能力。在一秩序良好的社會（在該社會中，公民們知道他們可以依賴彼此的正義感）里，我們可以設想，人們通常都想行正義之舉，也都想被別人看作是可以終身充分參與合作的、值得信賴的社會合作成員。因此，充分自律的個人由于受到共享之正義原則所具體指明的各種理由的驅動，能夠公開地承認公平的社會合作條款并照此行動。然而，各個派別都只是合理自律的，因為各種理性的約束都還只是從外部強加的。確實，各個派別的合理自律純粹還只是人為主體的自律，他們生活在一種為塑造既作為理性的又作為合理的個人之充分觀念而設計的建構之中。在一秩序良好的社會里，平等的公民之所以是充分自律的，是因為他們能自由地接受理性的約束，而此時此刻，其政治生活便反映了這種把社會合作的能力當作最基本能力的個人觀念。正是積極主動的公民的充分自律，表達了這種將要在社會世界中實現的政治理想[[338]](#_338_2)。

因此我們可以說，原初狀態中的各派作為合理的代表在下面兩個方面是合理自律的：第一，我們并不要求他們在協商中運用任何先驗的或預先的正當和正義原則，或者受這種原則的指導。第二，在選擇何種正義原則的問題上達成一致時，就有助于他們做出決定的有限信息而言，各派都只接受他們認為是對他們所代表的那些個人有決定性好處的指導。原初狀態中各派對正義兩原則達成的一致，必定是建立在此種意義上的合理自律之理由基礎上的一致。因此，我們實際上是在用各派合理自律的思考，來從各種給定的選擇中挑選出他們所代表的個人之間進行社會合作的公平條款。

要充分說明上述概念，可能還需要做更多的解釋。但在這里，我必須轉向另一個問題：是哪些考慮驅動了原初狀態中各派的行為？當然，他們的總體目的是履行他們的責任，并竭盡所能地發展他們所代表的那些個人的具有決定性意義的善。問題是，如果無知之幕的限制是既定的，對于各派來說，就似乎不可能確定這些個人的善，因之也似乎不可能達成一種合理的一致。為了解決這個問題，我們引進了首要善的觀念，并在這一名目下列出各種首要善的清單。我們的主要理念是，首要善是通過追問哪些東西是使個人能夠追求具有決定性意義的善觀念，并開發和實踐他們的兩種道德能力所通常必需的社會條件和適合于所有目的的手段而挑選出來的。在這里，我們必須注意民主社會中的各種社會要求和一般的人類生存環境。首要善是實現兩種道德能力的必要條件，也是一足夠廣闊之終極目的范圍內適合于所有目的的手段，這一點是以各種各樣有關人的需要和人的能力、這些需要和能力的特殊狀態與教養要求、社會的相互依賴關系等普遍事實為先決條件的。我們至少需要大致地說明各種合理的生活計劃，這些合理的生活計劃表明了為什么他們通常具有某種結構并依賴于對這些生活計劃的形成、修正和執行來說是首要善的東西。何種東西被算作首要善，并不是通過追問對于達到終極目的來說什么是根本性的普遍手段而決定的；而一種完備的經驗概觀或歷史縱覽可以告訴我們，人們通常或在正常情況下，都共同具有這種終極目的。然而，如果說確有這類終極目的的話，也可能是微乎其微的。這些終極目的也不會為達成一種正義觀念而發揮什么作用。對首要善的特征刻畫并不依賴于這類歷史事實或社會事實。如果說，首要善的確需要有一種對社會生活的普遍環境和普遍要求的知識，那也僅僅是需要按照一種預先給定的個人觀念而已。

在《正義論》中，我列舉了五種首要的善（與此同時，我也指出了為什么要使用每一種首要善的理由），現復述如次：

（1）基本自由（思想自由和良心自由等等）：這些自由是開發和充分而明智地實踐兩種道德能力所必要的背景性制度條件（這一點尤其表現在稍后第八節中我所謂的“兩種基本情形”中）；對于保護具有決定性意義的善觀念之廣泛范圍（在正義的界限之內）來說，這些自由也是不可缺少的。

（2）移居的自由和多種機會背景下選擇職業的自由：這些機會允許人們追求多種終極目的并影響人們修正和改變這些終極目的決定——如果我們有此欲望的話。

（3）各種職位的權力和特權與各種職責：這些東西給各種各樣的自我管理和自我的社會能力確定了范圍。

（4）收入和財富，我們大致可以將其理解為可用于所有目的的手段（具有一種交換價值）：收入和財富對于直接或間接地達到一種廣泛的目的范圍來說是必要的，無論它們碰巧是什么樣的目的。

（5）自尊的社會基礎：這些基礎通常是基本制度中的本質方面——如果公民想要獲得一種活生生的對他們自己作為個人的價值感，并想開發和實踐其道德能力，進而自信地達成其目標和目的的話。[[339]](#_339_2)

請注意：正義兩原則是根據社會的制度性保護來評價社會基本結構的，而且也是這樣來設計這些首要善中的某些首要善（譬如，基本自由），并規導其他首要善（比如，收入和財富）的生產和分配的。因此，一般說來，我們所必須解釋的是，為什么各派都要使用這一首要善的清單，且為什么他們采用正義兩原則是合理的。

在本講中，我無法討論這些一般性的問題。除了基本自由之外，我還將假定，依賴于首要善的根據對于我們的目的來說是足夠清楚的。我在下一節里的目標，是解釋為什么基本自由確實是首要的善（假定刻畫各派所代表的公民之特征的那種個人觀念是既定的），而且為什么保證這些自由的原則具有優于正義第二原則的優先性。有時候，從有關為什么一種自由是基本的解釋中，可以清楚地見出解釋這種優先性的理由，正如在平等的良心自由的情形（我將在第五至第六節中討論這一情形）中所見到的那樣。在其他情形中，這種優先性源于某些自由的程序作用，和這些自由在規導整體的基本結構中所具有的根本性地位，如在平等政治自由的情形（我將在第八節中予以探討）中便是如此。最后，一旦其他基本自由得到保證，某些基本自由就是不可或闕的制度條件。因此，思想自由和結社自由是影響良心自由和政治自由所必需的。（我將在第十至第十二節中探討自由政治言論和政治自由的情況時大致討論這種聯系。）我的討論非常簡要，只想說明各派把某些自由視為基本自由的那些根據何在。通過考察幾種不同的基本自由——每一種基本自由都在某個不同的方面基于不同的根據——我希望說明基本自由在公平正義中的地位，以及它們享有其優先性的理由。

### 第五節 自由的優先性（一）：第二種道德能力

現在，我們準備概覽一下原初狀態下各派采用那些確保基本自由及其優先性原則的根據。在此，我無法用一種嚴格而又令人信服的方式為這些原則提供論證，而只是指出我們可以怎樣進行這種論證。

讓我們首先解釋一下，若有關個人的觀念業已給定，那么當各派慎重思考他們所代表的那些個人的善時，他們必須區分三種考量。有些考量與【個人的】兩種道德能力的開發和充分而明智地發揮相聯系，而每一種能力都將產生一種不同的考量。最后是與個人具有決定性意義的善觀念相聯系的考量。在這一節里，我將考察與善觀念的能力和個人具有決定性意義的善觀念相聯系的考量。我先從后者開始。請回顧一下，當各派知道他們所代表的個人具有決定性的善觀念時，他們并不知道這些觀念的內容。這就是說，他們既不知道這些個人所追求的特殊終極性目的，也不知道他們對其與這個世界——宗教的和哲學的或道德的世界——之關系的看法，而我們正是通過訴諸此才理解他們的目的和忠誠。然而，各派都知道合理的個人生活計劃的一般結構（假如有關人的心理學和社會制度運作的普通事實業已既定），因而也知道上述所列的善觀念中的主要要素。有關這些問題的知識與他們對前面所解釋的那些首要善的理解和運用相輔相成。

為了確定這些理念，我集中考察一下良心自由，并概述各派采用那些確保基本自由的原則的根據，這種基本自由是應用于有關我們與世界之關系的宗教的、哲學的和道德的觀點之中的。[[340]](#_340_2)當然，如果說各派無法確定他們所代表的那些個人是否認肯這些觀點的話，那么我將假定這些個人通常都可以認肯這些觀點，在任何情況下，各派都必須允許有這種可能性存在。我也假定，在這種既定的意義上，個人已經了解并堅定地持有這些宗教的、哲學的和道德的觀點。這樣，如果只有一種適合于各派保證平等之良心自由的選擇性正義原則的話，那么他們就得采用這種原則。或者說，假如這一原則所屬的正義觀念是一種有效的觀念，那么他們至少會這樣做。因為無知之幕意味著各派并不知道他們代表的那些個人所信奉的信仰究竟是一種多數人的觀點，還是一種少數人的觀點。他們不能冒昧地讓少數人的宗教擁有較少的良心自由，或者說，他們不能冒險允許下述可能性存在：這就是，讓他們自己所代表的那些人所信奉的信仰成為多數人的或占支配地位的宗教，因之讓這些個人擁有一種不平等的、更多的良心自由。因為也可能發生這樣的情況：即那些屬于少數人信仰的個人，并因此成為較少良心自由并可能遭受欺壓的人。如果各派都用這種方式下賭注，他們就會明白，他們并不能嚴肅地采納這些個人的宗教的、哲學的或道德的確信，且實際上也不會知道一種宗教的、哲學的或道德的確信究竟為何物。

請注意，嚴格地說，上述良心自由的第一個根據并不是一種論證。這就是說，人們只注意無知之幕與各派對保護某種不為人知但卻具有決定性和得到人們認肯的宗教的、哲學的或道德的觀點之責任間的結合方式，而這些宗教的、哲學的或道德的觀點給予各派以保證這種自由最強有力的理由。也就是說，在此具有根本意義的是，認肯這些觀點和這些觀點所產生的善觀念被認為是非協商性的。這些觀點和觀念被理解為信仰與行為的形式，我們不能簡單放棄對這些信仰和行為的保護，或者說，我們無法被說服愿為正義的第二個原則所包括的那些考慮去冒風險。當然，存在著各種宗教皈依，而個人也會改變他們的哲學觀點和道德觀點。但是，在沒有直接證據的假定情況下，這些皈依和改變并不是由各種權力和職位或者財富與地位的原因所促動的，而是確信、理性和反思的結果。即使在實踐中，這種假定也時常是虛假的，但這并不影響各派保護他們所代表的那些個人的善觀念之完整性的責任。

這樣一來，我們就可以明白為什么良心自由是一種基本自由，為什么我們給予這種自由以優先性。假如我們對構成一種宗教的、哲學的或道德的觀點之原因有所理解，那么，我們就不能引證正義第二原則所包括的那些考量來限制這種自由的中心范圍。如果某人否認良心自由是一種基本自由，并堅持認為所有的人類利益都是可公度的，在任何兩種人類利益之間總是存在某種交換率，而根據這種交換率來平衡對這兩種利益的保護就是合理的，那我們就走進了死胡同。繼續這一討論的一種方式，是力圖表明基本自由的圖式作為一個族類乃是適宜于一民主政體之基本結構的連貫而有效的（而且也是與最根本的確信相適宜的）正義觀念之一部分。

現在，讓我們轉向與形成一種善觀念的能力相聯系的考量。在前面，我們把這種能力定義為一種形成、修正和合理追求某一決定性善觀念的能力。在這里，由于我們可以從兩個方面來看待這種能力，所以便有兩個密切相聯的根據。在第一個方面，這種能力的充分開發和實踐（根據環境的要求）被看作是達到個人善的手段。而作為一種手段，它又不是（從定義上看）該個人決定性善觀念的一部分。個人在合理追求他們的終極目的和清楚表達他們的完整生活觀念時實踐著這種能力。在任何既定的時刻，這種能力都服務于個人當時所認肯的那種具有決定性意義的善觀念。但我們切莫忽視這種能力在形成其他更為合理的善觀念和修正現存善觀念的過程中所發揮的作用。我們無法保證我們現在的生活方式在所有方面對我們來說都是最合理的、不需要做哪怕是微小的修正——如果不是較大修正的話。因此，根據下列假設，即良心自由，以至失誤和犯錯的自由乃是開發和實踐這種能力所必需的社會條件之一，各派便有采用這些保證該基本自由的原則的另一種根據。在這里，我們應該注意，結社自由是使良心自由得以有效所必需的。因為除非我們可以自由地與其他具有相同想法的公民結社聯合，否則良心自由就不能實現。這兩種基本自由是相互配合的。

善觀念能力的第二個方面，引出了良心自由的更深刻的根據。這一根據依賴于該能力的范圍和規導本性，依賴于指導其操作的固有原則（即合理協商的原則）。該能力的這些特征使我們能夠把我們自己當作可以根據我們的理智能力和道德能力之充分而協商的理性實踐來認肯我們生活方式的人。而且，對我們協商的理性與我們的生活方式本身之關系的這種合理認肯，也成為了我們決定性的善觀念的一部分。這種可能性包含在此種個人觀念之中。因此，除了我們的信仰真誠、行動正當和目的善良之外，我們還可以努力去評價為什么我們的信仰是真誠的、我們的行動是正當的、我們的目的是善良的，且為什么這樣做適合我們。誠如密爾所言，我們可以努力使我們的善觀念成為“我們自己的”，我們并不滿足于把它作為由我們的社會或社會同類既定的東西接受下來。[[341]](#_341_2)當然，我們所認肯的這一觀念不必特屬于我們，或者仿佛我們擁有的觀念是特地為我們自己制作的。相反，我們可以認肯一種我們受其培育和教養的宗教的、哲學的或道德的傳統，而到了理性健全的年紀，我們會發現，這種傳統乃是我們各種依附和忠誠的核心之所在。在此情形下，我們所認肯的乃是一種傳統，它將各種適應我們理性檢驗標準的理想和美德融合在一起，并滿足了我們最深刻的欲望和情感。誠然，許多個人不會去考察其所獲得的各種信仰和目的，而只是把它們作為信念，或者只是把它們當作習慣和傳統。他們不會因此受到批評，因為從自由主義的角度看，在正義所允許的范圍內，不存在任何有關善觀念的政治評價和社會評價。

在善觀念能力的這種方面中，該能力就不是一種手段，而是決定性的善觀念的本質部分。這一觀念在公平正義中的特殊地位是，它使我們能夠以一種充分實現兩種道德能力之一種的方式，來看待我們的終極目的和忠誠；在這種政治的正義觀念中，個人的特征正是按照這些道德能力而被刻畫的。因為必須允許我們有在基本自由所確立的界限內失誤和犯錯誤的自由，這種善觀念才是可能的，即便這些錯誤比前一根據所涉及的情況更為明顯。為了保證這種善觀念的可能性，作為我們的代表，各派都會采取那些能保護良心自由的原則。

前面所述良心自由的三個根據的相互關系是這樣的：首先，善觀念被認為是既定的和具有堅實根基的。而由于存在這些【善】觀念的多元性，每一種善觀念都似乎是非協商性的，所以各派都認識到，在無知之幕的背后，那些保證平等良心自由的正義原則乃是他們惟一能夠采用的原則。在后兩個根據中，善觀念被看作是需要按協商理性來進行修正的觀念，這種修正也是形成一種善觀念的能力的一部分。但是，由于充分而明智地實踐這種能力要求有依靠良心自由來確保的各種社會條件，所以這兩個根據也像第一個根據一樣支持著相同的結論。

### 第六節 自由的優先性（二）：第一種道德能力

最后，我們來談談與正義感能力相聯系的各種考慮。在這里，我們必須小心翼翼。在原初狀態中，各派都是合理自律的代表，也只受那些與進一步推進他們所代表的個人之決定性善觀念相聯系的考慮（或作為一種手段，或作為這些觀念的一部分）的驅動。因此，任何促使各派采取這些確保正義感能力的開發和實踐的原則，都必須與這一限制相符。我們在前一節里業已看到，善觀念的能力可以成為某個人具有決定性意義的善觀念的一部分，也可以成為達成后者的一種手段，而且各派都訴求于這樣一些理由，即它們是在不侵犯其合理自律作用的情況下基于這兩種情形中的某一種。這一境況與正義感是不同的。因為在這里，各派都不能訴求于這樣的理由。它們建基于把這種能力的開發和實踐視為某一個人的決定性善觀念的一部分。它們被限制在這樣的理由之內，它們基于只將其視為某個人的善的手段。

當然，我們假定（各派也這樣假定）公民們都有這種正義感的能力，但這一假定是純形式的。它僅僅意味著，不論各派從諸種合適的選擇中挑選什么樣的原則，他們所代表的個人（作為社會中的公民）都將能夠在這樣一種程度上發展相應的正義感，這種程度被各派的協商——他們通過有關人的本性的常識和理論而了解到這些問題——都表明是可能的和實用的。這一假定與各派的合理自律一致，與下列規定相一致，即任何先定的正義觀念和原則都不能指導（更不能限制）各派有關作出何種選擇的推理。鑒于這一假定，各派都知道他們所達成的一致契約并非毫無意義，社會中的公民將按照他們有效而有規則地達成一致契約的那些原則來行動，而當各種政治制度和社會制度滿足（且公共社會已經知道它們能滿足）這些原則的要求時，人的本性就能夠有效而又有規則地達成對這些原則的一致契約。但是，當各派都考慮（作為一種有利于某些正義原則的考慮）到公民在社會中將有效而嚴格地按照這些原則來行動這一事實時，他們就只能這樣來考慮問題，因為他們相信，按照這些原則行動將作為一種有效的手段，有助于他們所代表的那些個人形成其決定性的善觀念。作為公民，這些個人是受這種正義本身的理由驅使的，但作為合理自律的代表，各派卻不是如此。

通過上述預防性討論，我可略述三種促使人們采取那些確保基本自由并賦予其優先性的根據，其中每一種根據都與正義感的能力相聯系。第一個根據基于兩個要點：其一，基于對每一個處在公正而穩定的合作圖式中的人形成其善觀念所具有的重大利益；其二，基于這樣一個論點：即最穩定的正義觀念乃是由正義兩原則所具體化了的正義觀念，這一點之所以重要，是由于基本自由和這些原則賦予這些基本自由以優先性之故。很顯然，每一個人都具有一種有效的正義感，且每一個人作為一充分參與合作的社會成員都是可以依賴的，這一公共認知是每一個人形成其善觀念的一種重要的有利條件。[[342]](#_342_2)這種公共認知，以及作為其認知目標的共享的正義感，乃是時間與教化的結果，其立難，其毀易矣。當各派了解到基本結構可滿足相應的原則時，就可以根據各種傳統的選擇所產生的為人們公共承認的正義感，來評估這些傳統的選擇。在這樣做的時候，他們把已經發展起來的正義感目為達到他們所代表的那些個人善的一種手段。這也就是說，一種公正的社會合作圖式能推進公民的決定性善觀念。而通過一種有效的公共正義感而創造的穩定圖式，則是比一種需要有嚴厲而代價沉重的懲罰機制的圖式更好的達到這一目的的手段，尤其是當這種懲罰機制危及基本自由時，就更是如此。

對適用于各派的各種傳統正義原則之穩定性的比較，是一個復雜的問題。在此，我無法總結我在其他地方所考察的支持上述第二要點的許多考量，該要點也就是認為正義兩原則最為穩定的論點。我只想提及一個主要的理念：即最具穩定性的正義觀念是一種為我們的理性顯而易見的、符合并無條件地關注我們的善的正義觀念，它不以放棄我們的個人【人格】為根基而是以認肯我們的個人【人格】為根基。[[343]](#_343_2)我們論證的結論是，正義兩原則之所以比其他選擇更能滿足這些條件，恰恰是由于這兩個原則在考慮基本自由的同時，也考慮到了政治自由的公平價值（下一節將討論這一點）和差異原則。比如說，通過基本自由的平等性和這些基本自由的優先性，以及通過政治自由的公平價值，就表明了正義兩原則是無條件地關注每一個人的善。再者，這些原則之所以對我們的理性來說是清晰明確的，是因為它們是公共的和人們相互承認的，它們直接告訴人們這些基本自由——仿佛寫在他們的臉上。[[344]](#_344_2)這些自由并不依賴于有關社會利益（或社會價值）的最大凈滿足值的推測性算計。請注意，對第一種根據的這一論證與本節開篇幾段中所陳述的預防性考慮是一致的。因為各派在采取這些最能有效確保正義感的開發和實踐的正義原則時，他們不是受為這種道德能力而實現這種道德能力的欲望所驅使的；相反，他們是把正義感當作使公正的社會合作達于穩定，并因此推進他們所代表的那些個人之決定性善觀念的最佳方式來看待的。

第二個根據與第一個根據并非沒有聯系，它是從自尊的根本重要性開始的。[[345]](#_345_2)有人論證，自尊之所以得到正義兩原則最有效的鼓勵和支持，也恰恰是由于人們堅持平等的基本自由，并賦予這些自由以優先性，盡管自尊還得到公平之政治自由價值和差異原則更進一步的強化和支持。[[346]](#_346_2)除基本自由之外，自尊也是通過正義兩原則的其他特征而得到確認的，我的意思只是說，任何單一的特征刻畫都不能單獨確認自尊。但是，人們可以期許這種情況出現。假如基本自由在支持人們樹立自尊的過程中發揮了一種重要作用，那么各派也就有了在這些自由的基礎上采取正義兩原則的根據。

約略而言，該論證是這樣的：自尊植根于我們作為一個充分參與合作的社會成員能夠終身追求一種有價值的善觀念這一自信。因此，自尊是以兩種道德能力和一種有效的正義感的開發與實踐為先決前提的。自尊的重要性在于，它提供了一種對我們自身價值的安全感，一種對我們的決定性善觀念值得付諸實施的堅定確信。如果沒有自尊，似乎任何行動都沒有價值。而且即使某些東西對我們有價值，我們也會缺少追求它們的意愿。因此，各派都很重視正義原則是否能很好地支持人們樹立自尊，若否，這些原則就不能有效推進各派所代表的那些個人的決定性善觀念。考慮到對自尊的這種特征刻畫，那么我們就可以認為，自尊依賴于基本社會制度的某些公共特征，并為后者所激勵。如，這些基本社會制度如何同時發揮作用；社會期望（而且社會通常都如此期望）那些接受這些【社會】安排的人們如何相互尊重。基本制度的這些特征和公眾期望的（通常也是受到公眾尊敬的）行為方式乃是社會自尊的基礎（在前面第四節里，我將之列為最后一種首要善）。

從上述自尊的特征刻畫中可以清楚地看到，這些社會基礎屬于最根本的首要善之列。而這些基礎在很大程度上是由公共的正義原則所決定的。因為只有正義兩原則才能保證基本自由，所以在鼓勵和支持作為平等個人的公民的自尊方面，這兩個正義原則比其他的選擇更為有效。正是這些作為基本結構之公共原則的正義原則的內容產生了這種結果。其內容有兩個方面，分別與自尊的兩種因素相匹配。請回顧一下，第一個因素是我們作為充分參與合作的社會成員的自信，它植根于兩種道德能力的開發和實踐之中（故爾人們擁有一種有益的正義感）；第二種因素是我們對自身價值的安全感，它根植于我們能夠實現一種有價值的生活計劃這一信念。第一種因素受到那些能夠保證我們充分而明智地實踐兩種道德能力的基本自由的支持。第二種因素則受到這種保證的公共本性和公民對該保證的普遍認肯的支持，而所有這兩種因素都與政治自由和差異原則的公平價值相關。因為我們對自身價值的安全感以及我們的自信，都依賴于他人對我所表現出來的尊重和互惠性。通過公共地認肯這些基本自由，公民們在一秩序良好的社會里表現出他們理性而又值得信賴的相互尊重，以及他們對全體公民追求其生活方式的價值的認識。因此，這些基本自由使得正義兩原則能夠比其他選擇方案更為有效地滿足自尊的要求。再強調一下，請大家注意：在各派的推理中，他們任何時候都不是為正義感而關注正義感的發展和實踐，盡管在一秩序良好社會里，達到了充分自律的公民并非這樣。

對第三個也是最后一個與正義感相聯系的根據，我在這里只稍作提示。這一根據建立在秩序良好的社會觀念基礎上，我把這種秩序良好的社會稱為“諸社會聯合體的社會性聯合”。[[347]](#_347_2)這一理念是，通過正義兩原則而很好組織起來的民主社會，對每一個公民來說，可能比那種憑他們自己的策略來建立社會或使他們局限于較小聯合體的個體之決定性善觀念要完備得多。參與這種較完備的善，能夠極大地擴展和維持每個個人的決定性的善。當每一個人都參與到這種善中間來時，社會聯合的善將會得到最完整的實現，但只有某些社會聯合才可能作到這一點，也許為數寥寥無幾。

這一理念源于洪堡。他說：

每一個人……在某一時刻都只能發揮一種主要的才能。或者說，一種完整的本性使得我們在既定的時刻從事某種單一形式的自發活動。因此，我們似乎可以推出這樣的結論：人注定只能是一種不全面的教化產物，因為他直接面對復雜多樣的對象，只能分散其能量，致使其能量減弱。但是，人具有避免片面性的能力：通過努力將其本性的各種不同的和一般來講是分散使用的能力聯合起來；或通過在人生每一時期中，將一種活動的即將熄滅的火光，同那些將在未來點燃的火光結合起來，形成自發的合作，并努力提高和增加他所運用的能力；通過和諧地將各種能力結合起來，而不只是面對各種各樣的對象來分散使用自己的能力。通過將過去、未來與現在聯接起來，個體所達到的成就就可以依靠社會各不同成員的相互合作而在社會中創造出來。因為在個體的各個人生階段，每一個體都只能達到這些完善中的某一種，而這些完善代表著人類品格的可能性特征。因此，正是通過基于內在需求和社會各成員的諸種能力之基礎上的社會聯合，才使每一個個體都能夠分享所有其他人的豐富的集體性資源。[[348]](#_348_2)

為了解釋社會聯合的理念，讓我們考察一下一個由富有天賦的音樂家們所組成的群體，他們中的所有人都具有相同的自然天賦，因而也都同樣學會了很好地演奏管弦樂隊中的每一種樂器。通過長期的訓練和實踐，他們已經成為各自所用樂器的演奏高手，因為對人的局限性的認識需要這樣。他們永遠不能成為許多樂器的演奏高手，更無法同時演奏所有這些樂器。因此，在這一特殊例子中，每一個人的天賦才能是相同的，通過同事間的動作協調，樂隊群體便可集各家所長，使每位樂手的演奏產生總體效果。但是，即使在音樂天賦并不平等、人見人殊的時候，只要這些天賦適當互補和協調起來，也能產生類似的效果。在每一種情況下，個人之間相互需要，因為任何一個人都只有在與他人的積極合作中，才能實現其才華，然后通過所有人的努力來發揮大家的才華。只有在社會聯合的活動中，個體才得以完善。

在這一解釋中，管弦樂隊便是一種社會聯合。但是，正像有多種能夠滿足這些必要條件的人類活動一樣，也有著多種社會聯合。而且，社會的基本結構提供了一個框架，在此框架內，人們可以進行這些活動中的任何一種活動。因此，一旦我們使這些多種多樣的人類活動達到適當互補并能達于恰當協調，我們就達成了一種諸社會聯合體的社會聯合的社會理念。使一種諸社會聯合體的社會聯合成為可能的乃是我們社會本性的三個方面。第一個方面是，各種各樣人類才能的互補使許多人類活動及其多種組織形式成為可能。第二個方面是，我們所可能成為和可能做到的要遠遠超過我們在任何個人生活中所能夠做到和能夠成為的，因此，我們之所以依賴于他人的努力，不僅僅是為了獲得通達福寧的物質手段，而且也是使我們可能成為和可能做到的潛能成為現實。第三個方面是，我們所具備的一種有效正義感的能力，它可以將一種適宜的相互性觀念視作令人滿意的正義原則。當這些原則在社會制度中得以實現并受到全體公民的尊重時，當這一點得到他們的公共承認時，諸社會聯合體的活動就可以得到協調，并結合成為一種諸社會聯合體的社會聯合。

問題是，在適用于原初狀態下各派的原則中，哪些原則在協調各種社會聯合體并把它們結合成為一個諸社會聯合體的社會聯合過程中是最有效的呢？在此，有兩個迫切需要的條件：第一，這些原則必須是在可以得到人們承認的意義上，與作為自由而平等的個人之公民觀念相聯系的，這種公民觀念應該隱含在這些原則之中，并得到明確表達。第二，作為社會基本結構的原則，這些原則必須包含一種適合作為自由而平等個人的公民終身介入社會合作的相互性觀念。如果這些迫切需要的條件得不到滿足，我們就不能把社會公共文化的豐富性和多樣性視為大家合作努力追求相互之善的結果，也不能把這種文化作為我們可以為之奉獻和可以共同參與的東西來贊賞。因為這種公共文化在很大程度上永遠都只是他人的創造；因此，要支持這些尊重和贊賞的態度，公民們就必須認肯一種適合于他們自我概念的相互性概念，并能夠認識到他們共享的公共目的和共同忠誠。正義兩原則之所以最能確保這些態度，恰恰是由于這種得到人們承認的公共目的，在相互尊重的基礎上給予了每一個作為自由而平等之個人的公民以公正。這一目的表現在設置正義兩原則時對平等的基本自由的公共認肯。這些相互性的聯系紐帶可以擴展到整個社會，而個體和群體的成就不再被看作是許多相互分離的個人或聯合體的善。

最后請注意：在這種有關社會聯合善的解釋中，原初狀態下的各派不需要任何有關他們所代表的那些個人之決定性善觀念的特殊知識。因為無論這些個人的善觀念如何，只要他們的決定性善觀念處于某種廣闊的范圍之內并與正義原則相容，那么他們的觀念就將通過更完備的社會聯合善而得到擴展和維持。因此，這第三個根據對于原初狀態下的各派是開放的，因為它能接受那些強加于各派推理的約束。為了推進他們所代表的那些個人的決定性善，各派都要采取那些能確保基本自由的原則。這是確立完備性社會聯合之善并使之成為可能的有效正義感的最佳方式。順便說一下，作為一種諸社會聯合體的社會聯合之社會觀念，表明了一自由政體是如何不僅可能適應善觀念的多元化，而且也可能協調由人類多樣性使之成為可能的各種各樣的活動，并使其成為一種大家都能為之奉獻和共同參與的更完備的善。請注意：這種更完備的善是以該正義觀念為先決前提的，只有在業已確定的決定性善觀念能夠滿足上述普遍條件的情況下，才能達到這種更完備的善。根據下列假設，即對于各派來說，設想那些條件已經得到滿足乃是合理的，則他們就可以把這種更完備的善看作是對他們所代表的那些個人的善的擴展，無論這些個人的決定性善觀念是什么。

這樣，我們就完成了對各派在原初狀態下采取能保證作為一個族類的平等之基本自由，并賦予它們以優先性的正義兩原則的根據之概略考察。我沒有嘗試去考察各派可能會引證的所有根據，也沒有嘗試去評價我經常討論的那些根據的相對價值。我的目的一直都是想概覽那些最重要的根據。毫無疑問，那些與善觀念能力相聯系的根據更為人們所熟悉，這也許是因為它們更直截了當、更隨意、也更重要；但我相信，這些與正義感的能力相聯系的根據也同樣重要。自始至終，我都在反復強調，為了推進他們所代表的那些個人的決定性善觀念，各派都被引導到采用那些能夠鼓勵【個人的】兩種道德能力的發展并允許個人充分而明智地實踐這兩種道德能力的原則。在探討如何具體規定這些基本自由，以及在以后階段如何來調整這些基本自由之前（即是說，在探討我前面所說的“第二個裂縫”之前），我必須考慮一下我已經好幾次涉及到的正義第一原則的一個重要特征，這就是政治自由的公平價值。對這一特性的考察將可以說明基本自由及其優先性的根據是如何依賴于作為一組相互關聯之要求的正義兩原則的內容的。

### 第七節 基本自由不僅僅是形式的

我們將前面幾節的內容總結如下：首先假定原初狀態的程序使各派處于對稱地位并使他們都服從理性的限制。其次再假定各派都是合理自律的代表，他們的協商表現出合理性，那么在該程序中，每一個公民就都得到了公平的代表，而正義原則則通過這一程序來規導已被選擇的社會基本結構。各派都將只根據他們對其所代表的那些個人的善的考慮，來決定在各種原則之間的選擇。出于我們剛剛考察的那些原因，各派都擁護這些原則，這些原則都保護決定性的（但卻是不為人知的）善觀念具有廣泛的范圍，并且最能確保使人們充分開展和充分而明智地實踐兩種道德能力所必須的那些政治條件和社會條件。根據下列假設，即基本自由及其優先性能確保這些條件（在合理有利的環境下），正義兩原則（其中，第一個原則優先于第二個原則）即是各派一致同意的原則。這便達到了我前面所說的公平正義的“初始目的”。但是，人們可以對這一看法提出正確的反駁，認為我沒有考慮到這一規定，即哪些物質手段是個人發展其善所必需的。基本自由及其優先性的原則是否是可接受的，取決于他人對這些原則的補充，那些原則提供了對這些手段的公平分配。

眼前的問題是，公平正義如何解釋這一長期存在的問題：基本自由可能證明是純形式的？[[349]](#_349_2)許多人、特別是那些激進民主派和社會主義者認為，當公民間的有效平等出現時，社會和經濟上的不平等也會產生——如果基本結構所包括的基本自由和機會均等過于廣泛的話。那些具有較強責任心和較多財富的人可以憑其有利條件來控制立法過程。為了回答這一問題，讓我們把基本自由與下列自由的價值區分開來：[[350]](#_350_2)基本自由是通過各種制度化的權利和義務來具體規定的，這些權利和義務使公民具有做各種事情的資格，并禁止他人干涉他們的這類行動——如果他們希望這樣的話。基本自由是一個得到合法保護的生活方式與各種機會的框架。當然，無知和貧窮以及一般物質手段的缺乏，妨礙了人們實踐他們的權利和利用這些開放性機會。但是，我們不把這些障礙看作是對人的基本自由的限制，而是把它們看作是影響自由價值的東西，即影響個人利用其自由的東西。在公平正義中，這種利用是按照正義第二原則所規導的首要善的目錄來具體指定的。它不是由個人的福利水平（或由一種功利作用）而是由首要善來具體規定的，對這些首要善的要求被當作對一些按政治正義觀念的目的所界定的特殊需要的要求來處理。像收入和財富這樣一些首要善就被理解為公民在平等自由和機會均等的框架內發展其目的，且適用于所有目的的物質性手段。

這樣，在公平正義中，平等的基本自由對于每一個公民來說都是一樣的，且不會產生如何補償較少自由的問題。但對于每一個人來說，自由的價值或作用卻不一樣。如同差異原則所允許的那樣，某些公民具有較高的收入和較多的財富，因而也就具有較優越的實現其目的的手段。然而，當差異原則得到滿足時，那些具有較少自由價值的人就可以在下述意義上得到補償，即以首要善的目錄來衡量，假設社會和經濟不平等的狀況有所不同的話，適合于處于最不利地位的社會成員以實現其目的的全能手段甚至會更少。社會基本結構的安排是這樣的：為了讓最不利者利用大家都享有的平等的基本自由，社會安排要最大限度地擴大那些首要善，以適合于這些最不利者。這一點決定了政治正義和社會正義的主要目的之一。

當然，自由與自由價值之間的這一區分僅僅是一種定義而已，它并不能解決任何實質性問題。[[351]](#_351_2)這一理念是想把平等的基本自由與規導某些被人們視為發展我們目的的全能手段的首要善的原則結合起來。而這一定義乃是將自由與平等結合起來，使之成為一個連貫統一的觀念的第一步。這種結合的適度性取決于它是否能產生一個有效的、在適當反思層面上適合于我們所考察過的各種確信的正義觀念。但為了使之達到適合于我們所考察過的各種確信的目的，我們必須采取更重大的一步，并用一種特殊方式來處理各種平等的政治自由。這一步驟包含在正義的第一原則中，該原則保證著各種政治自由，且只有通過這些自由的（我所講的）“公平價值”，才能確保這些自由的實現。[[352]](#_352_2)

解釋一下：這種保證意味著政治自由對于全體公民——無論他們的社會地位和經濟地位如何——的價值必須基本平等，或者至少是足夠平等，在此意義上，每一個人都具有謀求公職和影響政治決定的結果的公平機會。這種公平機會的概念與正義第二原則中的機會均等概念是平行的。[[353]](#_353_2)當原初狀態下各派都采納自由優先【的觀點】時，他們已經理解平等之政治自由是以這一特殊方式來處理的。我們在判斷這種把自由與平等結合成為一個概念的做法是否適度時，必須牢記這些政治自由在正義兩原則中所處的不同地位。

要詳盡無遺地考察確保平等政治自由之公平價值所必需的各種【社會】安排，已經超出了哲學學說的討論范圍，正如考察那些確保市場經濟競爭所必需的各種法律與法規已經超出哲學學說的討論范圍一樣。盡管如此，我們必須認識到，保護政治自由之公平價值的問題即使不比確保市場的有效競爭更為重要，也具有同樣的重要性。因為只有這些自由的公平價值得到了基本保證，公正的背景制度才可能得以確立或得以維持。如何實施這種保證乃是一個復雜而困難的問題，而且目前我們尚缺乏必要的歷史經驗和理論理解；所以，我們必須通過試錯法來推進這一工作。但是，指導我們保證公平價值的一種指導思想，似乎是在一財產私有的民主社會底下，讓各政治黨派獨立于廣泛集中的私有經濟和社會權力之外；或者是在一自由社會主義政體中，讓各政治黨派獨立于政府控制和官僚權力之外。在這兩種情況下，社會都必須至少擔負組織和實施這一政治過程所需付出的大部分代價。對于政治自由來說，公平正義正是力圖用公平價值的保證這一方式，來回答那種認為基本自由僅僅是形式自由的反駁意見。

對政治自由之公平價值的這種保證具有幾個值得注意的特點：首先，它確保每一個公民都能公平地和大致平等地利用公共設施，這種公共設施是被設計用來為一種明確的政治目的服務的，即是說，讓每一個公民都能公平地和大致平等地利用由憲法法則和憲法程序所具體指定的那種公共設施，正是這些憲法法則和憲法程序支配著這一政治過程并控制著人們進入政治權威地位的入口。正如我們將要在稍后（第九節）討論的那樣，這些法則和程序將是一個公平的過程，它們是被設計用來創造公正而有效的立法的。需要指出的要點是，平等的公民是通過一種公平而平等的渠道進入作為一種公共設施的政治過程，從而在某些標準的限制內提出其有效要求的。其次，這種公共設施有其限制性空間。因此，在缺乏政治自由之公平價值的保證時，那些具有相對較強手段的人就可能會集聚在一起，排斥那些只具有較弱手段的人。我們無法確定差異原則能否把那些不平等限制在足夠小的范圍內，以防止這種情況的發生。當然，在沒有正義第二原則的情況下，我們可以預見到這種結果；因為政治過程的限制性空間會產生這樣一種結果：即對我們政治自由的利用更多的從屬于我們的社會地位和我們在收入與財富的分配中所處的地位，而較少從屬于我們對其他基本自由的利用。當我們同時也考慮到政治過程在決定那些規導基本結構的法律和政策的過程中所具有的特殊作用時，我們就不難相信，惟有這些基本自由才應該得到公平價值的特殊保證。這種保證是位于純形式的自由與某種更為廣泛的對所有基本自由的保證之間的一個自然的焦點。

提到這個自然的焦點，也就提出了這樣一個問題：為什么在正義第一原則中沒有包括一種更為廣泛的保證？如果說這是一個有關一種更為廣泛的公平價值保證究竟意味著什么的問題，那么我以為，對這一問題的回答就是，這樣一種保證要么是非理性的，要么是多余的，抑或是容易造成社會分化的。因此，讓我們首先把這樣一種保證理解為對全部首要善的平均分配，而不僅僅是對基本自由的平等分配。我想這種原則將被人們作為非理性的原則而予以拒斥，因為它使社會無法滿足某些社會組織的根本性要求，而且過多地考慮了效益及其他因素。再者，我們可以把這種更為廣泛的保證理解為這樣一種要求，即要求確保每一個公民都能得到某些固定的首要善，將之作為一種公共的方式來代表那種建立人人自由之平等價值的理想。無論這種提議有多少優點，鑒于我們已有差異原則，它只是多余的。因為地位最不利者所享受的首要善指數中的任何一部分，都已經以這種方式得到了尊重。第三點也是最后一點，我們可以將這種【更為廣泛的】保證理解為要求按某些被認為是特別重要的利益（比如說宗教的利益）來分配首要善的要求。因之，某些人可能會把遠途朝圣或修建雄偉教堂或廟宇算作他們的宗教義務。這樣，保證宗教自由的平等價值就被理解為，讓這些個人得到使他們能夠履行這些義務的特殊保障的要求。由是，按照這一觀點，他們的宗教需要就仿佛比政治正義的目標更為重要，而那些出于宗教信念的緣故，只能對物質手段提出樸素要求的人就得不到這類保障。顯然，這種保證容易造成社會的分化，即使不會造成內戰，也會造成宗教爭端。我相信，無論何時，只要公共的正義觀念按照社會資源來調整公民的要求，以讓某些人憑借其決定性的終極目的和對其善觀念的忠誠而比另外一些人獲得更多的利益，也會導致類似的結果。因此，所謂按比例來滿足【人的需要】的原則也同樣容易造成社會的分化。這是分配首要善的原則，而首要善是由差異原則來規導的，以至于首要善的K部分（當K大于0而小于1時）——它衡量一個公民的善觀念得以實現的程度——對每一個人來說都是相同的，而且是在理想意義上得到最大化的。由于我已經在其他地方討論過這一原則，所以在此不再贅言。[[354]](#_354_2)可以滿有把握地說，在評價那些質疑政治正義的公民要求時，運用首要善的目錄的主要理由，正是為了消除社會分化和這類原則可能引起的不相協調的沖突。[[355]](#_355_2)

最后，我們應該清楚為什么我們要用一種通過保證各種平等政治自由的公平價值所表達的特殊方式，來處理這些平等的政治自由的原由了。這并不是因為我們把政治生活和大家對民主自治的參與視為充分自律的公民最優越的善。相反，賦予政治生活以核心地位，僅僅是諸種善觀念中的一種。如果現代國家的規模是既定的，那么，在絕大多數公民的善觀念中，政治自由的實踐所享有的地位，必定不及其他基本自由的實踐所占有的位置那般顯要。正義的第一原則之所以包含了對政治自由之公平價值的保證，是因為它對于建立公正的立法來說至關重要，而且對于我們確定憲法所具體規定的公平政治過程是否在一個大致平等的基礎上對每一個人都是開放的，也極為根本。這一理念是，將社會的基本結構合并成一種有效的政治程序，在該結構中，反映著原初狀態所獲得的個人的公平代表。這種程序的公平性和正義的第二原則（即差異原則）一起，都是通過保證政治自由的公平價值來得到確保的，它回答了為什么說基本自由不僅僅是形式的這一問題。

### 第八節 一個完全充分的基本自由圖式

現在我來談談第二個可以彌補的裂縫。請回顧一下，這一裂縫之所以產生，是因為，一旦我們所擁有的多種自由必須在后幾個階段進一步給予具體規定和相互調整，我們就需要一種具體規定和調整這些自由的標準。如果社會環境既定，那么我們就可以建立一種最佳的、至少也是一種完全充分的基本自由圖式。現在看來，我在《正義論》中所提出的那種標準似乎是這樣的：為了獲得最廣泛的基本自由圖式，需要對基本自由作出具體規定和調整。這種標準是純粹量化的，并不能區別各種情況的意義大小；而且，它既不能為人們普遍應用，也不能為人們始終一貫地遵循。誠如哈特所指出的，這種最大范圍的標準只能適用和滿足于最簡單和最不重要的情況。[[356]](#_356_2)

《正義論》所提出的第二個標準是，在應用正義原則的理想程序中，我們將采取有代表性的平等公民的觀點，并按照這種公民的合理利益（從后一階段的適度觀點來看，該利益是合理的），來調整這種自由的圖式。但是，哈特以為，我未能足夠清楚地描繪這些利益的內容，使人們能夠認識到它們的內容可以起到一種標準的作用。[[357]](#_357_2)無論如何，這兩種標準看起來是相互沖突的，我們不能說最佳的自由圖式就是最為廣泛的圖式。[[358]](#_358_2)

我必須澄清有關這一標準的曖昧性。目前，人們很容易認為，這種稱心如意的標準應該使我們能夠以最佳的或最理想的方式來具體規定和調整基本自由。而這又反過來暗示我們有著某種基本自由圖式可使之最大化的東西。若非如此，我們如何確認這種最佳圖式？但事實上，前面有關如何彌合第一個裂縫的解釋已經隱含了這樣的意思：基于自由的圖式不是用來將任何東西最大化，尤其不是用來將道德能力的開發和實踐最優化。[[359]](#_359_2)相反，這些自由及其優先性平等地保證著全體公民的社會條件，這些社會條件對于在我所說的“兩種基本情況”下公民們適當開發和充分而明智地實踐這些自由能力來說，乃是根本性的。

這兩種基本情況中的第一種情況與正義感的能力相聯系，并關涉到正義原則在社會基本結構及其社會政策中的應用。稍后，我將在這一名目下來討論政治自由和思想自由。第二種基本情況與善觀念的能力相聯系，并關涉到慎思理性的原則在指導我們終身行為時的應用。我將在這種情況中討論良心自由和結社自由。將兩種基本情況區別開來的，是必須應用正義原則和慎思理性原則的那種主題的綜合范圍與基本品格。基本情況的概念使我們能夠在稍后來界定一種自由的意義概念，后者有助于我們大致勾畫出該如何彌合第二個裂縫。[[360]](#_360_2)

我們的結論是，這種標準將在稍后各個階段具體規定和調整基本自由，以便使人們的兩種道德能力能夠在社會環境中得到充分的發展和充分而明智的實踐，我們所討論的兩種基本情況正是在這些社會環境條件下產生在秩序良好的社會之中的。我將這樣一種自由圖式稱為“一種完全充分的圖式”。這種標準與那種根據有代表性的平等公民之合理利益來調整自由圖式的做法（也就是前面我們所提到的第二種標準）是一致的。因為從各派在原初狀態下采用正義兩原則所依據的根據中，我們可以清楚地看到，一種完全充分的圖式最有助于那些從一個適當的階段來看是合理的利益。因此，第二個裂縫是通過彌合第一個裂縫的方式來加以彌合的。

為什么最大化的理念不能應用于基本自由的圖式？理由有二：其一，我們對什么東西該最大化缺乏一種一貫的概念。我們無法使人們的兩種道德能力的開發和實踐同時達到最大化。而且，我們又怎么可能依靠這兩種道德能力中的某一種道德能力本身來使其最大化呢？假如其他方面是平等的，我們能使慎重認肯某一善觀念的人數達到最大化嗎？這可能是荒唐的。況且，我們并沒有任何有關最大化地發展這些道德能力的概念。我們所具有的是一種帶有某些普遍特征和某些基本制度的秩序良好的社會觀念。如果我們具有這種秩序良好的社會概念，就可以形成開發和實踐這兩種道德能力的概念，而這完全是相對于兩種基本情況而言的。

不能應用最大化理念的另一種理由是，兩種道德能力并沒有窮盡個人道德能力的全部，因為個人還有一種決定性的善觀念。請回想一下：這種決定性的善觀念包含著一種對終極目的和利益、對個人和聯合體的諸種依附和忠誠，以及依其理解這些目的和依附的那種世界觀的秩序排列。如果公民沒有任何他們追求實現的決定性善觀念的話，那么，一秩序良好之社會的公正社會制度就沒有任何意義。當然，開發和實踐道德能力的根據強有力地使原初狀態下的各派愿意采取基本自由及其優先性【的原則】。但是，從各派的立場來看，這些根據的重要性并不意味著公民一方在社會中實踐這些道德能力就是至高無上的善形式或惟一善形式。相反，這些【道德】能力的作用和實踐（在適當的情形下）乃是一種善的條件。這也就是說，公民要根據環境的要求來公正而合理地行動。尤其是，他們公正而受人尊敬的（而且是充分自律的）行為，使他們得到應有的幸福，一如康德所說的那樣，這將使他們的成就深受人們稱慕，使他們的快樂完全成為善。[[361]](#_361_2)然而，依靠將人們要求實現這些目標的時機最大化來使公正合理的行動達到最大化，一定是瘋狂之舉。

### 第九節 諸自由如何適合于一個連貫性圖式

由于引進了一種完全充分的基本自由圖式的概念，我便可以概略地談談這種基本自由的圖式是如何在以后各階段得到具體規定和調整的。我先從安排基本自由開始，以便表明它們與兩種道德能力和實踐這些道德能力的兩種基本情況的關系。平等的政治自由和思想自由將確保公民們自由而明智地憑借充分有效地實踐其正義感，將正義原則應用到社會的基本結構之中。（這些政治自由——確保著它們的公平價值和其他相關的給予恰當規定的普遍原則——當然可以補充正義原則。）這些基本自由要求有某種具有代表性的民主政體形式，需要有對政治言論自由和出版自由、機會自由和諸如此類的自由的必要保護。良心自由和結社自由是為了確保公民終身都能充分地、明智地和有效地運用他們形成、修正并合理追求善觀念的慎思理性能力。余下的（也是提供支撐的）基本自由，包括個人的自由、個人的完整（比如免受奴役和奴隸制的侵犯；移居自由和求職自由不受侵犯）和法規所包括的那些權利和自由，都能夠通過下述解釋而與兩種情況聯系起來，這種解釋就是：如果要使前面所說的那些基本自由得到適當保證，那么這些余下的基本自由也是必須的。擁有所有這些基本自由，具體規定了每一個人在一秩序良好之民主社會里所具有的共同的和能獲得保證的平等公民的地位。[[362]](#_362_2)

假定這種基本自由的安排是既定的，一種特殊自由的意義之概念，即我們需要彌合的第二個裂縫，就可以用這樣一種方式來給予解釋：一種自由的意義的大小，本質上取決于【公民】在兩種基本情況中的一種（或兩種）情況中充分、明智和有效地實踐其兩種道德能力的程度，或者說，本質上取決于必要的制度手段對公民在此情況下充分、明智和有效地實踐其兩種道德能力的保護程度。因此，對言論、出版和討論等自由的特殊要求的意義將通過這一標準來判斷。有些言論自由并不受到特殊保護，而另一些言論自由甚至可能遭到制止，譬如說，個人之間的中傷和誹謗，即所謂“論戰語言”（在某些環境下），甚至，當政治演講成為煽動人們隨之非法使用暴力的原因時，該政治演講也要遭到制止。當然，這些演講之所以成為冒犯行為的原因，可能需要我們仔細反思，一般來說，其原因會因時而異。私人（與政治人物相對）間的中傷誹謗，對于判斷理性的公共使用和規導基本結構來說根本沒有任何意義。此外，它是一種私人錯誤，而煽動人們隨之非法使用暴力，無論演講者整個政治觀點的意義如何，都太容易引起民主過程的分裂，為政治論爭的規則所不允許。一種設計良好的憲法力圖約束政治領導人，要求他們有足夠的正義感和善意，以使他們盡量不要煽動有理性的人們訴諸暴力，任何時候都不能導致嚴重暴力事件。如果那種擁護革命的言論，甚至是煽動性的學說都能得到充分保護，仿佛它們應該得到保護似的，那就不存在對政治演講內容的任何限制，而只有對時間和地點，以及表達演講內容之手段的規導了。

重要的是記住，在彌合第二個裂縫時，正義第一原則被用于制憲會議的階段。這意味著政治自由和思想自由在根本上已進入一種公正政治程序的具體化。參與制定這一憲法條例的各位代表（我們仍然把他們看作是作為自由而平等之個人的公民代表，但這時他們已從事著一種不同的工作）都要在各種既公正又有效的公正憲法【設計】中，采納一種最有可能導致公正和有效立法的憲法設計。（這時候，該公正的憲法就通過各派在原初狀態下一致同意的那些正義原則而確定下來。）采納這種憲法法案是受這樣一種普遍認知指導的，這就是對政治制度和社會制度如何發揮作用的普遍認知，以及與之聯系在一起的有關現存社會環境的認知。這樣一來，在第一種情況下，該憲法就被看作是一種公正的政治程序，它使各種平等的政治自由達于融合，并力圖確保它們的公平價值，以便各政治決策過程在一個大致平等的基礎上對所有人開放。該憲法還必須保證思想自由——假如這些思想自由的實踐是自由而明智的。到此為止，我們首先強調的是憲法對一種公正而有效的政治程序的具體規定，而尚未對立法結果可能如何做任何明確的憲法限制。盡管各代表都有一種公正而有效的立法概念，但正義的第二原則作為該概念的一部分內容卻沒有融入該憲法本身。的確，成功的憲法史提示我們，規導經濟和社會之不平等的各種原則和其他分配原則一般都不適合作為憲法約束。相反，公正的立法似乎可以通過確保代表性的公平和其他憲法設置達到最佳效果。

所以，我們一開始便在不涉及任何對立法結果進行憲法限制的情況下，首先強調憲法對一種公正而有效的政治程序的具體規定。但是，這種最初的強調當然不是最終的。與善觀念的能力相聯系的那些基本自由也必須得到尊重，而這就要求有各種額外的限制，以防止有人侵犯平等的良心自由和結社自由（以及其余支撐性的基本自由）。誠然，這些限制僅僅是在制定憲法條款的階段應用正義第一原則所產生的結果。但是，如果我們轉過來從作為能夠成為正常而又充分參與合作的社會成員的個人觀念出發，轉向終身都能尊重社會之公平合作條款的理念，那么，我們就可以用另外一種方式來看待這些限制。假如某些人的平等的基本自由受到限制或否定，就不可能有相互尊重基礎上的社會合作。因為我們已經看到，公平的社會合作條款是作為平等個人的我們籍此愿意終身同所有社會成員進行合作的那些條款。當這些公平的條款得不到人們的尊重時，那些受虧待者就會產生怨恨或自卑，而那些得利者則必須認識到他們的過錯，或是因此遇到麻煩，抑或把那些受虧待者視之為活該倒霉的人。這樣，在得利者與受虧待者兩方，相互尊重的條件都被削弱。因此，對良心自由和思想自由一類的基本自由都要通過明確的憲法約束給予適當的保護。這些約束要以憲法的形式公開地表達出一秩序良好社會之平等公民所堅持的那種社會合作觀念。

有關如何彌合第二個裂縫（至少是在立憲階段），我就談這些。在下一節里，我將簡單地談一下言論自由，以說明在特殊的基本自由中如何彌合這一裂縫。但在討論這一問題之前，我們應該注意，除了受各種憲法規定保護（包括對各種政治自由的公平價值的保證在內）的那些基本自由之外，所有合法的權利和自由都將在立法階段按照正義兩原則和其他相關的原則來具體規定。這意味著生產方式或它們的社會所有制中的私有財產問題和類似問題，并不能在正義第一原則的層面上得到解決，而是有賴于一個國家的傳統和社會制度，以及它的特殊問題和歷史環境。[[363]](#_363_2)而且，即使憑借某種令人信服的哲學論證，至少是讓我們和與我們具有類似觀念的其他人信服的哲學論證，我們也不能把私人權利或社會所有制追溯到【正義的】第一原則上來，或者追溯到基本權利上來，我們有一種充足的理由制定出一個無須這種哲學論證的正義觀念。因為，正如我們在前面所看到的那樣，作為一種政治觀念，公平正義的目的，是解決民主傳統中有關社會制度安排方式的疑難問題——假如這些社會制度符合作為道德個人的公民之自由和平等。單純的哲學論證最不可能讓某一方信服，并使另一方在諸如生產方式中的私有財產或社會財產一類的問題上的看法正確無誤。較為有效的辦法似乎是尋求達成一致的基礎，而這些一致的基礎隱含在一民主社會的公共文化之中，因之也隱含在該社會的基礎性個人觀念和社會合作觀念之中。當然，這些觀念很模糊，我們可以用各種各樣的方式來系統闡釋這些觀念，稍后我們將會明白這一點。但是，我已經盡力指出，我們可以如何來理解這些觀念，如何來描述我們能夠使用原初狀態的觀念，將這些觀念與我們在道德哲學傳統中找到的那些明確的正義原則聯系起來的方式。這些原則使我們能夠解釋我們的許多（如果說不是絕大多數的話）根本憲法所規定的權利和自由，而且，它們也給我們提供了一種在立法階段決定其余正義問題的方式。有了正義兩原則，我們在遇到財產問題時，也就有了一個可能的按照現時的和可預見的社會環境來解決財產問題的共同法庭。

總而言之，憲法具體規定著一種公正的政治程序，并具體制定了既保護基本自由，又確保基本自由之優先性的各種約束。其余的事情則留待立法階段解決。這樣一種憲法既符合民主政府的傳統理念，同時又為司法監察制度留有余地。[[364]](#_364_2)這種憲法的觀念在最初情況下并不是建立在正義原則或基本（或天賦）權利之基礎上的。相反，它的基礎是最可能適合于一現代民主社會的公共文化的個人觀念和社會合作觀念。[[365]](#_365_2)我應該再補充一點，在我所討論的各個階段，每一個階段都使用相同的理念。這也就是說，在每一個階段，理性構造合理性并使其處于從屬地位；發生改變的是那些慎思的合理行為主體的工作，和他們所服從的那些約束。因此，原初狀態下的各派都是合理自律的代表，他們受著各種已經融入原初狀態的理性條件的約束；他們的工作便是采用基本結構的正義原則。參與憲法條款制定的代表的選擇余地之所以較少，是因為他們在挑選一部憲法時，要運用他們已經在原初狀態下采用的正義原則。議會的立法議員的選擇余地之所以更少，是因為他們制定的任何法律都必須既符合憲法，又符合正義的兩個原則。隨著一個階段接著一個階段的進展，這種工作也不斷改變，且越來越缺少普遍性，越來越具體詳細，要求合乎理性的約束也就變得越來越強，無知之幕則越來越薄。這樣，在每一個階段上，合理性就為理性以一種不同的方式加以構造。如果說，在原初狀態下，理性的約束最弱，無知之幕最厚；那么在司法階段，這些約束則最強，無知之幕最薄。整個順序就是制定一個正義觀念和指導人們按正確的秩序，把正義原則應用于正確的主題之中的圖式。當然，這一圖式并非對任何實際政治過程的描述，更不是對人們如何才可以期待任一立憲政體發揮作用的描述。它屬于一種正義觀念；而且，盡管它與有關民主社會如何發揮作用的解釋有關系，但它不是這種解釋。

### 第十節 自由政治言論

前面有關如何彌合第二個裂縫的大致解釋極為抽象。為了更具體了解這一過程是如何開始的，我將在這一節和下一節里討論政治言論自由和出版自由，這兩種自由屬于思想自由和第一種基本情況之列。對這兩種自由的探討，將說明基本自由是如何在以后各階段不斷得到進一步具體規定和調整的，也將說明一種特殊的自由通過它在一充分合作圖式中的作用而獲得其意義的方式。（關于意義的概念，見第九節第二段。）

首先解釋一下，各種基本自由不僅相互限制，而且它們也是自我限制的。[[366]](#_366_2)意義的概念表明了為什么如此的原因。再解釋一下：使基本自由對每一個人都一視同仁，這一要求意味著當且僅當同樣大的自由授予別人時，【我們】自己才能獲得更大的自由。比如說，我們可能把不受阻礙地進入公共場所和自由地利用社會資源來發表我們的政治觀點，納入我們（政治）言論自由的范圍內，可是，這種對于自由的擴展一旦給予了所有人，就成為不可行的并在社會中令人人各行其是，它們實際上是急劇地縮減了言論自由的有效范圍。參與憲法條款制定的代表能認識到這一后果，他們是受在一完全充分的基本自由圖式中具有代表性的平等公民的合理利益引導的。因此，這些代表都接受那些與時空相聯系的理性規導，接受進入公共設施的要求，而這些永遠都以平等為基礎。為了最重要的自由，他們可以擯棄任何不受約束地利用社會資源的特殊要求。這使得他們能夠建立各種規則，這些規則是確保人們在該基本情況下自由政治言論的有效范圍所需要的。同樣的推理也差不多表明為什么良心自由這一基本自由也是自我限制的原由。在這里，各種理性的規則也可能為人們所接受，以確保良心自由的中心范圍不受干擾，這一自由包括各宗教聯合體內在生活的自由和完整，包括個人在自由的社會條件下決定其宗教歸屬的自由。

現在讓我們來談談作為一種基本自由的政治言論自由，并考察一下如何將它具體化為更為特殊的自由，以保護其核心范圍不受影響。請回顧一下：我們曾關心將正義原則（和其他合適的普遍原則）運用于社會基本結構及其社會政策的基本情況。我們認為，這些原則是由于一民主政體中自由而平等的公民通過發揮他們的正義感而得到應用的。但問題是，要確保人們自由、充分和明智地發揮這種道德能力，哪些更特殊的自由權更為根本？

在此，我和前面一樣不從擇定這些自由的一般定義著手，而是從在政治言論自由的核心范圍內憲法學說的歷史所表明的某種確定的觀點入手。在這些確定的觀點中，有這樣幾種觀點，即認為：不存在任何諸如煽動性誹謗一類的犯罪；不存在任何對出版自由的預先限制（除特殊情況以外）；擁護革命的行動和顛覆性的學說也受保護。這三種確定的觀點標示出，且通過類推也涵蓋著政治言論自由的大部分內容。對這些憲法規則的反思，將說明個中因由。

因此，誠如科爾文所說過的那樣，一個自由的社會乃是一個我們不可能誹謗政府的社會；也不存在任何這類犯罪：

煽動性誹謗罪的缺席，乃是檢驗言論自由的真正實用的標準。我以為，這正是自由言論的含義。任何把煽動性的誹謗當作一種犯罪的社會，都不是一個自由的社會，無論它的其他特征如何。比如說，一個社會可以或者將猥褻定為一種犯罪，或者不把它定為一種犯罪，這并不會因此而改變它作為一個社會的基本本性。在我看來，一個社會對煽動性的誹謗卻不能如此。在這里，對此種犯罪的反應界定著該社會。[[367]](#_367_2)

我想，科爾文并不是說，如果沒有煽動性的誹謗，政治言論自由就是完整的；相反，這是一個必要條件，而且的確是一個極其必要的條件，以至于一旦確保了這個條件，樹立其他根本性的確定觀點就要容易得多。政府利用煽動性誹謗罪來壓制和批評不同政見以維持其權力的歷史，證明了這種特殊的自由對任何一個完全充分的基本自由圖式所具有的偉大意義。[[368]](#_368_2)只要這種罪名還存在，公共出版和自由討論就不能在給選民提供信息方面發揮它們的作用。而且很明顯，允許煽動性誹謗罪繼續存在，將會削弱更廣泛的自治可能性，削弱好幾種保護自由所需要的自由。因此，《〈紐約時報〉訴沙利文》案有其重大意義，在該案中，最高法庭不僅否決了煽動性誹謗罪，而且宣布一七九八年制定的煽動罪條款現在已不合乎憲法，不管在制定它的那個時代是不是合乎憲法。也就是說，它受到了歷史法庭的審判，并被發現是不必要的。[[369]](#_369_2)

對煽動性誹謗罪的否決與前面提到的兩個確定的觀點密切相關。如果存在這種犯罪，它就可以產生一種預先限制的作用，并可以輕易地包含顛覆性的主張。但是，一七九八年的煽動罪條款引起了人們的極大怨恨，以至于一八零一年廢除該條款后，煽動性誹謗罪再也沒有恢復。在我們的傳統內部，一直都存在著這樣一種共識：一般政治學說、宗教學說和哲學學說的探討從來都不會受到非難。因此，政治言論自由的主要問題便一直集中在顛覆性主張的問題上，即是說，集中在政治學說的主張上，這種學說的一個根本性部分，是主張革命的必然性，或者主張用不合法的暴力和煽動作為現時政治變革的手段。最高法庭所處理的從盛克到布蘭登伯格的一系列案件都涉及到這一問題。正是在盛克案件中，霍爾姆斯系統闡述了眾所周知的“明顯而現存的危險規則”，而通過人們在丹尼斯案件中對該規則的理解和運用方式，這一規則被有效地刪除了。因此，我將簡略地討論一下顛覆性主張的問題，以說明在政治言論自由的情況下，那些更為特殊的自由是如何被具體規定的。

讓我們先解釋一下，為什么在人們對所有一般性學說探討以及對基本結構之正義及其各種政策的探討都要得到充分保護這一問題上達成一致看法的時候，顛覆性主張還會成為一個主要問題。科爾文正確地強調指出，正是由于這種主張，限制政治言論的理由才似乎顯得最有說服力，然而，與此同時這些理由卻又與民主社會的基本價值發生了對立[[370]](#_370_2)。自由的政治言論不僅是必要的——倘若公民們想要在第一種基本情況下發揮他們的道德能力的話，但自由的言論和公正的政治程序卻是由憲法具體規定的，它提供了一種對革命和使用暴力的選擇，而使用暴力對于基本自由來說又可能極具破壞性。所以，必定存在著某個使政治言論與使用暴力產生如此密切聯系的關節點，這一關節點可以得到嚴格限制。但這一關節點究竟何在呢？

在吉特羅案件中，最高法庭堅持認為，當立法業已確定，那種擁護以暴力推翻已組織起來的政府的行為包含著各州可以通過其政策來阻止實質性犯罪危險時，顛覆性的主張不受第一修正案的保護。法庭預先假定，立法確定有這種危險是正確的，人們沒有強有力的根據來反對之。布蘭登伯格案件——現已得到控制，因而在此時刻已宣告結束——宣布了吉特羅案件的無效（而懷特尼案件也意味著吉特羅案件的無效）。在這里，法庭采取的原則是“自由言論和自由出版的憲法保證，并不允許某個州禁止或剝奪使用暴力或犯法的主張，除非這種主張直接產生煽動或即將導致違法行動，或可能產生煽動或導致這類行動。”[[371]](#_371_2)請注意：這種被禁止的言論必須既是有意圖的，又會直接產生非法行動并在使這一結果成為可能的環境下會引起此類行動的言論。

如果說，布蘭登伯格案件【的處理】遺留了好幾個得不到解決的問題，那么，比起它以前的案件來，它還是【體現了】一種好得多的憲法學說，尤其是當人們在將它與《〈紐約時報〉訴沙利文》和稍后的《美利堅合眾國訴〈紐約時報〉》[[372]](#_372_2)放在一起來閱讀的時候就更是如此。（它們之間的這三個案件包括了我前面提到的那三個確定的觀點。）理由是，布蘭登伯格案件引出了受保護的言論之界限問題，以便讓人們認識到在一立憲民主社會里顛覆性主張的合法性。這很容易誘使人們想到這樣一種政治言論，它把革命當作類似于煽動諸如非法縱火或襲擊別人，甚至引起一場危險逃竄一類的日常犯罪來辯護，似乎革命就像霍爾姆斯所講的那個常見的例子一樣，是某個人在坐滿觀眾的戲院里突然假喊“著火啦！”。（這個例子之所以平常，是因為它只有與此見解相反對的觀點，無人能擊破這一觀點，該觀點認為，一切形式的言論之所以都要給予保護，也許是因為人們認為，言論不是行動，且惟有行動才該受懲罰。[[373]](#_373_2)）但是，革命是一種非常特殊的犯罪。如果說，即使是一立憲政體也必定有懲罰違法行為的合法權利的話，那么，這些法律甚至在通過適當過程業已制定出來時，也可能多少有不公正的地方，或者說，也可能在社會中某些重要的群體看來是這樣的，因為他們發現他們受到了壓制。歷史地看，抵抗和革命在什么時候才是合理正當的？這一問題是最深刻的政治問題之一。就在最近，公民違抗問題和有意拒服兵役的問題（它們由被人們廣泛認為是一場非正義的戰爭所引起）一直讓人殊感困惑，至今仍未解決。因此，盡管人們一致同意，縱火、謀殺和私刑是犯罪，但人們對于抵抗和革命的看法卻并非如此，不管抵抗和革命在何時成為嚴重問題，甚至是在一個得到適度的管理良好的民主政體（與一秩序良好的社會相對，因為根據定義，在秩序良好的社會里是不會產生抵抗和革命的）中發生這些問題，人們也不會一致認為它們是犯罪。或者更確切地說，人們只會一致認為，抵抗和革命僅僅在它們反對法律的意義上才是犯罪，但是，在許多人的眼里，某種法律已經喪失了合法性。顛覆性主張的廣泛盛行，給我們提出了一個活生生的政治問題，這是一場迫在眉睫的危機信號，這場危機的根源在于那些重要的群體感覺到基本結構的不公正和壓迫性。這是一種警告：他們準備采取激烈的步驟，因為他們無法以其他方式平反他們的冤屈。

所有這些都是人們早已熟悉的。我提起這些問題僅僅是為了讓人們回顧一下這樣一個明顯的事實：顛覆性主張總是一種更為完備的政治觀點的一部分；而且，在所謂犯罪工團主義（許多歷史情形中的法律犯罪）的情形中，這種政治觀點就是社會主義，也是有史以來最為完備的政治學說。正如科爾文所注意到的那樣，那些革命者并不只是叫喊“造反！造反！”他們有他們的理由。[[374]](#_374_2)壓制顛覆性的主張，就是鎮壓有關這些理由的討論，而這樣做，也就是限制我們在判斷基本結構的正義及其社會政策時，自由而明智地公共使用我們的理性。因而思想自由這一基本自由【權】就受到了侵犯。

作為一種更進一步的考慮，對于一民主社會來說，正義的觀念是以一種人性理論為其前提的。首先，它要考慮到，通過其個人觀念和秩序良好的社會觀念所表達的那些理想，在從人性的各種能力和社會生活的各種要求來看是否可行。[[375]](#_375_2)其次，與此最為相關的考慮是，它還以一種關于民主制度如何可能發揮作用，和這些制度怎么會成為脆弱而不穩定的理論研究為先決前提。在審理吉爾特羅案件時，法庭談到：

那些以非法手段煽動人們推翻已組織好的政府的言談，表現出一種十分危險的顛覆罪，在立法處理的范圍內，應該受到懲罰，這一點是明確的。這些言談在本性上就危及公共和平與國家安全……。而且其直接的危險還是真實的和實質性的，因為我們無法準確地預見一種既有言談所產生的效果。革命的星星之火可成燎原之勢，在潛伏一段時間后，便可能迸發成一場熊熊燃燒的毀滅性災難。[[376]](#_376_2)

這一段話暗示著一種觀點，即認為，政治安排極其脆弱，很不穩定，這與霍布斯的觀點并無不同。該觀點設想，甚至是在一民主政體中，革命性言論也可能會激發各種爆炸性和毀滅性的力量，這些力量潛伏在政治生活的平靜表面之下，尚未被人們所認識到，一旦它們以無法控制的力量突然爆發，就會橫掃一切。然而，如果自由言論得到保證，那些嚴重的苦情怨恨就不會不為人們所認識，也就不會突然成為高度危險的東西。它們是公開發表出來的聲音。而在一個得到適度而良好管理的政體中，它們至少在某種程度上是可以引起重視的。而且，關于民主制度如何發揮作用的理論必須與洛克的下述理論相一致：洛克認為，個人能夠獲得一種確定的政治美德，他們不會介入抵抗和革命，除非他們在基本結構中的社會地位嚴重不公，且這一狀況持續過久，也似乎無法通過任何別的手段來加以改變。[[377]](#_377_1)因此，一個得到適度而良好管理的民主社會的基本制度不會如此脆弱或如此不穩定，以至于僅僅用顛覆性的主張就可以顛覆之。確實，在這樣一個社會里，一位明智的政治領導者會把這種主張看作是一種警告，它使他意識到，可能有必要進行某些根本的變革；而他部分是從那種用來解釋和證明抵抗和革命之主張的更為完備的政治觀點中，了解到需要做些什么樣的變革的。

我們還需要把前面的評論與制憲會議的代表的慎思聯系起來考慮，他們代表著完全充分的基本自由圖式中平等公民的合理利益。我們只是指出，這些評論解釋了何以各代表在受保護與不受保護的政治言論之間引出的界限，并不（像吉爾特羅案件所表明的那樣）在于顛覆性主張本身，而是（像布蘭登伯格案件所表明的那樣）在于當顛覆性主張既直接煽動人們即將非法使用暴力，又可能導致這種結果的時候。這一討論說明為了保護政治言論自由的核心范圍，政治言論自由作為一種基本自由是如何在以后各階段被具體規定和調整的，這就是，在所有關涉到基本結構及其社會政策之正義的問題上，我們要自由而公共地使用我們的理性。

### 第十一節 明顯而現存的危險規則

為了完成前面對自由政治言論的討論，我將談談我對所謂明顯而現存的危險規則的幾點看法。這一規則是人們所熟悉的，在憲法學說史中占有重要地位。探詢一下為什么這一規則名聲不好的原因可能會有啟發意義。我將始終確定，這一規則旨在應用于政治言論尤其是顛覆性的宣傳，以判定此種言論和宣傳何時可以受到限制。我還假定，這一規則涉及到言論的內容，而不只是涉及對言論的規導，因為作為一種規導言論的規則，它所提出的是完全不同的問題，也常常被證明是可以為人們接受的。[[378]](#_378_1)

首先讓我們考察一下霍爾姆斯在盛克案件中對這一規則的原初闡釋。他是這樣說的：“每一個案件中，問題都是，在這類環境中所使用的那些語言和具有這種本性的語言是否造成了一種明顯而現存的危險，以至這些語言會產生國會有權制止的那些實質性罪惡。這是一個準確性和程度的問題。”[[379]](#_379_1)這一規則與布蘭登伯格案件有某種相似性。我們只能設想，“明顯而現存的危險”這些語詞指的是即將發生的非法行動，但這種相似性具有欺騙性，隨著我們解釋清楚為什么霍爾姆斯的規則，甚至是在懷特尼案件中布蘭蒂斯對該規則的陳述都不能令人滿意，我們就會明白這一點。原因之一是，在霍爾姆斯的系統闡釋中，這一規則的根據植根于他在其《共同法》一書中對未遂行為的法律解釋。[[380]](#_380_1)未遂行為的法律試圖在被告的行為與已經依法裁定的犯罪之間的鴻溝上架起一座橋梁。在未遂行為中，以及在與之類似的自由言論情形中，未產生嚴重后果的行為可以忽略不計。關于未遂行為的傳統看法要求特別注意這種特殊犯罪行為的意圖。在霍爾姆斯看來，意圖之所以相關，只是因為它增加了行為者的行動將要產生實際傷害的可能性。當我們把這種看法運用到自由言論上來時，這一看法就具有寬容無害言論的優點，也不會證明那種對純粹思想的懲罰是正當合理的。但是，對于政治言論的憲法保護來說，這一看法就只是一個不能令人滿足的基礎，因為它把我們引導到只集中關注這種言論是多么危險這一方面，仿佛通過說明這種【政治】言論多多少少是危險的，它就成了一種很平常的犯罪。

然則，根本問題是我們所討論的這種言論和這種言論在民主政體中所具有的作用。當然，那種表達我們所反對的各種學說的政治言論，或那種與我們的利益相反的政治言論，都太容易使我們將之視為危險的。一部公正的憲法依據某些言論在我所謂的“兩種基本情況”中的意義，來保護它們并給予它們優先性。因為霍爾姆斯的規則忽視了政治言論的作用和意義，所以毫不奇怪，他會寫下全體一致同意堅持判決盛克和德布斯的意見，而不同意判決阿伯拉姆斯和吉特羅。有可能在國家處于戰爭狀態時，他把社會主義者盛克和德布斯的政治言論想像成了足夠危險的言論，而他之所以不同意判決阿伯拉姆斯和吉特羅，則可能是因為他把這兩位被告的政治活動擬想成了無害活動。

這一印象因下列事實而被加強，即符合這一規則（見前引）陳述的語詞是這樣的：“當一個國家處于戰爭狀態時，許多在和平時期可以說的話就會對它的努力構成如此的障礙，以至于只要人們還在戰斗，他們的意見就不會受到容忍，而且任何法庭都不會把它們看作是受憲法權利保護的。人們似乎承認，如果這些語詞被證明會對征兵產生一種實際妨礙效果，那么，對于導致這種效果的言詞可以追究法律責任。”

假如我們考查一下霍爾姆斯在德布斯案件上的意見，就會發現，競選總統的社會主義候選人就不會被人們指控是在鼓勵或煽動即將發生的和非法的暴力活動，也不是在這樣一種意義上造成一種明顯而現存的危險。正如法庭的意見所講的那樣，德布斯在一次公開演講中，只是攻擊了這場戰爭是因統治階級出于自身的目的，并堅持讓工人階級必須放棄一切（包括他們的生活等等）而宣戰的。霍爾姆斯認為，僅依下面的事實，就足以維持對他所作的十年監禁的判決，這事實是，其演講的目的之一，“不僅是反對一般的戰爭，而且是反對這場戰爭，其反對態度是如此鮮明，以至該演講的自然效果和有意達到的效果都會妨礙征兵。如果這是他有意為之的，而且假如在所有環境條件下該演講都有可能產生這種妨礙性效果，那么它就不會因為它是某個一般計劃的一部分，且只是一種普遍而自覺的信念之表達這一理由而受到保護。”[[381]](#_381_1)在這里，霍爾姆斯所指的自然的和有意達到的效果，肯定是指那些聽到或讀到德布斯演講的人會受他演講的蠱惑或鼓勵，并因此下決心做出相應的行動。這種政治信服和決心，諒必就是霍爾姆斯視為明顯而現存的危險的后果。霍爾姆斯極少為德布斯案件中所提出的憲法問題而產生煩惱，即使是這一案件牽涉到一個政治黨派的某位領導人，該領導人已經四次作為該黨的候選人去競選過總統職位。霍爾姆斯在這上面幾乎沒有花什么精力。他滿足于下列判決（緊接我們上面所引的那段），即盛克案件已解決了這個問題。該判決如此說道：“被告想要依賴的主要辯護方式是否認我們已經在《美利堅合眾國訴盛克》案中所作的處置，且否認它依據憲法第一修正案。”在這里，霍爾姆斯所指的是這樣一個事實：德布斯曾一直堅持認為，人們賴以起訴他的法律不具備憲法依據，是對自由言論的干涉，違反了憲法第一修正案。

布蘭蒂斯對懷特尼案件所持的相同看法則是另一回事。按照翰德對馬斯案件的看法，該案件的處理是【憲法】學說發展史上值得記憶的一步。早在這種看法之前，布蘭蒂斯就陳述過，自由言論的權利、教育的權利和工作機會的權利都是受憲法第一修正案保護的“基本權利”。但即使這些權利是基本的，它們也不是絕對的，行使這些權利得受限制：“為了保護國家免遭破壞或免受嚴重傷害——政治的、經濟的或道德的傷害，提出這種特殊的限制就是必要的。”[[382]](#_382_1)然后，他開始談到有關明顯而現存的危險規則的盛克案，力圖更準確地確定該案件所運用的這一標準。這就是，當我們說一種危險已經很明顯時，要證明一種對自由言論的限制是正當的，這種已經存在的危險該有多遙遠？這種危險的犯罪程度又該有多大？

布蘭蒂斯的見解的力量，在于他認識到了自由政治言論在民主政體中的作用和他在這種作用與下列要求之間所建立起來的聯系，即這種危險必須是即將發生的，而不只是可能會在未來某一時刻發生的。他認為，這一犯罪應該是“如此迫近，以至于在我們有機會對之進行充分討論之前，它就可能會發生。如果我們還有時間通過討論去揭示這種試圖通過教育過程來避免這一犯罪的虛假與荒謬的話，那么我們可以運用的補救方式，就是允許人們有更多的自由言論，而不是以強制手段來讓人們保持沉默。惟有緊急情況才可以證明壓制的正當合理性，如果權威要與自由保持和諧，這就必須成為規則。”[[383]](#_383_1)接著，他在談到辯護性主張（而非煽動）時又說：“言論有可能導致某種暴力或財產破壞的結果，這一事實并不足以證明壓制言論是正當合理的。它還必須是有嚴重傷害國家之可能的言論【才可壓制之】。用來防止人們犯罪的方式通常是教育和懲罰違法行為，而不是剝奪人們的自由言論和自由集會的權利。”[[384]](#_384_1)最后，在反對以多數人意見為準的理由時，布蘭蒂斯總結道：“我不能同意法庭提出的如下意見，即認為，通過一種政治集會所形成的、擁護通過大眾行動在必然卻又遙遠的將來之某一時刻進行一場無產階級革命，這不屬于【憲法】第十四修正案所要保護的權利之列。”[[385]](#_385_1)很明顯，所有這些看法以及許多其他看法，都是在確定如同運用這種明顯而現存的危險規則之標準方面的一種進步。

然則，在丹尼斯案件上，法庭卻為了將此規則弱化為一種保護自由政治言論的標準，而用這種方式來解釋該規則。因為在這里，法庭采用了翰德對該規則的系統闡釋，即“在每一件案例中，【法庭】都必須搞清楚，這種‘罪行’的嚴重性是否可以為其【導致破壞的】不可能性所抵消，以證明下述判決的正當合理，即只要該自由言論肯定可以避免產生危險，則該自由言論就是正當的。”[[386]](#_386_1)用這一方式來表達這一規則，并不要求這種犯罪迫在眉睫。但即便這種犯罪【的后果】是很遙遠的，我們也有足夠的理由認為，它是極為可能的，甚至是完全可能的。于是，這一規則就像一種適合于憲法學說之決策理論的格言一般，它通過將那種使社會利益的凈量最大化，或使社會價值的凈滿足最大化所必需的因素，來證明所有決定的正當合理。考慮到這一背景概念，那么，要求這一危險在任何嚴格意義上都是即將產生【嚴重后果的】，似乎就是一種不合理的做法。這是因為，將社會利益的凈量（或社會價值的凈滿足）最大化的原則，不允許我們對即將發生的后果的重視，超過我們對不可能性和未來利益價值的允許限度的重視。自由政治言論被當作一種手段來予以估價，而按任何其他的標準來看，它本身又被作為一種目的來予以估價。因此，布蘭蒂斯的這一理念，即認為，這種危險之所以必須是即將發生的，是因為自由言論是得到憲法允許的保護人們免于未來危險的一種方式；這一理念可能在許多情況下是不合理的，有時候甚至是自毀性的。要使他對自由言論的解釋讓人信服，尚需做進一步的精心闡述。這是因為，這種明顯而現存的危險規則源自一種不同于他所力圖發展的憲法學說的觀點。[[387]](#_387_1)他所需要做的，是更為嚴格地具體規定那種可以證明對自由政治言論的此類限制是正當合理的境況。布蘭蒂斯談到，要保護“國家免于破壞”，“免于嚴重傷害——政治的、經濟的和道德的傷害”。這些短語太籠統，太無所不包。讓我們看看，怎樣才能進一步精心論證布蘭蒂斯的觀點，使之符合自由的優先性【原則】。

根本在于，要認識到我所說的“一種必然的憲法危機”與一種緊急情況之間的區別。在緊急情況下，有一種現存的或可預見的嚴重傷害（政治的、經濟的和道德的傷害）國家甚至是毀滅國家的威脅。比如說，國家處于戰爭狀態和出現這種緊急情況的事實，并不必然意味著也存在這種必要的憲法危機。理由是，限制或壓制自由政治言論，包括顛覆性主張，至少總是意味著一種部分的民主懸置。一種給自由政治言論和其他基本自由以優先性的憲法學說必須堅持，強行實行這種懸置必須是在一種憲法危機的情況下進行的，在這場憲法危機中，自由政治制度已經無法有效運作，或者需要必要的手段來維持這些制度。許多歷史情況表明，自由民主政治制度一直都能在遇到各種嚴重的緊急情況時，有效地采取各種必要手段，而無須限制自由政治言論；而在某些強行采取這類限制的情況中，這些限制實際上是不必要的，對解除緊急情況也毫無益處。對于那些擁有權力的人來講，光說存在一種嚴重的危險且他們是在采取各種有效步驟來制止這種危險，這還不夠。一種設計良好的憲法包括處理各種緊急情況的民主程序。因此，作為一個憲法學說問題，自由的優先性意味著，自由政治言論不能受到限制，除非人們能夠合乎理性地從目前境況的特殊性質出發，來論證確實存在一種憲法危機，在這一憲法危機中，民主制度已無法有效發揮作用，且它們處理緊急情況的程序亦無法運作。

這樣一來，在我們所提出的憲法學說中，就不存在任何政治言論是否危險的特別時刻，因為就其本性而言，政治言論常常帶有危險，或者說，可能在人們看來常常是危險的。這是因為，自由而公共地將我們的理性運用于那些最根本性的問題，以及那些就這些問題所做出的決定，可能會產生嚴重的后果。試設想，一個介入到與某一獨裁政權的軍事對抗之中的國家，應該做出以下決定：因為使用核武器與人道原則是如此地水火不容，以至于我們必須放棄使用核武器，并單方面采取重大步驟來削減這些核武器，只有這樣，才可能有希望去說服其他軍事力量也能如此。這可能是一項風險極高的決定。但我們可以肯定，一旦恰當地做出了這一決定，它與人們是否應該自由討論這一決定，就和政府是否在憲法上有權利去執行這一決定毫不相關了。政治言論的危險性與這種言論相仿，這種危險正包含在做出哪些問題必須讓人們自由討論這一決定之中。難道在一八六二至一八六四年內戰中期主張自由選舉就不危險嗎？

把注意的焦點集中在政治言論的危險上，從一開始就使這種明顯而現存的危險規則成問題。它沒有認識到，因為自由政治言論將受限制，一場必定存在的憲法危機之所以或多或少地導致民主政治制度的暫時懸置，僅僅是因為人們為了保存這些制度和其他基本自由。一八六二至一八六四年期間并不存在這種危機。如果那時候不存在憲法危機，那么在此之前或以后當然也不會存在憲法危機。當人們對盛克案、德布斯案或丹尼斯案做出裁決時，也沒有發生任何這類必然的憲法危機，沒有發生任何阻止自由政治制度繼續運作的政治條件。在我們的歷史中，還從來沒有過能夠限制或壓制自由政治言論、尤其是限制或壓制顛覆性主張的時候。這提示我們，在一個具有深厚民主制度傳統的國度里，永遠不會發生憲法危機，除非其國民和制度受到來自外部的強壓。就實踐目的而言，在一管理良好的處于合理有利狀態的民主社會里，自由而公共地使用我們的理性來討論政治正義和社會正義問題，可能是絕對必要的。

當然，前面的論述并未給一場必然的憲法危機與一種緊急情況——在此情況中，有一種造成社會政治、經濟和道德之嚴重傷害的威脅——之間的區分提供一種系統解釋。我只是訴求于這樣一個事實，或者說訴求于我認為的事實：我們能夠從大量的歷史案例中，認識到我所指出的這種區分，而且我們也常常能夠告訴人們何時運用這種區分，在此，我無法深入一種系統解釋。然而我相信，這種憲法危機的概念是自由政治言論解釋中的一個重要部分，而且在我們解釋這一概念時，我們必須從一種賦予了優先性的自由政治言論的解釋開始。在公平正義中，這種言論屬于基本自由之列，如果說這些自由是絕對的，那么，只有限制它們的內容對于防止這些自由受到一種更大更嚴重的損失（直接的或間接的）時，才可以限制其內容（這和我們用各種與保持一種完全充分的圖式相一致的方式來規導它們是相對的）。我力圖說明，在政治言論的情形中，我們該如何努力辨認出在應用這種基本自由的核心范圍內更根本的因素。然后，我們又該如何進一步延伸到獲得對這一自由給予完全充分的規定之關鍵點，除非這一自由已經成為自我限制的，或者已與其他基本自由更有意義的擴展發生了沖突。像通常一樣，我還是假定，這些判斷是各位代表和立法者從一種適當階段的觀點出發，按照在一種完全充分之基本自由圖式中最能推進有代表性的平等公民之合理利益這一標準所做出的判斷。如果我們一定要堅持使用那種明顯而現存的危險規則的語言，我們就必須說，首先，立法所力圖防止的那些實質性罪惡，必須是極為特殊的那種罪惡，也即是說，必須是造成我們失去思想自由本身，或失去其他基本自由（在這里，也包括各種政治自由的公平價值）的罪惡。其次，必須在我們除了限制自由言論之外別無選擇的情況下這樣做。要對這一規則的系統闡述提出下列要求：即那種必然的憲法危機乃是一種使得自由政治制度無法運作或需要采取各種步驟來保護這些自由政治制度的危機。

### 第十二節 維護政治自由的公平價值

現在，我想在兩個方面補充一下前面有關政治言論的討論。第一，需要強調的是，各種基本自由構成了一個族類，具有優先性的乃是這一族類，而不是任何單一的自由本身，且從實踐意義上說，即便某一種或多種基本自由在某些條件下可能是絕對的，也不能忘記這一族類的基本自由都具有優先性。在這一聯系中，我想簡要地談談為了保持這些政治自由的公平價值而規導政治言論的方式。當然，我這樣做并不是想解決這一難題，而是想說明為什么各種基本自由需要相互適應，而不能單個地給予具體規定。第二，概觀一下幾種與正義第二原則相聯系的（非基本的）自由，有益于我們澄清基本自由的概念及其意義。這能起到下列作用：說明一種自由（無論是基本的，還是非基本的）在由正義兩原則所具體規定的公正之基本結構內部是如何與其政治作用和社會作用相聯系的。

在這一節里，我從維護各種平等政治自由的公平價值的問題開始談起。盡管（正如我在第七節所說）詳盡考慮如何去解決這一問題已經超越了哲學學說的范圍，但這種學說卻必須解釋那些必要的制度和法規賴以得到正當合理性證明的那些根據。出于前面所說的那些理由，讓我們假定，公共管理政治競選的經費和選舉開支、對【政治】獻金的各種限制以及其他規導，對于維護政治自由的公平價值來說都是根本性的。[[388]](#_388_1)如果滿足下列三個條件，則這些安排與作為一種基本自由的政治言論自由和出版自由的主要作用就是相容的。第一，對言論內容不做任何限制；這些安排就是那些對任何政治學說不抱偏向的規則。這也就是說，它們是選舉秩序的規則，是建立一種公正的政治程序所必要的，在這樣一種政治程序中，平等政治自由的公平價值得到維護。

第二個條件是，這些制度化的安排不得給社會中各政治集團強加任何不適當的負擔，而必須以一種均等的方式來影響所有政治集團。很明顯，什么樣的負擔才算是一種不適當的負擔？這種說法本身就有問題，而在任何一種特殊情況下，我們只能訴諸達到這些自由的公平價值之目的來解答這一問題。例如，禁止來自個人或公司的對政治候選人的大筆獻金，對于富有的個人和集團來說就不是一種過度的負擔（在必要的意義上看）。為使具有類似天賦和動機的公民享有大致平等的影響政府政策和獲得權威職位的機會，而不管他們的經濟和社會等級如何，這種禁止可能是必要的。正是這種平等具體規定了政治自由的公平價值。另一方面，那些限制人們利用某些公共場所來進行政治演講的規則，則有可能給相對貧窮的、習慣于用這種方式來傳達其觀點的集團強加一種不適當的負擔。

最后，為了達到政治自由的公平價值，必須合理設計各種各樣的政治言論規則。如果說，認為它們必須是達此目的所需的最低限制性規則這一說法言過其實的話——因為，誰知道在各種同樣有效的規則中，什么樣的規則才可能是最低的限制性規則呢？——那么盡管如此，一旦限制變小而且效果相同的替代物為人們所了解和供人們選用，這些規則就不合乎理性了。

以上所述的意義，在于說明這些基本自由是如何構成一個族類的，而這一族類中的各種基本自由又都必須相互調整，以保證這些基本自由處在兩種基本情況中的中心范圍。因此，即使政治言論屬于思想自由這一基本自由之列，它也必須受到規導，以確保政治自由的公平價值。這些規則并不限制政治言論的內容，因而可以與其中心作用達到一致。應該注意的是，各種基本自由的相互調整是基于這些自由作為一個族類之優先性所允許的那些根據而得到正當合理性證明的，它們中的任何一種基本自由本身都不是絕對的。這種調整與一種普遍的利益平衡有著鮮明的不同特征，在人們以為他們所獲得的好處或所避免的傷害足夠大的時候，后者便允許人們以各種各樣的考慮——政治的、經濟的和社會的——來限制這些自由，甚至是對它們的內容進行限制。在公平正義中，基本自由的調整只以它們在兩種基本情況下發揮的作用所具體規定的意義為根據，而且這種調整是受那種將這些自由的完全充分的圖式具體化的目的指導的。

在前面兩節里，我回顧了從盛克案到布蘭登伯格案之法律學說發展的部分內容，這一發展有一種讓人愉快的結局。與之相對，巴克利案和隨后的第一國家銀行案則讓人深深地絕望。[[389]](#_389_1)在巴克利案中，法庭堅持由一九七四年選舉法案修正案所強加的對【競選】資金的各種不符合憲法的限制，這些限制被用來限制有利于個體候選人的花費，用來限制候選人從他們自己的基金中的花費，還用來限制競選過程中的總花費，法庭認為，【憲法】第一修正案不能容忍這種條款，因為這些條款直接地，而且實質上也限制了政治言論。[[390]](#_390_1)在絕大多數情況下，法庭所考慮的是它認為受該法案保護的首要的政府利益，即防止選舉過程的腐敗和防止出現這種腐敗的利益。法庭也考慮到了兩種所謂的該法案的附屬利益，也就是限制政治競選日益增長的代價的利益，和使那些具有相對能力的公民達到平等，以影響選舉結果的利益。在這里，我只關注這第二種附屬利益的合法性，因為它是惟一不直接屬于政治自由的公平價值概念的利益。而且，由于與我們的目的無關，我暫不考慮國會所制定的那些尺度是否能合理地以一種有效方式來實現這種利益。

令人深刻絕望的是，目前的法庭似乎全然擯棄了這樣一種理念，即國會可以努力建立政治自由的公平價值。法庭說：“有人認為，政府為了加強另一些人相對弱小的聲音，可以限制我們社會中的某些言論，這一觀念與【憲法】第一修正案格格不入。”[[391]](#_391_1)于是，法庭便開始引用它以前的條文，堅持認為，第一修正案是設計用來確保來自各種不同渠道和相反資源的信息得到最廣泛可能的傳播，保證人們能不受限制地交換各種理念，以解釋各種為人們所擁護的政治變化和社會變化。[[392]](#_392_1)但是，法庭所引用的這些情況中的任何一種情況，都不包含政治自由之公平價值這一根本性問題。[[393]](#_393_1)而且，法庭的意見過多集中在所謂消除腐敗，防止出現腐敗的興趣上面。法庭沒有認識到以下要害之處：政治自由的公平價值乃是一種公正的政治程序所必需的，而為了確保政治自由的公平價值，有必要防止那些擁有較多財產和財富，且具有與這些財產和財富相伴隨的較為高明的組織技巧的人控制選舉過程，使之朝有利于他們的方向發展。達到這一目的的方式并不需要去行賄和欺詐，或者是贏得某些特殊支持，無論這些犯罪可能多么普通。只要人們分享某些政治確信和目的就足夠了。在巴克利案中，法庭冒險認可了下述觀點：公平的代表乃是與其有效產生的影響之大小相符的代表。按照這種觀點，民主是諸經濟階層與諸利益集團之間的一種受到規導的競爭，競爭的結果恰恰取決于各階層和各集團利用其金融資源和技巧（應當承認，它們在這些方面極不平等）達成其欲望的能力和意志。

然而，令人驚奇的是，法庭卻認為，國會力圖建立政治自由之公平價值的各種努力都必定與【憲法】第一修正案發生沖突。在許多早期決議中，法庭已經認肯了一人一票的選舉原則，有時候是依據憲法第一條的第二款，而有時候則是依據于【憲法】第十四修正案。人們談到選舉權時，這一原則被認為是“對所有人的權利的保護”，而在威斯伯里案中，【該原則】則被陳述為：“如果選舉權尚未決定，則其他權利，甚至是最基本的權利都是虛幻的。”[[394]](#_394_1)在雷諾爾多案中，法庭認識到，這一權利所包含的遠不只是被視為平等的簡單投一票的權利。法庭說：“讓全體公民充分而有效地參與國家政府的事務，需要……讓每一個公民在選舉國家立法成員的時候都能發出平等有效的聲音。”[[395]](#_395_1)后來，法庭又說：“由于要使全體公民都得到公平有效的代表，無可爭辯地乃是立法【代表】分配的基本目標，所以我們得出結論：平等保護的附屬條款保證了投票者在國家立法者的選舉中擁有平等參與的機會。”[[396]](#_396_1)因此，根本的是一種政治程序，它確保全體公民在一公平代表圖式中充分而平等有效地表達自己聲音。這種圖式之所以是根本性的，是因為對其他基本權利的充分保護依賴于這一圖式。形式上的平等是不夠的。

我們似乎可以推出這樣的結論：達到一種公平代表圖式的目標，可以正當化為對選舉中政治言論的各種限制和規導——如果這些限制和規導滿足前面所提到的三個條件的話。除此以外，還有什么別的辦法來保證讓全體公民都能充分有效地表達自己的聲音呢？由于這是一種基本自由與另一種基本自由發生矛盾的問題，所以受【憲法】第一修正案保護的那些自由可能不得不按照其他憲法要求來加以調整，在此情況下，也就是按照政治自由之公平價值的要求來加以調整。不這樣做就不能明白憲法是一個整體，也就不能認識到，在我們將一公正的政治程序具體化為一完全充分的基本自由圖式之本質性部分時，如何全面地運用憲法的各項條款。

誠如我們已經（在第七節）指出的那樣，建立政治自由的公平價值需要什么樣的選舉安排——這是一個極其困難的問題。法庭的任務不是告訴人們這些安排究竟為何，而是要讓人們確信，立法所制定的這些安排符合憲法。由國會所提出卻又在巴克利案中受挫的那些規則，完全可能是無效的。但在我們目前的知識狀態中，對于達成公平的代表圖式（在該圖式中，全體公民都能更充分有效地發表自己的聲音）的目標來說，這些規則還是可以接受的嘗試。如果法庭的意思仍然是它在威斯伯里案和雷諾爾多案中所說的那些，那么它就必須放棄它在巴克利案中所持的看法。【憲法】第一修正案無外乎告訴我們一種代表制度，該制度與不平等者之間的自由政治競爭實際產生的那種影響相應，這并未超出第十四修正案所講的一種契約自由制度和不平等者之間在經濟上的自由競爭制度，如同法庭在洛克納時代所以為的那樣。[[397]](#_397_1)在這兩種情形中，選舉過程和經濟競爭的自由運作結果，都只有在滿足背景正義之必要條件的情況下才可接受。而且，在一民主政體中，滿足這些條件被人們公認為是很重要的。這一點比避免腐敗和避免出現腐敗更為根本。因為如果沒有對維護背景正義的公共認識，公民們往往容易產生怨恨、冷嘲熱諷、態度冷漠。正是這種心靈狀態導致人們把腐敗看成一個嚴重問題，也的確使腐敗變得不可控制。巴克利案的危險在于，它冒險重復了洛克納時代的那些錯誤，在這一時代的政治領域里，由于法庭自身在我們前面已經引述過的那些案例中所陳述的緣由，這種錯誤可能要嚴重得多。

### 第十三節 與正義第二原則相聯系的自由

為了進一步澄清各種基本自由的意義概念，我將簡單討論一下幾種與正義第二原則相聯系的自由。我考察的例子與廣告行為有關；而且，盡管這些自由中的某些自由非常重要，但它們卻不是基本自由，因為它們在兩種基本情況中并不具有必要的作用和意義。

我們可以基于傳播有關政治問題、工作和職位的空缺，或商品性質的信息，來區分三種廣告行為。我不想討論政治廣告行為；我假定，人們可以根據我們前一節剛剛考察過的那些理由來規導政治廣告行為——假如這些規導能滿足我們業已指出的那些條件的話。由是，讓我們轉向各種公開招工和就業廣告。這些廣告包含著維護機會均等的重要信息。由于正義第二原則的第一部分要求社會和經濟的不平等要服從機會均等條件下各種職業和職位對每一個人開放【的要求】，所以這種廣告行為與該原則的這一部分相聯系并得到相應的保護。因之，我們可以禁止一種含有排斥某些已標明的人種和種族群體或異性求職者之陳述語詞的招工廣告和就業廣告——如果這些限制違反機會均等【的原則】的話。機會均等的概念和基本自由的概念一樣，具有一種中心應用范圍，該范圍由各種自由和某些使人們能夠有效行使這些自由的條件一起構成。為使這一中心范圍不受分割，可以對招聘廣告進行限制和規導。正如在基本自由的情形中一樣，我也假定，我們可以用各種與正義之其他要求相一致（尤其是與基本自由相一致）的方式來保持這一應用范圍，在這里，請注意：我們所討論的限制可以是對內容的限制，這一點與基本自由相對。

在產品廣告行為中，讓我們區分兩種不同的產品廣告。第一種是含有關于價格和產品特征之信息的廣告，有知識的購買者把這些信息作為評價的標準。假定實際使用一種自由競爭的市場體系能夠最好地滿足正義的兩個原則，那么經濟政策就應該鼓勵這種廣告行為。不論這種經濟是一種私人財產所有制民主經濟，還是一種自由社會主義體制的經濟，這一經濟政策都是適用的。為使市場展開有效競爭并富有效率，有必要給消費者提供充足的有關各種適用產品之價格和相關特征的信息。法律將強行懲罰那些不準確的或虛假的信息廣告，這是法律在思想自由和良心自由的情況下所不能做的；而且，為了保護消費者，法律可以要求人們將那些有關商品的有害屬性和危險屬性的信息清楚地標明在商品標簽上，或者是用某種其他合適方式明確標示之。此外，對于各商行、商貿和職業聯合會來說，簽定各種限制或不從事這種廣告的契約，也可能受到禁止。比如說，立法機關可能要求，要方便公眾了解有關商品的各種價格和準確信息。這些尺度有助于維持一種富有競爭力和效率的市場體系，并使消費者能夠做出更理性更明智的決定。

第二種產品廣告是市場策略廣告，我們可以在由相對很少幾個商行所支配的不完善的和求大于供的市場中發現這種廣告。在這里，某一商行投資廣告的目的，可能是進攻性的，比如說，是為了擴大銷售量或它的市場份額；也可能是防御性的，即為了保護他們在其產業中的位置，這些商行被迫做廣告。在這兩種情況下，消費者除了憑借相當表面的和無關緊要的屬性之外，通常難以對各商家的產品作出區分；而廣告就是通過使用廣告標語、令人矚目的廣告畫等等（這一切都是設計用來形成或強化人們購買該商行產品的購買習慣的）來表現其值得信賴的面貌，以影響消費者的偏好。從社會意義上說，這類廣告的大部分都是一種社會浪費，而一個努力保持競爭和消除市場不完善性的秩序良好之社會，則會尋求各種限制這一做法的理性方式。這樣一來，花費在廣告上的資金就可以用于投資，或者用于其他有用的社會目的。因此，立法機關就可以通過收稅來鼓勵各商行之間達成一致，限制它們在這類廣告上的費用，并通過強行使這類一致成為合法有效的契約，從而限制它們在這類廣告上的開銷。在這里，我所關注的不是這種政策可能如何實用，而只是闡明在這種情況下如何才能使廣告權（它也是一種言論權）受到契約的限制，因之闡明這種權利并非是不可剝奪的，這一點與基本自由相對。

我必須暫時離開正題來解釋一下最后一點。說基本自由不可剝奪，也就是說公民所達成的任何一項放棄或僭越某一基本自由的契約——無論這種契約可能多么合理和合意——從一開始起就是沒有法律效力的；這就是說，它沒有法律效力，不影響任何公民的基本自由。而且，基本自由的優先性意味著，任何一個人，或任何個人群體，甚至全體公民，都不能以這種契約是政治上多數派（無論它多么強大和持久）的欲望，或壓倒性的偏好為由，來否認這些基本自由。自由的優先性將這些考慮排除在可以接受的理由之外。

根據孟德斯鳩的理念，對為什么這些基本自由不可剝奪的常識性解釋可能會認為，每一個公民的基本自由都是公共自由的一部分，因而在一民主國家中就是主權的一部分。憲法具體規定了一種公正的政治程序，根據這一程序，主權的行使要服從于那些保證每一個公民之基本自由的完整性的限制。因此，法律不能強行實施剝奪這些自由的契約，法律只能由各種主權法規所組成。孟德斯鳩相信，出賣自己作為一個公民的身份（讓我們再補充一句，出賣公民身份的任何一部分），乃是一種如此奢侈的行為，以至我們不能將這一屬性歸諸任何一個人。他認為，這種公民身份對于賣者的價值必定超過一切價值。[[398]](#_398_1)在公平正義中，我們可以對這一意義作如下解釋：我們用原初狀態將自由而平等的個人模式化為理性的和合理的個人。然后，作為這些個人的合理自律之代表的各派挑選出兩個正義原則，這兩個原則保證著基本自由及其優先性。賴以促使各派保證這些自由的根據，以及合乎理性的約束，說明了這些基本自由之所以對如此設想的個人來說具有高于一切的價值之原則所在。因為當作為自由而平等之個人的代表們在原初狀態下采用這些基本結構的正義原則時，對于這些代表來說，這些自由就具有高于一切的價值。社會公民的目的和行為也因此要服從這些自由的優先性【要求】，因而在實際上也要服從作為自由而平等之個人的公民觀念的要求。

對基本自由為何不可剝奪之理由的這一解釋并不排除下述可能性，即令在程序良好的社會里，某些公民也可能會限制或轉讓他們的某一種或多種基本自由【權】。他們會允諾投某一政治黨派或黨派候選人的票；或者，他們可能會與某一黨派或候選人結成一種關系，以至于，若不以某種方式投票，便是對相互信任的破壞。再者，某一宗教聯合會的成員可能認為，他們自己在良心上要服從宗教權威，因而認為他們自己不能擺脫這種【宗教】關系的立場，不能自由地對該權威的告諭提出質疑。顯然，我們既不能禁止這種關系，也不能說這種關系不合適。[[399]](#_399_1)在此，根本的關鍵是，在秩序良好的社會里，并不要求自由而平等之個人的公民觀念成為一種個人的、聯合體的或道德的理想（見第三節第一段）。相反，這一觀念只是人們為了建立一種有效的公共正義觀念所確認的一種政治觀念。因此，基本結構的制度并不強迫人們放棄或限制這些基本自由。公民永遠都能自由地選舉他們愿意選舉的人，并自由地改變他們的宗教同盟關系。當然，這也保護他們做那些他們認為或他們可能會逐漸認為是錯誤的和的確可能是錯誤的事情。（因此，他們可以自由地違背以某種方式投票的諾言，或自由地背叛教義。）這并不是一種矛盾，而只是基本自由在這種政治正義觀念中發揮作用的結果。

在作這一段題外討論之后，我們可以作如下總結：對各種不同種類廣告的不同保護，取決于這類廣告是否與政治言論發生聯系；或者是否與維護機會均等發生聯系；抑或是否與保持有效競爭和高效率的市場體系發生聯系。在公平正義中，個人的觀念將一種尋求某利益等級的能力歸于自我，而這一利益等級結構是通過原初狀態的本性表現出來的（比如說，通過理性構造并服從合理性的方式而表現出來的），也是通過正義兩原則的優先性表現出來的。正義的第二個原則之所以從屬于第一個原則，是因為第一個原則保證了公民在兩種基本情況下充分而明智地實踐其兩種道德能力所需要的那些基本自由。正義之第二原則的作用是確保機會均等，并規導社會的和經濟的制度，以使各種社會資源得到合理的利用，并有效生產和公平分享各種實現公民目的的手段。當然，正義兩原則之間的這一作用劃分僅僅是指導人們慎思的指導性框架的一部分。盡管如此，這一劃分已經說明了為什么在秩序良好的社會里，與正義第二原則相聯系的那些基本自由不及那些由第一原則所確保的基本自由那般重要的緣故。

### 第十四節 公平正義的作用

我以下列幾點評論作為本講的總結：首先，我想強調，前四節對言論自由的討論并不是想推進對于憲法學家們實際面臨的那些疑難問題的解決。我的目的始終只是闡釋清楚在正義兩原則的應用中，各種基本自由是如何得到具體規定并進行相互調整的。這些原則所屬的正義觀念并不能被看作是回答法學家們的問題的一種方法，而只能被看作是一種指導性框架，假如法學家們發現這一指導性框架令人信服，也許可以作為他們反思的導向，補充他們的知識并有助于他們的判斷。我們切莫對一哲學觀點要求過高。假如每個人都同樣自覺并大致分享著相同的信念，則一種正義觀念便可以發揮其社會作用，而這樣一種正義觀念就會發現，各個個人通過確認由該觀念所制定的慎思框架，通常都可以引導他們達成一種充分的達到有效公平之社會合作所必需的判斷一致。人們應該從這樣一種觀點來看待我對基本自由及其優先性的討論。

在這一聯系中，請回顧一下，公平正義的觀念是針對我們最近的政治史所表現出來的那種僵局而言的，這種僵局表現為，對于各種基本制度應當按照它們是否符合作為個人的公民之自由與平等的標準來安排這一點，缺乏一致意見。因此，公平正義并不是對憲法法學家們高談闊論有關立憲政體中的公民問題。公平正義是給公民提供一種將其共同而有保證的身份設想成平等公民的方式，并力圖將一種特殊的自由和平等的理解與一種特殊的個人觀念聯系起來。而我們認為，這種個人觀念適合于隱含在民主社會之公共文化中的共享概念和根本確信。也許我們用這樣一種方式至少可以從理智上厘清（如果不是解決的話）有關自由和平等理解的僵局，尤為重要的是牢記下面一點：這種個人觀念乃是一種政治和社會的正義觀念的一部分。這也就是說，它刻畫了公民們是如何在其政治關系和社會關系中考慮他們自己，如何相互考慮對方，因之又是如何把他們自己和對方看作是擁有成為自由而平等的、能夠終身充分參與合作的社會成員之基本自由的。個人觀念在一種政治的正義觀念中的作用，不同于其在一種個人理想或聯合體理想，抑或在一種宗教或道德生活方式中的作用。若人們認識不到這些區分，民主政體中的寬容基礎和基于相互尊重的社會合作基礎就會發生危機。因為，一旦出現這種情況，一旦這些理想和生活方式采取一種政治形式，合作的公平條款就會變得狹窄，具有不同善觀念的個人間的自由而自愿的合作就會變得不可能。在這一講中，我一直試圖通過指出基本自由及其優先性是怎樣屬于那些根據一種自由而平等的個人觀念來看待他們自己和彼此的公民之間的公平合作條款這一點，來強化這種自由主義的觀點（作為一種哲學學說的自由主義觀點）。

最后，我對哈特論文的結尾一段的仔細省察，使我的討論獲益甚豐。哈特是完全正確的：《正義論》所明確提供的論證基本自由之優先性的根據的確不能令他信服。他暗示，我論證這一優先性的明顯的教條化方針，可以通過我心照不宣地將自己的潛在理想歸在原初狀態下的各派名下這一做法來加以解釋。他認為，這種潛在的理想也就是具有公共精神的公民理想，這種公民十分珍重政治活動并樂意為他人服務，以至他們會反對用這類活動機會來交換純粹的物質善和物質滿足。哈特繼續說，這種理想當然是自由主義的主要理想之一。但困難在于，我對“自由之優先性的論證卻又意在依賴各種利益，而非依賴理想。而且，我想證實自由之普遍優先性的意圖反映出一種對自由的偏愛和對其他善的輕視，而后者是每一個注重自我利益的理性個人所可能具有的。”[[400]](#_400_1)在此，哈特正確地指出，自由的優先性無法通過將這種個人理想歸咎于原初狀態下的各派而獲得證明。而且他還正確地設想，在某種意義上堪稱自由主義的個人觀念可以作為論證自由的優先性的基礎。但這種【個人】觀念完全不同于作為自由而平等的公民觀念，其作用也不能通過歸咎于各派而獲得公平正義的內涵。相反，它是通過強加于原初狀態下各派的理性約束，以及在經過修正以后的首要善解釋中才獲得公平正義的內涵的。這種自由而平等的個人觀念也會通過各派出現在下述認識中，即他們所代表的那些個人具有兩種道德能力和某種心理學的本性。關于這些要素是怎樣導向基本自由及其優先性的，我已在第五和第六節作了概略論述，而在這方面，各派的慎思都是合理的，也是基于他們所代表的個人的決定性善的基礎上的。我們可以說這種個人觀念是自由主義的（在這種哲學學說的意義上），因為它把社會合作能力當作基本能力，并將兩種使這種合作成為可能的道德能力歸諸個人。這些能力具體規定了平等的基礎。因此，公民被認為是具有某種天賦政治美德的，沒有這種政治美德，建立一種自由政體的希望就可能化為泡影。況且，我們假定個人具有各種不同的和無公度性的善觀念，故社會合作的統一性依賴于一種確保基本自由的公共正義觀念。然而，盡管存在這種善觀念的多元性，作為諸社會聯合體之社會性聯合的社會觀念卻告訴我們，協調人的多樣性利益、使之成為一種更為完備的善是如何可能的。

如果說，我所概觀的基本自由及其優先性的諸種根據源自《正義論》中的各種考慮并發展了這些考慮的話，那么，我卻未能在那本書中闡明這些考慮。進而言之，我曾經用來證明這種有限性的根據并不充分，在某些情況下甚至與我曾試圖創立的那種學說不相容。[[401]](#_401_1)我希望，借助于哈特的批評性討論，我在這一講里所做的論證能有所改進。

## 第九講 答哈貝馬斯[[402]](#_402_1)

首先，我要感謝于爾根·哈貝馬斯對我的著作做了慷慨而精辟的評論，感謝他給我機會來回答他所提出的富有啟發性的批評。做這種回應給我提供了一種理想的談話語境，在此語境中，我可以解釋《政治自由主義》一書的意思，并將其與哈貝馬斯自己充滿活力的哲學學說做一比照。我還必須感謝他促使我重新思考我已有的觀點。在重新思考這些觀點時，我慢慢意識到，我的系統闡釋不僅常常模糊不清，容易導致誤解，而且也未能準確表達我自己的思想，有不一致的地方。通過努力直面他的反駁，并盡力表達我的觀點，以使我的主要見解能更清晰和準確一些，我確實獲益良多。

以下是我對哈貝馬斯的回答：在本文的第一部分，我首先考察我們兩人觀點之間所存在的兩個主要差異。這兩個差異在很大程度上是由于我們的目的和動機的不同所導致的。完成這一考察后，我再來回答他更為核心的批評，盡管由于篇幅所限，我的回答大都集中在我以為是他論文第二和第三部分中最重要的批評。雖然我試圖厘清我們之間的各種基本差異，特別是在本文的第一和第二節，但我們在許多哲學問題上仍有一致見解。自始至終，我都姑且假定我對他的作品有所了解，而我的絕大部分討論都以他所言所論為依據。

### 第一節 兩個主要差異

哈貝馬斯的見解與鄙見之間的兩個主要差異中的第一個是，他的見解是完備性的，而我的見解卻是一種政治解釋，且僅限于此。這第一個差異較為根本，它為第二個差異創造條件并構造了第二個差異。該差異關涉到我所謂的我們的代表設置之間的各種差異：他的代表設置是作為其交往行動理論之一部分的理想辯談境況，而我的代表設置則是原初狀態。這兩種不同的代表設置有著不同的目的和作用，也具有服務于不同意圖的不同特征。

1.我認為，政治自由主義[[403]](#_403_1)是一種隸屬于政治范疇的學說。它完全在這一領域內運作，而不依賴于任何外于這一領域的東西。人們較為熟悉的政治哲學觀點是，認為政治哲學的概念原則和理想，以及其他因素都被描述為各種完備性學說——宗教的、形上學的和道德的——的結果。與之相對，在政治自由主義中所理解的政治哲學，主要由各種不同的、被視為獨立的權利與正義之政治觀念所組成。因此，如果說政治自由主義肯定是自由主義的，那么，某些屬于政治哲學的權利與正義之政治觀念在此意義上也可能是保守的，或者是激進的；君權神授的觀念，甚或專政的觀念也可能屬于它。盡管在后兩種情形中，相應的政體可能會缺乏我們所熟悉的那種歷史的、宗教的和哲學的正當合理性證明，它們也會擁有獨立的政治權利和政治正義的觀念，無論這多么難以令人置信。[[404]](#_404_1)這都屬于政治哲學的范疇之內。

因此，在政治哲學范圍內，各種不同的獨立政治正義觀念中，有一些是自由主義的，另一些則不是。我認為，公平正義為民主政體制定出了一種自由主義的政治正義觀念，一種如同它所希望的那樣將可以得到所有存在于由它所規導民主社會里的合乎理性之完備性學說或某些類似觀點之認可的東西。另一些自由主義的政治觀念具有各種多少有些不同的原則和因素。但我假定，在每一種情況下，它們的原則都具體規定某些權利、自由和機會，并賦予這些權利、自由和機會以相對于別的要求的優先性，從而為全體公民根本而有效地使用他們各種自由做出規定。[[405]](#_405_1)

核心理念是，政治自由主義只在政治的范疇內運作，任憑哲學自然發展。它不觸及所有形式的學說（宗教的、形上學的和道德的）及其漫長的發展傳統和解釋傳統。政治哲學從一開始起就撇開了所有這些學說，而以它自己的術語表現它自己的獨立。因而，它不能通過訴求于任何完備性學說來解決它自己的問題，或者是通過批評或否認這些完備性學說來解決它自己的問題，當然，這些學說在政治上說還是合乎理性的（見本書，第二講第三節）。當我們把理性歸諸個人的屬性時，理性觀念的兩個基本要素是：第一，一種提出為自由平等的他人也能夠認可的公平社會合作條款，且按照這些條款來行動（甚至是在這些條款與自己的利益相對立的情況下也能如此）——假如別人也這樣做的話——的意愿；第二，一種對判斷負擔（見《政治自由主義》第二講第二節和第三節）的認識，并接受由自己對待其他完備性學說的態度（包括寬容）所產生的影響。政治自由主義避免在各種完備性的觀點——當這些觀點都不合乎理性時——中申認某一種觀點是必要的，也反對對民主政體的根本要素進行任何改變。這是它憑哲學自然發展的一部分。

根據這些目的，政治自由主義刻畫出一種政治正義觀念的三個特征：

（A）它適用于社會基本結構（假定在公平正義的情形中適用于民主社會）。這種結構由主要的政治制度、經濟制度和社會制度所組成，包括這些制度如何整體匹配成一個統一的社會合作系統。

（B）它可以在不依賴任何特殊的完備性學說（宗教的、哲學的或道德的）的情況下得到系統地闡釋。當我們設想它可以從一種或多種完備性學說中推導出來，或得到這些學說的支持，或與這些學說相聯系（的確，我們希望它能夠這樣與許多這類學說相聯系）時，我們并不是說它依賴于這類觀點中的任何一種，或以任何一種這樣的觀點為前提。

（C）它的基本理念——諸如政治自由主義中作為公平社會合作系統的政治社會的理念，作為理性而合理、自由而平等之公民的理念——全都屬于政治范疇，且與民主社會公共政治文化及其憲法和基本法律的解釋傳統，以及它的主導性歷史文獻和廣為人知的政治著述密切相關。

這些特征表明了政治正義觀念之為獨立觀點的方式（見本書一書第一講第二節）。

2.與之相反，哈貝馬斯的觀點是一種完備性學說，囊括了許多遠遠超出政治哲學之外的東西。確實，他的交往行動理論的目的，既是要向理論理性又是要向好幾種形式的實踐理性給出一種有關意義、指涉和真理或有效性的普遍解釋。它在道德論證上反對自然主義和情感主義，目的是想充分捍衛理論理性和實踐理性。而且，他還常常批評宗教的和形上學的觀點。哈貝馬斯并未花費太多時間與這些觀點進行詳細的論戰，相反，他對這些觀點存而不論，偶爾也棄之如土，把它們看做是無用的，對其合理辯談與交往行動之預制的哲學分析沒有任何特別可取之處的東西。

我注意到《事實與規范之間》一書中的兩段話。[[406]](#_406_1)他在該書前言中寫道：

辯談理論力圖以這樣一種方式來重建這種自我理解（即對普遍道德意識和民主國家的自由主義制度的理解），該方式將使這種自我理解獲得其內在的規范意義和邏輯，以抵制各種科學的化約和美學的同化……過去的一個世紀比其他任何一個世紀更能教導我們何為現存非理性的恐怖，所遺留下來的最后一點理性的本質主義信念已經毀滅。[[407]](#_407_1)然則，現代性現在已經意識到了其偶然性，便更加依賴于一種程序化的理性，這就是說，依賴于一種本身處于審判之中的理性。理性的批判乃是它自己的工作：這種康德式的雙重意義得歸功于這樣一種徹底的反柏拉圖式的洞見：即認為，既不存在一種更高的也不存在一種更深刻的我們能夠訴求的實在——我們發現，我們自己業已置身于我們生活的語言學結構形式的境況中。（見《事實與規范之間》第11頁）

我對這段話的讀解是，不訴求于宗教或形上學的學說，那么政治自由主義就可以談論某些與這段有關政治正義的話相類似的東西[[408]](#_408_1)，但卻可能有一個根本的差異。因為它在表述一種獨立的政治觀念而又不超越該政治觀念時，給予市民社會的公民和各聯合體系統闡述他們自己的超越方式或進入更深境界的自由，以便使這一政治觀念與他們的完備性學說達于融洽。政治自由主義從來就不以任何方式否認或質問這些學說，只要它們在政治上合乎理性。在這一基本觀點上，哈貝馬斯本人卻采取了一種不同的立場，而這正是他完備性學說的一部分。他似乎認為，所有更高或更深刻的學說都缺乏自身的邏輯力量。他否認他所說的一種本質主義的柏拉圖式理性理念，但申認必須用一種程序化的理性來取代這一理念，而這種程序化理性將本身置于審判臺上，它是自身批判的法官。

在《事實與規范之間》一書第五章的另一段話中，他在解釋理想的辯談境況如何開始之后強調，辯談原則要求我們必須從第一人稱復數的觀點出發，來判斷各種規范和價值。

論證實踐本身需要扮演這樣一種聯合性的實踐角色和普遍化角色。作為交往行動的反身形式，人們可以說，它通過一種完全的參與視境的可逆轉性，可以在社會本體論意義上區分它自身，這種完全的參與視境的可逆轉性將釋放出更高層次的慎思集體性的交互主體性。在這一方面，黑格爾的具體普遍性（Sittlichkeit）[[409]](#_409_1)便升華為一種純化的過濾了所有實質性因素的交往結構。（見《事實與規范之間》第280頁）

因此，根據哈貝馬斯的看法，黑格爾的道德觀明顯是一種倫理生活和形上學學說（它是許多可能的例子中的一個），其實質性因素可以——只要它們有效——充分升華為（我把他意思說得清楚些或清晰些）交往行動理論，該理論具有其程序化的理想辯談的前提預制（presupposition）。我以為，哈貝馬斯自己的學說乃是一種寬泛的黑格爾意義上的邏輯學說，一種對合理辯談（或理論理性與實踐理性）之前提預制的哲學分析，它把所有聲稱是宗教學說和形上學說的實質性因素都包括在它自身的范圍之內。他的邏輯在下述意義上也是形上學的：這就是，它提出了一種關于存在什么的解釋。[[410]](#_410_1)而且，存在什么也就是人類在其生活世界中介入交往行動。談到“實體的”和“實質性的”意思，我猜想哈貝馬斯的用意是指下列意思，即人們常常認為，他們的基本行動方式——他們的交往行動及其理想辯談的前提預制，或他們作為自由而平等之公民間公平合作系統的社會觀念——需要一個超出其自身之外的基礎，我們可以通過一種柏拉圖式的理性來覺識這一基礎，而這種柏拉圖式的理性則可以把握其本質；要么，這一基礎就植根于形上學的實體之中。在思想中，我們可以達到現象的背后，或達到更深刻的本質，在一種宗教學說或形上學學說中為其找到一個堅實的基礎。人們也期待，這一實在可以提供一種道德的動機。[[411]](#_411_1)如果沒有這些基礎，那么，一切在我們看來似乎都是搖擺不定的，仿佛我們經歷著一種眩暈，一種無所附麗的失落感。但是，哈貝馬斯堅持認為，“在這種自由的眩暈中，不再有任何民主程序——該程序的意義已經積累在權利系統之中——本身之外的固定點”。（見《事實與規范之間》第229頁。[[412]](#_412_1)在本文第五節的末尾，我將回過頭來討論哈貝馬斯的這一觀點。）

上述注釋均基于哈貝馬斯的最后兩段話。在這兩段話中，他說，我們每一個人都認為我們自己比別人更適度。他也認為，他自己的這一觀點比我的觀點更為適度，因為它的意圖是指一種程序化的學說，該學說把實質性問題留待實際自由討論的結果來決定，而自由而合理、真實而又活生生的參與者——他們與原初狀態中的人為代表相對——都介入這種實際的自由討論。他說，他提議把道德哲學限制在澄清道德觀點的范圍內，限制在民主合法性的程序范圍內，限制在合理辯談和協商的條件分析的范圍內。與之相反，他以為我的觀點是想承擔一種更具雄心的工作，因為我想為民主社會的基本結構系統闡述一種政治正義觀念，這一觀點的全部內容都包含了根本的實質性觀念，這就產生了更多的問題，而這些問題只有真實參與者的實際辯談才能決定。

與此同時，哈貝馬斯認為，我把我自己的觀點視為比他的觀點更為適度，因為我的觀點只是一種政治的正義觀念，而不是一種完備性學說，他以為，盡管我想這樣，但我沒有成功。我的政治正義觀念實際上并不如我所喜歡的那樣是獨立的，因為無論我喜歡與否，他都認為政治自由主義的個人觀念超出了政治哲學。而且，他宣稱，政治建構主義牽涉到合理性和真理的哲學問題。他還可能認為，我同伊曼努爾·康德一樣表達了一種先驗的和形上學的理性觀念，而在公平正義里，這一觀念制定著我如此設想的那些原則和理想。我否認他的這些看法。在政治自由主義中，個人的哲學觀念被自由而平等的公民的政治觀念所代替。至于政治建構主義，它的任務是將政治正義原則的內容與理性而合理的公民觀念聯系起來。我在本書的第三講第一至第三節中對此做了論證。這一論證并不依賴于一種柏拉圖式或康德式的理性。即便真的如此，它也不像是哈貝馬斯所說的那樣。如果沒有我所使用的理性和合理性觀念，也就不可能達到任何有意義的觀點。如果說這一論證內含著柏拉圖和康德的理性觀，那么即使是最簡單的邏輯和數學也會如此。我將在本講第二節轉過來討論這一點。

3.如我所說，哈貝馬斯與我的觀點的第一個差異預示了我們觀點之間的第二個差異。這是因為，兩種分析性代表設置（即理想的辯談境況與原初狀態[[413]](#_413_1)）之間的差異反映出它們的不同立足點，一種是立足于一種完備性學說；而另一種則限于政治領域。

原初狀態是用來系統闡述一種推測的分析性設置。這種推測是，當我們問：對于一立憲民主社會——其公民被看作是自由而平等、理性而合理的——來說，最合乎理性的政治正義原則是什么？回答是，這些原則是通過一種代表設置來給定的，在這一代表設置中，合理的各派（作為公民的受托者，每一派都代表著一個公民）都置身于理想的條件下，并受這些條件的絕對限制。因此，被視為自由而平等的公民本身在那些體現公民之理性而合理的條件下對這些政治原則達成一致契約。這些為公民一致同意的原則的確是最合乎理性的原則，這一判斷只是一個推測，因為它肯定有可能不正確。我們必須在各個不同的普遍性層面上，依我們考慮判斷的固定點來檢查之。我們還必須考查，怎樣才能將這些原則很好地運用于民主制度？它們所導致的結果將會如何？因之確定它們在實踐中能夠在多大程度上很好地適合于我們按反思平衡所考慮好的判斷。[[414]](#_414_1)在每一個方向上我們都有可能要修正我們的判斷。

哈貝馬斯的交往行為理論給出了理想辯談境況的分析性設置，這種理想辯談境況為真理和理論理性及實踐理性的判斷有效性提供了說明。它試圖全盤展示合理而自由之討論的先決條件，而這些討論如此受到最強有力之理性的規導，以至于只要所有必要條件均已實際實現，并充分受到所有活躍參與者的尊重，它們的合理共識就會對真理的有效性起到一種保證作用。換言之，申言一種無論什么類型的陳述為真，或申言一種規范判斷有效，也就是去申言它可以被參與者在辯談境況中——在所有必要條件均已被現存理想所表達的程度上——所接受。正如我已談到的那樣，哈貝馬斯的學說在寬泛的黑格爾意義上乃是邏輯的一種，一種有關合理辯談之先決條件的哲學分析，而理性辯談又將所有明顯是宗教或形上學學說的因素囊括于自身之中。

我們將從什么樣的觀點出發來討論這兩種代表設置呢？而且，它們之間的論戰又是從什么樣的觀點出發所產生的呢？和通常一樣，我們必定總是注意我們所處的地點和我們談話的時間。對這些問題的回答是一樣的：在哈貝馬斯將其稱作公共領域[[415]](#_415_1)的市民社會文化中，所有的討論都是從公民的觀點出發來進行的。正是在這里，我們作為公民來討論如何系統闡述公平正義。它的方方面面是否可以為人們接受，比如說，我們是否恰當地制定了原初狀態的設定細節？已經選定的那些原則是否可以得到人們的認可？辯談的理想及其民主制度的程序化觀念的理想也要以相同的方式來予以考慮。請記住，這種背景文化包含著各種各樣的完備性學說，人們受到這些學說的教育，聽到對這些學說的解釋，它們之間也發生著相互論戰，只要社會還具有其生命力和精神，它們之間的論爭就會永無終止。它是社會的文化，而非公共政治的文化。它也是日常生活的文化，有著它的許多聯合體：它的大學和教會；它的學習社團和科學社團。而對各種理念和學說無休無止的討論在每一個地方都司空見慣。

市民社會的觀點包括所有公民（的觀點）。就像哈貝馬斯的理想辯談境況那樣，它是一種對話，且的確是一種全體對話（an omnilogue）。[[416]](#_416_1)不存在什么專家，一位哲學家并不擁有高于其他公民的權威。那些研究政治哲學的人有時候可能對某些事情知道得多一些，但所有其他人也都可以如此。每一個人都同樣訴求于在社會中形成的人類理性權威。只要其他公民關注人類理性的權威，文字作品就可以成為持續進行公共討論的一部分，直至這種討論最終消失——《正義論》[[417]](#_417_1)與其他的作品一樣，也始終是這種公共討論的一部分。公民們的爭論可能是（但不必是）合乎理性的和深思熟慮的，這些爭論應受到言論自由的有效保護，至少在一個體面的民主政體中應當如此。爭論可能偶爾達到一種高度公平的開放和公道的層次，也可以表明人們對真理的關切；或者說，當討論涉及到政治問題時，表明人們對理性的關切。這種論爭究竟能達到多高的層次，顯然取決于參與者的美德品質和理智水平。

論爭是有規范的，關乎理想和價值，盡管在政治自由主義中它只限于政治領域，而在辯談倫理中卻不是這樣。在談到市民社會中的公民聽眾時，公平正義和任何一種民主學說一樣，必須講清楚各種各樣的基本政治觀念，諸如，作為公平合作系統的社會觀念，自由而平等的公民觀念，秩序良好的社會觀念；然后也希望將這些觀念融合為立憲民主社會之基本結構所需的理性而完善的政治正義觀念。其首要目的是，為了讓其公民考慮這一問題，向市民社會中的公民聽眾表達這一政治正義觀念并讓他們理解之。理性的最高標準是普遍而廣泛的反思平衡。[[418]](#_418_1)而我們看到，在哈貝馬斯的觀點中，道德真理或道德有效性的檢驗標準，是理想辯談境況下充分合理的可接受性以及所有必要性條件的滿足。在下述方面，反思平衡類似于這一檢驗標準，即它是我們永遠無法達到的無限之中的某一點，盡管我們可以在這樣一種意義上不斷接近這一點，這就是，通過討論，我們的理想、原則和判斷在我們看來變得更加合乎理性，進而，我們認為它們的基礎比以前更為堅實牢固。

### 第二節 重疊共識與證明

1.哈貝馬斯在他文章的第二節中提出了兩個問題。[[419]](#_419_1)第一個問題是，一種附加在政治正義觀念的證明之上的重疊共識是否已經被證明是合乎理性的？易言之，他質問達成這種共識的各種學說是否進一步強化和加深了對一種獨立觀念的證明？或者，這些學說是否僅僅構成了社會穩定性的一個必要條件。對這些問題，我倒想問問哈貝馬斯，一旦公民們將政治觀念看作是既合乎理性又獨立的觀念，那么，在一種重疊共識內部，這些學說對該政治觀念的證明又有什么影響呢？

第二個問題有關政治自由主義如何使用“理性的”這一術語。這一術語表達了政治判斷和道德判斷的有效性么？或者說，這一術語難道僅僅表達了一種啟蒙性寬容的反思態度嗎？

哈貝馬斯的兩個問題是密切聯系著的。對這兩個問題的回答在于政治自由主義具體規定三種不同的證明和兩種不同共識的方式，以及進而將這些證明和共識與正當理性的穩定性理念和合法性理念聯系起來的方式。以下我依次從三種證明開始談起：第一種是對政治觀念的特定階段的證明；第二種是社會中個人對該觀念的充分證明；最后是政治社會對該政治觀念的公共證明。然后我再開始解釋其他的理念。

先考慮一下特定階段的證明。在公共理性中，政治觀念的證明只考慮政治價值，而我假定，一種恰當制定的政治觀念是完善的。這就是說，它所具體規定的政治價值可以得到適當地秩序整理或平衡，故而，惟有這些政治價值才能通過公共理性對所有或差不多所有有關憲法根本和基本正義的問題做出理性的回答。這便是特定階段之證明的意義。通過考察政治問題的廣泛范圍，看看政治觀念是否能夠提供一種理性的答案，我們就可以檢查該觀念是否完善。但是，由于這種政治證明只是特定階段的，所以，一旦人們把所有的價值都計算在內，它就可能會被公民的完備性學說所僭越。

第二種證明即充分證明是由作為市民社會之成員的個人提出的。（我們假定，每一個公民都既認肯一種政治觀念，也認肯一種完備性學說。[[420]](#_420_1)）在此情況下，該公民是否會接受一種政治觀念，并通過以某種方式把這一政治觀念作為真實的或理性的觀念而融入該公民的完備性學說之中，使該政治觀念的證明更為充實，這要看該學說在多大程度上允許他這樣做。一些人可能會認為，該政治觀念已得到充分證明，即使別人并不接受這一點。我們的觀點是否能為他們所認可，這并不是我們以自己的眼光來懸置其充分證明的充足理由。

因此，要了解應該如何針對各種非政治的價值來規范和權衡各種政治正義主張，得留待每一個公民（個體的或與其他公民相聯合的）去決定。在這些問題上，政治觀念之所以不提供任何指導，是由于它不談如何考慮非政治價值的問題。這種指導屬于公民的完備性學說。請回顧一下：政治正義觀念不依賴任何特殊的完備性學說，甚至也包括不可知論。但是，即便政治正義觀念是獨立的，也不意味著它無法以各種方式融入或被映射到，或作為一種制式（module）被包括在[[421]](#_421_1)公民們所認肯的各種不同學說之中。

第三也是最后一種證明是政治社會的公共證明。這是政治自由主義的一個基本理念，它依次與其他三個理念一起發揮作用。這三個理念是，理性的重疊共識理念、基于正當理由的穩定性理念和合法性的理念。當政治社會中所有有理性的成員都通過將一種共享的政治觀念融進他們多種合乎理性的完備性學說，來證明該共享的政治觀念的正當合理性時，公共證明也就形成了。在此情形下，理性公民都相互考慮對方合乎理性的完備性學說，這些學說均認可該政治觀念，而這種相互尊重便塑造了政治社會的公共文化的道德品質。這里的關鍵是，如果說對政治社會來說，政治觀念的公共證明依賴于各種合乎理性的完備性學說，那么這一證明也只是以一種間接的方式依賴于后者。即是說，這些學說的特殊內容在公共證明中沒有任何規范性作用；公民并不能看透別人學說的內容，而在政治領域的界限內，情況亦復如此。相反，他們惟一要考慮并給予相應重視的，只是理性的重疊共識這一事實或事實存在本身。[[422]](#_422_1)

公共證明的基本情形[[423]](#_423_1)是這樣的：在此情形中，共享的政治觀念即是共同的基礎，全體有理性的公民所采取的共同行動（但不是作為一個集體而行動[[424]](#_424_1)），是通過普遍而廣泛的反思平衡，在他們多種合乎理性的完備性學說的基礎上來認肯該政治觀念。惟有存在一種重疊共識的時候，政治社會的政治正義觀念才能獲得公共證明，盡管這一證明永遠不是最終的。如果人們同意，我們應該對其他理性公民的成熟確信給予相當的尊重。這是因為，對公共證明的普遍而廣泛的反思平衡給我們可以在任何既定時候擁有的政治觀念以最好的證明。[[425]](#_425_1)這樣一來，如果沒有一種理性的重疊共識，就沒有對政治社會的公共證明，而這種證明又是與具有正當理性的穩定性理念和合法性理念相聯系著的。現在，我來更充分地談談后兩個理念。

首先，我把兩個不同的共識理念區別開來，在這一點上存在著致命的誤解。一種共識理念來源于日常政治，在日常政治中，政治家的任務是尋求一致。通過透視各種現存利益和要求，政治家力圖找到一種全體的或能夠贏得絕大多數支持的融合或政策。這種共識的理念即是重疊的理念，該重疊的理念是業已出現的或潛存的，也是可能通過政治家通盤考慮那些為政治家所十分了解的現存利益之技巧而得到準確表達的理念。政治自由主義中殊為不同的共識理念（我稱之為理性的重疊共識理念）是，政治正義觀念首先是作為一種獨立觀點而被制定出來的，所以這一觀念可以在沒有注意，或尚未適應，甚或不了解各種現存的完備性學說的情況下，獲得特定階段性的證明。它力圖通過把一切超出政治范圍，且不可能期待所有合乎理性的學說都認可的理念清除出去，來為所有合乎理性的學說的通道掃除一切障礙。（這樣做冒犯了相互性的理念）當政治觀念滿足這些條件且又是完善的時，我們希望得到理性公民認肯的各種合乎理性的完備性學說都能在社會中支持這一政治觀念，而事實上，它也有能力塑造這些學說，使之趨向于它自身（見《政治自由主義》，第四講第六至第七節）。

讓我們考慮一下理性重疊共識的政治社會學。由于所存在的學說要比公民少得多，所以后者可能會按照他們所持有的學說而形成不同的集團。比這種數量事實的簡化更為重要的是，公民們都是各種各樣的聯合體的成員，在許多情況下，他們生于這些聯合體，也通常（盡管并不永遠都是）從這些聯合體中獲得他們的完備性學說（見本書，第四講第六節）。不同聯合體所主張和宣傳的學說——例如，我們會想起各種形式的宗教聯合體——在使公共證明成為可能的過程中發揮著基本的社會作用。這也許就是公民獲得他們的完備性學說的方式。而且，除了其現存的成員之外，這些學說都有著它們自己的生命和歷史，且代代相傳。這些學說的共識在很大程度上植根于各種聯合體的特性之中，這是一個有關民主政體的政治社會學的基本事實，在為其社會統一提供一個深厚而持久的基礎方面具有關鍵意義。

在一個具有理性多元論特征的民主社會里，向人們表明基于正當理由的穩定性至少是可能的，這也是公共證明的一部分。[[426]](#_426_1)原因是，當公民們認肯不盡相同但卻合乎理性的完備性學說時，有關政治觀念的重疊共識是否可能，也是檢查是否有充足理由提出公平正義（或某種其他合乎理性的學說）的一種方式，而公平正義可以在沒有批判或否認其他學說最深刻的宗教承諾和哲學承諾的情況下，面對其他的學說而得到真誠的辯護。[[427]](#_427_1)如果我們能夠讓各式各樣有理性的人們有充足的理由一起認肯公平正義，把公平正義作為他們有效的政治觀念，那么，他們相互間合法行使強制政治權力的那些條件——如果沒有別的辦法，我們就不可避免地要以公民的身份通過諸如投票選舉的方法來辦——就可以得到滿足。若獲成功，則這種論證就可以表明我們怎樣才能合乎理性地認肯和訴求于政治正義觀念，將之作為公民們共享的理性基礎，而所有的人都設想其他和我們一樣有理性的人也可以認肯并承認這一相同的基礎。盡管理性多元的事實客觀存在，民主合法性的條件也可以得到滿足。[[428]](#_428_1)

若假定政治社會具有這種理性共識，那么政治自由主義會告訴我們，作為這一社會的公民，我們已經有了最深刻和最合乎理性的社會統一基礎，這一基礎適合于作為現代民主社會之公民的我們。[[429]](#_429_1)這種統一基礎產生了基于正當理由的穩定性，茲解釋如次：[[430]](#_430_1)

（A）社會的基本結構受到最合乎理性的政治正義觀念的有效規導。

（B）這一政治正義觀念能得到社會中由所有合乎理性的完備性學說所構成的重疊共識的認可，而相對于那些否認這一觀念的學說來說，這些合乎理性的完備性學說應該永遠占絕大多數。

（C）當憲法根本和基本正義問題發生危機時，公共的政治討論應該總是（或差不多總是）可以在最合乎理性的政治正義觀念或合乎理性的這類觀念所具體規定的理性基礎上達到理性的決定。

且做兩點解釋：第一，社會統一的基礎之所以是最合乎理性的，是因為政治正義觀念是最合乎理性的基礎，而社會中所有合乎理性的（或理性的）完備性學說都能認可或以某種方式來支持這一觀念。第二，這一社會統一基礎之所以最深厚，是因為政治觀念的基本理念得到了各完備性學說的認可，而這些學說則代表著被公民們視為他們自己最深刻確信（宗教的、哲學的和道德的確信）的東西。正是從這一事實中，我們推出了基于正當理由的穩定性結論。與之相對的社會是，在該社會中，當公民們因其充分證明而產生分化時，他們的政治觀念沒有融入一種共享的政治觀念之中，或者說，沒有和一種共享的政治觀念聯系起來。在這種情形下，就只有一種臨時協定，社會的穩定性就依賴于各種力量的偶然性平衡和可能變動不居的環境。

對三種證明的這些解釋，似乎給我們提出了一個嚴肅的問題。因為人們可以追問：如果政治證明總是階段性的，又如何給政治正義觀念以公共證明？當然，答案是由一種理性的重疊共識的實在和公共認識來給定的。在此情況下，公民們要把他們共享的政治觀念融入他們的完備性學說之中。這樣，我們就可以希望公民們將能（通過其完備性觀點）做出這樣的判斷，即：政治價值的秩序通常（雖然不是永遠）都要先于或重于任何可能會與之發生沖突的非政治的價值。[[431]](#_431_1)

如果說這種希望不現實，那么，有兩個事實表明了這種希望為什么不現實的原因：第一，那些堅持一種合乎理性的完備性學說的人必定會問他們自己，他們準備和其他持有這類學說的人一起生活在一個持續發展的自由社會里，其政治條款是什么？由于理性的公民持有各種合乎理性的學說（見《政治自由主義》，第59頁），他們準備提出或認可一個具體規定公平政治合作項目的政治的正義觀念。因而，他們完全可以從他們的完備性學說內部出發作出這樣的判斷：政治價值是極為重要的價值，我們將在它們的政治存在和社會存在框架中實現這些政治價值，我們可以理性地期待，所有有理性的各派都將認可這些共享的公共生活條款。

第二，我們最終涉及到了合法性的理念，理性的公民能理解這一理念，并將之運用于政治權威的普遍結構之中（見《政治自由主義》，第135頁以后）。我們知道，在政治生活中，期待在基本問題上達成全體一致，任何時候都是極為罕見的。所以，民主憲法必須包括對達成各種決定所需的大多數人程序或其他多元性投票決策方式。不提出或認可任何一種這樣的安排是不理性的。這樣，我們就可以說，只有當政治權力的行使基本符合憲法時，該政治權力的行使才是合法的，而我們可以理性地期待所有自由平等的理性公民都會認可憲法的根本內容。因此，公民們認識到，在接受（充分）公正而合法的憲法及其公平選舉程序和立法多數原則與接受一種合法的特殊法規或對一特殊政策問題的決定（甚至是在它們不公正的時候[[432]](#_432_1)）之間，也有一種類似的區別。[[433]](#_433_1)（我將在本文的第五節第三段談合法性的理念。）

所以，作為和平主義者，教友派信徒雖拒絕參與戰爭，卻仍支持立憲政體，并接受大多數人原則的合法性或其他多元性規則的合法性。如果說他們拒服兵役參戰是一民主國家可以合乎理性地決定的話，那么他們仍將認肯民主制度和這些制度所代表的基本價值。他們認為，一個民族投票贊成參戰的可能性并不是反對民主政府的充足理由。

人們可能會問：為什么教友派信徒的宗教學說禁止他們參加戰爭，這件事并未使其懷疑他們的忠誠？然而，我們的宗教可能吩咐我們去做許多事情。它可能要求我對立憲政府和所有可行的政治政體的支持最合乎宗教戒律，而這些宗教戒律同樣關注基本權利，關注他人和我們自己的基本利益。對于許多合乎理性的學說來說，許多政治的和非政治的價值也會在其內部得到表達和規范。若人們同意這一點，那么，對一公正而持久之立憲政府的忠誠，就可以在該宗教學說內部贏得突出的地位。[[434]](#_434_1)這說明了在樹立這種立憲制度本身的過程中，政治價值怎樣才能成為壓倒一切的價值，即使特殊的合乎理性的法規和決定可能會遇到人們的反對，且必然遭到公民違抗或良心拒絕的反對。

我們所講的這些詳盡闡明了一種已得到證明的和獨立的政治觀念，并使我們能夠回答哈貝馬斯的第一個問題。請回顧一下，他曾質問：重疊共識的理念是否能補充政治觀念的證明；或者說，這一理念是否只是給社會穩定設計一個必要條件。對他提出的第一個問題，我是通過第三個證明理念即公共證明的理念，以及該理念如何與另外三個更深刻的理念——理性的重疊共識理念、基于正當理由的穩定性理念和合法性的理念——相聯系的解釋，來給予回答的。

2.現在我們可以簡單地討論一下哈貝馬斯的第二個問題：政治自由主義用“理性的”這一術語是表達道德判斷的真理或有效性，還是只表達一種對待寬容的反思態度？

對這一問題的回答，除了我已經講過的之外，我沒有任何想要補充的。政治自由主義不用那種適用于它自身之政治的（也總是道德的）判斷的道德真理概念。在這里，談論的是政治判斷的理性或非理性，并設計各種政治的理想、原則和標準，以作為理性的標準。這些標準又反過來與作為公民的理性個人的兩個基本特征相聯系：第一個特征是，他們提出并遵守——如果大家都接受的話——他們認為其他平等公民也會理性接受的公平社會合作條款的意愿。第二個特征是，他們承認判斷負擔，并接受由此而來的各種結果的意愿。出于討論憲法根本和基本正義問題的政治目的，政治自由主義把這種理性的理念看作是充足的。對于真理概念的使用，它既不否認，也無質疑，但它將之留給各完備性學說，由它們決定是使用或是否定，抑或去用別的理念取而代之。最后，理性當然表達了一種對待寬容的反思態度，因為它承認判斷的負擔，而這又導向了良心自由和思想自由。

然而，哈貝馬斯卻堅持認為，政治自由主義不能回避真理問題和個人的哲學觀念（見本期雜志）。我已經在前面指出，我不明白為何不能。政治自由主義既避免依賴于這些理念，也避免在一種情況下用別的理念來取代理性、在另一種情況下又用別的理念來取代被看作是平等而自由的公民之個人觀念。當我們在市民社會中制定出公平正義或者是任何一種政治觀念時，這些理念總是通過政治觀念自身內部的觀念和原則來加以描述和表達的。在沒有表明這一方式不能令人滿意或在某些方面業已失敗之前，政治自由主義無須尋求什么根據。我同意，理性的理念需要一種比《政治自由主義》更全面的考查。然而我相信，理性與真理、合理性之間的主要區分線索已經非常清楚，足以表明理性的重疊共識所確保的社會統一性理念的可信性。當然，人們可以繼續提出真理的問題和個人的哲學理念問題，也可以斥責政治自由主義沒有討論這些問題。由于它沒有觸及各種特殊問題，所以這些抱怨并不足以構成對它的反駁。

### 第三節 現代人的自由與人民意志

1.在這一節里，我開始回答哈貝馬斯在總結他自己的觀點之前于其文第三部分所提出的反駁；而在下一節里，我將完成我在本文開頭所扼要說過的對哈貝馬斯的全部回答。哈氏的反駁涉及基本權利與基本自由這兩個相似層面之間的正確關系。哈貝馬斯贊同說，我與讓—雅克·盧梭和康德都懷有一種希望，即從相同的根基中推導出這兩種權利。事實上，我已然表明，這兩種自由同樣出現在正義的第一原則中。他認為，這些自由權具有相同的根基，這意味著我們不能不把現代人的自由作為外在的約束而強加于公民自決的政治過程。然后，他談到了公平正義之政治觀念的兩階段（Zweistufig）特點。我依此認為，他的意思是指，這一觀念是從原初狀態的假設境況開始的，而處于無知之幕背后的平等各派正是在這一境況中選擇正義原則，并將它看作是適應所有各派的，然后又進一步推出公民們在實際的政治生活條件下有規則地應用這些相同原則。[[435]](#_435_1)他相信，政治觀念的這種兩階段特點導向了具有優先特征的現代人的自由，使民主的程序降低到次要地位。我想否認的是這后一種陳述。

哈貝馬斯也同意，我是從政治自律的理念出發，并在原初狀態的層面上來創造這一理念的。但是，如果說，這種自律的形式是在此種狀態下并在理論上被給定他稱之為“實質存在”的話，那么，該自律形式并不能“在正義的立憲社會的心臟得到充分地展開。”關于這一點的原因，被陳述于一長段話中，我將要幾乎全部引用這段話——盡管是分三個部分引用，而且針對每一段分別給予評論。我指的這段話，是從“因為較高階段的無知之幕”到“優先于所有政治意志的形成”這一長段陳述。這段話是我討論各種基本自由之間關系的基礎。它包含著某些令人疑惑的陳述，而我怕我沒有理解他的意思。然而這段話仍然提出各種有關我們的觀點如何相互聯系的深刻問題。

2.我先從他對我所謂的四階段順序理念的明顯誤解開始，盡管是誤解，我還是應該對此做出解釋。他的這句話是這樣的：

因為較高階段的無知之幕被提高了，所以羅爾斯的公民愈是有血有肉，他們發現自己臣服于各種原則和規范的程度就愈深，而這些原則和規范已經在理論上預期到了，且已經成為他們所無法控制的制度化了的東西。

在此，有兩點至關重要。第一，四階段順序既不是描繪一種實際的政治過程，也不是描繪一種純粹的理論過程。相反，它是公平正義的一部分，并構成了下述思想框架的一部分。該思想認為，作為市民社會的公民，我們這些接受公平正義的人，將會逐漸習慣于運用公平正義的概念和原則。它扼要地刻畫出，什么樣的規范和信息可以指導我們的政治正義判斷，這取決于這些規范和信息的主題與情景。

我們首先是處在原初狀態之下，在此狀態下，各派都在選擇正義原則，然后我們才進至一種憲法締約，這時候，我們才把我們自己看作是代表成員，才準備按照業已把握到的正義原則，來擬定出憲法的原則和規則。這以后，我們才仿佛成為憲法所認可、在正義原則所要求和允許的范圍[[436]](#_436_1)內制定法律的立法者；最后，我們便擔當法官的角色，來解釋憲法和法律，成為司法成員。不同層次、不同種類的信息適用于不同的階段和不同的情況，使我們能夠理智地運用正義的（兩個）原則，做出合理的決定，但它們不是片面的、僅僅有利于我們自己或有利于我們所依附的那些人的信息——諸如，有利于我們的朋友或宗教，有利于我們的社會地位或政治黨派的信息。

這一框架擴展了原初狀態的理念，并將其按應用原則的需要適用于不同背景。在判斷一部憲法時，我們既要遵循正義原則，也要遵循有關我們社會的一般信息，這些一般信息是好的憲法制定者想了解的；也正是這些一般信息，而不是有關我們自己和我們的附屬物的特殊信息，允許我們這么做。這種相關的信息具有充分的理智和理性力量，被認為能夠確保我們的判斷公正無偏、合乎理性，而遵循正義原則將會引導我們構造出一部公正的憲法，在其他階段也同樣如此（《正義論》，第三十一節）。在這里，我跳過了一個難題：當現存的社會存在嚴重的不正義（就像社會常常如此的那樣），就像一七八七至一七九一年[[437]](#_437_1)的美國社會（現在也依然如故）那樣，如【實行】奴隸制，否認婦女和那些不具備財產資格的人擁有投票權，這時候，什么是相關的信息？一些人認為，任何排除奴隸制的憲法都不會為那個時代所采用，這一【歷史的】知識是否是相關的呢？《正義論》采取了這樣一種觀點，即認為，所有這類信息都是不相關的；并且假定，一部公正的憲法是可以實現的。當人們在我所說的合乎理性的有利條件下制定出這樣一部憲法以后，一旦人們從市民社會的觀點來看該憲法表明了人們無法完全制定出一部公正的憲法時，它就為人們設定了進行長遠政治改革的目標。用哈貝馬斯的話說，它就是一個有待執行的謀劃。（《事實與規范之間》，第163頁）

第二點與第一點相聯系，這就是，當公民們在政府機構或在市民社會中利用這一框架時，他們發現自己所置身其中的那些制度并不是政治哲學家的創造，不是哲學家用理論將之制度化為公民所無法控制的東西。毋寧說，這些制度是我們前輩們的創造，隨著我們在這些制度下成長，他們也就把這些制度傳給了我們。當我們到了一定的年紀并做出相應的行動時，我們便開始評估這些制度。一旦我們明了四階段順序的目的和用法，所有這一切就似乎顯而易見了。[[438]](#_438_1)可能會引起誤解的是這樣一種想法，即認為，使用一種像原初狀態這樣的抽象理念作為代表設置，并想像各派都理解他們所選擇的永久有效的原則，公平正義顯然假設了公民的正義概念能夠一勞永逸，放之四海皆準。它忽略了這樣一個關鍵點：我們處在市民社會之中，而政治的正義觀念就像任何其他的觀念一樣，總是有待我們深思熟慮的判斷來加以檢驗的。在此，永久有效的理念乃是這樣一種說法，即當我們想像合理的（而非理性的）各派去選擇原則時，要求他們這樣做并假定他們的選擇會永久有效，就是一種合乎理性的狀態。我們的正義理念以這樣一種方式確定下來：我們不能隨心所欲地改變這些理念，使之適合于我們合理的利益和對環境的認知。[[439]](#_439_1)當然，通過我們深思熟慮的判斷來檢驗它們則是另一個問題。

3.哈貝馬斯反駁的另一個方面，提出了一個有關政治自律的意義以及如何實現政治自律的問題。下列語句清楚地表達這一問題：在一種公正的憲法底下，公民“無法在他們社會的市民生活中，重新點燃原初狀態的那種激進民主的余燼”（見本期雜志）。這一理念在這一段話的后半部分表達得更加淋漓盡致。所以，在“他們無法控制”一語的隨后，我們讀到：

在這一方面，理論剝奪了公民們太多的真知灼見，而這些真知灼見是他們不得不一代一代地重新同化的，從正義理論的視角來看，締造民主憲法的行動是無法在一個業已構成的公正社會的制度條件下加以重復的，而實現基本權利體制的過程也無法在一種不斷繼續著的基礎上得到確保。由于不斷轉變的歷史環境的要求所致，公民不可能體會得到這一過程是開放的和不完善的。他們無法在他們社會的市民生活中，重新點燃原初狀態的那種激進民主的余燼，因為從他們的視角來看，所有關于合法性的根本性商談，都已然在理論的范圍內進行過；而他們發現，這種理論的結果已經沉淀在憲法之中。因為公民無法把憲法設想為一種謀劃，所以理性的公共運用，實際上就不具有一種政治自律的當下實踐的意義，而僅僅是進一步維持了非暴力的政治穩定性。

首先談談我對自律意義的看法。在政治自由主義中，自律被理解為政治的自律，而非道德的自律（《政治自由主義》，第二講第六節）。后者是一個寬泛得多的理念，且屬于那種與康德和密爾相聯系的完備性學說。政治的自律是按照各種各樣的政治制度和政治實踐具體規定的，也通過公民的思想和行為——他們的討論、深思和決定——來執行一種立憲政體，而在他們的某些政治美德中表現出來。對政治自由主義來說，這就足夠了。

由于心存這一想法，我不清楚，說公民在一公正的社會里無法“在市民社會中重新點燃原初狀態激進民主的余燼”是什么意思。我們必須反問：為什么不能？因為在上述對四階段順序的考察中，我們已經看到，公民們持續不斷地討論著政治原則和社會政策問題。而且，我們可以假定，任何現實社會都或多或少有不正義的地方——通常是嚴重的不公正——而這類爭論就越發必要。任何（人類的）理論都不可能在現存的環境中，預期到所有有關這些問題的必要考量，而對于不斷改善著的現存安排來說，所有必要的改革也不可能都已經預見到。公正憲法的理想永遠是某種有待進一步追求的事情。對于這些看法，哈貝馬斯似乎是同意的：

公民違抗的正當性證明有賴于一種對憲法的動態理解，即把它理解為一種沒有完成的謀劃。從這種長遠的視角來看，民主立憲國家并不代表一種業已完成的結構，而只是一種奉獻，且首先是一項可錯的和可修正的事業，它的目的是在不斷變化著的環境中實現權利體制的更新，這就是說，去更好地解釋這種權利體制，使之更恰當地制度化，并更徹底地闡明其內容。這便是積極介入實現權利體制并想克服社會事實性與有效性之間的緊張的公民們所持的視角，它能意識到各種不同的情景。（《事實與規范之間》，第464頁）

哈貝馬斯似乎認為，公平正義與他這段話的意思多少有些不太相容。他談到了（在再上一段引文中）一種已然公正的社會（我假定，該社會包括一部公正的憲法和公正的基本結構），也談到了“合法性的根本性商談”。他說，【由于公民】不能把憲法設想為一種謀劃，設想為某種尚待完成的東西；故而，公共理性就不能包含政治自律的實踐，而只能牽涉到政治穩定性的維持。也許，他的意思是，惟有公民們從頭到尾都是自律的，這即是說，只有通過使他們自己擺脫有關憲法的基本爭論，擺脫“合法性的根本性商談”，同樣，只有當他們都處在一種較低層次的法規約束中時，才能夠在政治上達于自律。然而，值得懷疑的是，他可能以為，在一個秩序良好的社會，即在公平正義的理想的描畫里，激進民主的余燼之所以無法重新點燃，是因為在公民們已經擁有一部公正的憲法了，他們實際上已經無法再對一部公正憲法擁有他們自己的觀點了。

然而，假如這就是困難所在，那么話就好說了。為了更清楚地表達政治自律的理念，我們認為，首先，當公民們生活在一部相當公正的、能夠確保其自由和平等的憲法之下時，當憲法通過規導著基本結構的所有合適的從屬性法律和各種規則時，當他們也能充分理解和認可這一憲法及其【從屬性】法律，并總能在其正義感和其他政治美德的驅使下，按照不斷變化著的社會環境要求來調整和修正這些法律時，他們就獲得了充分的政治自律。對此，我們再補充其二：無論何時，只要該憲法和法律在各個不同方面是不公正和不完善的，公民們就有理由通過在其歷史和社會環境中做那些可以被合乎理性地和合理地看作是發展他們的充分自律的事情，來努力成為更加自律的。因此，在這種情況下，一公正的政體就是哈貝馬斯所說的那種謀劃。公平正義贊同這種說法。

然而，即便在憲法公正的時候，我們也必定要問：為什么公民不能充分自律？難道盧梭《社會契約論》中的社會公民由于立法者最初給予了他們公正的憲法，而他們又在這部憲法底下成長，因此就永遠不會達于充分自律嗎？為什么在他們如今理解公正的憲法并理智而明智地執行該憲法的時候，那種值得紀念的行為（指最初的立法者締造憲法的行為——譯者注）經過很久以后就有什么不同了呢？[[440]](#_440_1)那位立法者的智慧怎么能夠剝奪公民已經世代同化的那些真知灼見呢？為什么公民在他們的制度底下并隨著他們逐步理解憲法設計的基礎，就不能夠憑借他們的反思和經驗來同化那些真知灼見呢？難道康德的《道德形上學基礎》剝奪了我們通過反思這部著作來獲得道德法則的真知灼見嗎？當然不會。那么，為什么理解憲法的正義就有所不同呢？

而且，并不是每一代人都非得對所有合法性的根本問題商談一番，從而達成一種合乎理性的結論，然后成功地締結一部全新的公正憲法不可。某一代人是否能夠這樣做，并不是由他們單獨決定的，而是由社會歷史所決定的：一七八七至一七九一年的憲法締造者之所以能夠成為憲法的締造者，并不是單單由他們自己決定的，而是由迄至他們那個時代的歷史進程所決定的。在這種意義上，那種已然生存于一部公正憲法之中的政體就不能另起爐灶，去締造一部新的公正憲法；但他們能夠充分地反思現存的憲法，去核準它，以便用一切必要的方式來執行它。在我們已經擁有一部公正的憲法，且能充分理解它并遵循它而行動的時候，我們自己再去創立一部合乎理性的和合理的憲法，又有什么特殊意義呢？如果說政治自律表達了我們的自由，那么，這種自由與其他任何類型的自由也沒有什么兩樣，它不過是合乎理性地使行動充分自主，盡情發揮，但只有在恰當的時候，它才能如此。也許，當我的四階段順序理論被解釋成我在前面第三節第二點所解釋的那個樣子時，哈貝馬斯就可能會反對這種理論；他可能把這一關于不斷變薄的無知之幕的系列解釋，也看作是過多的約束和限制。

4.現在，我轉向那段話的第三部分也是最后一部分，以及哈貝馬斯稍后所做的補充。哈貝馬斯得出的結論是，他不贊同我的意圖，盡管他認為是我的觀點導致了這種結果。他如此寫道——

在公民的政治認同與非政治認同之間有一個嚴格的界限。按照羅爾斯的觀點來看，這一界限是由限制著民主自治的那些基本自由權利所確立的，由于這一界限，政治的領域從一開始起便優先于所有政治意志的形成。

稍后的一段補充語是這樣寫的：

如此一來，這兩種認同構成了兩個領域【一個領域具有政治價值的特征，而另一個領域則具有非政治價值的特征】的參照點，一個由政治參與和政治溝通的權利所構成，另一個則受到基本自由權利的保護。在這一方面，私人領域【我稱之為非公共的領域】的憲法保護就享有優先性，而“在保障其他自由（權）的過程中，政治自由（權）的作用則……在很大程度上是工具性的。”[[441]](#_441_1)因此，關于政治價值領域，一個前政治的自由（權）領域便被劃定了界限，它是從民主自治的范圍中抽離出來的。

我從前一段引文靠近最后的那個加上了著重號的短語的意義談起。哈貝馬斯說，“從一開始起”這一短語的意思是：優先于一切意志的形成。假若如此，那么他所說就因其不確切而不能準確表達公平正義的意思。從背景文化中的公民觀點出發，我設想過，在憲法締約階段，我們在于原初狀態下選擇了正義原則之后，便采用了一部憲法，包括它的權利典章和其他條款，并將多數人立法【的原則】限制在它如何才可能承擔諸如良心自由、言論自由和思想自由這類基本自由的負擔之內。它以這一方式限制著由立法程序所表達的大眾主權。在公平正義中，這些基本自由不屬于一種前政治的領域，而就像它們在某種完備性學說（諸如，理性直覺主義或自然法）中可能被看作的那樣，非政治的價值也不被看作本體論意義上的優先價值，并且由于這一原則，是優先于政治價值的。一些批評者無疑是持這樣一種觀點，但這是另外一個問題。它不是公平正義的一部分。這一觀念允許，但不要求將基本自由并入到憲法之中，并作為是建立在公民長期的協商和判斷之基礎上的憲法權利而予以保護。這樣一來，擁護一種由憲法制約的多數人的統治，并不需要優先于人民的意志，而且在這一方面，它也不需要表現出一種對人民主權的外在約束。在諸如批準一部憲法和制定各種修正案的民主程序中所表達的，正是人民的意志。一旦我們把四階段順序看作是一種代表設置中用以規范作為公民的我們的政治判斷的框架，許多疑問也就煙消云散了。

正如我在《政治自由主義》第六講的第六節[[442]](#_442_1)中所概要談到的那樣，通過區分憲法政治與日常的政治，所有這一切都會更加清楚。我們假定，一種二元論的立憲民主的理念早在洛克那里便已確立，該理念將人民形成、批準和修正一部憲法的憲法權力與日常政治中那種通常的立法權力和執法權力區分開來，而且它也與人民之較高的法律與立法機構所制定的通常的法律區分開來（見《政治自由主義》，第231頁以后）。議會的至上性被否定了。讓我們說，美國憲法史上三個最具有革新精神的時期是一七八七至一七九一年的憲法締造時期、憲法重建時期和羅斯福新政時期（在一個不同前兩個時期的方面講）。[[443]](#_443_1)在所有這三個時期，基本的政治爭論廣泛展開，它們提供了三個有關選民何時確認或修止憲法才是可以為人民最終接受的范例。可以肯定，這些個案表明，基本權利的憲法保護并不優先于哈貝馬斯所謂的意志的形成。只要提一提下面這個事實就足夠了：由于反聯邦主義者得到了允諾，詹姆斯·麥迪遜在一七八九年六至九月間，通過國會指導了《權利法典》的制定，可假如反聯邦主義者沒有得到允諾，憲法就不可能獲得批準。[[444]](#_444_1)

這樣說來，四階段順序的理論適合于下述理念，即認為，現代人的自由服從于人民的憲法意志。用這一順序理論的術語來說，人民——說得好聽點兒，那些認肯公平正義的公民——正是在憲法締約階段做出了一種判斷。我相信，哈貝馬斯以為，在我的觀點中，現代人的自由乃是一種自然法，因而，如同在他所解釋的康德的實例中那樣，它們都是外在的實質性理念，而且給人民的公共意志強加了種種限制。[[445]](#_445_1)相反，公平正義乃是一種政治的正義觀念，當然同時也是一種道德觀念，它不是一種自然法學說的實例。它既不否認也不申認任何這樣的觀點。在我的回答中，我已經簡單地從這種政治觀念內部觀察到，現代人的自由并不像哈貝馬斯所反駁的那樣，給人民的憲法意志強加這種優先的限制。[[446]](#_446_1)

如果這一點是對的，那么，哈貝馬斯就對公平正義提不出任何反駁，而只可能否決他認為公平正義所導致的那種憲法。可我卻以為，公平正義既可以確保古代人的自由，也可以確保現代人的自由。他可能猜想，由于《正義論》第四章所使用的那種闡釋性理念源出于美利堅合眾國的憲法，而公平正義可能給予該憲法同樣的正當合理性證明，所以它必定受到同樣的反駁。然而，他和我不是在爭論美利堅合眾國的憲法正義與否，相反，我們倆爭論的是，公正正義是否允許他所關懷的人民主權并與其相一致。我已經論證，這些沒有問題。而且我也可能像他那樣，對我們現存的憲法，和作為一種社會合作系統的社會基本結構，提出種種反駁意見，但這些反駁意見是從（就我的情況而言）正義的兩個原則中推導出來的。我僅提出三點：現存的制度在政治選舉的公共資金使用方面令人悲哀地失敗了，這導致了各政治黨派之間的嚴重失衡。它容忍收入和財富的廣泛分散的分配，以至嚴重削弱了教育和就業方面機會均等的基礎，而所有這一切又削弱了經濟平等和社會平等的基礎。它對諸如向許多未能保險的人實施醫療保健這樣重要的憲法根本問題，缺乏具體條款規定。然則，這些急迫的問題并不關涉哈貝馬斯所提出的那些哲學論題，諸如原初狀態的設置及其與辯談理論的關系；正義的兩個原則和四階段順序理論；還有古代自由與現代自由的聯系。

哈貝馬斯可能會認肯那些有幾分類似于杰弗遜理念的理念，后者似乎一直深受這一問題的困擾。在他于一八一六年寫給薩繆爾·科爾奇弗爾的信中，杰弗遜為了改革弗吉利亞州的憲法，討論了他的理念，并設計出他的小區劃分方案的基本要素，該方案將各個縣劃分為足夠小的小區，以便全體公民在從區到縣，再到更高層面的【選舉】過程中，都能夠參與并發表他們對各種問題的意見。這些小區與某種預定的各級咨詢機構一起，給人民提供了表達他們自己作為平等公民的意見的必要公共空間，而在弗吉利亞的憲法和整個美國的憲法中，都缺少這一條款。我們可以回憶一下杰弗遜的這樣一種理念（在其通信中也可見出這一理念），即制憲會議必須每十九或二十年舉行一次，以便每一代人都能夠選擇他們自己的憲法，而前輩在這方面則沒有任何權利。[[447]](#_447_1)我之所以提及杰弗遜的觀點，僅僅是因為，這些觀點可以闡明哈貝馬斯有關在一公正社會里，重新點燃激進民主之余燼的評論。

我也堅持認為，最恰當的憲法設計不是一個僅僅通過政治哲學的考量就能夠解決的問題，它依賴于對政治制度和社會制度的范圍與界限的理解，依賴于這些制度如何才能發揮有效作用的理解。而這些都依賴于歷史，依賴于各項制度如何安排。當然，在這里，真理的概念是適用的。我將在本講第四節的第三段回過來探討這個問題。

### 第四節 自由的根基

1.對我在第三節所談的自由問題，哈貝馬斯反駁意見的第一部分，是與他對他所謂的私人自律與公共自律之間的辨證關系所做的批評之最后的簡短小結[[448]](#_448_1)聯系在一起的。我將以我對這一小結的討論，來結束我的回答。這一小結包括了從《事實與規范之間》一書的主要論證[[449]](#_449_1)中所引出的各種陳述，而這些論證的核心部分主要是在該書的第三至第四章里完成的。在該書的第九章和“跋”[[450]](#_450_1)中，也可以見到這些論證。因此，我先從考察他在“跋”中發表的評論開始，以考察他對其所謂的作為一種歷史學說的自由主義的反駁，從而結束我對他的回答。[[451]](#_451_1)

哈貝馬斯認為，通觀整個政治哲學史，無論是自由主義著作家，還是市民共和主義著作家，都沒有理解公共自律與私人自律之間的內在關系。比如他聲稱，自由主義著作家們以一種類型化的方式來看待這兩種自律之間的關系，以至認為，通過現代人的自由來具體規定的私人自律，是建立在人權（譬如，生命權、自由和【個人的】[[452]](#_452_1)財產權）的基礎和一種“匿名的”[[453]](#_453_1)法則之基礎上的。另一方面，公民的公共（政治）自律乃是從大眾主權原則中推導出來并在民主的法律中表現出來的。他認為，在哲學的傳統中，這兩種自律之間的關系，是通過“一種無法消解的競爭”而標示出來的（見“跋”，第三部分之一）。

人們實際可以見出這種錯誤，十九世紀以降，自由主義一直都冒著多數暴政的巨大危險，而且一直都是徑直把人權優先作為對大眾主權的一種限制來假設的。從某一部分看來，亞里士多德傳統中的市民共和主義始終都認為，古代的自由優先于現代的自由。與洛克和康德相反，哈貝馬斯否認，現代人的權利是道德權利——或基于自然法，或基于諸如絕對律令一類的道德觀念。他聲稱，通過把這些權利建立在道德的基礎之上，自由主義使法律秩序服從于一種外在的根據，因而給合法的民主法律施加了種種約束；而盧梭和市民共和主義的觀點，則把古代的自由建立在一種特殊共同體的倫理價值及其共同的精神氣質之基礎上，也就是將這些自由植根于特殊的和區域性的價值之中。

由于哈貝馬斯在被他看作是錯誤的兩種觀點之間搖擺，他便把公共自律的自由與私人自律的自由分別視為“共源的”（“co-original”）和“同等重要的”（“equal weight”）自由，兩者之間既無優先之分，也不相互強制（《事實與規范之間》，第135頁）。這里的要害是，公共自律與私人自律之間的內在聯系——即使是康德和盧梭，也想對之做出系統的闡釋，但他們未能表達問題的關鍵——排除了這兩種形式的自律之間無法消解的競爭。因為一旦理解了它們兩者之間的這種內在聯系，我們就會明白，它們是互為前提的：由于給定了這種聯系，所以，如果我們擁有這兩種自律中的一種自律，我也就有了另一種自律，兩者之間無須相互強制。依據辯談理論的民主觀念，和諧與平衡可以成為主流，兩種自律均可完全達到。[[454]](#_454_1)

哈貝馬斯對于人權能夠被證明是道德權利這一點并無疑問。他的問題是，由于成文法總是強迫性的，且總是由國家權力來實施制裁的，所以，一旦我們把這些權利看作是屬于成文法，它們就不能由一種外在主體強加于民主政體的立法程序之上。這當然是正確的：設想（我們狂妄地想像一下）普魯士的大法官得到了康德時代的國王的支持，以保證所有已制定的法律都符合康德的社會契約原則[[455]](#_455_1)。設若如此，自由而平等的公民便能（比如說是出于適當的反思）同意這些法律。然而，由于公民們本身并不能自由地討論、投票和制定法律，所以公民們在政治上并不是自律的，因而也無法尊重他們自己【的權利】。相反，哈貝馬斯卻說，即使一個民主國家作為主權立法者在政治上享有充分的自律，也必定不能制定任何侵犯人權的東西。在這里，他認為，自由主義面臨著一種兩難（“跋”，第三部分之二），而政治哲學卻長期逃避解決這一兩難的工作，使自由置于無法消解的競爭之中。我想，他所宣稱的這種兩難是，如果說，在一個民主政體里，我們不能把人權外在地強加在公共自律之上，那么，無論多么強大的自律都不能以其法則來合法地侵犯這些權利。（“跋”，第三部分之二）

2.為了反駁哈貝馬斯在此所談的觀點，我將為我所理解的自由主義辯護。因此，我首先否認自由主義使政治自律與私人自律陷入了無法消解的競爭。其次，我認為自由主義面臨的那種所謂兩難并不是真正的兩難，因為那兩個命題明顯都是正確的。第三，我堅持認為，在恰當解釋的自由主義中，如同我希望它在公平正義中，以及在其他回歸于洛克的那些自由學說中，公共自律與私人自律同樣既是共源的，也是同等重要的（用哈貝馬斯的術語來說），兩者都不會構成相互的外在強制。我從最后一點談起。

我闡明了公平正義與哈貝馬斯的觀點之間所存在的三種平行對比，以弄清在恰當解釋的自由主義中，公共自律與私人自律都是共源的和同等重要的。我相信，它們都表明，公平的正義以及其他自由主義觀點，都像他在其辯談理論觀點中所做到的那樣，意識到了他所說的古代自由與現代自由之間的內在聯系，或者是兩者互為前提。我從他用來結束小結的第一個簡短段落的那句話談起：[[456]](#_456_1)

如此一來，基本的問題便是：如果自由而平等的個人愿意通過成文法和強制性法律的合法性手段，來調節他們的共同存在，那么哪些權利必定是他們彼此認可的呢？

哈貝馬斯把這個問題當作自我理解的民主解釋的出發點（見《事實與規范之間》，第109頁）。

這一陳述與下述解釋難道不是可以平行比較（雖說它們之間肯定有所不同）的嗎？這種解釋說明：當公民們討論并接受（對于那些實際接受的公民來說）原初狀態的優點，和我們假定他們在原初狀態下所選擇的原則時，市民社會中將發生怎樣的情況？[[457]](#_457_1)難道作為公民受托者的各派不會選擇正義原則，來具體規定那種能夠最好地保護并促進公民的基本利益，且他們能夠在其中做出相互讓步的（基本）自由圖式嗎？還有，在這里，古代自由與現代自由都是共源的和同等重要的，兩者之間沒有什么顯著的優劣之分。在正義第一原則中，公共自律與私人自律的自由乃是相互并行的，并無等級差別之分。這些自由之所以是共源的，還有一個進一步的原因：這兩種自由都植根于下述兩種道德能力中的一種或兩種，也就是分別植根于【公民的】正義感的能力和善觀念的能力。同前面所說的一樣，這兩種能力本身也無等級高下之分，兩者都是政治的個人觀念之根本方面，而每一個方面都有其自身更高層次的利益。[[458]](#_458_1)

3.在公平正義中，第二個平行對比是，它也如同哈貝馬斯的觀點一樣，具有兩個階段的建構。[[459]](#_459_1)在市民社會里，那些接受公平正義的人用原初狀態作為一種代表設置，以決定那些相互承認對方平等的公民之權利，和哪些人的權利應得到民主政體的保護。這樣，有正義兩原則在握（并強調第一原則），我們（按照第三節之二所說的四階段順序）便以代表的身份，進入憲法締約的階段。在這一點上，也正如在哈貝馬斯的觀點中一樣，我們便“進一步達到預先設想的國家權力的憲法約律”階段（“跋”，第三部分之八）。在公平正義中，我們先是在思想上采用憲法并隨后在實踐中踐行憲法，而正如我已經說過的，在該憲法中，我們可以銘記那些基本自由，也可以不這樣，因之使國會的立法服從某些憲法約束，以此作為約律和規導那種預先設想的國家權力的方式之一。在公平正義中，這種權利之所以是預先設想的，是因為從一開始起（第一節），我們就在處理社會基本結構的原則和理想，以及它主要的政治制度和社會制度，所以它被看作是以某種形式已然存在的權力。

當哈貝馬斯說，在他的觀點中，自由的權利不是原始性的，而毋寧是從相互讓步的自由（權）的轉化中突顯出來的時（“跋”，第三部分之八），這一語境就表明，他所指的是那種與國家相對的、以權利的形式銘刻在憲法之中的權利：比如美國《人權法案》中所規定的權利，或德國《憲法》所規定的權利。他不是在討論各個個人在他的第一階段里[[460]](#_460_1)最初相互讓步的那些個體權利。在我們由之開始討論的意義上說，這些個體權利就是原始性的。正如我們可以說，由正義第一原則所包括的那些基本權利是原始性的一樣。我們可以引證這些原則的基本權利，還有有關立法程序和社會制度如何發揮作用的觀點，將它們都作為我們以一種憲法締約的形式將這些自由銘刻于一部成文憲法中的理由；或者用哈貝馬斯的話來說，這些自由是可以轉化的。基本自由（與他最初讓渡的權利平行）是原始性的（在他的意義上），但對立法的約束卻不是。他并沒有質疑，這些自由也可能是與道德權利的秩序恰當關聯著的。相反，他的觀點是（而且我也同意），在民主社會里，這種關系本身的獲得，并不足以迫使這些自由像法律那樣具有合法性。他也沒有質疑，在已經存在這種關系的情況下，公民的合乎理性的信仰也是他們在民主爭論中為制定有關私人權利的法規而進行辯護的諸多理由之一。

如果所有這一切都是對的，那么，哈貝馬斯的觀點與公平正義或弗蘭克·米切爾曼的觀點就沒有什么區別，而他卻把米切爾曼說成是市民共和主義者。或者說，他的觀點確實與許多其他的自由主義沒有什么區別。他的觀點與我們的觀點（以及與許多美國憲法學說）都贊同，是否將現代自由并入憲法，乃是一個得由民主的民族之立憲權力來決定的問題，[[461]](#_461_1)這是人們所熟悉的一條憲法學說的發展線索，源自喬治·勞遜，經由洛克發展而來。[[462]](#_462_1)我想，哈貝馬斯的觀點并不切合這一歷史線索。

而且，正如我在本文第三節所陳述的那樣，一個真正有意義的問題是，這些自由是否因被并入憲法而會更有保障，并得到更好的保護。當然，這一問題的回答要以正當和正義的原則為前提條件，但它也需要我們做歷史的研究，需要我們把握民主制度在特殊的歷史模式、文化模式和社會條件下的運作。在公平正義中，這是一個需要在制憲會議中聽取正反雙方意見后做出的判斷。在此，意見差異在很大程度上取決于我們如何評論憲法保護的效力的歷史證據，取決于它們自身是否有缺陷，諸如對民主的削弱作用。約束立法初看起來無論可能有多么誘人，對證據的考察、歷史的個案和政治與社會的思想給我們所提示的，都可能是相反的情況。關鍵是，憲法設計并不是一個僅僅靠這些的民主觀念就可以解決的，無論這些民主觀念是自由主義，還是辯談理論，抑或是其他任何觀念。在不具備逐個考察例證的條件下，在沒有說明特殊的政治史和社會民主文化的情況下，單單靠政治研究和社會研究，也是不能解決好憲法設計問題的。所以我仍然堅持認為，在自由主義中（在哈貝馬斯的觀點中亦復如此），不存在任何古代自由與現代自由之間的無法消除的競爭，毋寧說，只存在一個以這樣或那樣的方式來分析證據的問題。這一情況潛伏著私有財產的民主與自由社會主義之間的對立問題（我在《正義論》中討論了這一問題）。（《正義論》，第270—274頁）

所以，我否認自由主義使政治自律與私人自律陷入了無法消解的競爭之中。這是我的第一個主張。我的第二個主張是，人們所設想的自由主義面臨的兩難，乃是一種真正的兩難，因為正如我已經說過的，兩個命題都是正確的。一個命題是：任何道德法則都不能對一種擁有主權的民主的人民施加外在限制；另一個命題是：擁有主權的人民可能會不公正地（但卻可能合法地[[463]](#_463_1)）制定出任何侵犯這些權利的法規。這些陳述只是表達出，所有政府的政治正義都有風險，無論是民主的政府，還是與之不同的政府，都是如此。因為任何人類制度，無論是政治的或社會的，司法的或教會的，都不能保證人能永遠制定出合法的（或公正的）法律，也不能保證公正的權利總能得到尊重。再補充一點：某一單個個人可能站在一旁正確地說，法律和政府是不正當的和不公正的，這一點毫無疑問。任何特殊的有關兩種自律形式的共源性和具有平等價值的學說都無須解釋這一事實。很難相信，所有主要的自由主義著作家和市民共和主義著作家都不明白這一點。它是一個如何使權力與法律相統一，從而達到公正的老問題。

4.在公平正義與那種認為公共自律和私人自律都是共源的和具有平等價值的理念之間，還有第三個平行比較。我相信，對于哈貝馬斯來說，這兩種形式的自律的內在聯系，在于辯談理論重建民主法律之合法性的方式。在公平正義中，這兩種形式的自律在下述意義上也是內在聯系著的，這一意義是，它們兩者的聯系，在于人們把觀念整合成一種理念。其基本權利和自由系統的根源，可以追溯到那種把社會當作一個公平的社會合作系統的理念，和公民的合理代表選擇合乎理性條件的合作條款的理念。隨著各參與者介入這種合作，據說公民要有兩種必要的帶有三種較高層次利益的道德能力，這兩種道德能力使他們能夠參與如此想像的社會。這些能力就是正義感的能力和形成善觀念的能力。第一種道德能力與理性相配，即在假定別人也會如此的情況下，提出社會合作的公平條款，并按此條款而行動的能力；而第二種能力與合理性相配[[464]](#_464_1)，即形成具有一種只能在那些公平條款的界限內來追求合理而連貫的善觀念的能力。

由此觀之，這一理念將與那些融入兩種自由之充分系統的基本自由相聯系，而這一過程包括六個步驟，在此我僅略示如次：

（1）在這兩種基本情況下，給所有公民具體規定適當開發和充分而理智地實踐這兩種道德能力的社會條件。（《政治自由主義》，第八講，第332頁）[[465]](#_465_1)

（2）明確指定在這兩種情況下保護和允許實踐這兩種道德能力的權利與自由。第一種情況有關正義原則在社會基本結構及其社會政策中的應用。在這里，政治自由和政治言論與思想的自由，乃是根本性的。第二種情況有關深沉理性在指導一個人終身行為的過程中的應用。在這里，良心自由和思想自由要比結社自由更為普遍。

（3）由于各種自由之間必然要發生沖突，且沒有哪一種自由是絕對尊重其他自由的，所以我們必須弄清楚，在一個有效的基本結構內，每一種自由的主要內容范圍是否能夠同時得到實現（《政治自由主義》，第297頁以后）。這里的關鍵是，我們不能簡單地說，它們能夠同時實現。我們必須通過具體規定這些自由的主要內容、范圍以及它們在一個有效的能滿足正義兩原則的制度底下如何才能相互和諧一致，來表明這一點。[[466]](#_466_1)

（4）利用兩種方式——一種是歷史的，另一種是理論的——來開出一個基本自由的清單。我們用歷史的方式，可以考察民主社會的憲法，開出一個可以得到正常保護的自由清單，考察這些自由在歷史上運作良好的民主社會里所發揮的作用。第二種方式是，考量哪些自由對【公民們】終身都能充分開發和實踐兩種道德能力具有關鍵的作用（《政治自由主義》，第292頁以后）。

（5）引入首要善（它包括那些基本自由和公平機會），是為了進一步具體規定正義原則的詳細內容，以便使它們在正常社會條件下發揮有效的作用。我們知道，基本的權利、自由和機會都是平等的，而公民們將有充足的適合一切目的的手段來有效地使用它們。但是，對于這些【正義】原則來說，這些權利、自由和手段能夠得到更為具體運用的內容又是什么？首要善回答了這一問題（《政治自由主義》，第五講，第三至第四節）。通過回答這一問題，【正義的】原則就能夠指導我們在理性的有利條件下，從現存的社會開始，以適當的方式建立一個公正的、能夠保護所有自由（無論是古代的還是現代的）的政治與社會制度系統。

（6）最后是告訴人們，在原初狀態下，這些原則可能為公民的受托者們所采用，而在社會中，這些公民被視為自由而平等的、具有決定性善觀念的兩種道德能力的人。

在這一方面，兩種形式的自律中的每一種自律系列，都憑借其作為一種政治的正義觀念的公平正義建構，而出現內在的聯系。這樣一來，此種形式的自由主義就不會使各種自由陷入無法消解的沖突之中。一些實際情況常常表現出各種自由之間的沖突，任何憲法圖式或別的設計都不能完全避免這一點。依哈貝馬斯之見是概莫能外，他也不能否認這一點。

至于哈貝馬斯和我在有關公共自律與私人自律之共源性和平等價值性問題上的觀點差異，我尚不確定。如果說他的觀點是完備性的（見本文第一節），那么，我們兩人就都有一種規范性的民主理想，這一理想的根據是兩種形式的自律之間的內在聯系，而我們的這些理想在好幾個方面又是可以相互平行對比的。在我看來，他的理想過于寬泛，無法預見到理想的辯談程序可能導向什么樣的自由。的確，它能否導向任何非常具體的結論，似乎還不清楚。[[467]](#_467_1)

5.最后一個問題是，如果用哈貝馬斯自己的語言來談哈貝馬斯，他可能會認為，兩種形式之自律的內在關系，依賴于“實踐政治自律的模式”之規范性內容（《事實與規范之間》，第133頁）。那么，他為什么要強調政治自律？由于他說過，兩種自律是共源的和具有平等價值的，他的意思真的是指：政治自律有著首要的和基本的作用嗎？在他的觀念中，為什么政治自律不是同時以兩種方式來闡釋的呢？

無論如何，公平正義都堅持主張，即使私人自律的自由能夠與政治自由建立內在的聯系，并建立在政治自律的基礎之上，這些自由也不能僅僅建立在這種關系之基礎上。這是因為，在公平正義中，現代自由在【公民的】第二種道德能力及其決定性的（盡管在原初狀態中尚不知道）善觀念中有著不同的基礎。而且，與之相聯系的第二種道德能力和兩種較高層次的利益，在基本自由系統中，獨立地表達了作為市民社會之成員的個人保護和自由，及其社會生活、文化生活和精神生活。社會的這一部分約束著各種制度和各種聯合體，包括各種文化組織和科學社團、大學和教會、這樣或那樣的媒體，所有這些聯合體都可以無限地分列下去。在參與各種活動的公民眼里，這些活動的價值和意義至少構成了私人自律之權利的一種充分且確實是有活力的基礎。因為，正如哈貝馬斯所同意的（《事實與規范之間》，第165頁），政治民主要想獲得其持久的生命，就得依賴于一種維護它的自由的背景文化。然而，只有當民主制度被有理性的公民看作是支持他們認為能夠為其完備性學說所具體規定并為政治正義所允許的適當形式的善時，這種文化才會維護它。所以，即便這種與政治自由的內在關系能夠對市民自由做出一種充分的辯談理論的推導，也不可能阻止人們從一種證明（至少是另外一種同樣充分的證明）中，推導出市民自由，我相信情況是這樣。

哈貝馬斯似乎是在強調，只要人們設想古典人道主義的理念是真實的，政治自律（如果他的意圖就在于此）就是全然可信的。這就是說，人類于其中充分實現其理想的那種活動，亦即他們最大的善，乃是處在政治活動之中的。很明顯，介入政治生活能夠成為許多人善觀念中的一個合乎理性的部分，而對于某些人來說，它卻可能是一種偉大的善，就像喬治·華盛頓和亞伯拉罕·林肯這樣一些偉大的政治家所實際證實的那樣。然而，公平正義仍要否定任何這樣的宣言，而且它也把那種使市民生活的善屈從于公共生活的善的做法，視為錯誤的。

### 第五節 程序正義與實質正義

1.在這一節里，我以對哈貝馬斯下述反駁的回答來總結我對自由主義（在我這里則是政治自由主義）的辯護，哈貝馬斯的反駁是，公平正義是實質的而非程序的。請回顧一下他所談的程序理論：

【該程序理論】只集中關注于理性的公共運用的程序方面，并從其【合法的[[468]](#_468_1)】法律的制度化理念中推導出權利系統。它可以把更多的問題【除公平正義之外】公開化，因為它信任合理意見的討論過程可以解決更多問題并將形成合理的意見。按照羅爾斯的觀念，當它宣稱要詳盡闡明一種正義的社會理想時，哲學就肩負著不同的理論責任，這時候，公民們就會把這一理念作為一個由之判斷現存各種安排和政策的舞臺來利用。

我把我的回答看作是對自由主義的辯護，因為任何一種自由主義都必須是實質性的，而只有成為實質性的才是正確的。而且我不明白，為什么哈貝馬斯的觀點不是實質性的，即便實質性的因素可以非常不同。

我首先說明，我把程序的正義與實質的正義的區分，相當程度地看作一種程序的正義（或公平）與該程序之結果的正義（或公平）的區分。[[469]](#_469_1)程序的正義與結果的正義這兩類，分別是某些價值的例證化。而在下述意義上，這兩類價值又是相互融合在一起的，這就是，一種程序正義總是依賴（除賭博這種特殊情況之外）于其可能性結果的正義，或依賴于實質性正義。因此，程序正義與實質正義是相互聯系而非相互分離的。這使公平的程序仍然具有其內在價值。比如說，一種具有公道價值的程序可以給所有的人表現他們的機會。[[470]](#_470_1)

程序正義與實質正義之間的聯系可以通過簡單地回顧一下涉及程序正義的兩種明顯實例來加以說明。[[471]](#_471_1)第一個實例是通過分蛋糕的常識程序，來說明那種完全的程序正義。其要點是，這一程序之所以能說明完全的程序正義，只是因為它總能產生一種讓大家都能接受的公平結果：平等分配。如果它不能產生一種公平的結果，它就不是一種正義的程序，而是某種別的東西。對于犯罪審判也是如此，但這是一種不完全的正義。它之所以不完全，是因為無論法律對審判程序的安排多么公正和有效，即其取證規則、各方的權利和義務都有合乎理性的規定，審判程序都不能確保可以在被告已經犯罪的情況下，宣判被告有罪。然而與之相同，犯罪審判程序也可能不正義，即不是一種公平審判的程序；除非它已經得到了理智的處理，以使該程序能作由正確決定，至少在大部分時間內能夠如此。我們知道，一些錯誤在所難免，這部分是由于我們設定了一個很高的判決標準，并力求不冤枉無辜；部分也是由于不可避免的人類可錯性和在取證過程中靠不住的偶然性。然而，這些錯誤不能太多、太經常，否則該審判程序就不再公正。

有時，人們的爭論好像是關于程序正義與實質正義的，但實際并不是。爭論的雙方一致同意程序正義依賴于實質正義，卻又在別處有所分歧。例如，多元主義的民主觀呼吁某種形式的多數民主規則，但反對憲法民主及其各種制度設置，諸如三權分離、對某些問題的絕大多數原則、權利法案或司法復審制，并把這些看作是與民主規則不相容的，或者是不必要的。這些觀點把大多數規則看作是一種公平程序，它具體規定著解決各種政治沖突和社會沖突的公共政治制度。這一程序具有對民主的界定，并使該程序本身的某些方面具體化的特點，比如選舉權、多數人規則、政治言論自由、追求和獲得政治職務的權利等。民主的政府必須能組合這些權利，這些權利是具體體現其制度的根本要素。[[472]](#_472_1)

多數主義者與憲法主義者之間的爭論很重要地是圍繞基本權利和自由而展開的，這些問題顯然不是承認政府程序的一部分，比如說，非政治的言論和宗教、哲學、道德思想的自由，良心的自由和宗教活動的自由。所有這些都不是對民主程序的界定。若多數人規則的界定業已確定，那么，多數主義者與憲法主義者之間的爭執，就成了對多數人規則是否提供了一種公平的程序，并保證了其他人的權利與自由的問題的爭執。

多數主義者認為，多數人規則是公平的，它包括了產生公正立法和理性結果所必要的各種權利。憲法主義者則認為，多數人規則是不可接受的。除非對多數人立法和其他因素作出憲法認可的各種恰當限制，否則基本權利和其他自由就不能得到保護。民主也將無法得到人民的堅定支持，也無法贏得人們的意志認同。對此，多數主義者回答說，他們完全承認非政治言論、思想自由和良心自由，以及宗教活動自由的根本意義。但他們堅持認為，憲法的限制是不必要的，在一個真正民主的社會和文化中，這些權利和自由將得到選民的尊重。他們認為，對于一個尊重各種對基本自由的限制的民族，我們無論如何都必須依靠民意，因為依賴憲法設置則會削弱民主本身。

多數主義者與憲法主義者可能[[473]](#_473_1)一致同意的一點是，這種爭執證明了多數人民主在其結果上是公正的，或者說在實質意義上是公正的。多數主義者并不宣稱民主是純程序的，他們知道，倘若他們不堅持認為民主不僅在其結果上公正，且各種憲法設置也不必要——如果說這些憲法設置有什么意義的話，那就是可能使這些結果變得更糟——那么，他們就無法反駁憲法主義者。[[474]](#_474_1)圍繞著基本問題所展開的爭論是，各種政治制度到底如何發揮作用，而這些爭論又依賴于我們對這些問題的大致了解。

2.經過這一迂回探討后，哈貝馬斯還能說他的觀點只是程序的么？誠然，他認為辯談理論的理念只限于分析道德觀點和民主合法性程序。而且，他將各種需要“此時此地”立刻做出回答的那些問題，留待多少帶有啟蒙色彩的公民討論去加以解決。但是，這決不意味著他可以不依賴于實質性內容。

他承認，一旦人們把辯談程序理想化，各種內容因素也就因之融入這一程序中。而且，如此構成的理想程序在他的民主解釋中乃是根本性的，因為一種基本設想是，只有當公共討論滿足了理想辯談的條件，才能夠保證該公共討論過程產生合乎理性的結果。這一過程愈是平等和公道，它就愈具有公開性，對其參與者就愈少強制，他們就愈容易為那種較好的論證所引導，而所有受到相關影響的個人就愈有可能接受那些真正可普遍化的利益。在這里我們似乎可以隨便舉出五種程序的價值——公平、平等、公開（不排除任何人和任何相關信息）、非強制性、全體一致——這些價值結合起來便能指導人們對可普遍化利益的討論達到全體參與者一致的結論。這一結果當然是實質性的，因為它涉及公民可普遍化利益能于其中得以實現的那種境況。而且，一旦把這些價值作為該程序之一部分而包括進來的理由，是它們對于使結果達于公正或理想所必需的，則前面五種價值中的任何一種就都與實質性判斷相聯系。在此情況下，我們已經按照我們對這些結果的判斷來塑造該程序了。

進而言之，哈貝馬斯堅持認為，通過民主程序來發揮作用的公共理性的結果是合乎理性的、合法的。例如。他說，自由【權】的平等分配就可以通過一種支持“政治意志形成的結果是合乎理性的”這一假設的民主程序來得到實施（“跋”第三部分，第三節至第四節）。但一旦他這樣說，他也就預設了一種用以評估這些結果的理性理念，他的觀點也就是實質性的了。有人認為，程序的合法性（或正義）可以更少涉及實質性正義或在不管實質性正義的情況下獨立存在，這一看法是一種很普通的疏忽（我不是說哈貝馬斯疏忽了這一點），這是行不通的。[[475]](#_475_1)

事實上，我相信，哈貝馬斯認識到了他的觀點是實質性的，因為他只是說他的觀點比我的觀點更適度一些而已。這就使“更多的問題有待討論，因為它對合理【理性】意見的過程意志形成更加信任。”他并不是說，他的觀點把所有實質性的問題都看作是有待討論的。在《事實與規范之間》一書的最后一段，他承認，他的解釋不可能是純形式的：[[476]](#_476_1)

像法律的規則本身一樣，【程序性法律范式】也保留著一種教條的核心：即自律的理念，按照這一理念，惟有在人類只服從他們自己按照其在交互主體性意義上獲得的洞識來制定的法規行動時，他們才是自由行動的主體。一個人必須只在一種無害的意義上承認這是“教條的”。因為，這一理念表達了事實性與有效性之間的一種緊張，這一緊張是由生活的各種社會文化形式之語言構成事實所“給定的”，它是給予我們的，我們在這樣一種生活形式中發展了我們的認同，故這一緊張是無法繞過的。

某些假設意義上的問題已經通過對道德觀點和民主合法性程序的哲學分析予以解決。由于它多多少少還是一個問題，所以我們需要做一種錯綜復雜的考察，在這一考察中，兩種觀點中的實質性因素都得到了闡釋、比較，并以某種方式進行了度量。[[477]](#_477_1)這要求我們對有關留待討論的每一種觀點的問題和討論條件進行一種準確的比較。在此，我無法嘗試這種比較。

最后，誠如我在第一節中所指出的那樣，市民社會中的公民并不只是把公平正義的理念“作為一個【讓作為專家的哲學家能借此提出這些問題的】由之對現存各種安排和政策做出判斷的舞臺”來使用的。在公平正義中，不存在任何哲學專家。上天不容！但是，公民們必定在其思想中有某些權利和正義的理念，也畢竟有某種他們自己的理性推理基礎。哲學學者只是參與系統闡明這些理念，但他們永遠都是公民中的一員。

3.在我作出結論之前，我想提及這樣一個方面，在此方面，我們可以把哈貝馬斯的觀點看作是“特別集中于公共理性運用的程序方面的”。這一點是通過他習慣于使用合法性的理念而不是正義的理念這一點所暗示出來的。我之所以在此提及這一點，并不是因為這僅僅是他自己的興趣所致（我不這么看）。試設想，我們的目的是制定各種民主政治制度，以使它們合法，使我們所做出的各種政治決定和依照這些制度所制定的各種法律也能達于合法。這樣一來，問題的焦點就是合法性的理念，而不是正義的理念了。

將焦點集中在合法性而非正義上，看起來似乎像是個小問題，一如我們可能認為“合法的”與“正義的”是一碼事。但只要我們略加反思，就會發現兩者并不相同。一位合法的國王或王后可以通過正義而有效的政府來實施其統治，但即使這樣，他們也可能不正義，即使合法，也未必肯定正義。他們的合法性只是表明某些有關他們家族譜系的事實，即他們是如何走上王位的。這涉及到，根據業已確立的法則和傳統，比如說英國和法國的王位法則和傳統，他們作為王位繼承人是否合法。

合法性理念的一個有意義的方面是，它給君主如何統治國家和他們的統治在多大程度上可以容忍留下了某些回旋余地。在民主政體中情況也是這樣。它可以合法化并符合從其憲法最初得到選民（人民）以特殊認準習慣認可的時候開始形成的漫長傳統。然而它也可能不很公正，或者很難達于正義。對于其法律和政策來說也同樣如此。得到大多數人同意的法律可以算作是合法的，即使許多人反對這些法律并正確地判斷它們是不正義的，或者是錯誤的。

因此，合法性是一個比正義更弱的理念，它給可行的行為所施加的約束也更弱一些。盡管合法性肯定與正義有一種根本性的聯系，但它也是制度性的。請注意，首先，民主決策和民主法律之所以合法，并不是因為它們是正義的，而是因為它們是按照一種為人們所接受的合法的民主程序而合法地制定出來的。極為重要的是，具體規定著這一程序的憲法即使不是完全公正的（任何人類境況都不可能如此），也應足夠公正。但是，它也可以不是正義的卻仍是合法的——假如按環境和社會條件來看它足夠公正的話。一種合法的程序產生合法的法律和按照該法律制定的合法政策，而合法的程序可能是習慣性的、長期確立起來的和人們已經接受的。按嚴格的正義標準，程序和法律都不一定是正義的，即使事實上它們也不可能是極端非正義的。某些時候，合法民主程序的結果的不正義，會破壞其合法性，而政治憲法本身的不正義也會導致這樣的結果。但是，在這一時刻來到之前，合法程序的結果都是合法的，無論這些結果如何。這就使我們有了一種純程序的民主合法性，并可以把它與正義區別開來，即令我們姑且同意正義不是在程序意義上具體規定的。合法性允許有一定范圍的不確定的不正義存在，而正義則不然。

如果說，合法性的理念明顯與正義相聯系的話，那么值得注意的是，它在民主制度中的特殊作用（本文第二節有扼要解釋）就是在政治生活中的各種沖突和分歧使得全體一致不可能或渺無希望的時候，賦予一種適當決策程序以權威性。因此，它把許多具有不同尺度之多樣性的不同形式的程序，看作是可以產生合法決策的程序：從各種各樣的委員會和立法實體，到普選和復雜精密的憲法修正程序。一種合法的程序也就是在人們必須作出集體性的決定而又在正常情況下難以達于一致的時候，全體自由而平等的公民都可以理性地予以接受的程序。判斷的負擔導致了這種結果，甚至，在所有各方都具有理性和良好意志的情況下也是如此。[[478]](#_478_1)

4.然而，對程序的合法性也存在各種深刻的懷疑。對于一個理性而秩序良好的社會來說，它完全是真實可信的；因為通過良好的結構和體面的民主制度，理性而合理的公民將制定各種法律和政策，這些法律和政策幾乎總是合法的，盡管肯定不是永遠合法的。然則，隨著該社會的秩序開始紊亂，這種合法性的保障就會逐步削弱。這是因為，正如我們所看到的那樣，立法過程的合法性依賴于憲法的正義（無論該憲法的形式如何，也無論它是成文的還是不成文的），而合法性與正義的偏離度愈大，就愈可能導致不正義的結果。如果法律是合法的，它們就不會過于不公正。相對于合法性來說，立憲政治程序在正常而體面的環境下可能確實是純程序的。鑒于所有人類政治程序的不完善性，不可能存在任何相對于政治正義的純程序，也沒有任何程序能夠決定其實質性的內容。因而，我們永遠都依賴于我們的實質性正義判斷。[[479]](#_479_1)

另一個深刻的懷疑是，憲法民主實際上永遠難以像哈貝馬斯的交往辯談理想那樣來安排其政治程序和政治爭論，他的交往辯談理想堅信，憲法民主的立法不會超越合法性所允許的范圍。在實際政治條件下，議會和其他【政治】實體在它們的實踐中必然要大大偏離這一理想。其政治條件之一是時間的壓力：討論必須按秩序規導來進行，必須經過適當討論后有個了結，最后進行投票。任何一個人都無法總覽和評估所有證據，證據材料太多，甚至來不及閱讀和理解。立法者并不是經常都必須作出決定的，大多數情況下，他們都是在一種無所知的情況下投票的，甚或是按照他們的那些并不能總做到公正的黨派領袖的意思和選民的要求來投票的。即使設計良好的政治程序能克服這些毛病和其他缺陷，我們也不能輕易地指望任何立法程序，哪怕在正常情況下相對合法的程序也總是相對正義的。這一距離必定永遠存在，且過于遙遠，難以跨越。

哈貝馬斯對理想辯談中推理與論證的程序的描述也不完善。我們并不清楚人們會使用什么樣的論證形式，而這些卻在很大程度上決定著論證的結論。難道我們可以像他所提示的那樣，認為每一個個人的利益都將會在理想辯談中給予平等對待嗎？那么對相關的利益又當如何呢？或者，我們能夠考慮到所有的利益嗎，就像有時運用平等考慮原則所做的那樣？這可能會產生一種滿足最大多數人的利益平衡的功利主義原則。另一方面，協商的民主觀念（哈貝馬斯對此觀念極有同感）限制著公民在支持立法時所使用的理性，即是說，要求他們的理性推理與平等的其他公民的認識相一致。在這里，要論證那些支持歧視的法律是有困難的。[[480]](#_480_1)根本性的理念是，深思熟慮的民主限制那些相對于某些基本利益或首要善的相關利益，并要求各種理性【理由】要與平等公民的相互認識相一致，政治自由主義也是如此。關鍵在于，如果沒有這些對可允許的理性的實質性指南，那么任何制度化的程序都不能違背這樣一句格言：“進去的是垃圾，出來的還是垃圾”。如果說，立憲民主的條件往往迫使各群體擁護較具妥協性和理性的觀點——假如這些觀點是有影響的觀點的話，那么，這些觀點與各種理由的混合在一次公民缺乏對這些指南的意識的投票中，就會很容易導致非正義，即使該程序的結果合法。

最后，一切制度程序的法規和立法應該永遠被公民們看作是可以開放討論的。認識到政治權威來自他們以及他們要為一切以他們的名義實施的事情負責，這正是公民自我感的一部分，這種自我感不僅是集體性的，也是個體性的。政治權威并不神秘，也不是由那些為公民所無法依據其共同目的來加以理解的象征形式和禮儀形式所神圣化的。很顯然，哈貝馬斯對此當無異議。然而，這也意味著，我們對這些混合性觀點的成熟判斷——諸如對奴隸和奴隸制的審判制度、宗教迫害、工人的屈從地位、對婦女的壓迫、巨大財富的無限制積累，以及殘忍和折磨的惡毒事件，和玩弄權勢的罪惡——都構成了實質性審查的背景，而這些審查正表現了任何宣稱純程序的合法性理念和政治正義理念的虛幻特征。

在這一節里，我深入討論了這些問題，以說明我為什么不準備改變我的看法，我覺得，公平正義是實質性的而不是程序性的這一反駁并不能使我動搖。就我對這些理念的理解而言，不會有別的解釋。我相信，哈貝馬斯的學說在我所描述的那種意義上也是實質性的，而且他的確無法否認這一點。因此，其學說之為程序的乃是他在一個不同的方面說的。回首本文第一節我所引用的《事實與規范之間》一書的兩段話，我猜測他所說的“實體的”和“實質的”的意思，是指宗教學說和形上學說中的某一種因素，或者是指那些并入特殊共同體之思想與文化中的那些因素，抑或兼而有之。我猜想，他的主要理念是，一旦思想、理性和行動（理論的與實踐的）的形式和結構經由他的交往行動理論來給予恰當闡釋和分析，那么，所有號稱是這些宗教學說和形上學說以及各共同體傳統的實質性因素，就都被吸收到（或升華到）這些前提預制的形式和結構之中了。這意味著在權利與正義問題的道德證明中，這些因素具有某種程度的有效性和力量，[[481]](#_481_1)它們的力量可以通過這種形式和結構的理性推理來充分把握和辯護。因為那些前提預制是形式的和普遍的，是所有思想和行動之理性推理的條件。[[482]](#_482_1)公平正義是實質性的，但不是在我所描述的那種意義上（盡管在那種意義上它也是實質性的），而是在它源于并屬于自由主義思想傳統和民主社會之政治文化的廣大共同體這一意義上是實質性的。這樣，它就不能被恰當地說成是形式的和真正普遍的，因而也不是通過交往行動理論所建立起來的那種準超驗性前提預制的一部分（像哈貝馬斯有時所說的那樣）。

公平正義作為一種政治學說，不想成為任何這類關于思想與行動之形式和結構性預制的完備性解釋的一部分。相反，正如我已經說過的那樣，它的目的是任由這些學說自由發展，只是當這些學說不合乎理性（從政治上講）時，才對之做出批評。[[483]](#_483_1)否則，我就會努力為建立在公平正義之基礎上的這種自由主義進行辯護，以反駁哈貝馬斯精明的批評了。因此，我一直都在努力表明，在公平正義的自由主義中，現代自由不是前政治的，不是先于一切意志形成的。我進一步闡述了在公平正義這里，公共自律與私人自律之間存在著一種內在聯系，兩者是共源的。

我同樣也抵制這樣一種傾向，該傾向也存在于某些美國市民共和論者的法律思想之中，它認為，單單在私人自律（現代人的自由）與公共自律（古代人的自由）的聯系中就可以找到私人自律（現代人的自由）的基礎。正如我在本文第四節之三所指出的那樣的，私人自律更充分的基礎，存在于個人的第二種道德能力之中。要把古代人的自由與現代人的自由恰當地放在一種共源性和同樣平等的位置上，我們就需要認識到，兩者之間既不能相互推導，也不能相互化約。我所提到的我與哈貝馬斯之間的另一個可能的差異是制度方面的，也就是在制度設計方面的差異。盡管這不是他批評我的目標所在，但我還是想強調指出，無論如何，制度設計不是一個單單靠哲學就能解決的問題（我想他也不會這么說），和通常一樣，哲學只能幫助我們，給我們提供批評性判斷和明智判斷的政治學原則。

### 第六節 結語

還有一個與之相聯系的問題我沒有詳細討論，這個問題就是，怎樣才能準確地將各種與立憲民主相聯系的政治制度理解為是和大眾主權的理念相一致的？如果我們把大眾主權跟一些諸如遵循自由、開放和廣泛討論的大多數人規則聯系起來考慮的話，那么至少存在一個明顯的困難。這個困難可能就是哈貝馬斯在說“政治自律的形式……并不能在公正構成的社會之心臟中充分展開”這句話時所意指的一個方面。我在本文第三節之四討論雙重民主的理念時，指出了憲法民主與大眾主權之間的一致性問題，在那里，對雙重民主理念的討論很自然地引出了后一個問題。這個問題太大，在我這篇回應文章中難以講清：它需要對一民主國家做出憲法決定——這與通過這些憲法決定所確立起來的框架內部的日常民主政治的制度相反——的立憲能力之實踐制度的獨特特征，做出一種說明和解釋。但我在此想表達我們對這一問題的認識。[[484]](#_484_1)

在總結其導語式的評論時，哈貝馬斯談到，由于他在意向上與公平正義有諸多共同之處，并將其根本性結論看作是正確的，所以他希望，他所提出的不同看法只屬于家族內部的爭吵。他的懷疑在于，我是否用最有說服力的方式陳述了我的觀點。如果他的批評提出了嚴重的挑戰，他的用意也只在于強化這樣一些反駁，這些反駁可以被看作是公平正義能夠由此表現其力量的機會。我衷心接受哈貝馬斯如此親切地提出的批評，也嘗試著迎接他所提出的挑戰。在系統闡述我的各種回答時，我重復了我在一開始所說過的話，他的批評促使我仔細思考并反復考查了我觀點的諸多方面，使我現在對這些觀點有了較以前更好的了解。就此而言，我將永遠感激哈貝馬斯。

# 第四部分 重釋公共理性的理念

## “重釋公共理性的理念”導言

直至病故之前，約翰·羅爾斯先生一直致力于《政治自由主義》的修訂，可惜他最后的病情使他未能完成這一修訂計劃。一九九八年七月，他給哥倫比亞大學出版社負責該書的編輯寫信，談到了他提議出版該書修訂版并打算做出一些修改的理由。現將這封信隨其文“重釋公共理性的理念”一并刊布于此，此文首次發表在《芝加哥法學評論》（1997年，夏季號）上，也是他準備修訂的開始。誠如羅爾斯在其信中所言，他將此文看作是對他關于公共理性和政治自由主義之觀點的最好陳述，尤其是對他有關公共理性與各種宗教觀點的不相容性見解的最好陳述。

【羅爾斯致編輯安的信】

一九九八年七月十四日

親愛的安：

謹呈此函，解釋我為何提議出版《政治自由主義》一書的修訂版，以及我將做哪些主要改動。

在拙著各個不同的地方，我幾乎談到了“重釋公共理性的理念”的全部內容，這篇文章曾刊發于一九九七年夏季號的《芝加哥法學評論》。該文的大部分內容出現在修訂后的第六講。我的思想一直都在與時俱進，而且我認為，這篇刊發于芝加哥的文章顯然是我目前對公共理性的理念和政治自由主義所做的最佳表述。許多人告訴我這一點，并因此向我致意，仿佛他們第一次理解了這一表述。它包含了許多新理念，并且極大地改變了公共理性之作用的性質。尤其是，我強調公共理性和政治自由主義與各主要宗教的關系，這些宗教都立基于教會和《圣經》文本，因而它們本身并不是自由主義的。盡管如此，我仍堅持認為，除了原教旨主義之外，它們都可以支持一種憲政民主政體。這一點對于天主教（自梵蒂岡二世以降）、大部分新教、猶太教和伊斯蘭教來說，都是真實的。因此，公共理性和政治自由主義同我們當代世界一些極富爭議的問題有著莫大的關系。

除了做上述對于改進我的思想和論證所需要的主要充實與改動之外，我還不僅改變了表述這些理念的語匯，而且也改變了哲學術語所傳達的思想方式。例如，實踐理性原則的理念，或者是實踐理性本身的理念，經常散見于［《政治自由主義》的］原始文本各處，這讓絕大多數讀者誤以為，我使用的是康德的實踐理性的理念。許多讀者以為，我的觀點是康德的觀點，或者類似于康德的觀點，可這卻是一種嚴重的誤解。我刪除了所有這些短語，引入了其他一些新的短語取而代之。現在，這一點已然廓清。另一個例子關乎政治建構主義的理念，該術語也散見于原始文本的各處。現在，這一理念只在第三講的第一至四節予以討論。在另外一些地方，我也根據語境的需要啟用了各種其他理念。最后一個例子是，我提及了作為公平的正義這一理念。許多讀者被誤導了，他們以為這本書是關于公平正義的理念的，但事實上并非如此。政治自由主義關于一系列合乎理性的自由主義的政治正義理念，現在，這些理念在本書前面已做了具體規定。作為公平的正義本身只具有很小的作用，只是其他諸政治觀念中的一種政治觀念而已。

第三個主要的改變是第七講（一九七八年論文的重印），這一講包含取自“重釋公共理性的理念”一文長達七頁的論女性主義的一節新內容。這是我此前從未涉獵過的論題，盡管我經常就此發表演講。第八講（一九八二年論文的重印）論“基本自由及其優先性”還包含了一些其他的改動和進一步的修訂。第九講“答哈貝馬斯”之所以未予變動，是因為我覺得應該尊重哈貝馬斯，但我可能會注明某些我現在想要做的修改。該文刊印時（一九九五年三月），好幾個我現在所使用的理念當時都沒有用過。

通觀全書，各處所做的編輯修訂已使全書更加清晰了，我希望也能使其更容易閱讀。我的妻子瑪蒂始終助我良多，使我能做這一修訂工作，而且我通常都會采納她的建議。

順頌至福！

杰克[[485]](#_485_1)

## 重釋公共理性的理念（1997）

就我的理解而言[[486]](#_486_1)，公共理性的理念屬于良序憲政民主社會的觀念。該理性的形式和內容，即公民理解公共理性的方式和公共理性解釋公民之政治關系的方式，乃是民主理念本身的一部分。這是因為，民主的基本特征乃是理性多元論的事實，這一事實即：各種相互沖突而又合乎理性的完備性學說[[487]](#_487_1)，包括各種哲學學說、宗教學說和道德學說，乃是民主之自由制度文化的正常結果。[[488]](#_488_1)公民們意識到，在他們擁有的各種無法調和的完備性學說的基礎上，他們無法達成一致，甚至無法相互理解。有鑒于此，他們需要考量，在對各種根本政治問題發生爭執時，他們相互之間可以合乎理性地給出的理由究竟若何。我提議，在公共理性中，各種有關真理和正當的完備性學說應由一種在政治上合乎理性的、可以對作為公民之公民談論的理念來替代。[[489]](#_489_1)

對于公共理性的理念來說，最重要的一點，它既不批評也不攻擊任何完備性學說，包括宗教的學說和非宗教的學說，除非該學說與公共理性和一種民主政體的本質不相容。基本的要求是，一種合乎理性的學說接受一種憲政民主政體及其相關的正當合法性法律的理念。如果說，各民主社會在一些特殊的學說上互有差異——在各民主社會內部，這些特殊的學說是有影響的、積極的——就像歐洲、美國、以色列和印度這些西方民主社會也在一些特殊學說上各有不同一樣，那么，尋找一種合適的公共理性的理念，就是他們都必須面對的事。

### 第一節 公共理性的理念

1、在最為深刻的層面上，公共理性的理念具體規定了那些將要決定憲政民主政府同其公民的關系，以及公民之間的相互關系之基本道德價值和政治價值。簡而言之，它關乎我們將如何理解這種政治關系。那些拒絕憲政民主及其相互性[[490]](#_490_1)標準的人，當然也會拒絕公共理性的理念本身。對于他們來說，政治關系可能只是敵友關系，即：與那些屬于某一特殊宗教或世俗共同體的人的關系，或者是同那些不屬于某一特殊宗教或世俗共同體的人的關系；抑或，政治關系可能是一種為了整個真理而贏得整個世界的毫不留情的斗爭關系。政治自由主義同那些以此方式來思考政治關系的人形同陌路。那種試圖實現政治之完整真理的熱情同一種僅屬于民主公民的公共理性的理念是不相容的。

公共理性的理念具有一種明確的結構，而且，若忽略其某一個或多個方面，它就可能不真實、不可信，正如我們將公共理性應用于背景文化時所看到的那樣。[[491]](#_491_1)公共理性具有五個方面：（1）它所應用的根本政治問題；（2）它所應用的那些個人（政府官員和公共職位的候選人）；（3）一系列合乎理性的政治正義觀念所給定的公共理性的內容；（4）這些觀念在民主的民族討論那些以正當法律的形式來具體執行的強制性規范時的應用；以及（5）公民對這些原則（它們由正義的觀念推導出來）是否滿足相互性標準的實際檢驗。

這種理性的公共性表現為三個方面：作為自由而平等的公民的理性，它是公共的理性；其主題是關乎根本政治正義問題的公共善，這些根本的政治正義問題有兩種，一是憲法根本，二是基本正義問題；[[492]](#_492_1)最后，它的本性和內容是公共的，公共理性的本性和內容是通過一系列合乎理性的政治正義觀念的公共推理而得以表達的，這些觀念被認為是能滿足相互性標準的。

絕對必要的是要意識到，公共理性的理念并不適用于所有有關根本問題的政治討論，而只適用于那些我訴之于公共政治論壇的問題討論。[[493]](#_493_1)這一論壇可以分為三個部分：法官判決中的言談，特別是最高法庭上的法官判決中的言談；政府官員的言談，特別是那些主要的執行官和立法者們的言談；最后是那些公共職位的候選者以及他們的競選管理者們的言談，尤其是他們的公開演講、政黨宣言和政治陳述。[[494]](#_494_1)我們之所以需要對之做出這三個部分的區分，是因為如我稍后解釋的那樣，公共理性的理念在這三種情形，以及在其他地方的應用方式是各不相同的。[[495]](#_495_1)在討論我所謂的寬泛的公共政治文化觀點時，[[496]](#_496_1)我們將會明白，公共理性的理念更嚴格地應用于法官，而非其他人，但是，對該理性的公共證成之要求卻總是相同的。

同這種由三部分整合而成的公共政治論壇有所不同的，是我所謂的背景文化。[[497]](#_497_1)這是公民社會的文化。在民主社會里，這種文化當然不是由任何一種核心理念或者原則——無論是政治的，還是宗教的——所引導的。背景文化的許多相互不同的文化主體和文化聯合體及其內在生活，都不越出法律的框架，正是這種法律的框架，確保了人們所熟悉的思想自由、言論自由以及自由結社的權利。[[498]](#_498_1)公共理性的理念既不應用于背景文化及其許多非公共理性的形式，也不應用于任何一種形式的媒體。[[499]](#_499_1)有時候，那些似乎拒絕公共理性之理念的人實際上也認為，在背景文化中，我們需要充分而公開的討論。[[500]](#_500_1)對此，政治自由主義完全同意。

最后，誠如前述通過五個特征所闡明的那樣，與公共理性的理念所不同的是公共理性的理想。無論何時，只要法官、立法者、執政首腦和其他政府官員以及公共職位的候選人按照公共理性的理念而行動，遵從公共理性的理念，并且按照公民們視為最合乎理性的政治之正義觀念來向其他公民解釋支持根本政治看法的理由，公共理性的理想便得以實現，或者說，便得以達成了。以此方式，他們履行了我所謂的他們相互間的文明公民之義務（duty of civility）。因此，法官、立法者、執政首腦是否按照公共理性行動并遵從公共理性，便持續地表現在他們日常生活中的言談舉止上。

然則，那些不是政府官員的公民們又怎樣實現公共理性的理想呢？在一個代議制政府中，公民們投票選舉代表——執政首腦、立法者以及諸如此類，而不是投票選舉特殊的法律（除非在某一州政府或者地方層面，他們有時可以直接就某些問題舉行全民公決，但這些問題極少是根本性的問題）。要回答這一問題，我們認為，理想的公民將會把他們自己看作是立法者，并且反問他們自己，什么樣的法令能夠得到滿足相互性標準的理性支持，其制定也是他們認為最合乎理性的。[[501]](#_501_1)當公共理性的理想在公民社會獲得堅實的基礎并廣泛傳播開來時，公民們把他們自己看作是理想的立法者，并拒不承認那些違反公共理性的政府官員和公職候選人的心理傾向，便是民主的諸種政治根基和社會根基之一種，并且這一根基富有生命力，足以給予民主以持久不斷的力量和旺盛的生命力。[[502]](#_502_1)因此，公民們通過監督政府官員忠誠盡職，來履行他們的文明公民義務，支持公共理性的理念。就像其他政治權利和政治義務一樣，這種文明公民的義務乃是一種具有內在價值的道德義務。我想強調指出，這種義務不是一種法律義務，因為在此情形下，它可能會與言論自由不相兼容。

2、現在，我來討論我所謂的公共理性的第三、第四和第五個方面。公共理性的理念源于憲政民主社會中民主公民的觀念。公民的這種根本的政治關系有兩個獨特的特征：首先，它是社會基本結構內部的一種公民關系，對于該結構，我們只能因生而入其中，因死而出其外；[[503]](#_503_1)其次，它是自由而平等的公民之關系，這些公民作為一個集體性的實體行使著終極的政治權力。這兩個特征旋即又產生了這樣一個問題：當憲法根本和基本正義問題發生危機時，具有如此關系的公民如何才會尊重他們的憲政民主政體的結構，并遵守在此政體下所制定的法律法規呢？理性多元論的事實更為尖銳地提出了這個問題，因為它意味著公民之間源于他們的完備性學說的差異——包括宗教的和非宗教的學說——可能是無法相互調和的。那么，這些平等分享著終極政治權力的公民們依靠什么樣的理想和原則才會行使這種權力，以便每一位公民都能向大家合乎理性地證成他或她的政治決定呢？

要回答這個問題，我們認為：如果公民們把彼此都看作是世世代代社會合作系統中自由而平等的公民，那么，當他們準備按照他們認為最合乎理性的政治觀念來相互提供公平的合作條款時，他們就是有理性的；而當他們一致同意按照這些條款——假定其他公民也接受這些條款——來行動，即使在特殊境況下以犧牲他們自己的利益為代價，這時候，他們也是有理性的。相互性的標準要求，當這些條款被提出來當作最合乎理性的公平合作條款時，那些提出這些條款的公民也必定認為，其他人作為自由而平等的公民，而非受到宰制或操控的或者是因政治或社會地位較低而承受壓力的公民，來接受它們至少是合乎理性的。[[504]](#_504_1)當然，公民們對于哪些政治正義的觀念最合乎理性還會相互見異，但他們會一致認為，所有這些政治正義的觀念都是合乎理性的，即便只是大致如此。

因此，在憲法根本或者基本正義問題上，當所有合適的政府官員都按照公共理性行事并遵從公共理性時，當所有合乎理性的公民都把他們自己看作是理想意義上仿佛他們就是遵從公共理性的立法者時，表達大多數人意見的法律制定就是正當合法的法律。這種法律不可能被每一個人都看作是最合乎理性的，或者是最為合適的，但它在政治上（或道德上）對于作為一個公民的他或她具有約束力，并被當作合乎理性的法律而接受。每一個公民都會認為，所有人的言論和投票至少是合乎理性的，因而所有人都會遵循公共理性，并以文明公民的義務為榮。

因之，基于相互性標準的政治合法性理念認為：只有當我們真誠地相信我們為我們的政治行動所提供的那些理性（由）——假如我們作為政府來陳述這些理由的話——是充分的，且我們也能合乎理性地認為其他公民也會合乎理性地接受這些理由時，我們履行政治權力的行為才是合適的。這一標準可應用于兩個層面：一個是應用于憲法結構本身的層面；另一個是應用于按照該憲法結構所制定的法令和法律的層面。要合乎理性，政治觀念必須證成惟一能夠滿足這一原則的憲法。

為了更清楚地說明公共理性中表達的相互性標準的作用，還需要注意，它的作用是在憲政民主政體中，具體規定作為公民友誼之一的政治關系的本性。因為當政府官員在其公共理性推理中按照公共理性行事，并且其他公民也支持公共理性時，這一標準便塑造著他們的根本制度的形式。比如說，我權且引用一個簡明的例子，假如我們論證要否認某些公民的宗教自由，我們就必須告訴他們理由，這些理由不僅能夠為他們所理解——如同塞爾維托（Servetus）能夠理解，為什么加爾文要在緊要關頭燒死他一樣；而且我們可以合乎理性地期待，作為自由而平等之公民的他們也可以合乎理性地接受這些理由。任何時候，只要基本自由（權利）遭到否認，相互性的標準通常就會遭到僭越。什么理由既能滿足相互性的標準，又能向某些個人證明否認宗教自由（權利）的正當合理性？什么理由又能把他人視為奴隸、給投票選舉的權利強加一種財產資格，或者否認婦女有投票選舉的政治權利呢？

由于公共理性的理念在最深刻的層面上具體規定了基本的政治價值，并具體規定了該如何理解這種政治關系，所以，那些相信應該根據他們自己的完整真理的理念——包括他們的宗教性或世俗性完備學說——來看哪種是最佳理由的理性，而不應該根據所有自由而平等的公民所可能分享的理性來決定根本政治問題的人們，當然會否認公共理性。政治自由主義把這種堅持政治之完整真理的觀點看作是同民主公民【的理念】和合法性的法律的理念不相容的。

3、民主有著漫長的歷史，它肇始于古希臘，并傳承至今；因而歷來也有著許多不同的民主理念。[[505]](#_505_1)在此，我只關注良序憲政民主，這是我從一開始就使用的術語，也可理解為協商民主。協商民主的明確理念，即是協商本身的理念。

公民們協商時，他們相互交換觀點，對各自提出的各種支持公共政治問題的理由展開爭論。他們設想，他們的政治意見是可以通過同其他公民的討論，而得到修正的；因此，這些意見就不是他們現存私人利益或非政治利益的簡單混合的結果。正是在這一點上，公共理性尤為關鍵，因為它表現出這類有關憲法根本和基本正義問題的公民理性推理的根本特征。因為我無法在此充分探討協商民主的本性，所以我只是指出幾個表明公共理性地位與作用的關鍵所在。

協商民主有三個根本要素。一是公共理性的理念[[506]](#_506_1)，盡管并非所有這類理念都是一樣的。二是具體規定著協商立法實體之背景的憲政民主制度的框架。三是對公民們普遍具備的、遵循公共理性并在其政治行為中實現公共理性之理想的知識和愿望。這些根本要素的當下含義，是為選舉籌集公共資金，為公民們有序而嚴肅地討論公共政體的根本性問題和議題所提供的公共機會。倘若人們認識到公共協商是民主的基本特征，就必須使公共協商成為可能，并使之擺脫金錢的魔咒。[[507]](#_507_1)否則，政治活動就將被公司和其他利益組織所宰制，這些組織通過給競選陣營的大量捐資，來歪曲（如果說不是消除的話）公共討論和公共協商。

協商民主也承認，如果不就憲政民主政府的基本方面對全體公民進行廣泛教育，如果公民們對最急迫的問題沒有充分的了解，公民便無法做出關鍵性的政治決策和社會決策。甚至于那些具有遠見卓識的政治領袖們若想實行徹底有效的變革和改革，也會如此，他們無法說服一個信息紊亂不暢且充斥著犬儒之風的公共社會，接受并遵從他們的領導。比如說，對于究竟該如何處置正在發生的社會安全危機，人們提出了各種合理的提案：慢慢降低社會福利層次的增長速度；逐漸提高退休年齡；對那種僅僅是為了延長幾周或者幾天生命而實施的昂貴的晚期醫療保險施加各種限制；以及最后，立即提高稅收，而不是坐等稅收猛漲。[[508]](#_508_1)但是，實事求是地說，那些遵循“偉大的政治游戲”的人知道，這些合理提案中的任何一項都不會被接受。人們還可以告訴我們同樣的故事：關于支持國際制度（諸如聯合國）的重要性；適當提供外援的重要性；關注國內外人權的重要性等等。在持續尋求競選資金的過程中，這種政治體制很難發揮作用。它的協商能力也癱瘓了。

### 第二節 公共理性的內容

1、公民介入公共理性后，就會在一個被他或她真誠地視為最合乎理性的政治正義觀念框架內進行協商，這一觀念所表達的政治價值是可以合乎理性地期待其他自由而平等的公民也能認可的。我們每一個人一定都有自己的原則和準則，我們所訴諸的原則和準則需滿足這一標準。我已經提到過，認同這些原則和準則的方式之一，是告訴人們：在《政治自由主義》中所說的原初狀態中，他們可以就這些原則和準則達成一致。[[509]](#_509_1)另一些人會認為，以其他不同方式來認同這些原則才是最合乎理性的。因此，公共理性的內容是由一系列政治正義觀念所給定的，而不是由某一單個的政治正義觀念所給定的。有許多種自由主義和與其相關的觀點，因此便有許多為一系列合乎理性的政治觀念具體規定的公共理性形式。當然，作為公平的正義也只是其中之一，無論其優點如何。這些形式的限制性特征便是相互性的標準，它被目為可應用于自由而平等的公民之間的標準，這些公民把他們自己看作是合乎理性的和合理的。使這些觀念別具特色的主要特征有三個：

第一，一個包含某些基本權利、基本自由和機會（諸如那些為人們所熟悉的源自立憲政體的基本權利、基本自由和機會）的清單；

第二，給予這些權利、自由和機會以特別優先性，尤其是相對于普遍善和完善主義價值的優先性；

第三，衡量確保全體公民有效利用其自由（權利）之充分而高效的手段的尺度。[[510]](#_510_1)

這些自由主義中的每一種都認可基礎性的、作為自由而平等之個人的公民理念，和作為長期公平合作系統的社會理念。然而，由于人們可以用各種各樣的方式來解釋這些理念，我們會得到各種不同的正義原則公式，所達成的公共理性的內容也會各有不同。各種政治觀念也會在它們如何規范各種政治原則和政治價值的秩序，甚至于在其具體規定相同的情況下，如何保持這些政治原則和政治價值之間的平衡的方式上各有不同。我也假定，這些自由主義包含著實質性的正義原則，因而它們所涵蓋的遠不只是程序正義。它們需要具體規定平等公民的各種宗教自由和他們的言論表達自由，同時也要具體規定各種包含著公平機會并確保【全體公民有效利用其自由的】充分而高效之手段，以及其他內容的實質性的公平理念。[[511]](#_511_1)

由是，政治自由主義并不試圖使公共理性固定不變，并以一種受到支持的政治正義觀念的形式去解釋所有問題。[[512]](#_512_1)這可能不是一種合乎情理的探究路徑。舉例說，政治自由主義既承認哈貝馬斯的商談合法性觀念（有時它被說成是激進民主的觀念，而非自由主義的觀念）[[513]](#_513_1)；也承認天主教的公共善與團結之觀點——只要這些觀點是按照政治價值來表達的。[[514]](#_514_1)即使相對說來極少【政治】觀念會逐漸成為長時間具有宰制力量的觀念，某一種觀念甚至可能占據中心地位，可允許的公共理性形式也總會有好幾種。而且，各種新的觀念變種可能會不時出現，而較為陳舊的觀念則可能壽終正寢。重要的是，這種情況乃為常態，否則，各種因社會變化而產生的集團主張或利益主張就會受到壓抑，且他們的政治聲音便無法得到適當的表達。[[515]](#_515_1)

2、我們必須把公共理性與人們有時說的世俗理性和世俗價值區別開來。后者同公共理性是不一樣的。因為我把世俗理性界定為按照完備性的法宗教學說來推理的理性。這類完備性的非宗教學說和價值太過于寬泛，以至無法實現公共理性的目的。然而，政治價值不是道德學說[[516]](#_516_1)，無論這些道德學說可能多么適合于或可以進入我們的理性推理和常識反思。道德學說同宗教和第一哲學處在同一個層次。與之相對，自由主義的政治原則和政治價值盡管也具有內在的道德價值，卻是由自由主義的政治正義觀念所具體規定的，且屬于政治范疇。這些政治觀念具有三個特征：

首先，它們的原則應用于基本的政治制度和社會制度（社會的基本結構）；

其次，它們的表達獨立于任何形式的完備性學說（當然，盡管它們可以獲得這類學說合乎理性的重疊共識的支持）；

最后，我們可以從那些被視作隱含在憲政的公共政治文化中的根本理念中，創造這些政治觀念，諸如，作為自由而平等之個人的公民觀念；作為公平合作系統的社會觀念。

因此，公共理性的內容是由一系列滿足這些條件的自由主義的政治正義觀念的原則和價值所給定的。當人們對根本政治問題發生爭論時，人們介入公共理性，便是訴求于這些政治觀念中的一種，亦即是訴求于它們的理想和原則、標準和價值。這一要求仍然允許我們在任何時候將我們的完備性學說——包括宗教的和非宗教的——引入政治討論，假如我們在恰當的時候恰當地給出公共理性（由）來支持我們的完備性學說也能支持的那些原則和政策的話。我把這一要求稱為限制性條款（the proviso），并隨后給予詳細考量。[[517]](#_517_1)

公共理性的特征之一，是它完全從政治正義觀念的內部開始。政治價值的例子包括美國憲法前言中所提到的那些例子：一個更加完善的聯邦、正義、國家安寧、共同防御、普遍福利和對于我們自己和我們的后代的自由祈福。這些價值還包括其他隸屬于它們的價值，比如說，在正義之下，我們還有平等的基本自由、機會均等、各種關乎收入和稅收之分配的理想，以及許許多多的其他價值。

公共理性的政治價值與其他價值迥然不同，前者是在各種政治制度之中實現并表現其特征的。這并不意味著類似的價值就不能表現其他社會形式的特征。有效性和效率的價值就可以表現出團隊和俱樂部等社會組織的特征，也可以表現基本社會結構的政治制度的特征。但是，只有當這種社會形式本身是政治的時候，其價值才真正是政治的；比如說，當它在【社會】基本結構及其政治制度和社會制度的某些部分中得以實現時，它才真正是政治的。由此可以推出，許多政治觀念都是非自由主義的，包括貴族政治和寡頭政治的政治觀念，獨裁政治和專政政治的政治觀念。所有這些政治觀念都屬于政治的范疇。[[518]](#_518_1)然而，我們只關注那些對于憲政民主政體來說是合乎理性的政治觀念，而且正如前面的段落所清楚陳述的那樣，這些政治觀念是通過合乎理性的自由主義政治觀念所表達的理想和原則。

3、公共理性的另一個特征是，它的政治觀念應該是完整的。這意味著每一種【政治】觀念都應該表達原則、標準和理想，以及探究的準則，以便它具體規定的各種價值都能夠合適地加以排序或者統一起來，俾使這些價值可以對所有或幾乎所有的包含著憲法根本和基本正義主題的問題給出一種合乎理性的解答。在此，價值是按照它們在政治觀念本身內部的結構和特征來排序的，而基本上不是根據它們在公民們的完備性學說中的發生方式來排序的。我們不能通過分別看待各種政治價值并且將它們看作是相互分離的，或者是同任何確定語境相分離的，來給這些政治價值排序。它們不是受各種完備性學說幕后操縱的木偶。[[519]](#_519_1)這種價值排序也不能被那些完備性說學所歪曲，倘若公共理性將這種排序看作是合乎理性的話。并且，公共理性的確可以將一種政治價值的排序看作是合乎理性的（或者是不合乎理性的），由于制度結構開放地面對各種觀點，因而這種政治【價值】排序內部的錯誤和裂縫都將暴露在光天化日之下。由是，我們可以充滿信心地說，政治價值的排序不能被特殊的合乎理性的完備性學說所歪曲。（我強調一下，歪曲的惟一標準是：政治價值的排序本身是不合乎理性的。）

完整性的重要意義在于以下事實：除非一種政治觀念是完整的，否則它就不是一個充分的思想框架，只有按照這一框架，才能討論根本的政治問題。[[520]](#_520_1)在公共理性中，我們不能直接從我們的完備性學說開始，或者是直接從我們的完備性學說的某一部分開始，去推導一種或幾種政治原則和政治價值，以及這些政治原則和政治價值所支持的特殊制度。相反，我們需要首先闡明一個完整的政治觀念的基本理念，由此精心闡發其原則和理想，進而運用它們所提供的論證。否則，公共理性所容許的論證就太過直接和零碎了。

4、現在，我來談談政治原則和政治價值的幾個例子，以說明公共理性更具體的內容，尤其是相互性標準既可應用又易違背的各個方面。

（甲）作為第一個例子，我們來考量一下自律的價值。自律有兩種形式：一種形式是政治自律，也就是法律的獨立性和確保公民及其同他人平等分享政治權力實踐的完整性；另一種形式是純粹道德的形式，它表現著某種生活方式和反思方式的特征，也就是批評地考察我們最深刻的目的和理想，如同在密爾的個體理想中那樣。[[521]](#_521_1)無論我們把自律看作是一種怎樣純粹的道德價值，在理性多元論的情況下，它都不能滿足相互性的約束，許多公民——比如說，他們堅持某些宗教學說——都可能拒絕它。因此，道德自律不是一種政治價值，而政治自律卻是政治價值。

（乙）作為第二個例子，我們考量一下大家所熟悉的撒瑪利亞好人的故事。這些價值是否訴諸真正的政治價值，而非只是宗教價值或哲學價值呢？如果說，一種廣義的政治文化在發起一個提議時，允許我們引入福音書的內容，那么，公共理性則要求我們按照真正的政治價值來證成我們的提議。[[522]](#_522_1)

（丙）作為第三個例子，我們來考量一下在討論收入的公平分配時對應得的訴求：人們習慣于認為，理想的分配應該是按照應得來分配。他們心里面的應得是什么意思？他們的意思是說，在各個工作崗位上的個人都應該具備必要的資格，比如，裁判必須有資格去裁判；而且都應該有公平的機會，使他們有資格走上自己喜愛的工作崗位嗎？這的確是一種政治價值。但是，按照道德應得來分配，這就意味著按照個人品格的道德價值來分配，并全面考慮各種因素，且包括各種完備性學說；這樣的話，就不是政治價值。按道德應得分配，并不是一個可行的政治和社會目的。

（丁）最后，讓我們考量一下家庭和人類生活中的國家利益。如何正確地具體規定政治價值？在傳統意義上，政治價值的范圍一直非常寬泛。但在民主政體中，政府的合法利益是，公共法律和公共政策應該以一種秩序化的方式，支持和規導長期的政治社會再生產所需要的制度。這些制度包括家庭（以一種正義的形式）、撫養和教育孩子的種種安排和普遍的公共醫療保險制度。這一秩序化的支持和規導依賴于政治原則和政治價值，因為政治社會被認為是永久存在的，因而需要世世代代維護它及其各種制度與文化。考慮到這一利益，政府就不會訴求任何特殊的家庭生活形式，或是特殊的性別關系形式，除非這些形式或關系在某個方面影響到了社會持久的再生產。因之，在政府對家庭的合法利益關切之范圍內，訴諸一夫一妻制，或反對同性婚姻，都可能是宗教的或完備性的道德學說的反映。因此，這種利益關切可能是不恰當的具體規定。當然，可能還有別的政治價值，而按照這些政治價值，這種具體規定可能說得過去，例如，一夫一妻制對于婦女平等來說是必要的，同性婚姻不利于撫養和教育孩子。[[523]](#_523_1)

5、上述四個例子同我前面所說的世俗理性形成了對照。[[524]](#_524_1)人們經常表達的一種觀點認為，如果說在民主社會里，人們不應該訴求于宗教的理由和宗派學說來證成立法的話，那么世俗的論證似乎還是可以訴求的。[[525]](#_525_1)但是，何謂世俗論證？一些人把所有那些反思性的和批評性的論證、為公眾所理解的和合理的論證當作是世俗論證；而且他們也探討了各種各樣這樣的論證，比如說，他們認為，同性戀關系是沒有價值的，甚或是低下的。[[526]](#_526_1)當然，這些論證中的某些論證可能是反思性的和合理的世俗論證（誠如其定義所表明的那樣）。但盡管如此，政治自由主義的核心特征是，它對所有這些論證都一視同仁，一如它也這樣看待宗教論證一樣，因此，這些世俗的哲學學說并不能提供公共理性。這種世俗的概念和理性推理屬于第一哲學和道德學說，都在政治領域之外。

因之，在考量是否把公民之間的同性戀關系看作是犯罪行為時，問題并不是一種具有健全哲學觀點和非宗教觀點之特征的、有價值的人類之充分善理念是否排斥這些關系，也不是那些宗教信仰是否把這種關系看作是原罪，而首要的是立法法令是否禁止這些關系，使其不得侵犯自由而平等的民主公民的公民權利。[[527]](#_527_1)這個問題需要一種合乎理性的政治正義觀念來具體規定這些公民權利，該問題永遠是一個憲法根本的主題。

### 第三節 民主社會中的宗教和公共理性

1、在考察廣義的公共政治文化的理念之前，我們可以探詢：對于那些堅持宗教學說的人來說——有的宗教學說還基于宗教權威，比如說，基于教會或者《圣經》——如何可能同時秉持一種支持合乎理性的憲政民主政體的合乎理性的政治觀念呢？這些學說還能否基于正當理由而同一種自由主義的政治觀念相容呢？要獲得這種相容性，這些學說僅僅把民主政府作為一種權宜之計來接受是不夠的。對于那些堅持宗教學說的有信仰的公民，我們可以問：這些有信仰的公民如何可能一心一意地成為民主社會的成員？民主社會的成員認可社會的內在政治理想和政治價值，而不僅僅是默許各種政治力量和社會力量的制衡。將此問題表達得更尖銳一些：對于那些有信仰的公民以及非宗教的（世俗的）公民來說，如何可能認可（或者如何認可）一種立憲政體，甚至當他們的完備性學說可能無法在立憲政體底下獲得繁榮，事實上反而可能會衰落下去時，他們如何可能認可（或者如何去認可）該立憲政體呢？這最后一個問題再次顯示出合法性理念的意義，以及公共理性在決定合法性法律過程中的作用。

要厘清這個問題，可考慮兩個例子。第一個例子是十六和十七世紀的天主教徒和新教徒，其時，寬容原則僅僅作為一種權宜之計而受到人們的尊重。[[528]](#_528_1)這意味著，哪一宗派贏得充分發展，它就會將自己的宗教學說作為惟一可接受的信仰而強加給社會。如果一個社會中許多信仰者都抱有這種態度，且假定，在不確定的將來，各種信仰者的相對數量會保持大致對等，那么，這一社會很可能需要一部類似美國憲法的憲法，來充分保護各種需要宗教自由，使得嚴重分離的宗派擁有相對平等的政治權力。這樣的憲法可以說是作為一種維持市民社會和平無事的公約而受到尊重的。[[529]](#_529_1)在這樣的社會里，人們可能會按照政治理念和政治價值來討論政治問題，從而可以不公開宗教沖突，不引發宗派敵對。在此，公共理性的作用僅僅是平息社會的分化紛爭，鼓勵社會穩定。然而，在這種情況下，我們并沒有具備正當理性的穩定性，這就是說，這種穩定性沒有獲得一種對民主社會之政治（道德）理想和政治（道德）價值的堅定忠誠的保障。

再者，在第二個例子中，我們也沒有基于正當理性的穩定性：在一個民主社會里，公民們接受作為政治（道德）原則的實質性憲法條款，這些條款確保各種宗教自由、政治自由和公民自由；當他們對這些憲法原則的忠誠如此有限，以至任何人都不愿意看到他或她的宗教學說或非宗教學說喪失其影響和信奉者時，這些公民便準備抵制或者違反那些他們認為削弱其地位的法律。并且，即使宗教自由和其他自由得到充分持久的維護，且那些學說也完全安然無事，他們還是會這樣做。在此，我們再一次看到，公民們接受民主是有條件的，而不是出于正當理由的。

這些例子的共同點在于，社會被分裂為各個相互分離的集團，每一個集團都有自己的根本利益，且其根本利益不同于，甚至對立于其他集團的利益；正由于此，各集團都準備抵制或者違反合法的民主法律。如果說在第一個例子中，宗教的利益在于確立霸權，那么在第二個例子中，該學說的根本利益則在于維護它自身觀點——宗教的觀點或者非宗教的觀點——的成功和影響。如果說立憲政體能夠充分確保所有可允許的學說的權利和自由，因而也能保護我們的自由和安全，那么，民主就必然要求作為平等的公民，要求每一個人都要接受合法的法律義務。[[530]](#_530_1)如果說沒有人希望他或她的宗教學說或非宗教學說處于危險境地，那么我們每一個人就必須永遠放棄改變憲法以確立我們的宗教霸權的希望，或者是限制我們的義務以確保其影響和成功的希望。保留這種希望和目的，是同所有自由而平等的公民之平等的基本自由之理念不一致的。

2、將我們前面提過的問題再擴展一下：對于那些有信仰的公民以及非宗教的（世俗的）公民來說，如何可能認可或者如何認可一種立憲政體，甚至當他們的完備性學說可能無法在立憲政體底下獲得繁榮，事實上反而可能會衰落下去時，他們如何可能認可或者如何去認可該立憲政體呢？這里的答案在于人們對宗教學說或非宗教學說的理解和接受［方式］，除非人們認可合乎理性的憲政民主，除此之外，沒有任何出路使我們公平地確保這些學說的信奉者的自由與其他理性的自由而平等的公民之平等自由保持一致。在認可憲政民主政體時，一種宗教學說可能認為，這樣會把上帝限制在我們的自由之中；一種非宗教學說則會表達與之相反的觀點。[[531]](#_531_1)但是，在這兩種情形中的任何一種情形中，這些學說都以不同的方式，確切闡述了良心自由和寬容原則如何與合乎理性的民主社會里所有公民的平等正義相融貫的問題。因此，在任何憲政民主的觀念中，寬容原則和良心自由都必須享有根本的地位。它們制定了被全體公民當作解決各種學說之間對立的公平而規范的根本基礎，因而為人們所接受。

在這里，我們觀察到有兩種寬容的理念。一種是純政治的寬容理念，它通過按照合乎理性的政治正義觀念來保護宗教自由的權利與義務而表達出來。另一種則不是純政治的，而是從一種宗教學說或非宗教學說內部提出來的，比如，正如我們前面所說過的那樣，當我們把上帝限制在我們的自由之中時，情況就是如此。我們把這個例子當作我稱之為從推測中推理出來的例子而加以保留。[[532]](#_532_1)在這一情形下，我們從我們所相信或所推測的東西中推理，它可能是其他人的基本學說，包括宗教的或哲學的學說；而且我們試圖告訴他們，不管他們可能如何想，他們仍然可以認可一種合乎理性的政治正義觀念。我們并不是在主張這種寬容的理由，而是把它作為一種他們可能會認為同他們自己的完備性學說相一致的主張而提出來罷了。

### 第四節 公共政治文化的寬泛觀點

1、現在，讓我們考量一下我所說的公共政治文化的寬泛觀點，并討論該寬泛觀點的兩個方面。第一個方面是，合乎理性的完備性學說——宗教的或非宗教的——任何時候都可以引入公共政治討論，假如恰當的政治理性——而非僅僅由完備性學說所給出的理性——得以表述出來，這些恰當的政治理性足以支持所引入的這些完備性學說支持的任何理性的話。我把這一推測所表述的恰當的政治理性當作限制性條款，它把公共政治文化具體規定為不同于背景文化的文化。[[533]](#_533_1)我考量的第二個方面是，可能有種種積極的理由讓我們把完備性學說引入公共政治討論。我將依次談談這兩個方面。

很顯然，關于如何滿足限制性條款，人們可能會提出許多問題。[[534]](#_534_1)一個問題是：限制性條款何時需要滿足？是在同一天還是稍后哪一天？再者，尊重限制性條款的義務該落在誰的肩上？重要的是，限制性條款需要人們真誠地給予適當的滿足，這一點是清楚的和確定的。然則，關于如何滿足這一限制性條款的細節必須在實踐中弄清楚，而不能輕易地受預先給定的一系列明確規則的支配。如何弄清楚這些細節，取決于公共政治文化的本性，并需要人們具有良好的感覺和理解。將各種宗教的和世俗的學說引入公共政治文化——假如限制性條款得以滿足——并不改變證成在公共理性本身中的本性和內容，注意到這一點也很重要。這種證成仍然是按照一系列合乎理性的政治正義觀念來給定的。然而，對于如何提出宗教學說和世俗學說本身并沒有任何限制或要求，比如說，這些學說并不需要經過某些標準的檢驗來證明它們是正確的，或者需要受到人們的合理稱贊或明確支持。[[535]](#_535_1)它們究竟是不是一個問題，得由那些提出它們的人來決定，而他們陳述的方式也由他們自己來定。他們通常有種種實際理由想讓更多的聽眾接受他們的觀點。

2、公民們對他們相互之間以公共政治文化的寬泛觀點表達出來的宗教學說和非宗教學說的相互了解[[536]](#_536_1)，使他們認識到，民主社會的公民對其政治觀念的忠誠之根基，在于他們各自的完備性學說，包括宗教的和非宗教的。在這一方面，公民對民主社會的公共理性的理想之忠誠，會因為正當的理由而得到強化。我們可能把那些支持社會合乎理性的政治觀念之合乎理性的完備性學說，看作是這些【政治】觀念最具有生命力的社會基礎，它們會給予這些政治觀念以持久的力量和生命力。當這些學說接受該限制性條款，且惟有使這些學說進入政治爭論，對憲政民主的承諾便獲得公開證實了。[[537]](#_537_1)

意識到這一承諾，政府官員和公民都更加愿意尊重文明公民的義務（the duty of civility），他們對公共理想的追求將有助于作為這一理想范例的社會的繁榮。公民們相互承認他們各自合乎理性的完備性學說的相互了解的這些益處，可以為引入這類學說奠定一個積極的基礎，仿佛他們介入公共討論在任何情況下都是不可避免的。

比如說，我們可以考量一下一個具有高度爭議的政治問題——對教會學校的公共支持問題。[[538]](#_538_1)那些站在不同方面的人都可能會慢慢懷疑他們彼此對基本憲法價值和政治價值的忠誠。這樣一來，對于各派來說，明智的做法就是引入他們的完備性學說，無論是宗教的還是世俗的，以便為他們敞開相互解釋的空間，讓他們相互解釋他們的觀點究竟是如何支持那些基本政治價值的。我們也可以考量一下廢奴主義者和那些參與民權運動的人的情況。[[539]](#_539_1)在他們這里，限制性條款已然實現，無論他們多么強調他們學說的宗教根源，因為誠如他們自己所宣稱的那樣，這些學說支持基本的憲法價值，而且也支持合乎理性的政治正義的觀念。

3、公共理性的目的在于公共證成。我們訴諸政治正義觀念，訴諸那些對公共觀點開放的可確定的證據和事實，以便就我們認為是最合乎理性的政治制度和政策達成結論。公共證成不僅是簡單的有效推理，也是有關其他方面的論證：它正確地從我們接受且認為他人也會合乎理性地接受的前提開始，到我們認為他們也會合乎理性地接受的結論。這便滿足了文明公民的義務之要求。

人們還可能提及兩種別的言談形式，盡管這兩種言談形式都不表達一種形式的公共推理。一種言談形式是宣言：在此，我們每一個人都宣告我們自己的完備性學說，包括宗教的和非宗教的。這是我們并不期待同他人分享的。相反，我們每一個人都從我們各自的學說出發，表示我們如何能夠認可，且確實認可一種合乎理性的公共的政治正義觀念及其原則和理想。這樣做的目的是，向那些認肯不同完備性學說的人宣告，我們每一個人也認可一種合乎理性的政治觀念，該政治觀念屬于這類合乎理性的觀念家族。以更開闊的視野來看，那些引證教會慈善事業之福音寓言的信仰公民們尚不止于此，而是繼續按照政治價值來給予這種寓言性結論以一種公共證成。[[540]](#_540_1)在這一方面，重新確保了那些堅持不同學說的公民【的權利】，而這也使公民友誼的紐帶更加牢固。[[541]](#_541_1)

第二種言談形式是推測，茲界定如次：我們從我們所相信或所推測是別人的基本學說——無論是宗教的還是世俗的——出發開始論證，并試圖告訴他們，盡管他們可能有自己的想法，但他們仍然能夠認可一種合乎理性的政治觀念，該政治觀念能夠給公共理性提供一個基礎。公共理性的理想因此而得到強化。然而，重要的是這種推測是真誠的而非他人操控的。我們必須公開地說明我們的意圖，并陳述我們并不是斷言我們由其開始論證的前提，但是，我們一開始就要澄清我們可能給別人造成的誤解，它也許同樣給我們自己造成了誤解。[[542]](#_542_1)

### 第五節 論作為基本結構之一部分的家庭

1、為了進一步說明公共理性的使用和范圍，我來考察一下關于單個制度即家庭的范圍問題。[[543]](#_543_1)我的考察要通過使用一種特殊的政治正義觀念，看看將這一特殊的政治正義觀念應用于社會基本結構中的家庭所發揮的作用。由于公共理性的內容是由所有滿足相互性標準的合乎理性的政治觀念來決定的，該政治觀念所涵括的家庭范圍問題，表示作為一個整體的公共理性所理解的爭論與論證的廣大空間。

家庭是基本結構的一部分，因為它的主要作用之一是作為社會有序生產和再生產，以及社會文化世代綿延的基礎。政治社會總是被不確定地看作是一個世世代代社會合作的圖式，所以人們對當未來的事務已然做出結論，且社會被人們拋棄的時候，未來的理念對于政治社會的觀念來說就是陌生的。因此，再生產的勞動就是社會必需的勞動。如果人們接受這一結論，人們就會以一種合乎理性的和有效的方式來安排家庭的中心作用，這就是撫養和關懷孩子，確保他們的道德發展和獲得更廣泛的文化知識的教育。[[544]](#_544_1)公民們必須有正義感和政治美德感，這些正義感和政治美德都是政治制度和社會制度的支撐資源。家庭必須確保這些公民的養育和培育，以便有適宜數量的公民維持一個持續發展的社會。[[545]](#_545_1)

這些要求限制了基本結構的所有安排，包括各種獲得均等機會的努力。家庭為達成這一目標，以各種方式強加了種種約束，正義原則就是試圖解釋這些約束。在此，我無法深究這些復雜的問題，而只是假定，作為孩子，我們在一個很小的親密群體內成長，在這一親密群體內，年長者（通常是指父母）具有某種道德權威和社會權威。

2、要把公共理性應用于家庭，就必須把它看作（至少部分地看作）是一個政治正義的問題。人們可能會認為，這不是個政治正義問題，正義原則并不適用于家庭，因之這些原則并不能保障婦女和她們的孩子的平等正義。[[546]](#_546_1)這是一種誤解。它可能是這樣產生的：政治正義的首要主題是社會的基本結構，社會的基本結構被理解為將社會的主要制度安排成一個統一的世世代代進行社會合作的系統。政治正義的原則直接應用于這一結構，但它不直接應用于該結構內部的許多社會聯合體的內部生活，家庭便是這些社會聯合體之一種。因此，一些人認為，如果這些原則并不直接應用于家庭的內部生活，它們也就無法確保妻子們同她們的丈夫享有平等的正義。

大量同樣的疑問也產生于各種聯合體，無論它們是教會或者大學，職業性的聯合體或者是科學社團，抑或是公司或是勞動工會。在這一方面，家庭沒有任何特別之處。解釋一下：自由主義的政治正義原則并不要求基督教教會的管治成為民主的管治，這一點是很清楚的。主教和紅衣主教無需選舉，依附于教會等級制的崗位也無需滿足具體的分配原則，當然也就無需滿足差異原則了。[[547]](#_547_1)這表明政治正義原則是如何不適用于教會的內部生活的，它也不是教會所欲求的，或者，同它們所應該享有的良心自由或結社自由也不一致。

相反，政治正義的原則卻要給教會的管治施加某些根本性的約束。教會不能做不寬容之事，因為，正如正義原則所要求的，公共法律不承認宗教異端和叛教是犯罪，教會的成員永遠可以自由地離開他們的教會。因之，盡管正義原則并不直接適用于教會的內部生活，但它們卻通過所有的教會和社團都必須服從的約束，保護著教會成員的權利。這并不否認存在某些直接適用于絕大多數——如果說不是全部——社團和群體，以及各種個體之間的關系之適當的正義觀念。然而，這些正義觀念卻不是政治觀念。在這些情況下，假定相關社團、群體或關系的本性和作用是既定的，則何謂適當的觀念便是另外一個不同的問題，需要根據每一種特殊情況來做不同的考量。

現在讓我們來考量一下家庭。在這里，理念是相同的：政治原則并不直接適用于家庭的內部生活，但是，政治原則卻給作為一種制度的家庭施加了各種約束，以便保證全體家庭成員的基本權利和自由權，以及他們的自由和機會。誠如我已經講過的那樣，這就是說，政治原則通過具體規定家庭成員作為平等公民的基本權利來保證這一點。家庭作為基本結構的一部分，不能侵犯這些自由。由于妻子們也是同她們的丈夫一樣平等的公民，她們就應像她們的丈夫一樣，擁有所有同樣的基本權利、基本自由和機會；如果正確運用了這一原則以及正義的其他原則，就可以確保妻子們的平等和獨立。

換一種方式來說，我們把人們作為公民的觀點與他們作為家庭成員和其他社團成員的觀點區別開來。[[548]](#_548_1)作為公民，我們有種種理由通過政治正義原則的具體規定，對各個社團施加種種約束，而作為各社團的成員，我們又有種種理由限制這些約束，以便它們能夠給我們所討論的這種社團的內部生活之自由與繁榮留有空間。在此，我們再一次看到了在不同類型的原則之間進行勞動分工的必要。我們并不想把政治的正義原則（包括分配正義的原則）直接應用于家庭的內部生活。

因為，這些政治正義原則并沒有告訴我們如何去養育孩子，也沒有人要求我們按照政治原則去對待我們的孩子。在這里，這些【政治的】原則是不適用的。當然，父母必須遵循某種正義（或者公平）觀念，對他們的孩子給予適當的尊重，但是，在某些界限內，這并不是政治原則所規定的。很清楚，禁止濫用和否定孩子，以及其他許多禁令，都將作為約束而成為家庭法律的要害部分。但在某一點上，社會不得不依賴于成熟的家庭成員的自然愛意和善意。[[549]](#_549_1)

正如正義的原則要求妻子們享有所有公民的權利一樣，正義的原則也代表孩子們對家庭施加各種約束，孩子們作為社會未來的公民擁有這樣的基本權利。對婦女長期的和在歷史上的不公正在于，她們生育了孩子，繼而還要哺育孩子，承擔著養育、培養和關照孩子的不公正負擔。當她們甚至還要承受因規范離婚的法律所造成的更為不利后果時，這種負擔就使得她們處于極易受傷害的境地。這些不公正不僅粗暴地加之于婦女，而且還加之于她們的孩子，而這些不公正往往削弱孩子們獲得在一個可行的民主社會里成為未來公民所必需的那些政治美德的能力。密爾堅持認為，在他那個時代，家庭是男性專制主義的學校：它給人們灌輸了種種同民主不相容的思想習慣和感情與行為方式。[[550]](#_550_1)倘若如此，我們顯然可以訴求于一種與合乎理性的憲政民主社會相應的正義原則，來改革家庭。

3、更一般地說，當政治自由主義把應用于基本結構的政治正義與應用于該結構內部各種各樣的社團的其他正義觀念區別開來的時候，它并不將政治領域和非政治領域看作是兩個相互分離的領域、兩個毫無聯系的空間，好像這兩個領域只能由其自身的不同原則來管理似的。即便惟有基本結構才是正義的首要主題，正義的原則也仍然對家庭和所有其他社團施加根本性的約束。家庭和其他社團的成年成員首先都是平等的公民，這是他們的基本地位。任何他們置身其中的制度或社團都不能侵犯他們作為公民的權利。

這樣，在此領域或叫做生活領域便不是某個已然同政治之正義觀念相分離的領域。某一領域不是一種空間形式或一個空間，而毋寧只是政治的正義原則如何應用于其中——直接地應用于基本結構，而間接地應用于該結構內部的各種社團——的一種結果或者結局。這些界定公民之平等的基本自由（權）和機會的原則永遠適用于所有這些領域，并貫穿于這些領域。婦女的平等權利和她們的孩子作為未來公民的基本權利都是不可剝奪的，必須處處保護他們的這些權利。要排除那些限制著這些權利和自由的性別區分。[[551]](#_551_1)所以，政治領域和公共領域、非公共領域和私人領域都關乎正義的觀念及其原則的內容和應用。如果有人說，所謂私人領域可以成為一個與正義無涉的空間，那么我說，絕無此事！

基本結構是一個單一的社會系統，它的每一個部分都可能影響到其他部分。政治正義的基本原則具體規定了所有主要部分及其基本權利，無處不在。家庭只是這一社會系統的一部分（盡管是一個很大的部分）而已，它產生了一種基于性別的長期的勞動分工。有些人論證，市場上對婦女的性別歧視乃是解開這種家庭內歷史性的性別勞動分工之謎底的鑰匙。兩性之間實際工資的差別，使得下述情況在經濟意義上讓人感受深刻：母親在孩子們身上所花費的時間要比父親多。但另一方面，一些人以為，家庭本身便是性別不公正的關鍵[[552]](#_552_1)所在。然而，自由主義的正義觀念可能不得不允許保留家庭內部的某些傳統的性別勞動分工——比如說，假定這種分工建立在宗教的基礎上——倘若這種性別勞動分工是充分自愿的，且并不源自也不會導向不公正。在這一情形中，說這種勞動分工是充分自愿的，意思是說人們基于他們的宗教而采取了這種勞動分工，從政治的觀點來看，這種勞動分工是自愿的[[553]](#_553_1)，而不是因為社會制度中的其他地方存在各種各樣的別的歧視，使得它成為合理的；或者，對于丈夫和妻子來說，遵循家庭內部的性別勞動分工會減少生活成本。

一些人希望建立這樣一個社會，在該社會中，由性別所導致的勞動分工能夠降低到最低限度。但對于政治自由主義來說，這不能含有禁止此類分工的意味。人們無法提出這樣的主張，即：家庭中勞動的平等分工完全靠制度命令來實現，否則，對那些不接受這種平等分工的家庭成員就缺乏某種實施法律懲罰的手段。必須排除這樣的主張，因為我們所討論的分工是同基本自由相聯系著的，其中也包括宗教自由。因之，試圖將性別勞動分工降低到最低限度，在政治自由主義這里意味著試圖達到這樣一種社會狀態，在此社會狀態下，所保留的勞動分工即是自愿的。這在原則上便使得相當程度的性別勞動分工可能繼續存在。只有當勞動分工被降低到零的時候，它才是非自愿的勞動分工。

因此，家庭是我們了解作為基本結構之一部分的單一制度是否給男人和女人提供平等正義的關鍵所在。如果家庭中的性別勞動分工的確是充分自愿的，那么，我們就有理由認為，家庭這種單一制度實現了兩性的機會均等。

4、由于民主的目的在于充分實現所有公民的平等，也包括充分實現婦女的平等，所以，它必須包括實現這種平等的各種制度安排。如果婦女不平等的基本原因（如果說不是主要原因的話）是她們在家庭內部的傳統勞動分工中承擔了較多的生養、哺育和照顧孩子的義務份額，那么，就需要采取各種步驟使她們承擔的份額達至平等，或者給予她們相應的補償。[[554]](#_554_1)在特殊的歷史條件下，如何做才是最佳的選擇？這并不是政治自由主義所決定的。但是，現在人們普遍的提議是，作為一種【行動的】規范或指南，法律應該考慮妻子養育孩子的工作（當她懷孕時，這種負擔仍然是共同的），將之作為她有權平等分享她的丈夫在他們結婚期間所掙收入的資格。倘若離婚，她也應該有權平等分享家庭財產在這段時間里的增加值。

任何偏離這一規范的行為都要有一種特殊而清晰的正當合理性證明。丈夫可能較前享有更多家產，而給妻子兒女較前更少的家產，這種不公正的做法似乎是不可寬容的。強迫妻室兒女自謀生計，常常會使他們的經濟地位岌岌可危。允許這種現象發生的社會是不關心婦女的社會，它很少關心婦女的平等，甚至更不關心她們的孩子，而孩子們才是社會的未來。

問題的關鍵可能在于，各種性別結構制度的背后究竟隱含著什么？如何劃清這些性別結構制度的界線？如果說，我們認為這種性別制度包括那些對婦女的平等的基本自由權利和機會，以及她們的作為未來公民的孩子的基本自由權利和機會產生多種影響的社會安排，那么，這種制度當然就應接受正義原則的批判。于是，問題便變成了這些正義原則的實施，是否足以修復該性別制度的缺陷的問題。這種修復部分取決于社會理論和人類心理學，以及許多其他因素。僅靠一種正義的觀念是無濟于事的。

將上述這些有關家庭的評論總結一下：應該說，我并不是試圖充分論證一種特殊的結論。相反，再強調一遍，我只是想解釋一下：一種政治正義觀念及其政治價值排序可以適用于某一基本結構的單一制度，而且能夠包含該制度各個不同方面中的許多方面（假如說不是所有方面的話）。誠如我所說過的那樣，在這些價值所附屬的那種特殊政治觀念內，這些價值被給定為一種秩序。[[555]](#_555_1)這些價值包括婦女的自由和平等，作為未來公民的孩子們的平等，宗教自由，以及最后，在確保社會及其文化世世代代有序生長和再生產過程中家庭的價值。這些價值為所有公民提供了公共的理由。人們所強烈要求的不僅僅是作為公平的正義，而且還有各種合乎理性的政治觀念。

### 第六節 公共理性問題

現在，我轉向有關公共理性的理念的各種問題，并嘗試減少人們對公共理性的疑慮。

1、首先，人們可能會反駁：公共理性的理念會不合理地限制適合于政治論證和爭論的各種主題和考量，相反，我們應該采取那種我們可以稱之為無約束的開放觀點。現在，我來討論兩個例子，以反駁這種反對意見。

（甲）人們認為公共理性限定太嚴的理由之一是，他們設想，公共理性錯誤地試圖預先解決政治問題。為了解釋這一反駁，讓我們考量一下學校祈禱的問題。人們可能會認為，關于這一問題的此種自由主義立場，將會否認它在公立學校的可接受性。但為什么會是這樣？我們不得不考量人們可以訴求用來解決這一問題，并確定哪一方面是具有決定性的理由的所有政治價值。1784—1785年間，在帕特里克·亨利與詹姆斯·麥迪遜之間，圍繞弗吉利亞建立英國圣公會教堂所發生的，并且牽涉到學校宗教事務的那場著名爭論，幾乎完全只涉及政治價值。亨利主張建立該教堂的論據基于下述觀點，即認為：“基督教的知識具有一種矯正人們的道德、約束他們的惡習、保持社會和平的自然傾向，如果對有識教師沒有一種有力的規約，就不會有這樣的效果”。[[556]](#_556_1)亨利似乎并不認為基督教的知識本身為善，而只是實現基本政治價值，即公民的善行為和和平行為的一種有效方式。因此，我理解，至少在他使用“惡習”這個詞時有一部分是這個意思，這些惡習與建立在政治自由主義之上的政治美德是相抵牾的[[557]](#_557_1)，而其他的民主觀念也表明了這一點。

撇開明顯的困難不談，即祈禱是否能夠滿足政治正義所必需的全部約束條件；麥迪遜對亨利議案的反駁，在很大程度上轉向了以下問題，即建立該教會是否是支持有序市民社會所必需的。他的結論是否定的。麥迪遜的反駁也取決于建立該教會對社會、對宗教本身的完整的歷史影響。他諳悉那些沒有建立該教會的殖民地境況，如最著名的賓夕法尼亞殖民地；他從早期基督教反對敵對的羅馬皇帝，并在過去已建立的教會的腐敗墮落的教訓中吸取了力量。[[558]](#_558_1)稍加注意就會發現，這些論證中的許多（如果不是全部的話）論證都是按照公共理性的政治價值表達出來的。

人們對學校祈禱這個案例的特殊興趣在于，它表明，公共理性的理念并非一種關于特殊政治制度或政治政策的觀點。恰恰相反，它是關于這樣一種理由的觀點：當公民們在根本政治問題上支持那些訴求政府的強制性力量的法律和政策時，他們都將基于這種理由，就他們的政治事務向彼此提出他們的政治證明。人們對學校祈禱這一案例的特殊興趣還在于，它有助于強調，在理性多元論已成既定事實的情況下，支持政教分離的原則應該能夠獲得全體平等而自由的公民的認可。

除了其他的理由之外，政教分離的理由還有：它保護宗教以免受國家的干預，也保護國家免受教會的干預；它保護公民以免受教會的干預[[559]](#_559_1)，也保護公民相互之間免受相互干預。一種錯誤的觀點認為，政治自由主義是一種個體主義的政治觀念，因為它的目的是保護人們各種各樣的自由權益，既包括各種聯合體的，也包括個體的。而且，一種更為嚴重的錯誤觀點認為，教會與國家的分離，主要是為了保護世俗文化；這當然能保護世俗文化，但這也能保護所有的宗教。在美國，宗教的活力以及人們對宗教的普遍接受常常飽受議論，仿佛這是美國人民獨特美德的一種符號。也許如此吧，可這也可能與下述事實相關聯，即：在這個國家里，各種各樣的宗教都受到《憲法第一修正案》的保護，以使其免受國家的干預，任何一種宗教都不能憑借掌握和使用國家權力來宰制和壓迫其他宗教。[[560]](#_560_1)如果說，自共和國早期以來，某些人毫無疑問一直抱有這種目的，那也始終沒有真的嘗試過這樣做。的確，托克維爾認為，在我們這個國家，民主【之所以能夠發揮其】力量的主要原因是教會與國家的分離。[[561]](#_561_1)政治自由主義同其他自由主義觀點一樣接受這種主張。[[562]](#_562_1)一些信仰的批評者覺得，【宗教與國家的】這種分離是對宗教的敵視，并且一直試圖改變這種狀況。我以為，他們這樣做，是因為他們沒有抓住這個國家中宗教之所以有力量的主要原因，而且正如托克維爾所說的那樣，他們似乎是為了獲得眼前的政治權力而冒險。

（乙）另一些人可能認為，公共理性的限制太強，因為它可能會導致人們袖手旁觀[[563]](#_563_1)，對于有爭議的問題無法做出決定。在某種意義上，袖手旁觀的現象的確可能發生，不僅可能發生在道德推理和政治推理中，而且也可能發生在所有的理性推理中，包括科學和常識的推理。盡管如此，這同公共理性并不相關。相關的比較在這樣一些境況中進行，在這些境況中，立法者制定法律和法官判決案例都必須做出決定。在此，必須制定出某些政治的行動規則，所有政治的行動規則都必須能夠合乎理性地認可達成決定的程序。回顧一下：公共理性把公民及其文明公民的義務看作是可以同法官及其判決案例的義務相類比的。正如法官要根據合法的程序根據、公認的法制解釋原理和其他相關根據來判決案例一樣，公民們也要根據公共理性并在相互性標準的指引下進行推理，只要涉及憲法根本和基本正義問題。

因此，在看起來出現袖手旁觀的時候，也就是說，在爭執雙方的法律論爭看起來趨于勢均力敵的時候，法官不能僅僅訴諸他們自己的政治觀點來判決案例。對于法官來說，這樣做就是越權了。對于公共理性來說也同樣如此：在出現袖手旁觀的現象時，假如公民們僅僅訴諸他們的完備性觀點作為根本理由[[564]](#_564_1)，就違反了相互性的原則。從公共理性的觀點來看，公民們必須按照他們真誠認為是最合乎理性的諸政治價值排序來投票。否則，他們就不能用滿足相互性標準的方式來履行政治權力。

尤其要指出的是，當人們對問題的爭執（諸如，關于墮胎問題的爭論）趨于白熱化，且這種問題可能會導致不同政治觀念之間的對峙時，公民們就必須按照他們對各種政治價值的完全排序來投票表決。[[565]](#_565_1)的確，正常的情形是：我們難以期待各種觀點的一致趨同。

合乎理性的政治正義觀念并不總是導向相同的結論；[[566]](#_566_1)而持有相同觀念的公民們對一些特殊問題的看法，也并不總是達于一致。然則，誠如我此前所說過的那樣，只要一個合乎理性的、公正立憲政體的所有政府部門——它們贏得了其他理性公民的支持——按照公共理性的理念進行真誠的選舉，該選舉結果就應該被看作是合法的。這并不意味著該選舉結果真實或正確，而只是說它是合乎理性的，在法律上是合法的，且受公民多數投票原則的約束。

當然，有些人也會否認一種合法的決定，就像羅馬天主教可能會否認一種同意墮胎權的決定一樣。他們可能在公共理性中提出一種論證來否認這種權利，但卻無法贏得多數人的贊同。[[567]](#_567_1)但是，他們本身并不需要履行墮胎的權利。他們可以承認，這種權利屬于業已制定的合法法律，因而并不強力抵制這種法律。強力抵制是不合乎理性的：它可能意味著，有人企圖強力推行他們自己的完備性學說——該完備性學說是其他絕大多數遵循公共理性的公民所不接受的——并將之強加于其他絕大多數公民頭上。誠然，天主教也可能按照公共理性，來繼續反對墮胎權利。在公共理性中，推理在任何時候都不會對所有公民封閉起來，就像任何一種推理不會封閉一樣。而且，天主教要求其成員遵循它的非公共理性學說，這一事實同他們也尊重公共理性的事實完全一致。[[568]](#_568_1)

我不想討論墮胎本身的問題，因為我所關注的不是這個問題，而毋寧只是想強調指出，政治自由主義并不堅持認為，公共理性的理想應該永遠導向一種普遍一致的觀點，也不導向一種它所反對的錯誤觀點。公民們從相互的爭論和論證中學習受益；而在他們依照公共理性展開論證時，他們便將社會的政治文化引向深入，并將加深他們相互之間的理解，即便是在他們無法達成相互一致的時候也是如此。

2、某些基于袖手旁觀現象的反駁意見導向了對公共理性的更一般的反駁，即認為，公共理性所立基的一系列合乎理性的政治正義觀念的內容太過于狹窄。這種反駁意見堅持認為，我們總應為我們的觀點提出我們以為真實的或有根據的理由。這就是說，該反駁意見堅持認為，我們一定要表達從我們的完備性學說來看為真理或正確的東西。

然而，誠如我在導言里所說的那樣，在公共理性中，基于完備性學說的真理或正確的理念，已被一種在政治上對作為公民的公民們來講是合乎理性的理念所取代。這一步驟對于建立一種為所有自由而平等的公民能夠分享的政治推理之基礎來說是必需的。由于我們是在尋求政治制度和社會制度的公共證成，也就是對政治和社會世界的基本結構的證成，故爾，我們將個人看作公民。這賦予每一個人以相同的基本政治地位。在向所有公民給出各種理由時，我們對所有個人一視同仁，不管其社會境況或其他身份，即是說，不管他們各自所處的社會階層如何、財富和收入如何、所持完備性學說如何。我們也不訴求于每個人的利益或每個集團的利益，盡管我們必須同時考慮這些利益。相反，我們把個人看作是通情達理的、有理性的，看作是自由而平等的公民，他們都具有兩種道德能力[[569]](#_569_1)，并在任何既定的時刻都具有一種決定性的善觀念，且該觀念可以與時俱進。公民們的這些特征隱含在他們參與公平的社會合作體系、尋求并提出對根本性政治問題的公共證成的行動之中。

我強調，這種公共理性的理念與許多形式的非公共理性是充分相容的。[[570]](#_570_1)這些都屬于公民社會里許許多多聯合體的內部生活，它們當然不全都是一樣的；不同宗教聯合體的成員所分享的各種不同的非公共理性，顯然不是各科學社團的非公共理性。由于我們尋求一種為社會全體公民所分享的公共證成基礎，故而，我們要向全社會各特殊個人和特殊群體提供證成，直到窮盡各種可能為止。要面對社會上的所有個人這一說法，仍然是個過于寬泛的范圍，除非我們設想他們在本性上基本相同。在政治哲學中，有關我們本性的理念的作用之一，是按照一種標準方式或一種原理式的方式來思考人們，以便他們全都可以接受相同的理由。[[571]](#_571_1)然則，在政治自由主義這里，我們力圖避免這類自然心理學的觀點，無論是出自神學的學說還是出自世俗化的學說。我們將有關人性的解釋擱置一旁，取而代之的是，我們只依賴于一種作為公民之個人的政治觀念。

3、誠如我始終都在強調的那樣，對于政治自由主義來說，中心問題是自由而平等的公民既認可一種完備性學說，也認可一種政治觀念。然而，一種完備性學說和它與之相伴隨的政治觀念之間的關系是很容易被誤解的。

當政治自由主義談論在各種完備性學說之間達成合乎理性的重疊共識時[[572]](#_572_1)，它的本意是指所有這些學說（無論是宗教的還是非宗教的）都支持一種政治的正義觀念，該政治正義觀念構成了憲政民主社會的基礎，其原則、理想和標準能夠滿足相互性標準的要求。因此，所有合乎理性的學說都認可這一社會及其相應的政治制度：包括平等的基本權利和全體公民的自由（權），包括良心自由和宗教自由。[[573]](#_573_1)另一方面，那些不能支持這樣一種民主社會的完備性學說則是不合乎理性的。因為它們的原則和理想無法滿足相互性標準的要求，無論用怎樣的方式，它們都不能建立平等的基本自由【體系】。比如說，我們可以考察許多原教旨主義的宗教學說、神權專制學說和各種各樣的貴族制學說，還有許多獨裁制和專政政體的例子。

而且，在一種合乎理性的完備性學說中，一種真理性的判斷永遠不會同與其相關的政治觀念中某種合乎理性的判斷相沖突。政治觀念之合乎理性的判斷也必定為該完備性學說確認為是真實的、正確的判斷。當然，這也有待于公民們自己去確認、修正或改變他們的完備性學說。他們的學說有可能僭越甚或無視憲政民主社會的政治價值。但即使這樣，公民們也不能宣稱這類學說是合乎理性的。由于相互性的標準乃是具體規定公共理性及其內容的本質性要素，因此政治自由主義將所有這類學說都視為不合乎理性的學說而擯棄之。

在一種合乎理性的完備性學說中，尤其是在一種合乎理性的完備性宗教學說中，各種價值的排列次序可能超出我們的預期。因此，假如我們把諸如宗教救贖、永生這類上帝異象稱為超驗的價值，那么，這類價值乃是高于或優于憲政民主社會的合乎理性的政治價值的。合乎理性的政治價值只是世俗世界的價值，因而處于一個不同的層面，仿佛是比那些超驗價值的層面更低。然則，我們不能由此推出，這些較低卻合乎理性的價值可以讓那些宗教學說的超驗價值所僭越。事實上，一種合乎理性的完備性學說乃是一種不會僭越合乎理性的政治價值的學說，而那些僭越政治價值的學說則是不合乎理性的學說。這是我們在政治自由主義中業已闡明的政治上合乎理性的理念之結論。回顧一下：我們曾經說過，當一種宗教學說認可一憲政民主政體時，它會認為，該憲政民主政體乃是上帝為我們的自由所設定的限度。[[574]](#_574_1)

一種更深的誤解還宣稱，公共理性中的論證無法在一八五八年的林肯與道格拉斯之爭中，支持林肯、反對道格拉斯。[[575]](#_575_1)可為何不行？當然，他們的爭論關乎奴隸制的是非對錯根本政治原則。因為反對奴隸制顯然是確保平等基本自由的憲政根本所在，所以林肯的觀點當然是合乎理性的（即使不是最合乎理性的），而道格拉斯的觀點卻不是。因此，林肯的觀點得到了各合乎理性的完備性學說的支持。這樣一來，他的觀點符合廢奴主義者和民權運動的宗教學說，也就毫不讓人驚奇了。那么，還有什么例子能夠比本例更好地說明政治生活中公共理性的力量呢？[[576]](#_576_1)

4、第三種一般性的反駁是，認為公共理性的理念是不必要的，它在很好建立起來的憲政民主中沒有任何作用。這種反駁認為：當一個社會嚴重分化，內含許多敵對性的宗教社團和世俗集團，且每一個宗教社團或世俗集團都企圖成為社會操控力量時，公共理性的限制和約束就是有用的；而在歐洲民主社會和美利堅合眾國這樣一些政治社會里，這些擔憂是多余的，所以，才會有人認為公共理性的理念沒有必要。

然而，這種反駁是不正確的，在社會學意義上是有問題的。因為，如果沒有公民們對公共理性的忠誠，沒有他們對公民文明義務的尊重，各種學說之間的分化和敵對必定會隨時產生，盡管它們不應存在。很不幸，各種學說之間的和諧一致、民族對公共理性的認可都不是社會生活的永久狀態。相反，和諧與一致依賴于公共政治文化的生命活力，依賴于公民們致力于公共理性的理想并實現這一理想。一旦公民們不再理解并認可這種公共理性理想的意義，并逐漸忽視之，他們就會很容易陷入憤懣和怨恨。

讓我們回到我們在本節開始時所提出的問題上來：我不知道如何證明，公共理性的限制并不很多，也不知道它的形式是否得到了確切的描述。我對于能否完成這些任務表示懷疑。然則，這不是一個很嚴重的問題，正如我所以為的那樣，假如絕大多數情形適合于公共理性的架構，而且這些情形并不適合所有具有獨特特征的情況的話，這些具有獨特特征的情況既能使我們理解它們為什么會導致一些困難，也告訴我們在發生這些困難時如何去應對。這提醒我們注意是否存在關乎憲法根本和基本正義的重要案例這一普遍問題，比如，憲法根本和基本正義是否適合公共理性的架構，如果適合，為何它們還會引發難題。在本篇行文中，我暫不糾纏于這些問題。

### 第七節 結論

1、縱觀全篇，我一直都在探討當代世界一個令人頭痛的問題，即：民主與各種完備性學說——宗教的或非宗教的——能夠相容嗎？如若相容，又如何相容？當前，宗教與民主之間所發生的多次沖突向我們提出了這樣一個問題。為了回答這一問題，政治自由主義把自足的政治正義觀念與完備性學說區分開來。依賴于教會或《圣經》權威的宗教學說當然不是一種自由主義的完備性學說；它的主導性宗教價值和道德價值也不是康德或密爾所主張的價值。盡管如此，它可以認可一種憲政民主社會，并承認其公共理性。在這里，最基本的是，公共理性是一個政治的理念，它屬于政治的范疇。它的內容是由一系列（自由主義的）政治正義觀念所給定的，這些（自由主義的）政治正義觀念滿足相互性的標準。它并不冒犯宗教的信仰和命令，只要這些宗教的信仰和命令同根本的憲政自由（包括宗教自由和良心自由）相一致。在宗教與民主之間沒有任何戰爭，也不需要發動任何戰爭。在這一方面，政治自由主義不僅和啟蒙時代的自由主義截然不同，而且是截然相反的。歷史地看，啟蒙時代的自由主義曾經攻擊過正統的基督教。

在憲政民主社會里，民主與合乎理性的宗教學說之間的沖突，以及合乎理性的諸種宗教學說本身之間的沖突，都限制在合乎理性的正義原則的范圍之內，因而得到極大的緩解。這種緩解當歸功于寬容的理念，我已經對這兩個【寬容】理念做了區分。[[577]](#_577_1)一個理念是純政治的，其表述是：按照合乎理性的政治正義觀念，用以保護宗教自由的權利與義務。[[578]](#_578_1)另一個理念則不是純政治的，而是從宗教學說或非宗教學說內部來表達的。然而，一種合乎理性的完備性學說仍必須把一種合乎理性的政治觀念之判斷確認為真的或對的判斷。[[579]](#_579_1)因而我假定，一種合乎理性的完備性學說接受某種形式的關于寬容的政治論證。當然，公民們可能會認為，有關寬容和憲政民主社會的其他要素的根本理由并不是政治的，而是出自他們的宗教學說或非宗教學說。而且他們也可能會說，這些理由確實是真實的或正當的；他們會把政治理由看作是表面的理由，而把根本理由看作是深刻的理由。然則，在這里，這兩方面之間并不存在任何沖突：一方面是說，在政治的正義觀念內部做協調性的判斷；另一方面是說，在完備性學說內部做協調性判斷。

然而，公共理性的調和存在三種限制。有三種沖突會使公民們發生紛爭，即：源自不可調和的完備性學說之間的沖突；源自身份差異、階級地位差異、職業差異，或種族差異、性別差異、民族差異所產生的沖突；以及最后，源自判斷負擔的沖突。[[580]](#_580_1)政治自由主義首先關注的是第一種沖突。它堅持認為，即便我們的完備性學說是無法調和的，相互間也難以妥協，但盡管如此，那些認可合乎理性的學說的公民仍可以分享另一種形式的理性，即：按照政治的正義觀念所給出的公共理性。我也相信，這樣的社會能夠解決第二種沖突，該社會可以處理公民的根本利益，即政治的、經濟的和社會的根本利益之間的沖突。因為，一旦我們接受合乎理性的正義原則并承認它們是合乎理性的（即便不是最合乎理性的），并且知道或理性地相信，我們的政治制度和社會制度滿足這些正義原則的要求，第二種沖突就不必發生，或者，即使發生也不會如此強烈。政治自由主義并未清晰地考察這些沖突，而是將這些沖突留給作為公平的正義來考察，或者，留給某些其他合乎理性的政治之正義觀念來考察。最后，源自判斷負擔的沖突總是存在的，它限制著可能達成一致的限度。

2、合乎理性的完備性學說并不否認憲政民主政體的根本方面。[[581]](#_581_1)而且，理性的個人也具有兩個方面的特征：首先，他們已然準備提出平等公民之間的公平的社會合作條款，假如其他人遵守這些條款的話，他們也會遵守這些條款，甚至，無論這樣做是否于他們有利；[[582]](#_582_1)第二，理性的個人承認并接受這種判斷負擔的各種后果，這一點導出民主社會的合乎理性的寬容理念。[[583]](#_583_1)最后，我們來談談正當（合法）法律的理念，理性的公民將之理解為應用于政治權威之一般結構的理念。[[584]](#_584_1)他們知道，在政治生活中，達成全體一致極為罕見，盡管人們總是期待如此，所以，合乎理性的民主憲政必須包括大多數投票或其他多樣性投票程序，以便做出決策。[[585]](#_585_1)

當社會出現基本政治問題時，政治上的理性理念本身足以實現達成公共理性的目的。當然，原教旨主義的宗教學說和獨裁與專政的統治者會反對公共理性和協商民主的理念。他們會說，民主將導致與其宗教相反的文化；或者認為，民主會否認獨裁和專政統治所能確保的那些價值。[[586]](#_586_1)他們宣稱，宗教之真或哲學之真要壓倒政治理性。我們只想說，這樣的學說是不合乎理性的。在政治自由主義的范圍內，【除了政治理性之外】我們無需談論更多。

我一開始[[587]](#_587_1)就指出過這樣一個事實：每一個現實的社會中，無論其理性公民多么具有支配作用和操控力量，它通常都包含大量同民主社會不相容的不合乎理性的學說：或者是某些宗教學說，諸如原教旨主義的宗教；或者是某些非宗教的（世俗的）學說，諸如那些獨裁和專政的學說；對于后者，我們這個世紀已提供了可惡的范例。不合乎理性的學說究竟在多大程度上是積極的，又在多大程度可以為憲政民主政體所寬容，這并不是什么新問題，盡管存在以下事實，即：在我們這種公共理性的解釋中，我們只是集中解釋理性的理念和理性公民的角色。不存在一種解釋是關于寬容合乎理性的學說的，另一種解釋是關于寬容不合乎理性的學說的。這兩種情況都是通過合適的政治正義原則，并按照這些原則所容許的限度來解決的。[[588]](#_588_1)不合乎理性的學說是對民主制度的威脅，因為它們不可能服從憲政政體，除非它們將憲政政體看作是一種權宜之計。它們的存在給我們按照一種合乎理性的民主社會之公共理性理念和正當法律理念來充分實現合乎理性的民主社會設置了限度。這一事實并非公共理性的缺陷或失敗，毋寧說，它表明要達成公共理性，還存在種種限制。它并不能減少我們盡最大可能實現公共理性的努力的偉大價值和重大意義。

3、讓我通過指出《正義論》與《政治自由主義》之間的根本差異來結束本篇的論述。《正義論》明確嘗試從社會契約的理念（是由洛克、盧梭和康德所代表）中，開出一種正義理論，使其不再遭受各種被認為是致命的攻擊，并能證明它優于長期占支配地位的功利主義傳統。《正義論》希望闡述這樣一種理論的結構性特征，以便使它最切近我們所考量的正義判斷，因而給民主社會提供最合適的道德基礎。進一步地說，在《正義論》中，作為公平的正義被表述為一種完備性的自由學說（盡管該書并沒有使用過“完備性學說”這一術語），而且在這一學說里，其良序社會的所有成員都認可相同的學說。這種良序社會與理性多元論的事實是相矛盾的，因而《政治自由主義》認為，該社會是不可能的。

因此，《政治自由主義》所考量的是一個不同的問題，即：對于認可某種完備性——無論是宗教的還是非宗教的——學說，尤其那些基于宗教權威（諸如，教會或者《圣經》）的完備性學說的人來說，如何還能堅持一種支持憲政民主社會的合乎理性的政治正義觀念呢？這些政治觀念被看作是自由主義的和自足的，而非完備的；然而宗教的學說卻可能是完備的卻又不是自由主義的。這兩本書是不對稱的，雖然兩者都使用了公共理性的理念。在前書中，公共理性是由一種完備性自由主義學說所給定的；而在后書中，公共理性是一種關于自由而平等的公民所分享的政治價值的理性推理方式，它并不侵犯公民的完備性學說——只要這些學說合乎民主政體。因此，《政治自由主義》的良序憲政民主社會乃是這樣的社會：在該社會里，占支配地位的和具有操控力量的公民認可各種互不協調卻又合乎理性的完備性學說，并按照這些學說而行動。反過來，這些學說支持合乎理性的政治觀念——盡管不一定是最合乎理性的，該政治觀念具體規定著公民在社會基本結構中所具有的基本權利、自由和機會。

# 原始索引

（本索引按原文頁碼編譯，請參見中譯本邊碼。）

除了標準條目外，本索引還包括對每一節文本內容的簡要分析性描述，每一條目均基于相應各節的內容標題。我感謝愛琳·凱麗、威廉·布里斯托和保拉·弗雷德里克為準備這份索引所給予的孜孜不倦的幫助。

Abolitionists，lii，249ff.

