

版權信息

The Summing Up by W. Somerset Maugham  
 Copyright © by the Royal Literary Fund  
 This translation arranged with the Royal Literary Fund  
 through Big Apple Agency, Inc., Labuan, Malaysia  
 Simplified Chinese edition copyright © 2012 by Yilin Press, Ltd  
 All rights reserved.  
 著作權合同登記號　圖字：10-2007-146號

書  名　認同倫理學（人文與社會）

作  者　【美國】夸梅·安東尼·阿皮亞

譯  者　張容南

責任編輯　馬愛新

出版發行　譯林出版社

ISBN 　　9787544736671

關注我們的微博： @譯林出版社

關注我們的微信：yilinpress

意見反饋：@你好小巴魚

目录

[前言 4](#_Toc69226936)

[第一章 個性倫理學 7](#_Toc69226937)

[偉大的實驗 7](#_Toc69226938)

[自由與個性 9](#_Toc69226939)

[生活計劃 10](#_Toc69226940)

[仆人的靈魂 11](#_Toc69226941)

[社會選擇 13](#_Toc69226942)

[創造與本真性 15](#_Toc69226943)

[社會寫字間 17](#_Toc69226944)

[認同中的倫理 18](#_Toc69226945)

[個人與國家 19](#_Toc69226946)

[共同的追求 22](#_Toc69226947)

[第二章 自主性及其批評者 23](#_Toc69226948)

[自主性要求什么 23](#_Toc69226949)

[不寬容的自主性 25](#_Toc69226950)

[自主性的競爭者 27](#_Toc69226951)

[兩種立場 30](#_Toc69226952)

[能動性與理論的興趣 33](#_Toc69226953)

[第三章 認同的要求 34](#_Toc69226954)

[學習如何咒罵 34](#_Toc69226955)

[社會認同的結構 35](#_Toc69226956)

[米列特式的文化多元主義 38](#_Toc69226957)

[自主論、多元主義和中立性 41](#_Toc69226958)

[第一修正案的例子：調和論者的方案 43](#_Toc69226959)

[重新考慮中立性 45](#_Toc69226960)

[承認的語言 49](#_Toc69226961)

[美杜莎綜合癥 51](#_Toc69226962)

[限制與參數 53](#_Toc69226963)

[第四章 文化的麻煩 54](#_Toc69226964)

[制造差異 54](#_Toc69226965)

[文化是一種善嗎？ 57](#_Toc69226966)

[保護主義者的倫理 61](#_Toc69226967)

[肯定的否定 64](#_Toc69226968)

[多樣性的原則 66](#_Toc69226969)

[第五章 塑造靈魂 71](#_Toc69226970)

[靈魂與國家 71](#_Toc69226971)

[自我管理卡 75](#_Toc69226972)

[理性的福祉 77](#_Toc69226973)

[非理性的認同 81](#_Toc69226974)

[靈魂塑造與刻板印象 85](#_Toc69226975)

[受過教育的靈魂 87](#_Toc69226976)

[有關認同論斷的沖突 90](#_Toc69226977)

[第六章 有根基的世界主義 92](#_Toc69226978)

[一個世界網絡 92](#_Toc69226979)

[無情的世界主義 95](#_Toc69226980)

[倫理的偏私性 96](#_Toc69226981)

[兩種義務概念 99](#_Toc69226982)

[世界主義的愛國主義 102](#_Toc69226983)

[對抗和對話 105](#_Toc69226984)

[競爭性的善，競爭性的上帝 108](#_Toc69226985)

[旅行的故事 109](#_Toc69226986)

[人權的全球化 110](#_Toc69226987)

[世界主義的對話 113](#_Toc69226988)

[致謝 115](#_Toc69226989)

[注釋 116](#_Toc69226990)

獻給亨利·芬德  
 “這都是你的責任……”

——賀拉斯，《歌集》4.3

# 前言

在英語世界對當代哲學的討論中，對于自由主義政治傳統的大綱和歷史存在廣泛的共識。例如，人們通常假定這一傳統歸結于洛克的宗教寬容概念以及他的財產權理論；從法國大革命和美國革命中發展出的人類平等和人類權利的語言是這個傳統的核心遺產；一個自由主義者談論人類尊嚴并假定每個人都平等地擁有尊嚴，是很自然的。人們還通常假定這個傳統在倫理學上是個人主義的——在此意義上，它假定，一切事物之所以在道德上具有重要意義，最終都在于它對個人造成的影響——因此，如果說國家、宗教社群或家庭是有意義的，它們的意義就在于對組成它們的個人產生了影響。[[1]](#_1_212)我們可能已經學會將自由主義傳統的這些核心要素看作是有爭議的：因此，粗略一點說，自由主義者不是那些簡單同意尊嚴、自由、平等、個性、寬容以及其他一些價值的人，而是就這些價值對政治生活的影響做出論證的人。我們可能已經了解到，與其說自由主義傳統——像所有知識傳統一樣——是一套學說，不如說它是由一系列辯論組成的。盡管如此，人們還是普遍同意有這樣一個傳統。

我們是否能夠在事實上去確認一個包含這些要素的思想傳統是一個很有趣的問題；當然，對這個問題的解答需要嚴肅的歷史探究。我自己的懷疑是如果你開始這樣一個探究，你會發現穆勒、霍布斯、伯林或羅爾斯這樣的思想前輩更多元而非更單一，而我們現在所說的自由主義傳統不再像一個隨著時間發展而來的觀念體系，而更像是我們現在覺得有用就回過頭去找的、有助于闡釋一種重要政治哲學觀點的理論來源的匯編，以及對這些來源的闡釋：但這是密涅瓦的貓頭鷹在黃昏時起飛的另一個例證。認為自由主義只是一種事后創造的一個理由是——也許是一個淺薄的理由，但這個理由打動了我——對“自由主義”這個詞語的使用，就像一種政治信仰的名稱一樣，是十九世紀的一種發展；它從未出現于洛克或美國建國者的著作中，這個詞語在這些著作中的缺失使我們所講述的自由主義歷史幾近枯竭。[[2]](#_2_203)

因此你可能會試圖用傳統的實踐而不是傳統的思想去識別自由主義。采取腳著地而不是頭著地的方法，你可以指出近幾個世紀以來自由主義的發展，尤其是美國革命和法國大革命之后政治生活新方式的發展。這種生活方式在一定的政治制度中得以表達：其中包括通過選舉制而非世襲制產生統治者，以及更普遍地，在某種程度上訴諸被統治者的同意，并且限制那些統治者的權力——即使它以大多數人的名義——體現在尊重特定基本權利的法律制度中。這些公民或政治權利為公民開辟出一個相應的自由領域，包括政治表達的自由和宗教自由。可以肯定的是，這些要素中的每一個都可以單獨出現：歐洲的共和國遠在雅典就已出現；最早的那些德國皇帝是被選出來的[[3]](#_3_196)；英國的出版自由和宗教寬容是在君主制下發展出來的。但是，標志著自由主義出現的，看來可能是這些制度的一個綜合：憲法、權利、選舉和對私有財產權的保護。二十世紀的歐洲與北美，在這些因素之上，又加入了對保障每一位公民最低福利條件的公共關注。

然而，討論實踐并不會使你逃脫原則的困擾，你試圖在兩者之間劃一條界限也不太行得通。因為政治理論不像天體力學：在政治領域，理論有一個趨勢，即成為它所理論化的一部分。如果有一種自由主義的生活方式，那么它不僅由制度來刻畫，也由修辭、觀念和論證來刻畫。當美國的殖民地居民宣稱，他們不言自明地擁有生命、自由和追求幸福的不可剝奪的權利時，他們試圖讓它變為真的。但強調實踐而非強調原則對于展示這些原則的異質性可能是有幫助的。例如，歷史學家經常爭論古典共和主義——建立在公民資格理想而非個人權利基礎上的一種政治，對美國建國者的重要性。而一旦你接受自由民主制既充滿了關于公民德性的討論，也充滿了關于權利的討論，你可能會總結自由主義也應該被包括到這類有爭議的傳統中。從這種寬松的意義上去理解，自由主義不僅包括歐洲和北美幾乎所有主流政黨的所有成員，它還包括那些批評“原子主義”或道義論的理論家，這些理論家對自由主義的傳統而不是它的一部分充滿敵意。讓“自由主義”吸收它的表面反對者的許多看法可能招致詞匯帝國主義的指責。但它至少可以阻止那些有關假定的自由主義立場是不是真的自由主義的苛刻的、熟悉的論證。這類論證在內容上常常帶有啟發性，但我認為，它們不是對一個詞的論證。

因此為什么一開始就騎上這匹受傷的戰馬，馱著各種各樣的語義行李疲于奔命呢？這是個好問題。我應該承認，我曾經希望自己能夠不依賴于此來寫這本書。我沒有獲得多大的成功，這提醒我，我們所有的政治術語都是些陳舊的概念；談論自主性或寬容、尊嚴是加入一場持續的談話，這場談話在你來之前早就已經開始，在你離開之后還將持續很久。我們普遍認為我們所確信的某些價值，被一些以英語為母語的哲學家同“自由主義”詞聯系起來，這些價值事關我們想要過的生活，以及我們希望實現的政治，我將要探索的此類問題對我們當中的一些人來說已經出現。與此同時，我想要探討的這些問題的意義在于：“自由主義”對于這些問題得以從中發生的那一規劃而言，是不是一個的正確名稱。的確，說來也奇怪，我希望勸服你這些問題也是重要的，即使你根本不傾向于認為自己是一個自由主義者。

讓我勾勒出一幅圖畫，在這幅圖畫中有我想要談論的問題。我們每一個人都要去生活；盡管有很多關于我們如何生活的道德約束——其中顯著的是我們對其他人的義務——這些約束并沒有決定我們必須去過哪一種生活。例如，我們不能過殘忍和不誠實的生活，沒有這些惡習，我們還可以過很多種生活。從我們的歷史環境，從我們的生理和心理天賦中，生出對我們如何生活的許多約束：我出生在一個錯誤的家庭，成為了一個約魯巴人的酋長，投錯了娘胎；我太矮以至于不能成為一個成功的職業籃球選手；我的手指不夠靈巧，不能成為一個開音樂會的鋼琴演奏家。但是，即使我們考慮所有這些因素，我們知道每個人生活開始的時候都充滿著許多可能性。一些人比另一些人的選擇范圍更廣、更有趣。我曾經與已故諾貝爾獎得主雅克·莫諾（Jacques Monod）——分子生物學的奠基者之一交談，他告訴我他必須在生命的一個特定時刻做出選擇，（據我記得是）選擇成為一個開音樂會的大提琴家，或是一個哲學家，或是一個科學家。但每個人都有，或應該有多種多樣的決策來塑造生活。而對一個自由主義立場的人來說，這些決策最終屬于那個擁有這種生活的人。

這至少意味著兩件事情。第一，我生活的尺度，評價生活成功與否的標準，部分依賴于我所設定的生活目標。第二，我要過什么樣的生活取決于我（假設我完成了我對他人的義務），即使我的實際生活比我能夠過上的生活要差。毫無疑問，我們所有人都可以比我們實際過得要好：但這不是其他人把那些更好的生活方式強加給我們的理由。體貼的朋友、善意的圣人、焦慮的親屬可能會正確地向我們提供如何前進的建議。但他們提供的只是建議，而不是強迫。而且，就像私人場合的強迫是錯誤的一樣，當政府采取強制措施致力于其公民的完善時，它也是錯誤的。這就是為什么說：一旦我完成了我的義務，我的生活就取決于我。穆勒教我們的“個性”一詞就是為這個任務而出現的。但它不會在真空中出現；相反，它由可以獲得的社會形式塑造而成。而這可以包括超出我自愿承擔的義務，以及超出基本道德的要求。

至此，我敢說我所說過的是相當地無懈可擊——甚至在我的學術領域里它也是老生常談的調調。事實是這些老生常談反映了過去幾十年元倫理學反思的氛圍中的變化。尤其是，我們哲學家——不管我們站在“價值多元主義”還是“道德實在論”的立場——越來越意識到道德義務只代表了我們的規范性關注的一個分支。在此精神中，托馬斯·斯坎倫區分了狹義的道德——在“我們相互虧欠什么”的意義上談論的道德——與“廣義的道德”，這種道德包括如何成為一個好家長或好朋友，或者如何達到極高的職業水準。類似地，伯納德·威廉姆斯在他所說的倫理這個更廣泛的傳統中識別出了作為“較狹窄系統的”道德——在他看來，道德是一種“特殊制度”。但這種基本制度，以及它所代表的種種擔憂，卻絕不新奇。在二十世紀三十年代，亨利·伯格森的《道德與宗教的兩種起源》的英文譯者警告讀者，作為一個“極其重要的”問題，他們使用了“morality”這個詞來翻譯“morale”，在法語中這個詞的意義比在英語中要寬泛，它既有道德的意思，也有倫理的意思。對道德和倫理的區分可以回溯到過去，回溯到黑格爾，甚至可能更早。你也許假設說，道德在狹義上是哲學家的一種捏造；你也許會責怪康德，或認為它是自由主義寬容的結果。但我認為威廉姆斯堅持說，恰恰正相反，它“幾乎是我們所有人的看法或不連貫的部分看法”，這種說法是正確的。正如我們看到的，對于如何劃定這個區分，并沒有固定的慣例，或者更確切地說，這個區分到底區分了什么是不清楚的。不過，在大多數情況下，我認為追隨羅納德·德沃金約定的詞匯是便利的，即倫理“包括有關哪種類型的生活對一個人是好生活或壞生活的信念，而道德包括一個人應該如何對待其他人的原則。”[[4]](#_4_194)

從道德義務的領域轉移到倫理提升的領域，現代人的哲學反思讓他們回到古代人的問題：我們應該過什么樣的生活，并且認為值得過的生活優于滿足我們偏好的生活。一旦我們嚴肅對待這樣的問題，我們必須承認塑造我們生活的工具包括許多由社會提供的資源和形式：在它們當中，最顯而易見的是語言，但還有數不清的其他私人機構和公共機構。不過，被證明尤其麻煩的是考慮那些我們現在稱之為認同的社會形式的努力：性別與性傾向，種族性與國民性，專業與職業。認同會提出倫理要求，因為這正是我們人類創造的關于這個世界的事實——我們是作為男人、作為女人，作為同性戀者、作為異性戀者，作為加納人、作為美國人，作為白人、作為黑人去生活的。眾多難題馬上出現了。認同代表著對自主性的限制嗎，還是說它們為自主性提供了輪廓呢？如果可以的話，認同群體可以向國家提出什么樣的要求呢？這些關注已經成為近年來政治哲學的一些突出問題，但我希望表明的是，它們一點也不新奇。新奇的是我們以特殊的方式來概念化認同。被詢問（自問）我們是誰已是老生常談，現在我們還要問我們是什么。

接下來的篇幅中，我計劃在我們的個人生活和政治生活中探究認同倫理學，但我想在我的敘述中嚴肅考慮穆勒的個性概念。的確，穆勒成為現代政治思想的核心人物，既是基于一些好的理由，也有少數壞的理由，在接下來的篇章中他將成為我們的旅游向導。穆勒之所以成為一個和藹可親的向導，而不是一個掛在后視鏡上的旅行偶像，不是因為我們同意他所有的分析，而是因為我們關心的如此之多的話題都得到了他的關注，在一個談論“認同”聽起來如此時髦的年代，他提醒我們它所反映的問題對于政治哲學的準則來說也毫不陌生。

我說過，我討論的問題誕生于自由主義這個思想舞臺（要把它看作一個非常普通的舞臺）。但是，當然，許多探討這些問題的理論家傾向于認為它們對自由主義造成了挑戰。他們擔心自由主義給我們提供的世界圖景留下了太多空白；正統自由主義的奠基者，如我們集合的那些人，對各種生活方式之間的差異要么無視，要么不感興趣。他們尤其勸告我們，與其信任抽象的習慣，以及個人未經反思的對話，不如信任單一化的、處境化的自我。因此人們有時候說約翰·洛克和其他一些自由民主制的奠基理論家生活在一個高度同質化的世界；他們的觀念對我們多種族的現代性不適用。現在，從遺漏者（the Leavers Out）和進入者（the Putters In）之間的當代沖突中我們可以學到很多；它們的對峙就如同那清晰可見的戰場。但也有些東西飄浮在戰爭的迷霧中。我自己的疑慮是，傳統自由主義理論的概念資源還沒有被耗盡，但無論如何，并不是每一個遺漏都是一種罪惡。

當然，由于洛克的寫作是源于長期的和血腥的宗派沖突；他的抽象不是來自粗心大意或熟視無睹，或僅僅出于種族虛榮。多樣性的問題，對于現代政治哲學的起源來說不僅不是邊緣性的，而且是中心性的。這種遺漏是有目的的；而且這個目的是不能忽略的。有可能是自由主義者想更多地談論另一個問題——對人的尊重。而“尊重”的范圍正是自由主義的抽象的習慣展示其力量的地方。受累的自我（the encumbered self）負載著由其多方面的忠誠所帶來的特殊性，它不是按規則我們一定要去尊重的東西。與尊重人相對照，我也不只是對尊重不同文化抱有懷疑；我相信只有我們把人當作抽象的權利持有者的時候，我們才會尊重他們。我們的道德進步在很大程度上依賴于這種抽象的趨勢。正如皮特·萊爾頓（Peter Railton）所言，“歷史的大趨勢是促使道德思想向普遍化方面發展”，而推進這種普遍化的正是來自內在多樣性的挑戰。“例如，宗教寬容要求我們把他人的觀點也看作是宗教性的，而不僅僅是異端。這不僅要求我們與他人的信念保持批判性的距離，而且要求我們對自身也如此。”[[5]](#_5_186)說這些肯定不是懷疑進入（putting-in）的價值：它只是說對進入要保持警惕，并不是越多就越好。如果遺漏是策略性的，那么進入也同樣如此。

