

# 第二人稱觀點：道德、尊重與責任

（美）達爾沃（Darwall,S.）　著

譯林出版社

版權信息

The Second-person Standpoint：Morality,Respect,and Accountability by Stephen Darwall Copyright © 2006 by the President and Fellows of Harvard College

Published by arrangement with Harvard University Press through Bardon-Chinese Media Agency

Simplifed Chinese translation copyright © 2015 by Yilin Press,Ltd All rights reserved.

著作權合同登記號圖字：10—2010—379號

書　　名：第二人稱觀點：道德、尊重與責任

作　　者：[美國]斯蒂芬·達爾沃

譯　　者：章　晟

責任編輯：于伊莎

特約編輯：陶澤慧

出版發行：譯林出版社

ISBN：9787544751650

關注我們的微博： [@譯林出版社](http://weibo.com/yilinpress?from=feed&loc=nickname)

關注我們的微信：yilinpress

意見反饋：[@你好小巴魚](http://weibo.com/1261360957/profile?topnav=1&wvr=6)

目录

[第二人稱觀點：道德、尊重與責任 2](#_Toc69122163)

[前言 5](#_Toc69122164)

[第一部分 7](#_Toc69122165)

[第一章　主要觀念（一） 7](#_Toc69122166)

[第二人稱理由 7](#_Toc69122167)

[邏輯關系和個人關系 11](#_Toc69122168)

[不可還原的第二人稱概念循環 11](#_Toc69122169)

[斯特勞森觀點 12](#_Toc69122170)

[權利 13](#_Toc69122171)

[第二人稱傳達的預設 14](#_Toc69122172)

[費希特的觀點 14](#_Toc69122173)

[普芬多夫觀點 15](#_Toc69122174)

[第二章　主要觀念（二） 16](#_Toc69122175)

[道德義務聲稱的規范性 16](#_Toc69122176)

[道德義務的范圍 16](#_Toc69122177)

[確證道德義務：康德主義的計劃 17](#_Toc69122178)

[絕對命令的第二人稱解讀 19](#_Toc69122179)

[契約論的基礎 19](#_Toc69122180)

[第三章　第二人稱立場與第二人稱理由 21](#_Toc69122181)

[移情作用和亞當·斯密論交換 22](#_Toc69122182)

[驅使與指導 23](#_Toc69122183)

[語言行為和恰當條件 25](#_Toc69122184)

[傳達信念理由 26](#_Toc69122185)

[傳達第二人稱實踐理由 27](#_Toc69122186)

[第二人稱理由、責任和尊重 28](#_Toc69122187)

[第二部分 29](#_Toc69122188)

[第四章　責任與第二人稱 30](#_Toc69122189)

[作為一種傳達形式的反應性回應 31](#_Toc69122190)

[預設第二人稱能力和權威 33](#_Toc69122191)

[回應他（作為一個人）的行為 34](#_Toc69122192)

[（至少部分地）與人有關 34](#_Toc69122193)

[（至少表面上）非道德的例子 35](#_Toc69122194)

[尊重、尊嚴和反應性懲罰 35](#_Toc69122195)

[責任、自由和非核心的例子 37](#_Toc69122196)

[第五章　道德義務與責任 39](#_Toc69122197)

[責任與道德義務的元倫理學 39](#_Toc69122198)

[明確道德義務的第二人稱性 40](#_Toc69122199)

[道德的規范性與第二人稱理由 41](#_Toc69122200)

[道德作為平等責任 42](#_Toc69122201)

[早期現代自然法中的責任和第二人稱理由 43](#_Toc69122202)

[蘇亞雷斯論道德義務 43](#_Toc69122203)

[普芬多夫論道德義務 44](#_Toc69122204)

[責任、道德理由與第二人稱觀點 45](#_Toc69122205)

[作為第二人稱的絕對命令和黃金規則 47](#_Toc69122206)

[第六章　尊重與第二人稱 49](#_Toc69122207)

[態度和對象 49](#_Toc69122208)

[評價尊重對承認尊重 50](#_Toc69122209)

[尊重對關心 51](#_Toc69122210)

[康德論尊重 53](#_Toc69122211)

[自負與道德：斯大林的例子 55](#_Toc69122212)

[作為第二人稱的尊重 56](#_Toc69122213)

[作風、榮耀和公共空間 57](#_Toc69122214)

[尊嚴從何而來？ 58](#_Toc69122215)

[第三部分 59](#_Toc69122216)

[第七章　第二人稱的心理學 60](#_Toc69122217)

[欲求與規范 60](#_Toc69122218)

[對道德規范的接受與第二人稱 63](#_Toc69122219)

[合作與第二人稱動機 66](#_Toc69122220)

[亞當·斯密論正義的判斷 68](#_Toc69122221)

[第八章　插曲：里德論正義對休謨論正義（以及當代的共鳴） 70](#_Toc69122222)

[休謨論正義 70](#_Toc69122223)

[里德對休謨正義觀的批評 73](#_Toc69122224)

[里德對休謨承諾觀的批評 74](#_Toc69122225)

[吉爾伯特論合同和義務 76](#_Toc69122226)

[斯坎倫論承諾 77](#_Toc69122227)

[第四部分 80](#_Toc69122228)

[第九章　康德哲學中的道德和自主性 81](#_Toc69122229)

[對道德或自主性的證明的需要 82](#_Toc69122230)

[康德的行動理論 83](#_Toc69122231)

[在《道德形而上學基礎》第三節確證道德和自主性 84](#_Toc69122232)

[《道德形而上學基礎》中的其他論證 86](#_Toc69122233)

[理性的事實 88](#_Toc69122234)

[理性事實：第二人稱的解讀 90](#_Toc69122235)

[第十章　尊嚴與第二人稱：費希特主題的諸變化 92](#_Toc69122236)

[序曲：組裝材料 92](#_Toc69122237)

[費希特分析：第二人稱傳達和自由實踐理性 95](#_Toc69122238)

[費希特的分析：假定能動性和第二人稱理由 96](#_Toc69122239)

[費希特觀點：權利原則和平等尊嚴 97](#_Toc69122240)

[反駁：奴隸制 98](#_Toc69122241)

[論證的系統表述 100](#_Toc69122242)

[第十一章　自由與實踐理性 103](#_Toc69122243)

[規范性與開放問題：信念與真 103](#_Toc69122244)

[規范性與開放問題：行動、欲求和后果價值 104](#_Toc69122245)

[自由能動性與第二人稱觀點 106](#_Toc69122246)

[實踐理性的元倫理學：承認理論對建構主義理論 108](#_Toc69122247)

[建構主義與第二人稱觀點 108](#_Toc69122248)

[承認理論與第二人稱觀點 110](#_Toc69122249)

[第十二章　契約論基礎 111](#_Toc69122250)

[契約論的各版本 112](#_Toc69122251)

[契約論與絕對命令 112](#_Toc69122252)

[契約論中理性接受或合理拒斥的基礎 114](#_Toc69122253)

[契約論與規則后果主義 114](#_Toc69122254)

[公開性的作用與原則 115](#_Toc69122255)

[確證合理性 116](#_Toc69122256)

[參考文獻 119](#_Toc69122257)

獻給朱利安和威爾

# 前言

我想，我已經在無意間思考本書的話題很長時間了。我在三歲那年患上了一種眼疾（稱作“斜視”），這使我不能夠雙眼同時看著一個物體。這對我的視力并沒有太大影響。它最顯著的后果由休謨在《人性論》中提及過，在那里他考察了一個有趣的元倫理觀點，即引起錯誤信念是道德錯誤的來源。[1](#_1_109)休謨說，如果這個觀點是正確的，那么“那些斜視的人”就是不道德的，因為我們經常“想象他們在向某人致敬或對某人說話，但他們卻是在同另一個人打招呼”（Hume 1978：462n）。這一直是困擾我的問題：我難以使人們認識到我正試圖認出他們。[2](#_2_104)我以為，這個問題促使我想要知道，對等承認究竟涉及什么，也促使我思考對等承認在人類經驗中的普遍性，而且，最近我還有意識地思考它在道德理論中的重要性。[3](#_3_99)

這是一個熟悉的事實：我們相信的某些事情，實際上包含著我們不完全了解的復雜的敏感性。比如說，很多人直到反思了那些對話規范被嚴重違背的例子，才意識到他們接受了詳盡復雜的對話規范（比如規定對話的距離）。對于涉及“第二人稱觀點”的現象來說也是如此。通過反思那些尊重規范和“第二人稱權威”（傳達要求、命令和期望的權威）被違背的例子，我們才發現我們對它們的隱含承諾。

更準確地說，我已經開始相信，第二人稱觀點對于道德理論具有根本的重要性，沒有這個觀點，我們就不可能充分理解很多核心的道德觀念。在本書中，我將主張，道德義務和責任，對人的尊嚴的尊重和道德行動者的特殊自由，全都是不可還原地第二人稱的。此外，我還試圖提出一個論證，它同樣能夠從第二人稱視角確證道德義務的權威和這些其他觀念。

這里我必須祈求讀者的耐心。雖然我希望我在本書將要指出的現象，是我們足夠熟悉的，但我還是會以大家不熟悉的方式，用諸如“第二人稱理由”和“第二人稱能力”這些抽象術語來分析這些現象。并且我的很多主張都是雄心勃勃的；毫無疑問，某些主張是過分雄心勃勃了。你可能會發現你的耐心很容易被消磨掉。不過，如果是這樣，也有一種挽救辦法。如果你的反應是惱怒或煩擾，這個反應可以發展成某種斯特勞森式的反應態度，也許成為某種對我的傲慢或者我浪費你時間的怨恨。如果這確實發生了，那么請你嘗試退后一步考察這個想法或感受；你可能會發現，第二人稱理由和權威的觀念悄悄潛入了你的想法或感受。當然，如果你的反應是無聊或完全缺乏興趣，這種挽救辦法就不能起作用。

在思考我在本書中發展的觀點時，我受惠于很多人，也許太多了，以至于我不能夠得體地把我清楚記得幫助過我的所有人的名字一一列出。過去數年中，我在各種論壇和會議報告了這些觀點的各種版本，從中我得到了極有幫助的反饋。我非常感激那些邀請我做報告的哲學系、學會以及個人。特別有價值的是，我能夠在兩個研究生討論班上完成本書手稿的初期草稿——一個是2003年在俄亥俄大學，另一個是2005年在密歇根大學。我也受惠于無可計數的其他方式的交流。除了很多其他人外，我感謝Kate Abramson、Donald Ainslie、Elizabeth Anderson、Brian Apicella、Nomy Arpaly、Carla Bagnoli、Marcia Baron、Jack Bender、Alyssa Bernstein、Lorraine Besser-Jones、Simon Blackburn、Michael Bratman、Aaron Bronfman、John Broome、Vivienne Brown、Allen Buchanan、Sarah Buss、Vanessa Carbonell、Jules Coleman、David Copp、Randall Curren、Jonathan Dancy、Justin D’Arms、Julian Darwall、Will Darwall、Steven Daskal、Remy Debes、Richard Dees、John Deigh、Robin Dillon、Chris Dodsworth、Jamie Dreier、Andrew Eshelman、Nir Eyal、William Fitzpatrick、Samuel Fleischacker、Robert Frank、Harry Frankfurt、Robyn Gaier、David Garvin、Gerald Gaus、Allan Gibbard、Peter Graham、Robert Gressis、Charles Griswold、Michael Hardimon、Christie Hartley、Sally Haslanger、Daniel Hausman、Susan Hawthorne、Barbara Herman、Pamela Hieronymi、Thomas E.Hill Jr.、Ted Hinchman、Paul Hoffman、Tom Hurka、Paul Hurley、Nadeem Hussain、P.J.Ivanhoe、Daniel Jacobson、Agnieszka Jaworska、Marie Jayasekera、Robert Johnson、Rachana Kamtekar、Rob Kar、Daniel Keen、Christine Korsgaard、Michelle Kosch、Richard Kraut、John Ku、Arthur Kuflik、Rahul Kumar、Joel Kupperman、Rae Langton、Mark LeBar、David Levy、Ira Lindsay、Erica Lucast、Eric Mack、Tito Magri、Douglas MacLean、Michelle Mason、Joe Mendola、Martha Nussbaum、Howard Nye、Derek Parfit、James Petrik、Philip Pettit、Sara Postasi、Jerry Postema、Luke Potter、Ryan Preston、Wlodek Rabinowicz、Peter Railton、Joseph Raz、Andrews Reath、Connie Rosati、Jacob Ross、Emma Rothschild、Geoff Sayre-McCord、T.M.Scanlon、Brian Schaefer、Tamar Schapiro、Eric Schliesser、Franklin Scott、Mark Schroeder、Nishi Shah、Nancy Sherman、Walter Sinnott-Armstrong、Anthony Skelton、Matthew Smith、Michael Smith、Jim Staihar、Jason Stanley、Michael Stocker、Sigrun Svavarsdottir、Julie Tannenbaum、Valerie Tiberius、Kevin Toh、Mark van Roojen、David Velleman、Peter Vranas、Kendall Walton、Gary Watson、Eric Weber、Marshall Weinberg、Andrea Westlund、Susan Wolf、David Wong、Allen Wood、Gabriel Zamosc-Regueros、Kate Zawidzki、Lei Zhong和Arthur Zucker。

我也接受了大量來自機構的支持，沒有這些支持，這本書就不可能存在。國家資助的人文獎金在1998年至1999年資助了我一個別的項目，但是它使我思考了我在這里發展的觀點。密歇根大學哲學系的詹姆斯·B.納爾遜和格雷斯·J.納爾遜獎金使我在2002年至2003年有一年時間離開教學崗位進行研究，在此期間我寫作了本書的初稿。目前我在密歇根大學公休假的支持下完成手稿。

書中的某些部分借鑒了早先出版的內容。第五章的一部分基于《現代自然法中的自主性》，發表于New Essays on the History of Autonomy（ed.Larry Krasnoff and Natalie Brender,Cambridge：Cambridge University Press，2003），經過劍橋大學出版社的同意用于本書。第六章來自《尊重與第二人稱觀點》，發表于Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 78（2004）：43—60；經過美國哲學學會的同意用于本書。第十章的某些內容立足于《費希特與第二人稱觀點》，發表于International Yearbook for German Idealism 3（2005）：91—113；經過沃爾特·德·格魯伊特出版集團同意用于本書。

我也要為我從哈佛大學出版社以及他們的工作人員和審稿人員那里獲得的幫助表示感謝。Lindsay Waters是給予我激勵和智慧的一個源泉。出版社的兩位審稿人員提供了很多非常有用的建議。

一如往常，我最感激的是我在密歇根大學哲學系的同事、學生和其他教職人員，特別是Elizabeth Anderson、Allan Gibbard和Peter Railton，以及在我寫作本書期間在該系的David Velleman，他們使安娜堡成為研究道德哲學的理想之地。

最后，我將本書獻給我的兩個兒子Julian Darwall和Will Darwall。在我寫作本書時，沒有什么比我和他們談論本書觀點時，他們表現出的鼓勵和理解給予我更大的支持。我在這方面和其他很多方面都深受他們的幫助。

# 第一部分

## 第一章　主要觀念（一）

人是自我產生的主張的來源。

——約翰·羅爾斯，《道德理論中的康德式建構主義》

當我們向彼此的行為和意志提出要求和認可這些要求時，你我采取的視角被稱作第二人稱觀點。[4](#_4_99)這個觀點可以明確表現于言語中，比如J.L.奧斯丁細致研究過的以言行事（performatives）——要求、非難、道歉等等——也可以只是隱含于思想中，比如怨恨和內疚這類斯特勞森式的反應情感（Austin 1975；Strawson 1968）。[5](#_5_91)無論是明確說出的（“你是在和我說話嗎？”），還是像在怨恨的沉默中那樣，僅僅是隱含的和感受到的，對等傳達具有的我—你—我結構都以第二人稱觀點的角度貫穿于思想和語言中。

奧斯丁告訴我們，向他人傳達的言語行為具有一些“恰當條件”。為了使言語行為得以準確實現，或者實際上僅僅是得以實現，這些條件必須得到滿足（Austin 1975）。舉例來說，為了使一句話成為一個命令，必須有某些約定俗成的權威關系作為背景，并且這種關系必須成為說話者和被傳達者的共同知識。不過，奧斯丁關注的不是倫理學。他關心的是社會和語言問題：為了使言語行為在習俗上成功，必須滿足何種條件？說話者在事實上具有相關權威就足以使一句話等同于一個命令；她不需要在法理上具有這個權威。

然而我們的問題是規范性的。命令是聲稱為一個人提供特殊類型的（規范性）行動理由的一種傳達形式，我稱這種理由為第二人稱理由。[6](#_6_85)一個理由之所以成為第二人稱的，是由于這個理由建立于傳達者認為他與被傳達者之間具有的（法理的）權威關系之上。因此，與其他類型的實踐理由不同的是，第二人稱理由必須能夠在這些關系之內被傳達。[7](#_7_83)并且正如我所表明的，第二人稱理由的獨特性也體現于它們向意志提出的那種主張。

為了使一個言語行為成為習俗所定義的那種行為（比如一個命令），或者為了使一個行為不淪為奧斯丁所說的“濫用”（即一個真正屬于某種類型，但卻違背了該類行為某些慣例的行為，比如不真誠的承諾），奧斯丁式的恰當條件必須得到滿足（Austin 1975：16）。[8](#_8_83)然而，我們感興趣的是我們可以稱為“規范性的恰當條件”的那些恰當條件：即為了使第二人稱理由實際存在和通過第二人稱交談成功傳達所必須滿足的條件。

當一個人試圖為另一個人提供一個第二人稱理由時，她就聲稱與她的被傳達者處于一個相關的權威關系中。我會說她的傳達預設了這個權威。我這個說法只是想說，具備權威是她試圖傳達的理由的有效性的必要條件，因而是向她的被傳達者成功提出理由的一個規范性恰當條件。因此，作為向她的對話者提出理由的嘗試，她必須假設這個權威，正如她必須假設提出理由的所有規范性恰當條件都得到滿足一樣。

除了傳達的不同具體形式所要求的具體預設之外，本書的一個主要論斷是，第二人稱傳達一般包含某些嵌入其中的預設。我認為，為了可理解地進入第二人稱立場，并且向彼此提出主張和要求，你我都必須預設我們單純作為自由和理性的行動者所分享的共同的第二人稱的權威、能力和責任。

### 第二人稱理由

為了讓讀者對我嘗試提出的那種觀點有所了解，我們可以比較一下你在試圖向某人提出一個停止引起你痛苦（比如將他的腳從你的腳上挪開）的理由時可能采取的兩種不同方式。

一種方式是讓他對你的困境感同身受，因而導致他想要使你免于痛苦。[9](#_9_79)假如他有這個欲求，他便會將你的痛苦看作一件壞事，一個他（或事實上任何有能力的人）有理由去改變的世界狀態。而且最自然的是，他不會將他希望你免于痛苦的欲求當作這個理由的來源，而是把這個欲求當作了解本來已經存在的理由的一種形式[10](#_10_77)。當他希望你擺脫痛苦時，他將會把這個可能狀態視為世界存在的更好方式，視為一種如摩爾所說的“應當為其自身而存在”（Moore 1993：34）的結果或狀態[11](#_11_73)。

這種情形在結構上與純粹認知的例子完全類似，比如你給他一個理由相信你實際上處于痛苦之中。如果他認可事情從他的欲求的視角看起來的樣子，他就會接受一個挪開他的腳的關于世界狀態的和行動者中立的理由[12](#_12_71)。這個理由本質上并非是針對他作為一個導致另一個人痛苦的行動者的。從最根本上來說，對于任何可以解除你痛苦的人，這個理由都存在，所以對于他也存在，因為他完全能夠做到這點[13](#_13_69)。最終，通過這種方式“給予”他理由時，你不會像讓他看到理由無論如何都存在那樣將理由傳達給他，不論你是否讓他看到這個理由，或者甚至你是否有能力做到這點[14](#_14_65)。這里有兩個要點。首先，在指出那個理由時，你將會是在認知上而非實踐上指引他，即便問題是關于實踐理性的。作為這種給出理由的形式，你將會要求他同意，他在某種程度上有理由做些事情，而不是要求他同意去做這件事。因此，你可以提出的任何主張都會是針對他關于實踐理由的信念，而不是直接針對他的意志的。其次，你向他提供理由的能力，絕不依賴于他認為你在嘗試向他提出理由，或者認為你有能力或權威這么做。任何你可以用來使他看到那個理由的事情都能滿足需要。事實上，如果他真的認為你是像小孩那樣沒有自衛能力，容易受到傷害，以致不能與他理論，事情反而變得最為有效。

第二種方式是，你可以提出一個主張或者一個聲稱有效的要求。你可以說一些話來斷言或暗示，你有權威主張或要求他移開他的腳，并且同時傳達這個要求。你可以作為被他踩到的人，也可以作為道德共同體（這個共同體的成員認為自己可以要求人們不要踩彼此的腳）的一名成員，或者同時作為這兩種身份，提出這個要求。不管以哪個身份，你傳達的理由都是行動者相關而非行動者中立的[15](#_15_65)。這個理由從最根本上將會與在他與他人（以及他自己）的關系中從他的角度看到的那些關系有關。在這個例子里，這些關系就是他踩到你的腳，因而使你痛苦，給你帶來不方便，等等。這個理由傳達給他時，他不是單純作為某個能夠改變某人痛苦，或某個引起另一個人痛苦這些糟糕狀態的人。比方說，假如他能通過狂踩你的腳這種令人咋舌的古怪方式而阻止另外兩個人制造巨大的痛苦，第二種理由，即基于要求的（因而是第二人稱）的理由不會建議他這么做。[16](#_16_65)相反，作為一個引起他人劇烈痛苦的人，他會被傳達我們通常假設自己有權威要求人們不要如此對待彼此的那種要求。[17](#_17_59)

就我們的目的而言，重要的是，只有當一個人接受你具有（第二人稱地）向他提出要求的權威時，他才可能合理地接受包含在你的主張或要求之內的，第二種挪開他的腳的理由。接受一個有效的主張或要求正是如此。[18](#_18_57)如果他接受你可以要求他挪開腳，他也必須接受你在他不這么做時有理由抱怨，或者作出某些其他形式的尋求責任的回應。與第一個基于狀態或后果的理由不同，第二個理由是第二人稱的，因為第一個理由在概念上獨立于提出要求或認為某人負有責任時進行的第二人稱傳達，第二個理由并不獨立于此。一個第二人稱的理由，它的有效性依賴于預設的權威和人們之間的責任關系，因此也依賴于理由在人與人間傳達的可能性。在指令、請求、主張、非難、抱怨、要求、承諾、契約、同意、命令等等之中傳達或預設的理由，在這個意義上都是第二人稱的。若非它們在第二人稱交談中的作用，這些理由根本不會存在。它們的第二人稱特性解釋了它們的行動者相關的性質。由于第二人稱理由總是根源于行動者彼此之間的關系，它們在根本上總是行動者相關的。[19](#_19_58)

可能很明顯的是，依賴于命令或請求的理由在這個意義上是第二人稱的，但是我認為道德義務和要求一般而言也是第二人稱的。（這一點在我前面的評論中有所暗示，我說你不僅僅可以作為受害者，也可以作為道德共同體的一員，來要求某人停止引起你的痛苦。）我認為，為了以通常的方式將道德義務理解為與道德責任相關的，我們必須認為道德義務涉及從道德觀點——也就是從（第一人稱復數）道德共同體的視角——看來“具有力量”的要求。[20](#_20_56)然而，正如我即將闡明的，這并不減少它們的第二人稱特性，因為這關乎它們“傳達要求”的品質。[21](#_21_57)

當然，有一些限制我們對待彼此行為的行動者相關規范和理由，可能不是第二人稱的。我們可以認為人的腳是類似圣地一樣的東西，所有人都有理由避免踩踏它們，而不需要假設這個理由與任何人甚至上帝提出要求的權威有關。然而，一旦我們認為，基于我們能夠或者可以合理向彼此提出要求這個事實，我們就有一個理由禁止踩踏別人的腳，或者一旦我們知道我們對禁止這種行為負有責任，我們就具有了一個第二人稱理由的觀念——若非因為包含在主張或要求中的第二人稱傳達的可能性，這種理由根本不會存在。

由于第二人稱理由在根本上總是行動者相關的，第二人稱立場是第一人稱立場（不論單數或復數）的一個版本。這個視角是我們（不論是作為一個“我”或是作為一個“我們”的部分）在傳達實際的想法或語言，或者認可來自他人的傳達時所預設的視角，與此同時我們也提出或認可了一個針對意志的主張或要求。它涉及實踐導向的和指導實踐的思想，這個思想針對一個自由和理性的行動者并向他提出一個主張。第二人稱立場所排除的是第三人稱視角，即為了實踐的目的，不從與自己的關系中看待他人（和自己），而是將他們（或自己）看作“客觀的”或“行動者中立的”（包括看作與那個人自己相關的）。第二人稱立場也排除缺少傳達的、第二人稱要素的第一人稱思考。

因此，盡管第二人稱傳達總是第一人稱的，但它從來不單純是第一人稱的。我們可以采取不論單數或復數的第一人稱視角，而不需要明確地向某人傳達。即使所有言語（可能還有思想）都涉及某種形式的隱含的傳達，這本書的一個中心主題是，在針對意志提出的特殊主張這方面，第二人稱實踐理由的傳達不同于其他形式的理由提出（比如建議）。

### 邏輯關系和個人關系

為了幫助理解第二人稱理由的觀念，我們可以考察克里斯蒂娜·科斯嘉對托馬斯·內格爾“道義論約束”是行動者相關的這一觀點的批評[22](#_22_57)。科斯嘉引用了內格爾的評論：這些約束“允許受害者可以總是抗議那些以傷害他為目標的人”；對此科斯嘉回應道，“這個說法絕對正確，”但是“認為道義論理由是行動者相關的理論……不能容納這個說法”（Nagel 1986：184；Korsgaard 1996d：297—298）。我認為，道德要求在概念上與要求服從的權威相關聯。科斯嘉注意到，從行動者有一個做某件事的行動者相關的理由這個事實，我們不能推出如果他不如此做，那么任何人都有理由抱怨。用我們的術語來說，不能由此推出任何第二人稱的權威。然而在我看來，理由的行動者相關性并不能解釋這個不足。的確，正如我說過的，在總是具有對行動者的不可消除的反身指稱這一最熟悉的意義上，第二人稱理由在本質上是行動者相關的[23](#_23_57)。事實是，不論一個規范或理由是行動者相關的或是行動者中立的，除非它是第二人稱的，否則就不能從行動者違反了規范這個事實直接推出任何反對的理由；事實上，不論這個規范或理由的力量或優先性如何，都不能由此推出任何反對的理由。我們可以承認一個行動者相關的或行動者中立的，不論任何程度優先性或緊迫性的規范或理由，而不用承認任何人要求他服從這個規范或理由的權威。前者在某種程度上是規范或理由的邏輯形式或力量的問題，而后者則與它們的第二人稱權威有關。

根本上來說，科斯嘉想要拒斥行動者相關/行動者中立的區分，并主張所有的行動理由都必須能夠被“共享”。正如她提出的關于“道義論”的道德義務所包含的理由的觀點，“它們完全取決于彼此交往的人們之間的關系。它們是主體間的理由。”（Korsgaard 1996d：298）科斯嘉的這個論斷與我在本書所捍衛的觀點有一個根本的共同點：道德義務按照這種方式是不可還原地第二人稱的（盡管與科斯嘉不同的是，我看不出為什么所有的行動理由在這個意義上都必須是可共享的）。[24](#_24_55)然而，在我看來，道德義務的第二人稱特質不能用它們的邏輯形式的非第二人稱特點解釋，也不能通過它們在任何通常意義上是公共的或私人的來解釋。[25](#_25_53)正如我希望澄清的，第二人稱權威毫無疑問是道德義務的一個根本的、不可還原的方面。

一個理由是否是第二人稱的，這不是一個邏輯關系的問題，而是人的關系的問題。第二人稱理由塑造了我們彼此之間的關系。而且我認為，與道德義務和人們的平等尊嚴相關的，是我們以第二人稱方式彼此聯系時所承諾的東西。

### 不可還原的第二人稱概念循環

第二人稱理由總是與一種特定的第二人稱實踐權威相關，即提出要求或主張的權威。[26](#_26_53)提出有效的主張或要求總是預設了提出此主張或要求的權威，也預設了得到恰當授權的主張產生了一個特定的服從要求的理由（一個第二人稱理由）。此外，這些概念也全都涉及負責（responsibility）或責任（accountability）的觀念。提出要求的權威不僅蘊含了一個傳達者服從要求的理由，也暗示了他有責任這么做。[27](#_27_51)反過來講，責任蘊含了認定責任的權威，這個權威又蘊含了提出主張或要求的權威，也就是傳達第二人稱理由的資格。因此，這些概念——第二人稱權威、有效的主張或要求、第二人稱理由和責任——構成了一個可以相互定義的循環；每一個概念都蘊含其他所有概念。而且，我認為不可能從外部打破這個循環。單純由還未隱含地成為第二人稱的規范性和評價性概念構成的命題，不能夠為由這個循環內的概念構成的命題建立充分的基礎。

例如，這一點在接下來是重要的：這種不可還原的第二人稱實踐權威區別于其他種類的權威，并且不能還原為其他種類的權威。比如考察一下認知的權威。即使我們尊重認知權威的方式經常是第二人稱的——在關于要相信什么的討論中賦予某人的認知論斷以一定分量——認知權威本身不是第二人稱的；它是第三人稱的。它在根本上依賴于人與事實或證據的本來關系，而不依賴于她與其他理性認知者的關系。甚至在我們認可某人關于某事的說法的證言的情況中，這個第二人稱權威可以因為缺乏足夠的第三人稱認知權威而喪失。如果我們有理由不相信她的信念或判斷，那么我們也有理由拒絕她的第二人稱的認知論斷。此外，完全私人地尊重認知權威是可能的，這不需要任何形式的對他人的認可，比如當某人根據他在會議室斟茶遞水時偶然聽來的可靠的股市信息采取行動。

然而，傳達第二人稱行動理由的權威在根本上是第二人稱的。當一個中士命令她的部下匍匐前進時，她的部下通常認為，她由此提供給他們的理由來自于她向他們下達命令的權威和他們服從的責任。這與一個建議者的地位不同，她的這個地位不能僅憑她有能力了解她的部隊行為的非第二人稱理由就能夠獲得。這是霍布斯著名的“命令”和“建議”的區別。[28](#_28_51)中士的命令提出了一個理由，如果她不具有通過命令傳達理由的權威，這個理由就不可能存在。與此類似，當你要求某人把腳從你的腳上挪開時，你預設了一個傳達這個第二人稱理由的不可還原的第二人稱立場。

當然，這不意味著傳達一般的或某種特定的主張或要求的權威不需要辯護，也不意味著一個人不可以至少部分地由于她的知識或智慧而具有這樣的立場。我的觀點仍然是，這個立場自身既非任何形式的第三人稱或認知的權威，也不能由第三人稱或認知的權威推出。而且我認為，第二人稱立場只能在要求、責任、第二人稱理由和與它們相關的權威種類這四個概念構成的循環之內得到辯護。我認為，從根本上來說它必須在第二人稱觀點之內得到辯護。

因此，這兩個觀念有重要的不同：一方面是權威的或約束性的規范的觀念，它是我們所熟悉的蘊含真實的規范性理由的有效的應當；另一方面是對他人的權威的（第二人稱的）主張或要求的觀念。比如，本書的一個核心論斷是，人具有的被稱為不可侵犯的價值或尊嚴的東西，具有一個不可還原的第二人稱要素，這個要素包含要求以某種方式對待彼此的權威，比如不要踩別人的腳。可以肯定的是，尊嚴在某種程度上包括人們必須怎樣對待他人和不能怎樣對待他人的方式，正如有時我們所說，人是不能以特定方式對待的存在者（Kamm 1989，1992；Nagel 1995）。但這只是它的一個部分，因為有些對我們的要求是沒有任何人有立場向我們提出的。比如，理性要求我們不要相信與已知前提的邏輯后果相矛盾的命題。但只有在特定情況下，我們才有資格要求彼此按照邏輯推理，比如當你和我試圖弄清楚應該共同相信些什么的時候，甚至在這個情況下，權威也明顯來自一個道德或準道德的方面：我們致力于一個共同的目標。[29](#_29_51)按照這種方式，邏輯推理的要求在根本上不同于建立于人的尊嚴之上的那些要求——也不同于更一般意義上的道德要求。我認為這個概念的一部分是說，道德義務就是我們在道德上對其負責的那些人具有權威要求我們去做的那些事。很明顯，這不是一個邏輯要求或一個理性要求的任何類型概念的一部分。[30](#_30_51)

我認為，我們作為人的尊嚴包含不可還原的第二人稱權威，它要求尊重這種權威，尊重那些賦予我們要求他人服從的立場的要求。尊嚴不只是一系列與人相關的要求；它也是人們通過認定彼此負有這樣做的責任來要求彼此服從的權威。人們可以接受一階的規范，這些規范塑造人們的尊嚴，并且由此嚴格約束自己，而不需要接受任何人命令他這樣做的權威。他甚至可以在恰當的意義上將這些規范當作要求性的規范接受，而不需要接受某人對他的服從提出的主張。然而我認為，這樣他就還沒有完全承認人的尊嚴或者尊重人的尊嚴。這些尊嚴和人包含不可還原的第二人稱維度。

因此，在某種力量或優先性的做某事的規范性理由（我們應該做什么或必須做什么的理由）和任何人具有主張或要求我們這樣做的權威之間有著一般的差別。[31](#_31_47)比如，如果上帝有權威要求我們服從某些規范，他下達命令的權威不能還原為任何這些規范自身可以產生或蘊含的規范性理由，事實上也不能還原為他在這方面的知識。[32](#_32_47)

### 斯特勞森觀點

考察P.F.斯特勞森在《自由與怨恨》（1968）中對道德責任的后果主義理解方式的著名批評，我們可以從一個不同的角度發現相同的基本觀念。斯特勞森反對通過懲罰和道德責任實踐“在按照對社會有益的方式規范行為方面的效用”來為它們提供辯護的那些解釋，他認為對社會有益不是關于“如我們所理解的”（72，74）道德責任實踐的“正確類型”的理由。當我們試圖認定人們負有責任時，這么做在特定的情形下或一般而言是否值得欲求是無關緊要的，有關系的是人們的行為是否應該受到譴責，以及我們是否有權威要求他作出解釋。對于確證態度和行動合理性而言（其中認定某人負責根本上就在于這些態度和行動）可欲求性自身是一種錯誤的理由。

我們可以將以上觀點稱為斯特勞森觀點。我們在杜威那里發現本質上相同的觀念。杜威說道，“將它們呈現為可以滿足欲求并且因而是善的那些對象，與作為對我們的行為提出應該被認識到的要求而出現于我們面前的對象，它們的起源和操作模式都有內在的不同。它們不能彼此還原。”為了避免我們誤以為他用“要求”不是在說某種根本上第二人稱的東西，杜威在一個腳注中補充說：“生活在一起的人們不可避免要對彼此提出要求。”（1998b：319）[33](#_33_47)所以我們也可以稱這個觀點為杜威的觀點。

斯特勞森觀點闡明了一個更一般的現象，我們可以稱之為理由問題的錯誤類型。例如，我們可能有實用的理由相信某個命題，但這不會使該命題變得可信（Shah 2003）。它并不根據應用于信念的特定理由和標準來為相信這個命題提供理由。與此類似，正如達爾姆斯和雅各布森所指出的，從覺得某個笑話盡管好笑但在道德上不正當這個事實推出這個笑話不好笑，這是一個“道德謬誤”。[34](#_34_45)前者對于辯護笑話在相關意義上不好笑而言，是一個“錯誤類型”的理由（D’Arms and Jacobson 2000a）。

一個考慮因素要成為正確類型的理由，它必須根據自身來辯護相關態度。它必須是關于某個對象的一個事實或對象的特征，對這個事實或特征的恰當考量能為某人的理由提供一個導向這個考慮因素得到合理性確證的態度。[35](#_35_43)在這個考量因素基礎上，人們必須能夠（或將會恰當地）把態度當作關于是否要如此行動的考察（思考）過程的一個結果。比如，在考慮是否要相信某個命題p時，我們不可能通過反思相信p會帶來的好結果而得出我們關于p的信念的思考結果。這是值得相信p的正確種類的理由，不是相信p的正確種類的理由（正如人們可以通過反思相信p會帶來的好結果而希望相信p這個事實所表明的一樣）。可欲求性與欲求的特定規范和理由有關，可信性則與信念的特定規范和理由相關。

與此類似，負責任的人和應受譴責的人與認定人們負責和譴責他們時所涉及的特定態度和行動的規范相關。認定他們負責的可欲求性（不論是道德的、社會的、個人的，還是其他可欲求性），或者為什么認定他們負責是可欲求的原因，都是確證如此做的正當性的錯誤類型理由，因為認定他們負責與他們是否有責任或是否應受譴責相關。[36](#_36_43)可欲求性與欲求的理由和規范相關。從道德的觀點來看，什么是值得欲求的，與我們在相關意義上可以合理認為某人負有責任或可以合理譴責他們是完全不同的兩個問題。

斯特勞森將認定人們負責時所涉及的特定態度稱為“反應態度”，并給出了憤怒、怨恨、內疚、譴責等著名的例子。斯特勞森還指出了評論者們已經強調過的一點，即反應態度隱含地提出了要求。它們總是包含對彼此的某個行為的“期望和要求”（1968：85）。[37](#_37_43)反應態度總是與某人可能被認定的東西相關，所以它們總是預設了認定某人負責或要求某人的權威。因此，道德的反應態度預設了要求和認為彼此有責任服從道德義務（這些正是我們能夠合理地將彼此認定為道德共同體成員的標準）的權威。但它們也預設了，我們認為負有責任的那些人也同樣具備這個資格。斯特勞森說，他們以這種方式對待另一個人，“繼續當他是道德共同體的一員；只是認為他是一個違背了道德共同體要求的成員。”（93）由此我們可以推出，反應態度在我們所說的意義上是第二人稱的，與這些態度特定相關的倫理概念（應受譴責，道德責任，我認為還有道德義務）全都具有不可還原的第二人稱特征，這些特征從概念上將它們與第二人稱理由相關聯。

### 權利

第二人稱循環中的另一個核心倫理概念是權利的概念，或者更明顯地，是主張權利的概念。例如，你可能認為，故意踩你的腳，侵犯了你針對他人擁有的一項權利。如果你這樣認為，那么你就不僅僅認為其他人應該或者甚至必須注意不要踩到你的腳。甚至強制規范的確立也不等同于存在一項權利。正如范伯格所強調，具有一項主張權利，就是擁有一個“立足”之處（如果你允許在此使用比喻的話）也就是向你擁有權利的對象提出主張或要求。它包含拒斥、抱怨、抗議的第二人稱權威，可能還有使用其他強制手段的權威，后者可能包括在權利受到侵犯時獲得補償。[38](#_38_40)除了存在重要的理由反對他人踩你的腳之外，事實上，除了道德共同體成員有立場要求人們不要踩你的腳之外，如果你還具有一項權利，那么你就有立場對可能踩你腳的人們提出一個特別的要求——你有拒絕的權威，可以要求賠償，等等。

這一點在霍菲爾德（1923）的著名陳述中有所暗示。[39](#_39_38)根據霍菲爾德，只有當一個人有義務為另一個人做某件事時，后者才有主張權利要求前者為她做這件事。[40](#_40_38)這不單純存在于他人應該做這件事或者具有好的或充分的理由做這件事，甚至也不單純在于這個人做這件事的理由在拉茲所謂沒有恰當衡量對抗因素的意義上是排他性的（1975），而是在于主張權利的擁有者要求服從以及要求對于不服從的補償的權威。[41](#_41_38)因此，權利在概念上與第二人稱理由相關。當然，對于他人而言可能會有一些非第二人稱理由去做我們有權利要求他們做的事，但與那個權利有特定關系的理由是第二人稱的。如果不是在使用這個權利時被傳達，這個理由就根本不會存在。

其他類型的權利也是第二人稱的，即使不那么明顯。如果踩你腳的人有權利或者在道德上有這么做的自由（有霍菲爾德主義的自由），那么不論是你或是其他人都沒有立場要求他不這么做或對此抱怨。在他著名的文章《是否有自然權利？》中，哈特遵循一個從費希特到康德的古老傳統。他認為，權利的觀念在概念上與存在一個關于限制自由的特殊辯護相關。[42](#_42_38)哈特寫道，這個概念領域的核心要素是“在使用或威脅使用暴力以確保[43](#_43_38)義或公平或某人的權利時，不存在任何不一致，相反這是一種特殊的一致”（1965：178）。對于以下來說重要的是，相關的“一致性”不能以非第二人稱的方式充分把握。[44](#_44_36)這是斯特勞森觀點的一個方面，并且它與我馬上要提到的普芬多夫和費希特的有很深聯系的觀念相關聯。只有當一個人有權威對另一個人的意志提出主張時（如果沒有人，包括這個人自己，有抱怨或要求其他的權威），他強制他人自由以及指導他人意愿的行為才會存在“正確種類”的正當性辯護。否則將意志強加于人就是赤裸裸的強迫。

相比對權利的關注，我們目前對道德義務的關注更直接。然而，正如哈特自己注意到的，盡管“道德義務”有時被用作一個“一般的標簽”來標記“道德上我們應該做的事”，這個概念具有的狹義更恰當限制的內容，它與權利的概念有內在關聯（1965：178）。[45](#_45_36)兩個概念都不能獨立于主張或要求的（第二人稱的）權威得到理解。正如權利包含主張他所具有權利的東西的權威，道德義務也在概念上與道德共同體所能要求的東西（以及沒有人有權利不做的事情）相關。我在道德上有自由做的事，正是那些沒有人可以合理要求我不要做的事，不論他們是作為道德共同體的成員（沒有相沖突的道德義務），還是作為一個個體（沒有相沖突的權利）。

### 第二人稱傳達的預設

我認為，傳達任何形式的第二人稱理由，總是伴隨有關傳達者和被傳達者的第二人稱權威、能力以及責任的某些預設。我將集中于第二人稱要求和給出理由的純粹的例子，排除操縱、誘騙，或者任何形式的非理性的影響（換句話說，集中于作為第二人稱傳達的實際例子）。在純粹的例子中，傳達者試圖給被傳達者提供一個行動理由，這個理由，正如我所認為的，建立于他所預設的預期被傳達者會接受的規范性關系之上。這個預設包含些什么？包含非常多。

### 費希特的觀點

康德之后的德國觀念論者約翰·戈特利布·費希特認為，純粹第二人稱的傳達總是預設了通過行動者自己的自我規定的選擇來指導一個行動者的意志。費希特認為，只有通過這種方式，它才能同時將她當作一個自由的行動者來交流和指導。我將這個觀點稱作第二人稱傳達的費希特分析。我將捍衛費希特的分析，并進一步論證費希特分析支持了費希特觀點，即任何第二人稱的主張或“命令”（Aufforderung）都預設了一個共同的能力和權威，因此預設了作為自由和理性人的責任，以及一個傳達者和被傳達者共享的并得到恰當對等承認的交互的第二人稱性（Fichte 2000）。第二人稱傳達的條款使得雙方都把對方看作（用羅爾斯的著名表達來說）“自我產生有效主張的來源。”（1980：546）不論它們預設了什么樣的更具體的用來定義差別的權威，每一方都同樣需要假定自由和理性的人具有共同的尊嚴或權威來傳達（以及被傳達）第二人稱理由。[46](#_46_36)每一方也必須預設他們共同的第二人稱能力，也就是根據這些理由為自己做出決定的能力，這個能力包含不能還原為對任何對結果的欲求的動機，因為這些理由是不可還原地第二人稱的。[47](#_47_36)

因此我認為，甚至當第二人稱理由給出所明確預設的權威關系，與我們認為刻畫了道德觀點特征的完全平等不相一致時，所有的第二人稱理由給出中仍然存在一種形式的相互尊重。任何純粹的主張或要求的例子都預設了對于進入第二人稱推理而言必要的立場。具體說來，它預設了（按照費希特的說法）“命令”人們根據第二人稱理由（即便它們是層級制的）自由地規定自身行為的合法傳達形式與強迫[即單純引起想要的“剝奪（行動者的）自由行為能力”的行為的不被允許的方式]之間的區別（Fichte 2000：41）。[48](#_48_36)這意味著只要第二人稱傳達斷言或預設了差別性的權威，它就必須也假設這個權威對于作為自由和理性行動者的被傳達者而言是可接受的。

費希特認識到他的觀點對于權利哲學的根本重要性，所以在《自然權利基礎》的開始將這個觀點作為“權利概念演繹”的一部分。[49](#_49_36)費希特認為，如果一個權利就其本質涉及了主張或要求的權威，第二人稱傳達也同樣預設了傳達者和被傳達者自由地根據第二人稱理由規定自身的能力和權威。這些第二人稱理由的有效性本身，依賴于這個權威以及他們通過承認權威而自由地規定自身的能力。他也認為，這使得傳達者和承認權威的被傳達者接受了一個基本的權利原則：“在所有情況下，我都必須將外在于我的自由存在者看作自由存在者，也就是說，我必須通過他的自由的可能性概念限制我的自由。”（2000：49）強迫（即試圖在缺乏對方可以接受的第二人稱理由的情況下指導某人的意志）和在第二人稱權威的保障下向某人的意志提出一個指導性的要求之間的區別，預設了傳達者和被傳達者作為自由和理性的存在者分享一個共同的權威，而這一點是他們在提出和接受一個命令時對等承認的。

費希特將這個洞見與理論理性和實踐理性的根本區分聯系起來。我認為這是正確的。第二人稱傳達既使得一種與理論領域完全沒有相似性的實踐自由成為可能，也同時使我們意識到這種自由的存在。通過將這種實踐自由與康德的意志自主性概念相聯系，我將發展和捍衛這個論斷。我認為，為了恰當地發展出人的尊嚴和意志自主性這些核心的康德主義概念，費希特的觀點恰好是我們所需要的。

### 普芬多夫觀點

除了用來建立費希特觀點的費希特分析以外，最后我們還需要塞繆爾·普芬多夫在捍衛17世紀神學唯意志論的道德律理論時發展出的一個觀點。根據普芬多夫，道德義務與責任的關聯可以通過道德律來自上帝的命令這個事實得到解釋。道德義務歸根結底都是對于上帝的義務。但普芬多夫也認為，只有當上帝把我們作為理性行動者來進行傳達，并且我們和他都按照某種方式來理解這種傳達時，道德義務才能夠通過這種方式產生。普芬多夫觀點認為，真正的義務只能來自預設了傳達者的第二人稱能力的傳達。[50](#_50_36)為了使得認定某人負責可以理解，我們必須假設她能夠在她自己的推理和思想中認定自己負有責任。[51](#_51_36)為了做到這點，她必須能夠對自己采取第二人稱觀點，并從這個觀點出發對她自己提出要求和承認這些要求。因此，上帝為了能夠通過他的命令使我們具有義務，他（和我們）必須假設，我們不僅能夠出于對強制我們服從的法令的恐懼而行動，也能夠通過“（對自己）承認，已經向那些違背了已頒布規則的人指出的那種災禍降臨在這個人身上是公正的”而行動（Pufendorf 1934：91）。這是一種強制與根據內在地接受權威的要求而自由地自我決定之間的區別。為了對上帝的命令負有義務，我們必須能夠對我們自己采取第二人稱觀點，必須能夠將內在地提出的要求[這些要求的（第二人稱）權威是我們自己所接受的]作為行動理由。

對斯特勞森觀點、費希特觀點和普芬多夫觀點的恰當重視和理解，使我們能夠看到，為什么任何第二人稱傳達不論怎樣都預設了傳達者和被傳達者作為自由和理性的行動者所分享的一個共同的第二人稱能力、責任和權威。正是對第二人稱觀點的假設使我們進入交互定義的第二人稱概念的循環之內，使得我們承認自由和理性人的平等尊嚴。這個觀點在實質上可以用羅爾斯的術語來如此表達：第二人稱傳達使我們進入了“公共理性的”和“合理的”空間而非（僅僅是）個體“理性”的空間（Rawls 1980，1993）。任何這樣的傳達都不可避免要預設它的被傳達者能將它提出的主張和作為這些主張基礎的權威作為合理的來接受，因此它假設了相互尊重和相互負責之間的關系——二者以公共理性和合理性概念作為中介。

但是，我們完全有可能給予人們非第二人稱的行動理由，而不用假設向彼此提出理由的共同能力和權威。比如，如果上帝能夠使我們看到地獄之火的危險，他就已經給了我們不要犯罪的理由，不論他或我們是否具有任何第二人稱的權威。他也不需要預設我們按道理來講會接受任何事情。換句話說，我們是否在與此相關的任何意義上是理性的，僅僅取決于我們是否能夠看到相關的理由，并將它們作為行動理由。與此類似，你可以使某人看到你的痛苦，使他認為你的痛苦是一件不好的事，因此認為任何能夠改變這個糟糕狀態的人都有理由改變它，而不需要引出你們對于彼此的權威的議題。然而，當我們傳達第二人稱理由時，理由自身的存在依賴于它的接受者是否能夠合理地接受作為這個理由表面上的來源的那個權威關系。這是費希特觀點的一個結果。這也是為什么像羅爾斯和斯坎倫他們的契約論框架最終必須將“我們虧欠彼此的”（即我們能夠從彼此有權威地要求的）與相互尊重和合理一致的檢驗相聯系（Scanlon 1998）。我認為正是我們從第二人稱觀點預設的平等權威從最根本上為契約論奠定了基礎。

我應該澄清以下這點，我并不由此認為第二人稱傳達的參與者總是接受或意識到這些預設，或者必要的預設必須總是可以被他們認識到。[52](#_52_36)自由和理性人之間的道德共同體的觀念是相對較近的人類歷史取得的重要成就，我們沒有理由認為它對于比如一個提出主張或命令的古希泰人來說是存在的。普芬多夫自己無疑會否認我認為他通過他提出的區分所承諾的那些東西。我的論點是，我指出的那些假設是第二人稱傳達的假設，因為（第二人稱）理由只有在這些假設成立時才能被有效提出。它們是一般而言的第二人稱理由（純粹）對話的“規范性恰當條件”。

事實上，一個純粹的第二人稱理由傳達和非理性的影響形式（或者其抽象表達：作為第二人稱傳達）之間的區分無疑是相對新近的。當我說傳達第二人稱理由附帶了某些預設時，我是在談論純粹的情形，這個情形與它暗含的預設一道，只有通過內省才會清楚呈現（盡管從內省的角度來看，這些預設總是隱含的）。[53](#_53_36)我的觀點是，共同的第二人稱性是第二人稱傳達自身成功的必要條件，也就是相關理由實際存在或被給予的必要條件。

為了進行類比，可以考慮一個類似的觀點：懲罰只有基于意志自由的假設才能完全得到辯護。我們很可能沒有理由認為意志自由的觀念，至少是它的現代形式，對于古希泰人而言是存在的，但是他們當然有某種類型的懲罰。[54](#_54_36)毫無疑問，他們的實踐在很多方面都不同于我們將要考察的純粹懲罰的例子。但這正是我的觀點。意志自由可以合理地被看作我們所區分的（就其自身而言）純粹情形中的懲罰的預設。我認為，類似的觀點對于一般而言的第二人稱理由的純粹傳達同樣成立。

## 第二章　主要觀念（二）

### 道德義務聲稱的規范性

對道德義務聲稱的規范力量的最熟悉的刻畫是它們的絕對性特征，即康德（1996b）所稱的“絕對命令”。菲莉帕·富特（1972）指出，這絕不只是說道德義務在形式上是絕對的，或者只是說它們的“應用”獨立于與行動者目的的關系。禮節的要求在這方面也是無條件的，但沒有人認為它們聲稱的規范力量與道德要求聲稱的規范力量有任何相似之處。富特的結論是，康德式的論斷必須是，道德義務“必然地向所有人提供行動的理由”（309）。這個論斷得到強化后成為舍夫勒所說的“壓倒性觀點”：“做道德所禁止的事情永遠都不是合理的。”（1992）[55](#_55_36)換句話說，道德義務總是為行動者提供最終的行動理由，它們超越或優先于任何其他考慮；或者至少它們聲稱如此。

這當然抓住了道德要求所特有的一個部分，但僅僅是一個部分。對比一下邏輯的要求。如果一個結論可以從已知前提推出，那么理性就要求我們推出這個結論，這個要求顯然適用于所有理性存在，不論有哪些與之相反的考量。但道德義務與邏輯施加的要求之間有重要的不同。道德就其本質涉及一種特殊的責任。如果我們沒有按照道德要求去行動，并且沒有充分的理由，那么比如責備和內疚這樣的第二人稱回應就是有合理保證的。[56](#_56_36)但只有在某些情境下，這些回應才適用于違背邏輯的人，甚至在這些情形下，它們犯的錯誤也是某種類型的道德錯誤（比如當我有恰當推理的特殊責任時）。[57](#_57_36)此外，盡管與責任的關系是道德義務的一部分，但很明顯它不是邏輯要求觀念的一部分。[58](#_58_36)

密爾對此有著名評論：“我們不會稱一件事是錯誤的，除非我們認為這意味著如果一個人做了這件事，就應該以某種方式受到懲罰；如果不是通過法律，那么就是通過他的同類的意見；如果不是通過意見，那么就是通過他自己良心的譴責。”我們可能認為，人們有很強的道德理由做某件事，并且如果“他們不這樣做就應該遭到厭惡或鄙視”；但是除非我們認為“譴責”或其他形式的“懲罰”是有合理保證的，也許只是內疚的感覺，我們就不會認為它是“一種道德義務”（Mill 1998：ch.5）。當今有很多哲學家大致同意這些密爾式的情感（Adams 1999：238；Baier 1966；Brandt 1979：163—176；Gibbard 1990：42；Strorupski 1999：142）。[59](#_59_36)道德義務是道德共同體的“事情”，正如庫爾特·貝爾所說（1966：223）。當我們具有道德義務時，我們在道德上就不具備執行其他行為的自由；如果我們采取別的行動，道德共同體的成員就有權威認定我們的責任。因此道德義務相對于邏輯義務而言在更顯著的意義上是對于其他人的。[60](#_60_36)任何對于邏輯錯誤感到內疚的人都有一種將邏輯道德化的感覺。

我發展出這個主題，并且論證，任何對道德義務的特殊規范性的解釋，只要沒有抓住這個第二人稱的元素，它就是不充分的。此外，我認為這個第二人稱的方面幫助解釋了為什么道德義務聲稱具有至高無上的權威，在更熟悉的意義上是絕對的和壓倒性的。

后一種解釋的基礎是道德義務和責任之間概念上的聯系，特別是義務與合理譴責之間的關聯。沿著與伯納德·威廉斯和其他人相似的道路，我認為譴責蘊含了受譴責的行動者本來有充分的理由不去做我們譴責他做的事，正如摩爾認為斷言p蘊含了相信p一樣（Gibbard 1990：299—300；Moore 1942：540—543；Shafer-Landau 2003：181—183；Skorupski 1999：42—43；Williams 1995：40—44）。正如斷言某事卻同時否認相信這件事是不可理解的一樣，譴責某人做了某事卻認為總的來講他本來有充分的理由做這件事也是不可理解的。譴責和其他我們認定彼此負有責任的第二人稱反應態度都不僅預設了“從道德上來講”這個人本不應該做他所做的事，而且預設了總的來講他不應該做這件事。假如一個人在這一刻“承認”他的內疚，但在下一刻認為他仍然有好的充分的理由這樣做，我們很難認為這個人接受了他對行為負有的責任。或者用另外的方式來表達這個觀點，如果有人能證明他有充分的理由如此做，那么他將會為他自己作出解釋，并且由此表明對他的譴責是缺乏合理辯護的。

### 道德義務的范圍

我應該強調，包含對等責任的道德義務觀念，并不排除它的范圍和內容可以超出自由和理性個體的需要和利益。我在本書只是說，我們在道德上負有的責任可以包括諸如對文化寶藏和荒野的保護，以及（或者）其他感性存在者的福利，這獨立于它們與自由和理性人的關系。我在這里對是否如此不作評判。我所說的蘊涵了以下這點：如果我們具有這些道德義務，那么這些義務就屬于我們作為自由和理性行動者有權威對彼此命令的那些事情。當然，即使我們沒有道德義務，即使破壞荒野或者傷害其他物種的成員自身并不違背我們道德上負有責任的任何要求，仍然會存在有力的理由反對這些傷害。不論怎樣，我所論證的是，道德義務根本上包括自由和理性個體有立場對彼此提出的要求，而且我們承諾了通過第二人稱觀點的預設提出這些要求的立場。我們是否對更多事情在道德上負有責任，這是一個重要的問題，但不是我在這里可以處理的問題。[61](#_61_36)

當然，即使對于其他物種的道德義務可以納入我建立的框架之中，人們也可以反駁說，我們對這些存在者負有義務的這個觀點不能成立，因為它們沒有第二人稱能力，因而根據我的論證，沒有要求任何事情的權威。但我發展的那種觀點甚至在這里也可以提供回應。首先，即使我必須堅持認為道德義務與權利的概念一樣，不能獨立于權威性要求得到理解，對于缺乏第二人稱能力的存在物負有道德義務的想法也能夠通過委托人（比如道德共同體）以它們的名義要求某種對待（也可能為它們要求某些權利、補償等等）的權威得到闡明。因而，瑟斯博士的角色老雷斯（一個自由和理性的存在者）宣稱：“我代表樹木發言。”（Dr.Seuss 1971）第二，由于我們發現我們對非理性存在者負有道德義務的想法是很自然的，那么很可能我們也賦予了它們一個典型的或類第二人稱的個性，比如當我們把一個動物或一個嬰兒的哭鬧看作一種抱怨。不論怎樣，我在本書中希望表明的是，使我們具有道德義務的第二人稱能力，也賦予我們作為道德共同體成員向彼此提出主張或要求的權威。道德義務的范圍或內容是否擴展得更遠是我在此不能考察的問題。[62](#_62_36)

### 確證道德義務：康德主義的計劃

道德義務是否聲稱具有至高無上的權威是一個問題，而它們是否確實如此則是另一個問題。[63](#_63_36)確證道德聲稱的權威的計劃對道德哲學提出了一個重大挑戰。康德主義傳統的一個標志是嚴肅對待這個挑戰并嘗試克服它（Darwall 1983；Gewirth 1978；Korsgaard 1996f；Nagel 1970）。但是，康德自己的策略從《道德形而上學基礎》到《純粹理性批判》發生了明顯的轉變。一貫的是他的“對等性論點”，即康德所認為的道德律等價于他所說的“意志自主性”：“意志由此成為自身的法則的屬性（獨立于意志對象的任何性質）。”（Allison 1986；Kant 1996b：440）

首先，我們要考察康德在《道德形而上學基礎》中如何論證。在《道德形而上學基礎》第二節的末尾，康德認為道德只是“心靈的虛構”的這個觀點與他的論證相一致。他相信他已經在第一節和第二節證明了道德的根本原則是絕對命令，并且道德律成立的充分必要條件是意志具有自主性的屬性（對等性論點）。但到此為止他只分析了“普遍接受”的道德概念。因此，他所表明的只是當且僅當道德這件事被設想為存在時，“絕對命令，以及與此一道的意志的自主性，就是真的，而且作為一個先天原則是絕對必然的。”（1996b：445）然而，為了確證道德律，確立這個雙向條件句是不夠充分的，因為與道德和自主性僅僅是“虛構”這一觀點相一致的只是一個分析的真理。他必須要么確定自主性真正存在或者絕對命令真正存在（因為交互性觀點，二者之一就足夠）。

而且他說，二者都是先驗綜合的論斷，需要他在第三節設定的實踐理性的批判。

在《道德形而上學基礎》第三節，康德嘗試將意志自主性作為獨立的前提建立起來，并以此為基礎證明絕對命令。他認為自主性是實踐觀點的一個必要預設——我們“除了在自由的觀念之下行動以外別無選擇”——并且（通過交互性觀點）認為理性存在者在預設自主性時承認了絕對命令（道德律）（1996b：448）。當代的康德主義者，最著名的是克里斯蒂娜·科斯嘉，也經常采納這個策略的某個版本（Hill 1985；Korsgaard 1996b，1996e，1996f）。

我認為任何這樣的嘗試都必然會失敗。意志的自主性，正如康德所定義的，是獨特實踐性的一種自由形式，它與理論推理沒有任何類似。然而，康德在《道德形而上學基礎》第三節為我們必須預設實踐推理中的自主性的命題提供的唯一論證是，我們必須預設在形成任何判斷時理性的自由，不論是實踐的或理論的。康德的觀點看起來是說，如果我們將任何領域的思考或判斷看作無中生有，那么我們就不能將自己看作在那個領域進行推理或作出理性判斷。毫無疑問這是對的，但并不能由此推出，作為我們判斷基礎的理由自身，不是從我們判斷的對象的特征推出的（因此，在實踐慎思中，從我們的欲求和意愿對象的屬性推出）。比如，當我們推論應該相信什么，至少是關于經驗事實，顯然我們需要把我們的思考看作對我們想要形成信念的獨立對象和世界狀態的回應。[64](#_64_36)理論推理明顯不包括與意志自主性，即意志作為“自身的法則[獨立于（欲求和）意志對象的任何屬性]”相類似的任何形式的自由（Kant 1996b：440）。

但是，我也不認為有必要在任何理智的實踐推理中預設自主性。考慮一下假如實踐推理在結構上與關于經驗世界的理性信念形式相類似，它會是怎樣。（我并不是說，這是實踐推理的可信圖景，我只是說只有它是理智的推理時才是如此，并且由于在這樣的推理中可能并不預設自主性，因此它也不能成為實踐視角不可或缺的預設。）樸素的理論推理者將她的經驗當作獨立世界狀態（正確信念的對象）的證據。與此類似的“樸素”的實踐推理者也可能把她的欲求以及諸如愉快痛苦這樣其他形式的“實踐經驗”作為認識世界的形式，只是這個認識是關于世界如何變好或變壞，世界應該或不應該怎樣，而不是世界是怎樣。[65](#_65_36)對于某個具有p這個欲求的行動者而言，世界看起來就應該是p這樣，好像p會是一件好事，因此，好像他有理由使p發生。關于p的愉快或痛苦的經驗也與此類似。因而，樸素的實踐推理在此基礎上，將會把行動理由看作來自欲求和意志對象的特征，所以將不會預設康德意義上的自主性。

因此我認為，康德在《道德形而上學基礎》中的論證失敗了，事實上，任何嘗試證明自主性是任何可能的實踐推理不可或缺的預設的論證都必定失敗。[66](#_66_36)正如我所診斷的，問題在于，只有從第二人稱視角出發的慎思才要求預設意志的自主性。

在康德寫作《實踐理性批判》的時候，他顯然已經放棄了《道德形而上學基礎》中的策略，即嘗試從作為任何實踐推理不可或缺的預設的自主性這一先驗前提出發建立道德律。在《道德形而上學基礎》中，他認為除了通過我們關于某一種類理性的意識，即我們受道德律的約束，我們沒有任何獨立的建立自主性的方法。康德所說的“理性的事實”（1996a：31），即通過意識到我們受道德律約束而意識到我們的自由，自身預設了道德的優先性，因此不能被用來建立后者。

我認為康德放棄《道德形而上學基礎》中的策略，轉而認為意志自主性的意識包含對于受到特定種類理由約束，并能夠按照這個理由行動的意識是正確的。也許現在我們可以略微了解一下，為什么我認為這里所要求的理由必須是第二人稱的。首先，正如我在上一章提到的，任何第二人稱的傳達或承認都使我們承諾了人的平等尊嚴，后者被看作平等的第二人稱權威，也使我們承認了這個觀念，即傳達者和被傳達者同樣能夠按照根源于這個權威的理由行動，因此這些理由不能被還原為任何結果或狀態的價值（因此不能還原為任何欲求對象的任何屬性）。第二人稱傳達因而使我們承認了這個觀點，能夠進入相互責任關系的行動者，必須在這個能力（第二人稱的能力）中具有第二人稱權威——這個權威是獨立于所欲求（或可欲求）的結果或狀態的理由和規范的源泉——和按照這些規范和理由行動的能力。當我們承認其他自由和理性行動者的要求時，我們事實上就遭遇了“理性的事實。”我們預設了理性存在者的平等尊嚴和我們按照一條“法則”或一個理由（植根于尊嚴的第二人稱理由）行動的能力，這個法則或理由不是來自可能成為欲求對象的任何事態或結果的價值，而是最終源于作為與他者互動的自由和理性人。

其次，簡單考察一下“理性事實”在康德《實踐理性批判》的論證中是如何運作的。康德讓我們想象一個人，他的君主命令他提供虛假證言，以使得一個應受尊敬的人被處死（1996a：30）。康德注意到，沒有人可以肯定地說出在此情形下這個人將會怎么做，但是康德仍然堅持認為，任何處于這個情境下的人都會承認，他可以拒絕君主的要求，因為他會認為他應該這么做。由于我們都已經默認了道德律的權威，我們必須認為我們有能力按照道德律行動。我們不可能毫無矛盾地認為某件事是不可能的，卻又從實踐視角認為這是我們應該做的事。

很明顯，如果承認道德義務的權威要求我們預設我們能夠按照獨立于我們的欲求（包括求生的欲求）約束我們的法則行動，那么我們就不能在關于道德義務的權威的論證中預設自主性。但正如我已經說過的，康德不再對這個策略感興趣。不過，康德很明顯把這個例子作為證據，不僅僅是證明任何人都必須承認他能夠遵守道德義務（接受它），并且證明他能遵守一般而言的絕對命令，因為康德在我們已經討論過的那個段落（1996a：30）之后給出了絕對命令的一個形式（“你要這樣行動，以使得你的意志的準則總是能夠同時作為頒布普遍法則時的一個原則”）。[67](#_67_36)并且，那是他為了表明我們必須接受意志自主性——即我們被意志的形式原則所約束——而必須已經建立的。但為什么應該如此？我們目前為此所知道的是，我們能夠按照我們接受的權利的原則行動，而不考慮我們的欲求及其結果。正如理查德·普賴斯（1974）和W.D.羅斯（1930）這些道義論的直覺主義者相信的，這與我們說這可以用一個獨立的權利事實得到解釋，而不需要意志自主性是相一致的。為什么要假設在我們的道德義務背后必須存在像絕對命令這樣的意志的形式原則？

然而，假如我們不僅僅考慮在康德所描述的情境下的人應該拒絕君主的命令，而且假設他將會在道德上為此負有責任。在認定他負有責任的第二人稱傳達中，我們將會假設他有內在動機按照道德義務去做。如果不假設他可以通過按照相關的第二人稱理由行動來接受那個要求，我們就不能合理地將他作為一個道德行動者來要求。而且，如果我們認為任何在那種情境下的理性人都將因此負有責任，那么我們也應該認為，使得一個理性人遵守道德義務的東西，其自身必須包含一個使他按照道德義務行動的動機來源。這個預設需要一個不是來自假設某人有做某事的規范理由，不論它們的優先性還是力量，而是一個來自道德義務中的特有的第二人稱理由。它來自加里·沃森所說的“道德傳達的限制”（1987：263，264）。我認為，由此可以推出，使得我們遵守道德義務的第二人稱能力，必須包含構成道德義務的（第二人稱）理由，以及按照這些理由行動的能力的來源。在這個預設中，我們實際上預設了意志的自主性。使得我們能夠具有責任能力的意志能力，即第二人稱能力，是“其自身的法則，”因為它是第二人稱權威的基礎。

### 絕對命令的第二人稱解讀

那么第二人稱能力由什么構成呢？它必須由某種類似從第二人稱視角向自己提出要求的能力構成，即只有當某件事與我們（或任何人）從作為相互負責的人們分享的觀點出發，會對每個人（因此也會對自己）提出的要求相一致時，才選擇做這件事的能力。但那只是絕對命令的第二人稱版本。事實上，最自然的解讀絕對命令以及像黃金法則這樣同源的道德原則的方式，是第二人稱的方式，即通過一個人（任何人）從道德共同體成員公開分享的視角出發能夠合理地向所有人提出的要求來解讀。對于道德義務而言，重要的不是一個人希望或更愿意所有人做什么，而是一個人期望別人做什么，以及我們會同意任何人能夠向作為相互負責的平等的共同體成員的其他人提出的要求。因此，要求意志自主性假設的是道德義務的第二人稱方面，也就是說，道德義務就是我們對彼此負有的責任。

但是，按照他人能夠使得一個人成為他律而非自主性的要求行動，難道不是被他人而非自己支配嗎？或者換一種方式講，自主性如何可能由完全來自意志內部的法則構成，如果它是在第二人稱互動中實現的？對這個反駁的回應是這樣，當一個人因為這是道德共同體的權威命令而決定拒絕君主的要求時，道德共同體成員的第二人稱視角就成為他自己的視角，正如這是其他人的視角一樣。一個人從他作為自由和理性人所分享的觀點出發對自己的行為提出要求。

### 契約論的基礎

沿著我在本書中發展的線索，對第二人稱觀點的解釋提供了一種最自然的激發道德理論中的“契約論”的方式。引用一個頗有洞見的評論者的話，契約論者將道德看作是關于“人們是如何與彼此相處的”概念（Kumar 1999：284）。[68](#_68_36)或者像斯坎倫所說的，“契約論者的理想是刻畫”與他人的特定“關系”，即“相互承認”（1998：162）。道德原則在契約論者的觀點看來有一種獨特的作用：它們是相互尊重的中介。[69](#_69_36)它們不只是告訴我們應該或必須執行哪些行為；它們也介入基本的人際關系：相互負有責任的人們之間的相互尊重。[70](#_70_36)這些都是不可還原的第二人稱問題。

對斯坎倫而言，解釋道德權威的困難在于解釋“正當和錯誤相對其他價值的優先性”，或解釋正當和錯誤的特殊的“重要性”（1998：148，149）。在他最初形成這個立場的論文里，斯坎倫（1982）認為契約論者的道德的“動機基礎”是按照可以向他人提供正當性辯護的方式行動的欲求。然而，在《我們虧欠彼此什么》中，斯坎倫偏離了他原來的觀點，認為契約論的基礎是，在相互承認的關系中，與他人相對的立場就其自身以及作為如友誼這樣其他有價值關系的不可消除方面的“價值”和“訴求”（1998：158—168）。

這顯然是一個具有吸引力的觀點，但正如密爾試圖訴諸“與我們的同類的聯合”來解釋道德的強制性——斯坎倫事實上也將他的觀點與之比較，我們很難看出這個觀點如何能夠充分揭示道德義務的非選擇性特征（Mill 1998：ch.3）。這是斯特勞森觀點的另一個例子；這個論證似乎提供了一個錯誤種類的理由。相反，我提出的方法可以解釋，自由和理性的人們彼此提出主張和要求的立場是某種我們共同承諾的東西，只要我們更一般地采取第二人稱立場，而不是僅僅將它看作我們認為友好的人際關系不可消除的方面。

后果主義的權利理論和道義論的權利理論（比如契約論）爭論的一個核心議題曾經在于，是否可以為行動者相關限制（“道義論約束”）提供令人滿意的哲學基礎（Nagel 1986；Scheffer 1982）。自摩爾以來，后果主義者認為，如果要避免比如背叛或傷害他人，那么這必須是因為背叛或傷害是一件壞事。[71](#_71_36)如果它是壞事，那么不論做壞事的人是誰，它都同樣糟糕。所以，比如說，如果一個行動者能夠做某件相當于背叛另一個人的事情，但由此卻可以防止另外兩個人遭到完全類似的背叛，假設這是因為另一個可能的背叛者在看到前一個行動者的背叛行為時受到觸動，因而放棄她的背叛計劃，那么從道德的觀點來看，這兩種結果應該互相取消。一個行動者自己背叛他人這個事實對于行動者有理由這樣去做沒有內在的影響。不論她如何選擇，世界上將最終多出一個背叛的事件。

除了作為道德嘗試的一個部分以外，大家熟知行動者相關約束可以從契約論或者間接后果主義的路徑（比如規則功利主義）推出。[72](#_72_36)如何為這些推導提供一個更深的哲學基礎，這個基礎自身可以確認而不削弱行動者相關約束的例子，這仍然是一個問題。比如，間接后果主義的困難在于，即使我們認為有（行動者中立的）后果主義理由，將違背常識的行動者相關的道德約束的行為稱之為“錯誤的”，或者有理由想要人們（包括我們自己）認為他們是錯的，我們仍然不清楚一個后果主義者如何能夠使她自己合理地認為（同時又接受更深的行動者中立的理由）行動者們確實應該避免這些行為，假如這樣做可以增加總體的行動者中立的價值。

如果契約論的基礎可以建立在對第二人稱觀點的認可之上，那么我認為這就可以為行動者中立限制提供所需的那種基礎。它將確證那些本質上關系性的理由，那些理由不關注怎樣對世界是好的，或者甚至哪種行為根據它們的內在性質應該提倡，而是關注我們如何按照主張和要求彼此聯系，這些主張和要求是我們不可避免要假設我們有權威向彼此作為他人中間的一個自由和理性的人提出的。它將提供正確的理由。

## 第三章　第二人稱立場與第二人稱理由

當有人說“你”的時候，我和你關系中的我也被說出了。不論是誰在說“你”，他不是在說某種關于他的對象的東西……他處于關系之中。關系是相互的。我的“你”以我為依據行動，正如我以此為依據行動一樣。

——馬丁·布伯，《我和你》

本章的任務是闡明作為本書主要關注點的第二人稱介入的特有形式——第二人稱理由的傳達。有很多類型的互動（包括許多涉及相互意識的互動）并不包含當一個人為另一個人提供行動理由時存在的對等承認。甚至在理由給予的集合內，基于我們的目的考慮，我們也要從兩方面進一步銳化我們的關注點。首先，很多這類互動也包含非理性的影響，如恐嚇、引誘等等。我們只關注從非理性因素中抽離出的純粹的理由給予（或者作為第二人稱傳達的互動）。其次，在有些理由給予中，那些理由自身并非是第二人稱的。我們的關注點是第二人稱理由的（第二人稱）傳達。

一些看似對等承認的東西也會出現于非理性的情境中。例如，當兩條狗彼此鎖定目光，懷著戒備、渴望或敵意望著對方，這里當然存在一種形式的相互意識，即使我們不去假設狗具備通常伴隨人類相互意識的一系列更高級的態度。[73](#_73_36)但這種類型的意識還不是我們所說的第二人稱的。它不需要涉及任何形式的傳達，更不需要把對方當作一個人來傳達。兩位職業拳擊手從彼此眼中尋找對方動作的線索，這時他們并不是真的在彼此傳達（目前為止絕對不是）。他們的思想和經驗涉及第一人稱和第三人稱視角的結合，這種結合即使同時具備第一人稱和第三人稱視角，也并不等同于第二人稱立場。每一方都看著對方在看著他。沒有哪一方把對方當作一個“你”來聯系——對于這個“你”而言，另一方也是一個“你”。用馬丁·布伯的話來說，每一個“我”都是一個“我和它”，而不是一個“我和你”（1970：55）。

然而，假設有一方輕蔑地看著另一方。這在任何方面都仍然不一定是第二人稱的；它不需要向另一方表達蔑視。表示（或者甚至試圖表示）輕蔑的表情可能并不交流，或者甚至并不尋求交流這個情感。（比較一下朝著某人丟球——甚至朝著某個看著你向她丟球的人丟球——與丟球給她。）甚至當有人交流蔑視時，他交流的態度自身也不是第二人稱的；它不表達任何第二人稱的理由。與憤怒、怨恨以及其他斯特勞森式“反應態度”不同的是，輕蔑并不表達本質上包含答復請求的要求或命令。[74](#_74_36)如果一位拳擊手在回應對手的一記直拳時說道，“你打不到我”，他可能預設了在對手拳擊技術問題上的權威，或者在對手是否被恰當地貶低為一名差勁的拳擊手這個評價問題上的權威，或者在與這些問題相關的各種認知議題方面的權威，但他絕沒有由此而預設向他的對手的意志或行為提出要求或命令的權威。[75](#_75_36)

現在我們想象一名拳擊手向另一名拳擊手說出或表達出某種提出了主張的東西。假設這是在1965年的重量級拳擊賽中，默罕默德·阿里不斷用命令式的問題來侮辱激怒弗洛伊德·帕特森：“我叫什么名字？我叫什么名字？”那么這就是我所設想的那個意義上的第二人稱。這是一個用“你來告訴我啊……”這樣的答案來回應的要求。問題只有向有能力和立場作出合理回應的存在者才能合理傳達。[76](#_76_36)這個問題明顯不僅預設了提問或者甚至要求回答的規范地位，而且預設了阿里賦予自己的，要求對方通過名字承認他的權威。（你可能記得，即使阿里因為改信伊斯蘭教而改了名字，帕特森依然堅持稱阿里為“卡修斯·克萊”。）這使得這個例子正好位于我們關注的范圍之內。當然，阿里的例子不是一個純粹的第二人稱傳達的例子。他的目的也明顯是工具性的，是為了挫敗帕特森的銳氣和羞辱帕特森，是為了擺弄和打亂他的陣腳。但甚至在這里，由于阿里認為帕特森對他無情的重擊是理所應當的，他可能已經以第二人稱的方式看待了他所做的一切。他可能已經想到他正在行使人與人之間的正義，要求對他作為一個人的認可。

或者考慮一下韋克菲爾德牧師的這個評論：他的女兒“早已學會看著冒昧無禮者而使其窘迫不安”（Goldsmith 1901：52）。他的陳述是否在我們意義上是第二人稱的？都有可能。如果“看著冒昧無禮者而使其窘迫不安”的意思是，看著潛在的追求者的方式單純是尋求導致更進一步熟悉的希望受挫或受打擊，那么不需要有任何第二人稱的東西存在。而且即使看著是一種表達形式，比如表達蔑視，那么除了關于是否相信他的女兒們單身以及她們態度的問題，或者關于冒昧搭訕她們會有多么高尚或卑鄙的問題，沒有任何主張或要求得到表達。另一方面，可以這么說，如果她們的臉色傳達了對冒昧無禮行為的指控，那么她們的確對追求者的意志或行為提出了主張或要求。她們希望、請求，或者要求追求者放棄。并且，如果是這樣，她們預設了以這種方式向追求者進行傳達的權威，并且也像是從道德共同體的觀點出發一樣，表明追求者沒有權利像他們所做的那樣向她們進行傳達。[77](#_77_36)

有大量更少戲劇性和文學性的第二人稱傳達的例子。克里斯蒂娜·科斯嘉提供了一個例子：一名學生出現在辦公室門口，詢問老師是否有時間談話（1996e：141）。[78](#_78_36)這位學生可能沒有假定他在老師的時間安排上具有任何主張，除了考慮她的請求所需的時間之外。但是她的確預設了這種主張，以及人們在提出請求或問題時會預設的其他東西。她將自己傳達給作為一個獨立的人的你，在這個例子里，你是作為一個與她處于某種教學關系的人。并且她預設，你和她能一致贊同所有這些預設。

這些傳達的形式與我們對待寵物貓的方式之間有重要區別。在后者里面當然能夠存在第二人稱的表相。我們對我們的貓說話、表達情感，而不單純是朝著它們說話、表達情感。不過，盡管我們當然會訓練它們，我們卻不會對它們施加主張，也不會認為我們的寵物可以負責任，就像我們對彼此所做的那樣。所以我們不需要預設，也不需要對等承認我們（和它們）具有施加主張和認定責任所需要的能力，比如承認我們各自具有我們各自能夠進入的獨立視角。[79](#_79_36)誠然，當我看著我的貓的眼睛時，我不能逃避這種感覺——它也在以某種人的方式看著我的眼睛，我也不能擺脫這種希望——它不是以“這是那個喂養我或將我當作寵物的人”的方式看著我。但是我發現，這個想法是不可能成立的，即它能夠以想象的方式進入我的觀點，或者認可我是一個具有獨立視角的存在。[80](#_80_34)但這正是阿里、牧師的女兒們以及那位學生的傳達預設的。

### 移情作用和亞當·斯密論交換

這引出了移情對于第二人稱觀點的中心地位。我們會在第七章用更多細節考察這點，但是現在將一些主要的要素展現在我們面前將會有所幫助。當我把他人看作一個“你”的時候，我將她看作具有與我對等的同樣關系。我將她當作與我發生對等聯系的人來聯系。這包含了什么？它部分地包含了一系列豐富的高階態度：我意識到她對我的意識，意識到她意識到我意識到她的意識，意識到她意識到我意識到她意識到我的意識，等等。[81](#_81_34)這仍然不是第二人稱參與的全部，因為正如我們已經看到的，非第二人稱的相互意識可以具有類似的結構。不論位于哪一層級，所有這些意識都可能是非第二人稱的，而且如果它們是非第二人稱的，它們就不等同于第二人稱意識，不論我們把它們堆得多高。關鍵的區別在于，我和她必須相互意識到我們的第二人稱聯系。我們必須對彼此具有第二人稱的視角。我必須能夠將她看作對我的傳達有（或多或少理性的）回應的，而她也將我的傳達看作對他的理智的回應或傳達。

這是將我們相應的視角帶入互動的東西，并且它要求我們能夠占據彼此的視角。我必須能夠從他人的觀點將他對我的傳達的回應看作是或多或少理性的。我必須能夠通過她的眼睛看見我的傳達。與此類似，為了使她能夠理解我的傳達，她必須將它看作某種從我的視角看來合理的東西。為了生動地看出這點，我們考察一個傳達失敗的例子。一個人問：“你有時間嗎？”[82](#_82_34)另一個人回答：“對不起，我正在做別的事情。”第一個人如何解讀這一回答？讓我們假定，她不需要回憶就知道她想要表達的意思：“你知道現在是幾點嗎？”但是為了了解另一個人所想的她表達的意思，她需要記住她說過什么，并且從另一個人的觀點出發考慮他可能如何解讀她的話。當她回想起她說的話——不是把它們說出來，而是從她的聽者的視角——她就了解她的對話者必定是這么理解她的意思：“你現在是否有時間和我一起或幫我做某件事（這會比告訴我幾點要花更長時間）？”[83](#_83_34)

因此第二人稱性要求移情或者將自己置于他人立場的能力。通過想象進入他人立場的投射，或者像它有時被稱作的“模擬”那樣，不是“移情”所能指稱的唯一對象。[84](#_84_34)作者們頻繁使用“移情”來指稱包含模擬和其他移情形式（比如情緒感染和共享情感）的各種現象這一事實，使得事情進一步被混淆。[85](#_85_34)我傾向用“同情”來指不是完全從他人的觀點，而是從我們關心他人的第三人稱視角感受到的對他人的關注情感，而用“移情”來指想象地進入他人立場或通過感染他人情感產生的情感。[86](#_86_34)第二人稱互動要求模擬或想象地投射到他人觀點這種意義上的移情（應該注意到，同時要保留對我們自己獨立視角的意識）。[87](#_87_33)

很多哲學家已經論證過，移情（模擬）相當普遍地包含在將心靈狀態賦予他人的過程中（Goldman 1989，1992；Gordon 1986，1992）。[88](#_88_35)關于這個假設似乎有一些令人印象深刻的實驗證據。在一個實驗中，阿莫斯·特維爾斯基為實驗對象講了這個故事：

克雷恩先生和蒂斯先生預約了同時從機場起飛的不同航班。他們乘同一輛巴士從城里出發，遇上堵車，比預訂的航班起飛時間晚了三十分鐘到達機場。格雷恩先生被告知他的航班準時起飛了。蒂斯先生被告知，他的那班飛機延誤了，但是在五分鐘前剛起飛。請問他們誰更生氣？（Kahneman and Tversky 1982）

如果你和特維爾斯基96%的受試者一樣，你大概會立刻說蒂斯先生比格雷恩先生更生氣。你如何確定這點？阿爾文·戈德曼（1989）論證說，以下情況是不太可能的，即我們全都掌握一些常識理論，而這些理論在一個我們可以應用于當下例子的一般論述上有交集，或者我們全都有意識地設想我們自己在過去是什么感受，并通過類比推理。看起來更有可能的是，你只是無意識地分別投射進入蒂斯和格雷恩的情形，并通過想象模擬“站在他們的角度”的情感。如果這是正確的，那么（至少有一種重要的）將信念和情感賦予他人的能力，與以第二人稱方式彼此介入的能力是緊密相連的。

亞當·斯密（他的《道德情操論》是對移情在人類思想和實踐中地位的最完備和細致的解釋）大體上同意模擬論者的論斷。斯密說，把握“其他人感受”的唯一方式是通過“設想我們自己在同樣情形下應該會有什么感受……盡管我們的兄弟在受折磨，但只要我們自己還是安逸自在，我們的感官就永遠不會告訴我們他在受怎樣的折磨”（1982b：9）。斯密將他關于移情普遍存在的洞察，與對某些獨特道德現象（具體說來是正義、相互責任、尊重和尊嚴的道德現象）深刻的第二人稱特征的敏銳認識相結合不是偶然的；這些道德現象的第二人稱特征在本書后面多處得到了證明。[89](#_89_34)的確，將斯密看作討論“第二人稱”的最早的哲學家之一（如果不是第一個的話）是不會有大錯的。

舉例來說，《國富論》幾乎一開始就討論斯密稱作“交換”的第二人稱互動的特殊形式的人類能力及其與相互尊重的關系。[90](#_90_34)斯密說，當其他動物需要幫助時，他們沒有其他“說服的方式，只有從（他們）需要其幫助的那些人那里獲得幫助這種方式……小狗向母狗搖尾乞憐，而獵犬努力通過一千種吸引方式獲取它主人的注意。”（1976：25）博取同情和討好不要求第二人稱傳達的能力或移情的能力。這些是非第二人稱的回應，能夠以第三人稱方式試探和引出。回想一下我們最初的例子——讓某人對你和你疼痛的腳產生同情。他人的同情的關心不需要回應任何由你表達的東西，也不需要回應任何要求他人給予你在第二人稱關系中的立場。[91](#_91_34)

當然，我們人類的確經常依賴于彼此的同情。通常這是好事，甚至是值得欲求的。“但是一個人幾乎一直會遇到需要他的同胞幫助的情形，對他而言僅僅寄希望于通過他們的善心來獲得幫助是無用的。”（Smith 1976：25）基于人類生活的不可預測，我們通常不能期望他人以這種方式照顧我們。此外，試圖獲得他人幫助可能會將我們暴露于屈從于他人的風險之下。通過“曲意奉承獲得關照”，我們可能將自己置于他人的憐憫之下，容易遭到他們的貶低，如果不是受到他們支配的話。[92](#_92_34)斯密相信，令人高興的是，自然已經賦予人類更有尊嚴的選擇：“交易、貿易和交換的一般傾向。”（25）在斯密看來，自由交換包含了預設一種形式的相互尊重的第二人稱傳達。

我們熟悉這個斯密式的觀點：在一個經濟良好運行的社會，富人和窮人同樣通過作為互惠交換的正式和非正式的市場獲取他們的需要和欲望。“我們不期望從屠夫、裁縫或者面包師處收獲善心，而是從他們對自己利益的關注中得到我們的晚餐。”（Smith 1976：25）但是盡管它的作用動機是自我利益，沒有第二人稱規范基礎的預設，交換是不可能的。為什么其他動物不能進行交易？他說，“沒有人見過一條狗用一根骨頭與另一條狗公平和有意地交換另一根骨頭。沒有人見過一個動物通過手勢和叫聲告訴另一個動物，這是我的，那是你的；我愿意用這個交換那個。”（25）斯密顯然認為，交換是雙方承諾了各種規范性預設的一種互動，比如，預設了交換是通過自由的相互同意進行的，預設了雙方都不會直接拿走他人擁有的東西，等等。雙方必須假定另一方在公平交易，不是在交易的東西具有公平價值這個意義上（自擔風險——自我利益和協議進行調節），而是在雙方誠實交易、提供的貨物會實際送達，雙方可以自由拒絕交易和離開時不受強制，雙方不會試圖通過強制手段重新獲取他自由賣出的東西等等這些意義上。

因此交換包含對管理交換雙方的規范的對等承認，并預設雙方相互負有責任，具有抱怨、拒絕強制等等的平等權威。因此，為了參與交換，我們必須能夠具備必需的對等承認，而這要求移情。為了估量對方是否在真心誠意交易，每一方都必須嘗試確定：對方是否在試圖確定我們是否在誠信交易，對方是否在試圖確定我們是否在試圖確定對方是否在誠信交易，以此類推。所有這些都要求雙方能夠靠想象將他們自己置于他人的觀點，并且對比我們認為從那個視角出發合理的回應與我們從第三人稱理解的對方的實際回應。[93](#_93_34)所以這要求的不僅僅有移情，正如我們將會看到的，還有通過從第二人稱觀點能夠理解的主張、要求和規范控制的交換雙方。[94](#_94_34)

### 驅使與指導

在第七章我們會回到移情與第二人稱思想和對話的關系。我們現在轉向人際影響的理性形式和非理性形式之間的差別。正如我們所定義的，第二人稱傳達就其本質是理由給出（由于它試圖給出的特定種類的理由而得到進一步區別）。那么為了恰當地集中于第二人稱理由給出，我們必須記住W.D.福爾克關于“驅使”和“指導”（1953）之間的區分。[95](#_95_33)由于我已經指出的事實（甚至純粹的第二人稱理由傳達也具有純粹建議中缺少的指導性要素），我們的任務變得復雜了。按照我的理解，第二人稱傳達對被傳達者的意志（與建議類似，不僅僅是對她關于她有理由做什么事情的信念）提出了一個主張。它假定的不只是按照建議的方式告訴另一人可以做什么，而且是以某種方式或在某種程度上告訴這個人要去做它。不過，本書的一個核心主題（而且是關于費希特觀點和普芬多夫觀點的反思）是這種指導性的主張和要求與強制和其他驅使有根本的不同。第二人稱傳達尋求通過一個人的自由選擇，并以承認她作為一個自由和理性行動者的方式來指導她。

區分位于極端的理性影響和非理性影響相對容易。一篇向大眾宣讀的道德論文，目標是通過理性論證冷靜地說服它的讀者接受它的起因的正義性，這顯然是試圖指導而非驅使。[96](#_96_33)一個惡霸用威脅的神情提出挑釁，這明顯是驅使而非指導。但是有很多介于中間的例子不是那么清楚。比如一份不受歡迎的提議，因為雙方都知道被提議者不能根據他更好的判斷拒絕提議，是驅使還是指導呢？即使提議一般而言是提供指導，這一份提議也許可以被合理地當作驅使。提議的恰當條件包括被提議者在雙方假設他可以和能夠拒絕的意義上擁有拒絕的自由。一份被提議者只能接受的提議只有指導的表相，但“深層結構”是驅使。

然而，假設提議是受歡迎的，但提議者試圖通過與接受提議的理由只有偶然聯系的影響形式來誘使對方接受。比如，推銷員很早就學會，慢慢進入在相互意識范圍內起作用的個人關系，通常是比詳細描述產品特征更有效的策略。魅惑、哄騙、幽默、眩惑和恫嚇都以非理性地說服而非優先提出理由為目標。有一些理由（例如，經歷某種經驗會是怎么樣）我們只能通過想象的參與的形式理解，這會改變我們通常看事物的方式，比如，通過一部令人震撼的電影或小說，或者如休謨所說，“通過對事例的生動描述”（1985a：230）。

使用威脅的強制通常被認為是驅使，但它值得我們停下來考察一下為什么應該是這樣。首先，我們必須區分“理性”的強制和真正的暴力或恐嚇。后者試圖繞過或削弱理性過程，而理性強制不采取這種方式。當某人以非脅迫的方式提出威脅，比如他說“我感覺必須告訴你，如果你做A，那么X、Y和Z這些惡就會發生”，可以說她可能正確地假設了，這為那位被強制的行動者提供了一個真正的理由，行動者可以理解這個理由并據此行動。所以為什么威脅不是指導而是驅使？很明顯，如果有另一個人單純是要將威脅告知行動者，他真心相信這是一個默認的理由，那么這就是指導而非驅使。為什么當威脅由威脅者說出時，甚至是以“非威脅的方式”，它就變成了驅使？

當某人單純告知另一個人，如果他做某件事災禍就會降臨在他身上時，即使是她本人會引起災禍，這里給出的理由也不是獨特地第二人稱的。它不需要能夠被傳達就能存在，它也不需要被傳達就能被某人具有。我可以安排某人認識到我做X、Y和Z的意圖，假如他不以不包含任何形式的交流的方式做A（我可能會讓他讀到我的日記）。