廢奴主義者，第52頁，第249頁以后

Abortion:question of decided by reasonable balance of political values，243nf.，246

墮胎：由政治價值合乎理性的平衡所決定的問題，第243頁注釋以后，第246頁Abrams v.United States，250U.S.616（1919），350

《美利堅合眾國訴阿伯拉姆斯》，美國第250號，第616卷（1919年），第350頁

Abstract conceptions，on the use of，I:8，43—46：

論抽象觀念的使用，第一講，第八節，第43—46頁：

——basic ideas of political liberalism as，43；

作為抽象觀念的政治自由主義基本理念，第43頁；

——answer to combined question of political liberalism:given by three condition using these ideas，44；

由使用這些理念的三個條件所給予的對政治自由主義結合問題的回答，第44頁；

——use of such conceptions in relation to breakdown of shared political understandings，44f.；

與共享政治理解的瓦解相關的這類觀念的使用，第44頁以后；

——work of abstraction not gratutious，45f.

抽象工作并不是無代價的，第45頁以后

Ackerman，Bruce，231n，233n，234n，238n，239

布魯斯·艾克曼，第231頁注釋，第233頁注釋，第234頁注釋，第238頁注釋，第239頁

Adams，Robert，253n

羅伯特·亞當斯，第253頁注釋

Addressing two fundamental questions，I:1，4—11：

談兩個基本問題，第一講，第一節，第4—11頁：

——first such question focuses on settling conflict between two democratic traditions，Locke vs.Rousseau，4f.；

第一個基本問題集中解決兩種民主傳統之間的沖突，即：洛克與盧梭所分別代表的兩種民主傳統之間的沖突，第4頁以后；

——two principles of justice stated，5f.，271；

正義兩原則陳述；第5頁以后，第271頁；

——three features of content of political liberalism，6，156f.；

政治自由主義內容的三個特征；第6頁，第156頁以后；

——three aspects of two principles of justice as egalitarian，6f.；

作為平均主義的正義兩原則的三個方面；第6頁以后；

——how political philosophy might find public basis of justification，8—11；

政治哲學如何才能找到公共的證明基礎；第8—11頁；

——justice as fairness as practical，9f.；

作為實踐的公平正義；第9頁以后；

——as free standing，10，12f.，40，144f.；

作為獨立【觀點的】公平正義；第10頁，第12頁以后，第40頁，第144頁以后；

——hopes to answer second such question by finding political conception that gains support of reasonable overlapping consensus，10f..

希望通過尋找可獲理性之重疊共識支持的政治觀念來回答第二個問題，第10頁以后

Agresto，John，231n，233n

約翰·阿格雷斯托，第231頁注釋，第233頁注釋

Albritton，Rogers，124n

羅杰斯·奧布里頓，第124頁注釋

Allen，J.W.，148n，303n

J.W.阿倫，第148頁注釋，第303頁注釋

Amendments to constitution:validity of，237ff.

憲法修正案的有效性，第237頁以后

Animals:what is owed to as problem of extension，defined，21，244ff.

作為正義問題之延伸的動物問題的界定，第21頁，第244頁以后

Apparent difficulties with public reason，Ⅵ：7，240—47：

公共理性的明顯困難，第六講：第七節，第240—247頁：

——（1）public reason allows more than one answer，240f.；

公共理性允許多種答案，第240頁以后；

——（2）how to specify meaning of voting our sincere opinion，241—44；

如何具體規定按我們的真誠意見投票，第241—244頁；

——（3）how to say when aquestion resolved by and problems of extension，244ff.；

如何確定什么時候才算解決了一個問題，以及才算延伸性難題，第244頁以后；

——what is owed to animals and nature；limits of public reason do not apply，245ff.；

關于動物和自然的遺留問題；公共理性所不適用的種種限制，第245頁以后；

——threads pulled together:how must public reason itself be reasonable，246f.

概而言之，公共理性怎樣使其自身必須成為合乎理性的，第246頁以后

Aquinas，St.Thomas，134，250n

圣·托瑪斯·阿奎那，第134頁，第250頁注釋

Arendt，Hannah，206n，408n

漢娜·阿倫特，第206頁注釋，408頁注釋

Aristotelian principle，203n，207

亞里士多德原則，第203頁注釋，第207頁

Aristotle，134，195

亞里士多德，第134頁，第195頁

Arneson，Richard，182n，185n，

理查德·阿內森，第182頁注釋，第185頁注釋

Arrow，K.J.：objection to primary goods，182f.，185n

K.J.阿羅：對首要善的反駁，第182頁以后，第185頁注釋

Association:distinguished from both acommunity and democratic society，40—43；

聯合體：既不同于共同體，也不同于民主社會，第40—43頁；

——practical and purposive distinguished，42n

實踐性區別與目的性區別，第42頁注釋

Audi，Robert，xxxiii，214n

羅伯特·奧迪，導論第33頁，第214頁注釋

St Augustine，Bishop of Hippo，134

圣·奧古斯丁大主教，第134頁

Autonomy:rational vs.full distinguished，28，72—81；

自律：合理與完全自律的區分，第28頁，第72—81頁；

——defined as doctrinal autonomy and how based on practical reason，98；

定義為學說的自律，以及如何使它建立在實踐理性的基礎上，第98頁；

——autonomy of citizens，politically speaking，98；

政治上所講的公民自律，第98頁；

——of apolitical doctrine，98f.；

一種政治學說的自律，第98頁以后；

——definition of Kant‘s conception of constitutive autonomy，99f.，125

康德構成性自律觀念的界定，第99頁以后，第125頁

Background culture of civil society:defined as containing comprehensive doctrines of all kinds，14，151n，211n；

市民社會的背景文化：將其定義為包含各種完備性學說的文化，第14頁，第151頁注釋，第211頁注釋；

——as culture of the social，not the political，14；

定義為社會的文化，而非政治的文化，第14頁；

——more rigorous standards for reasonable doctrines may be stated in，60n；

在市民社會的背景文化中，可以陳述有關合乎理性的學說之更為嚴格的標準，第60頁注釋；

——questions taken off the political agenda discussed in，151n；

市民社會背景文化中所討論的政治日程以外的問題，第151頁注釋；

——worry about the effect on of abandoning neutrality of affect，194n；

對拋棄中立性給市民社會之背景文化所產生的后果的憂慮，第194頁注釋；

——churches and universities vital part of，215；

教會和大學是市民社會背景文化中至關重要的部分，第215頁；

——as containing nonpublic reasons of civil society，220

作為含有市民社會之非公共理性的市民社會之背景文化，第220頁

Background，or basic，institutions，11，229；

背景，或基本制度，第11頁，第229頁；

——actual agreements embedded in，23；

隱含在背景或基本制度中的實際契約，第23頁；

——role in establishing social world enabling us to become free and equal citizens，41，43，77；see alsolecture VII:3—5

背景或基本制度在建立使我們能夠成為自由而平等之公民的社會世界中的作用，第41頁，第43頁，第7頁；另見第七講，第三至第五節

Basis of moral motivation in the person，II:7，81—86：

個人道德動機基礎，第二講，第七節，第81—86頁：

——basic elements of citizens as reasonable and rational，81f.；

理性而合理的公民之基本要素，第81頁以后；

——three kinds of desires:object-，principle-，conception-dependent，82ff.；

三種欲望：依賴于對象的欲望；依賴于原則的欲望；依賴于觀念的欲望，第82頁以后；

——ideal of citizens in justice as fairness specifies conception-dependent desire，84；

公平正義的公民理想具體規定著依賴于觀念的欲望，第84頁；

——non-Humean character of this motivation，84f.；

這種動機的非休謨式特點，第84頁以后；

——elements of reasonable moral psychology，86；

合乎理性的道德心理學的要素，第86頁；

——basic form of，124

個人道德動機的基本形式，第124頁

Bedau，Hugo，257n，260n

胡果·貝多，第257頁注釋，第260頁注釋

Benacerraf，Paul，117n

保羅·本納色拉夫，第117頁注釋

Bentham，Jeremy，135，169，170

杰雷米·邊沁，第135頁，第169頁，第170頁

Berlin，Isaiah，229n，303n，332；

以賽亞·伯林，第229頁注釋，第303頁注釋，第332頁；

——no social world without loss，57，187n，197，198n

沒有無損失【代價】的社會世界，第57頁，第187頁注釋，第197頁，第198頁注釋

Bernstein，Alyssa，xxxiv

阿里薩·伯恩斯坦，導論第34頁

Bickel，Alexander，233n

亞歷山大·必科爾，第233頁注釋

Blasi，Vincent，335n，343n

溫森特·布拉西，第335頁注釋，第343頁注釋

Bossuet，Bishop，61n

波素特主教，第61頁注釋

Brandis，Louis D.，349，351ff.

路易斯·D.布蘭迪斯，第349頁，第351頁以后

Brandenburgv.Ohio，395U.S.444（1969），343，344f.，348，349

《俄亥俄州訴布蘭登伯格》，美國第395號，第444卷（1969年），第343頁，第344頁以后，第348頁，第349頁

Brandt，R.B.，179n

R.B.布蘭特，第179頁注釋

Brennan，William，359n

威廉·布倫南，第359頁注釋

Brink，David，91n

大衛·布林克，第91頁注釋

Brudney，Daniel，29n

丹尼爾·布魯德尼，第29頁注釋

Buchanan，Allen，18n

阿倫·布坎南，第18頁注釋

Buckleyv.Valeo，424U.S.1（1976），359，361f.

《巴克利訴沃利奧》，美國第424號，第1卷（1976年），第359頁，第361頁以后

Burdens of judgment，II:2，54—58：

判斷的負擔，第二講，第二節，第54—58頁：

——willingness to recognize defined as second basic aspect of the reasonable，54，81；

對被界定為理性之第二個基本方面的判斷負擔的認識意愿，第54頁，第81頁；

——defined，55；

判斷負擔的定義，第55頁；

——how reasonable disagreement is possible as disagreement of reasonable persons，55；

在理性的個人存在分歧的情況下，理性分歧如何可能，第55頁；

——three kinds of judgments noted，56；

三種判斷解釋，第56頁；

——six sources of their burdens，56f.；

其負擔的六個根源，第56頁以后；

——not incompatible with prejudice and bias as explanations，58；

并非與解釋的偏見和偏向不相容，第58頁；

——explain fifth general fact，defined，58；

解釋所界定的第五個普遍事實，第58頁；

——significance of for democratic idea of toleration，60ff.；

判斷負擔對于民主之寬容理念的意義，第60頁以后；

——account of not askeptical argument，62f.；

判斷負擔的說明不是一種懷疑論論證，第62頁以后；

——role in failure of judgments to converge，119，121

判斷負擔在一致判斷的失敗中所起的作用，第119頁，第121頁

Burge，Tyler，xxxi，90

泰勒·伯格，導論第31頁，第90頁

Burkert，Walter，xxi

瓦爾特·伯克特，導論第21頁

Burrow，J.W.，321n

J.W.伯羅，第321頁注釋

Calvin，John，xxiv

約翰·加爾文，導論第24頁

Channing，William Ellery，249n，251n

威廉·艾勒里·錢寧，第249頁注釋，第251頁注釋

Christian tradition，134

基督教傳統，第134頁

Circumstances of justice，two kinds:objective vs.subjective，66

正義的兩種環境：客觀的與主觀的，第66頁

Citizens:in political conception of，viewed as free and equal persons，19，30，202f.；

在政治的公民觀念中被視之為自由而平等個人的公民，第19頁，第30頁，第202頁以后；

——as fully cooperating members society over complete life，20，81，178，183f.，202f.；

被視之為終身充分參與社會合作之成員的公民，第20頁，第81頁，第178頁，第183頁以后，第202頁以后；

——their overall view assumed to have two parts:a political conception of justice and acomprehensive doctrine，xix，12，38，135，140，150f.，241；

他們完整的觀點有兩個部分：一種政治的正義觀念和一種完備性學說，導論第19頁，第12頁，第38頁，第135頁，第140頁，第150頁以后，第241頁；

——have an equal share of corporate political power，61，68，136f.，216f.；

公民平等分享合并的政治權力，第61頁，第68頁，第136頁以后，第216頁以后；

——special features and endowments not relevant to their status as equals，79f.；

特殊的特征和稟賦與公民的平等身份無關，第79頁以后；

——role of specified by democratic institutions，194f.；see alsoPolitical conception of the person，I:5

由民主制度具體規定的公民角色，第194頁以后；另見“政治的個人觀念”，第一講：第五節

Citizenship，ideal of equal:goes with democratic society，30；

與民主社會相隨的平等公民身份的理想，第30頁；

——desire to be reasonable part of，62；

欲成為公民身份之理性部分的欲望，第62頁；

——desire to realize aconception-dependent desire，84f.；

實現一種依賴于觀念的欲望之欲望，第84頁以后；

——must be understandable and an ideal citizens are moved to honor，87；

讓人們尊敬的必定是可理解的和理想的公民身份，第87頁；

——involves settling fundamental differences by appeal to public reason，98；

公民身份包括通過訴求于公共理性解決各種基本差異，第98頁；

——taking certian matters off political agenda expresses apart of，152n；

將某些問題排除在政治議程之外，表達了公民身份的一部分內容，第152頁注釋；

——characterized by political values，194f.，213；

公民身份具有政治價值的特點，第194頁以后，第213頁；

——imposes aduty of civility，217；see alsoDuty of civility

公民身份強加了一種公民文明義務，第217頁；另見“公民義務”

Civic humanism，206

市民人道主義，第206頁

Civic religion，xxiff.

市民宗教，導論第21頁以后

Civic society，xxviii，14，41，220，286

市民（公民）社會，導論第28頁，第14頁，第41頁，第220頁，第286頁

Civic war，228，250

內戰，第228頁，第250頁

Clarke，Samuel，91，92n

薩繆爾·克拉克，第91頁，第92頁注釋

Classical republicanism，205

古典共和主義，第205頁

Clear and present danger rule，VIII:11，348—56：

明顯而現存的危險規則，第八講：第11節，第348—356頁：

——formulated by Holmes，343；

由霍爾姆斯系統闡述的明顯而現存的危險規則，第343頁；

——intended to apply to subversive advocacy and concerns content of speech，348；

人們有意將這一規則應用于顛覆性主張并關涉言論內容，第348頁；

——Holmes's statement of unsatisfactory，349ff.；

霍爾姆斯對這一規則的陳述不能令人滿意，第349頁以后；

——Brandeis recognizes significance of free political speech and fixes more exactly standard for applying，351f.；

布蘭迪斯認識到了自由政治言論的意義并更加準確地固定了應用這一規則的標準，第352頁以后；

——Hand‘s formulation of，352f.；

翰德對這一規則的系統闡述，第352頁以后；

——Brandeis's view elaborated to accord with priority of liberty353f.；

精心闡明布蘭迪斯的觀點，以使其與自由的優先性相符，第353頁以后；

——supression of political speech implies partial suspension of democracy and requires constitutional crisis，354f.；

壓制政治言論意味著民主的部分休克并會產生憲法危機，第354頁以后；

——such crisis has never existed，so for practical purposes political speech is absolute，355；

這種危機從來就不存在，所以，對于實踐目的來說，政治言論是絕對的，第355頁；

——idea of such crisis an essential part of account of free political speech，356

這種危機的理念乃是解釋自由政治言論的一個根本性部分，第356頁

Closed society:defined，12，18，40f.，68，135f.，301；

封閉性社會的定義，第12頁，第18頁，第40頁以后，第68頁，第135頁以后，第301頁

——assumed at the outest but later dropped when comes to law of peoples，12

從一開始我們就假定，只是到有了民族法（又譯“萬民法）時，封閉性社會才會取消，第12頁

Cohen，Joshua，xxxi.，44n，61n，88n，105n，214n，257n；

喬舒亞·庫恩，導論第31頁，第44頁注釋，第61頁注釋，第88頁注釋，第105頁注釋，第214頁注釋，第257頁注釋；

——on importance of reasonable pluralism vs.pluralism as such，36；

庫恩論理性多元論與一般多元論的重要性，第36頁；

——view of relation of reasonable doctrines in overlapping consensus，127f.；

庫恩關于重疊共識中各合乎理性學說之關系的觀點，第127頁以后；

——on rationalist and nonrationalist believrs，153n

庫恩論理性主義與非理性主義的信仰者，153頁注釋

Common ground，as focus of an overlapping consensus，192ff.

作為一種重疊共識之核心的共同基礎，第192頁以后

Community:requires oppressive use of state power to remain so，37；

共同體需要壓迫性地使用國家權力來保持其狀態，第37頁；

——defined，40n，42，146，201；

定義，第40頁注釋，第42頁，第146頁，第201頁；

——ideal of must be abandoned in view of reasonable pluralism，146，201

鑒于理性多元論，共同體的理想必須予以擯棄，第146頁，第201頁

Completeness of apolitical conception of justice:defined，225，241；

一種政治正義觀念的完善性：定義，第225頁，第241頁；

——how related to constitutional essentials and basic justice，227；

該觀念如何與憲法根本和基本正義相聯系，第227頁；

——noted in connection with second and third apparent difficuties with public reason，241f.，244f.，see alsoJustice as fairness is complete，V:8

在與公共理性之第二和第三個明顯困難的聯系中解釋該觀念，第241頁以后，第244頁以后；另見“公平正義是完善的”，第五講，第八節

Comprehensive doctrines，religious，political，and moral:xviff.，152n；

完備性學說，宗教的、政治的和道德的：導論第16頁以后，第152頁注釋；

——citizens assumed to affirm such adoctrine，xix，12，38，135，140，150，175；

假定公民們認肯這類學說，導論第19頁，第12頁，第38頁，第135頁，第140頁，第150頁，第175頁；

——defined，13f.，175；

完備性學說的定義，第13頁以后，第175頁；

——scope of defined，13，175；

其定義范圍，第13頁，第175頁；

——may be fully or only partially comprehensive，13，175；

可能是充分完備性的，或只是部分完備性的，第13頁，第175頁；

——belong to background culture，14；

完備性學說屬于背景文化，第14頁；

——vs.abstract views，154nf.；

完備性學說與抽象觀點，第154頁注釋以后；

——run afoul of public reason only when cannot support reasonable balance of political values，243，253

只有當完備性學說無法支持政治價值的理性平衡時，才與公共理性相抵牾，第243頁，第253頁

Comprehensive liberalism，illustrated by liberalisms of Kant and Mill，37，78，145，214n；

完備性自由主義，由康德和密爾的自由主義所詮釋，第37頁，第78頁，第145頁，第214頁注釋；

——contrasted with political liberalism，196，199f.

其與政治自由主義的對照，第196頁，第199頁以后

Conception and doctrines:how related，IV:8，168—172：

觀念與學說，如何聯系？第四講，第八節，第168—172頁；

——in reasonable overlapping consensus the political conception accepted from within citizens‘own comprehensive views，138ff.，168f.；

在理性的重疊共識中，公民從其完備性觀點出發來接受政治觀念，第138頁以后，第168頁以后；

——illustrated by model case:Kant's ideal of autonomy，utilitarianism，pluralist（third）view，and religious doctrines，169f.；

通過范例來詮釋：康德的自律理想，功利主義，多元論（第三種）觀點和各種宗教學說，第169頁以后；

——acceptance not driven by compromise，169f.；

接受【某一觀念或學說】不是受妥協驅動，第169頁以后；

——four objections answered by finding liberal conception as focus of reasonable overlapping consensus，171f.

通過發現自由主義觀念之為理性的重疊共識核心來回答四種反駁意見，第171頁以后

Conception of the good，capacity for:defined，19，104；

善的觀念，【形成】善觀念的能力：定義，第19頁，第104頁；

——one of the twomoral powers，19；

其為兩種道德能力之一，第19頁；

——relation to persons being free，30；

其與自由個人的關系，第30頁；

——modeled in constructive procedure by rationality of the parties，104；see alsoDeterminate conception of the good

通過各派的合理性而在建構程序中模式化，第104頁；另見“決定性的善觀念”

Conceptions of person and social cooperation，VIII:3，299—304：

個人的觀念與社會合作的觀念，第八講，第三節，第299—304頁：

——definition of Hart‘s first gap，209，299；

哈特之第一裂縫界定，第209頁，第299頁；

——filled by using those companion conceptions，299f.；

利用這兩個觀念來彌合哈特的第一個裂縫，第299頁以后；

——these explained and connection between them surveyed，with fair terms of cooperation，reasonable，and rational specified，300f.；

這樣，便可通過公平的合作條款（理性的和合理具體規定的條款）來解釋這兩個觀念并概覽它們之間的聯系，第300頁以后；

——definition of two moral powers of persons and their significance as basis of equality of citizens，301f.；

個人兩種道德能力的定義及其作為公民之平等性基礎的意義，第301頁以后；

——content of fair terms of cooperation，302f.；

公平合作項目的內容，第302頁以后；

——liberalism sees plurality as normal condition of democratic society and views social union as founded on shared public conception of justice，303f.

自由主義把多元性看作是民主社會的正常條件，把社會聯合看作是建立在共享的公共正義觀念之基礎上的，第303頁以后

Constant，Benjamin，5，206，299，303

本杰明·貢斯當，第5頁，第206頁，第299頁，第303頁

Constitution:adoption of at stage of constitutional convention，336ff.；

憲法：在制憲階段采用憲法，第336頁以后；

——as just political procedure，337f.，339f.，344，361f.，366；

憲法作為公正的政治程序，第337頁以后，第339頁以后，第344頁，第361頁以后，第366頁；

——constitutional crisis，354ff.

憲法危機，第354頁以后

Constitutional breakdown，239

憲法崩潰，第239頁

Constitutional essentials，idea of，VI:5，227—230：

憲法根本的理念，第六講，第五節，第227—230頁：

——elements in two points central to political liberalism，137f.；

憲法根本是政治自由主義兩個中心要點中的要素，第137頁以后；

——enter into specifing liberal political ideal，139f.；

憲法根本具體規定著自由主義的政治理想，第139頁以后；

——strength of desires and reasons regarding，190；

欲望的力量和理性的尊重，第190頁；

——questions of greatest urgency to settle，227；

解決憲法根本最急迫的問題，第227頁；

——two kinds of distinguished，227f.；

兩種相互區別的急迫性問題，第227頁以后；

——differences between basic freedom as such essentials and matters of basic justice，228ff.；

作為憲法根本的基本自由與基本正義問題之間的差異，第228頁以后；

——both of these kinds of questions to be decided by public reason，229f.；

這兩類問題均由公共理性決定，第229頁以后；

——importance of apolitical conception covering them，230

一種包括這些問題的政治觀念的重要性，第230頁

Constitutive autonomy，99，100，125

憲法自律，第99頁，第100頁，第125頁

Content of public reason，VI:4，223—227：

公共理性的內容，第六講，第四節，第223—227頁：

——formulated by political conception of justice，223，253；

由政治正義觀念所系統闡明的公共理性內容，第223頁，第253頁；

——includes guidelines of inquiry，else its principles cannot be applied，223f.；

公共理性包括探究指南，它的其他未能應用的原則，第223頁以后；

——two parts of，with their principles and values described，224；

公共理性的兩個部分，及其原則和價值描述，第224頁；

——role of principle of legitimacy and general belief，when constitutional essentials are involved，224f.；

在涉及憲法根本時，合法性原則和普遍信念的作用，第224頁以后；

——when apolitical conception is complete，defined，225，241；

對政治觀念何時才是完善的界定，第225頁，第241頁；

——guidelines of public inquiry and principle of legitimacy have same basis as principles of justice，225f.；

公共探究指南與合法性原則有著相同的基礎，即正義原則，第225頁以后；

——liberalism akind of view having various forms，226；

自由主義是一種具有各種各樣形式的觀點，第226頁；

——content of ideal of public reason described，226f.

公共理性之理想內容的描述，第226頁以后

Constractualism:may use reasonableness，not truth，as criterion of correctness，126n

契約論可能把合乎理性而不是真理作為正確的標準，第126頁注釋

Constructivist conception，idea of，II:1，89—99頁：

建構主義觀念的理念，第二講，第一節，第89—99頁：

——defined，xxf.，89f.；

建構主義觀念的界定，導論第20頁以后，第89頁以后；

——original position in，xxi，90，95；

建構主義觀念中的原初狀態，導論第21頁，第90頁，第95頁；

——contrasted with four features of rational intuitionism，90—99；

其與合理直覺主義四個特征的對照，第90—99頁；

——four corresponding features of political constructivism：（1）principles represented as outcome of procedure，93；

政治建構主義的四個相應特征：（1）原則被再現為程序的結果，第93頁；

——（2）based on practical reason，93；

（2）建立在實踐理性的基礎上，第93頁；

——（3）relies on complex conception of person and society，93；

依賴于復雜的個人觀念和社會觀念，第93頁；

——（4）specifies an idea of the reasonable rather than of truth，94；

具體規定著一種理性的理想而非真理的的理想，第94頁；

——these four features compatible with rational intuitionism，94f.；

這四個特征與合理直覺主義相容，第94頁以后；

——both views rely on idea of reflective equilibrium，95ff.；

兩種觀點均依賴于反思平衡，第95頁以后；

——differences show in how they interpret unacceptable conclusions，96；

差異表現在它們如何解釋各種不可接受的結論之方式上，第96頁；

——force of constructivist conception lies in appeal to the political value of public life conducted on terms all can accept，97f.，100；

建構主義觀念的力量在于訴求基于所有人都能接受的條件而實施的公共生活的政治價值，第97頁以后，第100頁；

——as autonomous political doctrine，98；

建構主義觀念作為自律的政治學說，第98頁；

——its conception of objectivity，110—116；

其客觀性觀念，第110—116頁；

——reasonable judgments in，defined，111，119；

建構主義觀念的理性判斷，定義，第111頁，第119頁；

——view of so-called intrinsic action-guiding properties，122nf.；

所謂內在的行動指導屬性觀，第122頁注釋以后；

——neither asserts nor denies nonpolitical values constructed，126；see alsoJustice as fairness as aconstructivist view III:3；Three conceptions of objectivity，III:5

建構主義的觀念既不申認也不否認已建構起來的各種非政治的價值，第126頁；另見“作為一種建構主義觀點的公平正義”，第三講，第三節；“三種客觀性觀念”，第三講，第五節

Cooper，John，251n

約翰·庫珀，第251頁注釋

Dahl，Robert，235n，423n，424n，430n，434n

羅伯特·達爾，第235頁注釋，第423頁注釋，第424頁注釋，第430頁注釋，第434頁注釋

Daniel，William，69n

威廉·丹尼爾，第69頁注釋

Daniels，Norman，21n，182n，184n，185n，290n，292n，325n，331n，341n，370n

諾曼·丹尼爾斯，第21頁注釋，第182頁注釋，第184頁注釋，第185頁注釋，第290頁注釋，第292頁注釋，第325頁注釋，第331頁注釋，第341頁注釋，第370頁注釋

Darwall，Stephen，91n，105n

斯特芬·達沃爾，第91頁注釋，第105頁注釋

Davitt，Thomas E.，69n

托瑪斯·E.大衛特，第69頁注釋

Debs，Eugene V.：on war，350f.

于爾根·德布斯論戰爭，第350頁以后

Debs v.United States，249U.S.211（1919），355f.

《美利堅合眾國訴德布斯》，美國第249號，第211卷（1919年），第355頁以后

Declaration of Independence，xxix，238

獨立宣言，導論第29頁，第238頁

De Marneffe，Peter，212n，385n

彼特·德·馬內弗，第212頁注釋，第385頁注釋

Dennis v.United States，341U.S.494（1951），344，352，355

《美利堅合眾國對丹尼斯》，美國第341號，第494卷（1951年），第344頁，第352頁，第355頁

Descartes，René，63

笛卡爾，第63頁

Desires，object-，principle-，and conception-dependent distinguished，82ff.，

依賴于對象的欲望、依賴于原則的欲望和依賴于觀念的欲望之區別，第82頁以后；

——examples of the later，50n，84f.，98

依賴于觀念的欲望之實例，第50頁注釋，第84頁以后，第98頁

Determinate conception of the good:defined as determinate scheme of final ends，19，74，108；

決定性的善觀念：將其定義為決定性的終極目的圖式，第19頁，第74頁，第108頁；

——includes attachments and loyalties，and view of the world by reference to which scheme is understood，19f.，74，81；

決定性善觀念包括各種依附與忠誠，以及籍此理解該【終極目的】圖式的世界觀，第19頁以后，第74頁，第81頁；

——as third higher-order interest，74

其作為第三個較高層次的利益，第74頁

Device of representation，original position as，24—27，35，75

原初狀態作為一種代表設置，第24—27頁，第35頁，第75頁

Dickens，A.G.，xxv

A.G.狄更斯，導論第25頁注釋

Difference priciple:stated，6f.，282；

差異原則：陳述，第6頁以后，第282頁；

——some aspects of，7n；

差異原則的某些方面，第7頁注釋；

——matter of basic justice but not aconstitutional essential，229f.，237n；

基本正義問題不只是一個憲法根本要義，第229頁以后，第237頁注釋；

——how arrived at，282；

如何達成差異原則，第282頁；

——and self-respect，318，326；

差異原則與自尊，第318頁，第326頁；

——cannot guarentee fair value of political liberties，328

差異原則不能保證政治自由的公平價值，第328頁

Doctrinal autonomy，98，99

學說自律，第98頁，第99頁

Domain of the political conception of justice limited to，xvi，11，38，125；

政治正義觀念所限的領域，導論第16頁，第11頁，第38頁，第125頁；

——as basic idea of political liberalism，43；

政治正義觀念作為政治自由主義的基本理念，第43頁；

——identified by two special features of political relationship in democratical regime，135ff.，139f.，216f.；

由民主政體中政治關系的兩個特殊特征所確認的政治正義觀念，第135頁以后，第139頁以后，第216頁以后；

——political values of，140

政治正義觀念的政治價值，第140頁

Dominant tradition，134f.

支配性傳統，第134頁以后

Dreben，Burton，xxxii，257n，290n

伯頓·決本，導論第32頁，第257頁注釋，第290頁注釋

Due reflection，8，45，53，87，92，94，96，113，119，124，128，210；see alsoReflective equilibrium

恰當反思，第8頁，第45頁，第53頁，第87頁，第92頁，第94頁，第96頁，第113頁，第119頁，第124頁，第128頁，第210頁；另見“反思平衡”

Duty of civility:defined，217f.，226，236，242；

公民（文明）義務：定義，第217頁以后，第226頁，第236頁，第242頁；

——moral not alegal duty，217，253；

公民文明義務是一種道德義務，而非法律義務，第217頁，第253頁；

——and voting on constitutional essentials，219；

公民文明義務與對憲法根本的投票，第219頁；

——climate of well-ordered society inclines its citizens to honor，252；

秩序良好社會的氣候有助于該社會的公民尊重公民文明義務，第252頁；

——has central place in political liberalism's account of public reason，236，253

公民文明義務在政治自由主義的公共理性解釋中占有中心地位，第236頁，第253頁

Dworkin，Ronald，xxxi，91n，135，193n，214n，240，303n；

羅納德·德沃金，導論第31頁，第91頁注釋，第135頁，第193頁注釋，第214頁注釋，第240頁，第303頁注釋；

——challenge model of ethical value of living well，211n；

德沃金的良好生活之倫理價值的挑戰模式，第211頁注釋；

——conception of judicial interpretation，236nf.

德沃金的司法解釋觀念，第236頁注釋以后

Edgeworth，F.Y.，xv，135

F.Y.艾奇沃思，導論第15頁，第135頁

Education:fair equality of opportunity in，184；

教育：教育機會均等，第184頁；

——of children，199f.

兒童教育，第199頁以后

Election Act Amendment of1974，359

1974年選舉條款修正案，第359頁

Emerson，Thomas，345n

托瑪斯·愛默遜，第345頁注釋

Emigration，right of:does not make acceptance of political authority voluntary，136n；

移居權：移居并不能使人們自愿地接受政治權威，第136頁注釋；

——unjustice basic institutions not rendered just by，277

不正義的基本制度不會由于移居而成為公正的，第227頁

English，Jane，20n，274n

簡·英格麗希，第20頁注釋，第274頁注釋

Entrenchment of bills of rights，234f.，237ff.

權利法案的確立，第234頁以后，第237頁以后

Equal basic rights and liberties:fully adequate scheme of，5；

平等的基本權利和自由【權】：其完全充分圖式，第5頁；

——as primary goods，39f.，76，181；

其作為首要善，第39頁以后，第76頁，第181頁；

——specified by list，291f.；

由目錄具體規定的平等之基本權利和自由，第291頁以后；

——two ways list of can be drawn up:historical and conceptual，292ff.；see alsoLecture VIII:1—2，5—9

可以制定平等之基本權利和自由目錄的兩種方式：歷史的和概念的，第292頁以后；另見第八講，第一至第二節，第五至第九節

Equality:basis of among citizens，defined as having certain capacities（including two moral powers）to requisite minimum degree，19，79，81，109；

公民之間的平等基礎，將平等定義為具有某些必要的起碼程度的能力（包括兩種道德能力），第19頁，第79頁，第81頁，第109頁；

——equal worth of，289

平等的平等價值，第289頁

Estlund，David，96n，212n

大衛·艾斯特倫德，第96頁注釋，第212頁注釋

Extension，problems of，20f.，244ff.

延伸問題，第20頁以后，第244頁以后

Extra ecclesia nullam salus，138

教會之外無人得救，第138頁

Fair equality of opportunity，6，184，248，363f.；

機會均等，第6頁，第184頁，第248頁，第363頁；

——in education，184，248；

受教育的機會均等，第184頁，第248頁；

——not aconstitutional essential，though some principle of opportunity is，228ff.；see alsoFreedom of movement

機會均等不是一種憲法根本要義，盡管某種機會【均等】的原則屬于憲法根本要義，第228頁以后；另見“移居自由”

Fair value of political liberties，5，6；VIII:12，356—363：

政治自由的公平價值，第5頁，第6頁；第八講，第12節，356—363頁：

——basic liberties cannot be specified individually since their significance is tied to their role within basic structure，357；

由于基本自由的意義是與它們在基本結構內部的作用相聯系著的，所以不能個別地具體規定基本自由，第357頁；

——political speech may be regulated subject to three restrictions，357f.；

政治言論可以根據三個限制來規導，第357頁以后；

——mutual adjustment of basic liberties justified by priority of liberties as family，357f.；

各種基本自由的相互調整由作為族類的自由之優先性證明其正當合理，第357頁以后；

——adjustments vs.balancing of interests，358f.；

調整與利益平衡，第358頁以后；

——court fails to recognize what just political procedure requires，360f.；

法庭未能認識到公正程序的要求，第360頁以后；

——it risks endorsing view that fair representation is according to amount of influence effectively exerted，361；

它冒險認可那種認為公平的代表與有效發揮的影響相應的觀點，第361頁；

——certain regulations on political speech justified to establish just political procedure，362；

對政治言論的某些正當合理規導是建立公正的政治程序，第362頁；

——results of electoral process and of economic competition acceptable only if condition of background justice are fulfilled，362f.

只有在背景正義的條件得到滿足的情況下，選舉結果和經濟競爭的結果才是可以接受的，第362頁以后

False consciousness，68f.

虛假意識，第68頁以后

Fehrenbacher，Don，233n

唐·弗倫巴切爾，第233頁注釋

Final end:defined，201；

終極目的的定義，第201頁；

——shared final ends，202；

共享的終極目的，第202頁；

——end of political justice as，202

作為終極目的的政治正義目的，第202頁

First Amendment，335n，359—363

第一修正案，第335頁注釋，第359—363頁

First National Bank v.Bellotti，435U.S.765（1978），359

《貝洛梯訴第一國家銀行》，美國第435號，第765卷（1978年），第359頁

First subject of justice，VII:1，257ff.；

正義第一主題，第七講，第一節，第257頁以后；

——basic structure as，and how understood，257f.；

基本結構作為正義第一主題，如何理解，第257頁以后；

——first principle not formulated to apply equally to all subjects，258；

第一原則不能平均地應用于所有主題，第258頁；

——special features of connect with characteristic role and content of principle of justice，258；

與正義原則之獨特作用和內容相聯系的獨特特征，第258頁；

——to be regulated by social contract as hypothetical agreement among citizens as free and equal，258；

正義第一主題受作為自由而平等的公民間之假設一致的社會契約的規導，第258頁；

——pure procedural justice invoked at highest level，259

最高層次上所求助的純程序正義，第259頁

Fixed points:defined as settled conviction，8，124；

將確定的觀點定義為已確定的確信，第8頁，第124頁；

——a political conception of justice must account for，8，124f.；

一種政治的正義觀念必須說明各種確定的觀點，第8頁，第124頁以后；

——examples of，8，124，342，343

確定觀點的實例，第8頁，第124頁，第342，第343頁

Fleming，James，231n

詹姆斯·弗萊明，第231頁注釋

Focus of overlapping consensus:political conception of justice as，40，44，90，99，126，141，143；

政治的正義觀念作為重疊共識的核心，第40頁，第44頁，第90頁，第99頁，第126頁，第141頁，第143頁；

——justice as fairness as，164；

公平正義作為重疊共識的核心，第164頁；

——focal class of，as class of liberal conceptions，defined，164，167f.；

重疊共識的核心等極，自由主義觀念等級上的重疊共識核心，定義，第164頁，第167頁以后；

——center of，168；

重疊共識的中心，第168頁；

——role of primary goods in，180

首要善在重疊共識中的作用，第180頁

Forster，Eckart，207n

艾卡特·浮斯特，第207頁注釋

Fourteenth amendment，361f.

第十四修正案，第361頁以后

Freedom，see Full autonomy；Political conception of the person；Rational autonomy

自由：見“充分自律”；“政治的個人觀念”；“合理自律”

Freedom of association，221n，313，332，335，337f.

結社自由，第221頁注釋，第313頁，第332頁，第335，第337頁以后

Freedom of movement:and free choice of occupation，both constitutional essential，288f.；see alsoFair equality of opportunity

移居自由與職業選擇自由，兩者均屬憲法根本要義，第288頁以后；另見“機會均等”

Free political speech，VIII:10，340—348：

政治言論自由，第八講，第十節，第340—348頁：

——falls under freedom of thought and first fundamental case，340，342；

政治言論自由屬于思想自由，第一種基本情況，第340頁，第342頁；

——basic liberties limit one another and are self-limiting，341；

各種基本自由的相互限制和自我限制，第341頁；

——how specified so as to protect central range of，342—346；

為了保護政治言論自由的中心范圍，該如何具體規定之，第342—346頁；

——history of constitutional doctrine and Kalven‘s three fixed points，342；

立憲學說史和卡爾文的三個確定觀點，第342頁；

——seditious libel not crime，342f.；

煽動性誹謗不是犯罪，第342頁以后；

——subversive advocacy as central problem of freedom of，343f.；

顛覆性主張作為政治言論自由的主要問題，第343頁以后；

——legitimate in democracy，345f.；

民主社會中的合法化，第345頁以后；

——doctrine of presupposes theory of human nature in which people capable of Locke's natural political virtue，346ff.；

政治言論自由學說以人性論為前提，人們在其本性上能夠具備洛克所說的天賦政治美德，第346頁以后；

——where line drawn between protected and unprotected speech，348；see alsoClear and present danger rule

政治言論自由中存在著受保護的與不受保護的政治言論自由的界線，第348頁；另見“明顯而現存的危險規則”

Preeman，Samuel，53n，212n，234n，239n

薩繆爾·弗里曼，第53頁注釋，第212頁注釋，第234頁注釋，第239頁注釋

Freestanding view:political（public）conception of justice as，10，12，25n，40，133，140，144，145，155

獨立觀點：政治的（公共的）正義觀念作為獨立觀點，第10頁，第12頁，第25頁注釋，第40頁，第133頁，第140頁，第144頁，第145頁，第155頁

Friedman，Michael，102n

邁克·弗里曼，第102頁注釋

Fuchs，Alan，345n

阿蘭·法切斯，第345頁注釋

Full autonomy:political not ethical，II:6，77—81：

充分自律：政治的而非倫理的，第二講，第六節，第77—81頁：

——modeled by structural aspects of original position，77；

由原初狀態的結構性方面所塑造的充分自律，第77頁；

——citizens in awell-ordered society are fully autonomous，not the parties，77；

在秩序良好社會里，公民是充分自律的，第77頁；

——of citizens apolitical，not an ethical value，77f.；

公民的充分自律是一種政治價值，而非倫理價值，第77頁以后；

——how citizens achieve，and why full publicity necessary for，77f.；

公民如何獲得充分自律，為什么充分的公共性對于公民的充分自律是必要的，第77頁以后；

——why original position equals in relevant respects is fair treated equally，79f.；

為什么在原初狀態中相關方面的平等卻不能得到平等地對待，第79頁以后；

——political conception of justice is not:to each according to political virtue，80f.

政治的正義觀念不是按每個人的政治美德進行分配，第80頁以后

Fundamental cases，two:defined，332

兩種基本情況及其界定，第332頁

Fundamental question of political justice，20ff.

政治正義的基本問題，第20頁以后

Fundamental questions of political liberalism:first question defined，3f.，47；

政治自由主義的基本問題：第一個基本問題的界定，第3頁以后，第47頁；

——second question defined，3，47；

第二個基本問題的界定，第3頁，第47頁；

——combined question defined，4，44，47；

綜合問題的界定，第4頁，第44頁，第47頁；

——answer indicated，5，9f.，44，48

所指出的答案，第5頁，第9頁以后，第44頁，第48頁

Galston，William，191n，198n

威廉·戈爾斯頓，第191頁注釋，第198頁注釋

Gauthier，David，52n，53，278n

大衛·戈蒂爾，第52頁注釋，第53頁，第278頁注釋

General facts:characterize political culture of democracy，36；

普遍事實：刻畫出民主之政治文化的特點，第36頁；

——fact of reasonable pluralism（first fact）defined，36；

理性多元論事實（第一個事實）界定，第36頁；

——distinct from pluralism as such，36；

與一般多元論相區別，第36頁；

——fact of oppression（second fact）defined，37；

壓迫性事實（第二個事實）界定，第37頁；

——fact about conditions of enduring democratic regime（third fact）defined，38；

關于持久民主政體的條件之事實（第三個事實）界定，第37頁；

——with fact of reasonable pluralism，presupposes an overlapping consensus，38；

理性多元論事實預制了重疊共識，第38頁；

——fact about the political culture of democracy（fourth fact）defined，38n；

關于民主社會之政治文化的事實（第四個事實）的界定，第38頁注釋；

——many basic judgments made under conditions in which agreement of reasonable persons not to be expected（fifith fact）defined，58

許多判斷是在無法期待理性個人由之達成契約的那些條件下做出的（第五個事實），第58頁

Gibbard，Allan，17n，88n，91n

阿蘭·吉巴德，第17頁注釋，第88頁注釋，第91頁注釋

Gitlow v.United States，268U.S.652（1925），344，347f.，350

《美利堅合眾國訴吉特羅》，美國第268號，第652卷（1925年），第344頁，第347頁以后，第350頁

Good:political conception must draw on ideas of subject to two restrictions，175f.；

政治觀念必須給善的理念作出兩個限制，第175頁以后；

——five ideas of in political liberalism stated，176；see alsoSequence of ideas of the good

政治自由主義中的五種善理念陳述，第176頁；另見“善理念的順序”

Good of political society，V:7，201—7：

政治社會的善，第五講，第七節，第201—207頁：

——not presented as ideal of political community，201；

不能把政治社會的善描述為政治共同體的理想，第201頁；

——conception of social unity given by idea of well-ordered society，201f.；

由秩序良好之社會理念所給定的社會統一觀念，第201頁以后；

——well-ordered society not private society，201f.；

秩序良好的社會不是私人社會，第201頁以后；

——shared final ends of，201；

政治社會共享的終極善目的，第201頁；

——is agood for persons individually，202f.；

政治社會的善對于每個個人來說也是一種善，第202頁以后；

——a significant social good within apolitical conception of justice，204；

在政治正義觀念內，政治社會的善是一種有意義的社會善，第204頁；

——justice as fairness not opposed to classical republicanism，205；

公平正義并不反對古典共和主義，第205頁；

——does oppose civil humanism，206；

但公平正義反對市民人道主義，第206頁；

——well-ordered society as social union of social unions，206，320—323

秩序良好的社會作為諸社會聯合體的社會聯合，第206頁，第320—323頁

Goodness as rationality，V:2，176—178：

作為合理性的善，第五講，第二節，第176—178頁：

——third element of idea of fair social cooperation，16；

作為合理性的善是公平社會合作理論的第三要素，第16頁；

——content of，177；

作為合理性的善的內容，第177頁；

——endorsed by any workable political conception，177；

有效的政治觀念所認可的作為合理性的善，第177頁；

——does not specify any particular political view，177；

作為合理性的善并不具體規定任何特殊的政治觀點，第177頁；

——used to elaborate in sequence other ideas of the good，178，207；

作為合理性的善通常也依次闡釋其他的善理念，第178頁，第207頁；

——two main roles of，178；

作為合理性的善的兩個主要作用，第178頁；

——and primary goods，180f.

作為合理性的善與首要善，第180頁以后

Greek moral and political philosophy，xxi-xxiii，xl

古希臘的道德哲學和政治哲學，導論第21—23頁，第40頁

Grice，H.P.，32

H.P.格賴斯，第32頁

Greenwalt，Kent，xxxiv，214n，240nf.；

肯特·格林瓦爾特，導論第34頁，第214頁，第240頁注釋以后；

——view consistent with public reason，244n

其論與公共理性一致的觀念，第244頁注釋

Guidelines of public reason:adopted in original position，62，225；

原初狀態中采用的公共理性指南，第62頁，第225頁；

——as essential part of political conception of justice，139，162，223；

其作為政治正義觀念的本質部分，第139頁，第162頁，第223頁；

——defined，162，223f.；

定義，第162頁，第223頁以后；

——necessary for public basis of justification，225；

其對于公共的證明基礎來說是必要的，第225頁；

——with principles of justice，companion part of on agreement，226

公共理性的指南與正義原則一起都是達成契約的一部分，第226頁

Gutmann，Amy，146n，217n，247n

艾米·古特曼，第146頁注釋，第217頁注釋，第247頁注釋

Habermas，Jürgen，192n

于爾根·哈貝馬斯，第192頁注釋

Hampshire，Stuart，46n，303n，393n，421n，425n

斯圖沃特·翰普歇爾，第46頁注釋，第303頁注釋，第393頁注釋，第421頁注釋，第425頁注釋

Hand，Learned，351f.

勒恩德·翰德，第351頁以后

Harman，Gilbert，117n

吉爾伯特·哈曼，第117頁注釋

Harsanyi，J.C.，261n

J.C.哈桑尼，第261頁注釋

Hart，H.L.A.，xxxii，5n，14n，289f.，292，331，369ff.；

H.L.A.哈特，導論第32頁，第5頁注釋，第14頁注釋，第289頁注釋，第292頁，第331頁，第369頁以后；

——minimum content of natural law，109n，161；see alsoLecture VIII

自然法的起碼內容，第109頁注釋，第161頁；另見第八講

Health care，as problem of extension，21，244f.，272n；

醫療保健作為延伸問題，第21頁，第244頁以后，第272頁注釋；

——seems not to pose problem for use of primary goods，184f.

醫療保健似乎未給首要善的使用提出什么問題，第184頁以后

Hegel，G.W.F.，xxiv，285f.，387

G.W.F.黑格爾，導論第24頁，第285頁以后，第387頁

Hegel‘s criticism of social contract theory，reply to，VII:10，285—88：

黑格爾對社會契約論的批評，對其批評的回應，第七講，第十節，第285—288頁：

——that theory confuses society and state with an association of private persons；reply to，285f.；

他批評社會契約論將社會和國家與私人聯合體混為一談，對其批評的回應，第285頁以后；

——some contract views，cannot answer idealist critique，for example Locke's 286f.

某些契約觀點無法回答唯心主義的批評，例如，洛克的契約觀，第286頁以后；

——alternative reading of Locke，287f.；

對洛克的另一種閱讀，第287頁以后；

——his claims contrasted with Kantian contract theory，which has areply，288

洛克主張與康德契約論的比照，何者可作回應，第288頁

Higher-order interests:three kinds distinguished74f.，106；

三種較高層次的利益之區別，第74頁以后，第106頁；

——as purely formal，75；

作為純形式的較高層次利益，第75頁；

——as specifying people‘s needs，106

具體規定著人們需要的較高層次的利益，第106頁

Hill，Thomas，91n，257n

托馬斯·希爾，第91頁注釋，第257頁注釋

Hinsch，Wilfried，xxxi，25n，59

威爾弗里德·亨舍，導論第31頁，第25頁注釋，第59頁

Hobbes，Thomas，54；

托馬斯·霍布斯，第54頁；

——his social contract view open to idealist critique，287，347

其社會契約觀容易遭到唯心主義的批評，第287頁，第347頁

Hoffman，Paul，29n

保羅·霍夫曼，第29頁注釋

Holmes，Oliver Wendell，343，345，349—52；see alsoClear and present danger rule

奧利夫·溫德爾·霍爾姆斯，第343頁，第345頁，第349—352頁，另見“明顯而現時的危險規則”

Holmes，Stephen，151n，231n

斯特芬·霍爾姆斯，第151頁注釋，第231頁注釋

How basic liberties fit into one scheme，VIII:9，332—340：

各種基本自由如何恰當構成一個圖式，第八講，第九節，第332—340頁：

——how equal political liberties and liberty of conscience are related to the two fundamental cases，334f.；

政治自由和良心自由是如何與兩種基本情況相聯系的，第334頁以后；

——significance of aliberty defined，with examples，335；

自由意義的界定，舉例說明，第335頁；

——in filling second gap first principle of justice applied at stage of constitutional convention，336f.；

彌合第二個裂縫，正義第一原則在制憲階段的應用，第336頁以后；

——basic liberties associated with conception of the good also need constitutional protection，337f.；

與善觀念相聯系的基本自由也需要憲法保護，第337頁以后；

——other rights than basic rights and liberties specified at legislative stage，338；

除基本權利和基本自由之外的其他權利在立法階段給予具體規定，第338頁；

——in going through the four stages，veil of ignorance gets thinner，the constraints of the reasonable stronger，339f.

經過四個階段后，無知之幕更薄，理想約束更強，第339頁以后

How the basic structure affects individuals，VII:5，269f.：

基本結構如何影響個體，第七講：第五節，第269頁以后；

——affects aims and aspirations of persons and the form of shared culture，269.；

如何影響個人的目的和抱負，以及共享的文化形式，第269頁；

——realized abilities and talents also reflect features of，269f.；

已實現的能力和才能也反映出基本結構的特征，第269頁以后；

——permits inequalities in life prospects，269f.；

基本結構允許【人們】生活前景上的不平等，第269頁以后；

——these contrasted with other inequalities，270f.；

這些生活前景上的不平等與其他不平等的對比，第270頁以后；

——justice to regulate the fundamental inequalities arising from social starting position，natural advantages，and historical contingencies，271

正義規導著源自社會開始階段因自然利弊和歷史偶然性所導致的各種基本的不平等，第271頁

How political conception limits conceptions of the good，V:1，174f.：

政治觀念如何限制善觀念，第五講，第一節，第174頁以后；

——distinction between political and other moral conception matter of scope，13，175；

政治觀念與其他道德觀念之間的區別乃范圍問題，第13頁，第175頁；

——the right and the good complementary，173，175；

正當【權利】與善相互補充，第173頁，第175頁；

——conception of justice must contain sufficient space for worthy ways of life，174，209f.；

正義觀念必須給有價值的生活方式留有足夠的余地，第174頁，第209頁以后；

——priority of right，general and particular meaning of，174，176；

權利的優先性，其普遍意義與特殊意義，第174頁，第176頁；

——ideas of good used in must be political，176

政治觀念中所使用的善理念必須是政治的，第176頁

How is political liberalism possible？IV:1，134—40：

政治自由主義如何可能？第四講，第一節，第134—140頁；

——distinction between conception of justice allowing for aplurality of reasonable conceptions of the good and those holding there is but one such，134f.；

允許合乎理性的善觀念之多元性的正義觀念與堅持認為只有一種善觀念的正義觀念之區別，第134頁以后；

——two special features of political relationship in aconstitutional regime，67f.，135f.，216f.；

立憲政體中政治關系的兩個特征，第67頁以后，第135頁以后，第216頁以后；

——liberal principle of legitimacy stated，136f.，217；

自由主義的合法性原則陳述，第136頁以后，第217頁；

——those features specify domain of the political，67f.，137，216f.；

具體規定政治領域的特征，第67頁以后，第137頁，第216頁以后；

——two points central to political liberalism，given awell-ordered constitutional regime，137f.；

若已確立一秩序良好的立憲政體，則有兩點對政治自由主義至關重要，第137頁以后；

——extra ecclesia nulla salus，reply to，138；

教會之外無人得救，對這一觀點的回應，第138頁；

——how political liberalism is possible:two parts of answer，139，156f.，168f.，171f.，219

政治自由主義如何可能？兩部分答案，第139頁，第156頁以后，第168頁以后，第171頁以后，第219頁

Humboldt，Baron von，320

巴隆·馮·洪堡，第320頁

Hume，David，xv，xxvn，xxviif.，63，85n，116n

大衛·休謨，導論第15頁，導論第25頁注釋，導論第27頁以后，第63頁，第85頁注釋，第116頁注釋

Ideal form of basic structure，VII:9，281—85：

基本結構的理想形式，第七講，第九節，第281—285頁：

——conception of justice must limit and adjust ongoing social processes，281；

正義觀念必須限制和調整持續運作的社會過程，第281頁；

——it must address how free and equal persons can accept the fact that inequalities are influenced by social fortune and other deep contingencies，281；

它必須說明自由而平等的個人如何才能接受不平等受社會機緣和其他深刻的偶然性影響這一事實，第281頁；

——difference principle arrived at，282；

差異原則說明了這一事實，第282頁；

——it is to adjust the institutional background against which particular transactions take place，282f.；

差異原則將調整進行特殊交易的制度背景，第282頁以后；

——entiltements secured within fair social process，283f.；

各種資格（權利）在公平社會過程中得到確保，第283頁以后；

——principles of justice impose limits on accumulation of property as necessary to preserve background justice，284；

正義原則給保持背景正義所必需的財產積累施加了各種限制，第284頁；

——role of institutional division of labor does not presuppose injustice，284；

勞動的制度化分工作用并不以不正義為先決條件，第284頁；

——ideal form of basic structure provides basis for adjustments and the overall direction of political action，285

基本結構的理想形式為政治行為的調整和全方位指導提供了基礎，第285頁

Ideal theory:as necessary complement to nonideal theory，285

理想理論作為對非理想理論的補充，第285頁

Ideas，as more general term covers both concepts and conception，14n

理念作為涵括概念和觀念的更普遍的術語，第14頁注釋

Identity:public，or institutional vs.noninstitutional，or moral，30f，；

公共的或制度的與非制度的或道德的認同，第30頁以后；

——lack of prior to membership in social world，41，136

在獲得社會世界的成員身份之前，人們缺乏認同，第41頁，第136頁

Impartiality，idea of:defined as altruistic（as moved by the general good），50，54

定義為利他主義的公道的理念（受普遍善所驅動的利他主義），第50頁，第54頁

Importance of background justice，VII:4，265—69：

背景正義的重要性，第七講，第四節，第265—269頁；

——conditions for free and fair agreements in contract theory，265f.；

契約論中自由而公平的契約條件，第265頁以后；

——role of institutions in securing，266；

制度在確保【正義】中的作用，第266頁；

——basic structure must be regulated over time，266f.；

必須不斷調整基本結構，第266頁以后；

——four points why so：（1）justice of agreements depends on features of basic structure，not only on conduct of persons and associations，266f.；

理由有四：（1）契約正義依賴于基本結構的特征，而不僅僅取決于個人和聯合體的行為，第266頁以后；

——（2）fair background conditions may be undermined even if no one acts unfairly，267；

（2）即使沒有任何人不公平地行動，公平的背景條件也可能會削弱，第267頁；

——（3）no feasible and practicable rules can prevent this，267f.；

（3）任何可行的和實用的規則都不能防止這一情況，第267頁以后；

——（4）role of division of labor between two kinds of social rules，268f.

（4）在兩種社會規則之間進行勞動分工的作用，第268頁以后

Index of primary goods，39f.，188f.

首要善的索引（指數），第39頁以后，第188頁以后

Individualism:alleged bias toward，173，190，199，221n；

個人主義：聲稱【公平正義】有個人主義偏向，第173頁，第190頁，第199頁，第221頁注釋；

——Nagel on，196n

內格爾論個人主義，第196頁注釋

Initial agreement，hypothetical and nonhistorical，VII:6，271—75：

原初契約，假設的和非歷史的，第七講，第六節，第271—275頁；

——special role of basic structure affects conditions of，271f.；

基本結構的特殊作用影響到原初契約的條件，第271頁以后；

——fair situation must suitably even out certain contingencies，272；

公平的境況必須適當地排除某些偶然性，第272頁；

——parties must reason as if they are behind athicker rather than athinner veil of ignorance，273；

各派都必須是仿佛在較為厚的而非較為薄的無知之幕背后進行推理，第273頁；

——represents outcome of rational process under ideal，nonhistorical，and so hypothetical conditions，273；

原初契約代表著理想的非歷史的因而是假設的條件下合理運作的結果，第273頁；

——content of justice discovered by reason，274；

正義的內容由理性揭示，第274頁；

——original position as extension of idea of social contract to basic structure，275

原始狀態是社會契約理念向基本結構的延伸，第275頁

Initial agreement，specialfeatures of，VII:7，275—78：

原初契約的獨特特征，第七講，第七節，第275—278頁；

——basic structure the context for particular agreements and formation of associations，275f.；

基本結構作為特殊契約和各聯合體的形成之情景，第275頁以后；

——social contract must allow for three facts：（1）membership in society as given，276；

社會契約必須允許三個事實：（1）社會中的成員身份是既定的，第276頁；

——（2）we cannot know what we otherwise would have been，276；

（2）我們無法知道如果我們不成為社會成員將會是什么樣子，第276頁；

——（3）society as awhole has no ends in way associations and individuals do，276；

（3）社會作為一個整體不像聯合體或個體那樣擁有自身的目的，第276頁；

——idea of an individual's contribution to society as association has no place，276；

個體對作為聯合體之社會的貢獻的理念毫無意義，第276頁；

——original position must reflect contrast between awell-ordered society and an association，276；

原初狀態必定反映出秩序良好社會與聯合體之間的對比，第276頁；

——parties in original position suppose their membership in society is fixed，277；

各派在原初狀態中都設想他們的成員身份是固定的，第277頁；

——veil of ignorance reflects how apart from our place in society our interests and potential abilities cannot be known，277；

無知之幕反映出，為什么撇開我們在社會中的地位，就無法了解我們的利益和潛在能力，第277頁；

——no social ends until principles of justice adopted，277

在采用正義原則之前，不存在任何社會目的，第277頁

Inquisition，role of in community，religious or nonreligious，37

審查在共同體中的作用，宗教的或非宗教的【審查】，第37頁

Institutional division of labor，267f.，284，288

制度的勞動分工，第267頁以后，第284頁，第288頁

Interpersonal comparision，see Primary goods and interpersonal comparision

人際比較，見“首要善與人際比較”

Irwin，Terence，xxii

特倫斯·艾爾文，導論第22頁

Is justice as fairness fair to conception of good，V:6，195—201：

公平正義能公平地對待善觀念嗎，第五講，第六節，第195—201頁：

——constitutional essentials must not favor any particular comprehensive view，196；

憲法根本切莫偏袒任何特殊的完備性觀點，第196頁；

——some comprehensive doctrines may conflict with or fail to gain adherents under just political and social conditions，196；

在公正的政治條件和社會條件下，某些完備性學說可能會與之發生沖突或不能贏得其信奉者，第196頁；

——Berlin‘s thesis，197f.；

伯林的論點，第197頁以后；

——not arbitrarily biased against any comprehensive doctrines，197ff.；

無任何偏袒地對待任何完備性學說，第197頁以后；

——requirements for children's education addressed from within political liberalism，199f.；

從政治自由主義內部談兒童教育的要求，第199頁以后；

——does not seek to cultivate values of comprehensive liberalism，200

不尋求培養【兒童的】完備性自由主義價值，第200頁

Jones，Matthew，xxxiv

馬修·瓊斯，導論第34頁

Judicial review，165，216，233f.，235n，240，339

司法審查，第165頁，第216頁，第233頁以后，第235頁注釋，第240頁，第339頁

Judicial virtue:as example of abilities not affecting status of equal citizenship，80

司法美德：作為一種能力，它并不影響公民的平等地位，第80頁

Jus gentium，244

民族法（“萬民法”），第244頁

Just savings:as problem of extension，20，244，274；

公正儲存作為延伸問題，第20頁，第244頁，第274；

——fairness between generations，273

代際公平，第273頁

Justice as fairness:as form of political liberalism，xxx；

公平正義：作為政治自由主義的形式，導論第30頁；

——three missing pieces lead to its formulation as，xxxi；

三個失誤引導人們將它系統表述為公平正義，導論第31頁；

——tries to adjudicate between traditions of liberty and equality，5，35；

公平正義力圖在各種自由和平等的傳統之間作出評判，第5頁，第35頁；

——uses idea of society as afair system of cooperation，9，35；

將社會的理念用作一個公平的合作系統，第9頁，第35頁；

——as organizing idea，9，14，15；

用作組織化的理念，第9頁，第14頁，第15頁；

——aim of as practical，9f.；

公平正義的實踐性目的，第9頁以后；

——as expressing citizens‘shared public reason，9f.；

公平正義表達著公民共享的公共理性，第9頁以后；

——as political and not metaphysical，10，97；

公平正義是政治的而非形上學的，第10頁，第97頁；

——as afree standing view aims for support of overlapping consensus，10f.；

公平正義作為一種獨立的觀點，目的在于支持重疊共識，第10頁以后；

——fundamental idea of，14；

公平正義的基本理念，第14頁；

——and problems of extension in，21，244ff.；

以及延伸問題，第21頁，第244頁以后；

——uses the original position to determine fair terms of social cooperation，23；

利用原初狀態來決定社會合作的公平條款，第23頁；

——and to recast doctrine of social contract to apply to the basic structure，23；

且重鑄社會契約學說以運用于基本結構，第23頁；

——how determines index of primary goods，39f.；

公平正義如何決定首要善的索引，第39頁以后；

——does not view political society as apurposive association，42n；

公平正義并不把政治社會目為一個有目的性的聯合體，第42頁注釋；

——does not derive the reasonable from the rational，52f.；

公平正義不從合理性中推導出理性，第52頁以后；

——two stages of exposition of，64f.，133f.，140f.；

公平正義之解釋的兩個階段，第64頁以后，第133頁以后，第140頁以后；

——not procedurally neutral but tries to be neutral in aim，192ff.

公平正義在程序上并不是中立的，但力求在目的上中立，第192頁以后

Justice as fairness as aconstructivist view:III:3，102—7：

公平正義作為一種建構主義的觀點，第三講，第三節，第102—107頁：

——found by reflection，using powers of reason，96f.；

利用理性的力量，通過反思來發現這一觀點，第96頁以后；

——affinity with constructivism in philosophy of mathematics and Kant's moral philosophy，102f.，123；

其與數學哲學和康德道德哲學中的建構主義的親緣關系，第102頁以后，第123頁；

——content of political conception（its principles）is（are）constructed，103；

政治觀念（及其原則）的內容的被建構起來的，第103頁；

——procedure of not constructed but laid out，103f.；

其程序不是被建構起來的，而是被制定出來的，第103頁以后；

——form of procedure drawn from conceptions of citizen and society，103f.；

它是從公民觀念和社會觀念中抽演出來的程序形式，第103頁以后；

——not open to Schopenhauer‘s criticism of Kant，104—7；see alsoConstructivist conception

它不會受到叔本華對康德那樣的批判，第104—107頁；另見“建構主義的觀念”

Justice as fairness，initial aim of，VIII:1，289—94：

公平正義的初始目的，第八講，第一節，第289—294頁；

——defined of Hart's two gaps in account of basic liberties，290；

對哈特所謂【我的】基本自由解釋中存在兩個裂縫的界定，第290頁；

——two principles of justice stated with revision in first principle（explained in8），291；

經過對第一原則進行修正（第八節說明）后正義兩原則的陳述，第291頁；

——no priority for liberty as such，but for specific list thereof，291f.；

一般自由無優先性規定，但此后特殊的自由目錄則有其優先性規定，第291頁以后；

——defined as finding alist of liberties making two principles prefered alternative in original position，292ff.，325；

我們將公平正義的初始目的界定為：尋找一個使【正義】兩原則成為人們在原初狀態中偏向于選擇之的自由目錄，第292頁以后，第325頁；

——such alist not amakeshift:may be drawn up in two ways，292ff.

這種目錄不是一個暫用替代品，我們可以用兩種方式開出這一目錄，第292頁以后

Justice as fairness is complete，V:8，207—12：

公平正義是完善的，第五講，第八節，第207—212頁：

——ideas of good are generated by and have their role within the political conception，207f.；

善的理念是通過公平正義而產生的，它在政治觀念內有其作用，第207頁以后；

——how they are built up in sequence，207；

它們是如何按順序建立起來的，第207頁；

——overlapping consensus on political conception establishes mutual good of mutual justice，208f.；

對政治觀念的重疊共識建立了相互正義的相互善，第208頁以后；

——completeness of justice as fairness strengthens its stability，209；

公平正義的完善性強化了它的穩定性，第209頁；

——ideas of the good do not imply truth of this or that comprehensive doctrine，209f.；

善的理念并不包含這樣或那樣的完備性學說的真理意味，第209頁以后；

——justice as fairness allows sufficient space for ways of life worthy of citizens‘devoted allegiance，187，198n，209f.；

——公平正義給公民為之奉獻忠誠的有價值的生活方式留有足夠的余地，第187頁，第198頁注釋，第209頁以后；

——limits on content of comprehensive conception of good are reasonable，210f.；see alsoCompleteness

對完善性善觀念內容的限制是合乎理性的，第210頁以后；另見“完善性”

Justice as fairness，role of，VIII:14，368—71：

公平正義的作用，第八講，第十四節，第368—371頁；

——as guiding framework，368；

作為指導框架，第368頁；

——when aconception of justice fulfills its social role，368；

正義觀念何時履行其社會作用，第368頁；

——addressed to citizens in aconstitutional regime and considers the basis of toleration and social cooperation therein，369；

談立憲政體中的公民并考慮該政體中寬容與社會合作的基礎，第369頁；

——ideal of the person used is different than Hart thought and how it enters in，369—71；

公平正義所使用的個人理想不同于哈特所以為的公民理想，該個人理想是如何進入公平正義的，第369—371頁；

——correction of Theory's argument for priority of liberty，371n

糾正《正義論》對自由優先性的論證，第371頁注釋

Kalven，Harry:on freedom of speech and seditious libel，342，344ff.，348n

哈里·卡爾文論言論自由和煽動性誹謗，第342頁，第344頁以后，第348頁注釋

Kant，Immanuel，xxviif.，xxxii，37，44n，83n，91，122，125，145，169，222n，265，296n，334；

伊曼努爾·康德，導論第27頁以后，導論第32頁，第37頁，第44頁注釋，第83頁注釋，第91頁，第122頁，第125頁，第145頁，第169頁，第222頁注釋，第265頁，第296頁注釋，第334頁；

——distinction between reasonable and rational goes back to，25n，48nf.；

理性與合理性之間的區分可追溯到康德，第25頁注釋，第48頁注釋以后；

——on predisposition to moral personality lacking in solely rational agents，51n；

康德論單純合理性主體缺乏道德人格傾向，第51頁注釋；

——comprehensive liberalism of，78，99，125，199f.，206n；

康德的完備性自由主義，第78頁，第99頁，第125頁，第199頁以后，第206頁注釋；

——account of agood will specifies conception-dependent desire，85n；

康德論善良意志的解釋具體規定各種依賴于觀念的欲望，第85頁注釋；

——distinction between practical and theoretical reason，93，117；

康德論實踐理性與理論理性之間的區分，第93頁，第117頁；

——transcendental idealism and constitutive autonomy，99；

康德論超驗唯心主義與構成性自律，第99頁；

——as foundation of conceptions of person and society，100；

康德論該自律作為個人觀念和社會觀念的基礎，第100頁；

——procedural account of，102，285

康德對自律的程序說明，第102頁，第285頁

Kant‘s moral constructivism，III:2，99ff.；

康德的道德建構主義，第三講，第二節，第99頁以后；

——contrasted with political constructivism，99f.；

其與政治建構主義的對照，第99頁以后；

——as comprehensive moral view，99，125；

作為完備性道德觀，第99頁，125頁；

——as asserting constitutive autonomy，99，125；

其申認構成性自律，第99頁，第125頁；

——can endorse political constructivism，100；

它可以認可政治建構主義，第100頁；

——sees reason as self-originating and self-authenticating and alone competent to settle questions about its own authority，100f.，120f.；

它把理性看作是自緣的和自證的，且是惟一有能力解決它自己的權威問題的，第100頁以后，第120頁以后；

——as defense of reasonable faith，101，172；

其對理性信念的辯護，第101頁，第172頁；

——account of moral reasoning，102；

其對道德推理的解釋，第102頁；

——account of objectivity，110，112—115，119n，120nf.；

其對客觀性的解釋，第110頁，第112—115頁，第119頁注釋，第120頁注釋以后；

——objective point of view as that of persons as members of realm of ends，115；

客觀性觀點作為目的王國之成員的個人觀點，第115頁；

——holds different conceptions of objectivity appropriate for theoretical and practical reason，117f.

其堅持不同的適合于理論理性和實踐理性的客觀性觀念，第117頁以后

Kateb，George，206n

喬治·卡特伯，第206頁注釋

Kavka，Gregory，96n

格里戈利·卡夫卡，第96頁注釋

Kelly，Erin，xxxiiif.，30n，60n，174n，372n

愛琳·凱麗，導論第33頁以后，第30頁注釋，第60頁注釋，第174頁注釋，第372頁注釋

King，Martin Luther，Jr.，247n，250

馬丁·路德·金，第247頁注釋，第250頁

Korsgaard，Christine，83n，85n，383n

克麗斯汀·科斯嘎德，第83頁注釋，第85頁注釋，第383頁注釋

Kripke，Saul，7n

索爾·克里普克，第7頁注釋

Kronman，Anthony，289nf.

安東尼·克隆曼，第289頁注釋以后

Kuflik，Arthur，367n

阿瑟·可夫里克，第367頁注釋

Kymlicka，Will，27n

威爾·金里卡，第27頁注釋

Laden，Anthony，96n

安東尼·拉登，第96頁注釋

Larmore，Charles，177n，192n，194n，214n，374n，409n，432n

查爾斯·拉莫爾，第177頁注釋，第192頁注釋，第194頁注釋，第214頁注釋，第374頁注釋，第409頁注釋，第432頁注釋

Laslett，Peter，347n

彼特·拉斯勒特，第347頁注釋

Law of peoples:defined，12，272n；

萬民法：定義，第12頁，第272頁注釋；

——not discussed in these lectures，12，41；

在這些演講中對萬民法不予討論，第12頁，第41頁；

——as problem of extension，21，244；

作為延伸問題，第21頁，第244頁；

——immigration surmised as question belonging to，136n

移居被猜測為屬于萬民法的問題，第136頁注釋

Least advantaged members of society:defined，by description，not by rigid designator，7n

通過描述而非嚴格的指定來界定最不利的社會成員，第7頁注釋

Legislative stage:specifies rights and liberties other than basic liberties，338

立法階段具體規定除基本自由以外的權利和自由，第338頁

Legitimacy，liberal principle of:defined，136f.，216f.；

自由主義的合法性原則：定義，第136頁以后，第216頁以后；

——imposes moral duty of civility，217；

施加道德的公民義務，第217頁；

——how applies to general beliefs，224f.；

如何將合法性原則應用于一般信仰之中，第224頁以后；

——has same basis as principles of justice，225f.

合法性原則與正義原則具有相同的基礎，第225頁以后

Liberal conception of justice:three features of content of，defined，6，156f.，233

自由主義的正義觀念：其內容的三個特征界定，第6頁，第156頁以后，第233頁

Libertarianism:basic idea of，262f.；

自由意志論的基本理念，第262頁以后；

——open to idealist critique，287

自由意志論容易受到唯心主義的批評，第287頁

Libertarianism gives no special role to the basic structure，VII:3，262—65：

自由意志論對基本結構沒有任何特殊作用，第七講，第三節，第262—265頁：

——holds that only minimal state is justified，262ff.；

自由意志論主張，惟有最低限度國家才可獲得正當合理性證明，第262頁以后；

——（1）justifies that state by showing how only it could arise from state of nature without violating people's rights，263；

（1）通過表明這種國家是如何只能源自自然狀態而又不侵犯人民的權利，來證明其正當合理性，第263頁；

——（2）specifies principles of justice to govern acquisition and transfer of holdings，which principles specifies justice of holdings recursively，263f.；

（2）它具體規定著支配財產獲取和轉移的正義原則，而正義原則又反過來具體規定著財產的正義，第263頁以后；

——（3）no special theory needed to cover variety of associations and modes of cooperation arising from agreements among individuals，264；

無需任何特別的理論來囊括起自個體間契約的各種聯合體和合作樣式，第264頁；

——sees state as private association:no uniform public law，only anetwork of private agreements，264f.；

它把國家看作是私人聯合體：沒有正規的公共法律，惟有一個私人契約網絡，第264頁以后；

——not asocial contract theory，265；

自由意志論不是一種特殊的社會契約論，第265頁；

——sees no need for special theory of justice for the basic structure，265

它認為，沒有任何必要為基本結構建立特殊的正義論，第265頁

Liberties connected with the second principle，VIII:13，363—368：

與【正義】第二原則相聯系的自由，第八講，第十三節，第363—368頁：

——not basic liberties，363；

這些自由不是基本的自由，第363頁；

——advertising of jobs may be restricted and regulated to protect fair equality of opportunity，363ff.；

為了保護機會均等，求職（工作）廣告會受到限制和規導，第363頁以后；

——two kinds of advertising of products:law may impose regulations on advertising to maintain competitive system of markets，364；

兩種產品廣告：法律可對廣告施加各種規導，以維護競爭性市場體系，第364頁；

——much strategic advertising is socially wasteful and may be limited，364f.；

許多策略性廣告是一種社會浪費，可加以限制，第364頁以后；

——basic liberties unlike right to advertise inalienable，365ff.；

基本自由與不可剝奪的廣告權不同，第365頁以后；

——why second principle subordinate to first，367f.

為什么第二原則從屬于第一原則，第367頁以后

Liberties，how adjusted into one coherent scheme，VIII:9，334—40：

如何調整各種自由使之成為一個連貫的圖式，第八講，第九節，第334—340頁：

——how related to two moral powers and two fundamental cases，334f.；

自由如何與兩種道德能力和兩種基本情況相聯系，第334頁以后；

——definition of significance of aparticular liberty，335f.，341；

對一種特殊自由意義的界定，第335頁以后，第341頁；

——first principle of justice to be applied in stage of constitutional convention，336f.；

正義第一原則在制憲會議階段的運用，第336頁以后；

——equal basic liberties required for social cooperation on basis of mutual respect，337；

平等的基本自由是相互尊重基礎上的社會合作所必需的，第337頁；

——how other rights and liberties specified at legislative stage，338f.；

其他權利和自由是在立法階級具體規定的，第338頁以后；

——foundation of each stage in ideals of person and society，with the rational framed by the reasonable，339f.；

每一階段都以個人理想和社會理想為基礎，并通過理性構造合理性，第339頁以后

Liberties of the moderns vs.liberties of the ancients，5，299；

現代（人的）自由與古代（人的）自由，第5頁，第299頁；

——of the ancients，206

古代（人的）自由，第206頁

Liberty of conscience:as derived from burdens of judgment，58—61；

良心自由源自判斷負擔，第58—61頁；

——makes acceptance of authority of associations over their members voluntary，136n，221f.；

使聯合體的所有成員都自愿地接受該聯合體的權威，第136頁注釋，第221頁以后；

——scope of lets citizens settle how the two parts of their overall view are related，140，153f.，243；

良心自由的范圍是讓公民解決如何使他們完整觀點的兩部分相互聯系起來，第140頁，第153頁以后，第243頁；

——takes truths of religion off political agenda，151；

良心自由把宗教真理排除在政治日程之外，第151頁；

——protects both individuals and associations，221n；

良心自由既保護個體，也保護聯合體，第221頁注釋；

——three grounds for，310—315；

良心自由的三個根據，第310—315頁；

——and second fundamental case，332；

良心自由與第二種基本情況，第332頁；

——as basic liberty，335，337f.；

良心自由作為基本自由，第335頁，第337頁以后；

——self-limiting，341

自我限制，第341頁

Limits of public reason，153，VI:8，247—254：

公共理性的限制，第六講，第八節，第247—254頁：

——two understandings of these limits defined，exclusive and inclusive view，247；

對所界定的這些限制的兩種理解，排斥性觀點和包容性觀點，第247頁；

——inclusive view seems correct，247f.；

包容性觀點似乎是正確的，第247頁以后；

——three kinds of cases to illustrate this，248ff.；

有三種情況能解釋這一點，第248頁以后；

——did the Abolitionists before the Civil War violate the ideal of public reason？250f.；

美國內戰前廢奴主義者們違反了公共理性的理想嗎？第250頁以后；

——it seem not，since appropriate limits of public reason depend on historical and social condition，251f.；

似乎沒有，因為公共理性的適當限制依賴于歷史和社會的條件，第251頁以后；

——political liberalism assumes political conception of justice and ideal of public reason are mutually sopporting，252；

政治自由主義假定，政治的正義觀念與公共理性的理想相互支持，第252頁；

——summary of main points，with two possible innovations noted，252ff.；

通過解釋兩個可能的更新，對主要觀點作一小結，第252頁以后；

——further questions remain，254

尚待解釋的問題，第254頁

Lincoln，Abraham，xxix，45，214nf.，254

亞伯拉罕·林肯，第29頁，第45頁，第214頁注釋以后，第254頁

Lloyd，Sharon，212n

沙龍·洛伊德，第212頁注釋

Lochner v.New York，198U.S.45（1905），362

《紐約州訴洛切勒》，美國第198號，第45卷（1905年），第362頁

Locke，John，4，145n；

約翰·洛克，第4頁，第145頁注釋；

——contract view open to idealist critique，287f.；

洛克的契約觀容易受到唯心主義的批評，第287頁以后；

——on natural political virtue，347f.

洛克論天賦政治美德，第347頁以后

Macedo，Stephen，238n

斯特芬·馬西多，第238頁注釋

Machiavelli，Niccolo，205n

尼古拉·馬基亞維里，第205頁注釋

Mackie，J.L.，71n，122nf.

J.L.麥基，第71頁注釋，第122頁注釋以后

Marshall，John，359n

約翰·馬歇爾，第359頁注釋

Masses Publishing v.Pattern，244 Fed.535（1917），（S.D.N.Y.1917），351

《馬斯出版公司訴帕頓》，聯邦第244號，第535卷（1917年），第351頁

Maximum，idea of，353f.

最大化理念，第353頁以后

McCarthy，Thomas，192n

托馬斯·麥卡錫，第192頁注釋

McPherson，James，249n

詹姆斯·麥克菲遜，第249頁注釋

Medieval Christianity，xxiiif.，37

中世紀基督教，導論第23頁以后，第37頁

Meiklejohn，Alexander，290n，296n，348n

亞歷山大·梅克勒瓊，第290頁注釋，第296頁注釋，第348頁注釋

Melden，A.L.，212n

A.L.麥爾登，第212頁注釋

Mendus，Susan，61

蘇珊·門都斯，第61頁

Michelman，Frank，xxxiii，166n，237n，339n

弗蘭克·米切爾曼，導論第33頁，第166頁注釋，第237頁注釋，第339頁注釋

Mill，J.S.，7n，37，78，98，139n，145，159，169，199f.，211n，303，313

J.S.密爾，第7頁注釋，第37頁，第78頁，第98頁，第139頁注釋，第145頁，第159頁，第169頁，第199頁以后，第211頁注釋，第303頁，第313頁

Model case of areasonable overlapping consensus，145f.，147，155，169ff.

一種合乎理性的重疊共識的模式化情形，第145頁以后，第147頁，第155頁，第169頁以后

Modern moral and political philosophy，xxiii

現代道德哲學和政治哲學，導論第23頁

Montesquieu，Charles de，303n，366

查爾斯·德·孟德斯鳩，第303頁注釋，第366頁

Moore，G.E.，63n

G.E.摩爾，第63頁注釋

Moral powers，two:defined，19，81，103f.，108；

道德能力，兩種道德能力的界定，第9頁，第81頁，第103頁以后，第108頁；

——modeled in constructivist procedure，103f.；

在建構主義程序中塑造的道德能力，第103頁以后；

——exercise of experienced as good，202f.

作為善經驗的道德能力實踐，第202頁以后

Moral psychology:philosophical，not psychological:II:8，86—88；

道德心理學：哲學的而非心理學的，第二講，第八節，第86—88頁；

——that of parties in the original position not an account of，28；

原初狀態中各派的道德心理不是一種道德心理學解釋，第28頁；

——that of justice as fairness drawn from itself as political conception，86f.；

公平正義的道德心理學是從作為政治觀念的它自身中抽演出來的，第86頁以后；

——not apsychology originating in science，86f.；

它不是一種源于科學的心理學，第86頁以后；

——human nature and its natural psychology as permissive，87；

人性及其自然心理學是可允許的，第87頁；

——ideal of citizenship must be intelligible and one people can be moved to honor it，87；

公民理想必須是可理解的，可以激勵一個民族尊重這種公民理想，第87頁；

——political philosophy of constitutional regime autonomous in two ways，87f.

立憲政體的政治哲學在兩個方面是自律的，第87頁以后

Musgrave，R.A.，181n

R.A.馬斯格雷弗，第181頁注釋

Mutual advantage，idea of:defined，16f.，50；

互利理念的界定，第16頁以后，第50頁；

——contrasted with idea of reciprocity，16f.，50；

其與相互性理念的對比，第16頁以后，第50頁

Mutual good of mutual justice，208

相互正義的相互善，第208頁

Nagel，Thomas，xxxi，20n，61n，84n，90n，96n，121n，144n，274n；

托馬斯·內格爾，導論第31頁，第20頁注釋，第61頁注釋，第84頁注釋，第90頁注釋，第96頁注釋，第121頁注釋，第144頁注釋，第274頁注釋；

——on the burdens of judgment and the fragmentation of value，57n；

內格爾論判斷負擔和價值的零散化，第57頁注釋；

——on his impersonal point of view，116；

內格爾論他的非個人性觀點，第116頁；

——view of the content and validity of argument，120n；

他關于論證之內容和有效性的觀點，第120頁注釋

——criticism of justice as fairness as individualistic，196n

他批評公平正義是個體的正義，第196頁注釋

Natural religion，245f.

自然宗教，第245頁以后

Nature:what is owed to as problem of extension，21，245f.

自然作為延伸問題所在，第21頁，第245頁以后

Near v.Minnesota，283U.S.697（1931），345n

《明尼蘇達訴尼爾》，美國第283號，第697卷（1931年），第345頁注釋

Needs of citizens，see primary goods as citizens needs

公民的需要，見“作為公民需要的首要善”

Neiman，Susan，101n

蘇珊·尼曼，第101頁注釋

Neutral values:defined，191f.；

中立價值定義，第191頁以后；

——procedural neutrality vs.neutrality of aim，or neutrality of affect（influence），191—94

程序中立性與目的中立性或效果（影響）中立性，第191—194頁

Neither society nor community，I:7，40—43；see alsowell-ordered society，idea of

既非社會，也非共同體，第一講，第七節，第40—43頁；另見“秩序良好社會的理念”

Nevins，Allan，45n

阿蘭·勒文斯，第45頁注釋

New Deal，234

新政（時期），第234頁

New York Timess v.Sulliven，376U.S.254（1964），343，345

《沙利文訴〈紐約時報〉》，美國第376號，第254卷（1964年），第343頁，第345頁

New York Times v.United States，403U.S.713（1971），345

《美利堅合眾國訴〈紐約時報〉》，美國第403號，第713卷（1971年），第345頁

Nicholson，M.A.，359n

M.A.尼可爾遜，第359頁注釋

Nonpublic reason，VI:3，220ff.：

非公共理性，第六講，第三節，第220頁以后：

——one public reason，but many nonpublic reasons，those of the many associations of civil society，220；

公共理性只有一種，而非公共理性卻有許多，如許多市民社會聯合體的理性就是非公共理性，第220頁；

——public vs.nonpublic not the distinction between public vs.private，220n；

公共的與非公共的之別不是公共的與私人的之別，第220頁注釋；

——ways of reasoning have certain common elements，yet different procedures and methods are appropriate for different corporated bodies，220f.；

各種推理方式具有某些共同的因素，然而不同的程序和方法只適合不同的合并實體，第220頁以后；

——in democratic society authority of associations over their members are freely chosen，221f.；

在民主社會里，聯合體對其成員的權威是人們自由選擇的，第221頁以后；

——but the government‘s authority cannot in parallel fashion be freely accepted，222；

但是，我們卻不能認為政府的權威是人們以類似的方式自由接受的，第222頁；

——outer limit of our freedom specified，222

它是在我們自由的限制之外被具體規定的，第222頁

Oakshott，Michael，42n

邁克·奧克肖特，第42頁注釋

Objectivity:independent of causal theory of knowledge，III:6，116ff.：

獨立于因果知識論之外的客觀性，第三講，第六節，第116頁以后；

——causal view defined，116f.；

因果觀定義，第116頁以后；

——different conception of objectivity appropriate for theoretical and practical reason，117f.；

不同的客觀性觀念適合于理論理性和實踐理性，第117頁以后；

——reasons for moral and political judgments require no support from cognitive psychology，118，120；

道德和政治判斷的理由無需任何來自認知心理學的支持，第118頁，第120頁；

——parallel argument for objectivity，118nf.；see alsoThree conceptions of objectivity

對客觀性的類似論證，第118頁注釋以后；另見“三種客觀性的觀念”

overlapping consensus not indifferent or skeptical，IV:4，150—54；

重疊共識既不是冷漠的，也不是懷疑論的，第四講，第四節，第150—154頁；

——such consensus lays basis for answering second fundamental question，10f.；

這種共識為回答第二個基本問題奠定了基礎，第10頁以后；

——defined，15，39f.；

定義，第15頁，第39頁以后；

——idea of inTheory，15n；

《正義論》中的重疊共識理念，第15頁注釋；

——role of in justifying thick veil of ignorance，24nf.；

重疊共識在證明無知厚幕之正當合理性中的作用，第24頁注釋以后；

——as necessary condition for realism and stability of well-ordered society，38f.，44，65；

重疊共識作為秩序良好之社會現實和穩定的必要條件，第38頁以后，第44頁，第65頁；

——idea of easily misunderstood because of its use in everyday politics，39f.；

重疊共識的理念之所以被誤解，是因為它在日常政治中的運用，第39頁以后；

——possibility of，aim of parties in adopting principles justice，78；

重疊共識的可能性在于各派采用正義原則的目的，第78頁；

——implications of truth of any one reasonable doctrine in，128f.，153nf.；

任何一種合乎理性的學說的真理性都包含在重疊共識之中，第128頁以后，第153頁注釋以后；

——how possible，140；

重疊共識如何可能，第140頁；

——depth，breadth，and specificity of，defined，149，158f.，167；

重疊共識的深度、廣度和具體規定性的界定，第149頁，第158頁以后，第167頁；

——reply to second objection to such consensus as basis of society unity，150f.；

對有關這種共識之作為社會統一基礎的第二種反駁意見的回答，第150頁以后；

——removing certian constitutional questions from political agenda，151f.；

它將某些憲法問題排除在政治日程之外，第151頁以后；

——cannot always avoid implying aspects of comprehensive doctrine；replying to rationalist believers，152f.；

它不能永遠不包含完備性學說的某些方面，對理性主義信仰者的回應，第152頁以后；

——in well-ordered society such consensus not based on compromise，170ff.；

在秩序良好的社會里，這種共識并非建立在妥協基礎上，第170頁以后；

——confirms that basic institutions allow sufficient space for ways of life worthy of support，187，209f.；see alsoThree features of an overlapping consensus

重疊共識確認，基本制度應給各種值得支持的生活方式留有足夠的空間，第187頁，第209頁以后；另見“重疊共識的三個特征”

paradox of public reason:stated，216；

公共理性的悖論陳述，第216頁；

——resolved by principle of legitimacy，216f.；

通過合法性原則解決這一悖論，第216頁以后；

——disapears when political conception supported by reasonable overlapping consensus，218；

當政治觀念得到理性之重疊共識的支持時，這一悖論便煙消云散，第218頁；

——comparison with familiar cases，218f.

其與我們所熟悉的情形比較，第218頁以后

Parfit，Derek，20n，32n，274n

德雷克·帕菲特，第20頁注釋，第32頁注釋，第274頁注釋

Parsons，Charles，102n；

查爾斯·帕森斯，第102頁注釋；

——on possibilities of construction in mathematics，123n

帕森斯論數學建構的可能性，123頁注釋

Parties in original position:defined as rational representatives of free and equal citizens，24；

將原初狀態中的各派界定為自由而平等的公民之合理代表，第24頁；

——symmetically situated，24，79；

原初狀態中各派的對稱處境，第24頁，第79頁；

——why behind athick veil of ignorance，24nf；

為什么各派都處在無知厚幕的背后，第24頁注釋以后；

——purely artificial creatures，28，75，104，306；

各派純粹是人為的創造物，第28頁，第75頁，第104頁，第306頁；

——modeled as rationally autonomous but not as fully autonomous，28，79f.，104；

將各派塑造成合理自律的，但不是充分自律的，第28頁，第79頁以后，第104頁；

——general beliefs ascribed to，66f.；

歸于各派的普遍信念，第66頁以后；

——their motivation and aims，75，77，105f.，178，307f.；

他們的動機和目的，第75頁，第77頁，第105頁以后，第178頁，第307頁以后；

——represent our fundamental interests，208

各派代表著我們的基本利益，第208頁

Patterson，Orlando，33n

奧蘭多·帕特森，到33頁注釋

Pease，Jane，249n

簡·彼斯，第249頁注釋

Pease，William，249n

威廉·彼斯，第249頁注釋

Peffer，Rodney，7nf.

羅德尼·皮弗，第7頁注釋以后

Perfectionism:values of，6，179f.，188，196；

完善論：完善論的價值，第6頁，第179頁以后，第188頁，第196頁；

——political virtues not those of perfectionism state，194f.；

政治價值不是完善論所陳述的那些價值，第194頁以后；

——principles of contrasted with two principles of justice，292，294，295

完善論的原則與正義兩原則的對比，第292頁，第294頁，第295頁

Peritz，David，158n，162n

大衛·佩里茲，第158頁注釋，第162頁注釋

permissible conceptions of good and political virtues:V：5，190—95：

可允許的善觀念和政治美德觀念，第五講，第五節，第190—195頁：

——defined，180，190f.，207，209；

其界定，第180頁，第190頁以后，第207頁，第209頁；

——neutral procedure and neutral values，191；

中立程序與中立價值，第191頁；

——justice as fairness not procedurally neutral，191；

公平正義在程序上不是中立的，第191頁；

——aims to be common ground as focus of an overlapping consensus，192；

其目的是成為重疊共識之核心這樣的共同基礎，第192頁；

——neutrality of aim，192f.；

目的中立性，第192頁；

——neutrality of effect or influence impracticable，193f.；

效果或影響的中立性沒有實用性，第193頁以后；

——political virtues tied to principles of political justice not those of aperfectionist state，194f.

與政治正義原則相聯系的政治美德不是完善論國家的美德，第194頁以后

Perry，John，32n

約翰·佩里，第32頁注釋

Persons，conception of:adopted to fit idea of society as fair system of cooperation，18；

適合于作為公平合作系統之社會理念的個人觀念，第18頁；

——as normative，18n；

作為規范性的個人觀念，第18頁注釋；

——their two moral powers makes them free，19；

個人的兩種道德能力使他們成為自由的，第19頁；

——two aspects of their being reasonable，48，54，94；

個人之為理性的兩個方面，第48頁，第54頁，第94頁；

——what implied by capacity to engage in practical reason，108；see alsoPolitical conception of the person

介入實踐理性的能力意味著什么，第108頁；另見“個人的政治觀念”

Philosophy as defense，101，172

作為辯護的哲學，第101頁，第172頁

Plato，44n，134，195

柏拉圖，第44頁注釋，第134頁，第172頁

Pluralist（partially）comprehensive doctrine:defined，145，155f.，160；

多元（在部分意義上說）完備性學說的界定，第145頁，第155頁以后，第160頁；

—role of looseness of in reaching consititutional consensus，159f.；

多元完備性學說的松散性在達成憲法共識中的作用，第159頁以后；

——how supports overlapping consensus，170

如何支持重疊共識，第170頁

Pogge，Thomas，xxxiv

托馬斯·波吉，導論第34頁

Political agenda:taking off，151ff.，157，161

排除在政治日程之外，第151頁以后，第157頁，第161頁

Political capital，157

政治資本，第157頁

Political conception need not be comprehensive，IV:5，154—58：

政治觀念不必是完備的，第四講，第五節，第154—158頁：

——third objection:political conception must be comprehensive；154；

第三種反駁意見：政治觀念必須是完備的，第154頁；

——reply uses pluralist（partially comprehensive）view of model case，155f.；

利用多元的（在部分意義上說也是完備的）模式化情形的觀點來回答這一反駁，第155頁以后；

——political wisdom explained in terms of pluralist doctrine，156；

按照多元學說來解釋的政治智慧，第156頁；

——role of political conception in，156；

政治觀念的作用，第156頁；

——most reasonable political conception for democratic regime is liberal，156f.；

對民主政體來說，最合乎理性的政治觀念是自由主義的政治觀念，第156頁以后；

——virtues of political cooperation very great virtues，making social cooperation possible，157；

政治合作的美德是非常偉大的美德，它使社會合作成為可能，第157頁；

——overlapping consensus reduces conflicts between political and other values，157；

重疊共識減少政治價值與其他價值之間的沖突，第157頁；

——two things done by public reason given reasonable pluralism，157f.

若理想多元論是既定的，則可通過公共理性來處理這兩類價值，第157頁以后

Political conception of justice，idea of，I:2，11—15：

政治正義觀念的理念，第一講，第二節，第11—15頁：

——to be acceptable must fit with considered convictions in reflective equilibrium，8；

政治正義觀念要想成為人們可接受的觀念，就必須在反思平衡中切合所考慮到的各種確信，第8頁；

——must be politicaland not metaphysical，10，97；

就必須是政治的，是非形上學的，第10頁，第97頁；

——three features fo:first，a moral conception worked out for basic structure，11，175，223；

政治正義觀念的三個特征：第一，它是為基本結構所制定出來的一個道德觀念，第11頁，第175頁，第223頁；

——second，presented as freestanding view，12，40，140，144f.，175；

其次，它表現為獨立的觀點，第12頁，第40頁，第140頁，第144頁以后，第175頁；

——contrasted with comprehensive doctrines in scope，13，174f.，213；

其與完備性學說的范圍對比，第13頁，第174頁以后，第213頁；

——third，expressed in terms of ideas implicit in public political culture，13f.，175，223；

第三，它是按照隱含在公共政治文化之中的那些理念來表達的，第13頁以后，第175頁，第223頁；

——elaborated to be focus of an overlapping consensus，10，15，36，48，97，134；

它被清楚表達為重疊共識的核心，第10頁，第15頁，第36頁，第48頁，第97頁，第134頁；

——not political in wrong way，39f.，142；

它不能以錯誤的方式成為政治的，第39頁以后，第142頁；

——as freestanding view puts no doctrinal obstacles to overlapping consensus，40；

作為獨立的觀點，它不給重疊共識設置任何學說性障礙，第40頁；

——wide vs.narrow role of，71；

其廣泛作用與狹隘作用，第71頁；

——wide role as educator，71，85f.，163，236，239f，；

其作為教育者的廣泛作用，第71頁，第85頁以后，第163頁，第236頁，第239頁以后；

——as philosophical，connects separate fixed points，124；

其哲學的作用在于使各種分離的固定觀點聯系起來，第124頁；

——at best but aguiding framework，156；

它最好也只是一種指導性框架，第156頁；

——counts fulfillment of basic needs and purposes as good，177

它把基本需要和目的的實現看作是善的，第177頁

Political conception of the person，I:5，29—35：

政治的個人觀念，第一講，第五節，第29—35頁：

——goes with idea of fair social cooperation，18ff.，34；

它與公平社會合作的理念聯系在一起，第18頁以后，第34頁；

——two moral powers of makes persons free，19；

個人的兩種道德能力使個人成為自由的，第19頁；

——having to requisite degree makes them equal，19，79，109；

擁有這兩種道德能力使他們在必要的程度上成為平等的，第19頁，第79頁，第109頁；

——determinate conception the good，defined，19f.，74，108；

決定性的善觀念，定義，第19頁以后，第74頁，第108頁；

——relation to ametaphysical doctrine，27，29；

與形上學說的關系，第27頁，第29頁；

——citizens are viewed as free in three respects，29，72；

公民在三個方面被看作是自由的，第29頁，第72頁；

——in first respect，as having moral power to have aconception of the good，30ff.；

第一個方面是，公民具有獲得一種善觀念的道德能力，第30頁以后；

——involves right to view oneself as independent of any particular determinate conception，30；

這意味著他們有權利把他們自己看作是獨立于任何特殊決定性觀念的，第30頁；

——public，or institutional vs.noninstitutional，or moral，identity in，30f.；

公共的或制度的與非制度的或道德的人格（個人）認同，第30頁以后，第30頁以后；

——two aspects of moral identity，30f.，202；

道德認同的兩個方面，第30頁以后，第202頁；

——in second respect，as self-authenticating sources of valid claims，32f.；

第二個方面是，他們是各種有效要求的自我證實之源，第32頁以后；

——in third respect，as capable of taking responsibility for their ends，33f.；

第三個方面是，他們能夠為他們的目的負責，第33頁以后；

——weight of citizens'claims not given by psychological intensity of desires，34，190；

公民要求的價值不是由欲望的心理強度所給定的，第34頁，第109頁；

——third respect implied in capacity to engage in social cooperation over complete life，34；

第三個方面包含在【公民】終身介入社會合作的能力之中，第34頁；

——part of background specifying primary goods，75ff.，178

包含在具體規定著首要善的部分背景之中，第75頁以后，第178頁

Political liberalism:topics of，as giving unity to these lectures，xiv，7；

政治自由主義作為使這些演講統一起來的主題，導論第14頁，第7頁；

——assumes the fact of reasonable pluralism as normal result of exercise of human reason under free institutions，xvii，xxiv，4，36f.，129，135，144；

它設定，理性多元論的事實是自由制度底下人類理性實踐的正常結果，導論第17頁，導論第24頁，第4頁，第36頁以后，第129頁，第135頁，第144頁；

——seeks apolitical conception of justice for aconstitutional regime，xix，10，11—15；

它為立憲政體尋求一種政治的正義觀念，導論第19頁，第10頁，第11—15頁；

——aims to find reasonable public basis of justification on fundamental questions，xix，227—30；

其目的是找到證明基本問題的合乎理性的公共基礎，導論第19頁，第227—230頁；

——its use of reasonable，rather than true，judgments，xx，126—29；

它利用的是理性的判斷而非真理的判斷，導論第20頁，第126—129頁；

——dualism in，conjecture as to how arises historically，xxi—xxvi；

政治自由主義的二元論，有關它如可從歷史上產生的猜測，導論第21—26頁；

——not comprehensive liberalism，xxvii；

它不是完備性的自由主義，導論第27頁；

——addresses two fundamental questions，xviiif.，3f.，47，133；

談兩個基本問題，導論第18頁以后，第3頁以后，第47頁，第133頁；

——combined question of，3f.，44，47；

政治自由主義的綜合性問題，第3頁以后，第44頁，第47頁；

——applies principle of toleration to philosophy itself，10；

它將寬容原則應用于哲學本身，第10頁；

——defined，44；see alsoHow is political liberalism possible

政治自由主義的定義，第44頁；另見“政治自由主義如何可能”

Political，not metaphysical，10，97

政治的，而非形上學的，第10頁，第97頁

Political philosophy:problem of stability fundamental to，xviii；

對政治哲學來說，穩定性問題是根本性的，導論第18頁；

——in political liberalism has its own subject matter，xxviii；

在政治自由主義中，政治哲學有其自身的主題，導論第28頁；

——how might find shared basis for settling fundamental questions，8f.；

它怎樣才能找到解決基本問題的共享基礎，第8頁以后；

——uses abstract conceptions，44ff.；

政治哲學對抽象觀念的使用，第44頁以后；

——does not withdraw from society and world，45f；

它不從社會和世界中退卻，第45頁以后；

——autonomous in two ways，87f.；

政治哲學在兩個方面是自律的，第87頁以后；

——aim of in dominant tradition，135

在支配性傳統中，政治哲學的目的，第135頁

Political relationship in aconstitutional regime，features of:defined，67f.，135f.，216；

立憲政體中的政治關系，特征界定，第67頁以后，第135頁以后，第216頁；

——gives rise to question of legitimacy，136，217f.；

其合法性問題的產生，第136頁，第217頁以后；

——identifies domain of the political，137，216

對政治領域的確認，第137頁，第216頁

Political society，how conceived，12，18ff.，26，67f.，201—6；see alsoNeither association nor community；Well-ordered society

政治社會，如何設想，第12頁，第18頁以后，第26頁，第67頁以后；另見“既非聯合體，亦非共同體”，“秩序良好的社會”

Political values，of justice and public reason，30，139，223f.，236，245；

正義和公共理性的政治價值，第30頁，第139頁，第223頁以后，第236頁，第245頁；

——express liberal ideal，139f.

政治價值表達著自由主義的理想，第139頁以后

Political virtues，121f.，139，147，171，194f.，207f.，347；

政治美德，第121頁以后，第139頁，第147頁，第171頁，第207頁以后，第347頁；

——examples，122，157，163，194f.，347；

政治美德舉例，第122頁，第157頁，第163頁，第194頁以后，第347頁；

——their basis in moral psychology and the role of public recognition，163；

它們的道德心理學基礎和公共認知作用，第163頁；

——how identified and justified，195；

如何確認和證明之，第195頁；

——in education of children，199f.

兒童教育中的政治美德，第199頁以后

Political wisdom:defined，156

政治智慧定義，第156頁

Possibilities of construction，123ff.

建構的種種可能性，第123頁以后

Powers of reason:defined as judgment，thought，and inference，19，81，220；

將理性能力定義為判斷、思想和推論，第19頁，第81頁，220頁；

——necessary for exercise of moral powers，81；see alsoGuidelines of public reason

對于道德能力的實踐來說，理性能力是必要的，第81頁；另見“公共理性的指南”

Practical reason:defined，in contrast with theoretical reason，93，117；

實踐理性定義，與理論理性的對比，第93頁，第117頁；

——its principles viewed as self-originating and self-authenticating，100；

其原則被看作是自源的和自我證實的，第100頁；

——as alone competent to settle the scope of its own authority，101，120n；

被看作是惟一有能力解決其自身權威范圍問題的，第101頁，第120頁注釋；

——two aspects of，107f.；

實踐理性的兩個方面，第107頁以后；

——conceptions of society and person as idea of，107f.，110；

作為實踐理性之理念的社會觀念和個人觀念，第107頁以后，第110頁；

——public role of principles of justice as idea of，110；

作為實踐理性之理念的正義原則的公共作用，第110頁；

——its role in objectivity of judgments，119

其在【確保】判斷之客觀性方面的作用，第119頁

Price，Richard，91n，92n

理查德·普賴斯，第91頁注釋，第92頁注釋

Primary goods and interpersonal comparisons，6n.V:3，178—87：

首要善與人際比較，第6頁注釋，第五講，第三節，第178—187頁：

——two ways of making index of，39f.；

制作首要善索引的兩種方式，第39頁以后；

——list of these goods，76，181；

首要善目錄，第76頁，第181頁；

——introduced to resolve problem posed by veil of ignorance，75f.，307；

引入首要善來解決無知之幕提出的問題，第75頁以后，第307頁；

——based on political conception of persons，75f.，178；

首要善和人際比較建立在政治的個人觀念之基礎上，第75頁以后，第178頁；

——how problem of interpersonal comparison arises，179f.；

人際比較問題是如何產生的，第179頁以后；

——these goods give idea of rational advantage independent of any comprehensive doctrine，180；

這些善使合理有利的理念獨立于任何完備性學說之外，第180頁；

——identifying partial similarity of permissible conceptions of the good，180；

確認各種可允許的善觀念的部分相似性，第180頁；

——as practical public basis of interpersonal comparisons，181；

作為人際比較的實際公共基礎，第181頁；

——recognize limits of the political and the practical，182；

認識政治的與實踐的界限，第182頁；

——whether can handle four main kinds of variations in citizens‘capacities，183—86；

能否把握公民各種能力中的四種主要變異，第183—186頁；

——preferences and tastes our own responsibility，185f.；

各種偏好和感覺都關涉我們自己的責任，第185頁以后；

——use of assumes ends and preferences revisable in light of expectation of，186；

使用首要善和人際比較，也就假定各種目的和偏好是可以按照……的期待來加以修正的，第186頁；

——assumes workable public criteria and an ideal of person，186f.

假設有效的公共標準和個人理想，第186頁以后

Primary goods as citizens'needs，V:4，187—90：

作為公民需要的首要善，第五講，第四節，第187—190頁：

——connected with citizens‘higher-order interests，106，178，186；

它們與公民較高層次的利益相聯系，第106頁，第178頁，第186頁；

——when basic institutions allow sufficient space for ways of life worthy of citizens'support，187，198n，209f.；

此時，基本制度應給各種值得公民支持的生活方式留以足夠的空間，第187頁，第198頁注釋，第209頁以后；

——not intended as measure of overall psychological well-being，success，or intrinsic worth of ends，187f.；

作為公民需要的首要善不是用來作為整個心理福寧、成功或內在目的價值的尺度的，第187頁以后；

——specify citizens‘needs within political conception，178f.，188，207；

在政治觀念內具體規定公民的需要，第178頁以后，第188頁，第207頁；

——index of provides best available standard of justification of competing claims given reasonable pluralism，188f.；

若理性多元論是既定的，首要善目錄就提供了最合適的證明互競要求之正當合理性的標準，第188頁以后；

——account of includes idea of social division of responsibility，189f.；

首要善的解釋包括社會責任分工的理念，第189頁以后；

——desires and wants regardless of their intensity not by themselves reasons bearing on constitutional essentials，190

不管它們的強度如何，欲望和需求本身都不是具有憲法根本意義的理由，第190頁

Priority of liberty:as priority of first principle of justice over second，6；

自由的優先性：第一原則優先于第二原則，第6頁；

——why principles of justice are to give priority to basic freedom，41，43，77；

為什么正義原則要給予基本自由以優先性，第41頁，第43頁，第77頁；

——aim of parties to guarantee，74，76f.，106；see alsoPriority of liberties，I and II

各派要保證自由優先的目的，第74頁，第76頁以后，第106頁；另見“自由的優先性”之一和之二

Priority of liberties，I，second moral power，VIII:5，310—15：

自由的優先性之一，第二種道德能力，第八講，第五節，第310—315頁：

——three considerations move the parties，310；

有三個考慮驅使各派，第310頁；

——two concern development and exercise of two moral powers，the third concerns one's determinate conception of the good，310；

有兩個考慮涉及兩種道德能力的發展和實踐，第三個考慮涉及人的決定性善觀念，第310頁；

——three grounds for liberty of conscience related to these considerations，310—14；

良心自由的三個根據與這三個考慮相聯系，第310—314頁；

——first not an argument but restson understanding religious，philosophical，and moral convictions as non-negotiable，310ff.；

第一個根據不基于論證，但其余的根據則基于把宗教的、哲學的和道德的確信理解為非協商性的確信，第310頁以后；

——third ground shows second power not only ameans to but also part of adeterminate conception of the good，313f.

第三個根據表明，第二種道德能力不僅是一手段，而且也是決定性善觀念的一部分，第313頁以后

Priority of liberties，II，first moral power，VIII:6，315—24：

自由的優先性之二，第一種道德能力，第八講，第六節，315—324頁：

——grounds for their priority based solely on capacity for asense of justice as means to aperson‘s good，315；

其優先性的根據僅僅基于作為達到個人善之手段的正義感能力之上，第315頁；

——as such means it provides three grounds for the basic liberties and their priority as afamily，316；

作為這樣一種手段，它為基本自由及其作為族類的優先性提供了三個根據，第316頁；

——first is the advantage for everyone's good of ajust and stable scheme of cooperation securing these liberties and their priority，316ff.；

第一個根據是，一個公正而穩定的合作圖式有利于大家的善，這一好處確保了這些自由及其優先性，第316頁以后；

——second is based on the importance of self-respect as secured by such ascheme，318ff.；

第二個根據基于該圖式所確保的自尊的重要性，第318頁以后；

——third rests on idea of society as social union of social unions，320—23

第三個根據依賴于作為諸社會聯合體之社會聯合的社會理念，第320—323頁

Priority of rights:particular meaning of defined as pursuit conforms to political conception of justice，25n，176n，190—93，209；

權利優先性的特殊意義，將其界定為追求與政治的正義原則相符，第25頁注釋，第176頁注釋，第190—193頁注釋，第209頁；

——compatible with right and good being complementary，173，175f.，194；

與權利（正當）和善相互補充【的觀點】相容，第173頁，第175頁以后，第194頁；

——general meaning of defined as political conception imposes limits on ideas of the good，174，176，194，203，209

權利優先性的一般意義被定義為：政治觀念給各種善理念施加各種限制，第174頁，第176頁，第194頁，第203頁，第209頁

Private society:defined，202，207；see alsolibertarianism

私人社會定義，第202頁，第207頁；另見“自由意志論”

Property，right of:narrow versus wide，298；

財產權：狹義的與廣義的，第298頁；

——question of，338f.

財產權問題，第338頁以后

Public basis of justification:xivff.，xix，9f.，19，144，150，226；

公共的證明基礎，導論第14頁以后，導論第19頁，第9頁以后，第19頁，第144頁，第150頁，第226頁；

——burdens of reason as affecting，58—61；

有影響力的理性負擔，第58—61頁；

——no such applying to comprehensive doctrines given reasonable pluralism，60f.；

若理性多元論是既定的，則不能用任何完備性學說作為公共的證明基礎，第60頁以后；

——comprehensive doctrines including liberalism not suitable as，10，99，135，150f.；

完備性學說包括不適合作為公共證明基礎的那種自由主義，第10頁，第99頁，第135頁，第150頁以后；

——justice as fairness aims to uncover，9f.，100f.；

公平正義的目的是揭示公共的證明基礎，第9頁以后，第100頁以后；

——essentials of objectivity make possible，114f.；

客觀性的根本使公共證明基礎成為可能，第114頁以后；

——given by political conception as focus of reasonable overlapping consensus，44，48，126f.，144；

公共證明基礎由作為理想之重疊共識核心的政治觀念所給定，第44頁，第48頁，第126頁以后，第144頁；

——respecting limits of public reason in achieving，153；

在取得公共證明基礎時，要尊重公共理性的限制，第153頁；

——guidelines of inquiry necessary for and role of completeness in，223—26

咨詢指南對于公共證明基礎來說是必要的，完善性在其中的作用，第223—226頁

Public political culture:13f.；

公共政治文化，第13頁以后；

——as shared fund of basic ideas and principles，8，14，25，43，175；

公共政治文化作為基本理念和基本原則的共享資源儲備，第8頁，第14頁，第25頁，第43頁，第175頁；

——may be of two minds at avery deep level，9

公共政治文化在一深刻層次上可能由兩種精神組成，第9頁

Public reason:as component idea of political liberalism，7；

公共理性作為政治自由主義的組成理念，第7頁；

——expressed by political conception of justice，9f.；

公共理性通過政治的正義觀念表達出來，第9頁以后；

——as citizens‘reasoning about constitutional essentials and basic justice，10，214；

其作為公民對憲法根本和基本正義的推理理性，第10頁，第214頁；

——reconciliation by，157f.；

通過公共理性達到和諧，第157頁以后；

——and maxim of justice，162n；

公共理性與正義格言，第162頁注釋；

——defined as public in three ways，213；

在三個方面被定義為公共的，第213頁；

——as shared reason of equal citizens who exercise final and coercive political powers，214，217；

作為履行終極而強制性政治權力的平等公民的共享理性，第214頁，第217頁；

——when complete，225，241，244；

公共理性在什么時候才是完善的，第225頁，第241頁，第244頁；

——ideal of，226，241，243

公共理性的理想，第226頁，第241頁，第243頁

Public reason and ideal of democratic citizenship，VI:2，216—20：

公共理性與民主公民的理想，第六講，第二節，第216—220頁：

——paradox of public reason，216；

公共理性的悖論，第216頁；

——resolved by stating liberal principle of legitimacy and noting two special features political relationship，216f.；

通過陳述合法性原則和解釋政治關系的兩個獨特特征來消解這一悖論，第216頁以后；

——that principle imposes moral（not legal）duty of civility，217；

合法性原則【給公民】施加道德的（而非法律的）公民義務，第217頁；

——not enough that limits public reason apply only to officers in official forums，217；

把公共理性僅限于應用在官方論壇上的官員身上是不夠的，第217頁；

——holds between citizens in their exercise of power，217f.；

它也適用于公民之間的權力實踐，第217頁以后；

——paradox of dissolves once political conception supported by an overlapping consensus，218；

一旦政治觀念得到一種重疊共識的支持，該悖論也就迎刃而解，第218頁；

Public reason rejects common ideas of voting，219f.

公共理性擯棄共同投票的理念，第219頁以后

Publicity condition，its three levels，II:4，66—71；

公共性條件，其三個層次，第二講，第四節，第66—71頁；

——well-ordered society exists under circumstances of justice，66；

秩序良好社會在正義的環境中生存，第66頁；

——three levels defined，66f.；

三個層次的界定，第66頁以后；

——well-ordered society satisfies all three as full condition，67；

秩序良好的社會滿足所有這三個充分條件，第67頁；

——political society distinctive in two ways，67f.，135f.，216；

政治社會在兩個方面與眾不同，第67頁以后，第135頁以后，第216頁；

——why fitting that well-ordered society satisfies full condition，68；

為什么秩序良好社會滿足這三個充分條件是合適的，第68頁；

——how first level is modeled in original position，69；

第一個層次在原初狀態中是如何塑造的，第69頁；

——second level is modeled by veil of ignorance and general beliefs used by parties，70；

第二個層次是通過無知之幕和各派所運用的普通信念塑造的，第70頁；

——point of view of you and Imodels third level，70；

你我的觀點塑造著第三個層次，第70頁；

——wide and narrow role of political conception of justice，defined，71；

政治正義觀念的廣義作用與狹義作用的界定，第71頁；

——wide role that of political conception as educator to ideal of citizenship，71，85f.，163，236，239f.

政治觀念的廣義作用是作為公民理想的教育者，第71頁，第85頁，第163頁，第236頁，第239頁以后

Pure penal law，69

純粹刑法，第69頁

Pure procedural justice，defined，72f.，282；

純程序正義定義，第72頁以后，第282頁；

——contrasted with perfect and imperfect，72f.

與完全程序正義和不完全程序正義對比，第72頁以后

Question of stability，IV:2，140—44：

穩定性問題，第四講，第二節，第140—144頁：

——justice as fairness presented in two stages，64f.，133f.，140ff.；

公平正義在兩個階段的表現，第64頁以后，第133頁以后，第140頁以后；

——stability involves two questions，141f.；

穩定性包含兩個問題，第141頁以后；

——explicit discussion of begins only at second stage，65，141ff.；

明確的討論只是在第二階段才開始的，第65頁，第141頁以后；

——as purely practical matter，142ff.；

穩定性問題作為純實踐性問題，第142頁以后；

——the stability required of justice as fairness depends of forces that secure it，142f.；

公平正義所要求的穩定性依賴于確保它的各種力量如何，第142頁以后；

——rests on how it addresses each citizen's public reason，142f.；

依賴于它如何解釋每一個公民的公共理性，第142頁以后；

——only so is it abasis of legitimacy，143f.；see alsoStability

惟其如此，它才是合法性的基礎，第143頁以后；另見“穩定性”

Questions and forums of public reason，VI:1，213—16：

公共理性的問題和論壇，第六講，第一節，第213—216頁；

——public reason defined，213，214；

公共理性定義，第213頁，第214頁；

——part of aliberal conception of justice，213f.；

它是一種自由主義的正義觀念之一部分，第213頁以后；

——limits of public reason specified to apply to constitutional essentials and matters of basic justice，not to all political questions，214f.；

公共理性的限制具體表現在它只應用于憲法根本和基本正義問題，而不是應用于所有政治問題，第214頁以后；

——to what persons they apply and in what forums，214f.；

應用于它們所適用的那些個人和論壇，第214頁以后；

——they do apply to voting，214ff.；

這些限制尤其適用于投票選舉事宜，第214頁以后；

——apply in different ways to citizens and government officers，215f.

以不同的方式應用于公民和政府官員，第215頁以后

Quinn，Warren，117n，118n，119n

瓦倫·奎因，第117頁注釋，第118頁注釋，第119頁注釋

Rabinowitz，Joshua，273n，289n，325n

喬舒亞·拉賓諾維茲，第273頁注釋，第289頁注釋，第325頁注釋

Railton，Peter，91n

彼特·賴爾頓，第91頁注釋

Raphael，D.D.，91n

D.D.拉菲爾，第91頁注釋

Rational autonomy:artificial not political，II:5，72—77：

合理自律：人為的而非政治的，第二講，第五節，第72—77頁：

——defined as resting on persons‘intellectual and moral powers，28，72；

將其定義為依賴于個人的理智能力和道德能力的自律，第28頁，第72頁；

——shown in their capacity to form，revise，and pursue aconception of the good，72；

表現在他們形成、修正和追求一種善觀念的能力上，第72頁；

——modeled by making original position acase of pure procedural justice，72f.；

它是通過使原初狀態成為純程序正義狀態而塑造起來的，第72頁以后；

——parties'deliberations model rational autonomy，73；

各派的慎思塑造著合理自律，第73頁；

——this done by nature of their deliberations and the interests they consider as given by three higher-order interests，73f.；

這是通過他們的慎思和他們視為由三個較高層次的利益所給定的那些利益之本性而形成的自律，第73頁以后；

——just as citizens are rational autonomous in two ways，so are the parties，74f.；

正如公民在兩個方面是合理自律的一樣，各派也在兩個方面是自律的，第74頁以后；

——rational autonomy vs.full autonomy，75；

合理自律與充分自律，第75頁；

——primary goods introduced to resolve aproblem posed by veil of ignorance，75f.；

引入首要善是為了解決無知之幕所提出的一個問題，第75頁以后；

——rational autonomy rests on being moved by the higher-order interests，76f.

合理自律有賴于【公民】是否受到較高利益的驅動，第76頁以后

Rational intuitionism，xv，22；

合理直覺主義，導論第15頁，第22頁；

——as form of moral realism，89，91，95；

其作為道德實在論（道德現實主義）的一種形式，第89頁，第91頁，第95頁；

——four features of，91f.；

合理直覺主義的四個特征，第91頁以后；

——can accept argument from original position，95，113；

它可以接受從原初狀態出發的論證，第95頁，第113頁；

——relies on idea of reflective equilibrium，95f.，113；

它依賴于反思平衡的理念，第95頁以后，第113頁；

——its conception of objectivity，110—114；

其客觀性觀念，第110—114頁；

——kinds of may be heterronomous in doctrinal sense，113；see alsoConstructivist conception，idea of

在學說的意義上，各種合理直覺主義可能是異質的，第113頁；另見“建構主義觀念的理念”

Rational plan of life，177，208

合理的生活計劃，第177頁，第208頁

Rationalist believers，152f.

合理主義的信仰者，第152頁以后；

Raz，Joseph，135n，193n

約瑟夫·拉茲，第135頁注釋，第193頁注釋

Reasonable:versus true，xx，94，116，127ff.；

理性的（合乎理性的）：理性的與真實的，導論第20頁，第94頁，第116頁，第127頁以后；

——how content of specified，94

如何具體規定理性的內容，第94頁

Reasonable comprehensive doctrines:II:3，58—66：

合乎理性的完備性學說，第二講，第三節，第58—66頁：

——how burdens of judgment lead to toleration and support idea of public reason，58—61；

判斷負擔是如何導向寬容并支持公共理性之理念的，第58—61頁；

——defined，by three features and call on three forms of reason，59；

通過三個特征并以理性的三種形式來定義之，第59頁；

——account of deliberately loose，59；

大致解釋合乎理性的完備性學說，第59頁；

——reasonable persons affirm form of liberty of conscience，61f.；

有理性的個人認肯良心自由的形式，第61頁以后；

——this conclusion confirmed by use of original position，61f.；

原初狀態的使用確認了這一結論，第61頁以后；

——being reasonable is part of the ideal of democratic citizenship，62；

成為理性的乃是民主公民理想的一部分，第62頁；

——reasoning leading to toleration not based on skepticism，62f.；

理性的推理所導向的寬容不是以懷疑主義為基礎的，第62頁以后；

——content of principles of justice unaffected by there being two kinds of pluralism，63—66

正義原則的內容不受存在著兩種多元論【這一事實】的影響，第63—66頁

Reasonable faith:Kant‘s view of，101；

康德的理性信念觀，第101頁；

——in possibility of just constitutional regime，101，172

對公正立憲政體之可能性的信念，第101頁，第172頁

Reasonable pluralism，24nf.，63，141，152f.；

理性多元論，第24頁注釋以后，第63頁，第141頁，第152頁以后；

——long-run outcome of the work of human reason under free institutions，xvii，xxiv，4，36f.，55，129，135，144；

理性多元論是人類理性在自由制度底下發揮作用的長遠結果，導論第17頁，導論第24頁，第4頁，第36頁以后，第55頁，第129頁，第135頁，第144頁；

——permanent feature of democratic public culture，36，136，216f.；

也是民主公共文化的永久特征，第36頁，第136頁，第216頁以后；

——not unfortunate condition of human life，37，144

而不是人類生活的不幸狀態，第37頁，第144頁

Reasonable and rational，II:1，48—54：

理性的與合理的，第二講，第一節，第48—54頁：

——two basic aspects of the reasonable as avirtue of persons，48，49n，54，58f.，81；

有理性作為個人美德的兩個方面，第48頁，第49頁注釋，第54頁，第58頁以后，第81頁；

——distinction between goes back to Kant，25n，48nf.；

理性的與合理的之間的區分可追溯到康德，第25頁注釋，第48頁注釋以后；

——first basic aspect:willingness to propose and abide by fair terms of cooperation，49f.，54，81；

其第一個基本方面：提出并遵守公平合作條款的意愿，第49頁以后，第54頁，第81頁；

——an element in the idea of society as afair system of cooperation，49f.；

這是作為公平合作系統的社會理念的一個要素，第49頁以后；

——relation of two basic aspects to Scanlon's principle of motivation，49nf.；

這兩個方面與斯坎倫的動機原則的關系，第49頁注釋以后；

——the rational as distinct from the reasonable，50f.；

合理的不同于理性的，第50頁以后；

——rationalagents as lacking moral sensibility，51；

合理的行為主體缺少道德敏感性，第51頁；

——two independent and basic ideas，51；

兩者是兩個相互獨立的基本的理念，第51頁；

——no thought of deriving one from the other，51f.；

不能設想兩者間相互推導，第51頁；

——the reasonable is public，the rational is not，53f.；

理性是公共的，而合理性卻不是，第53頁以后；

——the reasonable vs the altruistic and the impartial，54；see alsoBurdens of judgment

理性的與利他主義的和公道的，第54頁；另見“判斷的負擔”

Reasonably favorable conditions:defined，297；

理性有利的條件界定，第297頁；

——helps explain weight of liberal political values，156f.；

它們有助于解釋自由主義政治價值的重要性，第156頁以后；

——practicable scheme of basic liberties can be found under，297f.

在這些條件下可以發現基本自由的實踐圖式，第297頁以后

Reciprocity，idea of，16ff.，50，54；

相互性的理念，第16頁以后，第50頁，第54頁；

——an element in the idea of fair social cooperation，16，50；

它是公平社會合作理念中的一個要素，第16頁，第50頁；

——lies between ideas of mutual advantage and impartiality，16f.，50；

它處于互利理念與公道理念之間，第16頁以后，第50頁；

——characterizes relation between citizens in awell-ordered society，17，50

它刻畫了秩序良好社會中公民之間的關系，第17頁，第50頁

Reconstruction amendments，234

重構修正案，第234頁

Reflective equilibrium:defined as when judgments at all levels generality are in line on due reflection，8，28，45，72；

反思平衡：定義為各種判斷在所有普遍性層次上都達到了恰當的反思，第8頁，第28頁，第45頁，第72頁；

——test from point of view of you and me，28；

從你我的觀點出發來進行檢驗，第28頁；

——used by both rational intuitionism and constructivism，95ff.；

合理直覺主義和建構主義都使用反思平衡，第95頁以后；

——when reached interpreted differently by them，96；

當它們達到反思平衡時，卻作出了不同的解釋，第96頁；

——search for goes on indefinitely，97；see alsoDue reflection

對反思平衡的尋求在不明確地繼續著，第97頁；另見“恰當反思”

Reformation:raised questions of justice and of religious toleration，not of good，xxivff.；

宗教改革：它提出的是正義問題和宗教寬容問題，而不是善的問題，導論第24頁以后；

——as historical origin of political liberalism，xxivf.159；

宗教改革作為政治自由主義的歷史起源，導論第24頁以后，第159頁；

——introduced atranscendent element not present before，xxvi

宗教改革引進了一種以前未曾出現過的超驗因素，導論第26頁

Regulation versus restriction of speech，296

規導與言論限制，第296頁

Requirements of stable constitutional consensus，161ff.

穩定的憲法共識的要求，第161頁以后

Renfield，Michelle，xxxiv

米切爾·倫菲爾德，導論第34頁

Reynolds v.Sims，377U.S.533（1964），361f.

《西姆斯訴雷諾爾德》，美國第377號，第533卷（1964年），第361頁以后

Right:principles of practicalreason and conceptions of person and society used to construct content of，109f.；

權利：實踐理性原則和個人與社會的觀念通常建構了權利的內容，第109頁以后；

——and the good as complementary，173，175f.

而善則是其內容的補充，第173頁，第175頁以后

Rogat，Yosal，349n

約素爾·羅格特，第349頁注釋

Role of conceptions of society and person，III:4，107—10：

社會和個人之觀念的作用，第三講，第四節，第107—110頁：

——principles of practical reason and conceptions of person and society complementary，107f.；

實踐理性原則和個人與社會的觀念相互補充，第107頁以后；

——characterize agents who reason and specify context of questions of practical reason，107；

社會和個人之觀念刻畫著進行理性推理和具體規定實踐理性問題之情景的行為主體的特征，第107頁；

——conceptions of society and person not constructed but rather assemled and connected，108；

社會和個人的觀念不是建構起來的，而毋寧是集合的和相互聯系的，第108頁；

——basic idea of society and why it needs aconception of the right and the good，108f.；

基本的社會理念以及為什么它需要一種權利和善的觀念，第108頁以后；

——in justice as fairness principles of practical reason，in union with political conceptions of society and person，construct conceptions of right and good，109f.；

在公平正義中，實踐理性原則與政治的社會觀念和個人觀念一起建構權利和善的觀念，第109頁以后；

——common good conception of justice necessary for political society，109f.

正義的共同善觀念是政治社會所必需的，第109頁以后

Ross，W.D.，91，332n

W.D.羅斯，第91頁，第332頁注釋

Rousseau，J.J.，5，86n，219，206n

讓—雅克·盧梭，第5頁，第86頁注釋，第219頁，第206注釋

Sachs，David，xxxii，121n，404n

大衛·薩切斯，導論第32頁，第121頁注釋，第404頁

Sandel，Michael，27n

邁克爾·桑德爾，第27頁注釋

Santas，Gerasimos，212n

格拉西莫斯·桑托斯，第212頁注釋

Saul of Tarsus vs.St.Paul the Apostle，32n

塔索的掃羅對使徒圣保羅，第32頁注釋

Scanlon，T.M.，xxxi，46n，90nf.，121，124，142n，180n，182n，187n，257n，345n；

T.M.斯坎倫，導論第31頁，第46頁注釋，第90頁注釋，第121頁，第124頁，第142頁注釋，第180頁注釋，第182頁注釋，第187頁注釋，第257頁注釋，第345頁注釋；

——relation of the two aspects of the reasonable to his principle of motivation，49nf.；

理性的兩個方面與他的動機原則的關系，第49頁注釋以后；

——principle of motivation as yeilding conception-dependent desire，85n；

動機原則產生依賴原則的欲望，第85頁注釋；

——how so-called intrinsic action-guiding properties accounted for by constructivism，122nf.；

建構主義如何解釋所謂內在的指導行動的屬性，第122頁注釋以后；

——his interpretation of utility as often found in welfare economics，179nf.；

他解釋，在福利經濟學中常常發現功利【原則】，第179頁注釋以后；

——his naturalist and conventionalist interpretations of urgency，188nf.

他對緊急情況的自然主義和習俗主義解釋，第188頁注釋以后

Scheffler，Samuel，xxxiii，89nf.，187；

薩繆爾·謝福勒，導論第33頁，第89頁注釋以后，第187頁；

——idea used to explain shift to constitutional consensus，159f.

他用來解釋向憲法共識轉移的理念，第159頁以后

Schenk v.United States，249U.S.47（1919），343，349ff.，355

《美利堅合眾國訴盛克》，美國第249號，第47卷（1919年），第343頁，第349頁以后，第355頁

Schneewind，J.B.，xxvii，xxviii，91n

J.B.施尼溫德，導論第27頁，導論第28頁，第91頁注釋

Schopenhauer，Arther:criticism of Kant，104—7

阿瑟·叔本華對康德的批評，第104—107頁

Scope of moral and political conceptions，and how they differ，13，175

道德觀念和政治觀念的范圍，它們的不同何在，第13頁，第175頁

Scope of political constructivism，III:8，125—30：

政治建構主義的范圍，第三講，第八節，第125—130頁：

——limited to political values that characterize domain of the political，125；

限于那些刻畫政治領域之特征的政治價值，第125頁；

——when political constructivism holds aconception of justice reasonable for constitutional regime，126f.；

限于政治建構主義堅持一種立憲政體的理性正義觀念的時候，第126頁以后；

——political constructivism does not criticize metaphysical views of truth of moral judgments，though uses reasonableness as its stanard of correctness，xx，127；

政治建構主義并不批評關于道德判斷之真理的形上學觀點，盡管它將合乎理性作為其正確性的標準，導論第20頁，第127頁；

——relation of reasonable and truth in an overlapping consensus，127f.；

理性與真理在重疊共識中的關系，第127頁以后；

——political conception correct if supported by true comprehensive doctrine，128；

如果政治觀念得到了真實的完備性學說的支持，則它就是正確的，第128頁；

——truth of political conception may be suggested by support of reasonable pluralism，129；

由于理性多元論的支持，可能會提示出政治觀念的真理，第129頁；

——idea of reasonable more suitable than idea of truth，129

理性的理念比真理的理念更為合適，第129頁

Seditious libel:no crime of，342f.

不存在任何煽動性誹謗罪，第342頁以后

self-respect:lack of，77；

自尊：缺乏自尊，第77頁；

——of citizens，81f.，106，203；

公民的自尊，第81頁以后，第106頁，第203頁；

——social bases of，certain primary goods counted as，82，106，180f.；

自尊的社會基礎，某些首要首要善被當作自尊的社會基礎，第82頁，第106頁，第180頁以后；

——importance of and priority of liberty，318ff.

自尊的重要性和自由的優先性，第318頁以后

Sen，Amartya，179n，181n，283n；

阿馬蒂亞·森，第179頁注釋，第181頁注釋，第283頁注釋；

——criticism of index of primary goods，183—86

他對首要善索引的批評，第183—186頁

Sense of justice，capacity for:defined as one of the two moral powers of citizens as persons，19；

正義感，正義感的能力：定義為作為個人之公民的兩種道德能力之一種，第19頁；

——effective in full autonomy，77，80；

充分自律中的有效正義感，第77頁，第80頁；

——as normally effective needed for stability of awell-ordered society，35，41；

正常有效的正義感是秩序良好的社會穩定性所需要的，第35頁，第40頁；

——modeled by constructivist procedure as awhole，104

正義感是通過完整的建構主義程序塑造出來的，第104頁

Sequence of ideas of the good:178，207；

善的理念的順序，第178頁，第207頁；

——parallel of in Kant，207n

善的理念在康德那里的平行，第207頁注釋

Shared political understandings，44f.

共享的政治理解，第44頁

Shieh，Sanford，38n

桑福德·希爾，第38頁注釋

Shiffrin，Seana，xxxiv，249n

森那·西弗林，導論第34頁，第249頁注釋

Shklar，Judith，xxiv，xxxii，239n

朱迪·施克拉，導論第24頁，導論第32頁，第239頁注釋

Shoemaker，Sydney，32n

西德尼·舒梅克，第32頁注釋

Sibley，W.M:distinction between reasonable and rational，49n

W.M.西布里：理性的與合理的之間的區分，第49頁注釋

Sidgwick，Henry，xv，44n，91，135，169f.，170，179n，260

亨利·西季威克，導論第15頁，第44頁注釋，第91頁，第135頁，第169頁以后，第170頁，第179頁注釋，第269頁

Skepticism:moral，51f.；

道德懷疑主義，第51頁以后；

——not basis of toleration in political liberalism，62f.；

在政治自由主義中，懷疑主義不是寬容的基礎，第62頁以后；

——would block way to reasonable overlapping consensus，15f.；

懷疑主義可能會封鎖通向理性之重疊共識的道路，第15頁以后；

——and abolition of slavery，152n

懷疑主義與廢除奴隸制，第152頁注釋

Skinner，Quentin，205n，257n，288n

昆汀·斯金納，第205頁注釋，第257頁注釋，第288頁注釋

Slavery，xxix，8，33，45，122—25，152n，196，234，238

奴隸制，導論第29頁，第8頁，第33頁，第45頁，第122—125頁，第152頁注釋，第196頁，第234頁，第238頁

Simth，Adam，xv

亞當·斯密，導論第15頁

Social minimum covering basic needs:a constitutional essential，228ff.

包括著基本需求的社會底線：一種憲法根本，第228頁以后

Social nature of human relationships，VII:8，278—81：

人的關系的社會本性，第七講，第八節，第278—281頁：

——three ways shown in principles of justice：（1）difference principles does not distinguish what people acquire as members of society from what they would have acquired had they not been members，278f.；

正義原則中表現出來的三個方面：（1）差異原則并不在人們作為社會成員所獲得的東西與他們不是社會成員時所可能獲得的東西之間進行區分，第278頁以后；

——（2）no place for idea of people‘s contribution to society paralleling their contribution to associations，with worth of citizens as equal，279f.；

（2）在正義原則中，人們對其聯合體的貢獻，及類似的對社會的貢獻之理念毫無意義，與他們作為平等公民的價值亦無干系，第279頁以后；

——（3）principles of justice give freedom and equality of moral persons the required public form，280f.

（3）正義原則給道德個人的自由和平等以所要求的公共形式，第280頁以后

Social unity，nature of in political liberalism:cannot be given by acomprehensive doctrine，9f.，37f.，42，60ff.，134，146；

政治自由主義中社會統一的本性，第9頁以后，第37頁以后，第42頁，第60頁以后，第134頁，第146頁；

——defined as stable overlapping consensus of reasonable comprehensive doctrines，43，134；

把社會統一定義為各種合乎理性的完備性學說的重疊共識，第43頁，第134頁；

——reasonable overlapping consensus the most reasonable basis of social unity available to us，133f.，149，202

理性的重疊共識是適合于我們社會統一之最合乎理性的基礎，第133頁以后，第149頁，第202頁

Social world，xix，17，28，41，43，50，71，77，136，171，221；

社會世界，導論第19頁，第17頁，第28頁，第41頁，第43頁，第50頁，第71頁，第77頁，第136頁，第171頁，第221頁；

——work of the reasonable in establishing framework of，53f.；

理性在建立社會世界框架中的作用，第53頁以后；

——not such without loss，57，197，198n

沒有不付出損失代價的社會世界，第57頁，第197頁，第198頁注釋

Society as fair system of cooperation，idea of，I:3，15—22；

作為公平合作系統的社會理念，第一講，第三節，第15—22頁；

——fundamental organizing idea of justice as fairness，9，15，20；

它是基本的公平正義之組織化理念，第9頁，第15頁，第20頁；

——three elements of，16；

其三個要素，第16頁；

——idea of reciprocity is relation between citizens in awell-ordered society，17；

相互性的理念是秩序良好社會中公民之間的關系，第17頁；

——conceived of as existing in perpetuity，18；

將社會設想為持久現存的社會，第18頁；

——fundamental idea of the person as someone who can be acitizen，18f.；

某人能成為公民的基本的個人理念，第18頁以后；

——fundamental question of political justice，20ff.

基本政治正義問題，第20頁以后

Solum，Lawrence，212n，214n，247n，249n

勞倫斯·所羅門，第212頁注釋，第214頁注釋，第247頁注釋，第249頁注釋

Soper，Philip，109n

菲力普·索普，第109頁注釋

Special status of basic liberties，VIII:2，294—99：

基本自由的特殊特性，第八講，第二節，第294—299頁：

——definition，of their priority as having absolute weight with respect to certain reasons，294；

其定義，它們具有相對于某些理性的絕對價值之優先性，第294頁；

——practical meaning of，295；

基本自由的實踐意義，第295頁；

——distinction between restriction and regulation of，295f.；

基本自由之限制與規導之間的區分，第295頁以后；

——why limited to those truly essential，296f.；

為什么對這些基本自由的限制是真正根本性的，第296頁以后；

——required only under reasonably favorable conditions，297；

只有在理性有利的條件下才需要有這些限制，第297頁；

——features of scheme of:allows central range of application for each basic liberty under reasonably favorable conditions，297f.；

基本自由圖式的特征：將每一種基本自由的中心應用范圍限制在理性有利的條件下，第297頁以后；

——these defined，297；

對這些有利條件的界定，第297頁；

——general form and content of outlined in original position，298；

原初狀態中基本自由之綱要的一般形式和內容，第298頁；

——made more definite at later stages，298；

這些形式和內容在以后各階段作進一步明確，第298頁；

——not all liberties equally important or prized for same reasons，198f.

并非所有的自由都因為同樣的原因而成為同樣重要或受到同樣尊重的，第198頁以后；

Stability:internal problem of in theory，xviff.；

穩定性：《正義論》中內在的穩定性問題，導論第16頁以后；

——though fundamental in practical philosophy，has had little role in history of moral philosophy，xviif.；

盡管穩定性【問題】在實踐哲學中是基本的，但它在道德哲學中卻一直未受到什么重視，導論第17頁以后；

——overlapping consensus necessary condition of stability of well-ordered society，38f.，65f.；

重疊共識是秩序良好社會之穩定性的必要條件，第38頁以后，第65頁以后；

——two corollaries of completeness strengthen，208f.；see alsoquestion of stability

關于完善力量的兩個必然推論，第208頁以后；另見“穩定性問題”

Stephens，Alexander，45

亞歷山大·斯特芬，第45頁

State of nature:in justice as fairness，278f.

公平正義中的自然狀態，第278頁以后

Steps to constitutional consensus，IV:6，158—64：

憲法共識的步驟，第四講，第六節，第158—164頁：

——fourth objection:that overlapping consensus is utopian，158；

四種反駁意見：即認為重疊共識是烏托邦式的，第158頁；

——reply given in two stages，first ends in constitiutional consensus，second in overlapping consensus，158，168；

在兩個階段給予回應，第一個階段以憲法共識為終結，第二階段以重疊共識為終結，第158頁，第168頁；

——constitutional consensus neither deep nor wide，158f.；

憲法共識既不深刻也不廣泛，第158頁以后；

——how might arise，159—63；

憲法共識怎樣才能產生，第159—163頁；

——role of looseness of comprehensive views，allowing initial allegiance to apolitical conception，159f.，168，208f.；

各完備性觀點的寬松作用，允許人們對一種政治觀念的原初忠誠，第159頁以后，第168頁，第208頁以后；

——this allegiance to liberal conception may rest on its securing three requirements of stable consititutional consensus，161ff.；

這種對自由主義觀念的忠誠可能有賴于該觀念能否確保穩定的憲法共識的三個要求，第161頁以后；

——conclusion of first stage，163f.

第一階段的結論，第163頁以后

Steps to overlapping consensus，IV:7，164—68：

達成重疊共識的步驟，第四講，第七節，164—168頁：

——depth，breadth，and specificity of consensus defined，149，164；

共識之深度、廣度和具體規定的界定，第149頁，第164頁；

——how constitutional consensus might become an overlapping consensus，164—67；

憲法共識如何才能成為重疊共識，第164—167頁；

——focal class of defined，164，167f.；

共識重疊的核心等級界定，第164頁，第167頁以后；

——forces pushing towards overlapping consensus related to depth，165f.；

促使重疊共識達到一定深度的各種力量，第165頁以后；

——forces related to breadth，166f.；

與廣度相聯系的各種力量，第166頁以后；

——specificity of consensus depends on range of liberal conception in focal class，167f.；

共識的具體規定取決于自由主義觀念的核心范圍，第167頁以后；

——place of justice as fairness in focal class，167f.；

公平正義在核心層中的位置，第167頁以后；

——two conditions for it to be center thereof conjectured，168

使其成為假設之中心的兩個條件，第168頁

Strains of commitment:defined，17；

承諾的張力（緊張），界定，第17頁；

——two kinds of:those arising in well-ordered society，those arising in transition，17f.；

兩類承諾的緊張：一類來自秩序良好的社會；一類來自過渡時期，第17頁以后；

——the first is concern of ideal theory，the second of nonideal theory，17f.

第一類緊張有關理想性理，第二類緊張有關非理想性理論，第17頁以后

Stroud，Barry，63n

巴里·斯特勞德，第63頁注釋

Subversive advocacy，see alsoClear and present danger rule；Free political speech

顛覆性主張，另見“明顯而現存的危險規則”；“政治言論自由”

Sunstein，Cass，38n

卡斯·桑斯坦，第38頁注釋

Supreme Court as examplar of public reason，VI:6，231—40：

最高法庭作為公共理性的范例，第六講，第六節，第231—240頁：

——two points about public reason as reason of Supreme Court，231；

作為最高法庭之理性的公共理性的兩個要點，第231頁；

——five principles of constitutionalism，231ff.；

立憲主義的五個原則，第231頁以后；

——constitutional democracy is dualist:role of Supreme Court in this scheme，233f.；

憲法民主是雙重性的：最高法庭在這一圖式中的作用，第233頁以后；

——merits of dualist democracy，parliamentary democracy，and entrenchment clauses of bills of rights，to be settled by values of public reason，234f.；

雙重民主的優點，議會民主和權利法案各條款的確立，均通過公共理性的價值來加以解決，第234頁以后；

——Supreme Court gives effect to public reason:it is the sole reason the court exercises，235f.；

最高法庭對公共理性的影響：它是法庭所履行的惟一理性，第235頁以后；

——the court's reasoned opinions serve the wide educative role of public reason，236；

法庭對各種意見的理性推理發揮著公共理性的廣泛教育作用，第236頁以后；

——question of valid amendments，237ff.；

有效修正案問題，第237頁以后；

——aim not to defend judicial review but to elucidate idea of public reason by seeing the Court as its institutional exemplar，240

最高法庭的目的不是為司法檢察辯護，而是通過把最高法庭視為其制度范例來闡釋清楚公共理性的理念，第240頁

Taylor，Charles，206n

查爾斯·泰勒，第206頁注釋

Theory of Justice，A，21f.，217n，278n，279n，281n，282n，284n；

《正義論》，第21頁以后，第271頁注釋，第278頁注釋，第279頁注釋，第281頁注釋，第282頁注釋，第284頁注釋；

——aims of，xvf.；

《正義論》的目的，導論第15頁以后；

——justice as fairness in，xv；

其中的公平正義，導論第15頁；

——serious internal problem of:view of stability of justice as fairness inconsistent with that idea as awhole，xvif.；

其嚴重的內在問題：公平正義的穩定觀與整個理念并不一致，導論第16頁以后；

——unrealistic idea of well-ordered society in，xvi；

其中的秩序良好社會之理念是不現實的，導論第16頁；

——ambiguous whether justice as fairness is apolitical conception of justice，xvii；

公平正義是否是一個政治的正義觀念模糊不清，導論第17頁；

——treats only classical problems concerning modern domocratic state and supposes study of those problems will be sufficient，xxixf.；

只處理了有關現代民主國家的古典性問題，并假設這些問題的研究會是充分的，導論第29頁以后；

——reflective equilibrium in characterized，8n，28，45；

《正義論》中對反思平衡的特征刻畫，第8頁注釋，第28頁，第45頁；

——analogue of Scanlon‘s principle of motivation in，49nf.；

與斯坎倫的動機原則的類比，第49頁注釋以后；

——its error of suggesting the reasonable derivable from the rational corrected，53；

它錯誤地提出從合理正確中推導出理性，第53頁；

——two gaps in its account of liberty，290，299，331；

它對自由解釋中的兩個裂縫，第290頁，第299頁，第331頁；

——correction of the argument for the priority of liberty，371n

糾正其對自由優先性的論證，第371頁注釋

Thin theory of the good:two roles of，178

善的弱理論的兩種作用，第178頁

Thomas，Keith，245n

基思·托馬斯，第245頁注釋

Thompson，Dennis，xxxiii，194n，217n，235n

丹尼斯·湯普遜，導論第33頁，第194頁注釋，第217頁注釋，第235頁注釋

Three conceptions of objectivity，III:5，110—16：

三種客觀性觀念，第三講，第五節，第110—116頁：

——five essentials of conceptions of，110—16；

客觀性觀念的五個根本要義，第110—116頁；

——（1）to establish public framework of thought and judgment，110f.；

（1）建立思想和判斷的公共框架，第110頁以后；

——（2）to specify concept of correct judgment，111；

（2）具體規定正確判斷的概念，第111頁；

——（3）to specify order of reasons，111f.；

（3）具體規定理性的秩序，第111頁以后；

——（4）to establish objective vs.particular point of view，111；

（4）建立與特殊觀點相對應的客觀的觀點，第111頁；

——（5）to account for argument in judgment，112；

（5）解釋判斷中的論證，第112頁；

——different conceptions of objectivity explain these essentials differently，112；

不同的客觀性觀念對這些根本要義有不同的解釋，第112頁；

——how done in rational intuitionism，112f.；

合理直覺主義是如何解釋的，第112頁以后；

——rational intuitionism can accept argument from original position，113；

合理直覺主義可以接受從原初狀態出發的論證，第113頁；

——political constructivism compatible with rational intuitionism，113f.；

政治建構主義與合理直覺主義相容，第113頁以后；

——essentials of objectivity make possible public basis of justification，114ff.；

客觀性的根本要義使證明的公共基礎成為可能，第114頁以后；

——in constructivism objective point of view as that of reasonable and rational persons suitably specified vs.impersonal point of view，115f.；see alsoKant's moral constructivism

在建構主義中，客觀性觀點是適當規定的理性而合理之個人的觀點，與非人格化觀點相對應，第115頁以后；另見“康德的道德建構主義”

Three features of an overlapping consensus，IV:3，144—50：

重疊共識的三個特征，第四講，第三節，第144—150頁：

——two points about：（1）such consensus comprised of reasonable doctrines，144f.；

關于重疊共識之特征的兩個要點：（1）這種共識是由各種合乎理性的學說所組成的，第144頁以后；

——（2）political conception viewed as constituent part of different doctrines144f.；

政治觀念被目為各種不同學說的構成性部分，第144頁以后；

——model case of，145f.；

重疊共識的模式化情形，第145頁以后；

——first objection that it abandons hope of political community for mere modus vivendi，146；

第一種反駁認為，重疊共識因純粹的臨時協定而拋棄了政治共同體的希望，第146頁；

——why that hope abandoned and such consensus not amodus vivendi，146f.；

拋棄這種希望的理由，這種共識不是一種臨時協定，第146頁以后；

——modus vivendi defined，and three ways such consensus differs:in its object，ground，and stability，147f.，208；

臨時協定的定義，以及這種共識與之不同的三個方面：即，在其對象、根據和穩定上不同于臨時協定，第147頁以后，第208頁；

——stability defined as consensus unchanged under shifts in political power，148；

我們把穩定性定義為在政治權力發生轉移的情況下仍舊不變的共識，第148頁；

——toleration in sixteenth century example modus vivendi，148f.；

十六世紀的寬容是臨時協定的典范，第148頁以后；

——depth，breadth，and specificity of consensus defined，149；

共識之深度、廣度和具體規定的界定，第149頁；

——contrast with Baier‘s constitutional consensus，149f.；see alsoOverlapping consensus neither indifferent nor skeptical

與拜爾的憲法共識的對比，第149頁以后；另見“重疊共識既不是冷漠的也不是懷疑主義的”

Three points of view，28；

三種觀點，第28頁；

——you and I，67，70；

你與我【的觀點】，第67頁，第70頁；

——how modeled in the original position，69f.

這些觀點在原初狀態中是如何塑造的，第69頁以后

Tocqueville，Alexis de，205n，303

亞歷克西·德·托克維爾，第205頁注釋，第303頁

Toleration:religious，8，196f.；

宗教寬容，第8頁，第196頁以后；

——as origin of liberalism，xxivff.；

寬容作為自由主義的起源，導論第24頁以后；

——in political liberalism principle of applied to philosophy itself，10，154；

應用于哲學的政治自由主義寬容原則，第10頁，第154頁；

——how burdens of judgment give rise to，58—62；

判斷負擔是如何產生的，第58—62頁；

——as apolitical virtue，194f.

寬容作為一種政治美德，第194頁以后

Transcendent values，as true grounds of political values，241ff.

超驗價值之作為政治價值的真實根據，第241頁以后

Transition，process of and its questions，17f.

過渡的過程及其問題，第17頁以后

Tribe，Laurence，359n

勞倫斯·特賴伯，第359頁注釋

Truth of moral judgment:in political concetpion of justice left to comprehensive doctrines，xx，94，116，126f.，153f.；

道德判斷真理：在政治的正義觀念中，道德判斷的真理留待各完備性學說【解答】，導論第20頁，第94頁，第116頁，第126頁以后，第153頁以后；

——in rational intuitionism，92，111—14；

合理直覺主義中的道德判斷真理，第92頁，第111—114頁；

——not all comprehensive doctrines must use this conception，126n；

并非所有的完備性學說都必須使用這一觀念，第126頁注釋；

——in reasonable overlapping consensus，truth of any one doctrine implies political conception to be sound，128f.，153nf.；

在理性的重疊共識中，任何一種學說都包含著將成為健全的政治觀念，第128頁以后，第153頁注釋以后；

——truth in paradox of public reason，216，218f.；

公共理性之悖論中的真理【問題】，第216頁，第218頁以后；

——the whole truth as we see it，216，218，225，242；

我們所能看到的完整真理，第216頁，第218頁，第225頁，第242頁；

——politics in ademocracy cannot be guided by the whole truth，243

在民主社會里，政治不能由所謂完整真理來指導，第243頁

Two principles of justice:stated，5f.，271；

正義兩原則的陳述，第5頁以后，第271頁；

——first has priority over the second，6；

第一原則優先于第二原則，第6頁；

——exemplify content of aliberal conception of justice，6；

舉例說明自由主義的正義觀念的內容，第6頁；

——presupposes citizens'basic needs are met，7；

它們以公民的基本需求得到滿足為先決前提，第7頁；

——three egalitarian features of，6f.；

正義兩原則的三個平均主義特征，第6頁以后；

——designed to form asocial world in which our person is realized and give priority to basic freedom of civil society，41；

正義兩原則是設計用來形成一個社會世界，在這一社會世界中，我們的人格得以實現，而市民社會的基本自由被賦予了優先性，第41頁；

——selection of not affected by distinction between two kinds of pluralism，64ff.；

正義原則的選擇不受兩種多元論之區分的影響，第64頁以后；

——must lead to asocial world congenial to citizens‘exercising their moral power，77

正義兩原則必定導向適合公民實踐其道德能力的社會世界，第77頁

Two stages of the exposition of justice as fairness，37，64f.，133f.，140ff.

公平正義解釋的兩個階段，第37頁，第64頁以后，第133頁以后，第140頁以后

Unity by appropriate sequence，VII:2，259—62：

通過適當的順序達于統一，第七講，第二節，第259—262頁：

——developed starting from basic structure，259f.；

從基本結構開始發展，第259頁以后；

——contrast with utilitarianism:principle of utility applies equally to all social forms and universal in scope，260；

與功利主義比照：功利原則同樣適用于所有社會形式，在范圍上是普遍的，第260頁；

——first principles of justice as fairness not suitable for general theory，261；

公平正義的第一原則不適合于作為普遍理論，第261頁；

——idea of appropriate sequence for specifying principle，262；

將原則具體化的適當順序的理念，第262頁；

——unity given by structure of such asequence，262；

通過這種順序結構所達成的統一，第262頁；

——differences in structure and social role of institutions account for propriety different principles，262

結構的差異和各種制度的社會作用說明了不同原則的適當性，第262頁

Utilitarianism，xvff.，13，37，179；

功利主義，導論第15頁以后，第13頁，第37頁，第179頁；

——its principle lacks simplicity required for public reason，162；

其原則缺乏公共理性所要求的簡明性，第162頁；

——its relation to political conception one of approximation，169ff.；

其與政治觀念的關系缺乏一種密合性，第169頁以后；

——contrast with contract view，281；

其與契約觀比照，第281頁；

——as alternative available in original position to the two principles of justice，292，294f.；

其作為原初狀態中不同于正義兩原則的合適選擇，第292頁，第294頁以后；

——how specified as teleological view，295n

其作為目的論觀點是如何具體化的，第295頁注釋

Vardin，Terry，42n

特里·法丁，第42頁注釋

Veil of ignorance:in original position as modeling appropriate reasons in adopting principles of justice，24f.，305；

無知之幕在原初狀態下塑造著人們采用正義原則的各種適當的理由，第24頁以后，第305頁；

——thick vs.thin distinguished，with thick justified，24nf.，273；

無知之幕的厚薄之分，采取厚型無知之幕的正當合理性證明，第24頁注釋以后，第273頁；

——has no metaphysical implication，27；

無知之幕沒有任何形上學意味，第27頁；

——second level of publicity modeled by，70；

公共性的第二層次是由無知之幕塑造的，第70頁；

——introduces problem resolved by use of primary goods，75f.，307；

引入通過利用首要善來加以解決的問題，第75頁以后，第307頁；

——what information excludes and why，79

其排除的是什么信息，以及為什么要排除，第79頁

Walzer，Michael，44，46n

邁克爾·沃爾澤，第44頁，第46頁注釋

Watson，Gary，212n

加里·沃特遜，第212頁注釋

Wechsler，Herbert，191n

赫爾伯特·威切斯勒，第191頁注釋

Weithman，Paul，xxxiv，212n，214n

保羅·魏特曼，導論第34頁，第212頁注釋，第214頁注釋

Well-ordered society，idea of，I:6，35—40：

秩序良好社會的理念，第一講，第六節，第35—40頁；

——used as companion idea in justice as fairness，35；

在公平正義中，將其用作伴隨性理念，第35頁；

——three things conveyed by asociety's being well-ordered specified，35，201f.；

社會秩序良好傳達了三個意思，第35頁，第201頁以后；

——an adequate political conception of justice must be able to well order ademocratic society，35；

充分的政治正義觀念必須能夠很好地規范一民主社會的秩序，第35頁；

——and this given three general facts，including that of reasonable pluralism，36ff.；

而且這給定了三個普遍的事實，包括理性多元論的事實，第36頁以后；

——two necessary conditions of realism and stability of defined，38f.；

秩序良好社會達于現實和穩定的兩個必要條件，第38頁以后；

——when democratic，such asociety is neither acommunity nor an association，40—43；

當秩序良好社會是一民主社會時，它就既非共同體，也非聯合體，第40—43頁；

——as apolitical society，it is complete and closed，an association neither，40f.；

作為一政治社會，它是完整的和封閉性的，而一聯合體則不然，第40頁以后；

——its constitutionally specified ends of society fall under its public reason，41；

其在憲法意義上具體規定的社會目的屬于公共理性之列，第41頁；

——as democratic，its unit not based on shared comprehensive doctrine，42；

作為民主的社會，它的統一不是建立在共享的完備性學說之基礎上的，第42頁；

——satisfies full publicity condition，66f.；

秩序良好社會的理念滿足充分公共性的條件，第66頁以后；

——absence of false consciousness，68f.；

秩序良好的社會沒有虛假的意識，第68頁以后；

——as social union of social unions，320—23，371

秩序良好社會作為諸社會聯合體之社會聯合，第320—323頁，第371頁

Wesberry v.Sanders，376U.S.1（1964），361f.

《桑德爾斯訴威斯伯里》，美國第376號，第1卷（1964年），第361頁以后；

When do objective reasons exist，politically speaking？III:7，119—25；

從政治上講，客觀理性何時存在？第三講，第七節，第119—125頁；

——political convictions objective when endorsed by reasonable and rational persons on due reflection，119；

當政治確信在恰當的反思層面得到理性而合理的個人認可時，該政治確信就是客觀的，第119頁；

——success of shared practice establishes objective reasons；no defect made good by connecting them with causal process，119f.；

共享實踐的成功確立了客觀的理性；它沒有任何通過把理性與因果過程聯系起來才使之成為善的那種作法的缺陷，第119頁以后；

——comparison with mathematics，120；

其與數學比較，第120頁；

——sixth essential of objectivity is to be able to explain failure of judgments to converge，121；

客觀性的第六個根本要義是，它能夠解釋各種判斷無法達于一致的原因，第121頁；

——disagreement may allow psychological explanation，but requires grounds independent of lack of agreement，121；

分歧可能有待心理學解釋，但需要有除解釋為什么缺乏一致以外的根據，第121頁；

——two kinds of facts relevant for political reasoning，121ff.；

與政治推理相關的兩種事實，第121頁以后；

——distinctions illustrated by slavery，122—25；

通過奴隸制所闡釋的各種區分，第122—125頁；

——constructivist procedure lays basis for idea of possibilities of construction，125

建構主義程序為建構之可能性理念奠立基礎，第125頁

White，Byron，359n

拜龍·懷特，第359頁注釋

Whitney v.California，274U.S.357（1927），344，349，351

《加州訴懷特尼》，美國第274號，第357卷（1927年），第344頁，第349頁，第351頁

Williams，Bernard，31n，85n，117n

伯納德·威廉姆斯，第31頁注釋，第85頁注釋，第117頁注釋

Wolf，Susan，333n

蘇珊·沃爾夫，第333頁

Wood，Gordon，415n

戈登，伍德，第415頁注釋

Wright，Skelly，359n

斯凱利，賴特，第359頁注釋

# 第四部分 索引

（薩繆爾·弗里曼編）

Abolitionists，and proviso，464

廢奴主義者和限制性條款，第464頁

Abortion:and public reason，479；

墮胎與公共理性，第479頁；

——and Catholics，480

墮胎與天主教，第480頁

An-Na'im，Abdullahi，Ahmed，461n

阿卜杜拉赫·艾哈邁德·安納伊姆，第461頁注釋

associations，and principles of justice，468

諸聯合體與正義原則，第468頁

autonomy，political and moral as two forms of，455—456

作為自律之兩種形式的政治自律和道德自律，第455—456頁

Audi，Robert，457

羅伯特·奧迪，第457頁

background culture:and civil society，443；

背景文化與市民（公民）社會，第443頁；

——defined，443n；

背景文化的定義，第443頁注釋；

——public reason does not apply in，444，451n；

公共理性不適用于背景文化，第444頁，第451頁注釋；

——distinct from public political culture，462，463n

背景文化與公共政治文化的區別，第462頁，第463頁注釋

basic justice，matter of，442n

基本正義問題，第442頁注釋

basic liberties:hold in all domains of life，471；

在所有生活領域中持有的基本自由（權），第471頁；

——and division of labor in the family，472

基本自由（權）和家庭中的勞動分工，第472頁

Benhabib，Seyla，451n

塞拉·本哈比，第451頁注釋

Bernadin，Cardinal Joseph，480n

卡丁納·約瑟夫·伯納丁，第480頁注釋

Buckley v.Valeo，449n

《巴克利訴法里奧案》，第449頁注釋

Burdens of judgment，487

判斷的負擔，第487頁

Catholicism:views of common good and public reason，451—452，452n；

天主教的共同善（公益）觀點和公共理性觀點，第451—452頁，第452頁注釋；

——and liberalism，463—464n；

天主教與自由主義，463—464注釋；

——and difference principle，456n；

天主教與差異原則，第456頁注釋；

——Vatican II and religious freedom，477n；

梵蒂岡二世和宗教自由，第477頁注釋；

——and abortion，480

天主教與墮胎，第480頁

Children:and principles of justice，470；

兒童與正義原則，第470頁；

——basic rights of，471

兒童的基本權利，第471頁

Christianity，a persecuting zeal the great curse of，476—477n

基督教的詛咒是一種迫害性的狂熱，第476—477頁注釋

Citizens，democratic:two features of，455；

民主公民的兩個特征，第455頁；

——and ideal of free and equal persons，450—451；

公民和自由而平等之個人的理想，第450—451頁；

——idea of the politically reasonable addressed to，441，481—482

公民和政治意義上的理性之理念，第441頁，第481—482頁

Civil disobedience，vs.witnessing，466n

公民不服從與作證，第466頁注釋

Cohen，Joshua，448n，451n，469n

喬舒亞·庫恩，第448頁注釋，第451頁注釋，第469頁注釋

comprehensive doctrines:why they can endorse constitutional democracy，460；

完備性學說：為何它們能夠認可立憲民主，第460頁；

——and the proviso，463；

完備性學說與限制性條款，第463頁；

——relation of，to the political conception，482；

完備性學說與政治觀念的關系，第482頁；

——as not reasonable when cannot support democracy，483；

當完備性學說不能支持民主時，它就不是合乎理性的，第483頁；

——unreasonable doctrines inevitable，488—489.see alsoreasonable comprehensive doctrines

完備性學說因之就不可避免地成為不合乎理性的學說，第488—489頁。亦見“合乎理性的學說”

constitutional democracy:and public reason，440，445，485；

立憲民主與公共理性，第440頁，第445頁，第485頁；

——and criterion of reciprocity，442；

立憲民主與相互性標準，第442頁；

——and deliberative democracy，447—448

立憲民主與慎議民主，第447—448頁

conjecture:reasoning from，462；

基于推測的推理，第462頁；

——and public reason，465—466

推測與公共理性，第465—466頁

constitutional essentials:defined，442n；

憲法根本的定義，第442頁注釋；

——and reasonable comprehensive doctrines，488

憲法根本與合乎理性的完備性學說，第488頁

Curry，Thomas，475n

托馬斯·柯里，第475頁注釋

declaration，of comprehensive doctrines，465

宣言，完備性學說的宣言，第465頁

deliberative democracy，three elements of，448

協商民主的三個要素，第448頁

democracy:and public reason，440；

民主與公共理性，第440頁；

——and reasonable pluralism，441；

民主與理性多元論，第441頁；

——different ideas of，447—448；

不同的民主理念，第447—448頁；

——deliberative democracy defined，448；

協商民主的定義，第448頁；

——paralyzed by curse of money，449；

被金錢詛咒所癱瘓的民主，第449頁；

——obligations of legitimate law，460；

民主之合法的法律義務，第449頁；

——aims for full equality of all citizens，472—473

民主之為全體公民之充分平等的目的，第472—473頁

democratic citizenship:two features of，445；

民主公民的兩個特征，第445頁；

——and ideal of free and equal persons，450—451

民主公民與自由而平等之個人的理想，第450—451頁

different principle:and Catholic social doctrine，465n；

差異原則：差異原則與天主教的社會學說，第465頁注釋；

——does not apply to internal life of associations，468

差異原則不適用于聯合體的內部生活，第468頁

domain of the political，excludes secular philosophical doctrines，458

政治領域排斥世俗的哲學學說，第458頁

duty of civility:and ideal of public reason，444；

文明禮貌的義務：文明禮貌的義務與公共理性的理想，第444頁；

——as moral and not legal duty，445；

文明禮貌的義務作為道德義務而非法律義務，第445頁；

——and public justification，465

文明禮貌的義務與公共證成，第465頁

Dworkin，Ronald，449n

羅納德·德沃金，第449頁注釋

family，the:state's legitimate interest in，456；

國家的合法利益系于家庭，第456頁；

——monogamy and same sex marriages，457；

一夫一妻制與同性戀婚姻，第457頁；

——as part of the basic structure，466—474；

家庭作為（社會）基本結構的一部分，第466—467頁；

——main role of politically，467；

家庭在政治上的主要作用，第467頁；

——and rights of homosexual，467n；

家庭與同性戀的權利，第467頁注釋；

——principles of justice impose constraints on，469—470；

正義原則對家庭所施加的約束，第469—470頁；

——J.S.Mill on，470；

密爾論家庭，第470頁；

——division of labor within，471—472；

家庭內部的勞動分工，第471—472頁；

——and equal justice，472

家庭與平等正義，第472頁

Finnis，John，452n，458n

約翰·芬利斯，第452頁注釋，第458頁注釋

First Amendment，476

《憲法第一修正案》，第476頁

Fuchs，Victor R.，473n

維克多·R.法切斯，第473頁注釋

fundamentalism，as politically unreasonable，483，488

原教旨主義在政治上是不合乎理性的，第483頁，第488頁

Good Samaritan，the，456

撒瑪利亞好人，第456頁

Greenwalt，Kent，443n，455n，459n，463n

肯特·格林瓦爾特，第443頁注釋，第455頁注釋，第459頁注釋，第463頁注釋

Griffin，Leslie，480n

萊斯利·格里芬，第480頁注釋

Gutmann，Amy，446n

艾米·古特曼，第446頁注釋

Habermas，Jurgen:and public sphere，444n；

哈貝馬斯與公共領域，第444頁注釋；

——discourse conception of legitimacy admissible in public reason，451

哈貝馬斯的合法性的話語觀念是可以進入公共理性的，第451頁

Hampshire，Stuart，451n

斯圖沃特·翰普歇爾，第451頁注釋

Held，David，448n

赫爾德·大衛，第448頁注釋

Henry，Patrick，474—475

帕特里克·亨利，第474—475頁

Hollenbach，David，444n，463n

大衛·霍倫巴赫，第444頁注釋，第463頁注釋

homosexual relationship，457—458；

同性戀關系，第457—458頁；

——and the family，467n

同性戀關系與家庭，第467頁注釋

justice.See political conception of justice

正義，見“政治的正義觀念”

justice as fairness:as one of several reasonable political conceptions，450；

公平的正義：公民的正義作為幾種合乎理性的政治觀念之一種，第450頁；

——presented as comprehensive liberal doctrine inTheory of Justice，489

在《正義論》中，公平的正義被表述為完備性的自由主義學說，第489頁

Kant，Immanuel:original contract and criterion of reciprocity，445n；

伊曼努爾·康德論原初契約和相互性標準，第445頁注釋；

——and duty of mutual aid，465n

康德和相互援助的義務，第465頁注釋

King，Martin Luther，Jr.464n

馬丁·路德·金爵士，第464頁注釋

Krugman，Paul，449n

保羅·克魯格曼，第449頁注釋

Larmore，Charles，465n

查爾斯·拉莫爾，第465頁注釋

law，when legitimate，446

法律何時是合法正當的，第446頁

legitimate law，and democracy，488

合法正當的法律與民主，第488頁

liberal political conception:three features of，453；

自由主義政治觀念的三個特征，第453頁；

——and public reason，453

自由主義的政治觀念與公共理性，第453頁

liberalism:many forms of，450；

自由主義的多種形式，第450頁；

——endorses idea of citizens as free and equal persons，450—451；

自由主義認可作為自由而平等之個人的公民理念，第450—451頁；

——and Catholicism，463，463n

自由主義與天主教，第463頁，第463頁注釋

liberty of conscience，461

良心自由，第461頁

Lincoln，Abraham，484

亞伯拉罕·林肯，第484頁

Lloyd，Sharon，467n

莎倫·麗奧伊德，第467頁注釋

Madsion，James，474，475n

詹姆斯·麥迪遜，第474頁，第475頁注釋

Martine，Jacques，452n

雅克·馬里坦，第452頁注釋

Marneffe，Peter de，454n

彼特·馬內弗，第454頁注釋

McClain，Linda，466n

琳達·麥克萊恩，第466頁注釋

Mill，J.S.：ideal of individuality，456n；

密爾的個體性理想，第456頁注釋；

——on The Subjection of Women，466n

密爾《論婦女的屈從》，第466頁注釋

moral power，481n

道德力量，第481頁注釋

Muarry，John Courtney，S.J.，477n

約翰·科特尼·S.J.莫雷，第477頁注釋

Muslims，and constitutional democracy，461n

穆斯林與立憲民主，第461頁

modus vivendi:not stable for right reasons，458—459；

權宜之計不能保持基于正當理由的穩定，第458—459頁；

——and toleration of religions，459

權宜之計與宗教寬容，第459頁

Nonpublic reason:and background culture，444；

非公共理性與背景文化，第444頁；

——belongs to internal life of associations in civil society，482

非公共理性屬于市民社會中諸聯合體的內部生活，第482頁

Nussbaum，Martha，466—467n

瑪莎·納斯鮑姆，第466—467頁

Okin，Susan M.，466n，468n，471n

蘇姍·M.奧金，第466頁注釋，第468頁注釋，第471頁注釋

original position，450

原初狀態，第450頁

overlapping consensus:and Muslim doctrine，461n；

重疊共識與穆斯林學說，第461頁；

——defined，482—483

重疊共識的定義，第482—483頁

Perry，Michael，458n，463n

麥克·佩里，第458頁注釋，第463頁注釋

persons，regarded as free and equal citizens，450—451；

被視為自由而平等之公民的個人，第450—451頁；

——as reasonable and rational，and free and equal，481

作為合乎理性而合理的、自由而平等的個人，第481頁

political conception of justice:family of，provides content to public reason，450；

假如滿足公共理性，則政治的正義觀念適合于家庭，第450頁；

——three main features of，450；

政治的正義觀念之三個主要特征，第450頁；

——completeness of，454—455；

政治的正義觀念的完整性，第454—455頁；

——do not always lead to same conclusion，479；

政治的正義觀念總會導致相同的結論，第479頁；

——are intrinsically moral ideas，485n；

政治的正義觀念是內在意義上的道德理念，第485頁注釋；

——as self—standing views，485—486

政治的正義觀念作為自立的觀點，第485—486頁

political legitimacy，idea of，stated，446—447

政治合法性理念的陳述，第446—447頁

political liberalism:role of public reason in，447；

公共理性在政治自由主義中的作用，第447頁；

——several forms of public reason in，451；

公共理性在政治自由主義中的幾種形式，第451頁；

——not an individualist doctrine，476；

政治自由主義不是一種個體主義學說，第476頁；

——does not hold that public reason always leads to general agreement of views，480—481；

政治自由主義并不堅持認為，公共理性永遠都會導致普遍一致的觀點，第480—481頁；

——conception of free and equal persons in，481；

政治自由主義中的自由而平等的個人觀念，第481頁；

——vs.Enlightenment liberalism，486；

政治自由主義與啟蒙運動的自由主義，第486頁；

——not opposed to religious orthodoxy，486

政治自由主義不與宗教正統對立，第486頁

Political Liberalism：as different fromTheory of Justice，489—490；

《政治自由主義》不同于《正義論》，第489—490頁；

——basic question of，490

《政治自由主義》的基本問題，第490頁

political values:and public reason447，474；

政治價值與公共理性，第447頁，第474頁；

——examples of，453—454；

政治價值的范例，第453—454頁；

——and school prayer，457—476

政治價值與學校祈禱，第457—476頁

politically reasonable，the:and public reason，441；

政治意義上的理性與公共理性，第441頁；

——addressed to citizens as citizens，441，481—482；

從政治意義上的理性談作為公民的公民，第441頁，第481—482頁；

——replaces idea of truth in public reason，481；

用政治意義上的理性取代公共理性中的真理理念，第481頁

——sufficient for basic political questions，488

政治意義上的理性足以應付基本的政治問題，第488頁

politics，and curse of money，449

政治學與金錢的詛咒，第449頁

proviso，the:and public reason，453；

限制性條款與公共理性，第453頁；

——and public political culture，462；

限制性條款與公共政治文化，第462頁；

——and reasonable comprehensive doctrines，463；

限制性條款與合乎理性的完備性學說，第463頁；

——and Civil Rights movement，464

限制性條款與民權運動，第464頁；

principles of justice:do not apply to internal life of associations，468—469，470；

正義原則不適用于聯合體的內部生活，第468—469頁，第470頁；

——do impose constraints on associations such as churches and the family，468，470

正義原則對諸如教會和家庭這樣的聯合體施加約束，第468頁，第470頁

public discourse，four forms of:public justification，declaration，conjecture，witnessing，456—466

公共言談的四種形式：公共證成、公共宣言、公共推測、公共舉證，第456—466頁

public justification:as aim of public reason，465，482；

公共證成作為公共理性的目的，第465頁，第482頁；

——and duty of civility，465

公共證成與文明禮貌的義務，第465頁

public political culture:wide view of，462—466；

公共政治文化的廣泛觀點，第462—466頁；

——two aspects of discussed，462；

所討論的公共政治文化的兩個方面，第462頁；

——and the proviso，462；

公共政治文化與限制性條款，第462頁；

——distinct from background culture，462；

公共政治文化區別于背景文化，第462頁；

——and reasonable comprehensive doctrines，464

公共政治文化與合乎理性的完備性學說，第464頁

public political forum，three parts of，443

公共政治論壇的三個部分，第443頁

public reason:and idea of democracy，440；

公共理性與民主的理念，第440頁；

——and the politically reasonable，441；

公共理性與政治意義上的理性，第441頁；

——idea of，stated，441—450；

所陳述的公共理性的理念，第441—450頁；

——not compatible with zeal to embody whole truth in politics，442；

公共理性與政治學中體現完整真理的熱情不相容，第442頁；

——five aspects of，442；

公共理性的五個方面，第442頁；

——as public in three ways，442；

公共理性在三個方面是公共的，第442頁；

——applies more strictly to judges than others，443；

公共理性比其他理由能更嚴格地應用于各種判斷，第443頁；

——idea vs.ideal of，444；

公共理性的理念與公共理性的理想，第444頁；

——role of criterion reciprocity in，447，483，485；

相互性在公共理性中的標準作用，第447頁，第483頁，第485頁；

——specifies basic political values，447；

公共理性具體規定著基本的政治價值，第447頁；

——as element of deliberative democracy，448；

公共理性作為協商民主的要素，第448頁；

——content of，formulated by political conception of justice，450，467，486；

公共理性的內容由政治的正義觀念來系統表述，第450頁，第467頁，第486頁；

——content of，not fixed by one political conception，451，467；

公共理性的內容由一種政治觀念來確定，第451頁，第467頁；

——not the same as secular reason，452；

公共理性與世俗理性不是一碼事，第452頁；

——and the proviso，453；

公共理性與限制條款，第453頁；

——completeness of its political conception，454；

公共理性的政治觀念的完整性，第454頁；

——contrast with secular reason，457—458；

公共理性與世俗理性的對比，第457—458頁；

——aims for public justification，465；

公共理性的目的是為了公共證成，第465頁；

——applied to the family，468；

公共理性適用于家庭，第468頁；

——questions about and the three objections to，474—485；

關于公共理性的問題和對公共理性的三種反駁，第474—485頁；

——and citizens，478；

公共理性與公民，第478頁；

——and standoffs of comprehensive views，478—479；

公共理性與完備性觀點的袖手旁觀，第478—479頁；

——the politically reasonable replaces idea of truth in，481；

在公共理性中政治意義上的理性取代真理的理念，第481頁；

——compatible with many forms of nonpublic reason，482；

公共理性與許多形式的非公共理性相容，第482頁；

——and social harmony，485；

公共理性與社會和諧，第485頁；

——as political idea，486；

作為政治理念的公共理性，第486頁；

——limits to，487

公共理性的限制，第487頁

public reason，ideal of:distinct from idea of public reason，444；

公共理性的理想不同與公共理性的理念，第444頁；

——when realized，444；

公共理性的理想之實現，第444頁；

——does not apply in background culture，444，451n

公共理性的理想不適用于背景文化，第444頁，第451頁注釋

Quakers，and witnessing，466n

貴格會（公誼會、教友會）教徒與舉證，第466頁注釋

Quinn，Philip，478n

菲利普·奎因，第478頁注釋

reasonable，the，applied to citizens，446

適用于公民的理性，第446頁

reasonable comprehensive doctrines:and the proviso，463；

合乎理性的完備性學說與限制性條款，第463頁；

——and public political culture，464；

合乎理性的完備性學說與公共政治文化，第464頁；

——public declaration of，465—466；

合乎理性的完備性學說之公共宣言，第465—466頁；

——does not override political values of public reason，484—485；

合乎理性的完備性學說不能僭越公共理性的政治價值，第484—485頁；

——accepts toleration，487；

合乎理性的完備性學說接受寬容，第487頁；

——and constitutional essentials，488；see alsocomprehensive doctrines

合乎理性的完備性學說與憲法根本，第488頁，亦見“完備性學說”

reasonable persons，defined，488

理性個人的定義，第488頁

reasonable pluralism:and democracy，441；

理性多元論與民主，第441頁；

——fact of，defined，441，445

理性多元論的事實定義，第441頁，第445頁

reciprocity，criterion of:and constitutional democracy，442；

相互性標準與立憲民主，第442頁；

——expressed in public reason，442，447；

公共理性中表達的相互性，第442頁，第447頁；

——and voting，444—445；

相互性與投票選舉，第444—445頁；

——and Kant，445n；

相互性與康德，第445頁注釋；

——and reasonable acceptability of terms of cooperation，446；

相互性與合作項目的合理可接受性，第446頁；

——applies on two levels，447；

相互性應用于兩個層次，第447頁；

——satisfied by afamily of reasonable political conceptions，450；

相互性由一系列理性的政治觀念來滿足，第450頁；

——how applicable，455—456；

相互性怎樣才是適用的，第455—456頁；

——and invoking comprehensive views，478—479；

相互性與尋求完備性學說，第478—479頁；

——not satisfied by unreasonable doctrines，483；

相互性不能通過不合乎理性的學說來滿足，第483頁；

——essential to public reason，483

相互性對于公共理性來說是根本性的，第483頁

religion:and public reason，458—462；

宗教與公共理性，第458—462頁；

——public support of church schools，464；

宗教對教會學校的公開支持，第464頁；

——and principles of justice，468—469；

宗教與正義原則，第468—469頁；

——establishment of and political values，474—475；

宗教建立一種政治價值，第474—475頁；

——protected by separation of church and state；476—478

通過教會與國家的分離來保護宗教，第476—478頁

Sandel，Michael，470n，484n

邁克爾·桑德爾，第470頁注釋，第484頁注釋

Scanlon，T.M.，458n

T.M.斯坎倫，第458頁注釋

school prayer，and political values of public reason，475—476

學校祈禱與公共理性的政治價值，第475—476頁

Sigmund，Paul E.，477n

保羅·E.西格蒙德，第477頁注釋

Solum，Lawrence，452n

勞倫斯·索拉姆，第452頁注釋

stability，for right reason，459

基于正當理由的穩定性，第459頁

Theory of Justice，A，465n，467n，468n，471n；

《正義論》，第465頁注釋，第467頁注釋，第468頁注釋，第471頁注釋；

——and equal justice for women，466n；

《正義論》與婦女的平等正義，第466頁注釋；

——as different fromPolitical liberalism，489

《正義論》與《政治自由主義》的差別，第489頁

Thomson，Judith Jarvis，479n

朱迪斯·賈維斯·湯普遜，第479頁注釋

Thompson，Dennis，446n

丹尼斯·湯普遜，第446頁注釋

Tocqueville，Alexis de，475n，477

亞歷克西·德·托克維爾，第475頁注釋，第477頁

toleration:principle of，as fundamental basis of constitutional democracy，461；

寬容原則作為立憲民主的根本基礎，第461頁；

——two ideas of，461，486

寬容的兩個理念，第461頁，第486頁

Waldron，Jeremy，452n

杰瑞米·瓦爾德榮，第452頁注釋

Weithman，Paul，464n，480n

保羅·魏特曼，第464頁注釋，第480頁注釋

witnessing:of comprehensive doctrines，466n；

完備性學說的見證，第466頁注釋；

——vs.civil disobedience，466n

完備性學說與公民不服從，第466頁注釋

women:equal rights of，469，471；

婦女的平等權利，第469頁，第471頁；

——main cause of inequality of，473

婦女不平等的主要原因，第473頁。

# 附錄 政治自由主義的現代建構——羅爾斯《政治自由主義》讀解

萬俊人

## 一 源與緣：從《正義論》到《政治自由主義》

在西方，哲學作為一種整合式觀念反思方式，歷來有著深厚而完備的反思社會政治生活之整體大義的傳統。這種社會—政治哲學傳統不僅有其深厚悠久的古典思想資源，也創造了豐富多樣的現代理論類型。幾經沉浮，社會—政治哲學已經成為當代西方哲學領域中日益突顯的一脈，新自由主義、社會行為主義和共同體主義代表著這一哲學傳統之當代發展的前沿景象，而羅爾斯無疑是前者的領袖式人物。

從一種寬泛的社會思想史角度看，西方社會—政治哲學的發展至少有過三次繁榮時期或歷史高峰[[589]](#_589_1)：最早是在古希臘社會進至城邦內部繁榮與外部極盛時期所出現的以柏拉圖、亞里士多德為杰出代表的社會政治哲學高峰。柏氏的《法律篇》、《共和國》與亞氏的《政治學》、《尼可馬克倫理學》當為這一高峰時代的理論結晶，也是西方社會政治哲學最早的經典性文本，其文化價值之巨，可從當代西方學者對其思想資源的選擇和依賴中窺見一斑。與之對應，爾后古羅馬帝國時代出現的律法主義政治觀念也構成了西方政治哲學的另一個不同淵源，文藝復興前期所產生的馬基亞維里及其《君主論》堪為典型。其后是十八、十九世紀“啟蒙運動”依托于近代西歐資本主義工業革命與政治革命而興起的人道主義思潮。經過英、法、德等地大批先進的宗教改革家、思想家和哲學家的不懈努力，一個以人的“自由（權利）、平等（公平）、博愛（寬容）”為基本理想和原則的現代社會—政治哲學體系得以創立。如果說，洛克以其《政府論》對現代民主社會之政治制度的創制而成為這一體系的奠基者，那么，十八世紀法國“啟蒙運動”中的思想家群體（孟德斯鳩、盧梭、狄德羅等人）和英國功利學派（邊沁、葛德文、密爾）就是這一體系最杰出的闡發者，而十八世紀末至十九世紀初德國的康德、黑格爾等哲學家則是這一體系的哲學總結者。這其間，如果我們撇開對現代社會價值理念的分歧理解不談，而單純從理論形式特性上看，馬克思所代表的歷史唯物論哲學也可以歸納到這一時期西方現代性社會—政治哲學的譜系內。無疑，馬克思歷史唯物主義哲學的社會政治理想是反資本主義的，甚至反西方現代性的[[590]](#_590_1)，但其所內涵的社會意識形態性質仍是“現代主義的”，其作為一種現代社會—政治哲學類型的特點也是鮮明的。

最近的一個高峰時期，是本世紀七十年代以來所出現的當代社會—政治哲學的復蘇和逐漸繁榮。形成這一復蘇和繁榮的背景與契機是，由于二十世紀前期科學主義和分析哲學的突顯，導致了人們對社會—政治哲學，尤其是倫理學之科學特性的懷疑，哲學關于社會政治生活和道德生活，乃至基本人文現象的解釋權不斷地被社會學、經濟學、法學和心理學剝奪，因之不可避免地導致了西方社會—政治哲學發展的弱化。另一方面，二戰后冷戰格局所造成的政治沖擊力，特別是六十年代以后西方社會政治經濟結構及其運作方式的變革，如國家干預的強化，福利資本主義政策的實施等等，使社會政治問題日益凸顯，已有的社會學、經濟學和心理學解釋并不能完全滿足現實的需要，而已經退卻到邏輯分析和語言學論證邊緣的哲學理論也為時代和這個時代的哲學家本身所不滿。在一篇訪談錄中，當代西方社會倫理學和政治哲學大家約翰·羅爾斯就曾感嘆道：“政治哲學——政治科學和道德哲學——相對講來已經荒蕪了很長一個時期。”[[591]](#_591_1)正是這一時代的急切呼喚和哲學家對時代呼喚的自覺響應，使西方社會—政治哲學又一個繁榮時代的到來成為可能。

無庸置疑，羅爾斯既是這一哲學時代的先覺者，也是開創這一繁榮的哲學領袖。對此，另一位當代著名社會哲學家于爾根·哈貝馬斯談到：“在最近的實踐哲學史上，約翰·羅爾斯的《正義論》標志著一個軸心式的轉折點，因為他將長期受到壓制的道德問題重新恢復到嚴肅的哲學研究對象的地位。”[[592]](#_592_1)《正義論》（1971）產生的巨大影響舉世公認。她不僅帶來了七十年代以來整個西方世界的社會—政治哲學和規范倫理學的空前繁榮，以至在歐美哲學界乃至整個學術界造成布賴恩·巴瑞所說的“羅爾斯產業”之學術景觀[[593]](#_593_1)，而且，由于她以一種更新西方古典社會契約論和自由主義傳統的理論方式，力圖為現代社會重建“公平正義”的“道德基礎”，因而使她在重新開啟西方規范倫理學傳統的同時，也打開了對現代社會之基本結構、合理性基礎、憲制構成、社會組織與運作等一系列更為廣闊復雜的社會—政治哲學研究的課題之門，引發了當代西方學界對“公共理性”與社會行為、個人權利（自由）與社會“共同體”要求、個人價值與社會正義、社會多元與社會統一或穩定、自由與平等、民主與秩序等重大理論課題的廣泛討論。從而形成了當今西方社會—政治哲學的大繁榮局面。

但是，由《正義論》所引發的這一學術討論本身，同時也意味著作為其“始作俑者”的羅爾斯不得不面對各種理論挑戰。西方哲學傳統的延續歷來是在多種理論沖突和挑戰中贏得發展的，社會—政治哲學尤其如此。但這些沖突與挑戰總體上仍然遵循著一種階段性文化價值選擇的理路。如果說，西方社會—政治哲學的古典傳統基本上在政治共同體主義（柏拉圖—亞里士多德主義路向）與自由個體主義（智者派、早期斯多亞派）之間的競爭中行進并確立前者的主導地位的話，那么，其現代傳統則主要是在政治自由主義與反自由主義的沖突中延伸的。而從總體或根本上說，現代西方社會—政治哲學的主導價值精神是自由主義。自由主義作為西方社會現代化價值理念的核心和基礎，是近代以來西方社會之現代基本價值理想的觀念表達，其確立和發展的歷史過程始終貫穿著對抗和挑戰。從十五、十六世紀的“文藝復興”到十七、十八世紀的“啟蒙運動”，西方先進的人道主義思想、自由主義經濟學、現代理性科學和現代民主政治的合力運動，孕育并確立了這種現代自由主義的價值理想。這種嶄新的文化價值精神是在與中世紀宗教神學的長期抗爭中獲得新生的。但在隨后的歲月里，雖然她已經作為一種新的代表著西方“現代性”社會價值理念的文化傳統確定下來，卻始終受到西方文化內部各種非現代性或反現代性觀念的挑戰。第二次世界大戰以前，她所面對的挑戰主要來自兩個方面。一方面是十九世紀中后期馬克思主義的挑戰。這種挑戰既是理論的——馬克思主義在批判西方資本主義社會的基礎上提出了一種完全不同的社會價值理念，即社會主義社會理念，也是實踐的——馬克思主義不僅影響了歐洲的共產主義革命運動，也引導了與資本主義社會集團相頡頏的社會主義陣營，因之也使西方自由主義社會價值理念開始面臨外部的政治挑戰和文化挑戰。另一方面的挑戰來自源起于西方世界的兩次世界大戰。這一挑戰同樣帶有根本性和否定性意味——它不僅使啟蒙運動確立的“自由、平等、博愛”之自由價值理想受到嚴重摧殘，而且嚴重動搖了西方世界對這一價值精神的基本信念。正由于此，西方社會的文化與價值理念曾一度陷入極端的非理性化狀態。以存在主義思潮為代表的極度非理性自由化觀念的出現，與其說是西方社會對其基本的自由價值理想的極端執著，不如說是對這一現代性價值理想的絕望表現。

二戰后，由于戰爭災難的打擊和歐美主要西方國家政治經濟的周期性危機，大批思想家哲學家自覺或不自覺地退出了修繕自由主義觀念體系的行列，作為一種社會—政治哲學的自由主義理論日顯虛弱。除了像哈耶克、哈特（H.L.A.Hart）等少數經濟學家和法學家之外，承諾這一理論使命的哲學家寥寥無幾。正是在這樣一種非常時刻，從太平洋戰場上重返大學講堂的羅爾斯帶著對六十年代美國社會紊亂不安的深刻憂慮與關切，躬身于社會—政治哲學這塊日見凋敝的領地，開始了新的一輪耕作。無疑，這一哲學思想的勞作是艱難的，它不是拓荒，卻難于拓荒。因為它不獨是一種理論的重建，也是一種面對著許多新挑戰所進行的基礎性護衛和新理論建構。他所面臨的不單是六十年代來自社會主義陣營的馬克思主義的激烈批評，還有來自新左派宗教神學方面的攻擊；不僅有來自西方文化外部的思想挑戰，而且有（在某種程度上說，甚至是更嚴重的）來自西方文化和哲學內部的思想挑戰。

當代美國著名學者A.古特曼談到：“我們正目睹著一場對自由主義政治理論的共同體主義批判的復興。同六十年代的批判一樣，八十年代的這場批判非難自由主義錯誤地無可挽救地陷入了個人主義。但是，這場新的批判浪潮不是上一次批判浪潮的單純重復。如果說較早的批判是由馬克思所激發的話，那么最近的這場批判則是由亞里士多德和黑格爾所激發的。亞氏認為，正義根植于‘某一共同體，該共同體的基本維系（bond）是一種對人之善和共同體善的共享理解’，這一亞里士多德式的理念，為阿拉斯戴爾·麥金太爾批評約翰·羅爾斯和羅伯特·諾齊克忽略應得（desert）提供了信息，也使查爾斯·泰勒對‘原子論的’自由主義者發起了攻擊，指責他們‘試圖捍衛……個體及其權利對社會的優先性’。而那種把人看作是受歷史限制的存在之黑格爾式的人的概念則含蓄地為羅伯托·安吉爾和邁克爾·桑德爾摒棄把人視為自由而理性的存在的觀點提供了信息。”古特曼又說：“新的共同體主義批判的政治蘊涵也因之更為保守。如果說老批評者的善（好）社會是一種集體財產所有制和平等政治權力的社會，那么，新批評者的善（好）社會則是一種具有各種確定傳統和確定認同的社會。”[[594]](#_594_1)顯然，羅爾斯所遇到的新的挑戰仍然是西方內部長期存在的非（反）自由主義和個人主義傳統挑戰的現代繼續。不同的是，八十年代發生的這場挑戰有著新的理論背景和含義。它是由羅爾斯的《正義論》及其新自由主義原則主張所引發的。

作為一種文化價值觀念傳統，西方現代自由主義內部一直存在著兩種不盡一致的理論傾向。從社會政治思想的角度來看，這種內部的傾向性分歧主要表現為對“個人自由”與“社會平等”的不同偏重。[[595]](#_595_1)從倫理學角度看，這種分歧主要表現為道義論或義務論與價值論或目的論的分野，所謂康德主義倫理學與功利主義倫理學兩大傳統的長期對峙即是例證。換句話說，雖然各種自由主義學說對于個人自由或權利的核心地位并無原則性分歧，但在對自由與平等的價值及兩者關系的解釋上，卻有著不盡一致的見解。道義論者似乎給予平等或公平以更多的關注，如康德的“普遍目的律”（即把每一個人都當作目的而非手段來看待）；而目的論者似乎更介意個人自由權利的絕對性，從十七世紀的洛克到當代的諾齊克都堅定地執守著“個人權利神圣不可侵犯”這一基本的自由主義原則。同時，值得注意的是，帶有道德理想主義的道義論者在涉及人的社會性道德行為問題時，表現出相當強烈的理論化傾向，他們（如康德等人）更關注人的道德行為的基本正當性論證而非實質性價值效果；相反，目的論者（如功利主義者）卻由個人自由權利的實現之絕對必然性要求推導出以社會價值效果的最充量化或最大化（maximization）為終極要求的結論。這種現象表明，在西方現代自由主義內部，一直存在著一個有待解決的內在困難：是否必須在自由與平等之間作出一種價值選擇？由于自由與平等兩者都是自由主義所承諾的現代價值目標，進行一種兩者擇一式的決斷顯然是不可能的。那么，問題就只在于，如何確定兩者在整個自由主義價值觀念體系中的秩序和地位？在羅爾斯的《正義論》之前，這一難題始終沒有得到充分合理的解釋。《正義論》的主要課題之一，即是對此提供一種新的合理性解釋，這也是其正義理論被稱之為“新自由主義”的原因之一。

在《正義論》一書中，羅爾斯憑借“公平正義”的理論預制，對西方現代自由主義理論進行了一種政治倫理學的改建，其要義是：第一，改鑄近代社會契約論的倫理學前提預設，重新設置一個公平的“原初狀態”作為正義倫理的前提性條件。第二，重新制定和解釋自由主義的基本倫理原則，即（1）作為秩序優先的個人自由原則和（2）作為社會公平保障的差異原則。第三，建立并證明新的合理性社會政治憲法和操作性制度，以確保公平正義原則的具體實現。第四，為了證明上述正義倫理系統的正當合理，建構新的道義論倫理學理論，即在學理方法上實行變革。第五，在確證社會性公平正當之道德秩序的前提下，闡釋作為社會基本正義倫理的正當觀念與作為個人道德生活計劃之基本德性的善觀念之間的關系，從而為社會正義倫理提供必要的道德心理學解釋支持。

的確，羅爾斯的《正義論》“已經改變了現代自由主義理論的前提和原理”。[[596]](#_596_1)但是，批評仍未停止。一傳統自身的更新改造既是其回應內外挑戰的進步性結果，也是其開放性面臨新的內外挑戰的開始。在新自由主義內部，羅爾斯的《正義論》剛剛發表，立刻遭到了其哈佛哲學同事諾齊克的嚴厲批評。[[597]](#_597_1)諾齊克認為，羅爾斯的正義理論嚴重背離了現代自由主義的基本原則，即“個人權利神圣不可侵犯”原則。它的要害在于，羅爾斯對所謂“差異原則”和社會公平秩序的強調，不可避免地要求犧牲個人的天賦權利，而這種犧牲是現代自由主義精神所不能容忍的代價。[[598]](#_598_1)

在外部，當代共同體主義者們更是群起攻之，其勢方興未艾，令人矚目。哈佛政治學系的桑德爾教授指出，由于羅爾斯在《正義論》中并未放棄個人自由（權利）優于社會共同善這一“自由主義的個人主義”立場，他不能不預先設置一種關于個人或自我的“形上學觀點”，重蹈其自由主義先輩的覆轍。然而，形上學的個人自我觀既不能揭示出個人真實的“社會認同”（social identities），也無法真正通達所謂公平正義的社會秩序。相反它只能導向一種個人主義的“權利政治學”（the politics of rights）而非公平正義理想所應承諾的“共同善的政治學”（the politics of common good）。[[599]](#_599_1)普林斯頓大學高級研究所的政治學教授沃爾澤認為，確定個人認同或身份的不是形上學的或哲學的假設，而應當且只能是個人作為社會共同體和其他社群的“成員身份”（memberships）。[[600]](#_600_1)在《正義論》發表十年后，麥金太爾發表了《追尋美德》，該書被視為當代美國倫理學的又一部扛鼎之作。在是書中，麥氏雖然未能像哈貝馬斯所期待的那樣把論戰的矛頭公開指向羅爾斯，[[601]](#_601_1)但是他仍然含蓄地指出了羅爾斯的個人主義權利政治學與尼采式的“強力意志政治學”（a politics of the will to power）的同質性，并認為，處于“無公度性”道德沖突之中的現代社會和現代人不得不在這種尼采式的權利倫理或法則倫理與亞里士多德式的共同善倫理或美德倫理之間作出抉擇，而真正合理的選擇只能是亞里士多德主義傳統。[[602]](#_602_1)麥氏的批評立場是傳統文化的、新歷史主義的。與他共享這一理論立場的還有當代著名的黑格爾主義者查爾斯·泰勒。所不同的是兩者所取的傳統文化資源，前者信奉較為古老的亞里士多德社會—政治哲學和倫理學，而后者則更多地依托于黑格爾哲學。但如同本文一開始就已指出的那樣，在社會—政治哲學的傳統類型上，亞里士多德主義與黑格爾主義分享著相同或相似的趣旨，即偏向于共同體主義的價值取向。因而，泰勒對羅爾斯新自由主義的“原子論個人主義”指責[[603]](#_603_1)，與麥金太爾的個人主義“強力意志政治學”的說法，實可謂異曲同工。

來自內部激進自由意志論（libertaranism）的批評與來自外部共同體主義（communitaranism）的詰難，使羅爾斯在最近二十余年的時間里一直處于一種兩面受攻的境地。這還不包括較為親近和同情他的當代德國新自由主義盟友于爾根·哈貝馬斯的溫和批評。[[604]](#_604_1)很清楚，來自內部的批評與來自外部的詰難有著不同的理論內涵。如果說，內部的批評觸及到羅爾斯重新建構西方自由主義政治哲學的可能與限度，那么，外部的挑戰則危及到如何確保西方現代自由主義傳統的合法性或合理性的根本立場。那么，對于羅爾斯來說，兩方面都具有挑戰意味：無論是重建的限度，還是消除自由主義傳統的合法性（社會政治實踐）或合理性（價值理念基礎）危機，都涉及重新厘定作為西方社會價值理念核心的自由主義理論基礎、重新論證其作為現代西方社會之主導性價值坐標和精神信念維系的正當合理性，以及重新構造整個自由主義理論體系等一系列根本問題。具體說，羅爾斯不得不予以解答的基本問題是：（1）用一種公平正義的倫理觀念來限制和解釋自由原則的理由是什么？易言之，為什么且在何種程度或怎樣的基礎上重構現代自由主義？這是諾齊克等內部盟友的疑問。（2）在剝離了現代人及其社會的文化傳統資源、歷史情景和共同體背景等因系的情況下，能否真正解釋現代個人的自由權利？在現代性社會里，尤其是在一種個人主義的自由理論框架內，還有可能建立起某種可公度的價值標準和合理性觀念嗎？這是幾乎所有共同體主義者的詰問。（3）以建立在社會契約論——盡管是更新了的社會契約論——預設前提下的“公平正義”為基始觀念的正義倫理學，能夠承諾作為一種社會政治理念和文化價值精神的自由主義的全部理論基礎嗎？若能，是否意味著自由主義僅僅是一種倫理價值理念？是否意味著現代民主社會的全部理論基礎首先是或僅僅是一種依賴于道德形上學預設的倫理學理論（如盧梭、康德等先驅所設想的那樣）？若否，又應當給自由主義建立一種怎樣的理論基礎？進而，又該把自由主義構建成一種怎樣的理論？如此等等，都是羅爾斯在《正義論》一書中構造的正義倫理所隱含的主要問題。而回答這些不同性質的問題，正是羅爾斯回應各種挑戰的基本任務，也是他最近二十余年以來孜孜以求的理論課題，其探索的基本理論成果便是他在一九九三年春天出版的《政治自由主義》。她是否能帶來又一個自由主義的哲學春天呢？

## 二 前提預定：政治自由主義的“基本理念”

1.正義論由一種道德哲學變為一種政治哲學：關于“政治自由主義”

在《政治自由主義》一書的“導論”中，羅爾斯首先申言：“《正義論》的目的……是對傳統社會契約學說的概括并使之達于較高抽象層面。……我希望更清楚地闡明這一觀念——我所稱的‘公平正義’——的主要結構性特征，并將它發展成為一種優于功利主義的選擇性的關于正義之系統說明。我曾以為，這一觀念是傳統的道德觀念，也是最近似于我們所考慮的正義確信并構成了一種民主社會制度的最適宜基礎。”“在我對《正義論》目的的概述中，社會契約論傳統被看作是道德哲學的一部分，而且沒有區分道德哲學與政治哲學。在《正義論》中，一種普遍范圍的道德正義學說與一種嚴格的政治正義觀念沒有區別開來。在完備的（comprehensive）哲學學說和道德學說與限于政治領域的觀念之間沒有任何對比。”又說：“合理而又互不相容的完備學說的多元性事實，即理性多元論事實表明，在《正義論》一書中所使用的一種秩序良好的作為公平正義社會的理念是非現實的。這是因為它與在最好的可預見性條件下實現其自身的原則不一致。因而，該書第三部分中有關秩序良好社會之穩定性的說明也是非現實的，必須重新解釋。這是我自一九八零年以來撰寫的論文所論及的問題。現在，《正義論》的模糊性得以消除，而公平正義從一開始就被描述為一個政治的正義觀念。”[[605]](#_605_1)

這三段明確的申言表達了羅爾斯對《正義論》的反省結論，和他修繕原有理論并由此重構自由主義的基本理由。他的結論是，《正義論》圍繞“公平正義”這一核心理念所建構的自由主義還只是一種仿康德式的自由主義道德哲學，它最多也只是諸種現代自由學說（自由主義的經濟學、倫理學、政治學、法學等等）中的一種學說。在現代社會文化觀念（理論）多元論的狀態下，它難以獲得作為公共理性之基礎的基本理念的普遍性。而且，由于作為道德哲學的正義理論不可避免地需要借助于哲學形上學的預設和個人合理性善觀念的主體性假設，也使得這種道德哲學流于“非現實主義”。因此，羅爾斯意欲建構的是一種可望成為現代多元化民主社會之基本理念系統的“政治自由主義”（political liberalism）或“自由主義的政治哲學”。這就是說，他要將其正義論倫理學改鑄成一種政治哲學，用他的話說，就是從康德式的“道德建構主義”（moral constructivism）走向“政治建構主義”（political constructivism）。他說：“現在，嚴重的問題是，現代民主社會不僅具有一種完備性宗教學說、哲學學說和道德學說的多元論特征，而且也具有一種互不相容然而卻又是合乎理性的諸完備學說的多元論特征。這些學說中的任何一種都無法得到公民的普遍認肯。任何人也別指望在可預見的將來它們中的某一種學說或某種別的合乎理性的學說將會得到全體公民的永久認肯。政治自由主義假定，出于政治的目的，一種合乎理性的然而又是互不相容的完備學說之多元化，乃是一立憲民主政體的自由制度框架內人類理性實踐的正常結果。政治自由主義還假設，一種合乎理性的完備學說并不拒斥一種民主政體的根本。”[[606]](#_606_1)

超脫于各種“完備性學說”[[607]](#_607_1)之上，同時又得到這些學說和社會公民的重疊共識，是羅爾斯建構政治自由主義哲學的目的。這一宗旨決定了正義理論不再是一種道德理論，甚至也不再只具有近代人道主義者所設想的那種俗世自由文化價值觀特性。相反，必須把它建立在一種“獨立觀點”或“公共觀點”，即“公共理性”上。因此，作為一種政治哲學，政治自由主義必須重新確定她自己的理論課題，建立自己的基本理念和解釋方式，按照羅爾斯的設想，政治自由主義所要解答的主要問題是：“一個由自由而平等之公民——他們因各種盡管互不相容但卻合乎理性的宗教學說、哲學學說和道德學說而產生了深刻的分化——所組成的穩定而正義的社會怎樣才可能長治久安？易言之，盡管合乎理性但卻深刻對峙的諸完備性學說怎樣才能共同生存并一致認肯一立憲政體的政治觀念？一種能夠獲得這種重疊共識支持的政治觀念的結構和內容是什么[[608]](#_608_1)”對這些問題的回答，也就是“為多元論的合乎理性學說——這永遠是自由民主政體的文化特點——可以認可的立憲民主政體制定出一種政治的正義觀念。”[[609]](#_609_1)這種政治的正義觀念是現代民主社會里各種多元化理性完備學說所共同認可的基本觀念，亦即“公共觀念”或“公共理性”的基礎，因而也是羅爾斯政治自由主義的核心理念。正是通過這一理念或觀點，現代民主社會才找到建立合理的自由憲制的公共理性基礎。羅爾斯把這稱之為“一種新的社會可能性的發現”：“的確，自由立憲制的成功，乃是一種新的社會可能性的發現，即一種理性和諧而又穩定多元的社會之可能性的發現。”[[610]](#_610_1)由此可見，在羅爾斯的政治自由主義建構中，“正義”觀念的內涵已經脫出了作為一個基本道德觀念的理論范疇，也就是說，它不再只是意指現代民主社會的公平道德基礎或“公平正義”的基本社會道德秩序理念，而是首先作為現代民主社會的基本政治理念。對這一觀念之理論性質的重新界定，正是羅爾斯將其正義論由一種道德哲學改鑄為一種政治哲學的起點。

2.“政治的正義觀念”作為政治自由主義哲學的基本理念

但是，改變基本觀念的理論性質，并不等于完成了以此觀念為核心理念的理論體系之特性的轉換。一個必然的問題是：作為自由主義政治哲學之基本觀念的“正義”與作為道德哲學之基本觀念的“正義”有何不同？為什么政治自由主義哲學必須以“正義”作為其基本觀念或問題呢？這是羅爾斯不得不首先解釋和論證的。

羅爾斯認為，“正義”之所以成為政治自由主義的基本觀念或基本問題，是有其歷史預制的。歷史地看，西方政治自由主義（乃至更一般意義上的西方自由主義）最初源于十六、十七世紀的宗教改革。這場宗教改革不僅通過化解世俗與宗教神學的緊張產生了西方世俗社會的現代變革，而且重要的是，通過努力爭求宗教自由和宗教寬容而使“良心自由和思想自由的現代理解”成為可能，進而使多元化的社會政治經濟實踐和文化價值觀念成為可能，這即是現代自由主義的濫觴。然而，社會政治、經濟和文化結構的多元化事實，迫使現代西方社會面臨并必須解決這樣一個基本問題：如何尋求現代多元化社會的統一和穩定？或曰如何建立一種新的現代多元化自由民主社會的理性秩序？這是西方政治自由主義的基本問題，可以把它分解為兩個方面或兩個基本問題：如何建立最適當的社會正義基礎，而同時又確保寬容多元的民主自由之理性秩序？具體地說：“第一個問題是，對于被具體指明為自由而平等的公民之間的公平社會合作項目來講，最合適的正義觀念是什么？第二個問題是，以一種普遍方式來理解的寬容之根基是什么——若假定理性多元論是在自由制度內部持久發揮作用的人類理性力量之不可避免的結果？把這兩個問題結合起來可得：永久保存一個自由而平等的公民——這些公民仍因各種合理的宗教學說、哲學學說和道德學說而產生深刻的分化——之正義且穩定的社會如何可能？”[[611]](#_611_1)

羅爾斯清醒地意識到，自由理念的確立帶來了現代社會的多元化，特別是社會文化、價值、信仰和思想觀念等方面的多元化，這種多元化不單是現代西方民主社會的基本條件，而且是現代民主社會的一個永久性特征，而非某種偶然的歷史性狀態。這就給現代社會提出了一系列根本性的問題：在現代自由民主社會里，人們有權利和理由選擇和信奉自己認為是合理的學說或觀念（宗教的、哲學的、道德價值的），并以此制定自己的生活謀劃。但是首先，個人間對不同學說或觀念的承諾必定會使他們的合理性觀念產生分歧和沖突；其次，這種個人性的分歧與沖突必定會帶來整個社會理性觀念的內在分裂；最后，為了使民主社會得以延續和發展，必須尋求解決分歧和分裂的方式。這是現代多元化民主社會所必然產生的對公正秩序與和諧統一的公共理性要求。所以，建立最合適的基本正義觀念以便在確保個人自由權利的同時確保社會的多元寬容，就成了現代民主社會的基本政治需要。

然而，這并不是一個簡單的問題，它需要充分正當的理性證明，尤其需要在相互沖突和對立的合乎理性的完備學說之間，找到一種可以為各方共同認可的“公共觀點”或“公共理性”，而不是用任何一種哪怕是完備的理性學說來統合社會的其他不同見解。[[612]](#_612_1)換言之，“公共理性”在羅爾斯這里不是一個純粹的哲學或道德概念，更不是一個宗教學說的概念，而是且只能是一個政治哲學概念。因為，“這是一個政治的正義問題，而不是一個最高善的問題。”[[613]](#_613_1)

因此，政治自由主義所尋求的“公共理性”，也就是羅爾斯認定的“最合適之正義觀念”。羅爾斯認為，歷史上，西方自由主義沒有對這一基本問題作出令人滿意的解答，甚至沒有建構一種完整的政治自由主義理論體系。[[614]](#_614_1)之所以如此，蓋因西方近兩個多世紀的民主思想發展歷程中，人們對于建立現代立憲民主社會制度的理念基礎和實踐安排始終存在著兩種相互頡頏的觀念，即對于現代民主社會的自由與平等之雙重要求的不同偏重。在羅爾斯看來，這當然只是民主思想內部的沖突。但這種沖突顯示出西方民主思想或西方現代自由主義內部，長期存在著兩種不同的自由傳統：這就是本杰明·貢斯當所謂的“與洛克相聯系的‘現代自由’”傳統和“與盧梭相聯系的‘古代自由’”傳統。兩者間的區別在于，前者強調個人的思想和良心自由，強調個人的基本權利和財產法則；而后者則更強調平等的政治自由和公共生活的價值。[[615]](#_615_1)作為一種基于“獨立觀點”的新自由主義政治哲學，政治自由主義的“公平正義”理念決不偏向這兩種傳統中的任何一種，更不是在它們之間進行兩者擇一式的抉擇，而是首先通過提出并論證正義的兩個基本原則，即自由（權利）原則與平等（差異）原則，“以作為基本制度如何實現自由和平等價值的方向指南”，其次通過闡明一種“公共觀點”，使人們理解這兩個基本正義原則比已有的正義原則更適合于表達現代民主社會自由而平等的民主公民理想，因而是“最合適的正義觀念”。因為這樣重新界說的兩個基本正義原則較充分地表達了現代民主社會的基本合理性因素——（1）“對政治自由之公平價值的保障”，（2）機會的公平平等，（3）按照差異原則來調節社會不公，以實現社會普遍公平——羅爾斯把這概括為“平均主義形式的自由主義”。[[616]](#_616_1)

羅爾斯進而指出，這種“最合適的政治正義觀念”具有三個根本特征。第一個基本特征有關正義觀念的主題，這就是“作為一種現代立憲民主”或“民主政體”的“基本結構”。羅爾斯指出，所謂基本結構，“意指一社會主要的政治、社會和經濟之制度，以及它們如何一起適合于構成一個世代相傳的統一的社會合作系統。這樣，一種政治的正義觀念之首要焦點，這是基本制度的框架和運用該框架的原則、標準和格準，以及這些規范如何表現在實現社會理想的社會成員之品格和態度中。”[[617]](#_617_1)值得提及的是，羅爾斯把這種基本結構及其所支撐的社會看成是一種“封閉性社會的基本結構”和“自我包容”式的社會。但必須注意，羅爾斯在這里所使用的“封閉性”一詞不是一個價值詞，易言之，他不是在評價性意義上而是在描述性意義上來使用“封閉性”一詞的。在此意義上，所謂“封閉性社會”是指社會作為一個獨立自足的組織，不與其他社會系統發生關系，而處于該社會組織中的每一個社會成員必須被看作是生于斯、死于斯的一員，用羅爾斯的話說，其成員“只有通過生才入其中，通過死才出其外。”[[618]](#_618_1)第二個特征有關政治正義觀念的表現樣式，即該觀念只能是一種“獨立觀點”，或是一立憲社會的基本單位或根本構成部分。它既不依據于任何合乎理性的完備學說（保持中立），又容忍并適合于各種各樣的合乎理性的完備學說，獲得它們的共同認可和支持（寬容基礎上的重疊共識）。[[619]](#_619_1)換句話說，政治的正義觀念是現代民主社會之共同理性的基本表達。政治的正義觀念之第三個基本特征是，“它的內容是通過某些基本的理念而表達出來的，這些理念被看作是隱含在一個民主社會的公共政治文化之中的”。羅爾斯把一切合理完備性學說都看作現代市民社會的“背景文化”或“日常生活文化”，而非“政治文化”。對于現代民主社會來說，“背景文化”不可忽視或偏視，這是現代文化多元化對社會寬容的基本要求。但在這里，“政治文化”（政體、制度、結構和組織、等等）更為根本，它是現代民主社會的基礎。在“政治文化”的背后，隱含著“一種民主思想的傳統”，它“被視為是一種隱含地為人們所共享的理念和原則的根基（fund）。”[[620]](#_620_1)民主思想作為政治自由主義的核心理念，主要體現為“世代永久相傳的公平之合作系統的社會理念”。“這一中心組織化理念是與兩個相伴隨的基本理念一起展開的：一個是作為自由而平等之個人的公民理念（他們介入合作）；另一個理念是由一種政治的正義觀念有效調節的秩序良好的社會理念。”[[621]](#_621_1)

“作為自由而平等之個人的公民理念”與“由一種政治的正義觀念有效調節的秩序良好的社會觀念”是羅爾斯“最合適之政治正義觀念”的兩個基本要素。為了論證這兩個觀念，他一方面重新闡釋了《正義論》曾經設置的“原初狀態”理論；另一方面又進一步對這兩個觀念（“公民觀念”與“社會觀念”）做了更具體的界說。對前者，羅爾斯為他遭受的各種指責和批評提出了辯護。“原初狀態”及由此衍生的“無知之幕”等觀念是羅爾斯在《正義論》中，為其正義之社會結構論題及兩個正義原則所設定的前提性預制理論，它的基本理論原型是西方近代出現的“社會契約論”。盡管羅爾斯反復申明“原初狀態”學說不再依賴于近人所熱衷的純粹人性論假設，但他的這種所謂“新社會契約論”仍然被指責為一種缺乏充足理由和實踐基礎的“形上假設”，與盧梭、康德等人的道德形上學并無不同。[[622]](#_622_1)在《政治自由主義》一書中，羅爾斯再次強調指出，“原初狀態”和“無知之幕”“沒有任何關于自我本性的形上學含義”，而不過是一種必要的理論前提預制，即作為一種“代表設置”（device of representation）”。而“作為一種代表設置，原初狀態的理念起著一種公共反思和自我澄清的手段之作用。”[[623]](#_623_1)要消除對這一理論設置的誤解，關鍵是區別三個不同的觀點：“原初狀態中各派的觀點；秩序良好的社會中公民的觀點；最后是我們自己的觀點，即把現在詳細闡述著公平正義和把它作為一種政治的正義觀念來考察的你和我的觀點。”[[624]](#_624_1)在此，“原初狀態”的設置僅僅是為了確保社會各派在締結一公正的社會結構或制度原則之初有一種公平的起點，它所意味的不過是一種無任何個人偏私性的觀點。如果人們在尋求社會公平的原則之初要達到最初的一致，它就是一種必要的“中介化理念”（mediating idea）預設。而它所賦予的基本意義只是一種“代表設置”，決無更高的本體論優先意味，甚至也不同于建立公平之正義社會以后某個公民的觀點，或人們論證公平之正義觀念的正當合理性時所采取的觀點。

對于后一方面，羅爾斯分別具體界說了秩序良好的社會理念和自由平等之公民理念。他指出，“公平合作系統”（社會）理念包括三個具體因素：第一，由公共認可的規則和程序引導的合作；這種合作不同于由某種“中心權威制定的秩序”所指導的那種社會協調活動，其基礎不是政治權威，而是公共的規則和程序。第二，在“相互性”（reciprocity）基礎上設定的為每一個所接受的公平合作條款；這一要素的主要內涵是具體指定各參與合作的人所具有的基本權利和基本義務，并讓每一參與者都能得利。第三，每一參與者須持合理的善觀念，即他們都要對自己想從合作中獲得的利益持有合理的價值期待。在這里，所謂“合理”，就是既無須持某種利他主義的普遍善觀念，也不能持某種利己主義的自我觀念，而是尋求公平互惠、正當合理。依公平合作系統之觀念所建立起來的社會才可能成為秩序良好的社會。所以，與之相聯系的秩序良好的社會理念也包含三個要素：一、它必定與“自由而平等的公民理念”和“公共的政治正義理念”（的有效調節）相關聯；二、它具體包括（甲）大家都接受同樣的正義原則，（乙）社會基本結構能夠滿足正義的兩個基本原則，（丙）每一個公民都具有正常有效的正義感；三、這種社會既不是什么共同體，也不是任何形式的聯合體，而只是一種合理的民主社會。在羅爾斯看來，民主社會與所謂共同體或聯合體的基本區別就在于，首先，前者是一自足的封閉性的社會合作系統，因而有著確定的社會認同界限；而后者卻是漫無邊際的、無法確定其認同界限的共同體。其次，前者沒有也無必要假定某種終極的社會目的，它所需要的只是一種正當合理性的證明；而后者恰恰是以某種形式的社會終極目的為假設前提的，因之難以獲得公共理性的證明。最后，前者建立的理念基礎是公共理性和基本政治的正義觀念，而非任何一種完備的形上學說。后者卻依據（且由于它對終極目的的期待而不得不依據于）某種完備的形上學說。反過來，人類固有的對完美理想和絕對真理的渴望往往誘使他們產生對某種更大更深的社會聯合的理想。可惜的是，這種社會理想無法得到理性的證明。羅爾斯說：“一種對完整真理的熱望誘使我們趨向一種更廣闊更深刻的聯合，而這種聯合是無法得到公共理性證明的。”[[625]](#_625_1)

有效的社會合作和秩序良好的社會還必須以理性的社會公民為前提條件。因此，與政治正義觀念相應的公民觀念或個人觀念也有著具體的規定：作為自由而平等的民主社會公民，必須具備兩種最基本的道德能力，即正義感和善觀念的能力，以便能夠參與社會合作并有效地調節自己的合作行為；必須具有“理性的力量”，即“判斷、思想的力量，以及與這些力量相聯系的推理的力量”；必須具有道德認同和公共認同的能力，在享有向社會制度提出其合理要求之權利的同時，也能履行對社會公正的義務；此外，他還必須具備必要的政治美德，即公民進入社會合作所必需的自我美德條件。作為對麥金太爾批評的回應，羅爾斯明確指出，政治的正義觀念并不排除美德的觀念，它需要美德觀念的補充。[[626]](#_626_1)所有這些要求的組合，便是羅爾斯的所謂“公民理想”（the ideal of citizenship）。

## 三 理念擴展：政治自由主義的“主要理念”

1.“重疊共識”的理念

如果說，政治的正義理念是政治自由主義理論體系的基始，那么，在羅爾斯看來，作為一種完整的政治哲學體系，政治自由主義的構成還需要一系列的基本理念。我們已經看到，政治的正義觀念和與其相伴隨的個人公民觀念和秩序良好的社會觀念，一起構成了政治自由主義的基本理念。作為基始性的核心理念，政治的正義表明了政治自由主義的基本特征及其對現代立憲民主理想的基本理解。它告訴我們，政治的正義所指向的，是在自由而平等的公民之間建立一種合理公平而又秩序穩定的社會合作系統，即一種現代立憲民主社會。按照政治的正義理念來理解，要實現這一目標，需要滿足三個條件：“第一，由一種政治的正義觀念來調節社會的基本結構；第二，這一政治（的正義）觀念是諸種合乎理性的完備學說的重疊共識的中心；第三，當憲法的根本和基本正義問題處于危險之中時，按照這種政治的正義觀念來疏導公眾的討論。”[[627]](#_627_1)而貫穿這三個條件的核心理念即是政治的正義觀念，或者說，政治的正義觀念是規導整個民主立憲社會的最基本理念。

但是，對政治的正義理念和與之相伴隨的“自由而平等的公民（個人）理念”及“秩序良好的社會理念”的闡釋，以及對《正義論》提出的“社會基本結構”與“原初狀態”兩個基本概念的辨析，還只是對政治自由主義“基本要素”的原則性分析論證。要全面詳盡地論證政治自由主義理論，還需要補充若干“主要理念”的系統證明。[[628]](#_628_1)因此，羅爾斯以一種近似于黑格爾邏輯學的概念演繹方式，在《政治自由主義》的第二部分，提出并論證了他謂之的政治自由主義的三個“主要理念”，它們是：“重疊共識”的理念；“權利優先和善理論”的理念；“公共理性”的理念。

“重疊共識”（overlapping consensus）是羅爾斯在《政治自由主義》一書中提出的一個新概念，也是其政治自由主義理論建構的支柱性理念之一。正是通過這一新概念的解釋，羅爾斯找到了合理解釋現代民主社會中文化價值的理性多元與社會秩序的穩定統一之間矛盾的新途徑，而在原有的正義兩原則之基礎上進一步提出了“多元寬容”的原則。羅爾斯認為，上述矛盾是現代民主社會的正常現象，而非某種可以很快消失的歷史狀態。既如此，合理地解釋這一現象并探索料理這一矛盾的有效方法，就成為了政治自由主義哲學的基本課題之一。但要做到這一點，首先必須了解民主社會之政治文化的普遍事實。在《政治自由主義》第一部分第一講中，他闡述了下述三種“政治文化的普遍事實”。（1）“在現代民主社會里發現的各種合乎理性的完備性宗教學說、哲學學說和道德學說，不是一種很快會消失的純歷史條件，它是民主之公共文化的一種永久特征。”[[629]](#_629_1)羅爾斯把這叫做“理論多元論的事實”，它是現代民主社會必然產生的基本事實。與傳統自由主義思想家和馬克思主義者不同，羅爾斯認為，這一事實并非只是“自我利益和階級利益的結果”或“只是各民族從一種有限立場來看政治世界的可理解的傾向性結果”，同時也是“自由制度構架內部自由實踐理性作用的結果”。[[630]](#_630_1)（2）“對一種完備性宗教學說、哲學學說或道德學說的持續共享的理解，只能通過壓迫性使用國家權力才得以維持。如果我們把政治社會看作是在認肯同一種完備學說的基礎上統一起來的共同體的話，那么，壓迫性地使用國家權力對于政治共同體來說就是必需的。”[[631]](#_631_1)也就是說，如果以某種完備合理性學說而非公共理性（政治的正義觀念）作為國家或政治共同體的共享理念基礎，就只能也必然導致壓迫性地使用國家權力，指望任何其他的政治方式都不可能。但這帶有違背自由民主政治的根本本性的危險。羅爾斯把這叫做“壓迫的事實”（the fact of oppression）。（3）“最后，第三個普遍事實是，一持久而安全的民主政體，即一個未被分化成為持有相互競爭的學說觀點，也未分化成敵對性社會階層的民主政體，必須至少得到該社會在政治上持積極態度的公民的實質性多數支持。”[[632]](#_632_1)依羅爾斯所見，不合理的學說一般不可能在社會上普遍流行。而合理的學說之所以具有其合理性，是因為它們必定在某種程度上或某特定范圍內獲得人們的認可。但問題是，在現代民主社會里，人們所接受和認可的合理性學說必然互不相同，甚至相互對立。在此情況下，如何確保持持不同或對立學說的公民不致因其所持學說或觀點的不同而出現對國家民主政體的意志沖突？答案只能是，在各不同學說（它們是支配公民們不同社會立場的基本學說）之間尋求相互間重疊的共識面，這種共識即是公民之“全體觀點”（overall views），它是公民參與和支持民主政體的意志基礎，也是確保民主政體得以持續穩定發展的基本理念基礎。這是與第一個普遍事實相聯系著的理性多元跟社會穩定性要求如何統一的現代社會事實。

除這三個主要的普遍事實之外，還有兩個普遍事實。一個是可以從“理性（的）”（the reasonable）與“合理（的）（the rational）”兩概念之分別中見出的普遍事實。按羅爾斯的分析，這兩個概念既相互獨立，又有聯系。前者作為個人的美德，意指個人的理性推理和達于正當觀念的能力，它指向公共的領域，但不意味著利他主義；后者意指個人的價值判斷和達于善觀念的能力，它指向非公共的或個人自我的價值目的，但不必然意味著利己主義。而作為社會性的美德概念，“理性（的）”著眼于社會公共的正當或公正秩序，而“合理（的）”則著眼于社會的實質功利目的或價值實現。這兩者的區別當然不是絕對的，但它可以在一定程度上揭示出這樣一個普遍的事實：在現代社會條件下，基于“理性（的）”判斷基礎而建立的政治觀念與基于“合理（的）”判斷基礎而建立的道德觀念——無論是個人性的，還是社會性的——之間，必定產生差異和矛盾。政治自由主義所追求的，既不是簡單排斥個人的合理性善觀念和社會的合理性目的觀念，也不是放棄對更基本的公共理性觀念的首要追求。相反，它是在兩者間尋找一種恰當的協調，以自由寬容的原則，在豐富多樣的個人合理性觀念之間尋找到一種可達共識的公共理性基礎。在這里，公共理性當然要優先于個人合理性，但不排斥后者的正當存在理由。

另一個普遍的事實可以從被稱作“判斷的負擔”（the burdens of judgment）的事實中推導出來。所謂“判斷的負擔”，也就是個人間產生合乎理性的分歧之源。由于每個個人所秉承的完備性學說和合理性善觀念互不相同，他們對社會的價值目標、制度和行為標準等等問題的判斷或觀點也必然相互見異甚至沖突。這一事實與其說是客觀必然的，不如說是正常合理的。所以羅爾斯把它看作是一種“合乎理性的分歧”（the reasonable disagreement）。我們不能期待現代民主社會中的所有人——盡管他們可能是有充分理性（推理）能力和道德良心的個人——在社會問題上達到全體一致的結論。也許在一些相互沖突的合理判斷中，部分是正確的，或全都是錯誤的，但即便如此，我們都必須對之采取寬容的態度。從這一意義上說，“這些判斷的負擔對于一種民主的寬容理念來說具有頭等意義”[[633]](#_633_1)。

對政治的正義理念和普遍事實的分析論證，構成了《政治自由主義》第一部分的主體內容，也是羅爾斯所確定的建構政治自由主義的“第一階段”。如果說，在“第一階段”，我們確立了一種特屬于政體自由主義基本立場的“獨立觀點”，即一種政治的“公平正義”的理念，它回答了在各種理性的完備學說相互沖突或無公度的情況下，如何在未被分化成持有相互競爭觀點的自由而平等的公民間確立一個能夠為公民們共同接受的公共理性的立場或觀點；那么，在第二階段，政治自由主義所要解決的問題就是：“它要考察在一社會具有理性多元論特征這一既定情況下，公平正義的秩序良好的民主社會如何才能確立和保持其統一性和穩定性。”[[634]](#_634_1)

由于羅爾斯把政治自由主義看作是現代理想的（“秩序良好的”）民主社會確立和保持其統一性與穩定性的理論基礎，因而，從政治哲學的角度看，如何確立和保持民主社會之統一性與穩定性這一實踐問題也就轉換成了政治自由主義是否可能的理論問題。要回答這一理論問題，首先需要弄清楚立憲政體或民主政體中政治關系的基本特征。在羅爾斯看來，這種政治關系有兩個主要特征：第一，該政治關系是社會基本結構內部的一種個人關系，每一個人都生于斯、死于斯。而且“我們沒有任何先驗之公共的或非公共的認同”。我們不是從某個地方（from nowhere）進入社會的，也不能隨心所欲地進入其中或超出其外。正是在這一意義上說，政治社會是“封閉的”。第二，“政治權力永遠是依靠政府使用各種制裁的強制性權力，因為惟有政府在維持其法律時有權使用武力。”所不同的是，在現代民主社會或立憲政體內，“政治權力在終極意義上乃是公共權力，即是說，它是作為自由而平等的集體性實體的權力。”[[635]](#_635_1)政治權力及其使用的公共性質，產生了政治權力本身的合法性問題。羅爾斯在《政治自由主義》一書中先后兩次明確闡釋了政治自由主義的“合法性原則”：“只有在人們按照憲法——我們可以理性地期待所有作為自由而平等的公民都會按照為他們的共同人類理性可接受的那些原則和理想來認可憲法的根本內容——來行使這種政治權力時，該政治權力才是充分恰當的。”[[636]](#_636_1)在這里，有兩點對于政治自由主義來說是關鍵性的：其一，一切社會政治問題都必須訴諸“政治價值”來解決；其二，在社會的政治生活中，政治價值壓倒一切與之相沖突的其他類型的價值。所以，政治價值是極為重要的價值，“不能輕易僭越”。羅爾斯認為，在政治價值中，最基本的有兩類：一類是通過社會基本結構的正義原則表達出來的“正義的價值”，它包括“平等的政治自由和市民自由的價值”、“公平的機會均等的價值”、“經濟互惠性的價值”和“公民間相互尊重的社會基礎”等等。另一類是通過公共探究表現出來的“公共理性的價值”，它包括“恰當使用基本的判斷概念、推理概念和證據”，“在接受常識知識的標準與程序時”，“接受科學的方法與結論這些行動中表現出來的理性美德和公平的心靈美德”等等。[[637]](#_637_1)很顯然，這兩類價值實際上也就是社會政治結構和理想性的價值，和人們在社會生活中進行政治實踐活動的價值。

認可了這兩類政治價值及其重要性，才可能進一步討論民主社會的統一性和穩定性問題。政治社會的穩定性問題是羅爾斯《政治自由主義》一書中突出強調的兩個新的課題（與其《正義論》相對照）之一，它與前面所說的多元寬容原則是一脈相承的。在他看來，民主社會的穩定性取決于兩個方面的條件：一方面，在正義制度下，公民們是否獲得了正常而充分的正義感，以使他們能夠普遍遵守社會的正義制度。這是一個社會道德心理學問題，需要人們有一種健全合理的道德正義觀念。另一方面，作為民主社會之核心理念的政治正義能否成為合理多元化學說或觀點的“重疊共識”的中心。這正是“重疊共識”理念所要解答的問題。

按照羅爾斯的理解，“重疊共識”的理念有三個基本要點。第一，它本身就意味著容許理性多元學說或觀點的正常存在和發展。但它不僅不能容忍反理性，而且必須要以壓制反理性為條件才能真正達成。換言之，重疊共識事實上是在合乎理性的基礎上達成的相互妥協或協調，如若失去理性，甚至是落入反理性的絕對對立和沖突，那么，政治觀點和立場的“重疊”就不可能，更不用說達成“共識”了。第二，作為“重疊共識”之中心的公共正義或政治正義觀念，必須獨立于所有完備性學說或個人觀點之外。也就是說，它必須保持中立；必須是“政治的”而非“形上學的”。這就是為什么羅爾斯一開始就特別論證政治正義觀念的所謂“獨立觀點”的深刻緣由所在。第三，應當消除現有對“重疊共識”理念的各種誤解。首先，必須弄清楚，“重疊共識”不是一種“臨時協定”，不是所謂權宜之計。因為它本身具有確定深厚的道德基礎。人們達成共識或認同的目標是政治的正義理念，而這一理念本身就具有道德的性質。反過來說，這一核心理念也是在道德的基礎上被認肯的，這種認肯有其真誠的根據。其次，“重疊共識”也不是冷漠的或懷疑論的，它對特殊完備性學說的回避，并不意味著它放棄對真實的政治理念基礎的追求。相反，它只不過是把這一基礎的尋求轉向更為普遍和基本的政治理性或公共理性，而非任何帶有特殊立場的完備性學說。因為后者不可能真正成為所有公民共同認可的中心。最后，與之相關的是，政治觀念之所以不需要一種完備理性學說作為其理論支撐，恰恰是因為政治自由主義拋棄傳統的形上學看法，該看法認為，社會政治觀念不僅必須有一種哲學的或道德的理論作為其根據乃至前提預制，而且，后者愈深刻愈完備，社會的政治觀念就愈可能獲得其普遍必然性。事實上，情況恰好相反。在現代民主社會里，哲學或完備性學說的合理多元存在已經成為不可改變的因而也是正常的理論事實，在此情形下，任何一種哪怕是最為合理完備的學說——無論是哲學的，還是道德的，抑或是宗教的——都不可能指望它獲得全體社會公民的普遍認可。相反，只有超出這些學說或派性理論，在社會公共理性或公共觀點上，才可能建立起一種能為公民普遍接受和認可的基本社會政治觀念。因此，羅爾斯的結論是：“若理性多元化的事實是既定的，公共理性所做的協調工作和因此而使我們能夠避免依賴于普遍和完備性學說的因素有兩種。其一，它認明了政治價值在表達那些與自由而平等的公民之間的相互尊重相一致的公平社會合作項目時所發揮的根本性作用。其二，它揭示了我們在一種理性的重疊共識中所看到的政治價值與其他價值之間具有充分包容性的和諧一致。”[[638]](#_638_1)

“重疊共識”是現代民主社會確保其統一性和穩定性的基本前提，但是，如何達成重疊共識？何種程度上的重疊共識才能夠保證這種統一和穩定？這是政治哲學需要進一步解釋的問題。羅爾斯清楚地了解這一問題的重要性。他指出，達成重疊共識是困難的，而要使之能夠成為民主立憲社會政體的確實基礎，它還必須達到一定的深度和廣度。對社會政治價值的共識，畢竟不同于對日常生活問題的一致看法或心理認同，它是一種對最基本的社會政治理念的認同。這種認同或共識的達成，既不能指望某一種理性的完備學說，因為沒有哪一種學說能夠統合全體公民的政治理想和理念，也不能依靠任何一種哪怕是最充分最強有力的政治力量、社會力量和心理力量。惟一的方式是通過公共理性的運作和基本政治正義理念的共同認可。因此“重疊共識”的達成是一個由“淺”入“深”、先“急”后“緩”、自“下”而“上”的過程，亦即由最基本最急迫的特殊要求到較高較普遍的要求之過程。依羅爾斯所見，這一過程可以大致分為兩個階段：第一個階段以達成“憲法共識”為終結；第二個階段以“重疊共識”的全面達成而告終。在“憲法共識”階段，只能滿足某些最起碼最急迫的政治正義的原則要求，還無法滿足政治自由主義的所有基本理想和要求。首先，它得在理性多元化社會文化背景下確定某些基本的政治權利和自由，并賦予它們以急迫的政治要求的優先性，以便在面對多樣互競的，甚至是相互沖突對立的政治派別及其主張時，先確定建立民主政治所必要的基本運作程序和方式，如民主選舉等等。其次，它需要與公共理性相聯系，保持達成憲法共識的基本正義性質。最后，若前兩個要求得到滿足，則該共識階段便可以滿足自由原則的基本要求。然而，“憲法共識”仍然只是初步的，它“既不深刻，也不廣泛”，還不足以產生民主社會所需要的完整的“重疊共識”理念。所以，羅爾斯得出結論：“在憲法共識第一階段，自由主義的正義原則——它最初作為一種臨時協定而被人們猶豫地接受并采納到一種憲法之中——往往使公民們的完備性學說發生轉移，以便他們至少接受一種自由憲法的原則。這些原則確保了某些確定的基本權利和自由，并為緩和政治對立、決定社會政策問題確立了民主的程序。在此情況下，公民們的完備性觀點便是合乎理性的——如果它們以前不是合乎理性的話：簡單多元論便轉向理性多元論，憲法認同即可獲得。”[[639]](#_639_1)

憲法共識是“簡單多元論”轉向“理性多元論”的標志。那么，又如何在“理性多元論”基礎上達成更深刻的“重疊共識”呢？羅爾斯指出，這需要明確達到“重疊共識”的基本步驟，并由此了解其“廣度”與“深度”。“重疊共識的深度要求把它的政治原則和政治理想建立在一種由公平之正義所描述的社會與個人之基本理念的政治的正義觀念基礎上”；而“它的廣度則超越了制定民主程序的那些政治原則，進而包括了涵蓋基本結構的諸原則整體，因而它的原則也就確立某些諸如良心自由和思想自由，以及公平均等的機會這樣一些實質性的權利，確立了涵蓋著某些本質需要的原則。”[[640]](#_640_1)所以，這種共識就不僅僅限于初步的民主協商程序，其目標也不止于解決對立觀點的沖突，而是為了使“民主的國家達到充分的統一和融通”。[[641]](#_641_1)因此，這重疊共識之“重疊”中心或焦點也不是某種妥協式的讓步或協調，而是一種“特殊的政治之正義觀念”，一種在“多少較為狹窄的范圍內不斷改變著的自由主義觀念”，且“范圍限制愈嚴，共識便愈具體”；而參與因素愈廣闊全面，公共論壇的討論愈自由愈充分，其廣度和深度也就愈可期待、愈可信可靠。[[642]](#_642_1)

2.權利優先性與善觀念的理念

羅爾斯從一種公平正義的倫理立場轉向（抑或是退卻到？）一種公平正義的政治哲學立場，重要的標志和步驟之一便是用權利優先性理念對善觀念作進一步的政治學限制——如果說在《正義論》中，這種限制還只具有某種道德價值秩序（即所謂“詞典式順序”）的意味的話。

個人權利或自由曾是羅爾斯新自由主義正義倫理學的核心問題，也是其政治自由主義的“本質要素”。在《正義論》中，他用以限制個人權利或自由的是公平差異原則，但這種限制并不改變自由權利之于公平差異的“詞典式”優先性。在倫理學意義上，這一“詞典式順序”意味著對個人的權利（自由）或行為正當性考慮要優先于平等或行為善性的考慮。[[643]](#_643_1)那么，在自由主義政治哲學中，又如何確保權利或行為正當的優先性呢？羅爾斯的回答是，我們仍然需要從權利（正當）與善這兩個價值概念的關系入手。與一種倫理學的解釋不同，政治自由主義哲學所強調的不是用道德意義上的公平觀念來限制權利或自由的觀念，而是用政治的正義觀念反過來限制道德善的觀念。具體地說，是通過明辯政治正義與道德善這兩個概念的實質性范圍來限制道德善的觀念。

前述可見，政治的正義觀念與道德的正義觀念有著不同的規定和特點：雖然我們仍然可以把政治的正義觀念視為一基本的道德觀念。但是第一，政治的正義在政治哲學的意義上不再只限于道義公平的層次，而是“為一立憲民主政體的基本結構所制定的道德觀念”；因此有第二，“接受該政治觀念并不以接受任何特殊的完備性宗教學說、哲學學說和道德學說為先決前提，相反，該政治觀念本身表現為僅僅對于基本結構來說才是理性的觀念”；繼而第三，“它不是按照任何完備性學說建立起來的，而是按照某些潛存于民主社會之公共政治文化中的基本理念而建立起來的。”[[644]](#_644_1)更直接地說，作為一政治觀念的公平正義不是依據任何一種形上學說（無論是道德的，還是哲學的，抑或是宗教的）推導或論證的，而是依據民主社會之公共理性（它潛存于該社會的公共政治文化之中）而建立起來的。當然，政治的正義觀念與道德善的觀念有著“相互補充”的關系，甚至可以說“一種政治觀念必須從各種各樣的善理念中抽演出來”。但問題是：“政治自由主義這樣作須有怎樣的限制”？[[645]](#_645_1)在羅爾斯看來，政治的正義觀念與其他道德觀念的區別，主要是一個觀念范圍的問題。一觀念所含內容的廣泛性決定了該觀念主題應用范圍的普遍性，反之亦然。“當一個觀念應用于一個廣泛的主題范圍時，我們便說它是普遍的；當它包括在人類生活中什么是有價值的這一觀念，以及包括個人美德和品格的理想時，我們就說它是完備性的，即當它告訴人們許多有關我們的非政治行為（在我們整個生活的限制中）時，我們便說它是完備性的。……當一種學說涵蓋所有在一思想圖式內已認識到的價值和美德而不是經過準確解釋的思想圖式時，該學說便完全是完備性的；而當一學說是由某些（而非全部）非政治的價值和美德所組成，且只是被相當粗糙地加以解釋時，它就只是部分完備的。”[[646]](#_646_1)按照這一觀念分辨方式，政治觀念主要是從這樣兩個方面來限制善觀念的：第一，任何一種善觀念必須為或能夠為所有自由而平等的社會公民所分享，而不能只屬于某些個人或某些群體；第二，“它們不以任何特殊的完備性（或部分完備性）學說為先決前提。”換句話說，在政治觀念的框架內，合理的善觀念必須具有其社會普遍性和超特殊觀點或學說的中立性，否則將為政治觀念所不容。由于這兩方面的限制是通過“權利的優先性”來表達的，因此，“在其普遍形式上，這種優先性意味著，可以接受的善觀念必須尊重該政治的正義觀念的限制，并在這種政治的正義觀念的范圍內發揮作用。”[[647]](#_647_1)如果我們把羅爾斯的這一主張與其“重疊共識”理念聯系起來看，那么就不難發現，該主張的具體要求是，在政治哲學的框架內，各種善觀念或道德學說只有能進入政治共識的“重疊”面的那一部分才能獲得一種政治善的意義，才能在民主社會的政治生活中發揮作用，而不能進入“重疊”面的善觀念或善學說則只能作為特殊的非政治性道德觀念而存在于社會政治理念系統之外。在這里，我們發現了四個極有意義的思想。（1）在政治哲學的層面，道德觀念的特殊要求必須服從于基本政治觀念的普遍要求；或反過來說，政治觀念優先于道德觀念。這正是作為“本質要素”的權利（自由）觀念優先于道德善觀念的理據所在。（2）政治觀念對道德善觀念的限制，證明了“重疊共識”理念之于建立民主社會普遍政治理念的必要性和必然性。（3）善作為一種價值觀念具有著政治的與道德的雙重意味：后者指尚未進入“重疊共識”的特殊的道德理念；前者則指已進入“重疊共識”的普遍化了的政治理念。（4）進入或達到這種“重疊共識”的基礎是潛存于民主社會之公共政治文化中的“公共理性”。關于這一點，我們將在接下來的一節里詳細論述，現在，我們需要進一步弄清楚的是，善觀念本身是如何從道德倫理視景中析解為政治觀念的？或曰：它是如何被重新界定為一種政治觀念的？

依羅爾斯所見，在作為公平的正義中，我們可以辯析出五種不同層次的善理念，它們是：作為合理性的善理念、基本善理念、可允許的完備性善觀念的理念、作為政治美德的善理念和秩序良好的（政治）社會的善理念。關于第一種善理念即合理性的善理念，羅爾斯認為，如若它想得到政治正義理念或民主社會公民的普遍認可，就需要改變認可的方式，也就是說，該理念必須能夠成為所有公民追求的合理生活計劃的觀念，才能獲得其作為一種政治觀念的合理性。關于第二種善即基本善的理念，情況要復雜得多。它可以是個人善生活計劃或目的（人生的價值、理想和意義等）的表達，也可以是社會政治生活的基本善的表達。作為前者，由于它依據于某些特殊的完備性學說，不能得到社會公民的普遍認可，只能允許它在政治觀念的范圍外存在。作為后者，它可以找到適合于政治目的基本表達，這就是說，它可以表示社會公民的基本政治權利和自由、公平的機會、收入和財富、對社會基本結構的政治制度與經濟制度等方面的權利（要求）和義務，以及自尊的社會基礎。政治觀念所認可的正是后者。關于第三種善理念即可允許的善理念，羅爾斯認為，政治正義的觀念系統允許存在各種完備性的善理念，在此意義上，政治正義觀念持有的是一種中立原則，它不偏袒任何一種完備性學說提出的善理念。所謂“中立原則”，也就是訴諸“中立價值而證明是正當中立的，這就是說，通過求助于公道（impartiality）始終一貫地把普通原則運用到所有合理相關的情況之中，……以及給相互競爭的各方以提出它們要求的平等機會，來證明中立的正當性。”[[648]](#_648_1)值得注意的是，羅爾斯似乎不接受來自像于爾根·哈貝馬斯這些自由主義哲學同道的批評，而堅持認為，公平正義這一基本政治觀念所要求的不僅僅是，甚至不是“純程序意義上的中立”。因為“很清楚，它的正義原則是實質性的，其所表達的遠不止于程序性的價值，而且，它的社會和個人之政治觀念也是如此，這兩個觀念是在原初狀態中被提出來的。作為政治觀念，它的目的是重疊共識的核心所在。”[[649]](#_649_1)由此可見，在政治的正義觀念中，各種完備性善理念并不具有獨立的或普遍的意義，它們都必須服從于政治的正義觀念。換言之，只有進入重疊共識的層面，它們才享有普遍的政治意義。關于第四、五種善理念，即作為“政治美德的善”和“秩序良好的（政治）社會的善”理念，似乎從一開始就被限定在政治哲學的范疇之內，因之與純粹的道德善有著不同的含義（這一步稍后續談）。

現在，我們需要進一步弄清的是，既然羅爾斯首先肯定了權利的優先性并把它視為政治自由主義的主要理念之一，那么，在“權利優先”的先定立場上又如何保證其“中立原則”的合理正當呢？這是羅爾斯不能不解答的一個重要問題。對此，羅爾斯作出了如下解釋。中立可以從不同方面或以不同方式加以規定。比如從社會基本制度的目的，從某種完備性學說的理論立場，從社會公共政策，甚至是從人際間的契約商談，等等。其規定方式也可以不同，至少可以從目的性立場出發，也可以從純粹的程序角度出發，等等。按照政治的正義觀念要求，羅爾斯主要是從社會基本制度和公共政策的層面，以目的或實質性方式來規定中立原則的。在此情形下，中立意味著下列情形或意義：

“1.國家將確保所有的公民都有發展任何他們自由認肯的善觀念的平等機會；

2.國家將不作任何意在偏向或助長任何特殊的完備性學說的事情；或者，給那些追求該特殊的完備性學說的人以較多支持；

3.國家將不作任何使個體更可能接受任何特殊【善】觀念的事情，除非采取反對或給這樣作的政策后果以賠償等步驟。”[[650]](#_650_1)

這三種規定都是目的中立性的意義。對此，權利優先性的理念有著不同的理解。首先，它排除了目的中立性的第一種意義。“因為它允許的是，人們只能追求可允許的觀念（即那些尊重正義原則的觀念）。……在此情形下，由于公平正義依賴于機會均等這一意義，它就可能在目的上達到中立。”“關于第二意義，它憑借表達權利優先之政治觀念的特征而可獲得滿足：只要基本結構是受這種觀點規調的，它的制度就不會偏袒任何完備性學說。”但是，對于第三種目的中立性意義，公平正義所能做的不是去抵消或強行防止偏向性的后果或影響，而更多的是學會去接受“常識性政治社會學事實”（the facts of commonsense political sociology）。[[651]](#_651_1)這是因為，目的性中立不同于程序性中立，它關注的不是或不只是憑借某種純粹程序的設計來尋求公平和正義，而是以建立一種合乎公平正義之政治要求的中立原則為基本宗旨。而且，盡管政治自由主義力圖尋找到某種社會政治的“共同基礎”（common ground），并在目的上保持中立，但它仍然認肯某些“道德品格的優越性并鼓勵這些道德美德”，如文明、寬容、理性和公平感等這類政治美德，這便是第四種可以進入政治觀念的善理念。在此，最關鍵的是，要把這些美德納入到政治觀念中來考慮，而不是納入到完備性學說中來考慮，更不能訴諸某種形式的完善論國家圖式，否則，它們就不能成為可與政治觀念相容的政治美德。

然而，對美德之原有道德意義的這種政治學剝離（我以為可以這樣描述）是否意味著羅爾斯想完全排除社會政治學所需要的道德（或倫理學）支持呢？事實并非完全如此。我之所以說不是完全如此，是因為一方面，羅爾斯仍然有限制地承認其政治自由主義的核心理念“公平正義”是一種政治的道德觀念，并反復申言道德美德與政治正義具有某種相容性和互補性；另一方面，他又明確強調了政治正義觀念不能以任何完備性道德學說為理論基礎，恰恰相反，它是建立在多種完備性學說的重疊共識之基礎上的，是超任何一種特殊完備性學說的。正是在這一點上，羅爾斯機敏地把自己與現代西方思想史上的自由主義先驅們區分開來。他以崇敬的口吻談到了諸如康德、密爾，甚至伯林這樣一些自由主義的思想大家，但并不贊同他們以某種形式的道德形上學或個人性價值理想為理論預制，來建構自由主義的政治哲學。他坦率地承認，就價值目的而論，他的政治自由主義要比其前輩的理論低得多。[[652]](#_652_1)在他看來，任何政治哲學（包括政治自由主義）固然需要某種道德的支持，但在現代社會政治條件（即文化價值多元論）下，這種支持決不是也不可能是一種根本理念的基礎性支撐，而只能是一種政治文化背景的必要支持。易言之，某種形式的道德理念或哲學學說（如形形色色的人性理論）不可能成為社會政治觀念的充分必要條件，而只能是多種必要條件中的一種。

因此，羅爾斯所謂的“秩序良好之政治社會的善理念”已不是一種道德的理念，而是一種政治的善理念。在后一種意義上，政治社會的善是指“公民們在維護一種正義的立憲政體并管理該政體事務的過程中實現他們作為個人和合作實體的善”[[653]](#_653_1)并在一種政治正義觀念主導下真正使該社會合作達于良好秩序。說一社會是秩序良好的或善的，至少有這樣三層意思：“1）在該社會里，每一個人都接受并知道所有其他人所接受和認可的完全相同的正義原則；2）它的基本結構，即它的主要政治制度和社會制度，以及它們如何結合成為一個合作系統，乃是大家知道或有充分理由相信能滿足那些正義原則的；3）公民有一種正常有效的正義感，一種使他們能夠理解并運用正義原則，且在大多數情況下依他們的環境要求來按照這些正義原則而行動的正義感”。羅爾斯把這種政治社會的善（良好秩序）的理解，視為理解“最可欲的”“社會聯合”之“最佳實踐界限”。[[654]](#_654_1)就此而論，以秩序良好為基本的政治社會的善，正是民主立憲社會或政治自由主義社會理論的根本立場。在這一點上，它與古典共和主義（classical republicanism）的社會理論并無根本沖突，但卻與市民人道主義（civil humanism）的社會理論有著根本對立。因為，古典共和主義的社會理論與政治自由主義在下述立場上是相同的或類似的：兩者都認為，如果一民主社會的公民想要確保他們的基本權利和自由，他們自身必須具有充分的“為維護一種立憲政體所必要的政治美德”。但是，市民人道主義的社會理論卻把貢斯當所說的“古代自由”即特殊的平等要求當作社會善生活的核心，因之在根本上采取了一種亞里士多德主義的“社會完善論”立場，否認了基本權利的優先性，或者說，用一種道德的善來等代社會政治善。[[655]](#_655_1)

按照羅爾斯的政治社會概念，一社會為善，主要表現在兩個方面。第一，它對于個體的個人來說是善的，因為（1）它對每個人必須具備“兩種基本道德能力”（即道德感和正義感）的要求，本身促進了個人的完善；（2）“它確保了公民的正義之善和他們相互尊重的社會基礎”。第二，它對社會自身的民主制度建設來說是善的。在一個秩序良好的社會里，我們必須尊重每一個人的目的，但個人目的的實現必定是“社會的”。任何時候，只要存在著“一種共享的最終目的”（a shared final end），就必須經由一種聯合的行動，而這又必須以一種公平正義的社會秩序為前提條件。“因此，建立并長期實施理性而公正的（盡管總是不完善的）民主制度……乃是一種偉大的社會善。”[[656]](#_656_1)但是，承認社會生活中存在一種共享的最終目的，或者承認一種社會完善的目的，并不是在道德的意義上來說的。恰恰相反，政治的正義觀念所使用的善乃是一種政治的善理念，而就政治社會而言，這種政治善理念的根本所指，乃是良好的社會秩序，即一種使得自由而平等的公民能夠進行充分良好之社會合作的民主政治制度。在這一制度中，權利（自由）的優先是根本性的。從這種前提來理解權利的優先性與善觀念的聯系，恰恰印證了政治的正義觀念通過其“重疊共識”理念所表達的兩個基本觀點：第一，政治的正義理論所使用的善理念必須是政治的而不是道德的，這樣，它才能“無須依賴于任何善的完備性學說”，具有社會公共的性質；第二，每一個公民都可以擁有自己的善生活觀念，但沒有僭越社會的政治善（正義的社會秩序）觀念的權利，也就是說，后者本身意味著對每個人的生活方式給予必要的限制。在此意義上，民主社會的政治正義要求是最起碼的、基本的，它優先于任何個人的道德（善）生活要求，一如政治的正義觀念優先于任何特殊的完備性學說，或者說，政治社會的公共理性要求優先于個人的道德（善）合理性要求。

3.公共理性的理念

如果說，在羅爾斯政治自由主義理念系統中，“重疊共識”的理念是政治正義這一核心理念的構成性條件，權利優先性理念是政治正義的基本價值觀表達，那么，公共理性的理念則是政治正義的社會普遍基礎。

在《政治自由主義》的第二講中，羅爾斯結合有關公民理性能力及其表現的討論，談到了民主社會的公共性（publicity）及其三個層次。他以一種康德式的口吻談到，公民對正義原則的普遍接受和認識是形成這種公共性的第一層次。[[657]](#_657_1)第二層次是人們能夠接受正義之基本原則所持有的普遍信念，即他們對“那些關于人類本性和政治制度與社會制度普遍運作方式的普遍信念”。第一層次可通過“原初狀態”的模式仿制來理解，第二層次可通過“無知之幕”的模式仿制來理解。而第三層次則必定與公共正義觀念的證明相關。也就是說，必須把公共性的第三層次納入理性證明。只有這樣，社會的公共性才能成為社會的公共理性。[[658]](#_658_1)

“公共理性”（Public Reason）是民主國家的基本特征。它包含三種含義：首先，它是民主國家的“公民理性”，“是那些共享著平等公民身份的人的理性”；其次，“它的目標是公共的善和基本正義問題”；最后，“它的本性和內容是公共的，是由政治正義觀念表達的那些理想和原則所給定，并有待在此基礎上作進一步的討論。”[[659]](#_659_1)這樣，“公共理性”就具有了兩個最基本的特點：其一，它對于公民個體和社會根本性的政治生活問題有著某種強制力，但這種強制力并不適用于公民個體和社會政治問題的所有內容，而只是它們中有關政治社會之“憲法根本”和基本正義的那些問題，如選舉權、宗教寬容問題、財產權、機會均等的保障等等；這類問題才是“公共理性的特殊主題”，因此，它們往往是通過民主社會的憲法來加以規定的。其二，上述限制實際決定了“公共理性”的另一個特點，即“它的限制并不適用于我們對政治問題的個人性沉思和反思”，也不包括諸如教會、大學這樣的文化團體的成員有關社會政治問題的思考和言論。相反，這些內容恰恰是公共理性得以充分展現的社會文化條件。所以，公共理性非但不禁止社會公民在選舉時進行充分公開的辯談和討論，而且極力地鼓勵這種公共辯談和討論，否則，公民的言論自由和社會的公共辯談就會成為某種虛設。[[660]](#_660_1)

“公共理性”的普遍限制性特點使它與“私人理性”或“個人理性”相區別，它限制后者但不排除或否認后者。然而，“公共理性”的強制力并不僅僅是由于其普遍性特點，因為具有普遍性特點的理性并不限于“公共的”方面。在民主社會里，還有許多“非公共理性”（nonpublic reasons），如各種形式的“市民社會理性”（reasons of civil society）。這些“非公共理性”屬于民主社會的“背景文化”，而“公共理性”則屬于“公共政治文化”（the public political culture），雖然兩者均具有社會性的形式，但在實質性內容上卻是相對的。在一個統一穩定的民主社會里，“有許多非公共理性，但只有一種公共理性。”[[661]](#_661_1)具體地說，“非公共理性”的內容可以涵括各種社會性的文化方面，甚至是某些非實質性的政治方面。但“公共理性”則不然，它嚴格限定于基本的社會政治方面。在政治的正義觀念中，它主要包括三個方面：“第一，它具體指定了某些基本的權利、自由和機會（為憲法民主政體所熟悉的那些權利、自由和機會）。第二，它指明了這些權利、自由和機會的特殊優先性，尤其是相對于普遍善和完善論價值要求的優先性。第三，它肯定那些確保所有公民有效利用其自由和機會這一合乎全體目的之手段的舉措（measures）。”但由于對這些因素的每一種都可以用不同的方式來加以解釋和論證，故而，會出現許多種不同的自由主義。[[662]](#_662_1)