因此，我既不是作為認同的朋友，也不是作為它的敵人來寫作的。兩種立場都可能讓我們回想起完全的擁護，一邊是美國超驗派瑪格麗特·富勒所說的，“我接受宇宙！”另一邊是卡萊爾的有名的反駁，“上帝！她最好如此！”你可能認可重力學說，但也不必過分恭維它。事實上，對于你在藥品廣告中找到的那些副作用的警告——他們警告說的會導致視力模糊的那些微型顆粒——我應該予以否認。我常常發現用認同的討論來取代“種族”或“文化”的討論會更有幫助；但我應該事先承認，對認同的討論也有具體化的傾向。隨著它在心理學的話語中活躍起來，它可能會受到虛假的心理整體性概念的損害（在“認同危機”、“找到你自己”等陳詞濫調中被重復）。隨著它在人種學的話語中活躍起來，它可能被固化為某種固定的、確定的東西，一種差異（Difference）的同質化。[[6]](#_6_180)但我不知道如何對待這種危險，除了把它們指出來，并且試圖避免它們。

我是否成功了，你將自行做出判斷。在這些篇章里，我已嘗試將過去十年中我對倫理和認同問題的思考和寫作拉到一起。這個一起的部分不可避免地包含著大量的修改：延展、壓縮和撤回。首先，導論性的第一章勾畫出輪廓，特別介紹穆勒的個性觀念。這一章有意作為全書爭議性最小的部分，在它接受檢驗之前，我把它看作常識。（而且，像許多哲學家一樣，我是那種認為不說去做比說了去做要好的人。）接下來的章節將討論帶到各個領域——“自主性”這個充滿爭議性的領域，圍繞公民資格和認同的辯論；國家在我們的倫理繁榮方面應扮演的合適角色；在偏私性和道德之間的談判；跨越倫理共同體的對話前景。通過對這些規范性問題的關注，我努力節制自己對道德實在論的宏大問題——有關事實—價值區分所具有的本體論重要性的議題——做出形而上學的承諾。并且我也試圖與對道德認識論的直接討論保持距離，雖然完全沒有形而上學或認識論的預設是無法前進的。如果在我的方法中有什么特別的話，那么就是我討論的起點。我總是從致力于塑造其生活的個人視角開始，這些個人承認其他人也在進行同樣的籌劃，并且詢問對這個我們共享的倫理籌劃來說，社會的和政治的生活意味著什么。因而，我想強調說在我所指明的特殊意義上，這是倫理學的工作，它不是政治理論的工作，因為它不是從對國家的一種興趣開始的。相反，它討論的政治問題，是那些一旦我們承認我們每一個人的倫理任務——我們的生活塑造——不可避免地與他人的倫理生活交織在一起，就必然產生的問題。這就是我討論一些更寬泛的社會關系和一些相對狹窄的政治關系的原因，而且這也是我最后以超越國家政治的更廣泛的全球政治作為結尾的原因：那些——倫理計劃關系到的別人不只是我們的同胞公民，也包括這個星球上其他國家的公民。我從自由主義這個政治傳統的討論開始，但這是因為我相信這個傳統的一些倫理預設是完全正確的，而不是因為我最關心政治。

但我最后也最有力的反駁，針對的是那些尋求實踐指導、尋找關于什么樣的法律或制度能最好地治療我們的社會疾病和政治疾病的特殊建議的人。哎，我是個糟糕的內科醫生：我感興趣的是診斷——病因和病理學方面，而不是治療。如果你尋找的是一個綱領，一系列行動項目，我唯一的建議是你另尋別處吧。

事實上，這里提供的更多的是一種探究的精神，而不是結論。二十世紀早期經濟學的一個偉大人物——是亞瑟·賽斯爾·庇古（Arthur Cecil Pigou）嗎？——聲稱，他的學說的目的是提供熱，而不是光。他的意思是它不僅要能照明，還要有用。盡管我會從一兩個論點開始，但隨后的探究能提供的熱非常少，如果有的話；我希望能發出一點光亮，即使這點光很微暗，閃爍不定。哲學毫無疑問更善于提出問題而不是給出策略。我的目標不是讓人皈依，我幾乎不在意你是否同意我提出的每一個觀點；我不敢肯定說我會在意。我們如何說清楚認同和個性之間——是什么和是誰之間——的聯系，是一個半像時間一樣久遠的對話主題。不管你是否認同我的研究方法，我希望我至少可以說服你，這場對話值得加入。

# 第一章 個性倫理學

## 偉大的實驗

約翰·斯圖亞特·穆勒所接受的教育要么是個性方面的一個案例研究，要么是抹殺個性的激烈嘗試，這取決于你怎么看它。他自己似乎無法確定是哪一種。他把他的教育稱為“實驗”，在他的自傳中，他對自我經歷提供的論述足以保證它將成為傳奇。他三歲學習希臘語，到十二歲時他已可以閱讀希羅多德的全部著作，色諾芬的大量著作，維吉爾的《牧歌》以及《埃涅阿斯記》的前六卷，賀拉斯的絕大部分作品，以及索福克勒斯、歐里庇得斯、波利比奧斯、柏拉圖、亞里士多德及其他人的多數著作。在學習了蒲柏的《荷馬》之后，他著手構思一部“《伊利亞特》的續集”，一開始只是心血來潮，后來就是強迫式的了。他還對幾何、代數和微積分有所涉獵。

年輕的穆勒被盡可能地隔離以防止受到其他男孩腐蝕性的影響（如他所說，“庸俗的思想模式和感情模式的感染”）；并且，在他十四歲那年，當約翰·斯圖亞特打算開始接觸超出他父親監控范圍的一些新鮮人物時，詹姆斯·穆勒把他的孩子帶到海德公園，讓他為將要遇到的人做準備。如果約翰·穆勒發現自己走到了其他孩子前面，他不能把它歸功于他自己的卓越，而應歸功于他在智力成長方面受到的特別嚴酷的訓練：“如果我比其他人知道得多，這不是對我的贊譽，如果我比他們知道得少，那才是我最深的恥辱。”這是他認識到自己早熟的最早跡象，而穆勒有足夠的理由對此感到震驚。他回憶道，“如果我對自己有任何想法，那必定是我在學習上相當落后，與父親對我的期望相比，我總覺得自己落后。”[[7]](#_7_178)

但詹姆斯·穆勒是一個有使命的人，正是他的大兒子被指定來承擔這個使命。詹姆斯，作為杰里米·邊沁最早的弟子，開始塑造另一位弟子——一個按照邊沁的原則加以訓練的人，一個將把偉大說教者的信條擴展和發布到一個新世紀的人。不妨說，他是武士之子。到頭來，自我發展成為穆勒思想的一個中心議題，事實上，這是穆勒抱怨其智力遺產的一個主要因素。當他二十四歲的時候，他寫信給他的朋友約翰·斯特林（John Sterling），述說快要擊垮他的孤獨：“沒有人（和我平等的人）承認和我有共同的目標，甚至在任何實際的事務上也沒有人和我合作，我感覺我是在利用人，他的目標和我不同，他是我實現自己目標的工具。”[[8]](#_8_178)穆勒對以這種方式利用他人的敏感性來自他自身也被利用的感覺——他被拉進一個不屬于他自己的大師計劃。

穆勒清楚地寫到過他生命中的巨大危機——在他二十歲的時候就發生的，與他的早熟相適應的一種中年危機——這種個人精神上的頹喪狀態自1826年的冬天開始就困擾著他。

在此心境下，我直接詢問自己：“假如你所有的生活目標都實現了，你所希望的制度和觀念的所有變化在這個瞬間能夠完全實現：對你來說這是極大的快樂和幸福嗎？”一個無法壓抑的自我意識立即答道：“不！”我的心在往下沉：我的生活得以建立的全部基礎崩潰了。[[9]](#_9_170)

他讓自己從中解脫了出來，遠離那讓他炫目的光亮；但之后有很長一段時間他都是迷茫而漂泊的。為了脫離對邊沁的迷信，他一頭栽進不加批判的折衷主義，不愿意運用他那也許得到過分發展的批判能力。他堅決地甚至倔強地接受那些他曾經認為是錯誤化身的論證，不管它們是圣西門那令人窒息的烏托邦主義還是科勒律治和卡萊爾那模糊不清的條頓神秘主義。穆勒是通過他的新朋友和靈魂伴侶泰勒夫人才重新回到他的智力軌道上的。他寫道，“我從他人那里學習的意愿和熱情，以及在我的觀念中為每一個新收獲留下余地以調整新舊觀念的關系，都受到了她的影響，在她長期的影響下，我早期的觀念得到了很大的糾正。”[[10]](#_10_168)

這是一段遭到譴責的關系，譴責它的不僅僅是詹姆斯·穆勒。所以有些諷刺的是，看來是泰勒而不是其他人，將穆勒這艘無舵的船扳回到其世襲事業的信條之下。穆勒對她的愛一度是反叛和恢復——這一段智力合作關系一開始就持續了近三十年。直到1851年泰勒夫人成為寡婦后，她和穆勒才以夫妻身份生活在一起，十九世紀五十年代中期他們合作產生出最偉大的成果：《論自由》，這本書顯然是閱讀得最多的英語政治哲學著作。

我回憶這個令人熟知的故事是因為占據穆勒社會和政治思考的大多數議題都貫穿他的一生。這是一種難得的便利。布里丹之驢（Buridan’ s ass）在屈服于饑餓之前不會對決策理論有任何貢獻。伯納德·威廉姆斯在分析“道德運氣”中的標志人物和化身，保羅·高更，自己并不是一個道德哲學家。但穆勒對自我發展以及實驗的關注既是一種哲學探究也是一種個人經驗。《論自由》受到了眾多影響，從德國浪漫主義，經由洪堡和科勒律治，再到穆勒繼承的知識傳統，即堅實的、每個人都有個體價值的平等和寬容。但我對穆勒著作的興趣主要地、有意地是現世主義的，因為它預示了這本書的主要議題，就像它論及自由主義理論中的諸多話題一樣。

考慮一下穆勒對多樣性的強調，他對不可化約的人類價值多樣本性的確認，他對國家廣義上有義務推進人類繁榮的堅持，他對勾畫一個既是個人主義又是（有時這一點常常被忽略）社會性的福祉概念的努力。最后，我們將看到，他那強大的個性理想將調動對自主性和認同的批判性概念。我并非通過尊重穆勒的論證來關注他；我并不認為（他自己也不認為）穆勒的觀點代表了最后的真理。但在他之前沒有人——我還想加一句，之后也沒人——如此清晰細致地描繪過這幅地圖。我們也許會開墾出一個不同的花園，但我們是在他圍起來以及耕耘的土地上開墾的。

## 自由與個性

“如果個性的自由發展被認為是福祉的一個主要要素的話，那么它不僅是和被稱為文明、教化、教育、文化等一切東西并列的一個要素，而且它自身就是所有這些要素中的一個必要部分和必要條件；要調整個性與社會控制的邊界就不會呈現特別的困難。”[[11]](#_11_164)因此穆勒將該書著名的第三章命名為：“論個性為人類福祉的要素之一”，這是一個有力的提議。因為看來它建議說個性甚至可以排到這本書的主題——自由——前面。我們以個人的方式運用我們所有的能力至少部分地使自由對我們來說是有價值的。在穆勒的論述中，個性不僅僅有助于，而且構成了社會之善。后來穆勒又回到的這個論題，以免有人漏掉了這一點：“我已經說過個性與發展是一回事，只有培養個性才產生出或者才能夠產生出發展得很好的人類，我在此就可以結束這個論證了：關于人類事務的情況，說到它已讓人類自身更接近他們所能成為的最好的人，難道還有什么比它更多或更好的呢？難道還有什么比阻礙‘好’更壞的嗎？”[[12]](#_12_158)

可以肯定的是，穆勒的確給出了一個對自由的傳統意義上的后果主義論證——這個論證說自由會產生好的結果。他為言論自由做出的最有名的論證是，如果我們允許我們的意見在公共辯論（也就是我們今天所說的觀念的市場）中得到驗證，那么我們會更容易也更經常發現真理。但他用極大的熱情論證人的個性培養自身就是福祉的一部分，本身就是好的，在此自由不是實現目的的一個手段而是目的的一部分。因為在眾多事物中，個性意味著為自己做選擇，而非僅僅被政治或社會批準的約束所桎梏。換言之，穆勒的部分觀點是，自由是重要的，不僅僅因為它使其他的事情，例如發現真理，成為可能，還因為沒有自由人們就無法發展出人類福祉的一個核心要素，即個性。[[13]](#_13_152)如他所寫道的：

凡是聽憑世界或者他自己所屬的一部分世界代替自己選定生活方案的人，除需要一個人猿般的模仿力外便不需要任何其他能力。可是要由自己選定生活方案的人就要使用他的一切能力了。他必須使用觀察力去看，使用推論力和判斷力去預測，使用活動力去搜集為作決定之用的各項材料，然后使用思辨力去做出決定，而在做出決定之后還必須使用毅力和自制力去堅持自己深思熟慮的決定。他恰如其分的需要和運用的那些屬性，是他按照自己的判斷和情感來決定的行為中的很大一部分。可能，一點沒有那些東西，他也會被引上某種好的道路而避開有害的途徑。但是作為一個人，他的相對價值又是怎樣呢？真正重要之處不僅在于人們做了什么，還在于做了這事的是怎樣的人。[[14]](#_14_148)

個性不是一種生活方式所要追求的狀態。穆勒說一個人選擇自己的生活計劃是非常重要的，自由至少部分在于提供條件，在此條件之下，在可接受的選項中有一個選項是可能的。但一個人必須選擇自己的生活計劃不是因為你必然會做出最明智的選擇；事實上，你可能做出糟糕的選擇。然而最緊要的是，這個生活計劃（密爾在此點上的主張特別凄切，源于詹姆斯和杰里米的偉大實驗主題）是要過這種生活的人自己選擇的：“一個人只要保有一些差不多夠的常識和經驗，他自己規劃其存在的方式總是最好的，不是因為這方式本身算最好，而是因為這是他自己的方式。”運用自己的能動性不僅本身是有價值的，而且這種運用會帶來自我發展，會培養一個人的觀察能力、推理能力和判斷能力。[[15]](#_15_148)對人類來說，發展自主性的能力是必要的，這就是為什么人們選擇什么是重要的，而且“做了這事的是怎樣的人”也很重要的原因。所以穆勒用“個性”這個詞既指進行深思熟慮的選擇之前提，又指這種選擇帶來的結果。[[16]](#_16_148)

穆勒在《論自由》的第三章對個性的敘述中，沒有在與他人不同是好的這種觀念和在某種程度上自我創造成為“為自己選擇計劃的”人是好的這種觀念之間做出一致的區分。[[17]](#_17_142)但我還是認為對穆勒最好的理解是，他在自我創造這項事業而非在多樣性（成為與眾不同的）上找到了內在價值。因為我可能選擇一種正好與其他人類似的生活計劃，但我并不是僅僅像人猿那樣盲目地遵從他們。因此，我沒有對多樣性做出貢獻（在此意義上，我不是非常具有個性），但我仍然在建構自己的（在另一種意義上，個性的）生活計劃。《論自由》捍衛自由，因為只有自由的人才能夠完全把握他們自己的生活。

## 生活計劃

為什么穆勒堅持說個性的發展與“生活計劃”有關呢？他所接受的功利主義訓練意味著他不會把人類福祉與需求的滿足割裂開來，但他清楚地意識到這些需求要成為合理的，它們就必須以特殊的方式被構造。我們當前的欲望和偏好常常與其他一些長期的欲望或偏好相沖突。我們希望已經寫成了一本書，但我們并不想動筆寫。我們想在大體解剖學的考試中拿高分，但我們不想在這個陽光燦爛的下午學習它。由于這個原因，我們發明各種各樣的機制來蒙蔽自己（在第五章，我們將看到許多文化包含著自欺的機制），所以，像我們常說的那樣，我們“強迫我們自己”去做興趣要求我們做的事情。此外，我們許多的目標顯然只是中級目標，它們從屬于更全面的目標。你希望在大體解剖學考試中拿高分因為你想成為一名外科醫生；你想要成為一名外科醫生因為你想在布基納法索幫人修補顎裂，或者，你可能想修整貝弗利山莊那些人的翹鼻子；而這些野心可能還服務于其他一些野心。在第五章我將更仔細地探究種種原因，需要牢記的一點是，對穆勒來說，自由選擇的行為有一個理性的向度，它體現為觀察、推理、判斷和思慮。在《邏輯學體系》中，穆勒甚至建議說將短暫的偏好合并為穩定的目標是成熟的表現：

意愿的習慣通常被稱為目的；在我們意志的眾多原因中，在從這些意志導出的行動中，不僅有喜好和厭惡，而且還有目的。只有當我們的目的獨立于最初導致它們產生的快樂或痛苦的感覺時，我們才可以說擁有一個堅定的性格。諾瓦利斯說，“一種性格是一種得到完整修飾的意愿”，而這種意愿一旦得到修飾，可能是穩固和恒定的，即使快樂和痛苦的消極感情被極大削弱或遭到重大改變。[[18]](#_18_138)