當然，威脅不單純是告知。威脅為什么是驅使的理由可能是，在威脅是否提出或實施取決于威脅者這個意義上，它們創造了一個理由。這的確沒錯，但是在很多例子里面，一個人在給另一個人理由時創造了一個理由，但這并不因此使得威脅成為驅使而非指導。當你點一份火腿荷包蛋松餅時，你為服務員提供了一個為你送上它的理由，這個理由在你提出請求之前不存在。但是這時你是在指導，而非驅使。區別在于，在這個例子里你和服務員都接受背景的權威關系，這些關系賦予你點餐的立場，并因而為他創造出以這種方式行動的理由。這些對于純粹的威脅都不成立，當然，盡管對于有相互接受的法律、習俗或道德支持的某些有時稱作“威脅”的東西是成立的。如果老師“威脅”要突擊考試，除非她的學生更刻苦閱讀布置的內容，并且所有人都同意這完全在她權威之內，那么她就不是單純在驅使她的學生——她為他們提供了一個學習的進一步理由。她所做的其實不是在強迫或驅使意義上的威脅；她讓他們知道，她有權威實施懲罰。

在我看來，使“理性”威脅的強迫成為驅使而非指導的，是它企圖以合法主張或要求所使用的第二人稱方式創造理由，但缺乏對威脅的“懲罰”恰當的規范性支持，因此只提供了責任關系的表相。這就好像他們用被授權的懲罰的警告，替代可靠威脅中的權力的嘗試，使他們的驅使成為第二人稱的指導。實際上，威脅或其他形式的強迫或操縱，時常伴隨著關于得到辯護的權威的自我放縱的合理化的幻象。獨裁者和虐待者經常通過想象他們的原因的正當性來安慰自己。或者他們可能在為他們的“權威”的自我服務的合理化和單純純粹的威脅之間搖擺。[97](#_97_33)

然而，假設某人具有實施某種懲罰的權威。回到我們早先的例子，假設你有權威將另一個人的腳從你的腳上堅決然而溫柔地抬起，如果他拒絕自覺挪開他的腳。假設你告知他這點，讓他知道，如果他不挪開他的腳，你就會替他挪開。如果你有這個權威，那么不論你的要求是如何命令的口氣，這個威脅性的通知都不等同于強迫。然而，如果你是威脅要堅決而溫柔地將他的腳從公共人行道上你最喜歡的一個部分挪開，那么這就是強迫，因為你沒有權威要求他那么做。在我看來，強迫和告知“一場災禍”會“公正地降臨（到某人頭上）”之間的區別，只有在第二人稱概念循環內，并最終從第二人稱觀點出發才能做出（Pufendorf 1934：91）。[98](#_98_33)

### 語言行為和恰當條件

在下一節，我們會簡要考察第二人稱的理論推理（為信念提供理由），這是為理解第二人稱實踐理由的特殊特征所必需的某些重要對比做準備。不過在此之前，將語言行為——我們對此已經隱含地假設了——的奧斯丁式的分析框架更明確地呈現在我們面前，這是有幫助的。這對于理解第二人稱實踐理由特別相關。不過，在下一節會更清楚，如果我們要把握我們如何提出信念的理由，以及并非特有的第二人稱的實踐理由，這也是必要的。

奧斯丁（1975）關注的是，語言的習俗特征如何使得人們在使用一個句子時進行多種多樣的“語言行為”成為可能——命名一艘船、宣布一對新人結婚、提出警告、下賭注等等。奧斯丁從三個維度分析語言行為：（1）言內行為（the locutionary，表達的語義內容），（2）言外行為（the illocutionary，行動者在表達一個句子的同時所做的事情），（3）言后行為（the perlocutionary，表達一個句子產生的進一步影響）。因此，“這個地區有只獅子跑出來了”，可以同時表達有關“美洲獅”出現的語義內容（言內行為），構成一個警告（言外行為），并且救了那些聽到它的人的性命（言后行為）。

言外行為總是包含傳達的要素，即使只是針對大范圍的聽眾，這通過考察奧斯丁的范疇可以得出。奧斯丁列舉了以下種類：“裁定”（“verdictives”，司法審判和其他官方的裁決），“決定”（“exercitives”，權威的其他運用，比如投票或提出主張），“承諾”（“commissives”，使說話者作出承諾，就像諾言或契約），“態度”（“behabitives”，對行為或事件的第二人稱反應，比如譴責、感謝或道歉），“解釋”（“expositives”，傳達的“闡明行為”，比如肯定或否定）（1975：150—163）。我們首要關注的是決定、態度和承諾、引出和關聯的獨特的第二人稱理由。[99](#_99_33)但是，下一節我們集中于理論的（非第二人稱）理由給出中包含的解釋。

奧斯丁認為所有類型的言外行為都有“恰當”條件：為了使行動者成功做出一種特定的（習俗定義的）言外行為（例如為了使一個語言行為成為一個警告或命令）而必須為真的條件，或者為了使行為（在習俗上來講）被恰當完成而必須為真的條件。奧斯丁說，當第一種條件沒有得到滿足時，行為就會“失敗”；那種特定的行為沒有發生。當第一種條件得到滿足，但第二種條件沒有滿足時，他說言后行為就被“濫用”了。相應種類的行為被完成，但是沒有恰當地完成（1975：18）。再一次，“恰當”在這里應該理解為習俗的而非規范性的。位于一種習俗之外的人，可能發現一種現行的習俗是完全錯誤的，但同時可以正確地將一個行為判斷為習俗上恰當的。（在這個例子里，雖然外來者必須同意，奧斯丁式的（習俗的）恰當條件得到了滿足，她可以否認“規范性恰當條件”得到了滿足——她認為，由此還沒有傳達真正的規范理由。）

以下是第一種恰當條件中兩個特別相關的條件：

（1）必須存在一個被接受的，具有一定習俗作用的習俗程序，這個程序包括特定的人在特定環境對特定詞語的運用。

（2）在給定情境中的特定的人和環境，對于所訴諸的特定程序的運行必須是恰當的。

奧斯丁所說的習俗程序，是指某種具有充分廣泛的事實上的權威的東西。假設一個人試圖用古語（“My seconds will call on you”）來向另一個人發出決斗的挑戰。正如奧斯丁注意到的，這在較遠的年代會等同于挑戰，但是因為現在大多數人拒絕決斗，以及與此相關聯的程序和榮譽準則，現在我們有可能對這種挑釁不屑一顧，把它看作荒謬的（雖然眾所周知，在某些情境下并非如此）（27）。因為作為先決條件的事實上的權威不存在，試圖提出的挑戰就“失敗”了。然而，當準則被充分廣泛地接受時，這就有所不同。當足夠多的人接受，被挑戰的人有義務接受挑戰，否則就會名譽掃地，并且當足夠多的人承認這種語言形式，那么只要其他條件成立，使用這些詞語通常就足以提出挑戰并由此創造一個要求回應的義務，至少從習俗上來講是如此。你不能從“是”得到“應當”，因此再一次，這里的想法不是說，任何真正的（法理上的）義務來自于挑戰的存在。相反，這里的觀點是，只有當足夠多的接受被挑戰的人有（事實上的）義務回應，挑戰自身才能在奧斯丁的事實的習俗意義上存在。

此外，有一些其他條件，雖然對于完成相關的言外行為不是必要的，但是另一方面對于相關語言行為不被“濫用”，因而不變得令人不愉快是必要的。這些條件要求對實踐的參與在多種方面是真正的和真誠的。[100](#_100_33)奧斯丁的濫用的例子包括不真誠的諾言、祝賀和建議（40—47）。如果我作出承諾，但沒有遵守的意圖，那么只要其他恰當條件得到滿足，我就作出了承諾，但是這么做的同時我違背了我的承諾自身預設的規范。與此類似，如果一個人向另一個人挑戰，但是不接受構成決斗實踐的榮譽和“尊重”規范，也沒有意圖遵守這些規范，他就是在以“濫用”的方式提出挑戰。

奧斯丁的框架能夠應用于一個人試圖為另一個人提供做某件事的（規范性）理由的語言行為。舉例來說，有一些（用非第二人稱理由）給出建議的規范，建議者和聆聽建議者在相應地提出和接受建議時隱含地預設了這些規范。即使有人事實上不接受這些規范，如果這個人將自己表現為在提出建議，另一個人就有權利假設這個人接受了規范，或者至少這個人將會按規范行為，就像接受了規范一樣。此外，這些規范也為其他人在規范被違背時提出責難提供了基礎。如果最后發現我的“建議”是純粹為自己服務的，你就有根據抱怨。與此類似，當一個人試圖通過命令、主張、請求或其他方式為另一個人提供一個第二人稱理由，她就預設了雙方都接受奠定這些理由基礎的規范和傳達這些理由的立場。

### 傳達信念理由

關于為信念和行動相互提供理由，菲利普·佩蒂特和邁克爾·史密斯（1996）已經一般地為這些論斷的一個版本提出了論證（另見Bohman 2000）。[101](#_101_33)在他們看來，我們總是接受“對話的立場”，只要當我們向彼此嚴肅地表達關于相信或做事的理由的觀點時，它就帶有重要的假設。佩蒂特和史密斯沒有將第二人稱理由的傳達作為特殊情況來討論。因此，考察一下他們的討論是有幫助的——這是因為它指明了對等承認在關于相信什么和做什么的所有嚴肅對話中的作用，同時也是為了提供對照的背景，在此背景下可以把握對等承認和第二人稱實踐理由之間的特定聯系。

佩蒂特和史密斯說，“對話是一種手段，由此我們承認他人，并尋求他人的承認。”（1996：430）在嚴肅的“理智對話中”，人們“授予他們的對話者權威，與此相應也假定他們的授權”（430，432）。當議題是相信什么時，雙方共同假定，“他們都是值得聽取的權威”，當他們意見不同時，“重新審查共有的證據通常能夠顯示誰是錯的并由此達成一致。”（430—431）這里的觀點不是說，為了值得參與嚴肅討論，嚴肅的協同研究的參與者必須相信對方是可信的或明智的，或者甚至是理智上具有充分能力的。相反，真誠的討論必須在對方是有能力的理論推理者這個假設之上進行。否則，與她進行的關于相信什么的真正討論就其自身就完全不可理解。

具體來說，佩蒂特和史密斯認為，占據“對話立場”的每一個參與者都必須假設：（1）存在規定各自應該相信什么的規范，（2）每一個參與者都能夠了解這些規范，（3）每一個參與者都能夠通過這些規范指導她的信念（1996：433）。再一次，這里的觀點是，只有當相互給出理由被預設了，它自身才能得到理解。只有我們假設對方是有能力的推理者，并假設她接受信念規范及其指導，為了確定相信什么這一目的參與討論才是可以理解的。當然，可能存在進入表面上是真正互動型探究的對話的各種外在理由，這種探究不要求這一假設。或者我們可以按某種其他方式將與他人的“討論”作為證據（比如“我總是相信與他所說的相反的東西”）。

這是一個比關于語言行為的一般奧斯丁式的觀點更強的論斷。舉例來說，一個建議者必須一般地假設，接受建議者具有規范性指導的充分能力，以遵從她的建議。但這并不使建議者假定被建議者能夠為自己提供建議，或者參與一場關于要做什么的真正互動的對話。即便不是所有理論和實踐的理由給出都預設嚴肅對話具有的作為“入場券”的對等權威，我仍然認為，傳達獨特的第二人稱實踐理由，總是預設傳達者和被傳達者作為自由理性行動者同樣具有的一種共同權威。我斷言，就它作為第二人稱理由實際存在和通過傳達被給出的必要條件而言，堅持這一假設是任何第二人稱傳達的一個“規范性恰當條件”。

不過，在這一節，我們的目的是理解理論理由給出的預設，以便我們能夠將它們與傳達第二人稱理由的預設相對照。因此，需要對信念作出一些說明。就其本質而言，信念是對獨立的事實序列的反映，它的目標是以相信者中立的方式表象事實序列。信念受到獨立真理的調節（Shah 2003；Shah and Velleman forthcoming）。舉例來說，與假設p不同的是，當p為假時信念p就是錯誤的，雖然一個假設的命題與一個被相信的命題一樣錯誤。當然，人們具有什么理由相信世界上的事情，在很多方面取決于他們在與世界關系中所處的位置。但最終，他們的理由必須建立在獨立于他們立場的某些東西之上，即相信者中立的東西之上。我們的信念不過就是從我們的視角（愿意）看起來的世界的樣子（包括我們在其中的位置）；我們所應該相信的最終取決于世界真實的情況。

這對于我們在向彼此傳達信念理由時必須假設什么有重要的影響。正如最近關于證言的討論已經引出的，在一些例子里，信念的理由至少表面上是第二人稱的（Burge 1993；Coady 1992；Foley 1994；Hinchman 2000；Moran 2005）。我們不僅僅能通過指出證據，也能單純通過告訴你事實如此，來為你提供一個相信某件事的理由。當你因為這個原因相信某件事時，你就賦予那個你相信其證言的人一種在你自己關于相信什么的推理中的第二人稱權威。但是這個權威不是徹底的第二人稱的。它最終依賴并可以受挫于認知權威。如果你開始相信某人的證言是完全不可靠的，你就不再賦予他在關于相信什么的嚴肅對話中的第二人稱權威。

因此，只有我們認為他具有某種認知權威，或者至少，只有我們不認為他不具有任何認知權威時，這個人才能夠傳達信念理由。即使我們不可避免作出這樣一個假設，按戴維森式的方式將他理解為有頭腦的，但正如我們必須假設的，使他獲得為我們提供理由的立場的是與事實的假定關系。假如我們相信他的話與事情的真實情況之間只有隨機的聯系，他就不能為我們提供任何關于信念的理由，如果我們還能夠認為他在說些什么的話。正如我此前指出的，這與傳達第二人稱實踐理由的權威相反。雖然知識和智慧，甚至是關于實踐事務的知識和智慧，有時是賦予某人某種對于行為的第二人稱權威的基礎，但這種權威不是由這個基礎構成的。有某些種類的第二人稱權威，大概是人們自身的第二人稱權威，要求相對較少的認知權威。

### 傳達第二人稱實踐理由

佩蒂特和史密斯討論了實踐理由的相互提出，似乎它與對等的理論推理完全類似。佩蒂特和史密斯論證說，正如關于相信什么的對話者們互相承認信念的規范，他們被規范指導的能力，以及他們在這些規范基礎上傳達理由的立場一樣，參與關于要做什么的嚴肅對話的個體，同樣也讓自己做出關于欲求和行動規范的類似假設，他們根據這些規范引導自己的能力，以及他們在這些規范基礎上提出理由的立場。

如果實踐理由給出與理論理由給出完全類似，那么我們應該期望前者包含的所有權威也在根本上是認知的，盡管它們是關于欲求和做事的理由。即使行動者的問題是要做什么而不是要相信什么，我們可以恰當地認為，只有當一個人具有關于另一個人的行動理由——這些理由的存在除了在一些神秘的情況下，是獨立于她將這些理由提供給他，或者甚至獨立于她這么做的能力的——的知識或合理信念時，她才有立場為后者提供實踐理由。因此，她可以因為她可以了解某些獨立于它們關系存在的東西，即我們應該做什么的關系獨立的事實，而獲得在理由給出關系中的立場。

這個模型對實踐理由的某些形式的解釋足夠好，具體說來，只要理由給予關系是建議關系時。[102](#_102_33)建議者意圖為他們的被建議者提供獨立于建議關系或獨立于他們在此關系中具有地位的能力的理由。然而，這幅圖畫對于本書主要關注的對象，即特殊的第二人稱的實踐理由是有誤導性的。回想一下我們熟悉的例子。通過展示你明顯的痛苦博取某人的同情，準確說來不是提供建議，但它與建議相像，與理論理由提出相像，因為他看到的理由獨立于你可能具有的將理由給他的任何立場。[103](#_103_33)

然而，如果你提出讓他挪開腳的要求，你就開啟了一段對等承認的關系，并預設了你認為你提出的理由建立于其上的權威。而且你隱含地賦予你的聽者以考慮你的請求或要求并據此行動的能力，在這個例子里，你也承認他具有在相關方面類似的情形下反過來向你提出類似理由的權威。與你可能在建議時會給出的關于信念的理由和實踐理由不同的是，這種類型的理由就其本質而言是第二人稱的。[104](#_104_33)它們的存在依賴于它們能夠在人與人之間被傳達。與你處于疼痛的單純惡相關的理由不同的是，如果不是因為進入對等傳達的第二人稱關系的能力和權威，你能夠并且已合理提出要求他挪開腳的事實就完全不會成立。你預設的權威是徹底地第二人稱的。

因此我認為，提出實踐理由的權威，能夠采取與認知權威完全不同的形式，后者要么是由理論的理由提出預設的，要么是由像建議這樣的其他形式的實踐理由提出預設的，在那些情況下理由不是第二人稱的。[105](#_105_33)所有類型的第二人稱理由都預設傳達第二人稱理由的權威，這些理由不能被還原為沒有預設提出主張或要求的某種第二人稱立場的價值或正當的命題，也不能從這些命題推出。用一句口號來說就是：你不能從某種沒有已經（至少隱含地）包含第二人稱權威的東西得到一個第二人稱的要求。或者，改寫伯納德·威廉斯的話：“第二人稱權威套第二人稱權威。”[106](#_106_33)這是理論理由和實踐理由的一個根本區別。在理論的理由給出中，進入與另一個人的理由給出關系的權威，最終來自假定的權威能夠接近獨立于那種關系或者進入關系的能力而成立的事實。[107](#_107_33)與此相反，我們感興趣的那種第二人稱理由自始自終都是關系性的。他們最終來自對等承認的人們假定存在于他們之間的規范性關系。

### 第二人稱理由、責任和尊重

第二人稱理由具有另一個重要特征，使它們特別地與責任相契合。正如我們已經看到的，承認一個第二人稱理由，就是隱含地認可某個人的權威。這意味著，當第二人稱理由被提出時，尊重就總是一個議題。如果士兵沒有注意到中士的命令，他不只是單純地與一個明顯的理由相悖而行動；他違背了命令，因此沒有尊重中士和她的權威。如果踩你腳的人沒有回應你的要求，他也就沒有滿足你合法的期望，因此沒有尊重你提出主張的立場，因此也沒有尊重你。甚至在我們沒有提出請求或請愿之外的任何真正主張的例子里，如果我們提出主張的某人甚至拒絕提取我們的主張，這也是一種不尊重。

就其本質，不尊重是對尊嚴的侵犯、冒犯或侮辱，對尊嚴的恰當回應是某種從侵犯者那里尋求（要求）承認的第二人稱態度或行動。不論一個人、一個軍官或一個機構的尊嚴的基礎是什么，提出一個主張、命令、請求等等也通過他們或者代表他們為試圖重新建立對等承認的尊重的行動和態度奠定了基礎。“反應”態度和行為自身隱含地向侵犯者提出了第二人稱理由，這些理由預設了行動和態度試圖重新建立對等承認的那個權威。[108](#_108_33)在下一章，我們會考察諸如譴責、非難、怨恨和憤怒這些反應態度成為第二人稱的方式。它們以這種方式向侵犯者進行傳達，如斯特勞森所說：“將他看作道德共同體的一個成員；只不過是作為一個違背了共同體要求的成員。”（1968：93）反應態度因此能夠強化和重建作為相互負責的共同體中平等成員的對等尊重。

# 第二部分

## 第四章　責任與第二人稱

在本章和下一章，我開始為道德義務在本質上是第二人稱的這個論斷提出我的主要論證。目前為止，這個觀點主要是關于道德義務的形式，即道德要求在本質上與第二人稱責任相關。（它最終會包括關于道德義務內容的論斷，即道德義務至少部分地來自我們作為自由和理性人的平等尊嚴。）本章集中于道德責任的第二人稱特征。下一章我將討論責任與道德義務的關系。

在他的著名文章《自由與怨恨》（1968）中，P.F.斯特勞森令人信服地反駁了后果主義相容論，這種觀點認為，決定論并沒有對道德責任的實踐構成威脅，因為這些實踐可以通過它們“在規范行為使其對社會有益這方面的功效”（72）而得到充分辯護。[109](#_109_33)懲罰由于它的激勵和阻嚇作用而得到辯護，并且，雖然我們可以為標準的辯解提供類似的基本理由，我們卻沒有相應的保證可以使一個行為僅僅因為是被引起的就得到諒解。出于無知或極端脅迫的錯誤行為可以被合理諒解，因為在那些條件下，懲罰不能起到阻嚇作用。但是對于將決定論一般地當作辯解理由，明顯不存在任何后果主義的辯護。

與以上這些方式相反，斯特勞森論證說，對社會有益不能為“按照我們所理解的”道德責任的實踐提供“正確類型的”辯護（1968：74）。在我們試圖認定人們的責任時，懲罰在具體情境下或一般而言是否有實用上的可取性，這是無關的，有關系的是懲罰是否應得，以及我們是否具有施加懲罰的權威。對于那些根據其自身認定某人負有責任的態度和行為而言，可取性是提供保證的錯誤種類的理由。這是斯特勞森觀點。

正如我們在第一章注意到的，斯特勞森的觀點是錯誤種類理由問題的一個示例。對信念的實用考量不會使一個命題變得可信；反對我們被一則笑話逗樂的那些道德理由不會減弱一個笑話的幽默程度；對責任認定的可取性的考量（不論是個人的、社會的，或者甚至道德的）不會使得人們因為所做的事受到譴責。[110](#_110_33)在這些例子里，保證相關態度的正確種類的理由自身，必須從相應的那種態度的特定規范中得出：即信念的規范、娛樂的規范，以及責任認定所特別涉及的態度和行為的規范。它必須是與對象的事實有關，或者是對象的特征，對這些事實或特征的恰當考量能夠為對待這個對象的那種得到保證的態度提供基礎（某人的理由）。[111](#_111_33)我們不可能通過反思相信p是可取的這個事實而開始相信某個命題p，也（絕對）不可能因為考慮到覺得一個笑話好笑所帶來的道德負面情感而覺得這個笑話不好笑（雖然這個考慮有可能減弱我們對幽默的感受），也不可能通過反思內疚或怨恨這些情感的（個人的、社會的或道德的）可取性而為一個錯誤行為感到內疚或不滿。

通過反思著名的斯特勞森稱為“反應態度”（他認為這些態度對于人類的道德責任實踐至關重要）的那些反應，我們可以看出這些要點。斯特勞森區分了兩種態度，即“參與的”和“非個人的”，這兩種態度都是針對個體之間的“交易”（1968：74）。首先，參與的（或個人的）反應態度是交易本身中的個體即交易者的反應態度，盡管其他相關的人也可以從交易者的觀點出發“代表他們”而因此具有參與態度。斯特勞森的例子包括感激、不滿、原諒、愛和傷害這些情感（72）。非個人的反應態度是這些態度的“非個人的或無利害的或一般化的類似物”，包括道德義憤、指責，以及當對象是自己時對義務的感受，內疚、自責和悔恨（84—85）。非個人的反應態度不是從交易者的立場感受到的，而是從不偏不倚的立場，即道德的立場感受到的。比如，怨恨是從一個被錯誤對待或受到傷害的個體的視角感受到的，但義憤則是從道德共同體的立場感受到的。

我認為反應態度總是第二人稱的，因此它們總是預設了關于作為它們目標的個體的能力和權威的第二人稱傳達，以及那些具有這些能力和權威的人的第二人稱傳達。[112](#_112_33)個人的反應態度是從相關交易者的第二人稱觀點感受到的，非個人的反應態度則是從道德共同體成員的觀點感受到的。由此我們可以推出，能夠保證這些態度的理由（能夠成為正確種類的理由）必須是第二人稱理由。

比如我們考察一下義憤。對某人感到義憤，就是覺得他應該因為錯誤行為而遭到譴責，因而為他所做的事承擔相應責任，即使只是通過接受自己和他人的反應態度來承擔。此外（這也是斯特勞森觀點的一部分）義憤與其表面的含義不同，即一種懲罰看起來是可取的，或者說災禍降臨在他頭上會造就更有價值或更健康的整體（理想的正義）。義憤的情感總是包含一種對權威性的要求的感受，而關于某個東西是可取的或合適的情感則不包含這種感受。考慮一下哪些信念會緩和或減弱義憤。如果我們相信某人不應遭受譴責，比如說因為他不可能預先知道他所做的事情的真正特征，或者因為他處于極端的威脅之下，那么這就會減弱或甚至消除我們對他的憤怒。但是如果我們只是發現，認定他負有責任的努力是不可取的，比如說因為這樣做會進一步激怒他，這就難以減弱我們的憤怒。

類似的觀點對于個人的反應態度同樣成立。舉例來說，怨恨是針對明顯的不公正而從受害者視角感受到的。我們怨恨那些我們認為對自己或我們認同的他人的侵犯。如果你不滿意某人踩你的腳，或者她甚至還拒絕遵從你的請求或要求停止踩你的腳，你就感覺好像他侵犯了一個有效的主張或要求，而且好像由你自己或他人站在你的立場作出的索取賠償或追究責任的反應是得到辯護的。你所感受到的不只是（或者甚至），這種反應可以作為導致值得欲求的解脫的一個有效或可取手段而得到辯護。雖然你可能認為，某些這類反應會造就一個道德上更健康的整體，這個想法本身并不是怨恨的一部分。相反，怨恨似乎可以單純通過他人的行為，以及他和你之間可以有效地（即權威地）向彼此提出主張或要求而得到辯護。你可能認為，“你不能這樣對我”所指涉的不是你的相應權力，而是你的權威。

斯特勞森論證說，對反應態度在道德責任中的作用的認識，與自由意志的問題有重要聯系。是否以及如何認定他人負有責任的問題，是在人類關系（即親緣關系）中出現的；在這些關系中，通過反應態度，我們傾向于假定一種要求他人達到我們期望的權威，這些期望是我們用來定義那些關系的。[113](#_113_33)套用一句俗語：“為……負責”的道德意義在概念上與“對……負責”（不論是對個體還是對作為道德共同體成員的彼此）相關。[114](#_114_33)責任特別關注的是，一個人如何根據她已經做的事情，與我們作為道德共同體成員所處的第二人稱關系相聯系，即如何在這個關系中被（包括被她自己）看待和對待。為了突出這一點，我將使用“責任（accountable）”而不用“廣義責任（responsible）”，因為“廣義責任”包含某些與我所理解的責任不同的意思。比如，“廣義責任”可以指沒有道德含義的因果的責任，而且甚至道德責任也有更廣泛的意義，比如有時它指“作為歸屬的廣義責任（responsibility as attributability）”，這不同于我們關注的特定種類的道德責任，即“作為責任的廣義責任（responsibility as accountability）”。[115](#_115_33)我想說的是，在后一種意義上認為某人負有責任必定是第二人稱的。

斯特勞森對比了“介入或參與人類關系的態度（或一系列態度）”，即第二人稱的立場，與“對待另一個人的客觀態度（或一系列態度）”（1968：79）。對于那些我們認為不適用于“普通成年人人際關系”的人，我們采取“客觀的”態度，比如對非常小的孩子和那些患有“深度心理疾病”的人，我們認為他們適宜處于“照料”或“管理”之下，而不適宜于反應態度和有他們參與的人際傳達形式（1968：81）。[116](#_116_33)因而，決定論引出的真正議題是，是否要接受決定論“能夠或應該總是引導我們完全按照這種（客觀的）方式看待每個人”（81）。斯特勞森的著名觀點是，決定論不能夠做到這點。

我們在本章的主要興趣不是自由意志，而是道德責任的本質，特別是它的第二人稱特征。不過，它們之間的關系值得注意。如果斯特勞森是正確的，那么只是因為當我們彼此聯系時我們按照特殊的第二人稱方式對待彼此，廣義責任（作為責任）的問題，意志自由的問題，以及那些挑戰責任和自由意志的問題才可能被提出。因而，自由意志的議題之所以引起注意，是因為我們以第二人稱方式看待和對待彼此（和我們自己）。再次說明：只是因為我們對彼此負有道德責任，即只是因為我們作為道德共同體的成員有權威向彼此提出要求，我們才能按照使自由意志成為一個議題的那種方式，在道德上為我們所做的事情廣義負責（負責）。[117](#_117_33)正是第二人稱傳達（正如在反應態度中）使得我們假定了傳達者和被傳達者的那種自由。

### 作為一種傳達形式的反應性回應

在接下來四個小節，我希望表明反應態度總是包含：

（1）一種（第二人稱）傳達的形式

（2）這種形式預設了他人成為傳達對象的能力和立場（第二人稱能力和權威）

（3）這種傳達形式是對人們行為的回應

（4）這些行為（至少）與人相關[118](#_118_33)

在這一節，我們關注（1），因此，我們將繼續考察反應態度本身的第二人稱特征。斯特勞森明確說，個人的反應態度和它們的一般化的或替換的類似物，都總是會涉及“對展現一定程度的善良意志的期望和要求”（1968：85）。此外，我們可以表明斯特勞森的例子（至少是間接地）涉及了這些要求的傳達。[119](#_119_33)

比如我們可以考察一下內疚（guilt）和羞愧（shame）之間的不同。[120](#_120_31)內疚是一個反應態度。感到內疚就是感覺我們好像受到了合理的譴責（或合理地譴責別人），好像我們因為所做的事情而承擔了責任。內疚感覺像是對于譴責恰當的（第二人稱）回應：承認我們應受譴責就是認識到譴責的基礎，對我們而言更重要的是，認識到（即使只是“向上帝”）

提出譴責的權威。因而，感到內疚就是感到好像我們具有被當作能夠負責的人所必需的能力和立場，而這一點使得內疚與斯特勞森意義上的對自己的純粹“客觀”的觀點之間產生了一種緊張關系。最后，內疚的自然表達本身是第二人稱的——懺悔、道歉、補償和自我譴責。

與內疚一樣，羞愧也是感到我們以某種方式得到了正確對待或看待。但是在這里與之相關的對待不是第二人稱的；它是第三人稱的。我們把自己看作他人考察的或“注意”的一個對象——也許是她鄙視的對象，或者她通過她的公共人格看到了她本來羞于看到的事情的一個對象。[121](#_121_31)薩特對此有著名論述：“只有當我的自由為了成為一個被給予的對象而逃離我的時候，我才”（為他人）“感到羞恥”（1957：260）[122](#_122_31)。相反，感到內疚是感到自己被權威認定為自由的。“從內疚出發的觀點”——正如我們可以如此稱呼它的——與斯特勞森意義上的關于自己的純粹“客觀的”觀點不相容。我們感覺我們本來應該并且可以做我們不曾做到的事，并且由于這個原因，感覺受到譴責是合理的。雖然內疚的典型表達是第二人稱的，羞愧卻限制了第二人稱的參與——我們感覺像是逃離出了他人的視線。

羞愧和內疚都為一個想象出的他者的關注賦予了權威。但是與羞愧相應的權威在根本上是認知的和第三人稱的。我們認為他人具有以某種方式觀察我們的立場（而且由此對我們的觀察是正確的）。然而，內疚卻承認了我們從一開始就注意到的那種不可分割的第二人稱的實踐權威。它承認了提出要求的權威，即提出一個第二人稱的行動理由的權威。

現在我們來考察一下斯特勞森的其他例子。[123](#_123_31)關于參與的或個人的反應性回應，他的例子同樣是感激、怨恨、愛、原諒和傷害等情感。怨恨和原諒也許是最簡單的例子。怨恨的感覺好像是在回應對于合法主張或期望的侵犯，而且這個情感不只是單純地指向侵犯者，而且隱含了與侵犯者的傳達。正是這一點使怨恨成為“反應性的”而非“客觀的”。這是一種“責任認定”，是把他人當作一個具有能力和立場受到這種方式對待和指控的人。舉例來說，如果你最后發現，某人踩了你的腳，只不過是因為他被你們所乘坐的那輛顛簸的巴士上的一個沉重的行李推了一下，即使知道這一點，你可能仍然希望他把腳挪開，但這會減輕你的怨恨，或者可能會將你的怨恨轉移至新的目標（比如司機）。

原諒的第二人稱特征放在與怨恨的關系中最容易理解。粗略說來，原諒就是克制或撤銷怨恨。[124](#_124_31)原諒承認了他人應該為錯誤對待我們而負責，但是它并不將主張強加于他或者針對他。[125](#_125_31)當然，我們不需要將原諒傳達出來，就能夠原諒或覺得原諒。但是原諒仍然是在責任認定的第二人稱范圍中起作用的。如果沒有怨恨、義憤，以及與它們同類的情感，就不會有原諒這種東西。

感激與原諒一樣，依附于合法的主張或期望。當人們給我們好處或者按照我們的希望行動，而我們沒有提出任何對他們的相關主張或期望時，我們就會恰當地表示感激。而且，對感激的感受是對一個負有責任的行動者的行為的回應。舉例來說，我們確實會說我們感激美好的天氣，但這明顯是將天氣比作一份免費禮物，好像這是上帝賜予的。[126](#_126_31)

而且感激的自然表達也是第二人稱的，是對施恩者表示感激的傳達，這個傳達承認他給予我們的好處超出了我們可以合理期望的范圍。我們會說，“你本來不應該這樣做”，但是我們顯然不是在說他做錯了。最后，沒有被傳達的（或者更確定地，沒有被經歷到的）感激情感本身可能是非感激的。

斯特勞森的“愛”和“令人受傷的感情”的例子，其第二人稱特征看起來不那么直接。當然，有些形式的愛根本不是第二人稱的。我們可能極度關注非人的事物，而且即使對人的關心也既不需要在甚至只是想象的傳達中展現自己，也不需要被認為在本質上是對他們行為的回應。大多數的愛可能不完全是無條件的，但它們不需要在第二人稱上是有條件的。然而，很明顯斯特勞森想說的是由相互承認相互交流所維系的愛情或其他友誼關系。令人受傷的情感也必須在同一個框架下理解。當人們按照看起來與期待的個人關注相反的方式行為時，我們就感覺受到傷害，這時我們認為，他人認識到了我們的期望，或者認為，他人本應該這樣做。我們不需要認為自己具有引起他人關注的主張，這個主張可以保證怨恨的正當性。[127](#_127_31)但是我們感覺好像這里引出了關于拒絕和相互信任的議題。

剩下要討論的是斯特勞森關于非個人反應情感的例子，這些例子既包括針對他人的情感（道德義憤和反對）也包括針對自身的情感：內疚、歉意和悔恨。這里我們的討論可以簡要一些。道德義憤是感到某人確實應該為某個行為負責，它自身是因此認定他負責任的一個部分。正如斯特勞森所指出，當我們感覺到，我們作為道德共同體成員，能夠要求人們按某種方式行為時，我們感到義憤和不贊同。斯特勞森的確說過，“提出要求就是傾向于這類態度。”（1986：92—93）[128](#_128_31)這是一個我們需要記住的重要觀點：我們部分地是通過這個共同知識來提出要求，即我們傾向于非個人的（但仍然是第二人稱的）“要求”態度，傾向于更明確地認定彼此責任的方式。

這些觀點對反射性的非個人反應態度也成立。不過，在這些例子里，那些要求是像內疚所呈現的那樣是針對自我的。歉意和悔恨看起來在相關方面與此類似，但它們較為安靜或者更具有資格。如喬納森·本內特指出，“自我反應態度”包含一種“一個人的當下自我與過去自我之間的人際關系”（1980：44）。[129](#_129_31)

### 預設第二人稱能力和權威

斯特勞森對反應態度的討論之所以與自由意志問題有特別的相關性，是因為反應態度必定會傳達要求，也是因為，如加里·沃森注意到的，有一些“對道德傳達的限制”，必須作為提出要求的規范性恰當條件被預設（1987：263，264）。[130](#_130_31)沃森指出，“為了使要求變得可以理解，我們必須理解要求的對象。”（264）這個觀點并不是說，如果要求的對象沒有能力理解這個要求，提出要求就不太可能有效。而是說，如果不預設對象能夠理解所說的內容并根據這個理解行動，反應態度這類“交流的方式”就其自身而言是不可理解的。[131](#_131_31)這個觀點是奧斯丁式的關于語言或類語言行為的恰當條件的一個觀點（雖然它被轉換成了一個規范性的觀點）。即使向缺少必要能力的人群（比如非常年幼的小孩或者瘋子）表達反應態度，也可以使他們以可取的方式行動，這些反應態度卻“失去了作為道德傳達形式的要點”（265）。我認為，盡管被傳達者具有（并且被假定具有）承認第二人稱理由并據此行動的能力，是道德傳達特殊的（規范性的）言外效果的一個恰當條件，道德傳達的有效性卻與言后效果有關。與我們的觀點更直接相關的是，它是相關第二人稱理由存在，以及這些理由通過傳達被成功給出的一個規范性的恰當條件。

再一次，我們不需要相信我們傳達的人具有必需的能力和立場。相反，我認為道德傳達已經預設了這些東西。沃森所說的是，我們向他人的傳達假設了他們能夠理解并接受我們所說的話的指導。我要補充說，我們在第二人稱傳達中預設的是第二人稱的能力，[132](#_132_31)預設了我們傳達的人們能夠通過對我們提出的第二人稱理由，以及對我們提出理由的權威的相互承認來引導他們自己，預設了他們能夠對自己采取第二人稱視角，并且（通過向他們自己提出相關要求）按照他們從這個視角接受的理由行動。[133](#_133_31)

這個觀點對于我主要的建構性論證來說是重要的：通過一個主張或要求提出任何第二人稱理由，都必定預設了被傳達者能夠認識到它的有效性，并且（自由地）通過這個認識根據那個理由行動。如果你對某個人不將他的腳從你的腳上挪開表示怨恨，你就隱含地要求了他要挪開腳。你隱含地傳達的任何第二人稱理由，都首先預設了他能夠認識到你的要求的有效性，其次預設了他能夠單純通過認識到由你的權威性的要求得到的最終的行動理由，而將他的腳挪開（值得注意的是，不論他是否同情你）。如果我對一個不相關的路人表示憤怒，我也必須作出這些假定。一個假設的權威要求，如果別人不可能認識到它的有效性并據此行動，那么它必然是不恰當的。我仍然不是想說，這種要求不可能取得對方的合作。它可以取得，但那是它的言后效果。我想說的是，這個傳達的（規范性的）言外效果必然會失敗，換句話說，它作為一個權威性要求或第二人稱理由的傳達必然會失敗。[134](#_134_31)被傳達者的第二人稱能力，是一般第二人稱傳達的一個規范性恰當條件。

主張或要求不只是引起某人對主張或要求的注意。它也是向試圖引導他意志的另一個人提出一個特定的第二人稱理由，只不過是通過使他認識到他的權威和獨立的實踐推理的方式。正如斯特勞森所強調的，用一個反應態度來回應他人的行為，就是“將他看作道德共同體的一個成員；只不過是作為一個違背了共同體要求的成員”（1968：93）。[135](#_135_31)因此，反應態度不同于沒有假設任何關于對象的權威的其他形式的批評性態度，比如鄙視。我相信，康德主義和契約論者的倫理觀中的第二人稱態度和第二人稱立場在溝通（相互）責任方面的作用，標志著這兩種倫理觀與諸如（舉四個著名的但彼此不同的例子）柏拉圖、亞里士多德、休謨和尼采等思想家的倫理觀之間的根本區別，對于后者而言，對行為和性格的評價并不采取根本上第二人稱的形式。[136](#_136_31)

我們應該弄清楚第二人稱傳達所預設的那種自由。存在者也許可以做出其他各種各樣的選擇，但是這仍然缺少我們在反應態度中預設的獨特的第二人稱的道德自由。當我們反應性地回應某個沒有尊重道德要求的人的時候，我們將那種按照獨特種類的理由（即與權威性要求相聯系的第二人稱理由）行動的能力歸予她。

舉例來說，想象一個具有劍橋大學柏拉圖主義者拉爾夫·卡德沃思（1670）所說的“動物性的自由意志”的存在者。[137](#_137_31)卡德沃思認為，這樣一個存在者也許具有批判性地糾正它的欲望的能力，也許能夠判斷從長遠上什么最有可能滿足已知的欲望，并且能夠根據這個判斷行動。[138](#_138_31)卡德沃思同意，動機可以如此設計，以使得一個具有動物性自由意志的存在者能夠使自己的行為符合一個行為法則。但他認為，如果這些存在者不能將道德要求當作內在的“理由給出”（因此缺少“道德自由意志”），那么它們就不能處于真正的道德義務之下，即不能真正地受制于一個道德要求。為了能夠真正地負有道德責任，因而能夠具有道德義務，一個存在者必須能夠認定它自己負有責任，而只有當它能夠對自己采取第二人稱視角，并且承認道德要求并按照道德要求行動時，它才能夠做到這一點。假如存在者只具有動物性的自由意志，“法則除了通過掌控它們的動物性的自私情感以外，沒有別的辦法可以操控或利用它們……而這……將徹底摧毀所有道德。”（4980，9）

反應態度預設了將道德要求作為行動的最終理由的能力。[139](#_139_31)我認為，這涉及認定自己責任的能力，和通過第二人稱理由（即其有效性建立在預設的人與人之間的規范性關系之上的，因而獨立于任何后果或狀態的價值的行動者相關的理由）規定自己的能力。[140](#_140_31)因此，反應態度隱含地預設了不可還原為其對象是后果或狀態（像那些隱含在同情中的）的評價（及相關欲望）的動機能力。最低程度上，它們涉及對（行動者相關的）行為規范的接受，這種接受在本質上是一種關于行動的心靈狀態，而這種心靈狀態不能還原為對任何世界狀態或后果的積極關注。[141](#_141_31)但是，從斯特勞森觀點，我們可以進一步推出，即使預設這么多，也不足以使第二人稱責任自身得到充分理解。我們還必須預設一種獨特的第二人稱理由，預設在道德共同體中采取第二人稱立場的能力，以及將從這個立場我們會合理地向任何人提出的要求作為動機的能力。

正如我在下一章會以更長篇幅表明的，普芬多夫的觀點粗略來說與上述觀點相同。道德義務涉及的純粹第二人稱傳達（正如普芬多夫所見，在上帝向我們傳達有效的要求時）要求假定我們能夠通過我們對必需的權威的接受，而不只是由于對某個具有這種權威的人可能施加于我們的懲罰的恐懼，來認定自己負有責任。為了使我們作為可負責的行動者對行動負責，我們對其負有責任的人和我們自己都必須假定，我們不僅僅只是被強制我們服從的懲罰帶來的恐懼打動，而是能夠通過“（對自己）承認，正如已經向背離公開規則的人所指出的，禍端降臨在他頭上是公正的”被打動（Pufendorf 1934：91）。我們必須能夠像我們在感覺內疚時所做的那樣譴責自己。

所有這些的一個結果就是，我們通過反應態度，只能向那些我們假定能夠向他們自己采取同樣態度的人理智地傳達要求。我們必須假定，被傳達者能夠通過承認要求在諸如內疚這種自我反應態度中的有效性。當然，也能夠通過合理地調節他們自己的實踐理性，而采取第二人稱視角，并對自己提出要求。在這樣做時，他們采取了傳達在認定他們責任時所采取的同樣觀點。他們通過譴責自己而認定自己負有責任。在認為自己應該被譴責時，他們認為從一個道德共同體成員的角度看來自己可以受到合理譴責。

### 回應他（作為一個人）的行為

由此我們可以得出，反應態度回應了一個個體對它們預設的那些能力的運用，即作為一個尊重它們提出的要求的人的行為。一個反應態度的對象總是一些被認為自由和理性的個體，這意味著這些個體能夠承認，自由接受，并按照要求提出的特殊的第二人稱理由行動。反應態度所回應的，恰好是個體對這些能力的運用，是她如何按照相關的第二人稱理由指導自己的行為。由于這些理由自身建立了第二人稱的關系，我們可以說，反應態度回應的是，一個個體如何將自己作為第二人指導自己的行為。它們回應的是，她如何與那些具有向她提出主張和要求的權威的人聯系，以及如何（第二人稱地）對待他們。正如我在第六章和第十章將要論證的，由于對某人作為人的尊嚴的尊重，和對尊嚴自身的尊重，根本上都是第二人稱的現象，我們可以推出，人這個概念自身是一個第二人稱的概念。[142](#_142_31)

### （至少部分地）與人有關

因此反應態度本身與一個人的總體能動性無關，而與他關于其他人有立場向他提出的主張和要求相關的行為特別相關。[143](#_143_31)換句話說，這些態度不是單純回應他如何對待他人，而是回應他如何在按照他們提出主張和要求的權威承認他們的有效主張和要求這個意義上對待他人。它們回應他如何按照第二人稱方式規定自己的行為。

通過這種方式，反應態度總是關注一種形式的尊重。當我們與某人以第二人稱方式相聯系并承認一個第二人稱理由，以及建立起第二人稱理由基礎的權威關系時，不論是通過反應態度自身，還是通過按照他們要求的方式調節我們的實踐理性，我們都認識到這種形式的尊重。我將在第六章回頭討論尊重和第二人稱理由之間的關系。

### （至少表面上）非道德的例子

目前為止，我們一直在考察特定的道德情境中的反應態度。然而，我們可能認為，反應態度（至少是個人的反應態度）也能出現于非道德的例子。假如一個中士所率的部隊拒絕按照她的命令集合，她就有可能為此怨恨，而且，盡管她的怨恨會預設一個她的部下能夠承認并據此行動的要求，認為她的權威是道德的權威，這看起來仍然是一種曲解。不過，很明顯，她必須預設某種法理上的權威。怨恨并不是將對象單純表象為與我們的意志相悖，而是表象為與某種得到辯護的要求相悖。而且，如果她感受到諸如義憤或譴責這樣的非個人的反應態度，這些感受將會像是來自于她與她的部下們作為道德共同體成員所共享的觀點。在他們應該受到譴責的感受中，她必須認為，他們會正當地譴責自己，并從她譴責他們的那個觀點出發，認定他們自己負有責任。

當然，我們有可能認為，有些得到辯護的權威關系不能從自由和理性人的相互責任推出。事實上，在人類歷史的大部分時間里，很多人都認為，任何得到辯護的命令都與道德平等不相容——至少本書的很多讀者可能都愿意承認那種道德平等。普芬多夫自己很可能就這么認為。然而，我認為，任何形式的第二人稱理由的傳達都包含一些預設，當這些預設被完全弄清楚時，它們會使傳達者和被傳達者同樣承認他們的第二人稱能力，承認基于這種能力的、平等的第二人稱權威，以及人的平等尊嚴和作為一種相互責任形式的道德。但是在這里，我只想指出，任何要求的傳達都包含第二人稱的預設，正如它在道德的例子里那樣。

考察一下一個國王或者皇帝向他的臣民提出的要求，比如羅馬皇帝康斯坦丁和李錫尼為終止羅馬帝國內對基督徒的迫害而頒布的米蘭法。如果康斯坦丁和李錫尼怨恨有人違背這個要求，并且在違背者缺乏充分辯解理由時譴責他們，那么，為了將他們的行為解讀為通過第二人稱理由向他們的臣民傳達（因而引導他們），而不是哪怕通過理性強制驅使他們的臣民，我們必須認為他們已經由此承認了他們的臣民有能力承認法令的（法理上的）權威性根據，并且有能力根據法令指導自己。能夠產生真正的第二人稱理由的命令的規范性恰當條件，包括了被傳達者這種在實踐上有效的承認的能力。作為第二人稱傳達，法令預設了臣民關于這種第二人稱關系的能力，具體說來是他們相互承認的能力，和接受對皇帝的責任的能力，以及通過這種承認履行責任的能力。

我相信這個情形與任何傳達第二人稱理由的反應態度都相同，比如譴責、怨恨或義憤。在所有這類例子里，傳達者都承諾了與沃森稱為“道德傳達限制”相平行的預設，也就是說，傳達者有能力通過他自己的反應態度和實踐理性，獲得作為先決條件的第二人稱的對等承認。

### 尊重、尊嚴和反應性懲罰

我一直強調反應態度與自由和平等的預設之間的關系。但反應態度難道不是反面的嗎？懲罰很難與報復和復仇相區分。與尼采一樣，我們可能覺得像義憤或怨恨這樣的態度，實際上是殘忍或虐待狂和受虐狂的遮羞布，它們實際上是希望看到他人或我們自己受折磨的欲望，是從身上割下一磅肉的欲望，或者甚至更糟糕。[144](#_144_31)雖然密爾認為道德錯誤的觀念本質上與反應態度相關，但是他也認為，這些態度不是內在的道德的回應。它們只有在受到同情的合理約束，或者被導向公共善時，才成為道德的。[145](#_145_31)密爾說，誠然，假如我們沒有諸如怨恨這樣的情感和“對報復或復仇的自然感受”，我們就不會具有正義或道德錯誤的觀念，但是，這樣一種“情感自身不包含任何道德內容”；“所謂道德是這種情感對社會同情心的徹底屈服。”（1998：ch.5）

那么為什么反應態度不包含報復的欲望呢？難道“報復”的感覺不總是帶來敵意和仇恨，或者至少通過相應的傷害來平衡傷害的欲望嗎？有兩個觀念看起來是根本上對反應態度至關重要的。一個是關于主張和要求的觀念，而第二個是關于傳達者和被傳達者相應地位的觀念，即傳達要求的權威和因此被傳達的立場，由此必須對傳達者作出回答的立場，必須對她負責而承認和實現這個要求的立場。然而，在這兩個核心要素之外，任何其他東西在原則上看來都需要規范性的討論和爭論。[146](#_146_31)

這是一個我們熟悉的觀念：懲罰理論的精神實質可能是報復性的，但它仍然拒絕任何嚴格比例化的觀點，比如以眼還眼之類。此外，正如勞倫斯·斯特恩（1974）所指出，像甘地和馬丁·路德·金這樣的例子表明，我們有可能一方面區分出責任和反應態度，另一方面區分出懲罰和復仇（也參見Watson 1987：286）。甘地、金，我們可以再加上曼德拉，當然傳達了要求，表達了傳達要求的態度，并且明確或隱含地認為他人負有尊重這些要求的責任。但是恰恰因為他們拒絕報復，他們做這些事情的方式提升了他們自己的尊嚴（或者使它更顯眼），同時也尊重了他們的被傳達者的尊嚴。

道德責任不一定要與任何特定的反應態度相關聯，或者甚至在原則上完全不一定要與特定的人類反應態度相關聯。[147](#_147_31)正如我們即將看到的，甚至像怨恨和義憤這些反應態度，也可以與報復或成功復仇的欲望區分開來。[148](#_148_31)其中最核心的只是對彼此提出要求的立場的相互承認也就是，在道德的例子中自由和理性的人們對平等尊嚴的相互尊重人們在尊重他們的平等尊嚴方面對彼此負責，而反應態度要求這種形式的尊重，并且為這種形式的尊重提供責任的中介。對那些違背這些要求的人，準確說來我們能夠要求什么，這是一個規范性議題，它按理說應該討論，什么懲罰能夠最好地實現平等尊重的理想。[149](#_149_31)

當某人把你的腳當作腳墊時，這不僅是對你的腳的傷害，同時也是對你這個人的傷害。作為其他人中的一個具有立場要求他人如此尊重你的立場或尊嚴的人，這個行為沒有將你作為不應該被如此對待的人。[150](#_150_31)亞當·斯密發現，我們很容易對不尊重我們的人格表示比任何物理或心理傷害同樣或更多的怨恨。最“引起我們對傷害或侮辱我們的人怨恨的”，斯密寫道，“是他對我們的輕視……由于他那種荒唐的自戀，他想當然以為其他人可以在任何時間為了他的方便而作出犧牲。”（1982a：96）[151](#_151_31)

當然，反應態度的對象始終是不尊重，這一點與它們所尋求的仍然是某種形式的報復（反過來傷害，回報與我們所獲得的同樣多的好處）并不相悖。然而，正如斯密自己所見，通過反思我們發現這不可能是正確的。如果反應態度是報復性的，那么它們會尋求以不尊重報復不尊重。但正如斯特勞森所指出，道德的反應態度本身是一種形式的尊重。它們將目標對象看作“道德共同體的成員”，正像那些持有這些態度的人一樣，因此在相互尊重的基礎上與他們對話（1986：93）。反應性態度尋求的是對雙方都主張和預設（傳達者的主張，被傳達者的預設）的（平等）尊嚴的對等認同。斯密深具洞察力地寫道，當我們不滿意于傷害時，我們的怨恨“主要針對的，不是讓我們的敵人感到痛苦，而更多的是讓他知道，他傷害的人不應得到那種方式的對待”（1982：95—96）。[152](#_152_31)反應態度隱含的目標，是讓其他人感覺到我們的尊嚴（以及不那么明顯地，感覺到他們自己的尊嚴）。

如果這是正確的，那么反應態度及其所引起的道德責任的實踐，實際上是尋求與報復所追求的相反的東西。報復是以不尊重回應不尊重，而認定某人負責則是以尊重的方式要求對不尊重的尊重。反應態度“將（它們的對象）看作道德共同體的一員”（Strawson 1968：93）。

勞拉·布盧門菲爾德（2002）為這個現象提供了一個生動的例證；她精彩地描寫了她嘗試尋找槍擊他父親大衛·布盧門菲爾德的男人奧馬·哈提卜，目的是按某種恰當的方式認定哈提卜負有責任。[153](#_153_31)大衛于1986年在耶路撒冷觀光旅游，在此期間，奧馬與他所屬的反對組織PLO的其他成員一道，數次襲擊了舊城的游客。大衛是其中一個遭受襲擊的旅行者，因為奧馬的子彈只是擦傷他的頭皮，他才得以死里逃生。在勞拉的旅程中，她在以色列待了數年，試圖接近正在監獄坐牢的奧馬。她在奧馬的家人面前假扮成一個記者，由此認識他的家人，并且開始通過他的家人偷偷送信至監獄與奧馬取得聯絡。通過這些信件，勞拉和奧馬建立起聯系，而奧馬和他的家人并不知道勞拉的真實身份。奧馬始終不為他所做的事情后悔，他不認為他所做的事是針對另一個人的襲擊，而認為這是非個人的政治行為。同樣，奧馬的家人把那次槍擊事件當作“非個人的”，當作一種形式的“公共關系，一種引起人們關注自己的方式”。

布盧門菲爾德最終無意間突然想到了一種讓對方負責的策略，以及實現這一策略的條件。希伯來大學一個名叫哈諾赫·耶魯沙爾米的心理學家說服她認為，“唯一能替代復仇的是認罪。”“認罪”，他說，“就是……接受責任。認罪就是你‘承認你自己的內疚’的時刻。”（Blumenfeld 2002：292）

在一次聽取奧馬因為健康狀況惡化而要求從監獄釋放的法庭聆訊上，勞拉和奧馬第一次見到對方，而勞拉看到了她的機會。在聆訊的關鍵時刻，勞拉站起來要求發言。當困惑的以色列法官問她為什么時，她首先說，她已經認識了哈提卜一家，而她相信奧馬為他所做的事感到遺憾。她接著說，她已經與大衛·布盧門菲爾德談過，他同意奧馬的請求應該得到批準。當法官質疑她講話的權利時，她面對整個肅靜的法庭回答說，她的確擁有這個權利，因為她是大衛·布盧門菲爾德的女兒。奧馬和他的家人被發生的一切驚呆了，他們開始哭泣。布盧門菲爾德寫道：“奧馬的母親沒有理解我的希伯來語，她環顧房間，疑惑地問，‘為什么我的孩子們在哭泣？’”當法官問她為什么要打斷聆訊時，勞拉說她想要奧馬知道，“我們是人，不是‘目標’。我們是有家庭的人。你不能殺害我們。”之后，奧馬寫信給勞拉，為成為“你和你善良的母親痛苦的原因”表示抱歉（勞拉的母親當時也在旁聽聆訊）。他第一次承認受害者的人格，稱他為“大衛”。他也寫信給大衛，表達了“對我帶給你的傷害的深深痛苦和歉意”（Blumenfeld 2002：265—267）。

布盧門菲爾德的故事確認了史密斯的判斷。反應態度尋求尊重。它們尋求通過第二人稱的方式讓其他人參與進來，而當其他人接受傳達，承認它的規則，因而尊重說話者的尊嚴，包括她傳達的要求和她傳達要求的立場時，它們就成功了。[154](#_154_31)因此，尊重從三個不同的地方進入反應態度：（1）更確切地說，它們的對象總是某種形式的明顯的不尊重；（2）它們的目標是要求尊重；（3）它們的方式包含對他們要求的人的尊重——他們以尊重的方式要求尊重。

### 責任、自由和非核心的例子

但這可能引起另一個疑慮。如果反應態度必然預設那些我們希望認定其責任的人，具有能力承認我們提出的第二人稱理由的有效性，并且有能力根據這個認識行動，這難道不是把門檻設定得過高了嗎？是什么給予我們信心，使我們認為，其他人實際上具有這個能力，或者我們自己具有這個能力？[155](#_155_31)

為了合理地認定我們對彼此負有責任，我們不必獨立地證明我們具有道德自由（第二人稱的能力）。正如康德的“理性事實”所表明的，我們沒有特定的理由認為我們不具有道德自由，這就足夠了；假如我們不具有道德理由，就會推翻這個不可避免的假設，即我們會按照第二人稱傳達所要求的去做。但這并不意味著這個假設不可以被推翻。畢竟，斯特勞森對客觀態度和反應態度的區分的全部要點就在于，恰恰因為一些存在者缺少被合理認為具有責任能力所必需的自由，我們可以恰當地“客觀地”看待這些存在者。正如斯特勞森所指出的，在有些情況下，當我們一般而言會準備認為具有責任能力的那些人滿足了一些條件時（比如嚴重的精神疾病），我們就會恰當地收回我們的反應態度。實際上，我們沒有理由認為這不會發生在我們自己身上。比如在精神分裂的早期階段，一個人可以對自己作出道德判斷，這些判斷預設了可惜已經不復存在的道德自由。

因此，即使我們有權利提出可推翻的關于道德自由的假設，這個假設也可以被事實徹底推翻。因此一個版本的疑慮再次出現了。即使我們排除了斯特勞森提到的毫無爭議的“客觀的”例子，包括非常年幼的孩子和妄想癥患者，似乎還是有很多例子，在這些例子中我們希望認定他人具有責任能力，雖然我們似乎有很好的證據認為，他們不能按照我們認定某人負有完全責任能力時所預設的方式根據道德理由自由行動。

這里我們很難徹底地消除這個疑慮。一般而言，我相信，為了系統性地解決這個問題，我們必須認為我們目前所說的一切都可以應用于一個位于中心地位的理想情況（我們可以將其稱為“完全責任”），而其他例子都是作為偏離中心，因此必須通過某種方式訴諸中心的第二人稱例子才能得到理解。在某些例子里，比如關于小孩的例子，我們引導他們進入完全的第二人稱責任的過程，似乎同時采取了兩條路徑，有時我們按照預期對待他們，好像他們已經適宜于第二人稱傳達這種發展道德能力的方式，但同時又（“客觀地”）意識到，這是一個必須被承認的幻覺。[156](#_156_31)

當有些缺陷排除了完全責任時，比如阿爾茨海默癥患者或帕金森癥患者，情況也是類似，但在這些例子里沒有那種往前看的過程。這里我們也可以采取兩條路徑，一條路徑可能是在相對有限的領域內完全的，或至少假定是完全的第二人稱路徑，與此一道的是關于界限的持續協商。[157](#_157_29)還有一些例子我們目前不會進一步考慮，在這些例子中，即使我們的證據表明，他不可能被認為有能力按照我們在認定他有責任能力時提出的要求規定自己，我們似乎仍然認為他完全負有責任。我認為，這些例子必定總會制造一些不安，因為我們將它們當作好像是核心的第二人稱例子來對待——可能是為了向我們自己和彼此確認對我們認為具有責任能力的人的要求——但我們卻相信，這樣做所必需的假設很可能沒有得到滿足。[158](#_158_29)

討論完以上這些，我想簡要討論一下兩種非常不同的例子。第一種例子與我們試圖認定要為某些形式的虐待和暴力負責的人有關。他們試圖訴諸不受控制的情緒來辯解這些行為。正如我所看到的，在這些例子里，我們一般而言正確地認為，關于自由的假定沒有被推翻。第二種是極端心理變態的例子，這些例子可能對預設帶來挑戰，可能是某些像羅伯特·安爾頓·哈里斯的例子，他被判定在1978年以令人發指的方式殺害了兩個十幾歲的男孩，加里·沃森從這些方面討論了這個例子。[159](#_159_29)

第一種類型的例子在各種各樣的家庭暴力、公路暴力和其他類似行為中得到了很好地例證。通過分析我們通常足夠清楚，虐待或暴力的行為是自由選擇的；行為者原本能夠選擇其他行為，但他們放任自己通過一種或另一種方式合理化他們行為的思想和感覺。表明這一點的一個標志是，迫害者并不始終堅持認為，他們所做的事是可原諒的錯誤，而是墮入為他們行為的這樣一種假定辯護，即他們的行為是應該的，或者是為受害者好的一種“糾正”。他們不經意間表達出的情感和態度，不是為他們所做的事感到痛苦和內疚，也不是擔憂和困惑于他怎么會如此行為，相反，這些感情和態度投射了某種意義上的辯護。這里所發生的是某種像康德所說的“自負”的東西，它通常與某種比如男權統治這樣的合法性意識形態相關。[160](#_160_29)這不是說那個人對道德范疇完全無感；相反，他是出于自己的目的而曲解道德范疇。

然而，心理變態的案例看起來非常不同。雖然在羅伯特·哈里斯人生的某些時刻，他可能更像剛才討論的那種人，但在他進行最恐怖的謀殺的時候，他展示出冷酷和對道德要求（甚至是對自負這種墮落形式的道德要求）的完全漠視，這表明他不適合于道德傳達，他是一個位于道德共同體之外的道德的放逐者。盡管如此，我們也可以有一些理由認定像哈里斯這樣的人能夠負責。

正如沃森描述的，哈里斯的冷酷源于此前有意選擇否認道德共同體，部分地源于他自己作為可怕虐待受害者的歷史——這不完全是康德式的對惡的無時間的選擇，而更像是一系列否認性的選擇。[161](#_161_29)有可能在這之后，哈里斯除了繼續在他之前選擇的“通往地獄之路”上前行，就別無選擇。[162](#_162_29)然而，現在把他當作負有責任的，這就以尊重的方式否認了他此前的否認。即使它包含一個現在嚴格說來錯誤的預設，它對于共同體而言仍然有著重要的表達功能，即維護人的尊嚴。而且，可能并沒有公開可靠的方法，可以區分真正缺乏能力的例子，和當事人仍然具有道德補償能力但自由地選擇不去為自己贖罪的例子（可能哈里斯在某個更早的時候，或者甚至更晚的時候是這種情況，誰知道呢）。所以，甚至當我們遇到像羅伯特·哈里斯這樣的案例時，道德自由的假設也可以是一種得到辯護的“實踐信仰”，我們可能缺乏足夠的證據將它推翻。[163](#_163_29)

然而，如果我們認為這個預設事實上在一些具體的案例中被推翻了，這不一定對這個預設在我們日常的責任實踐中的運作構成嚴重的壓力。[164](#_164_29)對于限制一個真正的非第二人稱能力的心理變態者的自由，我們仍然能夠從自我保護中尋找到恰當的辯護。我們將不得不從其他方面設想我們的辯護，這個事實（即不是真正地認定心理變態者能夠負責）將會成為我們的道德責任實踐在正常運作時的第二人稱特征的證據。[165](#_165_29)

## 第五章　道德義務與責任

當代哲學有一個奇特現象：盡管斯特勞森的批評已經在道德心理學和行為哲學中對責任和自由意志的爭論產生了很大影響，這些批評對道德義務的元倫理學和規范道德理論的影響卻一直在很大程度上遭到忽視。本章我將論證道德義務和道德責任之間內在的概念上的聯系；斯特勞森自己隱含地依靠這個聯系。我認為，由此我們可以得出，斯特勞森對道德責任的后果主義解釋的那些具有影響力的批評，可以被改造為對道德義務的后果主義解釋的有力批評，最明顯的是對行為后果主義的批評，但大概也可以用于批評諸如規則后果主義這樣的間接后果主義理論。[166](#_166_28)當我們反思義務與（第二人稱）責任的內在聯系時，我們發現，正如它對于保證道德責任的主張來說是錯誤種類的理由一樣，促進實現外在目標對于辯護道德義務而言同樣是一個錯誤種類的理由。與道德責任一樣，道德義務是一個不可還原地第二人稱的概念。我在這里論斷，一個行為會違背道德義務，這就是不能做這件事的一個第二人稱理由。

### 責任與道德義務的元倫理學

理解這一點的一種方式，是注意到斯特勞森將“義務感”作為一種（反射的）反應態度，并且注意到他認為懷疑論（他認為對責任的實用主義解釋方法是對它的回應）是在宣稱這一點：如果決定論是正確的，“那么道德義務和責任的概念就確實沒有應用對象”（1968：86，71）。正如斯特勞森所見，關于自由能動性的懷疑論對道德責任和道德義務都構成了挑戰。斯特勞森沒有直接說明為什么應該如此，但我們足夠清楚，他將道德義務和責任當作概念上內在關聯的，而不只是一個實質的規范性判斷的問題。他似乎認為，我們在道德上有義務做的事情，就是道德共同體成員能夠恰當地要求我們做的事情，包括當我們缺乏充分辯解理由卻拒絕服從這些要求時，以譴責或其他反應態度作為回應。

足夠反諷的是，這個觀點最著名的支持者是一個后果主義思想家，即約翰·斯圖爾特·密爾。[167](#_167_28)在《功利主義》（1998）第五章，考察功利主義者如何解釋權利和正義的過程中，密爾提供了一個正義觀的譜系學，并總結說，“在正義觀念的形成中，首要的元素是服從法律”，而服從法律涉及到合理懲罰的觀念。密爾很明顯認為這是一個概念化的觀點。對于我們的目的而言，更重要的是，密爾緊接著將這個概念分析應用于“一般的道德義務”。然后他加上了這段著名的話：

除非我們想暗示一個人因為做了某件事而應該通過這種或其他方式（不是通過法律，就是通過他的同胞的意見；不是通過意見，就是通過他自己良心的譴責）接受懲罰，我們就不會將一件事稱作錯誤的。這看來是道德和單純權謀之間區別的真正轉折點。一個人可以被正當地強迫履行義務，是任何形式的義務觀念的一個部分。責任是可以從一個人身上索取的東西，正如從他身上索取債務一樣。（1998：ch.5，para.14）

密爾的這個說法似乎有可靠基礎，即我們關于做錯事的概念本質上與責任相關。即使我們可以自然地認為，一個只做她被要求做的事的人不具備完全的美德——用朱迪思·湯姆森（1971）的術語來說，她是一個“最低程度得體”的人，而不是一個好的撒馬利亞人——我們卻不能自然地假定她因此做錯了。錯誤的事情是我們能夠在道德上期望不會做的事情，是道德共同體假定有權威禁止我們做的事情。除非我們認為自己處于責任范圍內，也就是說，除非行為使得行動者在缺乏充分辯解理由時就要受到譴責，或者成為某種其他形式的尋求責任的反應態度的對象，我們就不會斷然將做錯事的責任歸咎于人。[168](#_168_28)

道德錯誤這個概念的這個特征一直以來為許多當代作家所強調。約翰·斯科魯普斯基說，將一個行為稱作“道德錯誤……等同于譴責行動者”，道德錯誤的觀念不能獨立于應當譴責的觀念得到理解（1999：29，142）。艾倫·吉伯德相當明顯地跟隨密爾的引導，他提出，“一個人所做的事在道德上是錯誤的，當且僅當為所做的事感到內疚對于他而言是合理的，并且對于其他人而言，因為他所做的事對他感到憤怒也是合理的。”（1990：42）我們也能在其他作者的著作中發現密爾式觀念的各種版本（Baier 1966；Brandt 1979；Shafer-Landau 2003）。（行為的錯誤和行動者的值得譴責之間的區別與這些觀點并不相悖。如果一個人有辯解理由，那么他可能不必因為做錯事而遭受譴責。）

可能最令人驚訝的是這個關聯在新尼采主義對道德和道德義務的批判（最著名的是伯納德·威廉斯的批判）中起到的作用。[169](#_169_28)尼采式批判（道德是奴役人的意識形態，是束縛人的令人惡心的一種錯誤意識的形式）的威廉斯版本應用了他所注意到的道德義務、譴責和行動理由之間的概念關聯。[170](#_170_28)威廉斯明顯假設了，對違背道德義務進行合理譴責，譴責蘊含了存在好的和充分的理由去做我們因為沒有做而遭到譴責的事情，這是一個概念的真理。當然，這個觀點不是說，從某人遭到譴責這個事實，我們可以得出規范性的理由。相反，在提出譴責時，我們暗示或預設了這些理由的存在。根據威廉斯（1995），這個預設某種程度上是錯誤的意識。根據威廉斯，使他這么認為的，是他著名的內在理由觀點——這個觀點認為，行動的所有規范性理由，都必須恰當地嵌于行動者自己的“動機集合”之內（必須是“內在理由”），以及他的另一個觀點），即當我們試圖認定行動者責任能力時，我們認為許可譴責的東西，與這些行動者自己的動機之間的任何聯系，完全不能得到保證。前者是我稱為“存在的內在主義”的一個版本（Darwall 1983：54—55）。[171](#_171_28)再一次，這在認定人們責任的時候是被蘊含的或預設的。它不是由我們認定他們負責任這個事實蘊含的。我們現在會更深入地考察這點。[172](#_172_28)用羅爾斯（2000）的術語來說，根據第二人稱理由的行動中暗含的欲求，包括按照當我們認定某人有責任服從道德義務時暗示的理由的行動，都是“依賴于原則”而非“依賴于對象”的。我的觀點是，第二人稱關系和反應態度相當寬泛地傳達了第二人稱理由，這在某種程度上預設了被傳達者有能力通過接受原則而被這些理由打動，他們在第二人稱關系中對等承認的參與使他們承諾了這些原則。

當然，任何東西都不依賴于我們使用錯誤和道德義務這些詞的方式是否符合密爾和這些當代思想家的看法。我們可以在更廣的意義上使用這些詞，使之包含道德理想或目標。然而，如果我們這樣做，我們仍然需要術語來指稱這些思想家所指的觀念，即道德中關于我們恰當地認定彼此負有責任的那個部分。正如這些作者所同意的，看起來足夠清楚的是，這包含了道德要求的觀念，即道德共同體有權威要求我們服從的行為標準的觀念，這種服從包括通過我們在上一章討論的那種第二人稱形式的責任。因而，在這個理解之上，我就可以按照密爾的方式使用錯誤和道德義務這些詞，將它們當作蘊含了尋求責任的要求。

我們應該注意，以這種方式使用錯誤這個詞，并不要求存在一個被錯誤對待的受害者（因此，存在一個密爾認為是權利的東西），或者甚至不要求對相互負責的人們組成的共同體的規范的違背會直接威脅人們的利益。錯誤在根本上與責任（甚至是對其他道德人的責任）相關，這與此觀念是一致的，我們負有責任的事情可以擴展到比如對待非理性動物、環境和非理性人類。[173](#_173_28)

### 明確道德義務的第二人稱性

道德理論的爭論很少將道德義務與第二人稱責任明確聯系起來，但是這些爭論經常隱含地假設了這樣一種聯系。在這一節，我們會注意到在兩個我們所熟悉的爭論中存在的這個現象。第一個爭論發生于規范倫理理論內部，即后果主義與其批評者之間關于行為后果主義是否“要求過高”的爭論。另一個爭論是關于道德權威的，或者有時候表達為“為什么要有道德？”在這兩個爭論中，對爭論最深層的根本分析揭示了道德義務和對錯標準與我們作為其成員的道德共同體能夠（第二人稱地）提出要求之間有概念上的聯系。

首先考察“要求過高”的爭論。行為后果主義的批評者們有時出于論證的目的承認，一個行動者可以通過最大化總體善，而總是做從道德觀點看來最好的事，比如通過總是將剩余的精力和資源投入到對抗全球的饑餓、疾病和壓迫。但是他們認為，即使事實的確如此，我們也不能由此推出，不以付出巨大的個人代價去推動總體價值的微不足道的增長是錯誤的。他們還進一步認為，一個要求我們這么做的理論是不合理地過分苛刻的。[174](#_174_28)構成這個反駁基礎的是什么？

以下對這個批評的概括可以幫助我們看到所發生的事：

可能我們會尊重以這種方式行動的人。但是要說那些不以這種方式行動的人犯下錯誤，這是否合理呢？或者說我們有道德義務將我們所有的資源投入慈善事業，這是否合理呢？[175](#_175_28)

“犯下錯誤”這個短語揭示了一些東西。犯錯是某種我們可以被指控的東西，是我們在缺少充分解釋或辯解理由時要為之負責的東西，在這里有錯是責任的某種類法律的、第二人稱形式的裁決（奧斯丁式的“裁定”）。[176](#_176_28)

我們犯下錯誤，這不單純是發現我們所做的低于我們能夠做到的最好程度（即便當這是一個犯錯的規范性標準時）；它是這樣一個判斷：我們所做的低于被期望的或被要求的，并且我們可以在認識到錯誤的第二人稱感受中隱含地要求自己。因此，構成“過分苛刻”的反駁的基礎正是如下擔憂：行為后果主義的正當性標準超出了我們可以合理（第二人稱地）要求彼此的范圍。道德要求就是可以合理向作為我們之中一員的某個人提出的（第二人稱）要求，“如果不是通過法律就是通過他同胞的意見；如果不是通過意見，就是通過他自己良心的譴責。”（Mill 1998：ch.5）因此，要理解“過分苛刻”的反駁，我們必須認為它依賴于以下假設：錯誤和道德義務與認定道德責任在概念上相關，因而與比如在內疚的反應態度中起作用的第二人稱要求在概念上相關。

在另一個爭論中，這種概念的聯系是被隱含假設的。這個爭論關注道德所聲稱具有的權威，即道德義務是否是富特所說的總是必然地提出或保證（最終）行動理由意義上（舍夫勒將它放大）的絕對命令。在第十章和第十一章，我將直接考察這個問題，并且論證，作為平等責任的道德觀念能夠建立在實踐理性的理論基礎上，由此確證道德行動者總是必然具有不違背道德義務的最終理由這個論斷。然而，就目前而言，我關注的是究竟什么構成了這個權威性聲稱的基礎。為什么“但這會是錯的”這個陳述總是聲稱提供了一個最終的理由？[177](#_177_28)

很多作者（最著名的還是伯納德·威廉斯）已經論證了，通過譴責認定某人為做錯事負責，不可避免地包含如下含義，即她有最終的理由不去做她因此受到譴責的事（Williams 1995：40—44；也參見Gibbard 1990：299—300；Shafer-Landau 2003：181—183；Skorupski 1999：42—43；Wallace 1994）。[178](#_178_28)威廉斯相信這個含義是“虛張聲勢”，是一種毫無希望得到證明或證實的意識形態，因為我們譴責的人唯一可能具有的行動理由，是恰當地嵌入她的欲望或其他動機性的脆弱情感之內的內在理由；他還認為，我們能站在道德要求立場說的任何事情都不可能保證這點。目前而言，我們不需要關注后一個論斷。在后面，我們將有各種機會回到當我們提出要求時我們預設了什么樣的道德心理學這個議題，以及這個道德心理學與第二人稱理由的確證關系的議題。[179](#_179_26)現在我們只需要集中于威廉斯關于譴責包含這個含義的論斷，即如果我們不暗示她有好的和充分的理由這么做，我們就不能理智地要求某人以某種方式行動。

再一次，這看起來明顯是正確的。嘗試一下系統表述你用來向某人提出一個道德要求時采用的表達。我懷疑你是否能找到一個表述可以不包含這個含義，即她有最終的理由去做你所要求的事，或有理由不做你會譴責的事。當然沒有任何明顯的系統表述可以做到。舉例來說，你很難合理地說，“你真的不應該這樣做”，然后又說，“但是你的確有最終的理由這樣做”。如果你嘗試拉長你的語調，說“你不應該這樣做，我的意思是，你知道，從道德上來說”，雖然你可以最后取消最終理由的含義，但很難看出你如何能夠這樣做而不同時取消譴責或要求的含義。或者換個角度看，如果某人能夠為她對道德義務假定的違背提供事實上好的或充分的理由，那么她似乎已經為自己作出了解釋或回答，并且表明她沒有做錯。[180](#_180_26)因此，當我們指控她犯錯時，我們必須是在暗示說她不能提供這樣一個說明。

或者回憶一下菲莉帕·富特關于道德和禮節的對照（1972）。禮節和道德的規范在形式上都是絕對的，并且某些形式的禮節規范可以被表達為與道德規范具有同等強制性：我們絕不能用刀子吃豌豆。但即使如此，我們可以取消舉止的“必須”包含最終的規范性權威這個含義，而不必因此挑戰禮節習俗性的規范意圖。我們可以合理地說，有時候我們有好的理由不去做禮節所要求的，而不需要暗示我們因此在某種程度上揭露了禮節的虛假。有什么能解釋這個區別呢？

再一次，我相信能解釋它的是道德義務與第二人稱責任的根本關聯。我們有責任服從是道德要求的觀念的一部分。但這種責任看起來絕不會是禮節要求某些事情的觀念的一部分。這并不意味著舉止不是某種程度的“小寫的道德”，或者說禮節不可能是平等尊重的重要部分或補充。[181](#_181_26)而且某些人也確實真的將禮節或者部分禮節，當作與道德具有同等重要性。我的觀點是，與它作為道德義務的一部分不同，責任不是禮節概念的一部分。相反，當禮節的規范被違背時，它訴諸的通常不是責任，而更像是將注意力從對失態的尷尬對等承認上轉移開，或者訴諸第三人稱的蔑視。讓某人解釋糟糕的禮節行為，其本身通常就是一個糟糕的禮節行為。

### 道德的規范性與第二人稱理由

因此，錯誤和道德義務與第二人稱對話的形式之間的內在關聯這個觀念，正如我們在第四章已經看到的，構成了道德責任的一部分。由此我們可以推出，一個行為是錯誤的，或一個行為違背了道德義務這個事實，其自身必須聲稱是一個第二人稱理由，或者保證了一個第二人稱理由（或很多理由）。沒有要求和認定行動者有責任服從的規范性立場，就沒有道德義務和錯誤這種東西。當然，很多為錯誤要求和義務提供基礎的理由，本身都是第二人稱的。一個行為將會引起嚴重傷害，或者甚至引起你的拇趾關節的疼痛，都是某人不能做這件事的理由，不論是否有人具有立場要求他不這么做；而且，這個理由也支持一個相關要求。但是除非有這樣一個立場存在，一個行為就不可能違背道德義務，因此，道德義務蘊含的任何理由都必須是第二人稱的。由此，如果道德義務聲稱提供了最終的規范性理由，雖然存在其他相反的理由，那么這必須是在某種程度上從他們的第二人稱特征推出的。

正如我在第二章提到的，分析和證明道德特定的聲稱權威的計劃，一般是用“絕對性”的方式構建的，而且理由的規范性力量是道德的。我們現在可以理解為什么我在那里補充說，任何解釋道德義務特定約束力的嘗試，必須也能明確它與責任的特定關聯。對道德義務的充分分析，必須解釋它與合理要求之間的概念關聯。因此，即使有可能解釋道德義務總是聲稱提供了最優的規范理由，或者解釋了它們實際上確實如此，仍然不可能由此明確道德義務所聲稱的特定控制或約束力。這必須用第二人稱的方式完成。

這意味著，按照傳統所設想的方式分析道德規范性的計劃，是非常不完整的。而且我相信，道德義務的特定理由是第二人稱的，這個事實的重要性甚至超過了這點。我在這一章也已經論證了，理解道德義務與責任的關系，為傳統認為的道德所聲稱的規范性提供了最佳解釋。我將在第十章和第十一章進一步論證，當我們找到第二人稱理由在實踐理性總體圖景中的位置時，這個規范性的聲稱也能夠得到確證。由此我們可以得出，認識到道德義務的第二人稱特征，這對于理解它的規范性意圖（包括它聲稱的規范性力量和與道德責任的概念關聯），以及支付這張巨額期票的最有希望的方式都是必要的。

### 道德作為平等責任

我一直在論證，受道德義務的制約，包括了對那些有規范性立場要求服從的人的責任。目前為止，這一直是一個概念的論點：作為責任的道德義務。

然而，這個抽象概念允許不同的具體化或觀念。[182](#_182_26)在本章的剩余部分，我將討論責任道德在早期現代的唯意志論版本：作為對上帝負責的道德。按照唯意志論者的觀念，只有上帝有最終的權威提出道德要求。即使人類通過服從上帝的命令互相受益，我們本身并不具有期望彼此或我們自己服從的規范性立場。然而，當普芬多夫這樣的唯意志論者徹底全面思考了提出作為真正第二人稱理由的要求所要預設的東西時，他們開始看到，他們也承諾了這個觀念，即道德主體必須被假定能夠通過認識到道德要求有效應用于作為理性人的他們身上，而將道德要求加于自身的能力。這為他們的思想施加了重大的壓力，使它轉向一個不同的觀念，我將它稱為作為平等責任的道德。

我們也可以在其他思想家身上看到類似的思想轉變。雖然很少被認識到，亞當·斯密也將責任作為他的道德圖景的中心。[183](#_183_26)“一個道德存在者，”斯密說，“是一個有責任能力的存在者。”他“必須向其他人解釋他的行為，因此必須根據這個他者的喜好約束自己的行為”（1982a：111）。雖然斯密認為，人們“在原則上對上帝負責”，他很快補充說道，每個人“在他能夠形成神的觀念之前，都必須必然地將自己設想為對他的同胞負有責任”（1982a：111n）。[184](#_184_26)

作為平等責任的道德是我在本書捍衛的觀念。根據這個觀念，道德規范約束了一個平等、互相負責、其本身自由和理性的行動者組成的共同體，而道德義務是這些行動者有立場向彼此提出的要求，并且他們相互有責任遵守這些要求。用康德式的術語來說，道德義務的規范是一個“目的王國”的“法則”，它們建構和定義了人們的平等尊嚴，這些存在者不能以某種方式受到對待，而必須以另外的某些方式受到對待，他們具有平等立場，以第二人稱方式向彼此要求這種對待。[185](#_185_24)按照這樣的設想，“道德是，”正如康德所說，“理性存在者能夠自身單獨作為一個目的的條件，因為只有通過道德，才有可能成為目的王國中的立法成員。”（1996b：435）

作為平等責任的道德將道德觀點理解為根本上是主體間的。它認為道德視角是第二人稱觀點的不偏不倚地遵守規范的版本，在這個視角中，我們作為任何人[或者，作為道德共同體的復數第一人稱（我們）的一個平等參與者]，也將某個人（自己或他人）作為任何人（作為另一個平等成員）來對待。[186](#_186_24)將這種關于道德觀點的理解與內格爾在《利他主義的可能性》中論證的非個人觀點進行對照會有幫助。內格爾認為從這個視角出發，我們必須能夠把其他人的利益，并且最終把自己的利益，看作是提出理由的（Nagel 1970）。內格爾認為，這樣一個觀點是我們可以從它出發，將自己看作“其他同樣真實的人們中的一員”的觀點。

然而，看待其他人中的一個人的非個人視角，不必然等同于其他人中的一個人具有的視角。它不是某人作為其他人中的一個人與其他人發生聯系，并對等承認他的地位的主體間的立場。[187](#_187_24)根據作為平等責任的道德，道德觀點在嚴格意義上是主體間的。它是一個不偏不倚地受約束的第二人稱立場，而非對單純作為其他人中的一個人（包括自己）所采取的第三人稱視角。[188](#_188_24)在作為平等責任的道德中，行動者作為他人中的一個人，以第二人稱方式彼此聯系；他們不是單純以第三人稱的方式看待彼此。[189](#_189_24)

我們現在應該回顧一下本章開頭的那個想法，即由于道德義務和責任之間的聯系，斯特勞森對責任的后果主義解釋的批評可以被轉變為對義務的后果主義解釋的一個批評。回想一下，解釋責任的實用主義方法的問題在于，它們指向了錯誤種類的理由，因為可取性理由本身與我們在認定彼此責任時不可避免地采取的（第二人稱）立場之內所承諾的任何標準都無關。由于責任和義務以我們已經注意到的那種方式在概念上相關，如果解釋責任的后果主義理論存在這樣的問題，那么這也必然是關于道德義務和錯誤的后果主義理論的一個問題。某人做某事，不論從某個外在的視角來看多么值得欲求，這對于支持要求他這么做而言，都是一個錯誤種類的理由，因此對于如果他不做就錯了這個論斷，這也是錯誤種類的理由。要求與可取性（甚至道德可取性）的考慮不同，它是第二人稱的理由；它的有效性不依賴于任何后果或狀態的價值，而是依賴于人們之間的規范性關系，依賴于一個人向另一個人提出要求的權威。由此我們可以得出，關于道德義務或犯錯的論斷必須能夠從第二人稱觀點之內得到支持，必須基于你和我在對等承認彼此為自由和理性人時所承諾的那些預設之上。

這個思想線索相當直接地駁斥了行為后果主義的道德義務理論。a[190](#_190_24)這解釋了為什么那些受密爾影響而認為義務與值得譴責相關的后果主義者（像勃蘭特，有可能還有密爾自己）傾向于接受某種形式的間接后果主義，比如規則后果主義（Brandt 1965，1979；Hooker 2000；Johnson 1991）。但是間接后果主義似乎只是擱置了困難，因為即使它承認可取性與有義務之間的區別，它能為關于義務的主張提供的唯一支持，也只是關于義務和責任自身的實踐（它由某個候選規則規范）如何服務于實現外在目標的工具性考量。這仍然是一個錯誤種類的理由。[191](#_191_24)相反，作為平等責任的道德，認為道德義務標準完全在第二人稱觀點之內獲得支持。在第十至十二章，我會概述這如何能夠在契約論之內做到，這種契約論建立于一個第二人稱理由理論之上。

### 早期現代自然法中的責任和第二人稱理由

我得再次重申，作為平等責任的道德，也只是對作為責任的道德概念的一種解釋（或觀念）。在本章余下部分，我將討論早期現代自然法中作為對上帝負責的道德觀念，而我們會在蘇亞雷斯、普芬多夫和洛克等人的著作中發現這樣的觀念。[192](#_192_24)我的目的是雙重的。首先，從細節上掌握責任在清楚表述現代的特殊道德觀的最早嘗試中起到的作用，這是有益的。[193](#_193_24)其次，我想要展現早期現代唯意志論內部的緊張，它們導向了作為平等責任的道德。我相信在這些方面，將對上帝負責的道德觀理解為作為平等責任的道德觀的原型是有益處的。然而，我這里的討論包含的歷史興趣較少，更多是因為它將會為普芬多夫的觀點提供一些背景，這將在第十章的論證中起到重要作用。

平等個體之間的相互責任的觀念，有哪些能歸功于受制于最高權威的意志的早期現代道德觀？從一開始，唯意志論的自然法學家就聯結了兩個觀點，它們對作為平等責任的道德都具有重要性。首先和最明顯的是，他們認為道德在根本上涉及責任。道德規范不僅要求我們做什么，而且還要我們為做的事負責。道德要求我們按照它的要求解釋我們的行為，并且未被諒解的違背可以被歸咎于我們的錯誤解釋。當然，普芬多夫相信道德根本上涉及對一個最高權威即上帝的責任。但是他也相信，唯一可能負責的存在者，是能夠認定自己負責的自由理性行動者——他們可以通過接受要求的有效性而規定自己，因而將這些要求加于自身。[194](#_194_22)我認為，這個觀點向他的思想施加了一個壓力，使其轉向作為平等責任的道德，雖然后者當然不是他已經接受或者通過反思可能已經接受的觀念。

第二個觀點是，道德規范來自我們有立場向另一個（自由和理性的）意志提出或給出的那些要求，并且，如果通過第二人稱關系不能產生這種理由的可能性，道德義務就不會存在。我得再次提醒，現代自然法學家相信，必需關系是不對稱的：道德就其本質涉及對上帝權威意志的服從。然而，他們的觀點同時也是，相關關系在根本上是理性意志之間的關系，它不同于屈服、恐嚇或任何形式的非理性控制，也不同于包含在理性壓迫中的那種理由給出。普芬多夫在因為上帝的權威而受到感召，由此接受義務和僅僅服從上帝更強大的力量之間做出了一個明確區分（普芬多夫觀點）。

### 蘇亞雷斯論道德義務

為了給普芬多夫的討論提供背景，我們從簡要介紹弗朗西斯科·蘇亞雷斯[195](#_195_22)開始是有用的。蘇亞雷斯在很多方面都是一個經典的（托馬斯主義的）自然法學家，但是他認為阿奎那的觀點遺漏了一個核心要素：即道德在強制道德主體或賦予道德主體義務這方面的特殊力量。他認為，為了說明這一點，僅僅表明不道德的行為與我們作為理性存在者的目的或本性背道而馳，這是不夠的。說謊本身可能是“違背”理性本質的，但是這種違背不足以使我們負有說真話的道德義務（Suarez 1944：181—183）。因此，我們不能像托馬斯版本的自然法一樣，將道德等同于目的論結構，因為這類東西不能解釋道德施加義務的力量。它不提供正確類型的理由。

蘇亞雷斯相信，為了理解作為施加義務的道德，我們有必要認為，道德法則是更高的權威（即上帝）頒布給我們的命令。這里面包含了幾個觀點。首先，因為“命令與意志有關”，所以道德規范或法則必須以指導意志為目的（1944：66）。只有這樣道德才能具有“強制的力量”（66，67）。其次，道德規范是頒布給我們的上帝的意志。蘇亞雷斯的觀點不是說，上帝只不過是想要或者意愿我們按某種方式行動。如果這是上帝的意志，我們就不可能違背它（“所有這些規定都會被執行”），因為上帝是全能的（55）。他的觀點是，上帝意圖以某種方式向他的臣民進行傳達（通過命令他們）而“強制”他們。第三，創造道德的那些命令是向自由和理性的人類傳達的。道德“只有對于理性存在者而言”才存在，“因為法則只能強加于自由的本性，它的主題只是自由行動。”（37）第四，雖然道德規范“提供動機力量和刺激”，它們是通過提供獨特類型的理由而做到的——如果不是上帝以這種特定方式向我們以及我們的意志提出（用我們的話來說，給予我們一個第二人稱的理由），這些理由就不會存在。最后，這個第二人稱傳達使得道德義務成為某種我們有責任遵守的東西。因此，如果我們不“主動遵守法則”，我們就是有罪的（“是上帝眼中的法律罪犯”）（132）。

因此蘇亞雷斯的圖景的核心是，道德來源于一個理性意志與另一個理性意志之間的特殊的第二人稱關系。道德規范來源于意志向意志提出的那些主張，這些主張試圖向對方提供一個本來不會存在的行動的特殊理由（即第二人稱理由），并將他置于如此行動的責任之下。當然，同樣核心的是，那種必需的第二人稱關系是非對稱的，是一個較高級的意志與較低級的意志之間的關系。只有通過理性創造物——即因為被創造而（他認為就其本質而言）受制于他們的創造者權威的理性存在者——的存在，才會有“道德管理”的存在（1944：37—38）。[196](#_196_22)并且，道德只有通過第二人稱傳達才會存在，通過第二人稱傳達，一個理性行動者為另一個理性行動者提供一種他本來不會具有的特殊理由，后者因此負有按照這個理由行動的責任。

### 普芬多夫論道德義務

我們在普芬多夫這里會發現同樣的主題，不過被表達地更清楚，更脫離托馬斯主義的框架。[197](#_197_22)普芬多夫對物理“實體”和道德“實體”的區分更加敏銳地表達了這一主題，他認為，這是事物如何在沒有命令性意志傳達的情況下存在于自然中，與源于這種傳達形式的“附加”道德特征之間的區別（1934：4—7）。“道德實體的產生”是通過上帝將他的意志“強加”在命令之中（5）。因此，“道德實體”是附加于物理領域的，道德律和道德理由是被創造的。

普芬多夫將以下這些稱作道德實體的“積極力量”：它“使人們清楚應該如何控制自己的行動自由，而且人們通過一種特殊方式，能夠接收善或惡，能夠按照一定的后果指導針對他人的特定行為”（1934：6）。人們能夠“接收”善或惡和“根據一定的后果”“指導”針對他人的行為，這些所指涉的就是責任，更具體地說，就是提出和承認得到保證的（或者合法的）立場。

普芬多夫的核心觀點是，上帝與他命令對象之間那種關系的獨特的第二人稱特征，使得人們有服從的責任。一旦上帝以這種方式向我們進行傳達，我們就要為我們的行為及其各種各樣的后果負責。因此，當上帝使我們意識到，我們違背他的命令會遭受惡果時，他不僅僅是在威脅我們或強迫我們。他是在警告我們合理的處罰，他警告的方式自身就是上帝在命令我們時已經預設的，以及當我們承認他的命令時我們所預設的同一種第二人稱責任關系得到保證的權威表達。