以“公平正義”這一政治觀念為核心的政治自由主義把“公共理性”與“正義原則”看作是具有相同基礎的民主社會理念的表達原則。與某些其他形式的自由主義思想不同，它不以某種完備性哲學學說、道德學說，乃至宗教學說為其理論基礎，更不允許用某種形上學的方式來解釋公共理性。相反，它把通過“重疊共識”所達成的政治認同即對公平正義之政治觀念的認同作為公共理性的基礎。在此框架內，“公共理性”不是一種社會的道德理性，而是一種社會的政治理性。它是政治自由主義確立其民主政治之“合法性原則”的基礎或依據。如前所述，自由主義的合法性原則即是指：“只有當我們按照憲法來行使政治權力時才是恰當的，因而才是正當有理的，我們可以合理地期待所有的公民按照對他們來說是合乎理性的和合理的可接受原則與理想來認可這一憲法的本質內容。”[[663]](#_663_1)顯然，“公共理性”的基本所指是社會的政治權力及其使用。按照這種“公共理性”的解釋，在民主社會里，政治權力是通過社會公共理性建立起來的一種“強制性權力”，在根本上，它是一種“公共的權力”。[[664]](#_664_1)換一個角度來說，我們可以把公共理性和正義原則看作是政治自由主義之“政治價值”的兩種基本形式：如果說，正義原則表達了民主社會基本結構的實質性內容的話，那么，公共理性則是民主社會的公民們決定正義這一實質性原則是否正當合適、是否是最能滿足他們的社會政治要求的理性推理規則和公共“質詢指南”（the guidelines of inquiry）。而如果說，正義原則是民主社會制定其憲法根本的核心理念，那么，公共理性就是民主社會的公民理性地、公開地檢省憲法根本的基本方式。

所謂“憲法根本”（the essentials of constitution），羅爾斯認為主要有兩大方面：一是指國家和政府的一般結構和政治運作的基本原則，包括立法、執法和司法的權利及其行使，等等。二是通過立法確定的為大多數人尊重的公民之平等的基本權利、公民自由，諸如選舉的權利、參加政治的權利，良心自由、思想自由和結社自由，以及法律規則的保護；等等。在這里，正義原則是貫穿于憲法根本構成的基本政治理念，而公共理性則是民主社會制定、認可、實行，乃至修正憲法根本的基本方式。所以，憲法的根本應當充分體現公共理性的作用和精神。在羅爾斯看來，最高法庭可視為公共理性的范例。對此，我們可以從三個方面來看：第一，從司法的角度來看，在一立憲政體中，公共理性即是其最高法庭的理性。首先，“公共理性很適合成為法庭履行其作為最高司法解釋者而不是作為較高法律的最后解釋者之角色的理性。”其次，“最高法庭是政府的一個分支，它起著公共理性之范例的作用。”[[665]](#_665_1)第二，“法庭的角色不是純維護性的，而是通過發揮其制度范例的作用來公平對待和持續影響公共理性。”[[666]](#_666_1)第三，“法庭作為公共理性之范例角色的第三方面是，即使公共理性在公共論壇上得到生動體現并充滿活力。”[[667]](#_667_1)法庭往往是政治爭論的中心場所，只有通過它對各種基本政治問題的權威性判斷和辯論，才能體現它作為公共理性之范例的政治作用。但是，法庭充當公共理性之范例的這些角色發揮，都是在民主憲法制度的框架內實現的，其民主政治角色發揮得好壞，有賴于憲法制度本身建構的合理與否或合理性程度如何。為此，羅爾斯依據其美國政治背景，提出了立憲理論的五個原則，茲簡述如次——

“1.建立新政體的立憲權力與政府行使日常權力的分離，這是洛克《政府論》提出的。

2.較高法律與日常法令的分離，和前者對后者的約束與指導。

3.一民主憲法是一個以某種確定方式來管理自己的民族之政治理想的較高法律的原則性表達。

4.通過一部民主核準的憲法及其權利典章，公民實體便可固定并擁護某些憲法的根本內容，如平等的基本政治權利和自由、言論和結社自由、職業選擇自由等等。

5.在憲制政府中，不能將終極權力交給立法機構或最高法庭，因為它們只是憲法的最高司法解釋者。終極的權力應由立法、司法和行政（政府）三者掌握，三者的關系須恰當規定，每一方都對人民負責。大致地說，也就是三權分立互制，最高權利在民。”[[668]](#_668_1)

然而，按照上述立憲原則建立起民主社會憲制，并不等于最終實現民主社會自由主義政治理想。它仍然需要公共理性的維系和修繕，在以價值合理多元化為基本特征的現代民主社會狀態下尤其如此。因此，羅爾斯把公共理性的理想看作是憲制民主的“恰當補充”，并認為非如此難以保證憲制民主社會秩序的長久穩定。

但是問題依然存在。在尋求一種可將正義的政治價值與公共理性的價值結合起來的自由主義政治觀念時，我們會發現存在著這樣三個明顯的困難：其一，由于在民主社會里存在著多種政治價值和多種表達這些政治價值的具體方式，因而公共理性對任何一特殊政治問題的解答都可能分化多樣，甚至于出現眾說紛紜、莫衷一是的狀況。其二，由于表達政治觀點或價值的方式復雜多樣，民意的表達手段或方式也會產生問題。要使人們尊重公共理性及其合法性原則，必須滿足三個基本條件：給予公共理性所規定的理想以高度而正常的珍重；相信公共理性有可能完善解答所有或至少是絕大部分基本政治問題；我們所提出的特殊觀點和現已制定出來的法律和政策均需表達諸種價值的結合和均衡。但即便如此，由于每一個公民或群體都可能執守自己的完備性學說，甚至相信唯有某種超驗的價值才是政治價值的真實根據，因而有可能對社會基本政治價值的認識和表達難于歸宗。其三，并不是所有的人都相信公共理性能夠解決全部社會政治問題。[[669]](#_669_1)這些困難的存在，實際也就預制了公共理性本身的限制或局限。羅爾斯認為，我們可以從這樣幾種不同情形下的公共理性運作來理解它的局限。在理想情形下，也就是在秩序良好的社會狀態下，公共理性可以遵循一種排斥性觀點，因為人們能以明確而直接的方式來尊重公共理性，履行其義務。在不太理想但尚屬正常的情形下，比如說在接近秩序良好的社會狀態下，對于運用社會正義原則可能會產生嚴重的社會爭論或懷疑。要消除這些懷疑和爭論，就需要在公共論壇上采取重疊共識的方式，強化人們之間的相互信任和他們對公共理性和政治價值理想的“公共信心”（public confidence）。而在惡劣的情形下，比如，在秩序紊亂的社會狀態下，公共理性就會陷入嚴重危機，人們的懷疑和爭論就會惡化為有關憲法根本的深刻分裂和沖突。美國南北內戰時期和馬丁·路德·金所領導的民權運動，都是這類情形的歷史顯證。由此可見，公共理性的限制或局限性也是依社會歷史條件的變化而不斷改變的。[[670]](#_670_1)在某種意義上，公共理性總是或多或少作為一種現代民主社會的理想而存在著的。人們對社會正義理念的理解愈充分、愈恰當，社會公共理性的形成和運作就愈完善，社會公平正義的良好秩序就愈可能。反過來，公共理性的形成和運作愈完善，統一而穩定的憲制民主社會就愈可能。

## 四 制度框架：政治自由主義的社會圖式

在《政治自由主義》一書中，羅爾斯創制的政治哲學體系由三個層次構成：首先是作為理論前提預制的基本理念系統；其次是由基本理念開出的主要理念系統；最后是作為政治理念之社會實踐圖式的政治制度框架設置。三個層次之間，并不存在一種絕對的高低等級之別，它們的理論重要性并不是由其邏輯開展順序決定的。相反，在政治自由主義體系中，它們的關聯是互動互補性的，或者毋寧說，三者之間有著某種循環往返的特征。以公平的正義為軸心、以作為自由平等公民之個人觀念與由公平正義理念所主導的秩序良好之社會觀念為兩翼的基本理念系統，構成了羅爾斯稱之為的“最合適于現代民主立憲社會的政治正義觀念”；而由“重疊共識”、“權利優先”和“公共理性”三者組成的“政治自由主義的主要理念”，則構成了羅爾斯政治哲學對現代合理多元化社會之寬容基礎的完整解釋。但這兩個政治自由主義之基本問題的解釋還不是正義問題的首要課題，因為所有這些都依賴于一個社會前提預設：它們只能在正義的或民主立憲的社會條件下才能給予上述解釋。易言之，沒有一個自由民主社會的先定前提，上述解釋就不能成立。正是在這一意義上，羅爾斯認為，正義的第一主題是社會的基本結構。

因此，在《政治自由主義》一書第三部分的開篇，羅爾斯便開宗明義地寫道：“契約論正義觀念的一個本質特征是，社會的基本結構乃是正義的第一主題。”[[671]](#_671_1)何為社會的基本結構？按羅爾斯的理解，它是指主要社會制度共同構成一種恰當系統的方式，以及這些主要社會制度分配基本權利和義務，并劃分社會合作中所產生的各種利益的方式。[[672]](#_672_1)顯然，與通常的理解不同，羅爾斯不是從社會制度的構成本身而是從這些制度構成的運作方式來動態地而非靜止地理解社會之基本結構的。在這里，社會的政治制度、合法認可的財產形式、經濟組織和家庭的自然組織都屬于社會的基本結構。它之所以被看作是正義理論的第一主題或首要課題，最根本的原因在于，作為一種特殊的新的社會契約理論，“公平的正義”必須首先設定一個可以作為其社會構成解釋起點的前提。由于該理論的基本性質是“政治的”而非“形上學的”，而且她意欲系統闡明的基本正義原則本身所與之聯系的對象是或主要是社會政治生活的正義安排和合理運作，因此，她既排除了從某種完備性哲學學說、道德學說或宗教學說的普遍性理論預制（如某種形式的人性論）開始的可能性方式，也放棄了從某種背景文化觀念入手的理論建構企圖。相反，她從一開始起便從現代民主立憲社會如何構成（作為人類一種新的社會可能性的發現），又如何達于基本合理或公正（作為人類現代社會理想的基本理念）這一社會政治問題開始，因之，作為其核心理念的“公平正義”，從一開始便是“政治的”而非“道德的”。（參見本文第二部分第二節論述）

按照政治的正義理念來理解的社會制度框架當然是現代民主立憲制的，它以社會契約的達成為其構成基礎。在這里，社會契約只是一種“假設性的契約”（a hypothetical agreement），它限于（1）所有的社會成員之間，而非某些社會成員之間；（2）作為社會公民的個人之間，而非作為擁有某種特殊社會地位或社會角色的個體之間；（3）作為自由而平等之道德個人的各派之間；（4）這種契約的內容將是規導社會基本結構的第一原則。這四個方面的規定揭示出社會契約的基本內涵，雖然它只是假設性的，但作為一種限定性預制前提，它可以獲得其理論合理性。同時，上述規定也表明了在社會契約基礎上所推出的社會基本結構具有的第一主題性質。首先，如果我們設定社會契約中的各派是“作為自由平等的（和有理性的）道德個人”來參與契約活動的，那么，我們就有各種充分有力的理由將社會的基本結構作為政治的公平正義的第一主題。最起碼的理由是，這一設置直接預制了公平正義的“個人（公民）觀念”和“秩序良好的社會觀念”，而如前所述，后兩個觀念屬于政治自由主義的基本理念系統。其次，鑒于這一基本結構的獨特特征，我們必須以一種特殊方式來理解這種最初的契約，也就是說，必須把這種契約與其他類型的契約區分開來。這種最初契約的達成過程是純程序性的，這一點已通過“原初狀態”和“無知之幕”的設置和解釋得到說明。但是，通過這種純程序性的契約所要達到的并非只是正義程序本身，而是要使之進一步轉化為實質性的正義原則。這些正義原則具體體現著一種基本結構的理想形式，它們既約束著社會制度的進一步制定和展開行程，又持續調理著個體財產轉換的積累性結果。所以，在這里，社會最初契約的達成與正義原則的確定是相輔相成的。沒有原始契約的假設，正義原則就無以開出；反過來，原始契約的達成從一開始就必須基于一種正義的（自由平等的）契約關系基礎。只有這樣，正義原則才能成為規導社會基本制度的制定和運作、調節個人間利益關系的指南。

正義原則需要從一種特定的契約中開出，這一事實本身證明了社會基本結構作為正義理論之第一主題的重要意義。上述理論預制和推理無疑是合理的。但是，這中間隱含著一個關鍵性的問題：在締結原始的社會契約時，人們如何達成最初的契約呢？或者說，我們有什么理由假定這種最初契約的可能性乃至必然性呢？

這是自羅爾斯發表《正義論》后最先遇到的，也是最棘手最復雜問題。歷史地看，用以解釋人類社會起源的理論方式多種多樣。但無論是哪一種理論，都無法完全脫出假設或預制的范圍，包括進化論和文化人類學的解釋。就現代社會形態的生成性解釋而言，雖然也出現了多種解釋理論，但大致可作一些理論上的分辨。依我個人的理解，近代以來，西方哲學界有關現代民主社會形態的原始生成問題，至少存在著兩種不同的解釋思路：一種可稱之為道德—文化哲學或歷史哲學的解釋思路，另一種可稱之為社會—政治哲學的解釋思路。前者如早期人文主義者，現代歷史主義學派和宗教神學家，等等；他們所注重的是為現代社會的生成提供某種道德合理性解釋或文化歷史的批判性解釋。后者如十八世紀法國近代啟蒙運動思想家，社會契約論者和現代新自由主義思想家，等等；對于他們來說，這種解釋的關鍵不在于某種泛道德主義或歷史主義的文化背景，而在于現代民主社會形成的經濟基礎和政治條件，在于現代社會自身的實踐運動所展示出來的實質性元素。

羅爾斯的解釋立場顯然屬于后一種類型。但是，有兩個問題必須明確：第一，無論是哪一種解釋類型，都有某種引以為終極性依據的價值立場；第二，具體到某一位哲學家或思想家的解釋來講，這種思路或解釋類型的分別常常是交叉變化的，比如，盧梭的社會政治哲學與其道德哲學就不僅難于分別，而且也有著內在的沖突，以至于既有人把他稱為道德理想主義者和充滿浪漫主義氣質與自然主義情緒的思想家，也有人將之斥責為希特勒式的“國家社會主義”的預言家和“偽民主獨裁的政治哲學的發明人”。[[673]](#_673_1)而且，即使是就社會—政治哲學的解釋思路而論，具體的解釋方式和原則觀點也不是統一的。譬如，近代以來所形成的社會契約論傳統因為各哲學家所持有道德觀和哲學方法論不同，就出現殊為不同甚至是相互對峙的社會解釋理論。霍布斯相信的是人性本惡，其由人—狼關系的哲學預定所推出的消極性社會契約論解釋（我視之為“have to be”式），當然就不同于康德從“自然人”與“理性人”的分辨（得益于盧梭的理論提示，[[674]](#_674_1)我視之為“ought to be”式）中演繹出的積極的社會契約論解釋。然而，迨至十八世紀，近代啟蒙思想家們的社會解釋都有一個共同的特征：無論其具體價值立場如何，他們對現代民主社會的生成論解釋總是依賴于某種先定的道德預設和價值偏向的支持，而這類道德預設和價值偏向又往往服從于思想家預先判定的某種理論結論的推理需要。馬基亞維里、霍布斯和曼德威爾等人的人性本惡預設，完全是為了給人為的或強制性的社會政治主張預定一種必然性邏輯前提：既然人性如此這般，所以人類社會的構成就必然這般如此。康德的道德預設雖不同，但對一種理性化了的人性設定，同樣內涵著相同的邏輯蘊涵關系和推導形式，不同的只是前提與結論的內容。這類解釋的共同特征就在于，它們首先是道德的，然后才是社會政治的，或者換句話說，它們從一開始起便帶有明顯的道德或價值判斷傾向。馬克思曾經對這類社會解釋提出了嚴厲的批評，他對新黑格爾主義者施蒂納“惟一者”理論的批評即是顯證。

無須詳釋，任何從某一先定的道德價值立場出發所作的社會解釋，都只能是特殊主義的，無法保持一種普遍性解釋所必需的價值中立立場。因而，一種邏輯的可能便是，由此推出和論證的現代性社會解釋模式就只能是特殊化的，而這一結果與現代民主社會所追求的開放理性的社會圖式（“公共理性”）和公平正義的社會理想又是自相矛盾的。羅爾斯很清楚地看到了這一點。因此，圍繞著社會正義問題，羅爾斯在近二十多年的論證與反駁中逐步理清了自己的思路并一步步逼進其所中意的政治哲學原點：從首先反駁一種特殊道德理論，即功利主義，入手（《正義論》），進而建立一個更有效因而在理論邏輯和實踐操作上更為可能的現代社會道德之核心理念：“公平正義”。在《正義論》中，作為一種社會性倫理理念，“公平正義”雖然尚未明確其政治特性與道德特性的區分（見前面第一部分第一節備述），但它至少完成了如下兩個重要的理論轉化步驟：第一，它將現代社會占支配地位然而卻越來越不合時宜的社會倫理學基點從一種“最優化”、“理想化”的價值理想層面，下移到“最起碼要求”、“最基本正義”的社會道義層面。不用贅述，這一由“上”而“下”的轉移，顯然更適合于現代多元化民主社會的道德現實，其較高的合理性在于，它比功利主義目的論倫理和康德理想主義的理性倫理更能解釋民主多元社會條件下的社會道德問題。而且，我們可以察覺到，在這里，羅爾斯雖然還沒有明確或完全擺脫康德“道德建構主義”的理式，但他對康德道德形上學的存疑，和他對近代倫理學過于強烈的理想化價值企圖的矯正，已經為他爾后從社會倫理學立場進一步轉向政治哲學的立場埋下了伏筆。第二，超出近代社會契約理論從某種特定形式的（具有特殊道德先驗立場的）人性論預設出發的思維框架，力圖為這一現代社會形成的原發性解釋理論重新尋代到一種無先驗立場或無特殊偏頗的邏輯起點，即通過“無知之幕”的原始性“代表設置”而預制的“原初狀態”。這一改變在形式上保持了康德自由主義理性倫理學注重倫理學之理論出發點的合理設置的風格，但否定了功利主義輕視建立社會道德的前提之正當合理性論證而片面關注于社會道德結果的理想達成的思維理式，這就一方面預定了羅爾斯理論開展的政治哲學前景——對現代民主社會之價值理想的最基本可能性的持續追尋，必然追溯到對現代民主社會之政治建構的可能性條件或限度上來，后者是前者的解釋前提之一（除這種社會政治前提外，還有其經濟結構和文化背景的前提），另一方面也預定了羅爾斯爾后對現代民主社會之政治前提的論證必須首先從其政治結構的探討開始。

但這還只是羅爾斯理論演進的第一步。反駁和否證某一種特殊的道德學說，并不等于完全擯棄從道德或倫理學的立場出發來論證社會政治問題的理論立場。近代以來，西方學者的通行做法幾乎是毫無疑慮地把道德考慮作為所有人文科學和社會科學的先定的不言而喻的理論基點或最終歸結點（除作為一種特例的宗教神學以外）。但近三十余年來，學者們對這一慣性思維定勢產生了懷疑，如法學家哈特等人。[[675]](#_675_1)而更尖銳的問題是，現代社會發展的當代現實不斷給思想家和理論家們提出著一個帶根本性的問題：在現代社會日趨多元化和日常合理化的狀態下，僅僅依據于某一種無論是多么完備的道德學說對現代社會生活進行哲學的、政治的、經濟的、法律的、文化的或其他方面的解釋是否可能？即便有所解釋，又是否合理？或在多大程度上是合理的？正是這一問題的日益突顯，引起了許多當代哲學家和社會思想家的注意，給他們提出了新的理論課題。我們看到，哈貝馬斯的社會批判理論或“交往理論”，羅蒂等人的“后哲學文化理論”，乃至某些“后現代主義社會理論”等等相繼登臺，出現了多種與以前的社會哲學理論大為不同的解釋方式。

羅爾斯的解釋方式是政治哲學的。雖然他仍然立足于“現代主義”的理論視境，[[676]](#_676_1)但他不再遵循傳統的社會契約論思路。就是說，他不僅不再從某一種道德學說（如功利主義）出發，而且排除了從任何一種道德學說、哲學學說[[677]](#_677_1)和宗教學說出發來解釋社會政治問題的企圖。因此，他批評并放棄了康德的“道德建構主義”解釋方式，把社會政治的解釋立場從“道德建構主義”轉到了“政治建構主義”；進而，他又批評了黑格爾的“歷史主義”和諾齊克的“歷史主義的解釋立場”。對于后者，羅爾斯堅定地指出：“……必須把社會契約論視為前提假設性的和非歷史性的（nonhistorical）。”[[678]](#_678_1)對羅爾斯的“原初狀態”（作為其新社會契約論的一個解釋性概念），許多西方學者都提出過且仍然持有批評[[679]](#_679_1)，但諾齊克的批評是最尖銳的。因為諾氏的批評所指，給羅爾斯提出了一個原則性的指控：如果通過一種人為面紗（即羅爾斯的所謂“無知之幕”）的掩蓋來求得某種理想公平的社會起點，那么就勢必會強行否認個人之間的實際差別（如原始財產的積累、個人能力和權利等等），以至最終出現個人間權利侵犯的不公正后果（如對于先在或既有的個人財產權），這非但無公正可言，反而動搖和破壞了西方民主社會賴以立足的根本價值原則——“個人權利神圣不可侵犯原則。”[[680]](#_680_1)

然而，在羅爾斯的理論框架內，諾齊克的指控是虛假的：通過“無知之幕”的假設所構成的“原初狀態”預制只是一種必要的前提假設，不具備實質性價值規導作用。它的出現是為了給原初的“代表設置”奠定必需的條件，而這種“代表設置”是形成作為合作系統的社會所不可缺少的。在羅爾斯看來，要使一種正義的秩序良好的社會合作成為可能，就必須為締結社會契約設定一種無差異的平等起點，在這里，既不能允許歷史既定或已有差別的存在，也不能允許任何參與者（無論是某種形式的團體或共同體，還是某一個人），惟一需要認可的事實是契約各方的社會成員資格。所以，羅爾斯斷定：“一種社會契約的情景……必須容忍三個事實：在我們的社會中，成員資格是既定的；我們無法知道我們不屬于該契約時將會是怎樣的（也許這種想法本身沒有意義）；社會作為整體沒有任何聯合體和個體所具有的那種目的或目的秩序。”[[681]](#_681_1)

現在的問題是，社會契約的首要目標是什么？達成這一目標的基本條件又是什么？羅爾斯認為這才是最基本的，因而也是“公平正義”之政治哲學的第一主題。具體言之，社會契約的首要問題是社會基本結構的構成，也就是說，首先必須締結一個統一而公平的作為我們合作系統的社會框架，然后才能談得上其他問題。就諾齊克的指控而論，人類社會發展到現代，有可能導致不公平或侵犯個人權利的主要原因，不是歷史的既定事實，而恰恰是社會的現存制度條件和制度保障。所以，建立以根本憲法為核心的社會基本制度框架是最重要的。但是，如何建立符合公平正義的社會基本制度？除了預制必要的原始契約起點外，最根本的是首先確立一套公平正義的原則，以規導制定社會基本制度的社會過程。正是在這一意義上，羅爾斯基于“公平正義”理念提出正義的兩個基本原則，并把基于這套原則之上的現代立憲民主社會看作是人類新的社會可能性的發現。因為這種社會不再是某種按照一特殊價值學說或終極目的觀念建立起來的聯合體或共同體，而毋寧是迄今為止（在羅爾斯看來）最可能滿足現代多元民主社會之實際狀況的社會合作系統。

## 五 進與退：政治自由主義的限度

讓我們扼要總結一下羅爾斯《政治自由主義》一書的基本理路：在是書中，羅爾斯的理論目標是，通過一系列必要的概念修正和理論限定，力圖從其《正義論》所設定的正義社會倫理學中開出政治自由主義的政治哲學。其基本步驟是：第一，區分“公平正義”這一核心理念的政治意義與道德意義，使之成為更明確的政治哲學概念，從而建立一種“政治的正義”觀念；第二，圍繞著“政治的正義”理念推演出作為民主社會之公民的自由而平等的“個人觀念”和由該理念所規導的秩序良好的“社會觀念”，從而建立一套政治自由主義的“基本理念”系統；第三，進而引繹和論證其“主要理念”系統，該系統由“重疊共識”、“權利優先與政治善”和“公共理性”三大理念所組成；第四也是最后，提出與政治的正義理念相適宜的社會制度框架設想，并闡明其基本自由（權利）的政治價值規范。誠如羅爾斯本人所說，這是一個前所未有的政治自由主義理論系統。她的第一步是打通正義論倫理與正義論政治哲學之間的內在關節，重新建構現代民主社會的自由主義價值理念系統。第二和第三步則經由一種一而二（從“政治的正義”到“公民個人”與“立憲社會政體”）、二而三（再到三個主要理念）的觀念推理程序，建構政治自由主義的理念體系。而最后的一步則是對第一步的理論回應，證明作為“公平正義”之第一主題的社會基本結構（制度框架）。在整個理念系統中，“基本理念”所解釋的，是對現代民主社會之政治正義的第一個基本問題，即“在被看作是自由而平等的、并在整個生活中世世代代都能充分合作的社會成員之間，具體指定其社會合作之公平項目的最適當的正義觀念是什么？”的解答；而“主要理念”則是或主要是對現代民主社會之政治正義的第二個基本問題，即“把理性多元論事實當作自由制度之不可避免的結果來理解和給定的寬容基礎是什么？”的解答。兩者的綜合，即“由自由而平等的公民——他們因各種合乎理性的宗教學說、哲學學說和道德學說而產生深刻分化——所組成的公正而穩定的社會如何可能長治久安？”這一現代民主社會的根本性問題，就是羅爾斯政治自由主義哲學所探討的中心課題。[[682]](#_682_1)

顯而易見，羅爾斯建構的政治自由主義理論是一個完整的體系，從其理論構成形式、論證推演程序和實質內容等多方面來看，我們甚至可以說，這一體系是自洛克、盧梭、康德以來西方政治哲學最完整最先進的表達。其與眾不同處在于，她以一種非形上學的或現代理性分析的社會契約論方式，依據現今最具影響的美國式現代民主社會的經驗文化背景和西方自由思想的傳統資源，建立了一種新的自由主義政治哲學模式，為自由主義這一西方現代民主社會的價值理想提供了一種圓通的正義論解釋。作為一種政治哲學，羅爾斯的政治自由主義不僅僅是法學家艾克曼教授所說的關于政治權力問題的探究方式，[[683]](#_683_1)而毋寧說，她是一種基于人類正義這一古老的社會價值理念基礎而發展出來的關于社會正義秩序及其政治合理性與個人自由及其理性規范兩方面和諧合理實踐的理想性理論解釋圖式。因此，社會的基本結構和基本制度框架的公平性、社會政治權力運作的合法性、社會多元化文化價值觀念與現代公共理性的協調基礎，以及個人權利或自由的優先保障與相互間的公平合理性，構成了她的基本主題系列。其中，社會基本結構作為社會實質性構成前提條件是正義論的第一主題，“公平正義”作為正義論的核心理念是整個政治自由主義理念系統的“基始”，社會政治權力操作的正義合法性與個人自由權利實現的公平合理性、以及兩方面的協調穩定之社會基礎，則是政治的正義理念探究所追尋的理論目標。

大致了解羅爾斯的基本理論后，我們現在可以提出兩個一般性的問題：第一，由于羅爾斯的政治自由主義理論是直接從其正義倫理學發展而來的，所以我們首先要問，從《正義論》的理論構架中能否開出《政治自由主義》的理論圖式？或者說，從正義論倫理學中能否開出一種正義論的政治哲學？第二，如果第一個問題的答案是肯定的，那么，羅爾斯所精心建構起來的政治自由主義理論體系作為一種現代性的社會政治哲學又在多大程度上是合理可行的？前一個問題有關羅爾斯理論探究方式的合理性問題；后一個問題有關其理論的本身的合理性問題。

關于前者，一些學者持有不同程度的疑慮；關于后者，則由于羅爾斯《政治自由主義》一書始刊不久，尚屬一個開放性的研究課題。耶魯大學法學院教授艾克曼認為，羅爾斯努力建構政治自由主義的理論雄心和他所達的基本原則和結論是應當肯定的，但是，《正義論》中提出的“原初狀態”和“無知之幕”是一種無法得到正當合理性證明的前提假設，羅爾斯無法從《正義論》過渡到《政治自由主義》，即是說，前者的假設不應作為后者的前提預制。所以，羅爾斯實際上不得不面臨一種兩難抉擇，要么他必須擯棄“無知之幕”的假設前提，要么他必須擯棄政治自由主義。因為，“無知之幕”一類的假設無法成為政治自由主義的合理性理論前提。[[684]](#_684_1)持類似看法的還有哈貝馬斯等人。哈氏認為，羅爾斯的“無知之幕”不啻一種人為的“信息強制”（information constraint），它違背了現代民主的基本理念，因為這一概念意味著人們從一開始就被剝奪了自由言談和思想表達的權利。[[685]](#_685_1)

對于羅爾斯的“無知之幕”預設本身的合理性問題，是自《正義論》問世以來一個聚訟最多的議題之一。我個人以為，作為一個理論預設性概念，其合理與否不僅在于理論家所賦予它的內涵規定，還在于它在整個理論框架中與其他相關論證的關聯形式和它對整個理論系統所具有的解釋功能。從這兩方面看，羅爾斯“無知之幕”的概念假設并不是完全沒有正當合理性意義的。應該說，這一概念本身在形式上并未超出近代社會契約理論的前提假設方式，但在其內容上卻有了重大改進，這一點往往為西方學者所忽略。就我個人的理解和我與羅爾斯教授本人的面談所得，無論是“原初狀態”的假設，還是“無知之幕”概念本身，都寄予了羅爾斯先生一個深遠的理論改建意向：這就是，竭力消除近代以來社會契約論傳統中長期存在的道德形上學幻想，使其理論前提預制擺脫或從某種形式的人性論出發或流于道德懷疑主義[[686]](#_686_1)的思維理路，獲得一種明確而理想的（在羅爾斯的理論意義上）中立性起點。而就羅爾斯的整個理論建制而言，情況更為復雜些。概略講來，我以為，在羅爾斯的正義倫理框架內，“無知之幕”的預設是有問題的；而在其政治哲學的框架內，則有其合理的預設理由。

原因在于，任何倫理學的立場都必然是且只能是價值目的論或規則道義論的。人們不可能全然在既無價值目的論指向又無道義論要求的情況下來談論倫理學，對規則道義和價值目的可以各有偏執，卻無法全然超脫。換句話說，倫理學作為一門特殊的價值學科總是有其價值學品性的。[[687]](#_687_1)這一理論“事實”意味著，倫理學家不能“無視”或“忽視”人們道德生活中的實際差異，恰恰相反，正是這種實際差異使倫理學具有了它產生和存在的必要性。在此意義上，羅爾斯預設的“無知之幕”確實成了哈貝馬斯所說的不合理的“信息強制”。而諾齊克所提出的“非歷史主義”指責也是有其正當理由的。[[688]](#_688_1)但是，作為以現代民主社會為基本研究對象的自由主義政治哲學，其理論立場必須是公共理性的，因為她所考慮的不是一般性意義上的個人行為，而是作為社會公民的個人及其社會性行為，是公民們建立社會合作的組織化社會化行為；她所關注的也不是人的行為的善惡價值或（最起碼的）正當合理性，而是社會基本組織結構和制度及其運作的合法性和作為社會公民的個人行為的社會正當性。這里所需要的，恰恰是要擺脫純粹個人的原始事實，建立一種為全體（在實際情形下常常只能是大多數或絕大多數）公民共享的（公共理性）出發點。因此，羅爾斯的“無知之幕”乃至其整個社會契約論預制是合理的，至少不失為一種可能的預備性解釋方式。

如果我的上述分析能夠成立，那么，余下的就只是羅爾斯能否或怎樣（如果可能）從《正義論》過渡到《政治自由主義》的問題，而不是“無知之幕”等預制性概念本身的證明問題。為了更明確地提出問題，我們把前一個實際存在的問題轉換為羅爾斯能否從其正義論倫理學中開出一種政治自由主義哲學的問題。對此，我個人的回答是肯定的，但必須進一步明確其政治自由主義的理論限度和實踐限度。更具體地說，就羅爾斯建構的新自由主義政治哲學本身的邏輯和目標而論，這種“過渡”不僅可能，而且必然。但從現代世界的社會政治現實和更一般的現代社會政治理論來說，羅爾斯的政治自由主義主張是否普遍有效，是一個存在爭議的問題。于是，對本節開始所提出的兩個問題的解答實際上是有聯系的。

在《正義論》中，羅爾斯所要解決的主要問題，是為現代民主社會提供一種普遍合理的社會公正倫理學基礎支持，其理論核心是建立一套既能確保個人自由、又能維護社會公平秩序的“公平正義”原則。雖然這一倫理原則體系的根本立場是個人自由主義，但是，由于它重新解釋并較為嚴格地論證了以下兩個方面，使其個人自由主義既不同于近代道德個人主義，也不同于近代啟蒙運動思想家所倡導的自由主義，盡管羅爾斯刻意申述了他的兩個正義原則與近代啟蒙思想家所確立的以“自由、平等、博愛”為核心價值觀念體系的人道主義之間的連續性和一致性。[[689]](#_689_1)這兩個方面是：其一，羅爾斯沒有采取近代人性論前提預制的理論出發點，而是通過重構社會契約理論，從一開始便給予“個人”概念以嚴格的“社會公民”規定。因此他的“個人”概念從一開始起就不是一種抽象的“自然個人”概念，而是處于同一社會化起點上的社會公民，即處于“無知之幕”背后的作為民主社會之參與者的“自由平等的個人”。盡管這一預先規定仍然帶有近代社會契約論的假設特征，但它在理論上賦予了“個人”一種社會特性的界定。[[690]](#_690_1)而且，由于羅爾斯是從解釋人的社會合作行為開始，而非從“理性化個人”的哲學預設開始的，因之也使其個人概念比康德的“理性人”概念更為具體和明確。由這樣一種嚴格規定的“個人”（實則為“社會公民”）概念出發所提出的“個人權利優先”主張，顯然不同于從某種抽象的哲學一般化的“個人”概念出發所推出的個人主義主張。其二，與近代主導性的“天賦人權”觀念不同，羅爾斯用一種頗遭異議的“非歷史性”方式，不僅嚴格限制甚至剔除了影響個人間社會平等的諸種先天性和歷史性因素，而且通過對“代際正義”或“儲存正義”、“道德應得”（moral desert）和“合法期待”、個人能力和“按勞取酬”等問題的詳細分梳，[[691]](#_691_1)強調了在社會條件下兼顧公平（“惠顧少數最不利者”）的必要性。在此情況下，羅爾斯所主張的“平均主義的自由主義”就遠非近代啟蒙思想家所宣揚的自由主義。

無庸贅述，從這兩個方面足以見出，羅爾斯《正義論》所創立的與其說是一種“新自由主義”倫理學，倒不如說是一種現代型社會正義倫理學。而作為這一社會倫理的核心理念“公平正義”本身，從一開始起便被羅爾斯設定在現代民主社會之基本組織結構的構成性過程中，它既是其社會正義倫理的理念基始，又成為羅爾斯心中建構現代民主社會的價值觀念基礎。如果我們理解羅爾斯對現代民主社會理念的設想（建立在“公平正義”理念基礎上的“秩序良好的社會”），和他對這一社會結構的主題性強調（作為正義論之“第一主題”），那么就不難理解羅爾斯由正義論倫理學走向正義論政治哲學的內在必然性邏輯了。

如何評價羅爾斯的這一理論步驟？一些學者認為這是一種理論的進步，如哈貝馬斯等人；另一些學者則認為這是一種理論退卻，如諾齊克等人。[[692]](#_692_1)的確，從形式上看，羅爾斯似乎已經放棄了建構一種普遍性正義倫理學的努力，從正義論倫理學到正義論政治哲學的理論“轉變”，確實意味著羅爾斯本人對正義論倫理的“非現實主義”理論理想的自覺，并力圖通過觀念的轉換，使正義論退出一種理想性的道德哲學境界，落腳于一種現實的民主社會之政治哲學層面。[[693]](#_693_1)但從實質上看，這種轉變并不是一種思想退卻。首先，作為人類對自我生活的理論思考方式，倫理學與政治學的差異不是理論反思層次的高低差別，而只是反思方式、論證方法、主題范圍等方面的差異。一種完整合理的社會政治哲學當然需要一種道德理論的價值合理性論證支持。但同樣確定無疑的是，一種現實合理的道德哲學也需要一種社會政治理論的實踐合理性證明。在社會層面上，正如道德與政治常常相互交織一樣，道德哲學與政治哲學也常常相互交錯。具體言之，一種社會倫理學的建構總在一定程度上依賴于社會政治哲學的基本解釋，其理論前提的預制尤其如此——如果該社會倫理學不想喪失其基本的社會現實合理性的話。反過來，一種社會政治哲學的建構總在一定程度上需要社會道德哲學提供價值合理性的支持，尤其是在社會的目的性價值論證上——如果該政治哲學不想成為某種政治權術或政治權力的權宜設計的話。

其次，按照羅爾斯“公平正義”理論自身的邏輯，從正義論倫理轉向正義論政治哲學，是一種必然的理論進步，而不是理論退卻。我們看到，羅爾斯竭力探究的并不是某種抽象普遍的社會正義論圖式，相反，他自始至終所追求的理論目標，都是探討如何為現代民主社會建立一種最基本最適宜的正義觀念，從而為現代民主社會找到一種最恰當最普遍的公共理性與多元寬容的價值理念基礎。不難看出，在羅爾斯這里，表達這一價值理念基礎的核心理念是“公平正義”，他的倫理學表達是兩個正義原則，它們是正義倫理的基本道德要求或“最起碼要求”（the minimal requirements），而他的政治哲學表達同樣是兩個正義原則，所不同的是，在政治哲學的框架內，“公平正義”從一開始就是一個政治的概念，即是說，它從一開始起就表達著一種政治要求和社會理想，而不是一種道德價值理想。因此，它表現為對所有社會公民的政治要求，和對于現代民主社會之普遍有效的“公共理性”要求，這種政治要求是最基本的，也是最可普遍化的；而且惟其“基本”，才使其成為“最可普遍化的”。在現代民主社會條件下，最起碼最基本的道德要求往往是直接與社會政治或法律的基本要求相關聯的，在某種意義上甚至可以說是相重疊的。也就是說，在最基本的意義上，現代社會的基本政治要求和法律約束同時也就是社會最起碼的道德要求。因此，要保持正義論倫理在“最起碼要求”層次上的普遍有效性和現實性，就必須首先使它與社會的基本政治要求和法律約束銜接或貫通起來，而打通兩者的關節正是現代社會的“公共理性”。這正是羅爾斯所選擇的理論推進方式，也正是通過這一方式，他才從正義論倫理轉向正義論政治哲學，使其正義論獲得了更現實更可行的社會實踐性品格。

最后，作為當代新自由主義的主將，羅爾斯清醒地意識到，對于現代西方民主社會，特別是美國社會來說，自由主義從來就不只是一種道德理想，而毋寧是一種社會政治理想和政治實踐運動，以“公平正義”為其核心理念的新自由主義政治哲學同樣不能例外。正是基于這一認識，羅爾斯不僅要把正義論倫理貫徹到政治哲學之中，而且力圖完成一種政治自由主義理論體系的建構，因為在他看來，這一理論體系在西方自由主義經過三百多年的發展后仍然是開放的、未定的。[[694]](#_694_1)所以，從正義論倫理學中進一步開出正義論的自由主義政治哲學理論體系，恰好反映出羅爾斯理論探究不斷擴展和系統的進步態勢。

然而，認肯羅爾斯正義論理論探究的進步是一回事，如何具體評價其政治自由主義卻是另一碼事，雖然這兩者并不能完成分割開來。事實上，盡管羅爾斯的《政治自由主義》一書問世不長，各方學人已有諸多評說，褒貶不一。有學者（如哈貝馬斯、艾克曼等）將之視為對其早期正義論的“拓展和修繕”，[[695]](#_695_1)是“探究政治權力的獨特路徑”，是為政治自由主義“提出一個總的框架”；[[696]](#_696_1)如此云云。而另一些學者則認為，它不過是對自由主義的一種“新轉向”；[[697]](#_697_1)在《政治自由主義》中，羅爾斯在實現其正義論倫理向正義論政治哲學的轉變時，削弱了自由主義的道德資源；[[698]](#_698_1)如此等等。對于這些評論，我暫不詳談。我在本篇中所關注的主要問題是，羅爾斯在《政治自由主義》一書中所建構的“政治自由主義哲學”本身具有多大程度的理論合理性和實踐可行性？這也就是羅爾斯政治自由主義理論體系的限度問題。

首先必須承認，羅爾斯將其政治哲學集中在最適合于現代多元化民主社會的“政治的正義觀念”和“寬容基礎”兩個根本性政治問題上，是有其充分合理論根據的。無可否認，人們可以從各個不同的方面或角度來描述現代社會的基本特征和問題，但從政治哲學的視角來看，社會基本結構和制度的正義秩序構成與文化價值多元化條件下的寬容和諧乃是最根本的。羅爾斯把兩者結合起來，通過一系列有條理的政治自由主義基本理念圖式的設置和論證，提出了在文化價值多元化條件下建立現代民主立憲制社會并確保其長治久安的可能性解釋。這當然只是一種可能的理論解釋，而且如許多西方學者所言，羅爾斯的解釋或論證帶有明顯的美國政治的色彩，用哈貝馬斯的話說，羅爾斯是在“對他所捍衛的具體制度和原則作一種意識形態批判”。[[699]](#_699_1)盡管如此，我們仍然不得不承認，羅爾斯的這種解釋是迄今為止的西方政治哲學史上最周備最具理論解釋力的一種。理由在于：第一，它批判地吸納了近代以來西方幾種代表性政治哲學的理論成果，將政治哲學的主題重新定位在社會基本正義問題上，特別是社會基本結構和制度的正義合理性證明程序上，恢復和拓展了西方自由主義政治哲學理論。第二，無論羅爾斯關于西方世界未能建立起政治自由主義體系的說法是否確實，他以一種“政治建構主義”而不是“道德建構主義”的方式重構政治自由主義的嘗試都是值得肯定的。其理論嘗試意義一方面體現在理論方法上的變革——用一種基本的政治哲學方式替代傳統的道德哲學方式（具體地說，是人性論假設和道德推理的方式），這本身就具有某種返“樸”（退出道德理想，返回政治事實）歸“真”（解釋現代社會的政治現實）的革新意義，另一方面體現在羅爾斯以超出前人的理論運思能力，構造了一個政治哲學的理念系統，這是自洛克、功利主義學派、康德和黑格爾以來絕無僅有的。第三，更重要的是，羅爾斯所創立的政治哲學理念系統的現實解釋力，遠非康德的道德形上學和黑格爾的法哲學理念所能比擬。在羅爾斯的理念系統中，我們既看到了黑格爾式的嚴密邏輯推理力量，更感受到它為后者所沒有的那種對現代社會政治現實的解釋力。正義兩原則對公民自由（權力）的優先性考慮與社會正義制度（安排）的協調性解釋，通過“政治的正義”觀念所達到的關于個人權利實現與社會秩序穩定統一的綜合性理解，以及借助于“重疊共識”的新概念論證所求得的尊重現代多元論文化事實與建立現代“公共理性”之間統一協調的可能性解釋等等，都是近代以來西方政治哲學家們一直孜孜以求而又未能很好解決的難題。

當然，肯定羅爾斯理論嘗試的意義并不等于說這些嘗試獲得了成功。一種新的理論嘗試與它實際所達到的科學性程度是兩個不同的概念。事實上，羅爾斯的政治自由主義體系仍然處在一種開放的有待批判反省的狀態。至少，我們可以對之提出這樣幾個基本問題：（1）羅爾斯的政治哲學解釋可以在多大程度上超脫其美國式的社會制度背景限制？任何思想家的理論圖式都有其特定的社會文化背景限制，在這一點上，我們也許不應苛求羅爾斯教授。但問題是，羅爾斯教授本人并不承認這種限制。他不僅在《政治自由主義》中——如在其《正義論》中一樣[[700]](#_700_1)——申言其正義論解釋框架可以適用于各種形式的民主社會，乃至非民主的但卻是有較好秩序的社會政體，而且在新近發表的一篇相關演講中，力圖將自己的理論解釋擴展到國際政治秩序和民族法的解釋之中。[[701]](#_701_1)這就使我們的提問有了正當的理由：既然羅爾斯承認一理論體系是否最適宜于某一社會或民族“得以該民族的環境、制度和歷史傳統為根據”，那么，他將自己的正義論解釋圖式（道德哲學的或政治哲學的）無限制地擴展到國際政治和民族法領域的做法就是有問題的。

（2）羅爾斯從正義論倫理轉向正義論政治哲學是否意味著他要建立一種無須道德支持的純粹政治哲學？若果然如此，羅爾斯該怎樣回應謝弗勒對他提出的“削弱自由主義道德資源”的指責？[[702]](#_702_1)若非如此，羅爾斯將“公平正義”觀念確定為純粹的（即他所謂的“從一開始起便是”的）“政治的正義觀念”就是不全面的，有待道德證明的。如前所述，任何不僅具有政治操作合理性而且具有價值目的合理性的政治哲學，都需要特定的道德哲學論證的理論支持。

（3）如果說，我們可以在純學理建構的意義上理解羅爾斯有關“原初狀態”和“無知之幕”等概念性預設的必要性和合理性的話，那么，當他反駁哈貝馬斯“公平正義”不是“純程序性正義”而且也包含著“實質性的正義”時，我們就有理由追問：作為一種社會實質性正義的觀念，“公平正義”可以建立在純形式的或非歷史的先定基礎上嗎？將作為社會合作系統之公民的自由而平等的個人（成員）完全掩蓋在人為的“無知之幕”背后，剝奪其特殊差異性和有其正當來源的既定權利，這是否可能？又是否合乎公平正義原則本身？

（4）作為羅爾斯解答其政治哲學之第二個基本問題，即文化價值多元論條件下寬容理解的基礎問題，的基本理念，“重疊共識”能否實際達成？它是否是現代民主社會建立“公共理性”的惟一方式？因為按照羅爾斯的解釋，“重疊共識”只有在社會各方（公民個人或各種社團、群體、聯合體等）放棄其完備學說和特殊文化價值觀念的前提下才能達成，這意味著社會共識或公共理性與任何特殊理論或世界觀價值觀學說是相排斥的，至少，前者無須后者的任何理論支持。原因是，羅爾斯認為，對任何一種哪怕是最完備學說的求助，都會使社會共識和公共理性陷入政治偏頗。但問題在于，這種特殊學說或觀念的完全避免是否實際可能？姑且可能，它是否就是最合理公正的社會政治理性呢？換言之，排斥一切哲學、道德和宗教學說的理論支持——前瞻預測性的、理論合理性證明的、經驗反思性的——能否避免政治哲學的“常識公理化”弊端呢？進而，在常識公理的層面果真能夠達成對社會根本政治問題的深刻徹底的而不是臨時權宜性的“共識”嗎？除了這種以排斥一切特殊學說為先決條件來建立理性共識基礎的純政治合理性探求方式之外，是否可以尋求到其他可能的方式？比如說，哈貝馬斯的社會批判和社會交往理論方式？或查爾斯·泰勒等人的新歷史主義的探求方式？[[703]](#_703_1)抑或麥金太爾、桑德爾的共同體主義方式？[[704]](#_704_1)

（5）與上一個問題相聯系，當羅爾斯在證明公共理性和社會政治價值的基本重要性和普遍性時，他雖然也同時強調社會政治理性對任何特殊學說的公正與寬容，但在談到特殊文化價值與政治價值發生沖突時，他卻主張，任何非政治的價值都必須服從于政治價值。我們的問題是：按照羅爾斯的這種政治哲學邏輯，又如何保證他所允諾的多元寬容？進一步地說，難道政治價值在任何時候、任何條件下對其他非政治的價值都具有絕對優先性和權威性嗎？如果認可這一判斷，現代社會又如何確保其政治價值無一例外的正當合理性呢？

（6）還有，如果問題（4）的質詢是有理由的，那么，人們自然地會提出這樣一個問題：羅爾斯本人所主張的政治自由主義是否是一種價值學說？若否，它的理論特性如何確認？若是，又如何解釋羅爾斯排斥一切特殊學說的立場？易而言之，羅爾斯的這種理論立場本身是否已經表明，政治自由主義是惟一超然的普遍性學說？這一點能夠獲得充分的理論證明嗎？

凡此種種，是我們在羅爾斯的理論論證框架內有正當理由提出的基本疑問。

# 譯后記

## 一

翻譯是一件語言轉換工作。長時間以來，從事翻譯的“語言工作者”（包括那些為數不多的杰出翻譯家）一直都把功夫投注于不同語言系統之間的轉換技巧、準確度和意義對接等“語術”方面。國內學人最熟悉的翻譯格言，莫過于近代翻譯第一家嚴復先生所訓誡的“信”、“達”、“雅”三字經。迨至現代闡釋學突顯學界，人們才仿佛覺識到翻譯原本還有許多“語術”之外的東西，比如說，文本與意義、語詞與思想、語義與結構、語用與差異、語境與文化、經典與現代……等等。對這些因素的考慮自然會引發人們對翻譯工作的思考，甚或疑惑，尤其是當翻譯遇到本身負荷著思想理念和文化價值承諾的學術類文本時，這種思考便生發出形式多樣的翻譯理論，而這種疑惑又往往含有某種文化闡釋的挑戰意味。

由是，翻譯是否可能？或者說，不同語言或語種之間的語言轉換是否可能？語言間的差異是否不只是語義學、語用學意義上的非對稱性或非對應性，而且還蘊涵著思想、文化價值和觀念立場上的隔膜？抑或進而言之，語言和語種之間的差異本身是否就是不同文化傳統不可公度的原始證據？當今著名哲學家奎因和戴維森對此做了邏輯學和語義學技術的肯定回答，他們認為，不同語言之間在語言的指稱、結構和表達意味等方面的不同原則上缺乏對等的可譯性，奎因因此提出了“翻譯的不確定性”（the indeterminacy of translation）主張；戴維森則進一步把可譯性的缺乏歸結為“信仰、價值觀和理解方式”之“共同基礎”的缺席。另一位文化多元論和新歷史主義代表人物麥金太爾作出了更為激進的回答：他不僅認同了戴維森的判定，而且竭力將之擴大化，認為不僅是不同語系之間不可譯，甚至不同歷史階段的同一語系也難以“對稱地”完成語言轉換工作。即便是處在同一“語言共同體”內部，由于時代差別所自然產生的歷史語境、語言習慣和文化心理之不同，也會使“初始語言”與“繼承者”者之間產生各種隔膜感或陌生感。（見其著《誰之正義？何種合理性？》，中譯本，第十九章）同樣是荷馬詩史《伊利亞特》的英譯本，十六世紀的查普曼、十八世紀的蒲泊和二十世紀的弗茲格羅特三人所譯就各有所旨，相互見異。（同上書，第二章）這一實例既表明了同一語系內不同語言（即希臘語與英語）之間翻譯的“非對稱性”（類似例子還有西塞羅在希臘語與拉丁語之間所做的翻譯嘗試），同時也表明了同一語言之不同歷史階段（即十六、十八和二十世紀的英語表達之別）的差異（想想我們時下方興未艾的古文今譯之風，即可了然于此）。當然，麥金太爾并不否認已有三個《伊利亞特》英譯本的既定事實，只是按照他“對稱直譯”與“語言創新”式的意譯之翻譯方式的分類，這一譯事只能歸于后者，而前者即所謂“對稱直譯”仍舊是不可能的。

說來有趣，不知是從什么時候開始，我們也開始在“語言轉換”之后，補充了“文化交流”、“傳統對話”、“思想溝通”一類的陳述，仿佛“語言轉換”一語并不足以道盡翻譯的“天機”。這些陳述（毋寧是極有意味的解釋）本身無疑包含著某種語義學意義上的謹慎和文化思想上的恐懼：即，對于翻譯能否真正完成語言轉換職能的擔心，和對于不同語言所表征的文化價值和思想理念之不可通約的恐懼。很顯然，如果翻譯難以成功地完成轉換語言的“本職工作”，那么，譯本就不可能向“語言他者”傳達原始文本的語義信息，翻譯就失卻了意義。進而，如果翻譯不能成為兩種異質（一般說來，需要翻譯的語言往往不只是異形的）語言之間的溝通橋梁，那么，它們所表達的思想、文化，以及（更有甚者）那些使用它們的語言者、思想者和文化者，就永遠只能是隔水相望，彼此無法聽懂對方的聲音，最多只能是依稀辨認對岸人的手勢或朦朧姿態，他（她）們之間的對話交流和相識相知，乃至相互認同就成了遙遙無期的夢想。不難理解，對于生活在同一片藍天、同一個地球且因各種各樣的欲望、沖動和期待而渴望了解文化他者同時又創造出了空前豐富快捷之交通聯系手段和方式的現代人來說，這種語言交流和通約的缺乏，不啻啞口相向，窘迫、焦慮、無奈和最終的絕望該是多么深刻，多么可怖！

更讓人恐懼和絕望的是，如果翻譯真的不可能，如果不同語言之間的差異真的意味著不同文化傳統和思想理念之間永遠無法公度或通約的傳統隔膜，繼而是文化孤獨，那么，人類的一切共享、理解和交流就真的成了永遠的烏托邦，甚至連同一語言（文化、傳統）系統內不同歷史時期的人們彼此也會成為永遠的陌生者，所謂“代際鴻溝”的說法就是千真萬確的真理，而所謂傳統也就不可能是希爾斯教授所說的“流動的脈絡”，頂多也只能是不同時期的文化板結而已。由是觀之，翻譯這一被視之為次級學術（相對于著書立說而言）的純技術性工作原來也深系文化根本和思想大義，成了《智取威虎山》中那位聯絡副官欒平手中的“聯絡圖”，無此則不能直搗威虎山“老巢”。用哲學語言論之，語言技術實際也關乎語言本體和思想根本。

## 二

然而，人類歷史表明，只要是有生命力的文化傳統，從來都是流動貫通的文化脈絡而非文化板結，不同語言系列之間的文化對話也從來未曾停止過。千百年來，人類從事翻譯的興趣非但從未泯滅，而且與日俱增，一如維特根斯坦所言，人類總喜歡硬著頭皮一次又一次地沖撞著厚厚的語言墻垣，嘗試著用只能裝一加侖水的語言之杯去盛更多更高語言意義的冒險游戲。因此，一部猶太民族用希伯來母語寫就的《圣經》，才會有數不清的多語言（poly-languages）、多時代（all-times）的譯本；而三位不同時代的翻譯高手所譯出的《伊利亞特》也才被看作是各有千秋的翻譯佳作；由近代西方啟蒙思想家和民主革命先驅用理性和生命創造的“民主”與“科學”觀念，也能為“五四”時期的中國思想者和革命者以類似的方式轉換成“德先生”與“賽先生”。也因此，即便像麥金太爾、奎因這些對翻譯頗多疑慮的學人，也還多多少少給翻譯事業留有余地：麥金太爾說，雖然翻譯在原則上不可能，但用“語言創新的意譯”方式仍可一試，如果翻譯家們能夠真正深入到所譯“外語”的語境、語意，乃至該語言所寄居的整個文化背景和文化傳統之中略窺一二，則他們對文本的翻譯還會更切近一些，盡管這種譯文的讀解已經不可避免地有些隔墻耳語的味道。奎因教授的說法更為寬容，按他的“翻譯手冊”理論（感謝我的同事和朋友陳波先生，他專門向我無償提供了他本人對奎因這一理論的研究信息），雖然譯者對原始語言（包括語詞、語音和語意等等）的翻譯是不確定的，但每一種翻譯本身卻有可能達于自恰和連貫，翻譯本身并不存在普遍意義上的“是”（真理）的問題。

感謝兩位哲人，他們對翻譯行為的寬容讓我有了再次從事翻譯嘗試的勇氣，在有過多次不自覺或不太自覺的“語言轉換”游戲之后，我第一次自覺而有意地作起了羅爾斯新作《政治自由主義》的翻譯冒險。說這是一次有意的冒險，原因有三：第一，因為這次所譯的外語文本不止是名家名著，且為大家經典（或者更準確地說，是可預期的經典）。羅爾斯之為“大家”似無異議，但這部剛出版不久的《政治自由主義》是否可列入經典，卻還需要解釋。

按西語（如英語中的“classical”）原意，“經典”者當是那些具有較長歷史語境和確定思想范型或觀念資源意義的古老文本，故“經典”與“古典”、“元典”同。但我理解的“經典”更偏于思想意義，不獨思想資源方面，而且還有思想內涵本身。“經典”既包括傳統意義上的“古典”和“元典”，也包括思想或理論創造意義上的典范之作。這就是我將羅爾斯的《政治自由主義》斷定為經典或可預期之經典的理由。當然，這種判定或因我的先入之見而帶有武斷之嫌，尚須以后證實。不過，由羅爾斯前著《正義論》所能夠造成的“羅爾斯產業”（即羅爾斯研究產業）之罕見學術景象和他對其新作《政治自由主義》的精心創作（讓人驚奇的是，迄今為止七十六歲高齡的羅爾斯教授只出版了兩部哲學專著，盡管他早已蜚聲全球學界甚至是社會文化界，以至著名哈佛教授杜維明先生曾多次對筆者感嘆：羅爾斯教授是當今極為少見的“（數）十年磨一劍”的哲學大家，真堪稱“不鳴則已，一鳴驚人”），以及這部專題演講集內容實際已產生的影響而觀，我的上述判定至少不是隨意的。

第二，羅爾斯的這部新作本身是一部讀來容易譯卻難的理論著作。說它容易讀，是因為這部理論作品的行文平實得不能再平實，作為一部演講集，它確實是一部“口語”化作品（羅爾斯語），舉重若輕，娓娓道來。甚至連普通的非英語讀者也會感到，這部五百余頁的哲學著作所使用的行文語詞大都是日常口語，極少生僻晦澀的哲學術語，甚至很少有超過常用詞匯之外的生詞。但作過翻譯的人大都清楚，這類行文，往往較難精確轉達詞義。更何況是書中羅爾斯仿佛故意給外語讀者出了兩道難題：其一，如我在一篇文章中所說，寫作《政治自由主義》的羅爾斯仿佛如當年撰作《小邏輯》的黑格爾，精心于論理邏輯的演繹構筑，筆行穿絲結網，思辯爬羅剔塊。其言其論近乎密不透風。其二，羅爾斯一貫秉持的平實而嚴謹的學風，在本書的概念運用和辨析上得到了最突出的體現，一些日常用語被賦予了很深的哲學含義，很難找到確切的中文對應詞（這倒真應驗了麥金太爾“對應直譯”之不可能性的論斷），如“comprehensive doctrine”一詞，在我最初的讀解中總有些捉摸不定，即使后來兩次當面請教羅爾斯教授本人，也未能找到更滿意的譯法，譯作“完備性學說”其實也未能盡達原作者的用意。按羅爾斯的解釋，該詞是指那些具有完整理論構成（包括某種形式的形上學本體論和世界觀）和獨立學術品位與影響的學說系統，而不只是刻畫學說的綜合全面性。可事實上，要在中文里找到一個足以表達所有這些詞義的單詞難乎其難，至少對于淺陋遲鈍如我者是這樣。另一些在日常語言中近似的或區別意義不大的語詞，在《政治自由主義》中也成了關系重大的不同性質的概念。譬如，“concept”與“conception”（“概念”與“觀念”）；“reasonable”與“rational”（“理性的”與“合理的”）；等等。

第三，最重要的是，《政治自由主義》本身所涉及的是一個不僅在西方而且尤其在東西方學界和社會界聚訟最多、理解差異最大的主題系列，即所謂自由、平等、人權、正義……的社會政治哲學主題系列。這一主題系列所包含的，不單是現代人類文明社會和現代人最基本最普遍的問題，也尤其被看作是中西或東西方文化傳統和價值觀念產生對立與沖突的“風險題”。要對表達著這等顯要（真巧！“顯要”與“險要”兩個語詞一齊顯現在我的電腦屏幕上，且“險要”居“顯要”之前）課題的語言進行轉換，其轉換游戲的冒險性自然是很高的。這不僅因為不同文化傳統、社會基本結構的屬性和社會實踐運作方式等主要因素所構成的語境（“上下文”）差異，常常使得諸如自由、人權和正義一類的基本價值語詞在中西兩種語境中產生很大的語義差別和理解分歧；而且也由于這些概念即使在西方語境中也未能形成一致而連貫的定義，使得我們這些“說外語者”更多了許多“語言他者”的陌生和迷惑。前一個方面似不必贅言，從我們政府的“人權白皮書”到大部分當今國內學者的言語中，我們不難讀出在“人權”、“自由”這些基本價值觀念上的中西差別。就后一方面論，即便是西方學者自身，也大都承認有多種不同的“自由理解”，如羅爾斯所講的“與洛克相聯系的自由傳統”和“與盧梭相聯系的自由傳統”。用英語釋之，洛克式的自由更具實質性的政治含義，較具體地體現了“liberties”的含義；而盧梭式的自由則帶有更深厚的道德理想意味（以其早期為甚），更恰切地體現著“freedom”的意味。如此內外差異紛紜，指望完全對稱性地直譯斷無可能，即使是“語言創新”式的意譯也決非易事。

## 三

在某種意義上，我承認奎因關于“翻譯之不確定性”和麥金太爾關于“不可譯性”的說法，但我無法全然認同之。甚至從私人性理解角度來說，我也不愿意認同奎因教授只承認單一翻譯內部之自恰性和連貫性的說法。單一翻譯內部的自恰和連貫當然是翻譯的最起碼標準。但僅僅這一點還不夠，真正的翻譯還必須達到某種普遍可理解性或可讀性，否則，譯文就不具備基本的信息或思想的普遍傳達功能，所謂翻譯也只能是私人語言而無法成為溝通語言他者的公共媒介。在這里，語言意義的“通約”是相對的，它們之間的公共理解才是基本的。

要達到翻譯自身的自恰連貫與普遍理解和公共可讀的雙重要求，也就是要滿足解釋之“語術”標準和（廣義的）“語義”轉化標準。在某種意義上說，“語術”標準是一個純翻譯技術性和語言知識性的標準；而廣義的“語義”轉化標準則要求（或多或少）除語言本身之外的文化背景理解。從語言主體的關系角度看，翻譯問題即是理解問題，具體地說，就是原文作者與譯文譯者之間的相互理解問題。這種相互理解愈深，翻譯或語言轉換便愈順利愈成功。如果不同語言（者）之間的相互理解是基本平等的，且如果我們理性地承認各不同語言自身的獨立性和規范性（包括它們各自語詞語義、語法結構，以及表達方式等等的獨立性和規范性），最后，如果我們承認每一種語言的基本結構和規范形式是可以理解的，那么，不同語言之間的相互理解也就不僅可能，而且也可能趨于平等，除非譯者固執于單方面的“語言主權”，失去對“忠實原文”（原文主權）與強調譯文之可讀性（譯文主權）兩者間恰當平衡的把握。

人們之所以懷疑翻譯的可能性，尤其是所謂對等或對稱性“直譯”的可能性，除了一些純粹“語術”方面的顧慮之外，主要有兩個方面的疑惑：一是文化多元論的限制；二是語言差異所隱含的話語不平等或“語言主權”問題。兩個方面實際上又是一枚硬幣的兩面：文化多元的事實前提本身預制著多種文化言談（cultural discourses）之間產生不平等競爭的可能性，而這種不平等性正是產生所謂“語言主權”爭奪的根源，甚至也是形成所謂“話語霸權”的一個方面，一旦話語是在兩種語言主體之間展開，或者說，一旦它牽涉到不同語言之間的表達權力關系，這種不平等性就有可能激化為對語言主權的爭奪。翻譯作為兩種不同語言之間的轉換，本身就有一個語言主權問題。譯者還必須面對如何處理兩種母語（文本母語與譯者自身的母語）之間原本不相對應或對等的關系。譯者以何種文化心態和語言學態度處理這兩種“原初（或第一）語言”之間的轉換，決定著他對上述兩個問題所采取的學術立場。

但我們沒有理由斷定，凡語言轉換必意味著轉換者（譯者）對語言主權的隨意改變。事實上，客觀公允的翻譯仍然是可以欲求可以期許的。奎因教授所言的翻譯不存在“是”（非）問題的斷言未必正確。至少，在人類現代交往空前發達深入的情況下是如此。多元論的文化觀在很大程度上并不是現代民族文化發展的高度歧異化多樣化的現實使然，相反，它更多的是現代世界經濟一體化和政治集團組織化情形下的一種文化心理的警覺和擔憂。長遠看來，以此為理由而懷疑翻譯之可能性的看法，并不能真正消除不同語言之間轉換、溝通和理解的是非問題。在此意義上說，翻譯中的語義問題和闡釋學問題雖然更深刻更根本，但其語術問題或所謂“信、雅、達”問題卻更為基本和直接。

當然，在翻譯實踐中，這兩者不可能真正分開，反倒是相互左右的。而我所以相信翻譯不僅可能而且有真假可言，主要也是在一般語言學意義上說的。若真的要窮究語言的闡釋學甚或語言本體（存在）論意義，則語言之不可譯性也很難證偽。海德格爾說“語言是存在的家。”倘若由此思之，語言的翻譯問題就更大更難了。不過，作為存在之家，語言即使不能百分之百地重復或再現，也是可“租賃”、“借寓”甚至“移居”的，至于某一具體的翻譯和譯者究竟可以取哪種形式，當看譯者的智慧和“資本”如何。

我之不慧，難入羅爾斯華居之堂奧；而我之貧，又無以作租賃之資本；惟怯怯以借其一隅而棲之，未知如何？當再次遙叩此翁，問其以為然否？或請問讀者諸君，敢借吾之譯橋而渡訪羅翁于彼岸否？嗚呼記之。

【專此鳴謝】我首先感謝哈佛大學“哈佛—燕京學社”和本書作者羅爾斯教授！前者先后于一九八九年和一九九二年兩次給我提供年度訪學基金，并于一九九三年七月最終促成我哈佛訪學之行，這使我因此有機會與羅爾斯教授相識并親身聆聽其教誨。在我有意移譯本書之初，便得到羅爾斯教授的熱情鼓勵，他不僅先后兩次撥冗專門解答我有關原作的一些名詞概念理解問題，而且向我介紹了一些有關本書的寫作和出版背景，這些寶貴的幫助是我終身不敢忘懷的。如果說本書的翻譯有所可取的話，當首先歸功于原作者的關懷和指導。在哈佛期間，我曾仔細閱讀過原著，并就原著中的一些觀點和學理問題與哈佛法學博士余興中友兄和其時同在哈佛訪學的何懷宏友兄作過多次探討，他們的許多真知灼見對我加深原文讀解尤有助益。我感謝好友劉東、黃平兩位學兄和江蘇譯林出版社的劉鋒編輯！他們不僅為本書的譯事解決了版權問題并妥善安排了譯本出版事宜，而且自始至終都對本書的翻譯給予了真誠的關心、支持和體諒，尤其是在時間安排方面的照顧。我還要感謝好友汪暉學兄！在我正式著手本書的翻譯之前，他給我提供了一次珍貴的“預演”機會，讓我參與他主編的一部文集中羅爾斯部分的譯校工作，我因此先譯校了本書的導論和第一講。讓我感到歉意的是，由于當時的時限略緊，譯文和校對中都還存在一些過于倉促的地方。我希望，這次對導論和第一講的重譯或校改能有所改善。

最后，我當特別感謝我的妻子趙紅英和我遲到的兒子有有！說來有如天意：本書的翻譯正始于我妻子臨產前兩個多月，有有的啼哭和嬉鬧聲伴隨著我譯完了全書的大部分，而待我通讀全書譯稿時，有有已經是個快滿五個月大的“小伙子”，能會意地發出嘹亮笑聲的了。望著身旁正“咯咯咯”對笑的他們母子倆，我內心充滿著感激：這感激不僅僅是因為妻子對我這“敲鍵盤”的勞作（多少比“爬格子”的勞作輕松些罷）所給予的充分體諒和支持，也因為一種新的生命的誕生——兒子那嘹亮的啼哭與歡笑，以及隨著他的哭聲與笑聲一齊來到的這一疊疊散發著墨香的譯稿……

萬俊人

記于一九九七年七月初，北京西郊燕北園悠齋

# 增訂版譯后補記

首版于一九九三年的《政治自由主義》是約翰·羅爾斯先生一生中兩部最重要的著作之一。歐美學界通常把一九七一年首版的《正義論》看作是羅爾斯先生的理論奠基之作，二十二年之后出版的《政治自由主義》則被視為他的思想轉型之作。就羅爾斯先生自身的思想和理論嬗變脈絡，以及歐美學界乃至整個中外學界對這兩部著作的主流評價而言，這一定位是很有理據的。

確乎，《正義論》的出版確立了羅爾斯作為二十世紀后半葉歐美最杰出的社會政治倫理學家的思想領袖地位，其普遍理性主義和社會道義論的正義理論不獨創立了一種足以替代十八至十九世紀英國功利主義的新型社會政治倫理，這似乎是自從二十世紀中葉——以第二次世界大戰的結束為基本標志——美國替代大英帝國的世界霸主地位之后一直期待的思想理論成果，如同二十世紀來臨前夕詹姆斯創立實用主義這一新型“美國本土哲學”，從而最終擺脫其寄生于英國經驗主義哲學傳統的“哲學進口國”的命運一樣；而且，《正義論》出版后所產生的空前廣泛的思想理論影響和社會政治影響，更是形成了被西方學界廣泛贊譽為“羅爾斯產業”（Rawls'Industry）的罕見思想景觀。

同《正義論》的這種理論力量和思想影響相比，《政治自由主義》似乎沒有這種創立新型理論典范和思想方法的地位。可是，當羅爾斯先生通過回應各種緣起于《正義論》的爭論和質疑，而將其正義理論從社會政治倫理的層面擢升至自由主義的政治哲學或者“政治自由主義”的層面時，發生在羅爾斯思想世界的理論轉型和思想嬗變不僅耐人尋味，而且隱含著較《正義論》主題更為高遠、也更具雄心的理論志向，所帶來或仍將產生的思想影響并不弱于《正義論》本身。即便是按照羅爾斯先生本人的思想理解，一種擢升為自由主義政治哲學的正義理論，在思想立意和社會實踐意義上有著更為鮮明而強烈的自由主義政治意向和思想抱負，因而其重要性即使不比《正義論》更加突出，也具有和《正義論》同等重要的思想價值。對此，羅爾斯先生的老友、哈佛伯樂伯頓·決本先生（Burton Dreben）發表了他具有權威性的裁論。[[705]](#_705_1)

抱著和決本先生相似的看法，當然還有我初次訪學哈佛期間巧遇《政治自由主義》一書出版的機緣，以及羅爾斯先生的信任，我在獲得羅爾斯贈書伊始，便立意翻譯是書，只是因為一些預料之外的原因，延遲了我的翻譯出版計劃，直到一九九七年春，我才完成全書的翻譯校對。承蒙好友劉東、黃平二兄的美意，將其納入他們其時在譯林出版社共同主持的“人文與社會譯叢”首批書目，并于二零零零年伊始正式出版。時光如川，一晃又是十年有余了。據出版社的朋友說，十年間，《政治自由主義》的中譯本已經多次重印，仍然不時脫銷，多少說明這本書在華語世界的持續影響。二零零五至二零零六年，我以美國富布萊特學者的身份第四次訪學哈佛，又恰好遇到《政治自由主義》“增訂版”的出版，原本早已壓住翻譯沖動的我，卻因為多種誘因而動了重拾譯事的念頭。我想，即令僅僅出自一名譯者的職責，我也應該善始善終，將這部書的增訂新版翻譯出來，更何況還有幾個相當充分的理由，促使我必須如此呢。首先，原譯出版后，一些學界朋友和我自己在閱讀中發現了一些翻譯問題，甚至是個別錯譯或誤譯，需要校正。借此機會，我想特別感謝中山大學政務學院的肖濱教授！他最先向我指正了一處錯譯和幾處譯之不確的地方，使我此次補譯該書增加部分時，有機會訂正這些錯譯和譯之不確處。其次，少數人名、概念或短語的原譯同現在較為通行的譯法或多或少存在出入或差異，這些譯法上的出入或差異常常容易造成中譯本讀者的理解困難，尤其是對于那些不諳原文或者難以讀到原文的讀者們來說更是如此。所以，訂正或者統一這些譯法是十分必要的。最后也是最重要的一點，該書的“增訂版”新增加了一個部分，且新增部分包括了羅爾斯先生晚年對有關本書的學術批評和討論所做的最新思考和主要回應，這些是我們研究羅爾斯政治倫理和政治哲學所不可或缺的原始文本，將它們及時翻譯出來也是作為原譯者的我所不可推卸的學術責任。

需要請出版社和讀者諒解的是，由于近年來，我長期窮沉于一些日常瑣事，學術耽誤頗多，對本書增訂版的翻譯和對原譯的校讀也是時斷時續，進展十分緩慢。二零零六年秋，我從哈佛回國后不久，即向本叢書的主編劉東學兄和譯林出版社的劉鋒主編分別報告了是書英文擴充版出版的消息，表達了自己校讀舊譯并補譯新增部分的意愿。感謝他們的首肯、信任和寬容！二零零九年底，我完成了上述工作，雖然已逾合同約期，總算還是完成了這項有些艱苦的工作。出版社告我，因為人手的原因，“增訂版”的出版拖延了一些時間，直到今年春節后才開始進入編輯出版程序。對此，我完全能夠理解。

無論如何，《政治自由主義》增訂版終于可以不日殺青了。我誠摯地感謝哥倫比亞出版社的慷慨允諾！感謝譯林出版社的編輯朋友和“人文與社會譯叢”的劉東主編！感謝多年來關注本書翻譯并幫助我改善舊譯、補充新譯的學界友人和廣大讀者！如果還能多寫一句的話，我想說，希望本書新版的出版能夠對當下乃至未來中國政治社會的民主改革和中國政治文明的建設實踐有所助益，有所貢獻。若如是，當可期。

萬俊人謹記

辛卯仲夏夜，京郊悠齋

# 注釋

#### 導論

[[1]](#_1_3) 這些補充性講稿中的前兩篇現已重新收入本書，作為第七、第八講，未作改動。

[[2]](#_2_3) 這一術語用于《重疊共識》一文，該文刊于《牛津法學研究雜志》，第7期（1987年2月號），第23頁以后；也用于《權利的優先性與善的理念》一文，該文刊于《哲學與公共事務》，第17期（1988年夏季號），第271頁，273頁，275頁。

[[3]](#_3_3) 《正義論》（劍橋：哈佛大學出版社，1971）。

[[4]](#_4_3) 當然，許多錯誤和修正，需要用《正義論》描述公平正義之結構和內容的那種方式來加以處理。這些錯誤和修正，有一些在這些演講中有所討論，但糾正它們并非我在這些演講中所要關注的。

[[5]](#_5_3) 一個明顯的例外是重疊共識的理念。然而，在《正義論》（第387頁以后）中，這一理念的意義截然不同。

[[6]](#_6_3) 在我后來的一些論文中，有時候，這些改變被說成是針對共同體主義者和其他人提出的批評所作的回答。我認為這種說法沒有根據。當然，我的這種看法是否正確，要看有關這些改變如何適合于對穩定性的那種修正解釋的一種分析觀點，能否令人滿意地解釋這些改變。這當然不能由我說了算。

[[7]](#_7_3) 見本書第四講第四節之一，這一部分逐字逐句地重復了“重疊共識的理念”一文中的相應段落。

[[8]](#_8_3) 在這一段里，我遵循了沃爾特·伯克特《古希臘宗教》一書的解釋（劍橋：哈佛大學出版社，1985），第254—260頁，第273—275頁。

[[9]](#_9_3) 最后兩段里，我遵循了特倫斯·艾爾文《古典思想》一書的觀點（紐約：牛津大學出版社，1989），特別是第二章。

[[10]](#_10_3) 朱迪·施克拉在她的《日常罪惡》（劍橋：哈佛大學出版社，1984）一書中，談到了蒙田和孟德斯鳩兩人闡述過的恐怖的自由主義，依該書的描述，這種自由主義是因宗教內戰的種種殘忍行徑而產生的。見該書第5頁。

[[11]](#_11_3) 見《法哲學原理》（1821）第二七零節那段長篇評論的末尾處。

[[12]](#_12_3) 休謨在《出版自由》（1741）一文的第六段對此有所評述。另見A.G.迪肯斯《英國的改革》（倫敦：豐坦納出版社，1967），第440頁以后。

[[13]](#_13_3) 上述最后兩段引述了J.B.謝林溫德編輯的兩卷本《道德哲學文選：從蒙田到康德》（劍橋：劍橋大學出版社，1990），見第一卷的導論，第18頁。我從這兩卷及謝林溫德的多篇論文中獲益匪淺，非常感謝，其中有一篇論文尤為有益，即“自然法，懷疑主義和倫理學的方法”，該文載于《觀念史雜志》，第52期（1991），第289—308頁。

[[14]](#_14_3) 謝林溫德這樣談論康德，見其《道德哲學》，第29頁，但我以為這也適用于休謨。

[[15]](#_15_3) 謝福勒的論文后來發表在《哲學研究》雜志，第35期（1979），第397—403頁。

[[16]](#_16_3) 《羅爾斯與權利》（勞倫斯：堪薩斯大學出版社，1985)。

#### 平裝本導論

[[17]](#_17_3) 我當感謝幾位幫助我成就這篇導論的人士：佩西·勒寧與我就如何撰寫本篇導論進行了多次討論，并幫我幾次校改開篇；諾曼·丹尼爾斯與我就穩定性在政治自由主義的作用問題作了多次富有啟發的談話；艾林·凱麗、T.M.斯坎倫和丹尼斯·湯普遜給予我許多極有價值的建議，對此我都高興地接受之；最后還有伯頓·決本，我與他有過多次長時間的談話，并從他對如何組織和改進最后文本定稿的不勝枚舉的思考與批評中，獲益良豐。沒有他們以及稍后我還要提到的其他人士的幫助和努力，我是難以完成這篇導論的。

[[18]](#_18_3) 我之所以用黑體字標示“公平正義”這一短語，是因為它是一種特殊的正義解釋的恰當名稱，而且人們總是這樣來理解它。我將用學說這一術語來表示各種完備性的觀點，用觀念這一術語來表示一種政治觀念及其組成部分，諸如，作為公民的個人觀念。理念這一術語則被作為一種普遍性的術語來加以使用，它可以根據上下文指這兩個詞的任何一個。凡參考《正義論》和《政治自由主義》兩書，均以括弧標明第幾講、第幾節或頁碼數。

[[19]](#_19_3) 該事實是這樣的：如果該社會的制度是自由的，一種合乎理性的完備性學說——包括宗教的、哲學的和道德的學說——的多元性，乃是民主文化的正常狀況。

[[20]](#_20_3) 我已對完備性學說作了界定（第十三節）。它與一種政治的正義觀念相區別，因為它適用于所有主體及其生活各部分的美德[解釋]。

[[21]](#_21_3) “基于正當理性的穩定性”這一短語在《政治自由主義》一書的文本中并未出現過，但在《正義論》和《政治自由主義》的語境中，“穩定性”[這一語詞]通常都表達了這種意味。

[[22]](#_22_3) 作為一種完備性的道德觀點，它表示公平正義乃是公平正當性的一部分（《正義論》，第17頁，第111頁）。

[[23]](#_23_3) 所謂基本結構，意指社會主要的政治、憲法、社會和經濟制度，以及它們如何相互契合，形成一種永久性社會合作的統一圖式（第11頁以后）。這種結構完全屬于政治領域之內。

[[24]](#_24_3) 這并不需要改變公平正義學說的許多內容。比如說，除了其所屬的構架之外，正義兩原則和基本結構的意義與內容都是一樣的。另一方面，正如我將要在稍后的行文中談到的那樣，《政治自由主義》強調了政治自律與道德自律的差異（見第二講之六），并很謹慎地強調指出，一種政治的正義觀念只包括前者。《正義論》沒有作這種區分，在該書中，自律被解釋為康德式的道德自律，是從康德的完備性自由主義學說中引申而來的（見《正義論》的第四十、七十八、八十六節）。

[[25]](#_25_3) 在強調“理性地”這一語詞出現在該系統表達的兩端時，我根據需要，對相互性的標準作了較《政治自由主義》一書更為充分的陳述。

[[26]](#_26_3) 例如，我們可以在第145頁所描述的第三種觀點中看到這一點。

[[27]](#_27_3) 見《論自由》第三章，尤其是第一至第九段。

[[28]](#_28_3) 在此，請讀者回顧一下腳注⑧所談到的康德的自律學說。

[[29]](#_29_3) 對于現存的[社會基本]結構，我們只能因死而出其外。見第136頁，注釋④。

[[30]](#_30_3) 我想解釋一下，嚴格地說，在這里不存在任何爭論的余地。前面一段文字僅僅描述了一種制度情景，在這一制度情景中，公民們處于某些確定的關系之中，并考量某些確定的問題，如此等等。然后我們可以說，從這一制度情景中，產生了對公民遵循相互性標準的義務要求。這種義務緣于該書第49頁以后所刻畫的個人之理性的理念。在T.M.斯坎倫的《允諾與實踐》（載《哲學與公共事務》，第19卷，第3期[1990年夏季號]）一文中，人們可以發現類似的推理，但所例舉的例證卻全然不同。

[[31]](#_31_3) 以上兩段文字總結了第135頁以后的基本思想。

[[32]](#_32_3) 此處的術語用法遵循前面注釋②的用法。《正義論》和《政治自由主義》都談到了（完備性的）善觀念。從此處開始，我們都將它作為一種學說來參引。

[[33]](#_33_3) 另見第九講第二節，第389頁。

[[34]](#_34_3) 《政治自由主義》是把這些條件作為特點來討論的。“條件”這一術語要比“特點”更好些，因為依我理解，正是這些條件界定了一種自由主義的政治觀念。

[[35]](#_35_3) 這一術語涉及到首要善，正如《政治自由主義》第五講第四節所界定的那樣。

[[36]](#_36_3) 這并不否認我必須對公平正義[的觀念]作某些改變。比如說，第八講就按照H.L.A.哈特的批評，對有關基本自由的解釋作了修正。第五講的第三、四節也按照K.J.阿羅、阿馬蒂亞·森、喬舒亞·庫恩、T.M.斯坎倫和其他人的批評對有關首要善的解釋作了修正。我還可能根據托瑪斯·內格爾和德雷克·帕菲特、以及簡·英格利希的建議，修改正義儲存原則及其推導理論（見第七講：第274頁的注釋）。我相信這些修正和其他一些修正都未對公平正義[的觀念]造成實質性的傷害，因為它的基本理想和原則依然如故，而這只會使它們的系統表達更加精致。毫無疑問，它們仍然需要做繼續不斷的修正和調整。

[[37]](#_37_3) 《政治自由主義》沒有闡述[社會]統一的這一定義和我們所提示的基礎問題。在此，還有在“答哈貝馬斯”（第九講第二節之一）一文中，我是首次明確地談到這一問題。

[[38]](#_38_2) 政治自由主義中的公共理性與哈貝馬斯的公共領域里的公共理性不是一碼事。見第九講第一節，第382頁注釋。

[[39]](#_39_2) 憲法根本有關比如說什么樣的政治權利和自由可以合乎理性地被包括在一部成文憲法中，這時候，我們假定憲法可以由最高法院或某個類似的機構來解釋，基本正義問題與基本社會結構相互關聯，所以，憲法并不涵括那些有關基本經濟正義和社會正義的問題。

[[40]](#_40_2) 人們有時談到，公共理性首先可以降低人們對政治實踐意義上的民主之不穩定性和易受破壞性所產生的恐懼。這種反駁意見是不正確的，它沒有看到公共理性及其相互性標準刻畫了政治關系及其民主理想的基本特征，并反映著該政體的本性，我們所關注的正是這一政體的穩定性或易受破壞性。這些問題要優先于政治實踐意義上的穩定性和易受破壞性問題，盡管任何一種民主觀都肯定不會忽視這些實踐問題。

[[41]](#_41_2) 這一見解比《政治自由主義》第六講第八節所講到的具有更大的容忍度，它具體規定了將這些完備性學說引入它所涉及的包容性觀點的某些條件。這一寬泛的觀點不是我原創的，而是艾林·凱利（在1993年夏天）給我提議的。勞倫斯·所羅門也有類似的觀點，他對這一問題的最充分陳述發表在其《建構一種公共理性的理想》一文中，載《圣地亞戈法學評論》，第30卷，第4期（1993年秋季號）。在第747—751頁，他有一個總結性的看法。而他較新的看法則發表在《太平洋哲學季刊》，第75卷，第3和第4期（1994年9—12月號）。

[[42]](#_42_2) 對于如何滿足這一條款，人們可能會提出許多問題。一個問題是：當它需要得到滿足時，是同時呢？還是稍后？再者，誰該尊重這一條款？存在許多這樣的問題。我這里僅僅指出其中的幾個問題。正如湯普遜所指出的，人們應當弄清楚并確定該如何適當地滿足這一條款。

[[43]](#_43_2) 我不知道主張墮胎的人和金是否能夠在任何時候都可以滿足這一條款。但無論他們是否已經做到了這一點，他們是可能做到這一點的。而且，由于他們已經知道公共理性的理念并分享著公共理性的理想，他們理應如此。我感謝保羅·魏特曼幫我指出了這一點。

[[44]](#_44_2) 弗吉尼亞州議會下議院采用的對杰弗遜“建立宗教自由條款”提出的最嚴厲反駁，是由深孚眾望的帕特里克·亨利提出的。亨利對保持國教的論證基于下述觀點：即認為，“宗教知識具有一種矯正人們的道德、克制其罪惡、并保持社會和平的天然傾向，如果沒有一個有力的習教條款，宗教知識就無法發揮作用。”見湯姆·J.科里的《首要自由》（紐約：牛津大學出版社，1986）一書第四章對弗吉尼亞例子的討論。亨利似乎并不是要論證基督教知識本身，相反，他似乎是想論證，基督教知識是一種實現基本政治價值、即公民的善和和平行為的有效方式。因此我認為，他所說的“罪惡”，至少有部分用意是指那些僭犯政治美德的行動，而這些政治美德乃是政治自由主義所確立（第194頁以后），而且是由其他民主觀念表達出來的。撇開我們是否能夠在學校組成禱告、讓其滿足所有必需的政治正義限制這一明顯的困難不談，麥迪遜對亨利條款的反駁，在很大程度上表明，國教對于維持有序的市民社會是否必要？他的結論是，沒有必要。麥迪遜的反駁也取決于國教對社會和宗教本身的整合所產生的歷史影響。見麥迪遜的《紀念與諫疏》一文（1785），收入馬爾文·梅耶爾編《國父精神》一書（紐約：巴布斯—梅利爾出版公司，1993）第7—16頁。亦見科里的《首要自由》第142頁以后。他引證了一些殖民地繁榮發展的事實，這些殖民地沒有建立國教，最著名的是賓夕法尼亞和羅德島，在這些州里，早期基督教具有反羅馬帝國的敵對力量，而過去建立的各種國教都已墮落。在這些系統闡述中，我們得持幾分謹慎，這些論證如果說不是全部也有許多論證是能夠按照公共理性的政治價值表達出來的。學校禱告這一例子讓人特別感興趣之處在于，它表明，公共理性的理念不是一種關于特殊政治制度或政策觀點，而是一種關于如何論證這些政治制度和政策，并對必須決定這一問題的公民實體證明它們的正當合理性的觀點。

[[45]](#_45_2) 我從保羅·奎因那里借用了這一術語。而這一理念則出現在《政治自由主義》的第六講第七節之一和之二。

[[46]](#_46_2) 我之所以使用根本的理由這一術語，是由于許多可能訴諸于這些理由的人，都把它們看作是公共理性的理想與原則和政治的正義觀念之恰當根據或真實基礎，包括宗教的、哲學的或道德的根據或基礎。

[[47]](#_47_2) 有些讀者已經自然地把我的那段腳注（第243頁以后）讀作是我贊成孕婦有權在頭三個月墮胎的一種論證。但我本意非然。（這段腳注的確表達了我的意見，但意見并不是論證）我的失誤在于，讓人們懷疑這段腳注的目的僅僅是解釋和確認緊接著這段腳注所注釋的那段行文后面的陳述：即“與公共理性相沖突的完備性學說只是那些不能支持[我們所談到的]諸種政治價值達到一種理性平衡[或理性秩序]的完備性學說”。為了解釋我的意思，我使用了三種政治價值來解釋這一問題，可能不是偶然的。我相信，對這些價值——當他們在公共理性的基礎上確實得到發展時——給予一種更詳細的解釋，真的可能會產生一種合乎理性的論證。我不是說它將是一種最合乎理性的或最具有決定性意義的論證。我不知道這種最合乎理性的論證會是什么樣子，即使真的存在這樣一種論證，我也不知道。（關于這種更為詳細的解釋，見朱迪思·嘉維斯·湯姆遜的《墮胎：誰的權利？》一文，載《波士頓評論》，第20卷，第3期[1995年夏季號]；盡管我想補充幾個附注，也無此意圖，為了解釋清楚這個問題，讓我們現在設想一下，不存在任何對等的諸政治價值之間的理性平衡或秩序。這樣一來，在此情況中，而且僅僅在這類情況中，一種否認墮胎權的完備性學說就與公共理性相沖突。然而，如果它能夠較好地滿足寬泛的公共理性的條款規定，或者至少也像其他觀點一樣，那么它就已經使其問題進入了公共理性。如果說一種完備性學說不是不合乎理性的，它在某一個或幾個問題上也可能是不合乎理性的。

[[48]](#_48_2) 關于這類論據，見卡丁諾·伯納丁在《無矛盾的倫理學：何種框架？》（載《原創》雜志，第16期[1986年10月30日]第345頁，第347—350頁）一文中提出的觀點。卡丁諾提出的公共秩序理念包括這樣三種政治價值：即，公共和平、人權的根本保護、法律共同體中人們共同接受的道德行為標準。進而他同意，并非所有的道德律令都能轉換成為禁止性的市民法規，他認為，政治秩序和社會秩序的根本意義是保護人們的生活和基本人權。他希望根據這三種價值來證明否定墮胎權的正當合理性。在此，我不想評價他的這一論證，我只想說，這一論證已用公共理性的形式給予了清楚的表達。它本身是否是合乎理性的？或者說，它本身是否比另一方式的論證更合乎理性？這是另外一個問題。正像公共理性中任何一種形式的推理一樣，這種推理也可能是謬誤或錯誤的。

[[49]](#_49_2) 就我所知，這種觀點與約翰·科特尼·莫雷神父在《我們堅持這些真理》（紐約：希德與沃德出版公司，1960，第157頁以后）一書中提出的關于教會對避孕應采取的立場之觀點相似。另見馬里奧·科莫在一九八四年圣瑪麗講座上發表的關于墮胎的演講，該演講收入《語詞之外》（紐約：圣馬丁出版社，1993），第32—51頁。我感謝萊斯利·格里芬和保羅·魏特曼幫我一起探討并澄清了這一腳注和前面兩個腳注所涉及的問題，是他們使我了解到莫雷神父的觀點。

[[50]](#_50_2) 黑格爾、馬克思主義者和社會主義的作家們非常正確地提出這種反駁。

[[51]](#_51_2) 另見第七講第四節之九。

[[52]](#_52_2) 這一要求要遠遠高于衣食居住方面或基本需求方面的簡單要求。基本自由是由基本的自由權和機會來規定的，而這些自由和機會包括政治自由和公平進入政治運作過程的機會。

[[53]](#_53_2) 我還相信，這樣一個政體也可以公共地處理各種文化和民族（請將后一理念，即民族的理念，與國家的理念區別開來）的差別問題。在這里，我遵循了易爾·塔莫爾在她的《自由主義的民族主義》一書中提出的觀點。

[[54]](#_54_2) 在這一點上，我同意邁克爾·沃爾澤在《紐約書評》（1989年2月2日，第42頁以后）上發表的對本杰明·巴伯爾《政治學的征服》一書的評論。

[[55]](#_55_2) 見卡爾·施密特的《議會民主的危機》，艾倫·肯尼迪譯（劍橋：麻省理工學院出版社，1988）。尤其請見第2版（1926）的前言和第二章。關于魏瑪憲法，見德特勒伏·皮克特的《魏瑪共和國》，艾倫·勒恩譯（波士頓：企鵝圖書出版公司，1991），尤其是第十一至十四章；以及克勞斯·費舍爾的《納粹德國》（紐約：連續出版社，1995），第七章和結論，第258—263頁。

[[56]](#_56_2) “如果正義蕩然無存，那么人們就不再值得在這個地球上生活”（《生命的權利》，第四十九節以下，釋義[五]，《康德全集》，第六卷，第332頁）。

[[57]](#_57_2) 有關這種心理學，見《正義論》，第三部分，尤其是第八章；《政治自由主義》，第二講第一至第三節。

#### 第一部分 政治自由主義：基本原理

[[58]](#_58_2) 見《古代人自由與現代人自由的比較》（1819）一文，載本杰明·貢斯當：《政治學著作》，必恩卡莫里爾·方頓納編譯（劍橋：劍橋大學出版社，1988）。導論中關于古代政治哲學問題與現代世界政治哲學問題之差別的討論，說明了貢斯當區分的意義。

[[59]](#_59_2) 即在《正義論》中所提出的正義觀念。

[[60]](#_60_2) 對這些原則的陳述與《正義論》中的陳述不同，它遵循了《基本自由及其優先性》一文中的陳述，載《坦納人生價值講座》，第3卷（鹽湖城：猶他大學出版社，1982），第5頁。對這些改變的說明見該演講第46—55頁。這些說明對于修正《正義論》中關于基本自由的解釋是重要的，也是我力圖回答由H.L.A.哈特在其刊于《芝加哥法學評論》（1973年春季號，第535—555頁）的批評性評論中提出的有力反駁所作的說明。可分別參見本書，第八講，第291頁，第331—334頁。

[[61]](#_61_2) 這些保證的價值是通過首要善的目錄而具體規定的。在第二講第五節中，提到了如何實現這些保證的問題，第五講第三至第四節則較充分地討論了這一問題。

[[62]](#_62_2) 我關于差異原則所作的解釋產生了一系列問題。譬如，社會的最不利成員是通過描述給定的，而不是由一嚴格的設計者給定的（用索爾·克里普克《命名與必然性》一書[劍橋：哈佛大學出版社，1972]）的術語來說。進一步地說，這一原則并不要求以跨代的經濟持續增長去無限制地使最不利者的期待向上膨脹。這與密爾的公正無增長狀態之社會理念是相容的，在這種狀態下，（實際）資本的積累為零。這一原則所要求的是，無論不平等有多嚴重，也無論人們為掙得更大回報而工作的意愿如何，現存的不平等都要以最有效的方式進行調整，以有助于最不利者的利益。這些簡單的評論很不清楚，它們只表明，我這些演講的重心不是那些復雜性。

[[63]](#_63_2) 我之所以要作這一評論，是由于某些人一直以為，我所創造出來的這些政治自由主義理念，意味著我放棄《正義論》中的平等主義觀念。我沒有意識到任何含有這類改變的修正，并認為這種臆測沒有任何根據。

[[64]](#_64_2) 對于這種原則的陳述，以及對這兩個原則的四個部分所作的一種富有啟發性的較充分的陳述，包括一些重要的修正，請見羅德尼·皮弗的《馬克思主義、道德和社會正義》（普林斯頓：普林斯頓大學出版社，1989），第14頁。我同意皮弗的絕大部分陳述，但不同意他的第三點之二，該陳述似乎要求有一種社會主義的經濟組織形式。這里的困難不在于社會主義本身，但我不愿意在政治正義的第一原則中包括這種要求。我把這些原則看作是基本價值的制度（如我在《正義論》中所以為的樣），按照這些價值，人們可以考慮某種形式的社會主義是否可以得到正當合理性證明，這要依我們所討論的社會之傳統和環境而定。

[[65]](#_65_2) 見《正義論》，第20頁以下，第48—51頁，第120頁以下。反思平衡的一個特點是，它包括我們在所有普遍性層次上經過深思熟慮的信念；任何一個層次都不能被視為基礎性的，比如說，抽象原則的層次或特殊情形中的特殊判斷。它們全都可能具有最初的可信性。在狹隘的反思平衡與廣泛的反思平衡之間也有一種重要的區別，這種區別隱含在第49—50頁所講的（盡管沒有使用反思平衡這一術語）第一種反思平衡與第二種反思平衡之間的區分中。在《道德理論的獨立性》的第一節中首先使用了“狹隘的”與“廣泛的”這兩個詞，該文載于《美國哲學聯合會年刊》，第49卷，1974年。

[[66]](#_66_2) 重疊共識的理念在第二節之三給予了定義，在第六節之三、之四作了進一步的討論。

[[67]](#_67_2) 在這里，該語境起著界定“政治的而非形上學的”這一短語的作用。

[[68]](#_68_2) 說一觀念是道德的，我的意思之一，是指該觀念的內容是由某些理想、原則和標準所給定的，而這些規范明確表達了某些價值，在這一情形中，這些規范所表達的是政治的價值。

[[69]](#_69_2) 見《正義論》，第二節和索引，另見本書“作為主題的基本結構”一節，本書[邊碼]第257—288頁。

[[70]](#_70_2) 見我的“萬民法”一文（一篇牛津大赦講座的演講），該演講與另一篇牛津大赦講座的演講一起已由基礎圖書出版社于1993年出版。

[[71]](#_71_2) 見“作為主題的基本結構”一節，本書[邊碼]第260頁以后。

[[72]](#_72_2) 我解釋一下，我把“理念”（ideas）作為較普遍的術語來使用，它既包括概念（concepts），也包括觀念（conceptions）。觀念與概念這一對術語的區別與它們在《正義論》第5頁以后是一致的，大致地說，概念是一個術語的意義；而一特殊觀念還包括要求運用它的原則。說明一下：正義的概念應用于一種制度，它的意思是在不同的個人之間，制度在分派基本權利和基本義務時不作任何任意的區分，在相互競爭的要求之間，它的規則確立了一種恰當的平衡。而除了這一點之外，觀念還包括決定什么樣的區分是任意的原則和標準，相互競爭的要求之間的平衡在什么時候是恰當的。人們可以在概念的意義上取得一致，但是相互之間仍然存有矛盾，因為，他們認肯了不同的用來決定這些問題的原則和標準。因此，我在第四節之三列舉了另一個例子，闡明了作為一民主公民的個人觀念的更具體的必要因素。我對概念與觀念之間的這種區分，取自H.L.A.哈特的《法律的概念》一書（牛津：克拉倫敦出版社，1961），第155—159頁。

[[73]](#_73_2) 另兩個基本理念是基本結構的理念（在第二節之一討論）和原初狀態的理念（在第四節討論）。我不把這些理念看作是有教養的人的常識所熟知的，相反，我把它們看作是為了用一種統一而明確的方式來表述公平正義所引進的理念。

[[74]](#_74_2) 在《正義論》第387頁以后，我是把這種重疊共識（或許有更好的術語）的理念作為一種在差不多是公正的民主社會里減弱公民違抗之條件的方式來加以介紹的。在這里及后面的演講中，我是在一種不同的意義和一種寬泛得多的語境中來使用它的。

[[75]](#_75_2) 阿蘭·吉巴德在他對布讓·巴里的《正義論種種》（伯克利：加州大學出版社，1989年版）一書的評論中，表達了這一思想。巴里認為，公平正義在公平與互利之間艱難搖擺；而吉巴德則認為，公平正義在兩者之間安置了相互性。我認為，在這一點上，吉巴德是對的。見其《建構性正義》一文，載于《哲學與公共事務》雜志，第20期（1991年夏季號），第266頁以后。

[[76]](#_76_2) 阿倫·布坎南在其《馬克思與正義》一書（托托瓦：羅曼—利特菲爾德出版社，1982）中對這些觀點有富于啟發性的討論。見該書第145—149頁。

[[77]](#_77_2) 應該強調的是，就我這里的理解，個人的觀念乃是一種規范性觀念。無論是法律的、政治的，還是道德的，抑或是哲學或宗教的個人觀念，都依賴于它所屬的整體觀點。在目前這種情形下，個人觀念是一種道德觀念，它從我們日常的作為基本思想、沉思和責任單位的個人觀念開始，并適應于一種政治的正義觀念，而不適合于一種完備性學說。實際上，它是一種政治的個人觀念，如果我們確定以公平的正義為目的，那么該觀念就適合于作為民主公民的基礎。作為一種規范性觀念，它也與自然科學和社會理論的人性解釋不同，在公平正義中，它有著不同的作用。關于最后一點，請見第二講的第八節。

[[78]](#_78_2) 見《正義論》，第七十七節，在該節中，我討論了平等的基礎。

[[79]](#_79_2) 《正義論》第四十四節的解釋是有缺陷的。我相信，一種基于托馬斯·內格爾和德雷克·帕菲特于一九七二年二月給我提供的那種理念之上的探究方式是較好的方式。后來，簡·英格麗希在她的《代際正義》一文中，也獨自提出了相同的理念，該文載《哲學研究》，第31期，1977年，第98頁。本書的《作為主題的基本結構》一講也提出了這種較好的解釋。見第七講第六節和該講的注釋12。我只是忘記了這一較好的解決辦法，但動機假設仍未改變。

[[80]](#_80_2) 見《正義論》第五十八節。

[[81]](#_81_2) 見本書第五講第三節之五，在此，我參考了羅曼·丹尼爾斯的著作。

[[82]](#_82_2) 見《正義論》第三十三至三十四節和第三章，以及該書的索引。

[[83]](#_83_2) 關于無知之幕，參見《正義論》，第四節和第二十四節，以及該書索引。

[[84]](#_84_2) 不允許各派知道人們的完備性學說乃是一個方面，在這一方面，無知之幕是厚實嚴密的，而不是薄疏透明的。（在《康德的建構主義》[1980]一文中，我討論了這一對比，見同前雜志，第547頁以后。）許多人認為這一厚實嚴密的無知之幕沒有得到證明，他們質問這一觀念的根據何在，他們特別強調了完備性學說的重大意義。因為，在我們可以做到的時候，我們應該證明或者至少應該解釋原初狀態的各種特征，考慮到下面的那些情況。請回顧一下我們在一開始所陳述的問題。我們尋求給民主社會提供一個政治的正義觀念，這種民主社會被視為自由而平等的公民——他們在政治上是自律的（見第二講第六節）——之間的一種公平的合作系統。然而，我們所討論的社會是這樣一種社會，在該社會中，存在著各種各樣的完備性學說，所有這些完備性學說都是合乎理性的。這是理性多元論的事實，它與一般多元論事實相對（本講第六節之二和第二講第三節）。現在，如果全體公民都自由地認可這一政治的正義觀念，那么，該觀念就必定贏得那些認肯盡管合乎理性但卻各有不同且相互對立的完備性學說的公民們的支持，在此情況下，在各種合乎理性的學說之間，我們就產生一種重疊共識。這表明，我們可以撇開人們的完備性學說如何與政治的正義觀念之內容相聯系這一問題，并把該觀念的內容看作是從民主社會之公共政治文化中抽演出來的各種基本理念中產生的。我們通過把人們的完備性學說置于無知之幕背后，來鑄造這一觀念。這使我們能夠找到一種可以成為重疊共識之核心，因之可以作為具有理性多元論事實特征的社會正當合理性證明之公共基礎的政治正義觀念。這些都不是討論作為獨立觀點的政治正義觀念的描述問題（第一節之四和第二節之二），而只是給出無知之幕的基本原理。我們是求助于理性多元論的事實和合乎理性之完備性學說的重疊共識理念。我感謝威爾弗雷德·亨舍，他明確看到了討論這一問題的必要性。我在前面已經遵循了他極有價值但尚未發表的有關主題的論文《無知之幕與重疊共識的理念》，在一九九二年七月百德·洪堡會議上宣講。

[[85]](#_85_2) 原初狀態既鑄造了康德的道德建構主義的基本特點，也鑄造了政治建構主義的基本特點，即通過把理性的（the reasonable）置于優先于合理的the rational）的地位，對兩者作出了區分。在這里，該區分的相關性是，《正義論》在多少還算一致的意義上談到了理性的（或者，有時談到了合適的或適當的）概念，而未談合理的概念，在《正義論》中，我是把理性的作為約束論證正義原則的條件來談的。（該書，第18頁以后，第20頁以后，第120頁以后，第130頁以后，第138頁，第446頁，第516頁以后，第578頁，第584頁以后）這些約束是在原初狀態中制定的，因而是強加給各派的：它們的沉思要服從于且絕對服從于理性的條件，而這些理性條件的制定使得原初狀態成為公平的。正如我們將在稍后看到的一樣，理性對合理性的優先，給定了權利的優先性（第五講）。

[[86]](#_86_2) 見邁克爾·桑德爾的重要著作《自由主義與正義的局限》（劍橋：劍橋大學出版社，1982）。他在該書的導論中把這種形上學的個人觀念歸咎于《正義論》，并在該書的許多地方從各種不同的立場上提出了批評。我相信，威爾·金里卡的《自由主義，共同體和文化》一書（牛津：克拉倫敦出版社，1989）第四章對他批評的回答總體上令人滿意。可能需要在政治自由主義（與作為完備性學說的自由主義相對）的范圍內作些基本調整，以適合這種批評。

[[87]](#_87_2) 許多人都犯了這種錯誤。我力圖更清晰地確認這一點并在《公平之善》一文中繼續闡釋了這一問題。該文載于《哲學評論》，第84期（1975年10月號），第542頁以后。

[[88]](#_88_2) 部分困難是，對形上學說是什么的問題，沒有任何為人們所接受的理解。有人可能會說——就像保羅·霍夫曼對我提議的那樣——在沒有預先設置或明確使用一種特殊的形上學說（比如說，某種特殊形上學的個人觀念）的情況下開出一種政治的正義觀念，實際已經預先假設了一種形上學的論點，即預先假設了，對于這一目的來說，不需要任何形上學的學說。有人也可能會說，我們的作為沉思和責任之基本單位的日常個人觀念，已預先設置或以某種方式包含了某種有關作為道德或政治主體的個人之本性的形上學論點。按照避免性戒律，我不想否認這些主張。我想說的是，如果我們審視一下公平正義的表現，注意一下它是如何被制定的，并注意到它所使用的理念和觀念，那么我們就會發現，在它的各種前提中，或者在它的論證似乎需要的東西中，沒有任何與其他形上學說不同的和對立的關于個人本性的形上學說。倘若真的包含了形上學的前提預制，那也許是因為這些前提預制是如此的普遍，以至于它們在各種形上學的觀點（它們是傳統哲學所一直關注的），如笛卡爾、萊布尼茨或康德的形上學觀點，或現實主義、理想主義、唯物主義的觀點之間不可能作出任何區別。在這種情形下，它們似乎在任何方面都與政治正義觀念的結構和內容毫不相關。我感謝丹尼爾·布魯德利和保羅·霍夫曼討論了這些問題。

[[89]](#_89_2) 我感激愛琳·凱麗區分了我在這一段和下一段里描述民族之道德認同的兩種目的。

[[90]](#_90_2) 伯納德·威廉姆斯經常強調承諾的這種作用，譬如，在其《個人、品格和道德》一文中，該文收入其《道德幸運》一書（劍橋：劍橋大學出版社，1981），第10—14頁。

[[91]](#_91_2) 盡管我已經在行文中使用了認同這一術語，但我認為，使用“我們的自我觀念”或“我們想要成為的那種個人”這類短語，可能更少引起誤解。這樣，就可能通過各種重要的道德因素將這一問題與同一性或認同的問題，或者是實體、連續體或事物的問題區別開來，盡管這些問題是隨時空的變化而變化的。我這樣說，是假定一種對個人認同問題的解答，也就是力圖將各種標準（比如說，關于記憶和身體體力的持續性的心理學標準，或這些因素的某一部分的標準）具體化，按照這些標準，就有兩種不同的心理狀態或心理行為，比如說，我們可以把兩個不同時間里發生的狀態或行為說成是同一個人持續表現出來的狀態和行為；這種解答也力求具體說明該如何設想這個持續動作的個人，無論是把他設想成笛卡爾式的或萊布尼茨式的實體；還是把他設想成康德式的超驗自我；抑或把他設想成某種形式的連續體，如身體的或體力的連續體。見約翰·佩里所編的論文集：《人格認同》（伯克利：加州大學出版社，1975），特別是佩里的導論，該文集第1—30頁。以及同名書《人格認同》（牛津：巴西爾·布萊克威爾出版社，1984）中所收的西德尼·舒梅克的論文。兩書都考察了許多觀點。有時候，人們在討論這一問題時，嚴重忽視了基本目的的連續性，例如，在H.P.格賴斯文章（收入佩里所編的文集）的觀點中就是如此，這種基本目的的連續性強調記憶的連續性。然而，一旦人們把這些目的的連續性也當作是基本的，就像德雷克·帕菲特在《理性與個人》（牛津：克拉倫敦出版社，1984）一書第三部分所作的那樣，那么，在個人的非公共認同或道德認同問題與他們的人格認同問題之間，就不存在任何鮮明的區分。后一問題提出了各種深刻的疑問，而過去和現在流行的各哲學觀點對這些疑問產生了廣泛的分歧，而且肯定還將繼續發生分歧。因為這一緣故，努力開出一個能盡可能避免這一問題的政治的正義觀念是很重要的。即便如此，參照行文中的例子，我仍然假定，所有的人都會一致同意，塔索斯的掃羅與圣徒保羅乃是同一個人。其身份轉換與我們的公共認同或制度認同毫不相關。

[[92]](#_92_2) 關于社會死亡理念，見奧蘭多·帕特森的《奴隸制與社會死亡》（劍橋：哈佛大學出版社，1982），特別是第5—9頁，第38—45頁，第337頁。

[[93]](#_93_2) 詳見本書，第五講，第三至四節，特別是第三節之六。

[[94]](#_94_2) 我感謝喬舒亞·庫恩對這一觀點的有啟發的討論；也感謝他堅持強調區分理性多元論與一般多元論的重要性，我在第六節之二緊接著的段落以及稍后第二講第三節里詳細討論了這一點。庫恩在其《道德多元論與政治共識》一文中，對這些問題作了富有啟發性的詳細探討。該文收入大衛·科普和簡·亨普頓合編的《民主的理念》一書（劍橋：牛津大學出版社，1993）。

[[95]](#_95_2) 第二講的第二至三節，我對判斷的負擔作了一種解釋，并且討論了這種合乎理性的完備性學說，該學說只給予這種學說以相當起碼的必要條件，盡管這些條件適合于政治自由主義的目的。這并不表明所有這樣定義的合乎理性的學說對于其他目的，或從其他觀點來看同樣都是合乎理性的。很清楚，公民們對這些更深刻的問題將有不同看法。

[[96]](#_96_2) 這種陳述可能看起來自相矛盾。如果有人反駁，不能使用國家權力的制裁（這與康德或密爾的學說一致），我完全同意。但這與我的行文并不矛盾，這段行文是說，在一社會里，每個人都認肯一種合乎理性的自由主義學說——如果我們假設可能存在這些自由主義學說的話，那么，該社會就無法長期存在。由于有各種不合理性的學說，由于有強調那種制度權威理念的宗教學說，我們可以認為這段行文正確無誤；而我們可能會錯誤地認為，對于其他完備性觀點來說有種種例外。這段行文的要點是：沒有任何例外。我的這一觀察，得益于卡斯·桑斯坦的評論。

[[97]](#_97_2) 我從桑福特·希爾那里借用這一名稱。

[[98]](#_98_2) 為完善起見，我又補充了第四個普遍事實，我在談論公共文化時，一直用到這一事實。該事實是：一民主社會的政治文化，在一個相當長的時期里理性地發揮著作用，它通常包含著或至少隱含著某些基本的直覺性理念，從這些理念中，有可能制定出一種適合于一立憲政體的政治的正義觀念。當我們具體闡釋一種政治的正義觀念、并把公平正義作為這樣一種觀點來表達時，這一事實就是重要的。

[[99]](#_99_2) 首要善的理念是在第二講第五節之三引進的，在第五講第三至四節，對這一理念作了較詳細的討論。

[[100]](#_100_2) 借助定義，讓我們把共同體設想為一種特別類型的聯合體，即靠一種完備性學說統一起來的聯合體，如教會。其他聯合體的成員經常共享著某些目的，但這些目的并不創造一種完備性學說，所以它們甚至可能是純工具性的目的。

[[101]](#_101_2) 本節對社會與聯合體所作的區分，在很多方面類似于邁克·奧克肖特在其著作《論人的行為》（牛津：克拉倫敦出版社，1975）一書中的主要論述里，對實踐聯合體與目的性聯合體所作的區分。特里·法丁在其《法律，道德和國家關系》（普林斯頓：普林斯頓大學出版社，1983）一書中很有效地使用了這一區分。但他可能不會同意這一點。他認為，《正義論》把社會看作是一目的性聯合體，因為它把社會描述成了一種合作圖式（第262—267頁）。然而，我以為，這不是決定性的。相反，決定性的問題是，個人進行的是什么樣的合作，他們的合作取得了什么樣的成就。正如我在行文中所說的，民主社會的特征是，人們是作為自由而平等的公民來進行合作的，他們的合作所取得的成就（在理想的情形下）是一種具有正義背景制度的公正的基本結構，這些背景制度是實現正義原則，并給公民提供著滿足他們作為公民之需求的全能目的性手段的背景制度。他們的合作是確保他們相互間的政治正義。而在聯合體中，人們是作為聯合體的成員來進行合作的，他們所要實現的正是驅使他們加入該聯合體的動機，而這一點又會隨著他們從一個聯合體到另一個聯合體而發生改變。作為公民，他們合作實現的是他們共同分享的正義目的；而作為一聯合體的成員，他們合作實現的目的卻分屬于他們各自持有的不同的完備性善觀念。

[[102]](#_102_2) 這一問題在第一節前面的簡短導語中已有陳述。

[[103]](#_103_2) 這段行文所陳述的三個條件被理解為充分條件，而不是必要條件。在第四講第三節之五，我將討論，這三個條件能否弱化為比如說一組有效卻又非常普遍的原則，或者，甚至是弱化為一組規則，諸如一種建立憲法的規則，而不是將其弱化為一種政治的正義觀念。在第四講第三節之五，我考慮，我所涉及的重疊共識的深度、廣度和具體規定以及我對這三個條件的解釋，表達的都是一種理想情形。

[[104]](#_104_2) 在此，我感謝喬舒亞·庫恩在《哲學雜志》（第83期，1986年，第457—468頁）上發表的對邁克爾·沃爾澤《正義諸領域》（紐約：基本圖書出版社，1983）的書評。請特別參見他對其稱之為沃爾澤的“簡單共同體主義的兩難”的討論，同上雜志，第463—467頁。在這些討論中，他指出，沃爾澤關于政治哲學應該如何著手的觀點，與柏拉圖、康德和西季威克的觀點并無本質區別。不同只在于沃爾澤認為必須結束的地方，即他認為政治哲學應以我們共享的理解而告終。

[[105]](#_105_2) 關于林肯一方在一八六零年十一月至十二月對此問題的通信，見《林肯選集》，第4卷，第146頁，第160頁以后。尼可萊和亥依在《亞伯拉罕·林肯》（紐約：世紀出版公司，1917，第270—275頁）（第一版1886，1890）中，以及阿蘭·勒文斯在《林肯的脫穎而出》（紐約：查爾斯·斯克利伯勒父子出版公司，1950，第2卷，第466頁以后）中，都重印并討論了他們的通信。

[[106]](#_106_2) T.M.斯坎倫在《倫敦書評》（1985年9月5日，第17頁以后）上發表的對斯圖沃特·翰普歇爾《道德與沖突》（劍橋：哈佛大學出版社，1983）和邁克爾·沃爾澤《正義諸領域》兩書的書評中，隱含了這一理念。在該書評的原稿中，對這一理念作了較充分的陳述，后來發表時因篇幅原因被壓縮了。

[[107]](#_107_2) 我以為，理性的與合理的兩者間的區分可以追溯到康德：在其《道德形上學基礎》及其他著作中，他對絕對律令與假設律令所作的區分正好表現了他對理性的與合理的兩者的區分。前者代表純粹實踐理性；而后者代表經驗實踐理性。出于政治的正義觀念的目的，我賦予理性的理念以一種更具限制性的意義，并把它首先與提出和尊重公平之合作項目的意愿聯系起來，其次，把它與認識到判斷負擔并接受這些判斷負擔的結果之意愿聯系起來。幾十年以前，W.M.西布里在《合理的與理性的》（載《哲學評論》，第62卷[1953年10月號]第554—560頁）一文中，即以一種一般性的方式對理性的與合理的兩者之間的區分給予了很有啟發的討論。我的討論與他在該雜志第560頁上所作的總結性基本區分是一致的：當我們知道人們是合理的時，卻并不知道他們所追求的目的，只知道他們將會理智地去追求這些目的。而當我們知道人們在關涉到他人的情況下是理性的時，我們也知道他們是志愿用一種原則來支配他們的行為，而這一原則是他們和別人可以共同推理出來的；而且，理性的人會考慮他們的行動對別人福寧的影響。成為理性的這一品質既不是由合理的推導而來的，也不是與合理的相對立的，但它與利己主義是不相容的，倒是與有道德地行動這一品質相聯系。西布里對理性的解釋要比我在行文中用來表達理性之兩個基本方面的意思更廣一些，但還是相互一致的。

[[108]](#_108_2) 我認為，理性的兩個方面（在這一節和下兩節里所討論的兩個方面）與T.M.斯坎倫的道德動機原則有密切的聯系。該原則是他的契約主義三個基本原則之一，這是他在《契約主義與功利主義》一文中所陳述的，此文收入阿馬蒂亞·森和伯納德·威廉姆斯合編的《功利主義及其超越》一書（劍橋：劍橋大學出版社，1982）在此，我不想去說明這種聯系，而只想提出這樣的評論：斯坎倫的這一原則不只是一個心理學的動機原則（盡管它也是一個心理學的動機原則），因為它關涉為什么任何人都應該關注道德這一根本問題。該原則對這一問題的回答是：我們都有這樣一種欲望，即想要按照別人也不可能理性地否認之根據來向他們證明我們行為的正當性；這就是說，我們在理性的意義上，假定存在著尋找別人出于相同動機也不可能理性地否認之原則的欲望。（見該書，第104頁以后，第115頁以后。）人們可以把作為一種個人美德之理性的兩個方面看作是這種欲望的兩個相互聯系的表現。接受理性的這兩個方面的聯系和斯坎倫的原則，也就是把這一動機形式包括在公平正義所由之出發的理性個人的觀念之中。但這樣做并不能解釋此種動機，也不能解釋該動機如何產生。為了給予穩定性以解釋這一限制性目的，我在稍后第七節對心理學原則的討論可能會有用。另見《正義論》，第478頁，在那里，我在有關原則倫理的道德發展之最后階段的論述中，也有類似的討論。但盡管如此，關鍵仍然是，在闡述公平正義時，我們依賴于斯坎倫視之為最基本的這種動機。在后面第七節中，我將把能按照別人不可能理性地否認的根據來證明我們對別人行為的正當性這一基本欲望刻畫為一種觀念依賴性欲望。

[[109]](#_109_2) 合理的人缺乏康德在《宗教學》（第六章，第二十六節）一書中所說的那種東西，即“道德人格素質”（the predisposition to moral personality）；或者就現在的情形而言，缺乏那種作為理性能力之基礎的特殊形式的道德敏感性。康德的純合理性行為主體只具有人性的素質和動物性的素質（用他的術語來說）；這種行為主體理解道德法則的意義，理解道德法則的內容，但卻不受道德法則的驅使，對于這樣的行為主體來說，道德法則僅僅是一種令人好奇的理念而已。

[[110]](#_110_2) 大衛·戈蒂爾的《以一致求道德》（牛津：克拉倫敦出版社，1986）是這一觀念的一個范例。

[[111]](#_111_2) 我們可以從原初狀態的設置中看到它們先后是如何發揮作用的。

[[112]](#_112_2) 這并不是否認那種既定的特殊忠誠或特殊依附，他們可能會認識到別人的要求，但卻認識不到別人要求所具有的獨立于那些約束之外的有效性。

[[113]](#_113_2) 在這里，我要糾正《正義論》第16頁上的一個錯誤，在該處，我說正義論是合理決策理論的一部分。從我剛才所說的來看，這一觀點是完全錯誤的。我應該說，合作各方的考慮以及對它們推理的考慮，都使用合理決策理論，盡管只是以一種直覺性方式來使用這種理論的。這種理論本身乃是政治的正義觀念之一部分，也就是力圖給予理性的正義原則以一種解釋的那部分。不能認為我們可以從作為純規范性觀念的合理性觀念中推導出這些原則。我相信《正義論》的整個行文還是支持這種解釋的。

[[114]](#_114_2) 薩繆爾·弗里曼在其富有啟發性的討論中強調了這一點。見其《社會契約觀中的理性與一致》一文，載《哲學與公共事務》雜志，第19期（1990年春季號），第141—147頁。

[[115]](#_115_2) 不應該把判斷負擔的理念與法律情形中的證據負擔的理念混為一談，譬如說，證據的負擔是由原告承擔還是由被告承擔之類。

[[116]](#_116_2) 當然，我們可以從一種完備的道德學說內部出發來描述這一過程，如內格爾所說，存在著各種基本的價值沖突，在這些基本的價值沖突中，似乎有各種決定性的和充足的（規范性）理由讓人們選擇兩種或更多的互不相容的行動方針，然而人們必須做出某種決定。進而，他談到，這些理由不是同樣均衡的，所以，采取什么樣的行動方針就成了一個大問題；而各種理由之間無法平衡的狀況甚至是難以解決的，因為在這類情況下，各種價值之間不可比較：它們中的每一種都是由這些價值所由之產生的幾種無法化約的不同視景中的某一種視景具體規定的，尤其是由那些具體規定著各種義務、權利、功利、完善主義目的和個人承諾的視景所具體規定的。換而言之，這些價值均有不同的基礎，而這一事實又通過它們不同的形式特征反映出來。這些基本的[價值]沖突揭示出，內格爾所看到的乃是價值的碎片。見內格爾以此一名稱為題的論文，該文收入《人的問題》一書（劍橋：劍橋大學出版社，1979），第128—141頁。內格爾的討論并不是不可信的，但一種政治的觀念卻要盡可能避免各種有爭議的哲學論題，并基于為大家都明了的事實來解釋理由的負擔。就我們的目的來說，這就足以使我們斷言（戊）項了。

[[117]](#_117_2) 前四種普遍事實已在第一講第六節談過。

[[118]](#_118_2) 正如我在導論中所陳述的那樣，政治自由主義在其系統闡述中必須利用一種合乎理性的完備性學說的理念。對此，我要感謝威爾弗雷德·亨舍。見他在為我的《文集：1978—1989》（法蘭克福：蘇爾坎普出版社，1992）德譯本所寫的導論第三節中的解釋。

[[119]](#_119_2) 當然，完備性學說本身迫切需要更為嚴格得多的理性和真理的標準，正如它們在其背景文化中所表現出來的那樣。在文化內部，我們可以把許多學說看作是明顯不合乎理性的或者是不真實的。我們認為，在行文中按照這一標準把這些學說看作是合乎理性的并不為錯。我們應該把這一標準看作是給定適合于政治自由主義目的的很起碼的條件。我的這一見解得益于愛琳·凱麗。

[[120]](#_120_2) 當然，在一種特殊情況下，某個人可能會以一種不合乎理性的（比如說以盲目的或任意的）方式來認肯一種合乎理性的學說。但這并不使該學說變成這類不合乎理性的學說。一種合乎理性的學說乃是一種能夠為人們用合乎理性的方式來加以認肯的學說。

[[121]](#_121_2) 在此，我非常感謝托馬斯·內格爾，他在其《道德沖突與政治合法性》（載《哲學與公共事務》雜志，第17卷[1987年夏季號]第227—237頁）一文中，對這些觀點給予更為詳盡的闡述；在其著作《偏頗與平等》（牛津：牛津大學出版社，1991）第十四章里，他對之作了某些修正。我也從喬舒亞·庫恩的《道德多元論與政治共識》一文中獲益良多，謹表謝意。

[[122]](#_122_2) 因此波素特說：“我之所以有權利迫害你，是因為我是對的而你是錯的。”見蘇珊·門都斯的《寬容與自由主義的局限》（新澤西：人文科學出版社，1989），第7頁。轉引自喬舒亞·庫恩的著作。

[[123]](#_123_2) 當我們把公共理性的指導方針和程序理解為是由各派在原初狀態下所提出來的時，公共理性的指導方針就可以被視為理性的第一方面：這些指導方針是作為實施公共理性的公平之社會合作項目所提出來的原則，這些原則是我們準備恪守的——假如他人也如此的話。

[[124]](#_124_2) 見巴里·斯特勞德著：《哲學懷疑論的意義》（牛津：克拉倫敦出版社，1984），該書對哲學懷疑論及其論證意義給予了一種仔細的省察。第一章及隨后整書都討論了笛卡爾的觀點。而在該書第105—111頁有關G.E.摩爾的討論中，把笛卡爾與休謨作了簡要的比較，指出了兩人的相似性。

[[125]](#_125_2) 這一事實本身乃是一種永久性的生活事實，或者看起來是如此。這就賦予我們一項去包容它們——諸如戰爭和疾病——的政治任務，以使它們不至于顛覆政治正義。

[[126]](#_126_2) 見《正義論》，第478頁，第582頁。

[[127]](#_127_2) 這一行文并不是說，任何事情都不會被隱瞞，而只是說，任何事情都不需要隱瞞。我們無法保證任何事情都不會被隱瞞，因為總有許多我們所不知道的（也許是我們所無法知道的）事情，也總是有許多方面，在這些方面可能會被各種制度的表象所誤導。但是，我們也許能夠肯定，任何事情都不需要隱瞞；在一個自由的、被所有的人都正確地認作是正義的社會里，社會的正常運行都不需要靠意識形態的虛構和欺騙來維持，公民也不需要靠這些意識形態的虛構和欺騙來志愿接受該社會。在此意義上，一個秩序良好的社會可能是較少意識形態意識或缺少虛假意識的社會。

[[128]](#_128_2) 在從維多利亞（1530）到蘇爾雷茲（1612）的西班牙神學家們的著作中，這是一種頗有爭議的晚期經院學說。該學說更為深刻的哲學重要性在于，它反映了下列兩類人之間的分化：在決定法律這一點上，一類人認為上帝的理智是首要的；而另一類人則認為上帝的意志是首要的。見托馬斯·E.大衛特爵士的《法律的本性》（圣路易斯：赫德出版社，1951）。純粹刑法的理念似乎已經作為一種證明抵制拍賣和森林稅行為之正當性的方式而在當時較貧窮的西班牙人中間廣泛流行，這些稅是由國王強加的，目的是為了補償因驅逐摩爾人所造成的損失。見威廉·丹尼爾爵士的《純粹刑法理論》（羅馬：格里戈利大學出版社，1968），第四章。這些參考資料得益于保羅·魏特曼和希納·施弗林。

[[129]](#_129_2) 我在《道德理論中的康德式建構主義》（載《哲學雜志》，1990年9月號，第565頁以后）一文中討論了這一規定。該規定提出了這樣一個問題：正義原則是否隨著人性理論和社會制度知識的改變而隨時發生改變。我的回答是：這種改變的可能性恰恰是一種用以解釋公平正義之本性的純粹可能性。所以我接著指出：“人性理論或社會理論的一般性改變并不影響個人理想和秩序良好之社會理想的可行性；也不影響各派在原初狀態下達成一致。從現實主義的意義上講，很難想像任何一種新的知識能夠使我們確信這些理想不可行，假定我們對世界一般本性的了解與我們對自己特殊的社會環境和歷史環境的了解相反的話。……人的知識的這種可能發生的進步并不影響我們的道德觀念。”在這里，“道德觀念”意指我們公共的正義觀念。

[[130]](#_130_2) “狹窄”與“廣泛”這兩個術語是由J.L.麥基在作一種類似區分時所提出來的。見其《倫理學》一書（紐約：企鵝圖書出版公司，1977），第106頁以后，第134頁以后。

[[131]](#_131_2) 在不完全程序性正義情形中，也有一種獨立的關于正義結果的標準，但是，我們無法設計一種程序確保人們能夠取得所有的正義的結果，我們只希望他們能在絕大多數情況下取得正義的結果。犯罪審判是一實例：只有真正的罪犯才是有罪的，但誤判終究會發生。有關這些對比情況的進一步討論，請見《正義論》，第85頁以后。

[[132]](#_132_2) 我在本書第八講“基本自由及其優先性”（本書[邊碼]第312—317頁，第333—342頁）中討論了這些基本權利和自由的根據。

[[133]](#_133_2) 我將在第五講第三節之五描述這些“平均線以上”的變化。到時我將對上述行文擴而論之。

[[134]](#_134_2) 在此，補充下列一點至關重要，即：從政治和法律上來說，他們都不應受到責備；而從道德上講，所有的人和事都應受到責備。例如，說生活中那些較為幸運的人和那些認肯并尊重正義原則的人可能認為他們自己不應受到責備，就像上面所說的那樣，這樣講可能不對。畢竟，他們或許可以比其他人更容易尊重公共正義的要求。某些人可能會說，一旦我們從一種宗教的、哲學的或道德的觀點出發來看待我們的生活，我們永遠也不應當認為我們自己超然于責備之外。

[[135]](#_135_2) 見《正義論》，第四十八節。

[[136]](#_136_2) 見第五講，第三節。

[[137]](#_137_2) 強調下述一點是重要的，這就是：依賴原則的欲望的力量或分量完全是由該欲望所依附的那種原則所給定的，而不是由該欲望本身的心理學力量所給定的。我假定存在著這種心理學的力量，而且它也可以解釋人們實際上是如何行動的，但是，從道德上講，它永遠也無法解釋人們應該怎樣行動。套用康德的話說，一個具有善良意志的人，也就是某個其依賴于原則的欲望具有力量來完全按照這些欲望所依附的原則之力量或優先性來行動的人。這一解釋性的評論同樣也適用于下文所談到的依賴于觀念的欲望。在此情況下，許多依附于觀念的欲望將形成一種由與該觀念相聯系的各種原則秩序所給定的等級結構。我感謝克麗斯汀·科斯嘎德，她對這一點和其他觀點，以及下一節的內容，與我進行了有價值的討論。

[[138]](#_138_2) 關于這一論題，請看托瑪斯·內格爾在其《利他主義的可能性》（牛津：克拉倫敦出版社，1970）一書中所作的富有啟發性的解釋，我們此處的論述仰賴于他的解釋。另見他的《無從之見》（紐約：牛津大學出版社，1986）一書，第141頁。

[[139]](#_139_2) 說明一下：茲假設，斯坎倫所提出的依賴于觀念的欲望（即，用可以對別人作出正當性證明的方式來行動的基本欲望）或用那些對理性而平等的公民有價值的方式來行動的依賴于觀念的欲望成了驅動我們行動的欲望之一種。然后再確定，對這種欲望的回應、以及用那些可以對別人作出正當性證明的方式或用那些對理性而平等的公民有價值的方式來行動所意味的東西，將會引起許多種推理。而要詳細說明什么是，這種依賴于觀念的欲望所要求的，就需要一條思想和推理的線索。由是，這便意味著，一旦人們承認依賴于觀念的欲望是威廉姆斯稱之為的“個人的動機趨向”的因素（我相信他會允許有這種可能性）時，他所宣稱的休謨的動機觀與康德的動機觀之間的那一線索就開始消解了。為了弄清楚這一點，我們只能假設康德的絕對律令是連貫可靠的，并認為一個具有善良意志的個人就是某個受到按該律令的要求而行動的依賴于觀念的欲望之有效驅動的人。當然，歷史上人們對休謨的看法也是各不相同的。他的正統學說似乎完全缺少一種實踐推理的觀點，或者說最多也只允許有工具性的推理。但撇開這一點不談，假如人們問：依賴于原則和依賴于觀念的欲望最初是如何成為人們動機趨向中的因素的，那么就像我在上述行文中提到的那樣，一種表面的回答是：它們是人們從公共政治文化的教育中習得的。這是公共性理念的一部分。至于這些觀念和理想是如何進入公共文化自身并常常存在于公共文化之中的，則是一個漫長而不同的故事。上述這些論述，得益于克麗斯汀·科斯嘎德的《關于實踐理性的懷疑主義》（載《哲學雜志》，第83卷[1990年1月]，第19—25頁）一文，在該文中，她批評了伯納德·威廉姆斯在其《內在理性與外在理性》一文（該文收入其《道德幸運》一書，劍橋：劍橋大學出版社，1981，第101—113頁）中對動機的廣義的休謨式解釋。

[[140]](#_140_2) 第四講第六、七節對為什么一種重疊共識不是烏托邦式的解釋依賴于這種心理學。

[[141]](#_141_2) 這一短語取自盧梭的《愛彌兒》，我在《正義論》第463頁等處有過解釋。請注意此處所陳述的觀點與第二講第一節之三所討論的理性之兩個基本方面的聯系。

[[142]](#_142_2) 阿蘭·吉巴德在他的《明智的選擇，適宜的情感》（劍橋：哈佛大學出版社，1990）一書中猜測，可以用這種方式來解釋道德及其內容的廣泛特征。

[[143]](#_143_2) 我感謝喬舒亞·庫恩對這一問題的討論。

[[144]](#_144_2) 這篇論文進一步發展了我[于哥倫比亞大學發表的]第三次演講中的某些理念，這次演講曾以《建構與客觀性》為題發表在《哲學雜志》第77卷（1980年9月號）上。這次演講的三講標題為“道德理論中的康德式建構主義”。正如我在本書導論的末尾所陳述的，本講的最后定稿已經在回應勒·伯格后做了修改，尤其是在第一、二、五節，經過對其他地方的修改后，使整篇演講更為連貫一致了。在這里，我區別了道德建構主義與政治建構主義，這是我本該在一九八零年的原稿中做的工作；而且，我力圖像我所希望的那樣，對一種建構主義觀念的特征做出更為清楚的陳述，并在政治的正義觀念的限度內保持始終如一。我也感謝托瑪斯·內格爾和T.M.斯坎倫，我和他們倆就建構主義的論題進行過大量富有啟發的會談。建構主義的理念在數學哲學以外討論不多，但我應該提示下列研究成果：斯坎倫的《契約主義與功利主義》，特別是第117頁以后；他反對直覺主義，盡管他沒有使用“直覺主義”和“建構主義”這些術語。還有羅納德·德沃金的《正義與權利》，收入其《嚴肅地對待權利》（劍橋：哈佛大學出版社，1977）一書，第159—168頁，這篇文章第一次提出，公平的正義是建構主義的，但他對建構主義的理解與我這里的理解不同。還有昂諾拉·奧尼爾的《理性的建構》（劍橋：劍橋大學出版社，1989）一書，尤其是該書的第十一章。還有布瑞·巴里的《正義理論種種》一書，第一卷，特別是第264—282頁，第348—353頁。另請見大衛·布林克的《道德實在論與倫理學的基礎》（劍橋：劍橋大學出版社，1989）一書對建構主義的批評，尤其是附錄之四。在這些作者中間，惟有斯坎倫和巴里對建構主義的理解與我的理解相同，盡管他們的建構主義有所不同。最后，請見托馬斯·希爾的論文《倫理學中的康德式建構主義》，該文收入他的《康德道德理論中的尊嚴與實踐理性》（伊達卡：康奈爾大學出版社，1992）一書；以及由斯特芬·達沃爾、阿蘭·吉巴德和彼特·瑞爾頓合寫的文章《走向世紀末的倫理學：某些趨勢》，載《哲學評論》，第101期（1992年1月號），第137—144頁。

[[145]](#_145_2) 我們可以在薩繆爾·克拉克于一七零四至一七零五年發表的波伊爾演講（Boyle Lectures）和理查德·普賴斯的《評論集》第三部分等處見出合理直覺主義的這四個基本特征。見J.B.施尼溫德編選的《從蒙田到康德的道德哲學》一書，共2卷（劍橋：劍橋大學出版社，1990）。克拉克入選該書的第1卷，第295—306頁；普賴斯入選該書第2卷，第588—603頁；或可見D.D.拉菲爾所編：《英國道德學家：1650—1800年》，兩卷本（牛津：克拉倫敦出版社，1969），該書現由哈克特出版社出版。在該書中，克拉克被收入第1卷，第二二四—二六一節；普賴斯被收入第2卷，第六五五—七六二節。我用這些作家的材料只是出于對比的目的把他們作為標準的范例，而不是批評他們。

[[146]](#_146_2) 有關知覺和直覺的論述，見克拉克作品的第296頁以后，第二二七節；普賴斯作品的第589頁，第596頁以后，第六七二—六七四節，第七零四節。關于道德知識與數學知識的比較，可見克拉克作品的第295頁以后，第二二六—二二七節；普賴斯作品的第598頁以后，第七零九—七一二節。盡管直覺主義者們不時地把道德判斷作為自明的東西來談論，我卻并不看重這一點，因為這不是最根本的。

[[147]](#_147_2) 見克拉克作品第299頁，第二三一節；普賴斯作品第593頁，第600—603頁，第六八八節，第七五七—七六一節。

[[148]](#_148_2) 關于康德的區分，可見其《實踐理性批判》一書，例如，第五章第十五節以后；第六十五節以后；以及第八十九節以后。

[[149]](#_149_2) 理性判斷的觀念與將要在本講第八節進一步討論的真理判斷是相互對立的。

[[150]](#_150_2) 這一論述方式得益于托瑪斯·內格爾。

[[151]](#_151_2) 當然，系統闡釋該程序的嘗試反復失敗，以至不能產生讓人們可以接受的結論，這可能會導致我們拋棄政治建構主義。它最終必須加以補充，否則就會被人們拋棄。我感謝安東尼·拉登對這一點以及對一些與大衛·艾斯特倫德和格里戈利·卡夫卡有關的觀點所作的富有啟發性的討論。

[[152]](#_152_2) 我們已在第二講第七節之四中界定并解釋了依賴于觀念的欲望。

[[153]](#_153_2) 這一點對于政治自由主義來說是重要的，正如合理直覺主義者的認可對于政治自由主義是很重要的一樣。

[[154]](#_154_2) 我感謝蘇姍·尼曼幫我讀解到這一點。

[[155]](#_155_2) 對此，特別有參考價值的作品有：查爾斯·帕森斯的《康德的算術哲學》（1969）一文，該文在《數學與哲學》（伊達卡：康奈爾大學出版社，1983）一書中重新刊印；和他的論文《數學的基礎》，該文收入保羅·愛德華茲編：《哲學百科全書》，八卷本（紐約：學院出版社，1977）；以及邁克·弗里曼著：《康德與確切的科學》（劍橋：哈佛大學出版社，1992），第一、二章。

[[156]](#_156_2) 因為這一程序被看作是盡可能見納所有相關標準的過程，人們認為，該程序具體指明著一種理想，比如說，一種數學家的理想；或者，一種合理的和理性的個人—他能正確地理解和運用絕對律令程序—的理想；抑或，是一種目的王國的理想，一種由這類理想個人所組成的共同體的理想。在上面我們之所以必須說：“盡可能是所有相關的標準”，是因為任何人都不能宣告這些標準的具體細目，也不能把它們作為最終的標準；它們中的任何一種標準永遠都是有待批判反思的檢驗的。即使是現在也是如此，我們對我們的原則設計充滿信心，卻無法看到這些原則可能會出現多么嚴重的錯誤。

[[157]](#_157_2) 見叔本華著：《論倫理學的基礎》（1840）（亦譯為《道德的基礎》—譯者注），E.F.佩恩譯（紐約：自由藝術出版社，1965），第89—92頁。我感謝喬舒亞·庫恩給我指出了我以前對這種批評的回答忽略了叔本華反駁的力量。見《正義論》第147頁以后，以及第530頁《康德的建構主義》等處。我相信隨后的回答會有很大的改進，也對首要善的解釋做了許多修改。我也感謝斯特芬·達沃爾的《對康德解釋的一種辯護》一文，載《倫理學》雜志，第86期（1976年1月號）。

[[158]](#_158_2) 在這里，我并未忘記，一種法制要想成為可行的法制，就必須有某種具體內容，比如說，H.L.A.哈特在其《法律的概念》一書第189—195頁中所討論的最起碼的自然法內容。或者，比這更強一點，人們可以認為（如菲利普·索普所見），一種法制必須尊重人們的各種權利，假如它要產生在道德上具有約束力的義務而不僅僅是強制的話：例如，尊重人們對生活安全、自由和財產的一種最起碼的權利；要求有那種至少可以維持形式上平等的正義權利，要求在統治者與被統治者之間建立一種相互尊重的相互性關系的權利；而所有這些又都要求有一種言論的權利，需要有對要求行政正義的充分信心。見索普的《法論》（劍橋：哈佛大學出版社，1984），第125—147頁。我假定，一社會具有一種可以滿足這類條件并與發展共同善的理念相一致的正義概念，否則，我們就不可能擁有一個社會，而只能有某種別的東西。

[[159]](#_159_2) 這些根本要素已為人們廣泛認識到，我在此所談的并沒有任何新的東西。

[[160]](#_160_2) 這并不意味著我們有一種關于該程序的知識，而只是說，我們可以運用從該程序中推出的各種原則。

[[161]](#_161_2) 這與《道德理論中的康德式建構主義》一文（見《倫理學》雜志，第86期[1976年1月]第507頁以后）相似。

[[162]](#_162_2) 見托瑪斯·內格爾著：《無從之見》（紐約：牛津大學出版社，1986），第138—143頁及其他各處。

[[163]](#_163_2) 休謨在《人性論》第三部分第三章第一節中所講的賢明的觀察者，就是這樣一個個體性個人的例子。

[[164]](#_164_2) 吉爾伯特·哈曼在其《道德的本性》（紐約：牛津大學出版社，1977）一書的第一、二章中，將這種客觀性觀念運用于道德判斷，他認為這些道德判斷是客觀的。瓦倫·奎因的論文《倫理學中的真理與解釋》（載《倫理學》雜志，第96期[1986年春季號]包含了一種對哈曼觀點的延伸性批評。伯納德·威廉姆斯在其《倫理學與哲學的界限》（劍橋：哈佛大學出版社，1985）一書中，也使用了差不多同樣的概念。關于一種批評性的評論，請見奎因的《關于道德知識的失落與威廉姆斯論客觀性的反思》（載《哲學與公共事務》雜志，1987年春季號）一文。我從奎因的兩篇論文中獲益良多，特此感謝。

[[165]](#_165_2) 關于這些困難，可見保羅·本納色拉夫的論文《數學真理》，載《哲學雜志》第70期（1973年11月號）。在此，我想補充一下，我假定，常識知識（例如，我們的知覺判斷）、自然知識、社會理論（如，在經濟學和歷史學中）和數學都是（或都能是）客觀的，也許，它們之為客觀的合適方式各有不同。問題是要解釋清楚這些不同方式是怎樣的，且如何給予一種適當的系統性說明。任何否認道德推理和政治推理之客觀性的論證，都可能由于其相似的將常識或自然科學的推理與道德和政治的推理對立起來而表明它們是不客觀的，因而也必定是不正確的。實踐推理的客觀性是[一些人]錯誤地選擇的一個爭論一般客觀性的不恰當場所。

[[166]](#_166_2) 奎因在其《關于道德知識的失落與威廉姆斯論客觀性的反思》（見前面腳注）一文中，甚至連這一假定也表示反對，認為它并不適宜于物理學或一般科學。我想，他對這一點的看法可能是對的，但在這里我不需要考察這一點。

[[167]](#_167_2) 我把這種實踐理性的客觀性觀念視之為根本上是康德式的。在奎因《關于道德知識的失落與威廉姆斯論客觀的反思》一文中也有類似的陳述。

[[168]](#_168_2) 這里所具有的與數學的類似性是有啟發性的：因為在此情形下，我們甚至在不知道如何使一種與因果性過程的必要聯系成為有意義的關系的情況下，也能獲得客觀性。

[[169]](#_169_2) 這種康德式的觀點是由內格爾提出來的，他說：“對我們確信的解釋可以通過論證的內容和有效性來給出”；見《無從之見》，第145頁。我們在前面（第二節末尾）談到過，康德想要表明理性（包括理論理性和實踐理性）內在的連貫性和統一性；并認為，理性是我們所訴求的最終法庭；是惟一能夠確定它自身權威之范圍和限度的力量；也是惟一能夠將其有效性原則和原理具體化的力量；這些正是康德的觀點之所在。我們無法把這些原則和原理建立在某種外在于理性的東西之上。理性的判斷、推論和檢驗概念是不可化約的。通過這些概念，解釋才能逐步進行到底；哲學的任務之一就是使我們在思想中減輕痛苦和不安。

[[170]](#_170_2) 內格爾在其《道德沖突與政治合法性》一文（同前引雜志，第231頁）中提出了這一觀點。

[[171]](#_171_2) 在這里，我對我在一九八零年所作的第三次演講中表達此一觀點的方式做了很大修正。我感謝大衛·薩切斯和T.M.斯坎倫對此所做的富有啟發的批評和評論。

[[172]](#_172_2) 關于這一點，請見第五講，第五節之四。

[[173]](#_173_2) 我相信，上述考慮同樣適用于斯坎倫的契約主義。要明白這一點，請考察一下他在《契約主義與功利主義》（同前引雜志，第118頁）一文所見，即：如果說在這個世界上，存在著各種與道德相關的屬性的話，這些屬性也并不構成約翰·麥基在其《倫理學：發明正當與不當》（倫敦：企鵝圖書出版公司，1977）一書第一章作為內在行動指南來談的那些情形。相反，它們在證明中的道德力量以及它們與動機之間的聯系，是通過契約主義的一致理念而得以解釋的，這就是說，是按照那些沒有人能夠有道理反對的原則而得以解釋的。倘若沒有這些原則，那些在道德意義上相關的屬性（依斯坎倫之見）就與證明和動機沒有任何聯系。這些原則對于確認那些作為理由的事實來說乃是必要的。順便解釋一下，正是由于建構主義的這一特征，使得它能夠避免我們有時談到的那種內在行動指南之觀念的曖昧性。

[[174]](#_174_2) 在此，這些可能性指的是具有那種能夠滿足本節前面所討論的客觀性標準的道德觀念或政治觀念之特征的可能性。這種道德觀念或政治觀念是一種關涉到我們的觀念。

[[175]](#_175_2) 關于這種建構之可能性的理念，請見帕森斯在其《數學的基礎》（第204頁以后，見前注）一文中對建構主義的解釋。他說：“建構主義的數學可以從數學的實存和數學的真理之最后仲裁者開始，仿佛這最后的仲裁者就是建構的可能性”，在這里，所謂可能性就是一種恰當理想化了的程序。行文中關于質數之無限性的論述有賴于下述事實，即：質數之無限性的一種建構主義證據是可以被給定的。

[[176]](#_176_2) 我感謝羅杰斯·奧布里頓對這些問題所作的富于啟發性的討論。

[[177]](#_177_2) 然而，我并不假定所有的完備性學說都會利用一種傳統的真道德判斷的觀念，或者是利用該傳統觀念的一種基于指涉概念和滿足之基礎上的現代變種。相反，他們可能會利用另外一種正確性的概念，比如說，一種屬于完備性學說的理性概念，在一完備性學說中，理性的概念被延伸到政治之外的主題范圍，即使它不完全是普遍的。因此，一種形式的契約主義可能是一種將理性觀念作為其最終正確性標準來使用的完備性學說。

[[178]](#_178_2) 這三個要點見諸喬舒亞·庫恩的《道德多元論與政治共識》一文。在這里，我只是重述它們而已。

#### 第二部分 政治自由主義：三個主要理念

[[179]](#_179_2) 由約瑟夫·拉茲在其《自由的道德》（牛津：克拉倫敦出版社，1986）一書和羅納德·德沃金在其《自由主義的基礎》（收入《關于人的價值的特納講座集》，第11卷，鹽湖城：猶他大學出版社，1991）一文中所表達的最新形式的倫理自由主義也同樣屬于這一傳統。

[[180]](#_180_2) 這里的關鍵是，如果說某些人仍會宣稱，假如有充分的哲學理性的資源，就只存在一種理性的善觀念的話，那么，這也無法通過一種理性的政治正義觀念的資源來加以證明。

[[181]](#_181_2) 這一結論并不意味著康德和密爾的自由主義不是那種引導人們支持民主制度的理性而合適的學說。但是，在其他的學說中，它們是兩種支持民主制度的學說，然而卻是兩種可能在一理性正義的民主政體中得以長久保存并能贏得信奉者的哲學觀點。的確，他們的自由主義具有一定的歷史重要性，屬于最早的和最重要的肯定現代立憲民主，并開拓出為現代立憲民主證明和辯護的理念的學說。

[[182]](#_182_2) 這一假設的恰當性部分地依賴于我想專門提出的下述事實，即：移居的權利使人們自愿接受政治權威的方式與思想自由和良心自由使人們自愿接受教會的權威之方式是不同的（第六講第三節之二）。這表明了政治領域具有一個更深刻的特征，即一個使其與社團領域區別開來的特征。移民也是一個很普通的問題，但我們可以從其中抽象出一種有條理的關于政治哲學之基本問題的觀點（第一講第三節之三）。當然，移民問題很重要，我們必須在某一階段來討論這一問題。我猜想，這個問題最好是在討論各民族之間、以及各民族的法律之間的恰當關系時來探討，但在本書各講中，我尚未考慮這些關系。

[[183]](#_183_2) 如果我們愿意的話，我們可以把這一段陳述得更嚴格一些。一種方式是從原初狀態的觀點來考察合法性的問題。我們假設各派都了解理性多元論的事實和與其他相關的普遍信息相聯系的壓迫性事實。然后，我們可以嘗試著表明，各派可能接受的正義原則實際上也可以并入這一合法性原則，而且也只可能證明該合法性原則認為是合法的那些制度。請見第六講第四節之四，我將對此作進一步的探討。

[[184]](#_184_2) 這一短語取自J.S.密爾的《功利主義》一書的第五章，第二十五段。

[[185]](#_185_2) 這兩個階段與《正義論》一書中從原初狀態出發來論證正義兩原則的論證之兩個部分相應。在第一個部分，各派都在沒有考慮各種特殊心理學影響的情況下來選擇這些原則，而在第二部分，他們就要追問，由我們在第一部分選擇的那些原則所規范的社會是否穩定。這就是說，在該社會成員身上產生了一種足夠強烈的反對非正義傾向的正義感。見《正義論》第八至第九章。在第一部分所選擇的原則已經在第二部分表明是足夠穩定的之前，對正義原則的論證并未完成；而這一論證則從隨后的一段一直延伸到最后一節（即第八十六節）。關于這兩部分，請參見《正義論》第144頁和第530頁以后。

[[186]](#_186_2) 在這一段和以下幾段里，我的見解都得益于我與斯坎倫的有益討論。

[[187]](#_187_2) 我在《正義論》一書的第八章中討論了這種情形是如何發生的。我希望這一解釋足以傳達我在此想要表達的主要理念。

[[188]](#_188_2) 行文中所使用的“在其自身的框架內”這一短語的力量，是通過前面邊碼140頁的注釋所陳述的從原初狀態引出的論證之兩個部分表現出來的。這兩個部分都是在同一個框架內進行的，也都服從于相同的條件，在原初狀態中，這些條件具體體現為一種代表設置。

[[189]](#_189_2) 有關這種區分，請見托瑪斯·內格爾的《平等與偏頗》一書（紐約：牛津大學出版社，1991），第三章，第23頁。

[[190]](#_190_2) 洛克在其《論寬容的信札》（1690）中，對這一理念做了各種各樣的說明。他談到了以下內容：1）上帝沒有給予任何人以優于他人的權威（第129頁）；2）任何人都不會為關心他人而拋棄對他自己救贖的關心（第129，139，154頁）；3）不能以力量來強迫人們使自己的理解服從于信仰（第129頁）；4）不能把對人們靈魂的關心托付給教區長官，正如我們的出生地不能決定我們的信念一樣（第130頁）；5）教會是一種自愿性社會，任何人都不一定非得局限于任何一個特殊的教會不可，他可以自由地進出其中（第131頁）；6）被開除教籍并不影響到人們的各種市民關系（第134頁）；7）惟信念與內在真誠才使我們獲得救贖并接受上帝（第143頁）。（所引參考頁碼均見J.W.戈菲編：《政府兩論及論寬容的信札》，牛津：巴思爾·布萊克威爾出版社，1956。同時，我也參考了另一些著作家關于寬容的論述。）

[[191]](#_191_2) 解釋一下：這并不是說共同體的所有價值都不切實際（請回顧一下，我們把共同體理解為這樣一種聯合體或社會，其統一性依賴一種完備性的善觀念），而只是說，這對于政治共同體及其價值來說是不切實際的。如同其他自由主義的政治觀點一樣，公平的正義假定，共同體的價值不僅是根本性的，而且也是可以實現的，首先是在各種各樣的處于基本結構的框架內維持其生命力的那些聯合體中；其次是在那些越出各種政治社會之界限的聯合體中，諸如，教會和科學社團。自由主義之所以擯棄那種作為共同體的政治社會，除了其他原因外，主要是因為它會導致系統否認基本自由的結果，且可能會允許壓迫性地使用政府的壟斷性（合法的）權力。當然，在秩序良好的公平正義之社會里，公民們分享著一個共同的目的，而且是一個具有崇高優先性的目的；即是說，它是一個確保著政治制度與社會制度之正義的目的，也是一個確保所有個人之普遍正義的目的，是公民們自身需要和相互需要的目的。這樣一來，認為在一種自由主義的觀點中公民們沒有任何共同的目的的看法是不真實的（見第七講）。認為政治正義的目的不是公民們的非制度性認同或道德認同（如同我們在第一講第五節之二所討論過的那樣），這種看法也是不真實的。但是，我們切莫將政治正義的這種共同目的誤解為（我所稱之為的）“一種善觀念”。關于這最后一點的討論，請見艾米·古特曼的《共同體主義對自由主義的批評》一文，載《哲學與公共事務》，第14卷（1985年夏季號），第311頁腳注。

[[192]](#_192_2) 見J.W.阿倫的《十六世紀政治思想史》（倫敦：梅休恩出版社，1941），第一部分，第五章；第二部分，第九章；第三部分，第四、六、八章。以及昆汀·斯金納的《現代政治思想的基礎》（劍橋：劍橋大學出版社，1978），第2卷，特別是第三部分。

[[193]](#_193_2) 科特·拜爾在其《正義與政治哲學之目的》一文（載《倫理學》，第99期[1989年7月號]）中，對這些要點作了一種有價值的探討。我們在該雜志第775頁以后所讀到的，是他關于憲法原則之共識的理念（他以為，我們大多數人都具有這種共識），而不是其關于正義觀念之共識的理念。

[[194]](#_194_2) 說明一下：當我們把某些問題排除在政治議程之外時，這些問題就不再被看作是通過絕大多數或其他多元性投票來作出政治決定的恰當議題。比如說，相對于平等的良心自由和廢除奴隸與奴隸制而言，這意味著憲法規定的平等之基本自由包括了那些被人們理性地當作是固定不變的、且在所有人看來已經是得到正確解決的問題。它們是立憲政體之公共特許權的一部分，而不是那些必要的大多數可以比一方式或彼一方式來繼續進行公共爭論和立法的合適議題，仿佛它們是可以被改變似的。而且，各個較為確定的政治黨派都同樣承認這些問題業已解決。見斯特芬·霍爾姆斯的《壓制言論自由的規則或省略的政治學》一文，收入J.艾爾斯特和R.斯拉格斯塔合編：《立憲民主》（劍橋：劍橋大學出版社，1987）一書。  
 當然，將某些問題合乎理性地排除在政治議程之外，并不意味著政治的正義觀念不應該對為什么要這樣做提供根據和理由。的確，如前所釋，政治的正義觀念應該做的恰恰是這一點。但通常說來，對各種各樣的政治學說與其完備性學說根基之間的這些問題的更充分的討論，乃是背景文化的一部分（第一講第二節之三）。  
 最后，說最終要我們把某些問題排除在政治議程之外，有些人可能會提出反駁，認為我們可能會出錯，如同我們過去在有關寬容問題和奴隸制問題上犯過錯誤一樣。我們當然犯過錯誤，但是，誰又能對寬容原則可能出錯的原因產生懷疑呢？或者說，誰又能說廢除奴隸制是錯誤的呢？我們當然不想說，我們只是暫時將某些問題排除在政治議程之外。或者說我們只是在下一次選舉到來之前將某些問題排除在政治議程之外。抑或，我們只是在下一代人成長起來之前將某些問題排除在政治議程之外。為什么“最終地”不是處理這些問題的最佳方式？通過這一短語，公民們彼此表達了一種對其共同身份的堅定承諾。他們表達著某種民主公民身份的理想。

[[195]](#_195_2) 正如我在第一講第二節中所講過的那樣，若一種學說將所有為人們認識到的價值和美德都囊括于一個精確表述的體系之內，則該學說就是充分完備的；而當它由一些非政治的價值和美德所組成，且只獲得了極為松散的表述時，則它就只是部分完備的。這種限制性的范圍和松動界限對于后面第六節有關穩定性的論述來說是很重要的。

[[196]](#_196_2) 理性主義的信仰者這一理念取自喬舒亞·庫恩《道德多元論與政治共識》一文的討論。就我的理解而言，我的回答與他的回答是相似的。庫恩還討論了非理性主義信仰者的情況，非理性主義的信仰者們并不宣稱他們的信念是靠理性支撐的，相反，他們宣稱，因為他們的信仰是真實的，所以應該適當地使用國家權力來強化他們的這種信仰。我在第二講第三節之三中對這種主張作出了回答。

[[197]](#_197_2) 在此，我們可以回顧一下第三講第八節之三所談到的一個更為重要的事實，即：如果任何一種合乎理性的完備性觀點在現存的重疊共識中都是真實的，那么，該政治觀念本身也就是真實的，或者是接近于一種真實學說所認可的真實意義的。任何一種學說的真理都可以保證所有的學說能夠產生正確的政治之正義觀念，即使所有的學說并不具有某一種真實學說所給定的那種正當理由而獲得它們的真實性。故爾，誠如我們已經說過的那樣，當公民們產生分歧時，表明并不是所有的公民都完全正確；然則，假如他們的學說中有一種學說應該是真實的，那么，從政治意義上說，所有的公民就都是正確的。

[[198]](#_198_2) 在普遍而完備的觀點與抽象的觀點之間存在一種區別。當公平的正義從作為一種公平合作系統的社會之根本性理念入手，并著手精心論證這一理念，最終得出政治的正義觀念之結論時，我們可以說公平的正義是抽象的。它與完善性競爭市場的觀念和普遍經濟平衡的觀念之為抽象觀念的意思一樣，這也就是說，它從政治正義的立場出發，選擇了一些具有特別意義的社會方面，而將其他方面擱置一旁，存而不論。但是，這一觀念所導致的結果本身是否是普遍的和完備的（就我對這些術語的使用而言）則是另一個不同的問題。我相信，隱含在理性多元論事實之中的各種沖突迫使政治哲學提出一個抽象的正義觀念，倘若政治哲學想要實現它的目的的話（第一講第八節之二）；然而，同樣是這些沖突又迫使這些觀念不能成為普遍性的和完備性的。

[[199]](#_199_2) 關于充分完備性學說與部分完備性學說之間的區別，請見第一講第二節之二。

[[200]](#_200_2) 見《正義論》第44頁以后，第89頁以后，第303，364頁。

[[201]](#_201_2) 在這種聯系中，“資本”這一術語是合適的，因為這些美德是長時期慢慢形成起來的，它們不僅依賴于現成的政治制度和社會制度（這些制度本身也是慢慢建立起來的），而且也依賴于公民的整個生活經驗和他們對過去的了解。再者，和資本一樣，這些美德仿佛也會跌價，因之必須不斷地通過重新獲得人們的認肯并適應現在的實際而加以更新。

[[202]](#_202_2) 關于憲法共識的理念，我得益于前面注釋（邊碼149頁）所引用過的科特·拜爾的觀點。我也感謝大衛·佩里茲對此處的文本作了很有價值的回應和富有啟發的評注。但我未能按他們的意見對我最初的有關論述作出修改。我最初的有關論述見于《重疊共識的理念》一文之第六至第七部分，該文載于《牛津法學研究》（1987年2月號）。

[[203]](#_203_2) 請注意：在這里，我們區別了人們對這種政治觀念的最初忠誠或感激與后來在出現矛盾時他們對其忠誠和感激所導向的各種完備性學說所作的調整和修正之間。我們可以設想，這些調整和修正是隨著該政治觀念塑造各種完備性學說以使它們與該政治觀念連貫一致而慢慢地隨時進行的。有關這一探究方式的主要理念，我得益于薩繆爾·謝福勒。

[[204]](#_204_2) 有關哈特所謂的“自然法的起碼內容”，請見《法律的概念》（牛津：克拉倫敦出版社，1961），第189—195頁。我假定一種自由主義的觀念（如同許多其他類似的觀念一樣）包含著這種起碼的內容；所以我在文本中將焦點集中在這樣一種觀念憑借其原則的獨特內容所產生的那種忠誠的基礎。

[[205]](#_205_2) 我們將在第六講第三至第四節討這些指南，并在第五講第三至第四節考察這些指南是如何進入首要善的理念的。然而，應該注意的是，由于我們在此所涉及的是憲法共識而非重疊共識，所以對公共理性之價值的限制要比在重疊共識情形中更為嚴格。我的這一察究得益于大衛·佩里茲。

[[206]](#_206_2) 有人可能會說，支持各種政治判斷的論證和證據應該（如果可能的話）不僅是健全徹底的，而且也應該可以被人們公共地看作是健全徹底的。不僅必須行以正義，而且必須讓人們看到正義的實施，這一格言不單適用于法律，而且也適用于公共理性。

[[207]](#_207_2) 關于這最后一點，請見弗蘭克·米切爾曼的《立憲民主中的福利權利》一文，載《華盛頓大學法學季刊》（1979年夏季號），特別是第680—685頁。

[[208]](#_208_2) 我感謝愛琳·凱麗。在我系統闡釋這些問題和探詢這些問題給政治自由主義提出的明顯困難時，我與她一起進行了有益的探討。

[[209]](#_209_2) 權利的優先性的特殊意義是，完備性善觀念在社會中是可允許的或是可以追求的，當且僅當對這種善觀念的追求符合政治的正義觀念（即不侵犯其正義原則）。對此我將在下面第六節中討論。

[[210]](#_210_2) 對這一理念我在《正義論》第七章中給予了最充分的討論。在本講中，我不想再多贅言，而只是在行文中陳述與目前討論相關的那些最基本的要點。然而，我可能在此提及我現在對作為合理性的善之表述所做的好幾個方面的修正。也許這其中最重要的，是要確定人們將其理解為一種政治自由主義形式的政治正義觀念的那一部分，而不是作為一完備性道德學說的那一部分。盡管這樣一種學說和那種完善論都是不充分的，但這并不會使它們不適合于它們在一種政治觀念中發揮其作用。不幸的是，在《正義論》中，沒有在一種完備性學說與一種政治觀念之間作出區分，而如果說，那時候我幾乎相信公平正義的所有結構和實質性內容（包括作為合理性的善）可以在不改變該觀念的情況下變為一種政治觀念的話，那么，對這種觀念的整體理解則發生了重大的轉變。查爾斯·拉莫爾在其《道德復雜性的模式》（劍橋：劍橋大學出版社，1987），第118—130頁處對《正義論》在這一根本性問題上的曖昧所給予的嚴厲批評完全正確。

[[211]](#_211_2) 《正義論》第396頁處談到了善的弱理論，認為“它的目的是確保有關首要善的各種前提，這些前提需要達到正義原則。一旦這種理論被制定出來，且首要善得到了解釋，我們就可以在進一步發展……善的強理論時自由地利用這些正義原則。”

[[212]](#_212_2) 見第一講第三節，第五節和第二講第一節，第二節之八的討論。

[[213]](#_213_2) 此處和下一節所陳述的有關首要善的解釋均引自我的論文《社會統一與首要善》，收入《功利主義及其超越》。然而，為了適應阿馬蒂亞·森的重要批評（見以下注釋12），我對這篇論文和另一篇以本講標題為題發表在《哲學與公共事務》，第17期（1988年夏季號）雜志上的文章都作了大量修改。我希望，現在我與森的觀點在我們共同關注的課題上達成了契合，盡管他的觀點具有比我的觀點要廣闊得多的目的。稍后，我將談到這一點。

[[214]](#_214_2) 就諸如亨利·西季威克在《倫理學的方法》中所提出的功利主義或R.B.布蘭特在《善與正當》（牛津：克拉倫敦出版社，1979）中所提出的功利主義而言，其目的是把個體的善解釋為他們必定理解的東西，當這些善具有合理性、且具有享樂主義特征時，我認為行文中所陳述的要求是正確的。但是正如T.M.斯坎倫所堅持認為的那樣，我們常常在福利經濟學中發現另一種完全不同的功利理念的觀點，它不是把個體善解釋為他們應該從一種純粹個人的觀點來加以理解的東西。相反，它是找到一種對個體善的普遍性刻畫，這種普遍刻畫是從個體對善更為具體的理解中抽象出來的，它在個人之間保持適當的公正，并因之可以在考慮公共政策問題時用于道德論證和規范經濟理論。見斯坎倫的《人際比較的道德基礎》，該文收入J.艾爾斯特和J.羅伊梅爾合編的《福利的人際比較》一書（劍橋：劍橋大學出版社，1991），第22—30頁。為了處理這種功利理念的用法，在該文行文中所陳述的觀點可能需要重述。

[[215]](#_215_2) 我們按照作為合理性的善來表達這種要求，我們假設，所有公民都具有一種合理的生活計劃，該生活計劃對于他們大致實現相同的首要善來說是必要的。（正如我們在第二節中所指出的那樣，我們在談到這一點時，是依賴于各種各樣的關于人的需要及發展階段等等的心理學事實的常識共感而談的。見《正義論》，第七章，第433頁以后，第447頁。）對于我們大大簡化如何發現一種有效的首要善目錄的疑難問題來說，這一假設具有重大意義。如果沒有這種限制性的假設，目錄問題就無法解決。阿馬蒂亞·森在其《論列出首要善的目錄與能力》一文（1991年6月寫成，未發表）中，對這些問題作了富有啟發的討論。與此同時，這些限制性假設也表明，除非作為一種不同的陳述，否則我們只能談論我視作政治正義的根本性問題的那些東西：在自由而平等的作為終身充分參與合作的和正常社會的公民之間，公平的合作條款是什么？（第一講第三節之四）

[[216]](#_216_2) 如何把握閑暇時間的問題，是由R.A.繆斯格雷夫在其《最大化、不確定性和閑暇時光》（載《經濟學季刊》，第88期[1974年11月號]）一文中提出來的。我在此只談24小時減去一個標準工作日的工作時間所得到的時間，這部分可以作為閑暇包括在這一目錄內。假定有一些人不愿意在負荷太重（我假定，這些工作不在少數，也不合理）的工作條件下工作，我們便把這種剩余的閑暇時間規定為與最不利的目錄內容相當的閑暇內容。所以，那些成天在馬利布島沖浪的人必定會找到一種支持他們自己的行為方式，也沒有資格享受公共基金。很顯然，這一簡要的論述根本不是想擁護任何特殊的社會政策，擁護特殊的社會政策的前提是仔細地研究各種環境。我們只是想指出（如同行文中所評論的那樣），如果有必要，這一首要善的目錄原則上可以擴充。

[[217]](#_217_2) 在此，我采納了T.M.斯坎倫在其《人際比較的道德基礎》（見前引著作，第41頁）一文中所提出的建議。

[[218]](#_218_2) 見理查德·阿勒遜的《平等與福利的機會均等》（載《哲學研究》，第54期，1988年，第79—95頁）一文，該文可作為完備性道德學說的一個范例。我相信，這種理念在該文的行文中已僭犯了這種約束。在政治生活中，公民無法敏感地運用或遵循這一理念。見丹尼爾斯在其《什么樣的平等：福利、資源或能力，》一文中所作的評論（載《哲學與現象學研究》，第1期副刊[1990年夏季號]），第20頁以后。

[[219]](#_219_2) 見K.J.阿羅的《關于羅爾斯<正義論>的某些日常主義解釋》一文，載《哲學雜志》，1973年，特別是第253頁以后；和阿馬蒂亞·森的《什么樣的平等？》一文（載同上雜志，1979），重刊于《選擇、福利與衡量尺度》一書（劍橋：麻省理工學院出版社，1982），特別是該書第364—369頁；《福寧、行為主體和自由》一文（載于《哲學雜志》，第82期[1985年春季號]），特別是第195—202頁；以及他最近發表的《正義、手段與自由》一文（載于《哲學與公共事務》，第19期[1990年春季號]），第111—121頁。

[[220]](#_220_2) 關于這些問題，請見森的《福寧、行為主體和自由》一文。

[[221]](#_221_2) 見我在《社會的統一與首要善》（第168頁）中的簡要論述。在此，我應該遵循諾曼·丹尼爾斯在其《醫療保健的需要與分配正義》一文（載于《哲學與公共事務》，第10期[1981年春季號]）中所創造的、后來又在其《正義的醫療保健》（劍橋：劍橋大學出版社，1985）一書第1—3章中更為完善地發展了的更深刻得多的那種普遍理念。

[[222]](#_222_2) 在考察這些使人們喪失資格（能力）并需要醫療的偏好和興趣時，我遵循了諾曼·丹尼爾斯在其《什么樣的平等：福利，資源或能力？》（見前引，第288—292頁）文中所提出的觀點，在該文中，他討論了阿勒遜的觀點（見前面注釋輥輮訛），并遵循了G.A.庫恩在其《論平均主義的正義趨勢》一文（載《倫理學》，第99期[1989年7月號]）的觀點。以阿羅的例子為例：假設我們已經習慣于一種包括plovers eggs和pre-phyhoxera clarets（在富裕家庭中常食用的）在內的食品，而且在經歷某種不幸后，我們沮喪不已，需要經濟救援，以購買這些食品。丹尼爾斯提出，在這種情況中，我們作為參與合作的社會成員并為我們的目的承擔責任的正常能力處在不正常的狀況之中。其功能誤失需要治療。我們并不是說，因為各種偏好源自人的早期教育而不是源自社會要求我們作出補償的那種選擇。相反，我們是說，應付我們早期教育使我們形成的各種偏好，乃是人生的正常內容。

[[223]](#_223_2) 最后兩段行文是對我在《康德式的平等》（載《劍橋評論》[1975年2月號]一文上關于為目的負責和首要善的最早解釋的修正；在做這種修正的過程中，我從斯坎倫和薩繆爾·謝福勒兩位那里收益匪淺。我相信，我現在的解釋與斯坎倫在《偏好與緊急決議》一文（載于《哲學雜志》，第82期[1975年11月號]，第655—669頁）上的解釋是一致的。

[[224]](#_224_2) 正如我們將要在下面第六節中考察的那樣，這并不是說，它們可以在毫無損失的情況獲得一個社會世界。

[[225]](#_225_2) 關于這些階段，請見《正義論》，第三十二節。

[[226]](#_226_2) 作為一種建構的公民需要的理念，在許多方面與斯坎倫所謂的緊急決議觀念的“約定論”解釋類似。在其《偏好與緊急決議》一文的倒數第二段（見前引雜志，第668頁），斯坎倫對有關緊急決議的兩種解釋進行了區分，一種是自然主義的，一種是約定論的。而首要善的目錄則與斯坎倫對約定論的緊急決議解釋的描述很接近，斯坎倫把約定論的解釋描述為“出于各種道德[我以為是政治的]論證的目的而匯集起來的一種建構……其有用性……源于這樣一個事實，即：在此環境[例如，在理性多元論的環境]下，它代表著最合適的證明標準，此一證明標準是那些存在偏好分歧的個人相互間可以接受的。”

[[227]](#_227_2) 在此，我想補充一下，在此處行文中所使用的需要的理念，是把需要看作是相對于一種政治的個人觀念、相對于他們的角色和身份的。作為自由平等個人之公民的需求或需要是不同的，與比如說病人或學生的需要。而且，需要也不同于欲望、愿望和喜好。公民的需要是客觀的，而在此方面欲望則不然，即是說，它們表達著那些具有某種更高層次的利益的個人需求。如果這些需求得不到滿足，他們就無法維持他們的角色和身份，或達到他們的根本目的。當某一公民的要求不是一種需求的話，就可以否認他所要求的。事實上，政治的個人觀念和首要善的理念給一種政治的正義觀念具體制定了一種特殊類型的需要。任何其他意義上的需要，以及欲望和抱負都沒有意義。見《社會統一與首要善》第172頁以后。

[[228]](#_228_2) 在該完備性觀點看來，這并不否認它們在其他情形中可以是完全正當的理由。

[[229]](#_229_2) 我在行文中討論了好幾種中立性定義。其中有一種是我所采納的，它就是威廉·戈爾斯頓的觀點。他認為，某些形式的自由主義在下述意義上是中立的，即：除了某些純工具性的善（這仿佛是中立性所意味的）之外，這些自由主義根本就不使用任何善理念，見其《捍衛自由主義》一文，載《美國政治科學評論》，第72期（1982年9月號），第622頁。與其看法相反，公平正義在這一方面并不是中立的，如果說這一點還未曾講清楚的話，那么，我將會講明白這一點。

[[230]](#_230_2) 因此，赫爾伯特·威切斯勒在他有關原則性司法決定的著名討論中（他關注的主要是最高法庭的決定），把中立原則看作是這樣一些普遍原則，即：如果憲法和現存的政治結構是既定的，我們就會心悅誠服地把這些原則不僅應用到眼前的實際情況，而且也將其應用于合乎理性地預見到的相關的類似情況。威切斯勒很少談到這些原則與憲法本身的偏離，或與以前原則的偏離。見其《趨向憲法的中立性原則》一文，收入《原則，政治學和根本法律》一書（劍橋：哈佛大學出版社，1961）。

[[231]](#_231_2) 關于這種觀點請見查爾斯·拉莫爾富有啟發的探討，見其《道德復雜性的模式》一書，第53—59頁。他認為“政治中立性的中立證明是一種基于合理對話之普遍規范的中立證明。”（同上書，第53頁）而且他引出了于爾根·哈貝馬斯的重要理念（同時也作了修正）。見哈貝馬斯的《合法性危機》，托馬斯·麥卡錫譯（波士頓：燈塔出版社，1976）第三部分；和《辯談倫理——一種哲學證明綱領的解釋》一文，收入《道德意識與交往行動》（法蘭克福：蘇爾坎普出版社，1983），第53—125頁。

[[232]](#_232_2) 這是羅納德·德沃金在其論文《自由主義》中所使用的中立性的意思。見其著《原則問題》（劍橋：哈佛大學出版社，1985），第191頁以后。

[[233]](#_233_2) 對中立性之三種樣式的這種陳述，取自約瑟夫·拉茲在其《自由的道德》一書中的系統闡述（牛津：克拉倫敦出版社，1987），第114頁以后。

[[234]](#_234_2) 程序中立與結果中立的區別，取自拉莫爾的《道德復雜性的模式》一書，第42—47頁。

[[235]](#_235_2) 有些人可能覺得，將后果或影響的中立性作為不切實際的東西予以擯棄，可能會導致一種過度的世俗化公共生活和背景文化。我們應該根據下一節的討論，特別是在第六節之三和之四中有關宗教宗派（這些宗教宗派反對現代世界的文化）和有關試圖在政治觀念的范圍內來回答兒童教育要求問題的討論，來考慮這一擔心究竟有多么嚴重。我感謝丹尼斯·湯普遜提醒我有必要注意這一聯系。

[[236]](#_236_2) 在此請記住：政治美德是由那種對正義而穩定的立憲政體之公民必備某些品質的需要所確認和證明的。這不否認那些相同的或類似的特征也不會在各種特殊完備性觀點內由于其他原因而使這些美德成為有價值的情況下而成為非政治的美德。

[[237]](#_237_2) 這是我們在前一節里所解釋的目的中立性的第二種意義，它是通過一種政治觀念而得到滿足的。

[[238]](#_238_2) 以下幾段改自我對托馬斯·內格爾在其評論（載于《哲學評論》，第82期[1973年4月號]，第226—229頁）中所提出的反對意見之回應《公平的對待善》（載于同上雜志，1975年4月號，第548—551頁）一文。這是一場富有啟發性的探討，在此我不想概而言之。內格爾認為，《正義論》中原初狀態的設置實際上不是中立的，盡管它表面上在不同善觀念之間保持了中立。他以為，這是因為（無知之幕施加的）知識積壓要求實現的全體一致對所有派別并不平等。原因在于，首要善（各派別均基于這些首要善來選擇正義原則）在追求所有善觀念時并不具有平等的價值。而且他說，公平正義的秩序良好社會具有一種強烈的個體主義偏向，因而是一種任意性的社會，因為在不同的善觀念之間沒有建立客觀性。上述行文所作的回答，在兩個方面對“公平地對等善”中的回應做了補充。首先，我清楚地表明了，在達到一個有效的首要善目錄的過程中所使用的個人觀念是一個政治的觀念；其次，我清楚說明了，公平正義本身乃是一種政治的正義觀念。一旦我們用這種方式理解了公平正義和屬于它的那些觀念，我們就可以對內格爾的反駁作出更有力的回應，當然，這要以人們接受影響的中立性無關實際這一點為前提條件。

[[239]](#_239_2) 要清楚地了解伯林的觀點表述，請見其論文《理想的追求》，該文收入《人性的扭曲》一書（紐約：克諾普夫出版社，1991)，特別是該書的第11—19頁。因此，他在第13頁上講到：“在偉大的善中間，有一些是完全無法共存的。這是一種概念性真理。我們注定要進行選擇，而每一種選擇都可能蘊涵著一種無法彌補的損失。”另見其《兩種自由觀念》（1958)，重刊于《自由四論》一書（紐約：牛津大學出版社，1969)，第167頁以后。對伯林來說，價值王國是客觀的，但各種價值相互沖突，完整的價值領域則太過于廣泛，以至無法適合于某一社會世界；它們不僅互不相容，將種種相互沖突的要求強加于各種制度；而且也不存在任何能夠給所有這些價值提供足夠空間的有效的制度系統。沒有無缺陷的社會世界，這一點根植于價值和世界的本性之中，眾多的人類悲劇反映了這一點。一個正義的自由社會可能比任何其他世界提供的空間要廣闊的多，但它也永遠不能完美無缺，那種認為因為價值是客觀的，因而也是真正的價值，它們相互間必定相容的看法，乃是一個基本的錯誤。價值王國與事實世界相反，在價值王國內，并不是所有的真理都適合于某一社會世界。

[[240]](#_240_2) 在《公平地對待善》的行文中（戈爾斯頓在前引雜志第627頁對之提出了批評），我應該提到并認可我在前文所指出過的伯林的那種觀點。的確，我們可能常常想說，某些生活方式的消逝令人悲嘆。我認為，我在上文那段文字中所說的，與政治自由主義有抵牾之處，其嚴重欠缺是沒有強調伯林的觀點。我應該繼續明確地反對這樣一種理念（戈爾斯頓正確地這樣做了），即認為，只有那些沒有價值的生活方式才會在立憲政體中失落。這種樂觀主義觀點是錯誤的。它可能還會遭到這樣一些人的反駁：這些人認肯那些因政治自由主義不給其留下足夠空間因而無法獲得繁榮的觀念。但是，除了一種合乎理性的和可以辯護的政治正義觀念本身的標準之外，沒有任何標準來衡量何為足夠的空間。足夠空間的理念是隱喻式的說法，沒有任何超出在完備性學說范圍內所表明的意義之外的意義，而完備性學說的范圍是政治正義觀念原則所允許的，也是公民們可以認肯為值得為之奉獻其全部忠誠的東西。還可能有這樣的反駁，即認為，政治理念無法確認合適的空間，但這僅僅是何者最合乎理性的政治觀念的問題。

[[241]](#_241_2) 而拉茲在其《自由的道德》一書中，特別是第十四和十五章中提出的觀點，也是這種完備性自由主義的一個當代例子。

[[242]](#_242_2) 見《正義論》，第六十五節，這種心理學使用了所謂亞里士多德原則，其他的觀點也可以采用不同的原則達到非常相同的結論。

[[243]](#_243_2) 然而，人們可能會問：政治社會的善究竟在多大程度上是一種嚴格的政治善？姑且認為，政治制度鼓勵人們發展兩種道德能力，并為它們的實踐提供了空間，且假定這是一種善。但是，人們也出自許多目的而在生活的許多其他方面實踐這些能力，這種較廣范圍的實踐當然不僅僅是一種政治的善，毋寧說，政治制度保護并確保這種善。回答這一疑問的要點是，在政治的善中，嚴格地說，我們只是設想人們在政治生活中實踐這些道德能力，在基本制度中，公民們也努力在維護這些制度，并利用這些制度來處理公共事務。當然，這些道德能力的實踐也確實要普遍得多，而且人們也希望政治生活方面與非政治生活方面能相輔相成。人們可以在不否認存在這種政治善的情況下達到一致。

[[244]](#_244_2) 有時候，人們把馬基亞維里《君主論》中的觀點看作是對古典共和主義的解釋。見昆汀·斯金納著：《馬基亞維里》（紐約：希爾與王出版社，1981），特別是第三章。托克維爾的《美國的民主》可能是一個更切合于我們立場的例子。

[[245]](#_245_2) 對市民人道主義的這種解釋取自查爾斯·泰勒的《哲學論集》（劍橋：劍橋大學出版，1985），第2卷，第334頁以后。泰勒討論了康德，并把這種觀點歸諸盧梭，但請注意，康德并不會接受這一觀點。依此理解，正如漢娜·阿倫特那樣從悲觀主義的意義上來表達的話，一種市民人道主義還是很有力量的。（她認為，這種市民人道主義是古希臘人表達出來。）阿倫特主張，在政治中獲得最佳實現的自由與世界性乃是僅有的將人生從無終止的自然循環中拯救出來并使之具有生活意義的價值。見她的《人的狀況》一書（芝加哥：芝加哥大學出版社，1958）。我所依據的是喬治·凱特伯對阿倫特有關政治之首要性觀點的理解性研究，見凱伯特等：《漢娜·阿倫特：政治學、良心、罪惡》（托望達：羅曼與阿蘭赫爾德出版社，1984），第一章。

[[246]](#_246_2) 見《正義論》，第七十九節，在該節中，我討論了作為諸社會聯合體之社會聯合的秩序良好的社會理念。在“基本自由及其優先性”一講的第六節里（該演講收入《關于人的價值的坦納演講集》（鹽湖城：猶他大學出版社，第3卷，1982年），我又談到了這一理念，并概略地提出了一種論證，以表明公平正義的兩個原則特別適合于作為諸社會聯合體之社會聯合的社會。我對這一論證并不完全滿意，但我認為該論證也并非沒有某種力量。見第八講第六節，本書第315頁—324頁。

[[247]](#_247_2) 也就是說，從作為合理的善開始，這種善理念順序的建構在某一方面與康德建構其道德觀點中的六個善觀念的方式相類似。我曾在《康德道德哲學的主題》（收入埃克哈特·浮斯特編：《康德的超驗演繹》一書，斯坦福：斯坦福大學出版社，1989）一文的第二節，力圖解釋康德的建構是如何進行的。

[[248]](#_248_2) 當然，要令人信服地說明所有這一切，得有長篇大論才行。我在《正義論》第六十六節中已經通過善的強理論概述了其中的一些內容。

[[249]](#_249_2) 可以通過一種比較揭示出此處的內涵：請考察一下羅納德·德沃金在其《自由平等的基礎》演講（收入《關于人的價值的坦納演講集》，鹽湖城：猶他大學出版社，1990，第2卷）中所提出的觀點。他的目的是表明如何才能給自由的正義原則（在他的系統闡述中）以一種倫理學基礎。這意味著，從這些正義原則中，可以推導出最能給人們提供良好生活條件并導向倫理善生活的基本社會結構之政治原則。為了達此目的，他通過提出富有挑戰性的作為正確解釋之價值模式來發展一種良好生活的價值解釋。有人認為，這種模式是形式性的，沒有制定實質性的善觀念，而絕大部分善觀念（盡管不是所有的善觀念）卻能在此模式中獲得解釋。由于有這種挑戰性的模式在手，他認為，假定在原初狀態下，每一個人都是充分明智而有倫理自由的，因而也都接受這種挑戰性的模式，自由主義的原則也將會被采納。以此方式，一種關于良好生活的普遍性解釋，即一種屬于哲學倫理學的解釋，將為自由主義的政治原則提供所需的哲學基礎。與此相對的觀點認為，德沃金強加于實質性善觀念的哲學限制源自一種倫理的價值觀念（即他的挑戰模式）。而在公平正義中，強加于合乎理性的完備性學說的限制，或者是普遍性的理論理性或實踐理性限制，或者是源于那些屬于政治正義之解釋的觀念（如具有兩種道德能力的作為自由而平等之個人的公民觀念）。我并不想對德沃金的觀點提出任何反駁。他的觀點也像康德、密爾的完備性自由主義一樣，在背景文化中也有一種恰當地位，并發揮著一種支持政治自由主義的作用。

[[250]](#_250_2) 我最初以這一題目為題，于一九九零年二月末至三月初在加里福利亞大學愛爾汶分校的麥爾登講座上發表了兩次演講。該講座是為了紀念A.I.麥爾登而命名的。現在我對之做了許多修改，而本講的寫作極大地得益于我那時候與下列人士的討論，他們是：沙龍·利奧伊德、格拉西莫斯·桑托斯、勞倫斯·所羅姆、加里·沃特遜和保羅·魏特曼。另外，通過我與薩繆爾·弗里曼、彼特·德·馬內弗和大衛·艾斯朗德的討論，使我獲益匪淺。

[[251]](#_251_2) 這一標題是由康德在其《何為啟蒙？》（1784）一文中對公共理性和私人理性進行區別時提出來的，盡管他的區分與我這里所使用的區分并不相同。在康德的著作中，還有一些相關的討論，比如說，在其《純粹理性批判》一書（B版第767—797頁）中。還有一種很有價值的解釋，請見翁諾拉·奧尼爾的《理性的建構》（劍橋：劍橋大學出版社，1989），第二章“理性的公共運用”。另見她近期的論文《理性的辯護》，收入保羅·蓋耶爾編：《劍橋康德指南》（劍橋：劍橋大學出版社，1992）一書。

[[252]](#_252_2) 因為，大致地說，某些最近的觀點都被說成是自由主義的觀點，盡管它們有著重大差別，見大衛·里昂斯：《倫理學與法律規則》（劍橋：劍橋大學出版社，1984），該書第190頁以后有一清晰的陳述；另見羅納德·德沃金的《原則論壇》，收入其《原則問題》一書，第33—77頁；查爾斯·拉莫爾的《道德復雜性的模式》一書和他的《政治自由主義》一文，載《政治理論》，第18期（1990年8月號）；托馬斯·內格爾的《平等與偏袒》（紐約：牛津大學出版社，1991）第14章。關于協商民主的理念有一種很有價值的探討，見喬舒亞·庫恩的《協商與民主的合法性》，收入阿蘭·哈姆林編：《善之國體》（牛津：巴西爾·布萊克威爾出版社，1989）。關于宗教對公共理性的影響，見肯特·格林瓦爾特的《宗教確信與政治選擇》一書，特別是第8和第12章；羅伯特·奧迪的《教會與國家的分離和公民責任》一文，載《哲學與公共事務》，第18期（1989年夏季號）；保羅·魏特曼的《教會與國家的分離：對奧迪教授的一些質疑》一文，載《哲學與公共事務》，第20期（1991年冬季號）；以及奧迪在同期雜志上發表的回應文章；最后，請見勞倫斯·所羅姆富有啟發性的文章《信仰與正義》，載《德保羅法律評論》，第39期（1990年夏季號）。

[[253]](#_253_2) 關于這最后一點，請見艾米·古特曼和丹尼斯·湯普遜在其《道德沖突與政治共識》一文（載《倫理學》，第10期[1990年10月號]第76—86頁）中所作的富有啟發的討論。

[[254]](#_254_2) 我已在第四講第六、七兩節描述了這一過程。

[[255]](#_255_2) 《社會契約論》，第四卷，第二章，第八段。

[[256]](#_256_2) 公共與非公共的區分，不等于公共與私人之間的區分。我否認后一種區分，不存在任何私人理性之類的東西。不僅存在社會理性，即社會中許多聯合體的理性，它們構成了背景文化；也存在家庭理性，即作為社會中小型群體的家庭理性；但這是公共理性與社會理性之間的對比。作為公民，我們參與所有這些種類的理性之中，而當我們參與時，我們有著平等的公民權利。

[[257]](#_257_2) 在此情況下，我們認為，良心自由保護個體背離教會的權利。這是基本權利和自由普遍保護個體的一個例子。但是，良心自由和諸如結社自由一類的其他基本自由，也同樣保護教會不受政府的干涉，不受其他權力聯合體的干預。聯合體和個體均需要保護，家庭也需要保護，以免受各聯合體和政府的干預；這就像家庭成員需要保護，以免受別的家庭成員的干預一樣。（還有妻子需要保護，以免受丈夫的欺負；兒童需要保護，以免受父母的虐待。）認為自由主義僅僅以個體權利為中心是不正確的；相反，自由主義所承認的權利是要保護各聯合體、各種更小的群體、個體、以及所有的人，使之都能互不侵犯，在其指導性正義原則所具體規定的恰當平衡中各得其所。

[[258]](#_258_2) 在此，我接受康德式的（而不是康德的）觀點，即認為：我們在自由而明智的理性與反思基礎上所認肯的東西，即是我們自由認肯的東西；而在我們的行為表達我們自由認肯的東西之范圍內，我們的行為就是自由放達的。自由在最深刻的層次上呼喚著我們在我們的言行中表達理性的自由，它包括理論理性的和實踐理性的自由。從根本上說，自由的限制，即是對我們理性的限制，即：對我們理性發展和教育的限制；對知識和信息的限制；以及對它所能表現出來的行動范圍的限制。因此，我們的自由依賴于周圍的制度情景和社會情景之本性。

[[259]](#_259_2) 關于機會均等，請見《正義論》，第72頁以后。關于差異原則，見同書，第13節。盡管對主張或反對機會均等和差異原則之理由的政治討論并不是憲法根本的內容，但卻屬于基本正義的問題，故爾，得由公共理性的政治價值來決定。

[[260]](#_260_2) 這并不是一個定義。我假定，在一秩序良好社會里，有兩種或多種重疊。我感謝詹姆斯·弗萊明，在我系統闡述本節的許多觀點時，他給了我有價值的指導。

[[261]](#_261_2) 在此，我特別得益于布魯斯·艾克曼的《憲法政治學與憲法》一文（載《耶魯法學雜志》，第99期[1989年12月號]），以及他新近出版的《我們之為人民：基礎》一書（劍橋：哈佛大學出版社，1991），第一卷。

[[262]](#_262_2) 在這里，我依據于約翰·阿格雷斯托的《最高法庭與立憲民主》一書（伊達卡：康奈爾大學出版社，1984），特別是該書第45—55頁；還有斯特芬·霍爾姆斯的《鉗制規則與疏漏的政治學》和《預先承諾與民主的悖論》兩文，均被收入瓊·埃爾斯特和俞翁·斯勒格斯達德合編的《憲政主義與民主》一書（劍橋：劍橋大學出版社，1987）；以及瓊·埃爾斯特的《尤利西斯與賽林斯》一書（同上出版社，1979），第81—86頁，第88—103頁。在我的解釋中絕無任何虛構杜撰。

[[263]](#_263_2) 在各種其他原因中，由于這些原因，我設想，機會均等的原則和差異原則不是憲法的根本內容，正如我所說過的那樣，盡管在公平正義中，它們也是基本正義的問題（第五節之三）。

[[264]](#_264_2) 我的這種講法，依據于林肯總統在其多次演講和他與道格拉斯的爭論中對德雷德·司考特的評論（1857）所表達的觀點，見唐·弗倫巴切爾編：《林肯：演說與作品》一書（紐約：美國圖書出版公司，1989），第392頁以后，第450頁以后，第524頁以后，第714—717頁以后；還有他的第一次就職演說（1861），見同上書，第2卷，第220頁以后。關于林肯觀點的解釋，見亞里山大·必科爾：《最少危險的分權》一書（紐約：巴布斯—梅利爾出版公司，1962），第65—69頁，第259—269頁；阿格雷斯托：《最高法庭》一書，特別是第89—95頁，第105頁，第128頁以后；和唐·弗倫巴切爾：《林肯：在文本與語境之中》一書（斯坦福：斯坦福大學出版社，1987），特別是第20—23頁，第125頁以后，第293頁。

[[265]](#_265_2) 同樣，也不能長期保證所有的探究程序，甚至是科學與學術研究的探究程序都能揭示真理。正如我們在第三講第八節結尾處所評論的那樣，我們無法定義真理是由那些可能在理想化共識中確立的信念所給定的，不論這種理想化共識延伸得多么遙遠。

[[266]](#_266_2) 見艾克曼的《立憲政治學與立憲》一文，見前引雜志，第464頁以后；及其《我們之為人民》一書，第6—10頁。

[[267]](#_267_2) 必須說明，歷史地看，法庭常常可悲地失去這種作用。最高法庭1798年所確立的關于外國人與擾亂社會治安的法令便是如此，只需提到德雷德·司考特（1857年），人們就會明白這一點。由于把這些法令解釋為一種資本主義自由的特許契約，而不是解放了的奴隸的自由權，因而削弱了重建修正案的力量，從洛克納（1905）到早期新政時代，法庭的所作所為，大多如此。

[[268]](#_268_2) 在此，我遵循艾克曼在其《立憲政治學與憲法》一文中的解釋，特別是他在（同前引雜志）第486—515頁上的解釋；以及他在《我們之為人民》一書的第三至第六章各處所作的解釋。

[[269]](#_269_2) 見薩繆爾·弗里曼的《原始意義、民主解釋和憲法》一文，載《哲學與公共事務》，第21期（1992年冬季號），第26頁以后和第36頁以后，他在這些地方討論了上述問題。

[[270]](#_270_2) 羅伯特·達爾在其《民主及其批評者》一書（紐黑文：耶魯大學出版社，1989）中討論了這些民主制度形式的相對優點。他在某些方面批評了英國的國會體制（即“威斯特敏斯特模式”）（第156—157頁）；盡管他也批評了司法審查制度（第187—191頁）；但他認為，沒有任何一種方式是能夠普遍解決如何保護根本權利和根本利益這一難題的最佳方式。他說：“在缺乏一種普遍最好的解決方式的情況下，特殊的解決方式需要適應一特殊國家的歷史條件和經驗、政治文化以及具體政治制度。”（第192頁）我傾向于同樣這種說法，也感謝丹尼斯·湯普遜糾正了我早些時候對達爾觀點的誤解。

[[271]](#_271_2) 通過最高法庭進行司法審查，不是發揮這一作用的惟一制度。根本的是，其他社會安排也發揮著同樣的作用，比如，通過一種有序的公共金融選擇制度和對私人基金的限制，就可取得公平的政治自由價值，或者至少是朝這一方向極大地推進政治的運作過程。見《正義論》，第224—227頁，和該書第八章第七節之二，分別見第324—331，第356—363頁。

[[272]](#_272_2) 關于法官該做什么的解釋，看起來好像與羅納德·德沃金在下列作品中所陳述的觀點相同：見其《疑難案例》一文，收入其《嚴肅地對待權利》一書（劍橋：哈佛大學出版社，1978），或者《法律帝國》（劍橋：哈佛大學出版社，1986），第七章；除此之外，還可能有一篇附文。我已經講過，在解釋憲法時，法官應該訴求于公共的政治正義觀念所包括的、或者至少是某種能為人們承認的該觀念之變異形式所包括的那些政治價值。法官能夠訴求的價值限于人們理性地相信是由該觀念或它的變異形式所包括的價值之內，而不是由一般道德觀念所包括的那些價值，甚至也不是由政治道德觀念所包括的那些價值。后來，我認為這還是太過于寬泛。因此，盡管訴求于基本需求所具體規定的社會最底限度是合適的（如果我們接受弗蘭克·米切爾曼在其《福利權利與立憲民主》一文[刊于《華盛頓大學法學季刊》，1979年夏季號]中所陳述的觀點的話），這種訴求也不能指向差異原則，除非它在一法規中代表一種指南（第五節之三）。我相信，德沃金認為，惟有他的合適要求才會導致大體相同的結論；當他用這種合適要求將解釋與發明區別開來時，而且他也以為，一種合乎理性的解釋足以表明已經隱含在法律中的意思，該法律是在政治觀念或人們承認的該觀念之變異形式的范圍內被準確表達出來的。對此，他也許是對的，但我不敢肯定。除了合適與否之外，我傾向于認為，為了使法庭的決定成為恰當的司法決定，需要一種屬于公共的政治正義觀念或能為人們承認的該觀念之變異形式的范圍內的解釋。我懷疑，我的這一觀點在實質上不同于德沃金的觀點。

[[273]](#_273_2) 見艾克曼的《立憲政治學與憲法》一文，前引雜志，第510—515頁；和他的《我們之為人民》一書，第五章。

[[274]](#_274_2) 艾克曼提出，對雙重性民主的承諾，意味著法庭必須把它作為有效的修正予以接受，而我則要否認這一點。當艾克曼說，如果他屬于確立權利法案的那一代人，他會為此感到自豪，也會創造一種更為理想的政體時，他認為，確立憲法是與我們的雙重性民主理念相對立的。見《我們之為人民》一書，第319—322頁。

[[275]](#_275_2) 我感謝斯特芬·馬西多，他富有價值的討論使我得以提出這個問題。見其《自由主義的美德》一書（牛津：克拉倫敦出版社，1990），第182頁以后。我在此所講的，與他在該處所講的相似。

[[276]](#_276_2) 見朱迪·施克拉在其近著《美國公民：包容的尋求》一書（劍橋：哈佛大學出版社，1991）中對這一歷史所作的流暢而簡明的解釋。

[[277]](#_277_2) 這是薩繆爾·弗里曼在其《原初意義、民主解釋和憲法》一文（見前引雜志，第41頁以后）中所使用的術語，在該文中，他把自己的觀點與艾克曼的觀點進行了對比。我從他的探討中獲益匪淺。

[[278]](#_278_2) 關于這最后一點，請見德沃金的《原則論壇》一文，收入其《原則問題》一書（劍橋：哈佛大學出版社，1985），第70頁以后。

[[279]](#_279_2) 肯特·格林瓦爾特似乎傾向于這種觀點。見他在《宗教確信與政治選擇》一書（紐約：牛津大學出版社，1988）的第六章至第七章中的詳細討論。

[[280]](#_280_2) 這是一個重要的觀點，即認為，我們必須把演繹秩序與證實秩序區別開來。推演、論證、設計各種陳述能夠如何相互聯系的秩序，在它以一種清晰而明確的方式來闡釋這些聯系時，公理或原則便昭然若揭。一種諸如原初狀態的觀念在同樣的方面也是明確可識的，它使我們能夠把公平正義表述為具有一種確定統一性的觀念。但是，那些證明規范性觀念的正當合理性；還有那些使我們相信它是合乎理性的觀念的那些陳述，可能具有很高的演繹秩序，也可能不是如此。如果我們按照各種原則和確信如何有力地證實了導致這些原則和確信的學說這一點，來確定這些原則和確信的等級地位，那么，在這一證實秩序中具有很高地位的原則和確信，在演繹秩序中就可能處于很低地位。反思平衡的理念允許任何普遍性層次的確信可以提供各種支持理由。所以，在一種具有良好表述的學說中，演繹秩序就可以是清楚的（只要存在這樣一種演繹），但是，證實的秩序卻是另外一個問題，且必須由恰當的反思來決定。即便是在這個時候，我們又如何告訴人們這一點呢？一旦我們做出這種區分，就沒有任何理由認為，那些認肯宗教觀點或哲學觀點的人在不認肯公共理性時，不可能是真誠的。人們可能會認為，懷有宗教信仰的人會阻礙我們把演繹秩序與證實秩序區別開來。然而，就他們的實際情況而言，他們并不需要從上帝存在開始，演繹秩序與證實秩序是一樣的。這兩種秩序之間的觀念性區分，并不意味著它們不可能是同質異構的。

[[281]](#_281_2) 作為一種解釋，讓我們考察一個墮胎這個麻煩問題。首先讓我們假設，我們所討論的社會是一個秩序良好的社會，而且我們涉及的是成熟的成年婦女的正常情況。首先明確這種理想化的情況是最好不過的，因為，一旦我們明白這一點，我們就有了一種能幫助我們思考其他情況的指南，這些其他情況迫使我們考慮例外情形。進而，讓我們假設，我們是根據這樣三種重要的政治價值來考慮這個問題的，這三種政治價值是：對人生的尊重；政治社會長期而有序的再生產，包括某種形式的家庭；最后是作為平等公民的婦女平等。（當然，除了這三種之外，還有其他重要的政治價值）。我相信，這三種價值的任何一種理性平衡，都將使一位婦女有正當合格的權利去決定是否在頭三個月內終止懷孕。其理由在于，在其懷孕初期，婦女平等的政治價值高于一切，這一權利需要有實質性的內容和力量。我認為，其他政治價值不影響這一結論。一種理性的平衡可以允許她有一種超出這一結論的權利，至少在某種情況下是如此。然而，我在此并不想一般地討論這一問題，因為我只想說明行文中所提出的觀點，認為任何導向一種政治價值（這些政治價值排除了婦女在最初三個月里決定是否終止懷孕的正當合理的權利（達于平衡的完備性學說，在這一范圍內都將是不合乎理性的；而且由于它依賴于其系統闡釋的具體細節，它也可能是殘忍的和壓迫性的；比方說，如果它全然否認這種權利（除了強奸和亂倫的情況之外，就可能是這樣）。因此，假設這一問題或是一憲法根本問題，或是一基本正義問題，我們就可能會反對公共理性的理想——如果我們從一種完備性學說出發投票贊成人們否定這一權利的話（見第二節之四）。然而，一種完備性學說并不是因為它在一種或多種情況下導致了不合乎理性的結論而成了不理性的學說。在絕大多數時候，它仍可能是合乎理性的。

[[282]](#_282_2) 我認為，我在這里和本書的其他地方所解釋的公共理性理念，與格林瓦爾特在其《宗教確信與政治選擇》一書中提出的觀點一致。我想，他之所以認為自己的觀點與我的觀點對立，是由于他所解釋的哲學的自由主義，及其自由民主理想所表達的那些要求，比我所謂的“政治自由主義”要強烈得多。比如，公共理性的要求屬于民主公民的理想，并限于我們在公共政治論壇上的行為，限于我們在憲法根本問題和基本正義問題上的投票方式。而且正如前面行文所表明的，公共理性并不要求公民“放棄他們的宗教確信”，并認為這些問題仿佛“是從臨時拼湊的東西出發，而無視它們目前作為道德思想之基本前提的情況。”（見格林瓦爾特的著作，第155頁）的確，這種提示完全與重疊共識的理念相對立。我認為，本書行文與格林瓦爾特在該書最重要的一章（第153—156頁）以及他在該書第三部分所講的是一致的，在這些地方，他涉獵了諸如在自由社會里進行適當政治討論一類的問題。

[[283]](#_283_2) 見凱思·托瑪斯：《人與自然世界》（紐約：萬神殿出版社，1983），該書第一章敘述了基督教時代的觀點，而后幾章則追溯了肇始于十八世紀的現代態度的發展。

[[284]](#_284_2) 當然，一旦我們的義務和責任包含了對后代和其他社會的義務與責任，這些問題就可能成為憲法根本問題和基本正義問題。

[[285]](#_285_2) 我非常感激艾米·古特曼和勞倫斯·所羅姆對這些限制的探討和回應。最初，我傾向于堅持我所謂的“排他性觀點”；是他們說服了我：我的這種看法局限性太大，如主張墮胎主義者（所羅姆的例子）和馬丁·路德·金的例子所表明的那樣。我沒有像他們的回應中所說的那樣，充分考慮到這一問題的復雜性。

[[286]](#_286_2) 我感謝勞倫斯·所羅姆和森那·西弗林強調指出了這一點。

[[287]](#_287_2) 關于廢奴主義的解釋，見詹姆斯·麥克菲遜的《為平等而斗爭》一書（普林斯頓：普林斯頓大學出版社，1964），第1—8頁及全書各處。威廉·彼斯和簡·彼斯合編的《反奴隸制論據》一書（紐約：巴布斯—梅利爾出版社，1965）收集了許多廢奴主義者的作品。威廉·埃勒利·錢寧的《奴隸制》（1836年第3版）尤其具特色：“我現在終于從心里有了反對把一個人當作一種財產來占有和使用的有力證據了。按照上帝和正義的旨意，他不能是財產，因為他是一個有理性的、道德的和不朽的存在，因為他是按上帝的影象創造出來的。因此，從最高的意義上說，他是上帝的孩子，因為上帝的創造物展示著類似于上帝的能力，他用一種書寫在心底的神圣法律來支配他自己，并以上帝的語言重新發表這一神圣的法律。從他的本性自身可以必然推出這樣的結論：占有他，也就是侮辱他的創造者，就是加重社會的惡。上帝已經給每一個人類存在灌輸了一種不朽的精神，這精神比整個外在的創造物更為珍貴……。難道上帝創造的這種存在可以作為一棵樹或一只野獸來占有嗎？”（見兩位彼斯合編的《反奴隸制論據》，第115頁以后）。如果說，廢奴主義者常常以這種常見的方式來論證的話，那么，我則出于討論的目的假定，他們觀點的宗教基礎一直都是很清楚的。

[[288]](#_288_2) 因此，金能夠且常常是訴求于《教育部棕色手冊》，訴求于最高法庭一九五四年的決議，該決議指出，種族隔離不符合憲法。在金看來，“正義的法律是由人制定的，與道德法則或上帝法律一致的法典。而不正義的法律則是與道德法則不和諧的法律。用圣托馬斯·阿奎那的話說，不正義的法律乃是沒有永恒法和自然法根基的人類法律。任何能提高人格的法律都是正義的。而任何讓人格墮落的法律都是不正義的。一切種族隔離的法令之所以都不正義，是因為種族隔離曲解了人的靈魂，損害了人的人格。”在接下來的一段里，還有更具體的定義：“不正義的法律是多數人迫害少數人，且他們自身無所約束的法典。這是差別創造法律……。而正義的法律則是多數人迫使少數人遵循他們愿意遵循法律本身的法典。這是同一創造法律。”再接下來的一段還談到：“不正義的法律是迫害少數人的法典，而少數人在制定或創造這一法律時沒有發揮任何作用，因為他們并沒有自由的投票選舉權。”（分別摘自《發自伯明翰城市監獄的信[1963年春]》，第14—16段。收入《希望之約：馬丁·路德·金作品精選》，J.M.華盛頓編，舊金山：哈珀與羅出版公司，1986，第293頁以后）。在金的其他作品和演講中，也可以摘引到同樣的見解。例如，他的《給我們投票箱》一文（同上書，第197—200頁）；他于一九五七年五月在布朗三周年紀念大會上的演講和他的《我有一個夢想》一文（均見同上書，第217—223頁）；他在一九六三年八月于華盛頓林肯紀念堂前舉行的華盛頓民權游行上的主題演講中，發表了同樣的見解。很顯然，宗教學說是金觀點的基礎，而這些宗教學說在他的訴求中都是很重要的。然而，這些觀點是以一般性的語詞表達出來的，而且它們都充分證實了憲法的價值，符合公共理性。

[[289]](#_289_2) 從本講邊碼242頁注釋中可以清楚地看到，錢寧可能很容易作如是觀。我感謝約翰·庫珀與我就這段文字所作的富有啟發的探討。

[[290]](#_290_2) 這提示我們，有可能發生下述情況：對于一秩序良好社會的產生來說，該社會中的公共討論主要訴求于政治價值，以前的歷史條件可能要求人們求助于各種完備性理性來加強這些政治價值。在只存在很少幾種為人們強烈堅持卻又在某些方面類似的完備性學說、且近期各種不同觀點尚未發展起來的時候，這種情況就更為可能了。除這些條件之外，我再補充一點，即：具有其公民義務的公共理性的理念尚未表現在公共文化之中，且尚不為人們所了解。

[[291]](#_291_2) 我感謝羅伯特·亞當斯就這一點與我進行了富有啟發的探討。

[[292]](#_292_2) 我想到的不是實際的法庭，而是作為理想意義上設定的立憲政體的一部分的法庭。我之所以這樣講，是因為有些人懷疑我們通常期待的實際的最高法庭能夠做出理性的決議。再者，法庭在許多方面都必定按先定的慣例，而公共理性則不然；而且法庭必須等待人們在法庭面前提出各種問題，諸如此類，不一而足。但是，這些看法并不影響本文所提出的這種考查的適宜性。

#### 第三部分 制度框架

[[293]](#_293_2) 本講是在對我同名論文作出重大修改后形成的，原文是我在一九七七年三月于俄勒岡州的波特蘭市召開的美國哲學學會(太平洋分會)大會的發表論文，后重刊于《美國哲學季刊》，第14期(1977年春季號)。現文中第二和第三節是新寫的。我感謝喬舒亞·庫恩、喬舒亞·拉賓諾維茲、T.M.斯坎倫和昆汀·斯金納，他們就本文的主題與我進行了很有價值的探討。我感謝伯頓·決本，他對本文多有雅正；還要感謝托馬斯·希爾和胡果·貝多，他們也對本文發表了富有啟發性的評論。

[[294]](#_294_2) 在《正義論》中，基本結構被認為是首要的主題，而且集中在這一主題下討論問題。見該書第7頁以后。但是，我對這種主題選擇的理由及其結果卻未給予充分解釋。在此，我想很好地彌補這一缺陷。

[[295]](#_295_2) 我感謝胡果·貝多，他給我指出有必要強調這一點。在他對本文早期原稿的評論中，他指出，《正義論》第二節的最后一段在這一方面特別容易引起誤解。

[[296]](#_296_2) 見《倫理學方法》，第7版（倫敦，1907）。

[[297]](#_297_2) J.C.哈桑義在其《最大化原則可以作為道德的基礎》一文（載《美國政治科學評論》，第69期[1975年6月號]，第594—606頁）中，把這一事實視為對這些原則的一種反駁。在此，我不能充分回答哈桑義的有力反駁，但是，我可以作如下解釋：最大化原則永遠也不能作為道德的基礎；在差異原則的形式中，它是一個受到其他應用于基本結構的原則限制的原則；當這一原則在此一有限作用中被看作是一種背景正義的標準時，我認為，它在正常意義上所蘊涵的含義（見以下注釋⑨并不是不可信的。最后，與哈桑義的建議相反（見同上雜志，第605頁），把正義原則的應用限定在基本結構之內，并不意味著只有所涉及到的人的數量才能決定哪些原則適合于一既定情況。關于這一點，請見本書最后一段行文。

[[298]](#_298_2) 我依據的是羅伯特·諾齊克《無政府、國家和烏托邦》（紐約：基礎圖書出版公司，1974）中的解釋。

[[299]](#_299_2) 在這里及以下各處，我對這種或然性歷史過程（或程序）與或然性非歷史過程（或程序）兩者做了區分。在這兩種情況中，過程在下面的意義上都是假設的：即，該過程實際并未發生，或者說可能還沒有發生。但是，或然性歷史過程又有可能發生。我們認為，根本的社會法律或自然事實并不排除這些過程的發生。因此，按照自由意志論的觀點，如果每一個人都遵循獲取正義與轉移正義的原則，且他們能夠遵循這些原則，則這種導致國家形成的或然性歷史過程就可能完成。與之相對，一種或然性的非歷史過程（比如說，一種導致原初狀態下達成一致的那種程序）就不可能發生。見稍后第六節。

[[300]](#_300_2) 我已在《正義論》第十一至十三節及其他地方討論過這些原則。在該書的第302頁以后，我對此有一概略陳述，包括正義的儲存原則和優先性規則。

[[301]](#_301_2) 這樣做的原因是，作為一種最早的近似觀念，社會正義問題關注作為一種封閉性背景制度的基本結構。要從國家社會開始似乎只是再往前推進一步，返回到尋找一種背景正義理論的工作上來。在某一層面上，必定存在一種封閉性的背景制度，而這正是我們需要有一種理論來解釋的主題。最好我們還是把這個問題當作一個社會問題（通過國家來給予解釋），這一社會被設想成為一個或多或少是自足的社會合作圖式，它擁有著一種多少還算完整的文化。如果我們成功地解釋了一個社會的情況，我們就可以嘗試擴而論之，并根據進一步的探究來調整我們的最初理論。

[[302]](#_302_2) 可對正常范圍作如下具體規定：由于根本性正義問題關涉到那些充分而積極參與社會合作的個人之間的各種關系，并直接或間接地與整個生活過程聯系在一起；所以，我們有理由假定，在正常范圍內，每一個人都有其身體需求和心理能力。因之，特殊保健問題和如何對待有精神缺陷的人的問題，都要先放在一邊。如果我們能夠為這種正常的范圍制定出一種可行的理論，就可以隨后努力去把握那些其他[例外]情況。

[[303]](#_303_2) 關于在較厚與較薄的無知之幕之間進行這種區分的方式，我得益于喬舒亞·拉賓諾維茲。

[[304]](#_304_2) 此處對于按照一種正義儲存原則來達成契約的條件的系統闡釋，不同于我在《正義論》一書第128頁以后和第291頁以后的相關解釋。在《正義論》中，我并未要求以前各代必須遵循他們這代人所采用的原則。因此，假定各代人的利益互無關涉，也就根本無須限制他們不去做任何儲存。為了解決這一難題，我具體規定了各派都關心他們的晚輩。如果說這是一種合乎理性的契約規定，那么，上述要求就具有這樣一個優點，即：它在不改變動機假設的情況下消除了這一困難。此外，它還保存了原初狀態的契約條款解釋的現時性，并與嚴格服從的條件和理想的理論達到普遍一致。我感謝托瑪斯·內格爾和德雷克·帕菲特幫我修正了這一觀點。簡·英格麗希也提出了這種修改建議，她注意到了這一規定與理想的理論之間的聯系。見她的《代際正義》一文（前引雜志），第98頁。

[[305]](#_305_2) 這些善當做如下界定，即：從原初狀態的立場來看，各派要求有其終極目的（這些目的并不為他們所知）是合理的。這些善發揮著普遍化手段的作用，也就是說，它們是為了實現所有的或幾乎所有的合理目的系統。見《正義論》，第92—95頁，第396頁以后，第433頁以后。

[[306]](#_306_2) 本講第七、八兩節的目的之一，是回應大衛·戈蒂爾對差異原則所作的富有啟發性的批評，見其文《正義與自然天賦》，載《社會的理論與實踐》，第3期，1974年，第3—26頁。我之所以在這里涉及他的討論，是因為他的論證之成立與否，取決于他能否在作為社會成員的個體所獲得的東西與他們在一種自然狀態下已經獲得的東西之間作出區分。如果這種區分毫無裨益，那么，我相信，我回應戈蒂爾反駁的方式就是清晰的。當然，這還遠遠不夠。但無論如何，我完全同意他在第25頁以后所作的評論，而我的絕大部分討論是用來表明這樣才能陳述一種康德式契約觀，以符合他的那些評論。

[[307]](#_307_2) 見《正義論》第136頁，第147頁；另參見第80頁。

[[308]](#_308_2) 在秩序良好的社會里，公民的價值之所以永遠平等，是因為在這樣一個社會里，每一個人都被假定是同意正義制度的，而且也都受到一種足夠強烈的正義感驅動去履行他們的各種義務和責任——如果這些義務和責任適宜的話。不平等并不是由不平等的道德價值產生的，對這些不平等應從其他方面另求解釋。

[[309]](#_309_2) 見以下第九節，第二段。

[[310]](#_310_2) 我在《答亞歷山大和莫斯格瑞夫》一文（載《經濟學季刊》，第88期[1974年11月號]，第639—643頁）中，對這些評論作了更充分的陳述。

[[311]](#_311_2) 關于純程序正義，請見《正義論》，第84—89頁，第310—315頁。另見該書第64頁，第66頁，第72頁以后，第79頁，第274—280頁，第305—310頁。

[[312]](#_312_2) 見《正義論》，第88頁。

[[313]](#_313_2) 關于此種不平等尺度和其他的不平等尺度，請見阿馬蒂亞·森的著作：《論經濟的不平等》（紐約：W.W.諾頓出版公司，1973），第二章。

[[314]](#_314_2) 見《正義論》，第224—227頁，第227頁以后，第534—537頁，第543—546頁。

[[315]](#_315_2) 見《法哲學原理》，T.M.克諾克斯譯（牛津：克拉倫敦出版社，1942），第58頁以后，第70頁以后，第156頁以后，第186頁。

[[316]](#_316_2) 見《政府論下篇》，請把該書的第一四零節與第一五八節結合起來看。

[[317]](#_317_2) 我感謝昆汀·斯金納使我了解到這種弄清洛克理論之歷史性方面的方式。

[[318]](#_318_2) 本講是在對我一九八一年四月于密西根大學所做的坦納講座作出較大修改和擴充的基礎上寫成的。我感謝坦納基金會和密西根大學哲學系為我提供了這次講座機會。我想就此機會向H.L.A.哈特表示感謝，他對《正義論》做了批評性的評論（見下一注），在此我將對他的批評做部分回應。我已經大致回答了我以為是他所提出的兩個最根本的困難，而這導致我對自由的解釋做出了一些重要的修改。我非常感謝喬舒亞·拉賓諾維茲，他就如何解決哈特所提出的那些困難給我提供了許多有價值的評論和建議。  
 在進行這次修改時，我還得益于薩繆爾·謝福勒和安東尼·克隆曼在那次演講之后直接發表的，以及在隨后的多次會議中發表的評論。謝福勒的評論使我完全改寫并大大擴充了本講的第五和第六節的內容。克隆曼的評論對我修改本講第七節的內容尤有助益。我還必須感謝伯頓·決本，他有益的忠告和討論使我對本講做了難以數計的修改和變動。  
 正如我在前言中所談到的那樣，若把我對基本自由及其優先性的解釋應用到我稱之為“秩序良好之社會”的憲法學說中，則我的這一解釋與亞歷山大·梅克勒瓊那種眾所周知的觀點就具有某種相似性（見注釋12）。然而我們兩人的觀點之間又有一些重要差別。首先，梅克勒瓊賦予政治自由和自由言論的那種至上性，在我這里卻歸類于作為一個整體的基本自由的族類；其次，梅克勒瓊常常把自我管理的價值看作是壓倒一切的，而在我這里，它僅僅是諸多價值中的一種；最后，我們兩人對基本自由的哲學背景理解殊為不同。

[[319]](#_319_2) 見H.L.A.哈特：《羅爾斯論自由及其優先性》，載《芝加哥大學法學評論》第40卷第3期（1973年春季號），第551—555頁（以下注明為“哈特”）；后收入諾曼·丹尼爾斯編：《閱讀羅爾斯》（紐約：基礎圖書出版公司，1975），第249—252頁（以下注明為“丹尼爾斯”）。

[[320]](#_320_2) 見“哈特”，第542—550頁；“丹尼爾斯”，第239—244頁。

[[321]](#_321_2) 見《道德理論中的康德式建構主義》一文，載《哲學雜志》，第77卷（第9期）（1980年9月號），第519—530頁。

[[322]](#_322_2) 見“哈特”，第555頁；“丹尼爾斯”，第252頁。

[[323]](#_323_2) “最廣泛的”這一短語在《正義論》一書的第60頁，第250頁和第302頁均用于對正義原則的主要陳述。而“總體系統”這一短語則用于這些陳述中的第二和第三種陳述。

[[324]](#_324_2) 哈特對正義第一原則所說的“自由”是否意味著我所謂的“自由本身”這一問題做了一種富有洞察力的討論。之所以會產生這一問題，是因為在《正義論》一書的第60頁和其他地方有關該原則的第一陳述中，在我該使用“諸基本自由（basic liberties）”的地方，我卻使用了“基本自由（basic liberty）”或簡單地使用“自由”這個術語。總的說來，我同意哈特的討論。見“哈特”，第537—541頁；“丹尼爾斯”，第234—237頁。

[[325]](#_325_2) 見《道德理論中的康德式建構主義》，第一講，第533—534頁；第三講，第567—568頁。

[[326]](#_326_2) 關于這一點，請見《正義論》，第581頁。

[[327]](#_327_2) “公共善”和“完善論價值”這兩個短語是用來分別指功利主義目的論道德學說或完善論中的善概念的。因此，這些概念是在不考慮權利概念的情況下被具體規定為（比如說在功利主義中，也在許多福利經濟學中）欲望、利益或個體偏好的滿足。欲聞其詳，請見《正義論》一書，第24—26頁。

[[328]](#_328_2) 在憲法中，這種區別司空見慣，也很重要。例如，可見勞倫斯·揣伯著：《美國憲法》（紐約：基礎圖書出版社，1978），第十二章第二節。他把這種區別應用于言論自由，認為言論自由受[憲法]這一修正案的保護。在《正義論》中，我在解釋基本自由的關鍵點上沒有作這種區別。感謝喬舒亞·拉賓諾維茲幫我澄清了這一問題。

[[329]](#_329_2) 見亞歷山大·梅克爾瓊的《言論自由及其與自我管理的關系》（紐約：哈普爾—羅出版公司，1948），第一章第六節，其中有對秩序規則與限制言論內容的規則之區分的著名討論。

[[330]](#_330_2) “我們理性的公共運用”這一短語取自康德的《何為啟蒙？》一文（1784），在該文的第五段中，康德引入了這一短語。見《康德全集》學院版，第36—37頁。康德將理性的公共運用與私人運用做了對比，前者是自由的；而后者可能是不自由的。我并不能茍同這種觀點。

[[331]](#_331_1) 有關這一段的詳細論證，請見《正義論》一書第270—274頁和第280—282頁處對民主與社會主義中私有財產問題的討論。正義的兩個原則本身并不能解決這個問題。

[[332]](#_332_1) 見貢斯當的《古代人的自由與現代人的自由》（1819）一書。

[[333]](#_333_1) 對這一觀點最近的重要陳述，見諸以賽亞·伯林的《兩種自由概念》（1958）一文，該文重刊于《自由四論》（牛津：牛津大學出版社，1969）一書；比如，該書的第165—166頁。

[[334]](#_334_1) 在這一節和下一節，我將依據我在《道德理論中的康德式建構主義》一文（見前注釋4）中的論述，以便為接下來的論證提供一個必要的背景。

[[335]](#_335_1) 關于這些論爭，有一種很有啟發性的概述，見阿倫的《十六世紀政治思想史》，第73—103，第231—246，第302—331，第428—430頁；亦可見他的《英國政治思想：1603—1660年》（倫敦：1938）一書，第199—249頁。洛克的《論宗教寬容》（1689）或孟德斯鳩的《論法的精神》（1748）中的觀點也都具有一個漫長的歷史背景。

[[336]](#_336_1) 這一假設對于自由主義來說是最核心的，一如伯林在其《兩種自由概念》一文中所陳述的那樣。見《自由四論》，第167—171頁。我相信，這一點已經隱含在我所引證的各著作家們的作品中，只是在此我不能深究這一問題。有關這一問題較新的陳述，見羅納德·德沃金的《自由主義》一文，該文收錄于斯圖沃特·翰普歇爾編：《公共道德與私人道德》（劍橋：劍橋大學出版社，1978）一書。

[[337]](#_337_1) 關于原初狀態，請見《正義論》一書的條目索引。關于這種狀態是如何塑造個人觀念的，可進一步參見我的“道德理論中的康德式建構主義”一文。

[[338]](#_338_1) 我將這種與理性和合理相對應的原初狀態的兩部分作出區分，生動地說明了原初狀態塑造充分的個人觀念方式。我希望以此消除人們對原初狀態的錯誤理解。比如說，有人認為原初狀態本是道德中立的，或原初狀態僅塑造了“合理”這一概念，因此公平正義選擇正義原則的嘗試，純粹是基于經濟學或選擇理論中的“合理選擇”的觀念。但是從康德的觀點來看，這種嘗試是不可能的，并且與康德的個人觀點不相容。

[[339]](#_339_1) 有關首要善的較為充分的解釋，可見我的“社會的統一與首要善”一文。

[[340]](#_340_1) 在這一段以及下一段里，我將用一種多少有些不同的方式來陳述《正義論》第三十三節中有關良心自由的主要考慮。

[[341]](#_341_1) 見J.S.密爾著：《論自由》，第三章第五段，在這一段落，他說：“在某種程度上人們得承認，我們的理解應該是我們自己的。但人們沒有同樣的意愿承認，我們的欲望和沖動同樣應該是我們自己的；或者意愿承認，擁有我們自己的帶有任何力量的沖動絕非危險和陷阱。”關于個性的自由發展，見該章第二至第九諸段落。

[[342]](#_342_1) 在此，我重述了《正義論》第七十六節有關公平正義具有較高穩定性的推理。

[[343]](#_343_1) 見《正義論》，第498頁以后。

[[344]](#_344_1) 當我說正義原則直接告訴人們這些基本自由、仿佛寫在他們的臉上時，我仍然記得《正義論》中所提到的各種各樣的考慮，以及我曾稱之為的“銘刻”之意。見同上書，第160頁以后，第261—263頁，第288—299頁和第326—327頁。

[[345]](#_345_1) 在《正義論》的第六十七節，我討論了自尊問題。關于自尊在論證正義兩原則中所具有的作用，請見該書第178—183頁。關于平等政治自由作為自尊的一個基礎之看法，請見該書第234頁，第544—546頁。

[[346]](#_346_1) 我在同上書的第224—228頁，第233—234頁，第277—279和第544—546頁討論了公平的政治自由的價值；在第544—546頁討論平等的政治自由作為自尊的一個基礎時，尚未觸及這些自由的公平價值。這是我應該注意到的問題。亦見該書第七節和第十二節以下。

[[347]](#_347_1) 我在《正義論》第七十九節討論了這一概念。在那里，我并未像我在此處所作的這樣，將它與基本自由及其優先性聯系起來。

[[348]](#_348_1) 這一段話引自《正義論》，第523—524頁的腳注。它出自J.W.伯羅編：《國家行動的限制種種》（劍橋：劍橋大學出版社，1969），第16—17頁。

[[349]](#_349_1) 我感謝諾曼·丹尼爾斯提出我想在本節努力解決的這一問題。見其《平等的自由與不平等的自由價值》一文，前引“丹尼爾斯”，第253—281頁。我也感激喬舒亞·拉賓諾維茲對此問題所作的廣泛評論和探討。

[[350]](#_350_1) 在這一段余下的部分和下一節里，我將詳盡說明從《正義論》第204頁開始的那一段行文的意思。

[[351]](#_351_1) 《正義論》第204頁開始的那一段行文可能不幸被人們誤讀了，以至人們產生了相反的印象。

[[352]](#_352_1) 如果說，平等之政治自由的公平價值理念是《正義論》中表述的兩個正義原則的一個重要方面，那么，在該書中，這一理念尚未充分展開或未得到充分解釋。因此，這很容易使人們把握不到它的意義。參見前面注釋。

[[353]](#_353_1) 關于機會均等，請見同上書，第72—74頁和第十四節。

[[354]](#_354_1) 見拙文《善的公平性》，載《哲學評論》雜志，第84期（1975年10月號），第551—553頁。

[[355]](#_355_1) 見拙文《社會統一與首要善》第四至五節所做的更詳細的討論。

[[356]](#_356_1) 見前引“哈特”，第542—543頁；“丹尼爾斯”，第239—240頁。

[[357]](#_357_1) 見“哈特”，第543—547頁；“丹尼爾斯”，第240—244頁。

[[358]](#_358_1) 見《正義論》，第250頁。在該頁中，我在陳述優先性規則時談到：“一種不太廣泛的自由必須強化為所有人分享的總體的自由系統。”在這里，“自由系統”指“平等的基本自由的系統”，我們在是書同一頁有關正義第一原則的陳述中可以讀到這一意思。

[[359]](#_359_1) 我認為，下面的事實是顯而易見的，即：按最好的理由來行動，或者是按一種道德觀念所規定的諸種理由的平衡來行動，一般說來并不是使任何東西充量化。某種東西是否能夠充量化取決于道德觀念的本性。因此，不管是W.D.羅斯在《正當與善》（牛津：克拉倫敦出版社，1930）一書中所表現出的函數多元論的直覺主義，還是以賽亞·伯林在《自由四論》中表現出的自由主義，都沒有具體規定某種可充分量化的東西。在絕大多數情況下，經濟學家的效用函數也沒有具體規定任何可充分量化的東西。效用函數僅僅是管家或經濟代理人所偏好的數學表達——假如他們的這些偏好能夠滿足某些條件的話。從純形式的觀點來看，不存在任何東西阻礙一個作為多元論直覺主義者的代理人去擁有一種效用函數（當然，眾所周知，一個偏好詞典編纂秩序的代理人是不會有效用函數的）。

[[360]](#_360_1) 關于基本情況的劃分，我得感謝蘇珊·沃爾夫。

[[361]](#_361_1) 康德學說的中心主題是，道德哲學不是關于如何使人達到幸福的研究，而是關于如何才配享受幸福的研究。這一主題貫穿于從他的《第一批判》（即《純粹理性批判》——譯者注）開始的所有主要作品，見《第一批判》，A806，B834。

[[362]](#_362_1) 這一段所說的這種安排的設計，是為了強調兩種基本情況的作用，并使這些情況與[公民的]兩種道德能力聯系起來。因此，這種安排屬于一種特殊的正義觀念。其他一些安排對于其他目的來說也可能同樣有用。芬森特·布拉西在其富有啟發性的論文《第一修正案理論中的制約價值》（《憲法系列匯編》之三，[美國法院基礎文獻要編，1977]）中，將第一修正案的價值內容分為三類，即：除了他稱之為的“制約價值”之外，還有個體自律、多樣性和自我管理。這一價值集中體現在第一修正案所保護的諸種自由上，成為制約政府不當行為的一個渠道。我想，下一節我所討論的那種安排將包括這些區分。我在第七節和以下第十至十二節所作的討論，表明我與布拉西對制約價值之重要性的看法一致。

[[363]](#_363_1) 關于這一點，請參考《正義論》一書，見前面的注釋14。

[[364]](#_364_1) 有關對公平正義情景中司法監察的有價值的探討，請見弗蘭克·I. 米切爾曼的《追求憲法福利權利：羅爾斯《正義論》中的一個觀點》一文，載《賓夕法尼亞大學法學評論》第121卷，第5期（1973年5月號），第991—1019頁。

[[365]](#_365_1) 見拙文《道德理論中的康德式建構主義》，第518—519頁。

[[366]](#_366_1) 哈特認為，一種關于如何具體規定和調整基本自由的嚴格定量的標準無法解釋這一事實，我大致這樣解釋他的這一論證。見前引“哈特”，第550—551頁；“丹尼爾斯”，第247—248頁。我同意這樣的看法，即：某種定性的標準是必需的，而意義的概念就是起這種作用。

[[367]](#_367_1) 見《黑人與第一修正案》（芝加哥：芝加哥大學出版社，1966），第16頁。

[[368]](#_368_1) 見布拉西《第一修正案理論中的制約價值》一文，同前引雜志，第529—544頁，在那里，他討論了利用煽動性誹謗來表明第一修正案所確保的那些自由之制約價值的重要性的歷史。

[[369]](#_369_1) 《〈紐約時報〉訴沙利文》，美國第376號；第254卷（1964）。見科爾文在《黑人與第一修正案》一書中對這一案例的討論，該書第56—64頁。

[[370]](#_370_1) 在這里，以及在整個這一節和下一節的討論中，我得益于科爾文在其《一種有價值的傳統：美國的言論自由》（紐約：哈珀與羅出版公司，1987）一書中有關顛覆性主張的討論甚多。我最為感激的是，詹姆士·科爾文讓我讀到了這部非常重要的著作手稿的相關部分。

[[371]](#_371_1) 《俄亥俄州訴布蘭登伯格》，美國第395卷；第444號（1969）之447。

[[372]](#_372_1) 《美利堅合眾國訴〈紐約時報〉》，第403號；美國，第173卷。另見《明尼蘇達州訴尼爾》，美國第283卷；第697卷；更早一些的主要案件[處理]受到了預先的限制。

[[373]](#_373_1) 我們在科爾文的《一種有價值的傳統》一書中，發現了一種類似于霍爾姆斯例子的批評性見解。托瑪斯·愛默森在其《言論自由制度》（紐約：蘭登書屋，1970）一書中，力圖對基于言論與行動之區分基礎上的自由言論給予一種解釋，認為言論應該保護，而行動則不應予以保護。但是，正如T.M.斯坎倫在其《言論自由論》一文（載《哲學與公共事務》，第1卷之2[1972年冬季號]，第207—208頁）中所指出的那樣，這種見解將主要的負擔留給了如何做這種區分，因而必定與“言論”和“行動”這兩個字的日常用法相去甚遠。關于如何可能發展這樣一種見解的富有啟發而又系統的解釋，請見阿蘭·法切斯的《進一步走向一種言論自由的普遍理論》一文，載《威廉和瑪麗法學評論》，第18期（1976年冬季號）。

[[374]](#_374_1) 見科爾文《一種有價值的傳統》一書。

[[375]](#_375_1) 見拙文《道德理論中的康德式建構主義》，同前引刊物，第534—535頁。

[[376]](#_376_1) 《紐約州訴吉爾特羅》，美國第268卷；第652卷（1925）之669。

[[377]](#_377) 見洛克的《政府論》（下篇），第二二三至二三零節。關于洛克思想中的天賦政治美德的理念，見彼特·拉斯勒特給《約翰·洛克：政府論》（劍橋：劍橋大學出版社，1960）一書所寫的編者導言，該書第108—111頁。

[[378]](#_378) 我對明顯而現存的危險規則的解釋，在很大程度上一直受科爾文《一種有價值的傳統》一書和梅克勒瓊《自由言論及其與自治的關系》一書第二章的影響。

[[379]](#_379) 《美利堅合眾國訴盛克》，美國第249卷；第47卷之52。

[[380]](#_380) 關于對這一規則起源意義的解釋，請見約素·羅格特的《霍爾姆斯法官先生：作為旁觀者的判決》一文，載《芝加哥大學法學評論》雜志，第31期（1964年冬季號）：第215—217頁。

[[381]](#_381) 《美利堅合眾國訴德布斯》，美國第249卷；第211卷之215。

[[382]](#_382) 《馬斯案》，美國第274；第357卷之373號。關于翰德對馬斯案的看法，見《馬斯案出版公司訴柏頓案》，聯邦第244號，第535號（紐約編號，1917）。

[[383]](#_383) 同上卷之377。

[[384]](#_384) 《馬斯案》，美國第274；第357卷之378。

[[385]](#_385) 《馬斯案》，美國第274；第357卷之379。

[[386]](#_386) 《丹尼斯案》，美國第341卷，第494卷之510；轉引自183（2月卷之2）之212號。

[[387]](#_387) 我想，在人們所熟知的那一段文字里，布蘭蒂斯已經最好地表達了他自己的觀點，這段文字是這樣開頭的：“那些贏得獨立的人們相信，國家的最終目的是使人們自由地發揮他們的各種才能；在其政府中，各種深思熟慮的力量應該戰勝那種任意武斷的力量。”這一段文字的結語是：“隨著他們把理性運用于公共討論，他們相信這種理性的力量，因而他們擺脫了那種由法律，即由那種最壞形式的強行論證所強加的沉默。由于他們認識到了時有發生的大多數支配的暴政，他們修正了憲法，以便使自由言論和自由集會得到保證。”人們認識到，這一段文字并沒有彌補布蘭蒂斯關于明顯而現存的危險規則之系統闡述的缺陷，但這并不是對這段美妙文字的批評。

[[388]](#_388) 見第七節。

[[389]](#_389) 《法里奧訴巴克利》，美國第424卷，第1卷（1976）；《貝羅梯第一國家銀行》。關于巴克利案的各種討論，請見特賴布的《美國憲法》，第十三章，第800—811頁；和斯克利·賴特的《政治言論與憲法：金錢言論？》一文，載《耶魯法學雜志》，第85卷（第8期）（1976年7月號）：第1001—1021頁。對此更早一些的討論，可見M. A.尼科爾森的《競選資金與平等保護》一文，載《斯坦福法學評論》，第26卷（1974年春季號）：第815—654頁。在《第一國家銀行案》中，法庭以五票對四票做出決定，宣布馬薩諸塞州的一部刑法無效，該刑法禁止銀行和公司出于左右公民對復選提議投票的結果之目的給選舉提供資金，除非這些提議在物質利益上已經影響到該公司的財產、生意或資產。這一法規具體規定：任何只關系到個體稅款的公民復選問題都沒有這種例外。在一次發生在布倫南與馬歇爾之間的爭論中，法官懷特談到，大多數人意見的一個根本性錯誤是，這種意見沒有認識到，在根據[憲法]第一修正案——特別是根據通過防止公司壟斷來促進自由政治討論的價值——來禁止銀行和公司提供這類資金時，政府的利益所在；見該案第435號，美國，第765卷（1978）之803—804號。我在行文中的討論是同情這種不同意見的，也是同情懷特法官在《巴克利案》第257—266頁和馬歇爾在該案第287—290號所提出的不同意見的。

[[390]](#_390) 《法里奧訴巴克利》，第58—59號。

[[391]](#_391) 《法里奧訴巴克利》，第48—49號。

[[392]](#_392) 《法里奧訴巴克利》，第49—51號。

[[393]](#_393) 見特賴布：《美國憲法》，第806頁。

[[394]](#_394) 《桑德斯訴威斯伯里》，美國第376卷，第1卷（1964）之17。

[[395]](#_395) 《西姆斯訴雷諾爾多》，美國第377卷，第533卷（1964）之565。

[[396]](#_396) 同上之565—566。

[[397]](#_397) 《紐約州訴洛克納》，美國第198卷，第45卷(1905）。

[[398]](#_398) 《論法的精神》，第二卷，第15版，第二章。

[[399]](#_399) 為什么公民在某種情況下或某些時候不太重視履行他們的某些基本自由，且想用各種各樣的方式來限制這些自由？對此還有許多其他原因。除非這些可能性影響到原初狀態下各派達成一致契約（我堅持以為它們不會如此），否則這些可能性與基本自由的不可剝奪性就毫無干系。我感謝阿瑟·卡菲利克對這一問題的討論。

[[400]](#_400) 見前引“哈特”，第555頁；“丹尼爾斯”，第252頁。

[[401]](#_401) 在此，我指的是《正義論》第八十二節第三至第四段中的錯誤，在討論自由的優先性的那一節里，這一錯誤是明顯的。其中有兩個主要的錯誤：第一，我沒有用一種清晰的方式列舉最重要的根據。第二，在第542—543頁的第三段里，我不應該使用與我們的基本自由的利益相關的經濟利益和社會利益之不斷減少的邊際意義概念。我把這種基本自由的利益說成是隨著有效行使這些自由的社會條件越來越充分而變得越來越強大的。在這里，邊際意義的概念與我在該書第543頁第四段中所使用的利益等級概念是不相容的。后一概念建立在某種作為自由而平等之個人的公民觀念之基礎上，它正是一種康德式的觀點所需要的。我在第三段中所說的那些邊際變化，應該是在這些社會條件——它們為充分而有效地行使基本自由所必需——的逐步實現中所反映出來的邊際變化或逐步的變化。但是，這些變化是一個完全不同于邊際意義上的利益問題。

[[402]](#_402) 此文原載于《哲學雜志》第92卷（1995年3月號），緊接在于爾根·哈貝馬斯的“通過理性之公共運用的和解：評羅爾斯的《政治自由主義》”一文之后。為了重印的需要，我進行了幾處微小的、編輯上的而非實質意義上的變動。為了清晰起見，我使用了講、節、段的標號，或在涉及我本人的著作時使用了講、節、頁的標號，并在涉及哈貝馬斯的著作時使用了頁的標號。自從我在悉尼·莫根伯色的建議下于數年前開始思考對哈貝馬斯的答復以來，有許多人幫助過我，我對此感激良多。托馬斯·麥卡錫給了我必不可少的指導，并且讓我分享了他有關哈貝馬斯觀點（從其早年開始）的深厚學識；而與格羅德·多佩梯的幾場討論，在開始階段也頗有指導的。在此后的交談中，肯尼特·拜因斯則一直慷慨提供奉勸與忠告。我還要感謝薩繆爾·弗里曼和威爾弗德·欣舍以及愛琳·凱麗和大衛·佩里茲，他們自始至終提供了有價值的協助和評論。我又要特別感謝伯頓·決本，他每一次都充當了卓越的評論家，而在第二節尤其如此，在此節中我希望自己有關三種證明的想法是正確的。由于他們長久的興趣和建議，這篇答復已經大有改善。至于對其他人的感謝，我將隨著行文的展開指明。

[[403]](#_403) 我不知道上一代自由主義作家們是否明確地提出過自由主義學說。然而這一學說并不是一種新奇之說。有兩位同代人與我有著大致相同的（如果說不是完全相同的）看法，他們完全獨立地發展了這一學說，一位是查爾斯·拉莫爾（見其《政治自由主義》一文，刊于《政治理論》雜志，第18卷，第3期[1990年8月號]；另一位是朱迪思·施克拉（見她的《恐懼的自由主義》一文，收入南西·羅森布拉姆編：《自由主義與道德生活》一書[劍橋：哈佛大學出版社，1989]）。在布魯斯·艾克曼的《自由國家的社會正義》（紐黑文：耶魯大學出版社，1980）一書中，我們至少可以找到該學說的兩個方面。在該書第357—361頁，艾克曼陳述了由其中立性原則所支配的政治討論的相對自律，然后他考察了達到這一政治言談之理念的各種不同方式。在此我還要提到與之相聯系的約書亞·庫恩在其慎思民主的解釋中所提出的觀點，見其《慎思與民主的合法性》一文，收入阿蘭·漢姆林和菲力普·佩迪特合編的《好政府》一書（劍橋：布萊克威爾出版社，1989）。令我大為迷惑不解的是，為什么政治自由主義沒有更早一些建立起來：若政治生活中的理性多元論事實是既定的，則提出自由主義的理念似乎就是一種很自然的方式。難道是這一學說具有各種為以前的著作家們可能會在我所沒有看到的地方發現的深刻過失，而這一點導致他們放棄了這一學說？

[[404]](#_404) 這就提出了一個問題：如果君權神授的學說或專政的學說沒有以某種方式超越于政治領域之外，這些學說是否真實可信？對這一問題的回答能否對那些導向民主的條件給予任何解釋呢？

[[405]](#_405) 見本書，第5頁以后，第156頁以后（以下簡稱“PL”）。這些觀念不同于人們所熟悉的伊曼努爾·康德和J.S.密爾的自由主義觀念。他們的觀點顯然超出了政治領域，依賴于那些作為道德價值的、屬于完備性學說的自律理念和個體性理念。

[[406]](#_406) 該書由法蘭克福：蘇爾坎普出版社于1992年出版（以下在引文中簡稱“FG”，在行文中則注為《事實與規范之間》）。威廉·雷格已經準備翻譯全書，我感謝他和托瑪斯·麥卡錫給了我一份該書英譯本的復印件（劍橋：麻省理工學院出版社即將出版）。沒有這份復印件，我將無法了解他的這部長篇大作。由于我多處涉及到這部著作，所以我在行文中只注明該書德文本的頁碼。有關哈貝馬斯在其論文中對我提出的批評，我則注明本期雜志的頁碼。（附注：羅爾斯所提的《事實與規范之間》一書的英譯本已由麻省理工學院出版社于1996年正式出版。而羅爾斯所指的雜志，即同時刊印本文的《哲學雜志》，第92卷，第3期[1995年3月號]。——譯者）

[[407]](#_407) 這一段話里有兩個奇怪的短語：“現存的非理性” 和“對理性的本質主義的信任”。然而，哈貝馬斯所使用的德文原文分別是“existierender Unvernunft”和“essentialischen Vernunftvertrauens”，故，雷格的翻譯是正確的。我設想，哈貝馬斯用前一個短語所表示的意思是，現在還存在著各種冒犯理性（Vernunft）的人類制度和人類行為；而后一短語的意思則是指對我們正確把握那種（柏拉圖式的）本質的理性能力的信任。

[[408]](#_408) 這是該評論的意思：公平正義是政治的而非形上學的。

[[409]](#_409) 我設想，這種具體的普遍性是指黑格爾的道德（Sittlichkeit）理念，如他的《法哲學原理》所解釋的那樣。

[[410]](#_410) 我認為，形上學至少是一種關于存在什么的普遍解釋，包括各種根本性的、完全普遍性的陳述，比如說，“每一件事都有一個原因”，“所有事件都發生在時空之中”一類的陳述，或者說是可能與此類陳述有聯系的陳述。如此觀之，W.V.奎因也是一位形上學家。否認某種形上學說，也就是申認另一種類似的學說。

[[411]](#_411) 關于這些看法，請見他對羅納德·德沃金的評論，“FG”第86頁以后。

[[412]](#_412) 另一個例子是，哈貝馬斯說（第130頁），一旦公共自律和私人自律（我將在本講的第三和第四節討論這些自律問題）融入法律和政治制度，且符合對民主的辯談理論性解釋，“下面一點就會很清楚，即：基本自由權利的規范實體就已經包含在主權公民之公共理性的法律制度化所不可或缺的中介之中。”原文中所引用的“眩暈”一詞為“der Taumel”，該詞的意思可以是，搖晃、頭暈；或者在比喻的意義上指精神狂亂、出神、狂怒。雷格譯之為“眩暈”在此是合適的。

[[413]](#_413) 我一直不清楚這兩者的差異，有段時間我認為，在理想辯談境況與公民（你與我）在市民社會中的地位之間倒可以作一種更為有益的比較。關于后者，請見拙文《道德理論中的康德式建構主義》，載本雜志第77卷，第9期（1980年9月），第533頁以后；《政治自由主義》一書，第28頁。我感謝瓊·曼德爾與我就這一課題所提出的有價值的通信意見。

[[414]](#_414) 有關反思平衡的進一步論述，請見這一節末尾的腳注16。

[[415]](#_415) 見“FG”第八章；以及早很多（1962）的《公共領域的結構性轉型》，T.伯格譯（劍橋：麻省理工學院出版社，1989）。在這里，術語學可派上用場。政治自由主義的公共理性有可能與哈貝馬斯的公共領域混淆起來，但它們并不相同。在《政治自由主義》中，公共理性是立法者、執政者（比如說，總統）和法官（尤其是最高法庭的那些法官——如果有最高法庭的話）的推理理性。它還包括政治競選中各候選人的推理理性、各派領導人的推理理性和其他在這些領導人的班子里工作的人的推理理性，以及公民在對憲法根本和基本正義問題投票表決時的推理理性。在所有這些情況下，公共理性的理想所具有的要求是不相同的。至于哈貝馬斯的公共領域，由于它很類似于我在《政治自由主義》所講的背景文化（第14頁），所以它并不適用于公共理性及其公民義務。我們在這一點上意見一致。我不清楚他是否接受這一理想（該書第129—130頁）。他在《事實與規范之間》一書的某些陳述（見第18頁，84頁，第152，494頁和第534頁以后）似乎肯定提示了這一理想，而我則相信，這一理想與他的觀點可能不一致，但很抱歉，我無法在此討論這一問題。

[[416]](#_416) 我把這一術語歸咎于克麗斯汀·科斯嘎德。哈貝馬斯有時候說，原初狀態是自言自語式的，而非對話式的。這是因為所有各派實際上都有同樣的理由，所以他們選擇同樣的原則。這一點被說成是犯有嚴重錯誤的作法，它把決定政治正義觀念的任務留給了作為專家的“哲學家”，而不是留給持續發展的社會之公民。見哈貝馬斯的《道德意識與交往行動》（法蘭克福：蘇爾坎普出版社，1983）。第三篇論文的題目是：《辯談倫理：哲學證明綱要注釋》。我參考的是《道德意識與交往行動》的英譯本，由C.倫哈特和S.W.尼可爾森譯（劍橋：麻省理工學院出版社，1990）及其中題為《注釋》的第三篇論文。我對其反駁（見“注釋”一文，該書第66頁以后）的回答是：正是你和我（也是各個時代的全體公民，一個接一個地在四面八方的各個聯合體中）判斷出了原初狀態作為一種代表設置的優點所在，判斷出了它所產生的各種原則。我否認人們在懷疑原初狀態作為一種代表設置的徹底性時所說的它是自言自語式的，亦見他的《辯談倫理評論》（法蘭克福：蘇爾坎普出版社，1991）；參見西朗·克隆寧的英譯本《證明與應用》（劍橋：麻省理工學院出版社，1993），譯者附有導論。

[[417]](#_417) 劍橋：哈佛大學出版社，1971年版（以下簡稱“TJ”）。

[[418]](#_418) 在此我對這種廣泛而普遍的反思平衡補充兩點評論。廣泛的反思平衡（就某一公民而言），是指該公民已經仔細地考慮了各種選擇性的正義觀念和對這些選擇性正義觀念的各種論證力量之后所達到的反思平衡。更具體地說，是該公民考慮了在我們的哲學傳統（包括對這種正義觀念本身的各種批判性觀點）中所發現的各種主導性政治正義觀念、并權衡對這些觀念的各種不同的哲學推理和其他推理后所達到的反思平衡。我們假設，該公民的普遍確信、第一原則和特殊判斷最后能達于連貫系統。如果這種廣泛范圍的反思和從這一反思中生發的觀點，經過多次可能的變化之后得以確定，則該反思便是廣泛的。廣泛的而非狹隘的反思平衡（在這種反思中，我們只須注意我們自己的判斷）顯然是一個重要的哲學概念。  
 請回顧一下：我們說，秩序良好的社會乃是受一種公共政治正義觀念有效規導的社會。我們認為，這樣一個社會中的每一個公民都能達到廣泛的反思平衡。由于公民們都認識到，他們認肯了同樣的公共之政治正義觀念，因而反思平衡也是普遍的：相同的觀念在每一個人成熟的判斷中得到了認肯。因此，公民們達到了普遍而廣泛的反思平衡，或者說，我們可以充分訴求的正是這種反思平衡。在這樣一個社會里，不僅有一種公共的觀點，全體公民都能從這一公共觀點出發來裁斷他們的各種政治正義主張，而且這一公共觀點也能在全體公民的充分反思平衡中得到他們的相互認肯。這一平衡是充分交互主體性的。這就是說，每一個公民都會考慮所有其他公民的理性推理和論證。

[[419]](#_419) 我與威爾弗德·欣舍和彼特·德·馬內弗對這一節較早的草稿進行了有價值的討論，從中獲益良豐。

[[420]](#_420) 某些公民可能沒有認肯一種完備性學說，除非有可能認肯一種毫無意義的學說，諸如不可知論或懷疑論之類。

[[421]](#_421) 在《政治自由主義》一書的第12頁以后和第144頁以后，我先后兩次使用這一短語。人們也可能會提到一種方式，在代數中，我們可以用這一方式將某一數群作為次級數群而包括在某一數群系列中的每一個數群中。

[[422]](#_422) 我與威爾弗德·欣舍和彼特·德·馬內弗對這一節較早的草稿進行了有價值的討論，從中獲益良豐。在這里，我假定，各種合乎理性之完備性學說的存在和它們形成一種重疊共識的事實，乃是有關多元民主社會之政治本性和文化本性的事實，而我們可以像使用其他事實一樣來使用這些事實。訴諸于這些事實或假定這些事實，并不是依賴這些學說的宗教、形上學或道德之內容。

[[423]](#_423) 我之所以把公共證明作為政治自由主義的基本實例，是由于它在這一學說中的作用，和它與理性之重疊共識理念、具有正當理由的穩定性理念、以及合法性理念的聯系。這種證明的理念是重建《正義論》第三部分之基本觀念的一部分，該基本觀念曾在是書第七十九節關于諸社會性聯合體之社會聯合的觀念，及其與之相伴的穩定性理念的論述中表達過，它依賴于正當【權利】與善之間的一致性。（關于這最后一點，請見薩繆爾·弗里曼在《芝加哥肯特法學評論》雜志，第69卷，第3期【1994】，第619—668頁，第一至二節的解釋）然而，這一觀念依賴于每一個人都堅持同樣的完備性學說，而一旦我們認識到理性多元論的事實，這一點作為一種政治理想就不再行得通。理性多元論刻畫出正義兩原則所要求的那種政治社會之公共文化的特征。現在我們卻面對著一個不同的問題，面對著理性的重疊共識理念和人們所使用的其他理念。一旦我們明白這一任務的不同本性，就有理由引入這些更為具體的理念。例如，我們明白，為什么政治證明必須是特定階段性的。人們并不是在回答各種反對意見，而毋寧是力圖解決作為一種完備性學說的公平正義所需要的文化條件與正義兩原則所確保的自由要求之間所固有的沖突（人們稍后才認識到）。通過這一理解，各種復雜性問題（如果它們是這類復雜性問題的話）將會迎刃而解。

[[424]](#_424) 我這樣說的意思是，不存在任何按照該政治觀念來投票的政治實體。這與理性的理念是相反對的。對政治正義之觀念的投票選擇與數學或邏輯的公理、原理和推論規則的選擇并無不同。

[[425]](#_425) 見我在前面第一節腳注輥輴訛中所做的評論。

[[426]](#_426) 在這里，我是從政治自由主義內部出發來說的。某一公民是否也是從其完備性內部出發來說的，這要取決于該學說。

[[427]](#_427) 正如我在本講第一節中所說的那樣，哈貝馬斯的完備性學說違背了這一點。

[[428]](#_428) 對這一段的論述，我得益于我與托馬斯·希爾一九九四年四月在洛杉磯就穩定性考慮如何與公共證明和重疊共識的理念相互聯系這一問題所進行的探討。他強調了這一問題的某些方面，而這些方面正是我過去未曾講清楚的。

[[429]](#_429) 我現在認為，《政治自由主義》第3—4頁陳述這一觀點的方式不是最好的。在那段行文里，我的焦點似乎集中于理性多元論條件下怎樣才能達到穩定的問題，但對這一問題卻只有一種毫無意思的霍布斯式的回答。相反，《政治自由主義》是力圖回答有關最合乎理性的社會統一基礎的問題——假定理性多元論的事實客觀存在的話；見“PL”，第133頁以后，第202頁。一旦我們回答了這一問題，我們也就能夠回答我所提出的另外兩個問題：具體規定自由而平等之公民間社會合作之公平條款的最合適的正義觀念是什么？假如理性多元論的事實是自由制度不可避免的結果，那么寬容的基礎又是什么？

[[430]](#_430) 一旦取得了基于正當理由的穩定性且該穩定性支持這種社會統一的基礎，那么政治自由主義就希望滿足傳統自由主義想以一種能為“每一個個人的理解法庭（tribunal）”所接受的方式，來證明這一社會世界的要求。所以，杰萊米·瓦爾德龍把這一點寫進了他的《自由權利》一書（紐約：劍橋大學出版社，1993），第61頁。

[[431]](#_431) 在本書第四講第五節中，我對這一事實有好幾種陳述。如果人們沒有注意到這種理性重疊共識的背景條件，那么，行文中的論斷就似乎只是表達了一種完備性的道德觀點，而這種道德觀點總把歸于正義的基本制度的各種義務置于先于所有其他人類承諾的地位。這樣一來，政治價值（作為全部價值王國中的一個次級領域）又怎么可能在通常情況下高于其他可能會與之發生沖突的價值呢？然而，只有在人們忘記下述事實的時候，才會做出這樣一個讓人煩惱的論斷，這一事實是，我們是假定可以達成一種理性的重疊共識的，而行文中對政治觀念之公共證明的解釋也是由社會成員作出的。

[[432]](#_432) 一般說來，期望憑我們的明智而使人類的法規和法律達于嚴格公正是不合乎理性的。但我無法在此討論理性偏離的程度。

[[433]](#_433) 斯圖沃特·翰普歇爾正確地強調了這一點。見他在《紐約書評》上發表的有關《政治自由主義》一書的評論（1993年8月12日），第44頁。

[[434]](#_434) 同樣的考慮在經過略微修正之后，也適用于那些反對民主政體所支持的墮胎權利的那些人的情況解釋。

[[435]](#_435) 我感謝弗蘭克·米切爾曼澄清了這一點。

[[436]](#_436) 在這里，有一個難以解決的糾紛，我只能在此提及一下。這個糾紛是，在涉及憲法根本和基本正義的立法，與涉及市民社會里通過各種利益代表而發生的各種利益間的政治協商的立法之間，存在著一個重要的區別。人們要求，后一種立法在立法過程和市民社會中，都要有一種公平協商的框架。這種糾紛之所以難以解決，是因為闡明一種用以分清這一區別的標準，并通過各種富有啟發的案例來清楚地闡釋這一標準，乃是一個很困難的任務。

[[437]](#_437) 我利用這些材料，是想囊括從締結憲法到批準權利公約的這一段完整時期。在這一節以及下一節里，我都感激詹姆斯·弗萊明在這一點上給我的提示，還有他給予我的許多其他有關憲法問題的珍貴提示！他的這些提示，絕大部分都已為我采納。

[[438]](#_438) 關于這一問題的兩個要點和前面一段的論述，見《正義論》，第三十六節，第196頁以后和第200頁以后。

[[439]](#_439) 在最后兩段，我想談談哈貝馬斯對四階段順序框架的關注。我感謝麥卡錫和米切爾曼與我所作的富有啟發的探討。

[[440]](#_440) 見《社會契約論》，第二部分，第七章。

[[441]](#_441) 哈貝馬斯這里所引用的是《政治自由主義》第299頁“基本自由（權）及其優先性”一節中的一句話。他認為，他從中引用這句話的那段文字的要義是，我以為，并非是所有的基本自由都基于同樣的理由而成為重要的或值得尊重的。我提到，自由主義傳統中的一個分支派別把本杰明·貢斯當所謂之的“現代人的自由”，看得高于“古代人的自由”，在前者中，政治自由在保證其他自由的過程中的作用，也許在很大程度上是工具性的。故爾我說“即便這種觀點是正確的，它也不是我們在各種基本自由中突出某些政治自由，并通過自由的優先性來保護它們的障礙。因為賦予這些自由以優先性，只是使它們具有確保其他自由的根本性制度手段的重要性……”。我并不是說，政治自由僅僅是工具性的，也不是說，它們在絕大多數人的生活中毫無意義。的確，我可能會堅持認為，政治自由至少在兩個方面具有內在的政治價值：第一，在以這樣或那樣的方式介入政治生活的那些公民的生活中，政治自由發揮著一種重要的，甚至是先定性的作用。第二，當它們得到人們的尊重時，它們便是公民自尊的社會基礎之一，而在這一方面，他們又是許多善中的首要之善。可見《政治自由主義》第五講第六節，另見《正義論》第233頁以后。在這些地方，我談到：“當然，自治（self-government）的基礎不僅僅是工具性的。”在簡要地解釋了政治自由在提高公民自尊、市民生活的道德品質、鍛煉我們的道德敏感性與理智敏感性等方面的作用后，我做出了這樣的結論性評論：“【這些考量】表明，平等自由不僅僅是一種手段。”（在這一段原文里，我實際說的是‘自敬’（‘self-esteem’）而非‘自尊’（‘self-respect’），現在，我意識到自敬與自尊是不同的理念，感謝大衛·薩切斯！我應該選擇一個恰當的術語，但如果迷惑于術語，又會妨礙行文風格。）我的意思是，我們不必糾纏于公共政治空間的特征應為人們發揮什么作用這一問題。這是一個屬于憲法條約的問題，在四階段順序的意義上即是如此，我看它不成其為問題。

[[442]](#_442) 在那里，我引用了艾克曼《我們之為人民——卷一：基礎種種》（劍橋：哈佛大學出版社，1991）一書中富有啟發性的觀點。然而，一種立憲民主的觀念在上述文本的一般意義上也可能是二元論的——如果我們不認可艾克曼較為具體的二元論【概念】的話，他所說的二元論允許在憲法第五款的形式修正程序以外，對憲法做“結構性的修正”。像羅斯福新政那樣的政治運動，可能在轉變那些宰制性的【憲法】解釋方面，發揮了重要的影響，這些宰制性解釋包括比如說，由法官來解釋憲法，但修正案卻又是另一碼事。我也不愿意接受艾克曼對二元論與正當基礎論（如他所理解的那樣）的區分。他認為，盡管正當基礎論不要求，但二元論要求任何按照憲法第五款所進行的修正，在憲法上都是有效的。在《政治自由主義》第238頁以后，我做了與之相反的論證。在此我不能討論這些問題，我的目的只是想談談哈貝馬斯的關切究竟何在。請進一步參見弗里曼的《原初意義，民主解釋與憲法》一文，載《哲學與公共事務》，第22卷（1992年冬季號）：第3—42頁；弗萊明的《建構實質性的憲法》一文，載《德克薩斯法學評論》，第72卷（1993年12月號）：第211—304頁，第287頁注【380】和第290頁注【400】。我感謝弗萊明給我有價值的忠告，并復函幫我澄清了這些問題，從中我獲益良豐。

[[443]](#_443) 在此，我認同艾克曼的看法。

[[444]](#_444) 見斯坦利·艾爾肯斯和艾里克·麥基特里克著：《聯邦主義時代》（紐約：牛津大學出版社，1993），第58—75頁。

[[445]](#_445) 他把我和康德說成是自然法主義者。見《事實與規范之間》，第110頁。

[[446]](#_446) 這與米切爾曼在其論文《法律的共和國》中提出的觀點相吻合，該文載《耶魯法學評論》，第97卷（1988年7月號）：第1493—1537頁，第1499頁以后。他當時說：“我把美國的立憲主義，即表現在憲法理論上的、表現在律師和法官的職業實踐中的，以及表現在美國普通民眾的日常自我理解中的美國立憲主義，放在有關政治自由的兩個前提下來加以檢驗，第一個前提是，美國人民在政治上所享受的自由達到了如此程度，以至他們都是自己管理自己；第二個前提是，美國人民在政治上所享受的自由，在于他們受法律的支配，而不是受人支配。我以為，對美國憲法爭論的非分裂性的參與，就是完全自由地否決這兩種信仰職業中的任何一種。我把它們看作是兩個相互間關系存有疑問的前提，因而它們的意義還有待于無休止的爭論……”

[[447]](#_447) 見《托馬斯·杰弗遜著作集》，梅里爾·彼特遜編（紐約：維京出版社，1984），分別見第1399頁以后，第1401頁以后。另見他在一七八九年九月六日寫給詹姆斯·麥迪遜的信。在這封信中，他談到：“大地的使用權屬于活著的人，而死去的人對大地既沒有權利，也沒有權力”。（同上，第959頁）一代人不能約束另一代人。關于這種聯系，漢娜·阿倫特談到了那種努力創立一部憲法的革命精神所帶有的明顯不可消除的困惑。這種困惑是，在一個持久的政體內，怎樣安置一種革命精神。她也提議，杰弗遜對那些以偽裝的虔敬來對待憲法的人的反感，是基于一種對不正義的蔑視情感，認為惟有他那一代人才能夠“使世界重新開始”（這一短語引自托馬斯·潘恩的《常識》）。見她的《論革命》（紐約：維京出版社，1963），第235頁。然而這種對不正義的感情完全發泄錯了地方，人們也無法敏感地培植這種感情。（我也可能在我不是康德、莎士比亞或莫扎特的范圍內過我的生活）至于想給人民的政治自律留有余地，而去尋找一個合適的政治空間所具有的困惑，我相信上面那段文字已經談到了，這個問題是一個憲法設計的問題。任何不可消除的困惑，都是幻覺，關于這一點，阿倫特不會不贊同。

[[448]](#_448) 這一簡短小結從“正義論”這幾個字（第130頁）開始，到“在現在的情景中”一語（第131頁）結束。

[[449]](#_449) 見大衛·拉斯姆森在《哲學與社會批評》雜志上所發表的評論，載該雜志第20卷，第4期（1994）：第21—44頁。請見第41頁。

[[450]](#_450) 這篇“跋”（寫于1993年9月）附在《事實與規范之間》的第661—680頁。雷格的譯文刊發在《哲學與社會批評》雜志，第20卷，第4期（1994年10月號）：第135—150頁。我感謝拉斯姆森寄給我這篇文章的清樣。

[[451]](#_451) 我感謝雷格對該“跋”逐節逐段的翻譯。對其主要論證的小結是該文的第三部分，共有八個段落：前四段陳述了他的主要論證；而后四段則回應了兩種批評，即來自奧特弗雷德·霍夫和拉莫爾的批評，分別占兩個段落。

[[452]](#_452) 我之所以插入這一括弧內的形容詞，是因為公平的正義并不包括生產方式所有權的權利。見《正義論》，第270—274頁。

[[453]](#_453) 這是譯者的術語，德文的原文是“eine anonymeHerrschaft der Gestze……，”我以為，他用這一術語的意思，是指一般法則。這就是說，它是匿名的或無名的（在經濟學中，它可以意指那些沒有商標的商品）。它不是一種國王法，或一種立法機構的法。

[[454]](#_454) 前面三段文字提供了對“跋”第三部分之一的一種解釋。另見《事實與規范之間》，第129—135頁，第491頁以后。

[[455]](#_455) 見《道德形上學基礎》一書中的“權利學說”一篇，第四十七節，第五十二節；以及第四十九節后部評論中的評論D；還有其中的“理論與實踐”一篇。學院版第8版，第289頁以后，第297頁以后。

[[456]](#_456) 這句話可與“跋”第二部分之二的第三段中的一句話作一平行對比，這句話是這樣說的：“現代自然法的主要問題可以在新的辯談理論的前提下得到系統地闡釋。該前提是，如果公民們決定，他們自己要構成一個志愿性的法律伙伴聯合體，并通過成文法來規導他們的共同生活，那么，哪些權利是他們必須讓渡給他人的？”

[[457]](#_457) 正如我們業已看到的那樣，在我們進行這些討論時，這就成了一個重要的問題。在公平正義中，這些討論發生在市民社會里的公民之間——這就是你我的觀點。我設想，在哈貝馬斯那里也同樣如斯。

[[458]](#_458) 存在著第三種更高層次的利益，它是人民在任何一個既定的時期，通過決定性的善觀念所給定的。但是，由于在這種決定性的觀念中，這種利益要服從兩種道德能力的更高層次利益，而且也必須是既理性又合理的，故爾我在這里不對這種利益做進一步的討論。

[[459]](#_459) 這種兩階段的建構理念隱含在哈貝馬斯的小結論證（第129—130頁），而且他用“eine zweistufige Reconstruktion”這一短語來簡明地描繪這一理念（“跋”，第三部分之八）。我不清楚，一種建構與一種重構如何區別開來。在此，這種區別相關嗎？

[[460]](#_460) 我感謝麥卡錫讓我明白了這一點。

[[461]](#_461) 有關洛克對民族立憲權力的看法，可見其《政府論·下篇》：第134節，第141節。我可以補充的是，這適合于聯邦主義的民族學說。見戈登·伍德在其《美國共和國的創造：1776—1787》（紐約：諾頓出版社，1969）一書中的卓越闡述。該書的第七至第九章對這一學說的部分內容作了很好的論述。

[[462]](#_462) 關于這一點，請見朱麗恩·弗蘭克林的《人民主權》一書（紐約：劍橋大學出版社，1978），該書追溯了從洛克的《政治論·下篇》到勞遜十七世紀五十年代的著述的憲法學說發展線索。

[[463]](#_463) 合法性留有這樣的余地。見隨后的第五節。

[[464]](#_464) 在此，我想提及一下，這里所使用的合理性的概念，要比在原初狀態下所使用的合理性概念更為寬泛更為深刻。在原初狀態下，該概念只有一種較狹窄的意義。在這里，我不能探究這種意義寬窄之間的差異。

[[465]](#_465) 這指的是《基本自由及其優先性》一文（1982），該文后收入本書，作為該書的第八講，未作任何改動。

[[466]](#_466) 《正義論》第二部分的目的，是勾畫這三種制度。在該書的第195頁，我談到，第二部分（即“制度”）的目的，是通過描繪能滿足正義兩原則的基本制度結構，來闡釋正義原則的內容。正如文本中所談到的，它們界定了一個有效的政治觀念，即是說，一個能夠在實際制度中建立起來的政治觀念，并且是一個能夠對期待公民了解的內容和如何期待他們能因此受到激勵的方式產生效果的政治觀念，關于這最后一點，我在該書的第三部分作了探討。我之所以提到這一點，是因為，哈貝馬斯在《事實與規范之間》的第二章第二節中說，《正義論》是抽象的，它忽視了這些問題。

[[467]](#_467) 應當承認，我自己對此也做得不多，但我在《政治自由主義》的第八講“基本自由及其優先性”中，對某些基本自由及其所應用的具體情況，還是做了一些探討的。

[[468]](#_468) 難道在這里我們就不需要合法性么？

[[469]](#_469) 在此，我遵循了翰普歇爾在其述評（第44頁）中所作的區分。見前面腳注31。

[[470]](#_470) 我非常感謝庫恩的《多元論與程序主義》一文，刊于《芝加哥肯特法學評論》雜志，第69卷（1994）：第589—618頁。該文對這一問題作了透徹而深辟的探討，我從中吸收了許多見解。該文總的主題是，一種程序的正義依賴于實質的正義，所以一般說來，對實質性問題的重疊共識決不比人們對程序正義達成一致更具烏托邦性質：一種憲法共識已經在很大程度上意味著對實質性問題的一致。因此，庫恩否認了那種對實質性正義的反駁，該反駁認為，一般說來，程序性正義不那么迫切，因為它獨立于實質性正義之外。他的這一觀點與《政治自由主義》一書第四講第六至第七節中的觀點相適宜，我在那兩節中指出，有各種促成憲法共識的傾向。但在那里我沒有使用庫恩的論證，這是我的疏忽。查爾斯·貝茲在其《政治平等》（普林斯頓：普林斯頓大學出版社，1989）一書的第四章里，也對程序正義這一課題作了精妙的探討。在該章里，他提出了一個我在此采納的論點，即認為，程序正義的正義部分地依賴于結果的正義。有關類似的批評還有約翰·哈特·艾麗的《民主與不信任》（劍橋：哈佛大學出版社，1981）一書，請見德沃金的《原則問題》（劍橋：哈佛大學出版社，1985）一書第二章，第57—69頁；和勞倫斯·特賴布的《憲法的選擇》（劍橋：哈佛大學出版社，1985）一書第二章，第9—20頁。

[[471]](#_471) 我在《正義論》一書的第八十四—八十七節討論了這些實例（包括賭博）。

[[472]](#_472) 見羅伯特·達爾：《民主及其批評者》（紐黑文：耶魯大學出版社，1989）。

[[473]](#_473) 我在這里之所以說“可能”，是因為某些人可能會堅持認為，多數人規則的原則本身就是最終的和支配性的規范。但我這里不考慮這種情況。

[[474]](#_474) 我想，這正是達爾在其《民主及其批評者》一書中有意論證的。他并不否認非政治權利和自由的重大意義，相反，他是想探詢（作為一種普遍的政治觀點）人們所熟悉的各種憲法設置的有效性和必要性。見該書第十一至十三章。

[[475]](#_475) 見庫恩在其《多元論與程序主義》一文中，對翰普歇爾《天真與經驗》（劍橋：哈佛大學出版社，1989）一書的討論。前引雜志，第589—594頁，第599頁以后，第607—610頁。

[[476]](#_476) 我感謝拜因斯提醒我注意這最后一段的重要性。

[[477]](#_477) 這一看法與麥卡錫的看法一致，麥卡錫在比較哈貝馬斯的觀點和我的觀點時認為，對于哈貝馬斯來說，程序正義與實質正義之間的差異是一個程序問題。見其《康德式的建構主義與重構主義：羅爾斯與哈貝馬斯的對話》一文，載《倫理學》雜志，第105卷，第1期（1994年10月號），第44—63頁，第59頁腳注13。我感謝拜因斯也對包括這一點在內的問題作了富有啟發性的回應。在其為劍橋大學出版社出版的《哈貝馬斯指南》一書所寫的有關《事實與規范之間》的討論中，他對這一問題做了更進一步的解釋。

[[478]](#_478) 我感謝欣舍對合法性的作用和意義，及其與正義理念的區別所做的有價值的討論。見其關于民主合法性的教職申請論文（1995）。我還感謝大衛·艾斯特龍德關于這一概念的未刊論文，它在《政治自由主義》一書中出現過。

[[479]](#_479) 我想，哈貝馬斯可能會同意我對政治正義與合法性所作的這種區分，因為他在這一點上既討論了特殊法制制定的合法性，也討論了憲法本身；而這兩者均依賴于正義，或依賴于證明。或者如他在《交往行動理論卷二：制度與生活世界》（麥卡錫譯，波士頓：燈塔出版社，1987）一書第178頁上所說的那樣：“法制制定原則與證明原則相互需要。作為一個整體的法律體系需要固定在合法性的基本原則之上。”在這里，哈貝馬斯似乎是在反駁馬克斯·韋伯，后者把合法性理解為該政治制度和社會制度下的整個國家的接受性。哈貝馬斯正確地指出了沒有證明只有接受是不夠的，因為光接受性太多也難于確定。我只想再加上一句（我想哈貝馬斯是會同意的），這些制度并不必要是完全正義的，它們可能是不正義卻合法的——這要視情況而定。我感謝佩里茲，他對哈貝馬斯的理解對我提出這一參考意見具有不可估量的價值。