正是這種觀念成為后來強調“生活計劃”的理論家思想的核心，羅伊斯（Josiah Royce）將一個人定義為擁有這種計劃的人。羅爾斯（Rawls）也處于穆勒這種論說之中，他規定“一個人的生活計劃是理性的，當且僅當（1）當這些計劃運用于他的處境中所有相關的特征時，這是一種與理性選擇原則相一致的計劃，而且（2）在滿足這種條件的計劃中，他使用了完全的審慎理性來選擇這種計劃，即他完全意識到了相關的事實并仔細考慮了所有結果。”[[19]](#_19_139)

在當代自由主義理論中，此類“計劃”討論的流行已招來一些敏銳的審視。麥基（J.L.Mackie）觀察到，“總的說來，人們不會也不可能對總體的生活計劃做出全面的選擇”。丹尼爾·貝爾在批評一種與羅爾斯有關的自由個人主義時，堅持認為，“在選擇職業和婚姻伴侶這些事情上，與人們聽從本能，實現其他人（家人、朋友、社群團體、政府、上帝）為他們設定的目標而努力，或者讓命運決定剩下的事相比，他們并不必然擁有‘高一階的興趣’去做出理性的選擇……這些，與意識到我們絕大多數的社會屬性的非選擇性一起，破壞了對建立在反思選擇價值之上的社會組織的自由形式的辯護。”邁克爾·斯洛特則關注這類“生活計劃”隨著時間的改變改造我們偏好的方式。有時候，在未來不確定性之下，如果我們培養一種被動性，一種警惕的等待，我們將得到更好的服務。如他所說的，還有一種情況是“理性的生活計劃性是一種有時間性的美德”，讓孩子做出有關其職業生涯不可違逆的決定是不可取的，因為這種行為要求的審慎是他們不可能具備的。進一步而言，存在許多重要的人類之善，像愛或友誼，都不是我們可以精確“計劃”的。[[20]](#_20_137)

批評者有他們的道理。毫無疑問如果我們想象人們把他們的生活藍圖巧妙地折起來放進口袋然后大步向前——如果我們把生活計劃想象為單一的和固定的，而不是多樣的和不斷變化的，那么對計劃的此類討論就具有誤導性。[[21]](#_21_138)當寫道董貝先生宣布他的年輕繼承人時，狄更斯的譏諷之意昭然若揭，“我兒子前面的道路沒有任何偶然或疑問。他的人生道路是清晰的、有準備的，在他出生前就已規劃好了。”[[22]](#_22_138)計劃會發展，會扭轉，會被大大小小的偶然性拖出既定的軌道；但我們對計劃的討論不應該導向這樣的觀點，即對每個人來說存在一個最優的方案。（值得注意的是，即使是歐洲小說中描寫的最具野心的代表人物——司湯達的于連·索雷爾，或者特羅洛普的菲尼亞斯·芬——也是經歷了一系列偶然的跌跌撞撞才進入其職業生涯的。索雷爾在紅與黑之間選擇了黑，這反映的不是他內在的信念，而是法國復辟期間軍隊和教會的特殊地位。）穆勒自己并沒有處于任何此類幻象中。沒有人會計劃愛上別的男人的妻子，然后花二十年糾纏于這種傷腦筋的三角關系。[[23]](#_23_138)正是他這種恒定的氣質，使他敏銳地意識到他的思想和目標隨著時間變化的方式。這是致使他認為對生活目標的探索將屈服于“生活實驗”的一個原因，盡管他有理由知道，進行一個實驗與在你身上做實驗是兩碼事。

## 仆人的靈魂

盡管對計劃的討論聽起來過分確定，但穆勒過激的言辭常常導向相反的方向——他的建議太缺乏操作性。他寫作個性的方式，自由選擇生活計劃的結果（和條件），偶爾聽起來像是一樁崇高得有些古怪的事情——不斷地挑戰成規，重新判斷，對奮斗加以詩化。它會讓人想起漫畫家茱莉·菲佛（Jules Pfeiffer）喜歡畫的那個不斷旋轉的婀娜的表演藝術家，舞者在其舞蹈中不斷表現其微弱的欲望。這不是穆勒的意思，[[24]](#_24_136)這至多是一種工程示意圖般的觀點，但因為穆勒說得很抽象，可能想象一個具體的事例會對我們有幫助。考慮一下石黑一雄（Kazuo Ishiguro）在其著名的小說《長日留痕》中寫的那個男管家，斯蒂文森先生。斯蒂文森先生將其一生奉獻給達靈頓府，他的目標就是最好地使用他的能力來履行他的職責。他將自己看作這個機器的一部分，他的職責就是讓他的主人達靈頓勛爵生活得舒適。由于他的主人活躍于公眾歷史舞臺，他就將達靈頓勛爵的公共行為看作賦予他自己的生命意義的一部分內容。如他所說：“讓我們把它說清楚：一個男管家的職責就是提供好的服務，而不是去干預國家的大事。事實是，這類大事總是超出像你我這樣的人的理解的，我們當中那些想出名的人必須意識到我們最好將注意力放在自己的領域之內。”[[25]](#_25_134)

斯蒂文森對其“領域之內”的事情非常認真，例如，他感覺，如他所說，那個晚上在他沒有意識到他深愛的女人告訴他她要嫁給其他人之前，他有條不紊地履行其職責時，他都被一種“成功感托著”。[[26]](#_26_134)直到他向我們講述這災難性的一天時，我們才可能了解他當時有多么傷感。

在這本書的最后，斯蒂文森趁假日又回到達靈頓府，他與我們一起回顧他的人生，他告訴我們他要用他所說的“幽默的技巧”來讓他的新美國主人滿意。

當然，我已經將大多數時間奉獻于發展我的幽默技巧，但有可能我從未以我本應履行的承諾來完成我的職責。可能我明天就會回達靈頓府……我要用全新的努力來實踐。因此，我希望當我的雇主回來的時候，我將能夠愉快地讓他感到驚訝。[[27]](#_27_128)

石黑一雄小說的讀者幾乎沒有人會想要成為一個管家，更沒有人想要成為斯蒂文森先生要做的那種管家。而且一個年長的男人運用他在營造輕松談話氛圍方面的技巧來討好他的年輕“主人”聽起來是有些可笑的。石黑一雄尤其擅長刻畫這種古板的、自我欺騙的角色，讀者很有可能讀到最后對斯蒂文森生活中缺失的東西感到巨大的悲涼。

盡管如此，斯蒂文森仍然在繼續他選擇的這種生活。在我看來我們可以部分理解穆勒所說的，幽默對斯蒂文森是有價值的，因為他選擇成為一名最好的男管家。這不是一種我們會選擇的生活，但對于選擇它的人來說，明智地增進他的幽默技巧是好的。在《論自由》中，穆勒沒有清楚說明“個性”是如何與其他善相關聯的。但他意識到有時候一個事物之所以重要是因為一個人選擇的生活使它重要，而如果一個人不選擇這樣的生活它就不再重要了。說幽默對斯蒂文森來說是有價值的，不僅僅是說他希望自己有能力把它做好，就像他想要擅長打橋牌和保齡球一樣，而是說，基于他的目標，他的“生活計劃”，幽默這種技巧對他是有意義的；對我們來說幽默并不具有那樣的意義，但我們仍然可以將幽默視作對于他選擇的生活來說有價值的。

你可能認為任何有其他合理選項的人都不會選擇這種生活，甚至那些被迫進入這種生活的人也不應該表露出斯蒂文森先生那樣的熱情和忠誠。你可能解釋說即使一個完美仆人的生活也不具有高貴的尊嚴。但事實是斯蒂文森先生的確選擇了這種生活方式，他完全意識到了其他可能性，但他卻以專注的野心來追求這種生活，在其他方面，他顯然想要在職業成就上超過他的父親。由于他的這種忠誠，他致力于如此有野心的自我發展，培養和改進他的各種技能。他在自我發展上的這種嚴肅性是穆勒唯一會贊成的。正如穆勒在給他的朋友大衛·巴克雷（David Barclay）的信中寫道的，“只有一條簡單的生活原則具有永久的約束力，它獨立于各種各樣的信條，在對這些信條的闡釋中，它們平等地擁護偉大的道德和渺小的道德。它是這樣的：不疲倦地嘗試你自己，直到你發現你的能力可以做的最高難度的事情，只要你適當地考慮了你的能力和外在的環境，那么就去做吧。[[28]](#_28_128)穆勒還說，“所有人類都以這種形式或那種形式擁有尊嚴感”，[[29]](#_29_124)而尊嚴是斯蒂文森先生非常了解的東西。在回應旅途中遇到的醫生的疑問時，他甚至給出了對尊嚴的定義。

“你認為尊嚴是什么？”

我承認，您直接問這個問題，讓我感到很吃驚。我這么說吧，“先生，很難用幾個字解釋清楚尊嚴是什么，但我懷疑它就是不在公共場合把一個人的衣服扒下來。”[[30]](#_30_122)

這不是一個笑話。斯蒂文森先生崇尚禮貌、良好的風度和禮節。這些東西構成了他生活的世界，讓他的世界成為其世界。再說一次，這些東西可能對我們是沒有價值的，但在他的生活計劃內，它們對他是有價值的。當他很嚴肅時，當他向滿屋的村民解釋什么是一個紳士和一個非紳士之間的差別的時候，他說，“你可能懷疑這種素質……最應該被叫做‘尊嚴’。”這是一種他以及許多保守主義者相信未被平等分配的素質。一個叫亨利·斯密斯的人說，“尊嚴不是僅紳士才有的東西”方病。斯蒂文森先生用平靜的口吻說，“我發現，斯密斯先生和我在這個問題上有不同的看法。”[[31]](#_31_118)

如果說斯蒂文森先生是展示個性（自我發展與自主性的價值）的一個有用案例，那么部分是因為他看上去像是這類價值的反面代表；如果把他當作有個性的代表，就是對石黑一雄小說的誤讀。石黑一雄與你我一樣，是一個現代人，而他的小說是悲傷的，因為看來斯蒂文森自己都沒意識到，他的生活是失敗的。斯蒂文森先生還是一個有爭議的人物，因為（原因我將在下一章進一步討論）一些哲學家會否認他是完全自主的，所以，如果說他是自主的，這將挑戰自主性這個特定概念的內涵。乍一看，斯蒂文森先生代表著穆勒在《論自由》中反對的慣例和傳統的流毒。但是穆勒對慣例和傳統的看法比此類譴責所指的要復雜得多。穆勒在《邏輯學體系》中寫有一段充滿憂慮的話：

像孔德所講的那樣，我們這個物種持續的時間越長，文明的程度越高，過去世代對我們的影響就越大，人類總體對其中每一個個體的影響就越大，這些影響超過了其他的力量；盡管事情的發展總會受到偶然因素和個人素質的影響，但是物種的集體能動性影響不斷增大，超過了其他較小的原因，它保證物種的整體進化不會太偏離一個確定的和預先指定的軌道。[[32]](#_32_116)

與此同時，斯蒂文森對其興趣和專業“領域”過于狹窄的定義讓他極其受制于道德運氣的變幻莫測。因為達靈頓勛爵到頭來成了個懦弱的人，他被德國國家社會主義工人黨官員、德國戰前駐倫敦大使約阿希姆·馮·里賓特洛甫所欺騙。結果（至少按照小說的敘述）斯蒂文森的生活是個敗局，因為他的主人的生活注定是個敗局（這不取決于他的服務）。如果斯蒂文森服務的對象是溫斯頓·丘吉爾，那么他至少可以否認他的失敗；他可以說他是一位偉大人物忠實的仆人，正如他的人生目標所設定的那樣。[[33]](#_33_114)相反，斯蒂文森的職業追求既剝奪了他的尊嚴也剝奪了他的愛情生活，因為他唯一有可能與之結婚的女人與他在同一個府邸工作，而他認為與她戀愛極有可能會犧牲他們的職業關系。盡管斯蒂文森把這種關系搞得一團糟，但我想說，我們沒有理由認為這些損失是其職業選擇的過失。[[34]](#_34_112)

因此我們又一次說，可能使他的生活看起來是個失敗的原因在于他的奴性。奴性，這個術語正如托馬斯·希爾（Thomas E.Hill）所說，不僅僅是通過服務他人而愉快地生存；它指的是像一個不自由的人那樣去生活，這個人的意志從屬于其他人的意志——用希爾的話來說，這是一個放棄了他的道德權利的人。[[35]](#_35_110)但甚至對于這個指控，斯蒂文森先生也可以找到辯護。事實上，他放棄了他的道德權利么？他對雇主的責任感看上去偏離了他對自己的責任感以及他的自尊心，因為我們毫不懷疑，即使沒有攤上這么一個愚蠢的雇主，他也可以任其水準下降。盡管有同事的吹毛求疵，雇主的疏忽大意，斯蒂文森仍然堅持著他自己的合宜性標準，他覺得自己代表著一種瀕危的生活方式；他的保守顯然不是唯唯諾諾。讓斯蒂文森先生成為個性這種道德力量的有用范例的是他展示了他的個性，盡管他自己并不相信自由、平等或友愛。即使像斯蒂文森那樣非自由主義的個人，仍然展示著個性這種道德理想的力量。

## 社會選擇

如我們看到的，對穆勒、羅伊斯和其他人來說，生活計劃充當著融合一個人在不同階段的目標，將不同事情融合為一種價值的作用。實現從這類計劃（我們也許更喜歡稱它為我們的根本計劃與承諾[[36]](#_36_110)）中出來的目標與滿足一個稍縱即逝的欲望相比有更多的價值。穆勒尤其說到，生活計劃之所以重要是因為它是我的個性的表達，是對我是誰的表達。在此意義上，從一個生活計劃中導出的價值產生的欲望比我僅僅偶爾擁有的欲望重要得多，因為它來自我的反思性選擇，來自我的承諾，而不是心血來潮。

這種自我授權的理想彈奏出一種流行的和弦：我們都知道因為法蘭克·辛納屈（Frank Sinatra）而流行的那種情緒。在一首一個人在人生將盡時回顧其一生的歌曲中，辛納屈唱道：“我過了充實的一生。我行駛過每一條高速路；但更重要的是，我走的是自己的路。”[[37]](#_37_110)如果我的生活計劃之所以是好的，部分是由于我自己的選擇，那么強加于我一個生活計劃——即使這個計劃從其他方面看來是令人羨慕的——就是剝奪我的這種特定之善。對一個有自由主義傾向的人來說，假定我已經完成了對他人的義務，[[38]](#_38_107)我如何生活就取決于我，即使我選擇的生活客觀上比我本可以擁有的生活差。毫無疑問，我們都可以過得比我們現在更好：但是穆勒說，其他人沒有理由把那些更好的生活強加給我們。

但是，這種自我選擇的個性場景引起了很多擔憂。首先，如果我的選擇本身是武斷的，那么就很難接受從這些選擇中派生出的價值。僅僅因為我這么安排我的生活，就意味著它是最好的嗎，尤其如果它“自身”并不是最好的話？

例如，假設我選擇了做一個周游世界的孤獨的旅行者，沒有家庭和社群的牽絆，我在一處住幾個月，又在另一處住幾個月，通過教授商人英文課，我賺取我所需的錢。我父母告訴我我就像一個吉普賽學者那樣在浪費自己的生命，我受過良好的教育，我有音樂天賦，并且我享有善于結交朋友的天賦，所有這些我都沒有派上用場。即使你不是一個社群主義者，你也知道，僅僅說我考慮過不同的選項但這就是我所選擇的，不是令人滿意的回答。對于我為什么要這樣選擇，以及對我所遇到的人，或者對此選擇我所使用的其他才能，難道我不需要做一點解釋嗎？說如果你選擇這么過，政府、社會或你的父母不應該阻止你浪費你的生命，這是一碼事，但僅僅因為它是你選擇的，你選擇了浪費你的生命，你以自己的方式去浪費生命是好的，則又是另一碼事。

這可能解釋了為什么穆勒在兩種觀點間猶豫不決的原因，一種觀點認為，在我所能達到的“心理的、道德的和美學的高度”上，對于哪種生活對我最好，我占據著最優的決策地位；而另一種更激進的觀點認為，我選擇了一種生活計劃，這就說明它是好的。從前一種觀點來看，我的選擇不是武斷的。它反映了我的能力，假定我有足夠的“常識和經驗”，在判斷什么樣的生活可以發揮這些能力方面我可能比其他人做得更好。根據這種觀點，我發現了屬于我的生活，這種生活基于我的天性和我在世界中的位置。但后一種觀點認為我是價值的創造者，而非價值的發現者。在此反對個性的指控是：它是武斷的。

讓我們來談一談這種自我選擇的個性情況引起的第二種擔憂。穆勒不時談起一種不受歡迎的個性形式，這種個性形式的目標是創造一種你自己最看重的生活。對不受束縛的人類靈魂的論述有時會美化這種觀念。在奧斯卡·王爾德的《社會主義下人的靈魂》中，它在那二律悖反的、彌漫著薄霧的眼睛中得到了反映，一旦傳統的枷鎖被掙脫，某種飄著薄霧的、被花瓣點綴的前拉斐爾主義將占據統治地位：“我們將看到，真正的人的性格，是了不起的。它會像花朵那樣自然簡單地生長，而不是像一場爭斗。它不證明什么。它會知曉所有事情，但它并不忙于獲得知識。”它不會氣喘吁吁。[[39]](#_39_103)正是這種粗劣的道德敗壞了個性的名聲。

穆勒的確為這種自我是一項計劃的觀點辯護過，他的辯護方式聽起來像是說自我創造與社會性是相互競爭的價值，盡管二者都有其地位。[[40]](#_40_99)這讓我們認為個性之善會被社會之善遏制或者置換，因此在自我與社會之間有一種內在的張力。這也讓我們認為發展和反映了社會價值的政治制度總是對我們個性的約束。這是對個性的第二項指控：它是非社會的。