當上帝向我們表達他的意志時，他使我們成為“道德原因”，即能夠為行為及其后果負責的行動者，并且我們因此而具有責任能力。當然，他必須也要使我們成為自由和理性的人，因為這是責任歸予（imputability）所必需的。但自由和理性還不足夠，因為在普芬多夫看來，責任歸予蘊含了責任，而后者要求強制性。他說，一個道德行為的形式本質“在于它的‘責任歸予’，由此一個自愿行為的后果才能被歸罪于一個行動者”。普芬多夫繼續說道，不論后果是“善的或惡的，他都必須負責”（1934：68）。這是“道德的第一公理”：對于能力范圍內的任何事情，“人們都可以被要求為此負責”。或者一個等同的說法是，“只要完成這個行為或避免這個行為在人的能力范圍之內，任何根據道德律可控制的行為都可以被歸責于他。”（70）所以，根據普芬多夫，當上帝向作為自由和理性存在者的我們提出他的意志時，他同時也創造了道德律，并通過使我們負有服從道德律的責任而使我們成為“道德原因”。

所以，具有道德義務不僅僅是位于絕對的應當之下，而且也是對某人負有服從這些應當的義務（解釋的義務）。由此，道德義務依賴于第二人稱傳達所預設的，能夠產生必需的（正如普芬多夫所相信的）與上帝的責任關系的權威。普芬多夫同意蘇亞雷斯（他指出還有霍布斯），認為這只能來自一個意志。他引用并贊同霍布斯對法律的定義，即“其服從理由來源于制定者意志的一種規則”（1934：88）。他也同意，法律只能強加于自由和理性的意志，并且只能通過一種第二人稱傳達的形式被強加。[198](#_198_22)一條法律是“上級要求下級服從的一條法令”。一條“法令”只有在“以這種主體認識到他必須服從法令的方式傳達給他時”才會存在（89）。因此，具有獨特的責任形式的道德，只是由于一個（一種）自由和理性的意志能夠向另一個意志提出那些獨特的要求才能夠存在。

然而，正如普芬多夫的批評者（著名的有萊布尼茨）所指出并且普芬多夫本人所認同的，甚至上帝的命令也不能無中生有地創造出責任的整個結構。正如卡德沃思所說，“從沒有聽說過，一個人將他命令他人的全部權威，和他人服從他的命令的義務或責任，建立在他自己制定的法律基礎上，人們就應該被要求，有義務，或者必須服從他。”（1996：I.ii.3）[199](#_199_22)除非我們應該服從上帝的命令這一點已經是真的，這些命令就不能要求我們采取特定的行動。普芬多夫承認這一點。他說，我們不能由上帝的命令賦予義務，除非“我們在此之前已經需要服從這個命令的發出者”（Pufendorf 1934：89）。

這是我們在第一章和第三章注意到的一般觀點的一個具體例子（這是斯特勞森觀點的一個后果——這個例子可以稱為卡德沃思的觀點）。因為第二人稱要求不能還原為價值命題或非第二人稱的行為規范，也不能以任何簡單的方式從它們推出，任何來自上帝命令的對上帝的義務，都要求已經有一種規范性的第二人稱責任關系作為背景存在。正如第三章所說：“第二人稱權威套第二人稱權威”。[200](#_200_22)

但是根據普芬多夫，有什么可以提供所要求的第二人稱背景呢？普芬多夫在區分道德和物理實體時使用的術語顯然使他不能夠與蘇亞雷斯一樣認為，被創造的理性存在者就其本質而言，獨立于任何強制，他們在由創造者正當統治這個意義上，是創造者的道德臣民。道德實體“不是從事物的物理屬性的內在本質中產生，而是……（通過強迫）附加于有智慧的實體的意志”（Pufendorf 19834：5—6）。所以在這些不同種類的理性存在的本質基礎之上——上帝的強迫意志通過它獲得對于我們的權威——不能建立起一種更根本的義務或責任關系。根據普芬多夫自己所承認的，我們仍然不清楚上帝的強迫如何能夠具有強制義務（卡德沃思觀點）所需要的背景權威。[201](#_201_22)

普芬多夫試圖通過提出我們出于感激而有服從上帝的責任——由于我們的“存在”（101），我們欠上帝恩情——來修補這個問題。但這引出了它自己的一個問題。如果為了賦予命令的結構以權威，我們被允許自己具有獨立基礎的感激的義務，那么為什么要假設，所有其他義務都要求賦予它們道德力量的命令？感激有何特別之處？如果一個唯意志論者關于這種義務作出了這種讓步，為什么他不應該也對其他義務作出同樣的讓步？

這可能是像普芬多夫這樣的唯意志論者所面臨的最根本的問題。他們想要堅持認為，道德要求一種來源于一種意志對另一種意志提出要求的特殊責任形式。但是他們也堅持認為，缺少兩種意志已經具有必需的權威關系的規范性結構，而獨立于任何第二人稱的互動，前面一點是不可能的。這就使得相關要求成為較低級存在者作為較高級存在者的臣民而服從后者的一個義務。但是假定這種先在的道德關系會導致兩種困難。首先，有一個我們剛才注意到的困難：假定任何先在的道德關系，都會引出為什么其他關系不能也被假定存在的問題，比如承諾者與接受承諾者的關系或父母與子女的關系。其次，正如我們馬上會看到的，一旦認為上帝對話的任何理性存在者都因此有服從的責任，唯意志論者就會使他們的觀點面臨來自理性責任的觀念的壓力，這種壓力似乎會削弱神學唯意志論。[202](#_202_22)普芬多夫堅持認為，只有當運用自由和理性慎思的能力，可以導致行動者根據服從理由規定自己時——他們在這個第二人稱傳達中認識到的理由——上帝才能認定自由和理性的行動者有責任服從他的命令。但這就要求自由和理性的（第二人稱的）慎思承認了一種獨立確立的較低級者與較高級者的道德關系，這種關系首先賦予了上帝的命令以權威。但是有什么保證了這種承認？

### 責任、道德理由與第二人稱觀點

現在我們開始討論普芬多夫的觀點，在這里我們必須考察一下普芬多夫作出的一個根本區分，即對能夠和違反道德一起出現的善和惡，與這些善和惡進入慎思的方式之間的區分。[203](#_203_22)很多東西都能夠“影響意志，使它轉向一邊”或另一邊，但是非道德的惡“似乎通過某種自然的力量壓倒意志”。然而，義務“在道德上影響意志”，因此它“被迫衡量自己的行為，認為除非它符合了制定的規則，否則就應當受到非難”（1934：91）。因此，義務“以一種特殊的方式同強制區分開來”。[204](#_204_22)雖然義務和強制都“指出某個恐怖的對象，后者只是運用外部力量動搖意志”，因為影響意志的只是“對即將發生的惡的感覺”。然而，“義務迫使人們向自己承認，那種已經向脫離已頒布規則的人指出的惡，降臨在他身上是公正的。”[205](#_205_22)

這是普芬多夫觀點的一個最初陳述。然而，根據這個陳述我們還不清楚，普芬多夫觀點如何有助于解決這個問題。正如哈特此后會提出的，有義務和被強制二者的區分如何幫助解釋，義務以不同于強制的方式影響“它自己的”意志？它如何幫助我們注意到，在前一種情形我們承認，當我們違背道德律時，作為威脅提出的災禍降臨在我們身上是“正當的”？（Hart 1961：6—8）看起來我們可以承認，上帝或任何相關的人具有對我們提出要求的權威，但是我們不必認為，這個要求向其他要求一樣，產生了我們行動的理由。這一點如何迫使“自己的”意志賦予要求以內在的力量？

為了了解普芬多夫必須要提出什么觀點，我們需要區分僅僅是外部的責難或譴責（甚至是提出了一個我們認為從其他人的觀點來看得到保證的要求的那種責難）與內部的譴責，即針對自我的內疚的反應態度。當譴責來自外部，而且未被接受，那么它就是純粹外部的。我們甚至可能接受這個事實，即某人合理地提出一個作為責難表達的要求，但不接受譴責或責難本身。然而，當我們接受和承認譴責或責難時，我們認可那個進行責難的人從第二人稱對我們提出的譴責；我們贊成這個歸罪，因此也贊成譴責本身。[206](#_206_22)我們認為自己應當遭受譴責。我們由此認為自己負有從我們與他人共享的第二人稱觀點出發向自己提出要求的責任。所以，普芬多夫觀點是這樣的：在認定人們負有責任時，我們承諾了這一假定，即他們能夠通過從一個我們和他們共享的視角出發，向自己提出要求而認定他們自己負有責任。為了使我們對他們不服從的行為進行譴責，我們必須認為他們能夠從同一個視角，即道德共同體中自由和理性成員的視角譴責他們自己。因此，只有當違背道德律不僅可能造成與違背僅僅外在相關的惡，而且也可能導致我們自己的責難時，普芬多夫觀點才能解決這個問題。

但是內在的譴責難道不能外在化嗎？這里的擔憂難道不應該是，我不能夠像我通過逃出他人的視線之外而避開他人的譴責那樣，避開我自己的注視，因此不能避開我自己的譴責？假如我可以通過吃藥來清除我違背道德的記憶，又會怎樣？為了解決這個問題，普芬多夫觀點必須是這樣：盡管藥物也許可以完全清除內部譴責的心理狀態，它卻不能完全消除我們應當被譴責這個事實，正如我們此時此刻（第二人稱地）所承認的。[207](#_207_22)在真誠地對自己作出這個判斷時，在第二人稱上，我們就已經處于認定自己為與法則相關的行為負責的過程中。我們知道的不僅是，我們對自己的要求從其他人的觀點（比如上帝的觀點）看來是得到辯護的。就其自身而言，甚至這種辯護也可能沒有為我們提供任何行動的理由；目前為止，它只是關注人們可以合理地感覺什么或做什么。相反，在對自己采取一個第二人稱的觀點，并且承認譴責時，我們對自己提出了要求。在作出那個判斷時，我們隱含地承認了一個充分的動機和最終的理由不違背要求。正如我們在本章前面部分所見，判斷某人（不論是她自己或是另一個人）應該由于某些她認為她有最終理由去做的事情而被譴責，似乎是不連貫的。因此，當一個自由和理性的進行慎思的行動者承認她將會因為做了某件事而被譴責時，她由此就承認了不去做這件事的最終理由，在這個意義上，她認定自己負有責任。

這個觀點將責任從核心上與自由和理性的存在者依照道德律生活的理由聯系起來。按照這個觀點，承認道德理由本身，是道德行動者積極介入一個責任體系的一部分，也是他們認定自己負有接受相關規范引導的責任的一部分。

一旦我們以這種方式看待事物，就對普芬多夫提出的那種唯意志論造成了重大壓力。最明顯的是，責任就不再單純是對上帝的責任，而且在某種意義上也是對自己的責任。當然，仍然有可能上帝會獨一無二并正當地宣稱懲罰和判決的權利。可能只有他擁有作出最終判決的所有證據，或者獨一無二地具有作出最終判決的權威。但是假如這個懲罰自身包含自責或內疚感，甚至這些觀點也可能面臨壓力，因為后者涉及內在的，不只是外在的譴責。

由于我們將道德行動者設想為具有內在譴責的能力，我們因此必須認為他們能夠參與第二人稱的道德共同體。對普芬多夫而言，每一個行動者都單獨與上帝形成這樣一個共同體，在這個共同體中上帝不對任何人負責。但是普芬多夫也認為，只有當行動者有能力內在地承認上帝的責難時，因而只有當他們能夠以這種方式認定自己的責任能力并且對他們自己負責時，行動者才能與上帝一起形成這樣一個共同體。在與上帝的聯系中，我們對自己作為一個人采取第二人稱觀點，而且只有當我們也有能力進入一個相互負責的人組成的共同體時，我們才會具有這個能力。當然，普芬多夫自己并沒有得出這個結論，但是我們可以推出，只有有能力進入相互負責的關系的人，才能成為道德行動者。或者我們也可以這樣表述，只有當人們自己能夠一起組成一個道德共同體的時候，人們才能分別與上帝組成道德共同體。[208](#_208_22)

我們應該認為普芬多夫這樣的唯意志論者，提出了一個更一般的作為責任的道德概念的其中一種觀念。任何對這個一般概念的解讀，都必須將道德看作是立足于第二人稱共同體的可能性基礎之上的。唯意志論觀念的特征是，它默認了一種道德的等級制，并由此（通過命令）推出了道德的其他部分。然而，正如我們已經看到的，作為責任的道德這個一般觀念之內存在的傾向，對這個觀念的唯意志論解讀構成了嚴重壓力。為了區分道德義務和強制，普芬多夫要求對道德行動者從共享的第二人稱觀點出發進行自我非難的獨特能力，以及這種能力在自由理性慎思中所起作用的解釋。但這有效地假定了，為了能夠對上帝負責，道德行動者必須也能夠對自己負責。

在一個自由和理性的意志對另一個（作為自由和理性的）意志提出主張這個觀念中，隱含了傳達者對被傳達者那種接受主張并自由地根據主張規定自己的（作為第二人稱）能力的承認。但是一個自由和理性的意志可以對另一意志提出什么主張，并且合理地期待對方的對等回應呢？我在第十章和第十一章將會論證，作為平等責任的道德提供了這個問題的答案，第二人稱能力的觀念為平等的第二人稱權威建立了基礎。[209](#_209_22)由此我們推出，只有當我們自己有權威作為相互負責的自由和理性的人形成一個道德共同體時（一個康德式的“目的王國”），我們人類存在者才能（分別）與上帝一起進入道德共同體。

### 作為第二人稱的絕對命令和黃金規則

我一直在論證，第二人稱責任是道德義務概念的一部分。此外，當我們認為彼此有責任服從道德要求時，傳達者預設了被傳達者有第二人稱的能力接受權威性的道德要求，并通過在第二人稱上向自己提出要求而自由地根據這些要求行動。在第九章我將論證，這是構成康德所說的“意志自主性”的深層觀念，這個深層觀念也支持了康德這個論點，即道德義務必須在諸如絕對命令這樣的意志的形式原則中（道德行動者可以使用這些原則來確定道德要求，并在他們自己的推理中規定自己服從這些原則）奠定其基礎。在結束這一章時，我希望扼要說明一下，絕對命令和諸如黃金規則這些相關命令，其自身可以最直觀地通過第二人稱來解釋。

舉例來說，霍布斯發展出一個他認為“甚至最低能者也能理解的”原則：“不要對他人做那些你不愿對自己做的事。”（Hobbes 1994：XV.35）如果我們通過欲求或偏好來理解“你不愿對你自己做的事”，我們就會得到非常奇怪的結論。比方說，瓊斯將會給我剝一顆葡萄（正如我將要給他剝一顆一樣）。與他選擇不給我剝葡萄的狀態相比，我更喜歡他給我剝葡萄的狀態。在這個意義上，我將會讓他不要（或者用霍布斯的話來說：不要讓他）[210](#_210_22)拒絕給我剝一顆葡萄。那么我們就應該將霍布斯的黃金規則理解為要求我不選擇不為瓊斯剝葡萄（正如我同樣也應該要為他剝葡萄一樣）。這看起來明顯是一個奇怪的解釋這個原則的方式。很明顯，如果我不為瓊斯剝葡萄，我并沒有做錯任何事，正如如果他具有恰當相應的偏好而不為我剝葡萄，他也沒有做錯一樣。[211](#_211_22)

很明顯，直觀上看來更可信的是，通過我們期望或要求他人不會對我們做的，或者通過我們反對或抱怨他人所做的（或者可能是，我們會想要能夠主張或要求他們不去做的）來解釋“不愿對自己做的事”。雖然我會更希望其他人為我剝葡萄，因此，更希望他們不會拒絕這么做，我當然不會反對他們不這么做，或者要求他們要這么做。正如我不會（想要）對瓊斯提出這個主張，假如我不為他剝葡萄，我也沒有違背黃金規則。

一種我們熟悉的方式是通過接受來理解黃金規則。我們通常認為，如果你不會或不能接受他人這么對你，那么你也不應該這樣對他們。但在這個語境下，接受是什么意思？在關于利己主義的討論中經常有人指出，存在一種理論的意義，在此意義上一個利己主義者能夠接受他人的完全關注自我的行為，甚至當這個行為會傷害到這個利己主義者；她能接受這個行為是得到辯護的。按照一種作為普遍立場的利己主義，其他人的利己主義行為并沒有比她的行為得到更少的辯護。爭論的各方通常都同意，為了在理論上接受這個行為，她并不需要在更實踐的意義上也接受它。

但是，某人在實踐上接受某件事是什么意思？如果它只是指，與其他選項比起來，某人更欲求或更偏好這個選項，或者至少不是對它沒有偏好，那么我們就回到了兩個自然段之前的同一個領域，面臨同樣的問題。可能“接受”意指某種像“不反抗”的東西。但這也會導致奇怪的結果。只要我們玩競賽性游戲，比如乒乓球，我們反抗對手為贏得比分作出的努力，就是很自然的。所以我們難道不應該在比分上贏她嗎？

我認為，短暫的反思可以表明，理解“不要對他人做那些你不會或不能接受他們對你做的事”中的“接受”，最自然的方式是通過我們在本書一開始鑒定出的第二人稱的概念循環。根據這些概念，我能夠接受的，就是我不會反對的，或者我會主張或要求的。按照這個自然的解釋，黃金規則是第二人稱的。[212](#_212_22)它斷言了某種我們可以設想為合理性的基本原則的東西，也就是設想為羅爾斯（1980）和斯坎倫（1998）所理解的這個觀念。我們不應該按照那些我們要求或期望（或者將會要求或期望）其他人不那樣行為的方式行動，換言之，不應該按照我們會不滿或反對的方式行動。如果我將會反對其他人踩我的腳（因此要求他們不這么做），那么我就必須不踩他們的腳。林肯的著名評論——“正如我不要成為一個奴隸一樣，我也不要成為一個主人”（1989：484）——也是遵循同樣的思路：正如我不允許他人對我提出一個主人的主張，我因此也不應該對他人提出一個主人的主張。

或者再一次考察絕對命令的普遍法則公式：“僅僅根據那些你會同時意愿它成為一條自然普遍法則的準則行動”（Kant 1996b：421），[213](#_213_22)不過，在第十二章我將會論證，解讀絕對命令的各個公式的最好方式，是在契約論的框架之中進行（基于我們在第二人稱觀點中預設的自由和理性行動者的平等尊嚴）。直觀的看法是，當我們根據絕對命令規范我們自己時，我們接受和服從的要求，是我們認為從平等的自由和理性人所共享的道德共同體觀點出發，可以合理地向每個人提出的。這使得第二人稱權威和能力成為根本性的。最基本的是自由和理性人的尊嚴，它被理解為他們向平等的彼此提出要求的（第二人稱的）權威。

## 第六章　尊重與第二人稱

[f.L.respect-，respicěre的詞根，（回頭）看，注目，考慮。其反復動詞為respectatre。參見法語：respecter（16世紀），西班牙語：respe（c）tar，葡萄牙語：respeitar，意大利語：rispettare。]

——《牛津英語在線詞典》

一個人類存在者作為一個人格，也就是作為道德實踐理性的主體……具有尊嚴……他由此從世界上的所有其他理性存在那里要求對自己的尊重。

——伊曼努爾·康德，《美德理論的形而上學首要原則》

作為平等責任的道德通過平等尊重來理解道德關系。[214](#_214_22)通過將我們自己看作是相互負有責任的，我們賦予彼此向作為道德共同體平等成員的雙方要求某種行為的立場。在這一章，我將論證，對這個權威的承認是一種不可還原的第二人稱的尊重形式。用康德式的“目的王國”的“共同法則”來理解（Kant 1996b：433），道德要求塑造和表達了人們同等具有的特殊價值——尊嚴，一種“無價的價值”（1996b：462）。本章將論證，人的尊嚴和尊重（對尊嚴的恰當反應）都具有不可還原的第二人稱特征。我們的尊嚴包括了認定彼此對對方負有道德義務的立場，對第二人稱立場的尊重本身是第二人稱的。

尊重從兩個不同地方進入作為平等責任的道德。首先，通過認定我們自己對彼此負有責任，我們賦予彼此向作為道德共同體平等成員的人們提出要求的權威，即使那些要求的內容超出了人與人之間的對待。其次，更具體來說，當那些要求是關于我們必須如何對待彼此時，我們尊重我們作為人的尊嚴。

我們在本章使用的方法是分析的。我只是揭示出我認為隱含在我們現有的道德觀中的后果。之后我將試圖確證我們的道德觀的這些方面，在第十章我將論證，作為任何第二人稱理由傳達的預設（規范性恰當條件），我們承諾了自由和理性行動者的共同尊嚴（第二人稱權威）。接著在第十一章，我試圖將第二人稱理由置于實踐理性的一個總體理論中。

### 態度和對象

尊重是對尊嚴的恰當回應，正如敬重是對值得敬重的對象的恰當回應，欲求是對值得欲求之物的恰當回應，等等。[215](#_215_22)正如欲求和敬重的正確種類理由必須從這些態度與他們的特征對象（即值得欲求之物和值得敬重之物）相聯系的特定方式中獲得一樣，尊重也是如此。我們所關注的那種尊重（即承認的尊重）的特定對象是尊嚴或權威。[216](#_216_22)然而，承認的尊重與其他態度不同，因為前者不僅僅可以通過它的對象得到辯護，而且可以被正式地要求。某人沒有敬重你那些令人敬重的屬性，這可能是沒有給你本應得的回應，但是敬重不是你或任何其他人能夠期望或要求的。但對你的尊嚴的尊重卻非如此。

康德說，人的尊嚴是我們“由此”“要求獲得尊嚴”的東西，也就是正如康德所說的，我們由此從作為理性存在者的彼此主張或“要求”尊重（1996d：434—357）。[217](#_217_22)但要求作為一個人的尊重是什么意思？是什么使得我們能夠提出這個要求？因此可能被要求的對這個尊嚴的尊重又是什么？我認為，回答這些問題的關鍵在于，我們的尊嚴和作為對這些尊嚴的恰當回應的尊重所共有的不可還原的第二人稱特征。我認為，人的尊嚴是平等的第二人稱的權威：對彼此作為平等的自由和理性行動者提出主張或要求的地位，包括作為相互平等負責的道德共同體的成員。對這個尊嚴的尊重就是對同樣是第二人稱的這個權威的承認。[218](#_218_20)正如尊重的詞根“respicěre”所暗示的，回饋一個真實的或想象的第二人稱傳達的是“往回看”，即使這只是從自己出發的。

我們說，人的尊嚴是第二人稱的，也就是說它不能完全被換算為（非第二人稱的）價值或規范，比如換算為一系列立足于我們作為人的共同天性的行為要求，或者甚至換算為人必須或禁止被對待的某些方式（Kamm 1989，1992；Nagel 1995）。它也涉及作為人主張或要求服從這些要求的一種平等權威。在此回顧一下羅爾斯的表達是有價值的，他說人是“有效主張自我產生的源泉”（1980：546）。喬爾·范伯格提出了一個與此相伴隨的觀點（我在這章將會發展這個觀點），他說“產生自我尊重和對他人的尊重的”，正是“提出主張的活動”（1980：155）。

的確，我相信我們平等的第二人稱權威是最根本的，而關于行為的實質性約束來自這個權威。在我看來，我們作為平等的道德人所“虧欠彼此”的，可以在契約論的框架內得到最好的解釋，正如我在第十二章將論證的，它自身建立在我們在第二人稱觀點中承諾的平等的第二人稱權威基礎之上。

### 評價尊重對承認尊重

我們以區分我們所關注的那種特定的尊重（即承認尊重）與“尊重”可能指稱的其他態度以及相近的其他反應來作為開始，這會有幫助。比如，考察一下在某些意義上，我們能夠被認為對某人——要么作為一個人，要么因為某種特殊能力（比如作為一個哲學家）——具有更多或更少尊重，或者能夠被認為已經獲得了或失去了對某人的尊重。在這些情境中，“尊重”指稱一種敬重。

當然，敬重也能夠以我們永遠不會想要稱之為“尊重”的形式出現。舉例來說，青春痘加上人緣不好，能夠摧毀一個青少年的自我敬重，但不一定會威脅到他的自我尊重。敬重與我們崇拜、瞻仰、嫉妒，或者想要獲得或效仿的東西相關。很多這類優點都不能夠以理智的方式成為任何一種尊重的對象，至少在缺少某個既長且不明顯的故事敘述時是不可能的。假如那些人緣好的孩子假想的光滑無痕的臉蛋，被認為是由行為（比如個人衛生）差別導致的，或者看起來是他們更優秀的品格的一種表現，那么這就能夠提供一種區別尊重的感覺。[219](#_219_20)但是假如沒有這樣的聯系，它就不能提供。

我們稱作“尊重”的那種敬重（本書之后將稱作評價尊重）是對某人的行為或品格的評價，或者對某些多少涉及這些行為或品格的事物的評價。[220](#_220_20)對某人作為一個人的評價尊重是道德的敬重，即認可她作為一個道德行動者。我們也能在更具體的能力方面對人表示評價尊重，但是即使這與道德敬重不同，它仍然與人在相關能力方面的行為相關。因此，雖然對一個作為網球選手的人的評價尊重，不同于對她作為一個人的尊重，這種評價尊重與對她的網球技術或者成就的敬重也不是同一回事。如果我們完全反對她在球場上的行為，比如說因為她試圖通過操縱規則獲得不公平的優勢，這就容易減弱我們對她作為一個網球選手的尊重。即使它不會減少她的勝利和成就，但也會使它們黯然失色。

評價尊重是由于行為或品格而應得或獲得的敬重。相反，我們作為人，不考慮我們所應得的，能夠要求的尊重完全不是這種形式的敬重。當我們認為甚至那些惡棍也具有尊嚴，因此保證了他們得到受到尊重的對待[比如像斯特勞森所說的（1968：93），在認定他們具有責任能力時]，我們所想的明顯是某種不同于敬重的東西。這個看法并不是說，人格在某種程度上是一種值得敬佩的屬性：“誠然，他偷竊了辛勤工作的人們的養老金，但至少他是一個人”。這里起作用的不是評價而是承認。

承認尊重的對象不是優點或功績；它的對象是尊嚴或權威。與承認尊重有關的不是某物應該被如何評價或鑒定，而是我們與它的關系應該如何調節或管理。一般說來，當我們賦予某物在我們與它的關系中的地位（權威）時，我們就在承認的意義上尊重它。由于人們具有的這種權威在根本上是第二人稱的，對它的尊重也必須是第二人稱的；它必須包含承認。[221](#_221_20)

然而，有一些形式的承認尊重在根本上完全不是第二人稱的，也就是只要當尊重所承認的權威不是第二人稱的時候。在這些情況下，相關的權威可以在沒有得到認可時被承認。而且，在很多這些例子中，權威可以是應得的或被贏得。但是甚至在這些情況下，對權威的尊重也與對任何形式的應得的敬重不同。

舉例來說，我們在第三章看到，當一個人試圖通過證言為另一個人提供相信某件事的理由時，他這么做的（第二人稱）立場，是如何依賴于他的認知權威，以及他作為一個證人有多么可靠或者能夠被認為有多么可靠，或者是如何被這些因素挫敗的。可以肯定的是，在協作的理論推理中，我們賦予彼此的立場本身是第二人稱的（Pettit and Smith 1996）。但是能夠挫敗理論推理的認知權威則不是第二人稱的。我現在所說的觀點是，我們有可能完全認識到認知權威，而不需要任何形式的第二人稱的承認。我們能夠尊重從另一個人的獨自沉思中無意聽到的知識或智慧，并根據它們調節我們自己的推理。在這個情況下，我們尊重他人的認知權威，但沒有承認（即使是隱含地）任何他提出的第二人稱主張。

盡管如此，尊重某人的認知權威還是不同于尊敬他的認知美德。后者是通過對他作為一個認知者，或者對他在協作研究中的貢獻的正面評價來表現，并且后者就是這個正面評價的一部分。然而，前者是在我們與他相關的認知行為中實現的，比如在決定我們自己相信什么的時候，賦予他的觀點以分量或權威。[222](#_222_20)

或者考察一下我們賦予值得信賴的建議者的權威。這也是能夠被認為應得或者被贏得的。當我們賦予一個建議者在我們關于做什么（至少是關于我們要相信我們應該做什么）的慎思中的地位時，我們就具有對他的承認尊重。這里的情形與理論的例子完全一致。即使在提出和收到建議時（特別是當那個建議者僅僅推薦一系列行為而不給出理由時）涉及一種第二人稱權威，這個權威仍然被認為依賴于一個完全不是第二人稱的權威——即建議者的實踐智慧，并被認為可能被后者挫敗。假如我們開始相信，我此前信任的某個人，不再是與我的實踐情況相關的理由的特別好的評判者，或者他盡管還是好的評判者，但是我不再信任他會告訴我他的真實想法，那么我就不再有任何理由對他的建議報以承認的尊重。但是在這里，我對他的建議能力的不敬重，與我隨之而來的承認的不尊重不是同一回事。前者在對他作為一個顧問的負面評價中表現出來，或者它本身就是這個負面評價的一部分。后者是在我如何在與他和他的建議的關系中引導我自己的慎思時（在決定做什么的時候，或者在形成關于有哪些理由決定一種或另一種方式的信念時，賦予他的觀點較輕的分量）體現出來的。

正如薩拉·布斯（1999b）指出的，另一個例子卻是那種在羞愧的經驗中通常涉及的隱含的尊重。正如我們在第四章注意到的，當我們像他人看待（或可能看待）我們那樣看待自己時，我們就會經歷到羞愧，并且我們注意到，這個觀點對我們而言，在某些方面是有問題的——比如，因為它涉及蔑視或類似的東西，或者因為它揭露了一個我們更愿意保留個人隱私的方面。[223](#_223_20)羞愧不是對蔑視的恐懼；它也不是意識到被人蔑視或者被人以某種表現出蔑視的方式看待。相反，羞愧是感覺到的，好像認為自己可恥這個看法會得到認同。它是通過認識到（雖然不必然認可）我們從他人的視角獲得的對自己的看法，以某種讓人不舒服的方式被正確看待的經驗。這就是為什么布斯說羞愧涉及尊重。羞愧的感覺好像是他者能夠看出我們的真實面貌——好像她有這個能力和權威。然而到目前為止，這個權威看起來完全是認知的（在足夠廣的意義上）；它就好像是我們在嚴肅對待另一個人的認知態度時認識到的權威一樣。

使得對這些不同形式的權威的尊重，在結構上類似于但仍然在重要方面不同于對一個主張或要求的權威的尊重，是前面那些權威的形式與非第二人稱理由有關。對認知權威的尊重不需要涉及對任何（甚至隱含的）主張的（甚至隱含的）認可。可以肯定的是，我們通常表現出對理論知識、實踐智慧和類似權威形式的尊重的情境，通常都是第二人稱的。證言、建議、相互詢問和提出的批評，都對聽者的注意力、判斷或推理提出了一種主張。但是在這些情況下，相關的第二人稱立場直接來源于一個更基本的認知或類似認知的權威，這個權威本身在根本上并不是第二人稱的，它可以在那些不涉及對尊重的任何（甚至假想的）主張或要求的（甚至假想的）認可的情境中得到尊重。

然而，任何傳達第二人稱理由的立場在根本上都是第二人稱的。當一個中士命令她的部隊集合時，她的部下會認為，她由此給予他們的理由直接來自他們的規范性關系，來自她對他們下達命令的權威。再一次，這是霍布斯著名的“命令”和“勸告”之間的差別所表達的觀點（1983：XIV.1）。如果中士不具有以這種方式對待他們的權威，她提出的理由就不會存在。我們能夠完全尊重這樣一種第二人稱權威的唯一方式也是第二人稱的。

與此類似，我相信對某人作為一個人的承認尊重也是第二人稱的。它是對某人傳達和被傳達那些根源于人的尊嚴的第二人稱理由的立場的一種認可，這個立場從頭至尾都是第二人稱的。正如洛克所說，“人”是一個“適用于法庭辯論的術語”；它與責任在概念上相關聯（1975：346）。根據作為平等責任的道德，成為一個人也就是具有作為人向他人提出要求，以及在相互負責的平等個體組成的共同體之內，被他人提出要求的能力和立場。這個第二人稱的能力賦予所有人平等的尊嚴，不論他們的功過如何。當我們在與一個人的關系中賦予他這個立場時，我們就因此將他作為一個人尊重。

### 尊重對關心

因此，承認尊重不涉及對優點或功績的評價或鑒定，甚至也不涉及對某人作為人的功過的評價或鑒定。相反，它是內在地賦予某人價值（賦予內在于他的價值或以他自己為目的賦予他價值）的一種方式。在尊重某人的尊嚴時，我們尊重他，賦予他價值。但是對于賦予某人內在于他自己的價值，或者以他自己本身為目的賦予他價值而言，尊重不是唯一的方式。關心或仁慈是另一種方式。[224](#_224_20)因此，弄清尊重和關心之間的區別是很重要的，因為它們建立了有著重要不同的道德哲學觀念的基礎。

與尊重一樣，關心也將個體作為它的對象。但是，雖然尊重某人蘊含了與她作為一個具有尊嚴的存在的關系，關心某人則涉及將她看作一個可以具有福利的存在。在關心某人時，我們想要實現特定的狀態，即那些將會使她受益的狀態。[225](#_225_20)然而，尊重是關注態度或行為，而不是關注狀態的。在尊重某人時，我們傾向于調節我們在與她的關系中的行為——傾向于去做她的尊嚴要求我們做的事。

根源于尊重的行動理由是第二人稱的，關于行動者的和行動者相關的。對人的尊重是某人由于其作為一個具有第二人稱能力的行動者而可以要求的一種反應。我們這里關心的不是（至少主要不是）有助于某人的福利或善，而是在其他事物中，她從作為一個平等的獨立行動者的觀點看來有價值的和善的東西。通過這種做法，我們認可她（和她的權威）是自由和平等的。比如說，我們可以正確地認為，不健康的習慣會傷害某人，因此違背了她的福利，但是我們也可以認為，尊重反對我們運用超出合理程度的壓力來促使她改變。對她以及她的福利的關注，可能會使我們希望她改變，而且希望幫助她改變，但對她的尊嚴的尊重限制了我們。一個人的價值和偏好能夠為其他人提供尊重的理由，允許她提升價值和促進偏好的滿足（我在其他地方已經論證了，而且給了她自己追求它們的理由），不論從一個行動者中立的觀點來看，所取得的結果在其他方面是否是有益的或好的，或者實際上，不論她是否有其他理由提升和促進它們（Darwall 2001）。而且因為它們是第二人稱的，尊重的理由在根本上也是第二人稱的。[226](#_226_20)它們關注其他人必須如何與我們相關聯，以及我們要求這一點的權威。

而另一方面，關心的理由是第三人稱的，關于福利的和行動者中立的。從同情的關注視角來看，被關心的對象的自身價值，只有體現在他的福利中時才是調節性的。比如，如果我們關心的那個人意志極度消沉，他可能就不會重視他自己的福利，或者那些會大大提升福利的事物。在感受到對他的同情的關注時，我們不是被他所重視或偏好的事物（像在尊重中那樣），而是被（我們相信）實際上有益于他的事物所調節。當然，一個人的福利與他的偏好和價值緊密相連，但是只有當事實的確如此時，他的偏好和價值才能產生關心的理由。對于我們關心的對象而言，對福利的考量自身是以行動者中立而非行動者相關的理由呈現的。從行動者中立的角度來看，被關心的對象受益似乎是一件好事，因此，對于任何能夠帶來這些結果的人，而不僅僅是對于那些有被關心對象有某種特殊關系或者恰好關心她的人，都存在一個理由。[227](#_227_20)最后，對我們的尊嚴的尊重是任何人都能夠要求的；但對我們自己或者我們福利的同情的關注卻并非如此。

通過反思父母與子女的關系，我們可以更容易看到仁善的關注和尊重之間的區別。對于足夠年幼的孩子對吃一些有益健康的食物的抗議，父母可以合法地賦予這種抗議相對較弱的內在重要性，盡管他們應該考慮到這樣做對孩子福利的影響，比如吃這種食物會成為一種不愉快經歷的可能性，堅持要求她吃這種食物對孩子心理健康造成的長期影響等等。在這個階段，父母可以恰當地僅僅由孩子的福利來指導。然而，舉一個極端的例子來說，當他們的女兒在中年以后回到原來的家里，情況就有很大改變。因為如果父母不認為一個已經是中年人的女兒的意志具有內在分量，實際上，認為它是支配性的，這就明顯是一種缺乏尊重的帶有貶義的家長制。[228](#_228_20)現在，他們的女兒具有她在生命早期完全不具有的一個第二人稱立場。如果她的父母試圖在這個時候強迫她吃“她的西蘭花”，他們就會受到正當的指責。他們沒有做到尊重，這會引起一個第二人稱的反應，這種反應要求他們對她的第二人稱尊重。[229](#_229_20)

或者再次設想一下因為某人正在踩著你的腳而使你感到疼痛。對于某個關心你的人而言，解除你的痛苦看起來是世界的一個好的狀態，因此好像任何有能力的人都有一個理由努力實現這個狀態。當然，由于那個踩你腳的人，很可能處于做到這一點的因果網絡中的最佳位置，這對他而言似乎就是一個挪開他的腳的特別好的理由。但是它仍然是一個行動者中立的理由。踩你腳的人與你的關系，只是因果結構的一部分——這個因果結構使得你免于痛苦值得欲求這個行動者中立的規范性事實，與他的慎思狀況特別相關。然而，如果你看到，他把他的腳從你的腳上挪開，這是由相互尊重所要求的，你就會認為他有建立于你要求他挪開他的腳（事實上，要求他從一開始就不要踩你的腳）的權威之上的一個理由。這個理由就會是第二人稱的和行動者相關的。[230](#_230_20)你將會認為，他與你的關系（他無緣無故地引起你的痛苦）與他應該如何引導自己對待你之間具有內在關聯。而且正如我在第十章和第十一章將會論證的，這個行動者相關關系（在邏輯的意義上）的相關性，可以被看作在第二人稱意義上如何相互聯系的結果。第二人稱的聯系是首要的和根本的。像“我們不應該引起他人無緣無故的痛苦”這樣的行動者相關的規范，可以在契約論的框架內得到詳細說明——這個契約論的框架建立在我們與彼此第二人稱地聯系時作出的承諾之上。

尊重與我們如何在與他人的關系中引導自己的行為有關，而關心反映的是他人的事情進展如何，不論這是否涉及與他們的關系。就其自身而言，關心既不是由任何針對它的對象或與它的對象相關的特定行為所定義的，也不是必然涉及這種行為。因為我們關心某個人，我們在對待他的行為中的利益是工具性的。仁善的關注導致我們希望以最能導向他的福利的方式行動。然而，對某人的承認尊重涉及的是他作為一個人而言，我們對待他的行為方式，或者與他發生聯系的方式，也就是那些他的尊嚴所要求的方式。

由于以上考察，我們完全可以預期，哲學上基于普遍仁善的道德觀，應該采取行動者中立的后果主義形式，而諸如作為平等責任的道德觀，則應該發展出具有行動者相關約束的道義論的道德理論。[231](#_231_20)如果道德建立在關心或關注基礎上，那么它就有一個最終的行動者中立的目標，即所有人或有知覺的存在的福利，對行為和社會實踐的道德評價因此最終是工具性的。當然，我們有可能接受這樣一種觀念，并且像密爾（1998：ch.5）一樣認為，將行為評價為錯誤，這個評價自身不是工具性的，而是依賴于其自身得到工具性辯護的那些構成責任的規范。不過這樣的評價在另一個層次仍然是工具性的；它們將責任的個人態度和公共實踐看作實現公共善的工具。而且，因為它們是從一個更基本的行動者中立目標得出的，它們的規范性也必須最終是行動者中立的。

實際上，最后一點是將斯特勞森關于道德責任的后果主義方法擴展到道德義務的結果。對一個外在目標的助益，不同于我們在提出道德要求時采取的第二人稱觀點中承諾的標準。相反，基于平等尊重的道德觀，將道德理解為在最根本上與我們應該如何與彼此相聯系有關的，即我們有立場提出什么要求以及我們有什么立場提出這些要求。這使得道德在根本上是一個第二人稱的問題，因此道德規范也必須在相互尊重的行動者相關的或自我—他人的觀點中建立。這個框架（不需要進一步論證）當然是與以下這點一致的，即我們能夠從彼此那里要求的，可以包括對我們的福利的平等考量，因此也與這點一致，即對彼此的尊重要求服從例如功利的行動者中立原則。這將會是對密爾立場的某種顛覆——從一個根本上行動者相關的道德觀得出一個行動者中立的規范。[232](#_232_20)而且，與之平行的觀點看起來也成立，也就是說，根據這樣一個觀念，這樣一個行動者中立的規范的規范性，自身將會是根本上行動者相關的（盡管是隔了一層的）。

### 康德論尊重

我們現在將更細致地考察尊重的第二人稱特征。這一特征很容易被忽略。比如在我1977年的文章里，我就忽略了它；當時，我將對人們的承認尊重，等同于“在思考要做什么時，嚴肅對待和恰當衡量他們是人這個事實”[233](#_233_20)（38）。這使得尊重成為某種我們可以在第二人稱關系之外發現的事物；我們只需要充分認識到關于某人的一個事實或者特征，即她是一個人。[234](#_234_20)按照類似的思路，艾麗斯·默多克對康德的觀點提出這樣的抱怨：康德使得尊重的對象成為“人們內心的普遍理想”（Murdoch 1999：215），而不是個體的人。[235](#_235_20)在這一節，我們將考察康德關于尊重的觀點。這些觀點本身就非常有趣，同時它們還包括我們在本書余下章節會繼續采用的一系列重要觀點。在本章剩余部分我將論證，要理解對人的承認尊重實際上如何，是一種針對個體的態度，而不僅僅是針對關于個體的一個事實或一個屬性的，關鍵在于認識到尊重在調節個體之間的第二人稱關系（即親緣關系）中所起的作用。我將指出，這個觀點的種子已經埋藏在康德自己關于尊重的論述中了。

尊重（Achtung）在康德倫理學著作中出現于三個不同地方。[236](#_236_20)首先，在《道德形而上學基礎》的第一節，康德論證說“對法則的尊重”刻畫了具有道德價值的行為的特征，“責任是出于對法則尊重的行為的必然性”（1996b：400）。其次，在《實踐理性批判》中，康德提出了道德行為的經驗心理學，以及在此之內的關于尊重的心理學的解釋（1996a：71—89）。第三，在《道德形而上學》中，康德討論了對自己和對他人的尊重的義務（1996d：434—437，462—468）。

康德沒有明確區分評價尊重和承認尊重。大多數時候，他關注對人以及人的特殊尊嚴的承認尊重，但是在有些地方，他想說的非常明顯是一種形式的評價尊重，即比較性的道德敬重：“面對一位我認識到他正直品格而自覺不如的謙卑的普通人，我在內心向他鞠躬。”[237](#_237_20)緊接著康德補充道，“尊重是我們不能拒絕對優點表示的一種贊譽。”（1996a：77）用我們的話來說，回應優點和“正直品格”的尊重是贊揚的尊重。

我們有些不清楚，為什么在他人顯得具有更大優點的例子中，康德應該關心那些標示出評價性尊重的例子。康德相信，尊重的經驗總是包含謙卑的情感，而且正如我們將會看到的，他可能還認為，除非我們認為他人具有更大優點，這個要素就可能會缺失。[238](#_238_20)【然而正如我們同樣將會看到的，康德相信，對人的尊嚴的承認尊重，總是包含對道德律的謙卑的認可，根據他的分析，道德律不可避免會“擊敗自負”（1996a：73）。他在這里重復了這個分析，他說那個普通人的例子“將一個法則呈現于我面前，它擊退了我的自負”（77）。但是不論人們是否將他者看作與這個法則靠得更近，這都將是真的。

康德對尊重作出的唯一明確區分是對敬重（reverentia）和敬畏（observantia）或者“實踐意義上的尊重”之間的區分，前者他總是用來意指一種尊重的情感，后者則與“通過另一個人中的人道尊嚴來限制我的自我敬重的行動法則”等同（1996d：402，449）。很明顯，敬重就是剛才討論的比較性的評價尊重中所包含的東西。但是對于康德的道德心理學來說重要的是，對道德律和人的尊嚴的承認尊重（敬畏）也會引起敬重。因此，在討論自我尊重的義務時，康德評論說，人們具有的價值“是無價的……是不可異化的尊嚴（dignitas interna），它在他之內注入了對他自己的尊重（敬重）”（436）。

我們沒有直接感受到敬重的義務（1996d：402）。康德認為我們不可能具有經歷一種情感的義務。相反，我們具有在我們和他者中尊重人道尊嚴的敬畏的義務，并且這樣做的現象經驗或情感就是敬重。與此類似，當康德說對愛和尊重的義務的“履行”相應地“伴隨著”愛和尊重的情感時，他同時是在區分愛和尊重的病理學形式和實踐形式（448）。病理學上的愛是在我們履行（實踐的）仁善義務時感受到的，敬重是當我們履行敬畏或者“實踐意義上的尊重”的義務時所感受到的（448—468）。

這將我們引向了康德對敬畏如何引起敬重的解釋，即對道德律和人的尊嚴的實踐尊重如何保護特定的尊重情感。康德關于尊重的思辨心理學的框架基礎是他的先驗觀念論和“兩個觀點”學說——康德區分了當我們將自己和自己的行為經驗為感官經驗的“現象”世界的因果結構的一部分時采取的觀點，和當我們思考做什么時采取的理智視角（參見1996b：451—462）。從慎思的立場（并且重要的是，從認定彼此負責包含的第二人稱視角）來看，我們首先關心的，不是搞清楚將要發生什么，或者已經發生了什么。我們關心的是，我們應該做什么，我們或者其他人本來應該做什么，以及如何根據人們實際上已經做的事情，恰當地認定他們的責任。從這些視角看來，對我們的尊重的現象的感覺，即敬重，不在考察范圍之內。

舉例來說，在思考要做什么時，我們通常不考慮作為心理學的事實，即我們實際上將會或者將能夠如何按照我們最終接受的理由行動。[239](#_239_20)在慎思的過程中，我們通常也不考慮我們在思考或行動時的感受如何。為了能夠理智慎思，我們所必須假設的只有，我們能夠按照我們將會看到的好的和最終的理由行動。[240](#_240_20)與此類似，在認定某人負有責任時，我們必須繼續假設，他本來可以按照他被要求的那樣行動，不用推翻證據。然而，在這些實踐的需要之外，我們也有理論的需要，將我們自己、彼此，以及我們的行動理解為我們所經驗的世界的因果結構的一部分。在這里敬重——即當一個人按照道德律行動和在“實踐意義上”對康德而言，敬重是在我們的現象心理學中，作為原因起作用的一種情感。康德認為，我們可以先驗地知道我們受制于尊重的情感，實際上，任何有限的理性存在都可以。正如康德所相信的，假如對道德律的承認是純粹實踐理性的可能性條件，那么它因此也是實踐尊重的可能性的先決條件。這是“理性的事實”（1996a：30—31）。為了認為我們必然受制于道德律，我們必須假定我們能夠服從它。但是，只有當道德上有義務的行為所對應的現象部分具有現象的原因時，這些行為才能夠在現象領域得到實現，而且康德認為，這個原因必須是一種情感。因此，任何受制于道德命令的有限理性存在，也必須在心理學上被刻畫為實踐尊重所對應的現象部分，它的作用是引起道德行為所對應的現象部分。尊重（敬重）就是扮演這個角色的情感。

然而，比起尊重的功能角色，我們更感興趣的是康德關于它特殊的現象學的討論。康德說，對道德律的尊重“阻止”和“限制”自愛，但是更重要的是，它“貶低”和“擊敗自負”（1996a：73）。康德用“自愛”來指這樣一種“自然的”“傾向”，即把意志的僅僅是“主觀的決定基礎”當作具有客觀的規范重要性。正如一個樸素的經驗者認為在水里看起來彎的棍子真的是彎的一樣，一個樸素的行動者可能把他的欲求對象當作理由的一個來源，而沒有意識到他的欲求給予他的視角的特性。在他看來重要的事情似乎的確重要。然而，這種意義上的自愛對道德沒有很強的威脅；原則上，它不會比我們一旦能夠在我們的經驗中區分主觀和客觀，并將某些東西接受為僅僅是表象時就能糾正的視角錯誤更危險。康德認為，自愛只需要被道德律限制。

然而，自負直接威脅道德律，因此它必須被“貶低”。它是一種自大（arrogantia），即假定自己具有獨立于道德律的某種價值或尊嚴，通過這個假設，自愛成為“制定法則的和無條件的實踐原則”（1996a：73，74）。這不僅僅是將從我們的視角看起來的規范相關性與客觀的規范力量相混淆的幼稚傾向。它是一個極端的觀念，即某件事具有客觀的規范重要性，是因為它是我們主觀上意愿的東西——首先，我們具有獨一無二的立場來創造獨立于或不受限于道德律的行動理由；其次，我們能夠將這些理由傳達給他人，并且期望別人服從，換句話說，我們具有獨一無二的傳達第二人稱理由的權威：“在我們對別人尊重的要求方面缺乏謙遜就是自負（arrogantia）”（1996d：462）。[241](#_241_20)

一個“自愛”的人會混淆她所欲求的對象和客觀上值得欲求的對象。在欲求她的口渴得到解除時，她認為在原則上，對于所有人都存在欲求并實現這個狀態的理由。但是她不認為，因為這是她所欲求的，其他人就應該這樣做。相反，在想要它時，在她看來這些理由存在。與此相反，自負是這樣一個觀念：我們自己的意志是規范性理由的一個來源（并且是獨一無二地如此）。自負的人如果口渴，會認為別人有理由解除他的口渴，因為這是他意愿的或想要的（盡管如果把角色顛倒，他就不會有這樣的理由）。

因此自負是關于第二人稱地位的幻想。[242](#_242_20)它是這樣一種自負：我僅僅因為我是誰或是什么就具有傳達理由的規范性地位，而他人卻不具有。[243](#_243_20)這個觀念不是說，一個人具有一個特別優秀的建議者所具有的那種權威，即一個人比其他人更好地看到了本來就存在的理由。（雖然如果人們用它來辯護一個特殊的第二人稱地位，它可能涉及這個想法。）它是這樣一個幻想：我們具有一個根本的“立法”的地位，而其他人都不具有——似乎我們是國王或上帝。[244](#_244_20)這遠非只是一種無害的幻覺，雖然康德追隨盧梭，認為只要當社會比較威脅到自愛（amour propre）時我們就可以絕望地預見到的。[245](#_245_20)

因此，道德律不能僅僅減少自負或者保持原狀；它必須“將其擊敗”。它必須將那些先于與道德律獲得一致之前，對自己尊敬的要求宣布為“無效和完全沒有保證的”（1996a：73）。我們不應該被康德在這里對“尊敬”的使用所迷惑。道德律必須取代自負的僭越的第二人稱權威，以及它假設的要求承認它試圖提出的主張和要求的地位。康德在定義敬畏或者“實踐意義上的尊重”為“通過其他人身上的人道尊嚴限制我們的自我尊重的行為準則”（1996d：449）時，以類似的方式使用了“尊敬”。很明顯，在這個情境下，“尊敬”必定是指稱承認尊重而非評價尊重。自負是這種幻想：我們具有得到他人的承認尊重的主張，但是他們對于我們并沒有任何對等主張。

道德律用人的平等尊嚴（目的王國中的相互責任）替代自我欺騙的幻想式專制。[246](#_246_20)與一個令人尊重的“謙卑的普通人”相遇，引起了對所有人都分享的那種共同尊嚴的回應。這不是人們可以有差別地應得的尊敬（評價尊重），[247](#_247_20)而是一種任何個體僅僅作為一個人就可以要求的尊重（1996d：434—435）。通過承認我們的相互責任（比如通過反應態度），通過認定我們自己對彼此負有服從這些要求的責任，我們承認彼此作為自由和理性存在者提出要求的平等權威。因此，對他人的尊重包括使自己對他人作為平等的人負責，而不僅僅是在我們自己私人的慎思中考慮到彼此作為人的任何事實、規范或者價值。

康德將“對單純作為人的他人的義務”區分為愛的義務和尊重的義務。對愛的義務的履行是“值得稱贊的”，并且因而“將他人置于義務之下”。然而，履行尊重的義務并不引起相互的義務，因為我們僅僅是在為他人做那些我們已經“虧欠”他們的（1996d：448）。“愛的義務被忽略時，沒有人被錯誤對待；但是忽略尊重的義務就侵犯了我們的合法要求。”（464）事實上，“每個人都有從他的同類那里得到尊重的合法要求，并且也反過來必須尊重每個他者。”（462）因此，“對其他人類的尊嚴（dignitas）的承認（Anerkennung），即對無價的價值的承認”，是他人能夠“從我這里要求”的東西（462）。[248](#_248_20)

因此，尊重的義務包括任何特定的人們有權威要求服從的義務。將他人作為平等的人尊重，要求我們履行這些義務。但是它也要求我們承認他人對于我們這樣做的“合法主張”，而且，我們只有通過承認他們主張或要求我們這樣做的權威才能這樣做。這就引入了責任和第二人稱地位。在認為人的尊嚴是我們能夠由此從他人那里“要求”、“索取”或者“要求”尊重，并且每個人由此具有對尊重的“合法主張”的東西時，康德承諾了這個觀點：人的尊嚴包括傳達對一階尊重義務的服從的要求的第二人稱權威。為了尊重這個權威，僅僅服從一階義務是不夠的，即使這種服從是基于義務要求服從這一理由。[249](#_249_20)傳達要求的立場只能通過使我們自己對彼此作為平等的自由和理性存在者負有服從相關的一階要求的責任，才能被承認為第二人稱的。正如范伯格（1980）所說，正是“主張的行為”促成了自我尊重和人們的平等尊嚴。目的王國是一個彼此負責的人們組成的共同體（Korsgaard 1996a）。

### 自負與道德：斯大林的例子

在第十章，我將論證自負的幻想最終是自我削弱的，因為一般來說，第二人稱傳達使我們承諾了任何人僅僅因為第二人稱能力就具有的權威。簡要來說：傳達第二人稱理由總是不僅預設了傳達者認定被傳達者負有服從責任的權威和能力，也預設了被傳達者認定自己負有責任的權威和能力。因此，它承諾了傳達者和被傳達者能夠共同占據的視角的權威，即相互負責的人們的第二人稱觀點。甚至當某人傳達他認為來自他對于被傳達者的非相互的權威的理由時，他也只能從他的被傳達者能夠譴責自己的同一個立場——也就是他們作為自由和理性人共同分享的那個立場——來譴責他的被傳達者的不服從。因此，正如斯特勞森注意到的，反應態度包括一種對它們的對象作為人的尊重，這些人也具有認定他們自己和他人負有責任的同一種權威（Strawson 1968：93）。

對于這個論證的一個自然的回應可能是同意這一點：如果被傳達者能夠從這個共同的立場自由地承認和提出，權威性要求這個假設是第二人稱傳達這個觀念的一部分，那么，它可能的確使我們承諾了自由和理性人的平等尊嚴，但是也使我們否認了，按照這樣理解的第二人稱傳達對我們而言有很大利害關系。當然人們可以假定權威，而不必思考他們認為在他們權威之下的那些人，是否能夠被期望自由地接受這個權威，并且在此基礎上服從。與此不同，人們似乎可以僅僅滿足于擁有對他人的權力，而不用任何形式的授權性對話。

我同意，甚至康德式的自負，即我們具有其他人都不具有的權威這個觀念，作為一個抽象命題也是連貫的，我的論證也不會假設相反的觀點。我所論證的是，對他人采取第二人稱觀點和對他們提出第二人稱理由，使得我們承諾了相互責任，因此否認了自負（不管這個命題在其他情況下是多么可以理解）。我不宣稱或假設以下這一點，即不考慮任何要求第二人稱理由的權威，我們就不可能具有或想要具有對他人的權力——如果是那樣就好了！不過，值得指出的是，自負（至少在一種排除了根本的道德化理性化的純粹形式上）和對權力的純粹和簡單的欲求（排除了授權性的理性根據）都不是我們所發現的人們之間所共有的東西。

舉例來說，考慮一下斯大林。斯大林看起來一直對權力非常饑渴，無論何時都沉迷于自負，但是至少在愛德華·拉津斯基的精彩傳記（1997）中，他也顯得是一個被豐富闡明的反應態度所打動的人，可以肯定的是，他出于自己的目的利用了這些態度。正如拉津斯基對他的描述，斯大林的自負不是純粹的。他的情感生活充滿頻繁上演的戲劇情節，對他而言，他對他人的正當權威是很明顯的，是通過其他人能夠認識到的方式得到辯護的。甚至他最殘忍的殺手，都伴隨著事實上充滿了自我辯護的情感和敘述。實際上，毫不夸張地說，斯大林的這種特別形式的惡，根本上運用了道德自我辯護的憤世嫉俗的和歪曲的形式，他出于自己的目的操縱它們。因此拉津斯基告訴我們，斯大林的標準手段之一，是抓住某個他想要“消滅”的人的謊言，在發現這個人說謊以后，斯大林“感到應該對說謊者和叛國者感到道德上的仇恨”（237）。拉津斯基描述了斯大林孩童時期的一個生動場景，當他在戈里教會學校的同學用人搭橋，以便年長的老師能夠跨過一條寬廣且洶涌的激流時，有人聽斯大林說道：“你們是驢嗎？就算是上帝自己，我都不會給他搭橋。”拉津斯基對此補充道：“他有著病態的驕傲，就像很多經常被羞辱的人一樣。”（29）

我發現，如果不以一種仇恨的形式看待它——這種仇恨將自己視為正當地而非赤裸裸地抓住和掌握了權力——就不可能讀出拉津斯基對斯大林在斗爭、清洗、謀殺和意圖犧牲自己無辜的平民時充滿憤怒和冷靜計算的解釋。在我看來，這種歪曲的自我服務的道德化實際上相當常見，雖然很幸運的是它們沒有達到斯大林的程度。人們經常在理性化他們的特殊免除和背離的敘述中操縱道德框架的各方面。我認為，對于人類來說，公開拒絕第二人稱立場的情況實際上相當少見，因為首先我們的情感生活充滿了本質上包含第二人稱立場的反應情感和態度。雖然“偽善”可能不是我們首選的短語，甚至斯大林看起來也例示了羅什富科的格言：“偽善是惡付給美德的贊賞。”（Rochefoucauld 1973：79）

### 作為第二人稱的尊重

我們現在能夠看出，對人的尊重在兩個獨立的，但是相關的意義上是第二人稱的：它包含了對第二人稱權威的承認，而承認自身來自第二人稱觀點。首先來考察前一個方面，一個人可以接受建構了人們尊嚴的一階規范，并且用這些規范謹慎地限制自己，而不接受任何人要求他如此做的權威。他甚至可以將它們接受為義務性規范，而不接受任何關于他的服從主張。我希望我們現在已經弄清楚，雖然這樣一個人因此會尊重人們能夠要求服從的義務，但是不尊重他們要求這點的權威，他也可能在重要的意義上不尊重他們。他可能會不承認他們作為自由和理性人的平等權威，因此沒有以平等尊重的方式與他們相聯系。

在《權利的領域》中，朱迪思·湯姆森說，如果“對人的尊重僅僅是對他們權利的尊重”（1990：210—211），那么對人的尊重在道德中就具有根本的地位。[250](#_250_20)但是對人的尊重是否單純是尊重他們的權利呢？如果我們認為尊重某人的權利，就是給予她那些湯姆森認為我們具有權利的特定東西，比如禁止闖入私人領地，強迫，以及引起無來由的傷害和痛苦，遵守承諾，等等，那么將她作為一個人的尊重就不可能僅僅由此構成。因為我們可以在這種意義上尊重人們的權利，但卻不將它們作為他們的權利，或作為他們有權威從我們這里主張或要求的東西來尊重。

這是尊重作為第二人稱的第一種方式：根本上第二人稱的權威。但是這種形式的權威自身，也是某種通過以認可這個權威的方式與他人相聯系，而在第二人稱上被恰當承認的東西。以下是尊重作為第二人稱的第二種方式。不僅僅它所承認的權威是第二人稱的，而且它的這種承認的特定形式也是第二人稱的。我們在構造相互責任的第二人稱關系中賦予權威——這種構造是通過承認彼此的要求、抗議、拒斥、控訴、譴責、怨恨、感到義憤、原諒、寬恕等等立場的方式，使彼此相聯系來完成的。因為責任就其本質在兩種意義上都是第二人稱的，對人的尊重也是如此。

這看起來是可能的：尊重某人具有第二人稱權威這個事實——比如，她能夠聲稱某個行為是她的權利——而不以她作為一個人所包含的真正的尊重與她相聯系。[251](#_251_20)為了看到這點，首先考察一個理論推理中的類似例子。假設你在形成自己的信念時，不太傾向于相信某人的判斷，但是通過反思，你拒斥了你的不信任，認為你應該將他的證詞作為證據。當他說“p”時，這不會增加你相信p的傾向，或者給他的證詞以證據的力量，除非你回憶起你關于他的可靠性的反思后的觀點，這個觀點會糾正你的不信任。這里我們可以自然地認為，雖然你尊重他是一個可靠的證人這個事實，以及他對于你的信念具有主張這個事實，但是你仍然沒有完全相信和尊重他以及他的判斷。

現在來考察一個完全第二人稱的例子。假設有一位父親還沒有習慣于將他上大學的女兒看作一個具有第二人稱權威的完全獨立的人，至少沒有真心實意地這么認為。我們可以想象，他通過反思相信，他應該這樣看待他的女兒，即她具有與他一樣的對尊重的主張。但是作為父親的習慣很頑固。當她說她不想做某件在她決定范圍內的事情，而他相信這件事對她更好時，他不會傾向于在他自己關于她要做什么或感受什么的推理中聽從她的意見，除非他記得他考慮過的信念。當她批評他的專斷時，除非他回想起來她是正確的，他不會自然而然地，或者按照后天習慣傾向于從她的權威視角出發（比如通過感到內疚或羞愧）認為和認定自己負有責任，而是為自己辯護；她實際上跟他同樣應該得到尊重。再一次，這里看起來雖然這個父親尊重了她的女兒具有和他同樣的尊嚴這個事實，但是他沒有以平等尊重的方式與她相聯系；他沒有在與她的聯系中賦予她完全的第二人稱權威。[252](#_252_20)這種類型的尊重是與某個具體的人相聯系的不可還原的第二人稱方式。它是與個體的人的首要關系。事實上，某人具有第二人稱權威這個事實，恰好就是她具有主張以這種方式被聯系的立場。

將某個人作為一個人尊重，不僅僅是用我們對他負責這個事實來約束我們的行為，甚至也不只是對他承認這個事實的真實性；而且也是要使我們自己對他負責，而這在第二人稱關系之外是不可能的。我相信，這是植根于“尊重”的詞根“respicěre”（往后看）意義最深處的東西。回到某人的位置和往后看他，就是建立第二人稱關系，和承認其他人的第二人稱權威。看著某人的眼睛，就是使我們自己和我們的眼睛（我們心靈的“窗戶”）對他敞開，并且是雙向的。我們給其他人一扇窗戶，作為我們對他的回應，同時也使我們自己通過同情對他的態度和回應開放。[253](#_253_20)當傳達是認定人們負責的嘗試的時候，回應他人的傳達，對他的主張保持開放（包括通過給他這扇窗戶），它本身就是認定我們自己對他負責的一部分。[254](#_254_20)

### 作風、榮耀和公共空間

當我們承認她的尊嚴時，我們就將她作為一個人來尊重。當然，這種承認不需要總是明確的。我們從彼此那里主張的一部分是個人的隱私空間或自主空間，在其中我們能夠按照我們想要的或多或少保持獨立。如果對人們的尊重總是要求明確的承認，這個主張就不可能被實現。此外，在個人尊嚴的要求被充分建立和一般地得到相互承認的社會環境中，明確的承認更少被要求。但是想一想人們的尊嚴（比如某些特定群體的尊嚴）遭受打擊的環境，不僅僅是在他們受到各種形式的傷害這個意義上，也是在他們對尊嚴的主張，他們作為人的第二人稱地位遭到威脅或者沒有被一般地承認的意義上。在這樣一個環境中，說我們尊重這個群體的成員的尊嚴，卻不愿意公開承認它，這將是困難的。

尊嚴在其中扮演核心角色的共享公共空間的另一個方面是禮節。薩拉·布斯論證說，表達尊重是“好的禮節的核心功能”（1999a：

795）。[255](#_255_20)她的觀點不單純是說，尊重通常要求禮貌。這一點我們從父母那里就學到了。她是說，禮節的習俗至少部分地是尊重的公共儀式，在某些方面有點像宗教儀式表現神圣的觀念。通過友好慷慨地對待彼此，我們給為對其自身是第二人稱的人的尊嚴的“內在的和精神的”敬畏給出了“外在的可見的標志”。

當然，禮節也能夠，而且可能經常都是，強化與平等尊重相沖突的分離和等級制。甚至要求“普通的大方”和“得體”也能鈍化和破壞對現行不公正秩序的挑戰，而后者對于將他人作為平等個體的尊重是真正必要的。[256](#_256_20)不過，如果得到恰當理解，禮儀是平等尊重的道德的一個重要補充。

如果我們比較一下對彼此作為人的尊重在相互負責的公共空間中被傳遞的方式，與一種表面上相似但根本上不同類型的承認尊重和不尊重在榮譽的文化中被實現的方式，這會是有幫助的。侮辱是后一種不尊重的典型表達。但是雖然侮辱總是被傳達，[257](#_257_20)當他們攻擊某人的榮譽時，他們威脅到的立場不同于第二人稱權威，因為與人的尊嚴不同，它是社會地構成的。[258](#_258_20)在傳統的榮譽社會中，像莎士比亞的《理查二世》中博林布羅克對莫布雷的“蒼白顫抖的膽小鬼”的侮辱性稱謂，這些侮辱對接受他人喜歡的稱謂和作為某人的優點接受的能力提出了質疑。榮譽可以表現為優點，但是正如阿維沙伊·馬加利特所說的（1996：24），它是“由社會授予人們的”。不論博林布羅克的侮辱和指控是否有根據，莫布雷相信他會名譽掃地都是正確的，除非他能以說服人們重拾對他的信心和贊譽的方式成功維護自己的好名聲。

足夠廣泛的不尊重通過造成名譽損害來摧毀聲譽。但是甚至普遍的不尊重也不能損害自由和理性人的尊嚴，至少不會直接損害。平等的尊嚴不是人們可以授予的東西，所以也不是任何人或群體能夠通過不尊重移除的東西。以貶低、去人格、去人道為目標的貶抑必須以不同方式起作用。他們必須不僅僅尋求降低某人在其他人眼中的地位，而且也在他自己眼中貶低他以便使他失去自尊。甚至這樣也不能直接摧毀人的尊重和自我尊重所回應的尊嚴。我們仍然知道，通過暴力和威脅使用暴力，甚至通過相對非暴力的不尊重關系或機構的統治，有可能——用戈夫曼的話來說——充分“完全”地擊敗、麻痹和削弱自信自尊，以便使對于負責任的存在者來說必需的那些第二人稱能力萎縮（Goffman 1961）。

尊重或不尊重的態度支持和強化榮譽結構的方式，與反應態度在第二人稱的相互尊重的體系中起作用方式之間，有一些重要的不同。不尊重（瞧不起）沒有名譽的人是鄙視——這個態度不是指向它的對象，更多是指向那些有立場對那個人授予榮譽或不名譽的人。鄙視并不要求，甚至也不真正歡迎來自它的對象的回應；它是排他性的而非包含性的。當一個人名譽掃地時所失去的，不是一個相互負責的共同體之內的立場，而是“面子”，一種社會地位（在那里人們可以顯得有面子，而不用向他人證明自己）。[259](#_259_20)

然而，我們用來認定彼此負責的反應態度，具有來自它們的第二人稱特征的包容性。譴責、義憤、怨恨、抱怨等等，可以說都是對等地傳達給它們的對象。在要求承認時，它們有隱含的相互性或對等性。正如斯特勞森所說，“這些態度保障的善良意志的部分撤銷是繼續（將它們的對象）看作道德共同體成員的后果。”（1968：93）反應態度以第二人稱方式介入它們的對象，希望將它們引入將會構成他們負有責任的交互中。[260](#_260_20)它們的提出隱含了答復請求。

### 尊嚴從何而來？

因此，作為平等責任的道德，預設了每個自由和理性行動者具有尊嚴，并且他們能夠要求對這個尊嚴的尊重。但是什么能支持這個觀念呢？我在第三章和第四章曾經論證，道德義務在本質上與第二人稱責任相關。這就是作為責任的道德的觀點。正是道德義務這個觀念預設了第二人稱權威或尊嚴的觀念，正如不論是在早期現代自然法的作為對上帝負責的道德觀中，還是在康德式的和契約主義者的作為平等責任的道德觀中一樣。

但是有什么能夠支持或確證這些觀念呢？正如康德在《道德形而上學基礎》第二節結尾處評論他的論證所說的，我們關于這一點的方法一直是將道德義務的假設和預設分析為后者是“一般地被接受的”（1996b：445）。然而，正如康德指出，與這些分析結果完全一致的是，道德和道德義務的觀念只不過是“心靈的虛構”（2002：445）。[261](#_261_20)如果的確如此，我已經論證的概念地或分析地包含在道德和道德義務中的第二人稱權威的觀念也將是幻覺。

康德說，為了確證道德義務和人的尊嚴，表明它們不僅僅是虛構的，對實踐理性的“批判”是必要的（1996b：445）。在第九章，我會考察康德如何在《道德形而上學基礎》第三節和《實踐理性批判》中尋求這樣一個批判。最終，康德摒棄了《道德形而上學基礎》第三節提出并討論的策略，這個策略首先試圖在實踐理性批判中確定自由或自主性的觀念，然后表明其他核心道德觀念如何能夠由此推出。在《實踐理性批判》中，康德滿意于將對道德律的接受當作我們實踐生活的一個中心的不可否認的方面，并且從那個視角來捍衛它。[262](#_262_20)康德最終拒絕他的《道德形而上學基礎》的方法，這是正確的，但是正如我將在第十章論證的，康德放棄為道德提供一種比他后來滿意的辯護策略更本質的確證的嘗試是錯誤的。

我們已經看到，斯特勞森觀點的教益是，一個充分的道德責任理論，必須引出內在于第二人稱觀點的標準。我已經論證了，道德義務與責任的概念關系產生了進一步的結果，即充分的道德義務理論也必須能夠在第二人稱視角中發展出。但是這種論證是通過分析“普遍接受”的道德責任和義務的概念，從而揭示它們的不可還原的第二人稱特性來進行的，因此它自身并不能確證它所分析的那些觀念。然而，在第十章，我將從相反的方向切入，論證第二人稱觀點的預設在被充分搞清楚時，包含了人的尊嚴和道德律。對于任何一種第二人稱理由來說，不論基于何種形式的第二人稱關系，傳達者和被傳達者都通過他們的關系預設了，他們具有一個僅僅因為是（具有第二人稱能力的）理性人就具有的一個共同的規范性立場。這在第二人稱理由存在的假設之上，我們確證了道德義務和人的尊嚴。

但是為什么要假設任何第二人稱理由是有效的？第十章和第十一章也發展了費希特觀點：第二人稱傳達使我們意識到我們自己的行動的特殊形式和一種從根本上區分了實踐理性和理論理性的自由，即自主性。在第二人稱傳達中，我們發現我們具有一種自由，而如果關于做什么的推理與關于相信什么的推理一樣時，我們就不可能具有這種自由。這幫助我們將第二人稱理由置于實踐理性的一個總體理論之中。

# 第三部分

## 第七章　第二人稱的心理學

當我們給予他人在與我們的關系中以地位，并承認他們的第二人稱尊嚴時，我們就是在尊重他人。但是尊重和第二人稱觀點中包含什么樣的心靈機制呢？對自由和理性行動者就其本身而言的主張敏感的能力，以自然主義的方式來設想，在原則上如何可能在人類心理學中被實現呢？是否存在尊嚴這個東西，具有這個地位意味著什么，這些當然都不是經驗心理學的問題。作為平等責任的道德論點是道德和哲學的，而不是心理學的。不過，作為競爭對手的后果主義道德理論，能夠通過我們熟悉的休謨式道德心理學獲得經驗支持和實在論，它們經常與這種心理學相聯系，因此具有一種顯而易見的默認的可信性，而康德式的理論則很少具備這些優勢。對于某些人而言，有這樣一種揮之不去的感覺，即任何宣稱先驗基礎和官能的道德理論，都不可能應用于我們實際所是的人類存在之上。

這一章我們將討論道德心理學與作為平等責任的道德，以及更一般地與第二人稱地位相關的方面。我們已經（在第四章和第五章）看到，我們熟悉的反應態度如何具有隱含的第二人稱結構，使它們嵌入相互責任的實踐。在這一章，我們會考察它們如何與其他也扮演著關鍵支持角色的心靈機制互動，最顯著的是同情和吉伯德所說的我們的“規范心理學”，即與通過規范接受和限制行為和情感相關的特殊人類能力（1990：55—82）。

在一開始我們有必要提出這兩點忠告。第一，我應該再次強調，我在這一章所說的任何東西，都不是想要為作為平等責任的道德或者第二人稱理由的存在提供直接支持。任何關于這些觀念的論證都必須是規范性的和哲學的。[263](#_263_20)不過，在人類行為可以被表明包含第二人稱道德觀念在心靈上被實現的能力這個意義上，這些觀念也能被看作與我們的心理學相符合，或者至少不與它相沖突。

第二，雖然我依賴于逐漸增加的實驗心理學文獻，我的某些心理學假說是抽象和思辨的。在某種程度上這是無法避免的。值得注意的是，休謨式的框架類似地運用了一個比常識或實驗心理學中能找到的欲求觀念更抽象的觀念。事實上，休謨式的欲求觀念理論是非常抽象的，以至于我這里指出的現象很可能與休謨式的動機理論的基本“法則”相一致，這個理論認為，所有意向行為都源自恰當搭配的欲求和信念（Davidson 1980；Smith 1994）。事實仍然是，我討論的機制隱含在（用羅爾斯的術語來說）“原則依賴”而非“對象依賴”的欲求中。[264](#_264_20)這里將有兩個關鍵點。首先，有時候（也可能很頻繁）幫助解釋我們的意向行為的欲求，是由于我們接受某些行動規范而具有的那些欲求。其次，我們明確接受的一些規范，本質上包含第二人稱權威的觀念。

最后，我們應該記住我在第五章結尾提出的一點，包含在諸如黃金法則和絕對命令這些原則中的道德推理的熟悉形式具有直觀的第二人稱解釋。人們不應該違背他人的期望或隱含地要求這個思想，以各種方式在我們的心理學中被揭示出來，從反應態度，到像科爾伯格（1981）所研究的那種道德發展心理學的更原則化的道德推理。任何對這些形式的推理以及依賴于它們的情感作為人類心理學的深刻和普遍特質的否定，引用畢曉普·巴特勒來說，都將會“是太明顯而不需要駁斥的錯誤”（1983：I.8）。[265](#_265_20)

### 欲求與規范

我們可以首先考察哲學家通常理解的欲求和吉伯德描述的規范接受分別扮演的動機角色。再一次，我認為第二人稱能力本質上包括被規范指導的能力，特別是關于主張和要求的權威的第二人稱規范。最終我論證，還存在一種更本質的要素：從我們相互負責的他人的視角，批評性地評價我們接受的第二人稱規范和其他替代選擇的能力，以及通過我們從這個視角將會同意的規范被指導的能力。[266](#_266_20)有這樣一種看待本書的論證方式，即將它看作嘗試表明只不過是隱含在任何第二人稱思考（比如反應態度）中的內容更充分發展的版本。

吉伯德通過討論意志軟弱的例子引入了規范接受的觀念。比如，假設你在聚會上不停地吃堅果（1990：56）。[267](#_267_20)一方面，你想要一直吃。而另一方面，你認為你不應該這樣做。就我們當下的目的而言，你為什么會這樣無關緊要。理由可能是關于健康，避免粗魯無禮，不要獲取比自己應得的更多，或者任何其他東西。重點在于，在你對堅果的欲求與你關于你有最強理由去做的事情的規范證據之間存在沖突。當然，我們知道經常是堅果勝出。但重點是它們不總是勝出，而且甚至當它們勝出時，通常會存在某種沖突。至少某些動機似乎來自接受存在更強的停止吃堅果的理由。[268](#_268_20)

當然，這還不足以確定動機不是來自進一步的獨立欲求。在這個例子里，它有可能來自對健康的欲求，或者來自不要變得或看起來粗魯無禮的欲求。然而，有很多理由認為，一般而言這不會總是如此，相反我們對規范和規范性理由的接受總是會對我們的行為施加某些影響，這些影響不能還原為其自身不是依賴于原則的獨立存在的欲求。[269](#_269_20)

其中一個理由是，只有基于我們通常具備工具合理性這個假設，信念和欲求自身才能將行為解釋為意向性的，而這個假設只有當工具合理性的規范扮演調節性角色時這個假設才成立（Korsgaard 1986）。劉易斯·卡羅爾（1895）關于應用于信念的推理提出了著名的類似論斷。沒有推理規范的引導，一系列信念或被相信的前提就不能產生結論。（當然，信念可能單純以某種非理性的方式產生進一步的信念，但是這不能將思想的傳遞解釋為理性的。）舉例來說，如果某人相信p以及如果p那么q，除非她遵循假言推理這個推理規則——這個規則將她從（她相信）p和如果p那么q帶入（相信）q——她就不能夠得出q。試圖進一步加上一個類似推理規則的信念（如果p，如果p那么q，那么q），這不會有幫助，因為它仍然將采取遵循假言推理的方式來理性地從這些增加的信念來得到信念q。因此，通過推理得到的新信念的理性形式，不能通過信念得到充分解釋；它也要求推理規范的約束。

這與從目的到必要手段的工具性推理完全類似。[270](#_270_20)為了推出一個結論，為了采取必要手段達到目的，要求的不僅僅是我們具有目的并相信某些手段對達到目的是必要的，而且還要求我們被實踐推理的規范所約束，這個規范將我們從這個欲求和信念帶到采取必要手段的實踐結論。[271](#_271_20)目的和信念能夠理性地引起采取手段的欲求的唯一方式，就是通過類比于假言推理的工具性推理規范。由于劉易斯·卡羅爾在理論的情況下指出的同一個理由，采取必要手段達到我們目的這個進一步的欲求自身是無力的。

因此，這些理論和實踐種類的規范的約束，對于解釋理性行為（甚至是用休謨式的欲求—信念心理學來解釋）是必要的。然而，與這個現象同等重要的是，我們對應該或有理由做某件事情的接受傾向于為做這件事提供動機，并且正如在吉伯德的堅果例子里一樣，這個傾向與當下的欲求相沖突，在這種情況下這種約束并沒有完全抓住規范接受被包含的方式。理由在于，這必然包括不僅僅接受推理規范，而且接受能夠提供實踐推理前提，即行動的根本規范性理由的規范。假言推理、工具理性規范，以及像非矛盾定律和形式決策理論這些融貫的理論和實踐推理的相關聯的規范，都可以最好地被解釋為“相對合理性”的規范（Darwall 1983：14—16，44—49，66—67；以及Darwall 2001）。如果我們有理由不相信p和如果p那么q，那么我們相信p和如果p那么q這個事實就不能（通過假言推理）給我們任何相信q的理由。而假言推理將前兩個信念的不論什么理性支持都傳遞給第三個信念。相信q“相對于”具有理由相信p和如果p那么q來說分別都是理性的。

再一次，這個情形與工具推理完全類似。如果我們沒有理由具有一個目的（并且/或者沒有理由相信某個手段對于獲得這個目的是必要的），那么我們具有相關的目的和信念這個事實本身，不能為我們提供采取這個手段的任何理由。工具合理性最多可以要求的是我們要么采取手段，要么放棄目的和關于手段不可或缺的信念二者之一。假言推理的實踐相似對應物將理性支持從目的和信念傳遞到手段。相對于存在理由具有目的和相信相關手段是一種必要，采取手段是理性的。[272](#_272_20)

我們的信念、欲求和意圖必須不僅僅是可以被理由融貫支持的。因此，當我們真誠地認為有理由做某件事或我們應該做這件事時，我們必須接受超越任何來自融貫的信念、欲求和行為規范的實質的規范性主張。此外，我們有好的理由認為，接受這些規范性判斷的影響，比如接受實踐推理規范的影響，不能被還原為獨立存在的欲求的影響。

像丹西這樣的特殊主義者在這點上可能堅持認為，我們接受的規范理由通常拒斥普遍規范的形式，而普遍主義者可能認為，如果我們判斷，比如我應該放棄繼續吃堅果，因為這樣做對我自己好，這就使我們承諾了一個深思熟慮的普遍規范。但是這些區別對于我們的目的而言是無關緊要的。不論動機影響是來自對特定規范主張的接受，還是來自對普遍規范主張的接受，重要的是它不能還原為獨立存在的欲求。[273](#_273_20)

因此我使用“規范性接受”來指稱對任何一種規范的接受。[274](#_274_19)

現在我要指出我認為的欲求和規范接受之間的重要區別。然而，首先我們需要注意一個重要的邏輯區別。正如在休謨式框架下的理解，欲求將命題或可能事態作為對象。[275](#_275_19)欲求和信念是通過它們關于一個共同的命題內容或世界的可能狀態的不同的“符合方向”被定義的（Anscombe 1957；Platts 1979：256—257；Smith 1994：111—119）。信念p代表了世界是p這樣，如果世界不是p這樣，那么這個信念就是錯的，就應該被修改。因此信念被認為具有“從心靈到世界”的符合方向；它們尋求將心靈與世界相匹配。欲求以相反的“從世界到心靈”的方向工作。欲求代表了世界應該包含的可能事態（從欲求的視角看來是如此）。

按照這種理解，欲求在本質上是與世界相關的狀態。具有一個欲求，就是傾向于引起某個世界狀態。我們可以說，它是具有目的論傾向的。甚至當欲求的狀態將我們完成一個特定行為作為核心部分包括在內時，甚至當完成一個行為由這個狀態完全構成時，欲求的動機影響仍然完全是目的論的。我們被推動而將一個行為作為事件的核心（或唯一）的構成要素來完成。

然而，規范接受具有不同的邏輯結構。[276](#_276_19)實踐規范和行動的規范理由要求的是純粹和單純的行為，或者有可能是實現一個行為的選擇或意圖。類似的，信念的規范推薦這個或那個信念；情感的規范推薦這個或那個情感，等等。將任何可以被規范約束的東西稱作“態度”。[277](#_277_19)將任何其態度可以被規范地約束，因此規范可以應用于其上的東西稱作一個“主體”。態度是主體因為某些原因能夠具有的狀態，也就是說，不僅僅存在某些關于他們具有這個態度的非理性化的（比如隨意的）解釋（解釋的理由），而且存在主體具有這個態度的理由的某些東西，即某些主體自己看作規范性理由并且據此行動的考量。

所以，雖然欲求是關注世界狀態，規范性的接受則是關注主體的態度；實踐規范是關注意圖或行動的。[278](#_278_19)因此規范性接受直接為意圖和行為提供動機，而不是通過對某個狀態的欲求提供動機。[279](#_279_19)也許我們應該說它“以道義論的方式”提供動機。甚至當規范是目的論的時候，比如像“帶來p”，規范性的接受也并不以目的論的方式提供動機。甚至當這些理由命令的行為與對p的欲求為我們提供動機的行為是同樣的時候，它也只能為我們按照可應用的規范或規范性理由提供行動的動機。這個邏輯的差異引起一個心理的差異：與接受一個建議我們使p發生的規范不同的是，對p的欲求可以在p沒有發生時導致的失望中出現，不論我們是否能夠認識到這點。

欲求和規范接受之間的心理差異也以其他各種方式顯現于我們的經驗中。其中一種方式是在遺憾這一現象中顯現。只有當我們認為曾經有某個理由完成某件事使欲求已經得到滿足時，未能滿足欲求才會引起遺憾。[280](#_280_19)最熟悉的經驗是，我們遺憾做了我們認為總的來說不應該做的事，比如不停吃堅果。但我們也可能為我們認為有某些理由不去做的事情感到遺憾，雖然總體的理由支持我們這么做。在這些情況下，我們很可能說我們很遺憾“不得不”做我們做過的事，而不會說我們單純地為做了這件事感到遺憾，因為后者暗示了總體而言的遺憾。重要的是，沒有按照欲求行動，只有在這個意義上才會使我們遺憾，即它包含了我們認為是行為的規范性理由的東西。

另外一個涉及遺憾的欲求和規范之間的差異，將會在欲求和規范接受的不同邏輯結構被揭示后顯現。寬泛地講，遺憾和不滿足的欲求都是“負面態度”，但是盡管后悔是針對或“反對”某個行為（或不作為），未滿足的欲求則是“反對”某個狀態。因此，考察一個遺憾的對象是沒有完成某個行為的例子，完成這個行為是你內在地欲求的狀態的核心構成部分。假設你認為你此前應該做A，你欲求（或希望）你做了A。甚至在這個例子里，遺憾沒有做A與對你做A這件事沒有發生感到不滿意仍然不同。然而，只有你認為你有理由做A（即使只是因為你認為你欲求做A給了你這樣一個理由），你做A這個事態沒有發生的不愉快才能引起你自己的不滿意。

第三，雖然接受一個規范對態度的約束典型地包含獲取這個規范指出的條件下的相關態度（Gibbard 1990：55—82），但我們具有那個態度的欲求自身并不包含（至少不是直接地）獲得相關狀態的傾向。因此，相信某件事的這個欲求本身不能引起相關的信念，雖然它能刺激我去尋找支持這個信念的理由，在此基礎上我可能會獲得這個信念。欲求是一個可以用它自己特有的（正確種類的）規范理由來進行規范性約束的態度。在欲求我相信某件事時，在我看來我具有這個信念將會是值得欲求的，并且對我來說有理由欲求那種世界狀態（在其中我具有那個信念和那些理由），因此有理由引起那種世界狀態。但是這些不是使信念可信的正確種類的理由，也不可能通過接受它們而形成信念。我們只能形成我具有這個信念的欲求。這是對我們在第一章注意到的“錯誤種類理由”問題的另一個反思。然而，假如我要相信有關于這個信念的認知理由，那么我就會接受這是我應該相信的東西。在這些基礎上有可能形成一個信念（即使我們不能說得更具體這些理由是什么）。[281](#_281_19)對于實踐規范接受也是類似：認為有理由做某件事（即使我們不確定這些理由具體是什么）包含了行動或意圖的某種傾向。再一次，可以由規范約束的態度恰恰是那些主體能夠形成理由的心理狀態——他們的理由——也就是他們當作具有相關態度的規范性理由的考慮。[282](#_282_19)然而，我們不應該在欲求和規范性接受之間劃出太明確的界限。再一次，欲求是能夠被規范性約束的態度。為了在為意向性行為提供動機時扮演正確的角色（即使按照休謨主義的圖像），欲求不太可能僅僅是提供動機。[283](#_283_19)他們必須更像是斯坎倫稱作更好的“被指導的注意力”的東西。當我們在“被指導的注意力的意義上”欲求p時，“p這個想法不斷以美好的形象出現在他或她的腦海……這個人的注意力被持續導向那些將它們自身表現為有利于p的考察。”（Scanlon 1998：37）但是這只意味著，并且斯坎倫也認為它意味著，當我們欲求p時，在我們看來好像有（規范性）理由欲求p，因此，根據工具理性原則，有理由引起p。[284](#_284_19)

即使這將欲求引入規范性的領域，它仍然與規范性接受有一個重要差異，即欲求包含表面的規范性理由，不論我們通過反思是否接受這些理由的實際存在。在堅果的例子里，你不停吃堅果的欲求與你接受你有更好的理由停下來相沖突。當然，在其他條件同等的情況下，你可以接受它，但是仍然認為有理由不停吃。但是為了不停地吃，你不需要接受甚至是暫時的規范性判斷。對于欲求而言，甚至在被引導的注意力的意義上，吃堅果在某種方式下看起來是好的，看起來有某種理由這樣做，這就足夠了。即使你拒絕認為有不停吃的理由，那也可以如此。這類例子在感性經驗里可能更明顯。一旦你熟悉了錯覺，筷子在水里看起來彎曲這個事實，就不會給你提供任何理由認為它真的是彎曲的。經驗的這個錯覺特征不會超越一個仍然存在的理由；它會挫敗本來有可能的原因。欲求也會發生同樣的事。在你看來吃堅果對你的吸引力，可能恰好也是你拒絕當作理由的特征或考量，甚至當它們看起來一直有吸引力。

當我們（用吉伯德的話來說）“處于規范的掌控中”（1990：60）時，一個相關的現象可能會發生于規范接受自身。吉伯德討論了與米爾格朗著名的服從實驗相關的現象，這些實驗現在由于不同原因獲得我們的注意。米爾格朗實驗中的實驗對象被一個權威人物要求向另一個實驗對象施以電擊，以測試人們如何學習。“老師”被要求用強度不斷增加的電擊來回應“學生”的錯誤，從15伏一直到450伏。事實上，被施加的不是真正的電擊，那些學生實際上都是實驗者。當然，這些不是實驗對象所相信的。令人難過的是，在最初一組實驗中，絕大多數實驗對象（大約三分之二）執行了他們被命令執行的所有電擊，一直到450伏，而最高幾個級別都有標志寫著“危險：嚴重電擊”。盡管很多人都明顯感到不安并掙扎，但只是在抗議下就服從了施以更高級別的電擊。[285](#_285_19)

我們自然會對這些實驗報以失望的回應，我們斷定實驗對象不應該按照他們被命令的那樣執行電擊，并且希望如果我們處在他們的位置我們不會這么做。然而吉伯德指出，按照實驗結果，我們應該假定我們很可能會那樣做，盡管會有掙扎和保留。畢竟80%的實驗對象都將電擊執行至225伏（超過了電擊發生器的一半）。吉伯德將這個例子分析為涉及對沖突的兩種規范的接受——反對傷害他人和反對不服從權威。但是雖然實驗對象真正地接受了兩種規范，很多人也在權威的規范的“掌控中”，因為在那種情況下，權威的規范看起來超過了反對傷害的規范并奠定了更強理由的基礎，雖然這與很多實驗對象（經過反思）實際上所接受的相反。而且，在某種程度上，似乎有可能會完全處于一個規范的掌控之下，也就是說，有可能它看起來提供了規范性理由，即使我們通過反思拒絕它，判定它沒有給出任何規范性理由。

米爾格朗實驗揭示出的那種規范接受在心理上與欲求具有差異。當然，我們可以說，實驗對象不想不服從，他們也不想要傷害，在那種環境下，他們明顯想要前者多過后者。至少在欲求的注意力被引導的意義上，我們可以說，具有這些欲求時，在他們看來似乎有一些欲求的理由，因此有帶來他們不曾傷害他人的世界狀態的理由。但是看起來很明顯，米爾格朗的實驗對象不僅僅是純粹和單純地想要這些后面的狀態；他們想要這些狀態，至少部分是因為他們認為他們不應該傷害。b[286](#_286_19)他們的欲求遵從他們的規范；他們是依賴于原則而非依賴于對象的。而且正因為如此，由指令沖突行為的規范導致的他們的心理沖突，明顯與僅僅是具有沖突的依賴于對象的欲求（也就是欲求兩個不能同時被實現的結果）的某個人的心理沖突不同。它以焦慮、不安和情緒低落的形式展現自己，這與某人被強迫在她厭惡的兩個選項中進行選擇完全不同，但是后者本來不會違背她接受的或者控制她的任何規范。

### 對道德規范的接受與第二人稱

我已經為人們的規范接受能力尋找了思辨和經驗兩方面的證據，因為這個能力是第二人稱能力的一個核心方面。當你和我向彼此傳達第二人稱要求時，我們預設了我們都有接受第二人稱規范并據此行動的能力，這些規范提供了相關的第二人稱理由，不論我們對世界狀態的（對象依賴的）欲求如何。甚至在我們的第一個例子中，當你向某人傳達不要踩你的腳的要求時，這也是一個核心方面。你試圖向他傳達的理由不是來自你疼痛的壞處（好像在對你脫離痛苦的欲求中可能顯現的那樣），而是來自禁止踩腳的規范。在向他傳達理由時，你由此假定了他會接受這個規范并按照它行動，與任何希望你的腳免于痛苦的（對象依賴的）欲求無關，甚至與踩腳引起的疼痛（這是理由的行動者相關方面）無關。[287](#_287_19)

目前為止，我在本章所說的都與一般而言的（實踐）規范接受相關。然而，我們似乎有可能具有那個能力，但同時缺少與第二人稱理由特別相關的接受和認同規范的心理機制。為了例示第二人稱能力，人們的才能必須包括某種像反應態度那樣的第二人稱責任的媒介，還要具有在批判性地接受第二人稱規范和理由中反思和修正這些東西的能力。

在這個聯系中，吉伯德注意到，米爾格朗實驗中展示的情感現象不僅僅表明有規范在起作用，而且表明有獨特的社會規范在起作用。對一個慎思規范的違背本身，不太可能引起米爾格朗實驗對象明顯感覺到的尷尬、羞愧和自責這些種類的情感。如果我不停吃堅果，因為這對我不好所以我不應該如此，這個想法不能支持諸如此類的情感，除非我在某種程度上將它與某種體面的或道德上得體的自我理念聯系起來，以至于我由于在公開場合展現出的不節制感到尷尬，或者甚至當我獨自吃堅果時也覺得羞愧，或者因為我從來不為別人留下足夠的堅果感到悔恨。