[[480]](#_480) 見庫恩給達爾的《民主及其批評者》一書寫的書評，載《政治學雜志》，第80卷，第1期（1991年10月號），第221—225頁，第223頁以后。

[[481]](#_481) 哈貝馬斯不是在談倫理學或個體與群體的倫理價值。這些問題可以在合法的和能證明的法律方面內來談。

[[482]](#_482) 例如，在《證明與應用》一書的第一篇題為《論實踐理性之語用學、倫理學和道德的運用》的文章中，他闡釋了四種實踐理性的形式；見該書第1—17頁。

[[483]](#_483) 拉莫爾在一篇有關哈貝馬斯《事實與規范之間》一書的力透紙背的書評（刊于《德國哲學雜志》，第41卷【1993】，第321—327頁）中，提出了一種與之相關的反駁。該文更長的英文稿將刊于《歐洲哲學雜志》（1995年春季號）上。

[[484]](#_484) 我感謝德沃金、托馬斯·內格爾和勞倫斯·薩格爾敦促我提出這一問題。也感謝薩格爾后來與我就此進行了富有啟發性的討論。

#### 第四部分 重釋公共理性的理念

[[485]](#_485) “杰克”（Jack）是“約翰·羅爾斯”（John Rawls）的愛稱。——譯者注

[[486]](#_486) 見我的《政治自由主義》（紐約：哥倫比亞大學出版社，平裝版1996年）一書第六講，第八節之五。《政治自由主義》一書的各講和各節均給出了是書的參考文獻，頁碼也已給出，除非參考注釋是指整個一講、一節或一節之部分。請注意：1996年平裝本的《政治自由主義》包含了一個新的第二版導論，該導論和其他新增的文字試圖更清晰地闡述政治自由主義的某些方面。該導論的第五節即第1—17頁討論了公共理性的理念，并簡要論及了我現在確認的對該理念好幾處修改。我現在的陳述遵循并細化了所有這些修改，它們對于理解這一論證是重要的。還請注意：本版的頁碼標注同拙著的原版和簡裝版并無二致。

[[487]](#_487) 我將用“學說”這一術語來表示各種完備性的觀點，用“觀念”這一術語來表示一種政治的觀念及其組成部分，諸如，作為公民的個人之觀念。“理念”這一術語是作為一個一般性的（普遍性的）術語來使用的，它可以指涉“學說”或者“觀念”，具體要依語境而定。

[[488]](#_488) 當然，每一個社會都包含大量的不合乎理性的學說。然而在本文中，我所關注的是一種理想的、規范性的民主政府觀念，這就是說，我關注的是其理性公民的行為和他們所遵循的原則——假定他們是可以支配和控制的。那些不合乎理性的學說在多大程度上是積極的和可以被容許的，得由正義的原則及其所允許的行動類型來決定。見第七節之二。

[[489]](#_489) 見第六節之二。

[[490]](#_490) 見第一節之二。

[[491]](#_491) 見注釋12至15的相關行文。

[[492]](#_492) 《政治自由主義》的第六講第五節（第227—230頁）描述了這些問題。憲法根本關乎那些比如說有關何為政治權利和政治自由（權）的問題，這些權利可以合乎理性地包含在成文憲法之中；還關乎那些有關何時可以由最高法庭或某個類似的實體來解釋憲法的問題。基本正義問題同社會的基本結構相關聯，因而可能會關涉到基本的經濟正義和社會正義的問題，以及其他沒有為憲法所包含的問題。

[[493]](#_493) 公共政治論壇這一術語尚無任何確定的意味。我使用這個概念并非我別出心裁。

[[494]](#_494) 在此，我們面臨著一個問題：究竟如何劃分候選人和那些為候選人操持競選事務的管理者以及一般意義上介入政治競選活動的公民之間的界限？我對這一問題的解決辦法是，讓那些候選人和操持其競選活動的人對他們代表候選人所做出的言行負責。

[[495]](#_495) 一些使用這些術語來談論這一主題的作家們，對公共討論的各個部分并不做區分，比如說，諸如“公共廣場”、“公共論壇”以及諸如此類的術語。我遵循肯特·格林納瓦爾特（Kent Greenawalt）的想法，他認為，一種較為精細的區分是必要的。見肯特·格林納瓦爾特：《宗教確信與政治選擇》（牛津：牛津大學出版社，1988），第226—227頁。（比如說，該書對宗教領袖的祈禱或對親世俗生活組織的鼓勵，與宗教領袖領導一場浩大的政治運動或者競選公職這兩者之間的種種差異的描繪，就相當精細。）

[[496]](#_496) 見第四節。

[[497]](#_497) 見《政治自由主義》第一講，第二節之三，第14頁。

[[498]](#_498) 因之，背景文化包括各種社團文化和教會文化，以及各個層面的學習建制，尤其是大學和職業學校、科學社團和其他社團。此外，非公共的政治文化是公共的政治文化與背景文化之間的媒介，它組成了各種各樣的媒體——如此命名恰如其分：包括報紙、評論和雜志、電視和廣播以及大量別的媒體。可將這些區分同哈貝馬斯有關公共領域的解釋做一個比較。見《政治自由主義》第九講，第一節之三，第382頁，注釋13。

[[499]](#_499) 見同上書，第六講，第三節，第220—222頁。

[[500]](#_500) 見大衛·霍倫巴赫（David Hollenbach）：“公民社會：超越公私兩分”，載《回應共同體》雜志，第五期（1994—1995冬季號）：第15頁。例如，他說到：“有關共同善的會談和論證最初并不是在立法過程中或者是在政治領域里發生的（他把政治領域狹義地理解為各種利益和權力的仲裁領域）。相反，這些會談和論證會在公民社會的各構成部分得到自由的發展，公民社會的各構成部分乃是文化意義和文化價值的首要載體，諸如大學、宗教共同體、藝術界和嚴肅的新聞記者。無論何地，只要那些富有思想的人們使他們對善生活意義的信念變得理性而富于批評精神，并遭遇其他民族根據其他傳統對這種善的不同理解，就會發生這樣的情況。簡言之，無論何地，只要出現有關善生活意義的教育和嚴肅探究，這種情況就會發生。”（同上雜志，第22頁）

[[501]](#_501) 在這種標準與康德的原初契約原則之間，存在某種相似性。見伊曼努爾·康德：《道德形上學基礎：權利學說的形上第一原理》，第47—49節（AK版，6:315—318頁），瑪麗·格雷戈爾編譯（劍橋：劍橋大學出版社，1996），第92—95頁；康德：《論通常的說法：“這也許在理論上是真的，但在實踐中行不通”》，第二部分（AK版，VHI.—289—306頁），收入《康德的政治作品》，漢斯·李斯編，H.B.尼斯貝特譯（劍橋：劍橋大學出版社，第二版，1991），第73—87頁。

[[502]](#_502) 亦見本書第四節之二。

[[503]](#_503) 見《政治自由主義》第一講，第二節之一，第12頁。對于只能因死而出其外的理解，見同上書，第四講，第一節之二，第136頁注釋。

[[504]](#_504) 在艾米·古特曼和丹尼斯·湯普遜的《民主與分歧》（劍橋：哈佛大學出版社1996）一書的第1—2章及各處，相互性的理念占據著重要的位置。然而，我們之間的觀點卻有著意義和背景的不同。在政治自由主義中，公共理性是純政治的，盡管政治的價值也具有內在的道德意味，而古特曼和湯普遜的解釋卻更一般化，似乎是作為一種完備性學說來發揮作用的。

[[505]](#_505) 關于民主的一種有益的歷史考察，可見大衛·赫爾德的《民主模式種種》一書第二版（斯坦福：斯坦福大學出版社，1997）。赫爾德列舉的大量民主模式囊括了從古代【希臘】城邦時期到今天的諸種民主模式，他在是書的最后結論中發問：今日之民主究竟何意？在自古至今的民主歷史中，他考量了好幾種形式的古典共和主義和古典自由主義，以及舒姆帕特爾的競爭性精英民主觀念。他所討論的人物中包括柏拉圖、亞里士多德；帕多瓦的馬塞留斯和馬基雅維里；霍布斯和麥迪遜；邊沁、詹姆斯·密爾和約翰·斯圖亞特·密爾；馬克思及其社會主義和共產主義。這些人物同各種特色制度及其作用的圖式化模式密切相關。

[[506]](#_506) 協商民主將公民們可能用來支持其政治意見的理由，限定為同平等看待其他公民相一致的理由。見喬舒亞·庫恩“協商與民主合法性”一文，收入阿蘭·哈姆林和菲力普·帕蒂特編：《善的政體：國家的規范性分析》（牛津：巴塞爾·布萊克威爾出版社，1989），第17，21，24頁；喬舒亞·庫恩的點評“民主及其批評者學術研討會述評”，載《政治學雜志》，第53卷（1991）：第223—224頁；喬舒亞·庫恩“民主與自由”，收入瓊·艾爾斯特編：《協商民主》（紐約：劍橋大學出版社，1998）。

[[507]](#_507) 見羅納德·德沃金“美國政治的魔咒”，載《紐約書評》，1996年10月17日，第19頁。（該文描述了為什么“金錢是民主過程中的最大威脅”），德沃金還有力地反駁了《美國最高法庭報告》，（第424卷，1976年：1號）中所記載的最高法庭在《巴克利訴佛利奧案》中所犯的嚴重錯誤。見德沃金《紐約書評》文，該書評第21—24頁。亦見《政治自由主義》，第八講，第12節，第359—363頁。（巴克利案令人感到“驚愕”并提高“重復洛奇納時代的錯誤”之風險。）

[[508]](#_508) 見保羅·克魯格曼“人口統計學與命運”，載《紐約時報·書評》，1996年10月20日，第12頁。該文評論和描述了彼特·G.帕特森的種種提議：《美國會在衰老之前成長起來嗎？正在來臨的社會安全危機對你、你的家庭和你的國家造成了怎樣的威脅？》（紐約：蘭登書屋，1996），另見查爾斯·R.莫里斯：《AARP：美國最強大的議員游說團與代際沖突》（紐約：時代圖書，1996）。

[[509]](#_509) 《政治自由主義》，第一講，第四節，第22—28頁。

[[510]](#_510) 在此，我遵循了《政治自由主義》一書的界定，見該書第一講，第一節之二，第6頁；第四講，第五節之三，第156—157頁。

[[511]](#_511) 有些人可能會認為，理性多元論的事實意味著，在各種完備性學說之間，惟一公平的仲裁必定只能是程序的，而非實質的。斯圖沃特·翰普歇爾在其《天真與經驗》（劍橋：哈佛大學出版社，1989）一書中強有力地論證了這一觀點。然而，在上述文本中，我假定，好幾種形式的自由主義中，每一種都是實質性的觀念。對這些問題的透徹分析，可參見喬舒亞·庫恩的“多元主義與程序主義”一文，載《芝加哥—肯特法學評論》雜志，第69卷，第3期（1994年）：第589—618頁。

[[512]](#_512) 我并不認為，作為公平的正義在政治觀念家族中擁有某種特殊地位，正如我在《政治自由主義》第四講第七節之四所提示的那樣。但是，我的這一意見對于政治自由主義和公共理性的理念來說并不是基本的。

[[513]](#_513) 見哈貝馬斯：《事實與規范之間：論法律和民主的商談理論》，威廉·雷格英譯（劍橋：麻省理工學院出版社，1996），第107—109頁。塞拉·本哈比在其《境遇自我：當代倫理學中的性別、共同體和后現代主義》（倫敦：羅特利基出版社，1992）一書中討論公共空間的諸種模式時說：“商談模式是惟一既與我們社會的一般社會趨勢相容，又與像女性主義運動這樣的新社會運動相容的模式”。（該書第13頁）她先前還考量了阿倫特的極度痛苦論的觀念——本哈碧波如此稱之——和政治自由主義的觀念。但是我發現，很難把她的觀點同一種形式的政治自由主義和公共理性區別開來，因為該觀點表明，她的公共領域所意指的正是哈貝馬斯的意思，即《政治自由主義》中所說的公民社會的背景文化，而公共理性的理想并不適用于公民社會的背景文化。因此，政治自由主義在她所想的那個方面并不是限制性的。此外，本哈碧波并不想告訴我們（依我所見），我們不能把屬于公共理性之內容的某些正當原則和正義原則，解釋成是用來處理女性主義運動所提出的那些難題的。我懷疑這些原則可以處理好女性主義運動。這一點同樣也適用于本哈碧波較早的評論，如，她在其“自由主義對話與商談合法化的批評理論”一文的評論，該文收入南希·羅森布魯姆編：《自由主義與道德生活》一書（劍橋：哈佛大學出版社1989），第143—156頁，在她的這篇文章中，她以類似的方式討論了女性主義運動的種種難題。

[[514]](#_514) 從亞里士多德和圣·托馬斯那里可以推出，共同善的理念對于許多天主教的道德思想和政治思想來說，乃是根本性的。比如，我們可以參見約翰·芬尼斯的《自然法與自然權利》（牛津：克拉倫敦出版社，1980），第153—156頁，160頁；雅克·馬里坦的《人與國家》（芝加哥：芝加哥大學出版社，1951），第108—114頁。如果說阿奎那偶爾還有些模糊的話，那么芬尼斯是特別清楚的。

[[515]](#_515) 由此可見，杰瑞米·瓦爾德榮批評政治自由主義不允許有新的不斷變化的政治正義觀念乃是不正確的。見杰瑞米·瓦爾德榮“宗教對公共協商的貢獻”一文，載《圣地亞戈法學評論》，第30卷（1993）：第837—838頁。亦見勞倫斯·B·索拉姆對瓦爾德榮之批評的回應“新奇的公共理性”，載《洛杉磯羅耀拉法學評論》，第29卷（1996）：第1460頁。（索拉姆說：“自由主義的公共理性理想為人們所普遍接受，將會使得政治言談的展開充滿活力。”）

[[516]](#_516) 見注釋②中我對“學說”的界定。

[[517]](#_517) 見第四節。

[[518]](#_518) 對此，請見《政治自由主義》，第九講，第一節之一，第374—375頁。

[[519]](#_519) 我的這一思想應歸功于彼特·馬內弗。

[[520]](#_520) 在此需要注意：不同的政治正義觀念代表著對憲法根本和基本正義問題的不同解釋。對于同一觀念也有著不同的解釋，因為人們可能會以不同的方式來解釋它的概念和價值。所以，在政治觀念終結處與政治觀念的解釋開始處這兩端之間，既沒有一種清晰的分界線，也不需要有這一分界線。所有的政治觀念都是一樣，都會大大限制可能的解釋；否則，就不可能開始討論和論證。例如，一種為憲法所宣告的宗教自由，包括確認不信仰任何宗教的自由，同教會與國家分離一道，都可能出現這樣的問題爭執：教會學校是否可以接受公共基金？如果可以，又以何種方式來接受？這里所出現的差異可以被看作是如何解釋同一政治觀念的差異：一種解釋允許教會學校接受公共基金，另一種解釋卻不允許；或者相反，將此差異看作是兩種政治觀念之間的差異。在沒有什么特殊情況出現時，我們究竟如何說無關緊要。重要的一點是，由于公共理性的內容是一系列政治觀念，因而該公共理性的內容會承認我們可能需要的各種解釋。這不是說仿佛我們陷入了一種固定不變的觀念而不能動彈，更不是說我們陷入了一種關于該觀念的解釋之中而無以超越。這是對肯特·格林納瓦爾特著作的評論，參看其著《私人良心與公共理性》（牛津：牛津大學出版社，1995）：第113—120頁，在該書中，《政治自由主義》被說成是遇到了如何處理決定政治觀念之解釋難題的困境。

[[521]](#_521) 約翰·斯圖爾特·密爾：《論自由》（1859），第三章，第1—9段，收入《密爾著作集》，約翰·M.羅伯森編（多倫多：多倫多大學出版社，1977），第18卷，第260—275頁。

[[522]](#_522) 見第四節之一論限制性條款和引入福音書的例子。對這種廣義的公共政治文化觀點更詳細的討論，可見整個第四節。

[[523]](#_523) 當然，我在此并非想對這類問題做出決定，因為我們只是關注公共理性推理所包含的那些理由和考量。

[[524]](#_524) 見第二節之二。

[[525]](#_525) 見羅伯特·奧迪“論宗教論證在自由民主社會中的地位”一文，載《圣地亞戈法學評論》，第30卷（1993）：第677頁。在這篇文章里，奧迪對世俗理性做了如下定義：“一種世俗理性大致是這樣一種理性，它的規范性力量明顯不依賴于上帝的存在，或依賴于神學考量，抑或依賴于一個人或一種制度以宗教的權威身份所宣稱的東西。”（同上雜志，第692頁）在非宗教的完備性學說的意義上，且在公共理性的內容內部的純粹政治觀念的意義上，這一定義曖昧不清，沒有在各種世俗理性之間做出明確的區分。憑借這一定義，奧迪認為，世俗理性必定也是隨宗教理性一道給定的，他的這一觀點所可能具有的作用，同我在第四節之一所稱之為的限制性條款有些類似。

[[526]](#_526) 參見邁克·佩里對約翰·芬尼斯之論證的討論，佩里否認這類關系與人類善相容。見其著：《政治中的宗教：憲法的視野與道德的視野》（牛津：牛津大學出版社，1997），第三章，第85—86頁。

[[527]](#_527) 在此，我遵循了T.M.斯坎倫在“寬容之難”一文中表達的觀點，該收入《寬容：一種難以捕捉的美德》一書，大衛·海德編，（普林斯頓：普林斯頓大學出版社，1996），第226—239頁。斯坎倫的整個文章都是富有啟發的，其中第三節也就是第230—233頁與我這里的討論尤其相關。

[[528]](#_528) 見《政治自由主義》第四講，第三節之四，第148頁。

[[529]](#_529) 參見肯特·格林納瓦爾特所列舉的多種不同的虔誠信仰者社會的例子，見其《私人良心與公共理性》，第16—18頁，21—22頁。

[[530]](#_530) 見《政治自由主義》第五講，第六節，第195—200頁。

[[531]](#_531) 以下是一個有關宗教如何可能這樣的例子。阿卜杜拉赫·艾哈邁德·安納伊姆在他的《走向一種伊斯蘭的改革：公民自由、人權和國際法》（錫拉丘茲：錫拉丘茲大學出版社，1990）一書第52—57頁里，重新考量了對伊斯蘭教法（Shari‘a）的傳統解釋理念，對于穆斯林來說，伊斯蘭教法是神圣的法律。安納伊姆的解釋想要為穆斯林所接受，就必定要表明這是一種對伊斯蘭教法的正確而出眾的解釋。遵循蘇丹作家烏斯塔德·馬哈默德·穆罕默德·塔哈最近的觀點，安納伊姆的解釋之基本理念是：對伊斯蘭教法的傳統理解一直都基于麥地那晚期的穆罕默德教誨，而較早的麥加時期穆罕默德的教誨才是伊斯蘭教永恒而根本的圣音。安納伊姆申言，更高的麥加教誨和原則之所以因人們擁護更為現實、更為實用的（在公元七世紀的歷史語境中）麥地那教誨而遭到擯棄，是因為當時的社會還沒有為前者的實施準備好條件。現在，歷史的條件已然發生改變，安納伊姆相信，穆斯林們應該遵循早期麥加時期對伊斯蘭教法的解釋，他說，伊斯蘭教法支持憲政民主（同上書，第69—100頁）。  
 尤其是，早期麥加對伊斯蘭教法的解釋支持男女平等，支持人們在信仰和宗教問題上擁有完全的選擇自由，而這兩點都符合法律面前人人平等的憲法原則。安納伊姆寫道：《古蘭經》并沒有提到憲法主義，但是人類的理性思考和經驗業已表明，對于實現《古蘭經》所頒定的正義和善的社會來說，憲法主義是必要的。對于穆斯林來說，憲法主義的伊斯蘭教證成和支持是重要的，對穆斯林來說是相關的。非穆斯林可能有他們自己世俗的證成或其他證成。只要所有穆斯林都一致同意憲法主義的原則和具體規則，包括性別和宗教的完全平等和非歧視原則，每一個穆斯林就都有他或她自己達于這種一致的理由。”（同上書，第100頁）（這是重疊共識的一個完美例子。）我感謝阿基爾·比爾格拉米告訴我安納伊姆的作品。我也感謝羅伊·默塔赫德同我一起進行的有價值的探討！

[[532]](#_532) 見第四節之三。

[[533]](#_533) 見《政治自由主義》，第一講，第二節之三，第13—14頁（對公共政治文化與背景文化的比照）。

[[534]](#_534) 在此，我感謝同丹尼斯·湯普遜所做的有價值的討論。

[[535]](#_535) 格林納瓦爾特討論了富蘭克林·格姆威爾和邁克·佩里，他們明確地給如何呈述宗教施加了這樣的限制。見格林納瓦爾特的《私人良心與公共理性》一書，第85—95頁。

[[536]](#_536) 再說一遍，公共政治文化總是同背景文化相區別的，在這一點上我還是強調，不存在任何限制。

[[537]](#_537) 政治自由主義有時候受到批評，就是由于人們認為它本身沒有對這些民主的社會根基給予說明，沒有對其所獲得的宗教支持和其他支持給予明確的闡述。然則，政治自由主義確實認識到了這些社會根基并強調了它們的重要意義。很顯然，在一個宗教自由得不到尊重和滋養的社會里，政治的寬容觀念和宗教自由觀念是不可能的。因之，政治自由主義同意大衛·霍倫巴赫的觀點，他寫道：“【阿奎那帶來的轉變】是他堅持認為，一個民族的政治生活不是他們所能達至的善之最高實現——這一洞見洞察到了有限政府的憲政理論根基，這并非是最不重要的問題。而且，盡管教會在現代的多數時候都在抵制自由主義對現代自由的發現，自由主義仍然一直在我們這個世紀的后半段尋求天主教的現代轉換。對第二次梵帝崗教皇會議以后的社會史和思想史上這些事件，以及天主教會之經歷的這種記憶，使我產生了這樣一種希望：持有不同的善生活觀點的各共同體，能夠達成某種一致——倘若他們有意愿去冒會談之險并就這些觀點展開論爭的話。”見大衛·霍倫巴赫“宗教發揮政治作用的語境：市民社會與文化”一文，載《圣地亞戈法學評論》，第30卷（1993）：第891頁。如果說，公共理性的觀念必須承認憲政民主的這些社會根基的重要意義，并注意它們是如何強化其生機勃勃的制度的，那么，它自身卻無需研究這些問題。我得感謝保羅·魏特曼，他使我注意到我需要考量這一點。

[[538]](#_538) 見《政治自由主義》，第六講，第八節之二，第248—249頁。

[[539]](#_539) 見《政治自由主義》，第六講，第八節之三，第249—251頁。我不知道廢奴主義者和馬丁·路德·金他們是否認為他們自己實現了這一限制性條款的目的。但是，無論他們是否知道，他們都已然實現了這一目的。而且，如果他們知道并接受了公共理性的理念，他們就會實現這一目的。我感謝保羅·魏特曼幫我認識到這一點。

[[540]](#_540) 《路加福音》第十章，第二十九到三十七節。不難看出，人們會怎樣使用福音故事來支持不完全的互助之道德義務，舉例說，正如我們通過康德《道德形上學基礎》一書中的第四個例子所看到的那樣。見伊曼努爾·康德：《道德形上學基礎》，Ak版，4:423頁，收入《實踐哲學》一書，瑪麗·格雷戈英譯，（劍橋：劍橋大學出版社，1996）。要想僅僅按照政治價值來確切闡明一個合適的例子，可以考慮一下差異原則的變異，或者是某種別的類似理念的變異。該原則可以被看作是給予窮人以特別關切，一如在天主教的社會學說中那樣。見《正義論》，第13節（關于差異原則的界定）。

[[541]](#_541) 關于這種形式的言談之相關性，我感謝查爾斯·拉莫爾！他同我就此進行了探討。

[[542]](#_542) 我將提及另一種言談形式，我將之叫做“舉證”（witnessing）：它典型地發生在一個理想的、政治上秩序良好的和充分公正的社會，在該社會里，所有的選票都是公民們根據他們最合乎理性的政治之正義觀念來投票選舉的結果。盡管如此，也可能發生這樣的情況，即：有些公民覺得他們必須表達他們對現存制度、政策，甚或所定立法的原則性意見。我假定，貴格派教徒（“Quakers”，一譯“公誼會教徒”，該派是基督教中的一個特殊教派，無任何既定儀式，以強烈反對各種暴力和戰爭為其信教特征——譯者注）接受憲政民主并遵守其正當法律，然而與此同時，他們也可以合乎理性地表達他們和平主義的宗教基礎。（第六節之一所提到的天主教反對墮胎的情形也可與之類比）然則，在這一點上舉證不同于公民不服從，前者并不訴求于（自由主義的）政治之正義觀念的原則和價值。如果說，在整體上這些公民仍認可一種支持憲政民主社會的合乎理性的政治之正義觀念的話，那么，在這種情形下，他們盡管覺得他們必須要讓其他的公民知道他們強烈反對的深刻基礎，而且也必須通過這樣做來見證他們的信仰。與此同時，那些舉證的公民也接受公共理性的理念。這時候，他們可能認為選舉的結果——所有合乎理性的公民都自覺地遵循公共理性來選舉——不一定正確或真實，盡管如此，他們仍然承認這一結果符合正當的法律，并接受不違背正當法律的義務。在這樣的社會，嚴格說來不存在任何公民不服從和有意識拒斥的情況。后者要求我稱之為的幾近公正的社會，而不是充分公正的社會。見《正義論》，第55節。

[[543]](#_543) 我一直認為，J.S.密爾的標志性著作《論婦女的屈從》（1869）（收入《密爾著作集》，第21卷）已清楚地闡述，一種體面的自由主義正義觀念（包括我叫做作為公平的正義觀念），應包含男人和女人之間的平等正義。應當承認，《正義論》理應更清楚地闡明這一點，可惜沒有，這是我的過錯，不是政治自由主義自身的過錯。我一直想勇敢地承認，對婦女之平等正義的自由主義解釋是通過下列學術巾幗們的優秀著述而表達出來的，它們是：蘇姍·莫樂·奧金的《正義、性別和家庭》（紐約：基礎圖書公司，1989）；琳達·C.麥克萊恩的“再論‘原子主義的男人’：自由主義、聯系和女性法理學”，載《南加州法學評論》，第65卷（1992）：第1171頁；瑪莎·納斯鮑姆的《性與社會正義》（牛津：牛津大學出版社，1998），這是她的一部論文集，收錄了她自一九九零到一九九六年發表的論文，其中包括“自由主義的女性主義批評”一文，該文是她一九九六年在牛津國際大赦講座上的演講；還有莎倫·A.麗奧伊德的“對約翰·羅爾斯的《政治自由主義》之女性主義批評的情景分析”，載《羅耀拉法學評論》，第28卷（1995）：第1319頁。我從她們的著作中獲益良多。

[[544]](#_544) 見《正義論》，第70—76節（關于道德發展諸階段及其與作為公平的正義之相關性的討論）。

[[545]](#_545) 然而，只要家庭能夠有效地履行這些職責并且不觸犯其他政治價值，政治的正義觀念就不會對家庭的形式提出任何特殊的要求（一夫一妻制家庭、異性戀家庭，或是別的什么家庭）。注意：這一觀察也提供了一種方式，作為公平的正義可以用此方式來處理男女同性戀的權利和義務問題，以及，評估他們對家庭的影響問題究竟如何。如果同性戀的這些權利和義務同有序的家庭生活和孩子的教育相一致，則在其他條件相同的情況下，他們就是完全可以為社會接受的。

[[546]](#_546) 見奧金：《正義、性別和家庭》，第90—93頁。

[[547]](#_547) 我是在《正義論》第13節界定差異原則的。

[[548]](#_548) 我借用了喬舒亞·庫恩的這一思想，見其“奧金論正義、性別和家庭”一文，載《加拿大哲學雜志》，第22卷（1992）：第278頁。

[[549]](#_549) 邁克爾·桑德爾提出，作為公平的正義之兩個原則普遍適用于各種社團，包括家庭。見邁克爾·J.桑德爾：《自由主義與正義的局限》（劍橋：劍橋大學出版社，1982），第30—34頁。

[[550]](#_550) 密爾：《論婦女的屈從》，第二章，第283—298頁。

[[551]](#_551) 見《正義論》，第16節，第99頁。

[[552]](#_552) 這是奧金的術語。見奧金：《正義、性別和家庭》，第6，14，170頁。

[[553]](#_553) 關于這一點，可見羅爾斯：《政治自由主義》，第六講，第三節之二，第221—222頁。該勞動分工是否真是自愿的？如果是，又在什么條件下是自愿的？乃是一個有爭議的問題。簡要地說，這個問題包含著一種合乎理性的解釋與合理的解釋之間的區別：某一種行動在一種意義上是自愿的，但在另一種意義上卻不是自愿的。它可能在合理性的意義上是自愿的：即在某些環境條件下做一種合理的事情，即便是這些環境包含著某些不公平的條件；或者，它可能是在理性的意義上是自愿的：在所有的環境條件都是公平的時候，去做這件合理的事情。很清楚，在第二種意義上，上述行文解釋了“自愿的”：當所有的環境條件都是合乎理性的或公平的時候，認肯某人的宗教便是自愿的。在這些評論中，我已然假定，自愿性的主體條件（不管它們可能如何）被提出來了，人們只需要注意客觀條件。要對此展開充分的討論，可能讓我們離題太遠。

[[554]](#_554) 見維克多·R.法奇斯：《婦女對經濟平等的要求》（劍橋：哈佛大學出版社1988）。該書第三和第四章總結證據后認為，主要的原因并非如人們通常所說是由于顧主的歧視，而該書的第七和第八章卻又提出存在著顧主歧視的情況。

[[555]](#_555) 見第二節之三。

[[556]](#_556) 見托馬斯·J.柯里《首要的自由：<憲法第一修正案>傳達的美國之教會與國家》（牛津：牛津大學出版社，1986），第139—148頁。這里所引用的語言出現在第140頁，乃是“建立基督教宗教之教師規約”（1784）議案的序言。注意：帕特里克·亨利還對杰弗遜的“建立宗教自由的議案”（1779）提出了最為嚴肅的反駁，該反駁在1786年重新提交弗吉利亞議會討論時獲得通過。見柯里《首要的自由》一書，第146頁。

[[557]](#_557) 關于這些美德的討論，可見《政治自由主義》，第五講，第五節之四，第194—195頁。

[[558]](#_558) 見詹姆斯·麥迪遜《回憶與忠告》，收入《國父精神》，馬文·梅耶爾斯編（印第安納波利斯：巴博斯—梅利爾圖書公司，1973），第8—16頁。如果說，該文的第六段文字涉及早期基督教對羅馬皇帝的有力反抗，那么，其第七段和第十一段文字則涉及英國圣公會的建立對國家、對宗教雙方相互助長的消極影響。在麥迪遜與賓夕法尼亞的威廉·布拉德福德——麥迪遜在普林斯頓（新澤西學院）遇到他——之間的相互論戰中，賓州在沒有建立英國圣公會教堂的情況下獲得的自由和繁榮受到稱贊和稱頌。見《詹姆斯·麥迪遜文集》第一卷，威廉·T.哈奇遜和威廉·M.拉迪爾合編（芝加哥：芝加哥大學出版社，1962）。尤其參見麥迪遜給布拉德福德的信，包括：一七七三年十二月一日的信，同上書，第100—101頁；一七七四年一月二十四日的信，同上書，第104—106頁；一七七四年四月一日的信，同上書，第111—113頁。布拉德福德給麥迪遜的信，包括：一七七四年三月四日的信，該信將自由作為賓西法尼亞人的天賦，同上書，第109頁。麥迪遜的論證與我下面將要提到的托克維爾的論證類似。亦見柯里《首要的自由》，第142—148頁。

[[559]](#_559) 它通過保護公民改變其信念的自由來實現這種保護。信奉異教和背離宗教都不是犯罪。

[[560]](#_560) 我在此所涉及的是這樣一種事實：從公元四世紀早期康斯坦丁皇帝時代起，基督教就懲罰異教徒，試圖通過迫害和宗教戰爭來毀滅異教，這些異教被視為虛偽的學說（比如說，公元十三世紀英諾森三世所領導的反阿比爾派教徒十字軍）。要做到這一點就需要強制性的國家權力。經由教皇格列高利九世制度化，宗教審判更是貫穿于十六和十七世紀的各種宗教戰爭。如果說，美國的絕大部分殖民地居民已然了解某種這樣的建制（如新英格蘭的公理教會制度，美國南部的圣公會制度），那么，美利堅合眾國卻從未這樣做過，由于美利堅合眾國諸宗派的多元性和這些宗教認可的《憲法第一修正案》！迫害異教徒的狂熱一直是基督教的詛咒。馬丁·路德、加爾文和新教改革者們都難逃這一詛咒。直到梵蒂岡二世，這一狂熱在天主教教會都沒有發生過根本改變。在議會發表的宗教自由宣言《人的尊嚴》中，天主教教會自身承諾宗教自由的原則，該原則見諸立憲民主政體。宣言宣告，宗教自由的倫理學說依賴于人類個體的尊嚴；這是一種關于政府在宗教問題上的【權力】限制的政治學說；也是一種在教會與政治界、社會界的關系中，有關教會自由的神學學說。所有人，無論信仰如何，都在相同的條款上具有宗教自由的權利。“宗教自由宣言（《人的尊嚴》）：關于個人和各共同體在宗教問題上對社會自由和公民自由的權利”（1965年），見S.J.瓦爾特·阿波特編：《梵蒂岡二世文書》（紐約：杰弗瑞·查普曼圖書出版公司，1966），第692—696頁。誠如S.J.約翰．柯特尼·莫雷所言：“一種長期存在的模糊性最終得以厘清。教會不再按照一種雙重標準來對待世俗秩序——該雙重標準是：當天主教徒只是少數時，教會便要自由；當天主教徒成為多數時，教會卻要特權且對其他宗教不寬容。”見約翰·柯特尼·莫雷“宗教自由”，收入阿伯特編：《梵蒂岡二世文書》，第673頁。亦見保羅·E.西格蒙德“天主教與自由民主”，收入R.布魯斯·道格拉斯和S.J.大衛·霍倫巴赫編：《天主教與自由主義：美國公共哲學研究》（劍橋：劍橋大學出版社，1994年），尤其是第233—239頁。

[[561]](#_561) 亞歷克西·德·托克維爾：《美國的民主》，卷一，J.P.馬耶爾編，喬治·勞倫斯英譯（紐約：四季圖書，1988），第294—301頁。在討論“造成美國宗教強有力的主要原因”時，托克維爾說，天主教牧師“全都認為，宗教對這個國家產生潛移默化的影響力之主要原因是教會與國家的完全分離。我可以毫不猶豫地說，我在美國的所到之處從未遇到過任何人對此持有異議，無論是凡夫俗子還是牧師僧侶”。（第295頁）他繼續說：“宗教同世俗政府一直保持著密切的聯系，通過恐怖和信仰宰制著人們的靈魂；但是，當一種宗教建立起這樣一種[同世俗政府的]聯盟，我就可以毫不懼色地說，該宗教犯了同樣的錯誤，就像任何一個人可能的犯錯誤一樣；它為現在犧牲了未來，而且通過獲取它無權行使的權力，便要冒險失去其正當合法的權威性……因此，只要宗教分享統治者的實質性權力，統治者就要承受遭到人們憎恨的負擔。”（第297頁）他評論道，這些觀察更適用于民主國家，因為在這種情形中，當宗教尋求政治權力時，它自身就會依附于某一特殊黨派，從而同政治權力形成敵對（第298頁）。通過考察歐洲宗教衰落的原因，他做出這樣的結論：“我深信，這種偶然而特殊的原因在于政治與宗教的聯盟……歐洲基督教允許自己同世俗世界的各種權力保持密切的聯系。”（第300—301頁）政治自由主義接受托克維爾的觀點，并將之看作是各種完備性學說（無論是宗教的還是世俗的）中迄今為止最具有解釋力的和平之基礎。

[[562]](#_562) 在這一點上，它同意洛克、孟德斯鳩和貢斯當的觀點，也同意康德、黑格爾和密爾的觀點。

[[563]](#_563) 我從菲力普·昆那里借用這一術語。但這一想法出現在羅爾斯《政治自由主義》第七講，第七節之一至之二，第240—241頁。

[[564]](#_564) 我之所以使用“根本理由”（grounding reasons）這一術語，是因為許多人都可能將這些推理理由看作是公共理性和政治正義觀念的理念與原則的恰當根據或真實基礎，即宗教的、哲學的或道德的根據或基礎。

[[565]](#_565) 一些讀者非常自然地將《政治自由主義》第六講第七節之二（第243—244頁）的腳注，解讀為是我對孕婦有權在懷孕頭三個月內墮胎的辯護。其實這不是我的意圖。（該腳注的確表達了我的意見，但我的意見不是為之辯護。）但我錯誤地給讀者留下了一種猜疑，即該腳注的目的是否只是想說明并確認該腳注所附屬的陳述文本：“惟有那些同公共理性相沖突的完備性學說才是不能支持諸政治價值【在此問題上】達于一種合乎理性的平衡【或者秩序】的完備性學說”。需要解釋一下我的意思：我用三種政治價值（當然，還有更多的政治價值）來討論墮胎權利這一麻煩問題，但這三種政治價值能否都適合于這一問題？似乎不可能。我相信，這些政治價值在公共理性中得到恰當的發揮時，對它們的一種更為具體的解釋可能產生一種合乎理性的論證。我不是說，該論證就是最合乎理性的，或者是最具決定性的論證；我也不知道這種最合乎理性的或最具決定性的論證可能如何，即便存在這樣的論證，我也不知道它究竟若何。（關于這樣一種更具體的解釋之實例，可見朱迪斯·賈維斯·湯普遜的“論墮胎”，載《波士頓評論》，第20卷，第11期【1995年夏季號】：盡管我還會對該論文補充一些東西。）現在，出于解釋的目的，讓我們設想一下，在公共理性中，確實有一種支持墮胎權利的論證，但在公共理性中卻沒有任何否定墮胎權利的同樣合乎理性的諸政治價值之間的平衡或秩序。這樣，在此情形下，而且也只有在此情形下，一種否認墮胎權利的完備性學說就會與公共理性相沖突。然而，假如該完備性學說可以較好地滿足寬泛性的公共理性的附加條件，或者，至少能夠像其他的觀點那樣滿足寬泛性的公共理性的附加條件，它就可以在公共理性中發揮作用。當然，如果一種完備性學說壓根兒就不合乎理性，那它在某一問題或某些問題上就只能是不合乎理性的。

[[566]](#_566) 見《政治自由主義》，第六講，第七節之一，第240—241頁。

[[567]](#_567) 關于這類論證，可見樞機主教約瑟夫·伯納丁“恒定的倫理：何種構架？”載《起源》雜志，第16卷（1986年10月30日）：第347—350頁。樞機主教所提出的公共秩序包括這樣三種政治價值：公共和平、人權的根本保護、某一法律共同體中普遍接受的道德行為標準。進而，他同意并非所有的道德律令都可以轉換為禁忌性的公民法制，并認為保護人類生活和基本人權對于政治秩序和社會秩序來說是根本性的。他希望，按照這三種政治價值來證明否決墮胎權的正當合法性。我在此當然不是想評價他的論證究竟如何，而只是想說，他的論證是可以清楚地按照某種公共理性的形式來構造的。該論證本身是否是合乎理性的？或者，它是否比其他方面的論證更合乎理性？這是另外一個問題。正如公共理性中的任何一種推理形式一樣，該論證也可能是荒謬的或錯誤的。

[[568]](#_568) 依我所見，這一觀點同約翰·科特尼·莫雷神父在其《我們堅守這些真理：對美國主張的天主教反思》（紐約：西德—沃德出版公司，1960）一書第157—158頁上所提出的關于教會對避孕所應采取的立場之見解相似。亦見馬里奧·柯莫斯在1984年圣瑪麗講座上發表的關于墮胎的演講：《行勝于言：馬里奧·柯莫斯演講集》（紐約：圣馬丁出版公司，1993），第32—51頁。我感謝萊斯利·格里芬和保羅·魏特曼同我就這一點和前面腳注中涉及的諸見解所展開的討論和梳理，感謝他們讓我獲悉了莫雷神父的觀點。

[[569]](#_569) 關于這兩種【道德】能力——即：具備正義觀念的能力和善觀念的能力，我在《政治自由主義》已有討論。特別參見第一講，第三節之二，第19頁；第二講，第七節之一，第81頁；第三講，第三節之三，第103—104頁；第三講，第四節之一，第108頁。

[[570]](#_570) 同上書，見第六講，第四節，第223—227頁。

[[571]](#_571) 有時，人們會用“正規化”這一術語來解釋此種聯系。譬如，凡個人都具有某些根本的宗教興趣或哲學興趣；或者，都具有某些其他的自然需求。再者，他們可能具有某種典型的自我實現模式。托馬斯主義者會說，我們總是想超其他物類之上，即使是我們尚未了解的那些物類，如幻想的神祉；柏拉圖主義者會說，我們都在努力實現一種善理念（a vision of the good）；馬克思主義者會說，我們的目的是作為一種類存在的自我實現。

[[572]](#_572) 這樣一種共識的理念在《政治自由主義》一書的各處都有討論。請讀者特別參見該書第四講，并參照有關索引條目。

[[573]](#_573) 見同上書，第18頁（平裝本）。

[[574]](#_574) 見本部分的第三節之二。有時人們提出這樣的質疑：為什么政治自由主義要將這類價值置于政治價值之上，仿佛人們只有通過與這些超驗價值做比較，才能評估這些政治價值。但是，政治自由主義并不做這種比較，也無需做這樣的比較，誠如人們在我的行文中所看到的那樣。

[[575]](#_575) 關于這一點，請見邁克爾·桑德爾的“評《政治自由主義》”，載《哈佛法學評論》，第107期（1994）：第1778—1782頁，更詳盡的論述可見邁克爾·桑德爾的《民主之不滿：美國在尋求一種公共哲學》（劍橋：哈佛大學出版社，1996），第21—23頁。

[[576]](#_576) 也許某些人認為，政治觀念并非（道德）對錯問題。倘若如此，那將是一個錯誤，一個虛假的判斷。可誠如我一開始業已強調的那樣，政治的正義觀念本身內在地就是道德的理念。作為內在的道德理念，它們是一種規范性價值。一方面，一些人可能會認為，那些相關的政治觀念是通過某一民族實際上如何建立他們現存的制度——仿佛是由政治所給定的政治制度——來決定的。由是觀之，一八五八年奴隸制的盛行，意味著林肯對奴隸制的批判是道德的批判，是一個道德對錯問題，當然不是一個政治問題。說政治問題是由某一民族的政治所決定的，可能是“政治的”（the political）這一術語的一種可能的用法。但如此一來，它就不再是一個規范性理念了，因之也就不再是公共理性的一部分了。我們必須始終把“政治的”（the political）這一理念當作一個根本性的范疇，它包含了作為內在道德價值的政治正義觀念。

[[577]](#_577) 見第三節之二。

[[578]](#_578) 見本書，第二講，第三節之二至之四，第60—62頁。其中的主要觀點可綜述如次：（1）各理性個人并不認可相同的完備性學說。我把這說成是判斷負擔的后果。見【注釋】95。（2）許多合乎理性的學說都會得到人們的認可，但它們并不都能付諸真的或對的判斷（從完備性學說內部來判斷）。（3）認可任何一種合乎理性的完備性學說并非是不合乎理性的。（4）我們同意這樣的結論：那些與我不同的認可合乎理性的學說的人也是有理性的，當然不能因為這一理由就被看作是不合乎理性的。（5）即使超出承認某一學說的理性并認可我們對該學說的信念這一范圍之外，我們也不是不合乎理性的。（6）理性的個人認為，運用政治權力——假如它們擁有政治權力的話——來壓制其他合乎理性然則卻與他們自己的學說不同的那些學說，乃是不合乎理性的。

[[579]](#_579) 見第六節之三。

[[580]](#_580) 有關這些判斷負擔，我已在本書第二講第二節中給予討論。大致地說，它們是合乎理性的和理性的個人之間產生合乎理性的分歧的根源和原因。它們涉及如何平衡各種不同證據和價值，以及諸如此類因素的分量，它們既影響理論判斷，也影響實踐判斷。

[[581]](#_581) 同上書，第18頁。

[[582]](#_582) 同上書，第二講，第一節之一，第49—50頁。

[[583]](#_583) 見本書，第二講，第二至三節之四，第54—62頁。

[[584]](#_584) 同上書，第四講，第一節之二至第三節，第135—137頁。

[[585]](#_585) 同上書，第九講，第二節之一，第393頁。

[[586]](#_586) 我們可以觀察到，無論是宗教對民主的否定還是獨裁對民主的否定，都不可能從公共理性的推理中產生。

[[587]](#_587) 見注釋3。

[[588]](#_588) 見《正義論》第35節（論寬容和不寬容）和本書第五講，第六節之二，第197—199頁。

#### 附錄 政治自由主義的現代建構——羅爾斯《政治自由主義》讀解

[[589]](#_589) 參見萬俊人著《現代西方倫理學史（上卷）》，北京大學出版社1992年版，第5編，第20章，第1節。在拙著中，我主要是從我所界定的“社會倫理學”概念角度來談這一思想史現象的。但我現在認為，從政治哲學的角度來描述這一現象可能更完整更準確。

[[590]](#_590) 關于馬克思歷史唯物論哲學的反西方現代性性質，我有另文論及。見拙文：“現代社會道德合理性論證”，載《北京大學學報》（哲學社會科學版），1996年，第2期。

[[591]](#_591) 見“約翰·羅爾斯：為了記錄”，采訪者R.艾瓦爾、約書亞·D.哈蘭、翁·李，選自《哈佛哲學評論》，1991年春季號，第42頁。

[[592]](#_592) 見于爾根·哈貝馬斯，“通過理性之公共運用的和解：評羅爾斯的《政治自由主義》”，《哲學雜志》，第92卷，第3期（1995年3月號）。同見斯圖沃特·翰普歇爾，“自由主義：新轉向”，《紐約書評》（1993年8月12日）。

[[593]](#_593) 趙敦華著：《勞斯的〈正義論〉解說》，香港：三聯書店有限公司，1988年，第2頁。

[[594]](#_594) 艾米·古特曼，《共同體主義對自由主義的批評》，載于《哲學與公共事務》，第14卷，第3期（1985年夏季號）

[[595]](#_595) 可比較一下羅爾斯的《正義論》和沃爾澤（Michael Walzer）的《正義諸領域》（牛津：布萊克威爾出版社，1993）兩書。另參見卡爾·庫恩的《論民主》一書，北京：商務印書館，1988年中文版。

[[596]](#_596) 見卡爾·庫恩的《論民主》。

[[597]](#_597) 關于這一現象的學說背景，我在一篇哈佛訪學的隨筆中談到。見拙文：“哈佛大學愛默遜樓里的哲學和哲學家”，載《開放時代》，1996年，第6期。

[[598]](#_598) 對羅爾斯與諾齊克之間的分歧和爭論，可參見拙文：“諾齊克人權理論攝義——兼及當代美國兩種正義論模式”，載《學人》第3輯，江蘇文藝出版社1993年版。

[[599]](#_599) 見邁克爾·桑德爾，《道德與自由觀念》，載于《新共和》，1984年5月7日，第17頁。

[[600]](#_600) 見邁克爾·沃爾澤，《正義諸領域》，第二章，牛津：布萊克威爾出版社1993年版。

[[601]](#_601) 在一次重要的訪談中，哈貝馬斯公開批評了麥金太爾在《追尋美德》一書中選擇了“過于輕松”的論戰對手，認為他應該把道德普遍主義的批評矛頭直接指向羅爾斯、德沃金（Ronald Dworkin）和阿佩爾（Karl Otto Apel），而不應該指向處于弱勢地位的當代美國新理性主義倫理學代表人物格沃思（Alan Gewirth）。見彼得·迪尤斯編，《自主與團結：訪問于爾根·哈貝馬斯》（修訂版），沃索出版社，1992。

[[602]](#_602) 見阿拉斯戴爾·麥金太爾，《追尋美德》，圣瑪麗大學出版社，1981，第238頁，第245頁以后。

[[603]](#_603) 見查爾斯·泰勒，“原子論”，收入阿爾基斯·孔特斯編，《權力、占有和自由：紀念麥克弗森文集》，多倫多大學出版社，1979。同見《自我的根源：現代認同的形成》：哈佛大學出版社，1989。

[[604]](#_604) 見彼得·迪尤斯編，《自主與團結：訪問于爾根·哈貝馬斯》，第157—158，200—201頁。同見于爾根·哈貝馬斯，“通過理性之公共運用的和解：評羅爾斯的《政治自由主義》”收入《哲學雜志》，1995年3月號。由于哈氏對羅爾斯理論的批評多屬于方法論和技術性范疇，而非基本原則或觀念上的；加之兩人的學術對話目前仍在繼續中，故我在此不作論，期待今后有機會和條件補充之。在此，我衷心感謝羅爾斯教授本人在我一九九四年哈佛訪學期間，兩次拔冗解答我所提出的有關問題，并告訴我有關他與哈貝馬斯對話討論的一些信息。

[[605]](#_605) 見約翰·羅爾斯，《政治自由主義》，哥倫比亞出版社，1993，第xv頁，第xvii頁。

[[606]](#_606) 見《政治自由主義》，第xvi—xvii頁。

[[607]](#_607) 關于“合乎理性的完備性學說”（reasonable comprehensive doctrine）這一概念，羅爾斯有過大致的界定。我因譯事所需，曾面討其詳。依他所答，該概念至少有這樣三種意味：其一，它是“一種理論理性的實踐”，有其特殊的理論立場和形上學意蘊；其二，它也是一種“實踐理性的實踐”，具有其相對合理的理論應用；其三，雖然它不一定是固定不變的，但往往具有相對的連續性，“通常屬于或引起一種思想和學說的傳統。”見同上書，第59頁。因此，羅爾斯用它來描述現代多元文化中具有較明顯的世界觀和價值觀立場的宗教學說、哲學學說和道德學說，但一般不包括具體的社會科學。同時，這一概念也不包括羅爾斯本人的政治自由主義理論，因為在他看來，自由主義作為一種政治哲學，既不訴諸任何形上學或特殊價值觀點，也不以任何一種完備性學說為其理論基礎。相反，其基礎只是一種“獨立的觀點”（freestanding view）或“公共的觀點”（public view），即“公共理性”（public reason)。

[[608]](#_608) 見《政治自由主義》，第xviii頁。

[[609]](#_609) 見《政治自由主義》，第xviii頁。

[[610]](#_610) 見《政治自由主義》，第xxv頁。

[[611]](#_611) 見《政治自由主義》，第47頁。

[[612]](#_612) 在《政治自由主義》一書中，羅爾斯嚴格區分了“理性（的）”（the easonable）與“合理（的）”（the rational）。他認為，兩者的區別最初在康德關于絕對命令（categorical imperative）與假言命令（hypothetical imperative）的辯析中已有表達，前者代表“純粹的實踐理性”；而后者則代表著“經驗的實踐理性”。進而，他借助于西伯利（W.M.Sibley）關于兩者的區分，把“理性（的）”看成是具有按照普遍理性原則而行動的品性；把“合理（的）”看成是人們理智地追求自主生活目的的品性；兩者間并無邏輯蘊涵關系。詳見同上書，第48頁。

[[613]](#_613) 同上，第xxv頁。

[[614]](#_614) 最近，羅爾斯發表了一篇回應哈貝馬斯批評的長文。在該文中，他斷言：“令我大為迷惑不解的是，為什么政治自由主義沒有更早一些建立起來：若政治生活中的理性多元論事實是既定的，則提出自由主義的理念似乎就是一種很自然的方式。難道是這一學說具有各種為以前的著作家們可能會在我所沒有看到的地方發現的深刻過失，而這一點導致他們放棄了這一學說？”約翰·羅爾斯，“回應哈貝馬斯”，收入《哲學雜志》，1995年3月號，第133頁注釋。

[[615]](#_615) 轉引自《政治自由主義》，第3—4頁。

[[616]](#_616) 參見《政治自由主義》，第6—7頁。關于正義論的兩個基本原則，羅爾斯沿用了《正義論》一書中基本表達，但作了某些新的解釋。這一點我們稍后還要提到。

[[617]](#_617) 見《政治自由主義》，第11—12頁。在羅爾斯這里，“立憲民主”與“民主政體”是兩個可以互代的概念。

[[618]](#_618) 見《政治自由主義》，第12頁。

[[619]](#_619) 見《政治自由主義》，第12—13頁。

[[620]](#_620) 見《政治自由主義》，第14頁。

[[621]](#_621) 見《政治自由主義》，第14頁。

[[622]](#_622) 參見邁克爾·桑德爾，《自由主義與正義的局限》，劍橋大學出版社，1982，第1，3章。

[[623]](#_623) 見《政治自由主義》，第26—27頁。

[[624]](#_624) 見《政治自由主義》，第28頁。

[[625]](#_625) 見《政治自由主義》，第40—43頁。

[[626]](#_626) 見《政治自由主義》，第19—21頁。

[[627]](#_627) 見《政治自由主義》，第44頁。

[[628]](#_628) 轉引自《政治自由主義》，第43頁。

[[629]](#_629) 轉引自《政治自由主義》，第36頁。

[[630]](#_630) 轉引自《政治自由主義》，第37頁。

[[631]](#_631) 轉引自《政治自由主義》，第37頁。

[[632]](#_632) 見《政治自由主義》，第38頁。

[[633]](#_633) 見《政治自由主義》，第40頁。

[[634]](#_634) 見《政治自由主義》，第133頁。

[[635]](#_635) 見《政治自由主義》，第135—136頁。

[[636]](#_636) 見《政治自由主義》，第137，217頁。

[[637]](#_637) 見《政治自由主義》，第139頁。

[[638]](#_638) 見《政治自由主義》，第147—148，157—158頁。

[[639]](#_639) 見《政治自由主義》，第163—164頁。

[[640]](#_640) 見《政治自由主義》，第164頁。

[[641]](#_641) 見《政治自由主義》，第166頁。

[[642]](#_642) 見《政治自由主義》，第164—165頁。

[[643]](#_643) 在英語中，“權利”和“正當”是同一個詞“right”，這使得“right”一詞本身具有著政治學、法學和倫理學等多種意味，不僅在語言學意義上，而且在哲學、歷史和文化的意義上也是如此。

[[644]](#_644) 見《政治自由主義》，第174—175頁。

[[645]](#_645) 見《政治自由主義》，第176頁。

[[646]](#_646) 見《政治自由主義》，第175頁。

[[647]](#_647) 見《政治自由主義》，第176頁。

[[648]](#_648) 見《政治自由主義》，第191頁。

[[649]](#_649) 見《政治自由主義》，第192頁。順便說一下，哈貝馬斯認為，羅爾斯的政治自由主義放棄了應持的純程序主義立場，難以保證其中立性主張的絕對公平和合理。因為任何對實質性價值的執著，都有可能導致價值立場的偏頗。參見前引美國《哲學雜志》1995年3月號發表的哈貝馬斯對《政治自由主義》一書的評論和羅爾斯所作的長篇答復。

[[650]](#_650) 見《政治自由主義》，第192—193頁。

[[651]](#_651) 見《政治自由主義》，第193頁。

[[652]](#_652) 參見《政治自由主義》，第199頁。

[[653]](#_653) 參見《政治自由主義》，第201頁。

[[654]](#_654) 見《政治自由主義》，第201—202頁。

[[655]](#_655) 參見《政治自由主義》，第205—206頁。

[[656]](#_656) 見《政治自由主義》，第204頁。

[[657]](#_657) 羅爾斯說：“公民們接受并知道別人也同樣接受這些原則，而這種了解又依次為公共所認識。進而言之，社會基本結構的制度是正義的，……而每一個有理性的人都認識到這一點。”（見《政治自由主義》，第66頁。）這一表述形式使我們想到了康德對其普遍道德律令的表述：“我們一定要這樣行動，使我們能夠立定意志要我行動的格準成個普通法則。”（《道德形而上學探本》，中譯本，商務印書館1957年版，第16頁。）又說：“純粹實踐理性的基本法則，不論做什么，總應該做到使你的意志所遵循的準則永遠同時能夠成為一條普遍的立法原則。”（《實踐理性批判》，中譯本，商務印書館1960年版，第30頁。譯文略有變動。）

[[658]](#_658) 參見《政治自由主義》，第66—90頁。

[[659]](#_659) 見《政治自由主義》，第213頁。

[[660]](#_660) 在此意義上，言論自由和思想自由是公共理性的必要前提。

[[661]](#_661) 見《政治自由主義》，第220頁。

[[662]](#_662) 見《政治自由主義》，第223頁。

[[663]](#_663) 見《政治自由主義》，第217頁。

[[664]](#_664) 見《政治自由主義》，第216頁。

[[665]](#_665) 見《政治自由主義》，第229頁。

[[666]](#_666) 見《政治自由主義》，第235頁。

[[667]](#_667) 見《政治自由主義》，第237頁。

[[668]](#_668) 見《政治自由主義》，第231—233頁。

[[669]](#_669) 參見《政治自由主義》，第240—244頁。

[[670]](#_670) 參見《政治自由主義》，第247—252頁。

[[671]](#_671) 見《政治自由主義》，第257頁。

[[672]](#_672) 參見《政治自由主義》，第258頁。

[[673]](#_673) 羅素說：“他（指盧梭——譯者注）是浪漫主義運動之父，是從人的情感來推斷人類范圍以外的事實這派思想體系的創始者，還是那種與傳統君主專制相反的偽民主獨裁的政治哲學的發明人。從盧梭時代以來，自以為是改革家的人向來分成兩派，即追隨他的人和追隨洛克的人。有時候兩派是合作的，許多人便看不出其中有任何不相容的地方。但是，逐漸他們的不相容日益明顯起來了。在現時，希特勒是盧梭的一個結果；而羅斯福和丘吉爾是洛克的結果。”羅素著：《西方哲學史》（下卷），馬元德譯，商務印書館1981年版，第225頁。

[[674]](#_674) 參見阿爾森·古留加著：《康德傳》，商務印書館1981年版，第46頁。

[[675]](#_675) 參見H.L.A.哈特著：《法律的概念》，中國大百科全書出版社1996年版。

[[676]](#_676) 關于羅爾斯理論的“現代主義”視境問題，與本文主題關涉不深，暫作懸題。

[[677]](#_677) 在這里，羅爾斯所謂的“哲學學說”不是指某種哲學的方式，而是指作為一種完備性基礎原理的哲學形上學立場。

[[678]](#_678) 見《政治自由主義》，第273頁。

[[679]](#_679) 見諾曼·丹尼爾斯編，《閱讀羅爾斯：對羅爾斯〈政治自由主義〉的批判研究》，斯坦福大學出版社，1989。同見布魯斯·艾克曼，“《政治自由主義》”，載于《哲學雜志》，1994年7月份號；斯圖沃特·翰普歇爾，“自由主義：新轉向”，載于《紐約書評》，1993年8月12日。

[[680]](#_680) 詳見拙文“：諾齊克人權理論攝義——兼及當代美國兩種正義論模式”，載《學人》，江蘇文藝出版社1993年版，第3輯。

[[681]](#_681) 見《政治自由主義》，第276頁。

[[682]](#_682) 見《政治自由主義》，第3—4頁。

[[683]](#_683) 見布魯斯·艾克曼，“《政治自由主義》”，載于《哲學雜志》，1994年7月號。

[[684]](#_684) 見布魯斯·艾克曼，“《政治自由主義》”，載于《哲學雜志》，1994年7月號。

[[685]](#_685) 見于爾根·哈貝馬斯，“通過理性之公共運用的和解：評羅爾斯的《政治自由主義》，載于《哲學雜志》，1995年3月號。

[[686]](#_686) 這一點與形形色色的人性論假設直接相關。因為，無論是從積極的人性論（人性善）出發，還是從消極的人性論（人性惡）出發，理論家們都難免一種相同邏輯歸結的疑問性結果：在這種先定的具有明顯價值傾向的理論前提下，如何保證由此推出的社會哲學或政治哲學、乃至倫理學結論的客觀普遍性和正當合理性？這常常是近代思想家不愿繼續追問的一個理論難題。

[[687]](#_687) 這里所說的“價值立場”是就倫理學本身的理論特性而論的，與道德判斷上的“價值立場”和“價值中立”說法不是一回事。在現代元倫理學家對倫理學的“元”批判分析中，一個主要的論題便是抱怨倫理學難以達到價值中立，也難免道德判斷或評價中的主觀偏好，因而倫理學的命題不可能是純客觀的經驗事實陳述，倫理學本身也不能成為一種真正的科學或知識。這種批判分析當然揭示了道德判斷和倫理學兩個層面在價值立場上的相關性。但從另一個角度看，這也正是元倫理學的片面性所在。作為一門學科（為了避免更多的誤解，我用“學科”這一中性詞，而不用“知識”或“科學”這類帶有真值意味的詞），倫理學的“價值立場”并不是由道德價值或判斷所具有的價值傾向所決定的。前者是作為一門學科的理論價值特性（status）或品性；后者是作為其具體研究主題的道德判斷行為的價值特性。因此，我的看法是，正當有理的道德判斷或評價立場應當是中立的、客觀的；或者說是無個人主觀立場的（from nowhere）；而作為一門特殊的價值學科，倫理學本身不可能脫出其價值學科的品性。

[[688]](#_688) 見羅伯特·諾齊克，《無政府主義，國家和烏托邦》，基礎圖書版公司，1974，第153頁以后。

[[689]](#_689) 羅爾斯解釋說：“一旦我們接受這一點，我們就可以把傳統的自由、平等、博愛觀點與兩個原則的解釋如此聯系起來：自由相應于第一原則；平等相應于與機會公平平等聯系在一起的第一原則中的平等觀念；而博愛則相應于差別原則。”約翰·羅爾斯，《正義論》，哈佛大學出版社，1971，第106頁。

[[690]](#_690) 就此而言，桑德爾對羅爾斯的“無約束個體”和“占有性個體主義”的指責不是完全公平的。參見邁克爾·桑德爾，《自由主義與正義的局限》，劍橋大學出版社，1982，特別是第4章。

[[691]](#_691) 《正義論》，第310頁。

[[692]](#_692) 哈氏的評價見前引見“通過理性之公共運用的和解：評羅爾斯的《政治自由主義》，載《哲學雜志》，1995年3月號。另可參見前引布魯斯·艾克曼和斯圖爾特·翰普歇爾對該書的評論。至于諾齊克的評論，尚未見諸公開文述，但筆者在1993—1994年哈佛訪學期間，曾與諾齊克教授有過被他稱之為的“系列會談”，當面領教過他關于羅爾斯此書的評價。參見拙文“哈佛大學愛默遜樓里的哲學和哲學家們”，載《現代與傳統》，1996年，第2期。

[[693]](#_693) 見《政治自由主義》，第xv，xvii頁。

[[694]](#_694) 約翰·羅爾斯，“答哈貝馬斯”，載于《哲學雜志》，1995年3月號，第133頁注釋。

[[695]](#_695) 見“通過理性之公共運用的和解：評羅爾斯的《政治自由主義》。”

[[696]](#_696) 見布魯斯·艾克曼，“《政治自由主義》”。

[[697]](#_697) 見“自由主義：新轉向”。

[[698]](#_698) 見薩繆爾·謝福勒，“《政治自由主義和吸引力》，載于《倫理學》，第105卷，1994年10月。

[[699]](#_699) 彼得·迪尤斯編，《自主與團結：訪問哈貝馬斯》（修訂版），沃索出版社，1992，第200—201頁。另參見注釋。

[[700]](#_700) 在《正義論》中，羅爾斯寫道：“從理論上說，一種自由的社會主義政體也可以滿足正義的兩個原則。”而“正義論本身并不偏愛這兩種制度中的某一種，正如我們所看到的那樣，要決定哪一種體系對某一特定民族最佳，得以該民族的環境、制度和歷史傳統為根據。”該書英文版，第280頁。

[[701]](#_701) 約翰·羅爾斯，”萬民法“，載于《批評探索》，1993年秋季號。

[[702]](#_702) 見謝福勒，前引文章。

[[703]](#_703) 對哈貝馬斯和泰勒的有關理論，我將在即將完成的另兩篇文章中具體闡釋。

[[704]](#_704) 參見拙文：“關于美德倫理的敘述、重述和辯述”，載《中國書評》（香港），1996年，第2期。

#### 增訂版譯后補記

[[705]](#_705) 請見其文“論羅爾斯與政治自由主義”，該文收入薩繆爾弗里曼編：《羅爾斯劍橋指南》（Burton Dreben，OnRawlsandPoliticalLiberalism，see The Cambridge Companion to Rawls，ed.bySamuelFreeman，CambridgeUniversityPress2003，PP.316-347，esp.pp316—317.）。順便說一句，對于我翻譯的“決本”譯名，浙江大學應奇君在一篇寫給包括我在內的好友的電郵隨筆中，提出了善意“揶揄”，大意是埋怨我過于拘泥于音譯而疏忽了中文人名閱讀的習慣。但鑒于我已有既定譯法，現在也只好“將錯就錯”（甘陽學兄妙語）了。望應奇君等諒解！



# 版權信息

Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law  
 by Peter C. Caldwell  
 Copyright © 1997 by Duke University Press  
 This edition published by arrangement with Duke University Press  
 Simplified Chinese translation copyright © 2017 by Yilin Press, Ltd  
 All rights reserved.  
 著作權合同登記號　圖字：10-2012-281 號

書  名　人民主權與德國憲法危機：魏瑪憲政的理論與實踐

作  者　【美】彼得·C.考威爾

譯  者　曹晗蓉 虞維華

責任編輯　陶澤慧

出版發行　譯林出版社

ISBN 　　978-7-5447-7058-3

關注我們的微博： @譯林出版社

關注我們的微信：yilinpress

意見反饋：@你好小巴魚

主編的話

劉東

總算不負幾年來的苦心—該為這套書寫篇短序了。

此項翻譯工程的緣起，先要追溯到自己內心的某些變化。雖說越來越慣于鄉間的生活，每天只打一兩通電話，但這種離群索居并不意味著我已修煉到了出家遁世的地步。毋寧說，堅守沉默少語的狀態，倒是為了咬定問題不放，而且在當下的世道中，若還有哪路學說能引我出神，就不能只是玄妙得叫人著魔，還要有助于思入所屬的社群。如此嘈嘈切切鼓蕩難平的心氣，或不免受了世事的惡刺激，不過也恰是這道底線，幫我部分擺脫了中西“精神分裂癥”—至少我可以倚仗著中國文化的本根，去參驗外緣的社會學說了，既然儒學作為一種本真的心向，正是要從對現世生活的終極肯定出發，把人間問題當成全部靈感的源頭。

不寧惟是，這種從人文思入社會的訴求，還同國際學界的發展不期相合。擅長把捉非確定性問題的哲學，看來有點走出自我囿閉的低潮，而這又跟它把焦點對準了社會不無關系。現行通則的加速崩解和相互證偽，使得就算今后仍有普適的基準可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基處，批判的事業又有了用武之地。由此就決定了，盡管同在關注世俗的事務與規則，但跟既定框架內的策論不同，真正體現出人文關懷的社會學說，決不會是醫頭醫腳式的小修小補，而必須以激進亢奮的姿態，去懷疑、顛覆和重估全部的價值預設。有意思的是，也許再沒有哪個時代，會有這么多書生想要煥發制度智慧，這既凸顯了文明的深層危機，又表達了超越的不竭潛力。

于是自然就想到翻譯—把這些制度智慧引進漢語世界來。需要說明的是，盡管此類翻譯向稱嚴肅的學業，無論編者、譯者還是讀者，都會因其理論色彩和語言風格而備嘗艱澀，但該工程卻絕非尋常意義上的“純學術”。此中辯談的話題和學理，將會貼近我們的倫常日用，滲入我們的表象世界，改鑄我們的公民文化，根本不容任何學院人壟斷。同樣，盡管這些選題大多分量厚重，且多為國外學府指定的必讀書，也不必將其標榜為“新經典”。此類方生方成的思想實驗，仍要應付尖刻的批判圍攻，保持著知識創化時的緊張度，尚沒有資格被當成享受保護的“老殘遺產”。所以說白了：除非來此對話者早已功力盡失，這里就只有激活思想的馬刺。

主持此類工程之煩難，足以讓任何聰明人望而卻步，大約也惟有愚鈍如我者，才會在十年苦熬之余再作馮婦。然則晨鐘暮鼓黃卷青燈中，畢竟尚有歷代的高僧暗中相伴，他們和我聲應氣求，不甘心被宿命貶低為人類的亞種，遂把迻譯工作當成了日常功課，要以艱難的咀嚼咬穿文化的籬笆。師法著這些先烈，當初醞釀這套叢書時，我曾在哈佛費正清中心放膽講道：“在作者、編者和讀者間初步形成的這種‘良性循環’景象，作為整個社會多元分化進程的縮影，偏巧正跟我們的國運連在一起，如果我們至少眼下尚無理由否認，今后中國歷史的主要變因之一，仍然在于大陸知識階層的一念之中，那么我們就總還有權想象，在孔老夫子的故鄉，中華民族其實就靠這么寫著讀著，而默默修持著自己的心念，而默默挑戰著自身的極限！”惟愿認同此道者日眾，則華夏一族雖歷經劫難，終不致因我輩而淪為文化小國。

一九九九年六月于京郊溪翁莊



《1919年的憲法連衣裙》  
 日耳曼婆娘：“嗯，還是用上等德國料子做的老款裙子更適合我！”

原載于W.A.Coupe，German Political Satires from the Reformation to the Second World War（White Plains，NY：Kraus International Publications，1985），授權使用

謹以此書

獻給

彼得·R.考威爾

蘇珊·海文斯·考威爾

感謝他們對我的傾力支持

中文版前言

我關注《魏瑪憲法》及其闡釋者已有四分之一個世紀。1990年秋天，我帶著最新的“批判理論”——混合的馬克思主義、解構理論和批判法律研究作為武器，來到德國進行我的研究。我的目標是剖析憲法，對憲政民主的重要性提出質疑。而這一研究無法找到比魏瑪共和國制度更為合適的制度，因為左翼和右翼的杰出思想家們已經在質疑魏瑪憲政制度的價值。許多思想家宣稱，憲政制度阻礙了“真正的”民主；在之前的君主制國家中，高高在上的權力將迥然不同的多樣社會團結在一起，憲政制度暗中破壞了團結的國家；同時，憲政制度關注權利和受限制的權力，從而中斷了國家和人類迅速向前發展的步伐。批評者們認為，權利和規則有其本質，但是他們并沒有討論本質究竟是人民、國家、運動還是正義。這些批評意見將成為我論述的基礎。

以上論述是我的起點。隨著研究的展開，這些懷疑目標逐漸被祛除。第一，環境的干預：1990年，德意志民主共和國爆發革命，舊政權轟然倒塌，之后爆發的對民主、革命和憲法的激烈討論不僅橫掃了東方世界，也影響到南非等其他國家。民主立憲制的問題成為真正的問題；僅有批評聲音還遠遠不夠。[[1]](#_1_6)第二，當我細細品讀他們的著作時，我發現自己被凱爾森的思想所吸引。他針對那些認為人民、國家、運動或者正義能戰勝他們的說法，在規則和程序上都提供了完美的對策。更有甚者，他說明，這四個概念在本質上需要統合才是可行的；在統合之外談論任何一個概念，比如說“國家”，都顯得十分荒謬。第三，也許也是最重要的一點，當我越多地閱讀那個時代關于權利、投票、聯邦制和社會政策的法律作品時，我就越能清楚地明白，憲政學者們正在處理現實的困難問題，而抽象的批判理論不能簡單地不予理睬。[[2]](#_2_6)簡單來說，他們在干預現實。

1918年至1919年的革命成為一個歷史事實，它打破了德國的所有過往。《魏瑪憲法》是這場革命的文獻，它并不意味著革命的終止；它試圖根據戰后社會的運作情況來設計規則和程序，寧愿讓人民自我決定；它的功能并不如當時或者是今天許多觀點所宣稱的叫停革命。然而，憲法在惡劣的環境下還是誕生了。極左派試圖將革命推得更遠，尤其是在1919年1月之后，一些國家尋求無產階級專政，其形式是委員會或者由政黨直接統治。[[3]](#_3_6)社會民主黨領導下的政府將這些行為視為對正當憲政規則的破壞，它時不時地會通過強制力來鎮壓激進的委員會。政府越反對委員會的活動，極左派就越反對魏瑪。與此同時，極右派反對多元主義和多黨制，假定在國家統一的前提下（與當時的實際情況不相符）贊成一個強有力的、統一的國家領導階層。[[4]](#_4_6)共和國在20世紀20年代后期陷入危機之后，它原本就微弱的支持基礎進一步被腐蝕。1930至1933年間，憲法作為遭受大量批評，被絕大多數政治家所質疑，甚至被遺忘的革命的產物，[[5]](#_5_6)被各個黨派、政府和總統破壞。它成為劇烈危機中的一個部分，被國家社會主義者們推上了斷頭臺。

那么是不是可以說，這部革命性質的憲法沒有改變任何事物？我所請教的法律學者們給我提供了不同的觀點。最初，絕大多數人都試圖在維持君主和國家特殊權力的德意志帝國的二元憲政制度和魏瑪共和國的民主憲政制度之間建立聯系。諸般嘗試之后，他們發現，這一轉變已經徹底地改變了憲法，不僅僅更改了個別條款，而且更改了其核心概念。民主意味著民治。但是，什么是人民？它是優先于政治進程的大眾統一意志嗎？“階層”或“血緣”是否體現出人民中天生具有卓越本質，超凡魅力的領導所形成的明確立場？或者用赫爾曼·黑勒的話來說，“人民的意志”是否只是出現在程序當中，在各黨派中間周旋，是國家意志形成的一個步驟？[[6]](#_6_6)這些有關民主的實質問題吸引著最優秀的法律思想家。即使魯道夫·斯門德——與革命毫無干系、反共和國的德國國家人民黨黨員這樣的保守主義者——都發現他自己已經卷入關于“民主”的討論當中。1930年，他反對自己的政黨罔顧憲政規則，出版了一部關于憲法的重要基礎讀本；20世紀50年代時，他已經成為西德討論民主最重要的法學領袖。[[7]](#_7_6)

確實，正如克里斯托弗·舍恩伯格所說的那樣，即使是卡爾·施米特這樣的保守革命理論家也尋求處理民主的本質問題，從這個意義上來講施米特是“民主的”。[[8]](#_8_6)從這一層面來說，我書中所寫的法學家們的爭論轉向關于民主本身的本質問題；在這些爭論中，我們可以看到革命者打破了德國的政治。基本概念發生了變化。例如說，在舊的君主立憲制語義下，權利指的是君主必須與民選議會分享立法權；法院的職責是確保這些決策的貫徹執行，而不是審查自身的立法行為。接踵而來的以“人民的意志”為基礎的民主規則賦予了權利不同的含義：他們真的在設立議會嗎？或者，他們是否代表約束普通立法機關的本質原則？而且，如果后者答案是肯定的：議會是否應該約束自身？又或者，憲法法院是必要的嗎？憲政復審這樣的難題也同樣出現在像魏瑪共和國那樣的民主共和國之中，雖然有著無休止的爭論，但是在1949年之后，聯邦共和國解決了這一難題。[[9]](#_9_6)但是，20世紀20年代開始，新制度施行下的普通法院已經努力在司法實踐中解釋權利的意義。最優秀的法學家們，比如海因里希·特利貝爾和弗朗茨·諾伊曼都緊跟著這一變化。不只是權利，憲法還提出了關于法律統一和國家權力等問題。這些權利被當作整個國家主權的基礎，它是如何使德國人的土地得以保存的？天主教或新教的地位是什么？再者，在民主內部，各個政黨的適合角色應該是什么？這也許是決定共和國命運最本質的問題。在法西斯共和國主義和自由主義民主理論之間爆發了極端的爭論，法西斯共和國主義反對政黨打著全體利益的旗號（卡爾·施米特），而自由主義民主理論面對不可避免的反對意見，拒斥“全體利益”的觀點，也將反政黨的要求視為反民主的必然（漢斯·凱爾森）。這些話題在今天仍然能夠引起共鳴。[[10]](#_10_6)

然而，我的書不只是在討論魏瑪共和國；它討論的是德國的概念基礎，以及今天的民主立憲制。我所參考的那些學者，尤其是斯門德、黑勒、施米特和凱爾森的研究工作在西德憲法學初建時期發揮了主要作用，在今天仍然是重要的參考因素。1949年，社會民主黨政治家卡羅·施密德主持召開基本法的憲政大會，在此對赫爾曼·黑勒的重新解讀達到頂峰。[[11]](#_11_6)黑勒將民主界定為意志的形成過程，魯道夫·斯門德整合了這一觀點，將民主界定為以國家整合為價值導向的過程；這兩種觀點在斯門德的學生霍斯特·埃姆克和康拉德·海塞的作品中都有呈現，這種研究憲政法學的方法在聯邦共和國的憲法學中已經產生深刻的影響。[[12]](#_12_6)憑借最早時期的法律制裁，這些魏瑪理論家們直接影響了聯邦憲法法院，以吉爾哈德·萊布霍茨為甚。魏瑪共和國時期，萊布霍茨已經擺脫了凱爾森、施米特和斯門德，在流亡時期進一步發展了自己的觀點。[[13]](#_13_6)更加令人驚訝的是，考慮到卡爾·施米特是阿道夫·希特勒的啦啦隊長，他在聯邦共和國也重獲名聲，這是對黑勒和斯門德以穩定為導向的方法的抗議。左派和右派的評論家們都接受施米特對以價值為導向的法學的攻擊。他們也很欣賞施米特對“資產階級憲政制度”的辛辣抨擊，因為他指出了法律實證主義的缺陷。[[14]](#_14_6)或許，漢斯·凱爾森是唯一一個被早期聯邦共和國所忽略的魏瑪時期主要法律思想家。他冰冷的追尋理性、批判意識形態的特質可能讓他顯得過于刺目，不被當代接受；只有到最近，他的政治理論才剛剛被人們重新認識。[[15]](#_15_6)凱爾森這個例子同時也展現出魏瑪時期德國民主立憲制的創立者們的持久力，凱爾森也是如此，他和黑勒、斯門德與施米特一樣擁有持久的影響力，其作品的新版本也會在今天引起爭論。[[16]](#_16_6)

彼得·C.考威爾

2013年8月

前言

本書將檢討在德國第一個民主政體，即魏瑪共和國（1919—1933）時期發生的關于憲法內涵與實踐的爭論。它將著重考察在德國憲法爭論中曾經并將繼續扮演中心角色的國家法教授們：他們是國家法指南的編纂者、關于法律規范抽象意義專著的作者、培訓和督導德國司法界律師和法官的學者。在新生的民主制度壓力下，這些學者，再加上為數不多的幾位高院法官，提出了研究憲法的一些新路子，拋棄或從根本上修訂了曾經支配德意志帝國時期（1871—1918）法律界的法律實證主義范疇和方法。

本書的扉頁插圖形象地說明，作為憲法理論與方法爭論的組成部分，（德國）憲法本身在魏瑪共和國時期遭受質疑的方式。這幅漫畫的標題是《1919年的憲法連衣裙》（Constitutional Dress of 1919），它嘲諷了《魏瑪憲法》起草者雨果·普羅伊斯，嘲笑他只不過是替日耳曼婆娘縫補新裙子的猶太裁縫。這條憲法連衣裙由許多“舶來的”破布條拼接而成：英國議會制度、法國憲政制度、美國憲政制度，以及偷偷縫在日耳曼婆娘后背的馬克思學說。日耳曼婆娘對著鏡子自言自語：“嗯，還是用上等德國料子做的老款裙子更適合我！”

這幅漫畫傳遞出了很多信息。它首先暗示，同《魏瑪憲法》相比，1871年《德意志帝國憲法》在一定程度上更“合身”——更得體，受到的質疑也更少。事實上，在德意志帝國時期，1871年憲法基本上沒有遭到質疑。它在某種程度上是一部“非政治”的憲法，一部沒有列出基本權利清單的憲法，僅僅描述了國家形式和造法程序。政治爭議雖然存在，但不在憲法范圍之內存在。相比之下，德國在第一次世界大戰中戰敗之后制定的《魏瑪憲法》卻引發了新的難題，在政治上有爭議的問題。1919年，憲法制定者們通過檢討英法議會制和美國分權制的功能，試圖找到解決憲政民主問題的答案。他們也試圖包容那些在帝國時期被排斥的團體，其中最引人注目的是社會民主黨，為此，憲法中包含了激進的或社會主義的內容如社會權利，并且為相關立法打開了大門。在關于民主國家的功能、德國公民的基本權利、政黨與總統等問題的爭論中，憲法本身成為政治爭論的焦點。這幅漫畫帶著反猶太人的腔調，將這些問題詮釋為在制憲過程中對外來勢力和拙劣取材技巧的指控。它既揭示了魏瑪共和國時期反思憲法的真實過程，也表達了對憲法帶有反民主思想特點的意識形態指控。

關于魏瑪憲政理論和實踐的這些爭論具有重要意義。首先是因為它在兩次世界大戰間的一個羸弱且戰敗的中歐國家語境中，揭示了憲政民主概念產生的可能性及其問題。但是，在德國形成后君主立憲傳統的很長一段時間里（發生在1949年至1990年間的德意志聯邦共和國），這些爭論扮演了重要角色。這一傳統雖然取得了勝利，但是在德國統一之后仍然充滿著沖突和異議。在過去五年里，政治上重新統一的德國開始討論其統一的實質性基礎、政治民主的含義、德意志“民族”的概念以及經濟限制時期的國家角色等問題，我的主要研究對象，尤其是卡爾·施米特和赫爾曼·黑勒，又一次登上了德國憲法爭論的中心舞臺。

除了一個例外，若非特別注明，所有譯文都由本人完成。那個例外可以在經常引用的1871年《德意志帝國憲法》和《魏瑪憲法》的憲法條文中找到，除非另有說明，我都依賴艾爾瑪·胡克（Elmar M.Hucko）編輯的《民主傳統：四部德國憲法》譯本。

一些用來描述德國政治傳統特有制度的詞匯仍以德語的形式保留。從字面上看，“Rechtsstaat”（法治國）是指在合法范圍內運作的國家。從歷史上看，Rechtsstaat概念也曾經和獨立的司法制度以及一套中立且可預測的法律適用程序聯系在一起。但是這個單詞和英語詞組“rule of law”（法治）并不完全相同。“Rechtsstaat”這個重要名詞保留了國家，使之作為一個整體甚至是一個整體意志而被概念化了。我保留了德語“Rechtsstaat”這個大陸法系中的特有概念。在德意志帝國時期，專屬行省被稱為Staaten，相當于美國的state（州），因此Staaten和state可以直譯。相比之下，《魏瑪憲法》明確將這些實體稱為Länder或lands，以強調這些邦在憲法體系中的從屬地位。我之所以保留德語詞匯land和Länder，意在強調魏瑪共和國時期德國聯邦主義的特別含義。Reichstag（帝國議會）是德國大眾立法機構：其含義在1919年之前弱于英國議會，但在魏瑪共和國時期卻強于美國國會。與此相類似的是，國土的集合被稱為Landtag，這個詞我也保留了下來。帝國時期邦代表的集合是Bundesrat，或Federal Council（聯邦議會）；在魏瑪共和國時期，該議會相當虛弱并且被Reichsrat（帝國議會）——重新命名為在字面上是Imperial Council（帝國國會），但更準確的說法應該是Federal Council。保留這些德語名詞可以突出各種制度之間的區別。最后，統一之后的德國最高民事和刑事法院被稱為Reichsgericht（聯邦法院）。正如許多作者指出的那樣，作為最高法院的替代品，它模糊了德國和美國司法審查傳統之間的重要區別。Imperial Court（帝國法院）同樣未能傳達魏瑪共和國時期該制度的恰當含義。因此，我保留了Reichsgericht這個詞。

另外一些詞則根據語境的不同而給出了不同的翻譯。在1871年憲法的語境中，我將Reich翻譯為“帝國”（empire）。1871年Reichsverfassung因此譯為“帝國憲法”（Imperial Constitution）。但是Reich也可能僅僅意指聯邦中更高級的政治實體——聯邦政府，或者指中央政府的一個機構，例如《魏瑪憲法》中的國家經濟委員會（Reichswirtschaftsrat）。Regierung在德語中指執行機構，例如，皇帝和大臣。我在不同的場合將它譯為“政府”（government）或“行政部門”（executive）。

致謝

本書研究計劃的實現得益于許多機構的慷慨支持。德國學術交流中心（DAAD）為我在比勒菲爾德和柏林的研究提供了1990年至1991年共15個月的研究資金。康奈爾大學塞奇研究生院在1992年春通過吉爾默獎學金資助我另外半年的資金。梅隆基金會獎學金提供了一整年的資金使我能夠完成這篇論文。萊斯大學為我1995年夏天提供研究資金，使我能夠在柏林和法蘭克福搜集資料。最后，我要感謝喬治城大學的德國與歐洲研究中心，1995年至1996年，我作為博士后研究助理，獲得了充裕時間和其他資源，使稿子能夠完成。康奈爾大學、比勒菲爾德大學、密歇根大學法學院、萊斯大學和喬治城大學的圖書館員幫助我找到了很多資料，對此我非常感謝。

在康奈爾大學做博士論文期間，多米尼克·拉卡普拉、伊莎貝爾·V.胡爾、戴維·薩賓，以及米歇爾·施泰因伯格等人是杰出且有幫助的建言者、批評者和審讀者。在比勒菲爾德大學做研究的日子里，聯邦憲法法院的迪特·格里姆法官和比勒菲爾德大學法學院是友好且樂于助人的東道主。在1991至1992學年中，柏林自由大學法學院的克里斯托弗·穆勒同樣是一位友好而且有幫助的交談伙伴。此外，我從與法蘭克福大學因格博格·茅斯的討論中受益良多。

我也要感謝這些年來所有給我的部分研究計劃提供幫助的人們。“《魏瑪憲法》理論研究小組”成員給我的最后工作提供了特別幫助。戴維·戴岑豪斯和約翰·麥克考米克慷慨地分享了他們自己的令人印象深刻的階段性研究成果，并且對我的研究提出了重要批評。斯坦利·L.鮑爾森在新康德主義語境中理解凱爾森，并將其高度技術化的語言翻譯成英文等方面為我提供了無與倫比的幫助。比爾·舒爾曼通過自己的論文和階段性研究成果向我的研究提供了有益建議。在德國，貝爾特拉姆·貝爾達、拉斐爾·格羅斯和克里斯托弗·熊博格提供了有益的評論和批評。杜克大學出版社的唐納德·考莫斯和一位匿名審稿人提出了修改初稿的建議。另外還有許多幫助過我的人，我要特別感謝凱瑟琳·凱琳、羅格·齊克玲、史蒂夫·漢斯廷斯—金、萊納·霍恩、肯·萊德福德、瑪麗·麥克吉爾、瑪利亞·米切爾、胡伯特·萊斯特、邁克·斯沃福德和蓋伊·亞斯科。我也要感謝這些團體：康奈爾大學的歐洲歷史研討會、我在萊斯大學的同學，以及喬治城大學羅格·齊克玲的德國歷史研討班的參與者們。

第一章和第三章的部分內容已經發表在“法律實證主義與魏瑪民主”一文［《美國法學季刊》第39卷（1994）：273—301］中。感謝《美國法學季刊》允許我使用這份材料。我還要感謝克勞斯有限公司，它允許我從W.A.庫珀的著作《德國政治的諷刺：從改革到第二次世界大戰》（White Plains，N.Y.：Kraus International Publications，1985）中復印了題為“1919年的憲法連衣裙”（Das Verfassungskleid 1919）的漫畫。

我欠勞拉·韋爾登塔爾的情永遠都無法還清，她的耐心、愛以及細致的批評幫助我創作了本書。

導言  
 人民主權和法治：  
 魏瑪共和國的憲政民主問題

1919年8月11日，一部基于人民主權原則的憲法在德國歷史上首次開始生效。但是內亂、通貨膨脹以及左右兩派因在新共和國中的失敗而產生的怨恨等原因，很快就毀掉了與民主宣言相伴而生的希望。三十年后，憲政體制搖搖欲墜，最終被反民主反憲政的獨裁所取代。阿道夫·希特勒借助于1933年3月24日由帝國議會批準的授權法案，使國家社會主義（National Socialism）統治籠罩了一層合憲性光環，這是對民主憲政原則的終極羞辱。[[17]](#_17_6)至少從表面上看，憲政民主合法地、和平地向自己最極端的敵人投降了。[[18]](#_18_6)

自從納粹政權失敗之后，《魏瑪憲法》在德國憲法政治中扮演了關鍵的消極角色。通過限制公民投票權的作用、約束總統的權力、消除議會癱瘓政府的能力、維護基本權利相對于立法和行政權力的優先性等方式，1949年《西德基本法》的奠基者們試圖避免《魏瑪憲法》的“錯誤”。[[19]](#_19_6)但是在聯邦共和國時期，《魏瑪憲法》的法學家們對憲法爭論的文化所做的積極貢獻卻沒有得到足夠的認可。魏瑪共和國時期，憲政民主的持續危機為魏瑪法學家們努力擺脫德意志帝國時期支配法學院的“法律實證主義”提供了歷史背景。法學家們和法官們開始反思民主政治中基本權利的角色，憲法將對抗性社會團體整合進國家的方式，以及在憲政民主基本原則的前提下對憲法修正案的限制等。由“后實證主義”理論所提出的問題和疑問直到今天仍然支配著德國憲法。[[20]](#_20_6)

本書研究了魏瑪共和國時期這種新的憲法法理學的發展情況。采納憲政民主體制引起了一些關于民主和法律的基本問題，二者對于美國的觀察者來說是一回事。首先和首要的理論問題是該體制的“基礎”或“根源”是什么。一方面，據說人民創造了所有國家權力。但是另一方面，法律的創制卻僅僅依據法定的程序。誰是最高統治者，是憲法意義上的人民，還是民主憲政體制？這個問題直接導致了民主制度中關于憲法條文的正當性闡釋與適用的爭論。處于爭議中的，不僅包括自然法和社會學在解釋法律中是否有用的問題，還包括在美國語境中被稱為“反對多數難題”（“countermajoritarian diff iculty”）：既然法官期待人民的代表成為憲法涵義的裁決者，司法審查的規則事實上是不是反民主的？[[21]](#_21_6)第三個爭論在于憲法實踐自身。當憲法出現在實際判決中時，高等法院和政治行動者們關于憲法的涵義發生了爭論，承認某些觀念如“平等先于法律”具有實質性價值，但是他們以前在實在法領域中卻使之僅僅具有規范性意義。關于憲政民主理論與實踐的激烈爭論發生在一個虛弱的戰后共和國這個特殊的背景中，其公民日益反對魏瑪憲政的價值。納粹在1933年將憲政和民主同時掃地出門，代之以一種他們聲稱直接建立在種族大眾（Volk）的基礎上并且服從元首（Fübrer）的制度。

由于魏瑪共和國的社會和政治制度陷入危機之中，在大陸法系中被界定為與關于契約的“私法”相對的“公法”或“國家法”學科也隨之陷入危機之中。但是，在1919年，君主立憲制轉變為憲政民主制之后，這一危機就有了更加深刻的根源。國家法，包括行政法、程序法和憲法，[[22]](#_22_6)在德意志帝國（1871—1918）穩定的憲法體系中已經得到了發展。其穩定性依靠的是1871年帝國憲法公認的非政治性質。政治爭論發生在其他領域：例如，行政法發展、社會和勞工法領域，以及英德海軍軍備競賽等。由于憲法與政治實踐相分離，憲法理論因此變得去政治化了。這是國家法中穩定的實證主義和有機理論的全盛期。

第一章探討了德意志帝國時期國家法中的實證主義傳統。我們在使用實證主義這個詞時必須非常小心，因為它在法律理論中至少可以表達三種截然不同的概念。[[23]](#_23_6)首先，實證主義可以指一種關于真實的社會實踐的法學理論。社會學實證主義（sociological positivism）將法律視為共同體的社會實踐。無論是成文的還是不成文的，那些客觀上得到了執行的規范（不管是被國家官員或者是被人民在其日常生活中）都被視為法律。法律學者的任務就是確定哪些規范是有效的。做出這些決定的工具來自于社會學。[[24]](#_24_6)相比之下，國家集權論者的實證主義則將法律視為那些由合法權威頒布的規范，或者，更抽象的說法是，那些根據正當程序產生的規范。實證主義的第二種形式與H.L.A.哈特和英美分析哲學傳統中其他學者的觀念相一致。[[25]](#_25_6)社會學的實證主義界定法律的基礎是有效規范與無效規范之間的區分，但國家集權論者的實證主義將法律與非法律區分開來的基礎則是法律制度中可辨識的規范的合法性。這兩種方法之間的區別往往與（學術）訓練有關：法律社會學家觀察并記錄社會事實，但法的集權主義論者卻采取“內部的”觀點（哈特），他們觀察那些被法律行動者視為有約束力的規范。二者的差異也是一元論與多元論之間的差異，一元論的觀點致力于降低法律的因果關系或自然關系，但多元論的觀點卻認為法律乃是某種精神性或規范性的化身，它并不直接屬于社會現實的一部分。[[26]](#_26_6)

與德意志帝國國家法緊密相連的實定法的實證主義（statutory positivism）盡管與國家集權論潮流更加接近，但和其他兩種形式的法律實證主義仍然存在著本質區別。這是一個以特殊方式詮釋法規（statute）的學派，通過使用“統治”（Herrschaft）和“契約”這類概念，它將法令理解為國家意志的最高表達。對該學派核心人物保羅·拉班德（1838—1918）來說，1871年憲法條文以及恰當創制的成文法構成了法律制度。他不考慮所有自然法（即，對人造法的道德限制或社會學限制）和普通法，而專注于國家意志。這個特點植根于一個特殊的歷史性時刻，即統一的德意志國家之誕生，而非植根于某種哲學。在這一方面，拉班德式的實證主義既區別于社會學的法律實證主義（識別社會規范），又區別于國家集權論者的法律實證主義（如果辨別法律的規范性規則允許，則將普通法視為實在法）。拉班德進而拒絕承認整個憲法具有任何特殊權威。根據他的觀點，作為具有獨立意志的主權，國家既創制了憲法，又創制了法規。因此，憲法在邏輯上并不比法規“更高級”或更神圣。[[27]](#_27_6)

在肯定既存國家這一點上，拉班德學派與德國自由主義相近。它討厭那些研究憲法性質與地位的問題。相反，它用形式主義方式分析法律規范：它致力于闡明每一條法律規范中所包含的準確的權利、義務和程序。然后，它將這些法律編織成一個條理清楚的、邏輯上封閉的規范系統，并將其編輯成手冊。但是，拉班德的方法在19世紀末遭到了質疑，原因在于遍及歐洲的社會及政治行為的變遷——第一次世界大戰之前從法蘭西第三共和國到英國的自由主義危機，再到沙皇專制制度瀕臨滅亡——對傳統的憲法體系構成了挑戰。盡管1900年后議會的權力威脅到了德國立憲君主制，1871年憲法卻依舊保持不變。縱使憲法仍然保持不變，然而新一代年輕學者研討它們的方法卻已經發生了改變。

第二章討論了兩位憲法理論家的著作，他們在1900年后挑戰了法律實證主義的基礎。1911年，漢斯·凱爾森（1881—1973）出版了一部系統研究公法理論的卷帙浩繁的教授資格論文，將“實然”（is）和“應然”（ought）、“事實”（fact）與“規范”（norm）之間的區分作為其方法論起點。其激進的新康德主義懷疑論引導他批判了拉班德的國家法研究方法以及意識形態的和極權主義的涵義。[[28]](#_28_6)卡爾·施米特（1888—1985）則從另外一個方向對拉班德學派展開了攻擊。他將其關于國家的論斷發展成為保守主義的總體性憲政批判。他在第一次世界大戰期間關于戒嚴狀態（State of Siege）的研究為獨裁理論奠定了基礎。凱爾森和施米特就此開始了對19世紀憲政基本觀念的攻擊，并將在魏瑪共和國時期結出重構憲政概念的碩果。

德國在第一次世界大戰中的失敗導致君主政體的崩潰。根據《魏瑪憲法》第1條，國家權力來自人民。人民主權原則所引起的問題包括少數派權利、對人民代表（無論是政黨、議會或總統）權力的限制，以及在一般意義上人民權力和憲法之間的關系等。這些問題在魏瑪共和國早期變得非常具體。革命的右翼陣營徹底拒斥憲政，卻贊成將半神秘的緊急成立的人民統一體作為一戰“和平堡壘”（Burgfrieden）的象征。憲法雖然宣布建立“民主國家”，卻沒有觸動產權關系，并且保留了大部分軍事與行政統治集團，革命左翼陣營對此表示質疑。對憲法所宣稱的正當性的拒斥，導致了共和國早期瀕臨內戰的局面。第一任總統，社會民主黨的弗里德里希·艾伯特對此的反應是擴大使用由憲法第48條賦予總統的緊急權力。由于德國在1922年至1923年間陷入了惡性通貨膨脹和經濟危機之中，帝國議會通過了授權法案，擴大了總統的立法權甚至是財政權。[[29]](#_29_6)共和國只能勉強生存，但是總統權力的擴張已遠遠超出憲法奠基者的預料。這種情況對那些在德意志帝國制憲時期接受憲法訓練的法學家們來說是聞所未聞的。畢竟，俾斯麥憲法的正當性從未被懷疑過。革命和內戰使一門學科的正當性問題變得異常尖銳，而它原本是用來避免“政治”紛爭的。

雖然德國政治在1924年穩定下來，但是之前的事件卻深刻地改變了關于憲法的爭論。在過去的十年中，政府強烈干預了經濟和社會關系，在戰爭時期強制實行經濟和政策控制，調整了軍人退伍的時間，并且在1923年至1924年間重新評估了馬克的價值。在這種條件下，法學家們開始反思他們關于國家法的觀念。他們質問道，如果國家推行的通貨膨脹和再評估（馬克的價值）政策導致了某些社會團體的貧困，那么國家實施的種族歧視和非法行為，侵犯了公民在法律面前人人平等的基本權利。一些人斷言，再評估政策侵占了中產階級的財產卻沒有給予任何補償，這違背了憲法的明確規定。這些思考的背后所隱含的問題是在新的憲政體制下法院所扮演角色的問題：法院是否有權審查帝國議會或總統的行為是否合憲？關于法律和總統法令是否合憲的司法審查問題涉及實證主義傳統中的核心政治預設，即，在政治問題上服從統治權力。這種關于憲法的新法學問道，民主權力（與立憲君主的權力相反）是否經由法院裁決受憲法的限制。

關于貨幣再評估的爭論是反思憲法內在觀念的直接原因。1924年至1929年間共和國相對穩定下來，關于新憲政體制的法學著作開始出現。1924年，海因里希·特里佩爾（1868—1946）出版了一篇法律概要，認為再評估政策違憲。[[30]](#_30_6)這篇極具影響力的論文對保守派學者關于平等與侵權的觀念造成了強烈沖擊。之后不久，特里佩爾的學生吉爾哈德·萊布霍茨（1902—1982）發表了一篇以平等為主題的論文，他后來成為戰后西德憲法法院的一名法官。[[31]](#_31_6)魯道夫·斯門德（1882—1975）在1928年發表了《憲法與憲法學》。斯門德是特里佩爾的大學同學和朋友，他將一種明確的政治標準應用于憲法學，詢問究竟是什么使社會“融入”政治制度之中。[[32]](#_32_6)同年，卡爾·施米特的《憲法理論》問世，他所追問的問題是，立法活動和憲法修正案限制憲法的根本決策，其內涵是什么、在何處可以找到。施米特將這種限制定位于革命的“根本決策”，認為它優先于憲法文本本身。[[33]](#_33_6)最后，在1920年代后半期，赫爾曼·黑勒（1891—1933）試圖使斯門德、特里佩爾和施米特等人的反實證主義理論符合社會民主黨的需求。[[34]](#_34_6)

新憲政文化的發展進程被一場政治危機所打斷，這場危機直接指向憲政制度的要害。1928年，隨著社會民主黨在國會的選舉中獲得勝利，工會和工業家之間本就搖搖欲墜的妥協（曾經推動各政黨在國會中的合作）破滅了。[[35]](#_35_6)次年，國際經濟的崩潰加劇了國會的癱瘓。在失業人數急劇飆升的壓力之下，“偉大聯盟”誕生了。1930年初，社會民主黨不同意削減失業保險金，聯盟因此而破裂，保羅·馮·興登堡任命海因里希·布呂寧為總理。布呂寧來自于天主教中央黨的右翼，對新的民主政體從來就沒有什么好感。他在沒有與國會協商的情況下就組建了一個新內閣。實際上，他的政府將深陷分裂的國會從國家活動中排除了出去。1930年7月，國會要求撤銷布呂寧的經濟緊急狀態法令，總統對此的反應是解散國會并且再次頒布了該法令。在隨后的兩年中，布呂寧頒布了一連串法令以對付“經濟緊急狀態”，國會中的主要政黨被迫接受了這些法令；否則，布呂寧政府就將舉行選舉，而這將威脅到納粹代表在國會中的擴張。[[36]](#_36_6)

就短期而言，布呂寧的多數活動，甚至當他與代議制政府的基本原則背道而馳的時候，看起來似乎也是憲法的生存所必需的。但是，布呂寧的回憶錄（出版于1970年）和文件卻顯示，他的長遠目標卻是恢復君主制并且削弱國會。[[37]](#_37_6)弗朗茨·馮·帕彭及其極右翼貴族內閣在1932年5月30日戰勝了布呂寧政府，其反共和的目標則要公開得多。帕彭的目標是以總統的權力和與極右勢力的結盟為基礎建立一個新的獨裁秩序。帶著這一目標，他于1932年6月14日中止了對納粹沖鋒隊的禁令，并在6月28日禁止各州政府頒布關于穿著制服并在公開場合展示的新禁令。各州的警察不得不對付因解除禁令而急劇增加的街頭暴力。社會民主黨控制的普魯士政府公開批評帕彭的路線。根據憲法第48條的授權，帕彭于1932年7月20日干預了普魯士政府，將社會民主黨從辦公室里趕了出去，自己作為只對總統負責的部長占領了辦公室。憲法第48條被用來摧毀憲法宣稱要保護的聯邦主義。在正當性高于憲法合法性的名義下，憲法第48條的適用違背了憲法的規定，根據卡爾·施米特的解釋，這是魏瑪共和國謝幕表演的第一場演出。[[38]](#_38_5)帕彭政府在年底倒臺；庫爾特·馮·施萊歇爾將軍的獨裁合作主義實驗幾乎在轉瞬之間就歸于失敗；1933年1月30日，阿道夫·希特勒被任命為德國總理。

魏瑪憲政最終瓦解的準確時間的確定，不可避免地向憲政史學家提出這樣一個理論問題：究竟是什么意味著憲政的瓦解？這個問題恰恰處于魏瑪時期展開的憲法理論爭論的中心。但恰恰正是何為法律實證主義傳統這類問題——無論該傳統對個別法律條款的解讀有何價值——既不可能也不需要得到解答。

第三章揭示了共和國時期法律實證主義的代表人物是如何闡釋新憲法的。理查德·托瑪（1874—1957）和格哈德·安修茨（1867—1948）提出了一個關于憲法條款的觀點，認為政治地實施憲法能夠確保其正當性，而合法地實施憲法則可以確保其有效性。這種實證主義的憲法概念既遭到了保守主義法學家們的攻擊，也受到了法律學者們的批評，前者指責它缺少“內涵”，而后者則批評實證主義不能解決新共和國的憲法所面臨的理論與實踐問題。

第四章回到卡爾·施米特和漢斯·凱爾森，在魏瑪共和國的歲月里，他們成為最重要的憲法哲學家。他們要處理的理論難題是如何將憲法設想成國家的基礎。凱爾森發展了一種新康德主義的憲法觀念，將憲法視為“基本規范”，法律系統中所有其他的規范都可以從中推衍出來。他將統治權力視為系統的邏輯統一體。但是，施米特堅持認為，統治權力并不只是一個玄奧的預設（它在康德主義理論中是一個必要的邏輯假設），更是一個偉大的、隱喻性的事實。因此，施米特將憲法視為統治者（人民）的意志所作的永恒的陳述。凱爾森的形式主義則使他拒斥任何國家組織所宣稱的，代表統治者意志的一切陳述，因為根本就沒有什么統治者的意志。施米特則斷言，有一個國家組織能夠直接代表作為人民實質性統一體的統治者的意志：總統。二者之間的爭論在1931年和1933年達到了頂點。

法律實踐的理論要比“純粹”理論混亂得多，因為它要應對的問題是原則、政治和社會壓力等進入決策領域的方式。[[39]](#_39_5)第五章討論了魯道夫·斯門德、赫爾曼·黑勒的著作，他們的憲法理論集中研究憲法實踐的重要時刻，即當一個規范變成一項具體的決策的時間節點。斯門德的“整合理論”從一個假設出發，即憲法是一個真實的、活生生的精神實體。法律實踐不僅受到成文法的限制，也受到那些包含在國家的政治訴求和民族的價值體系中的不成文法的限制。斯門德的理論對于解釋基本權利具有重要意義。他爭論說，權利的層級可以從與其他價值（例如政治上的權宜之計）相聯系的共同體的基本價值中推導出來。權力的行動能夠“整合”社會，特別是當這種決定行動的權力從國會中的政黨政治轉移到基本權利上來時，整合理論就具有保守的內涵，斯門德設想，基本權利為民族共同體的某種共識構筑了堅實的基礎。保守的社會民主黨成員赫爾曼·黑勒發展了一種實踐理論，該理論始于一個問題，即誰應該決定憲法規范的內容。黑勒爭辯說，國家的正式組織自身基于權利的基本原則。與實證主義一樣，黑勒將法定的正式程度視為憲政民主之正當性的資源。

第六章從有關憲法實踐的理論轉到德國最高法院（聯邦法院和各邦法院）的實踐。在魏瑪共和國期間，最高法院發展了一些新觀念，包括平等先于法律、由憲法界定的財產權利以及司法審查等。這些在聯邦法院和各邦法院的實踐中發展出來的新觀念將成為聯邦共和國憲法法院的標準特征。當最高法院與對各邦的民主干預這些新問題進行搏斗時，它們也需要新的憲法學者。新的法學概念逐漸開始改變司法決策。

英語學者在近些年開始關注魏瑪法學家們的著作。卡爾·施米特（其短論風格和保守的政治立場和美國學者更加接近）在過去的二十年中已經成為眾多歷史學和政治科學論著的主題，這些論著探討了施米特在魏瑪共和國中反自由主義的語境及其與當代的關聯。[[40]](#_40_5)相反，絕大多數研究凱爾森的學者都屬于法律職業中人，他們集中討論凱爾森的分析方法、抽象思想并且較少關心其歷史條件。[[41]](#_41_5)黑勒和斯門德盡管在德國憲法和憲法法院的法理學發展過程中處于中心位置，但他們很少得到英語世界的關注。[[42]](#_42_5)然而，1920年代發生的爭論卻與聯邦共和國的政治和法律文化高度相關。就《魏瑪憲法》論爭這一主題而言，德語文獻的數量占有壓倒性的優勢。法學學者、社會學家、政治科學家、歷史學家以及語言學家等已經仔細研究了其中的主要人物。每年修訂一次的法律手冊收錄了有關主要人物的爭論摘要。通過提供《魏瑪憲法》爭論的背景解釋，本書將有助于增進學者們對聯邦共和國憲法文化的理解。

《魏瑪憲法》理論家與之搏斗的那些問題對美國憲法史學生來說并不是完全陌生的。凱爾森與施米特爭論的核心問題是人民主權與憲法之間的關系問題，在美國，它經常在有關爭論中再現，包括政府行動、法院判決的正當性問題，以及聯邦政府在州政治中的角色問題等。例如，在美國憲法理論中，“我們人民”也許要么指“共和主義”的公民共同體，要么指構成憲法“自由”概念的公民權利和程序。[[43]](#_43_5)同樣，魏瑪時期關于憲法實踐的理論爭論和美國最高法院憲法解釋的發展有類似之處。例如，斯門德曾經為將權利重構為價值，而非視之為使社會生活領域免受政府干預的純粹消極的保護手段而爭辯。其次，他希望在具體決策中實現他所發現的諸價值間的平衡。[[44]](#_44_5)斯門德的上述爭辯和美國關于權利（如獲得財產的權利）的爭論有相似之處，即，權利是在免受國家干擾意義上的消極價值，還是積極價值（可以衡量包含在其他權利中的價值）。[[45]](#_45_5)

美國的觀察者可能會對德國論爭的抽象程度感到有些陌生。在某種程度上說，這種抽象程度體現了德國法學家的“國家”傾向以及高水平的大學理論教育，而非具體的法律實踐。但是，迄今為止，對德國憲法史的主要研究卻幾乎沒有關注高等法院所做的那些有爭議的司法判決。[[46]](#_46_5)然而，老套的“德國式”傾向于抽象化和理論化，除此之外，這種抽象也反映了其他的一些東西。它反映了法律連續性的中斷，這凸顯了20世紀德國歷史的斷裂：1918年的革命、1933年的納粹奪權、1945年的納粹失敗和德國國家消亡，以及1949年兩個新德國的形成。通過研究最高法院的判決，美國的憲政史非常容易被設想為一個穩定的、連續的發展過程；德國的最高法院在這個世紀卻采取了許多不同的制度結構并承擔了許多不同的政治功能。但是，通過描述《魏瑪憲法》的主要理論，而非憲法判決，卻可以發現魏瑪憲政與聯邦共和國憲政之間的連續性。

憲政民主的概念本身就是魏瑪共和國時期爭辯的主題。事實上，保守的歷史學家認為，憲政民主是“無防護的”和“自我放棄”的，他們假設，憲政民主是一個不穩定的實體，而且沒有一貫的主體。他們進而認為，與卡爾·施米特和馮·帕彭總理有關的歷史掩蓋了憲政民主概念的發展，侵蝕了魏瑪憲政的其他方面，因此為納粹奪權奠定了基礎。關于魏瑪共和國的爭辯顯示了憲政民主自身在理論與實踐方面的緊張與矛盾。在美國憲政的歷史中并不缺少這些緊張關系；并且，它們在20世紀結束之時肯定沒有銷聲匿跡。

第一章  
 國家意志與德意志民族的救贖：  
 德意志帝國的法律實證主義與君主立憲政體

1871年，隨著統一戰爭的結束，德國在憲政框架內得以統一。奧托·馮·俾斯麥的對外政策滿足國家主義的目標。剛剛成立的國家議會、帝國議會和各個獨立州議會中的多數自由主義者們相信新制度將同樣符合保守自由主義者對憲政的一些期望。[[47]](#_47_5)國家自由主義贊同新型君主立憲制。在帝國早期，國家自由主義者與政府聯系緊密，他們共同創制法律并建立新國家的公共機構，包括1870年代的國家法院系統、1900年的民法以及在1870年代至1880年代之間眾多限制“絕對權力主義者”（ultramontane）和“國際主義者”影響力的法律法規。[[48]](#_48_5)

在此背景之下，一種全新的正式法律創制方法開始支配德意志帝國的憲法學領域。保羅·拉班德是學院派的主要代表人物，他在德意志國家法評論第一版中提出，1871年帝國憲法的頒布標志著德國人已經從分裂狀態中被“救贖”。[[49]](#_49_5)對于拉班德來說，“救贖”意味著一段神圣歷史的實現，即德國的生死存亡問題已經解決。拉班德（未加入任何黨派）和國家自由主義者均意識到俾斯麥制度為中央集權與現代化改革打開了大門。[[50]](#_50_5)拉班德學派的法律實證主義以解釋憲政制度為己任。他贊同拉班德的闡釋，于是拉班德的研究方法與指南成為帝國憲法研究工作的標準。

對俾斯麥制度的積極研究以一種“中立的”科學語言表達。拉班德的法律實證主義和它在帝國所謂的對手，奧托·馮·吉爾克（Otto von Gierke，1841—1921）的“有機體”國家論都是19世紀的人文科學與自然科學方法展開競爭的趨勢，一種普遍趨勢的組成部分。雙方都否認法律具有超越性的起源：實證主義學派根據觀察得出，所有的法律只不過是世俗的人類國家的假設；有機體學派則認為，法律源于自然與歷史發展過程中世俗的“國家精神”。19世紀的德國和歐洲其他國家一樣，實證主義和有機體主義都認為法律是一個統一的體系或者說是一門真正的學科。實證主義者認為所有的法律和條例都是統一的“國家意志”的表達；有機體主義理論家則認為人類或民族的自然聯合體就是法律誕生之處。[[51]](#_51_5)帝國內兩種相互對立的法律理論都將國家擬人化了。

沒有人比拉班德的先驅卡爾·弗里德里希·馮·格貝爾（Carl Fridrich von Gerber，1823—1891）更能夠提供有力的證據來證實有機體主義和實證主義傳統之間的聯系。早在1848年之前，格貝爾就以私法制度的編纂者與整合者的身份在德語世界名聲大噪。與法學歷史學派試圖從法律的歷史起源為起點來闡釋法律的有效性相區別的是，格貝爾以現存法律為基礎來建立他的法律體系。然而，為了整合德國的法律（包括契約法、家庭法等），他不得不假定德國的法律已經是潛在的、準有機的整體。1848年革命之后，德意志統一的議題被提上議事日程，格貝爾將他的工作范圍擴展至國家法領域。他試圖運用同樣的方法，通過編纂整合德意志各州的法律來創制德國國家法。1806年神圣羅馬帝國瓦解之后，德國不再是公法的載體。格貝爾不得不設定一個法律體系的統一體。但是他又拒絕以教條的、系統化的方式將德意志國家法本身描述為有機的整體。[[52]](#_52_5)

1866年至1871年，保羅·拉班德將格貝爾的法律方法用于即將統一的新德國。與格貝爾一樣，拉班德假設國家與民族之間存在有機的聯系。帝國的法律和條例是“國家意志”的表達，也是社會意志的表達。但是與格貝爾不同的是，拉班德從未明確將他所研究的法律和與社會“有機體主義”相關聯的條例理論化，這使得奧托·馮·吉爾克等傳統有機體論者大為惱怒。[[53]](#_53_5)1866年普魯士戰勝奧地利，這場勝利為1867年北德意志聯邦憲法鋪平了道路，因此1867年憲法也成為1871年帝國憲法的藍本。拉班德簡單地界定所有以1871年憲法為基礎的法律都是有效法。由于俾斯麥成功打造出了新國家，拉班德才能在法學界和政治、歷史、社會學之間畫出一條比格貝爾嚴格得多的界線。[[54]](#_54_5)

1838年，拉班德出生在布雷斯勞的一個傳統猶太家庭，60年代他轉信新教并開始專攻民法。1870年，他將工作重心從研究早期羅馬民法歷史轉向處理憲政危機下的法律問題，對這一問題的探討在1862至1866年間曾風靡一時。同時期，拉班德的論文迅速為他贏得專業內部頂尖法學雜志和法學家們的認可。[[55]](#_55_5)他的論文遵守嚴謹規范的注釋和說明，在論述新憲政制度的核心問題時排除一切“政治影響”。他提議，預算必須由君主和人民議會共同核準，這一建議在后來成為有效法。他接下來的主要工作是完成具有里程碑意義的《德意志帝國國家法》（1876—1882年第一版；1911—1913年第五版），該書系統而新穎地構建了德意志帝國國家法的完整體系。1872年，拉班德成為斯特拉斯堡的公法教授，兼任國家法律事務顧問。[[56]](#_56_5)他的《國家法》是所有學者甚至是政治家必須參考的標準。他本人也是德意志帝國公法領域權威雜志的合作創始人與合作編輯。[[57]](#_57_5)他在1918年3月去世，這也意味著，國家法學家拉班德與他的研究對象——德意志帝國憲政的生命盡頭在時間軸上完全一致。

拉班德在方法論層面沒有什么建樹，這或許能夠解釋他在擁有務實頭腦的法學家、法官和行政官員中的巨大聲望。[[58]](#_58_5)他關于方法論的簡要陳述出現在《國家法》第一版和第二版的前言之中。首先，他主張法理學家可以定義一系列超歷史概念（如主權、財產、契約等），以規范法律領域。拉班德將這些“法律機構”比作邏輯范疇和自然力量。其次，他認為法學家的任務在于依據單獨的概念合乎邏輯地規范現有的法律準則。國家的所有“非法律”領域對具體法律素材的解讀（Dogmatik）來說毫無用處，比如“歷史、政治和哲學評論”等都是如此。[[59]](#_59_5)拉班德希望，通過排除一切“外部”因素找出一種既無涉價值又合乎邏輯的方法來規范法律準則，解釋它們“確鑿”的真實含義。他的畢生目標是將政治和“幻想”（caprice）（拉班德認為二者同義）、業余觀點、政治新聞學等從法律科學中剔除出去。[[60]](#_60_5)

拉班德對于方法論的論述只有這些簡單陳述，再無其他。然而對于帝國法律的建設來說，拉班德的名聲并不是來自于他的方法論，他的主要貢獻是從1862年至1866年處理普魯士憲法沖突開始，解決德意志帝國遇到的最為重要的國家法建構問題。他在那次危機中的處理方案對于憲政制度來說非常有效，被1871年新德意志帝國采納。

預算法和君主立憲制：拉班德對普魯士憲法沖突的分析

在拿破侖入侵之后的半個世紀里，德意志各州視君權為最高權力，以所謂的君主制為基礎。除了極少數例外，絕大部分州已經接納了成文法。令人意外的是，君主選擇接受憲法約束他/她的權力，受制于人民，“屈尊”（oktroyiert）于人民。[[61]](#_61_5)正如恩斯特—沃爾夫岡·伯肯弗爾德所言，這天生就是一個不穩定的制度。[[62]](#_62_5)在憲法序言當中我們可以找到君權原則的正式表述。以1850年普魯士憲法序言為例，其中提到，“我，弗里德里克·威廉蒙上帝恩典為普魯士國王，現告知眾民并下旨……經過兩院一致同意，我們已經最終創制出憲法。”[[63]](#_63_5)君主是憲法的“意志主體”。盡管憲法已經規定議會召開的地點和方式，但從形式上來說，君主仍然擁有召集議會的權力；同時，他（原則上也可以是“她”）擁有徹底否決權，可以否定議會通過的任何法案。此外，君主獨自控制整個行政機構。同樣，軍隊力量只服從君主的指令，不受議會的審查與控制（這即是所謂的強制命令）。[[64]](#_64_5)但是，憲法同樣賦予議會對影響公民“自由或財產”相關法律的投票權，包括年度預算在內。[[65]](#_65_5)

19世紀以來，官僚機構和軍隊規模以及軍費支出不斷膨脹，因預算經費增長而爆發沖突的可能性也隨之增加。姑且不論君主制原則，無論在法律層面還是政治實踐事務當中，君主都不能擱置憲法。在一些案例中，預算層面的沖突導致了國家的普遍危機，1862年至1866年普魯士的憲法沖突就是如此。

1848年革命尋求建立一個以人民主權而不是君主立憲為基礎的中央集權國家。革命雖然失敗了，但是絕大多數沒有憲法的德意志州都接受了君主立憲主義的模式。[[66]](#_66_5)1850年弗里德里克·威廉四世推行新版憲法，取代了原本更加民主的1848年普魯士憲法。1850年憲法承認州議會（或者說人民議會），新議會比以資產多少為標準選出的1870年議會擁有更大的權力。[[67]](#_67_5)普魯士國王掌控軍隊和政府，擁有締結國際條約和宣布戰爭與和平的權力。[[68]](#_68_5)他也享有免于被法律追究的權力。但是，內閣責任制將行政行為的法律責任轉移至首相，這樣，議會就能夠掌握行政權。然而，內閣責任制在法律上的重要性仍然非常有限。州議會不可要求國王罷免大臣，只有在大臣違反憲法時，州議會才擁有法律追索權。[[69]](#_69_5)雖然如此，州議會所表達的不滿可能具有政治意義，因為議會要求的是批準所有議案的權利，包括由君主每年提交的預算在內，[[70]](#_70_5)其重要程度已經遠遠超出了法律領域。

19世紀60年代早期，普魯士新君威廉一世向議會提交了一系列法案，建議將更多經費用于軍事支出，并提議將強制服役期由兩年延長到三年。多數自由派以經濟和政治理由否決了這一提案。他們的猜測是正確的，皇帝及其保守主義擁護者們希望通過延長服役期來教化公民尊重中央集權國家。1862年3月，自由主義者提出“海牙法案”來回應國王的提案，要求國王提供軍事預算的項目簡述。這一行動導致自由主義者與君主制擁護者們的爭端浮出水面。為了監督法案對公民的自由和財產的影響，州議會合理要求獲得在君主權力和君主制命令暴力之下的公民自由和財產權利的更多細節信息。爭論陷入僵局，沒有一項預算獲得通過。[[71]](#_71_5)國王解散議會之舉沒能解決任何問題；選民甚至選出了一個更加強大的多數自由派議會。威廉處于被驅逐的險境，1862年9月，他決定拒絕大臣們的意見，任命奧托·馮·俾斯麥為普魯士新任首相。這位極端的保守分子幫助威廉從議會手中窘迫地挽回了皇冠。

俾斯麥主張，憲法對于解決沖突來說毫無意義。實際上，王位作為“優于”憲法的實體必須填補國家法的“漏洞”。由此他總結，即使沒有預算，君主也有治理國家的義務。議會中的自由主義者們對此還擊，認為君權只能在憲法范圍內才能成立。[[72]](#_72_5)雖然議會拒絕讓步，但俾斯麥已經擅自將他的理論付諸實踐。預算不是以新的預算法為基礎，前一年的預算法依然在發揮作用，因此國家機構得以繼續運轉。盡管俾斯麥運用君主主權理論進行管理，他并沒有采取進一步行動并宣稱議會與國家無關。[[73]](#_73_5)

俾斯麥對外政策的成功終結了紛爭。1864年，普魯士和奧地利軍隊進攻丹麥，解決了由丹麥挑起的德語世界的爭端。德意志的勝利滿足了自由主義者和國家主義者的期望，自從1848年國家主義革命之后，勝利已經塵封已久。1866年，普魯士軍隊擊敗了奧地利，這場戰爭爆發的部分原因是因為普奧兩國對于如何管理從丹麥新接管的省份存在分歧。那場勝利之后，俾斯麥于1867年批準將德國北部地區的制度改造為憲政制度。保守自由主義者贊賞俾斯麥的成就，在1866年紛紛加入保守黨以支持賠償法案，這一法案追溯批準了前些年未獲批準的預算，因此俾斯麥在危機時期的行為獲得了合法性。只要州議會通過并執行先前的預算賠償法案，議會對預算法的控制權也得到了承認。議會和君王的沖突暫時得到了妥善解決，只是這種安寧不會永遠持續下去。[[74]](#_74_5)

普魯士的勝利削弱了自由主義對君主立憲制的批判聲音。1870年德國統一前夕，拉班德發表了有關憲法沖突的論文。恰逢其時，保守的自由主義者們試圖將他們的價值觀融入大獲成功的俾斯麥價值觀，拉班德恰好提供了看似理性、正式且科學的解讀方法，即，宣稱憲政地位應保持不變。[[75]](#_75_5)

在論文中，拉班德明確反對批評性和投機性的法律思想。他認為，現存的法律制度是所有法律爭論的合法與自足基礎。他主張只有通過排除政治并對案件的實證法層面進行分析，才能真正理解“法律的真諦”。[[76]](#_76_5)政治模糊了事務的法律狀態和不同的政治地位，已經“無意識地”卷入預算紛爭。他將所有涉及主權的討論從他的論述中全部剔除，不管是人民、君主主權還是歷史案例都沒有幸免。[[77]](#_77_5)拉班德含蓄地隱射人民議會是政治陰謀的源頭。事實上，拉班德的論文只有一個地方在提到州議會活動時對政治介入法律表示公開譴責。[[78]](#_78_5)

法律層面出現了如下問題：1850年普魯士憲法第62條規定，最高立法權力，即法案通過權（gesetzgebende Gewalt）由國王和議會代表共同行使。根據第99條，預算法也是一種法律（Gesetz），需要由國王和議會同時審核方可生效。拉班德稱，法規的正式定義捆綁在君主立憲政體之上。不過，他繼續說道，預算法本質上不是一部法律，它不是“法律規則”，不是“約束或者決定法律關系的規范”。然而，他關于實體法的定義又有些模棱兩可，他似乎認為法律規范就是法人能夠實踐法律意志的固定范圍。[[79]](#_79_5)法律與行政條例的本質意義被區分開來，行政條例僅僅是“司法事務”，不是“法律規則”。所以，預算法即使形式上是法規，但就其實質或內容而言，它只能是司法事務的行為；即，行政條例只適用于國家及國家機構。

1850年，普魯士憲法明確界定了法律的正式概念。[[80]](#_80_5)其實質概念和正式概念不再需要完全一致。某些“實質性”的法律規范不再受到議會代表的審查。比如，國家的緊急條例雖對法律關系進行規范，卻由君主管轄。同樣，從實質角度來說，并不是所有被州議會的“法律”認可的法律行為都可以真正地成為法律。舉個例子，國際協定雖然是國家之間的契約，但它不是國家主權意志的表達，需要獲得國家議會批準才能成為法律。[[81]](#_81_5)

在拉班德看來，預算法不是實質意義上的法律。它沒有被授權，其用途僅僅是估算下一年度的收入和支出。[[82]](#_82_5)拉班德爭辯道，人民議會雖然不能真正控制政府，但是它擁有監督政府行為的權力。國家議會雖然擁有審批預算法規的正式權力，但是這種權力僅局限于贊成國王關于來年預算為合理而已。[[83]](#_83_5)政府根據它的判斷對國家需要進行大量估算；議會的主要權力就是要求提供較為詳細的支出清單。拉班德甚至認為，議會要求提供信息這項有限權力也是不穩定的。[[84]](#_84_5)

因此，預算法被視為一種政府條例。根據拉班德的觀點，這一規范使得州議會的預算審批權不再重要。根據君主立憲制的基本原則，所有行政活動必須在國家意志的最高表現——法律所設立的范圍內活動。既然預算法在實質層面只是條例，它就不能廢止現有的任何法律。所以，盡管預算未得批準，那些現存的稅法和描述行政行為的法律仍然有效。只有由議會與君主同時批準的另外一個有效法可以取代現存法規。[[85]](#_85_5)

拉班德對法規與條例、形式法與實質法進行區分，他與普魯士自由主義者和俾斯麥的解釋不盡相同，進而導致了一場解釋沖突。拉班德認為，那些將預算視為國家運作的必要條件的國會議員們誤解了預算法的本質，他們認為它是法律規范，而不僅僅是對支出的簡單估算。俾斯麥的缺口理論（gap theory）同樣是不正確的。依據拉班德的理論，普魯士政府在1862年至1866年間完全在法律范圍內行事。法律缺口理論是完全不必要的。拉班德的結論如下：“缺少預算法不會導致國家解體、所有的生命機能中斷，國王也無權通過單方的條例暫停大臣職務，以得到議會批準所有的國家支出的權利。恰恰相反，當局有要求提供國家支出的權力，也有義務將支出情況提交議會審核批準。”[[86]](#_86_5)拉班德提供了一個非解決方案（a nonsolution），它同時也表達了君主立憲制的內在邏輯。無論是在君主制還是議會制控制之下做出的最后決策，都將與兩個有機體共同構建的憲法的要求不相一致。只要現存稅法不作修改，無論拉班德同意與否，他對憲法的解釋已經允許政府無限制地發揮功能。拉班德的解決方案充其量寄希望于議會能夠認識到自身義務，并且與國王相互諒解。

拉班德贊成格貝爾在德國統一之前就使用過的假設。[[87]](#_87_5)新“法律實證主義”（Gesetzespositivismus）主張有效法表達了國家意志；國家意志反過來被定義為國民真實意志的表達。正如格貝爾所寫的那樣：“如果將國家比作一個人，那么國家力量就是道德有機體意志的力量。”[[88]](#_88_5)格貝爾的“國家—人”是一個主權不能分割的整體。整體之內的任何具體組成部分都不具有主權。同樣，在拉班德的國家理論中，只有整體的國家可以做出最終決斷。[[89]](#_89_5)他在1870年分析普魯士憲法中的預算法時提供了同時能夠表達普魯士憲法體系和新帝國憲法內在邏輯的解決方案。具有諷刺意味的是，為了捍衛君主制，格貝爾和拉班德打破了君主在國家之中的卓越、超自然的地位。[[90]](#_90_5)

經過國家自由主義者的努力，拉班德所描繪的君主立憲制業已實現。國家自由主義者們對1867年和1871年的憲法辯論進行干預，確保新德國以1850年普魯士憲法中君主立憲制的雙重原則為基礎。君主立憲制規定君主與議會之間的權力二元分立。在帝國憲法之下，君主依據內閣責任制服從國家法律；君主的命令必須由一位大臣副署才能成為有效法案，如果這些命令違反了法律，該大臣就會因此被起訴。俾斯麥曾經通過刁難大臣讓他們無法確定在法案中該擔何責這一計劃來謀求削弱責任內閣的重要性。在最初的憲法草案中，聯邦參議院或聯邦議會等主權實體的會議不受公共監督，成為明顯的暗箱操作；首相的角色僅僅是領導聯邦參議院的事務。[[91]](#_91_5)自由主義者對這一提案反應激烈，要求聯邦參議院主席團設立擁有明確管轄權的內閣辦公室，在首相的指導下開展行動。妥協的結果是根據憲法建立一種有限形式的內閣責任制。[[92]](#_92_5)新憲法第17條要求由君主來頒布并執行所有法律以及行政命令。首相承擔君主行為的所有責任。君主的指令和命令必須由首相副署后方可生效。但是懸而未決的問題是，誰來承擔責任，以及法案的法律衍生結果是什么。對于法學家來說這份草案是一份不完善的法案，是一個沒有明確許可的規范。對于政治學界來說，第17條法案令首相對政策負責，對帝國議會負責，并且服從議會的批評。[[93]](#_93_5)

由此可見，1871年憲法保留了二元化的君主立憲制。新制度中的二元主體分別是聯邦參議院和帝國議會。聯邦參議院由國家政府機關任命的成員組成，是“君主”；皇帝（Kaiser）只是集體君主的領袖。聯邦參議院雖不是君主，但有權否決國會通過的法案。在這個意義上，聯邦參議院不是像美國參議院或英國上院那樣“更高級”的議院，只是一個擁有法案否決權的執行機構。同時它也是立法機關，可以解釋法案，批準法案。[[94]](#_94_5)聯邦參議院議員們組成常設委員會，處理帝國事務，為皇帝提供建議。委員會明確不受議會管轄，帝國議會成員不得同時兼任聯邦參議院成員（第9條）。憲法因此將帝國議會對國家機器的直接影響因素排除在外，這與英國和法國的議會均不相同。[[95]](#_95_5)帝國議會享有法案解釋權，法案必須獲得它的批準才能成為法律或有效的法律。確切地說，預算法也需要得到帝國議會的批準才能成為法律。實際上，帝國議會有權仔細審查每一年度的國家支出，因而在帝國的內外政策上擁有相當的控制權。[[96]](#_96_5)帝國議會的權利消解了聯邦參議院原本對議會控制預算的那種限制。但是，即使被消解也不能確保君主制能夠在接下來的選舉中獲得政治勝利，因為普魯士的憲法沖突已經開始顯現。

拉班德的論文對普魯士的憲法沖突所產生的思想沖擊在很大程度上來自于它的發表時機。他反其道而行，為賠償法案辯護，將它視為憲法沖突唯一可能的解決辦法，當自由主義者們肯定俾斯麥體制下的政治統一并為立憲主義的政治形式而戰斗時，他卻提出了君主立憲制的邏輯。他用法律的形式確立了君主立憲制理論的基石。根據拉班德“國家意志的表達”的最高方式這一術語，法律表達了二者之間的一致性，即君主是國家的代表，而議會則是人民利益的代表。[[97]](#_97_5)憲法沒有規定法律的內容，但是明確表達了形成國家意志的正式程序。就像19世紀的英國憲法那樣，德意志憲法創造了一個造法程序，對立法者的權力沒有設置限度。用英國功利主義者和法律體系分析傳統建立者約翰·奧斯丁的話來說，主權權力“不受法律限制”。[[98]](#_98_5)

拉班德的法律實證主義展示了統一的國家權威和統一的國家意志的圖像。“國家主權”的潛臺詞是君主和議會之間永不停息的權力斗爭，它以不可預料的方式形塑了德意志帝國的政治制度。聯邦參議院被證明是日常政治實踐中的第二重要機構。君主選擇首相，“他的”首相與帝國議會抗衡。皇帝在憲法上僅僅是聯邦參議院的代表，是政治生活和文化領域的君主。一個帝國的行政機構從未根據憲法本身創立而圍繞著首相不斷壯大，并且在1878年延伸至其他大臣。[[99]](#_99_5)君主立憲制最重要的政治沖突在帝國議會和皇帝之間的爭論中逐漸凸顯。

盡管如此，根據拉班德的法學觀點，德意志帝國是德國歷史上非比尋常的穩定時期。在第一個三十年間，皇帝和帝國議會都試圖避免任何可能削弱憲政制度的憲法沖突。多年來，憑借復雜的法案，軍費支出的持久爭論不斷被向后拖延。普魯士憲法沖突之后，一場無法解決的沖突開始緩慢醞釀，也許正是這個原因，雙方都避免討論這一話題。[[100]](#_100_5)盡管年度預算法得到批準仍然并非易事，俾斯麥還是努力獲得了帝國議會充分的支持以確保它順利通過，即便通過妥協和散播謠言等手段也在所不惜。1890年威廉二世罷黜俾斯麥之后，獲得帝國議會多數支持的任務變得愈加艱難。社會和經濟的變化需要龐大和復雜的預算，大眾政治的興起更意味著兩種被俾斯麥和帝國議會中的自由主義者和保守主義者共同疏遠的力量的崛起——天主教中央黨和社會民主黨。皇帝和帝國議會之間的沖突變得越發可能。如果不是因為那次政治危機，皇帝依然可以成功避免直接的憲政危機，只有一次例外。

這次例外是1908年的《每日電報》（Daliy Telegraph）事件。總理馮·比洛度假時授權一個較低級別的官員副署了皇帝的公開聲明。這名官員允許一份名為《每日電報》的英語報紙公開刊登了一則令國王非常尷尬的訪問新聞。絕大多數的帝國議會代表們做出回應，批評皇帝變化無常的“政治規則”。馮·比洛總理認為自己在此次事件中的政治和法律責任無足輕重，他的態度點燃了大家的怒火。[[101]](#_101_5)在政治上，帝國議會的代表們開始危險地向批評制度的君主制基礎靠近。左翼自由主義者們試圖召集代表（從國家自由主義者到社會民主黨，“從巴瑟爾曼到貝貝爾”）進行不信任投票。他們試圖在現有的第17條當中加入一個條款，即，強迫首相服從帝國議會的不信任投票，但是，這一舉措沒有獲得必需的票數支持。正如結果所顯示的那樣，由于保守主義者、國家自由主義者以及左派各自有不同的關切，[[102]](#_102_5)君主立憲制的諸原則沒有發生變化。

帝國主權與國家統治：拉班德對聯邦主義的分析

在分析普魯士的憲法沖突時，拉班德拒絕使用主權概念，他正確地認識到，在不破壞憲政制度的前提下，議會和君主都不能宣稱自己有權最終決定法律。聯邦主義者的妥協對德國的統一是必要的，當他試圖運用一個本該向外界展現的、強大統一的帝國形象來調節和解聯邦主義者以統一德國時遇到了類似的問題。主權的概念重新出現在拉班德關于新聯邦特性的討論之中。[[103]](#_103_5)

普魯士在1866年的戰爭中戰勝奧地利，使得1867年北德意志聯邦憲法的制定成為可能。新制度的軍事基礎在于普魯士的軍事力量與對其他同盟國的霸權。事實上，帝國向全世界展示了一支團結的軍隊、行政機關以及立法機關，克服了被塞繆爾·普芬道夫稱為“龐然大物”（monstrosity）的神圣羅馬帝國的負面影響。[[104]](#_104_5)然而，俾斯麥的1867年憲法同樣對德國的長期傳統——國家特殊神寵論，做出了巨大讓步。1871年憲法中使用的Reich（帝國）概念也需要承載那些聯邦制的內涵。[[105]](#_105_5)如上所述，19世紀的德國憲法序言均宣布，皇帝已經“屈尊服從于”憲法并因此服從于人民。按照這一傳統，1871年憲法的序言這樣寫道：“尊敬的普魯士國王以（德國其他皇室家族）之名決定實施永久不變的聯邦制。”隆重地將國家實體變為現實存在的是個人和絕對統治的帝王，不是團結起來的德國人民，也不是未統一的德國個別州的人民。

君主由州政府機關任命的代理人來代表，每一個人都需要按其州政府的要求投票。他們共同組成聯邦參議院，這是一種集體君主制，正式執行保留給德國式君主立憲制中皇帝的功能。[[106]](#_106_5)聯邦參議院作為立法機關，決定哪些法案能夠被提交到帝國議會。作為執行機關，它發布行政命令并且由常設的行政委員會來代表。最終，聯邦參議院保留了司法權力，如解決各州之間民事糾紛以及在各州內部調解憲法沖突的權力。為了強調國家的聯邦主義本質，各州的代表們不享有議員豁免權，只有“日常外交保護權”（第10條），仿佛他們是來自外國的代表。

憲法對帝國的中央權力設置了嚴格的界限。帝國法律高于州法律，只受貿易和商業事務的限制。州的權力是控制法律。[[107]](#_107_5)進一步來說，一些州“保留”了一定數量的特殊權力，例如對巴伐利亞的居住地和鐵路管理，以及巴伐利亞和符騰堡的郵政與電報系統這樣的帝國行為有著特殊限制。憲法甚至撇開了軍隊這一表達新實體“意志”的最為重要的機構，保留了巴伐利亞州一部分軍事權力，實現了部分分權。[[108]](#_108_5)

普魯士雖然控制了德國將近三分之二的土地和人口，它在聯邦參議院中只有58個席位中的17席。[[109]](#_109_5)因此聯邦參議院保留了一個強大的聯邦機構。但是只需要14張選票就可以否決任何更改憲法的動議（第78條），所以普魯士選票聯盟就能夠有效地阻止這一制度發生任何激烈改變。此外，普魯士國王自動接過了德意志皇帝的頭銜。[[110]](#_110_5)因為皇帝任命首相，首相領導聯邦參議院，所以普魯士國王對聯邦參議院的議事規則有直接影響。最后，聯邦參議院的所有委員會都有普魯士的代表供職。實際上，聯邦參議院的創立就是為了提防出現挑戰普魯士霸權的力量。[[111]](#_111_5)

作為皇帝，普魯士國王成立了聯邦參議院主席團，在得到聯邦參議院的同意后（但是無需得到帝國議會的同意）就有權宣戰；他在國際上代表德國，召開并終止聯邦參議院與帝國議會的會議。戰爭期間，皇帝指揮所有德意志軍隊。德意志的所有軍隊都必須穿著統一制服，服從統一的軍事規則，這意味著普魯士軍隊的成功模式實際上延伸到了德國各州。[[112]](#_112_5)憲法無視為巴伐利亞州保留的軍事權力，大幅度增加了普魯士國王的直接軍事權力，尤其是緊急狀態時的權力。

普魯士僅用一個非正式的重疊機構就對德國政府實施了事實上的霸權。憲法并沒有要求總理同時擔任普魯士的首相，事實上普魯士的首相實際上幾乎總是同時擔任這兩個職位。與聯邦參議院分離的帝國官僚機構開始得到發展，大臣們在帝國和普魯士也被任命擔任類似的職位，普魯士的大臣們常常向帝國議會提交詳細的議案。[[113]](#_113_5)這一類情況的唯一例外就是普魯士的戰爭部長。帝國沒有設立戰爭部，普魯士的戰爭部與普魯士的總參謀部相分離，在戰爭期間掌控軍隊。俾斯麥式的制度確保了普魯士能夠掌控軍隊，普魯士軍隊的命令將受到保護以免受到德意志帝國議會審查。[[114]](#_114_5)

因此，1871年憲法的聯邦主義不僅將非普魯士國家整合進新帝國，而且制約了帝國議會對政府的控制。拉班德的解決方法是將這些限制視為給定的條件。它假定憲法已經不再是“政黨沖突的目的”，而是“所有政黨及其斗爭的共同基礎”。[[115]](#_115_5)如果帝國是所有法律關系的公認基礎，那么，法官、政治家和行政官員就必須準確地知道法律及其程序是什么。拉班德的方法解決了這一需求。與此同時，作為保守的自由主義者，拉班德支持聯邦主義限制民主控制的方式。他闡述政府制度的方法不涉及對“政治性”的考慮，這意味著制度具有正當性。實證主義分析既提供了關于國家的有用描述，也含蓄地肯定了它。

拉班德分析的積極方面是將政治和歷史從聯邦主義的概念中剔除。帝國初期，拉班德以外的其他法學家試圖根據其他國家的聯邦制度來概念化聯邦帝國（Reich），特別是美國。但是美國爆發的血腥內戰致使其憲法體系備受質疑。巴伐利亞法學家馬科斯·馮·賽德爾援引約翰·卡爾霍恩的觀點否定了聯盟的所有可能，他堅信帝國只能是主權國家的聯盟。賈斯特斯·威斯特坎普轉向《聯邦黨人文集》并且引用林肯以維護帝國的主權。左翼自由主義者阿爾伯特·漢奈爾用美國的歷史來批判賽德爾和威斯特坎普。[[116]](#_116_5)拉班德放棄了這些歷史方法和比較方法，這些方法使政治和文化問題具有深刻性和緊迫感。相反，他試圖通過正確定義主權來尋找正式而符合邏輯的聯邦主義概念。

與歐洲其他信奉“中央集權論”的實證主義者一樣，拉班德將主權定義為最高的世俗力量。[[117]](#_117_5)拉班德認為，聯邦參議院是主權國家的最高統治者。皇帝是公共事務中各州合作的代表，他將皇帝比喻為私法中聯合股份公司的負責人。[[118]](#_118_5)然而，“主權”的正式概念與州的行為的實際內容不同。后者包括州創制法律和條例的權利并且要求其國民服從，并將其歸為“規則”或者“支配”（Herrschaft）概念。私法領域由法人控制財產，公法領域由國家統治人民。然而，與私法概念不同的是，支配的公法概念受到一套復雜的權力與義務體系的修改與限制。拉班德和格貝爾一樣，將這種控制比作家庭中對父親的道德控制，“國家的原型和所有公共權利的起源”。[[119]](#_119_5)正如父親的權利來自于作為整體的家庭，同理，統治的權利來自于作為一個整體的國家，而不是來自國家內部任何一個具體的機構，例如君主。統治權是被視為國家統一體的基本屬性。在拉班德說明新聯邦制度的分析中，主權、統治權與國家概念被結合在一起。1871年的憲法造就了德意志帝國這一主權國家，同時又確保不再擁有主權的普魯士由于統治人民而繼續成為一個國家。[[120]](#_120_5)

拉班德在概念層面上區分主權國家和非主權國家，成功解決了聯系德意志各州與帝國這一關鍵的政治問題。然而，他對聯邦主義問題的解決方法是抽象的，也是毫無用處的。[[121]](#_121_5)與解決州議會與國王之間關于預算的沖突時一樣，拉班德的聯邦主義學說也在正式與抽象的層面上肯定了俾斯麥的解決方法，認為主權是各州首腦的分內職責，類似于帝國參議院的情形。[[122]](#_122_5)這種解決方法從兩個方面阻止了那些向德意志國家權威提出的挑戰力量。首先，拉班德將承擔政治決策的最終責任委托給集體而非單個的“君主”，如同這一章的前一節所提到的那樣，這種解決方式對帝國議會明確控制的中央執行權造成了不利影響。其次，拉班德的主要挑戰者馬科斯·馮·賽德爾認為，拉班德式的解決方法為獨立主義者挑戰中央權威設置了界限。賽德爾雖然同意拉班德的大多數論斷（他們實際上都是保守的立憲主義者），但是他拒絕區分統治權和主權。他認為，主權仍然屬于單個國家，帝國是國際條約創造的實體。[[123]](#_123_5)這種觀點雖然并沒有占據統治地位，卻一直是德意志帝國生命歷程中挑戰帝國權威之法律構建的重要挑戰聲音。

權力和統一體是拉班德式國家構建的核心。他類比國家與父親的統治，將國家視為生命體，由此而產生了直接針對其國民的命令。甚至，當拉班德在其法律理論中創造正式的或者程序性的國家觀時，他就已經含蓄地將國家視為真實本質或統治者。[[124]](#_124_5)拉班德學派的其他成員有著根深蒂固的國家主義的共同觀念，包括左翼自由主義者漢奈爾、格爾哈德·安修茨和喬治·耶利內克（1851—1911）等。和德意志民族自由主義內部一樣，在占統治地位的國家法研究方法內部一直存在著一種國家形而上學，這種形而上學不僅存在于拉班德的法律概念之中，也存在于他的極端實證主義和他的國家、統治和主權觀念之中。[[125]](#_125_5)

基本權利：主權的體現

中世紀的德意志各國憲法包含了廣泛類別的基本權利；但是這些權利只有經過法律行動者解釋才能夠在法律制度中獲得意義。保羅·拉班德及其實證主義逐漸壟斷解釋權利的話語權，就像他對國家法的解釋一樣。

格貝爾對拉班德權利學說產生了直接影響。在1848年之后的作品中，格貝爾將1848年革命之后針鋒相對的國家主義和保守主義傳統融合在一起，將國家組織設想為一個“有機的人民國家”（organischer Volksstaat）。國家包括君主和人民。他認為，個人的權利從來都不是“主觀的”。相反，它們是所有國民活動于其中的法律秩序或國家有機體的“客觀”體現。例如成年男性財產權和表達權僅僅是國家自身所設置的對國家行為的消極限制。[[126]](#_126_5)格貝爾將權利的實踐適用性限制在司法和行政領域。法律直接表達了國家意志，即它是立法機關的客觀化表達。如果它本身代表著那些權利來源的有機整體，它就不能從屬于權利。[[127]](#_127_5)拉班德明確同意格貝爾研究基本權利的概念和實踐方式，他將這些寫入他的《國家法》中：“自由權（Freiheitsrechte）或基本權利是國家權力的規范，由國家本身賦予；它們對行政權威構成限制，在特定范圍內保護個體行為的天然自由，但是它們沒有建立公民的主觀權利。由于沒有客體，它們不是權利。”[[128]](#_128_5)拉班德在最后陳述時提到，一項權利如果只是反映特定時刻限制國家行動的國家決策，那么，就不可能是真正的權利，因為國民并不統治國家；相反，私人的財產權利是真正的權利，因為它建立了主體對客體的統治。[[129]](#_129_5)這一爭論的結果是基本權利并沒有“高踞”在國家意志之上。實際上，一部直接表達國家意志的普通法律都可以懸置或限制基本權利。

1848年之后，權利實踐的實際發展過程與拉班德的闡釋相一致。君主立憲的憲法明確服從他們所獲得的“國家意志”的權利。例如，1850年普魯士憲法包括了多種自由的基本權利。政治和個人權利包括宗教自由、學術自由、出版自由和意見自由，以及自由聯合與非戶外結社的權利；經濟權利包括擁有和處置私人財產的權利。如今，除了屬于皇室家族和家族基金以外，所有財產在繼承時都可以被處置、被分割。賦予大資產所有者的諸項法律特權也被廢除。這些世襲權利直到第一次世界大戰之后才徹底消失，但是1850年代的憲法已經開始逐步地限制這些特權。[[130]](#_130_5)憲法條款在宣布基本權利的同時也包含著諸多顛覆權利的限制條款。例如，1850年普魯士憲法第5條第一句明確宣稱，“個人自由受到保護”，第二句卻寫道，“這類限制是被允許的，尤其是逮捕，其條件與形式將由法律界定”。[[131]](#_131_5)在第33條第3段可以找到另一個體現這種趨勢的例子：“政治團體可能會通過立法受到限制和被臨時禁止。”[[132]](#_132_5)這些1848年之后遍及德意志各州的標準表達了這樣一個限制原則，人民議會在對財產或自由事務做出任何改變之前必須接受質詢。法律可能侵犯權利，條件是獲得那些擁有財產并受過教育的男性的明確同意。因此，比如說，法律通常會否定女性擁有自由演說、結社、財產和在法庭上獨立陳詞等權利。[[133]](#_133_5)權利受限制于正式且恰當的法律這一原則，空前強烈地表達了國家—理論家在1848年民主興起后創立的一條原則：權利不應該被設想為普遍性的，相反，它們受到法律秩序本身的嚴格限制。[[134]](#_134_5)

1871年德意志憲法沒有出臺任何權利法案。從某種意義上說，這種缺失反映了上述權利理論的衰退，這一衰退對于德國來說是正常的。歐洲的法學家們得出與格貝爾相似的結論：權利對抗主權在邏輯上是不可思議的，在政治上是有問題的。19世紀末英國憲法的標準闡釋反映了這一學說，主張議會主權原則。[[135]](#_135_5)與此類似，法蘭西第三共和國將權利納入其法律體系之中，但是，權利是以法律的形式存在，以便議會通過的法律能夠隨時被廢止。[[136]](#_136_5)德國的權利實踐與歐洲其他主要國家的不同既不是理論上的也不是制度上的。至少在歐洲大陸，19世紀的自由主義法律理論傾向于將積極的公民視為國家的有機成分，而不是法律的來源。[[137]](#_137_5)

無論如何，俾斯麥的直接關切是創建一個保全普魯士憲法體系的強大德意志帝國，而不是將時間耗費在發展用途可疑的基本權利上。新制度沒有否定德國國民的基本權利（通過法律實證主義視角來闡釋），因為在絕大多數現存國家的憲法中，權利都占據一席之地。根據法律體系的其他部分所制定的聯邦層面的法律保護權利，基本權利的官方闡釋明確適用行政機關，但不適用于立法者。[[138]](#_138_5)聯邦制度的直接政治訴求或許最好地解釋了聯邦層面沒有任何基本權利表述的原因。這樣的基本權利體系將會立刻引發如何在各國執行權利這一棘手的問題。為了國家的統一，任何有關帝國有權評論國家憲法和法條的討論必須被禁止。[[139]](#_139_5)

在1867年至1871年有關憲法的議會辯論中，一些自由主義者試圖在定義德意志公民的憲法第3條中加入一系列基本權利。帝國議會否決了這些修正案。其他的自由主義者吸取了1848年的經驗，此時他們不想浪費時間設計權利而失去國家統一的大好機會。保守主義者們反對在聯邦中限制各國的權力。社會民主黨領袖奧古斯特·貝貝爾譴責了權利被排除這一事實，抱怨1871年憲法爭論的焦點幾乎全部集中在宗教權利。他的控訴暗示了自由主義者們無法回避這一問題的第三個原因：他們害怕新興的社會主義者或天主教人民黨的力量使用這些權利反對他們。[[140]](#_140_5)

對于基本權利的拉班德式分析成為德意志帝國占主導地位的法學方法。他的成功再次與帝國的憲法結構聯系在一起。法律是整個君主立憲制政治體系的關鍵，而不是基本權利。法律確保議會擁有參與控制國家的權力。法律規定行政部門只允許根據法律或者憲法條款活動。這一體系中基本權利的功能就是說明在哪些領域法律對于行政活動來說是必需的。用那時的語言來說，權利列舉了“自由和財產”的私人領域，任何侵犯這些權利的行為必須得到明確的法律批準。基本權利在行政行為的司法審查領域發揮了重要作用，它們確保君主命令之下的行政部門是合法的。[[141]](#_141_5)在行政法指南中，權利成為國家意志的客觀反映，只能約束行政部門。[[142]](#_142_5)

對立法行為合法性或合憲性的司法審查在理論上是可能的，現實中卻不大會發生，因為審查將會侵犯國家主權，而國家制定了法律。此外，對法律的司法審查將會侵蝕帝國的聯邦制度，因為判決體現了國家的權威。這一規則的唯一例外是聯邦參議院在處理各州之間的憲法沖突所作出的裁決，或者是在沒有高等法院解決爭端的情況下，以“和解”的方式處理各國的憲法案件。1879年最高法院建立，它主要裁決由特定國家法院上訴的民事和刑事案件，之后幾年里通過了通用民法。盡管如此，法律的合憲性司法審查卻沒有隨之而出現。最高法院清楚地認識到它在憲政審查事務中缺乏司法權，而國家法的主要法律評論員反映了這一情形。[[143]](#_143_5)法律是國家意志的最高表達，因此立法機關（如聯邦參議院和帝國議會）可以通過恰當的法律來限制權利，無須顧忌權利是否被列入憲法文件之中。當基本權利受到侵犯時（如同迫害天主教和反社會主義法）必須由帝國議會批準。[[144]](#_144_5)

因此，在德意志帝國內，法律的首要功能是限制權利。但是法律實證主義者無法忽視在日漸擴張的德國福利國家中新社會需求日益重要的地位。在世紀末，喬治·耶利內克試圖避免將對權利的“狂熱”理解[[145]](#_145_5)與威權主義的國家社會主義者及社會民主黨聯系在一起，他試圖更新格貝爾—拉班德的研究方法。耶利內克是一名具有猶太血統的奧地利人，1890年時已經是海德堡大學的公法教授。[[146]](#_146_5)他是著名的左派自由主義改革家，也是馬克斯·韋伯學術圈的內部成員，他的法律研究嚴格遵循拉班德方法。此外，他向其他人闡述了社會學作為一門學科的重要性，第二章的理論更詳細地處理了國家真實（faktisch）的層面。首先，耶利內克通過研究從霍布斯到美國權利法案的權利發展歷史來研究權利。[[147]](#_147_5)隨后，他用闡述法國革命期間的權利概念結束了他的論述并宣稱：“今天我們都知道自由權利在本質上是消極的而不是積極的，因此沒有提出讓國家采取行動的要求，而是制止其行動。”[[148]](#_148_5)他所采取的立場是，“現代”法學理論將自然法作為過時的原則予以否認，放棄關于權利的歷史或者政治起源的無關爭論。[[149]](#_149_5)與拉班德類似，耶利內克將其出發點假定為一個源于主權（國家）的封閉且確定的法律制度。

耶利內克在基本前提上追隨格貝爾：法律制度是一個封閉的整體，個別的權利只是封閉制度的一部分，為了使法理學繼續成為一門科學就必須將政治和歷史的觀念排除在外。[[150]](#_150_5)在這一框架內，耶利內克質疑個人向國家提出要求這樣的主觀公共權利如何能存在。與拉班德不同，耶利內克認為不包括主觀權利的法律制度是不可思議的。私人權利的基礎是國家同意批準法人（個體或團體）在法律規定的范圍內自由行動，然而，在某些時刻，法人必須能夠通過求助于國家機構（例如法院）來執行私人權利。私人權利是消極的，需要得到批準（Dürfen），而主觀的公共權利是一種積極權利，它是一種合法的授權（Können），可以要求國家采取行動。法律（Recht）至少設定了兩個主體；如果國家和法律之間的關系完全被概念化為法律，那么這也只是因為國民擁有主觀的公共權利。實際上，只有憑借運行于其中的法律程序以及個體法律行動者，一個理想化的、非自然的實體的國家才能夠被具體化。[[151]](#_151_5)通過這種方式，耶利內克的理論就能夠包容國家法的“諸主體”，例如福利國家的新法人：公共企業、社會團體以及行政機關。[[152]](#_152_5)但是耶利內克仍然繼續堅持實證主義假設，即，權利只存在于法律秩序之中并且借此而存在。即使他的理論為合理審查、批判乃至控制等干預主義國家的官僚程序打開了大門，他仍然處在拉班德的框架內。[[153]](#_153_5)

撇開耶利內克研究權利的原創性系統化方法，當他描述法律制度的一般類型時，他仍然深陷在本國固有的法律制度框架中難以自拔。和拉班德一樣，耶利內克將法條界定為國家意志的最高表達，因此他認為法院不能審查法條是否符合基本權利。雖然他認識到瑞士和美國都有司法審查制度，但是，這些制度在他眼里只是消極的例子，因為在一些國家中要么是混亂支配了法律（這里指的是美國最高法院和勞工法），要么是因為法官沒有認識到其“現代”角色是法律的保護者而不是法律的創制者，結果產生了相互矛盾的判決（瑞士）。[[154]](#_154_5)對于耶利內克來說，司法實踐仍然是主權國家意志的應用。[[155]](#_155_5)

法律實證主義與憲政理論

拉班德和他的追隨者們圍繞法條來展開他們的國家法研究，他們將法條視為國家意志的最高表達。拉班德學派的聯邦主義和權利立場合乎邏輯地遵循法條的概念。拉班德宣稱，國家意志高于所有的現存法律，包括憲法：“國家內部沒有比主權意志更高的意志，憲法和法律的約束力均植根于這一意志。憲法和其他所有法律一樣，它不是飄浮在國家上空的神奇力量，而是國家意志的體現并且隨著國家意志的變化而發生變化。”[[156]](#_156_5)只要遵守修改憲法規范的正式程序，憲法就可以被更改。一旦滿足了這一條件，立法機關甚至無須說明哪部分憲法已經被修改；每一項新規范的實行都導致舊規范失效；[[157]](#_157_5)拉班德預設意志高于規范，并且假定作為一個組織意志，國家高于所有規范。

根據這一方案，法官在司法審查中毫無用處。因為法律依附于憲法規范，所以法官的職責僅僅是運用法律，而不能審查法律。的確，如果法官擁有審查法律的權力，那么他的地位將會高于立法機關。拉班德認為，如果法官有權否定法律的效力，那么行政官員甚至普通公民不能擁有這一權利就是毫無道理的。在反對司法審查這一點上，拉班德與耶利內克一致，在他們眼中，司法審查必將侵蝕國家的統治權。實際上，拉班德認為審查過程已經存在。皇帝通過宣示法律成為憲法的捍衛者和守護者（Wächter und Hüter der Reichsverfassung），宣示中明確肯定法律與憲法保持了形式的一致性。首相以副署法律的形式宣示承擔責任。[[158]](#_158_5)

拉班德對違憲審查的討論顯示了其理論（的諸多意涵）。首先，無論法律和憲法規范是否一致，他都不曾質疑審判過程。相反，他將審判權交給最高國家機關，認為程序或形式的一致性對法學家來說最為重要。[[159]](#_159_5)拉班德拒絕司法審查的原因在于，君主立憲制建立在議會和君主間權力平衡的基礎之上，它必須假設司法活動受到限制。實際上，既然二分的立法機關被當作憲法內容的最終裁決者，俾斯麥式的制度實際上就沒有對憲法產生任何重要影響。[[160]](#_160_5)其次，拉班德審查理論再一次揭示了他對俾斯麥式國家的認同。其理論為立法機關的運作留下最大可能的空間，甚至允許它對國家形式產生實質影響。所有問題留給了國家的意志，體現在立法機關中的國家意志。

法律實證主義是僵化的、形式化的，因此它無法解釋德國政治在世紀之交所經歷的巨大變化。當德國正處在動蕩中時，拉班德在1896年德累斯頓演說中重復了本章開頭所提到的民族救贖的修辭。演說的背景情況有助于理解演說的內容：拉班德的演說對象是那些處在國家與經濟生活上層的受過教育的積極成員。[[161]](#_161_5)演說從祈禱憲法成為“庇護所”（Heiligtum）開始，“這將是德意志人民從分裂和無能為力的狀態中被救贖出來的歷史和法律的里程碑”。[[162]](#_162_5)但是，演說的主體卻是討論沒有被寫進憲法中的帝國憲法實踐功能的變遷。

國家機器內部已經發生三個主要變化。第一，憲法第17條已經規定首相必須為皇帝頒布的聲明和條例負責。此外，憲法本身未曾預料，創立皇帝和首相領導下的完整官僚機構具有政治上的必要性。皇帝需要簽署所有法律和條例，因為皇帝絕不只是一個聯邦參議院的首腦，他事實上變成了一個君主。[[163]](#_163_5)第二，憲法第38條賦予帝國設立關稅與稅收的權力，這些稅金將會直接流進帝國的金庫；第70條規定，帝國所需的任何額外資金都必須由各州籌措，正如預算法所規定的那樣。政府在1879年試圖通過對某些物品強行征收稅費的方式建立獨立的財政資源，這一行為將會嚴重侵犯帝國議會的權力。但是，帝國議會提出一個條款予以還擊，即，允許帝國僅直接接收一定數量的資金，并將其余部分轉交給各州。其結果是，為了國家財政分配，首相被迫尋求帝國議會的支持。憲法第38條（規定所有關稅都歸于帝國）和第70條（將皇家財政與國家財政分開）都被侵犯了。[[164]](#_164_5)第三，全國性的法院體系建成。日益增長的司法機構在憲法中依然未被提及。[[165]](#_165_5)

政治生活中的這些變化導致了憲法結構的根本變遷——遠離聯邦主義，并隨著皇帝和帝國議會權力不斷增加而走向一個更加集權的國家。拉班德這樣描述這一變遷：

正如盡管建筑物的地基和外觀可以維持不變，但其內部卻發生了本質變化；帝國的憲法結構也是如此，從外面看，其建筑外形和線條與它剛建立時沒什么兩樣。然而，任何人只要了解其內部情況，就會看到內部已經與當初的模樣不再相同了，根據其它的需求和觀點它已經被更改與拓展，在此過程中，出現了許多與當初的計劃完全不一致的東西，它們甚至無法與它本身完全協調。[[166]](#_166_5)

根據拉班德的比喻，憲法條文和“基本的”國家機構等建筑物的外觀和基礎依然存在。它們存在的原因尚不清楚。對于法學家拉班德來說，不存在一部其他法律無法廢除的、基本的、不可或缺的憲法。根據上述比喻的邏輯，憲法結構內部必然存在著對“修復”的某些限制。可以用法律修改憲法的根本開放性，必須輔之以某種形式終結的觀念，即使只涉及創制法律的規則也是如此。[[167]](#_167_5)拉班德回避了究竟是以前的立法者們創制了憲法還是憲法首先創造了國家意志這一難題。在接下來的政治演講中，他避免論及自由的立憲主義或保守的國家主義，只是將君主的權力視為能夠與人民議會一起成為憲法體系中發揮作用的一部分。正如下一章所說的那樣，19世紀實證主義世紀末（Fin de siècle）批判的核心是國家意志問題。

拉班德的公法研究跨越了整個帝國時期，他闡述了帝國的憲法體系，尚沒有其他任何著作能夠承擔這項工作。他對法條的定位確定了國家的權力與統一。他的批評者們認為，從這一角度來說，法律實證主義是“極權主義”。[[168]](#_168_5)但是，它也是一種右翼自由主義的表達，即使該制度在世紀之交時受到來自新社會運動，包括種族主義運動的壓力，這種自由主義仍然肯定了俾斯麥所創立的僵化制度。第一次世界大戰前，許多國家的憲法制度也深受變革的壓力。比如，法國的憲法文化經歷了重要變化，從法條中規定的，一個以國家意志的首要地位為導向的制度轉向一個允許社會團體自治，社會法得到發展，有能夠對立法行為的合法性做出價值判斷的高等法院的制度。里昂·狄驥等左派法學家和莫里斯·奧里烏等右派法學家都開始重構國家和人民主權的學說。[[169]](#_169_5)在英格蘭，年邁的阿爾伯特·V.戴西驚恐地觀察著憲法體系的轉型，新興政黨提出一些有關勞工、女性和愛爾蘭人的毫無敬意的統治法，對法律的自由統治造成威脅。[[170]](#_170_5)1918年君主立憲政體崩潰之后，德國的憲法學才會面臨類似的問題與壓力。

第二章  
 純粹法學與軍事獨裁：  
 帝國時期的漢斯·凱爾森和卡爾·施米特

第一次世界大戰之前的二十年，穩定的德意志帝國憲法掩蓋了一股社會和文化力量，這股力量即將摧毀帝國奠基一代所建構的世界。針對國家在經濟領域中的角色，社會民主黨人對19世紀的自由主義觀點發起直接挑戰。天主教中央黨強化了其支持立場，它們主張在世俗的現代世界中，宗教少數派，至少是新教應該享有一席之地。種族主義和國家主義運動為保守主義者提供了一條反映社會問題的新路徑。女權主義以及日常生活改革運動質疑奠基一代的文化假設。伴隨著這些變化，法學院誕生了新的批評一代，他們逐漸剝除拉班德式法律實證主義的基本假設。

盡管拉班德的法律實證主義的法律方法在帝國時期能夠占據統治地位，但它從來都不是唯一的、毫無爭議的國家法學派。較早的“有機體”法學理論家如奧托·馮·吉爾克和雨果·普羅伊斯都是法律和政治思想上的重要人物；兩位年輕的有機體論傳統的追隨者——埃里希·考夫曼和魯道夫·斯門德即將成為共和國辯論中的主要人物。[[171]](#_171_5)同樣，社會法學開始在法學家群體中大受歡迎。《昔日公法》的編輯菲利克斯·斯托克是拉班德的朋友，他主張在法律中運用社會學方法，批評實證主義者的“法律煉金術”。[[172]](#_172_5)個別法學家如阿爾伯特·漢奈爾和約瑟夫·科勒創立了以政治為導向的國家研究方法。[[173]](#_173_5)但是，這些方法不過是思想的孤立線索，它們無一能夠完美描述1871年憲法的本質，因此它們無一能夠像拉班德學派那樣統治國家法領域。1918年革命之后，俾斯麥制度崩潰，國家法領域中的法律實證主義的地位才被取代。

只要拉班德學派在國家占據統治地位，它的挑戰者往往就會被邊緣化，甚至被視為古怪反常的怪胎。然而從世紀之交開始，批評者的數量和重要程度開始大幅上升。借用法律史學家邁克爾·施托萊斯的說法，“離心傾向”（Centrifugal tendencies）開始出現，國家法的現有規范遭到質疑。在眾多年輕的法律批評者中，有兩位年輕學者在魏瑪共和國后來的發展中產生了特殊影響：他們分別是漢斯·凱爾森和卡爾·施米特。1911年，凱爾森在對法律推理的批判中完成了純粹的法理論的初稿。雖然他的主要對話者是德意志帝國的法學家領袖，但是他寫作的地點卻是在政治氣候不穩定的奧匈帝國維也納市，那時維也納正處于反自由主義的基督教社會主義者的牢固統治之下。第一次世界大戰期間施米特在慕尼黑做軍事檢查員，那時他開始創立一種激進的國家理論，將國家視為真實的、存在的意志。凱爾森和施米特將成為《魏瑪憲法》理論的兩個極端，盡管二人的事業起點驚人的相似，他們都是拉班德傳統的批評者，在格奧爾格·耶利內克法律和主權理論中得到發展。

耶利內克所致力研究的哲學問題是，國家如何既是最高的世俗意志，優先于法律本身，又受到法律的約束。他所處理的問題是，如何在整體國家的抽象層面上將“意志”與“規范”聯系起來。自由法運動同樣批判實證主義理論關于法律的適用與判決的問題。那場運動的支持者審視法官判決的復雜程序，得出了這樣一個結論：邏輯與政治中立的法律實踐概念對實際的法律活動幾乎毫無影響。“耶利內克悖論”和自由法運動批判了法律實踐中過分簡化的概念，他們的批評為凱爾森和施米特對國家法的批評再考查奠定了基礎。

耶利內克悖論和自由法律運動

拉班德的《國家法》試圖全面覆蓋公法領域，它制定新的法律，設計行政區劃，頒布條例等。他的論述仍然著眼于現存法律體系，從來沒有質疑法律體系的來源或正當性問題。他不曾考慮法律規范如何適用于具體情境，不關注實際事務的分類問題，只關注法律的適用范圍。世紀之交前后的奠基和實踐時刻成為法律理論的焦點。正在崛起的激進右翼和社會民主黨對制度的正當性提出質疑。應對日益復雜的世界，法律實證主義者們過于簡單的模式已經不再適用，勞工法、社會法和復雜的法人合同等法律的新改革導致法律實踐中的新事件的不斷發生。

耶利內克在拉班德學派的框架之內解決了國家的根基問題。他的主要工作的核心部分出現了一個悖論：被視為擁有主權的國家怎樣服從法律？耶利內克在1880年研究國際條約的著作中表示：“只有存在指導性與強制性力量，法律（才是）可能的。”[[174]](#_174_5)因此，作為具體而真實權力的國家意志確保了法律的存續。但是，將主權設想為真正的國家權力摧毀了國際法的一切可能。如果每個國家都能夠如其所愿地自由行動，就不存在更高的力量以捍衛國際條約的履行并限制國家的自由。耶利內克的問題同樣適用于國家內部的法律。如果國家是最高的、主權的意志，那么在邏輯上就會與國家需要服從自己的法律的命題相矛盾。[[175]](#_175_5)將國家和國家主權的前提條件區別開來以保證多種法律共存就構成了我所謂的“耶利內克悖論”。

耶利內克如何將權力和法律問題聯系起來成為尖銳爭論的焦點。他“解決”這一問題的方式是在其國家“兩面”理論中將這一問題劃分為兩個相互獨立的問題。[[176]](#_176_5)根據這一理論，國家向觀察者們呈現了兩張面孔，一張是真實的面孔，另一張是法律的面孔。在真實的一面站著真實意志的國家。現實世界中的國家從來未曾徹底自由，總是被具體的需求和現有的經濟、軍事、心理和社會關系所限制。但是，從另一方面來說，國家是法人。從法律角度看，國家代表最高的世俗權力；它有權就其任何需要而立法。但是從法律視角看，主權意志卻自愿服從法律的統治。國家服從法律的真實原因可能是多樣的。[[177]](#_177_5)但是，法律實證主義者的法律方法卻假定了這些因素的存在，因而可以合理地假設，隨著時間的推移，國家將遵守它自己的法律規范。真實有效的假設揭示了實證主義者在實際的、真實的情境中處理法律的局限性。[[178]](#_178_5)耶利內克《國家的一般理論》（1900）使兩面理論成為考量國家同時作為法律規范系統和真實實體的基礎。

在耶利內克的理論中，法律被假定為正當權力的表現；但是，法律科學卻將法律視為一個客觀的規范體系。想要理解憲法危機，我們需要檢視爭論雙方的觀點。耶利內克明確繼承拉班德的觀點，他認為普魯士憲法沖突的純粹法律解決方案的前提是封閉的法律體系統一體，該統一體充其量只能代表一個“非辯證的藝術品”（dialektischen Kunststückchen）。只有通過分析具體的政治力量，才能夠理解這一沖突。[[179]](#_179_5)他雖然對拉班德傳統提出了批評，但是只要他仍然認為法律分析應該與政治的或社會學的方法分開，他就仍然處在拉班德傳統之內。[[180]](#_180_5)

對法律實證主義的第二個批評發生在世紀之交前后的有關民事、程序和刑法的討論中。自由法律運動或自由法學派質疑實證主義模式適用規范的可行性和實施欲望。[[181]](#_181_5)私法領域中的實證主義傳統將法律視為一個封閉而統一的法律規范體系，并且假定法官可以簡單而機械地將它們運用到適當的情境。[[182]](#_182_5)赫爾曼·坎托洛維奇在1906年的小冊子里惡搞了實證主義法學家的觀念：

受過學術訓練的高級國家公務員，坐在小房子里，唯一的家具是張綠色桌子。他的手頭僅有一部思想機器，當然，他拿的是最好的那種思想機器，那就是桌子上擺放的一堆國家法律書籍。有人向他提交了一個隨機案件，不管這個案件是真實的或者僅是虛構的，他根據他的責任，在純粹邏輯操作和只有他才理解的隱秘技巧的幫助下，就能夠做出絕對精確的決斷，就像之前立法者在法律書本中所界定的一樣。[[183]](#_183_5)

坎托洛維奇認為適用法律的真正過程是不可預料而且是不科學的。相反，法官不得不去填補具體案件和抽象規范之間的缺口。[[184]](#_184_5)馬科斯·朗夫這樣的保守主義法學家轉向利用道德、機敏或者一種“法律感”（Rechtsgefühl）來填補缺口。坎托洛維奇與尤金·埃里希更加同情社會改革運動，他們將社會學視為協助審判的工具。另外一個圍繞菲利普·赫克的團體認為，各方可以通過仔細考量以及平衡相關利益來填補缺口。[[185]](#_185_5)自由法律運動所作批評的政治意義因此仍然顯得模棱兩可。當一些人試圖將社會意見納入法律決策的制定中時，另一些人卻在論辯中引用尼采，用法律缺口理論頌揚決斷的非理性。[[186]](#_186_5)自由法律運動的法學家們與美國的法律現實主義者不同，他們不要求法官們的裁決對抗法律語言；但是他們的確強調了司法判決的超法律的和超邏輯的一面。[[187]](#_187_5)

當這些爭論轉移到憲法領域時，就會對拉班德學派提出若干極其重要的問題。耶利內克和年輕的實證主義法學家格哈德·安修茨都準備爭辯，在難以抉擇的時刻，國家意志將不得不介入有關憲法問題的決斷。[[188]](#_188_5)但是，鑒于憲法沖突在總體上被排除在實際判決之外，拉班德學派從未被迫去解釋國家的“意志”為何以及如何能夠填補法律中的缺口。法國多變且類似干涉主義的共和制度將法律缺口問題作為憲法理論的核心，德國的情況有所不同，這一問題僅僅停留在理論層面，不涉及實踐層面。新一代憲法學家們正是在理論層面上逐漸廢棄法律實證主義者的假設。

凱爾森的法律規范理論：拉班德的國家意志概念的削弱

魏瑪共和國最重要的憲法理論家們，漢斯·凱爾森、卡爾·施米特、魯道夫·斯門德以及赫爾曼·黑勒，比拉班德學派的創立者們出生晚了一個時代。他們都出生在1881年到1891年這十年間，[[189]](#_189_5)比耶利內克（出生于1851年）年輕三十至四十歲。拉班德和耶利內克攜手創建1871年的制度，其中，拉班德提出“內在的”法律方法，耶利內克是普法戰爭中的開明愛國主義者。[[190]](#_190_5)19世紀80年代到第一次世界大戰期間，中歐的憲法穩定地維持了相當長的時期，這四位年輕的法學家在這樣的情境下成長起來。創立者和繼承者之間出現了代溝：四位年輕的法理學家都堅決反對其父輩的知識世界。[[191]](#_191_5)

凱爾森在這一團體中最為年長，他承擔了重估19世紀60年代以來德國和奧地利所有國家理論著作的工作。他寫了一個大部頭著作《國家法的主要問題：來自法律規范學說》（1911），多達七百余頁，涉及舊學派主要人物的書面爭論。[[192]](#_192_5)凱爾森的陳述既系統又中規中矩，受到了世紀之交新康德主義運動的深刻影響。新康德主義復興了康德的唯心主義，以揭示純粹偶然或唯物主義思想的局限，同時也為這個迅速變化和工業化的時代提供了一種更加契合自然科學和社會科學的理論知識。[[193]](#_193_5)新康德主義者提供了一條外在于自然科學的命令原則來解釋他們的科學身份，就像他們試圖厘清自然科學的哲學根基一樣。如耶利內克所說，法理學仍然在等著他們的康德來批判司法決斷。[[194]](#_194_5)與其他新康德主義法學家一樣，凱爾森自己承擔著為國家法科學“奠基”的使命。《國家法的主要問題》與其說是像拉班德的《國家法》那樣的指南讀物，不如說是一種法律理論的批評和重構，那種法律理論以知識論的法律定義為基礎。[[195]](#_195_5)

凱爾森工作的第二個重要背景是，第一次世界大戰之前奧匈帝國本身處于政治動蕩時期。自由主義作為一種政治潮流在19世紀末喪失了絕大部分力量，與此同時，推崇極權的國家社會主義和社會民主主義卻因鼓吹國家干涉主義而贏得了公眾的支持。民族獨立運動要求國家邊界必須和種族邊界相一致，這威脅到了多民族奧匈帝國的生存。這些新趨勢被年輕的凱爾森視為異端，作為一名擁有猶太血統的天主教徒，他理所當然不能接受任何用“民族”或“種族”來辨識抽象的國家身份的方法。他堅信，社會或民族的實際構成不一定非得一致于國家的規范統一體。凱爾森信奉自由主義的懷疑論，他批判激進的民族主義或社會主義政治學，那種政治學把國家和社會合而為一。他的懷疑和批判導致他在“實然”和“應然”，“偶然”現實和“規范”現實之間做出了激進而總體的區分。[[196]](#_196_5)

新康德主義和新自由主義思潮在《國家法的主要問題》中均有清晰的呈現。凱爾森寫這本書時是實證主義法學的核心人物。在維也納，他與埃德蒙·貝納齊克和阿道夫·門澤爾一起研究，后兩位參加了1871年之后的國家法辯論。他和耶利內克一起參加了在海德堡舉辦的講座和研討會，和安修茨一起參加了在柏林舉辦的講座和研討會。即使當凱爾森從內部批判實證主義傳統時，他仍然保留了實證主義的部分傳統。從方法論角度說，凱爾森也許是魏瑪共和國四位年輕法學家中最保守的一位。[[197]](#_197_5)

在《國家法的主要問題》中，凱爾森試圖以最基本的認識對象為基礎建立法律科學，Rechtssatz，這個術語被史丹利·L.鮑爾森翻譯為“重構的法律規范”。法律規則是法律陳述的重構，它源于實際的法律，設置國家在其中“行動”的條件；亦即，授權，否決，命令，等等，諸如此類。[[198]](#_198_5)正如拉班德將法條作為法律體系客觀而基本的陳述那樣，凱爾森將重構的法律規范作為法律認識的恰當對象。

凱爾森的法律認知理論試圖找到一種允許理解法律的先驗范疇。與耶利內克和其他新康德主義者相似，凱爾森在以“實然”陳述的形式表達的發現（如，“這個球是紅色的”）與那些以“應然”陳述的形式所表達的發現（如，“這個球應該是紅色的”）所做的絕對區分，是其起點。他對Sein和Sollen即“實然”和“應然”的區分是絕對的：“‘實然’和‘應然’之間的對立是形式—邏輯的對立，只要其中的一方遵守形式邏輯觀察的界限，它們之間就無路可通，這兩個世界彼此截然對立，被無法逾越的斷裂分開。”[[199]](#_199_5)從嚴格的邏輯意義上看，何謂“實然”領域中的陳述絕不可能變成何謂“應然”領域中陳述的根據或者結果。“如果X，那么Y是”的陳述在邏輯上不同于“如果X，那么Y應該是”的陳述。第一組陳述根據因果關系解釋世界，但第二組陳述則根據規范解釋世界。[[200]](#_200_5)如果法律必須遵循其規范邏輯，那么，那些源于“因果科學”（自然科學、社會學和心理學）的概念和分析——這與它們自身所具有的特質同等重要——就必須被堅決驅逐。[[201]](#_201_5)

凱爾森認為，作為一組“應當”陳述，法律具有一個理想狀態。他反對做這樣的嘗試，以期證明在法律“應當”和倫理“應當”之間存在著必然聯系。當法理學研究有效法時，它并不判斷法律的正確與錯誤。對凱爾森來說，想要模糊這種區分的學科不是法律科學，而是政治學。例如，康德試圖將法學建設成以道德自律為導向的理性學科，立法者和國民一樣服從法律，他已經犯下錯誤。[[202]](#_202_5)凱爾森認為，判例法的這些實踐—倫理標準與力圖解釋哪種規范事實上有效的那種科學毫不相關。在現代法律體系中，經過立法活動法律才能正式生效；規范客觀存在，甚至被寫入法律。法律規范不僅是規范的，在他律意義上是客觀的，或者說，其存在或有效不需要得到認識或倫理主體的認可。否認法律有效性的無政府主義者也必須遵守法律的強制性規則。[[203]](#_203_5)

簡而言之，凱爾森將法律科學的客體和法律規范與另外兩種知識陳述區別開來。法律規范表達了一種規范性而非偶然的關系。法律的規范表達了客觀的有效性，而不是倫理或道德上的正確性。[[204]](#_204_5)事實上，凱爾森主張，倫理或道德判斷必須包含實然和應然因素，只要主體為自己制定了道德準則，他就將所有有關實踐的討論從其理論科學中排除出去。[[205]](#_205_5)

凱爾森的規范性和客觀性法律規范觀對法律科學影響深遠。例如，犯罪概念的法律意義和倫理意義是不同的，即使沒有道德責任可以判定犯罪與否，法律系統也可以判定是否犯罪。[[206]](#_206_5)同樣地，以目的論的觀念為基礎的犯罪或意圖犯罪的心理學概念認為個體試圖做出某種行為對于法律是不充分的。法律體系不關心作為因果邏輯子范疇的意志。凱爾森用一起民事侵權行為的案例來駁斥意圖主義立場：當一座房屋的一部分倒在人行道上時，房屋主人必須為此負責，即使這一事故并不是故意的。法律規范不是心理意圖，它為事故設置了客觀的責任或義務。[[207]](#_207_5)凱爾森將這一過程描述為將行為“歸責于”（Zurechnung）法律建構的實體，即法人（leagal Person），而非自然人（a human being）。[[208]](#_208_5)換言之，甚至連個體概念都被分解成“實然”和“應然”兩個互相分離的方面。一方面是人的意志，它試圖通過特定原因而創造特定結果，并且借由社會學、心理學或物理學等因果關系科學中的分析過程自我決定的。另一方面是法人，其“意志”（在法律規范規定的特定環境下，權利和義務歸屬于個人）是法律規范本身創造出來的。法人是人為的構建，自然人是自然的存在。[[209]](#_209_5)將自然和心理的意志壓縮為規范性的或法律的意志，組成了凱爾森的一個“令人厭惡”的虛構，將法律科學的風景攪得亂七八糟。它只是一種意識形態，經不起分析和推理力量的打擊。[[210]](#_210_5)

凱爾森的替代性國家意志概念是其認識論基礎的必然結果。首先，國家的法律意志必須是客觀的。法律并非必須受到歡迎才會有效。因此，凱爾森反對將國家視為一個真實的有機體這一有機主義理論家的假設。其次，國家只有依據規范才可以被理解。國家意志的因果論或目的論分析混淆了權力（一種因果關系）和法律（一種規范關系）。凱爾森指責法律實證主義者的法律理論偷換了因果關系概念，將心理學意義上的國家意志轉換為形式上具有普遍性的規范。對凱爾森來說，法律實證主義者和“有機體”傳統的法學家所構建的國家意志是不可接受的虛構，因為他們在根本上混淆了不同的意志概念并主張因果關系的效果和道德自律，但其存在卻無一能夠合乎邏輯地得到證明。[[211]](#_211_5)凱爾森堅持認為，國家的意志應該從司法的角度被視為法人的意志。國家的意志是一種法律構建，或一個由客觀規范所創建的負責主體。[[212]](#_212_5)

然而，國家的意志與其他意志不同的是，所有法律規范都是國家的意志，但并不是每一條法律規范都構成其他法人的意志。法律的任何部分都不是國家法；對凱爾森來說，民法、憲法和行政法一樣都是國家法。[[213]](#_213_5)如果國家之外沒有法律，反過來說，國家的意志就僅存在于法律之內，如果從法理學角度審視國家：“‘應然’狀態永遠并且毫無例外地是其‘意志’……雖然國家和其他法律主體之間的矛盾可能會上升，其中，有些意志必須強加給其他法律主體，……卻絕不能強加于國家，它們不被視為國家的意志：非法（Unrecht）與應然或義務相沖突。”[[214]](#_214_5)根據定義，由于法律（Recht）將國家置于首要位置，國家不可能違背客觀的法律體系。這種違背等同于國家的意志反對自己的意志。根據凱爾森的嚴格界定，“國家的非法行為（Unrecht）在任何意義上都必然是自相矛盾的”。如果出現違反法律的行為，即使這一行為發生在國家機構內部，也必須歸咎于一個非國家實體。比如，一名國家官員在國家的辦公室內違反了法律，需要承擔罪責，這不應歸咎于國家，僅應歸咎于作為法人的他或她個人。凱爾森含蓄地將國家和法律視為同一事物，盡管他努力在作為法人的國家和作為規范系統的法律之間做出了相關區別。[[215]](#_215_5)

凱爾森認為法律是國家的“純粹”概念，這一觀點否定了將國家定義為統治者（Herrscher）的拉班德學派。作為因果世界“實然”時刻的統治摧毀了規范制度的一切可能性。此外，根據國家真實的、因果關系的意志，它創造了一個意識形態的幻象。[[216]](#_216_5)“實然”世界中統治和權力之間的關系有事實上的聯系，成為心靈動機的因果關系。但這種關系從來都不是法理上的關系，也不是法律上的關系。[[217]](#_217_5)從法律科學的觀點來看，國家是一個純粹的規范現象。將國家視為統治者就需要將國家提升到超人類實體的高度。凱爾森反對那些模仿心理學的意志觀念的理論，它們將國家視為真實、有效的權力，耶利內克的理論就是如此。在魏瑪共和國的辯論中，他對中央集權觀念的批評愈發重要。

但是，由法律規范所組成的法律體系兼具規范性和客觀性。凱爾森明確區分了主觀規范、道德規范和法律規范，這“無疑來自于某種權力和外在于個體且人類（Mensch）必須服從的起點，通過真正的、現實的權威而展開行動，而勿需考慮他或她是否同意、他或她的意志：這種權力就是國家”。接著，凱爾森繼續區分了有效權力的科學和有效規范的科學。[[218]](#_218_5)然而，法律規范必須是客觀的這一要求暗示，在法律科學家的工作中，因果分析是一個必要的因素。實證主義的法律科學能否真正做到只關注有效的法律，而將效率問題放在一邊？凱爾森的早期理論只可能導致國家與社會之間的完全隔離，并且在構想二者之間的相互關系時顯得特別無能為力，這將引發法律創立與適用方面的理論問題。

首先，他的理論無法清楚解釋立法行為。《國家法的主要問題》本質上是一本認識論專著，主要論述如何閱讀成文法律陳述的統一體。對于這樣的靜態系統來說，創制法律的動態過程成為一個令人費解的奇跡。[[219]](#_219_5)凱爾森認為，國家作為純粹的規范現象沒有能力管理自身的創建：“我可以希望應當如何，然而我不可以希望應當如何，什么事情在合乎邏輯的同時又是荒謬的：希望應當如何。”（“Ich kann wollen sollen，aber ich kann nicht sollen sollen，was logisch ebenso unsinnig wäre wie：wollen wollen.”）換言之，國家，指的是將所有實在的法律規范都歸于同一個意志，不能合乎邏輯地將問責的權利歸因于自身，因此，它不能依靠自身而存在。[[220]](#_220_5)法律的創制發生在社會領域——一個破碎的、動態的、不穩定的領域，其中，倫理與道德、社會運動與心理驅動、生物學和環境等混雜在一起，偶爾為有效的法律規范創造恰當的前提條件（例如，議會代表和君主間的協議）。法學不能檢驗法律是如何被創造的，法學只創造規范。[[221]](#_221_5)

凱爾森用神秘這一概念來描述新法律的創制。他的理論徹底區別了法律和社會，然而在他判斷那些規范是否合法之前，他的理論已經被拋棄。這種法律規范因被公開拒絕執行而崩潰，就像法律中“元法律”的革命性改變或者立法機關程序上的完美產物。[[222]](#_222_5)凱爾森的早期著作中除了一個涉及事實或效用的標準之外，他尚未為法學家們設定必要的標準去討論法律體系包含什么，不包含什么。

與此同時，凱爾森拒絕通過訴諸國家的固定核心（例如君主）來“解決”法律變化的問題。拉班德已經宣稱，只有君主的法律聲明才能賦予法律約束性權威。凱爾森認為所有條件下的聲明都具有同等價值，包括議會同意在內。[[223]](#_223_5)凱爾森拒絕將君主視為國家的本質核心，反對君主立憲制的所有邏輯。[[224]](#_224_5)根據該制度，君主雖然是國家行政機關的首腦，卻不受法律的統治；他以某種方式“外在于”該“國家機構”。[[225]](#_225_5)正如凱爾森所說的那樣，君主制中的君主類似于自然神論中的上帝。從法律視角來看，君主是自愿服從法律統治的不可被撼動的行動者。[[226]](#_226_5)

對于凱爾森來說，無論是耶利內克悖論還是格貝爾和拉班德將君主視為家庭領袖的理論都是不可接受的。[[227]](#_227_5)他轉向運用責任內閣制來說明君主的法律義務。凱爾森認為，每一條法令都需要首相和君主共同簽署，因此二者在此過程中就處于同一層級。因為首相受到法律約束，行政機關就必須守法（lawful）。但是凱爾森發現，只有首相受到法律的約束，君主權力的主要問題依然未被觸及。[[228]](#_228_5)凱爾森拒絕將君主視為國家的神圣核心或自我約束的國家主權的化身，因此在他的著作中，君主問題仍然沒有解決。凱爾森的理論建立在形而上學的君主制原則基礎之上，代表了一種對拉班德君主主權及君主立憲制理論的激烈否定。[[229]](#_229_5)

法律體系的“基礎”是凱爾森法律理論中不可接近的盲點，其原因在于它內在于凱爾森的系統并且符合他對意識形態虛構的新自由主義批判。然而，他的司法實踐理論甚至不能承受意識形態的批判。他簡單地將解釋和判斷問題擱置一邊，宣稱法律的適用處于理論領域之外。[[230]](#_230_5)考慮到法院在凱爾森的國家理論中的核心地位，這一拒斥顯得疑點重重。法院才是法律的正當性和有效性得以同時展現的地方，君主不具有這樣的權力；凱爾森認為，只有同時討論法院頒布的規范和法律體系（Gerichtsnorm）的客觀象征，我們才可以討論法律規范（Rechtsnorm）。[[231]](#_231_5)這篇文章沒有嚴格區分“實然”和“應然”，而是非常冒險地接近于提供一種基于具體制度的法學理論。

與立法機關和君主制機構一樣，法院向凱爾森提出質疑，因為法律需要考慮有效法和實體法之間的界限。但是凱爾森的理論方法在有效性方面即使存在一些缺陷，也并不妨礙它服務于這個重要的目的：它暗示了法律實證主義自身所存在的傳統的意識形態和政治面孔。

施米特對獨裁政治的早期研究：對憲法的否定？

施米特同意凱爾森的觀點，他同樣認為有必要反思拉班德學派實證主義的基礎。他和凱爾森都是以考查“實然”和“應然”的關系為起點，對法律實證主義發起批判。[[232]](#_232_5)但是，施米特的批判方向截然不同。當凱爾森試圖去神秘化法律科學時，施米特卻試圖肯定國家的神話，他認為國家作為一種自治的意志在緊急狀態下有能力采取超常行動。

在其職業生涯之初，施米特就對國家中的決斷角色尤為著迷。在1912年發表的論文《規則與審判》中，他利用理論與實踐之間的絕對區分，考查了司法決策的概念，而這種區分是凱爾森著作的特色。施米特將自由法律運動對法律推理的批判推到了極致。他反對所有為法官的決斷“打好基礎”的努力，無論這些努力是合法的還是超法律的。凱爾森認為，不論是以社會、自然法或是立法者的意志為基礎，引用那些抽象的“來自天空的規范”從來都不能充分地解釋如何在具體的情境中正確地作出判決。[[233]](#_233_5)他不再關注法律判決的確切原因，不再堅持認為判決的重要性取決于它的存在。他認為，法律安全以一個假設為基礎，即法律將在一個具體的裁決達到頂峰，而裁決的內容不必關心。[[234]](#_234_5)判決正確的唯一先決條件是它必須以推理為基礎：“它必須通過它的構成來解釋它在目前的法律情境中正確的原因。”[[235]](#_235_5)在最終的分析中，選擇推理的唯一指導是法學家的理想共同體：“如果假定其他法官也會做出相似的決定，那么今天的司法裁決就是正確的。‘其他法官’在這里指現代的、受過法律教育的經驗主義類型的法學家。”[[236]](#_236_5)結論回避了問題。每一個法官依然必須構建一個平均水準的、基于經驗主義的審判，如果法官之間在哪種法律資源可能是有效的這一點上沒有共識，某位法官的建構就是主觀的或反復無常的，一無是處。[[237]](#_237_5)施米特質疑判決時刻，卻沒能解釋怎樣才能客觀證明一個判決是正當的。

對于施米特來說，那種正當性依賴于國家的存在。施米特提到了黑格爾的國家理論，只有國家成為世界上實現法律的本質力量時，法律安全才能實現。[[238]](#_238_5)施米特假定法官或行政官員是真實的、世俗的國家的一部分，解決了法律的客觀性問題。在《國家的價值與個體的意義》（1914）一書中，施米特進一步推進這一討論。他認為，什么“應該是”（法律）和什么“是”（法律）應該是徹底分開的領域，并非為了證明國家的存在，即使法律（Recht）“創造”了國家，也是國家在世界上才“實現”了法律。[[239]](#_239_5)施米特將國家構想成為兼具世俗性和神圣性的實體，填補了法律和事實之間的缺口。依“法”在施米特那里意味著“沒有自然主義的自然法”，是（法律是）“起源”并且外在于國家；它是實證主義法律規范所依據的“要素”。國家通過創造實實在在的法律（Recht）或措施（Staatsrecht）而實現了法律。就此而言，每一個國家都是法治國（Rechtsstaat）。[[240]](#_240_5)施米特斷言，國家的形而上學角色就是一個真實的、倫理的事實與規范的統一。在國家的“超個人的尊嚴”出現之前，具體的個人尚不存在；只有得到了國家的承認他才存在。[[241]](#_241_5)他無視創造于社會及社會沖突中的否定、瓦解和斷裂的意義，宣稱國家的完美起源；他似乎在新康德主義的唯心主義和新黑格爾主義神化國家的立場之間感到泰然自若。[[242]](#_242_5)

施米特國家理念的模型似乎是其天主教教堂的概念。在《國家的價值》及其他在戰爭期間或者戰后發表的作品中，施米特將教堂作為世界上具體統治形式的最重要的例子。教堂是上帝法在塵世中的具體體現。[[243]](#_243_5)與施米特的國家類似，教堂在具體環境中實現了抽象的法律。[[244]](#_244_5)施米特的“天主教”法學的內容與一些保守的路德派政治思想家的法律統制論幾乎沒有任何區別。[[245]](#_245_5)

施米特的國家理論中同時包含自由法律運動、新黑格爾主義以及威權主義的國家主義（用天主教的裝束）的要素，它們成為施米特理論中關于形式和秩序的本質和核心。1914年7月31日，隨著第一次世界大戰和皇帝發布“圍困狀態”（Belagerungszustand）的公告，他的觀點似乎成為現實。戰爭期間，皇帝將一些特殊權力轉交給軍隊，隨著戰爭的推進，軍隊全方位地介入社會生活領域。埃里克·馮·法金漢將軍從總參謀部首長的位置上引退之后，保羅·馮·興登堡將軍和埃里克·魯登道夫將軍取而代之，軍隊最高指揮部更加趨向“沉默的獨裁”，他們宣布軍隊擁有干涉和控制社會的權利，并且不受法律和政治控制。[[246]](#_246_5)通過政治生活的中央集權以及干預國家行政，獨裁改變了帝國的聯邦主義原則。[[247]](#_247_5)傳統的關于圍困狀態的法律闡釋無法解釋這樣的軍事行為，而施米特的分析超越了對圍困狀態的傳統解釋，提出了一套戰爭狀態期間沒有法律邊界的軍事獨裁理論。

拉班德為戰前德國法律提供了關于圍困狀態的標準分析。[[248]](#_248_5)帝國憲法第68條授予皇帝，且只有皇帝在發生內亂或戰爭爆發時宣布戰爭狀態的權力。[[249]](#_249_5)獨裁是皇帝指揮權（Kommandogewalt）的一部分，不受議會控制。此外，圍困期間的軍事行動只受軍事首領個人判斷的限制。[[250]](#_250_5)管制圍困狀態的核心條款來自于普魯士1851年6月4日的法律，這條法律于1848年革命反動期間獲得通過。根據1851年的法律，軍事首領在其擁有管轄權的地理范圍內擁有對行政機關的直接控制權，并擁有發布行政機關必須執行的訓令的權力。盡管軍隊作為執行機關必須服從法律，它在圍困時期有權擱置普魯士憲法中所列舉的基本權利。[[251]](#_251_5)由于大量軍事犯罪行為的出現，軍隊有權創設特別法庭。在特別法庭中審判的罪行都是根據1851年憲法第9條第二部分所界定的罪行，它規定任何只要違反了在圍困狀態下發布的“禁令”的人都將面臨最高一年的刑期。拉班德沒有準確界定什么是“禁令”，也沒能解釋如果軍隊也服從現存法律，軍隊發布的指令如何取代法律。有機體論學派的法律分析并沒有什么不同。威廉海姆·哈迪辯稱，為了追求保存國家的本質目標，軍隊可以頒布命令，擱置所有公民權利，不僅僅是那些法律明確提到的公民權利。但是，他同樣沒能解釋在緊急狀態下依然“服從法律”對軍隊來說意味著什么；他認為軍隊不得干涉私法問題，應該尊重“憲法精神”，或者說皇帝應該認識到他在“上帝面前”的責任。[[252]](#_252_5)沒有任何理論能夠詳細列出軍事控制的限度。

第一次世界大戰使得限制軍隊法令這一理論問題變成了實際問題。1915年，最高法院為憲法第9條第二部分提供了一系列異常寬泛的解釋，在普魯士法律下，有效的軍事法令的唯一條件是公共安全需要他們保護。存在這一條件的決定性因素是軍事首領，不經過平民審查。[[253]](#_253_5)實際上，軍隊有無限權力發布任何指令。對軍隊無限權力的最強有力的批判來自1916年德國程序法最重要的法學家維爾納·羅森博格。他有兩個基本主張：第一，1851年法律的寬泛解釋與其創造者們的“最初內涵”不一致；第二，憲法第5條清晰地列舉了軍隊所能懸置的憲法條款，明確排除了對其他所有憲法規范的侵犯，以及所有那些并非明確基于基本權利的亞憲法法律。軍隊無權頒布具有正式法律地位的命令。它不能廢止之前的法律，也不擁有頒布命令的無限權力，尤其不可染指經濟活動的領域。[[254]](#_254_5)在保衛國家時，有人試圖清除軍事行動的法律障礙，主張“鋌而走險”（necessity knows no law），羅森博格的條文主義法律解釋反對這種觀點。[[255]](#_255_5)施米特的文章攻擊了羅森博格的批評。

施米特將自己的文章設計成與羅森博格就如何界定獨裁的概念之爭，否定了它與圍困狀態之間事實上的聯系。[[256]](#_256_5)施米特堅持認為，獨裁和圍困狀態是兩碼事。他認為，在1793年至1848年間，這兩個概念已經被錯誤地等量齊觀了，當時，國家的注意力更多地關注在現存憲法框架內鎮壓國內騷亂。圍困狀態授權軍隊執行必要的法律，以完成某些具體的任務。軍事首領被批準控制所有行政機構并有權懸置某些權利。但是，軍事首領的權威來自于圍困狀態之下立法者的授權。軍事獨裁懸置了立法與執行的分立：獨裁機構授予執行（部門）或軍隊以立法權。施米特總結說，“在圍困狀態下的行政機構內部產生了集權，但立法與行政的分立仍得以維持；在獨裁之下，立法與行政的區別繼續存在，但是這一區別已經轉移，因為同一權威既控制了法律的頒布，也控制了法律的執行。”[[257]](#_257_5)施米特早期工作的評論者大體上都從表面意義來理解以上陳述。[[258]](#_258_5)因此，他們就錯過了施米特的執行概念及其歷史范例的微妙之處。

施米特論文的第一段就要求拆解“圍困狀態”之下混成一團的“異質”概念。接下來，施米特聲稱，自從管制圍困狀態的德國法律在法國立法的影響下被制定以來，人們就必須檢視法國憲法的歷史以解釋其中的基本概念。這一主題隨著寫作的推進而變得更加明顯：“誠然，法國思想對普魯士行政和軍隊體系內部改革的影響并沒有通常想象得那么重大。盡管如此，德國各州的憲法已經接納了它們的術語，不可能與那些概念永遠分開，普魯士圍困狀態的歷史與普魯士憲法的歷史也無法相分開。”[[259]](#_259_5)以“誠然”為開篇的文章先于君主立憲傳統中的一個基本分裂，即行政與軍隊（君王的領域）和立法等權力之間的分裂。[[260]](#_260_5)在行政機關完成實質性目標并且參與“法律事務”時，立法機關卻頒布了許多抽象的法律規范或法律規則。施米特使立法與行政間的區分成為其分析的核心，并且進一步將此“國家化”。行政權依然屬于普魯士，但是管制大量規范制定的正式規范系統（憲法和法律的正式概念）與法國概念系統的術語乃至本質，密不可分。[[261]](#_261_5)施米特指出，在民族與法律概念或法律文化之間存在著本質的關聯。

施米特辯稱，圍困狀態的主導性概念來自于1789年至1848年間法國的解釋。這一概念背后的指導原則是權利分立理論，它植根于洛克和孟德斯鳩。為了個體的利益而制衡國家權力的理念在相對主義國家理論中得以延續，而與法國大革命所得出的“絕對公理”無關，在大革命中，這一理念被視為“帶有教條主義的同情”。[[262]](#_262_5)該理論只能將圍困狀態期間由憲法或立法者授權采取的軍事和行政行為概念化。不可否認，實現一個具體而真實目標的過程可能會要求一些憲法權利被懸置起來。“懸置憲法規則這一老問題因此總是成為事情的重要特征”，施米特在提到1848年法國大革命時這樣說道。[[263]](#_263_5)但是，甚至卡芬雅克（Cavaignac）將軍在1848年就認識到了他在憲法系統中所處的位置，并且作為一個“正確的軍人”，他“在任務完成之后將所有權力歸還給代理人當局”。[[264]](#_264_5)在圍困狀態下，無論是因為國外戰爭還是國內騷亂的原因，即使在部分制度被懸置時，軍隊也仍然停留在制度之內。于是法國有了一個機械主義的軍隊概念：“法國的概念總是強調軍隊僅作為執行機構的本質；它將軍隊視為最卓越的執行機構，一個國家權力的綜合體（staatlicher Machtkomplex），它與行政的融合是如此徹底，以至于原則上如果沒有外部力量的刺激就不會發揮作用。”[[265]](#_265_5)不論普魯士憲法第9條第二部分被解釋得多么寬泛，關于圍困時期的法條完全從屬于這個以所有行政權力的授權為基礎的體系。[[266]](#_266_5)

施米特認為，軍事獨裁與圍困狀態的概念完全不同。它產生于1793年的法國，當時的法國正被一支入侵的敵對勢力包圍，法蘭西國家正處在生死存亡的緊要關頭。[[267]](#_267_5)面對這些危險，公共安全委員會以盧梭哲學為基礎，轉向一個完全不同的的概念化制度。通過基于立法和行政權力二元論的國家概念，三權分立原則中的相對主義即將被克服。[[268]](#_268_5)但是盧梭維持了一個立法優先于行政的概念化制度：“人民主權的真實表達在于立法機關：它是大腦，行政機關只是胳臂，這一比較來自于公約所描述的實踐后果。”[[269]](#_269_5)盧梭沒有跳出“法律和執行之機械對立的術語”。[[270]](#_270_5)1793年獨裁在同樣理性主義的法國制度中保留了概念化的形式，施米特在《法律與審判》中已經批判過這一點。它假定具體的行政行為可能源于一套抽象規范，即憲法。[[271]](#_271_5)

到目前為止，施米特已經討論過圍困狀態和獨裁，二者均包括立法機關向軍事機關授權或者由立法機關直接承擔行政權力。施米特話鋒一轉，轉向討論行政機關的前景。就此而言，法條似乎只不過是“處在行政機關的創造性活動優先權內部的框架”。根據施米特的觀點，框架內的行政行動不是封閉的，因為實體規范永遠不可能囊括行政機關（創造性地）實現的所有具體目標。[[272]](#_272_5)施米特通過援引凱爾森和雨果·普羅伊斯的觀點[[273]](#_273_5)區分了理論與實踐。事實上，實踐壓倒了理論。對于理性主義原則或者憲法規范來說這是不可化約的。實際上，行政機關擁有初始（originary）地位；它優先于立法機關所創造的抽象規范。施米特認為，行政決斷不僅在哲學上，在歷史上也是基礎性的：“初始狀態（Urzustand），如果有誰被允許使用這個詞，那也是行政機關。”[[274]](#_274_5)初始領域“外在于”抽象的法律，因為它是一個具體的領域，一個用具體措施實現具體目標的領域。圍困狀態是起源的某種神奇回歸。它懸置了正常時期束縛軍隊的法國憲法理性主義：“在（實在法）范圍內，對初始狀態（Urzustand）的回歸發生了，可以說，軍事首領（在其中）活動，就像行政國家先于權力分立：他決定用具體措施作為手段達成具體目標，不受法定限制的阻礙。”[[275]](#_275_5)施米特所討論的是圍困狀態，而不是軍事獨裁。但是他顛覆了法律的概念。通過轉向實踐的邏輯，他破壞了在論文第一部分中審慎規劃的委托權威觀念。從行政軍事的觀點來看，圍困狀態已經懸置了三權分立原則。[[276]](#_276_5)憲法第9條第二部分在施米特的這部分論辯中沒有任何地位，或者是因為如果它們屬于具體實踐的無限領域中的一部分，那么無論執行命令是否“合法”都無關緊要。[[277]](#_277_5)

施米特的獨裁概念更進一步，它徹底區分了立法機關和執行機關。所有具體措施都會立刻成為有效法或法律。具體（措施）征服了抽象和認知領域，抑或只是謾罵（黑格爾的術語）。[[278]](#_278_5)當施米特從執行的視角討論概念時，他轉而使用黑格爾式的末世論語言：“如果黑格爾的構想仍然可行，它的特征就應該這樣理解：早先的、尚未分化的國家整體是肯定；權力分立是否定；圍困狀態象征著（在特定范圍內）正面的回歸，但獨裁是否定之否定，也就是說權力分立被擱置了，無可否認的是它同時也被接管了并且已經事先界定。”[[279]](#_279_5)軍事獨裁象征著實在整體的回歸并且被提升到更高層次。或者轉向歷史實例：被敵人包圍，國家的生存被威脅，國家生活所有領域中的具體措施立刻被正當化，不理會對這些行為的假定的法律限制。總體戰爭的邏輯以全新的、理想的高級形式實現了國家的初始統一。[[280]](#_280_5)

施米特的論文結束得模糊不清，它認為，無論是立法權接管行政權或是行政權接管立法權，獨裁的概念應該保持不變。[[281]](#_281_5)如果這個描述性觀點是這篇論文的唯一論點，那么我們就不得不認為它是失敗之作。它既沒能清晰建立類似的憲政規范，也沒能解釋歷史事例如何與具體情況聯系起來。但是如果從它可能或即將得到的接受角度來理解，那么，這篇論文又提供了一個迥然不同的解讀視角。特別是對戰爭期間德國憲法發展具體情況的觀照又使得他的論文散發出非同尋常的光芒。帝國憲法中各方力量之間的謹慎平衡狀態受到來自兩個方面的威脅。帝國議會要求通過轉向議會統治的方式進行基本改革以提高其有效性，但興登堡將軍和魯登道夫將軍執掌的總參謀部則不斷獲得更多權力，操縱或忽視皇帝，以創立一個帝國主義的或“獨裁的”制度。考慮到這些不同的選擇，施米特無視議會或行政控制的問題，就是難以置信的。

但是，這篇文章允許人們得出多種不同的結論。從一個角度來看，施米特的含蓄觀點有可能成立：1917年的軍事獨裁是必要的，因為德國四面楚歌，國家存亡危在旦夕。但是，其獨裁典范卻是1793年的民主恐怖，對于傳統的保守派或者自由派來說，這恐怕不是一個令人喜歡的案例。如果認真看待施米特的案例，人們就可能將這篇文章解讀為對軍事獨裁的保守主義批評。如果認真對待施米特文章開頭部分對普魯士的行政機關和軍隊與法國憲法所做的區分，那么解讀方式又將有所不同。或許施米特是在開展對憲政主義、理性主義以及代議制政府的激進且保守的批判。如果獨裁代表了普魯士的行政機關和軍隊對民主的理性機械主義的法國觀念體系的勝利，它因此也是對雅各賓恐怖專政的勝利嗎？施米特文章中所隱含的選擇因而將變成議會專制主義和1793年的恐怖專政，或者是帝國主義以及向普魯士行政國家的回歸，完全排除了憲法的邏輯。[[282]](#_282_5)

施米特運用一種幾乎是啟示錄式的風格，尤其是他顛覆法國憲法的邏輯以達到對初始狀態救贖般的重新發現的時刻。他的風格令這一問題更加尖銳。戰爭期間正常的法律情境被擱置，以便國家能夠迅速而直接采取行動保存國家的統一與生存。施米特似乎想說明，危機時期德國的選擇要么是帝國主義或者代議制政府，要么是普魯士或者法國。他將讀者帶到危機時刻，卻沒有解決這一難題。然而在1917年，從曼到舍勒，從齊美爾到科勒的施米特的知識分子讀者們都已經接受戰爭的正當性，即視之為德國文化（Kultur）反對法國文明Zivilisation）的戰斗，那么法國的案例就不能被解讀為學術性的和價值中立的，而應該被解讀為一種證據，即德國憲法以非德國概念為基礎，并且代表了德國正在與之戰斗的一種邏輯。從這些角度來看，施米特的文章徹底否定了“西方”憲政主義。憲政史學家漢斯·博爾特將施米特在魏瑪時期的著作和約瑟夫·科勒關于戰爭不受法律界限約束的作品歸于同一類型；正如本章里所提到的，施米特的戰時作品看起來與科勒的方法十分契合。[[283]](#_283_5)

施米特的論文嚴重破壞了法律解釋的實證主義風格。他將理論與實踐、正當性和有效性、憲法和行政機關之間的對立推向極端。在這方面，他將傳統法律學術的范圍扔在后面，就像凱爾森通過用求法律科學的純粹性而離開格貝爾—拉班德式的溫和風格一樣。但是施米特和拉班德一樣，在機構行為和認識論兩個層面繼續將法律和政治分開；在具體情境下面對國家的需要時，施米特就將這些實證規范變成了徹底“非政治的”且不必要的規范。對施米特和凱爾森來說，格貝爾—拉班德傳統中的國家的模糊概念為顛覆整個傳統提供了契機，就像傳統的基礎（立憲君主制）正在崩潰。

第三章  
 激進的憲政革命：  
 法律實證主義與《魏瑪憲法》

在德國統治精英看來，第一次世界大戰爆發得正當其時。社會民主黨人與保守主義者、自由主義者聯合起來支持1914年8月4日的授權法案，批準戰爭貸款并將大量權力轉交給行政機關。人民在皇帝和政府的代表之下顯得格外團結。但是一方面來說，長期的戰爭凸顯了君主立憲的二元傾向，暴露了君主和軍隊之間的僵化；另一方面暴露了代表帝國議會的政治和社會團體之間的對立。整體戰的需要迫使政府不得不依賴社會團體以實現管制戰時經濟的目的。瓦爾特·拉特瑙（Walter Rathenau）這樣的私人企業家和管理者協調原材料的分配；工會和雇主合作確保戰爭物資的生產；社會團體實際上行使了國家的權力。盡管如此，君主、政府以及軍事精英們仍然抵制1917年憲政改革的呼聲，反對通過議會正式實現政治控制。最后，面對軍事上的失利，政府在1918年10月打開通往議會君主制的通道。但是，一個月之后發生的革命卻使這一改革顯得不再重要。[[284]](#_284_5)

1918年9月，君主制崩潰了。革命黨所做出的第一個基本決議是新國家將是一個共和國。從12月16日至12月20日，柏林國會中的士兵委員會和工人委員會開會討論革命的未來。當地革命機構的代表們投票選舉出一個全國性議會，為德國起草新憲法。那次投票表達了對一個以議會為基礎的制度的支持，而不是以委員會為基礎。新德國將成為代議制共和國。[[285]](#_285_5)

臨時政府總理兼社會民主黨主席弗里德里希·艾伯特任命雨果·普羅伊斯起草新憲法。普羅伊斯是一位帝國時期為數不多的左翼自由主義憲法學家。此外，他還是一名堅定的民主黨人，曾在柏林地方政治活動中與社會民主黨人密切合作。在被任命的當天早晨，他對工人委員會發表了廣泛的攻擊言論，稱他們是與獨裁國家相反的另一種獨裁。[[286]](#_286_5)1918年12月9日至12月12日，普羅伊斯擔任包括馬克斯·韋伯在內的十二人專家會議主席，分別代表左翼自由主義德意志民主黨（DDP）、天主教中央黨和社會民主黨。[[287]](#_287_5)憲法第一稿由普羅伊斯撰寫，1919年1月3日完成，他制定了新憲法的主要原則，決定由一個強勢的總統來制衡強勢的議會體制。在擴張聯邦權力的兩個案例中，它也大大削減州的權力并列舉了非基本權利。1919年1月19日，德國的選民選舉出國民議會（the National Assembly）。魏瑪的議會不僅能夠避免柏林的街頭暴力，也可以避免與舊體制中普魯士的霸權傳統聯系在一起。議會民主制原則雖然繼續有效，但國民議會已在逐漸為人所熟知的《魏瑪憲法》中加入了更強有力的聯邦主義和基本權利的元素。[[288]](#_288_5)

即使對聯邦主義做了讓步并接受了基本權利，但如果根據法律實證主義的首要規范來解釋新憲法的話，新憲法必須肯定議會民主的革命性原則。法律的首要（原則）將導向議會主權的學說，實證主義對權利的解釋卻將會強調最高立法機關法律限制的缺失。當一個民主選舉的議會取代皇帝和帝國議會而成為法律的創制者和國家意志的最高表達時，拉班德實證主義的政治功能同樣也會改變：現在，它肯定了新憲法的民主原則。

對《魏瑪憲法》肯定代議制民主的一種解讀，來自于魏瑪共和國法律實證主義最重要的代表人物理查德·托瑪和格哈德·安修茨。托瑪出生于1874年，是巴登一名工廠主的兒子，他的父親是法律實證主義原則的早期擁護者。[[289]](#_289_5)格奧爾格·耶利內克1911年去世之后，托瑪接替了他在海德堡的公法教席。他很快便成為瑪麗安娜和馬克斯·韋伯學術圈子的親密成員。[[290]](#_290_5)安修茨1867年出生在哈雷（Halle），他的父親是當地的一位法學教授。安修茨年僅23歲就參加了學位論文答辯，那時他已經是拉班德原則的追隨者，贊成帝國的君主立憲制。他的前革命時期的著作將帝國議會和過度議會化視為對德意志憲法的威脅。[[291]](#_291_5)第一次世界大戰期間，安修茨重回幾年前曾經放棄的海德堡教席。他將左翼自由主義氛圍帶進校園，開始號召改革，以更好地將德意志人民整合進政府，并克服俾斯麥制度中難以根除的二元主義。[[292]](#_292_5)安修茨與普羅伊斯和韋伯一樣的左翼自由主義者們在戰爭期間開始鼓吹改革，革命之后他被邀請參與新憲法的起草工作。[[293]](#_293_5)

托瑪和安修茨在共和國的憲法論戰中扮演了核心角色。安修茨撰寫了《魏瑪憲法》的標準評注；它共有14個版本。他們兩位在編輯和出版《德國國家權利指南》（Handbuck des Deutschen Staatsrechts）中居功至偉，它是最重要的一部魏瑪國家法指南。[[294]](#_294_5)當國家自由主義在戰爭結束后不復存在時，他們選擇加入左翼自由主義的德意志民主黨（DDP），而不是反共和主義的、信奉自由主義的德意志人民黨（DVP）。[[295]](#_295_5)1933年以后，他們都沒有放棄共和主義承諾。安修茨拒絕與1933年的新政權合作，并退出公共生活。[[296]](#_296_5)在獨裁期間，托瑪保持低姿態，于1948年之后重返公共生活。[[297]](#_297_5)對這兩位法學家著作的審查顯示，法律實證主義方法的解釋肯定了《魏瑪憲法》的民主原則。

人民主權與代議制民主

《魏瑪憲法》的序言寫道，“德意志人民，在每個地方都是團結的……為自己制定了這部憲法。”安修茨指出，序言清晰地將共和國與君主制帝國區分開來，根據序言，共和國是各國君主的聯盟。魏瑪共和國是“德意志民族的國家共同體……我們（人民）就是帝國（Reich）。”[[298]](#_298_5)民主意味著整個德意志民族的統一體，卻不考慮個人居住于其中的特殊的州。德意志國家所采取的所有行動都被假定為源于德意志民族。正如第1條規定所宣布的那樣：“德意志帝國是一個共和國。所有國家權力都源于人民。”[[299]](#_299_5)

安修茨為民主制做出的基本選擇粉飾了他在魏瑪共和國期間的所有著作。在1922年海德堡大學的演講“《魏瑪憲法》的三個主要理念”中，他強調了判決的政治面向。他無視反民主的學生群體的抗議，將民主視為德意志制度的基礎。[[300]](#_300_5)演講的最后一句，他所給出的民主一詞的具體定義是：“愛與所愛的事物遭到不共戴天的死敵的仇恨不可分開，對祖國的愛也是如此。因為它是神圣的，所以它所欲求的就是恨。不要將你的恨轉向你的民族同志（Volksgenosse）和公民同胞，而要放在該恨之處。敵人既不在左也不在右，他在萊茵河上。”[[301]](#_301_5)對于安修茨來說，民主意味著擁有公共利益的民族統一體，戰爭期間的民族統一體是最好的說明。安修茨持有“國家利益”居首要地位的觀念，將自己置于國家自由主義傳統之中。他遵循統一體的原則，譴責工會和雇主組織，認為他們尋求實現他們的特殊利益超過民主國家預設的普遍利益。[[302]](#_302_5)

作為一名法律實證主義者，安修茨明確地將其政治考量與憲法條款的形式意義區分開來。從形式法的視角來看，人民主權意味著享有普遍而平等的投票權的活躍公眾，他們是所有國家權力的來源。[[303]](#_303_5)既然憲法規定了統一的國家，憲法的形式分析需要審查那些個體投票者可以創制法律的程序。在一般情況下通過帝國議會和總統，在個別情況下通過審慎界定的直接民主的形式進行審查。

國民議會最終創制出代表制度，它是戰爭結束后激烈政治沖突之下的產物。左翼自由主義者和社會民主黨人在1916年和1917年呼吁代議制政府時，他們已經預料到君主制將繼續存在，制衡帝國議會的力量。隨著君主制的崩潰，自由主義者和保守主義者同樣表達了對“議會專制主義”的擔憂。馬克斯·韋伯明確提出，需要一個強有力的領導來平衡議會的權力。[[304]](#_304_5)韋伯提出總統必須有權命令軍隊且不受議會的控制，普羅伊斯委員會拒絕了這一極端要求，卻接受了韋伯的另一觀點，即需要一個人民投票選出并掌握權力的總統來分散帝國議會的權力，與強有力的帝國議會形成制衡。[[305]](#_305_5)政府各部及首相都相信，帝國議會的要求將確保制度統一并限制總統的權力。在國民議會論辯期間，普羅伊斯委員會所提的一般性提案在很大程度上保持完整。[[306]](#_306_5)其他所有黨派都拒絕了獨立社會民主黨人所提出的放棄總統制的意圖。比較中立的社會民主黨人限制總統制權力的努力也同樣失敗了。國民議會的絕大多數代表更加關心阻止出現議會專制主義的可能性，而沒有警惕強大的總統。賦予總統緊急權力的憲法條款（后來的第48條）幾乎沒有被討論過，只是被當作1871年帝國憲法和1850年普魯士憲法的衍生品。[[307]](#_307_5)結果是擁有議院的議會對抗強有力的總統，雙方都以人民主權原則為基礎。

帝國議會在新憲法中居于核心位置。與1871年憲法相比，《魏瑪憲法》賦予帝國議會通過法律的權力以及處理自身事務的權利。雖然國家，即州（現在被稱為獨立的州）的集合可以否決帝國議會通過的法律，但帝國議會也可以否決州法律。[[308]](#_308_5)帝國議會有權要求各國首相出席，他們必須回應代理人向他們提出的任何問題，他們必須服從國民議會的信任投票來保住他們的職位。[[309]](#_309_5)最后，帝國議會可以提起對總統的罷免投票（a recall vote）。總統七年選舉一次，他是國家和行政機關的首腦及武裝部隊的總司令。[[310]](#_310_5)他任命各部部長和首相，在議會信任的條件下決定國家政策的主要方向。總統有權解散帝國議會并發起新一輪選舉，但是憲法模糊地規定（第25條），總統不能以同一理由兩次這么做。[[311]](#_311_5)與君主不同的是，總統需要明確服從法律的統治。一百位帝國議會代表就有權以侵犯法律為由將總統傳喚至新的國家法院。[[312]](#_312_5)最后，第48條授權總統使用武裝力量以確保在州中執行法律（第1段）或恢復“公共安全與秩序”（第2段）；在后一種情況下，他同樣被授權廢止特定的個人權利。總統的緊急權力受到帝國議會廢止其措施、總統必須告知帝國議會等權利的限制。第48條使議會和總統相互制衡，因此，總統能夠回應共和國所面臨的緊急危險，而帝國議會仍然可以限制總統的行為。[[313]](#_313_5)

統一的德意志國家是憲法的根本。它選舉帝國議會和總統，是最高機關之間沖突的最后依靠。在總統解散議會時，它號召人民選舉新一任代表。同樣，如果帝國議會以三分之二的多數通過了罷免總統的決議，它也會號召人民進行新一輪投票選舉新的總統。如果代表個別州的參議院反對帝國議會的法案，總統可以將該議案提請全民公決。它可以用同樣的方式處理已獲通過的法案和年度預算。最后，如果10%的投票者這樣要求，帝國議會就必須考慮這一提案，如果未獲通過，就必須交給人民（第73條）。因此，所有的法律和命令都直接或間接地聽從人民的控制。[[314]](#_314_5)

在實證主義傳統中，主權在法律意義上是無限制的。安修茨和托瑪在分析《魏瑪憲法》時將這一原則帶進其邏輯結論中。第76條創制了修改憲法的規則：修改憲法的有效條件是，至少有三分之二的帝國議會代表出席，這些代表中有三分之二的代表投票通過憲法修正案。如果參議院提出異議，總統會將該議案提交全民公決。如果拋開這些形式規則，那么，就不存在對人民及其代表修改憲法權力的實質性限制。安修茨重復了拉班德關于1871年憲法的觀點，他說道：“憲法沒有高踞于立法機關之上，而是處在恰當的位置。”[[315]](#_315_5)托瑪認為，通過第76條，根據實在的、憲法規定的程序，人民有權根據他們自己的利益決定他們自己的政治形式。[[316]](#_316_5)但是，憲政制度必須預設擁有民主信念和意志的公民在議會民主的范圍內活動，它不能事先涵蓋文化整體的實質性統一體。[[317]](#_317_5)

對魏瑪的實證主義者來說，代議制民主與人民主權關系密切。主權曾經出現，潛在的制憲權（pouvoir constituant）能夠讓國家的政體走向任何國家認為最好的方向。[[318]](#_318_5)通過將民主中的人民（demos）作為已經存在的統一體概念化，在這個基礎上建立新的國家權力，安修茨采取了強硬立場，反對州權利的鼓吹者。

人民主權與州的權利：安修茨對聯邦主義的抨擊

普羅伊斯在評論《魏瑪憲法》第一稿的備忘錄中寫道，轉向人民主權必須消除舊時代的“集體君主”，即參議院。他建議用國家議院取代參議院，國家議院是由民眾選舉出的類似于美國參議院的更高的議會。草案也將普魯士分割成許多較小的行政區域。普羅伊斯的提案被報紙泄露出去，引起了各個州的強烈反對，其中的很多州是在革命成功之后剛剛通過人民的力量重新建立起來的。這一建議被廢除了，建立了帝國參議院（Rechsrat）以取而代之，它是舊的聯邦參議院的縮水形式。[[319]](#_319_5)

從表面上看，州在帝國參議院的最高層保留了聯邦的代表。如同聯邦參議院一樣，帝國參議院的代表由各州的政府任命。《魏瑪憲法》沒有明確承認代表有權根據他或者她的信仰投票，只是含蓄地將代表與他們所代表的州政府的命令捆綁在一起。普魯士仍然沒有被分割。為了緩和與牢固的柏林聯盟的對抗，新憲法要求一定比例的普魯士代表由各省任命。[[320]](#_320_5)與聯邦參議院不同，帝國參議院沒有司法權力。裁決各州之間憲法沖突的權力移交給新的國家法院（第19條），憲法層面上的其它沖突則由聯邦法院管轄（第13條）。[[321]](#_321_5)帝國參議院的立法職能被削減為僅僅有權否決帝國議會通過的法律，而且這種沒有保障的否決權可以被帝國議會的三分之二投票或者以德國公民以全民公決的形式所推翻。在其他方面，帝國參議院的權力幾乎完全集中在行政領域，包括向政府提出議案、組建與州的事務（比如鐵路管理局）明確相關的監督委員會。

《魏瑪憲法》削弱了德國的聯邦主義。安修茨稱贊了這一過程，視之為捍衛民主的一部分，而民主則被他視為人民與國家的統一體。他1919年對普魯士邦的批評與普羅伊斯的觀點一樣是強有力的：“（普魯士的問題，）在目前情況下只能通過拆解來解決，只能將普魯士拆分為多個部分，以更加緊密的歷史共同體（宗教、倫理或者經濟）來滿足實現政治獨立的需要。”[[322]](#_322_5)安修茨后來拒斥了極端立場，甚至承認普魯士在共和國內構建國家統一體的“使命”也沒有完全實現。但是，他從來沒有停止懷疑，允許一個覆蓋了共和國三分之二的實體成為一個國家是否明智。[[323]](#_323_5)

在1922年的“《魏瑪憲法》的三個主要理念”講座中，安修茨的“整體主義”（unitarist）政治學與拉班德主義的方法聯系在一起。對于安修茨來說，《魏瑪憲法》一次性解決了帝國時期關于德意志是不是一個國家的所有爭論。它當然是一個國家，“人民統一于一個最高權力之下”。同時，共和國命令各州（邦）實行代議制民主的基本原則。第17條規定，每一個州（Land）的人民議會都必須根據比例代表制原則，由普遍、平等、直接、秘密的投票選舉產生，所有州的大臣都必須獲得人民議會的信任。通過第17條，共和國有權阻止州回歸君主的統治，或防止采納某種形式的階級或委員會投票。對安修茨來說，《魏瑪憲法》解決了舊帝國主權歸屬的爭論：毫無疑問，它屬于共和國。[[324]](#_324_5)

關于統一的政治爭論同樣引導了安修茨對憲法的法律解釋。拉班德曾堅持認為，聯邦參議院是1871年憲法的主權來源，個別國家只保留有限的統治權。安修茨將這一理論用于解釋《魏瑪憲法》第18條，以說明新德意志國家是一個整體。第18條第1段授予帝國議會只要三分之二的多數就能改變任何州的邊界的權力。這一條款也潛在地限制了立法機關的這類行為。第一行要求“適當考慮相關人民的意愿”。一些學者認為，該法條為立法機關的行為設置了絕對限制，即使做出小規模的改動，聯邦主義體系本身也是不可侵犯的。其他學者將這一條解讀為，為州提供了要求對帝國議會的行為進行實質性司法審查的一條路徑，以觀察受影響的民眾是否被充分考慮了。[[325]](#_325_5)但是，安修茨僅將這一規范解讀為一條“指導原則”，即，“如果立法機關，比如帝國議會，沒有遵守這一原則，就沒有人可以……使他們對此負責”。[[326]](#_326_5)

漢斯·納維雅斯基（Hans Nawiasky）是巴伐利亞的一位民主黨人，他遵循保守的巴伐利亞排外主義者馬科斯·馮·賽德爾發展的實證主義方法，認為憲法第18條無效，因為1919年的立憲議會沒有權威當局從一開始就頒布涉及州邊界的法律。[[327]](#_327_5)安修茨反對這種觀點：憲法的序言中已經明確說明，革命的權威行動使聯邦政府在政治制度中成為最高統治權力；此外，憲法的所有方面都要服從由法律（盡管需要一些特殊條件，如三分之二多數票）而導致的潛在變化，而且，沒有任何司法案例說明“本質性”的憲法高踞于帝國議會之上。[[328]](#_328_5)

州對共和國的服從也是安修茨解讀第48條第一段的標志，它允許總統使用強制權力以確保各州執行聯邦的法律。安修茨認為，對這一行為的唯一要求是由總統來判斷州有沒有履行法律義務。[[329]](#_329_5)那維雅斯基延續了聯邦主義的觀點，他認為州同樣有權質疑總統的解釋，如有異議可以上訴至國家法院。[[330]](#_330_5)安修茨同意這一觀點。但是他認為，即使沒有法院的裁決，干預本身也會發生；這是民選總統而不是司法機關的決策。他進而認為，在法院沒有做出裁決的時候干預也會發生。[[331]](#_331_4)實際上，即使沒有法律調解在先，各州也必須接受總統的直接干預。安修茨在對第48條第一段的解釋中，提供了一個直接的、等級制的控制理論，拒斥了一個聯邦主義概念，即認為州與聯邦國家建立在同樣的基礎之上，是由法律調整的具有同等權利與義務的實體，這和他在更早的時候對“整體性”國家概念的解釋如出一轍。[[332]](#_332_4)

安修茨對第13條所規定的州的法律和聯邦的法律間關系的解讀，再一次表達了其反聯邦主義的觀點。這一條由兩段看起來相互矛盾的解釋所組成。簡單地說，根據第13條第一段，“聯邦的法律破壞了州的法律”。但第13條第二段卻授權州上訴至新的最高法院，即國家法院，以裁決與聯邦政府的沖突。安修茨為第一段的首要地位辯護，它證明了共和國享有主權。聯邦的法律居于州的法律之上，是“更高級的、法律上更強有力的意志”。[[333]](#_333_4)

安修茨持有一種與拉班德類似的形而上學的國家觀，將國家視為一個存在于法律之前的真實的、有意志的實體。在這方面，他很容易受到與帝國時期凱爾森對拉班德的批判一樣的批評。1929年，凱爾森批評了安修茨解釋聯邦主義這些方式，認為簡單地宣稱聯邦的法律高于州的法律摧毀了聯邦主義基于其上的特定法律關系。[[334]](#_334_4)安修茨做出了尖銳的回應，認為聯邦國家與邦聯國家既然相反，小國就必須服從聯邦國家。[[335]](#_335_4)接下來的幾年中，安修茨將會修訂自己的觀點，甚至在面對馮·帕彭總理1932年明目張膽地“協調”掉普魯士政府這一行為時，呼吁對總統干預州的事務進行更加實質性地司法審查。但是在1929年之前，安修茨的立場仍然是在承認憲法的同時肯定現存的強有力的、整體性的國家。

《魏瑪憲法》的基本權利：世界觀和立法的指導原則

1871年憲法沒有列舉基本權利；這些權利在其他法律體系當中有所涉及。與此相反，《魏瑪憲法》的權利部分由57條組成，每一條都規定了一個或者更多的特別的權利。普羅伊斯和韋伯都不喜歡這一趨勢。他們反對將寶貴的時間浪費在權利上，因為依據1918年以前的法學家的觀點，權利沒有任何具體意義。盡管如此，來自于各政治黨派的壓力卻都要求普羅伊斯委員會將基本權利納入憲法之中，并且要求將傳統“自由主義”的十二種權利（如言論、隱私、財產以及集會等自由）納入第二次修訂稿中。[[336]](#_336_4)在國民大會的演講中，社會自由主義者弗里德里希·瑙曼（Freiedrich Naumann）認為“老舊的”“自由主義的”權利攻擊只是“博物館里的殘片”，已經無法以人民能夠理解的方式表述憲法中新的文化統一體的概念。根據他們的立場，他呼吁一系列表達有助于國家和社會發展價值的權利。他所提議的權利包括“規則和自由是兄弟”以及“德意志，德意志，在一切之上，在全世界之上”這樣的語句。[[337]](#_337_4)國民大會1919年3月任命的一個由天主教中央黨的代表康拉德·拜爾勒（Konrad Beyerle）領導的委員會，從瑙曼的建議中發展出一種在法律上涉及個人和社會權利的新制度，委員會參加了國民大會6月份的辯論。[[338]](#_338_4)

瑙曼希望新的權利清單能夠表述一種德意志文化世界觀，它既不同于俄國的布爾什維克主義，也不同于美國的資本主義。這套權利最終獲得了批準，它們似乎描述了德意志生活的所有方面，涵蓋了廣泛的權利承擔者，從個人（第1節），到家庭和社區（第2節），到學校（第3節）和教會（第4節）這樣的公共機構，到經濟機構和所有國民的福利（第5節）。極右的德意志民族人民黨（DNVP）的代表滿意地將這一清單描述為一個精神性的整體，它深刻認同了德意志人民根深蒂固的基督教信仰。[[339]](#_339_4)他的解釋過于夸張。這張權利清單遠不是一個一致性的整體，而是將保護團體基本利益的妥協編進了憲法，正是這種妥協拼湊了憲法。

國民大會批準了這張長長的權利清單，卻沒有關注這些新的社會和文化權利的適用問題。[[340]](#_340_4)因此，法律實證主義者以傳統的方式處理了這些權利。安修茨在解釋《魏瑪憲法》的基本權利時，使用了大約在十年前評論1850年普魯士憲法的相同評論。他將權利劃分為三種類型。首先是沒有法律意義的程序性規范。這些規范指向立法機關，其任務是將這些模糊的規范轉變成為可應用的法律。“細節應該由國家的專門法律決定”這類語句，將第163條中的權利修改成失業救濟的意圖十分明顯。因此，整套基本權利對安修茨來說在司法上是毫無意義的。[[341]](#_341_4)第二種權利所構成的規范根本不是權利，而是國家要求于個人的義務或命令。[[342]](#_342_4)第三種權利給予個體公民在自由領域內（對抗國家的消極界定）享有對行政或司法侵權的追索權。只有在他們認識到了一個外在于國家本身的行動領域時，這些權利才是主體性的。[[343]](#_343_4)根據德國法律實證主義傳統的權利闡釋，安修茨認為，這些權利對于執法和司法的形式過程是不可侵犯的，但對于法律本身來說并非如此，帝國議會應該決定法律的內涵。

根據安修茨的觀點，個人權利的第一部分模仿了包含在19世紀德國各憲法中的“自由主義”權利，實現了保護公民免于行政機關侵犯的第三種功能。平等、個人自由、隱私以及自由表達等權利都是主觀的權利，必須服從以形式正確的法律為基礎的限制，這與1850年普魯士憲法如出一轍。例如，在明確規定隱私可以被侵犯的特定條件下，隱私權可以受到法律的限制。[[344]](#_344_4)簡單地說，第109條第一段確保了法律面前的平等是實用的并且被裁定的，而非法律的“本質”或“非正式”內涵意義上的平等。[[345]](#_345_4)立法機關可以決定平等的意義，以作為多數人的選擇。

權利清單中的“社區生活”部分處理了家庭生活、公務員的權利和公眾集會的權利。規范家庭生活的條款提供了一些憲法所采取的復雜妥協的洞見。第119條第一段承認婚姻是“家庭生活的基礎”，將這一制度置于憲法的特別保護之下，附帶婚姻“依托于兩性的平等權利”聲明。第119條第三段賦予母親們“向國家要求保護和照顧”的權利。第120條聲明，家長有權用他們認為合適的方式教育孩子。第121條寫道：“根據法律，應該向非婚生子女提供與婚生子女同等的身體、精神和社會教育的機會。”安修茨認為這些條款保護了一夫一妻的婚姻制度，是家庭法的基礎，反對了“某些共產主義學說”，[[346]](#_346_4)回應了天主教中央黨在憲法協商中強力辯護的立場。正如愛德華·布拉格在國民大會中所說的那樣，“婚姻是人類社會得以保存的支柱……因此我們希望保護它免受任何危險”。他引用《圣經》中的段落，贊成非婚生子女應該得到充分的照顧，但堅決要求公開譴責不負責任的父母。[[347]](#_347_4)安修茨同意這一說法，他和其他法學家一樣，將家庭權利視為民法規定的家長制婚姻的擴展。[[348]](#_348_4)但是與此同時，他肯定了憲法的開放本質。他聲稱，如果有三分之二的多數支持，帝國議會也可以改變這一基礎。

左翼陣營不顧天主教中央黨和保守主義認為此舉將會破壞家庭的反對，安修茨十分重視要求保護非婚生子女的條款并制定出來。[[349]](#_349_4)獨立社會主義者露易絲·齊茨要求，應該根據第121條重新審查那些用來規范非婚生子女權利的民法段落，其中，非婚生子女被賦予來自于父親的繼承權，女性有權結束一段婚姻而不失去撫養孩子所必需的財政保障。她認為，缺少其中的任何一點都會使婚姻制度與在法律上制裁賣淫沒什么兩樣。[[350]](#_350_4)齊茨認為這些權利包含了貶損的力量，安修茨拒斥了這一觀點。但是他同意，它們為立法機關設置了改善非婚生子女的經濟和社會境況的政治任務。[[351]](#_351_4)實證主義的解讀再一次維護了帝國議會在決定某項權利的具體內容時所具有的優先地位。

然而，認識到廢除權利必須得到三分之二多數的同意，實證主義者察覺到妥協對于社會和平的重要性。這種妥協處于政治生活的核心。例如，在教育和宗教權利領域中達成了一個艱難的妥協，盡管存在著巨大的爭議，卻在今天仍然起作用。一方面，新國家表述了“奠基條款”：將不會有國教（第137條），并且所有學校都將由公共機構監管。另一方面，已建成的教堂作為公法法人在國家授權下將有權籌集稅款，并且有權建立公共的、以教會為基礎的初等學校。[[352]](#_352_4)

基本權利的第五個領域，“經濟生活”，反映了1916年到1919年間勞工和資本之間出現的合作與妥協。第151條保護貿易與工業的自由，第152條承認聯邦法律界限內的契約自由；同樣，第153條保護私有財產，只是保護的范圍和施加的限制由法律決定。正如安修茨所注意到的那樣，資本主義的基本經濟機構得到了明確保護。[[353]](#_353_4)但是安修茨宣稱，由于憲法同時規定了“財產的義務”并且應該服從公共利益，社會主義的價值也因此而進入了憲法。[[354]](#_354_4)他的分析表明，資本主義和社會主義的原則被同時包含在基本權利中。對于帝國議會來說，他們的任務是未來必須在左翼和右翼之間產生一個折中方案。

左翼和右翼的反實證主義法學家們試圖克服安修茨對立法機構的限制與服從。例如，卡爾·施米特及其學生們反對一致的制度能夠建立在對基本價值的妥協之上，要求用明確的決斷取而代之；例如，要么用資本主義，要么用社會主義。[[355]](#_355_4)理查德·托瑪反對從共和主義的和實證主義視角出發的（憲法）解釋。雖然存在著許多相互矛盾之處，但是只有將權利清單視為一個整體，才能滿足共和國批準和接受憲法所需的多數觀點。從這一角度來看，這些矛盾并非表示決策的失敗，而是意味著將相互沖突的團體整合進國家的妥協以及在代議制民主的框架內對未來決策的開放。[[356]](#_356_4)

就基本權利的本質意義進行爭辯就是主張民主選舉立法機關的權利，沒有任何其他國家機關能夠決定那些基本權利的內容。在實證主義明確約束的支持下，托瑪得出了政治性觀點。與安修茨一樣，他主張到達某一時間之后，國家法將會消失，這些解讀將會變成關于立法的政治辯論。[[357]](#_357_4)正是在這一點上法學家們需要明確其爭論的政治維度。托瑪以立法的合憲性司法審查為例來闡明其觀點。他認為，憲法沒有為解決問題提供明確的法律途徑。[[358]](#_358_4)托瑪聲稱，這一問題必須徹底地予以重新表述：“德國的法學在法律政治中令人十分滿意，但是，它可以繼續遵循法律不可審查的基本原則嗎？或者，它被迫放棄幫助受到威脅的新憲法？”[[359]](#_359_4)托瑪回答道，憲法的形式保障存在于憲法本身，從定期選舉到可能的全民公決，以及政治世界中的競爭性政黨和批判性媒體。因此，沒有必要就法律和憲法之間的根本一致性進行司法審查。[[360]](#_360_4)

托瑪用相似的口吻提出了他的政治主張，以支持平等條款的實證主義解釋。法律面前的平等僅僅是一個形式原則：從法律的觀點看，“法律就是法律”。法律之所以成為法律，是因為它滿足了成為法律所必需的形式或程序性的要求，而不是因為它符合法律的內容應該是什么的先驗概念。[[361]](#_361_4)托瑪主張，如果基本權利是法律命令的一部分，那么它就永遠不可能是絕對的：“由人民的集體主權權力所構成的國家排除了任何服從于國家的權利與自由的絕對性。”[[362]](#_362_4)上句引用中的關鍵詞是“主權”（majesty）。“國家”是人民統一體的有組織的權力。在代議制民主之下，形成統一的決斷需要形式民主的決策過程。

法律實證主義的批評者們指責他們鼓吹不受法治限制的“議會專制主義”。[[363]](#_363_4)托瑪反對這些批評。他爭論道，所有政治制度都包含著一些政治決斷的時刻，每一個決斷都會對社會中的一些團體有損，而對另一些團體有利。[[364]](#_364_4)他進一步爭辯道，做這種決斷的最佳方法應該是給所有的社會團體，包括婦女和無產階級在內，在議會中根據他們自己的利益進行表達和投票。[[365]](#_365_4)他認為比例代表制是選舉代表的最好方法，因為它允許包容全國各地的最廣泛的可能利益。[[366]](#_366_4)

托瑪對基本權利的論述使法律實證主義在魏瑪法律制度中重新發揮了主要作用。他肯定帝國議會有權找出妥協方案，并因此將社會團體整合進國家。包含所有強制性妥協的多黨制為“國家分裂為一個社會主義和一個‘資產階級’兩個板塊”提供了唯一的選擇。在托瑪看來，它所提供的方案是選擇內戰，這在當時似乎極為可能。[[367]](#_367_4)

反實證主義與憲法危機

共和國最初幾年（1918—1923）的標志是，社會動蕩不安，瀕臨內戰的邊緣。為了處理軍人復員、和平時期的經濟轉型以及國內叛亂等問題，國民議會通過了授權法案，允許政府采用特別手段，甚至是頒布法律強制令。在那個艱難歲月中，艾伯特總統和他的大臣們已經大量使用了這些法律，同時也行使了憲法第48條，不僅是為了回應具體的緊急事件，而且也為了批準新的法律。實際上，總統及其大臣們所行使的權力在憲法中屬于帝國議會。從法律實證主義者的視角來看，行政機關的行為是合法的。[[368]](#_368_4)但是，規范政體的實證主義形象很少符合危機的現實。

早期的危機同樣提供了許多法學家疏遠新共和國的證據，通過一開始拒斥實證主義傳統的方式表達出來。甚至安修茨也暫時背離了拉班德主義的根基，他在1919年要求法官將法律面前的平等原則更改為一個實質性的倫理原則，它將保護私人財產制度免于代議制的“無產階級專政”。安修茨最后恢復了人們對議會制度的信心，并且回歸法律實證主義的研究方法。但是，他突然轉向實質性權利以反對“個人的反復無常”，這預示著法學家們在1923年至1924年間嚴重的通貨膨脹和短暫的貨幣重估后集體轉向了自然法。[[369]](#_369_4)

1923年，德國的工人階級和資產階級都期盼回歸“正常”狀態，他們借此所要表達的是帝國的繁榮與穩定。但是回到戰前那樣的穩定狀態是不可能的。戰爭不僅對德國的基礎設施和大規模生產手段造成了毀滅性破壞，戰勝國所要求的巨額賠償、戰爭資金的籌措與隨之而來的軍人復員的模式都動搖了貨幣制度。在1922年至1923年間，通貨膨脹變成了極度通貨膨脹，德國企圖逃避賠償之舉導致法國介入魯爾，共和國又一次發現自己處于深淵的邊緣。[[370]](#_370_4)

1923年秋天，對法國占領的消極抵抗失敗了。德國政府所面臨的是來自左翼和右翼的厭棄，以及已經基本一文不值的貨幣。從夏季開始，處在失敗邊緣的政府開始實施保持貨幣穩定的極端計劃。政府所急需的一部授權法于1923年10月13日獲得批準，立法權利被轉交給內閣，用于采取必要的社會和經濟措施。這一法案明確允許政府侵犯由憲法保護的基本權利。[[371]](#_371_4)大聯盟在11月2日瓦解之后，一個新的、影響較小的授權法案于12月8日獲得批準。以第48條第二段和授權法為基礎，三個不同的政府設法重新評估并穩定貨幣。帝國議會在這些措施中沒有扮演直接角色。[[372]](#_372_4)

作為穩定貨幣計劃的一部分，政府禁止進一步貨幣重估，以反對最高法院1923年11月28日的裁決，該裁決將可能帶給法院數以百萬計的案件。再評估禁令使得已貶值的馬克可以償還更早時期產生的債務禁令將對一些中產階級或者是債權人造成毀滅性傷害，他們的儲蓄保持在通脹之前的水平。最高法院已經以許多理由表達了對法律的反對意見，但是直到現在為止，只要是根據正確的立法程序所制定的法律，德國的司法機關就無權審查它是否合乎憲法。此外，法院在1924年1月8日簽發了一封函件，威脅要宣布所有禁止或限制重估貨幣的法律或法令無效。它認為，這樣的法律將侵犯平等與誠信原則以及財產權利。政府被迫撤銷并且重新審議管制措施。[[373]](#_373_4)

最高法院的行為在法律共同體中打開了一道閘門。關于《魏瑪憲法》的理論和實踐的最新爭論迅速吞噬了國家法的規則，即將沖垮學術界幾十年來所接受的方法和概念。漢斯·凱爾森和卡爾·施米特形成了與憲法制度的理論和政治基礎截然相反的觀點。魯道夫·斯門德和赫爾曼·黑勒創立了憲法實踐的廣泛理論。隨著1923年至1924年間的重大突破，高等法院開始更改其判決實踐。憲法的這些核心問題（將在第4、5、6章討論）對法律實證主義發起了攻擊，在法律思想中制造了一股新的逆流。[[374]](#_374_4)

自相矛盾的是，正是在促進職業整合的新組織中，憲法危機找到了自己的表達方式。海因里希·特里佩爾是柏林的國家法教授，在20世紀20年代早期幫助建立了德國國家法學家協會（Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer）。在官方看來，協會提供了一個法學家可以討論憲法問題的論壇，不論專業與政治差異。[[375]](#_375_4)魯道夫·斯門德后來提出一個更具政治性的目標：“為了防止同行專家分裂為對立的政治團體，也為了（防止）德國國家法學術信譽的公共損失。”[[376]](#_376_4)

協會的會議報告描繪了一幅差異中的統一體的圖畫。[[377]](#_377_3)協會的出版物講述了一個不同的故事。辯論中出現的爭論的“片段”暴露了學科內的日益增加的政治與方法論的分歧。[[378]](#_378_3)在20世紀20年代早期，分歧已經無法彌合，特里佩爾和凱爾森之間1928年的爭論即是明證。一個專門小組處理了公法中司法審查的本質和發展問題，這兩位學者提出了解決該問題的截然不同的方法。特里佩爾的論文研究了司法審查的歷史發展，而凱爾森的論文則是對最高法院的法律根據及其發展過程中的技術爭論做了抽象檢驗。[[379]](#_379_3)理查德·托瑪試圖用一個隱喻來抹平二者的差異。他說，他們二人走進了同一片森林，但進入的方位不同。[[380]](#_380_3)特里佩爾反擊道，“凱爾森和我之所以用不同的舌頭說話，是因為我們用不同的眼睛觀察事物。”凱爾森對此表示贊同：“我們今天沒有在森林中遇到對方，很有可能永遠都無法相遇。”凱爾森繼續說道，這一問題在于憲法本身的不同定義。[[381]](#_381_3)

此時出現了學科的危機：憲法法理學究竟應該研究什么已經變得不再完全明了。其他任何學科所面臨的危機都不如共和國期間憲法分析的風格與類型的變遷明顯。拉班德學派已經開展了枯燥卻有理有據的法律解釋，例如拉班德的《預算法》，以及以耶利內克的著作為代表的法律理論問題分析方法。現在，作者們創立了全新的、往往是極端的法律分析風格。漢斯·凱爾森試圖對法律進行純粹理論性的描述，賦予其著作一種抽象的和邏輯嚴謹的風格，使其著作既遠離了拉班德主義的傳統，也不同于絕大多數同時期的德國學者。這一轉變在凱爾森極端謹慎地使用腳注這一點上尤為明顯；他的目標不再是總結與吸收所有相關的學問，而是旨在引發一場激烈的爭論。卡爾·施米特通過“雙重”風格來描述正常與例外情況的對立。他會首先展開一種“正常的”爭論，然后突然用一個肯定更深層次的、存在主義現實的陳述，將之碾碎。[[382]](#_382_3)凱爾森和施米特都發展出了別具一格的寫作風格，與教科書的標準相去甚遠。

研究法律的新式風格開啟了洞悉法律和國家定義的新視角。但是它們也可能阻礙交流，強化學科的危機感。例如，在1928年，共和主義行政法學家沃爾特·耶利內克提到，他在理解恩斯特·馮·希佩爾的行政行為監督報告時存在困難，原因是希佩爾使用了大量令人費解的隱喻。希佩爾是一位保守的、反共和主義的行政法學家，將自然法觀念糅合進其著作之中，他回應說，他對實證主義的反對要求學術呈現一張帶有“巴洛克式幽默”的“新面孔”。[[383]](#_383_3)事實上，希佩爾向自然法的回歸伴隨著將拉班德式實證主義的自由世界拋在一邊的語言和一系列隱喻。在評論一部關于凱爾森的著作時，希佩爾將凱爾森的著作貼上了“唯理主義”“缺乏根據”等標簽，并且，最重要的考慮是反猶主義勢力的崛起，他也被貼上“非德國”的標簽。[[384]](#_384_3)馬沙爾·馮·拜斯汀男爵是另外一位保守主義的國家法學家，在一首紀念帝國建立54周年的詩中寫道，1918年革命的參加者們，包括艾伯特在內，都是篡權者，根據1871年帝國憲法，這些人都要被指控犯了高級叛國罪。[[385]](#_385_3)

隨著法律風格的改變，法律分析的內容和類型也發生改變。1928年，施米特的《憲法學說》和斯門德的《憲法與憲法學》出版。正如同時代學者所意識到的那樣，他們代表了研究憲法的法理語言中出現的一個重大轉折。[[386]](#_386_3)之前的憲法專著都效仿拉班德的《國家法》，它們根據一系列抽象概念或安修茨的注釋來組織現存的國家法律，列舉并解釋個別憲法條款。[[387]](#_387_3)相反，施米特的長篇專著以詢問憲法是什么作為開篇。施米特認為，憲法理論必須將國家作為一個真實的、存在的統一體來審視。他的著作與其說是憲法的系統研究，不如說是關于《魏瑪憲法》的具體政治環境的系列論文。[[388]](#_388_3)斯門德的著作同樣反對實證主義分析。其著作的開篇將憲法視為國家共同體的連續自我整合。他的論文都盡可能地傳遞了內在總體的觀念，一如他的專題著作所關注的問題。

國家法學說的危機質疑了該學科的方法論一致性、主要體裁及其表現風格。新研究方法因為共同的敵人而得到統一，這個敵人是法律實證主義和自由主義的拉班德傳統。大家齊聲指責拉班德學派使法律理論變得空洞無物。實證主義使國家成為“只不過是另外一個”法人，與企業或社團沒什么兩樣。反實證主義者們通過嚴格區分法律體系和政治，聲稱拉班德學派未能認識到國家法的真正本質就是政治。[[389]](#_389_3)凱爾森作為實證主義傳統的最后執行者成為反實證主義者的主要敵人。[[390]](#_390_3)

對實證主義的批判導致了對“自由主義”的類似批判。德國國家法學家協會的論文和討論對自由主義思想的攻擊俯拾皆是。一些學者認為自由主義已經死了，其他學者則認為自由主義在新的社會或政治制度中已經變得不切主題，但仍有其他學者認為它是對“國家”造成無數損害的根源。對自由主義最重要的指責是指控它是“利己主義的”。[[391]](#_391_3)言外之意是，自由主義者們被認為是消極地看待國家并將權利視為只是保護個人反對國家的（手段）。[[392]](#_392_3)漢斯·格貝爾是一位極右翼行政法學家，他宣稱自由主義是一個“國家持續存在的危險因素”。[[393]](#_393_3)赫爾曼·黑勒認為，拉班德是專制主義的自由派理論家，與強大的民主國家毫無關系。[[394]](#_394_3)斯門德和埃里希·考夫曼認為，既然自由主義是相對的，它就無法保衛財產、婚姻或學術自由等基本價值。后者現在表現為非自由主義的價值，就像從自由主義中“大量刪除”康德哲學一樣。[[395]](#_395_3)與此相似，法學家們否認自由主義能夠處理20世紀的社會需求。沃爾特·耶利內克反對自由主義本可以有其“社會”面向，當他對弗里德里希·瑙曼提出批評時，他的批評沒有得到回應。[[396]](#_396_3)

憲法危機往往反映了德國民主中信仰的缺失。例如，保守主義的中央集權主義者卡爾·比爾芬格喚醒了享有政黨無限權力的幽靈，它通過掌控帝國議會三分之二的多數就可以修改憲法。比爾芬格、施米特及其他保守主義者公開攻擊民主統治的“主權”，要求對立法機關的行為設置絕對限制。[[397]](#_397_3)馬沙爾·馮·拜斯汀男爵將法律實證主義學說與契卡和天主教宗教裁判所的統治相提并論。[[398]](#_398_3)當然，法官是否應該成為立法機關的監督者，這完全是另外一個問題。施米特主張，總統應該取代皇帝而成為“憲法的保衛者”。[[399]](#_399_3)

法律實證主義和自由主義這兩個詞語在爭論中缺乏明晰的界定。但是，這些爭論并不真的是關于詞語的“正確”定義問題。相反，他們在1923年之后表達了一種意識，即在1914年之前不可能回歸“正常”世界。俾斯麥關于德國人是充實的、滿足的格言，也不再被接受。[[400]](#_400_3)法學家不再忠誠于他們的憲政制度，而是以民主議會和政治性的政黨的首要性為基礎。國家法的廣泛危機反映了對民主憲政主義理論與實踐之基礎性假設的再審查。[[401]](#_401_3)

第四章  
 憲政民主的矛盾基礎：  
 魏瑪共和國時期的漢斯·凱爾森和卡爾·施米特

1920年代的憲法爭論主要圍繞著人民主權與法律之間的關系而展開。憲法宣稱，法律主權的來源是人民。但憲法條文卻規定了誰是“人民”以及人民意志的表達方式。憲政制度的根基，“人民”，似乎是由憲政制度所創造的。

正如雅克·德里達在關于美國憲法的分析中所指出的那樣，憲政民主的根基似乎是矛盾的。憲政民主的“主體”，“我們人民”（We the people），既是一個命令式的表達方式，即，它聲明“我們”是“人民”，也是一個描述性的表達方式。它聲明從現在起就應該有一個“我們人民”。但是用德里達的話來說，“人民并不存在。他們作為一個實體并不存在，在有這個宣言之前它不存在，因此……宣言的簽署創造了簽署者”。德里達堅持認為憲政民主的“主體”是由一種“神話般的追溯”所創造的，人民主權是文本的產物。然而，他也再次為（人民主權的）矛盾性提供了解讀，或許可以稱之為“決斷論的”：“政變創造了權利、建立了權利或法律，給予權利，將法律置于光天化日之下。”[[402]](#_402_3)

魏瑪共和國時期，在“神話般的追溯”與“政變”之間發生了最重要的憲法爭論。漢斯·凱爾森和卡爾·施米特都檢驗了憲政民主的矛盾之處。他們對憲政民主的矛盾基礎、概念化的主權者即人民以及法律的研究方式，符合了對后戰爭時期這個中歐新興共和國截然不同的政治理解。就凱爾森而言，關于憲法的形式主義理論使他肯定了政黨和利益集團在創制和適用法律方面的角色：人民的“意志”是一種受到憲法程序制約的回溯性構建（a retroactive construct）。對于施米特來說，政黨制度是不正當的（illegitimate），因為它分裂了人民的意志，而他假定人民的意志是憲政民主制度統一的、存在的根基。

凱爾森和施米特繼續追問他們在1919年之前為自己設定的那些問題。凱爾森繼續其“純粹化”法律科學計劃，并因此暗示了對康德主義批判哲學主題的限定。施米特則進一步發展了其“激進實踐”概念，以尋求建立一個支點，使特殊狀態（例如緊急狀態）制造了“資產階級法治國”（bourgeois Rechtsstaat）之“正常世界”的突然中斷。每一位作者的延續性風格都是突出的。正如他通過批評其他法學學者的作品來拓展其理論那樣，凱爾森的語言仍然保持了分析性、縝密、克制及“對話”的特點。施米特則將“規范”分析與對此規范強烈拒斥的暗示結合起來，從而完善了技巧。其風格暗示的含義是，在常規爭論的表面之下，存在著某些真實的、重要的和存在主義的某些特別的事物。[[403]](#_403_3)盡管風格和主題都具有延續性，但是，他們的理論卻由于后戰爭時期的新憲政民主而發生了重大變化。

凱爾森直接卷入了戰后秩序的建設過程之中。社會民主黨律師卡爾·倫納（Karl Renner）是1918年奧地利臨時政府的總理，在他的建議下，凱爾森就奧地利共和國的新憲法寫了一份草案。盡管對憲法最終內容的影響有限，凱爾森仍然在其基本形式（包括“保衛憲法和政府”的重要部分）的形成過程中扮演了主要角色，從而形成了奧地利的高等法院制度，使之有權審查法令和行政命令的合法性或合憲性。[[404]](#_404_3)凱爾森本人在1921年到1930年間是奧地利最高法院亦即憲法法院的法官。1929年的保守主義憲法改革迫使他離開了這個職位。[[405]](#_405_3)作為法學學者，凱爾森出版了一系列政治性文章和小冊子，公開為一個接納社會民主黨倡導的、以政黨為基礎的寬容的議會體制辯護。[[406]](#_406_3)作為一個有猶太血統且與奧地利社會民主黨有個人聯系的左翼自由主義者，凱爾森在1920年代末期除了要面對來自于教授同事的嚴厲攻擊外，還要面對右翼種族主義和反猶主義的威脅。他在1930年離開奧地利，在科隆任公法教授，1933年被迫流亡。他草擬的奧地利憲法在1934年被威權政府廢止。

第一次世界大戰之后，施米特從戰時行政崗位轉向更加安全的學術生活。1922年在格賴夫斯瓦爾德（Greifswald）成為一名公法教授，同年移居波恩，最后在1928年去了柏林的一所商學院，一所由左翼自由主義政治科學家莫里茲·尤利烏斯·波恩管理的獨立商學院，他在那里接任雨果·普羅伊斯憲法學講座教授。[[407]](#_407_3)施米特的名聲來自于他的諸多論文。他關于魏瑪共和國的浪漫主義、自由主義的優柔寡斷、專政和政治神學等觀念的早期作品為其后的憲政理論奠定了基礎。[[408]](#_408_3)在魏瑪共和國政治危機后期，當施米特的專政理論被用于為總理合法化重復使用非常權力辯護時，其職業生涯就實際上轉向了。1932年，在漢斯·凱爾森的幫助下，施米特在科隆大學得到了一個教授職位。同年，帕彭政府任命施米特為其法定代理人，在州法院為政府干預普魯士辯護。1932年末，施米特與庫爾特·馮·施萊歇爾及其他將軍一起密謀建立一個將納粹排除在外的獨裁主義政權。[[409]](#_409_3)在希特勒掌權后，施米特加入納粹黨并參與新制度的構建。科隆大學全體員工為了阻止將凱爾森從其職位上驅逐出去而準備了一份請愿書，但施米特拒絕在上面簽名。在納粹專政初期，施米特迅速成為納粹法學界的明星，他因此能夠將其學生安排在納粹政治與種族清洗等職位上。他的個人聲望一直延續到1936年。[[410]](#_410_3)

凱爾森的基本規范：假設的基礎

凱爾森在《國家法的主要問題》一書中所論述的實證主義問題仍然是他在兩次世界大戰期間研究的中心問題。實證主義指的是法律制度的一種狀態，既是一套表達“應然”命題的規范，也是一套其“有效性”為客觀的規范，而非主觀的道德、倫理或個體偏好。通過將法律理解為一個客觀的規范系統，凱爾森就從法律科學中排除了主觀倫理和由自然或因果導向的科學對“真實”世界的理解。在兩次世界大戰期間，凱爾森致力于從實證主義觀念的內涵中演繹出一套嚴格的、新康德主義的法學理論。[[411]](#_411_3)他在1920年出版了《主權問題與國際法理論》，他在書中爭辯道，“主權”僅僅指的是法律規范的客觀制度。兩年后，他在《社會學與法學的國家概念》（1922）中進一步批評了非規范性的、社會學的秩序概念。他在1925年出版了《國家的一般理論》，精心闡述了一種規范主義的國家理論。規范主義著重強調了與25年前耶利內克出版的《國家的一般理論》之間的基本區別，后者認為國家既是規范的也是實際的意志。在處理了自然法理論并出版了《純粹法理論》的一些簡短的拓展性成果之后，凱爾森準備提交一份關于他在1934年出版的《純粹法理論》一書的理論綜合。[[412]](#_412_3)

凱爾森理論的出發點是法規（Rechtssatz），或“重構法律規范”（此后指“法律規范”）[[413]](#_413_3)，它在新康德主義的詞匯中被界定為“假言判斷，在表達‘應然’的形式時，將明確的結果與明確的條件結合起來”。[[414]](#_414_3)根據康德的理論，因果律是人類認知的優先原則，它使人的思維能夠處理經驗直覺問題并且形成關于偶然世界（經驗直覺）的綜合判斷。凱爾森爭辯說，對法律進行類似的劃分也能夠在“應然”王國中，特別是在純粹法律科學的“客觀”王國中，形成綜合判斷。凱爾森認為法律或規范認知的分類是“強制性的”（Zurechnung）。因果律將條件與結果在“實然”陳述中聯系在一起以顯示一種必要的因果關系，強制性則將法律規范的條件與結果聯系在一起以表達“法的特殊存在，即其合法性”。因果律使我們在因果關系的必要性領域中做出判斷成為可能，而強制性則使我們就何謂應然做出判斷成為可能。[[415]](#_415_3)凱爾森強調了優先原則中憲法的角色：強制的優先性不僅產生了關于特定事實的可能知識，而且基于規范之“應然”的明確性與獨特性在事實上創造了一種全新的知識形式。[[416]](#_416_3)相應地，在兩種知識類型之間，或者用凱爾森的說法，在應然和實然這兩個“世界”之間建立必要聯系的任何科學嘗試，一定是一種虛構或意識形態主張，而非純粹知識。

既然新康德主義在整體上將規范與因果兩個世界截然分開，因此，這種提出規范性問題的方式就是非辯證的。[[417]](#_417_3)強調對法進行嚴格的科學研究排除了對人類實踐的慎重考量，而人類的實踐卻往往發生于事實與規范之間。但是，凱爾森有意識地拒絕涉足實踐問題，實踐問題通過強調法律體系不能化約為社會與自然現實而服務于某種實際的目的。規范與事實、觀念與自然等概念的二重性反映了凱爾森在面對必然王國的情況下對做出道德判斷的人類自由的堅持。[[418]](#_418_3)

凱爾森的《純粹法理論》既是一種規范性理論，也是一種實證主義法學理論。凱爾森拒斥實在法可以從某些超常的、規范的秩序例如上帝的啟示法中推導出來的觀念。他爭辯說，這些爭論是政治性的或倫理性的，而非科學性的；它們使法律學者將其觀念偽裝成絕對真理，并且用它們僅僅描述性的表述予以遮掩。[[419]](#_419_3)在凱爾森看來，自然法可能被用于對現狀進行正當化并且使現存的保護婚姻、奴役或財產的法規顯得“自然”；[[420]](#_420_3)或者能夠使獨裁正當化，以真正的自然秩序的名義否定所有法律。[[421]](#_421_3)凱爾森堅決反對上述兩種立場，他爭論道，法律體系由客觀的、實在法所組成，因此與“正義”的理想世界并不完全相同。相反，所有實在法都必須接受道德、倫理和政治的批判。凱爾森的實證主義將判斷實在法的責任交給人類自身。然而，作為一種純粹的理論科學，它卻沒有為這種實踐性的判斷提供任何標準。

在凱爾森的理論中，法律既是應然的，也是實然的；既在規范上是有效的，也是有效率的。[[422]](#_422_3)法規的規范有效性和客觀有效性構成了其國家理論的基礎。法律規范將法律的條件與法律的結果聯系在一起；其結果因而是“應然”陳述，以使特定的個人能夠、允許、命令或禁止采取特定強制性的行為。對凱爾森來說，這套法律規范就是國家；法律等同于國家。他就用這一主張攻擊拉班德學派實證主義傳統的核心，它堅持認為國家存在于某種無法律或前法律的意志之中。例如，耶利內克曾經爭辯道，國家包括兩個方面，其一是規范的方面，另一面是事實的方面。凱爾森反對耶利內克，他爭論說，在國家與假想的“另一面”之間沒有第三者。理解對象的方法是該對象本身的構成要件。[[423]](#_423_3)國家的法律方法僅僅服從于法律結果。如果人們將國家視為“規范性的”，那么，他就應該只說規范。“對于并不在自然法中將法律絕對化的實證主義來說”，凱爾森爭辯道，“國家就是一個邁達斯王（King Medas）：他所觸及的一切都會變成法律。”[[424]](#_424_3)純粹理論堅持認為，只要國家被視為一個規范系統，法與國家就必須同一。[[425]](#_425_3)凱爾森批評拉薩爾這個德國社會民主黨的奠基者，因為拉薩爾斷言，真正的憲法存在于權力，而非規范之中。就其自身而言，刺刀僅僅是刺刀。只有在得到客觀的法律體系授權的法律規范認可其法律意義時，它才能夠變成國家權力。[[426]](#_426_3)國家的本質在于理想的、客觀的規范秩序構成法律制度。[[427]](#_427_3)

通過拒斥將國家視為一個真實的、存在的、有意志的實體這一法律實證主義的假設，凱爾森關注作為規范性制度的國家。[[428]](#_428_3)他將主權定義為并非衍生于更高規范的法律制度的絕對性。[[429]](#_429_3)“主權”僅僅是“法律制度”的另一種表達；它所表達的觀念是，國家是一個統一的規范性秩序。通過這種爭論，凱爾森完全拋棄了將主權與真實的國家意志聯系在一起的國家主義傳統。

從某一方面來說，既然法官有責任構建法律共同體，因此當赫爾曼·黑勒指責凱爾森將法律科學家轉變成主權的來源時，他是正當有理的。[[430]](#_430_3)但是，凱爾森的主權理論遠遠超出了將法律科學家提升為國王制造者（kingmaker），它致力于強調對國家主權意識形態的限制。正如德國以及其他地方的憲法學中經常發生的那樣，如果主權與一個最高的世界性意志聯系在一起，那么，主權或國家就不得不被視為制度自身的事實上的因果根源，而不僅僅是某一體制之法律的錯誤根源。國家將成為第一原因，一個不可分的、不可捉摸的初始實體，即一個世界性的神，優先于它自己的規則，并創造它們。但是，正如凱爾森所提到的那樣，與斯賓諾莎相反，“但是，實體是可分的”。一個世界性的意志從來不會宣稱自己是不可捉摸的，除非它將自身提升到世界之上。[[431]](#_431_3)

法律理論所給出的解釋在一定程度上酷似凱爾森1918年前的著作。然而，大約在1917年至1918年間，在凱爾森從法的“靜態”理論轉向“動態”理論中出現了一個重要變化。[[432]](#_432_3)凱爾森借用了同事阿道夫·默克爾的原則，認為法律制度是權威發展階段的等級秩序。每一階段都從更高的階段汲取發布規范的權威；每一階段同樣都能夠發布規范以使更低的階段能夠實施權威。[[433]](#_433_3)新原則使凱爾森能夠檢驗規范體系“制造”自身或管制自我發展的方式。這一理論為法律學者提供了一種看待事物的方式，使之能夠將較低級的法律規范“接受”為一個更加普遍的法律體系的組成部分。一個給定的規范只有在符合所有高級的法律規范，達到并包含凱爾森稱之為所有法律體系的“初始規范”時，才能夠被判定為合法的。[[434]](#_434_3)例如，一個城市所頒布的條令只有符合來自于更高級權威（如國家）的有效法令時，才具有法律上的有效性。相應地，法令只有根據憲法規則調整結果并因此得以頒布時，法令才是有效的。最后，只有當憲法被一個假設性的基礎規范承認時才是有效的。每一條規范的有效性因此都能夠根據它與整體的一致性而得到解釋；也就是說，其最終“起源”（在被授權的意義上）來自于初始規范。

動力論將法律系統的基礎問題置于爭論的中心。盡管這一問題在其1911年的工作中就已經出現，但是，在凱爾森的基礎規范理論得到發展時，他正汲汲于創造奧地利共和國的憲政基礎，這也許并非巧合。事實上，在德國憲政主義傳統中，表達憲法（Verfassung）的另一個詞語是“基本法”（Grundgesetz）。[[435]](#_435_3)對凱爾森來說，在“實證—法律”的意義上，憲法是由基本規范所構成的，它們產生了最高級的法律，例如，議會或獨裁的政府形式。[[436]](#_436_3)在1918年秋天到1920年仲夏的奧地利，當新的聯邦憲法被接受時，凱爾森使用這個意義上的“憲法”以區分五種性質不同的憲法或制定法律的程序。[[437]](#_437_3)但是，凱爾森指出，這些奠基性規則自身的有效性往往來自于某些以往的規范。例如，奧地利1920年憲法就是根據形成1918年立憲主義民族議會形式的規范而創制的。當法律科學家追溯創制新憲法的規則直至創造這些規則的規則時，在法律發展的連續性中最終會出現一個斷裂。根據法律規范的視角，依據現有法律，國民議會（National Council）1918年奧匈帝國條約（Austro-Hangarian emperor’s agreement）就國家形式所做出的決定是非法的，因為它沒有得到奧匈帝國議會（Austro-Hangarian Imperial Council）的批準。[[438]](#_438_3)這種法律發展連續性中的革命性斷裂提出了如何解釋為何一部憲法是有效的這一問題。

在將革命視為公民為決定他們如何被統治的契約這一理論中，可以找到可能的解決途徑。合法性因此可以從一個前法律的意志中衍生而出，由此解決了自治的、基本法中“實然”與“應然”之間的緊張關系。凱爾森拒絕了這種解決方式。在第一次世界大戰后奧地利和德國的艱難時期，人們只能將包含全體的普遍意志視為一種虛構并借此努力彌合“實然—應然”間的鴻溝。[[439]](#_439_3)“實然”與“應然”之間、真實的人民與規范性法律系統之間聯系的真實性不可能得到證明；這種聯系只可能通過基本規范的概念而得到描述。

基本規范是給定的法律系統之客觀有效性的前提。它具有建立并維持規范系統的功能。凱爾森早在1920年就描述過它：

由于將“最高級”的國家組織、法的最高資源置于其中，所以，我在法律—邏輯的意義上使用憲法這個詞，法的前提、起點、初始規范等能夠貫穿這一基本假設。盡管所有的法律實證主義陳述都被假定為內容已確定的先驗命題，但是，當它首先堅持所有法律秩序都由此而“引申”出來時，也不能這樣予以理解。假定的初始規范僅僅是（法律生產）的最高規則。[[440]](#_440_3)

在此后的著作中，凱爾森將“初始規范”（the originary norm）更名為“基本規范”（the basic norm）。然而，基本規范的原則作為在其自我運動中建立起來的法律秩序之聯合體的預設規則，仍然是凱爾森魏瑪共和國時期著作的中心。[[441]](#_441_3)基本規范代表了凱爾森努力探究的基本問題，即法律規范如何可能既是正當的（亦即規范的“應然”陳述）又是客觀有效的：法律的前提兼顧有效性和效能。[[442]](#_442_3)

正如凱爾森所清楚地提到的那樣，在《純粹法理論》中基本規范不過是一個邊緣性的概念。它標志著實證法領域的一個限制，恰恰是在法律科學的邊界上誕生了法律。[[443]](#_443_3)法律系統作為一個整體是有效的這一基本前提不能從系統自身引申出來：“因為企圖從法律上確定法律起點的選擇等于自己企圖站在自己的肩膀上，（并且）等于明希豪森男爵企圖拽著自己的頭發將自己拉出沼澤。”[[444]](#_444_3)國家強制的現象使這一問題變得更加具體。凱爾森的實證主義法學理論將法律秩序視為一種他律的、強制性的秩序，不必與服從該秩序的主體的期望保持一致。然而，從法學自身的觀點來看，強制只能被視為規范性的。如果能夠提供規范，換言之，如果它表述了衍生自規范系統自身的“應然”，那么，陳述系統客觀有效性的法律強制就能夠（并非僅僅偶然）確認自身的有效性。這里出現了邏輯循環。法律系統因為強制而是客觀的；由于源于一個客觀的規范系統，所以，強制具有法律上的有效性。那么，將特定法律體系視為一個客觀有效的強制系統，其法學基礎又是什么？規范法學不能給出任何答案。“理所當然，”凱爾森寫道，“是否以及在何種程度上‘應然’—有效性變成‘實然’—有效并非毫不重要，國家制度變成了人民行為的動機，‘應然’的內涵變成了‘實然’的內涵。但是，在某種程度上，無論多么確定無疑，也無論事實是什么，這種與存在的聯系跟國家的本質毫無關系。”[[445]](#_445_3)凱爾森將國家（法律）與社會關系的實踐問題放在一邊，以便探尋國家自身的本質。國家逐漸“被視為一個理想的系統，一個具有強制性規范的系統，總體而言，其特殊存在依賴于其有效性”。[[446]](#_446_3)凱爾森再次陷入邏輯循環之中。