現在，說個性或更直截了當地說自我創造并不一定受制于這些缺點，不等于說它不易于受其影響；但我們立刻可以說它既不需要包含武斷性又不需要包含非社會性。對穆勒來說一個生活計劃是可以包含家庭和朋友的，也可能包含（像他從事的）公共服務。斯蒂文森先生的個性也決不是非社會性的，因為他選擇當一個男管家，這個角色只有當其他人扮演社會中的其他角色時才有可能出現；一個男管家需要一個男主人或女主人，廚師，女管家，女仆。這是一種本質上具有社會性的角色，一個具有公共義務的身份，而不僅僅是追隨私人品味的一個機會。而且斯蒂文森先生的個性也遠不是武斷的，因為這種角色是在一個傳統中發展起來的，只有在一個特定的社交世界里這個角色才是有意義的：這個社交世界已經不存在了，這也是為什么我們沒有人想成為斯蒂文森先生那樣的男管家的原因。我們不想成為那樣的男管家是因為——沒有“府邸”的社交世界、府邸里的聚會，以及其他東西——你就不可能成為那樣的男管家。（伯納德·威廉姆斯注意到了這一點，他說，與特定的歷史地位相關，有一些生活方式不是“真正的選擇”。）[[41]](#_41_99)斯蒂文森先生是一個個體，他做出了他自己的生活計劃，但他的決定不是武斷的。例如，在他的計劃中，男管家這個要素是有意義的，有兩個原因，其一是因為由這個角色提供的職業生涯是一種謀生手段；其二是因為他的父親在他之前也是一個管家。（再說一次，我并不指望你認為所有這些理由都是有說服力的，但你應該看到它們是說得通的。）

如我們看到的那樣，一種生活計劃不像一個工程師的計劃。它并不事先描繪出我們生活中所有重要的（以及許多不重要的）特征。這些計劃都是可變的系列組織而成的目標，在這些目標中你既可以安排日常的選擇，又可以安排長期的愿望。但是，說到斯蒂文森的生活計劃，還是有些缺乏明晰性：他的計劃到底是什么呢？我們不得不說，他的計劃是盡可能地成為最好的男管家，是追隨他父親的腳步，成為一個男人。但我想說他計劃像一個男管家，他父親的兒子，一個男人，一個忠誠的英國人那樣生活更自然一些。那么，構造其生活感的東西，與其說是一張藍圖，不如用我們今天所說的“認同”[[42]](#_42_93)一詞。在此說像這樣生活說的就是認同。[[43]](#_43_93)

斯蒂文森先生為自己構造了一個作為男管家的身份認同：更準確的說是達靈頓勛爵、達靈頓府的男管家，以及他父親的兒子。他的性別在這種認同中扮演著作用（男管家必須是男人），他的國籍在此也是重要的，因為在二十世紀三十年代晚期達靈頓勛爵開始干預英國的國家“大事”（結果證明也不是什么重要的事），為這樣一個人服務給予斯蒂文森的工作以部分滿足感。[[44]](#_44_91)但石黑一雄的角色擁有比這更廣泛的認同——男管家、兒子、男人、英國人，與之一起還有一些更具體的、他用以修飾自身的其他技能和能力。正如我們將在第三章中看到的，認同這個觀念已經被構筑進對自我創造和社會性之間復雜的相互依賴性的認識中了。

## 創造與本真性

至此，考慮什么有助于塑造個性的兩幅相競爭的圖景可能是有幫助的。一幅圖景來自浪漫主義，這種觀點致力于發現自我——通過反思或者細致地觀察世界，它發現的是已經存在那里的、等待被發掘的個人生活的意義。我們可以把這種觀點稱為本真性（authenticity）：它指的是，如果不存在扭曲的影響，要對那個真實的你保持真實。《社會主義下人的靈魂》就是這種觀點的一個經典著作。（“人的性格……將像一個小孩的性格那樣好。”）讓我們把另一幅圖景稱為存在主義的圖景，這幅圖景如存在主義的學說所示，認為存在先于本質：也即，你首先存在，然后再決定怎樣去存在，成為什么樣的人。這種觀點的一個極端版本是，我們必須創造自身，因為存在來自虛無，就像上帝創造人是無中生有一樣，個性是有價值的，因為只有當一個人在創造自身時，這種生活才是值得過的。[[45]](#_45_91)

但這兩幅圖景都是不正確的。

本真性的圖景是錯誤的，因為它沒有為塑造自身的創造力保留空間，自我已經完全被我們的本性固定住了。穆勒正確地強調說不管我們如何被本性與環境約束，我們確實擁有這個角色。人“在一定程度上，有能力改變他的性格”，他在《邏輯學體系》中寫道：

他的性格由他的環境形成（這其中尤其包括他所在的特定組織），但他以特殊方式塑造自身性格的欲望，也是這些環境的要素之一，而且毫無疑問這個要素不是最無足輕重的。事實上，我們不能直接意欲成為與我們所是不同的人。但那些想要塑造我們性格的人也不能直接意欲我們應該是怎樣的。除非通過他們自己的行為，否則他們的意志也沒有直接的權力。他們通過對必要手段而非目的的選擇，讓我們做他們想讓我們做的事情；而一旦我們的習慣不是那么根深蒂固，我們也會同樣地通過對必要手段的選擇讓自己變得不同。如果是他們將我們置于特定的環境之下，那么我們也以類似的方式將自身置于其他環境的影響之下。如果愿意的話，我們完全擁有改變自己性格的能力，就像其他人為我們做的那樣。[[46]](#_46_89)

出于同樣的原因，存在主義的圖景也是錯誤的，因為它說只存在創造性，沒有什么是需要我們回應的，我們的創造是無中生有。穆勒告訴我們，“人性不是照模子造出來的機器，完全按照規定工作，人性是一棵樹，根據讓其成為生靈的內在力量的傾向生長”。他的比喻點明了這個限制：一棵樹，不管環境如何，不會長成一片豆莢，一根藤蔓，或一頭牛。一種合理的中間觀點是，建構認同是件好事（如果自我授權是件好事），但認同要有些意義。要使認同有意義，認同得以建構時必須回應自身之外的事實，超出個人選擇的那些東西。

一些哲學家——薩特是其中之一——試圖將浪漫主義的觀點和存在主義的觀點結合起來，如米歇爾·福柯幾年前建議的那樣：“薩特想要避免自我是某種給定的東西這種觀點，但通過本真性這種道德觀念，他回到了我們必須成為自己、成為真實的自己這種觀點。我認為對薩特所說的，唯一可接受的實際后果是將他的理論洞見與創造性的實踐（而不是本真性的實踐）聯系起來。從自我不是給定的這種觀念出發，我認為只有一個實際后果：我們不得不把自身當作一件藝術品加以創造。”[[47]](#_47_87)

福柯在這段話里談到了創造性，但他可能沒有充分意識到施展我們的創造性所需要的物質條件扮演的作用。正如查爾斯·泰勒注意到的，“我可以定義我的認同，但只有通過有意義的背景框架這才有可能。去除了歷史、自然、社會、團結的要求這一切東西，到我自身之內去發現自己，等于消除了所有對我來說有意義的候選人。”[[48]](#_48_85)

讓我們來假想一個思想實驗，這個思想實驗可能會勸阻那些將自我選擇說成是終極價值的人。假設我們可以通過某種即時的基因工程改變你性格的任何一個方面，從而你可以擁有在人類可能性范圍內的任何能力的組合：你可以擁有邁克·喬丹的減速扣籃，莫扎特的樂感，格勞喬·馬克斯（Groucho Marx）的喜劇天賦，以及普魯斯特運用語言的精致技巧。假設你可以用這些能力滿足你任何欲望——同質性的或異質性的，喜歡瓦格納（Wagner）或者喜歡阿姆（Eminem）。（你可能走進那個變形的房間，用口哨吹起《瓦格納序曲》，或者嘴里咕嚕著阿姆的歌詞“真正的痞子阿姆請起立？”）進一步假設，因為智能機器人能夠滿足我們所有的物質需要，向我們提供服務，所以這個世界上不再有職業和專業，在我看來，這遠不是烏托邦，而是一個地獄。我們沒有理由選擇其中任何一個選項，因為營造一種生活將沒有任何成就感。對這種無意義的生活的一個解釋來自尼采：

有一件事是必需的。——賦予自己的性格“以風格”是一項偉大而罕有的藝術！它由那些考察了其性格中所有力量和弱點的人來實踐，他們將之編織成一個藝術作品，直到他們中的每一個人都看起來像是藝術品、理性存在者，甚至其弱點也熠熠生輝。在此大量的第二本性得以添加；原初的本性通過長時間的實踐以及日常的工作被移除。在此不能被移除的丑陋本性被隱藏起來；它被重新闡釋因而成為高貴的。[[49]](#_49_85)

去創造一種生活就是從歷史給定的物質條件中去創造一種生活。如我們看到的，穆勒在修辭中將自我授權的價值與實現個人能力的價值并列起來，可能是因為前者看起來是武斷的。但一旦它與超出我們控制的東西聯系起來，一旦我們的創造被視為是對我們的能力和環境的一種創造性回應，那么這種武斷的指控就失去了力量。

事實上，對歷史賦予我們的能力和環境的考慮，也允許我們每一個人去應對由個體自我的無社會性帶來的擔憂，以及進一步去闡述我們歸之于斯蒂文森先生的那種社會依賴性。用查爾斯·泰勒的話來說，認同的語言提醒我們，我們在多大程度上是被“語言地”構成的。從嬰兒時期開始，我們就通過與他人理解的我是誰的對話中去發展我們自身的認同概念。我們進入一個“在保姆的手臂中啼哭和嘔吐”（莎士比亞愉快地描述的）的世界，我們有能力擁有人類個性，但只有在與他人的交往中這種能力才能發展。一種認同總是通過你的宗教、社會、學校、國家提供給你的概念（和實踐）得以闡述，并且這些概念還通過家庭、同輩和朋友得以調整。事實上，塑造我們認同的部分材料是由泰勒所說的“廣義上的”語言提供的，它“不僅由我們說的語言構成，還由我們定義自身的其他表達方式構成，包括藝術的、姿態的、愛的‘語言’等等。”[[50]](#_50_85)從這段話我們可以得出結論說，那些自由主義贊賞的選擇不是一個前社會的東西——不是獨立于我們所成長的社會的某種本真的內在本質——而是我們在早年與他人互動的產物。

因此，個性預設了社會性，它不僅是對其他人個性的勉強尊重。一個自由的人是一個人類自我，正如亞里士多德很早以前說的，我們是城邦的人，是社會人。我們在很多方面都是社會的，這也由于很多原因：因為我們渴望陪伴，因為我們相互依存，因為我們在意的很多東西都是由集體創造的。對穆勒的倫理觀來說，這種社會性的前景是基本的。他認為，“人類的社會情感是一種強大的自然感情”，它構成了道德的一個基礎：

對人類來說，社會狀態曾經如此自然，如此必要，如此習慣，除了在一些非常的場合，或者出于一種自愿的脫離，人從未把自己想象為不是團體的成員；而隨著人類逐漸從野蠻的獨立性中擺脫出來，這種聯合也越來越緊密。因此，構成社會狀態的任何本質條件與每一個人對其出生狀態的把握變得越來越不可分，而這是人類的宿命……每個個體對其作為社會人根深蒂固的意識，讓他覺得這是他的一種自然欲望，他的感情與目標應該與其他同類的感情與目標相和諧……對那些擁有它的人來說，它包含著自然感情的所有要素。它并非作為教育的迷信，或者作為社會力量強加的法律，呈現于人的腦中，它是一種如果缺乏就會很糟糕的屬性。這個信念是對最大幸福道德的最終認可。[[51]](#_51_83)

我們需要回到這個觀點，即穆勒的幸福概念或福祉概念包括個性、自由和自主性；這些要素與幸福的關系是構成性的，而非僅僅是工具性的。[[52]](#_52_83)正確地看待個性就要去承認我們的個人之善依賴于我們與其他人的關系。如我所說，沒有這些關聯，我們不能成為自由的自我，我們甚至根本不能成為自我。在我們的生活中，我們所回應的部分物質條件對我們的塑造不是在我們自身之內的，而是外在于我們的，是屬于社交世界的。絕大多數人通過成為戀人、配偶和父母來塑造他們的認同；我們認同的這些方面，雖然在某種意義上是社會的，但對于個體的我們來說是獨特的，因而它們代表著我們認同中個性的那一面。但我們也是更廣闊的集體的成員。集體認同——也即，我們個體認同中集體性的維度——是對外在于我們自身的某種東西的回應，說集體認同也就是說它們是歷史的產物，由集體認同開發出的能力不受我們的控制。但它們是社會的，不僅因為它們包含著他人，而且因為它們部分由社會傳達的、擁有那種認同的人應該如何行為的概念構成。

## 社會寫字間

為了建構認同，你從其他事物中吸取這個社會中可獲取的人格類型。當然，同性戀者、異性戀者、白人、黑人、男人、婦女并不僅僅只有一種行為方式，但有許多觀念（有許多競爭性的觀念，但這些競爭性的觀念也在影響著我們的選擇）告訴我們同性戀者、異性戀者、白人、黑人、男人、婦女應該怎樣行為。[[53]](#_53_81)這些觀念向我們提供了寬松的規范和模型，我們據此塑造我們的生活計劃。簡言之，集體認同提供的是我們所說的劇本：人們用劇本里的敘事來塑造他們的生活計劃，講述他們的生活故事。（我們將在第三章進一步探索這個問題。）

當然，很多哲學家強調過敘事在塑造我們生活的意義、我們的認同方面具有的作用——查爾斯·泰勒和阿拉斯代爾·麥金太爾是其中兩位——他們擔心自由主義理論的傳統版本忽略了我們的認同得以塑造的社會母體。與此同時，他們堅持認為像行為者那樣去生活要求我們將我們的行為和經驗看作屬于一個故事，這與穆勒式的生活計劃的語言取得了共鳴。[[54]](#_54_81)對查爾斯·泰勒來說，這是“我們從敘事方式中把握自己的生活”，這是“形成自我意識的一個基本條件”；因此，敘事不是“可有可無的”。對阿拉斯代爾·麥金太爾來說，正是“因為我們以敘事方式來理解我們自己的生活，所以以敘事方式去理解他人的生活也是一個適當的方式”。如他所論證，我們每個人的“短期意向只有通過一些長期意向才能得以說明”，因此“只有當我們知道長期的和最長遠的意向是什么，這些短期意向如何與長期意向相關聯的時候，我們才能舉止適當。我們又一次卷入了敘事史的寫作。”[[55]](#_55_81)我希望我已經說清楚了，這類關注對穆勒試圖宣稱的那類自由主義來說并不陌生。

因此，我們應該承認，我們的個人歷史，有關我們到過哪里、要去哪里的故事，有多少是在像小說和電影、短篇小說和民間故事那樣的敘事傳統里被建構起來的。事實上，流行敘事（不管是電影還是電視，是說出來的還是寫出來的）為我們做的一件事就是向我們提供講述生活的范式。[[56]](#_56_81)與此同時，我們的集體認同——一個社會向其成員提供的整個劇目——的部分功能是去構造個體自我的可能敘事。

例如，許多社會通過男女的成年儀式來塑造他們的認同；同性戀者的認同圍繞著公開認同的敘事而展開；五旬節派教會教徒會在宗教節日上得以重生；美國的黑人通常在種族主義面前建構一種自我建設的對立的敘事。對不同社會的人來說有同一件重要的事，也即存在一種確定的敘事整體，一種將自己的生活編織為一個故事的講述能力。這個故事，也即我的故事，要與我在的社會中的人相稱。[[57]](#_57_79)它不是日復一日、年復一年的老生常談，但它融進了對我們大多數人來說包含著各種各樣的集體性的更大敘事。并非只有性別認同會塑造一個人的生活，種族和民族認同也將個體敘事融進一個更大的敘事之中。對現代人來說，敘事的形式就像將一個人的生活看作一段特定的弧，每個人通過自我塑造來表達他是誰，正是這樣的生活故事使我們的生活變得有意義。但那個敘事弧是每個人深深依賴社會創造和傳達的東西的另一種方式。

早先我在認同的個體維度與集體維度之間做出了區分。在自我的故事中兩者都起到了作用。但只有集體認同有劇本，而且只有它們才能算作伊恩·哈金（Ian Hacking）所說的“人格類型”。[[58]](#_58_78)對于機智的人，聰明的人，有魅力的人，或貪婪的人，存在一種邏輯范疇，而非社會范疇。擁有這些特質的人并不構成一個社會群體。在相對意義上，他們不是一類人。例如，在我們的社會中（盡管可能不是約瑟夫·艾迪生和理查德·斯梯爾——《觀察者》雜志的兩位創辦人——的英國），機智并不等于“機智之人”的生活腳本。個體維度之所以不同于集體維度的主要原因是它們并不依賴于貼標簽：在我們的社會里，智力是最重要的，即使沒有這個概念，人們也可以是聰明的。而說一個種族是社會建構的，比如，在哈金的意義上，說非裔美國人是“一類人”，部分等于說，沒有與這種種族標簽相聯系的社會實踐，非裔美國人就是不存在的；對比之下，即使我們沒有“聰明”這個概念，肯定還是有聰明的人。[[59]](#_59_77)我將在第三章更詳細地討論這些問題。