對于我們的目的而言更重要的是，在米爾格朗實驗中最明顯涉及的規范是第二人稱的道德規范。他們是關于人們具有權威命令的那些東西。服從的規范就它們的本質而言是第二人稱的，并且我已經論證了，任何不去傷害他人的道德義務也是第二人稱的。此外，對實驗設定和結果的分析揭示出，在實驗對象的回應中，有些第二人稱的方面在起作用，它們甚至超出了隱含的規范的第二人稱特征。舉例來說，實驗對象處于他們作為志愿的實驗參與者有義務服從的指示之下，這一點不是僅僅作為一個抽象命題對他們是明顯的。權威人士實際上與它們在同一個房間，并且他命令他們。當實驗對象詢問他們是否“必須”要繼續，或者抗議被命令要做的事時，明顯具有權威的實驗者用一些列逐漸增強的“刺激”來回應：（1）“請繼續”或者“請接著做”，（2）“實驗要求你繼續”，（3）“你繼續是絕對必要的”，（4）“你沒有別的選擇，你必須繼續。”（Milgram 1974：21）

現在，我們來考察這些刺激如何能夠在心理上起作用。不過，首先我們應該注意，它們不是實驗中僅有的第二人稱要素。[288](#_288_19)在最初的設定中，學生在毗鄰的房間。他不會被看到，并且直到他被施以300伏以上的電擊時，他才會被聽到。不過，在這個時候，學生開始猛擊墻壁發出聲音。敲擊一直持續至315伏，之后就完全沒有聲音從這個房間傳出，而且學生實際上停止在學習練習中作出回應（實驗對象被告知將這些當作錯誤來對待）。在最初的實驗中，四十個實驗對象中沒有任何人在聽見抗議之前停止施加電擊。不過，五個人在第一次表達抗議時停止了。四個人在下一輪（315伏）時停止，兩個人在之后一輪，而在之后兩輪分別有一個人停下。所以，四十個實驗對象中有十三人（32.5%）在第一次抗議后的五輪之內停止了電擊。此外，這就是完全停止的所有人。[289](#_289_19)

第二組設定完全一樣，除了可以通過墻壁聽見口頭的抗議。在這個版本中，幾乎同樣數目的人堅持到最后——二十五人而非二十七人。但是八個人停止在“強電擊”的范圍（135伏—180伏）遵守電擊的命令，這比第一個設定中產生第一個不服從的300伏提早了很多。

在第三組設定中，學生被置于同一個房間，距離實驗對象只有幾英尺，能被實驗對象看到和聽到。這時十三個實驗對象在“強電擊”范圍的末端停止了服從命令，而只有小部分人，即十六個人執行了所有的電擊（與最初的設定相比，幾乎少了40%的人執行了所有電擊）。

第四組，也是最后一組設定與第三組設定相同，除了只有當學生的手放在電擊盤上時才會受到電擊。在150伏時，學生要求離開并且拒絕將手放在電擊盤上，實驗者命令實驗對象強行將受害者的手放在盤上，以便他能受到實驗對象施加的電擊。值得注意的是，在這組設定中，十二個實驗對象持續到了最后，但即便如此，這少于第一組設定這樣做的人的一半。更重要的是，二十個人（實驗對象的一半）在“強電擊”的范圍停止了電擊，這再一次比第一組設定中的不服從來的要早。

很清楚，向他們提出抗議對實驗對象的行為造成了重要差異。在第一組設定中，在任何可聽到的抗議之前沒有任何不服從，出現的不服從中有80%是在抗議之中或者在抗議之后不久出現（十三人中的十一人）。在第二組設定中，抗議能聽到的時間提前了，也就有明顯更多的不服從提前出現。在第三組設定中，抗議（和它的基礎）同時能明顯看到和聽到，這也顯著增加了更早的不服從。而在第四組設定中，實驗對象不僅僅被命令不管抗議施行電擊，并且被命令強制否決學生被釋放的要求（而且有可能因為他們的要求而懲罰他們），不服從的數目是最多的。

米爾格朗實驗對象經歷的沖突不僅僅是相反規范之間的沖突，而且也是奠定命令基礎的第二人稱規范之間的沖突。此外，這些要求是在某個時刻由實驗對象認為有權威向他們傳達的人進行傳達的。他們對規范的接受和有規范性基礎的要求的傳達似乎都有心理上的后果。規范在各種各樣的設定中是恒定的，與實驗者對命令的傳達一樣。變量是學生抗議的證據和顯著程度。

但是為什么集中于抗議之上？被改變的不僅僅是抗議，而且也有疼痛和引起疼痛的證據和顯著程度。為什么不可以說是學生的痛苦增加的程度和鮮明性解釋了不服從人數的增加？但是考慮一下：對墻壁的敲擊是如何被第一個設定中的實驗對象經歷的？按理來說，痛苦在這個時候已經很嚴重，以至于學生請求實驗對象和實驗者停止電擊。就像有個實驗對象所說的：“我認為他在試圖交流，他在敲墻壁。”（Milgram 1974：32）

從實驗對象的視角來思考一下。你相信，學生是像你一樣志愿參加實驗的人。你可能認為，他像你一樣感覺有義務參加。你甚至可能認為（如果只是作為一種理性化），只要他做了，你不做好你的工作就是對他不公平。至少，你當然認為他是否志愿被引起疼痛對于你是否應該引起他的疼痛而言是有關的。這些都是第二人稱的事情。它們與你的相關主張有關，與你和他如何具有作為相互負責的平等者相互關聯的權威有關。

不服從的總體比例的最明顯改變，發生在學生被轉移至與實驗對象同一個房間之時。此后實驗對象可以看見他做的事情的后果。但同樣重要的是，他第一次意識到學生對他的意識。在前兩組設定中，即使可聽見的抗議被經歷為主張，條件也使得相互承認不可能。將學生帶入這個房間向實驗對象展現了一個他為之負責的人——在所有設定中實驗者具有的第二人稱優勢。米爾格朗自己注意到這個因素的可能的相關性：

比起當他能夠看見我們所做的事時，我們在他不能觀察到我們的行為時更容易傷害這個人。他對針對他的行為的監視可能會引起羞愧或內疚，這可能會轉而抑制行為。語言中的很多表達都指涉了面對面攻擊中引起的不舒服或抑制。我們經常說，比起直接面對一個人，我們更容易在“他背后”批評他。（1974：38—39）

他者此時不僅僅是作為某個具有立場要求服從規范的人出現，這個規范要求他不受到傷害，并且也是作為某個具有立場判斷我們對規范服從的人出現。[290](#_290_19)

這個情形的第二人稱方面使得一個心理差異變得充分明顯。[291](#_291_19)但是它是如何起作用的？這里包含的機制如何與規范接受相互作用？毫無疑問，我們在某種程度上受到對來自他人的贊同或尊重的欲求的推動，或者受到不要與他們不一致的欲求的推動，甚至當我們完全不在乎他們應用的標準或者完全不想要分享他們的觀點時也是這樣。但是我們只是在某種程度上這樣被推動。亞里士多德注意到，我們更在乎那些我們自己崇拜或尊敬的人對我們的崇拜和尊敬，并且他的結論是，這必定是因為我們獨立地（和更多地）在乎我們賦予評判我們的權威的人的尊敬（1980：I.5）。

這看起來明顯是準確的。當米爾格朗實驗中的實驗對象被那些他們在同一個房間中施予電擊的人的抗議困擾時，他們不太可能只是在經歷被以要求的方式對待的不愉快。在各種程度上看起來更有可能的是，移情將他們帶入受害者的視角，至少有些實驗對象經歷了諸如羞愧和內疚的情感，在這些情感中他們通過移情認為自己應該遭到鄙視（羞愧）和（或者）譴責或者其他形式的第二人稱責任。[292](#_292_19)除此之外我們還能如何解釋至少對某些人來說必然已經涉及的心理沖突的深度和多樣性呢？實驗者和受害者的外部要求的沖突，很可能在不同程度上在實驗對象對他們自己的觀點中以移情的方式被復制了。

再一次，這與我們在第三章了解到的關于同情在第二人稱思考中的作用相符合。當我參與另一個人的第二人稱傳達時，我不可避免地獲得一個對我自己的第二人稱視角。只有我在與我自己的關系中看到他們時，我才能夠將他人的回應當作第二人稱的加以把握。只有我能將我的傳達看作從其他人的視角出發時，我才能做到這點。通過以這種方式受到他人影響，我能從他人的立場受到外表的影響。因此譴責能夠被感受為內疚。[293](#_293_19)當然，譴責也會引出防御性的回應，但是這恰好證明了同一個觀點。如果我們不曾將我們自己看作他人以移情方式看待我們的那樣，并因此責備我們自己，就不會有任何東西需要防御。

在這里比較一下密爾在《功利主義》第三章關于道德懲罰所說的話將會有幫助，在那里他考察了功利原則的規范性（或者像他解讀的推動性）力量。“它的懲罰是什么？”他問，“遵守它的動機是什么？或者更具體地，它的義務的來源是什么？它從何處得到了它的強制力量？”（1998：ch.3，section 1）密爾首先討論了“外在懲罰”，包括從他人和從上帝那里得到“好感的希望和不愉快的恐懼”，不論是自私地或者出于同情或使我們傾向于服從他們意志的“敬畏”。但是密爾簡短地處理了這些問題。他的主要興趣是“內在懲罰”。這個“最終的懲罰”，密爾說，是“良心”：“我們心靈中的感覺；伴隨著違背義務的或強或弱的痛苦，這種痛苦在受過恰當培養的道德天性中發生，在更嚴重的情形中，這種痛苦成為不可逃避的。”（ch.3，section 3）[294](#_294_19)

但是什么使得良心成為內在而非外在的懲罰？避免他人不愉快的欲求并不比良心的感受更內在于心理。為什么它使得不愉快是源自他人還是來自自身變得重要？比起避免我們自己的不愉快，也許我們可以更容易避免他人不愉快，但是密爾的討論沒有重視這個可能性。他所強調的是良心使得我們對行為自身的感受的方式。當道德規范被內化，規范要求的行為的思想“與它本身就是義務性的感覺一道將它自己呈現給心靈”（1998：ch.3，section 1）。在一個“恰當培養的道德天性中”，違背一個核心規范的想法對我們來說“是不可能的”。因此，使得良心成為內在懲罰的不是它的心理位置。來自他人的不愉快的痛苦，比起被我們自己弄得不愉快的痛苦，并不是更外在的狀態。對于密爾而言，使得良知成為內在懲罰的是它的對象。當我們考慮我們已經做了我們認為錯的事情時，我們不僅僅有痛苦的感覺。我們有一個痛苦的“表現”，即我們不應該做我們所做的事，不做這件事“就其自身是義務性的”。我們有一個默認的意識，我們與道德共同體的成員（我們自己也是其中的成員）的合理要求背道而馳。[295](#_295_19)

訴諸共同規范的第二人稱傳達，比如抱怨或譴責，可以以移情的方式引起與那些規范相聯系的良知的感覺。米爾格朗的實驗對象很可能經歷了沖突的規范性感受，這些感受的鮮明程度依賴于其他人要求他們服從的第二人稱權威的顯著程度。當然，這些形式的傳達也可能引起防御性的回應。但是他們能這樣做的部分原因，還是要保護自己免于譴責的影響和內疚的經驗。通過移情，我們不僅僅感受到他人的譴責，并且感覺到我們應該受到譴責。

因此，同情和第二人稱傳達能夠與規范心理學互動的一種方式，是交換反應態度和產生良知的感受，或者甚至是規范性的接受。我在第四章論證了，反應態度具有第二人稱的概念結構，它要求相互承認的回應，這預設了它的（隱含地傳達的）對象能夠做到這點。對于普通人來說，移情提供了支持這個預設的心理學機制。

作為這一節的結尾，我將簡要提及移情和第二人稱傳達被包括在我們的規范心理學中（即在關于個別案例和規范自身的批判性的規范討論中）的另一種方式。吉伯德認為規范接受具有一種獨特的進化作用，使得人們能夠使用語言，通過語言將動機編碼以解決合作的問題（1990：64—80）。規范接受不僅僅將自身展現在調節行為中，而且展現在“不受限制的規范討論”（74）的情境下聲明規范的傾向中。對于吉伯德，規范討論不僅僅是指道學家、道德哲學家或者專欄作家所從事的那種事情，而且也指某種實際上在人類生活中獨有的東西，從說人閑話到討論小說、電影和情景喜劇，到“我這樣……；他那樣……”的對話，在這些對話中參與者展現了他們對其他人行為和感受的反應。[296](#_296_19)在所有這些情形下，人們商討如何理解對人們所做的事情作出回應的問題，以及接受什么樣的評價行為的規范最合理的問題。當他們這樣做時，移情將他人的觀點帶入我們的視角，因此他們成為我們批判性反思的一部分，而不僅僅是作為對他人所想的記錄。第二人稱責任當然不是社會批判的唯一形式，但是可以肯定的是，人們討論的很多東西都與他們和我們能夠合理向彼此期望和要求什么相關。

### 合作與第二人稱動機

其他實驗也證明和闡明了第二人稱心理機制在人類合作中的存在。為什么人們在合作有悖于他們的利益時，還要進行合作？合作是有組織的互動方式，在合作中，雖然總體模式促進合作個體的利益，它也要求參與者作出對個體而言并非最優的行為。一個經典的例子是囚徒困境，在這個困境里，如果雙方都采取合作策略，那么所有人都會更好，但是對個體而言最優的策略是不合作。[297](#_297_19)兩個人在這種情況下會面臨囚徒困境：每一方通過使得對方獲益最少的行為產生的后果獲益最多（比如，通過自己擁有武裝而敵對方解除武裝），而如果雙方都作出對個體而言非最優的選擇（比如雙方都解除武裝），雙方都獲益。每一方都按照如下方式排列他的后果：最優的是我擁有武裝，她解除武裝；次優是我們都解除武裝；再次是我們都擁有武裝；最差是我解除武裝，而她擁有武裝。在這種情況下，為了增進自己的利益，看起來毫無疑問應該擁有武裝，因為不論其他人怎么做，我們都會更好。但是比起他們都做總體而言最優而對個體次優的行為（雙方都解除武裝），這樣會導致對雙方都更糟的后果。

因為在很多當代社會科學中，不用提實踐哲學中，主流的觀點是，對自我有益的行為默認是理性的，而問題是要解釋為什么人們會像現在明顯所做的那樣合作。為了解釋具有一個“多次反復”的囚徒困境結構的例子中的合作——在這些案例中，“以牙還牙”或其他要求在“一次性”博弈中次優的行為策略，可能對于個體博弈者來說會是最優的（Axelrod 1984）——不要求任何超越偏好滿足或自我利益的動機。當有反復博弈出現時，對個體現在合作的回報是，使得他的伙伴將來采取互惠合作。但是很多研究已經揭示出很多這種自我利益策略不能解釋的人類合作。

有越來越多的經驗證據表明，包括一種特定的第二人稱在內的規范接受經常被涉及。[298](#_298_19)恩斯特·費爾和西蒙·加切特爾進行的一些特別有趣的實驗表明，反應態度經常被隱含。費爾和加切特爾（2002）分別給四人一組的對象每人20單位的錢幣（MUs），他們可以將這些錢貢獻給整組的計劃，也可以保留她沒有貢獻出的部分。投入整組計劃的每一單位錢幣，會使每個組員收入0.4單位錢幣，不論她投入多少。因此投資者每投入1單位錢幣的回報是0.4單位錢幣（不投入的預期回報是1單位錢幣）。然而，如果所有成員都不投入，每個人都會最終得到20單位錢幣，而如果所有人都投入自己的全部20單位錢幣，每個成員都會掙到32單位錢幣。

實驗操控的變量條件是，投入的那一輪是否（已知）跟隨著對象能夠匿名地“懲罰”不作出貢獻的人。在這個條件下，所有對象會收到一份其他人在第一輪中貢獻情況的簡介，但不包括每個人分別貢獻多少的情況。每個人可以給任何其他個體從0到10打分，每一分會相應花費“被懲罰”對象3單位錢幣，“進行懲罰”的對象1單位錢幣。因此個體只能自己付出代價進行懲罰。[299](#_299_19)

不出意料，當合作貢獻輪次在懲罰輪次之前進行時（他們事先知道），合作的程度比沒有預期懲罰時要高（大約是13單位錢幣比11單位錢幣）。這也隨著時間而逐漸增長，而沒有懲罰的后期合作程度要更低。在第六輪，有懲罰的合作中值是14單位錢幣以上，而沒有懲罰時就減少到6單位錢幣以下。然而，就目前為止來考慮，這些結果可以單純通過避免懲罰的自我利益欲求來解釋。

更有趣和更重要的發現是，實驗對象為付出代價進行懲罰做好了準備，即使有時代價很大。[300](#_300_19)總共有84.3%的實驗對象在六輪中至少受到了一次懲罰，34.3%被懲罰了五次以上，還有9.3%被懲罰了十次以上。費爾和加切特爾將懲罰稱作“利他的”，但是他們的意思明顯只是，實驗對象做好準備即使自己付出代價也要認定不合作者的責任。實驗對象報告說，他們用負面情感來回應不合作，他們預期其他人在他們不合作時也用相同的態度來回應。在被問到他們如何在虛構的情節中感受到他們被搭便車的人利用時，實驗對象的預測是，他們會用嚴重的“生氣和討厭的反應態度”來回應，正如他們預測別人在他們搭便車是也會回應的那樣。

我們可以清楚地看到，像不滿和義憤這些態度被涉及了，對實驗對象而言，這些態度看起來是由他人的不合作而得到合理保證的。有這些反應態度的實驗對象，認為他們自己具有一個理由，一個第二人稱的理由，認定不合作者負有責任，而這是獨立于比如自我利益這些其他種類的理由的。同樣足夠清楚的是，這些理由不僅僅是獨立于自我利益的；對于大約85%的實驗對象而言，這些理由明顯勝過了自我利益。[301](#_301_19)

但是如果實驗對象在回應他人時受到反應態度的影響，這些感覺比起通過在他們對他人的想象的或實際的回應中的移情的投射不會更少。這可能已經給了他們讓自己合作的動機，這與規避懲罰的欲求有很大區別。[302](#_302_19)舉例來說，這些情感本可以作為對他們接受的第二人稱規范的生動提醒而起作用，他們的顯然得到辯護的反應態度本身“執行”了這個規范。要不然，或者在此之外，將他們自己放在想象的懲罰者的角度本可以以移情的方式引起針對他們自己的反應態度。[303](#_303_19)舉例來說，在他們為搭便車而遭到譴責的情感中，他們也因此會向他們自己傳達一個合作的第二人稱理由。

以任何一種或所有這些方式，對象隱含地將他們自己和其他人看作（用他們自己的話來說）具有提出第二人稱要求的權威，這些要求是隱含在他們給出的“懲罰”中的，并且因此具有提出服從這些要求的第二人稱理由的權威。如果不滿的威脅為合作提供了重要支持，正如這些實驗所暗示的，那么第二人稱立場的隱含假設也必須扮演重要角色。實際上，有證據表明，被認識到的懲罰的合法性，即他們是否被當作真正具有權威的，是以好的信念被應用的，還是單純威脅的策略，這本身是合作程度的重要決定因素。費爾和羅肯巴赫已經表明，當懲罰被認為是以自我利益為目的的應用，而不是表達在認定他人負責時的有效要求，這實際上會減弱合作，也就是使它比在沒有懲罰的條件下本來有的合作程度更少。[304](#_304_19)這是一個值得注意的結果，因為從策略的角度看，（第二人稱地）未得到辯護的懲罰與得到辯護的懲罰同樣不值得欲求，它們同樣會產生情感上的逃避。

第二人稱心理機制顯然在足夠深層的地方起作用，因此人們愿意放棄利益或付出代價，不僅僅是傳達得到辯護的要求，而且是蔑視未得到辯護的要求。人類不是唯一被發現具有這種回應的種群。布羅斯南和德瓦爾已經發現，在實驗中由于同等努力得到同等回報的僧帽猴，在它們看到有其他猴子開始得到更多獎勵時，就拒絕進一步的參與。通過注意到有一些根本的證據表明“公平感”是人類普遍具有的，[305](#_305_19)他們將他們的發現描述為“支持了反對不平等的早期進化根源”（2003：297）。但是正如我們看到的那樣，如果平等是得到辯護的主張和要求，那么就可以得出，他們的研究支持了第二人稱或類第二人稱的心理機制的早期進化根源。

第二人稱立場與合作的相關性得到了羅伯特·弗蘭克（1988）對合作者和不合作者能力區分的另一個研究的進一步支持。在一個關于在單次囚徒困境中——他們接下來的參與是相互不可見的——是否合作的三十分鐘對話之后，對象來預測他們的對話者是否會合作。他們都預測得比較準確。60%的被預測為不合作的參與者都沒有合作，而75%被預測為會合作的參與者都合作了（134—145）。這樣高的總體準確率隨機發生的概率是1%。此外，與之后被證明錯誤的預測相比，對象對之后被證明正確的那些預測具有明顯更強的自信。僅僅基于三十分鐘的談話，沒有任何對話者此前合作記錄的知識或經驗，參與者展現出了關于另一個人會為了互惠互利合作還是會為了他自己的個人利益而拒絕合作的異乎尋常的判斷能力。

用什么來解釋這種成功？弗蘭克假設它與對非志愿的身體征兆探測有關，比如可以為合作提供動機的表情。這看起來當然是正確的。然而，他的其他候選解釋（同情的證據和羞愧或內疚這些情感）在原則上對于任何從第三人稱視角觀察對話的人和那些參與對話的人都同樣可用。而且有實驗證據表明人們總體而言不是特別擅長探測謊言（Ekman,O’Sullivan,and Frank 1999；Good 1999）。顯然有一些關于對話真實性的東西，也許特別是關于是否合作的對話，使得人們更容易探測。

我推測人們在這些情形下會對相互承認相對敏感，也就是說，他們能夠探測到他們是否正在參與一個關于是否合作的嚴肅的第二人稱思考，在這個思考中，某個人已經在那一次互動中賦予了他們第二人稱權威。考慮一下：在關于是否在單次囚徒困境中合作的討論中，合作者和不合作者的動機之間有一個重要差異。由于一個以自我利益為中心的不合作者的選擇，完全獨立于他是否相信它的對話者將會合作或不會合作（因為不論怎樣，他不合作都會有好處），他在決定他的對話者的意圖或動機時就沒有利害關系。[306](#_306_19)他在說話時的唯一動機是嘗試說服他的對話者合作。但是合作者的動機既包括說服她的對話者合作，也包括確定在他說他會合作的時候他是否真的會一直合作，因為甚至一個合作者也會合理地希望避免被利用。在審視她的對話者時，她必須確定他是否同樣在審視她，確定他們的審視是否是雙向的。當她看著她的對話者的眼睛時，她是否看到他也在反過來看她是否在看他是否在看她是否在看他，等等。短暫的反思會發現，這種互惠利益是某種我們經常檢測到的東西。想一想探測相互的愛情或性的興趣。如果那是如此，合作者能夠以這種方式幫助彼此確定他們合作的意圖。結果是，每個人都通過在關于是否合作的對話中明顯地尊重彼此，而使得她尊重合作協議的意愿可以被預測。

一個相關的實驗結果是，當實驗對象交談關于在單次囚徒困境中怎么做時，合作的可能性就差不多翻倍了（Orbell,Dawes,and van de Kargt 1988，1990）。當然，就其自身這也是可以注意到的，因為不合作仍然是理性自我利益中明顯占支配地位的策略，甚至在這樣一個對話發生以后也是如此。畢竟，另一個人要么會按照達成的協議行動，要么就不會，不論哪種，我們不合作都會更好。所以為什么合作會增加？從這些研究我們看出，這不是因為這種討論一般地加強了道德敏感性，因為它顯然沒有增加與陌生人的合作。再一次，某種本質上第二人稱的東西看起來在起作用。熟悉的人更有可能與彼此合作。

一個自然的解釋是，這種合作只是當兩個對話者關于做什么進行一場嚴肅對話時，對以某種形式已經隱含的相互承認進一步表達和擴展。我們之前注意過，佩蒂特和史密斯（1996）的觀察是，嚴肅的對話包含對彼此權威的相互尊重和承認的某種衡量。此外，在討論他們要做什么的時候，要么是獨自的，要么是一起，每個人都試圖承認他人具有參與這樣一個實際討論或者實際上是一個共同思考的權威，因此具有成為行動理由來源的權威（不僅僅是認為某些行動理由存在的理由）。他們將彼此認作對他們相應的意志和行為的主張，而不僅僅是對他們的信念的主張的來源，甚至關于對一方或雙方什么是合理的行為也是如此。他們將彼此看作第二人稱理由的來源。當然，這可能完全只是幻覺。我可以嘗試讓你相信我是一個合作者，包括相信我正在看著你的眼睛以確定你是否正在看著我的眼睛，以確定我是否正在看著你的眼睛，等等。但是那可能不是很容易假裝的。

一個相關的可能性是，至少某些這樣的對話引起了一個真正的集體的合作意圖，即對話人一起從“第一人稱復數”的視角共同思考：我們應該做什么？從這個視角來看，合作很明顯壓倒了任何其他（集體的）策略。在討論這個可能性時，道斯注意到，在他的研究中，很多對話實際上都采取了集體思考的形式（Orbell,Dawes,and van de Kragt 1988；1990）。但是這個假設與合作來自相互承認的解釋不沖突。根據瑪格麗特·吉爾伯特的“意志庫”的理論（1990，1996a），為了讓兩個人決定比如一起散步，每個人都必須向對方（第二人稱地）傳達她的意愿，以便為了這個目的構成一個復數的主體（一個“意志庫”）。但是這意味著他們必須已經相互第二人稱地承認了彼此。用一句俗語來說：通往“我們”的道路要經過“你”和“我”。[307](#_307_19)

### 亞當·斯密論正義的判斷

在第三章，我簡要地介紹了亞當·斯密如何預見了當代模擬主義的觀念，即將心靈狀態歸于他人通常都涉及站在他人角度的移情的投射，還介紹了斯密關于“交易、貿易和交換”的特殊人類傾向，以及它與相互尊重的關系的評論。在本章的最后一節，我希望簡要討論一下移情投射（斯密稱作“同情”）在他的道德判斷理論中的地位，更具體說來，在他的正義判斷理論中的地位，因為這支持了前兩節的反思。

根據斯密，當我們在判斷一個行動者的行為或動機時，我們通過（不偏不倚地，好像我們確實是如此一般）投射進這個行動者的視角和觀看實際情形來判斷，好像我們想象在思考中與她遭遇。如果這個人的實際決定和動機，與我們在這些理想條件下模擬的結果相符，那我們就將它們判斷為“恰當的”。當我們判斷某人的感覺或反應時，我們從她作為一個受動者的視角來判斷和觀察情況，好像我們想象面對她，作為某個回應它的人。

這點很重要，即斯密式的道德判斷隱含地認為他人具有一個獨立觀點。這已經將斯密的思想推離了哈奇森和休謨的以觀察者為基礎的美德倫理。[308](#_308_19)考慮一下在這個聯系上，斯密關于那些不公正地傷害了他人而感到愧疚的人所說的話。甚至當他們的受害者沒有認識到犯罪時，愧疚也會使得他們坦白他們的內疚，將“他們自己提交給他們侵犯過的同胞的怨恨”，希望某種形式的和解（Smith 1982a：118—119）。雖然像休謨和哈奇森一樣，斯密是一個元倫理的情感主義者，他們觀點的重要區別在于，斯密式的恰當性判斷不是從第三人稱視角作出的，而是從理想化的（不偏不倚地訓練的）個人和人際觀點出發的。正是他的正義的元倫理學，使得斯密與哈奇森和休謨離得更遠，并使他進入第二人稱視角的。[310](#_310_19)

對斯密而言，不正義與得到保證的怨恨有本質聯系。它不只是單純的不恰當行為，而且是其恰當回應以某種方式挑戰或認定行動者責任的第二人稱反應情感的不恰當行為。所以根據斯密的觀點，不正義只能通過將我們自身不偏不倚地投射到行動者的、關鍵是受影響的那些方面的視角，然后考察從那個視角是否感到不滿才能判斷。正義的這個關注個體—接受者的特征，導致斯密反對功利主義者的權衡，他認為對不正義的拒斥并不是由總體功利的考察所保證的，而是由將會被傷害的“那個個體”的關注所保證的（1982a：90，138）。此外，我們從受影響的人的觀點出發考慮的是，是否以一種自身預設了人們之間相互負責的特定情感作為回應。根據斯密，對受害者受傷的感受的同情，不只涉及分享他們對被錯誤對待的感受。它也包含對他們通過拒絕被錯誤對待而提出挑戰的權威的承認，或者在沒有成功抵制錯誤對待時，要求某種形式的補償或懲罰的權威。它承認了他們提出正義要求的第二人稱權威。a因此，通過想象處于受影響的人的位置，考慮我們中任何有理性的人是否會感受到反應的責任追尋的情感，我們只能判斷是否有某件事情被恰當地抱怨了或拒斥了，這種情感隱含地提出了某種第二人稱的挑戰或抱怨，并提出了一個第二人稱的理由來尊重這個挑戰。

我在這里引入斯密，以便為前面兩節的實驗結果奠定和提供一個框架。當米爾格朗實驗中的對象經歷到一個權威人物和他們的受害者之間互相沖突的主張的情感沖突時，他們不太可能只是將這些經歷為不相容的外在要求。在某種程度上，他們很可能投射到他們的對象的相應觀點中，感受到他們的主張的正義和他們譴責并認定他們負責的權威。正如我們已經看到的，實驗證據表明，當懲罰被看作合法的時候，合作的機會會增加，但是當它們被認為只是作為策略被應用時，合作機會會降低（Fehr and Rockenbach 2003）。在一種情形下，懲罰被看作正義的，正如對象通過模擬他們（潛在的）懲罰者的怨恨和義憤會以斯密式的方式判斷的那樣。在另一種情形下，對象的模擬必定不會引向怨恨，而是引向某種自我利益的動機，它不能支持正義的判斷和認定負責的權威，也就是會引導向一個錯誤種類的理由。

非經驗的道德哲學的和心理學的思辨所表明的東西，得到了實驗心理學的確證。現在在一個不同的情境下引用畢曉普·巴特勒，我們具有獨特的第二人稱的規范心理學能力，看起來“以所有這些方式得到了有可能的強有力的和明顯的證明，假設我們的天性中存在（這些心理機制）”（1983：I.6）。[311](#_311_19)

## 第八章　插曲：里德論正義對休謨論正義（以及當代的共鳴）

如果我們現在停下來考察一下托馬斯·里德對休謨著名論斷（正義是“人造的”，以協議為基礎的美德）的批評，并反思這個批評的一些當代含義，這將會幫助我們填補合作和正義的第二人稱方面的圖景，也會為第四部分的建構性論證搭建好舞臺。休謨的著名論證是，正義是協議性的，因為它依賴于個體之間的自利的合同，這個合同的意圖（可能是隱含的）是要用某些規則（正義的規則）約束他們的行為，只要其他人也這么做的話。事實上，休謨使用“協議”來部分地指稱這種共享的意圖的集合。[312](#_312_19)他論證說，沒有這個意義上的協議，就沒有任何正義或非正義之事。他還認為，也沒有任何行使正義的內在義務，即便正義規則偶然得以建立。正義的義務完全來自協議的有用性。“自然義務”和“建立正義的原初動機”是一種自利的欲求，它是為了得到確立的正義實踐所能夠提供的個人好處（Hume 1978：498，499）。行使正義的“道德義務”存在于我們的認同情感中，這種情感是通過對正義作為一個規則所推動的公共利益的同情而產生的（498—500）。

對于休謨的分析而言重要的是，建立起財產、承諾和契約規則結構的實踐合同，其自身不是某種承諾或契約，不論是明顯的還是隱含的。休謨認為，在這個前協議的階段，不存在真正的承諾或契約。但是在他看來，任何這種明顯的共同合作都不是必要的。個體之間能夠彼此交流他們對建立正義實踐的共同利益，交流他們關于如果其他人做到他們就會尊重規則的相應條件性意圖，這就足夠了。作為結果的合同（或“協議”）較少是兩個個體之間的，而更多是在群體之間產生的。它是他們的個體意志的“結合”。

與這些論斷相反，里德論證道，首先，與正義相關的情感和動機不需要“人為的”合同就出現于正常人類發展中，就像隱含在休謨式的諸如恩惠這樣的“自然美德”中的一樣。實際上，里德與現今用反應態度對合作和正義的解釋相一致（例如費爾和加切特爾），[313](#_313_19)與預示了阿克塞爾羅德（1984）和特里弗斯（1971）的“合作生成”或“互惠利他主義”理論的休謨式模型相反。其次，他認為道德義務的觀念內在于正義的觀念，不能被還原為正義的一般有用性（斯特勞森觀點的一個版本）。第三，里德認為休謨的解釋忽略了正義的關鍵的第二人稱要素，尤其是遵守承諾和契約的義務。[314](#_314_19)

里德對休謨的批評，呼應了我們在瑪格麗特·吉爾伯特關于“復數主體”（1990，1996b）的能動性的觀念和斯坎倫對遵守諾言的實踐基礎解釋的著名批評（1990，1998：295—327）中簡要提到過的主題。探索一下它與吉爾伯特著作的聯系，會幫助澄清第二人稱復數觀點和第一人稱復數觀點之間的關系。發展它與斯坎倫的批評的聯系會為我在第十二章要論證的這個觀點鋪平道路，即我在第十章和第十一章提出的一種對道德義務、尊嚴和自主性的第二人稱確證，也為斯坎倫式的契約主義提供了基礎。

里德對休謨的批評的核心是里德作出的“心靈的操作”（在“不需要被表達就能夠存在和完備”或者能夠“被任何他人所知”這個意義上，它是“穩固的”）和“社會”合作（它“不通過詞語和符號的表達就不能存在，不能為他人所知”）之間的區分。里德說，沒有社會合作，人們仍然可以“思考、推理、慎思和意愿”。但是“他不可能提出問題、提出命令、請求幫助、測試事實、作出承諾或討價還價”（Reid 1969：438）。用我們的話來說，社會的心靈合作是第二人稱的。[315](#_315_19)

### 休謨論正義

休謨的正義理論的主線廣為人知，所以我們的討論可以相對簡略。[316](#_316_19)與仁慈和同情這樣的“自然美德”不同，正義是在社會意義上有用的（休謨因此認為它是道德上的美德），不是在具體事例中有用，而是對社會整體有用；不是在每個環境下有用，而只是在某些確定無疑地刻畫了人類生活主要方面的具體條件下有用，這些條件是相對稀缺的資源和有限的慷慨。如果善行或仁善比一般情況多很多或少很多，正義就是不必要的或無效的。即使當“謹慎的、嫉妒的美德”被需要時，它們也沒有任何內在地值得敬仰的東西（Hume 1985b：183）。我們贊同仁善和同情自身，不論它們的情境，但是對于正義，我們的贊同來自這個事實，即由正義規則塑造的“整體計劃或框架”和整體實踐可以在正常人類環境下推動所有人的利益（1978：497）。[317](#_317_19)

假如我們僅僅依賴我們自己的資源或者他人的善良意志，相比于我們在確立了保護財產和提出承諾、契約和法律的規則時可以擁有的狀態，我們就會處于一個安全程度低得多的狀態，雖然也許不會處于霍布斯式的自然狀態。一般而言，人類行動為自己或他人帶來善：“當善或缺少惡可以通過心靈或身體的任何行動取得時，意志就會發揮自己的作用。”（Hume 1978：439，also 399）但是當人們為了使他人和自己受益而行動時，他們自然而然地偏向那些與他們親近的人（488）。缺乏確定的正義規則，我們就不能從朋友、陌生人以及敵人那里得到抵御這些自然人類偏向的有保證的共同期許。

問題（至少最終）在于，只有當個體有可能采取那些不能被私人的或公共的利益（不論這些利益是多么長期的）所辯護的行動時，正義規則才會發揮這個作用。第一個現象從囚徒困境我們就能熟悉。正義的“整體計劃或規劃”只有當規則要求個體犧牲時才能對所有人有利。休謨寫道，實際上，“很容易設想一個人會如何由于一個顯著的正直行為而使自己陷于貧困，并有理由希望，對于這個單獨的行為，正義的法律在宇宙中暫時停止了作用。”（1978：497）但是正如休謨認識到的，這一點同樣適用于公共利益。“一個單一的正義行為經常與公共利益相悖”，比如當一項法律、承諾或契約要求歸還“巨大的財富給一個守財奴，或者一個作亂的頑固派”（497）。[318](#_318_19)然而，如果個體不通過正義規則約束自己，甚至當這些規則要求犧牲長期自我利益和公共利益時，“整體計劃或規劃”的集體利益就不能實現。

但是，休謨如何認為人類有可能建立和維持正義的規范，并且用它們來約束自己呢？由于確立的正義實踐的一般利益是清楚的，理解個體如何會想在正義規則下生活，以及實際上想要做任何必要的事情以保證這些規則被建立并普遍地被遵守，就沒有任何困難。問題在于，如何從對正義規則處于良好運作秩序的欲求，或者甚至從用這些規范約束行為，或者在對于公共或私人利益必要時接受它們的欲求，或者也就是從所有這些都是值得欲求的想法，到達實際利用這些規則來接受或約束行為。我們應該清楚的是，這只不過是斯特勞森觀點的另一個版本，是“錯誤種類理由”問題的一個例子。對于辯護正義的主張或者保障任何作為正義規范的東西而言，關于值得欲求的東西的考量是錯誤種類的理由。

休謨的解決辦法是，規則可以由協議來建立，也就是每個人通過規則約束行為而形成的“一般意義上的共同利益”，以及由此而來的這樣行為的一般“決定”或“合同”（1978：490）。每個人都可以看到普遍服從正義規則為他自己和他在乎的人帶來的好處，所有人都將這種理解，與每個人“在其他人做同樣事情的條件下，用（規則）規范他的行為”的“決定”一并“向彼此表達”（490，498）。休謨說，這就足以給任何有“第一次機會”的人充分的動機去行使正義的行為，作為“他人的榜樣”（497），其他人就更可能遵從規則并且自己成為榜樣。到此為止都沒有問題。建立正義協議的可能的可欲求性（善），是嘗試建立它們的正確種類理由。“因此正義通過一種協議或合同建立自己。”（497）但是問題在于如何以這種方式建立起一個協議，由此參與者自身能夠出于正義的理由行動，也就是出于與強制財產、承諾和契約的主張特別相關的那種理由，或者用我們的話來說，出于相關的第二人稱理由。

休謨式協議是個體意志的“集合”，每一個個體意志在他人遵守規則的情況下決定遵守規則，以便獲得確立的正義統治下的合作努力帶來的利益。[319](#_319_19)休謨關于個體如何可能單純出于自利而這樣做的著名例子是，“有兩個人，他們通過達成一致或協議劃槳，雖然他們從來沒有向彼此作出承諾。”（1978：490）再一次，協議只是他們只要他人劃槳他們就劃槳的深謀遠慮的條件性意圖中的巧合。由于這個原因，他們都想要在同一艘船中到達同一個地方，這就足夠了。

我們應該再一次明確地注意——因為這在后面會很重要——休謨式的協議并不要求在瑪格麗特·吉爾伯特稱作“日常”的意義上的任何東西，比如我們可以更自然地稱為“合同”（明確的或隱含的）的東西，在那種日常意義上，當兩個人達成一致做某件事時，他們通常認為自己在為彼此創造某種作為結果的主張，不論是多么弱的主張。[320](#_320_19)吉爾伯特（1990）認為，這是在沒有任何諸如承諾這樣正式的東西的情況下，人們決定做某件事時起作用的那個意義，比如一起散步。在這個更堅實的意義上通過達成一致做某件事，這更像是斯密式交換。它至少包含一個位于第二人稱空間的隱含邀請和接受，在這個空間中雙方都理解規范性的情境。雙方都必須預設，沒有任何一方可以單方面地強制或廢除合同，每一方都有結果性的理由尊重它，在另一方不尊重時提出反對，不論這個理由多么容易被擊敗。

當然，兩個人也可以按照這種合同的結果一起劃船，但是休謨的觀點是，他們不需要如此。[321](#_321_19)沒有任何第二人稱的東西被要求。甚至不需要那種對于“日常”合同所必需的隱含的交流，對于兩個共同知道他們想要從一個岸邊到達對岸的人，他們也可以走向同一艘船，拿起一把結實的槳，開始劃船，直到他們到達對岸才停止。如果其中一方在任何時候想要休息，她可以停止劃槳，并相信另一個人也會同樣停下來，而在一個對于雙方都方便的時刻重新開始劃，并且一直有信心認為，由于兩個人都想渡河，雙方會盡早重新開始劃槳。當然，事情也可能沒有這么簡單。

在重復囚徒困境中也展現了同樣的特征，在那里，以牙還牙或者某種更復雜的策略，對于雙方而言都明顯優于單次囚徒困境中起支配的非合作策略，不論是集體的或是個別的（Axelord 1984）。事實上，劃到另一方停下為止，休息至另一方重新開始劃，這就是以牙還牙。休謨的觀點是，那些還沒有建立起正義實踐的個體所面對的情況，與服從的“第一次機會”將會是實質上相同的。如果建立正義符合每個人的利益這一點是公共知識，那么情況就與兩個人走向一艘能夠把他們帶往對岸的船的情況類似。可能第一個服從者比第一個劃槳的人承擔更多風險。不過，只要她有條件觀察他人未來的服從情況，并且在他人不服從時停止服從，并且只要這是充分明顯，與他人充分相關，這就與劃槳的例子和重復囚徒困境足夠相似，使得個體可以合理地出于他們自己的利益服從正義規范。

但是休謨承認，這個推理僅僅在相對小的范圍內有效。當社會足夠“巨大”時，涉及的利益“更遙遠；人們也不那么容易意識到，無序和混亂跟隨著對這些規范的每一次違背”（1978：499）。[322](#_322_19)在這點上，人們不再能夠依賴這種一般意義，即個體的違背使得“整體計劃或體系”陷于危險。因此，當數目足夠巨大時，自利就不再是正義的充分動機。只有當它對于維持實踐是必須的時候，自利才繼續推薦正義行為，但是當它不是必須的時候，當自我獲取的足夠多時，它就推薦我們非正義地行動。

再一次，我們應該注意到，任何形式的仁慈也是如此，不論是部分的還是普遍的。一旦數目足夠巨大，個別的違背與實踐的健康程度之間的關聯就足夠遠，這時對具體個人或群體，甚至對每個人的福利的關心，就同樣會推薦非正義。如果充分保密，將一個作亂的頑固派的財產“捐獻”給樂施會，甚至按照對正義實踐的影響來計算，這也可能會更好地推動整體福利。在這種情況下，普遍的仁慈就會推薦非正義而不推薦正義。而且很明顯的是，對于以不論何種規模或特征的群體為目標的仁慈動機而言，類似的例子都可以找到。

由此我們得出，當正義規范被用來聯結足夠大的群體時，自我利益和任何形式的仁慈都不能提供必要的紐帶。休謨相信，正是在這點上，正義的道德義務必須起作用。然而，如果到目前為止事情都還相對直接明了，它們現在開始變得非常復雜，這是因為兩個主要的原因。一個原因是，休謨的理論是美德倫理；因此他一般地稱作“道德義務”的，是一種贊同或不贊同的情感，它的對象首先絕不是一個行為，而總是某種動機或性格特征，對此，行為最多是一個“標志”。“當我們贊揚某些行為時，我們僅僅考慮產生它們的動機，將行為當作心靈和脾氣中的某些原則的標志或指示。”（Hume 1978：477）[323](#_323_19)第二個原因是，在休謨看來，使得正義成為一個人造美德的，恰好是不存在總是推薦正義的“自然”動機（例如任何種類的自我利益或慈善）。因此問題產生了，如果道德義務由道德情感構成，或依賴于道德情感，如果道德情感將動機或品格作為它的恰當對象，而將行為僅僅作為這些動機或品格的標志，那么什么是正義的動機或品格？換句話說，哪種動機是構成正義義務的贊揚的對象？

由于我們已經看到的原因，答案不是自我利益；當數目足夠大時，自我利益不再總是推薦正義。由于同一個原因，它也不能是任何種類的仁慈。當然休謨可以認為，正如霍布斯對愚人的回應有時被解讀的那樣，因為擁有良好運作的正義實踐的好處是如此巨大，因為人們眾所周知地非常不善于知道他們的行為將會對實踐（或者他們自己的名聲）帶來極壞的影響，正確的自我利益的策略絕不會違背正義的規范（Hobbes 1994：XV.4；Kavka 1995）。類似的論證也可以從仁慈得出，不論是部分的還是普遍的。但是盡管這些策略在邏輯上是開放的，它們在休謨看來并非如此。

在他對“合理的無賴”的回應中（這個人質疑當正義沒有好處時有什么理由行使正義）休謨的確指出，甚至最謹慎的無賴也有搬起石頭砸自己腳的危險。[324](#_324_19)（1985b：283）但是休謨也說，無賴的挑戰不能用他自己的（自利的）方式充分回應：“如果有人認為，這個推理要求一個答案，要找到一個對他而言滿意的和有說服力的答案有一點困難。如果他的內心不拒斥這些邪惡的準則，如果他對虛榮或卑鄙的想法沒有抵抗力，他實際上已經失去了美德的一個重要動機。”這是在說，自我利益本身是走向正義的不充分動機，它要求對非正義的道德譴責作為補充。此外，休謨這樣來結束他的回應，他說這個無賴錯失了生命中最大的滿足，它包含道德贊同：“性格的無價的滿足”和“對自己行為平靜的反思”（283）。這就意味著，如果正義最終與自我利益一致，這只是因為對自己的正義動機和性格的道德反思填補了縫隙。但是如果是這樣，道德情感所贊同的正義動機自身不能是自我利益，因為，如果不是道德贊同已經關閉了縫隙，自我利益就不會總是推薦正義。

在我們回過頭考察休謨認為什么是正義的動機之前，我們應該注意到休謨所說的“道德義務”（道德情感）和嵌入道德責任中的第二人稱反應態度之間的一個根本區別。這可能會被休謨頻繁使用“譴責”作為不贊同的同義詞，以及他對于意志自由相關的一種責任的討論所模糊。我在此不能充分討論這些話題，但是正如我們在上一章末尾比較休謨和斯密時簡要提到過的，贊同和不贊同對于休謨而言是第三人稱的回應，而不是像不滿這樣的第二人稱反應態度，就像后者嵌入斯密式的正義判斷，或者義憤或第二人稱譴責那樣。[325](#_325_19)正如我說過的，休謨的確頻繁使用“譴責”這個詞，但是很清楚，他的想法并沒有任何本質上第二人稱的東西，因為他談論了對非自愿的缺點的譴責，并且批評了“通常在所有倫理系統中”的道德美德和惡行與自然能力和無能的區分。[326](#_326_19)雖然他認為道德評價涉及責任的歸予，這種責任與確定性格的“持久的和一貫的”作為尊敬的堅實基礎的特征相關，而不是與我們一直認為的那種第二人稱道德責任相關（1985a：98）。[327](#_327_19)

那么，休謨認為正義的動機是什么呢？我在其他地方探討過，并在不同段落暗示過的一個可能性是，休謨假設正義的性格特征包含將正義規則接受為有效規范。[328](#_328_19)正義的道德贊同由對這個性格特征的認可構成。[329](#_329_19)

這個建議為贊成的道德情感提供了一個動機，為成為正義提供了正確種類的理由，但是有一些植根于休謨的深層哲學理論的理由，可以解釋為什么他不能簡單地接受它。我傾向于認為，這些對休謨的框架而言更糟糕。其中的緊張有如下這些：首先，如果某人接受正義規則作為有效規范，那么她將會認為她有規范性理由做某件事，僅僅因為她不做就不是正義的（或者因為她會違背規范）。但是這意味著，正義的道德義務由對性格特征或正義動機的贊同構成這個觀點，使得事情倒退回去。我們所贊同的正義的性格特征已經包含了將正義當作內在義務性。[330](#_330_19)

其次，正如我們已經看到的，按照休謨的官方觀點，志愿的行為試圖帶來某種善（Hume 1978：439，also 399）。這是當代“休謨式”動機理論的一個來源，根據這個理論，行為總是來自欲求[這些欲求以某種明顯好的（值得欲求的）世界狀態作為其對象]。然而，正如我們在上一章注意到的，規范接受是不可還原地與主體態度相關而非與世界狀態相關的。在接受一個要求我退回一個作亂的頑固派的財產的正義規范時，我認為有一個如此做的理由，這個理由不能被還原為（欲求）任何狀態存在的理由，甚至是錢被退回的狀態。如果錢被捐給了樂施會，世界可能會變得更好；那可能是更值得欲求的事態。并且，即使我認為退回財產的行為被實行是一個更好的狀態，我會贊賞接受一個要求我退回財產的正義規范的理由，也將不同于任何來自那個狀態的價值（或由它構成）的理由。再一次，想象一下我能夠通過自己違背規范而導致其他兩個本來要違背規范的人不違背他們之前打算違背的規范，并由此帶來更好的有價值的狀態。來自一個財產規范的行為的（行動者相關，第二人稱）理由不會建議我這么做。一般而言，行動的理由不能被還原為欲求狀態的理由，尤其是退回一個作亂的頑固派的財產的正義理由更不能如此。至少某個具有正義動機的人必須認為，如果她要以這種方式規范自己的行為，她必須為了一個整體計劃或系統使它在整體上有益。但是再一次，這與休謨的一般動機理論相沖突。

最后，如果休謨接受了這個建議，這將會在他關于正義規則如何建立的解釋中撕開一道巨大的裂縫。按照休謨的敘述，個體認識到，如果每個人都遵循正義規則，這將符合他們的共同利益，并且他們向彼此交流這個感想。然而，假設正義規則只有當足夠多的人實際上接受規則為命令性的規范時，才能在一個充分大的社會里建立。這將會在每個人那里支持一個欲求，即足夠多的人會因此接受規則。但是這個認識和欲求自身，不能直接為任何個體提供將規則作為正義的有效規范來接受的動機。它提供了一個錯誤種類的理由。假設你被說服，認為有益的正義規則只有在你接受規則為正義的有效規范時才能被建立。那么，你就有正確種類的理由想要成為某個接受規則為有效規范的人，但是這仍然不是實際上接受規范為正義規范的正確種類理由。你不能由于這個理由接受規范。

再一次，這是斯特勞森觀點的一個結果，是“錯誤種類理由”問題的另一個示例。我可能想要成為一個相信世界上的事情在變得更好的人，但這個事實和我想要變得樂觀的理由，不能給我一個正確種類的理由認為世界不是正在走向毀滅。[331](#_331_18)或者，我可能想要成為一個不害怕坐飛機的人，但是欲求所回應的理由與我的恐懼無關。與此類似，我可能認為接受正義規則作為行動規范會更好（并因此想要如此）。但是為了這樣做，我必須接受某種行動者相關的、第二人稱的實踐理由。我不能僅僅在如此做會對我或者甚至對社會更好這個基礎上就這樣做。

### 里德對休謨正義觀的批評

我們現在來考察里德對休謨的協議主義的正義解釋的批評。里德承認，除非人們“已經在社會上生活了一段時間”，否則一個“正義的美德觀念”是不可能的，但是他否認這表明正義是協議的，因為理由自身依賴于社會情境下的發展和成熟（1969：405）。里德論證說，在任何情況下，正義感都會與一般的道德判斷能力同時產生。并且這個感受已經包含了對“一個從對功利的考量抽離出來的對正義的義務”的理解（406）。

作為這些論斷的證據，里德引用了眷顧和損害的概念獨立于休謨式的協議，與正常人類（社會）發展一起出現的事實，以及這些概念預設了正義和非正義概念的事實。眷顧的觀念正是有意識的好處的觀念，它超越了任何它的受益者有立場作為她正當地獲取能夠期待或要求的東西。損害的觀念就是一個違背了正義規范的傷害的觀念。[332](#_332_18)將我們自己看作受益于他人或被他人傷害（甚至是有意的）是一回事，而將他人的行為看作一種眷顧或損害是另一回事。后者只有在與里德歸于正義概念下的得到合理保證的期待的關系中才有意義。正如他所說，正義所要求和允許的東西可以“填補二者的中間地帶”（1969：419）。

此外，里德明確地將這些觀念與（第二人稱）反應態度聯系起來：“眷顧自然會帶來感激。對我們的損害導致怨恨；甚至當損害是對他人造成的時候，它也產生義憤。”（1969：410）[333](#_333_18)當然，在我們有眷顧和損害的概念之前，我們能夠在受益時感到愉快，當這是有意的時候尤其如此，而在被傷害時感到不愉快。然而，為了具有眷顧或損害的概念，我們必須有某種我們能夠從他人那里合理期望或要求的東西的觀念。它們關注我們對彼此具有期望和提出要求的立場，并且它們與預設這個權威的第二人稱回應相關聯。正如斯特勞森關于像怨恨這樣的消極反應態度所指出的，“提出要求就是傾向于這些態度”，我們還可以補充說，反之亦然（1968：92—93）。[334](#_334_18)

里德也預見了斯特勞森觀點。他注意到，為了將某個東西看作是一個損害，必須“具有正義的觀念，并且將它的義務與它的功利區分開”（1969：406）。將某個東西看作被正義所要求的“與它不可分割地伴隨著關于它的道德義務的意識”（413）。因此，僅僅通過互利的協議產生獨特的正義情感是不可設想的。

### 里德對休謨承諾觀的批評

就我們的目的而言，里德的批評中最有趣的，是他對休謨關于兌現承諾的義務的批評。休謨對諾言的解釋是非常復雜的，[335](#_335_18)而且試圖掌握所有這些復雜性會使我們離題太遠。這樣說就足夠了，雖然休謨合理地將承諾理解為包含了志愿地承擔一個義務（“那個義務的意愿，產生于那個諾言”），他的道德心理學和美德倫理學要求義務通過道德情感在個體心理的經濟性中的地位來理解（1978：517）。與此相反，里德指出，承諾的觀念和它產生的義務在本質上都是社會的，他們是對他人的，也因此包含“人類心靈的社會運作”；用我們的話來說，必須包含第二人稱的心理機制。里德論證道，履行承諾的義務也不能依賴于承諾的協議性的社會實踐的有用性，正如休謨認為正義的道德義務一般而言是如此一樣，因為在他們具有承諾的社會功利的觀念之前，小孩能夠理解并自然地接受包含在保持信任中的基本公平和互惠（1969：444）。

里德一直強調協議之前第二人稱形式的相互義務的必要性，后者是個體為了具有真正的協議義務必須已經隱含地認識到的。關于這點，我們是否為要求特定協議情境的保證保留“承諾”和“契約”這些詞并不是很重要。如果我們保留了，那么觀點仍然是，除非我們能夠首先具有使得協議義務一般地成為可能的先于協議的第二人稱義務，我們就不能具有通過協議建立的承諾和契約的義務。假設我們為在“承諾”及其同義詞的標簽下履行的協議定義的義務保留“承諾”這個詞，而為那些要求作為情境的契約法律保留“契約”這個詞。根據這種定義，承諾和契約將會是本質上協議性的，他們帶來那種特定的義務，將以某種方式取決于他們相應的協議情境。正如休謨所說，他們將取決于某種“語言形式”，因此取決于通過“人們的協議”應用“機構化的標志和記號”（1979：522）。然而，如果里德是正確的，這些仍然將依賴于志愿承擔非協議的第二人稱義務的可能性。為了能夠預期，個體必須有可能通過一種合同——其自身既非協議（在通常意義上）亦非單純自利的條件性的意圖的合作——來創造規定性的協議，正如在休謨的劃船的例子或重復囚徒困境的例子中那樣。

里德指出休謨的錯誤，即他沒有抓住承諾的“社會的”或第二人稱的特征。命令、作證、請求、協商和承諾全都是不可還原地“社會的”：“它們如果不通過詞語或符號被表達或者被另一方所知，就不能存在。”此外，不可能將社會合作“分解為任何單獨的修改或創作”（1969：438）。

（我們應該注意到，這是我們在第一章描述的第二人稱概念的不可還原的循環的一個結果。[336](#_336_18)因此，我們不可能用比如“意愿一個義務”（將“義務”理解為休謨那樣）或者“解決執行”承諾過的行為的表達這樣的“牢固的”休謨式心靈行為來理解承諾（Hume 1978：518，517）。

此外，即使契約和承諾在已建立的實踐中采取的獨特形式依賴于“人類發明”，這些也仍然預設了使得協議實踐首先成為可能的第二人稱社會性。里德關于語言作出了一個類似的論斷。毫無疑問，語言在很大程度上也是協議的，但是沒有自然的非協議的第二人稱回應的傾向作為背景，協議性的語言對話將是不可能的：“對話至少在其初始階段必須通過自然符號進行，它們的意義在所有合同和一致之前就被雙方所理解……人們通過詢問和拒絕、威脅和懇求、命令和服從、作證和承諾將社會對話按他自己的類型進行的能力”不可能是人類的發明，而必須是“像視聽能力一樣是我們的身體構造的一個獨特部分”（1969：439）。

當代認識論的討論借助了里德式的關于證言的相關論斷（Burge 1993；Coady 1992；Foley 1994；Moran 2005）。[337](#_337_18)里德論證說，除非我們傾向于賦予他人理論推理的權威，通過將他們的證言當作提供了超越其他人在支持他們所說的話的任何理由之外的信念的理由，我們的理由給予的實踐就不能起步。這是我們從第三章佩蒂特和史密斯（1996）中所注意到的觀點的一個版本。當我們進行一種嚴肅的“理智的對話”時，我們必須向彼此注入一個第二人稱的給我們理由相信某些事情的權威。[338](#_338_18)伯奇贊同“接受原則”，按照他所說的類似里德式的線路：“對于一個作為真呈現給他的東西，并且他也可以理解，他就有資格將其接受為真的，除非有更強的理由不這么做。”（1993：467）

里德注意到，“一旦他們能夠理解聲明”，小孩子“就被他們的構造所引導而依賴于它們”。并且“就他們自己而言，他們不會更少被結構引導向真實和坦率”（1969：444）。這聽起來似乎是正確的。如果小孩自然地傾向相信他們被告知的，坦率地表明他們自己的信念，我們就很難看出他們如何能夠被誘導進入理論理由給出的實踐，或者甚至是學習語言。當然，即使信任和真實是自然的默認設置，這并不意味著這個預設不能被不可靠的證言記錄擊敗。實際上，對于我們后面關于第二人稱理論權威在這方面最終是可挫敗的，并且與我們在提出和承認第二人稱實踐理由時預設的那種權威完全不同的論證來說，這將是關鍵的。不過，甚至普通的詢問也必須預設某種可能的（理論）權威。

里德論證說，類似的觀點對于實踐的信任也必定成立。忠誠在實踐領域必定與在理論領域一樣是自然的默認設定。小孩天然信任其他人關于未來行為的保證，就像信任他們說的其他事情一樣（Reid 1969：444）。此外，除非我們已經認為自己對彼此負責，并且賦予彼此承擔這些特定義務的第二人稱權威，我們就不可能達成一致、作出承諾和制定契約。[339](#_339_17)當然，違背合同或承諾不會直接使關于未來行為的宣言變成謊言。它們是特定形式的不正義，有著自己獨特的糾正方法。如果我同意或承諾去做某件事，那么我就有義務讓這件事發生，而我通常沒有義務以這種方式讓我斷言為真的事情發生。我只有義務僅僅斷言為真的或者我相信為真的事情。

再一次，由協議界定的志愿承擔第二人稱義務的特定方法，我們是否為它們保留“承諾”和“契約”的名稱并不重要。里德的觀點是，只有當我們能夠預設向彼此提出要求和承擔志愿義務的權威時（這個權威自身不依賴從前的協議），這些協議性的義務才有可能。我們從里德的話里能聽出斯密關于交易的觀點的回響：

一個小男孩擁有一個陀螺，而另一個小男孩擁有一根鞭子；第一個小男孩對另一個小男孩說，如果你借給我鞭子，我用來轉陀螺，一直玩到它停下為止，那么你就可以接著用我的陀螺，玩到它停下為止。另一個小男孩說，同意。這是一個雙方都完全理解的契約，雖然他們從沒聽說過烏爾皮安或蒂蒂烏斯給出的定義。而且他們都知道，如果對方打破合同，他就會受到損害，而如果他自己破壞合同，他就做錯了。（Reid 1969：437）[340](#_340_18)

里德這里所說的“契約”是瑪格麗特·吉爾伯特（1990）認為產生復數主體的“日常”意義上的那種合同。當兩個人以這種方式達成一致，他們以第一人稱復數的形式共同做某件事就成為可能。

里德和吉爾伯特主張，這種合同產生于志愿為彼此承擔的義務。一旦合同達成，每一方都有義務做他應做的那部分，除非由對方解除合同。[341](#_341_18)因此，這些義務是第二人稱的。達成合同的人們對彼此負有義務，不僅僅是在他們具有與對方相關的義務這個意義上，而且是在他們對彼此負有說明的義務這個更進一步的意義上。未能履行義務就為另一方的第二人稱反應態度（比如不滿）提供了基礎，也可能為某種補償提供了基礎。目前而言，我們考察這些第二人稱義務如何可能志愿地產生。不過，在考察之前，我們應該注意，如果正義的義務可能以這種方式產生，這就會填補休謨解釋中的縫隙。

回想一下，休謨說，缺乏正義傳統的人們，能夠通過交流用正義規則約束行為給他們帶來的共同利益來建立正義傳統：“我發現，讓他人擁有他的物品將會對我有利，假定他也會以同樣的方式對待我。”當這是“相互表達”成為共同知識的時候，“它會產生恰當的解決辦法和行為。”（1978：490）當人數足夠少的時候，這可能足以開始建立一種協議，但是當人數不斷增加時，這就會無效。超過某個臨界點以后，共同利益的表達就不足以建立或維持任何通過正義規則進行約束的協議，因為正如我們已經看到的，在個別情形遵循規則不再會一直促進或看起來促進個體和公共的利益。

然而，如果個體能夠在“日常”意義上達成遵循財產規則，遵守諾言和契約的一致，他們就能夠通過協議建立起這些規則。為了做到這點，他們不會僅僅告訴對方，如果其他人也遵守規則的話，遵守規則也會促進他的利益。像里德例子中的兩個小男孩，或者斯密式的交易者一樣，我們可能會提議，在他人遵守規則的條件下，她也服從規則，并且其他人也可能會接受這一提議。假設有可能以這種方式通過志愿的合同使他們自己具有義務，那么所有人都對彼此負有將規則作為權威的義務。財產、承諾和契約的特定規則就會通過“其本質并非承諾”的“協議或合同”建立起來（像休謨一樣，將“承諾”這個詞保留給涉及以“人類協議”“制度化的標志和記號”的特定形式的第二人稱保證）。[342](#_342_18)但它也不會是休謨稱作“協議”的那種合作的審慎的條件性意圖。相反，合同將會是那種“日常的”，其自身不預設此前達成一致的規則。

### 吉爾伯特論合同和義務

當然，休謨不準備同意日常合同的可能性。那么為什么我們應該同意？事實上，對于個體而言，如何可能通過一個合同而使自己對彼此負有義務？我相信答案會在一般的第二人稱介入的預設中找到。當有人提出一個任何種類的第二人稱理由時——包括僅僅提議一個供他人考慮的合同（其自身包含進行考慮的理由的隱含提出）——他都總是預設對方具有作為自由和理性的行動者的第二人稱立場。正如我在第十章所論證的，他使自己承諾了人的平等尊嚴，也就是承認了他們作為相互負責的平等個體，對彼此提出主張和要求的共同權威。即使只有合同實際達成以后，雙方才能以他們的合同條款所具體規定的方式向彼此負有義務，他們的相互交談也預設了他們作為自由平等的理性人已經一般地對彼此負有義務。[343](#_343_18)

回憶一下我們在上一章考察的實驗，在這些實驗中，實驗對象經過關于是否合作的談話之后，進入囚徒困境的游戲。在其中一組設定下，個體展現出預測對話者行為能力方面的顯著提升（Frank 1988）。在另一組設定下，合作的數量幾乎翻倍（Orbell,Dawes,and van de Kragt 1988，1990）。我推測，如果我們注意到第二人稱認識在實驗設定中的作用，我們就可能解釋這些結果。我已經斷言過，確定他人在關于是否合作的談話中的真誠度的特定能力，包含對相互尊重的敏感性。假設某人告訴你他將會合作。他是在說真話嗎？他是真的想要做對集體有益的事情，只要你也這么做？或者說，他只是想要你相信他愿意？那么，如果你是在討論是否合作，問題就真的成為“這是一次嚴肅的交談嗎？”他是否在真誠討論這個問題并賦予你第二人稱權威，還是僅僅在決定要相信什么和單方面地做些什么？如果是后者，那么不僅他的選擇沒有包含任何對等性的東西，而且這次交談也沒有包含任何真正的對等性的東西；這場交談就不是嚴肅的。為了確定你將會怎么做，他將不會有任何特殊的需要，比如仔細聆聽，因為他的選擇將會是單方面的。如果他是一個利己主義的不合作者，那么不論你說什么或做什么，他都不會合作。為了回答（相信）你將要做什么的理論問題，或者回答他自己要做什么的實踐問題，交談對于他沒有任何損失，他也不會賦予你在對話中的任何權威。沒有真正的慎思（不論是理論的或是實踐的）會發生。[344](#_344_18)我推測，正常人類社會發展，部分地包含了探測相互注意和嚴肅參與的存在或缺乏的能力。

與此類似，在展現了合作數量實質性增加的第二組設定中，實驗者們注意到，關于做什么的對話頻繁地以第一人稱復數進行，實驗對象思考他們（“我們”）將會一道做什么。這意味著，至少在某些情形下進行著真正的共同慎思，它最終達成了在吉爾伯特意義上“一道”合作的合同。然而，如果吉爾伯特是正確的，這些對話必定已經具有嚴肅的第二人稱方面。兩個人只有通過至少隱含的第二人稱的互動才能在吉爾伯特的意義上達成一致共同做某件事。[345](#_345_18)合作的決定要構成吉爾伯特式的合同，必須存在邀請和接受，即使只是隱含的（Gilbert 1990：6—8）。這將增進合作是不奇怪的，因為正如吉爾伯特指出，合作者將會已經恰當地感覺到對彼此負有的服從他們合同的義務。任何這種義務包含的服從的（第二人稱）理由，都不會在合理性自我利益的模型中得到充分表示，但是根據那些模型，增加的合作無論如何都不應該發生。甚至在嚴肅的對話過后，支配性的自利策略仍然是不合作。

我相信，個體達成一致和形成復數主體的能力，取決于他們已經首先預設了彼此在嚴肅相互交談中的第二人稱立場。因此任何隨之而來的義務既依賴他們所預設的東西，即雙方都具有必需的權威，也依賴于他們相互傳達預設了這個權威的條件。正是這個作為一般地相互負責的個人的地位條件，賦予了雙方通過合同的條款將自己置于對彼此的特殊義務之下的權威。[346](#_346_18)

達成協議和以協議為義務的地位，蘊含了相互責任的一種第二人稱權威。再一次，這是卡德沃思觀點的一個結果（這個觀點是斯特勞森觀點的一個版本）。正如上帝不能用命令來創造賦予他的命令規范性力量所必須的第二人稱權威一樣，義務也同樣不可能完全從合同中產生。除非你我已經有權威通過一個合同規定我們自己，正如我們在彼此交談時所預設的那樣，我們就不能創造出由之而來的義務。于是，在你我達成一道做某件事的合同之前，我們已經作為平等自由理性的人對彼此負有義務（正如我們在關于是否同意的任何嚴肅對話中所預設的那樣），盡管還沒有像我們在達成合同后那樣具有特殊義務。如果第一種義務不存在，第二種義務就不能夠建立。我們再次看到：“第二人稱權威套第二人稱權威。”

目前看來，這可能僅僅讓雙方進入了理性和相互責任的空間。他們（預設的）共同第二人稱權威為此已經足夠，而對于他們迫使自己受制于合同而言也是必要的。但看來這可能對于一個強制性合同還不足夠。然而，某些對好的信念的要求必須被包含在第二人稱權威這個觀點之內，因為這些要求的本質是與對話有關的。[347](#_347_18)這個范疇的存在就依賴于嚴肅的代表或承擔與不嚴肅的代表或承擔之間存在的區別。但是為了使這個區分得以確立，個體們必須對彼此負起他們的代表或承擔的嚴肅性的責任；他們必須對彼此具有一個主張，即他們不會在假裝出嚴肅代表或承擔的樣子（當然是用游戲、幽默、反諷等等這樣通常的逃避性條款來實現）。所以，如果雙方都展現出自己是在進行一場關于是否要同意某件事的談話并因而達成一致，那么雙方都具有一個隨之而來的維持合同的主張。雙方都已經具有一個主張，即任何關于是否同意的事項的談話都必須出自真心。而且，由于關于是否同意的嚴肅對話的一個預設是，如果他們達成一致，雙方就受到約束，因此從他們要求好的信念的共同權威中，也必須推出某種實際維持合同的主張。

### 斯坎倫論承諾

這些觀點及其相關觀點的另一個當代共鳴，可以從斯坎倫最近關于履行承諾的義務的著作中發現。正如反駁休謨的已確立實踐之外不存在履行承諾的義務的論斷一樣，斯坎倫捍衛里德式的論點——履行承諾的義務不要求協議（1990，1998：295—327）。然而，斯坎倫的解釋對于里德強調的承諾的第二人稱方面的敏感性不夠充分。

斯坎倫的明確目標是羅爾斯的這個觀點，即履行承諾的義務是在互利實踐中公平分擔責任的一般要求的一個具體例子（Rawls 1971：344—350）。他展示了一些缺乏履行承諾的實踐的案例，并論證說，在這些情形中，人們可能向彼此作出對未來行為的保證，這些保證會產生忠誠的義務，不論我們是否將這些實踐外的行為稱作“承諾”。斯坎倫的論證主線在我看來取得了大部分成功，盡管假如它對承諾的第二人稱特征（即承諾是預設了承諾者和被承諾者的第二人稱權威的傳達形式）更為敏感的話，它會更成功。[348](#_348_18)

斯坎倫的論證依賴于拒斥F原則是非理性的論斷：[349](#_349_18)

如果（1）缺乏可反駁的限制，并對他或她的處境有充分理解（或者有能力獲得這種理解），A有意地引導B期望A會做X，除非B同意A不這么做；（2）A知道B想要得到這個保證；（3）A的行為目標是提供這個保證，并且有好的理由相信他或者她已經這么做了；（4）B知道A具有以上描述的信念和意圖；（5）A希望B知道這一點，并且知道B的確知道；（6）B知道A具備這個知識和意圖；那么，在缺乏特殊確證時，A必須做X，除非B同意A不用做X。（245）

我們可以假定這些條件在標準承諾中完全滿足。斯坎倫的論斷因而是，破壞承諾的錯誤可以用違背F原則的錯誤來解釋。然而，除非我們以已經預設了被保證者要求服從的權威的第二人稱方式來解讀“提供保證”這個觀念，或者至少假定保證人和被保證人向彼此展現出自己預設了這個共同點，我就會懷疑我們可以這樣解釋。

首先，考察一下我們有意地或疏忽大意地導致某人期望我們會做某件事的例子。斯坎倫令人信服地論證了，在這些情形下經我們引導而具有這個期望的那個人獲得了對我們的一個主張。如果她還沒有依賴于這個期望，那么她就有主張讓我們糾正錯誤的期望。如果她已經依賴于此，那么她就有要求賠償的主張。但是如果她還沒有依賴于期望，她就不具有要求我們實現期望的主張，只具有要求我們糾正其中錯誤的主張。當然，承諾與此不同。如果我們承諾去做某件事，而對方還沒有依賴于我們將會做這件事的期望，如果我們不想按照承諾的去做，我們不能簡單地打消她的期望。對方有一個仍然有效的主張，要求我們去做承諾的事，而不僅僅有主張要求在依賴的情形下通知她未能實現或對她作出補償。

F原則試圖通過與提供保證相關的一系列復雜條件來抓住這點。但是這個觀念能夠以兩種不同方式解釋。一個是提供保證的因果解釋：導致某人得到保證某件事將會發生，比如我們將會做某件事。不過，根據第二人稱的解釋，提供保證將包含一個保證的行為，即與承諾同種類（也許與承諾是同一個東西）的向另一個人以公認方式提出主張的傳達。

斯坎倫不需要推翻F原則就能夠自己利用提供保證的第二人稱解釋。我們從那些由瑟爾（1964）引出的文獻中得知，表明承諾的觀念只能用假定的對義務的承擔來理解，這是一回事，而確定真正有約束力的義務事實上得以建立則是另一回事。[350](#_350_18)然而，如果我們用因果來解釋提供保證，F原則就沒有說服力。

為了表明這點，我們需要想象一個相對精致的例子，其中F原則的所有條件都得到滿足。假設你想要我參加你的聚會。如果我承諾過我會參加，那么我就通過特定形式的第二人稱傳達給了你一個要求我這么做的主張；你可以有保證地從我這里期待這件事，而不僅僅是有辯護地期待我將會這么做。但是首先假設我僅僅是有意導致你期望我會這么做，比如通過告訴你的朋友我會這么做。在這種情形下，如果你還沒有依賴于這個期望，我就能夠在你依賴于這個期望之前，單純通過及時告知你我實際上不會參加來解除你對我擁有的任何主張，如果不參加是我的意圖。但是再一次，如果我向你承諾或保證了我會來，事情就不會如此。在那種情形下，你就會具有一個主張，它不能夠通過告訴你我決定不來的真正意圖而被解除，即使你還沒有依賴于我會來的那個期望。但是假如F原則被那些由因果解釋的各種保證條件所滿足，情況又是怎樣？

假設你和我都知道，你能登錄我的電子郵箱，并且你在定期查看。（先不要擔心為什么會那樣！）我周一發了一封電郵給一位朋友，告訴他我堅持想去參加聚會，除非你希望我不要去[條件（1）的同意維度]，但是我不會親自向你承諾或保證，因為我所欲求的是，如果我反事實地改變我的意圖，你就不會再有讓我來參加聚會的主張。盡管我具有對這個極為不可能的反事實情況的復雜欲求，我的確定意圖仍然是來參加聚會，除非你不希望這樣。這滿足了條件（1）。由于我知道你想要得到保證，除非你不希望如此，否則我就會來參加，條件（2）也滿足。我發這封郵件是為了讓你確信，因為我知道你會讀這封郵件，讓我們假定相信我有好的理由相信你將會因此得到確信。當然你相信，假如我改變主意，我就不會再認為你具有任何讓我來參加的主張（因此，你相信我不是第二人稱地向你保證我會來），但是你也相信我會改變心意的概率可以忽略不計，所以條件（3）也滿足。

那么再假設我周二發了第二封郵件給我的朋友，說因為你很可能已經讀了并且相信了我的第一封郵件，正如我所希望的那樣，因此你現在很可能確信我會來參見聚會，除非你不想我來。由于你讀了第二封郵件，你因此知道我寫第一封信是為了讓你確信，而且我相信你已經確信，所以條件（4）也滿足。由于我寫第二封信的意圖是你會讀并相信它，并且我知道你會讀它，條件（5）也滿足。

接著再假設周三我發送第三封郵件給我的朋友，說因為你很可能已經讀了并相信了第二封郵件，正如我所希望的，你現在必定知道我寫第一封信的意圖是使你得到確信，并且我知道你已經確信。你讀了第三封郵件，因此你現在知道我曾具有這個知識和意圖；因此條件（6）滿足。

現在假設我的確改變了我的想法，決定不去參加你的聚會，并且你還沒有依賴于我將會參加的期望。當然，你有要求我在你依賴于此之前通知你的主張。但是你是否實際上具有除非你同意我不來我就要來的主張呢？你似乎并不具有。畢竟，雖然我有意地造成了你對我將會參加的期望，因為我曾有確定的意圖這么做，我也有意地造成了你對我會在完全不可能的情況下改變主意的期望，我實際上將不會來，我也不會認為你具有任何要求我來的主張。因此，在相關方面，這看起來與另一個情形相似，在其中我有意地造成一個期望，并且你在依賴于這個期望時有要求補償的主張，有要求我在改變意圖時及時通知我的真實意圖的主張，但是如果你還沒有依賴于那個期望，而我已經及時通知你我改變了主意，那么你不具有你已經被引導期望的我實際會來的主張。

因此，即使條件（1）至（6）都滿足，情況看起來仍然是這樣，如果我已經通知你事情有所變化，并且你還沒有依賴于那個期望，你就沒有繼續存在的要求我實際來參加你聚會的主張。我的結論是，存在一個例子，在其中違背一個按照因果解釋的F原則不會是錯誤的。雖然我還沒有直接論證，但按照因果解釋論證的F原則是我們可以合理拒絕的，我希望已經相當清楚這是否如此，如果不是如此，就無法解釋為什么違背承諾是錯誤的。

承諾具有一個本質上第二人稱的特征，按因果方式解釋的F原則不能抓住這個特征。說話者給予對話者的一個承諾或一個保證的這個觀念的一部分是，理解她由此具有一個要求說話者遵守的主張。此外，當我向某人承諾或保證我將會做某件事時，我必須已經授權他人假設，她和我分享對彼此提出主張和負責的第二人稱權威。在上一節，我已經論證了F原則不能解釋違背承諾的錯誤，除非我們用第二人稱方式解釋它。

我相信，我們由此學到，遵守承諾的義務具有本質上第二人稱的特征，它不能在第二人稱觀點之外得到充分說明。通過非第二人稱的材料，比如通過計算我們的行為已導致的利益和傷害以及由此推出的義務，不能構造出我們通過第二人稱保證為他人提供的特定主張和對我們的權威。再一次，“第二人稱權威套第二人稱權威”。[351](#_351_18)

解釋承諾中包含的特定責任形式的需要，使我們提前看到第十二章討論的一點。像斯坎倫這樣的契約主義道德義務理論，必須尋求將無人能夠合理否認的規范與相互責任以正確的方式連接起來。對作為相互負責的平等個體的確證是契約論框架下的一個基本觀念。但是什么使得我們承諾這個觀念呢？并不是所有對他人的合理性辯護都是遵循契約論道德的相互責任所要求的那種方式。合理想法經常并且恰當地是孤立的而非里德意義上的社會性的。誠然，大多數人欲求能夠向彼此辯護自己，至少在他們生活的特定領域（Scanlon 1982）。相互責任也的確是大多數人高度評價的關系（比如友誼）的一個不可取消的方面（1998：148—168）。但是與這些事實同樣重要的是，他們給了我們錯誤種類的理由認為，我們實際上以契約論假定的方式對彼此負責。它們沒有為向彼此提出主張和要求提供權威基礎。這又是斯特勞森觀點。因此在第十二章，我論證契約論不能具有它要求的基礎，除非它建立在第二人稱觀點之上。第二人稱實踐推理就其本質而言包含辯護。

在第四部分，我們轉向建構的論證，這樣一個基礎必須由此建立。到此為止，至少特別在之前兩章，我希望已經確立的是，這些論證將會利用的第二人稱概念在人類心理學和強有力的道德觀念和論證中具有堅實基礎。在本書余下的幾章，我試圖表明，第二人稱權威不僅僅是被深刻堅持的道德觀念和情感的核心要素。它也是我們占據第二人稱視角以傳達任何種類的主張或要求時都會預設的東西。并且，不管怎樣，第二人稱觀點是實踐理性的核心要素。

# 第四部分

## 第九章　康德哲學中的道德和自主性

從第三章起，我們一直關注于第二人稱觀點如何包含在我們的道德觀念和心理學中的問題。在這一章和接下來兩章，我轉向更基本的確證問題。什么能夠證明我們道德思想的這些方面？我們如何能夠說明一條宣稱平等尊嚴的法則聲稱具有的規范性？

我們認為康德提出了最具說服力和系統化的對道德作為尊重人平等尊嚴的說明。在這一章，我們考察康德自己對道德律至高無上權威的捍衛，包括他在《道德形而上學基礎》中的建構論證和《實踐理性批判》中的“理性事實”。它們都賦予康德稱作“自主性”——即“意志由之成為自身法則的屬性，而不管意愿對象的屬性是什么”（1996b：440）——的特定自由和道德與自由之間被聲稱的等價關系以核心地位，阿利森將后者稱作“對等性論點”。正如阿利森對這個康德式學說的闡述：“意志自由不僅僅是道德律的必要條件，而且也是充分條件。”（1986：395）道德律以及人的尊嚴蘊含自主性，反之亦然。在《道德形而上學基礎》中，康德將這個等價論斷用作建構用途，論證自主性是慎思觀點的一個必要預設，并且我們能夠從這個獨立前提推出道德律的至高無上性。在《實踐理性批判》中，康德放棄了這一策略，論證了自主性的意識自身只來自對我們受制于道德律（理性的事實）的認識。

在我看來，這兩種方式都不能完全令人滿意。從理性事實出發，我們不能得到對道德義務所聲稱的權威的說明，也不能得到關于它的任何保證，而最多只能由此再次確認我們不需要這樣的說明，因為我們已經相信了道德的權威。盡管可能如此，不過引入懷疑論的擔憂不是這個說明可以為之服務的唯一目的。我們也可以合理地希望，由此更好地理解科斯嘉（1996e）所說的道德律的規范性“來源”。《道德形而上學基礎》的建構論證的目標是提供這樣一種理解，但是我將論證，康德在《道德形而上學基礎》第三章中的原初論證和哲學家們近來從《道德形而上學基礎》第一章的材料中構建出的論證最終全都會瓦解（例如Korsgaard 1996b，1996e，1996f中構建的那些論證；Wood 1999）。我相信他們都失敗于同一個原因，也就是因為它們意圖僅僅從（第一人稱）慎思觀點的預設中推出道德律。

按照我的看法，任何這類論證都必然會失敗，這是因為，在出于理由而行動的計劃中，沒有任何東西以第一人稱方式使一個慎思的行動者承諾了康德所定義的自主性。我現在初步勾勒一下這個診斷。不過，我們首先應該注意，即使康德的論證從這些方面來看是成功的，它仍然不能完全抓住道德義務的獨特規范性，因而不能充分確證它。正如我在此前的章節中所強調的，理由在于，道德義務假定的規范性包含一個不可還原的第二人稱要素。道德義務不單純假定要提供至高無上權威的理由。它們也是我們有責任要做的事情，是道德共同體的成員有權威要求我們做的事情。即使某些其他類型的論證能夠表明道德義務總是提供最重要的理由，除了在第二人稱框架下，我們也沒有其他方式建立責任性。這是斯特勞森觀點教給我們的，或者正如我一直所說的：“第二人稱權威套第二人稱權威”。我相信，由此我們可以推出，道德義務的規范性不可能在第二人稱觀點之外得以確證。

此外，我相信在第二人稱之外，也不可能建立起道德義務在更熟悉的提供至高無上權威理由這個意義上的約束性。[352](#_352_18)康德在《道德形而上學基礎》第三章的策略是，首先論證自主性是慎思的一個不可避免的預設，然后從這個預設推出道德律的有效性。我同意康德，意志的自主性是實踐理性的一個深層特征。但是我不同意他在《道德形而上學基礎》第三章的論斷，即自主性（按照康德的理解）必須在所有可理解的（第一人稱）慎思中被預設。正如我所看到的，作為第二人稱能力和第二人稱權威形式的自主性和人的尊嚴，是我們從第二人稱觀點承諾的預設。

康德在《道德形而上學基礎》第三章中論證的基本問題來自這個事實，即按照康德對意志自主性的定義，它在理論理性中沒有任何結構上相似的對應物。這意味著，如果康德想要論證，自主性是實踐觀點不可逃避的預設，他必須表明，關于要做什么的慎思不可避免地預設了一種其他類型的推理都沒有預設的自由。[353](#_353_18)但是在《道德形而上學基礎》第三章，他可信地鑒定為實踐理性不可逃避預設的那幾種自由，都是同時適用于理論推理的那些自由。正如康德所闡述的，在任何應用理性的領域中下“判斷”時，理性不可能從外部“接受指示”（1996b：448）。

如果存在意志自主性在理論上的相似對應物，就必須存在一些形式的規范（比如絕對命令），它們能夠為信念奠定與關于人的尊嚴的道德理由提供同等重要的理由。某些理論推理的規范表面上看來的確來自信念的“形式”。舉例來說，因為信念必然以真為目標，信念就受制于一致性和融貫性的形式規范。但是這些僅僅排除了不融貫或不一致的信念組合；它們并不在任何特殊的信念中起規范作用，即使只是暫時的（pro tanto）。[354](#_354_18)然而，正如康德理解的意志自主性，它具有遠遠超出像工具理性原則和理性選擇形式理論這樣的實踐融貫性和一致性的規范之外的規范性蘊含。如果那就是它所包含的全部，自主性將不能蘊含道德律。

與此類似，邏輯信念大概也植根于信念的形式。但是這些也都遠不如道德律重要。可以肯定的是，純粹理性批判能夠產生比如普遍因果原則這樣的先驗綜合真理，這是康德批判理論哲學的核心。但是，如果我們尋找像因果原則或最佳解釋推理這些理論原則的實踐類似物，其實這些也不能推出絕對命令，可能除了它的自明形式：“僅僅根據普遍法則行動（或者僅僅根據能夠成為普遍法則的規則行動）”。這甚至比“僅僅根據你能夠意愿其成為普遍法則的規則行動”要弱得多，更不用提人道公式。此外，關于自主性的有說服力的論證不應該依賴于康德先驗觀念論中被反駁的問題。

如果康德要成功論證實踐觀點不可避免要預設自主性，那么他必須表明，它預設的自由與我們在理論推理中所不可避免要預設的任何自由都不一樣。此外，我論證他失敗了，并且任何這樣的嘗試都必定失敗，因為只要是討論可理解的（第一人稱）慎思的預設，行動理由可能就全都來自意愿對象的特征而非意愿的形式。為了使這個可能性變得鮮明，我將考察實踐理性從樸素的（第一人稱）實踐觀點來看是什么樣。

假設某人欲求某個狀態p。[355](#_355_18)在（內在地）欲求p時，她將p看作（內在地）值得欲求的；她將p的特征當作保證了對p的欲望，并且當作暫時保證了可能產生p的行為（Bond 1983；Dancy 2000；Darwall 1983；Hampton 1998；Pettit and Smith 1990；Quinn 1991；Scanlon 1998：41—55）。從實踐觀點來看，欲求被作為“背景”，就像從理論的觀點看待信念一樣（Pettit and Smith 1990）。假設p是解除你的痛苦。對于某個欲求p的人而言，就好像你處于痛苦中和你脫離痛苦都分別有某些方面是欲求你從痛苦中解脫的理由。這些理由看起來也會是做A的理由，如果A會帶來這個結果。在這種情形下，做A的理由看起來不是來自意愿的形式，而是來自“意愿對象的（諸）屬性”，因為表面上看起來，它們來自欲求的對象（雖然再一次，不是作為被欲求之物；與信念一樣，欲求也是在背景中）。

樸素的實踐推理者從（批判性地修正過的）信念和欲求的視角來思考要做什么。對這樣一個行動者而言，欲求（以及相關的諸如愉快和享受這樣的心靈狀態）看起來是對后果或可能事態的價值或可欲求性的反應。行動者從由她的信念和欲求內容推出的前提出發進行推理，而不是從任何關于它們的形式出發。此外，對于這樣的行動者而言，實踐推理與理論推理在結構上類似。當我們從信念出發推理時，我們當作前提的是關于世界的假定事實，正如我們從我們信念的視角看起來那樣。而當我們從欲求（理解為包含對世界可能狀態的評價）出發推理時，我們的前提是關于值得欲求的世界的樣子的假定事實，正如它從我們的欲求的視角看起來那樣。[356](#_356_18)

當然，我不接受這個樸素的意志圖景。但是問題仍然存在：是什么排除了它？我論證，在理智的第一人稱慎思條件中，沒有任何東西排除它。在我看來，我們需要第二人稱對話來驅散這種樸素性。這是費希特觀點的一個方面。我們從第二人稱觀點同時預設和發現的關于我們的能動性的本質的東西，排除了樸素實踐推理的他律性。費希特觀點的完整含義是：首先，第二人稱視角總是預設分別被理解為第二人稱能力和第二人稱權威的自主性和人的尊嚴（第十章）；其次，這個觀點解釋了理論理性和實踐理性分別包含的那種自由之間的根本差別（第十一章）。

如果能夠構造出第十章和第十一章的論證，那么我們就將擁有關于道德律宣稱具有的規范性的證明。然而，這一章的任務是表明像康德那樣的仍然停留在第一人稱觀點之內的論證必定會失敗。[357](#_357_18)只有在第二人稱上得到豐富，更“精致”的第一人稱慎思才能產生，在其中自主性和尊嚴這些核心的康德式概念才能夠扮演康德賦予它們的角色。[358](#_358_18)

### 對道德或自主性的證明的需要

在《道德形而上學基礎》第二節結尾處一個引人注目的地方，康德注意到，道德可能只是“心靈的虛構”，這一點與他目前為止的論證并無沖突（2002：445）。[359](#_359_18)他相信，他已經在第一節和第二節表明，道德“以意志自主性為基礎”（1996d：445）。他已經論證了，道德的根本原則是絕對命令，并且只有意志能夠僅僅由于它的形式，而獨立于它的對象的任何屬性受制于法則時，這才成立。從相反的方向，他已經論證了自主性蘊含絕對命令。因此，在第二節結尾，對等性觀點已經確立。

但是康德的論證到目前為止一直是完全分析性的。他已經分析了“普遍接受”的道德概念，為它包含意志自主性提供了基礎（1996b：445）。從相反的方向，他已經論證了，僅僅由其形式約束的意志觀念蘊含絕對命令（402，420—421）。然而，這些都表明，如果存在道德這樣的東西，意志就必須具有自主性；如果存在意志自主性這種東西，道德律（絕對命令）就必須是意志的法則。因此《道德形而上學基礎》前兩節的論證與道德律、人的尊嚴、絕對命令和意志自主性全都是“虛構的觀念”并無沖突（445）。自主性和道德都不能從對等性觀點推出。我們所能得出的只是，它們要么同時成立，要么同時不成立。

意志自主性和絕對命令都要求“對實踐理性綜合使用的可能性”，因此二者都不可能以分析的方式確立。二者都要求康德在《道德形而上學基礎》第三節著手進行的那種實踐理性的“批判”（1996b：445）。不過，在我們考察它之前，我們應該先了解一些康德行動理論的核心要素。

### 康德的行動理論

根據康德，“欲求是通過我們的表象成為這些表象的對象之原因的官能。”（1996a：9n；1996e：211）欲求和信念都包含對世界可能狀態的表象。我們可以說，信念是通過世界使我們的表象符合世界的“官能”。而欲求是通過我們的表象，使世界符合我們的表象的官能。[360](#_360_18)

并非所有源自信念和欲求的行為都包含理性能動性或意志。實際上，按照康德的看法，甚至不是所有以“合理化”、目的論方式源自信念和欲求的行為都包含理性意志。[361](#_361_18)康德將意志定義為“根據法則或原則的表象行動的能力”。因此，有意愿的行動總是按照某種（公認的）合理性原則或規范采取的；它必定包含規范的接受（1996b：412）。[362](#_362_18)不過，按照同樣的說法，一個行動源自一個欲望，這并不排除它是真正能動性的一個例子，實際上也不排除它包含純粹實踐理性（正如康德所相信的，包含自主性）。如果行動者據此行動的原則自身被一個提供“成為原則的條件”的欲求所“排除”，那么這個原則就是“經驗性的”。[363](#_363_18)它不能“提供一個實踐法則”，并且意志是他律的（1996a：21，33）。意志的自主性、純粹理性自身作為實踐的，這些只有“理性能夠規定欲求官能本身”時才能被實現（1996e：213）。

因此，康德同意所有行動都來自欲求。他所否認的是，所有欲求都是“依賴于對象的”；某些行動是“依賴于原則的”（Rawls 2000：150—151）。某些欲求不是作為對被表象的世界可能狀態或后果的明顯回應而產生，而是因為行動者接受了獨立于任何被欲求或可欲求狀態的屬性的行動規范或原則。[364](#_364_18)只有當一個激發性的欲求完全是依賴于原則而非依賴于對象時，也就是當欲求依賴于一個原則并且這個原則自身不是“經驗性的”（以此前的欲望為基礎）或者來自一個獨立的后果或狀態的價值（比如可欲求性）時，自主性才能被實現。[365](#_365_18)因此自主性依賴于行動者接受規范性原則和據此原則行動的可能性——這些原則獨立于她對任何可能成為她的行為結果的對象或狀態，為行動建立實質性理由的基礎。最明顯的是，行動者對原則的接受必須獨立于對某個狀態或結果的任何欲求，即使這個欲求與同情的關心具有同樣認知上的豐富性。稍微不明顯但同樣重要的是，自主性要求行動者也接受獨立于對某個后果或狀態的任何公認評價的原則[比如一個可能狀態是內在善的或“應該為其自身而存在”的摩爾式直覺（Moore 1993：34）]。