基本規范理論似乎又一次證實了黑勒的指控，亦即，根據凱爾森的觀點，只有法學家能夠決定哪種法律系統是有效的或“強制性”的。然而，黑勒誤解了凱爾森理論的本質。對凱爾森來說，作為一個客觀的系統，法律自身是理想的。但是為了成為實證的或客觀的系統，它不得不與因果關系世界發生某種關聯。至少，凱爾森曾經爭辯過，法律系統必須在某種程度上反映人民的心理過程，亦即“只有當它是（更加準確地說是被人民想象為）有效能的，國家秩序才能夠被假設為有效的”。他注意到，這一事實正是法律“實證性”的準確涵義。[[447]](#_447_3)即使對法律規范與事實的完全認同是不可能的，但是，基于初始規范的“應然”的內涵仍然不得不在一定程度上與“實然”世界保持一致：“在這一決斷中，規范與事實以一種特別的方式與有效性和效能間的獨特平行聯系在一起。”[[448]](#_448_3)沒有“實然”與“應然”之間的這種平行（而非同一），法律科學就將毫無意義。例如，在1922年布爾什維克統治的現實背景下，以沙皇俄國法律系統為基礎研究《俄國法》，就是荒謬的。[[449]](#_449_3)

根據《純粹法理論》，對實證主義法學來說，法律系統與“真實”世界之間必須存在某種形式的最低限度的基本一致性。[[450]](#_450_3)正如在魏瑪共和國時期凱爾森的批評者們已經指出的那樣，其中的核心問題是，對“一致性”的呼喚是否意味著凱爾森試圖分離“實然”與“應然”的努力失敗了，即凱爾森關于基本規范的原則是否意味著法律與權力是真正完全同一的，而這必然意味著凱爾森所有的理論雄心都將徹底失敗。[[451]](#_451_3)

這種視角忽視了凱爾森新康德主義哲學的起點。凱爾森法律規范理論的關鍵是其虛擬公式：如果存在某種條件，那么就會出現某種結果。法律規范是根據超凡的罪責類型而構建的。然而，因果關系的種類確定了對象的臨時代理人及其結果，罪責則確定了法律人的法律責任。凱爾森的法律起源理論包含了類似的超凡與假設的特征：“基本規范授予第一個立法者的行動（因此也授予所有其他基于第一個立法行動的法律系統的行動）以‘應然’的意義，在這種特殊的意義上，法律的條件與法律的后果在重構法律規范的過程中密切聯系在一起。”一旦預設了某一強制系統的現實或效果，那么，無論現實中有多少人反對法律系統，法學家仍然能夠假設那些構成該系統的法律規范是客觀有效的和實證的。[[452]](#_452_3)只有這種有效的前提才能夠允許法學家將法律系統視為內在的、統一的整體。根據凱爾森的理論，基本規范是那種必要的超凡假設的表達，每一個實證主義者為了實踐其實證主義法學都必須做這種假設。[[453]](#_453_3)

那么，基本規范就是一個超凡的假設，而非一個超凡的統一體；法律系統的統一基礎對法學理論家而言是一個必要的原則，而非一個不可或缺的真實的、預先存在的意志。包含在契約理論中的本體論假設，即國家是人民意志的結合，對邏輯科學家來說卻變成了認識論假設。凱爾森用邏輯方法強調了認識論假設與本體論主張間的區別：“國家秩序的某種有效性肯定了必要條件（Conditio sine qua non）的重要性，但并非由充分條件（Conditio per quam）來肯定秩序的有效性。”[[454]](#_454_3)真實的存在僅僅是一個前提，而非秩序有效性自身的一部分。

第二章中論及的耶利內克悖論和本章所論述的憲政民主的矛盾基礎都指向法律系統中“懸而未決”的時刻，當此之時，法律和權力似乎都是其他事物的基礎。凱爾森通過堅決排除思考中的悖論對此作出了回應，為了保護法律科學的純粹性以及規范系統與客觀的法律系統的統一性，他將這種矛盾推入過于武斷的（overdetermined）基本規范之中。在1933年之前，當赫爾曼·黑勒指責凱爾森在基本規范的引導下將人為因素甚至“意志—理論”（will-theory）悄悄地帶回其系統之中時，他的原則已經遭到了攻擊。[[455]](#_455_3)然后，甚至連他的一些最為親近的學生都轉向了“現實主義”法學理論，這在根本上標志著法的純粹規范科學開始走向失敗。[[456]](#_456_3)

但是，僅僅轉向“實然”卻并非凱爾森所提出問題的充分解答。只要可以設想法律系統與社會實踐并不完全一致，而是在事實上構成了某些其他的東西例如“國家”，那么也可以設想法律與事實、國家與社會間的某種緊張關系。在法的憲政或組織概念的形式下，法律與社會間的一致性將使法律科學的問題變得多余（superf luous）。最后，就像凱爾森所注意到的那樣，實證主義的基本規范不得不假設有效性與效能間存在“某種關聯”，它既不低于某種最低限度，在這種情況下，法律系統將喪失其客觀品質并變成法學家的欲望，也不會超過某一最高標準，在這種情況下，“實然”與“應然”間存在著緊張關系，只有在這種條件下法律才能夠得到解釋，它將通過某個無名的牢固的統一體或無政府主義的分裂而得到解決和替代。[[457]](#_457_3)凱爾森所提出的兩難困境是實證主義法律概念本身的內在缺陷，法律不是基于上帝的神圣意志，而是基于人類生活固有的、現實的領域：“法的實證主義問題恰恰是由此而組成的，亦即，它同時將法律視為‘應然’和‘實然’，盡管二者在邏輯上互相排斥。”[[458]](#_458_3)

憲法的原教旨主義：卡爾·施米特

凱爾森關于基本規范的抽象理論揭示了法律系統的矛盾基礎。盡管施米特處理了同一個問題，其所采取的方式卻截然不同。他的起點是德國和歐洲特別是法國憲政主義的具體歷史。他沒有將政治與法律、歷史與社會現實或神學與哲學等區分開來。正如他的學生列奧·施特勞斯所評論的那樣，施米特的著作意在批判將生活分裂為一系列自治領域（例如倫理、法律或藝術）的“自由主義”原則。[[459]](#_459_3)施米特的風格與凱爾森法律科學中理論的清晰與“純粹”形成了鮮明對照。

施米特的憲政主義歷史是現代技術時代的歷史。他描述了一個被兩種“世界性”力量即資本主義和共產主義所主宰的世界。“美國的金融家和蘇聯的布爾什維克”具有推進經濟合理性的相同目標，在政治上或制度“形式”上有一個共同的敵人。他爭辯說，無論哪一個敵人在這場商品的技術理性分配的世界性戰斗中獲得勝利，天主教的教堂和公法學家都將能夠幸存，因為只有這兩個團體理解了政治的真諦：作為一種制度形式在世上存在。[[460]](#_460_3)對施米特來說，天主教教堂在其純粹形式的意義上表達了代表的原則。教堂是基督在此世的“具體”代表；其法律上的個體是基督自己的身體。根據施米特的理論，猶太教只會設想上帝的絕對神圣性，新教轉向純粹世界性的生存，天主教教堂作為基督在世間的真實的、制度性的實體而成為精神與物質的中介。[[461]](#_461_3)施米特假設，一種政治形式是一個像教堂一樣真實的、活生生的實體，既不是純粹的理念，也并非僅僅是一種技術理性的權力組織。其理論的出發點因此完全反對凱爾森對這種“虛構”的批評。[[462]](#_462_3)

作為實體的國家這一觀念在施米特的著作中產生了一股暗流，一個純粹真實的意志威脅要突破“規范的”法律爭論的表面的時刻。這是例外的時刻，真實生活、政治或戰爭時刻，是制度的真正根基。[[463]](#_463_3)他通過其雙重風格表達了這個時刻，指出了日常生活、規范程序的局限性：施米特在其《政治神學》中宣稱，“在例外時刻，真實生活的權力打破了因一再重復而趨于遲鈍的技術主義的堅硬外殼”。[[464]](#_464_3)他認為，浪漫主義、自由主義和無政府主義為了迎合人類的本性而否定了例外或神圣的時刻。浪漫主義發展了一種唯我論的和有窺陰癖的“主觀化的機會主義”；自由主義，用女性化的詞語來表達，則是優柔寡斷的和消極冷漠的；無神論和無政府主義都是現代性的激進派別，致力于摧毀所有聲稱具有神圣價值的事物。[[465]](#_465_3)在施米特出版于20世紀20年代的《論專政》和《憲法理論》這兩部主要憲法著作中，自由主義、浪漫主義和無政府主義的歷史與憲政的歷史保持一致。

《論專政》出版于1921年。它不僅是一部論述專政概念的學術史著作，更追溯了現代成文憲法的起源。對施米特來說，專政概念與威權主義毫無關系，正如“資產階級的政治著作”可能設想的那樣。[[466]](#_466_3)恰恰相反，就像他在1917年曾經爭辯過的那樣，專政指的是這樣一種特殊的情境，主權在其中獲得了懸置法律并且采取“具體措施”的代表權，目的在于保護或恢復法律得以運行的“正常”狀態。施米特的專政概念構成了其主權概念的關鍵，主權則被施米特界定為判斷是否存在例外狀態因而要求懸置法律的權利。[[467]](#_467_3)

在施米特的敘述中，只要主權未被質疑，并具有傳統的合法性，專政就仍然是一個無可置疑的概念。根據施米特的理論，在中世紀，“上帝，這個所有世俗權力的最終根源”通過“教堂，一個穩固的制度化組織”執行（其意志）。[[468]](#_468_3)即使宗教改革和“虔誠的新教”的興起也沒有創造關于主權的“內在”理論或“所有社會形式的解體”。新教至少能夠承認，處于教堂外部統治之外的虔敬個人在與既存秩序對抗時有權直接向上帝呼吁。正如施米特所指出的那樣，即便是克倫威爾也要避免將其“使命”建立在人民主權原則的基礎之上，反而將其權力來源歸于上帝。[[469]](#_469_3)施米特認為，直到以盧梭和法國大革命為代表的法國轉向一種內在的和創造性的人民主權觀念時為止，上帝至高無上的、終極的權力仍然是主權和專政理論的基礎。[[470]](#_470_3)隨著人民主權的興起，“不是指向現存制度而是指向個體”這種主權專政的概念即將出現。[[471]](#_471_3)

委托（Commissarial）專政與主權專政之間、試圖恢復事物的“正常”狀態的專政與試圖創造事物的全新狀態的專政之間在概念上的區別，將成為新憲政的基礎。[[472]](#_472_3)但是，施米特專政概念的關鍵并不在于這種抽象的概念界定之中，而是存在于與之相伴隨的歷史敘述之中。在施米特的敘述中，“主權專政”概念出現在法國大革命中，出現在歐洲第一部革命性憲法中。主權專政的一個前提是一個信念，即人民自由且自覺地將自身視為政府組織的一部分，而無需訴諸更高的、超越性的合法權威，換言之，這個信念就是人民能夠將技術理性應用于社會本身。在施米特的敘述中，世俗權力即人民變成了建構性權力，世俗機構則變得相對化且接受批評或者改變。施米特用來描述民主理想轉向的語言暗示了穩定性的喪失以及混亂的虛無之驟然來臨：“人民、民族和所有國家實體的初始權力構成了全新的機構。權力的新形式從無盡的、不可想象的深淵中產生，它在任何時候都能夠粉碎那些未經嚴格限定的權力。”[[473]](#_473_3)

由西耶士在其保衛法國大革命的理論著作中所提出的“制憲權”原本是一種非正式的權力，人民是創造自然的自然（natura naturans）。但是，既然憲法權力從屬于主權，因此，由人民的主權行動所創造的機構就必須受到由初始行動所界定的權力的嚴格限制。[[474]](#_474_3)與施米特的問題相同，法國大革命的問題是如何將這兩極，即“憲法性委托”和“憲法性授權”權力聯系起來。人們也許不得不通過一個永遠變化且完全內在的政治性“實體”，也就是“人民的意志”將這種靜態規范理論化。

西耶士人民主權理論中最激進的因素構成了施米特民主理論的基礎。根據西耶士的理論，在人民與國家或憲法之間存在著一道鴻溝。后者唯有通過一些中間機構才能夠建成其全部細節。代表的契機對于溝通公意（genaral will）與憲法（亦即以人民之名而采取的委員會行動）是必要的。施米特爭論說，在其最極端的意義上說，委員會變成了一個革命性的“獨裁行動委員會”，它不再訴諸上帝，而是“訴諸始終存在的人民，它能夠在任何時刻采取行動并且因而具有合法的現實意義。”施米特想到的例子是法國大革命時期的國民大會以及布爾什維克黨。[[475]](#_475_3)施米特的分析超越了極權主義理論。[[476]](#_476_3)如果說這是一個批評的話，那么，它也是對“憲政主義”、對僅僅依靠人類就能夠理智地將自身組織成一個國家這一預設信仰的批評。根據施米特的理論，即使魏瑪國民議會（Weimar National Essembly）也是主權專政政體。魏瑪國民議會根據無形的人民的命令采取行動以制定憲法。因此，和天主教堂一樣，魏瑪國民議會也建立在代表原則的基礎之上；它與人民意志并不一致。但是，在神性的上帝的意義上，這種代表卻喪失了穩固的根基。它僅僅受大眾或“公共意見”的模糊的政治欲望所限制。[[477]](#_477_3)

施米特的專政理論開始并結束于憲政制度的基礎這一問題。現代世界的變遷是從神學的、神圣的、傳統的和無可置疑的權威轉向人民主權、轉向內在的和無限制的“根基”，轉向深淵。《論專政》中發展出來的主權理論成為施米特《憲法理論》（1928）的基礎。

在1928年的著作中，施米特在廣泛和首要意義上的憲法與個人制法意義上的憲法之間進行了明確區分。[[478]](#_478_3)施米特拒斥了憲法研究的法律實證主義方法，后者集中于憲法資料。[[479]](#_479_3)像凱爾森一樣，施米特檢驗了憲法（成形）“之前”的時刻，將憲法自身視為統一的法律秩序。但是，凱爾森以假定的基本規范為基礎而建立法律科學，施米特卻假設，在創造一個真實的法律體系時，無處不在的人民正如同神圣的上帝一樣，能夠完成同樣的任務。人民的內在意志具有神圣的特征；它從來也不會被成文憲法所涵蓋或控制。[[480]](#_480_3)

“人民”，施米特爭論道，“如果必須成為憲法認同的權力主體，那么，它就必須在場并且必須將它假設為一個政治性實體。”[[481]](#_481_3)用某種程度上更加抽象的表述就是，只有一個擁有整體意志的實體才能夠有權（將自身）創造成為一個整體性實體，才有權構建自身。凱爾森規范的純粹主義也許會添加一句：法律科學必須假設這樣一個實體。但是，施米特爭辯說，根據“形而上學的假設”提出問題將會無視制度的真實基礎。對施米特來說，這一整體也必須是真實的，它不得不是一個活生生的意志。本段中引用的頗為怪異的表述，即“在場和假設”，反映了施米特提問方式的矛盾性。一方面，“人民”是一個優先于憲法的意志而存在的前提；另一方面，施米特又斷言該意志的真正在場或優先存在。轉向存在的形而上學，就是施米特對憲政制度的基礎這一邏輯問題或認識論問題所作出的回答。這是一種主張，而非爭辯。

施米特用來表達這一原初整體的詞是政治。“政治”存在是被假設的；“政治”實體優先于憲法而存在。在“政治的概念”這篇同樣寫于1928年的論文中，施米特爭論說“政治”意味著自我與對自我構成潛在的存在論威脅的他者之間的根本區分。只有當它涉及可能的戰爭時：政治性實體的先決條件是外部威脅，朋友與敵人之間的區分成為政治性的，或者成為“生活”的一部分。因此，只有當政治組織是一個戰斗性組織時，政治組織才能夠存在。[[482]](#_482_3)

施米特關于國家根基的爭辯意味著一個邏輯循環：在面臨對（尚未形成的）整體意志構成致命威脅的敵人時，如果人民有意將其自身構建為一個統一的意志，那么，人民將構建一個統一的意志。[[483]](#_483_3)正如凱爾森在別處所指出的那樣，個體在將一個給定的法律體系視為合法性制度而接受時，有許多不同的經驗性理由，包括從心理學到社會學、從知識論到美學等方面的理由。[[484]](#_484_3)施米特從假設國家實體到斷言其真實存在的轉變，立刻將法律意義上理想的規范性實體與社會世界聯系在一起，掩蓋了后者的復雜性，并且恰恰產生了凱爾森在1911年曾經與之戰斗過的“法律虛構”。

然而，施米特的工作卻明確表達了德國實證主義傳統的預設（包括凱爾森在內），即某種整體意志將建立在法律體系的根基之上。施米特從憲法的先驗論（假設）轉向超越論或存在論邏輯，從基本規范轉向基本意志。凱爾森已經將這種意志從其實證主義法律科學中驅逐出去了。[[485]](#_485_3)他已經將關于普遍意志的盧梭主義問題弱化為一個超越性假設、一個認識的前提條件。凱爾森發現自己站在剃刀的邊緣。一方面，凱爾森否認法律系統是一個源于孤立的法學家思想的個體性的、唯我論的建構。為了反駁黑勒所做出的關于法官享有主權的論斷，凱爾森堅持認為強制是法律系統的一部分，堅持認為法律是客觀的。[[486]](#_486_3)與此同時，凱爾森又否認法律等同于權力。[[487]](#_487_3)施米特對實證主義傳統的內在批評恰恰取決于凱爾森實證主義的基本問題。但是，通過抗拒“實然”和“應然”間的直接等同，凱爾森理論的基本假設為審查具體問題的社會與法律系統間最小和最大對應關系留下了余地。相反，施米特的絕對意志則通過直截了當地斷言生活與法律的整體性而斷絕了審查破碎的社會與整體的國家間關系的可能性。凱爾森的理論包含了許多理由，以便使不同的社會團體能夠接受國家的合法性，然而，施米特卻堅持認為必須存在某些單獨的、同質的因素，以便將整個國家整合為一個整體，這個因素可能是宗教、階級或種族。[[488]](#_488_3)

通過構想一個自主的、存在論的政治概念，施米特在其憲法解釋中制造了一種緊張關系。在法國大革命開始之初，包括《魏瑪憲法》在內，現代憲法由兩部分所組成：一個存在論的、政治性部分，以及“資產階級法治國”的非政治原則。[[489]](#_489_3)其次，施米特聲稱，無論如何，“法治國的殘余”因素是非政治形式的根源。它既不是根據真實生命的一部分，也不是其本質。法治國僅僅使國家權力“相對化”了。國家的“真正”憲法以政治形式的可靠原則為基礎，能夠區分敵友，是國家的存在論根基。這些原則要么能夠將人民的有機“結合”整合為一個休戚相關的意志，要么能夠通過君主或領導者將他們作為一個休戚相關的意志予以代表。[[490]](#_490_3)

施米特資產階級法治國概念的關鍵是將形容詞“資產階級”與名詞“法治國”同等看待。對施米特來說，資產階級與其說是一個社會團體，不如說是一種道德與政治立場。其本質特征是個人主義、自由主義，并且通過議會支持政府。它渴望議會辯論中的“持續對話”而非具體決斷。[[491]](#_491_3)它優柔寡斷，缺乏行動能力。它青睞政治浪漫主義，極力避免“真正”的政治世界。[[492]](#_492_3)施米特看到了柔弱的、優柔寡斷的資產階級與法治國之間的內在聯系。這種聯系存在于資產階級法治國徹底的個人主義基本原則之中：“個體的自由在原則上是沒有限制的，但是干預該領域的國家權威在原則上卻是有限制的。”[[493]](#_493_3)基本權利和權力分離捍衛了個人主義的私人王國。

施米特所提出的基本權利概念本質上是資產階級的和自由主義的。財產權利、言論自由權利以及國家對集會權利所做的限制保護了個人的自由。社會權利，例如工作的權利，在施米特的《憲法理論》中沒有容身之地。[[494]](#_494_3)為了確保資產階級法治國中國家的受限制狀態，分權原則在相互分離的國家機構中劃分了國家功能。[[495]](#_495_3)在實踐中，每一機構都只能在由成文憲法描述的管轄權范圍內采取行動。憲法因而享有凌駕于國家機構之上的主權，問題的關鍵也就變成一個特別的行為是否可能被納入一般的憲法性規范之下，或者，某些規范本身能否被納入一般規范之下。[[496]](#_496_3)因此，資產階級法治國這個概念在“如司法一樣在所有國家生活的塑造”中被終結了。國家的所有行動都必須根據理性的司法程序而形塑。[[497]](#_497_3)

資產階級法治國與政治存在論根基之間的緊張關系彌漫在《憲法理論》之中。施米特頻頻中斷自己的爭辯，轉而聲稱成文憲法不可能是主權，或者聲稱國家絕不僅僅是一個司法機構。[[498]](#_498_3)他反駁了他認定屬于資產階級法治國的相對主義和法律主義邏輯，堅持獨立的政治決斷概念。然而，正如施米特的法律學說所展示的那樣，議會卻保留在一般的法治國中。

盡管他的理論與拉班德的理論之間存在著諸多不同之處，但是，施米特還是在抽象的一般性法令與具體的行政命令之間做出了相似的區分。但是他聲稱，只有在俾斯麥主義憲法的特定條件下，拉班德在法律規范與內容之間所做的區分才是合理的；只有君主的、資產階級的和民主的利益都能夠進入法律創制過程中，對法律規范有效性的信仰才是有必要的。一旦君主消失了，只留下兩個因素：民主，整體的政治性原則，建立在初始決斷而非成文憲法的基礎之上；資產階級機構通過優先決斷創立：僅僅是法律性的國會而已。國會不再受君主政治力量的限制；現在它必須被視為受到初始的、做出憲政決斷的政治力量的限制。“制定法律的官員”由憲法產生，不是獨立的立法者。不考慮立法活動所受實質性限制的規范法學理論將承認國會的權力超越國家主權，這就認可了它在一開始就擁有的權力。[[499]](#_499_3)

提出法令意義的實質性限定問題的結果是發現了立法活動受到的限制。施米特的計劃在1926年的法學概要中逐漸變得明朗起來，他在其中質疑了由自由派、社會民主黨以及共產黨提出的沒收屬于德國聯邦前任國王的財產之企圖的合法性。他爭辯道，既然這一法令干預了一個特別的團體，那么，它就是“實質性”的行政行為，是個別的命令；通過這種行為，國會就接管了其他部門的職能，使自身成為絕對的權力。[[500]](#_500_3)由于不能為行政部門做出具體決策提供根據，而是自己執行特定的“準則”，法令就不具有“普遍性”。施米特爭辯說，通過這種方式，“準則”就將侵犯基本的財產權利，而后者僅允許“以法令為基礎”的征用；亦即根據普遍規則。[[501]](#_501_3)為了直接干預特定目標而非頒布適用于所有對象的規則，也需要在法律面前反對平等原則（第109條）。通過放棄法律中對平等實質性程度的要求，施米特爭論道，法律實證主義借此打開了通往議會專制主義的大門。[[502]](#_502_3)為了反對聯邦議會運用第76條以修改憲法的“無限”權利，施米特展開了類似的辯論。他爭論說，一個被構建的機構沒有權力改變憲法的基本原則。[[503]](#_503_3)考慮到既要通過立法行動征用（財產），又要修改憲法，因此，施米特就應用其前憲法意志（the prior constitutional will）理論以便在憲法的清晰表述中，對直接矛盾之處推衍結論。

施米特的理論因此限制了國會頒布法律和改變特定決策的權力，例如那些涉及對財產的征用或社會化的權力，以及國會對行政部門的權力。[[504]](#_504_3)然而，將法令作為本質上普遍而抽象的法律規范予以概念化的價值是有限的，正如赫爾曼·黑勒提出的例子所顯示的那樣：“禁止皇帝轉向共和國的法律規范必須對十個皇帝都有效。”形式的普遍性規定了法律規范的抽象結構；它不控制其內涵，除非它變為實質正義原則。[[505]](#_505_3)此外，施米特的普遍性理論不能解釋憲法中的一點情況，此即聯邦議會得到授權通過了在施米特的意義上絕非“普遍”的法令。最重要的是，聯邦議會享有決定來年預算的專屬權利。如同拉班德在1871年所說的那樣，預算意味著一系列特殊的金錢投入和預期支出，不僅僅是“普遍”的規范。施米特逃避了這個難題，將這類重要時刻貶斥為“一個簡單的語言技術伎倆”。[[506]](#_506_3)

施米特聲稱，無論是在法律上還是在政治上，他的討論都很謹慎地對待憲法。[[507]](#_507_3)但是，通過“憲法”一詞，他表達了一些特殊的東西：整體意志將自身構建為一個國家的決斷。在德國的事例中，施米特爭論說，決斷表現為反對社會主義蘇維埃模式。德意志民族決定反對工人委員會并捍衛議會民主，反對征用資本家階級的財產并捍衛資產階級的財產權利和婚姻。因此，與他在魏瑪共和國的最后歲月中所做的強烈辯論一樣，普遍意志已經決定捍衛資產階級的自由國家。[[508]](#_508_3)憲法保護現存的社會關系，反對聯邦議會。施米特認為，如果聯邦議會通過法令反對“基本決斷”，并且由法律實證主義者所制定的法律被視為有效的法律，因而得到尊敬，那么，聯邦議會就將遭到“主權的虛構法案”是不正當的（illegitimate）這一指控。[[509]](#_509_3)恰恰是社會民主黨在加入魏瑪共和國時所作的假設（它能夠使用聯邦議會駕馭變革而非經由革命轉變為社會主義）未受攻擊。實際上，施米特關于政治的摩尼教方法對于改革派社會民主黨（它在自由憲政主義和雅各賓革命之間猶豫不決）來說可能是毫無意義的。[[510]](#_510_3)

凱爾森自覺回避了現代憲政國家的政治、倫理或歷史理論，但施米特卻轉向一種歷史觀以發展憲政主義法律概念。[[511]](#_511_3)至關重要的是，他拒絕發展一種關于法令的實質性概念，因為它可能會限制立法權的權威，正如施米特已經做的那樣。凱爾森發展了一種關于立法權的嚴格的形式主義概念，視之為動態、自我創造的法律體系中的一個法律創制機構。對凱爾森來說，立法者與行政管理者或法官沒有區別。它們都是國家機構，有它們可以采取行動的特定的合法領域。[[512]](#_512_3)更高層次的規范決定了為“更低級”的官員創造新規范或新權力時的自由程度，例如，憲法規范為立法活動設置了規則。除了居于頂層的基本規范和最底層的最后實踐（凱爾森稱之為“純粹語言”和“純粹行為”）外，每一層次的法律系統都包含決斷時刻和意志。凱爾森明確接受了法律自由運動理論，它拒斥了抽象規范制定過程中的絕對的決斷主義，與此同時，它強調在為機構行動設置司法限制時規范角色的重要意義。[[513]](#_513_3)他的法律實證主義理論不考慮如何受到倫理、道德或政治限制等方面的問題。作為一種“純粹”的理論，它只考慮法律規范的正式方面，例如，法令使低級官員能夠在特定條件下做出特定決策的方式。

凱爾森的理論因而并不為批評施米特資產階級法治國家這一特殊的歷史概念提供意義。但是，它又的確提出了一些爭論，它說明施米特的爭論并非必然都從正式的法律系統的觀點出發，因此它們都難免遭受非議。在批評諸如施米特理論的實質性理論時，凱爾森的核心原則是：“它本不必如此”（So Muss es nicht sein）。其懷疑主義理論破壞了企圖先驗地限制立法活動的所有爭論，無論在自然法、社會學實證主義，還是在觀念史中。[[514]](#_514_3)在魏瑪共和國后期，凱爾森的批評是批評施米特實質性政治理論的一個工具。

施米特、凱爾森和《憲法的守護者》

凱爾森和施米特接觸憲政民主的途徑大相徑庭，但他們都關注憲政根基的矛盾：實際意志和規范性法律秩序似乎都是對方的“基礎”。凱爾森采納基本規范的隱喻以隔絕并排除法律科學中的悖論。施米特卻參照法國大革命的經典文本，斷言憲政的根基存在于真實的本質之中：人民聯合起來反對敵人。隨著魏瑪共和國在1929年之后陷入危機，這兩種方式就具有了政治意義，由此而產生的問題是，誰“真正”代表破碎的德意志民族。

爭論的核心是，根據憲法第48條，總統及其控制緊急狀態的權力。專政的概念在資產階級法治國中發生了變化，對此，施米特在1924年爭論過。專政不再被描述為憲法被完全懸置的狀態或真正的“例外狀態”，而僅僅是“戒嚴狀態”。在戒嚴狀態下，成文憲法仍然有效，而非被懸置；它授權并界定了非同尋常的權威。[[515]](#_515_3)共和國總統通過憲法得到權威，這與君主不同，君主從上帝那里直接獲得權威。君主能夠利用殘余的主權執行“非凡的國家權力，它從來都不能通過憲法性規則而在整體上被控制”，總統則有所不同，其權力由憲法所構成并處于憲法框架之內。[[516]](#_516_3)根據憲法第48條的規定，專政本身服從至高無上的憲法。

施米特的爭辯因此暗示，懸置憲法以維護憲法的代理人專政在資產階級法治國中是不可能的。但是無論如何他都斷言，與憲法第48條相和的專政是代理人專政。艾伯特總統在魏瑪共和國早期就已經廣泛使用了緊急狀態的權力。當時的法律學者普遍認為，當他超越第48條明確表述的受限制的權力，即，公布法律、做出財政決策以及正如施米特所指出的那樣，在戰爭法之下決定德國公民的生與死，艾伯特的行為是合憲的。[[517]](#_517_3)總統超越成文憲法的界限處理緊急狀態的能力在某種程度上得到了解釋。

施米特說，問題在于憲法概念。施米特爭辯說，憲法具有實質性意義，而不是“許多孤立的法規”[[518]](#_518_3)。它是一個“不可侵犯的最小的機構”。魏瑪共和國的基本機構（總統、內閣和聯邦議會）不可侵犯，也不能通過援引憲法第48條而被懸置。[[519]](#_519_3)施米特的概念化解決方案偏離了憲法第48條的實際條款，它僅僅列舉了一些允許總統在緊急狀態下予以侵犯的基本權利。實際上在議會的明確同意下，艾伯特也侵犯過憲法中的其他權利和程序。施米特的辯論給予總統權力對抗由國民大會所創造的憲法系統中“非必要”的元素。除非總統的權力經由立法明確列出，即憲法第48條第5款的憲法命令，施米特爭論道，總統專政將“像國民大會主權專政的殘余物一樣”展開。[[520]](#_520_3)事實上，施米特質疑聯邦議會是否通過不批準必需的明晰的法律而侵犯憲法。[[521]](#_521_3)

施米特在1924年所提出的最終解決方案看起來限制了總統的權力，嚴格限制了總統的行動，使之既不能篡奪議會的立法權，也排除了擔任總理的角色，總理通過副署總統令以確保議會能夠控制總統。但是，情況往往如此，施米特用雙重風格寫作。他一度在依據憲法第48條第2款規定的緊急狀態與國家在面對真實的政治性的、生死攸關的威脅時的緊急狀態法做了明確區分。[[522]](#_522_3)在出版于1922年的《政治神學》中，施米特發展了對第48條的解釋，充分考慮了（國家所面臨的）生死存亡的威脅。他宣稱，聯邦議會處置緊急狀態的權力（第48條第3段）企圖拖延并分裂主權。但是，第48條的內容卻指向一個不可分割的主權：在真正的例外時刻，規范不可預期的時刻，它同意授予“無限充分的權力”。[[523]](#_523_3)施米特隨后爭辯說，“國家的生存是它優越于法律規范有效性的毫無疑義的證據。決斷將自身從規范性約束中解放出來并被稱為真正意義上絕對的決斷。國家基于其自我保存權而在例外時刻擱置法律。”[[524]](#_524_3)在《政治神學》中，第48條第2款的內容據說符合君主體制下為法律“形式”所否定的代理人專政的概念。施米特的雙重風格允許他不僅可以辯說受限制的緊急狀態符合憲政的要求，而且可以辯說生死存亡的危機時刻打開了擱置憲法的大門。

施米特關于超強總統權威的理論創造了被卡爾·迪特里希·布萊克（Karl Dietrich Bracker）描述為可能會破壞成文憲法的第二憲法。[[525]](#_525_3)施米特有意淡化了他在《憲法理論》中所表述的理論的意義。在政治穩定時，聯邦議會的功能得以相對平穩地運轉，施米特就更加注重發展限制“正式”立法權理論而不是“超越”行政權力。在1929年之后產生的政治危機中，他的注意力轉向了總統的緊急權力。

由于政黨在1930年聯邦議會中無力（或不愿意）形成穩定的多數，布呂寧政府轉而借助于緊急狀態法進行統治。當議會投票取消緊急措施時，布呂寧的反應是解散議會并重新實施緊急措施。出于實踐方面的理由，即便社會民主黨也會同意，在聯邦議會能夠再次履行職能之前，容忍這一有問題的法令的統治。如同托瑪和耶利內克（Walter Jellinek）這樣的共和黨人推斷的那樣，如果聯邦議會不能采取行動，那么，民主憲政體制的另一半，即總統和內閣，就不得不承擔更加廣泛的權力，直到危機被克服為止。既然緊急措施大多針對經濟問題，那么，由此而產生的問題就是，布呂寧政府是否違憲，特別是第85條和第87條，它們賦予議會決定預算和財政決策的權力。耶利內克、托瑪以及安修茨等法律實證主義者爭論說，從法律上說，第48條第2款授權總統頒布有法律效力的法令，而且，既然議會已經無力采取行動，那么，這類行動在政治上別無選擇。[[526]](#_526_3)

隨著危機的持續，一些左派也開始爭辯在維持議會拒斥政府法令權利的同時，通過改變議會多數黨來增加政府的獨立性。[[527]](#_527_3)反對政黨統治原則的保守派則走得更遠。帝國復興聯盟（Bund zur Erneuerung des Reiches）呼吁將更多權力轉交給總統（他們索要的政策已經體現在憲法本身之中）。聯盟所提出的建議意味著秘密回歸俾斯麥主義體制：使總統免受國會的壓力，為其解除尋求政黨政治支持其大臣的責任，并且將行政管理與“政黨政治”分開。而且，這一建議不僅符合帕彭政府的長期計劃，也許同樣符合布呂寧政府的計劃。[[528]](#_528_3)施米特1931年的作品，《憲法的捍衛者》，包含對威權狀態的政治與法律辯護，超越了法律實證主義者們為魏瑪共和國所提出的實用主義辯護，甚至超越了保守派為強勢的總統所做的辯護，批判了政黨政治制度。

施米特辯護的關鍵是憲法概念本身。如果憲法由一整套最高的法律規范所組成，那么，它就能夠通過法院而得到保護，因為法院有權判定較低級的國家機構的行為是否具有合法性。行政法院或許能夠防范官僚對權利、程序或法令的侵犯；法院系統或許有責任確定國會的法令是否符合憲法規范。施米特在1929年的一篇文章中承認，有關司法審查的復雜問題可以被視為保衛憲法的問題。[[529]](#_529_3)但是，在1931年的論戰中，施米特卻否認了司法審查是基本秩序的保衛者這一觀點。就此而言，可以撇開由施米特所激發的反對司法審查行為的辯論。（無論如何，無論是歷史還是邏輯都沒有證實它們中的大部分都持續有效）[[530]](#_530_3)施米特的主要關切是，司法在資產階級法治國中應該處于恰當的位置。他認為，司法在其中要面對“自然的”限制；特別是，法院所能適用的僅僅是普遍規范。在這種情況下，審判應該“包含”置于更普遍規范之下的特定情境，從而適用更高的決策，排除他們自己制造屬于自己的規范的政治性行動。[[531]](#_531_3)

施米特非常清楚，在自由法律學派（Free Law School）的批評之下，這一機械的“包含”概念是毫無意義的；事實上，他寫于1912年的論文就曾經有助于他拋棄這一概念。[[532]](#_532_3)正如凱爾森所指出的那樣，涉及涵義模糊的法律之再定義的司法判決經常出現。實際上，它爭辯說，對法律意義的理解分歧從一開始就引發了絕大部分司法行動。[[533]](#_533_3)凱爾森注意到，包容行為的內涵并不像施米特所援引的那么多。施米特試圖否定的是，司法可以審查一項法令是否符合憲法規范，因為只有一種情境，而非一條規范，才能夠被另一條規范所包容。凱爾森說，施米特錯誤地將較低層次的規范解釋為可以被更高層次的規范所包容的“情境”。其結果是，和立法者一樣，法官也在特定的限制下行使權力。凱爾森寫道：“在立法者的政治特征與其司法特征之間只有數量上的而非實質性的區別。”[[534]](#_534_3)

凱爾森的批評并未觸及施米特論點的關鍵之處，它存在于施米特在政治機構與非政治機構之間的區分。在《憲法的守護者》中，施米特試圖將代議制與實質性政治意志隔離開來，如他在《憲法理論》中所斷言的那樣，該意志存在于憲政體制的基礎之中。他的辯論可以與德國國家理論萬神殿中的兩部經典之作相媲美：普芬道夫的《德意志帝國憲法》（1667）以及黑格爾的一部早期著作《德國憲法》（1799—1802）。在這之前，施米特甚至將其著作稱為“德意志帝國憲法”（de Statu Imperii Germanici），即普芬道夫著作的拉丁文標題。[[535]](#_535_3)這三本著作都拒斥了“實證主義”法理學，在其否定的意義上是由于法律學者只是在國家內部收集、整理調節機構或法人的權利與義務的法律規范，卻不處理政治體的生存這一重大問題。他們轉向普芬道夫提出的問題：“誰做決定？”[[536]](#_536_3)對普芬道夫來說，德意志民族的神圣羅馬帝國未能就誰是主權者并因此能夠掌控全部國家權力等問題提供連貫的答案。神圣羅馬帝國不是一個國家，而是一個怪胎（Monstrum），一個由相互競爭的地主和宗派享有多種積極法律權利、否定國家統一體這一表達的怪胎。[[537]](#_537_3)對黑格爾來說，德國在拿破侖手中遭到可恥的失敗后，在其作品中，神圣羅馬帝國差不多等于一堆無意義的主觀權利、一堆缺乏核心權力的私法體系。如果神圣羅馬帝國能夠被視為一個國家，那么，“其政治國家將不得不被視為法律的無政府主義狀態，其國家法不得不被視為與國家相對抗的法律系統。”一個無力履行其最高生存責任的國家不可能是一個真正的國家。如果國家不能使私人權利服從整體的需求，就沒有國家。[[538]](#_538_3)

施米特聲稱，魏瑪的制度將公法轉變為類似于私法的程序性制度，“主觀性的公共權利”鼓勵“多種國家的解體方式”。[[539]](#_539_3)勞動法沖突僅僅根據平等代表的算術原則予以解決，通過“根據派別數數（itio in partes），就像天主教和新教自16世紀以來在老德意志帝國所做的一樣”。[[540]](#_540_3)來自于市政府和國家的新要求威脅了公共政策的統一。國家的分化可能導致國家退回到莊園化狀態，“德意志國家已經死于其中”。[[541]](#_541_3)施米特描述了一幅德意志帝國的圖像，由于缺乏強有力的國家，德國瀕臨再現舊日災難的邊緣，并有再次墜入封建制度、代表性法人制度的危險。

這種辯論說明了施米特摒棄憲法法院的根源。對政治爭端的審判會允許個別黨派采取行動以提升其主觀權利，仿佛它們能夠超越“真正”的國家利益。在這種情況下，憲法將顯得好像僅僅是民族之間或私人個體之間的一個契約。[[542]](#_542_3)施米特的非政治性資產階級法治國概念尋求對封建化的、一個缺乏強有力的中央的“司法”國家建立一套理論。

施米特斷言，對國家的最大威脅是“多元主義”，“社會權力錯綜復雜，為其自身占有國家意志構建，無休止地表現社會（非國家）特征”。[[543]](#_543_3)根據施米特的論述，國家的多元化是從19世紀以來不干預社會的“中立”的自由主義國家到20世紀“總體國家”這一更加普遍的歷史發展的一部分。干預主義國家模糊了國家與社會的區別。[[544]](#_544_3)社會團體已經變成了“政治性”的團體。它們組成了現代政治性政黨，一個“社會復合體”，包括“支付薪水的常備軍以及完整的輔助和支持系統，精神性的、社會性的與經濟性的內在的追隨者在其中緊密聯系在一起”。施米特爭論說，通過比例投票制度創造了一個新封建制度，即基于個體或政黨“財產”的比例代表制。[[545]](#_545_3)施米特對多元主義的批評實質上是對“多元主義政黨國家”的批評，“多元主義政黨國家”概念在1923年編輯出版的《議會民主的危機》一書中就已充分發展。[[546]](#_546_3)議會已經喪失了將個別意志轉化為“超越黨派意志”的功能，相反，它已經變成了一個“有組織的社會權力之多元化分配的競技場”。施米特又一次注意到，神圣羅馬帝國解體并淪為莊園主的利益與魏瑪共和國的政黨存在著“諸多類似之處”。[[547]](#_547_3)既然將憲法設想為初始的、統一的意志，施米特就認為多元主義是非憲法的（unconstitutional）。[[548]](#_548_3)

為了制止多元主義的危害，施米特試圖在現代國家中尋求政治“本質”，它將代表國家的真實“統一體”。[[549]](#_549_3)為了發現這種本質，施米特轉向專政問題：“國家的例外狀態并不邪惡……國家的核心在于具體的異常。”[[550]](#_550_3)

正如前文所顯示的那樣，施米特為捍衛布呂寧政府使用憲法第48條而做的實用主義辯護被其他法學家所接受。許多法學家同意，矯正總統錯誤使用第48條第2款的唯一方法在于聯邦議會的控制功能，他們進而同意，如果聯邦議會不能采取行動，那么，它就沒有道德或法律權利去削弱那個能夠采取行動的機構。但是施米特走得更遠。他爭論說，既然“民主”意味著民族和國家的統一體，那么，《魏瑪憲法》是民主的，所以是反自由主義的；聯邦議會是種威脅，與之抗衡的憲法必須被捍衛。[[551]](#_551_3)只要國會反映了社會現實的碎裂并且允許多種團體接近國家權力，那么，它就危害了真正的憲法，即，人民意志的統一。

被施米特視為資產階級法治國的一部分、由憲法體系所構成的議會，已經不再能夠提供一個統一的政治體系。因此，施米特轉向民主（即憲法的形式要素）以尋求國家統一體的政治根基。他宣稱，《魏瑪憲法》中國家元首“超出了應被賦予的能力，代表國家統一體的連續性和持久性及其統一的功能”。[[552]](#_552_3)在魏瑪體制中，正是總統能夠宣稱代表整體：“總統站在政黨政治中立性系統的中央并且獨立構建了國民投票的基礎。現代德意志帝國的國家秩序歸因于他，同理，多元主義制度的發展趨勢使得立法國家的正式功能變得更加困難，甚至使之變得不可能。”施米特宣稱，根據“《魏瑪憲法》的積極內容”，總統是“受召喚憲法狀況的監督者和捍衛者”。[[553]](#_553_3)總統所扮演的角色是“中立的第三方”。他將為了整體的利益而決定哪些團體應該得到鼓勵而哪些團體又應該被抑制，決定哪些“中立”的決策對于安全是必需的，以及哪些經濟措施應該予以實施以便保護經濟。總統是中立的經濟機構的首腦，它們不應該被多元主義的國會所控制：包括中央銀行和鐵路網絡。施米特引用約翰內斯·珀匹茨的觀點聲稱，某種形式的集中經濟控制、某些“統一的指導原則”是現代經濟所必需的。“多元主義的代議制政體”自然不可能提供這種領導。對施米特來說，總統正是這類集中的經濟決策的恰當來源。[[554]](#_554_3)施米特論辯的經濟方面在下一部主要著作《合法性與正當性》（1932）中變得更加明朗。在其中，施米特比較了國家能夠介入控制社會的“強有力的總體國家”與魏瑪共和國被利益集團所控制的“虛弱的總體國家”。強有力的總體國家將行政部門視為其真正“核心”。[[555]](#_555_3)

施米特為現代干預主義國家中強有力的行政部門所做的辯護與來自于其他民主國家的爭論有相似之處；例如，哈羅德·拉斯基發展了一種關于美國總統的類似概念，而且專家治國論表面上集中于科學的和超政治的行政管理。[[556]](#_556_3)施米特著作的引人矚目之處在于其中所包含的形而上學腔調。總統是“實證”憲法（人民意志的統一）的直接表達：

《魏瑪憲法》假設整個德意志民族是一個統一體，它準備立即采取行動，并不首先通過社會團體組織予以調和；（作為一個統一體）能夠表達自己的意志并且在決策時刻能夠超越多元主義的分歧，能夠找到回歸統一體的道路并且能夠承擔其所帶來的影響。憲法尤其設法給予總統權威以使之有可能立即將其自身與德意志民族的政治性總體意志結合在一起，并且因此恰如憲法統一體和德意志民族總體的捍衛者和保護者那樣行動。[[557]](#_557_3)

這些詞句中有施米特憲法理論的精髓：斷言有一個統一的意志，斷言那個統一的意志被國家元首所“代表”，并且斷言主權機構[[558]](#_558_3)會采取措施以回應整個國家具體的政治需求。憲法第48條第2款使國家行政部門回歸到形式上不受約束的狀態，除了聯邦議會中利益集團的有害影響之外，它將能夠采取行動。

施米特的實證憲法理論斷言，總統是集體意志的代表，是民族的化身。凱爾森聲明，這一斷言是未經解釋的神話，是一個信仰。[[559]](#_559_3)畢竟，總統是在政黨政治的壓力之下通過程序選舉產生的。少數派幾乎總會不滿。總統并非中立并超越黨派沖突，盡管施米特的斷言截然相反。此外，凱爾森爭論說，魏瑪體制通過聯邦議會建立在多元主義代表原則的基礎之上。雖然某些人也許會從“某種政治理想”的觀點出發懷疑該制度是“有害”的，但它絕不是違憲的。[[560]](#_560_3)

正如凱爾森所認識到的那樣，施米特的爭辯基于一個關于憲法的特定觀念，即將憲法視為“一個情境”，一個德國人民統一體的情境。這個統一體有實質性而非僅僅形式上的特征，其組成部分不能予以準確界定。除了僅從某種確切的政治觀點出發而被渴望的情境之外，它不可能是任何東西。統一體作為自然法的期望將自身推入憲法的實證法學概念之中。[[561]](#_561_3)正是這一希望引導施米特忽視總統侵犯實質性憲法的可能性。很明顯，正是這一希望導致施米特錯誤地引用了憲法最重要的條文。根據憲法第42條，總統必須宣誓效忠于德意志共和國的憲法和法令。根據憲法第85條，法令是經聯邦議會通過的法律規范。因此，總統有憲法責任遵守國會的法令。但是，施米特斷言，憲法第42條要求總統效忠于憲法；對法令的引用被忽略了。施米特對總統作為“憲法的捍衛者”角色的肯定，只有以忽視聯邦議會在憲法中的核心角色為代價才會出現。在此，與此前一樣，施米特的批評根本不是法學辯論，而是基于反國會政治假設的批評。[[562]](#_562_3)

凱爾森的法學辯論采取了懷疑主義批評的形式，批評施米特從法律跳躍到現實的企圖。凱爾森批評的邏輯是毀滅性的，但其政治沖擊卻是有限的。最后，施米特能夠使用選民投票專政的政治理論（總統在其中代表人民的意志）將帕彭政府改變行政法院之舉正當化（legitimize），以對抗普魯士政府和施萊歇爾將軍在1932年底建立一種統合主義的法西斯主義的企圖。行動終結了討論。施米特從來也不為回應凱爾森的批評文章所困擾。但是，凱爾森的理論暗含了政治批評，其重要性遠遠超越了總統權威這一現實問題。

結論

本章始于憲政民主的一個悖論：憲法主權的創造者似乎是由憲法自身創造的。凱爾森通過基本規范理論重申了這一悖論。施米特則通過斷言主權人民的當下存在而解決了這一悖論：人民在本質上是同質性的且統一于某些基本方面，例如種族或宗教，在面臨統一體的外部及生存威脅時，它們變得具有“政治性”。敵人構建了朋友。

施米特對悖論的原教旨主義（fundamentalist）解決方式在確認總統與主權之間存在直接及正當聯系時達到了高潮。這一爭辯追隨了德意志國家理論中由普芬道夫和黑格爾早期代表的一個重要的保守傳統，它斷言，國家擁有一個實質性的“核心”或中心。君主立憲政體也假設，君主所擁有的權力超越了憲法本身且保留在行政機構中。[[563]](#_563_3)凱爾森爭辯說，拉班德傳統中的實證主義已經使這種法律“剩余價值理論”自覺或不自覺地服務于將更多權力轉移給君主的政治目的。[[564]](#_564_3)拉班德自己曾經說過，愷撒是“憲法的捍衛者和守護者”。[[565]](#_565_3)施米特重申了拉班德的說法和論證方式，表明他扎根于被1918年革命所推翻的憲政主義制度中。

凱爾森的《純粹法理論》沒有為有關基于行政命令的“初始”法律系統的生存方面的爭論提供解決辦法。人們也許只需要設想一個假設性的基本規范（它當然會偏離純粹的憲法文本），其依據是，行政命令是立法的唯一來源。凱爾森的理論也沒有提出剝奪帕彭或希特勒匪幫頒布有效法律的聲明之合法性的辦法。[[566]](#_566_3)但是，《法的純粹理論》并沒有喪失所有批評潛能，因為它缺乏道德時刻。一旦法學家宣布國家代表了世界的真實本質，在某種意義上超越法律或規范的存在主義的和真實統一體，就可以立即展開批評。恰恰是這種論斷構成了施米特論辯的基礎，并且將他1917年關于專政的著作（作為原始狀態的行政機構，或事物的初始狀態）與他1931年至1932年關于在威權主義行政控制下擺脫多元主義政黨影響的國家本質的研究、1933年至1936年關于納粹國家的“具體命令”的理論與歷史著作等聯系在一起。施米特利用了一種信念“解決”憲法基礎的悖論。他斷言，國家意志的統一體有威權主義的、制度化的代表：軍隊或總統或領導者的權力。在施米特的理論中，真實的代表是現實的，世俗的本質構成了普遍意志，反對“多元主義政黨體制”中“所有人的意志”。[[567]](#_567_3)凱爾森從一開始就拒斥了這種國家的形而上學。威權主義甚至法西斯主義國家不能逃避基本的規范性問題，亦即，一個低級官員所采取的行動如何才能夠歸屬于作為一個整體的國家并且宣布它是一個國家行動。[[568]](#_568_3)歸屬問題必須且不可避免地涉及無歸屬的可能性、在國家行動所能允許的邊界內人類對授權規范做出失敗的反應行為。凱爾森展示了假設性的國家本質、實證法律秩序的假想來源等服從法律秩序的邏輯且因此走向實證主義悖論的方式。

憲政主義的哲學立場導致戰后國家與社會互動方式的概念發生了嚴重分歧。施米特將國家與社會這兩個概念分開。對他來說，民主就是由領導者代表作為統一整體的國家進行統治。民主國家是一個政治性的形式，一個擺脫了矛盾的意志，統一于單獨一個代表，它以隱藏的上帝即人民的聲音說話。相反，社會則是不統一的場所。在這里，私人利益而非公共利益占主導地位，僅僅由資產階級法治國冷冰冰的、普遍的規范予以調節。對施米特而言，當社會擅自進入國家，主宰國家意志并因此而更改調節社會自身的抽象規范時，事物的畸形狀態就會接踵而至：“當‘塵世中的神’從其寶座上跌落，客觀的理性與道德王國變成一個龐大的匪幫（a magnum latrocinium），那么，黨派就將處死強大的利維坦并且從它的身體上割下屬于他們的一片新鮮血肉。”[[569]](#_569_3)施米特關于公共體被社會團體吞噬的隱喻闡明了其理論的核心邏輯。利維坦與社會分開并且高于社會。國家，或“塵世中的神”，具有相對于其統治對象的生存自主權。社會團體能夠為了自身的利益而決定國家政策，這一民主福利國家的基本政治假設絕非僅僅是組織問題；它變成了一個吞噬其生父的褻瀆神明行為。連續一貫的“主體”國家，施米特稱之為“現在的和假想的”，現在似乎處于不斷變化之中。他暗示，其結果是一種國家理論，它喪失了區分合法國家與強盜國家的能力。[[570]](#_570_3)

相反，凱爾森模糊了為施米特所假定的國家與社會之間的邊界。他認為，構建國家或人民的一致性，將會屈從于原始的、圖騰崇拜式的虛構。[[571]](#_571_3)通過“凈化”所有非法律元素的法學理論，《法的純粹理論》在法律系統的所有層面上關注法律與社會間的復雜關系，從憲法到立法到行政以及司法。凱爾森的理論悖論性地試圖奠定一種純粹規范性科學的基礎，與此同時卻又試圖否定意志與規范、社會與國家間的潛在分離。與施米特尋求通過神話般的領導者解決工業社會中的社會沖突有所不同的是，凱爾森認為社會團體必須實現自我管理。他爭辯道，事實上，通過協商解決社會緊張的問題已經成為所有現代民主國家的“致命問題”。[[572]](#_572_3)

凱爾森的聲音在德國乏人問津。隨著《合法性與正當性》的出版，施米特為帕彭政府通過威權主義途徑更改憲法的努力提供了智力支持。這部著作激化了對國會的批評以及早已在《憲法的保衛者》中表述過的對總統職位的肯定。帕彭政府于1932年7月20日鎮壓普魯士邦的政變，一次象征共和力量最終失敗的行動，施米特就如何對這次行動在法律上予以合法性證明提出了建議。但是，施米特理論中假設的總統職位的權威性與正當性卻并未延續到總理身上。施米特的理論沒有提供解決辦法，它僅僅為納粹的最終篡權打開了方便之門。

第五章  
 政實踐與民主主權的內在性：  
 魯道夫·斯門德、赫爾曼·黑勒與憲法的基本原則

盡管存在著諸多差異，凱爾森和施米特卻都表達了一種非辯證的立場，即“霍布斯主義”的主權國家模式。對凱爾森來說，國家與法律是一致的；它只能通過一種純粹的法學理論來理解，這種理論排除了“不純”的、實踐方面的考慮。對施米特來說，國家是一個真實的、存在著的本質，受到來自利益集團的威脅。二人通過不同方式尋求將主權時刻（即“霍布斯主義”時刻）從日常政治實踐中分離開來，以便與憲政民主的矛盾基礎達成和解。[[573]](#_573_3)

如果人們關注具體情境中制定與適用法律的過程，就會看到不同的憲法學概念。在盎格魯—美利堅的環境中，福勒和德沃金都將注意力轉向法律規范、價值及行動在法律中的復雜影響。他們的方法都反對哈特的奧斯丁傳統以及英國的分析法學，研究正式的、實證的法律實體。[[574]](#_574_3)在福勒和德沃金出版其批評性著作之前的數十年中，對“非辯證”憲法概念的類似批評就已經出現在魏瑪共和國，出現在魯道夫·斯門德和赫爾曼·黑勒的著作之中。

斯門德和黑勒將人民主權概念化的方式說明了他們的憲法觀念與凱爾森和施米特之間的區別。斯門德和黑勒遠離了目的論主權概念，轉而訴諸厄內斯特·勒南的“每日公報”這一意象以描述動態而連續不斷地展開的人民主權。[[575]](#_575_3)主權在政治實踐的每一刻都是復雜的；它對于推動民主運轉有內在作用。

直到1930年為止，斯門德和黑勒（黑勒在某種程度上有些勉強）都支持《魏瑪憲法》，并且都認為在政治上以及法律上肯定民主，意味著打破了法律實證主義的假設以及施米特的國家主義。他們二人遵循截然不同的路徑得出了這一結論。斯門德保守的政治社會學強烈反對黑勒關于法律首要地位的明確的政治觀點。但是，鑒于共和主義社團內利益集團的參與，他們都從內在于系統的觀點明確地重新提出了憲法學的問題。

如果法律涉及價值與社會環境方面的考量，那么，通過回溯既往，實踐領域中的法學家們將會發現他或她自身被迫與倫理與政治上的嫌疑犯糾纏不休。毫無疑問，斯門德與黑勒都是可疑觀點的犧牲品。但他們的觀點，包括威權主義甚至法西斯原教旨主義的觀點，都是憲法學轉向一種倫理與政治實踐理論的激進再定位的一部分；這種理論為1949年之后西德民主導向的憲法學奠定了基礎。

斯門德：一體化國家

斯門德于1882年出生在一個學術精英家庭。他的父親，魯道夫·斯門德（Rudolf Smend，1851—1913）是一位聲譽卓著的加爾文主義學者。年輕的斯門德同樣活躍于改革后的新教教堂，1945年后獻身于教會法問題的研究。[[576]](#_576_3)加爾文派將宿命論教義與人類的天性結合在一起，在面對外部世界的需要時，將教堂的會眾視為信仰者的有機共同體，每一個人都履行他或她對世界的責任。正如斯門德多年以后所表明的那樣，個體脫離他或她參與其中的“精神—社會世界”，就不能被理解為共同體的一個成員。[[577]](#_577_3)斯門德的宗教背景為其法學理論（特別是1928年的一體化理論）奠定了基調。如果斯門德用以處理憲法學的先入之見會導致對共同體的首要地位以及個體必須履行責任的堅持，那么，它就可能會產生保守的結果。但是，它們也可能產生不同于凱爾森對施米特“本質”的懷疑主義批評的“反傳統”（iconoclastic）的效果。斯門德拒絕人類世界中可能存在一個穩定的“固定標桿”（ruhender Pol）的觀念，并且批評了施米特對于一個真正“代表”國家的超然機構的研究。[[578]](#_578_3)

斯門德政治理論的模糊性反映了用“有機”的方法研究帝國憲法學中存在的模糊性，正是這一方法塑造了他的法學教育。這一傳統的老一輩代表們——奧托·馮·吉爾克、阿爾伯特·漢奈爾和雨果·普羅伊斯——已經與自由主義發生了關聯，但是，年輕一輩的代表們，例如斯門德和艾里希·考夫曼，卻在保守主義趨向中接納了有機體主義國家的觀念。帝國后期，法的有機理論辯護作為在歷史意義上塑造德意志民族之真實表達的現存制度。[[579]](#_579_3)斯門德和考夫曼否認斯門德后來稱之為拉班德的“蒼白的代表”。[[580]](#_580_3)在1906年的論文中，考夫曼轉而致力于敘述君主立憲政體的哲學、歷史與政治方面的內容。與此相似，在1904年的論文中，斯門德為了科學的法律分析而將拉班德的方法棄之不顧，揭示了普魯士特殊的歷史條件是如何決定了1850年普魯士憲法中法令這個詞的含義的。[[581]](#_581_3)

第一次世界大戰期間，年輕的“有機”法學家們的政治學轉化為對現狀的盲目抵抗。斯門德在1916年發表了一篇文章，將1871年憲法中的聯邦主義追溯到了成員國首腦之間信任和友誼的“不成文法”。斯門德聲稱，既然德意志帝國的國會堅持正式的、列舉出的權利和責任，那么，其國會代表就將不能包容聯邦議會的組織功能。[[582]](#_582_3)俾斯麥式體制的混亂與無效有目共睹，1916年對德國聯邦主義不成文法的辯護恰好出現在此時。然而，斯門德卻斷言，政治結構的任何改革都將摧毀其正當性。例如，改革普魯士的三級投票制度將摧毀德國憲法的聯邦主義根基；行政機關的理性化將侵蝕該制度的關鍵機構即聯邦議會。[[583]](#_583_3)

斯門德花費了至少十年時間才接受魏瑪共和國。他在1916年批評帝國國會，因為它變成了一個不能包容1871年憲法有機內容的“理性主義”的東西。1918年之后帝國國會變得更加重要，斯門德卻爭辯說，議會僅僅由諸多不同的、相互沖突的利益集團所構成，不能實質性地整合德意志民族。[[584]](#_584_3)直到1928年，他仍然將1871年憲法描述為“一體化憲法的完美典范”，并且將俾斯麥“憲法的政治藝術”、“非被動反映”以及“直觀清晰”與《魏瑪憲法》農場主的“憲法政治學”進行比較。[[585]](#_585_3)直到1930年，斯門德仍屬于反共和主義的、極右翼德意志民族人民黨的一員。[[586]](#_586_3)

在過去的20世紀20年代中，斯門德開始將自身與新制度融合在一起，并且開始在新的憲政民主制度下檢驗憲法學。體現在其1928年開創性論文中的成果是《憲法與憲法學》，他在其中爭論說，國家是社會整體，處于將公民整合與再整合進共同體的連續不斷的過程之中。斯門德用以研究“活”憲法的內在方法所提出的問題是，在拉班德學派實證主義的影響下，憲法學者們回避了某些問題，尤其是學者們如何能夠聲稱自己在憲法分析中是“客觀的”與“科學的”、如何能在研究中站在政治之外等方面的問題。斯門德創作這篇論文只花了幾個月時間。他的倉促與他正在研究的一系列憲法學新問題結合在一起，由此而導致的結果是產生了一個復雜且有時難以卒讀的文本。[[587]](#_587_3)

斯門德的寫作風格將自身導向了混亂甚至“錯誤”的解釋。[[588]](#_588_3)凱爾森使自己的主要概念變得具有內在矛盾且“搖擺不定”。[[589]](#_589_3)但凱爾森的挖苦不會掩蓋斯門德對《魏瑪憲法》理論的重要性。不僅凱爾森，其他主要法學家如弗里茨·斯蒂爾—索姆羅和奧托·科埃爾魯伊特也都對斯門德的書作了冗長的評論。[[590]](#_590_3)一個批評性的評論者稱“這本書是必讀書中的一本”。[[591]](#_591_3)拋開其中的不精確甚至矛盾不談，《憲法與憲法學》仍然為憲法法理學的研究提供了重要而原創性的起點：“整合”的概念，一個在魏瑪共和國支離破碎的政治文化中引起共鳴的詞。

斯門德將整合過程視為憲法的本質，是“國家生活”的“統一融合”、“核心過程”與“核心本質”。[[592]](#_592_3)國家不僅是一個將社會利益在技術上組織成為一個目標的制度，更是一個真實的、一體化的“諸多意志的聯合體”，[[593]](#_593_3)一個“真實的、精神生活和精神活動的有意義的統一體”。斯門德斷言，他的有機方法克服了凱爾森實證主義純粹的“規范主義”，并且將作為真實有機主義的國家帶回國家理論之中。[[594]](#_594_3)

有機主義一體化理論模糊了拉班德學派的實證主義傳統和德意志帝國保守的自由主義業已確立的區別：私法和公法、國家與社會、個體與全體。[[595]](#_595_3)如果國家被視為一個總體性的“精神性生命共同體”，[[596]](#_596_3)那么，在國家與社會之間進行任何絕對的區分就毫無意義。斯門德的有機主義理論同樣會導致個人與社會的直接認同。他對個體與集體、自我與國家關系的“辯證理解”被證明是一種國家的無中介的“總體性生活體驗”，個體甚至在睡眠時也參與其中。[[597]](#_597_3)斯門德樂于承認對抗和反對在政治中扮演著重要角色，但是他將沖突歸結為確保共同體凝聚力的功能。他將決定國家目標的斗爭描述為對國家的“宣泄性”肯定，不論具體結果為何。[[598]](#_598_3)例如，選舉和投票都是“實現一體化的純粹精神性手段”。但是，他通過從靜態的、“解剖學”意義上的國家觀念轉向動態的、“生理學”意義上的國家觀念，只要個體的行動是國家“自我形塑”的一部分，斯門德就會肯定其意義。[[599]](#_599_3)

斯門德用來描述一體化的例子能夠最好地說明其理論的保守、總體化特質。“私人整合”取代了領導者，后者是社會性與精神性“生命形式”在其成為領導者過程中的呈現。[[600]](#_600_3)例如，君主是“他自身的化身，是人民總體的融合”。他不應該像威廉二世所做的那樣僅僅從事技術性或實踐性活動并在此過程中讓自己顯得像一個半吊子；相反，他應該更新民族的“自我認知”。通過他自己的“創造性個性”，他應該不僅能夠“活躍”而且能夠“塑造”其個體主體性。[[601]](#_601_3)君主制在1918年崩潰之后，斯門德認為其他人應該取代君主的位置。但并非每一個人都能夠做到這一點。他寫道，“人們天生不適合整合功能”，他在一個腳注中評論了馬克斯·韋伯的觀點，即韋伯“明確”認為“東歐猶太人”“不可能成為德意志國家生活的領導者，甚至在革命中亦然”。[[602]](#_602_3)事實上，斯門德相信，在他的同時代人中只有一個人能夠通過其個性而擁有掌握統一德國的能力：保羅·馮·興登堡將軍，他最近戰勝了弗里德里希·艾伯特當選為魏瑪共和國的總統。[[603]](#_603_3)斯門德未曾討論有部分大眾可能希望通過一個給定的領袖而實現的具體政策或目標。通過領袖實現整合似乎是一個缺乏具體內涵的總體的、自我決定的過程。

在斯門德的觀點中，“功能整合”或通過程序實現整合似乎指向一個有機的“社會合成”過程。他所提供的功能整合的例子包括投票、有組織的舞會、體操和行軍。斯門德對勞動與節奏之間的關系特別感興趣，努力研究創造工人與其工作間精神統一的勞動心理學以提升個體的產出。[[604]](#_604_3)實現工人及其工作之間的調和必須通過純粹精神性的手段而非具體的協商與妥協。“整合的正式程序”顯得“漫無目標”。[[605]](#_605_3)斯門德轉向意大利法西斯主義以尋找“直接融合”的事例。在他看來，相對于自由主義或議會主義來說，法西斯主義與大眾民主狀況更加具有相關性。他宣稱法西斯主義具有“矛盾性洞察力”，“合作主義、軍事主義和神話”等都是“當代大規模公民的民主”所必需的技術。[[606]](#_606_3)

“具體的”一體化由國家所意識到并且由被其所意識到的價值所構成。[[607]](#_607_3)國家的“統一生命體驗”是對價值總體的體驗：目標和共同體不可分離。通過諸如“旗幟、國徽、元首（特別是君主）、政治儀式以及民族慶典”等象征符號，個體既創造整體，也被整體所創造。象征允許公民帶著“特別強烈的感情”體驗象征性內涵的實現。斯門德這樣描述這一過程：“每一個人都能夠‘像我理解它’那樣體驗象征性的價值—內涵，卻無需經歷規則與統治所必然帶來的緊張或矛盾，與此同時，每個人都像一個完整的整體一樣體驗它，其他任何方式都不可能達到。”[[608]](#_608_3)他認為，理性主義者將語言視為一種“目的在于理解的技術發明……因此是一個技術性的人造物品，而不是人類精神生活方式的基本的、本質性的需要”。[[609]](#_609_3)斯門德關于象征和語言的“反理性主義”理論缺乏具體內容；例如，在政治分裂的社會中沒有為地位而產生的矛盾與斗爭。在神話的基礎上，象征和語言反而有助于實現民族的統一。斯門德以墨索里尼進軍羅馬為例說明了神話對于法西斯主義正當化（legitimization）的重要性。[[610]](#_610_3)

對于斯門德轉而以墨索里尼的意大利為例，我們大可不必感到驚訝。意大利法西斯主義是歐洲20世紀20年代的重要現象；它提供了“豐厚的產出……可能具有獨立于法西斯主義運動本身的價值與未來的意義”。[[611]](#_611_3)斯門德明確地說，法西斯主義的經驗主義的存在不必與其道德價值保持一致。與此同時，斯門德的一體化理論似乎從其存在的事實中汲取了倫理或政治價值。法西斯主義國家履行了作為活生生的民族共同體的功能。它怎么可能不被斯門德的理論所認可？在魏瑪共和國的最后五年中，盡管斯門德試圖就《魏瑪憲法》的有效性展開討論，但是，其理論卻往往指向明顯反憲政的、總體性的和專制性的“一體化國家”概念。

黑勒：作為組織的國家

赫爾曼·黑勒1891年出生于切申公國奧斯托萊尼西亞鎮（Austro Silesian）的一個猶太人家庭。他的父親是個律師，在黑勒年幼時就去世了，他由維也納的親戚撫養長大。根據他的朋友弗里茨·波林斯基的描述，在第一次世界大戰前，黑勒深深地卷進了奧地利的漂鳥運動（Wandervogel movement）之中。[[612]](#_612_3)他于1914年志愿參加奧地利軍隊并于1915年初在前線受傷。他的傷勢給他留下了一顆虛弱的心臟，致使他在1933年早逝。戰后，在萊比錫的青年中心與職業學校的發展過程中，他起到了積極作用，他與右翼青年社會主義者一起工作，在魏瑪共和國期間，這是社會民主黨的青年組織。黑勒在魏瑪共和國的國家法中被邊緣化了。他的猶太血統及其對社會民主黨（SPD）的公開支持使他被絕大多數大學排斥。他只是在1928年才在一個有爭議的任命中被一所大學的講席邀請，這個任命后來被斯門德稱為政治任命。[[613]](#_613_3)

青年對漂鳥運動的崇拜以及戰爭對民族的直接體驗，都反映在黑勒的著作中。他的《社會主義與民族》（1925），公開號召社會民主黨接受愛國主義，此書開篇寫道：“現在的任務是吸引所有年輕和強壯的人加入社會主義和德意志民族。”[[614]](#_614_3)那本書以及黑勒其他著作中的社會主義觀念與約翰·戈特利布·費希特而不是馬克思有更多共同之處。它意味著一個建立在民族同志間的責任感和相互尊重基礎之上的民族共同體——而不“僅僅”是經濟革新。[[615]](#_615_3)當黑勒于1920年3月10日加入社會民主黨時，正是他的大學任教資格答辯的前一天，他是在兩個條件下這樣做的：他意識到，無論是歷史唯物主義還是無產階級國際主義，都不具備理論有效性。[[616]](#_616_3)

黑勒在著述中所做的保留與他的更大計劃相一致：通過將運動建立在憲政主義以及國家主義的基礎上，填補社會民主黨知識傳統的空白。他的貢獻被證明是持續性的，也是重要的；事實上，他是魏瑪共和國憲法學最重要的社會民主黨理論家。他為法律監管的國家，即“社會法治國”所做的政治與憲法闡釋，與社會民主黨在魏瑪共和國期間的實踐以及1959年以來在拜德哥德斯堡（Bad Godesberg）計劃理論中所采取的政治路徑是一致的。黑勒的觀點融合了民族主義與社會主義，是與魏瑪共和國霍夫蓋斯麥爾派（the Hofgeismar Circle）的右翼青年社會主義者共享的觀念。這一計劃對于仍然保留國際主義傳統的社會民主黨來說即使不是徹頭徹尾反動的，也是危險的，這一判斷有充分的理由。[[617]](#_617_3)黑勒對“可恥的”《凡爾賽條約》的批評，以及對表面上“不設防的和被掠奪的德國人民”、“人口過剩以至于即將爆炸”卻被雙重掠奪了東方“國土”和殖民地等所做的辯護，是右翼政治語言的回音。黑勒試圖在右翼策略上施加倫理與政治限制。例如，他既呼吁建立一個強有力的德意志民族主義國家，卻又呼吁建立一個統一的、社會主義的歐洲的共同體（排除了俄國的“亞洲”部分），以降低戰爭的可能性并保護歐洲抗衡美國的資本。[[618]](#_618_3)

黑勒在20世紀20年代中期加入了信奉保守主義的施米特和斯門德攻擊凱爾森《法的純粹理論》的行列，[[619]](#_619_3)他給它貼上了諸如“理性主義”、“民主—自由主義”、“馬克思主義”、“無政府主義”、“抽象”以及“無主題”等標簽。他認為，這是拉班德學派分析法學的最后成果，是沒有國家的國家理論。[[620]](#_620_3)國家是一個等級體系，既受到規范的限制，也得到了它的授權，實際上，正是凱爾森對國家的懷疑主義分析激怒了這兩位保守主義者和黑勒。與施米特一樣，黑勒將國家概念化為一個統一了“實然”與“應然”的具體機構，并且強調在國家的歷史發展過程中專制主義的中央集權、集中化的官僚機構以及軍事的重要意義。[[621]](#_621_3)

“國家主義”傳統在黑勒早期著作（作為批評社會民主黨中和平主義與國際主義的部分）中扮演著主要角色。他在1920年為黑格爾1799年至1802年關于憲法新版本的著作撰寫了導言，是以施米特1928年后的政治辯論為中心的著作。為了用國家利益或國家理由等觀念取代理想主義的、基于道德的政治概念，黑勒在頌揚黑格爾著作的過程中追隨保守主義的傳統和新黑格爾主義的國家理論。[[622]](#_622_3)在幾年之后發表的一篇論文中，黑勒重復了黑格爾的一個“非常重要”的觀點，即為了實現自我主張和自我保護，國家的生存需要強大的政權。[[623]](#_623_3)理所當然的是，黑勒質疑了《現實政治》的內在價值，并且批評了艾里希·考夫曼所提出的作為社會理想的右翼的、新黑格爾主義的戰爭觀。但是在結尾處，他卻提出了一種國際關系理論，異乎尋常地與保守主義立場保持一致。[[624]](#_624_3)其1927年關于主權的著作為民族國家“意志”的首要地位進行了辯護，并且在國家自我保存權利的基礎上為國家對抗現存國際法或國家法的行為正當化。從外交事務的視角來看，黑勒將國家視為一個站在法律之上的活生生的、有意志的實體——換言之，與施米特的所作所為幾乎毫無區別。[[625]](#_625_3)

但是，《現實政治》研究國際關系的方法卻在黑勒的著作中扮演著至關重要的角色。他試圖逆轉社會民主黨拒絕為外交政策承擔責任的傾向，例如倫納德·尼爾森的理想主義的和平主義以及馬克斯·阿德勒的無產階級國際主義。[[626]](#_626_3)黑勒希望，通過利用國際政治的保守主義觀點迫使社會主義者們發展出一套連貫的外交政策，即便在努力斗爭以實現和平及管制國際市場等社會主義目標時，也要充分考慮現存的權力關系。[[627]](#_627_3)黑勒相信，保守主義的國家主義能夠而且應該適應社會主義或左翼自由主義的目標。但是，人們也許會問，出于權力政治理論的考慮，他為什么轉向極右翼而不是自由主義理論家，例如馬克斯·韋伯、雨果·普羅伊斯或阿爾弗雷德·韋伯等，他們會詢問負責任的國家權力的界限在哪里這類問題。黑勒喜怒無常，也許曾經希望在預期的左派聽眾間激起論戰；如果是這樣的話，這一計劃就失敗了。他對可疑理論的使用使其理論變得脆弱，以至于容易遭到左翼的和中間派社會主義者的攻擊。[[628]](#_628_3)

正如黑勒在國際關系的視野下對國家的討論試圖將保守主義理論與社會主義政治學結合起來一樣，他轉向作為國家意志之根源的“民族”也依賴于保守主義理論。他對民族的又一次辯護是他發展社會民主黨民族主義政治學這一策略的一部分。他認為，民族是社會主義真實的、集體性的基礎：工人（通過社會主義黨）不得不奮力拼搏以期能夠進入民族共同體。[[629]](#_629_3)黑勒根據全體人民共有的“民族特性”來界定民族共同體本身。在他看來，這些特性都是自然而然產生的：在“土地”與“鮮血”中，借此，黑勒所表達的是，通過人民與土地的互動以及人民相互之間的合作、通過婚姻與繁衍子孫等發展而來的生物相似性。他不僅將鮮血描述為一個純粹的生物學事實，而且將之描述為一個社會過程，“凝固的鮮血”創造了整個共同體的共有特性。[[630]](#_630_3)毫無疑問，黑勒再次破壞了生物學決定論的重要性。黑勒1925年關于國家主義的著作表達了對右翼種族主義相當充分的批判；在這本書及后來的著作中，他堅持根據共同的文化發展來定義鮮血。[[631]](#_631_3)實際上，黑勒的語言部分反映了他關于作為內在現實的民主政治的概念，它更像斯門德的概念，卻反對凱爾森的作為純粹法的國家觀念以及施米特的作為超越性本質的國家概念。[[632]](#_632_3)此外，黑勒不斷訴諸“鮮血與土地”等右翼用語、他對國際主義的“世界語文化”的批評以及他在第一次世界大戰期間對國家間本質區別的堅持等，似乎都重復了右翼或民粹主義的主題，這與其說是批評，不如說是在發展一種策略性的、社會民主黨對德意志民族的肯定。[[633]](#_633_3)

黑勒對右翼修辭的運用在20世紀20年代后期開始逐漸消失。1928年訪問了法西斯主義意大利之后，他對據稱是“完整”的國家進行了冗長的批評。他的主要敵人從凱爾森式的自由主義變成了法西斯主義。[[634]](#_634_3)隨著爭論焦點的轉移而來的是，一種較少現實政治特征的國家觀，以及更加平靜且更加審慎的修辭，事實上，是與自由主義或社會民主黨的福利國家更加兼容的修辭。例如，談論“鮮血與土地”變成了對國家和民族單一因素分析的一種批評。[[635]](#_635_3)盡管仍然對政治民主的民族根基感興趣，他現在卻在屬于其公民的意義上來描述國家。對于受規則統治的國家活動來說，在集體中存在的感覺是正當性（legitimacy），它正是立法的實質性前提。黑勒現在認為，“存在與意識”之間的確切聯系不能在一般意義上被決定，而是必須依賴于特定時間和地點等條件。在疑慮地構想所有政治系統都需要“一定程度”的社會同質性時，他發現了解決國家與民族間聯系問題的抽象途徑。[[636]](#_636_3)

黑勒轉向的核心是一個關于國家的新概念，其第一次詳盡闡述是在其1927年關于主權的著作中。代替了斯門德的總體化的、動態的整合概念與施米特在單個機構中的人格化的國家意志，黑勒認為國家和民族、統一的意志與動態的、民族的繁衍等，都通過組織化的復雜過程而辯證地聯系在一起。黑勒在外交事務中將保守主義的國家概念作為一個主權意志予以接受，他將國家的“內向性”界定為“普遍的、必要的統一，在特定地域內外交決策的整體”。作為主權意志的國家高于所有社會力量，對任何社會沖突都能夠做出決策。[[637]](#_637_3)與施米特相似的是，黑勒發展了一種霍布斯式的國家觀念，即一種作為保衛社會和平的獨立且更高力量的國家觀；[[638]](#_638_3)但與施米特有所不同的是，他拒絕將對主權的認同與任何國家機構聯系在一起。他認為，主權或“王權”既不能在個別機構中“本地化”（反對施米特），也不能“消融在實證法”中。它毋寧說是國家行為中意志與規范之辯證統一的一個象征。國家的“主體”或“自我”的生存既不僅僅是“人類行動的集合”，也不是一個“理想的秩序”，而是規范與意志的“有效統一體”。[[639]](#_639_3)只有在國家規范框架內所采取的行動才是國家意志的表達，與此相似，只有法律規范有效且由某些國家機構實際應用時，才是國家意志的一部分。正如黑勒所說的那樣，基爾克的組織理論與拉班德的國家主義之辯證統一，是其組織理論的基礎。[[640]](#_640_3)

黑勒在后期著作中所使用的組織一詞，指的是“行動的有序結構”，包括“通過上、下合作及有關個體與團體之間的協調”。黑勒引用了19世紀社會民主黨費迪南德·拉薩爾的觀點，聲稱組織由“現存的、實際的權力關系”所構成。[[641]](#_641_3)從政治科學的觀點出發，黑勒稱之為“現實中的科學”，組織的存在只有是真實的，活生生的意志才會給予個別規范以具體意義。[[642]](#_642_3)

在意志與規范發生接觸的時刻，黑勒引入了一個“斯門德”時刻。黑勒認為，機構的意志不僅受到法律管轄權的正式限制（由一個“更高”機構設置），而且受到超越法律的、倫理的與社會學等方面考量的限制。黑勒認為，倫理方面的考量尤其充當了為共同體所共享的基本的、不成文的規范。[[643]](#_643_3)這些“權利的基本原則”組成了真實（而非虛構的）人民的意志。但是，正當黑勒發展出了一種盧梭式的“公意”時，他卻否定了其當下的存在。既然每一個“人民”都代表了多種多樣相互沖突的意志，那么，國家就絕不僅僅是一個規范系統，不能被貶低為人民的意志。他認為，“政治的特殊任務往往在于以共同體的意志為基礎而組織那些處于相互沖突之中的意志。”[[644]](#_644_3)盡管國家也許持有某些何為權利的觀念，但是，這些觀念卻并不徹底。將“權利的基本原則”轉化為法律規范，亦即實在法，是立法者及其他人的工作。[[645]](#_645_3)

帶著這種觀點，黑勒將其對實證主義的批評相對化了。他同意，拉班德的分析（將實在法視為規范的客觀命令）在更加廣泛的法律與國家理論中應該占有一席之地。[[646]](#_646_3)由于他的政治組織理論和論點主張法律應該被視為客觀的，并與社會現實有區別，黑勒將其理論與他之前曾模仿的保守主義理論明確區別開來。斯門德將生活與法律、成功的政治一體化與法律規范等量齊觀，黑勒卻堅持認為雙方雖然有聯系卻不必然同一：只有法律才能夠給予權利的基本規范以具體意義，并且只有這些具體化的法律規范才能夠解決社會沖突。施米特斷言資產階級法治國具有先于成文憲法本身的明確、固定的內容，黑勒卻認為權利基本規范的具體化過程也是必要的。法治國的實質性概念因此并沒有從所有意志中排除立法機關，但是它的確為立法機關所能采取的行動設置了限制。斯門德和施米特尋求一種能夠凌駕于構成《魏瑪憲法》的一套成文規則之上的“首要”憲法；相反，黑勒卻堅持認為，成文的、實在的憲法性規范提供了政治權力或意志得以運行于其中的形式，如同將單純的形式提升到政治組織的層次來說，意志是必要的。[[647]](#_647_3)正是這種關于組織的辯證理論將黑勒的國家觀念與保守主義的、肯定國家的理論區別開來。

事實上，黑勒的改良主義理論正是社會民主黨所迫切需要的組織理論。社會民主黨正面臨著相互矛盾的任務，亦即，既要捍衛德國的基本法，與此同時卻要詛咒德國社會的基本經濟秩序。黑勒的帶有改良主義色彩的社會主義使得一個至關重要的假設，亦即，正式的民主的、議會制國家是“相對”自主的并且可以有自己的內部法律，能夠用于改造社會。[[648]](#_648_3)無論黑勒承認與否，他的法律理論都能夠更好地與左翼自由主義分子如凱爾森和托瑪，而非他早年曾經努力模仿的保守主義理論如施米特和斯門德，保持一致。

法學的價值：斯門德

斯門德與黑勒之間的政治區別不應該掩蓋他們在方法論上的相似性。通過將國家設想為一個連續不斷的社會過程，他們將憲法學的發展重新定位于具體問題的法律解釋，兼顧了價值、政治與決策的社會環境。

斯門德的理論憲法學以在《憲法與憲法學》中形成的憲法概念為前提條件。但即使斯門德關于憲法的基本概念也包含著矛盾。[[649]](#_649_3)斯門德將憲法定義為法律系統的一部分，同時與一般的法律存在著明顯不同。通過將憲法視為一體化過程中“法律的統治”，[[650]](#_650_3)斯門德似乎重構了實證主義的法律與政治或倫理之間的分離。此外，斯門德完全否定了憲法與法律的一致性：“法律的生命”是“憲法的一個異物”，即便與此同時，司法機關和行政機關也都是“國家的生命—形式”。[[651]](#_651_3)斯門德有時也試圖同時提供兩個定義，例如，他說：“作為實在法，憲法不僅是規范，也是現實；作為憲法，它是一個一體化現實。”[[652]](#_652_3)就像這些例子所表明的那樣，斯門德的理論似乎在將憲法概念化為一套規則與作為真實的政治生命之間搖擺不定。然而，他對憲法實踐的描述卻強調實際憲法解釋中正式因素與本質要素間的不可分離性。

斯門德認為，憲法解釋要求人們超越個別規范的層次，抵達集體意志形成的“生理學”過程。這種憲法觀“不僅允許，而且甚至要求”一個“靈活的、補充性的闡釋”：憲法學的意義不能僅僅從憲法資料中獲取，但是，僅僅從具體環境下適用憲法條款的社會實踐中就能夠賦予它以嶄新的意義。[[653]](#_653_3)最重要的憲法條款是第1條：它宣布“所有國家權力都源于人民”，以及第3條，它決定了國旗的顏色。正如斯門德所說的那樣，它們表述了一條解釋所有其他憲法規范的規則，目的是將公民整合進魏瑪共和國。這些條款構成了對基本權利的“真正注解”，它充實了魏瑪共和國“文化系統”的內涵。斯門德認為，契約、財產、婚姻及繼承等基本權利體現了國家的“資產階級”本質，但普遍的比例投票權卻反映了“無產階級革命”的影響。[[654]](#_654_3)這些例子重復了阿德爾伯特·迪林格爾1919年3月3日提交國民大會（參見第3章）的基本權利系統的概要；甚至連安修茨看起來也贊同德國價值系統的這幅肖像。最終的差別在于，斯門德樂于從中推導出憲法學。

在一篇1927年提交德國國家法學者協會關于言論自由權利的論文中，斯門德闡述了非正式的憲法解釋方法及其作用的方式。與法律實證主義的理解相反，斯門德認為權利應該被視為民族共同體的基本價值。像國旗一樣，在象征國家文化價值的本質性統一體方面，權利取代了君主。[[655]](#_655_3)憲法第118條宣布，每一個德國人都有權利“在普通法律的限度內”表達他或她的觀點。[[656]](#_656_3)從形式主義的觀點來看，后一個詞語體現了一種典型的觀點，亦即，對自由表達的僅有限制都是那些根據程序正確的法律而得到批準的法律。[[657]](#_657_3)普通這個詞或者是多余的（假設所有法律都是“普通”的），或者充其量是一個反對通過某些法律的模糊禁令，即那些從迫害自由表達的諸多法律中挑選出來的法律。斯門德認為，形式主義錯誤地理解了普通這個詞的歷史意義，它在啟蒙運動中有自身的淵源。在這一條件下，普通意味著那些優先而且保護自由以及公開討論的“更加普遍”的社會價值，亦即“道德、公共秩序及國家安全”。“普通”法律是那些優先于憲法第118條的法律，“因為由它們所保護的價值比言論自由更加重要。”[[658]](#_658_3)斯門德認為，把握這些價值的確切內涵及其次序只能通過檢驗民族的文化史才有可能。[[659]](#_659_3)

斯門德聲稱，對于實證主義來說，憲法第142條（保護藝術、學術及教育自由）只比第118條的重復稍微多一點。[[660]](#_660_3)實際上，他繼續評論說，第142條起源于19世紀上半葉，反映了德國理想主義者在查爾斯巴德敕令（Carlsbad Decrees）所造成的專制氛圍中對自由討論空間的要求。[[661]](#_661_3)他認為，第142條保護了社會的一部分，亦即大學，一種自由表達的特殊權利，并且要求法律系統尊重學術生活特有的內在法則。[[662]](#_662_3)斯門德再次要求從德意志民族的歷史中推衍法律系統中價值或基本權利的次序。

根據斯門德的觀點，憲法的“真正”內涵應該在真實的、“活生生”的價值與制度中，而不僅僅在正式的、成文規范中尋找。他所認同的那些至關重要的價值都是保守的或資產階級的。例如，他對大學所做的辯護本質上是對精英和通常是保守團體即全體教授的特殊法律地位所做的辯護。[[663]](#_663_3)通過將第142條與一個特殊機構聯系在一起，斯門德含蓄地否定了這個觀點，即超越大學的文化生產也是應該受到該條款保護的“學術”或“藝術”。他對第142條的制度解釋補充了施米特在為保守主義價值辯護時對第153條（私人財產）的制度解釋。[[664]](#_664_3)通過解釋普通一詞，他能夠避免法律對制度的限制所做的保留，這種限制存在于第118條和第142條中，也存在于保護契約、婚姻、財產和繼承自由的條款中，這些限制將有可能為德意志帝國國會形塑社會關系拓展相當大的權力。[[665]](#_665_3)

斯門德的分析假設，法官能夠在民族中準確定位價值的內在系統與內在的傳統文化。對于真實沖突與矛盾的可能性，他不予置評。[[666]](#_666_3)在魏瑪共和國的環境中，特別是在其最后的歲月中，各種理論缺乏基本的共識，因此，他的假設看起來像是充滿希望的思考。[[667]](#_667_3)

如果接受斯門德所提供的對民主的“有機”界定，即任何國家機構在其中都沒有主權，那么，盡管斯門德解釋基本權利的原則是保守主義的，但其本身卻并不都是反民主的。更具政治性的問題是他所做的那些關于誰有權利解釋民族基本價值的假設。斯門德非常清晰地論證說，德意志帝國國會不能代表真正的、集體的意志。議會缺乏權威斷定何為法律意義上的善。[[668]](#_668_3)問題是，國家的哪一個部分能夠識別民族共同體的真正價值？

斯門德明顯排除了一般的法官，其活動服務于法律的“價值”，而非“活生生”的統一體。更可能的是政府，其角色是民族的“一體化”。[[669]](#_669_3)不幸的是，斯門德沒有直接論述這個問題。在他關注司法手段以及用源于“憲法”的“真實”過程的內涵來“充實”憲法規范時，他卻忽視了實際上承擔解釋與評論憲法的程序及機構等至關重要的技術問題。

斯門德在處理這一問題上的失敗反映了法的有機概念中一個更加普遍性的悖論。通過集中關注民族的自我構建過程，一體化理論傾向于忽略（或抑制）機構與法律中實際決策的時刻。[[670]](#_670_3)在普通法和政治系統中，基本權利在魏瑪共和國中具有實現社會力量“一體化”這一普遍的政治功能，但具體層面上的權利都是憲法權利的表現，正有助于解決公民與國家或公民之間的沖突。與其說基于權利導向要求的有爭議的司法案例不在意有關黨派的基本同意，毋寧更加關注他們對法律意義的基本不同意。通過假設民族共同體的價值，斯門德忽視了法律所扮演的重要的實踐角色，亦即，區分許可和不被許可的行動、解決契約爭議以及裁決人類意志間的沖突。[[671]](#_671_3)

用更加理論化的術語來說，斯門德完全避免了施米特與凱爾森間爭議的重點：主權問題。[[672]](#_672_3)施米特試圖在特殊機構中確定“客觀”決策（那些“高于”政黨的決策）的來源，但凱爾森卻將主權視為客觀化的法律系統本身。斯門德同時拒絕了雙方，正如他的裁決拒絕了客觀化的憲法概念一樣。斯門德激進的反霍布斯主義之政治意義或許在于同時用兩種方式解釋憲法。一方面，斯門德在其對主權的拒絕中提出了一種本質上反絕對主義的論點。因此，也許斯門德實際上是在為民主制度在公共輿論中開放改革方案與接受變革等奠定基礎，如同他1945年后的支持者所做的那樣。然而，另一方面，有機理論因其自然主義假設，使得憲法非正式化了，并且拒斥了“自由主義”的懷疑主義，可能會導致不可抑制的恐怖。如果沒有矛盾的國家（人民共同體）被假定為事物的正式與自然狀態，那么，它與社會規范有何不同，什么不是公共“有機體”的一部分，這些問題可能需要激烈的清除與淘汰。非正式化的憲法也許會通過“接受”某些社會團體權利（也許是法官，也許是行政部門）的自然化（naturalize）以強化總體，而勿需考慮法律因素或正式程序。

政治抑制下的法理學：黑勒

關于共同體價值的均質性與可裁決性的假設是斯門德關于憲法是一個真實的、活生生的過程之成問題界定的核心。由于未能明確區分作為正式法律的憲法與作為真實過程的憲法，一體化理論有時就淪為威權主義的花言巧語。在其最后的著作《國家理論》中，黑勒致力于發展一種更加明晰且更具分析性的憲法概念，在某種程度上是為了對付內在于斯門德方法中的危險。[[673]](#_673_3)黑勒區分了研究憲法的兩種基本認識論。首先，憲法可以從社會學的角度予以觀察，憲法是作為一個“生命整體”（斯門德的觀念），或者是在相對狹隘的意義上作為賦予國家統一體的、隨著時間的推移而保持相對穩定的規則與程序。之后的“基本結構”似乎與黑勒的“組織”觀念保持一致。其次，從法律上看，憲法要么是由所有調節國家行為的法律規范（類似于拉班德國家法概念的某個東西）所構成，要么是由（在相對狹隘的意義上）國家“基本秩序”的所有基本法律方面的內涵所構成。[[674]](#_674_3)

黑勒的觀點仍然是支離破碎的。盡管如此，他仍然很明顯地將四種類型的分析方法視為辯證地相互依存的。如果缺乏某些法律結構方面的知識，“國家”的社會學分析就是不可能的，反之亦然。例如，當一個法學家描述國家的基本法時，這一描述就假設這個法學家能夠區分本質的與非本質的，或瑣碎的規范，那么，這一區分就應該來自于對社會實踐的觀察。與此相似，對國家的“基本結構”進行社會學描述則依賴于什么樣的法律規范決定“應該”去做的有關知識。如何將社會事實與規范，亦即實然與應然，聯系在一起的方法論的中心問題，出現在《國家理論》的最后章節中。黑勒為辯證理解政治整體與組織、機構有效性的現實及其與規范性秩序之間的不同進行了辯護。[[675]](#_675_3)

黑勒為這些憲法觀念增加了第五種分析方法：所謂正式的或成文的憲法本身。初看起來，正式憲法在黑勒對國家的政治分析中或許是一個毫不相干的“異物”（斯門德）。事實上，黑勒指出，由于憲法作為真實的組織始終處于發展之中并且不斷變化，因此，正式憲法與實質性憲法之間完全一致是不可能的。[[676]](#_676_3)但是，他的論證雖然反對消除“常態”與“規范性”之間的區別，卻贊成真實的、現有的存在。“實然”與“應然”間的區別只能辯證地予以設想。規范要求某種規律性及效率以便行之有效，然而，作為規范，它也可能被侵犯并因此而與實際行為不相一致。法律規范既與存在相聯系，又超越存在。[[677]](#_677_3)黑勒認為，正式的、成文的憲法在現代民主國家的發展過程中扮演著關鍵性政治角色。作為遵循基本規則而構建國家這一普遍過程的一部分，憲法由此而興起，并變得與法律和倫理的其他部分有所不同。從經濟上及政治上看，基本法與其他法律之間的區別使國家行為變得可預測并可控制。[[678]](#_678_3)

黑勒聲稱，正是這些歷史與政治方面的考量，而非實證法應該是什么這類觀念，使拉班德學派傳統中的“法律方法”對于法律學者而言非常重要。出于政治上的原因，為了使制度及組織的現實一致并可預測，法學家假設有一個能決定國家機構管轄權的封閉性法律秩序是合理的。但是，黑勒認為，以法律教義學為基礎的分析本身并不充分；觸及司法決斷的實踐性法案也會涉及實在法的擴展與“具體化”。法律只有對手冊的作者而言才是“無縫隙”的。在實踐中，它要求法律行動者調整規范以適應現實。[[679]](#_679_3)與凱爾森和托瑪一樣，黑勒指出，法學家的權威在哪演變為公民的倫理與政治推理，哪里的法理學就會變成“世界性的知識”。但是，與此同時，政治世界的知識為法律實證主義的法理學提供了辯證的理由。

黑勒為形式主義的憲法解釋方法所做的實質性辯護出現在1927年他提交給德國國家法學者協會的論文中。他從肯定斯門德的解釋方法及其法哲學開始，“在所有本質性方面”（都予以肯定），出現在提交給協會同一次會議的論文中。[[680]](#_680_3)但是，他使用了“文化歷史”的手段去證明對《魏瑪憲法》中法令的正式理解。通過將法令構建為國家意志的直接表達及國家法的基礎，絕對主義傳統集中了國家權力。[[681]](#_681_3)黑勒堅持認為，作為“決策單元”的絕對主義國家觀念對現代國家仍然是根本性的，在其中，決策是有組織程序的產品。“資產階級革命”不僅確立了人民通過集會參與決定君主制法律的權力，而且創制了司法和行政從屬于立法的法案。黑勒認為，對有效的法律而言，正式的和程序性的前提構成了其政治與歷史的正當性：在創造國家意志的過程中，創制法律的憲法程序保衛了社會的自主權。[[682]](#_682_3)法律的實質性方面，它的“普遍性”，被鑲嵌進法律的形式之中。它因此而沒有根據對應用的連續性或普遍性之類的實質性標準予以界定。黑勒拒絕了法律的正式方面與實質性方面之間的區別，它曾經是拉班德的帝國法理學與施米特的法律理論的核心，這些理論堅決反對立法機關的權力。[[683]](#_683_3)

通過拒斥這種觀念，即，法律具有某些優先于其形式或程序的真實的本質，例如普遍性或連續性，黑勒走出了拉班德學派的傳統。與凱爾森一樣，黑勒認為，所有的法律行動，從法律到合同條例，都采取了法律規范的形式。從純粹形式的視角來看，立法機關能夠承認法律的任何內涵，無論是普遍的規范，還是個別的命令。[[684]](#_684_3)施米特試圖從其理想的資產階級法治國系統中推衍出對法律的僵硬限制，黑勒與施米特有所不同，他堅持認為，由于民族的政治與社會條件的變遷，對立法活動的限制也會隨之而發生波動。和凱爾森一樣，他將法律的內涵留給了現存權力關系和政治需求。然而，與凱爾森不同的是，黑勒將其法律概念建立在政治爭論的基礎之上。

黑勒關于法律超越性的觀點既是形式性的，又是實質性的。對成文憲法的形式分析所得出的結論，既不多于也不少于法律是整個國家制度的基礎，以及行政和司法機關都必須在憲法規范和法律的框架之下運作這類觀點。正如黑勒所指出的那樣，憲法只要訴諸少數規則的例外，例如，總統宣布赦免的權力（憲法第49條第1款），此后就會明確地這樣做。[[685]](#_685_3)德國憲政主義的政治與文化傳統給國會施加了很大壓力，包括組織并代表社會利益、通過提供討論與妥協的論壇而推進社會和平，以及通過創制法律的組織程序將復雜的社會利益轉化為統一的決策。成文憲法中帝國國會作為人民的代表所具有的持續性和正式的優勢，在其政治與歷史地位中找到了資源。正如黑勒所說的那樣，“法律的形式與內容不可分離。”[[686]](#_686_3)他因此認為，國會系統建立在立法機關做出了一個正確決定這一假設的基礎上。[[687]](#_687_3)

黑勒的法律解釋層次理論建立在其組織理論的基礎上。只有在現有法律的約束范圍內，司法機關才有權適用法律。如果國會有權制定法律，那么，這種權力只存在于由憲法所設定的正式且程序性的限制范圍之內，由社會團體的充分代表予以保證。最后，立法機關（事實上是所有法律行動者）受一套不成文的普遍倫理原則的限制，它不得不具體化并且予以維持。由這些“權力的基本原則”所設置的邊界隨著時間的推移而變化，除非參照實際的政治實踐，就不可能確定（這個邊界）。在使具體原則具體化的過程中，民主性的立法機關能夠調節社會，也許甚至能夠超越現存社會關系以至于一種本質上全新的社會系統，社會法治國。[[688]](#_688_3)換一種略有不同的說法就是，憲法不僅為國家的延續而決定在特定區域內設置“形式”，而且在形成國家目標的過程中允許廣泛的發展或“自由”。[[689]](#_689_3)黑勒實現正式法律與社會內涵間協調的概念化方式，與其假想的對手，左翼自由實證主義以及議會民主的支持者，例如凱爾森和托瑪，幾乎完全相同。[[690]](#_690_3)

結論：走向一種新的憲法學

斯門德與黑勒并未發展相互對立的憲法解釋理論，毋寧說他們的理論是互補的。斯門德強調了解釋過程中考慮價值因素的必要性；黑勒則指出了憲法本身的正式組織包含實質性價值。黑勒會在立法活動與司法活動之間劃一條界線，以賦予民主性的立法機關以更大權力；斯門德所劃的界限或許會更加支持保守的法官和行政部門（掌握更大權力）。正是在由兩位法律思考者所勾勒的實踐領域中，憲法解釋、評估與劃界等積極過程描摹出了西德1949年以后司法政治的基本特征。事實上，黑勒與斯門德將戰后西德法理學將要面臨的主要問題納入了憲法解釋的復雜理論框架之內，而由馬丁·科賴爾、弗里德里希·穆勒以及羅伯特·阿列克西予以發展。[[691]](#_691_3)在某種意義上說，斯門德和黑勒所提出的問題也構成了當代美國憲法學辯論的主要框架。例如，羅納德·德沃金與斯門德相似，他認為，作為法律過程的一部分，憲法法理學應該將基本權利視為從諸原則中流淌而出的東西，它們要求法官積極參與復雜的道德爭論。約翰哈特·埃利與黑勒相近，他站在左翼，而羅伯特·博克則站在右翼，為更加具有限制性、程序性的權利解釋而辯論，以便為立法機關保留更多權力。[[692]](#_692_3)頗為奇妙的是，在《魏瑪憲法》爭論中的政治角色，卻在美國的憲法爭論中被顛倒了，政治的實質性角色與左派、激進主義法官相聯系，而其形式主義、原教旨主義方面則與右派法官緊密相關。[[693]](#_693_3)但是，問題卻如出一轍。

斯門德與黑勒的憲法實踐理論假設，存在一個穩定的憲法系統，一體化過程真正發生于其中，以及人民將國家機構視為正當的。這種穩定在1928年之后就消失了，隨之而消失的是憲法實踐理論的直接的政治相關性。

在媒體大亨阿爾弗雷德·胡根貝格（Alfred Hugenberg）接管了該黨并公開宣布了威權主義目標之后，斯門德在1930年離開了極右翼德國國家人民黨。在為《魏瑪憲法》平裝本撰寫導言之前，斯門德聲援共和國的決定已經變得非常清楚了。他聲明，因為德國的貧窮以及戰爭的失敗，憲法在將公民整合進共和國時面臨著很多困難。無論是國會的優越性，即代議制民主的原則還是基本權利，都有助于實現一體化。斯門德回應了黑勒的觀點，將新的社會權利視為“權利的客觀的基本的原則”，它包含資本主義與社會主義之間以及宗教力量與世俗力量間的必要妥協。與施米特相反，斯門德斷言，這種妥協是使國家成為一個整體以及創造一個“活生生的統一體”這個過程的一部分。[[694]](#_694_3)他用來回應這種情緒的語言恰恰來自于共和國即將沒落之前的1933年1月18日。在一篇幾乎不加掩飾地攻擊施米特的文章中，斯門德拒斥了多元主義的議會制度在事實上變得非正當的觀念。恰恰相反，他肯定了民主國家中社會團體組織和參與決定國家政策的權利。他認為，工會和私人財產都應該受到憲法的保護。這種保護允許各階級克服個人利益的資產階級傾向，而將其作為公民的關切轉向共同體的整體利益。正如黑勒那樣，斯門德為社群主義的國家觀進行了辯護，并且拒斥了施米特式的威權主義總統這一解決方案以及施米特幾個月后公開支持的納粹革命。[[695]](#_695_3)然而，同樣真實的是，甚至在其最后階段，斯門德也沒有肯定政治性政黨的地位，其共和國后期以來的著作也從未顯示他接受了某些共和主義價值。[[696]](#_696_3)

1932年秋季，黑勒有機會將其關于正式憲法的本質性辯護納入實踐領域之中。在那個夏天，馮·帕彭總理已經說服了興登堡總統頒布一項法令以取代普魯士看守政府，新政府由社會民主黨和天主教中央黨擔任各部部長，而由帕彭本人擔任帝國的代表（commissar）。由黑勒所代表的普魯士社會民主黨、天主教中央黨和其他邦將普魯士總理把罷免案提交最高法院，認為聯邦政府超越了其權力限制。憲法第6條從法律的立場對這類案件作了更加充分的處理。在現有條件下，重要的是黑勒拒絕施米特論斷的方式，亦即，總統有權在其自由裁量權的范圍內執行緊急狀態法案，但是，總統的權力是中立的。[[697]](#_697_3)黑勒第一次明確聲稱，聯邦政府干涉了一個邦的事務，故意侵犯而非保護憲法；因此，法院應該作出不利于政治性執行的判決，并且取消這一行動。[[698]](#_698_3)在得出這一結論并轉而反對其早年所支持的施米特主義立場時，黑勒發現自己與實證主義傳統的代表人物結成了同盟，包括拉班德學派的格爾哈特·安修茨和弗里德里希·吉斯，以及與凱爾森接近的漢斯·那維雅斯基。在這次審判之后不久，黑勒去英國做了一次巡回演講。希特勒攫取權力之后，黑勒未能返回德國，他在馬德里找到了一份教職，在1933年11月5日死于心臟病。

無論是斯門德還是黑勒都不可避免地抱有一些在政治上具有危險性的觀念。他們都被早期新納粹制度的擁護者所積極地引用，畢竟，他們也試圖在一個意圖實現民族共同體一體化的制度中統合國家主義與社會主義。[[699]](#_699_3)但是，正如我一開始就曾指出的那樣，學者一旦涉足實踐問題，就必然會暴露在政治危險之下。他們在1933年都未能抵擋法西斯主義的誘惑。黑勒公開捍衛社會民主黨和《魏瑪憲法》。斯門德在獨裁期間沒有發表支持納粹的言論；此外，他對聯邦主義的捍衛也是毫無疑問的，這使他在中央集權化的納粹體制中不受信任。他被迫離開柏林大學的法學院（施米特接替了他的教席），并且在政治關聯不那么緊密的哥廷根大學教會法和行政法研究中度過了戰爭歲月。兩人都反思了帶有民族主義色彩的公民共和主義墜入法西斯主義的方式。在1933年前，在分析并批判法西斯主義時，黑勒就這樣做了，斯門德則在1945年之后。[[700]](#_700_3)盡管如此，他們都爭辯說，某種不同形式的后實證主義公民共和主義或共同體主義的法律理論對于憲政民主發揮作用是必要的。

斯門德在1945年帶著一個憲法學研究小組轉向了公共領域。經歷過這個研究小組的學生們成為德國最重要的憲法理論家。例如，皮特·黑貝勒同時使用斯門德和黑勒的理論，發展了對民主共和領域中政黨與利益集團角色的實質性辯護。[[701]](#_701_3)霍斯特·厄姆克則檢驗了包含在憲法中的客觀原則對憲法修訂的內在限制，認為如同對待社會價值的新法理學一樣，人們應該將斯門德的價值平衡觀念與黑勒對社會法治國的呼喚統一起來。[[702]](#_702_3)借助這些及其他學者，斯門德和黑勒的憲政民主概念對1945年后西德的憲法學做出了重要貢獻。

第六章  
 平等、財產權利和緊急狀態：  
 共和國最高法院的憲法法理學

前面的各章顯示，在魏瑪共和國的憲法理論與憲法政治之間存在著密切聯系。德國最高法院也要面對憲政民主以及在學院中發展起來的憲法研究的新理論、新方法等方面的新要求。但是，它們對這些挑戰的反應是間接的、猶豫不決的和緩慢的。這些有節制的反應在很大程度上歸因于制度的連續性與穩定性目標，亦即，法院被認為應該在整個19世紀發展起來的法治國大陸傳統中具體化。法官被認為應該以不偏離成文法并且不干預其他州的行動等方式適用法律和法令。具體決策則被視為應該表達抽象規范的客觀內涵，符合安全和可預測性的要求。在德意志帝國中，法院的責任是實現那些在程序正確的法律中表述的國家意志。[[703]](#_703_3)

毫無疑問，此處所論述的司法實踐的機械模型在1920年代中期是站不住腳的。對此的批評不僅來自于私法領域中的自由法律運動，也來自于那些最重要的新的憲法理論家們：凱爾森、施米特、斯門德以及黑勒。法律理論與實際政治要求重新思考憲法中最高法院的地位。一些杰出的法學家尋找案例，以遵循另外兩個聯邦主義民主國家的先例，即美國和瑞士。在1925年5月30日寫給司法部的一封密信中，德意志帝國最高法院（Reichsgericht）法官沃爾特·西蒙（Walter Simon）認為，美國和瑞士的例子說明，一個強大的法院是對人民主權的“必要平衡”。他接著說，授予最高法院以類似于美國最高法院所能享受的巨大權力，對德國將會是有益的。[[704]](#_704_3)但是，這種經由比較而得出的觀點很快就遇到了制度與政治改革的障礙。

首先，這種簡單模仿外國事例的觀點忽視了被比較的國家之間存在著的歷史與制度的關鍵性差異。美國違憲審查制度對于德國環境的適用性是可疑的。在過去的數十年中，美國最高法院已經保護了其司法審查的權力；事實上，美國司法審查最主要的案例，即馬布里訴麥迪遜案（Marbury v.Madison），發生于1803年，即美國憲法被批準十六年之后。在隨后的幾十年中，憲法學得到了全面發展。[[705]](#_705_3)相反，《魏瑪憲法》只延續了十四年，在其存在的最后三年中，立法機關瀕臨癱瘓。從制度上看，二者間的差別過于巨大。美國憲法將最高法院構建為這塊土地上地位最高的法院。相反，德國的法院系統卻支離破碎，（其權力）分散在刑事法庭、民事法庭和行政法庭中。德意志帝國最高法院建立于帝國早期，其目的是裁定叛國罪案件，并且作為由“普通”法院根據民法和刑法所判定的個別案件的最后上訴法院（以反對行政法院）。但是，其目的并不是統一整個法律系統，包括行政法在內，因為它將會侵蝕帝國的聯邦主義原則。[[706]](#_706_1)其目的也不是裁決“高級政治”的問題。在君主立憲制的條件下，正式修訂法律必須考慮國家意志的直接表達，沒有為更高正義的護衛者預留空間。

對最高法院的制度結構進行更深入的審視會發現，在這一層面上還存在著發展憲法實質性實踐的另外一個重要限制。1929年，德意志帝國最高法院由差不多一百名法官所組成，他們分散在萊比錫十三個不同的法院中：八個民事法院的代表，四個刑事法院的代表，以及一個勞工法院（Labor Court）的代表。裁決是集體作出的，沒有跡象表明哪一個法官書寫了最后的決定，并且沒有公開的意見分歧。德意志帝國最高法院每年都裁決成千上萬的案件；少數幾百個被司法部門視為很重要的案件被收入半官方但私下出版的裁決集中。這些印刷的裁決集往往只提供近期案件的粗略資料，所謀求的不是提供答案，而是抽象地提出法律方面的問題。單一的裁決結果羅列、有限的印刷數量、缺乏明確的授權或明確的歧見聲明等，都為憲法設置了一系列客觀限制。事實上，德意志帝國最高法院的結構妨礙了個別法官發展其適用憲法的個人能力，也妨礙了當代（以及此后的歷史學家們）研究隱藏在特殊裁決背后的法官們個性與觀念的能力。[[707]](#_707_1)

《魏瑪憲法》在最高法院旁邊創立了一個以特殊方式組織的國家法院（Staatsgerichtshof），它在司法系統中有不同的功能。當最高法院裁決“普通”的民事和刑事法案件時，國家法院卻應該裁決憲法問題。其功能是處理“政治”問題，并且審查由最高國家機構所做出的涉及憲法制度摩擦的有關決定。在涉及管轄權或邦與聯邦政府之間的沖突時，如果發生了“真正”的憲法性爭議，最高法院的法官就會主持一個由七名法官組成的專門小組，包括普魯士、巴伐利亞和薩克森的行政法最高法院的大法官及其助手在內。如果涉及諸如鐵路和郵政服務在內的國有企業，國家法院也會吸收由國會和議會任命的專家參加專門小組。最后，如果涉及部長的彈劾，就會建立一個十五人小組，部分由國會中的政黨直接任命。例如，在20世紀30年代早期，納粹和共產黨的代表都在這個法院為這類案件服務過。[[708]](#_708_1)憲法法院的分裂及其特別的組織形式，為1949年以后西德的憲法法院建立了雛形。[[709]](#_709_1)

鑒于制度的復雜性以及其中存在著的許多有權做決定的個人，由最高法院所發展的《魏瑪憲法》學的歷史一貫顯得相當審慎。此外，對最高法院和特別國家法院在1923年至1924年間貨幣升值的危機中所做的諸多裁決進行檢討，揭示了一些重要的特征。首先，在回應憲法的新問題時，例如，法律面前人人平等的含義、財產權利以及總統權力等，最高法院逐漸變得更加積極。其次，這些轉變往往是對保守主義政治立場的反應，從社會學層面的視角來看，這并不令人驚訝。許多法官似乎都希望限制民主性立法機關的權力，反對制度創建者的目的。第三，憲法學中所發生的變化同時也體現了對日益復雜的工業民主中客觀問題的回應。[[710]](#_710_1)

海因里希·特里佩爾與升值的合憲性

在1924年1月8日的一封信中，最高法院法官協會的七人委員會威脅要廢除對調控貨幣升值的法律與手段的實質性支持。[[711]](#_711_1)不久之后，海因里希·特里佩爾就準備了一份法律摘要，質疑與1923年10月8日頒布的授權法案相一致的行政行為是否合憲。由國家法領域中一個最受人尊敬和最杰出的訓練有素的學者所寫的這篇短文，為法院適用憲法而發明了一套新的術語和指南。在對政府操縱升值危機的批評中，特里佩爾檢討了對平等條款、財產權利以及行政部門緊急權力的解釋，三者在共和國期間的司法實踐中一直備受爭議。

特里佩爾對法律面前的平等所做的分析與法律實證主義的分析截然不同。在其標準化評論中，安修茨認為，第109條宣布了法律面前的平等，但是，它僅僅指的是所有德國人在正確的正式法規面前都是平等的。法律面前的平等因此變成了一個純粹的形式原則，它聲稱：法律是什么，什么就是法律（what is law，is law.）。以不同（亦即不平等）的方式對待不同的社會團體是被允許的，只要這種處理方式包含在法律的形式中。正如安修茨所爭辯的那樣，第109條第1段規定“法律面前的平等，而非法律的平等”。[[712]](#_712_1)

特里佩爾反對安修茨的觀點，認為基本權利比“空洞的聲明”更加重要。第109條第1段限制了威脅“從所有法律約束中解放立法機關”的法律絕對主義（Gesetzesabsolutismus）。[[713]](#_713_1)他認為，平等條款是憲法的“內在原則”，它要求立法機關合理地分辨各種類型社會團體間的區別。他將自己的立場概括如下：

所有的主觀任意性都是背叛法律神圣精神的罪行。法律面前的平等這一基本原則意味著一個要求，即個別法律規范必須平等地處理每一件事情，不平等地處理某些事情就意味著任意性，亦即，其基礎是缺乏審慎的考量。因為沒有絲毫理由，或至少僅有一個理由：杰出的人迷惑了一個能夠理性且正義地思考的人，法律面前的平等原則被傷害了，只能找到這一個借口。[[714]](#_714_1)

特里佩爾轉向對立法活動的實質性的或倫理性的要求，因此既為司法審查（模仿美國最高法院）[[715]](#_715_1)也為自然法理論打開了大門。在特里佩爾描述問題的方式中，出現了一種保守主義邏輯。他將議會視為一個反復無常、不可預測的機構。“理性且正義地思考”的個體站在議會之外，并且根據他們的實質正義和理性決定其行動。[[716]](#_716_1)

特里佩爾短論的邏輯導致了以高級法為基礎的對立法行動的評價，并且因此導致了總體上被帝國法律專家所拒斥的自然法理論。其中的含義在埃里希·考夫曼1926年提交德國國家法教授協會代表大會的論文中逐漸變得明朗起來。[[717]](#_717_1)考夫曼認為，法律面前的平等原則表述了政治系統中一個基本概念。對啟蒙運動思想家們來說，“平等”意味著要求平等地適用于所有個體的抽象法律的統治。他繼續寫道，對20世紀20年代的德國來說，不可更改的“自由”原則不再是可接受的；“民族共同體”改變了平等的意義。平等的概念不再建立在“交換”正義（如平等地進入市場）的基礎之上，而是基于“分配”和“制度”的正義。他認為，現在，法律之下的平等意味著要認識不平等，為了社會制度如婚姻和財產的利益，要么矯正不平等，要么保留不平等。法律面前的平等需要那些制定或適用法律的人考慮實質正義的觀念，以及在民族共同體中占主導地位的右翼的利益。[[718]](#_718_1)考夫曼的語言暗示了對政治民主原則的激烈攻擊。例如，他將右翼描述為一個“非常積極的秩序”，實在法“可能不會傷害它”。[[719]](#_719_1)正義成為不是某種個人可以爭論的東西（考夫曼將這種正義概念稱為“相對主義”），而是一個“實質性的秩序，我們有責任實現它”。[[720]](#_720_1)用考夫曼的話來說，法律行動者變成了高級法的代理人：他不得不是一個“純粹的化身”，允許高級法注入其行動之中。“他的純潔之心是正義的，因為他有所作為或撥亂反正，只有他是正義的。”[[721]](#_721_1)法律實證主義因此成為一種罪：“純粹技術性的法律學者是個婊子，她被所有人所占有，并且要求占有所有東西。”[[722]](#_722_1)

1926年會議上的討論都是一些戰斗性的語言，涉及實證主義與自然法之間的紛爭。“法律面前的平等”的含義之爭反映了關于憲政民主正當性的更加普遍的爭論。平等條款的實證主義解釋的支持者如安修茨、托瑪和黑勒等，正如前一章所顯示的那樣，也傾向于肯定新民主，并且傾向于政治性政黨在創制法律中的正當性；特里佩爾、考夫曼、施米特以及其他反實證主義的保守主義者，對多元的、政黨導向的民主的可行性與可欲性等均持嚴肅保留態度。[[723]](#_723_1)

根據特里佩爾的觀點，法律面前的平等能夠防止國會的恣意妄為。他為私人財產權利提供了類似的評論。特里佩爾質問，1924年3月28日頒布的調控貨幣升值的政府條例是否尊重第153條規定的財產權利。該條例的權威來自于1923年10月28日頒布的條例，后者則以國會1923年10月8日頒布的授權法案為基礎。根據3月28日的條例，隨著向金馬克過渡，特別股（在通貨膨脹期間發行以保護股東比德國企業中的外國人擁有更多投票權）的持有者在升值過程中將會比普通股持有者損失更多。[[724]](#_724_1)遵循保守派民法學家馬丁·沃爾夫在一年前發表的一篇文章中的邏輯，特里佩爾認為，這一條例實際上剝奪了一群股東，并且因此而侵犯了憲法第153條，該條保護私人財產并且為法律上的征用規定了指導原則。他和沃爾夫所持有的觀點意味著對財產權利的激進重構。[[725]](#_725_1)

首先，特里佩爾拓展了財產概念本身。根據1900年的《民法典》，財產由動產和不動產所構成，個人擁有絕對的控制權。對特里佩爾和沃爾夫來說，憲法關于財產的概念更加寬泛：它延伸到使用權或從財產獲益的權利，例如特別股持有者對公司利潤之一部分的特殊權利。特里佩爾推論說，如果這些權利也屬于財產權利的范疇，那么，1924年3月28日的條例就是一次剝奪行為。如果使用美國20世紀80年代財產權利運動的語言，那么，財產被視為“一束權利”，對其中任何一項的侵擾都會構成要求賠償的政府“獲取”。[[726]](#_726_1)德國的剝奪則由憲法第153條第2段所控制，它既限制立法機關，同時也限制政府。[[727]](#_727_1)

其次，特里佩爾認為，第153條第2段為法律上的剝奪既設置了實質性要求，也設置了形式要求。剝奪行為必須符合“普遍的福利”利益，而非僅僅是為了回應某個社會團體當前的要求或國家財政方面的利益。而且，剝奪行為必須是客觀的需要。[[728]](#_728_1)特里佩爾觀點的邏輯結論是，憲法禁止國家采取任意剝奪的行為。但是，立法機關和行政部門在其決策中卻享有自由裁量的自由，這些決策不能完全留給那些“有主權的人的心情”，他們的權力超過了君主立憲制下享有無限權力的國王。“自由裁量決斷”的正當領域并不包含侵犯財產的任意行為。[[729]](#_729_1)

盡管特里佩爾關于平等條款的理論在抽象層面上打開了法律通往自然法判斷的大門，但是，他關于財產權利的討論向與法律實證主義相關聯的議會主權原則提出了具體的挑戰。重構將決定財產的形式與內容的權力留給立法機關的第153條的條款（第1段第2部分），新的原則將立法機關和行政部門侵犯財產的行為暴露在法院的審查之下。而且，它還潛在地消除了對財產概念的限制。大部分國家都以某種方式影響財產的使用或個人權利。由特里佩爾和沃爾夫明確提出并且在魏瑪共和國時期法院中發展而來的問題是，在迅速擴展的國家規制權力的時代中，怎樣在剝奪與正常的國家規制之間劃定界限。[[730]](#_730_1)

特里佩爾1924年的文章討論了總統及其部長們（政府）的規制權力，而非立法機關的規制權力。1923年10月10日的授權法案承認，政府有權采取必要的手段處理惡性通貨膨脹以及隨之而來的國內動亂。特里佩爾認為，這一領域中的行政自由裁量決策應該服從嚴格的司法檢驗。首先，他質疑政府是否有權在授權法的基礎上授予自身更大的自由裁量權。他聲稱，這種再授權行為逾越了最初授權法的正式界限。至少有一個政府所頒布的處理升值的法令因此是非法的。[[731]](#_731_1)隨后，特里佩爾呼吁對行政條例進行實質性的司法審查，以確保它們是必要的和合理的。他承認，實質性審查既沒有被法律學者所接受，也沒有被最高法院所接受，盡管如此，他仍然堅持認為，法院應該能夠區分自由裁量的領域和隨意性的領域，而且法院有權審查行政行為，正如他們應該審查警察或立法機關行為的合理性一樣。[[732]](#_732_1)

特里佩爾對政府行為進行司法審查的呼吁（反對低級行政部門的行動）在共和國前半段一直是孤立的。像托瑪和安修茨這樣的民主共和主義者認為，控制行政行為（的權力）應該保留在立法機關，并且司法機關應該扮演次要角色。而像卡爾·施米特和卡爾·比爾芬格這樣要求限制民主性立法機關的保守主義者，卻反對為了國家的理由而審查總統和行政機關的行為。但是，特里佩爾不僅贊成對正式的行政命令進行司法審查，而且希望根據第48條第1段的規定來限制總統的權力，該條允許總統采取緊急行動以“執行”沒有被某個邦恰當執行的聯邦法律。他幾乎獨自一人站在國家法學者中間，但他仍然在1923年的一篇文章中認為，總統干預“執行”法律只有在國家法院決策的基礎上才是被允許的。他再一次聲明：“自由裁量權并不意味著任意性。不僅行政機關的自由裁量權，而且政府和立法機關處于法律之下的自由裁量權，都有其限制。”[[733]](#_733_1)但是，甚至特里佩爾在國家處于緊急狀態下也解除了對總統權力的這些限制。對于總統以第48條第2段為依據而采取的緊急行動——它擴展了總統對“公共安全與秩序”的嚴重干擾予以回應的非常權力——他明確表示反對進行實質性審查。他說，真正的緊急行動都是“高度政治性的”，并且因而處于法律的約束之外。[[734]](#_734_1)正如對第48條第2段中的最高法院法理學的一個研究所顯示的那樣，在共和國末期，這種對總統的保守主義的尊重具有災難性的結果。

平等條款

在1923年的危機歲月之后，最高法院開始（謹慎且秘密地）處理如何既限制立法機關和行政機關的過分行為卻又不否決政治決策的難題。兩種觀點都危如累卵：到底法院是否能夠審查法令是否符合憲法，以及在何種基礎上合憲性可以得到討論。

第一種觀點在1925年11月4日的一個案件中得到了回應。[[735]](#_735_1)這個案子涉及一樁債務，負債于1909年生效而于1914年后被修改。如果負債人用貶值的貨幣償還債務的話，債權人在1923年將蒙受巨額損失。法院判定，即使該法案根據不同或“不平等”的升值利率處理不同的債務，1925年7月25日頒布的《升值法案》仍然為債權人從債務人那里要求更多金錢提供了充分支持。最高法院支持該法案的合憲性，它根據整體經濟的利益而重組，但沒有消除私人財產。但與此同時，法院又宣稱，它有權在第一時間聽取這個案子：“既然憲法本身沒有規定應該將判定帝國法律合憲性之規范的權力從法院那里拿走并且移交給另一個權威，那么，法院審查帝國法律之合憲性的決定權力與責任就必得到承認。”[[736]](#_736_1)法院判定，在這個案子中，沒有理由說平等的人受到了不平等的對待，也不能說不平等的人受到了平等的對待；特里佩爾所提出的標準并不違憲；因此，做出決定的時機還沒有出現。[[737]](#_737_1)最高法院審查了《升值法案》的合理性，然后用法律應該被視為“合理”的這一事實宣布，沒有必要審查其合理性。

在魏瑪共和國期間，帝國最高法院越來越訴諸這種假想的論證。1929年11月3日的一個裁決說明了這一點。[[738]](#_738_1)這個案子涉及多個威斯特伐利亞貴族家庭，他們要求每年都得到拿破侖入侵期間土地損失的賠償。在通貨膨脹期間，普魯士邦的威斯特伐利亞省在這些賠償方面陷入拖欠問題，一個初級法院承諾按照正常數額的60%給予這些家庭賠償。威斯特伐利亞省根據帝國1929年的一項法律提出上訴，該法律規定，凡涉及養老金的久拖不決的案子應該由各邦受理。貴族家庭認為，這條法律對他們不公平。法院拒絕了這個觀點并且拒絕重新審查《升值法案》。

這個案子的判決結論并不比做出判決的理由更加重要：

即使人們采取更加嚴格的方法（關于第109條第1段的問題）并且將規則視為一個對立法者有約束力（的規范），根據最高法院以前的裁決，人們唯一能夠歸咎于它的只是法律的含義，即，不平等地處理這類案件可能是任意的，在合理考慮的基礎上不可能是公正的，此時，法律就應該平等地處理這類案件……人們可以就所采納手段的必要性、有效性和公平性展開爭論；卻不能斷言他們的理由是荒唐的。[[739]](#_739_1)

在上述裁決中，值得注意的是，在由民主選舉或任命的法官們精心制定的政策范圍內，法院做出了明確的努力以保留“自由裁量的王國”。在大量其他案例中，最高法院聲稱，如果法院有權裁決平等原則是否侵權，那么，問題就在于立法機關的行為是否是任意的，但是，在本案中卻并非如此。[[740]](#_740_1)一次又一次，法院實際上做出了裁決，與此同時卻又聲稱不知道是否能夠做出裁決。

然而，最高法院并沒有根據其審查的權力而開展行動，這種權力在假想的裁決中開始實施。在某種程度上，這種決策很可能是在等待國會去對付司法改革的提議——來自于學術界的爭論，包括司法審查之可取性的最終決定。[[741]](#_741_1)國會的癱瘓導致1929年的改革努力無疾而終。可以從兩個不同的渠道讀出這些決策。格哈德·萊布霍爾茨，特里佩爾和斯門德的學生，認為他們發展了一種全新的憲法學，充分考慮了保留立法機關和行政機構對政治問題的自由裁量權的必要性，與此同時，卻又根據區分不同團體是“不合理”的這種觀念，為國家行動設置了特定限制。[[742]](#_742_1)遵循萊布霍爾茨的解釋，法院的行動類似于美國最高法院在馬布里訴麥迪遜案中的表現，它為美國的司法審查打開了大門，卻又避免了在這個問題上的直接對抗。與萊布霍爾茨相反，特里佩爾認為，德意志帝國最高法院實際上并沒有做出任何有爭議的裁決，也沒有精確指出“合理性”意味著什么。[[743]](#_743_1)

關于德意志帝國最高法院就第109條所做裁決之意義的爭論表明，大眾民主制度中司法機構角色存在著深刻的分歧。安修茨為這種制度中民主的立法機關的正當性而爭論。萊布霍爾茨盡管支持某些民主原則，卻為一個更加強有力的司法機構辯護。在共和國期間，政治爭論并沒有得到解決。最高法院關于平等條款的法理學被1930年后立法機關權力的崩潰所終止。只是在與納粹專政存在著極大不同的西德，才做出了關于司法審查的決定。萊布霍爾茨研究平等條款的方法在那時是適當的，被新的聯邦憲法法院（萊布霍爾茨自己在其中擔任第一任法官）幾乎逐字逐句地接受了。[[744]](#_744_1)

重構財產權利

由特里佩爾和沃爾夫發展起來的關于財產及其剝奪的爭論，在魏瑪共和國時期最高法院的裁決中也有所體現。事實上，法院參與了與兩位學者的對話，試圖在某些案例中限制卻又在其他案例中適用新的觀念，即財產是一束權利，干擾這些權利就構成了剝奪，法院有權審查影響財產的規章的合憲性。[[745]](#_745_1)

在最高法院的法理學中，隨著對1918年革命的反動以及個別德國邦中左派的興起，財產權利開始發生變化。在1921年11月18日，最高法院裁決了一個案子，為以后有關財產權利的裁決確立了一個先例。[[746]](#_746_1)革命之后，利珀（Lippe）的地產被一個左派政府所控制，對利珀王室一個旁系的后裔停止了始于1762年的支付協議。那些后裔提起訴訟，最高法院支持初級法院的判決，認為利珀的法律侵犯了憲法第153條第1段（保護財產）和第2段（要求對沒收予以賠償）。這一裁決的大部分都是無可爭議的。法院當然有權審查各州的法律是否符合聯邦憲法，而且，第153條第2段肯定只為聯邦立法機關保留了剝奪卻不予賠償的權力，明確剝奪了州的這種權力。[[747]](#_747_1)裁決的爭議部分是其假設，即中止了每年構成“對合法的私人權利的剝奪”，并有權要求賠償的收入。[[748]](#_748_1)

通過廣泛傳播包含在第153條中的財產概念，1921年的裁決改變了相關討論的用語。1924年11月13日的一項裁決為這種新方式提供了更多細節。[[749]](#_749_1)由于預計戰后煤炭產業將會帶來超額利潤，安哈爾特州（Anhalt）政府增加了煤炭產業的稅額；此外，它還規定，那些超過一定額度的利潤將流進州的金庫之中。最高法院裁決，新的管制構成了對財產的剝奪，將它定義為“所有主觀的私人權利，包括金融債券的權利”。最高法院認為，“經濟價值”的“主觀權利”應該被視為受憲法第153條保護的財產。[[750]](#_750_1)然而，后來的裁決雖然重復了1921年和1924年裁決中所用的語言，卻沒有為劃定財產權利與其他任何具有經濟意義的主觀私人權利之間的界限而發展更深層次的準則。[[751]](#_751_1)

在1927年3月11日的一項有爭議的裁決中，這些新的財產觀念對州政府和市政府所造成的威脅逐漸變得清晰起來。[[752]](#_752_1)根據為《漢堡保護歷史遺跡與大自然法》，與漢堡的加爾艮堡小鎮接壤的土地被列為歷史遺跡，其所有者在1924年4月26日試圖從其財產中清除沙子和碎石。市政官員干預并阻止了這一行為。他們將其財產登記為“處于歷史遺跡之中的區域”并因此處在土地使用限制之下。土地所有者將這個案子提交法院，因為喪失了財產權利而要求賠償。初級法院駁回了申訴，最高法院裁定，土地所有者因為“剝奪”而應該得到適當賠償，也就是說，限制了所有者使用自己財產的權利。

正如評論者所意識到的那樣，1927年裁決的后果是巨大的。[[753]](#_753_1)法院實質上批準，限制財產使用的制度要求因為喪失使用權而予以賠償。既然聯邦法律能夠廢除賠償的要求，最高法院的裁決就潛在地給地方的計劃、區劃和管制強加了巨大的財政責任。在1930年和1931年的一系列關于建筑條例的規定中，這個問題到了危急的關頭。1930年2月28日的重要裁決涉及柏林市郊萬湖（Wannsee）一塊土地的所有者。[[754]](#_754_1)他在那兒建一棟別墅的計劃被在那個地區布置和建設新建筑的一套新規定所阻礙。這個所有者將柏林市告上了法院，在賠償中要求十萬馬克再加上利息，一個巨大的數額。最高法院的裁決對他有利。法院裁定，第153條無疑適用于“地產負擔”，而且這種強加的負擔要求充分賠償。[[755]](#_755_1)關于市政監管的裁決打開了針對州政府和地方州府因侵犯其財產而提出可能是無限制索賠的通道。案件的爆發危及了州和地方州府的財政，并且終止了像普魯士的環境立法之類的管制法律的改革，（其所造成的嚴重后果）猶如大蕭條所帶來的打擊。[[756]](#_756_1)

至此為止，本章已經研究了最高法院的裁決，涉及州和地方法律或聯邦法律的實施。在已經出版的處理聯邦立法之合憲性的案例中，法院從廣泛的審查中大幅度讓步了，盡管其在平等條款的法院審判規程中已有體現。[[757]](#_757_1)但是，只要一個有爭議的案子就可能會吞沒最高法院：1926年，國會提議剝奪德國所有前王室的權利卻不予任何賠償。裁定自從20世紀20年代初就已經禁止薩克森—哥達（Saxony-Gotha，后來的圖林根）和利珀（Lippe）取消給王室的巨額付款，并且禁止剝奪他們的地產。這些裁決引發了危機，不僅來自于左派，而且來自于保守派法學家，例如奧托·科埃爾魯伊特，后來成為重要的納粹法學家。[[758]](#_758_1)王室已經在許多案例中改變了其地產的法律地位，使之符合私法的規則，以便確保對王室財產的清除在法律意義上必然構成剝奪。[[759]](#_759_1)國會中的代表，包括民主黨（DDP）、共產黨（KPD）以及社會民主黨（SPD），要求法院在有關剝奪特權的案件中禁止王室接觸。KPD在1925年底向國會提交了一份徹底剝奪王室特權的議案。因為將憲法性權利變成了司法程序，所以需要三分之二以上的多數通過，這個議案被否決了，正如由民主黨所提交的一份不那么激烈的議案一樣，它將有爭議的決定權、拒絕合法上訴的權力轉交給了州。在議案又一次被非社會主義政黨所否決后，現在被社會主義和共產主義合作的幽靈刺激了，此時，由社會民主黨和共產黨支持的全民公決在1926年的4月和5月再次向國會提交了該議案。現在，自由主義者和保守主義者都感到了恐懼，即，剝奪某一特定團體卻不予賠償并且禁止合法上訴，將侵犯法治國的基本原則。[[760]](#_760_1)

卡爾·施米特將剝奪議案視為強調另外一個觀念的機會，對于開展關于財產和剝奪的辯論非常重要。他認為，1926年全民公決的結果將可能產生一部影響某一單個團體的法律，因此侵犯了施米特所捍衛的“實質性”的法律概念——亦即法律在適用時必須是普遍的——并且將因此而是違憲的。正如第4章所揭示的那樣，施米特的觀點是限制議會權力這一更普遍策略的一部分，直接反對由法律實證主義發展而來的議會主權理論。[[761]](#_761_1)因為國會并沒有批準剝奪王室特權的議案，最高法院就沒有被迫面對如何根據憲法第153條審查國會立法的難題。在后來的裁決中，議案被推到聯邦立法機關，宣稱它是一個“自我統治”的實體（selbstherrlich，這個詞也暗示了“專制”），只受憲法及自己法律的約束。[[762]](#_762_1)最高法院并沒有明說憲法是如何限制立法機關的，但是，它采納了施米特和其他人的言辭，根據“個別干預”是一種“剝奪”的說法，并因此為國會的正常立法權設置了限制。[[763]](#_763_1)

但是，正如最高法院1930年5月27日的裁決所顯現的那樣，個別法律與一般法律之間全新對抗的用處是有限的。[[764]](#_764_1)一名受雇于一家醫院，專門治療女性性病患者的江湖醫生在國會通過1927年的《性病防治法》之后，丟掉了工作，該法案將此類疾病的治療保留給了經國家許可的醫生。[[765]](#_765_1)他將德國政府告上法院，聲稱他的技術構成了要求賠償的“主觀財產權利”。根據財產是一束權利的概念，最高法院被迫將其要求視為正當的，但用其他理由拒絕了原告的賠償要求：法律并不是對特定社會團體的剝奪，而是禁止任何人從事性病的自然治療；法律是普遍性的，而不是具體的干預。事實上，新法律對特殊人群所造成的影響像區劃及其他市政條例一樣多。德國的最高法官無法區分剝奪與非剝奪規則之間的界限。[[766]](#_766_1)

在致力于對抗地方、州和聯邦各層面上的左派民主性因素的過程中，最高法院將財產作為一束權利予以全面解釋，對它的取消或限制都潛在地構成了要求賠償的征用。新法律原則的一部分將在1949年后的西德得到改造；事實上，無論在魏瑪共和國還是在聯邦共和國都做出了強有力的論證，即，在一個日益復雜的社會系統中，對規則予以審慎的審查并且對財產予以更加復雜的理解都是必要的。[[767]](#_767_1)但是，在魏瑪共和國的環境中，最高法院的裁決都是災難性的。根據勞工部部長亞當·斯蒂格沃爾德（Adam Stegerwald）（天主教工會運動的領導者）的說法，新原則將可能花費柏林“數百萬馬克”。[[768]](#_768_1)斯蒂格沃爾德建議為了市政當局的利益而通過一條撤銷法院裁決的新法律，在大蕭條歲月中，市政當局在社會服務的要求下已經走投無路了。他的立法建議廢除了所有基于建筑法因為剝奪而索賠的要求。該法由1931年6月5日的總統緊急狀態法予以頒布實施。[[769]](#_769_1)在1932年7月2日發布的一項關于該法令的裁決中，最高法院自己承認了財產權利原則的消極后果。盡管提到了由其裁決而強加給市政當局的財政負擔，法院還是維持了1931年6月5日的法令。[[770]](#_770_1)

正如當代評論者所注意到的那樣，最高法院的新原則立場看起來更多的是基于對民主性立法機關的恐懼，而非此前作為德國法治國之標志的司法邏輯。[[771]](#_771_1)盡管最高法院竭力限制地方和州政府的權力以及議會多數派的反復無常，它卻仍然選擇不審查總統緊急狀態法的內容。它宣布總統只受第48條第2段的約束，承認總統有權懸置基本權利，無論他是否明確宣示該事實。[[772]](#_772_1)法院不信任民主性的立法機關，卻信任總統，這二者之間的截然不同，變得再明顯不過了。

總統的緊急權力與聯邦主義

在魏瑪共和國的所有歲月中，法院在審查總統緊急狀態法的立場上讓步了，它認為第48條第2段承認總統實際上享有不受限制的權力。法院的處理方式反映了在第一次世界大戰期間發展起來的關于專政權力的極其廣泛的概念（第2章討論了這個問題）。[[773]](#_773_1)

對總統緊急狀態法的挑戰通常涉及憲法的爭論，例如聯邦政府與州之間的關系、州政府之間的紛爭、內閣行動的合憲性以及彈劾總統或部長的程序等。作為最高的“普通”法院，最高法院拒絕裁決這些“政治”問題。因為涉及憲法中的爭論，這些案件就落入采取七人裁定小組形式的國家法院的管轄范圍之內。[[774]](#_774_1)在20世紀20年代中期，在有關州政府行為的裁決中，這種形式的國家法院開始發展一種關于緊急狀態法的法理學。

1925年11月25日，國家法院發布了第一項重要裁決。[[775]](#_775_1)這個案子涉及1925年3月普魯士政府在普魯士州議會長達一周的休會期間頒布的一系列緊急狀態法。保守的德國國家人民黨的一部分在普魯士議會中挑戰了該行動的合法性。國家法院支持這些法令的合憲性，并在此過程中明確了這一事實，即，它認為對這些法令的爭議在其管轄范圍之內。這些案子中的裁決聲稱，法院應該確定緊急條例是否是“緊急的”和“必要的”；但是，也應該為政府保留足夠的空間，以便在回應緊急狀態時執行自由裁量權。事實上，“只要對方不是毫無疑問”，法院就應該認為州政府的緊急狀態法是正當的。[[776]](#_776_1)幾年后，國家法院駁回了普魯士政府的一條緊急狀態法。1929年3月23日的裁決涉及一條法令，在得知該地區發現新油田之后，它將普魯士對煤炭和石油勘探權和開發權的壟斷延伸到沒有被原先的條例所覆蓋的部分土地上。[[777]](#_777_1)盡管它重申了政府在緊急狀態下應該有行動的自由這一原則，但是，國家法院同時也認為，緊急條例的內容應該權衡與行動目標間的關系。將一個裁決延伸到新的管轄范圍不單單意味著時效有限的法令。相反，新條例意在成為持久的法律規范。它侵入了適合立法的領域。[[778]](#_778_1)因此，國家法院對緊急條例的裁決無效。

然而，代表第48條權威的總統緊急狀態法是另外一個問題。到1931年為止，國家法院一直在回避處理是否及如何審查總統緊急狀態法的難題。當布呂寧政府在1930年頒布一連串廣泛的法律時，國家法院發現自己被迫面對這些難題。它最初這樣做是在兩項1931年12月5日發布的裁決中，它們都關注總統緊急狀態法授權州以頒布屬于它們自己的緊急狀態法的方式。

在第一個案子中，總統在1931年8月24日頒布了所謂的Dietramzeller法案（根據他正在度假的地方命名），它允許州政府在蕭條期間采取必要手段解決州和社區的財政問題。按照這些辦法，州政府被允許偏離他們的憲法。[[779]](#_779_1)梅克倫堡—斯特雷利茨政府使用了這種授權，將一個小規模、境況不佳的市并入一個大市。這個小市和德國國家人民黨在普魯士州議會中的一部分代表將這個案子上訴到國家法院，認為州政府和總統都逾越了他們的合法權力。原告控訴總統通過允許州政府偏離州的憲法而侵犯了《魏瑪憲法》第17條，該條聲明所有州都應該是民主的和憲政的。國家法院否決了這一論據。它認為，在并非來自其他由憲法確定的司法權的意義上，例如總統或國會的正式權力，第48條第2段是“管轄權的獨立規范”。它承認總統正常時期中的緊急條例，即使在正常時期由《魏瑪憲法》保留給州政府的領域中也是如此。[[780]](#_780_1)法院認為，無論條件如何，裁決都使利用第48條第2段這一行為正當化了，此外，恢復秩序的手段也應該“在原則上”留給總統。[[781]](#_781_1)

1931年12月5日的案子涉及相似的爭論。經濟蕭條開始之后以及偉大聯盟在1930年初破裂之后，布呂寧政府被任命了，它在1930年7月16日頒布兩條遠遠超出總統權力的緊急狀態法，企圖借此規避國會對其社會和經濟行動的反對。7月18日，國會投票暫停緊急狀態法，此時，總統解散了議會。7月26日，布呂寧政府又重新頒布了法令。該法令與這個案子相關聯的部分授權州政府頒布緊急狀態法，允許他們提高公共賦稅。薩克森州政府所作的反應是向啤酒及其他飲料征收更高的稅額。德國中產階級的政黨控訴說，薩克森州政府頒布征稅制度已經超越了其合法權力。[[782]](#_782_1)在這一裁決中，國家法院宣稱，一項緊急狀態法必須滿足三個條件。首先，必須存在對公共安全與秩序的顯著干擾或威脅，包括經濟危機。蕭條顯然滿足這個條件。其次，所采取的手段應該適合于恢復安全與秩序的目標。穩定市財政構成了恢復經濟秩序的恰當工具。最后，所采取的手段必須是臨時性的。法院注意到，它已經將這三個標準應用于評估州政府所頒布的緊急狀態法。它還進一步宣稱：“人們可以認為，相應的考慮在此也適用（于總統的緊急狀態法）。”但是，它接著說，這種考慮是毫無意義的，因為明顯的干擾的確存在，政府正在采取措施對付它們，并且，無論如何，即使在為州保留的領域中，第48條第2段也賦予總統采取行動的“獨立管轄權”。[[783]](#_783_1)正如最高法院用假設語言通過將其立法審查建立在平等條款的基礎上而回避了棘手的局面一樣，國家法院也宣布，既然為其實施所必需的前提條件已經明顯得到了滿足，因此就不必審查總統的緊急狀態法。

正當魏瑪共和國逐漸步入其生命的最后歲月時，國家法院關于總統緊急狀態法的法理學仍然模糊不清。它并沒有明確陳述它是否有權進行審查；也沒有暗示根據第48條第2段限制總統的“獨立管轄權”；它同樣沒有明確“自由裁量的判斷”在何處終止、非法的行動或任意性始于何處。總統管轄權的獨立規范這一原則甚至允許總統遠遠超越正常的立法。在梅克倫堡—斯特雷利茨的案子中，法院實際上承認了行動的永久性影響，即一個社區并入另一個社區，它侵蝕了緊急狀態法必須是臨時性的這一要求的根基。這就是總統緊急權力法理學的狀態，此時，國家法院被要求對一個決定共和國命運的案子進行裁決：1932年7月20日，總統的緊急狀態法采取了反對普魯士的行動。

1932年7月20日總統干預普魯士

普魯士州議會1932年4月24日的選舉使國家社會主義黨成為州議會最強大的部分，并且使共產黨和納粹合起來占代表的絕對多數。一個親共和主義聯盟的出現已經不再有任何可能性。但是，在4月12日頒布的普魯士州法規中發生了一個變化，在多數派內閣建立一個新政府之前，來自于社會民主黨和基督教中央黨的普魯士前內閣仍然是看守政府。舊政府因而設法阻止納粹在這個德國最大的州掌握權力。反對納粹侵入政府的強硬路線似乎符合聯邦的政策。4月13日，興登堡總統和布呂寧總理頒布了一條法令，取締納粹的沖鋒隊和黨衛軍。但是，一個突然的變化在5月底隨之而來。以馮·施萊歇將軍為首的陰謀家說服了興登堡，認為布呂寧政府不值得信任。興登堡任命弗朗茨·馮·帕彭代替了布呂寧，帕彭身為貴族，屬于基督教中央黨的極右派、與君主主義者聯系密切、是一個反對共和主義的反動分子。通過承諾重新舉行議會選舉并且解除關于沖鋒隊的禁令，帕彭和施萊歇爾試圖安撫納粹并且取得他們在議會中的支持。在一次不信任投票之后，議會于6月4日被解散。10天后，一個總統令解除了對沖鋒隊的禁令。不久之后，聯邦政府剝奪了州禁止在大街上穿著軍裝的權力。[[784]](#_784_1)

結果是長達兩個月的街頭暴亂。在他們被告知要禁止沖鋒隊集會僅僅幾個月之后，普魯士警察卻接到命令，允許沖鋒隊毫無阻攔地在街道上游行示威。（相反，共產黨的準軍事組織，紅色陣線，自從1929年就被取締了。）7月17日，漢堡北部阿爾托納（Altona）的工人階級街區發生了血腥的巷戰，沖鋒隊在那里發動了一次游行，制造了許多意外事故并造成了十七人死亡。7月18日，普魯士警方帶著更多警力采取行動以控制納粹在哥尼斯堡的集會，從而引起了納粹領導人對帕彭政府的抗議。帕彭政府指責普魯士政府未能制止該州的內戰、“依賴”共產黨、缺乏食物供應（等情況），于7月20日頒布了興登堡一周前簽署的緊急狀態法。帕彭取代柏林的警察頭目普萊希姆（Praesidium）成為普魯士的代理人，社會民主黨成員被清除出了政府高層。普魯士政府，一個社會民主黨和基督教中央黨的聯盟，實際上已經被推翻了。[[785]](#_785_1)

在隨后的一個星期中，帕彭采取了進一步行動，宣布作為總統的代理人代表國家。他解雇了公務員，任命了帝國議會的代表。根據法律，普魯士內閣被停止了，普魯士議會中的社會民主黨和基督教中央黨的代表，以及巴伐利亞州和巴登州向國家法院提起上訴。首先，原告否認存在允許適用第48條于普魯士的客觀條件。其次，他們宣稱，代理人對聯邦主義基本結構的干預，包括任命議會中的代表，是違憲的。最后，他們指控帕彭政府利用緊急行動與納粹一起發動了他們的政治陰謀。[[786]](#_786_1)

在長達六天的辯論（參與者都是德國最重要的憲法學者，包括安修茨、那維雅斯基、黑勒、施米特及比爾芬格在內）之后，國家法院在10月25日做出了一項裁決。[[787]](#_787_1)在其結論中看待這場辯論的方式是著眼于審訊期間所提供的更多細節。在當前的情況下，有趣的是裁決本身，它同時揭示了與國家法院早期裁決之間的連續性與非連續性。

帕彭政府基于第48條第1、2兩段，正當化了7月20日的總統緊急狀態法。在某個州政府不能履行其對聯邦政府的責任時，第1段賦予總統予以干預的權力；第2段則賦予總統在面臨嚴重騷亂或嚴重威脅公共安全與秩序的情況下采取非常措施的權力。國家法院分別考慮了每一項聲明的有效性。在這樣做時，法院否定了帕彭政府的聲明，即，當聯邦政府和州政府的政治關系陷入危機時，第48條的兩段條文授予總統不受審查的和實際上不可分割的獨立管轄權。[[788]](#_788_1)

法院宣稱，根據第48條第2段，聯邦政府并沒有滿足干預一個州所必需的條件。在仔細審查各方所提供的事實后，法院發現，沒有證據表明普魯士政府侵犯了執行聯邦法律的責任。此外，盡管個別社會民主黨官員曾經與個別共產黨員有過交談，但是，沒有證據表明社會民主黨依賴于共產黨。最后，法院否定了這一主張，即，更改普魯士州議會的法律，與此同時，依然允許州議會的多數選舉一個新普魯士政府，這標志著與憲法第17條所要求的議會民主原則之間的決裂。[[789]](#_789_1)國家法院已經冒險審查了根據第48條第1段的權威而制定的總統緊急狀態法，以發現它是否滿足合憲性的前提：州政府對聯邦政府所負責任的客觀侵犯應歸咎于州政府，或者，背離議會民主的原則。法院宣布，缺乏這些前提條件。[[790]](#_790_1)

國家法院用一只手給了普魯士一次勝利。但是，它卻用另外一只手拿走了勝利。在對專政條款（第48條第2段）的裁決中，法院幾乎給予總統一只利用緊急狀態法的自由之手。但是，這些裁決仍然有其未曾言明的含義，它暗示了將來界定（緊急狀態）的可能性。首先，法院處理了是否允許審查緊急狀態法的前提問題。在這個案子中，它拒絕做這件事，宣稱緊急狀態的存在是“明顯的”，并且總統合理地判斷將普魯士和聯邦的權力集中在一個人手中將有助于緩解緊急狀態。[[791]](#_791_1)正當德意志帝國最高法院根據平等條款對立法機關進行假想審查時，國家法院卻在實際上審查了第48條第2段的前提條件，肯定了總統的判斷，并且拒絕宣布它是否有權進行審查。[[792]](#_792_1)

國家法院接著解釋了總統自由裁量權的使用。首先，法院詢問自由裁量權是否被作為帕彭與希特勒間秘密協議的一部分而被錯誤地使用了。它否定了這一聲明，認為沒有證據表明存在秘密協議。[[793]](#_793_1)值得注意的是，國家法院沒有詢問帕彭是否打算使用緊急狀態權力以便在權威主義的角度上更改憲法，這一點能夠得到帕彭廣播講話的支持。但是，原告也沒有做出這種抗辯，反而依賴于對陰謀的指控。[[794]](#_794_1)其次，法院檢討了總統是否超越了采取行動所必須達到的目的。它認為，為普魯士任命一個代理人并沒有超越對總統緊急狀態權力的合理限制，因此，只有總統，而絕非國家法院，才得到了授權以審查其代理人的特殊行為。[[795]](#_795_1)事實上，法院重復了其早些時候的觀點，即，第48條第2段構建了管轄權的獨立規范，允許總統（或他的代理人）接管某一地區，盡管正常的憲法將它置于州的管轄權之下。[[796]](#_796_1)

但國家法院也宣布，憲法對總統權力的絕對限制由《魏瑪憲法》所創造。第17條聲明，每一個州都應該有一個根據民主程序選舉產生的屬于州自身的政府。因此，聯邦的代理人不應該任命自己作為州的政府。第60條和第63條為各州提供了帝國議會，各州在其中都有代表并且都擁有對特定法律的投票權，包括聯邦制度在內。既然聯邦的代理人并非各州的真正代表，那么，他就不能任命帝國議會的代表。[[797]](#_797_1)最高法院第一次做出了有約束力的決定，根據第48條第2段為總統權力設置了絕對限制。

普魯士因此慶祝了一個皮洛士的勝利（a Pyrrhic victory）：國家法院宣布，帕彭政府不能徹底廢除普魯士的代表機構，但是與此同時，它卻授權這個代理人政府采取任何他認為必要的具體性且臨時性的行動。帕彭政府發現自身處境尷尬。法院創造了一種雙重體制，帕彭在其中可以采取行動卻沒有州的權力，州能夠執行權力卻不能采取具體行動。帕彭拒絕讓這些部長們回到他們原來的辦公室。幾個月后希特勒掌權，合法行動與代理人體制間的對抗戛然而止。[[798]](#_798_1)

1932年7月20日的總統緊急狀態法毀掉了魏瑪共和國的聯邦主義制度，侵蝕了普魯士議會民主制的堡壘，這意味著帕彭發動了一場政變。但是，令人驚訝的卻是，國家法院在其裁決中竟然走得如此之遠。作為法官需要具備英雄主義精神，并且愿意突然改變最高法院拒絕審查行政機關自由裁量行動的傳統。鑒于魏瑪共和國最高法院的歷史，不但這種突然的中斷是不太可能的，而且也很難想象國家法院的保守主義法官（包括在整個納粹期間擔任德意志德國最高法院院長的首席法官歐文·布姆克在內）會贏得對赤色普魯士社會民主黨的勝利。[[799]](#_799_1)

結論

1932年10月25日的裁決作為司法機關試圖制止解散共和國的一次慘痛失敗而被載入史冊——用卡爾·迪特里希·布拉赫爾的話來說，它是“國家法院理論的悲劇”。[[800]](#_800_1)當代對此的反應卻截然不同。事實上，那些最初為共和國辯護的人歡迎這種裁決，但那些試圖更改憲法的帕彭和獨裁主義的支持者們卻被它所激怒。[[801]](#_801_1)

漢斯·納維雅斯基，代表巴伐利亞，和阿諾德·布萊希特，被廢黜的普魯士政府的首席律師，都將這一裁決視為一個勝利而予以歡呼。[[802]](#_802_1)三十五年后，布萊希特仍然為國家法院的這一裁決辯護，認為這一裁決不僅允許聯邦政府執行必要的和迫切的緊急行動，而且要求尊重德國的聯邦結構并保存普魯士。[[803]](#_803_1)安修茨也同樣歡迎這部分裁決。[[804]](#_804_1)

海因里希·特里佩爾愿意支持國家法院對總統緊急行動所施加的限制，他對這一裁決的反應暗示，保守主義者甚至那些表面上的保守主義者，對拓展法院角色的支持是多么微乎其微。特里佩爾譴責這一裁決“在很大程度上是錯誤的”。無論普魯士是否背叛了它忠于聯邦政府的義務，審查具體問題都是總統的責任，而且，法院不應該用自己的價值判斷代替總統的價值判斷。此外，特里佩爾還否定了州的代表機構不受總統的限制這一觀念。他聲稱，專政是“憲法的反常”。他在描述這一制度時所使用的語言不禁令人想到了施米特，特里佩爾認為：“這是該制度所特有的辯證法，亦即，它必須攻擊它應該保護的東西，這就是在保護它。”[[805]](#_805_1)特里佩爾為統一的行政機構權力所做的辯護，與他呼吁限制政黨政治的議會（他視之為“原子論的、個人主義”的大眾政黨國家的一部分）形成了鮮明對照。他甚至在1929年之前就曾呼吁用有機的社會政治系統代替“現代的機械化社會”。[[806]](#_806_1)盡管特里佩爾不是納粹，但是，在這些行動干擾德意志國家的團結和力量時，他肯定也不是一個民主和聯邦主義的擁護者。

實際上，對國家法院裁決的保守主義批評逐漸演變成了禁止“政治”領域中司法活動的普遍要求。[[807]](#_807_1)這種要求在希特勒掌權之后很快就得到了回應。在《國家、運動與民族》（1933）這本小冊子中，卡爾·施米特，他現在堅定地支持納粹革命，聲稱《魏瑪憲法》中的國家法院制度毀滅了元首（Führer）這個政治觀念，并且授予旨在摧毀國家的軍隊以權力。[[808]](#_808_1)奧托·科埃爾魯伊特，甚至在1932年之前就是納粹的公開支持者，攻擊國家法院在審判中將州政府和聯邦政府視為平等的當事人而開展了“政治審判”。[[809]](#_809_1)這兩位納粹國家法的官方代表人物都將1932年10月25日的裁決視為自由民主政權最后的垂死掙扎，而非打開通往獨裁主義統治的大門。他們都歡迎即將到來的阿道夫·希特勒全新的、“負責任的”領導。

施米特和科埃爾魯伊特所做的批評暗示了回顧魏瑪共和國中司法政治的復雜性。最高法院的憲法學至少傳達了兩條信息。首先，在當下的政治語境中，它傳達了保守主義的信息。法院的裁決表達了對民主性立法機關的不信任以及對限制其活動的渴望。[[810]](#_810_1)其次，法院的行動體現了處理社會和政治生活新型挑戰的努力。通過宣布有權利（盡管是假設）根據第109條在立法的實質性公平方面予以審查之外，德意志帝國最高法院也許還用民主的立法機關的視角取代了自己的保守主義世界觀。但是，它也使得保護少數對抗立法機關中的多數成為可能。如果最高法院不太明確的“征收”原則在共和國中有更多有害的而非積極的后果，那么，它也顯示，最高法院正在努力調整其裁決以適應管制型國家和管制型社會這一截然不同的世界。國家法院對總統緊急狀態法的審查雖然沒有制止馮·帕彭總理的反民主實踐，但是，審查是可能的，而且即使行政機關也不得不向最高法院詳盡而合理地解釋其行為，這些都逐漸變得明確了。德意志帝國最高法院和國家法院沒有明確解決最高法院在憲政民主制度中所應該扮演的恰當角色這一問題。但是，他們的確已經開始探索將來發生憲政民主意義之爭的那些領域，并且在此過程中開始反思憲政民主中司法機關與法治國之間的關系。

結論  
 憲政民主的危機

本書以憲政民主制放棄自己，向敵人屈服這一圖像作為開端，以1932年聯邦政府干預普魯士辯論的裁判解釋作為結束。這場審判從兩個方面展示了憲政民主的投降情形。首先，“憲政民主”沒有“放棄自己”。那些宣稱保護“憲政民主”的個體行動者們采取行動來保衛或摧毀《魏瑪憲法》的具體條款。其次，導致憲政民主投降的更加抽象的原因是“憲政民主”概念本身仍處于爭論之中。事實上，與國家法院1932年10月25日的裁決至少同樣有趣的是法學家們在裁決中所提出千差萬別的憲政民主概念。

卡爾·施米特的思想中出現了激進的、存在主義的憲政民主觀念，這在為帕彭政府發表的公開聲明中可見一斑。[[811]](#_811_1)1917年之后，施米特提出一個緊急狀態的超法律邏輯：在內戰狀態下，某些人必須做出區分合法政黨和非法政黨的最高決斷。在緊急狀態之下，“非法”（illegal）不僅意味著缺乏與實證法律規范的一致性，而且意味著成為國家公敵的實際狀態。關于誰是朋友以及誰是敵人的具體決斷屬于總統及其政府，施米特斷言，他們必須“獨立”且“高于政黨”。[[812]](#_812_1)施米特的分析將憲法第48條視為民主的“真正”根基。根據施米特的理論，司法機關和正常情況下用來進行統治的憲法條文都不應該限制總統的緊急權力：“根據第48條，在具體情境中處理具體問題是總統的事務。”既然總統本人直接表達了制度的統一、“民主”的根基，他就不受多元論或者聯邦利益的限制。正如施米特所言，“民主機構的確傾向于將國家的民主性、同質性和國家的政治共同體放在首要位置。”[[813]](#_813_1)施米特在辯論中所捍衛的憲政民主觀導致由國家的單一代表（總統）所保衛的實質性政治共同體，反對可能分裂主權國家和聯合國家的利益。施米特認為，由于這個原因，多元主義是非憲政主義的，它將會導致政治實體的終結。他用亞伯拉罕·林肯的話總結了審訊中的陳詞：“內訌家庭難以長存。”[[814]](#_814_1)

慕尼黑的公法教授漢斯·納維雅斯基創建了一套憲法的法律實證主義方法，與漢斯·凱爾森的方法有諸多相似之處。納維雅斯基指出，在施米特的闡釋中，第48條為非常時期創造了優先于所有其他“普通”憲法條文的第二憲法。[[815]](#_815_1)用凱爾森的術語來說就是，在施米特的憲政理論中有兩個“基本規范”，其一，承認正常時期成文法的有效性；其二，認定非常時期總統緊急行為的有效性高于國家行為。正如納維雅斯基所注意到的那樣，施米特認為，緊急狀態下總統無需對任何其他國家機關負責，這是一種總統專制主義理論。[[816]](#_816_1)相反，納維雅斯基預先認定實證《魏瑪憲法》的有效性，并且運用這些實證主義規范合法界定聯邦政府和各州的權利與義務。創建議會制的立法機關必然意味著創建一個允許多種利益都被代表的制度；與此相似，創建一個每個州都有自己代表的制度，必然意味著政治既產生于聯邦的權力，也產生于地方權力。[[817]](#_817_1)施米特強調了憲政民主的被統一的人民（demos），納維雅斯基卻將憲法視為民主的合法“創建者”。總統、國會、州議會、聯邦政府以及法院都屬于“廣義國家”（Gesamtstaat）。[[818]](#_818_1)因此，當他聽到像施米特及其論辯中的同盟者卡爾·比爾芬格的觀點時，即，為了政治上的便利，實證主義規范“只是”應該予以改造或者被忽視，他感覺到一種“法學家心臟的劇痛”。[[819]](#_819_1)

或許是因為納維雅斯基一直代表巴伐利亞，所以他的立場與實證法完全一致。巴伐利亞主張審訊中的辯護權，因為帕彭任命聯邦參議院（Reichsrat）普魯士代表（這一行為）已經破壞了代表州利益的最重要機構。由于聯邦干涉國家事務具有正當性，州將因此而蒙受巨大損失。相反，格爾哈特·安修茨的法律實證主義和赫爾曼·黑勒的“有機主義”憲法理論都成為政治計劃的一部分，他們都主張國家的統一和國會的權力。相對于納維雅斯基，他們都甘于根據第48條將更多權力讓渡給總統。例如，他們都認為，根據第48條第一段，國家法院的更高決策對于總統行為并不都是必需的；州對義務的背叛，總統干預的先決條件，也可能構成對不成文規范的侵犯。[[820]](#_820_1)但是，對于安修茨和黑勒而言，單一國家的主權是由實證法律本身構建的。因此，他們都拒絕了施米特對憲法的“情景式”解讀，它允許“純粹的”（mere）成文規則被德意志人民唯一的真正代表，即總統懸置起來。[[821]](#_821_1)正如安修茨所言：“憲法需要一個聯邦國家并且需要一種……議會民主。”[[822]](#_822_1)

因此，安修茨所堅持的法律實證主義與黑勒的國家理論在實質上非常相似。但是他們在性格上的差異掩蓋了這些相似之處。在法院的第一次陳述中，安修茨向朝他嚷嚷讓他“大聲一點”的聽眾們回應說：“我不是在跟你們這些聽眾說話，而是在與法院和反對黨的專家代表們說話。”[[823]](#_823_1)稍后，他譴責了“提高音量”和政治訴訟的程序。雖然他手邊沒有與案件直接相關的材料，但他仍然試圖抽象地說明總統緊急權力的相對和絕對范圍。[[824]](#_824_1)拉班德在回憶錄中寫道，安修茨論辯式風格的價值在于他以一種非政治的、邏輯的方式推進了法院行為的正當化進程。他的證詞幾乎成為7月20日國家法院決定審查和削弱總統緊急權力的核心。但是，安修茨不認同施米特的政治觀點，因為施米特認為國家所面臨的生存危機超越了實證主義憲法所處理的情形。

黑勒作為社會民主黨的代表人物，與施米特的政治觀點針鋒相對。他否認帕彭采取了任何保衛憲法的行動。黑勒認為，帕彭的目標不在于破壞與改變憲法，而在于消融憲法的正式部分。根據黑勒的國家理論，它們正是憲法本質的實質性部分。[[825]](#_825_1)審訊中的其他律師以調侃或蔑視的方式提到了黑勒的“脾氣”，布姆克法官有一次甚至警告黑勒要降低音量。[[826]](#_826_1)但是，黑勒的高聲調和他的政治評論與他對憲法的實證主義分析方式結合在一起，[[827]](#_827_1)他將“權利的基本原則”置于首要位置或者已經體現了他擴大法律爭論范圍的努力。畢竟，總統權威的相對和絕對限制在這一案件中已經顯得岌岌可危。經由人民主權的意志認可的政治性機構和規則是國家權力的創造者，也成為爭論的焦點。《魏瑪憲法》的“機構”將工人整合進國家，黑勒已經在關于魏瑪的文章中討論過了。正如他在審訊中所說的那樣，施米特對總統獨裁的要求將會動搖甚至摧毀首要政治制度的正當性，因為該制度允許社會主義者參與政府。[[828]](#_828_1)

黑勒是正確的。在帕彭和施萊歇爾任總理期間，總統權威的試驗失敗了。帕彭對基本憲政機構的激烈干預為希特勒后來摧毀整個憲政制度埋下了伏筆。首先，如果老態龍鐘的容克（Junker）沒有能力對案件中的環境進行判斷，總統能夠有權宣布緊急狀態，那么，施米特所提出的觀點就為總統及其政府合法地保留了不受限制的權力。在最初的幾個月，希特勒政權擴大了這項權力的運用范圍，2月28日國會縱火案之后，他利用“國民與國家保護緊急法令”擱置了基本權利，將這項權力運用到極致。1933年2月23日，國會通過授權法案，宣布進入永久緊急狀態，擴大了希特勒直接獨裁的權力。這種永久性緊急狀態吊詭地被制度化了。[[829]](#_829_1)其次，帕彭已經在普魯士采取了一些行動來“清洗公務員的身體”，[[830]](#_830_1)其中包括審訊中已經提到過的清除一些與社會民主黨關系友好的官員。[[831]](#_831_1)1933年4月7日，納粹頒布了公務員復位法，使早年的清洗活動正式化，并擴展到其它政治組織以及“非雅利安人”之中。[[832]](#_832_1)最后，帕彭政府的法學家們宣稱，各州不可反對國家政策，在緊急情況下，聯邦政府有權指派一名代表來接管州的職能，包括代議功能在內；事實上施米特認為，普魯士只是總統行政權力的一個極小的、有限制的案例。[[833]](#_833_1)從1933年3月開始，希特勒政權通過一系列法令與州和國家政策展開“合作”。1934年1月30日，《德國重建法》頒布，正式廢除了州議會和政府的獨立。[[834]](#_834_1)在納粹初期的著作中，卡爾·施米特堅決支持這些措施，他認為這些措施將保護國家免受國家法院和聯邦主義的危害。[[835]](#_835_1)

帕彭針對普魯士的政變標志著制度過程的開始，并在國家社會主義者強化權力中達到了頂峰。1934年1月30日發生的一系列事件也讓希特勒成為國家的最高裁決者。那天，他在納粹黨內發布命令，要求處死政治對手。恩斯特·羅姆、庫爾特·馮·施萊歇爾以及其他數十人被謀殺，然而這不過是這一發展過程的最終階段而已，用其憲法邏輯的術語來說就是，它已經在1932年10月呈現于帕彭政府在這一緊急狀態的案件中向國家法院要求行使總統自由裁量權的公平、自由的領域。[[836]](#_836_1)

施米特的憲政民主觀在共和國的最后幾個星期里最終獲得成功——它最終取代了施米特自己早年協助建立的、更加激進的且缺乏正式規則的國家社會主義。[[837]](#_837_1)然而，這場爭論的結束不應該抹去它提出的哲學和法律問題的持久重要性。這些問題仍然是西德基本法中核心的憲法問題，它們也反映了美國當代的爭論。憲法的根基有賴于公民的超法律的同質性，一套共同的道德和價值，基督教信仰，在這些美國和德國都曾經做出的論斷中能夠發現對憲法的“實質性”基礎、對超越“憲政愛國主義”的愛國主義等方面的渴望。相反，另一些政治家和自由主義政治理論家卻爭辯說，憲法本身就提供了一個機構，它創造了作為憲政民主基礎的統一人民。高等法院在“政治”事務中的角色也存在爭議。每當美國最高法院或德國的聯邦憲法法院限制多數人統治以保護少數人時，辯論就會接連發生。左派和右派的政治評論家們都在討論政策和權利意義的艱難決策是否應該交給民選機構。最終，尤其是美國聯邦法院和國會實施公民權利改革之后，聯邦制政治不斷激起民憤。即使政府拒絕特定組織參與政治制度（比如吉姆·克勞法），拒絕他們進入政治機構，拒絕保護他們的權利，國家權利的守護者們仍然要求對聯邦干涉州政府的行為進行嚴格限制。

憲法和政治語境中的對于何謂“左派”和“右派”的區分大不相同。因而在在憲法爭論中指出它們的相同之處并不等于這些爭議的政治意義也是相同的。例如，保衛聯邦制是1932年德意志共和國左派凝聚群眾的口號，它也是當代美國極右翼的、反自由主義政治的關注焦點。本書的首要任務是在魏瑪共和國的獨特語境下分析憲法爭論中的政治利害關系。第二個任務是分析即將伴隨憲政民主而來的憲法和憲法爭論的變化。隨著憲政民主的到來，依靠德意志帝國穩定的憲政制度發展起來的法律實證主義指導原則信受攻擊。“人民”即主權的假設開啟了對《魏瑪憲法》實質性根基的討論，其中以凱爾森和施米特之間就誰是“憲法的保衛者”的爭論最為激烈。黑勒和斯門德不同的論述方法導致了民主憲法在政治學和實踐的憲法闡釋中的分歧。最終，德國最高法院憲法法理學的開端意味著，在具體案例中確定憲法的實質性或者“政治性”內涵遭遇了嚴重的問題。

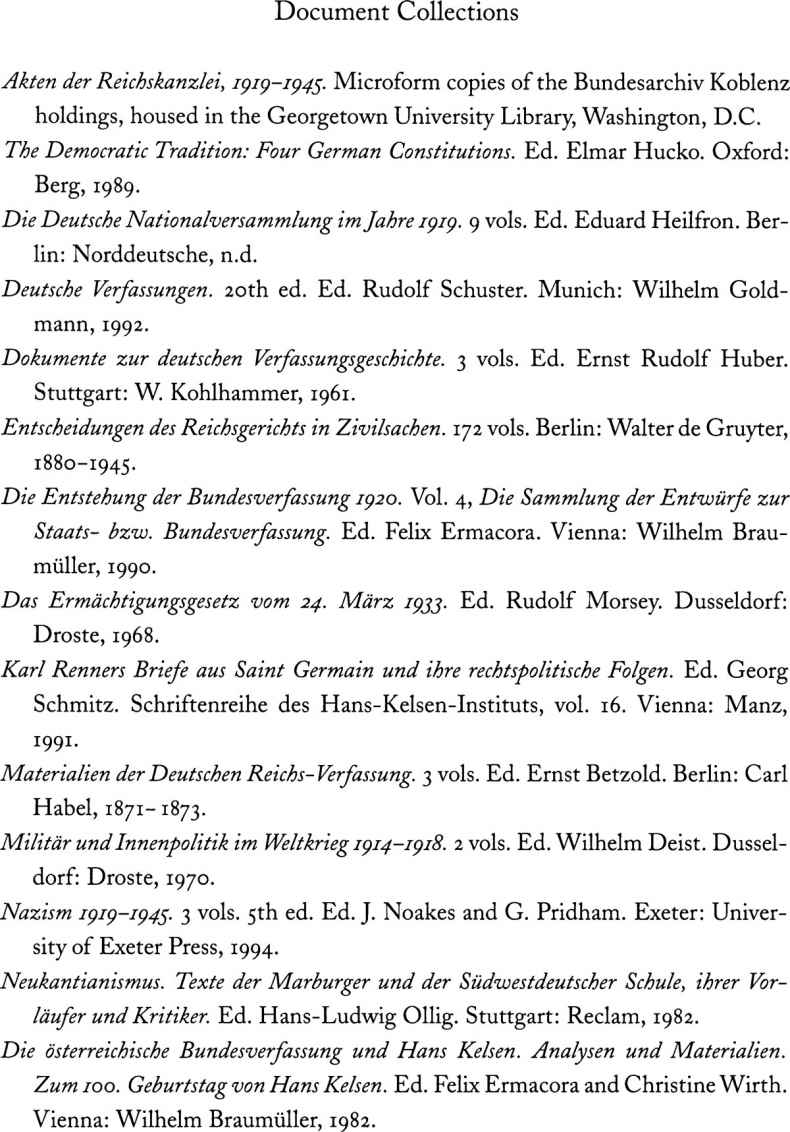
本書追溯了全新的德國憲政文化的開端。在這一環境下，“文化”所指的不是指導法律實踐的一套被普遍接受的穩定的社會規范，而是內在于“憲政民主”本身的一系列矛盾和沖突，它們在不同的語境中具有不同的政治意義。然而，能夠清晰闡述憲政民主的不同方法一般都被限定于任一給定的憲政體制。例如，現在的美國，雖然每一激進立場的因素似乎都嵌入在一些較為溫和的政治計劃中，但是，諸如國家語境下的種族主義觀念和人民主權凌駕于財產權利之上的社會主義觀念等憲政民主的解釋方式都被邊緣化了。在魏瑪共和國的憲政文化中，值得注意的是一種特殊的企圖支配政治生活憲政民主觀念的失敗。

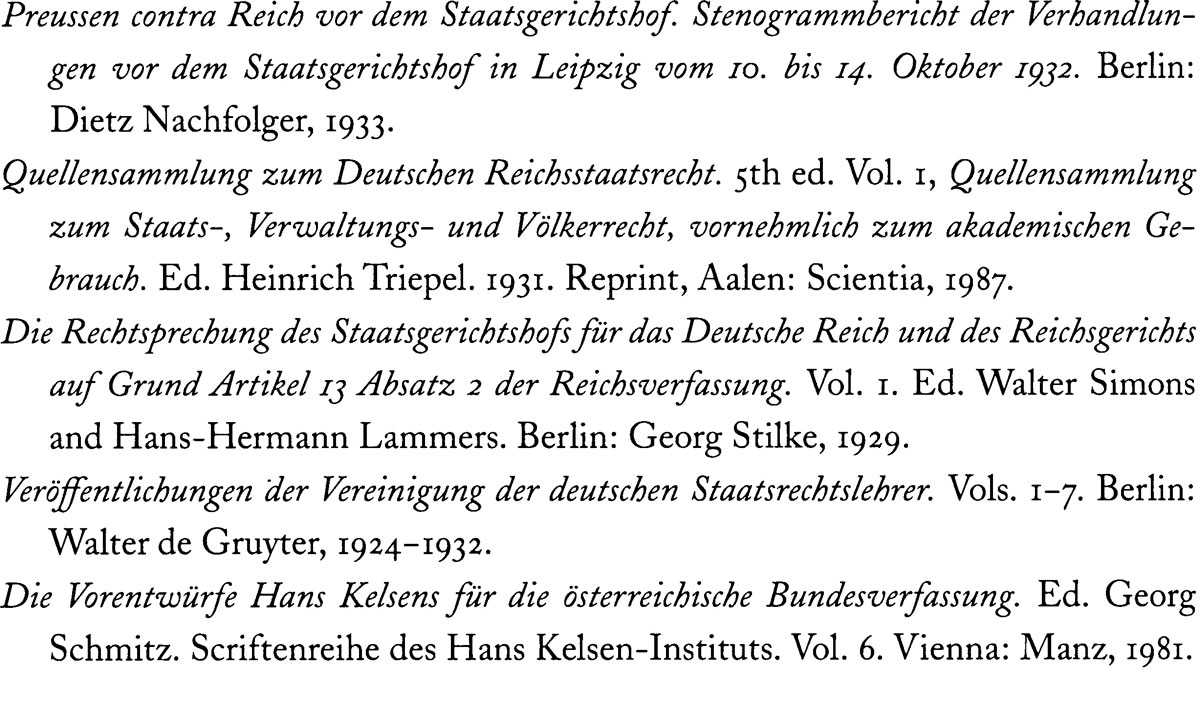
德意志聯邦共和國的故事則有所不同。納粹獨裁與戰爭所帶來的創傷，暴行和大屠殺的爆發，國家的東西分裂都導致了既不信任人民的權力也不信任國家權力的憲法和憲政文化。戰后西德的憲政主義定型于1950年代，它強調聯邦主義和強有力的制度主義的民主觀念，青睞穩定的政黨和利益集團，以及憲法法院的實質性司法審查，這種機制從某種程度上說來自魏瑪的國家法院。盡管在1970年到1980年間受到了左派的挑戰，西德的憲政民主模式仍然保持穩定。

東歐“人民民主”的崩潰和1990年東德和西德的統一都沒有從根本上改變德國憲政主義的特征，最起碼當時的著作告訴了我們這一點。[[838]](#_838_1)東德革命之后，憲政民主問題在學術界又再次浮出水面。東德反對派的一些領袖代表聯合西德的左派通過直接手段如人民倡議和全民公決來呼吁一種更加激進的憲政民主觀。[[839]](#_839_1)因為國家統一這一事實而獲得了知識分子的尊重，極右派在1980年代開始倡導他們發展起來的主題，尋求強大的機構、同文同種以及公共討論中愛國主義的核心地位等。[[840]](#_840_1)關于對憲法法院衡量在立法機關的決策是否合憲時所扮演角色的批評，有代表性的案例是1993年墮胎案的裁決及1995年巴伐利亞教室中十字架案的裁決，它們已經激起對司法審查的新一輪且更加尖銳的抨擊。[[841]](#_841_1)憲政民主的這些批評之音再次浮現這一事實意味著，憲政民主之困境在今天依然如故。

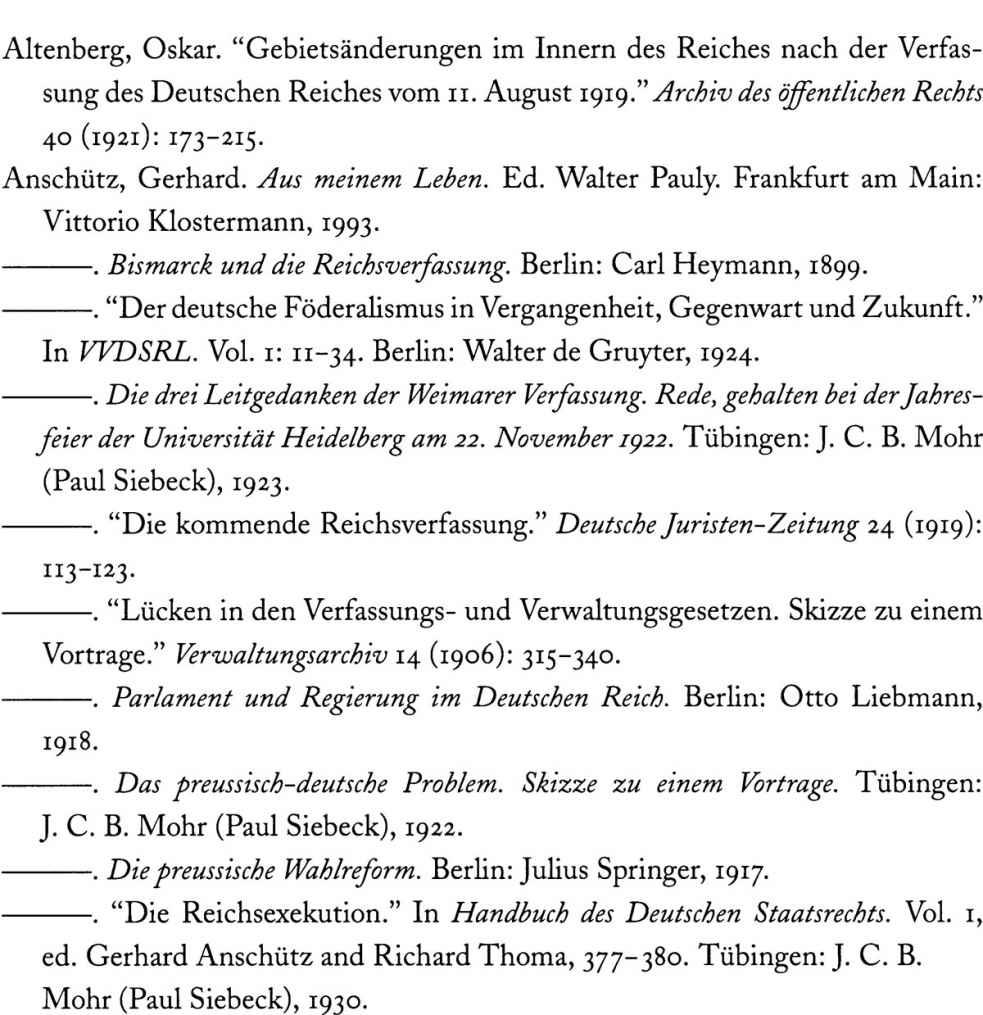
參考文獻

文獻集合

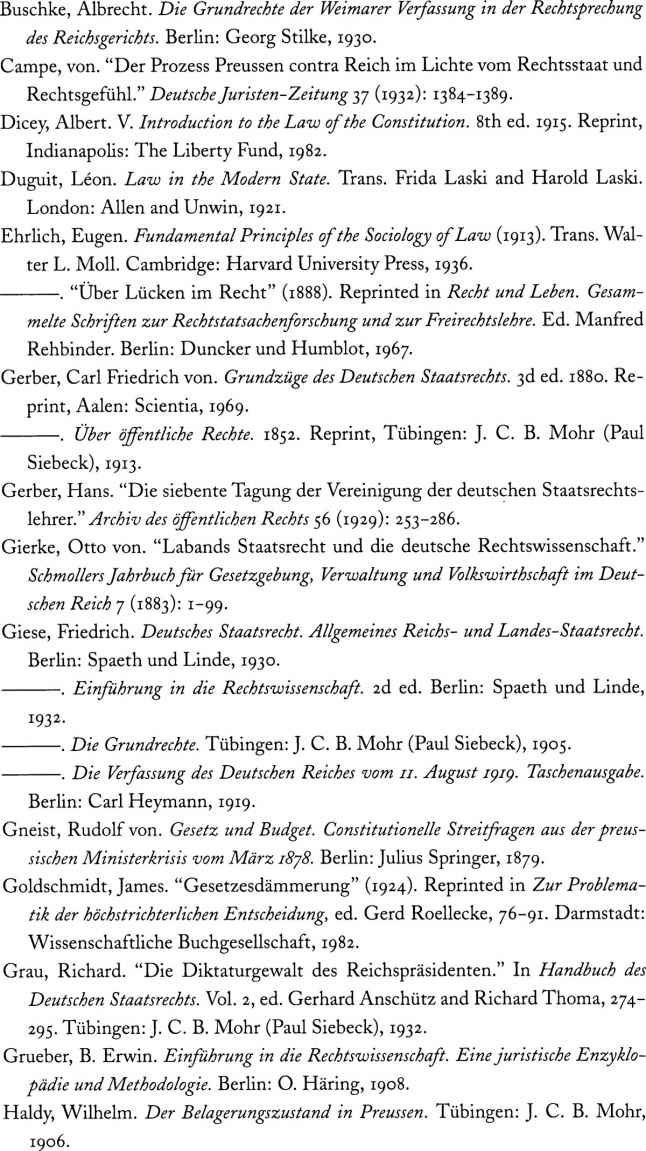


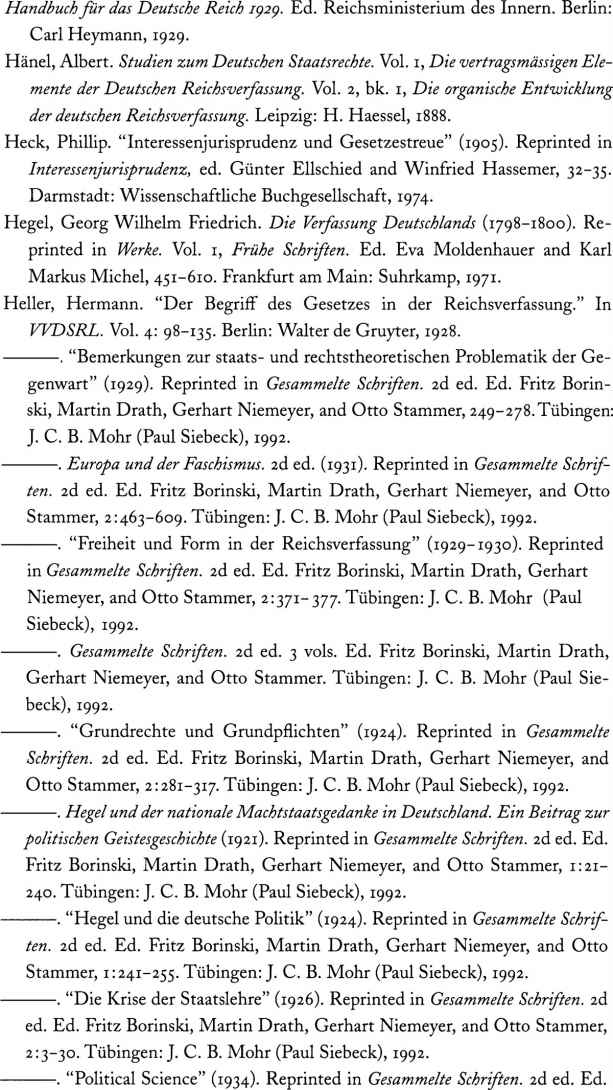


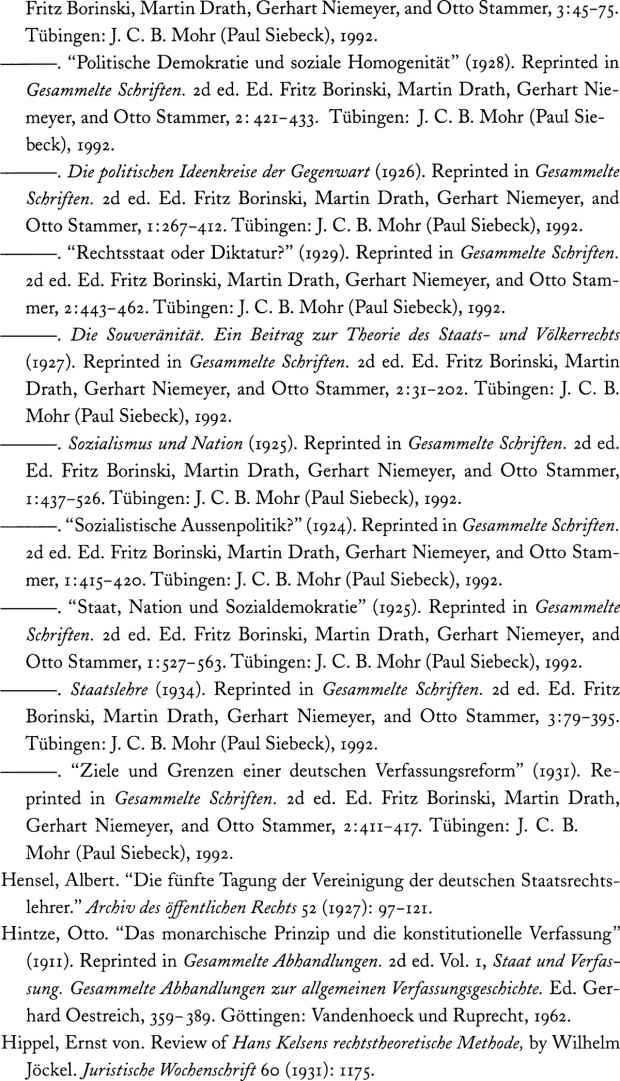
1945年前出版的文獻

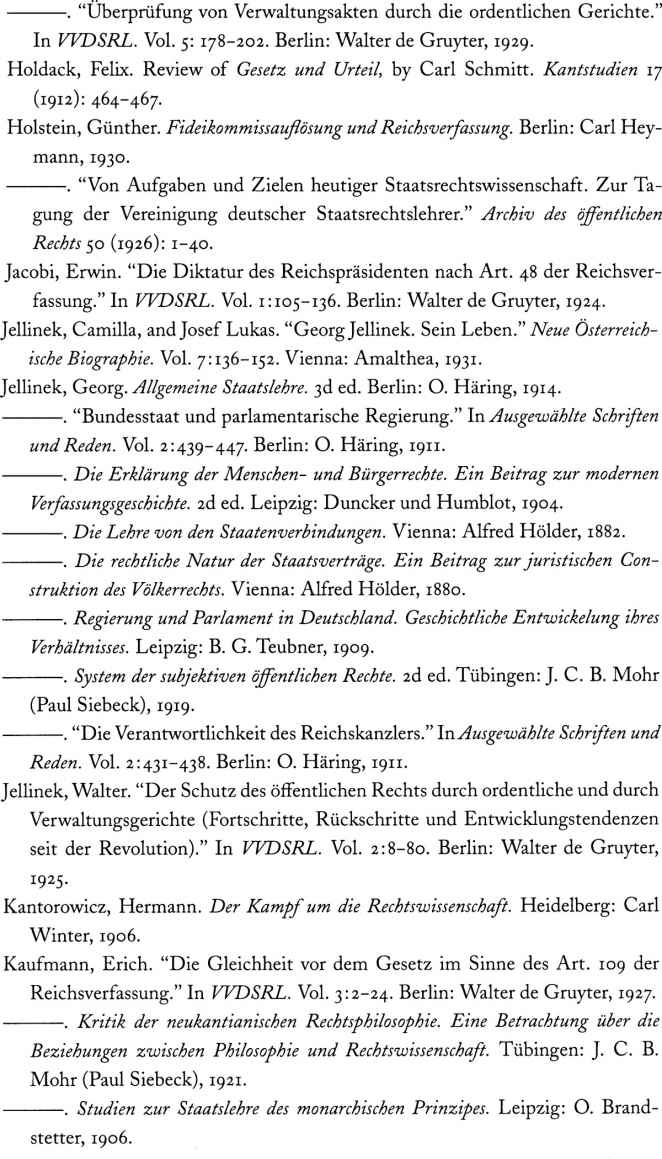


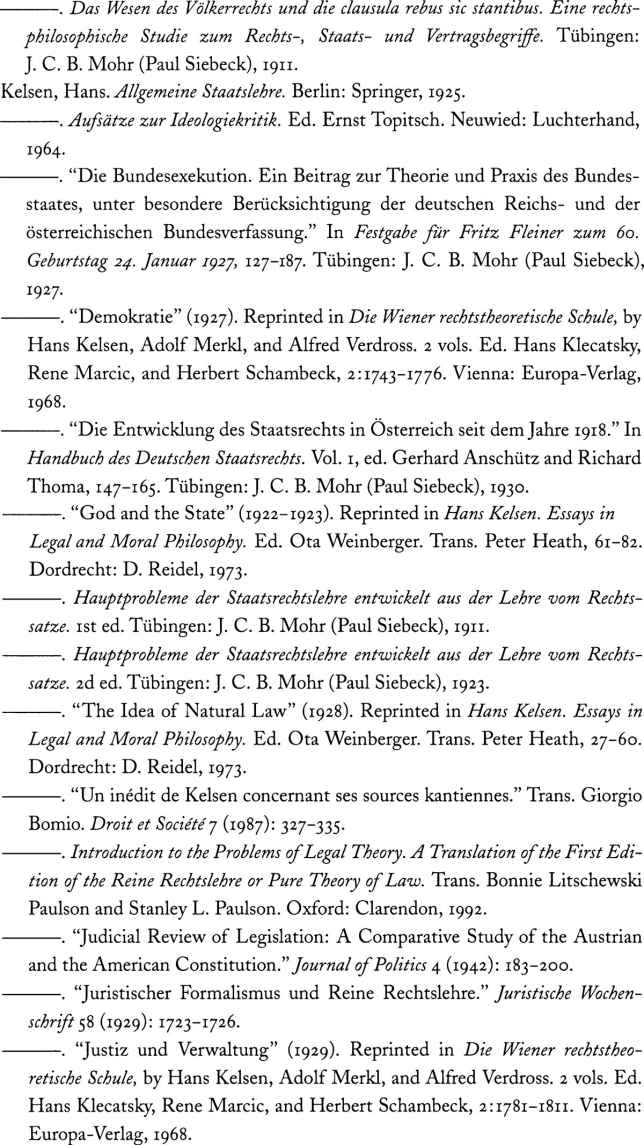


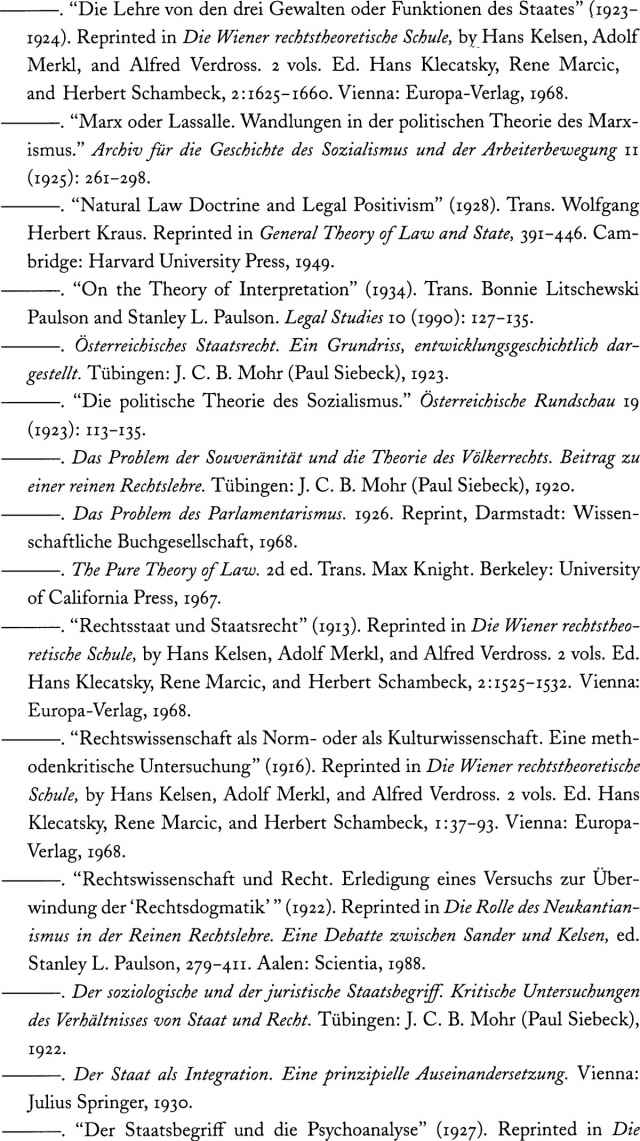


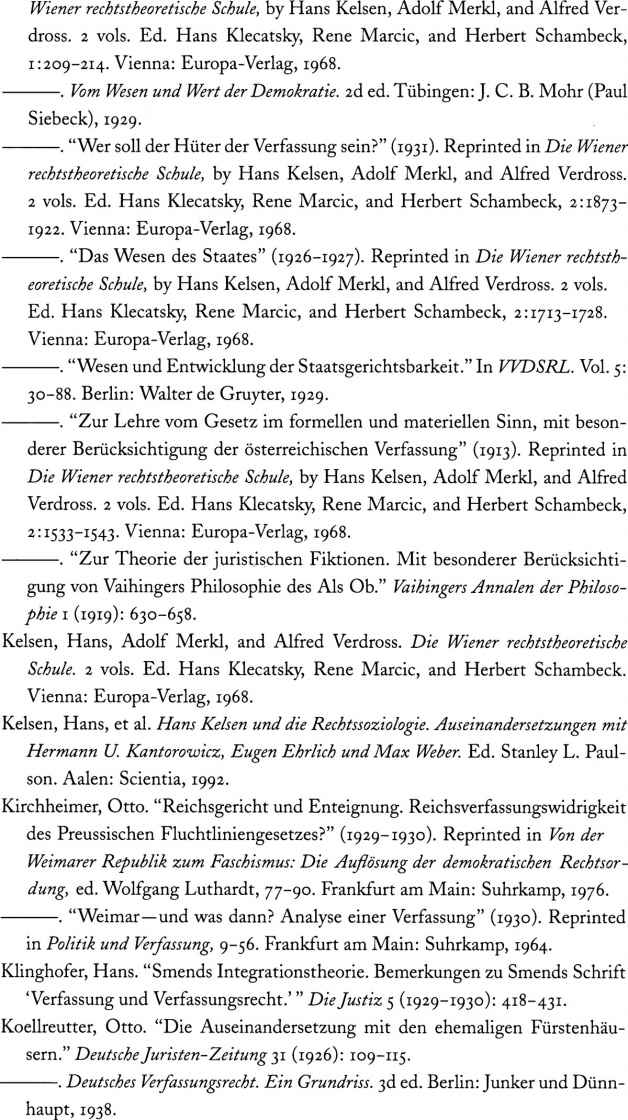


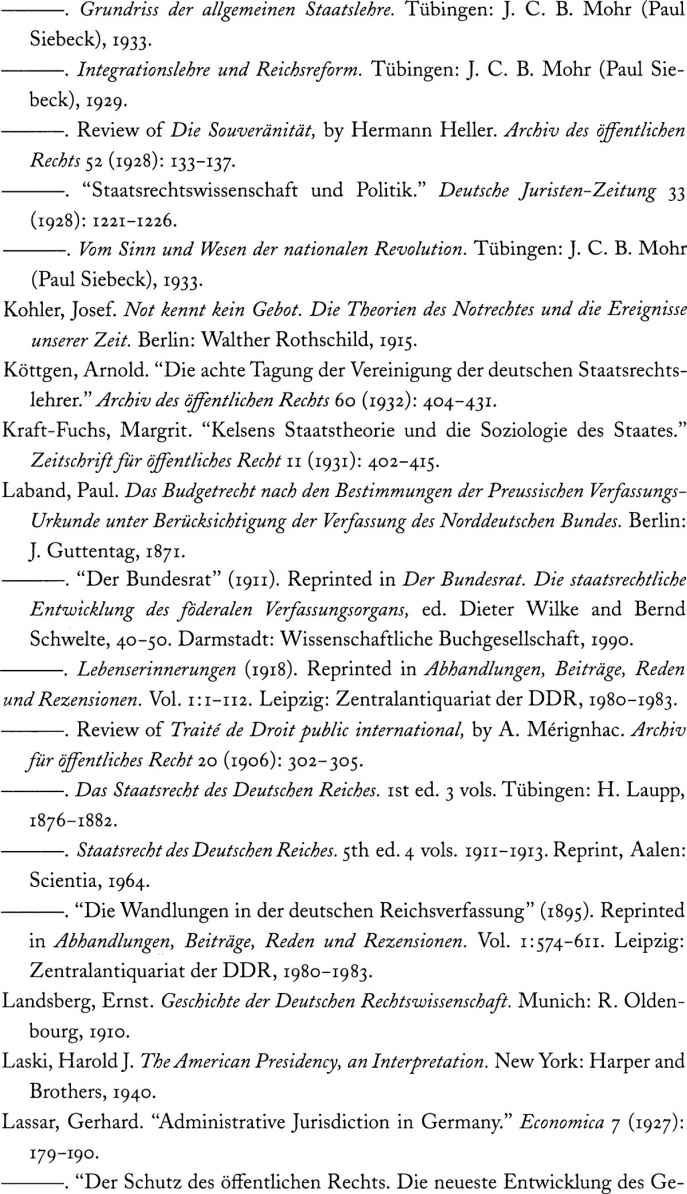




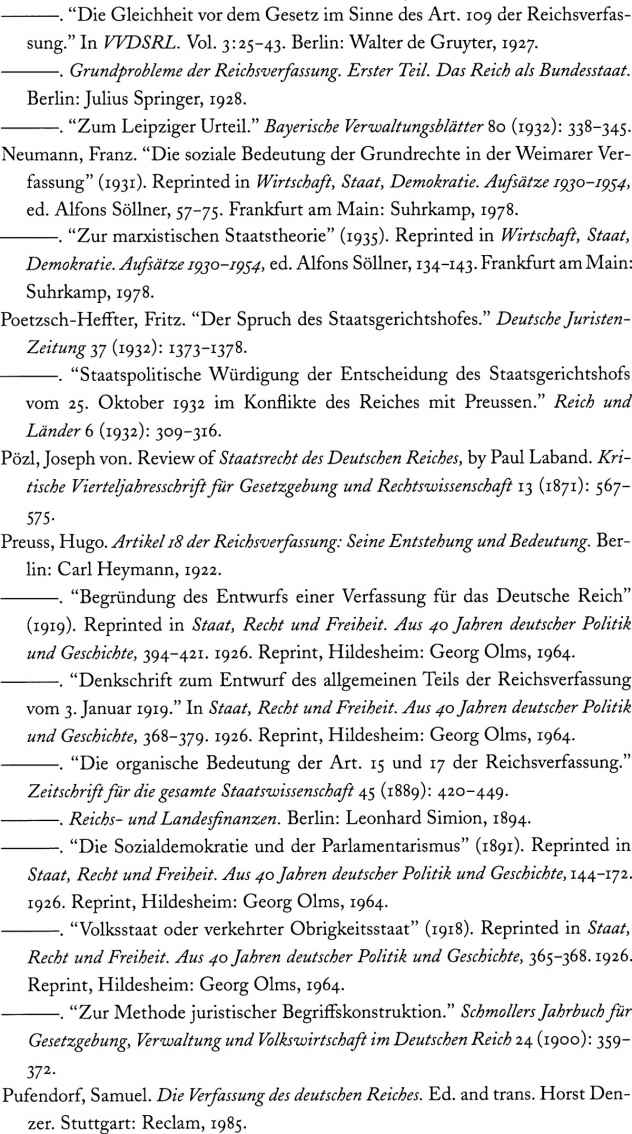


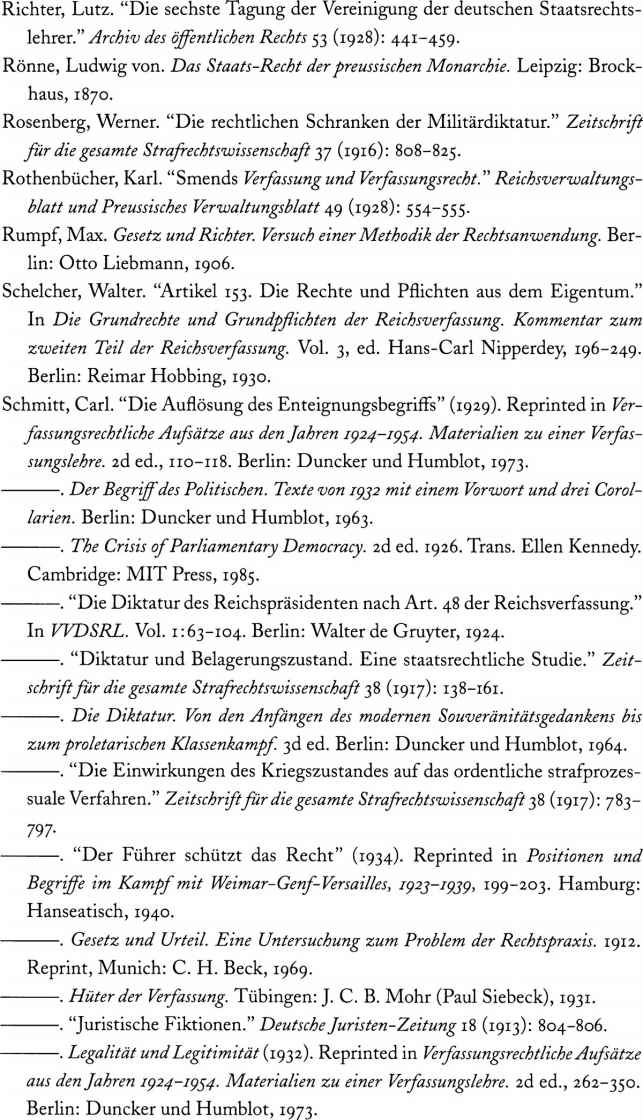


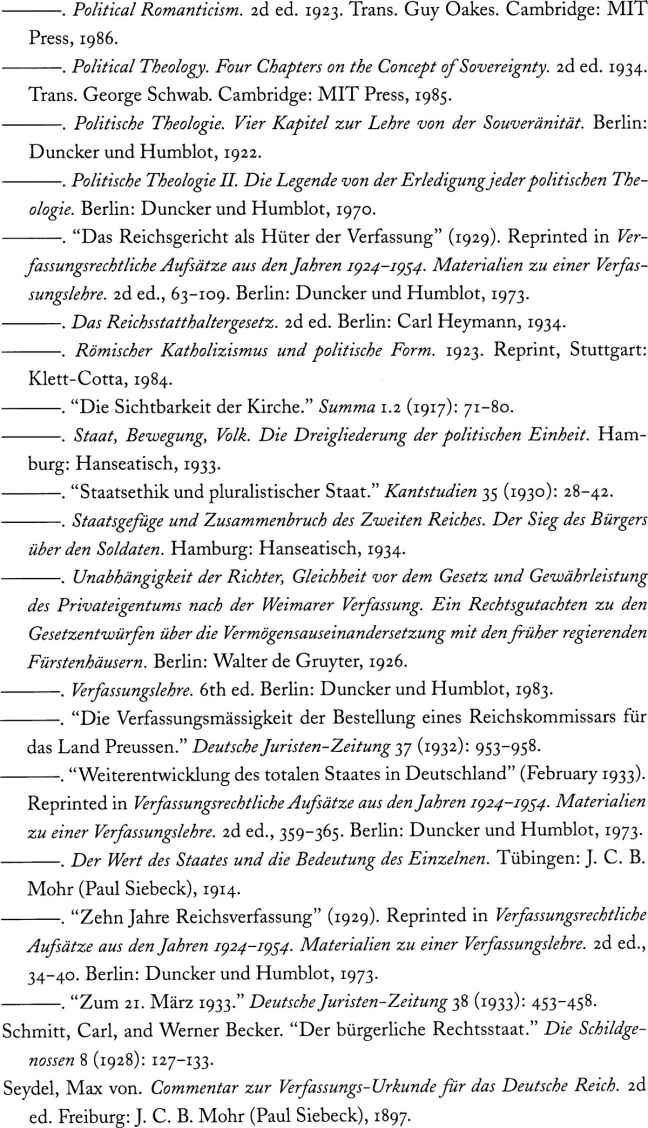


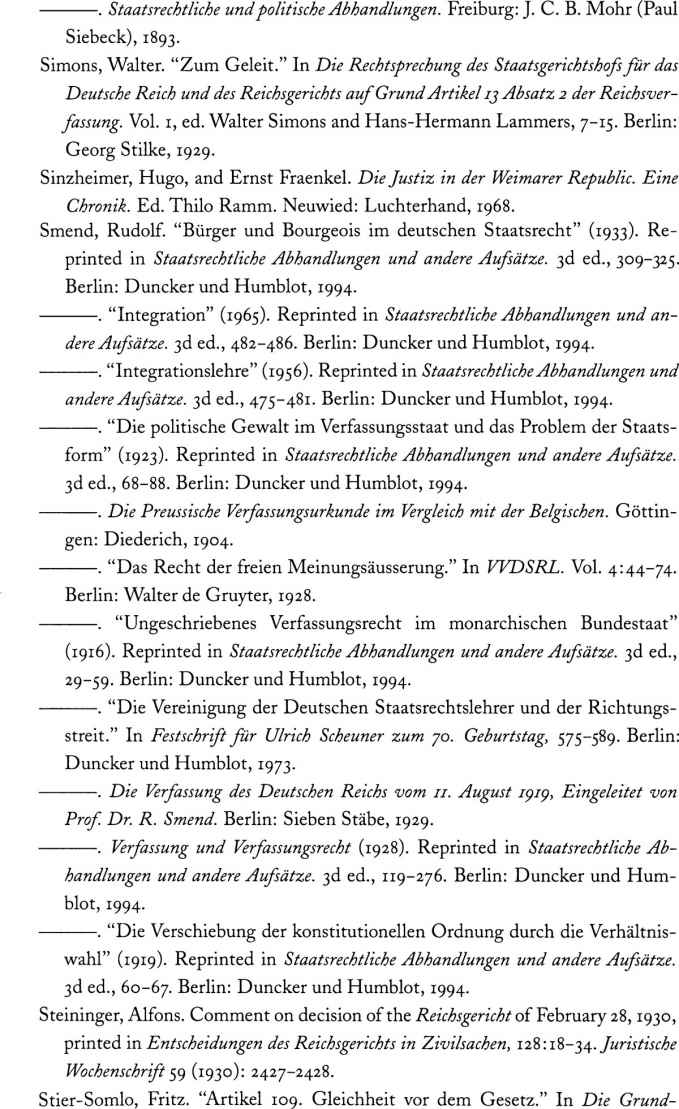


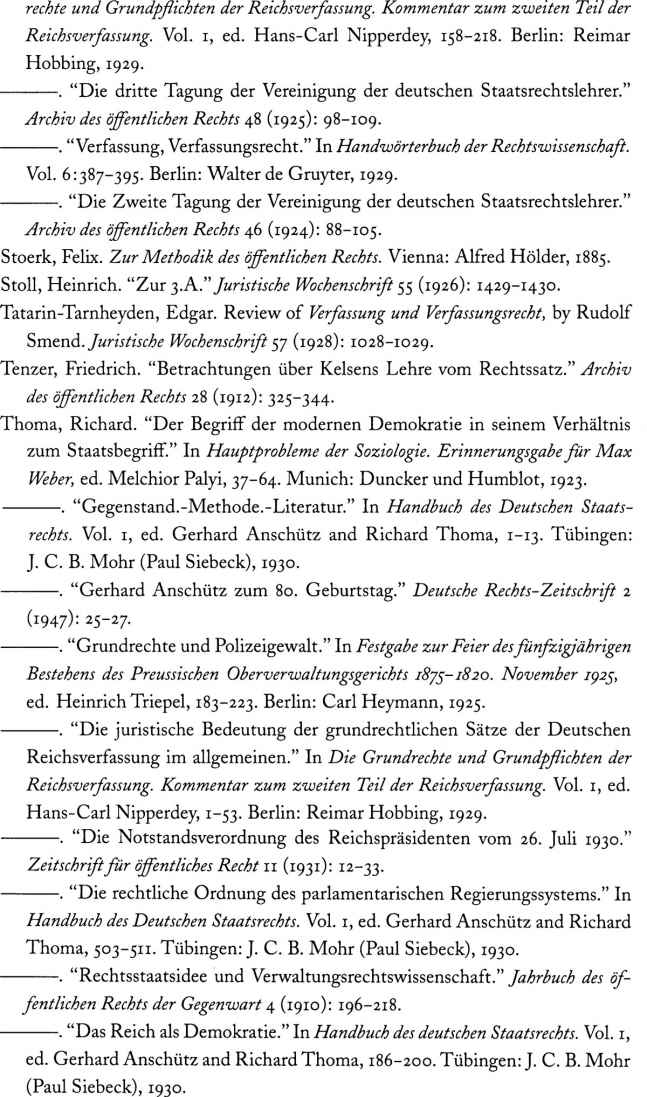


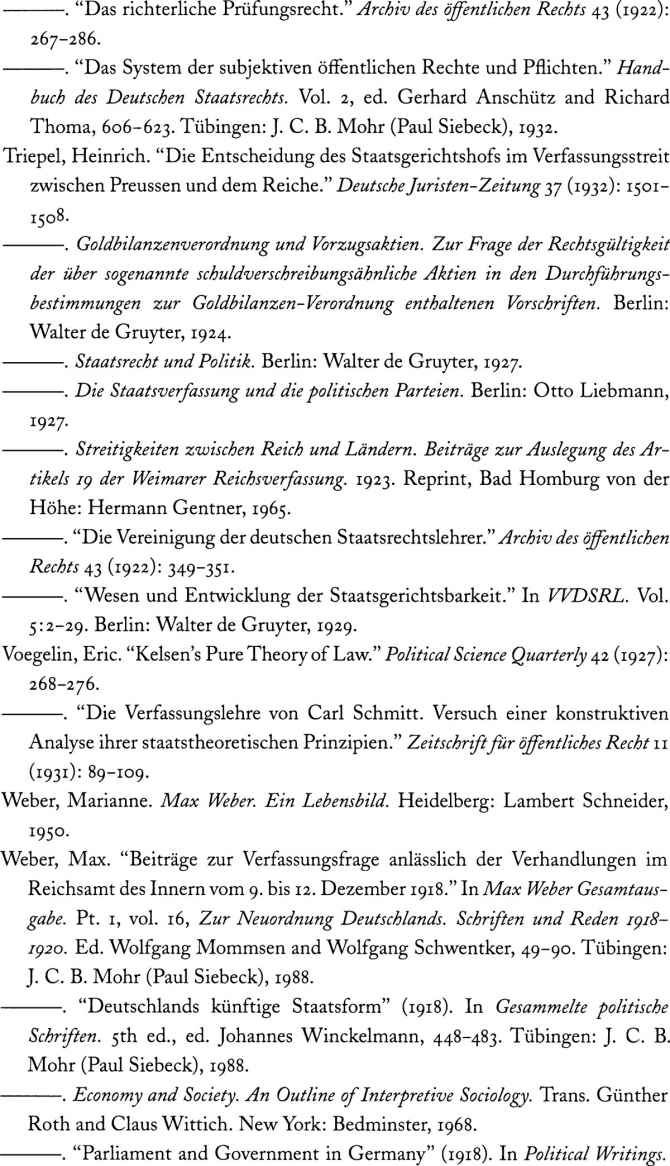


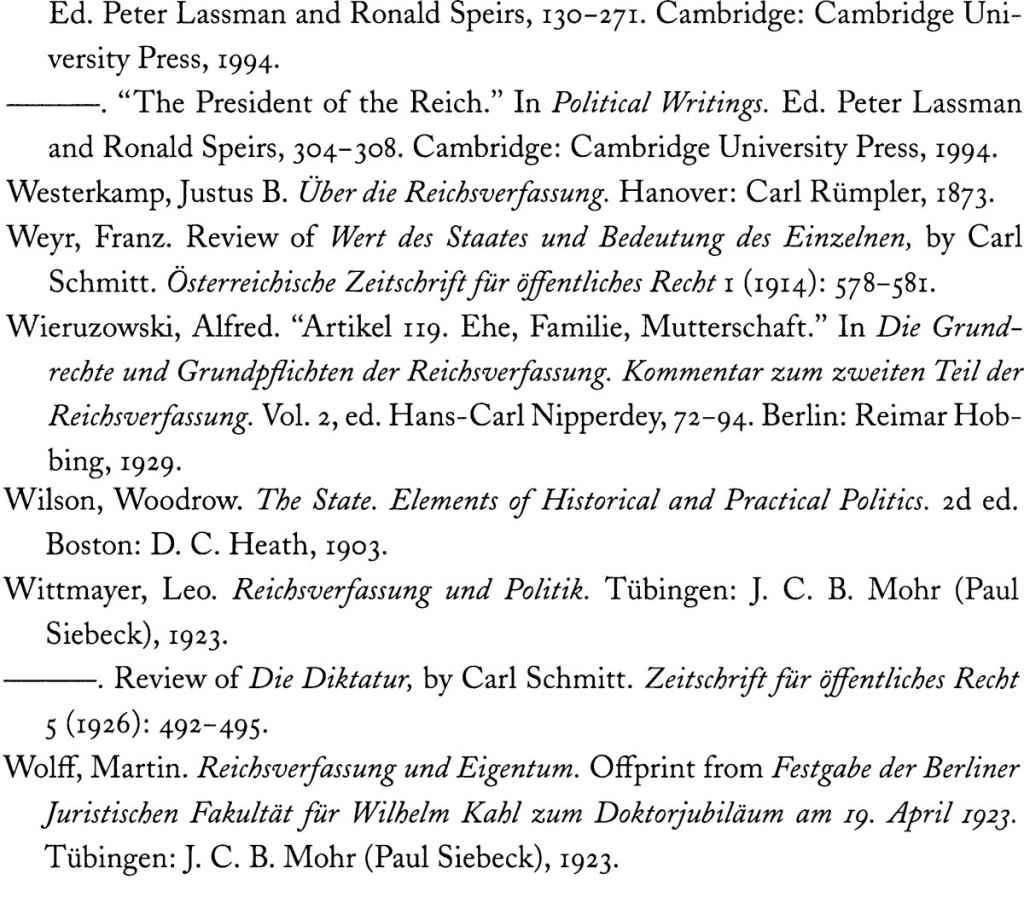




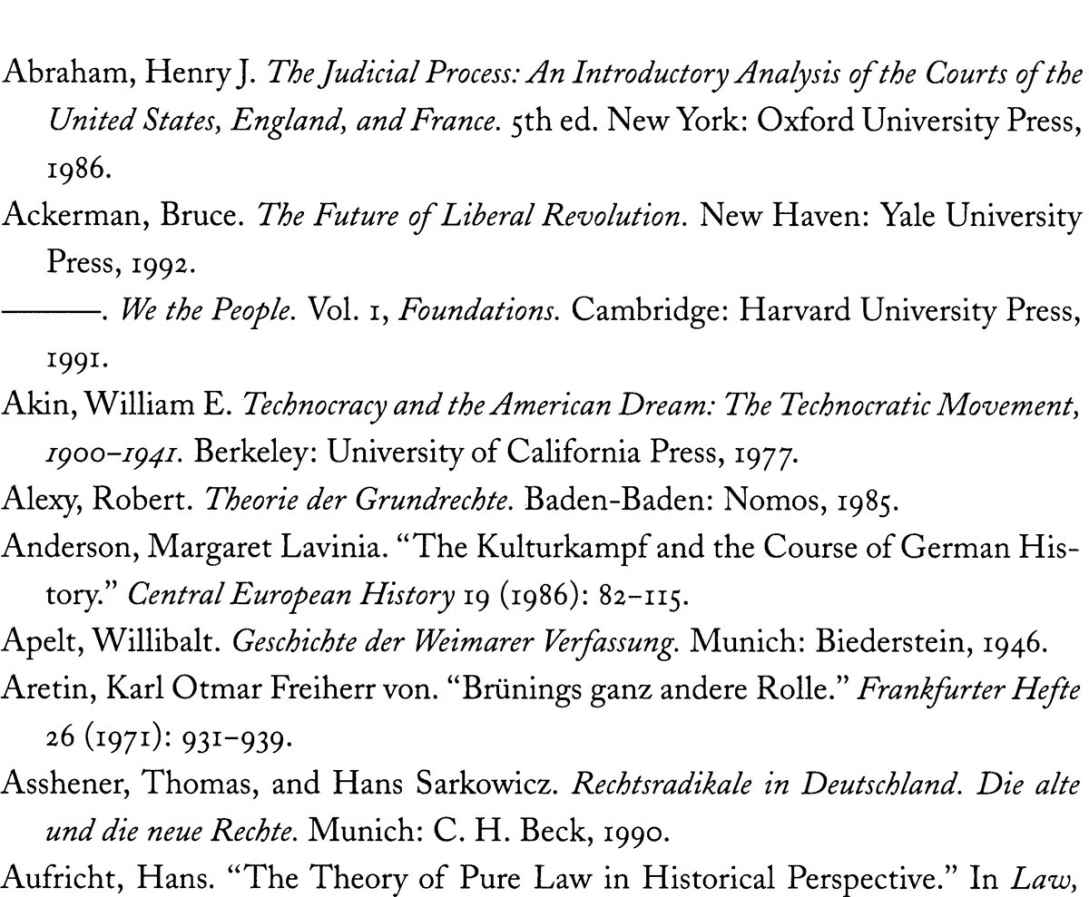




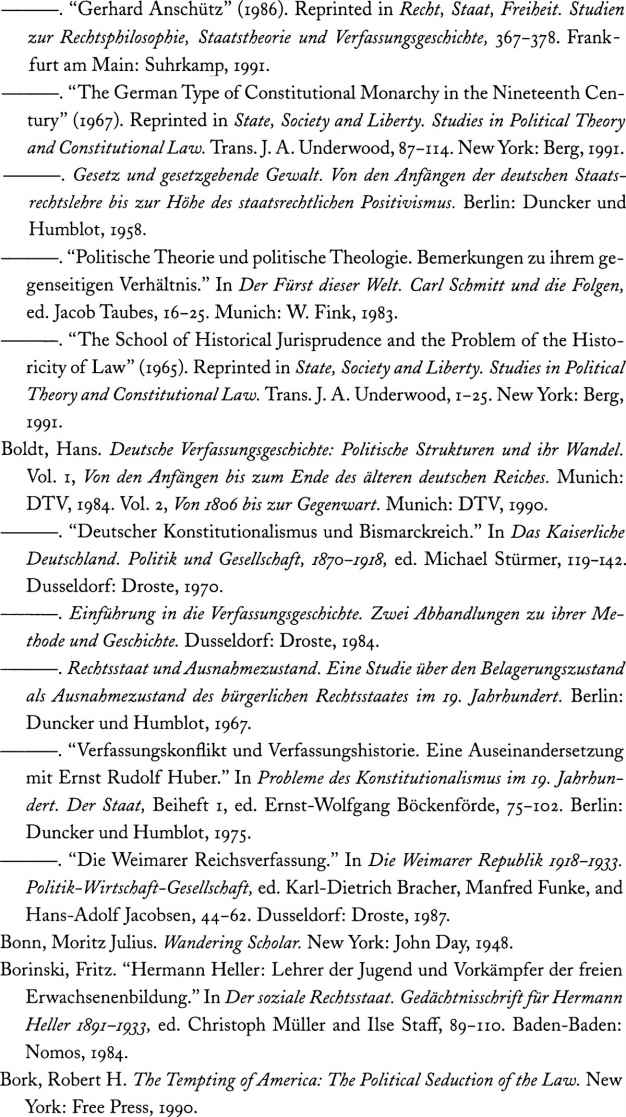


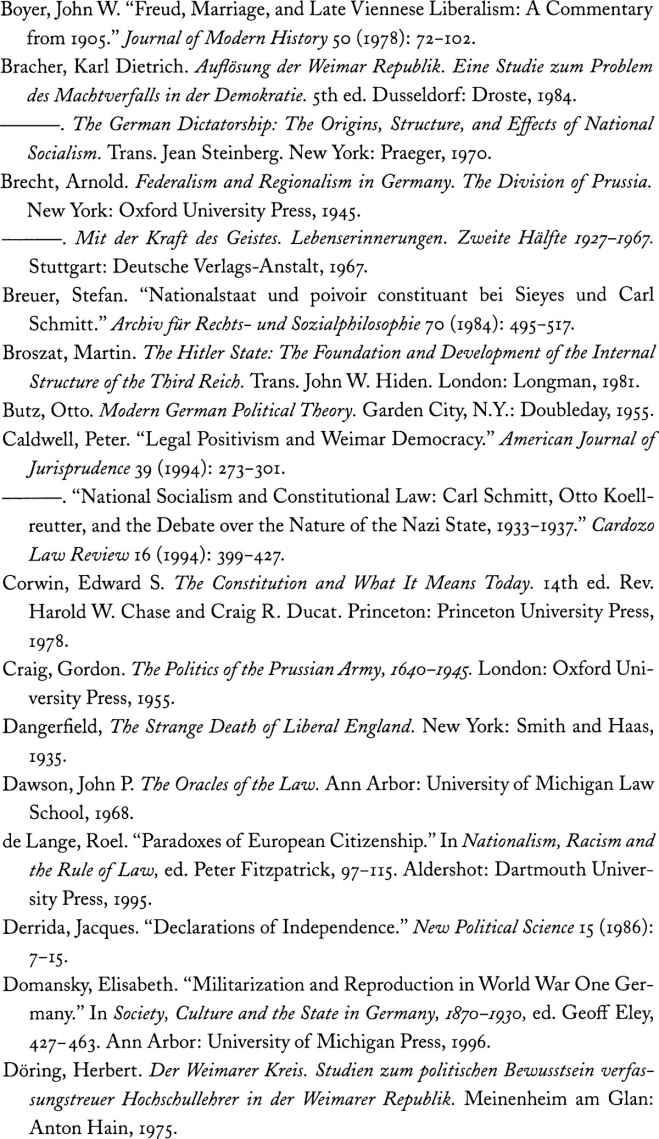


1945年后出版的文獻

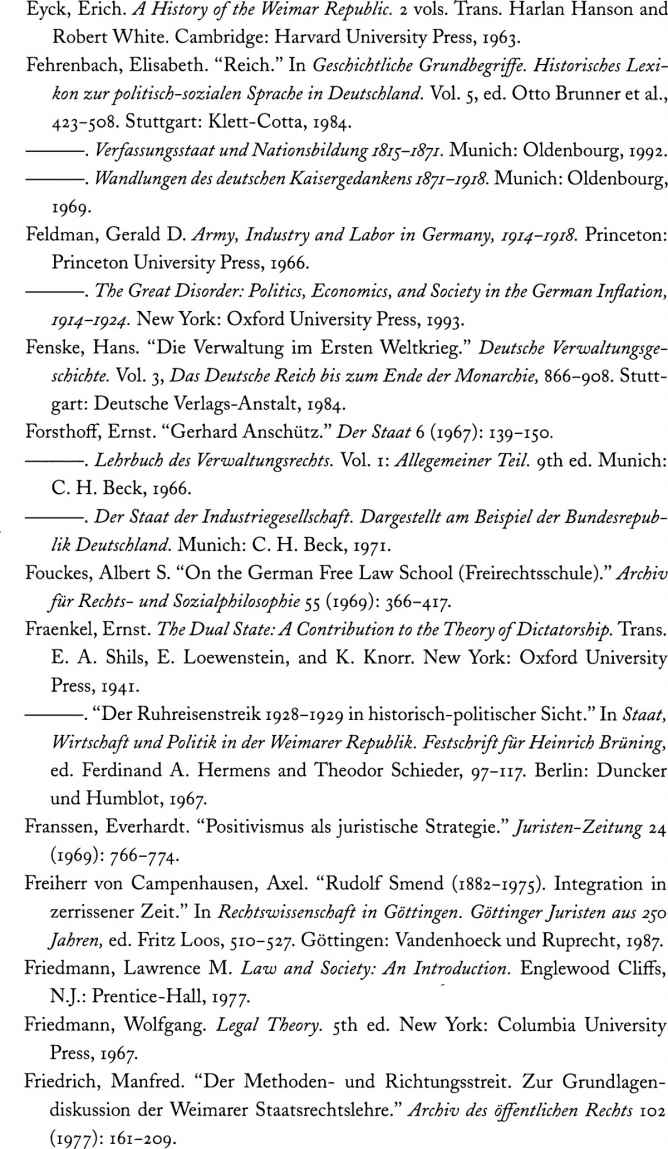


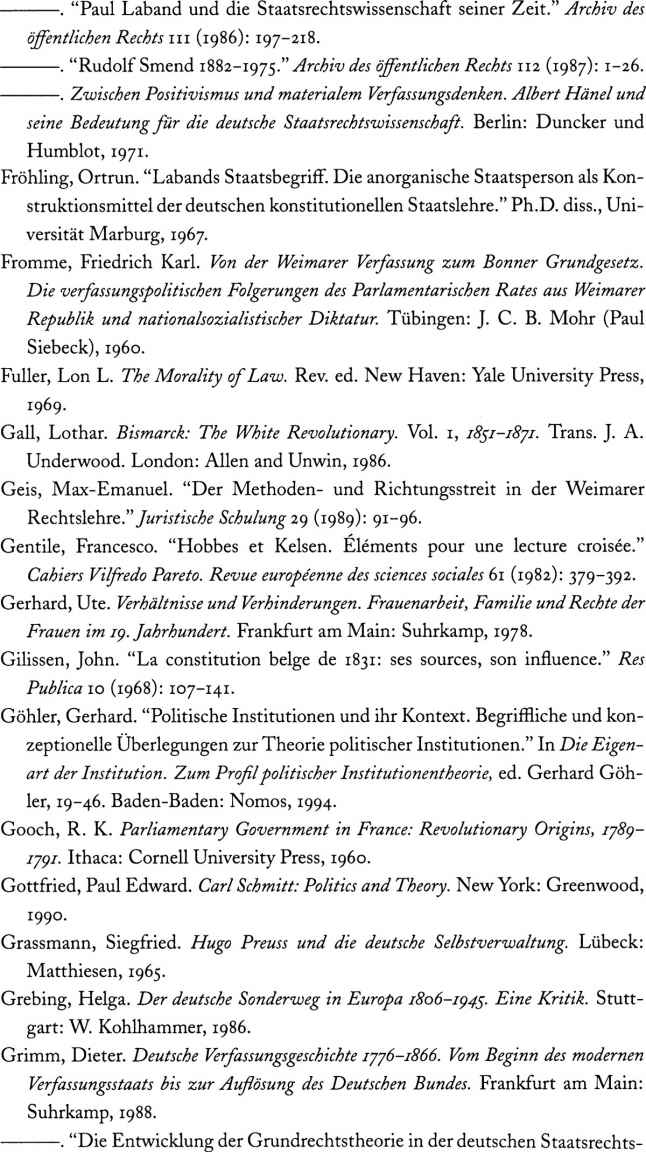


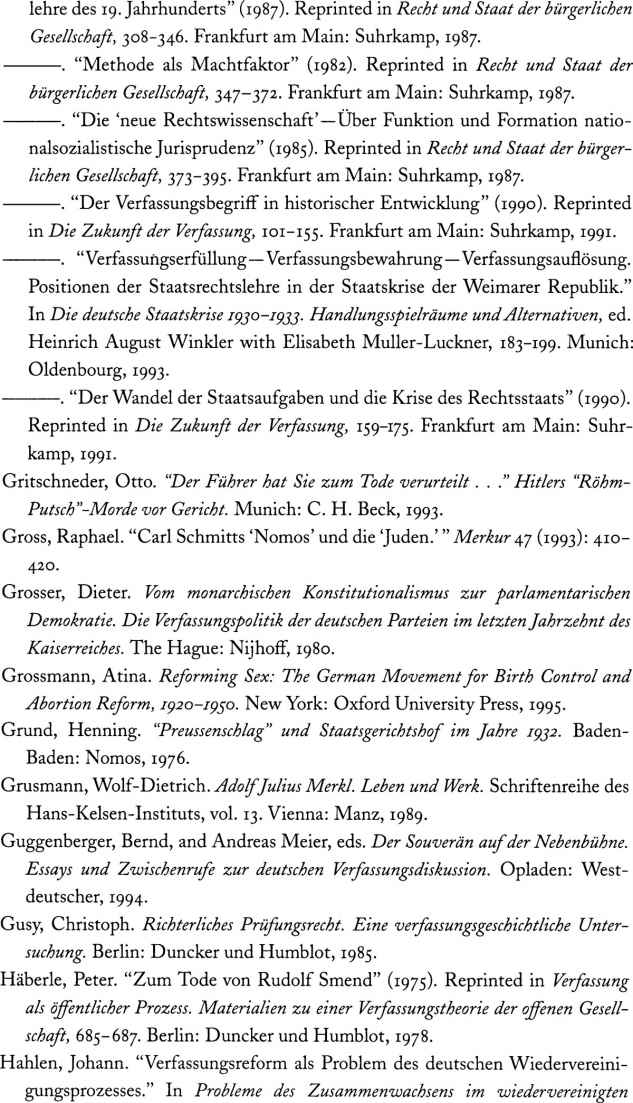




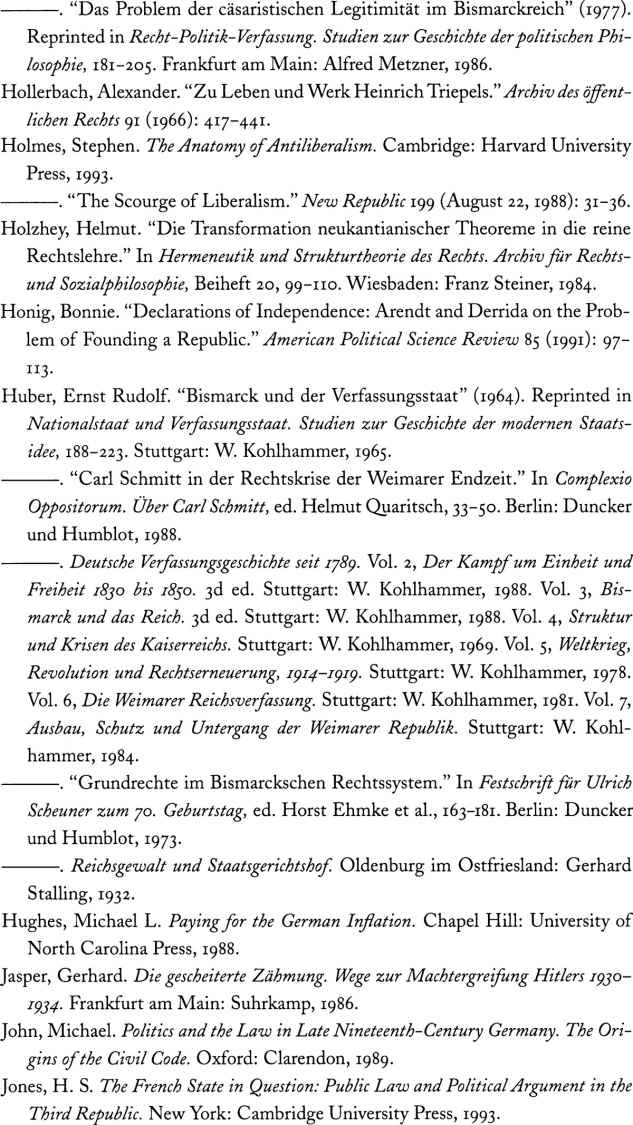


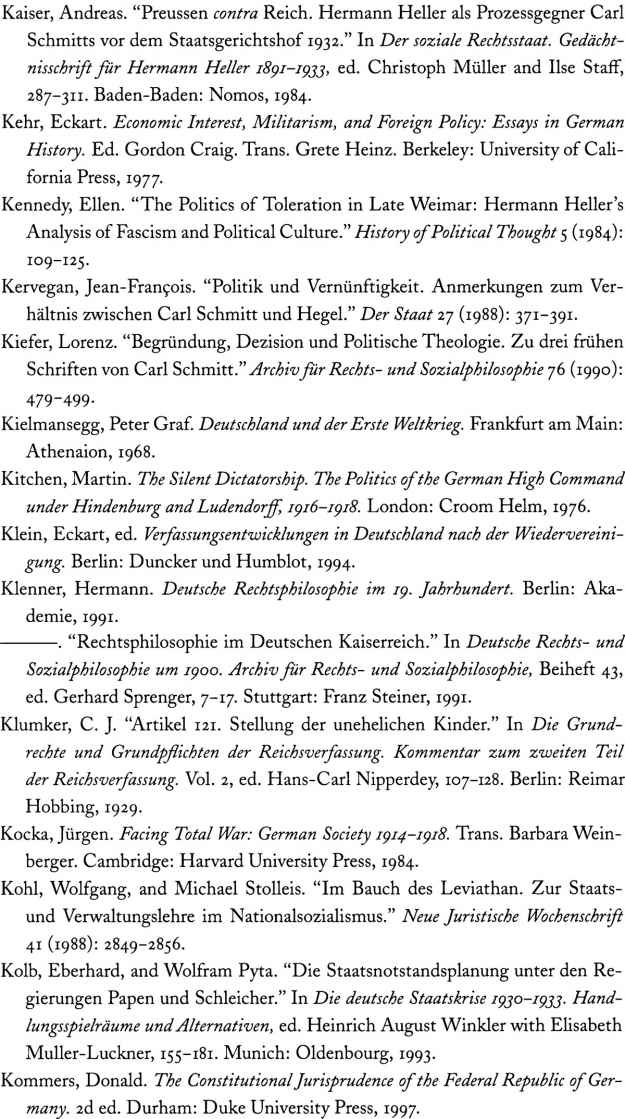


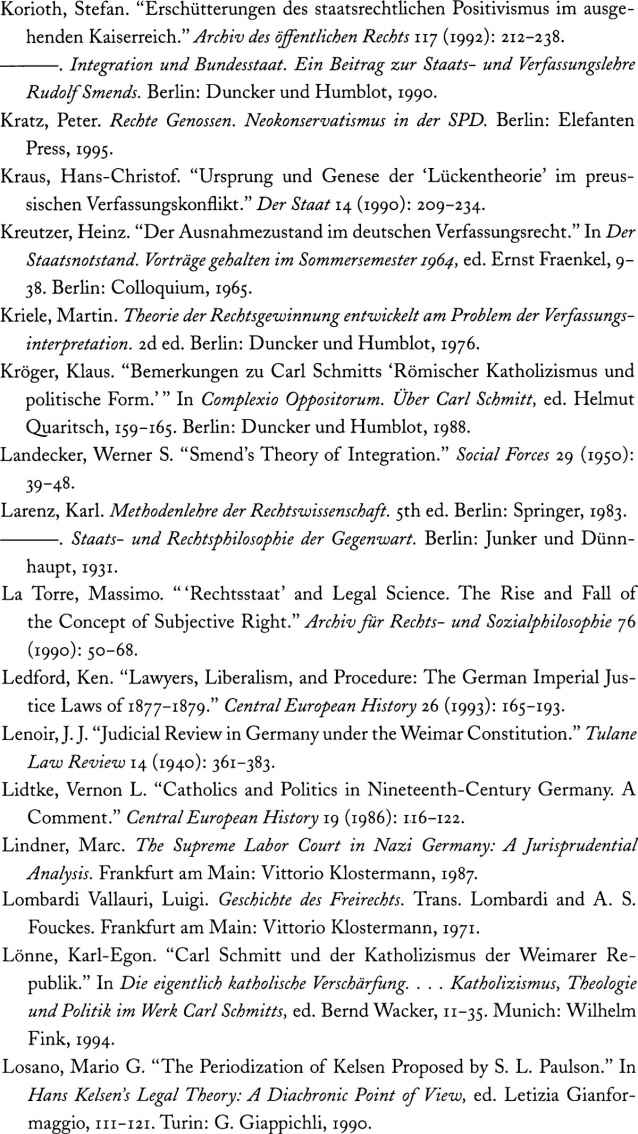


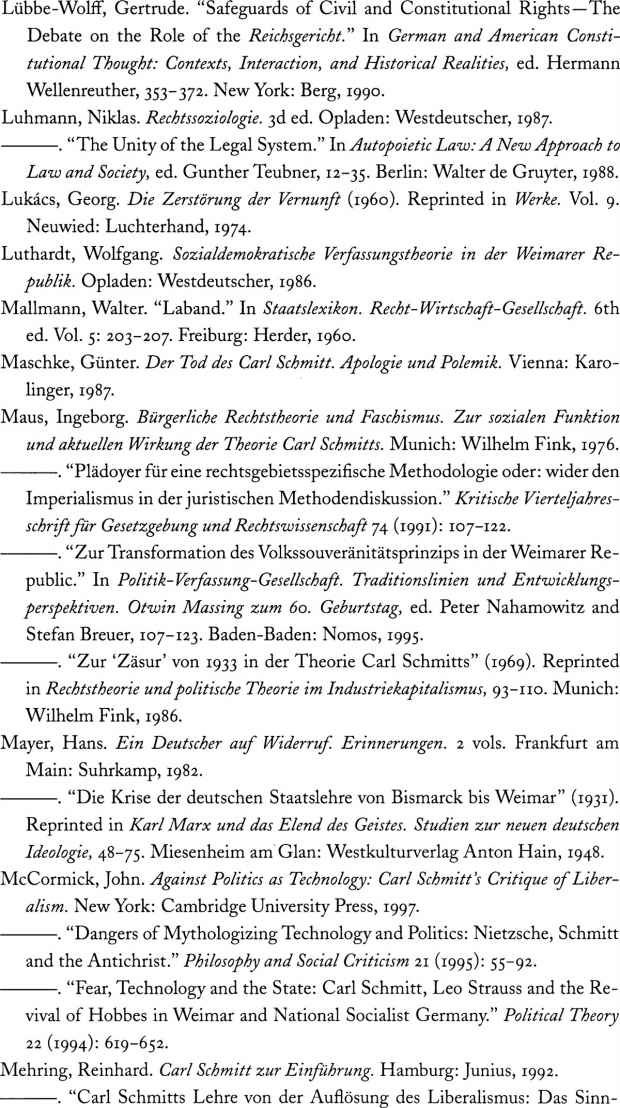




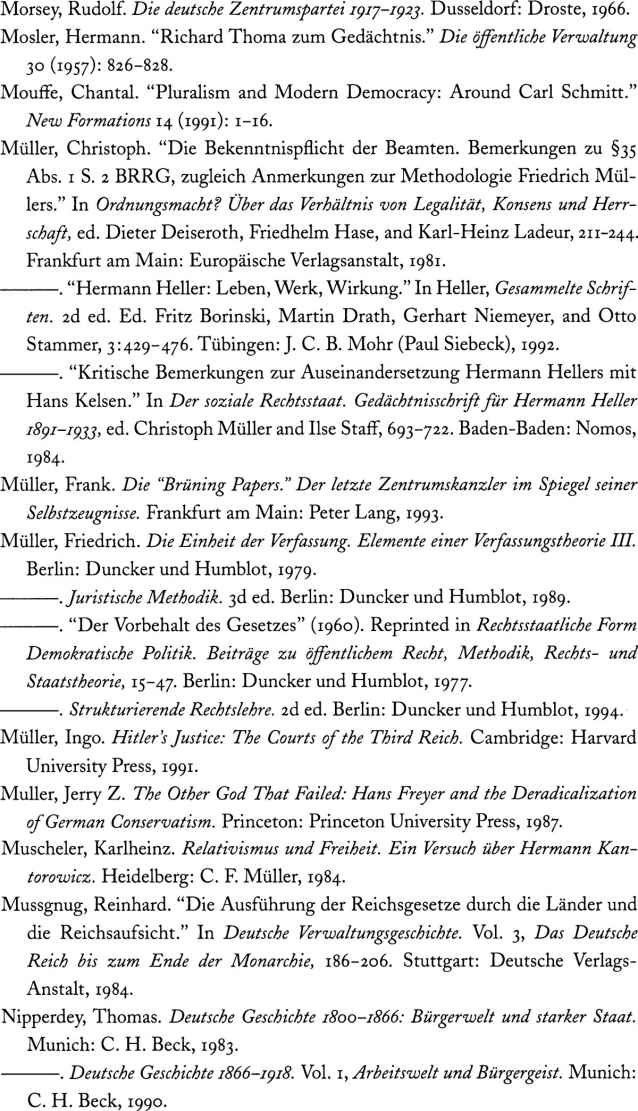








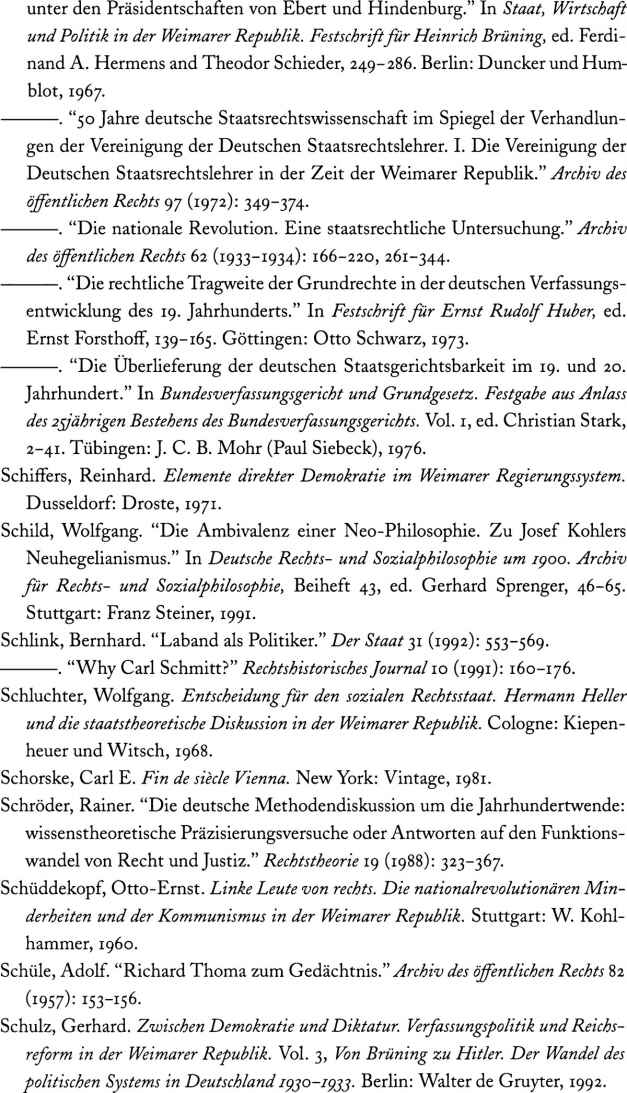


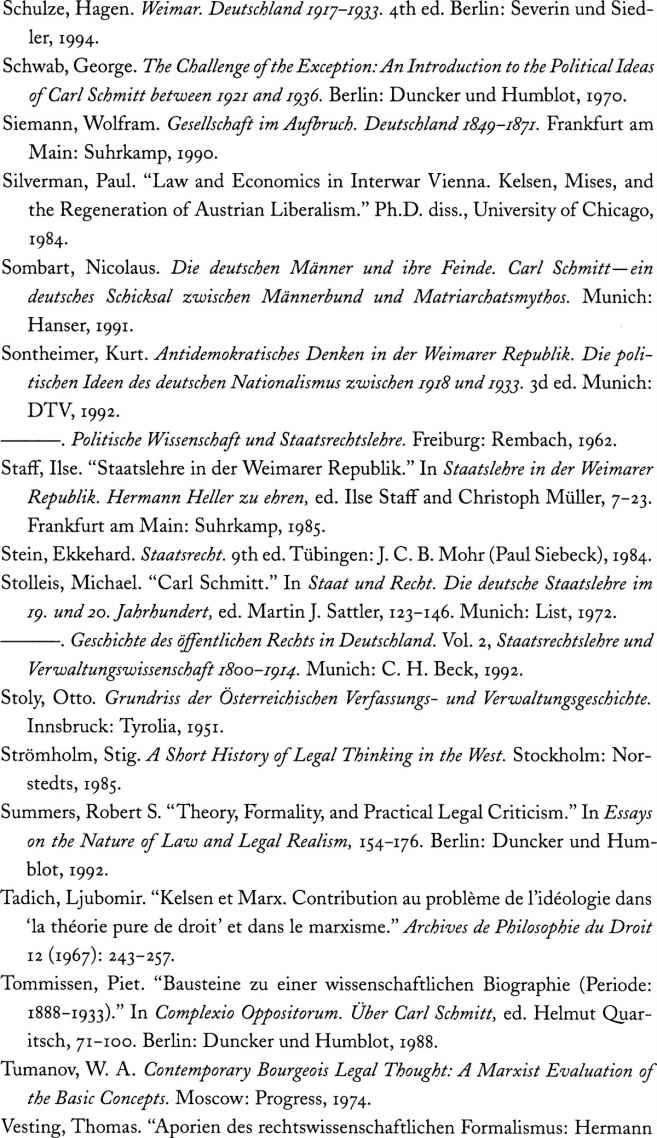


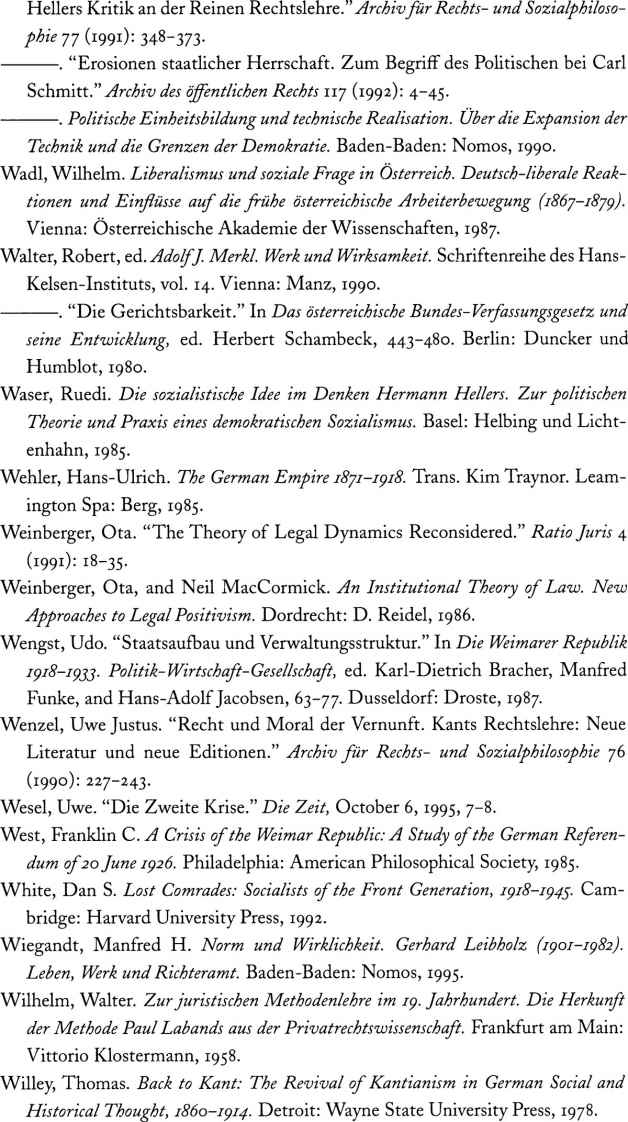


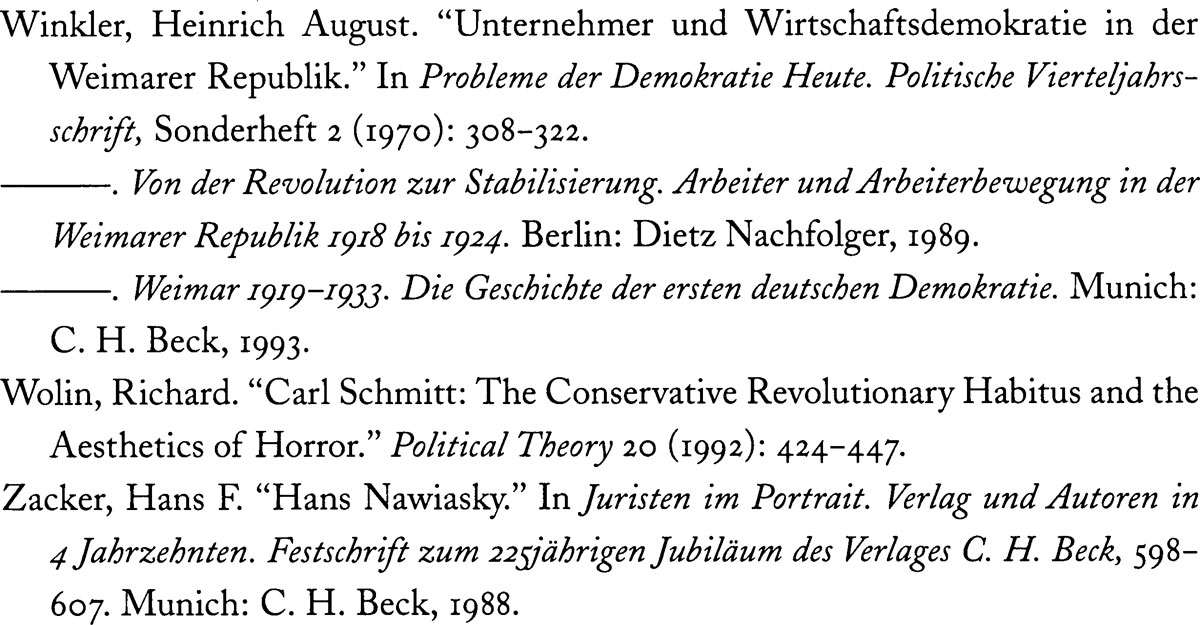












譯后記

本書由浙江大學政治學博士研究生曹晗蓉和安徽工業大學公共管理與法學院虞維華副教授合作翻譯，其中“中文版前言”、第一至第三章、結論、索引等由曹晗蓉翻譯，其余部分由虞維華翻譯。虞維華校閱了全部譯稿（“中文版前言”除外），統一了部分譯名，修改了部分文字。盡管如此，疏漏、不當，甚至錯誤之處必然所在多是，懇請專家和讀者予以批評指正！

感謝考威爾教授專門為此書的中文版而寫的導言，他曾在2013年訪問中國，對中國的發展有強烈興趣。感謝浙江大學張國清教授、清華大學彭剛教授對本書翻譯的關心。

注釋

[[1]](#_1_5) Ulrich K.Preuss，Constitutional Revolution：The Link Between Constitutionalism and Progress，tr.，Deborah Lucas Schneider（Atlantic Highlands，NJ：Humanities，1995）；Bruce Ackerman，The Future of Liberal Revolution（New Haven：Yale University Press，1994）.

[[2]](#_2_5) 魏瑪共和國的憲法標準研究，見Christoph Gusy，Die Weimarer Reichsverfassung（Tübingen：Mohr/Siebeck，1997）。

[[3]](#_3_5) 20世紀60年代以后，歷史學派已經扭轉了早年將集體運動等同于布爾什維克主義的局面。比如，可見Eberhard Kolb的優秀作品，Eberhard Kolb，Die Arbeiterräte in der deutschen Innenpolitik 1918—1919（Dusseldorf：Droste，1962），以及Peter von Oertzen，Betriebsräte in der Novemberrevolution：Eine politikwissenschaftliche Untersuchungüber Ideengehalt und Struktur der betrieblichen und wirtschaftlichen Arbeiterräte in der deutschen Revolution（Dusseldorf：Droste，1963），這些作品迅速地改變了討論的風向。

[[4]](#_4_5) 這一觀點的核心文本見Oswald Spengler，“Prussianism and Socialism，”tr.Donald O.White（Chicago：Gateway，1967），成為Martin Geyer的研究背景，見Martin Geyer，Verkehrte Welt：Revolution，Inf lation und Moderne.München 1914—1924(Göttingen：Vandenhoeck und Ruprecht，1998)。

[[5]](#_5_5) 見Alexander Gallus，“Die vergessene Revolution von 1918/1919—Erinnerung und Deutung im Wandel，”in ibid.，Die vergessene Revolution von 1918/1919（Göttingen：Vandenhoeck und Ruprecht，2010），14—38。

[[6]](#_6_5) 可以特別參考托馬斯對海勒的深度閱讀，見Politische Einheitsbildung und technische Realisation：über die Expansion der Technik und die Grenzen der Demokratie（Baden-Baden：Nomos，1990），67ff。

[[7]](#_7_5) 特別可以參考他將《魏瑪憲法》看作這一改變的文本的評論：Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11.August 1919（Berlin：Sieben-Stäbe-Verlag，1929）。目前還沒有可靠的斯門德的傳記。

[[8]](#_8_5) 見Christoph Schönberger，“Demokratisches Denken in der Weimarer Republik—ein kurzes Fazit，”in Christoph Gusy，ed.，Demokratisches Denken in der Weimarer Republik（Baden-Baden：Nomos，2001），664—669。這一卷當中主要包含一些近年來最重要的學者們糾正魏瑪政治理論的研究工作，這是未來研究不可或缺的起點。

[[9]](#_9_5) 四位精通魏瑪時期思想的學者們最近正在重新解讀聯邦憲法法院的歷史，見Christoph Möllers，Matthias Jenstaedt，Christoph Schönberger，and Oliver Lepsius，Das entgrenzte Gericht：Eine kritische Bilanz nach sechzig Jahren Bundesverfassungsgericht（Frankfurt am Main：Suhrkamp，2011）。一些左派將聯邦憲法法院視為民主權力的篡奪者，回顧我自己在書中所堅持的立場來看，顯得不那么令人信服，見“Legal Positivism and Weimar Democracy，”American Journal of Jurisprudence 39（1994），273—301。

[[10]](#_10_5) 關于凱爾森的立場，特別可以參見Robert Chr.van Ooyen，Der Staat der Moderne：Hans Kelsens Pluralismustheorie（Berlin：Duncker und Humblot，2003）。

[[11]](#_11_5) Möllers，Staat als Argument，124—125；在聯邦共和國早期，海勒的回應更多是政治的，而不是法律的。

[[12]](#_12_5) 尤其可以參考Konrad Hesse的優秀作品，Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland，1st ed.（Karlsruhe：Müller，1967）。聯邦共和國時期，對斯門德和施米特的整個討論都非常重要的是：Frieder Günther，Denken vom Staat her：Die bundesdeutsche Staatsrechtslehre zwischen Dezision und Integration 1049—1970（Munich：Oldenbourg，2004）。

[[13]](#_13_5) 見Peter Unruh，“Erinnerung an Gerhard Leibholz（1901—1982）：Ein Staatsrechtler zwischen den Zeiten，”Archiv desöffentlichen Rechts 126（2001），60—92。

[[14]](#_14_5) Jans-Werner Müller，A Dangerous Mind：Carl Schmitt in Post-War European Thought（New Haven：Yale University Press，2003）.

[[15]](#_15_5) 關于凱爾森的回應，見Christoph Möllers，Staat als Argument（Munich：Beck，2000），125。當然，存在著一些意外。更新的研究，尤其可以見Stanley L.Paulson and Michael Stolleis，ed.，Hans Kelsen：Staatsrechtslehrer und Rechtstheoretiker des 20.Jahrhunderts（Tübingen：Mohr/Siebeck，2005）；Larx Vinx，Hans Kelsen’s Pure Theory of Law：Legality and Legitimacy（New York：Oxford，2007）。

[[16]](#_16_5) Kelsen，Werke，ed.Matthias Jenstaedt in cooperation with the Hans Kelsen Institute（Tübingen：Mohr/Siebeck，2007ff）；Matthias Jenstaedt，ed.，Hans Kelsen und die deutsche Staatsrechtslehre：Stationen eines wechselvollen Verhältnisses（Tübingen：Mohr/Siebeck，2013）.

[[17]](#_17_5) 在納粹黨員的威脅之下，授權行為獲得批準。見Karl Dietrich Bracher，The German Dictatorship：The Origins，Structure，and Effects of National Socialism，trans.Jean Steinberg（New York：Praeger，1970），199—201；以及Rudolf Morsey收集的一系列文獻，見Rudolf Morsey，Das Ermächtigungsgesetz vom 24.März 1933（Dusseldorf：Droste，1968）。

[[18]](#_18_5) 關于共和國“無力設防”的敘述，見Hagen Schulze，Weimar.Deutschland 1917—1933，4th ed.（Berlin：Severin und Siedler，1994），102—105；他的引用來自“社會民主黨人凱爾森的”相對主義和憲法“無根基的慷慨”（bodenlose Liberalität）。Schulze在共和國期間重復了激進的權利觀：凱爾森，一個猶太人，宣稱自己是與自由主義緊密聯系的社會民主黨人（實際上，他是無黨派成員），這種自由主義被當作缺乏“根基”，或者說缺乏“土壤”（Boden）。

[[19]](#_19_5) 見Schulze，Weimar，xii；更多細節，見Friedrich Karl Fromme，Von der Weimarer Verfassung zum Bonner Grundgesetz.Die Verfassungspolitischen Folgerungen des Parlamentarischen Rates aus Weimarer Republik und nationalsozialistischer Diktatur［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1960］。

[[20]](#_20_5) 聯邦共和國的憲法指南處處涉及魏瑪辯論，比如，見Konrad Hesse，Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland，18th ed.（Heidelberg：C.F.Müller，1991），涵蓋了魏瑪大人物自始至終所有的討論；Peter Badura，Staatsrecht.Systematische Erläuterung des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland（Munich：C.H.Beck，1986），11—13頁討論凱爾森、施米特和斯門德；Ekkehard Stein以斯門德為中心，見Ekkehard Stein，Staatsrecht，9th ed.［Tübingen：J.C.B.（Mohr Paul Siebeck），1984］，97，253，268；關于黑勒的論述，見第268—269頁。

[[21]](#_21_5) 見Alexander Bickel，The Least Dangerous Branch：The Supreme Court at the Bar of Politics，2d ed.（New Haven：Yale University Press，1986），16—23。

[[22]](#_22_5) 更具體地說，是“更狹義的國家法”，比如，憲法和法律調節了最高國家機關的行為。見B.Erwin Grueber，Einführung in die Rechtswissenschaft.Eine juristische Enzyklopädie und Methodologie（Berlin：ö.Häring，1908），91—108；Friedrich Giese，Einführung in die Rechtswissenschaft，2d ed.（Berlin：Spaeth und Linde，1932），62—65。

[[23]](#_23_5) 見Walter Ott，Der Rechtspositivismus.Kritische Würidigung auf der Grundlage eines juristischen Pragmatismus（Berlin：Duncker und Humblot，1976）；在某些地方我簡化了他的論述。

[[24]](#_24_5) 在德語語境中，見Eugen Ehrlich，Fundamental Principles of the Sociology of Law（1913），trans.Walter L.Moll（Cambridge：Harvard University Press，1936）。Lawrence M.Friedmann明確描述了法律的社會學客體的集權主義的公共規則，見Law and Society：An Introduction（Englewood Cliffs，N.J.：Prentice-Hall，1977），3—5。Niklas Luhmann在《社會中的法》中表達了“經典”立場，見Rechtssoziologie，3d ed.（Opladen：Westdeutscher，1987），23。

[[25]](#_25_5) See Hart’s uow classic work：The concept of law（London：Oxford University Press，1961）.

[[26]](#_26_5) 1916年至1917年間，在漢斯·凱爾森和尤爾根·埃爾利希之間的著名交易中提出這一區分，見Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik，repr.as Hans Kelsen und die Rechtssoziologie.Auseinandersetzungen mit Hermann U.Kantorowicz，Eugen Ehrlich und Max Weber，ed.Stanley Paulson（Aalen：Scientia，1992）。“法律實證主義”明確排斥的法律路徑是關注交流、實踐和互動的一種人類學。見Lon L.Fuller的爭論，The Morality of Law，rev.ed.（New Haven：Yale University Press，1969），esp.106—108，145，237—242。

[[27]](#_27_5) 關于拉班德對這一事件的明確立場，見Das Staatsrecht des Deutschen Reiches，4 vols.，5th ed.（1911—1913；repr.，Aalen：Scientia，1964），2：39—40。

[[28]](#_28_5) Kelsen，Hauptprobleme der Staatsrechtslehre，entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1911］.

[[29]](#_29_5) 在1919—1924年間，艾伯特以緊急法律為基礎創制了超過130種的法規條例，絕大多數都在回應公民沖突。見Ulrich Scheuner，“Die Anwendung des Art.48 der Weimarer Reichsverfassung unter den Präsidentschaften von Ebert und Hindenburg，”in Staat，Wirtschaft und Politik in der Weimarer Republik.Festschrift für Heinrich Brüning，ed.Ferdinand A.Hermens and Theodor Schieder（Berlin：Dunker und Humblot，1964），249—286；Harlow James Heneman，The Growth of Executive Power in Germany：A Study of the German Presidency（Minneapolis：Voyageur，1934），180—181，183—186；Ernst Rudolf Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789，vol.7：Ausbau，Schutz und Untergang der Weimarer Republik（Stuttgrat：W.Kohlhammer，1984），363—364，422—425；緊急法令中總統行動的英文清單見Lindsay Rogers，Sanford Schwarz，and Nicholas S.Kaltchas，“German Political InstitutionsⅡ.Article 48，”Political Science Quarterly 47（1932）：583—594；也見Clinton L.Rossiter，Constitutional Dictatorship：Crisis Goverment in the Modern Democracies（Princeton：Princeton University Press，1948），31—73。

[[30]](#_30_5) Triepel，Goldbilanzenverordnung und Vorzugsaktien.Zur Frage der Rechtsgültigkeit derüber sogenannte schuldverschreibungsähnliche Aktien in den Durchführungsbestimmungen zur Goldbilanzen-Verordnung enthaltenen Vorschriften（Berlin：Walter de Gruyter，1924）.關于Triepel的論述，見Alexander Hollerbach，“Zu Leben und Werk Heinrich Triepels，”Archiv desöffentlichen Rechts 91（1996）：417—441。

[[31]](#_31_5) Leibholz，Die Gleichheit vor dem Gesetz.Eine Studie auf rechtvergleichender und rechtphilosophischer Grundlage（Berlin：Otto Liebmann，1925）.關于Leibholz的論述，見Manfred H.Wiegandt，Norm und Wirklichkeit.Gerhard Leibholz（1901—1982）。Leben，Werk und Richteramt（Baden-Baden：Nomos，1995）.

[[32]](#_32_5) Smend，Verfassung und Verfassungsrecht（1928），repr.in Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze，3d ed.（Berlin：Duncker und Humblot，1994），119—276.關于斯門德的論述，見Axel Freiherr von Campenhausen，“Rudolf Smend（1882—1975）.Intergration in zerrissener Zeit，”in Rechtswissenschaft in Göttingen.Göttinger Juristen aus 150 Jahren，ed.Fritz Loos（Göttingen：Vandenhoeck und Ruprecht，1987），510—527。

[[33]](#_33_5) Carl Schmitt，Verfassungslehre，6th ed.（repr.of 1st，1928，ed.；Berlin：Duncker und Humblot，1983）.關于施米特的論述，見Reinhard Mehring，Carl Schmitt：Eine Einführung（Hamburg：Junius，1992）。

[[34]](#_34_5) 黑勒的作品收錄成Gesammelte Schriften，3 vols.，2d ed.，ed.Fritz Borinski，Martin Drath，Gerhart Niemeyer，and Otto Stammer［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1992］。他的著作導讀可見Christoph Müller，“Hermann Heller：Leben，Werk，Wikung.”。

[[35]](#_35_5) 見Ernst Fraenkel，“Der Ruhreisenstreik 1928—1929 in historisch-politischer Sicht，”in Hermens and Schieder，eds.，Staat，Wirtschaft und Politik in der Weimarer Republik，97—117；有關社會民主黨攻擊“經濟民主”的背景，見Heinrich August Winkler，“Unternehmer und Wirtschaftsdemokratie in der Weimarer Republik，”in Probleme der Demokratie Heute，Sonderheft 2 of Politische Vierteljahrsschrift（1970）：308—322。

[[36]](#_36_5) Bracher對事件進行了總體統計，見Bracher，Die Auf lösung der Weimarer Republik：Eine Studie zum Problem des Machtverfalls in der Demokratie，5th ed.（1971；repr.，Dusseldorf：Droste，1984）。Detlev Peukert，The Weimar Republic：The Crisis of Classical Modernity，trans.Richard Deveson（New York：Hill and Wang，1992），將這些危機放在更廣闊的文化、經濟和社會語境中來對待。

[[37]](#_37_5) 對布呂寧的攻擊，見Scheuner，“Die Anwendung des Art.48，”279—280；以及Heinrich August Winkler，Weimar 1919—1933.Die Geschichte dr ersten deutschen Demokratie（Munich：C.H.Beck，1993），376。關于憲政政治的內容回憶，見Karl Otmar Freiherr von Aretin，“Brünings ganz andere Rolle，”Frankfurter Hefte 26（1971）：931—939。對回憶的肯定和布呂寧的原初憲政民主制國家的質疑，見Frank Müller，Die“Brüning Papers.”Der letzte Zentrumskanzler im Spiegel seiner Selbstzeugnisse（Frankfurt am Main：Peter Lang，1993），esp.12—13，72—80。

[[38]](#_38_4) 1932年夏天發生的各個事件，見Bracher，Die Auf lösung der Weimarer Republic，503—518；Scheuner，“Die Anwendung des Art.48，”282—285。施米特的立場寫在Legalität und Legitimität（1932），repr.in Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924—1954.Materialien zu einer Verfassungslehre，2d ed.（Berlin：Duncker und Humblot，1973），262—350。

[[39]](#_39_4) 完整討論見兩位深受魏瑪辯論影響的律師的作品，見Friedrich Müller，Juristische Methodik，3d ed.（Berlin：Duncker und Humblot，1989）；and Martin Kriele，Theorie der Rechtgewinnung entwickelt am Problem der Verfassungsinterpretation，2d ed.（Berlin：Duncker und Humblot，1976）。

[[40]](#_40_4) 研究施米特的早期英語作品都多少帶有歉意：Joseph W.Bendersky，Carl Schmitt：Theorist for the Reich（Princeton：Princeton University Press，1983）；George Schwab，The Challenge of the Exception：An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921—1936（Berlin：Duncker und Humblot，1970）；Paul Edward Gottfried，Carl Schmitt：Politics and Theory（New York：Greenwood，1990）。晚近的政治學家們已經試圖重新利用施米特的一些主張來復興民主多元論。例子可見Chantal Mouffe，“Pluralism and Modern Democracy：Around Carl Schmitt，”New Formations 14（1991）：1—16；John McCormick提出更加尖銳的方法，“Fear，Technology and the State：Carl Schmitt，Leo Strauss and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany，”Political Theory 22（1994）：619—652，and Against Politics as Technology：Carl Schmitt’s Critique of Liberalism（New York：Cambridge University Press，1997）。更為批判性的回應也隨即出現。以下列舉少數幾個：Richard Wolin，“Carl Schmitt：The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror，”Political Theory 20（1992）：424—447；William P.Scheuerman，Between the Norm and the Exception：The Frankfurt School and the Rule of Law（Cambridge：MIT Press，1994）；Stephen Holmes，The Anatomy of Antiliberalism（Cambridge：Harvard University Press，1993），37—60。

[[41]](#_41_4) 比如，可見隨后的一些精彩的理論研究：Stanley L.Paulson，“Introduction”to Hans Kelsen，Introduction to the Problems of Legal Theory.A Translation of the First Edition of the Reine Rechtslehre or Pure Theory of Law，trans.Bonnie Litschewski Paulson and Stanley L.Paulson（Oxford：Clarendon，1992），v—xlii，更多的參考書目，見第145—153頁；Hans Aufricht，“The Theory of Pure Law in Historical Perspective，”in Law，State，and International Legal Order.Essays in Honor of Hans Kelsen，ed.S.Engel（Knoxville：University of Tennessee Press，1964），29—41；and Ronald Moore，Legal Norms and Legal Science.A Critical Study of Kelsen’s Pure Theory of Law（Honolulu：University of Hawaii Press，1978）。然而，出現了一些例外，比如，見Paul Silverman，“Law and Economics in Interwar Vienna.Kelsen，Mises，and the Regeneration of Austrian Liberalism”（Ph.D.diss.，University of Chicago，1984）。Stanley Paulson關于凱爾森純粹法理論的新調查研究引發了對歷史的分析。見他的研究概要：“Toward a Periodization of the Pure Theory of Law，”in Hans Kelsen’s Legal Theory：A Diachronic Point of View，ed.Letizia Gianformaggio（Turin：G.Giappichelli，1990），11—48。

[[42]](#_42_4) 關于黑勒，見Ellen Kennedy，“The Politics of Toleration in Late Weimar：Hermann Heller’s Analysis of Fascism and Political Culture，”History of Political Thought 5（1984）：109—125；以及接下來David Dyzenhaus的研究：Truth’s Revenge：Carl Schmitt，Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar（New York：Clarendon，1997）。唯一注明日期的英語研究斯門德的資料來自社會學和政治學領域，見Werner S.Landecker，“Smend’s Theory of Integration，”Social Forces 29（1950）：39—48；Otto Butz，Modern German Political Theory（Garden City，N.Y.：Doubleday，1955），44—46。

[[43]](#_43_4) 布魯斯·阿克曼試圖調和共和主義和自由主義，其中出現了這一問題：We the People，vol.1：Foundations（Cambridge：Harvard University Press，1991）；在阿克曼的專題論文集中，問題被全方位地提出來，Ethics 104（1994）：446—535。

[[44]](#_44_4) 斯門德，“Das Recht der freien Meinungsäusserung，”Veröffentlichungen der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer(hereafter abreviated VVDSRL)，1—7 vols.（Berlin：Walter de Gruyter，1928），4：44—74。

[[45]](#_45_4) 關于在美國法律中實現“平衡”，見Edward S.Corwin，The Constitution and What It Means Today，14th ed.，rev.Harold W.Chase and Craig R.Ducat（Princeton：Princeton University Press，1978），307—309；對以價值為基礎的法理學的一般評論，以及“平衡”財產權，見Richard A.Epstein，“Property，Speech，and the Politics of Distrust，”in The Bill of Rights in the Modern State，ed.Geoffrey R.Stone，Richard A.Epstein，and Cass Sunstein（Chicago：University of Chicago Press，1992），41—89。

[[46]](#_46_4) 比如，可見Hans Boldt，Deutsche Verfassungsgeschichte，2 vols.（Munich：DTV，1984，1990）；Boldt對結構主義方法的辯護，見Einführung in die Verfassungsgeschichte.Zwei Abhandlungen zu ihrer Methode und Geschichte（Dusseldorf：Droste，1984）。

[[47]](#_47_4) Wolfgang J.Mommsen，“Die Verfassung des Deutschen Reiches von 1871 als dilatorischer Herrschaftskompromiss”（1983），repr.in Der autoritäre Nationalstaat.Verfassung，Gesellschaft und Kultur im deutschen Kaiserreich（Frankfurt am Main：Fischer，1990），39—65.