## 認同中的倫理

認同是如何融進我們更廣大的道德計劃的呢？一種觀點是這樣的：世界上很多事物有價值。它們的價值是客觀的；不管有沒有人認識到它們的重要性，它們都是重要的。但是沒有辦法來排列這些善或者讓它們相互交換，因此，并不是總有最佳策略。存在多種可能的道德選擇。認同所提供的是另一種價值的源泉，它幫助我們在這些選項中進行選擇。采取一種認同，讓它成為我的，就是讓認同去構造我的生活方式。也即，我的認同有其內在的模式（因此當穆勒暗示與他人不同總是好的的時候，他是錯的），這種模式幫助我來思考我的生活；一種簡單的此類模式，例如，職業生涯的模式，如果我們活得夠久，它將以退休為結束。[[60]](#_60_77)但認同還創造出團結的形式：如果我認為自己是X，那么，有時另外一個人也是X，僅憑這個事實，我們就傾向于與他們一起做些什么或為他們做些什么；不管這個X是“婦女”、“黑人”還是“美國人”。現在與分享我們認同的這些人團結在一起被認為和其他事情一樣是一件好事。盡管團結是一種普適價值，但對于不同的人來說它是以不同的方式起作用的，因為不同的人有不同的認同。或者因為我們喜歡它，它被認為是一件好事，其他的事情也是同樣，因為人們喜歡去做它，所以它是好事。

然而，正如我們看到的，許多價值對于一種認同來說是內在的：它們是擁有那種認同的人必須去考慮的價值，但卻不是沒有那種認同的人所需要的價值。以儀式純潔性的價值為例，它被很多正統猶太人視為一種價值。他們認為因為他們是猶太人，所以他們必須堅持猶太教的規定；他們并不期望非猶太人這么做，而且他們甚至并不認為非猶太人這么做是件好事。只有對那些是或即將成為猶太人的人來說這才是好事：并且他們并不認為所有人都成為猶太人這個世界將變得更好。畢竟，上帝只和以色列人的后代簽訂了契約。

類似地，我們可能認為，在一場反對殖民統治的斗爭中，你作為一個民族主義者的認同將激勵你冒著生命危險為了祖國的解放而戰斗，就像內森·黑爾（Natha Hale）[[61]](#_61_74)做的那樣，他唯一遺憾的是沒有第二次生命可以獻給祖國。如果你不是一個民族主義者，你仍然可能為了推進祖國的事業而獻身。然而，盡管它可能帶來一些好處，但那些好處不是你的好處。我們可能認為你浪費了你的生命，而這僅僅是因為你不認同于你為之獻身的祖國。

因此，認同成為一種價值的來源而非實現其他價值的某種東西的方式可能有很多種。首先，如果一種認同是你的，它可能會決定哪種團結行為是有價值的，或是能使你滿意、愉快的具體類型的內在部分，或可以激勵或給你的額外善意行為以意義。事實上，作為某種認同的承擔者，在我的具體目標中一種認同概念的出現也許部分地解釋了為什么我會有那樣的目標。在佛羅里達的颶風災難之后，有的人可能通過捐款給紅十字會來獲得心靈的滿足，這種行為表達了他與其他古巴籍美國人的團結。在此共享的認同部分解釋了為什么他或她有這樣的目標。基于同樣的理由，一種共享的認同也許會賦予我的特定行為或成就以價值，若我沒有這樣的認同，則不會這樣。當一支加納球隊贏得非洲國家杯足球聯賽時，正是我作為加納人的認同讓我覺得這有價值。如果我是一名天主教徒，那么天主教堂的一場婚禮對我來說可能是有特殊價值的，因為我是天主教徒。

還有其他方式說明我們計劃的成功（更不用說我們一開始就有這些計劃的情況）可能來自一種社會認同。穆勒寫道，由于人類是社會生物，他們“熟悉與他人合作，將集體的而非個人的興趣作為行為目標的事實。只要他們在與他人合作，他們的目標就與他人的目標相等同；至少他們會短暫地感覺到他人的利益就是他們自己的利益”[[62]](#_62_75)。計劃或承諾可能包含著集體的意向，就像一個宗教儀式要求你的祭拜同伴也協同參與進來一樣。[[63]](#_63_75)一項社會計劃可能包含著對一種認同的塑造或再造，就像伊利賈·穆罕默德（Elija Muhammad）[[64]](#_64_75)試圖重新定義美國黑人的集體自我理解那樣，也如聾啞的激進分子試圖建構一種附加在聾啞條件之上的集體認同那樣。對西奧多·赫爾茨（Theodo Herzl）來說，成功依賴于在也許從未認為他們屬于一個國家的人中間創造出一種國家意識。但一種共同追求可能包含許多較小規模的群體——二十人的，或十人的，或兩人的群體。“當兩個人的思想和推論完全一致的時候；當所有人的智力興趣和道德興趣在他們每天的日常生活中公開討論的時候……當他們從相同的原則出發，通過共同努力得出他們的結論時”，穆勒在談到《論自由》的寫作時說，“關于原創性問題已經無關緊要，拿起筆的是他們所有人。”[[65]](#_65_75)

## 個人與國家

我們正在追溯的這幅自我發展的圖畫將認同置于人類生活的核心。我建議，政治理論應該嚴肅考慮這幅圖畫。這本身并不能解決實際問題，但我們可以發展和探索這幅圖畫以商定我們共享的這個政治世界。如溫迪·多納爾（Wendy Donner）所示，自我發展這個主題是一個連接穆勒的倫理、社會和政治貢獻的橋梁；但他認為國家在這種發展中應該扮演一個角色的想法讓他與有影響力的現代政治思想發生了沖突，這種觀念認為公共領域應該在不同的善觀念之間保持中立。[[66]](#_66_75)與大多數當代自由主義者——如羅爾斯、德沃金、內格爾——不同，穆勒不認為自己是個中立主義者。在《論代議制政府》中，穆勒寫道，“對構成社群的有德性的和有智性的人民來說，任何形式的政府所能擁有的最重要的美德就是去推進這些人民的德性和智性。”[[67]](#_67_73)

當然，在穆勒對善的觀念的建構中，這肯定不是一種可怕的限制性的善觀念，它注定要鼓勵多樣性而不是限制多樣性。但是，如我們會在第四章中看到的，因為他強調促進個人自主性也是一種合宜的國家目標，穆勒被指控在不同的宗教中有偏向：這不等于說加爾文主義的強烈形式會遭到譴責嗎？[[68]](#_68_73)

因此，《論自由》對自由主義理論家來說是一筆奇特的遺產。一方面，它被認為倡導一種守夜人的國家——一種強烈的、互不侵犯形式的反家長制。另一方面，如我們看到的，它被認為支持一種偏狹的善觀念，因此它刻畫的國家形象是極其家長制的、具有侵犯性的和不寬容的。（用羅爾斯的話來說，它倡導了一種全面的而不是嚴格的政治的自由主義。）以賽亞·伯林所說的“消極自由”——政府要提供保護，對人們生活的特定領域不加以干涉——顯然有助于發展一種你自己的生活，就如穆勒所相信的那樣。但穆勒的個性觀也讓他假設，我們可能不僅需要免于國家和社會干涉的自由，也需要得到國家和社會的幫助去實現自我。以賽亞·伯林教我們把它叫做“積極自由”，他對此抱有深深的（深思熟慮的）懷疑：懷疑的理由是，他認為在積極自由的名義下，政府已經在并且還將繼續試圖著手改造人性，使他們變成更好的人。[[69]](#_69_71)很難否認，許多可怕的事情是以自由為名做出的，一些糟糕的論證引導人們從解放的理想一直墮入古拉格群島。但是，踱步的伯林啊，建構一種認同并依據這種認同生活并不必然會出錯。[[70]](#_70_71)

回憶一下穆勒的這些話：“關于人類事務的情況，已說到它把人類自身帶到更近于他們所能做到的最好的事，難道還有比這個更多或更好的嗎？說到對善的妨礙，難道還有比阻礙它更壞的事嗎？”[[71]](#_71_69)他認為這是政治的一個目標，而不僅僅是政治的一個阻礙。很顯然《論自由》的作者不是一個自由至上論者；他認為國家應該資助科學研究，管理童工，以及限制工廠工人每天工作的時間；要求兒童接受教育；向窮人提供救濟，等等。[[72]](#_72_69)與此同時，穆勒無法容忍政府試圖去鞏固一種單一的生活方式。穆勒寫道，“如果僅僅是人們具有多種品味，這一點就足夠成為不要試圖用一個模子來塑造他們的理由。而不同的人需要不同的精神發展條件；不同的人不能健康地生存于同一道德的空氣和氣候之中，正如各種各樣的植物不能健康地生存于同一自然的空氣和氣候之中。同一些事物，對于這個人在培養其更高品性方面是助益，對于另一個人則成為障礙。”這就是人們之間的差異，“除非在其生活方式方面也相應地有如此多的差異，他們就既不能公平地獲得一份愉快，也不能在精神方面、道德方面和審美方面成長到他們品性能夠達到的最高水平。”[[73]](#_73_69)這里的觀念是說，自由允許人們去做到最好。在這些段落中，看上去做到最好的自己意味著成為一個具有客觀價值的人——一個擁有高水平的心理、道德或審美水準的人——不管你選擇什么樣的生活計劃。[[74]](#_74_69)

事實上，穆勒這種“全面的”理想（我將在第五章，在“完善論”的標題下就這個主題多說一些）并沒有妨礙他成為現代自由主義理論的標準旗手。你在穆勒那里發現的自我培養的理想已經造成了廣泛的影響；馬修·阿諾德（Matthew Arnold）在《文化與無政府狀態》一書中對此有所闡述，他引用了埃皮克提圖（Epictetus）的觀點：“精神和品格的形成一定是我們真正關注的。”[[75]](#_75_69)最常見的是把它和亞里士多德聯系起來，今天它仍然是政治哲學中一股有力的思潮。事實上，羅爾斯曾經提出的著名的“亞里士多德原則”就是這樣一種觀念，它認為“其他事物都是平等的，人類卻從其實現了的能力的應用中獲得快樂，能力實現得越多，或者能力的復雜性程度越高，快樂的強度就越大。”[[76]](#_76_69)與此同時，穆勒堅持自我發展需考慮多樣性與阿馬蒂亞·森考察平等的“能力”路徑有相似之處。森寫道，“對平等的考察，不管是理論上的還是實踐上的，與先前的一致性（包括“所有人生而平等”的假設）一起推進，因此都遺漏了這個問題的一個重要方面。人類多樣性不是處于第二位的要素（可以被忽略；或者可以“晚一點”再說）；它是我們關心平等的一個根本方面。”[[77]](#_77_69)而且，我們稍晚會提到，德沃金對人類生活“模式的挑戰”與穆勒的這幅個性圖景也有很深的關聯。在這些視野中，每一個都有一個倫理觀念的版本：存在著一些我們歸因于我們自己的東西。

當然，我們對其他人的義務仍然是自由主義的核心問題之一。作為一個社會人去生活要求我們對其他人做出承諾。如果這些承諾是自愿做出的，那么即使它們違背了我（以后）的意愿，強行履行它們也是適當的。但如果它們超出了我們自愿承擔的范圍，我們對這樣的義務又負有多大的責任呢？穆勒的一個建議粗略說來就是，我們對他人的義務，以及我們對自身的義務，就是我們不應該傷害他們；這引發了對什么算作傷害的有趣討論。[[78]](#_78_67)但對他這種觀點來說，一個重要的事實是，我做了你不愿意我做的事并不構成對你的傷害：

一個人堅持其意見的情感和另一個人因他堅持那個意見而感到觸怒的情感，這雙方是毫無相似之處的，正如竊賊想偷取一個錢袋而物主想保留那個錢袋這兩種欲望毫無相似之處一樣。一個人的品味同他的意見或錢袋一樣，同樣是非常個人化的關注。[[79]](#_79_65)

相應地，假定我履行了我對你的義務，也沒有傷害你，我認為我應該可以去過任何我選擇的生活，這個觀點看上去給我留下了廣闊的自由空間，如你所期望的那樣。但為了證明國家行為的正當性，穆勒既要訴諸自我授權的理想，也要訴諸自我發展的理想。

例如，很多國家的政府都向沒有形成固定認同或計劃、希望和夢想的孩子提供公共教育。這顯然超出了消極自由，也超出了政府不干預原則。你也許會說，家長可以做這些；原則上他們也的確做了。但假設他們沒做或他們做不到呢？政府該不該以發展個性為名介入，堅持說這么做可以幫助他們做好準備像自由的成年人那樣生活呢？并且，在我們的社會中，難道不需要要求他們有閱讀的能力，掌握語言或他們社群的語言，能夠評價論證，闡釋傳統嗎？即使家長試圖提供所有這些能力，難道社會不該通過國家給予他們積極的支持嗎？[[80]](#_80_63)

或者以福利供應為例。如果個性要求你去發展一種與你的能力和社會（包括內置的社會認同）提供的物質條件相應的生活，那么自由主義追求一種允許人們這么做的政治。但是，除了法律的限制，還有障礙可能阻止你實現你的個性。在一個沒有前線可征服，沒有空地可開墾的現代世界，如果沒有基本的物質資源，人們真的可以建構出高貴的個人生活嗎？如果人們生病了，并且無力承擔“擺脫”疾病的治療費用，他們還能自由地發展他們的個性嗎？

教育兒童，為窮人提供福利，給予有需要的殘障者以物質支持，這些做法背后都是一個想法，即這些做法可以幫助人們發展出值得過的生活。伯林好奇的是誰可以決定什么樣的生活是值得過的。如我們已經看到的，穆勒對這個問題有一個回答：“一個人只要保有一些差不多夠的常識和經驗，他自己規劃其存在的方式總是最好的。”但集體的制度真的能夠容納每個人“自身的模式”嗎？我們將在第五章回到這個問題。

我提到過穆勒著名的“傷害原則”（harm principle）——根據這條原則，唯一正當的強制行為是阻止某人傷害其他人的行為——盡管這條原則常常被給予一種自由主義的解釋，但也許實際上它會招致大量的政府干預。要擁有自主性，我們必須首先擁有一些可接受的選項。當這些選項被剝奪時，我們就受到了傷害。在約瑟夫·拉茲（Joseph Raz）看來，相應地，“建立在自主性之上的自由原則最好被認為是為傷害原則提供了道德基礎，”而這個原則讓他走向了一個相當廣泛的解釋。拉茲說，“傷害一個人就是去減少他的期望，去減少他的可能性。認為傷害原則只涉及政府應該防止自主性的喪失這種義務是錯誤的。有時候不能改進另一個人的境況也是對他的傷害”，當我們拒絕給某人他應得的東西，比如，歧視一個潛在的員工。[[81]](#_81_65)拉茲這里的立場與穆勒是一致的：最顯著的不正義……是錯誤的侵犯行為，或者是權力錯誤地運用于某人；接下來是錯誤地阻止某人獲得他應得的東西；在兩種情況下，不管是以直接痛苦的方式施予他傷害，還是以剝奪他有合理理由獲得某些好處這種方式傷害他，不管是生理的傷害，還是社會的傷害，都應算作傷害。”[[82]](#_82_63)更一般說來，如果（正如拉茲表明的那樣）我們通過破壞他/她施展自主性（包括自主性得以在其中形成的社會形式）所必需的條件來傷害他/她，那么國家就有足夠的、甚至額外的權力來干預。

盡管穆勒自己認為對個人卓越性的培養是國家的一個中心任務，但他從未激烈地要求國家權力來服務于這種善。他著名的觀點是：“每個人周圍都有一個領域，政府應該止步其外。”[[83]](#_83_63)穆勒嚴肅地認為社會認可和指責所扮演的角色是約束行為的替代機制。在他的論文《桑頓論勞動力及其要求》中，他寫道，在道德義務的領地之外，還有一類被“強制”執行的東西。“有數不清的人類行為方式要么是他的同胞善的緣由，要么是阻礙，但是總而言之，為了總體利益，必須給它們以自由；僅僅通過贊美和榮譽來鼓勵這類有益行為的施展，就好像來自行為者自身的益處不足以激勵它們一樣。這個更大領地就是優點或美德。”[[84]](#_84_63)

盡管穆勒看似贊揚這種個人自主性的理想，他并不試圖利用強制的國家權力來孕育它，也許這是因為他對依賴外在力量會滋生出依賴性這個悖論比較敏感。他認為摩門教徒一夫多妻制的生活是低下的，尤其是因為婦女在一夫多妻制下的從屬地位，但是既然婚姻建立在同意的基礎上，他認為他們仍是合法的。正如穆勒在《論自由》中寫道的，“我沒有意識到任何群體有權利去強迫另一個群體文明化。”[[85]](#_85_63)

但國家行為當然不局限于禁止性的行為。在《政治經濟學原理》中，穆勒區分了“政府的權威性干預”——包括犯罪和懲罰的領域——與另外一種形式的干預，在這種干預中，

政府不是發布命令和通過懲罰強制執行，它采取了一種迂回戰術，通過提供建議和發布信息的方式，來完成此類重要的職責；它讓每個人自由地運用他們的手段來追求公益的所有目標，政府不插手，但政府不相信僅僅交由個人看管這些目標，所以與個人的安排一道，為了類似的目的，政府也建立起它自身的能動性。[[86]](#_86_63)

當他又一次放棄“人們互不關涉彼此在生活中的行為，除非涉及其自身利益，否則也不應該關心彼此的福祉”這種觀念時，穆勒回到了他在《論自由》第四章中的論點。相反穆勒說，“以公正的運用來促進他人的好處，這種需求不是減少了，而是大大增加了……人類彼此之間應當相互幫助來辨別好與壞，應該相互鼓勵來選取前者而避開后者。他們還應當永遠相互砥礪，使其較高官能獲得更多的運用。”[[87]](#_87_62)但這種義務并不局限于個體公民，在《論自由》的結尾處，穆勒承認，“一大類有關政治干預限度的問題，雖與本文的主旨密切相關，但嚴格說來卻不在它的范圍之內。有一類事情，不容政府干預的理由并不涉及自由的原則；問題不在拘束個人行動，而在于幫助他們行動；這也就是要問，政府應否為了人們的好處而替他們辦些事或者使他們做某些事，而不要把那些事一概留給他們自己去辦，無論是每人各自去辦或者是自愿聯合起來去辦。”[[88]](#_88_64)這種“干預”對近來的政治哲學來說也同樣有問題，我們將在第五章探討其原因。