我們可以這樣來闡述這一點：行動者認為結果有價值，甚至結果本身具有價值（比如它值得欲求），這些作為接受一個原則的基礎都是錯誤種類的理由，如果這種接受是為了表現自主性的話。或者同樣地，工具性的理由是錯誤種類的理由。康德說：“善或惡……總是標志著與意志的關聯。”（1996a：60）自主性“從頭至尾”都要求以理由為基礎的行動規范，也就是要求獨立于任何世界可能狀態的價值，對最根本層面上單純作為（其他人中間的）理性行動者的行動者具有約束力的原則。只有這樣，意志才能“獨立于意愿對象的任何屬性作為自身的法則”（1996b：440）。[366](#_366_18)

康德式的自主性有另一個核心的方面，可以通過對比康德的觀念與理查德·普賴斯（1974）和W.D.羅斯（1930）[367](#_367_18)支持的道義論類型的合理性直覺主義看到，這個方面我們在之后會有更多考察。道義論的直覺主義者與摩爾這樣的后果主義直覺主義者的區別在于，前者認為存在不是來自后果價值的根本行為規范。比如，考察一下羅斯主義者，他們認為存在遵守承諾的暫時的道德義務，并且它是先驗自明的。按照道義論直覺主義者的方式接受這個原則，是否能展現康德式的自主性呢？我認為答案必須是否定的。可以肯定的是，這樣一種接受不是基于行動者欲求的任何對象的特征，也不是基于世界的任何可能狀態的獨立可欲求性。因此，行動者因為將這個原則作為先驗自明的來接受，她據以行動的任何欲求都將是依賴于原則而非依賴于對象的。但是，她對原則的接受仍然將是基于“（她的）意愿對象的（諸）屬性”，而獨立于任何與意志形式有關的東西（Kant 1996b：440）。她是因為（如她所相信的）遵守承諾是（自明地、暫時）內在正當的才接受這個原則。她不是因為它由某個像絕對命令這樣的意志的形式原則推出而接受遵守承諾的原則。她的接受是來自遵守承諾的內在特征，以及她認為由這些特征規定的正當性的屬性。

在注意到他律的這個道義論直覺主義的形式以后，我想將它暫時擱置一旁。我將在以后考察康德對“理性事實”的說明時回到這個話題。如果康德要在實踐理性批判之內確證自主性的真實性，他必須論證，實踐的觀點廣泛地排除了后果主義和道義論的直覺主義觀點。因此，為了表明康德自己嘗試的確證是失敗的，只要表明它沒有排除后果主義的直覺主義觀點就足夠了，而這是我要集中考察的。

最后進行一些澄清。首先，我應該再一次強調，我不是在捍衛后果主義的圖景。我是在論證，康德在《道德形而上學基礎》第三節引入的材料沒有排除后果主義圖景，而這需要第二人稱觀點才能做到。其次，因此雖然我同意自主性是實踐理性的一個深層特征，我否認它能通過康德在《道德形而上學基礎》第三節嘗試的方式被建立。第三，我同意康德，自主性是道德義務和人的尊嚴的一個預設。但是再一次，我這樣認為是因為我認為這些觀念有一個預設了自主性的不可還原的第二人稱要素。

### 在《道德形而上學基礎》第三節確證道德和自主性

康德用意志和自由的相互定義開始第三節：“意志是存在者因其合理性而具有的一種因果性”，而自由是“這種因果性的屬性，它能獨立于外在的決定原因起作用”（1996b：446）。康德指出，這只是消極地定義了自由，所以必定是不充分的。一個隨機產生“選擇”的裝置可以獨立于外在原因工作，但是它不是自由意志。意志是實踐理性，或者包括實踐理性，因此它必須包含“實踐法則”（“自由法則”），也就是實踐理性的有效規范的指導（448）。[368](#_368_18)因此，雖然自由不是“根據自然法則的意志的一個屬性”，但它“不因此是無法則的，相反必須是根據一種特殊的不變法則的因果性”（446）。意志的充分定義必須包括一個消極的自由概念和一個積極的自由概念。意志獨立于外在的原因（消極自由），而根據合理性規范（積極自由）規定自己。

康德認識到，從這些反思不能推出我們實際上是自由的，不論是在消極的意義上或者是在積極的意義上。我們目前為止具有的實際上只有另一個對等性論點，這一次是意志與消極和積極自由之間的對等性。如果意志存在，那么消極和積極自由也存在。反之亦然。然而，意志和消極和積極自由全都是“虛構的概念”，這與它們的對等性并不相悖。

根據《道德形而上學基礎》第三節，使我們進入這個概念循環的是慎思觀點的一個不可逃避的預設：

我現在說：每個只能在自由觀念下行動的存在者，正是因為如此才在實踐方面是真正自由的，也就是說，所有與自由不可分割的法則對于他都是自由的，正如在理論哲學中他的意志自身也被有效地宣稱為自由的一樣。（1996b：448）

康德的策略是這樣的。我們假定對等性論點已經確立，因此自主性蘊含道德律的約束性。然后我們嘗試表明，任何慎思的行動者都必須預設自主性。那么，從對等性論點就可以推出，任何慎思的行動者都必須也預設她受制于道德律。如果是這樣，那么出于實踐的目的，她就的確受制于道德律。她不受制于道德律的可能性，或者她受制于某個與之沖突的其他實踐法則的可能性（比如建議她即使在與道德律沖突時仍然帶來更有價值的事態的實踐法則），是某種她必須作為她自己的慎思的可理解性條件來拒絕的東西。

如果這個策略能成功實施，它將會是一個出色的策略。事實上，我們很難看出，一個慎思的行動者必須接受為她自己慎思的可理解性條件的規范，如何不能有效地應用于她。這可能初看起來也是一個有前途的策略。至少在康德提到的某些意義上的消極自由和積極自由的預設，的確對于慎思的可理解性是必要的，這看起來是相當可信的。

以消極自由為例。為了具有消極自由，我必須能夠“獨立于規定我的外在原因”思考做什么，并根據我的慎思行動。當然，我不能說我在這個意義上是否是消極自由的。但是如果我將“外在原因”解釋為可能阻撓我推理的原因，那么看起來我當然必須在我是消極自由的假設下進行慎思。嚴肅的實踐慎思，恰好就是嘗試弄清楚，為了按它們行動而去做某些事的那些理由。為了算作慎思，我的思考必須在這個假設下進行，即我合理地思考或者按照實踐理由行動沒有被這個意義上的“外在原因”排除。[369](#_369_18)

理解為根據合理性規范思考和按照合理性規范行動的內在能力的積極自由，情況也是同樣的。再一次，為了使我能夠合理地思考要做什么，我必須預設，我能夠按照合理性規范這樣做，并且按照我的慎思結果行動。為了將我自己理解為在進行慎思，我必須在我能夠合理地思考要做什么這個假設之上進行思考。

到目前為止，重要的是要看到，消極和積極自由的相關預設并不是實踐推理獨有或特有的。不論我們是否進行關于相信什么、感受什么或者做什么的慎思，我們都必須預設，我們能夠不受制于外在原因，而僅僅根據合理性規范思考。康德也這么說：“我們不可能設想，理性會有意識地在有關判斷的事情上接受外來的指引，因為這樣，主體就不是把判斷力的規定給予自己的理性，而是給予外在的動力了。”（1996b：448）這對于理性的所有應用都是如此。只要當我們作出有關相信、感受或行動理由的規范性判斷時，我們就必須在我們的判斷不受制于外部原因而是根據合理性規范這個意義上，預設消極和積極自由。

到此為此一切都進展順利。不過，康德也宣稱，他所確定的積極自由與意志的自主性是同一個東西。“那么，意志的自由除了是自主性即意志作為自己的法則的屬性之外還能是什么呢？。”（1996b：447）但是我們為什么應該如此假設？唯獨在它對于實踐理性和理論理性都是如此這個意義上，康德才已經確證了積極自由的預設。正如我們已經看到的，意志的自主性與理論推理沒有結構上的相似性。因此，理論推理和實踐推理共同預設的那種自由不能保證自主性。

然而，可能有些關于實踐觀點的特殊東西，會要求一個慎思的行動者預設自主性。那么，考察一下慎思如何可以從樸素的（第一人稱）實踐視角進行。最原初的慎思現象，是將關于世界的某個事實作為做某件事的理由。想要知道該怎么打發晚上的時光，我就瀏覽報紙，希望發現吸引人的可能性，比如去看一場電影。我當作值得去看電影或者實際上去看電影的理由的，是看電影這個可能狀態的一些特征，在此基礎上我可能想要看電影，或者如果我不能清楚說明這些特征（在我看來正是如此）那么理由就是，看電影這個事實將會是好的或者值得欲求的一個可能狀態或結果，因此存在某個理由使它發生。[370](#_370_18)那么足夠明顯的是，如果我因為那個理由或這些理由決定去看電影，我去看電影的理由就來自我的欲求（因此我的意愿）對象的屬性；它將依賴于世界的可能狀態所帶來的好處的特征，這個可能狀態將會是我行動的結果，正如從我的視角看起來那樣。同樣明顯的是，我還沒有假設這些理由是來自意志的形式。

但是我們具有了真正的能動性和意志嗎？對于康德來說，合理行為不僅包含信念和欲求，而且包括行動者接受并隱含地使她自己據此行動的某個規范或原則（1996b：412；1999：23—24）。為了理智地追求我想要包含在我的意志中的結果，我必須在某個合理性規范的基礎上慎思，這個規范在我看來有效地應用于任何可能的合理性的行動者。我還必須預設，我受限于這些規范，它們是我自己的慎思的可理解性的一個條件。但這是否要求我預設自主性呢？為了使這個假設等同于自主性，我的慎思環境的邏輯必須已經要求我預設，（至少某些）產生理由的規范的有效性，是獨立于我被它們建議要使之產生的對象的任何屬性的。在慎思的情境中，是什么迫使我預設這點呢？

考慮一下我因為期望看到好的狀態（因為我對狀態的考量呈現給我的那些帶來好處的理由）而決定去看電影時，我可能接受什么規范。

我在看電影這個狀態，在我看來將會是內在善的東西，[371](#_371_18)用摩爾的話來說，是一個應該以其自身為目的而存在的狀態。[372](#_372_18)因此，對我可能接受什么樣的規范這個問題的一個自然的回答就是摩爾的回答。我可能接受一個要求總是做推動善或可欲求的狀態或結果的事情的行為后果主義規范，并且在接受這個規范時，認為任何合理的行動者都應該做同樣的事情。

我應該澄清，我現在不是說，在慎思的情境下，任何東西都會迫使我接受這個規范。我只是說，沒有任何東西排除這種接受，而且從一個樸素的實踐觀點來看，接受它是相當自然的。正如信念的目標是準確反映世界的實際樣子一樣，因此從具有欲求的行動者的樸素實踐觀點來看，行動的目標是帶來內在地可欲求的狀態或后果，正如從她的欲求的視角看來的那樣。[373](#_373_18)

這是摩爾在《倫理學原理》中的觀點。實際上，在這本書里他認為，只存在唯一的根本倫理概念，即內在價值的觀念或者某個東西“應該為其自身而存在”的觀念。他的結論是，一個行為是正當的（或者是我們應該做的）這個概念，在概念上可以還原為內在價值的概念和經驗因果的概念：“斷言某一系列的行為在一個特定時間是絕對正當或有義務的，明顯是在斷言，如果這系列的行動而不是其他行動被執行，那么世界上就會存在更多的善或更少的惡。”（Moore 1993：section 17，77）

因而摩爾的（概念的）定義性論斷絕對是一個錯誤，正如可以用他著名的開放問題論證來表明的那樣。任何人，如果知道一個系列的行動會造成最好的狀態，當他問是否仍然有更好的理由采取其他行動（比如不要償還貸款給一個作亂的頑固派），很清楚他是在問一個開放的問題。[374](#_374_18)如果某個人斷言，即使會造成較不值得欲求的狀態的代價，也存在最強的理由償還債務，很清楚他并沒有自相矛盾。因此存在做某件事的理由的概念，與一個行為將帶來最值得欲求的可行狀態的概念之間是有區別的。即便如此，某些人可以相當融貫地，并且從一個樸素的慎思觀點相當自然地認為，雖然這些是不同的概念，關于后果可欲求性的考量仍然為行動提供了唯一的理由。她可能不是將摩爾式的學說作為對正當或應該去做的定義來接受，而是作為一個根本的規范性原則來接受。[375](#_375_18)

按照后果主義原則的實踐推理，在一個重要的意義上與關于相信什么的理論推理有形式上的相似性。按照摩爾定義的路線，它可以被分解為兩個部分。一個部分是純粹單純的理論推理，計算出我們能做什么及其長期后果，也就是確定對于每個可行的行為，如果它被執行了，世界將會是什么樣。[376](#_376_18)另一個部分是倫理的，即評價所有可能的事態，確定哪個事態“應該存在”以及在什么程度上如此。但是，盡管一個可能狀態是好的或者應該存在的想法，當然與一個狀態實際存在的想法不同，但是它們具有相同的結構。二者都是關注世界狀態的。我們可以認為前一種思想是在欲求中被給定的，而后一種思想是在信念中被給定的。在欲求和信念的影響下，受摩爾式原則嚴格控制的樸素的慎思，就成為對哪個可行的行為將會帶來最有價值狀態的確認，這是在行動者（經過批判得到的）信念和欲求影響下被確定的。

但是，這真的是一個行動者了嗎？很明顯，一個僅僅從她當下的欲求和信念的視角出發思考要做什么的存在者，如果她不能退后一步并批判性地修正她的欲求和信念，她就不是我們這里感興趣的任何意義上的那種行動者。正如科斯嘉所說，一個慎思的行動者必須是并且能夠將她自己看作某種在她的欲求“之上的東西”，她自己“選擇根據那個欲求行動”（1996e：100）。但是對于一個樸素的行動者而言，她有相當大的可能做到這一點，并且不需要假設康德式的意志自主性。當然，她將不得不假設能夠按照批判地修訂的欲求行動而使她的行為成為“她自己的”這個意義上的自主性（例如Dworkin 1988）。正如我們已經設想的，樸素行動者的欲求等同于她對欲求對象的世界可能狀態價值的當下評價。她當然能夠從這些評價退后一步并重新進行評價，以獲得關于這些狀態的特征和價值的更好觀念——她認為這些狀態的價值由這些特征決定。

正如一個理論推理者能夠通過經驗和反思來影響包含在她當下經驗中的信念傾向，比如壓制或挫敗任何相信她面前在水里看起來是彎的筷子真的是彎的這種傾向，一個樸素的實踐推理者也能夠以類似的方式批評性地修正她的欲求。舉例來說，一個樸素慎思的慢跑者碰上一條對他咆哮的狗，他可以根據過去的經驗和反思來壓制與之搏斗或迅速逃跑的強烈沖動，而形成一個以他悠閑的節奏繼續慢跑的欲求，同時手心向下使雙手保持放松，并假裝若無其事。

很明顯這個慎思的圖景仍然太樸素。一方面，雖然一個隱含的實在論的認識論對于理論推理而言能夠顯得相當可信，但是很難看出我們如何以形而上學的方式理解狀態的內在可欲求性，如何保證欲求（或者可欲求性的直觀評價）與這樣理解的狀態的內在價值之間的正確種類的認識論關系。另一方面，這個圖景假設了合理性慎思在本質上是工具性的，而我們沒有好的理由相信這點。但是，我勾勒出這個后果主義的目的不是要捍衛它，而是要指出它與從樸素的慎思觀點看待事物的方式至少有某些相似，并且想要知道，在任何可理解的實踐推理的預設中，是什么排除了這個圖景。在我看來，沒有任何東西排除它。在這個基礎上的慎思當然是可理解的，即使是錯誤的。

因此，雖然可理解的慎思必須預設某種形式的積極自由，但它不需要預設意志的自主性。如果它足夠樸素，它能夠通過假定一種形式上與我們在理論推理中必須預設的東西相似（在我已經闡明的意義上）的積極自由而進行。樸素的實踐推理者可以理智地假設，她的推理是由最終來自其對象的本質和價值的規范所引導的（正如它所應該的世界），正如一個理論推理者必須假設這個推理由依賴于它與其對象關系的規范所引導的一樣（世界如其所是）。由此可以推出，康德在《道德形而上學基礎》第三節對自主性的論證失敗了。

### 《道德形而上學基礎》中的其他論證

然而，有可能《道德形而上學基礎》中的其他論證能夠確證自主性和道德律。最近經常討論的其中一個論證是康德對絕對命令第二公式即人道公式（FH）的“推演”：“因此在行動時，你要將人道（不論是你自己的，還是其他人的）總是同時作為目的而不僅僅是手段來使用。”（1996b：430；特別是Korsgaard 1996f和Wood 1999：124—132）雖然康德自己明確注意到，第二節關于人道公式的論證依賴于他在第三節才會嘗試證明的假設（在剛才仔細考察過的論證中）（1996b：429n），它有時被作為一個獨立的論證提出。

克里斯蒂娜·科斯嘉和艾倫·伍德將康德對人道公式的論證展現為一個“條件的后退”。[377](#_377_17)這個論證采取了兩種不同的形式。第一種是從關于任何實踐推理都必然包含的那種對目的的一般價值評判的前提出發（“目的價值”論證）。第二種是從任何慎思行動者都必須具體歸于自己合理能動性的那種價值出發（“能動性價值”論證）。

“目的價值”論證從這個前提出發，即當一個行動者因為一個理由而行動時，她必須按照某種她認為客觀上有價值的目的行動（Korsgaard 1996e：122；Wood 1999：129）。然而它宣稱，只有當某個東西是其價值的來源時（或者正如有時簡單的說法，如果它具有客觀價值的“條件”得到實現），一個目的才能具有客觀價值。[378](#_378_17)這個論斷在某種意義上是沒有爭議的。如果存在某個目的有價值的條件，并且如果是否有理由做某件事依賴于那個目的的價值，那么在按照那個理由行動時，行動者必須預設相關條件得到滿足。

那么論證就轉到行動者是否必須預設什么，以作為她的目的的價值的條件或來源，以及能從中推出什么。科斯嘉將康德的論證闡述如下：

他想要知道是什么使得這些對象成為善的，并且在拒絕一種形式的實在論以后，他確定善不存在于對象本身……康德看到，我們因為某些東西對我們重要而認為這些東西重要——并且他得出結論，我們必須因此將我們自己看成重要的。（1996e：122）

伍德提出了類似的系統陳述，他說，“我們只能夠認為這個善（即我們必須認為我們的目的所具有的客觀的善）的來源是我們根據理性設定目的這個事實……目的的合理選擇是客觀善由此進入世界的行動。”

伍德為康德作出的結論是，“所有這類價值的來源都只是合理意志自身的價值，只有預設了它具有客觀價值時，它才能夠將客觀價值賦予其他東西。”（1999：129—130）

那么在某個意義上，只有當她對目的的選擇與理性一致時，一個行動者為她自己設定的目的才是毫無爭議、具有客觀價值的。像摩爾這樣的后果主義實在論者會同意這點，因為他們認為，當對價值的評判與關于為選擇提供理由的世界可能狀態價值的事實不一致時，對價值的評判就與理性不一致。[379](#_379_17)他們必定會拒絕的是，實踐理性是形式的（它們的來源在意志形式中），因此拒絕認為后果的可欲求性和行動的值得選擇性依賴于它們是否能夠根據這樣的形式法則被欲求或意愿。他們所斷言的是他律：實踐理性的法則是由后果或世界可能狀態的價值賦予的，而欲求和狀態評價明顯是對它們的回應。

然而，從科斯嘉反對康德本來打算拒絕的一種形式的實在論（一般認為摩爾所代表的那種“實質的實在論”）的前提可以弄清楚的是，她的論證前提已經排除了他律，因此假設了意志的自主性。[380](#_380_17)但是正如康德相信的，如果除了他在《道德形而上學基礎》第三節采取的那種實踐理性批判以外，沒有任何東西可以保證那個假設，那么就《道德形而上學基礎》中的材料而言，關于人道公式的最終論證必須最終依賴于《道德形而上學基礎》中關于自主性的論證，這個論證我們已經看到了它的不足。

我應該再次強調，我可以同意科斯嘉和伍德對人道公式的論證的前提。我的觀點是，就《道德形而上學基礎》第三節或者當代強化這個論證的嘗試所提供的材料而言，我們不能獲得關于它的論證。我相信，我們需要第二人稱觀點提供的材料來建立以下三點：人的尊嚴、絕對命令和自主性。[381](#_381_17)

由此我們可以推出，如果沒有關于自主性的論證，“目的價值”論證就不能建立人道公式。那么，“能動性價值”論證又如何？這個版本在康德的文本中找到了更好的支持。

人類存在必然以這種方式（作為目的自身）表現他自己的存在（作為一個合理行動者）；目前為止，它因此是人類行為的一個主觀原則。但是，每一個其他合理性存在者也因此在對我成立的同一個合理性基礎上以這種方式表象他的存在；因此它同時是一個客觀原則，它作為一個至高無上的實踐基礎，必須可能從中推出所有意志的法則。（Kant 1996b：429）

這段話恰好位于康德對人道公式的陳述之前，因此它可以被合理地解讀為康德用來支持人道公式的話。

在一些無可爭議的意義上，一個慎思的行動者必須將她自己的合理能動性作為目的本身來對待。為了她的慎思的目的，她除了至少隱含地賦予合理思考和行動以價值外，沒有其他合理選擇。如果這沒有價值，那么她就應該不是在進行慎思，而是在做別的事情。她也必須假設好的推理的價值。慎思是我們只能通過嘗試恰當地去做，才可能做到的事情。在這些意義上，關于合理性實踐思考價值的預設完全是融入慎思之中的。此外，嚴肅慎思就其本質可以說不僅僅是試圖回答建議者的問題，即“關于做什么，什么是給我自己的最好建議？”它也嘗試合理地指導意志。在所有這些意義上，合理行動者價值的預設僅僅是嚴肅慎思的一部分。

就第一人稱推理的預設而言，這看起來確實如此。[382](#_382_17)我能夠在這個假設之下進行慎思，即雖然我的合理想法現在具有巨大價值，它在過一段時間以后可能就沒有這些價值（這對我而言是目前而非以后進行慎思的一個理由）。[383](#_383_17)當然，我如何能夠有可能確證這樣一個假設，這是不明顯的。但是其中沒有任何不融貫的東西，并且那個假設也會與理智慎思完美相容。我當然可能認為，我合理思考和行動的價值在未來會被其他價值超越，比如，如果我被給予一個霍布斯的選擇，我只能以比如犧牲我的孩子的生命為代價才能作為一個正常工作的合理行動者繼續存在。

此外，重要的是要看到，賦予我自身的合理能動性以價值，在任何這些意義上都不會使我承諾賦予他人的合理能動性以價值。舉例來說，當我進行慎思時，在預設了我（當下）有能力判斷理由，并按照這些理由行動的這個意義上，我賦予我自己的合理性思想和能動性以權威。[384](#_384_17)但是那個授權中沒有任何東西使我承諾它存在于他人之中，或者承諾認為它將會在一段時間以后繼續存在于我這里。當然，我必定要認識到，其他人在他們慎思的時候，也承諾了他們自己的合理性權威，但是這不意味著我必須授權給他們，或者甚至他們在未來也承諾授權給自己。我可能認為，我或者他們或者我們在未來都完全不能作為實踐推理者被信任。這也不是說，為了現在能夠理智慎思，我必須認為我有理由推動或尊重他們或者甚至我未來的合理能動性。再一次，我現在并不是說關于這些事情的思考有任何確證。我只是在說，它們看起來沒有被任何作為構成合理慎思的那種行為的規范所排除。如果一個人接受它們，她當然仍然算作是在慎思，雖然舉例來說，如果她沒有為行動尋求規范性理由或者假設她能夠為了她自己當下的慎思合理地思考，她就可能不會接受它們。

這些可能性全都可以通過考察摩爾式的圖景變得更鮮明，我已經提出，這個圖景是從樸素的第一人稱慎思觀點來看待事物的自然方式。從這個視角來看，合理權威在根本上是認識論的；任何人的頭銜，不論是他自己的或者是其他人的，最終都依賴于他或她的思維如何可靠地反應關于世界的事實和可能后果的內在價值的獨立次序。由此看來，合理權威能夠被挫敗或取得，正如認知權威在理論推理中一樣。足夠清楚的是，用自己探詢的權力來保障目前的信任，并不會使我們現在相信我們過去或未來的判斷，或者相信任何其他可能的探詢者現在的判斷。使另一個人介入關于相信什么的嚴肅對話，隱含地授予了他人認知權威，正如我們在第三章已經看到的。但是第一人稱理論推理不需要同意這種權威，第一人稱實踐推理也不需要，如果它采取的是摩爾形式的樸素后果主義。

因此，這一點就變得重要，當康德說每一個“合理性存在者也將他的存在表象在對我也成立的同一個合理性基礎上”時，他在一個腳注的評論中說，他“在這里將這個命題作為一個假定提出”，并且“它的基礎將在最后一節找到”（1996b：429n）。這表明了康德的一個認識，即為了使一個合理性存在者關于他自身合理性本質價值的論斷蘊含人道公式，它自身必須被建立在意志自主性的基礎上。但是如果是這樣，任何這種沒有已經預設自主性的論斷將不足以蘊含道德律，而且正如我們已經看到的，康德不認為他在第一節和第二節所說的任何東西已經證明了自主性。他相信，他在第三節之前提供的論證與道德律和意志自主性都是虛構的觀念相容。[385](#_385_17)所以，《道德形而上學基礎》關于確證尊嚴和道德律的案例最終依靠第三節的論證，而正如我們已經看到的，那個論證不成功。

### 理性的事實

在康德寫作《實踐理性批判》時，他已經明顯放棄了《道德形而上學基礎》第三節的策略。在《實踐理性批判》中，他認為除了通過道德律的概念，沒有其他路通向自由概念：

盡管自由實際上是道德律的存在基礎，道德律則是自由的認識基礎。因為假如道德律沒有已經特別地在我們的理性中被思考，我們永遠不應該認為自己有確證假設自由這樣一個東西（即使它不是自我矛盾的）。但是如果沒有自由，道德律就完全不會在我們自身中被遭遇。（Kant 1996a：4n）

如果慎思觀點沒有包含與道德律的“遭遇”，它就不要求自主性的預設。然而，當我們意識到道德的約束，我們承認一種不可能“被任何合理條件超過”或“獨立于它們的”“規定基礎”，而這“直接導向自由概念”（29—30）。

康德為這個觀點提供了兩個生動的例子。第一個例子是，某個人宣稱受制于不可抗拒的性欲。康德這里的評論帶有融貫論的特征：這樣一個人當然能夠控制他的性欲，只要他被威脅一旦被逮住就會被送上絞架（1996a：30）。然而，他能夠在這個意義上控制他的性欲，與他的行為完全被他當下最強的傾向或依賴于對象的欲求完全控制相容。它僅僅表明，在環境改變以后，另一個依賴于對象的欲求可以更強。并且他可能有某個這樣的欲求，可能比如自我保存的欲求，它不僅僅超過他的性欲，而且超過包括任何對于激發真正道德行為必要的依賴于原則的欲求在內的所有欲求。

康德的第二個例子就是處理這個可能性。這里我們需要想象某個人，他的君主要求“他做偽證來指證君主想要在令人可信的借口之下消滅的一個高尚的人，否則他就會被立即處以絞刑”。康德寫道，這個人是否將會做這種事情，“他可能不敢坦承”。但是，不論他是否會做這件事，他“必須毫不猶豫地承認，他是可能做的”。

因此，他判定他能夠做某件事，因為他意識到他應該做，并認識到他自身之內的自由，如果沒有道德律，這個自由對他而言仍然是不可知的。（1996a：30）

一旦他承認他應該拒絕服從君主的要求，即使付出絞刑的代價，他就不能融貫地認為他因為不可抗拒的自我保存的欲求而不可能拒絕服從。這個觀點看起來可以從慎思（規范性的）實踐判斷的本質推出。如果他假定他自我保存的欲望是絕對無法抗拒的，他將據此在實踐推理中被強迫得出結論，他應該另作選擇——畢竟，他不能放棄他的生命。但是康德明顯認為，沒有人真正相信除了拒絕出賣那個高尚的人之外，在這種情況下有任何其他事情是他應該做的。當我們對自己誠實的時候，我們承認我們不應該屈服于一個腐敗的獨裁者而殺死一個誠實的人，即使可能付出死亡的代價。如果我們承認這點，那么我們也被迫假設，那是我們能夠拒絕去做的事情。[386](#_386_17)

康德這里僅僅是得出了他認為已經包含在接受道德律約束性之內的邏輯結果。他說，對道德律的意識是“理性的事實”。

因為我們不能從先在的理性材料推出它，比如從自由的意識推出（因為這并沒有在此之前給予我們），也因為它作為一個先驗綜合命題將它自身強加于我們。（1996a：31）

康德明顯相信，只要他們對自己誠實，并且我們可以將例子解讀為在這個想法之下提出的，他的讀者們就會同意他的道德現象學。我們將自己代入例子中的人物，從那個視角模擬實踐思考，并同意在那些環境下，要做的事情是拒絕腐敗獨裁者的要求，不讓一個誠實的人死于我們手上。我們是否認為我們會那么做呢？當然我們希望如此，但是可惜，我們也知道米爾格朗實驗的結果。但是我們必須接受我們能夠那么做。

不過很明顯，這些反思不能建立道德律的約束力，因為他們已經預設了我們接受那么做（雖然它們可能會激勵一個憤世嫉俗者，他已經尋求過逃避他自己最堅信的事情）。但是，康德不再是在嘗試提供一個積極的論證說明道德不是虛幻的。他是在應用羅爾斯稱作“作為捍衛的哲學”的策略，以表明為什么我們一旦已經接受了道德律我們就不需要放棄這種接受。在某種意義上，這個策略與斯特勞森在《自由與怨恨》中的策略相像。意志不是自由的（或者自主的）這個可能性是否威脅到道德呢？如果我們在可以合理認為我們在道德上是受約束的之前，已經建立了作為一個前提的自主性，那么這可能是一個威脅。康德認為，我們已經開始接受道德要求和觀念，包括道德律的約束力。一旦我們接受了它們，我們必須以慎思的不融貫為代價接受自主性。當然，如果某人能夠表明，我們缺乏成為道德上有義務所預設的條件，那么我們就會陷入困難。

然而，即使我們不需要哲學的論證來說服我們自己道德律有至高無上的權威，我們仍然有哲學上的興趣理解為什么如此。[387](#_387_17)正如我在下一章要開始表明的，我相信答案將在第二人稱觀點中找到。不過，作為這章的結論，讓我提出一種方式，根據這種方式，我們實際上需要第二人稱視角來保障康德在《實踐理性批判》中提出“理性事實”的使用。

緊接著我們已經討論的那段話，康德提出了他所說的純粹實踐理性的根本法則：“我們要這樣來行動，你的意志的行為原則能夠總是同時在給出普遍法則時的一個原則成立。”（1996a：30）這在本質上與《道德形而上學基礎》中絕對命令的更形式的版本是一樣的：普遍法則公式（“僅僅根據你能同時意愿其成為普遍法則的原則行動”）和自然法則公式（“好像你的行動的原則會通過你的意志成為普遍自然法則那樣行動”）（1996b：421）。但是我們應該問，為什么康德認為理性事實支持像純粹實踐理性根本法則這樣的形式原則？在實踐理性純粹法則之后的“注釋”中的推理本質上訴諸了意志的自主性：“意志被認為是獨立于經驗條件的，因此是純粹意志，它被法則的單純形式決定”。然后康德再一次說：“這個根本法則的意識可以被稱作理性事實……因為它作為先驗綜合命題將它自身強加于我們。”（1996a：31）

但是，這個論斷（由于我們應該做道德法則要求的事并拒絕君主的要求，我們能夠這樣拒絕）與康德理解的意志自主性或純粹實踐理性根本法則之間的關系究竟是怎么樣的？自主性和純粹實踐理性根本法則之間的關系看起來足夠清楚。但是“理性事實”的例子與自主性或純粹實踐理性根本法則的關系是怎樣的？羅斯式的道義論直覺主義者能夠輕易同意康德關于這個例子所說的，并從中概括出，不論一個人在道德上應該做什么，這些事情必須是她能夠做的。但是為什么他應該由此推出純粹實踐理性根本法則？難道他不能否認像純粹實踐理性根本法則這樣的原則構成了他接受的那些義務的基礎，或者否認這樣一個形式原則被要求用來解釋為什么向君主屈服是錯誤的？難道他連純粹實踐理性根本法則都不能否認嗎？

如果他同意康德關于這個例子所說的，并且同意“應當”蘊含“能夠”，為什么他應該被從這里被引導向意志自主性？正如我們此前注意到的，道義論的直覺主義者否認自主性，因為他們認為行動（意愿的對象）能夠是內在正當或錯誤的，并且法則由此推出。在康德關于那個例子所說的話里，沒有任何東西應該引導他們放棄這個立場。如果康德補充說，我們直接意識到作為先驗綜合原則的絕對命令，那么看起來他只是在道義論的直覺主義者的地盤上與之爭論，他僅僅是在對道德義務是否能夠被總結為一個單一原則提出異議。不論怎樣，從“理性的事實”出發，沒有明顯的道路通向意志自主性或純粹實踐理性根本法則。[388](#_388_17)

### 理性事實：第二人稱的解讀

我相信，從康德提出的那個例子那樣直觀的例子出發，確實可以為純粹實踐理性根本法則和絕對命令構造出論證。然而，這樣一個論證將會依賴于道德義務的第二人稱方面：它與責任的概念關聯。首先，回想一下在康德自己的討論中起作用的“能夠”的意義只是一個開放的慎思選項，即某種使得我們與之相關的能力和機會不預先排除是否做它的理智考量的東西。這就是為什么“應該”蘊含那種意義上的“能夠”是如此明顯為真的。“應該”具有推出慎思的規范性判斷的意義：在我能夠做的事情里，這是我應該做的。但是我們現在注意到，某個人能夠在這個意義上做某件事這個事實，與她不知道她應該做這件事，她不能夠知道，以及她缺乏實踐推理的任何形式過程（包括像純粹實踐理性法則這樣一個原則，而通過這個形式過程，她能夠確定這是她應該做的事并規定她自己據此行動）完全相容。舉例來說，羅斯主義的直覺主義者能夠認為某個人（稱她為“公民”）應該拒絕君主的要求，即使她不知道她應該這樣做，不能夠知道她應該這樣做，并且沒有像純粹實踐理性根本法則或絕對命令那樣她可以由此發現這一點并規定自己這樣做的推理過程。即便如此，羅斯主義者也可以贊同康德說，由于公民應該拒絕君主的要求，她就能夠這樣做。但是再一次，這并不蘊含任何關于絕對命令或自主性的東西。

公民有道德義務拒絕君主的要求，如果她不這么做就是錯誤的，以及因此那是她應該做的事情并由此是她能夠做的，這些論斷具有共同基礎。然而，正如我在第五章論證過的，如果這是公民在道德上有義務做的事，那么這也是她有責任做的事；它是道德共同體（她是其中的一員）有權威要求她做的事。如果我們作為道德共同體的一員，接受支持這些要求的第二人稱規范，并在此基礎上向公民提出這個命題，[389](#_389_17)我們不僅僅是在告訴她“在道德共同體中”事情是怎么樣的，正如一個人類學家可能告訴某個人他自己不接受的道德觀念一樣。我們隱含地向公民提出要求，將它們作為權威性的要求提出，實際上，就好像公民承認道德義務時自己所做的那樣。

我們通過“道德交談”與公民相聯系（Watson 1987：263—264）。此外，在這樣做的時候，我們受制于沃森式“道德交談限制”，即為了使傳達要求、認定責任、譴責等等能夠用我們自己的話來理解所必須滿足的條件。（正如我已經用其他方式說過的，這些是我們嘗試傳達存在的第二人稱理由的規范性恰當條件，因此也是我們的傳達成功的恰當條件。）因此，雖然沒有任何概念的壓力認為，某人做某件事的好的和充分理由的存在，蘊含他知道或者甚至能夠知道這一點（好像本來就是如此），但是的確看起來有概念上的要求譴責和認定公民為沒有拒絕君主的要求而負責（如果她沒能做到），我們預設了她必定已經處于知道她本來應該拒絕的位置，并且她本來能夠按照相關的理由規定自己拒絕。

當我們認定人們的責任時，我們暗示了他們自身有責任按照他們應該的那樣行動，不僅僅是在其他選項對他們開放或者他們沒有在物理上被阻止的意義上，而且是在存在他們本來能夠進行的推理過程的意義上，通過進行這種推理，他們原本可以認定自己負責，并且規定自己按照他們本應該做的那樣行動。我們暗示了，他們本來可以決定，用伯納德·威廉斯的話來說，按照“合理的慎思路線”來做（1981a）。[回想一下威廉斯（1995）自己論證，譴責預設了這點（威廉斯認為是不合法的）。]但是我們能夠假設那些受制于道德義務的人必須可用的何種推理過程呢？康德的觀點是，它必須是一種程序，它自身與首先使我們受制于道德義務的東西相聯系，我們作為理性意志，并且因此它必須與意志的“形式”有某些聯系。絕對命令和純粹實踐理性法則是康德關于必需的推理過程的計劃，實際上，是道德推理必須采取的形式，如果它要將我們引導向我們能夠被合理地認為有責任達到它這個結論。意志的自主性可以由此作為必然結果推出。但是我的觀點是，為了理解認為公民在道德上有義務（有責任拒絕）與認為必須有推理過程（絕對命令或純粹實踐理性法則，她本來可以通過這個推理過程確定她的義務并規定自己拒絕）之間的聯系，我們必須集中于道德義務的第二人稱特征。對這個康德式論斷的第二人稱解讀是，（某種像）絕對命令推理是第二人稱能力的一部分。

如果我們通過第二人稱能力在認定彼此責任中的作用思考，我們可以得到本質上相同的結論。當我們認為彼此作為道德共同體成員有責任服從道德義務時，我們暗示了，我們每個人也能夠認定自己負責。但是這要求我們通過任何人能夠接受為作為相互負責的平等的共同體平等成員的合理要求來嚴格控制道德要求，并因此要求自己。在第十二章我將論證，絕對命令，特別是在目的王國公式（FRE）中，是這個直觀觀點的一種解讀，也就是說，絕對命令是一種推理過程的公式，當我們認定彼此有責任服從道德要求時，它構成了我們所預設的第二人稱能力。

這種方式推理中的根本，是我一直宣稱的第二人稱權威是人的尊嚴的核心方面：人們具有的（平等）權威，就其本身，向彼此提出主張和要求。意志自主性和形式慎思過程的必然性來自這個更根本的觀念，而不是相反，它作為第二人稱權威的可能性之必要條件，作為溝通第二人稱關系的中介。只有當第二人稱能力存在時，才存在第二人稱權威。只有當我們能夠假定自主性和某種像絕對命令的道德推理形式時，人們才能夠被假定具有第二人稱能力。只有當人們自己能夠通過它們接受和規定自己時，人們才能夠被認定有責任服從規范（普芬多夫觀點）。但是，只有使保證要求的規范有效的東西是來自人們能夠至少在原則上經歷他們自己的推理并因此對自己提出相關要求的過程產生時，這才能被確保如此。

然而，被設想為平等的第二人稱權威的人的尊嚴，如果是根本的道德觀念，是什么使我們承認這個觀念？為什么我們應該接受它自身不是一個虛幻的觀念？我們現在具備了回答這些問題所需要的幾乎所有材料。

## 第十章　尊嚴與第二人稱：費希特主題的諸變化

一個人類存在者作為一個人格，也就是作為道德實踐理性的主體……具有尊嚴……他由此從世界上的所有其他理性存在那里要求對自己的尊重……他能夠從所有其他人類存在那里要求的那種尊重的對象，就是他的人格中的人道。

——伊曼努爾·康德，《美德理論的形而上學首要原則》

本章我將論證，確證我們作為人的尊嚴，關鍵在于理解，當我們說（就像康德在上述段落中那樣）尊嚴是我們用來“從每個其他人類存在”那里“要求”或“主張”尊重的某種東西，這意味著什么。正如我們在第六章看到的，承認主張有效性的那種尊重是第二人稱的，正如主張及提出主張的權威也是第二人稱的。在那里我論證了，人的尊嚴是作為平等存在的第二人稱立場。它是道德共同體（“目的王國”）的平等成員具有的地位，由此他們認定彼此有責任服從那些形成自由和理性人之間關系的強制規范。因此，當某個人尊重另一個人作為人的尊嚴時，她賦予他在他們的關系中的第二人稱平等立場。

正如我們在第一章注意到的，尊嚴在某種程度上包含對待人們方式的可允許性約束——我們必須以某些方式對待人們，絕不能以某些方式對待人們（Kamm 1989，1992；Negal 1995）。但那只是尊嚴的一部分，因為有一些要求是沒有任何人有立場要求我們去做的。[390](#_390_17)這種立場就是處于提出主張或“獲取”尊重的位置帶給我們的，即要求通過相互責任服從尊嚴要求的權威。

按照這種方式設想的尊嚴，包含了在道德共同體中的平等地位，這個共同體被理解為相互負責的自由和理性行動者之間的合作。[391](#_391_17)那么我們可以說，人的尊嚴是融合了以下三者的復雜整體：關于對待他人的行為的實質性強制規范，作為相互負責的平等個體中的一員要求服從這些規范的立場，以及基于這個權威的有效要求。[392](#_392_17)（再次，我在第十二章將論證，特定的道德要求的內容能夠在基于第二人稱觀點的契約論框架中得到闡明。本章試圖表明，第二人稱視角承諾了被設想為共享的基本第二人稱權威的尊嚴。第十二章將論證，絕對命令的程序化版本能夠建立在這個權威基礎上，包括對目的王國公式的契約論解讀。）

但是什么使我們承諾了這個立場？為什么我們應該假定，我們僅僅作為平等的人，就具有從彼此那里主張某些東西的權威？如果上一章的推理是正確的，那么即使道德律、人的尊嚴和意志自主性三者是彼此相互聯系的，第一人稱實踐推理自身也沒有任何東西要求我們接受它們中的任何一個。行動者可以在所有這些都是虛幻的觀念這個假設之上（從樸素的第一人稱觀點）進行理智慎思。在本章，我將展示認為尊嚴和自主性（第二人稱權威和能力）在第二人稱立場中不可避免地被預設的理由，并且我開始表明（它的主要部分將在下一章被展示）第二人稱實踐思考的解釋對于完全充分的實踐理性解釋是核心的。

然而，如果道德律在本質上與人的尊嚴相聯系，并且如果尊嚴包含不可還原的第二人稱立場，那么第二人稱視角成為理解道德律約束力的關鍵，這就毫不奇怪了。沒有任何傳達各種第二人稱理由的權威，可以還原為能夠從第一或第三人稱充分理解的價值命題或權利的規范性原則命題，因為沒有任何這類東西自身包含主張或要求的不可還原的第二人稱要素。[393](#_393_17)由此，如果人們有立場作為自由理性存在者向彼此提出主張，這必定是某種我們在第二人稱視角之內要承諾的東西。此外，在我看來，正是以這種不可還原的第二人稱方式作出的對人的平等尊嚴的承諾，帶來了意志自主性和絕對命令的承諾，而非相反。

### 序曲：組裝材料

因而，我們在這一章的目標是為這個論斷構建一個論證，即人的尊嚴（設想為被分享的基本的第二人稱權威）從第二人稱觀點不可避免地被預設為傳達第二人稱理由的規范性恰當條件，因此意志自主性也是如此被預設的。我希望得出這個結論，即不論傳達何種第二人稱理由，必然將會使我們承諾這兩個假設。目前為止，我們擁有很多這個論證所需要的材料，包括斯特勞森觀點和普芬多夫觀點。在這一節，我們會簡要概述這些材料，以便我們在接下來的章節能夠將它們與費希特關于第二人稱傳達的一般觀點相結合，以形成一個具有說服力的論證。費希特認為，第二人稱傳達就其自身，總是假定通過行動者自己的自由選擇引導行動者的意志。它試圖通過將她作為自由和理性行動者的傳達來向她提出主張。我們可以稱之為第二人稱傳達的費希特分析。

那么，費希特觀點就是，為了使按照這種分析的第二人稱傳達成功，必須有兩個條件得到滿足；因此有兩個假設是以第二人稱理由對某人進行傳達的任何嘗試都承諾要作出的。[394](#_394_17)第一個條件是，傳達者和被傳達者分享作為自由和理性存在者向彼此提出主張的平等權威。第二個條件是，他們分享根據植根于這個權威中的主張來行動的自由。按照我的解讀，費希特觀點是，所有第二人稱傳達都必須同時預設這個第二人稱權威和第二人稱能力。[395](#_395_17)實際上，我們應該這樣理解“自由和理性”這個短語中的“自由”，它所指的就是具備第二人稱能力。[396](#_396_17)那么，我們在這一章的目標實際上是為費希特觀點構建一個論證。我相信這能夠通過聯合費希特分析與斯特勞森觀點和普芬多夫觀點而做到。

斯特勞森觀點。認定某人負責總是傳達了一個要求，并且對任何這種要求辯護的唯一方式是用第二人稱理由，即從我們為了傳達它必須占據的那個觀點內部進行辯護。否則我們將會是在提出“錯誤種類的理由”。這為我們提供了四個可相互定義的、不可還原的第二人稱觀念的框架，我們已經鑒定出了它們：（1）可傳達的要求，（2）傳達它們的權威，（3）隱含在它們的傳達中的第二人稱理由，（4）對他人的責任。四個觀念中的任何一個都隱含地包含其他三個觀念，沒有任何方式可以將它們中的任何一個的獨特規范性還原為不從第二人稱觀點就可以充分理解的規范和價值。

斯特勞森對道德責任提出了這些觀點，但是沒有任何東西限制這些觀點在道德情形的應用。一個人只要提出了一個聲稱有效的論斷或者任何種類的要求，她就假定開啟了一段不可避免地包含所有這四個概念的第二人稱關系。這個框架中的兩個要素與本章的論證特別相關。一個要素是傳達要求與責任之間的關聯。傳達一個要求總是試圖開啟一段關系，被傳達者由此能夠被假定負有服從要求的責任。（反過來，認定某人負責總是傳達要求。）正如我們已經看到的，除非傳達者和被傳達者之間已經取得一個更一般的責任關系（他們在傳達和承認要求時分別預設的關系），這樣的嘗試就不可能成功。這是斯特勞森觀點的一個版本，我們把它稱作卡德沃思觀點，我們在卡德沃思對神學唯意志論的批判中看到這個觀點，并且我在第八章結尾討論吉爾伯特和斯坎倫時援引了這個觀點。上帝不能通過特定的要求使我們具有義務，除非我們已經一般地對他負有責任，而且，除非我們已經具有第二人稱權威來提出或拒絕合同，或者作出或接受承諾（正如我們中的一方在發出邀請或試圖作出承諾，而另一方接受或拒絕時，我們所預設的那樣），你和我就不可能達成協議一起散步，我們中的任何一個也不可能個別地作出承諾。

第二個要素是權威性要求總是會傳達的特殊種類的行動理由，以及當我們傳達任何要求時都會預設的按照這種理由行動的能力（第二人稱能力）。第二人稱理由是關注權威而不是關注后果或世界狀態的。回想一下我們最初的例子，因為有人踩著你的腳，所以你感到疼痛。你在忍受疼痛，而那個人挪開他的腳可以解除你的痛苦，這個事實本身對于他而言，是挪開他的腳的一個行動者中立的、關注后果的、非第二人稱的理由。這個人只是有特別好的機會創造更好的世界狀態；對于他來說，要這么做的這個理由，其他能夠造成這個狀態的人在原則上也同樣具有。然而，如果你向他傳達讓他挪開他的腳的要求（因為他首先沒有權利踩你的腳），你試圖提供給他的理由是關注權威的，而不是關注世界狀態的；它是行動者相關的和第二人稱的。在傳達要求時，你不需要預設：因為解除你的疼痛是一個更好的狀態，所以他有理由促使它發生。你要預設的是，你有權威要求他挪開腳，因此他有理由這么做（不論他是否想要這么做或者是否認為這是一件特別好的事），并且他有責任這么做。

正如我們在上一章結尾看到的，當我們認為彼此具有道德責任時，我們預設了，我們每個人都能夠服從道德要求，這不僅僅是在具有能力或機會服從這個較弱的意義上，而且也是在具有能力承認它們包含的特殊第二人稱理由并根據這些理由（自由）行動這個較強的意義上。我們也看到，這要求我們預設，我們有能力按照完全根源于自由和理性行動者就其本身而言的第二人稱權威，因此獨立于“意志對象的任何特征”的理由行動。[397](#_397_17)因此，道德責任預設了意志自主性。我們所能負責的事情，只有那些我們能夠認定自己負有責任的事情，后者是通過從作為眾人之中的一個自由和理性行動者的視角，我們向自己提出道德要求而產生的。[398](#_398_17)

我認為費希特分析的一個結果是，這些預設不限于道德的例子；它們總是隱含在第二人稱傳達中。任何第二人稱理由都是關注權威而非關注結果的，而任何第二人稱傳達都聲稱開啟了一段責任關系，在這段關系中，雙方作為理性和自由的存在對彼此負責（第二人稱能力）。那么，費希特分析的一個結果實際上就是，第二人稱傳達，必須總是預設人的自主性和尊嚴。如果任何第二人稱理由的傳達是針對一個自由理性行動者的，那么服從的責任必定涉及被傳達者按照理由自由地規定自己的能力，這些理由根源于傳達者和被傳達者必須被假定共同具有的第二人稱能力和權威。[399](#_399_17)第二人稱傳達必須總是預設共享的第二人稱權威和第二人稱能力。

普芬多夫觀點。我們的論證需要的第二個要素是普芬多夫觀點，普芬多夫將它作為關于道德動機的論斷提出。為了使上帝的命令產生義務，我們必須能夠區分以下兩個方面：一方面是，一個人出于對上帝懲罰的恐懼，或避免上帝懲罰的欲求而具有服從的動機；另一方面是，一個人出于對懲罰“公正地施加于他”的信念而獲得動機（1934：91）。[400](#_400_17)只有當我們有能力接受他的權威，并根據這種接受自由地規定我們自己時，我們才能真正具有服從上帝命令的義務。我們必須具有第二人稱能力。

我們已經用這種方式闡明了這一點，即我們說，為了能夠受制于一個義務，并且因此負有服從的責任，具有義務的行動者必須能夠認定自己負有責任。為了做到這點，他必須能夠將傳達者的主張或要求不僅當作從外部施加的（即使從傳達者的視角看來這種施加得到了辯護），而且要當作某種他作為被傳達者，從他和他的傳達者共享的觀點出發，能夠向自己合理要求的東西。他必須能夠認為，不僅在他不服從時，其他人有理由對他提出非難，而且他會遭到譴責，他譴責自己也是有合理性保證的。

這可以說是從被傳達者視角出發的普芬多夫觀點。但是它有兩個從傳達者視角出發的必然結果。首先，盡管特殊權威可以包含被傳達者對具有特殊權威的傳達者的那些特殊形式的責任，但必須總是存在被預設的傳達者和被傳達者共同具有的認定責任的根本權威。任何特殊權威仍然都必須預設，被傳達者的不服從將是譴責和其他反應態度的恰當對象，并且正如斯特勞森指出的，這些總是蘊含了具有第二人稱能力的人們本身（道德共同體）的視角。為了使傳達者認為被傳達者將會因為不服從她的要求而受到譴責，她必須認為，不僅僅她（傳達者）將有立場抱怨，而且她的被傳達者值得被譴責，也就是說，被傳達者將會被所有人恰當地譴責。[401](#_401_17)她必須認為，她的被傳達者具有譴責他自己的基本權威，這與她譴責他的時候所具有的是同樣的基本權威。

其次，普芬多夫從被傳達者視角，對按照避免懲罰的欲求行動和按照第二人稱理由行動的區分，引出了從傳達者觀點出發的一個補充的區分。第二人稱理由的任何傳達者都承諾了這兩者的差別：一方面是，在提出有效要求或認定他有責任服從要求時，以“要求的”（指導的）方式與某個人聯系；另一方面是，單純強迫他服從，比如通過某種災禍的威脅。責任這個觀點的一部分就是，必須存在某種東西（稱它為“懲罰”或“后果”），具有認定一個人責任的權威的人，能夠要求這個人接受它，如果這個人沒有做他有責任做的事。究竟會有什么樣恰當的后果，這是一個規范性問題，而不是一個概念性問題。理論上來講，它可能僅僅是不得不成為反應態度的對象，不得不聽取控訴，不得不認可責任或內疚，或者也許甚至是某種更弱的東西。但是這個概念必須包含的，是對某種后果的承擔，也就是說，某種后果將會公正地“降臨在”我們身上，因此接受這個后果將會幫助構成我們為我們做的事承擔的責任。

因此，責任的觀念要求這兩者的區分：一方面是用作為認定他負責的一部分的一個懲罰來警告某個人的權威；另一方面是在缺乏權威時不合法地以同樣的惡作為威脅，也就是強迫。由此可以推出，傳達要求或用一個聲稱有效的懲罰提出警告的人，她預設了，盡管她可能因為她的權威而以這種指導式的或“要求”的方式對待他人，但如果她沒有相關權威，她就不能合法地這么做。在缺少那個權威時，本來有效的懲罰的警告就變成強迫，而這將會侵犯被傳達者的權威。實際上，如果沒有相關權威，甚至通過提出要求指導行動者意志的企圖首先也會變成強迫。[402](#_402_17)因此，她承諾了這個觀點，我們需要第二人稱權威，來為指導另一個自由理性行動者的意志提供正確種類的辯護（第二人稱理由）。

我們能夠在譴責的現象本身中發現這點。反應態度向它們的對象施加了一種指令性的壓力。因此，我們自然會怨恨，我們變成我們認為沒有保證的怨恨的對象。但是譴責不是純粹和單純的影響。譴責聲稱是在第二人稱上有保證的影響形式，也就是，聲稱通過它的對象能夠接受（因為它最終來源于他自己擁有的同一個權威），并且他為了成為一個負責任的行動者必須要接受的那個權威而得到辯護。當我們譴責某個人時，我們“將他看作道德共同體的一個成員；只不過是作為一個違背了共同體要求的成員”（Strawson 1968：93）。所以在譴責他時，我們認可他的權威，并隱含地承認，如果我們的譴責沒有充分的第二人稱基礎，那么我們的指令性影響就是不合法的；它將會侵犯他的權威。

普芬多夫觀點映照了我們對康德的“理性事實”的例子的第二人稱特征分析。在我們第九章的例子里，一個公民必須在服從不出賣一個誠實的人（與一個獨裁者合謀）的義務與保住自己的性命之間作出選擇。康德的觀點在某種程度上是，我們認識到，我們能夠按照道德上應當的去做，盡管我們的恐懼和自我保存的欲望與此相反。我已經論證了，如果我們注意到道德責任的預設，我們將不僅同意，服從道德義務在慎思上總是對我們開放的，而且會同意，我們能夠由于我們具有義務這個原因而像具有義務一樣行動。這使得我們承諾了普芬多夫關于通過對某種可怕后果的恐懼獲得動機和通過我們對道德義務的接受（用我們的話來說，就是通過接受道德共同體要求服從的權威，通過從同一個視角以第二人稱方式對我們自己提出要求）獲得動機之間的區別。

普芬多夫觀點和對“理性事實”的這個第二人稱分析都得到了發展，像斯特勞森觀點一樣，特別是關于道德義務和責任。但是費希特分析的一個教益是，只要當我們傳達要求和假設認定彼此負責的權威時，我們就使自己承諾了普芬多夫區分的被傳達者版本和傳達者版本。我們預設了通過對善或惡的欲望獲得動機和通過接受相關第二人稱理由（因此向自己提出相關要求）之間的區別。我們也使自己承諾了，用相關第二人稱權威引導他人意志的合法嘗試，和非法地將我們的意志強加于他因而侵犯了他作為自由和理性人的權威之間的區別。

### 費希特分析：第二人稱傳達和自由實踐理性

我們現在可以開始通過首先嘗試理解費希特分析，來發展出對費希特觀點的論證。費希特將所有第二人稱傳達稱作“傳喚”（Aufforderung）。他論證了，提出或認可傳喚，使得傳達者和被傳達者同樣承認了他所說的“權利原則”：“我必須在所有情況下將外在于我的自由存在者承認為自由存在者，也就是說，我必須通過他的自由的可能性概念限制我的自由。”（2000：49）[403](#_403_17)因此，關于權利的考慮就是那些根源于你我作為自由理性存在者具有的共同權威之上的第二人稱理由。費希特也論證了，任何傳喚都預設了傳達者和被傳達者根據這些理由行動的自由。按照我的解讀，他的論斷是說，任何傳喚都使雙方承認了權利原則，以及傳達者和被傳達者根據它所編碼的第二人稱理由行動的自由。

我應該強調，我將費希特的論斷和論證擴展到了他自己沒有或者不會涉及的地方。[404](#_404_17)因為一些我在此無法充分討論的理由，費希特區分了道德義務和權利，他將可強制執行的權利約束理解為“技術性的”或“實踐性的”，也就是理解為行動者們只有因為他們的目標是在一起生活才會承諾的假設性要求。[405](#_405_17)然而我相信，費希特的觀念支持（實際上，它們要求）一個更強的命題，即第二人稱傳達總是預設根源于人的尊嚴（第二人稱權威）和意志自主性（第二人稱能力）的絕對要求。

費希特將他對第二人稱傳達的分析與他對理論理性和實踐理性各自包含的那種自由的根本區分聯結起來。當你和我進行關于要相信什么的推理時，我們的目標是構造一個共同世界的表象，“將對象……表象為”他們“不受我們影響”的樣子（2000：19）。在理論推理中，我們的視角是世界在我們各自看來所是的方式。[406](#_406_17)因此，如果你有理由認為，我對事物的觀點是錯誤的或歪曲的，你可以在形成你自己的信念時不信任我的信念，而將它們當作僅僅是表相。

然而，從第二人稱觀點來看，我們看不到任何類似的東西對于實踐理性也成立（盡管樸素的第一人稱慎思與之相反）。當你和我對彼此的意志提出主張時，我們認為自己有根據理由行動的自由，這些理由不是基于不同后果或世界可能狀態的獨立價值排序，而是基于我們對彼此的權威。因此，我們相應的實踐視角不單純是關于某種獨立的東西的觀點，當它們對這個東西的反映比較糟糕時就可以被貶低。費希特的觀點是，它們是這樣的視角，我們從這些視角出發引導我們作為自由和理性行動者的生活，并且以尊重這個地位的方式彼此聯系。當我們以第二人稱方式向彼此提出主張時，我們承認了理由的一個來源和一種自由（第二人稱權威和第二人稱能力），它們使得實踐理性在根本上不同于理論理性。

因此，與康德一樣，費希特承諾了，實踐理性體現的自由超越了理論理性（或樸素的第一人稱實踐理性）中預設的任何種類的自由，不論是積極的自由還是消極的自由。費希特論述道，能動性自身包含了將自己“假定”為一個行動者，而一個行動者不能“在不將自由效力歸于自己時對自己作出假定”（2000：4，18）。然而，費希特強調，我們在實踐理性中假設的“自由效力”不同于我們在合理性表象或“直觀世界”中必須預設的任何自由效力。任何這種表象“在它的內容方面都是受約束的和受限制的”。[407](#_407_17)信念就其本質而言，目標是將世界表象為實際所是的樣子。相反，在行動者的自我假定中包含的活動，是“與這種表象活動相反的”，并且“在它的內容方面是自由的”（19）。用我們在上一章發展出的術語來說，它包含的自由，超越了一個樸素的行動者必須假設的任何自由。

但是，與康德一樣，對于費希特而言，實踐自由也不單純是設置目的的能力。[408](#_408_17)（回想一下，對于康德而言，它也包括自主性。）費希特的確說，“在自由概念中首先和最初包含的，只不過是通過絕對自發性構建我們的可能效力概念或一個目的概念的能力。”（9）自由能動性所包含的超越設置目的的能力（形式自由）的東西，是我們自己的自由能動性的“假定”。正如我們在下一節將看到的，費希特也認為，我們從第二人稱觀點假定我們自己為自由行動者。

對于費希特而言，正是第二人稱介入使得我們意識到我們具有的一種自由，它在根本上不同于理論推理或者從樸素的第一人稱觀點進行的實踐推理中包含的任何自由。費希特相信，第二人稱介入使傳達者和被傳達者同樣通過“權利原則”限制他們的“外部自由”。[409](#_409_17)在這樣做時，每個人都“通過內部自由限制他自己的外部自由”（2000：10）。“內部自由”因此必須包含第二人稱能力。當傳達者和被傳達者接受彼此的權威并向自己施加要求（權利原則）時——這些要求是每一方都會從他們作為理性和自由行動者分享的觀點出發向雙方提出的（第二人稱能力），他們自由地限制了他們的外部自由。因此，按照我的解讀，費希特式的“內部自由”（第二人稱能力）是康德的意志自主性的在形式上的類似物。

### 費希特的分析：假定能動性和第二人稱理由

但是，為什么費希特要假設我們從第二人稱觀點“假定”了自己是自由行動者？從第一人稱視角，能動性是“作為背景的”，不屬于行動者“慎思領地”的一部分。[410](#_410_17)慎思行動者的注意力焦點是她所面臨的諸多選擇及其支持理由。因此，除非那些理由是一種特殊的關注能動性的理由，比如第二人稱理由，否則它就不是關于自己的能動性的（Pettit and Smith 1990；Regan 2003a，2003b）。再次考察一下，一個行動者占據樸素的第一人稱觀點，基于她的偏好、欲求或者對可能后果的摩爾式評價進行慎思。她將可能狀態或后果看作或多或少值得欲求的（值得使之產生），將可能的行動看作或多或少可能實現它們的。她關于她自己的能動性的慎思是工具性的和透明的——它通過她的意志看到她能夠取得的有價值后果。[411](#_411_15)

然而，當我們按照從一個理性行動者對另一個理性行動者的“要求它決定運用它的效力”的“傳喚”進行第二人稱慎思時，[412](#_412_15)我們被要求假定傳達者和被傳達者同樣的自由能動性，作為我們推理的一部分（Fichte 2000：31）。盡管能動性毫無疑問可能在任何慎思的背景中都被假設了，但只有從第二人稱觀點出發，傳達者的自由能動性（和被傳達者的自由能動性）才能被假定，也就是作為前提被帶入他們的推理中。并且在這種情況下，傳達者和被傳達者同樣必須也假定，他們都有能力按照第二人稱理由行動，都在第二人稱上具有能力。

傳喚是對某個作為自由行動者（包括作為具有第二人稱能力）的人提出的，所以在被傳喚者意識到它時，她也意識到她自己是作為自由行動者被看待的。然而，如果只是到此為止，這可能與一個觀察者的意識并無不同。某人將自己看作自由行動者，這不過是事物在世界中所是的方式的另一個側面，或者是可能變得更好或更壞的事物因果次序的一部分。導致差異的是，傳喚以第二人稱方式傳達給我們；她與答復請求一并出現。在接受傳喚時，甚至是在公開考慮是否要接受它時，每個人都與其他與她作為自由行動者相聯系的人發生聯系。我們在第二人稱關系中慎思，在這個關系中每個人都對等地將他人承認為一個“你”，而我們反過來對于她也是一個“你”。理智的第二人稱慎思思想的預設，要求我們按照這個假設或前提慎思，即我們和他人都是具有第二人稱能力的行動者。通過以第二人稱方式回應一個傳喚，“主體就以這種方式行動，使得它自己作為自由行動者的概念與外在于它的理性存在的概念成為被相互規定的和條件性的。”（Fichte 2000：40）這為我們提供了一個關于我們自己的能動性的實踐視角，這個視角不能還原為我們可能具有的我們自己作為一個因果序列的一部分的任何意識。我們在我們自己的慎思之中，同時將自己和他人“假定”為自由和理性行動者（9）。

通過第二人稱理由，我們可以獲得對費希特觀念最明晰的解讀。傳喚是向某個自由和理性（具有第二人稱能力）的行動者傳達第二人稱理由的嘗試。只有通過傳達一個第二人稱理由，一個行動者才能試圖通過他人的自由選擇指導他人的意志。“理性存在者的活動絕不是以結果被原因必然決定的方式被傳喚必然決定的；相反，理性存在者是根據傳喚規定自己的。”（2000：35）傳喚試圖為另一個行動者提供（第二人稱理由），通過這些理由，她能夠自由地規定自己，而且它是通過將他人作為理性和自由的來傳達理由的。[413](#_413_15)這是費希特對第二人稱傳達的分析。

如果一個人試圖為另一個人提供一些不是第二人稱的理由，那么這就不涉及任何當前意義上的第二人稱傳達；沒有提出對他人的意志的主張，并且只有認知的權威被預設了。在指出行動的非第二人稱理由時，建議者的目標不是指導接受建議者的意志本身：“我不是告訴（要求、請求等等）你做任何事情。我只是提供建議給你。”[414](#_414_15)建議提出的主張不是針對接受建議者的意志或行為，而是針對她關于她有理由做什么的信念。建議者傳喚被建議者，不是要她以某種方式行動，而是要她相信某些考量是她行動的理由。因此建議者不是直接將被建議者作為行動者，而是作為實踐理由的認知者進行傳達。

然而，如果我們提出一個請求、命令或要求，比如說，如果你要某人將他的腳從你的腳上挪開，那么你就將你的被傳達者作為一個行動者來傳達，這個行動者能夠自由地規定他自己按照你傳達的理由行動。如果他接受你的傳達（如果你們都知道他已經聽到了，他就不可能避免接受它），那么他就回應了一個對等的傳達（作為某個與你一樣具有立場和能力傳達，并按照第二人稱理由行動的人）。甚至一個單純的請求，也在可能位于它背后的非第二人稱理由之外，傳達一個第二人稱理由，因為它預設了提出請求的規范性立場。

### 費希特觀點：權利原則和平等尊嚴

費希特最特別考慮的那種例子是，一個要求被傳達給某個單純作為其他人中一員的自由和理性行動者，也就是平等的人。因此，請求或要求另一個人將他的腳從你的腳上挪開，這可以最自然地被表現和解讀為，它基于一個被假定存在于自由和理性人自身之間的規范性關系。在將你的請求解讀為這樣一個（第二人稱）理由的傳達時，你的被傳達者必須預設，你是單純作為一個具有第二人稱能力的理性人在主張一個第二人稱權威，而你必須假定他也具有這個地位。

現在我們考察費希特的這個論斷，即第二人稱承認使雙方承諾了權利原則。然而，作為平等個體的對等承認應該導向這個結論，這看起來可能是不奇怪的，因為它似乎已經首先被包含在形成這種相互尊重的前提中了。但是，預設傳達者高于被傳達者的不平等、不對等的尊嚴的傳達又是怎樣的？按照費希特的分析，甚至第二人稱傳達的等級制形式，在根本上也是針對作為自由和理性行動者的另一個人的，因為它們傳達了被傳達者能夠用來自由地“規定（他自己）”（2000：35）的（第二人稱）理由，而只有當被傳達者能夠接受被傳達者（單純作為自由和理性人）預設的權威時，這才是可能的。因此，甚至是一個被假定為基于不對等的、等級制的權威的要求，它的傳達者也必須假設，作為這個要求基礎的權威，是被傳達者能夠自由和理性地接受的。否則，我們就沒有費希特式的第二人稱傳達的例子，而只有按照某種其他“剝奪（他的）自由行動能力”的方式影響或導致服從的嘗試（41）。

此外，在假設被傳達者有責任服從一個要求時，傳達者承諾了一些其他假設，它們蘊含了從第二人稱能力得出的第二人稱權威。首先，只有她假設了他能夠認定自己負責，傳達者才能夠可理解地認定一個被傳達者服從的責任。但是，只有被傳達者能夠譴責自己的不服從，也就是，只有他能夠從他接受傳達者權威的同一個視角，即自由和理性行動者的視角，對自己提出命令，他才能夠這么做。其次，為了認定被傳達者負責，傳達者必須假設被傳達者在沒有服從要求時應該受到譴責。因此傳達者也必須預設，她自己譴責被傳達者不服從的權威最終來自同一個觀點。她必須認為，如果被傳達者在沒有合理借口時不服從，他就一定要受到譴責，也就是從傳達者和被傳達者作為自由和理性人共享的視角出發應該受到譴責。第三，在假設一個被傳達者有責任服從要求時，傳達者必須預設，她有權威與被傳達者以“要求的”方式相聯系，而如果她沒有這個權威，這樣做就是不合法的。

這些假設中的每一個，都使傳達者承諾了一個來自第二人稱能力的第二人稱權威。前兩點闡明了斯特勞森的這個觀點：像譴責這樣的反應態度，總是包含相互責任的特質，因為它們總是從某個作為具有第二人稱能力的人（道德共同體的成員）的視角，被傳達給另一個作為具有第二人稱能力的人（因此是一個平等成員）（Strawson 1968：93）。因而他們最終從這個視角，推出他們傳達隱含要求的權威。第三個假設明確了一個已經隱含在前兩個假設中的觀點，即認定責任的權威蘊含了合法地以“要求的”方式與某個人發生聯系，和缺乏相關權威時，不合法地以相同方式與某個人發生聯系的區別，前者不論是怎樣指令性的，都不等同于強迫，因為它們得到了第二人稱理由（按照假定，被傳達者可以自己自由地接受這些理由，并且認定自己負責將會要求他接受這些理由）的保證，而后者將會是強迫，并且因此是對被傳達者作為自由和理性人的權威的非法侵犯。

舉例來說，考察一下在一系列軍事命令中，上級對下級下達的指令。如果一個中士命令一個士兵做十個俯臥撐，她就向他傳達了一個理由，它預設了她下達指令的權威和士兵服從命令的義務。目前為止，唯一相關的規范性預設是不平等的權威；中士有立場向士兵下達命令，而士兵沒有立場向中士下達命令。但是一個命令并不是簡單地指向一個位于規范性空間的理由；它聲稱以第二人稱方式傳達了這個理由，因此認為被傳達者有責任服從。作為第二人稱傳達，一個命令預設了它的被傳達者能夠通過接受它傳達的理由和作為這些理由基礎的權威，自由地規定他自己，并認定他自己負有服從這個命令的責任。任何第二人稱傳達都要求對它預設的權威的對等承認（在這個例子里是中士的權威）。它試圖通過被傳達者自己對權威的自由接受來引導被傳達者的意志。

這為預設的權威和作為結果的第二人稱理由設置了更高標準，因為它要求權威是被傳達者能夠作為自由和理性人接受的。這是當我們將費希特分析與普芬多夫觀點結合時，可以從被傳達者的視角推出的。在被傳達者（士兵）因為逃避某種惡的欲望而服從命令，與他因為他自由地接受傳達者的（第二人稱）權威并因此接受被傳達的第二人稱理由而服從之間，必須存在一個區分。所以，雖然中士當然不是僅僅將她的命令傳達給一個理性人，而且是傳達給那個士兵，但是在一個重要的意義上，她的被傳達者必須被設想為偶然成為一名士兵的一個人。第二人稱傳達，總是傳達給一個自由和理性的行動者的。這就是為什么，一個命令能夠構成一個傳喚，接受這個傳喚，要求被傳達者將他自己和他的可能的上級都假定為自由和理性的行動者。因此，在預設士兵能夠接受她的權威時，中士不能單純地假設，他作為一名士兵能夠被期望接受它。關于實際地占據那個角色，沒有任何東西與是否接受定義這個角色的規范和權威關系相關。相反，中士必須預設，士兵能夠接受她作為一個人[也就是從他們作為自由和理性人共同分享的（第二人稱）觀點出發]主張的權威，并且必須預設，他作為一個人，能夠接受她在他扮演士兵角色的假設情形下，試圖施加給他的具體規范性要求。

在假設士兵有責任服從命令時，中士承諾了認為如果士兵不服從而且沒有充分的辯解理由，他就會受到正當的譴責。但是，像譴責這樣的反應態度，從他們預設他們的被傳達者能夠分享的視角出發，傳達了要求。所以，雖然中士假設她有特殊的權威認定士兵有責任，這首先與她下達命令的特殊權威相伴隨，但是任何這種特殊授權的立場，必須最終基于她必須假設士兵與她分享的一個權威（為了認定他自己負責）。否則，以懲罰作為威脅將會給他一個錯誤種類的服從理由，即使他不能抱怨這種懲罰。不論他是否可以逃避懲罰，這個理由將不是做俯臥撐的第二人稱理由，而接受第二人稱理由是認定他自己負責任的一部分。

最后，因此以這種方式向作為自由和理性人的士兵提出主張，中士必須也預設這二者的區分：一方面是以尊重他作為自由和理性人的權威的方式，向士兵的意志提出一個合法主張；另一方面是以某種“剝奪（他的）自由行動能力”（Fichte 2000：41）的方式，通過單純將她的意志強加于他，也就是通過強迫非法地引導他的意志的企圖。因此，不論是怎樣等級制的，任何第二人稱理由的傳達也隱含地預設了作為自由和理性人的共同第二人稱權威。這是通過費希特分析，從傳達者視角，被投射進入一般第二人稱框架的普芬多夫觀點。

舉例來說，假設中士相信，如果士兵不服從，那么她將有資格拘禁他。在發現她認為不服從的最初跡象時，她提醒士兵這個事實；她用她在認定他有責任時將會被授權應用的懲罰警告他。在這樣做時，她必然地預設了這兩者的區別：一方面是這個懲罰得到辯護的威脅——她必須假設這與被傳達者通過由她的命令提供的第二人稱理由自由地規定他自己相一致；另一方面是僅僅通過構成懲罰的同一個不受歡迎的選擇的威脅，即缺乏相關權威，試圖以未得到辯護的方式規定他采取同樣的行動。用哈特的術語來說，她必須預設通過命令使士兵具有義務與通過強迫非法地迫使他之間的區別（1961：6—8）。她必須假設，雖然士兵要服從她的命令，但是如果她缺乏必需的權威（和其他同等的東西），而試圖通過威脅同一種惡來引導他的意志，這仍然是對他的規范性立場的侵犯。這使她承諾了他作為自由和理性行動者的權威的預設。

與此類似，從被傳達者的視角出發，如果士兵有責任服從，而且被中士拘禁是在第二人稱上得到辯護的認定他有負責的方式，那么士兵必須接受為了規避懲罰（不論這個懲罰是否得到辯護）而服從命令的理由與服從中士通過對他下達命令而試圖給予他的理由之間的區別。認定他自己負責，這樣要求他接受后一種理由并據此行動。此外，如果他沒有服從，那么接受懲罰不單純是默認某種他應得的東西；這也是認定他負責的一種方式，只有從他和他的中士作為自由和理性人分享的觀點出發，他才能做到這點。所以中士和士兵都承諾了承認他們的共同第二人稱能力和第二人稱權威。

現在我們討論到了費希特的這個論斷，即理性行動者之間的對等承認使雙方都承諾了權利原則：“我必須在所有情況下都將外在于我的自由存在者承認為自由存在者，也就是說，我必須通過他的自由可能性概念限制我的自由。”（2000：49）按照這個抽象形式，權利原則已經隱含在我們詳細討論過的思想線索中了。如果這一節的論證到目前為止都是正確的，那么第二人稱介入總是使雙方預設了，他們的關系是由他們作為理性人的共同立場恰當支配的，更具體地說，預設了每一方將尋求只按照與對方作為自由和理性人的自我決定相容并且不削弱他的自我決定的方式來“規定”對方。費希特得出進一步的結果說，這要求對“自由領域”的承認，個體在這個領域中具有按照他們的意愿做事的可強制權利，其他人禁止干涉（10，40—41，44）。如果任何合法干涉必須能夠通過他們自己作為理性人能夠接受的第二人稱理由向其他人辯護，那么這將會劃出一片領域，在其中個體具有不被干涉的可強制的主張。[415](#_415_15)

### 反駁：奴隸制

在下一節即最后一節，我將上一節中以非形式的方式闡述的對費希特觀點的論證進行系統表述。不過，首先我想考察一個對我目前為止已經勾劃的思想線索的似乎明顯的反駁。

想一下我們熟悉的服從和支配（明顯采取第二人稱形式）的例子，第二人稱傳達必須預設任何與共享的尊嚴哪怕有些微相像的東西，這看起來都是相當令人難以置信的。當然，那個論證證明了太多東西。比如，我們說奴隸制是不道德的，這是一回事；而我們說奴隸制包含概念的混淆或者某種實用上的矛盾，這是另一回事。當然，某些東西必定是錯誤的，任何論證都會要求我們得出這樣的結論。

不過，不論是為費希特代言，還是以我自己的身份，我所說的話中沒有任何部分蘊含如下觀點，即奴隸制或類似實踐必然是概念上混淆的或實用上矛盾的。我所說的話確實暗示了，奴隸主向奴隸傳達要求或命令，作為意圖成為第二人稱傳達，的確預設了奴隸主和奴隸分享作為自由和理性人的共同規范性立場。與服從或征服不同，任何第二人稱傳達就其本質都尋求對等承認。然而，為了避免對這一點的誤解，有幾點觀察是必要的，所以稍微細致考察一下奴隸制的例子將會有幫助。[416](#_416_15)

第一點是，我不是說奴隸主必須實際上接受，他們的奴隸具有任何方面的平等立場。首先，即使奴隸主意圖以第二人稱方式向奴隸進行傳達，他的傳達也可能是不真實的或不真誠的。這就像奧斯丁稱作“濫用”的那種對語言行為恰當條件的違背（1964：18）。即使奴隸主意圖傳達一個純粹的第二人稱理由給奴隸，我最多宣稱的是，如果奴隸主不接受奴隸具有作為平等的自由和理性人的規范性地位，那么他就是在以“濫用”的方式向奴隸進行傳達。他的信念與奴隸被奴隸主的傳達給予的期望的主張相沖突，并且與為了使任何第二人稱理由被成功傳達，因而使任何更具體的這種理由被傳達給奴隸而必須為真的東西相反。（再一次，我在這個例子里的論斷，與在其他例子里一樣，關注的是為了使理由實際存在和被成功給予的“規范性恰當條件”，而不是使語言行為成為一個命令的習俗的、奧斯丁式的條件。前者預設了法理上的權威，而后者只是預設事實上的權威。）

其次，奴隸主對待奴隸的方式可能甚至并不聲稱成為我們的意義上的第二人稱傳達。他可能只是在試圖以某種方式強迫奴隸屈服或服從，這些方式并不聲稱傳達第二人稱理由。可以肯定的是，最有趣和最令人困擾的支配的例子包含了第二人稱的痕跡或影像，比如對奴隸主使奴隸屈服的權力的屈辱性的相互認可。[417](#_417_15)但是甚至在這里，如果沒有任何東西聲稱成為我們已經關注的那種真正的第二人稱傳達，那么論證就完全不能應用于此。不過，正如我在第六章指出的，甚至像斯大林這樣的獨裁者也很少公然拒絕第二人稱觀點。相反，他們一般是為了他們自己的目的而操縱它。

再次，即使第二人稱傳達的條款使一個向他的奴隸傳達主張的主人承諾了他們的第二人稱權威的預設，這并不意味著他事實上預設了這點。

第二點是，我也不是在說，如果奴隸主向整個世界宣稱，他具有對他的奴隸的權威，這就要求他承認他的奴隸的尊嚴。在這個情形下，他不是向他的奴隸，而是向其他人傳達他的主張；并且，雖然我的論證將會要求我們得出結論，認為他必須預設他們的尊嚴，但它并不蘊含他必須預設他的奴隸的權威。他可以是在單純宣稱他的奴隸是他的財產，就像他的牛一樣，他因此在一定限度內具有按照他的意志對待他們的權利，這是他的被傳達者必須接受的主張。這樣一個主張，很清楚不會使他承諾他的奴隸作為人的尊嚴，正如他不會由此承諾關于他的牛的任何尊嚴這種說法一樣。我的論斷是，如果他意圖向他的奴隸傳達一個基于這個主張的第二人稱理由，那么這個第二人稱傳達將會使他承諾，他和他們僅僅作為自由和理性人分享平等（第二人稱）立場的預設。[418](#_418_15)

第三點是，即使這是真的，我們仍然不能推出，任何聲稱對奴隸作為奴隸——也就是作為具有（正如我們相信的）與自由和理性人不相容的規范性地位——的第二人稱傳達，必定是概念上混淆的或者實用上自我矛盾的。實際上，我們不能由此推出，它必定是缺乏支持的或錯誤的。畢竟，有很多形式的不平等尊嚴，我們相信它們與理性人本身的平等尊嚴是完全一致的。想象一支民兵部隊的中士，這支部隊是一個充分正義的社會中的平等成員完全出于防御目的而組建的。在對一名士兵提出要求時，中士傳達了一個基于上級權威關系的第二人稱理由，關于這個權威，他能夠相當合理地期望士兵從眾人中的一個自由和平等人的視角出發接受和被指導。

當然，現在我們可以相信，非自愿的奴役的一個條件不能在任何情況下被理性地同意，但是某個人當然有可能相信相反的東西。比如，一個人可以沒有任何明顯不融貫地相信，這樣一個實踐能夠在戰斗中戰敗的部隊被囚禁的士兵的例子中得到辯護。的確，內戰前的一個南方奴隸主似乎有可能融貫地相信，他的奴隸能夠被合理地期望同意他對于他的權威的主張，不論這個信念是多么錯誤的或未得到辯護的。畢竟，他可以認為，他根據能夠從自由和平等的視角得到所有人合理贊同的程序，正當地獲得了奴隸。他已經購買了他們的“合同”，這類似于棒球職業大聯盟的“保留條款”被廢除之前，那些棒球隊所采取的那種方式。（不管奴隸首先并沒有同意對他們的奴役。）這在我們看來是荒謬的，因為看起來很明顯，這些聲稱的規范性關系，完全不能從眾人中的一個自由和理性人的視角得到合理贊同。但是，如果某個人相信不同的東西，她可以認為，奴隸主的第二人稱傳達隱含預設的平等尊嚴，有可能與奴隸主會明確主張的上級的權威相一致，后者類似于正義社會中的中士能夠明確主張的命令士兵的權威，在那里她必須隱含地預設，那個士兵具有她具有的同一種作為自由和平等理性人的尊嚴。

由此，本章的論證將會蘊含：像奴隸制這樣的實踐是不可能的、必然概念上混淆的或者實踐上自我矛盾的，這個論斷并不構成對這個論證的反駁。那個論證沒有這些后果或預設。[419](#_419_15)事實上，我這里甚至不是在宣稱奴隸制是不道德的。雖然我當然同意那個實質的規范性論點，但我在本章的論證并不依賴于它。再一次，我的論證只是，任何第二人稱傳達，包括任何從主人到奴隸的傳達，都承諾了傳達者和被傳達者分享作為自由和理性人的平等規范性立場的預設。

### 論證的系統表述

我們現在能夠更形式化地闡述這個論證，要始終記住的是，它的前提全都是關于第二人稱傳達本身的。

一、傳達第二人稱理由總是預設了，被傳達者能夠自由合理地通過被傳達的理由規定自己。這可以直接從費希特分析推出。傳達任何種類的第二人稱理由，就是通過行動者自己的自由的自我規定的選擇來引導她的意志。這就是為什么提出和接受任何第二人稱傳喚都要求傳達者和被傳達者在他們都是自由和理性的假設之上進行慎思。雙方都必須假設，他們都有能力按照相關的第二人稱理由規定他們自己。

二、傳達第二人稱要求或主張，總是預設了被傳達者有服從的責任。某種類型的責任嵌入了要求或主張的觀念，反之亦然（斯特勞森觀點）。有效主張或要求的概念、第二人稱理由的概念和責任的概念，全都分享提出主張或要求的權威這個不可還原的觀念。如果A有立場從B那里要求某種行為，那么B不僅因此有理由做A所要求的事；B也有責任，包括對A的責任，如果B不自由地服從，A就可以以某種方式認為B負有責任。具體使用哪種方式，將會隨著不同的例子改變。B可能只有責任為她的不服從提供某種說明，也就是向A辯護她自己。或者各種各樣的反應態度，或者甚至法律的強制懲罰可以是恰當的。但是不論怎樣，A向B提出一個有效要求這個觀念的一個部分是，A有權威以“要求”的方式與B相聯系，這種方式（1）B可能不想要或不會選擇，（2）A因此具有辯護，不論B是否想要或是否選擇，并且（3）A沒有相關權威就不會具有辯護。

三、傳達第二人稱理由總是預設了，被傳達者能夠合理接受這些理由（已經作為它們基礎的權威關系）。因此，盡管第二人稱理由經常被傳達給某個處于某種更具體的規范性關系中的人，被傳達者可以更恰當地被設想為一個正好位于規范性關系中的人。第二人稱辯護因此最終總是向另一個作為自由和理性的人的辯護。這里有兩個要點。第一點來自第一個前提，即第二人稱傳達預設了被傳達者能夠合理接受被傳達的理由，以及作為它們基礎的權威關系。行動者按照一個理由，能夠自由和理性地規定自己的唯一方式，是接受這個理由并據此行動。行動者能夠接受第二人稱理由的唯一方式，是接受作為它的基礎的權威關系。

第二點是，傳達者必須也預設，被傳達者作為自由和理性人，能夠被期望接受這些東西，因此也預設，雖然第二人稱理由經常導致更具體的規范性關系，那個理由可以更恰當地被設想為，被傳達給了一個正好位于聲稱的規范性關系中的人。中士預設她傳達的士兵實際接受她的權威，這是不夠的。除非他合理地接受它，否則這個士兵就不能通過中士意圖提供給他的理由，自由和理性地規定他自己。他自己是一名士兵，或者他實際上接受中士對他的權威，這與他是否合理地接受這個地位是無關的。相反，這取決于他作為一個理性人，是否應該接受這個一般的規范性關系，并且因此接受中士的權威，如果他處于士兵的地位。

重要的是，第三個前提特別關注的是第二人稱理由。不論實踐理性是否一般地受制于任何理性接受或動機的測試，[420](#_420_15)都存在特殊的理由認為，第二人稱理由必須歸于第二人稱傳達和責任之間的關系。我們此前已經注意到加里·沃森的這個觀點，即認定某人在道德上負責，包含了這些作為“道德傳達”的限制的預設（1987：264—265）。但是費希特分析表明，道德傳達和一般的第二人稱傳達之間在這方面沒有相關的區別。任何第二人稱傳達，都意圖開啟一段被傳達者對傳達者負責的關系。費希特分析的教益在于，第二人稱理由總是最終被傳達給作為自由和理性人的行動者。所以，只有傳達者能夠預設，她的被傳達者能夠合理接受理由，并在他自己的慎思中按照理由規定他自己，傳達者才能夠可理解地認定被傳達者有責任按照第二人稱傳達的指導行動。因此，即使第二人稱理由經常產生更具體的規范性關系，它們總是最終被傳達給一個正好處于那個具體的聲稱的規范性關系中的人。具體關系是否實際上對于被傳達者是規范性的，它是否是一個他真正有責任服從其具體化形式的關系，這些取決于他是否能夠作為理性人，也就是從他和他的被傳達者作為自由和理性人分享的視角出發，接受這個關系。

當我們傳達第二人稱理由，并認為被傳達者有責任服從時，我們承諾了這個預設，即當他們不服從而又缺乏辯解理由時，他們就是反應態度的恰當對象，因此是值得譴責的。但是，甚至當反應態度涉及某個特定的人的視角時（比如在怨恨中受傷害一方的視角，或者在內疚中做錯事的人的視角），它們也總是涉及任何具有第二人稱能力的人的被一般化的或不偏不倚的視角。具體說來，譴責不是像從某個具體觀點被感受到的；相反，它隱含地傳達了像是來自任何自由和理性人的視角的要求。因此，在傳達任何要求和認為被傳達者負責時，傳達者承諾了他與他的被傳達者單純作為具有第二人稱能力的人共同具有的在譴責和認定責任中傳達要求的權威。

我們有時提出最后這一點的一個引論，我們說，認為某人有責任服從一個要求，就是承諾了這個預設，即我們的命令的被傳達者能夠認為她自己有責任服從這個要求。為了做到這點，她必須能夠從她和我們能夠共享的視角（一般化的具有第二人稱能力的人的視角）出發對自己提出要求。因此，在預設她能夠做到這點時，傳達者承諾了這個視角的權威。

四、傳達一個要求總是預設了以下兩者的區別：一方面是以合法的（在第二人稱上得到辯護）的方式與某人發生指令性的（“要求性的”）聯系，以此方式將他作為自由和理性人來尊重；另一方面是非法地強迫他。前兩段對第三個前提的評論已經斷言了，第二人稱傳達總是使我們承諾了傳達者和被傳達者作為具有第二人稱能力的人的共同權威，它用來認定我們自己和彼此有責任服從能夠從這個視角得到授權的任何要求。這已經是一個重要的結果。但是為了使它具有真正的力量，我們需要第二人稱一般地承諾存在某些這樣的要求（因此，通過第三點中的論證，承諾具有第二人稱的行動者有權威認定彼此負有服從這些要求的責任）。

這是第四個前提為我們提供的。在提出或認為任何人負有服從任何類型的要求時，我們總是承諾了這兩者的區別：一方面是以指令的（“要求的”）但是尊重他作為一個自由和理性人的方式，與那個人相聯系；另一方面是完全強迫性地對待他，也就是非法地強迫他，因此沒有將他作為一個自由和理性人尊重。再一次，這是從傳達者視角投射進入一般第二人稱空間的普芬多夫觀點（作為費希特分析的一個后果）。正如斯特勞森所強調的，以反應態度認定某人負責，同時也向他作為具有第二人稱能力的人提出了要求，并以承認他因為具有這個能力而具有權威的方式尊重他（1968：93）。這使我們承諾了這個命題：以要求的方式與某人發生聯系（即使只是通過使某個人成為反應態度的對象），這要求由必需的第二人稱理由提供的保證，也就是說，單純要求行為或試圖從某人那里強迫這個行為是非法的，是對他人作為具有第二人稱能力的人的權威的侵犯。[421](#_421_15)由此我們推出，任何人都有權威提出的一個要求是，他不受制于不能由第二人稱理由辯護的要求（強迫）行為。[422](#_422_15)

由于他沒有服從得到辯護的要求，我們有立場向他采取的與他的關系形式，可以被稱作“懲罰”。[423](#_423_15)那么按照定義，任何第二人稱理由的承擔，都將預設被傳達者沒有服從時要求懲罰的立場。我們從費希特分析得到的是，任何這種傳達最終都是針對另一個作為自由和理性的人。由此可以得出，傳達者承諾了這兩者的區別：一方面是按照（正當地）承認被傳達者作為自由和理性人的方式，對某個人的行為提出合法要求（包括警告對未得到諒解的不服從的懲罰）；另一方面是試圖通過他不想要的那種構成懲罰的選擇的單純威脅，非法地規定他的意志（也就是通過強迫，如果他缺乏相關權威，懲罰的警告就會變成強迫），或者通過某種其他非法手段強加他的意志。[424](#_424_15)

現在我們可能認為，即使比如我們例子里的中士將會承諾，她的要求和懲罰如果沒有權威就會缺乏合法性，但是我們仍然不能推出，他們在侵犯士兵的權威這個意義上將會是非法的。[425](#_425_15)她可能認為，即使她缺乏（霍菲爾德式的主張）權利懲罰士兵——這個權利將會蘊含士兵不能反抗的相應義務，她仍然具有（霍菲爾德式的）自由將她的意志強加給他，包括以構成她得到辯護的懲罰的同樣的惡進行威脅。[426](#_426_14)但是，由于我們在上一段提到的其中一個原因，這不是她從第一人稱視角能夠期待的可能性。為了認定士兵負責，她承諾了尊重他作為具有第二人稱能力的人的權威。因此，她承諾了，任何第二人稱權威（它自身在某種程度上是認定自由和理性行動者負責的立場）必須得到任何人能夠由于具有第二人稱能力而具有的第二人稱權威的補充。

從前提三我們能夠更直接地得到這個結論，即任何人都有權威要求她不受制于非第二人稱方式得到辯護的要求；前提三可以表述如下：只有當它能夠被自由和理性行動者本身合理接受時，第二人稱權威才能夠存在。但是為了使這一點成立，必須存在接受的基礎，無論自由和理性的存在者就其自身具有什么利益，這些利益都必須位于這些基礎之中。此外，自由和理性行動者具有不受制于他人的專斷意志的利益，這一點是概念上必然的，因為按照定義，這將是對他們行使自由和理性能動性的干涉。正如這個利益必須位于自由和理性行動者為了接受任何權威性要求而具有的基礎之中一樣，它必然支持這樣一個要求，即作為自由和理性人反對受制于不能這樣得到辯護的要求。再一次，由此我們推出，具有第二人稱能力的行動者有權威要求他們不受制于意志的單純強加，也就是不能在第二人稱上得到辯護的要求（強迫）行為。