[[48]](#_48_4) Hans-Ulrich Wehler將這套制度歸納為一個“獨裁的半專制的偽憲政制度”［The German Empire 1871—1918，trans.Kim Traynor（Leamington Spa：Berg，1985），55］，這一分析掩蓋了制度中的自由主義成分；大體來說，可以參閱Helga Grebing，Der deutsche Sonderweg in Europa 1806—1945.Eine Kritik（Stuttgart：W.Kohlhammer，1986），96—101。Wolfram Siemann在Gesellschaft im Aufbruch.Deutschland 1849—1871（Frankfurt am Main：Fischer，1990）第218—231頁列舉了民族自由主義者接受1871年折中方案的原因。在自由主義者看來，核心的憲政制度已經由Thomas Nipperdey重點突出，參閱Deutsche Geschichte 1800—1866：Bürgerwelt und starker Staat（Munich：C.H.Beck，1983），290—298；也可以參閱Nipperdey，Deutsche Geschichte 1866—1918，vol.2：Machtstaat vor der Demokratie（Munich：C.H.Beck，1990），37—39，314—317，有關于自由主義與統一的討論。關于民法的討論，可以參閱Michael John，Politics and the Law in Late Nineteenth-Century Germany.The Origins of the Civil Code（Oxford：Clarendon，1989）。關于反對社會主義的法律，可以參閱Ernest Rudolf Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789，vol.3：Bismarck und das Reich，3d ed.（Stuttgrat：W.Kohlhammer，1988），1021—1022；vol.4：Struktur und Krisen des Kaiserreichs（Stuttgrat：W.Kohlhammer，1969），1157—1160；and“Grundrechte im Bismarckschen Rechtssystem，”in Festschrift für Ulrich Scheuner（Berlin：Duncker und Humblot，1973），175—176。關于法院制度創立的討論，參閱Ken Ledford，“Lawyers，Liberalism，and Procedure：The German Imperial Justice Law of 1877—1879，”Central European History 26（1993）：165—193。

[[49]](#_49_4) 保羅·拉班德，Das Staatsrecht des Deutschen Reiches，3 vols.（Tübingen：H.Laupp，1876），1：10。

[[50]](#_50_4) 拉班德本人并不是正式的國家自由黨成員。1887年1月11日的一場國會演講中，俾斯麥告訴自由主義者們去閱讀“the books of law friendly to your convictions”by von Rönne and Laband：Bismarck，Werke im Auswahl，9 vols.，ed.Gustav Adolf Rein et al.（Stuttgrat：W.Kohlhammer，1981），7：450；也可以參閱Wilhelm Raimund Beyer的報道，“Paul Laband：ein Pionier desöffentlichen Rechts，”Neue Juristische Wochenheft 41（1988）：2227。

[[51]](#_51_4) 埃斯特—沃爾夫岡·伯肯弗爾德考慮到國家統一而對歷史主義和實證主義的隱秘協議作出解釋，見“The School of Historical Jurisprudence and the Problem of the Historicity of Law”（1965），repr.in State，Society and Liberty.Studies in Political Theory and Constitutional Law，trans.J.A.Underwood（New York：Berg，1991），1—25。Rupert Emerson詳細描述了“有機體學派”的理論，見他的State and Sovereignty in Modern Germany（New Haven：Yale University Press，1928），126—154。吉爾克的德意志民族統一體的假定可以參考他的“Labands Staatsrecht und die deutsche Rechtswissenschaft，”Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung，Verwaltung und Volkswirthschaft im Deutschen Reich 7（1883）：31—32。關于實證主義和歐洲國家的討論，可以參考W.A.Tumanov，Contemporary Bourgeois Legal Thought：A Marxist Evaluation of the Basic Concepts（Moscow：Progress，1974），112—124。

[[52]](#_52_4) 卡爾·弗里德里希·馮·格貝爾，überöffentliche Rechte［1852；repr.Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1913］，16ff；idem，Grundzüge des deutschen Staatsrechts，3d ed.（1880；repr.，Aalen：Scientia，1969），217—225；Walter Pauly，Der Methodenwandel im deutschen Spätkonstitutionalismus.Ein Beitrag zu Entwicklung und Gestalt der Wissenschaft vomöffentlichen Recht in 19.Jahrhundert［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1993］，92—167；Walter Wilhelm，Zur juristischen Methodenlehre im 19.Jahrhundert.Die Herkunft der Methode Paul Labands aus der Privatrechtswissenschaft（Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1958）；Perter von Oertzen，Die politische Funktion des staatsrechtlichen Positivismus.Eine wissenssoziologische Studieüber die Entstehung des formalistischen Positivismus in der deutschen Staatsrechtswissenschaft，ed.Dieter Sterzel（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1974）；Michael Stolleis，Geschichte desöffentlichen Rechts in Deutschland，vol.2：Staatsrechtslehre und Verwaltungswissenschaft 1800—1914（Munich：C.H.Beck，1992），331—337；Emerson，State and Sovereignty，48—56.

[[53]](#_53_4) 吉爾克的批評可在“Labands Staatsrecht”中第17—22、34—35、39—41頁中找到。

[[54]](#_54_4) 關于拉班德和格貝爾的區別，可以參閱Pauly，Methodenwandel，13—14；以及Ingeborg Maus，“Plädoyer für eine rechtsgebietsspezif ische Methodologie oder：wider den Imperialismus in der juristischen Methodendiskussion，”Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft 74（1991）：114—115。

[[55]](#_55_4) 見拉班德的Lebenserinnerungen（printed privately，1918），repr.in Abhandlungen，Beiträge，Reden und Rezensionen，vol.1（Leipzig：Zentralantiquariat der DDR，1980—1983）。積極回應工作的事例可以參考Rudolf von Gneist，Gesetz und Budget.Constitutionelle Steitfragen aus der preussischen Ministerkrisis vom März 1878（Berlin：Julius Springer，1879）；Joseph von Pözl，review in Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft 13（1871）：567—575；更多細節可以參考Michael Stolleis，Geschichte desöffentlichen Rechts，2：341—342。

[[56]](#_56_4) 關于拉班德的政治行為的討論，可以參考Bernhard Schlink，“Laband als Politiker，”Der Staat 31（1992）：553—569。

[[57]](#_57_4) 拉班德開始著手寫作，包括Archiv füröffentliches Recht in 1886，Deutsche Juristen-Zeitung in 1896，以及Jahrbuch füröffentliches Recht in 1907。關于檔案材料，見Erk Volkmar Heyen，“Die Anfangsjahre des‘Archivs füröffentliches Recht.’Programmatischer Anspruch und redaktioneller Alltag im Wettbewerb，”in Wissenschaft und Recht der Verwaltung seit dem Ancien Regime.Europäische Ansichten，ed.Heyen（Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1984），347—443。關于拉班德在德意志國家法中的重要性，可以參考Ernst Landsberg，Geschichte der Deutschen Rechtswissenschaft，vol.2，pt.3（Munich：R.Oldenbourg，1910），833；Heinrich Triepel，Staatsrecht und Politik（Berlin：Walter de Gruyter，1927），8—9；Walter Mallmann，“Laband，”in Staatslexikon.Recht-Wirtschaft-Gesellschaft，6th ed.，vol.5（Freiburg：Herder，1960），203—207；Manfred Friedrich，“Paul Laband und die Staatsrechtswissenschaft seiner Zeit，”Archiv desöffentlichen Rechts 111，（1986）：199—201；and Stolleis，Geschichte desöffentlichen Rechts，2：343—373。

[[58]](#_58_4) Dieter Grimm對此進行解釋，in“Methode als Machtfaktor”（1982）repr.in Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1987），365。

[[59]](#_59_4) 拉班德，Das Staatsrecht des Deutschen Reiches，5th ed.，i：ix.除非有另外說明，所有對國家法律更加深入的論述都出自這個版本。Claus-Ekkehard Bärsch，“Der Gerber-Laband’sche Positivismus，”in Staat und Recht.Die deutsche Staatslehre im 19.und 20.Jahrhundert，ed.Martin J.Sattler（Munich：List，1972），43—71，審查了方法論規范；對實踐的更多關注來自Maximilian Herberger，“Logik und Dogmatik bei Paul Laband.Zur Praxis der sog.Juristichen Methode im‘Staatsrecht des Deutschen Reiches，’”in Heyen，ed.，Wissenschaft und Recht der Verwaltung，91—104。

[[60]](#_60_4) 拉班德，Das Staatsrecht des Deutschen Reiches，1：vii，x。也可參閱Emerson，State and Sovereignty，57：“簡單來說，根據拉班德的主張，這不是法學家的原因，他們只是接受既定的規范并建立一個概念性的框架。”

[[61]](#_61_4) R.K.Gooch建議將octroyée翻譯為“condescended”，Parliamentary Government in France：Revolutionary Origins，1789—1791（Ithaca：Cornell University Press，1960）。

[[62]](#_62_4) 埃斯特—沃爾夫岡·伯肯弗爾德，“The German Type of Constitutional Monarchy in the Nineteenth Century”（1967），repr.in his State，Society and Liberty，87—114；Dieter Grimm，Deutsche Verfassungsgeschichte，1789—1866（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1987），116—119。這一爭論起源于卡爾·施米特對軍國主義和威權主義的研究，Staatsgefüge und Zusammenbruch des Zweiten Reiches.Der Sieg des Bürgersüber den Soldaten（Hamburg：Hanseatisch，1934）。與施米特相反，Ernst Rudolf Huber認為君主立憲制代表了一個連貫和穩定的政府制度：“Bismark und der Verfassungsstaat”（1964），repr.in Nationalstaat und Verfassungsstaat.Studien zur Geschichte der modernen Staatsidee（Stuttgart：W.Kohlhammer，1965），188—223。關于爭論的討論，可以參閱Hasso Hofmann，“Das Problem der cäsaristischen Legitimität im Bismarckreich”（1977），repr.in Recht-Politik-Verfassung.Studien zur Geschichte der politischen Philosophie（Frankfurt am Main：Alfred Metzner，1986），181—205，esp.181—182，n.1；and Elisabeth Fehrenbach，Verfassungsstaat und Nationsbildung 1815—1871（Munich：Oldenbourg，1992），71—72。

[[63]](#_63_4) 除非另有說明，所有的憲政都與德國憲法相聯系，Deutsche Verfassungen，20th ed.，ed.Rudolf Schuster（Munich：Wilhelm Goldmann，1992）。

[[64]](#_64_4) 關于君主立憲制和德意志憲政制度的討論，參考Otto Hintze，“Das monarchische Prinzip und die konstitutionalle Verfassung”（1911），in Gesammelte Abhandlungen，vol.1：Staat und Verfassung.Gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Verfassungsgeschichte，2d ed.Gerhard Oestreich（Göttingen：Vandenhoeck und Ruprecht，1962），359—389；Georg Jellinek，Regierung und Parlament in Deutschland.Geschichtliche Entwickelung ihres Verhältnisses（Leipzig：B.G.Teubner，1909）。

[[65]](#_65_4) Dieter Grimm.“Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats”（1990），in Zukunft der Verfassung（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1991），161—163.

[[66]](#_66_4) Boldt，Deutsche Verfassungsgeschichte，2：103—105.

[[67]](#_67_4) Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789，vol.2：Der Kampf um Einheit und Freiheit 1830 bis 1850，3d ed.（Stuttgart：W.Kohlhammer，1988），492—498，582—586.

[[68]](#_68_4) 在處理有關國民財產的事務，包括商業和債務時，國王制定和廢除協定的權利僅僅受到議會權利的限制。（憲法第48條）

[[69]](#_69_4) Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，3：55—57，65—68；Grimm，Deutsche Verfassungsgeschichte，216.Boldt，Deutsche Verfassungsgeschichte，2：198，討論保守主義和自由主義不同的內閣責任制的方法。

[[70]](#_70_4) Böckenförde，“The German Type of Constitutional Monarchy，”109；Ludwig von Rönne，Das Staats-Recht der preussischen Monarchie，vol.1，pt.2（Leipzig：Brockhaus，1870），597—601.與這類爭論相聯系的法律與政治的爭論在1850年之前已經出現；參閱Hans-Christof Kraus，“Ursprung und Genese der‘Lückentheorie’im preussischen Verfassungskonf likt，”Der Staat 14（1990）：209—234。

[[71]](#_71_4) Otto Pf lanze，Bismarck and the Development of Germany.The Period of Unif ication，1815—1871（Princeton：Princeton University Press，1963），156—167；Gordon Craig，The Politics of the Prussian Army，1640—1945（London：Oxford University Press，1955），136—179；Dieter Grimm，Deutsche Verfassungsgeschichte 1776—1866.Vom Beginn des modernen Verfassungsstaats bis zur Auf lösung des Deutschen Bundes（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1988），231—237；Boldt，Deutsche Verfassungsgeschichte，2：106—123.

[[72]](#_72_4) 議會在1862年10月7日和13日得出的方案極好地代表了這兩種立場，repr.in Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte，vol.2，ed.Ernst Rudolf Huber（Stuttgart：W.Kohlhammer，1961），45—46；而且，俾斯麥于1863年1月27日在這些代表們面前進行演講（出處同上，第49—53頁）；也可以參考Lothar Gall，Bismarck：The White Revolutionary，vol.1：1851—1871，trans.J.A.Underwood（London：Allen and Unwin，1986），223—225。

[[73]](#_73_4) Huber認為這是在兩個對立且相互排斥的主權概念，即君主和人民之間的矛盾；只有俾斯麥在憲法的“價值制度”之內行動，而不是自由主義（Deutsche Verfassungsgeschichte，3：333—338；“Bismarck und der Verfassungsstaat，”198—201）。然而，正如俾斯麥繼續使用之前的預算法那樣，自由主義者似乎也愿意接受在君主立憲制當中議會連帶擁有更強的地位，兩者都意識到最終妥協的必要。參閱Hans Boldt，“Verfassungskonf likt und Verfassungshistorie.Eine Auseinandersetzung mit Ernst Rudolf Huber，”in Probleme des Konstitutionalismus im 19.Jahrhundert，Der Staat，Beiheft 1，ed.Ernst-Wolfgang Böckenförde（Berlin：Duncker und Humblot，1975），75—102。

[[74]](#_74_4) 伯肯弗爾德，“The German Type of Constitutional Monarchy，”105—109；Huber，Dokumente，2：88—89；Nipperdey，Deutsche Geschichte 1886—1918，2：35—36。

[[75]](#_75_4) 拉班德研究的背景可以參考Thomas Nipperdey，Deutsche Geschichte 1886—1918，vol.1：Arbeitswelt und Bürgergeist（Munich：C.H.Beck，1990），658—662；以及Stolleis，Geschichte desöffentlichen Rechts，2：339—341，347—348，and ch.8，passim。

[[76]](#_76_4) Das Budgetrecht nach den Bestimmungen der Preussischen Verfassungs-Urkunde unter Berücksichtigung der Verfassung des Norddeutschen Bundes（Berlin：J.Guttentag，1871），1—2.

[[77]](#_77_4) 1850年普魯士憲法很大一部分借用了1831年比利時憲法的內容，因為比利時憲法已經介紹了一種君主立憲制；參考John Gilissen，“La constitution belge de 1831：ses sources，son inf luence，”Res Publica 10（1968）：107—141，esp.140。

[[78]](#_78_4) Budgetrecht，61—62，63—64，79.唯一的例外（49）關注的是聯邦參議院在各國享有的復核憲政沖突的權利。

[[79]](#_79_4) Budgetrecht，3.拉班德沒有借助任何具體的可能已經清晰的特征（比如持續性或者普遍性）來給出定義（出處同上，第3—4，11—12頁）。拉班德最清楚的定義（同上，第12頁）來自于格貝爾的Grundzüge，220—222；Ernst-Wolfgang Böckenförde，Gesetz und gesetzgebende Gewalt.Von den Anfängen der deutschen Staatsrechtslehre bis zur Höhe des staatsrechtlichen Positivismus（Berlin：Duncker und Humblot，1958），233—234。

[[80]](#_80_4) Budgetrecht，5—6.

[[81]](#_81_4) 出處同上，第8—9頁。

[[82]](#_82_4) 出處同上，第12—13頁。

[[83]](#_83_4) 出處同上，第61頁。

[[84]](#_84_4) 出處同上，第61—62頁；當議會在海牙法案中要求軍費支出的具體估算數據時，嚴格來說這一權利即陷入危機。

[[85]](#_85_4) 出處同上，第12—13頁。

[[86]](#_86_4) 出處同上，第81—82頁。

[[87]](#_87_4) 參閱Gerber，überöffentliche Rechte，16ff。

[[88]](#_88_4) Grundzüge，19—22.也可參閱Oertzen，Die Politische Funktion des staatsrechtlichen Positivismus，170—174，關于術語有機體國家的討論。

[[89]](#_89_4) 特別參考Staatsrecht，1：64—75，90—91；Ortrun Fröhing，Labands Staatsbegriff.Die anorganische Staatperson als Konstruktionsmittel der deutschen konstitutionellen Staatslehre（Ph.D.diss.，Universität Marburg，1967），26—40。

[[90]](#_90_4) Oertzen，Die Politische Funktion des staatsrechtlichen Positivismus，200—211.

[[91]](#_91_4) Gall，Bismarck，316—319；Bismarck，Werke im Auswahl，4：31—50.

[[92]](#_92_4) Albert Hänel，Studien zum Deutschen Staatsrechte，vol.2 bk.1：Die organische Entwicklung der deutschen Reichsverfassung（Leipzig：Haessen，1888），7—96；Carl Betzold，ed.，Materialien der Deutschen Reichs-Verfassung，vol.1（Berlin：Carl Habel，1871—1873），725—771.

[[93]](#_93_4) Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，3：658—661，898—900；Mommsen，“Die Verfassung des Deutschen Reichs，”51—56；胡戈·普羅伊斯在亨乃爾工作的基礎上進行研究，“Die organische Bedeutung der Art.15 und 17 der Reichsverfassung，”Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 45（1889）：420—449；實質上，與普羅伊斯達成一致的是拉班德，Staatsrecht，1：382，n.2。

[[94]](#_94_4) 憲法規定，國王本人不得提出法案。

[[95]](#_95_4) Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，3：850；Max Weber，“Parliament and Government in Germany”（1918），repr.in Political Writings，ed.Perter Lassman and Ronald Speirs（Cambridge：Cambridge University Press，1994），168—170.

[[96]](#_96_4) Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，3：956—957.

[[97]](#_97_4) Budgetrecht，3.

[[98]](#_98_4) 奧斯丁，The Province of Jurisprudence Determined，ed.Wilfrid E.Rumble（Cambridge：Cambridge University Press，1995），212。有關議會制霸權學說的討論，也可以參考A.V.Dicey，Introduction to the Law of the Constitution，8th ed.（London：Macmillan，1915），1—36。

[[99]](#_99_4) Elisabeth Fehrenbach，Wandlungen des deutschen Kaisergedankens 1871—1918（Munich：Oldenbourg，1969）.1878年1月15日的新規范規定副署簽名的義務擴展至其他部長及其下屬，repr.in Huber，Dokumente，2：312—314；也可參閱Hänel，Die organische Entwicklung，21—22；Laband，“Der Bundesrat”（1911），repr.in Der Bundesrat.Die Staatsrechtliche Entwicklung des föderalen Verfassungorgans，ed.Dieter Wilke and Bernd Schwelte（Darmstadt：Wissenschaftliche Buchgesellschaft，1990），40—50。

[[100]](#_100_4) Böckenförde，“The German Type of Constitutional Monarchy，”107—109；Craig，Politics of the Prussian Army，219—232，238—251.

[[101]](#_101_4) 為了讓皇帝免責，Bülow在他的演講中宣稱自己對國會負責。這一演講由Huber重新整理，Huber，Dokumente，2：440—441；Nipperdey，Deutsche Geschichte 1866—1918，2：734—737。

[[102]](#_102_4) Beverly Heckart，From Bassermann to Bebel：The Grand Bloc’s Quest for Reform in the Kaiserreich，1900—1914（New Heaven：Yale University Press，1974），73—76；Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，3：302—309.1908年，由格奧爾格·耶利內克代表的具體改革方案極少提及議會制：“Die Verantwortlichkeit des Reichskanzlers”（1908），in Ausgewählte Schriften und Reden，vol.2（Berlin：O.Häring，1911），431—438。耶利內克壓根沒有為議會制辯護；他認為，議會制會摧毀帝國的聯邦制基礎；參考“Bundesstaat und parlamentarische Regierung，”in ibid.，2：439—447。

[[103]](#_103_4) Nipperdey，Deutsche Geschichte 1866—1918，2：85—98.

[[104]](#_104_4) Samuel Pufendorf，Die Verfassung des deutschen Reichs，ed.and trans.Horst Denzer（Stuttgart：Klett-Cotta，1984），503—505.

[[105]](#_105_4) Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，3：767；Elisabeth Fehrenbach，“Reich，”in Geschichtliche Grundbegriffe.Historisches Lexukon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland，vol.5（Klett-Cotta，1984），504—505.

[[106]](#_106_4) Boldt，Deutsche Verfassungsgeschichte，2：179；Otto Heinrich Meisner“Bundesrat，Bundeskanzle und Bundeskanzleramt（1867—1871）”（1943），repr.in Moderne deutsche Verfassungsgeschichte（1815—1918），ed.Ernst-Wolfgang Böckenförde（Cologne：Kiepenheuer und Witsch，1972），76—77.“集體君主”這一詞取自Dieter Grimm。參考Paul Laband，Staatsrecht，1：97—98。英文版的要點簡介可以參考Woodrow Wilson，The State.Elenents of Historical and Practical Politics，2d.ed.（Boston：D.C.Heath，1903），258—264。

[[107]](#_107_4) Boldt，Deutsche Verfassungsgeschichte，2：172—173；Reinhard Mussgnug，“Die Ausführung der Reichsgesetze durch die Länder und die Reichsaufsicht，”in Deutsche Verwaltungsgeschichte，vol.3：Das Deutsche Reich bis zum Ende der Monarchie（Stuttgart：Deutsche Verlags-Anstalt，1984），186—206.

[[108]](#_108_4) Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，3：806—808；Manfred Messerschmidt，Die politische Geschichte der preussisch-deutschen Armee，Hndbuch zur deutschen Militärgeschichte 1648—1939，vol.4，pt.1：Militärgeschichte im 19.Jahrhundert 1840—1890（Munich：Bernard von Graefe，1979），210—213.

[[109]](#_109_4) 1911年以后，阿爾薩斯—洛林在聯邦參議院中增加了三個席位，總席位上升至61個。

[[110]](#_110_4) 值得關注的是，各個國家的政府，而不是“德意志皇帝”想要確信他們的領土不屬于更高級的君主。見Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，3：738—741。

[[111]](#_111_4) Pf lanze，Bismarck and the Development of Germany，338—344；保守主義者不滿意俾斯麥的統一體，可以參考Nipperdey，Deutsche Geschichte 1866—1918，2：332—333；Mommsen，“Die Verfassung des Deutschen Reiches，”56—57；and idem，“Die deutsche Kaiserreich als System umgangener Entscheidungen，”28；總體來說，可以參考Kersten Rosenau，Hegemonie und Dualismus.Preussens staatsrechtliche Stellung im Deutschen Reich（Regensburg：S.Roderer，1986），39—63，109—117。

[[112]](#_112_4) Craig，Politics of the Prussian Army，219—220；Messerschmidt，Politische Geschichte，205—210.

[[113]](#_113_4) Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，3：825—829；Nipperdey，Deutsche Geschichte 1866—1918，2：114—115；Arnold Brecht，Federalism and Regionalism in Germany.The Division of Prussia（New York：Oxford University Press，1945），17—18；and Rosenau，Hegemonie und Dualismus，21—39.

[[114]](#_114_4) Craig，The Politics of the Prussian Army，223—224.

[[115]](#_115_4) Laband，Staatsrecht，I：V.

[[116]](#_116_4) 參考Max von Seydel在1870年之后的文章，repr.in Staatsrechtliche und Politische Abhandlugen［Freiburg：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1893］，1—120；他也運用Calhoun來介紹他的Commentar zur Verfassungs-Urkunde für das Deutsche Reich，2d.ed.［Freiburg：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1897］，2—3。Justus B.Westerkamp，über die Reichsverfassung（Hanover：Carl Rümpler，1873）。直到內戰之前，阿爾伯特·亨乃爾的美國歷史體現在Studien zum Deutschen staatsrecht，vol.1：Die vertragsmässigen Elemente der Deutschen Reichsverfassung，1—27。關于英國聯邦制在德意志的爭論，參閱Emerson，State and Sovereignty，105—106。

[[117]](#_117_4) Staatsrecht，1：64—65.

[[118]](#_118_4) 出處同上，1：228—230。

[[119]](#_119_4) 出處同上，1：68—69；Gerber，Grundzüge，3—4，4，n.2，46—47，n.2，19—22。

[[120]](#_120_4) Staatsrecht，1：72—75.關于非主權國家的概念，見Emerson，State and Sovereignty，100—105，以及53—55頁格貝爾的主權觀念。

[[121]](#_121_4) 參見胡戈·普羅伊斯的尖銳批評，“Zur Methode juristischer Begriffskonstruktion，”Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung，Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich 24（1900）：361。

[[122]](#_122_4) Staatsrecht，1：57，97—102.正如亨乃爾在Die organische Entwicklung der deutschen Reichverfassung，24—30中所解釋的，在帝國的最早期，這種觀念與權力的實際聯合毫不相關。Woodrow Wilson在The State中總結了拉班德。也可見Emerson，State and Sovereignty，105—106。

[[123]](#_123_4) Seydel，Commentar，2d ed.，5—6.

[[124]](#_124_4) Laband，Staatsrecht，1：68—69.

[[125]](#_125_4) Friedrich Müller已經解釋了一個封閉的統一的法律秩序如何合情合理地與專制主義規劃的國家聯系起來，參考他的Die Einheit der Verfassung.Elemente einer VerfassungstheorieⅢ（Berlin：Duncker und Humblot，1979），92—94；以及作者的Juristische Methodik，68—70。

[[126]](#_126_4) Gerber，überöffentliche Rechte，62—66，76—77；and Grundzüge，33—35，227—228；Pauly，Methodenwandel，121，157—168.

[[127]](#_127_4) Grundzüge，35ff.關于具體的權利，見第207—209頁。Pauly，Methodenwandel，141，解釋了格貝爾1865年研究的國家意志的附加條件。

[[128]](#_128_4) Staatsrecht，1：150—151.具體的權利時常在拉班德的研究當中出現的頻率僅僅高于行政命令；參見，比如，Staatsrecht，3：60—65。他將更多的篇幅用來敘述義務的概念，尤其是在1：140—150頁。

[[129]](#_129_4) 這一觀點更詳盡的表述可以參考Georg Jellinek，System der subjektivenöffentlichen Rechte，2d ed.［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1919］，42—43。

[[130]](#_130_4) Boldt，Deutsche Verfassungsgeschichte，2：103—104.1850年，普魯士議會擴充了憲法第40條和第42條的內容，更好地保護財產的自由交易。見von Rönne，Das Staats-Recht der preussischen Monarchie，vol.1，pt.2，81—91，127—140；Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，2：312—313。

[[131]](#_131_4) Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，3：104—105；考慮到憲法第9條關于財產權的論述，他形成了一個類似的觀點，見第110—111頁。

[[132]](#_132_4) 進一步來說，地方政府當局保留權利來約束議會和制定保護婦女、學生或者尚未加入政治俱樂部成員的新人的政策；見von Rönne，Das Staats-Recht der preussischen Monarchie，vol.1，pt.2，209—210。

[[133]](#_133_4) 總體來說，參閱Ute Gerhard，Verhältnisse und Verhinderungen Frauenarbeit，Familie und Recht der Frauen im 19.Jahrhundert（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1978）。

[[134]](#_134_4) Grimm在“Die Entwicklung der Grundrechtstheorie”文中第324頁分析了布倫奇利的權利的后革命理論。卡爾·馬克思做出類似的嘗試，試圖通過法律來分析權利的限度，in“The Constitution of the French Republic Adopted November 4，1848”（1851，in English original），in Marx-Engles Collected Works，vol.10（Moscow：Progress，1978），569—570。

[[135]](#_135_4) Austin，The Province of Jurisprudence Def ined，212；代西在他的The Law of the Constitution一書中討論了議會廢除人身保護法的權利，第139—142頁。

[[136]](#_136_4) Jacques Ellul，Histoire des Institutions，vol.5：Le XIXe siècle，6th ed.（Paris：Presses Universitaires de France，1969），318；然而，廢除憲政條款需要兩院的一個特別議會：參考Dicey，Law of the Constitution，62—64。

[[137]](#_137_4) Roel de Lange，“Paradoxes of European Citizenship，”in Nationalism，Racism and the Rule of Law，ed.Peter Fitzpatrick（Aldershot：Dartmouth University Press，1995），97—115.

[[138]](#_138_4) Huber，“Grundrechte im Bismarckschen Rechtssystem，”167—170.如果想了解自由出版和自由結社的權利案例，可以參閱Huber，Dokumente，2：368—378。

[[139]](#_139_4) Huber，Deutsche Verfassungsgericht，3：665—666；Boldt，Deutsche Verfassungsgeschichte，2：180—181.

[[140]](#_140_4) Betzold，Materialien der Deutschen Reichs-Verfassung，1：401ff.esp.431—453；and 2：896—1010（1873），esp.956—963；Huber，“Grundrechte，”163—164；關于天主教主義被視為自由主義的威脅，可以參考Margaret Lavinia Anderson，“The Kulturkampf and the Course of German History，”Central European History 19（1986）：82—115；以及Vernon L.Lidtke，“Catholics and Protestants in Nineteenth-Century Germany.A Comment，”Central European History 19（1986）：120—122。

[[141]](#_141_4) Grimm，“Die Entwicklung der Grundrechtstheorie in der deutschen Staatsrechtslehre des 19.Jahrhunderts”（1987），repr.in Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft，343—344；Friedrich Müller，“Der Vorbehalt des Gesetzes”（1960），repr.In Rechtsstaatliche Form Demokratische Politik.Beiträge zuöffentlichem Recht，Methodik，Rechts-und Staatstheorie（Berlin：Duncker und Humblot，1977），15—47，esp.17—21；Gerhard Lassar，“Administrative Jurisdiction in Germany，”Economica 7（1927）：179—190.

[[142]](#_142_4) 參閱，比如，Otto Mayer，Deutsches Verwaltungsrecht（Leipzig：Duncker und Humblot，1895），104—118；Conrad Bornhak，Grundriss des Verwaltungsrechts in Preussen und dem Deutschen Reiche，3d ed.（Leipzig：Deichert，1911），98：“主觀權利是有可能的，”第122—124頁討論權利如何影響行政機關。Mayer在第二版中調整了他的觀點（106—116，esp.110，n.7），正如Bornhak的研究中的案例一樣，他用自己的理論來反對警察國家。參考Grimm，“Die Entwicklung der Grundrechtstheorie，”344。

[[143]](#_143_4) Ulrich Scheuner，“Dieüberlieferung der deutschen Staatsgerichtsbarkeit im 19.und 20.Jahrhundert，in Bundesverfassungsgericht und Grundgesetz.Festgabe aus Anlass des 25jährigen Bestehens des Bundesverfassungsgerichts，vol.1，ed.L.Stark［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1976］，2—41；Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，3：974—984，1055—1064.

[[144]](#_144_4) Huber，“Grundrechte，”175—176.

[[145]](#_145_4) Friedrich Giese，Die Grundrechte［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1905］，1.

[[146]](#_146_4) 耶利內克出生于萊比錫，但是他一直在奧地利工作，直到反猶太主義使他不得不離開。參閱Camilla Jellinek和Josef Lukas的論文“Georg Jellinek.Sein Leben，”Neueösterreichische Biographie，vol.7（Vienna：Amalthea，1931）136—152。

[[147]](#_147_4) Die Erklärung der Menschen-und Bürgerrechte.Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte，2d ed.（Leipzig：Duncker und Humblot，1904）.

[[148]](#_148_4) 出處同上，第26頁。

[[149]](#_149_4) 這一立場最清楚明白的表達者是Karl Bergbohm，Jurisprudenz und Rechtsphilosophie.Kritische Abhandlungen，第一卷（僅存的一卷）：Einleitung—Erste Abhandlungen：Das Naturrecht der Gegenwart（Leipzig：Duncker und Humblot，1892）。

[[150]](#_150_4) System，8—9，15—20；參閱第12—41頁耶利內克在認識論和法律科學方面的影響；也可參閱Allgemeine Staatslehre，3d ed.（Berlin：O.Häring，1914），1921，50—52，第473—474頁討論格貝爾和主權的定義。

[[151]](#_151_4) System，40—41；45—48頁討論Können和Dürfen；第9—10頁討論公法的可能性；第84—86頁討論“亞洲的專制統治”，只有唯一的絕對統治者才是法人。

[[152]](#_152_4) 同上書第71頁，耶利內克明確地解釋道，增加的權利包括不斷膨脹的行政復核制度。耶利內克關于行政復核的討論和相關內容可以參閱Stolleis，Geschichte desöffentlichen Rechts，2：375—76.

[[153]](#_153_4) Jellinek，System，44；Grimm，“Die Entwicklung der Grundrechtstheorie，”344；Emerson，State and Sovereignty，83—85.

[[154]](#_154_4) System，96—101，71—72.

[[155]](#_155_4) 耶利內克有關“客觀的”主觀權利的概念，見Massimo la Torre，“‘Rechtsstaat’and Legal Science.The Rise and Fall of the Concept of Subjective Right，”Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie 76（1990），50—68。

[[156]](#_156_4) Staatsrecht，2：39—40.

[[157]](#_157_4) 出處同上，2：40—41。

[[158]](#_158_4) 出處同上，2：42—52。這些爭論使欽佩拉班德的美國讀者感到困惑。見e.g.，John W.Burgess，“Laband’s Public Law of the German Empire，”Political Science Quarterly 3（1888）：132—35；以及Political Science Quarterly 6（1891）的第二版中的書評，第174頁。Emerson在State and Sovereignty一書中詳細解釋了拉班德的君主制理論有可能對君主立憲制形成的約束。

[[159]](#_159_4) 這不是說拉班德反對所有有關基于憲法價值的爭論。正如Bernhard Schlind所言，拉班德作為一名政客，準確地在阿爾薩斯—洛林的國家政務會中使用了這些爭論：“拉班德也是一位政治家”，第563頁。

[[160]](#_160_4) 見Martin Kriele，Theorie der Rechtsgewinnung，40—43，有關帝國憲政理論不實際的本質的討論。

[[161]](#_161_4) “Die Wandlungen in der Deutschen Reichsverfassung，”最早印刷在Jahrbuch der Gehe-Stiftung zu Dresden 1（1895）；149—186，repr.In Laband，Abhandlungen Beiträge，Raden und Rezensionen，1，574—611（按照1895年標號方式進行引用）。關于Gehe-Stiftung可以參考T.Petermann，“Die Gehe-Stiftung zu Dresden in den ersten 15 Jahren Ihrer Thätigkeit，”in Heinrich Dietzel，Weltwirtschaft und Volksvirtschaft，Jahrbuch der Gehe-Stiftung zu Dresden，5（1900），i—xvii。

[[162]](#_162_4) “Die Wandlungen in der Deutschen Reichsverfassung，”150.正如Paul Nolte所言，憲法被視為準宗教的客體，在三月革命之間的憲政制度中占有重要地位，見“Die badischen Verfassungsfeste im Vormärz.Liberalismus，Verfassungskultur und soziale Ordnung in den Gemein，”in Bürgerliche Fete.Symbolische Formen politischen Handelns im 19.Jahrhundert，ed.Manfred Hettling and Paul Nolte（Göttingen：Vandenhoeck und Rupreche，1993），63—64。

[[163]](#_163_4) “Die Wandlungen in der Deutschen Reichsverfassung，”161—169；Boldt，Deutsche Verfassungsgeschichte，2：192—193.

[[164]](#_164_4) “Die Wandlungen in der Deutschen Reichsverfassung，”169—179.拉班德將這些變化限制在國家可管控的限度之內——這一立場被后來與海軍法案相關的不斷增長的赤字的現實毀壞殆盡。參考Volker Berghahn，Germany and the Approach of War in 1914，2d ed.（New York，St.Martin’s Press，1993），86.

[[165]](#_165_4) “Die Wandlungen in der Deutschen Reichsverfassung，”180—184.

[[166]](#_166_4) 出處同上，第151頁。這一隱喻是胡戈·普羅伊斯在他的Reichs-und Landesf inanzen（Berlin：Leonhard Simon，1894，28—29）一書使用的修訂版本。自始至終，拉班德都依賴他的“有機體論”對手的有關國家法的這篇論文來描述現實國家。

[[167]](#_167_4) 在Niklas Luhmann看來，制度“在規范上是封閉的，在認知上是開放的”；“The Unity of the Legal System，”in Autopoietic Law：A New Approach to Law and Society，ed.Gunther Teubner（Berlin：Walter de Gruyter，1988），12—35。

[[168]](#_168_4) 吉爾克：《拉班德的國家法》，第35頁；以及Eckart Kehr，“The Social System of Reaction in Prussia under the Puttkamer Ministry，”in Economic Interest，Militarism，and Foreign Policy：Essays in German History，ed.Gordon Craig，trans.Grete Heinz（Berkeley：University of California Press，1977），著重參考第116頁：“拉班德的憲法不僅符合俾斯麥的警察國家，甚至是明確沿著資本主義路線的警察國家。”也可參考Hermann Klenner，Deutsche Rechtsphilosophie im 19.Jahrhundert（Berlin：Akademie，1991），188—189。

[[169]](#_169_4) 見e.g.，Léon Duguit，Law in the Modern State，trans.Frida Laski and Harold Laski（London：Allen and Unwin，1921），文中第32—39頁討論Hauriou，Esmein，Barthélemy，第28—29頁討論盧梭和拉班德“專制主義”的主權概念；也可參閱H.S.Jones，The French State in Question：Public Law and Political argument in the Third Republic（New York：Cambridge University Press，1993）；Stig Strömholm，A Short Story of Legal Thinking in the West（Stockholm：Norstedts，1985），278—280。引自Introduction to the Study of the Law of the Constitution的序言。也可參閱George Dangerf ield在The Strange Death of Liberal England（New York：Smith and Haas，1935）中提出的夸張命題；更晚近的馬克思主義者Stuart Hall和Bill Schwarz對他的命題進行攻擊，“State and Society，1880—1930，”in Crisis in the British State 1880—1930，ed.Mary Langan and Bill Schwarz（London：Hutchinson，1985），7—32。

[[170]](#_170_4) 引自Introduction to the Study of the Law of the Constitution的序言。也可參閱George Dangerf ield在The Strange Death of Liberal England（New York：Smith and Haas，1935）中提出的夸張命題；更晚近的馬克思主義者Stuart Hall和Bill Schwarz對他的命題進行攻擊，“State and Society，1880—1930，”in Crisis in the British State 1880—1930，ed.Mary Langan and Bill Schwarz（London：Hutchinson，1985），7—32。

[[171]](#_171_4) Stolleis，Geschichte desöffentlichen Rechts，2：359—364.On Kaufmann and Smend：Stefan Korioth，“Erschütterungen des staatsrechtlichen Positivismus im ausgehenden Kaiserreich，”Archiv desöffentlichen Rechts 117（1992）：212—238.

[[172]](#_172_4) Felix Stoerk：Zur Methodik desöffentlichen Rechts（Vienna：Af lfred Hölder 1885），112；Pauly，Methokenwandel，236—240.

[[173]](#_173_4) 見Hänel：Manfred Friedrich，Zwischen Positivismus und materialem Verfassungdenken.Albert and Hänel und seine Bedeutung für die deutsche Staatsrechtswissenschaft（Berlin：Duncker and Humblot，1971）。見Kohler Wolfgang Schild，“Die Ambivalenz einer Neo-Philosophie.Zu Josef Kohlers Neuhegelianismus，”in Deutsche Rechts-und Sozialphilosophie um 1900，Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie，Beiheft 43，ed.Gerhard Sprenger（Stuttgart Franz Steiner，1991），46—65。總體來說：Hermann Heller，“Rechtphilosophie im Deutschen Kaiserreich，”出處同上，第17頁；Hermann Heller，Rechtphilosophie im 19.Jahrhundert，196—208。最后，見施托萊斯在Geschichte desöffentlichen Rechts：2：344—364一書中對路徑的徹底清點。

[[174]](#_174_4) Die rechtliche Natur der Staatenverträge.Ein Beitrag zur juristischen Construktion des Völkerrechts（Vienna：Af lfred Hölder 1880），32.

[[175]](#_175_4) Georg Jellinek，Die Lehre von den Staatenverbindungen（Vienna：Af lfred Hölder 1882），18—22；System，8—12；Allgemeine Staatslehre，476—477.總體情況可以參閱Emerson，State and Sovereignty，59—68。

[[176]](#_176_4) Lehre von den Staatenverbindungen，16—36；Allgemeine Staatslehre，10—12，19—21.參考Kurt Sontheimer，Politische Wissenschaft und Staatsrechtlehre（Freiburg：Rembach，1962），16—25；英語作品可以參考Edgar Bodenheimer，Jurisprudence（New York：McGraw-Hill，1940），208—214。

[[177]](#_177_4) E.g.，Die rechtliche Natur der Staatenverträge，57—59.

[[178]](#_178_4) Allgemeine Staatslehre，16—17，51—52.

[[179]](#_179_4) 出處同上，第355—361頁。

[[180]](#_180_4) 見Max-Emanuel Geis，“Der Methoden-und Richtungsstreit in der Weimarer Staatslehre，”Juristische Schulung 29（1989）：91—92。耶利內克作為猶太后裔的奧地利人，生活在日益反猶太主義的德意志帝國的情況，見Stolleis，Geschichte desöffentliche Rechts，2：442；Nipperdey，Deutsche Geschichte 1866—1918，1：661。參考Klaus Rennert，Die“geisteswissenschaftliche Richtung”in der Staatsrechtslehre der Weimarer Republik.Untersuchungen zu Erich Kaufmann，Günther Holsteinund Rudolf Smend（Berlin：Duncker and Humblot，1987），55—56；以及Pauly，Methodenwandel，219—223，他認為，就社會學而言，耶利內克脫離了拉班德學派。實際上，雖然拉班德在法律的科學教條之內質疑社會事實的有效性，他本人不否認社會事實的重要性，這種觀點和耶利內克的觀點在本質上是一致的。

[[181]](#_181_4) Luigi Lombardi Vallauri，Geschichte des Freirecht，trans.Lombardi and A.S.Fouckers（Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1971）；Klaus Riebschläger，Die Freirechtbewegung.Zur Entstehung einer soziologischen Rechtsschule（Berlin：Duncker and Humblot，1968）；Dietmar Moench，Die methodologischen Bestrebungen der Freirechtsbewegung auf dem Wege zur Methodenlehre der Gegenwart（Frankfurt am Main：Athenäum，1971）；Rainer Schröder，“Die deutsche Methodendiskussion um die Jahrhundertwende：wissenstheoretische Präzisierungsversuche oder Antworten auf den Funktionswandel von Recht und Justiz，”Rechtstheorie 19（1988）：323—367.英語作品，可見Albert S.Fouckes，“On the German Free Law School（Freirechtsschule），”Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie 55（1969）：366—417；James E.Hergret and Stephen Wallace，“The German Free Law Movement as the Source of American Legal Realism，”Virginia Law Review 73（1987）：399—455；James E.Hergret，“Unearthing the Origins of a Radical Idea：The Case of Legal Inderminacy”（with accompaning translation of Oskar von Bülow，“Gesetz und Richteramt”），American Journal of Legal History 39（1995）：59—94。

[[182]](#_182_4) Riebschläger，Die Freirechtbewegung，19—25.

[[183]](#_183_4) Gnaeus Flavius（Kantorowicz），Der Kampf um die Rechtwissenschaft（Heidelberg：Carl Winter，1906），7.關于Kantorowicz的討論，見Karlheinz Muscheler，Relativismus und Freiheit.Ein Versuchüber Hermanmm Kantorowicz（Heidelberg：C.F.Müller，1984）。

[[184]](#_184_4) 俾斯麥在他的預算危機理論中大量使用裂隙一詞，使得該詞非常受歡迎，Eugen Ehrlich在介紹私法的文章中也開始使用該詞，見Eugen Ehrlich，“über Lücken im Recht”（1888），repr.in Recht und Leben.Gesammelte Schriften zur Rechtstatsachenforschung und zur Freirechtslehre，ed.M.Rehbinder（Berlin：Duncker and Humblot，1967）。

[[185]](#_185_4) Max Rumpf，Gesetz und Richter，Versuch einer Methodik der Rechtsanwendung（Berlin：Otto Liebmann，1906）.Ehrlich早期最重要的文章收錄在Recht and Leben當中，也可參見他的Fundamental Principles of the Sociology of Law，esp.chs.1 and 6。Heck的基本立場寫在“Interessenjurisprudenz und Gesetzestreue”（1905）repr.in Interessenjurisprudenz，ed.Günter Ellschied and Winfried Hassemer（Darmstadt：Wissenschaftliche Buchgesellschaft，1974），32—35。也可見Johann Edelmann，Die Entwicklung der Interessenjurisprudenz.Eine historisch-kritische Studieüber die deutsche Rechtmethodologie vom 18.Jahrhundert bis zum Gegenwart（Bad Homburg vor der Höhe：Max Gehlen，1967），82—100。

[[186]](#_186_4) Okko Behrends，“Von der Freirechtsschule zum konkreten Ordnungsdenken，”in Recht und Justiz im“Dritten Reich，”ed.Ralf Dreier and Wolfgang Sellert（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1989），52—53，57—58.馬克斯·韋伯譴責后生組織不斷尋求擴大他們的權力：見《經濟與社會》，ed.Guenther Roth and Claus Wittich（New York：Bedminster，1968），889—890。更中立的評論，見Kriele，Theorie der Rechtsgewinnung，63—66。

[[187]](#_187_4) Lombardi，Geschichte des Freirechts，65—69；Fouckes，“On the German Free Law School，”384—385；Herget and Wallace，“The German Free Law Movements，”437—439.

[[188]](#_188_4) 見Anschütz，“Lücken in den Verfassungs-und Verwaltungsgesetzen.Skizze zu einem Vortrage，”Verwaltungsarchiv 14（1906）：315—340；Jellinek，Allgemeine Staatslehre，355—358；以自由法批判之前的這些思想為例，Siegfried Brie，“Zur Theorie des constitutionellen Staatsrechts，”Archiv füröffentliches Recht 4（1889）：24—35，引用自耶利內克。

[[189]](#_189_4) 凱爾森出生于1881年，斯門德出生于1882年，施米特出生于1888年，黑勒出生于1891年。

[[190]](#_190_4) 根據卡米拉·耶利內克所言，1870年，格奧爾格·耶利內克參加了Treitschke在海德堡的講座：“格奧爾格·耶利內克躊躇滿志，他早就想去戰爭前線做一名志愿者，但是當他的父母阻攔他時，他沉重地放棄了他的想法。”（“格奧爾格·耶利內克”，137）

[[191]](#_191_4) Stolleis，Geschichte desöffentliche Rechts，2：447—445；Emerson，State and Sovereignty，155；參考Carl Schorske，Fin de siècle Vienna（New York：Vintage，1981）.

[[192]](#_192_4) Kelsen，Hauptprobleme.1923年文章再版時，雖然主體部分未作改動，增加了一個新的序言，我將它稱作“1923年序言”。

[[193]](#_193_4) 關于法律中新康德主義的討論，見Emerson，Emerson，State and Sovereignty，159—185。關于新康德主義哲學家的討論，見Neukantianismus.Texte der Marburger und der Südwestdeutscher Schule，ihrer Vorläufer und Kritiker，ed.Hans-Ludwig Ollig（Stuttgart：Reclam，1982），以及基本的文本。英語作品，見Thomas Willey，Back to Kant：The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought，1860—1914（Detroit：Wayne State University Press，1978）。

[[194]](#_194_4) Jellinek，System，13.

[[195]](#_195_4) Hauptprobleme，1923 Foreword，xvii—xviii，主要講述凱爾森轉向海爾曼·科恩的研究；可以見1933年8月3日凱爾森寫給Renato Treves的信件，法文版由Giorgio Bomio翻譯，“Un inédit de Kelsen，”in Droit et Société 7（1987）：333—335。第四章討論凱爾森新康德主義思想的更多文學方面的細節。

[[196]](#_196_4) 凱爾森將他1911年的作品明確當作對“新自由主義”陣營的一份貢獻（1911年版序言，第xi頁），解決這一關系的是Paul Silverman，見Paul Silverman in“Law and Economics in Interwar Vienna.Kelsen，Mises，and the Generation of Sustrian Liberalism”（Ph.D.diss.，University of Chicago，1984）。奧匈帝國最“薄弱的”本質在于沒有民族統一體，這可能致使凱爾森的抽象、規范的國家建構。見Rudolf Aladar Métall，Hans Kelsen.Leben und Werk（Vienna：Franz Deuticke，1969），42。關于新自由主義概念的論述，見Wilhelm Wadl，Liberalismus und soziale Frage inösterreich.Deutschliberale Reaktionen und Einf lüsse auf die früheösterreichische Arbeiterbewegung（1867—1879）（Vienna：österreichische Skademie der Wissenschaften，1987），19—20；and John W.Boyer，“Freud，Marriage，and Late Viennese Liberalism：A Commentary from 1905，”Journal of Modern History 50（1978）：73—82。

[[197]](#_197_4) Hauptprobleme，1911 Foreword，xiii；Métall，Hans Kelsen，7—17；對凱爾森的“傳統”路徑提出尖銳批評的是Alf Ross，見Alf Ross，Towards a Realistic Jurisprudence：A Criticism of the Dualism in Law，trans.Annie I.Fausboll（1946；repr.，Aalen：Scientia，1989），40。

[[198]](#_198_4) Hauptprobleme，1911 Foreword，iii.凱爾森將重建之后的法律規范定義為“以既定的國家意志為前提的判斷”（出處同上，第211頁）。關于概念的論述，見Paulson對拉班德所做的解釋性評論，Introduction to the Problems of Legal Theory，132—134；以及Friedrich Tenzer，“Betrachtungenüber Kelsens Lehre vom Rechtssatz，”Archiv desöffentlichen Rechts 28（1912）：325—326。

[[199]](#_199_4) Hauptprobleme，8.

[[200]](#_200_4) 出處同上，第3—11頁；1911年版序言，第vi—vii頁。

[[201]](#_201_4) Hauptprobleme，1911 Foreword，iv—v，ix—x.在Rickert和Lask之后，這一觀點對法律思想的新康德主義傳統形成破壞，它關注文化、價值和意義（Sinn）。見凱爾森的批判，“Rechtswissenschaft als Norm-oder als Kulturwissenschaft.Eine methodenkritische Untersuchung，”in Wiener Rechtstheoretische Schule，37—93。

[[202]](#_202_4) Hauptprobleme，11.對康德倫理學理論的拒斥是新康德主義的標準主題。見Uwe Justus Wenzel，“Recht und Moral der Vernunft.Kants Rechtslehre”Neue Literatur und neue Editionen，Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie 76（1990）：228；凱爾森自己明確的討論寫在“Un inédit de Kelsen，”334—335。

[[203]](#_203_4) Hauptprobleme，53—55.同時，凱爾森從自由意志的爭論中提出法律他治的討論，這是法學界不可或缺的一個重要概念，參考出處同上，第158—159、191—192頁。

[[204]](#_204_4) 這一觀點的邏輯和他對法律實證主義的意志基礎的破壞都來自Stanley L.Paulson，“Continental Normativism and Its British Counterpart：How Different Are They？”Ratio Juris 6（1993）：227—244。

[[205]](#_205_4) Hauptprobleme，19.

[[206]](#_206_4) 出處同上，第133—146頁。

[[207]](#_207_4) 出處同上，第73頁。Silverman指出，凱爾森理論中最核心的民事侵權案例來自他的“Law and Economics，”209—215。

[[208]](#_208_4) Hauptprobleme，71—72；關于Mensch和Person相比較的論述，見第122、145—146、518—519頁。

[[209]](#_209_4) 出處同上，第182—184、396、411—412、435頁。

[[210]](#_210_4) 保守實證主義哲學家Ernest Topitsch強調，意識形態這一觀念在他的凱爾森論文集Aufsätze zur Ideologiekritik（Neuwied：Luchterhand，1964）當中。Peter Römer提供了一種兼具批判和贊賞的閱讀方式，見“Die Reine Rechtslehre Hans Kelsens als Ideologie und Ideologiekritik，”Politische Vierteljahresschrift 12（1971）：579—598。Ljubomir Tadich對凱爾森進行批評性的解釋，“Kelsen et Marx.Contribution au problème de l’idéologie dans‘la théorie pure de droit’et dans le marxisme，”Archivs de Philosophie du Droit 12（1967）：243—257。最終，為了防止凱爾森受到1945年之后的自然法批評者的攻擊，見Norberto Bobbio，“La teorípura del derecho y sus críticos”（1957），trans.Mario Cerda Median，in Hans Kelsen 1881—1973，ed.Agustín Squella（Valparaiso：Revista de ciencias sociales，1974），299—326。

[[211]](#_211_4) Hauptprobleme，162—168.見Stanley L.Paulson對批評的總結，“Toward a Periodization of the Pure Theory of Law，”19—30。Pauly，Methodenwandel，219—223，他主張拉班德和凱爾森對耶利內克的“自我限制”批評運用了相似的方法論邏輯；他沒有說明二者的不同之處。參見拉班德以國家真實存在的意志為基礎，對“自動局限性”的批判，in his review of A.Mérignhac，Traitéde Droit public international，in Archiv füröffentliches Recht 20（1906）：302—305。

[[212]](#_212_4) Hauptprobleme，185—187.

[[213]](#_213_4) 出處同上，第99、269—270、630—631頁；1911年版序言，第x頁。在晚近的研究中，凱爾森主張法律界的公與私的區別主要是為了意識形態的目的。見，esp.，“Rechtsstaat und Staatsrecht”（1973），repr.in Weiner Rechtstheoretische Schule，1525—1532。

[[214]](#_214_4) Hauptprobleme，446—447.

[[215]](#_215_4) 出處同上，第245—249、434、511頁。他之后的立場，見1923年版序言，第x—xii頁。也可以見Manfred Pascher，“Hermann Cohens Einf luss auf Kelsens Reine Rechtslehre，”Rechtstheorie 23（1992）：457—458。

[[216]](#_216_4) Hauptprobleme，226—227.

[[217]](#_217_4) 出處同上，第396—397頁。

[[218]](#_218_4) 出處同上，第40—43頁。

[[219]](#_219_4) 出處同上，第407—412、479—480頁。

[[220]](#_220_4) 出處同上，第10頁。大體上可以譯為：“我可以說：我應該希望，但是我不可以說：我應該應該，這樣會成為毫無意義的邏輯話語：我想要想要。”也見第409、466、440—441頁。

[[221]](#_221_4) 出處同上，第410—411頁。

[[222]](#_222_4) 出處同上，第50—551、247、334頁。參見他后期的自我批評：1923年版序言，第xiv頁。

[[223]](#_223_4) 出處同上，第412—429頁。

[[224]](#_224_4) 1867年之后，奧地利君主關于立法機關和行政機關的憲政地位與德意志君主如出一轍。見Otto Stoly，Grundriss derösterreichischen Verfassung-und Verwaltungsgeschichte（Innsbruck：Tyrolia，1951），88—89，118—119，122ff。

[[225]](#_225_4) Hauptprobleme，684.

[[226]](#_226_4) 出處同上，第689—690頁。姑且不論他對隱喻輕描淡寫，他在Hauptprobleme一書中，敘述君主制時，多次運用不同版本的隱喻，見第247、684、687、692頁。

[[227]](#_227_4) 出處同上，第416—417、687頁。

[[228]](#_228_4) 出處同上，第687—690頁。凱爾森更深層的顧慮在于，根據他自己的理論原則，在現實中，只有部長，而不是君主，與法律論據毫不相關地做出正確的重要決定。

[[229]](#_229_4) E.g.，Gerber.Grundzüge，77—79.舉個例子，凱爾森對立法機關和執行機關進行固定的區分，他對拉班德將一個用來破壞憲政制度的政治策略的一些條例，在本質上視為法規的見解進行批判。見“Zur Lehre vom Gesetz im formellen und materiellen Sinn，mit besonderer Berücksichtigung derösterreichischen Verfassung”（1913），repr.in Wiener Rechtstheoretische Schule，1533—1543。

[[230]](#_230_4) Hauptprobleme，441—442，n.1.

[[231]](#_231_4) 出處同上，第235—237頁。也見第257—258頁，以及第15—16、495—497頁，由于行政機關是實踐的而不是理論的，它沒有被包括在內。

[[232]](#_232_4) Carl Schmitt，Gesetz und Urteil.Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis（1912；repr.，Munich：C.H.Beck，1969），2；and Schmitt，Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1914］，esp.ch.1（“Recht und Macht”），31—35，文章中，施米特將法律從權力、意志、倫理和本質目標中劃分出來。施米特和凱爾森的聯系在戰爭之前已經被寫下來：Franz Weyr，review of Wert des Staats inösterreichische Zeitschrift füröffentliches Recht 1（1914）：578—581。Hasso Hofmann在Legitimität gegen Legalität.Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts（Neuwied：Luchterhand，1964）一書中寫道，他們二人之間有著本質區別。施米特斷然否定這種聯系，見Die Diktatur.Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf，3d ed.（Berlin：Duncker and Humblot，1964），xix—xx。

[[233]](#_233_4) Gesetz und Urteil，3，20—21，40—45，還有其他未盡地方。特別參見施米特對于“虛幻的”立法意志的批評（第26—28頁），他也用“幽靈”來形容立法意志（第30—32頁），不禁讓你回憶起凱爾森。他們二位都轉向使用費英格的“假設”理論來討論假設和虛構；見施米特的“Juristische Fiktionen，”Deutsche Juristen-Zeitung 18（1913）：804—806；以及凱爾森對費英格的批評，“Zur Theorie der juristischen Fiktionen.Mit besonderer Berücksichtigung von Vaihingers Philosophie des Als Ob，”Vaihingers Annalen der Philosophie 1（1919）：630—658。

[[234]](#_234_4) Gesetz und Urteil，49—55.

[[235]](#_235_4) 出處同上，第69頁。

[[236]](#_236_4) 出處同上，第71頁；也可見第vii、55—56、77—79頁。

[[237]](#_237_4) 出處同上，第71—72、116—118頁，其中，施米特聲稱已經避免了反復和主觀的問題。也可以參考Felix Holdack的精彩書評，Kantstudien 17（1912）：464—467.以及Michael Stolleis，“Carl Schmitt，”in Sattler，ed.，Staat und Recht，128。Hofmann認為，只要法律的可預測性仍是重要的考量因素，施米特拒絕回到資源的問題（Legitimität gegen Legalität，34—35）就是不可信的。

[[238]](#_238_4) Gesetz und Urteil，49—55；也可以見Wert des Staates，80；以及Hoffmann，Legitimität gegen Legalität，31，36—38。

[[239]](#_239_4) Wert des Staates，2—3，52，68.也見Helmut Rumpt，Carl Schmitt und Thomas Hobbes.Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung mit einer Abhandlungüber：Die Frühschriften Carl Schmitts（Berlin：Dunker und Humblot，1972），13—17。

[[240]](#_240_4) Wert des Staates，73—78，46，53.這一爭論對我來說似乎很少有天主教自然法理論，我們這些現代人只能當成斷言來理解（參考Rumpf，Carl Schmitt und Thomas Hobbes，15）——裝滿了未能解決的問題——國家擁有像這樣的一些超自然的立法機關。也可以見Lorenz Kiefer，“Begründung，Dezision und Politische Theologie.Yu drei frühen Schriften von Carl Schmitt，”Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie 76（1990）：485—489。

[[241]](#_241_4) Wert des Staates，ch.3.

[[242]](#_242_4) 關于新黑格爾主義的論述，見Georg Lukács，Die Zerstörung der Vernunft（1962），repr，in Werke，vol.9（Neuwied：Luchterhand，1974），474—505；Emerson，State and Sovereignty，186—200；and Walter Friedmann，Legal Theory，5th ed.（New York：Columbia University Press，1967），174—176，討論新黑格爾主義和法西斯主義之間的聯系。關于施米特大量選擇性地引用黑格爾，見Reinhare Mehring，Pathetisches Denken.Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels：Katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie（Berlin：Dunker und Humblot，1989），20，106—110；Jean—Francois Kervegan，“Politik und Vernünftigkeit.Anmerkungen zum Verhältnis zwischen Carl Schmitt und Hegel，”Der Staat 27（1988）：371—391。John McCormick向我指出，Wert des Staats一書中的國家本質上不是獨裁主義的，當施米特完全打破新康德主義之后，國家本質發生了變化。然而，因為將國家建設成一個真實、中立的實體，施米特已經準備在兩方面超越新康德主義理論。

[[243]](#_243_4) 在Wert des Staats一書中，這樣的爭論展示了一個不間斷的主體，尤其是在第54—55、81—83頁；也可以參見Schmitt，“Die Sichtarkeit der Kirche，”in Summa 1（1917），esp.76—77。在魏瑪共和國，見Schmitt，Römischer Katholizismus und politische Form（1923；repr.，Stuttgart：Klett-Cotta，1984），49—50。

[[244]](#_244_4) 施米特后期表明，他的“政治理論”的聲明是“一個法學家系統建構親密關系的宣言，不論是在法律理論和法律實踐上，還是理論邏輯和法律概念上都是如此”［Politische TheologieⅡ.Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie（Berlin：Dunker und Humblot，1970），101，n.1］。簡單來說，對問題的分析性討論，見Ernst-Wolfgang Böckenförde，“Politische Theorie und politische Theologie.Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis，”in Fürst dieser Welt，ed.Jacob Taubes（Munich：Wilhelm Fink，1983），16—25。

[[245]](#_245_4) 舉例來說，Erich Kaufmann對真實意志的“倫理國家”大加贊頌，見Das Wesen des Völkerrechts und die clausula rebus sic stantibus.Rechtsphilosophische Studie zum Recht-，Staats-und Vertragsbegriffe［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1911］。Reinhare Mehring對施米特類似“天主教”專制主義的觀點進行評論，暗示新教主義更加世俗和自由，見“Zu den neugesammelten Schriften und Studien Ernst-Wolfgang Böckenförde，”Archiv füröffentliches Recht 117（1992）：449—473。一個更加均衡的評論是將施米特歸于政治天主教獨裁主義右翼，見Karl-Egon Lönne，“Carl Schmitt und der Katholizismus der Weimarer Republik，”in Die eigentlich katholische Verschärfung...Katholizismus，Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts，ed.Bernd Wacker（Munich：Wilhelm Fink，1994），11—35。

[[246]](#_246_4) Martin Kitchen，The Silent Dictatorship.The Politics of the German High Command under Hindenburg and Ludendorff，1916—1918（London：Croom Helm，1976）.Gerald D.Feldman，Army，Industy and Labor in Germany，1914—1918（Princeton：Princeton University Press，1966），407—408，499—500.他建議，“獨裁”（他的引用標志）受到他自身真實權力的極大限制；Hans Fenske主張，最高指揮部在眾多權力當中擁有一個“至高無上的權力”，見“Die Verwaltung im Ersten Weltkrieg，”Deutsche Verwaltungsgeschichte，vol.3：Das Deutsche Reich bis zum Ende der Monarchie（Stuttgart：Deutsche Verlags-Anstalt，1984），875—876。

[[247]](#_247_4) Albrecht Mendelssohn-Bartholdy，The War and German Society.The Testament of a Liberal（1937；repr.，New York：Howard Fertig，1971），esp.chs.8—10.

[[248]](#_248_4) Laband，Staatsrecht，4：43—51.

[[249]](#_249_4) 關于巴伐利亞的例外情況，見Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte 3：1044—1045。

[[250]](#_250_4) Schmitt，“Die Einwirkungen des Kriegszustandes auf das ordentliche strfprozessuale Verfahren，”Zeitschrift für die gesamte Strafrechtwissenschaft 38（1917）：786—787.

[[251]](#_251_4) Prussian statute repr.in Huber，Dokumente，1：414—418；見Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte 3：60—62。

[[252]](#_252_4) Wilhelm Hardy，Der Belagerungszustand in Preussen（Tübingen：J.C.B.Mohr，1906），62—64，37；也可見Bodlt，Rechtsstaat und Ausnahmezustand，136。

[[253]](#_253_4) Wilhelm Deist，ed.，Militär und Innenpolitik im Weltkrieg 1914—1918，vol.1（Dusseldorf：Droste，1970），xlii and Documents 18 and 19，35—41；Boldt，Rechtsstaat und Ausnahmezustand，ed.Ernst Fraenkel（Berlin：Colloquium，1965），21：使用café和bon-bons這些詞的國民可能會被軍事首領關進監獄，這將會毀滅公共安全。正如Kitchen指出的那樣（The Silent Dictatorship，51—54），首領將直接對（不起作用的）制度的關鍵——皇帝負責。也可見Fenske，“Die Verwaltung im Ersten Weltkrieg，”877—888.

[[254]](#_254_4) Rosenberg，“Die rechtlichen Schranken der Militärdiktatur，”in Zeitschrift für die gexamte Strafrechtswissenschaft 37（1916）：813，822—825.

[[255]](#_255_4) 從Josef Kohler關于圍困狀態和占領比利時的研究中選取段落，Not kennt kein Gebot.Die Theorien des Notrechtes und die Ereignisse unserer Zeit（Berlin：Walther Rothschild，1915）。這本書對愛默生試圖將科勒從更獨裁的新黑格爾主義學者考夫曼和拉森中間區分出來提出質疑（State and Sovereignty，197—198）。

[[256]](#_256_4) “Diktatur und Belagerungszustand.Eine staatsrechtliche Studie，”Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft 38（1917）：161，n.52.關于施米特在戰爭期間的論述，見Bendersky，Carl Schmitt，15—16，19；Piet Tommissen，“Bausteine zu einer wissenschaftlichen Biographie（Periode：1888—1933），”in Gomplexio Oppositorum.über Carl Schmitt，ed.Helmut Quaritsch（Berlin：Duncker und Humblot，1988），76—77；and Paul Noack，Carl Schmitt（Frankfurt am Main：Propyläen，1993），37—42，尤其是忽略了施米特關于獨裁的文章。

[[257]](#_257_4) “Diktatur und Belagerungszustand，”156，在初版中進行強調。

[[258]](#_258_4) E.g.，George Schwab，The Challenge of the Exception，14—15；Bendersky，Carl Schmitt，19—20.

[[259]](#_259_4) “Diktatur und Belagerungszustand，”138.

[[260]](#_260_4) 關于差異性的論述，見Bodenheimer，Jurisprudence，87—89。

[[261]](#_261_4) 晚些時期，施米特將以他的“唯心主義”為中心，創立一個概念性制度。特別可見，Political Theology.Four Chapters on the Concept of Sovereignty，trans.From the 2 d（1934）ed.By George Schwab（Cambridge：MIT Press，1985），59—60。施米特的其他書中都與普魯士軍事傳統有著極大關系。在Römischer Katholizismus und politische Form，32中，他指的是傳統真實的政治代表的“四根支柱”：英國上議院、普魯士總參謀部、法國研究院和羅馬教廷——這是至今僅存的教廷（直到1923年）。也可以參考施米特在1934年關于普魯士憲政沖突的文章Staatsgefüge und Zusammenbruch des Zweiten Reiches，其中，施米特希望普魯士成為“士兵國家”，而不是中立的、非政治的、官僚自由主義的法治國家。幾年之后，施米特其中一個得意門生Ernst Forsthoff明確區別了政府的三種國家風格：以法律為基礎的法國立法權、英國司法權以及德國行政權：Der Staat der Industriegesellschaft.Dargestellt am Beispiel der Bunderrepublik Deutschland（Munich：C.H.Beck，1971），106—107。

[[262]](#_262_4) “Diktatur und Belagerungszustand，”140—141.

[[263]](#_263_4) 出處同上，第152頁。

[[264]](#_264_4) 出處同上，第143頁。

[[265]](#_265_4) 出處同上，第155頁。

[[266]](#_266_4) 出處同上，第153頁。參見“Die Einwirkungen des Kriegszustandes，”783—796。

[[267]](#_267_4) “Diktatur und Belagerungszustand，”139—140，160—161.

[[268]](#_268_4) 出處同上，第156頁。

[[269]](#_269_4) 出處同上，第156—157頁。

[[270]](#_270_4) 出處同上，第158頁。

[[271]](#_271_4) 在腳注中，施米特提出他的1912年審判理論在行政機關內的適用性（158，n.6）。

[[272]](#_272_4) 出處同上，第157頁。

[[273]](#_273_4) 出處同上，第159頁第42個腳注。

[[274]](#_274_4) 出處同上，第157頁。

[[275]](#_275_4) 出處同上，第159頁。

[[276]](#_276_4) 出處同上，第160頁。

[[277]](#_277_4) 出處同上，第154—155頁，因為這些原因，第二章憲法第9條的重要性被質疑。

[[278]](#_278_4) 施米特在Gesetz und Urteil第15頁使用。Hofmann對黑格爾和施米特規范的“壞的無限性”的評論，見Legitimität gegen Legalität，54—55。

[[279]](#_279_4) “Diktatur und Belagerungszustand，”160.

[[280]](#_280_4) 出處同上，第161頁。

[[281]](#_281_4) 出處同上，第156、161頁。

[[282]](#_282_4) 值得注意的是，由于專制主義者，這篇文章從未討論拿破侖三世，沒有將拿破侖·波拿巴納入考慮，將他視為不相關的因素（出處同上，第149—150頁）。在Die Diktatur中，施米特既要避免君主專制和軍事獨裁問題，又試圖將獨裁當成憲政國家可接受的概念。Die Diktatur也運用一系列的歷史案例，這些案例的重要程度或與具體問題的聯系和如何解釋正當的德意志憲法始終沒有厘清。見Leo Wittmayer的書評，Zeitschrift füröffentliches Recht 5（1926）：492—495。

[[283]](#_283_4) Boldt，Rechtsstaat und Ausnahmezustand，205—209；同時也可參考Bendersky，Carl Schmitt，17；Schmitt“saw no redeeming aspect to the war whatsoever”。

[[284]](#_284_4) Craig，Politics of the Prussian Army，299—341；Peter Graf Kielmansegg，Deutschland und der Erste Weltkrieg（Frankfurt am Main：Athenaion，1968），162—204，450—451；Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，5：73—95，584—592；Jürgen Kocka，Facing Total War：German Society 1914—1918，trans.Barbara Weinberger（Cambridge：Harvard University Press，1984）；Elisabeth Domansky，“Militarization and Reproduction in World War One Germany，”in Society，Culture and the State in Germany，1870—1930，ed.Geoff Eley（Ann Ardor：University of Mivhigan Press，1996），427—463；Boldt，Deutsche Verfassungsgeschichte，2：205—216；Gerald Feldman，Army，Industry and Labor.

[[285]](#_285_4) Hans Boldt，“Die Weimarer Reichsverfassung，”in Die Weimarer Repudlik 1918—1933.Politik-Wirtsvhaft-Gesellschaft，ed.Karl-Dietrich Bracher，Manfred Funke，and Hans-Adolf Jacobsen（Dusseldorf：Droste，1987），44—47.

[[286]](#_286_4) Dieter Grosser，Vom monarchischen Konstitutionalismus zur parlamentarischen Demokratie.Die Verfassungspolitik der deutschen Parteien im letzten Jahrzehnt des Kaiserreiches（The Hague：Nijhoff，1980），11，38，60—69；Preuss，“Die Sozialdemokratie und der Parlamentarismus”（1891）and“Volksstaat oder verkehrter Obrigkeitsstaat”（Novemder 14，1918），both in Staat，Recht und Freiheit.Aus 40 Jahren deutscher Politik und Geschchte（1926；repr.，Hildesheim：Georg Olms，1964），144—172，365—368；Siegfried Grassmann，Hugo Preuss und die deutsche Selbstverwaltung（Lüberck：Matthiesen，1965），9—10；Ernst Portner，Die Verfassungspolitik der Lideralen 1919.Ein Beitrag zur Deutung der weimarer Reivhsverfassung（Bonn：Röhrscheid，1973），42—43；and Willibalt Apelt，Geschichte der Weimarer Verfassung（Munich：Biederstein，1946），56.那位Ebert選擇了自由主義者而不是社會民主黨人，不僅反映至關重要的考慮，也反映在SPD內部缺乏對憲政主義的嚴謹研究。見Heinrich A.Winkler，Von der Revolution zur Stabilisierung.Arbeiter und Arbeiterbewegung in der weinarer Republik 1918 bis 1924（Berlin：Dietz Nachfolger，1989），227。

[[287]](#_287_4) Apelt，Geschichte der eimarer Verfassung，56—57；Wolfgang J.Mommsen，“Editorischer Bericht”to the stenographic notes of the meeting，“Beiträge zur Verfassungsfrage anlässlich der Verhandlungen im Reichsamt des Innern vom 9.Bis 12，Dezemder 1918，”in Max Weber Gesamtausgabe，pt.1，vol.16：Zur Neuordnung Deutschlands.Schriften und Reden 1918—1920，ed.Wolfgang J.Mommsen and Wolfgang Schwentker［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1988］，49—55.

[[288]](#_288_4) 見Apelt對寫作過程的簡述，Apelt，Geschichte der Weimarer Verfassung，56—124；也可以見Boldt，“Die Weimarer Reichsverfassung，”47—50。

[[289]](#_289_4) 見Thoma，“Rechtsstaatsidee und Verwaltungsrechtswissenschaft，”Jahrbuch desöffentlichen Rechts der Gegenwart 4（1910）：196—218，強調行政法中法律的首要地位，反對非形式主義路徑。

[[290]](#_290_4) 關于托瑪的生平，見Hans-Dieter Rath，Positivismus und Demokratie.Richard Thoma 1874—1957（Berlin：Duncker und Humblot，1981），19—31；Adolf Schüle，“Richard Thoma zum Gedächtnis，”Archiv desöffentlichen Rechts 82（1957）：153—156；Hermann Mosler，“Richard Thoma zum Gedächtnis，”Dieöffentliche Verwaltung 30（1957）：826—828。

[[291]](#_291_4) 以一場世紀之末的演講為例，安修茨將帝國議會視為聯邦制的例外并且故意不討論這一話題，in Bismarck und die Reichsverfassung（Berlin：Carl Heymann，1899），16—17。

[[292]](#_292_4) Anschütz，Die preussische Wahlreform（Berlin：Julius Springer，1917）；idem，Parlament und Regierung im Deutschen Reich（Berlin：Otto Liebmann，1918）；Ernst-Wolfgang Böckenförde，“Gerhard Anschütz”（1986），repr.in Recht，Staat，Freiheit.Studien zur Rechtsphilosophie，Staatstheorie und Verfassungstheorie（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1991），373—375；Walter Pauly，introduction to Anschütz，Aus meinem Leben，ed.Walter Paupy（Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1993），xxvii—xxix.

[[293]](#_293_4) Böckenförde，“Gerhard Anschütz，”375；Anschütz，Aus meinem Leben，239.

[[294]](#_294_4) Handbuch des Deutschen Staatsrechts，2 vols.，ed.Richard Thoma and Gerhard Anschütz［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1930—1932］.

[[295]](#_295_4) 關于他們與DDP的聯系，見Anschütz，Aus meinem Leben，179—180；Thoma，“Gerhard Anschütz zum 80.Geburtstag，”Deutsche Rechts-Zeitschrift 2（1947）：26；Rath，Demokratie und Positivismus，39—45；Herbert Döring，Der Weimarer Kreis.Studien zum politischen Bewusstwein verfassungstreuer Hochschullehrer in der Weimarer Republik（Meinenheim am Glan：Anton Hain，1975）。關于法律實證主義成為政治策略的敘述，見Everhardt Frassen，“Positivismus als juristische Strategie，”Juristenzeitung 24（1969）：766—774；Peter Caldwell，“Legal Positivism and Weimar Democracy，”American Journal of Jurisprudence 39（1994）：273—301。

[[296]](#_296_4) 安修茨自1933年之后解釋他的立場的信件都收錄在Ernst Forsthoff，“Gerhard Anschütz，”Der Staat 6（1967）：139。

[[297]](#_297_4) 托瑪從國家法領域撤退到行政法，然而，這很難成為一塊“無政治的”土地，見Rath，Demokratie und Positivismus，25—28。

[[298]](#_298_4) Verfassung des Deutschen Reiches（Berlin：Georg Stilke，1921），25—26；14th ed.（Berlin：Georg Stilke，1933），31—32.

[[299]](#_299_4) Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，32，37—38.

[[300]](#_300_4) Drei Leitgedanken der Weimarer Verfassung.Rede，gehalten bei der Jahresfeier der Universität Heidelberg am 22.Novemder 1922［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1923］，16，23—24，29—30.See also“Parlament und Regierung，”6—7，for his notion of“democracy”.

[[301]](#_301_4) Anschütz，Drei Leitgedanken，34.

[[302]](#_302_4) 出處同上，第2頁。

[[303]](#_303_4) Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，38；也可見Thoma，“Das Reich als Demokratie，”in Handbuch des Deutschen Staatsrechts，1：187。

[[304]](#_304_4) Max Weber，“Deutschlands künftige Staatsform”（1918），in Gesammelte politische Schriften，5th ed.［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1988］，472；idem，“The President of the Reich，”in Political Writings，304—308；Mommsen，Max Weber and German Politics 1890—1920，2d ed.，trans.Michael S.Steinberg（Chicago：University of Chicago Press，1984），347.這一立場也被其他的左翼自由主義者（例如雨果·普羅伊斯）所分享，受到Robert Redslob對英國議會研究的影響，他錯誤地將英國君主當成一個強大的國家機構。見Portner，Die Verfassungspolitik der Liberalen，136—138。

[[305]](#_305_4) 韋伯對于委員會的論述，見Weber，Zur Neuordnung Deutschlands，56—90。安修茨反對直選總統，希望通過議會投票確保代表的合法性：“Die kommende Reichsverfassung，”Deutsche Juristen-Zeitung 24.3—4（February 1，1919）：121—122。

[[306]](#_306_4) Reinhard Schiffers，Elemente direkter Demokratie im Weimarer Regierungssystem（Dusseldorf：Droste，1971），109—110；Udo Wengst，“Staatsaufbau und Verwaltungsstruktur，”in Die Weimarer Republik，63—64.英語作品可見Heneman，The Growth of Executive Power，26—58。

[[307]](#_307_4) Apelt，Geschichte der Werfassung Verfassung，99—101；Heneman，The Growth of Executive Power，46—49.

[[308]](#_308_4) Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，394.

[[309]](#_309_4) Apelt，Geschichte der Wermarer Verfassung，188—192，197—198.

[[310]](#_310_4) 關于總統權利和義務的綜述，見Otto Meissner，“Der Reichspräsident，”in Handbuch der Politik，vol.3，ed.Gerhard Anschütz（Berlin：Dr.Walter Rothschild，1921），41—44。

[[311]](#_311_4) 安修茨評論的第一版已經認識到這些慣例的空洞，見Verfassung des Deutschen Reiches，79。

[[312]](#_312_4) Friedrich Giese，Deutsches Staatsrecht.Allgemeines Reichs-und Landes-Staatsrecht（Berlin：Spaeth und Linde，1930），138.

[[313]](#_313_4) Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，1st ed.，106—108；Friedrich Giese，Die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11.August 1919，Taschenausgabe（Berlin：Carl Heymann，1919），170—175；Ulrich Scheuner，“Die Anwendung des Art.48，”249—258；Boldt，“Die Weimarer Reichsverfassung，”51—54.

[[314]](#_314_4) 對于憲法的平民表決的因素，見Schiffers，Elemente direkter Demokratie，110—117，130—154。

[[315]](#_315_4) Anschütz，Verfassung des Deutchen Reiches，14th ed.，401，403.

[[316]](#_316_4) Thoma，“Die juristische Bedeutung der grundrechtlichen Sätze der Deutschen Reichsverfassung im allgemeinen，”in Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung.Kommentar zum zweiten Teil der Reichsverfassung，vol.1，ed.Hans-Carl Nipperdey（Berlin：Reimar Hobbing，1929），40—41；idem，“Das Reich als Demokratie，”193—194.

[[317]](#_317_4) Thoma，“Die juristische Bedeutung der grundrechtlichen Sätze，”7；idem，“Der Begriff der modernen Demokraie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff，”in Hauptprobleme der Soziologie.Erinnerungsgabe für Max Weber，ed.Melchior Palyi（Munich：Duncker und Humblot，1923），41—42.

[[318]](#_318_4) Thoma，“Das Reich als Demokratie，”193.

[[319]](#_319_4) Preuss，“Denkschrift zum Entwurf des allgemeinen Teils der Reichsverfassung vom 3.Januar 1919，”in Staat，Recht und Freiheit，370—371.對于這些提案的失敗，見Preuss，Artikel 18 der Reichsverfassung：Seine Entstehung und Bedeutung（Berlin：Carl Heymann，1922）；Hans Herzfeld（a member of the Preuss committee），Die Selbstverwaltung und die Wermarer Epoche（Stuttgart：W.Kohlhammer，1957），18—19；Portner，Die Verfassungspolitik der Liberalen，97—106；Apelt，Geschichte der Weimarer Verfassung，57—64。Constiutional drafts are reproduced in Heinrich Triepel，ed.，Quellensammlung zum Deutschen Reichsstaatsrecht，vol.1：Quellensammlung zum Staats-，Verwaltungs-und Völkerrecht，vornehmlich zum akademischen Gebrauch，5th ed.（1931；repr.，Aalen：Scientia，1987）.關于地圖對提案作用的反映，見Ludwig Biewer，Reichsreformbestrebungen in der Weimarer Republik.Fragen zur Funktionalreform und zur Neugliederung im Südwesten des Deutschen Reiches（Frankfurt am Main：Peter D.Lang，1980），43。

[[320]](#_320_4) 見Apelt，Geschichte der Weimarer Verfassung，66—82，on the Staatenausschuss；Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789，vol.6：Die Weimarer Rerchsverfassung（Stuttgart：W.Kohlhammer，1981），374—389；Boldt，“Die Weimarer Reichsverfassung，”54—57。

[[321]](#_321_4) 這些機構在1920年和1921年正式建立起來。Friedrich Giese，Deutsches Staatsrecht，160，184—185.

[[322]](#_322_4) Anschütz，“Die kommende Reichsverfassung，”117.

[[323]](#_323_4) 比如，可以見Anschütz，Das preussisch-deutsche Problem.Skizze zu einem Vortrage［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1922］，12—14；and idem，“Der deutsche Föderalismus in Vergangenheit，Gegenwart und Zukunft，”VVDSRL，1：30—32（1924）。安修茨意識到德國聯邦制改革的需要，見Verfassung des Deutschen Reiches一書第14版附錄，第769—770頁。接下來，我將Reich一詞翻譯為“聯邦政府”來傳達聯邦制的意義。文中所用的政府一詞不是德語Regierung，而是Reich層面上的所有國家機關。

[[324]](#_324_4) Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，131—132；Drei Leitgedanken，7—10.

[[325]](#_325_4) 這是對卡爾·施米特的Verfassungslehre一書的解釋，第390—391頁。也可見Hans Nawiasky，Grundprobleme der Reichsverfassung.Erster Teil：Das Reich als Bundesstaat（Berlin：Julius Springer，1928），64；Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，146—159；Oskar Altenberg，“Gebietsänderungen im Innern des Reiches nach der Verfassung des Deutschen Reiches vom 11 August 1919，”Archiv desöffentlichen Relhts 40（1921）：173—215；Giese，Grundriss des neuen Reichstaatsrechts，24—25。

[[326]](#_326_4) Verfassung des Dentschen Reiches，1st ed.，62；see also 14th ed.，146—147.這一段在上述引用的中間省略了規則的一個例外，那就是人民的首創精神。也可見Böckenförde，“Gerhard Anschütz，”368—369。

[[327]](#_327_4) Nawiasky，Grundprobleme der Reichsverfassung，65.關于Nawiasky的論述，見Hans F.Zacker，“Hans Nawiasky，”in Juristen im Portrait.Verlag und Autoren in 4 Jahrzehnten.Festschrift zum 225 jährigen Jubiläum des Verlages C.H.Beck（Munich：C.H.Beck，1988），598—607。

[[328]](#_328_4) 見安修茨對Nawiasky的回應，Verfassung des Deutschen Reichs，14th ed.，145—146，當安修茨在帝國為俾斯麥制度辯護時，與之相反，他為他的聯邦主義者反抗集權的帝國議會。參考Richard Thoma，“Gerhard Anschütz，”26。

[[329]](#_329_4) Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，269—277.

[[330]](#_330_4) Nawiasky，Grundprobleme der Reichsverfassung，68；Art，13，par.2，因為成為國家反抗聯邦政府的一個隱形武器。

[[331]](#_331_3) Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，272—275；也可見“Die Reichsexekution，”in Handbuch des Deutschen Staatsrechts，1：378—379，在這里，安修茨用同樣的詞語來表達他的主張。

[[332]](#_332_3) 在凱爾森的短語“Gesamtverfassung”中，安修茨本人質疑是否有一個共同的、更高的法律機構高踞在聯邦政府和各個國家之上，他明確說明，國家法院（Staatsgerichtshof）是聯邦政府的一個機構，而不是第三方力量。見“Das System der rechtlichen Beziehungen zwischen Reich und Länder，”in Hamdbuch des Deutschen Staatsrechts 2：198。

[[333]](#_333_3) Verfassung des Detschen Reiches，1st ed.，45—47；14th ed.，101—105.

[[334]](#_334_3) Kelsen，discussion in“Bundesstaatliche und gliedsstaatliche Rechtsordnung，”VVDSRL，6：57（1929）.Nawiasky在他的Grundprobleme der Reichsverfassung中悄然接受了凱爾森的主張，甚至沒有討論憲法第13條第1段。也可見Kelsen，“Die Bundesexekution.Ein Beitrag zur Theorie und Praxis des Bundesstaates，unter besondere Berücksichtigung der deutschen Reichs-und derösterreichischen Bundesverfassung，”in Festgabe für Fritz Fleiner zum 60.Geburtstag 24.Januar 1927［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1927］，180—181，and 167—171，書中，凱爾森承認了《魏瑪憲法》的一處錯誤，來澄清第13條第1段、第19條以及第48條第一段之間的關系，使得安修茨的文章從實證主義視角看是可成立的。

[[335]](#_335_3) Anschütz，discussion in“Bundesstaatliche und gliedsstaatliche Rechtsordnung，”VVDSRL，6：65.

[[336]](#_336_3) Apelt，Geschichte der Weimarer Verfassung，58—59；Max Weber Gesamtausgabe，pt.1，vol.16，71；Boldt，“Die Weimarer Reichsverfassung，”57—59.在普羅伊斯對國民議會的演講中幾乎是順帶的描述，被重印為“Begründung des Entwurfs einer Verfassung für das Deutsche Reich”（1919），in Staat，Recht und Freiheit，419。

[[337]](#_337_3) Naumann，“Versuch volksverständlicher Grundrechte，”repr.in Werke.vol.2（Cologne：Westdeutscher，1964），573—579.見瑙曼的解釋：Verfassung des Deutschen Reiches，1st ed.，183—184；and Apelt.Geschichte der Weimarer Verfassung.106—110.

[[338]](#_338_3) Apelt，Geschichte der Weimarer Verfassung，110—119.

[[339]](#_339_3) Adalbert Düringer，在1919年3月3日的國民議會第19次會議，in Die Deutsche Nationalversammlung im Jahre 1919，vol.2，ed.Eduard Heilfron（Berlin：Norddeutsche，n.d.），1172—1173。

[[340]](#_340_3) 后來從憲法中去掉一條，規定基本權利將成為限制立法機關、行政機關和司法機關的手段，見Giese，Die Verfassung des Deutschen Reiches，292—293。然而，安修茨注意到，這一條款仍然沒有對這樣的規范如何實施做出任何說明，因此實際上沒有任何意義（Verfassung des Deutsvhen Reiches，1st ed.，187—188）。

[[341]](#_341_3) Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，1st ed.，187—188；關于分析風格的案例，見第200頁，第119條關于婚姻的條款對于立法者來說成為一個“消極的原則”。也可見Anschütz，Die Verfassungs-Urkunde für den preussischen Staat vom 31.Januar 1850.Ein Kommentar für Wissenschaft und Praxis（Berlin：O.Häring，1912），94—95。

[[342]](#_342_3) Verfassung des Deutschen Reiches，1st ed.，186—187；Die Verfassungs-Urkrnde für den preussischen Staat，95—96.

[[343]](#_343_3) Verfassung des Deutschen Reiches 1st ed.，185—186；Die Verfassungs-Urkrnde für den preussischen Staat，96—97.安修茨明確跟隨耶利內克，將國家的主體定義為“人”（Persönlichkeit），而不是“市民”（Bürger）。見Jellinek，System，76—80。

[[344]](#_344_3) 見Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，1st ed.，198。

[[345]](#_345_3) Verfassung des Deutschen Reiches，1st ed.，185，189：“（Art.109，par.1，）要求平等位于法律之前，而不是法律上的平等”；Die Verfassungs-Urkunde für den preussischen Staat，96—97。

[[346]](#_346_3) Verfassung des Deutschen Reiches，1st ed.，200—201；14th ed.，508.

[[347]](#_347_3) Burlage，speech of July 16，1919（58th sess.），Die Deutsche Nationalversammlung，6：3923—3924.

[[348]](#_348_3) Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14 th ed.，563—564；Alfred Wieruzowski，“Artikel 119.Ehe，Familie，Mutterschaft，”in Nipperdey，ed.，Grundrechte und Grundpf lichten，2：72—94.

[[349]](#_349_3) 見C.J.Klumker的批評性評論，“Artikel 121.Stellung der unehelichen Kinder，”in Nipperdey，ed.，Grundrechte und Grundpf lichten，2：107—108；and Renate Pore，A Conf lict of Interest.Women in German Social Democracy 1919—1933（Westport，Conn.：Greenwood，1981），40—44。

[[350]](#_350_3) Zietz，speeches on July 15 and 16，1919（57th and 58th sess.），Die Deutsche Nationalversammlung，6：3812—3814，3915—3922.

[[351]](#_351_3) Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，563—564.

[[352]](#_352_3) Apelt，Geschichte der Weimarer Verfassung，323—329；Rudolf Morsey，Die deutsche Zentrumspartei 1917—1923（Dusseldorf：Droste，1966），208—217；關于當代制度的論述，見Donald Kommers，The Constitutional Jurisprudence of the Federal Republic of Germany，2d ed.（Durham：Duke University Press，1997），489—491。

[[353]](#_353_3) Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，698.

[[354]](#_354_3) 出處同上，第697頁。

[[355]](#_355_3) 見Otto Kirchheimer對基本權利中的許多對立的價值進行懷疑論的重新審視，“Weimar-und was dann？Analyse einer Verfassung”（1930），repr.in Politik und Verfassung（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1964），32—33；晚些時期，施米特主張，權利總體來說就是資產階級價值觀的實質性的保證：“marriage，religion，and private property”：Legalität und Legitimität，299—301，關于Kirchheimer and Schmitt的論述，見Scheuerman，Between the Norm and the Exception，26—27。

[[356]](#_356_3) Thoma，“Die juristische Bedeutung，”7—9；see also Franz Neumann，“Die soziale Bedeutung der Grundrechte in der Weimarer Verfassung”（1930），in Wirtschaft，Staat，Demokratie.Aufsätze 1930—1954，ed.Alfons Söllner（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1978），74；and Scheuerman，Between the Norm and the Exception，47—51.

[[357]](#_357_3) 安修茨的著名敘述“Das Staatsrecht hört hier auf”，是對拉班德解釋預算法的批判。見Anschütz and Geoug Meyer，Lehrbrch des deutschen Staatsrechts，7th ed.（Munich：Duncker und Humblot，1917），906；Forsthoff，“Gerhard Anschütz，”149。

[[358]](#_358_3) Thoma，“Das richterliche Prüfungsrecht，”Archiv desöffentlichen Rechts 43（1922）：270.大體上來說，見Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，369—375。

[[359]](#_359_3) Thoma，“Das richterliche Prüfungsrecht，”274.

[[360]](#_360_3) 出處同上，第275—279頁。托瑪沒有以法學專家的身份來重新審視立法程序的一致性，也許他屬于1920年奧地利憲法中凱爾森那一類的解決方法。

[[361]](#_361_3) Thoma，“Grundrechte und Polizeigewalt，”in Verwaltungsrechtliche Abhanelungen.Festgabe zur Feier des fünfzigjährigen Bestehens des Preussischen Oberverwaltungsgericts 1875—1920.November 1925，ed.Heinrich Triepel（Berlin：Carl Heymann，1925），217—222.

[[362]](#_362_3) “Das System der subjektivenöffentlichen Rechte und Pf lichten，”Handbuch des Deutschen Staatsrechts，2：608.

[[363]](#_363_3) 比如，見James Goldschmidt的反對意見，“democratic absolutism of the majority，”in“Gesetzesdämmerung”（1924），repr.in Zur Problematik der höchstrichterlichem Entscheidung，ed.Gerd Roellecke（Darmstadt：Wissenschaftliche Buchgesellschaft，1982），76—91。

[[364]](#_364_3) Thoma，“Das Reich als Demokratie，”199—200.

[[365]](#_365_3) 出處同上。關于民主的類似的實證主義評價，見Hams Kelsen，Das Problen des Parlamentarismus（1926；repr.，Darmstadt：Wissenschaf iliche Buchgesellschaft，1968）；idem，“Die Entwicklung des Staatsrechts in Oesterreich seit dem Jahre 1918，”in Handbuch des Deutschen Staatsrechts，1：165。

[[366]](#_366_3) “Das Reich als Demokratie，”195；Mosler，“Richard Thoma，”828.

[[367]](#_367_3) “Das Reich als Demokratie，”187—188；“Die rechtliche Ordnung des parlamentarischen Regierungssystems，”in Handbuch des Deutschen Staatsrechts，1：503—511.這一邏輯導向一種形式和程序的穩定，成為國家政治化的途徑，這一觀點來自Leo Wittmayer的Reichsverfassung und Politik［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1923］。

[[368]](#_368_3) 比如，見安修茨的評論，危機之后的1925年修訂版：Die Verfassung des Deutschen Reiches，8th ed.（Berlin：Georg Stilke，1928），170—177；參考Carl Schmitt和Ernst Jacobi提議修正，他們試圖找到制約行政命令的本質方法，也宣稱這些命令會侵犯基本權利：“Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Art.48 der Reichsverfassung，”VVDSRL，1：63—136。

[[369]](#_369_3) Anschütz，“Die kommende Reichsverfassung，”123；也見Ingeborg Maus，Bürgerliche Rechtstbeorie und Faschismus.Zur sozialen Faschismus.Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts（Munich：Wilhelm Fink，1976），32—33。

[[370]](#_370_3) 戰前的“常態”受到失敗的主旋律的壓力，見Richard Bessel，Germany after the First World War（Oxford：Clarendon，1993）。

[[371]](#_371_3) Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，7：363—364；Huber，Dokumente，2d ed.，3：188.

[[372]](#_372_3) Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，7：422—425；國會樂意接受這些決定，信任艾伯特總統，見Wengst，“Staatsaufbau und Verwaltungsstruktur，”72—73。

[[373]](#_373_3) Michael L.Hughes，Paying for the German Inf lation（Chapel Hill：University of North Carolina Press，1988），42—68；Gerald Feldman，The Great Disorder：Politics，Economics，and Society in the German Inf lation，1914—1924（New York：Oxford University Press，1993），812—819；Gertrude Lübbe-Wolff，“Safeguards of Civil and Constitutional Rights-The Debate on the Role of the Reichsgericht，”in German and American Constitutional Thought：Contexts，Interaction，and Historical Realities，ed.Hermann Wellenreuther（New York：Berg，1990），361—363.由最高法院的總統沃爾特·西蒙斯簽署的信件最初出現在1924年1月15日的Juristische Wochenschrift第15頁；repr.in Huber，Dokumente，3：383—384。

[[374]](#_374_3) 立法浪潮的比喻出現在Geis，“Der Methoden-und Richtungsstreit，”91—96。

[[375]](#_375_3) Triepel，“Die Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer，”Archiv desöffentlichen Rechts 43（1922）：349；一般來說，見Hollerbach，“Zu Leben und Werk Heinrich Triepels”。

[[376]](#_376_3) Smend，“Die Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer und der Richtungsstreit，”in Festschrift für Urich Scheuner zum 70.Geburtstag（Berlin：Duncker und Humblot，1973），576.

[[377]](#_377_2) Fritz Stier-Somlo，“Die zweite Tagung der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer，”Archiv desöffentlichen Rechts 46（1924）：88：“Einheit，Harmonie，geistige Gemeinschaft”；idem，“Die dritte Tagung der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer，”Archiv desöffentlichen Rechts 48（1925）；99：summarizing“the”（singular）result；Günther Holstein，“Von Aufgaben und Zielen heutiger Staatsrechtswissenschaft.Zur Tagung der Vereinigung der drutschen Staatsrechtslehrer，”Archiv desöffentlichen Rechts 50（1926）：38—40，強調這些現存的統一價值；Albert Hensel，“Die fünfte Tagung der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer，”Archiv desöffentlichen Rechts 52（1927）：97—98：宣布委員會已經成功地統一了專業；Lutz Richter，“Die sechste Tagung der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer，”Archiv desöffentlichen Rechts 53（1928）：443：宣布一個“單一的特點”；Hans Gerber，“Die siebente Tagung der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer，”Archiv desöffentlichen Rechts 56（1929）：253—254：“Einheit in der Vielheit.”自Köttgen在一個政黨中明顯看到國家法傳統制度的改變，他作了總結報道，本質上略有不同。見Arnold Köttgen，“Die achte Tagung der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer，”Archiv desöffentlichen Rechts 60（1932）：404—431。

[[378]](#_378_2) Smend，“Die Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer，”579.

[[379]](#_379_2) “Wesen und Entwicklung der Staatsherichtsbarkeit，”VVDSRL，5（1929）：Triepel’s presentation，2—29；Kelsen’s，30—88；discussion，88—123.也見Ulrich Scheuner，“50 Jahre deutsche Staatsrechtswissenschaft im Spiegel der Verhandlungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer.I.Die Vereinigung der Deutschen Staatsrechtsaehrer in der Zeit der Weimarer Republik，”Archiv desöffentlichen Rechts 97（1972）：350。

[[380]](#_380_2) “Wesen und Entwicklung der Staatsgerichtsbarkeit，”VVDSRL，5：104.

[[381]](#_381_2) 出處同上，5：117。

[[382]](#_382_2) 雙重風格一詞是Ernst Fraenkel以施米特的學說為基礎，晚些時期在納粹法中的言論。Ernst Fraenkel，The Dual State：A Contributon to the Theory of Dictatorship，trans.E.A.Shils，E.Loewenstein，and K.Knorr（New York：Oxford University Press，1941）.

[[383]](#_383_2) “überprüfung von Verwaltungsakten durch die ordentlichen Gerichte，”VVDSRL，5：207，230.

[[384]](#_384_2) Hippel，review of Wilhelm Jöckel，Hans Kelsens rechtstheoretische Methode，in Juristische Wochenschrift 60（1931）：1175.這駭人的引用最初圍繞著“undeutsch”；它們的意義尚不清楚。

[[385]](#_385_2) Freiherr Marschall von Bieberstein，Vom Kampf des Rechts gegen die Gesetze（Stuttgart：W.Kohlhammer，1927），95—97；對于控告政府的審訊，見Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，6：992。

[[386]](#_386_2) Carl Bilf inger，“Verfassungsrecht als Politisches Recht，”Zeitschrift für Politik 18（1928）：281—98；Manfred Friedrich，“Paul Laband，”204.

[[387]](#_387_2) Ernxt Forsthoff指出這種類型的重要性，見“Gerhard Anschütz”，第143—145頁。

[[388]](#_388_2) Franz Hartung，review in Zeitschrift für die gesamte Staatswissenchaft 87（1929）：225，引用自Reinhard Meinhard Mehring，“Carl Schmitts Lehre von der Auf lösung des Liberalismus；Das Sinngefüge der‘Verfassungslehre’als historisches Urteil，”Zeitschrift für Politik 38（1991）：200—201。

[[389]](#_389_2) 卡爾·施米特是時代潮流中人［Hans Mayer，Ein Deutscher auf Widerruf.Erinnerungen，2 vols.（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1982），1：142］，是唯一一位在共和國清楚界定政治概念的法學家，見Der Begriff des Politischen.Texte von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien（Berlin：Duncker und Humblot，1963）。然而，他創制的這一概念是激進的，也是“存在主義”的，不能真正地與國家法任何理論相匹配；見Heinrich Triepel’s comments in“Wesen und Entwicklung der Staatsgerichtsbarkeit，”VVDSRL，5：6—7；and Bilf inger，“Verfassungsrecht als politisches Recht，”294—295。其他人堅持認為，一個主觀且規范的，比如，政治的時刻對于法學界來說是必然的。見Rudolf Laun，“Der Staatrechtslehrer und die Politik，”Archiv desöffentlichen Rechts 43（1923）：145—199；and Triepel，Staatsrecht und Plitik。然而，當法學家們在實際中具體定義政治時，都失敗了。舉例來說，特里佩爾在他的“Wesen und Entwicklung der Staatsgerichtsbarkeit”中不能超越一些高級政治的含糊概念和國家的保存。

[[390]](#_390_2) 例如，見Kaufmann，Kritik der neukantianischen Rechtsphilosophie.Eine Betrachtungüber die Beziehungen zwischen Philosophie und Rechtswissenschaft［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1921］，79—80；Smend，Verfassung und Verfassungsrecht，124；Heller，“Die Krise der Staatslehre”（1926），repr.in Gesammelte Schriften，2：5。

[[391]](#_391_2) 例如，Gerhard Lassar，“Der Schut desöffentlichen Rechts.Die neueste Entwicklung des Gemeindeverfassungsrechts，”VVDSRL，2：95（1925）；作為使少數派免受多數派的保護手段，斯門德對“自由化”的解釋，見“Das Recht der freien Meinungsäusserung，”VVDSRL，4：47—48；Carl Schmitt，Verfassungslehre，225。

[[392]](#_392_2) 施米特“真正的”基本權利觀是保護個人免受國家侵害，見Verfassungslehre，164—165。

[[393]](#_393_2) Gerber，討論的貢獻，“Verwaltungsrecht deröffentlichen Rechts，”VVDSRL，6：154；Smend，“Das Recht der freien Meinungsäusserung，”VVDSRL，4：62；Triepel，“Wesen und Entwichlung der Staatsgerichtsbarkeit，”VVDSRL，5：21—22。

[[394]](#_394_2) Kaufmann，討論，“Verwaltungsrecht deröffentlichen Rechts，”VVDSRL，6：151；Köttgen，in ibid.，6：105；Heller，“Der Begriff des Gesetzes in der Reichsverfassung，”in VVDSRL，4；127；同時，Hans Layer將拉班德視為君主制的擁護者，見“Krise der deutschen Staatslehre von Bismarck bis Weimar”（1931），repr.in Karl Marx und das Elend des Geistes.Studien zur neuen deutschen Ideologie（Miesenheim am Glan：Westkulturverlag Anton Hain，1948），54—55。

[[395]](#_395_2) Kaufmann，discussion，“Das Recht der freien Meinungsäusserung，”VVDSRL，4：19—80；idem，“Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art.109 der Reichsverfassung，：VVDSRL，3：15—16（1927）；Smed，“Das Recht der freien Meinungsäusserung，”VVDSRL，4：46—47.Wolfram Bauer討論價值相對論的問題，見Wolfram Bauer，Wertrelativismus und Wertbestimmtheit im Kampr um die Weimarer Republik.Zur Politologie des Methodenstreites der Staatsrechtslehre（Berlin：Duncker und Humblot，1968）。

[[396]](#_396_2) Jellinek，“Die Schutz desöffentlichen Rechts durch ordentliche und durch Verwaltungsgerichte（Fortschritte，Rückschritte und Entwicklungstendenzen seit der Revolution），”VVDSRL，2：79—80.

[[397]](#_397_2) Carl Bilf inger，Nationale Demokratie als Grundlage der Weimarer Verfassung（Halle an der Saale：Max Niemeyer，1920）；Schmitt，Verfassungslehre，102—112.Kurt Somtheimer，Antidemokratisches Denken in der Weimarer republic.Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933（Munich：Nymphenburger，1962），在魏瑪反民主意識形態的大語境下審視各種觀點。

[[398]](#_398_2) Freiherr Marschall von Bieberstein，Vom Kampf des Rechts gegen die Gesetze，13—14.

[[399]](#_399_2) Schmitt，Hüter der Verfassung［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1931］.

[[400]](#_400_2) Günther Holstein，“Von Aufgaben und Zielen heutiger Staatsrechtswissenschaft，26，”Saturiertheit一詞最初是俾斯麥用來平息其他國家關于德意志對外政策的意圖，Erich Kaufmann也使用了這一單詞，“Die Gleichheit vor dem Gesetz，”VVDSRL，3：3；see also Schmitt，Verfassungslehre，55；and Hermann Heller，Staatslehre（1934），repr.in Gesammelte Schriften，3：118。

[[401]](#_401_2) 共和國齊聲宣告國家法危機，包括Erich Kaufmann，Kritik der neukantianischen Rechtsphibosophie，preface，1—5；Smend，Verfassung und Verfassungsrecht 121—123；Triepel，Staatsrecht und Politik；Otto Koellreutter，“Staatsrechtswissenschaft und Politik，”Deutsche Juristen-Zeitung 33（1928）：1221—1226；Hermann Heller，“Die Krise der Staatslehre，”3—30；and Hans Mayer，“Die Krise der deutschen Staatslehre.”

[[402]](#_402_2) 雅克·德里達：“獨立宣言”，《新政治科學》卷15，（1986）：7—15；參閱Bonnie Honig，“Declarations of Independence：Arendt and Derrida on the Problems of Founding a Republic，”American Political Science Review 85（1991）：97—113。

[[403]](#_403_2) On Schmitt’s style：Reinhard Mehring，Pathetisches Denken，20—22，esp.n.58；Holmes，Anatomy of Antiliberalism，39.

[[404]](#_404_2) 可參考Metall：《漢斯·凱爾森》，第34—37頁；以及埃里克·沃格林：“凱爾森的純粹法學”，《政治科學季刊》卷42（1927）：第268—276頁。關于凱爾森在起草1920年奧地利憲法中的角色，參見Felix Ermacora，“österreichische Bundesverfassung und Hans Kelsen，”in Festschrift für Hans Kelsen zum 90。Geburstag，ed.Adolf Merkl et al.（Vienna：Franz Deuticke，1971），22—54；以及下列資料選輯：Karl Renners Briefe aus Saint Germain und ihrerechtspolitische Folgen，Schritenreihe des Hans-Kelsen-Instituts，vol.16，ed.Georg Schmitz（Vienna：Manz，1991）；Dieösterreichische Bundesverfassung und Hans Kelsen.Analysen und Materialien.Zum 100.Geburtstag von Hans Kelsen，ed.Felix Ermacora and Christiane Wirth（Vienna：Wilhelm Braumüller，1982）；Die Enstehung der Bundesverfassung 1920，vol.4：Die Sammlung der Entwürfe zur Staatsbzw.Bundesverfassung，ed.Felix Ermacora（Vienna：Wilhelm Braumüller，1990）；以及Die Vorentwürfe Hans Kelsens für dieösterreichische Bundesverfassung，Schriftenreihe des Hans-Kelsen-Instituts，vol.6，ed.Georg Schmitz（Vienna：Manz，1981），esp.109—112.Robert Walter在“Die Gerichtsbarkeit”中討論了奧地利的司法審查傳統，見Dasösterreichische Bundes-Verfassungsgesetz und seine Entwicklung，ed.Herbert Schambeck（Berlin：Dunker und Humbolt，1980），443—480。英語文獻有：Klaus Von Beyme，“The Genesis of Constitutional Review in Parliamentary Systems，”in Constitutional Review and Legislation：An International Comparison，ed.Christine Landfried（Baden-Baden：Nomos，1988），21—38。

[[405]](#_405_2) 1929年改革賦予了總統更多權力，其主要動因之一是凱爾森的憲法法院所做的一個決定，它允許維也納的社會民主黨市長廢除婚姻法。保守主義對這一正式決定的抗議直接反對的是凱爾森本人。參見Metall，Hans Kelsen，48ff.；Paul Silverman，“Law and Economics in interwar Vienna，”690—702。

[[406]](#_406_2) 關于純粹理論與實踐政治間的關系，參見Horst Dreier，Rechtslehre，Staatssoziologie und Demokratietheorie bei Hans Kelsen（Baden-Baden：Nomos，1986），第249—294頁提供了進一步解釋。關于凱爾森的政治著作，尤其可以參考Vom Wesen und Wert der Demokratie，2d ed.［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1929］；關于他與改革派社會民主黨的關系，參見“Die politische Theorie des Sozialismus，”österreichische Rundschau 19（1923）：113—135；“Marx Oder Lassalle.Wandlungen in der politischen Theorie des Marxismus，”Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung 11（1925）：261—298。

[[407]](#_407_2) 參見Bendersky，Carl Schmitt；Tommissen，“Bausteine zu einer wissenschaftlichen Biographie，”71—100；以及Mehring，Carl Schmitt zur Einführung，33—40。Moritz Julius Bonn將1920年代的施米特描述為“杰出的天才”，卻受限于“無限的虛榮”和“知識上的任性”，參見Wandering Scholar（New York：John Day，1948），330—331；這個判斷得到了Naock的支持，參見Carl Schmitt。

[[408]](#_408_2) Political Romanticism，trans.From the 2d German ed.（1923）by Guy Oakes（Cambridge：MIT Press，1986）；Die Diktatur（1921）；Political Theory，Four Chapters on the Concept of Sovereignty，trans.from the 2d ed.（1934）by George Schwab（Cambridge：MIT Press，1985）.

[[409]](#_409_2) Ernst Rudolf Huber，“Carl Schmitt in der Rechtskrise der Weimarer Endzeit，”in Complexio Oppositorum，33—50；Bendersky，Carl Schmitt，chs.8 and 9；Bernd Rüthers，Carl Schmitt im Dretten Reich.Wissenschaft als Zeitgeist-Verstärkung，2d ed.（Munich：C.H.Beck，1990），57—71.

[[410]](#_410_2) 施米特的追隨者往往拒絕評論施米特的思想從批評魏瑪轉向納粹正當化過程中的延續性，例如，Helmut Quaritsch，Positionen und Begriffe Carl Schmitts，2d ed.（Berlin：Duncker und Humblot，1991），ch.4，“Der Konvertit 1933—1936”：“Wer zu Wölfen reden will，muss mit den Wölfen heulen.”Günter Maschke，Der Tod des Carl Schmitt.Apologie und Polemik（Vienna：Karolinger，1987），對施米特的惡意反猶主義及希特勒的支持就不置一詞。參閱Peter Römer的批判性研究報告，見“Tod und Verklärung Carl Schmitts，”Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie 76（1990）：373—399；Stephen Holmes，“The Scourge of Liberalism，”New Republic 199（Auguest 22，1988）：31—36；Bernd Rüthers，Entartetes Recht.Rechtslehren und Krojuristen im Dritten Reich，3d ed.（Munich：DTV，1994），集中報道了施米特的案子；Mering，Carl Schmitt，101—124；and Peter Caldwell，“National Socialism and Constitutional Law：Carl Schmitt，Otto Koellreutter，and the Debate over the Nature of the Nazi State，1933—1937，”Cardozo Law Review 16（1994）：399—427，with additional references。

[[411]](#_411_2) 這一時間的確定依據的是史丹利·L.鮑爾森（Stanley L.Paulson）的最新著作，“Zur neukantianischen Dimension der Reinen Rechtslehre.Vorwort zur Kelsen-Sander Auseinan-dersetzung，”見Die Rolle des Neukantianismus in der Reinen Rechtslehre.Eine Debatte Zwischen Sander und Kelsen，ed.Paulson（Aalen：Scientia，1988），7—22；同上，序言和導論對凱爾森的介紹；以及同上，“Toward a Periodization of the Pure Theory of Law.”對于理解凱爾森的新康德主義具有重要意義的是，他在Hauptprobleme（xvii—xviii；但是，在Un inedit de Kelsen中，凱爾森卻批評科恩是一個宗教思想家，334—335）第二版前言中參考了赫爾曼·科恩（Hermann Cohen）。但是，鮑爾森（“Toward a Periodization of the Pure Theory of Law，”35—37）卻認為這一參考是批評新康德主義方法論的一個跡象，馬里歐·G.洛薩洛（Mario G.Losano）（“The Periodization of Kelsen proposed by S.L.Paulson，”in Hans Kelsen：A Diachronic Point of View，120）卻爭辯說，科恩僅僅給了凱爾森的理論外部支持；鮑爾森似乎接受了他后來在“Kelsen and the Marburg School：Reconstructive and Historical Perspectives”中所做出的判斷，強調海德堡學派而非喬治·席美爾（Georg Simmel）和喬治·耶利內克（Georg Jellinek）的影響，參見Prescriptive Formality and Normative Rationality in Modern Legal Systems.Festschrift for Robert S.Summers，ed.Werner Krawietz，Neil MacCormick，and Georg Jellinek von Wright（Berlin：Duncker und Humblot，1994），481—494。也參見Manfred Paschke，“Hermann Cohens Einf luss auf Kelsens Reine Rechtslehre，”445—466；Moore，Legal Norms and Legal Science，7；以及Helmut Holzhey，“Die Transformation neukantianischer Theoreme in die reine Rechtslehre Kelsens，”in Hermeneutik und Strukurtheorie des Rechts，Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie，Beiheft 20（Wiesbaden：Franz Steiner，1984），99—110。對新康德主義法律現象學的一般討論，參見Dreier，Rechtslehre，Staatssoziologie und Demokratietheorie，57—82。

[[412]](#_412_2) Das Problem der Souveränität und dieTheorie des Völkerrechts.Beiträge zu einer Reinen Rechtslehre［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1920］；Der sozialogische und der juristische Staatsbegriff.Kritische Untersuchungen des Verbältnisses von Staat un Recht［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1922］；Allgemeine Staatslehre（Berlin：Springer，1925）；關于自然法，特別參閱“The Idea of Natural Law”（1928），trans.Peter Heath，in Hans Kelsen.Essays in Legal and Moral Philosophy，ed.Ota Weinberger（Dordrecht：D.Reidel，1973），27—60；and“Natural Law Doctrine and Legal Positivism”（1928），trans.Wolfgang Herbert Kraus，as an appendix to General Theory of Law and State（Cambridge：Harvard University Press，1949），391—446；and the English translation of the Reine Rechtslehre，1st ed.：Introduction to the Problem of Legal Theory，trans.Bonnie Litschewski Paulson and Stanley L.Paulson。

[[413]](#_413_2) 同上，第2章，第28頁。

[[414]](#_414_2) Staatsbegriff，235（開始部分的強調）；也參見Allgemeine Staatslehre，54—55；及Introduction to the Problem of Legal Theory，23—24。關于凱爾森法律規范理論的發展，（在諸多著作中）可參考Dreier，Rechtslehre，Staatssoziologie und Demokratietheorie，196—199；以及Hendrik J.Eikema Hommes，“The Development of Hans Keisen’s Concept of Legal Norm，”in Rechtssystem und gesellschaftliche Basis bei Hans Kelsen，Rechtstheorie，Beiheft 5，ed.Werner Krawietz and Helmut Schelsky（Berlin：Duncker und Humblot，1984），159—174。

[[415]](#_415_2) Introduction to the Problem of Legal Theory，24；Paulson，“Zur neukantianischen Dimension der Reinen Rechtslehre，”15—22.

[[416]](#_416_2) 這種思維路徑已經出現在“Rechtswissenschaft als Normoder als Kulturwissenschaft，”46。

[[417]](#_417_2) 對此的批評可以在以下著作中找到，Hermann Heller，Die Souveränität，26；Staatslehre，149—151；Kurt Sontheimer，Politische Wissenschaft und Staatsrechtslehre，21—23；Wolfgang Schluchter，Entscheidung für den sozialen Rechtsstaat，Hermann Heller und die Staatstheoretische Diskussion in der Weimarer Republik（Cologne：Kiepenheuer und Witsch，1968），43—52；and Chritoph Müller，“Kritische Bemerkungen zur Auseinandersetzung Hermann Hellers mit Hans Kelsen，”in Der soziale Rechtsstaat.Gedächtnisschrift für Hermann Heller 1891—1933，ed.Müller and Ilse Staff（Baden-Baden：Nomos，1984），693—722。

[[418]](#_418_2) 當凱爾森在其著作中的這一段文字中將“精神—肉體”分開時，其理想主義已經清晰可見了，例如Statsbegriff，75—76。在《邏輯理論問題導言》（32—35）中，凱爾森將其總體計劃置于疑問之下，他認為，既然被偶然因素所決定的法律應該是純粹的和簡單的，因此，法律學者的總體追求應該是意識形態的。在他離開歐陸以逃離法西斯主義時，這一觀點也許體現了凱爾森的悲觀主義。也要注意他對“自由”或人民立法自主性的懷疑主義評論，見Vom Wesen und Wert der Demokratie，3—13，84—86。

[[419]](#_419_2) “Juristischer Formalismus und Reine Rechtslehre，”Juristische Wochenschrift 58（1929）：1723—1724.

[[420]](#_420_2) “Natural Law Doctrine and Legal Positivism，”416.

[[421]](#_421_2) Introduction to the Problems of Legal Theory，18—19.Horst Dreier間接地暗示，凱爾森的批評應該主要從保守主義的角度來衡量，見Rechtslehre，Staatssoziologie und Demokratietheorie，163，170—174；參閱凱爾森對列寧無政府主義的批評，見“Die politische Theorie des Sozialismus，”113—135。

[[422]](#_422_2) “Juristischer Formalismus und Reine Rechtslehre，”1723.

[[423]](#_423_2) Staatsbegriff，115—116.通常反對耶利內克，同前，第114—136；Introduction to the Problems of Legal Theory，97；Allgemeine Staatslehre，6—7；及“Un inedit de Kelsen，”333。也參見Paulson，“Zur neukantianischen Dimension der Reinen Rechtslehre，”13—14；同前，“Toward a Periodization of the Pure Theory of Law，”20—28。

[[424]](#_424_2) “Justiz und Verwaltung”（1929），repr.in Weiner Rechtstheoretische Schule，1784.

[[425]](#_425_2) 例如，參見Problem der Souveränität，11—12；Staatsbegriff，213—215；Introduction to the Problem of Legal Theory，99—106；summary in Allgemeine Staatslehre，16—17。

[[426]](#_426_2) Staatsbegriff，89—90.關于國家“精神”存在的清晰表達，前揭，第91頁。類似的評論均見Introduction to the Problems of Legal Theory，104—105。

[[427]](#_427_2) 凱爾森在另一處提到“我們稱之為國家的這一規范秩序的客觀有效性。規范的有效性是國家存在于其中的特殊領域”（“Wesen des Staates”）（1926—1927），repr.Wiener rechtstheoretische Schule，1715）.

[[428]](#_428_2) Allgemeine Staatslehre，105；Staatsbegriff，86—88.

[[429]](#_429_2) Problem der Souveränität，12—13.

[[430]](#_430_2) Heller，Die Souveränität，78，85—86.

[[431]](#_431_2) 尤其參見“Das Wesen des Staates，”1713—1715，1718—1721；“Die Lehre Von den drei Gewalten order Funktion des Staates”（1923—1924），repr.Wiener rechtstheoretische Schule，1626；“prima causa”is discussed in Staatsbegriff，84，128—129，223—225；Allgemeine Staatslehre，102；and Problem der Souveränität，5—6，56—58.英語文獻的相關討論見《上帝與國家》（1922—1923），收于《法律與道德哲學文集》，第61—68頁。

[[432]](#_432_2) 感謝史丹利·L.鮑爾森（Stanley L.Paulson）所做的精確界定。

[[433]](#_433_2) 參見Hauptprobleme，1923 Foreword，xii—xvi。On Merkl：Wolf-Dietrich Grusmann，Aldolf Julius Merkl.Leben und Werk，Schriftenreihe des Hans-Kelsen-Instituts，vol.13（Vienna：Manz，1989）；Adolf Julius Merkl.Werk und Wirksamkeit，Schriftenreihe des Hans-Kelsen-Instituts，vol.14，ed.Robert Walter（Vienna：Manz，1990）。

[[434]](#_434_2) Problem der Souveränität，93—94；類似的段落見Staatsbegriff，93—94。

[[435]](#_435_2) 基本法這一概念在歷史上指的是規制國家行為且不必完全包含契約的任何一套基本法律。參見Dieter Grimm，“Der Verfassungsbegriff in historischer Entwicklung，”in Die Zukunft der Cerfassung（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1991），102—103。

[[436]](#_436_2) “Die Lehre von den drei Gewalten，”1634；也參見Allgemeine Staatslehre，249；及Introduction to the Problems of Legal Theory，63—65.

[[437]](#_437_2) Kelsen，österreichisches Staatsrecht.Ein Grundriss，entwicklungsgeschichtlich dargestellt［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1923］，74—153.

[[438]](#_438_2) 同上，第78—79頁。這一邏輯倒退的理論問題，在Introduction to the Problems of Legal Theory（62—63）中予以討論。凱爾森文本中出現的這種邏輯連續性斷裂的其他例子，包括1867年雙重獨裁及1861年和1865年關于獨裁法令的解體，詳見österreichisches Staatsrecht，20—22。由于凱爾森將憲法獨裁下的技術變革與1918年對制度本身的革命等量齊觀，所以，他將缺乏法律權威支持的這種變革視為“革命”，是確切無疑的。至于法學家是否有權認定哪些法律是有效的，他沒有提出批評。參見Heinrich Herrfahrdt，Revolution und Rechtswissenschaft.Untersuchungenüber die juristische Erfassbarkeit von Revolutionsvorgängen und ihre Bedeutung für die allgemeine Rechtslehre（1930；repr.Aalen：Scientie，1970），esp.7—9；及Margrit Kraft-Fucks，“Kelsen Staatstheorie und die Soziologie des Staates，”Zeitschrift fürösffentliches Recht 11（1931）：410—415。

[[439]](#_439_2) 例如可參閱對康德契約理論的批評，見Staatsbegriff，141—142，Allgemeine Staatslehre，250—251；及“Die Lehre von den drei Gewalten，”1625—1626。

[[440]](#_440_2) Problem der Souveränität，97—98，n.1。

[[441]](#_441_2) 例如Allgemeine Staatslehre，249；Introduction to the Problems of Legal Theory，58，63—65。

[[442]](#_442_2) 在這個意義上，并且僅僅在這個意義上來說，凱爾森提出了某些類似于由哈特（H.L.A.Hart）予以理論化的“同意的統治”之類的概念，它允許法律行動者認可一個合法地構成的權威；參見Hart，The Concept of Law，97—120。但是，需要注意的是，哈特拒絕了凱爾森的新康德主義（前揭，245—246），卻轉向了鮑爾森所描述的“社會事實”。參見Paulson，“Continental Normativism and its British Counterpart.”

[[443]](#_443_2) “Natural Law Doctrine and Legal Positivism，”401.

[[444]](#_444_2) Problem der Souveränität，96.

[[445]](#_445_2) Staatsbegriff，83—84.

[[446]](#_446_2) 同上，91—92。

[[447]](#_447_2) 同上，92—93。

[[448]](#_448_2) 同上，95—96。

[[449]](#_449_2) 同上，97。

[[450]](#_450_2) 參見Problem der Souveränität，96—98；Allgemeine Staatslehre，18—19；Introduction to the Problems of Legal Theory，58—60。其明晰且辯論性的正式闡述，參見Der Staat als Integration.Eine prinzipielle Auseinandersetzung（Vienna：Julius Springer，1930），13—14。

[[451]](#_451_2) 在魏瑪共和國時期，這類批評尤其可參考Schmitt，Verfassungslehre，9—10；及Heller，Staatslehre，304—305，330—331。戰后的類似批評均見Horst Ehmke，Grenzen der Verfassungsänderung（1952），repr.Beiträge zur Verfassungstheorie und Verfassungspolitik，ed.Peter Häberle（Könistein：Athenäum，1981），37—42；Ernst Block，Naturrecht und menschliche Würde（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1972），168—174；and Dreier，Rechtslehre，Staatssoziologie und Demokratietheorie，55—56。

[[452]](#_452_2) Introduction to the Problems of Legal Theory，58.

[[453]](#_453_2) Problem der Souveränität，v—vi，8—9；“Natural Law Doctrine and Legal Positivism，”401.以及Dreier，Rechtslehre，Staatssoziologie und Demokratietheorie，50—56；Paulson，“Zur Hermann Hellers Kritik an die Reine Rechtslehre，”in Der soziale Rechtsstaat，683—687。

[[454]](#_454_2) “Das Wesen des Staates，”1716；也參見Problem der Souveränität，97；Staatsbegriff，93—95。

[[455]](#_455_2) Heller，“Die Krise der Staatslehre，”23—24.

[[456]](#_456_2) 尤其參見阿爾夫·羅斯（Alf Ross）在《走向現實主義的法理學》（Toward a Realistic Jurisprudence，57—59）中所提出的嚴厲批評，他認為，所謂“規范”命題只不過是重復了19世紀實證主義發現的關于國家主權的自相矛盾罷了。凱爾森的另外一個學生，奧塔·魏因伯格（Ota Weinberger）轉向了一種“制度主義”方法，認為規范與事實認識對于法律科學來說都是必要的：Weinberger and Neil Macmick，An Institutional Theory of Law.New Approaches to Legal Positivism（Dordrech：D.Reidel，1986），19—20；Weinberger，“Beyond Positivism and Natural Law，”in ibid.，114；Weinberger，“The Theory of Legal Dynamics Reconsidered，”Ratio Juris 4（1991）：18—35。史丹利·L.鮑爾森（Stanley L.Paulson）爭辯道，凱爾森式的抽象推理，至少“蛻化”形式與新康德主義相同，不能排除對法律現象進行非規范闡釋的可能性，并且，在該形式中，至少是失敗的：introduction to Kelsen，Introduction to the Problem of Legal Theory，xxxviii—xli。

[[457]](#_457_2) 最小與最大相關的概念來自于Staatsbegriff，92—93，95—96；Allgemeine Staatslehre，18—19；Introduction to the Problem of Legal Theory，59—60。

[[458]](#_458_2) “The idea of Natural Law，”36—38；“Natural Law Doctrine and Legal Positivism，”393—394.

[[459]](#_459_2) Strauss，“Notes on Carl Schmitt，The Concept of the Political”（1932），repr.in Heinrich Meier，Carl Schmitt and Leo Strauss：The Hidden Dialogue，trans.J.Harvey Lomax（Chicago：University of Chicago Press，1995），94—95；邁耶（Meier）指出（前揭，第12—14頁），施特勞斯強化了施米特關于這一點的論辯。也參見Schmitt，Begriff des Politischen，26。

[[460]](#_460_2) Römischer Katholizismus und Politische Form，22，50.這一辯論的基礎是John McCormick Against Politics as Technology：Carl Schmitt’s Critique of Liberalism（New York：Cambridge University Press，1997）的前言，“Dangers of Mythologizing Technology and Politics：Nietzsche，Schmitt and the Antichrist，”Philosophy and Social Criticism 21（1995）：55—92，以及Klaus Kröger的非批判性討論，參見“Bemerkungen zu Carl Schmitts‘Römisscher Katholizismus und Politische Form，’”in Complexio Oppositorum，159—165。

[[461]](#_461_2) 作為這種觀點的代表，參見Römischer Katholizismus und Politische Form，31—36，以及Verfassungslehre，212，209。關于天主教如何克服“猶太教一神論”的“絕對至上”的有關論述，參見Römischer Katholizismus，12—13。塵世間的新教城市居民不能將其自身與任何領土（Boden）聯系在一起，前揭，17—18。另一個有爭議的問題主要是這些觀點在何種程度上是地道的“天主教”的觀點。根據Bernd Wacker編輯的Die eigentlich katholsche Verschärfung中各篇論文的觀點，施米特所代表的是政治性天主教主義中相當邊緣化的因素。但是，施米特的反猶主義立場在其所有著作中顯然具有連續性。參見Raphael Gross，“Carl Schmitts‘Nomos’und die‘Juden，’”Merur 47（1993）：410—420；以及他即將發表的相關論文。

[[462]](#_462_2) 關于施米特對凱爾森的批評，參見David Dyzenhaus，“‘How the Machine Runs Itself’：Carl Schmitt on Hobbes and Kelsen，”Cardozo Law Review 16（1994）：10—15。施米特對凱爾森究竟理解了多少是有疑問的。例如，在《政治神學》（Political Theology：18—20）中，他先是將基本規范等同于國家，稍后卻又將它稱為一個“神話”（被Schwab錯誤地翻譯為“假設”）。

[[463]](#_463_2) 參見The Crisis of Parliamentary Democracy（Cambridge：MIT Press，1985），ch.4。艾倫·肯尼迪（Ellen Kennedy）根據第二版（1926年版）翻譯。同樣參見施米特在《政治神學》（Political Theology）第一版［（Berlin：Dunckerund Humblot，1922）14—15，27—28］中對埃里克·考夫曼（Erich Kaufmann）的政治性“Lenbensphilosophie”的多次正面參考。關于作為國家的總體性現實的戰爭，參見Der Begriff des Politischen，33。

[[464]](#_464_2) Political Theology，15.這一處引用參考了Kierkegaard的信仰的神奇基礎概念。施米特從“例外”轉向超越個體的國家層面，參見Carl Löwith，“Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt”（1935），Repr.in Samtliche Schriften，vol.8：Heidegger-Dencker in dürftiger Zeit（Stuttgart：J.B.Metzlersche，1984），32—71。Recard Wolin強調了施米特的“決斷論”及其與“絕對主義”（vitalist）傳統的聯系，見“Carl Schmitt：The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horro，”Political Theory 20（1992）：424—447；也參見Jeffrey Herf，Reactionary Modernism：Technology，Culture and Politics in Weimar and the Third Reich（Cambridge：Cambridge University Press，1984），esp.44—46，118—121。

[[465]](#_465_2) 絕大多數批評都出現在《政治浪漫主義》（Political Romanticism）中。同樣參見《政治神學》第3章和第4章，尤其是第65—66頁：只有在完全清除了自由主義之后才會發生善良意志與邪惡意志之間的真正的戰爭；最后的戰爭將發生在無神論與信仰之間、無政府主義與獨裁之間。現有的爭論集中于施米特的法律理論，而非其政治見解的動機。關于施米特的動機，參見Nicolaus Sombart，Die deutschen Männer und ihre Feinde.Carl Schmitt—ein deutsches Schicksal zwischen Männerbund und Matiarchatsmythos（Munich：Hanser，1991）。

[[466]](#_466_2) Die Diktatur，xii.

[[467]](#_467_2) 前揭，xiv—xvi，135，194.同樣參見Verfassungslehre（48—49）和Political Theology（5）所給出的界定。正如他在1917年所做的那樣，施米特使用了黑格爾主義的方式來描述專政概念：Die Diktatur，xvi。

[[468]](#_468_2) Die Diktatur，130.

[[469]](#_469_2) 前揭，138。

[[470]](#_470_2) 施米特在多處重復了他關于人民是上帝的世俗化概念的理論。特別參見Crisis，31—32及Die Diktatur，xvi。

[[471]](#_471_2) Die Diktatur，137.

[[472]](#_472_2) 但是請比較Schwab，The Challenge of the Exception，30—37；及Bendersky，Carl Schmitt，31—33。

[[473]](#_473_2) Die Diktatur，142.Reinhard Mering注意到了這一工作對于施米特后期現代民主理論的重要意義，參見Carl Schmitt，38—40。

[[474]](#_474_2) Die Diktatur，140.

[[475]](#_475_2) 前揭，143—152，204—205。在《代議制民主的危機》（Crisis of Parliamentary Democracy）第3章和第4章，施米特詳盡地闡述了主權專政與無產階級的階級斗爭之間的關系。同樣參見Stefan Breuer，“Nationalstaat und pouvoir constituent bei Sieyes und Carl Schmitt，”Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie 70（1984）：495—517。

[[476]](#_476_2) 請參照Schwab，The Challenge of the Exception，33—34。

[[477]](#_477_2) Verfassungslehre，58—60.施米特謹慎地避免用representation和representative這兩個詞（它們與他的教堂理論有關）來指代帝國議會；相反，他使用了官僚化的“Beauftragte”。詞語的選擇涉及施米特的一個強烈暗示，亦即，既然實際的爭論被利益集團和游說團體所取代，那么，議會制的代表就不是真正的代表（Verfassungslehre，217—219）。

[[478]](#_478_2) Verfassungslehre，44.

[[479]](#_479_2) 前揭，11—20。

[[480]](#_480_2) 前揭，75—79，91—92，238。反駁凱爾森，參見7—9。在第10頁結束處直截了當地斷言，一個真正的意志構成了憲政制度的基礎。沃格林（Erich Voegelin）已經指出，施米特Verfassungslehre中的許多觀點乃是由論斷而非辯論所組成：“Die Verfassungslehre von Carl Schmitt.Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatstheoretischen Prinzipien，”Zeitschrift füröffentliches Recht 11（1931）：93。

[[481]](#_481_2) Verfassungslehre，61；及50。

[[482]](#_482_2) Begriff des Politischen，特別是28—30，33—35，43，50。關于政治的概念及其與Verfassungslehre的關系，參見Ernst-Wolfgang Böckenförde，“Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts”（1988），再版于Recht，Staat，Freiheit.Studien zur Rechtsphilosophie，Staatstheorie und Verfassungsgeschichte（Frankfurt und Main：Suhrkamp，1991），344—366；Scheurman，Between the Norm and the Exception，17—24。請參考McCormick，“Fear，Technology，and the State，”在與霍布斯主義及技術批評理論聯系在一起時，它發展了敵人這一概念。

[[483]](#_483_2) 類似的分析是Hasso Hofmann，Legalität gegen Legitimität，134—141和Maus，Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus，121—122。

[[484]](#_484_2) “Das Wesen des Staates，”1718—1719；Introduction to the Problem of Legal Theory，31.

[[485]](#_485_2) 但并非來自于“法律”本身！特別參考克里斯托弗·穆勒（Christoph Müller）對弗里德里希·穆勒（Friedrich Müller）這一觀點的批評，見“Die Bekenntnispf licht der Beaten.Bemerkungen zu§35 Abs.1 S.2 BRRG，zugleich Anmerkungen zur Methodologie Friedrich Müllers，”in Ordnungsmatht？über das Verhältnis von Legalität，Konsens und Herrschaft，ed.Dieter Deiseroth，Freidhelm Hase，and Karl-Heinz Ladeur（Frankfurt am Main：Europäische Verlagsanstalt，1981），223—224。

[[486]](#_486_2) 黑勒的批評見Souveränität，78，85—86。特別是Kelsen’s discussion contribution to“Die Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art.109 der Reichsverfassung，”in VVDSRL，3：55。

[[487]](#_487_2) 在批評桑德爾時（“Rechtswissenschaft und Recht，”411），凱爾森通過參考康德的先驗邏輯與貝克萊自我封閉的“我”之間的關鍵區別，從而明確了主觀主義的問題。

[[488]](#_488_2) Verfassungslehre，227；關于施米特的同質性假設，參見Thomas Vesting，Politische Einheitsbidung und technische Realisation.Uber die Expansion der Technik und die Grenzen der Demokratie（Baden-Baden：Nomos，1990），47—58；Ultich K.Preuss，“Constitutional Powermaking of the New Polity：Some Deliberations on the Relations Between Constituent Power and the Constitution，”in Constitutionism，Identity，Difference，and Legitimacy：Theoretical Perspectives，ed.Michel Rosenfeld（Durham：Duke University Press，1994），153—155。

[[489]](#_489_2) Verfassungslehre，51，216.施米特的資產階級法治國的一般理論，經施米特同意，由Werner Becher進行概括，見“Der bügerliche Rechsstaat，”Die Schildgenossen 8（1928）：127—133；感謝Raphael Gross的這一提醒。

[[490]](#_490_2) Verfassungslehre，125—126；200—202.類似的討論見Begriff des Politischen，69.關于“實質平等”與同質性，見Verfassungslehre，226—234。施米特并不認為同質性本身就能夠產生政治形式。無論是führer還是君主，在對內在的、經濟思想的批評中，他都更青睞“代表”的中介角色。參見Woegelin，“Verfassungslehre von Carl Schmitt，”99—100（論述無產階級如何變成純粹無形式的消極性）；以及Günter Meuter，“Zum Begriff der Transzendenz bei Carl Schmitt，”Der Staat 32（1991）：486—489。

[[491]](#_491_2) Verfassungslehre，305—306，41；Crisis of Parliamentary Democracy，35—36.施米特否認“受過教育的并且擁有財產的”資產階級是模糊的（例如，Verfassungslehre，308）。通過避免使用作為一個階級的資產階級的任何實質性概念，施米特就避開了對自己階級地位的討論。關于施米特的“社會學”，參見Woegelin，“Verfassungslehre von Carl Schmitt，”96—97。

[[492]](#_492_2) Political Romanticism，12—13；Verfassungslehre，125.

[[493]](#_493_2) Verfassungslehre，126（開始處的強調）.

[[494]](#_494_2) Verfassungslehre，163—170.這也是拉班德學派理解“主觀的私人權利”的傳統方式，例如Giese，Die Grundrechte，44—50。

[[495]](#_495_2) Verfassungslehre，182—199.

[[496]](#_496_2) 例如行政法，前揭，130—131。

[[497]](#_497_2) 前揭，133。

[[498]](#_498_2) 前揭，7，134；同樣參見vii，53—56。

[[499]](#_499_2) 前揭，139，143—50。請注意Behörde這個詞的使用方式，它指的是行政機關，而非立法機構。

[[500]](#_500_2) Unabhängigkeit der Richter，Gleichheit vor dem Gesetz und Gewährleistung des Privateigentums nach der Weimarer Verfassung.Ein Rechtsgutachten zu den Gesetzentwürfenüber die Vermögensauseinandersetzung mit den früher regierenden Fürstenhäusen（Berlin：Walter de Gruyter，1926），9—11，16—17；Verfassungslehre，152.我在此所做的評論依賴于Ingeborg Maus，Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus.Jerry Z.Muller對Maus的解讀——即她只看到了兩位非代表向萊茵（Rhineland）工業家發表的演說——沒有處理她對貫穿于施米特著作中反社會主義主題所作的更具根本性的批評；施米特肯定會愿意容忍國家對經濟的干預，但是，絕非根據社會主義、共產主義與左翼自由主義政黨（的綱領）。請參考Muller，The Other God That Failed：Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism（Princeton：Princeton University Press，1987），211，n.93。

[[501]](#_501_2) Unabhängigkeit der Richter，17—18，20.

[[502]](#_502_2) 前揭，13—14；Verfassungslehre，141—142，151，154—155。進一步的討論，參見Joachim Perels，“Die Gleichheit vor dem Gesetz，”in Grundrechte als Fundament der Demokratie，ed.Joachim Perels（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1979），69—95，特別是71—76關于魏瑪的爭論。

[[503]](#_503_2) Verfassungslehre，18—20，25—26；“Zehn Jahre Reichsverfassung，”in Verfassungslehre Aufsätze，38—39.

[[504]](#_504_2) Maus，Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus，18—19.

[[505]](#_505_2) Heller，“Der Begriff des Gesetzes in der Reichsverfassung，”VVDSRL，4：108—110.

[[506]](#_506_2) Verfassungslehre，144—145；同樣參見192，施米特在那兒爭論說，只有“在議會將自身僅限制于財政控制及避免指令和干預”的情況下，議會才有預算權。在此，施米特與拉班德觀點的相似性，正如他們在政治功能方面的相似性一樣，是無可置疑的。參見Müller，“Die Bekenntnispf licht der Beamten，”239—240，n.32。

[[507]](#_507_2) Unabhängigkeit der Richter，26.

[[508]](#_508_2) Verfassungslehre，31，35；Legalität und Legitimität，299—300.

[[509]](#_509_2) 關于“虛假決策”，參見Verfassungslehre，xii，108，150。

[[510]](#_510_2) Maus，Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus，57—58，111—112；Wolfgang Luthardt，Sozialdemokratische Verfassungstheorie in der Weimarer Republik（Opladen：Westdeutscher，1986）.改革派社會主義不理解施米特，他們只能想到一些替代資產階級法治國和共產主義革命的極端方式。在Verfassungslehre（30—31，225—226）中，改革派社會主義變成了自由主義；而在Unabhängigkeit der Richter（26—27）中，改革派社會主義的立法則變成了雅各賓派的恐怖。

[[511]](#_511_2) “Juristischer Formalismus und reine Rechtslehre，”1723；Introduction to the Problems of Legal Theory，77—89；“On the Theory of Interpretation”（1934），trans.Bonnie Litschenwski Paulson and Stanley L.Paulsion，Legal Studies 10（1990）：127—135.

[[512]](#_512_2) “Die Lehre von den drei Gewalten，”1633—1634；Introduction to the Problems of Legal Theory，70.凱爾森根據立法或普通法來看待法律資源的問題。

[[513]](#_513_2) Introduction to the Problems of Legal Theory（81—82）接受了自由法律運動所使用的語言；“Juristischer Formalismus und reine Rechtslehre，”（1726）則明確訴諸該運動。

[[514]](#_514_2) 關于立法的理論，參見Peter Römer，“Reine Rechtslehre und Gesetzgebungslehre，”in Rechtstheorie und Gesetzgebung.Festschrift für Robert Weimarer（Frankfurt am Main：Peter Lang，1986），26—27；關于闡釋的理論，參見Dreier，Rechtslehre，Staatssoziologie und Demokratietheorie，145—155，159—183，and pt.5。Carl Larenz對凱爾森闡釋理論的批評（認為它是“空洞的”、僅僅是批評性的——是正確的，但用錯了地方。參見Methodenlehre der Rechtswissenschaft，5th ed.（Berlin：Springer，1983），69—81。另外，對凱爾森的證明和捍衛，參見Kurt Reinghofer，“Interpretation und Reine Rechtslehre.Gedanken zu einer Kritik，”in Festchrift für Hans Kelsen zum 90.Geburtstag，ed.Adol Merki et al.（Vienna：Franz Deuticke，1971），198—210。在某種程度上更具批判性的是Stanley Paulson，“Kelsen on Legal Intepretation，”Legal Studies 10（1990）：136—152。

[[515]](#_515_2) “Die Diktatur des Reichspäsidenten nach Artikel 48 der Weimarer Verfassung，”在Die Diktatur（239）再版中的附加部分。

[[516]](#_516_2) 前揭，236—238。

[[517]](#_517_2) 前揭，241。

[[518]](#_518_2) Verfassungslehre，11.

[[519]](#_519_2) “Die Diktatur des Reichspäsidenten，”242—243.

[[520]](#_520_2) 前揭，241。

[[521]](#_521_2) 前揭。帝國議會從未根據這一段來限制總統的權力，這在很大程度上是因為艾伯特和興登堡總統都抵制對其權力的限制：Bracher，Die Auf lösung der Weimarer Republik，47—52。

[[522]](#_522_2) “Die Diktatur des Reichspäsidenten，”234—235.

[[523]](#_523_2) Political Theory，11。（翻譯有改動）

[[524]](#_524_2) 前揭，12（翻譯有改動）。

[[525]](#_525_2) Bracher，Die Auf lösung der Weimarer Republik，52—54.對Bracher解釋的爭論，參見Stanley L.Paulson，“The Reich President and Weimar Constitutional Politics：Aspects of the Schmitt-Kelsen Dispute on the‘Guardian of the Constitution’”（提交美國政治科學學會的會議論文，Chicago，I11，September 1，1995），37—40。Hans Nawiasky做出了類似的批評，認為施米特的方法對于限制總統權力存在著潛在的缺陷，見“Die Auslegung des Art.48 der Reichsverfassung，”Archiv desöffentlichen Rechts 48（1925）：1—55。

[[526]](#_526_2) 對布呂寧超常手段進行共和主義正當化的例子包括Richard Thoma，“Die Notstandsverordnung des Reichspäsidenten vom 26.Juli 1930，”Zeitschrift füröffentliches Recht 11（1931）：12—33；對布呂寧后來更加激烈手段的評論，見Gerhard Anschütz and Walter Jellinek，Reichskredite und Diktatur.Zwei Rechtsgutachten［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1932］，在22和44頁引用了施米特。也參見Gerhard Schulz，Zwischen Demokratie und Diktatur.Verfassungspolitik und Reichsreform in der Weimarer Republik，vol.3：Von Brüning zu Hitler.Der Wandel des Politischen Systems in Deutschland 1930—1933（Berlin：Walter de Gruyter，1992），374—375，792—793；Winkler，Weimar，397—398。對興登堡在布呂寧政府期間利用憲法第48條的一個辯護，見前揭，376，以及Scheuner，“Die Anwendung des Art.48 der Weimarer Reichsverfassung，”272—281。

[[527]](#_527_2) 例如Hermann Heller，“Ziele und Grenzen einer deutschen Verfassungsreform”（1931），再版于Gesammelte Schriften，2：411—417。參見Hans Mommsen，“Government without Parties：Conservative Plans for Constitutional Revision at the End of Weimar Republic，”收于Between Reform，Reaction，and Resistance：Studies in the History of German Conservatism from 1789 to 1945，Larry Eugene Jones和James Retallack編輯（Providence：Berg，1993），350—351。

[[528]](#_528_2) Bund zur Erneuerung des Reiches，Die Rechte des Deutschen Reichspäsidenten nach der Reichsverfassung.Eine gemeinverständliche Darstellung（Berlin：Bund zur Erneuerung des Reiches，1929）；同前，Welche Rechte hat der Reichspäsident？（Berlin：Bund zur Erneuerung des Reiches，1931）。關于布呂寧君主傾向的研究，參見Karl Otmar Freiherr von Aretin：“Brünings ganz andere Rolle”；關于帕彭，參見第6章。

[[529]](#_529_2) “Das Reichsgericht als Hüter der Verfassung，”in Verfassungsrechtliche Aufsätze，69—70.

[[530]](#_530_2) Hüter der Verfassung［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1931］，12—70.詳盡的批評見Kelsen，“Wer soll der Hüter der Verfassung sein？”（1931），repr.in Weiner rechtstheoretische Schule，1873—1922。

[[531]](#_531_2) Der Hüter der Verfassung，31—33，39n.

[[532]](#_532_2) 參閱第2章；以及Paulson，“The Reich President and Weimar Constitutional Politics，”20—33。

[[533]](#_533_2) “Wer soll der Hüter der Verfassung sein？”1885.

[[534]](#_534_2) Hüter der Verfassung，42—43；“Wer soll der Hüter der Verfassung sein？”1883，1886—1888.

[[535]](#_535_2) Hüter der Verfassung，iii；對普芬道夫進行歷史性的介紹，參閱Horst Denzer所寫的關于普芬道夫的編后記，Die Verfassung des deutschen Reiches，161—211。

[[536]](#_536_2) 引自Verfassungsrechtliche，49。

[[537]](#_537_2) Pufendorf，Die Verfassung des deutschen Reiches，4—5，96—107.

[[538]](#_538_2) Hegel，Werke，vol.1：Früber Schriften，ed.Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1971），451—610.

[[539]](#_539_2) Hüter der Verfassung，67—68.

[[540]](#_540_2) 前揭，113—114。黑格爾對itio in partes的討論，見Die Verfassung Deutschlands，520—521。

[[541]](#_541_2) Hüter der Verfassung，110.

[[542]](#_542_2) 例如，前揭，53—54，關于作為契約的憲法觀念。施米特反對國家與聯邦政府間沖突的司法裁決，是拒絕契約觀念的邏輯結果。參閱，前揭，55—60；及Verfassungsrechtliche，361—391。反對主觀的公共權利，參見Hüter der Verfassung，68。

[[543]](#_543_2) Hüter der Verfassung，71—73.

[[544]](#_544_2) 前揭，第78至79頁。凱爾森批評了19世紀國家中立的自由主義觀念，參見“Wer soll der Hüter der Verfassung sein？”1899。

[[545]](#_545_2) Hüter der Verfassung，83—84.

[[546]](#_546_2) Crisis of Parliamentary Democracy，6—7，49—50.

[[547]](#_547_2) Hüter der Verfassung，89—90.

[[548]](#_548_2) 前揭，131。

[[549]](#_549_2) 前揭，100—101，18。

[[550]](#_550_2) 前揭，131。

[[551]](#_551_2) 前揭，24—25，145。“Das Reichsgericht als Hüter der Verfassung，”69.

[[552]](#_552_2) Hüter der Verfassung，136.

[[553]](#_553_2) 前揭，158—159。

[[554]](#_554_2) 前揭，91—94，115—116。

[[555]](#_555_2) 參見Legalität und Legitimität，266—267.這種爭論在國家社會主義體制下繼續進行，見“Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland”（February 1933），in Verfassungsrechtliche Aufsätze，359—365。

[[556]](#_556_2) Harold Laski，The American Presidency，an Interpretation（New York：Harper and Brothers，1940）；關于技術統治，參見William E.Akin，Technocracy and the American Dream：The Technocratic Movement，1900—1941（Berkeley：University of California Press，1977）。

[[557]](#_557_2) Der Hüter der Verfassung，159.

[[558]](#_558_2) Heller，Souveränität，89—90.

[[559]](#_559_2) “Wer soll der Hüter der Verfassung sein？”1909—1910.

[[560]](#_560_2) 事實上，正如凱爾森所注意到的那樣，恰恰是因為總統成為案件的一方，奧地利憲法法院才會遭到攻擊。前揭，1910—1912，1917—1919頁；Kelsen，“Judicial Review of Legislation：A Comparative Study of the Austrian and the American Constitution，”Journal of Politics 4（1942）：188，參考了《魏瑪憲法》第48條。

[[561]](#_561_2) “Wer soll der Hüter der Verfassung sein？”1920.

[[562]](#_562_2) Schmitt，Der Hüter der Verfassung，158—159；Kelsen，“Wer soll der Hüter der Verfassung sein？”1914—1916.

[[563]](#_563_2) 參閱Kelsen，“Wer soll der Hüter der Verfassung sein？”1874—1975。

[[564]](#_564_2) Allgemeine Staatslehre，89；也見246—248頁關于行政“自由”的論述，以及402—405頁的引述。

[[565]](#_565_2) Laband，Staatsrecht，2：44—50；簡短的摘要，見Christoph Gusy，Richterliches Prüfungsrecht.Eine verfassungsgeschichtliche Untersuchung（Berlin：Duncker und Humblot，1985），65—68。

[[566]](#_566_2) Problem der Souveränität，25—26；關于圣·奧古斯丁強盜團伙的問題，參見The Pure Theory of Law，2d.，48—50。

[[567]](#_567_2) 對這一延續性的強調，見Vesting，Politische Einheitsbildung，44—47；Ingeborg Maus，“Zur‘Zäsur’von 1933 in der Theorie Carl Schmitts”（1969），repr.in Rechtstheorie und politische Theorie in Industriekapitalismus，93—110。

[[568]](#_568_2) Introduction to the Problems of Legal Theory，99—101.

[[569]](#_569_2) Schmitt，“Staatsethik und pluralistischer Staat，”Kantstudien 35（1930）：28—29.

[[570]](#_570_2) Scheuerman重點強調了施米特通過帝國議會抵制社會法的拓展，并借此反對社會民主黨的行為，見Between the Norm and the Exception，71—80。關于工業社會中國家的結構性變遷方面的問題，參見Thomas Vesting，“Erosionen staatlicher Herrschaft.Zum Begriff des Politischen bei Carl Schmitt，”Archiv desöffentlichen Rechts 117（1992）：4—45。

[[571]](#_571_2) 參見“Der Staatsbegriff und die Psychoanalyse”（1927），repr.in Wiener rechtstheoretische Schule，212—213；關于作為一種“圖騰面具”的人民主權，參見“Demokratie”（1927），前揭，1762。

[[572]](#_572_2) Vom Wesen und Wert der Demokratie，2d ed.，26—27.

[[573]](#_573_2) Francesco Gentile，“Hobbes et Kelsen.éléments pour une lecture croisée，”Cahiers Vilfreto Pareto.Revue européenne des sciences sociales 61（1982）：379—392.凱爾森也強調過“客觀的”法律在確保“社會和平”這一個霍布斯主義的主題的過程中所可能扮演的角色；參見Vom Wesen und Wert der Demokratie，2d ed.，66—68。施米特自己聲稱要留在霍布斯主義的傳統中。這是真的，我認為，只要“霍布斯主義”指的是霍布斯的建構作為主權的國家的特殊法律方面的內涵，而不是他的政治學與文化觀念。關于施米特背離霍布斯的和平與個人主義價值觀的論述，參見Meier，Carl Schmitt and Leo Strauss，32—38；Leo Strauss，“Notes on Schmitt’s Concept of Political，”前揭，99—102，115；John McCormick，“Fear，Technology，and the State”；以及Holmes，Anatomy of Antiliberalism，41—42，50—53。

[[574]](#_574_2) Fuller，The Morality of Law；及Dworkin，Taking Rights Seriously，2d ed.（Cambridge：Harvard University Press，1978）。

[[575]](#_575_2) 勒南被引用于Smend，Verfassung und Verfassungsrecht，136；Heller，Die Souveräntität，104；Staatslehre，261，325。

[[576]](#_576_2) Freiherr von Campenhausen，“Rudolf Smend”（1882—1975），523—526.

[[577]](#_577_2) “Integrationslehre”（1956），repr.in Staatsrechtliche Abhandlungen，475；同樣參閱對一體化的“共同體主義”描述，見“Integration”（1956），repr.in Staatsrechtliche Abhandlungen，486，引用于Campenhausen，“Rudolf Smend，”522—523。關于斯門德著作中的宗教面向，參見Rennert，Die“geisteswissenschaftliche Richtung”in der Staatslehre der Weimarer Republik，47，256—257。

[[578]](#_578_2) Verfassung und Verfassungsrecht，274，180—181，212—213.

[[579]](#_579_2) 關于“組織”中斷與實證主義關聯的環境，參見Korioth，“Erschütterungen des staatsrechtlichen Positivismus im ausgehenden Kaiserreich，”221—228，234。

[[580]](#_580_2) “Ungeschriebenes Verfassungsrecht im monarchischen Bundesstaat”（1916），repr.in Staatsrechtliche Abhandlungen，54.

[[581]](#_581_2) Kaufmann，Studien zur Staatslehre des monarchischen Prinzipes（Leipzig：O.Brandstetter，1906）；Smend，Die Preussische Verfassungsurkunde im Vergleich mit der Belgischen（Göttingen：Diederich，1904）.

[[582]](#_582_2) “Ungeschriebenes Verfassungsrecht，”39—59.Manfred Friedrich強調這篇文章的核心對斯門德思想的重要性，見“Rudolf Smend 1882—1975，”Archiv desöffentlichen Rechts 112（1987）：3—5。進一步的分析見Stefan Korioth，Integration und Bundesstaat.Ein Beitrag zur Staats-und Verfassungslehre Rudolf Smends（Berlin：Duncker und Humblot，1990），20—91。

[[583]](#_583_2) “Ungeschreibenes Verfassungsrecht，”50—58.

[[584]](#_584_2) 前揭，249，引用了施米特關于議會主義的觀點。斯門德對議會主義的批評已經出版，見“Die Verschiebung der konstitutionellen Ordnung durch die Verhältniswahl”（1919）（即施米特的《代議制民主的危機》四年之前），repr.in Staatsrechtliche Abhandlungen，60—67。

[[585]](#_585_2) Verfassung und Verfassungsrecht，141，232—233.

[[586]](#_586_2) 斯門德及其同事海因里希·特里佩爾1930年離開了德意志民族人民黨，此時，Hugenberg正在謀劃公開支持獨裁。參見Friedrich，“Rudolf Smend，”16；關于DNVP的分裂，參見Bracher，Die Auf lösung der Weimarer Republik，276—287。

[[587]](#_587_2) 斯門德意識到了闡述其理論時所遇到的方法論方面的問題：Verfassung und Verfassungsrecht，188—189。關于這篇文章的結構，參見Peter Häberle，“Zum Tode von Rudolf Smend”（1975），repr.in Verfassung alsöffentlicher Prozess.Materialien zu einer Verfassungstheorie der offenen Gesellschaft（Berlin：Duncker und Humblot，1978），685—687。

[[588]](#_588_2) 后者是一般闡釋，見Jügen Poeschel，Anthropologische Voraussetzungen der Staatstheorie Rudolf Smends.Die elementaren Kategorien Leben und Leistung（Berlin：Duncker und Humblot，1978），48—49。

[[589]](#_589_2) Kelsen，Der Staat als Integration，23.類似的批評性分析，參見Hans Klingghofer，“Smends Integrationstheorie.Bemerkungen zu Smends Schrift‘Verfassung und Verfassungsrecht，’”Die Justiz 5（1929—1930）：418—431。Fritz Stier-Somlo，“Verfassung，Verfassungsrecht，”in Handwörterbuck der Rechtswissenschaft，vol.6（Berlin：Walter de Gruyter，1929），387—389；更加克制的批評見Oertzen，Die soziale Funktion des staatsrechtlichen Positivismus，17。

[[590]](#_590_2) 參見注17中的文獻，以及Otto Koellreutter，Integrationslehre und Reichsreform［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1929］，關于斯門德和聯邦主義的論述。需要注意斯門德的重要角色，見Carl Bilf inger的評論：“Verfassungsrecht als politisches Recht，”281—298；在Richard Thoma為Handbuck des Deutschen Staatsrechts所做的序言中，斯門德具有突出地位：“Gegenstand.-Methode.-Literatur，”1：5。

[[591]](#_591_2) Edgar Tatarin-Tarnheyden，review of Verfassung und Verfassungsrecht，Juristische Wochenschrift 57（1928）：1028—1029.

[[592]](#_592_2) Verfassung und Verfassungsrecht，120，136.

[[593]](#_593_2) 前揭，129，165—166；“Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform”（1923），repr.in Staatsrechtliche Abhandlungen，80.盡管斯門德認為斯賓塞的思想是“無機的”，但是他仍然從斯賓塞那里借用了一體化這個詞：Verfassung und Verfassungsrecht，136—137，n.3；也參見“Die Verschiebung der konstitutionellen Ordnung durch die Verhältniswahl，”67，斯門德在其中呼吁一種“基于社會學的憲法理論”。斯門德所使用的真實的意志統一體這個詞，Verfassung und Verfassungsrecht第127頁開始部分的標題，不由得使人想到基爾克的國家有機體概念。積極地引用基爾克的“方法論上的幼稚”，見前揭，123—124；消極地引用社會學和新理學的“機械主義”概念，見第126—130頁。

[[594]](#_594_2) Verfassung und Verfassungsrecht，136.凱爾森是斯門德的主要對手。前揭，121—124。與此同時，凱爾森認為斯門德所使用的生命這個詞是“真正的盲目崇拜”（Die Staat als Integration，24），甚至斯門德的捍衛者Poeschel也注意到了Leben這個詞的模糊性（Anthropologische Voraussetzungen，128—129）。Wolfgang Schluchter將凱爾森與斯門德之間的爭論視為魏瑪國家理論關鍵對抗：Entscheidung für den sozialen Rechtsstaat，26—89。

[[595]](#_595_2) Dieter Grimm關于斯門德與施米特的觀點，見“Die‘neue Rechtswissenschaft’-über Funktion und Formation nationalsozialistische Jurisprudenz”（1985），repr.in Recht und Staat der Bürgenlichen Gesellschaft，391。

[[596]](#_596_2) Verfassung und Verfassungsrecht，161.Schluchter關于“sublatin of difference”的寫作，見Entscheidung für den sozialen Rechtschaft，391。

[[597]](#_597_2) “辯證的”形式出現在斯門德引用Litt的地方：例如，第131—132頁；他隨即認為非辯證的國家是“命運共同體”，并且解釋了那些沉睡者們，即精神無能者們和孩子們，為什么都屬于“總體性存在與活生生的經驗”的一部分（Wesens-und Erlebnisganzen）。凱爾森指出，斯門德背離了Litt，見Staat als Integration，44—45。保守主義的、新黑格爾主義法學家卡爾·拉倫斯（Karl Larenz）贊賞斯門德放棄Litt的辯證法，贊同真實的、現實存在的國家理論，見Staats-und Rechtsphilosophie der Gegenwart（Berlin：Junker und Dünnhaupt，1931），99—103。

[[598]](#_598_2) Verfassung und Verfassungsrecht，150—152.

[[599]](#_599_2) 前揭，130—135。解剖學和生理學都被提及，見“Die Verschiebung der konstitutionellen Ordnung，”60。

[[600]](#_600_2) Verfassung und Verfassungsrecht，142—143.為了感受一下斯門德的風格，請注意下面這個完整的句子：“Theoretisch wirkt es(the liberal theory of the leader)sich aus in der Betrachtung der Geführten als（im physikalischen Sinne）träger Masse，auf die eine Kraft von aussen wirkt—ein mechanistisches Denken，das die notwendige Spontaneität und Produktivität auch der Geführtenübersieht，die zwar zum Gruppenleben angeregt warden，aber dies Leben dann alsbald als ihr eigenes Leben，in dessen Erleben der führer nicht alleinige Kraft und sie selbst passive Geschobene，sondern in dem sie selbst lebendig und die führer Lebensform der sozial und geistig in ihnen lebendig und aktiv Werden sind.”

[[601]](#_601_2) 前揭，144—146。斯門德在這段中所使用的一些句子是從托馬斯·曼（Thomas Mann）的königliche Hoheit（1909）中借用的。

[[602]](#_602_2) 前揭，145。斯門德引用了Marianne Weber，Max Weber.Ein Lebensbild（Heidelberg：Lambert Schneider，1950），698。這一處引用實際上是錯誤的。瑪麗安娜·韋伯并沒有說她的丈夫認為東歐猶太人都在“本質上”不能實現一體化，而是認為許多猶太人（并不是特指那些東歐猶太人）“政治上的不明智”在這次革命中起著主導作用。

[[603]](#_603_2) Verfassung und Verfassungsrecht，145，n.7.

[[604]](#_604_2) 前揭，149。

[[605]](#_605_2) 前揭，159。

[[606]](#_606_2) 前揭，157。Gerhard Leibholz在其維阿研究中發展了一種類似的“公民投票的民主”：“Die Reform des Wahlrechtes，”VVDSRL，7：170（1932）。

[[607]](#_607_2) Verfassung und Verfassungsrecht，160.

[[608]](#_608_2) 前揭，162—164。

[[609]](#_609_2) 前揭，166。

[[610]](#_610_2) 前揭，163，nn.9，10，164，n.15。

[[611]](#_611_2) 前揭，141；更多事例，見175，216，n.5。

[[612]](#_612_2) Fritz Borinski就黑勒與青年社會主義者右翼之間的關系給出了一個很好的解釋，但是與此同時，他卻又令人難以置信地認為，黑勒并沒有參與其“宗派”活動：“Hermann Heller：Lehrer der Jugend und Vorkämpfer der freien Erwachsenenbildung，”in Der soziale Rechtsstaat，89—110。關于黑勒的生活，參見Müller，“Herman Heller：Leben，Werk，Wirkung，”433—442。黑勒的遺著毀于西班牙內戰。

[[613]](#_613_2) Smend，“Zur Geschichte der Berliner Juristenfakultät im 20.Jahrhundert，”in Studium Berolinense，ed.Hans Leussinl，Eduard Neuman，and Georg Kotowski（Berlin：Walter de Gruyter，1960），124，被引用于Meyer，“Hermann Heller，”81；也參見Müller，“Herman Heller：Leben，Werk，Wirkung，”438，n.30。

[[614]](#_614_2) Sozialismus und Nation（1925），repr.in Gesammelte Schriften，1：439.

[[615]](#_615_2) 關于黑勒接受馬克思及其理想主義的社會主義觀念，參見Ruedi Waser，Die sozialistische Idee im Denken Hermann Hellers.Zur politischen Theorie und Praxis eines demokratischen Sozialismus（Basel：Helbing und Lichtenhahn，1985），34ff。關于黑勒在《國家理論》之前對馬克思主義所做的還原主義理解，81ff.關于黑勒的民族主義，見該文。Eike Hennig指責黑勒對資本主義進行了模糊不清的、倫理主義的和“激動人心的”批評，見“Hermann Heller.Anmerkungen zum Versuch einer Synthese von Nationalismus und Sozialismus，”Neue politische Literatur 4（1971）：512。但是，請特別參考Müller，“Herman Heller：Leben，Werk，Wirkung，”443—448，其中具體描述了黑勒的批評。

[[616]](#_616_2) Gerhard Robbers，Hermann Heller：Staat und Kultur（Baden-Baden：Nomos，1983），11—12.這一軼事也被Klaus Meyer所引用，見“Hermann Heller.Eine biographische Skizze”（1967），repr.in Der soziale Rechtsstaat，70—71。

[[617]](#_617_2) 關于Hofgeismarkreis，參見Franz Osterroth（一個前成員），“Der Hofgeismarkreis der Jungsozialisten，”Archiv für Sozialgeschte 4（1964）：525—569；Dan S.White，Lost Comrades：Socialists of the Front Generation，1918—1945（Cambridge：Harvard University Press，1992），48—51。這兩本著作都沒有將該派與那個古怪的、極右極左的人物Ernst Niekisch聯系在一起。參見Otto-Ernst Schüddekopf，Linke Leute von rechts.Die nationalrevolutionären Minderheiten und der Kommunismus in der Weimarer Republk（Stuttgart：W.Kohlhammer，1960），170—175。寡欲左翼的批評，參見Young Socialists中的討論，Repr.in Gesammelt Schriften，1：553—563。不幸的是，近期再現的左翼對黑勒的批評，與無根據的論斷和有偏見的錯誤解釋一起，被動搖了，見Peter Kratz，Rechte Genossen.Neokonservatismus in der SPD（Berlin：Elefanten Press，1995），228—230。

[[618]](#_618_2) Meyer，“Hermann Heller，”68.對“Versailler Diktat”的一個批評，見Die politischen Ideenkreise der Gegenwart（1926），repr.in Gesammelte Schriften，1：359；對德國會成為美國白人的一個殖民地的擔憂，見Sozialismus und Nation，520—522；“Rechtsstaat oder Diktatur？”（1929），repr.in Gesammelte Schriften，2：461；Europa und der Faschismus，2d ed.（1931），repr.in Gesammelte Schriften，2：470。關于歐洲，見Die Souveränität，201；Die politischen Ideenkreise，407—409；Robbers，Hermann Heller，97—99。

[[619]](#_619_2) 對凱爾森的公開而刻薄的攻擊，見“Der Begriff des Gesetzes in der Reichsverfassung，”VVDSRL，4：176—180（Kelsen），201—204（Heller）；5：113—114（Heller），121—123（Kelsen）。

[[620]](#_620_2) Die Souveränität，42—43，84—86，157；“Bemerkungen zur staats-und rechts-theoretischen Problematik der Gegenwart”（1929），repr.in Gesammelte Schriften，2：261，276.“Die Krise der Staatslehre，”15—24.關于自由主義的實證主義，參見“Bemerkungen，”256；關于凱爾森的“資產階級”國家理論及其接近于“馬克思主義的實證主義”，見前揭，260—261。

[[621]](#_621_2) 關于作為“實然”與“應然”之統一體的國家：“Bemerkungen，”266—267；國家主義得到發展，見“Grundrechte und Grundplichten”（1924），repr.in Gesammelte Schriften，2：283—285；Die politischen Ideenkreise，275—282；Die Souveränität，38—41；“Bemerkungen，”253—254；Staatslehre，221—236。

[[622]](#_622_2) 導言重印于Gesammelte Schriften，1：13—20。

[[623]](#_623_2) “Hegel und die deutsche Politik”（1924），repr.in Gesammelte Schriften，1：244.

[[624]](#_624_2) 對考夫曼的批評，見Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke，235—238；Staatslehre，329。相關段落見Erich Kaufmann，Das Wesen des Völkerrrechts，146；黑勒對現代戰爭的殘忍與冷酷的譴責，見Sozialismus und Nation，523—524；Müller，“Herman Heller：Leben，Werk，Wirkung，”426。

[[625]](#_625_2) Die Souveränität，141—144，164—165：國際法預設了國家的主權，而不是國際法的體系；185—186：既然國家是一個優越于國際法的活生生的意志，因此，國家就能夠決定對抗國際法；187—189：關于國家的自我保存權，這里使用了埃里克·考夫曼的觀點。在這部著作中，黑勒稱施米特關于主權的討論是“值得模仿的”，特別是賦予國家這一“主題”以“意志”的研究（88）。但是，目前的研究往往來自于埃里克·考夫曼。

[[626]](#_626_2) 在1925年4月12日至13日著名的青年社會主義者第三次大會上，黑勒與阿德勒關于國家問題的爭論，見Jena，“Staat，Nation und Sozialdemokratie，”in Gesammelte Schriften，1：527—542；阿德勒的演講，見前揭，542—553，熱烈討論見553—563。

[[627]](#_627_2) 特別是“Sozialistische Aussenpolitik？”（1924），repr.in Gesammelte Schriften，1：415—420。這部著作是專門為霍夫蓋斯馬派而寫的。

[[628]](#_628_2) 黑勒在1926年青年社會主義者大會上所遭到的批評就是一個很好的例子。參見“Staat，Nation und Sozialdemokratie，”540，541；阿德勒的回應，見552。參與討論的絕大多數人在許多觀點上都批評了霍夫蓋斯馬派的極右政治主張。問題是，黑勒沒有得到那些接受Souveränität的保守者的幫助，例如，極右的公法學者Otto Koellruetter，見Archiv desöffentlichen Rechts 52（1928）：133—137。

[[629]](#_629_2) 清晰的表述，見“Staat，Nation und Sozialdemokratie，”537—538；Sozialismus und Nation，480—481。

[[630]](#_630_2) Sozialismus und Nation，452—453；Staatslehre，246—267.

[[631]](#_631_2) 見Sozialismus und Nation，453—455.

[[632]](#_632_2) 從先驗到內在的政治現實概念的歷史性轉向發生在“Bemerkungen，”254。

[[633]](#_633_2) Sozialismus und Nation，466—468；Die Souveränität，105.當黑勒認為美國的“黑人問題”是一個人類學問題而不是一個文化問題時，人們很難不被激怒［“Politische Demokratie und soziale Homogenität”（1928），repr.in Gesammelte Schriften，2：243］。

[[634]](#_634_2) Europa und der Faschismus；Robbers，Hermann Heller，16.

[[635]](#_635_2) Staatslehre，236—305.弗蘭茨·紐曼1935年的評論指出了這一關鍵努力的重要意義：“Zur marxistischen Staatstheorie，”in Wirtschaft，Staat，Demokratie，136—139。

[[636]](#_636_2) “Politische Demokratie und soziale Homogenität，”427—428；Staatslehre，345—346.

[[637]](#_637_2) Die Souveränität，125—126，133.

[[638]](#_638_2) 黑勒對霍布斯的簡要討論見Staatslehre，108—109［英文見“Political Science”（1934），repr.in Gesammelte Schriften，3：62—63］。

[[639]](#_639_2) Die Souveränität，128，104.

[[640]](#_640_2) 前揭，102—103。

[[641]](#_641_2) Staatslehre，342，361—362。

[[642]](#_642_2) 前揭，343—344，130—142；Die Souveränität，122—123。Wirklichkeitswissenschaft這個詞是從Hans Freyer那里借來的；相關概念的討論，見Muller，The other God That Failed，162—185。

[[643]](#_643_2) Die Souveränität，70，107—108.

[[644]](#_644_2) Staatslehre，267.

[[645]](#_645_2) Die Souveränität，71—72，107.Wolfram Bauer認為，黑勒的法律原則理論代表了一種向自然法回歸的趨勢，見Wertrelativismus und Wertbestimmtheit，395—396。但是必須注意的是，黑勒的公式直接導致的是實證法的問題。正如凱爾森在其關于自然法的討論（“Natural Law Doctrine and Legal Positivism，”397—398）中所注意到的那樣，立法的需要要求回到實證主義的問題。參見Iles Staff，“Staatslehre in der Weimarer Republik，”in Staatslehre in der Weimarer Republik.Hermann Heller zu ehren，ed.Staff and Christoph Müller（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1985），13—15。

[[646]](#_646_2) 明確的表述見Die Souveränität，69，113—114；Staatslehre，214—215，377—379。

[[647]](#_647_2) Staatslehre，393；Maus，Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus，64—66.

[[648]](#_648_2) “Staat，Nation und Sozialdemokratie，”535—536；Staatslehre，323—325；對黑勒社會法治國概念的捍衛與闡述，參見Müller，“Hermann Heller：Leben，Werk，Wirkung，”448—450。

[[649]](#_649_2) Kelsen，Der Staat als Integration，60—66；Klinghofer，“Smends Intergrationstheorie，”426—429.

[[650]](#_650_2) Verfassung und Verfassungsrecht，189.

[[651]](#_651_2) 前揭，207—208。請特別參考Ernst Forsthoff，他認為斯門德像孟德斯鳩一樣認識到了司法本身缺乏政治上的重要性：Lehrbuch des Verwaltungsrechts，vol.1：Allgemeiner Teil，9th ed。（Munich：C.H.Beck，1966），7。盡管斯門德未能確定如何將司法概念化，但是，這種去政治化（depoliticizing）的取向與其著作中的一般趨勢似乎顯得有些格格不入。

[[652]](#_652_2) Verfassung und Verfassungsrecht，190.

[[653]](#_653_2) 前揭，190。

[[654]](#_654_2) 前揭，238—239，262，265—266。

[[655]](#_655_2) Smend，“Das Recht der freien Meinungsäusserung，”VVDSRL，4：46—48.也參見Verfassung und Verfassungsrecht，264；Vesting，Politische Einheitsbildung und technische Realisation，189—192。

[[656]](#_656_2) 我本人的翻譯。

[[657]](#_657_2) 參見Anschütz，Die Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，550—556，對非形式主義方法只做了有限讓步。

[[658]](#_658_2) “Das Recht der freien Meinungsäusserung，”VVDSRL，4：51—52.

[[659]](#_659_2) 前揭，53。

[[660]](#_660_2) 前揭，56—57。請注意，在共和國末期，Anschütz逐漸接受了一種更加“斯門德主義”的立場：Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，659。

[[661]](#_661_2) “Das Recht der freien Meinungsäusserung，”VVDSRL，4：57—61.但是斯門德卻暗示，只有馬克思主義仍然相信學術的進步。見前揭，63—64。

[[662]](#_662_2) 前揭，61。

[[663]](#_663_2) 關于斯門德與學術精英，參見Müller，“Hermann Heller：Leben，Werk，Wirkung.”

[[664]](#_664_2) 前揭，53。

[[665]](#_665_2) Verfassung und Verfassungsrecht，265—266.

[[666]](#_666_2) 斯門德似乎做出了一個假設，即現象學方法將會揭示共同體“真實”的價值系統。其年輕的追隨者，Günther Holstein，在其關于1926年國會的重要報告中，使這一假設變得更加清晰：“Von Aufgaben und Zielen heutiger Staatsrechtswiisenschaft，”35—36。

[[667]](#_667_2) 一個尖銳批評見Vesting，Politische Einheitsbildung und technische Realisation，63，66—67。

[[668]](#_668_2) “Das Recht der freien Meinungsäusserung，”65—66.

[[669]](#_669_2) Verfassung und Verfassungsrecht，211；Vesting，Politische Einheitsbildung und technische Realisation，63—65.

[[670]](#_670_2) Schmitt，Verfassungslehre，207—208.

[[671]](#_671_2) 從這一觀點出發批評斯門德的理論，見Karl Rothenbücher，“Smends Verfassung und Verfassungsrecht，”in Reichsverwaltungsblatt und Preussisches Verwaltungsblatt 49（1928）：555。也參見Friedrich Müller對斯門德渴望將憲法視為價值統一體這一點所提出的政治上與方法論上的批評，見Die Einheit der Verfassung，83—84，131—132，146—147，232，n.573。

[[672]](#_672_2) 斯門德在Verfassung und Verfassungsrecht中多次使用了主權這個詞，卻沒有為它留下理論位置；參見139、155及195—196等頁，在這些地方，它變成了某種類似于勒南（Renan）的永遠更新的肯定。Rennert（Die“geistesgeschtliche Richtung，”234—235）認為，斯門德旨在從這些視角出發解釋人民主權。但是，問題并非斯門德是否是一個“民主主義者”，毋寧是為何是國家而非其他社會組織擁有“主權”。

[[673]](#_673_2) 反對斯門德，見Staatslehre，300。但是，值得注意的是，黑勒從未針對斯門德發起過尖銳的政治性論戰。

[[674]](#_674_2) Staatslehre，390—391；Robbers，Hermann Heller，72—77，區分了關于憲法的八個相互分離的定義。同樣參見Dian Schefold，“Hellers Ringen um den Verfassungsbegriff，”in Der soziale Rechtsstaat，556—564。

[[675]](#_675_2) Staatslehre，136—138；Schluchter，Entscheidung für den sozialen Rechtsstaat，261—270.

[[676]](#_676_2) Staatslehre，391.

[[677]](#_677_2) 前揭，288—291。在后來所討論的這一點上，他開始引用凱爾森的觀點，即“實然”與“應然”處于持續緊張狀態。1929年后關于凱爾森與黑勒的類似觀點見Christoph Müller，“kritische Bemerkungen，”139—143；Stanley Paulson，“Zu Hermann Hellers Kritik an die Reine Rechtslehre，”681—683。Friedrich Müller將黑勒視為新康德主義“實然—應然”區分的中斷，見Strukturierende Rechtslehre，2d ed.（Berlin：Duncker und Humblot，1994），36—37，81—82；cf.73—74。

[[678]](#_678_2) Staatslehre，385—389.Thomas Vesting強調了黑勒的國家演化觀與Niklas Luhmann的系統演化理論之間存在的相似性和區別，見Politische Einheitsbildung und technische Realisation，139—149。

[[679]](#_679_2) Staatslehre，380—382.

[[680]](#_680_2) “Der Begriff des Gesetzes，”VVDSRL，4：98.

[[681]](#_681_2) 前揭，101—102；Staatslehre，106—109.

[[682]](#_682_2) “Der Begriff des Gesetzes，”VVDSRL，4：116.

[[683]](#_683_2) 前揭，106—115。

[[684]](#_684_2) 前揭，108。

[[685]](#_685_2) 前揭，122—123。

[[686]](#_686_2) 前揭，103。

[[687]](#_687_2) 前揭，121。

[[688]](#_688_2) “Staat，Nation und Sozialdemokratie，”535—536；Staatslehre，132—140；Robbers，Hermann Heller，68—71；Luthardt，Sozialdemokratische Verfassungstheorie，41—45.

[[689]](#_689_2) “Freiheit und Form in der Reichsverfassung”（1929—1930），repr.in Gesammelte Schriften，2：371—377；Kennedy，“The Politics of Toleration in Late Weimar，”109—125.

[[690]](#_690_2) Maus，Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus，31—31，42—43，64—66；同前，“Zur Transformation des Volkssouveränitätsprinzips in der Weimarer Republic，”in Politik-Verfassung-Gesellschaft.Traditionslinien und Entwicklungsperspektiven.Otwin Massing zum 60.Geburtstag，ed.Peter Nahamowitz and Stefan Breuer（Baden-Baden：Nomos，1995），113—114.

[[691]](#_691_2) Kriele，Theorie der Rechtsgewinnung；Müller，Juristische Methodik.Robert Alexy，Theorie der Grundrechte（Baden-Baden：Nomos，1985），依賴于德沃金的著作而非斯門德與黑勒。

[[692]](#_692_2) Ronald Deworkin，Life’s Dominion：An Argument about Abortion，Euthanasia，and Individual Freedom（New York：Vintage，1993），118—147；John H.Ely，Democracy and Distrust：A Theory of Judicial Review（Cambridge：Harvard University Press，1980），特別是在第58—59頁反對德沃金；Robert H.Bork，The Tempting of America：The Political Seduction of the Law（New York：Free Press，1990），同時批評德沃金（176—177）和Ely（194—199）背離了建國者們的初衷。

[[693]](#_693_2) Substantivist這個詞借自Robert S.Summers，“Theory，Formality，and Practical Legal Criticism，”in Essays on the Nature of Law and Legal Realism（Berlin：Duncker und Humblot，1992），154—176。Scheuerman，Between the Norm and the Exception，第245—248頁指出，通過將關鍵的法律研究與對德國權利的爭論相提并論，左派在戰爭期間轉向了“本質主義”，其中存在一些問題。

[[694]](#_694_2) Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11.August 1919，Eingeleitet von Prof.Dr.R.Smend（Berlin：Sieben Stäbe，1929）.黑勒在任何意義上都不是唯一一個參考憲法中Rechtsgrundsätze的人，例如，保守主義者Carl Bilf inger，Nationale Demokratie，17。

[[695]](#_695_2) Smend，“Bürger und Bourgeois im deutschen Staatsrecht”（1933），repr.in Staatsrechtliche Abhandlungen，309—325；Reinhard Mehring，“Integration und Verfassung.Zum politischen Verfassungssinn Rudolf Smends，”in Politisches Denken，Jahrbuch 1994，ed.Volker Gerhardt，Henning Ottmann，and Martyn P.Thompson（Stuttgart：J.B.Metzler，1995），25—26.

[[696]](#_696_2) Vesting，in Politische Einheitsbildung und technische Realisation，192，認為只有斯門德的學生們實現了一體化理論的民主轉向。

[[697]](#_697_2) Preueesn contra Reich（Berlin：Dietz Nachfolger，1933），76—78；第135—139頁論述了憲法第48條第一段的前提條件；167—169。

[[698]](#_698_2) 前揭，293—294，據憲法第48條第二段對干預設置的實質性限制。

[[699]](#_699_2) 在其成為納粹“皇冠法學家”的失敗的努力過程中，Otto Koellreutter曾正面引用過黑勒。參見Vom Sin und Wesen der nationalen Revolution［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1933］，10，n.1；Grundriss der allgemeinen Staatslehre［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1933］，23—24。利用斯門德的著作為“納粹革命”進行辯護，見Ulrich Scheuner，“Die nationale Revolution.Eine staatsrechtliche Untersuchung，”Archiv desöffentlichen Rechts 62（1933—1934）：166—220，261—344；也參見Wolfgang Kohl和Michael Stolleis，“Im Bauch des Levithan.Zur Staats-und Verwaltungslehre im Nationalsozialismus，”Neue Juristische Wochenschrift 41（1988）：2852。

[[700]](#_700_2) 在“Integrationslehre”第480—481頁，斯門德批評了他的融合理論忽視了法律與組織的形式重要性。

[[701]](#_701_2) Häberle，Verfassung alsöffentlicher Prozess zu einer Verfassungstheorie der offenen Gesselllschaft（Berlin：Duncker und Humblot，1978）.

[[702]](#_702_2) Ehmke，Grenzen der Verfassungsänderung；“‘Staat’und‘Gesellschaft’als Verfassungstheoretisches Problem，”in Staatsverfassung und Kirchenordnung.Festgabe für Rudolf Smend zum 80.Geburtstag am 15.Januar 1962，ed.Konrad Hesse，Siegfried Reicke，and Ulrich Scheuner［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1962］，23—49.

[[703]](#_703_2) 對憲法的一般性的討論，參見Gerhard Göhler，“Politische Institutionen und ihr Kontext.Begriff liche und uonzeptionelleüberlegungen zur Theorie politischer Institutionen，”in Die Eigenart der Institution.Zum Prof il politischer Institutionentheorie（Baden-Baden：Nomos，1941），19—46。關于德國的司法傳統，見John P.Dawson，The Oracles of the Law（Ann Arbor：University of Michigean Law School，1968），432—461。關于法治國傳統及其轉型，見Ernst-Wolfgang Böckenförde，“Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs，”in Recht，Staat，Freiheit.Studien zur Rechtsphilosophie，Staatstheorie und Verfassungsgeschichte（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1991），143—169。

[[704]](#_704_2) Akten der Reichskanzlei：R 43 I/1211315—320.

[[705]](#_705_2) 關于這個案子在美國憲法史上的地位，參見Henry J.Abraham，The Judicial Process：An Introductory Analysis of the Courts of the United States，England，and France，5th ed.（New York：Oxford University Press，1986），320—330；Bruce Ackerman，The Future of Liberal Revolution（New Haven：Yale University Press，1992），99—100。

[[706]](#_706) J.J.Lenoir，“Judicial Review in Germany under the Weimar Constitution，”Tulane Law Review 14（1940）：363—365；Johannes Mattern，Principles of the Constitutional Jurisprudence of the German National Republic（Baltimore：Johns Hopkins University Press，1928），566—567.關于最高法院（Reichsgericht）的創立，參見Ken Ledford，“Lawyers，Liberalism，and Procedure.”

[[707]](#_707) Dawson，Oracles of the Law，446—447，473—475，論述了裁決的風格及其變化趨勢，即更加注重在細節上評估裁決的后果。關于書寫其他法院歷史中的相似問題，參見Marc Lindner，The Supreme Labor Court in Nazi Germany：A Jurisprudential Analysis（Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1987），x—xi。最高法院的統計數據，見Handbuch für das Deutsche Reich 1929，ed.Reichsministerium des Innern（Berlin：Carl Heymann，1929），213—214。

[[708]](#_708) Huber，Deutsche Verfassungeschichte，6：546—547；Huber，Dokumente，3：193—195.

[[709]](#_709) Kommers，Constitutional Jurisprudence of the Federal Republic of Germany，4—5，8，17—18.

[[710]](#_710) Lübbe-Wolff，“Safeguards of Civil and Constitutional Rights，”365—372.

[[711]](#_711) Knut Wolfgang Nörr，Zwischen den Mühlsteinen.Eine Privatrechtsgeschichte der Weimarer Republik［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1988］，57—58.

[[712]](#_712) Verfassung des Deutschen Reiches，1st ed.，185，189.

[[713]](#_713) Triepel，Goldbilanzenverordnung und Vorzugsaktien，28.

[[714]](#_714) 前揭，30。更加一般性的討論，見Huber，Deutsche Verfassungeschichte，6：104—105；Hollerbach，“Heinrich Triepel，”425—426。

[[715]](#_715) 與美國的比較，見Triepel，Goldbilanzenverordnung und Vorzugsaktien，28—29，30—32；對這種比較的辯護，見“Gleichheit vor dem Gesetz，”VVDSRL，3：50。Walter Simons是1920年代中期最高法院的首席法官，將美國最高法院視為德國違憲審查的典范，他聲稱《魏瑪憲法》的奠基者們“或多或少有意識地”做了同樣的事情（這顯然是夸大其詞），見“Zum Geleit，”in Die Rechtsprechung des Staatsgerichtshofs für das Deutsche Reich und des Reichsgerichts auf Grund Artikel 13 Absatz 2 der Reichsverfassung，vol.1，ed.Walter Simons and Hans-Hermann Lammers（Berlin：Georg Stilke，1929），8—9。Gerhardt Leibholz在Gleichheit vor dem Gesetz中大量使用了美國的案例。

[[716]](#_716) 與此同時，在1926年就此原則而展開的爭論中，特里佩爾試圖將法律面前的平等的涵義問題與誰將適用它的問題區分開來，卻任憑司法審查的問題懸而未決。見“Gleichheit vor dem Gesetz，”VVDSRL，3：53。

[[717]](#_717) “Die Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art.109 der RV，”VVDSRL，3：2—24.

[[718]](#_718) 前揭，13—18。

[[719]](#_719) 前揭，3。

[[720]](#_720) 前揭，11。

[[721]](#_721) 前揭，12。

[[722]](#_722) 前揭，23。

[[723]](#_723) 參見第3章。

[[724]](#_724) Triepel，Goldbilanzenverordnung und Vorzugsaktien，4—6；Feldman，The Great Disorder，149，185—186，278—279.

[[725]](#_725) Wolff，Reichsverfassung und Eigentum，選印自Festgabe der Berliner Juristischen Fakultät für Wilhelm Kahl zum Doktorjubiläum am 19.April 1923［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1923］。批評Wolff的觀點是這一傳統的突然中斷，見Apelt，Geschichte der Weimarer Verfassung，339—342。關于相關爭論，見Albrecht Buschke，Die Grundrechte der Weimarer Verfassung in der Rechtsprechung des Reichsderichts（Berlin：Georg Stilke，1930），106—107；Helmut Rittstieg，Eigentum als Verfassungsproblem.Zu Geschichte und Gegenwart des bürgerlichen Verfassungsstaates（Darmstadt：Wissenschaftliche Buchgesellschaft，1975），258—259。

[[726]](#_726) 特別參見Richard Epstein，Takings：Private and the Power of Eminent Domain（Cambridge：Harvard University Press，1985）。

[[727]](#_727) Triepel，Goldbilanzenverordnung und Vorzugsaktien，15—16.

[[728]](#_728) 前揭，18—22。Triepel，這個比較憲法學專家，是不是因為慎重對待政府干預財產權利的效力而將Lochner v.New York（1905）模式視為美國支持財產權利的一個重要案例？他對美國最高法院公司法和勞動法判例的比較研究，見前揭，30—31。

[[729]](#_729) 前揭，23。

[[730]](#_730) Wolff，Reichsverfassung und Eigentum，23—27，清晰地陳述了這個問題，卻沒有為劃定正當性規制與非正當性剝奪之間的界限提供一個令人滿意的理論基礎；參見Helmut Rittstieg，“Artikel 14/15，”in Kommentar zum Grundgesetz für die Bungesrepublik Deutschland，2d ed.（Neuwied：Luchterhand，1989），1056—1057。

[[731]](#_731) Goldbilanzenverordnung und Vorzugsaktien，8—9.

[[732]](#_732) 前揭，1—14。

[[733]](#_733) Heinrich Triepel，Streitgkeiten zwischen Reich und Ländern.Beiträge zur Auslegung des Artikels 19 der Weimarer Reichsverfassung（1923；repr.，Bad Homburg von der Höhe：Hermann Gentner，1965），61—64，98—101.

[[734]](#_734) Streitgkeiten zwischen Reich und Ländern，64，98—100，同樣的爭論意在從法院的判決中清除立法中的“政治性”決斷。

[[735]](#_735) Entscheidungen des Reichsgerichts in Zivilsachen，帝國民事法庭裁決（后來縮寫為RGZ），172 vols.（Berlin：Walter de Gruyter，1880—1945），111：320—335。

[[736]](#_736) 前揭，111：323。Heinrich Stoll在其評論中注意到，法院所邁出的“勇敢的一步”究竟有多么激進，見“Zur 3.A，”Juristische Wochenschrift 55（1926）：1429—1430。也參見Rittstieg，Eigentum als Verfassungsproblem，265；Gerhard Robbers，“Die historische Entwicklung der Verfassungsgerichtsbarkeit，”Juristiche Schulung 30（1990）：262—263；Lübbe-Wolff，“Safeguards of Civil and Constitutional Rights，”359—361。

[[737]](#_737) RGZ，111：328—330；Leibholz，“Die Gleichheit vor dem Gesetz.Ein Nachwort zur Auslegung des Art.109 Abs.1 RV，”Archiv desöffentlichen Rechts 51（1927）：27—32.

[[738]](#_738) RGZ，128：165—172.

[[739]](#_739) 前揭，170。

[[740]](#_740) 值得注意的是，在描述每一個并不懸置法律的裁決中，最高法院使用了完全相同的詞匯。參見：1926年1月26日的裁決RGZ，113：6—17，12—13（有關法令對聯合股公司所造成的影響不違背平等條款）；1929年9月17日的裁決，RGZ，125：369—372（普魯士給予未婚公務員用于住房開支的額外薪水低于已婚公務員的法律并不違反憲法第109條）；1932年5月27日的裁決，RGZ，136：211—223，221（利珀對貴族地產的規制并不是違反憲法第109條的例外）；1932年11月24日的裁決，RGZ，139：6—12，11—12（重估法令對政府債券持有者的影響不違背平等條款）。

[[741]](#_741) 1920年代末的爭論情況，見Fritz Stier-Somlo，“Artikel 109.Gleichheit vor dem Gesetz，”in Die Grundreche und Grundplichten der Deutschen，1：76—77。

[[742]](#_742) Gerhard Leibholz，“Höchstrichterliche Rechtsprechung und Gleichheitssatz，”Archiv desöffentlichen Rechts 58（1930）：428—442，esp.441—442.

[[743]](#_743) Anschütz，Die Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，525—526；與此相似，見Franz Neumann，“Die soziale Bedeutung der Grundrechte in der Weimarer Verfassung，”66。關于這個問題的一般性討論，見Wiegandt，Norm und Wirklichkeit，145—146。

[[744]](#_744) Leibholz，“Legal Philosophy and the German Constitutional Court”（1962），repr.in Politics and Law（Leiden：A.W.Sijthoff，1965），296—313。

[[745]](#_745) 唯一得以出版的最高法院直接反對特里佩爾觀點的案件發生于1924年3月1日，當時，法院所做的判決有利于一個德國原告根據與重估有關的臨時稅法試圖避免向一家瑞士公司賠付利潤，但特里佩爾質疑了其憲法理據（RGZ，107：370—377）。一個政治偏見也許早就卷入了形式主義的裁決：這個案子反對一家外國的保險公司。Walter Schelcher主張，直到1930年為止，最高法院一直都完全接受了沃爾夫—特里佩爾方法：“Artikel 153.Die Rechte und Pf lichten aus dem Eigentum，”in Nipperdey，ed.，Grundrechte und Grundpf lichten，3：202。

[[746]](#_746) RGZ，103：200—2—2；Rittstieg，Eigentum als Verfassungsproblem，257；關于Lippe-Detmold的情況，見Franklin C.West，A Crisis of the Weimarer Republic：A Study of the German Referendum of 20 June 1926（Philadelphia：American Philosophical Siciety，1985），26—27。

[[747]](#_747) Art.153，par.2’s，應該在國會努力限制地方層次的“野蠻的社會主義化”這一環境下，理解限制邦的有關條款：Apelt，Geseichte der Weimarer Verfassung，111—112，360—361；Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，709；Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，5：1203，但是，第153條的意義是模糊的，因為向左翼的開放包含在允許社會主義化的第156條中。

[[748]](#_748) RGZ，103：201.

[[749]](#_749) RGZ，109：310—223。

[[750]](#_750) 前揭，319。

[[751]](#_751) 參見1925年6月18日的裁決，RGZ，111：123—134，引述了Wolff（1929年撒克遜—哥達的革命委員會對貴族家庭的剝奪違反了憲法第153條）；1925年12月8日的裁決，RGZ，112：189—194。（地方政府沒收財產以應對住房短缺必須進行補償，不僅要補償足夠水平的租金和必要的變更，而且要對低階層鄰居財產租賃所造成的不良影響進行補償。）

[[752]](#_752) RGZ，116：268—274.

[[753]](#_753) Schmitt，“Die Auf lösung des Enteignungsbgriffs”（1929），repr.in Verfassungsrechtliche Aufsätze，110—118；追隨施米特的是Otto Kirchheimer，“Reichsgereicht und Enteignung.Reichsverfassungswidrigkeit des Preussischen Fluchtliniengesetzes？”（1929—1930），repr.in Von der Weimarer Republik zum Faschismus：Die Auf lösung der demokratischen Rechtsordung，ed.Wolfgang Luthardt（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1976），83—84。

[[754]](#_754) RGZ，128：18—34.

[[755]](#_755) 前揭，29—30。

[[756]](#_756) 例如1931年3月3日的裁決，RGZ，132：69—76（否決了低級法院從剝奪概念中排除某些規制措施的企圖，由于Mecklenburg建筑法令對所有者造成的負擔，最高法院允許予以補償）。參見普魯士環境法的例子，見Karl Arndt對耶利內克的評論，Entschädigung für baurechtliche Eigentumsbeshränkungen，in Juristische Wochenschrift 59（1930）：789—790。批判性評論參見Alfons Steininger所做的注，RGZ，128：18—34，Juristische Wochenschrift 59（1930）：2427—2428。它參考了斯門德的觀點，支持一種平衡權利與共同體要求的法律方法。

[[757]](#_757) 1924年3月1日的裁決，見RGZ，107：370—377，前引；1926年1月29日的裁決，RGZ，113：6—17（根據1924年3月28日頒布的聯邦法令，將特別股轉換成普通股，對公司的絕大多數持股者形成了利好，但不違反第153條）；值得注意的是，兩個案例都向特里佩爾提出了異議。

[[758]](#_758) 對環境的描述見Rittstieg，Eigentum als Verfassungsproblem，260—262。Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，714—716，需要注意的是，最初要求對皇室家庭的國家剝奪予以審查的，是政府本身對計劃中在Waldeck進行剝奪所做出的反應。

[[759]](#_759) Otto Koellreutter，“Die Auseinandersetzung mit den ehemaligen Fürstenhäusen，”Deutsche Juristen-Zeitung 31（1926）：109—115；但是，他的主要目標是國會，因為它沒有能夠頒布一套普遍性規則以妥善處理此前國家的君主制問題。

[[760]](#_760) West，A Crisis of the Weimar Republic；Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，7：577—580，590—593；Erich Eyck，A History of the Weimar Republic，2 vols.，trans.Harlan Hanson and Robert White（Cambridge：Harvard University Press，1963），2：62—66.

[[761]](#_761) Schmmit，Unabhängigkeit der Richter；Maus，Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus，115.

[[762]](#_762) 1927年11月4日的裁決，RGZ，118：325—330（一個債權人不能得到通貨膨脹期間損失的補償，在她看來，通貨膨脹完全是由糟糕的政府政策所引發的）。

[[763]](#_763) Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，713—714，有來自于法院規制的案例。

[[764]](#_764) RGZ，129：146—149.

[[765]](#_765) 這一法律事實上意在從醫生這一職業中淘汰某些特別團體，見Atina Grossmann，Reforming Sex：The German Movement for Birth Control and Abortion Reform，1920—1950（New York：Oxford University Press，1995），11。

[[766]](#_766) 對此問題的一般性討論，見Kirchheimer，“Reichsgericht und Enteignung，”82—83。

[[767]](#_767) 根據后自由主義的、“社會的”財產觀念對第153條的廣泛干預進行辯護，見Günther Holstein，Fideikommissauf lösung und Reichsverfassung（Berlin：Carl Heymann，1930），3—6；將拓展財產權利闡釋為對技術—驅動的資本主義變遷的反應，見Forsthoff，Lehrbuch des Verfassungsrechts，1：243—246；1949年后的財產觀念不僅發展了廣泛的財產概念，而且對其闡釋設置了限制，相關的論點見Kommers，The Constitutional Jurisprodence of the Federal Republic，250—261。

[[768]](#_768) 參閱第4章，1930年6月28日他對關于剝奪的賠償法案草稿所做的解釋，見Akten der Reichskanzlei R 43 I/233755—61；同前，第三頁的修訂案，1931年3月28日，見Akten der Reichskanzlei R 43 I/233771—81。Stegermann的建議是一項更加廣泛的努力的一部分，借此，布呂寧政府將削減支出作為對蕭條做出反應的通貨緊縮政策的一部分。

[[769]](#_769) 關于立法議案的材料，包括來自于家庭所有者組織的反對意見陳述，見Akten der Reichskanzlei R 43 I/233755138。

[[770]](#_770) RGZ，137：183—89；有關批準，見第188頁。也參見Forsthoff，Lehrbuch des Verwaltungsrechts，242—243，n.3；Apelt，Geschichte der Weimarer Verfassung，341—342。

[[771]](#_771) Schelcher，“Artikel 153，”204—205；Schmitt，“Auf llösung des Enteigungsbegriffs，”114—115；Buschke，Grunderrechte der Weimarer Reichsverfassung，105；Kirchheimer，“Reichsgericht und Enteigung，”89—90.

[[772]](#_772) RGZ，137：187.

[[773]](#_773) 引用見Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，280—282；Rossiter，Constitutional Dictatorship，70—71；對該條的標準闡釋，見Richard Grau，“Die Diktaturgewalt des Reichspräsidenten，”Handbuch des Deutschen Staatsrechts，2：293—295。

[[774]](#_774) 關于Verfassungsstreitugkeiten的概念，參見Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，161—170。

[[775]](#_775) 印刷本見RGZ，112：appendix，1—12。

[[776]](#_776) 前揭，8—9。

[[777]](#_777) 印刷本見RGZ，124：appendix，19—39。值得注意的是，國家法院（the State Court）與帝國法院存在著明顯區別，拒絕承認作為一種剝奪行為的法令具有合法性。

[[778]](#_778) 前揭，36—37。

[[779]](#_779) 印刷本見RGZ，134：appendix，12—26；對Dietramzeller Decree環境描述，見Schulz，Zwischen Demokratie und Diktatur，3：486—490；Gerhard Jasper，Die gescheiterte Zähmung.Wege zur Machtergreifung Hitlers 1930—1934（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1986），76。

[[780]](#_780) RGZ，134：appendix，21；關于這一特別裁決的邏輯，見Rossiter，Constitutional Dictatorship，61—62；Grau，“Die Diktaturgewalt des Reichspräsidenten，”276—277。關于“漂浮的裁決權”邏輯的戰略性轉向，見Schulz，Zwischen Demokratie und Diktatur，3：376—378。

[[781]](#_781) RGZ，134：appendix，22.

[[782]](#_782) RGZ，134：appendix，26—56.

[[783]](#_783) 前揭，42—46。

[[784]](#_784) 一般性討論見Jasper，Die gescheiterte Zähmung，83—94；Dietrich Orlow，Weimarer Prussia 1929—1933：The Illusion of Strength（Pittsburgh：University of Pittsburgh Press，1991），207—212；關于地方法規以及普魯士選舉的變化，見Prussia，Winkler，Weimarer，456—458。

[[785]](#_785) Jasper，Die gescheiterte Zähmung，94—96；Orlow，Weimarer Prussia 1929—1933，225—233，詳細討論了對帕彭政府的指控；Schulz，Zwischen Demokratie und Diktatur，3：920—930，描述了這次政變行動。

[[786]](#_786) 這一抱怨的概括，見最高法院1932年10月25日的裁決，repr.in Preussen contra Reich，493—494。Henning Grund，“Prwussenschlag”und Staatsgerichtshof im Jahre 1932（Baden-Baden：Nomos，1976）提供了關于這次審判所有法律層面的詳盡研究。

[[787]](#_787) 裁決印刷在Preussen contra Reich，492—517。

[[788]](#_788) 關于聯邦政府的立場，參見Schmmit，“Die Verfassungsmässigkeit der Bestellung eines Reichskommissars für das Land Preussen，”Deutsche Juristen-Zeitung 37（1932）：956；同前，見Preussen contra Reich，177—181；Grund，“Preussenschlag，”91。

[[789]](#_789) Preussen contra Reich，511—513；施米特認為，改變州的地方法律是一個政治性政黨試圖保留權力的行動，因此也是不正當的行動：“Verfassungsmässigkeit，”958。

[[790]](#_790) Anschütz（Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，782）注意到，這一裁決構成了普魯士的勝利，并且證實了他對憲法第48條第1段的解釋。Grund（“Preussenschlag，”103—104）也注意到了這一裁決的重要性。

[[791]](#_791) Preussen contra Reich，513—514.

[[792]](#_792) 正如安修茨所注意到的那樣，國家法院事實上的確“采取了一個立場”：Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，782n.；與此相似，見Fritz Poetzsch-Heffter，“Staatspolitische Würdigung des Staatsgerichtshofs vom 25.Oktober 1932 im Konf likte des Reiches mit Preussen，”Reich und Länder 6（1932）：315.相反的解釋，見Scheuner，“Die Anwendung des Art.48，”282—283。

[[793]](#_793) Preussen contra Reich，514.對這種解釋的辯護，見Grund，“Preussenschlag，”21—25。

[[794]](#_794) Fritz Poetzsch-Heffter，“Der Spruch des Staatsgerichtshofes，”Deutsche Juristen-Zeitung 37（1932）：1377；Grund（“Preussenschlag，”21—25，130）注意到，國家法院仍然通過考慮其動機而做出了一個重要改變。關于帕彭政府的“新國家”計劃，見Eberhard Kolb and Wolfram Pyta，“Die Staatsnotstandsplanung unter den Regierungen Papen und Schleicher，”in Die deutsche Staatskrise 1930—1933，ed.Heinrich August Wirnkler（Munich：Oldenbourg，1993），159—163；Grimm，“Verfassungserfüllung—Verfassungsbewahrung—Verfassungsauf lösung.Positionen der Staatsrechtslehre in der Staatskrise der Weimarer Republik，”前揭，185。

[[795]](#_795) Preussen contra Reich，514—515.

[[796]](#_796) 前揭，515。

[[797]](#_797) 前揭，515—517。關于總統緊急權力“絕對界限”的爭論已經成為一個得以充分發展的法律原則的一部分；見Grau，“Die Diktaturgewalt des Reichspräsidenten，”280。

[[798]](#_798) Orlow，Weimarer Prussia 1925—1933，244—246.

[[799]](#_799) 關于Bumke，參見Ingo Müller，Hitler’s Justice：The Courts of the Third Reich，trans.Deborah Lucas Schneider（Cambridge：Harvard University Press，1991），39—41。Müller對納粹時期Bumke在帝國法院的行動所做的道德譴責，也滲入了他在1932年對Bumke的評價以及他所猜想的這個案子中反對原告的陰謀之中。但是，這一審判的歷史及其記錄卻沒有提供任何顯示不公平或恣意的證據。另一方面，Grund（“Preussenschlag，”150—151）卻在對帝國法院裁決的毫無保留的辯護中走得太遠了，以至于對Bumke的政治立場置若罔聞。更加平衡的判斷見Müller，“Hermman Heller：Leben，Werk，Wirkung，”440。

[[800]](#_800) Bracher，Die Auf lösung der Weimarer Republik，556—563.

[[801]](#_801) Grund，“Preussenschlag，”10.

[[802]](#_802) Nawiasky，“Zum Leipziger Urteil，”Bayerische Verwaltungsblätter 80（1932）：338—345；Brecht為Preussen contra Reich（xii）所做的前言；Ernst Fraenkel在共和法學季刊Die Justz發表的報告也提供了一些證據對這一裁決表達了基本的尊重：Hugo Sinzheimer and Ernst Fraenkel，Die Justiz in der Weimarer Republic.Eine Chronik，ed.Thilo Ramm（Neuwied：Luchterhand，1936），377，384，397。

[[803]](#_803) Arnold Brecht，Mit der Kraft des Geistes.Lebenserinnerungen.Zweite Hälfte：1927—1967（Stuttgart：Deutsche Verlags-Anstalt，1967），229—232.

[[804]](#_804) Anschütz，Die Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，780—783.

[[805]](#_805) Triepel，“Die Entscheidung des Staatsgerichtshofs im Verfassungsstreit zwischen Preussen und dem Reiche，”Deutsche Juristen-Zeitung 37（1932）：1501—1508.對這一裁決的其他保守主義的批評包括Von Campe［“Der Prozess Preussen cintra Reich im Lichte vom Rechtsgefühl，”Deutsche Juristen-Zeitung 37（1932）：1384—1389.］聲稱，國家法院甚至沒有解決這個案子，因此任何裁決都將導致“法治國概念的超載”，因此，法院就不應該審查意在阻止國家解體的緊急行動。

[[806]](#_806) Triepel，Die Staatsverfassung und die politischen Parteien（Berlin：Otto Liebmann，1927），36.

[[807]](#_807) 特別參見Ernst Rudolf Huber，Reichsgewalt und Staatsgerichtshol（Oldenburg im Ostfriesland：Gerhard Stalling，1932）；同前，Deutsche Verfassungsgeschichte，7：1125，提出了相似的觀點。

[[808]](#_808) Staat，Bewegung，Volk.Die Dreigliederung der politischen Einheit（Hamburg：Hanseatisch，1933），38—39.

[[809]](#_809) Koellreutter，Deutsches Verfassungsrecht.Ein Grundriss，3d ed.（Berlin：Junker und Dünnhaupt，1938），181.

[[810]](#_810) 這一觀點來自于Eyck，History of the Weimar Republic，1：286—288；參見最高法院1932年10月25日的裁決；Sontheimer，Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republk，91—94；Peukert，The Weimar Republic，223—225；Lübbe-Wolff（“Safeguards of Civil and Constitutional Rights，”365—372）提出了一個對法院權利原則的內涵及其政治結果的平衡解釋。

[[811]](#_811) 格奧爾格·戈特海納將這些答辯案件整理起來。但是，卡爾·施米特既在審訊之前為帕彭政權提供核心論辯，在審訊之中也成為答辯的一部分。Ernst Rudolf Huber，“Carl Schmitt in der Rechtskrise der Weimarer Endzeit，”Complexio Poopsitorum，33—50，他將施米特（和帕彭）在1932年夏季的行為視為對德國共產黨和納粹的打擊，似乎忽略了帕彭的目標和他們在普魯士驅逐中央黨政權代理人的非法行為。有關論述可見上書，第51—70頁。總體來說，審訊中各方立場可見David Dyzenahus，Truth’s Revenge：Carl Schmitt，Hans Kelsen，and Hermann Heller in Weimar（Oxford：Claredon，1997）。

[[812]](#_812) Schmitt，in Preussen contra Reich，39—40.

[[813]](#_813) 前揭，179，311；在共和國內尋求國家政治的同質性，第313—314頁。

[[814]](#_814) 前揭，181。

[[815]](#_815) Nawiasky，in Preussen contra Reich，329.

[[816]](#_816) 前揭，244。

[[817]](#_817) 前揭，234—235。

[[818]](#_818) 前揭，174。

[[819]](#_819) 前揭，338。

[[820]](#_820) Anschütz，in Preussen contra Reich，125—130，161—163；以及Heller，in ibid.，136—138；相反，Nawiasky，in ibid.，172—173，國家義務的主觀暴力必須在執行之前就確定下來；在別處，他明確提出法院的優先統治權（Grundprobleme der Reichsverfassung，68）。

[[821]](#_821) Anschütz，in Preussen contra Reich，124—125；Heller，前揭書，137—138。

[[822]](#_822) Anschütz，前揭書，126（加重點號）。

[[823]](#_823) 前揭，125。

[[824]](#_824) 前揭，301—307。

[[825]](#_825) Heller，Preussen contra Reich，37—38，76，214，293—294.關于黑勒在審訊中的角色，他的政治角色已經超過法律角色，見Andreas Kaiser，“Preussen contra Reich.Hermann Heller als Prozessgegner Carl Schmitts vor dem Staatsgerichtshof 1932，”in Der soziale Rechtsstaat，287—311；更一般的來說，見David Dyzenhaus，“Hermann Heller and the Legitimacy of Legality”（美國政治科學聯合會會議論文，芝加哥，1995年9月1日，Ⅰ11.）。

[[826]](#_826) 比如，Nawiasky，in Preussen contra Reich，233—234；Judge Bumke，前揭書，252。

[[827]](#_827) 在1914年之前，施米特錯誤地指責黑勒和拉威爾斯基的低劣的獨裁制，黑勒居然允許自己關于獨裁制的研究在論辯中輸給施米特，以此為交換導致施米特對布姆克法官的巨大非難：Preussen contra Reich，353—356；也可參考布姆克之后對施米特更加公開的反擊，也見本書，第469—470頁。

[[828]](#_828) Heller，in Preussen contra Reich，407—408；幾個月后，斯門德在文中關注類似的合法性問題，見“Bürger und Bourgeois.”

[[829]](#_829) 卡爾·施米特在“Zum 21.März 1933”中立刻表達了授權法案的革命性意義，Deutsche Juristen-Zeitung 38（1933）：453—458；也見Bendersky，Carl Schmitt，199—200.Ernst Fraenkel，The Dual State，3—6，將授權法案放在轉向“特權國家”這一更大的語境中來討論，這種表述開始于1933年2月28日緊急法案。也見Martin Broszat，The Hitler State：The Foundation and Development of the Internal Structure of the Third Reich，trans.John W.Hiden（London：Longman，1981），80—84。

[[830]](#_830) Friedrich Giese是憲法的標準實證主義評論家，在審判中成為普魯士的律師，他在Preussen contra Reich中將這一詞組歸咎于帕彭和布拉赫特代表，第267頁。這一控告在后來的辯護中沒有被撤銷。

[[831]](#_831) 帕彭政權調動公務人員的原因僅僅在于他們與SPD的友好關系已經在審判中暴露出來：Gottheiner（被告方首席律師），in Preussen contra Reich，164—165，166—167；黑勒和布姆克法官之間的交易，in ibid.，249—251；Arnold Brecht（原告方首席律師），in ibid.，261。

[[832]](#_832) Repr.in Nazism 1919—1945，vol.2：State，Economy and Society 1933—1939.A Documentary Reader，5th ed.，ed.J.Noakes and G.Pridham（Exeter：University of Exeter Press，1994），223—225.

[[833]](#_833) Schmitt，in Preussen contra Reich，321—322.

[[834]](#_834) Repr.in Nazism 1919—1945，2：250—251；Broszat，The Hitler State，106—132.

[[835]](#_835) Schmitt，Das Reichsstatthaltergesetz，2d ed.（Berlin：Carl Heymann，1934），尤其是在第7頁當中，施米特追溯了1932年7月20日帕彭行為和后來納粹鞏固國家行為之間的連續性，第23頁，他關注到國家法院沒有遵循新法律。也見Bendersky，Carl Schmitt，199—201。

[[836]](#_836) 關于凈化的法律和制度意義，見Otto Gritschneder，“Der Führer hat Sie zum Tode verurteilt...”，Hitlers“Röhm-Putsch”-Morder vor Gericht（Munich：C.H.Beck，1993）；Bernd Rüthers，Entartetes Recht，120—125；Carl Schmitt，“Der Führer schützt das Recht”（1934），repr.in Positionen und Begriffe，199—203。

[[837]](#_837) 從廣義語言學的角度來對施米特在納粹體制中的角色所做的介紹，見Rüthers，Entartetes Recht；and Caldwell，“National Socialism and Constitutional Law，”399—427。

[[838]](#_838) John Hahlen，“Verfassungsreform als Problem des deutschen Wiedervereinigungs-prozesses，”in Probleme des Zusammenwachsens im wiedervereinigten Deutschland，ed.Alexander Fischer and Manfred Wilke（Berlin：Duncker und Humblot，1994），63—74；Robert Hettlage，“Integrationsleistungen des Rechts im Prozess der deutschen Einheit，”in Deutschland nach der Wende.Eine Zwischenbilanz，ed.Hettlage and Karl Ley（Munich：C.H.Beck，1995），28—35.懸而未決的統一和議會制憲法委員會的問題，見Verfassungsentwicklungen in Deutschland nach der Wiedervereinigung，ed.Eckart Klein（Berlin：Duncker and Humblot，1994）。1993年之前關于發展的英語作品，見Peter Merkl，German Unif ication in the European Context（University Park：Pennsylvania State University，1993），167—230。

[[839]](#_839) 左派的觀點，見Der Souverän auf Nebenbühne.Essays und Zwischenrufe zur deutschen Verfassungsdiskussion，ed.Bernd Guggenberger and Andreas Meier（Opladen：Westdeutscher，1994）；新憲政主義者周邊的重要理論構想，見Ulrich K.Preuss，Constitutional Revolution：The link between Constitutionalism and Progress，trans.Deborah Lucas Schneider（Atlantic Highlands，N.J.：Humanities Press，1995）。

[[840]](#_840) 新右派的知識譜系，尤其是與卡爾·施米特和統一國家論者之間的聯系，見Thomas Asshener and Hans Sarkowicz，Rechtsradikale in Deutschland.Die alte und die neue Rechte（Munich：C.H.Beck，1990）。

[[841]](#_841) 關于1993年之后憲法法院的危機，見Uwe Wesel，“Die Zweite Krise，”Die Zeit，October 6，1995，7—8；Kommers，The Constitutional Jurisprudence of the Federal Republic，55—57，349—356，472—484。



# 版權信息

Copyright Isaiah Berlin 1949,1952,1956  
 © Isaiah Berlin 1957,1980,1989  
 © The Isaiah Berlin Literary Trust 1997,2000,2004  
 Introduction © Strobe Talbott 2004  
 Glossary of Names © Helen Rappaport 2004  
 Editorial matter © Henry Hardy 2004  
 Photograph of Stalin copyright James Abbe 1932  
 Photographs of documents © The Isaiah Berlin Literary Trust 2004  
 This edition arranged with Curtis Brown Group Ltd.  
 through Big Apple TuttleMori Agency, Labuan, Malaysia  
 Simplified Chinese edition copyright © 2010 by Yilin Press  
 All rights reserved.  
 著作權合同登記號　圖字：10-2005-295號

書  名　蘇聯的心靈

作  者　【英】以賽亞·伯林

譯  者　潘永強　劉北成

責任編輯　李瑞華

出版發行　譯林出版社

ISBN 　　9787544711470

關注我們的微博： @譯林出版社

關注我們的微信：yilinpress

意見反饋：@你好小巴魚

共產主義教育工作者的任務……主要是斯大林所謂的（人類靈魂）工程師的任務，亦即，對人進行調試，使得人們只會提出很容易獲得答案的問題，讓人們在成長過程中因最小的摩擦而順其自然地適應所處的社會……好奇心本身、個人獨立探索精神、創造和思考美好事物的愿望、尋求真理本身的愿望、追求某些目的的愿望（這些目的本身確是人類的目的，能夠滿足我們天性中某些深層欲望），都是有害的，因為它們會擴大人們之間的差異，而不利于一個整體性社會的和諧發展。

以賽亞·伯林，《民主、共產主義和個人》  
 在曼荷蓮女子學院的講演，1949年

# 導言

斯特羅布·塔爾博特[[1]](#_1_8)

以賽亞·伯林相信觀念起著非凡的作用，它不僅僅是知識分子頭腦里的產物，而且是制度的創造者、治國的指南、政策的制定者，是文化的靈感和歷史的引擎。這讓他成為華盛頓布魯金斯學會和其他同類機構的偶像人物。不論這些組織有何區別，它們都專注于觀念在公共生活中的重要作用。它們的工作就是思考我們所處的社會、國家和世界所面臨的最棘手的問題——并尋求解決之道。因此它們又被稱為智庫。

提起這些機構（和它們的昵稱），伯林或許會嗤之以鼻，主要因為他對美國佬典型的自以為是，認為所有的問題都有答案，任何問題都能被徹底地解決表示懷疑。但偶爾造訪一下馬薩諸塞大街1775號我們自己的辦公樓，伯林大概會很樂意。他會有種賓至如歸的感覺，從1942年到1946年，他就一直在馬薩諸塞大街3100號英國外交部供職。作為一位無與倫比、精力過人的健談者，他會發現一層的餐廳格外讓人愜意。每天中午到下午兩點，那里總是匯聚了許多布魯金斯的學者和其他來自智庫大街的專家，他們經常聚集在一起，利用午餐時間將自己新出爐的想法當場拿出來探討。如果以賽亞爵士也能加入我們中間，那該多么令人興奮，因為伯林既能給別人帶來愉悅又懂得欣賞別人的快樂，愉悅本身也是生活——包括精神生活——的一個組成部分。他的繼子彼得·哈爾本（Peter Halban）還記得伯林教他用俄式玩法玩挑圓片的游戲。他熱衷于玩文字游戲，愛講故事，喜歡閑聊。他對人類狀況的評點總是隨心所欲而又幽默風趣。

伯林或許也會很樂意在三層的圖書館待上一陣。在他看來，像文明、國家以及個人的觀念大多來自我們的祖先。這些觀念通過書籍流傳下來。他沒有把自己稱作哲學家，而是自稱為觀念史學家。他并沒有把自己看作是新真理的傳播者，而是把自己當作古老真理的研究者、評論者、綜合者和闡釋者。他崇尚學問——重視對經驗證據的分析、對前人研究的體味，把握它在當時和當下的內涵。

所有了解伯林的人，無論是直接與他本人接觸還是通過他的著作，都會把他和一種品質聯系起來，那就是思想開放。他不僅僅尊重他人的觀點，而且尊重現實的復雜性——包括道德的復雜性。“多元主義”，在他的詞匯中，是少有的幾個帶此后綴而具有積極含義的詞語。其他的各種“主義”不是讓人懷疑就是令人厭惡。他是一位開明和寬容精神的提倡者，正是出于這種精神，共同體——比如大學的公共休息室，聚居的市民或民族——才會歡迎各種不同甚至通常相互沖突的真、善、美觀念存在。

我最后一次見到伯林是在1994年，也就是在他逝世之前的兩年多一些的時候。當時我正供職于國務院并在牛津舉辦了一次講座，講的是推進民主乃是美國外交政策的一項目標。從講臺上看下來，見他就坐在那里，我真的很緊張。他坐在前排，一身長袍，雙目注視著我，眉似拱月。我的演講結束后，他徑直朝我走來，略帶禮貌地向我提出他欣賞的一則忠告，但我懷疑提出這一忠告的政治家本人——塔列朗[[2]](#_2_8)——并非是他所喜歡的那種人。“決不要太熱情”（“Surtout pas trop de zèle”），他對我說。我當時感覺他并不是在指責我，而是讓我明白他對凡是美國的都好得不得了這種論調的反感，自然也包括我們的外交政策。

他所謂的“目標沖突的不可避免性”，按他的話說，乃是“迄今為止我所能發現的唯一真理”。[[3]](#_3_8)“有些至高的善（the Great Goods）是無法共存的……我們注定要選擇，而每一次選擇勢必會伴隨著無法彌補的損失。”[[4]](#_4_8)可以說這是他的多元主義以及自由主義概念的一種推演。

因此，對他而言，一切有意思的問題都是兩難選擇。唯一比犯錯誤還更糟糕的是認為你不可能犯錯誤。他確信我們不可避免地要面對那些我們不情愿看到的、有可能帶來危害的結果，盡管我們確信我們做出了正確的選擇。

假如伯林在這個問題上到此為止，那么他將置我們所有人——包括我們中從事智庫這一行的人——于死胡同：道德的缺位、智識的缺失，更別提長期的遲疑不決。

但他并沒有讓我們面對這樣的困境。他指出選擇雖難但并不意味著我們可以不必做選擇。即便意識到是一個悖論但也不能作為我們含糊、遲疑或不作為的借口。我們必須權衡利弊并決定下一步的行動。如果我們不這樣做，別人就會做出決定，而這樣做的那些人，他們的行動很可能是建立在這種或那種致命的主義基礎之上的。總之，他相信，做出選擇，尤其是做出艱難的選擇，乃是“人”之為人的實質部分。

刺猬與狐貍，這個曾被他用作文章標題的短語，或許是伯林關于世界和人性的觀念中最著名的一個短語。它源于古希臘詩人阿爾基洛科斯（Archilochus）的詩歌片段：“狐貍多機巧，刺猬僅招一。”伯林拿這句格言來形容歷史上的重要人物時，并沒有厚此薄彼的意思。每個人都兼有這兩種動物的特質，盡管所占比例和相互影響的程度不同。在這個意義上，這句格言并不很適合做一種適意生活的標簽，因為伯林對任何口號和秘方都持謹慎的態度。

然而，他確然也有自己的一個大觀念——他個人刺猬的一面——這（也是恰如其分地）有些自相矛盾，那就是對大觀念的戒備心，尤其是當這些觀念為政治領導人所利用的時候。

與多元論相對的是一元論。一元論主張像我們是誰、我們該怎么辦、我們該如何統治和被統治這類問題都有唯一正確的答案。一旦掌權者聲稱對真善美擁有絕對的解釋權，邪惡便會產生。一元論是在歷史上引發巨大災難的各種主義的共同理論基礎，包括20世紀的兩種極權主義。一個與希特勒的名字相連，另一個則與斯大林有關。在伯林論述蘇聯政治和文化的文章，包括1953年這位獨裁者死后寫的那些文章里，斯大林總是赫然浮現在背景中，有時則出現在前臺。

喬治·凱南在仔細閱讀了本書的手稿之后這樣說道：“我一直把以賽亞，我在牛津幾次短暫的居住期間與他有過非常親密的交往，看作不僅僅是他那個時代最杰出、最重要的批判性知識分子，而且可謂是俄國問題尤其是俄國文學和政治評論界的一尊守護神。”

從種族上說，伯林本人并非俄羅斯人而是猶太人（在俄國社會里這一區別意味深長）；確切地說，他也不是出生在俄國而是出生在位于帝國邊緣的里加；當他舉家從彼得格勒遷往英國的時候，他還是一個十一歲的孩子，而他在英國度過了他漫長的一生；而且他也僅僅回過俄國三次。但這并不影響他成為對這個國家的許多方面富有獨到見地的觀察家。早在孩提時代，他便能夠在父親的書房里盡情瀏覽用皮面裝幀的托爾斯泰、屠格涅夫以及普希金的作品，在馬林斯基劇院聆聽夏里亞賓（Chaliapin）演唱鮑里斯·戈杜諾夫（Boris Godunov）的角色。當然，他沒有忘記這門語言，這讓他能夠接近所有那些蘇聯的、蘇聯之前的、蘇聯之后的、非蘇聯的甚至反蘇聯的各種思想。他本人的思想以及我們將要讀到的這本書無不受到這些思想的影響。

盡管伯林本人的思想貫穿幾個世紀，關照整個人類，但他終其一生從未間斷過思考、閱讀、聆聽、談論、寫作與俄國有關的問題，不僅把它當作一個偉大文化的發祥地，也把它看作是一元論恐怖實驗的試驗場。

在思索這場實驗最終將向何處去時，伯林反對歷史必然性的觀點，因為在他看來這本身便是一種一元論。相反，他堅信所謂多元的可能性。其中一種可能是，隨著時間的推移，俄國將會打破自身的歷史羈絆。他是在1945年，即在他與詩人阿赫瑪托娃初次會面后不久表達這一主張的，并將其記錄在《訪問列寧格勒》和《與阿赫瑪托娃和帕斯捷爾納克的談話》這兩篇文章里。他從列寧格勒返回莫斯科的英國大使館，當時他正在大使館工作，并給倫敦的外交部寫了一篇生動的報道。在這篇報道里他表達了一種期待，期待偉大而又充滿活力的俄羅斯文化將經受住甚至最終戰勝那些由“極為可恨的專制制度”所帶來的一切“錯誤、荒謬、罪惡乃至災難”；換句話說，俄國二元論中至善的一面終將戰勝邪惡的一面。

阿赫瑪托娃把伯林寫進她的代表作《沒有主人公的長詩》中，并稱他為“來自未來的客人”。而在現實生活中，他本人卻沒有預言的能力。他沒有想過自己能比蘇聯活得更長。1952年，在收入本書的一篇文章中，他提出了“人為的辯證法”的概念，他認為，共產黨路線巧妙而具有策略的靈活性決不允許“整個制度變得太過疲軟而無效，也不會放任其過分緊張而走向自我毀滅”。這是“斯大林元帥的原創，是他對統治術的主要貢獻”——也是獨裁者的一種生存之道。他擔心發生這樣的情況：

只要蘇聯的統治者繼續熟練地掌控著統治機器并不斷地從他們的秘密警察那里獲得足夠的情報，那么令人沮喪的獨裁以及對其他人的肆意擺布似乎未必一定會導致政權內部的瓦解，甚至是統治者智力和意志的衰退……盡管這一龐大的統治機器可能困難重重、危機四伏，但我們決不要低估它成功生存下去的能力。它的未來可能還不確定，甚至還不穩固；它可能犯錯誤，可能翻船，可能循序漸進也可能疾風驟雨，但是除非人性的善良一面得以彰顯，否則它未必注定會失敗。

某些人可能從這一論斷中找到證據，證明伯林沒有預見到將要降臨的災難，或者不如凱南那么具有遠見。凱南早在1947年便已經覺察出蘇維埃社會主義聯盟的發展趨勢，“它們最終必須找到自己的出路，要么解體，要么蘇維埃政權變得日益成熟”[[5]](#_5_8)。

還有另一種解釋或許更為貼近伯林那段話的意思。一方面，在斯大林統治的最后一年，蘇聯的高墻表面上看起來要比文字描寫的堅固得多。另一方面，“未必注定會失敗”不一定就意味著病入膏肓，也并不能證明它完全健康。總之，確切地說，伯林不相信必然性——正如約吉·貝拉（Yogi Berra）所說，尤其是有關未來的命運。

1968年夏天，也就是蘇聯的坦克開進捷克斯洛伐克鎮壓“布拉格之春”后不久，我采訪了伯林。他說起話來語速飛快，語言華麗、淵博而又不失明晰。他談到這次入侵恰恰證明了一個如此依賴強權的政權是多么的虛弱，這恰恰暴露出蘇聯體制及其意識形態的“衰弱”。

然而他仍然預期這種體制還將延續很長一段時間，我本人，實際上包括我認識的所有人都有類似的看法。1980年代中期，瑪格麗特·撒切爾指責伯林正在變成一個悲觀主義者，因為當時他認為要想在莫斯科發生我們今天所謂的“政權更替”這樣的事情，除非發動一場戰爭。

即便在1989年這個奇跡發生之年——高墻（不論是文字意義上還是實際意義上）轟然倒塌——其他人看到了歷史的終結，而伯林卻不打算宣布有任何東西要終結。在《不死的俄國知識分子》一文中，他為那些為蔓延于蘇聯各個加盟共和國的和平革命做出貢獻的俄國人歡呼。他寫道：他們是“一個偉大的民族，他們擁有無窮的創造力，一旦獲得自由，說不準他們會給世界帶來什么樣的驚喜呢”。

但是即使在他處于，按他的話說，對中歐正在發生的事情“既驚訝又振奮又幸福”的時候，他想起了波拿巴夫人作為一代皇帝、三位國王和一位王后之母（即拿破侖及其兄弟、妹妹的母親）接受朝賀時說的一句話：“Oui,pourvu queça dure.”（“要是能一直這樣下去就好了。”）文章的篇末再次重申了這種警示，它是這樣結尾的：“出現一種新的野蠻狀態并非沒有可能，但目前我還看不到有任何跡象。邪惡終將被戰勝，奴役正在走向滅亡，人類有理由為這一切而感到自豪。”

他相信歷史，包括觀念的歷史，始終是在“不斷進步”的。當歷史看起來正朝著進步的方向前進時，我們可以承認甚至頌揚這種進步，但切莫過分地熱情或絕對地肯定。

但是完全可以肯定地這樣說：能與本書的出版沾上邊是我們所有人的一個莫大榮幸。

與大多數由布魯金斯出版的書相同，本書也是共同合作的成果。除了要感謝布魯金斯出版社主編鮑勃·法赫蒂（Bob Faherty）之外，我還想表達我們對牛津大學沃爾夫森學院的亨利·哈代的感激，是他對伯林的這些文章、演講和其他作品進行了編輯。哈代以其一貫的細致和技巧完成這項工作，在此之前他已經編輯完成了十四部伯林的作品集，其中的五部是在1997年伯林逝世后完成的。還有更多的伯林作品即將面世，第一本是伯林書信集第一卷（1928—1946），該書將和本書在同一季出版。

我和亨利都對艾琳·伯林（Aline Berlin）支持這項出版計劃并和彼得·哈爾本一道促成對書稿的圓桌討論表示贊賞。于2003年7月7日召集的這次圓桌討論得到了圣安東尼學院的大力支持。如果沒有院長馬拉克·古爾丁（Marrack Goulding）爵士和學院公共關系與發展事務辦公室主任波莉·弗里德霍夫（Polly Friedhoff）的熱情關照，舉行這樣的討論是不可能的。這次討論會聚集了許多學者以及伯林生前的同事和朋友，他們與我們共同分享了他們對伯林的回憶以及對伯林著作的理解。參加討論會的還有：羅德里克·布雷思韋特（Rodric Braithwaite）爵士、阿奇·布朗（Archie Brown）教授、曹意強教授、拉里莎·哈斯克爾（Larissa Haskell）、卡米拉·霍恩比（Camilla Hornby）、彼得奧本海默（Peter Oppenheimer）教授、亞歷克斯·普拉芙達（Alex Pravda）博士、海倫·拉帕波特、羅伯特·瑟維斯（Robert Service）教授、布魯克·希勒（Brooke Shearer）、哈利·舒克曼（Harry Shukman）博士以及帕特·烏捷欣（Pat Utechin）。

# 編者序言

亨利·哈代

他擁有聰明但也是嚴酷的外表，而他的所有面部表情都顯示著一種狂熱。他簽署死刑令時眉頭都不動一下。他的座右銘是“目的證明手段合理”。在一切按其計劃進行之前，他從不停止工作。

以賽亞·伯林：《目的證明手段合理》（1921）[[6]](#_6_8)

我早就知道會有這本書。以賽亞·伯林散見各處的討論蘇聯時期俄羅斯政治與文化的文章不但質、量俱佳，而且與眾不同。

1991年，在《扭曲的人性之材》成功出版之后，針對蘇聯與東歐共產主義體制的解體，我向伯林建議，正好借此時機將他討論蘇聯的文章結集出版。但他拒絕了，他說我所提到的那幾篇東西大多數還不確定、沒有什么特殊的價值，而且多少有些過時。當我重提此議，擺出值得出版的各種理由時，他給了我這樣的答復：

不好。我理解你說的一切都非常在理，即使那些東西要出版，但時機不好。（……）我認為在這個蘇聯剛剛解體的時刻，增加一些幸災樂禍的文字似乎不合時宜——這樣的東西已經出得太多了——以各種方式痛陳馬克思主義、共產主義以及蘇聯政府的缺陷，揭露近來政變與革命發生的根源等等。而且我認為那幾篇東西，如果它們有什么價值的話（你知道，對此我一直表示懷疑），還是在十到十五年之后（或許那時我已經不在了），而且頂多作為（像我一樣的）親歷者對他們眼中的五十、六十、七十年代的有趣回顧來出版會更好些。相信我，我是對的。

十多年之后，也就是在伯林逝世大約六年后，看來我們應該把那些疑慮拋在一邊了，尤其是前蘇聯并沒有像許多人（不包括伯林本人）草率預言的那樣迅速地轉向西方的自由民主制度；相反，普遍看到的卻是大量蘇聯時期的思想意識已經重新復活了產生這種思想的政治體制。至于伯林對自己作品價值（尤其是長遠價值）的懷疑，憑良心說我通常不太當回事，他所謂“像我一樣的親歷者”這樣的話大大低估了他自己觀點的獨特性。

該計劃在此特殊時刻得以付諸實現要感謝我的朋友斯特羅布·塔爾博特的好意，他計劃將提到的這幾篇文章定為一個討論伯林對蘇聯研究之貢獻的研討班的研討內容，并由布魯金斯學會出版社出版。斯特羅布的前言很內行地將本書的內容置于伯林的全部作品中進行考察。

文章中除了后面標有“I.B.”（以賽亞·伯林的英文縮寫）以外的所有注釋都是編者加的。以下我對收入的各篇文章的背景作一些補充性的說明。

《斯大林統治下的俄羅斯藝術》

1945年秋，伯林訪問蘇聯，當時他還是英國外交部的一名官員。這是自1920年他十一歲離開后第一次回到蘇聯。他與安娜·阿赫瑪托娃和鮑里斯·帕斯捷爾納克的著名會晤就發生在這次訪問期間。直到三十五年后[[7]](#_7_8)他才記錄下了這段回憶。

但是當時他還寫了兩篇官方報告。在任期快要結束時，他整理了一份相當長的備忘錄，記錄下了俄羅斯文化的總體狀況，并給它加了一個典型的伯林式的謙遜標題《關于1945年最后幾個月蘇維埃社會主義聯邦共和國文藝狀況的筆記》。

他還刻意貶低這份報告的內容。他將報告的復印件放進了1946年3月23日寫給美國駐蘇聯大使埃夫里爾·哈里曼、祝賀他出任美國駐英國大使的信中。在這封寫于英國駐華盛頓大使館的信中，他對哈里曼說：

我附上一份又臭又長的關于俄羅斯文學的書面報告，委托弗蘭克·羅伯茨[[8]](#_8_8)轉交給您。我懷疑報告里是否有任何新鮮的或吸引人的內容——在這里只有喬克·巴富爾[[9]](#_9_8)讀過，我懷疑外交部還有誰會愿意讀。之所以要保密只是因為這東西要是被“他們”知道，那些可能的信息提供者就會遭受我們眾所周知的結局。如果您能用外交部的郵袋將它寄還給我，地址寫：牛津新學院，我將不甚感激。在牛津這個幽深的角落里我會想起那個我以為再也不會記起的世界，雖然略有一絲懷舊但也無怨無悔。

伯林在信中謙卑的行文當然極易讓人產生誤解。正如邁克爾·伊格納季耶夫在伯林的傳記中寫道的：

這篇筆記謙虛的標題與它宏大的目標不相符：它相當于一部20世紀上半葉的俄國文化史，為注定不幸的阿赫瑪托娃那一代人而作的編年史。它很可能是西方對斯大林發起的針對俄羅斯文化的那場戰爭的首次記載。在每一頁上都有她以及楚科夫斯基和帕斯捷爾納克向他講述的他們在身受迫害的年代里的親身體驗的痕跡。[[10]](#_10_8)

《訪問列寧格勒》

伯林還寫了一篇對1945年事件的即時記述。這是一篇對11月13—20日他歷史性地訪問列寧格勒的更為私人化的記述，此時距列寧格勒打破德軍圍困還不到兩年時間。他刻意對（大概是）11月15—16日與阿赫瑪托娃的會面做了低調處理，事實上是略加掩飾。但在給英國駐莫斯科臨時代辦弗蘭克·羅伯茨的一封感謝信中，他寫道，在他這次訪問即將結束離開蘇聯時，他再次拜訪阿赫瑪托娃，她“專門為我題寫了一首關于子夜會談的新詩，我想這是我經歷過的最激動人心的事情了”[[11]](#_11_8)。

《一位偉大的俄羅斯作家》

1998年1月28日在華盛頓的英國大使館舉行了一場以賽亞·伯林的“美國記憶”研討。現場的一篇致詞是由羅伯特·西爾弗斯[[12]](#_12_8)所做的，此人乃《紐約書評》的副主編，他與伯林有著超過三十年的交情。在發言過程中，他提到了接下來這篇文章的寫作背景，以及他本人對伯林作品的印象：

在領悟以賽亞宏富的著作時，我覺得這位講故事的天才所寫的散文似乎才是其中的精華。那還是他在紐約的時候（1965年秋），我更能直接地感受到這一點，當時出了一本討論俄國詩人奧西普·曼德爾施塔姆作品的書，伯林答應就此寫一篇文章。數日后，他告訴我他不久將要離開。我們商定，在某一天晚飯后他來《書評》辦公室，拿著很快就能成文的稿子向我口授。在敲稿子的過程中，我體會到他對本世紀的俄國詩歌有著深情而又細致的理解。他口授完，我們一起走出辦公室，漫步在57街上，龐大、漆黑的垃圾車從我們xxii身邊隆隆駛過，他看了看手表說：“凌晨三點了！曼德爾施塔姆！在這兒有誰會知道他呢？！”

《與阿赫瑪托娃和帕斯捷爾納克的交談》

伯林的名篇《1945年和1956年與俄國作家的會面》于1980年在他的文集《個人印象》中全文發表。文中所講述的故事在與此問題相關的任何一部書中都能見到，該文將此事敘述得如此清晰，使我打破不在兩本不同的選集中出版同一篇文章的慣例，將該文的這篇縮寫版從《關于人類的適當研究》一書中摘出，收入本書。值得一提的是，《關于人類的適當研究》一書與我編輯的其他伯林作品選有所不同，它是一部從其他文選中精選出來的伯林文粹。而此文是那部書中所收錄的唯一一篇從未（以這一形式）在其他選集中發表過的文章。

自從1945年訪問列寧格勒以來，伯林一直打算寫一篇文章，記錄下他在那兒的經歷。直到1980年，當時《個人印象》正醞釀出版，他應牛津瓦德漢學院的邀請為（最后一期的）鮑勒講座（Bowra Leature）做一次演講，這時他才終于開始著手這項他早就打算卻又拖延得太久的工作。他寫出來的文章對于一小時的演講來說太過冗長，因此他又對文章進行了縮減。結果便是收錄于此的縮寫版，《紐約書評》發表這篇演講時還根據全版內容增補了一些材料。

《鮑里斯·帕斯捷爾納克》

這篇鑒賞文章大概作于1958年。當年9月《日瓦戈醫生》在英國出版，10月帕斯捷爾納克獲諾貝爾文學獎。伯林一直強烈反對提名帕斯捷爾納克，因為《日瓦戈醫生》已經給帕斯捷爾納克帶來了很大的麻煩，如果再將諾貝爾文學獎授予他，他與蘇聯當局之間的矛盾將會進一步激化。事實上，帕斯捷爾納克在重壓的逼迫下正式拒絕領獎。由于年事已高，加上體弱多病，他無力也不愿與蘇聯當局對抗；而且如果他真的領獎，他還擔心他的生計（以及他的愛人奧爾加·伊文斯卡婭的生計）會受到威脅。此外，如果他離開蘇聯去領獎，他就再也不會被允許返回。

此文的寫作過程多少顯得有些離奇。伯林早先曾答應為《曼徹斯特衛報》寫篇文章，想必與《日瓦戈醫生》的出版有關；“不過在經歷諾貝爾獎風波之后，我更愿意再等等看”[[13]](#_13_8)。只要瑞典皇家學院的決定一公布，他肯定還會被邀請寫些推介性的東西。總之，稿子已經開始起草，但沒有發表，至少我沒有找到；或許它本來就是用來做資料而非一字不差地用來付梓印刷的。當我偶然發現打印稿時，我隨即將一份編輯過的稿子拿給伯林看，他仔細讀過并在幾處空白處做了填補。他本人也無法說清該文寫作的具體背景。

1958年歲末，最終付梓面世的是這篇伯林為《星期日泰晤士報》“年度圖書”評選所寫的《日瓦戈醫生》賞析。

鮑里斯·帕斯捷爾納克的《日瓦戈醫生》在我看來是一部天才之作，它的出版是我們這個時代無與倫比的文學和道德事件。這部書在意大利出版的特殊背景，特別是，鐵幕兩邊出于政治宣傳目的對該書粗俗而又可恥的濫用，或許使人忽略了這樣一個更為重要的事實：它是俄羅斯文學傳統主流中一部偉大的史詩性的杰作，或許是這個傳統中的最后一部，同時也是自然世界以及根植于他們那個時代歷史與道德的社會的產物，是一份絕對直率、高貴和深刻的個人聲明。

一些評論家一直傾向把這部小說的巨大成功歸結為好奇心，或歸結為因它的出版而引發的丑聞。我覺得這種觀點毫無根據。它的主題是普世性的，與大多數人的生活（人的出生、衰老和死亡）密切相關。與屠格涅夫、托爾斯泰和契訶夫作品中的主人公一樣，該書的主人公處于社會的邊緣，與社會發展的趨勢和命運密切相聯，但又不與之同流合污，在面對各種毀滅社會、摧殘和消滅許許多多其他同類的殘暴事件時，仍然保持著人性、內在的良心和是非感。

像他的詩歌一樣，帕斯捷爾納克彌合了人與自然之間、生物與非生物之間的界限；他塑造的人物形象通常帶有形而上學和宗教的色彩；但若試圖給他的思想或小說中各個角色的思想加以歸類，例如歸為某種明確的社會或心理觀念，或者用來支持某一特定的哲學或神學，對于他那壓倒一切的完滿生活圖景來說卻都是些無稽之談。

作者為了表達他的整體意圖，致力追求一種能夠喚起感情的寫作效果，它既抒情又反諷，既大膽地預言又充滿了對俄羅斯往昔的懷念（這一點在我看來與眾不同），其表現力到今日也無人企及。

這是一部非凡之作：盡管它的開頭使人困惑，象征主義的手法時時讓人捉摸不透，結尾又充滿了神秘。用來收尾的那幾首絕妙詩歌用英文也很難轉達。但無論如何它不失為我們時代最偉大的作品之一。

1995年他應同一家報紙之邀為他們的“書架”欄目推選一部書時，他再次提到此書。由于他的評論對他在《與阿赫瑪托娃和帕斯捷爾納克的交談》一文中所述說的內容做了明顯的補充，因而我在這里將它們重印出來：

如果要舉一本書給我留下深刻印象并讓我仍然記憶猶新的，那要數鮑里斯·帕斯捷爾納克的《日瓦戈醫生》。1956年我和我的夫人在莫斯科住在英國大使館。（1945年我還在大使館工作時就已經和帕斯捷爾納克見過面，隨后我與他結交，并經常去看他。）我前往佩列杰利基諾的作家村去看他，他首先告訴我他已經完成了他的小說（在1945年我曾讀過其中的一章），而且與其他的任何一部早期作品相比這部小說都更有可能成為他的最后遺言（毫無疑問，他輕描淡寫提到的那些作品中也不乏天才之作）。他告訴我說小說的原稿已于前天寄給意大利出版家菲爾特里內利，因為他已經很清楚這部小說不可能在蘇聯出版。他送給我一份原稿的復印本，我躺在床上讀了個通宵，直到第二天凌晨才讀完，我被這部小說深深地打動了——我覺得在此之前或從此以后我還從未被哪本書如此打動過，或許《戰爭與和平》除外（這本書花一夜可讀不完）。

我意識到《日瓦戈醫生》作為一部小說并非完美無缺：小說的結構安排得并不是很恰當，大量的細節表面上生動、富有戲劇性，卻顯得矯揉造作，與主題無關，有幾處甚至給人東拼西湊之感。但小說對公眾歡迎二月革命的描寫卻極其精妙；當時我七歲，正好在彼得格勒，我還記得當時我的姑媽姨媽、堂表兄弟姐妹、我父母的朋友們以及其他人對此的反應，而帕斯捷爾納克把對此的描述提升到一個天才的水準。他以既同情又嘲諷的筆調描述了溫和派和自由派徒勞無功的努力，他對布爾什維克接管政權所表現出來的（也正如他所看到的）那股勢不可擋的強大力量的描述，是我看到過的最生動的描述。

然而給我印象最深，而且從未改變的，是它關于男女主人公被咆哮的狼群圍困在他們被大雪席卷的西伯利亞小村舍里的情景。這段描寫簡直是無與倫比的。

愛情是多數小說的主題。盡管如此，偉大的法國小說家們所提到的愛情經常指的是癡迷，一種發生在男人和女人之間的短暫的，有時甚至是對立的相互戲弄。在俄羅斯文學中，在普希金和萊蒙托夫那里，愛情是一種浪漫激情的迸發；在陀思妥耶夫斯基那里，愛情是苦澀的，并交織著宗教的以及各種其他心理的情緒；在屠格涅夫那里，是對黯然結束的充滿失落與痛苦的昔日愛情凄婉的描述。在英國文學中，在奧斯汀、狄更斯、喬治·艾略特、薩克雷、亨利·詹姆斯、哈代、D.H.勞倫斯那里，甚至在艾米莉·勃朗特那里，有的是滿足了的或是沒有滿足的追求、渴望與期待，有的是不幸愛情的悲傷，有的是占有欲引來的嫉妒，有的是上帝之愛、自然之愛、財產之愛、家庭之愛、可愛的同伴之愛、信仰之愛，以及對未來幸福生活的魅力之愛。然而那種充滿激情、義無反顧、全身心投入、毫無保留的，把世間萬物都拋諸腦后的兩情相悅的愛情已經難得尋覓了，我幾乎只是在托爾斯泰的《安娜·卡列尼娜》（而不是在《戰爭與和平》或其他名著）那里，接著便只是在這部《日瓦戈醫生》中，才找到了這樣的愛情。正如那些曾經真正經歷過愛情的人們所熟知的那樣，這部小說反映的是一段真正的愛情經歷；自莎翁以來還從未有人把愛情表達得如此充分、生動、細膩和恰到好處。

我被深深地震撼了，而當我第二天前去看望這位詩人時，他的夫人卻懇求我說服她的丈夫不要在國外發表這部小說，因為她擔心自己和他們的孩子會遭到制裁。他大發雷霆，說他不希望我來告訴他要做什么不要做什么，他已經和孩子們商量過了，他們已做好了最壞的打算。我對他表示了道歉。結果跟預想的一樣。小說后來的命運大家都知道了，有關它的一些故事甚至還被搬上了美國的電影。我至死也不會忘記這段經歷。這部小說描述的是一種整體的經驗，而不是它的局部或片面：其他還有哪一部20世紀出自人類想象的作品敢這么說？[[14]](#_14_8)

《為什么蘇聯選擇隔離自己》

1946年4月初伯林完成了戰時在美國的使命后回國，一個月后，他受邀為倫敦查塔姆大樓內的皇家國際事務研究所講“蘇聯的孤立主義”。他要求確定聽眾的構成并保證演講的機密，他的要求得到了滿足，于是6月27日他以我們這里所用的標題做了演講。此文即在會議記錄中記下的那次演講的原文，因要收入本書而做了部分校訂。我略去了主席哈利·海格爵士介紹性的發言以及討論階段的講話，這些間接講話的材料使用的是第三人稱，它們作為原始記錄部分都貼在以賽亞·伯林的官方網站上。為了增加可讀性，我還在書中將間接講話轉換成直接講話；但讀者也不要視之為伯林演講一字不落的抄本。

《人為的辯證法》

關于本書選自《外交事務》的幾篇文章的故事，最好引用伯林寫給雜志編輯漢密爾頓·菲什·阿姆斯特朗的幾封有趣的信。喜歡伯林的讀者應大大感激這位編輯，因為二十多年來他孜孜不倦地向伯林這位猶疑不決的作者索要文章。他成功了四回，以下便是他的兩次成果。

《人為的辯證法》一文的成文軌跡始于1951年6月29日，當時阿姆斯特朗正催促伯林順應1950年發表的《二十世紀政治思想》所引起的好評，再為他寫篇稿子。伯林回復說他確實有篇“稿子”能用，并在1951年8月16日的一封信中解釋了它的緣起：

情況是這樣的：很多很多很多個月以前，馬克斯·阿什科利不止一次地寫信給我，抱怨我為你們寫稿，為《紐約時報》寫稿，為《大西洋月刊》寫稿，卻從未為他寫過。說實話，我對他的《通訊員》雜志并沒有什么好印象，但對他本人還是頗有好感的。不管怎樣，我受到如此“要挾”，于是坐下來，寫了篇東西，并寄給他，解釋說或許那篇文章對他來說篇幅太長，而我寧可退稿、永不發表，也不愿被刪減或修訂（他曾批評發表在《外交事務》上的那篇文章篇幅太長，文中充斥著各種老生常談，換他早就把這些內容刪除云云）。他回信大大恭維了一番，并在圣誕節寄給我一只做得上好的火雞，接著他就病了，有很長一段時間沒有音信。我（有些羞于啟齒）難得有此清靜，寫了封信給他（并非完全是真的）說我想把那篇文章要回來，做一些補充，這樣無疑會更不符合他的要求。他把文章寄回來，我也確實用筆在上面加了一兩行（就像所附手稿上的修改一樣）。他要我在10月份把文章寄回給他，我決定無論發生什么我也不會這么做。我也不指望在《通訊員》雜志上露面，如今我與阿什科利之間的義務已經解除了；我總是寧愿按照文章的本來面目發表，如果你們不要，可以由《紐約時報》發，如果他們也不要，可以不發。這篇文章被這樣擱置了三四個月后（盡管他向我保證已把它排在8月份發表），阿什科利也無可奈何。

第二點更為難：因為我在蘇聯有親戚（我希望還有），而且我還拜訪過許多無辜受害的蘇聯作家，所以我一直遵循著這樣一條原則：不直接以我的真名發表任何有關蘇聯的文字，因為那樣極易導致某些可怕的事情降臨到我所提及的人身上。我無需夸大這種可能性。因此如果我要發表任何關于Uncle Joe（斯大林）的內容，那肯定是匿名或用筆名，作者的身份必須確實地保密，而不是像喬治·凱南那樣只是名義上保密。我為“人為的辯證法”發明了一個名字約翰·奧蒂斯（John Outis）。奧蒂斯（Outis）希臘語的意思是“無人”，你會想起在奧德賽中有關于此的雙關語，故事中奧德修斯就是用這個詞騙了獨目食人鬼。而且這個詞聽起來有點像立陶宛勞工或是捷克人或斯洛文尼亞人的名字，因此作為這樣一篇文章的作者也比較可信。阿什科利,或許還有一位私密的打字員可能知道這個秘密。再沒有其他人知道；而且他一定會感到榮幸，并且無論這篇文章在哪兒發表以及如何發表，無論他的感受如何，他都會把這個秘密藏在肚子里。你們曾發表過匿名的文章嗎？如果沒有，當然我也能充分地理解：因為你們就靠這個吃飯；很顯然，我寧可完全不發表也不愿在這個問題上妥協——我真的別無選擇。我只把此文拿給另外一個人看過——尼古拉·納博科夫為他的《證據》（Preuves，一個巴黎的反蘇機構），曾向我索要這篇文章。如果您想要這篇文章，只要您允許我在美國出版之后可以將它翻譯成德文（《本月新聞》）和法文等其他語種：當然我自己絕不會向任何人大聲吹噓：我的作者身份必須盡可能的保守秘密：另外，如果納博科夫正式答應我不在任何地方公開發表（在您答復之前），只是作為一封來歷不明的信件為大家在非正式的討論中提供各種不嚴密的觀點的話，我可能會給他一份復本。很抱歉，嘮嘮叨叨這么些廢話，盡是些稀奇古怪的情況，對過去的事情喋喋不休。希望你不介意，但如您所知我對我寫的任何東西都不作評價：如果您對這篇文章不感興趣，那么請您忘掉這封信。

阿姆斯特朗于8月30日回信。盡管他覺得“人們會看穿這層偽裝”，但還是同意用筆名發表。此后不久，一位同行讀到這篇文章，發現它文風艱澀，結論也不盡如人意。阿姆斯特朗于9月10日巧妙地將這些觀點轉達給伯林（當時他還在緬因州），兩天后伯林寫了回信：

想必您對我已經非常寬宏大量了。我很清楚，我的文章，如果還可以稱得上文章的話，與我那些艱深難懂的演講一樣，是由一堆難以斷句的詞語組成的晦澀難懂的大雜燴，生硬、重復、臃腫，像雪崩一樣把讀者壓得喘不過氣來。結果呢，與上回一樣，我當然會接受您的修改意見，并對您的費心修改深懷感激。您是世界上最好、最細致、最寬容、最聰明的編輯。因此，如果有這種情況出現，我總是很樂于接受您的加工潤色——您客氣地說成是審慎地剪裁。……

您覺得不可能完全地保密，無疑這一點您是對的，但從我在蘇聯的熟人和親戚那里反饋回來的意見看，我認為在一個身份值得懷疑的作者和一個大聲嚷嚷的作者之間還是有些差別的。所以我覺得最好還是仍然用筆名。但如果您認為O.Utis（不是“John”）這個名字有點傻——我更傾向于這個名字——只要您和您的同事確實保證不泄露，并堅決保守秘密，您換任何其他的名字我都不介意。總而言之，我樂意聽從各種建議。……

我不知道“人為的辯證法”（“Artificial Dialectic”）還是“合成的辯證法”（“Synthetic Dialectic”）究竟哪個題目更好，如果您能想出一個更簡單易懂的題目——我會非常感激。……

我剛接到阿什科利的一個電話，說他很想再看到那篇文章——但他不會再看到了——您根本不必在乎，我會處理好這件事。

阿姆斯特朗（9月17日）感謝伯林對他的“過譽”，旋即寄給伯林一份校訂過的文稿，更詳細地解釋了修改結論的原因。在收到阿姆斯特朗發來的幾份近乎絕望的電報后，伯林寫道（10月30日）：

耽擱了那么久，一定請您原諒，但近來奧蒂斯先生一直操勞過度，身體欠佳。下周六他將前往紐約，但待的時間太短（只有四到五個小時），對誰來說也沒用。但我想在我的重壓下，他會在兩周內完成他的工作，您將在最短的時間內獲得結果。近來他對社交活動表現得極其厭惡，但希望至少在12月中旬之前，通過完成哪怕是一部分的工作，他心情會變得愉快一些。我一定會與您保持通信聯絡，告訴您這個極不讓人省心的家伙的活動情況。

在接到您的電報之前我都已經寫好了。我感覺您迄今為止建立起來的這種交流手段可以說是一位耐心、堅忍而又富有同情心的編輯對付一位特別讓人生氣的低效能作者的可靠且并不陌生的方式。盡管作者在最后的答復中確實表達了歉意并寫了稿，但這是在經過了快要讓人發瘋且不必要的耽擱之后才完成的，只有最寬宏大量的編輯才能原諒這種耽擱。但這回，我想讓您了解以下的考慮：

（a）奧蒂斯先生希望用一些時間來消化吸收與一幫聰明人在閑談中所生發出的一些新的想法——就像蘇聯各種科學理論創新的節律是由科學之外的想法催生出來的一樣——這一點倒適合為本地有著反反蘇聯頭腦的科學家們所用。而且，他覺得有必要適當地對那種樂觀主義情緒潑些涼水，因為那種情緒完全是出于一腔熱血而不是出于理智。像X先生[[15]](#_15_8)那樣的人認為某些事情已經糟糕到無法忍受，整個社會道德淪喪已經到了無以復加的地步；奧蒂斯先生不相信內在的腐蝕，而且這種看起來比較悲觀的情緒似乎也值得商榷；他打算撤回那篇關于乘務員（waiter-steward）的故事，因為它或許有些模棱兩可的味道。除非它能被恰當地置于整篇文章的開頭作為題詞，如此他才會重新提交那篇故事；但如果它被刪減，哪怕改成這種更為簡短且更具有神話色彩的形式[[16]](#_16_8)，他也會不大樂意；

（b）毫無疑問，最好是在奧蒂斯先生的朋友離開那個國家，逃離不必要的窘迫和尷尬的處境之后再發表這篇文章。他打算在3月底或4月初乘船返回他的隱修院；

（c）A加B有一個附帶的好處就是有可能吸收在此期間突然出現的一些新的事實依據。然而，奧蒂斯先生堅持他最初的決定；手稿在兩三周內應在編輯手中完整地按其原貌隨時準備出版。任何增加或修改——在這個階段既非可能又非不可能——除非真的有必要，那也需要在相互同意的基礎上才可以。奧蒂斯先生的全名是O.奧蒂斯。

我希望這不會讓您太為難——我懇請您，不要因我完全超出了合理的和協商的范圍而對我失去信心。我真的認為先前提出的方案是最好的解決方案。

感到放心和滿意的阿姆斯特朗于11月6日復函伯林，告知收到了修改稿，但他再次置疑是否有人會被筆名所蒙蔽；11月20日伯林寄來書信進一步表達了他的想法：

我看到在上周日的《紐約時報》上登載了一篇A.J.P.泰勒的文章，對U（ncle） J（oe）發表了多少7有些不同的分析。[[17]](#_17_8)奧蒂斯先生還是堅持他的觀點。我想署名最好還是按原來的計劃辦。一切到時候都會顯露端倪的，而且目前世上至少有一打的人都已經知道真相。盡管如此，在我看來，從那個國家正在接受審查的那些可能的受害者的觀點出發，這種差別卻是真實的；只要真名不被炫耀，只要還存在猶疑的余地，他們的生命（我樂于這么想）就不會（或者較少地）受到危害。多想想這些文字就會讓我壓制住所有這一切，因為你決不能將任何人置于如此可怕的境地，哪怕一丁點的可能也不行。（還從未有過這么多人從這么少人那里花這么長時間獲得這么多東西。你或許應該慶幸，這句話沒有出現在奧蒂斯先生的手稿里。）所以，我拋棄了這種想法，奧蒂斯先生是我隱藏真身的薄薄的屏障，這樣我就可以躲在他的身后不很拿得準地將我所有那些很容易辨認出來的特征統統隱藏起來。

自從給你寫完上一封信以來，奧蒂斯先生只掛念一件事，即是否不該將某個附加的觀點再添加到草草寫入原稿中的關于人為辯證法的生存機會那一部分。或許該提一提，這一切對普通的蘇聯公民來說多像是一次永久性的全民動員（軍隊生活）；或許該想一想，當人們在軍隊中生活，他們真正接受的會是什么——特別是俄國人和德國人——如果一切真的都被軍事化，不允許有一絲一毫的平民自由來破壞這種緊張，那么我們還有什么理由對它持續了那么長時間感到驚訝，還有什么理由去假設它內在的虛弱會注定使它崩潰。（像我們的朋友X先生，在我看來就太過固執地相信這一點。）某一天有人告訴我與兩位蘇聯逃亡者中的一位（沒有返回的那一位）談話的情況，給我很深的印象。當他被問及他的同伴為什么要返回時（我記不清他們的名字了，我想其中的一位好像叫彼戈羅夫，但我已記不清他是留下的那位還是返回的那位了）。他回答說他們被帶著游覽了弗吉尼亞以后就被扔在紐約的一個公寓里，還給了一大筆錢，但卻沒有特別的事可做。最后返回的那位逃亡者覺得這比在蘇聯的勞動營更讓人難以忍受。這或許有些夸張，但想必也包含了許多真實的成分。顯然，那些正在處置“叛逃者”的人也發現了同樣的問題——如何以一種足夠機動的、嚴密的時間分配方式把他們組織起來，避免曾經出現過的因過分悠閑而引發的問題。

如果您好好想想類似軍隊一樣的生活，我是否可以請您——您現在對奧蒂斯先生和他令人生厭的文風和語法[[18]](#_18_8)已經如此熟悉——寫上一兩句話，收錄在文章的相應部分，大致談談，他們操控下的行政官員或普通老百姓對這樣一個讓人如此神經緊繃同時又如此易于讓人遭受不測的體制所帶來的重負能忍受多久這樣的問題或許是一個不該提的偽問題。一旦軍隊生活的條件和軍隊的紀律被強制實行，人們忍耐這種體制的時間比起待在表面上看起來更舒適更愜意的國家還要長得驚人；如果他們沒有真切地體驗過被殺戮或被傷害，農業人口對于對他們人身的統治或專橫很少會表現出反抗的傾向。18和19世紀的俄國農民不得不忍耐在軍隊中服役數十年，這使得嚴重的叛亂絕跡并帶來了農奴的解放，而在不到一個世紀前它的心理影響不及普遍的猜測或文明人所期待的那樣。因緊張而發生斷裂的可能性在一個一切都服從于一條僵化路線的體制里，比起一個將根本責任置于一幫神經緊張、手忙腳亂的警察手中的體制要小，盡管前一種體制既效率低下又付出了生命和財產的高昂代價；因此，盡管M.斯大林（我希望你能保留這個“M.”）[[19]](#_19_8)統治時期壓抑、專橫而又殘忍，但在此期間發生顛覆和叛亂的可能性比后斯大林時期要小。但是或許我在文章中已經提到過這一點。要真是這樣，我對這樣重復我自己表示歉意。

11月28日，阿姆斯特朗萬般無奈地接受了這個解釋，盡管他曾要求過伯林做出刪減；他只好將另一篇文章做了刪減為伯林的文章騰出版面。當這一切都塵埃落定之后，這篇文章才付梓刊行。

《在蘇聯的四個星期》

本文基于一篇記述1956年伯林攜新婚五個月的妻子艾琳訪問蘇聯的未完成的手稿。他們是駐莫斯科的英國大使威廉·海特爵士邀請的客人。如果說伯林曾經有發表這篇文章的計劃的話，那么當他以多少有過修改的形式，在隨后的這篇文章的末尾部分增加了某些內容之后，他顯然就已經放棄了發表的計劃；但在這一過程中太多的內容被刪除，不僅僅包括一些有趣的材料，因此完整地保留這篇更為個人化的敘述還是很有價值的。

在這篇由秘書通過錄音記錄下來的打印文稿中，特別是在它的結尾部分，包含了許多空白（一些空白還很大）和模糊不清之處；為了提供給讀者一個連貫的文本，我在編輯過程中已把它們刪去，我相信這并不會改變伯林的初衷。就在這篇打印稿的末尾有一句話顯然與上下文不合，但或許可能是伯林后來想起來的原先想插入的內容：它看起來放在哪里都不合適，而且我也找不到一個合適的地方加進去，只好把它放在第127頁的腳注里。

《蘇俄文化》

本文最早是分兩篇文章發表在《外交事務》雜志上，其中一篇使用筆名，這里將恢復它原始的統一面貌。要追溯本文的來歷還要回到伯林與阿姆斯特朗的通信。我們還要從伯林1957年2月6日寫的信說起，伯林應阿姆斯特朗之邀對當時發生的一系列事件提交了一篇題為《人為的辯證法》的論文：

我的朋友奧蒂斯先生，正如你了解的，是個糟糕的通信者，并且很容易被太多瑣碎和雞毛蒜皮的想法分散注意力。您的褒揚讓他飄飄欲仙，但他的情緒又變幻不定，盡管作為他唯一靠得住的朋友，我一直竭力擔當他的道德支柱——他明顯缺少的就是這一點——卻很難替他做出任何許諾，指望他對你寫的主題下定決心，尤其是在8月的第一周之前，是絕無保證的。因此最最有把握的就是對那篇文章不要抱太大的期望。我會盡量督促我那位可憐的朋友，但無須我告訴你，以前你已經和他打過那么多次交道，他的性格和行為古怪，經常弄得那些個信賴他的人惱羞成怒，徹底絕望。當然，我會告訴你事情進展情況——哎，要徹底改變他的性格是沒有指望了。奧蒂斯天真地認為他不可靠的行為本身是一種讓人放松甚至是一種親切友好的品行。事實遠非如此，但他已經老得學不動了，要不是與他有多年的交情——對此我不得不忍受——我老早就不理會這個煩人的家伙了。如果你決意那樣做的話，我也不能，實際上誰也不能責怪你；在真實的世界里，是不容許有這樣的行為的，不爭氣的奧蒂斯得到的寬容已經夠多的，沒什么好再要求了。您對他太仁慈，而他卻不知悔改，把這一切都當成是理所當然了。

在隨后的幾個月里阿姆斯特朗不斷地對伯林絮叨抱怨，僅僅六個月之后，他就收獲了一篇稿子，與他先前建議的主題并非完全沒有關聯。它原來的題目是《俄國知識分子的現狀》，但這篇稿子已經按典型的伯林式的低調說法改成《蘇聯文化筆記》。阿姆斯特朗在8月28日的致謝回函中寫到：“我已經接受了您的建議（大概是在一封信里，現在已經找不到了），我把前六部分署上您的名字，第七部分做一獨立短篇，署名奧蒂斯，題目是《蘇聯孩人》（‘The Soviet Child-Man’）。這似乎為我們提供了兩個世界的最好寫照。”

從阿姆斯特朗的下一封信（9月4日）中可以很明顯看出，伯林來電對奧蒂斯那篇文章的題目——唯恐有人懷疑他就是作者——以及再用奧蒂斯做筆名表示了不同意見。阿姆斯特朗告訴伯林要改已經來不及了，因為雜志的那部分已經拿去印刷了。伯林一定是懇求過或堅持過（或兼而有之），因為9月9日阿姆斯特朗寫到他現在已經“按您的要求做了改動”，用“”L作為筆名，這樣“就把這篇文章放到我們普通的以首字母署名的匿名文章系列里”。為了通融伯林，他不得不阻止出版社，并扣留《蘇聯知識階層》的稿費，用以彌補相關的損失。

想必阿姆斯特朗在這件事情上憋了一肚子的氣，唯一可以看到的是他在9月20日的信中寫的一段話：他“只是不很明白如果本來就沒有奧蒂斯這個人，那又何必再用Mr.L來署名他的文章。當然為了保護他，你也有充分的理由”。

這段插曲可謂編輯寬容的典型，肯定地說很難再做得更克制。我把伯林寄給阿姆斯特朗反饋信中的一段精彩的話作為我對這篇文章的總結：

我收到了素不相識的美國記者寄來的兩封令人愉快的信。一封來自一位女士，并附了一封她寫給約翰·福斯特·杜勒斯的信，就相同的問題對他的文章進行了評論，并讓他注意我的更深入的事實——到此還一切順利。然而她繼續說那篇由不知姓名的L所寫的文章在她看來對某些問題的刻畫甚至比我自己那些完美無瑕的文章還要更真切——并希望我注意一篇值得我細細體味的文章。她希望她沒有傷害到我的感情，但是她確實認為內容越新越好，我本人的文章多少有些過時，另一篇文章無論在細節上還是整體上都完全略勝一籌。我左右為難，一方面謙虛地表達我對L天才的仰慕，一方面嫉妒地指責他是個粗俗的印象主義者，他在利用人們的無知，提供一種無人可以檢驗的說法，哪天一檢查，也不過是一些華而不實的虛幻作品，但不幸的是把像她那樣無知的人——甚至或許還把約翰·福斯特·杜勒斯——給蒙騙了。另一封出自一個哈佛的印度人，他對我的文章大加贊賞，指責“L”的文章是典型的美國記者做派，除了我那萬世不變的抽象玄虛的華美筆調之外根本不值一提。我想這些反饋也許會給你帶去快樂。

《不死的俄國知識階層》

這篇對后蘇聯狀況的評論為前一篇文章提供了一個有趣的補充，它記錄了伯林的喜悅與驚訝，與伯林頗為悲觀的預期相反，俄國知識階層居然安然無恙地從蘇聯時期的夢魘中幸存下來。在隨后的幾年中他逐步確信了蘇聯時期的終結，盡管蘇聯解體后還存在許多嚴重問題，其中一些還非常容易讓人回憶起曾經的共產主義體制。

人名匯編

伯林在這些文章中提到了大量的人名，為識別他們而在正文中插入大量的注解可能會分散閱讀的注意力，于是我邀請了海倫·拉帕波特——她已經是這個領域的專家，《斯大林傳記資料指南》（Joseph Stalin:A Biographical Companion）一書的作者——為那些對該書提到的人名尚不熟悉的讀者編輯出一個匯編，重點放在對那些俄國人物的介紹。有三個人特別引起麻煩：《訪問列寧格勒》一文中的猶太書商根納季·莫伊謝耶維奇·拉赫林，《一位偉大的俄國作家》一文中的猶太裔蘇聯文學學者瑙姆·雅科夫列維奇·別爾科夫斯基，和《人為的辯證法》一文中的歷史學家科恩教授；如果能從讀者那兒獲得信息使我們能夠更充分地了解這些人，能讓我們知道經過斯大林時期之后拉赫林和科恩教授是否幸存下來，我們將不勝感激。我們也十分感激讀者能夠向我們提供有關尼古拉·奧西波維奇·萊納和弗拉基米爾·尼古拉耶維奇·奧爾洛夫的更多消息。

參考資料

收入本書的各篇文章的來源和原始出處詳情如下：

《斯大林統治下的俄羅斯藝術》是基于保存在英國公共檔案館標號為FO 371/56725的文件中的一個文本，最初是印來供內部傳閱的。（原始的打印稿，日期標著1945年12月27日，保存在伯林檔案中，標號為MS Berlin 571，fols 328—43。）本書刊行的版本合并了作者的兩個本子——一個本子可能是沒幾年后（涉及到1945年之后的一些進展情況），顯然為一次演講而準備的；另一個是在1992年，應一份將以俄文出版的備忘錄而作。加琳娜·P.安德烈耶夫娜節譯的俄文版本題目是“Literatura i iskusstvo v RSFSR”（《俄羅斯蘇維埃聯邦社會主義共和國時期的文學和藝術》），Nezavisimaya gazeta，1997年12月16日，選入Kulisa NG No 2的附錄中，1997年12月，第—45頁；在2003年第7期（7月）的Zvezda（第126—142頁）重印時保留了刪節的部分。一個英文的刪節版以現在這個題目發表在2000年10月19日的《紐約書評》上；刪節的材料張貼在其網站上。本書是首次刊印該文的完整英文版。標題和注釋（融合了海倫·拉帕波特提供的信息，對此我尤為感激）是我加的。

《訪問列寧格勒》可以在英國公共檔案館標號為FO 371/56724的文件中找到；一個略微修改過的版本曾發表在《泰晤士報文學副刊》2001年3月第23期，第15—16頁。

《一位偉大的俄羅斯作家》是一篇對奧西普·曼德爾施塔姆的評論，《奧西普·曼德爾施塔姆詩選》由克拉倫斯·布朗翻譯，曾發表在1965年12月23日的《紐約書評》（第3—4頁）上。

《與阿赫瑪托娃和帕斯捷爾納克的交談》——《1945年和1956年與蘇聯作家的會面》一文的縮減版，該文曾發表在作者的《個人印象》（倫敦，1980；紐約，1981；第2版，倫敦，1998；普林斯頓，2001）一書中——曾發表在1980年11月20日的《紐約書評》第23—35頁，并曾收入在作者的選集《關于人類的適當研究》（倫敦，1997；紐約，1998）一書中。

《鮑里斯·帕斯捷爾納克》和《蘇聯為什么選擇隔離自己》兩篇文章此前從未發表。

《人為的辯證法：最高統帥斯大林與統治術》一文曾以筆名“O.Utis”（源自“outis”一詞，希臘語意指“無人”）發表在《外交事務》第30卷（1952）。當時用的標題是現在這個副標題；現在的大標題是伯林自己加的。

《在蘇聯的四個星期》一文是首次在本書中發表。

《蘇俄文化》曾發表在《外交事務》第36卷（1957），前六部分題為《蘇聯文化的沉默》，以伯林自己的名字發表，最后一部分作為獨立一篇，題為《蘇聯知識階層》，以“L”為筆名發表。

《不死的蘇聯知識階層》是寫給《新歐洲！》[Granta雜志第30期（1990年冬季號）的標題]中《1989年圣誕前夕的歐洲狀況》一文的一則沒有標題的文字。

這些文章原本都是分別寫成，寫作的時間跨度也很長，很自然會有某些內容的重疊。為了不破壞每篇文章的內在結構，我刻意不對這些內容做出調整。

致謝

首先，我最應該感謝的是斯特羅布·塔爾博特，是他振奮人心的倡議促成了對這部文集的圓桌討論，從而讓它有機會適時地被取下書架，拂去塵灰，并最終付梓成書。否則它可能還要等上更長的時間才能與讀者見面。他撰寫的精彩導言更是為本書錦上添花。我還要感謝艾琳·伯林能夠接受他的建議并同意本書的出版。

斯特羅布的助手安德烈亞什·克塞納基斯（Andreas Xenachis），還有我自己的助手塞雷娜·摩爾（Serena Moore），自始至終給予了全面的幫助。貝蒂·科洪（Betty Colquhoun）打印出文稿。海倫·拉帕波特不但編輯出精確的人名匯編，還解決了大量涉及文章要旨的疑難，一有要求她就馬上提供原始的筆記，并能夠很有風度地面對我無休止地要求解釋每個細節的催促。還有其他許多圓桌討論的參加者，特別是羅德里克·布雷斯韋特、阿奇·布朗、拉里莎·哈斯克爾和哈利·舒克曼，他們提出了許多很有價值的建議并更正了本書草稿中的多處錯誤。在牛津大學波德萊恩圖書館管理伯林檔案的檔案保管員邁克爾·休斯十分友好地幫我發掘出一些我在前面使用到的背景資料。大衛·金收藏室的大衛·金慷慨地提供了兩張奧西普·曼德爾施塔姆的照片。對于以上所有人，以及其他我忘記提到的人，我致以我最衷心的感謝。