## 共同的追求

穆勒寫到他的父親時說，“就像布魯圖斯（Brutus）被稱為最后一個羅馬人一樣，他也是18世紀的最后一人。”[[89]](#_89_63)穆勒試圖在他生活的年代中各種各樣的思潮之間保持一種小心的平衡：這使得他既高度穩定，又高度反復無常。但這種平衡，這種平衡感，使《論自由》沒有立即獲得穆勒所期望的、他和哈里特的偉大計劃應該受到的那種歡迎。穆勒在其《自傳》中回憶說，“我的著作中從未有哪部像這樣精巧地構思，或像這樣勤勉地修正過”，“在它像往常那樣寫過兩次以上后，我們從頭開始閱讀、權衡、修改每一句話。最后一次修改成果是1858年至1859年冬天出來的，這是我退休后的第一年，我們本來打算在南歐度過的。這個愿望還有其他的愿望由于她的突然去世而破滅了。那是在我們通往蒙比里埃（Montpellier）的路上，在亞維儂（Avignon），她的肺部突然充血，痛苦地死去了。”[[90]](#_90_63)數周之后，穆勒將《論自由》的手稿寄給了他的出版商。

就像他的傳記作者指出的，因為各種原因，它的出版不是時候。既有分散其影響力的原因存在，也有抵制它的原因存在。《物種起源》于同一年出版，它既被列為進步的，又被看作是反動的；牛津運動正全面展開；不管是由貿易工會主義者還是由基督教社會主義者發布的各種各樣的集體主義凝聚為一股力量。許多激進主義者認為穆勒的看法太懦弱，保守主義者又認為它不負責任和具有破壞性。詹姆斯·菲茨詹姆斯·斯蒂芬爵士（Sir James Fitzjames Stephen）苦苦捍衛了這種看法。他總結說：“攻擊社會框架據以建立的觀點是且應該是一項危險的活動”，他做了他該做的那部分工作。這本書讓托馬斯·卡萊爾暴怒（盡管沒什么事情不會讓他發怒）。“就好像它是一種控制或強迫使用更佳方案的罪惡，無論如何人都會墮落；因為上帝在天上！”[[91]](#_91_63)

當然，對于最近喪失了親人的作者來說，這本書既是悲痛的回憶，又是一個紀念物。他寫信給一個朋友說，“對于知道和她在一起以及我屬于她意味著什么的我們來說，要不是還有她希望完成的事情，她關心的公共目標和其他目標，在這些事情中還可以保持一定的興趣，人類生活愚蠢的千變萬化，沒有了她，已經變得毫無意義、不可忍受。”“我已經發表了她的一些觀點，我希望用我的余生（如果我可以維持我的健康）繼續整理它們和傳播它們，盡管沒有她督促和指導我，盡管我的力量已經可悲地銳減了。”[[92]](#_92_63)在他的《自傳》中，他描述了哈里特在他生活中的作用——他們共同的追求——在此方面，他認可的強勁個性是互惠的。

我的生活目標就是她的目標；她分享或同情我的追求和職業，這一切都與她密不可分。對我來說，她的記憶就是宗教，我用她認可的準則——總結起來就是所有有價值的東西——來規范我的生活。[[93]](#_93_63)

這是一種有關宗教虔誠、墮落、他治和自我克制的語言；但這并沒有減少穆勒對個性的承諾，因為它證明了其深刻的社會性質。他關注的只是從他的父親那種以行為者為中心的政治觀中遺漏的集體意向的種種形式；從孩提時代起穆勒就缺乏陪伴，他不知疲倦地建立他的交際圈，并像一個青年人那樣去評論政治與文化的友好聯合。這個聯合對他而言是重要的，但讓他的努力變得有意義的卻并不僅是友愛。按照他自己的說法，由于失去他的人生伴侶以及與他們共同的追求而受到減損的東西正是他的個性。

他的筆沒有停下來。生命的結局本可以改寫；對他來說，它們是不朽的。而穆勒自身——如此之多大膽實驗的主體和客體，從邊沁到卡萊爾到孔德所有這些有洞見的人想招為弟子卻以失敗告終的人——有一種敏銳的感覺，影響力總是有限的，親密交往總是不完整的。如果沒有人能夠成為他自身完全的主人，那么也沒有人能夠完全指揮他人。如他所寫，“事實上，我們不能直接意欲成為與我們所是不同的人。但那些被期待塑造我們性格的人也不能直接意欲使我們應該成為怎樣的人。”沒有人比穆勒更清楚如何提升一個人的生活計劃使之融合進一個共同的追求。但與此同時也沒有人比他更清楚讓他人更卓越的嘗試是多么容易變成一種壓迫。如穆勒用一種特別和諧的語言寫道的，“讓每個男人回想一下當他從男孩——從慈愛親切的長者給予的監護和控制——進入到男人的責任中時他的感覺是什么。它是不是像減掉體重的那種生理效果，或者像解除束縛，即使那束縛并不使人痛苦？是不是感覺像重生，像重新為人？”[[94]](#_94_63)

穆勒以贊揚免于政府干預和免于公共意見的自由而聞名：但我們在此看到他是多么相信在塑造生活、塑造個性的過程中，不管你有多少共同追求，最終你甚至必須在愛你之人的良好意愿中找到自由。不管穆勒稱贊個性具有多少社會性，總體說來，它仍然是個性：每一個生命的最終責任總是擁有這個生命之人的責任。

# 第二章 自主性及其批評者

## 自主性要求什么

安娜·卡列尼娜那風流的兄長對牡蠣、雪茄和未婚的女家庭教師毫無招架之力，但讓最近一代倫理學家最為憂慮的是他完全缺乏一個獨立的大腦。人們常常引用托爾斯泰對他的一段描述：

斯捷潘·阿爾卡季奇訂閱一份自由主義派的報紙，不是極端自由主義派的而是代表大多數人意見的報紙。雖然他對于科學、藝術和政治并沒有特別興趣，但他對這一切問題卻堅持抱著與大多數人和他的報紙一致的意見。只有在大多數人改變了意見的時候，他這才隨著改變，或者，更嚴格地說，他并沒有改變，而是意見本身不知不覺地在他心中改變了。[[95]](#_95_62)

你能看出為什么強調自主性的理論家會批評這種人。在杰拉爾德·德沃金（Gerald Dworkin）看來，“因為這些信念是借來的，所以不是他的；而且它們被借來的時候甚至不知出處；這暗示著，他無法對其有效性給予任何證明——他甚至無法給出一個論證證明大多數人正確的可能性，或道德共識的必要性。”[[96]](#_96_62)對喬爾·芬伯格（Joel Feinberg）來說，斯捷潘是代表非本真性的一幅人物肖像，因為他“的信念除了是他所回應的那些人（如果他知道他們是誰的話）的信念外，他無法為其信念提供理性的證據，沒有理由認為他們的信念（就像一些合理挑選過的權威一樣）就是正確的。”[[97]](#_97_62)

當然，穆勒表達了相同的關注：我們知道他不喜歡這樣的人，“他讓世界……為他選擇生活計劃”，而不是自己為自己選擇。但一個問題立刻出現了：自由選擇需要什么條件呢？人們通常會提到強制的缺失和選擇項的可用性，但穆勒（與當代自主性理論家相似）還擔心意志的扭曲：擔心傳統遺留下來的非反思性的偏好，擔心“群體偏好”。因此個人自主性的內容看來比僅僅交給個人去選擇更多；它聽上去像是一種我們需要去培養的能力，或者像人們在違犯時推崇的諸如勇氣、正直這樣的德性。一個人要多么自主才能說擁有真正的自主性呢？

我們應該認真考慮這個問題。勞倫斯·豪沃斯（Lawrence Haworth）以及一些老朽的意大利激進分子提出了我們所稱的“自主論”（autonomism），這種觀念對自由主義影響極大；它處于許多規范性政治理論的核心，包括我們特別感興趣的，我將稱之為“塑造靈魂”（soul making）的學說：它是與約瑟夫·拉茲以及其他人相關的、被稱為自由主義的至善論（liberal perfectionism）理念。[[98]](#_98_62)不幸的是，為了證明自主性的價值（在某些情況下是一種主要價值；在某些情況下只是一個好東西），至善論的很多支持者經不住誘惑，想證明它不僅是必要的，而且是極好的——在這個澆筑混凝土的基礎上，我們通向的是一座閃閃發光的玉石山。

因此個人自主性從一種價值被提升為一種理想，這種理想指引我們去做斯捷潘沒有做的事，即過濾我們的靈魂。照羅伯特·楊（Robert Young）的觀點看來，自主性是一種自我導向，它塑造據以指導人們生活的“思想和行動的原則”：“一個人自我導向的程度表現為他/她將其整個生活軌跡融合為一個統一的秩序。這意味著僅僅免于外部限制和有能力追求一種特殊生活方式的人可能不是自主的……因為他不能以統一的方式將這些原則組織起來。”[[99]](#_99_62)斯坦利·本寧（Stanley Benn）強調反思個人準則和實踐的重要性，他的標準設得很高：“自主的個人將其自給自足的潛能提升到一個更高的程度，他不會滿足于別人給他設定的計劃，或者根據環境塞給他的標準來評價自己的表現。”[[100]](#_100_62)事實上，規定自主的行為者讓自身遠離社會的影響和習俗，根據經由其批判反思認可的原則來行動是很常見的。[[101]](#_101_62)將公民視作一個由徹頭徹尾的價值論武裝起來的個人倫理委員會，他如何還能為獲取和付出這些更謙卑的追求留出時間，誰也說不準。

有一個模式可循。（我稱之為）強自主性的支持者正在回應那些指出我們的價值、信念和習慣的構成方式不是土生土長的人的觀點。他們的解決方案是往上定義自主性：把自主性說成更高尚、更必要的東西。簡言之，面對來自地面的抵抗時，他們已經淪為概念的任務蠕變。結果是把自主性這個概念變得非常緊急。其信徒希望它像雜草一樣平常，但他們所談論的又像是一種罕見的蘭花，需要特別的土壤和氣候。

結果這為自主性概念帶來了一些意想不到的對手。例如，大衛·約翰斯頓（David Johnston）在《一種自由理論的觀念》一書中擔心，個人自主性是一種奢侈品。約翰斯頓從區分個人自主性（personal autonomy）與他所說的“行為者的自主性”（agent autonomy）或能動性（agency）開始。擁有能動性就是有能力去構想和追求方案、計劃和價值。相對照，擁有個人自主性是積極地去選擇你想要追求的價值和方案——去成為自我授權的主體。（如他所料想，如果這看上去是一個過于迫切的闡述，他建議以“反思性的自我導向”作為一個較溫和的替代方案。）缺乏個人自主性的行為者的例子是怎樣的呢？約翰斯頓向我們舉了邁克的例子，邁克出生在一個鄉下的小鎮，他進入了公立學校和當地一所大學，畢業后為他父親的連鎖藥店工作，并且娶了他的高中女友。由于邁克“從未認真考慮過與他實際追求的生活不同的其他生活模式”，約翰斯頓說，盡管邁克具有能動性，他卻“不具有個人自主性”。[[102]](#_102_62)他總結說，一個好的社會應該創造條件讓它的成員成為行為者，并培養一種正義感（也即，道德自主性），但那種個人自主性與約瑟夫·拉茲所說的相反，它不是本質性的。考慮到約翰斯頓對個人自主性這種過分擴展的闡釋，很難不同意他的說法。

但你可能會指出，這并不是拉茲的闡釋。拉茲在《自由的道德》中說，“自主的個人是其生活的部分作者”，但他隨即給出一系列令人泄氣的警告。他說，這個觀念“不等同于給予一個人的生活以整體性”，“一個經常改換其口味的人與一個從未丟掉他青春期偏好的人可以是同樣自主的”。自主的人

必須意識到他的生活在時間里延展。他必須能夠理解各種各樣的選擇對他的生活會產生巨大而長遠的影響。他也許總是傾向于避免長期承諾，但他必須知道它們的有效性。這導致了一些對個人自主性過于純理性化的概念。我知道理性生活是沒有問題的，就像我知道有些人有意識地賦予其生活整體性也是沒有問題的一樣。但個人自主性的理想更寬廣一些，它與其他生活方式相容，包括那些非常缺乏理智的生活。[[103]](#_103_62)

拉茲接著強調說，意識到一個人的機會和能力“并不意味著預先謀劃一種深思熟慮的生活方式，它也不必然預設很高程度的自我意識或理性。它要求的僅僅是一個人意識到他的種種選擇計劃，并知曉其行動路線可以是其他樣子的。”[[104]](#_104_62)

邁克輕松地通過了這個測試。對他來說，像他可以以其他哪種方式生活之類的大問題沒有出現，約翰斯頓說道。但這有什么關系呢？他知道“他的行動路線可以有所不同”。事實上，如拉茲也提到的，形成計劃和執行計劃的能力是擁有實踐理性的一個必要特征。[[105]](#_105_61)喬治·謝爾（George Sher）闡釋了一種類似的自主性觀念，自主性即“對理性的響應”，這種觀念又一次聚焦于實踐理性形成的先決條件。[[106]](#_106_61)所以看來約翰斯頓所說的“行為者的自主性”——及其相關要求，即社會提供使人們能夠制定和推行其方案和價值觀的條件——就足夠了。

但是即使在這個溫和的版本中，自主性仍然是一個戰斗的詞匯。在這一章中，我將捍衛我所采納的自主性的核心觀念，并抨擊那些擔心自主性太弱或太強的人——擔心它太弱的人把它提升到難以達到的理想狀態，而擔心它太強的人又把它貶低為狹隘的價值。我的目標是保護它不受狂熱分子以及誹謗者的傷害。但是，正如我們看到的，即使較為溫和的自主性版本仍然很容易陷入含糊不清和二律背反中。而真正的辯論不會由于改進定義而消失。最后，我將嘗試把關于自主性的辯論以及結構與能動性之間古老的對立聯系起來——并建議說，這個對立也是一開始就被錯誤地界定了。

## 不寬容的自主性

有關如何形成自主性的爭議——有關哪一組標準最好地抓住了我們的直覺，或最好地表達了我們的理想；或者有關這個理想的確切內容（這場爭論既有概念性的維度又有規范性的維度）——立即轉移到另一個問題上，即，拋開其具體化的細節，自主性是不是或應不應該成為西方自由民主制度之外的首要價值。可選的選擇中，被賦予了最低程度的理性，免于強迫：如果這是個人自主性的核心，還有什么比它更令人安慰或更無懈可擊呢？也許，被我們看到的那種過度自治者所刺激，許多政治理論家在寫到自主性的時候都把它當作工業污水，它是由西方現代性產生的，不管愿意不愿意，出口給不幸的非西方世界的居民。自主論者聲稱他們看到了超級市場的專制，它為那些根深蒂固的、單調乏味的、無法體現自主性價值的生活方式的出現鋪平了道路。我們堅持說每一個人應該有能力選擇他自己的善觀念，那么，我們是不是自相矛盾地截斷了這類概念的可選擇范圍呢？我們看到，對穆勒來說，自主性和多樣性在他的個性理想中被編織在一起。然而，對很多批評者而言，自主性的語言卻反映了一種與外界隔絕的傲慢；有關自我塑造、自我導向和自我授權的所有討論都有助于創造一個表現藝術的共和國，我們要推開沃爾頓奶奶（Grandma Walton）為克倫·芬蕾（Karen Finley）營造一個安全的世界。

自主性與多樣性之間明顯的不和通過多種多樣的方式得以體現；威廉·蓋爾斯敦（William Galston）分析出啟蒙運動與后宗教改革計劃之間的沖突——即自我導向的理性與寬容這兩種相反理想之間的沖突。[[107]](#_107_61)如他所說，寬容與自主性之間的張力從自由主義發端起就是它的一部分。但自主論者對自主性的過分擴張使這種緊張達到一個新的高度，一些理論家強調它們之間不可調和的差異，主張將二者分家。

政治理論家約翰·加里（John Gray）將以賽亞·伯林對積極自由的批評以及他對自我導向理想的責難相當輕率地合并了起來。帶著一種有趣的扭曲，他有力地陳述了這種批評：

從伯林的觀點來看，這種以自主性為基礎的自由主義，不加批判地和不恰當地提升了一種有爭議的和有問題的生活理想。有很多自由社會能夠提供的很好的生活方式并不特別具有自主性：一個修女的生活，一個職業戰士的生活，或一個全身心投入的藝術家的生活，這些生活方式可能體現了極其稀有和寶貴的價值，但它們卻遠非自主。做選擇的“基本自由”支持的觀念不是自主性，而是自我創造，被創造出的自我也許根本不是一個自主的行為者。要求自我創造與理性自主性的理想相符是……一個不可接受的、必然帶有限制性的要求。它排除了傳統主義者的生活方式，這些傳統主義者的選擇強化了繼承下來的自我認同觀念，同樣，對那些神秘主義者或貪玩的享樂主義者來說，一種固定的認同可能是無用的累贅，而包含于自主的能動性中的反思性考慮又令人勞神。[[108]](#_108_61)