五、因此，第二人稱要求的傳達，總是預設了被傳達者作為自由和理性人具有第二人稱權威，因此也預設了傳達者和被傳達者分享的向彼此提出主張的共同權威。為了預設強制或將她的意志強加于被傳達者是非法的，傳達者必須因此預設這將會侵犯她的被傳達者作為自由和理性人的權威。所以，任何第二人稱理由的傳達，必須預設傳達者和被傳達者分享向彼此作為自由和理性人提出要求的（第二人稱）權威。

重要的是要看到，不僅僅是任何恰當和不恰當地對待某個理性人的行為之間的區別，使得我們承諾了共享的第二人稱權威。有人可以接受一種理性治療或訓練，在他沒有合理行動時將“懲罰”作為一種修正來執行。這將會使一個理性訓練者承諾對作為理性人的他人的恰當和不恰當的“修正”之間的區別，但是它不會是我在這里指出的區別，因此它不會使他承認他人具有第二人稱權威。[427](#_427_14)與此類似，柏拉圖在《理想國》中反對特拉西馬庫斯的論證（在對被統治者的恰當與不恰當的關心這個意義上，必須存在正確的規則和不正確的規則的區分）也沒有蘊含這種權威，就像園丁不是必須要假設她種的蔬菜在她沒有好好照料它們時具有針對她的任何主張一樣。正是被理解為傳達第二人稱理由的立場的合法權威的假設，產生了這個預設。

因此，傳達第二人稱理由總是預設了人們的共同基本尊嚴。正如我建議的，如果我們將人的尊嚴理解為由理性和自由的（在第二人稱上）具有能力的行動者的第二人稱權威構成或以此為基礎，那么由前提五通過定義我們可以得出這點[當然，假定人的概念的“法庭的”特征包含責任（第二人稱能力）]（Locke 1975：346）。

七、傳達第二人稱理由總是預設意志自主性（第二人稱能力）。將前提三和前提五（或前提六）結合在一起，我們就得到，任何第二人稱傳達，都預設了被傳達者接受理由和按照理由行動的能力，這些理由最終是基于傳達者和被傳達者作為自由和理性人共享的權威。我們現在回到了我們用第二人稱方式分析康德的“理性事實”時詳細討論過的同一領地。當我們認為人們負責時，我們暗示了，他們在自身內部包含了按照他們應該的那樣行動，這不僅僅是在義務性的其他選項在慎思上對他們開放，或者他們沒有在物理上被阻礙這個意義上，而且也是在他們具有可利用的推理過程這個意義上，通過這個推理過程，他們在原則上已經規定了相關第二人稱理由的有效性，并且被提供了按照它們行動的動機。由于第二人稱理由不是關于后果的，因此我們不需要將特殊的（依賴于對象的）欲求賦予作為我們認定責任目標的那些人。但是我們必須假設，他們單純因為是適宜于第二人稱傳達的理性意志就能夠接近理由的來源，因此能夠接近“獨立于意愿對象的任何特征”的來源。由此可以得出，我們必須假設意志的自主性，也就是，假設意志能夠成為獨立于依賴于對象的欲求或它們的對象的任何后果價值的“關于自身的法則”。正如我在第九章論證的，這是對康德的這個論斷的最有希望的支持路徑，這個論斷是說，絕對命令[一個“形式的”而非“質料的”原則（Kant 1996b：19—31）]的有效性是道德義務可能性的一個必要條件。

此外，如果我們要單純作為適用于第二人稱傳達的理性行動者而對彼此負責，意志自主性就必須是第二人稱能力。推理的必需過程自身，必須是表達并且能夠使我們具體化我們在傳達第二人稱理由和認定彼此負責時預設的共同第二人稱權威的一種推理過程。第十二章將論證，能夠扮演這個角色的，是通過康德的“目的王國”概念解讀的契約論推理——用我們的話來說，就是基于所有具有第二人稱能力的行動者分享的共同（第二人稱）權威的推理形式。粗略來說，當我們向自己施加那些我們認為從我們作為自由和理性行動者共同分享的視角看來可以合理施加于任何人的要求時，我們就認定自己在道德上對他人負有責任。而且我們預設，我們因此認為負有責任的人是這樣一個人：他能夠通過占據這個不偏不倚的第二人稱視角并且發現施加要求于人的意義，而在原則上也接受并向自己施加這些同樣的要求。[428](#_428_14)

## 第十一章　自由與實踐理性

上一章論證了，人的尊嚴和意志自主性，不僅僅像相互性觀點所斷言的那樣相互蘊含，而且它們是由第二人稱觀點所預設的。二者都是第二人稱理由的可能性的先驗條件（或者按照我的稱呼，“規范性恰當條件”）。所以我們必須在傳達任何種類的第二人稱理由時預設它們。

然而，即使這個論證本身成功了，它似乎只具有有限的證明力量，因為它似乎僅僅是擴大了相互性的范圍。什么能夠向我們保證，第二人稱理由的觀念和與之相隨的有效要求、責任以及提出主張和要求的權威觀念自身不是空洞的？即使占據第二人稱立場使我們承諾了平等尊嚴和自主性，但這與以下可能性是一致的，即那個觀點和相關聯的承諾，只不過是在合理性上可以任選的，或者更糟糕，是合理性的幻覺。

本章我將通過將第二人稱理由置于對實踐理性和我們作為理性行動者的自由的更全面理解之中，來回應這個挑戰。通過發展費希特的洞見，我將論證，第二人稱觀點給予我們一個關于自身能動性的視角，使得我們能夠了解理論理性和實踐理性之間的一個根本區別，并因此增進我們對行動理由的理解。如果有人因為某個原因要逃避采取這個視角，她將會因此不能了解，我們采取這個視角的人，從包含這個視角的更全面的觀點出發，能夠確證為理由的那些東西。

不過，在我開始展開這條思考線索之前，我們應該注意到，沒有任何明顯的方式可以完全拒絕以第二人稱方式看待事物。斯特勞森在《自由與怨恨》中的最初論證的力量部分地來自這個事實，即反應態度及其第二人稱預設是人類條件包含的部分，它們在任何實在論的心理學意義上都不是選擇性的。缺乏第二人稱思考和經驗的可承認的人類生活是完全不可想象的，正如斯大林的例子作為一個極端情形幫助確認的那樣。[429](#_429_14)然而，就其自身而言，這只具有有限的哲學重要性。哲學的問題是，我們是否應該以這種方式看待事物。正如休謨在另一語境下注意到的，當我們放下我們的研究時，我們發現自己自然而然地采取這個視角，這并沒有解決我們在做研究時提出的反思的哲學問題（1978：455）。畢竟，哲學反思的能力與反應態度的傾向是同樣獨特的人類能力。

或者再一次，來自另一個自由和理性行動者的費希特式的傳喚，通常將足以使我們以第二人稱方式思考，只要我們考慮如何回應它。[430](#_430_14)但即使我們在接受一個傳喚時不能避免這樣的認可及其伴隨的預設，我們還是能夠從這些東西退后一步，通過反思詢問我們是否應該接受它們。沒有任何東西暗示出，對實踐理性的根本哲學反思必須自身是第二人稱的。

同樣值得注意的是，即使上一章的論證等同于相互性觀點，它也比關于道德和意志自主性的相互性觀點要廣泛得多。所以，即使沒有本章的論證，上一章的論證也可以具有重要的證明力量。關于“道德系統”和以原則或義務為基礎的道德觀，已經有嚴肅的哲學批評，更不用提對道德義務提供普遍絕對理由的主張的拒斥，但是還很少有人嘗試（如果有任何嘗試的話）拒斥或質疑我們已經鑒定出的第二人稱概念的整個范圍。[431](#_431_14)

### 規范性與開放問題：信念與真

在本章我將深化和擴展我在前兩章開始發展的理論理性和實踐理性的對比。實踐理性的問題是我們有理由做什么的問題，而理論理性的問題是我們有理由相信什么的問題，我認為這是沒有爭議的。用費爾曼的話來說，我們能夠說行動的“形式目標”是做任何我們有（規范性）理由去做的事，信念的形式目標是相信任何我們有理由相信的東西。[432](#_432_14)這些形式目標是明確地規范性的（實際上，任何這種形式目標都將是如此）。換言之，我們可以說，按照我們所應該的、得到保證的、適宜的或正確的、得到規范性理由最好支持的（因此在這個意義上按照最好的）等等信念和行動的形式目標去相信和行動。

除了它的形式目標以外，費爾曼還說，信念也具有“實質目標”：（只）相信為真的東西。使得真或只相信真成為信念的實質目標的正是這一點，即滿足實質目標在概念上不同于滿足信念的（明確地規范性的）形式目標——相信我們應該相信的，或者（對于相信而言）得到保證的、適宜的或正確的。“我應該相信什么？”與“什么是真的”是不同的問題。

很顯然，我們應該相信任何我們應該相信的和任何會滿足信念的形式目標的東西，正如很顯然地，我們應該做任何我們應該做的，以及任何會滿足行動的形式目標的事。信念是表象事物所是的方式的心靈狀態，并以正確表象為目標，也就是以表象事物實際所是或只相信真理為目標。因此，從信念的本質可以推出，我們應該只相信為真的東西（或者相對于我們的證據而言最可能為真的東西）。真的信念是正確的，而正確在概念上與為真不同。如果有人提出一個反事實的假設，只是為了看看可以從中得出什么，那么說他的假設是錯誤的或不正確的就是一個糟糕的笑話。不過，假的信念，和假的答案一樣，是錯誤的或不正確的。

信念或行動的規范性理由概念，或者信念或行動是正確的、得到保證的、適宜的、恰當的、契合的等等概念，全都是規范性的概念。摩爾的“開放問題”論證經常被當作關于一個概念是否是規范性的有用的測試（1993：67）。[433](#_433_14)只要我們記住，我們不能推論同一性或屬性的特殊性，而且我們對概念的把握在各種方面也可以是不完美的，我們就能夠把某些問題看起來在概念上是開放的這個事實，視為有不同概念在起作用的指示（Railton 1989：158）。比如，如果一個哲學家使用“善”作為“愉快”的同義詞，我們就能把在沒有概念混淆的情況下問這個問題（“我同意經驗可以是令人愉快的，但這是產生或欲求這個經驗，或者對它采取任何其他特定態度的理由嗎？”）的事實，看作表明了這個哲學家使用的“善”沒有表達一個規范性概念。不過，我們同樣必須小心的是，從表面上具有正確形式的問題是邏輯上閉合的這個事實，我們不能太快地推出相關的概念是一個規范性的概念。因此，可以在沒有概念混淆的情況下問這個問題——“我承認p是真的，但是存在任何相信p的理由嗎？”——是邏輯上不開放的，從這個事實推出真是一個規范性概念，或者甚至推出“p是真的”與“p是我們應該相信的”表達同樣的意思，這將是一個錯誤。關閉問題的不是這些命題有同樣的意義，而是我們此前注意到的與信念概念有關的東西。除非它屬于以只有p我們才把表象p作為目標的表象或關注，我們就完全不能將一種將p表象為或視為真的方式算作是信念p。比如，因為同樣的原因，假設p不同于相信p。

### 規范性與開放問題：行動、欲求和后果價值

我們獲得了關于有理由相信什么這個形式問題的力量，即通過直接考察什么是真的或給予我們的證據中什么最有可能為真。[434](#_434_14)那么，我們接下來要考察一個與我們前兩章簡要討論過的樸素實踐觀點類似的理論觀點的圖景。經驗聲稱具有獨立于事實的次序，并且包含聲稱表象那種次序的信念的傾向。當我們獲得更多經驗時，我們修正我們的表象，目標是更準確地表象事物，只相信為真的東西。使得經驗彼此確認或沖突成為可能的它們的客觀意圖。我看見池塘邊躺著一根看起來是直的棍子，并且注意到，當它被放進池塘時，它看起來就變彎了。也許我最初相信它是彎的。但是隨著我獲得更多關于棍子和池塘的經驗，我得到這個結論，棍子在池塘里仍然是直的；它們只是看起來彎曲了。

按照這個圖景，關于像經驗世界這樣的獨立事實次序的信念的理性形態，是由對那個次序，也就是對世界實際所是的狀態的回應性指導的。當然，不存在對經驗的純粹回應這樣的東西——那是“被給予之迷”（Sellars 1997）。任何能夠對相信什么施加影響的經驗，必須已經被概念化，并且被置于某種理論框架之內。不過，由于同樣的原因，除非關于獨立事實的信念的形態已經包含接受性的要素（在經驗信念中，就是對世界實際所是的回應），否則就很難看出信念形態，至少是關于世界的信念形態，如何能夠理性地進行。

這只不過是我們在第九章遇到的觀點的另一種形式，那個觀點就是，雖然存在各種各樣的自由，即消極自由和積極自由，這一點甚至理論推理者也必須預設，但是看起來沒有任何與康德式的意志自主性類似的東西位于其中。就形成關于獨立事實的信念而言，信念的理由不能獨立于信念對象的屬性被發現。相反，這種理性信念必須由提供它們的對象的那個世界指導。它們必須是由對象指導的，因而是依賴于對象的。[435](#_435_14)

關于實踐理性，問題不是相信什么，而是做什么。不過，存在一種思考實踐觀點的方式——我已經將它稱作樸素的（第一人稱）實踐觀點，根據這種思考方式，它與我們剛才已經描繪的理論理性觀點在形式上類似。再一次，這是摩爾在《倫理學原理》中設想實踐理性的方式。根據《倫理學原理》中的摩爾，存在一個單一的根本倫理概念，即善或內在價值的概念，或者按照摩爾另外的表達，某物按照“為了自身的目的應該存在”的概念（1993：34）。就這個概念而言，任何事物都可以例示它：經驗、對象、關系、事態或者行動。某物在這個意義上具有內在價值，當且僅當它應該存在，或者按照我們可以換種方式闡述的，當且僅當它的存在狀態是應該的。

使得摩爾的內在價值觀念適用于樸素實踐觀點的，是它提供了世界可能狀態的觀念，因此提供了后果價值的觀念。但這意味著，它也提供了一種將行動看作像信念一樣具有實質目標的方式。信念的實質目標，是按照世界實際所是表象世界，而按照摩爾式的圖景，行動的實質目標將會是帶來具有內在價值的后果——世界作為它應該的樣子，只要這是可行的。

實際上，在《倫理學原理》中，摩爾的立場是，帶來有內在價值的后果是行動的形式目標，因為他在書中認為，做我們應該做的這個概念，可以用內在價值的概念和關于可能行動的后果的經驗因果概念來定義。摩爾說，斷言一個給定事實是我們應該做的，“顯然就是斷言更多善或更少惡將存在于世界上，如果它被采納而非某個其他事實被實現。”（77）[436](#_436_14)這宣稱了“我們應該做什么”（換句話說，“什么行動得到規范性理由的最好支持”，“什么是正確的、最有保證的或者最好的行為等等”）和“在行動者可選的行動中，哪個行動將會產生最多內在價值”二者意義之間的同一性。它用明確的工具性術語，刻畫了行動的形式目標。摩爾相信，即使一個行動僅僅因為它是那種行動就具有內在價值，那個行動總體上來講是我們應該做的這個概念，仍然等同于它在行動者所能選擇的所有行動中具有最高工具性價值（這里，工具性價值可以包括，它“帶來”行動被執行這個具有內在價值的狀態）。

對于摩爾來說，內在價值是作為一種存在的價值：“當我們斷言一個事物是善的時候，我們的意思是，它的存在或實在是善的。”（1993：171）因此，一個行動有內在價值的意思是，它的存在或實在是善的。[437](#_437_14)摩爾認為，這暗示了存在理由采取一個行動這個概念，與以下觀念是同一個觀念，即如果這個行為被采取了，那么世界就的確會包含某個內在有價值的存在；一種僅僅因為它所是（或者將會是）而應該存在的世界狀態將會發生。因此，我們可以不夸張地說，對行動理由的這個理解，將它們等同于行動的工具價值——它創造有內在價值后果的能力，也許包括行動自身被執行這個后果。一個行動作為一個行動的價值的概念，因此被等同于這個行動產生作為存在物具有內在價值的事物（也許包括行動自身）和造成僅僅因為它們所是就應該是的后果的能力的概念。

因此在《倫理學原理》中，摩爾認為行動的形式目標是產生內在有價值的后果。不過，摩爾在這點上是錯誤的，正如用他自己給我們的概念工具（即開放問題論證）可以看到的。我們能夠假設這是事實：一個特定行動將會產生最有價值的后果，但仍然可以合理地和融貫地詢問我們是否應該采取那個行動（或者，這個行動是否是得到規范理由最好支持的，是否是最好的行動，等等）。[438](#_438_14)因此，將行動的形式目標等同于它產生具有內在價值后果的能力，不能通過開放問題測試。[439](#_439_14)與此類似，我們能夠否認，一個具有最大內在價值后果的行動是我們應該做的，而不會導致自我矛盾或概念混淆。因此，盡管《倫理學原理》中的摩爾持有相反意見，行動的形式目標不能被等同于帶來具有內在價值的后果。

但是這開放了如下可能性，即帶來具有內在價值的后果可能也是行動的實質目標。也就是說，也許正如精確表象世界實際所是的樣子是信念的實質目標一樣，根據類比，行動也可能因此具有受制于可行性限制，按照世界應該的樣子改變世界的實質目標。此外，正如我已經在過去兩章暗示的，如果我們從行動者具有思考關于要做什么的欲求的樸素（第一人稱）實踐觀點來看，這個想法事實上看起來會是可信的。

與信念一樣，欲求也包括表象。正如對于某個p而言，一個信念總是一個信念p，因此按照類似的哲學圖景，對于某個p而言，一個欲求至少也總是一個欲求p。[440](#_440_14)舉例來說，如果我想要一個巧克力甜筒冰淇淋，我想要的是我吃到這樣一個甜筒。但是信念和欲求在它們的適應方向上不同。信念具有從心靈到世界的適應方向，當它們適應世界時，它們就是正確的；而欲求具有從世界到心靈的適應方向，至少從它們的視角來看，當世界適應它們時，世界就是“正確的”，是它應該的樣子（Anscombe 1957；Platts 1979：256—257；Smith 1994：111—119）。

然而，解讀這個熟悉的觀念需要我們小心進行。我們不應該認為它的意思是，在欲求p因為某種原因使p具有價值或應該存在這個意義上，欲求向世界發出命令。這將會使規范性理由變得廉價，將會從心理學的“是”推出倫理學的“應該”；它也會導致我們不能了解從行動者的觀點出發的欲求的“背景”（Darwall 1983：Pettit and Smith 1990）。相反，正確的觀點是，在欲求p時，行動者將p視為有價值的，視為世界應該成為的狀態。[441](#_441_14)她認為存在規范性理由使p發生。

因此，從樸素的實踐觀點來看，行動者將會認為，她自己有規范性理由引起她的欲求對象，這不是因為她的欲求創造了這些理由，或者是它們的來源，而是因為，在欲求這些對象時，她將它們視為她有理由引起的狀態。從這個觀點出發，可以說行動者從她的欲求和能動性中看出，世界可以怎樣變得更好，她能做什么使之發生。她的欲求似乎提供了一種形式的“實踐經驗”，它類似于在關于世界實際所是要相信什么的推理中起作用的世界的經驗。[442](#_442_14)它們將自己表示為進入作為它們對象的狀態的內在價值，因此進入引起這些事態的規范性理由的一種形式的認知途徑。它們似乎將不會是唯一的進入形式；它們似乎也不是不可改變的。滿意于p，也包含了將p視為某種好的東西或者一種應該的狀態。[443](#_443_14)并且，因為愉快與欲求的不同恰好在于這個事實，即愉快的對象被設想為實際上取得的，而欲求的對象不是被設想為實際的，而僅僅是可能的，因此愉快可能看起來提供了它的對象是有價值的或者應該的更可信的證據。

因此，正如理論推理者將他的經驗視為世界實際所是的方式的證據，并且試圖通過以各種方式對比和擴展他的經驗，來形成最有可能滿足信念的實質目標的信念，所以一個樸素的實踐推理者也同樣將她的實踐經驗、她的欲求和其他類似回應，視為什么樣的世界可能狀態將會是內在善的證據，因此視為世界應該怎樣的證據。在這樣做時，她有效地將行為視為具有一個實質目標（按照世界應該的方式改變世界），這與信念的實質目標類似，即將世界表象為它實際所是的樣子。

如果內在價值的觀念自身是一個規范性概念，那么它能夠包含一個實質目標但卻不包含一個形式目標，這看起來就令人困惑。我們應該采取的行動的概念，不同于一個行動將會帶來最有價值的后果，即世界應該的可能狀態的概念，甚至也不同于一個行為是世界應該的狀態的唯一構成部分的概念。我們不需要擔憂，內在價值是否是明確的規范性概念，或者如果它是規范性概念，那么它具有的究竟是哪一種規范性。[444](#_444_14)不論它可能具有哪種規范性，一個行動將會引起最有價值的后果，這個命題都不等同于也不蘊含行動者（總體上來講）應該采取那個行動的命題，而這對于我們的目的而言就足夠了。不論任何形式的后果主義作為一個規范性論點是否為真，它都顯然不是一個概念真理。[445](#_445_14)

摩爾在《倫理學原理》中說，如果某個事物具有內在價值，它就“應該為其自身而存在”。我們難以看出，如何照字面理解這種“應該存在”或“應該是”的論斷，因為看起來只有能夠被規范性地指導的東西，才能受制于應該，單純的存在和單純能夠存在都不能如此。解讀這些論斷的最自然方式，是將它們理解為斷言某種價值態度（即我們對待可能事態的態度）是得到保證的，比如某種值得欲求的或值得引起的東西。如果我們以這種方式解讀它們（并且作為一個概念問題，假定值得欲求或值得引起對行動者提出了一個規范性主張），那么從一個后果是有價值的這個事實，我們將推出行動者有某種理由實現它。正是另一個方向的含義——在行動者存在一個做某事的理由和存在行動將會實現的一個有內在價值的后果之間——沒有得到概念上的保證。因此，從一個行動將會實現最有價值的后果這個事實，我們不能推出它是總體上來講行動者應該做的。就行動理由或行動者應該做什么的概念而言，可能存在一個不是由后果價值提供的行動理由。

但是再一次，正是由于這個理由，帶來后果的目標能夠被視為關于行動的實質目標。雖然它不能夠成為行動的形式目標，他仍然可以是行動的實質目標。并且再一次，這是從樸素實踐觀點出發，事物看起來的方式。行動的目的似乎是為了帶來有價值的狀態。

### 自由能動性與第二人稱觀點

然而，費希特的論證證明了，我們在第二人稱觀點中對自己的能動性采取的視角向我們表明，這不可能是正確的。當我們從第二人稱視角被傳喚時，我們基于這些假設慎思，即我們是行動者，并且我們作為行動者，能夠按照不是以后果為基礎的理由行動。在接受一個第二人稱傳喚時，我們與另一個作為行動者與我發生聯系的人相聯系，并且必然預設了我的慎思中的共同能動性。我的慎思立場要求我假設，我們都具有類似于理論理性中的自由的一種自由，并且正如費希特所說，由此假設，帶來有價值的后果不可能是行動的實質目標。因為只相信為真的東西是信念的實質目標，我們在心理上就不可能在與它無關的基礎上相信某件事，比如因為相信它是更值得欲求的。如果你在思考是否要相信p，并且推論出，相信p是值得欲求的，那么你就不能以信念p作為你推理的結論（就像如果你認為p更有可能為真而不是為假，你就能夠做到的那樣）。在那些與真有恰當關聯的東西之外的考慮，是信念的錯誤種類理由。如果行動的實質目標是帶來有價值的狀態，那么我們在心理上同樣將不可能在任何其他基礎上決定、意圖或做某件事。其他種類的考慮是行動的錯誤種類理由。但是我們從第二人稱觀點看來不是如此；一個人可以僅僅通過認可你要求他不這么做的權威，而決定不踩你的腳。

此外，在以第二人稱方式慎思時，我不僅僅假設，我的共同慎思者和我都是自由行動者，而且假設，我們因此具有為第二人稱理由奠定基礎的共同第二人稱權威。這里，我再一次遇到與理論推理的一個根本區別。第二人稱實踐權威在關于相信什么的理論推理中，沒有任何明顯的相似物。我當然能夠因為你說某件事如此就相信這件事，但是如果我這樣做，我在我的推理中給予你的第二人稱立場，就是可以被你的認知權威，也就是被你與世界實際的事實的關系挫敗的。[446](#_446_14)然而，當我們占據第二人稱的慎思立場時，我們承認了一種行動理由，一個第二人稱理由，它既不能從任何事態或后果的價值推出，也不能被還原為它們的價值。在這樣做時，我承認了一個根本上第二人稱的實踐立場，它既不依賴于與任何獨立的價值序列的關系，也就是關于世界應該怎樣的無論什么事實，也不能被它們挫敗。

為了更鮮明地看到這點，讓我們首先假設，你正在考慮關于未來的經濟導向應該相信什么，比如經濟是否會在下個季度復蘇。你考察各種各樣的證據，并且形成了它將不會復蘇的信念。然后你告訴我——而我已經相信經濟會反彈。你和我進行佩蒂特和史密斯所說的嚴肅的“理智類型的談話”。在聽我闡述理由的過程中，你開始相信，我的證據在很多方面是有誤導性的，并且即使它沒有誤導性，它還是會被支持經濟在至少未來兩個季度不會復蘇的更好的理由壓倒。但是我堅持己見。我說：“相信我，情況必定會很快好轉。”你是否可能僅僅因為我告訴你將會如此，就相信經濟將會很快改善？[447](#_447_14)也就是說，你是否能夠單純因為我告訴你（或者至少試圖告訴你）它將會改善這個理由，就相信它將會好轉？你當然可能相信這點，如果你懷疑我的信念可能是回應了某些我也許不能闡明的其他證據，即使我所陳述的理由很弱。甚至如果你認為，因為某種其他理由（比如說因為上帝導致了這點），我在這個問題上的信念比你的信念更可能為真，你也可能相信這點。但是，如果你沒有假設我的信念和世界所是的事實之間的某個這類聯系，你將完全不可能僅僅因為我告你經濟馬上會復蘇這個理由，就相信這點（雖然我當然可能導致你相信它）。為了在關于相信什么的推理中賦予我權威，你必須認為我在我的信念相關的事實的問題上，具有某種（認知的）權威。我對你的信念的主張和你的信念自由，都受到信念的實質目標的限制，即對世界所是的精確表象。

正如我們此前已經注意到的，有一種類型的實踐情形（建議的情形）在結構上與理論的情形等同。事實上，我們可以將它視為理論推理的一個特殊事例，在其中考慮的信念，是關于我們應該相信什么的實踐問題。如果你向我詢問關于下個季度將我的退休金投資在哪里的建議，并且你信任我，那么你賦予我的任何權威將類似地依賴于你賦予我的關于事實的獨立問題，即關于在當前經濟環境下什么是合理投資的問題方面的權威。[448](#_448_14)如果你認為，我在這個問題上沒有認知權威，那么你就不可能以通常的方式，將我的建議視為提供了理由的，也就是當我告訴你應該時給你任何理由認為你應該做某件事。一個建議者對你的推理的主張，以及你將它視為建議的自由，都受到信念的實質目標的限制。在這個例子里，是對行動（非第二人稱的）理由的準確表象，它們作為理由的地位，與一個人將理由提供給另一個人的權威無關。

然而，當某個人傳達第二人稱理由時，一種極端不同的權威和自由就會起作用。[449](#_449_14)改變一下我們熟悉的例子，假設是你的腳踩在我的腳上。如果你承認我有主張讓你挪開你的腳，并且我有權威提出主張，那么你就為我的實踐推理提供了第二人稱立場。你承認你應該挪開你的腳，因為我有權威要求這點，實際上任何人都有權威代表我要求。你因此賦予我的，通過我的主張調節你的行為的權威，在根本上不同于建議者的權威。根據霍布斯的著名區分，它位于“法律”和“命令”一側，而非“建議”一側（1983：XIV.1）。與建議不同，它既不依賴于傳達者與任何自身獨立于傳達者第二人稱權威的事實的認知關系，也不能被它挫敗。在請求（或隱含地要求）你挪開你的腳時，我主張的那種權威是根本上第二人稱的。我假設你和我作為自由和平等人的（預設的）平等立場，如果你承認我的要求，你和我都會預設，你單純因為承認和按照我傳達給你的（或者我們都將道德共同體理解為在我開口之前就已經傳達給你的）要求行動，就能夠挪開你的腳。[450](#_450_14)

這里的關鍵點在于，由于第二人稱理由既不能還原為任何后果的獨立價值，也不能從中推出，因此在假設你能夠根據這個理由行動時，你和我預設了你能夠根據一個理由行動，對這個理由的承認獨立于你對后果的（對象引導的）價值評判，包括這些可能在依賴于對象的欲求中明顯被給予的后果。因為我們認為自己負有按照這些理由的指導行動的責任，我們也必須假設，我們有這么做的動機來源，它僅僅來自使我們首先受制于這些理由的東西。因此，正如我已經論證的，我們預設我們各自意志（作為具有第二人稱能力）的自主性。

由此得出，我們必須從我們獲得對自己的能動性的審慎理解的同一個視角出發，假設意志的自主性。在使一個行動者理解自己的能動性時，我們發現一個從樸素實踐觀點看起來是真的觀點實際是一個幻覺，這個觀點認為，行動具有帶來有價值后果的實質目標。如果行動將帶來有價值的后果作為它的實質目標，那么我們就完全不可能自由地或有意識地背離這個目標行動，正如面對我們視為決定性證據時相信相反的觀點一樣。[451](#_451_14)然而，當我們對作為行動者的彼此提出第二人稱傳喚時，我們共同預設了意志的自主性，并假設了我們能夠自由地用第二人稱理由支配自己，即使我們具有相反的依賴于對象的欲求。

我們應該注意到，這條思考線索支持的假定自由不是冷漠的自由；行動和意志仍然有一個形式的目標。除非行動者有某種行動理由，某種她自己視為采取行動的規范性理由，并且她據此行動因而使它成為她的理由，否則一個行動就不能算作哲學家感興趣的那種特殊意義上的行動。第二人稱慎思使我們看到的只是，行動不能夠具有帶來有價值后果的實質目標。

### 實踐理性的元倫理學：承認理論對建構主義理論

當然，我們能夠從第二人稱觀點退后，并詢問我們是否應該接受我們采取第二人稱觀點時所承諾的預設。但是當我們這么做時，我們不再單純地將樸素實踐觀點的表象當作理所當然的。我們已經獲得了關于我們的能動性本質的復雜認識，它驅散了我們早先的樸素想法。不過，由于同樣的原因，雖然當我們以第二人稱方式慎思時，我們禁不住要假設自主性和平等尊嚴，但沒有任何東西強迫我們在退后并詢問實踐理性的最根本問題時，繼續接受這些假設。

為了進行慎思，我們仍然必須假設，存在某些行動的規范性理由。[452](#_452_14)所以，為了確證第二人稱觀點的預設，我們需要表明的只是，與我們有理由接受其他種類的行動理由一樣，比如那些與深謀遠慮、仁善或其他任何東西相關的理由，我們至少有同樣多的理由接受第二人稱理由。事實是，我們能夠從任何種類的假定理由退開，并融貫地詢問或懷疑，我們當作行動理由的，是否實際上是一個理由。比如，人們經常將這視為理所當然的：對自我利益或行動者自己的福利的考慮，為她提供了行動理由。但是，這是一個實質的規范性論點，而不是一個概念真理。有人可能完全掌握行動理由的概念，但是他十分消沉，以至于懷疑（沒有不融貫或概念混淆）某件事對他會是好的這個事實是他追求這件事的任何理由。[453](#_453_14)對于行動的任何實質理由，我們都可以得出類似的觀點。因此，如果與我們接受其他種類的行動的假定理由一樣，我們有同樣多的理由接受第二人稱理由，這就足夠了。

如果更有野心的話，我們可以試圖表明，按照存在行動的規范性理由的最佳哲學解釋，在第二人稱觀點基礎上，也存在對自主性和第二人稱理由的支持。很明顯，我甚至不能在這里開始嘗試提出一個全面的實踐理性理論。[454](#_454_14)不過，我能夠做的，是簡要指出，按照這兩種廣泛流行的、似乎窮盡整個領域的策略中的任何一種，我們都有好的哲學理由確證第二人稱觀點的預設。

區分主要選擇的一種直觀方式，是考察行動的規范性理由和慎思或能動性的合理性之間的關系。[455](#_455_14)科斯嘉這樣來闡述內在主義要求，她說，“如果實踐理性主張真的要為我們提供行動理由，它們必須能夠為理性人提供動機。”（1986：11；另見Darwall 1983：80—81；Smith 1994：61）但是，哪一項是獨立的變量，是理由，還是人的合理性（或者慎思過程，或者其他）？按照獨立說明，一個人或慎思過程成為理性的，是否是因為這個事實，即真正的規范理由為她提供了動機，或者慎思過程鑒定出了真正的規范理由？或者按照獨立說明，一個考察成為一個規范性理由，是否是因為這個事實，即這個理由會被當作它自身并為一個理性人提供了動機，或者被當作一個理性慎思程序的結果？

卡利提和高特用承認性的理論和建構主義的理論之間的有用區分，標記出了這個差別（1997：4）[我認為這基本上與科斯嘉對實質的實在論和程序的實在論的區分是同一個區分（1996e：36—37）]。根據一個承認性的理論，存在獨立的規范理由事實，并且一個人或慎思程序是否是理性的，取決于她或它是否充分注意到或承認這些事實。相反，建構主義認為，在這個情境下，使某物成為行動的一個規范性理由的是，它會被一個自由和理性行動者當作它自身并為這個行動者提供了動機，或者被當作理性慎思的一個結果。[456](#_456_14)

這不是考察這些相應的元倫理學方法的地方，按照我在這里對它們的定義，它們似乎將會窮盡整個領域。我在本章剩余部分希望做的，是解釋為什么按照任何一種方法，都有好的理由接受這個命題，它就是我在第十章已經論證的，我們必須從第二人稱觀點假設，我們作為自由和理性人具有一種尊嚴，這個尊嚴為真正的第二人稱理由提供了基礎。

### 建構主義與第二人稱觀點

關于實踐理性的建構主義（程序的實在論），明顯是最符合我已經強調的費希特式的實踐理性和理論理性對比精神的元倫理學理論。我們目前為止用來作出區分的術語，不要求建構主義的說明。我已經論證了，費希特式的對比要求關于意志自主性的理論，但是尊嚴和自主性似乎有可能在最深的規范性層面，在更承認性地實在論形而上學框架中得以確立。這些理論與建構主義，特別是那種康德主義的類型，具有更密切的關系，這看起來仍然是沒有爭議的（Korsgaard 1996e；Rawls 1980）。

使得一個人在我們當前的意義上成為一個建構主義者的，不過是她認為規范性理由的存在依賴于理性行動者，或者依賴于某個進行關于理性地做什么的人將會把什么作為理由，以及將會從什么獲得動機。我的核心論斷是，正是行動者或慎思程序的合理性，決定了規范性理由，而非相反。那么在建構主義框架內有爭議的，是如何具體說明必需的理性能動性或理性慎思的理想。當然，已經有各種各種非康德主義版本的具體說明被提出。

但是所有形式的建構主義，都同意拒斥關于樸素實踐觀點的承認的實在論。甚至非康德主義版本的建構主義，也承諾了康德在實踐領域的“哥白尼革命”的這個方面。實踐規范事實不是僅僅“在那里”被承認或者不被承認的。相反，它們“存在的方式”是位于實踐觀點之內，作為實踐推理的預設和承諾。因而，按照定義，建構主義是一個“精致的”觀點（實際上，這對于它的批評者而言是它的一個問題，他們認為，它太精致了，以致它遠離了現實）。

此外，我們可以論證，正如建構主義是最符合前兩章中康德式或費希特式的觀念和論證精神的元倫理學觀點，因此康德主義的建構主義同樣是最符合建構主義精神的。毫不奇怪，最流行的建構主義版本在他們的理性行動者的理想或理性慎思的理想中，建立了自我反思的衡量。[457](#_457_14)按照這些模型，理性慎思涉及到從行動者的實際動機和直觀的規范性理由判斷退后。但是，即使我們將行動者的規范性理由等同于比如她如果被充分告知就將會具有的動機，或者如果被充分告知就會想要為她的實際自我得到的動機，或者某種類似的東西，而不是等同于她的實際動機，我們似乎仍然會將她的底層動機傾向看作一種實踐的“給予”，看作具有默認的規范地位。但是為什么我們應該那樣做？畢竟，我們能夠從任何被提供動機的傾向退后，正如從任何動機退后一樣，并質疑它的規范性資格。如果我們不能將我們的實際動機的規范性地位當作理所當然的，為什么我們應該這樣看待我們被提供動機的底層傾向？

沿著這些線索的思考，使康德主義者區分了意愿的內容和形式，區分了行動的質料原則和形式原則。我們能夠從任何我們實際看到的提供動機的彎曲退后，并且詢問，這個彎曲的對象是否是某種我們有理由或者應該關心、嘗試實現的東西。如果我們拒斥關于我們的依賴于對象的欲求如何通過它們與獨立規范事實的關系獲得規范相關性的承認性的說明，我們看起來就失去了賦予它們默認相關性的理由，這個相關性被康德稱作“質料的實踐原則”，即“預設了欲求官能對象作為意志規定基礎的原則”所要求的（1996a：21—22）。但是，正如康德所說，“除了行動本身與單獨作為意志原則的普遍法則的一致性以外，沒有任何東西被留下。”（1996b：402）[458](#_458_14)

當然，康德不能單純假設自主性。但是有一些因素現在看來集中推薦那個理論。首先，當我們傳達或承認任何（假定的）第二人稱理由時，我們不可避免地預設了它。其次，在建構主義框架內，意志由于它的形式而成為自身的法則，由于前兩個段落提及的理由，這似乎是導向建構主義的哲學沖動一般而言所傾向的東西。再次，我們能夠合并這兩個觀念，并進一步說，我們獲得關于看起來最深入地為建構主義奠定基礎的自主性能動性的自我反思的慎思意識的觀點，是我們預設康德主義意義上的意志自主性的觀點。[459](#_459_14)因此，如果當我們從第二人稱觀點退后時接受的元倫理學理論是建構主義的，那么我們似乎就有好的理由認為，我們在那個觀點下，不可避免作出的關于尊嚴和自主性的假設，將會至少在元倫理學的層面繼續存在，如果說不能得到進一步支持的話。

按照康德主義的建構主義圖景，自主性的理論將自己表達在這個觀點中，即實質的、為理由提供基礎的規范，必須通過一個自身能夠被視為內在于意志的運用的程序，成為可建構的。這要求兩個必須彼此契合的伴隨觀念，即自主意志和建構主義程序。我們關于作為一個自主性意志是什么的觀念，自身必須包括參與相關建構程序的能力，并且我們的相關程序的觀念，必須是能夠在原則上在自主性意志中得到實現的。[460](#_460_14)當然，這是我們在康德的意志自主性和絕對命令的伴隨觀念中發現的，至少當它們在建構主義之內被解讀時。絕對命令程序是一個構造過程，它包含考察從眾多自由和理性人中的一個人的視角出發能夠合理地意愿什么，在這里，成為這樣一個人包括具有采取這個視角的能力。[461](#_461_14)

我們一直在論證，這恰好是我們以第二人稱方式彼此傳達時占據的那個視角，并且，當我們這樣做時，我們承諾了絕對命令的第二人稱版本。（我將在第十二章進一步發展后一個主題。）正如我們在第十章看到的，第二人稱觀點自身預設了意志自主性和一種行動的規范性理由（即第二人稱理由）這兩個相伴隨的觀念，這是我們必須假設作為自由和平等的被傳達者能夠接受的。它也提供了道德義務的具體實質規范地位的觀念，即在相互負責的自由和平等的人們之間，作為對等尊重的中介。[462](#_462_14)正如我在第九章結尾論證的，這能夠通過絕對命令程序的一個解讀提供，絕對命令程序在被設想為平等第二人稱權威的尊嚴中為它奠定了基礎。

此外，康德主義的建構主義能夠導向這些更具體規范和規范性理由的契約主義規范性理論。建構程序不僅僅能在元倫理學層面被用來確證道德律的一般規范性主張（人的尊嚴），而且能夠在規范道德理論基礎上，為我們作為相互負責的自由和理性人承諾服從的特定強制規范提供說明。[463](#_463_14)下一章我將轉向第二人稱觀點如何能夠幫助提供道德義務的契約論說明的根據，按照這種解釋，強制性規范被看作來自從自由和平等人的視角出發的假設性選擇或契約。不論我們是像羅爾斯那樣，用無知之幕背后的選擇來設想這樣一個程序，或者像斯坎倫一樣，用沒有人能夠合理拒絕來設想，還是像托馬斯·希爾已經提議的，設想為具體化平等尊嚴的理想，契約論都提供了一種在道德推理中思考強制性規范的辯護方式，我認為第二人稱觀點能夠為這種道德推理提供更根本的根據（Hill 1989；Rawls 1971：17，111；Scanlon 1998）。[464](#_464_14)

### 承認理論與第二人稱觀點

因而到目前為止，我們已經看到，我們有一些理由認為，我們在第二人稱觀點中承諾的自由和理性行動者的平等尊嚴能夠繼續存在，當我們從那個視角退后，并且按照建構主義者的方式進行元倫理學反思時，它實際上能夠找到進一步的支持。但是我們沒有理由認為，這個現象局限于建構主義。

根據承認性的理論，慎思就是認識到那些考量的問題，這些考慮作為理由，其地位獨立于任何理性慎思的理想。按照我們通常對它的經驗，對某個后果的欲求，涉及看起來好像有某個理由實現這個后果，并且好像我們不知為何與這個規范事實關系友好。如果一個承認性的理論只贊同我們從樸素實踐觀點傾向的倫理直覺和判斷，那么這將要求我們認為，不存在任何第二人稱理由，并且人的尊嚴和意志的自主性都是虛假的觀念。但是，一個承認性的理論絕沒有理由以這種方式限制自己。依賴于對象的欲求，或者摩爾式的直覺，當然沒有窮盡我們的倫理經驗和直覺判斷的范圍。對于我們的目的而言，最重要的是，反應態度也將自己表現為對行動的規范理由的回應，并且在這個例子中，理由是第二人稱的。[465](#_465_14)我們有哪些可能的理由，可以認為我們的依賴于對象的欲求和關于內在價值或可欲求性的判斷，是證據性的或真實的，而對于這樣看待第二人稱理由和第二人稱權威的直覺判斷，我們就沒有這樣的理由？從承認性的視角來看，相比于認為反應態度是關于給予第二人稱權威的第二人稱理由的證據而言，我們沒有更多理由認為，我們的欲求為我們提供了途徑了解后果的規范性理由的存在。

此外，正如我已經論證的，不論傳達第二人稱理由是否總是預設自主性和尊嚴，看起來沒有疑問的是，我們經驗到一些感覺，它們將自己表現為對基于尊嚴的理由，即康德主義的敬重的回應。[466](#_466_14)當奧馬爾·哈提卜對射傷大衛·布盧姆費爾特感到后悔并表達這種后悔時——第一次稱他為“大衛”，難道我們不是必須將奧馬爾解讀為具有一種強烈的情感，覺得他有一種來自大衛的尊嚴的理由不去做他所做的事嗎？[467](#_467_14)與此類似，當一個人受制于另一個人的專斷意志時，這可以通過她對對方的自負的反應性回應，為她提供一種關于她自己的尊嚴的感受。可以肯定的是，我們在索杰納·特魯特在1851年俄亥俄州阿克倫對女性協會的著名演講（《我不是一名女性嗎？》）中能夠聽到類似的話。

當我們具有這種對人（不論是我們自己，還是他人）的承認尊重的情感時，我們似乎被展示了行動的有效理由，這與我們熱切欲求一個后果時的感受一樣鮮明。在缺乏進一步解釋的情況下，我們沒有理由贊同后一種經驗而不贊同前者。所以，這里再一次，當我們退后一步并在元倫理學上進行反思的時候（這一次是按照承認的實在論的方式），我們在第二人稱觀點中承諾的人的尊嚴至少可以繼續存在，而且大概能夠找到其他支持。

為了進行慎思，你我必須預設，存在行動的規范理由。但是存在的是什么行動理由？在這一章，我已經論證了，與接受我們有其他種類的行動理由相比，我們有同樣多的理由，接受基于平等尊嚴的第二人稱理由，并且這些第二人稱理由能夠根據行動理由的主要元倫理學理論得到可信的說明。如果我們必須假設慎思的規范性理由存在，如果我們最好的規范性理由的理論確證了平等第二人稱權威，那么我們出于實踐的目的，至少應該得出這個結論：基于我們共同尊嚴的第二人稱理由是真實存在的。

## 第十二章　契約論基礎

在本書開始和中間幾章，我試圖引出第二人稱觀點和第二人稱理由隱含于我們對道德義務和人的平等尊嚴的理解中的某些方式。在較近的幾章，我已經論證了，我們作為人有立場向彼此提出的要求，產生了有效的行動的規范性理由。[468](#_468_14)但是更具體說來，這些理由要求什么？作為平等的道德人，“我們虧欠彼此”什么？（Scanlon 1998）

最后一章顯然不是試圖回答這個問題的地方。不過，我援引斯坎倫著名的表述，部分是為了暗示，雖然我們不要求回答它，但是我在本書已經發展的論證，自然地導向試圖回答它的一種契約論方法。我已經論斷了，我們從第二人稱觀點承諾了人的尊嚴，而人的尊嚴的根本觀念是作為平等個體的相互責任。這使得我們承諾，通過可以被每一個自由和理性行動者接受，或者不會被任何自由和理性行動者合理反對的原則，來調節我們的行為。當我們試圖通過任何一種第二人稱理由的傳達來認定任何人負有責任時，我們預設了，我們隱含地援引的權威和原則，是我們的被傳達者作為適宜于第二人稱傳達的自由和理性行動者，能夠被期望接受的，或者不能合理拒絕的。

在最后一章，我簡要發展如下觀點，即第二人稱觀點能夠為契約論規范性道德理論提供基礎。契約論者認為，正當原則具有一個獨特的地位，即作為相互尊重關系的中介，這是他們的理論的標志。根據“契約論者的理想”，斯坎倫說，當我們遵守契約論理解的正當原則時，我們認識到“相互承認”或作為平等個體的對等尊重（1998：162）。這是由于兩個不同但有關聯的原因。首先，契約論原則的內容，具體說明了我們對彼此作為平等個體的義務。因此，服從這些原則能夠展現對彼此作為人的尊重——人是不能以某種方式對待而必須以另一些方式對待的。[469](#_469_14)其次，同樣重要的是，契約論也主張，正當原則的形式是對彼此作為平等人的相互尊重。由此，當斯坎倫說，“如果它不被任何沒有人能夠合理拒絕的原則允許”，這個行為就是錯誤的時候，我們應該這樣理解：如果一個行為不被一個沒有人能夠合理拒絕我們認為彼此有責任服從的原則所允許，那么這個行為就是錯誤的。實際上，正是權利與責任的關聯，首先使得“不能合理拒絕”的測試變得恰當。正是因為道德義務展現了一個要求，所以才取決于它的被傳達者不能夠合理拒絕為它提供基礎的原則（再一次，將它作為通過相互責任要求的基礎來拒絕）。一個藝術批評家不需要僅僅因為她批評的藝術家可以合理反駁它的基礎，就撤銷一個批評性判斷。但是當我們在認定彼此負責時提出要求，情況就不是如此。正如我們在第五章看到的（再一次出現在第十章關于康德“理性事實”的討論中），在傳達道德要求時，我們暗示了，存在我們的被傳達者（在第二人稱上）有能力接受和據此自由規定自己的決定性的第二人稱理由。這要求我們否認合理拒絕一個原則的可能性——違背這個原則將是錯誤的。

所以這是相互承認或尊重進入契約論圖景的第二個地方：正當原則在契約論中具有的形式和地位。在認為我們自己有遵守契約論正當原則的相互責任時，我們承認彼此要求尊重的平等立場。

然而，我們可以很好地認為，道德義務具有更廣的范圍，它們的內容超越了我們（首先）僅僅虧欠人的義務。我們中的很多人相信，我們對非理性的人和其他動物，實際上，還有對自然環境都有道德義務，這些義務不能從任何“我們虧欠彼此”的東西中得出，也不能被還原為后者。[470](#_470_14)不過，如果我們認為在這些情況下，道德責任是道德義務包含的一部分，那么我們就必須在這些情況下（也就是，因為原則的形式）也同樣對彼此（作為道德共同體成員）負責。我強烈傾向于認為，道德義務的內容的確具有更廣的范圍，但是我不知道任何不建立在核心第二人稱例子中的責任之上，或者從這種責任擴展出去的，其他有希望確證這些想法的方式。[471](#_471_14)

那么，契約論就其本質，是關注相互責任和尊重的第二人稱關系的。正當原則表達了人們之間的規范性關系，而對這些原則的違背必須在這個背景下理解。如果我錯誤對待了某個人，那么正如斯坎倫指出的，“我與他們的關系已經被這個事實所改變，不論他們做什么”。

他們可以按某種方式報復，或者他們可以原諒我。但是原諒只不過是放棄以一種我們將會得到辯護的行動方式回應一個錯誤的意愿，比如生氣或惡化友好關系。它并不改變已經犯下的錯誤。（272）

因此，根本的契約論道德關系是相互尊重。錯誤行為違背了這種關系；它們未能充分承認人的尊嚴，因此使它受到質疑。它們因而保證了尋求重建相互尊嚴的對等承認的回應，這種回應以一種同時賦予違背者尊重的方式要求他的尊重。[472](#_472_14)

### 契約論的各版本

所有契約論理論的共同點是包含如下觀點：我們作為平等道德人虧欠彼此的道德義務的內容，應該被解釋為，從使得個體作為道德人處于平等地位（因此表達了對人本身的尊重）的視角出發的（假設性的）合同、選擇或“契約”的結果。這個一般的觀點，可以通過各種方式得到發展。正如羅爾斯在《正義論》中所展現的，作為公平的正義，是正義的契約論理論。羅爾斯在那里提出了一個道德權利的理論，即“作為公平的正當性”，它能夠沿著類似的路線被發展。正當原則應該用于個體行為而不是社會基本結構，否則作為公平的正當，就會試圖以類似于更熟悉的正義原則的“衍生”的方式，明確這些原則。有一些同樣的要素：“原初狀態”及其“無知之幕”，從作為在促進各方作為理性和平等人的利益（“首要善”）方面，具有工具合理性的視角出發的，對原則的相互無利害的選擇，等等（Rawls 1971：17，111）。[473](#_473_14)雖然位于原初狀態的各方選擇正義原則，來通告對他們的基本社會結構的公開批評，但我們應該將“作為公平的正當性”中的原則理解為，通告那種不同于道德義務的批評——相互責任。[474](#_474_14)處于原初狀態的各方，選擇人們被認為有責任服從的原則。

斯坎倫的版本在三個重要方面不同于“作為公平的正當性”。它沒有利用像無知之幕這樣的任何信息限制。它的推導依賴于“合理的”公開道德觀念，而不是（受到恰當限制的）“理性”接受或拒斥（理性標準獨立于道德標準）。它的程序標準或參照點是，沒有人能夠合理地拒斥一個候選原則，與任何人都能夠或將會理性地或合理地選擇或接受一個原則相反。

我們不需要在此考察契約論的這些形式或其他形式的相對優點。[475](#_475_14)我在本章的目標是論證契約論方法的共同之處，即我們相互負有責任通過能夠（在某種恰當的意義上）被每一個平等的道德人接受的原則調節我們自己，這一點自身能夠建立在第二人稱觀點基礎上，并且能夠從這個觀點得到最好的理解。或者換個方式表達這個觀點：弄清楚我們通過平等尊嚴承諾的道德原則的內容的最有希望的方式，就是通過某種版本的契約論。

### 契約論與絕對命令

因為最清楚地位于契約論背后的觀點來自康德這位哲學家，我們以簡略勾劃康德倫理學中在人道公式[“這樣行動，總是將你自己或其他人的人格中的人道，同時作為一個目的，而不僅僅是作為一個手段”（Kant 1996b：429）]中起作用的人的尊嚴和在絕對命令的其他公式中起作用的人的尊嚴的關系作為開始，這可能會有幫助。人們就其本質具有尊嚴，這使得將他們（或他們中的人道或理性）僅僅作為手段對待成為一種侵犯。正如卡姆（1989，1992）和內格爾（1995）已經表述的，它們是“不可侵犯的”：不能僅僅作為手段對待的存在。但是，什么是將一個人或那個人中的人道或理性僅僅作為手段來對待呢？

得到廣泛承認的是，存在一些錯誤對待他人的方式（比如各種形式的欺騙、操縱和強迫），它們僅僅是工具性地對待一個人的理性（Korsgaard 1996b；Wood 1999：124—132）。但是，在什么時候利用某個人的理性或人道，成為僅僅作為手段使用它？回想一下，通過威脅進行強制，與通過警告一個得到保證的懲罰，認為某個人負責之間的對比——它在第十章的論證中起到了核心作用。在一種意義上，威脅被傳達給一個人的理性，或者一個有理性的人。畢竟，威脅是通過被威脅的人的實踐推理起作用的。但是這僅僅意味著，它們的目標是人的理性。然而，威脅并不在我們在本書關注的意義上對一個人進行傳達；實際上，威脅不需要在任何明顯的意義上對一個人進行傳達。通過一種完全不包含交流的方式，比如通過在鏡子里看到一把槍指著他，被威脅的人了解到某種行為的可能后果，這對于威脅而言就足夠了。然而，當某個人傳達一個第二人稱要求時，他意圖傳達向（我已經論證了，意圖尊重）另一個作為自由和理性行動者的人。

任何有效的第二人稱理由必須不僅僅能夠以威脅被“傳達”給一個人的理性的方式，被傳達給自由和理性的人本身，而且能夠被傳達給某個理性且具有規范性立場的人。作為傳達基礎的（第二人稱）理由和權威關系，必須能夠被其他自由和理性人接受，這是傳達的一個預設。因此，如果它向另一個平等的人提出了要求，那么另一個人必須將會理性地贊同，或者不能合理地拒絕，這個人們被認為有責任服從的要求。正如斯坎倫對關于我們的道德義務的推理的理解一樣，第二人稱推理本質上是對彼此的辯護。

再一次，假設一個自由和民主的共和國的民兵部隊中的一名中士，命令一名士兵做十個俯臥撐，并且她告訴這名士兵，如果他不服從，就會被關禁閉。[476](#_476_14)這樣一個傳達，在根本上不同于一個單純的威脅。[477](#_477_14)如果中士不具備她的權威，而是單純用同樣一種惡作為威脅，那么這就會變成純粹和完全的強迫，變成將一個人或他的理性僅僅作為手段使用。此外，正如我們在第十章看到的，在認為士兵負有服從的責任時，中士自己必須預設這個區別。正如我們也已經看到的，只有她能夠也預設士兵作為一個自由和理性行動者，能夠被期望接受她的權威和賦予她的命令規范性力量的原則，她才能夠可理解地假設這點。這是將責任與理性接受的測試，或者沒有合理拒絕的測試相連接的東西。在試圖以第二人稱方式認為另一個人負責時，我們意圖將他作為自由和理性人來傳達。為了向某個自由和理性的人提出一個要求，我們必須預設，這個人能夠用同一個要求自由地規定自己，那個要求是他作為自由和理性人能夠接受，或者不能合理拒絕，因而能夠向他自己提出的要求。對人們的尊嚴的尊重，因此就與認為我們自己有責任服從自由和理性人本身將會接受，或者不能合理拒絕的，賦予要求以權威的原則連接起來。

在我看來，這是連接人道公式與其他更經常與契約論關聯的絕對命令公式（按照恰當理解的目的王國公式和普遍法則公式）的東西。康德說，“目的王國”或領域的觀念，是“理性存在通過共同法則的系統聯合”的觀念。

因為所有理性存在者都服從這個法則：每個人都將他自己和所有其他人絕不僅僅作為手段，而總是同時作為自身的目的來對待。但是從這里，通過共同客觀法則發展出理性存在者的系統聯合。（1996b：433）

這暗示了目的王國公式：“每個理性存在者都必須這樣行動，好像由于他的準則，他總是普遍目的王國的一個立法成員。”（Kant 1996c：438）

契約論是對這種根本的康德主義理論的一種解讀。當我們在康德主義論斷中加入在第十章指導我們的東西時，即尊嚴是一個人用來“從所有其他理性存在者那里要求對他自己的尊重”的第二人稱權威，那么我們就得出，“目的王國”就是由那些認為自己相互負有服從他們作為自由和理性人能夠接受或不能拒絕的，因此會向自己提出的要求的平等、自由和理性行動者組成的共同體（1996d：434—435）。因此，只有當他們能夠期望每個人作為自由和理性人都會接受一個要求，或者沒有人能夠合理拒絕它，人們才能夠向彼此提出某個具體要求。這意味著，只有他們能夠期望每個人作為自由和理性人，都會接受或不能合理拒絕，人們被認為負有服從具體說明那個要求的原則，他們才能提出要求。

正如我們首先在第四章和第五章注意到的，道德責任的觀念總是帶來道德共同體這個伴隨的觀念，后者也隱含在道德義務和人的尊嚴的觀念中。我們從道德共同體平等成員的視角出發提出道德要求，并且認定我們自己和彼此負有責任。在使我們自己相互負責時，我們作為道德共同體的執行法則和強制法則的平等成員起作用。但是目的王國公式以另一種根本方式帶來道德共同體的觀念：每個人都好像自己是目的王國的“立法成員”那樣引導自己的行為。我們不僅僅在執行和強制道德法則（不論它的內容如何）方面，而且在“確定”它的內容方面都具有平等立場。至于契約論，我認為最有希望的解讀康德觀念的方式，不是通過實際的人對道德法則的任何實際規定，而是通過法則由某種將各方置于平等的人的地位的假設的、理想化的合同過程規定這一點。那么，當人們認為自己和彼此負有服從強制原則的責任時——這些原則會被所有自由和理性人本身合理接受，或者不會被任何人合理拒絕，也就是從一個在這些方面平等對待各方的假設性視角出發（比如在關于個體化差別的無知之幕背后）——他們就作為道德共同體和目的王國的平等立法和執法成員起作用。由于這個理由，康德將這些具體說明我們能夠向每個自由和理性人提出要求的原則稱作“共同法則”。它們滿足了盧梭所說的引起一種聯合形式的著名公式，“通過它，每個人，盡管與所有人聯合，但仍然只是服從他自己。”（1997：49—50）

那么，目的王國公式本質上不同于普遍法則公式表達的意思，即“僅僅根據你通過它能夠同時意愿它成為一個普遍法則（或者自然的普遍法則）的行為準則行動。”（Kant 1996b：421）按照狹義的解讀，普遍法則公式是說，按照某個你自己不能意愿（選擇、接受）它成為普遍法則的準則或原則行動，這是道德上不可接受的。按照這樣的解讀，它并沒有談論任何關于其他人必須能夠接受或者不能夠拒絕什么的問題。相反，帕菲特（2004）所說的，“康德的契約論公式”要求“我們應該按照每個人能夠合理選擇的原則行動”，這看起來顯然更符合目的王國公式的精神。

我在第九章和第十章論證了，我們應該將康德主義框架中最基本的觀念看作被設想為平等的基本第二人稱權威的人的尊嚴。按照我的理解，契約論公式是發展或進一步具體說明這個觀念的一種方式。[478](#_478_14)如果我們將人道公式當作根本的，那么我們就能夠沿著同樣的線索思考康德主義框架——用目的王國公式解讀人道公式，然后再用人道公式解讀普遍法則公式。這為我們提供了一種統一絕對命令的所有公式的方式，正如康德清楚明確地想要做的（1996b：436）。根本的觀念是，通過認定我們自己和彼此有責任服從那些我們和他們能夠意愿（或不能合理拒絕）為普遍法則的原則，我們將理性本質（不論是我們自己的，或者是他人的）當作自身的目的來對待。不過，相關的意愿必須是某種類型的，從一個特定視角出發的。比如，如果我（或任何人）不能夠意愿某個原則普遍地支配行為的原因，是某種特有的利益（它既不是基于我作為自由和平等的理性人所具有的利益，也不能被這種利益支持），那么這也是對候選道德原則的錯誤種類的反駁。[479](#_479_14)與此類似，自主性公式認為，我們要用“作為提出普遍法則的意志的每個理性存在的意志的觀念”來約束我們的行為（1996b：432，另見434，438，440）。這里再一次，看起來清楚的是，我們應該將自主性公式看作是受到目的王國公式支配的。那么一般而言，目的王國公式，作為絕對命令的最明顯的契約論版本，似乎也是它的最根本的“程序”版本。這個程序觀念，反過來又基于我們從第二人稱觀點承諾的最根本觀念：人道公式和自由和理性人的平等尊嚴。

### 契約論中理性接受或合理拒斥的基礎

作為相互負責的自由和理性人組成的道德共同體的理想，也能夠為契約論程序之內的論證提供基礎，即通過個體作為其成員具有的利益。這也許在小托馬斯·E.希爾的“康德式建構主義”版本中最為明顯，這個版本包含比羅爾斯的定義更寬松的無知之幕，它也考察了當理想的立法者試圖更準確地具體說明人的平等尊嚴時，他們能夠接受什么原則。即使羅爾斯關于原初狀態中“理性”選擇的標準是工具主義和道德上中立的，它也被用于各方的“根本目標”的觀念，這個目標賦予他們作為相互負責的自由和理性人在運用他們的“兩種道德力量”時具有的“最高階的利益”以特權，這兩種力量就是他們關于正義感的能力（或者，在“作為公平的正當”中認為他們自己和彼此負有道德責任）和他們“形成、修訂和理性地追求善的觀念”的能力（Rawls 1980：525）。

斯坎倫更少關心為合理接受或拒絕的基礎提供統一說明，但是他確實說過，“被視為相關的理由的范圍”來自各方“發現其他共享這個目標的人不能夠合理拒絕的原則”的目標（1998：192；另見Kumar 2003）。用我自己的話來說，這個被共享的目標如果被充分說明，就是去發現那些關心根據平等尊重相互負責地生活的自由和理性人不能夠合理拒絕的原則。我們難以看出，除了自由和理性的人們在根據與他人的相互尊重開展自我引導的生活時，能夠假定具有的利益以外（也就是某種象在運用羅爾斯所說的“道德力量”時具有的最高階的利益），還有什么是與之相關的。[480](#_480_14)因此，不論契約論方法按照哪一種方式被具體發展，相互負責的自由和理性人的觀念（我們從第二人稱觀點承諾了它）都能夠在它之內被訴諸，以幫助評判道德義務的候選原則是否能夠被理性地接受或合理地拒絕。一個自然的例子是我們在第十章的論證中訴諸的，免于他人專斷指令的利益。這在費希特的權利原則[“我必須在所有情況下將外在于我的自由存在承認為自由存在，也就是我必須通過他在自由的可能性概念限制我的自由”（2000：49）]和康德的“正當的普遍原則”[“一個行動是正當的，如果根據一個普遍法則它能夠與每個人的自由共存，或者如果按照它的準則，每個人的選擇自由能與每個人根據普遍法則的自由共存”（1996c：230）]中是明顯的。

### 契約論與規則后果主義

為了幫助鞏固這些觀點，我們可以考察帕菲特（2004）最近的這個論斷：“康德主義的契約論”蘊含了規則后果主義，后者的觀點是，我們應該服從那些對它們的普遍接受會帶來最佳后果的原則。再一次，康德主義的契約論認為，“我們應該按照每個人都能夠合理選擇的原則行動”。由于我們熟悉的后果主義的理由，康德主義的契約論排除了行為后果主義。從契約論的選擇的觀點來看，有關的后果是（在實踐推理中和通過相互責任）對一個原則的普遍接受帶來的那些后果。并且后果主義者廣泛接受，當每個人都接受行為后果主義之外的原則，并在人際關系中通過這些原則調節自己，整體而言事情最有可能變得更好。[481](#_481_14)畢竟，那是密爾的規則功利主義正義理論的理由。

帕菲特實際上并沒有宣稱，合理性要求我們選擇那些接受它們將會使事情在總體上變得最好的原則（事實上也就是規則后果主義的選擇）。非常粗略地來說，他論斷的是，合理性總是允許選擇導向按照不偏不倚的考慮最佳后果的任何東西，在這個情況下，合理性允許每個人選擇那些對它們的接受將會是最優的原則，也就是規則后果主義要求服從的那些原則。

我們不需要擔憂帕菲特論證的細節，因為我們所掌握的已經能夠使我們形成一個契約論的回應。這個論證的主要問題在于，它忽視了正當原則按照一個契約理論所具有的形式，也就是它們通過相互責任在產生相互尊重方面的作用。契約論者一般而言能夠認可不偏不倚的由后果給予的理由的存在，她也能夠以不威脅到任何她承諾的東西的方式，出于論證的目的同意，一個個體犧牲自我利益以便促進不偏不倚的更好的后果，這可以是理性的。但是，與這點一致的是，她仍然能夠否認，這樣一種后果排序自身，為道德義務或權利的原則提供了正確類型的理由。正當原則不單純是個人選擇的標準；它們也解釋了我們有立場通過認定彼此負責向彼此要求什么。因此，為了成為保證一個正當原則的正確種類理由，一個考量必須與我們從第二人稱觀點出發，作為獨立、相互負責、自由和理性人組成的共同體的成員有資格預設的利益相關。

當然，這是將斯特勞森觀點應用在規則后果主義和契約論爭論中。后果的可欲求性本身，是為道德責任的主張，因此也是為道德義務的主張奠定基礎的錯誤種類理由。然而，帕菲特提到的選擇的基礎不是這么粗糙的。它沒有提議用直接的后果主義推理替代我們在責任實踐中運用的原則。相反，與密爾在《功利主義》第五章一樣，它提議將后果的可欲求性當作關于原則在這些實踐中應用的恰當性測試。[482](#_482_14)但是正如我此前已經注意到的，這看起來只不過是拖延了問題：某個人要求某件事的權威，如何能夠從他能這么做的可欲求性中推出？再一次，這看起來是第二人稱責任的錯誤種類理由，不僅僅是對于個別的情形，對于建立相關的實踐自身也是如此。它最多能夠奠定基礎的是能夠要求某件事的欲求，而不是任何要求或責任的實踐本身。那么，規范后果主義的問題在于，它試圖從錯誤種類的理由推出正當原則。

盡管如此，契約論仍然可以在純粹形式的意義上被表象為一種規則后果主義。假設我們考察一下羅爾斯式的契約論版本，它包含在無知之幕背后進行的原則選擇。并且假設我們接受豪爾沙尼（1978）和羅爾斯的很多批評者的論證，認為各方可以合理地假設，他們具有同等的可能性成為任何人（一旦無知之幕被揭開）。[483](#_483_14)這樣，由于我們已經討論過的理由，如果由此我們推出，各方應該選擇將會最大化他們“實際的”“無知之幕以外”的功用（這些功用由他們將會具有的不論何種偏好定義），這將是一個錯誤。相反，羅爾斯的觀點是，我們將某些偏好和利益，即他們按照相互責任和尊重開展自我引導的生活的“最高階的利益”歸予各方，并且認為，各方將被理解為，從促進這些被歸予的偏好的觀點出發，在受制于無知之幕的情況下，作出關于原則的理性選擇。

但是，如果我們允許各方假設，他們有同等的可能性成為任何人，那么他們選擇那些對它們的接受將會最大化這些被歸予的偏好的平均滿足，即當相關功利衡量不是按照實際偏好定義，而是按照各方作為目的王國成員（作為相互負責的自由和理性人）具有的被歸予的偏好定義時，將會最大化平均功利的原則，這種選擇為什么不會是理性的呢？這樣一個選擇看起來將會最大化各方預想的功利，因此從他們的觀點看來具有工具合理性。[484](#_484_14)我看不出契約論者有任何深層的理由拒絕這個提議。正如一旦我們區分了依賴于對象的欲求和依賴于原則的欲求，我們就能在信念或欲求心理學中容納自主的、相互負責的行為，而不用承認康德主義道德心理學家需要關心的任何東西；同樣，康德式的契約論者似乎也可以承認，她的觀點在純粹形式的意義上是規則后果主義的一個版本，而不用放棄任何具有根本理論重要性的東西。[485](#_485_14)由于相關利益自身不能獨立于第二人稱責任的觀念被定義，并且只要契約論框架最終依賴于平等的第二人稱權威，任何形式的這種純粹形式的后果主義就不需要冒險單純從后果的可欲求性（即基于錯誤種類的理由）獲得權威。[486](#_486_14)

對于契約論者而言，最要緊的是我們從第二人稱觀點出發承諾的東西，即自由和理性人的平等尊嚴和相互責任。這既為一般的正當原則的契約論說明提供了基礎，也形成了應用于不同契約論說明中的理性選擇和合理拒斥的具體解讀。

### 公開性的作用與原則

權利與相互責任的關聯也解釋了，為什么它本質上涉及可以公開明確表達的原則，而比如美德理想這樣的其他道德倫理標準則不涉及這些。[487](#_487_14)正當和錯誤的標準就它們的本質而言，建立在公開期望和我們對彼此得到辯護的期望之上。因此它們必須能夠被公開表達和理解。[488](#_488_14)認為人們對那些其應用要求某種特殊感受能力的標準負責，如果這種能力是普通道德行動者不能被假設具有的，或者不能通過普通行動者能夠理解的方式被闡述的，這將會是不合理的。按照這種方式，道德正當的標準是以我們一般理解的法則為模型的一個道德“法則”。

值得注意的是，這個觀點甚至在功利主義傳統中也起到重要作用，雖然它經常與其他觀點相沖突。再一次，契約論的關注規則或原則的特征可以補充它對原則的最深層的（不以后果為基礎的）辯護，這是契約論的一個優勢。密爾認為正當和錯誤本質上涉及道德責任，這個觀點已經是本書反復重現的一個主題。更少被人理解或甚至更少被人知道的是，邊沁關于功利原則的主要論證也來自他認為正當的道德原則在公共指導性批判中起到的作用。[489](#_489_14)邊沁（1962）論證說，為了起到這個作用，所有原則必須能夠在某個“外在基礎”或“外部標準”之上被公開提出；他用“外在基礎”或“外部標準”意指某個支持我們能夠被期望接受但不需要已經接受（或者分享它形成的感性能力）的原則的理由。這個論證出現在他對他認為拒絕了這個限制的很多倫理哲學的批評中間，不論它們支持道德感、理性直觀、常識或者任何其他東西。

關于正當和錯誤標準的各種已經形成的系統，它們全都由如此眾多的避免訴諸任何外在標準的義務的設置構成。（Bentham 1962：8）

邊沁論證說，任何這樣的理論都有失于單純“說服讀者將作者的情感或意見自身作為理由接受”（1962：9）。邊沁關注的不是像乞求問題這樣的某種單純理智的錯誤。

所有這些思考和論證方式的共同危害在于，它們作為遮掩、借口和滋養服務于專制；如果不是實踐上的專制，也是專制的傾向：

當借口和權力被提供時，就非常易于顯示在實踐中。（1962：9n）[490](#_490_14)

相信，由此可以得出，“合理的”表達了一個第二人稱概念。）所以在論證第二人稱觀點的預設確證了人的平等尊嚴時，我也已經論證了這些預設確證了合理性的規范性。

相反，邊沁的擔憂在于，提出缺乏外部標準的正當原則，這等同于強迫。這是向他人提出它們不能合理被期望接受的要求。邊沁關于功利原則的支持理由是，它能被毫無爭議地應用，因為它借助經驗上可確定的事實，并且它能被期望提供動機，因為它關注人類動機的“兩個支配者”——愉快和痛苦。[491](#_491_12)

這條線索出現在邊沁那里可能有些出乎意料，因為它將功利原則建立在對公共指令性（“要求性”）對話的限制和基于特殊自由基礎的實踐之上，而非相反。但是邊沁清楚表明這正是他的意圖（至少在這個論證中）。他說，“道德情感”是否可以“原初地被設想”或者“基于考察和反思……在功利觀點之外的基礎上被實際上堅持和辯護”，他對此既不知道也不關心。“相比而言，要緊的不是它們如何被決定”。但是，是否“正當的要點（正當原則）能夠通過一個人將自己傳達給一個共同體，而在任何其他基礎上得到恰當辯護”，這是一個“實踐的問題”，對這個問題的答案“與任何其他問題的答案一樣重要”（1962：9n）。

### 確證合理性

按照羅爾斯和斯坎倫的使用，“合理的”表達了與“理性的”或“規范性理由”不同的概念；它指那些與我們作為平等自由和理性人有立場向彼此提出的主張有特殊關聯的假定的規范性理由。回想一下羅爾斯式的格言：人是“自我產生有效主張的來源”（Rawls 1980：546）。（我正如我在第一章簡略提到的，斯坎倫將確證道德權威的問題，理解為解釋“正當和錯誤對于其他價值的優先性”，或者解釋它們的特殊“重要性”的問題（Scanlon 1998：146，147）。在他最初的論文中，斯坎倫（1982）采納這個觀點，即契約論道德的“動機基礎”是按照能夠向他人辯護的欲求行動。不過，在《我們虧欠彼此什么》中，斯坎倫采取了不同的方式，這主要是因為他不相信欲求能夠為任何類型的行動理由提供基礎。[492](#_492_12)他在那里論證，行動理由基于欲求，這遠非事實，更接近真相的說法是，欲求通常是回應明顯的理由。在“被引導的注意力的意義上”，欲求包含將我們的注意力“持續引導向這些考慮，它們將自己表示為有利于”我們所欲求的東西（因此，有利于對它的欲求）（Scanlon 1998：39—41）。

斯坎倫最近關于正當優先性的論證包含了我們在此不能充分考察的復雜性。[493](#_493_12)不過，它的基礎是斯坎倫所說的與他人處于相互承認的關系中的“價值”和“吸引力”，既包括作為其自身，也包括作為像友誼這種有價值的關系的不可消除的方面（1998：158—168）。正是這個價值為我們提供了（按照推諉責任的方式，包含了）“與他人共同生活的理由，條件是他們不能夠合理地拒絕，因為他們也被這個理想提供了動機”，“我們有理由關心哪些行動是正當的和錯誤的問題。”（154）[494](#_494_12)斯坎倫把這比作密爾在《功利主義》中的立場，即正當依據或標準由總體最大幸福提供，道德“懲罰”（密爾用來指使得關于正當的考慮給予我們理由的東西的術語）是“與我們的同類被造物在社會中聯合的欲求”（Mill 1998：ch.3；Scanlon 1998：154）。粗略來說，對于密爾而言，正是因為生活在與他人的聯合中的欲求，使得對正當的考慮（它們自身間接地以一般幸福為基礎）為我們提供了行動的理由。與此類似，對于斯坎倫而言，正是因為我們認為在相互承認和尊嚴的條件下與他人一起生活所具有的價值或吸引力，使得對正當的考量（以及與此相關的對什么是合理的考量）對于我們來說才是提供理由的和實際上具有優先性的。

不過，密爾的立場存在一個問題，它將會影響任何與密爾的立場過分相似的契約論立場。正如我們在本書從始至終已經看到的，欲求的考量對于建立道德義務和正當（第二人稱）理由的基礎而言，不過是錯誤種類的理由。由此，如果我們具有的與他人處于相互承認關系的理由，僅僅是我們這么做是值得欲求的（要么是不偏不倚的，要么是從我們自己的觀點來看），那么不論這些理由可以變得多么重要，它們都不能為道德正當的特殊（第二人稱）理由提供基礎。再一次，它們最多能夠提供基礎的，是成為這樣以便承認道德主張有效性的欲求；它們自身不能給我們提供任何理由接受或承認道德主張。

這里實際上存在兩個問題，它們分別與我已經論證的相互聯系的道德義務的各個方面有關：一方面是道德義務的（聲稱的）至上或優越性，另一方面是它與相互責任的關系。[495](#_495_12)第一個問題是，從對我們而言將正當的考量看作具有對于其他價值（包括值得欲求的東西）的優先性將是值得欲求的，我們難以看出如何能夠推出這些考量實際上具有這種優先性。第二個問題是（對斯特勞森觀點的另一個反思），我們難以看出，我們以相互責任為條件與彼此相聯系的可欲求性，如何可能為我們具有相互責任這個特殊的第二人稱主張提供基礎。

為了使按照相互尊重的方式彼此聯系的價值，以正確的方式與我們在這類關系中訴諸的理由相關聯，我們必須將這個方面看作其自身是自由和理性人的平等尊嚴所要求的。我已經論證了，正是這一點構成了契約論程序最深層的根據基礎，并且它是我們從第二人稱觀點所承諾的。我們具有的與他人以尊重的方式聯系的理由，不僅僅是它在某種方面對我們而言是值得欲求的，不論這種可欲求性是個別的或不偏不倚的，而是人的純粹和單純尊嚴和他們具有平等的第二人稱立場（這是當我們以第二人稱方式向傳達時承諾要接受的東西）。[496](#_496_12)我已經論證了，在預設這點時，我們必須預設，我們有立場作為自由和理性的人向彼此提出主張，這意味著我們不能將彼此僅僅作為手段來對待，也意味著我們對彼此負有不如此行為的責任。

正是已經總是隱含在第二人稱傳達中的對等承認，使我們進入了合理性和向彼此辯護的空間。考察兩個樸素的行動者A和B，他們以他們對后果的可欲求性（按照這些在他們的欲求和其他實踐經驗中被給予的那樣）的相應評價為基礎進行第一人稱推理。比如，假設A和B都欲求同一個蘋果，并且分別將他們對蘋果的欲求當作擁有這個蘋果對他們確實是一件好事的證據。這時，A和B都不會將對方的欲求、意志或能動性看作他的理由的來源，而且都不會以這種方式看待他們自己的意志和能動性。從這個樸素的視角出發，他們的能動性和意志都被有意地“背景化了”（Pettit and Smith 1990）。對于這兩個人而言，呈現在前面的是他們各自欲求對象的可欲求性，按照在他們欲求的影響下在他們看起來的樣子。對于A來說：我（A）擁有這個蘋果將會是好的（值得欲求的）。對于B來說：我（B）擁有這個蘋果將會是好的（值得欲求的）。

假設這時A試圖通過表達他的欲求，為B提供一個理由讓他（A）獲得那個蘋果，他說，他（A）擁有那個蘋果將會是一個有價值的后果，一個應該被引起的狀態（注意，就他能夠了解的，B擁有蘋果不是如此）。這很可能不會成功，因為從B的視角出發，在她看來，關于A擁有那個蘋果沒有任何可說的，而一切都是關于她（B）擁有那個蘋果的。B可能沒有理由相信A的判斷，因為從B的視角來看，A的判斷看起來可能不過是虛幻的，純粹是對A的欲求的表達。A的任何這種為B提供理由的嘗試將會在結構上類似于理論的理由給予。只有B有某個理由認為，A的判斷和它意圖表象的規范性世界之間存在某種作為證據的關系，這才能夠成功。

不過，A的欲求的表達同時可以使B在賦予她自己的欲求的出現特殊關注時產生猶豫。從第一人稱視角來看，僅僅得到與基于更多知識的欲求一并到來的進一步出現修正，而沒有受到其他人的欲求和意志挑戰，B能夠很容易贊揚她明顯通過她自己的欲求獲得的通往理由的認知途徑。但是現在她發現，A的欲求在他看來提供了通往理由的路徑，這不比B的欲求為她提供的更少。

可以肯定的是，存在一個能夠在（表面上）以后果為基礎的理由空間之內進行的A和B對話的方式，A或B能夠通過同情的關注開始關心對方，并且將對方的福利（因此將對方擁有那個蘋果）看作一件好事。或者，他們可以開始認為，對方的實踐經驗和欲求，與他們自己的實踐經驗和欲求一樣，是值得欲求的后果的證據。不過，任何這些理由只能夠表明，為什么擁有蘋果對于A或B或者兩個人，在總體上或部分地是一件好事。他不能表明，為什么每一方都有對那個蘋果的合理主張（全部的或部分的），也不能因此表明，為什么任何對那個蘋果的特定欲求可以是合理的。[497](#_497_12)具體來說，抽離了像邊際效應遞減這樣的現象，就沒有任何東西將會建議平分那個蘋果。對于每一方具有任何道德義務（即使是暫時的）賦予對方的利益（或者，實際上，他自己的利益）任何重量這個觀點，當然就沒有任何位置。

現在假設A提出了某種對于那個蘋果的主張（或者對蘋果的一部分，或者獲得蘋果的機會），并將它以第二人稱方式傳達給B。不論A的主張的基礎是什么，A由此預設了與B的第二人稱關系。A預設了傳達他提出的具體主張的立場，不論是以什么為基礎，因此預設了向另一個人提出主張的第二人稱權威。如果B僅僅通過公開地在他們之間給予它考量而接受這個主張，那么B就隱含地認可了A的第二人稱權威，即使她通過反思拒絕A的具體主張。但是同樣，在向B傳達他的主張時，A必須同時預設B的第二人稱權威。最后，在認可一個來自A的主張或第二人稱傳喚時，B也必須認可，并在她的實踐推理中預設，她自己作為一個自由和理性行動者的第二人稱權威。

在對第二人稱觀點的對等承認中，傳達者和被傳達者同樣承諾了他們作為自由和理性人的相互責任，并且這使他們承諾了向彼此提供辯護的要求，至少是在他們的相互責任范圍之內。他們的對等傳達也使他們雙方都承諾了他們傳達的任何要求的合理性限制；他們必須能夠期望他們的被傳達者接受，或者不會合理地拒絕他們作為自由和理性人，并且根據它們作為獨立和相互負責（具有第二人稱能力）的行動者的利益的要求。它使他們雙方都承諾，不將任何他們不準備從他們作為自由和理性人的共同觀點出發施加給自己的要求施加于對方。

因此，第二人稱觀點確證了合理性，因而為契約論的道德理論提供了基礎。通過預設人的平等尊嚴，它使我們承諾了契約論最深入的觀念：相互負責的自由和理性人的共同體。[498](#_498_12)通過這樣做，它為我們提供了正確種類的理由，服從那些產生相互負責的平等個體之間的尊重的原則。

# 參考文獻

Adams,Robert. 1999.Finite and Infinite Goods.New York：Oxford University Press.

Alexander,Richard D. 1987.The Biology of Moral Systems.New York：Aldine de Gruyter.

Allen,Karen,Jim Blascovich,and Wendy B. Mendes.2001.“Cardiovascular Reactivity and the Presence of Pets,Friends,and Spouses：The Truth about Cats and Dogs.”Psychosomatic Medicine 63：727—739.

Allison,Henry. 1986.“Morality and Freedom：Kant's Reciprocity Thesis.”Philosophical Review 95：393—425.

Anderson,Elizabeth. 1999.“What Is the Point of Equality?”Ethics 109：287—337.——2000.“Beyond Homo Economicus：New Developments in Theories of Social Norms.”Philosophy Public Affairs 29：170—200.

Anscombe,G. E.M.1957.Intention.Oxford：Basil Blackwell.

——.1958.“Modern Moral Philosophy.”Philosophy 33：1—19.

Aristotle. 1980.The Nicomachean Ethics,ed.David Ross.New York：Oxford University Press.

Arpaly,Nomy. 2003.Unprincipled Virtue.Oxford：Oxford University Press.

Austin,J. L.1975.How to Do Things with Words.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Axelrod,Robert. 1984.The Evolution of Cooperation.New York：Basic Books.

Bagnoli,Carla. 2003.“Respect and Loving Attention.”Canadian Journal of Philosophy 33：483—516.

Baier,Annette. 1991.A Progress of the Sentiments.Cambridge,MA：Harvard University Press.

——.1993.“Moralism and Cruelty：Refections on Hume and Kant.”Ethics 103：436—457.

Baier,Kurt. 1966.“Moral Obligation.”American Philosophical Quarterly 3：210—226.

Baron-Cohen,Simon,A. Leslie,and U.Frith.1985.“Does the Autistic Child Have a‘Theory of Mind'?”Cognition 21：37—46.

Barry,Brian,and Russell Hardin,eds. 1982.Rational Man and Irrational Society.Beverly Hills,CA：Sage Publications.

Ben-Ner,Avner,and Louis Putterman,eds. 1998.Economics,Values,and Organization.Cambridge：Cambridge University Press.

Bennett,Jonathan. 1980.“Accountability，”in Philosophical Subjects,ed.Zak Van Stratten.Oxford：Clarendon Press.

Bentham,Jeremy. 1962.Introduction to the Principles of Morals and Legislation,in

The Works of Jeremy Bentham,ed. J.Bowring.New York：Russell&Russell.Blackburn,Simon.1995.“Practical Tortoise Raising.”Mind 104：695—711.Blumenfeld,Laura.2000.Revenge：A Story of Hope.New York：Simon Schuster.Bohman,James.2000.“The Importance of the Second Person：Interpretation，

Practical Knowledge,and Normative Attitudes，”in Empathy and Agency,ed.

Hans Herbert K?gler and Karsten R.Stueber.Boulder,CO：Westview Press.Bond,E.J.1983.Reason and Value.Cambridge：Cambridge University Press.Brand-Ballard,Jeffrey.2004.“Contractualism and Deontic Restrictions.”Ethics

114：269—300.

Brandt,Richard. 1965.“Towards a Credible Form of Utilitarianism，”in Morality and the Language of Conduct,ed.Hector-Neri Casta?eda and George Nakhnikian.Detroit,MI：Wayne State University Press.

——.1979.A Theory of the Good and the Right.Oxford：Oxford University Press.Bratman,Michael.1992.“Shared Cooperative Activity.”Philosophical Review 101：327—341.

——.1993.“Shared Intention.”Ethics 104：97—113.

Bricke,John. 1996.Mind and Morality：An Examination of Hume's Moral Psychology.Oxford：Clarendon Press.

Brink,David O. 1997.“Kantian Rationalism：Inescapability,Authority,and Supremacy，”in Ethics and Practical Reason,ed.Garrett Cullity and Berys Gaut.Oxford：Clarendon Press.

Broome,John. 1999.“Normative Requirements.”Ratio 12：398—419.

Brosnan,Sarah F.，and Frans B. M.de Waal.2003.“Monkeys Reject Unequal Pay.”Nature 425（2003）：297—299.

Buber,Martin. 1965.The Knowledge of Man：Selected Essays,ed.Maurice Friedman.New York：Harper&Row.

——.1970.I and Thou,trans.Walter Kaufman.New York：Touchstone,Simon&Schuster.

Burge,Tyler. 1993.“Content Preservation.”Philosophical Review 102：457—488.

Buss,Sarah. 1999a.“Appearing Respectful：The Moral Signifcance of Manners.”Ethics 109：795—826.

——.1999b.“Respect for Persons.”Canadian Journal of Philosophy 29：517—550.

Butler,Bishop Joseph. 1900.The Works of Joseph Butler,ed.J.H.Bernard.2 vols.London：Macmillan.

——.1983.Five Sermons,ed.Stephen Darwall.Indianapolis：Hackett Publishing Co.

Carroll,Lewis. 1895.“What the Tortoise Said to Achilles.”Mind 4：278—280.

Chafe,William. 1980.Civilities and Civil Rights.New York：Oxford University Press.

Coady,C. A.J.1992.Testimony：A Philosophical Study.Oxford：Oxford University Press.

Cohon,Rachel. 1997.“Hume's Difficulty with the Virtue of Honesty.”Hume Studies 23：91—112.

Corwin,Miles. 1982.“Icy Killer's Life Steeped in Violence.”Los Angeles Times,May 16.

Cranor,Carl. 1975.“Toward a Theory of Respect for Persons.”AmericanPhilosophical Quarterly 12：309—319.

Cudworth,Ralph.～1670.Manuscripts on freedom of the will.British Library，

Additional Manuscripts,nos. 4978—4982.

——.1996.A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality,ed.Sarah Hutton.Cambridge：Cambridge University Press.

Cullity,Garrett,and Berys Gaut. 1977.Introduction to Ethics and Practical Reason,ed.Gailett Cullity and Berys Gaut.Oxford：Oxford University Press.

Dancy,Jonathan. 1993.Moral Reasons.Oxford：Blackwell.

——.2000.Practical Reality.Oxford：Oxford University Press.

——.2001.“Moral Particularism.”Stanford Encyclopedia of Philosophy（http：//plato.stanford.edu/）.

——.2004.Ethics without Principles.Oxford：Oxford University Press.

D'Arms,Justin,and Daniel Jacobson. 2000a.“The Moralistic Fallacy：On the‘Appropriateness'of Emotions.”Philosophy and Phenomenological Research 61：65—90.

——.2000b.“Sentiment and Value.”Ethics 110：722—748.

Darwall,Stephen. 1974.“Pleasure as Ultimate Good in Sidgwick's Ethics.”Monist 58：475—489.

——.1977.“Two Kinds of Respect.”Ethics 88：36—49.

——.1980.“Is There a Kantian Foundation for Rawlsian Justice?”in John Rawls'Theory of Social Justice,ed.H.G.Blocker and E.Smith.Athens：Ohio University Press.

——.1983.Impartial Reason.Ithaca,NY：Cornell University Press.

——.1985.“Kantian Practical Reason Defended.”Ethics 96：89—99.

——.1986a.“Agent-Centered Restrictions from the Inside Out.”Philosophical Studies 50：291—319.

——.1986b.“Rational Agent,Rational Act.”Philosophical Topics 14：33—57.

——.1987.“Abolishing Morality.”Synthese 72（1987）：71—89.

——.1990.“Autonomist Internalism and the Justification of Morals.”Nous 24：257—268.

——.1992.“Internalism and Agency.”Philosophical Perspectives 6：155—174.

——.1994.“Hume and the Invention of Utilitarianism，”in Hume and Hume'sConnexions,ed.M.A.Stewart and J.Wright.Edinburgh：Edinburgh University Press.

——.1995a.The British Moralists and the Internal“Ought”：1640—1740.Cambridge：Cambridge University Press.

——.1995b.“Human Morality's Authority.”Philosophy and Phenomenological Research 55：941—948.

——.1997.“Reasons,Motives,and the Demands of Morality：An Introduction，”in Moral Discourse and Practice,ed.Stephen Darwall,Allan Gibbard,and Peter Railton.New York：Oxford University Press.

——.1998.“Empathy,Sympathy,Care.”Philosophical Studies 89：261—282.

——.1999a.“The Inventions of Autonomy.”European Journal of Philosophy 7：339—350.

——.1999b.“Sympathetic Liberalism.”Philosophy&Public Affairs 28：139—164.

——.2001.“Because I Want It.”Social Philosophy&Policy 18：129—153.——.2002a.Contractarianism/Contractualism.Oxford：Blackwell.

——.2002b.Welfare and Rational Care.Princeton,NJ：Princeton University Press.

——.2003a.“Autonomy in Modern Natural Law，”in New Essays on the History of Autonomy,ed.Larry Krasnoff and Natalie Brender.Cambridge：Cambridge University Press.

——.2003b.“Moore,Normativity,and Intrinsic Value.”Ethics 113：468—489.

——.2004a.“Equal Dignity in Adam Smith.”Adam Smith Review 1：129—134.

——.2004b.“Respect and the Second-Person Standpoint.”Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 78：43—59.

——.2005.“Fichte and the Second-Person Standpoint.”International Yearbook of German Idealism 3：91—113.

——.2006.“Contractualism,Root and Branch：A Review Essay.”Philosophy&Public Affairs 34（2006）：193—214.

——.Unpublished.“How Is Moorean Value Related to Reasons for Attitudes?”Darwall,Stephen,Allan Gibbard,and Peter Railton.1997.“Toward Fin de Siècle Ethics：Some Trends，”in Moral Discourse and Practice,ed.Stephen Darwall， ；Allan Gibbard,and Peter Railton.New York：Oxford University Press.

Davidson,Donald. 1980.“Actions,Reasons,and Causes，”in Essays on Actions and Events.Oxford：Clarendon Press.

——.2001.“The Second Person，”in Subjective,Intersubjective,Objective.Oxford：Clarendon Press.

Davies,Martin,and Tony Stone. 1995.Psychology：The Theory of Mind Debate.Oxford：Blackwell.

Deigh,John. 1983.“Shame and Self-Esteem：A Critique.”Ethics 93：225—245.

——.1995.“Empathy and Universalizability.”Ethics 105：743—763.

Dewey,John. 1998a.“The Moral Self，”in The Essential Dewey,vol.2，Ethics Logic,Psychology,ed.Larry A.Hickman and Thomas M.Alexander.Bloomington：Indiana University Press.