最后提一下本書要題獻給的人——帕特·烏捷欣。在我認識以賽亞·伯林（在1972年）之前直到1997年伯林逝世，她都一直擔任伯林的秘書。這些年來，她給了我的工作以無盡的支持和幫助，沒有她我是不可能完成這些工作的。我一直希望把一部伯林的文集獻給她：想起她嫁了一位專攻本書主題的俄國人，這也正好反映出她本人的知識和志趣，因此選這本書獻給她也許再恰當不過了。以此向她表達我的敬意。

亨利·哈代  
 2003年8月于丹麥北西蘭島，Tisvilde Lunde

# 斯大林統治下的俄羅斯藝術

1945年12月

蘇聯的文藝界非常獨特，從西方的觀點進行類比是難以理解的。由于各種原因，俄羅斯在各個歷史時期一直與世界上的其他國家保持某種程度的隔絕，因而也從未真正成為西方傳統的一部分。事實上，在她的文學中，對于她與西方之間不輕松的關系，始終流露著一種特別矛盾的心態：時而表現為一種希望融入并成為歐洲生活主流的狂熱而毫不饜足的渴求；時而又表現出對西方價值帶著怨恨（“西徐亞人式的”）的輕蔑，而且這絕不僅僅限于公開表明信仰的斯拉夫派；但更常見的是將這兩種相互對立的情緒既未妥善也不自然地結合起來。這種交織著愛與恨的情緒滲透在幾乎每一位著名的俄羅斯作家的作品中，有時在抵制這樣或那樣的外來影響的過程中還會上升成為強烈的感情，影響著格里鮑耶陀夫、普希金、果戈理、涅克拉索夫、陀思妥耶夫斯基、赫爾岑、托爾斯泰、契訶夫以及勃洛克的偉大作品。

十月革命使俄國更為徹底地與世隔絕，她的發展也勢必變得更加自憐自艾，與鄰國的發展大相徑庭。我的目的不是從歷史的角度去追溯這種狀況是怎么形成的，但如果對以往的情況沒有起碼的了解，就絕難理解今天的現實。因此我把俄國近期的發展劃分為三個主要階段：1900—1928年；1928—1937年；1937年至今；這樣也許會比較方便，而且1不至于過分誤導，當然這樣的劃分顯然是人為的且有過于簡單之嫌。

1900—1928

20世紀頭二十五年是一個急劇動蕩且又災難深重的時代，在此期間，俄羅斯文學，尤其是詩歌（與戲劇和芭蕾舞一樣），主要在（盡管今天誰也不允許這么說）法國的影響下，在某種程度上也包括德國的影響下，達到了它自普希金、萊蒙托夫和果戈理的古典時代以來的一個巔峰。雖然十月革命對它造成了猛烈的沖擊，但也無法阻遏其高漲的勢頭。全神貫注且不厭其煩地沉浸于對社會和道德問題的思考，或許是整個俄羅斯藝術和思想的一個最為引人注目的特征；這一特征極大地影響了十月革命，而且在革命勝利后還引發了一場曠日持久的激烈論戰。論戰的一方主要是那些藝術上的叛逆者，他們指望革命能夠實現他們最激進的“反資產階級”的主張（并形成一種普遍的態度）；另一方主要是那些務實的政治家，他們希望所有的藝術和知識活動都能夠直接服從于革命的社會和經濟目標。

嚴格的書報檢查制度只允許發表經過仔細篩選的作者的作品和觀點，許多與政治無關的藝術形式（特別是瑣碎題材的作品：通俗的愛情故事、神秘故事和偵探小說，以及一切傳奇故事和各種烏七八糟的作品）又遭到反對或禁止，自然就把公眾閱讀的注意力集中到新的實驗性的作品上來。這些作品，就像在以往的俄羅斯文學史上經常出現的那樣，充滿了各種激動人心且往往新奇而富于幻想的社會觀念。或許是因為在政治和經濟這些顯然更加危險的領域進行論戰極易被認為太過于危言聳聽，所以文學和藝術領域（就像一個世紀前梅特涅統治下的德意志文學和藝術一樣）就成了各種觀念進行角逐的唯一真正的戰場；即便今天的各種文學期刊，雖然肯定也很平淡，但由于相同的原因，也要比那些單調乏味、強求一致的日報以及那些純粹政治性的出版物更加可讀。

1920年代中前期的主要交鋒，是在那些自由的、帶著些無政府主義色彩的文學實驗者與布爾什維克的狂熱分子之間展開的，即使有盧那察爾斯基和布勃諾夫[[20]](#_20_8)這樣的人物出面調停，也未能結束這場紛爭。這2場論戰到1927—1928年達到了頂峰。文學評論家阿韋爾巴赫是嚴格的無產階級集體主義文化最頑固的狂熱信徒，起初他所領導的臭名昭著的“拉普”（RAPP，無產階級作家聯合會）在論戰中獲得了勝利，接著（在三十年代）似乎當局覺得它革命過火，甚至把它看作是托洛茨基分子，又導致了它的最終崩潰并遭到清洗。隨之而來的是，在斯大林及其務實的合作者共同組織策劃的“和平化”穩定化時期，出現了一個新的傳統，主要是針對出現任何可能擾亂從而分散對當前經濟任務注意力的觀念。這導致了一種放之四海而皆準的絕對標準。那個偉大時代唯一幸存下來的古典作家馬克西姆·高爾基，據他的一些朋友說，最終也帶著無盡的失望，無可奈何地接受了這個標準。

1928—1937

新的正統隨著1928年托洛茨基的垮臺而最終建立起來，從而徹底結束了這段蘇聯藝術的孵化期。蘇聯最杰出的詩人、小說家、劇作家，事實上還包括作曲家和電影制片人，正是在這個時期創作了他們最富原創性的、最令人難忘的作品。它標志著動蕩不安的1920年代中晚期的落幕，在那段時期，西方的訪問者曾為瓦赫坦戈夫的戲劇而驚訝甚至感到震驚；[[21]](#_21_8)也是在那個時期，當時尚未成為電影制片人的愛森斯坦，在莫斯科商人廢棄的劇場里發現的舞臺上導演了他有趣的未來主義實驗影片；偉大的制片人梅耶荷德，他的藝術生涯可以說是他的國家藝術生活的一個縮影，而他的天才至今不為人知，也是在那段時期進行了他最為大膽、最令人難忘的戲劇實驗。蘇聯思想在1928年之前發生了一次巨大的震蕩。早些年的確是由反叛和挑戰西方藝術的精神所激發，以為是對資本主義最后的殊死搏斗的那種思想，如今則被強大、年輕、唯物主義和務實的無產階級文化掃蕩出藝術和所有其他的各條戰線。這個以其冷酷的簡單性和粗魯的狂熱新世界觀而自詡的無產階級文化，正是由一直在痛苦掙扎但卻高歌猛進的蘇聯孕育出來的。

這種新雅各賓主義的傳令官和主要精神權威是詩人馬雅可夫斯基，他和他的學生一道建立了“列夫”（LEF[[22]](#_22_8)，左翼藝術陣線）。盡管在這個時期可能存在許多自命不凡、虛偽粗俗的好出風頭者，顯得既幼稚又愚蠢，但也不乏活力四射的人物。一般來說，充滿道德說教的共產主義理論并不那么反自由，在這一點上倒是與1914年以前的意大利未來主義有許多相似之處。這是一個誕生杰作的時代，像平民“保民官”馬雅可夫斯基那樣的詩人就是在此期間創作出自己最好的作品。他即使不是一位偉大的詩人，也算得上一位激進的文學革新者，一個能夠產生驚人的活力、感染力，尤其是影響力的解放者；這也是帕斯捷爾納克、阿赫瑪托娃（直到她1923年開始保持沉默）、謝爾文斯基、阿謝耶夫、巴格里茨基、曼德爾施塔姆的時代；是小說家阿列克謝·托爾斯泰（他在1920年代從巴黎回國）、普里什文、卡達耶夫、左琴科、皮里尼亞克、巴別爾、伊里夫和彼得羅夫的時代；是劇作家布爾加科夫和已成名的文學評論家兼學者蒂尼亞諾夫、艾亨鮑姆、托馬舍夫斯基、什克洛夫斯基、萊納、楚科夫斯基、日爾蒙斯基、列昂尼德·格羅斯曼的時代。而像蒲寧、茨維塔耶娃、霍達謝維奇、納博科夫等流亡作家則幾乎不為人所知。高爾基的僑居和歸國完全是另外一個故事。

國家控制貫穿始終。1917年2月至10月是俄國現代史上唯一一段沒有書報檢查制度的自由時期。1934年，布爾什維克政權通過采取分級監控的辦法進一步強化了這項古老的制度——首先通過作協，然后經相應的國家委任的人民委員，最終由黨的中央委員會作出決定。黨制定文4學“路線”：起初要建設的是聲名狼藉的“無產階級文化”（Proletkul't），要求無產階級作家團體對蘇聯的新主題進行集體創作；其后又推崇蘇聯時期和蘇聯之前的英雄人物。盡管如此，直到1937年之前，一些富有魅力和原創性的藝術家并不總是對全能的國家卑躬屈膝；有時，他們如果甘冒足夠的風險，還可能設法讓當局轉而承認某些非正統方法的價值（像劇作家布爾加科夫所做的那樣）；有時某些非正統的觀點，如果不直接針對蘇聯的信仰，還是留有一些發表的余地，作為普通蘇聯人日常餐桌上一種未必不受歡迎的調味品，有時還特別刺激（例如蒂尼亞諾夫、卡達耶夫特別是左琴科早期的那些輕松而又辛辣的諷刺作品）。當然這種情況不允許走得過頭或頻繁發生，但可能性總是存在的。作家們不得不鍛煉他們把握分寸的能力，在不打破正統的框架或招致直接的罪名和懲罰的前提下來表達他們非正統的觀念。這在某種程度上激發出他們的聰明才智。

這種情況在斯大林掌權以及新的正統開始實行以后又延續了一段時間。高爾基直到1935年才逝世；而只要他還健在，就會利用其巨大的個人權威和聲望保護一些杰出的引人注目的作家免受過分的監管與迫害；他自覺地扮演著“俄國人民的良心”的角色，延續了盧那察爾斯基（甚至是托洛茨基）的傳統，保護著有前途的藝術家免遭官僚統治機構的毒手。在官方馬克思主義理論界一種不寬容和狹隘的“辯證唯物主義”確實占著統治地位，但作為一門學說，相關的內部爭論還是允許的，比方說在布哈林的追隨者和更帶書生氣的梁贊諾夫或德波林的追隨者之間，各種唯物主義哲學流派之間，以及那些視列寧為普列漢諾夫的嫡系傳人的“孟什維克”和那些強調他們分歧的人之間，都還存在著各種各樣的爭論。

獵巫運動開始了；異端邪說，不論是左還是右，不斷地被“揭露”出來，那些被指控為異端的人面臨著恐怖的結局；然而就是如此殘忍的意識形態論爭，惴惴不安地不知道會因支持哪一方而被定罪遭到清洗，也給知識界帶來了一種嚴酷的生命力，結果這一時期無論是原創性還是評論性的作品，雖然帶片面夸張之弊，卻很少顯得乏味，這也預示著在思想藝術的各個領域仍將有一番持續的動蕩。那些同情蘇聯文壇的觀察家可能很喜歡拿這些文學活動，與維亞切斯拉夫、伊萬諾夫、巴爾蒙特、梅列日科夫斯基、季娜依達·吉皮烏斯、庫普林等在法國的老一代俄國移民作家的逐漸沉淪進行比較，盡管這些作家的文學技巧，在大多數時候，即使是他們在莫斯科時，也公認要比許許多多的蘇聯文壇先鋒高超得多。

1937年至今

隨之而來的大崩潰，對每一位作家和藝術家來說簡直就是另一次圣巴托羅繆之夜——似乎很少有人會完全忘記那個黑暗的日子，時至今日除了竊竊私語很少有人公開提及此事。政府顯然已經感覺到自己的統治基礎不穩固，或是擔心在西方，或者可能與西方會有一場大戰，于是對那些完全出于假設的“可疑”分子，以及無數的清白無辜者下手，其殘忍和極端的程度只有遙遠的西班牙宗教裁判所和反宗教改革運動可與之相比。

1937年和1938年的大清洗和大審判對蘇聯文學界和藝術界的改變超乎所有人的想象。在此期間，特別是在葉若夫恐怖時期，許許多多的作家和藝術家被驅逐和消滅，以至于1939年呈現在世人面前的俄國文學和思想界就像一個被戰爭摧毀的地區，只有一些宏偉的建筑仍然相對完好，孤獨地矗立在一片片廢墟和荒野之上。像梅耶荷德那樣的戲劇創作天才、曼德爾施塔姆那樣的天才詩人，以及巴別爾、皮里尼亞克、亞什維里、塔比澤等極富天賦的人物，和最近回國的“倫敦流亡王子”D.S.米爾斯基，還有評論家阿韋爾巴赫（只能列舉最著名的幾個人物），均受到“迫害”，不是被殺就是以這種或那種方式被消滅。如今似乎沒有人知道此后發生了什么。外界也再沒有看到過這些作家和藝術家的蹤影。有傳言說他們中的某些人還活著，比如1918年開槍刺傷列寧的多拉·卡普蘭，還有梅耶荷德，據說他還在哈薩克斯坦首都阿拉木圖搞戲劇創作；但這些似乎都是蘇聯政府散播的傳言，幾乎可以肯定地說絕不真實。[[23]](#_23_8)一位對蘇聯明顯太過同情的英國記者試圖讓我相信米爾斯基還活著，并一直在莫斯科隱姓埋名堅持寫作。顯然他并不真的相信此事，我也一樣。1939年從巴黎回國的女詩人瑪琳娜·茨維塔耶娃遭到官方的冷落，大概于1942年早期自殺身亡。[[24]](#_24_8)冉冉升起的年輕作曲家肖斯塔科維奇在1937年遭到了猛烈的批判，而且是來自一位很高的上層人物，理由是“形式主義”與“資產階級的頹廢”，以至于他在兩年時間里既不得演奏也不能被提及，之后通過緩慢而又痛苦的懺悔，最終他采取了一種更符合當前蘇聯官方要求的新的作曲風格。此后他只是在兩種情況下才被召來，一是定制作曲，一是懺悔；普羅科菲耶夫也和他有著相同的命運。大量不為西方所知的年輕作家，據說在這個時期都已顯露出有很好的前途，前面提到的就是這么一位，此后就再也沒有聽說過了。盡管不總是那么有把握，但他們幸存下來的可能性不大。此前，詩人葉賽寧和馬雅可夫斯基已經自殺。官方至今否認這是因為他們對現政權已經不抱任何幻想。同樣的事情還在繼續。

高爾基的逝世使知識分子失去了他們唯一強有力的保護者，同時也失去了與早先相對比較自由的革命藝術傳統的最后一絲聯系。那個時代最杰出的幸存者如今都默默無聞，戰戰兢兢，唯恐犯了某條違反黨的路線的死罪，至于是什么路線，無論是戰前的大批判時期還是之后，都不是很清楚。處境最艱難的是那些與西歐即法國和英國有密切聯系的作家和作者，自從蘇聯的外交政策由李維諾夫的集體安全政策轉向以蘇德條約為標志的孤立主義之后，許多被認為與西方國家有聯系的人都被安上了親西方政策的大惡名。

對權威的卑躬屈膝達到了前所未聞的程度。解救被判死罪的異端通常都來得太遲；無論如何，它都給從那段恐怖時期幸存下來的人們留下了一段永遠難以忘卻的痛苦而又恥辱的回憶。葉若夫的放逐令把成千上萬的知識分子送進了地獄，顯然到1938年他的行徑已經太過離譜甚至影響到國內的穩定。斯大林在一次講話中宣布大清洗已經開展得有些過火，這場浩劫才最終叫停。接下來有一段“喘息的間隙”。那些古老的民族傳統又重新獲得了尊重，古典作品再次得到尊崇，一些古老的街道名稱又重新取代了革命時期的命名。從1936年的憲法開始，到1938年《聯共（布）黨史簡明教程》的發表，完成了對理想信念的最終表述。1938年到1940年間，共產黨進一步加快了加強中央集權的步伐——此前控制得已經夠緊的了——雖然這些年正從1938年的創傷中緩慢恢復過來，但對于具有創造性和批判性的藝術來說卻仍然是一片空白。

衛國戰爭

接著，戰爭爆發了，局面再次發生了改變。所有的一切都被動員起來為戰爭服務。那些在大清洗中幸存下來的，以及那些不向國家卑躬屈膝、竭力保持自身自由的著名作家，對這股真誠的愛國主義狂潮的反應，依我看來，比起那些正統的蘇聯作家似乎還要深沉得多。但是由于他們的經歷太復雜，顯然不能把他們的藝術作品作為表達民族感情的直接載體。帕斯捷爾納克和阿赫瑪托娃所創作的最出色的戰爭詩篇，皆8發乎最深摯的情感，卻被認為太過于追求純粹的藝術性而不具備足夠的主導宣傳價值，因而遭到了掌控官方作協前途的共產黨文學官僚的鄙夷。

這種不以為然的態度隱含著對其基本的忠誠的懷疑，結果極大地刺激了帕斯捷爾納克的神經，使得這位極其潔身自好的藝術家絞盡腦汁創作了大量的作品，幾乎主導了整個戰爭的宣傳，這聽起來有些不可思議。黨的評論家批評這些作品不夠有力不夠充分。在他們看來，像薇拉·英培爾寫的《普爾科沃子午線》這樣的應時之作和她的關于列寧格勒之圍的戰爭日記，以及奧爾加·別爾戈利茨那些更富才華的作品，才更容易被接受。

但是隨后出現的情況可能多少會讓當局和作家們感到驚訝：帕斯捷爾納克（還沒有人敢否認他的詩歌天才）創作的不帶什么政治性的、多數是純粹抒發個人感情的詩歌出乎意料地在前線的士兵中流行起來。流行的詩人中在世的還包括像阿赫瑪托娃這樣的頂尖詩人，不在世的（革命后去世的）包括勃洛克、別雷甚至勃留索夫、索洛古勃、茨維塔耶娃以及馬雅可夫斯基。那些在世的最杰出的詩人尚未發表的作品，私下以手稿的形式傳給了幾位朋友，并互相傳抄，前線的士兵像讀愛倫堡在蘇聯日報上發表的雄辯的社論，或這個時期最受歡迎的正統的愛國主義小說一樣，以驚人的熱情并懷著深深的喜愛相互傳閱。才華出眾但至今仍然遭受猜疑的孤獨的作家們，尤其是帕斯捷爾納克和阿赫瑪托娃，開始收到大批來自前線的信件，信中引用了他們已經出版和尚未出版的作品，還向他們索求照片并請求他們確認某些文本的真實性，其中的有些文本還只是以手稿的形式存在，甚而請求他們對這樣或那樣的問題發表自己的看法。

這種情況最后不能不引起黨的相關領導人的高度重視，官方對這些作家的態度也變得有些緩和。就好像文學官員們開始意識到他們的價值將來某一天會成為國家引以為豪的一部分，結果他們的地位提高了，個人的安全也得到了更好的保障。然而這些不可能持久：黨和它的文學代表們并不真正喜歡阿赫瑪托娃和帕斯捷爾納克。既不愿成為宣傳的喉舌又要保存自己，你就必須保持低調：顯然阿赫瑪托娃和帕斯捷爾納克太受歡迎了，以致他們難逃猜疑。

現在

國家審查官相對比較仁慈的態度，即使并沒有放松警惕，已經使成名的作家中頭腦比較靈活的那些人開始調整自己以適應新的形勢，他們希望得到的只不過是一些相對有保障的工作；一些人已經公開宣誓獻身國家的事業，并宣稱他們忠實地履行他們的諾言，并非出于被迫，而是因為他們是真正的信仰者（阿列克謝·托爾斯泰就是這樣做的，他對其著名的小說《苦難的歷程》做了徹底的修訂，此書最初還講到一位英國的英雄，而他關于伊凡雷帝的戲劇實際上是在為大清洗做辯護）。其他人各自細細盤算自己能放棄多少以滿足國家宣傳的需要，又能為自己保留多少以維護自己完整的人格。還有些人則試圖與國家保持一種友好的中立關系，既不妨礙國家，也不希望國家妨礙自己，謹小慎微，不做違法之事，即使過著毫無報酬、不被認可的生活，也已經心滿意足了。

黨的路線從開始以來已經歷了多次改變，作家和藝術家們都從黨的中央委員會獲悉最新的重要指示。制定黨的路線雖然經過層層審議，但最終是由黨的中央委員會做出決定。時下做出官方最高指示的是中央政治局委員米哈伊爾·蘇斯洛夫，他在這個位置上接替的是格奧爾基·亞歷山德羅夫。據說，亞歷山德羅夫去職是因為他寫了一本書，書中僅僅把卡爾·馬克思當成是最偉大的哲學家的代表，與別的哲學家相比沒有什么不同，并沒有比同類的哲學家更偉大。我猜想這就好比把伽利略說成是最偉大的占星學家一樣，是一種大不敬。蘇斯洛夫負責黨的宣傳和出版；作協中把黨的路線變成其他作協成員職責的是作協主席，尤其是作協的書記，書記是由黨的中央執行委員會直接任命的，而且本人通常連作家都不是（因此后來的謝爾巴科夫，一個純粹的政客，1945年死之前是政治局中的當權派，也曾一度當過作協的書記）。

每當有關圖書、戲劇或其他“文化現象”的評論偶爾犯了錯誤，也即在某一點上偏離了黨的路線，那么不單要讓評論者個人意識到他的錯誤可能帶來的嚴重后果，而且要發表一種與原來的評論針鋒相對的評論，指出原來評論的錯誤并標明官方對所評著作的態度，以此來糾正原來的錯誤。有些時候還更嚴厲。前任的作協主席是老派的、不太有進取心的詩人尼古拉·吉洪諾夫。他由于默許新出現的所謂純粹的文學而被取代：由政治絕對堅定的法捷耶夫來接替他。

作家一般被看作是需要嚴密監視的人群，因為他們打交道的是觀念這種危險品，因而要比對其他思想性不那么強的職業更加小心，杜絕他們與外國人進行私下的個人聯系。像演員、舞蹈演員和音樂家，他們往往被認為不太容易受觀念力量的影響，因而也更不容易受國外的不良影響。這個由安全部門抓住的特征看來基本上是正確的，因為外國訪問者（比方說，這篇備忘錄的作者）只有通過與作家及其朋友們的談話，才能獲得有關蘇聯體制在私人和藝術生活中如何運作的一些有條理的見地，完全不同于斷斷續續、浮光掠影的幾瞥。其他藝術家已經完全習慣于下意識地避免對這么危險的話題感興趣，更不要說討論了。雖然被人知道與外國人接觸并不是任何時候都會讓人名譽掃地或遭到迫害［盡管通常緊隨而來的是蘇聯內務人民委員會（NKVD）尖銳的訊問］，但那些較為膽小的作家，尤其是那些地位還沒有完全穩固并成為黨的路線喉舌的作家，則避免公開地與外國人單獨會面——即使是那些應蘇聯官方邀請前來參觀訪問的、已被證明是忠誠的共產黨人，包括他們的隨行人員。

蘇聯作家，無論是創作型的還是評論型的，除了要完全確保自己不被懷疑有任何心存異志的企圖，還必須在任何特定的場合堅定正確的文學目標。蘇聯政府絕不允許他們在這個問題上有半點遲疑。以往，西方的“價值觀念”，除非是公開地反蘇或被認為是反動的，偶爾用用也不致被認為太不光彩而受到孤立，很大程度上是被默許的，如今這些價值再次遭到抨擊。似乎只有古典作家才能超然于政治批判之外。在早先馬克思主義批判盛行的時候，莎士比亞和但丁與普希金、果戈理當然還有陀思妥耶夫斯基一起，被斥為大眾文化或爭取自由的敵人，如今這些批判被視為一種幼稚的過火行為。那些偉大的蘇聯作家，包括像陀思妥耶夫斯基和列斯科夫這樣的政治上的反動人物，至少在1945年以前，又重回圣殿，不斷地成為人們崇拜和研究的對象。對外國的經典作家也大體一樣，即使像杰克·倫敦、厄普頓·辛克萊以及約翰·博因頓·普里斯特利（還有在我看來是無名之輩的詹姆斯·阿爾德里奇和沃爾特·格林伍德）這樣的作家，也憑其政治的而非文學的價值進入到文學的萬神殿。

如今俄語評論寫作的主要任務是復興一切俄語的東西，尤其是在抽象的思想領域內，表現得好像沒有從西方獲得一點啟發；同時也旨在歌頌那些活躍在俄羅斯帝國歷史上的俄羅斯的（偶爾也有非俄羅斯裔的）科學和藝術的先驅們。這種狀況因近來發生的一個事實而有所改變：近來出現了許多覺醒的跡象，意識到馬克思主義的方法因過分熱衷于戰時過度的俄羅斯民族主義而有被放棄的危險，如果像它表現出來的那樣發展成為地區民族主義，那么它將成為一股破壞性的力量。結果像塔爾列等歷史學家，尤其是韃靼、巴什基爾、哈薩克及其他少數民族的歷史學家，遭到了官方的指責，說他們背離了馬克思主義而滑向了民族主義和地區主義。

除了歷史上的聯系，正統的馬克思主義，或更確切地說是“列寧—斯大林主義”，尤其是共產黨，依然是蘇聯最強大的凝聚力量。共產黨乃是帝俄時代俄羅斯給非俄羅斯臣民造成的創傷的治療者。因此極有必要重申以平等主義為核心的馬克思主義學說，并與任何滑向簡單的民族主義的動向作斗爭。最尖銳的攻擊指向與德國有關的一切；馬克思和恩格斯的身世是不容置疑的，但黑格爾不同，雖然早期的馬克思主義者包括列寧在內，對這位直接的先驅自然是必恭必敬，而如今，他卻和其他浪漫主義時期的德國思想家和歷史學家一道，被視為法西斯主義的前身和泛德意志主義的鼓吹者而遭到猛烈的抨擊，照他們看來，他沒什么可學的，而且雖然他對俄國思想的影響不可能完全被掩蓋，但這種影響不是多余的就是可有可無的。

相比較而言，法國和英國的思想家要幸運得多。謹慎的俄國作家，包括歷史學家和文學家，還可以繼續允許自己對英法哲學和科學傳統中的反教權主義和“反神秘主義”的經驗主義者、唯物主義者以及理性主義者，表達一絲謹慎的敬意。

最杰出的老一代作家生怕引起官方的不滿，已經是處處提防，步步小心，但仍感到自己處在一種奇怪的境況之中：一方面受到讀者們的吹捧，另一方面又得到當局半信半疑的寬大；雖然得到年輕一代作家的敬仰，卻又不能被他們完全理解；一小群雖已傷亡慘重但仍不失杰出的詩人，一方面異常的封閉，生活在對歐洲主要是法國和德國的記憶之中，一方面又為祖國的軍隊勝利地打敗法西斯而感到自豪，為日益得到年輕一代的尊敬和關注而感到慰藉。因此詩人鮑里斯·帕斯捷爾納克告訴我說，當他在公眾面前朗讀自己的詩歌時，偶爾頓一頓，總是會有十幾位聽眾馬上出來提醒他，還是憑著記憶，而且能夠很清晰地繼續朗誦下去，要多長有多長。

無論是何原因——是出于純粹內在的趣味還是未受到粗制濫造的作品的侵蝕，事實上毫無疑問的是，今天或許還沒有哪個國家，她的詩歌，不管是新的還是老的，優秀的還是微不足道的，銷量會有蘇聯那么好，閱讀的熱情會有蘇聯那么高。這不可能不對同類的評論家和詩人產生強大的刺激。只有在俄國，詩歌才稱得上字字珠璣；一位成功的詩人可以得到國家的資助，而且待遇相對來說還要比一般的蘇聯國家公務員好。劇本通常也十分暢銷。如果按照黑格爾的教導，量變會引起質變，那么蘇聯的文學前景理應比其他任何國家都要光明。而事實上可能還有比這位曾經對俄國的思想影響如此深遠如此巨大，如今卻在俄國變得聲名狼藉的德國形而上學家的先驗推理更好的、更可靠的依據。

由于老一代作家的作品根植于過去，必然受到一直困擾著他們的政治立場問題的影響。有些人只是偶爾打破徹底的沉默寫上一首新的抒情詩，或一篇評論文章；要不就是守口如瓶地靠撫恤金過活，如果真的夠杰出的話，還能住上由國家提供給他們的或在城市或在鄉村的房子。有些人則轉向不會觸犯政治的藝術形式，比如兒歌或打油詩；像楚科夫斯基的童謠就是一首首精彩絕倫的打油詩，堪和愛德華·李爾的作品相媲美。普里什文繼續創作他的在我看來極出色的動物小說。另外一條出路是翻譯藝術，如今這一領域可謂群賢畢集，一如既往地匯集了俄羅斯最杰出的天才。有些讓人驚訝的是還沒有哪個國家把這些天真無邪而又與政治無關的藝術演繹得如此完美。但近來也出現了一種反對它們的傾向。

高水準的翻譯當然不僅僅是由于它可以作為一種卓有成效的方式來回避政治上的危險論調，還應歸功于翻譯外國語言的高超的藝術傳統。俄國這個以往在智識上長期依靠外國文學的國家，在19世紀逐漸發展出這樣一種翻譯傳統。結果是許多具有超凡感受力和文學天賦的人把偉大的西方經典翻譯過來，而雇用廉價文人的翻譯（大多數俄文的英譯本仍屬此類）在俄國簡直聞所未聞。對翻譯如此關注多少還要歸功于如今對蘇聯邊遠地區生活的強調，這也直接導致了政治上對翻譯像烏克蘭語、格魯吉亞語、亞美尼亞語、烏茲別克語、塔吉克語這些流行語言的重視，一些頗具天賦的俄國作家在這個領域進行了卓有成效的嘗試，結果大大增進了地區與地區之間的善意。事實上，這或許可以說是斯大林本人對蘇聯文學的發展所做出的唯一最有價值的貢獻。

至于小說，最常見的路數是像費定、卡達耶夫、革拉特科夫、列昂諾夫、謝爾蓋耶夫—岑斯基、法捷耶夫這些穩妥可靠、徹頭徹尾的二流小說家，和像波戈廷與（剛剛去世的）特列涅夫這樣的劇作家創作的作品，他們中的某些人還沉湎于革命時期多姿多彩的個人經歷之中。[[25]](#_25_8)如今，他們無一不遵照他們的政治領導所指示的方式行事，留下來的大多是一些以專業的筆法，模仿19世紀末的作品創作的極其平庸的作品，冗長、符合要求、政治方向正確，誠懇，有時頗為可讀，但總體上水平一般。顯然，1937年和1938年的大清洗已把1917年革命剛剛燃起的俄羅斯現代藝術的熊熊烈焰徹底撲滅了，如果沒有政治上那么早就開始的破壞，新近的戰爭決不可能如此之快地將這股烈焰熄滅。

整個俄羅斯文壇籠罩在一種萬馬齊喑的奇怪氛圍之中，哪怕一絲微風也未嘗拂過這潭死水。或許這是下一波驚濤駭浪來臨之前的平靜，然而我們還看不到有任何新鮮的事物將要在蘇聯出現的跡象。既不是對過去的心滿意足，也不需要什么新的體驗來刺激疲勞了的審美趣味。俄國的老百姓并不比歐洲其他國家的老百姓更厭煩享樂，而專家們，只要還有的話，都會為他的領域不受讓人擔驚受怕的政治風云的影響而興高采烈，并與政治和平共處。當前的氣候對知識界或藝術界并不十分有利；當局會熱切地歡迎技術領域的發明和發現，但似乎還未意識到自由研究的不可或缺，研究的自由是不可能被指定在某些前沿上的。看來當前為了安全已經犧牲了創新；除非并且直到這種狀況有所改變，俄國幾乎不可能做出什么重要的貢獻，至少是在人文藝術和人文研究領域是這樣。

或許有人會問，那些年輕的作家呢？沒有哪一位蘇聯文壇的外國觀察家不為蘇聯老一代與年輕一代作家之間的鴻溝而感到震驚。老一代作家忠誠中帶著一絲憂郁，對這個從各方面都可謂超級穩定的政府來說不可能有任何威脅。而年輕一代作家下筆如飛，似乎思考本身還趕不上寫作的速度（或許是因為他們中有太多的人根本就不思考），而且以如此赤誠的忠心和充沛的精力不知疲倦地重復相同的寫作模式和公式，幾乎無法想象會有什么真正的疑團讓他們感到過困惑，無論他們是作為藝術家還是作為一個普通的人。

或許我們從不遠的過去就可以找到答案。大清洗掃蕩了整個文學的基礎，而戰爭又提供了新的創作主題和激情。突然之間涌現出一大批作家，他們輕率、幼稚而又多產，從粗糙、呆板的正統作品到充滿大量文學技巧的文章無所不寫，有時能讓人潸然淚下，有時又能給人帶來真正的愉悅，并且通常采用的是生動的新聞報道風格。這種情況既適用于詩歌、散文，也適用于小說和戲劇。小說家、劇作家和詩人康斯坦丁·西蒙諾夫是此類人中最成功也最具代表性的人物。他滔滔不絕地寫了大量質量低劣但完全迎合正統觀點的作品，歌頌蘇聯的英雄典型，勇敢、清廉、簡樸、高尚、無私，完全投身于祖國的事業。在西蒙諾夫背后還有其他許多同類的作家；描寫發生在集體農莊（kolkhozes）、工廠或前線的英雄事跡的小說家；反映愛國主題的打油詩和戲劇的作者，這些作品嘲諷資本主義世界或挖苦俄國原本就有的老派且名聲敗壞的自由文化，與現在完全被標準化了的那種意志頑強、充滿熱心、才華出眾、堅決果斷、專心致志的年輕工程師或政治委員（“人類靈魂的工程師”），或軍隊指揮員，害羞、少言寡語而又充滿男子氣概的戀人，重大事件的執行者，“斯大林的戰鷹”（“Stalin's eagles”），由滿懷愛國激情、道德完美、英勇無畏的年輕女性簇擁著，所有的五年計劃最終都是依靠這些人來實現的。

老一代作家并不隱諱他們的觀點，他們認為這種雖然庸俗但還一絲不茍的批量文學生產自有其價值，像與文學密切相關的海報也應該屬于嚴肅的藝術。盡管那些受到國家需要的鼓舞并直接為其服務的作品不可避免地會如雨后春筍般迅速地增加，但是，如果與此同時在年輕作家中——我是說那些四十歲以下的作家——也能發現一些比較深刻而又新穎的東西，他們也許就不會那么挑剔了。他們指出，根本沒有理由說，當代蘇聯生活不能產生真正嚴肅的“社會主義現實主義”作品——畢竟，肖洛霍夫描寫內戰期間哥薩克人與農民的小說《靜靜的頓河》，如果說有的地方顯得枯燥乏味、情節拖沓、過于冗長，但從各方面來看都不失為一部真正富有想象力的作品。

老一代作家提出的最常見的批評——這類“自我批評”是允許發表的——包括：從浮光掠影的創作和粗陋的標準化英雄崇拜的正統理論中，不可能誕生真正的藝術作品；戰爭中的英雄人物本身就值得進行更細致、更新穎的剖析；經歷戰爭在民族發展的歷程中有著深遠的意義，只有通過一種更有力、更感人、更精致的藝術形式才能展現這段重要的歷程，而時下出版的大多數戰爭小說，自詡是描述士兵和老百姓的苦難經歷，實則是對士兵和老百姓生活的粗暴扭曲和莫大侮辱；最后一點（這一點從未公開發表過），內心的沖突——唯此就能成就一位藝術家——已被人為刪定的政治提綱的過分簡略的條文非常輕易地抹除掉，政治提綱不允許對最終的目標有任何的懷疑，也不允許對實現目標的手段有太多的不一致。或許是因為大清洗以及它所帶來的生理和心理的后果，迄今為止政治綱領也沒有提出它自己的藝術規范和標準。有鑒于此，我們就不難想象今日的俄國會出現某種不亞于中世紀宗教藝術的既恪守陳規又虔誠玄奧的東西。目前我也看不到有多大改變的希望。詩人——謝利溫斯基對社會主義浪漫主義的呼吁既然社會主義現實主義都可以，為什么社會主義浪漫主義[[26]](#_26_8)就不行？——便遭到了無情的封殺。

同時這些流行的年輕作家的經濟收入，并未因他們遭到評論家的指摘而受到影響，這使他們有資格與西方國家的暢銷書作者相提并論，因為還沒有一個詞能表達這樣的情形：小說和詩歌，不論是好是壞，一出版就立即被銷售一空并四處傳播——這反映了公眾對文學的饑渴以及文學的供不應求。由于世俗小說充滿了風險，因而歷史小說的主題，除了戰爭期間和戰后的宣傳主題之外，大多是描述像伊凡四世和彼得一世這樣得到官方認可的俄國歷史上的英雄人物，像蘇沃洛夫、庫圖佐夫、納希莫夫和馬卡羅夫這樣的軍事家和航海家，以及那些備受阿諛的法官和不忠的貴族陰謀陷害而屢遭磨難與挫折的忠誠的愛國者和真正的俄羅斯人的生平故事。他們的性格與英勇行為，為極富傳奇色彩和愛國情感的歷史背景與很顯然服務于現時需要的政治或道德說教之間的結合提供了契機。

雖然這股潮流并沒有真正開始，但晚年的阿列克謝·托爾斯泰［他于今年（1945年）去世］卻給了它最強有力的推動。這個新帝國已經激發起他豐富的想象力，使他展示出驚人的文學天賦，或許他一個人就擁有了成為新帝國的維吉爾的勃勃雄心和全部條件。

在戲劇、音樂和芭蕾舞等其他藝術領域中我們同樣也可以看到年輕人與年長者之間的鴻溝。只要沒有與輝煌的過去徹底的決裂，還對革命前的傳統有所依賴，無論發生了什么，由于緊緊固守著這樣古老可靠的傳統，一切新的發展都試圖將它的標準保持到今天。因此，雖然普遍認為莫斯科藝術劇院與其黃金時期的卓越水準相比已經是大不如前了，那時候契訶夫和高爾基都為它創作劇本，盡管如此，它在個人表演和整體演出方面仍保持了一種足以讓世界繼續艷羨不已的高水準。自1937年以后的那個時期以來，它的保留節目不是傳統的劇目就是那些新的平淡無奇、循規蹈矩的作品，相對來說它們沒有什么自身特點，只不過是用來供那些極富天賦的演員展示他們華麗而又老套的表演技巧的工具；在多數情況下，公眾所能記住的只是表演而不是劇目。同樣莫斯科小劇院也繼續上演奧斯特洛夫斯基精彩絕倫的喜劇，那可是它19世紀的主演劇目；十月革命后小劇院試驗的劇目，不論是古典的還是現代的，其表演往往很容易就淪落到本·格里特或弗蘭克·本森這類演出公司的水平。只有一兩個較小的莫斯科劇院還以極大的熱情和豐富的想象力演出古典劇目，比如葉爾莫洛娃的劇院和交通劇院（the Transport Theatre），以及一兩個列寧格勒的小劇院。即使在這些劇場里上演的劇目中，水平最高的也是那些古典作品；比方說哥爾多尼、謝立丹、斯克里布的作品；現代劇演得就沒有那么好，究其原因，與其說是表演方法陳舊，不如說是內容本身乏善可陳。

至于歌劇和芭蕾舞，只要是以往的傳統還存在影響的地方，它表現得還比較體面，盡管略顯單調。當一些新的劇目上演之后，比如今年在列寧格勒上演的由亞美尼亞作曲家哈恰圖良導演的新芭蕾舞劇《加雅涅》，就能夠去表現活力和激情，演員們在表演中表現出來的熱情和喜悅讓檢察官也挑不出任何毛病。但是，尤其在莫斯科，它的布景、制作（還包括音樂）也可能淪落到極其庸俗的地步，這種庸俗即使是在第二帝國時期的巴黎也難出其右。生硬堆砌起來的豪華布景讓莫斯科大劇院顯得如此奢華，此種布景的靈感除了來自奧芬巴赫節的所見所聞，同時也來自十年乃至二十年前早期好萊塢極盡奢華的影響。由烏蘭諾娃這樣真正偉大的詩劇和戲劇舞蹈演員，或由杜金斯卡婭、列別辛斯卡婭這樣無可挑剔的新秀，以及日臻成熟的謝苗諾娃、普列奧布拉任斯基、謝爾蓋耶夫和葉爾莫拉耶夫這些富有個性的天才，來演出如此粗俗的節目，讓一切都顯得格外的怪誕和別扭。另外，它沒有將一絲不茍、冷酷無情的訓練與思想上的原創性以及寬廣的視野很好地結合起來，而正是力度、抒情和優雅的完美結合，曾將俄羅斯的芭蕾藝術提升到一個前所未有的高度。

在莫斯科和列寧格勒的兩家大歌劇院那里，我們依然看不到一絲新生活的跡象。它們把自己的演出僅僅局限在一些高度模式化的保留劇目上，都是些最著名的俄羅斯和意大利的作品，偶爾才會上演像《卡門》這樣的作品。各家小劇場則致力于搜尋一些不涉及政治的娛樂節目，向觀眾奉獻奧芬巴赫、勒科克和埃爾韋等人的輕歌劇，盡管表演更多的是激情而算不上精致，但卻大受歡迎，因為它與蘇聯日常單調乏味的生活形成了鮮明的對照。年齡的差別再次顯現出來，尤其在戲劇舞臺上要比在芭蕾舞臺上更為明顯（在芭蕾舞臺上如果不是不斷地吸收年輕演員，將難以為繼）。近十年的戲劇舞臺上幾乎沒有出現什么突出的男演員或女演員。觀眾顯然也意識到了這一點，每當我在莫斯科各個劇院向不知名的鄰座提到這一點時，所得到的回答都是一致的贊同，而且回答得如此干脆，就好像這是一個非常明白的常識一樣。這些在劇院里偶爾邂逅的鄰座無一不沮喪地談到年輕人中遺憾地缺少戲劇天才，更遺憾的是缺少良好的感受力。而那些老演員正是憑借極其豐富的感受力依然活躍在舞臺上（他們中的某些人的表演生涯甚至可以回溯到本世紀初）。個別人已經開始懷疑是否西方的劇院比蘇聯培養出了更好的年輕演員，也許“傳統在那里沒有那樣的嚴格和令人壓抑”。即使是藝術劇院似乎也在觀念和技藝上固步自封——否則將不得不退回到一戰之前的情形。

反對一切創新——像梅耶荷德這樣遭受迫害的作家的名字很少敢被大聲提起——加上大力提倡這樣的戲劇，兩者結合，在不遠的將來勢必——除非發生什么事情打斷這一進程——加劇表演風格的分裂，要么技藝純熟卻脫離現實，要么反映當代主題但技法陳腐老套。從另一個方面看，應該說蘇聯的讀者和蘇聯的戲劇觀眾那孩子般的饑渴和熱情，或許是世界上任何國家無法比擬的。整個蘇聯擁有遍及各處的國立劇場和歌劇院以及地方出版社，這不僅僅是政府規劃的一部分，同時也是為了滿足大眾極其真切而又無法得到滿足的需求。由于早些時候馬克思主義的盛行以及俄羅斯乃至外國經典作品的廣為流傳，特別是被翻譯成蘇聯各“加盟共和國”不同的語言，在此刺激下，蘇聯的識字率有了大幅的提高，從而造就了一個公共文藝群體，他們的反響乃是西方的作家和劇作家所羨慕不已的。人滿為患的書店貨架上總是供不應求，使政府安然運作的政府雇員所表現出來的如饑似渴的興致，甚至像《真理報》和《消息報》這樣的報紙在報亭待不了多久就很快被銷售一空，這些事實都進一步證明了蘇聯公眾這種對文藝的饑渴。

因而，如果高高在上的政府操控有所改變，如果允許藝術家有更大的表達自由的話，那么我們沒有理由懷疑在這樣一個對藝術創作如此饑渴的社會，在這樣一個仍然如此渴望體驗，仍然如此年輕，對一切看起來新鮮乃至真實的事物如此著迷的國家，總之一個擁有無窮的生命力，能夠掃除各種戕害文化的荒誕事物、獲得輝煌的原創藝術的國家，不會在將來的哪一天重新復活。

或許在西方的觀察家看來，蘇聯觀眾對經典戲劇作品的反應顯得出奇地幼稚。比如當一出莎士比亞或格里鮑耶陀夫的戲劇上演時，觀眾很容易為舞臺上的表演所觸動，就好像演的是當代的生活一樣；演員所說的臺詞馬上會引來贊成或不贊成的低聲議論，而且很容易自然而然地變得激動。這些人或許和歐里庇得斯與莎士比亞寫作時代的那類普通觀眾沒有多大的區別，而在前線的士兵也如此經常地將他們的上司與蘇聯愛國主義小說中常見的英雄進行比較，小說對他們來說往往并不是對日常生活的一種概括，這些事實似乎告訴我們，他們仍然用聰明伶俐的小孩那種機敏的想象和無邪的眼睛來看待這個世界，他們正是小說家、劇作家和詩人心中理想的公眾。這片肥沃的土壤，仍然沒怎么開墾，即便是最低產的種子似乎也能在上面迅速而又繁茂地生根發芽，不可能不產生藝術家。或許恰恰是由于缺少這種公眾的反響才使得英國和法國的藝術通常顯得死板、乏味、矯揉造作。

就目前而言，蘇聯對新鮮事物的極端渴求和不加批判地接受現有的低劣精神產品之間的巨大反差，是當前蘇聯文化最顯著的一個現象。

蘇聯作家喜歡在文章或專欄里強調公眾是帶著某種超乎尋常的熱情來閱讀或觀看這本書或那本書，這部電影或那部電影，這出戲劇或那出戲劇的。誠然，他們說的基本無誤；但有兩個方面的事實卻從未被提到，當然這并不奇怪。第一是無論官方做了怎樣的宣傳，對好的藝術和壞的藝術——比方說一方面是19世紀的經典作品及流傳下來的極少的文學杰作，另一方面則是單調乏味的愛國主義文學——的強烈感受以及幾乎是與生俱來的辨別力尚未完全泯滅，而蘇聯知識分子中的精英（比如那些幸存者）所一直擔心的對文學趣味的標準化，至少到目前為止似乎也還沒有像預期的那樣發生。

第二個條件是蘇聯仍然存在一批雖年事已高但思路依然清晰的真正的知識分子精英，盡管他們處境艱難而且人數在不斷減少。他們涵養深厚，感覺敏銳，一絲不茍且明察秋毫，他們還保持著俄國知識分子在革命前的那種未受侵蝕的極高的批判標準，在某些方面可以說是世界上最純粹最嚴格的批判標準。這些人如今只能在一些政治上不那么重要的政府部門、大學和出版社才能找到，他們如果沒有明確受到國家的照顧，也就不會遭受很大的煩擾；他們往往很悲觀或好挖苦人，因為他們在下一代中找不到他們自己的繼承者，而且據說主要是因為年輕人，不論男女，只要稍微表現出一些獨立精神和創新觀念，都會作為社會危險分子被無情地趕到中亞或北亞地區。

許許多多顯露出獨立藝術家和評論家天賦的年輕人，據說在1937—1938年間已被一掃而光（“就像用掃帚掃一樣”，一位年輕的俄羅斯小伙在火車站對我這么說，他覺得在那兒不會被人注意）。盡管如此，我們在大學里或者外文翻譯以及芭蕾舞編劇（在蘇聯那可是稀缺人才）中仍能找到一些這樣的人。但很難說他們是否僅靠自身的力量就能給知識界帶來生氣勃勃的景象，比如說托洛茨基和盧那察爾斯基就曾不懈地追求這一目標，而他們的后輩似乎對此并不怎么關心。年齡較大的知識分子，要是他們坦率直言的話，他們會對他們生存的環境直言不諱；他們中的大多數仍屬于我們所說的“驚弓之鳥”，他們還沒有完全從那場大清洗的噩夢中蘇醒過來——但其中有一部分人已經有了正在覺醒的跡象。他們指出官方的控制，盡管不像從前全力獵巫那樣瘋狂，但對藝術和生活的各個領域的控制是如此嚴密，那些監控藝術和文學的膽小怕事而又極其粗魯的官員執行禁令是如此嚴格，以致那些雄心勃勃的年輕人稍有些新鮮和原創的想法，都自然而然地會被引導向非藝術的領域——自然科學或技術類學科——它們更鼓勵進步而不必擔心異乎尋常的結果。

至于其他藝術，比如俄羅斯繪畫，還從未得到過充分的解說或討論。而今天它所表現出來的水準似乎已經降到了自19世紀俄國自然主義和印象主義繪畫以來的最低點，起碼那些繪畫還有價值，它以大量鮮活的畫面闡釋了那個時代的社會和政治沖突以及各種公認的觀念。至于革命前后出現的現代派繪畫，在蘇聯早期仍然存在并繁榮起來，對此我只能說確有其事。

音樂的狀況也大同小異。除了普羅科菲耶夫和肖斯塔科維奇復雜難懂的作品之外（盡管當局很可能對后者的作品風格極其不滿，但政治壓力幾乎沒有讓他的作品風格有所改善——而且他還很年輕），要么是清一色的學院對傳統的“斯拉夫式的”和“悅耳的”，如今已經不怎么時髦的（就像取之不盡的思想寶庫米亞斯科夫斯基和學院派格里埃爾一樣）柴可夫斯基—拉赫瑪尼諾夫風格的單調復制，要么就已經沿著一條最簡單可行的路線轉向發掘蘇聯各個加盟共和國那些充滿生活氣息、通俗易懂、有時巧妙甚至經常讓人感到無比歡快的民歌。也許將音樂還原成其最原始的形態，最終來看是為了便于巴拉拉卡（balalaika）交響樂團的演奏。即使像謝巴林和卡巴列夫斯基這樣相當出色的作曲家，也已經采取了這條阻力最小的路線，并和他們的模仿者一道成了那種平庸得不能再平庸的無聊音樂的單調乏味而又不知疲倦的創作者。

那么建筑的情況怎樣呢？要么是在大張旗鼓地搞古建筑的修繕或以高超的技藝模仿一些古老的建筑，要么在建一些又陰暗又單調的龐大建筑，即便按西方最次的標準也瞧不上眼。只有電影還透出些真正的活力，但是蘇聯電影雖然在它的黃金時代在啟發人的靈感上確實具有革命性，而且鼓勵實驗創新，可如今除了個別突出的例外（比如愛森斯坦和他的學生們仍然很活躍），看起來似乎也已經被一些更為粗俗的東西所取代。

總體而言，蘇聯的知識分子似乎還深深地陷于對大清洗和隨之而來的戰爭謠言，以及隨后的戰亂、饑荒和家破人亡等許許多多剛剛過去不久的痛苦的記憶之中。他們或許會對平淡的現狀感到遺憾，但要指望那些比普通俄國人經歷過更多的心理和生理創傷的人們興高采烈地去迎接一種新的“革命局面”，幾乎是不可能的。因此，在多數蘇聯知識分子中彌漫著一種安于現狀、沉湎于失敗的情緒。即使是那些最具有反抗精神和獨立個性的人也幾乎不做任何抗爭。蘇聯的現實太過波詭云譎，政治壓力太過沉重，道德標準太不確定，對整齊劃一所做的補償，不論是物質上的還是精神上的，都太難以抗拒。被認為具有價值的知識分子在物質生活上是無憂的，他們受到大眾的崇拜和信任，他們的社會地位很高。即使大多數人對出訪西方國家（他們往往對西方國家的文化與精神生活抱有非常不切實際的幻想）懷有一種難以言喻的熱情，并抱怨“在這個國家好多事情都管得太嚴”，但還會有人，而且絕非等閑之輩，會說國家管制也有其積極的方面。雖然那些有創造力的藝術家遭到了俄國歷史上空前的禁錮，但正如一位杰出的兒童作家告訴我的，這確實給了藝術家一種感覺，覺得無論如何，黨和國家總的來說對他們的工作還是高度關注的，覺得藝術家還是被看作可以發揮很大影響的重要人物，覺得沿著正確的路線進行創作既是他自己又是他在意識形態上的導師的重要職責，而且還覺得如果拋開所有的恐怖、奴役和羞辱不說，這種體制對他的刺激遠比那些生活在資產階級國家，相對來說遭到忽視的藝術家同行所能受到的刺激要大得多。

當然，從歷史的角度看，在專制體制下，藝術也有過繁榮，無疑這其中一定有它的道理。只要榮譽與地位是對成功的獎賞，如果說在禁錮的環境中沒有哪類知識天才或藝術天才能夠獲得成功，這或許是一個極其不切實際的道德誤判。但就蘇聯的情況而言，事實勝于理論。當代的蘇聯文化并沒有以其以往那種堅定、自信甚或是滿懷希望的步伐大步前進，有的只是一種空虛感，死氣沉沉，沒有一絲生氣，最明顯的一個例子就是，那些有創造力的天才非常容易就把精力轉移到對各個加盟共和國，尤其是那些地處中亞的加盟共和國的“民族”文化進行普及和研究（通常既帶有學術性又充滿想象力）這類大眾傳播事業上。這或許只是高潮間的一個間隙，一個在竭力鎮壓國內外敵人之后身心有些疲勞、行為有些僵硬的喘息時期。或許如此吧。當然，今天在意識形態的表面也沒有一絲波動。人們看起來已不再閱讀德國人的著作，開始培養整個蘇聯的（而不是地方的或地區的）民族自豪感，首先他們已經不再去探究俄國各種制度的非俄國起源或俄國思想的外部資源，似乎要重新回到正統的列寧斯大林主義，避免在戰時泛濫的各種變幻莫測的非馬克思主義的愛國思想。但與布哈林時代那些激烈的、甚至通常有些粗魯的有關馬克思主義的意識形態論戰沒有絲毫相同之處，至少那時的論戰至今仍讓人感到印象深刻，激情猶存。

然而如果遺漏了一個事實，這篇報告就會讓人產生誤會。盡管那些具有獨立性格又受過獨立教育的人們在俄國經常會覺得自己處境艱難，甚至感到絕望，但他們仍能夠在知識上和社會地位上獲得某種快樂，還能夠以一種表面極其荒唐可笑卻又常常蘊藏深意的方式，熱情地關注著他們的國內外大事。這讓生活對他們來說不僅僅是可以忍受的，而且還有價值；并且使得他們的感受和言談在外國訪問者看來也顯得既莊重又詼諧。

當然蘇聯藝術和知識界的現狀表明內在的巨大沖動已經過去，同時也表明蘇聯在思想領域要出現一些新的引人注目的、突破由當局在既成傳統框架中嚴格設定的成規定制的東西尚需時日。俄國作家為之憂心忡忡乃至魂牽夢繞的俄國傳統社會，在某種意義上與雅典社會十分相似。其中一小部分知識淵博、品德高尚，兼具不俗的品位以及無與倫比的想象力的精英，由一大群無知、卑微、愚鈍、半野蠻的農奴所供養著，盡管我們關于農奴已經談得夠多了，但是正如馬克思主義者和其他持不同政見者正確地指出的，我們對他們的了解少得可憐，特別是那些滿懷好意對他們談論最多并自以為為了或者代表他們利益的人，實際上最不了解他們。

如果在列寧主義政策中存在著一條一以貫之的線索的話，那就是希望將這些烏合之眾改造成健全的人，能夠完全自立，并被他們那些依然居高自傲的西方鄰居們平等對待甚或敬仰的人。為此將不惜任何代價；物質資料的集中被視為其他一切政策的基礎；如果思想乃至公民自由被認為會阻礙或延緩蘇聯各民族進入一個能夠理解和應對科技高度發達的嶄新的后自由社會的進程，那么這些“奢侈品”勢必會被犧牲掉；至少暫時被擱置起來。

在蘇聯，每位公民不同程度上都已將這一點銘記在心，如果有人還表現出內心的抵觸，那一定是表述得還不夠明確，執行得不夠有效。盡管如此，在經歷過十月革命的狂熱而又單純的那一代人之后，這一殘酷的過程是否還能如此嚴格地堅持下來仍很成問題。一批新冒出的被解放的俄羅斯天才把主要的希望寄托在那仍未耗盡的生命力，尚未泯滅的好奇心，以及這個最富想象力和寬大胸懷的民族對道德和知識的令人難以置信的尚未泯滅的渴望之上。盡管眼下束縛它的重重鎖鏈給它造成的損害駭人聽聞，但在利用其巨大的物質資源，以及出于同樣的原因，同時在藝術和科學上取得巨大成就上，它仍顯示出比當代其他社會擁有更大的潛能。

# 訪問列寧格勒

1945

列車駛離莫斯科和到達列寧格勒都非常準點，而且在我們的包廂兩側也沒有發現明顯的內務部（NKVD）人員。在前往列寧格勒的途中沒有提供食物，只是在返程的路上才以出乎尋常的價格供應一些頗能吊人胃口的夾心小面包[[27]](#_27_8)。在往返的途中，警衛手中的俄式茶炊倒是一直沒有閑著，每個人都很有禮貌，舉止得當，一路上我們都沒有遇到醉醺醺的蘇聯軍官的刁難。

列寧格勒市中心幾乎看不出遭到過任何破壞，而且備受矚目的公共建筑的修復與翻新看起來也已經完成；它們在晴朗的冬日里閃耀著自豪而又壯麗的光輝。公共雕像與紀念碑又重新映入人們的眼簾，埃爾米塔什博物館重新開放（還都保留了西班牙、法國和英國的展廳），據說正為即將開始的展覽準備它所搜集的德國展品——主要是來自德累斯頓和柏林的繪畫作品。莫斯科保留了德累斯頓的全部繪畫，多少有些讓人嫉妒，但看起來似乎又是必然的。

街道上的人們看起來比莫斯科的居民衣衫更加破舊，形容也更加憔悴。毫無疑問主要是圍城造成的。圍城籠罩著所有人的記憶，滲透在每一次的交談當中。但也很可能是因為在列寧格勒看不到那么多土包子。你看到的更多是衣衫襤褸的舊派知識分子或給人類似印象的人，他們身上破舊的衣衫被刺骨的風雪掀起的樣子，看起來要比披在更為粗魯、吃得更好的莫斯科居民身上更讓人同情。各條街道要比莫斯科冷清得多，這也使得涅瓦大街（主要街道）得以幸免，通常這里就像莫斯科的奧霍特尼利亞德（Okhotny Ryad）一樣人滿為患；和蘇聯的其他地方一樣，這里的無軌電車也總是擠得滿滿當當。而有軌電車更呈現出一幅奇特的景象，它們就像受了傷的大黃蜂覆蓋著藤壺般的人們蹣跚前進，其中的一些人不可避免地被那些試圖上下車的人們撞倒，接著傳來高聲的咒罵和抱怨，并把身體向后靠以便站穩腳跟。我幾乎是吃盡了苦頭才知道，事實上有軌電車與文學中的死亡陷阱驚人地相似。甚至在下午的四點和晚上七點半，所有的座位還是滿滿的。

據說每天都有越來越多的人從農村來到列寧格勒，從而使住房問題變得十分尖銳，盡管可能還沒有莫斯科那么嚴重。至少我拜訪的那些作家所居住的房間要比他們在莫斯科的同行住的要更美觀更寬敞，之所以更漂亮，是因為總的說來列寧格勒的城市建設要比莫斯科好，莫斯科帶有更濃厚的外省風格。之所以更寬敞，是因為正如我先前說的，大量的家具，其中不乏年代久遠、外形美觀的家具，在圍城期間被用作燃料，如今的替代品與它們完全不可同日而語。今天列寧格勒的燃料仍然十分短缺；即使是阿斯托利亞飯店，更別說像埃爾米塔什這樣的公共博物館和畫廊，都得不到充足的供暖。特里普小姐[[28]](#_28_8)發現在一家科學研究所的圖書館里根本就沒有供暖，只在兩間小屋里由簡易的小火爐供暖，每天早晨由圖書館員自己點燃。在特里普小姐的印象中，私人只能通過出賣自己的面包配額或者賣出自己在市場上有銷路的家私才能換來取暖用的木料。而且賣出的價錢要比在莫斯科低得多（謠言例外）。從代售商店的地毯、大鋼琴、二手書（價格大約只有莫斯科的三分之一），到瓦西列夫斯基島集市上的胡蘿卜和向日葵種子。

至于郊區，據我所知皇村和彼得夏宮仍是一片瓦礫，加特契納仍是殘垣斷壁；前往巴甫洛夫斯克的道路遭到嚴重的破壞，看來也難以通行。至少我自己想去那兒的建議被認為是不切實際的：“路途遙遠而鐵路又遭到了嚴重的破壞”，盡管距皇村僅有短短的幾英里。后來聽女詩人薇拉·英培爾說巴甫洛夫斯克宮很快就得到了修復，將在新年到來之前完工。我要求參觀奧拉寧堡的建議更被否決掉，因而我不得不放棄這項計劃。

盡管蘇聯國際旅行社的女導游毫不掩飾地懷疑各種演出的質量，我還是前往馬林斯基劇院看了一場《伊凡·蘇薩寧》，如今劇院又恢復了傳統的藍色與金色色調；歌劇的演唱和表演水平比起莫斯科大劇院的確相去甚遠。交響樂團的樂譜仍稱是“獻給沙皇”，這引起了我周圍的紅軍觀眾的一片嘩然。但列寧格勒的芭蕾確實名不虛傳。我同特里普小姐一同觀看了《睡美人》，還和特里普小姐與倫道夫·丘吉爾先生一道欣賞了由民間作曲家阿拉姆·哈恰圖良編排的亞美尼亞芭蕾舞劇《加雅涅》，它們的水平遠遠高出莫斯科的一般演出，特別是《加雅涅》，該劇是非常典型的反映蘇聯集體農莊出來的單純政治家的故事（Kolkhoz-Boy-Scout）的正統道德倫理劇，通過一系列高加索和里海地區的民族舞蹈生動地表現出來，其舞蹈的精神和技巧簡直非同凡響。這與今天那些在俄國芭蕾舞劇演出中——甚至柴可夫斯基作品也不例外——所表現出來的索然無味的排場和泛泛的表演水平形成了鮮明的對比，今天的列寧格勒足可以把它當作其藝術繁榮的碩果之一。

列寧格勒有著太多的傷心事，傷害著這座城市的自尊，一座曾經威嚴堂皇、笑傲四方的古老帝都，如今卻被那些莫斯科的新貴們看作是過氣的老古董，而它也只能以極其尖厲但底氣又不那么足的輕蔑加以回應。人們看起來要比莫斯科更窮，過得也不好；我見到的作家看起來也不怎么富有，他們的表情和語氣一般也比他們的莫斯科同行顯得更為悲觀，也更紳士、更絮叨。另一方面他們的政治生活則要寬松得多。我敢說在列寧格勒我沒有被任何人跟蹤，與普通蘇聯公民的接觸也要比在莫斯科容易得多。我被允許與當地的作家待了三個長夜，有時是面對面單獨相處，他們中膽子最小的那一位告訴我，他在莫斯科謹小慎微，盡量避免與外國人接觸，而一般來說在其他地方，比如列寧格勒，則不需要那么謹慎。我是在涅瓦大街作家書店經理的辦公室這類地方與這些作家會面的，這位經理可是一位圓熟的家伙，有必要先對他本人做個簡短的介紹。[[29]](#_29_8)

根納季·莫伊謝耶維奇·拉赫林是一個矮小瘦弱、長著紅頭發但略微有些禿頂的快活的猶太人，既絮叨又精明，真的是非常的和藹可親，而且他可能還是全蘇聯信息最靈通，讀者最喜歡，也最具魄力的圖書銷售商。雖然他與其他國有書店的經理一樣，不能從他的銷售中獲得法定的提成，完全靠國家發給的工資生活，但是他對提高圖書銷量的興致和熱情絕不亞于任何一個西方國家的書商。他是列寧格勒兩家最重要的書店的老板，因而他決定著這座城市的圖書定價，他只要稍微打個招呼就能從其他書店要到圖書，所以他能夠比其他著名的圖書代理商更高效地滿足顧客的需求。19世紀那些著名的圖書銷售商在他腦海中留下了深刻的印象，他們幾乎同時既作為文學的出版者，又作為文學的傳播者和贊助人——他自己的書店就挨著斯米爾金[[30]](#_30_8)的著名出版社的原址，因而他一直懷有某種朦朧的浪漫主義文學夢想，他在他的書店里單辟出一間屋子作為作家和其他貴賓的聚會場所。我和特里普小姐也經常被熱情地邀請到這間屋子來，在這里，我不但能夠非常愜意地購買到各種圖書，這在莫斯科是不可想象的，而且還能夠結交許多著名的文學人士，比如左琴科、阿赫瑪托娃、奧爾洛夫、杜金等等。無論何時，只要我招呼，就會有三到四個人——藝術家、學者或者作家——到這間屋子來，他們表面上環顧書架，但幾乎沒有取走過任何東西，或許他們更希望在這寒冷的天氣里待在一間溫暖的屋子里與朋友們聚會，而不是購物。在這個小沙龍里人們輕松自由地談論著文學、學術乃至政治等各種話題。正是借著在那兒相識的機緣，我登門拜訪了一位杰出的文學人士[[31]](#_31_8)，并在她那里遇見了其他幾位列寧格勒著名的知識分子。拉赫林本人也積極地參與這些談話，盡管很顯然他的主顧們并沒有把他看成是他們的知識同行，而是把他看作是一個非常能干的文學勤雜工（他的確也是）。和他交往是一件令人愉快的事，因為他扮演著整個列寧格勒的費加羅的角色，他能弄到劇院的門票，開設各類講座，舉辦每月一次的文學晚宴，傳播知識，散布流言，總之從事無數瑣碎的工作，而他所做的這些讓生活變得更加有趣，更加愉快，事實上是變得更加可以忍受。

拉赫林每次提到在莫斯科經常受到勞倫斯先生和雷維先生[[32]](#_32_8)的盛情款待，總是興致勃勃，充滿感激，看起來他非常希望能和英國大使館的人員繼續保持這種聯系。每次說起從1942年以來他成功地賣給英國和美國官員與記者的圖書數量時，他總是引以自豪。在這方面他確實表現出社會傳感器的作用，他對一個英國記者在最近的一本書中嘲笑他暴跳如雷，他覺得這毫無道理，也有失公允。他還談到要在莫斯科開一家書店的計劃，書店起碼要有五個房間，其一中間專門用來接待外國僑民，從而讓他的外國顧客能夠逡巡其他房間，或許能夠遇見有共同興趣愛好的與眾不同的莫斯科人。他似乎完全沒有意識到推進這樣一項旨在促進蘇聯公民與外國人交往的計劃可能遇到的那種困難，事實上這種對莫斯科隔離程度的無知，在與我交談的大多數列寧格勒作家那里普遍存在。

當倫道夫·丘吉爾先生表示說希望看到“蘇聯內部的真實面目”時，他在莫斯科沒能如愿，我問拉赫林，當時他恰好因感冒臥病在床，是否介意接受丘吉爾先生的拜訪并和他談談他在圍城時期的經歷，因為丘吉爾對此非常感興趣。看起來拉赫林非常樂意，于是我和丘吉爾在11月16日下午三點左右拜訪了他。拉赫林躺在床上，但他還是抑制不住興奮向我們談起了他自己和那次圍城，并熱心而愉快地回答了丘吉爾先生提出的所有問題。不一會兒，他的夫人還拿出伏特加和魚肉雞肉盛情款待我們。他家的公寓坐落在涅瓦大街的盡頭，有三個房間；雖然面積小光線暗但裝修得還算不錯，很像我們在克拉肯韋爾或伊斯靈頓[[33]](#_33_8)看到的那種公寓，室內很空，只擺放著1880和1890年代在俄國很流行的沉重的德國家具，沒有其他任何裝飾品。拉赫林提到在圍城的那段日子里，125克面包就是老百姓可以獲得的最大的也是全部的食物配額。他還說到當時盡管許多家庭因身故或搬遷賣給了他大量的書，但他的主顧們卻因吃不飽飯而沒有力氣將厚重的圖書搬走，只能挑一些薄的或破舊的小說和歷史書，穿過冰凍的街道分批帶走。他向我們講述了埋葬死者時所遇到的困難的恐怖細節，并繪聲繪色地描述了木匠使用的膠水的味道，他曾將它用冷水稀釋后當湯喝。

盡管有關波普科夫[[34]](#_34_8)而非日丹諾夫被列寧格勒的市民當作是城市的救世主的傳聞已經傳到莫斯科，而拉赫林仍然堅持普遍的看法，即認為日丹諾夫比其他任何人都更有力地支撐著這座城市的士氣。他還說如果不是日丹諾夫的運輸隊在結冰的拉加多湖上穿過，他，也就是拉赫林，就救不了他在戰爭中奇跡般幸存下來的老母親。這一時期成千上萬的老人和孩子失去了生命，所有人的談話都讓我們確信，單單因饑餓而死亡的總人數差不多就達20萬到30萬人之多。[[35]](#_35_8)談到他的顧客，拉赫林非常自豪地提到莫洛托夫、貝利亞（NKVD的頭目）、大主教阿列克西斯[[36]](#_36_8)以及列寧格勒的拉比——他說他經常參加列寧格勒猶太教中心會堂的各種典禮，那里通常都十分擁擠，而且那年教堂還從敖德薩請來一位非常棒的唱詩班“領唱”——他不知道能否有朝一日被邀請到英國去看一看“真正”的書店是怎樣運作的。訪問即將結束的時候，他拿出一本關于列寧格勒的書給丘吉爾先生看，這本書與丘吉爾本人還有某種關聯，這是一本1912年出版的紀念1812年拿破侖撤退的書，這本書與一位狂熱的拿破侖物品收藏者有關，他的名字是溫斯頓·丘吉爾，也就是倫道夫的父親。

拉赫林關于圍城的駭人聽聞的故事得到了其他人的進一步證實。評論家奧爾洛夫告訴我，事實上，出生在那個時期的孩子沒有活下來的，他本人之所以還活著，僅僅是因為知識分子能夠得到被認為是與之相稱的特殊的配額，比如說他自己和拉赫林，按照劃分等級的標準，拉赫林被列為“二等作家”（那些“一等”和“經典”作家相對來說待遇要好些）。實際上遵照斯大林的直接指示乘坐專機撤離，先經德國領空飛到莫斯科，而后又前往塔什干的，只有短篇小說家左琴科和女詩人阿赫瑪托娃兩個人。起初他們兩人都拒絕撤離，但最終都不得不屈從當局的壓力。他們和奧爾洛夫都曾提到他們的大部分朋友都死于圍城期間，由于他們是無足輕重的老百姓，官方規定的食品和燃料的優先分配權實際上等于判了他們死刑。有人說如今的列寧格勒對他個人來說就是一座墓地。還有人告訴特里普小姐，許多經歷過圍城的人們仍然遭受著頭暈的折磨，結果是總體的健康狀況急劇惡化——在未來的幾年里死亡率將很可能上升，只有采取各種改善營養的措施才能避免，但這似乎是不可能的。

所有和我交談的作家都渴望獲得英文書籍，他們說要想從VOKS[[37]](#_37_8)那里得到英文書出奇地難，那簡直就是一個低效無能而又礙手礙腳的機構；他們還透露了一些其他獲得英文書的途徑。我們暢談了英國和美國的文學，在與我深談過的四位作家中有三位提到了最近普里斯特利先生的來訪以及他在作家俱樂部的演講。他們非常堅決地表示他們對他作為一位作家的評價并不高，盡管他確實具有很高的專業技巧。讓他們覺得難以相信的是，他在英國被看作是他們國家最偉大的作家之一，偉大的狄更斯衣缽的繼承人——雖然他是這么告訴他們的。雖然他們發現他作為個人還是非常的和藹可親，但他在寫給《莫斯科文學報》一篇討論英國文學現狀的文章中，對與他同時代的每一個人都進行了不同程度的冷嘲熱諷，處處表明他們后來的作品總是代表著從某個充滿希望的開端的衰落，這又讓他們費解。其中的一位最后徑直問道，為什么貴國政府會選擇普里斯特利作英國的文學大使，作為一名劇作家他的作品無論在思想性還是在藝術性上并沒有什么特別重要的建樹（知道他的小說也不多）。我盡力解釋說普里斯特利這次的行程是由蘇聯對外文化聯絡協會而不是英國政府安排的，但這一舉動在莫斯科和列寧格勒都遭到了質疑，那里的人們似乎并沒有注意到普里斯特利先生對英國社會秩序的批評，至少在那些已經功成名就的作家那里，你能聽到關于他的非常類似的評論。

我與列寧格勒的作家們就俄國生活狀況和文學狀況有過一兩次坦率的對話，他們說在不到四十歲的俄國作家中他們尚未發現格外具有天賦的，盡管其中不乏充滿激情和活力而且相當勤奮的。按照當前的路線指示，人們的注意力都集中到蘇聯那些較不為人知的地區，比如西伯利亞和塔吉克斯坦，它們被當作是蘇聯培養更多杰出的、接受過先進教育和公民意識的躍躍欲試的新人才的搖籃。或許從長遠看這樣會獲得一定的回報，但在當前卻容易產生誤導，導致鼓勵和宣揚一大批假冒的古代抒情詩、偽造的民謠和史詩以及普遍意義上的官體詩。這些作品完全失去了原本存在于這些原始或半原始民族中的任何原創性。他們非常自豪地宣稱列寧格勒的文學作品很好地避免了這一問題，莫斯科的文學周刊到處充斥著這樣的作品，但對格魯吉亞和亞美尼亞文學的推崇是個例外，它們當中確有一些天才之作。就他們自身而言，他們一直都為擁有普希金和勃洛克、波德萊爾和凡爾哈倫的傳統而自豪，他們也不會愿意拿烏茲別克和阿塞拜疆全部的詩歌財富（不管它是不是莫斯科的時尚）以及更多的遵循相同路線的文學作品來取代他們的傳統。

他們談了按照戰前他們就已熟知的“歐洲”標準來培養他們的孩子面臨諸多困難，他們還說盡管困難重重，但在列寧格勒還是要比在莫斯科容易一些。因為列寧格勒在公立學校之外接受良好教育的人數仍然要比其他地方多得多，因而孩子們能得到更多的文化熏陶，避免變成標準化的技術專家——甚至在文學上也一樣——要不然他們很容易就會誤入歧途。他們還談了很多關于“人文主義的價值”以及反對當時被認為是主流的“美國主義”和“野蠻主義”的一般文化問題。實際上，通過我與一位剛從柏林回來、其父在多年前遭到清洗的年輕紅軍戰士的私人會晤，我敢說他是一位很有教養的飽學之士，思想獨立而又一絲不茍，幾乎到了思想偏執的程度，不亞于大多數畢業于牛津或劍橋的受人尊敬的知識分子。雖然我找的這個例子非常特殊，但這樣的例子在列寧格勒或許還要比在蘇聯的其他地方多。既然前面提到的那位年輕人表明已經讀過普魯斯特和喬伊斯的原著（盡管他從未離開過蘇聯），那我能非常確信事實就是如此，我還確信單從一個令人吃驚的例子是不可能得出任何普遍的結論的。

我很小心地向我剛結識的作家朋友談及政治服從程度的問題，為了避免麻煩他們只能服從。他們說共產黨和非共產黨之間的區別仍然十分明顯，加入黨組織的最主要的好處是能夠獲得更好的物質生活條件，因為大部分分給國家出版公司和文學雜志社的訂單都是由忠誠的黨員下發的；但不利之處主要是必須耗費大量的時間參加頻繁而冗長的、死氣沉沉的政府宣傳活動（這是一種較為溫和隱諱的說法，但意思絕不會錯）。當我問起他們是如何看待像作協主席、詩人吉洪諾夫這樣的忠心耿耿的黨員時，他們的回答是，他是“老板”，所以是不能議論的。給我的總體印象是人們對蘇聯作家作品的真實質量幾乎不抱什么幻想，開誠布公地討論也有，但公開發表的文字還實屬罕見。因此所有人似乎都想當然，比如鮑里斯·帕斯捷爾納克是一位天才的詩人，而西蒙諾夫是一個伶牙俐齒的記者，僅此而已。

據我所知，旅行是有一定限制的，比如說，沒有接到作協主席或作協黨委書記的邀請，任何作家是不能僅憑個人意愿就到莫斯科旅行的。當然偶爾也能通過間接的渠道實現，但通常來說很難做到，做了也很丟人。當地的作家們·極其迫切地想了解國外作家，尤其是理查德奧爾丁頓和約翰·多斯·帕索斯的情況。在用英文寫作的嚴肅的小說家里，海明威是被閱讀得最廣泛的一位，在英國作家中，則是克羅寧醫生，盡管在那些自詡博學的知識分子眼里他就是一個暢銷作家，只是水平略高一些而已。有關英國文學的知識顯然是基于被認可的翻譯資料，還有較少的一些是基于VOKS允許提供給個別人閱讀的外文資料。結果有時讓人啼笑皆非：比如在列寧格勒，人們不知道弗吉尼亞·伍爾夫和E.M.福斯特（曾在普里斯特利的文章里提到過）的名字，卻聽說過梅森、格林伍德和阿爾德里奇。莫斯科是外文書的主要來源，但即使在那里也很難弄到，如果能想出一些辦法幫他們弄到一些盎格魯—撒克遜國家的能激發人想象的文學作品，他們會高興得不得了。一篇發表在《都柏林評論》上的討論她的詩歌的文章和一篇研究她作品的博士論文被博洛尼亞大學接受的消息，就讓安娜·阿赫瑪托娃欣喜若狂。兩位作者都曾和她通過信。

更顯赫的列寧格勒作家居住在謝列梅捷夫富麗堂皇的噴泉宮[[38]](#_38_7)，那是一座坐落在噴泉河上的荷蘭式宮殿，普希金曾經常來此造訪——事實上他所有最有名的肖像畫都是在這座宮殿的晨間起居室完成的。它是一座建于18世紀晚期的建筑，房前圍著一圈精致的鐵柵欄和幾扇門，它們圈起了一塊栽滿樹木的寬敞的四方庭院，從庭院往上走過狹長的臺階就通向一間間高大、精巧、堂皇的房間。食物和燃料的問題仍然十分尖銳，在我所見過的作家里可以說沒有一個真正過得舒適的——事實上他們仍然要為生活必需品操不少的心。我深有感觸地覺得，他們非常期望，隨著列寧格勒逐漸發展成為一個與外界交流的港口城市，越來越多的資訊會傳入，甚或越來越多的外國人會來列寧格勒訪問，從而使他們能與世界接觸，他們似乎已經非常深刻地感受到他們與世界的隔閡。我自己的那些訪問，雖然是由一位我在書店結識的朋友公開安排的，但據說已是自1917年以來外國人的第一次——真正的第一次——來訪，即使我不大張旗鼓地提到這一事實，這次訪問給我的印象也很不錯。我提到的那些作家說他們如饑似渴地閱讀《英國同盟者》（Britansky soyuznik），其中提到俄羅斯文學成就的，比方說書評等諸如此類的文章都是最受歡迎的。

在列寧格勒我沒有發現任何仇外的跡象，而在莫斯科，即使是一些最開明的知識分子的思想里也能看到這種仇外的情緒，更別說諸如政府官員這類人了。事實上，列寧格勒仍在某種程度上把自己看作是“向西看”的思想家和藝術家的家園。文學報刊上的作家、劇場里的演員和我買書的六七家書店的店員，以及電車和公共汽車上的乘客，他們的教養似乎都要比他們在莫斯科過得更舒適也更粗俗的同行稍微好一些。如果我的印象沒錯的話，我們能在這片土地上播下的任何種子，一定會比在蘇聯的其他地方更快地發芽成長。如果在列寧格勒建一個英國領事館，接觸是否仍然會像現在一樣相對比較容易，不那么正式呢，這是否可行當然是另一個非常現實的問題。眼下可以自由地四處活動，很可能是因為沒有外國機構和政府的常駐代表，這使得對那些必須（出奇地舒服）出入阿斯托利亞飯店十字旋轉門的人的監控任務相對變得容易一些，也使當局更踏實一些。

# 一位偉大的俄羅斯作家

1965

奧西普·艾米里耶維奇·曼德爾施塔姆1891年生于圣彼得堡，死于蘇聯的集中營。他屬于反叛俄國象征派的那一代作家，對象征派那種泛濫的神秘主義、裝腔作勢的形而上學幻夢以及刻意表現的“頹廢”十分反感。他們這一代的精神導師是才華出眾卻一直被低估的詩人因諾肯季·安年斯基（1855—1909），那位在著名的皇村公立中學教授希臘語的孤僻而又苛刻的古典學教師。安年斯基是一位專注而又堅忍的教書匠，遠離他那個年代的政治激情，嚴峻、唯美、喜歡沉思冥想，說得大一些，他可謂俄羅斯詩歌的古典傳統的承前啟后者，這個傳統可以直接追溯到一位神明似的人物，所有的俄羅斯作家無不對他頂禮膜拜，無不從他那里汲取營養，他的權威無人可以撼動，他就是普希金。在一戰之前的幾年里，這些詩人自稱是阿克梅派[[39]](#_39_7)，有時又稱亞當派。他們形成了一個彼得堡的流派，如果說這座無比美麗的城市規整的線條影響了他們的作品，那也不算夸張。安年斯基最具天賦的追隨者尼古拉·古米廖夫、安娜·阿赫瑪托娃和曼德爾施塔姆共同創立了“詩人行會”（Guild of Poets），這個名稱直接表達了他們對詩歌的觀念：詩歌不是一種生活方式，也不是宗教啟示，而是一種技藝，一種將詞匯排列成行的藝術，是創造一種與創造者個人生活無關的公共物品。他們的詩歌以其準確的意象、明確而又嚴格遵循的結構而有別于19世紀左翼詩人的平民詩歌，也有別于耽于幻想、強調個人、有時極端自我的象征派藝術以及農民詩人自我陶醉的抒情詩歌，與自我未來派（Ego-Futurists）、立體未來派（CuboFuturists）[[40]](#_40_7)以及自覺的革命者的那種狂熱姿態也有很大區別。在他們當中，曼德爾施塔姆的領袖和代表地位是最早獲得公認的。他的詩歌，盡管刻意限制了寫作范圍，卻擁有一種俄國文學再也沒有達到過的純粹與完美的形式。”

有一些詩人，只有當他們寫詩的時候他們才是詩人，他們的散文是沒有寫過任何詩的人都能寫出來的。還有些詩人（好壞都有），他們的一切表現都透著詩人的特質，有時這會危害到他們的整體作品。普希金的小說、歷史著作和書信無一不是優美流暢的散文典范。當他不寫詩的時候，他就不再是一位詩人，彌爾頓、拜倫、維尼、瓦萊里、艾略特或奧登都是如此。而濟慈、鄧南遮，尤其是亞歷山大·勃洛克則不同。曼德爾施塔姆的全部作品都透著詩人的特質，他的散文是詩人的散文——在這一點上他與帕斯捷爾納克完全相同，但就僅此而已。他們既是朋友，又身處同一時代，地位還相當（作為作家，他們彼此倒不大認同），只不過帕斯捷爾納克對他那個時代的歷史，對他自己在其中所處的位置，以及他作為一個大丈夫、一個一天才、個代言人和預言家所負的職責太過敏感。無論他有多么的天真和叛逆，他都是或者說變成了一個政治動物。他與俄羅斯和俄羅斯歷史的關系一直困擾著他——自始至終他一直對他的人民宣講公共責任，證明它的存在，并在晚年將這份沉重的責任完全承擔起來。無論是在蘇聯境內還是境外，只有那些被社會主義現實主義和黨的路線蒙蔽了雙眼的狂熱分子才會否認這一點，并批評他是脫離俄國和蘇聯現實的“高蹈派詩人”（Parnassian），唯美主義者。

這種庸俗的指控根本不值一辯。曼德爾施塔姆恰恰相反。詩歌是他生活的全部，是他的整個世界。離開詩歌他幾乎就無法生活。他與他西方幾乎同時代的意象派詩人和新古典派詩人很相似。他給自己提出的標準歸根結底是源于希臘、羅馬，以及法國和意大利的先賢對他的影響。如果這給人一種大理石般冷冰冰的感覺，那完全是一種誤導。曼德爾施塔姆凝聚了豐富的人生經歷，大量的文學修養滋養了他極為豐富的內心生活，加之他對現實的洞悉，使他像列奧帕第[[41]](#_41_7)一樣既有悲天憫人的情懷又有不受迷惑的眼光，這些都讓他與更強調主觀感受、更愛自我表現的同代俄國人區分開來。

毫無疑問，最初他和他們一樣都深受法國象征派的影響，但很早他就讓自己徹底解放出來。或許正是由于他有意識要反對一切模糊和不確定的事物，才使他在一個精確而又工整的語言構造內（指他的詩）如此瘋狂地刪減自己作品中的片段，如此嚴格地控制自己作品中的意象，有時甚至有點過于苛刻。這種對客觀性的偏好以及他與那些偉大的歐洲古典派詩人的親密關系，使他在一個接受懺悔文學教育、強調或過分強調藝術家的社會責任和道德責任的國家里，成為一個獨特的、多少有些西化的人物。這被說成是脫離現實，自我脫離民族生活與人民，從十月革命之初，他和他的阿克梅派朋友就一直受到這樣的指責。

克拉倫斯·布朗在他那部曼德爾施塔姆鮮為人知但非常令人著迷的散文作品[[42]](#_42_7)的精妙譯本的導言里，告訴了我們大量——但絕非全部——已知的有關曼德爾施塔姆的生平事跡。他出生在一個中產階級的猶太家庭，在著名的捷尼謝夫中學接受正規的彼得堡教育，隨后進入圣彼得堡大學，并到過德國、瑞士和法國游歷。他早年是一位狂熱的詩歌捍衛者，反對那些企圖扼殺詩歌的人。加維林那段關于曼德爾施塔姆急切地懇求他不要當詩人，以及他狂熱地堅持人們對詩歌有著驚人的需求，詩歌的存在有著巨大甚至是絕對的正當性的記述（被布朗所引用），表明他是一個反對平庸自大、崇尚藝術的狂熱者。

他的第一部詩集于1913年出版，1916年（出于某種原因他未應征入伍）以《堅石》為題再版。他堅信雕塑、建筑，所有這些固定的、堅硬的東西，都是人們按照某種規則和形式創造出來的：在他的信念和創作中，這種對流變和不確定的敵視，與同時代的龐德、艾略特和溫德姆·劉易斯等極其相似。十月革命對他來說無疑是致命的。由于他不愿意，事實上也無法改變自己的天性以適應新社會的要求，因而他無法說服自己與新生活的保民官、組織者和建立者合作。羞怯、瘦弱、親切、充滿愛心、多愁善感，在他的朋友看來他就像是一只溫文爾雅但又略顯滑稽的小鳥，但他卻能做出驚人之舉；這樣一個羞怯而又容易受到驚嚇的人，卻具備大無畏的英雄氣概。在我看來，布朗深入而又審慎的研究是完全可信的，他向我們講述了一段很不尋常的真實故事。在革命初期的一個夜晚，他正坐在一家咖啡館里喝咖啡，勃柳姆金（后來他暗殺了德國大使米爾巴赫），那個社會主義革命臭名昭著的劊子手也在場，當時勃柳姆金是契卡的一名軍官，他正醉醺醺地將即將處決的男女的姓名抄到由秘密警察頭目設計的空白表格上。曼德爾施塔姆突然迎身沖向他，一把抓過名單，在眾多驚愕的目光面前將它們撕成碎片，隨即沖出門外，消失在夜色里。那回是托洛茨基的姐姐救了他。不過，像他那種人不可能在秩序遭到嚴重破壞的環境下長期生存。他得知自己被判處終身流放。《哀歌》恰好是他的第二部詩集的名字。他是一個國內的流亡者，一個在萬能的獨裁者面前無助的奧維德。1934年他寫了一篇諷刺斯大林的短詩。[[43]](#_43_7)那是一首無需任何評論的精妙絕倫但又令人不寒而栗的小詩；很可能就是這首小詩直接導致了獨裁者對詩人大發雷霆。大約在1938年，在海參崴附近的集中營里，他在無比恐怖的環境中被無情地迫害至死。當時情境之凄慘，以至于那些了解情況的他的朋友，如果能不提就沒有人愿意再提及那段往事。

接下來布朗在文中向我們提供了兩幅曼德爾施塔姆的照片。一幅大約攝于1936年。第一張照片呈現給我們的是一張年僅十九歲的擁有遠大前程的年輕知識分子的略帶稚氣的天真可愛的面孔，從時髦的鬢角中還透著些自命不凡的傲氣。另一張照片則是一副飽經滄桑、垂垂老矣的流浪漢形象，而當時他只有四十五歲。巨大的反差難以言表，也透露出比他的朋友和同時代人的回憶錄更豐富的內容。俄羅斯詩人的命運通常都很悲慘：雷列耶夫[[44]](#_44_7)被吊死；十二月黨詩人不是葬身西伯利亞就是在那里喪失了斗志；普希金和萊蒙托夫死于決斗；葉賽寧、馬雅可夫斯基、茨維塔耶娃自殺身亡；勃洛克和帕斯捷爾納克則因失寵于當局而郁郁而終。但他們誰也無法與曼德爾施塔姆的凄慘命運相比。事實上他整個一生都被那些清白而又無助的人們的影像所縈繞，備受仇敵的折磨直至被他們摧垮。或許正像普希金在《葉甫根尼·奧涅金》中有所預感一樣，曼德爾施塔姆也多少預見到自己無法逃避的結局。

在布朗頗具真知灼見的導言里，最精彩的部分是將曼德爾施塔姆的準超現實主義小說《埃及郵票》的主人公與俄羅斯文學中其他那些倒霉蛋進行類比。這些倒霉者包括普希金的敘事詩《青銅騎士》（埃德蒙·威爾遜譯得很漂亮）中的葉甫根尼、果戈理的《鼻子》中荒唐的主人公、陀思妥耶夫斯基的小說《雙重人格》中的受害者，尤其是果戈理的小說《外套》中的那個小公務員，布朗是第一個引證他們來解釋曼德爾施塔姆小說的人。噩夢真的降臨了，而對曼德爾施塔姆來說，這場噩夢與那位居住在克里姆林宮里的“山岳黨人”密切相聯，正是那個人不緊不慢地、冷酷無情地（并非他一人所為，至少他得到了一位具有非凡天賦而又充滿報復心理的作家的協助）將他逼上了絕路。當然最好是撇開作者的命運來閱讀這些令人難忘的小說（詩人自己肯定也希望讀者這樣做），但要真正做到超然談何容易。然而無論曼德爾施塔姆以他獨特的散文語言創作出來的奇幻作品是多么的讓人驚悚，它們最終還是實現了和諧藝術所追求的平和與安寧——那是他從安年斯基那里，追根溯源是從早期的德國浪漫派那里繼承下來的希臘藝術的理想。他的一些最具諷刺力量和最文雅的詩歌是在他被流放和迫害的那段最黑暗的日子里創作的。盡管專制政府制造出所謂的“國內流亡者”，但他們卻能像苦中作樂的圣人一樣，使自己超然于那個人間地獄，以流放生活本身為素材，建構自己安謐的內心世界。曼德爾施塔姆為了堅持自己做人的尊嚴，付出了常人幾乎無法想象的代價。他歡迎革命，但在1930年代，據我們所知，他又是對革命所必然產生的后果最不妥協的一個。我真的再想不出還有其他哪位詩人比他更堅決地抵抗這個敵人。

除了擔心自身的健康外，曼德爾施塔姆心胸坦蕩，沒有什么可以遮掩：直到最后他還想象執行斯大林命令的人是被迫給他下的毒藥。這場仇殺始于1934年。其中人們最熟悉的一段情節是帕斯捷爾納克午夜接到斯大林打來的一個著名的電話。關于這個電話流傳有許多版本。依我看，布朗所依據的權威說法并不可靠，他給出的是一個比較平和的版本，在這個版本中斯大林是一個愛譏諷但完全沒有惡意的獨裁者，其行為也算中規中矩。這與羅伯特·佩恩提出的說法一致。數年后帕斯捷爾納克向一個可靠的證人親口講述的故事與布朗的說法多少有些不同。[[45]](#_45_7)斯大林問帕斯捷爾納克，有人（指曼德爾施塔姆）朗讀那篇著名的諷刺詩時，他是否在場。帕斯捷爾納克避而不答，而是一味強調與斯大林見面的重要性，因為有許多問題必須和他面談。斯大林冷冷地又問了一遍，最后說“我要是曼德爾施塔姆的朋友，我本應該更清楚如何去保護他”，隨即掛斷了電話。帕斯捷爾納克不得不背負著這段記憶（不論是準確無誤的，還是經過他自己的想象加工過的）度過他的余生。他不止一次地向訪問者講述這個故事，其誠懇的態度以及背負的巨大痛苦讓人為之動容。

曼德爾施塔姆被流放到沃羅涅日，但允許短暫地返回列寧格勒。回來后他又與頗具政治影響力的阿列克謝·托爾斯泰反目（盡管兩人可能早已不和——我們的資料與此有出入）。緊接著便是被驅逐出中心城市，再次被捕，被囚禁在莫斯科，然后被遣送到遠東的集中營，遭到警衛和獄友的野蠻毆打（因為擔心分配給自己的食物有毒而偷吃了分配給他們的食物），饑餓，憔悴，生理和心理遭受巨大打擊，直至最后死去。官方的封殺使他變得湮沒無聞。直到最近他仍是一個無名之輩，盡管現在據說有一種樂觀的前景，認為曼德爾施塔姆與一度被一忽視的葉賽寧樣，也將完全恢復其真實的面目。沒有一個社會主義社會不擔心不受約束的創作力量；至少高爾基這樣教導我們，在蘇聯他的觀點比柏拉圖的觀點更具有政治分量。或許他“也會像其他被埋沒的大師”（maÎtres cachés）一樣被允許重見天日。

布朗翻譯了三篇曼德爾施塔姆的散文作品：《時間之喧囂》、《西奧多西婭》和《埃及郵票》。他為它們寫了分析透徹、資料豐富的評論性導言，還為作品中的一些隱語暗示做了簡短的注釋。在我看來它是目前用英文評論曼德爾施塔姆的文章中最具啟發性的一篇。它是一項無可挑剔的、闡幽發微的學術工作（沒有比本世紀前三十年的俄國作家更需要這種發掘的了──別雷，赫列勃尼科夫、馬雅可夫斯基以及帕斯捷爾納克，特別是他早年的散文作品，——正是為了這一目的——布朗把曼德爾施塔姆與他們劃為一類），而且整部書都做得很好。盡管如此，這些作品只有在諾瓦利斯[[46]](#_46_7)的小說或者《海浪》[[47]](#_47_7)算作散文的時候才可以稱得上是散文。《時間之喧囂》是一篇詩意的自傳綱要，《西奧多西婭》一半是回憶、一半是虛構，《埃及郵票》則是一部奇幻作品。布朗是那個時代及其氛圍的博學而又敏感的研究者，在我看來，他對那個時代的事實和感覺的把握都很準確。他的翻譯一直很準確，常顯精妙而老到，這主要是他對俄羅斯“藝術散文”（kunstprosa）的細微變化具有超強敏銳的嗅覺并投入了巨大精力的結果。然而怎樣才可能將這樣的作品翻譯過來呢？如何能傳達由當地的、歷史的和文學的、尤其是個人的成語典故、語言游戲、名字游戲所構成的極其復雜的網絡？一個當代的俄國讀者會怎么理解奧登的《雄辯家》[[48]](#_48_7)？奧登的詩歌可能要比他在1930年代創作的散文更容易翻譯成俄文；在我看來這同樣也適用于曼德爾施塔姆。我認為羅伯特·洛維爾翻譯的曼德爾施塔姆的作品，已經達到了帕斯捷爾納克在翻譯格魯吉亞詩歌時所達到的水準：兩人都將詩歌從一種完全不熟悉的語言轉譯過來，并以另一種盡可能充分、盡可能富有表現力的面貌創造性地表達出來。洛維爾翻譯的原文與他感興趣的古典文學之間有某些共同之處，這或許對他的翻譯有所助益，從而使翻譯過來的作品既優美又感人。

曼德爾施塔姆的散文大多數都很難翻譯。他的詩歌字斟句酌，字詞中蘊含的復雜性和多重含義令人生畏，但這也要比他那古怪離奇的、盡管有著嚴格標準的“散文”更容易譯成另一種完全不同的語言。他試圖以一種他自稱為“瘋狂的拋物線”（“wild parabolas”）的方式進行寫作。多數時候他做到了，而且做得讓人驚嘆不已。他曾寫道：“每一篇稿子都是一場風暴。”但作家把握著他的頭腦，控制著整個風暴。作家也有失控的時候：于是我們會讀到技藝精湛的文字，充滿了詩意的想象，既讓人歡欣鼓舞，又顯得雜亂無章，有如野馬般肆意馳騁。因為曼德爾施塔姆是一位出色的馭手，那些馳騁的想象，即使在半空突然消失也依然讓人興奮，而且從未退化成單純地表現生動或賣弄技巧。通常這些部分都遵循一種嚴格的模式；在我看來布朗在這一點上反對博學的蘇聯學者別爾科夫斯基是正確的，盡管在書中布朗對他的引用基本是抱著公允的肯定態度。由于從曼德爾施塔姆頭腦中噴涌而出的時而閃耀時而平靜的意象之流彼此互相激蕩，因此各種歷史上的、心理上的、句子的和詞匯的隱喻，對比與沖突，以閃電般的速度不斷出現，沖擊著人們的想象力和智力（不是像印象主義或超現實主義作品中一個接一個的雜亂無章、反差強烈的元素，一團炫目的混亂，而是作為一個完整的構思，一個和諧而又華美的整體）。布朗談到了曼德爾施塔姆“對不協調意象的模式化選擇”。在我看來它們通常并沒有不協調。它們大膽、狂野，但被融入一個令人不安的，通常十分痛苦卻總的來說統一協調的整體——一個復雜的、扭曲的、一太過文明的世界（需要位閱歷豐富、博覽群書的鑒賞者才能體會），那里不存在任何不明確的目標。所有的線索都互相交織，盡管聯系的方式怪異，但每一一件事都與另件事相互呼應，各種色彩、聲音、味道、形狀、質地之間都存在著切切實實的——感官上和心理上的——而非象征性的關聯。它完全是出自一位極有條理，甚至有些冷酷的思想家。蘇聯評論家稱其“符合建筑學原理”是十分恰當的。

其中總有一位受苦受難的主人公——那個被暴徒追趕的殉道者，既是果戈理和陀思妥耶夫斯基筆下卑賤的受害人的繼承者，也是（不論有意還是無意）畢希納筆下的沃依采克（與貝爾格筆下的沃采克非常相似）的傳人。《埃及郵票》中受苦受難的主角是一個俄國猶太人。他的散文中經常會出現和他一樣具有猶太背景的人物形象，而且他處理這些角色時既不表現得傲慢也不帶任何嘲諷，不帶任何咄咄逼人的自我認同，事實上不帶任何自我意識。顯然這一直是他最自然的世界，直到去世。

在這幾篇奇異的作品里始終貫穿著兩個主題：一個主題是遭到周圍人和環境排斥的苦悶而又畏縮的猶太人形象。有朝一日文學史家肯定會連篇累牘地研究這個我們時代的常見形象，探索他的發展演變過程，一直追溯到他的異教祖先那里。從彼得·施萊米爾到霍夫曼筆下被恐怖化的人群，從陀思妥耶夫斯基到安德莉亞，最終我們會看到曼德爾施塔姆筆下的帕諾克，他是貝婁筆下的赫索格的一個模糊祖先。曼德爾施塔姆把自己視同為可憐的帕諾克，同時虔誠地祈求把他從他的猶太特征和命運中拯救出來。帕斯捷爾納克在《日瓦戈醫生》中所采取的，則是一種完全不同而且是徹底得多的解脫方式。

另一個主題是音樂和作曲家，巴赫、莫扎特、貝多芬、舒伯特，以及在不同層面上的柴可夫斯基和斯克里亞賓。曼德爾施塔姆對他們各自不同的藝術特點要比帕斯捷爾納克熟悉得多；它們也經常被他用來描寫其他事物。它們被用來比喻天性、觀念和各種不同的人：《時間之喧囂》中亞歷山大·赫爾岑暴風驟雨般的政治雄辯術與貝多芬的一首奏鳴曲之間的比照，就是這些比喻中最為典型和精彩的一例。在那段對兩個形成鮮明對照的波羅的海海濱勝地的精彩描寫中，這兩個主題交匯在一起。一個是德國人的海濱勝地，在那里演奏的是理查德·施特勞斯的曲子，而猶太人早已被排斥在聽眾之外。另一個則是猶太人的海濱勝地，那里縈繞著的則是柴可夫斯基和各種小提琴的曲子。在他的抒情詩里，那首關于憂郁的猶太音樂家赫爾澤維奇的詩（Herzevich由Herz和serdtse組合而成，serdtse在俄語中是“心”的意思，而Scherzo的意思則很難用英語表達），可能不是最好的，卻是最直接地表露了他的情感。在這首詩里，也會看到兩個主題的交匯。這是一篇感人至深、令人心碎的作品，就像舒伯特那支被音樂家們一遍又一遍演奏的奏鳴曲單曲一樣。（弗拉基米爾·溫德爾對此有過很好的描述。）

在《埃及郵票》中，主人公的對頭——他從霍夫曼和舍米斯身上繼承下來的第二自我——是一個愚蠢、野蠻、長得像模像樣卻蠻橫無禮的士兵，這個愛自吹自擂的士兵經常偷主人公的襯衫穿，欺負他，當主人公受到歧視時他卻養尊處優，還經常將主人公非常熱切盼望得到的東西據為己有。他是那個充滿了早期德國浪漫主義者偏執妄想的可怕的“二重身”——酷似活人的幽靈（the Doppelgänger），是《沃采克》中的鼓手長，是那可憎的強權和成功的化身，是那個對所有內心生活不屑一顧的玩世不恭的家伙。

《時間之喧囂》以其獨特的委婉筆調回顧了那個日趨沒落的猶太中產階級的世界，曼德爾施塔姆父親（那個皮貨商）的辦公室兼書房，一個接一個猶太裔的和非猶太裔的家庭教師，以及圣彼得堡的自由知識分子與社會主義密謀家的合流──革命就是從這個世界爆發出來的。它生動地回顧了與帕斯捷爾納克年輕時生活過的莫斯科并無太大區別的世界，盡管在莫斯科猶太因素要少得多。

至于《埃及郵票》，雖然這篇奇幻作品的靈感源于19世紀的浪漫主義，它卻與別雷筆下的《彼得堡》的幻境和卡夫卡在《城堡》中的思維方式有著許多共同之處。毫不奇怪，這本書和那個時代大多數富有想象力的俄國文學作品一樣，與1920年代末、1930年代初蘇聯在社會和政治方面的各項政策并不合拍。

第一個和第二個五年計劃將所有這類作品都清除得一干二凈，作家本人也在清掃之列。東方欲曉，光明不會遙遠，到那時，新一代的俄羅斯人將會知道，在蘇維埃共和國早期那段饑渴而又荒蕪的年代里，還曾經存在過一個怎樣豐富而不可思議的世界；而且它沒有自生自滅，而是仍然在渴望著充實和完成，從而不讓自己湮沒在某一段不可挽回的歷史之中。

# 與阿赫瑪托娃和帕斯捷爾納克的交談

1980

一

1945年夏天，駐莫斯科的英國大使館報告它那兒缺人手，尤其是缺懂俄語的官員。有人建議可以由我來補四五個月的缺。我急切地接受了這項提議，我得承認，主要是因為我非常想了解俄羅斯文學和藝術的狀況，當時西方對此相對來說知之甚少。當然，我了解一些二三十年代發生在俄國作家和藝術家身上的事。十月革命在俄國的各個藝術領域激起了一股巨大的創作浪潮；大膽的實驗精神處處得到鼓勵；只要能體現是給資產階級趣味“一記耳光”，那些新的文化監控者就不加干涉，不管你是馬克思主義的還是非馬克思主義的。在視覺藝術領域掀起的新運動——包括康定斯基、夏加爾、蘇汀、馬勒維奇、克留恩、塔特林等畫家和阿爾西品科、佩夫斯內、加博、利普希茨、查德金等雕塑家，以及梅耶荷德、瓦赫坦戈夫、泰羅夫、愛森斯坦、普多夫金等電影和戲劇導演在內的作品——造就了許多對西方產生過巨大影響的偉大作品；在文學和文藝評論界也同樣出現了一股上升的勢頭。盡管國內戰爭激烈而又極具破壞性，而且帶來的是一片廢墟和各種混亂，但充滿特殊活力的革命藝術作品仍源源不斷地被創作出來。

我還一直記得1945年我與謝爾蓋·愛森斯坦的會面；當時他的狀態非常消沉：因為他的電影《伊凡雷帝》的初版遭到了斯大林的譴責。原因是斯大林經常自比的那位暴君，在面對鎮壓舊貴族叛亂的重任時，被錯誤地塑造成一個內心煎熬乃至有些神經質的人物，這也正是斯大林所不滿的一點。我問愛森斯坦他覺得哪一段是他生命中最美好的時期。他毫不遲疑地回答：“二十年代初。就是那段時期。那時我們還很年輕，在劇院中干了許多驚人的事情。我記得有一回，幾只渾身涂滿油的豬被我們放進了觀眾中，嚇得許多觀眾跳上座椅，大聲尖叫。真是太有意思了。那時是多么幸福啊！”

顯然，這樣的幸福不可能持續得太久。它很快受到左派狂熱分子的攻擊，他們主張集體主義的無產階級藝術。于是斯大林決定結束所有這些政治—文學爭吵，因為它們純粹是浪費精力，對五年計劃根本沒有任何幫助。1930年代中期成立作協以強化官方的正統思想。于是不再有爭論，不再有人們思想的騷動。接下來是死水一潭的順從。最終慘劇降臨——大清洗、作秀的政治審判、1937—1938年間愈演愈烈的恐怖，野蠻地、不分青紅皂白地摧毀個人和團體，然后是整個民族。我無需細述那個殺人時代的血淋淋的事實，這在俄羅斯歷史上既不是頭一回，恐怕也不是最后一回。有關那個時期知識分子生活的真實記錄我們可以從比如娜杰日達·曼德爾施塔姆、莉季婭·楚科夫斯卡婭等人的回憶錄，以及在另一層意義上從阿赫瑪托娃的詩歌《安魂曲》中找到。1939年斯大林停止了各種迫害活動。俄國文學、藝術和思想所表現出的境況就像一個剛剛遭受過轟炸的地區，只有幾座像樣的建筑還相對完好，孤零零地站立在已經荒無人煙、滿目瘡痍的街道上。

隨后便是德國的入侵，并且發生了一件非同尋常的事情。面對外敵需要實現民族的團結，這使得政治控制有所緩解。在俄國愛國主義情感的洪流中，俄國的作家，無論老幼，尤其是詩人，在讀者看來他們會為自己說話，會說出他們自己的感受和信念——這些作家被史無前例地偶像化了。那些詩人的作品曾經被當局看不順眼，因而很少出版，甚至根本沒有出版，現在他們突然之間收到了許多前線戰士的來信，信中所引用的通常是他們那些表達個人情感的、與政治幾乎無關的詩句。鮑里斯·帕斯捷爾納克和安娜·阿赫瑪托娃，他們曾經長期生活在一種國內流放狀態中，此時也開始收到數量驚人的戰士來信，信中所引用的既有他們已經發表過的也有從未發表過的詩歌；甚至出現了一股搜求他們手稿、求證手稿的真實性以及尋求他們本人對各種問題的表態的潮流。最終這一現象深深觸動了一些黨的領導人。結果這些曾經讓當局愁眉不展的詩人，他們的地位得到了提高，人身安全也獲得了保障。詩人在公眾場合誦讀，人們在私人聚會上背誦詩歌，這些在十月革命前的俄國曾經十分普遍。令人驚奇的是，當帕斯捷爾納克和阿赫瑪托娃大聲朗誦他們的詩歌，偶爾在一個詞上停頓時，在一大群聚集起來聆聽他們朗誦的觀眾中，總會有幾十人馬上說出他們發表過或者還沒發表過的，至少不是公開允許發表的作品中的句子來提示他們。沒有哪位作家不會為此所感動，沒有哪位作家不能從這種真正的敬意中獲得創作的力量。

少數詩人顯然已經遠遠超越了其他人，我覺得他們的地位是獨一無二的。無論是畫家、作曲家還是隨筆作家，甚至是最受歡迎的演員或是雄辯的愛國記者，都沒有得到過如此深摯如此普遍的熱愛和崇拜，尤其是受到那些我曾經提到過的經常乘坐電車、列車和地鐵的人們的熱愛和推崇，盡管他們中的有些人承認他們一個字也沒有讀過他們的作品。在所有俄國詩人當中，最著名最受推崇的是鮑里斯·帕斯捷爾納克。他是我在蘇聯最想見到的人。有人提醒我要想見到那些當局不允許出席官方招待會的人非常困難，外國人只有在那里才能見到已經經過慎重篩選過的蘇聯公民，而其他人腦子里則形成了一個非常固定的印象，見外國人對他們既不可取也不安全，特別是私下會面就更是如此。我很幸運。憑借各種機緣巧合，在到蘇聯后不久，終于設法在莫斯科附近佩列杰利基諾的作家村，帕斯捷爾納克的鄉村小屋中拜訪了他。

二

1945年秋天的一個溫暖而又陽光明媚的下午，我去拜訪他。詩人本人、他的妻子和他的孩子列昂尼德正圍坐在別墅里屋的一張粗陋的木桌旁。帕斯捷爾納克熱情地接待了我。他的朋友、女詩人瑪琳娜·茨維塔耶娃曾這樣形容他，說他看起來像一個長著馬臉的阿拉伯人——從他的許多照片和他父親的畫像中，我們已經很熟悉他的臉龐黝黑、憂郁、表情豐富，帶有鮮明的民族特征。他說起話來慢條斯理，聲音低沉而又單調，始終保持同一聲調，介于蜂鳴和風笛低音管發出的聲音之間，和他見過面的所有人幾乎都提到了他的這個特點：每個元音都被拉得老長，就像在柴可夫斯基歌劇中凄婉哀怨的詠嘆調里聽到的一樣，只不過底氣和力道更足罷了。

帕斯捷爾納克幾乎是一口氣說個不停：“你來自英國。我在三十年代曾到過英國——是在1935年，當時我到巴黎參加了一個反法西斯代表大會，返回途中路過英國。”隨后他說那年夏天他突然接到當局打來的一個電話，對方告訴他有一個作家代表大會將在巴黎舉行，要他一刻也不要耽擱馬上準備動身。他說他沒有合適的服裝——那些政府官員說：“我們會打理的。”他們設法為他準備了一件正式的大禮服和幾條有條紋的褲子，一件板袖翼領的襯衫和幾雙很合腳的黑漆皮靴。但結果他獲準穿著普通的服裝前往。他后來才得知是那次大會的組織者安德烈·馬爾羅一直堅持要邀請他；馬爾羅對蘇聯當局說雖然他充分地理解這么做他們有多么不情愿，但不派帕斯捷爾納克和巴別爾來巴黎卻很可能導致不必要的推測；他還說他們都是最著名的蘇聯作家，如今已沒有多少這樣的作家有可能讓西方的自由主義者如此感興趣的了。“你一定想象不到來了多少名流，”帕斯捷爾納克一一列舉，“德萊塞，紀德，馬爾羅，阿拉貢，奧登，福斯特，羅沙蒙德·萊曼，還有其他許多極其著名的人物。”我發了言，我對他們說：“我知道這是一次作家的聚會，目的是組織起來共同抵制法西斯主義。我只想對你們說一句話：不要去組織。組織是對藝術的扼殺。只有獨立的個性才是最重要的。無論是1789年、1848年還是1917年，作家們都沒有組織起來擁護什么或者反對什么。不要組織，我懇求你們，不要去組織。”

“我想他們一定很奇怪，但我還能說什么別的嗎？我原以為說了這話回國后會惹來麻煩，但沒有人再與我提起過這件事，無論是當時還是現在。隨后我到了倫敦，乘坐我們的一艘船回國。我和謝爾巴科夫住一個艙，他當時是作協的書記，頗具影響力，后來進了政治局。我沒日沒夜不停地嘮叨。他求我停一停讓他睡覺。但我還是不停地說呀說。巴黎和倫敦已經喚醒了沉睡的我。我無法停下來。他要我可憐他一會兒，但我卻無動于衷。想必他一定以為我精神已經錯亂：或許正是這一點后來救了我。”我覺得他的意思是，被認為有點瘋或至少行為非常古怪，對他在大清洗中逃過一劫可能有所裨益。

接著帕斯捷爾納克問我是否讀過他的散文，特別是他的那篇《柳威爾斯的童年》。“從你的表情上我能看出來，”他絲毫不容分說，“你覺得這些作品做作、讀得讓人頭疼、自以為是、現代得讓人惡心——不，不，不要否認，你確實就是這么想的，你的想法完全正確。我為寫出這樣的東西而臉紅——我說的不是我的詩歌，而是我的散文——它受了象征主義運動中最微弱最混亂的那部分東西的影響，象征主義在那些年很流行，其中充滿了各種離奇的混亂——當然安德烈·別雷是個天才——《彼得堡》、《科吉克·列達耶夫》都包含了精彩的內容——這些我都知道，你無需告訴我——但他的影響卻是致命的——喬伊斯是另一個例子——當時我所寫的一切都像著了魔似的，言不由衷、支離破碎、矯揉造作、毫無價值；但我現在正在寫的東西則全然不同：它是新的，全新的，清新、典雅、比例得當，具有經典作品所必須的純粹和簡潔——完全符合溫克爾曼，對，還有歌德的要求；它將是我的最后一部作品，也是我面世的最重要的一部作品。它是，是的，我希望它是一部能被大家牢牢記住的作品；我將用我的余生全力寫好它。”

我不能保證所說的這些話全是一字不差的原話，但我所記得的就是這樣。那部精心構思的作品便是后來的《日瓦戈醫生》。到1945年他已經完成了前幾章的草稿，他要我看看，并讓我捎帶給他在牛津的姐妹；我照辦了，但直到很晚我都還不知道他整部小說的計劃。說到這，帕斯捷爾納克沉默了一陣，我們誰也沒有說話。隨后他接著告訴我們他有多么喜歡格魯吉亞，格魯吉亞的作家，亞什維里，塔比澤，還有格魯吉亞的酒，他在那里總是那么受歡迎。之后，他友好地向我詢問西方的現狀；我是否認識赫伯特·里德，是否理解他的個人主義學說？這時他解釋說他之所以信奉個人自由主要因為康德的個人主義學說——勃洛克的詩歌《康德》完全是對康德的誤解。對于俄國的現狀，他無話可說。我不得不意識到俄國（我注意到，不論是他還是我拜訪過的其他作家都不曾說“蘇聯”這個詞）的歷史已經停在了1928年前后，那時它與外部世界的一切聯系事實上都被切斷了；比方說《蘇聯百科全書》對他和他的作品的描述僅僅停留在那時候，關于他后來的生活和著作，里面沒有任何可資參考的內容。

他剛說到一半，著名的老作家莉季婭·謝芙琳娜突然闖了進來，打斷了他的談話：“我的遭遇和他一模一樣，”她“說，百科全書關于我的文章的最后幾行是這樣寫的：‘謝芙琳娜正處在一場心理和藝術上的危機之中’——這篇文字已經二十年沒變了。對于那些想了解蘇聯的讀者來說，我一一仍處在場危機之中，場生命暫時中止的危機。我們就像龐培人一樣，·一你和我，鮑里斯列昂尼多維奇，說到半就被灰燼所湮沒。而且我們孤陋寡聞：我知道，梅特林克和吉卜林死了；但韋爾斯、辛克萊、劉易斯、喬伊斯、蒲寧、霍達謝維”奇呢，他們還活著嗎？帕斯捷爾納克看起來有些尷尬，便換了個話題。他已經讀過普魯斯特——他的法共朋友給他寄了他的整部作品——他說他很熟悉他的作品，還在最近重讀了一遍。當時他還沒有聽說過薩特和加繆，對海明威也不甚了解[他說，“我想不通為什么安娜·安德烈耶夫娜（阿赫瑪托娃）對他什么都知道”]。

他說起話來很是慢條斯理，偶爾也會突然冒出幾句連珠炮。他說出的話經常躍出語法結構的限制——前面幾句還明白易懂，接下來便不著邊際，不可思議的是盡管如此卻始終能給人留下生動、具體的印象——而且后面可能還跟著些讓人費解的黑話——接著又突然會變得清晰明了起來。他的演講，和他的作品一樣，在任何時候都帶有詩人的氣質。有人曾說，有些詩人當他們寫詩的時候是詩人，寫隨筆的時候便是隨筆作家；另外還有一些人無論他們寫什么他們都是詩人。帕斯捷爾納克無論他是誰也無論他做什么，他都是一位天才的詩人。至于他的談話，我無法形容它的質量。在我拜訪過的人中只有一個人說話和他一樣，她就是弗吉尼亞·伍爾夫，和他一樣，她也讓人頭腦興奮，而且她還以一種與他相同的令人激動的、甚至通常是令人震驚的方式去顛覆一個人對現實的一般看法。

我用“天才”這個詞是有用意的。經常有人問我用這么一個極易喚起人們想象但又不那么明確的詞要表達的是什么意思。我只能這樣回答：有人曾經問過舞蹈家尼金斯基他怎么能跳得那么高。據說他的回答是他覺得這沒什么大不了的。大多數人騰空后馬上就會落回地面。“你干嗎要馬上回到地面？為什么在你落回地面之前不在空中多待一會兒？”據說他是這么說的。在我看來天才的標準之一準確地說就是：能夠輕而易舉地做到一些普通人做不到而且也清楚自己做不到的事情——普通人既不明白是怎么做到的，也不知道為什么他們自己做不到。帕斯捷爾納克說話經常帶有很大的跳躍性；他的用詞在我所知道的范圍內是最有想象力的；既靈活又非常感人。當然，還有各式各樣不同類型的文學天才：艾略特、喬伊斯、濟慈、奧登、羅素就不這么說話。我可不想打擾主人太久而討人嫌。當我離開時，我已經被詩人的談吐和個性深深地打動，事實上是被徹底地征服了。

帕斯捷爾納克回莫斯科后，我每周都去拜訪他，對他的了解也逐漸加深。我不打算描述他在外表、聲音和儀態方面的改變。他談論書籍和作家；他喜歡普魯斯特，深深為他的作品所吸引，他喜歡《尤利西斯》后來的作品。他談到法國的象征 至少在當時他還沒有讀過喬伊斯——主義者，談到了凡爾哈倫和里爾克，這兩人他都曾見過面。他非常推崇里爾克，無論是作為作家還是作為一個人。他還深深為莎士比亞而著迷，對自己翻譯的莎士比亞作品很不滿意：“我曾試圖完全把握莎士比亞，”他說，“但并不成功。”他說，他是在托爾斯泰的陰影下長大的——對他來說，托爾斯泰是一位無與倫比的天才，比狄更斯或陀思妥耶夫斯基更加偉大，是一位堪與莎士比亞、歌德和普希金比肩的作家。他的父親，也就是那位畫家，曾在1910年帶他到阿斯塔波沃車站托爾斯泰臨終的病榻前看望他。他覺得幾乎不可能對托爾斯泰提出批評：俄羅斯和托爾斯泰就是一回事。至于俄國的詩人，勃洛克當然是他那個時代舉足輕重的天才，但他并沒有從他那里找到默契。別雷更接近他，那是一位充滿奇妙和聞所未聞洞見的人，一個充滿魔力的、在東正教傳統中被稱為圣愚的人。布柳索夫在他看來就是一個自制的、精巧的、機械的音樂匣子，一個機靈的、工于心計的取巧者，根本算不上一位詩人。他沒有提到曼德爾施塔姆。他對瑪琳娜·茨維塔耶娃感覺非常親切，多年的友誼已注定讓他們心有靈犀。

他對馬雅可夫斯基的感情則要復雜得多：他跟他很熟，他們一直是很親密的朋友，而且他還從他身上學到了很多；他當然是破除各種舊有形式的（泰坦似的）巨人，但，他補充說，他與其他共產主義者不同，他始終是一個有血有肉的人——僅此而已，而主要不是一位詩人，不是像丘特切夫或勃洛克那樣的永垂不朽的神，甚至不是像費特或別雷那樣的半神。他已被湮沒在時間的長河里。他那個時代需要他，他正是那些時期所召喚的人。他說，有許多詩人都擁有屬于他們自己的時光，比如阿謝耶夫、可憐的克柳耶夫（遭到清洗）、謝爾文斯基，甚至還包括葉賽寧。他們滿足那個時代的迫切需要，他們的天才之作對他們國家詩歌的發展起著至關重要的作用，而之后他們就不再輝煌。馬雅可夫斯基就是其中最偉大的一位——《穿褲子的云》自有它重要的歷史地位，但叫囂得有些過頭：他把自己的天賦吹得太大，直到吹破了牛皮。想拿五彩的氣球充當可憐的遮羞布，但你是俄國人的話，你終究還是俄國人。他有天賦，有他的價值，但粗糙，還不成熟，最終只能做一個海報藝術家。馬雅可夫斯基的愛情經歷對他來說，無論是作為一個人還是作為一位詩人，都是致命的。他，帕斯捷爾納克，一直很喜歡馬雅可夫斯基這個人；他的自殺對他來說也是他自己生命中最黑暗的日子之一。

帕斯捷爾納克是一位熱愛俄羅斯的愛國者——他對自己與他的祖國之間的歷史淵源關系感受非常深。他一再地向我表示能到佩列杰利基諾作家村消夏對他來說有多么高興，因為那里曾是偉大的斯拉夫派尤里·薩馬林的莊園的一部分。真正的傳統之鏈從“薩德闊傳奇”開始，傳給斯特羅加諾夫家族和柯楚別依家族，接下來又傳給杰爾查文、茹科夫斯基、丘特切夫、普希金、巴拉丁斯基、萊蒙托夫、費特和安年斯基，最后傳到了阿克薩科夫家族、托爾斯泰和蒲寧那里——是斯拉夫的傳統，而不是自由知識分子的傳統，正如托爾斯泰所強調的，后者根本不知道人們生存依靠的是什么。他這種近乎癡迷的渴望被看成是扎根于俄國土地上的真正的俄國作家的情懷，最明顯的表現就是他對他自己的猶太血統的反感。他不愿意討論這個問題——不是因為他覺得尷尬，而是他不喜歡：他希望猶太人不要再作為一個民族而存在。

他對藝術的趣尚在他的青年時代就已經形成，他仍保持著對那個時代的大師們的尊崇。斯克里亞賓——他自認為已成了一名作曲家——給他留下的印象是神圣的。我很難忘記帕斯捷爾納克和涅高茲（著名音樂家，帕斯捷爾納克的妻子季娜伊達的前夫）對斯克里亞賓和象征派畫家弗魯別利的贊美之詞，他們將弗魯別利，還有尼古拉·羅里赫，置于所有的當代畫家之上。無論是畢加索和馬蒂斯，勃拉克和博納爾，克利和蒙德里安，還是康定斯基或馬勒維奇，比起他們來似乎都不算什么。

話中給人一種感覺，阿赫瑪托娃和她的同時代人古米廖夫、瑪琳娜·茨維塔耶娃是19世紀最后的絕響——而帕斯捷爾納克或許可以占據世紀之交的位置，曼德爾施塔姆或許也可以。也許只有他們才能夠被稱為是第二次俄羅斯文藝復興運動最終的代表，這場運動基本上與現代運動無關，與畢加索、斯特拉文斯基、艾略特、喬伊斯和勛伯格無關，盡管他們對他們推崇備至；因為俄國的現代運動已經由于諸多政治事件而夭折（曼德爾施塔姆的詩則是另一回事）。帕斯捷爾納克深愛著俄國，心甘情愿地包容祖國的所有缺點，除了斯大林的野蠻統治；盡管如此，他還是把1945年看作是黎明前的黑暗，他睜大雙眼來發現那黑暗中的晨曦——他在《日瓦戈醫生》的最后幾章中表達了這一希望。他相信自己將與俄羅斯民族的精神生活交融在一起，共同分擔她的恐懼，分享她的希望和夢想，將像丘特切夫、托爾斯泰、陀思妥耶夫斯基、契訶夫和勃洛克一樣，以他們各自獨特的風格，表達出她的心聲。（這時我才知道他對涅克拉索夫一點也不認同。）

在我訪問莫斯科期間與我的談話中，我們總是單獨待在一起，坐在一張油光發亮的桌子前，桌上別說一本書，就連一張紙片也找不著，他不斷地重申他的信念，確信自己已經非常接近國家的精神核心。他還堅決且不懈地否認高爾基和馬雅可夫斯基做到了這一點，特別是前者。他覺得他有話要對俄國的領導人說，一些只有他能說出來的非常重要的話，但他所要說的話——他經常說——對我來說既模糊不清又語無倫次。這很可能是因為我這方面缺乏理解——但安娜·阿赫瑪托娃告訴我，當他用這種先知似的語調說話時，她也聽不懂他要說什么。

有一回，他正是在這種亢奮的情緒中向我講述了他與斯大林通電話談論曼德爾施塔姆被捕一事。這段著名的對話流行有許多不同的版本，而且至今還在流傳。我只能靠記憶來復述他在1945年向我講述的這段往事。據他說當時他正與妻子和孩子待在自己在莫斯科的公寓中，家里沒有其他人，突然電話響了，電話里的聲音告訴他電話是從克里姆林宮打來的，斯大林同志想和他通話。他以為這是別人開的一個愚蠢的玩笑，于是把電話掛了。但電話鈴又響了，電話里的那個聲音不知怎的讓他相信這次是真的。接著斯大林問他是鮑里斯·帕斯捷爾納克嗎，帕斯捷爾納克回答我就是。斯大林問曼德爾施塔姆朗誦一首諷刺他斯大林本人的詩時他是否在場。帕斯捷爾納克回答說他在不在場在他看來并不重要，但能和斯大林通話，他感到非常榮幸；他說他一直相信這一天會到來；他還說他們必須就一些至關重要的問題進行面談。隨后斯大林問曼德爾施塔姆是否稱得上是一位大師。帕斯捷爾納克回答說作為詩人，他們有很大不同；說他很贊賞曼德爾施塔姆的詩歌但感覺不是一個路子；但無論如何這都不是問題的關鍵。

在他向我講述這段插曲的過程中，帕斯捷爾納克又開始了他的一個關于世界歷史的重大轉折點的形而上學暢想；他希望和斯大林談的正是這些——他應該這么做，這才是至關重要的。我很容易想象他也是以這樣的口氣對斯大林說的。至少斯大林又問了他一次，當曼德爾施塔姆朗讀那首諷刺詩的時候，他是否在場。帕斯捷爾納克再次回答：最重要的是他必須與斯大林見面，而且必須馬上見，一切都在此一舉，他們必須談一些有關生和死的根本性問題。“如果我是曼德爾施塔姆的朋友，我會更清楚如何來為他辯護”。斯大林說完掛斷了電話。帕斯捷爾納克試圖撥回去，但不出意料，無法接通。顯然這段插曲一直深深地困擾著他。他至少在兩個不同的場合重復向我說起過我剛才敘述的那個故事版本，但很顯然他還以其他各種不同的形式向來訪者講述過這段故事。盡管他多方設法解救曼德爾施塔姆，特別是向布哈林求助，這些努力或許至少有助于保護他一段時間——幾年后曼德爾施塔姆最終還是被摧殘至死——但帕斯捷爾納克顯然察覺到，也許換一種方式回答可能給受害的詩人帶來更大的幫助。這無需講什么理由，只要是一個沒有被自大和愚蠢蒙蔽雙眼的人都會這樣覺得。[[49]](#_49_7)

說完這個故事他又談起了其他幾位受害者。皮利尼亞克焦急地等待著（“不時地朝窗外看”）一位特使，要他在一份譴責一個1936年被指控為叛徒的人的公開信上簽名，但沒有任何人來，他意識到他自己也要大難臨頭。帕斯捷爾納克提起1941年茨維塔耶娃自殺時的處境，他覺得如果不是那些文學官僚對她如此絕情，簡直到了駭人聽聞的地步，這種事情或許也不會發生。他還講了一個故事，一個人跑來要他在一封聲討圖哈切夫斯基元帥的公開信上簽名。帕斯捷爾納克拒絕了并解釋了拒絕的原因，那人聽后失聲痛哭，說詩人是他見過的最高尚最圣潔的人，還熱烈擁抱了他；但隨即他便徑直去找秘密警察告發他。

帕斯捷爾納克接著說，盡管共產黨在戰爭期間，不單在俄國還在其他國家，都起到過一些積極的作用，但他發現任何與其有關系的想法正日益令人厭惡：俄國就像一艘大船，一艘奴隸船，黨員就是監工，他們用皮鞭抽打著劃手。他很想知道為什么當時在莫斯科的一位英聯邦的外交官，我肯定認識，那個人懂一些俄語并自稱是詩人，有時會來拜訪他；為什么這個人老是建議他，帕斯捷爾納克，在一切可能和不可能的場合都應該向黨靠攏？他不需要來自世界另一邊的紳士來告訴他應該做什么——他問我，我能否告訴那個人他不歡迎他來訪？我答應了他，但我并沒有那樣做，部分是因為我擔心這樣做會使帕斯捷爾納克本來就不太安全的處境變得更不穩定。

帕斯捷爾納克也指責過我；倒不是因為我試圖將我的政治觀點或什么其他觀點強加給他——而是由于一些在他看來同樣糟糕的事情。當時我們倆都在俄國，你無論往哪兒看，所有的一切都讓人厭惡、令人震驚，簡直就像一個讓人作嘔的豬圈，而我看起來卻為之激動不已：“你到處閑逛，”他說，“看什么都覺得迷惑”——我也不比（他斷言）其他外國訪問者好到哪里去。那些人什么也沒看見，為荒謬的錯覺所蒙蔽，對可憐而又可悲的當地居民怒其不爭。

帕斯捷爾納克對于指責他本人順應黨或國家的要求極其敏感——他似乎擔心，只剩下他還活著，有人會把這歸結為他為擺平當局做了一些不該做的事，為逃避迫害不惜讓良心做出一些卑鄙的妥協。他不斷地回到這個話題，花很長很長的時間否認他會這么做，凡是認識他的沒有人會認為他有罪。一天他問我，我是否聽誰說過他在戰時發表的那本詩集《在早班列車上》是他向主流看齊的一種表示。我如實告訴他我沒有聽說過，這完全是謬論。

安娜·阿赫瑪托娃，他的摯友，也是他最敬佩的人。她告訴我說，戰爭臨近結束，當時她正從塔什干返回她曾從那兒被疏散的列寧格勒，她在莫斯科做了短暫的停留并順便造訪佩列杰利基諾。她剛到沒幾小時就接到帕斯捷爾納克叫人捎來的口信說他不能來看她——他發燒了——正臥病在床——完全不可能來。第二天她又接到了同樣的口信。而第三天他便出現在她的面前，氣色看起來非常好，沒有任何生病的跡象。他做的第一件事就是問她，她是否讀過這本他最近發表的詩集。他提問時臉上的表情顯得如此痛苦，所以她故意說她沒有，還沒有看；聞此他臉上的疑慮頓消，如釋重負，他們談得也很愉快。顯然他對這些詩感到羞愧，這完全沒有必要。在他看來一寫市民詩歌是種三心二意的行為——沒有什么比這種類型的詩歌更讓他反感的了。

然而直到1945年他依舊對俄羅斯的偉大復興抱有希望，因為戰爭帶來的那場橫掃一切的風暴，在他看來是一場以它自身的可怕形式表現出來的、與十月革命一樣具有改天換地力量的風暴，是一場超越我們孱弱的道德范疇的巨大突變。他強調，如此巨大的突變不能輕易做出評判。你必須反復思考，盡最大的可能充分地去理解它們；它們已經超越了善與惡、接受與拒絕、懷疑與肯定的范疇；我們必須把它們看作是一些根本性的改變，是地震和海嘯，是一系列超越了所有道德和歷史范疇的改天換地的事件。因此，那些關于背叛、清洗、對無辜者進行大屠殺的夢魘，和緊隨其來的一場令人恐懼的戰爭，在他看來似乎也變成了實現某種不可避免的、前所未聞的精神勝利的必要前奏。

此后十一年我再也沒有見過他。到1956年，他與他的國家的政治當局之間的對立關系結束。一提到它，或它的代表人物，他就不寒而栗。在此之前他的朋友奧爾加·伊文斯卡婭已經被捕、受到審訊和虐待，并被送往勞改營待了五年。“你們的鮑里斯，”國家安全局局長阿巴庫莫夫曾對她說，“你們的鮑里斯討厭我們，是不是？”“他們說的沒錯，”帕斯捷爾納克說，“她無法否認也沒有否認。”我和涅高茲還有他與首任妻子（如今已經嫁給帕斯捷爾納克）的一個兒子一起前往佩列杰利基諾。涅高茲一遍又一遍地反復說帕斯捷爾納克是一個圣徒：他太不諳世故了——他指望蘇聯當局會允許出版他的《日瓦戈醫生》，這簡直太荒謬了——犧牲作者反倒更可能。帕斯捷爾納克是這幾十年俄國涌現出的最偉大的作家，因而他也會像許多人一樣遭到政府的迫害。這是獨裁政治的內在要求。傳統俄國和新俄國之間無論有什么樣的差別，對作家和藝術家的懷疑和迫害則是共同的。他的前妻季娜伊達——如今已是帕斯捷爾納克的妻子——曾告訴他帕斯捷爾納克已經決定在什么地方公開出版他的小說。他曾試圖勸阻他，但他的話不管用。如果帕斯捷爾納克向我提到這個問題，我會不會——這很重要——至——關重要你可以說或許事關生死，甚至就在這些天？——我會不會去勸他罷手？在我看來涅高茲是對的：帕斯捷爾納克或許真的需要保重自己的身體。

這時我們已經來到了帕斯捷爾納克的家。他正在門口迎接我們，他先讓涅高茲進屋，然后一邊熱烈地擁抱我一邊對我說，在我們分別的十一年間發生了太多的事，大多數都糟透了。他頓了頓接著說“：想必你也有些事想對我說吧？”我的回答愚蠢至極（簡直就是愚蠢得無可救藥）：“鮑里斯·列昂尼多維奇，看到你氣色這么好我真的很高興。但最重要的是你挺過來了。在我們有些人看來這簡直就是奇跡。”（我當時滿腦子想的是斯大林晚年針對猶太人的迫害。）他的臉色頓時鐵青，怒目相視：“我知道你在想什么。”他說。“我在想什么，鮑里斯·列昂尼多維奇？”“我知道，我明白是什么，你心里想什么我一清二楚，”他有些聲嘶力竭——這太可怕了——“不要支支吾吾的。你想什么我能看得很清楚，比我自己的還清楚。”“我在想什么？”我又問了一遍，我被他的話攪得越來越糊涂。“你心里想——我知道你心里這么想——我為‘他們’辦過事。”“鮑里斯·列昂尼多維奇，我向你保證，”我回答，“我從來沒有這樣想過——而且我也從來沒有聽任何人這樣說過，哪怕是愚蠢的笑話。”終于他似乎相信我了。但看得出他有點心煩意亂。直到我讓他確信，全世界有教養的人都非常欽佩他，不僅僅因為他是一位作家，而且因為他是一位自由而獨立的人，這時他才開始逐漸地恢復常態。“至少，”他說，“我敢像海涅那樣說：‘作為詩人，我或許不值得被記住，但作為為人類自由而戰的戰士，我必將被人們永遠銘記。’”[[50]](#_50_7)

他把我帶進他的書房。在那里他把一只厚厚的大信封塞到我手里：“我的書，”他說，“全在這。我的封筆之作。請指教。”當天晚上和第二天一天我都在讀《日瓦戈醫生》。兩三天后，當我再次見到他時，我問他他打算如何處理這本書。他告訴我他已經把這本書給了一位在蘇聯廣播電臺意大利分部工作的意大利共產黨員，他同時還是親共產主義的意大利出版社菲爾特里內利的代理人。他已經將全世界的版權都授予了菲爾特里內利。他希望他的小說、他的絕筆，是他的所有作品中最標準、最成熟的——相比起來，他的詩歌就算不上什么（盡管他認為這部小說中的詩或許是他寫過的最好的詩）——他希望他的小說能夠傳遍全世界，用火去焚燒（他引用普希金曾引用過的《圣經》中的名句），去摧毀人們的心靈。

午餐結束后，他的妻子季娜伊達·尼古拉耶夫娜把我拉到一邊，眼淚汪汪地懇求我，要我勸他不要在國外發表《日瓦戈醫生》。她不希望她的孩子們受罪；我當然知道“他們”會干出什么事。我被這一懇求所打動，不失時機地和詩人談了此事。我答應將他的小說做成縮微膠片，并把它們分別藏在地球上四個不同的地區，把一些副本藏在牛津，一些藏在瓦爾帕萊索（Valparaiso），一些藏在塔斯馬尼亞、開普敦、海地、溫哥華和日本，這樣即使爆發了核戰爭，一些副本也能夠保存下來——他真的打算和蘇聯當局對抗嗎？他想過后果沒有？

一周內我第二次和他談起此事，在與我的談話中他顯出一絲不快。他對我說，我所說的當然是好意，他對我對他本人的安全和他家庭的安全（這被他譏諷地說成是小事）的操心也很感動，但他知道他自己在做什么；他說我比十一年前那位沒完沒了的英聯邦外交官還要啰嗦。他已經和他的兒子們談過。他們也已經做好了受罪的準備。我不要再提這件事了。我已經讀過那本書，我當然知道這本書，特別是它一傳播，對他將意味著什么。我只能慚愧地緘口作罷。

又過了一段時間，我們如往常一樣談論起法國文學。自我們上次見面后他設法弄到了薩特的《惡心》，但覺得它艱澀難懂，它的淫穢描寫更是叫人作嘔。在擁有了四個世紀的創造性天才之后，難道這個民族就再難產生出偉大的文學作品了嗎？阿拉貢只會趨炎附勢，杜哈梅和蓋埃諾則無聊透頂；馬爾羅是否還在創作？我還沒有回答，他的一位一客人，位彬彬有禮、沉默寡言的女士，略帶羞澀地問奧爾德斯·赫胥黎在《針鋒相對》之后是否還寫了什么作品。她是一位教師，在勞改營待了十五年，最近才剛剛回來，她被定罪僅僅因為她教授英文。弗吉尼亞·伍爾夫還在創作嗎？——她還從未讀過她的書；但她從一份在她的勞改營神秘現身的法國舊報紙上讀到一篇文章，她覺得她可能會喜歡她的作品。

能夠將外部世界的文學和藝術信息帶給那些像這樣真正如饑似渴，但又極難從其他渠道獲得信息的人們，這種喜悅之情真是難以言表。我把我知道的所有英國的、美國的和法國的作品都告訴了她和聚在一塊的客人，就好像在一座荒島上向一群與文明世界隔絕了幾十年的海難幸存者講述一樣。他們感覺聽到的一切都是新的，都讓人覺得興奮和欣喜。格魯吉亞詩人基奇安·塔比澤，是帕斯捷爾納克的摯友，已在大清洗中殞命。他的遺孀尼娜·塔比澤當時也在場，她想知道莎士比亞、易卜生和蕭伯納是否還在西方戲劇界聲名顯赫。我告訴她對蕭的興趣已經有所減弱，但契訶夫卻得到了極大的推崇并且還經常被搬上舞臺。我加了一句，阿赫瑪托娃曾經對我說她無法理解為什么會推崇契訶夫。他的世界完全是灰暗的，從未閃耀過陽光，沒有刀光劍影，一切都被可怕的灰霧所籠罩，契訶夫的世界就是一潭泥淖，悲慘的人物身陷其中，無依無靠。這是對生活的扭曲。帕斯捷爾納克說，阿赫瑪托娃大錯特錯。“你見到她的時候告訴她——我們無法像你一樣能隨意到列寧格勒去——是我們這里的所有人對她說的，所有的俄國作家都在對讀者進行說教：連屠格涅夫都告誡我們說時間是一劑良藥，是一種可以治愈傷痛的藥物；契訶夫卻沒有這么做。他是一位純粹的藝術家——完全融入藝術——他就是我們的福樓拜”。他接著說，阿赫瑪托娃肯定會對我說起陀思妥耶夫斯基，她還會抨擊托爾斯泰。但托爾斯泰對陀思妥耶夫斯基的評價是對的，他的小說是一鍋糟糕透頂的大雜燴，摻雜了沙文主義和歇斯底里的宗教情緒：“告訴阿赫瑪托娃，是我說的！”但是當我再次見到阿赫瑪托娃時，那是1965年在牛津，我想最好還是不提他曾下的斷言：她或許早就希望對他做出回應。但帕斯捷爾納克已經躺在他的墳墓里了。實際上，她確實懷著無比熱烈的崇敬之情向我說起了陀思妥耶夫斯基。

三

這讓我想起了我與阿赫瑪托娃的會面。莫里斯·鮑勒的引介讓我認識了她的詩歌，我一直都期待著能夠見到她。1945年的11月我從莫斯科前往列寧格勒。自1920年起我就再也沒有見到過這座城市，當時我才十一歲，我們全家獲準從列寧格勒返回我們的家鄉里加，當時里加還是一個獨立共和國的首府。到了列寧格勒，我對童年的回憶突然變得格外鮮活起來。看著眼前的街道、房屋、雕像、河堤、市場，還有突然閃入眼簾的一家熟悉的小店，我的激動之情無法言表，小店的扶欄還是殘缺不全，店里的茶炊已經修補過，我們家就曾住在這家店房的下面。這棟房子的內院看上去就像十月革命頭幾年一樣臟亂不堪，無人料理。這些真景實物勾起了我對那段突發事件、那些場景和經歷的回憶。我就像是走進了一座傳說中的城市，我自己轉瞬成了那個依稀記憶中的鮮活傳說的一部分，同時還能從置身事外的有利位置對它進行觀察。這座城市雖然遭到了嚴重的破壞，但到1945年她那難以言傳的美麗風貌尚存（直到十一年后我再次見到她時，她才完全得到修復）。我設法找到了位于涅瓦大道（大街）的作家書店。在看書的過程中，我偶然與一位正在翻看詩集的讀者攀談起來。他原來是一位著名的評論家和文學史家。我們談起了近來發生的事情。他向我描述了列寧格勒被圍困期間的慘狀和許多市民英勇戰斗為國捐軀的故事，他還告訴我，一些人被凍死、餓死，而活下來的大多數是年輕人。還有一些人被疏散走了。我問他在列寧格勒的作家命運如何。他說：“你指的是左琴科和阿赫瑪托娃嗎？”對我來說，阿赫瑪托娃是一個屬于遙遠過去的人物。莫里斯·鮑勒曾翻譯過一些她的詩，他向我談起她的時候對我來說就好像在談一位自一戰后就銷聲匿跡的人物。“阿赫瑪托娃還活著？”我問“”，阿赫瑪托娃，安娜·安德烈耶夫娜？他說：“為什么不，當然還活著。她就住在離這不遠的噴泉河上的噴泉宮；你想見見她嗎？”這就好像突然被邀請去見克里斯蒂娜·羅塞蒂小姐[[51]](#_51_7)。我激動得簡直說不出話來。我嘟噥著說，我實際上很想見到她。“我會給她打電話，”我那位新結識的朋友說。不久他回來告訴我說她可以在下午三點接待我們。我先到書店，然后我們一塊去。

我按約定的時間到了書店。我和那位評論家一起走出書店，向左拐，穿過阿尼奇科夫橋，接著再向左拐，沿著噴泉河的河堤一直向前走。噴泉宮，原是謝列梅捷夫伯爵的宮殿，是一座華麗的巴洛克晚期風格的建筑，圍繞寬敞的庭院（和牛津或劍橋中一個比較大的學院的方庭差不多）而建的精致鐵門是列寧格勒一個著名的標志。我們爬上一段昏暗陡峭的樓梯，來到上一層，并得到許可進入阿赫瑪托娃的房間。屋內布置得非常簡陋——我猜屋里的所有東西事實上在圍城期間都被洗劫一空——不是被搶走就是被賣掉。屋里放置了一張小桌子、三四把椅子，還有一個木柜子和一張沙發，壁爐沒有生火，在壁爐的上方還掛著一幅莫迪里阿尼的畫。一位儀態高貴、頭發灰白的女人，肩上搭著一條白色的披肩，款款起身迎接我們的到來。

安娜·安德烈耶夫娜·阿赫瑪托娃極為雍容高貴。她舉止從容，道德高尚，容貌端莊而又略顯嚴肅，而且表情總是流露出一種深深的憂郁。我向她鞠躬致意。看起來我做得非常得體，因為她的尊容和舉止就像悲劇中的一位女王。我感謝她的接待，并對她說西方的人們如果知道她還健在一定會很高興，因為許多年都沒有聽到關于她的任何消息。“是嗎，不過《都柏林評論》最近發表了一篇關于我的文章，”她說，“據說談的是我在博洛尼亞的作品。”她身邊帶著一位朋友，看起來是那種頗有學問的女人，她們偶爾會友好地交談一陣。之后阿赫瑪托娃問我倫敦遭轟炸的情形：我盡可能回答她，但迫于她遠遠的女王般的威儀我還是真切地感覺到害羞和緊張。突然間我聽見外面有人在喊我的名字。我愣了一下——這只可能是幻覺——但喊聲卻越來越大，已經能很清楚地聽到“以賽亞”的聲音。我來到窗前向外張望，看見一個人在那里，我馬上認出那人是倫道夫·丘吉爾。他正站在寬敞庭院的中央，看起來就像一位喝醉酒的大學生，高聲喊著我的名字。一時間我的腳像釘在了地板上。當我緩過神來后，匆匆道了個歉，便沖下了樓梯。我唯一想的就是不要讓丘吉爾到這間房間來。我的同伴，那位評論家，也急匆匆地跟我沖了下來。當我們沖到院子里，丘吉爾迎面走來向我熱情地打招呼。“X先生，”我的嘴變得有些生硬，“沒想到你還認識倫道夫·丘吉爾先生？”那位評論家呆若木雞，臉上的表情也由迷惑不解變得恐怖，隨即便急匆匆地離開。我不知道我是否被秘密警察跟蹤，但肯定是被倫道夫·丘吉爾跟上了。正是這件麻煩事在列寧格勒引起各種謠傳，說有一個從國外派來的特使已經到列寧格勒，準備勸阿赫瑪托娃離開俄國；說溫斯頓·丘吉爾一生都很崇拜詩人，正派一架專機來接阿赫瑪托娃去英國云云。

倫道夫，從牛津畢業之后我就再沒見過他。后來他解釋說他現在是北美報業聯盟駐莫斯科的記者。他來列寧格勒辦公務。當他到阿斯托利亞飯店時，他首先關心的是拿到他那罐魚子醬，他已經事先讓人把它放進冰箱：但因為他不懂俄語，他的翻譯又不見了蹤影，最后他不得不找英國大使館的一位代表求助。她幫他找到了魚子醬。在聊天的過程中他才得知我也在列寧格勒。他說他本可以找一位更出色的翻譯，但不幸的是從英國大使館的那位女子那里獲悉到哪里可以找到我。接下來就發生了上面那一幕。當他到噴泉宮時，他采用了他在基督學院（他的牛津大學）時很管用的一種辦法，我敢說在其他時候是這樣的；“結果”，他帶著勝利的微笑說，“真的管用”。我盡可能先把他打發走，隨后從書店老板那里打聽到阿赫瑪托娃的電話，立即給她打了電話，解釋我為什么不辭而別，并為此向她道歉。我問她我是否可以再給她打電話。她回答說：“我今晚九點恭候你。”

我到她家的時候，有一位知識淵博的女子也在場，她是一位亞述學專家。她向我詢問了許許多多有關英國大學和它們是如何組織運作的問題。阿赫瑪托娃顯然對此沒有多大興趣，一直沒怎么說話。臨近午夜，那位亞述學者起身告辭，阿赫瑪托娃才開始向我詢問那些流亡國外的老朋友的情況——我可能認識其中的某些人。（她后來告訴我，對此她敢確信。她向我保證，在對私人關系的判斷上，她的直覺——只要看上兩眼——從來沒有錯過。）我也的確認識他們中的一些人。我們談到了作曲家阿圖爾·盧里埃，戰時我們曾在美國見過面。他們原來一直是非常親密的朋友，他曾為她的還有曼德爾施塔姆的一些詩歌譜過曲。她問起鮑里斯·安列普，那位鑲嵌專家，我從未見過此人，對他了解甚少，只知道他曾用伯蘭特·羅素、弗吉尼亞·伍爾夫、葛麗泰·嘉寶、克萊夫·貝爾、莉季婭·洛波科娃等這些著名人物的畫像來裝飾國家美術館前廳的地面。如果時間推到二十年后，我還可以告訴她，她本人的畫像也被安列普加入到那些著名人物之列。她拿出一枚鑲有黑寶石的戒指給我看，那是安列普1917年贈給她的。

她說自一戰以后她只見過一個外國人，還是一個波蘭人。她又關切地詢問了其他各類不同朋友的情況——莎樂美·安德羅尼科娃，曼德爾施塔姆最著名的一首詩就是獻給她的；斯特拉文斯基的夫人，薇拉；詩人維亞切斯拉夫·伊萬諾夫和格奧爾基·阿達莫維奇。我盡可能地回答她。她提起一戰前她訪問巴黎的經歷，提到她和阿美迪奧·莫迪里阿尼之間的友誼，壁爐上方還掛著他為她作的畫像——那只是其中的一幅（其他的畫像已在圍城期間被毀）。她向我描述了她在黑海沿岸的童年生活。她把那兒稱作是一片未受洗禮的異教的土地，待在那里，你會覺得自己貼近一種古代的，帶著些希臘因素又有種野蠻人味道的，完全非俄羅斯的文化。她談到了她的第一任丈夫，著名詩人古米廖夫。她確信他沒有參與君主派的密謀，而他卻因此而被處決；許多作家都請高爾基出面相救，但他卻完全袖手旁觀。在他陷罪之前，她已經有一段時間沒有見到他了，就在幾年前他們已經離婚。說到他死亡的慘狀時，她的雙眼噙滿了淚水。

一陣靜默之后，她問我是否愿意聽聽她的詩。但在讀之前，她說她要先背誦兩章拜倫的《唐璜》給我聽，因為它們與后面要讀的詩有關。雖然我對這首詩很熟，但我還是無法說出她選的是哪兩章。因為盡管她的英文讀得非常流利，但她的發音至多只能讓人聽懂一兩個單詞。她閉上雙眼，憑著記憶深情地念著詩句。我站起身來朝窗外望去好不讓她看出我的窘迫。我后來想，這也許就是我們今天讀希臘和拉丁的古典作品的樣子。我們一樣也被那些文字所感動，但我們讀它們的時候，它們原來的作者和聽眾或許也一樣完全聽不懂。隨后她朗誦了幾首她詩集里的詩——《耶穌紀元》、《白色的云朵》、《六書選》——“類似這樣的詩，遠比我的詩更好的詩”“,她說，卻成為導致我們時代最好的詩人毀滅的罪名，我愛著他，他也愛著我……”——我還來不及問她說的是古米廖夫還是曼德爾施塔姆，她就已經泣不成聲，無法再讀下去了。

她的朗讀有錄音，所有我不打算做過多的描述。她朗讀了（當時）尚未完稿的詩《沒有主人公的長詩》。一聽到這首詩，我馬上就意識到這是一篇杰作。我想當時我還無法像今天一樣完全領略這首詩的多重內涵和絕妙之處，以及其中包藏著的許多個人典故。她毫不隱諱寫這首詩的目的，就是想對她詩人的一生做一總結性的回顧，獻給圣彼得堡的過去——這座城市是她生命的一部分；獻給她的朋友，就像《第十二夜》中許多戴著滑稽面具的人匯成的狂歡游行隊伍一樣，獻給他們的生活和命運，包括她——自己就像是一種藝術家在無法逃避的厄運即將來臨之前所做的“西緬之頌”（《路加福音》2：29─32）。這是一篇神秘而又觸動靈魂的作品：它很快就被汗牛充棟的評論所掩埋。

后來她又看著手稿朗讀了《安魂曲》。她突然停下來，念叨起1937和1938年那兩年。那時她的丈夫和兒子都被抓起來送進了集中營（這已經是第二回了），她也加入到那些苦苦等待著她們的丈夫、兄弟、父親、兒子的女人們的行列，她日日夜夜地等，一周又一周，一一月又月，期盼著他們的消息，期盼著能獲準為他們送些食物或信件。但什么音訊也沒有盼來，什么消息也沒有送去。蘇聯的城市籠罩在一張死亡的大幕之下，數百萬無辜者還在經受著折磨和屠殺。她說話的聲音異常的平靜，就像在陳述一個事實，有時會打斷自己：“不，我不能再說下去了，這不太好，你來自一個由人構成的社會，而在這里，我們被區分成人和……”接著是一段長長的靜默：“而即使是現在……”她又一次沉默了。我向她詢問曼德爾施塔姆的情況：她的聲音哽住了，眼中噙滿了淚水，她懇求我不要提他：“他打了阿列克謝·托爾斯泰一巴掌之后，一切都無法挽回了……”好一陣工夫她的情緒才緩了過來。她接著說，完全變了一種聲音：“我們在塔什干的時候，阿列克謝·托爾斯泰老是穿著淡紫色的俄羅斯襯衫，他說等我們回來后，我和他都會迎來一段美妙的時光。他是一位才華橫溢而又不失風趣的作家，一個脾氣暴躁但又魅力十足的惡棍。他現在不在了。他無所不能，沒有什么他做不到的。他是個瘋狂的冒險家。他只喜歡年輕人，喜歡力量和活力。他沒有寫完《彼得一世》，因為他說他只會寫年輕時的彼得；當這些人物變老之后他又將如何處理呢？他是又一個多洛霍夫（《戰爭與和平》中的人物）。他叫我安娜什卡。這讓我有些尷尬，但我確實非常喜歡他，盡管我們時代最杰出的詩人之死與他有關。我深愛著他（那位詩人），他也深愛著我。”（她這里的用語和她前面所用的完全一樣，現在我明白這兩處她所指的都是誰了。）

這時大概已是凌晨三點。她還沒有要我離開的意思，而我也聽得入神，一動不動。她走出房間端來一盤煮西紅柿。拿這么寒酸的食物招待我她有些不好意思，但她也只有這些。我請求她同意我抄下《沒有主人公的長詩》和《安魂曲》這兩首詩，她說不必了。她有一本詩集預計在明年2月出版，現在正在看校樣，到時她會送我一本。我們都知道這是黨的另一種統治方式。她被日丹諾夫斥為（這話并非他的首創）“半是修女，半是蕩婦”。[[52]](#_52_7)她因此也被排除在官方作家之外。

我們談起了俄國文學。我們略過了契訶夫，因為他的作品缺乏英雄主義和犧牲精神，缺乏深刻性、厚重感和崇高感。我們談到《安娜·卡列尼娜》。“托爾斯泰為什么要讓她自殺？她一離開卡列寧，一切都變了。她突然變成一個墮落的女人，一個‘茶花女’，一個妓女。是誰在懲罰安娜？是上帝？不，不是，是社會，是托爾斯泰一直批判的這個偽善的社會。最終他告訴我們安娜連沃倫斯基也拋棄了。托爾斯泰在撒謊。他比誰都更清楚。《安娜·卡列尼娜》的道德觀念就是托爾斯泰那些在莫斯科的姨媽的道德觀念，滿腦子低俗下賤的陳規陋習。這一切都與他個人的命運波折有關。當托爾斯泰還沉浸在結婚的幸福中的時候，他寫下了《戰爭與和平》，頌揚家庭的意義。當他開始對索菲亞·安德烈耶夫娜懷恨在心，但又迫于社會的譴責，可能還會招致鄉下人的恥笑，不能和她離婚的時候，他創作了《安娜·卡列尼娜》，并因安娜離開她的丈夫而懲罰她。當他上了年紀，為自己還對鄉村姑娘懷有強烈的性欲沖動而感到內疚的時候，他完成了《克萊采奏鳴曲》，實行完全的禁欲。”

這些都是她的原話。我不知道這些話有多認真，但阿赫瑪托娃不喜歡托爾斯泰的說教卻是真的——她把他看作自負的魔鬼，自由的敵人。她崇拜陀思妥耶夫斯基，而且和他一樣鄙視屠格涅夫。陀思妥耶夫斯基之后是卡夫卡，她讀他的英譯本（。“他寫書獻給我并寫關于我的故事，”多年后她在牛津告訴我“——卡夫卡是一位比喬伊斯和艾略特還要偉大的作家。他并非無所不知；那是普希金才能做到的。”）接著她向我說起了普希金的《埃及之夜》，說起故事中那個臉色蒼白的陌生人即興為觀眾提出的主題賦詩。她認為這個人物的真實原型是波蘭詩人亞當·密茨凱維奇。普希金與他的關系變得喜憂參半。波蘭問題讓他們分道揚鑣。但不管怎么說普希金總能在他的同時代人中發現天才。勃洛克也是如此——用他毒辣的慧眼和超凡的天資，他也可算作是一位即興詩人。她說勃洛克從來沒有愛過她，但俄國所有的女教師都相信，而且肯定還會一直這么相信下去，說他們之間有一段戀情。文學史家也是這么認為的。在她看來，這一切完全根源于她獻給勃洛克的那首詩《拜訪詩人》；或許還有講“灰眼睛的國王”之死的那首詩，盡管寫這首詩的時候離勃洛克的死還有十多年。勃洛克不喜歡所有的阿卡梅派詩人，她就是其中的一員。他也不喜歡帕斯捷爾納克。

于是她又談起了她所深深摯愛的帕斯捷爾納克。在曼德爾施塔姆和茨維塔耶娃死后，他們都成了孤身一人。得知對方還活著而且還在創作對他們兩個來說是一種莫大的安慰。他們彼此自由地批評，卻不允許其他人這樣做。在蘇聯有無數熱愛他們的男男女女傳抄著他們的詩歌，用心去體會他們的詩歌，這一點足以讓他們感到自豪。但他們倆卻都還在被流放。流亡的想法他們倆都無法接受。他們渴望去西方訪問，但如果這意味著他們再也不能回國，他們也不會去。他們深深的愛國之情不帶一絲民族主義的色彩。阿赫瑪托娃不打算離開。無論將遭受怎樣的苦難，她也絕不拋棄她的祖國。

她還談到她的童年，她的婚姻，她與其他人的關系，談到一戰之前在彼得堡那段充實的藝術生活。她不否認西方的文化，特別是到1945年這個時候，要遠遠超過蘇聯。她說起了偉大的詩人安年斯基，她從他身上學到的東西甚至比古米廖夫還要多，他去世的時候大多數編輯和評論家對他還沒怎么注意，他是一位被遺忘的大師。她說起了她的形單影只、與世隔絕。戰爭結束后，列寧格勒對她來說就是一片朋友的墓地——就像經歷了一場森林大火，剩下的幾棵孤零零的焦木只能讓原本的荒涼顯得更加凄楚。她靠翻譯過活。她曾請求允許她翻譯魯本斯的書信，而不是羅曼·羅蘭的。經過一番難以想象的波折，終于獲得了批準。我問她如何理解文藝復興——是一段真實的歷史，還是一種理想化的幻象，一個想象的世界？她的回答是后者。她懷念那個世界——正如歌德和施萊格爾曾經構想的，它渴求一種曼德爾施塔姆所說的普世的文化——渴求那些已經變成藝術和思想的東西：本性、愛情、死亡、絕望和犧牲——一種不受歷史限制，沒有任何例外的（放之五湖四海而皆準的）真實。她說話時聲音平靜而又鎮定，儼然像一位遭到放逐的冷漠的女王，高傲、郁郁寡歡、難以接近，說的話往往難以置疑。

她向我講述的她一生中經歷的一個又一個悲劇，已經遠遠超出了以往任何人對我的口述；回想起來仍然歷歷在目、讓人辛酸。我問她是否打算為自己的文學生涯留下一篇記錄。她回答說她的詩就是記錄，特別是那首《沒有主人公的長詩》，她又為我朗讀了一遍這首詩。我再次懇請她允許我把它抄下來。她還是拒絕了。我們的談話，觸及到彼此生活的隱私，徜徉于文學與藝術之間，一直持續到第二天的凌晨。當我取道列寧格勒和赫爾辛基離開蘇聯回國時，我順路又拜望了她一次。1946年1月5日下午我前去向她道別，她送了我一本她的詩集，詩集的襯頁上寫有一首新詩——這首詩后來成為一組名為《詩五首》的組詩的第二首。我發現詩集里這首詩的原型，其靈感直接來自我們早先的那次會面。在《詩五首》和別的詩中，還能見到許多我們會面的影子。

1956年當我再次訪問蘇聯時我沒有見到她。她的兒子一年前剛從勞改營釋放，如今又被關押起來。帕斯捷爾納克告訴我，除非是官方的安排，否則她對見外國人非常敏感，但她希望我能給她打電話；這要安全得多，因為她的所有電話交談都是被監聽的。在電話里她向我講述了一些她作為一個戴罪在身的作家的經歷；講述了她怎么被一些她曾認為值得信賴的朋友所拋棄；講述了其他許多人的高尚和勇氣。她重讀了契訶夫的作品，并跟我說起碼在《第六病室》這部作品中他準確地描述了她的處境，也包括其他許多人的處境。與此同時她翻譯的朝鮮古典詩歌也已經出版“——你可以想象我懂的朝鮮語有多多；這是一個選本；不是我自己選的。你倒沒必要去讀它。”

1965年我們在牛津見面時，阿赫瑪托娃告訴我斯大林本人曾為允許我去拜訪她這件事大發雷霆：“這么說我們的修女如今在接受外國間諜的訪問啰。”當得知已經報告過，他隨即便是一通謾罵，言語之難聽她自己最初都不知如何復述給我聽。事實上我從未在任何情報機關工作過，不過這無關緊要。所有外國使團的人在斯大林看來都是間諜。當然，她說，那個老頭子之前已經患上了疑心病，有些神志不清。在牛津她對我說，她確信正是我們惹得斯大林暴跳如雷最終促使了冷戰的爆發——我和她不經意間改變了人類的歷史。她真的完全就是這個意思而且始終深信無疑。她把她自己和我看作是世界歷史上的重要人物，命中注定要在一場驚天動地的沖突中扮演至關重要的角色，這在她當時的詩歌中也有所表現。這是她整個歷史哲學觀的核心，她的大多數詩歌也都遵循這種觀念。

她對我說，去年她獲得了一項文學獎，去了一趟意大利，回國后便遭到了蘇聯秘密警察的調查，他們問她對羅馬有何印象。她回答說在她看來羅馬就像一座異教與基督教仍在進行戰爭的戰場。“什么戰爭？”他們問她。“提到美國了嗎？俄國移民有沒有卷入？”當被問到英國和牛津時，類似的問題擺在她面前，她又該如何回答呢？因為無論有什么在俄國等著她，她都會回去。蘇聯政體只不過是她的祖國的現行體制。她曾生活于此，也愿長眠于此。作為一個俄國人就應如此。

我們又回到俄國詩歌的話題。她說起那些得到蘇聯當局賞識的著名的青年詩人時多少有些不屑。其中最有名的一位當時也在英國，他發了一份電報到牛津給她，祝賀她獲得榮譽博士頭銜。收到電報的時候我也在場。她讀過后，氣憤地將它扔進了紙簍。——“他們都是些小混混，糟踐自己的天賦，都是些利用公眾趣味投機取巧的家伙。馬雅可夫斯基對他們的毒害太深了。馬雅可夫斯基聲嘶力竭地吶喊完全是出于他的天性。他是情不自禁。而他的模仿者們則是作為一個流派來效仿他的風格。他們都是些平庸的誦讀者，在他們身上找不到一星半點真正詩歌的影子。”

當今俄國也有許多很有天賦的詩人：其中最杰出的要數約瑟夫·布羅茨基，她說是她一手把他帶大的，他有一部分詩歌已經出版。他是一位被深深埋沒的偉大詩人，在他身上包藏著偉大詩人的一切特質。還有許多其他天賦驚人的詩人——但他們的名字對我來說沒有任何意義——他們的詩歌無法出版，但正是由于他們的存在證明了俄羅斯的文學活動尚未枯竭：“他們會讓我們這幫人都黯然失色，”她說，“相信我，包括帕斯捷爾納克、我、曼德爾施塔姆還有茨維塔耶娃，我們這幫人是從19世紀開始經過長期苦心孤詣的結果。我和我的朋友們都認為我們說的是20世紀的聲音。而這些新一代的詩人正在開啟一段新的篇章——盡管現在他們還難脫羈絆，但他們遲早會掙脫繩索，并讓整個世界為之震驚。”她以這樣一種預言的口氣說了一陣，然后又轉回到馬雅可夫斯基，朋友的背叛把他推向了絕望的深淵，然而，有一度，他仍是民族的號角，代表著人民的心聲，但對其他人來說卻是個失敗的例子；她本人沒有從他身上學到什么，卻從安年斯基那里獲益良多，一那是位最純粹最優秀的詩人，遠離文學政治的喧囂，遭到前衛記者的極大漠視，幸運的是當他受關注時他已經離開了人世。生前他的作品并沒有得到廣泛的閱讀，而隨后這也成為其他偉大詩人的命運——今天這代人對詩歌要比她自己那一代人敏感得多：在1910年，有誰關心，有誰會去真心關注勃洛克、別雷或是維亞切斯拉夫·伊萬諾夫？或者說，關注她本人和她流派的詩歌？而今天的年輕人對所有這些都了然于心——她還收到很多年輕人的來信，其中許多還是些癡迷的小姑娘，但單從數量上也足以說明一些問題。

帕斯捷爾納克收到的來信甚至更多，也更喜歡它們。她問我見過他的朋友奧爾加·伊文斯卡婭嗎？我沒見過。她覺得無論是帕斯捷爾納克的妻子季娜伊達還是他的情婦一樣都讓人難以忍受，而鮑里斯·列昂尼多維奇本人卻是一位有魅力的詩人，是俄羅斯這塊土地上最偉大的詩人之一。他寫的每一個句子，無論是詩歌還是散文，都是他的肺腑之言，不像她聽過的其他人。勃洛克和帕斯捷爾納克都是超凡脫俗的詩人；沒有哪位現代法國人或英國人可與之相比，瓦萊里不行，艾略特也不行——波德萊爾、雪萊、列奧帕第方可與他們比肩。與所有偉大的詩人一樣，他們對其他人的品質缺乏認識——帕斯捷爾納克就經常稱贊一些差勁的評論家，發現一些想象中的隱藏的天才，鼓勵形形色色的小人物——稱職但缺乏才氣的作家——他有一種歷史的錯覺，覺得一些微不足道的人物有時也會扮演意想不到的重要角色——就像《日瓦戈醫生》中的葉夫格拉夫（她堅決地認為這個神秘人物的原型無論從哪個方面看都不可能是斯大林；顯然她覺得這是無法想象的）。他真的沒有讀過當代作家的作品，他樂于稱頌的不是巴格里茨基或阿謝耶夫，甚至也不是曼德爾施塔姆（他忍受不了他，當然在他身陷困境的時候他還是竭盡所能去幫助他），也不是她本人的作品——他寫給她許多熱情洋溢的信談論她的詩歌，但這些信談的是他自己，而不是她——她明白它們是些美好的幻想，與她沒有多大關聯：“或許偉大的詩人都是如此”。

帕斯捷爾納克的恭維自然讓那些領受者非常得意，但這只是自欺欺人；他從不吝惜他的贊美之辭，而實際上對其他人的作品根本不感興趣：當然他感興趣的是莎士比亞、歌德、法國的象征派詩人、里爾克，或許還包括普魯斯特，而不是“我們中的任何人”。她說她生活中沒有一天不在思念帕斯捷爾納克這個人；他們之間從未有過戀情，但他們又彼此深深愛著對方，這讓他的妻子氣憤不已。接著她談起了從1920年代中到1930年代末這段“空白”時期，這段時期她完全從官方的報道中消失了。她說她除了翻譯，就是讀俄國的詩歌：當然經常讀的是普希金，也讀奧多耶夫斯基、萊蒙托夫和巴拉丁斯基——她認為巴拉丁斯基的《秋》是一篇完美的天才之作；她最近還重讀了韋利米爾·赫列勃尼科夫的作品——感傷但不失精妙。

我問她是否會為那首《沒有主人公的長詩》作注：那些不熟悉它所描述的那段生活的讀者可能無法理解其中的各種典故；難道她希望讓它們一直不為人知嗎？她回答說當那些了解我所說的那個世界的人都變得老態龍鐘或行將就木時，這首詩的生命也就走到了終點；它將伴隨著她以及她的那個世紀一起變為歷史；它不是寫給永恒的未來，甚至不是寫給子孫后代的：唯有過去對詩人才有意義——尤其是童年——那是他們渴望重生、渴望復活的情結。預言、對未來的頌歌，甚至是普希金致恰達耶夫的偉大詩篇，都是一種慷慨激昂的浮華詞藻，用冠冕堂皇的觀點來吸引眼球，是詩人用眼睛在端詳模糊難辨的未來。她瞧不起這樣的裝腔作勢。

她說她知道自己已經來日無多，醫生已經清楚地告訴她她的心臟不好。首先她不希望被憐憫。她已經面對過各種恐怖，也體會過最讓人悲痛欲絕的不幸。她要求她的朋友們允諾不準對她流露出一絲一毫的憐憫；仇恨、侮辱、輕蔑、誤解、迫害，她都能忍受，但無法忍受摻雜著憐憫的同情。她高傲的自尊心非常強。

她談話中所表現出來的超然和客觀只能部分地掩飾她的感情傾向和道德判斷，這一點顯然無可置疑。在她對各種人物性格和生活的描述中，都帶著她對各種人物的核心道德和處境的深刻洞見（在這方面她從沒有和她的朋友們說過），以及她無法擺脫的固有觀念。她知道我們的會面已經導致了重大的歷史結果。她知道詩人格奧爾基·伊萬諾夫曾經有一段時間是領取沙皇政府薪水的密探，她譴責他移居國外后所寫的回憶錄是在撒謊。她知道詩人涅克拉索夫在19世紀也曾為沙皇政府工作過；詩人安年斯基是被他的文學對頭逼死的。她的這些信念并沒有明確的事實根據——它們完全是直覺，但它們也并非毫無意義，并非純粹的空想；它們構成了關于她自己生活與命運的一貫觀念，也構成了她關于自己民族的生存與命運的觀念，它們也是帕斯捷爾納克要跟斯大林談論的核心問題，是支撐和構成她的文學和藝術的想象要素。她不是一個好幻想的人；總體來說，她有著很強的現實感。她在描述一戰之前圣彼得堡的文學和社會圖景以及她在其中的活動時，運用的生動細節和冷靜的現實主義眼光，使她的描述完全讓人信服。

阿赫瑪托娃生活在一個可怕的時代，但如娜捷日達·曼德爾施塔姆所說，她表現得非常英勇。她從未公開地，或對我私下地說過一句反對蘇聯政府的話。但她的一生，如赫爾岑描述俄國文學狀況時曾經說過的，在不斷地對俄國的現實進行控訴。今天在蘇聯，對她的懷念和崇拜雖然沒有公開表達卻非常廣泛，據我所知，無人可比。她一直堅持抵制她認為對她的祖國和她自己來說是可恥的事，使她（如別林斯基曾經對赫爾岑的預言）不單成為俄國文學界的重要人物，而且成為我們這個時代俄國歷史上的重要人物。

我與鮑里斯·帕斯捷爾納克和安娜·阿赫瑪托娃的會面和談話，對他們簡直無法形容的生活和工作處境以及他們所遭受的對待的認識，還有我得以和他們兩人建立起來的私人關系甚至是友誼，都深深地影響了我并根本改變了我的觀念。當我在出版物上看到他們的名字，或聽別人提到他們的時候，我會生動地回憶起他們臉上的表情、舉止和他們說過的話。直到今天，當我讀他們的作品時，仍然能夠聽到他們說話的聲音。

# 鮑里斯·帕斯捷爾納克

1958

鮑里斯·列昂尼多維奇·帕斯捷爾納克是我們時代最偉大的俄羅斯作家。無人敢否認他是一位天才的抒情詩人，即便是他那些在政治上或個人方面最激烈的批評者也不例外。他的詩在他自己的有生之年就成了不朽之作，他在俄羅斯文學上的獨特地位在其身后幾乎是不可撼動的。他的小說《日瓦戈醫生》在國外的出版給他帶來了世界范圍的聲譽，那是自高爾基之后俄國作家還從未享有過的殊榮。與高爾基相同（除此之外他們鮮有共同之處），他接受了十月革命。但與高爾基以及阿列克謝·托爾斯泰、愛倫堡、蒲寧和庫普林等其他十月革命時期的天才作家不同的是，他從未成為一個流亡者。他一直留在自己的祖國，始終與他的民族共患難。

他從未停止寫作：當1940年代斯大林開始對文學界和藝術界進行大迫害的時候，他的作品實際上是被禁止的，允許他發表的東西微乎其微。但是作為一位偉大的、無可爭議的天才，他的作品只要存在就仍然對有文化的俄國人以及其他許多人產生深刻的道德影響。許多人只是通過傳聞知道他的成就，但把他視為世俗的圣徒和殉道者。他始終不顧可怕的壓力而忠于自己的信念和藝術，而其他許多作家則在這些壓力面前屈服了。

他今天的地位非同尋常：像托爾斯泰一樣，步入晚年的他已經是一位世界聞名的作家，雖然得不到本國政府的推崇，卻贏得了他的批評者的格外尊敬，甚至還有些敬畏，這是天才有時能夠激發起的反應。他完全沉浸在他的詩歌里：無論寫作還是生活，他都非常專心和投入地恪守著他的理想。即使是最挑剔的評論者也未曾指責他曾利用他的藝術來謀求任何個人或政治上的不可告人的目的，或除純粹的藝術創作之外的其他任何目的。如果有人說他將參加某種左傾或右傾的政治或文學結盟活動或陰謀分裂活動，凡是見過他的人都會覺得非常不可思議。他是一個孤獨的、純真的、有主見并能全身心投入的人。他的正直和清白據說甚至感動過最鐵石心腸和憤世嫉俗的官員，而他之所以能活下來，當然一直是靠著他們的恩賜。

多年來蘇聯批評家一直指責他太深奧、復雜、繁瑣，遠離當代蘇聯現實。我想他們指的是他的詩既沒有宣傳性，也沒有粉飾性。但如果指的是他的創作只寫個人的世界，只說私人的語言，或所謂閉門謝客，刻意與他生活的世界相隔絕，那這種指控是毫無根據的。從他早年看，無論是作為詩人還是劇作家，帕斯捷爾納克都遵循所有偉大的俄羅斯創作的主流，根據自己的親身經歷來創作，包括個人的、社會的當然還有政治方面的經驗。如果說他的詩不像他同時代的女詩人阿赫瑪托娃一樣帶有鮮明的自傳色彩，那是因為他的藝術本質上是為了變形而不是為了記錄。有一種說法認為所有俄國作家的作品都是一份個人的懺悔書，一份供詞：而帕斯捷爾納克卻沒有像果戈理、陀思妥耶夫斯基、托爾斯泰乃至屠格涅夫經常做的那樣進行直接的說教，在這個意義上，他或許倒像一個西方派。一個作家無論要說什么都必須通過他的藝術作品來表現，而不是以一種額外的藝術附加物的形式加諸他的藝術作品，或在藝術家創造的世界之外添加一些說教。在這方面，他追隨契訶夫的做法，把所有要表達的內容毫無保留地全部轉化到他的小說里。但他的創作，與契訶夫以及他所有偉大的先輩，包括那些偉大的象征派詩人（他只是其中的小字輩）一樣，都滲透著藝術家的使命感。

藝術家不是牧師，也不是美好物品的提供者，而只是公開說一個直接基于他們切身經歷的真理；面對這個真理，他只不過更有感觸，更有反響，只不過是一個比普通人更有洞察力和表達能力的評論者和闡釋者。在這一點上，他的藝術和他的藝術觀念要比后來的那些追求“純粹”美的評論者和詩人更接近于古典的“社會”論，即認為藝術家是他所處時代和社會的最高表現形式，也更接近于別林斯基和赫爾岑的經典理論。在他看來這種社會論的觀點——被馬克思主義所吸收——太接近于那種庸俗的功利主義。從這個意義上說，帕斯捷爾納克與圣彼得堡的純粹派和唯美主義者毫不相干。他出生在莫斯科，并且在那里度過了自己的大半生，對他產生深刻影響的是他父親充滿人道和想象力的印象主義繪畫；是他的家庭與托爾斯泰的友誼（這對他的童年和青年都產生了深刻的影響）；是斯克里亞賓的哲學觀點，一度他以為他自己想要作曲并從他身上學到了許多作曲方面的知識；是安德烈·別雷的社會和宗教學說，還有他的好朋友、列寧領導布爾什維克時期的桂冠詩人馬雅可夫斯基的革命未來主義。后者堅決反對那種無聊的唯美主義。

帕斯捷爾納克從未放棄在這個方向上的努力，他從未退縮進任何個人的小堡壘或試圖逃避任何意義上的現實。在他大部分的寫作試驗期間，他像其他年輕的革命詩人一樣，經常以破碎的、激烈扭曲的、斷斷續續的方式寫作，在西方也存在大量類似的情況。這是一種手段，僅僅是一種用來表達和重構他完全置身其中的由行動、社會劇變和政治構成的真實世界的手段。《日瓦戈醫生》之所以能在西方世界掀起一股風暴，部分是因為它的讀者通常都不熟悉作者先前的作品，盡管它們遠不如這部作品，但與之也有非常緊密的關系。早期的那篇傳記片段《安全證書》，和他在1920年代創作的那些據說作者如今已經不太喜歡的小說，不僅僅是些鍛煉技巧或供人欣賞的作品，也為他積累了豐富的經驗。帕斯捷爾納克擁有一種超過他所有同代作家的天賦，那就是他能將他所創造的世界中每個人物身上的鮮活的品質和生命的律動生動地傳達給讀者。沒有哪位藝術家比他更生動地詮釋了文藝復興的藝術家理論，即認為藝術家是可與大自然本身相匹敵的創造者。石頭、樹木、泥土和水在一種近乎神秘的意境中被賦予了它們自己的生命，從他最早的詩歌開始就充滿了這種意境。這種意境將自身獨特的生動性帶給了書中常見的人物，帶給了他們居住的房屋，他們走過的街道，以及他們置身其中的三維立體的政治和社會環境。這種能將生命融入到像革命、戰爭以及人們聊天、睡覺和思考所待的房間這些非人事物之中的卓越天才，恰恰背離了現實主義和自然主義的要求，與攝影的逼真性和新聞的真實性相距更遠。

帕斯捷爾納克與其他蘇聯作家（除了某些令人尊敬者）的不同之處不在于他不關心政治，相反他們都經歷了他們祖國和他們信仰的種種遭遇；而是在于他們的天賦不濟，他們的技藝粗糙，他們塑造的人物從一開始就毫無生氣。今天已由無數的外國訪問者描述過的詩人性格，加上他英俊而又表情豐富的面孔（他的一位同時代人說他看起來就像“一個長著馬臉的阿拉伯人”），以及他那即使在最普通的談話中也充滿象征和比喻的超凡脫俗的語言，都再生動不過地詮釋了這一點。這位神經緊張、充滿熱情而內心淡定的天才，正是用他的語言啟發、感動并征服了所有到莫斯科附近的作家村他那棟小房子里看望他的人。一個忠誠老實、才華橫溢的人生活在一場他從未反對過的革命之中，越過他的祖國同胞直接向世界發表作品，此舉本身就極其讓人驚詫和震撼。他的語言之所以更有感染力，是因為它包含著在西方早就消失了的某種傳統的崇高氣質，它讓人傷感地想起什么才是真正的偉人。

有些作家——包括一些偉大的詩人——他們的詩與他們的生活和散文毫不相干。布朗寧、馬洛禮或T.S.艾略特他們所過的生活和從事的其他活動并不是只有詩人才能做的。而在帕斯捷爾納克身上則不存在這些差別。他所說、所寫的每一件事都富有詩意：他的散文不是散文作家的散文，而是詩人的散文，帶有詩人所具有的一切優缺點；他的觀念，他對生活的感悟，他的政治觀點，他對俄國、對十月革命、對未來的新世界所抱有的極其堅定的信念，都帶有詩人清澈透明而又具體形象的視域。他是俄羅斯文學史上所謂“白銀時代”的最后一位也是其中最偉大的一位代表。在世界上任何地方都很難再想出一位在天賦、活力、無可動搖的正直品性、道德勇氣和堅定不移方面可與之相比的人。無論贊同還是不贊同他的觀點，蘇聯的絕大多數聽說過他的公民都為他感到驕傲，并覺得他，無論他的批評者說些什么，是一個在他們艱難生活的各個階段都會和他們同在的人。他贏得了共產主義者、非共產主義者和反共產主義者的一致尊敬。在我們這個時代，其他作家沒有哪位獲得過與之相同的地位。

# 蘇聯為什么選擇隔離自己

1946

讓我來談蘇聯無非是因為我懂俄語，而且曾在蘇聯待過四個月[[53]](#_53_7)的時間，所以我所知道的也只是些零星的印象而已。我用“隔離”（insulate）而不是“孤立”（isolate）這個詞，因為雖然“孤立主義者”準確地描述了歷史上那段美國的主張，希望自己與外部世界斷絕一切往來，但這不是蘇聯的態度。她樂于參與國際交往，但她希望別的國家不要干涉她的內部事務：也就是說，把自己與世界其他國家隔離開，但又不把自己孤立起來。

我不想回顧18和19世紀俄國歷史的大背景。我們都知道俄國之所以對西方不信任主要是因為她從未長期融入過歐洲，也不經常與歐洲各國打交道，所以她覺得不安全，低人一等。值得一提的是，可能除了屠格涅夫之外，沒有哪位偉大的俄國作家不受排外情緒的影響，有時甚至達到了對西方的極端仇視。俄國覺得她占領的這塊土地上的“西徐亞人”既不屬于東方也不屬于西方，這種尷尬的地位在她內心產生了一種永遠難以克服的恐懼癥。經濟的落后又大大加深了她的自卑感，但是我覺得或許還有比這些更復雜的原因。

在與蘇聯官員和記者的交談中我曾提出，俄國對西方感到不安還有一個特殊的原因，那就是他們對于自己對待歐洲，尤其是對待大不列顛的傳統態度的解釋方式。在俄國人眼中，19世紀大英帝國的迅猛擴張只有一種可能的解釋，它也同樣適用于解釋英國今天的態度。俄國人會問，蕞爾小國如何能將自己的版圖擴張到覆蓋整個地球的表面？那只可能有一種答案：在這小小的島國之上，聚集了一大幫智力發達、精力充沛的家伙，他們正在努力實現一項長期的、馬基雅維利式的計劃。對于那些一直把自己看作是笨拙的巨人、天生感情豐富的糊涂蟲的俄國人來說，這一理論已經逐漸被固化成事實——他們認定英國采取的每一項他們始料未及的措施，都是某項長期計劃的一部分：要不然，他們會說，英國怎么會獲得這么大的勢力？

你們或許會覺得有點可笑，這與通常的情形大相徑庭；我們的政策僅僅是滿足眼前的需要，執行起來也斷斷續續，而且通常對長遠的計劃缺乏重視。而俄國人則拿這一理論，這種長期政策的假想模式來套用每一件事。英國的政策被硬塞進這一無中生有的計劃，當然就顯得充滿惡意，自然俄國人也就不得不采取防范措施，俄國人的防范措施又導致了英國人的防范措施，因此相互誤解的惡性循環就延續下來了。馬克思主義理論進一步強化了這種關于英國政策的所謂“長期計劃”論，它讓蘇聯的官員自覺不自覺地按照階級斗爭來解釋英國的動機。有一種對赫斯事件[[54]](#_54_7)的荒謬解釋，認為那是一樁由溫斯頓·丘吉爾精心導演的騙局，這更讓他們深信英國人出奇地狡詐——而你要問他們這種理論有何證據，他們也拿不出來，而只是說英國人在自欺欺人。英國人不懂得決定他們歷史發展的不可逆轉的規律，還誤以為是按照一時的沖動行事。英國的政策遵循的是正在加速滅亡的資本主義的規律。誰想否認這一點誰就是傻子或無賴。很難動搖俄國人的這種假設，因為無論證據是否有利，都會同樣被拿來作為正面或反面的例證。

一旦了解了俄國人完全接受這些固定化的觀念，我們就不會再奇怪為什么他們一直采取防范措施。我聽到過有人說俄國人已經不再是自覺的馬克思主義者，已經變成了民族主義者和機會主義者。我不同意這樣的說法：蘇聯還普遍信仰一種庸俗的、簡單化的馬克思主義——或許在策略上有所變化，但在戰略上沒有改變。我覺得這是一個重要的事實，因為只有接受馬克思主義才會產生那樣一些的基本信念——如果一個國家的統治者確信資本主義內部存在不可避免的矛盾，那這種觀念勢必會影響該國的外交政策。俄國對英國的態度嚴格地說不是一種猜疑——這是英國人的一種錯覺。在蘇聯熟悉英國人的精明人大有人在。“猜疑”意味著交往得越深，感情就會越濃。如果俄國人了解了我們的真實面目（反之亦然），他們就會比現在更信任我們，這種假設毫無道理，完全是出于民族的自負。猜疑源于無知和不認同，這也正是許多俄國人的感受，而不在于了解的程度。他們了解得越多就越不寬容。你還會看到，他們相信一個非資本主義的社會最終會實現，而這一情形又勢必引起其他國家的反對。在這個意義上蘇聯的外交政策具有意識形態的色彩——比如我不知道從根本上說究竟是占領的里雅斯特重要還是占領直布羅陀海峽重要；其中就包含了這樣的假設，即認為俄國想要這些地方是出于軍事上的目的。我認為情況并非總是這樣——他們具體的需要是隨控制這些地區的政權的變化而變化的。蘇聯仍然把意大利看作是一個潛在的親法西斯國家，因此迫切地要求的里雅斯特應該歸屬南斯拉夫；出于相同的原因，她借口“亞美尼亞人”和“格魯吉亞人”的主權要求而與土耳其交惡。

有一點我要強調：俄國體制的安全是俄國官方最關心的問題；它不僅僅是邊界的安全，還包括一些無形的東西。俄國人或許會懷疑他們用來實現目標的方式，但他們從不懷疑他們的目標本身：他們確實對他們立國的基本原則深信不疑，由于還存在許多其他可能與之競爭的體系，在他們的原則被普遍地接受之前，他們都會保持警惕和危機意識。因此英國政府和公眾想象俄國人會區別對待主張自由主義和反對自由主義的英國人，認為通過向莫斯科派遣那些被認為同情蘇聯的人，就能夠實現真正的相互理解，我認為這種想法有些太過簡單。在他們看來，英國人都是資本家，而且極為狡詐；觀念開明不開明的細微差別，與我們看待共產黨的左翼或右翼的方式并沒有多大區別。

我們最好把蘇聯看成一個教育機構。它不是監獄——那是一種曲解。它的公民感覺就像學校里的孩子，而學校的主要目標就是盡快把俄國人培養得和西方人一樣。很重要的一點是，通常俄國的官員也承認，俄國人是尚未完全開化的野蠻人，他們不得不弄明白西方的文明和文化價值。這在一所擁有兩億學生的學校里僅靠和顏悅色是不可能做到的。它遵循著與傳統的英國中小學校長一樣的原則：要把這些乳臭未干的孩子培養成人，就必須經常地敲打他們；否則他們就會被他們的成年伙伴帶壞。

在蘇聯，為大多數普通人所堅持的簡化的馬克思主義就像公立學校的校訓，只有極少數人真正信奉，而其他人都是被動接受的。蘇聯的出版社所追求的目標可以說就和學校的刊物一樣，是為了更高的一致性，到蘇聯的訪問者大多被看作是陌生人，在學校里晃悠和孩子們聊天。因為陌生人未必就一定是在腐蝕孩子們的心靈，所以訪問者也不總被懷疑是在刺探情報和圖謀不軌——但卻懷疑他們通過分散孩子的注意力從而浪費他的時間。要是你和一個俄國人談論其他的政治或文化的價值標準，則會被認為是轉移他們對目標的注意，浪費他們的精力。考慮到所處的背景，蘇聯當局設想當時他們正處在一圈滿懷嫉恨的敵人的包圍中，在一場假想的與時間的競賽中努力建設一個嶄新的社會，這樣的設想也就不難理解了。

戰爭期間態度自然有所緩和，近來又變得緊張起來。西方無法理解蘇聯戰時竟然會放松安全戒備，但這情形就與士官訓練學校的野戰訓練日一樣。盡管制服穿在身上，但學校的規章制度卻都被忘得一干二凈——吸煙乃至說臟話都被默許——蘇聯派到國外的軍隊便是這般情形。國內的政府官員擔心他們回國后，又像孩子一樣，會變得過于獨立而不遵守學校的紀律，而這些紀律仍然很有必要。執行這些嚴厲的防范措施究竟是不是為了實現某個目標不好說。政府官員說這種嚴格的管束遲早會被放開，但我懷疑，如果不那么嚴格管束的話，他們打算進一步貫徹的目標就會越來越難實現。

在一位蘇聯高級官員和一位受英國議會委托訪問蘇聯的議員之間，有一段典型的對話。那位議員講到了在兩國人民之間隔著一堵猜疑之墻，這堵墻將怎樣被推倒，在此基礎上兩國人民的友誼將怎樣得到增進。“然而，”他說，“即使我們走得再近，分歧也總是不可避免的。”“啊哈，是的，”那位蘇聯官員答道，“不管我們怎樣一如既往地限制我們人民的交往，都還是這樣。”這顯示出俄國人為日常的仁慈說法賦予多少真實的意義。

面對俄國人普遍采用一套虛構的簡單公式來解釋英國人的狀況，英國人用以解讀蘇聯動機的方式同樣也容易造成誤導。蘇維埃社會主義共和國聯盟（USSR）不能簡單地看成是伊凡雷帝、彼得大帝加上一個東方的價值觀。他們的經濟社會觀念和實踐才是最根本的。甚至這些都還不是他們和我們之間最關鍵的問題。公民的自由問題才是相互沖突的焦點：在蘇聯，公民自由是一個可以被任意決定的事情，就像給在校學生以特權，他們把英國人對公民自由的堅持看作是防范歷史注定的資本主義社會的內在崩潰的政治策略。印度尼西亞的例子便是明證。有一周到十天的時間蘇聯的報紙上沒有別的，全是報道對叛亂者的屠殺，街道上血流成河。這些勢必會被解釋成一場傳統的與強大的帝國主義進行的較量——俄國人憚于英國的武力，也只能是忍氣吞聲。當英國人采取了較為文明的舉措時，俄國人就按捺不住地看到了帝國主義開始衰敗和動搖的苗頭——即所謂的克倫斯基主義，認為帝國主義已經不再那么自信，消滅它的時機已經成熟，應該立即展開迅猛的進攻。

我們國家對俄國的態度已經經歷過一次重大的轉變——她從原來的紅色威脅轉變成一場大戰中的盟友。我們對慕尼黑的歉疚加速了這種轉變——但近來由于認為俄國外交政策向壞的方向轉變，我們的公眾覺得受到了欺騙。英國曾經形成了一套固定的印象，即把俄國人描繪成擴張成性的帝國主義者，但顯然事實并非如此，這一錯誤的印象所帶來的極度失望使我們的報章雜志和讀者都不知如何才能改變這種印象。兩個國家都在利用依據不足的公式來解釋對方的態度。

目前俄國之所以行動“強硬”，可能是她感到自己確實被欺騙了。英國最初表現出想和俄國合作，隨后卻去了慕尼黑，俄國人把此事視為對他們的第一次背叛。毫無疑問在一定程度上的確如此。而后，英國不顧俄國明確表示的總體愿望，希望英國轉而與她聯合對德作戰，或至少保持中立，而是出其不意地提出了結盟的要求。之后便進入了三巨頭時期，領銜的是羅斯福和丘吉爾，斯大林似乎對此也表現出理解和認可；后來羅斯福逝世，丘吉爾倒臺——后者在俄國向來是不可理解的。俄國人至今仍不知道他們所處的位置：他們或許能夠理解歐洲被劃分成不同的勢力范圍；可以理解對聯合國組織的猜疑和漠視；但他們無法理解如何在實力和影響都極不均等的政權中建立一個民主合作的體制，因為這意味著結盟，結盟意—味著盎格魯撒克遜人的反俄霸權。

1945年底或許已經到了一個必須就與西方的經濟關系做出決斷的時刻。我認為俄國并不存在兩種“意識形態的”思想派別，一種贊成與西方的合作，而一另種反對。任何思想上的少數派早就已經被消滅了。與西方合作無疑既得到了個別部門的支持，例如外交部或外貿部——主要是一些職能部門，而非政治機關——又遭到比如說安全部的反對，而且或許同樣都是出于部門的考慮，而不是出于任何意識形態上的沖突。同樣也沒有任何具體的跡象表明原子彈對俄國的政策有任何的影響。而有趣的是斯大林為什么要選擇在1945年12月宣布下一個十五年計劃畢竟。俄國人在戰爭中遭到了巨大的傷亡——數百萬人失去了生命——而且許多大的農業區和工業區都遭受了巨大的破壞，無法進行生產。按理來說這時他們本該希望稍微改善一下物質條件，斯大林卻選擇在這個時候要求俄國人進一步勒緊褲腰帶。在我看來這在心理上需要很大的勇氣，因為盡管在俄國不存在所謂的公共輿論，但公眾的情緒總還是有的。只有讓人覺得除了依靠自己的經濟和軍事力量外別無選擇，才有可能做到，因為在這個充斥著為“反動”流氓操縱的白癡的世界上，唯有馬克思主義和它所號召的犧牲精神是實際而又有效的防衛武器。

我批判地總結一下英國對俄國的政策。首先必須記住俄國人不相信我們說的每一句話，因為他們認為他們比我們自己更了解我們。談判，尤其是妥協的談判，并不是好的辦法；但我認為歐內斯特·貝文的挑釁也好不到哪里，它只會激怒俄國人而起不到任何震懾作用。因為俄國人確信我們沒有足夠的資源來支持我們這些強硬的言論。唯一可以讓他們相信英國沒有惡意的辦法就是不做任何的表態：他們永遠是靠事實而不是言論來判斷你的行為。如果我們遵循的政策始終不偏離有利于實現我們目標的正確軌道，在不迷失目標的前提下，做出適當的妥協，如果我們能像對待其他強國一樣對待俄國人，忽略他們偶爾的一意孤行，如果能對他們做出的難以讓人忍受的挑釁不做過多計較，而是堅定不移地去追求所有那些看起來符合我們和整個世界核心利益的東西，那么我們或許可以期待取得最后的勝利。否則長期的政策之爭只會演變成一場意識形態的沖突，直至武力的對抗，最終導致所有自由的人們都無法接受的兩大原則之間的戰爭。

# 人為的辯證法：最高統帥斯大林與統治術

1952

曾經有個人在海船上找了一份招待的工作。有人提醒他，當船在惡劣的天氣里左右搖擺時，要想不摔壞盤子就千萬不要走直線，而要盡量走Z字形，那是老海員的經驗。那人說他明白。壞天氣如期而至，而隨即便聽到摔碎盤子的刺耳聲音，那位招待連同他所端的美食一股腦兒都摔到地板上去了。人家問他為什么不聽從別人的建議。他回答說：“我聽了，我是照他說的做了。可是當我向左走的時候船卻向右擺，而我向右走的時候船又向左擺。”

能夠小心翼翼地讓自己的行為與黨的辯證運動合拍搭調——對從左向右轉這個精確瞬間的把握多半靠的是直覺——那是蘇聯公民所能學到的最重要的訣竅。如果你不諳此道，即使對這個體制有再深刻的理論認識也無濟于事，一些才能出眾、精明強干，在建國之初曾經狂熱擁護、堅定支持這個政權的人最終卻被打倒，已經向我們昭示了這一點。[[55]](#_55_7)

一

在我們生活的這個時代，社會科學聲稱能夠越來越準確地預知組織或個人的行為，包括統治者和被統治者的行為。所以，當我們發現有一種政治進程仍然引起極大的困惑時，會感到奇怪。它既不是發生在某些尚未探索的自然領域，也不是發生在連心理分析也解釋不清的個人靈魂的隱秘深處，而是發生在一個明顯受到理性鐵律支配的領域，據說，所有由偶然因素、人們的突發奇想、不可預知的情緒波動、自發性、不負責任、一切缺乏嚴格邏輯關聯的事物所帶來的影響，都已經被無情地排除到這個領域之外。我所指的進程是蘇維埃社會主義共和國聯盟的共產黨的“總路線”。它在方向上的急劇變化，不僅讓外界感到莫名其妙，也使蘇聯自己的公民覺得困惑；不僅蘇聯的普通公民困惑，就連國內外的共產黨員自己也摸不著頭腦。屢次弄得他們心驚膽顫、手足無措。

不能預判變化無常的路線對共產黨員來說是最大的失敗。輕則打亂他所有的個人計劃；重則把他整個人徹底毀滅。莫斯科經常突變的“路線”連累了許多其他國家的共產黨深受其害，這從這些國家的共產黨的歷史中就可以看出來，尤以德國共產黨最為明顯。一批由熟悉內情的前共產黨員巴爾明、西里加、羅西和路特·費舍爾寫的書，以及由轉向反對蘇聯政體的天才作家阿瑟·庫斯勒、漢弗萊·斯萊特和維克托·塞爾日寫的影射小說，都對這一現象進行過生動的描述。無論是在意識形態領域還是在共產黨對外政策中具體的經濟和政治方面，大多數的這種不確定性必然都能被歸結為俄國的國家利益高于世界共產主義的整體利益或個別地方共產黨的利益。此外，就算是蘇聯的領導人也不是都跟火星人一樣，肯定也避免不了有失算、犯糊涂、無能為力和不走運的時候。但即便我們可以理解像民族主義、人無完人以及難以把握整個人類事務等這些不同的因素，可是貫穿在蘇聯意識形態政策中的這種毫無規律的變化仍然讓人感覺非常困惑。

蘇聯或許不可避免有些依賴馬克思主義學說，因為我們有理由認為蘇聯的領導人不僅僅是口頭上承認依據某種馬克思主義理論來評判事物，而且實際上通常也是這么做的。盡管政治局里的成員肯定更擅長經驗性思維而非理論性思維，但他們一直據以理解外部世界、規劃各項政策的基本范疇，則都是來自馬克思和黑格爾提出，并經過列寧、托洛茨基、斯大林、鐵托等人改造，也曾被法西斯獨裁者以一種歪曲甚至顛倒的形式加以利用的那套理論體系。按照這種發展了的馬克思主義理論，你必須區分“高潮期”和“低潮期”——前者是指“歷史”看來正處于一種熱情高漲、漸趨革命高潮的時候；后者則更為常見，指的是萬事都歸于沉寂而安定的時期，至少看上去如此。雖然這個理論一定會告誡人們在平靜的表面背后總存在著一些矛盾，這些矛盾最終將導致不可避免的沖突（這些沖突就構成了社會的進步），然而這個過程可能通常還一直是隱蔽的，看不見的——革命，用馬克思（和黑格爾）從《哈姆雷特》中所引用的形象來說，就像地下的老鼴鼠一樣還在不停地掘地。[[56]](#_56_7)這正是革命黨派應該攜起手來和衷共濟而不是耗費精力相互爭斗的時候。這種階段交替的理論，早在圣西門的時候就已經提出過，它似乎是對1920年代末和1930年代斯大林政策的唯一合理的解釋。

清算托洛茨基在中國實行的進攻路線被認為是暫停實行“激進主義”政策的最好例子。按照斯大林及其支持者的邏輯似乎已經得出結論：一個新的“平靜”時期已經開始，因此在這個時候開展或支持暴力革命“注定”會失敗。與之相反，要求訴諸武力的一個最引人注目的例子發生在1932年對德國共產黨做出的那個臭名昭著的指示，要求他們集中火力對付社會民主黨，因為他們是比希特勒還要危險的敵人。斯大林在這個時期的講話對此是一個很好的說明：顯然他似乎已經認為在經歷了漫長的1920年代令人失望的低潮之后，新一輪的革命高潮將再次興起。他將1929—1931年的經濟危機看作是一個前所未有的最顯著的標志，標志著資本主義體系的內在矛盾終將完成它們的歷史使命——最終摧毀整個搖搖欲墜的資本主義大廈。（順便說一句，并不止他一個人把形勢說得那么可怕；還有許多遠在別國、持不同政見的評論家把這段時期說得更加聳人聽聞。）在所謂的“革命”形勢下，共產黨開始發起進攻。在平靜的潛伏期共產黨不得不讓潛在的對手和敵人產生虛假的安全感，但潛伏期已經過去；一切所謂的與其他左翼勢力和“進步”力量團結一致的假象都已經結束。一旦資本主義秩序內部開始出現崩裂的跡象，決定性時刻的到來就不會太遠了，接下來列寧在1917年9月和10月間精心策劃的那種所謂的最后一擊就成了固定的模式。勇敢無畏、堅定剛強的共產黨，只有它明確自己的目標和前進方向，如今要與那幫“軟弱”、糊涂的同路人、同行者、臨時的盟友和曖昧的同情者斷絕那種不真實的（但在前一階段從策略上來說卻是必要的）關系。它經過重重艱難險阻已經向最后的奪權躍進了一大步，只有它——也只有它知道——為奪權做好了充分的準備。

1932年斯大林向他的德國盟友下達的進攻命令致使他們遭到致命的打擊，對他本人的打擊幾乎也是致命的——全世界都非常清楚，其結果在此之后造成了讓人難以置信的損失。即便如此也沒有動搖共產黨人對這種簡單模式的信念。他們依然毫不修改地一再宣揚：在革命形勢來臨的時候，肅清那些對你已經沒有價值的盟友，然后發起進攻，實施打擊；在革命形勢尚未到來的時候，則通過臨時性的結盟、建立人民陣線，利用自由主義者和人道主義者的掩護，引證那些提出可能實現乃至渴望實現相互寬容、和平共處的古老文本來聚集力量。最終希望能產生雙重的效果：一方面可以通過投其所好或加深認識與潛在的對手達成妥協，同時又可以把右翼的對手——反動勢力——置于所有最堅定最真誠地擁護自由與博愛、進步與正義的人們的對立面，使之陷于尷尬境地。

事實上，或許這一簡單的教條在某種程度上就可以解釋1946年之后蘇聯為什么會在宣傳政策上搖擺不定。當初蘇聯的領導人以為會發生一場大的世界性經濟危機，與之相應態度也就變得咄咄逼人，毫不妥協。后來才逐漸地很不情愿地意識到（蘇聯經濟學家瓦爾加早有預言，他本人也因這個不合時宜的預言而遭到指責）危機不會來得這么快，目前可能不會來，或不會像預計那樣來得那么猛烈。這或許能夠解釋為什么在過去的兩年中，蘇聯要改變（至少對外的宣傳是這樣）用老一套的不折不扣的馬克思主義術語進行的直接宣傳，而代之以某些非共產主義的價值觀，例如呼吁普遍的向往和平，或面對美國的指手畫腳而激發地方或民族的自豪感，或發展比方說俄法之間所謂的傳統友誼，截然不同于英法之間只有傳統的敵對關系。蘇聯對這種平靜與危機相互交替的歷史模式（它有一個值得尊敬的前馬克思主義的淵源）的信奉，或許并不能完全解釋它錯綜復雜的對外思想政策，但脫離這樣的假設，這些政策將變得根本無法理解，否則只能解釋為莫斯科方面有些盲目、愚蠢或無謂的固執己見，另一方面，這也很難歸咎于蘇聯今天的統治者。這充分說明了相信這個假設是正確的。

二

然而無論指導蘇聯當局對外政策的是哪種歷史理論，它都無法解釋黨的路線在蘇聯國內為什么也會搖擺不定。蘇聯政策的威力使它本國的公民也為之戰戰兢兢，尤其是作家、藝術家、科學家、學者以及各類知識分子，他們的職業要求他們公開表達自己的立場；因為他們的前途乃至命運取決于他們能否迅速而又準確地使自己適應這個變化多端的普羅透思式的政權千變萬化的政策。當然，變化的規律并非完全不可預測。因此，1920年代決定“在一個國家實現社會主義”就肯定會改變黨的整個工作方向。所以看到早先所謂“托洛茨基主義”路線的追隨者，乃至與那位被驅逐的領袖有過私交的人果不其然受到迫害或遭到流放，明智的評論家也不會大驚小怪。同樣，看到1939年蘇德簽訂互不侵犯條約后禁止一切反德反法西斯游行示威，也沒有什么好驚訝的。看到在反抗德國入侵的衛國戰爭中民族主義和愛國主義情緒在官方鼓勵下勃然興起，也不會詫異。

另一方面，沒人想到或能事先預言會發生公開批判黨的官方哲學家格奧爾基·亞歷山德羅夫這種怪事。原因是他堅持認為卡爾·馬克思只不過是西方思想家中的佼佼者而已，與歷史上其他思想家相比，照他的話說，并沒有什么根本的不同或高人一籌的地方。黨的權威始終堅信僅僅把馬克思稱為哲學家是不夠的，簡直就是對他的詆毀；給人的印象是如果把馬克思說成是最杰出的哲學家，就好像說伽利略是最出色的星相學家，或人類自身是最高級最聰明的猩猩一樣。而且也沒人料到或能事先預見到會爆發出（在發生納粹對猶太人進行大屠殺和殘酷迫害后那么近的時間里）強烈抵制老一代知識分子的情緒，主要是針對那些有著猶太血統的作家和藝術家，一“”認為他們是幫無根的世界主義者[[57]](#_57_7)和卑鄙的猶太復國主義者；也沒想到猶太反法西斯委員會在此后不久就草草解散。而且也不能責怪那些多年來一直贊成已故院士馬爾的空想（但得到官方的認可）學說的語言學家無法預見他的突然隕落。世界上有誰能想到如此忠心效命黨和國家的知識和知識分子會遭遇如此古怪的命運，最高統帥斯大林本人以一種權威的語調宣布了關于語言、方言和社會結構相互關系的至高真理。

所有曾與蘇聯作家、記者或那些蘇聯的駐外代表有過接觸的人，都知道這些人都長有一雙異常機敏的耳朵，能夠聽出黨的路線在語氣上的最細微的變化。然而這對他們來說并非完全都是好事，因為它會讓你不由自主地忽視路線在大方向上可能出現的轉變。所以他們對每個人有意或無意的一個踉蹌或前沖，自然就會產生無休無止的猜測；在蘇聯國內，他們則通常表現出那種深入骨髓的愛嘲諷、愛絕望的性格，沒有這種典型的蘇聯式的臨危不懼的幽默，就不會產生那些苦澀而又難忘的機智調侃。但我們似乎還沒有就所有這些事實提出一個總的解釋。既然蘇聯的統治者都是些頭腦冷靜的人，他們根本不可能偏離衍生一切、決定一切的中心路線，而一去冒險或按時的倉促決定辦事，因此我們覺得提出一種可以詳盡解釋這一特殊現象的假設，并非完全是無聊的消遣。

三

我們的理論源于這樣的假設：任何通過革命建立起來的政權毫無例外地都會受到兩種主要威脅。

其一是革命可能進行得過頭——過分狂熱的革命者可能造成過度的破壞，甚至那些最終依靠其智慧和才干革命才得以勝利、革命果實才得以保留下來的開國元勛們，也難逃厄運。幾乎沒有哪場革命能夠給它們狂熱的擁護者帶去他們想要的結果；原因很簡單，因為造就出那些最優秀最成功的革命者的性格恰恰容易讓他們過分地簡化歷史。勝利所帶來的最初的興奮感一過，在勝利者中間就開始萌發一種失望、受挫以及隨之而來的不滿情緒：可能是由于那些最神圣的目標尚未實現；或是因為世間仍然充滿了不幸；有些人必須受到指責；有的人缺乏熱情，態度冷漠，可能還有人暗中破壞，甚至背叛革命。所以就出現下面的景象：許多人因為沒有做到事實上任何人在現實中都不可能做到的事情而遭到指控、判刑和懲罰；人們因為引發了一種實際上與任何人都毫不相干的，事實上根本無法避免的，那些目光敏銳、頭腦冷靜的觀察家（正如后來所看到的）早已有所預見的局面，而受到審判并被處決。無數的審判與懲罰也無濟于事。不滿變成了憤怒，隨之而來的是恐怖和越來越多的死刑。沒有外界的干預或出現什么實質性的變化，這一過程是不會自動停止下來的，因為要抵償一項無中生有的罪過，或彌補因總的來說甚至很可能是不可避免的對形勢的誤判而產生的危機，搭上多少受害者都不算夠。然而一旦形成了人人都相互猜疑、互相指責、以牙還牙的可怕局面，再想挽回就已經太遲了：整個體制在幾乎波及所有人的瘋狂的獵殺異端所引起的動蕩中開始瓦解。所有在校的學生都知道1794年法國大革命的高潮有多瘋狂。

第二種威脅恰恰相反：它通常是第一種威脅的自然結果。革命最初的心氣一過，熱情（包括精力）就會減弱，動力也變得不那么強烈和純粹，對英雄主義、犧牲精神、獻出生命和財產產生厭惡，正常的習慣又重新恢復，一開始那種大膽而又驕傲的試驗氣魄將慢慢減退，并最終在卑鄙的腐敗和墮落中消失殆盡。這在督政府時期的法國也發生過，它經常標志著革命階段的終結。它似乎是每一次拉丁和拉丁美洲國家浪漫主義起義過后不可避免的結局。

所有的革命領袖都不希望看到他的政權被自己點起的烈焰所吞噬，也不愿看到自己剛剛通過革命建立起來的政權又退回到老路上去，因此避免這兩種極端的威脅——既要防止雅各賓派自我毀滅式的狂熱，又要避免革命后的厭倦與悲觀——就成了所有革命領袖的首要任務。但在這一點上馬克思主義革命者自視有所不同。按照馬克思主義從黑格爾學說中發展出來的要義，世間萬物——不論有生命的還是沒有生命的——都處于一種永恒的內在沖突之中，沖突不斷發展，直到在一個新的層面上產生新的對抗——一種新的“層次”上的緊張和沖突。因此“辯證法”本身——由于這是所謂的過程——理應確保一切真正的革命運動充滿活力。因為既然辯證法不可避免地“根植于事物的內在性質”，既不可阻止也無法回避，所以革命后的政權路線就必須——也只能——遵循它的規律。就像法國大革命爆發本身遵循著那些規律一樣，它的由盛轉衰以及在督政府時期的擱淺，乃至后來出現的帝國和復辟，大概也遵循著同樣的辯證過程。無論馬克思的歷史唯物論被認為包含有多少的決定論色彩（而且該學說無論是在黑格爾那里還是在馬克思那里都遠算不上清晰，而在恩格斯的后期著作中則變得尤為晦澀），斯大林似乎已經下定決心要打破以往革命的宿命，不讓悲劇降臨到自己的政權。盡管世界圖景自我實現的宏偉進程不可阻遏，也不會為順應多變的人心而偏離正軌，然而歷史（據以往的表象看）似乎并不很確定是否一定能夠保留下俄國革命中斯大林及其政黨最想保留的那些特征。自然本身（雖然通常都很可靠）有時候也會失靈；稍加調整或許就能使她的發展更加接近正軌，更加可測。因此人類的技巧將被用來幫助宇宙更嚴格地按照自身的“內在規律”來運行。

因此，斯大林采用了一種原始的策略，完全契合我們時代的創新精神，特別是以人工產品替代自然產品的新風尚。別人制造人工橡膠和機器人，于是他也發明出一種人為的辯證法，讓實驗者本人在很大程度上能夠操控和預測它的結果。他不是讓歷史自發地按照辯證的螺旋曲線上下波動，而是要將這一過程置于人的掌控之下。問題是要在冷漠與狂熱這一對“辯證兩極”之間找到一種平衡的方法。[[58]](#_58_7)問題一旦明確，他的政策的實質就變成準確地把握時機，估算在特定的環境下要把政治和社會的鐘擺擺向任何他想要的結果所需要的作用力。

讓我們拿這個假設來說明一下第二次世界大戰期間的情形。1941年，當時蘇聯體制看上去運行得還算平穩，人們允許充分地表達愛國主義情感。對于此前被迫壓抑了二十年的郁悶心情而言，它起到了一個安全閥的作用。黨的領導人很清楚這股激昂的民族感情在激勵人民抵御外敵方面發揮著不可替代的重要心理作用。局勢的發展顯然已經不容許像戰前那樣不遺余力地灌輸共產主義的教條；贏得這場戰爭靠的是對祖國而不是對意識形態的一片赤誠之心。人們開始感覺到一種寬松的氣氛。作家的創作更加自由；對外國人，至少對那些與盟國有關的外國人的猜疑也稍稍有所緩和，至少當時是如此。各種早已過時的帶有大俄羅斯情緒的陳詞濫調，以及對純粹的民族英雄的崇拜又重新流行起來。而到后來，從國外凱旋而歸的蘇聯軍隊，對國外的習俗和自由充滿了（如同歷次進軍歐洲之后所經常發生的一樣）美好的印象，這讓當局開始感到緊張；畢竟1825年在經歷了類似的情形后爆發了偉大的十二月黨人起義。顯然對當局來說重新強行灌輸共產主義學說——從根本上說是將種族不同的蘇聯各民族維系在一起的唯一紐帶——可謂當務之急。歸國的士兵——無論是勝利者還是在德國等地獲得解放的戰爭俘虜，以及那些在國內可能與他們有接觸的人——將受到嚴格的監控，即便尚未形成反抗中央政權的中心。如果不迅速地進行這樣的再教育，蘇聯的整個生活模式——所有集權國家仰仗的都是不停的規訓和一刻也不放松的管束，很可能馬上面臨垮塌的危險。眾所周知這是一切集權政府走向滅亡的開始。到1945年歲末，一項更嚴格的正統要求被提了出來。嚴厲地禁止一切宣揚民族主義的政策。銘記在心的只能是他們對馬克思主義的忠誠。當局覺得各個民族的杰出代表在美化當地歷史方面已經做得有些過頭，并明白無誤地嚴肅要求他們遵循正統。地方史遭到查禁。這個國家再次籠罩在無所不包的正統意識形態的巨大斗篷之下。要求全黨揭露和開除各種機會主義者和那些在戰亂期間混入革命隊伍的流氓無賴。獵殺異端的運動又開始了（盡管沒有達到1937—1939年那么駭人聽聞的程度）。

此類運動的危險在于它將權力置于一群狂熱分子手中，他們剪除一切旁枝異端，不斷地致力于保持教派的純潔性，如今凡是對生長沒有多大促進作用的都成了他們的剪除對象。如果說不是他們，起碼是他們的那些核心成員，盲目執著，像他們這種人是掀不起風浪的；可是此類事件一旦發生，過分的舉動也就在所難免。那些檢察官在肅清了大大小小的反對者之后，已經完全為自身宗教般的狂熱所驅使，直到發現他們正逐漸把矛頭伸向那些偉大的黨的領導人本人的生活和著作。此時必須迅速地制止他們，否則整部國家機器將因此陷于癱瘓。之所以停止清洗，批判那些始作俑者是些已經喪心病狂的極端分子，還有一個原因是它能取悅于黨內和政府官員中那些戰戰兢兢、因絕望而不得不鋌而走險的普通成員（更不用說廣大的老百姓）。一只巨手從天而降阻止了調查。克里姆林宮聽到了人民的呼聲，看到了它的子民所處的困境，不允許他們再受到它殷勤過度的公仆的層層盤剝。那些逃過一劫的人長舒了一口氣；迸發出一片由衷的贊譽之聲。一度在大屠殺中有過動搖的對善良、智慧、洞悉一切的領袖的信仰，如今又得以重新確立。

1937—1939年的大清洗過后發生過這種情況。1947年又再度出現，只不過程度要輕得多，當時純理論學說上的迫害有所放松，隨即迎來了一個吹捧本民族，猛烈抨擊過去與現在的一切外來影響的時期。這種極端的沙文主義盡管從國外的角度看荒謬至極，盡管它對那些在蘇聯還幸存的少數廣義上的文化代表來說是毀滅性的，但依然很可能會得到大多數老百姓的擁護（曾幾何時，又有哪個民族會不熱衷于宣傳民族主義？）；更不要說它掌握在那些對本民族傳統更為親近的忠實的馬克思主義檢察官手中。此刻鐘擺擺向了為俄國驕傲和自豪的方向。但正是由于先前在肅清意識形態的方向上走得太遠，這次的回擺自然也要過頭。

蘇聯政府希望至少在它依仗的精英分子中能夠保持起碼的頭腦清醒；因此任何一次鐘擺的劇烈搖擺最終都需要進行校正。在正常的社會中，輿論的變化，無論是自發的還是人為煽動的，都不會發生在真空里。它會遇到各種已有習俗和傳統的抵制，并在某種程度上淹沒或稀釋于因自由社會中相對不受控制的思想感情傾向與各種陳規舊俗之間碰撞所激起的無數漩渦中。但在蘇聯幾乎不存在這樣的隨機因素，主要是因為黨和政府一直致力于將獨立思想消滅于萌芽狀態。于是出現了某種真空，任何人為煽動的觀點都很容易過頭，達到荒謬的地步，最后以自我否定收場——不但從外部世界看是這樣，即使從蘇聯內部看也是如此。這個時候它又必須借助人為的方式擺回去。這就是我們在排外的民族主義運動發展到與沙俄時期殘酷的“俄化”政策同等熾熱的程度時所看到的情景。（近來對世界主義知識分子的批判所用的語言與1905年革命被鎮壓之后反革命、反猶太人以及盲目地反自由的出版社和警察的語言幾乎如出一轍。）顯然必須采取某些措施恢復蘇聯統一的框架。按照一般的假設，黨是從來不會犯錯誤的；要錯也只可能是因為對路線理解錯誤或執行不力。而且，在一個以馬克思主義理論為核心教義的體制中，任何觸動馬克思主義理論基礎的舉動都是不切實際的。因此，公然企圖在政治理論甚至哲學這樣核心而又關鍵的領域修改馬克思主義原理都是不可能的，更不要說取消了：因為那樣會有相當大的危險，那些忠誠衛士在經歷了這么多年受到嚴格控制的生活之后，會在他們心中產生混亂和恐慌。一個雇傭了成千上萬職業鼓動家，并要求他們必須以通俗易懂的語言教育孩子和文盲的體制，不可能允許對它的核心真理有任何的懷疑和含糊不清。即使是斯大林，要想不危及到整個體制，也不能破壞那些意識形態的基礎。

因此必須尋找一些更安全的領域，因為意識形態上的調整需要一個看起來略為寬松的環境。音樂、詩歌、傳記乃至法律均屬邊緣地帶，在這些領域發表一些修正“路線”的學術聲明不至于擾亂核心的關鍵區域。（如今）其他那些通常研究偏僻冷門、耳聰眼慧的知識分子立刻便領會了如此公開聲明的個中寓意。語言學離核心區還要更遠些，所以也就更安全。或許這就是斯大林選擇語言學作為暗示，告訴我們追求純粹馬克思主義的“響亮號召”已經產生了足夠的影響該，到緩一緩的時候了。盡管這種方式在外行看來是如此的不可思議。在語言學領域要求微調路線的口子一開，其他許多相對“非政治性”的專家勢必滿懷希望地自問，他們封閉的世界是否也能指望略微放松一些——哪怕只是一道通往外界的縫隙，至少在其中能夠獲得一些呼吸的空間。語言學家獲得的恩賜意味著音樂家、雜技演員和小丑以及數學家、童話作家甚至物理學家和化學家都不必那么謹小慎微了。一連歷史學家也抬起頭來；位作者[[59]](#_59_7)在1951年夏季的一份蘇聯歷史雜志上怯生生地主張，既然斯大林對歷史研究沒有說什么，那么他們是否也可以像語言學一樣，跳出馬克思主義的“超級結構”，擁有一種“客觀性”和一些永久的原則？斯大林曾經嚴厲地拒絕將這種客觀性和永恒原則賦予藝術或法律機構。物理學家、化學家，就連險些要顛覆歷史辯證法的發生學家如今也得以松一口氣；當然可以肯定的是，路線在這些學科中的反復無常主要是出于國內政治的需要，而非出于形而上學的考慮，或是對這樣或那樣的哲學或科學“唯物主義”不可救藥的癖好。而難以置信的是，他們的一些更樂觀更天真的西方同行，對蘇聯的科學理論感到困惑時，卻一再地試圖將之歸結于此。

“和平”“共處”的主題明白無誤地暗示在經歷了朝鮮問題的錯誤冒險之后，辯證機器正在轉向何方：因此那些對他們的學科的熱愛并沒有完全被扼殺的教授們又怯生生地重提“西方”的價值。而如果最初的幾個謹小慎微的試探者沒有遭到太粗暴的反對，那些嘗試者就知道他們終于可以指望一個相對寬松的時期的到來。而那些更有經驗的人知道這種情況不可能持續很長。如今已經不可避免地出現了一些跡象，表明約束放得太松了——對于一部機器來說放得太松了，如果不開始慢慢地收緊，它將根本無法繼續運行下去。如今又重新主張一致性、純潔和正統；又開始嚴禁任何的懷疑[[60]](#_60_7)，新的循環又開始了。

然而有些事取決于推動鐘擺的力量：恐怖施行得太過分（譬如1930年代末葉若夫統治時期那樣），結果會把人們嚇得什么話也不敢說。人們除了說些最老套的表忠心的套話，誰也不會和人談論稍微有點“危險”的話題，而且說的時候還非常的節制，因為誰也無法肯定從今天到明天哪些話變得可以說，哪些話又變得不能說。這種因恐懼而帶來的沉默也有它的危害。首先，雖然大范圍的恐怖統治能夠確保廣泛地遵從和執行各項命令，但也有可能把老百姓嚇懵：長此以往，嚴厲的鎮壓最終會把人們變得完全麻木，沒有任何知覺。一旦意志變得麻木，便會產生一種徹底的絕望，從而勢必會放慢前進的腳步，減緩經濟的發展。其次，如果人們一言不發，政府雇傭的大批情報人員將無法充分地了解人們的腦子里到底在想些什么，以及他們會對政府的各項政策做出何種反應。如果水異常的平靜，而且一眼望不穿水面，那么這汪水可能非常深。俄羅斯有句諺語：“靜湖出水怪。”如果對人們所想的事情一無所知，政府將無法運行。雖然通常意義上的公共輿論可以說在蘇聯并不存在，盡管如此，統治者也必須通過被統治者的情緒來認識自己，從最原始的、行為科學的角度上說，這與動物飼養員能夠判斷他所養的動物的行為在某種程度上十分類似。因此必須采取一些措施鼓勵人們暢所欲言：禁令被解除，“共產黨員的自我批評”，“同志般友好的討論”，這類看起來酷似公共辯論的行為一再得到倡導。一旦個人和團體敞開心扉——肯定有人會露出底細——領導也就更清楚地了解他們的立場，如果他們打算不受各種不可控因素的干擾堅持“總路線”，他們知道首先應該排除誰。斷頭機又被重新啟用，打開的話匣子又變得沒聲了。生活在這種嚴酷體制下的人們，剛經歷過對美好生活的短暫幻想之后，背上又被壓上了沉重的負擔，而且被禁止沉迷于一切盡管不會妨礙勞動但可能分心的興趣愛好——只有全神貫注，竭盡全力才能實現偉大的工業目標。事實上與外界的交流已經中止。出版界又重新意識到它的第一要務——提高公眾士氣，不斷明確地重申正確的生活方式和思考方法。當沉悶的局勢發展到讓蘇聯人都感到無法忍受時，“路線”再次發生轉向，在很短的一段時期內（在倒數第二次的時候往往是最危險的時候），生活又有了更多的盼頭。

四

“人為的辯證法”——此乃最高統帥斯大林的原創，亦為他對統治術的主要貢獻，或許比“在一國實現社會主義”還更重要。它是一種確保能夠“彌補”自然和歷史的不確定性并長期維持內在驅動力的有效工具——持續的緊張，長期的戰爭動員狀態——也唯有如此才能維持這般反常的生活。采用的辦法是既不讓政府變得過于軟弱無能，也絕不允許它行動過激從而造成過多的內耗。這是托洛茨基“不斷革命論”或后來布列斯特—立托夫斯克和談時“不和不戰”方針的又一個奇異而具有諷刺意味的版本。它迫使蘇聯政府采取一種左右搖擺的路線，給全體人民制造了一種持續緊張的局面，以免每當政策失誤而急轉彎時人民不知所措。

當然，要求人們就范并非決定路線最終方向的唯一因素。此外它還取決于外交政策、國家安全、國內經濟和社會需求等各方面的壓力——取決于在任何有組織的政治團體中發揮作用的和能夠對蘇聯政策施加影響的各派力量，盡管影響的方式有些古怪。蘇聯并非是一個完全在真空中發展的馬克思主義政權，它也不能超越心理學和經濟學規律的制約。恰恰相反，它宣稱要比那些注定無法克服自身“內在矛盾”的“反動”政權更清楚地認識這些規律，更自覺地依據自然科學的成果來制定政策。那么究竟是什么使得西方的觀察家，無論是務實的政治家還是現代政治的理論研究者，覺得蘇聯的政治行為如此的神妙莫測？這種困惑在某種程度上或許要歸結于西方沒有意識到蘇聯決策者對迂回路線的高度重視，他們把國內的安全以及政權的維持都直接寄托于采納這種路線。在國內外所采取的一切有利于蘇聯政府和共產主義政黨的措施都必須遵循總路線的要求，這種確定“總路線”的技術絕對是一項具有高度原創性和重要性的新發明。能否成功的操作取決于是否能夠調動各種有用的自然資源和人力資源來完全地控制公共輿論，對全體人民實施極其嚴格的管束；總之，取決于對火候的把握，要求每個操縱者都具有高超的技巧甚至天賦——尤其對獨裁者本人來說更是如此。因為它需要這種技術——道理很簡單，真正正確的“路線”，勢必要在同樣不可避免而又相互沖突的左翼和右翼的“偏離”之間波動——因此不可能機械地做出決定。它是一種人為的建構，取決于一系列人為的決定；因此它的命運不能視為是完全可靠的。只有掌權者具備斯大林那種杰出的管理才能，“路線”的走向，盡管對于蘇聯內部或是外界的許多人來說可能依然看不清楚，卻并非完全不可預測。一旦他不再掌權，蘇聯的命運會如何（蘇聯是否會卷入一場大戰），對此人們只能懷著希望和恐懼，很難做出理性的預言。因為無論如何，它絕對不是一部能夠自行驅動、自行調節或能夠自動運行的機器。如果落在沒有什么才能和經驗，缺乏自信的人手中，它很容易給人們帶來一場人類社會在傳統的統治形式下從未面臨過的巨大災難。

斯大林的繼任者是否能表現出足夠的能力，來駕馭這種需要如此完美地結合想象力和實際洞察力的新技術呢？抑或他們會完全地放棄它，果真如此，是逐漸地還是突然地放棄呢？抑或他們將證明非但沒有能力駕馭它反而深受其害，這樣一種復雜的技巧非能力有限者所能掌控——這種技巧在能力更為突出的上一代人手中所產生的奇效對統治者和被統治者的影響是如此之深，以至于無法擺脫一場大災難？我們說不好；看起來可以確定的是，最高統帥斯大林的去世遲早將會在蘇聯各項事務中造成危機——一場比列寧的逝世還要更嚴重的危機。因為除了在一個高度獨裁的政權中迫切需要重新調整的各種問題之外，還將面臨斯大林精密的統治機器給后人帶來的令人困擾的兩難境地——一方面它過于復雜，除了杰出的管理大師之外無人可以操作[[61]](#_61_7)，另一方面無論是要中斷、疏忽還是放棄它，都過于危險。

還有一件事看起來也相當明顯：那些認為這樣一種體制因為太過無情太過壓抑而無法維持下去的人們完全是在欺騙自己。蘇聯的體制，盡管還達不到能夠自我驅動的程度，但確實也看不出有任何自我毀滅的跡象。統治者也許殘酷無情、玩世不恭，甚至被絕對的權力嚴重地腐化：但只有出于強烈的義憤和堅定的信念而非從實際的觀察和歷史的經驗中得出的道德上的樂觀主義，才會使某些蘇聯的研究者預言這些惡行本身必將很快腐蝕那些作惡的人，讓他們無法繼續掌權，從而自取滅亡。被統治者，一群被驅使的、膽戰心驚的羔羊，也許也會以自己的方式表現得極其玩世不恭，漸漸變得冷酷無情，但只要實行的是一種迂回的“路線”，在枯燥乏味的日常生活之外還能有些短暫的喘息，他們盡管經歷了種種苦難，但仍然能夠在他們的生活中找到還能——僅僅是還能——忍受并繼續生活、工作甚至享受快樂的理由。生活在西方國家的人們很難想象東歐或蘇聯（可能還包括印度和中國）人的這種生活環境，他們不僅能夠在其中生存下來，而且在其他幾個處境同樣糟糕的國家包圍下，透過鐵幕也看不到能夠勾起想象或超出想象的生活方式，只能讓自己適應環境，把它們看作是正常的環境，設法找到活路，他們就像無休止戰爭中的士兵，被判無期徒刑的囚徒，在海上遇難的水手。這樣的安排對于一個文明社會的普通公民來說似乎是無法忍受的，但是，如果通過集體的苦難即便不能產生自由，也能產生博愛和平等，而且一個人只要能擁有一些快樂和激情的時刻，真正幸福的時刻，那么就可以忍受最嚴酷和最沒有尊嚴的環境。

此外我們還應該記住：絕不要讓人民整體痛苦到徹底的絕望，感到生不如死，無論自殺或者被殺都比活著要好，操控“總路線”的藝術恰在于此。假如蘇聯的公民得不到一點的自由或者快樂，那么他們很可能變得難以馴服或干勁不足；也絕不能讓他們陷入一種恐慌、絕望或冷漠的狀態，那同樣會讓他們喪失行動的能力。“總路線”上的搖擺正好可以被用來避免這些極端情形的出現。因此，只要蘇聯的統治者將這種操控統治機器的技巧傳承下來，并能夠繼續從他們的秘密警察那里獲得足夠的情報，內部的崩潰看起來就不可能發生，就連統治者都不會因專制獨裁和對其他人肆無忌憚的擺布所帶來的令人沮喪的后果而在意志和智力上發生萎縮。當蘇聯政府很明顯還保持著充分的政治敏感性，這場對一個永久軍事化國家進行的實驗，從一個長期的歷史階段來看，就遠還沒有到達它的終點。盡管這部龐大的機器可能受到各種困難和危險的困擾，但也絕不要低估了它的成就和活力。它的未來可能還不明確，甚至不穩定；它還可能犯錯、翻船或發生漸變或劇變；但不見得一定會滅亡，除非人們的良心得到發揚光大。這個體制給人們帶來了巨大的身體和精神上的創傷，沒有哪個西方社會能夠救得了它。而到那時，那些更好的社會機體早就滅絕了，在1917年之前，俄國在這方面并不比西方差。重建它們可能需要幾十年的時間，總有一天它們會被重建起來，到那時，這段又長又黑的隧道只不過是一段痛苦的回憶。

與此同時，這項驚人的發明本身也絕對值得進行更仔細的研究，即使只因為它是一種既能自動運行而又無所不能的操縱人的工具——既能摧垮人們的意志，同時又能發掘人們進行有組織的生產的最大潛能——這也正是那些最無情最狂妄的資本主義剝削者夢寐以求的東西。由于它源于一種比陀思妥耶夫斯基筆下的“宗教大法官”更嚴重的對自由和各種人類理想的蔑視，并且統治了大約八億人的生活，可以說它是我們這個時代最重要、最不人道也是最捉摸不透的現象。

# 在蘇聯的四個星期

1956

1945年我在莫斯科待了四個月一直到年底，時隔十一年之后，1956年8月，我又重返莫斯科。盡管能發現一些變化，但在我看來并沒有發生像某些西方觀察家的報道讓人信以為真的那種深遠的或根本的變化。與1945年那次訪問相比，我這次逗留的時間相對較短[[62]](#_62_7)，沒有更多的機會對各類機構或個人進行觀察，因而所得的印象也難免略顯膚淺。

我是經由列寧格勒進入蘇聯的，從1945年戰爭剛結束的那段日子到現在，那里的城市面貌確實有了巨大的改善。街道更加整潔，建筑物也得到了更好的維護，冬宮也經過重新粉刷，夏宮進行了修繕，實際上是徹底的重建；有軌電車不再像從前那樣塞滿了乘客，許多便宜的（更確切地說是按當地的標準來說不貴的）餐館和“小吃部”又重新開張，比較干凈，還能提供比大多數同類的英國餐館更美味的食物（盡管還比不上意大利的同類餐館，即使是意大利最貧窮的南方市鎮的餐館）。街道上有許多人一看便是旅游者，我還遇見了一些我從前在哈佛的學生，他們獲得了卡內基基金會向他們提供的蘇聯“二十九日游”的旅行資助；這些資助如今使美國不斷地涌現出許多剛剛畢業的年輕的社會和歷史研究者，他們精力旺盛、無所不在，決心通過“田野調查”的方式收集盡可能多的信息——也就是說，用學得還算過得去的俄語與盡可能多的蘇聯公民進行交談。

我拜訪了蘇聯最重要的文學史研究機構普希金故居博物館的館長阿列克謝耶夫教授。由于我不是任何官方代表團的成員，所以一開始他非常謹慎，當我提起許多斯拉夫研究界都耳熟能詳的名字時，他的態度才漸漸改變，變得彬彬有禮，有問必答。在他辦公室的另一張桌子上總是坐著人——如果我進屋時遇見的那個同事出去了，還會進來另外一個人坐到那張桌子那兒，裝模作樣地讀十來分鐘書，實則在暗中監視。

阿列克謝耶夫教授說現在的情況要比斯大林時代好多了，他希望那個時代已經永遠結束了。由于政府明顯地偏重自然科學特別是物理學的研究，文學研究仍然面臨重重困難，但與1940—1953年比起來仍可算是天堂了。他告訴我他很高興能認識我，并和我一起討論俄國文學史上的問題，這些問題在1945年或1950年幾乎是不允許談論的。事實上，他對與外國使館人員尤其是英國外交人員（他說他們對文學家似乎特別感興趣）完全清白的接觸如何連累這些人的俄國朋友，使他們蒙羞甚至更糟的情況早有了解。再回到那種可怕的情況是讓人無法想象的，只是在俄國沒有什么是不可想象的。他還向我列舉了學者和作家受迫害的例子；我問他被日丹諾夫當眾批判的詩人帕斯捷爾納克和阿赫瑪托娃是否會得到“平反”；阿列克謝耶夫教授盯著另一張桌子后面的監視者看了一會，然后說他也不知道。氣氛明顯變得嚴峻起來，不久我便起身告辭。

我發現我所遇見的幾乎每一位官方人士都抱著這樣一種態度：過去是極其恐怖的，而新的自由充滿了無限的希望：我們曾經惶恐不安，如今我們終于逃離苦海。不論是博物館的負責人還是國家紀念碑的管理人，不論是大學教授還是學院的“常務書記”，包括文化與教育部里大大小小的官員，實際上所有有資格和外國人進行交談的人都在重復著這一點。對那些有資格和沒有資格與外國人交談的人的區分在我看來意義重大，它表明今天的形勢與1945年相比已經截然不同。盡管與之后的幾年相比那時俄國人與外國人接觸的機會可能更多，但那些接觸多是些非正式的，而且還可能給那些參與談話的人帶來或大或小的風險，當然那些代表各自政府的官員為了特定的目的進行的純官方的聯系除外。這次我覺得對與外國人接觸的態度已經有了明顯的變化，這既取決于蘇聯相關人員的地位，同時也取決于他們與之談話的外國人的身份。顯然學術和文化方面的高級官員——研究機構的領導以及這類機構的書記和負責人——已經接到了某些特殊的指示，即便不是尋求與合適的外國訪問者建立關系，至少也是要促進發展這樣的關系。實際上，至少有三位蘇聯學者告訴我，蘇聯對外文化協會（VOKS）在1955年11月已經派特使到莫斯科的各個學術研究機構傳達指示，說已經決定恢復與外國人進行文化交往；那些懂外語的人最好重操舊業；特別是外國代表團將受到熱烈的歡迎；如果他們是以此類代表團成員身份來的話，也將得到大方而不拘形式的接待；我的一位消息源特別提醒我說，這意味著主人想改變人們對他的印象：他們不再對外國人過分的遮遮掩掩或拒絕外國人的來訪。

毫無疑問，代表團的成員，甚或是像我一樣攜帶能夠充分證明自己身份的推薦信的個人，都能夠指望與他們的同行或被選派來接待他們的那些人，進行比以前更為寬松的非正式接觸和更為自由的交談，當然都是在一個非常明確的范圍內進行的；同樣顯而易見的是，他們對接待外國訪問者也沒有表現出特別的熱切，除非那位俄國接待者有把握確定他事先得到保證不會受到過分親敵的指責。最受歡迎的是物理學家和其他自然科學家，接待他們的俄方主人很可能得到了指示（這是一位年輕的物理學研究者給我的印象），在日常安全的范圍內盡可能對他們開放，不要給他們留下明顯有所隱瞞的印象。同樣對其他代表團也決定表現出特別的熱情。事實上蘇聯“主人”在談話中表現出來的親切和自在的程度，似乎恰恰反映出他們重視的程度、允許與外國人聯系的程度以及他們不必擔心來自上方審查的程度。而對待那些身份并不怎么確定的外國人——短期學生、私人訪問者、非官方旅游者以及非正式代表團成員的個人的交往，態度就馬上改變，變得完全不同。除非外國訪問者的身份非常明確，或者他屬于受官方歡迎的那一類人，否則我們又能清清楚楚地看到以往一切的猜疑與回避態度。

我真的見到了幾位上次訪問時認識的老朋友，如我所料，我從他們那里了解到的情況，要比從那些唯唯諾諾、彬彬有禮，但又往往空話連篇的各類研究機構的官方代表那里了解到的多得多。我還遇見了一些社會地位相對較低的人，一幫在圖書館里寫論文的學生（我花了十天在圖書館做自己的研究），還有一些老熟人和他們的朋友，他們顯得非常急切地想見到我，但又不得不因此備加小心，這與那些哲學學會的頭頭以及學術機構的領導（除了普希金博物館的館長，我還拜訪了列寧圖書館各個部門的負責人和文學研究會的領導，還在一位英國使館人員的家中遇見了黨的主要意識形態喉舌《共產黨人》的主編，為此我要感謝他為我提供了這次非常有意義的會面機會）歡迎我時表現出來的表面上的坦率和自在形成了鮮明的對比。

我的總體印象可以概括如下。

蘇聯社會中最深刻的裂痕是統治者與被統治者之間的差異。總的來說，我接觸得更多的是被統治者，但與一些黨的重要人物——包括一位蘇共中央主席團的成員——的談話，也讓我對這個階層的普遍的口吻和性格留下了非常清晰的印象。被統治者大多是一些性情溫和、彬彬有禮、柔弱溫順、謹小慎微、充滿想象力而又天性淳樸的人，他們的道德信念、審美情趣和價值觀念帶有濃厚的維多利亞時代的色彩，他們看待外部世界的眼光充滿了好奇而又略帶敵意，甚至恐懼。他們一直認為美國人想對他們發動戰爭，但根據我的經驗他們也并不是太過當真，當向他們指出他們大多數信以為真的事情——比方說在英國有300萬人失業，又比如美國的政策完全被軍火商所操控——可能都與事實不符時，他們以一種頗帶諷刺意味的沉默對此表示認可。所有的宣傳必然都充滿了謊言，上面那些只是這些謊言的一部分而已，蘇聯的報紙和廣播與國外同行相比也好不了多少。

我發現這種可愛的憤世嫉俗的態度非常流行，它認定所有政府都在干蒙蔽公眾的騙人勾當，而且對政治問題根本沒有興趣。這種態度在和我交談的那些學生身上表現得尤為突出——他們期望的是獲得更大的物質利益，找個好工作，外出旅游，談戀愛，掙更高的薪水，好好地享受生活，而絲毫沒有遠大的抱負、意識形態的熱情、民族主義情緒，或對任何公共問題的敏感。那些因把時間花在聽爵士樂、穿西方時裝而在這方面飽受詬病的莫斯科人，只不過是追求個人主義潮流的一個極端表現而已。因此，至少在我看來，共產黨為了抵制這種個人主義，不斷地大力宣揚集體主義、強化意識形態熱情的努力完全是一場徒勞。

當然，不能一概而論。我說的只是那些我遇到過的城市居民。在圖書館閱覽室的學生（我沒有去大學訪問），出租車司機，在餐館里偶遇的熟人，列寧格勒的一位攝影師，一位因被當作英國間諜而長期流放西伯利亞、最近剛剛返回的英文教師——所有人都向我傳達了同樣一個印象：他們主要期望的是能夠活下來，過上更愜意的個人生活；官方的意識形態馬克思主義——盡管它最原始的那些基本原理仍被認為是理所當然的（即階級結構很重要，觀念受經濟因素的影響，西方資本主義正在衰落，列寧是一位偉大而又仁慈的天才等等——具體地說不過就是這些而已）——以及馬克思學說各種更具體的發展，所謂的辯證唯物主義，各種更具體的哲學、經濟學、社會學和歷史學理論（1920年代和1930年代前期曾就這些理論展開論戰，被認定擁護異端邪說者付出了慘痛的代價），已不再是確定無疑的了，實際上被看作是各種枯燥乏味的機械說教——越早結束越好——不論是那些被雇來教授它的人，還是那些被迫聽其說教的人，都因對它的幻想而深受其害。

我不止一次地聽到過關于意識形態講座的有趣描述，演講者情不自禁地打起哈欠，而聽眾則出于禮貌，用筆記本遮住臉，好不讓演講者發現他們正在走神。面對此情此景，想到西方學者費盡心思追蹤過去二十年馬克思主義在蘇聯的發展，仔細辨析各種潮流和趨勢，各種理論和理論分支，尋根溯源，一個勁地去考查、分析、辯駁，真有些反諷的意味。它或許對蘇聯的那些衛星國和其他國家的共產黨更有意義，在它們那里這些意識形態的觀點被牢記在心，或許還在其他地方有了重要的發展。在蘇聯來自高層的意識形態聲明可以說是對政治、經濟政策的重要暗示，但有關意識形態的教科書以及教學已經降到了一個很低的水準，這一點沒有人會否認。我得到了哲學研究所非常熱情的接待，發現一方面他們對境外哲學的興趣非常敏銳——只要有足夠的書籍和文章，他們也廣學博聞——另一方面他們對自己的專業（他們都被認為是這方面的專家）卻表現出一種毫不掩飾的厭倦態度；他們既不相信也不懷疑他們所講的觀點——發表這樣的觀點是他們的工作，所以他們只是竭盡全力地去完成，在這個過程中，他們幾乎沒有什么想法要增添到里面。

在被統治者中充滿了對外國人的友善；希望能夠認識他們，能夠到國外去旅行，明知這不太可能實現也不會太過懊喪；他們具有某種類似于被占領國或軍隊的快樂與痛苦：只要占領軍不那么大肆地殘害和恫嚇當地居民；在行進中的軍隊里，身為戰士遠沒有旁觀者眼中那么痛苦不堪；他們免除了許多公民義務，投入到被視為不可避免的常規生活，形成一套具有自身痛苦與快樂的生活方式。與正常的和平生活的感受一樣，這些痛苦與快樂同樣刻骨銘心。

在被統治者中當然還有一兩位老作家，甚至還包括一些戲劇演員，他們從來沒有真正承認過這個政權，在斯大林統治時期就已經從心底里排斥它。這些在他們的言辭中可以說表達得非常大膽、激烈而又無所畏懼。他們讀他們所能獲得的外國讀物并有他們自己封閉的圈子，很難有機會見到他們，很難有機會與他們進行自由而又坦誠的交流。盡管官方沒有提到過他們，但在廣大的知識分子中都知道他們的存在，而且對他們推崇備至，敬仰有加，因為他們自己還做不到像他們那樣特立獨行、憤世嫉俗的程度。

雖然被統治者已經接受了這個政權，但他們為通向自由化的每一步而歡欣鼓舞；他們不認為他們的處境，無論是物質方面還是精神方面，也無論是知識方面還是道德方面，要比其他國家更優越。他們并沒有過多地考慮這樣的問題。他們是俄國人，尤其是年輕的一代從來不知道還會有其他的生活狀態。我自己沒有遇見有誰強有力地表達過任何一種政治態度；即使斯大林的去世，至少在與我交談的那些學生中，也沒有產生任何強烈的反應。他們并不認為他比今天統治他們的那些人要更壞或更好；他們覺得他犯過很多錯誤，特別是在戰爭期間，他是一個強硬而又殘暴的獨裁者；但他們認為原則上如果沒有某種程度的專制，政府就不可能進行高效的運轉，他們并不相信國外有真正的民主，盡管他們承認國外在物質文化上有著巨大的優越性，外國公民的生活也更加的舒適。

他們快活、健談，對別人私生活的細節特別熱衷，見到外國人格外興奮，但所有人的心智似乎都只停留在十六七歲的水平。他們最大的愿望就是不要在激烈競爭的體制中被埋沒，吊詭的是蘇聯政府偏偏就制造出這樣的一種體制。在我接觸的人中，對現實最不滿的是猶太人和格魯吉亞人，前者抱怨仍然對他們存在歧視，盡管歧視的范圍和程度不及斯大林晚年那般普遍和極端。他們說只有最有能力的猶太人大學畢業后才能找到工作，在他們中間普遍存在著“職業性”的失業，還說只要有幾個人競爭同一職位，不管能力多么懸殊，非猶太血統的人總是更可能被選中，盡管他們并不比猶太人更有能力勝任。他們對以色列抱有深切的同情，而他們對蘇聯統治者（比如，卡岡諾維奇）對以色列要么毫不關注，要么把它看作是英美帝國主義的工具而加以敵視的態度，一直耿耿于懷，恐怕這本身就表明了他們之間的對立。

格魯吉亞人之所以擔心，是因為他們也開始感覺到大俄羅斯主義的某種程度的歧視，而且還流傳著許多關于破壞活動的駭人聽聞的報道，說他們參與制造了斯大林死后發生在第比利斯和格魯吉亞其他地區的騷亂。他們對斯大林并沒有表現出特別的狂熱，實際上和我交談過的那些人的一般口氣中，明顯不帶任何英雄崇拜的痕跡，而且時常表現出某種憤世嫉俗的不屑態度。但這顯然不影響他們成為蘇聯當局忠實聽話的奴仆。

統治者完全是另一番模樣：似乎相對更容易分辨哪些是成功的權力追逐者，哪些是他們的犧牲品，甚至也更容易分清哪些人正在施展各種手段，一門心思想往上爬；與之相反哪些人早已心灰意冷，或從未有過這樣的念頭。蘇聯各級當權者的一言一行都在效仿蘇共中央主席團和中央委員會中的主要領導人。他們是一幫強硬、冷酷、好斗、國家至上的無產階級無賴，他們憎恨一切廣義上可以稱為“西方價值”的東西，甚至憎恨他們自己的知識分子，這種情感主要源于他們的社會出身和社會感情，以及他們可能已經接受的某種意識形態。他們討厭文雅，討厭文明的舉止，討厭知識階層等等；任何同樣出身的權力集團，懷著對中產階級教養的老板的積怨，面對這類事物都會如此表現。因此很自然，那些追求升遷，能夠精明而又敏銳地適應各種變幻莫測的黨的路線的黨的骨干分子，一方面效仿最高領導人的口氣，并像他們的頂頭上司一樣，對那些自由職業者既從經濟上進行剝削又在人格上進行侮辱，同時還要求他們表現進步，有所發明創造，與西方的同行競爭并超越他們。

從這個意義上說斯大林的傳統和政策依然延續不變；蘇聯的文化，只要存在一天就不是一種無階級社會的文化（就此而言我們至少可以說新西蘭是一個通往無階級社會的例子），而是一種被解放的奴隸階級的文化，他們仍然沒有改變對原來主人的整個文化的敵意，仍然在面對這種文化時感到極度的社會不適，特別是在面對和對待西方的外交代表和其他訪問者時表現得尤為明顯。[[63]](#_63_7)在這方面，他們的感受與美國中西部更為原始的那些人的感受比起來并沒有什么兩樣。在我看來，與其說是自覺的意識形態政策或大俄羅斯愛國主義，不如說是這種社會道德觀念，在更大程度上導致了對知識分子的迫害以及與西方的摩擦。

那些統治階級的意識形態理論家——多數是在官方的招待會上見的面，只有一次是在私人場合見的面——熟練且樂此不疲地重復著爛熟于心的那套話語，事實上他們之所以能取得他們的地位，靠的就是他們寫官方文章的熟練程度及其影響效果。很難說他們信還是不信；這是俄國統治階級彼此進行交流的通用方式。到現在再來討論這是不是實現他們目標的最好的理論，它是促進還是阻礙物質或教育的進步這樣的問題為時已晚。如今它已經成為維系整個蘇聯的唯一的黏合劑，共產主義的領袖們靠著它才能展開工作；它還成為人們彼此用來交流的話語，今天想要徹底地改變它顯然是不切實際的，即使有可能帶來更好的政治的、經濟的乃至更有實效的意識形態上的結果。

你能在蘇聯的任何一個社會團體中清楚地分辨出誰屬于被統治階級——他們說的是日常的語言，沒有非分的野心，做的是任何地方的人都在做的事情，在他們身上體現著某些俄羅斯傳統的性格特征，他們是偉大的小說家和短篇小說作家描寫的那類俄國人形象最純正的原型——另一方面，你也能從其粗俗的話語，虛偽的溫情，每次黨的表述發生重大變化時表現在他們臉上的特有表情，以及明顯的玩世不恭和機會主義，瞟一眼就能明白上司實際需要的能力上分辨出誰屬于統治階級，不管他是哪個層次的。對上司阿諛奉承，對下屬蠻橫欺壓，這幫人根本就不配做統治者。他們為全體人民所敬畏、所憎恨但又不得不接受。在我看來他們之間的鴻溝是不可逾越的。

這便是構成今日蘇聯的兩類截然不同的人群。

# 蘇俄文化

1957

一

現代俄國文化一個最引人注目的特征就是它有一種非常強烈的自我意識。確實從來沒有哪個社會像俄國那樣深深地、完全地專注于自己，專注于自己的天性和命運。從1830年代一直到我們生活的這個時代，幾乎所有的俄國評論和創作都只圍繞一個主題，那就是俄國。那些偉大的小說家，還有許許多多二流的小說家，與俄國小說中絕大多數人物一樣始終關注的不僅僅是他們作為人的目標，或作為家庭、階級或行業成員的目標，而且是他們作為俄國人，作為一個具有獨特問題的獨特社會的成員，他們的境遇、使命和未來。從那些在其他方面觀點迥異的小說家和劇作家身上，我們一樣都能看到這種民族的自戀。像陀思妥耶夫斯基那樣癡迷的宗教導師，像托爾斯泰那樣熱衷說教的道德家，像屠格涅夫那樣在西方被認為是致力于追求永恒的、普遍的心理學與美學典范的藝術家，像契訶夫那樣遠離政治、慎于說教的“純粹”作家，無不終其一生密切關注著“俄國問題”。蘇聯的政治評論家、歷史學家、政治理論家、討論社會問題的作家、文學評論家、哲學家、神學家、大大小小的詩人，都在毫不例外且不遺余力地討論著這樣的問題：什么是俄國人；俄國人和俄國社會有哪些美德、陋習和命運；而最重要的是俄國在世界上扮演了怎樣的歷史角色；特別是，它的社會結構——比如說大眾與知識分子的關系，或工業與農業的關系——是不是獨一無二的，或者相反與其他國家沒有區別，抑或是某種先進的西方模式的一種變態的、發育不良的或失敗的例子。

自1880年代以來，大量在今天看來枯燥得無法卒讀的書籍、文章和小冊子開始涌向俄國知識階層，它們大多數不是要證明俄國注定要遵循它自己獨特的規律——因此其他國家的經驗對它來說幾乎沒有或根本沒有什么借鑒意義——就是相反，把它的失敗完全歸結于很不幸的與其他國家的差異，對這種或那種支配著所有社會的普遍規律的無視，因此俄國人為他們的無知付出了代價。而西方國家的作家在創作藝術作品、學術作品甚至發表日常的評論時（即使在美國，也存在類似的自我意識，盡管程度沒有這么深），通常都不必為他們的主題是否符合正確的歷史、道德或形而上學的背景這類問題所困擾。在俄國，至少從19世紀下半葉以來，存在的情形恰恰相反。嚴肅的作家如果不關注他的作品是否恰當地涉及了那些大的終極問題，人的根本目標，他們就別想有所作為。所有那些自稱他們有能力理解、有道德勇氣面對他們個人的、社會的和民族的處境的人，他們的職責始終如一：首先就是要把他所考慮的問題與某個特定社會（即俄國；其次才是人性）在它發展的特定歷史（或道德的或形而上學的）階段所必然選擇的道路聯系起來。

毫無疑問，浪漫主義的學說對俄國這種普遍的態度的形成具有一定的作用。那些浪漫主義學說在1830年代和1840年代統治著歐洲文學和報章雜志，在德國尤為盛行，強調特殊的人群——如德國人或工業家或詩人——具有獨特的歷史使命。但它在俄國的發展要比其他國家有過之而無不及。部分原因在于俄國實際進入歐洲舞臺的中心（拿破侖戰爭之后）恰逢浪漫主義運動風頭正勁之時；部分原因在于他們自身的一種文化自卑感。因為這個世界鄙視他們，把他們看作是一幫被殘暴的獨裁者統治、只擅長鎮壓其他更自由也更開化民族的蒙昧野蠻人，這也引起他們的自卑，所以許多受過教育的俄國人痛切地希望找到一種與他們自身相稱的、尤其是與他們不斷增強的物質實力相稱的角色。此外，如某些作家一直主張的，在所有受拜占庭或東正教影響的社會里可能都有一種對神學尤其是末世論的強烈渴求，但俄國的神職人員卻無法滿足這樣的渴求，至少對那些受過良好的教育，喜歡批判的年輕人來說是如此。顯然在西方各派教會的傳統和思想資源中沒有這樣的沖動。

無論出于何種原因，19世紀和20世紀初幾乎所有的俄國知識分子（也有一些例外）內心都秉持著這樣一種信念：認為所有的問題都是相互關聯的，而且存在著某種在原則上能夠解決這所有問題的理論體系；甚至認為，發現這種體系是一切道德、社會生活和教育的根本出發點和落腳點；如果是為關注個別的或個人的目的，比如說為自己追求知識、藝術創作、追求幸福或個人自由而放棄對這種理論體系的求索，則被看成是主觀任性、失去理智、自私自利，是逃避人的責任的不道德行為。這種態度不僅僅是俄國左翼的知識分子才有，持不同政見的各派俄國開明人士都有，不論是在宗教界還是世俗階層，也不論是在文化界還是科技界都很流行。幾乎所有試圖對各種宏觀問題進行全面解釋的哲學體系，總會得到那些熱切的、急于呼應的、理想主義的一、絲不茍的、有時過于追求邏輯嚴謹性的思想者們的熱情歡迎。其受歡迎的程度令人驚訝，甚至讓人覺得有些過頭。

而這樣的學說并沒有姍姍來遲。最先出現的是德國的歷史主義，特別是黑格爾版本的歷史主義，它把歷史看成是基本的甚至是唯一真正的科學。誠然，黑格爾曾輕蔑地把斯拉夫人看作是“沒有歷史的”民族，并宣稱（和“僵死的”中國文明一樣）他們在人類精神的發展歷程中毫無建樹。黑格爾的這部分內容被悄悄的忽略掉了，在普遍的世界圖景中給了斯拉夫人，（在黑格爾的強勁對手謝林那里）尤其給俄羅斯人留下充分的空間。在沉迷于席勒、費希特、黑格爾等等德國唯心主義者之后，接踵而來的是對法國社會預言家圣西門、傅立葉及其眾多弟子和闡釋者的同樣傾倒。這些人提供了各種不容置疑的改革和革命的“科學”方案。他們的一些俄國追隨者，抱著對這些紙上靈感的堅定信念，準備投身于這樣的改革和革命中去。隨后出現的是許多其他形式的受盧梭或孔德實證主義、達爾文主義、新中世紀精神、無政府主義等等影響的生命哲學（Lebensphilosophie）。這些學說在俄國的發展要比它們的西方原型發展得更充分。在西方這些學說通常在冷嘲熱諷中凋敝或沒落，但在俄羅斯帝國，它們卻成了相互競爭的信仰，與那些對立觀念——神秘的君主主義、斯拉夫的懷舊情結、教權主義等等的較量如火如荼。在專制統治下，各種觀念和幻想容易取代行動，發展成各種虛幻的形態，以一種其他地方罕見的方式支配著那些信仰者的生活。試圖把歷史學或邏輯學或某一門自然科學——生物學或社會學——當成某種神正論；試圖在這些學科中尋找并假裝找到解決各種令人苦惱的道德和宗教困惑的辦法；試圖將它們轉化成各種世俗的神學——所有這些在人類歷史上都屢見不鮮。而俄國人卻以英勇無畏的姿態投入其中，并在此過程中創造出我們今天所謂的現代形式的無私奉獻精神。

一個多世紀之前俄國的評論家就指責歐洲文明缺乏深刻的理解力。在他們看來，道德枯竭、目光短淺的西方思想家的典型特征是，堅持認為人的各種活動未必相互都有關聯——一個人作為作家所做的是一回事，作為公民所做的又是另一回事；一個人可能是一位很出色的化學家，但卻虐待他的家人或在玩紙牌時作弊；一個人可能創作玄妙的音樂，但卻秉持愚蠢的、甚至不道德的政治觀點，而這與評論家或公眾都無關。幾乎所有的俄羅斯人，不論持何種觀點，都覺得這樣一種生活觀念與那種無所不包的、更為深刻的、認為無論個人生活還是他們所屬機構的生活都是統一而不可分割的生活的觀念相比，顯得有些虛偽、膚淺和支離破碎。一個人的所有素質和構成成分都在不斷地相互影響；一個人不可能作為畫家是一種人，作為公民又是另一種人，作為數學家是誠實的，作為丈夫卻不誠實；不可能在各種不同的活動之間，尤其是私人生活和公共生活之間，劃出那么明顯的界限。任何想讓這種或那種領域不受外力侵擾的企圖，都被認為是建立在一種極端錯誤的觀念上，即認為一個人的真實目的和意志并不能滲透到他的每一個行動或每一次交往中——更有甚者，認為人類就根本不存在什么具體的目的或意志。于是最能充分地體現這種人類終極的總體意志的無論是什么——黑格爾主義者認為是國家；圣西門和孔德的追隨者認為是科學家、藝術家和管理者組成的精英階層；那些服膺于宗教權威的人認為是教會；民主派或民族主義者認為是體現民意或民族意志的民選代表；對社會主義者和共產主義者來說則是受命于“歷史”來解放自己和全人類的那個階級——這種核心團體都有權干預一切。那種個人和許多生活領域不受干涉的觀念，作為一種基本的原則，無非是想去限制、縮小、掩蓋、避開人們的注意，想去維護某些特權，保護我們自己的某些隱私不受普遍真理的干涉——因而是一切錯誤、缺陷和罪惡的淵藪。

那種唯一真理論，即只有唯一的真理人們必須為之獻身只，有唯一的方法可以實現它，只有唯一的專家團體有資格來發現和解釋它——這種古老而又耳熟能詳的理論可能表現為各種不同的形式。但即使表現得多么理想主義或超凡脫俗，本質上它仍然是極權主義的。盡管那些批判性的版本允許人們對核心真理的本質、對發現真理的最佳途徑、對其布道者的資格提出質疑，但真理一旦確定，那就不允許對強使一切人和事都服從真理的權利與義務提出質疑，不承認各種不同的觀點和行為本身都有價值；實際上，絕對禁止。因為只可能有一條真理，只可能有一條正確的生活道路。只有邪惡和錯誤才是多種多樣的。因此當1870年代和1880年代馬克思主義傳入俄國，它也就找到了它幾乎最理想的生長土壤。

二

馬克思主義包含了年輕的俄國造反者所期待的一切要素。它宣稱能夠根據一套具有“科學”證據的歷史模型來揭示人類的正確目標。它所宣揚的道德和政治價值據說能夠被“客觀地”決定，也就是說，不是根據不同的個人、階級和文化的各種主觀的、相對的和無法預測的態度來決定，而是根據“建立”在“事物客觀行為”基礎上的各項原則來決定，而且那些價值是絕對的，并可以在理性的范圍內獨立地去拯救和解放全人類。它宣揚人與制度不可分割的統一性。就像18世紀法國哲學家曾經實際宣稱過的那樣，它宣稱所有真實的問題，也就是說可以解釋的問題，從根本上說都是技術性的問題；人類的目標——人類可能變成怎樣，而一旦他們了解了他們真正的利害關系，他們又不可避免地想要變成怎樣——取決于新的科學的世界圖景。唯一的問題是如何實現這些目標。這不是一個道德或政治問題，而是一個技術問題：一個關于發現和使用那些通往普遍“確然”有效的目標的正確途徑的問題；一個操作性問題。

斯大林對知識分子有一句著名的且非常耐人尋味的描述，稱他們為“人類靈魂的工程師”[[64]](#_64_7)。這個說法完全出自馬克思主義的假設。知識分子的使命就是在對歷史和社會進行“科學”分析的基礎上闡明正確的社會目標；然“”后，通過各種教育或熏陶的手段，使他們的同胞協調思想，像一臺調試準確、運轉高效的機器的各個協調部件一樣，把握已揭示出的真理并按要求行動。類似的說法列寧也曾經在他非常著名的政治理論著作《國家與革命》[[65]](#_65_7)中提到過，根據他的論述，嶄新的自由社會，擺脫了一個階級對另一個階級的壓迫，看起來就像一個工廠或車間，工人們在其中勞動，完全擺脫了機器的束縛，這完全是一幅技術官僚勾畫出來的生活圖景。宣揚的口號是效率、簡潔、安全，只要目的善良想做什么都可以（這最后一項對所有那些理性的、了解真理的人來說肯定是一個共同的目標），但并不是說可以做任何事，而是只能做那種正確的事——任何理性的人都會想去做的那種事——只要做好了它就能帶來真正永久的普遍的幸福。這是一種傳統的雅各賓派理論，事實上還能追溯得更早——其核心要義甚至可以上溯到柏拉圖。但是或許在此前的任何時代都沒有像現在的蘇聯那樣天真而又瘋狂地堅信這一點。

在十月革命后的十年里，這些原則——極權主義的道德和哲學基礎——真的被接受了，至少被一些黨的領導人所接受。托洛茨基、季諾維也夫、布哈林、莫洛托夫以及那些秘密警察的頭目，甚至還包括那個時期的斯大林，無論他們個人有什么樣的缺陷，他們對原則和信念的真誠和堅定卻是不容置疑的。當然也出現了許許多多重大分歧，但他們關注的不是目標而是手段；一旦他們偏離得太遠就會被指責為路線錯誤。因此我們看到，托洛茨基認為過于穩固的官僚機構存在一種危險，很可能會像一道閘——如所有的既得利益者——阻礙革命的進一步發展。革命的推進需要那些更有想象力、更鐵血、更有膽魄、更堅決的執行者——他們從未想過世界革命的進程會半途而廢。所謂的“工人反對派”反對將權力完全集中到蘇共中央委員會手中，他們希望獲得更多的平等權利，希望由工會組織來施行更民主的管理。黨的右派認為過快的農業集體化會給經濟造成某種混亂、衰退甚至導致經濟崩潰，其對蘇聯經濟的危害可能比在清算農民資產、清除農民頑固分子以及其他所謂割資本主義尾巴的狂飆突進中采取較為緩和的步驟要大得多。他們主張一種比較平穩的發展速度和較為溫和的發展措施。此外在有關工業統制過程中軍隊究竟該起到何種作用的問題，也存在各種不同的意見。在外交政策以及對外國共產黨的政策方面，也有巨大的分歧。

最尖銳的分歧或許發生在文化戰線：有這么一些人，他們認為任何扇西方資產階級文化“耳光”的行動，無論何種形式——比如藝術上咄咄逼人的未來主義和現代主義，或是任何對傳統的極端叛逆——只要是抨擊西方體制，打擊它的士氣，瓦解它的道德和美學基礎，本質上就都是一種布爾什維主義的表現。此時的蘇聯出現了各種各樣的文化實驗，它們打著反對周圍資本主義世界的文化戰爭的旗號，有些大膽有趣，有些則不過是些毫無價值的標新立異。這就是所謂的“文化布爾什維主義”，當時在德國尤為盛行，后來遭到了蘇共政策的嚴厲批判。一方面是因為那些文化布爾什維克的大膽嘗試可想而知都是些個別藝術家的個人行為，因而很少能得到黨內高層人物的青睞，在他們看來，共產主義意味著堅信通過集體創作的方式來完成構筑一種獨特的無產階級文化的任務；而且在他們看來，那些前衛的詩人、畫家和電影制片人打破常規的創作過于強調個人主義的標新立異——完全是十月革命所力圖摧毀的資產階級文明的一種極端頹廢的變態表現。值得一提的是，列寧極其不喜歡各種五花八門的現代主義文化，他對激進的藝術實驗完全持一種非常資產階級的態度。但是他并沒有強制推行自己的審美觀點，同時，在教育委員盧那察爾斯基的寬容保護下，爭論的勢頭絲毫沒有減弱。他是一位不成功的具有批判性的戲劇家，也是公開野蠻倒退的真誠反對者。各個派系之間存在著分歧。“無產階級”文化的捍衛者們無法達成一致：它究竟是由具有非凡天賦的個人創造出來的（這些人從無產階級大眾身上吸取靈感，就好像是無產階級現實的或潛在的喉舌和揚聲器），還是像更為極端的意識形態宣傳者所說的，個人對于建立新的秩序無足輕重，因為嶄新的集體主義社會的藝術本身必然也是集體性的？事實上，持后一種觀點的人認為，藝術作品必須是團隊集體創作的，藝術批評——評論、隨筆、指示——也是由一班評論家共同完成的，他們集體為作品承擔責任，每一位成員只是整個社會無名的一分子。此外，有些人堅持認為，無產階級藝術應該以更強烈的方式反映新的現實，必要時還應該發揮社會主義孕育出來的想象力將現實提升到一個新的層次。另外有一些人認為，藝術家的工作嚴格說來是非常功利的：通過記錄報道新生活——包括建立工廠、集體農莊、發電站；摧毀一切舊制度；生產各種社會主義經濟的必需品，比如拖拉機、聯合收割機、標準的食物、統一的服裝、大量的建筑和書籍，特別是那些善良、快樂而又單純的標準公民——為實現共產主義社會服務。

我們還可以舉出更多的例子；我想要指出的是這些看似“按照公式展開”的辯論首先是真實的；也就是說，爭論的各方總的來說對他們所說的都確信無疑，他們之間的分歧可以說真實地反映出他們對所接受的馬克思主義學說的不同解釋。此外這些辯論在某種程度上是公開進行的；而且至關重要的是他們的分歧不在于目標而在于手段。自從反對者和懷疑者被消滅或壓制之后，這些目標已經得到了普遍的認同。共產國際在對待國外共產黨以及數量上甚至更多的社會黨時所表現出來的毫不妥協，以及對異端的無情獵殺，可能主要是出于這樣一種真誠的信念，即認為那些黨派可能會在核心的真理——那些構成理想社會的核心要義上妥協退讓，要不就是它們已經選擇或會選擇可能會偏離那些神圣的不容置疑的目標的道路，盡管開始時還無法覺察。

正是布爾什維主義形成的自我概念使它和它的母體西方馬克思主義如此明顯地區分開來。這一概念不僅僅形成了自己的一套有關政治、社會和經濟的信念與政策，而且形成了一種生活方式。這種生活方式無孔不入且讓人別無選擇，完全由黨或黨的中央委員會操控，即便在馬克思或恩格斯最激進的言論中也找不到有關這種生活的絲毫根據。這就是赫爾岑所謂的“顛倒的沙皇專制制度”[[66]](#_66_7)，他早在1850年代初就憂郁而又準確地預言了俄國共產主義會變成這樣，此外，這與列寧本人的性格也密切相關。毫無疑問，同時孕育了列寧和沙皇專制的俄國生活狀況從某種程度上說需要馬克思主義所提供的宗教信念和救世理論。但權威主義的要素也屬于列寧的獨特貢獻——他把黨看成是一個由大佬嚴厲統治的派別，要求它的成員向圣壇貢獻出他們所珍愛的一切（物質利益、道德原則、私人關系），對溫情的道德越反叛越厭惡越好。一種對過去那段自由歷史的輕慢戲謔和刻意嘲弄催生出列寧狂熱的鐵石心腸。正是這種冷酷的狂熱性格讓他的一些社會主義同志有些不知所措，同時也吸引了斯大林和季諾維也夫那樣的追隨者。

這種貌似理性學說的千年至福幻想無視了這樣一個事實：那種自稱能夠解釋和預言社會與經濟變遷的科學理論，早在20世紀初就已經被許多事實徹底地推翻了。這些事實已經被說得太多太濫不值得再在這里重復。在西方，許多兢兢業業的社會主義者以及另外一些人不斷努力來拯救這個理論，使它不至于淪落到破產的境地。這些人有的堅持正統，有的則成為異端。在俄國，總的來說，無需如此。特別是在十月革命后的俄國，馬克思主義已經成為一門形而上學，表面上基于歷史的分析，實則拒絕接受一切與之齟齬的事實，而試圖通過強制或說服來確保人們對一整套教條的遵從。這些教條自有一套晦澀難懂的術語，自有其“辯證的”論證方法；對人類和社會無論付出何種代價也必須被改造成什么樣子，自有其一套清晰又嚴密的先驗觀念。

蘇聯和西方一個最顯著的不同是（現在還是），在俄國那些在內部爭論中的失敗者從政權建立伊始——甚至是在官方施行恐怖政策之前——最好的可能是被迫閉嘴，最糟的可能則是受到懲罰甚至處決。即便是這些嚴酷的措施也不能消除爭論，反而有相反的效果──成王敗寇的現實給這種得失懸殊的決斗增添了一種強烈的刺激因素。我并不想斷言所有或者大多數參加那些狂熱且危險爭論的人都是些正直的人，或都出于一種無私的動機；各種各樣為了地位或生存而進行的殘酷無情、不顧一切的斗爭，絲毫不顧馬克思主義所宣揚的各種原則的行為，在1920年代的俄國已經看見得夠多了。但付出惡的代價總得有點善的回報；那些斗爭的主角們依然按傳統的思維覺得必須為自己的行為提供某種理論上的依據，而且因為其中一些人似乎對自己說的那一套深信不疑，所以有時還真涉及到原則問題。“文化戰線”的情況最為明顯，它一直為我們提供有關蘇聯生活其他領域走勢的最可靠的征兆。此外，在爭論者當中，我們會發現許多具有非凡天賦和氣質的人，他們的態度，不論是真誠的還是機會主義的，都表明他們是些非同尋常的人。盧那察爾斯基、沃羅夫斯基、阿韋爾巴赫不論按什么樣的標準都不是一流的評論家，然而他們都具有天生的革命口才；布哈林、托洛茨基、拉狄克或許算不上思想家，但其中一位是個天才人物，另兩位則至少是天生的鼓動者。另外在富有創造力的作家和藝術家中還有一些第一流的人物，他們要么沒有流亡，要么就是從國外歸來。單單這一點就足以讓1920年代的俄國在俄國歷史或是俄國文化上烙下深刻印記。

這一切突然被斯大林打斷，一個新的階段開始了。

三

斯大林政權的意識形態政策是一個令人著迷的問題，值得專門進行研究。目前還沒有人對此做過認真的嘗試，在此我僅想提自己的一兩點看法。

一旦斯大林和他的心腹意識到提前發生世界革命已經沒有指望；要完全徹底地實現馬克思對資本主義世界的預言，在實現的時間和方式上與早先更為樂觀的開國元勛們的預言相比可能有很大的出入時，他就把主要精力集中到彼此關聯的三個目標上。首先要維護布爾什維克的領導人，尤其是維護那些準備服從他的權威的領導人。其次要盡一切可能在一個敵對的世界中保持和發展蘇聯的政治、經濟和軍事力量，只要不會引起蘇聯體制本身的根本變革，任何手段都可以實行。第三就是要消滅一切可能危及到前兩個核心目標的因素，不論它們是在國內還是國外，也不論這樣的行動是否會和馬克思主義、社會主義或其他什么意識形態觀點不一致。

經常有人把斯大林比成拿破侖。其實這是一種可笑而又容易讓人產生誤解的比附。斯大林并沒有像拿破侖“清算”雅各賓派那樣鎮壓和敗壞布爾什維克革命。在俄國革命中也從來沒有過一個熱月政變（更別提霧月政變了）：1920年代中期沒有（當然托洛茨基會把它定在這個時期），基洛夫被暗殺后沒有，斯大林死后也沒有。但這一類比仍給人一些啟發。問斯大林是否是一個虔誠的馬克思主義者，甚或是一個虔誠的列寧主義者，就好比問拿破侖是否相信理想或法國大革命的那些理念。說拿破侖是大革命的產兒并不為過，他打心底里反對與大革命前舊制度有關聯的一切事物，只是在特定的時期出于權宜之計他也愿意接受某些舊制度的殘余。正如拿破侖理所當然地認為歐洲封建主義殘余注定會被遺忘，王朝的法則根本不值一提，民族主義是一股必須利用的力量，中央集權和政治一致是對他的統治最有利的政策，諸如此類，我們也可以認為，斯大林是虔誠的馬克思主義者和列寧主義者，堅信資本主義注定會被自己的“內在矛盾”所毀滅（盡管它會到處拼命垂死掙扎），無論它是否意識到這一點，這樣的掙扎可能根本于事無補。同樣斯大林可能在策略上接受這樣的結果：在這些“”矛盾變得比較尖銳的地方，那些希望活下來接管世界的人必然試圖加劇這些緊張局勢而不是緩解它；反之在那些局勢尚未達到臨界點的地方，對于那些新社會的成員也就是共產黨人來說，明智之舉不是要倉促發動不成熟的起義，而是要從內部瓦解對方，建立各種人民陣線并提防各類隱藏在內部的敵人。顯然他真誠地相信人類社會的未來必然是集體主義的而不是個人主義的；相信宗教和教會的權力正在瓦解；相信對經濟力量的控制比對民族感情和政治力量的控制更重要（也就是說，經濟能夠產生更大的變化或結束這些變化）。從所有這些方面來看，他當然是一位真誠的甚至是十分大程度地、更有效地提高各方面的能力，將生活在一個沒有戰爭、饑荒和壓迫的世界里，在這個問題上無疑列寧是一個馬克思主義者，而斯大林是否還是呢？像這樣的問題，比起拿破侖皇帝反思法國大革命的各種理想的實際有效性來，是否更讓斯大林本人困擾，這看起來就要大打問號了。若說斯大林在思想上有什么值得稱道之處的話，那就是他根本不怎么在意——哪怕是口頭上——列寧的那些帶有烏托邦色彩的觀點。