將自主性和多樣性對立起來，將自主論當作自由主義者頑固堅持的東西，加里只是眾多批評者中的一個代表。蘇珊·門德斯（Susan Mendus）寫道，“以自主性為基礎的自由主義最終將不包含對多樣性價值的承諾。它只認可那些珍視自主性的眾多生活方式，從而寬容成為一個擺設——一個權宜之計——而不是一個原則”。查爾斯·拉莫（Charles Larmore）也說，“像康德和穆勒這樣的自由主義者，其政治理論上又加上了應該成為我們個人理想的觀念，事實上背叛了自由主義的精神。”在喬德蘭·庫卡塔斯（Chandran Kukathas）看來，在許多文化中，“個人選擇其目的的自由并不是一種價值。個人及其興趣常常從屬于社群”。海庫·帕瑞克（Bhikhu Parekh）將這種觀點擴大為對道德哲學家和政治哲學家中的“一元論”的批評，而盡管帶著多元主義的口吻，穆勒還是被列為靶子之一：“由于穆勒的多樣性理論植根于一種個人主義的生活想象，他只珍視個人意義上的多樣性而非文化意義上的多樣性，這種多樣性是共享的個人主義文化內部的觀點和生活方式的多樣性，而不是包括非個人主義者的文化的多樣性。”[[109]](#_109_61)在帕瑞克看來，這是穆勒與其同時代人共有的弱點。

在這些反對的聲音中，有些東西可以被容易地辨識出來。人們普遍擔心自主論者“真實的自我”的觀念與伯林所說的積極自由的危險理想有關聯。在此意義上，加里希望把伯林與他認為像拉茲這樣的“自主論的自由主義者”區分開來：但結果既沒有帶來對伯林的有說服力的解讀，也沒有對拉茲的令人信服的解讀。你也許注意到加里想要保護的傳統主義者正是他選出來的那些拒絕了自我選擇或自我創造的自愿主義者的模型，而建議說“自我創造”的理想不像自主性的理想那么沉重是奇怪的。因為至少從表面看來，自主性的倫理不應該責難修女、享樂者和藝術家自己選擇的生活。[[110]](#_110_57)認為一個充滿激情的、全心投入的藝術家不是自主的人，等于暗示說自主的人一定只是蜻蜓點水地投入其事業；正像我們看到的那樣，有一些自主性概念正持相反的立場——它們要求我們信奉我們自己的準則和偏好。

至于蘇珊·門德斯擔心自由主義“最終沒有包含對多樣性價值本身的承諾”，自主論者也許會為無罪申訴而辯。我們在早一點的穆勒以及后來像森那樣的理論家那里看到，他們堅持認為多樣性的事實應該被包含進我們對自由（對穆勒來說）和平等（對森來說）的理解中；這是個性學說的一部分，也是自主論的一部分。但是說多樣性自身是一種價值，是一種首要的善，等于說一件完全不同也不那么明顯的事，我將在第四章探討這個有爭議的論斷。門德斯對文化上的任人唯親論提出的其他指控——指控自主論只能證明自主論者的生活方式的正當性——引起了許多混淆。以自主性為基礎的自由主義，或任何有關社會秩序的學說，不用在任何強烈的意義上論證多樣的生活方式的正當性；它只需要接納它們，并將平等的尊重延伸到其成員即可。進一步說，這樣的寬容或接納，不是“暫時的權宜之計”，可以被合理地認為是行使自主性的先決條件。那些侵犯其成員自主性的團體為自由社會提出了難題，這是事實——我們稍后處理這個問題——但是，對一個試圖保證其成員權利的自由社會而言，這些群體應該提出難題。自主論者可以一貫地拒絕南希·羅森布羅姆（Nancy L.Rosenblum）所批評的“一致性的邏輯”，根據這種邏輯，民主制度下的公民團體其內部也應該是民主的。[[111]](#_111_57)正如我曾經建議過的，至少，自主論必須排除缺乏自主性的生活方式中的自愿成員資格，這一點看起來并不明顯。加里說，“一個人不可能同時既是一個完全自主的自由主義個體又是一個傳統社群中遵從義務而服從的成員。”[[112]](#_112_57)這是不對的。盡管在一個以信仰為基礎的社群中托馬斯·默頓（Thomas Merton）所具有的選擇性的成員資格（elective membership）看重服從和自我否定這樣的價值，但說默頓缺乏自主性卻是十分奇怪的，相反，他對自身價值具有的強烈的自我反思態度看上去展示了一種極其強勁的自主性形式。

加里對自主性還提出了另一個指控，這個指控與其對自主性是種族中心主義的指控有些不合：它認為自主性是不確定的。加里論證說，“有許多相互競爭的自主性。當擁有不同生活觀念的人追求自主性時，推進自主性這項自由主義的事業就會出現不同的結果……當我們判斷說在這一處境下比在另一處境下有更好的選擇時，我們的判斷是建立在對不同處境所包含的選擇的評估之上的。不存在對相對自主性的價值無涉（value-free）的評價尺度。”[[113]](#_113_57)加里堅持的這一觀點，后來被用來證明一種退避性政治的合法性，這股失敗的力量被他美化為權宜之計。

如果多樣性與自由相沖突，并且多樣性指的是表達了真正的人類需要、體現了人類繁榮的本真樣式的、有價值的生活方式，那么為什么自由總該勝過多樣性呢——尤其當你是一個價值多元論者時？聲稱自由必須勝過多樣性等于說如果不能忍受其成員施展自由選擇的力量，這種生活方式就是不值得繼續存在的。但這正是伯林這樣的價值多元論者試圖削弱的純粹權利哲學。[[114]](#_114_57)

所以加里堅持訴諸我們或許可以稱之為來自其他文化的論證（the Argument from Other Cultures），但仍不清楚的是，從什么樣的無涉價值的尺度來看，那些生活方式可以被視為人類繁榮的范例。[[115]](#_115_57)他的權宜之計學說要求我們歡迎那些權威主義群體，與此同時在它們之間保持某種優雅的不偏不倚。（值得一提的是，加里拒斥了自由主義的中立性——既拒斥了“政治自由主義（political liberalism）”又拒斥了“整全的自由主義（compherensive liberalism）”——因為在他看來，價值多元論的運作既適用于權利，也適用于善。）對加里來說，自由并不是一種終極價值，看來和諧才是。并且從他向外國海關提供和平援助的熱情當中，我們得到的只是一種裹腳的自由主義，它甚至無法搖搖晃晃地走過房間去解決一起爭端。

“關于什么最能推進自主性，我們并無共識，因為我們關于善的觀念存在分歧，這正像價值多元論所說的那樣”，加里采用了一條重要的論證路線。“自主性不是變幻的價值世界中的一個不變支點。它是所有價值沖突的火力交叉點。”假定自由主義應該想要在政治領域消除這些爭論，或者應該提早達到有關什么能夠最好地服務于自主性這個目的的共識，是錯誤的。相反，棘手的正是政治辯論與政治協商的混亂不堪。沒有人說過自由主義的政治應該是“沖突中的避難所”[[116]](#_116_57)。在此美德像邪惡一樣被指派了錯誤的角色。

加里認為這是明顯的，在大多數“晚近的現代社會中……有關權利和個人自主性的自由主義論說在想要獲得權力和保有權力的不同社群的持續爭論中展開，在體現了高度差異性價值的生活方式中展開。凡是它存在的地方，自由主義的話語霸權往往是淺薄的”。但是，從傳統自由主義理論的視角來看，自由主義論說的這種淺薄性恰恰是它的可貴之處。加里繼續批評說，美國的基要主義（fundamentalism）“為了其自身的目的而挪用了（自由主義的價值）。”[[117]](#_117_57)但是，再重復一次，從政治的角度來說，這正是價值討論的目的所在——讓政治演員為了他們“自身的目的”來挪用它。這既沒有顛覆自由主義的語言，也不是對它的辯護。（我將在第六章“不完全理論化的共識”的語境下對這個問題再多說一些。）提供一個共享的詞匯庫讓不同的人和群體可以用它來爭取對權力的運用不是一件簡單的事。所以當加里警告說即使美國也“不是霸權自由主義而是道德多元論者”時，這不會引起后羅爾斯式的自由主義者的煩惱，他會認為道德多元論是對其政治自由主義的貢獻。我們同意，一種僅為整全的自由主義者服務的政治自由主義將是貧瘠的和萎縮的。在此美德像邪惡一樣又一次被指派了錯誤的角色。

## 自主性的競爭者

在任何情況下，很明顯采用來自其他文化的論證都有點像是轉移話題。事實上，用我們與他們、西方與非西方這樣的術語刻畫的差異確實在自由主義者和社群主義者之間，在“原子論的”和“整體論的”社會觀之間制造出許多令人熟悉的沖突，這些沖突對于西方來說是內在的。我們就像天文學家把望遠鏡一頭的蒼蠅錯當成了一個遙遠的行星一樣。

畢竟，在任何社會個人選擇他們的目的是否有意義這個問題是可以討論的。邁克爾·沃爾澤寫道，“我們可以想象完全沒有非自愿約束、毫無約束、完全自由的個人嗎？這個思想實驗現在非常有用，當后現代理論家非常激動地寫作‘自我塑造’時，我們被告知，一項計劃不是在社會真空中完成的，而是在傳統社會形式的廢墟中完成的。我懷疑描述一個由自我塑造的個人組成的社會這種努力必然是自毀的。”查爾斯·泰勒也有類似的觀點，他說一個“自我只存在于我所說的‘對話的網絡’中，活在這類有嚴格限制的范圍里是人類能動性的構成要素，而跨出這類限制等于跨出我們認為是完整的、未受損的人格。”同樣，桑德爾對據說羅爾斯所認同的，在我們和我們的目的之間的那種“自愿”關系也持有懷疑：“除非對一些其道德力量是我們據以生存、對理解我們作為特殊存在者（作為這個家庭、社群、民族或人民的成員，作為歷史的承擔者）而言不可缺少的忠誠和信念做出承諾，否則我們不能說自己是獨立的。想象一個無法擁有構成性歸屬的人不是想象一個理想化的自由而理性的行為者，而是去想象一個完全缺乏個性的人。”或者如丹尼爾·貝爾所堅持的“一個人的社會世界所提供的比瑣碎的規范性的政府實踐要多得多——它還設定了權威的道德視界，在這個視界中我們得以確定”什么是值得追求的。[[118]](#_118_57)

在這些考慮中有一條維特根斯坦式的線索。當然，維特根斯坦敦促我們承認，“生活形式”在社會思想中可能是解釋的基礎。因此，在他的一個例子中，當兒童學會了如何在數列1000，1001，1002中繼續下去時，沒有理由說他們已經“掌握了加1的原則”：談“原則”等于在光禿禿的真理上面戴上了一頂閃亮的帽子——他們只不過是掌握了一種“繼續下去的方式”。從這里可以輕易地邁出一步，認為在數字實踐之外我們沒有辦法來評價這種實踐：去理解基礎算術就等于加入這種實踐；在這種實踐之外我們無法獲得對算術實踐的評論，我們根本無法獲得算術理解。維特根斯坦（至少在一個重要的構造中）希望我們停止一種簡單的認識，即我們大多數人會數數只不過是我們這個物種的自然歷史的一部分。這導致很多人強調說價值與理性的議題總是產生于一種生活形式之內，它只存在于一個特定社群的實踐之內——在這些實踐作為既定產物發生的背景之內——我們在此可以問“是這樣嗎？”以及“這是理性的嗎？”他們也許甚至會懷疑“批判性地反思”我們的觀點、價值和偏好是否合理。我們是自身的目的，社群主義者以一種協調一致的精神敦促說：我們無法想象獨立于我們的忠誠或信念，因為桑德爾說，“依據它們來生活與理解作為特殊存在者的我們是不可分的。”[[119]](#_119_57)

你無需成為一名正式的社群主義者，才會承認這些考慮有其實質內涵。正如我們在之前的章節看到的，為了捍衛個性免于無社會性和武斷的指責，給人們一個概念性的詞匯等于影響他們；但剝奪他們這種詞匯等于傷害他們，而不是賦予他們權力。在前一章我們還承認，自由主義對批判性反思在制定一個人生活計劃中的作用或者一個人好生活觀念的討論有時候距離生活經驗比較遠。但這些考慮并不是與自主性相對立的；它們是我們理解自主性必須包容的。

因此很重要的一點是，你無需訴諸自主論來擁有自主性。現在，有許多行為必須在特定的描述下來完成；你只有在結婚這個描述下來完成結婚這個行為。去結婚也就是你承認這是你正在做的事情。相對照，自主性的實踐——非強制的、不被操控的選擇形成過程；“響應理性的”行為——不需要自主性的倫理。成為一個有自主性的人你根本不需要自主性這個概念。你也許能夠在“認識到真理”這個標簽之下很好地運用你實踐理性的能力。人們一般不會想象他們已經抵達了他們的好生活觀念：如果他們將他們的好生活觀念想象為完全是一件意志的事，是在具有平等資格的候選者中進行選擇，那么這種觀念會受到損害。考慮一下一個已經決定遵從那條真理道路的宗教信仰者：對他來說，關鍵是他已經被真理所引導，被宇宙的本性所引導。他無需再去“決定”走這條道路，就像他無需“決定”將天空看作藍色的一樣。對宗教狂熱者來說真實的事情對懶鬼來說也是一樣。他們都不認為自己在做計劃。但我們可以合理地把自主性歸之于他們。

這對年老而貧困的斯捷潘·阿爾卡季奇來說也是同樣。他選擇閱讀自由主義報紙也不是武斷的，托爾斯泰告訴我們，“在他的圈子中還有很多人持有”保守主義傾向。但斯捷潘的報紙與他日常的經驗更合拍一些，它“更適合他的生活方式”。（在此意義上，正如杰拉爾德·德沃金問的，他已經“達到了”對這些信念和偏好的“認同”。）

自由主義政黨說俄羅斯的一切都是壞的，的確斯捷潘·阿爾卡季奇有很多債務，沒什么錢。自由主義政黨說婚姻是一種過時的制度，需要改革，的確家庭生活幾乎沒給斯捷潘·阿爾卡季奇帶來什么快樂，它迫使他說謊和偽裝，違背其本性。自由主義政黨說，或暗示說，宗教只是控制人口中野蠻人的韁繩，的確即使一小段祈禱儀式也讓斯捷潘·阿爾卡季奇腳痛得難以忍受，既然生活在這個世界如此美妙，他無法領會有關另一個世界的可怕而夸張的言辭。[[120]](#_120_55)

因此，推定他缺乏獨立性，看來是我們稱之為“智力外包”的一種有意策略。對他更有利的是把他看成穆勒的一個崇拜者，至少是間接的崇拜者。（托爾斯泰描述道，他懷著特殊的愉悅閱讀了一篇“提到邊沁和米勒，并對財政部語涉譏誚”的文章，）[[121]](#_121_55)由于斯捷潘的名聲受到了誹謗，所以需要指出的是，這不是他僅有的吸引人的特性。我們被告知，在其他事物中，斯捷潘因為“他的好脾氣和毫無疑問的誠實”被“所有認識他的人”所喜歡。“由于意識到他自身的缺點，所以對人極端寬容這樣的品質”，以及“一種完美的自由主義精神，不是他讀在報紙上的那種，而是在其血液中就有的，令他對待所有人，不管這些人的階級或地位如何，都一律平等和相同”，斯捷潘贏得了他的同事和上下級的尊重。此外，托爾斯泰強調說他不會“自我欺騙”，這意味著他對二手觀點的喜好建立在某種比壞的信念復雜得多的東西之上。[[122]](#_122_55)現在，斯捷潘雖然在很多方面不那么招人喜歡：他是一個不忠的丈夫，此外在驅逐他妹妹這件事上，他代表了他那個階級的性別偽善。但是對被圍攻的安娜來說，他仍然是忠誠的，他的偽善或殘忍沒有影響到他對奢侈生活不加掩飾的享受。他身上并沒有什么渺小之處。他享受著好的生活，全心全意地擁抱著享樂主義——這里面也有美德。

我不是在捍衛說，這個任性的穆勒主義者僅僅是行為不端；我想表達的更重要的觀點是，在轉而依賴（相投的）其他人的認知權威這個意義上，我們都是斯捷潘。對于希拉里·普特南（Hilary Putnam）所描述的那些初級的榆樹和專家式的方式（elms-and-experts way）來說這顯然是正確的。[[123]](#_123_55)我們在認知上的勞動分工與經濟上的勞動分工一樣有用且普遍。放棄我們不能完全解釋的語句或者聲稱我們不能合理辯護的論斷都是愚蠢的。但還有一種情況，正如對政治認同的性質的經驗研究所建議的那樣，我們中很少有人在獲取政治信念這一點上比斯捷潘更謹慎。出于很多原因自主性（或者本真性，或者有時與之相關的其他性格理想）不可能要求一種很高程度的自我審查，最有說服力的是我們很難用自主來描述我們自己。心理學家約翰·巴格（John Barge）用“存在的自動性（automaticity of being）”來刻畫我們大片的清醒存在的特征。[[124]](#_124_55)（事實上斯捷潘現象更有意思：它表明了一種對流行規范不贊成的態度如何反思性地表現為對其視而不見的。因為，正如我們看到的，他訂閱的是一份自由主義的報紙，而自由主義的報紙總是對這個常規那個常規進行理性審查并發現其不足的。）總的說來，強自主性的支持者從我們作為感性生物有能力退后一步反思我們的信仰這個事實，太快地跳到了我們要積極地這么做這個命令。他們混淆了一種能力以及對這種能力的運用。當然這應該讓步于對自主性的其他一些批評，但正如我所說，這不是對正確理解的自主性的一個反對意見。