——.1998b.“Three Independent Factors in Morals，”in The Essential Dewey,vol.2，Ethics Logic,Psychology,ed.Larry A.Hickman and Thomas M.Alexander.Bloomington：Indiana University Press.

Dillon,Robin S.，ed. 1995.Dignity,Character,and Self-Respect.New York：Routledge.

——.1997.“Self-Respect：Moral,Emotional,Political.”Ethics 107：226—249.

——.2004.“Kant on Arrogance and Self-Respect，”in Setting the Moral Compass：Essays by Women Philosophers,ed.Cheshire Calhoun.New York：Oxford University Press.

Downie,R. S.，and Elizabeth Telfer.1970.Respect for Persons.New York：Schocken.

Dummett,Michael. 1990.“The Source of the Concept of Truth”in Meaning and Method：Essays in Honour of Hilary Putnam,ed.，George Boolos.Cambridge：Cambridge University Press.

Dworkin,Gerald. 1988.The Theory and Practice of Autonomy.Cambridge：Cambridge University Press.

Dylan,Bob. 2004.Lyrics：1962—2001.New York：Simon&Schuster.

Ekman,Paul,Maureen O'Sullivan,and Mark G. Frank.1999.“A Few Can Catch a Liar.”Psychological Science 10：263—266.

Emmons,Robert A.，and Michael E. McCullough.2003.“Counting Blessingsversus Burdens：An Experimental Investigation of Gratitude and Subjective Well-Being in Daily Life.”Journal of Personality and Social Psychology 84：377—389.

Enoch,David. Forthcoming.“An Outline of an Argument for Robust Metanormative Realism，”in Oxford Studies in Metaethics,vol.2，ed.Russ Shafer-Landau.Oxford：Oxford University Press.

Ewing,A. C.1939.“A Suggested Non-Naturalistic Analysis of Good.”Mind 48：1—22.

Falk,W. D.1953.“Goading and Guiding.”Mind 62：145—171.

——.1986.“Fact,Value,and Nonnatural Predication，”in Ought,Reasons,and Morality.Ithaca,NY：Cornell University Press.

Fehr,Ernst,and Simon G?chter.2002.“Altruistic Punishment in Humans.”Nature 415：137—140.

Fehr,Ernst,and Bettina Rockenbach. 2003.“Detrimental Effects of Sanctions on Human Altruism.”Nature 422：137—140.

Fehr,Ernest,and Klaus M. Schmidt.1999.“A Theory of Fairness,Competition,and Cooperation.”Quarterly Journal of Economics 114：817—868.

Feinberg,Joel. 1980.“The Nature and Value of Rights，”in Rights,Justice,and the Bounds of Liberty.Princeton,NJ：Princeton University Press.

Fichte,Johann Gottlieb. 2000.Foundations of Natural Right,ed.Frederick Neuhouser,trans.Michael Bauer.Cambridge：Cambridge University Press.

Fleischacker,Samuel. 2004a.On Adam Smith's Wealth of Nations：A Philosophical Companion.Princeton,NJ：Princeton University Press.

——.2004b.A Short History of Distributive Justice.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Foley,Richard. 1994.“Egoism in Epistemology，”in Socializing Epistemology：The Social Dimensions of Knowledge,ed.Frederick F.Schmitt.Lanham,MD：Rowman&Littlefeld.

Foot,Philippa. 1972.“Morality as a System of Hypothetical Imperatives.”Philosophical Review 81：305—316.

Frank,Robert. 1988.Passions within Reason：The Strategic Role of the Emotions.New York：W.W.Norton.

Frankena,William. 1992.“Sidgwick and the History of Ethical Dualism，”in Essays

on Henry Sidgwick,ed. Bart Schultz.Cambridge：Cambridge University Press.Freeman,Samuel.1991.“Contractualism,Moral Motivation,and Practical Reason.”

Journal of Philosophy 88：281—303.

Gauthier,David. 1979.“David Hume,Contractarian.”Philosophical Review 88：3—38.

——.1986.Morals by Agreement.Oxford：Clarendon Press.

——.1992.“Artifcial Virtues and the Sensible Knave.”Hume Studies 18：401—428.

Gewirth,Alan. 1978.Reason and Morality.Chicago：University of Chicago Press.

Gibbard,Allan. 1990.Wise Choices,Apt Feelings.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Gilbert,Margaret. 1990.“Walking Together：A Paradigmatic Social Phenomenon.”Midwest Studies in Philosophy 15：1—14.

——.1996a.“Is an Agreement an Exchange of Promises?”in Living Together：Rationality,Sociality,and Obligation.Lanham,MD：Rowman&Littlefeld.

——.1996b.Living Together：Rationality,Sociality,and Obligation.Lanham,MD：Rowman&Littlefeld.

Goffman,Erving. 1961.Asylums：Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates.Chicago：Aldine.

Goldman,Alvin I. 1989.“Interpretation Psychologized.”Mind and Language 4：161—185.

——.1992.“In Defense of the Simulation Theory.”Mind and Language 7：104—119.

Goldsmith,Oliver. 1901.The Vicar of Wakefeld.Chicago：Scott,Foresman and Co.Good,Erica.1999.“To Tell the Truth,It's Awfully Hard to Spot a Liar.”New York Times,May 11.

Gordon,Robert M. 1986.“Folk Psychology as Simulation.”Mind and Language 1：158—171.

——.1992.“The Simulation Theory：Objections and Misconceptions.”Mind and Language 7：11—34.

Greenspan,P. S.1975.“Conditional Oughts and Hypothetical Imperatives，”Journalof Philosophy 72：259—276.

——.1992.“Subjective Guilt and Responsibility.”Mind 101：287—303.

Grotius,Hugo. 1925.The Law of War and Peace,trans.Francis W.Kelsey.New York：Carnegie Endowment for International Peace.

Haakonssen,Knud. 1981.The Science of a Legislator.Cambridge：Cambridge University Press.

Habermas,Jürgen.1990.Moral Consciousness and Communicative Action,trans.Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen,intro.Thomas McCarthy.Cambridge,MA：MIT Press.

Hampton,Jean. 1998.The Authority of Reason.Cambridge：Cambridge University Press.

Hare,R. M.1971.“Wanting：Some Pitfalls，”in Agent,Action,and Reason,ed.Robert Binkley,Richard Bronaugh,and Ausonio Marras.Toronto：University of Toronto Press.

——.1981.Moral Thinking：Its Level,Methods,and Point.Oxford：Oxford University Press.

——.1993.“Could Kant Have Been a Utilitarian?”in Kant and Critique：New Essays in Honor of W.H.Werkmeister.Dordrecht：Kluwer Academic Publishers.

Hare,Robert D. 1993.Without Conscience：The Disturbing World of the Psychopaths among Us.New York：The Guilford Press.

Harman,Gilbert. 1977.The Nature of Morality：An Introduction to Ethics.New York：Oxford University Press.

Harsanyi,John C. 1978.“Bayesian Decision Theory and Utilitarian Ethics.”The American Economic Review 68：223—228.

Hart,H. L.A.1961.The Concept of Law.Oxford：Clarendon Press.

——.1965.“Are There Any Natural Rights?”Philosophical Review 64：175—191.

——.1990.“Commands and Authoritative Legal Reasons，”in Authority,ed.Joseph Raz.New York：New York University Press.

Hartley,Christie. 2005.“Justice for All：Constructing an Inclusive Contractualism.”Ph.D.diss.，University of Michigan-Ann Arbor.

Hearne,Vicki. 1986.Adam's Task：Calling Animals by Name.New York：Knopf,distributed by Random House.

Hegel,Georg Wilhelm Friedrich. 1977.Phenomenology of Spirit,trans.A.V.Miller.Oxford：Oxford University Press.

——.1991.Elements of the Philosophy of Right,ed.Allen W.Wood and Hugh B.Nisbett.Cambridge：Cambridge University Press.

Henrich,Joseph. 2000.“Does Culture Matter in Economic Behavior?Ultimate Game Bargaining among the Machiguenga of the Peruvian Amazon.”American Economics Review 90：973—979.

——.2001.“In Search of Homo Economicus：Behavioral Experiments in Fifteen Small-Scale Societies.”American Economics Review 91：73—78.

Herman,Barbara. 1996.The Practice of Moral Judgment.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Hill,Thomas E.，Jr. 1980.“Humanity as an End in Itself.”Ethics 91：84—99.

——.1985.“Kant's Argument for the Rationality of Moral Conduct.”Pacific Philosophical Quarterly 66：3—23.

——.1989.“Kantian Constructivism in Ethical Theory.”Ethics 99：752—770.

——.1997.“Respect for Humanity，”in The Tanner Lectures on Human Values,vol.18，ed.Grethe B.Peterson.Salt Lake City：University of Utah Press.

——.1998.“Respect for Persons，”in Routledge Encyclopedia for Philosophy,vol.8，ed.Edward Craig.London：Routledge，284.

Hinchman,Edward S. 2000.“Trust and Reason.”Ph.D.diss.，University of Michigan.

——.2005.“Telling as Inviting to Trust.”Philosophy and Phenomenological Research 70：562—587.

Hobbes,Thomas. 1983.De Cive：The English Version,Entitled in the First Edition,Philosophical Rudiments Concerning Government and Society,ed.And trans.Howard Warrender.Oxford：Clarendon Press.

——.1994.Leviathan,ed.Edwin Curley.Indianapolis：Hackett Publishing Co.

Hoffman,Martin L. 2000.Empathy and Moral Development.Cambridge：Cambridge University Press.

Hohfeld,Wesley Newcomb. 1923.Fundamental Legal Conceptions,ed.Walter Wheeler Cook.New Haven,CT：Yale University Press.

Honneth,Axel. 1995.The Struggle for Recognition.Cambridge,MA：Polity Press.

Hooker,Brad. 2000.Ideal Code,Real World：A Rule-Consequentialist Theory of Morality.Oxford：Oxford University Press.

Horney,Karen. 1970.Neurosis and Human Growth：The Struggle Toward Self-Realization.New York：W.W.Norton.

Hudson,Stephen D. 1980.“The Nature of Respect.”Social Theory and Practice 6：69—90.

Hume,David. 1978.A Treatise of Human Nature,ed L.A.Selby-Bigge，2nd ed.，rev.P.H.Nidditch.Oxford：Oxford University Press.

——.1985a.An Enquiry Concerning Human Understanding,in Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals,ed.L.A.Selby-Bigge，3rd ed.，rev.P.H.Nidditch.Oxford：Clarendon Press.

——.1985b.An Enquiry Concerning the Principles of Morals,in Enquiries

Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. Imam,Ayesha.2002.Interview with Terry Gross，“Fresh Air，”December 5，2002

（http：//freshair. npr.org/day\_fa.jhtml?display\_day&todayDate\_12/05/2002）.Jefferson,Thomas.1984.Writings.New York：Library of America.

Johnson,Conrad D. 1985.“The Authority of the Moral Agent.”Journal of Philosophy 82：391—413.

——.1991.Moral Legislation：A Legal-Political Model for Indirect Consequentialist Reasoning.Cambridge：Cambridge University Press.

Kahneman,Daniel,and Amos Tversky. 1982.“The Simulation Heuristic，”in Judgment under Uncertainty,ed.D.Kahneman,P.Slovic,and A.Tversky.Cambridge：Cambridge University Press.

Kamm,Frances. 1989.“Harming Some to Save Others.”Philosophical Studies 57：227—260.

——.1992.“Non-Consequentialism,the Person as an End-in-Itself,and the Signifcance of Status.”Philosophy&Public Affairs 21：381—389.

Kant,Immanuel. 1900—.Kant's gesammelte Schriften.Berlin：Georg Reimer,later Walter de Gruyter.

——.1996a.Critique of Practical Reason,in Practical Philosophy,trans.and ed.Mary J.Gregor.Cambridge：Cambridge University Press.Page references are ；to page numbers of the Preussische Akademie edition.

——.1996b.Groundwork of the Metaphysics of Morals,in Practical Philosophy.References are to page numbers of the Preussische Akademie edition.

——.1996c.Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right,in The Metaphysics of Morals,in Practical Philosophy.References are to page numbers of the Preussische Akademie edition.

——.1996d.Metaphysical First Principles of the Doctrine of Virtue,in The Metaphysics of Morals,in Practical Philosophy.References are to page numbers of the Preussische Akademie edition.

——.1996e.The Metaphysics of Morals,in Practical Philosophy.References are to page numbers of the Preussische Akademie edition.

——.1996f.Practical Philosophy,trans.and ed.Mary J.Gregor.Cambridge：Cambridge University Press.References are to page numbers of the Preussische Akademie edition.

——.1998.The Critique of Pure Reason,trans.and ed.Paul Guyer and Allen W.Wood.Cambridge：Cambridge University Press.References are to page numbers of the Preussische Akademie edition.

——.1999.Religion Within the Boundaries of Mere Reason,ed.Allen W.Wood and George Di Giovanni,foreword Robert Merrihew Adams.Cambridge：Cambridge University Press.

——.2002.Groundwork for the Metaphysics of Morals,ed.Allen Wood.New Haven,CT：Yale University Press.Page references are to page numbers of the Preussische Akademie edition.

Kavka,Gregory. 1995.“The Rationality of Rule-Following：Hobbes'Dispute with the Foole.”Law and Philosophy 14：5—34.

Kennett,Jeanette. 2002.“Autism,Empathy,and Moral Agency.”The Philosophical Quarterly 52：340—357.

Kerstein,Samuel. 2001.“Korsgaard's Kantian Arguments for the Value of Humanity.”Canadian Journal of Philosophy 31：23—52.

K?gler,Herbert and Karsten R.Stueber.2000.Empathy and Agency：The Problem of Understanding in the Human Sciences.Boulder,CO：Westview Press.

Kohlberg,Lawrence. 1981.Essays on Moral Development.San Francisco：Harper&Row.

Korsgaard,Christine. 1986.“Skepticism about Practical Reason.”Journal of Philosophy 83：5—25.

——.1996a.“Creating the Kingdom of Ends，”in Creating the Kingdom of Ends.Cambridge：Cambridge University Press.

——.1996b.“Kant's Formula of Humanity，”in Creating the Kingdom of Ends.

——.1996c.“Morality and Freedom，”in Creating the Kingdom of Ends.

——.1996d.“The Reasons We Can Share：An Attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Values，”in Creating the Kingdom of Ends.

——.1996e.The Sources of Normativity.Cambridge：Cambridge University Press.

——.1996f.“Two Distinctions in Goodness，”in Creating the Kingdom of Ends.

——.1997.“The Normativity of Instrumental Reason，”in Ethics and Practical Reason,ed.Garrett Cullity and Berys Gaut.Oxford：Oxford University Press.

——.2003.“Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy.”Journal of Philosophical Research 28：99—122.

Kumar,Rahul. 1999.“Defending the Moral Moderate：Contractualism and Common Sense.”Philosophy&Public Affairs 28：275—309.

——.2003.“Reasonable Reasons in Contractualist Moral Argument.”Ethics 114：6—37.

Laurence,Michael. 1997.“Death Be Not Proud，”Bates Magazine.

Leibniz,Gottfried Wilhelm. 1989.Political Writings,ed.Patrick Riley，2nd ed.Cambridge：Cambridge University Press.

Leimar,Olof,and Peter Hammerstein. 2001：“Evolution of Cooperation through Indirect Reciprocity.”Proceedings of the Royal Society of London 268：745—753.

Leiter,Brian. 1995.“Morality in the Pejorative Sense：On the Logic of Nietzsche's Critique of Morality.”British Journal for the History of Philosophy 3：113—145.

——.1997.“Nietzsche and the Morality Critics.”Ethics 107：250—285.

Lévinas,Emmanuel.1969.Totality and Infinity：An Essay on Exteriority,trans.Alphonso Lingis.Pittsburgh：Duquesne University Press.

Lincoln,Abraham. 1989.Speeches and Writings，1832—1858，ed.Don E.Fehrenbacher.New York：Library of America.

Lloyd,Sharon. Forthcoming.Cases in the Law of Nature：The Moral Philosophy of Thomas Hobbes.

Locke,John. 1975.An Essay Concerning Human Understanding,ed.Peter H.Nidditch.Oxford：Oxford University Press.

——.1988.Second Treatise of Government,in Two Treatises of Government,ed.Peter Laslett.Cambridge：Cambridge University Press.

Lotem,Arnon,M. A.Fishman,and L.Stone.1999.“Evolution of Cooperation between Individuals.”Nature 400：226—227.

Lyons,David. 1965.The Forms and Limits of Utilitarianism.Oxford：Clarendon Press.

Mack,Eric. 1976.“Hart on Natural and Contractual Rights.”Philosophical Studies 29：283—285.

Malanowski,Jamie. 2002.“Human,Yes,but No Less a Monster.”New York Times,December 22，sec.2，pp.1，36.

Mansbridge,Jane J.，ed. 1990.Beyond Self-Interest.Chicago：University of Chicago Press.

Margalit,Avishai. 1996.The Decent Society.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Mason,Michelle. 2003.“Contempt as a Moral Attitude.”Ethics 113：234—272.

——.Unpublished.“Shamelessness.”

McDowell,John. 1979.“Virtue and Reason.”Monist 62：331—350.

McNaughton,David,and Piers Rawlings. 1991.“Agent-Relativity and the Doing-Happening Distinction.”Philosophical Studies 63：167—185.

——.1993.“Deontology and Agency.”Monist 76：81—100.

——.1995.“Value and Agent-Relative Reasons.”Utilitas 7：31—47.Melnick,Arthur.2002.“Kant's Formulations of the Categorical Imperative.”Kant-Studien 93：291—308.

Milgram,Stanley. 1974.Obedience to Authority.New York：Harper&Row.

Mill,John Stuart. 1988.The Subjection of Women,ed.Susan Moller Okin.Indianapolis：Hackett Publishing Co.

——.1998.Utilitarianism,ed.Roger Crisp.Oxford：Oxford University Press.

Miller,William I. 1997.The Anatomy of Disgust.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Moore,G. E.1966.Ethics.London：Oxford University Press.

——.1993.Principia Ethica,rev.ed.with the preface to the（projected）2nd ed.and other papers,ed.with an intro.Thomas Baldwin.Cambridge：Cambridge University Press.

Moran,Richard. 2005.“Getting Told,Being Believed.”Philosophers'Imprint 5：5（http：//www.philosophersimprint.org/005005/）.

Morissette,Alanis. 1995.“You Oughta Know.”Milwaukee,WI：MCA Music Publishers,H.Leonard Corp.

Morris,Herbert. 1976.“Guilt and Shame，”in Guilt and Innocence.Berkeley：University of California Press.

Mulgan,Timothy. 2001.The Demands of Consequentialism.Oxford：Oxford University Press.

Murdoch,Iris. 1999.“The Sublime and the Good，”in Existentialists and Mystics,ed.Peter Conrad.New York：Penguin Books.

Murphy,Jeffrie G.，and Jean Hampton. 1988.Forgiveness and Mercy.Cambridge：Cambridge University Press.

Myejes,Meno. 2002.Max.Natural Nylon II；Pathé.

Nagel,Thomas. 1970.The Possibility of Altruism.Oxford：Clarendon Press.

——.1986.The View from Nowhere.New York：Oxford University Press.

——.1995.“Personal Rights and Public Space.”Philosophy&Public Affairs 24：83—107.

Neiman,Susan. 2002.Evil in Modern Thought：An Alternative History of Philosophy.Princeton,NJ：Princeton University Press.

Neufeld,Ephraim,trans. 1951.The Hittite Laws.London：Luzac.

Neuhouser,Fredrick. 1994.“Fichte and the Relationship between Right and Morality，”in Fichte：Historical Contexts/Contemporary Controversies,ed.Daniel Breazeale and Tom Rockmore.Atlantic Highlands,NJ：Humanities Press，158—180.

Nietzsche,Friedrich. 1994.On the Genealogy of Morals,ed.Keith Ansell-Pearson and Carol Diethe.Cambridge：Cambridge University Press.

Nowak,Martin A.，and Karl Sigmund. 1998a.“The Dynamics of Indirect Reciprocity.”Journal of Theoretical Biology 194：561—574.

——.1998b.“Evolution of Indirect Reciprocity by Image Scoring.”Nature 393：573—577.

Nowell-Smith,P. H.1948.“Freewill and Moral Responsibility.”Mind 57：45—61.

Nozick,Robert. 1969.“Coercion，”in Philosophy,Science,and Method,ed.Sidney Morgenbesser,Patrick Suppes,and Morton White.New York：St.Martin's Press.

Oakes,James. 1990.Slavery and Freedom.New York：W.W.Norton.

Olson,Jonas. 2004.“Buck-Passing and the Wrong Kind of Reasons.”The Philosophical Quarterly 54：295—300.

Orbell,John M.，Robyn M. Dawes,and Alphons van de Kragt.1988.“Explaining Discussion-Induced Cooperation.”Journal of Personality and Social Psychology 54：811—819.

——.1990.“Cooperation for the Beneft of Us—Not Me,or My Conscience，”in Beyond Self-Interest,ed.Jane J.Mansbridge.Chicago：University of Chicago Press.

Parft,Derek. 1984.Reasons and Persons.Oxford：Clarendon Press.

——.1997.“Reasons and Motivation.”Aristotelian Society,supp.vol.，71：99—130.

——.2001.“Rationality and Reasons，”in Exploring Practical Philosophy：From Action to Values,ed.Dan Egonsson,Bjo¨n Petersson,Jonas Josefsson,and Toni Ronn?w-Rasmussen.Aldershot：Ashgate Press.

——.2004.“Contractualism，”in Tanner Lectures on Human Values 2004，ed.Grethe Peterson.Salt Lake City：Utah University Press.

Parisoli,Luca. 2001.“Hume and Reid on Promises，”Thèmes,Année 2001（http：//www.philosophiedudroit.org/parisoli，%20hume.htm）.

Pettit,Philip,and Michael Smith. 1990.“Backgrounding Desire.”Philosophical Review 99：565—592.

——.1996.“Freedom in Belief and Desire.”Journal of Philosophy 93：429—449.Plato.1969.The Collected Dialogues of Plato,Including the Letters,ed.Edith

Hamilton and Huntington Cairns. Princeton,NJ：Princeton University Press.Platts,Mark.1979.Ways of Meaning.London：Routledge&Kegan Paul.

Postema,Gerald. 1995.“Morality in the First Person Plural.”Law and Philosophy 14：35—64.

Pound,Roscoe. 1922.An Introduction to the Philosophy of Law.New Haven,CT：Yale University Press.

Price,Richard. 1974（1758）.A Review of the Principal Questions in Morals,ed.D.D.Raphael.Oxford：Clarendon Press.

Prichard,H. A.2002.“Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?”in Moral Writings,ed.Jim McAdam.Oxford：Oxford University Press.

Pufendorf,Samuel. 1934.On the Law of Nature and Nations,trans.C.H.Oldfather and W.A.Oldfather.Oxford：Clarendon Press.

Putnam,Hilary. 2002.“Lévinas and Judaism，”in The Cambridge Companion to Lévinas,ed.Simon Critchley and Robert Bernasconi.Cambridge：Cambridge University Press.

Quinn,Warren. 1991.“Putting Rationality in Its Place，”in Morality and Action.Cambridge：Cambridge University Press.

Rabinowicz,Wlodek,and Toni Ronn?w-Rasmussen.2004.“The Strike of the Demon：On Fitting Pro-Attitudes and Value.”Ethics 114：391—423.

Radzinsky,Edvard. 1997.Stalin.New York：Anchor Books.

Railton,Peter. 1986.“Moral Realism.”Philosophical Review 95：163—207.

——.1989.“Naturalism and Prescriptivity.”Social Philosophy&Policy 7：151—174.

——.1992.“Pluralism,Determinism,and Dilemma.”Ethics 102：720—742.

——.1997.“On the Hypothetical and Non-Hypothetical in Reasoning about Belief and Action，”in Ethics and Practical Reason,ed.Garrett Cullity and Berys Gaut.Oxford：Oxford University Press.

Rawls,John. 1955.“Two Concepts of Rules.”Philosophical Review 64：3—32.

——.1971.A Theory of Justice.Cambridge：MA：Harvard University Press.

——.1980.“Kantian Constructivism in Moral Theory.”Journal of Philosophy 77：515—572.

——.1993.Political Liberalism.New York：Columbia University Press.

——.1999.A Theory of Justice,rev.ed.Cambridge,MA：Harvard UniversityPress.

——.2000.Lectures on the History of Philosophy,ed.Barbara Herman.Cambridge,MA：Harvard University Press.

——.2001.Justice as Fairness：A Restatement,ed.Erin Kelly.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Raz,Joseph. 1972.“Voluntary Obligations and Normative Powers.”Proceedings of the Aristotelian Society 46：79—101.

——.1975.Practical Reason and Norms.London：Hutchinson.

——.1986.The Morality of Freedom.Oxford：Clarendon Press.Regan,Donald H.2003a.“How to Be a Moorean.”Ethics 113：651—677.

——.2003b.“The Value of Rational Nature.”Ethics 112：267—291.

Reginster,Bernard. 2003.“The Moral Distinctions of Self-Conceit.”Presented at the Kantian Ethics Conference,University of San Diego.

Reid,Thomas. 1969.Essays on the Active Powers of the Human Mind.Cambridge,MA：MIT Press.

Rochefoucauld,Francois（duc de）la. 1976.Reflexions,ou sentences et maxims morales suivi des refexions diverses,ed.Jean Lafond.Paris：Gallimard.

Rosati,Connie S. 1995.“Naturalism,Normativity,and the Open Question Argument.”Nou?s 29：46—70.

——.2003.“Agency and the Open Question Argument.”Ethics 113：490—527.

Rosenkoetter,Timothy. 2003.“A Semantic Approach to Kant's Practical Philosophy.”Presented at the APA Central Division Meetings,Cleveland,OH.

Ross,W. D.1930.The Right and the Good.Oxford：Clarendon Press.

Rothschild,Emma. 2001.Economic Sentiments：Adam Smith,Condorcet,and the Enlightenment.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Rousseau,Jean-Jacques. 1997.The Social Contract and Other Later Political Writings,ed.and trans.Victor Gourevitch.Cambridge：Cambridge University Press.

Rumftt,Ian. 1998.“Presupposition，”in Routledge Encyclopedia of Philosophy,vol.7，ed.Edward Craig.London：Routledge.

——.Forthcoming.“An Anti-Realist of Classical Consequence，”in The Library ofLiving Philosophers：Michael Dummett.

Sabini,John,and Maury Silver. 1982.Moralities of Everyday Life.New York：Oxford University Press.

Sartre,Jean-Paul. 1957.Being and Nothingness：A Phenomenological Essay on Ontology,trans.Hazel Barnes.New York：Washington Square Press.

Scanlon,T. M.1982.“Contractualism and Utilitarianism，”in Utilitarianism and Beyond,ed.Bernard Williams and Amartya Sen.Cambridge：Cambridge University Press.

——.1990.“Promises and Practices.”Philosophy&Public Affairs 19：199—226.

——.1995.“The Signifcance of Choice，”in Equal Freedom,ed.Stephen Darwall.Ann Arbor：University of Michigan Press.

——.1998.What We Owe to Each Other.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Schapiro,Tamar. 1999.“What Is a Child?”Ethics 109：715—738.

——.2001.“Three Conceptions of Action in Moral Theory.”No?s 35：93—117.

——.2003a.“Childhood and Personhood.”Arizona Law Review 45：575—594.

——.2003b.“Compliance,Complicity,and the Nature of Nonideal Conditions.”Journal of Philosophy 100：329—355.

Scheffler,Samuel. 1982.The Rejection of Consequentialism.Oxford：Clarendon Press.

——.1992.Human Morality.New York：Oxford University Press.

——.2004.“Doing and Allowing.”Ethics 114：215—239.

Schlick,Moritz. 1939.Problems of Ethics.New York：Prentice-Hall.

Schneewind,J. B.1990.Moral Philosophy from Montaigne to Kant.Cambridge：Cambridge University Press.

——.1998.The Invention of Autonomy.Cambridge：Cambridge University Press.Searle,John.1964.“How to Derive an‘Ought'from an‘Is'.”Philosophical Review 73：43—58.

Sellars,Wilfrid. 1997.Empiricism and the Philosophy of Mind.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Seuss,Dr.（Theodor Geisel）. 1971.The Lorax.New York：Random House.

Shafer-Landau. 2003.Moral Realism：A Defense.New York：Oxford UniversityPress.

Shah,Nishi. 2003.“How Truth Governs Belief.”Philosophical Review 112：447—482.

Shah,Nishi,and J. David Velleman.Forthcoming.“Doxastic Deliberation.”Philosophical Review.

Sherman,Nancy. Unpublished.“Manners and Morals.”

Shiffrin,Seana Valentine. 2000.“Paternalism,Unconscionability Doctrine,and Accommodation.”Philosophy&Public Affairs 29：205—250.

Sidgwick,Henry. 1964.Outlines of the History of Ethics for English Readers，6th ed.Boston：Beacon Press.

——.1967.The Methods of Ethics，7th ed.London：Macmillan.

Skorupski,John. 1999.Ethical Explorations.Oxford：Oxford University Press.

Slote,Michael. 1992.From Morality to Virtue.New York：Oxford University Press.

Smart,J. J.C.，and Bernard Williams.1973.Utilitarianism：For and Against.Cambridge：Cambridge University Press.

Smith,Adam. 1976.An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,ed.R.H.Campbell and A.S.Skinner.Oxford：Clarendon Press.

——.1982a.Lectures on Jurisprudence,ed.R.L.Meek,D.D.Raphael,and P.G.Stein.Indianapolis：Liberty Classics.

——.1982b.The Theory of Moral Sentiments,ed.D.D.Raphael and A.L.Macfe.Indianapolis：Liberty Classics.

——.1995.Essays on Philosophical Subjects,ed.W.D.Wightman and J.C.Bryce.Indianapolis：Liberty Classics.

Smith,Michael. 1987.“The Humean Theory of Motivation.”Mind 96：36—61.

——.1994.The Moral Problem.Oxford：Blackwell.

Sripada,Chandra. 2005.“Punishment and the Strategic Structure of Moral Systems.”Biology&Philosophy 20：767—789.

Stalnaker,Robert. 1974.“Pragmatic Presuppositions，”in Semantics and Philosophy,ed.Milton K.Munitz and Peter K.Unger.New York：New York University Press.

Stampe,Dennis. 1987.“The Authority of Desire.”Philosophical Review 96：335—381.

Stern,Lawrence. 1974.“Freedom,Blame,and Moral Community.”Journal of Philosophy 71：72—84.

Stocker,Michael. Forthcoming.“Shame,Guilt,and Pathological Guilt：A Discussion of Bernard Williams.”

Strawson,P. F.1968.“Freedom and Resentment，”in Studies in the Philosophy of Thought and Action.London：Oxford University Press.

Stroud,Ronald S. 1979.The Axones and Kyrbeis of Drakon and Solon.Berkeley：University of California Press.

Suarez,Francisco. 1944.A Treatise on Laws and God the Lawgiver,trans.Gwladys L.Williams,Ammi Brown,and John Waldron,rev.Henry Davis,S.J.，intro.James Brown Scott,in Selections from Three Works of Francisco Suarez,S.J.，vol.2.Oxford：Clarendon Press.

Sussman,David. 2003.“The Authority of Humanity.”Ethics 113：350—366.

Swanton,Christine. 2003.Virtue Ethics：A Pluralistic View.Oxford：Oxford University Press.

Thibaut,John,and Laurens Walker. 1975.Procedural Justice：A Psychological Analysis.Hillsdale,NJ：Lawrence Erlbaum Associates.

Thompson,Michael. 2004.“What Is It to Wrong Someone?A Puzzle about Justice，”in Reason and Value：Themes from the Philosophy of Joseph Raz,ed.R.Jay Wallace,Philip Pettit,Samuel Scheffer,and Michael Smith.Oxford：Oxford University Press.

Thomson,Judith Jarvis. 1971.“A Defense of Abortion.”Philosophy&Public Affairs 1：47—66.

——.1990.The Realm of Rights.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Trivers,R. L.1971.“The Evolution of Reciprocal Altruism.”Quarterly Review of Biology 46：35—57.

Tugendhat,Ernst. 2004.“Universalistically Approved Intersubjective Attitudes：Adam Smith.”Adam Smith Review 1：88—104.

Velleman,J. David.2000.“The Possibility of Practical Reason，”in The Possibility of Practical Reason.Oxford：Oxford University Press.

——.2001.“The Genesis of Shame.”Philosophy&Public Affairs 30：27—52.

——.2005.“The Voice of Conscience，”in Self to Self.Cambridge：CambridgeUniversity Press.

Vranas,Peter. 2001.“Respect for Persons：An Epistemic and Pragmatic Investigation.”Ph.D.diss.，University of Michigan-Ann Arbor.

——.Forthcoming.“I Ought,Therefore I Can.”Philosophical Studies.Wallace,R.Jay.1994.Responsibility and the Moral Sentiments.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Watson,Gary. 1987.“Responsibility and the Limits of Evil：Variations on a Strawsonian Theme，”in Responsibility,Character,and the Emotions：New Essays in Moral Psychology,ed.F.D.Schoeman.Cambridge：Cambridge University Press.

——.1996.“Two Faces of Responsibility.”Philosophical Topics 24：227—248.

——.Unpublished.“Promising,Assurance,and Expectation.”

Wedekind,Claus,and Manfred Milinski. 2000.“Cooperation through Image Scoring in Humans.”Science 288：850—852.

Westlund,Andrea. 2003.“Selflessness and Responsibility for Self：Is Deference Compatible with Autonomy?”Philosophical Review 112：483—523.

Williams,Bernard. 1973.Problems of the Self.Cambridge：Cambridge University Press.

——.1981a.“Internal and External Reasons，”in Moral Luck.Cambridge：Cambridge University Press.

——.1981b.Moral Luck.Cambridge：Cambridge University Press.

——.1985.Ethics and the Limits of Philosophy.Cambridge,MA：Harvard University Press.

——.1993.Shame and Necessity.Berkeley：University of California Press.

——.1995.“Internal Reasons and the Obscurity of Blame，”in Making Sense of Humanity.Cambridge：Cambridge University Press.

Wolff,Robert Paul. 1970.In Defense of Anarchism.New York：Harper&Row.

Wollheim,Richard. 1984.The Thread of Life.New Haven,CT：Yale University Press.

Wood,Allen. 1999.Kant's Ethical Thought.Cambridge：Cambridge University Press.

Woodward,Bob. 2004.Plan of Attack.New York：Simon&Schuster.

Zimbardo,Philip G.，Ebbe B. Ebbesen,and Christina Maslach.1977.Infuencing Attitude and Changing Behavior：An Introduction to Method,Theory,and Applications of Social Control and Personal Power.Reading,MA：Addison-Wesley Publishing Co.

[[1]](#1_9)休謨錯誤地將這個觀點歸于威廉·沃拉斯頓。

[[2]](#2_9)但我可能不是唯一這樣的人。參見第149頁注釋③。

[[3]](#3_9)這不是促使我集中思考這些議題的唯一原因。我母親飽受精神分裂折磨，在被送入收容所（20世紀50年代）之前，她與家人一起的幾年時光都是在寂靜的囚牢中度過，這當然是另一個原因。其他因素也起到了重要作用。

[[4]](#4_9)我的術語當然是來自語法中的第二人稱。因此它與戴維森（2001）的用法不盡相同，盡管二者不是完全無關。與我的術語關系更緊密的是被傳達的思想和言語的種類。但是有些形式的被傳達的思想看起來并不涉及提出主張。

[[5]](#5_9)奧斯丁式的以言行事將會在第三章討論，而反應情感和態度將在第四章討論。

[[6]](#6_9)在本書中，除非上下文有清楚的暗示，我將用第二人稱理由指稱規范性理由而非動機理由，即指稱能去做某件事的理由，而非人們實際的行動理由或者從因果或目的論來解釋人們行為的那些動機狀態。我會遵循日常用法，按照這種用法，“給某人提供一個理由”是一個“成功”句式：只有當X有一個規范性的理由去做A時，X才向Y提出一個要做A的理由。

[[7]](#7_9)我會頻繁使用“傳達一個第二人稱的理由”作為“意圖通過傳達一個要求或主張，向被傳達者提出一個（第二人稱的）理由”的縮略表達。嚴格說來，被傳達的是主張或要求。按照我將使用這些詞組的方式，“傳達一個主張或要求”和“傳達一個第二人稱的理由”都不是成功詞組。盡管如果X向Y傳達一個主張或要求，X就假設或預設了向Y提出主張或要求的權威，但X可能實際上并不具有這個權威。在這種情況下，盡管X聲稱為Y提供一個基于他的主張的理由（并且，用我的話來說，由此“傳達了理由”），X實際上并沒有給出任何規范性的理由。我感激馬克·施羅德敦促我澄清這些觀點。

[[8]](#8_9)參見第三章關于奧斯丁的討論。這里我受惠于凱文·透對這個討論的澄清。

[[9]](#9_9)休謨假定我們通常是通過同情來考慮他人的福利：“任何一個正在散步的人，會愿意像踩踏堅硬的石塊和道路一樣，踩踏一個并未與他爭吵的人患有痛風的腳趾嗎？”“且讓我們假定竟然有這樣一個如此自私的人，并且讓私人利益竟然如此強烈地吸引他的注意力，然而在那些與他的私人利益無關的場合，他必定不可避免地感受到某種對于人類利益的偏向，并將這種偏向作為一個選擇對象，如果一切別的事物都是同等的話。”（Hume 1985：225）

[[10]](#10_9)關于這點，見Bond 1983；Dancy 2000；Hampton 1998；Pettit and Smith 1990；Quinn 1991；以及Scanlon 1998：41—55。

[[11]](#11_9)他的欲求很可能不會是單純為了事情本身，而同時也為了你。關于后者，見Darwall 2002b。

[[12]](#12_9)行動者中立的理由與行動者相關的理由不同。后者的表述包含了不可取消的，對理由所針對的行動者的指稱[比如像“這樣做將會使我作出的承諾得到遵守”，“這樣做將會避免傷害他人（即除我以外的人）”等等]。行動者中立的理由的陳述可以不需要這樣的指稱：“這樣將會避免痛苦發生在某人（或某個存在者）身上。”關于行動者相關的（也稱為“主觀的”或“行動者中心的”）與行動者中立的（也稱作“客觀的”）理由、原則、價值等等之間的區別，見Darwall 1986a；McNaughton and Rawling 1991；Nagel 1970，1986；Parft 1984；以及Scheffer 1982。關于質疑這個區分的價值的討論，見Korsgaard 1996d。

在Darwall 2002b：68—72，我論證了這個觀點：同情的關注涉及看起來存在行動者中立的理由去增進某人的福利。當然，我不否認已經接受各種行動者相關規則的人，可能會通過移情和同情作用而感受到解除他人痛苦的某種特殊責任。我的觀點是這不可能僅僅通過同情而發生。

同時應該注意到同情和移情的區別。我受益于尼爾·艾亞爾的以下論述：“一個乞丐望著行人的眼睛，讓他們看見他明顯需要得到治療的痛苦創傷。他有意不斷望著他們。他的行為可以被解讀為類似這樣的交流：‘請幫幫我吧！你看到了我的痛苦吧。’”在我看來，這類情形混合了對于同情的訴求和隱含的（第二人稱）的要求。因為這里的訴求包含了使得路人采取受傷者視角的持續的第二人稱參與，這個訴求就是在傳達一個第二人稱的要求。

[[13]](#13_9)應當注意，表面上行動者相關的理由可以更深層地建立在行動者中立的考量和價值之上，反之亦然。例如，規則功利主義者認為，正當行為的規則包括建立在總體行動者中立價值基礎上的行動者相關的原則，比如那些定義承諾和契約權利的原則。

[[14]](#14_9)如果你是想要讓他看到足以相信你在痛苦中的理由，你有可能會這么做。痛苦的表情足以讓他了解這個理由，你不需要預設在這個問題上的任何權威。

[[15]](#15_9)見第6頁注釋③中的參考文獻。

[[16]](#16_9)檢驗一個被給予的理由或原則是行動者相關的還是行動者中立的，可以考察這樣一個例子。在這個例子里某個人被建議去做某件事，為了強化這個例子，可以再假設如果那個人不做出這個行為（按相關的理由敏感或原則敏感的方式描述），就會導致另一個人做出完全同樣的行為。如果這個理由是行動者中立的，那么那個行動者是自己行動因而另一個人不做出同樣的行動，或者抑制自己的行為因而導致另一個人做出同樣的行為，其間并無區別可言。如果這之間的確有區別，那么這個理由或原則就是行動者相關的。“不要踩我”和“不要踩其他人”不能還原為“不要讓任何人被踩”。

[[17]](#17_9)假設他拒絕你的請求，相反以將你踩在腳下為樂，那么你就有更強有力的要求。因為此時他不單純是引起你的劇烈痛苦，他還將你作為獲得虐待快感的對象。不管我們在合法地使他人不踩我們的腳這方面有多少麻煩，我們顯然更要禁止他們虐待我們。這里我受惠于馬歇爾·溫伯格與我的討論。

[[18]](#18_9)當然，有許多接受要求的方式不同于將要求作為有效的要求來接受，比如在談判時出于個人利益而接受要求。

[[19]](#19_9)但是，這個理由的表述并非總是行動者相關的。比如正如我將會提出的，為絕對命令建立基礎的最好方式，是將它建立在人們通過第二人稱方式相互傳達時預設的權威之上。我們至少可以設想，絕對命令本身所要求的是可以行動者中立地設定的行為原則。例如，R.M.黑爾相信，絕對命令可以保證他偏愛的那種普遍規定主義，并且保證了一種形式的行為后果主義（一個行動者中立的理論）。見Hare 1993。

[[20]](#20_9)這類似于哈特對邊沁在《政府片論》中的理論的解釋——黑爾將之解釋為涉及“準命令”而非成文法的明確命令。哈特說，在這些情形下，命令被當作暗含于懲罰行動中的。我將會對道德責任作出與此類似的判斷（Hart 1990：93—94）。這個分析與斯特勞森關于反應態度的要求特性的分析一樣。我會在本章“斯特勞森觀點”一節以及第四章討論斯特勞森的分析（Strawson 1968）。我對這些觀點的思考受益于萊·蘭頓和其他人的敦促，也受惠于羅布·卡爾和凱文·透與我討論哈特的觀點。

[[21]](#21_9)關于道德觀點是“第一人稱復數的”這個論斷，見Postema 1995。這也是科斯嘉著作的主題之一。

[[22]](#22_9)內格爾相信，它們必須是行動者相關的，因為它們認為比如親自傷害他人是錯誤的，即使這是避免其他人作出完全同樣的傷害的必要手段。在此我受益于克里斯·多茲沃思與我的討論。

[[23]](#23_9)見第6頁注釋③。

[[24]](#24_9)然而，科斯嘉也明確地相信道德義務可以僅僅建立在第一人稱慎思的限制之上。我在第九章提出反對這點的論證。

[[25]](#25_9)在第九章，我將討論科斯嘉（1996e）對維特根斯坦私人語言論證的應用。

[[26]](#26_9)見約瑟夫·拉茲（1972）的“規范力量”的觀點。我受惠于加里·沃森提供這個參考文獻。

[[27]](#27_9)因此，邁克爾·達米特認為命令的權利蘊含了“責備的權利是不服從的直接結果”（Dummett 1990：9）。

[[28]](#28_9)“那些不這么嚴肅看待語言力量的人，有時確實會混淆法律和建議……從建議和命令的不同，我們必須引出建議和法律的區別。建議是一個規范，我們服從它的理由來自所建議的事情本身；但命令是這樣一種規范，我們服從的原因依賴于命令者的意志。除非意志代表了一個理由，我因此愿意和我因此命令這些說法就是不恰當的。當對法律的服從不是為了事情本身，而是由于建議者的意愿的理由，法律就不是一個建議，而是一個命令，因而法律可以定義如下：法律是人（自然人或法庭）的命令，這個人的規定自身包含了服從的理由：正如上帝對人的規定一樣，地方法官對他們的人民的規定，以及普遍地所有掌權者對于不能抵抗這些規定的那些人的規定，可以被稱為他們的法律。”（Hobbes 1983：XIV.1；另見Hobbes 1994：XXV）在我看來，約瑟夫·拉茲（1986）對權威的解釋沒有注意到這個區別。另見第15頁注釋③。

[[29]](#29_9)當然，這些進一步的限制經常出現在背景中，比如當我們在做哲學時，好像現在。由于你我當下所處的關系，我們確實有權威要求對方解釋邏輯錯誤，如果不是在這樣的情境下，我們就不具備這個立場。但不論這些相似的情境出現得如何頻繁，權威不只是來自理性的要求，也來源于情境預設的某些其他特征。

[[30]](#30_9)我受益于彼得·格雷厄姆提供表達這個對比的這種方式。

[[31]](#31_9)當然，盡管不是我們道德上必須做的（道德上要求做的），因為這是道德共同體的成員有權威命令我們做的。

[[32]](#32_9)正如我在第13頁注釋①提到過的，拉茲（1986）認為我們關注的那種權威——例如政治權威——可以建立于認知權威基礎之上。但正如諾米·阿爾帕萊向我指出的，“僅僅因為我比你知道得多并不會使我成為你的老板。”托馬斯·杰斐遜提出過類似的觀點，他說，“艾薩克·牛頓爵士在理解能力上優于他人，但他并不因此是他人的主人也不因此是他人的財產。”（Jefferson 1984：1202）我受惠于查爾斯·格里斯沃爾德提供這個參考文獻。拉茲的觀點值得比我這里所能提供的更細致的考察，我將在其他地方提供一個更細致的考察。

[[33]](#33_9)我受惠于伊麗莎白·安德森提供這個參考文獻。

[[34]](#34_9)達爾姆斯和雅各布森認為這對關于各種評價性或規范性概念的反應依賴的，或如他們所稱，“非情感主義”的解釋提出了一個挑戰，因為它表明笑話不能根據娛樂的可理解性或根據娛樂得到任何理由的確證來理解。情感或態度的“正確感受方式”和“（相關價值）正確”之間有一個區別。另參見D’Arms and Jacobson 2000b。關于他們所說的“恰當態度”（或者“FA”）分析如何能夠區分正確種類理由和錯誤種類理由的精彩討論，見Rabinowicz and Ronn?w-Rasmussen 2004（另見Olson 2004）。我受惠于尤利安·達爾沃與我討論這個一般議題，同時也受惠于喬·門多拉提出的一個問題，它幫助我發現斯特勞森觀點這個一般議題的一個例子。

[[35]](#35_9)拉比諾維茨和倫諾—拉斯穆松表達了根本上相同的要點。他們說正確種類的理由也出現在這些理由所涉及的態度的內容里：這個態度是“由于”這些理由而指向某件事的（2004：414）。正如W.D.福爾克指出，與價值相關的偏愛是“為了真正理解（對象）是什么樣”（1986：117）。

[[36]](#36_9)比較普里查德（2002）對根據自我利益確證道德或道德義務的嘗試的反駁。

[[37]](#37_9)加里·沃森強調了這點（1987：263，264）。另注意R.杰伊·華萊士：“反應態度與一種我所說的作為認為一個人應該符合期望（或要求）的特定評價形式有根本關聯。”（1994：19）另見Bennett 1980；Scanlon 1998：272—290。

[[38]](#38_8)“當然，具有權利使得主張成為可能；但正是主張賦予權利以特殊的道德重要性。權利的這個特征以某種方式與關于人為何物的傳統修辭相關。具有權利使得我們‘像人一樣站立，’使我們能夠正視他人的眼睛，并且在根本上感受到人與人的平等。”（Feinberg 1980：151）比較密爾：“那么，我認為，擁有一項權利就是具有某種社會應該保護我擁有的東西。”（1998：ch.5）

[[39]](#39_8)感謝馬克·勒巴爾提醒我霍菲爾德在這個問題上的相關性。

[[40]](#40_8)霍菲爾德將人們之間的“法律關系”整理如下：（1）S具有針對T的權利，當且僅當T對S負有義務；（2）S對T具有權威，當且僅當T對于S負有責任；（3）S免于對T的責任，當且僅當T對于S而言有能力缺陷；等等（1923：65—75）。

[[41]](#41_8)見Thompson 2004。同時，比較洛克對每個個體在自然狀態下都具備的懲罰違背自然權利的行為的權利與受害者尋求補償的權利之間的區別。兩者都是第二人稱的，兩者都被認為是道德共同體的成員，但只有后者包含代表受害者的第二人稱訴求（Locke 1988：II，7—11）。

[[42]](#42_8)哈特注意到，他在這里很大程度上追隨了康德在《法學》中的學說（Kant 1996c：230—231）。我們將考察這個觀念在費希特論斷中的進一步表述，費希特認為第二人稱立場預設了“權利的原則”（“我必須總是把外在于我的自由存在者看作是自由的存在，即我必須通過他的自由的可能性的概念限制我自己的自由”）（2000：49）。

[[43]](#43_8)如我已經提到并將在下一章將進一步強調的，某個人有道德義務不踩你的腳也蘊含了一個第二人稱的權威（在這個例子里，是道德共同體的權威）。在權利的例子里，與眾不同的是權利擁有者的特定權威，包括要求賠償的權威，這一點在洛克對懲罰的權威（作為道德共同體的一個成員）和要求賠償的權威（作為擁有權利的受害者）的區分中有所暗示。

[[44]](#44_8)我受惠于湯姆·胡爾卡與我就這個問題的討論。

[[45]](#45_8)然而，哈特有時似乎將義務進一步限制于自愿假設或創造的東西（1965：179n）。這里我受惠于羅布·卡爾。

[[46]](#46_8)更嚴格地說，在本章之前的部分所提到的意義上，這些分別是關于它們的傳達和承認的預設。這些個體自身可能并不接受它們甚至拒絕它們。我不久會回來討論這一點。

[[47]](#47_8)最終我認為，這個能力等同于康德的“意志自主性”：“獨立于意志對象的屬性而使得意志成為自身法則的意志屬性。”（Kant 1996b：441）另見Gibbard 1990：68—82關于規范接受的心理學。我可以仍然稱這些狀態為欲求，但如果這樣，我們就需要認識到它們是“原則依賴”而非“對象依賴”的欲求。關于這個區分，見Rawls 2000：45—48，148—152。

[[48]](#48_8)在伊曼努爾·勒維納斯關于遭遇“他者”的著作中可以看到類似觀念，比如Lévinas 1969。在此我受惠于雷恰納·卡穆提卡。關于勒維納斯認為與他者“面對面”的遭遇涉及對尊重的第二人稱要求的方式的著名討論，見Putnam 2002。

[[49]](#49_8)出版于1796年至1797年，比康德的《法學》早一些。參見弗雷德里克·諾伊豪澤爾關于費希特（2000）的頗有助益的導論。

[[50]](#50_8)普芬多夫觀點影響了哈特對被（力量或環境）強迫與被賦予義務的區分（1961：6—8）。

[[51]](#51_8)關于認定自己負責的能力的重要性，見Westlund 2003。也參見康德的這條論述：“只有在我同時把自己置于義務之下時，我才會認為自己對他人負有義務”（1996b：6：417）。

[[52]](#52_8)我受惠于埃里克·施利塞爾指出這一點。

[[53]](#53_8)這當然是黑格爾《精神現象學》（1977）最鐘愛的一個主題。

[[54]](#54_8)見Neufeld 1951。關于當代責任概念的發展和法律責任的相關實踐的發展的有趣討論，見Pound 1922：ch.4。他認為法庭最初被認為是使雙方免于相互報復的中立和理性的裁決場所。我受惠于蘭德爾·柯倫提供這個參考文獻，以及他與我進行的頗有助益的討論。關于復仇和報復的欲望與作為隱含地尋求第二人稱認同或尊重的反應態度之間的區別，見第四章。

[[55]](#55_8)大衛·布林克將之稱為“至上性觀點”（1997：255）。

[[56]](#56_8)事實上，“借口”的觀點本身不是內在于邏輯規則之中的；它必須在與包含其他規范的更廣的語境下得到理解。

[[57]](#57_8)當然，我并不是說邏輯錯誤可以不受批評，或者否認我們有時使用諸如“譴責”這樣的詞，比如當老師說他不責備他的學生第一次犯某個錯誤時那樣。

[[58]](#58_8)關于這個觀點，我再次受惠于彼得·格雷厄姆。

[[59]](#59_8)另見尤因對兩種意義的“應當”的區分，一種與規范性理由的力量有關，另一個與譴責在概念上相聯系（1939：3）。我受惠于霍華德·奈提醒我這個段落。

[[60]](#60_8)見Thompson 2004。

[[61]](#61_8)我感謝艾倫·布坎南敦促我澄清這個段落中的觀點。

[[62]](#62_8)我受惠于吉姆·斯泰哈爾和霍華德·奈與我討論這個段落中的觀點。

[[63]](#63_8)與此不同，我們可以說道德義務在定義上有至高無上權威，但問題就變成了我們當作道德義務的具體命令是否真的是道德義務。就我所知，這個語義的選擇完全不重要。

[[64]](#64_8)不論先驗觀念論是否正確，這一點都成立。即使是先驗觀念論者，也需要區分回應對象或事態的思維（正如包含在關于世界狀態即經驗信念對象的日常信念形成中的思考）與其他思考。在這方面，費希特將實踐自由與任何我們在“表象活動”（2000：19）中的自由——比如康德在《實踐理性批判》中所做的（1996a：20）——相對照就顯得重要。理論推理明顯不包括與意志自主性，意志作為“自身的律法[獨立于（欲求和）意志對象的任何屬性]”類似的任何形式的自由（Kant 1996b：440）。

[[65]](#65_8)這與丹尼斯·斯坦佩在“The Authority of Desire”中提供的圖景相差不遠。

[[66]](#66_8)正如我在第九章將論證的，我在這里與科斯嘉和伍德這些作者不同。他們試圖僅僅通過實踐理性的預設為人道公式、自主性以及相關概念提供一個可靠的重構（Korsgaard 1996b，1996e，1996f；Wood 1999）。正如我之后會更詳細指出的，盡管科斯嘉對康德主義框架的對等性和相互責任所起到的作用表現出敏銳的觸覺（Korsgaard 1996a，1996d：301），她也相信自主性和各種形式的絕對命令是實踐觀點的先驗預設。我相信這是錯誤的。在我看來，從第二人稱觀點之外以及在由它提供的實踐理性的整體理論之內，不可能發展出這些觀念。

[[67]](#67_8)康德稱作“純粹實踐理性的基本法則”（1996a：30）。

[[68]](#68_8)比較科斯嘉的評論，按照康德主義者的觀點，“道德的主題是……我們如何與彼此相聯系。”（1996d：275）另見Schapiro 2001和2003b。

[[69]](#69_8)正如拉胡爾·庫馬爾所說，它們提供“人們可以合法地期望彼此共同分享的某種考慮的理解的基礎，作為人們相互尊重彼此的事情”（1999：284）。

[[70]](#70_8)比較伊麗莎白·安德森（1999）的平等關系理論。

[[71]](#71_8)關于這個爭論的一些歷史以及辯護行動者相關約束的另一個不同建議，見Darwall 1986a。

[[72]](#72_8)比如見Kumar 1999。關于規則功利主義，見Brandt 1979；Hooker 2000；Johnson 1991；Parft 1984。關于（表面上）相反的觀點，見Brand-Ballard 2004。我說“表面上”，是因為布蘭德—巴拉德的論證反對那種常識支持的行動者相關的道義論約束可以從契約論推出，卻可能不反對其他種類的行動者相關約束有可能從中推出。

[[73]](#73_8)比如，一條狗可能熱切地望著另一條狗，并且開始玩耍，以引誘另一條狗模仿它。但是即使我們可以將這些行為稱為意向性的，它還是不等同于本書意義上的那種從第二人稱發出的邀請。關于啟發這個例子的討論，我受惠于威爾·達爾沃。

[[74]](#74_8)關于相關討論，見第四章和第六章。在不包含第二人稱成分方面與反應態度不同的一個反應的好例子是反感（它涉及不參與，而是遠離、逃出、放逐等等的欲求）。關于反感，見Miller 1997。

[[75]](#75_8)當然，這種侮辱的確提出了一種他的對手需要回應的挑釁。但侮辱者不需要主張或要求對手的回應。這樣一種挑釁似乎包含兩個分別的方面。第一個是隱含的事實論斷（因而是關于對手的信念和理論推理的主張，如果在那種情境下這看起來不算過于荒謬的話），即他將會贏得比賽，而對手對此（或對他的侮辱）則無計可施。第二個方面是對他的對手的榮譽的挑戰（習俗意義上的榮譽，外人或者無關的內部人士可以拒絕，它也可以與他的道德尊嚴分離；關于這個區分，見第六章）。后一種意義的確有明確的第二人稱維度，但甚至在這里似乎也沒有針對對方行為的隱含主張或要求。最后，拳賽中雙方的自愿參與確實有第二人稱的方面。每一方都歡迎對手的回應（甚至是提前的回應），并放棄他可能通常具有的反對襲擊的權利（而且，在現代職業拳擊賽中，雙方也明確放棄反對侮辱的權利）。

[[76]](#76_8)當然，向對手提出他的拳擊“算不了什么”的斷言，也預設了對手理解這個評論的能力，等等。

[[77]](#77_8)考察一下蔑視的眼神和表達怨恨或憤怒的眼神（“怒目而視”）之間的區別。后者以一種前者所沒有的方式清楚地向他的對象進行傳達（用答復請求）。最近的一則生動事例是意大利冰上舞蹈家芭芭拉·富薩·波利對她十二年的舞伴毛里奇奧·馬爾加里奧著名的“瞪視”，這發生在2006年意大利都靈冬季奧運會，他們在冰上舞蹈比賽的“首支舞蹈”完成時，他脫手將她摔下以后。根據一則描述，“當音樂停止以后，兩人在場地中央面對面站立了近一分鐘，富薩·波利在發怒，她的眼神好像要焚毀馬爾加里奧。”（朱麗葉·馬楚爾，《在瞪視之后，一對意大利人的和好》，《紐約時報》，2006年2月21日）或者正如《圣迭戈聯合論壇報》的網絡版本上的“瞪視”圖片下的標題所說：“芭芭拉·富薩·波利與舞伴毛里奇奧·馬爾加里奧：看著我的眼睛，告訴我你怎么會摔下我。”（http：//www.signonsandiego.com/sports/olympics/20060220-9999-lz1x20falls.html）然而，假設富薩·波利在摔倒之后輕蔑地轉動她的眼珠，并帶著反感的表情滑走。在那種情況下，任何表達性的傳達都很可能被八卦專家們抓住。正如馬楚爾生動地描寫的，第二天晚上事情有所好轉，“當觀眾肅靜時……他們……帶著激情和決心干凈利落地表演。當他們的節目表演完后，富薩·波利屈膝跪下。看起來更強壯的馬爾加里奧站在她上方，將手放在她臀部。當她站起以后，他們擁抱在一起。他們擁抱彼此，然后他將她舉起，轉圈。她親吻他的面頰。他也不斷親吻她。最后，他們完成了八次，但是他們再次交談起來。觀眾們看著奧運會上最公開的親吻與和好，開始歡呼：‘意大利！’”

[[78]](#78_8)如我此前提到的，這只是科斯嘉表現出對道德思想和互動的第二人稱方式的清楚意識的其中一處，正如我將會指出的。科斯嘉和我的不同在于，在解釋分析道德義務的權威方面第二人稱觀點的作用有多重要。這一點在第七章和第十章會更清楚。

[[79]](#79_8)這與以下這點不沖突：如果我們對待動物時比通常包含更多相互責任，那么總體來講動物會得到更好的對待。關于這點，見維基·赫恩的精彩著作《亞當的任務：用名字稱呼動物》（1986）。這里我受惠于伊麗莎白·安德森。

[[80]](#80_8)可能有些如下的間接證據。處于壓力下的人們（在計時心算測驗中并將一只手浸入冷水），在他們的寵物面前，比在他們的配偶面前時有更低的脈率、收縮和擴張血壓。這有可能是部分因為我們更少感到被其他動物評價嗎？見Allen,Blascovich,and Mendes 2001。當然，我不需要對是否有其他物種能夠采取第二人稱觀點這個問題發表看法。

[[81]](#81_8)這里我從Vranas 2001得到了幫助。

[[82]](#82_8)原文是“Do you have the time?”除了“你有時間嗎？”還有“你知道現在是幾點嗎？”的意思。——譯注

[[83]](#83_8)這里有一個更令人印象深刻的例子。最近在我參加一個公路賽跑時，我看到一個穿著空軍學院橄欖球隊汗衫的人在為跑步者加油。我想起來我前一晚睡得太早，沒來得及看我感興趣的空軍學院隊和圣母隊的橄欖球比賽的比分。我在跑過這個人的時候喊道：“誰贏了？”他毫不猶豫地回答：“圣母隊。”如果我的對話者沒有將自己置于我的視角，他最自然的解讀會是：“誰贏了跑步比賽？”（跑得更快的選手已經完成了比賽。）

[[84]](#84_8)關于模擬在心靈哲學中相關性的一些有趣論文，見Davies and Stone 1995；Goldman 1989，1992；Gordon 1986，1992。

[[85]](#85_8)例如，斯密（1982b）和休謨（1978）用“移情”分別首先指的是模擬（或者從模擬得到的同類情感）和情緒感染。

[[86]](#86_8)我在Darwall 1998中討論了不同形式的移情和同情。

[[87]](#87_8)關于這最后一個要素的特殊重要性，以及更一般地移情的道德重要性，見Deigh 1995。

[[88]](#88_8)另見K?gler and Stueber 2000中的文章。

[[89]](#89_8)特別是在第七章。艾瑪·羅思柴爾德已經向我指出了斯密著作中關于承認的重要性的很多其他例子。斯密寫道：“這個世界的艱難和忙亂的目的”是“被觀察到、被照料和被注意到。”（1982b：50）窮人的凄涼命運是他“走出去但無人理睬”，是“處于人們視線之外”和“沒有被任何人觀察和關注到”（Smith 1976：795）。羅思柴爾德注意到，斯密在《道德情操論》中使用了八十四次“其他人”這個短語。根據InteLex哲學文本數據庫（http：//www.nlx.com），它在《國富論》中出現了四十三次，而在比如休謨的《人性論》、《人類理解研究》、《自然宗教對話錄》和《道德、政治和文學論文集》這些著作中一共出現不超過五次。

[[90]](#90_8)關于強調這個主題的對斯密的解讀，見Fleischacker 2004a，2004b；Rothschild 2001。

[[91]](#91_8)再一次，這是Darwall 2002b的一個主題。

[[92]](#92_8)重要的一點是，支配和服從有某種第二人稱的表相和感覺，但它們不預設法理上的權威。他們甚至不預設事實上的權威。那會要求交流將自己呈現為具有合法權威的，不論它實際上是否具有，而支配沒有這個要求。這更像一個說“你能怎么樣？”的職業拳擊手的位置。

[[93]](#93_8)值得指出的是，斯密對財產制度及其民事保護的歷史解釋，與交易和財產預設第二人稱基礎結構這一想法沒有沖突。雖然你我甚至在談判交易時都得預設沒清楚明白的對等地位，我們仍然面臨確定的相互保證和期望的問題，這些問題只有已確立的正式實踐和制度能夠解決。在第八章，我會考察這個觀點和休謨的論點（正義的財產和承諾實踐單純通過互惠的習俗就能策略性地產生）之間的根本區別。在第七章，我會考察使得這種合作成為可能的第二人稱人類心理機制。關于斯密在財產制度的歷史發展方面的觀點，見Smith 1976：715和1982b。這里我受惠于與查爾斯·格里斯沃爾德的討論。

[[94]](#94_8)在《論外部感官》中，斯密將移情與我們和其他動物互動中的尊重聯系起來：“當他把手放在另一個人或另一個任何動物的身體上，雖然他知道，或者至少可以知道，就像他感覺到他們的身體一樣，他們也會同樣感覺到他的手的壓力：但是，因為這個感覺完全是外在于他的，他通常不會注意到它，從來不會在同類情感要求他去做的之外更進一步關注它——大自然出于它最明智的目的，已經將這種同類情感植入人心，這種情感不只是針對所有其他人類，而且是針對所有其他動物（雖然毫無疑問在程度上弱得多）。大自然指定他作為這個小小世界的支配者，似乎一直以來是出于她的仁慈心而賦予他某種程度的尊重能力，甚至對最低劣最弱小的動物也有所尊重。”（1995）關于這段引言我受惠于艾瑞克·施利塞爾。

[[95]](#95_7)福爾克的區分是回應情感主義者和規范主義者的元倫理理論，他認為這些理論對這個區分不夠敏感，將指導變得過分等同于驅使。

[[96]](#96_7)即使它提出第二人稱要求，這也是指導。比較康德在《什么是啟蒙》中對理性的公共使用的論述（Kant 1996f：17—22）。

[[97]](#97_7)見第六章關于斯大林的討論。

[[98]](#98_7)另見Nozick 1969。

[[99]](#99_7)雖然言外行為是由習俗定義的，而非規范性地定義的，但它們通常仍然試圖傳達真正的規范理由。

[[100]](#100_7)這些條件是奧斯丁的Γ.1和Γ.2（1975：15）。

[[101]](#101_7)關于斷言的第二人稱特征的一個類似觀點隱含在Dummett 1990中關于真理的觀點背后。這里我受惠于Rumftt forthcoming。

[[102]](#102_7)甚至在關于第二人稱理由的建議的例子里，雖然理由的存在與它們能夠在提出第二人稱主張和要求時被傳達不是獨立的，它卻獨立于建議者的認知權威和知識。

[[103]](#103_7)當然，這個例子在甚至沒有預設認知權威這方面，也與建議不同。

[[104]](#104_7)然而，我們在合作的理論推理中預設的那種能力和權威，與我們在道德領域認定人們負有責任時預設的能力和權威有深層的關聯。探索和發現事實本身是后者的一部分。一個人只有通過誠實地努力發現和承認她做過的事情的真相，她才能為她的行為提供回答和解釋。具有較強調查傳統和制度的社會，似乎能夠更好地維持更一般的公共責任，反之亦然。

[[105]](#105_7)關于認知權威和包括命令或要求的立場的實踐權威的差別，見Wolff 1970：7。

[[106]](#106_7)威廉斯的口號是“義務套義務”（1985：181）。系統表述第三章和四章的中心論點的一種方式（道德義務必須用第二人稱理由來理解）是說，本書中的系統表述不單純是對威廉斯口號的改寫，它系統闡述的觀點是一個屬，而由威廉斯口號改寫的表述是其中的一個種類。

[[107]](#107_7)一個人也可能因為它們在推理中的能力，而獨立于它們的前提的可靠性，獲得第二人稱的理論權威。但是這在根本上也不是第二人稱的。這里我受惠于與杰克·本德和馬克·勒巴爾的討論。

[[108]](#108_7)關于這個聯系，參見Bernard Williams（1995）對譴責的“預想”機制的論述。

[[109]](#109_7)斯特勞森為這種觀點提供的一個例子是Nowell-Smith 1948。這種觀點的一個經典的陳述是Schlick 1939。

[[110]](#110_7)見第17頁注釋①。

[[111]](#111_7)拉比諾維茨和倫諾—拉斯穆松提出了本質上相同的觀點。他們認為正確種類的理由也出現在它們作為其理由的態度的內容里：態度是“由于”這些理由而指向某物（Rabinowicz and Ronn?w-Rasmussen 2004：414）。正如W.D.福爾克所指出，與價值相關的偏好是“通過真正理解（對象）是什么樣”（1986：117）。另見德里克·帕菲特對“對象給予”理由和“狀態給予”理由的區分（2001）。

[[112]](#112_7)米歇爾·梅森作出了一個我認為類似的論斷，他說在一種意義上“所有反應態度事實上都是道德的態度這一點是真的，換句話說，在這個意義上，將某人視為位于特定反應態度的范圍之內，就是將某人視為對于一個期望或要求負責，這個期望或要求構成了一個期望、要求和權利系統的一部分，根據這些期望、要求和權利制定的規范對于我們建立道德共同體是必要的”（2003：244）。梅森給出了一個令人信服的例子來說明至少有一種形式的輕蔑應該同時被理解為一種反應態度。這是一個特別有趣的例子，因為正如梅森所說，盡管它預設了針對它的對象作為一個人的要求，它不一定看起來傳達了這個要求，因為它的自然表達是撤銷的一種形式。然而，我認為，她討論的那種輕蔑如果想成為她所指的反應態度，就必須預設撤銷是認定其對象負有責任的一種方式，而不是像比如惡心，或者像其他類型的輕蔑那樣的非“反應”的回應。

[[113]](#113_7)這也是斯坎倫（1995）討論的一個主題。

[[114]](#114_7)更謹慎的說法是，就道德責任的概念而言，它與對那些有權威認定道德責任的人（道德共同體）的責任相關聯。在下一章我將論證，神學的唯意志論和康德式的觀點提供了相反的道德共同體的觀念，前者是作為上帝，而后者是作為所有自由和理性的行動者（即目的王國）。

[[115]](#115_7)關于這個區分，見Watson 1996。前一種意義與我們按照更廣泛的評價方式對某人的評價相關，這些評價方式不一定是第二人稱的。舉例來說，合理的自豪依賴于我是否對某件與我相關的事在這個意義上負有責任，而且這不需要涉及任何合理的主張或要求。另見Scanlon 1998：248f。斯坎倫將我所理解的這個意義上的責任稱作“實質的責任”。在這里我受惠于安德魯·埃謝爾曼、鐘雷、吉姆·斯泰哈爾和蘇珊·沃爾夫與我的討論。

[[116]](#116_7)顯然，這引出了很多關于程度問題的議題，責任與能力缺失的議題，以及對于那些我們還不準備認定為負有完全責任的人們的尊重和對待的議題。在此我不能夠充分處理這些議題。對于本章的大部分目的而言，我們只需要集中于這兩個范疇（即適用于第二人稱責任的人和不適用的人）中清晰的案例。在本章的結尾，我會回到這個議題，當然依然不會有充分的討論。

[[117]](#117_7)請再次注意第71頁注釋④中的說明。

[[118]](#118_7)見第二章關于這個議題的簡要討論。

[[119]](#119_7)不過，斯特勞森將羞愧排除在外。他將“更復雜的羞愧現象”列為反應態度，盡管他沒有說這是為什么（1968：86）。由于下一段將要提出的那些原因，我認為（至少對于羞愧的非第二人稱形式而言）這應該是一個錯誤。不過，這些都不影響我的目的。如果斯特勞森是正確的，而我是錯誤的，那么要么就存在我沒有認識到的羞愧的第二人稱方面，要么就不存在這些方面，如果是后一種情況，我在這一章提出的論斷可以被解釋為與除了羞愧以外的反應情感相關。當然，羞愧本身不需要具備反應性也可以存在于反應態度和感情中。我們以反應性的方式說：“你應該感到羞愧”。但我們這里的意思不只是說，如果那個人感到羞愧，她就能準確地表達她羞愧的情感狀態，而是說，感到羞愧是她因為做過的事而應當承受或經歷的心理狀態。在這樣的語境下，羞愧起到了一種處罰的作用。而且，的確存在道德上的羞愧這種東西，即為我們的行為或性格感到羞愧。但是盡管道德上的羞愧本質上與作為對象的人相關，它在被以典型的第二人稱方式提出這個意義上不是反應性的。這里我從與約翰·戴的討論和Deigh 1983中得到了幫助。另見Mason unpublished。

[[120]](#120_7)關于這點，見Greenspan 1992。關于內疚和羞愧之間對比的其他要素，見Gibbard 1990，ch.7；Morris 1976；Rawls 1971，secs.67，70—75；Williams 1993：89—90；Wollheim 1984。關于相反的觀點，見Stocker,forthcoming。關于內疚的一個特別有趣的討論，可以在Buber 1965找到。我受惠于大衛·利維提供這些參考文獻。

[[121]](#121_7)強調后一個要素的關于羞愧的精彩討論，見Velleman 2001。不屬于反應性態度的另一個反應的例子是惡心，見Miller 1997。

[[122]](#122_7)正如保羅·霍夫曼向我指出的，至少有一些種類的羞愧（當然包括道德羞愧，也許包括其他種類）涉及認識到一個第三人稱的關注（像鄙視）和主動對抗這個態度的情感。薩特討論的那種羞愧有可能涉及了這點。我的觀點仍然是，甚至這種類型的羞愧也好像是在回應一個第三人稱觀點，而不是回應一個第二人稱對話。

[[123]](#123_7)他再次排除了羞愧。

[[124]](#124_7)畢夏普·巴特勒對這個觀點有一個經典表述。見Butler 1900：sermon numbers VIII and IX。另見Murphy and Hampton 1988。

[[125]](#125_7)此前我們注意到，怨恨可以由于傷害了我們認同的那些人而被感受到。與此類似，我們也可能原諒那些對我們所認同的人的傷害。

[[126]](#126_7)不過，按照這個比喻生活可能是有益處的。關于這點，見Emmons and McCullough 2003。這是第二人稱的心理機制的另一項證據嗎？關于這點，見第七章。

[[127]](#127_7)盡管這很明顯也是有可能發生的，就像杰森為了迎娶科林斯的公主而拋棄美狄亞時她的反應，或者像是阿拉尼斯·莫莉塞特的《你應該知道》（1995）中的歌詞：“在此我提醒你/你離開時留下的混亂/拒絕我并不公平/我還戴著你送給我的十字架/你，你，你……應該知道。”這也出現在鮑勃·迪倫的《荒涼的街道》（2004：181—183）中：“是的，我昨天收到了你的信/（大概就在門環快被敲壞的時候）/你問我最近怎樣/這是個玩笑嗎？/……/不要再寫信給我，不要/除非你從/荒涼的街道寄出。”

[[128]](#128_7)對比哈特對邊沁關于法律中“類命令”論證的評論（見第9頁注釋②）。

[[129]](#129_7)我感激丹尼爾·基恩提供這個參考文獻。

[[130]](#130_7)也請注意R.杰伊·華萊士：“我的主要觀點是，反應態度和評價的一種特定形式之間有一種本質的聯系……我認為后者使得一個人受制于一個期望（或要求）。”（1994：19）另見Bennett 1980。我們也應該注意斯坎倫的一些類似觀點（1998：272—290），因為這些觀點與我們在第十二章對第二人稱觀點如何建立一個契約論的道德方法的考察有著特殊的相關性。

[[131]](#131_7)正如我之前注意到的，沃森認為反應態度交流的（第二人稱）特征，并不意味著它們“通常是被交流的；事實上，它們經常不是。相反，對怨恨的最恰當和最直接的表達，是向他人表示抱怨和提出要求”（1987：265）。

[[132]](#132_7)成為道德共同體（平等）成員的道德能力要求（第二人稱能力），就是羅爾斯所說的“范圍屬性”。在這個意義上，人們不會是道德共同體中能力較強或能力較弱的成員，因為每個位于這個范圍內的人都是平等的。關于這一點，見Rawls 1971：508。

[[133]](#133_7)關于自閉癥及其相關條件，包括缺乏同情因而缺乏第二人稱能力，有一些我在此不能詳盡處理的非常有趣的議題。珍妮·肯尼特（2002）已經論證了，有高功能自閉癥的人事實上具有道德責任能力，這支持了道德能動性的康德式觀點而非休謨式觀點。高功能自閉癥與高度具有原則的行為是連貫的，這看起來是正確的。如果我是正確的，那么絕對命令及其相關道德原則就應該被理解為本質上第二人稱的。不過，事實仍然有可能是這樣：即使高功能自閉癥與完全認識到根本的道德動機和道德義務的原則基礎可能不連貫，那些具備這個條件的人仍然可以根據這些原則可靠地規定自己的行為，因而能夠作為道德共同體的成員起作用。當然，我一直強調，被某些規范引導并不意味著已經承認了那種對于道德責任至關重要的第二人稱權威。但是可能有某些方式可以用來可靠地追蹤這些更恰當的第二人稱特征。這里我受惠于沃爾特·辛諾特—阿姆斯特朗。

[[134]](#134_7)目前為止，我更多是在宣揚這個論斷，而不是在論證它。當然，對這個論斷的部分論證，是這個論斷在第二人稱對話和理由的總體結構中的地位，我希望它看起來是有說服力的，并且能夠解釋重要的倫理現象。但是，對此更集中的論證將會與對費希特觀點的闡述一并出現在第十章。

[[135]](#135_7)我相信，這也是黑格爾著名的“懲罰的權利”觀念中結出的真理果實（1991：126—127）；換句話說，未能認定某人負責任可能是未能將他作為一個理性人來尊重他的尊嚴。

[[136]](#136_7)關于康德主義框架的這個方面的精彩討論，見Korsgaard 1996a。

[[137]](#137_7)這個概念出現于他未出版的論意志自由的手稿中，該手稿存于大不列顛圖書館。參考文獻所提及的是手稿序號和頁碼。我在Darwall 1995a：109—148中討論了這些問題。

[[138]](#138_7)這差不多正是洛克在《人類理解論》（1975）中捍衛的那種自我決定。我在Darwall 1995a：149—175中討論了洛克的這個觀念與他的道德義務理論之間的關系。

[[139]](#139_7)卡德沃思稱之為“道德自由意志”。對比康德所說的：“只有當我同時將我自己置于義務之下時，我才能認識到我處于對他人的義務之下。”（1996d：417—418）

[[140]](#140_7)見第9頁注釋①。我在那里提到，它的形式化表述實際上是行動者中立的，這與第二人稱理由的觀念是連貫的。重要的是，這個理由是從本質上行動者相關的東西得出的，即從行動者在權威主張和要求的關系網絡中的所處的位置得出的。因此，我們可以從每個人具有平等的幸福權利這個根本命題推出，我們能夠合理地要求人們服從行動者中立的功利原則。因此，目前為止所說的所有東西，都不排除行為后果主義的權利理論。在這里我受惠于艾倫·吉伯德和吉姆·斯泰哈爾與我的討論。

[[141]](#141_7)參見第二章，尤其是第七章的討論。另見Gibbard 1990對規范接受的心靈狀態的論述。

[[142]](#142_7)這里可以對比下一章會討論的，洛克所說的“人”是一個“法庭辯論的術語”的觀點，也就是說，“人”是一個從根本上與判定法律或道德責任相關的術語（1975：386）。

[[143]](#143_7)這與以下的觀點并不相悖，即我們向作為道德共同體成員的彼此提出的某些要求，與人們如何對待非人類（不論是嬰兒、殘疾人、其他動物，或者甚至環境的其他方面）相關，這超越了任何個體的要求和主張會要求的任何東西。

[[144]](#144_7)想一想阿布·加里卜以及津巴多的監獄實驗，在這個實驗里，扮演獄警的普通大學生像虐待狂一般虐待那些“囚犯”（Zimbardo,Ebbeson,and Maslach：1977）。另見Nietzsche 1994，特別是第二篇文章（“‘內疚’、‘壞的良心’和其他”）。關于一個最近的按照類似方式的批判，見Baier 1993。但是，關于一個好的對照，見特里·格羅斯對黑人人權主義者艾莎·伊馬姆的采訪，他們討論了穆斯林男子在大街上襲擊穆斯林女子的現象，這些襲擊是作為性向或性別的自信的“懲罰”，但是它們是在對責任和權利的強有力捍衛的語境下進行的：http：//freshair.npr.org/day\_fa.jhtml?display=day＆todayDate=12/05/2002。

[[145]](#145_7)我相信，在這點上他沒有理解斯特勞森的觀點。

[[146]](#146_7)然而，從斯特勞森的觀點我們可以得出，這個討論必須在第二人稱之內進行。我將在第十二章論證，我們正應該按照這種方式思考契約論的架構。根據同樣的精神，這里我們可以說，相互負責的實踐應該采取什么形式這個問題本身，恰好可以作為規范理論的一個根本問題在契約論之內得到恰當處理。

[[147]](#147_7)舉例來說，如果我們認為譴責必然包含對憤怒或某種形式的敵意的表達，那么它不需要包含這個意義上的譴責。然而它必須包含在認定負有責任的正式意義上的譴責。

[[148]](#148_7)關于這個聯系，對比一下古希臘的責任形式會很有意思。德拉古的殺人法律要求放逐殺死雅典同胞的兇手，除非這個兇手得到受害者所有男性直系親屬的原諒。然而，假如任何人在放逐過程中報復兇手，除非兇手是出現在邊境的公共場所，那么這個報復者會遭到同樣的處罰。這里我們看到，得到辯護與沒有得到辯護的報復之間的區分開始向我們所理解的道德責任的方向發展。報復的欲望在這里被從外部和程序上加以限制，而不是通過與其對象為不公正的不滿的內在區分來限制。見Stroud 1979。我受惠于蘭德爾·柯倫提供這個參考文獻以及與我進行的非常有幫助的討論。

[[149]](#149_7)比如在契約論的框架中。

[[150]](#150_7)我在第十章捍衛這個尊嚴的觀念。

[[151]](#151_7)對照斯特勞森的評論：“在我們的大多數行為中，好處或傷害主要或完全存在于態度自身的展現中。”（1968：76）

[[152]](#152_7)在他們的導論中，拉斐爾和麥克菲指出，斯密在他“1775年七月寫給《愛丁堡評論》（Edinburgh Review）編輯們的信中”寫道，他能夠“從他自己的解讀，描述盧梭的《論不平等的起源》”（Smith 1982a：10）。

[[153]](#153_7)布盧門菲爾德這本書的題目是《復仇：一個關于希望的故事》。與某些該書的評論者一樣，我認為布盧門菲爾德的術語“建構式的復仇”，對于她實際描寫（和取得）的相互尊重，或相互承認的責任而言，是一個錯誤的稱謂。

[[154]](#154_7)另一個悲慘的例子可以在詹姆斯·懷特教長在1988年12月紀念蘇格蘭洛克比泛美航空103受害者的活動的評論中找到，“我們可能會（的確是被某些人迫使）在回應時緊縮我們的肌肉，以表明我們是人。表明我們是什么？”現在是引用2005年6月27日《蘇格蘭人》（第39頁）中懷特的訃告：“他的冷靜和平衡的推理看來打動了教堂里的所有人和電視機前的觀眾。他說，看著越來越多年輕人死去，越來越多搜救人員出現在殘骸中，這不是勇氣的標志，而是非人性的標志。‘這是報復所表達的意思’，懷特總結說，‘我，對于一個人，將不會報復他人，我希望你們也不會。宣揚正義，反對報復。’”

[[155]](#155_7)當然，任何特定形式的第二人稱傳達的規范性預設也同樣可以被推翻。在第十章和第十一章，我將論證道德的權威可以通過對它們在一般的第二人稱傳達中的地位的認識，以及對我們由于我們具有第二人稱關系的能力而具有的特定形式的實踐自由的認識，而得到證明。

[[156]](#156_7)這里我受惠于Schapiro 1999和2003a。另見Dewey 1998a：343，這個參考文獻是伊麗莎白·安德森提供的。

[[157]](#157_7)這里我從與克里斯蒂·哈特利的討論以及她關于能力缺失者在契約論中位置的著作（2005）中得到幫助。

[[158]](#158_7)這里我受惠于查爾斯·格里斯沃爾德和理查德·克勞特與我的討論。

[[159]](#159_7)哈里斯在1992年被判刑，這是加州25年來的第一例死刑。沃森引用Corwin 1982，提供了哈里斯生平的很多細節（Watson 1987：268—271）。另見哈里斯的律師在為死刑上訴時寫的一篇文章（Laurence 1997）。

[[160]](#160_7)我在第六章討論康德對自負的論述。

[[161]](#161_7)沃森（1987：271）暗示了這點。門諾·邁依杰斯的劇本《馬克斯》（2002）暗示了關于希特勒的類似東西。在討論這個問題時，邁依杰斯說，“希特勒像奧薩馬、薩達姆和米洛舍維奇一樣，通過展現一個并不復雜的罪惡的圖景來強制我們。但沒有人清醒過來，成千上萬人被屠殺。他們每個人都做出了選擇。”他也評論說他的電影“不是關于希特勒那些滔天大罪。觀眾們已經知道這些。這部電影是關于他的小罪惡——他情感的怯懦，他不斷的自憐，他的嫉妒，他的挫折，他聚集和培育罪行的方式”（Malanowski 2002：1，36）。

[[162]](#162_7)哈里斯的妹妹被引用說，“他告訴我他曾有過機會，他選擇了通往地獄的道路，此外他無話可說。”（Watson：1987：270）然而，即使在那個時候，如果哈里斯仍然能夠不滿于他受到過的傷害，他就仍然是第二人稱觀點的一個參與者，只不過是高度選擇性的。這里我要感謝亞瑟·里普斯頓。

[[163]](#163_7)當然，這里的暗示是康德在《實踐理性批判》中對上帝存在和心靈不朽的假設。

[[164]](#164_7)關于對于精神病理學和諸如同情這樣對第二人稱能力而言必要的情感機制之間交叉的可能性的悲觀觀點，見羅伯特·D.黑爾（1993）。

[[165]](#165_7)這里我從與瓦內莎·卡博內爾的討論獲得了幫助。

[[166]](#166_6)再一次，除了當這些理論自身植根于所有人具有同等權利這個第二人稱觀點內的時候。關于這點，見第81頁注釋②和第十二章的《契約論與規則后果主義》。這里我再次受惠于艾倫·吉伯德和吉姆·斯泰哈爾。

[[167]](#167_6)在密爾（1998：ch.5）。另一個里程碑是羅爾斯在《規則的兩種概念》（1995）中的論證：實踐經常是由禁止參與者訴諸任何實踐可能被認為可以取得的外在目標的規則構成。關于這個觀點的一個精彩討論，見Johnson 1985。同樣相關的是哈特對法律制度或其他規范制度之內的“內在”視角和“外在”視角的著名區分。（1961：55—57）

[[168]](#168_6)“歸罪”的原始意義在這里是相關的：“清算（一個錯誤或類似的東西）；進行指控；由于……而歸罪或歸咎于”（《牛津英語詞典》在線版）。另見普芬多夫以下對“歸罪性”的論述。然而，正如T.M.斯坎倫向我指出的，可能在有些例子里，甚至當我們不認為他們做錯時，我們也認為自己有權威譴責某個人，并向他們提出要求，比如當某人做了正確的事，但是出于完全錯誤的理由，比如出于惡意的種族主義。

[[169]](#169_6)特別是Williams 1985。關于這方面的一個討論，見Darwall 1987。另見Williams 1995和Baier 1993。尼采對道德的在“侮辱性的意義上”的診斷最早出現在Nietzsche 1994。關于有用的討論，見Leiter 1995和1997。值得注意的是，雖然威廉斯是對我們可以稱為“道德系統”的第二人稱責任的“內在”方面的批評者，他確實接受人權觀念和實現人權的必要“外部”形式。但是我相信，這意味著強制的道德實踐的參與者，包括所有參與公共活動的公民，都不能夠接受他們用來實現他們權利的第二人稱要求的正確種類的理由。他們的辯護必須由某些類似使用權力的可取性的東西構成，而不是由任何使用權力的權威構成。在我看來，休謨的正義觀導致同樣的結果（參見第八章）。兩種觀點都與斯特勞森觀點相反。在此我受惠于與西蒙·布萊克本的討論。

[[170]](#170_6)通過在Williams 1985第十章的標題（“道德：一種奇怪的制度”）中將道德稱為“奇怪的制度”，威廉斯本人鼓勵與奴隸制的結合。

[[171]](#171_6) 對于本書的論證來說重要的是，威廉斯關于認定錯誤和譴責之間關系、譴責和賦予權威性理由之間的關系的看法實際上是正確的。道德義務的確與道德行動者有責任遵守的最低限度得體行為的標準在概念上相關。道德責任的諸種形式（譴責、內疚、義憤、懲罰等等），確實蘊含了行動者有理由（事實上，最終的理由）做他們道德上有義務和責任做的事。

[[172]](#172_6)而且，取決于我們怎樣理解“動機集合”的觀念，我們也可以接受威廉斯內在理由觀點的一個版本，這與本書的實質規范性論斷一致（即平等的第二人稱權威奠定了第二人稱理由的基礎）。然而我認為，行動理由絕不受制于行動者那些關注狀態或后果的欲求，甚至不受制于他形成這些欲求的能力。在Rawls 2000：45—48，148—152中，他將這些稱之為“依賴于對象”的欲望。

[[173]](#173_6)見第二章關于這一點的討論。

[[174]](#174_6)一個具體的例子是Scheffer 1982。

[[175]](#175_6)這個概括實際上來自某個想要捍衛后果主義反對“苛刻”反駁的人（Mulgan 2001）。

[[176]](#176_6)比較尼采的這個論斷：雖然在精英主義者的道德中，“善”是首要的概念，“惡”被定義為非“善”，在（侮辱意義上的）道德中，“惡”是首要概念而“善”是它的反面[用我們的術語是“錯”和“對”（不錯）]（Nietzsche 1994）。

[[177]](#177_6)注意我說的是聲稱提供了最終的理由。根據H.R.哈爾德曼的證言，理查德·尼克松明顯依賴于這個含意，當他回應是否賄賂可能被提出要付給水門竊聽者的問題時他說：“拿出一百萬美元沒有任何問題，我們做得到。但這是錯的。”（最后五個關鍵詞沒有被約翰·迪安的證詞所證實。）[《七個被告，一則報道和一個公文包》，《時代》103（March 11，1974）：10—14]。

[[178]](#178_6)威廉斯作為對后果主義“過于苛刻”這個反駁的來源，這不是巧合（Smart and Williams 1973）。

[[179]](#179_6)這個議題主要在第七章處理。

[[180]](#180_6)我受惠于克里斯蒂娜·科斯嘉提供這種表達方式。

[[181]](#181_6)關于后一點，見Buss 1996a和Sherman unpublished。

[[182]](#182_6)關于一般的概念/觀念框架，見Rawls 1971：5。

[[183]](#183_6)我在Darwall 1999b中討論了斯密觀點的這個方面。

[[184]](#184_6)然而，需要注意到，斯密并沒有在第6版保留這個段落。我受惠于維維恩·布朗和查爾斯·格里斯沃爾德提醒我這一點。

[[185]](#185_6)“我將（目的）王國理解為各種理性存在者通過共同法則的系統聯合。”（Kant 1996b：433）還有：“在目的王國，每個事物都要么有價格要么有尊嚴……道德，以及由于其道德能力的人性，是唯一具有尊嚴的東西。”（434—435）正如我在第六章和第十章強調的，康德也說“（一個人）是通過”人的尊嚴“從世界上的所有其他理性存在者那里索取尊重”（1996d：435）。

[[186]](#186_6)關于道德觀點是“第一人稱復數”的觀點，見Postema 1995。這也是科斯嘉著作的一個主題。

[[187]](#187_6)在Korsgaard 1996d：esp.275—276，301，這也是科斯嘉的一個主題。然而，科斯嘉在那里似乎認為，所有理由都涉及理由的提出（雖然我將此限制于第二人稱理由）：“說你有一個理由就是說某個關系性的東西，某個暗示了他人的存在或至少另一個自我的存在的東西。它聲稱你對那個他人具有主張，或者承認她對你的主張。”（Korsgaard 1996d：301）在我看來，這混淆了規范性理由的一般范疇與向彼此辯護自己時所包含的特別的第二人稱理由。

[[188]](#188_6)我相信這也是理解亞當·斯密道德判斷，特別是正義判斷的情感主義元倫理學的正確方式。關于這點，見Darwall 1996b。

[[189]](#189_6)關于這點，見克里斯蒂娜·科斯嘉的重要著作（1996a）。

[[190]](#190_6)關于一個相關的批評線索，見Johnson 1985。

[[191]](#191_6)當然，正如我之前注意到的，最近一次是在第95頁注釋①，正當的行為或規則后果主義理論可以避免這個問題，如果它可以充分地建立在對幸福、福利或其他類似東西的平等主張基礎之上。

[[192]](#192_6)以下內容來自Darwall 2003a。

[[193]](#193_6)這里我跟隨Schneewind 1998，認為“格勞秀斯問題”——即區分或嘗試恰當地聯系一個個體的善的觀念和其他約束性觀念（正義、正當，或者道德義務）——為“現代”道德觀提供了特定背景。我在Darwall 1995a：ch.1和1999a討論了這點。西奇威克如下富有洞察力的評論也具有相關性：現代和古代倫理思想的“最根本區別”是，古代人相信只有一種“調節性的和支配的能力”能被“理性的名義認識”，“而在現代的觀點里，當它已經將自己厘清時，可以發現有兩種理由——普遍理由和自我理由，或者良心和自愛。”（Sidgwick 1964：197—198）關于這個論斷的討論，見Frankena 1992。

[[194]](#194_6)與普芬多夫一樣，洛克也認為“‘人’是利用行為及其價值的法庭術語；因此只屬于有法律能力的理性行動者”（Locke 1975：346）。然而，他的道德心理學與普芬多夫的有重要不同。關于在這個語境下的相關區別的討論，見Darwall 2003a。