斯大林或許與拿破侖還有另外一點相似之處：他牢牢把握著一條真理，而拿破侖或許是第一個充分意識到這條真理并照此辦理的世俗統治者，——亦即，思想爭論就諸如形而上學、邏輯學、美學等那些表面上遠離政治的問題進行的爭論——會激發出人們的批判精神，所以對于那些陷入權力斗爭的專制政權來說，思想爭論要比信仰各種獨裁主義更危險。眾所周知，拿破侖公開敵視觀念學家（idéologues）——他那個時代的經驗主義者和實證主義者。他公開表示他更喜歡曾經侮辱過他、拒不與他交往的、頑固不化的正統主義者和教權主義者博納爾，而不喜歡政治態度溫和、因循從眾的自由主義者德斯蒂·德·特拉西。與此相同，當斯大林感覺到自己的權力穩固后，便決定在蘇聯結束所有這些意識形態的爭論。他通過宣布一個學派勝過所有其他的學派（從歷史的角度看這對它們并沒有什么影響）來達此目的。新的指導思想規定了知識階層——作家、藝術家、學者——等等的主要任務：不是去解釋、討論和分析馬克思主義的各項原理，更不是在新的領域發展和運用這些原理，而是將其簡化，對它們的含義采取一種統一的解釋，然后通過一切可以利用的媒體，在一切可能的場合不斷地重復、反復、灌輸這一套完全相同的被核準過的真理。新的斯大林主義的價值體系與墨索里尼所宣揚的那套非常類似：都強調忠誠、干勁、服從和紀律。爭論已經浪費了太多的時間，本應該把這些時間用來進一步加強工業化建設或培養蘇維埃新人。那種允許對不可置疑的教條有不同解釋余地的觀念有可能造成不服從；這種情況一開始當然出現在一些遠離權力中心的領域，比如音樂評論或語言學，但很可能擴散到政治上更敏感的地方，從而削弱追求經濟和軍事實力的干勁，而對這些實力的追求是不惜任何代價也不講道德的。那條著名的馬克思主義的公式——理論與實踐的統一——被簡化成一套用來論證官方政策合理性的引語。那些被用來鎮壓哪怕是最忠實地信奉斯大林主義的知識分子（更別提那些所謂的路線錯誤分子和尚未改造的舊體制殘余分子）的任何獨立跡象的方法——補充一下，還有這些方法的成效——在有文字記載的人類壓迫史上可謂是獨一無二的現象。

結果是在俄國文化史上留下了一段長長的空白。從1932年到1945年，實際上到1955年，毫不過分地說，除了自然科學，在俄國幾乎沒有發表過任何有很高內在價值的思想或評論文章，也幾乎沒有創作出這樣的藝術作品。除了作為那個政權或它所實施的方法的表征，即作為一份歷史證據外，幾乎沒有任何本身真正有意思或很重要的東西。

這項政策或許主要與斯大林的個人性格有關。他曾經屬于一個被壓抑的少數民族，喝了半瓶墨水，對所有的杰出人物和知識分子都懷恨在心，尤其反感那些能言善辯的社會主義者。后者在理論方面的辯才在革命前和革命后都經常讓他自慚形穢，托洛茨基只是其中最傲慢最光芒四射的代表。斯大林對思想、知識分子和思想自由的態度混雜著恐懼、憤世嫉俗和施虐的傾向，而且毫不掩飾（有一點卡里古拉的味道），他能讓他那些國內國外戰戰兢兢的組織成員變得那么的丑陋和卑賤。他死后這一政策一度得到他的繼任者的維護，理由是，在摧毀舊世界、催生新世界的時候，不能指望那些舊世界的破壞者和新世界的建立者有時間研究藝術和文學，或者研究思想，因此至少在某個特定的時刻，他們必須毫無怨言地忍受降臨到他們身上的苦難。

如何能夠讓這樣一個為歐洲語言增添了“知識分子”這一術語，并為革命勝利起了如此突出甚至決定性作用的知識階層，在這么長的一段時期內如此絕對地俯首貼耳呢？這是一個非常有意思的問題。這是這樣的一群人，他們流血犧牲為整個革命運動播下了種子，其中列寧在推翻舊制度保衛新制度的過程中所扮演的領導角色遠非馬克思所能及；在遭到摧毀時，他們也沒有大聲疾呼：只是流亡國外的有一點憤慨的聲音，但在蘇聯國內則是一片沉默和完全的屈從。僅僅通過恫嚇、酷刑和暗殺在這個國家是不可能做到這一點的，據我們所知，這個國家早已對這類方式司空見慣，但仍然在19世紀的很長時間里保持了一種活躍的革命地下活動。這里我們必須承認斯大林通過他自己對統治術的獨創做到了這一點——這些發明值得每一位研究統治的歷史和實踐的學者關注。

四

第一項發明被奧蒂斯稱作“人為的辯證法”。[[67]](#_67_7)眾所周知，按照黑格爾和馬克思的理論，事物的發展并非遵循直接的因果關系，而是借助各種力量——正題和反題——的沖突，最后以它們的角逐和一場皮洛士式的代價高昂的勝利而告終。在這個過程中，它們互相侵消，歷史從而“躍”上了一個新的層次，所謂的辯證過程又在這個新的層次上重新開始。無論這一理論在其他領域效果如何，它對革命的環境卻有著異乎尋常的適用性。

正如每一位研究該問題的學者想必都知道的，擺在已經取得了大規模革命勝利的那些人面前的最主要的實際問題，是如何避免最終陷入兩種相互對立的極端。抵達第一種極端——我們循奧蒂斯的說法，管它叫斯庫拉——之時，革命的狂熱分子發現革命意欲創建的那個新的世界不知何故并沒有實現，于是開始尋求解釋、追查罪魁禍首、尋找替罪羊，把它歸罪為這群或那群執行者或支持者的懦弱和背叛，斷言革命處于生死關頭并開始獵巫，如今則發展成一種恐怖運動，在這個過程中，形形色色的革命團體往往不斷地相互殘殺，整個社會處于一種喪失起碼的社會黏合劑的危險之中，沒有這種黏合劑任何社會都將無法繼續存在。這一過程通常會被多數派發起的反革命行動所中止。他們的安全受到了威脅，于是孤注一擲來保全自身、求得安定。這是社會為防止迫在眉睫的崩潰而本能地向后一退。這一過程便是法國大革命期間所發生的，在某種程度上，1871年的巴黎公社，1918年的部分東歐地區也曾發生過，如果1848年極端的左翼政黨獲勝的話也會重演這一切。人們懷疑托洛茨基試圖推行的事實上正是這種螺旋上升的恐怖。

相反的極端——卡律布迪斯——又退向身心俱疲的冷漠。當革命的原動力經過一段時間后開始減弱，人們尋求從他們一直承受的非正常的生活給他們帶來的可怕的緊張狀態中解脫出來，他們希望得到解脫和慰藉，希望過上正常的生活；革命逐步地滑向安逸、馬虎、道德敗壞、機巧鉆營以及那種以法國督政府為典型的普遍的腐敗；不然就像在拉丁美洲等地經常發生的那樣，退回到某種傳統的獨裁統治或寡頭統治。因此，對革命的締造者來說，主要的問題是如何既避開斯庫拉式的烏托邦的狂熱主義，又防止卡律布迪斯式的玩世不恭的機會主義，繼續推動革命向前發展。

應該說，斯大林發現并應用一種方法，在某種意義上切實有效地解決了這一特殊問題。從理論上說，歷史和自然（按黑格爾或馬克思的解釋）遵循自身的辯證過程，應該在關鍵時刻引起這些對立面的沖突，推動現實上升到一個富有創造力的螺旋而不是陷入單方面的破產。但是顯然歷史和自然往往容易打盹，人們必須時不時來協助一下這些客觀的主角。政府一看到追求以往物質享受的危險跡象，必然收緊統治政策，強化宣傳，勸誡，威嚇，恐怖統治，需要的話懲戒再多的墮落典型也要阻止這種潰退。那些逃避責任者、追求安逸者、懷疑者、異端者以及其他各種“消極因素”均被清除。這就是所謂“正題”。其余的人經過適當的磨練，憚于恐怖統治而不是出于對利益或信仰的渴望或向往，投身于所需要的工作中，經濟一度大踏步地向前邁進。但是接下來那些革命的純粹派中的精英，狂熱的恐怖主義者，黨內真正的核心，他們一定真誠地相信剪除政治軀體中的腐敗枝干乃是他們神圣的職責，因而走得勢必有些過頭。如果他們沒有這么過頭，如果他們能夠及時地適可而止，他們也不會成為以極大的熱情和必需的冷酷來完成審判任務的那種人；偽君子、半信半疑的信徒、中庸者、機會主義者，還有那些判斷謹慎、富有人情味的人，對這一目標而言毫無用處，因為正如巴枯寧早就提醒過的，他們會半途而廢。隨后來臨的這段時間，全體人民或是因為都被嚇得戰戰兢兢，或是生活得過于貧乏，開始厭倦、怠工，生產力和生產效率也開始下降；這是一段仁慈的時期。狂熱分子被指控行為過頭，他們被指控壓迫人民，而且——通常是一場群眾運動——輪到他們公開地遭到整肅，在斯大林統治時期就是被流放和處決。在一些偏遠的領域——比方說，文學批評、詩歌和考古學，這些與經濟和政治這樣的核心事物離得較遠的領域——允許獲得更多的自由。這便是“反題”。人民又可以松口氣了，到處充滿了樂觀、感激，到處都在談論著統治者的英明，因為他們已經看到那些不可靠的官員的“過分行為”，到處期盼著更多的自由，一派融冰的氣象；生產一躍而上，政府因回歸到從前那更寬容的理念而受到贊譽，一段相對幸福的時光開始了。

這不可避免地再次導致了精神渙散、紀律松弛、生產力下降。再次出現一種呼聲（新的正題），希望回歸意識形態的純潔性，重建各項基本原則和忠誠，消滅企圖隱藏在人民內部的各類寄生的消極怠工者、利己主義者、懶惰者、外國間諜和人民公敵。又開始新一輪的清洗，掀起新一波意識形態的狂熱，進行新一輪的討伐，不得不再一次斬斷反革命（新的反題）的魔頭。

這樣全體人民就好像永遠都在疲于奔命，而且左左右右、步履維艱。個人能否保全自己取決于他是否能夠準確地感覺到中央權力機關何時會下達前進或后退的命令，以及他是否能夠迅速調整自己轉向新方向。在這里，時間的把握至關重要。由于惰性或政治方面的不敏感而導致的誤算，更糟的是由于在政治上或道德上的堅定，使他在一條已經被判了死刑的路線上徘徊太久，如果他還頑固不化的話，幾乎肯定意味著遭到羞辱或者死亡。

不可否認的是，斯大林借助這一費盡心機的策略（精心調控著強度不一、張弛有度的清洗和反清洗的節奏），確實把一個業已存在但還不能被他人主動承認，或被多數當事人自然接受的體制延續了下來，而且持續的時間要比迄今為止其他任何一場革命所能存活的時間都長得多。關于這一方法，先前援引過的奧蒂斯的那篇文章已經做過充分討論。雖然，如作者在文章中強調的，這一方法若想見效，要求它的發明者要極具手腕，但看來這一方法要比它的發明者活得更長。盡管斯大林的繼承者之間的權力斗爭、沖突和內訌的公開化，以及讓莫斯科完全始料未及的西方被壓迫民族的起義，都給這個體制帶來了沉重的打擊，但是看起來奧蒂斯所謂的“人為的辯證法”仍然在起作用。過去的五年間，蘇聯統治者按照嚴格的順序依次發起了一系列“自由的”或鎮壓的運動，不論是在國內還是國外，雖然操作得不再像斯大林那樣精妙嫻熟（或帶有他個人深深的施虐傾向），但其操作模式之規范，絕非無意為之。作者提出的這套假設原本只是用來解釋斯大林本人的統治方法，現在看來也適用于他的繼承者。

該方法是一項政治原創，其發明完全歸功于斯大林。它費盡心機的一項副產品就是把那些在蘇聯還被稱為知識階層的人——熱心藝術和思想的人——完全地非道德化。即使在受沙皇壓迫最厲害的時候，畢竟也還存在一些完全自由的表達領域；至少，你可以一直保持沉默。斯大林徹底改變了這一切。沒有任何領域獨立于黨的方針之外；而且拒絕說上面命令你說的話，就是不服從，就會受到懲罰。要做到“內心的流亡”，必須讓人有可能運用自己的頭腦和個人的表達方式，至少是某種中立的方式。但是，如果一個人單純維生的機會都已經要靠不斷地積極支持那些看起來可能是荒謬的或與道德相悖的原則或政策時；如果，更有甚者，一個人的整個心智不停地在操心如何在致命的死海中尋找航線，如何從一個位置轉到另一個位置，當一個人的道德品質經受著必須向不僅僅是一個而是無數個反復無常、變化莫測的神低頭的考驗的時候；稍有疏忽、懈怠或者錯誤都會讓人付出高昂代價——那么他就越來越不可能考慮他自己的想法，不可能遁入使自己秘密地保持異見和精神獨立、探求自己真正信仰的內心世界。斯大林做得更絕。他不僅禁止一個學術團體和另一個學術團體之間、實驗室與研究機構之間進行哪怕是最低限度的官方交流，而且成功地遏制了一切權威知識中心的發展，無論它們是多么的謙卑和順從，也不管它們多么會蒙騙和愚弄。絕不允許出現任何辯證唯物主義的教士集團，因為根本不容許對理論問題有任何的討論；科學院、紅色教授協會以及馬恩研究所的工作就是引用馬克思的話來支持斯大林的行為：至于教義，由他本人或某個政治局成員（當然不是教授）來提供。

哪里有官方教會或占卜團，且自身帶有特權和神秘感，哪里就有相對隔絕的領域，在這個領域的圍墻內無論是正統還是異端都能夠得到充分的發展。斯大林竭力想抑制這樣的觀念——順便提一下，他為此付出了高昂的代價，這不僅體現在蘇聯公民的基礎教育上（更不要說沒有任何利益關系的智識活動以及“純學術”研究之類），甚至體現在那些實用的應用學科上。后者因缺乏討論的自由而受到極大限制，并因各類投機冒險家、江湖騙子和職業告密者混雜其中而深受其害。所有這些給每一種形式的智識生活所帶來的壓抑，都遠遠超出了哪怕是最敵視最悲觀的西方觀察家的想象，或者就這點來說，也超出了處于蘇聯勢力范圍外的那些共產黨的想象。能夠創造出這樣一種體制對斯大林來說已經是一件非常令人震驚的成就，我們不應該低估它的重要性。因為起碼就目前來說，它已經摧毀了一個曾經在世界上最具天賦最有創造力的國家的活力。

五

值得一提的是這種體制還會帶來另外一種結果，即馬克思主義者眾口一詞地歸咎于資本主義的大多數典型的罪惡，只有在蘇聯自己身上才能找到它們最純粹的表現。我們對資本主義剝削、工資鐵律、把人變成純粹的商品、剩余價值被那些掌握生產資料的人所榨取、意識形態的上層建筑取決于經濟基礎，以及其他共產主義術語這類常見的馬克思主義范疇耳熟能詳。但這些概念最適合應用在哪里呢？

經濟剝削在西方是一種非常熟悉的現象；但沒有哪一個社會像蘇聯的工人階級一樣受到他們的統治者如此長期、系統而又公開的“剝削”。誠然，從中所得到的利益并沒有落入雇傭者或資本家私人的腰包。真正的剝削者是國家本身，說得更確切些是那些實際操縱權力機構的人。這些掌權者——無論他們充當的是黨的干部或者政府官員的角色，或者身兼二任——表現得比當今西方任何在世的資本家都更像馬克思神話中的資本家形象。蘇聯統治者的的確確努力向工人們提供不多不少正正好最低限度的食物、住所、衣物、娛樂、教育等等，它們被認為是蘇聯決策者一直追求的最大限度地提高商品生產數量所必須的。余下的就當作剩余價值被剝奪了，而且做得比沒有計劃的西方便捷、麻利得多。他們以最符合“鐵律”的方式調節著工資──根據生產的需要。在這里發生經濟剝削的勞動環境是西歐和美國所無法想象的。[[68]](#_68_7)還是在蘇聯，官方宣傳的意識形態——原則、口號、理想——幾乎與現實完全脫節。還是在那里，某些知識分子真的可以說是統治集團的御用走狗（其中一些人行動遲緩而不情愿，另一些人則知足長樂、因自己能干而得意洋洋）。在那里，遠比西方更明顯的是，思想、文學和藝術作品用來為殘酷事件的合理性作辯護，或充當它們的煙幕，或作為逃脫罪孽感和愚昧感的工具，或作為麻痹人民大眾的鴉片。在那里，國教——已經在蘇聯官方哲學家頭腦中固定僵化的“辯證唯物主義”，事實上已經或多或少地公然變成了蘇聯的國教——無非是有意識地用來抵抗國內外敵人的武器，并不自詡是“客觀”真理。

歷史唯物主義理論告訴我們，決定個人和社會生活的首要因素是經濟，即處于生產體系中的人與人之間的關系；而像他們的宗教、倫理和政治觀念，他們的司法和行政機構，他們的文學、藝術和科學信念等等這些文化現象，都屬于不同層次的“上層建筑”，也就是說是受“經濟基礎”決定的——是它的一項功能。這個影響極大的著名學說，確實包含大量新的、重要的、富有啟發性的內容，如今得到非常廣泛的認可，盡管如此，它也從未真正在細節上與歷史上某個社會或某個歷史時期完全吻合過。每一次勉強運用這一理論[[69]](#_69_7)總會遇到太多的例外：要把這些例外都搪塞過去，通常不得不曲解濫用它們，直至把該理論弄得含糊不清或附加上太多的限制條件從而使其失去任何有效性。然而它竟然非常適用于蘇聯。在蘇聯每個人都非常明確哪一部分是經濟基礎哪一部分是上層建筑。作家和建筑師對于他們構成金字塔的哪個層面不能抱有任何幻想。經濟、軍事和其他“物質性”的需求的的確確完全決定著——因為它們被精心地安排用來決定——觀念意識，而不是相反。這一狀況的形成并非自然或歷史的產物，而是由人一手精心策劃的，斯大林及其同僚正是憑借這種人為的工程徹底改造了俄羅斯帝國。

本來發明用來描述西方資本主義的概念和范疇，結果卻與它的不共戴天之敵極為匹配，此乃莫大的歷史反諷。但這絕非偶然，絕非歷史的異形（lusus historiae）。研究俄國革命的每一位學者都清楚，布爾什維克與正統的馬克思主義派別——孟什維克——最深刻的分歧在于，直接向社會主義過渡是否可行。孟什維克一直認為，按照馬克思的所有解釋，真正的社會主義只有在一個已經高度工業化的社會才可能實現——在這個社會里組織嚴密的無產階級構成了人口的大多數，他們通過致力于克服“不可避免的”且日益嚴重的經濟發展的“矛盾”，從而能夠剝奪剝奪者并開始進入社會主義。誰也不敢說俄羅斯帝國已經達到了這一階段。但布爾什維克，主要在托洛茨基的啟發下，宣稱不必半被動地等待資本主義（資產階級共和國）去完成這項任務——那樣將不能充分地保護工人，使之免于“歷史”、“自然”等等的任意玩弄——無產階級專政可以掌控這一過程；在共產黨調節的適宜環境下，俄國能夠穿越“歷史辯證法”所要求的那幾個階段。這便是著名的無產階級專政的“過渡”時期，以人為或調控的方式取代西方資本主義的“自然”發展：兩條道路同樣通往欣欣向榮的共產主義，只不過俄國的路線不再聽任“自然”的捉弄，而是由掌握自己命運的人們加以規劃，因此能夠減少痛苦。這些人擁有馬克思主義理論這個“科學”的武器，能夠通過一場成功的革命來“縮短分娩的陣痛”。如果你像列寧一樣，一開始就狂熱地信奉馬克思主義對歷史分析的正確性，那么那些用來描述西方資本主義的內容哪怕與事實不那么吻合，也沒有什么要緊。如果理論模式與事實不一致，那么就必須讓事實變得與理論模式相符。相對來說，1917年的俄國還沒有多少資本主義，無產階級也很弱小。但是歷史辯證法是不可能被糊弄的。除非馬克思主義基于一種驚天謬論，否則沒有與資本主義相對應的階段是根本無法自圓其說的。因此不得不人為地制造出那些相應的現象──用人為手段使之出現。

有時也可以成功地做到這一點，例如日本。但日本人接受的是理性和經驗的指引。他們實現自身的現代化靠的似乎是發奮圖強，而未受理論教條的束縛。他們實現自己目標的過程脫離不了殘酷，卻迅速而且卓有成效。這一過程列寧及其追隨者并不知曉。由于他們對馬克思主義經典的忠誠，迫使他們的實際判斷不得不屈從于理論的要求：俄國社會經濟的發展必須遵循馬克思主義教科書規定好順序的固定步驟。這產生出巨大的困境，克服這些困境將付出可怕的人員代價。俄國必須經歷——按照馬克思的理論——西方資本主義在工業革命期間或之后所經歷的那幾個階段。為了符合一種不太有效的虛構模式，為了證明一個根本不像自己的社會取得的進步，俄國的現實必須加以改變。為了符合旨在解釋某個社會演進的理論，結果卻將這個社會活活地肢解了。某些文字一開始只是描述性的，后來卻變成了規范：一種意在解釋19世紀西歐發展和行為的理論卻變成了20世紀東歐發展的藍圖。

基于錯誤的社會觀察基礎上的行動未必都會帶來不好的結果。眾所周知，美國憲法的制定就是受到孟德斯鳩對英國政治理論和實踐誤讀的啟發。列寧的錯誤顯然代價更為慘重。俄國陷入前所未聞的工業化的恐怖之中，在很大程度上是由于馬克思業已為西方資本主義描繪了一幅暗淡的前景，并預言沒有哪個社會能夠逃脫相同的命運。將布爾什維克的體制強加給一個經濟落后的國家可以說是一樁罕見的令人恐懼的偉業，證明了一小撮人的意志及其對歷史與經驗證據的極度蔑視究竟有多大力量。它也是對理論和實踐統一的一種令人不寒而栗的詮釋。

六

面對危機和可能的崩潰，列寧做出了部分的讓步。而他的繼任者，迫于形勢的壓力，用各種追求實際的權宜之計以及現實主義的方法和政策取代列寧滿腦子不切實際的烏托邦式的設計。然而布爾什維克革命的核心是與現實決裂。顯然，除非把這個政權弄垮否則就不可能消除這種分裂；起碼從來沒有人認真地去消除這種分裂。因此蘇聯社會，就一般意義而言，還根本算不上是一個公民社會（文明社會）。

正常的人類社會首要目標是生存；其次才是滿足那些被穆勒視為人類最深層的興趣，換句話說，無論如何人們在滿足了基本的需求之后才會去滿足一些最起碼的正常需求——比如說，自我表現、幸福、自由和正義。只有適當地實現了這些價值的政府才被認為履行了它的職責。然而這些并非蘇聯社會或蘇聯政府的主要目標。受革命起源的局限，它組織起來是為了實現各種目標，是為了應對各種挑戰，是為了不斷地贏得勝利。它就像一所學校、一個團隊，乃至一支行進中的部隊，它就是為了某些特定的目標組建起來的一個專門的組織，而這些目標必須由它的領導人為其成員明確制定出來。蘇聯的生活就是由追求各種目標構成的。而這些特殊的目標是什么——是軍事方面的還是民政方面的，是在國內還是國外戰勝敵人，抑或是實現某些工業目標——并沒有什么要緊，蘇聯社會要想繼續存在下去，必須有明確宣布的目標。那些領導人深知這一點，無論他們是否被看作是他們自身體制的囚徒，他們知道如果他們不想讓政權分崩離析，他們就必須不斷地要求他們的國民更加努力。他們處于戰時軍事指揮官的地位，他們清楚除非確保他們的部隊維持起碼的運轉、紀律、團隊精神，否則無法保證這些作為戰斗單位的部隊繼續存在下去。

蘇聯領導人，就我們所知，目前可能在秘密地尋求一種和平的狀態，希望放棄政府那微不足道的顯赫以及那無休無止的殘酷和不幸，退回到“正常的”生存狀態。如果他們心中暗藏這樣的渴望，那么他們知道起碼這在短期內是不現實的。因為蘇聯社會組織起來并不是為了追求幸福、舒適、自由、正義和個人關系，而是為了戰斗。無論他們樂意與否，這輛龐大列車的司機和操縱者現在不可能讓它半道上停下來或中途跳車，否則會有車毀人亡的危險。如果他們想要活下來而且還想保有權力，他們就必須繼續前進。他們能否在它運行的過程中部分地改變它從而讓它變得不那么殘忍，對他們自己和人類不那么危險，還需拭目以待。無論如何這必定是那些認為可以避免戰爭的人們的希望。

與此同時，這種漫畫式的國家統制（dirigisme）已經敗壞了社會理想主義傳統的聲譽，清洗了與之相關的知識階層，其結果或許比單純迫害更徹底。國家本身先采取了某些目標，爾后又不可避免地背叛和敗壞這些目標，沒有什么能比這種情況更有效地摧毀一場少數派的運動。成功之后，就沒有什么是做不到的了。這種例子很多。

七

或許你會認為新的蘇聯人——受斯大林主義熏陶那么多年——同樣也會被改造，成為適應新的人為辯證法的新人類，就像蘇聯體制與西方的統治方式截然不同一樣，蘇聯人也有別于它的西方同類。但是事實上并非如此。就我近來與蘇聯的學生、店員、出租司機以及各類偶遇的熟人的談話，可以得出一個較為客觀的印象，結論是它只是發育遲滯的嬰兒，而不是另一種成熟的異類。

在今天的蘇聯，你可以看到在那種對各種不同程度和種類的責任都有非常明確規定的組織中經常見到的情形——像在紀律嚴明的學校、軍隊或其他各種森嚴的等級中看到的一樣，其中統治者和被統治者之間的差別極為明顯。事實上統治者與被統治者之間的裂痕是蘇聯社會所能見到的最深刻的隔閡；只要和蘇聯公民一交談，你馬上就能清楚地辨認出他們屬于哪個集團。開誠布公地討論據說是這個新社會賴以生存的目標，或者據說是為實現那些目標而采取的最重要的手段，但無論在這一鴻溝的哪一邊，這種討論都不受鼓勵。本分的工作必須完成，而任何浪費時間或帶來麻煩的事則絕不允許。但在某一方產生的結果會與另一方的結果有所不同。

讓我先從被統治者說起。他們沒有野心把自己變成統治者，而且基本接受了自己在蘇聯的等級秩序中處于較低等級這樣一個位置，他們似乎也沒有對公共問題感到深深的憂慮。他們知道他們根本無法影響那些問題，而且，討論那些問題還容易引火燒身。因此就算他們在談話中涉及到這些問題，他們也就像學生討論那些超出他們理解能力之外的嚴肅的公共問題一樣興奮、好奇而又不負責任，是為了好玩，別以為他們會拿它太當真，也就是說些膽大的、觸碰禁區的話從而獲得某種快感。這些人維護著私人的德行，身上保留了那些以往經常被外國人提起的典型的俄國人的特性。他們通常和藹可親，自然率性，樂于探究，孩童般天真，喜歡享樂，對新鮮的感受極為敏感，一點也不厭世，而且與外部世界隔絕了那么久，他們的眼光和品位本質上仍然是維多利亞式的和一本正經的傳統類型。他們不再像在斯大林時代那樣誠惶誠恐，當時沒有人知道還有什么不可能發生在自己頭上，任何向司法機構的上訴都可能石沉大海。專制者雖然死了，而一整套管理和統治制度卻還在那里。

各項規章制度異常嚴厲，但非常明確，讓你明白只要你觸犯了你就會受到懲罰，除非你是無辜的——生活得異常小心謹慎，不冒任何風險，不見任何外國人，不發表任何有危險的想法——才有理由指望平安無事，如果被捕了，只能指望有一個合理的機會能夠消除誤會而重獲自由。你會發現對這些規章制度本身的公正性并沒有進行多少討論。問題并不是問這些規章制度是好是壞。它們似乎被看作是理所當然的，就像來自上方的指示，總的來說讓人不愉快，絕不會像想象中的忠誠的共產黨員那樣以那種虔誠的獻身精神去信仰。但是它們顯然是被統治者不能改變的，那就把它們當作自然規律接受好了。

趣味仍然單純、清新、未受任何污染。蘇聯公民是用經典文學喂養大的——包括俄國的（如今幾乎是不受限制的）和外國的——大多數作者都被認為具有“社會意義”：席勒、狄更斯、巴爾扎克、司湯達、福樓拜、左拉、杰克·倫敦，此外還包括贊美社會道德、宣揚惡人終有惡報的“童子軍”小說。因為不允許文學垃圾、色情或“問題”文學擾亂他們的心思，在這種教育體制下的學生仍然保持著饑渴和單純的態度——那種青年人的，有時還是非常有魅力和天賦的青年人的態度。在列寧格勒的艾爾米塔什博物館舉辦的精彩絕倫的法國藝術展上，俄國的參觀者（起碼照一位曾與他們中的許多人有過交談的外國人所說）幾乎沒人欣賞1850年代以后的繪畫作品，覺得印象派，尤其是莫奈和雷諾阿，難以欣賞，對高更、塞尚和畢加索的繪畫公開地表示厭惡。在這方面有許多明顯的例子。當然蘇聯也有一些趣味高雅之士，但也只是鳳毛麟角，而且他們沒有太廣泛地去宣揚他們的趣味。

學生被鼓勵鉆研科學技術而不是人文研究，而且學習的領域與政治扯得越近，講授的東西就越不怎么樣。因此最糟糕的是經濟學家、現代史專家、哲學家和法學專家。一位在莫斯科列寧圖書館做研究的外國學者發現他周圍的大多數人都是研究生，他們準備的論文大部分都是照抄其他已經獲得博士學位的論文，特別是引用得到公認的經典著作的語錄——主要是列寧和斯大林的著作（即使到1956年還有人引用斯大林的著作）——既然它們已經經受住了那么多的考驗，正體現了適者生存的道理。有人向這位外國學者解釋說，不引用這些著作，論文根本就別想通過。顯而易見的是，考核者和被考核者都對這類必需的引用心知肚明，引用這些著作是取得學位的必要條件。真正認真讀書的學生人數遠遠少于那些讀論文的學生，后者還查閱《真理報》的選集以及其他包含各種可引用的官方聲明的共產黨出版物。

哲學的狀況尤其令人悲觀。雖說哲學——也即辯證唯物主義及其來源——是所有大學院系的必修科目，但要找到對這個學科哪怕表面感興趣的教師也不容易。其中的一位，也許是一不留神，竟然對一位困惑不解的外國哲學業余愛好者解釋說，在沙皇統治時期，要求牧師巡訪學校的每一個年級，例如每周一次，每次都絮絮叨叨講他的《圣經》課，而要求男孩子們安安靜靜地坐好。孩子們很少甚至從未被要求回答問題；假如他們不找麻煩，不打斷或表達什么攻擊宗教或顛覆性的想法，可以默許他們整節課睡覺——雙方都不希望對方太較真。那些官方哲學家就是今天的玩世不恭的牧師。辯證唯物主義的講師只是宣講他們的陳年舊稿，內容已經近二十年沒有改動過——從那時起就禁止哲學家之間的辯論，哪怕在辯證唯物主義的范疇里也不允許。從那以后，整個學科已經變成對文本的機械重復，由于這些文本如此神圣，不容置辯，甚至不管它們是否適用于——除了作為一種口頭禪——其他學科（比如說經濟學或歷史學），所以它們也就逐漸喪失了原有的意義。無論是官方形而上學的專家還是聽眾都同樣意識到它的無用。實際上已經很寬大為懷了，但只有足夠重要的人才能擺脫它：比如核物理學家，目前他們的工資可能是最高的，他們顯然被允許甚至在公開場合說辯證法哲學──實際上所有的哲學——在他們看來都是沒有任何意義的廢話，不可能指望他們在這上面浪費時間。大多數與莫斯科的哲學教師交談過的人（如今許多西方的訪問者都已經和他們交談過）都一致認為，他們每個人都熱切地渴望了解西方正在發生的變化，不停地問“新實證主義”、存在主義等等問題，像意外獲準品嘗禁果的孩子一樣仔細地聆聽。當被問及他們自己的學科進展時，他們略帶愧疚的渴望神情立刻消失了，顯得非常的不耐煩。他們都明白那是一個死氣沉沉、基本沒有任何意義的話題，幾乎普遍不愿意對無法理解這一點的外國人談論這些事情。學者們對此都再明白不過，他們的哲學研究就是一出鬧劇，誰都知道這一點，因此他們渴望能夠讓他們解讀和討論即使像費爾巴哈或孔德那樣的已經過時的思想家，但那些當權者會認為這不合規矩。顯然，“被統治者”似乎并沒有偏聽偏信。學哲學的人都知道擺在他們面前的哲學都是些僵化的謬論。經濟學的教授絕大多數都明白他們被迫使用的術語充其量也都已經過時了。

從一個更寬廣的層面上看，要找一個對從本國報紙或電臺發出的，或從國外的媒體發出的消息還深信不疑的人，實屬不易。他們一般都認為那主要是宣傳，一些是蘇聯的還有一些是反蘇聯的，因此皆不可信；于是他們將注意力轉移到其他可能可以進行更自由討論的領域，主要是些有關私人生活、戲劇、小說、電影，他們的個人趣味和雄心抱負等等諸如此類的問題。他們對所有這些問題都感到新鮮、有趣，也不乏真知灼見。他們沒有明顯地受到排外情緒的毒害。無論他們會從當局那里得知什么，他們都不仇視任何外國人。他們甚至連德國人都不恨，盡管在1945─1946年時確實對德國人懷有深仇大恨，當然也不仇恨美國人，盡管他們擔心由于兩國政府的爭執，美國會對他們發動戰爭；但即使把這看成像有可能發生地震或其他自然災害也比老讓人非議好。那些詢問當前政治的人通常不帶什么偏見，有的只是聰明的大孩子般的好奇。因此出租車司機問他的乘客英國是否真的有兩百萬人失業，在得知事實并非如此之后，他的回答耐人尋味，“原來他們又在騙人”，說的時候已經沒有哪怕一點的氣憤，甚至看不出有明顯的諷刺意思，完全就像在說一個非常明顯的事實。他似乎在說（像所有戰爭期間的宣傳大臣經常說的一樣），政府干的就是散布這些謊言，但明白人不必去信它們。

蘇聯的大城市對外部世界的誤導和錯覺沒有西方通常想象的那么嚴重——盡管消息匱乏，但過分杜撰出來的內容也少有人信。在我看來若說共產黨在俄國的執政是受命運的眷顧或歷史的垂青，那么俄國人民所需要的不是接受再教育——因為他們的體制尚未完全地吸收現有的這些學科——而只是普通的教育。就這一方面來說他們更像未受法西斯蒙騙的意大利人，而不像徹底被納粹思想浸透的德國人。

事實上，對于蘇聯人為制造出來的知識階層來說，最引人注目的事實或許是它相對缺少我們可以稱之為共產主義神秘性的東西。無疑在波蘭、南斯拉夫等其他國家有許多堅定的馬克思主義者；但我認為，蘇聯不會有那么多——在那里，馬克思主義已經成為一種公認的、不可抗拒的、但又極其乏味的官方說教形式。作家和知識分子想要的——在作協最近的一些會議上提出抗議的那些人和提出過類似抗議的那些人便是明證——并非是能夠有多大的自由去抨擊現行的正統，甚至是有多大的自由去討論意識形態的問題；而是僅僅希望能夠如實地描寫生活，而不必一直參照意識形態的要求。小說家感到煩擾，或者厭惡，因為他們不得不將呆板的、概念化的蘇聯英雄和反派人物放進他們的小說或搬上舞臺；他們熱切地希望能以更強烈的——即便仍然十分幼稚的——現實主義，更多樣的手法以及更大的心理自由來進行創作；他們抱著一種懷舊之情向往列寧主義統治的1920年代，在他們看來那就是一個黃金時代，但也僅僅到此為止。這與政治反抗的熱情截然不同。作家們——或者說至少是一部分作家——希望在道德層面上公開談論或指責官僚體制、偽善、謊言、壓迫、正不壓邪等現象，甚至當局在表面上對此也予以支持。這些道德情懷是人類所共有的，既非異端又非公然地反馬克思主義的觀點，匈牙利人的起義就是在這個意義上顯得毀譽參半，杜金采夫那部感人至深的新小說《不單是靠面包》（在文學上沒有什么價值，但作為社會征兆極其重要）也是出于這種情懷創作出來的，并受到熱烈的討論。[[70]](#_70_7)

被統治者——那些受支配的民眾——絕大多數既非共產主義的信仰者，亦非軟弱無力的異端。一些人，或許是大多數人，都感到不滿；在極權主義國家，不滿事實上帶有政治性和顛覆性。但目前他們接受或至少是被迫忍受他們的政府，而專注其他的事情。他們為俄國的經濟和軍事成就而自豪。他們作為受到某種嚴酷統治的共同體的成員，煥發著一群受保護的、經過嚴格教育的、略帶浪漫和幻想又有些幼稚的、完全非政治性的純樸普通人的魅力。

至于統治者，那完全是另一回事。他們每個人既冷酷又渴望升遷，他們似乎存在一種共識：共產主義的語言和某種最低限度的共產主義學說，乃是唯一能夠把蘇聯的各個組成部分緊密結合起來的黏合劑，因此過多地改動這些語言和學說將會危及到體制的穩定，并且會讓他們自身的地位變得岌岌可危。因此他們竭力將頭腦里的想法轉化成一種與共產主義術語還算相仿的語言，好像還用它來彼此交流和與外國人交流。當你向他們提問（當然要知道你正與之談話的是否是統治集團中較高等級的成員或是有志于此之人，僅憑他的長相、說話的口氣和衣著以及其他較不明顯的地方就能分辨），他們開始說的一些內容乍看起來好像僅僅是宣傳的措辭，隨后你才會逐漸意識到他們對他們所說的確信無疑，可以說就好像所有國家的政客都相信一套表演術一樣：自認為善于控制這種表演，并以此迎合觀眾，因為他的成功與發達取決于此。這套表演已經明顯地與他的整個自我表達方式密不可分，甚至可能對自己也如此表演，對朋友和同事更不待言。

我不相信在蘇聯普遍存在一種雙重道德：黨的領導人和官僚對他們的老百姓說一套被奉為神圣的晦澀語言，隨后脫下所有的偽裝彼此又說一套玩世不恭的常識。他們的語言、概念和觀點都是這二者的混合物。另一方面，或許還像傳統的俄國官僚和世界各地的某些政治操縱者和掌權者一樣，他們對他們自己的官方學說，乃至對他們自己關于外部世界的教條通常抱有一種懷疑的，甚至是玩世不恭的態度。誠然他們確實堅持某種極為簡化的馬克思主義主張。我認為，他們真的相信，資本主義世界注定會被它自身的內在矛盾所毀滅；評判一個社會的實力、發展方向和存在價值的恰當方法，在于探尋某些“唯物主義”經濟學或社會學方面的問題（遵循列寧的教誨），因此對這些問題的回答，對于形成和規劃他們自己的極為關鍵的政治經濟政策起著至關重要的作用。他們相信，世界不可阻擋地向集體主義發展，任何想阻止甚至改變這一進程的企圖都是幼稚和盲目的表現；相信他們自己的體制只要能頂住資本主義的狂暴沖擊，終將獲得最后的勝利，如果現在要改變它，或僅僅為了讓他們的老百姓過得更幸福或更好而退讓得太遠，可能給他們自己帶來厄運和毀滅，甚至——有誰知道？——還會危及到他們的老百姓。換句話說，他們是按照馬克思主義的概念和范疇來思考，而不是按照馬克思主義最初的目的和價值——擺脫剝削和強制，甚或不受某些集團、階級和民族的特殊利益驅使——更不是按照最終的理想：個人的自由、創造力的解放、普遍的滿足等等來思考的。他們為此態度生硬，道德冷漠。他們沒有宗教信念，但他們既不相信某種特別的無產階級道德，也不相信邏輯或歷史模式。

他們對知識分子的態度在某種程度上可與世界各地的政治首腦相比：當然這主要取決于領導人——蘇共中央委員會的成員——所定下的基調。這些人中的大多數，除了對那些迷戀從來都是禍根的各種觀念的人心存疑慮之外，個人對他們也感到不舒服。之所以對他們沒有好感，也只能說是出于某些社會的原因。正是由于諸般理由，各國的工會積極分子面對知識分子通常混雜著一種既自豪又自卑的感情——自豪是因為他們自認為更務實、更有經驗，經過更艱辛的磨練從而對世界有著更深刻的理解；而在社會地位、知識涵養方面又讓他們感到自卑，因為面對知識分子他們總感到不自在。這幫左右著蘇聯命運的大老粗——你只要看一眼政治局（現在稱常委）就能明白，他們這些人在街頭聚會中、在公共講壇上比在書房里更快樂——抱著一種不安的感覺來看待知識分子，就像他們看待穿得更好、吃得更好的外國使團成員（外交官和記者）一樣，他們對這些人的態度混雜著夸張而又虛偽的禮貌，嫉妒、輕蔑、厭惡，間斷的和藹以及深深的猜疑。同時他們覺得偉大的民族必須擁有重量級的教授，杰出的藝術家和充分的文化裝飾。因此他們給予那些行業的最高從業者很高的薪水，但又難以擺脫（純粹出于怨恨）一種難以抑制的威嚇后者的沖動，或（出于一種深深妒忌的自卑感）一種敲打、欺負、公開羞辱后者的誘惑，當后者稍微表現出某種獨立或希望保護自身尊嚴的跡象時，就迫使后者記住身上拴著的鎖鏈。

當然，有些知識分子本人就屬于這個等級體系的上層；但在其他大多數知識分子眼中，這些人要么算是半個變節者，是政府的工具，要么本身就是無恥的政治操縱者和煽動者，卻需要擺出一副博學多才之士或才思泉涌的藝術家的樣子。真正的作家能夠以正常人的語氣和其他作家交談，他們與文學官僚之間的區別——也是統治者與被統治者之間的區別——乃是蘇聯知識生活中最深刻的分界線。一位統治者沒有向來訪的美國記者大談自己，而是談論知識分子整體的情況。他告訴這位記者，不要以為作為一個階級的知識分子特別渴望賦予蘇聯的工人和農民以更大的自由。事實上按他的說法，如果開始你給的自由太快，可能給工廠和農村帶來太多的不安定因素——罷工，騷動；而知識階層，作為蘇聯社會中很受尊敬的一個階層，不會愿意社會秩序受到威脅，因為他們從這個體制中獲得很多“——首先是名望和財富。你真的理解嗎？”他問道。

那么到此為止，我們已經看到，19世紀整個俄羅斯文學就是對俄國生活憤怒的大控訴；我們還看到了1920年代和1930年代初的各種痛楚、熱情和苦澀，經常的絕望、沖突以及殊死的決斗。一部分前斯大林時代的文人幸存下來，名聲顯赫，但已是鳳毛麟角；他們是出自神奇但衰亡的時代的傳奇人物，既值得敬仰，又讓人驚詫。張牙舞爪而又趨炎附勢的、半吊子馬克思主義的市儈居于其上；一群真正有教養的、有洞察力的、道德尚未泯滅且通常天賦超群，但被嚇得戰戰兢兢，對政治不聞不問的“專家”居其中；誠實、易受影響、天真得要命、純粹、渴望知識，非馬克思主義又有半吊子文化，充滿難以滿足的好奇之人居其下。大體而言，這便是今日蘇聯的文化。

# 不死的俄國知識階層

1990

你要我對近來歐洲發生的事件做一回應。我沒有什么新的要說：我的反應事實上和我認識的或我知道的所有人一樣——既驚訝又振奮又幸福。那些被暴虐而又殘忍的政權禁錮了那么久的人，如今能夠掙脫套在他們身上的至少是一部分的枷鎖，在這么多年之后能夠哪怕只是初嘗到一點真正自由的滋味，只要稍微有點兒人情味的人，又怎能不為之深深感動？

要補充也只能像貴為一代皇帝、三位國王和一位王后之母的波拿巴夫人說過的一樣，她在為自己擁有如此獨一無二的顯赫歷史地位而接受朝賀時曾經說過：“Oui,pourvu que ça dure.”（“要是能一直這樣下去就好了。”）但愿我們能夠肯定不會再有反復，特別是在蘇聯，而這正是某些評論家所擔心的。

在歷史上也曾經觸動過所有人，足以與此事件相比擬的是1848—1849年革命。當時掀起的一股自由和民主的高潮推翻了包括巴黎、羅馬、威尼斯、柏林、德累斯頓、維也納和布達佩斯在內的諸多政府。

已故的劉易斯·納米爾[[71]](#_71_7)爵士將這些革命的失敗——因為到1850年為止所有的革命都結束了——歸結為它們已經，按他的話說，變成一場“知識分子的革命”。然而，我們也知道這場失敗還可能是由于那些被派來鎮壓這些革命的武裝力量——普魯士和奧匈帝國的軍隊，南斯拉夫的軍隊，拿破侖三世在法國和意大利的軍隊，尤其是沙皇派往布達佩斯的軍隊——正是他們鎮壓了這次運動并在一定程度上維持了歐洲的舊秩序。

幸運的是，今天的形勢看起來顯然不同。當前的運動已經發展成真正的、自發的、普遍的反抗，幾乎所有的階級都參與其中。因此我們有理由保持樂觀。

除了這些普遍的反響之外，還有一件特別的事情強烈地觸動了我——出乎所有的人意外，經過這場劫難之后，俄國知識階層居然幸存了下來。

知識階層并不等同于知識分子。有人說，知識分子關心的只是如何把思想變得盡可能有趣。而“知識階層”是一個俄語詞匯，表達的是一種俄國現象。它誕生于1815—1830年間，是由一群有教養的、道德敏感的俄國人發起的一場運動，他們不滿蒙昧的教會，不滿對大多數生活在卑賤、貧困和無知中的老百姓無動于衷的殘忍暴虐的政府，不滿在他們看來簡直是踐踏人權、阻礙思想與道德進步的統治階級。

他們堅信個人與政治的自由，堅信非理性的社會不平等注定會被消滅，堅信真理的存在，在他們看來這與科學的進步在某種程度上是統一的。他們持一種啟蒙的觀點，推崇西方的自由和民主。

知識階層主要是由需要專門知識的職業人員組成。最著名的是那些作家——所有那些偉大的名字（甚至包括還非常年輕的陀思妥耶夫斯基）都在不同程度上以不同的方式參加了這場爭取自由的斗爭。正是這些人的后繼者成了1917年的二月革命的主要發起者。他們中的一些人信奉極端的措施，參加了對這場革命的鎮壓，并在俄國，后來又在其他地方，建立起了蘇聯共產主義體制。在接下來的過程中知識階層不同程度地被系統地瓦解了，但并沒有完全被消滅。

1945年在蘇聯的時候，我不僅見到了兩位偉大的詩人和他們的朋友及支持者，他們在革命前就已經長大成人，還見到了許多年輕人，主要是學者、圖書館員、博物館館長、翻譯家，和其他那些在蘇聯社會各個不顯眼的角落里努力生存下來的老一代知識階層成員的孩子或孫子。但看起來他們能夠幸存下來的并不多。

當然還有一個詞叫“蘇聯知識階層”，經常出現在官方的出版物上，指的是那些需要專門知識的職業人員。但很顯然這個詞無非是一個同音異義語，事實上他們是傳統意義上的知識階層的繼承人，是那些追求我提到過的那些理想的人們。我的印象是真正的知識階層正在變得越來越少。

在過去的兩年中，我非常驚喜地發現我錯了。我見到了許多蘇聯公民，他們相對年輕，而且顯然是許許多多同輩中的典型代表，他們看起來繼承了老一代知識階層的道德品質、正直的思想、敏銳的想象力和極強的個人魅力。他們大多是些作家、音樂家、畫家、各個領域（戲劇和電影）的藝術家，當然還有學者。其中最著名的一位是安德烈·德米特里耶維奇·薩哈羅夫，想必他一定非常熟悉屠格涅夫、赫爾岑、別林斯基、薩爾蒂科夫、安年科夫以及他們在1840年代和1850年代的朋友們。

薩哈羅夫英年早逝，我和所有人一樣為之感到深深的悲慟。在我看來他完完全全屬于那個高貴的傳統。他的科學眼光，身體上和道德上難以置信的勇氣，特別是他始終不渝地獻身于真理，讓我們不可能不把他看成是我們時代的新老知識階層中最純潔最善良的完美典型。此外，從我個人認識的角度說，他和他們一樣文雅至極并具有我所能說的巨大的道德魅力。他對書籍、觀念、人以及政治觀點有著超強的悟性和濃厚的興趣，我本以為這能夠讓他從非人的虐待中挺過來，然而他卻厭倦了這樣的生活。

他并不孤單。在經歷了那段恐怖的歷史之后，他所屬的整個文化還能在瓦礫和灰燼中幸存下來，在我看來這簡直是一個奇跡。當然這也為我們的樂觀提供了充足的理由。這一切對俄國來說要比對其他正在掙脫枷鎖的民族真切得多——因為在那些地方獨裁者掌權的時間還沒有那么長；在那些地方文明的價值和對過去自由的記憶，在前一階段尚未崩潰的幸存者中還有很深的影響。

我花了數年時間研究19世紀俄國知識階層的思想和行動，發現這場運動還遠沒有到退出歷史舞臺的時候——正如現在還可以這么稱呼它——而且已經延續到現在并正在恢復昔日的活力和自由，這是一個啟示，同時也讓我感到無比的欣慰。俄羅斯人是一個偉大的民族，他們擁有無窮的創造力，一旦他們獲得自由，說不準他們會給世界帶來什么樣的驚喜呢。出現一種新的專制主義并非沒有可能，但目前我還看不到有任何跡象。邪惡終將被戰勝，奴役正在走向滅亡，人類有理由為這一切而感到自豪。

# 人名匯編

海倫·拉帕波特

本匯編無意囊括本書中的所有人名，只是想對伯林提及的俄國和蘇聯時期的多數人物做一簡介。這其中有許多人在斯大林時代遭到迫害，身陷囹圄，他們的著作遭到封殺。其中還包括文中出現的一些西方作家和持不同政見者。如今這其中許多人的著作已經湮滅無聞，盡管在內戰時期他們曾喚起過人們對蘇聯試驗的研究興趣，甚至在伯林寫作的時代還廣為人知。總而言之，本匯編不包括那些19世紀和20世紀歐洲文學界和文化界比較著名的人物，以及那些俄國最著名的作家。

阿巴庫莫夫，維克托·謝苗諾維奇（Abakumov,Viktor Semenovich，1894—1954），作為國家安全部MGB（Ministerstvo gosudarstvennoi bezopasnosti）的首腦（1947—1951），他是斯大林手下中最擅溜須拍馬并長期擔任秘密警察負責人的一個，聲名可疑。在斯大林統治末期，他直接參與了對蘇聯猶太人的新一輪迫害，包括1948年對著名猶太演員所羅門·米霍埃爾斯（Solomon Mikhoels）的謀害。他也是“列寧格勒事件”的主謀之一，在1948—1950年間對列寧格勒蘇維埃的共產黨員和政府官員進行了大清洗。當他實際上與所有人都反目成仇時，斯大林和他這位值得信賴的助手之間的反目也就在所難免。1951年7月阿巴庫莫夫被捕。只是由于1953年3月斯大林的逝世才使他幸免于難，但這也只是茍延殘喘。由于阿巴庫莫夫用心極其險惡且殘酷成性，他成了第一個接受新政府傳訊的罪犯；1954年12月他被秘密審判，此后不久被槍決。

阿達莫維奇，格奧爾基·維克托羅維奇（Adamovich,Georgy Viktorovich，1884—1972），出生在俄國的阿克梅派詩人和文學評論家。他的早期詩歌，如詩集《云彩》（Oblaka，1916），受到了尼古拉·古米廖夫和阿赫瑪托娃（參見各自條目）的影響。阿達莫維奇于1922年離開俄國，加入巴黎的俄國移民圈子，在那里他成了一位有影響的人物，他為《最新消息》（Poslednie novosti，1928—1939）等報刊寫稿。他的詩歌作品保留下來的不多，因此收集整理他關于俄國移民文學的評論便成了當務之急，這些評論被編輯成兩本文集：《孤獨與自由》（Odinochestvo i svoboda，1955）和《評論集》（Kommentarii，1967）。

阿赫瑪托娃，安娜·安德烈耶夫娜（Akhmatova,Anna Andreevna，1889—1966），俄國女詩人和民族英雄，出生在烏克蘭的敖德薩。在革命前的俄國，她是俄羅斯詩歌的“白銀時代”中阿克梅派的杰出代表，出版有詩集《黃昏》（Vecher，1912）、《玫瑰園》（Chetki，1913），以及描寫失意愛情之痛的感人至深的《白色的云朵》（Belaya staya，1917）。1921年，她的第一任丈夫，詩人尼古拉·古米廖夫（參見本人條目）被槍決。一年后，阿赫瑪托娃本人也被指責為個人主義和缺乏政治忠誠。由于遭到批評者的誣陷，她無法出版自己的作品，直到二戰期間對作家的責難才短暫地緩和。但是1946年日丹諾夫（參見本人條目）對她的作品又發起了新一輪更為猛烈的攻擊。在斯大林高壓統治的那段漫長而又黑暗的歲月里，她創作了她的代表作組詩《安魂曲》（Rekviem），該詩最終于1963年出版。關于1945年她與以賽亞·伯林的會面，她在《沒有主人公的長詩：三首》（Poema bez geroya:triptikh，1960）中暗指伯林是“來自未來的客人”。

阿克薩科夫家族（Aksakovs），是一個卓越的俄羅斯家族，這個家族出了許多著名的斯拉夫派作家、理論家和文學評論家。謝爾蓋·季莫費耶維奇（Sergey Timofeevich，1791—1859）曾是帝俄官僚，作家兼戲劇評論家，以描寫在俄國邊境靠家族財產生活的自傳小說《家庭紀事》（Semeinayakhronika，1856）而著名。他的長子康斯坦丁·謝爾蓋耶維奇（KonstantinSergeevich，1817—1860）在莫斯科大學變得激進化，在那里他服膺黑格爾哲學，與巴枯寧、赫爾岑和別林斯基結交。后來他拋棄了黑格爾主義成為了一個直言不諱的斯拉夫派。其弟伊凡·謝爾蓋耶維奇（IvanSergeevich，1823—1886）在圣彼得堡學習法律（1838—1842）并主編了一系列的激進雜志。康斯坦丁死后，他接過了斯拉夫派的領導權，相繼在《日子》（Den'）和《莫斯科》等雜志上發表激進主義和民族主義的文章，煽動1887—1888年俄國對土耳其的戰爭。阿爾德里奇，（哈羅德·愛德華·）詹姆斯[Aldridge，（Harold Edward）James，1918年生]，出生在澳大利亞的英國共產黨作家，之前曾在墨爾本做記者，1930年代末定居英國。他最著名的作品是根據他做戰地記者的經歷而寫成的《光榮的戰斗》（1942）和《海鷹》（1944），但因帶有馬克思主義的語調而受到批判。他還為孩子們寫過童話故事。

亞歷山大洛夫，格奧爾基·費多洛維奇（Aleksandrov,Georgy Fedorovich，1908—1961），蘇聯行政官員，黑格爾派哲學家兼官方的斯大林主義理論家。作為二戰期間共產黨宣傳機器的領導人他寫了一部斯大林的官方傳記，并于1946年出版了《西歐哲學史》。后一部著作1947年遭到日丹諾夫（參見本人條目）的抨擊，罪狀是過分夸大了西方哲學對馬克思主義發展的影響。1946年他被開除出蘇共中央委員會，雖然同年他被任命為蘇聯哲學研究所的所長（直到1954年）；他還短暫地擔任過蘇聯文化部部長（1954—1955）。

阿列克謝耶夫，米哈伊爾·帕夫洛維奇（Alekseev,Mikhail Pavlovich，1896—1981），具有國際學術聲望的蘇聯文學史家和文學評論家。作為普希金故居博物館館長、俄國文學研究所的所長，他促進了俄國學術界和西方學術界的合作。從1959年開始他擔任了普希金委員會的主席。阿列克謝耶夫對俄羅斯文學和古斯拉夫文學在世界文化史上所處的地位進行了專門研究，他自己還利用多種語言資料對俄羅斯文學和歐洲文學之間的聯系進行了廣泛的探討。

安年科夫，帕維爾·瓦西里耶維奇（Annenkov,Pavel Vasil'evich，約1812—1887），俄國作家、評論家和傳記作家，最著名的作品是他對同時代的赫爾岑、別林斯基（參見各自條目）、屠格涅夫和巴枯寧等人生動的記錄。整個1840年代，他都在歐洲游歷，在那里與果戈理（當時住在意大利）和馬克思建立了深厚的友誼。回到俄羅斯重新從事文學研究，他編輯了第一部七卷本的普希金選集，于1855年出版；他還寫了幾本研究普希金的名著，包括1874年出版的《亞歷山大時代的普希金》（A.S.Pushkin v Aleksandrovskuyu epokhu，1799—1826）。然而今天之所以人們還記住他主要是因為他對1830年代和1840年代俄羅斯知識分子狀況的生動記錄：《光輝的十年》（Zamechatel'noe desyatiletie，1880）。以賽亞·伯林對該書贊賞有加（見他在《俄國思想家》一書中在同一題目下發表的四篇文章）。

安年斯基，因諾肯季·費多洛維奇（Annensky,Innokenty Fedorovich，1856—1909），俄國詩人、文學評論家和翻譯家。安年斯基是一位古典學者，教授希臘語和拉丁語。他翻譯了歐里庇得斯的悲劇（1907—1921年出版）以及法國和德國的詩歌。他的全部詩歌作品的靈感更多地來自于法國象征主義運動而不是俄國象征主義運動。他反對后者的過度神秘化。同時他也為阿赫瑪托娃和古米廖夫（參見各自條目）等阿克梅派詩人提供了創作靈感。他的主要詩歌選集有《低吟淺唱》（Tikhie pesni，1904）和《柏木雕花匣》（Kiparysovyi larets，1910）；他還寫有兩卷本的文學評論集《反映集》（Knigi otrazhenii，1906年和1909年）。

安列普，鮑里斯·瓦西里耶維奇·馮（Anrep,Boris Vasile'vich von，1883—1969），出生在俄國的流亡藝術家和鑲嵌細工師，1908—1918年間他大部分時間穿梭于巴黎、倫敦和圣彼得堡。1915年春天他遇見了安娜·阿赫瑪托娃（參見本人條目）并發生一段戀情。她在她的詩集《白色的云朵》（Belaya staya，1917）和《車前草》（Podorozhnik，1921）中有三十多首詩就是獻給他的。1918—1926年他住在倫敦，在那里他確立了自己在藝術圈子中的地位，并和布盧姆斯伯里派的成員包括弗吉尼亞·伍爾夫、梅納德·凱恩斯和奧特林·莫瑞爾等人交往。他最出色的作品，例如在泰特美術館的圓形大廳和布萊克展廳中的鑲嵌畫，以及國家美術館委托的許多重要任務，都是在倫敦完成的。其中最重要的是1956—1962年為威斯敏斯特大教堂做的鑲嵌畫。1965年阿赫瑪托娃訪問巴黎期間兩人再次相見；他對她的回憶在他死后才出版。

阿拉貢，路易（Aragon,Louis，1897—1983），法國超現實主義小說家，詩人兼左翼雜志的編輯。1919年他與人共同創辦《文學》雜志，并在1920年代出版了超現實主義詩歌和散文，包括小說《巴黎的鄉人》（Le paysan de Paris，1926年譯成英文，1950年譯本的譯名為《夜行人》）。1927年他加入共產黨，在1930年訪問蘇聯后，他采取了一種社會主義現實主義的寫作風格。這在他四卷本系列小說《現實世界》（Le Monde réel，1933—1951）和六卷本的《共產黨人》（Les Communistes，1949—1951）中得到反映。二戰期間他的詩集《斷腸集》（Le Crève-coeur，1941）成了法國抵抗組織的宣言。

阿爾西品科，亞歷山大·P.［Arkhipenko（又名Archipenko），Aleksandr P.,1887—1964］，俄國流亡雕塑家。他出生在基輔，1900年代在巴黎美術學校學習期間從當地的藝術圈子中獲得靈感，從而成為了立體派的先鋒。1921年他離開俄國前往柏林教書，后來定居美國，1928年入美國籍。1939年他在紐約開辦了一所雕塑學校，在那里他嘗試把樹脂玻璃和其他新材料運用到雕塑中，他還發明了一個術語“阿爾西品科式繪畫”來描述其作品的流動性。他最著名的雕塑作品是《步行的女人》（1912）和《拳擊比賽》（1913）。

阿謝耶夫，尼古拉·尼古拉耶維奇（Aseev,Nikolay Nikolaevich，1889—1963），蘇聯詩人和文學理論家。在革命前他是一位杰出的未來主義詩人，1914年他出版了第一部詩集《夜笛》（Nochnayafleyta）。1916—1921年在遠東待了五年后，他加入了馬雅可夫斯基的左翼文藝陣線（LEF）作家和詩人團體，創作了像《布瓊尼》（1923）這樣激動人心的關于內戰領袖的政治宣傳詩。隨著他對新的蘇聯政權的熱情逐漸衰退，他在他的敘事詩《抒情的插話》（Liricheskoe otstuplenie，1924）中表達了他對政治的失望。然而他對馬雅可夫斯基的熱愛絲毫未減，他以一部較為傳統的社會主義現實主義史詩《馬雅可夫斯基正在開始》（Mayakovsky nachinaetsya，1937—1940）對他表示了敬意，該書為他贏得了斯大林獎。

阿韋爾巴赫，列奧波德·列昂尼多維奇（Averbakh,Leopold Leonidovich，1903—1939），蘇聯文學評論家。作為蘇聯共青團[[72]](#_72_7)青年運動的思想領袖，他主編了共青團刊物《青年真理報》（Yunosheskaya pravda）和《青年近衛軍》（Molodaya Gvardiya）。作為無產階級文學的熱情支持者和主要代言人，他積極參與俄羅斯無產階級作家聯合會（拉普）的活動。1920年代他主編了聯合會會刊《在文學崗位上》（Na literaturnom postu）。在1932年拉普解散和社會主義現實主義概念提出后，他逐漸失寵。在斯大林的大清洗中他被捕并被處決。

巴別爾，伊薩克·埃瑪努伊洛維奇（Babel',Isaak Emmanuilovich，1894—1940），極富潛質的蘇聯猶太裔短篇小說家、記者、電影話劇編劇，斯大林大清洗的受害者。巴別爾出生在敖德薩，1915—1917年他在籠罩著革命氣氛的彼得格勒做高爾基的門生，并在自己主編的《新生活》（Novayazhizn'）上發表了他的第一批新聞作品。他在Konarmiya（按字面是“騎兵軍”的意思，1926；被譯成《紅色騎兵軍》）中寫的三十四個故事，其靈感來自于他在內戰期間作為布瓊尼將軍的第一騎兵軍的隨軍新聞通訊記者的經歷。他的《敖德薩故事集》（Odesskie rasskazy，1931）也是基于童年的猶太生活寫成的。然而到1930年代初，巴別爾因無法適應社會主義現實主義的要求而變得銷聲匿跡。他轉向了電影編劇，與愛森斯坦（參見本人條目）合作寫了電影《白靜草原》（Bezhin lug），該片1937年遭到斯大林的查禁。他于1939年5月被捕，被關在莫斯科的盧比揚卡監獄。數月后1940年1月終遭審判和槍決。

巴格里茨基，愛德華（Bagritsky,Eduard，1897—1934）（愛德華·格奧爾吉耶維奇·玖賓的筆名），蘇聯猶太裔詩人，巴別爾（參見本人條目）的密友。他早期的浪漫主義革命詩篇主要受阿克梅派和未來主義詩人的影響。1925年他定居莫斯科并加入了構成主義的詩人團體，于1928年出版了他的第一部詩集《西南方》（Yugo-zapad）。1930年之前他迫于壓力加入了作家的官方組織——俄羅斯無產階級作家聯合會（拉普），創作了更多遵奉當權者的詩歌。1932年他又出版了兩部詩集，《勝利者》（Pobediteli）和《前夜》（Poslednaya noch'），但他卻因氣喘病英年早逝，享年三十七歲。

巴爾蒙特，康斯坦丁·德米特里耶維奇（Bal'mont,Konstantin Dmitrievich，1867—1942），俄國流亡的象征派詩人、作家和翻譯家。在1900—1917年間，他沒有完成他的法律學業，卻轉向了詩歌創作，出版了他的代表作《著火的房屋》（Goryashchie zdaniya）等。在此期間，他周游各地，最終于1920年定居巴黎，在那里，他在窮困潦倒和默默無聞中度過余生。巴爾蒙特熟練掌握多門語言，依靠寫作詩歌和文學作品，翻譯雪萊、柯勒律治、美國的沃爾特·惠特曼和埃德加·愛倫·坡的浪漫主義詩歌以及各種歐洲與東方詩歌來維持生計。

巴拉丁斯基，葉甫蓋尼·阿布拉莫維奇（Baratynsky,Evgeny Abramovich，1800—1844），俄國詩人。他從沙俄的帝國軍事學校畢業后，曾在帝國軍隊中任職，同時他作為俄羅斯文學愛好者自由協會的成員，繼續追求自己的文學愛好。作為普希金的崇拜者和同時代人，他還是所謂的普希金七詩人之一，出版了敘事詩《埃達》（Eda，1824）和《舞會》（Bal，1825—1828）。前者是根據他在芬蘭的六年經歷寫成的，后者諷刺了莫斯科的上流社會。他后來的詩歌逐漸變得悲觀和具有反思性，著名的有《最后的死亡》（Poslednaya smert'，1827）和《秋》（Osen'，1836—1837）。經過五十年的沉寂之后，他的作品在1900年代被阿赫瑪托娃和她的同代人熱切地重新發掘出來。

巴爾明，亞歷山大·格奧爾基［Barmine,Alexander Gregory（Aleksandr Grigorevich Barmin），1899—1987］，冷戰中最引人注目的蘇聯叛逃者之一。他曾在蘇聯紅軍中擔任情報官員。之后于1935年被派往雅典，表面上作為臨時代辦，實際上是領導蘇聯在希臘的情報搜集工作。1937年，在大清洗達到頂點之時，他接到命令召他回蘇聯。巴爾明意識到回國必死無疑，于是他在巴黎叛變并于1940年逃往美國。在美國他改行從事新聞工作，在著名的“美國之聲”電臺廣播上抗議斯大林對蘇聯政治家和知識分子的迫害。1945年出版回憶錄《一個幸存者》。

別林斯基，維薩里昂·格里戈里耶維奇（Belinsky,Vissarion Grigor'evich，1811—1848），俄羅斯文學評論家、哲學家和政治思想家。自1829年起他就是莫斯科大學激進的辯論圈子中的核心人物，在那里他結識了赫爾岑（參見本人條目），但因自己的激進主義被開除。1833年他進入了《望遠鏡》（Teleskop）雜志做文學評論。1836年在雜志被查封后他依靠做家庭教師和寫新聞維持生計，1839—1846年間他為一本叫《祖國紀事》（Otechestvennye zapiski）的雜志寫文學評論。最后他在涅克拉索夫（參見本人條目）的《現代人》（Sovremennik）雜志上刻下了自己的印記，然而此時的他由于常年生活在赤貧狀態加之肺病的發作而變得極其虛弱。兩年后肺病奪走了他的生命。別林斯基雖然英年早逝，但他給俄羅斯留下的遺產是巨大的，而且一直影響至今，他標志著新一代出身下層、非貴族血統的知識分子，“平民知識分子”（raznochinets）的崛起。伯林論別林斯基的文章收在他的論文集《俄國思想家》（1978）中。

別雷，安德烈（Bely,Andrey1880，—1934）（鮑里斯·尼古拉耶維奇·布加耶夫的筆名），俄國象征派作家、神秘主義者和詩人。1902年他在莫斯科大學研究哲學和數學，同時以“頹廢”風格出版了他的第一本詩集。在信奉人智學之后，他的作品逐漸變得神秘，如宗教狂熱般歌頌1917年革命的著名的《基督復活》（Khristos voskres，1918）。雖然1921—1923年間他四處流亡，但最終還是回到俄國。他的裝飾主義散文風格雖從未流行，但《彼得堡》（Peterburg，1913）卻由于獲得了果戈理和陀思妥耶夫斯基式的反響而備受評論家的關注。

別爾戈利茨，奧爾加·費奧多羅夫娜（Berggolts,Olga Fedorovna，1910—1975），俄國詩人和作家，安娜·阿赫瑪托娃的密友。1920年代中期她加入了“轉換”（Smena）小組，成為一位新聞記者和兒童文學作家。她在1934年之后的聲譽主要基于她創作的詩歌，她最著名的作品是記述列寧格勒之圍的詩體日記《列寧格勒筆記》（Leningradskaya tetrad'，1942）。作為一位作家，別爾戈利茨竭力迎合社會主義現實主義的需要，創作了敘事詩《彼爾沃羅西斯克》（Pervorossisk，1950），描述了以這個名字命名的城市的工業建設，該詩在1950年為她贏得了斯大林文學獎。但是，她一直強調藝術家需要自由才能獲得真正的創造力，后來出版的她在以色列的日記節選也主張這一態度。

勃洛克，亞歷山大·亞歷山德羅維奇（Blok,Aleksandr Aleksandrovich，1880—1921），十月革命時期令人崇敬的俄國象征派詩人，以他的敘事詩《十二個》（Dvenadsat'，1918）最為著名，該詩生動地描繪了十月革命動蕩不安的情景。1904年勃洛克在圣彼得堡大學學習哲學并出版了他的第一部詩集《美婦人詩集》（Stikhi o prekrasnoi dame）。雖然他由十月革命激起的對新世界的道德秩序和政治秩序的夢想很快就破滅了，但由于他的詩歌《十二個》的巨大影響力，使他在整個蘇聯時期都得到官方的認可。晚年，他患上了嚴重的精神憂郁癥，無法寫作，在貧困中死去。伯林翻譯了他的《人道主義的崩潰》（“The Collapse ofHumanism”）：《牛津展望》（Oxford Outlook）第2期，1931年，第89—112頁，并在《一種厄運降臨的預感》（“A Sense ofImpending Doom”）（1935；原題為《文學與危機》）一文中對他進行了討論，《泰晤士報文學副刊》，2001年7月27日，第11—12頁。

勃柳姆金，雅科夫·格里戈里維奇（Blyumkin,Yakov Grigorevich，1898—1929），左派社會革命黨人。1918年奉命暗殺了德國大使米爾巴赫，被判三年監禁后獲得赦免，在托洛茨基手下戰時人民軍需委員會工作，后調任蘇軍總參謀部駐外情報局（軍事情報），在那里他仍與此時已遭到流放的托洛茨基保持聯系。當勃柳姆金被派駐土耳其后，擔當起托洛茨基與其在蘇聯國內支持者的中間人。1929年他回國后不久即遭逮捕并被處決。

博納爾子爵，路易—加布里埃爾—昂布魯瓦茲（Bonald,Louis-GabrielAmbroise,Vicomte de，1754—1840），法國歷史學家、哲學家和政治家。1796年他發表了《政治和宗教權力的理論》（Theorie du pouvoirpolitique et religieux），支持法國波旁王朝的君主政體，并因此被迫流亡德意志。1814年波旁王朝復辟后，他返回法國在拿破侖一世手下擔任教育部長。（最后一句，原文有誤。博納爾早已返回法國，1822年被波旁王朝任命為教育部長。──譯注）

小布朗，克拉倫斯·弗利特伍德（Brown,Clarence Fleetwood,Jr，1929年生），美國學者兼文學評論家。從1970年起他在普林斯頓擔任比較文學教授，逐漸成為研究1890—1920年俄羅斯文學中的現代主義運動的專家、翻譯理論的專家以及研究曼德爾施塔姆作品的專家。他是《奧西普·曼德爾施塔姆的散文》（The Prose ofOsip Mandelstam,1965）和《納博科夫的普希金和納博科夫的納博科夫》（Nabokov's Pushkin andNabokov's Nabokov,1967）兩本書的作者，同時他還與W.S.默溫合編了《奧西普·曼德爾施塔姆詩選》（1973）。

勃留索夫，瓦列里·雅科夫列維奇（Bryusov,Valery Yakovlevich，1873—1924），評論家、文學學者，俄羅斯詩歌中象征派運動的創始人之一。一戰之前他創作了他最好的作品：詩集《第三班值勤》（Tertia Virgilia，1900）和《致全世界》（Urbi et Orbi，1903）。此后他的學術著作和他從拉丁語、美語和法語翻譯過來的文學作品使他聲名更盛，其中流傳最廣的是他翻譯的維吉爾的敘事詩《埃涅阿斯紀》（Aeneid）。

布勃諾夫，安德烈·謝爾蓋耶維奇（Bubnov,Andrey Sergeevich，1883—1938），布爾什維克“老近衛軍”（老戰士），1920年代早期轉向支持斯大林。他被安排掌管俄共（布）中央宣傳鼓動部，他是始終保持忠誠的黨的干部，創作了一系列標準的聯共（布）黨史著作。1924年他接管了紅軍政治部，直到1929年他又接替盧那察爾斯基擔任主管文化和教育的人民委員。1929—1937年他主編《紅星報》（Krasnaya zvezda）。盡管地位顯赫，但他還是于1937年12月被捕，并于1938年8月1日被槍決。

布哈林·尼古拉·伊萬諾維奇（Bukhrin,Nikolay Ivanovich，1888—1938），杰出的布爾什維克領導人和經濟學家。作為政治局和共產國際中有影響的人物，他從1918年起開始主編《真理報》并逐漸成為蘇聯主要的經濟政策理論家。他在1920年代實行列寧的新經濟政策中的溫和立場給他戴上了社會主義人道主義的光環，然而在他錯誤地將自己與斯大林拴在一起反對托洛茨基之后，這層光環迅速被擊碎。1929年他遭到官方的批判，被迫從《真理報》主編的位置上退下來。在1934年召開的黨的代表大會上，他宣布放棄原來的信仰并對斯大林歌功頌德，希望以此來恢復自己的地位。他也得到了回報，在起草1936年斯大林憲法中獲得了一個職位。然而1937年布哈林被捕并被指控犯有間諜罪。1938年3月他在一場公開審判中遭到例行的詆毀，隨即被槍決。直到1988年他才得到平反。

布爾加科夫，米哈伊爾·阿法納西耶維奇（Bulgakov,Mikhail Afanas'evich，1891—1940），蘇聯劇作家和小說家，最初在基輔學醫。內戰期間他做了一名戰地醫生，這段經歷為他寫的第一部小說《白衛軍》（Belaya gvardiya，1924）提供了素材。1926年他將這部小說改編成舞臺劇《圖爾賓一家的日子》（Dni Turbinykh）。此后布爾加科夫的小說和一些戲劇逐漸變得荒誕和具有諷刺性，最著名的是他的代表作、長期遭到查禁的小說《大師與瑪格麗特》（Master i Margarita，1967年用英文首次出版），直到1973年才在蘇聯境內出了該書的全本。斯大林由于剛愎自用的性格，多年來一直與布爾加科夫玩貓捉老鼠的游戲。他是《圖爾賓一家的日子》的忠實觀眾，該劇在莫斯科藝術劇院巡演期間，他曾看過多場，盡管該劇中對反布爾什維克的懷特一家有同情性的描寫。然而到1930年厄運降臨到布爾加科夫身上，他長期以來一系列頗受爭議的戲劇很快遭到當局的查禁。他個人的移民申請也被斯大林拒絕。但到1939年，斯大林給了他一次為自己贖罪的機會，要他寫一個劇本描寫他，也就是斯大林本人早年在高加索的革命活動。毫無疑問，這個劇本沒有通過，隨之而來的壓迫對布爾加科夫本已十分脆弱的健康狀況來說簡直是雪上加霜，一年后便奪走了他年僅四十九歲的生命。

蒲寧，伊萬·阿列克謝耶維奇（Bunin,Ivan Alekseevich1870，—1953），一位鮮為人知但在帝俄時代晚期最獨具風格的短篇小說家。他出生在一個沒落的地主家庭，在轉入專業寫作之前曾做過新聞記者和圖書館員。他從1880年代末期開始發表小說和詩歌，在他的許多小說中描寫了各地的異國風情，表明他經常到北非、中東和印度等地旅行。蒲寧對十月革命極其厭惡，1918年他離開俄國，到法國定居，并逐漸成為一位重要的流亡作家和蘇聯政府直言不諱的批評者。蒲寧的詩人天賦貫穿于他內容豐富感情充沛的小說中；在他那些更加寫實的小說故事里，他和契訶夫一樣嚴格遵循一種簡約的風格。最著名的例子當屬《鄉村》（Derevnya，1909—1910）以及他的代表作《來自舊金山的紳士》（Gospodin iz San Frantsisko，1916）。1933年他獲得諾貝爾文學獎。他晚期最杰出的作品是他虛構的自傳體小說《阿爾謝尼耶夫的一生》（Zhizn'Arsen'eva，最早在巴黎出了兩卷本，1930年和1939年）。

恰達耶夫，彼得·雅科夫列維奇（Chaadaev,Petr Yakovlevich，1794—1856），俄國哲學家。1827年至1831年間他寫了系列的《哲學書簡》，在俄國知識分子中引起了斯拉夫派與西方派的論爭。他出生在一個貴族地主家庭，拿破侖戰爭期間在帝俄的軍隊服役，此后周游歐洲各國。1836年他在《望遠鏡》（Teleskop）雜志上發表了他的系列書簡中的一篇，直言不諱地批評了俄國思想文化的落后狀況。結果導致雜志被查封，恰達耶夫本人也被宣布為神經錯亂被囚禁起來。盡管公開討論恰達耶夫的思想是被嚴厲禁止的，但對他那一代的許多人來說他仍是一位極具感召力的人物。

丘科夫斯卡婭，莉季婭（Chukovskaya,Lidiya，1910—1998），科爾涅伊·丘科夫斯基（參見本人條目）之女，蘇聯文學評論家、作家，同時還是少年讀物編輯。丘科夫斯卡婭作為蘇聯著名的文學自由和人權的捍衛者，與阿赫瑪托娃（參見本人條目）是密友，并于1976年在巴黎出版了一部關于她的回憶錄《與阿赫瑪托娃交往札記》（Zapiski obAnne Akhmatovoi）。她是斯大林恐怖統治的直接受害者——她的第二任丈夫在大清洗中遇害，她在國外發表了兩部關于斯大林恐怖統治的小說。當阿赫瑪托娃的作品在蘇聯遭到查禁的時候，為了挽救它們，她靠記憶把她的一些詩歌記錄下來。丘科夫斯卡婭講述斯大林大清洗的小說《索菲婭·彼得羅夫娜》（Sof'ya Petrovna）感人肺腑，描寫了大清洗對普通家庭的影響。該書預計1963年在蘇聯出版，但在最后一刻被撤下，原因是所謂的觀點錯誤。該書于1965年在巴黎出版。丘科夫斯卡婭表達不同政見的舉動使得她于1974年從作協中被開除。

丘科夫斯基，科爾涅伊·伊萬諾維奇（Chukovsky,Korney Ivannovich，1882—1969）（尼古拉·瓦西里耶維奇·科爾涅伊丘科夫的筆名），丘科夫斯卡婭（參見本人條目）的父親。杰出的蘇聯文學家、文學評論家兼翻譯家，同時還是一位頗受歡迎的兒童文學作家。大革命前他通過自學在一家報紙做記者。他發表了討論俄國文學的評論文章，專長是研究詩人尼古拉·涅克拉索夫（參見本人條目），后來又編輯兒童文學，創作了許多頗受歡迎的童話故事詩，并為孩子們改編其他人寫的故事，包括笛福的《魯濱遜漂流記》。自1918年擔任世界文學出版社英美文學的負責人起，他先后把馬克·吐溫、科南·道爾、惠特曼、吉卜林等人的作品翻譯成俄文。他的翻譯理論集成《翻譯的藝術》（Iskusstvo perevoda，1930）和《崇高的藝術》（Vysokoe Iskusstvo，1941）兩本書發表。

西里加，安特（Ciliga,Ante，1898—1992），克羅地亞作家、政治評論家和民族主義者。1918年加入社會民主黨，但旋即退出去領導南斯拉夫共產黨的克羅地亞分支。1926年為在蘇聯的共產國際工作，并以共產黨官員的身份游歷歐洲。1930年西里加因作為托洛茨基派被捕，他在古拉格待了六年，接著又遭到國內流放，最后獲準出國。到了西方世界，他宣布放棄共產主義信仰，并發表了描述斯大林專制統治的見證實錄：《俄羅斯之謎》（The Russian Enigma，1938）。1941年他重新定居克羅地亞時被捕并一直被囚禁到1943年。戰后，他定居羅馬，在那里他筆耕不輟，廣泛討論了克羅地亞的各種問題直到逝世。

德波林，阿布拉姆·莫伊謝耶維奇（Deborin,Abram Moiseevich，1881—1963）（阿布拉姆·莫伊謝耶維奇·約費的筆名），馬克思主義哲學家和政治理論家，所謂“辯證家”（“dialectician”）學派的領導人。德波林的理論，基于黑格爾的辯證法，在蘇聯哲學中長期占據統治地位。直到1930年，也即在他出版《哲學和馬克思主義》（Filosofiya i marksizm）之后不久，他的理論被斯大林斥為“孟什維克主義的唯心論”。德波林被迫隱姓埋名十八年，直到1953年斯大林死后才又開始公開發表作品。

杰爾查文，加甫里爾·羅曼諾維奇（Derzhavin,Gavriil Romanovich，1743—1816），18世紀俄羅斯杰出的抒情詩人，普希金的一位重要先導。他出生于沒落的貴族家庭，曾在軍隊服役，1777年轉入文職。他的《費麗察頌》（Oda kFelitse，1793）一眼就能看出是對葉卡捷琳娜大帝的頌歌，該詩的發表引來其他許多人的效仿，也為他贏得了官方的認可，并于1791年被任命為葉卡捷琳娜大帝的秘書。他還出任過亞歷山大一世的司法大臣，1803年退休。作為古典頌詩的大師，杰爾查文最著名的作品，如《梅謝爾斯基公爵之死》（‘Na smert'knyaza Meshcherskogo’，1779）和《瀑布》（‘Vodopad’，1791—1794），雖然帶有道德說教的口吻，但仍以生動的意象贊美了大自然的偉力。

德斯蒂·德·特拉西，安托萬—路易—克洛德（Destutt de Tracy，AntoineLouis-Claude，1754—1836），法國大革命時期的軍人，著名的法蘭西學院院士，哲學中的“意識形態學派”（the ideologie school，通常又譯為“觀念學派”）的創始人。1789年他被選入國民公會，但在恐怖統治時期（1793—1794）被捕入獄。作為一位觀念科學的哲學家，德斯蒂以1796年創造“意識形態”一詞和描述有意識的人類行為而得名。德斯蒂對國民教育的擁護以及對個人自由的堅信逐漸被拿破侖視為一種威脅，1803年拿破侖查禁了他的著作。法國君主政體復辟后，他被授予伯爵爵位。德斯蒂的哲學著作包括四卷本的《意識形態要素》（Eléments d'ideologie，1801—1815）和《對孟德斯鳩〈論法的精神〉的注解和評論》（Commentaire sur L'Esprit des lois de Montesquieu，1808）。

吉拉斯，米洛萬（Djilas,Milovan，1911—1995），南斯拉夫作家和政治家，在第二次世界大戰德國占領南斯拉夫期間，與鐵托元帥一道是南斯拉夫游擊隊的領導人。1933—1936年因參加共產黨反對南斯拉夫王室統治的活動而被監禁。大戰期間，他和鐵托親密合作，出訪莫斯科，在那里會見了斯大林，在他的《同斯大林的談話》（1962）一書中留下了珍貴的實錄資料。1953年他升任南斯拉夫副總統，然而一年后，由于他對鐵托統治日益尖銳的批評使他被開除出共產黨，并在1956—1966年間三度入獄。他關于共產黨寡頭政治的批判性研究《新階級：關于共產主義體制的分析》（1957）在紐約出版，頗受好評。

杜金，米哈伊爾·亞歷山德羅維奇（Dudin,Mikhail Aleksandrovich，1916年生），農民出身的蘇聯詩人。1930年代開始寫詩。二戰期間一邊在紅軍服役一邊從事新聞寫作。從那以后，他贏得了一個多產卻循規蹈矩的戰地詩人的名聲，他最著名的詩歌是《夜鶯》（“Solovei”，1942）。他那些現在已被遺忘的敘述性和說教性的詩歌反映了斯大林時代下層藝術家的生活。他們選擇成為共產黨和作協成員這樣一條安全的出路。他本人后來登上了作協的顯要位置。

杜金斯卡婭，娜塔莉婭·米哈伊洛夫娜（Dudinskaya,Natal'ya Mikhailovna，1912—2003），俄羅斯最杰出的芭蕾舞女演員，舞蹈家康斯坦丁·謝爾蓋耶夫（參見本人條目）的妻子。作為列寧格勒舞蹈學校的畢業生，1930年她加入基洛夫芭蕾舞團，在那里她以她的保留劇目中的經典角色而聞名，包括《天鵝湖》中的白天鵝和黑天鵝以及《吉賽爾》中的主演。1961年退休，從1951年到1970年她都是基洛夫芭蕾舞演員中的女一號，1970年代她和她的丈夫還編導了包括《哈姆雷特》在內的多出芭蕾舞劇。

杜金采夫，弗拉基米爾·德米特里耶維奇（Dudintsev,Vladimir Dmitrievich，1918—1998），蘇聯小說家。二戰期間他從莫斯科大學法律系畢業后（1940）參加了紅軍，后來擔任了《共青團真理報》（Komsomolskaya pravda）的記者。1956年，也就是在他的小說《不是單靠面包》（Ne khlebom edinyn）出版的同一年，他在一部短篇小說集《在七勇士之間》（Vsemi bogatyrei[[73]](#_73_7)）中描寫了工業的進步。前一部小說雖然在國外得到了廣泛的認可，卻因對蘇聯的官僚制度有消極的描寫而在國內遭到批判。現在保留下來的大多數杜金采夫創作的文學作品幾乎都已經無人知曉了。

艾亨鮑姆，鮑里斯·米哈伊洛維奇（Eikhenbaum，Boris Mikhailovich，1886—1959），蘇聯學者、文學史家、形式主義批評家。從1918年開始他在列寧格勒大學教授哲學，直到1949年退休，其間發表了《論俄羅斯抒情詩的旋律》（Melodiki russkogo liricheskogo stikha，1923），并寫了許多廣泛涉及托爾斯泰的文章，他還是托爾斯泰選集（1928—1958）的編者之一。1923年他在一篇著名的評論文章中指責阿赫瑪托娃（參見本人條目）的詩，稱她“一半是修女，一半是蕩婦”（“half nun,halfharlot”），從而進一步增強了長期以來蘇聯對她作品的嫌惡。

愛森斯坦，謝爾蓋·米哈伊洛維奇（Eisenstein,Sergey Mikhailovich，1898—1948），蘇聯電影導演，是他所提出的“電影魅力中的蒙太奇”（“montage offilm attractions”）的先行者。他的事業是從在梅耶荷德（參見本人條目）經營的亞歷山德林斯基（Aleksandrinsky）劇院做舞臺設計開始的，1922年他加入了一個短命的文化組織無產階級文化協會（Proletkul't），做它的巡游劇場的藝術指導。他的一第部電影《罷工》（Stachka，1925）創造性地運用了蒙太奇的各種特征，在他影響更為深遠的兩部電影《戰艦波將金號》（Bronenosets Potemkin，1925）和《十月》（Oktyabr'，1927）中，他進一步完善了蒙太奇的手法。1930年愛森斯坦前往好萊塢派拉蒙影業（Paramount Pictures）發展，一段令人沮喪的行程之后，他回到蘇聯發現他前衛的藝術風格正在遭到批判。1937年影片《白靜草原》（Bezhin lug）失敗之后，1938年的電影《亞歷山大·涅夫斯基》（Aleksandr Nevsky）獲得了巨大的成功，深受觀眾喜愛，愛森斯坦重新得寵。1947年他因《伊凡雷帝》（Ivan groznyi）第二部，再次與斯大林交惡，這使得他精疲力竭，導致心臟病突發，英年早逝。

愛倫堡，伊利亞·格里戈里維奇（Erenburg，Ilya Grigorevich，1891—1967）（即西方國家所熟知的Ehrenburg），內戰期間俄羅斯最著名的流亡作家之一。他出生在基輔的一個猶太家庭，1909年離開俄國居住在巴黎。十月革命后回到俄國支持反布爾什維克的白色陣營，但在1921年，內戰結束時返回巴黎，在那里做記者和作家，發表了一系列沒有什么文學價值的小說。他最杰出的作品是他對西方批判性的嘲諷之作《胡里奧·胡列尼托及其門徒的奇遇》（Neobychainye pokhozhdeniya Khulio Khurenito，1922）。愛倫堡一直是一位忠誠的俄羅斯愛國者，二戰期間他積極支持蘇聯反納粹的宣傳機構。戰后他描寫蘇聯戰事的小說《暴風雨》（Burya，1947）表露出他對美國的日益反感，并為他贏得了斯大林獎。斯大林死后，他成為“解凍”時期文學界的一位重要人物。在他最暢銷的小說《解凍》（Ottepel，1954）的英譯本（1956）面世后，這個詞就被西方廣泛地使用。同時這也是最早從蘇聯傳出的提到大清洗的作品之一。他的回憶錄《人、歲月與生活》（Lyudi,gody,zhizn'，1960—1965）為展現俄羅斯的文化生活提供了重要的資料，同時也為在斯大林統治下俄國知識分子遭到的壓迫提供了明證。

葉爾莫洛娃，瑪麗亞·尼古拉耶夫娜（Ermolova,Mariya Nikolaevna，1853—1928），俄羅斯杰出的戲劇女演員，因她主要在莫斯科小劇院扮演的悲劇角色而聞名。葉爾莫洛娃在席勒的《奧爾良少女》（1884）和《瑪麗亞·斯圖爾特》（1886）以及拉辛的《菲德拉》（Phaedra）（1890）等劇中對主要人物的精彩演繹，贏得了廣泛的贊譽。十月革命后，她成功地轉型，扮演了許多蘇聯時期新的、反資產階級的角色，并成為第一個獲得“蘇聯人民藝術家”和“勞動模范”稱號的女演員。1937年一座以她的名字命名的劇院（伯林在《斯大林統治下的俄羅斯藝術》一文中提到的那個劇院）在莫斯科建成。

葉賽寧，謝爾蓋·亞歷山德羅維奇（Esenin,Sergey Aleksandrovich，1895—1925），蘇聯詩人，自稱是藝術界的“流氓”。他出生在一個農民家庭，是蘇聯早期最捉摸不定、最不遵從傳統的人物之一，1919年在莫斯科加入意象派詩人團體，并逐漸以豪飲和搞怪而著稱。他的詩集《一個流氓的自白》（Ispoved khuligana，1921）和《莫斯科酒館之音》（Moskva kabatskaya，1924）進一步強化了他這樣的名聲。葉賽寧最初曾滿懷激情地歌頌十月革命，但很快就對革命不再抱有幻想。他最杰出的作品保留在他描寫俄羅斯鄉村，以及表達他對傳統的鄉村生活方式遭到破壞的失望之情的那些更為抒情和懷舊的詩歌里。他與美國舞蹈演員鄧肯的婚姻（1922—1923）既短暫又充滿了激烈的爭吵，隨后他逐漸陷入癲狂、放蕩和絕望之中，1925年他在列寧格勒的一家旅館中自縊，孤獨地離開了這個世界。

葉若夫，尼古拉·伊萬諾維奇（Ezhov,Nikolay Ivanovich，1895—1940）。作為“葉若夫恐怖時代”（Ezhovshchina，指的是發生在1936—1938年的大清洗的頂點）的始作俑者，葉若夫試圖通過令人震驚地超額完成行刑指標來討好斯大林。他曾在內戰期間擔任政治委員，但由于缺乏知識素養未能提升到黨的領導崗位。他憑借斯拉夫人效忠和諂媚的天賦一步一步努力成為斯大林的內室親信。1935年他取代被謀殺的基洛夫（參見本人條目），贏得了列寧格勒共產黨書記的職位，1936年他被提拔為秘密警察NKVD（內務人民委員會）的頭目。在其任期內，葉若夫對紅軍的軍官階層和共產黨的地方領導人展開了大規模的屠殺。但他玩火自焚，1938年秋斯大林用拉夫連季·貝利亞取代了他。1939年4月葉若夫被捕，并于次年2月4日被處決。

法捷耶夫，亞歷山大·亞歷山德羅維奇（Fadeev,Aleksandr Aleksandrovich，1901—1956），蘇聯小說家，斯大林手下一位冷酷的文學官員。1918年成為一名共產黨員，1920年代開始從事黨的工作，并以小說《毀滅》（Razgrom，1925—1926）獲得最初的好評。《青年近衛軍》（Molodayagvardiya，1945），一部描寫二戰期間蘇聯游擊隊的作品，還是在法捷耶夫遵照斯大林的建議進行大幅修改之后，被大肆吹捧為社會主義現實主義的典范。在法捷耶夫擔任蘇聯作協總書記以及后來出任作協主席這段獨霸時期，他對許多作家實施壓制，包括阿赫瑪托娃和左琴科（參見各自條目），但最終他良心發現。1953年斯大林死后他受到公開的譴責，于1956年自殺。

費定，康斯坦丁·亞歷山德羅維奇（Fedin,Konstantin Aleksandrovich，1892—1977），蘇聯評論家、作家和蘇聯科學院院士，蘇聯作協的一位重要成員。內戰期間他在軍隊工作，后來從事編輯工作并模仿契訶夫的風格寫短篇小說。1924年他試圖通過《城市與歲月》（Goroda i godi，1924）來反映革命后的新世界，但因其主人公的消極性而遭到批判。此后他的作品逐漸變得循規蹈矩，例如他高度贊揚公職人員，后來又為最高蘇維埃充當代言人。他的兩部戰后發表的小說《早年的歡樂》（Pervye radosti，1945）和《不平凡的夏天》（Neobyknovennoe leto，1948）被視為社會主義現實主義文學的最佳樣本。

費特，阿法納西·阿法納西耶維奇（Fet,Afanasy Afanasievich，1820—1892），俄國詩人和翻譯家，托爾斯泰和屠格涅夫的好友。1840年代他在莫斯科大學學習并開始發表詩作，其間他還在帝國軍隊里服役了一段時間。作為一位保守主義者和唯美主義者，他的作品在1860年代遭到激進知識分子的抨擊。在1863—1883年間費特沒有發表任何作品，晚年他又發表了多卷詩歌，統一題名為《黃昏之火》（Vechernie ogni）。他后期的詩歌帶有濃厚的形而上學的口吻，是那個世紀末興起的俄羅斯詩歌象征主義運動的先驅。作為叔本華的崇拜者，1881年費特將叔本華的《作為意志和表象的世界》翻譯成俄文；他還翻譯了許多拉丁詩人包括奧維德、卡圖盧斯和維吉爾的作品。

費舍爾，路特（Fischer,Ruth，1895—1961）（埃爾弗里德·艾斯勒的筆名），左翼猶太裔共產黨活動家，作曲家漢斯·艾斯勒（Hans Eisler，1898—1962）的姐姐，與貝爾托特·布萊希特（Bertolt Brecht）是好友。1914年費舍爾加入奧地利社會民主黨，但在1918年退出并與人共同創建了奧地利共產黨。她移居柏林，直至1926年被驅逐。其間（1921—1924）她還在那里擔任了德國共產黨主席。1933年她流亡法國，逐漸成為一位對共產主義直言不諱的批評者，尤其表現在她于1948年發表的《斯大林與德國共產主義》一書中。二戰期間她前往古巴，此后直到返回歐洲之前，她一直在美國居住；最后她在法國逝世。

加博，瑙姆（Gabo,Naum，1890—1977）（涅米亞·鮑里索維奇·佩夫斯內的筆名），俄國猶太裔抽象派雕塑家。與他的哥哥安托萬·佩夫斯內（參見本人條目）同為動力雕塑藝術的先驅。他早先在慕尼黑求學，1913—1914年在巴黎跟隨安托萬加入前衛派的藝術圈子。1917他們返回俄國，一道起草了《現實主義宣言》（1920），提出了日后成為蘇聯藝術中嶄新的構成主義運動的概念。當這一運動遭到越來越多的批判時，加博離開了俄國，在德國、法國和一英國待了段時間后，最終于1946年定居美國。

吉皮烏斯，季娜依達·尼古拉耶夫娜（Gippius,Zinaida Nikolaevna，1869—1945）（即西方所熟知的Hippius），俄國流亡詩人和作家，曾以安東·克雷尼（Anton Krainy）為筆名發表文學評論。1880年代后期，吉皮烏斯開始發表她的象征主義詩歌，在十月革命前她在圣彼得堡還擁有自己的文學沙龍。1889年她嫁給了評論家梅列日科夫斯基（參見本人條目）。由于激烈反對十月革命，1919年她與丈夫一道離開俄國，定居巴黎。她的詩集，包括《詩選》（Stikhi，1922）和《光輝》（Siyaniya，1938）中的大多數詩篇，都充滿了深刻的自我剖析和自我批判，她還創作了許多尖銳的諷刺詩、小說、戲劇以及大量發人深省的文學評論。

革拉特科夫，費多爾·瓦西里耶維奇（Gladkov,Fedor Vasil'evich，1883—1958），蘇聯作家，出生在一個農民家庭。他最早當中學教師，1920年代改行當記者。由于他赤裸裸地帶有宣傳性的獲獎小說《水泥》（Tsement，1925）第一個歌頌了蘇聯的工業進步，使他在當時小有名氣。他的下一部作品《動力》（Energiya，1932—1938），描寫了一座水電站的建設，相對就沒那么成功。革拉特科夫最出色的作品是他的自傳體小說《童年的故事》（Povest'o detstve，1949）。這部小說是受高爾基（參見本人條目）同類作品的啟發，并為他贏得了斯大林文學獎。

格里埃爾，萊因戈爾德·莫里采維奇［Glier（Glière），Reingol'd Moritsevich，1875—1956］，俄羅斯導演兼作曲家。1894—1900年間他在莫斯科音樂學院學習小提琴和作曲，1905—1907年在柏林學習導演。此后，1913—1920年他到基輔音樂學院教作曲。他的第一項國際性的藝術成就是1927年為芭蕾舞劇《紅罌粟》（Krasnyi mak）寫的樂譜，這件作品可以稱得上是日益發展起來的社會主義現實主義流派的先驅之作。格里埃爾的全部作品，包括交響樂、歌劇、協奏曲以及各種室內音樂作品，

盡管通常順從政治和音樂的正統要求，但也反映了大量的民族音樂風格和傳統，例如1934年寫的歌劇《沙赫·塞涅姆》（Shah Senam），就利用了阿塞拜疆的民族音樂元素。在他諸多學生中最著名的有米爾斯科夫斯基和普羅科菲耶夫（參見各自條目）。

高爾基，馬克西姆（Gorky,Maxim，1868—1936）（阿列克謝·馬克西莫維奇·彼什科夫的筆名），出身農民的蘇聯作家、記者和劇作家。他早年的生活極其貧困，這在他的代表作自傳體三部曲《童年》、《在人間》和《我的大學》（Detstvo，1915；Vlyudyakh，1916；Moi universitety，1922），以及他最成功的戲劇《底層》（Na dne，1902）中有所反映。十月革命后，最初他尖銳地批判布爾什維克對政治自由的扼殺，結果1918年他主編的備受爭議的報紙《新生活》（Novaya zhizn）被查封。1924年他移居意大利，在那里受到了熱烈的歡迎。1928年斯大林通過大力吹捧加上物質利誘邀請高爾基回蘇聯擔任思想界的領袖，著手建立社會主義現實主義指導下的蘇聯寫作規范。從1934年起他擔任新成立的作協主席，被各種光環所籠罩，但對斯大林的卑躬屈膝不可避免地使他落入陷阱并最終陷于孤立。

格林伍德，瓦爾特（Greenwood,Walter，1903—1974），英國小說家和劇作家。格林伍德出生在蘭開夏郡索爾福德的一個工人家庭，曾做過一系列仆人的工作，后來他把在大蕭條時期艱難困苦的經歷寫進了一部頗受贊譽的小說《受救濟的愛情》（Love on the Dole，1933）。這部小說大受歡迎，獲得廣泛的好評，1934年他將其改編為舞臺劇，1941年還把它搬上熒幕。盡管后來他又寫了更多的小說、短篇小說、戲劇，甚至轉向電視，比如為《神秘王國》（The Secret Kingdom，1960）寫劇本（改編自他自己的一部小說），但沒有一部能夠超越他那第一部不朽的作品。

格里鮑耶陀夫，亞歷山大·謝爾蓋耶維奇（Griboedov,AleksandrSergeevich，1795—1829），俄國抒情詩人和劇作家，他唯一不朽的劇作《聰明誤》（Gore ot uma，1822—1824），至今仍是俄羅斯經典劇目中的一個典范。格里鮑耶陀夫早先在莫斯科大學學習法律和科學，隨后到軍隊服役，后來成為外交部的一名文職官員。雖然他還創作和改編了其他許多劇本，但他的名聲大多還是得自于《聰明誤》[在譯本中通常以它的主人公查斯基（Chatsky）作為書名]，該書未能通過帝俄審查官的審查，直到1861年才得以完整地出版。1825年正值俄羅斯與波斯交戰，格里鮑耶陀夫因公被派往高加索。在談判達成和平協議之后，他被任命為駐德黑蘭大使，在他到任后不久即在當地被暴亂分子殺害。

格羅斯曼，列昂尼德·彼得洛維奇（Grossman,Leonid Petrovich，1888—1965），蘇聯猶太裔學者，形式主義文學評論家和作家。起初他在敖德薩研修法律，1920年代早期他搬到莫斯科后，轉而從事寫作，同時在勃留索夫文學藝術學院任教。格羅斯曼發表了許多關于俄國文學家的研究著作，如《陀思妥耶夫斯基作品集》（Tvorchestvo Dostoevskogo，1959），普希金的傳記（1936）和大量論述屠格涅夫及其戲劇的作品。他的歷史傳記小說大多是根據19世紀文學家的生平經歷寫成的，《達爾希亞克筆記》（Zapiski D”arshiaka，1945）中的普希金就是一例。

蓋埃諾，讓（Guéhenno,Jean，1890—1978），法國隨筆作家、文學評論家和小說家。蓋埃諾生于布里多尼（Breton）的一個工人家庭，他在一系列自傳體小說中［如《改變生活》（Changer la vie，1961）和《一位四十歲男子的日記》（Le Journal d'un homme de quarante ans，1934）］描寫了法國西北部一個工業城鎮富熱爾（Fougeres）的工人們貧困的生活。憑借《懺悔錄之外的讓—雅克》（Jean-Jacques en marge des Confessions，1948）和《讓—雅克：良心史》（Jean-Jacques,histoire d'un conscience，1962）等一系列研究，他一躍成為研究讓—雅克·盧梭的一流專家。1962年他被選為法蘭西學院院士。

古米廖夫，列夫·尼古拉耶維奇（Gumilev,Lev Nikolaevich，1912—1992），俄國詩人安娜·阿赫瑪托娃（參見本人條目）之子。古米廖夫在斯大林統治時期長期遭到迫害和監禁。1933年和1935年兩次被捕，緊接著1938年3月又被判流放古拉格群島十年。和其他許多挺到了戰爭爆發的獄友一樣，他獲得釋放到紅軍前線作戰，直到1949年因對他母親的新一輪迫害而再度入獄。阿赫瑪托娃在她的《安魂曲》（Rekviem，創作于1935—1943年，出版于1963年）這整部詩集里描述了她在兒子被捕并遭囚禁的日子里所受到的煎熬。1956年古米廖夫終獲自由，并于1975年撤銷了對他的一切指控。

古米廖夫，尼古拉·斯捷潘諾維奇（Gumilev,Nikolay Stepanovich，1886—1921），十月革命前杰出的俄國詩人。古米廖夫不僅是一位文學理論家，1912年阿克梅派的創始人，而且是一位文學評論家、劇作家兼翻譯家。1910年他與詩人安娜·阿赫瑪托娃（參見本人條目）結婚，一戰期間他參加了帝國軍隊。古米廖夫對人種學的興趣以及他去阿比西尼亞和索馬里蘭的旅行給他那些最著名的詩集《珍珠》（Zhemchuga，1910）、《篝火》（Koster，1918）和《火柱》（Ognenny i stolb，1921）帶來某種異國情調。他還曾在世界文學出版社工作，翻譯柯勒律治的作品；在藝術學院教過詩歌。他對十月革命極其反感“”，1921年他因反革命罪被捕并被槍決。

埃韋（Hervé，1825—1892）［弗洛里蒙·龍熱（Florimond Ronger）的筆名］，法國歌唱家、導演、作曲家，創作了一百多部輕歌劇，其中有許多是在巴黎的協奏樂園（Folies-Concertantes）上演。《堂吉訶德和桑喬·潘薩》（1848）和《舞臺滑稽》（1853）是他最受歡迎的作品。1880年代他曾在倫敦待了一段時間，從事音樂劇的創作和編導。

赫爾岑·亞歷山大（Herzen,Alexander，1812—1870）（亞歷山大·伊萬諾維奇·格爾岑），俄國革命思想家，記者兼作家，身邊聚集了許多同時代的偉大思想家。他是一個富裕貴族的私生子，曾就讀于莫斯科大學。1834年他因卷入激進的圈子而被捕并被流放直到1840年。回到莫斯科后，他與別林斯基（參見本人條目）交往甚密，但在1847年離開俄國前往巴黎，在那里他親眼見證了1848年革命。1852年他遷往倫敦，憑借繼承的遺產創辦了一家俄羅斯印刷所，出版了頗有影響的報紙《鐘聲》（Kolokol，1857—1867），借此他極力推動俄國的政治改革，尤其是促進農奴的解放（1861年得以實現）。赫爾岑最有影響的政論，收集在《寄自彼岸》（S togo berega，1847—1850，1956年出了英文版，伯林為其寫了導言）一書中，主要是他與同代的流亡者在激進出版物上以書信的形式進行的一系列政治和哲學辯論。在其代表作《往事與隨想》中，他以熱切的言辭、深沉的情感回憶了他的家庭和他的許多朋友。伯林為該書1968年的英文版寫了導言。伯林論赫爾岑的文章分別在《觀念的力量》（2000）和《反潮流》（1979）兩本論文集中再版。

赫胥黎，奧爾德斯（Huxley,Aldous，1894—1963），英國小說家、小品文作家和編輯。他出身知識名門，在伊頓接受教育。最初他以詩人身份發表作品，后為增加收入轉入出版界。在為《雅典娜神廟》等文學期刊撰稿之后，特別是1921年隨著他的第一部小說《克羅姆·耶婁》（Crome Yellow）的出版，他的經濟狀況有所改變。到1930年代末，隨著一系列小說，包括《針鋒相對》（Point Counter Point,1928）和他不朽的作品《美麗新世界》（Brave New World，1932）的成功出版，徹底改變了他先前的貧困狀況。1937年他移居美國。他的后期作品，例如《知覺之門》（The Doors ofPerception），反映了他對神秘主義日益濃厚的興趣以及他用酶斯卡靈（mescalin）致幻劑做試驗的情況。伯林有一篇論赫胥黎的文章收在他的《個人印象》（1980）一書中。

伊里夫，伊利亞，和葉甫蓋尼·彼得羅夫（Il'f,Ilya,and Evgeny Petrov）：伊利亞·阿爾諾利多維奇·法因濟利貝格（Ilya Arnoldovich Fainzilberg，1897—1937）和葉甫蓋尼·彼得羅維奇·卡達耶夫（Evgeny Petrovich Kataev，1903—1942）的筆名，蘇聯作家，尤以他們合作的經典小說《十二把椅子》（Dvenadtsat'stulev，1928）而聞名。兩人均出生在敖德薩，均從事新聞工作，1927年開始合作創作一系列短篇小說和長篇小說。他們的作品帶有強烈的諷刺意味，尤其表現在小說《十二把椅子》的續篇《金牛犢》（Zolotoy zelenok，1932）中。1933—1936年間他們獲準出國旅行，從中選取素材，發表了《一層樓的美國》（Odnoetazhnaya Amerika，1936）。好景不長，1937年伊里夫因肺結核病逝，他們的合作就此結束。彼得羅夫重操舊業撰寫新聞稿，并開始從事電影劇本的創作，但他再也沒能續寫與伊里夫合作時的輝煌，1942年死于空難。

英培爾，薇拉·米哈伊洛芙娜（Inber,Vera Mikhailovna，1890—1972），出生在敖德薩的蘇聯詩人、短篇小說家和記者。1922年她定居莫斯科并加入了構成主義詩派。1924—1926年間她作為通訊記者待在歐洲。與阿赫瑪托娃（參見本人條目）一樣，她在二戰期間的列寧格勒之圍中幸存下來，并以這段經歷為題材創作了感人至深的敘事詩《普爾科沃子午線》（Pulkovsky meridian，1942），因此獲得1945年的斯大林文學獎。她還以她的戰爭日記為基礎創作了《近三年：列寧格勒日記》（Pochti tri goda:Leningradsky dnevnik，1945）。

伊萬諾夫，格奧爾基·弗拉基米洛維奇（Ivanov,GeorgyVladimirovich，1894—1958），出身貴族的蘇聯詩人，曾在帝國士官生團隊服役。他最初的詩歌《客廳》（Gornitsa，1914）和《石南花》（Veresk，1916）受到詩界的頹廢主義和阿克梅派運動的影響。1923年他離開俄國，在巴黎的俄羅斯流亡藝術家社區定居，在那里他編輯雜志并撰寫文學評論文章。他后期的抒情詩，收錄在《玫瑰花》（Rozy，1931）等詩集中，頗受好評。而他后期在巴黎、紐約和柏林出版的作品因他本人日益增長的悲觀態度而失色不少。

伊萬諾夫，維亞切斯拉夫·伊萬諾維奇（Ivanov,Vyacheslav Ivanovich，1866—1945[[74]](#_74_7)），流亡的俄國歷史學家和象征派詩人。曾在莫斯科、柏林和巴黎研究古代史和古典哲學，此后他在中東待了一陣。他最早的詩集《北極星》（Kormchie zvezdy，1903）和《透明》（Prozrachnost'，1904）是在歐洲出版的。1905年他返回俄國，發表了一系列帶有神秘主義色彩的宗教論文和那篇著名的論俄羅斯文化的演講《兩地書》（Perepiska iz dvukh uglov，1920）。1920—1924年間他在巴庫教授希臘語，之后他離開俄國前往意大利，在那里他皈依羅馬天主教，先后在帕維亞大學（1926—1934）和教皇的東方研究院任教。雖然他在意大利度過余生，但他的著作卻是在巴黎出版的。

伊文斯卡婭，奧爾加·弗謝沃洛多芙娜（Ivinskaya,Olga Vsevolodovna，1912—1995），蘇聯編輯、詩歌翻譯家，鮑里斯·帕斯捷爾納克的愛人和合作者。伊文斯卡婭畢業于莫斯科大學，當她1946年遇到帕斯捷爾納克時她正在《新世界》（Novyi mir）雜志任文學編輯。或許是由于與帕斯捷爾納克的交往，她曾兩次被捕并被流放到古拉格（1949—1953，1960—1964）。1953年斯大林逝世后，她搬到佩列杰利基諾的作家村，作為文學助手與帕斯捷爾納克（始終未和妻子季娜伊達離婚）親密合作。伊文斯卡婭關于她與帕斯捷爾納克生活的回憶錄《時間之囚》（Vplenuvremeni，英文書名為A Captive of Time，1978），1978年以俄文在巴黎出版。

卡巴列夫斯基，德米特里·鮑里索維奇（Kabalevsky,Dmitri Borisovich，1904—1987），蘇聯導演兼作曲家，蘇聯作曲家協會莫斯科分會的主要成員。1919—1925年卡巴列夫斯基在斯克里亞賓音樂學校學習，通過演奏鋼琴為無聲電影配樂來掙取學費。1925—1929年他在莫斯科音樂學院受教于米亞斯科夫斯基（參見本人條目）門下。他最初的作品主要是鋼琴曲，最著名的是《第二鋼琴協奏曲》（1935）。他還創作了三部交響樂和大量的其他樂器作品和合唱作品以及戲劇；二戰后他的創作逐漸反映了社會主義現實主義的需要。從1939年起他就一直在莫斯科音樂學院擔任作曲教授。

卡岡諾維奇，拉扎爾·莫伊謝耶維奇（Kaganovich,Lazar Moiseevich，1893—1991），斯大林的“堅定的人民委員”（“Iron Commissar”）和蘇共中央政治局的主要成員。卡岡諾維奇出生在基輔的一個猶太家庭，是一位忠誠的共產黨員，通過努力成為斯大林的親信，曾擔任中央組織部部長（1922）和烏克蘭共產黨第一書記（1926—1928），并在1930年進入蘇共中央政治局。在1930年代農業集體化期間，他負責監管蘇聯交通運輸和重工業的改造，并因此在1935年獲得列寧勛章。斯大林死后，他被赫魯曉夫撤銷了所有的重要職位，并被開除黨籍。

康定斯基，瓦西里（Kandinsky,Wassily，1866—1944）（瓦西里·瓦西里耶維奇·康定斯基），出生在俄國的抽象派繪畫的先驅。他放棄在莫斯科研究法律，前往慕尼黑學習藝術。1911年他在那里成立了“藍騎士”（Blaue Reiter）藝術家團體。到1920年代他對抽象繪畫形式的實驗使他的作品幾乎完全擺脫了有機的形式而轉變成幾何的形式。1914年他返回俄國，1917年革命之后他擔任莫斯科繪畫文化博物館的負責人（1919），并創建了俄羅斯藝術科學院（1921）。1922年他重回德國出任坐落在魏瑪的頗具影響力的包豪斯設計學院（Bauhaus School）院長，但因納粹的興起他不得不于1933年移居法國，1939年獲得法國國籍。雖然那時康定斯基在藝術界已經是一位具有國際知名度和影響力的人物，他在晚年還發展了一種獨特的象形文字風格的作品。他發表過許多藝術理論著作，包括《論藝術的精神》（Uber das Geistige in der Kunst，1912）和《點、線到面》（Punkt undLinie zu Fläche，1926）。

卡達耶夫，瓦連京·彼得洛維奇（Kataev,Valentin Petrovich，1897—1986），頗受歡迎的蘇聯小說家、劇作家和短篇小說家，是典型描寫“五年計劃”的小說《時間啊，前進！》（Vremya,vpered!，1932）的作者。他1922年開始寫小說，1926年發表了他的第一部小說《盜用公款的人們》（Rastrachiki，1926）。他1932年的那部小說是一部生動描寫工業城市馬格尼托格爾斯克進行勞動競賽的社會主義現實主義作品，然而他以1905年革命為背景，更具抒情色彩的自傳體小說《霧海孤帆》（Beleetparus odinokii，1936）則是一部超越蘇聯時期的不朽經典。卡達耶夫的戲劇《化圓為方》（Kvadratura Kruga，1928）也好評如潮。二戰之前他已經是蘇聯官方文學機構的成員，在佩列杰利基諾擁有一處郊外別墅，同時他還是蘇聯作協的理事。

卡維林，維尼阿明·亞歷山德羅維奇（Kaverin,Veniamin Aleksandrovich，1902—1989）（維尼阿明·亞歷山德羅維奇·齊爾波的筆名），蘇聯小說家和兒童文學作家。他曾在莫斯科和彼得格勒學習阿拉伯語言和文學，1920年代加入“謝拉皮翁兄弟”（Serapion Brothers）文學團體從事寫作。他早期的小說因質疑蘇聯社會對作家施加的各種政治和道德的束縛而遭致批判。他憑著比較正統的作品，如斯大林文學獎的獲獎小說《船長與大尉》（Dva kapitana，1938—1944）贏得了官方的認可。在后斯大林時代他作為《莫斯科文學》（Literaturnaya Moskva）雜志的主編積極為解除對蘇聯作家的束縛而奔走，并支持安德烈·西尼亞夫斯基（Andrey Sinyavsky）和尤里·達尼埃爾（Yuly Daniel）等持不同政見的作家。

哈恰圖良，阿拉姆·伊里奇（Khachaturyan，Aram Ilych，1903—1987），格魯吉亞作曲家，他的作品深受通俗音樂和民間音樂的影響。斯大林十分贊賞哈恰圖良的作品，因為他本人是格魯吉亞人，對本民族的音樂和歌曲非常著迷。由于得到這樣的官方認可，哈恰圖良在1930年代吸收格魯吉亞、亞美尼亞和阿塞拜疆的音樂主題創作的大量交響樂、組曲和協奏曲作品獲得了巨大的成功。但在1948年安德烈·日丹諾夫以“形式主義”為罪名批判了一批引人注目的作曲家，他也成為眾多蘇聯音樂界的受害者之一。從1950年開始，哈恰圖良開始轉向電影音樂創作，并在莫斯科音樂學院任教。斯大林死后他被評為蘇聯人民藝術家并獲得列寧勛章（1959）。他創作的最優美最激動人心的作品之一是他為芭蕾舞劇《斯巴達克斯》（Spartak，1956）創作的音樂，雖然作為芭蕾舞劇最初并不成功，但作為作曲家的哈恰圖良卻贏得了廣泛的好評，而且一經上演便成為流行的經典。伯林曾和布倫達·特里普（Brenda Tripp）在列寧格勒的基洛夫芭蕾舞劇院一起觀看了由哈恰圖良作曲的另一部流行的新編經典芭蕾舞劇《加雅涅》（Gayaneh，1942）的演出。

赫列勃尼科夫，維克托·弗拉基米羅維奇（Khlebnikov,ViktorVladimirovich，1885—1922）（即著名的韋利米爾·赫列勃尼科夫），俄國詩人，語源學家和語言學理論家，俄國未來主義之父。赫列勃尼科夫出生在阿斯特拉罕，十月革命前在圣彼得堡研究數學和科學并加入了各種前衛圈子。雖然赫列勃尼科夫本人除了敘事詩《壕溝里的一夜》（Noch'v okope，1921）和《冉格齊》（Zangezi，1922）、一篇歷史神學論文以及幾篇雜志文章外并沒有發表多少作品，他卻受當時立體—未來主義詩歌運動的啟發，雄心勃勃試圖創造一種新的詩歌詞匯。盡管他生平發表的作品極少而且他的作品在他死后許多年里遭到查禁，但他為像帕斯捷爾納克和馬雅可夫斯基（參見本人條目）那樣的杰出詩人提供了創作的靈感。

霍達謝維奇，弗拉基斯拉夫·費里奇阿諾維奇（Khodasevich,Vladislav Felitsianovich，1886—1939），具有波蘭猶太血統的俄國詩人和文學評論家。尼古拉·古米廖夫（參見本人條目）十分贊賞他最初的幾本詩集：《青春》（Molodost'，1908）和《幸福的小屋》（Schastlivyi domik，1914），然而他在1922年發表了《沉重的豎琴》（Tyazhelaya lira）之后移居柏林，后又遷往巴黎。1927年后他幾乎就沒有再發表過詩歌，而逐漸轉向為《文藝復興》（Vozrozhdenie）雜志撰寫文學評論。他的詩歌盡管在移民圈子中很流行，但直到1980年代中期開放之前還只是以地下出版物的形式在蘇聯傳播。1980年代中期以后他的詩歌連同散文一道在蘇聯受到越來越廣泛的歡迎。

基洛夫，謝爾蓋·米洛諾維奇（Kirov,Sergey Mironovich，1886—1934）（謝爾蓋·米洛諾維奇·柯斯特里科夫），1930年代最富魅力、最受歡迎的政治人物之一。自1904年加入布爾什維克后，他在黨內擁有一個可以作為樣板的經歷。他迅速攀升到蘇共中央委員會，成為其成員（1923），1926年斯大林又給了他一個美差，讓他負責列寧格勒蘇維埃的領導工作。在那里他更是成為最受矚目的人物。斯大林在莫斯科注意到這個事實，日漸不滿。1934年基洛夫在第17屆蘇共代表大會上獲得的榮耀成為他隕落的征兆。同年12月他在列寧格勒被一名蘇共低級官員槍殺，兇手隨即被捕并被處決。斯大林為了達到自己的目的，馬上利用基洛夫謀殺案為借口，掀起了一場對他所覺察到的政治對手的大圍捕，這就直接導致了1936年和1938年的公開大審判。斯大林是否參予策劃了基洛夫謀殺案至今仍然是一個激烈爭論的問題。

克柳耶夫，尼古拉·阿列克謝耶維奇（Klyuev,Nikolay Alekseevich，1887—1937），俄國農民詩人，與葉賽寧（參見本人條目）交往甚密。1907年他在勃洛克（參見本人條目）的幫助下發表了他的詩歌。他的詩歌中充滿了民間傳說，充滿了對農民的神秘力量以及鄉村宗教傳統的迷戀。詩集《松濤轟鳴》（Sosen perezvon，1912）受到當時阿克梅派和象征派詩人的推崇。克柳耶夫起初在他的敘事詩《列寧》（Lenin，1924）中對十月革命及其領導者列寧抱著歡迎的態度，然而共產主義體制對俄國鄉村的掠奪使他與這個政權變得疏遠。據他的一位后來自殺的朋友回憶，他在創作完《葉賽寧的挽詩》（“Plach o Esenine”，1927）之后就不再發表任何作品。他于1934年被捕，最后死在古拉格。直到1977年克柳耶夫的作品才在蘇聯再版。

克留恩，伊萬·瓦西里耶維奇（Klyun,Ivan Vasil'evich，1873—1943），俄國雕刻家和畫家。作為馬列維奇（參見本人條目）的朋友，1915年他加入馬列維奇的至上主義藝術家團體。他早期的雕刻、浮雕和壁畫作品受立體派幾何形式的影響。1918—1921年間他在莫斯科自由藝術畫室（Moscow Free Art Studios）任教，并為人民文化教育委員會組織展覽。1920年代他脫離了至上主義，完善了一種更為簡約的藝術風格——純粹主義（Purism）。

科丘別伊家族（Kochubeys），是帝俄時代一個有錢有勢的家族。這個家族出了兩位非常著名的人物，一個是富有的烏克蘭地主和高級軍官瓦西里·列昂季耶維奇·科丘別伊（Vasily Leont'evich Kochubey，1640—1708），另一個是維克托·帕夫洛維奇·科丘別伊伯爵（Count Viktor Pavlovich Kochubey，1769—1834），他是一位自由派政治家和改革家。1792—1797年維克托伯爵任俄國駐君士坦丁堡的大使，此后他成了亞歷山大一世和志同道合的自由派帕維爾·斯特羅加諾夫伯爵（參見本人條目）的親密朋友和顧問。1802—1807年以及1819—1823年他兩度出任內政大臣，并于1831年因對國家的貢獻而被授予親王的頭銜。

庫斯勒，阿瑟（Koestler,Arthur1905，—1983），匈牙利裔英國作家、記者和隨筆作家。他早年待在歐洲，做過編輯，1930年代在柏林主編過一份報紙。1931年他加入共產黨，并訪問蘇聯。西班牙內戰期間他前往西班牙。雖然左躲右閃逃避抓捕，但還是被法西斯政府逮捕入獄。通過與另一位獄友對調他才免于一死。后來他在1937年寫的《西班牙遺囑》（SpanishTestament）一書中描述了他的這段經歷。二戰期間他被法國的維希政府囚禁了一段時間，出獄后他設法前往英國，并加入了英國軍隊。到1938年他對共產主義已經絕望，兩年后他出版了完全以布哈林（參見本人條目）等人被捕并遭到公審為故事原型的令人震撼的反蘇小說《中午的黑暗》（Darkness atNoon）。雖然他寫過一些小說，但他把絕大部分精力都用于探討科學與藝術問題，例如著名的《夢游者》（The Sleepwalkers，1959）就是他對文藝復興科學史的研究。眾所周知，庫斯勒贊成自愿的安樂死，當他得了不治之癥白血病之后，他（和他忠實的妻子一道）選擇了安樂死。

庫普林，亞歷山大·伊萬諾維奇（Kuprin,Aleksandr Ivanovich，1870—1938），流亡的俄國小說家和短篇小說家，他的許多小說都是基于他四處漂泊的經歷寫成的，先是當低級軍官，后來又從事一系列其他職業。他最著名的作品包括小說《決斗》（Poedinok，1905）、試圖揭露賣淫罪惡的聳人聽聞的小說《亞瑪街》（Yama，1909—1915）以及一篇浪漫小說《石榴石手鐲》（“Granntovyi braslet”，1911）。1919年移居巴黎之后，他的創作力逐漸衰退。最后他于1937年返回蘇聯，一年后去世。

庫圖佐夫，米哈伊爾·伊拉里奧諾維奇·戈列尼謝夫—，斯摩棱斯克親王（Kutuzov,Mikhail Illarionovich Golenishchev-，prince ofSmolensk，1745—1813），拿破侖戰爭期間俄國傳奇式的軍事領導人。他十四歲入伍，參加了對波斯和土耳其的戰爭，與蘇沃洛夫（參見本人條目）并肩戰斗了六年。他不斷升遷，1784年升任總司令，在1805年指揮奧斯特利茲戰役時一只眼睛已經失明。因戰爭潰敗，庫圖佐夫受責失寵，直到1812年，亞歷山大一世任命他指揮俄國軍隊參加博羅季諾戰役。1812年10月拿破侖放棄莫斯科之后，庫圖佐夫把拿破侖的“大軍”（the Grande Armee）徹底趕出俄國，在斯摩棱斯克戰役中大獲全勝，并追擊殘敵到普魯士，最終病逝在那里。

列昂諾夫，列昂尼德·馬克西莫維奇（Leonov,Leonid Maksimovich，1899—1994），斯大林時期官方權威的小說家和劇作家。他最初的文學活動是從事詩歌創作。他早期的詩歌試圖以陀思妥耶夫斯基的風格嘗試進行心理現實主義的寫作，表達了對1920年代新生的蘇聯政權的憂慮。《獾》（Barsuki，1924）、《賊》（Vor，1927）是他最早的一些受歡迎的文學成就，此后他反映斯大林五年計劃巨大考驗的社會主義現實主義作品則變得循規蹈矩得多。此時列昂諾夫已經是作協的官員，并且在1946年至1958年間成為最高蘇維埃的成員，他的創作逐漸轉向戲劇，創作了《波洛夫場的果園》（Polovchanskye sady，1936）等許多頗受歡迎的蘇聯戲劇經典。

列別申斯卡婭，奧爾加·瓦西里耶夫娜（Lepeshinskaya,Olga Vasil'evna，1916年生），俄國最好的芭蕾舞女演員。她在莫斯科芭蕾舞學校接受訓練，1933年畢業。從1930年代中期到1963年退休前，她都是大芭蕾舞團的主要舞蹈演員，以扮演《堂吉訶德》中的吉特莉（Quitri）和《紅罌粟》（Krasnyi mak）中的桃花而著稱。退休后她仍然留在大芭蕾舞團當一名受人尊敬的教師，并在歐洲和中國開設高級講習班。她獲得過無數的榮譽，包括斯大林勛章（四次）和“蘇聯人民藝術家”稱號等。

萊納，尼古拉·奧西波維奇（Lerner,Nikolay Osipovich，1877—1934），具有俄羅斯和猶太血統的文學史學家和評論家，研究別林斯基和普希金的專家，著有《普希金》（1903）、《別林斯基》（1922）和《普希金的散文》（Proza Pushkina，1923）。

列斯科夫，尼古拉·謝苗諾維奇（Leskov,NikolaySemenovich，1831—1895），俄國短篇小說家，以擅長利用傳統神話和民間傳說而聞名。他在農莊中長大，沒有接受過正規的教育，1860年代從事記者工作。作為一位傳統主義者，列斯科夫對政治改革憂心忡忡，他在《結仇》（Na nozhakh，1870—1871）等小說中對激進主義進行了抨擊。而這些作品的讀者寥寥，他的名聲主要是基于他講故事的天賦，他講的故事《姆岑斯克縣的麥克白夫人》（Ledi Makbet mtsesnkogo uezda，1865）——肖斯塔科維奇1934年編導的那部歌劇即以此故事為腳本——和《被誘惑的流浪漢》（Ocharovannyi strannik，1873）等深受讀者歡迎。列斯科夫晚年成了托爾斯泰宗教和倫理觀念的信徒，他的作品也日漸帶有道德說教的口吻。

劉易斯，（亨利·）辛克萊爾［Lewis,（Henry）Sinclair，1885—1951］，美國小說家，諾貝爾文學獎獲得者。他出生在美國中西部，曾做過編輯和記者。在寫了幾部平淡無奇的小說之后，憑借1920年發表的描寫美國小市鎮的暢銷小說《大街》（Main Street）一舉成名，并獲得極大好評。他在1920年代出版的一系列頗受歡迎的新聞體小說進一步提高了他作為杰出的美國小說家的名望。這些小說包括《巴比特》（Babbitt，1922）、《阿羅史密斯》（Arrowsmith，1925）和《埃爾默·甘特利》（Elmer Gantry，1927），其中最后一部對中西部福音主義進行了揭露，以它改編的電影獲得了1960年電影學院獎。1930年他成為第一位獲得諾貝爾文學獎的美國人，然而此后他的文學創作力便逐漸衰退。

利普希茨，雅克（海姆·雅科夫列維奇·利普希茨，出生在立陶宛的立體主義雕塑家，畢加索和莫迪里阿尼的同代人，并且是1920年代他們在巴黎的朋友。1909年利普希茨定居巴黎，1925年獲得法國國籍，并在《持吉他的水手》（Sailor with a Guitar，1914）等作品中創造了一種三維的立體派雕塑風格。1941年他移居美國，在那里他以《抓住禿鷹的普羅米修斯》（Prometbeus Strangling the Vulture，1944—1953）等大型雕塑作品最終確立了他的名望。

李維諾夫，馬克西姆·馬克西莫維奇（Litvinov,Maksim Maksimovich，1876—1951）（梅爾·沃拉希或瓦拉赫，Meir Wallach or Vallakh），出生在波蘭的蘇聯猶太人，1930—1939年蘇聯外交部主要的國際外交家。1901年因參加革命活動被捕，出獄后離開俄國避難，從1907年開始在英國居住，1917年革命后他成為布爾什維克政府駐英國的代表，直到1918年他被捕并遭到驅逐。在蘇聯時期他成了外交界的重要人物，1927—1930年他是蘇聯在國聯的世界裁軍大會的官方代表。他還是歐洲集體安全的主要倡議者，在希特勒崛起之時，他作為蘇聯代表團的團長極力建議國聯采納這一主張。1939年他因反對1939年《蘇德互不侵犯條約》而遭到解職，后又復職擔任外交部代理部長（1941—1946）并短暫出任駐美大使（1941—1943）。

倫敦，杰克（London，Jack，1876—1916）（約翰·格里菲斯·錢尼的筆名），舊金山的作家和記者，他是個私生子，家境貧寒。在開始自學之前，他曾做過各種職業，包括在克朗代克河（Klondike）上淘金。后來他開始從事寫作，創作了極受歡迎的三部描寫自然界的小說：《野性的呼喚》（The Call of Wild，1903）、《海狼》（The Sea-Wolf，1904）和《白牙》（White Fang，1905）。他后來的作品反映出他日益覺醒的政治和社會意識，尤其是他在小說《深淵里的人們》（The People ofthe Abyss，1903）中對倫敦的貧民窟進行了揭露。他對酒精的沉迷使他揮霍掉大量通過寫作獲得的收入，這在他的自傳《約翰·巴雷肯》（John Barleycorn，1913）中有所表現。最終他因使用嗎啡過量四十歲便英年早逝。

洛波科娃，莉季婭（Lopokova,Lydia，1891—1981）（莉季婭·瓦西里耶夫娜·洛波霍娃），英國經濟學家約翰·梅納德·凱恩斯的俄國妻子，畢業于帝國芭蕾舞學校，曾是馬林斯基劇院的舞蹈演員，之后于1910年加入佳吉列夫俄羅斯芭蕾舞團，并隨團到歐洲巡演。定居英國后，她曾出演弗雷德里克·阿什頓的芭蕾舞《正門》（Façade，1931）和維克—威爾斯芭蕾舞團的《葛蓓莉婭》（Coppélia，1933）。1921年她與凱恩斯結婚，在凱恩斯的幫助下1936年她創辦了劍橋藝術劇院，1930年代她本人還多次出現在倫敦老維克的舞臺上扮演角色。

盧那察爾斯基，阿納托利·瓦西里耶維奇（Lunacharsky,Anatoly Vasil'evich，1875—1933），蘇聯戲劇家和文學評論家，早期蘇聯文化中一位不切實際的空想家。1890年代他作為年輕的政治活動家遭到逮捕并被放逐，成為流亡巴黎的俄國革命的領導者。1905年他返回圣彼得堡主編社會民主黨的報紙《新生活》（Novaya zhizn'），擔任文學評論。1917年革命期間因作為彼得格勒的布爾什維克的組織者，他被新政府任命在人民文化教育委員會中擔任要職（1917—1929）。在此期間他在列寧新經濟政策指導下開始進行教育改革，推進成人掃盲計劃。雖然盧那察爾斯基遠離黨派之爭，但他鼓勵蘇聯藝術百花齊放的主張仍很快遭到質疑。1933年斯大林將其解職并把他外派到西班牙任大使。盧那察爾斯基在赴任途中在巴黎逝世。

盧里埃，阿圖爾·謝爾蓋耶維奇［Lur'e（Lourié），Artur Sergeevich，1892—1966］，俄國作曲家和音樂理論家，圣彼得堡一個活躍于1919—1924年間的叫“自由哲學協會”（Volnaya filosofskaya assotsiyatsiya，縮寫Volfila）的前衛圈子的成員。十月革命后他被任命為公共教育部音樂司的人民委員。1922年他移居國外，到1941年前后一直居住在巴黎，此后定居美國。

馬卡洛夫，斯捷潘·奧西波維奇（Makarov,Stepan Osipovich，1849—1904），出生于烏克蘭的俄國海軍工程師，船舶設計師，發明家和海軍指揮官。1869年馬卡洛夫進入俄國海軍，并設計了俄軍在1877—1878年俄土戰爭中使用的魚雷艇。他開創了海洋學，設計了用于北極探險的破冰船，并發明了一種能夠穿透裝甲保護層的炮彈。1896年他被擢升為艦隊副司令，負責指揮俄國海軍太平洋艦隊，1904年俄日戰爭期間，他的軍艦在亞瑟港沉沒。

馬列維奇，卡西米爾·謝韋里洛維奇（Malevich,Kazimir Severinovich，1878—1935），畫家和設計師，出生在基輔一個具有波蘭血統的家庭，是20世紀早期抽象派藝術中一位充滿靈感的藝術家。1895—1896年他在基輔學習繪畫，1900年代他開始實驗立體主義創作，進而創立了俄羅斯藝術中的至上主義（Suprematist）流派。一1918年在系列著名的《白色上的白色》繪畫作品中，將其幾何形式的藝術風格簡化成各種最樸素的藝術風格。1919—1921年間他任維帖布斯克（Vitebsk）實驗藝術學院的院長，1923—1926年期間出任列寧格勒藝術文化學院院長。1927年他在華沙和柏林舉辦了他的個人作品展，為此回國后他遭到了申斥和囚禁。至此以后，他發現自己的作品不可能滿足社會主義現實主義的要求，遂不再向世人展示，最終在貧賤中凄然去世。

馬爾羅，安德烈（Malraux,André，1901—1976），法國小說家和隨筆作家，同時還是一位著名的藝術史家和藝術評論家。1920年代當他在柬埔寨研究古代手工藝品時，被法國殖民當局逮捕并監禁。他的經歷促成了政治小說《征服者》（Les Conquerants,1928）和《人類的狀況》（La Condition Humaine,1933）的誕生，這兩部小說激烈地抨擊了遠東殖民主義。他反對歐洲法西斯主義的興起，在西班牙內戰期間為共和政府作戰，并把這段經歷改編成小說《希望》（L'Espoir，1937）。二戰期間，他為法國抵抗組織工作。戰后他的著作包括他論藝術的文選《沉默的聲音》（Les Voix du silence，1951）和自傳《反回憶錄》（Antimémoires，1967）。

曼德爾施塔姆，娜捷日達·雅科夫列夫娜（Mandel'shtam,Nadezhda Yakovlevna，1899—1980），詩人奧西普·曼德爾施塔姆（參見本人條目）的妻子，和兩部關于她與曼德爾施塔姆生活的回憶錄的作者。1919年她在基輔學習藝術并結識了曼德爾施塔姆，兩人于1921年結婚。后來他們搬到莫斯科，她在那兒開始從事翻譯，1934年曼德爾施塔姆受審時她陪他一起流放。1937年這對夫妻返回莫斯科，得到了他們的詩人朋友安娜·阿赫瑪托娃（參見本人條目）的極大支持。娜捷日達從阿赫瑪托娃對1938年奧西普被捕表現出的悲傷和憤怒中發現她是一位堅強的難友[阿赫瑪托娃的親生兒子列夫·古米廖夫（參見本人條目）也長期流放古拉格]。她的余生主要致力于保存和宣傳丈夫的詩歌（她早已通過反復背誦記住了其中的大多數）和撰寫《回憶錄》（Vospominaniya，1970；譯成英文的題目是Hope Against Hope，娜捷日達這個名字在俄文中的意思就是“希望”）和它的續篇《被遺棄的希望》（Vtoraya kniga，第二部，1974；英文版題目Hope Abandoned）。這兩本書作為對斯大林恐怖統治的強烈控訴——就個人而言是對她自己丈夫的迫害，就普遍而言是對許多藝術家和朋友們的壓迫——被認為是對記錄斯大林破壞蘇聯文化生活的行徑具有重要意義的著作。

曼德爾施塔姆，奧西普·艾米里耶維奇［Mandel'shtam（通常拼為“Mandelshtam”），Osip Emilievich，1891—1938］，蘇聯猶太裔詩人和文學評論家，與阿赫瑪托娃（參見本人條目）一樣是阿克梅派的成員。1910年他發表了自己的第一本詩集《阿波羅》（Apollon），但不得不自己做翻譯并在報刊上打廣告。他的詩集《哀歌》（Tristiya，1922）和他的散文集《埃及郵票》（Egipetskaya marka，1928），盡管別具才華，卻極其晦澀難懂。作為一位記者，他在烏克蘭和庫班見證了集體化的實行，并為此感到震驚。他寫了一首辛辣諷刺斯大林的詩，并在1933—1934年冬天流傳開來。他也因此被捕并被流放到沃羅涅日。在那里他寫了三本詩集，題為《沃羅涅日手記》（Voronezhkie tetradi，1980）。返回莫斯科后，他于1938年5月再次被捕，并被送往古拉格。由于身體已經十分虛弱加上患上了心理疾病，他難以在西伯利亞東北部的科累馬河惡劣的環境下生存，到達后不到兩個月就去世了。他的詩歌直到1987年以后才得以在蘇聯廣泛傳播。

馬爾，尼古拉·雅科夫列維奇（Marr,Nikolay Yakovlevich，1865—1934），蘇聯科學院院士，因其偽語言理論而聲名狼藉。他的這些理論成了斯大林學說的基礎。馬爾作為研究高加索語言的專家，曾是圣彼得堡大學的教授。1920年代他發表了他的馬克思主義語言理論，主張所有語言都來自一個共同的根源，因此完全有可能創造出一種新的混合語言，特別是無產階級的語言。馬爾死于1934年，然而馬爾語言學派仍不斷宣揚他的那些理論，直到1950年斯大林以其難以預見的習慣性的大變臉否定了它們。

馬雅可夫斯基，弗拉基米爾·弗拉基米洛維奇（Mayakovsky,VladimirVladimirovich1893，—1930），格魯吉亞血統的蘇聯詩人、設計師和藝術家，是后革命時代初期前衛派的領袖。他在莫斯科藝術學院學習時加入了未來主義圈子。1912年以藝術宣言的形式發表了他的第一首詩《給社會趣味的一記耳光》（Poshchechina obshchestvennomu vkusu）。他的虛無主義、自夸和雄辯的詩風，如《穿褲子的云》（Oblaka v shtanakh，1915）和他的宣傳詩《一億五千萬》（150,000,000，1920）與布爾什維克統治之初激情燃燒的歲月非常契合，為此他還設計了許多出色的宣傳海報。1923年他創立了未來主義文學組織“列夫”（LEF），并通過《臭蟲》（Klop，1928）和《浴室》（Banya，1929）兩部戲劇嘗試新的戲劇風格，兩部戲劇均由梅耶荷德（參見本人條目）導演。然而在斯大林的專制統治下，他對革命的熱情支持迅速降溫，而且長期受到精神抑郁癥的折磨，固執地拒絕成為一個藝術的循規蹈矩者，他最終選擇了自殺。

梅列日科夫斯基，德米特里·謝爾蓋耶維奇（Merezhkovsky,Dmitry Sergeevich，1865—1941），出身烏克蘭貴族的俄國流亡文學評論家、宗教哲學家和辯論家。1889年他與志同道合的詩人季娜依達·吉皮烏斯（參見本人條目）結合。十月革命前，他在俄國已經是一個嶄露頭角的象征派詩人，并發表了他的宗教哲學三部曲《基督與反基督》（Khristos i antikhrist，1896—1905）。1919年他離開俄國并成為在巴黎的俄國流亡者中的重要人物。他曾悲觀地預言共產主義將在東歐擴散。他的歷史小說至今大多還無人知曉；他的哲學論文和關于托爾斯泰、陀思妥耶夫斯基和果戈理的文學評論則表現出他的博學和虔誠的宗教信仰。

梅耶荷德，符謝沃洛德·艾米里維奇[Meyerhold（Meierkhol'd），Vsevolod Emilievich，1874—1940]，蘇聯猶太裔演員、制片人和導演。他曾在莫斯科藝術劇院受教于斯坦尼斯拉夫斯基，并在那里演出契訶夫的戲劇。但他很快放棄了斯坦尼斯拉夫斯基的現實主義風格而作為先鋒戲劇的領導者積極探索新的戲劇觀念。作為他自己的“梅耶荷德劇院”的導演，他在1929年和1930年排演了馬雅可夫斯基（參見本人條目）的作品《臭蟲》（Klop）和《浴室》（Banya），其中所表現出的大膽創新和富有表現力的風格，因帶有反傳統性而讓蘇聯評論家困惑不解。梅耶荷德被指責為“形式主義”，他后來的作品遭到當局的查禁。梅耶荷德在公開批判迂腐的社會主義現實主義藝術傳統之后，于1939年6月被捕。他在莫斯科的盧比揚卡監獄遭到嚴刑審訊，于1940年4月，繼作家巴別爾（參見本人條目）之后不久被槍決。

密茨凱維奇，亞當·伯納德（Mickiewicz,Adam Bernard，1798—1855），波蘭浪漫主義詩人和民族主義領導人。他出生在立陶宛（當時是俄羅斯帝國的一部分），在維爾諾（Vilna）大學卷入民族主義政治，并于1824—1829年被流放到西伯利亞；在那里他發表了色情詩《克里米亞十四行詩》（Sonety krymskie，1826）。此后他在歐洲居住、教書和旅行。他最著名的作品包括支持波蘭民族獨立的敘事詩《康拉德·華倫洛德》（KonradWallenrod，1828）和《塔杜施先生》（Pan Tadeusz，1834），一部關于這位波蘭貴族的史詩性作品，背景是在1812年拿破侖入侵俄國期間。他受到拜倫支持希臘民族主義英勇行為的感召，在1854—1856年戰爭期間前往克里米亞集結波蘭軍隊與盟友一道與俄國作戰，但不幸在當地染病而亡。

米爾巴赫，威廉·馮伯爵（Mirbach,Count Wilhelm von，1871—1918），1917年十月革命后最初的幾個動蕩不安的月份里出任德國駐俄國大使。米爾巴赫出身一個富裕的普魯士家庭，1908—1911年曾任德國駐圣彼得堡大使館的外交官。1918年12月到達彼得格勒之后，他成了社會主義革命派極端分子的目標，他們反對一戰期間布爾什維克對德國的和平政策。米爾巴赫被一名契卡（秘密警察）成員雅科夫·布柳姆金（參見本人條目）刺殺。社會革命黨人密謀策劃的這起事件，目的是挑起新的俄德沖突。

米爾斯基，德米特里·彼得洛維奇·斯維亞托波爾克—，親王（Mirsky,Prince Dmitri Petrovich Svyatopolk-，1890—1939），出生在俄國的詩人、東方學家和文學評論家。俄國內戰期間米爾斯基曾在鄧尼金將軍的反革命白軍中擔任近衛軍官，1920年離開俄國。1922年定居倫敦，在斯拉夫和東歐研究院獲得一個講師職位（直到1932年）。在加入英國共產黨后他決定返回蘇聯。但是他對當局的批評以及為當時已受到官方批判的帕斯捷爾納克（參見本人條目）辯護使他在1937年被捕。幾十年來，米爾斯基的命運無人知曉，直到今天才得以確認他于1939年死于古拉格。他的《俄羅斯文學史》（1926—1927）奠定了西方研究俄國文學的基石。

莫洛托夫，維亞切斯拉夫·米哈伊洛維奇（Molotov,Vyacheslav Mikhailovich，1890—1986）（維亞切斯拉夫·米哈伊洛維奇·斯克里亞賓，VyacheslavMikhailovich Skryabin），斯大林統治時期的蘇聯外交部長，是一個毫無想象力而又難以捉摸的官僚，他的化名“莫洛托夫”（意指“錘子”）正好概括了他作為一個政治家的固執和狹隘。莫洛托夫在1906年加入布爾什維克后就使用他的化名，1926年他成為了聯共（布）中央政治局成員。他一進入這個核心圈，便以一個具有獻身精神的官員的全部身心來履行他的職責，1929—1930年間強制推行斯大林嚴厲的集體化政策。二戰期間，尤其是1939年他被任命為蘇聯外務部長之后（他一直把持這一職務直到1949年，并在1953—1956年間再次出任此職），他迎來了自己政治生涯的巔峰期；冷戰期間，他以一種斯大林主義的不合作面目出現于聯合國。此時進入晚年的斯大林疑心漸重，即使是他最忠誠的奴仆也未能幸免，莫洛托夫被免職（1949），他的妻子被監禁。只是由于1953年斯大林自己去世才使他們雙雙得以死里逃生。1957年莫洛托夫最終被剝奪了一切政治權利，盡管如此，他直到九十六歲逝世為止始終是一個頑固不化的斯大林主義者。

米亞斯科夫斯基，尼古拉·雅科夫列維奇（Myaskovsky,Nikolay Yakovlevich，1881—1950），出生在波蘭的俄國作曲家，曾師從里姆斯基—柯薩科夫（Rimsky-Korsakov）和格里埃爾（參見本人條目）。1908年他首次公演了他27部交響曲中的第一部，后來他成了莫斯科音樂學院的作曲教授。1948年他與肖斯塔科維奇和普羅科菲耶夫一道被日丹諾夫（參見本人條目）公開批判為形式主義者。他還創作了多部協奏曲、四重奏曲和鋼琴曲。

納希莫夫，帕維爾·斯捷潘諾維奇（Nakhimov,Pavel Stepanovich，1803—1855），俄國海軍上將，他在1827年納瓦里諾海灣戰役中初次經歷戰斗場面，繼而便在1854—1866年的克里米亞戰爭中指揮俄國的黑海艦隊。1853年12月他在錫諾普海戰中指揮俄國艦隊，摧毀了土耳其艦隊的主力，并直接導致了第二年英國的參戰。他領導俄國海軍英勇地保衛被圍困的克里米亞港口塞瓦斯托波爾長達八個月之久，在那兒贏得了俄國人民英雄般的愛戴，但卻在1855年6月死于狙擊手的冷槍。

涅克拉索夫，尼古拉·阿列克謝耶維奇（Nekrasov,Nikolay Alekseevich，1821—1878），俄國詩人和出版家，許多作家和評論家的贊助人，其中著名的有屠格涅夫、托爾斯泰和別林斯基（參見本人條目）。盡管是貴族成員，但因其父拒絕資助他，他不得不寫一些庸俗的詩歌和輕歌舞劇來供自己在圣彼得堡的大學學習。1846年他買下《現代人》（Sovremennik）雜志，并為了維持它的出版不懈地與沙皇的檢查機關做斗爭，直到1866年最終被查封。隨后他在1868年獲得了《祖國紀事》（Otechestvennye zapiski），由他與薩爾蒂科夫（參見本人條目）共同主編。涅克拉索夫最受歡迎的詩歌，例如《弗拉斯》（“Vlas”，1854）和敘事詩《嚴寒、通紅的鼻子》（Moroz krasny-nos，1863），都改編自俄羅斯的民間故事。他的長篇諷刺詩《誰在俄羅斯能過好日子？》（Komu na Rusi zhit'khorosho?1873—1876）歌頌了俄羅斯農民的美德。

涅高茲，海因里希（Neuhaus,Heinrich，1888—1964）（亨里希·古斯塔沃維奇·涅高茲），著名的蘇聯鋼琴家，莫斯科音樂學院音樂教授。他出生在一個“伏爾加德意志人”（Volga Germans）家庭，父母都有很高的音樂天賦，并開辦了他們自己的音樂學校。他在德國、意大利和維也納音樂學院學習音樂后返回俄國，在基輔和莫斯科音樂學院任教。無論是作為演奏家還是指揮家，他都是著名的演繹斯克里亞賓（參見本人條目）作品的大師。1934年他的妻子季娜伊達·尼古拉耶夫娜成了帕斯捷爾納克的第二任妻子（見“帕斯捷爾納克，季娜伊達·尼古拉耶夫娜”條目）。

尼金斯基，瓦斯拉夫·弗米契（Nijinsky,Vatslav Fomich，1890—1950），富有傳奇色彩的俄羅斯芭蕾舞演員和編舞藝術家。他出生在一個舞蹈家庭，在圣彼得堡的帝國芭蕾舞學校接受訓練，并于1909年隨佳吉列夫的俄羅斯芭蕾舞團前往巴黎演出。他在由米歇爾·福金（Michel Fokine）為他創作的《玫瑰精靈》（Le Spectre de la rose）和《彼得羅希卡》（Petrushka）（均在1911年），和由他自己編舞的《牧神的午后》（L'Aprèsmidi d'unfaune，1912）以及《春之祭》（Le Sacre du printemps，1913）等芭蕾舞劇中技藝精湛的表演，在巴黎引起轟動。他以一系列完全顛覆芭蕾舞傳統的壯觀而又矯健的表演瞬間征服了整個芭蕾舞界。一戰后，尼金斯基隨佳吉列夫巡回演出，然而他卻漸漸難以抵擋偏執性精神分裂癥的侵襲，不得不于1919年早早離開舞臺，此后經常進精神病院接受治療。他死后被安葬在蒙馬特爾區。

奧多耶夫斯基，弗拉基米爾·費多洛維奇公爵（Odoevsky,Prince Vladimir Fedorovich，約1803—1869），俄國詩人、哲學家、教育家和評論家。他是謝林的崇拜者，1823—1824年領導了以莫斯科為活動基地的哲學團體——“愛智者”。從1826年起他居住在圣彼得堡，成了一名公務員，擔任魯緬采夫博物館的館長和市公共圖書館的館長助理，參與到公共教育和文化事業中。奧多耶夫斯基是一個熱心的親斯拉夫派，在他的哲學談話錄《俄羅斯夜話》（Russkie nochi，1844）中批判了西方對俄羅斯文化的影響。他的短篇小說和想象力豐富的故事，如《4338年》（“God 4338”，直到1926年才出了全本），經常反映出他對神秘主義和科學進步的興趣。

奧爾洛夫，弗拉基米爾·尼古拉耶維奇（Orlov,Vladimir Nikolaevich，1908—1996），蘇俄文學學者和評論家，最初研究的是藝術史。他發表了數量可觀的關于18世紀末19世紀初俄國激進民主主義運動的論著，包括對那些十二月黨詩人，自由主義改革家亞歷山大·拉季舍夫和劇作家亞歷山大·格里鮑耶陀夫（參見本人條目）的研究。他最著名的是主編了“詩人圖書館”（Biblioteka Poeta）叢書，而且是研究亞歷山大·勃洛克（參見本人條目）詩歌的專家，主編了他的文集，相繼在—1936，1955和19601963年出版。奧爾洛夫逝世前是圣彼得堡師范大學（University ofTeaching Skills）的文化研究教授、俄羅斯藝術學會會員。1945年伯林曾在列寧格勒根納季·拉赫林的書店與其會面（參見《訪問列寧格勒》）。

奧斯特洛夫斯基，亞歷山大·尼古拉耶維奇（Ostrovsky,AleksandrNikolaevich，1823—1886），俄國劇作家，在契訶夫之前他統治了整個19世紀的俄國戲劇。他曾研究法律，后進入政府機構，在商務法庭當一名書記官。他的許多戲劇作品都來源于他對俄國商人階級的了解以及他在政府機構工作的經歷。他的第一部戲劇《破產者》（Bankrot，1847），因揭露了商人階級的高利貸秘密而被檢查機關查禁。但隨著1852年《窮新娘》（Bednaya nevesta）的成功，他的作品變得大受歡迎。在四十年里，奧斯特洛夫斯基幾乎是獨立完成了一批數量驚人的演出劇目——約50部精心創作的喜劇和戲劇，包括他最著名的作品《大雷雨》（Groza，1859），該劇成為俄羅斯新民族戲劇的精髓。他的戲劇《雪女》（Snegurochka，1873）由里姆斯基—柯薩科夫配樂，成為一部國際流行的歌劇作品。

帕斯捷爾納克，鮑里斯·列昂尼多維奇（Pasternak,Boris Leonidovich，1890—1960），蘇聯詩人、作家和翻譯家，諾貝爾文學獎的獲得者；國際尊崇的《日瓦戈醫生》（1957）的作者。他出生在一個受過良好教育的猶太家庭，曾經學習音樂作曲，后又研究哲學，1914年發表了他的第一本詩集《云霧中的雙子星座》（Bliznets v tuchakh）。隨著他的第三本詩集《生活啊，我的姐妹》（Sestra moya zhizn'，1922）和他的早期散文《短篇小說集》（Rasskazy，1925）的出版，好評接踵而來。然而由于帕斯捷爾納克一直沉浸在他那充滿個性、充滿天性、生活與愛的詩歌里，拒絕創作傳統的作品，使他遭到抨擊，直到1936年他都沒有再發表過任何作品。他轉向翻譯莎士比亞、歌德、格魯吉亞詩人塔比澤和亞什維里（參見各自條目）的作品，并著手創作他的代表作《日瓦戈醫生》。1957年他同意該書在意大利出版。為此他遭到了官方的猛烈批判，并被作協開除，被迫拒絕離開蘇聯去接受第二年授予他的諾貝爾獎。盡管更多的帕斯捷爾納克的詩歌在他逝世后不久就在蘇聯出版，《日瓦戈醫生》卻直到1989年才最終在蘇聯面世。

帕斯捷爾納克，季娜伊達·尼古拉耶夫娜（Pasternak,Zinaida Nikolaevna，1894—1966），具有俄羅斯和意大利雙重血統，詩人帕斯捷爾納克的第二任妻子。1929年她因帕斯捷爾納克而離開了她的第一任丈夫鋼琴演奏家和作曲家涅高茲（參見本人條目）。他們于1934年結合，兩年后定居在莫斯科郊外佩列杰利基諾的作家村。他們的兒子列昂尼德于1937年出世。1946年當帕斯捷爾納克遇見并愛上了奧爾加·伊文斯卡婭（參見本人條目）之后，他和季娜伊達已經彼此變得日益疏遠，但是直到他逝世，他們始終保持著婚姻關系。

佩夫斯內，安托萬（Pevsner,Antoine，1886—1962）（納坦·鮑里索耶夫·佩夫斯內），俄羅斯猶太裔構成主義畫家和雕塑家，瑙姆·加博（參見本人條目）的哥哥。1911—1917年佩夫斯內在巴黎和奧斯陸待了六年，之后返回莫斯科在美術學院擔任教授。1920年代早期他和他的兄弟開創了蘇聯的構成主義藝術，在1920年共同發表了《現實主義宣言》（Realistic Manifesto）。然而當實驗在蘇聯藝術界遭到取締后，佩夫斯內移居巴黎，在那里他開始從事雕塑創作，尤其是利用金屬進行創作，并和加博一道開創了抽象藝術中的抽象創作派（AbstractionCréa tion s choo l）。

皮利尼亞克（舊譯皮涅克），鮑里斯（Pil'nyak,Boris，1894—1937？）（鮑里斯·安德烈耶維奇·沃高的筆名），具有德國和韃靼血統的蘇聯作家；和巴別爾（參見本人條目）一樣，是蘇聯早期文學中最具天賦、最有個性的聲音之一。1915年他出版了他的第一本短篇小說集，他的小說《荒年》（Golyi god，1922）引起關注，然而由于他在《不滅的月亮的故事》（Povest'nepogashennoy luny，1926）中暗示斯大林與謀殺一位十月革命的將軍有牽連而遭到批判。1920年代他在國外旅行，1929年在柏林出版了他的小說《紅木》（Krasnoe derevo），為此他在蘇聯遭到公開的詆毀。他憑借社會主義現實主義小說《流向里海的伏爾加河》（Volga vpadaet v Kaspiyskoe more，1930）恢復了自己的名譽，并被準許進入作協。但是他在1937年失蹤，至今仍難以確定他是立即被槍決還是后來死于古拉格。

普列漢諾夫，格奧爾基·瓦連廷諾維奇（Plekhanov,Georgy Valentinovich，1856—1918），俄國革命者和主要的馬克思主義思想家。他的政治活動始于1870年代的民粹主義運動，但他很快拒絕了極端主義者的恐怖主義，并于1880年離開俄國。直到1917年他一直客居在日內瓦，1883年他以德國馬克思主義為理論基礎成立了一個政治團體；該團體1898年更名為俄國社會民主工人黨。作為列寧的親密同事，從1900年開始他與列寧一起主編馬克思主義報紙《火星報》（Iskra），然而1903年由于在俄國社會民主工人黨內部，列寧領導的布爾什維克和普列漢諾夫領導的孟什維克之間發生分裂，兩人的合作就此結束。1917年他曾短暫地返回俄國，但由于反對十月革命，旋即離開前往芬蘭。盡管普列漢諾夫從未掌握過政治權力，并對布爾什維克在俄國建立起的新霸權感到深深的幻滅，但因他為歐洲馬克思主義貢獻的至今仍對世界各地馬克思主義思想家具有啟發的大量（26卷）理論，而仍然受到人們的尊崇。伯林討論他的文章見伯林的選集《觀念的力量》。

波戈廷（舊譯包哥廷），尼古拉（Pogodin,Nikolay，1900—1962）（尼古拉·費多洛維奇·斯圖卡洛夫的筆名），循規蹈矩的蘇聯劇作家，隨著共產主義的瓦解，他的那些毫無創意的宣傳性質的戲劇作品已然變得毫無可演性。1922—1929年他在《真理報》當記者，從而開始了自己的職業生涯，1930年代他將一部描寫一個拖拉機廠建設的五年計劃小說《速度》（Temp，1930）改編成戲劇。他還在《雪花》（Sneg，1932）一書中處理諸如青年犯罪問題，在《貴族們》（Aristokraty，1934）一書中處理犯罪分子和被社會遺棄者如何恢復正常生活等主題，并在1935—1941年間創作了關于列寧的戲劇三部曲，該劇為他贏得了斯大林勛章和列寧勛章。1934—1962年期間他一直擔任蘇聯作協理事。

普列奧布拉任斯基，弗拉基米爾·阿列克謝耶維奇（Preobrazhensky,Vladimir Alekseevich，1912—1981），蘇聯芭蕾舞演員。1931年普列奧布拉任斯基畢業于列寧格勒芭蕾舞學校，先后隨基洛夫芭蕾舞團（1939—1943）和大芭蕾舞團（1943—1963）演出，隨后幾年與列別申斯卡婭（參見本人條目）搭檔演出。他于1946年獲得斯大林獎。

普里什文，米哈伊爾·米哈伊洛維奇（Prishvin,Mikhail Mikhailovich，1873—1954），蘇聯博物學家和短篇小說家。普里什文在俄國北方的農村長大，作為一位受過訓練的農學家，他發表的小說主要以大自然為題材。他的第一本文集《飛鳥不驚的地方》（V krayu nepugannykh ptits，1905）并沒有受到多少關注。他經過長期構思創作的自傳體小說《惡老頭的鎖鏈》（Kashcheeva tsep），于1923年至1954年間出版，這使他受到公眾的關注，但他的作品在英語世界仍然鮮為人知。普里什文作為十月革命的反對者刻意地置身于文學主流之外，他的小說因對動物生活的生動描寫在孩子們中贏得了一批崇拜者。

普多夫金，弗謝沃羅德·伊拉里奧諾維奇（Pudovkin,VsevolodIlarionovich，1893—1953），俄國演員和電影導演，杰出的電影理論家，與愛森斯坦（參見本人條目）一道被尊崇為俄羅斯電影的先驅。一戰期間他在部隊服役并度過了三年的戰俘生活，之后到一家化工廠工作，后來又在電影學院學習并出演了幾部經典影片，如《新巴比倫》（Novyi Vavylon，1929）。他的聲望主要基于三部影響深遠的革命影片，片名分別是《母親》［Mat'，1926，改編自高爾基（參見本人條目）的小說］、《圣彼得堡的末日》（Konets Sankt-Peterburga，1927年為慶祝十月革命勝利十周年而拍攝）和歷史傳奇片《成吉思汗的后代》（Potomok Chingis-khan，1928，在西方以《席卷亞洲的風暴》為名發行，獲得了巨大的好評）。

拉狄克，卡爾·伯恩哈多維奇（Radek,Karl Berngardovich，1885—1939），原名索貝里松（Sobelsohn），波蘭猶太裔革命者，托洛茨基“不斷革命”論的支持者。1917年加入布爾什維克后拉狄克離開了他的故鄉加里西亞。1919年他在柏林從事地下工作，但最終沒能在德國發動革命。1920年代他為共產國際工作，然而隨著斯大林的崛起，他因是一個“托洛茨基主義者”而于1927年被開除出黨。1929年他公開宣布放棄原先的信仰，從而得以恢復原職，并于1935—1936年被征召起草新的蘇聯憲法。1937年他被解職并遭到逮捕，勉強逃過死刑，最終于1939年死于古拉格。

羅里赫（又譯作勞瑞茨），尼古拉·康斯坦丁諾維奇（Roerich,NikolayKonstantinovich，1874—1947），俄國畫家，同時還是一位著名的人種學家、平面藝術家、佳吉列夫的芭蕾舞劇《伊戈爾王子》（Knyaz'Igor，1909）的舞臺設計師和考古學家。他在圣彼得堡藝術學院研究考古遺址，創作了影響古老的俄羅斯歷史繪畫的作品《羅斯托夫大帝》（1903）。他在中亞從事科學和考古研究探險之前，已然成為俄羅斯藝術中復興斯拉夫派的重要代表。在中亞探險期間他收集了許多珍貴的手稿和手工藝品，并廣泛傳播了他保存文化遺產的理想。羅西（又名塔斯卡），安吉洛（Rossi，Angelo，1892—1960），意大利共產主義者和政治作家，以研究他的政治對手意大利無政府主義者葛蘭西而著稱。1929年他被意大利共產黨開除，前往巴黎，德國占領期間他在那里為維希政府的情報部工作。1940年代他開設了關于“第三條道路”的講座，主張中產階級是保持社會穩定的關鍵。他曾發表過多本有關法國共產黨、維希政權以及意大利法西斯主義興起的研究著作。

梁贊諾夫（戈爾堅達赫，Gol'dendakh），大衛·鮑里索維奇（Ryazanov，David Borisovich，1870—1938），俄國革命者和杰出的馬克思主義史學家，最廣為人知的是他作為馬恩學院的創建者和院長搜集并重新出版了散逸的馬克思主義著作。1917年革命之前他就開始了學術研究，出版了馬克思和恩格斯為德國社會民主工黨撰寫的文章匯編。整個1920年代他支持蘇聯商貿聯盟獨立于共產黨的控制，1929—1930年間他進而又在支持馬克思主義哲學家德波林（參見本人條目）的問題上與當局發生爭執，不久斯大林策劃安排梁贊諾夫離開馬恩學院并將其開除出黨。1931年他被捕并被送往薩拉托夫流放。

雷列耶夫，康德拉季·費多洛維奇（Ryleev,Kondraty Fedorovich，1795—1826），俄國軍官、詩人，普希金的朋友，1825年十二月黨革命的領導人。他是一位浪漫主義詩人，在他的革命抒情詩中贊美了公民的自豪感，在他所謂的“煽動性的詩歌”中對貴族進行了譏諷，在史詩中回顧了以往歷史上英雄們的光榮殉道，例如在詩歌《沃依納羅夫斯基》（Voinarovsky，1824—1825）中所表現的烏克蘭民族主義者馬捷帕（Mazeppa）。作為“北社”（一群密謀顛覆帝國家族的共和主義者）的主要領導人，他是流產的十二月黨革命的五位領袖之一，革命失敗后被捕并于1826年被絞死。

薩德柯（又譯為薩特闊，Sadko）,傳說中諾夫哥羅德的旅行者，商人和吟游詩人，俄羅斯傳一統民間文學中位深受喜愛的人物。他的故事最早記錄在俄羅斯的史詩中，雖然它可能源于一個古婆羅門的傳說。它成了1898年里姆斯基—柯薩科夫創作的同名戲劇的靈感之源。在這部戲劇中，當薩德柯愛上海底國王的女兒之后，他以一個吟游詩人不可思議的力量進入水下的海底王國。最后他回到了家鄉諾夫哥羅德，成了一個非常富有的人，并出資修建了圣鮑里斯和圣格列卜教堂。

薩哈羅夫，安德烈·德米特里耶維奇（Sakharov,Andrey Dimitrievich，1921—1989），蘇聯科學家和科學院院士，勃列日涅夫時期一個主要的持不同政見者。他曾在莫斯科大學研究物理學，在直接參與過發展蘇聯氫彈（1948—1953）后，他表達了對核武器擴散的關注，并在1960年代發起禁止核試驗條約的運動。這件事，加上他在蘇聯公開捍衛人權，使他獲得了1975年的諾貝爾和平獎。盡管如此，他卻被剝奪了本國一切榮譽，并于1980年被流放到高爾基城（今天的下諾夫哥羅德）。1986年薩哈羅夫的健康開始惡化，米哈伊爾·戈爾巴喬夫批準他返回莫斯科，在開放的改革政策下，薩哈羅夫被選入蘇聯人民代表大會。他一直活到看到柏林墻的倒塌，一個月后便與世長辭。

薩爾蒂科夫，米哈伊爾·葉甫格拉弗維奇（Saltykov,Mikhail Evgrafovich，1826—1889）（也使用N.謝德林的筆名，通常稱其為薩爾蒂科夫—謝德林），俄國小說家和諷刺作家。1844年他進入沙皇的行政部門。他早期的一些短篇小說批評政府，使他被流放到維亞特卡（Vyatka），盡管如此，他在1855年返回莫斯科后仍做了一名行政官員。1868年他離開行政部門，與涅克拉索夫（參見本人條目）一道主編《現代人》（Sovremennik）和《祖國紀事》（Otechestvennye zapiski）等雜志。他從1850年代開始發表諷刺小品文，這些小品文為他后來最出色的作品《一個城市的歷史》（Istoriya odnogo goroda，1869—1870）以及他尖銳抨擊日益衰弱的俄國貴族的《戈洛夫廖夫老爺們》（Gospoda Golovlevy，1876—1880）做了鋪墊。

薩馬林，尤里·費多洛維奇（Samarin,Yury Fedorovich，1819—1876），俄國斯拉夫派哲學家、隨筆作家和行政官員。從1850年代開始，他攜手康斯坦丁·阿克薩科夫（參見本人條目）和其他一些重要人物一道為斯拉夫派雜志《俄羅斯談話》（Russkaya beseda）撰稿。作為行政官員他參與了亞歷山大二世1860年代的改革，起草了1861年解放農奴的宣言。他最終在柏林逝世。

謝芙琳娜（舊譯綏甫林娜），莉季婭·尼古拉耶夫娜（Seifullina,Lidiya Nikolaevna，1889—1954），出生在西伯利亞的蘇聯小說家、短篇小說家和記者，以刻畫農民生活而著稱。謝芙琳娜是1920年代“同路人”作家中的一員，創作了一系列描寫西西伯利亞生活的頗受歡迎的小說。她最成功的作品《維莉涅婭》（Virineya，1924）還被搬上了舞臺。謝芙琳娜還致力于提高蘇聯的教育水平，為孩子們創作了多部戲劇和小說。盡管是作協成員，她卻發現自己難以創作循規蹈矩的作品，只好坦然面對官方評論家的批判。

謝爾文斯基，伊利亞·利沃維奇（Sel'vinsky,Il'ya Lvovich，1899—1968），活躍于1920年代的蘇聯構成主義詩人，帕斯捷爾納克和馬雅可夫斯基（參見各自條目）的朋友。他的敘事詩《烏里亞拉耶夫主義》（Ulyalaevshchina，1927）講述了國內戰爭期間俄羅斯遠東游擊隊戰士的故事。他因作品不合傳統且語言晦澀難懂而遭到批判，于是他創作了描寫一戰的軍事領導人勃魯西洛夫的戲劇《勃魯西洛夫將軍》（General Brusilov，1943），以此來激勵二戰中的愛國主義精神。1947年他提出以“社會主義象征主義”的新流派來取代社會主義現實主義，但未能如愿獲得官方的認可。

謝苗諾娃，瑪琳娜·季莫費耶夫娜（Semenova,Marina Timofeevna，1908年生），俄羅斯芭蕾舞演員和教師。從1920年代中期起就是國立模范歌劇芭蕾舞劇院的明星，后來成為莫斯科大芭蕾舞團的首席女演員。1930—1952年間，她在《吉賽爾》、《天鵝湖》、《灰姑娘》、《睡美人》等芭蕾舞劇中扮演了幾乎所有的女主角。2003年大芭蕾舞團為她舉行了一場盛大的音樂會慶祝她九十五歲壽辰。

謝爾蓋，維克托（Serge,Viktor，1890—1947），比利時作家，國際主義者和革命者，1920年代中期前往蘇聯，但在1930年代早期作為托洛茨基分子而被捕。由于他在西方的支持者協同行動以及親斯大林主義的作家羅曼·羅蘭從中斡旋，1935年他在遭受囚禁和國內流放之后才被蘇聯當局準許出境。二戰期間他待在北非，他在他的《一個革命者的回憶錄：1901—1941》（Memoirs of a Revolutionary 1901—1941）（1951年最先以法語出版，1963年出英文版）中對20世紀二三十年代的蘇聯政治做了很有價值的研究。

謝爾蓋耶夫，康斯坦丁·米哈伊洛維奇（Sergeev,Konstantin Mikhailovich，1910年生），俄羅斯芭蕾舞演員和編舞藝術家。從列寧格勒編舞藝術學校畢業后，主要是與他的妻子杜金斯卡婭或烏蘭諾娃（參見各自條目）搭檔，在國立模范歌劇芭蕾舞劇院塑造了許多重要的角色。他作為基洛夫芭蕾舞團的藝術指導，在1950年代和1960年代首次帶團到歐洲巡演。

謝爾蓋耶夫—岑斯基，謝爾蓋·尼古拉耶維奇（Sergeev-Tsensky,Sergey Nikolaevich，1875—1958），蘇聯作家和蘇聯科學院院士，以其以戰爭為背景的歷史小說而聞名于他那個時代。謝爾蓋耶夫在十月革命前就在軍隊中服役。1920年代開始從事寫作，發表了多篇短篇小說。這些作品被指責為擾亂革命和國內戰爭，因而遭到官方的斥責。他的軍隊背景啟發了他最著名的作品：描寫克里米亞戰爭的三部曲《塞瓦斯托波爾的苦戰》（Sebastopolskaya strada，1936—1938），該書渴望達到像托爾斯泰的《戰爭與和平》一樣的視野，并且獲得了斯大林獎。他的其他作品，例如《勃魯西洛夫的突進》（Brusilovskyproliv，1943）迎合了某種歌頌以往俄羅斯國家成就的需求——只不過是一戰期間的而不是蘇聯當時的成就。

謝爾巴科夫，亞歷山大·謝爾蓋耶維奇（Shcherbakov,Aleksandr Sergeevich 1901—1945），蘇聯政治家。斯大林的門生，日丹諾夫（參見本人條目）的左膀右臂。1934年他被任命為作協的書記以確保社會主義現實主義作為唯一可以接受的文學流派的地位。1938—1939年間他在蘇聯的各個加盟共和國巡查，組織清洗當地的共產黨官員，隨后返回列寧格勒出任列寧格勒聯共（布）第一書記。戰爭期間他一躍成為政治上的顯赫人物，被擢升授予上校軍銜，并成為蘇共中央政治局候補委員。作為三枚列寧勛章的獲得者，他死后被葬于克里姆林圍墻墓園。

謝巴林，維薩里昂·雅科夫列維奇（Shebalin,Vissarion Yakovlevich，1902—1963），蘇聯作曲家，1923—1928年在莫斯科音樂學院師從米亞斯科夫斯基（參見本人條目），后來成為學院的作曲教授。由于冒犯了當局，他的作品被指責為“形式主義”。1948年他連同他的朋友肖斯塔科維奇一起被撤銷了學院領導的職務（從1942年開始擔任）。盡管如此，他繼續堅持作曲直到逝世；他的代表作包括五部交響曲（1925—1962）。

什克洛夫斯基，維克托·鮑里索維奇（Shklovsky,Viktor Borisovich，1893—1984），頗有影響的蘇聯文學評論家、理論家和作家。1916年創立了名為“奧波亞茲”（Opoyaz）的“詩歌語言研究會”，推動文學評論中形式主義學派的發展，他還影響了像馬雅可夫斯基和卡維林（參見各自條目）一類作家的寫作實驗。什克洛夫斯基以機智聞名，在1920年代創作了《散文理論》（O teoriiprozy，1925）等多部重要的評論著作。他在斯大林時代的批判中幸存下來，1950年代再度成為一位重要的評論家。什克洛夫斯基的自傳《傷感的旅行》（Sentimental'noe puteshestive，1923）表明了他對18世紀英國小說家勞倫斯·斯特恩（Laurence Sterne）的推崇。

肖洛霍夫，米哈伊爾·亞歷山德羅維奇（Sholokhov,MikhailAleksandrovich，1908—1984），著名的蘇聯小說家和當權派，以其四卷本小說《靜靜的頓河》（Tikhiy Don，1928—1940）獲得了前所未有的國際成就。作為哥薩克人又是農民出身，他最初發表的短篇小說集《頓河故事》（Donskie rasskazy，1926）主要寫的是他家鄉的故事。他的歷史小說，英文書名為AndQuiet Flows the Don，描寫的是國內戰爭那段動蕩不安的歲月，其廣闊的視野堪比托爾斯泰的《戰爭與和平》。1965年它為肖洛霍夫贏得了諾貝爾文學獎，無論在國內還是在國際上它都將成為有史以來最暢銷的蘇聯小說。然而他晚年在國外漸漸失去光環。此時他作為蘇共的官員和作協理事會的成員對帕斯捷爾納克（參見本人條目）等作家同事以及安德烈·辛亞夫斯基和尤里·達尼埃爾等持不同政見者表達了一些反猶主義的反動觀點。

西蒙諾夫，康斯坦丁·米哈伊洛維奇（Simonov,Konstantin Mikhailovich，1915—1979），蘇聯詩人、劇作家和小說家。他最初的文學成就是1930年代創作的愛情抒情詩。二戰期間他的創作達到了巔峰，他成了一位《紅星報》（Krasnaya zvezda）的戰地記者，并轉向創作浪漫的愛國主義詩歌。他寫了一部反映戰爭年代的戲劇《我城一少年》（Paren'iz nashego goroda，1941），該劇獲得了斯大林獎。他還是另外兩部獲獎小說《日日夜夜》（Dni i nochi，1944）和《生者與死者》（Zhivye i mertvye，1959）的作者。它們都是最為流行的戰爭題材小說。得到這樣的官方認可進一步驅使他創作更具宣傳性和說教性的戲劇和小說，然而它們都無法達到他早期作品的藝術質量。1946—1954年間他主編《新世界》（Novyi mir）雜志，并成為作協中的一位重要人物。

辛克萊，厄普頓·比爾（Sinclair,Upton Beall，1878—1968），美國左翼記者、小說家和社會改革家。在他的第五部小說《屠場》（The Jungle，1906）出版之前，他是一位寫庸俗小說的職業作家，這部小說激起了一場激烈的爭論。他揭露出對移民勞工的剝削和芝加哥肉類包裝廠肉制品摻假等令人震驚的事實，直接導致了《純正食品藥品法》的通過。他熱誠的社會主義信仰加強了他在《煤炭大王》（King Coal，1917）和《波士頓》（Boston，1928）（描寫薩科和萬澤提案件）等小說中對資本主義的批判，這些小說在蘇聯受到廣泛的歡迎。然而和他于1907年在新澤西創辦的短命的烏托邦共同體一樣，辛克萊多次希望進入政界的努力也均以失敗告終。在他超過一百部作品中，十一卷本的史詩巨著《蘭尼·巴德傳奇》（Lanny Budd saga，1940—1953）曾獲普利策獎，然而《屠場》是唯一一部經受住時間考驗的作品。

斯克里亞賓，亞歷山大·尼古拉耶維奇（Skryabin,Aleksandr Nikolaevich，1872—1915），俄國鋼琴家和作曲家。斯克里亞賓是一個音樂神童，很早便進入莫斯科音樂學院學習，并開始模仿肖邦和李斯特的風格創作浪漫主義的作品。1896年在一位熱情的贊助人資助下他做了一次歐洲巡演，后來他成了音樂學院的鋼琴教授，直至1903年移居瑞士。1906—1907年他到美國旅行。1908年他接受了神智學，此后他的作品發生了一種新的轉變，變得心醉神迷似的狂喜。他繼續在歐洲和俄國巡演，直到他因得敗血癥而英年早逝。他最著名的作品是第五交響曲《普羅米修斯：火之詩》（Promete—poema ognya，1909—1910），及管弦樂作品《神詩》（Bozhestvennaya poema，1903）和《狂喜之詩》（Poema extasa，1907—1908）。

斯萊特，漢弗萊（Slater,Humphrey，1906—1958），美國小說家，經常寫一些蘇聯題材的作品，并在1940年代主編了一份短命的政治刊物《爭鳴》（Polemic）。他的小說包括1946年的《異端》（The Heretics）和1948年的《同謀者》（The Conspirator），后者1949年被改編為好萊塢電影。

索洛古勃，費多（Sologub,Fedor，1863—1927）（費多·庫茲米奇·捷列爾尼科夫的筆名），俄國象征派詩人、劇作家和小說家。曾經做過高中教師和督學，直到1896年他才將他的詩歌和短篇小說結集成《影子》（Teni）出版。他的小說《卑鄙的魔鬼》（Melkii bes，1907）諷刺了俄國外省生活的單調乏味，在這部小說獲得成功后，他放棄了教職。1917年革命后他離開俄國的請求遭到了拒絕，1922年后他沒有再發表任何作品。索洛古勃以一種荒誕的、頹廢的風格創作了多部戲劇，其中一部《聰明蜜蜂的禮物》（Dar mudrykhpchel，1907）還被梅耶荷德（參見本人條目）搬上了舞臺。直到1970年代他的許多作品才得以在蘇聯再版。

蘇汀，查依姆（Soutine,Chaim，1893—1943）（哈依姆·蘇汀），出生在俄國的畫家，來自猶太人定居點的一個恪守教規的正統猶太家庭。1911年蘇汀移居巴黎，在那里的美術學校（École des Beaux-Arts）學習。作為表現主義流派的一位創始人，他加入了位于蒙帕納斯區的莫迪里阿尼的藝術圈子。經歷了一次又一次嚴重的抑郁癥后接著是一次又一次如癡如狂的作畫，盡管生活拮據，他仍銷毀了自己的許多畫作。1940年法國陷落后，生為猶太人的他一直在躲避蓋世太保，然而就在解放前夕他在一次搜捕行動中被打死。

斯特羅加諾夫家族（Stroganovs），俄羅斯東北部地區的一個有權勢的貴族家族。伊凡四世統治時期，他們在烏拉爾和西伯利亞被賞賜了大片的土地。彼得大帝統治時期他們巨大的財富聚集在格里戈里·德米特里耶維奇·斯特羅加諾夫伯爵（Count Grigory Dmitrievich Stroganov，1650—1715）手中。該家族的商業事業包括控制索里維切戈茨斯克（Solvychegodsk）的主要鹽業出口，他們還支配著西伯利亞的鋼鐵、木材和毛皮貿易。他們還是藝術的主要贊助人，修建了大量歷史上著名的教堂，并投資興建了斯特羅加諾夫圣像畫學校（1580—1630）。亞歷山大·謝爾蓋耶維奇·斯特羅加諾夫伯爵（CountAleksandrSergeevichStroganov，1733—1811）是18世紀俄羅斯藝術和文學的著名贊助人。他的兒子帕維爾·亞歷山德羅維奇·斯特羅加諾夫伯爵（Count Pavel Aleksandrovich Stroganov，1772—1817）是亞歷山大一世統治時期的自由派改革家。那道名叫斯特羅加諾夫牛肉的菜肴便是以他的孫子、美食家帕維爾·謝爾蓋耶維奇·斯特羅加諾夫伯爵（Count Pavel Sergeevich Stroganov，1823—1911）的名字命名的。

蘇斯洛夫，米哈伊爾·安德烈耶維奇（Suslov,Mikhail Andreevich，1902—1982），蘇聯政治家和意識形態理論家，蘇共中央政治局成員。1921年加入共產黨，1939—1944年任斯塔夫羅波爾（Stavropol）第一書記。1941年調任蘇共中央委員會，負責蘇聯內務人民委員會（NKVD）的工作。二戰期間作為蘇共的官方代表負責監督立陶宛并入蘇聯的工作。戰后他領導蘇聯的宣傳工作（從1947年起擔任蘇共中央委員會的書記）直至逝世，1949—1951年還兼任《真理報》（Pravda）的總編。1955年他升任蘇共中央政治局常務委員會（原政治局）常務委員，在赫魯曉夫（正是他促使其下臺）和勃列日涅夫手下工作。

蘇沃洛夫，亞歷山大·瓦西里耶維奇（Suvorov,AleksandrVasil'evich，1729—1800），俄國陸軍元帥和軍事統帥，因長期為國家服役，他先后被封為伯爵（1789）和公爵（1799）。蘇沃洛夫生于莫斯科的貴族家庭，十五歲進入軍隊，參加了七年戰爭（1756—1763），鎮壓了波蘭天主教徒的起義，并在1787—1791年俄土戰爭中證明自己是一位杰出的戰略家。1794年他平定了又一次波蘭民族主義叛亂，并在法國大革命戰爭期間統帥俄羅斯和奧地利軍隊在意大利北部與法國軍隊作戰。他出版了自己的戰爭理論《制勝的科學》（Nauka pobezhdat'）。

塔比澤，基奇安·尤斯季諾維奇（Tabidze,Titsian Yustinovich，1895—1937），與亞什維里（參見本人條目）一道是活躍于1918—1921年的象征派詩人團體“藍色號角”（Blue Horns）中杰出的格魯吉亞詩人。他與他的格魯吉亞同鄉鮑里斯·帕斯捷爾納克（參見本人條目）私交甚密，并經常通信。帕斯捷爾納克和他的伴侶奧爾加·伊文斯卡婭（參見本人條目）還將塔比澤的詩歌翻譯成俄文。塔比澤與其他許多來自格魯吉亞的藝術家和知識分子一起在大清洗期間失蹤。直到1955年才發現，他于1937年被捕并遭到審訊，隨即被草草處決。他與帕斯捷爾納克的通信用英文發表在《致格魯吉亞朋友們的信件》（1967）一書中。

泰羅夫（又譯塔伊羅夫），亞歷山大·雅科夫列維奇（Tairov,Aleksandr Yakovlevich，1885—1950），蘇聯戲劇導演，1914年創辦了莫斯科卡莫爾尼劇院[[75]](#_75_7)，在那里他吸收了芭蕾和馬戲的諸多因素，并運用了立體主義的舞臺背景，提出了一種更適合戲劇的表演風格。泰羅夫把尤金·奧尼爾和蕭伯納創作的西方經典搬上戲劇舞臺，但最終還是不得不上演像弗謝沃洛德·維什涅夫斯基（Vsevolod Vishnevsky）《樂觀的悲劇》（Optimisticheskaya tragediya，1932）這樣的作品，以順應社會主義現實主義的需要。1939年他因把改編的福樓拜小說《包法利夫人》搬上舞臺，而受到廣泛的好評，1945年他被授予列寧勛章。

塔爾列（塔爾萊），葉甫蓋尼·維克托羅維奇［Tarle（Tarlé），EvgenyViktorovich，1875—1955］，著名的老派歷史學家，列寧格勒科學院院士；以研究拿破侖戰爭和克里米亞戰爭著稱，著有兩卷本《克里米亞戰爭》（Krymskaya voina，1942—1943）。1930年11和12月間斯大林首次發起對所謂“工人黨”的公開審判時，塔爾萊被指控是這個反斯大林的“破壞集團”的一員，他被懷疑想建立軍事獨裁，他將在這個未來的獨裁政府中出任外交部長。然而塔爾列隨即被斯大林釋放并恢復原職，當起了斯大林政權最主要的編年史家。

塔特林，弗拉基米爾·葉甫格拉弗維奇（Tatlin,VladimirYevgrafovich，1885—1953），蘇聯早期的先鋒藝術家、雕塑家和設計師。塔特林在巴黎和柏林求學后發起了構成主義運動。他開創性地使用各種材料（包括金屬、玻璃和木頭）的技術，在1919年為他贏得了設計第三國際紀念塔的任務。然而他的設計遭到了加博（參見本人條目）的強烈批評，始終沒有完成。塔特林的創新沖動似乎已在順應社會主義現實主義藝術原則的巨大壓力下消失殆盡。他在莫斯科紡織學院轉向教學和實用藝術創作，并在1930年代開始從事舞臺設計。

吉洪諾夫，尼古拉·謝苗諾維奇（Tikhonov,NikolaySemenovich，1896—1979），蘇聯詩人和文學官員。一戰期間他在部隊服役時開始創作浪漫主義的革命歌謠。1922年他加入了“謝拉皮翁兄弟”（Serapion Brothers），通過《藍色小包之歌》（“Ballada o sinem pakete”，1922）等歌謠歌頌了革命勝利之初的年代。但從1934年起，與他作為作協官員的職責以及他多次到蘇聯各個加盟共和國巡游相比，他的詩歌創作逐漸退居次席。他以《基洛夫和我們在一起》（Kirov s nami，1941）等極具鼓動性和沙文主義色彩的戰爭詩歌三次獲得斯大林獎。戰后他成為最高蘇維埃代表大會的代表。

托爾斯泰，阿列克謝·尼古拉耶維奇（Tolstoy,Aleksey Nikolaevich,1883—1945），循規蹈矩的蘇聯詩人、小說家和劇作家。他的那些被過譽的作品被拔高為斯大林時代蘇聯文學的經典。他出身俄羅斯貴族，是列夫·托爾斯泰的遠親。他曾短暫移居國外，后于1923年返回蘇聯。憑借一系列官方認可的歷史題材作品，他巧妙地利用自己的藝術成就保持著一種奢侈的生活方式。《苦難的歷程》（Khozhdenie po mukam，1921—1941）成功地被譯成英文，他的三部曲《彼得一世》（Petr pervyi，1929—1945）在戰爭中重新喚起了民族自豪感。斯大林十分推崇他的兩幕劇《伊凡雷帝》（Ivan groznyi，1941—1943），然而許多人把托爾斯泰視為蘇聯政權的辯護者；他的作品現在已經無人問津。

托馬舍夫斯基，鮑里斯·維克托羅維奇（Tomashevsky,Boris Viktorovich，1890—1957），蘇聯學者、文學史家和形式主義評論家。他起初是一位工程師，后在彼得格勒學習哲學并教授文學理論（1921—1924）。1920年代他發表了兩本形式主義批評的重要作品：《文學理論：詩學》（Teoriyaliteratury:peotika，1925）和《作家與作品：文本研究概論》（Pisatel'ikniga:ocherk tekstologii，1928）。從“”1930年代開始他主要為文學遺產系列叢書這類學術出版物編輯普希金、契訶夫等人的文學檔案。

特列尼約夫，康斯坦丁·安德烈耶維奇（Trenev,Konstantin Andreevich，1876—1945），蘇聯的雇傭作家和劇作家。他早期的短篇小說（1915年出版）模仿高爾基（參見本人條目）的風格，不久后他轉向戲劇創作。他的歷史劇《普加喬夫起義》（Pugachevshchina）1924年被搬上莫斯科藝術劇院的舞臺，然而他唯一知名的成功之作是以國內戰爭為背景的戲劇《柳博芙·亞羅娃婭》（Lyubov'Yarovaya，1926），該劇被官方用來當作正統的社會主義現實主義戲劇的范本。

托洛茨基，列昂（Trotsky,Leon，1879—1940）（列夫·達維多維奇·布隆施泰因的筆名），國際革命家和政治理論家，出生在烏克蘭一個俄國化的猶太家庭。他為了參加革命活動放棄了自己的學業（1897—1898），并因此開始了他最初的幾次牢獄生涯。在倫敦流亡的革命者圈子中，他站在孟什維克一邊反對列寧，1905年他作為一名政治精力充沛者返回俄國，領導罷工和示威游行，并成為一位杰出的公共演說家。同年他再次入獄，在獄中他瘋狂地論證他的“不斷革命”理論，1917年革命期間他成了歷次革命活動的核心人物。他被委以軍事委員的要職（1918—1925）并創建了紅軍，但又因在隨后進行的國內戰爭期間使用了殘忍的強制性手段而備受指責。1924年列寧逝世后他在奪權的斗爭中失敗，隨即被斯大林排除出權力中心。他被流放到中亞，并于1928年被驅逐出境。他余生創作了一系列政治著作不遺余力地痛斥斯大林的罪行。1936年他在墨西哥城找到了避難之處，1940年他最終在那里被蘇聯內務人民委員會（NKVD）所派的特務暗殺。

茨維塔耶娃，瑪琳娜·伊萬諾夫娜（Tsvetaeva,Marina Ivanovna，1892—1941），蘇聯詩人、作家和評論家；與阿赫瑪托娃（參見本人條目）一樣是俄羅斯女詩人中最富創新性的一位。她的第一部詩集《黃昏紀念冊》（Vechernii al'bom）于1910年出版。她還嘗試詩劇和敘事詩的創作，并發表了韻律工整的抒情詩《里程碑》（Versty，1921和1922）和《致勃洛克》（Stikhi kBloku，1922）。因反對十月革命，1922年她移居國外，1925年在巴黎定居，除了繼續創作詩歌外，她還寫作散文和評論，從民間傳說中獲取主題，不斷回溯到她的俄國根源。客居他鄉的孤獨和貧困加劇了她的絕望感。1939年她錯誤地決定返回蘇聯，但并沒有像她所渴求的那樣獲得詩人的待遇，而是遭到了官方文學圈子的排斥，兩年后她在蘇聯的韃靼斯坦共和國的葉拉布加（Elabuga）自殺。她最著名的詩集是《手藝》（Remselo[[76]](#_76_7)，1923）和《俄羅斯之后》（Posle Rossii，1928）。

圖哈切夫斯基，米哈伊爾·尼古拉耶維奇（Tukhachevsky,MikhailNikolaevich，1893—1937），出身俄羅斯—波蘭貴族的蘇聯陸軍元帥和民族英雄，綽號“紅色拿破侖”。圖哈切夫斯基在一戰中戰功卓著。由于在國內戰爭期間指揮布爾什維克的軍隊，他被提升成蘇聯最具威望的軍事領導人之一。1920年代他對紅軍進行了改革并使之現代化，將其改造成一支重要的軍事力量。1935年斯大林雖然提升圖哈切夫斯基為陸軍元帥，但對他的個人主義心存疑慮，對他的顯赫聲望心生猜忌。1937年他解除了圖哈切夫斯基的軍職，并因一起捏造的他與其他七位紅軍高級將領陰謀奪權的指控對他進行了傳訊。此后不久，圖哈切夫斯基被槍決，1988年他才最終得到平反。

蒂尼亞諾夫，尤里·尼古拉耶維奇（Tynyanov,Yuri Nikolaevich，1894—1943），蘇聯文學評論家、翻譯家和學者，一位重要的形式主義理論家。曾學習歷史和哲學，之后他在共產國際任法文翻譯（1918—1921），1921年成了一位文學史教授。他對普希金、陀思妥耶夫斯基、丘特切夫和勃洛克（參見各自條目）等詩人和作家的批判性研究，同他的《詩歌語言問題》（Problema stikhotvoreniya，1924）一樣，成了標準的范本。他還寫了許多學術性的傳記小說，如《普希金》三部曲（1935—1943）和描寫作家格里鮑耶多夫（參見本人條目）被害的《瓦濟爾·姆赫塔爾之死》（Smert'Vazir-Mukhtara，1927—1928）。

丘特切夫，費多·伊萬諾維奇（Tyutchev,Fedor Ivanovich，1803—1873），與普希金和萊蒙托夫齊名的俄羅斯杰出的天才詩人。他出身貴族，1822年成了一名外交官，先后被派往德國和意大利，僑居國外直到1844年。他與海涅通信。他翻譯海涅的詩以及他自己許多受謝林《自然哲學》影響而寫的詩歌，在1836—1837年以《寄自德國的詩》為題匿名刊登在《現代人》（Sovremennik）雜志上。返回俄國后，他當上了書報審查官。在被涅克拉索夫（參見本人條目）發現后，他最終從1854年開始用自己的真名發表作品。晚年他歌頌自然和愛情的抒情詩逐漸被表達其泛斯拉夫主義情感的政治詩所取代。人們對他作品的興趣日漸減弱，直到19世紀末俄國象征派詩人才又重新發現他的價值。

烏蘭諾娃，加琳娜·謝爾蓋耶夫娜（Ulanova,Galina Sergeevna，1910—1998），國際著名的蘇聯芭蕾舞演員，冷戰時期少數幾位被允許到西方演出的藝術家之一。烏蘭諾娃就讀于彼得格勒芭蕾舞學校，以其生動的表演風格一舉成名。從1944年起她一直占據著大芭蕾舞團首席女演員的地位，塑造了許多令人難忘的角色，例如《巴赫切薩拉伊的淚泉》（Bakhchiseraiskiifontan，1934）中的瑪麗亞和由普羅科菲耶夫配樂的《羅密歐與朱麗葉》（Romeo i Dzhulietta，1940）中的朱麗葉。1962年退休后她留在大芭蕾舞團擔任芭蕾舞教師。

瓦赫坦戈夫，葉甫蓋尼·巴格拉季奧諾維奇（Vakhtangov,Evgeny Bagrationovich，1883—1923），出生在美國的俄羅斯演員、導演和教師。自1911年起在莫斯科藝術劇院當演員，他研究了斯坦尼斯拉夫斯基的各種表演方法，在斯坦尼斯拉夫斯基的表演派和當時由梅耶荷德（參見本人條目）開創的俄國戲劇的荒誕派之間發展出一種折中的表演方法。作為一位杰出的教師和導演，瓦赫坦戈夫指導了契訶夫和梅特林克的戲劇，在莫斯科藝術劇院第三劇場（1926年為紀念他更名為瓦赫坦戈夫劇場）打上了自己深刻的印記。在病魔奪去他的生命之前，他最受好評的作品是1922年重新排演了卡羅·哥茲1762年創作的話劇《圖蘭朵》。

瓦爾加，葉甫蓋尼·薩莫伊洛維奇［Varga,Evgeny Samoilovich，英譯又作Eugen（e）Varga，1879—1964］，出生在匈牙利的蘇聯猶太裔經濟學家，莫斯科世界政治經濟學院的權威。瓦爾加最著名的成就是他對世界資本主義經濟危機的研究，包括1924年就這個主題與托洛茨基合寫的一部著作。在《第二次世界大戰后的資本主義》（Kapitalizm posle vtoroi mirovoi voiny，1974年首次用俄文出版；英譯本名為《二戰給資本主義經濟帶來的變化》）一書中，瓦爾加大膽地挑戰官方的共產主義理論，警告蘇聯不要指望戰后資本主義會馬上面臨崩潰。這直接導致1947年官方對他的斥責，同時免除了他在蘇聯科學院的職務。

沃羅夫斯基，瓦茨拉夫·瓦茨拉沃維奇（Vorovsky,Vatslav Vatslavovich，1871—1923），俄國文學評論家、記者，黨報《前進報》（Vpered）編委會中主要的布爾什維克作家。與列寧交往甚密，十月革命后他作為俄國首批派往西方國家的外交使節在斯德哥爾摩工作。1922年他是蘇俄在世界經濟大會上的代表。他在洛桑出席一次討論土耳其問題的國際會議時，被一個出生在俄國的瑞士人莫里斯·康拉迪（Maurice Conradi）暗殺。沃羅夫斯基出版了多部著作，包括《俄羅斯知識階層與俄羅斯文學》（Russkaya intelligentsiya i russkaya literatura，1923）。

弗魯別利，米哈伊爾·亞歷山德羅維奇（Vrubel',Mikhail Aleksandrovich，1856—1910），俄國象征派畫家，“巡回展覽派”藝術家成員。弗魯別利除了為歌劇院經理薩瓦·馬蒙托夫（Savva Mamontov）做背景設計外，還是一位著名的雕塑家和壁畫家，他的作品深受中世紀東正教藝術的影響。他的主要成就是為始建于12世紀的基輔圣基里爾教堂進行修繕和壁畫修復工作。1906年他突遭心理崩潰和雙目失明的雙重打擊，終致精神失常，在精神病院去世。

亞什維里，帕維爾（保羅）·吉布拉耶洛維奇［Yashvili,Pavel（Paolo）Dzhibraelovich，1895—1937］，杰出的格魯吉亞詩人，和塔比澤（參見本人條目）一道，是1916年在第比利斯創立的著名的格魯吉亞象征派詩人團體“藍色號角”的領袖。他將萊蒙托夫、馬雅可夫斯基和普希金（參見各自條目）的詩歌翻譯成格魯吉亞文，他自己的作品也被帕斯捷爾納克（參見本人條目）翻譯成俄文。他的作品遭到布爾什維克當局的查禁，整個1930年代他都一直遭到各方的聯合攻擊。1937年他聽到好友塔比澤被捕的消息后，知道相同的命運不久將降臨到自己身上，于是自殺身亡。具有諷刺意味的是，斯大林作為一個格魯吉亞人，對亞什維里的詩歌格外欣賞。

查德金，奧西普［Zadkine,Ossip（Osip Zadkin），1890—1967］，出生在俄國的猶太雕塑家，1909年定居巴黎之前他輾轉居住在倫敦、巴黎和斯摩棱斯克。1920年代他嘗試用立體主義的藝術風格進行創作，在美國待了一段時間后于1944年返回巴黎。他最著名的作品是為紀念二戰期間遭到轟炸的鹿特丹而制作的青銅雕塑《致一座被摧毀的城市》（To a Destroyed City，1953），他還為阿姆斯特丹和耶路撒冷等城市創作了許多重要的作品。

日丹諾夫，安德烈·亞歷山德羅維奇（Zhdanov,Andrey Aleksandrovich，1896—1948），蘇聯藝術的官方發言人，1946—1948年間蘇聯官方藝術政策，即日后所稱的“日丹諾夫主義”（Zhdanovshchina）的設計者。在此政策下，作家和音樂家誰不遵循官方的藝術路線誰就受到有計劃有步驟的迫害。1934年在蘇聯作家協會成立大會上，日丹諾夫作為一名低級官員嶄露頭角，他在會上提出了社會主義現實主義的藝術準則。1939年他獲準進入蘇共中央政治局。1946年斯大林對他在戰爭期間的工作進行了嘉獎，在列寧格勒保衛戰期間，斯大林指使他策劃了官方對阿赫瑪托娃和左琴科（參見各自條目）的詆毀中傷。此后，日丹諾夫將注意力轉向肖斯塔科維奇、普羅科菲耶夫和米亞斯科夫斯基（參見各自條目）等作曲家。

日爾蒙斯基，維克托·馬克西莫維奇（Zhirmunsky,Viktor Maksimovich，1881—1971），蘇聯文學研究者和評論家，蘇聯科學院文學史所通訊院士。作為列寧格勒大學的哲學講師，日爾蒙斯基是一位與艾亨鮑姆（參見本人條目）齊名的重要的形式主義文學評論家。他以其《韻律學導論：詩歌理論》（Vvedenie v metriku:teoriya stikha，1966）以及對阿赫瑪托娃（參見本人條目）、普希金與勃洛克（參見本人條目）的批判性研究而著稱，此外他討論世界文學的著作也很出名。

楚科夫斯基，瓦西里·安德烈耶維奇（Zhukovsky,Vasily Andreevich，1783—1852），詩人和翻譯家，他的詩歌深受英國和德國前浪漫主義文學的影響。1808年他成為文學雜志《歐洲信使》（VestnikEvropy）的編輯。1825年他被任命為未來的亞歷山大二世的家庭教師，這一身份使他得以向宮廷悄悄注入自由主義的因素，他還經常在一些作家，包括普希金在內，與當局發生齟齬時，為他們提供庇護。楚科夫斯基1839年從宮廷退休之后，定居德國，在那里他成了翻譯歌德和席勒作品的著名翻譯家。他還翻譯英國詩人格雷、騷塞和拜倫的作品。此外，他還有一個畢生的愛好——翻譯荷馬的《奧德賽》。在他的作品中，主要是在一些沉思冥想的挽歌里，彌漫著一種超自然的、哥特式的（指神秘恐怖、凄涼衰敗的氛圍）憂郁與傷感，這反映出他本人對神秘主義日漸濃厚的興趣。

季諾維也夫，格里戈里·葉弗謝耶維奇[Zinoviev（Zinov'ev），GrigoryEvseevich1883，—1936]（奧弗謝·格爾岑·阿羅諾夫·拉多米斯爾斯基的筆名），烏克蘭猶太裔政治家，十月革命后布爾什維克的領導成員之一。不久之后他批評列寧對政治生活的壓制，但還沒有勇氣反對他。1921年之前他就已經進入聯共（布）中央政治局。1920年代他對形勢估計錯誤，與斯大林聯合起來反對托洛茨基，1926年在意識到自己的錯誤之后只好又重新與托洛茨基結盟。在接下來的十幾年中，斯大林為了報復與季諾維也夫玩起了貓捉耗子的游戲。先是在1927年將他開除出蘇共中央委員會，接著又三番兩次地讓他重新入黨又開除出黨。最終季諾維也夫于1936年被捕，與他的戰友列夫·加米涅夫一道作為托洛茨基分子遭到審判，旋即被槍決。

左琴科，米哈伊爾·米哈伊洛維奇（Zoshchenko,Mikhail Mikhailovich，1895—1958），蘇聯諷刺作家，以描寫十月革命后動蕩不安生活的一系列滑稽短篇小說而著稱。作為“謝拉皮翁兄弟”文學小組的成員，1922年他發表了他的第一本小說集《藍肚皮先生納扎爾·伊里奇的故事》（Rasskazy Nazara Il'icha）。盡管他的作品在20世紀二三十年代極受歡迎，但他卻因無法順應社會主義現實主義的要求而冒犯了蘇聯當局。他的自傳體小說《日出之前》（Pered voskhodom sol'ntsa，1943）被認為是信口開河和有所指向的，他的幽默童話故事《猴子奇遇記》（Priklyucheniya ob'ezyany，1946）立即被日丹諾夫揪住，指責它是對蘇聯公民的嘲弄，從而為各界聯合批判左琴科提供了借口。他遭到作協的排斥，雖然靠翻譯勉強維持生計，但已變得心灰意冷。

# 進一步閱讀文獻

海倫·拉帕波特

伯林還寫過其他一些以俄國為主題的文章，有一部分探討的是蘇聯的政治體制，而大多數研究的是蘇聯之前的時代。但是即使在他著名的關于19世紀俄國思想家的研究中，他也不忘展望一下未來，我們現在知道他的預見已經正在變為現實，而這在某種程度上源于那場無休無止的關于俄國知識階層的激烈爭論。經過一番考慮和協商，我決定不再增加那些相對邊緣的或篇幅較短的文章，以免擴大篇幅從而削弱本卷的主題，但以下這個書目清單對于那些希望搜尋伯林其他已出版的相關作品[[77]](#_77_7)并照例加入收藏的人來說或許不無裨益。它們都列在《反潮流》一書的伯林作品目錄中，并貼在我們提到過的那個網站上，但只有篇名。這里我將它們的詳細資料收羅如下以饗讀者；此外我還收錄了一篇與本書目顯得格外契合的文章節選。

《俄國思想家》，亨利·哈代與艾琳·凱利編（倫敦，1978：荷加斯出版社；紐約，1978：維京出版社；哈芒斯沃斯和紐約，1979：企鵝出版社）：

艾琳·凱利的導論

俄國與1848

刺猬與狐貍：論托爾斯泰的歷史觀

赫爾岑和巴枯寧論個人自由

輝煌的十年（1838—1848）

Ⅰ俄國知識階層之誕生

Ⅱ彼得堡與莫斯科的德國浪漫主義

Ⅲ別林斯基

Ⅳ赫爾岑

俄國民粹主義

托爾斯泰與啟蒙

父與子：屠格涅夫與自由的困境

《現實感：觀念與觀念史研究》中的《藝術的責任：一份俄國遺產》，亨利·哈代編（倫敦，1996：查托與溫達斯出版社；紐約，1997：法拉、斯特勞斯及吉洛克斯出版社；倫敦，1997：皮姆利可出版社）

《觀念的力量》中的五篇文章，亨利·哈代編（倫敦，2000：查托與溫達斯出版社；普林斯頓，2000：普林斯頓大學出版社；倫敦，2000：皮姆利可出版社）

俄國思想史

變成神話的人（別林斯基）

一位沒有狂熱的革命者（赫爾岑）

知識階層的角色

俄國馬克思主義之父（普列漢諾夫）

為拉爾夫·帕克的《同志，你好嗎？》一文寫的評論，《聽眾》第38期（1947），第543，545頁

《制造革命的三個人》，為伯特倫·D.沃爾夫的《制造革命的三個人》一書寫的書評，《美國歷史評論》第55期（1949），第86—92頁

《文化趨勢》，為《歷史視野中的1949年》一文寫的一個章節，《1950年不列顛年度圖書》（芝加哥/多倫多/倫敦，1950：不列顛百科全書出版公司），第xxii—xxxi頁

《對所謂的馬克思主義的態度：伯林博士進一步闡述他在曼荷蓮學院的講話》（以書信的形式），《紐約時報》，1949年7月8日，第18頁

《蘇聯的初創》，為E.H.卡爾的《蘇俄史》第一卷：《布爾什維克革命：1917—1923》一書寫的書評，《星期日泰晤士報》，1950年12月10日，第3頁

《俄國文學：那個偉大的世紀》，為D.S.米爾斯基的《俄羅斯文學史》一書寫的書評，《國家》，第170期（1950），第180—183頁，第207—208頁

《對俄國的“現實感”》，為沃爾特·比德爾·史密斯的《我在莫斯科的三年》一書寫的書評，《紐約時報書評》，1950年1月8日，第1—2頁；在這篇書評中，伯林寫到“蘇聯統治者也被快速發展的需要所驅使”：

這是因為他們相信由于資本主義世界存在許多內在“矛盾”，每進入一個新的生產階段這些矛盾必然變得更加尖銳，因此資本主義世界注定會土崩瓦解。當最后的崩潰到來時，蘇聯必須要做好準備，否則就可能在兩個世界的最后決戰中失敗，最終可能無產階級獲得了勝利而蘇聯卻遭到毀滅。認為這兩種體制有可能和平相處是對馬克思主義的無知，決定人類命運的總決戰也許就在眼前。蘇聯要想繼續存在就必須盡人力所及的最大努力，在最后的偉大決戰——也是人類必然通向的一個巔峰——到來之前讓自己變得不可戰勝；除非資本主義世界真的不通過戰爭就主動投降，而那被認為是不可能的。

史密斯將軍引用了斯大林在1930年說過的一段話：“有時人們會問，我們是否能夠放慢腳步，放緩發展的速度。放慢腳步意味著落后，而落后就要挨打……我們要么追趕資本主義國家要么就等著滅亡。我們落后領先的資本主義國家五十到一百年。我們必須在十年內趕上。我們要么這么做要么被毀滅。”

如果蘇聯的公民將要面對這種可怕的前景，他們就必須不斷地變得更加堅強。因此俄國的氛圍就像一所嚴厲的半軍事化的教育機構的氛圍，那里的孩子們，比起其他地方的孩子更加落后也更加困難，卻被無情地逼迫去追趕沙俄時代浪費的幾百年的差距。也許更人道的方法也能很好地甚至更好地達到目的，但沒有時間去嘗試：其他國家發展得太快了，因此既然要想讓這個機構中的學生們有所作為，就不得不使用強制的手段；所有的一切都指向這個唯一的目標；眼下孩子們肯定又冷又餓，但要改善這種狀況還要保持發展速度，現有的資源仍然非常匱乏；外面的世界是禁區，因為資本主義國家注定要滅亡，如果馬克思預言正確的話，它們也必然越來越敵視蘇聯。

外國的訪問者也不受歡迎，因為即使他們個人的意圖是善良的，但他們也只會干擾那些正在接受訓練、無暇顧及任何與安排給他們的任務無關之事的男女們。這些陌生人帶著他們關于其他地方情況的旅行故事，只會擾亂那些只能通過最拼命的努力才有希望獲得成功的工人，而歷史和地理已經在他們成功的道路上設置過那么多的障礙。

既然在學校里核心的價值是道德的而非知識的，于是品質尤其是忠誠的品質就最為重要；如果學生不夠聰明或老練，他們可能不會獲得提拔，但如果他們說謊或不忠誠或懷疑學校的目標，那他們必定會受到懲罰或被開除。

這就是在蘇聯普遍存在的關于發展速度和道德氛圍的基本事實——藉此，那些看起來令人震驚、極易讓人歸結為各種“斯拉夫靈魂”或“東方專制主義”以及“拜占庭主義”的事情，大都就變得更加明白了。

為埃德蒙·哈萊特·卡爾（Edmund Hallett Carr）[[78]](#_78_7)的《革命研究》一書寫的書評，《國際事務》，第27期（1951），第470—471頁

《俄國文學一瞥》，為馬克·斯洛寧《俄國文學中的史詩》一書寫的書評，《黨派評論》，第17期（1950），第617—623頁

為喬治L.克蘭的《蘇聯哲學中的斯賓諾莎》一書寫的書評，《牛津雜志》，第71期（1952—1953），第232—233頁

為理查德·黑爾的《夾在改革和革命之間的俄國人物肖像》一書寫的書評，《英國歷史評論》，第75期（1960），第500—502頁

（以釋讀的方式）為約翰·基普和莉莉亞娜·布瑞斯比主編的《蘇聯鏡像中的當代史》（倫敦，1964：喬治·艾倫與昂溫出版社）寫的幾段文字，第40—41頁，第89，220，330頁

《一位俄國新女性》，為約翰·卡斯威爾的《流亡者：艾薇·李特維諾夫傳》一書寫的書評，參見《星期日泰晤士報》，1984年5月6日，第41頁

H.H.[[79]](#_79_7)

# 索引

道格拉斯·馬修斯 編

俄國人名采用《人名匯編》所用的拼寫形式，

匯編為所選人物提供了更詳細的資料。

（條目后的數字為原書頁碼）

阿巴庫莫夫，Abakumov,Viktor Semenovich，66

阿克梅派（詩人），Acmeists,41,43,77

亞當派（詩人），Adamists,41

阿達莫維奇，Adamovich,Georgy Viktorovich，74

阿赫瑪托娃，Akhmatova,Anna Andreevna：

成就，4；安年斯基的影響，41；儀表和舉止，71；自傳體詩歌，86；在意大利獲獎，80；信念，83；《都柏林評論》評論她的文章，38，71；撤離被圍困的列寧格勒，35，65；與帕斯捷爾納克的友誼，65，78；健康狀況，82—83；與伯林會面（1945），xv，xx—xxii，32，70—79，84；列寧格勒的家，38頁注；與曼德爾施塔姆的照片，46；官方批判，76—77；在牛津，79—80；關于帕斯捷爾納克的談話，62；關于帕斯捷爾納克對曼德爾施塔姆的辯護，64頁注；受歡迎，9—10，55；恢復名譽，120；翻譯，78—79；對一些作家的看法，59，69—70，76—77，79—81；戰爭詩歌，8—9，55；《詩五首》，79；《綠眼睛的國王》（應為《灰眼睛的國王》——譯注），77；《沒有主人公的長詩》，xv，76，79，82；《安魂曲》，55，75—76；《拜訪詩人》，77

阿克薩科夫，Aksakov，Sergey Timofeevich，Ivan Sergeevich和 Konstantin Sergeevich，61

奧爾丁頓，Aldington，Richard，38

阿爾德里奇，Aldridge，（Harold Edward）James，12，38

亞歷山德羅夫，Aleksandrov,Georgy Fedorovich，10，103

阿列克謝耶夫，Alekseev,Mikhail Pavlovich，120

阿列克西斯·希曼斯基，Aleksis Shimansky，大主教，34及該頁注

安德莉亞（作家），Andrea，50

安德羅尼科娃，Andronikova，Salome，74

安年科夫，Annenkov,Pavel Vasil'evich，168

安年斯基，Annensky,Innokenty Fedorovich，41，61，78，81，83

安列普，Anrep,Boris Vasile'vich von，73—74

反法西斯代表大會，Anti-Fascist Congress，巴黎（1935），57

阿拉貢，Aragon,Louis，68

阿爾基洛科斯，Archilochus，xiii

建筑，architecture，24

阿爾西品科，Arkhipenko（Archipenko），Aleksandr P.，xxxv，53

阿姆斯特朗，Armstrong，Hamilton Fish，xxviii—xxix，xxxii，xxxiii頁注，xxxiv—xxxvi

人為的辯證法，artificial dialectic，xv，107，114，145，149，156

藝術和藝術家，arts and artists：后革命運動，53；對社會和道德問題的專注，2；與蘇聯大眾的趣味，158；在共產主義體制下的狀況，130—138阿什科利，Ascoli，Max，xxviii—xxx阿謝耶夫，Aseev,Nikolay Nikolaevich，4，61，82

阿塔圖爾克，穆斯塔法·凱末爾， Ataturk，Mustapha Kemal，116頁注奧登，Auden，Wystan Hugh，42，60；《雄辯家》，49

阿韋爾巴赫，Averbakh,Leopold Leonidovich：狂熱主義，3；被鎮壓，6；革命口才，141

巴別爾，Babel',Isaak Emmanuilovich，4，6，57

巴格里茨基，Bagritsky,Eduard（Eduard Geogievich Dzyubin的筆名），2，4

巴枯寧，Bakunin，MikhailAleksandrovich，147

巴富爾，Balfour，John（Jock），xxi

芭蕾舞，ballet，19—20，30

巴爾蒙特，Bal'mont,Konstantin Dmitrievich，6

巴爾扎克，Balzac,Honoré de，158

巴拉丁斯基，Baratynsky,Evgeny Abramovich，61，82

巴爾明，Barmine,Alexander Gregory（Aleksandr Grigorevich Barmin），99

巴什基爾歷史學家，Bashkir historians，13

波德萊爾，Baudelaire，Charles，81

貝多芬，Beethoven，Ludwig van，51

別基切娃，Begicheva,Anna，104頁注

別林斯基，Belinsky,Vissarion Grigor'evich，84，87，168

貝爾，Bell，Clive，74

貝婁，Bellow，Saul：《赫索格》，50

別雷，Bely,Andrey（Boris Nikolaevich Bugayev的筆名），48，58，60—61，81，87；《彼得堡》，51

本森，Benson，Frank，19

貝爾格，Berg，Alban：《沃采克》，50—51

別爾戈利茨，Berggolts,Olga Fedorovna，9

貝利亞，Beriya，Lavrenty Pavlovich，34

別爾科夫斯基，Berkovsky，Naum Yakovlevich，49

伯林，艾琳，Berlin，Aline（以賽亞·伯林之妻）：訪問蘇聯（1956），xxxiv

伯林，以賽亞，Berlin，Isaiah：他的“美國記憶”（1998年1月），xxii；家世和經歷，xiv—xv；性格和觀念，xi—xiii；訪問蘇聯：（1945），xx—xxi；（1956），xxxiv，119—129；用筆名寫作，xv注，xxix—xxxii，xxxv—xxxvi；《扭曲的人性之材》，xix；《刺猬與狐貍》，xiii；《個人印象》，xxiii；《二十世紀的政治觀念》，xxviii；《關于人類的恰當研究》，xxiii，《理想的追求》，xiii注；另見“奧蒂斯”條

柏林墻，Berlin Wall：倒塌（1989），xvi

貝拉，Berra，Lawrence Peter（“Yogi”），xvi

貝文，Bevin，Ernest，96

勃洛克，Blok,AleksandrAleksandrovich：阿赫瑪托娃談，77，81；去世，45；內在的感情，1；帕斯捷爾納克談，58，60—62；詩人的氣質，42；《康德》，58

勃柳姆金，Blyumkin,Yakov Grigorevich，44

布爾什維克，Bolshevicks：與孟什維克的決裂，152；恐怖和戰時共產主義，107

布爾什維主義，Bolshevism：與西方馬克思主義的區別，139

莫斯科大劇院，Bolshoy Theatre， Moscow，20

博納爾，Bonald,Louis-Gabriel- Ambroise，143

伯納德，Bonnard Pierre，62

資產階級，Bourgeoisie：和文化，137—138

鮑勒，Bowra，Maurice，70

勃拉克，Braque，Georges，62

《英國同盟者》，Britansky soyuznik，39布羅茨基，Brodsky，Joseph，80

布朗，Brown,Clarence：闡釋和翻譯曼德爾施塔姆，43—49

布朗寧，Browning，Robert，88

布留索夫，Bryusov,Valery Yakovlevich，9，60

布勃諾夫，Bubnov,Andrey Sergeevich，3

畢希納，Büchner，Georg：《沃依采克》，50

布哈林，Bukhrin,Nikolay Ivanovich，5，26，136，141

布爾加科夫，Bulgakov,Mikhail Afanasevich，5

蒲寧，Bunin,Ivan Alekseevich，4，59，61，85

拜倫，Byron，George Gordon，第六代男爵，42；《唐璜》，74

加繆，Camus，Albert，59

資本主義，capitalism：馬克思主義的批判，150

卡萊爾，Carlisle，Olga，44頁注

審查制度，censorship，2，10

蘇共中央委員會，Central Committee of the Communist Party，4—5，10—11，137，139，164

塞尚，Cézanne，Paul，158

恰達耶夫，Chaadaev,Petr Yakovlevich，82

夏加爾，Chagall，Marc，53

契訶夫，Chekhov，Anton Pavlovich，19，62，69，76，79，86，130

楚科夫斯卡婭，Chukovskaya,Lidiya：回憶錄，55

楚科夫斯基，Chukovsky,KorneyIvannovich（Nikolay Vasil'evich Korneichukov的筆名），xxi，4，14

倫道夫·丘吉爾，Churchill，Randolph：

在列寧格勒，30，33—34，72

溫斯頓·丘吉爾，Churchill，Winston Leonard Spencer，72，91，94

西里加，Ciliga,Ante，99

電影，cinema，24

階級（社會階級），class（social）：蘇聯的狀況，127—129

共產國際，Comintern，139

公社，Commune（巴黎，1871），146

共產主義，Communism：作為蘇聯的統一力量，162

共產黨，Communist Party：先進性，101—102；對作家的態度，9—10；文化態度，137—139；統治，8，139；“總路線”（意識形態政策），99，103—105，110—111，115，117；黨員的好處，37；帕斯捷爾納克的蔑視，64；與二戰的愛國主義，108—109

康德，Comte，Auguste，134

克羅寧，Cronin，ArchibaldJoseph，38“文化布爾什維主義”，‘Cultural Bolshevism’，137

捷克斯洛伐克，Czechoslovakia：蘇聯干涉（1968），xvi

鄧南遮，D'Annunzio，Gabriele，42

德波林，Deborin,Abram Moiseevich（Abram Moiseevich Ioffe的筆名），5十二月黨人，Decembrists，45

杰爾查文，Derzhavin,Gavriil Romanovich，61

德斯蒂·德·特拉西，Destutt de Tracy，Antoine-Louis-Claude，143

辯證法，dialectic，106—107，145，147—148；另見“人為的辯證法”條

狄更斯，Dickens，Charles，60，158

吉拉斯，Djilas,Milovan：《新階級》，151頁注

多斯·帕索斯，Dos Passos，John，38

陀思妥耶夫斯基，Dostoevsky，Fedor Mikhailovich：阿赫瑪托娃談，69—70，77；內在的感情，1；參加爭取自由的斗爭，167；與大檢察官，118；作品中卑微的受害者，50；帕斯捷爾納克談，60，62；聲望，12；專注于自己，130；說教，86，130；托爾斯泰談，69；《雙重人格》，45

德萊塞，Dreiser，Theodore，57

《都柏林評論》，Dublin Review，38，71杜金，Dudin,Mikhail Aleksandrovich，32

杜金斯卡婭，Dudinskaya,Natal'ya Mikhailovna，20

杜金采夫，Dudintsev,Vladimir Dmitrievich：《不是單靠面包》，162杜哈梅，Duhamel，Georges，68

杜勒斯，Dulles，John Foster，xxxvi

愛倫堡，Ehrenberg（Erenburg），Ilya Grigor'evich，85

艾亨鮑姆，Eikhenbaum，Boris Mikhailovich，4；《安娜·阿赫瑪托娃：分析的經驗》，76頁注

愛森斯坦，Eisenstein,Sergey Mikhailovich：電影，24；與以賽亞·伯林會面，53—54；舞臺作品，3

艾略特，Eliot，Thomas Stearns，42，44，60，62，77，81，88

恩格斯，Engels，Friedrich：德國身世，13；論歷史的必然性，107；與黨的統治，139

葉爾莫拉耶夫，Ermolaev，Aleksey，20葉爾莫洛娃，Ermolova,Mariya Nikolaevna，19

葉賽寧，Esenin,Sergey Aleksandrovich：

自殺，7，45，48，61

葉若夫，Ezhov,Nikolay Ivanovich，6，8，112

法捷耶夫，Fadeev,Aleksandr Aleksandrovich，11，15

法西斯主義，Fascism，蘇聯的敵視，13二月革命（1917），February Revolution，167

費定，Fedin,Konstantin Aleksandrovich，15

菲爾特里內利（意大利出版家），Feltrinelli，xxvi，68

費特，Fet,Afanasy Afanasievich，61

費希特，Fichte，Johann Gottlieb，133費舍爾，Fischer,Ruth（Elfriede Eisler的筆名），99

五年計劃，Five-Year Plans，52，54

福樓拜，Flaubert，Gustave，69，158

弗洛，Floud，Jean，xii注

《外交事務》（雜志），Foreign affairs，xv頁注，xxviii，xxxiv

福斯特，Forster，Edward Morgan，38傅立葉，Fourier，François Charles Marie，133

法國，France：法國的俄國移民作家，6；蘇聯對它的態度，13，102

法國大革命（1789），French Revolution，106—107，142—143，146

未來主義，futurism，4，42，137

加博，Gabo,Naum（Neemiya Borisovich Pevzner的筆名），53

嘉寶，Garbo，Greta，74

加特契納，Gatchina，30

高更，Gauguin，Paul，158

格魯吉亞人，Georgians：不滿，126

德國，Germany：共產黨，99，101；“文化布爾什維主義”，137；歷史主義，132；入侵蘇聯，55；蘇聯對它的態度，13，26，160；另見“蘇德條約”條吉皮烏斯，Gippius（Hippius），Zinaida Nikolaevna，6

革拉特科夫，Gladkov，FedorVasil'evich，15

格里埃爾，Glière，Reingol'dMoritsevich，24

格林卡，Glinka，Mikhail Ivanovich：《伊凡·蘇薩寧》（《獻給沙皇》；歌劇），30歌德，Goethe，Johann Wolfgang von，58，60，78，82

果戈理，Gogol，Nikolay Vasil'evich：內在的感情，1；聲望，2；說教，86；受苦受難的主人公，50；《鼻子》，45；《外套》，45

哥爾多尼，Goldoni，Carlo，19

高爾基，Gorky,Maxim（Aleksey Maksimovich Peshkov的筆名）：接受十月革命，85；接受蘇聯文學正統，3；逝世，5，7；僑居和歸國，4；未能成功保護古米廖夫，74；影響，48；帕斯捷爾納克談，62；戲劇創作，19；斯大林在他家中的講話，135頁注

大不列顛，Great Britain：蘇聯對它的態度，13，91—96

大恐怖，Great Terror，6，54—55；另見“清洗”條

格林伍德，Greenwood，Walter，12，38格里特，Greet，Ben，19

格里鮑耶陀夫，Griboedov，Aleksandr Sergeevich，1，21

格羅斯曼，Grossman,，LeonidPetrovich，4

蓋埃諾，Guéhenno,Jean，68

“詩人行會”，Guild ofPoets，41

列夫·古米廖夫（阿赫瑪托娃之子），Gumilev，Lev Nikolaevich，75，79尼古拉·古米廖夫（阿赫瑪托娃的丈夫），Gumilev,Nikolay Stepanovich，41，62，74—75，78

海格，Haig，Harry，xxvii

哈爾本，Halban，Peter，xi

哈里曼，Harriman，Averell，xxi

海特，Hayter，William，xxxiv

黑格爾，Hegel，GeorgWilhelm Friedrich：對斯拉夫人的輕蔑，132—133；與辯證法，145，147；蘇聯人對他的懷疑，13—14；與歷史唯物主義，107，115，132，147；對俄羅斯文化的影響，132—134；鼴鼠的比喻，100；論永恒的沖突，106

海涅，Heine，Heinrich，67

海明威，Hemingway，Ernest，38，59

埃爾韋，Hervé（Florimond Ronger的筆名），20

赫爾岑，Herzen,Alexander（Alexander IvanovichGertsen），1，50，83—84，87，139

赫斯，Hess，Rudolf，91

歷史的必然性，historial inevitability：以賽亞·伯林反對觀念的歷史必然性，xiv，107

歷史主義，historicism，132

歷史，history：歷史上經濟的力量，152；伯林關于歷史的觀點，xvii；馬克思主義理論中的歷史，100—101，112及該頁注，145，147

希特勒，Hitler，Adolf，xiv，101，104頁注，168

霍夫曼，Hoffmann，Ernst Theodor Amadeus，50—51

匈牙利，Hungary：起義（1956），162赫胥黎，Huxley,Aldous，69，152頁注易卜生，Ibsen,Henrik，69

伊格納季耶夫，Ignatieff,Michael，xxi伊里夫，伊利亞和葉甫蓋尼·彼得羅夫，Il'f,Ilya and Evgeny Petrov（Ilya Arnoldovich Fainzilberg和Evgeny Petrovich Kataev的筆名），4

印象派，Impressionists，158

英培爾，Inber,Vera Mikhailovna：關于巴甫洛夫斯克宮的修復，30；《普爾科沃子午線》，9

印度尼西亞，Indonesia，94

知識階層（知識分子），intelligentsia（intellectuals）：成分，167；被統治集團所控制，127—129，151，164；生活，55；處于黨的較高等級的知識分子，164—165；在蘇聯的角色，143—145，149，152；斯大林稱其為“人類靈魂的工程師”，135；主要關注，130—132；在蘇聯幸存下來，22—25，166—169

以色列，Israel，126

意大利，Italy，92

沙皇伊凡四世（伊凡雷帝），Ivan IV（the Terrible），Tsar，116頁注 G.伊萬諾夫，Ivanov,Georgy Vladimirovich，83 V.伊萬諾夫，Ivanov,Vyacheslav Ivanovich，6，74，81

伊文斯卡婭，Ivinskaya,OlgaVsevolodovna：xxiv，66，81；《時間之囚》，47頁注《消息報》，Izvestiya，21，104頁注

雅各賓主義，Jacobinism，136，142

日本，Japan，153

猶太反法西斯委員會，Jewish AntiFascism Committee，104

猶太人和猶太教，Jews andJudaism：在蘇聯受到批判，104；在蘇聯的不滿，126；在曼德爾施塔姆的作品中，50—51；帕斯捷爾納克關于他們的談話，61

喬西波維奇，Josipovici，Gabriel，xxvii注喬伊斯，Joyce，James，58—60，77；《尤利西斯》，60

卡巴列夫斯基，Kabalevsky,Dmitri Borisovich，24

卡夫卡，Kafka，Franz，77；《城堡》，51卡岡諾維奇，Kaganovich,Lazar Moiseevich，126

康定斯基，Kandinsky，Wassily（Vasily Vasil'evich Kandinsky），62

康德，Kant，Immanuel，58

卡普蘭，Kaplan，Dora，7

卡達耶夫，Kataev,Valentin Petrovich，4—5，15

卡維林，Kaverin，VeniaminAleksandrovich（Veniamin Aleksandrovich Zil'ber的筆名），43

哈薩克歷史學家，Kazakh historians，13凱南，Kennan，George，xiv—xv，xxix；《蘇聯行為的根源》，xvi注

哈恰圖良，Khachaturyan，Aram Il'ich，19；《加雅涅》（芭蕾舞劇），19，30赫列勃尼科夫，Khlebnikov,Viktor Vladimirovich（即韋利米爾·赫列勃尼科夫），48，82

霍達謝維奇，Khodasevich,Vladislav Felitsianovich，4，59

吉卜林，Kipling，Rudyard，59

基洛夫，Kirov,Sergey Mironovic（Sergey Mironovich Kostrikov），142

克利，Klee，Paul，62

克柳耶夫，Klyuev,Nikolay Alekseevich，61

克留恩，Klyun,Ivan Vasil'evich，53

柯楚別伊家族，Kochubey family，61庫斯勒，Koestler,Arthur，99

《共產黨人》（雜志），Kommunist，122科恩教授，Kon，Professor，111頁注，112頁注

朝鮮戰爭（1950—1953），Korean war，112

庫普林，Kuprin,Aleksandr Ivanovich，6，85

庫圖佐夫，Kutuzov,MikhailIllarionovich Golenishchev-，prince ofSmolensk，18

勞倫斯，Lawrence，John，32及該頁注勒科克，Lecocq，（Alexandre）Charles，20“列夫”，LEF association（‘Levyi front isskustva’），4頁及該頁注

萊曼，Lehmann，Rosamond，57

列寧，Lenin,Vladimir Il'ich：專制統治，139；逝世和接班人，116；作為普列漢諾夫的信徒，5；對現代主義的敵視，138；將黑格爾意識形態化，13；與知識階層，145；馬克思主義，143，153—154；準備起義（1917），101；被博士生引用，158；遭槍擊受傷，7；把社會比作工廠或車間，136；理論，100，163；《國家與革命》，136列寧格勒（彼得格勒；圣彼得堡）， Leningrad（Petrograd；St Petersburg）：教育，36—37；以賽亞·伯林訪問：（1945），xxii，28，70；（1956），119；思想地位，39；與外部隔絕，39；文藝界，35—36；戰后的狀況，29—31；被圍困，33—34

列寧格勒事件（1949—1950）， Leningrad Affairs，34頁注

列寧主義—斯大林主義，Leninism- Stalinism，13，26

列昂諾夫，Leonov,Leonid Maksimovich，15

列奧帕第，Leopardi，Giacomo，43，81列別申斯卡婭，Lepeshinskaya,Olga Vasil'evna，20

萊蒙托夫，Lermontov,MikhailYurevich，2，45，61，82

萊納，Lerner,Nikolay Osipovich，4

列斯科夫，Leskov,Nikolay Semenovich，12 S.劉易斯，Lewis,（Henry）Sinclair，59 W.劉易斯，Lewis，Wyndham，44

利普希茨，Lipchitz,Jacques（Khaim Yakovlevich Lipshits），53

《文學報》（莫斯科），Literary Gazette，35

文學，Literature：學術研究，120；列寧格勒的文學狀況，36—37；正統，16—18；普及，22—23；蘇聯的態度，11—15；與蘇聯的趣味，158

《文學年鑒》，Literaturnaya Moskva，162頁注

李維諾夫，Litvinov,Maxim（Maksim Maksimovich Litvinov），8

杰克·倫敦，London，Jack（John Griffith Chaney），12，158

洛波科娃，Lopokova,Lydia（Lidiya Vasil'evna Lopokhova），74

洛維爾，Lowell,Robert：翻譯曼德爾施塔姆，44頁注，49

盧那察爾斯基，Lunacharsky,Anatoly Vasil'evich，3，5，23，138，141

盧里埃，Lur'e（Lurié），Artur，73

梅特林克，Maeterlinck，Maurice，59

馬卡洛夫，Makarov,Stepan Osipovich，18

馬列維奇，Malevich,KazimirSeverinovich，53，62

馬洛禮，Malory，Thomas，88

馬爾羅，Malraux，André，57，69

小劇院，Maly Theatre，19

娜捷日達·曼德爾施塔姆， Mandel'shtam,Nadezhda：把丈夫的照片拿給克拉倫斯·布朗，46；回憶錄，55；與帕斯捷爾納克為曼德爾施塔姆的辯護，64頁注；稱贊阿赫瑪托娃的行為，83

奧西普·曼德爾施塔姆，Mandel'shtam Osip：成就，4；性格與儀表，44—47；向安德羅尼科娃獻詩，74；關于斯大林的諷刺短詩，44，47，63—64；以賽亞·伯林評關于他的研究著作，xxii—xxiii；生平，41，43；作品的主旨與主題，50；帕斯捷爾納克對他的態度，60，82；迫害與去世，6，44—48，64，75，78；詩歌創作與品質，41—44，49—50；散文風格，45，48—50；地位，62；關于普世文化，78；《埃及郵票》，45，48，50—51；《時間之喧囂》，48，51；《堅石》（詩集），43；《西奧多西亞》，48；《哀歌》（詩集），44馬林斯基劇院，Mariinsky Theatre，列寧格勒，30

馬爾，Marr,Nikolay Yakovlevich，104馬克思，Marx，Karl：亞歷山德羅夫批判，10，103；德國的身世，13；歷史唯物主義，107；和黨的統治，139；斯大林與，xiv，142；理論，100，147

馬克思主義，Marxism：與布爾什維克—孟什維克的決裂，152—153；譴責資本主義的剝削，150，153；與文化差異，138；學說，135；意識形態的爭論，26，140—141；列寧的信仰，

153—154；文學評論，12；作為形而上學，140；正統，13，111；蘇聯的普遍態度，161—163；預言，141；被反駁，140；與革命，106；與蘇共的路線，100；蘇俄的信仰，92—

93，124，135；對英國帝國主義政策的懷疑，91；與理論和實踐的統一，144；藝術觀，87；西方的，139

梅森，Mason，Alfred Edward Woodley，38

馬蒂斯，Matisee，Henri，62

馬雅可夫斯基，Mayakovsky,Vladimir Vladimirovich，阿赫瑪托娃談，80—81；組建“列夫”，4；對年輕詩人的影響，80；帕斯捷爾納克談，61—62，87；流行，9；聲望，48；自殺，7，45；《穿褲子的云》，61

孟什維克，Mensheviks，152—153

梅列日科夫斯基，Merezhkovsky,Dmitry Sergeevich，6

梅特涅公爵，Metternich，Prince Clemens Lothar Wenzel，2

梅耶荷德，Meyerhold（Meierkhol'd），Vsevolod Emilievich，3，6—7頁及當頁注，21，53

密茨凱維奇，Mickiewicz,Adam Bernard，77

彌爾頓，Milton，John，42

米爾巴赫伯爵，Mirbach,Count Wilhelm von，44

米爾斯基王子，Mirsky,Prince Dmitri Petrovich Svyatopolk-，6—7

現代主義，modernism，24，137—138莫迪里阿尼，Modigliani，Amedeo，74莫洛托夫，Molotov,Vyacheslav Mikhailovich，34，54，136

蒙德里安，Mondrian，Piet，62

莫奈，Monet，Claude，158

一元論，monism，xiii—xiv，134—135孟德斯鳩，Montesquieu，Charles-Louis de Secondat，男爵，154

莫斯科藝術劇院，Moscow Arts Theatre，3頁注，19，20

慕尼黑協議（1938），MunichAgreement，94

音樂，music，24

墨索里尼，Mussolini，Benito，143

米亞斯科夫斯基，Myaskovsky,Nikolay Yakovlevich，24 N.納博科夫，Nabokov，Nicolas，xxix V.納博科夫，Nabokov，Vladimir，4奈曼，Naiman，Anatoly，31頁注，38頁注

納西莫夫，Nakhimov,PavelStepanovich，18

納米爾，Namier，Lewis Bernstein，166拿破侖一世（波拿巴），Napoleon I，法蘭

西皇帝，141—143

拿破侖三世，NapoleonⅢ，法蘭西皇帝，166

民族主義，nationalism，108—109

民族性，nationalities：文化，25，36

《蘇德互不侵犯條約》（1939），Nazi—Soviet Pact，8，103

涅克拉索夫，Nekrasov,Nikolay Alekseevich，1，62，83

涅高茲，Neuhaus,Heinrich（Genrikh Gustafovich Neigauz），62，66—67新經濟政策，New Economic Policy，107頁注

《紐約書評》，New YorkReview of Books，xxii—xxiii

尼金斯基，Nijinsky,Vatslav Fomich，59諾瓦利斯，Novalis（Friedrich Leopold

von Hardenberg男爵的筆名），48

十月（布爾什維克）革命（1918），October（Bolshevik）Revolution：對曼德爾施塔姆的影響，44；將蘇聯隔離，1—2；帕斯捷爾納克接受，85；斯大林的接受，142；與極權主義，136奧多耶夫斯基公爵，Odoevsky,Prince Vladimir Fedorovich，82

奧芬巴赫，Offenbach，Jacques（出生時取名伊薩克·猶大·埃貝斯特），20歌劇，opera，19—21

奧拉寧鮑姆，Oranienbaum，30

奧爾洛夫，Orlov,Vladimir Nikolaevich，32，34—35，70—72

東正教，Orthodox Church，132

奧斯特洛夫斯基，Ostrovsky,Aleksandr Nikolaevich，19

繪畫，painting，23—24

帕斯捷爾納克，Pasternak,Boris Leonidovich：接受十月革命，85；成就，4；阿赫瑪托娃談，81；儀表和舉止，56，59—60，62—63，88；參加反法西斯代表大會（巴黎，1935），57；勃洛克的反感，77；性格，86；逝世，45；拒絕諾貝爾獎，xxiii；在列寧格勒受到尊敬，38；對其他作家的評價，60—61，81—82；與阿赫瑪托娃的友誼，65，78—79，81；與以賽亞·伯林的會面，xx—xxi，xxv，56—

58，60，62，65—68，84；猶太血統，61；對俄羅斯的熱愛，62；詩歌的品質，42，59，86—89；政治感，42；受歡迎，9—10，13，55—56；宣傳格魯吉亞的詩歌，49，58；平反，120；與蘇共的關系，64—65；聲望和地位，

48，62，66，85—68，89；斯大林詢問曼德爾施塔姆的電話，46—47，63—64；對在俄國的生活的看法，65—67；戰爭詩歌，8—9，55，65；希望與斯大林面談，83；在莫斯科的青年時期，51；《柳威爾斯的童年》，58；《日瓦戈醫生》，xxiii—xxvii，50，58，62，66—68，81，85，87；《在早班列車上》（詩集），65；《安全證書》，87 L.帕斯捷爾納克，Pasternak，Leonid Borisovich，56

季娜伊達·帕斯捷爾納克（鮑里斯之妻），Pasternak,Zinaida Nikolaevna，62，66，68，81

巴甫洛夫斯克，Pavlovsk，30

佩恩，Payne，Robert，47

皮科克，Peacock，Thomas Love，152頁注

佩列杰利基諾，Peredelkino，xxv，

56，61，66

彼得一世（大帝），PeterⅠ（the Great），沙皇，116頁注

彼得夏宮，Peterhof，30

佩夫斯內，Pevsner,Antoine（Natan Borisovich Pevzner），206

哲學，philosophy：作為學科，159—160畢加索，Picasso,Pablo，62，158

皮利尼亞克，Pil'nyak,Boris（Boris Andreevich Vogau的筆名），4，6，64柏拉圖，Plato，136

劇作家，playwrights，14，19；另見“劇院”條

普列漢諾夫，Plekhanov,Georgy Valentinovich，5

多元論，pluralism，xii—xv

詩歌，poetry，8—9，14，55

波戈廷（舊譯包哥廷），Pogodin,Nikolay（Nikolay Fedorovich Stukalov的筆名），10

波蘭，Poland，161

蘇共中央政治局（后蘇共中央主席團），Politburo：構成，164；與蘇聯的意識形態政策，100

波普科夫，Popkov,Petr Sergeevich，34頁及該頁注

龐德，Pound,Ezra，44

布拉格之春（1968），Prague Spring，xvi《真理報》，Pravda，21，104頁注

普列奧布拉任斯基，Preobrazhensky,Vladimir Alekseevich，20

普里斯特利，Priestley,John Boynton，12，35—36，38

普里什文，Prishvin,Mikhail Mikhailovich，4，14

普羅科菲耶夫，Prokofiev,Sergey Sergeevich,7,24

無產階級文化，proletarian culture，137—138

無產階級，proletariat，專政，153

無產階級文化，Proletkul't，5

普魯斯特，Proust,Marcel，59—60，82普多夫金，Pudovkin,Vsevolod Ilarionovich，53

普寧，Punin,Nikolay，38頁注

清洗，purges，6，8，16，23—24，54，109，147—148；另見“大恐怖”條

普希金，Pushkin,Aleksandr Sergeevich：阿赫瑪托娃朗讀，82；逝世，45；內在的感情，1；對安年斯基的影響，41；文學風格，42；帕斯捷爾納克稱贊，60，61；帕斯捷爾納克引用，68；致恰達耶夫的詩，82；聲望，2；參觀噴泉宮，39；《青銅騎士》，45；《埃及之夜》，77；《葉甫蓋尼·奧涅金》，45

拉狄克，Radek,Karl Berngardovich（出生時取名索貝里松），141

拉赫林，Rakhlin,Gennady Moiseevich，31—35

“拉普”，RAPP（無產階級作家革命協會），3

拉帕波特，Rappaport,Helen，xxxvii，xxxviii

里德，Read,Herbert Edward，58

雷維，Reavey,George，32頁及該頁注雷諾阿，Renoir,Auguste，158

革命政權，revolutionary regimes：結果，146—148，155—156；威脅到，105—106

1848年革命，revolutions of 1848，166里爾克，Rilke,Rainer Maria，60，82羅伯茨，Roberts,Frank，xxii

羅里赫（又譯勞瑞茨），Roerich,Nikolay Konstantinovich，62

羅曼·羅蘭，Rolland,Romain，78

浪漫主義，romanticism，131

羅斯福，Roosevelt,Franklin Delano，94羅塞蒂，Rossetti,Christina，71

羅西，Rossi，Angelo（又名塔斯卡），99盧梭，Rousseau,Jean-Jacques，13，倫敦，xxvii魯本斯，Rubens,Peter Paul，78

羅素，Russell,Bertrand Arthur William，60，74

梁贊諾夫，Ryazanov，David（David Borisovich Gol'dendakh的筆名），5雷列耶夫，Ryleev,Kondraty Fedorovich，45

薩德柯（又譯薩特闊，神話人物），Sadko，61

圣西門，Saint-Simon,Claude Henri de Rouvroy，伯爵，100，133

薩哈羅夫，Sakharov,Andrey Dimitrievich，168

薩爾蒂科夫（—謝德林），Saltykov（-Shchedrin）,Mikhail Evgrafovich，168薩馬林，Samarin,Yury Fedorovich，61薩特，Sartre,Jean-Paul，59；《惡心》，68謝林，Schelling,Friedrich Wilhelm Joseph von，133

席勒，Schiller,Johann Christoph Friedrich von，133，158

施萊格爾，Schlegel,Friedrich，78

施萊米爾，Schlemihl,Peter，50

勛伯格，Schoenberg,Arnold，62

斯克里布，Scribe,Auguste Eugene，19謝芙琳娜（舊譯綏甫林娜），Seifullina, Lidiya Nikolaevna，59

謝爾文斯基，Sel'vinsky,Il'ya Lvovich，4，18，61

謝苗諾娃，Semenova,Marina Timofeevna，20

塞爾日，Serge,Viktor，99

謝爾蓋耶夫，Sergeev,Konstantin Mikhailovich，20

謝爾蓋耶夫—岑斯基，Sergeev- Tsensky,Sergey Nikolaevich，15

莎士比亞，Shakespeare,William， 12，21—22，60，69，82；《哈姆雷特》，100

蕭伯納，Shaw,George Bernard，69

謝爾巴科夫，Shcherbakov,Aleksandr Sergeevich，11，57

謝巴林，Shebalin,Vissarion Yakovlevich，24

雪萊，Shelley,Percy Bysshe，81

謝立丹，Sheridan,Richard Brinsley，19什克洛夫斯基，Shklovsky,Viktor Borisovich，4

肖洛霍夫，Sholokhov,Mikhail Aleksandrovich：《靜靜的頓河》，17《聯（共）布黨史簡明教程》，Short History ofthe CommunistParty，8肖斯塔科維奇，Shostakovich,Dmitri Dmitrievich

西爾弗斯，Silvers,Robert，xxii

西蒙諾夫，Simonov,Konstantin Mikhailovich，16，38

辛克萊，Sinclair,Upton Beall，12斯克里亞賓，Skryabin,Aleksandr Nikolaevich，61—62，87

斯萊特，Slater,Humphrey，99

斯拉夫派，Slavophils，61，104頁注斯拉夫人，Slavs：黑格爾輕視，132—133

《睡美人》（芭蕾舞），Sleeping Beauty，30

社會主義，socialism，152—153

在一國實現社會主義（學說），socialism in one country，102，114

社會主義現實主義，socialism realism，18

索夫羅諾夫，Sofronov,Anatoly Vladimirovich，104頁注

索洛古勃，Sologub,Fedor（Fedor Kuzmich Teternikov的筆名），29

蘇汀，Soutine,Chaim（Khaim Sutin），53蘇聯（和俄國），Soviet Union（and Russia）：成為世界強權的野心，141；內部的公民自由，94；內部的階級對立，127—129；內部的經濟剝削，151—152；統治者與被統治者，

127—129，151，156—165；以賽亞·伯林訪問：（1945），xx—xxi；（1956），xxxiv，119—129；意識形態政策，99—100，102—105，110—118，124—125，137，141，143；與世界的隔離和對世界的不信任，90—97，109—110，113；德國的入侵，55；文藝界，1—5，12—16；內部的馬克思主義實踐，153—154；物質進步，27；后斯大林的狀況，119—129；內部的宣傳，160—161；內部缺乏輿論，113；內部的鎮壓與恐怖，6，8，16，23—24；54—55，75，109，147—148；作為藝

術家和作家的主題，130—132

斯大林，Stalin,JosefVissarionovich：行政天賦，115；阿赫瑪托娃否認帕斯捷爾納克筆下的葉夫格拉夫的原型是，81—82；為以賽亞·伯林會見阿赫瑪托娃而惱怒，79；公布十五年計劃（1945），96；與“人為的辯證法”，xv，107，114，145，147；性格和文化觀點，141，144—145；被比作拿破侖，141—143；聲討愛森斯坦的《伊凡雷帝》，53—54；控制、迫害藝術和文學，85，149—150；信念，136；去世，142，157；作為列寧的信徒，

139，143；論經濟命運，101；被否定，126；與歷史的必然性，107；與意識形態諸原則，111，141—143；關于把知識分子稱為“人類靈魂的工程師”，135；曼德爾施塔姆關于他的諷刺短詩，44，47，63；調和極端政策，8，55；與一元論，xiv；指示阿赫瑪托娃撤離列寧格勒，35；和平化和穩定化時期，3，5；帕斯捷爾納克希望與他面談，83；將波普科夫槍決，34頁注；發表關于語言、辯證法和社會結構的觀點，104，111；被博士生引用，158；鎮壓和恐怖政策，147—150；對他的繼承，116，127，149；打給帕斯捷爾納克詢問曼德爾施塔姆的電話，46—47，63—64；理論，100

國家，State，與經濟剝削，151

司湯達，Stendhal（Maric-Henri Beyle的筆名），158

施特勞斯，Strauss,Richard，51 I.斯特拉文斯基，Stravinsky,Igor，62 V.斯特拉文斯基，Stravinsky,Vera，74斯特羅加諾夫家族，Stroganov family，61

學生，students：與蘇聯正統，158—160蘇斯洛夫，Suslov,Mikhail Andreevich，10—11

蘇沃洛夫，Suvorov,AleksandrVasil'evich，18

尼娜·塔比澤，Tabidze,Nina，69

塔比澤，Tabidze,Titsian Yustinovich，6，58，69

泰羅夫（又譯塔伊羅夫），Tairov, Aleksandr Yakovlevich，53

塔爾博特，Talbott,Strobe，xx

塔列朗，Talleyrand,Charles-Maurice de，xii

塔爾列（塔爾萊），Tarle（Tarlé），Evgeny Viktorovich，12

韃靼歷史學家，Tartar historians，12塔特林，Tatlin,Vladimir Yevgrafovich，53

泰勒，Taylor,Alan John Percivale，xxxii柴可夫斯基，Tchaikovsky,Petr Il'ich：

芭蕾，30；曼德爾施塔姆與，50—51撒切爾，Thatcher,Margaret，xvi

劇院，theatre，3—4，19—22

第比利斯，Tiflis（Tbilisi），126

吉洪諾夫，Tikhonov,Nikolay Semenovich，11，37

鐵托，Tito,Josip Broz，100

阿列克謝·托爾斯泰，Tolstoy,Aleksey Nikolaevich：成就，4；阿赫瑪托娃談，76；作為流亡者，85；內在的感情，1；文學抱負，18；曼德爾施塔姆與他的爭吵，47，75—76；道德化，130；從巴黎回國，4；《苦難的歷程》，10

列夫·托爾斯泰伯爵，Tolstoy,Count Lev Nikolaevich，85—86；帕斯捷爾納克將他理想化，60—62；《安娜·卡列尼娜》，xxvi，76—77；《克萊采奏鳴曲》，77；《戰爭與和平》，77

托馬舍夫斯基，Tomashevsky,Boris Viktorovich，4

極權主義，totalitarianism，136

翻譯（文學），translations（literary），14—15

交通劇院，Transport Theatre，莫斯科，19

特列尼約夫，Trenev,Konstantin Andreevich，15

的里雅斯特，Trieste，92

特里普，Tripp,Brenda Muriel Howard，29及該頁注，30，32，35，72

托洛茨基，Trotsky,Leon（Lev Davidovich Bronstein的筆名）：鼓吹無產階級專政，153；性格，136；垮臺（1928），3；智識的傲慢，144；緩和影響，5；關于不斷革命，114，136—137，142；支持智識生活，23；恐怖政策，146；理論，100，103；作為思想家，141

皇村，Tsarskoe Selo，30

茨維塔耶娃，Tsvetaeva,Marina Ivanovna：對帕斯捷爾納克的描述，56；作為流亡者，4；帕斯捷爾納克對她的喜愛，60；受歡迎，9；作家地位，62；自殺，7，45，64，78

圖哈切夫斯基，Tukhachevsky,Mikhail Nikolaevich，64

屠格涅夫，Turgenev,Ivan Sergeevich，69，77，86，130，168

土耳其，Turkey，92

蒂尼亞諾夫，Tynyanov,YuriNikolaevich，4—6

丘特切夫，Tyutchev,Fedor Ivanovich，61—62

烏蘭諾娃，Ulanova,Galina Sergeevna，20

美國，United States：蘇聯對它的猜疑，123

奧蒂斯，Utis，（John）O.（以賽亞·伯林的筆名），xxix—xxxiii，xxxv—xxxvi，145—146，148—149

瓦赫坦戈夫，Vakhtangov,Evgeny Bagrationovich，3，53

瓦萊里，Valéry,（Ambroise）Paul （Toussaint Jules），42，81

瓦爾加，Varga,Evgeny Samoilovich （Eugen[e]Varga），102

凡爾哈倫，Verhaeren,Emile，60

維尼，Vigny,Alfred-Victor,伯爵，42文化關系協會，VOKS，35—36，38，121沃羅夫斯基，Vorovsky,Vatslav Vatslavovich，141

弗魯別利，Vrubel',Mikhail Aleksandrovich，62

威爾斯，Wells,Herbert George，59溫德爾，Wendell,Vladimir，51

威爾遜，Wilson,Edmund，45

溫克爾曼，Winckelmann,Johann Joachim，58

伍爾夫，Woolf,Virginia，38，59，69，74；《海浪》，48

“工人反對派”，Workers'Opposition，137

二戰，World WarⅡ：期間的蘇聯愛國主義，55，108

作家，writers：列寧格勒的，36—37；與黨的路線，10—11，104；在二戰期間，108；專注于自己，130—131；與蘇聯的正統，161；在蘇聯的地位，152；被監管，11—12；另見“知識階層”條

作家書店，Writers'Bookshop，列寧格勒，31，70

作協，Writers'Union，4，9，11，38，54

亞什維里，Yashvili,Pavel（Paolo） Dzhibraelovich，6，58

濟慈，Yeats,William Butler，42，60南斯拉夫，Yugoslavia，92，161

查德金，Zadkine,Ossip（Osip Zadkin），53

日丹諾夫，Zhdanov,AndreyAleksandrovich，76，120

日爾蒙斯基，Zhirmunsky,Viktor Maksimovich，4

茹科夫斯基，Zhukovsky,Vasily Andreevich，61

季諾維也夫，Zinoviev（Zinov'ev），Grigory Evseevich，（Ovsel Gershon Aronov Radomyslsky的筆名），136，139

左拉，Zola,Émile，158

左琴科，Zoshchenko,Mikhail Mikhailovich，4—5，32，35，70

# 注釋

#### 導言

[[1]](#_1_7)斯特羅布·塔爾博特（Strobe Talbott），1946年4月生于美國俄亥俄州代頓市，原美國布魯金斯學會主席，1994—2001年曾任克林頓政府的助理國務卿。——譯注

[[2]](#_2_7)塔列朗（全名為Charles Maurice de Talleyrand-Périgord，1754—1838），法國近代著名政治家、外交家。在外交上主張“民族國家利益至上”、“天然疆界”和“勢力均衡”。——譯注

[[3]](#_3_7)致讓·弗洛（Jean Floud）的信，1968年7月5日；引自邁克爾·伊格納季耶夫所著的《伯林傳》（紐約/倫敦，1998），第246頁。

[[4]](#_4_7)《理想的追求》，引自《扭曲的人性之材》，亨利·哈代主編（倫敦，1990），第13頁。

[[5]](#_5_7)《蘇聯行為的根源》（“The Sources of Soviet Conduct”）, 《外交事務》25 No 4（1947年7月），第566—582頁, 見第582頁。此文以“X”為筆名發表，編輯對伯林的解釋是“我們普通的匿名文章作者一般只標一個首字母”（見下文第xxxvi頁——中文版編者按：見本書邊碼，下同）。

#### 編者序言

[[6]](#_6_7)引自他的《最初的與最后的》（紐約/倫敦，1999），第9—19頁，本段在第17頁。

[[7]](#_7_7)本書收入的是他的一個簡寫本。

[[8]](#_8_7)英國駐莫斯科大使。

[[9]](#_9_7)英國駐華盛頓大使。

[[10]](#_10_7)邁克爾·伊格納季耶夫，出處同前（前文第xii頁，注①），第161頁。

[[11]](#_11_7)1946年4月20日寫的信。該詩是組詩《詩五首》（Cinque））中的第二首。

[[12]](#_12_7)在以賽亞·伯林的虛擬圖書館（后文縮寫為IBVL）里，致詞全文被冠以“Writing on Berlin”的標題。以賽亞·伯林文稿托管機構的網址是：http://berlin.wolf.ox.ac.uk/。

[[13]](#_13_7)1958年10月27日寫給David Astor的信。

[[14]](#_14_7)《星期日泰晤士報》，1995年11月7日，第7版（“圖書”），第9頁。讀者或許希望了解伯林發表的其他一些篇幅較短的討論帕斯捷爾納克的文章：《帕斯捷爾納克的能量》（“The Energy of Pasternak”）,一篇關于帕斯捷爾納克《文選》的書評，見《黨派評論》（Partisan Review）17（1950），第748—751頁，及維克多·埃利希（Victor Erlich）主編《帕斯捷爾納克評論集》（Pasternak:A Collection ofCritical Essays,Englewood Cliffs,NY, 1978）；還有一封談到帕斯捷爾納克的信，為的是回應加布里埃爾·喬西波維奇（Gabriel Josipovici）的一篇文章，見《泰晤士報文學副刊》（Times Literary Supplement），1990年2月16—22日，第171頁。

[[15]](#_15_7)見上文第xvi頁，注①。

[[16]](#_16_7)按照伯林的建議，該故事作為題詞被加在后文（第98頁）中。

[[17]](#_17_7)A. J. P.泰勒：《作為政治家的斯大林：檔案一瞥》（“Stalin as Statesman: A Look at the Record”）, 《紐約時報雜志》（《紐約時報》第6版），第9頁、第53—60頁。

[[18]](#_18_7)伯林旁注：“你知道‘grammar’和‘glamour’是同一個詞嗎？它從‘grimoire’演變而來。如果還不明白，見面的時候我再向你詳細解釋。”

[[19]](#_19_7)他這么做了；而我沒有。斯大林已經死了這么久，這個稱謂（文中滿篇都是）已經失去了它曾經有過的任何意義。即便是阿姆斯特朗也有他自己的疑惑（11月28日）：“我并不介意帶著嘲諷口氣的恭敬——事實上，還很喜歡——但我很反感用一個法語詞來稱呼另一個國籍的人。不管怎樣，加上‘Mr’顯得很可笑，加‘M.’也同樣可笑。”

#### 斯大林統治下的俄羅斯藝術

[[20]](#_20_7)出任蘇聯[文化與]教育（俄語“prosveshchenie”一詞的含義包括了文化和教育，原文的翻譯值得商榷）人民委員一職的頭兩位負責人：他們的詳細情況參見“人名匯編”。

[[21]](#_21_7)葉甫蓋尼·巴格拉季奧諾維奇·瓦赫坦戈夫（1883—1923），演員、導演和戲劇教師，斯坦尼斯拉夫斯基的學生，以其1920年代早期在莫斯科藝術劇院上演的具有獨創性的戲劇作品而聞名于世。

[[22]](#_22_7)“Levyi front isskustva”（Left Front of Art）的縮寫。

[[23]](#_23_7)多拉（她的真名是Fanya）·卡普蘭事實上在被捕四天后即1918年9月4日即被槍決。梅耶荷德于1940年2月2日被槍決。

[[24]](#_24_7)事實上是在1941年8月31日。

[[25]](#_25_7)這些作家，如今大多已被遺忘，他們的作品也幾乎無人問津，然而他們卻曾經是最成功的、讀者最廣的社會主義現實主義作家中的一員（詳見人物匯編）。

[[26]](#_26_7)更確切地說是“社會主義象征主義”，它允許作家處理更為廣泛的重大主題——除了拖拉機和鼓風爐—而不必犧牲政治上的忠誠。

#### 訪問列寧格勒

[[27]](#_27_7)belegte Broetchen，三明治。

[[28]](#_28_7)Brenda Muriel Howard Tripp（生于1906年），英國文化協會駐蘇聯代表（從事與蘇聯科學院進行非軍事類科技文章的交流工作），同時也是具有外交身份的正式的外交部文化參贊，因為在當時，英國文化協會尚未得到蘇聯官方的認可。

[[29]](#_29_7)阿納托利·奈曼告訴我，拉赫林很可能是國家安全委員會（NKGB，后來的克格勃）的特務。

[[30]](#_30_7)斯米爾金（1795—1857），俄國著名出版商，曾出版普希金、果戈理等人的著作。

[[31]](#_31_7)安娜·阿赫瑪托娃。

[[32]](#_32_7)約翰·勞倫斯（后來被授予爵士頭銜），使館新聞官；喬治·雷維，俄文翻譯。

[[33]](#_33_7)克拉肯韋爾和伊斯靈頓是倫敦中心區的兩個地名。——譯注

[[34]](#_34_7)彼得·S. 波普科夫，列寧格勒州委第一書記（同時也是列寧格勒市市長），負責保障穿越拉多加湖的供給線；給作家配給食物并組織他們撤退。斯大林始終感覺受到了列寧格勒地方政府權力的威脅，并對波普科夫成為當地的英雄心懷嫉恨，于是后來他將波普科夫以及大多數戰時列寧格勒市政府的成員一起清洗掉。波普科夫在1949—1950年著名的“列寧格勒事件”中受到審判，隨后被槍決。

[[35]](#_35_7)這個數字估計得太低：今天認為人數接近100萬。

[[36]](#_36_7)阿列克西斯·希曼斯基，列寧格勒中心城區1945年2月選舉出的大主教。

[[37]](#_37_7)“Vsesoyuznoe obshchestvo kul'turnoi svyazi s zagranitisei”（全蘇對外文化聯絡協會）的縮寫。

[[38]](#_38_6)這是一個誤會。蘇聯作協占用的是謝列梅捷夫的另一座宮殿，幾乎正對著利捷內大街上的“大房子”（Bolshoy Dom），NKGB的總部。阿赫瑪托娃之所以住在噴泉宮（因噴泉河而得名），是因為她是藝術史學家和評論家尼古拉·普寧（她的第三任丈夫）的妻子（不久便成了前妻），他在那里占有一套房子。我是從阿納托利·奈曼那里知道這件事的。

#### 一位偉大的俄羅斯作家

[[39]](#_39_6)阿克梅，出自希臘文akmê', 最高級、頂峰之意。——譯注

[[40]](#_40_6)自我未來派和立體未來派是20世紀初俄國文學流派未來派的兩個分支。自我未來派主張坦率地描寫感官享受、創造新詞、張揚自我，代表人物是謝維里亞寧。立體未來派主張打破文學傳統、歌頌運動、速力和標新立異、提倡使用擬聲詞、數學記號、音樂記號，代表人物是馬雅可夫斯基。——譯注

[[41]](#_41_6)列奧帕第（1798─1837），意大利作家。——譯注

[[42]](#_42_6)《奧西普·曼德爾施塔姆的散文》，克拉倫斯·布朗譯（普林斯頓，1965）。

[[43]](#_43_6)羅伯特·洛維爾已經翻譯出一個比布朗所引用的詩稿更加精妙的譯本。以賽亞·伯林：“除了這首詩，洛維爾還翻譯了曼德爾施塔姆的另外八首詩，它們一塊發表在《紐約書評》第5—7頁上，同一期上還發表有伯林的文章（參見本書第xxxviii頁），這些詩后來又在奧爾加·卡萊爾主編的《街角詩人》（紐約，1968）一書（第140—163頁），以及由弗蘭克·畢達特與大衛·格萬特共同主編、德塞萊斯·哈里森協助編輯出版的《洛維爾詩選》（紐約，2003）（第906—923頁）中重印。”

[[44]](#_44_6)雷列耶夫（1795—1826），俄國十二月黨領袖之一。——譯注

[[45]](#_45_6)伯林指的是他自己：見本書后文第63—64頁。更多的有關這段故事的材料此后已陸續發表。帕斯捷爾納克的情人奧爾加·伊文斯卡婭在她的《時間的囚徒：我與帕斯捷爾納克在一起的日子》一書中囊括了所有的說法（包括相互矛盾的說法），《奧爾加·伊文斯卡婭回憶錄》（倫敦，1978）：參見《電話事件：1934》，第64—71頁。

[[46]](#_46_6)諾瓦利斯（1772—1801），德國浪漫主義詩人，代表作有抒情詩《夜之贊歌》，小說《亨利希·封·奧弗特丁根》。——譯注

[[47]](#_47_6)《海浪》是弗吉尼亞·伍爾夫1931年發表的一篇小說。——譯注

[[48]](#_48_6)奧登的《雄辯家》（1932）是用詩與散文混合寫成的一部政治諷刺作品。——譯注

#### 與阿赫瑪托娃和帕斯捷爾納克的交談

[[49]](#_49_6)在這件事情上，阿赫瑪托娃和娜捷日達·曼德爾施塔姆對他的行為基本上表示認可。——以賽亞·伯林

[[50]](#_50_6)參見《海涅全集》（Heinrich Heines Sämtliche Werke），奧斯卡·瓦爾策爾編（萊比錫，1911—1920），第4卷，第306頁。

[[51]](#_51_6)Christina Rossetti，1830—1894，英國女詩人。——譯注

[[52]](#_52_6)在一篇完全不同的文章里也曾出現過同樣的句子。評論家鮑里斯·艾亨鮑姆在《安娜·阿赫瑪托娃：分析的經驗》（彼得堡，1923年）一文的第114頁里評論說，阿赫瑪托娃早期的詩歌雜糅著性欲和宗教的主題。1930年它被改成諷刺漫畫再次出現在《蘇聯文學百科全書》中一篇針對她的文章里。1946年日丹諾夫的咒逐便是出自于此。

#### 蘇聯為什么選擇隔離自己

[[53]](#_53_6)從1945年9月中旬到1946年1月初。

[[54]](#_54_6)赫斯事件是指1941年德國副元首赫斯單獨駕機抵達英國。——譯注

#### 人為的辯證法：最高統帥斯大林與統治術

[[55]](#_55_6)這兩段構成了本文最初的結論：見前文第xxxi頁。

[[56]](#_56_6)在莎士比亞的戲劇《哈姆雷特》中（第一幕，第五場，第162行），哈姆雷特對鬼魂說：“說得好，老鼴鼠，你打洞打得這么快？ ”馬克思在《路易·波拿巴的霧月十八日》（1852）的結尾寫道，“掘得好，老鼴鼠”：卡爾·馬克思、弗里德里希·恩格斯，《選集》，第11卷（倫敦等，1979），第185頁。黑格爾似乎并沒有直接使用這一形象，盡管馬克思講話的語氣基本上是黑格爾的語氣。

[[57]](#_57_6)“bezrodnye kosmoplity”（“無祖國的世界主義”。“bezrodnyi”字面意思是“沒有淵源關系的”或“沒有祖國的”）的通常譯法，通常用來指蘇聯猶太人。雖然希特勒在1933年的廣播中曾經把猶太人稱作是“無根的國際主義者”（“wurzellos Internationalen”），但這個俄語的專有短語最早見于紙面（我能找到的），是在《火花》雜志的編輯安納托利·弗拉基米洛維奇·索夫羅諾夫寫的一篇題為《為蘇聯戲劇藝術的進一步發展而奮斗》的文章里，《真理報》，1948年12月23日，第3頁。盡管“kosmopolit”（“世界主義”）這個詞如果不是更早的話，至遲從1930年代開始肯定就已經使用，用作對那些緊跟官方政治路線的人的蔑稱；19世紀它也曾被斯拉夫人用來貶損那些西化人士。《真理報》那篇文章有一篇前言，是《消息報》的文藝記者安娜·別基切娃寫給斯大林的一封反猶信件，談的是“活躍在文藝界的敵人”[信件上標的日期是1948年12月8日，如今（2003年11月）該信存于俄羅斯國家社會政治歷史檔案館（RGASPI）17，132，237，75—81]，但信中并沒有出現這個說法。

[[58]](#_58_6)這個問題當然不是一種純理論，也不是憑空產生的—它是斯大林或其他人在對歷史和歷史規律進行抽象思考的過程中產生的。當第一次布爾什維克的專制統治和“戰時共產主義”的極端路線被新經濟政策的折中路線取代之后，重蹈法國大革命覆轍，或就此而言重蹈1848—1849年革命覆轍的危險，想必已經真切地擺在布爾什維克領導人的面前。對此他們一定經常被人，尤其是被外國評論家們提醒。于是這里所描述的政治導航技術，像大多數應運而生的著名發明一樣，應急迫的現實之需誕生了。—以賽亞·伯林

[[59]](#_59_6)可能就是下一頁注解中提到的那位科恩教授。

[[60]](#_60_6)這些懷疑大多都是原來的正統觀點。不知道科恩教授會遭遇什么樣的命運（下落不明），他在1951年夏天那段“喘息的間隙”，曾試圖捍衛歷史學不受1946—1947年盲信極端的馬克思主義的影響。—以賽亞·伯林

[[61]](#_61_6)我的意思不是說所有蘇聯的主要政策都是由斯大林一個人決定。任何一個如此龐大的體制，不論是多么“鐵板一塊”，也不可能真的會被單獨一個人所掌控，無論他有多大的權力。但是，我們也沒有理由認為斯大林的追隨者，盡管在他的領導下很稱職，在他去世后會比伊凡雷帝或彼得大帝的隨從——他們主人的體制落在他們手中很快就分崩離析了—能更好地推行他的統治方法。另一方面，我們也必須看到凱末爾領導的土耳其這個相反的例子。只有時間能說明一切。——以賽亞·伯林

#### 在蘇聯的四個星期

[[62]](#_62_6)8月1日到29日。本文看起來完成于這次訪問后不久。

[[63]](#_63_6)蘇聯的統治者，技術官員除外，一律把外國人看作是潛在的敵人，因此他們在與外國人談話時也比其他國家的統治者更加注意、更加粗魯，對待談話對象的態度也更加蠻橫。—以賽亞·伯林

#### 蘇俄文化

[[64]](#_64_6)斯大林是在1932年10月26日在馬克希姆·高爾基家中做的一次講話中使用這一說法的，記錄在高爾基檔案中一篇沒有發表的手稿里———K. L. 澤林斯基,“ 斯大林與作家們的一次會面”———最早的英文版見A. 坎普—威奇:《 斯大林和文學知識分子：1928—1939》（貝辛斯托克和倫敦， 1991）， 第128—131頁： 這一說法見第131頁———最早的俄文出處：《斯大林與“人類靈魂的工程師”》，《斯大林選集》（莫斯科，1946—1967），第13卷，第410頁。

[[65]](#_65_6)《國家與革命》（俄文版，莫斯科，1918）。

[[66]](#_66_6)赫爾岑在他的《俄國革命思想的發展》（1851）一書的結語中寫道，“共產主義制度是一種顛倒過來的俄國專制制度”：赫爾岑，《文集》30卷本（莫斯科，1955—1964），第7卷，第123頁。

[[67]](#_67_6)參見前面伯林的《人為的辯證法》，第98—118頁，該文最早是以“O. Utis”的筆名發表的。

[[68]](#_68_6)米洛萬·吉拉斯在《新階級》（紐約，1957）一書中進一步證實了這一點。這種體制究竟是所謂的國家資本主義（該國絕對不是一個民主國家）或是一個“墮落的工人國家”，抑或是一個赤裸裸的專制國家，尚未有一個恰當的說法。但事實本身是毫無疑問的。——以賽亞·伯林

[[69]](#_69_6)例如，證明托馬斯·拉夫·皮科克的作品只可能在英國19世紀早期的經濟環境下出現；而一個世紀后的經濟環境必然產生出諸如奧爾德斯·赫胥黎（或其他像他一樣的人）的作品。——以賽亞·伯林

[[70]](#_70_6)“反對黨人”的文學年鑒《莫斯科文學報》（Literaturnaya Moskva）也不例外，甚至更有過之：它既不是為了“純粹”的藝術，也不是為了迎合某些非傳統的政策，雖然有些遮遮掩掩。它那些“可疑的”文章迫切追求的是人的價值。——以賽亞·伯林

#### 不死的俄國知識階層

[[71]](#_71_6)L. B. 納米爾：《1848年：知識分子的革命》（倫敦，1946）。

#### 人名匯編

[[72]](#_72_6)“共青團”是“全蘇列寧主義共產主義青年團”（“All-Union Leninist Communist League of Youth”）的簡稱，它是為14—28歲的青年建立的唯一官方的共產主義青年組織。

[[73]](#_73_6)Bogatyrei：中世紀基輔羅斯的一位勇士。——譯注

[[74]](#_74_6)應為1949年。——譯注

[[75]](#_75_6)即莫斯科室內劇院。——譯注

[[76]](#_76_6)原書印錯，應為Remeslo。——譯注

#### 進一步閱讀文獻

[[77]](#_77_6)另見前文第xxvii頁，注①。此外還有大量未出版的文章也應歸于此列，但我在本文中并未予以考慮。它們被列在伯林網站上的“未發表作品”里，它們的標題清晰地顯示出了它們與本卷的關聯。

[[78]](#_78_6)懷疑原文有誤，應為愛德華·哈萊特·卡爾（Edward Hallett Carr）。——譯注

[[79]](#_79_6)Henry Hardy的縮寫。——譯注