[[195]](#195_6)在源于托馬斯·阿奎那的道德和政治思想傳統中，弗朗西斯科·蘇亞雷斯（1548—1617）是后期的一位重要思想家。關于有用的導論和選集，見Schneewind 1990。

[[196]](#196_6)當然，以下這兩種觀點之間有著深層的緊張關系。第一個觀點是，受制于創造者的權威是被造物的本質的一個部分；另一個觀點是，正如蘇亞雷斯所認為的，責任在本質上是第二人稱的關系，如果現在它的原因還不夠清楚的話，在我們關于普芬多夫的討論結束時就應該清楚了。

[[197]](#197_6)塞繆爾·馮·普芬多夫男爵（1632—1694）是早期現代自然法理論的兩個最重要的來源之一（另一個是格勞秀斯）。關于一個非常有用的導論和選集，見Schneewind 1990。另見Schneewind 1998關于普芬多夫的重要討論。

[[198]](#198_6)法律只能強制自由理性的意志，這是Pufendorf 1934：52—65的一個主要話題。

[[199]](#199_6)在他的《論普芬多夫原則》（1989：70—75）中，萊布尼茨提出了反對普芬多夫的類似論證。

[[200]](#200_6)我認為這是那種試圖將上帝命令的權威建立在他的善之上的神命論面臨的一個問題。上帝的無限善可以解釋，我們為什么應該將他的意志作為完美的建議來引導我們自己。但是它不能解釋我們對上帝負有說明性責任或責任，因此不能解釋上帝在這個意義上具有命令我們的權威。關于這種版本的神學唯意志論的例子，見Adams 1999：249—276。

[[201]](#201_6)當然我并不是想暗示蘇亞雷斯的觀點是可信的。

[[202]](#202_6)實際上，他們使得自己承諾了理智的第二人稱傳達的限制，這將他們的觀點推向了格勞秀斯的方向，也就是認為，自然法表達了一種“任何行為就其與理性本質一致或不一致而言的道德必然性”（Grotius 1925：I.x.i）。卡爾·格拉夫·巴勒施特雷姆的一條評論使我看到了這一點。

[[203]](#203_6)在以下兩點之間存在一個緊張：一個是普芬多夫認為意志總是必須以某種善為目標的理論，另一個是他的這個觀點——“從義務出發不論我們做什么”，我們都是根據“心靈的內在沖動”來做的。關于這個緊張有很多細微之處，我在這里無法深入討論。我在Darwall 2003a討論了這些細微之處。

[[204]](#204_6)這與哈特著名的有義務和被迫使的區分相一致。哈特在批評約翰·奧斯丁的法律實證主義時提出了這個區分（Hart 1961：6—8）。

[[205]](#205_6)出處同上。參見第三章關于強制與第二人稱交談二者區分的討論。

[[206]](#206_6)比較由勞拉·布盧克門菲爾德引用的哈諾赫·耶魯沙爾米的評論：“承認就是接受責任。也就是當你‘認可你自己的內疚’的時候。”（2002：292）

[[207]](#207_6)參見第七章我對密爾在《功利主義》第三章提出的內在處罰和外在處罰二者區分的討論。

[[208]](#208_6)再一次，這一點很重要，正如波斯特瑪（1995）和科斯嘉（1996e）已經強調的，這涉及到將道德觀點看作一個第二人稱復數（我在這里加上第二人稱）的觀點，看作我們向每一個人提出要求是采取的觀點。

[[209]](#209_6)這將會對安斯考姆在《現代道德哲學》（1958）中的著名論斷構成批評。雖然我同意安斯考姆缺少可提出的要求這一觀念，道德是不可設想的，但是我認為，她的這個論斷最終會按照我已經指出的方式推翻自身，這個論斷就是說，這些可提出的要求需要由上帝頒布的要求。這里我受惠于凱特·艾布拉姆森。

[[210]](#210_6)如果我們不按這種方式解讀霍布斯，我們會得到一個更奇怪的結果，這個結果就是，如果我不會更希望他不為我剝葡萄（比如，如果我對此前景毫不在乎），那么我就不應該拒絕為他剝葡萄。

[[211]](#211_6)斯坎倫提出了一個類似的觀點（1998：170），他注意到，這也是康德在《道德形而上學基礎》中的反駁（1996b：430n）。

[[212]](#212_6)關于霍布斯提出他的黃金規則版本的道德哲學的一個精彩研究，關于她所說的霍布斯的核心“互惠定理”（理解為那些我們將會或不會因此而譴責或“歸咎”他人的東西），以及她將向彼此辯護自己欲求當作霍布斯道德心理學的一個核心方面，見Lloyd forthcoming。

[[213]](#213_6)它與黃金規則的根本不同[康德（1996b：430n）自己注意到這點]在于，我們必須能夠意愿的是對一個準則的普遍遵守，而不僅是一個具體的行為。關于如何解讀康德的準則觀，以及如何依此解讀普遍法則公式，關于如何理解按照這種解讀與人道公式和目的王國公式（康德認為他們是等同的）相聯系的普遍法則公式，存在很多細節的爭議。在這里我們很難理清這些爭論。

[[214]](#214_6)這一章在很大程度上來源于Darwall 2004b。

[[215]](#215_6)正如在欲求某物時，我們認為它是值得欲求的，或者在敬重某物時，我們認為它值得敬重的，因此在尊重某物時，我們認為它具有尊嚴或權威。請注意，我們一直所說的關于態度的“正確種類的理由”，與態度是否“適合”（在事物在評價或規范性上從那個態度的視角看來是那樣的這個意義上）它的對象有關。“適合”的理由使得一個態度在這個意義上適合它的對象。見D’Arms and Jacobson 2000a和2000b。

[[216]](#216_6)關于承認的尊重和評價的尊重的區分，參見下一節。

[[217]](#217_6)添加了對“要求”的強調，去掉了對“尊重”的強調。我應該提醒大家注意，我所論述的只是對康德關于尊嚴和尊重的著作的一種解讀。康德有時好像說尊嚴是一種只有當理性存在者遵守道德律時才能被他們實現的價值，而不是一種他們由于道德行為的能力就具有的價值或立場。舉例來說，他提到“一個理性存在者（他服從的法則同時正是他提出的那些法則）的尊嚴的觀念”（1996b：434）。在此我受惠于與奧利弗·森森的討論。

[[218]](#218_6)對人的（承認的）尊重的第二人稱特征在過去三十五年關于尊重的討論中（包括我自己的討論）一直被忽略了。比如，見Buss 1999b；Cranor 1975；Darwall 1977；Dillon 1995，1997；Downie and Telfer 1970；Hill 1997，1998；Hudson 1980。

[[219]](#219_6)另一種可能性是，這些東西不會沖擊我對自己行為或品格的尊敬，但它們能夠削弱我們對我們作為一個人的價值或尊嚴的感受或感覺，盡管我們的信念是相反的。關于這點，見Dillon 1997。

[[220]](#220_6)“評價尊重”和“承認尊重”這兩個術語取自Darwall 1977。

[[221]](#221_6)與承認不同，我認為認可總是針對某個人的，如果只是隱含的和針對自己的話。

[[222]](#222_6)不過，這里有一個位于承認尊重和評價尊重二者區分的邊緣的引起問題的例子。正如我們能夠在調節我們的信念時，表現出在調節我們的行為時對某物或某人同樣多的承認尊重一樣，在調節我們的尊敬時我們似乎也能夠如此。所以，為什么通過對某人品格的恰當評價，來恰當調節我們關于感受什么的想法，不是承認尊重的一個例子呢？而且假如是這樣，它與隨之而來的對那個人品格的尊敬（評價尊重）的區別是什么？甚至在這里，我們也可能想要區分二者，但是這個例子中的區分似乎非常細微，即使有所區別的話。我受惠于馬克·勒巴爾的這個建議。

[[223]](#223_6)關于后者的重要性，再次見Velleman 2001。

[[224]](#224_6)在這里我用“關心”意指我在Darwall 2002b，特別是其中第三章，討論的那種“同情的關注”。有一些其他意義的關心，比如當我們被法律要求提供的“義務關心”，其中涉及的是一種尊重形式。在這里我受益于出版社收到的一封匿名讀者來信。另外，相互關注的關系，至少那些具有第二人稱能力的人之間的這種關系（比如友誼，相愛的關系等等）也涉及一種尊重的元素，它是以這種獨特關心的方式與他人相聯系的一部分。這里我受惠于約瑟夫·拉茲和蘇珊·沃爾夫。

[[225]](#225_6)這是Darwall 2002b的一個中心主題。

[[226]](#226_6)參見第一章、第二章和第四章關于這點的討論。正如我在那幾章提到的，這個理由本身可以是行動者中立的，即使它建立在某些根本上第二人稱的和行動者相關的事物基礎之上。因此采取行動者中立形式的功利原則，可以被認為是建立于這個更根本的觀念之上的，這個觀念就是，我們必須按照反映出我們向彼此提出主張的平等權威的方式來對待彼此（和我們自己）。

[[227]](#227_6)關于對這些論斷的進一步捍衛，見Darwall 2002b：49，69—72。

[[228]](#228_6)關于對家長制——在這個聯系中特別明顯——的一個非常深刻的解釋，見Shiffrin 2000。

[[229]](#229_6)然而，我們應該注意到，我們經常稱作關心的各種形式的關系，比如朋友之間的關系、愛人之間的關系，通常既涉及尊重也涉及善意的關注，并且具有不可消除的第二人稱特征。舉例來說，作為朋友，我們認為自己應該相互扶持，包括幫助他們追求他們的偏好，這在某種程度上獨立于對彼此福利的考量。這里我受惠于約瑟夫·拉茲和蘇珊·沃爾夫。

[[230]](#230_6)再次，這個規范之所以是行動者相關的，是因為它在缺少對行動者的不可消除的指稱時，就不可能得到陳述。很多道德規范，也就是那些有時被稱為“道義論約束”的規范，在這個意義上是行動者相關的：比如，其他條件維持不變，一個人應該遵守她的諾言。關于這點，見McNaughton and Rawling 1993。

[[231]](#231_6)從哈奇森到西奇威克的功利主義理論是前者的例證，斯坎倫的契約主義則很好地說明了后者。關于道義論與行動者相關性關系的精彩討論，見McNaughton and Rawling 1993和1995。

[[232]](#232_6)在此我受益于與艾倫·吉伯德的討論。

[[233]](#233_6)在Hill 1998中，小托馬斯·E.希爾接受了一個類似的觀點，他寫道，對人的承認尊重是一個“在我們的慎思中賦予某人是一個人這個事實（不論值得稱贊與否）以恰當分量的傾向”。

[[234]](#234_6)關于一個類似觀點，見Buss 1999a：797。

[[235]](#235_6)我受惠于卡拉·巴尼奧利提供這個參考文獻。見Bagnoli 2003。

[[236]](#236_6)在這一章我非常感謝彼得·弗拉納斯（Varanas 2001：25—49）對康德論尊重的分析。我在很多但不是所有方面（比如，他傾向于將敬重等同于一種評價尊重的形式）追隨了弗拉納斯的分析。我也從Dillon 2004和伯納德·雷津斯特的《自我欺騙的道德區分》（在康德倫理學會議上宣讀，University of San Diego,January 16—18，2003）中獲得了幫助。

[[237]](#237_6)關于康德有時混淆了作為承認尊重對象和作為贊揚尊重（道德的尊敬）對象的尊嚴的某些證據，見第126頁注釋②。

[[238]](#238_6)康德并沒有說，我們必須相信或者判定他人具有更大優點，而是說在經驗到對他人的這種尊重時，我們看到、感覺到，或者經驗到他人優于我們。我首先知道我自己不完美，但是他人“在我看來更純粹”（1996a：77）。

[[239]](#239_6)在這點上Korsgaard 1996c非常有幫助。

[[240]](#240_6)當然，有人可能會確定地知道實踐的不足，并且據此合理地慎思。但是這種情況必定是相對有限的，是由人們能夠按照他們認為好的和充分的理由行動這一普遍假設所限定的。

[[241]](#241_6)參見卡倫·霍尼對精神病患者的自我中心的討論：“一個就其自身而言是相當可以理解的愿望或需求，成為一個要求。它得不到滿足，就被感受為不公正的挫敗，作為我們有權利感到義憤的冒犯。”（1970：42，在Swanton 2003：190中被引用）

[[242]](#242_6)比較一下狄龍所說的自負和“人與人之間尊重”的關系（2004）。狄龍區分了另一種形式的自大，即“首要的自大”，它首先不是關于人與人之間的不尊重，而是對于自己并不擁有的權利的自大。然而，如果正如我所相信的，權利的觀念自身包含提出主張或要求的不可還原的第二人稱權威，那么首要的自大自身可能也最終是一個人與人之間的或第二人稱的觀念。

[[243]](#243_6)參見鮑勃·迪倫的《自負的疾病》（：—）：“今晚特別多人看見重影/由于自負的疾病/給你偉大的錯覺/和邪惡的眼睛/讓你以為/你是大好人，不應該死去/然后它們將你從頭到尾埋葬/來自自負的疾病。”

[[244]](#244_6)“自大（superbia，以及，正如這個詞所表達的，想要總是高高在上的傾向）是一種野心，我們要求其他人在與我們進行比較時把他們自己看得渺小。”（Kant 1996d：465）關于康德哲學中“想要成為上帝的愿望”的角色的精彩討論，見Neiman 2002：57—84。

[[245]](#245_6)關于康德倫理學對自負作用的強調的一個深刻解釋，見Wood 1999。

[[246]](#246_6)我相信這也為思考其他自我服務的意識形態，比如種族和性別的意識形態，提供了一個有用的框架。

[[247]](#247_6)雖然甚至這也是一個重要的觀念，正如密爾所注意到的：“現代道德和政治運動的原則是，行為和行為自身蘊含了尊重：不是人們是什么，而是人們做了什么，構成了他們對尊重的主張；首先是功績，而非出生，是唯一對于權力和權威的有權利的主張。”（1988：88）

[[248]](#248_6)注意康德這里對“Anerkennung”的使用。正如我們將在第十章看到的，這是一個在費希特的討論中大量出現的術語。

[[249]](#249_6)除非后者被給予了一個第二人稱的解釋。

[[250]](#250_6)我感謝朱迪思·湯姆森關于這些點的討論。

[[251]](#251_6)以下討論，我受惠于阿曼達·羅思。

[[252]](#252_6)參見薩拉·布斯關于“尊重的首要的反思前模式”的討論（Buss 1999b：539）。

[[253]](#253_6)在最首要的層面上，通過模仿和感染，但也通過想象的投射，因為我們必須已經在第二人稱地與他聯系時如此做了，正如我們在第三章已經看到的。

[[254]](#254_6)當我將本章的早先版本在2004年4月美國哲學學會中部分會上作為主席致辭時，我在它之前配上了《布魯斯兄弟》中的一個片段，其中艾瑞莎·富蘭克林扮演的角色試圖認定馬特·“吉他”·墨菲負有責任表演“思考（你最好想一想你在對我做些什么）”，在表演的大部分時間，她都是邊唱歌邊與馬特四目相對跳舞。我的想法是，在我1977年的文章中表達的關于尊重的觀點，與艾瑞莎·富蘭克林著名的“尊重”觀點很像，在我的致辭中（和這本書中）表達的觀點與她的布魯斯兄弟的“思考”很像。前者是一個第二人稱的，給某人“她應得的東西”的觀點；后者將對人的尊重當作根本上第二人稱的。　貝爾納多·斯特羅齊的繪畫《貢錢》表現了同樣的觀點。正如馬太講的故事（在英王欽定版的《圣經》中），法利賽人試圖困住耶穌，詢問他給予凱撒贊賞是否合法。“但是耶穌看到了他們的邪惡，說，為什么要引誘我，你們這些偽善的人？”（Mattew 22：18）我將這想象為斯特羅齊的繪畫所描繪的那個時刻。耶穌是在向法利賽人進行傳達，并嘗試認定他們負責。但是仔細看看右邊的法利賽人——他沒有往后看著耶穌，而是繞過他看另一側的另一個法利賽人。我愿意認為，這表明斯特羅齊理解了普芬多夫的觀點：甚至上帝為了認定我們負責，也必須取得我們的承認。感謝威爾·達爾沃注意到這點，感謝尤利安·達爾沃和威爾·達爾沃在這點上的有幫助的討論。

[[255]](#255_6)薩拉·布斯（1999b）引用了休謨的一個著名段落，其中休謨說禮儀的功能是檢驗自負：“正如在社會中各種相互沖突以及利益和自愛上的各種對立強制人類確立了正義的法則，以便保持相互援助和保護所帶來的好處，同樣，在交際圈中人們的驕傲和自負引起的連續不斷的矛盾也引入了良好作風和禮貌的規則，以便有利于心靈的交流和一種不受干擾的交往和談話。”（Hume 1985a：261）另見Sherman,unpublished。

[[256]](#256_6)威廉·蔡菲（1980）為北卡羅來納的白人在抵制廢除學校種族差別時如何訴諸“文明”給出了很多有趣的說明，這些抵制發生在最高法院的布朗訴托皮卡教育局一案中認定種族差別違憲很久之后。

[[257]](#257_6)我們可以感到被羞辱和被冒犯，但是沒有被傳達，即使是以侮辱性的方式被間接地傳達。對于某些人來說，也有可能表達一些真正對他們侮辱性的，但是卻不指向他，即使是間接地。然而，不可能侮辱某人而不指向他，至少是間接地。

[[258]](#258_6)我將進一步論證，它在根本上也不是關于責任的。

[[259]](#259_6)與此相關的是我之前（第62頁注釋③）注意到的，誠實和對真相的追尋，與公共責任之間的深層聯系。通過“表面價值”評價人的方式，榮譽文化實際上對公共思考和公共責任都構成了障礙，同時鼓勵了逃避和保持外表。在這樣一種社會結構下，要求辯護本身就是一種侮辱。

[[260]](#260_6)我相信，這為回應安妮特·貝爾（1993）對康德路線的批評提供了基礎。

[[261]](#261_6)“心靈的虛構”是艾倫·伍德對Hirngespinst一詞的翻譯。

[[262]](#262_6)這是羅爾斯（2000）稱作“作為捍衛的哲學”的方法。

[[263]](#263_6)關于這些，見第十章至第十二章。

[[264]](#264_6)關于基本的休謨式觀念，見Smith 1987和1994。關于羅爾斯的區分，見Rawls 2000：45—48，148—15。另見Freeman 1991。關于這些點的進一步討論，見第九、十、十一章。羅爾斯的區分與內格爾對“有動機的”和“無動機的”欲求的區分相似，但又有重要不同（Nagel 1970：29—30，38）。對內格爾而言，如果一個欲求是基于一個理由的，即如果有某些東西是行動者如此欲求的理由，那么這個欲求就是有動機的。無動機的欲求是那些我們直接具有的，比如對冰飲料的欲求，像我們說的，“沒有理由”。然而，一個欲求可以是有動機的，但仍然是對象依賴的，即如果行動者的理由來自欲求對象的屬性，或者如果行動者因為認為某件東西是內在善的因而欲求它。這些欲求在康德意義上就是“對象依賴的”和“異質的”，因為它們不會僅僅來自意志作為“獨立于意愿對象的任何屬性的法則”。（見Kant 1996b：440和本書第九章至第十一章。）相反，“原則依賴的欲求”來自行動規范，我們單純作為一個理性意志，獨立于意愿對象的屬性，因而獨立于它的價值，也就是獨立于任何代表性的事態或世界的可能狀態，而從屬于這些規范。

[[265]](#265_6)這里的上下文是巴特勒在論斷良心是人類自然具有的東西。

[[266]](#266_6)正如吉伯德理解的，這是通過相關的更高階規范被指導的能力。見吉伯德論規范判斷的“權威”（1990：177—183）。

[[267]](#267_6)這個例子與柏拉圖在《理想國》中討論的例子具有同樣的結構，柏拉圖討論了一個通過看見有更好理由不喝水而忍受饑渴的人（437d—439d）。

[[268]](#268_6)關于動機總是來自欲求和規范判斷回應的理由，而從不來自回應它們的心靈狀態的論證，見Dancy 2000。

[[269]](#269_6)這里涉及太多議題。關于相關的討論，除了Dancy 2000以外，另見Darwall 1983，Nagel 1970，和Smith 1994。

[[270]](#270_6)這個觀點在Broome 1999中得到了特別好的闡述。另見Blackburn 1995和Railton 1997：76—78。

[[271]](#271_6)在這點上，我忽略了將某物當作目的（這按理說包含意圖）和欲求某物（這不需要包含意圖）之間的區別，因為這對當下的目的而言是無關緊要的。

[[272]](#272_6)直觀的觀點是，理性在這里排除的是不融貫的態度的結合。它并不基于我們具有其他態度或行動而排除某種特定態度或行為。關于這點，見Broome 1999；Dancy 2000；Darwall 1983，2001；Greenspan 1975；以及Hare 1971。

[[273]](#273_6)再一次，嚴格說來丹西認為任何動機的影響都必須來自規范理由自身，而不是來自對它們的接受或者任何可以回應它們的欲求。如果“動機”指的是行動者的理由，即行動者認為有利于行動的環境的（被相信的）事實或特征，這看起來當然是正確的。不過，我們也經常是用“動機”來指主觀的動機狀態。舉例來說，當我們說某人被恐懼刺激時，我們并不是說恐懼是他的理由。行動者認為有利于他的行動的不是他的恐懼這個事實，而是他的恐懼為他“照亮”的使他受到驚嚇的事實。

[[274]](#274_5)關于規范接受的心靈狀態的討論，見Gibbard 1990：55—82。另見哈特對規范或法則采取“內在”視角的討論（Hart 1961：55—57）。

[[275]](#275_5)在這個情境下，休謨式的觀點不是必然與休謨的觀點相同。關于按照這些線索對休謨的解釋，見Bricke 1996。

[[276]](#276_5)關于類似的觀點，見Scheffer 2004：231。

[[277]](#277_5)就現在的目的而言，我們可以將做A這件事等同于做A的意圖或選擇。

[[278]](#278_5)由于事態本身并不承認規范性約束，所以不存在（未還原的）狀態的規范性理由——沒有純粹的應當如此。（我在Darwall 2003中以更長的篇幅論證了這個觀點。粗略來說，當我們說存在獲取某物的理由時，我們能夠合理意指的是，有理由對那個狀態采取某種態度。）

[[279]](#279_5)當然，欲求也能被規范性地約束——值得欲求的正是我們有理由或者應該欲求的。但是行動的理由不能還原為欲求的理由（雖然休謨主義者和非休謨主義者同樣能夠接受工具合理性的原則——有理由做將會帶來值得欲求的世界狀態的事情）。關于這點的討論，以及對西奇威克和摩爾關于倫理學的基本概念是應該（規范理由）還是內在價值的根本爭論，見Darwall unpublished。

[[280]](#280_5)更準確地說，我的評論是要采取哲學家們稱為“行動者—遺憾”的那種遺憾形式。比如，見Williams 1973：170—205和1981b：31，74—75。

[[281]](#281_5)這一點對于實踐理性的重要性有可能被一個事實掩蓋了，這個事實就是，我們做A的欲求確實看起來會引起我們做A。然而，我相信為什么看起來是如此的理由是，我們將我們應該做可以帶來值得欲求的或有價值的狀態當作一個明顯的實踐理性原則來接受，當我們具有做A的欲求時在我們看來真實的是，做A將會是好的或有價值的。我認為，甚至是這里，欲求引起一個行為[即某件出于（表面的）規范性理由被做的事情]也只是由于這個額外的規范性接受（或者至少是表面的規范性接受）。

[[282]](#282_5)拉比諾維茨和倫諾—拉斯穆松（2004）論證，態度隱含地包括了作為它們內容的一部分的獨特的態度相關的理由，并且認識到這個現象是對“錯誤種類理由”問題的解決。

[[283]](#283_5)這個觀點在Quinn 1991中得到辯護。

[[284]](#284_5)同樣的觀點參見Bond 1983；Dancy 2000；Darwall 1983；Hampton 1998；Pettit and Smith 1990；以及Quinn 1991。

[[285]](#285_5)在Milgram 1974中對這些實驗有大篇幅的描述和分析。關于精彩的討論，見Sabini and Silver 1982：chs.3—5，9—11。

[[286]](#286_5)當然，他們也可能出于同情而想要。

[[287]](#287_5)回憶一下，在說你預設這些事情時，我不是在做一個心理學的判斷。我不是說你實際上所想的，或者我能夠合理地認為你想過這些事情（雖然你可能確實想過）。我是在說，你的對象的第二人稱能力是你的傳達的一個規范性恰當條件：你試圖傳達的理由只有當你的對象具有第二人稱能力時才能被有效傳達。

[[288]](#288_5)接下來的細節來自米爾格朗對實驗不同設定的描述和數據（1974：32—43）。

[[289]](#289_5)其他人（二十七人）繼續施行電擊直到最后（450伏）。

[[290]](#290_5)另一個相關的研究是由約翰·蒂鮑特和勞倫斯·沃克進行的，他們對評判犯罪正義的對抗系統的心理學方面具有興趣。實驗對象被要求朗讀一系列關于一個襲擊案例的事實，一半是控告有罪，一半是免除罪名，并且被要求評判有罪或無罪。在第一組設定中，事實是由一個人讀給他們聽。在另一組設定中，由兩個人讀，其中一人通過僅僅閱讀無罪的事實“代表”辯方，而另一人“代表”控方。第二組設定中被讀了這些事實的實驗對象明顯比第一組的實驗對象更有可能認為被告是無辜的（1975：42—53）。

[[291]](#291_5)在另一個米爾格朗實驗中，實驗對象是一些地鐵上的乘客，他們被要求在這種請求沒有理由辯護的情況下放棄他們的座位。當米爾格朗第一次讓他的學生進行這個實驗時，他們的遲疑和他們報告的執行方面的困難使他訝異。他決定親自主持一些實驗。一篇新聞紀實報道了他的經歷：“但是當他走近他的第一位坐著的乘客時，他發現自己僵住了。‘詞語卡在我的喉嚨，完全無法出來，’他在采訪中說道。他退在一旁，責備自己說：‘你是怎樣一個懦弱膽小的人啊？’在數次嘗試失敗之后，他終于能勉強說出這個請求。‘在我坐上那個人的座位時，按照一種能辯護我的請求方式行為的需要占據了我’他說，‘我把頭埋在雙膝之間，我能感覺到我的臉變得煞白。我不是在角色扮演。我實實在在感覺到無地自容。’”（Michael Luo，“‘Excuse Me.May I Have Your Seat?’：Revisiting a Social Experiment,And the Fear That Goes With It.”New York Times,September 14，2004。）多年以后，米爾格朗的一個進行過該實驗的學生回憶起一個他請求讓座的人的反應。“那位女士嚷道：‘如果我站著你坐著，我還認為問你讓座是非常合理的，但是我不會給你我的座位。’”這看起來是第二人稱心理現象的明顯證據。我受惠于特里斯特拉姆·麥克弗森提醒我這個實驗。

[[292]](#292_5)這里可以比較一下亞當·斯密關于屈服于上級的自然傾向的論述，這是由于向他們的立場的移情的投射：“這個與有錢有勢的人保持一致情感的人類傾向，建立在等級區分和社會次序的基礎之上。比起受益于他們的善良意志的私人經驗，我們對上級的曲意逢迎更多是來自對他們地位的優越性的崇拜……最強的動機，最激烈的情感，恐懼，憎恨和不滿都不足以平衡尊敬他們的這個自然傾向。”（1982b：52—53）

[[293]](#293_5)一個相關的現象是，單純被其他人強行施加的生動表象說服的類似經驗。（這里有一個例子：有一天我到附近的游泳池游泳。因為與外面相連的玻璃門被修理過，而且又正值嚴冬，水溫比平常要低。排在我之前的一位年長女士轉身對我說：“現在水溫是75華氏度。你不可能在這么冷的水里游泳。”因為她以如此權威的方式說出來，我被說服了。我按照她描繪的方式來看事情。當我回到車上的時候，我想：“好吧，其實75度并沒有那么冷。我以前經常在75度或更冷的水里游泳。”然而，那時我已經在我暖和的車里，完全將為什么我沒有在當天游泳是更好的事情合理化了。）

[[294]](#294_5)密爾認為，雖然良心的命令自然而然地給予“直觀的”常識的“習俗道德”以優勢，這可能隨著時間而被“分析的溶解力量”侵蝕，如果我們接受它對社會是無益的。另一方面，功利主義道德有另一個心理學支持，它易于將心靈按照它的方向塑造，即“與我們的同胞融為一體的欲求”（1998：ch.3，section 9，10）最終，時間站在了密爾這一邊，當它被廣泛接受時，良心將命令服從它。

[[295]](#295_5)這里我依賴于密爾對“錯誤”和道德義務的分析，我在第五章也有所討論。

[[296]](#296_5)關于說閑話與共同道德反思的相關性，見Sabini and Silver 1982：ch.5（“A Plea for Gossip”）。

[[297]](#297_5)關于囚徒困境的簡短介紹，見Barry and Hardin 1982：11—12，24—25。

[[298]](#298_5)特別好的有Fehr and Schmidt 1999。其中很多文獻在Ben-Ner and Putterman 1998中都有討論。關于精彩的批評性總結，見Anderson 2000。另見Mansbridge 1990。關于對人類合作的懲罰為基礎的解釋比進化論框架下的互惠基礎的解釋要好得多的精彩論證，見Sripada 2005。

[[299]](#299_5)實驗由六輪貢獻組成，一半有配對的懲罰輪次，另一半沒有。為了避免通過以牙還牙的互惠或聲譽的方式重復制造合作或懲罰，分組構成會不斷更改，使每個對象不會再次遇見另一個對象。關于反復說明活動中的互惠的“進化”，見Axelrod 1984和Trivers 1971。關于聲譽的效果，見Alexander 1987；Leimar and Hammerstein 2001；Lotem,Fishman，以及Stone 1999；Nowak and Sigmund 1998a，1998b；Wedekind and Milinski 2000。

[[300]](#300_5)當然，我們可以說，在這些案例中實驗對象也通過滿足他們的憤怒而獲益，但是盡管這毫無疑問是正確的，就憤怒至少涉及第二人稱理由的表象而言，這看起來是一個以原則為基礎的欲求。

[[301]](#301_5)也很有可能有一些自我利益的考量，與反應態度中涉及的第二人稱理由相關，比如不想要經歷意識到被利用的痛苦的欲求。但是這些都是依附于第二人稱理由的。

[[302]](#302_5)當然，除了避免得到辯護的懲罰的欲求（就像在普芬多夫觀點中那樣）。但是這些也本來是依附于辯護懲罰的第二人稱理由之上的。

[[303]](#303_5)關于道德發展中的“移情的憤怒”的重要性，見Hoffman 2000：96—102。

[[304]](#304_5)費爾和羅肯巴赫對這個差異作了如下解釋：“我們的結論表明，懲罰的道德合法性是一個關鍵因素。在公共善的情境下，對‘搭便車者’的懲罰是一個被認為道德上合法的利他行為……在當下的情境，懲罰為懲罰者的自我利益服務，如果它被用來強化一個有利于懲罰者的不公平的收益分配，它會減少利他的回應。”（2003：137—140）再一次，費爾和他的同事傾向于用“利他”來指“合作的”。

[[305]](#305_5)他們引用了Henrich 2000和Henrich 2001。

[[306]](#306_5)也就是說，除非他足夠老練，能夠認識到一個老練的合作者將會嘗試確定他是否在嘗試確定這一點。

[[307]](#307_5)我在下一章討論吉爾伯特關于這個聯系的觀點。

[[308]](#308_5)關于對休謨和哈奇森觀點的這個方面的討論，見Darwall 1995。

[[310]](#310_5)關于對斯密強調人際方面的另一種解讀，見Tugendhat 2004。

[[311]](#311_5)巴特勒是在描述無利害的仁慈的經驗案例。

[[312]](#312_5)正如我們將會看到的，休謨關于意圖要得到恰當共享的必要條件有一個最小主義的觀點，這更像Bratman（1993）而不是Gilbert（1990）。

[[313]](#313_5)雖然他沒有明確用反應態度的術語，我相信西里潘達（2005）也可以被認為處于這個傳統中。

[[314]](#314_5)我最開始是被盧卡·帕里索利的“休謨和里德論承諾”（2001）啟發思考這些話題的，我在1999年七月愛爾蘭科克大學學院的大衛·休謨學會會議上評論了這篇文章。

[[315]](#315_5)里德的《論人類心靈的積極力量》發表于1788年，比亞當·斯密在《國富論》（1776）中對人類“交易、貿易和交換”的習性的討論晚十二年，比J.G.費希特的《自然權利基礎》（1796）早八年，后者將承認（Anerkennung）建立為康德之后德國哲學的核心哲學范疇。

[[316]](#316_5)休謨在《人性論》（Hume 1978）第二部分第三卷和《道德原則研究》（Hume 1985）第三節提出了這些主線。對此的討論包括：Baier 1991；Cohon 1997；Darwall 1995a；Gauthier 1979，1992；以及Haakonssen 1981。

[[317]](#317_5)這里的核心觀念可以表達如下：休謨是在運用羅爾斯意義上的規則的“實踐觀念”而非“概要觀念”（Rawls 1955）。正義是在其參與者將規則看作“神圣不可侵犯的”（Hume 1978：533）而非為了制造社會善的策略或“經驗法則”的規則結構實踐中實現的。

[[318]](#318_5)實際上，上下文表明，休謨在這里并不是真正想說，當我們充分考慮它們對一般實踐的影響時，正義規則所要求的行為在總體上會是有傷害的。他在《人性論》中的觀點可能是這永遠不會發生。然而，在《道德原則研究》（1985b：282—283）中著名的“合理的無賴”的段落中，休謨顯然考慮了這個可能性。對于我們的目的而言，我們可以忽略這些復雜性。我在Darwall 1995a：284—318中討論了這些問題。

[[319]](#319_5)關于一個不同的解讀，見Postema 1995。波斯特瑪的“第一人稱復數”解讀賦予“利益的常識”和“公共利益的感知”之間的區分以重要分量，休謨自己沒有一貫地表明這個區分。此外，波斯特瑪正確地強調了同情在第一人稱復數的視角中的地位，同情明顯沒有在休謨對建立起正義規則的習俗形成的解釋中起到任何作用。相反，休謨相當明確地說，建立正義的最初動機是自我利益。

[[320]](#320_5)然而，與吉爾伯特相反，我認為這個理由不是單純可壓倒的；它是可以取消的——事實上，很容易被取消，以至于比如在合同是被強迫的時候它可以完全沒有任何力量。

[[321]](#321_5)當然，吉爾伯特的觀點是，休謨的劃槳者們并不是真的在一起劃船。如果一方停下了，另一方說，“喂，我以為我們是一起在劃船呢。”前一個人可以相當合理地回答說：“你說‘我們’是什么意思？”

[[322]](#322_5)正如我在第193頁注釋②中提到的，這段話暗示了，休謨在《人性論》中相信，對規范的破壞實際上有悖于破壞者的利益。不過，他在這里指出的問題是，即使服從更有利于破壞者的長期利益，它們不能成為意識到這一點的基礎。再一次，我們不需要擔憂這個復雜性。

[[323]](#323_5)任何認為休謨在這里是在談論一種不同于正義中涉及的優點的想法，都可以被這個事實消除，即他在第三部分（“論正義與非正義”）開頭將這個論斷作為正義是一個人造美德的論證的一部分。

[[324]](#324_5)因此，有美德的人“經常獲得這樣一種滿足，即，看到惡棍們盡管將他們的狡詐和伎倆全部偽裝起來，然而他們自己的準則卻又將它們暴露無遺；當他們企圖有節制地和隱秘地行騙時，誘人的事情的出現、本性的脆弱就使他們墜入陷阱中嗎，他們不徹底地名譽掃地、不喪失人類將來對他們的信任和信賴，就絕不能由之而脫身”（Hume 1985b：283（休謨：《道德原則研究》））。

[[325]](#325_5)關于更擴展的討論，見Darwall 1994，1999b，和2004a。

[[326]](#326_5)“我希望有人告訴我一個原因，為什么美德和惡行不能像美和畸形那樣是非自愿的。這些道德區分來源于痛苦和快樂的自然區分；當我們從對任何品質或性格的一般考察中獲得這些感覺時，我們將它命名為惡的或有美德的。”（Hume 1978：608—609）也參見Hume 1985b的附錄四“論某些字面的爭論”，在那里休謨論證說，道德惡和美德的區別與自然能力和無能（比如機智和愚鈍）的區別只是字面上的。

[[327]](#327_5)關于這點，見Watson 1996。沃森區分了某件事能夠在倫理上被歸予某人（為了他所說的最高善的評價的目的）與這個人能夠在可以被譴責或被道德懲罰這個意義上負有道德責任。沃森認為，責任要求一種形式的控制，而責任歸予性不要求。

[[328]](#328_5)因此休謨說，個體“將他們自己置于這樣的規則的限制之下”（1978：499），正義的規則是可以“理解被接受”（1985b：192）。見Darwall 1995a：284—318。

[[329]](#329_5)另一個可能性是，正義的性格特征并沒有像與遵循正義規則的有益習慣那樣，與正義的獨特動機或理由聯系緊密。這與休謨的原文在各方面都更好地契合，但是似乎沒有給我們提供一個可以贊同的獨特動機。我受益于里米·迪貝斯的這個提議。

[[330]](#330_5)一個類似的“外在化”包含在前面引用的密爾的評論中，密爾認為對良心的感覺是正當行為的一個動機。正如密爾自己注意到的，當我們接受“習俗性的道德”作為良心的問題，一個道德上被要求的行為“將它自己與自身是義務性的感覺一道呈現于心靈”（1998：ch.3.Section 1）。

[[331]](#331_4)當然，這可能會促使我尋找正確種類的理由。

[[332]](#332_4)很明顯，里德所說的“損害”指的不是物理的或醫學的東西，而是某種可以被恰當抱怨的東西，比如在這個表達中，“先生，你對我造成了損害。”

[[333]](#333_4)對比一下休謨的《道德原則研究》中的一個段落是有益的：“如果有這樣一種與人類共處的被造物，它們雖有理性，卻在身體和心靈兩個方面具有如此低微的力量，以至于沒有能力作任何抵抗，對于我們施予的最嚴重的挑釁也絕不能使我們感受到它們的忿恨的效果；我認為，其必然的后果就是，我們應當受人道的法則的約束而禮待這些被造物，但確切地說不應當受關于它們的正義的任何限制，它們除了擁有如此專擅的君主，也不能擁有任何權利或所有權。我們與它們的交往不能稱為社會，社會假定了一定程度的平等，而這里卻是一方絕對命令，另一方奴隸般地服從。凡是我們覬覦的東西，他們必須立即拱手放棄；我們的許可是它們用以保持它們的占有物的唯一根據；我們的同情和仁慈是它們用以勒制我們的無法無規的意志的唯一牽制；正如對大自然所如此堅定地確立的一種力量的運用絕不產生任何不便一樣，正義和所有權的限制如果是完全無用的，就絕不會出現在如此不平等的一個聯盟中。”（1985：190，休謨，《道德原則研究》）根據休謨，為了讓正義起作用，參與者必須具有充分接近的權力使得遵守它的規則真正有好處。他認為，如果我們的權力在與某種我們可以用來為我們的目的服務而免于懲罰的被造物的關系中足夠巨大，這就不會是如此。

正如凱特·艾布拉姆森對我指出過的，休謨提及忿恨是值得注意的。但是同樣重要的是，休謨不認為它的相關性是內在的（或者甚至是作為非正義的證據），而是通過相互好處而間接的。只有在被造物能夠使我們“感受到它們的忿恨的效果”時——通過使得建立朝向它們的義務的協議對我們有利的方式，正義的議題才會產生。

休謨在這里會遭到我已經頻繁提及的并特別在第五章（第98頁注釋①）用來反駁伯納德·威廉斯的同樣一種斯特勞森式的批評。與威廉斯一樣，休謨想要容納正義的范疇（或者對威廉斯來說，權利的范疇），但是沒有對于我們能夠接受挑戰非正義的“正確種類的理由”而言所必需的第二人稱道德心理學。再一次，不論從任何人的個體觀點出發，還是從某種共同的觀點出發，認為認定某人為做某事負責是值得欲求的，這是一回事，而認為這個行為是一種與要求禁止的權威一道保證忿恨的合理性是完全另一回事。與威廉斯一樣，休謨只承認當我們認定彼此負責時在第二人稱觀點之內接受的任何理由之外的挑戰非正義的理由。在此我受益于西蒙·布萊克本的討論。

[[334]](#334_4)也請注意里德的這段話：“他意識到對他造成了損害并且他有權利糾正。忿恨的自然原則通過它的恰當對象的觀點被引起，激勵他維護自己的權利。甚至造成損害的人也意識到他在進行損害；他害怕正當的報復；如果被損害的人有權利報復，他認為這是正當的和應得的。”（1969：416—417）

[[335]](#335_4)或者像休謨可能說的“羅馬式的”，因為他說承諾是“我們能夠想象的最神秘最不可理解的操作之一，可能可以與變形論或者神圣秩序相比，在這里某種形式的詞語加上某種意圖，可以完全改變外部對象的本質或者甚至人類的本質”（Hume 1978：524。休謨：《人性論》）。

[[336]](#336_4)正如塞爾在《如何從“是”推出“應當”》（1964）中提出的著名論證，引起對被承諾者的義務是承諾觀念的一個部分。然而，正如我們在第三章中注意到的，我們不能真正從“是”得出“應當”，盡管塞爾持相反觀點。要么一個真正的義務從承諾中得出，這時一個人是否實際作出過承諾自身是一個規范性問題而不是一個事實問題，要么如果它是一個事實問題，那么唯一得出的就是要求承諾被遵守的事實上的權威，而不是一個真正規范性義務包含的法理上的權威。

[[337]](#337_4)我從與愛德華·S.欣奇曼的討論和Hinchman 2000得到很多幫助。

[[338]](#338_4)然而，正如我們在第三章看到的，這些理由在第三人稱上是可以被取消的。

[[339]](#339_4)對比尼采在《論道德的譜系》（1994）第二章開頭的評論：“用作出承諾的權利來養育動物，這難道不是大自然在人的問題上設置的兩難困境嗎？”

[[340]](#340_4)根據《牛津英語辭典》，陀螺是用鞭子抽打其上部而產生旋轉的物體。烏爾皮安是3世紀羅馬法學家，蒂蒂烏斯明確出現于布萊克斯通的《評注》中歸還財產的一個例子里。

[[341]](#341_4)關于“日常”意義的合同與相互交換的承諾之間的有趣差別，見Gilbert 1996a。

[[342]](#342_4)當然，這可能仍然不夠有效。我的觀點只是，如果各方都將他人看作具有第二人稱能力和權威的，協議就會有可能因此被建立。與休謨的故事不同，各方能夠認為他人有（并且認為他們自己也有）服從的（正確種類的）理由。

[[343]](#343_4)這是我們稱作“卡德沃思觀點”的一個結果，它是斯特勞森觀點的一個示例（見第五章）。正如上帝只有在具有相對我們的第二人稱權威的情況下，才能通過他的命令使我們具有義務，除非兩個人已經有能夠以同樣方式向彼此施加義務的第二人稱立場，他們就不可能使自己具有義務，尤其是通過一個合同對彼此具有義務。再一次，“第二人稱權威套第二人稱權威。”

[[344]](#344_4)我從Scanlon 1998：268獲得這個有用的術語。

[[345]](#345_4)然而，注意到看起來個體不需要完全滿足吉爾伯特的條件就能夠分享意圖，如果不是在日常意義上達成一致的話。關于這點，見Bratman 1992和1993。

[[346]](#346_4)吉爾伯特（1996b）主張，即使合同是強制達成的，合同雙方也有義務服從。她同意可能不存在維持強制合同的義務，但是她認為仍然有創造出行動的規范性理由的義務。但是假如像我所相信的，合同雙方在以第二人稱方式相互傳達時預設了他們作為自由平等的人具有平等尊嚴，我們就很難看出這如何可能。如果合同是強制的，合同通常產生的任何第二人稱行動理由看起來都會被推翻。當然，可能有別的理由維持一份強制的合同，比如自我利益的理由。但是缺少一個第二人稱理由，就不會有維持合同的義務。

[[347]](#347_4)按照類似的路線，有人可能會說，誠實交易這一得到保證的要求被包含在與他人的責任關系這一觀念之內。

[[348]](#348_4)以下段落來源于Darwall 2006。

[[349]](#349_4)我這里提到的是斯坎倫的報告（2003）。一個非常類似的解釋由1998：295—317提供。

[[350]](#350_4)例如，參見Hare 1967。

[[351]](#351_4)朱迪思·湯姆森論證說，承諾引起義務的能力不需要特別解釋：“關于一般而言的答應和特殊而言的承諾如何產生主張，沒有什么更深入的東西需要說明或者可以說明。它們的道德力量在于他們產生主張的能力；他們產生主張這個事實，可以用提出邀請就是提供一個對自己的約束這個事實來解釋，因而當邀請被接受時，提議也被接受了，并且我們也由此被限定。”（1990：303）但是這個解釋看起來已經假設了約束和被所接受的邀請限定的（第二人稱）權威；沒有這個權威，即使我們假定一個將自己受制于他人的提議是一個邀請，并且假定如果他人接受了這個邀請，她就將接受我們受制于她，我們仍然不清楚為什么我們不能單純通過收回邀請來取消它（就像如果有一個真正的義務我們就不能取消一樣，就像如果我們和她首先具有被限制和限制的相關第二人稱權威就會有真正的義務一樣）。關于引自湯姆森的這段話，我受惠于加里·沃森。（參見Watson unpublished。）

[[352]](#352_4)或者，如果道德義務提供最重要理由被認為是一個概念性的論點，我相信同樣不可能證明我們實際上具有任何道德義務。

[[353]](#353_4)此外，那不單純是“設定目標”的能力。即使這有一個明顯的類似對應物，比如關于相信什么的推理，很明顯這不是康德所說的意志自主性。

[[354]](#354_4)關于這點的討論，見第七章。

[[355]](#355_4)正如我在第七章注意到的，p是A被實現的狀態與A在相關意義上是工具性的，這二者是一致的。

[[356]](#356_4)表明實踐觀點的預設不排除這個圖畫需要一些努力。最大的挑戰是，表明以理由為基礎的行為規范必須被包含在實踐行為中的方式，其中沒有任何東西會排除這個圖畫。行動者從他們所理解的規范性理由出發行動，并且這包含隱含地將行為的普遍規范作為必然應用于所有理性行動者來接受，這是康德的一個重要洞見。在第七章，我論證了對規范的接受關注主體狀態而非關注世界狀態。此外，行為規范與欲求規范有概念上的差別，這是“錯誤種類理由”問題的一個重要的進一步結果。但是盡管如此，理智慎思中沒有任何東西排除了所有行動理由可能都依然來自欲求理由的可能性，因此沒有排除所有行為理由都是工具性的可能性。再一次，另一個議題關注理性規范的必然性及它與欲求的關系。我論證，摩爾式的（后果主義的直覺主義的）版本能夠處理這個擔憂。

[[357]](#357_4)當然，我是指“非第二人稱的第一人稱觀點”。正如我此前已經注意到的，第二人稱觀點總是第一人稱觀點的一個版本。

[[358]](#358_4)雖然它沒有扮演明顯的基礎角色，我們應該注意到，在康德著作中的很多地方，道德律的第二人稱特征是隱含于其中的。我在第六章已經注意到了一些段落，其中康德提到了尊嚴、尊重和自欺的第二人稱方面（Kant 1996d：434—435，462）。此外，康德有值得注意的關于良心的討論，作為復制司法場景，包括公訴人等等（例如1996a：98—100；1996d：400—401，437—440）。更根本地，康德認為“只有因為我同時將自己置于義務之下時，我才能認識到我有對他人的義務”（1996d：417—418）。（我受惠于羅伯特·約翰遜提醒我這個段落。）從《實踐理性批判》：“每個人也將道德律作為命令，然而如果他們不先驗地將恰當的后果與它們的規則聯系起來，因而將它們與承諾和威脅聯系起來，他們就可能不會這樣認為。”（1998：A811—812，B839—840）（我受惠于雅各布·羅斯向我指出這個段落。）舉例來說，正如大衛·費爾曼已經指出的，康德在《道德形而上學基礎》前言中說“‘你不應該說謊’這個命令”對所有理性存在都成立（Kant 1996b：389；Velleman 2005：116—121）。

[[359]](#359_4)這是艾倫·伍德對這段話的翻譯，它看起來優于瑪麗·格雷戈爾的翻譯。

[[360]](#360_4)關于“符合的方向”，見Anscombe 1957；Platts 1979；Smith 1994。

[[361]](#361_4)見唐納德·戴維森的經典論文（1980）。

[[362]](#362_4)這個學說應該被解讀為允許意志軟弱的可能性。這樣做的一種方式是，認為康德持有這種觀點，即除非行動者從某個理由出發行動，這個行動就不算真正的行動，因此行動者必須將她的行動看作按照某個合理性規范暫時被推薦的。這與以下觀點是一致的：行動者仍然同時相信（接受），她的行為與她具有總體上來講最強理由去做的事情相反，因此與有效的合理性規范最推薦的行動相反。關于“規范的接受”，見第七章。

[[363]](#363_4)在這里，康德似乎忽略了規范性理由可能不依賴于欲求，但仍然依賴于欲求對象特征的可能性，在摩爾式的直覺中，假定某個世界的可能狀態是內在善的，是值得欲求的，這些就有可能。

[[364]](#364_4)關于這個區分與內格爾對有動機的欲求和無動機的欲求的區別的互動，見第160頁注釋②，自主性不僅要求意志由它自身的原則（法則）支配——這些原則或法則獨立于對任何狀態的欲求應用于它（即，它們不是上一段所說的那種意義上的“經驗性的”），而且要求它由獨立于任何后果或狀態的（表面）價值（比如可欲求性）而應用于它的規范所支配。關于這點，參見下面的段落。

[[365]](#365_4)這是自主性的必要但非充分條件。一個進一步的條件會在兩個段落以后得到描述。

[[366]](#366_4)看到自主性像康德所定義的一樣具有規范性和形而上學兩個構成部分是重要的。存在有效的（以理由為根據）獨立于意愿對象的任何屬性而應用于合理性意志本身的規范，這是規范性的構成部分。而意志能夠按照法則行動，這是非規范性的、形而上學的構成部分。

[[367]](#367_4) Rawls 1980和Korsgaard 1996e在這點上都有幫助。

[[368]](#368_4)當然，康德不能簡單地假設實踐理性規范包含自主性（因而是那種意義上的“自由法則”），除非假設對方還沒有接受的東西。

[[369]](#369_4)這里必須強調“外在的”原因。至少到目前為止，我看不出論證要求我們的合理性思考自身不是一個因果過程這個預設。康德是否相信慎思的行動者必須假設非融貫論的自由，這個問題我將擱置一旁，它與我們關心的問題無關。

[[370]](#370_4)當然，這些可能包含關于我自己的事實，我期待的情緒，我如何期望享受這部電影等等，這些事實被我當作去看電影或者想要去看電影的理由。但是這些仍然是關于得到最恰當理解的欲求對象的事實，不是關于我的欲求本身的事實。

[[371]](#371_4)比較康德在Refexionen 6660d的評論：“‘它是好的’表達了與欲求的關系，就像‘它是真的’表達了與信念的關系一樣。”（Kant 1900—）這里我受益于蒂莫西·羅森庫埃特爾的《康德實踐哲學的語義學研究》，在美國哲學學會中部分會2003年俄亥俄州克利夫蘭會議上宣讀。以上段落的翻譯是羅森庫埃特爾的。

[[372]](#372_4)按照反思，一個狀態就是應該這樣，這個觀念不可能充分融貫。我在Darwall 2003b中以更長的篇幅發展了這個觀點。我論證了，摩爾的觀念應該被拒絕，這主要是因為它與我們能夠從第二人稱觀點理解的意志自主性不一致。有一些討論同情這個觀念，即從實踐觀點來看，慎思最好以摩爾的方式解讀，見Regan 2003a。

[[373]](#373_4)也對比康德：“理論知識可以被定義為是什么的知識，而實踐的知識可以被定義為應該是什么的表象。”（Kant 1998：A633）這是摩爾在《倫理學原理》中的方法，雖然他沒有將什么狀態具有內在價值（“應該為了自身的目的而存在”）的判斷等同于對那些狀態的欲求。不過，摩爾的確從這個觀點得出結論，認為行動本質上是工具性的，行動的規范性理由完全來自狀態的內在價值。

[[374]](#374_4)也就是說，只要我們獨立于它們與行動的有效規范的關系來評價狀態。

[[375]](#375_4)實際上，正如摩爾后來所做的（1966）。

[[376]](#376_4)很明顯，我避開了認識論的議題。我假定這個模型能夠被修改，以考慮到概率的信息、不確定性等等。

[[377]](#377_3)在Korsgaard 1996e：122，她給出了她對康德關于人道公式論證解讀的精致版本。

[[378]](#378_3)在1996f（最初出版于1983）中，科斯嘉傾向于后一個形式，而在最近（比如1996e）更傾向于前一種形式。

[[379]](#379_3)另見Parft 1997。

[[380]](#380_3)“實質的實在論”是科斯嘉在1996e中的術語。

[[381]](#381_3)實際上，即使我們要在蘊含自主性的意義上假設第一個前提，也就是價值的條件或來源（根據形式法則）被合理地意愿，我們仍然不清楚，如何推出像人道公式這樣的結論。正如許多評論者已經指出的，這里的基本問題是，為了使任何其他東西從它推出價值，價值的條件或來源為什么必須自己具有價值，而這是不明顯的。塞繆爾·克施泰因（2001）指出，我們有同樣多的理由認為合理能動性是貶低價值的來源（也就是說，如果某個東西是客觀上不好的被認為依賴于它被合理地作為一個目的而拒絕），但是沒有人會認為推出合理能動性因而是貶低價值的。

[[382]](#382_3)關于這個論證的精彩討論，見Regan 2003b，我從中受益良多。戴維·薩斯曼（2003）論證說，里根的論證作為對康德的批評是失敗的，雖然它們可以作為伍德和科斯嘉對后退論證的解讀的批評而成功。薩斯曼可信地論證說，里根，伍德和科斯嘉全都混淆了實踐必然性與客觀價值，而康德的論證依賴于當一個合理行動者自身具有一個目的時，她因此在實踐必然性之下采取必要手段的那種方式。正如他指出的，由此推出了科斯嘉自己在1997中追求的一條線索。我在Darwall 2001中批評了這條線索。其中一個問題是，就工具理性而言，行動者處于合理性必然性之下，只能采取必要的手段或者放棄目的。所以工具理性自身不能充分為行動理由提供來源。

[[383]](#383_3)相關的價值可能至少部分地是工具性的。

[[384]](#384_3)伍德提出了一個與此相關的論證。見Wood 1999：130。這里討論的那種權威不同于在前面段落中提到的其他形式的賦予價值。

[[385]](#385_3)科斯嘉（1996e）為人道公式提出了一個不同的論證，它以慎思觀點的自我反思特征為基礎。科斯嘉注意到，能動性要求某種程度的自我反思，行動者必須認為自己“超越（他的）所有欲求并在它們之上”，他自己“選擇按照那個欲求行動”（100）。這使得行動者向自己承諾了“實踐的同一性”，即一個關于他自己的規范性觀念，他在慎思中依靠這個觀念。她論證說，有一種實踐同一性是我作為慎思的合理存在者不能質疑的，即我作為一個慎思合理行動者的同一性。在慎思觀點之內，我向自己承諾了我“作為一個人類存在的同一性，一個需要理由來行動和生活的反思的動物”（121）。她論證說，這意味著我必須將我自己的人道或合理能動性作為某種程度的規范性理由來源來對待。然而，為了確證道德律的約束力，我們需要能夠得出這一結論，即我承諾將其他人的合理能動性作為對我而言也是規范性的來對待。科斯嘉從這里開始的論證變得比較復雜，它首先來自關于私人語言的不可能性的維特根斯坦式的主題（131—136）。它的基本觀念是，合理性本質是行動者相關理由的一個來源這個論斷——即行動者的合理性本質特別為他提供了理由——將這些理由作為路德維希·維特根斯坦表明不融貫的本質上私人的那種現象來對待。科斯嘉論證說，關于實踐哲學的私人語言論證的含意是，所有理由都必須是“公共和可分享的”（136）。所以，不論一個行動者的作為和理性的規范同一性給了他什么理由，這些理由必須也是公共的和可分享的。因此，其他人的合理性本質對于他來說跟他自己的合理性本質一樣是規范性的。

這個策略的問題在于，任何能夠從維特根斯坦的私人語言論證得到的教益都是相當一般性的，并且與應用于實踐推理一樣同樣應用于理論推理。此外，理論探詢與實踐慎思一樣是自我反思的。與合理性的行動者一樣，合理性的信念者也必須能夠將她自己看作“某種超越”她的傾向的東西（在這個情況下，關于信念的傾向，就像這些信念是在經驗中提供的一樣）。并且正如我們已經看到的，她必須也將她的推理看作不受外在原因的規定，而由合理規范引導。最后，在探詢中，我們就像在慎思中被實踐同一性引導一樣，我們被自身作為理論推理者的合理性觀念所引導。我們必須像在慎思中一樣，同樣在關于相信什么的推理中賦予我們自己一種權威。由此推出，這些考量就其自身而言，不足以建立自主性或任何等同于自主性的東西，因為它們與刻畫理論推理的那種他律相容。舉例來說，它們與樸素慎思觀點的摩爾式實在論相容。當然，科斯嘉會拒絕這種形式的實在論，正如我也會。但是問題在于，從實踐同一性論證或私人語言的不可能性出發的論證，其自身沒有任何東西排除摩爾式的實在論。因此論證不能建立自主性或道德律。

[[386]](#386_3)現在，回想一下富特（1972）的這個觀點：恰當合格的應當的論斷，像禮節的論斷一樣，并非必然是實踐上規范性的；它們并不蘊含至高無上的權威性的甚至真正規范性的行動理由。認為我們最終不能如禮節要求的或建議的那樣做，并不包含任何不融貫。甚至除了心理障礙以外，還可能有物理的障礙使得設置一張得體的飯桌變得不可能。我們可能只是缺少足夠的叉子。與此類似，至少可能有試圖取消道德應當和道德義務通常假定具有的規范性力量的方式，這個規范性力量使得這些應當和義務具備禮節的應當和義務已經看起來具有的資格。單引號或者恰當的聲調改變可以使我們表達這個想法：雖然拒絕君主的要求是我們應該做的，但是“你知道，從道德上來講”，我們不能夠服從。但是康德的觀點是，如果我們也能夠認為我們應該將它作為一個慎思的想法來拒絕，也就是說，作為一連串實踐推理的結論來拒絕，而還認為君主的要求在嚴格說來不可能拒絕這個意義上是不可抗拒的，那么這在慎思上是不融貫的。畢竟，如果這是不可能的，那么你就不可能融貫地考慮要做這件事，因此你必須得出結論說你應該做的是別的事。關于這種方式下“應當”蘊含“能夠”的非常有幫助的討論，見Vranas unpublished。弗拉納斯論證說，“應當蘊含能夠”是概念上必然的，只要“能夠”具有“有能力和機會”這個意義。

[[387]](#387_3)或者，如果我們假設道德律有至高無上權威是一個概念真理，我們有興趣了解是什么使得某種我們認為是道德律的東西實際上成為道德律。道德真理只會是，如果任何東西是道德律，它就具有至高無上的權威。

[[388]](#388_3)當然，如果“理性事實”自身包含對絕對命令的意識，那么就沒有任何步驟可以采取。

[[389]](#389_3)實際上，或者公民向她自己提出。

[[390]](#390_3)比如邏輯要求。參見第一章對這點的討論。

[[391]](#391_3)此外，可能存在超越對待人的道德義務，比如對待其他非人的動物和對待環境。人的尊嚴也在這些例子中展現自身，因為它包含道德共同體的成員資格，所有人都有責任服從這些要求。

[[392]](#392_3)因此正如我在第一章注意到的，道德義務必須被理解為包含“具有力量”的隱含要求，即使實際的個體沒有明確提出它們。正如斯特勞森指出的，“提出要求是（反應）態度的傾向。”（1968：92—93）再一次，這與哈特對邊沁對涉及“準命令”的法律的解釋的解讀相似。參見第9頁注釋②對這一點的討論。

[[393]](#393_3)很明顯，我這里是想要排除這種第三人稱命題，比如A有權威要求B挪開腳（這本質上包含能夠以第二人稱傳達的主張或要求的觀念）。也要排除同時也是第二人稱的第一人稱命題。

[[394]](#394_3)在本書中，我的意思始終是：為了使它在規范性上取得成功，也就是正如我已經說過的，有兩個第二人稱傳達的“規范性恰當條件”。再次，這意味著，為了使它試圖傳達的（規范性）理由實際存在和被給予，第二人稱傳達必須滿足兩個條件。如果相關的權威在實際上存在，不論是否在法理上存在，第二人稱傳達就可以在協議的（奧斯丁式的）意義上成功，比如一個語言行為可以構成一個命令。

[[395]](#395_3)再次，我的意思是，傳達在概念上承諾的預設，不是人們在以第二人稱方式對待他人時實際上預設的。

[[396]](#396_3)正如在“作為自由和理性的存在向彼此提出主張的平等權威”中。

[[397]](#397_3)這里有兩個要素。首先，我們必須預設，我們能夠根據相關的行動者相關的規范（比如不要踩彼此的腳）行動。其次，同樣重要的是，我們必須假設，我們能夠認定彼此和我們自己負有服從這些規范的責任。因此我們必須假設，在受制于道德要求時，我們具有兩種關聯的動機能力，這個假設等同于意志的自主性。我受惠于瑞安·普雷斯頓在這點上與我的討論。

[[398]](#398_3)正如康德所說，“只有我同時將自己置于義務之下時，我才能認識到，我處于對他人的義務之下。”（1996d：417—418）

[[399]](#399_3)然而，關于那些不是來自道德義務的第二人稱理由，這里的預設只是，行動者能夠自由地規定自己，以按照這些暫時的理由（也就是說，盡管有其他相反的理由）行動。

[[400]](#400_3)不僅僅是在霍布斯的意義上，上帝應用它是沒有錯的，而且上帝有權威應用它。

[[401]](#401_3)了解這點的一種方式，是問要不然抱怨能由什么構成。除非抱怨本身是被傳達者能被期望接受的某種東西，否則具有說出“你本來不應該這么做”的立場就是空洞的。

[[402]](#402_3)在這點上我受惠于雅各布·羅斯。

[[403]](#403_3)如果我有時說它“預設”或“假設”了這點，這將會更容易說明。我希望我所指的意思現在已經為大家熟悉了，即預設是第二人稱理由被成功傳達的一個規范性恰當條件，不論傳達者是否事實上作出這個預設。

[[404]](#404_3)因此費希特自己可能拒絕我這里所說的“費希特觀點”。不過，我會論證，這個觀點隱含在他的論證中。我不能夠確切地說，他是否會被說服和接受我試圖歸于他的功績。（前后延伸兩個世紀的第二人稱關系是特別復雜的。）

[[405]](#405_3)關于更仔細的討論，見Darwall 2005，我這里借鑒了那里的討論。也見Frederick Neuhouser 2000對費希特的導論和Neuhouser 1994。

[[406]](#406_3)這是一個關于信念本質的概念性觀點，它甚至需要在像費希特這樣的觀念論者框架中得到解釋。

[[407]](#407_3)再一次，我認為費希特在這里是提出一個甚至觀念論者框架也必須尊重的概念性的觀點。

[[408]](#408_3)關于一個相反的觀點，見Neuhouser的費希特導論2000：iv。

[[409]](#409_3)與康德一樣，費希特用“外部自由”指稱對自由活動或行動的合法保護范圍。

[[410]](#410_3)我從Pettit and Smith 1990和Harman 1996獲得這些說明性的術語。

[[411]](#411_3)然而，也許這只有我們用后果主義方式設想慎思時才是真的。如果行動者接受行動者相關的行為原則，比如每個人應該遵守她自己的諾言，情況又如何？難道這不會使她慎重地追求她自己的能動性嗎？我們從“理性事實”知道，在假設她受限于一個行動者相關原則時，行動者必須預設她能夠根據這個原則行動。但是正如我們現在也看到的，這只要求她假設這個行動是在慎思上開放的。它并不包含自主性的預設。此外，康德相信，這個原則只有在自主性的條件下才應用于行動者。所以問題仍然是，在慎思的觀點之內，是什么東西使行動者承諾了那個假設？關于行動的工具性觀念，見Schapiro 2001。舍夫勒按照有些類似的風格論證，將自己參照一個標準這個想法，要求我們設想一種其自身并非工具性的或以后果為基礎的理由來源或行動規范。然而，正如舍夫勒承認的，這與規范自身是后果主義的并不相悖（比如我在上一章提到的產生最優后果的摩爾式規范）。不過，舍夫勒論證說，這個后果主義的可能性與我們通過反應態度認定彼此負責的正常人類模式之間存在緊張。然而，相信這些反應就是隱含地相信第二人稱觀點。（見Scheffer 2004。）

[[412]](#412_3)這也可以是從行動者（第二人稱地）到她自己。

[[413]](#413_3)即使它明確傳達的唯一理由來自用于規定她自己的請求。

[[414]](#414_3)當然，這只有關于建議自身才是真的。在假定她聽取和考慮建議的時間和注意力時，按理來講有一個隱含的主張。但是這些東西自身就會預設第二人稱理由。

[[415]](#415_3)正如我提到過的，費希特堅持認為，權利原則與道德律不同，而且獨立于后者。他有時宣稱，權利原則強加的任何義務必須能夠被自愿假設，實際上，能夠通過對他人的“專斷的”假定，并同時制定不侵犯他的外部自由法則個別地被假設（2000：81）。由于這個原因，費希特將權利概念稱為一個“僅僅是技術—實踐的”而非道德的概念（10）。他斷言，“權利法則”“沒有說過一個人應該限制他的自由這種意思的話。”（14）它只是說從自愿的自我限制能推出什么——這種自我限制是與我們同時承認的另一個個體相對立的假定的一部分。

按照這個“唯意志論者”的解讀，為了通過權利原則而具有對（和關于）一個具體個體的義務，需要個體自愿參與“對等聲明”（2000：15）。然而，我不相信費希特能夠支持唯意志論者的解讀，如果他要認為自我意識的條件足以確證權利原則的話。費希特有時似乎意識到這點，比如，他說雖然我們不能抱怨另一個人在拒絕承認時對我們造成的傷害，我們仍然能夠宣稱，他人“必須將自己從所有人類共同體中移除出去”（12）。[參見“當人類存在要與彼此生活在一起時，每個人必須限制他的自由，以便他人的自由能夠與那個自由一并存在”（14）。]這暗示出，個體能逃脫權利原則強加的義務的唯一方式，是完全逃避其他人。然而，我們不清楚的是，為什么按照唯意志論解讀這應該如此。為什么不只是興起各種各樣的自愿的權利共同體，在這些聯合體中，個體由權利原則賦予義務，而對外人不負有義務？我們難以看出，唯意志論的解讀如何能夠避免這個后果。

費希特的其他論述也同樣不適合唯意志論者的解讀。首先，費希特斷言，行動者要求當他們對等承認彼此時，對他們自己和他們的自由“在未來”的持續承認（2000：48）。但是再一次，按照唯意志論者的解讀為什么這應該如此？不論個體是在臨時的有限時段還是無時限地自愿使自己具有義務，似乎他們同樣會是自由的。然而，正如我已經暗示的，如果對等承認的個體承諾了理性人的第二人稱立場（不是作為自愿協議的問題，而是作為第二人稱傳達的預設），那么這樣一個要求就會被期望。從一個特殊個體那里要求“對所有未來”的持續承認，將只不過是從所有人那里獲得所有情況下的尊重的一般要求的一部分，我們將這個要求作為提出第二人稱主張的預設而承諾了。這個情況將會與康德的描述完全一致：一個理性人“擁有尊嚴……由此他從世界上的所有其他理性存在者那里要求對他自己的尊重”（1996d：435，“要求”原本有強調添加）。

其次，費希特經常說，對等承認的行動者們承認彼此為理性存在者，他們因此承諾了將彼此作為理性存在者對待（比如2000：42，43）。但是這些論斷預設了，存在一些（恰當地）對待和錯誤對待理性存在者自身的方式，因此預設了，未能承認一個理性行動者，這不是放棄作出我們有自由不作出的自愿承諾。它們預設了理性存在者自身是一個規范性地位，僅僅因為他們作為理性存在的本質，就存在某些尊重或錯誤對待人們的方式，因此我們沒有不承認和不尊重他們的自由。再一次，這使得我提出的“預設性的”解讀具有了完美的意義。理性人本身的尊嚴，和個體在作為理性人之前的尊嚴，是我們所承諾的東西——作為以第二人稱方式對他的承認的可理解性的預設。

最后，關于唯意志論者解讀的最重要問題是，除非我們假設使得行動者（對彼此）有義務遵守他們自愿作出的承諾的背景規范性關系，唯意志論者的解讀就不能解釋一個自愿協議如何能夠產生任何尊重自由領域的義務。（這是我們此前在第八章討論吉爾伯特論日常協議和斯坎倫論承諾時遇到過的卡德沃思觀點的一個版本。）費希特清楚地假設了，一旦對等承認已經發生，如果他們侵犯了對方的自由領域，個體就已經具有針對彼此的得到保證的主張。如果我已經遵守了我的合作回應者和我在對等承認彼此時使自己承諾的法則，而他接下來違背了這個法則，那么我就有立場控告他侵犯了我的權利：“我……訴諸一個對我們都有效的法則，并將它運用于當下的情境。我因此假定自己是法官，也就是他的上級……但是，在我與他的對立中，由于我訴諸了共同的法則，我就邀請他與我一道成為法官；我要求在這個情境中，他必須由于思維規則的強制，將我針對他的行為看作是一致的，并且必須贊成它。”（2000：47）但是，究竟是什么賦予了我們自己承諾的“法則”以規范性力量？是我們自己承諾這個法則，好像我們一起接受了它這個事實嗎？只有存在一個賦予我們自愿地強制我們自己的權威，并且這個權威自身不依賴于一個自愿的承諾的進一步的背景規范性關系，這才可能是如此（同樣是卡德沃思觀點）。只有我們已經具有使自己承諾的權威，我的共同回應者和我才能夠被我們的“對等宣言”置于義務之下，因此，我們是否具有權威，本身不能依賴于我們的自愿承諾。我們必須已經具有傳達第二人稱理由的規范性立場，正如我們在向彼此傳達時預設的那樣。

或者假設我們這樣來解讀費希特所說的話：我不是訴諸我的共同回應者和我使我們自己承諾了法則這個事實，而是訴諸我們使自己承諾的法則本身。但是，如果我的共同回應者現在拒絕這個法則，并且拒絕承認我，這似乎就沒有提供任何幫助。當然，費希特可以論證說，他根本不能拒絕承認我。為了讓他承認我，我需要做的只不過是以第二人稱方式，用控告、抗議或其他傳達來傳喚他。[“我能夠迫使他承認，他知道我也是一個（理性存在者）。”（2000：42）]然而，這意味著，如康德所說，我必須有立場從“世界上的所有其他理性存在者”那里，單純通過以第二人稱方式傳喚他們來要求或“索取”尊重，不論他們在此之前是否承認我。并且按照反思，這似乎恰好是費希特應該相信的。只有當成為人就是具有要求尊重的立場時，第二人稱傳喚才足以為理性存在者提供作為自由和理性行動者的意識。費希特可能同意這一點，但是仍然論斷，即使一個理性人總是有立場向任何其他人要求尊重，但仍然是承認這一事實在施加義務。不過，在這點上，承認是被自愿給予的，這個觀點看起來就非常不可信。此外，這是最后一個重要點，對某人作為一個人的承認，似乎自身包含了對它回應的但不賦予的規范性立場和尊嚴的承認。這是卡德沃思觀點的另一種形式。因此，最后，唯意志論者的解讀沒有提供融貫的觀點來替代以下觀點，即第二人稱傳達中涉及的對等承認，預設而非創造了人們具有的傳達第二人稱理由的規范性立場。

[[416]](#416_3)雖然我的討論與黑格爾《精神現象學》（1977）的著名章節“主人與奴隸”有某種共鳴，但我的大部分觀點都與他有實質區別。這里我從與馬修·史密斯的討論中獲得了幫助。

[[417]](#417_3)我感謝尼爾·埃亞的以下例子。（以下主要是埃亞的描述和分析。）

在塞爾吉奧·萊昂內的《西部往事》中，亨利·方達扮演的邪惡反派強奸了克勞迪婭·卡迪納爾扮演的女英雄，目的是給她帶來最大的痛苦和屈辱。當反派趴在她身上時，她轉移她的目光，看著另外的方向。反派抓住她的下巴將她的臉轉回來，以便在強暴她時看著她的眼睛。反派這么做是因為，“你在強暴我”這個情景對于受害者來說，甚至比“他在強暴我”的情景更令人屈辱。在強暴的同時看著受害者的眼睛，使得情景在明顯意義上成為第二人稱的，即一個“你在強暴我”的情景。“你在強暴我”的情景之所以比“他在強暴我”的情景更令人屈辱，原因在于，前一種情景包含對情景顯著特征的相互承認，包括受害者的屈辱。

盡管埃亞的分析看起來明顯是正確的，但是這個情境不包含我們感興趣的那種意義上的第二人稱傳達；它不涉及預設了規范性立場的第二人稱理由的傳達。強奸犯強迫得到相互承認的似乎是某種像“我能這么對你，但你不能阻止我”或者“我能將你作為一個被強暴的人對待”這樣的東西，而不是比如“我有資格強暴你”這樣的規范性的東西。這是令人屈辱的征服，而不是基于傳達者被預設的權威的第二人稱傳達。不過，值得注意的是，甚至企圖征服也很少僅僅是運用強力而不至少運用權威的某種幻象或自我描述。關于這點，見我在第四章和第六章的討論。

[[418]](#418_3)當然，很多我們稱作“命令”的東西，比如對一只可卡獵犬說“跟我來”，并不必然涉及據說是我們感興趣的那種意義上的第二人稱理由的傳達。

[[419]](#419_3)很多奴隸主可能試圖在兩種方式上都具有，通過他們的奴隸能夠合理接受的優越性權威的幻象，合理化他們的奴隸的順從，而他們通過反思絕不可能接受那個權威。關于仔細思考奴隸的法律地位揭示內戰前奴隸制中的預設性矛盾的方式的精彩討論，見Oakes 1990。奧克斯討論了北卡羅來納州高級法院的案例——北卡羅來納州對威爾，它確立了，“不僅僅存在對主人權威的限制，而且奴隸有權利反抗僭越了這些限制的主人。”（161）我受惠于伊麗莎白·安德森提供這個參考文獻。

[[420]](#420_3)也就是說，不論“存在的內在主義”是否為真（Darwall 1983：54—55）。

[[421]](#421_3)在這個段落我得到了雅各布·羅斯的幫助。

[[422]](#422_3)注意這一點與費希特的權利原則之間的差別：“我們必須在所有情況下將外在于我的自由存在者承認為自由存在者，也就是說，我必須通過他的自由的可能性概念限制我的自由。”（2000：49）

[[423]](#423_3)雖然我在這里通過懲罰來提出論證，它也能夠通過最初要求提出，傳達者必須也要假設的是一種被恰當授權的與他人發生“要求的”聯系的方式，而如果沒有必需的權威，這種方式就是非法的。

[[424]](#424_3)或者，最初的要求預設了，以尊重被傳達者權威的方式傳達要求（因為它在第二人稱上得到了辯護），與試圖通過單純要求他做一件事來使他做這件事（這將是非法的和缺乏尊重的）之間的區別。

[[425]](#425_3)我受惠于杰拉德·高斯和埃里克·麥克提出的這個疑慮。文中關于這點的論證使人回想起哈特：“斷言一個一般權利，就是在與某個特定行動的關系中，主張所有人在缺乏那些構成限制另一個人自由的特殊權利的特殊條件時，擁有自由的平等權利；斷言一個特殊權利，就是在與某個行動的關系中，斷言一個由限定另一個人自由的這種特殊條件構成的權利。”（1955：188）我在這個段落考察的反駁是麥克（1976）向哈特提出的一個反駁。

[[426]](#426_2)或者，也許它將只是侵犯某個其他人的權威。我在這里受惠于艾拉·林賽。接下來的部分也是回應這個可能性。

[[427]](#427_2)這里我受惠于與謝利·卡根的討論。

[[428]](#428_2)正如我此前提到過的，我們可以將相關的不偏不倚的視角看作一個我們分享的視角，并且從那個觀點提出的要求，是我們作為道德共同體在第一人稱復數上會提出的要求。然而，正如我也強調的，對于它來說，這個視角的第二人稱特征不會更少，因為它本質上包含了傳達。

[[429]](#429_2)見第六章對斯大林的討論。比較舍夫勒關于按照后果主義路線控制反應態度的嘗試的評論：“為了最優地利用他的因果機會，一名無辜的女性和與她相關的人怨恨傷害她的男性將會是錯誤的，相反，她們因為他沒有傷害她而對他怨恨或憤怒才是恰當的，這種觀念在心理學上和人性上看起來都是荒謬的。”（2004：230）

[[430]](#430_2)參見科斯嘉：“如果一門語言在你聽來只是噪音，那你就不可能聽見這門語言的任何單詞。在將你的詞語作為詞語聽見時，我承認你是某個人。”（1996e：143）

[[431]](#431_2)因此，我們應該注意到，作為對“道德系統”最有影響力的批評者之一的伯納德·威廉斯（他在《倫理學及其界限》中創造了“道德系統”這個詞）也捍衛“基本人類權利”的觀念（1985：192）。關于更早的對基于法則的道德觀的重要批評，見Anscombe 1958。另見Slote 1992和Baier 1993。對道德義務是絕對的這個論斷的經典批評是Foot 1972。

[[432]](#432_2) Velleman 2000。關于接下來的討論，我非常受惠于費爾曼論述信念目標的著作。

[[433]](#433_2)關于這點，見Darwall,Gibbard,and Railton 1997：3—4。

[[434]](#434_2)證據是命題之間的關系。p（為真）這條證據，為相信p（為真）提供了理由。

[[435]](#435_2)這并不意味著，他們必定不能也在某種程度上是依賴于原則的，但是基于信念的實質目標，它們很難以意志自主性要求的方式成為依賴于原則的。

[[436]](#436_2)摩爾用什么是“絕對正確或有義務的”來闡述這點，但是足夠清楚的是，這是他所想的。

[[437]](#437_2)關于這點，見Moore 1993：197。我在Darwall 2003b中討論了摩爾在那里說了什么。

[[438]](#438_2)我希望在這點上將會使讀者認為這是一種低估。否則任何第二人稱理由存在這個論斷將不僅是錯誤的，而且是不融貫的！

[[439]](#439_2)正如W.D.羅斯注意到的（1930：8—9）。

[[440]](#440_2)雖然我在這里利用了這個熟悉的欲求圖景，我認為有好的理由懷疑它，我在Darwall 2002b：47—49，92—94討論了其中一些理由。首先，仁善的欲求不僅僅具有一個命題的“直接對象”，而且有一個“間接對象”：即（有益的）事態是為了它的緣故才被欲求的這樣一個存在。其次，存在很多關于對象的欲求（比如，參與某個活動），它們不能被充分描述為對我們參與那個活動的狀態的欲求。

[[441]](#441_2)更小心地，我們應該說，在對p的欲求中，似乎或者在行動者看來好像p是有價值的或應該存在的狀態。當然，我們能夠欲求p并斷定沒有任何理由帶來p，恰如我們能夠具有一根在池塘里看起來彎曲的棍子的經驗，但同時斷定沒有理由相信棍子實際上是彎的。我在Darwall 2001以更長篇幅討論了這些要點。

[[442]](#442_2)關于這個欲求觀念的捍衛，見Stampe 1987。

[[443]](#443_2)正如西奇威克的愉快觀點帶來的（1967）。關于按照這個段落中展現的線索對西奇威克倫理學的討論，見Darwall 1974。

[[444]](#444_2)我們也不需要自己關注這種價值是否是行動者中立的（正如摩爾自己當然會相信的），或者是行動者相關的。就當前的目的而言，重要的是后果價值和行動理由之間的關系。

[[445]](#445_2)沒有任何關于善的有趣的論斷能夠成為概念真理，這當然是摩爾在《倫理學原理》中的主要觀點之一。這就是為什么這是如此反諷（或者如此能夠揭示他的錯誤的深度），因為他沒有能夠看到關于做什么是正當的（或理性的）也是同樣如此。

[[446]](#446_2)我強調第二人稱理論權威是可以被認知權威挫敗的。我認為，我所說的與人際的理論推理中可能會通常預設的默認的各種第二人稱理論權威相一致（Burge 1993；Coady 1992；Foley 1994；Hinchman 2000；Moran 2005；Pettit and Smith 1996）。

[[447]](#447_2)比如說，與以下情形相反：以某種非理性的方式，僅僅因為我這么說，而導致相信它，卻不將我說的任何事情，或者我說它這件事本身，作為相信經濟將會改善的理由。

[[448]](#448_2)我這里是在沒有元倫理學負擔的意義上使用“事實”，甚至非認知主義者也能接受，存在關于我們應該做什么的事實。

[[449]](#449_2)關于這點，再一次見Wolff 1970：7。

[[450]](#450_2)再一次，正如我在第一章注意到的，道德義務涉及“起作用的”隱含要求，甚至在實際的個體沒有明確提出這些要求時也是如此。正如斯特勞森指出的，“要求的提出，是（道德共同體）對（反應）態度的傾向。”（1968：92—93）再一次，這與哈特對邊沁關于涉及“類命令”的法律的說明（1990：93—94）的解讀相似。見第9頁注釋②關于這一點的討論。

[[451]](#451_2)注意：“自由地和有自我意識地”。雖然我們似乎能夠相信與我們相信是更好的證據所支持的觀點相反的東西，但是很清楚，我們絕不能夠相信與我們視為更好的證據所支持的觀點相反的東西。某種類似的東西對于行為也是真的，如果它將帶來內在有價值的后果作為實質目標。

[[452]](#452_2)關于這個熟悉觀點的元倫理學后果的特別好的討論，見Enoch forthcoming。

[[453]](#453_2)我在Darwall 2002b中以更長篇幅論證了這點。

[[454]](#454_2)不過，我已經在過去這些年中在各種地方嘗試采取了這樣做的步驟：Darwall 1983，1985，1986b，1990，1992，和1997。

[[455]](#455_2)關于這點，見Darwall 1986b。

[[456]](#456_2)這也是一種存在的內在主義，因為它認為，（為理性行動者）提供動機，是成為行動的規范性理由的核心。關于存在的內在主義與判斷的內在主義的區分，見Darwall 1983：54—55。我在Darwall 1997更全面地討論了各種不同的內在主義。

[[457]](#457_2)比如充分信息理論；反思贊同測試；自我反思的，充分告知的測試等等。比如，見Brandt 1979；Korsgaard 1996e；Railton 1986；以及Smith 1994。

[[458]](#458_2)實際上，康德主義的建構主義者從這里學到的是，能動性就其本質而言，不能夠具有實質目標。他們學到的似乎是，行動的目標是自主性，不是用非規范性方式來理解，而是理解為追隨我們作為自由和理性意志承諾的形式規范。關于行動的實質目標是被粗略理解為由自我理解的欲求推動的自我導向的自主性這個觀點的捍衛，見Velleman 2000。

[[459]](#459_2)被設想為從實際動機退后并批判性評價它們的能力的自主性，與開放問題論證之間具有深層關聯，這是Rosati 1995和2003和Darwall 1990和1992中討論的一個主題。

[[460]](#460_2)參見羅爾斯對（作為構建的行動者處于原初狀態的各方的）“理性自主性”和（作為能夠占據各方的構建性位置，并能夠用他們將會理性地選擇或構造的原則規范他們自己的人的公民的）“充分自主性”（1980：520—521）。

[[461]](#461_2)正如在羅爾斯及其追隨者對康德的解讀中一樣。見羅爾斯（2000）。

[[462]](#462_2)我將在第十二章討論這點。有時它看起來似乎能夠在康德對絕對命令的某些形式化表述中缺失，比如普遍法則公式：“要根據你同時能夠意愿它成為普遍法則（或者自然的普遍法則）的準則行動。”（1996b：421）然而，一旦我們認識到，如何認定某人負責或有責任，恰好在本質上就是與她作為一個人相聯系，我們就能看到，人道公式（它要求我們將人道或理性本質總是作為其自身的目的來對待）與自主性和目的王國公式應該以這種方式被解讀，即道德立法包含將原則立法為我們有責任服從的規范。

[[463]](#463_2)斯坎倫（1998）的例子闡明了，這兩個層面應該被區分開，斯坎倫是一個沒有將建構主義發展為元倫理學觀點的規范性契約論者。

[[464]](#464_2)這里我設想的是羅爾斯的“作為公平的正當”觀念，而不是羅爾斯在《正義論》以后置入契約論觀念的更具體的政治哲學的使用。

[[465]](#465_2)關于這點，見第四章。

[[466]](#466_2)見第六章。

[[467]](#467_2)這里回想一下第四章討論過的亞當·斯密的論述：怨恨的“主要目標，不是使我們的敵人也感受到痛苦，而更多……是使他理解，他傷害的人不應得到這種方式的對待”（1982a：95—96）。

[[468]](#468_2)我已經表明了這類理由具有至高權威嗎？如果第十章的論證是可靠的，當我們傳達任何種類的第二人稱理由時，我們就不能避免預設自由和理性人的平等尊嚴。由于試圖通過第二人稱理由認定彼此負責，自身明顯包含尋求責任的第二人稱理由的至高地位的假設（見第五章），我們很難看出如何避免預設平等尊嚴的理由的至高地位。

[[469]](#469_2)然而，正如我在第六章論證的，服從這些原則，并不能充分展現對人的完全尊重。

[[470]](#470_2)我在第四章簡略討論了不具有充分道德能力的人類的責任。

[[471]](#471_2)關于賦予（其他）動物責任的一組非常有趣的反思，見Hearne 1986。我受惠于伊麗莎白·安德森提供這個參考文獻。

[[472]](#472_2)再一次，回想一下斯特勞森的這個論述：用反應態度回應另一個人，就是“將他看作道德共同體的一個成員；只不過是作為一個違背了共同體要求的成員”（1968：93），還有亞當·斯密的這個論斷：怨恨的目標是讓另一人感受到我們的尊嚴（1982：95—96）。見第四章關于這兩者的討論。另見黑格爾關于懲罰的權利的著名觀點（1991：＆100）。

[[473]](#473_2)通過假定各方在運用他們的道德人格（按照相互尊重生活）和理性選擇和修訂他們自己的善的觀念時具有“最高階的利益”，而在“包含和發展他們的善的觀念時”具有“更高階的利益”，羅爾斯具體說明了這些利益（1980：525）。關于被稱作對羅爾斯正義論的“康德主義解讀”的討論，包括他的首要善的觀念，見Darwall 1980。在《1980年杜威講座》之后，羅爾斯完全在政治自由主義框架內表達他的觀點，所以離開了規范倫理理論的問題和更深層的哲學根據或其他在自由社會中可能有爭議的“全面理論”。

[[474]](#474_2)羅爾斯區分了道德義務和自然義務，將“義務”（obligation）這個詞保留給那些從某種志愿發起的行動產生的義務；不過，這個區分對我們的目的而言是無關緊要的（1999：93—101）。

[[475]](#475_2)另一個例子是Hill 1989。相反，“契約主義”的觀點是正當的道德原則來自互利的契約，比如在Harman 1977，Gauthier 1986，可以論證的還有Hobbes 1994。關于契約論和“契約主義”之間的不同，見Darwall 2002a的導論。

[[476]](#476_2)再一次，假設這種懲罰完全是在正常實踐之內的，它受制于民主的公民審查，它按照正當程序被實施，等等。

[[477]](#477_2)再一次，這是普芬多夫的觀點。

[[478]](#478_2)伍德（1999）也認為，人的尊嚴是康德的根本觀念，但是與伍德不同的是，我既不相信我們能夠僅僅通過人道公式自身直接解讀它，也不相信包括普遍法則公式在內的各種普遍化程序應該作為空洞的或道德上有問題的被忽略。進一步，在我看來，最根本的不是作為自由立場價值的尊嚴，而是第二人稱權威。

[[479]](#479_2)這可能看起來與羅爾斯式的契約論版本不相容，因為位于原初狀態的各方以相互無利害的方式選擇原則，在促進他們自己作為理性人的（最高階）利益是具有工具合理性。但是那將會誤解各方的動機與無知之幕的限制聯合工作的方式。只要假設各方是一個個體公民（無知之幕阻止了關于她的進一步知識）及其利益的委托人并且沒有賦予他們自己的利益以任何重量，它就會同樣好地運作。從原初狀態出發的論證在兩種情形下將會是完全一樣的。關于這點，見Darwall 1980：340—343。羅爾斯自己注意到這點（2001：84—85）。

[[480]](#480_2) Kumar 2003在某種程度上能夠沿著這些路線解讀。

[[481]](#481_2)這是關于候選原則的“接受功利”或“接受后果”的觀點，不是它們的“服從功利”或“服從后果”。比如，見Lyons 1965。用帕菲特的話來說，行為后果主義是“間接地在總體上是自我挫敗的”并且可能也是“自我消除的”（1984：27—43）。也見Hare 1981。

[[482]](#482_2)另見Rawls 1955。

[[483]](#483_2)羅爾斯否認這點，他論證說，決策問題在技術性決策理論的意義上，必須被看作基于不確定性的問題而不是基于風險的問題，并且恰當的決策原則是最大化最小值（1971：154—157）。

[[484]](#484_2)再一次，羅爾斯為拒絕等同概率假設提供了各種各樣理由，并將選擇問題作為不確定性問題而非風險問題來對待。我們不需要確定這些理由有多令人信服。我的觀點是，即使它們不令人信服，即使康德主義的契約論在純粹形式意義上是一種形式的規則后果主義，也沒有任何具有理論重要性的東西依賴于這一點。比如，各方也應該選擇差異原則（即差異原則將會滿足這種形式的規范后果主義），它與這點是一致的。

[[485]](#485_2)我受惠于艾倫·吉伯德與我就這些觀點的討論。

[[486]](#486_2)參見斯坎倫：“如果人們由于法律懲罰和社會譴責，或者由于譴責自己的固有秉性而被阻止采取（某些）行為，這是一件好事，這個事實提供了一個獲得這樣一種傾向的理由，但是不等同于不這樣行動的理由。那么我們需要做的是，更清楚地解釋一個行動是錯誤的這個觀念，如何從存在某種對人們被允許采取這些行為的反駁中推出，并且我們應該以特定的方式來做，以便弄清楚一個行為在這個被描述的意義上的錯誤，如何能夠為不做這件事提供一個理由。”（1998：153）

[[487]](#487_2)關于對倫理學中的“特殊主義”的辯護，見Dancy 1993，2001，2004。約翰·麥克道爾（1979）是倫理學觀念，特別是那些與美德相關的觀念，不能被系統化的觀點的另一個有影響力的來源。

[[488]](#488_2)我認為，這正確回應了以下批評：羅爾斯的限制（各方在原初狀態選擇候選原則作為公共正義原則）預設了功利主義者不接受的東西。雖然這個條件在與更一般的倫理學的關系中被考察時可能看起來是為此特別設定的，但是它最終對于我們可以恰當地被認為負有公開責任的道德正當的任何充分理論都是核心的。

[[489]](#489_2)關于更詳細的討論，見Darwall 1994，我在這里借助了那個討論。關于對自由民主道德爭論的更廣情境的討論，見Railton 1992。

[[490]](#490_2)對于某個將會提出“他自己的沒有基礎的情感”的人，邊沁說，也“讓他問問自己他的原則是否不是專制的”（1962：3）。

[[491]](#491_2)這是實證社會科學與自由的道德政治理論之間的深層聯系。

[[492]](#492_2)關于其他沿著類似路線的論證，見Bond 1983；Dancy 2000；Darwall 1983；Hampton 1998；Pettit and Smith 1990；Quinn 1991。

[[493]](#493_2)特別地，見斯坎倫對“三部分策略”的描述（1998：166—168）。

[[494]](#494_2)關于價值的“推諉責任”分析，見Scanlon 1998：11，95—100。

[[495]](#495_2)再一次，這個關系是，正是因為道德義務與相互責任的根本聯系，它的理由必須聲稱是至高無上的。關于這個論證，見第五章。

[[496]](#496_2)注意小孩和其他非標準的情形、不純粹的傳達等等。

[[497]](#497_2)這里我受惠于與馬克·范·魯因的對話。

[[498]](#498_2)伊麗莎白·安德森（1999）按照這些路線提出了她所說的“平等的關系理論”。我非常受惠于她的著作。