為了反對這種過度的自主性概念，我已經說過自主性不要給自己定價過高，但同時它也不應該廉價出售。盡管一個更溫和的自主性概念會避開很多麻煩，但很多復雜問題是不可避免的，我已經觸及其中一些。拉茲說，自主的行為者，除了具備最低程度的理性和合適的選擇外，還應該“免于強制和他人的操縱，他必須是獨立的。”[[125]](#_125_55)當然，這在很大程度上取決于如何界定后一個條件。因為有關自主性的哲學論著引起了無數的困惑：有時候我們比我們看上去要更自主，有時候則相反。

考慮一下一個貨店老板糟糕的一天——也許是大衛·約翰斯頓所描畫的毫不起眼的鄉下人。早晨，邁克不情愿地給他的助理經理漲了工資；助理說不給她漲工資她就會辭掉藥店的工作，而此時的他不能承受辭職。中午，一封敲詐信告訴邁克如果他不支付五百美元，寫信的人就會告訴他的老婆他在外面的風流韻事。下午，他決定在市區再開一家藥店——要開新店依據的錯誤信息來自他的記賬員，記賬員想把他的妹妹安排到新店工作。晚上，一個搶匪闖入他的商店要求他打開儲藏現金的保險庫。他權衡了各種選擇（他應該假裝保險庫裝有定時器，他打不開保險庫呢，還是假裝鑰匙在別人那里，趁機啟動無聲警報并拖延時間呢？），最后決定打開保險庫。

簡言之，這一天被各種難題所填滿。邁克有兩次必須支付大筆錢以防止助理經理和寫敲詐信的人做出傷害他的事情。但絕大多數人會認為第二次才涉及強迫。在搶劫案中，邁克考慮了所有可能性后才形成了打開保險庫的意愿；盡管他是受到強迫才做出的決定，但他可以不這么做。他是自主形成其意愿的嗎？理性的人們在這個問題上可能有分歧。[[126]](#_126_53)邁克在市區開新店的決定明顯是受到信息操縱的結果。但是，任何執行者從其顧問那里獲得的信息和觀點都不可避免地受其偏見的影響，所以如你假設的那樣，很難區分操縱和勸說。當然，免于操縱的自由不等于免于社會壓力的自由。正如我們看到的那樣，那些賦予批判性反思沉重任務的人擔心這種壓力會損害我們頭腦的獨立性。但即使在原則上，對這些規范的傳播，以及對做選擇來說必要的“選擇的視界”，兩者也無法區別開來。

穆勒自己在此也很小心，我們不該認為他贊賞多樣性和不服從，因此他就不會對傳統和“自然情感”做出讓步。那些將自主性等同于批判性反思的人常常將這種立場上溯到穆勒。[[127]](#_127_53)但是糾纏于意志的扭曲遺漏了穆勒式圖景的另一半。他的確探究了“群體偏好”；他也贊成道德共識的重要性。因此，例如穆勒在他的《功利主義》一書中擔心對道德情感的分析所具有的潛在腐蝕作用——為了減輕這種擔心，他建議關鍵的倫理規范永遠不要成為這類分析的對象。穆勒說，隨著“社會紐帶的強化，以及所有健康的社會發展”，個體

開始意識到自己對他人的關注似乎成為了一種本能。從而對他來說，致力于別人的幸福是一件自然且必然的事，就像自己生活中的任何實際情況一樣……結果，在同情心的潛移默化下，在教育的廣泛影響下，這種情感得以落地生根并茁壯成長。同時，強大的外在約束力為它編織起一張全面的、可靠的關系網……隨著人類文明的進步，人們對這樣一種創立我們自己和人類生活的模式就會日益感到合理自然。[[128]](#_128_53)

請注意這里的有機論者的語言——穆勒言說會“出于本能地”、“自然地”、“必然地”到來的方式。假定這些情感具有的自然基礎（社會應該去擴大這些情感）保證了它們不會受到“分析的瓦解性影響”，穆勒說，“智力文化”必然會指出這種道德聯合在本性上是人工的。穆勒并不是籠統地蔑視從他人那里獲得的智慧，以及社會遺留給個人的規范和常規；他只是認為在一般的事物上這種智慧更準確，而一旦涉及我們每一個人的情況，一個人就應該更偏向自己的視角。正如我們在前一章中看到的，穆勒的立場部分來自他自我發展的理想，但也部分來自他的這種信念，即個人更有可能成為其自身利益的最佳法官。與今天許多自主性理論家不同，他們要求我們所有人全面審視我們的規范和價值，穆勒從未混淆對一個公民工作的描述與對一個道德理論家工作的描述。

## 兩種立場

那么，我們如何調和這兩種立場之間假想的張力呢，一方面是貫穿洛克、康德、穆勒，也包括一些最近的自由主義思想家思想的反思性的自我導向這個主題，另一方面是社群主義者強調的不僅限制個人，并且構成個人的社會母體。為了調和這兩者，很自然地會得出“部分自主性”與“部分授權”這樣的主張。用拉茲的話來說，“一共有三個條件，心智的能力、選擇的合宜性以及允許程度差別的獨立性。自主性在其首要和次要的意義上都是一個程度問題。”[[129]](#_129_53)這部分的雄辯雖然聽起來無懈可擊，但它卻掩蓋了深層次的分歧。

當你長久地關注自主性的語言時，你好奇的不是它是好是壞，它是一個基本需要或是一個奢侈品，而是它是否連貫。部分自主性的概念預設了“完全”自主性在概念上的可能：如果講清楚后者有些困難，我們會發現前者也同樣模糊。事實上，自由主義和社群主義辯護的雙方在講清楚自主性這個概念上都有困難。在此我們可以追隨薩繆爾·謝夫勒（Samuel Scheffler），他寫了一篇討論作為政治以及作為理論的當代自由主義的重要文章，在文章中他指出當代自由主義忽略了應得（desert）這個概念，分析如下：“政治哲學家普遍不愿意捍衛一個強勁的前制度性的應得概念，這部分來自一個有力的當代哲學觀念的影響，即人類的思想和行為也許可以完全被包含在一個寬泛的自由主義的世界觀里。這些哲學家的謹慎……部分證明了一個常常不被言明的信念的流行，即一種徹底的自然主義為個人能動性留下的空間不足以給予這個概念以實質性支撐。”[[130]](#_130_53)

如果這是對的，那么談論“部分授權”，或“部分自主性”聽起來就像一種回避。事實上，人們常常在認為自主性是突出的和自主性完全消失不見的兩種觀點間搖擺不定。馬克思有句名言，人創造了歷史，但人是在他無法選擇的環境和條件下創造歷史的。在這種限制之上能夠添加的自然光澤是，我們的自主性永遠只能是部分的。但是從我們是歷史、社會和文化的產物這個視角來看，何況，從宏偉的科學視角來看，我們陷入從海星擴展到星星的因果鏈條中，自主性還剩下什么呢？假定你是一個自主的個人，你受制于你可選擇的選項；這些選項代表著固定的設置，代表著你自己不能創造的制度和實踐的關系。如果你的價值代表了你意愿的欲望（在大衛·劉易斯[David K.Lewis]精巧的構造中），你意愿的欲望可能并不取決于你，在某種意義上說你的“意志”只是外部力量強加于你的產物。即使只關注社會領域，我們知道，例如，約·埃爾斯特（Jon Elster）告訴我們的“適應性的偏好形成”往往讓人們將其欲望與其能力相適應——讓他們的欲望服從于他們的選擇。而你的選擇進一步受限于你的能力。這些能力又來自你的自然天賦和你受過的訓練，二者都不是你能選擇的。

令人熟悉的決定論者的結論是，如果我們完全知曉你的條件和處境，包括內在的和外在的，那么我們可以推導出你的偏好、計劃和行為。從這個高度細化的觀點看來，自主性概念簡直毫無用武之地。你不是作者，你是被寫就的。

回想一下拉茲的警告：“所有三個條件，心智的能力、選擇的合宜性以及允許程度差別的獨立性。自主性在其首要和次要的意義上都是一個程度問題。”這意味著（除此之外）存在著對選擇項更優或更次的排序。正如杰拉爾德·德沃金觀察到的，如果更多的選擇并不一定就更好，那么我們怎么能說哪種類型的選擇設置會增強我們的自主性呢？[[131]](#_131_53)一個也具有小提琴技巧的鋼琴家比缺乏第二種選擇的鋼琴家擁有更多的自主性嗎？一個富有的、游手好閑的單身漢比一個有家室的、有全職工作的男人擁有更多的自主性嗎？萊文（Levin）比斯捷潘·阿爾卡季奇擁有更多的自主性嗎？這是談論選擇項所帶來的無法估量的問題。而獨立性的功能問題更令人苦惱。一個完全獨立的頭腦是什么樣的呢？顯然它意味著（如沃爾澤和其他人警示的那樣）毫不“在意”：沒有固定設置，沒有做決策的視野，沒有預先的目的、價值、興趣或目標。這樣一個生物看起來完全不像是人類。

但是如果沒有這類限制，我們不是危險地將自主性歸之于機器人了嗎——歸之于一些其欲望像是異物一樣被植入的人？歸之于那些并非想要他似乎想要的東西，而屈從于他人的意志，或者被世界的錯誤信息誤導的人？因此我們發現我們回到了兩難困境。正如我們看到的，從特定的視角來看，自主性是絕大多數人都擁有的；而從其他視角來看，人們有理由懷疑這種拔高的狀態能否實現，或甚至是否是明智的。

那么，如何來調和以主體為中心的論述和以社會為中心的論述呢？也許最有說服力的一種嘗試是查爾斯·泰勒做出的，他闡述了一種社會實踐的觀念，這種實踐給予我們的行為以范式和意義。他寫道，“大量的人類行為只可能在行為者理解并將其自身作為‘我們’的一部分時才會發生。”[[132]](#_132_53)他借用了布迪厄（Bourdieu）的“慣習”（habitus）這個概念，慣習是一個“持久的和可以轉換立場的系統”，它使個人本質性的社會屬性得以充實具體化。泰勒希望賦予人類能動性充分的榮耀——他不想把我們降低為附帶現象——但他堅持要我們將能動性看作是由實踐和集體性的網絡構成的，正是在這個網絡中能動性得以產生并歸屬于它。他說，這種視角“與很多現代思想和文化，尤其是我們的科學文化及其附帶的認識論相抵觸”，在他看來這種自然主義扭曲了“我們當代的自我感”。在此，他敦促我們將行為者看作“參與實踐的，在世界中行為并對世界行為的存在者”。他說，我們從布迪厄的慣習概念中可以獲得的啟發是，“實踐曾經是、現在也是對規則到底意味著什么的闡釋和再闡釋”，規則與實踐之間的關系是豐富的互惠。[[133]](#_133_53)

但這個論題看來與維特根斯坦的意思相悖。在泰勒引用的那個段落中，維特根斯坦說，“當我遵守一條規則時，我不做選擇”，“我只是盲目地遵守規則”。因此泰勒的視角受到了批評，不僅僅來自他的同事詹姆斯·塔利（James Tully），他們批評他不恰當地引用了維特根斯坦。泰勒對闡釋的強調——認為“我們必須把人看作是自我闡釋的生物，因為這種闡釋不是額外可選擇的，而是我們存在的重要部分”——所引發的那種批判性反思和評價正是維特根斯坦拼命質疑的么？去理解一個標記就不要去闡釋它；去把握它“不是去弄清它的意思”，不是去闡釋，而僅僅是一種“繼續下去的方式”。維特根斯坦對遵循規則的評論的核心正是旨在消除中間環節——闡釋——而這是泰勒所宣揚的。[[134]](#_134_51)

有很多試圖調和能動性與結構、主體與社會、舞蹈者與舞蹈的其他嘗試。這些嘗試一般都強調它們相互之間的構成關系，或者——如安東尼·吉登斯所說的“結構的二元性”——它們相互作用的循環本性。我將不詳述這些論述的細節，因為不能說泰勒在此失敗了，而其他人成功了。但毫無疑問的是這個問題會給我們帶來很多麻煩。

有一個很古老的都市傳奇，它講的是一對夫婦去印度旅行的途中收養了一只可愛的流浪小貓，后來他們帶著小貓一起回到了在辛辛那提的家，小貓逐漸長大，他們恐懼地發現，它竟然變成了一只小老虎。至此，我們可以說出一些相當明顯的事實了。政治理論中的自主性問題，就像社會科學中的“能動性問題”一樣，[[135]](#_135_51)與所有哲學中最棘手的問題即自由意志問題非常相似。

有關主體的文獻（就像是天意頒布的）是浩瀚的，而且非常錯綜復雜。但我想列出對這些最熟悉的問題的一種最主要的回應是有幫助的。這就是與康德有關的“兩種立場的”回答。出于一些原因，我們必須承認我們是自然存在者，我們與他人都是自然界的一部分，因此我們受制于自然因果的理論解釋。從這種立場來看，我們屬于所謂的感覺世界——現象界（Sinnenwelt）。但這不是我們作為理性行為者行為時應該采取的立場。他注意到，“所有人都認為他們有自由意志。”相應地，“為了行動，我們在行為中運用理性則可以踏上自由之途。”在此我們將自身置于知性世界（Verstandeswelt）之中。康德在《道德形而上學基礎》中寫道，“我們可以研究，當我們認為自己是通過自由而起作用的先天原因時的觀點，和認為自己的行動是我們眼前所見結果的觀點，是否并不相同……當我們把自己想成自由的時候，就是把自身置于知性世界中，作為一個成員，并且認識了意志的自律性，連同它的結論——道德。”[[136]](#_136_51)

康德的這兩個世界事實上只是不同的立場，而非不同的現實層面。對他來說，“知性世界的概念只是一種立場，理性為了把自己想成實踐的，不得不在現象之外采取這樣的立場”。[[137]](#_137_51)我們必須就像自由是可能的那樣去行為，即使我們無法為它提供任何理論論證；在此意義上，他說，它無法被解釋，只能被捍衛。現在讓我抓住這個論證，合上《道德形而上學基礎》。康德的兩種立場來自兩種不同的目的或旨趣，我想借用這種方法。

請注意，圍繞能動性和結構之間的整個辯論——在自主論者及其批評者之間——往往假設了二者之間敵對的立場，它們競爭的是相同的因果空間。在更簡單的一些時候，結構的問題也許可以通過這個例子來闡明，在《土生子》中，人們相信黑人青年別格·托馬斯（Bigger Thomas）由于其社會身份而必然會做出那樣的行為。（所以比格的律師馬克斯先生，相信這一點，并且在案子中做出了冗長的論辨。）能動性的問題在個體的例子中也以相同的簡單性被理解：逃離社會的主人公是浪漫主義主題的一個明顯縮影。（因此別格自己似乎也相信：“直到我感覺有些東西很難下手的時候我才真正覺得自己活在這個世界。”）[[138]](#_138_51)如我所說，要解決這種假想的緊張，可以提出各種辯證法，比如結構能容納能動性而結構自身又是由社會實踐構成的。[[139]](#_139_51)相比之下，兩種立場的學說建議我們放棄這種看法，即將結構和能動性看作為了相同的因果空間而競爭的關系。相反，結構的邏輯（給予行動以原因）和能動性的邏輯（給予行動以理由）屬于兩個不同的立場。好像（as if）怎樣去行為，認為一個人好像怎樣：這種好像的觀念是康德論證方式的核心，也是其“批判”哲學的標志。與之相關的興趣觀念以及目的觀念（選擇了好像[als ob]在其中起作用的選擇）也是如此。（康德說，“興趣是一種理性可以在其中成為實踐的美德——即成為決定意志的一個原因。”）[[140]](#_140_51)

我想，當哈貝馬斯說狄爾泰試圖通過論證每一種理論由一種不同的興趣構成以區分自然科學和人文科學時，你聽到了這種傳統的回音。哈貝馬斯說，自然科學植根于一種“對可能的技術控制的知識構成興趣”之中，而人文科學的知識構成興趣是“實踐的”。他的說法有很多地方可以挑毛病，但認為興趣對探究領域的形成扮演了重要角色的基本觀念看來是相當合理的。[[141]](#_141_51)很多哲學家（其中有唐納德·戴維森和丹尼爾·丹尼特）認為，通過把人理解為意向系統——有信念、欲望、意向和常識心理學中的其他命題態度——我們將理性做了特定方向的投射。我們以一種方式將信念和欲望歸之于人以“合理化”他們的行為，盡管我們知道人不是完全理性的。在這一點上，人們常常會提到“理想化”。正如杰瑞·福多（Jerry Fodor）常常堅持說的，我們不應該對心理學提出化學和物理學都無法滿足的方法論要求：不管在實驗科學中還是在科學理論中理想化都是普遍存在的。我們將一種理論看作絕對的假還是近似的真最后變成了一個判斷的問題，這個判斷可能取決于我們的興趣何在。一種實際關注工業染料發展的化學可能接受這個理想化的假設，即過濾過的河水是H2O；一種關注細胞層面的能量調節的化學則不會。理想化是一種有用的謬誤：而有用總是意味著“對一定的目的有用”。根據我們的實際目的，我們可能像無摩擦力的飛機和追求利潤最大化的公司那樣前進。我們可能假設說，從宇宙的觀點來看，可被觀察的每一件事物都可以被歸為粒子物理學；但這種觀點并不是我們的看法，我們的理論像我們所有的產品一樣，都是不完美的產物。事實上，科學史記錄的是一系列錯誤，這些錯誤源自于對約束某一層次的理論的不成熟的嘗試，這些嘗試是通過要求他們只假定以較低層次的理論就可以解釋的現象而做出的。由于我們沒有完美的理論，我們拿出了我們最好的理論：對一定目的而言最好的理論——對那些目的來說——可能比滿足方法論的簡化論要求的最好理論更好。我們不用因為無法從分子運動的角度來解釋這些學科，就拋棄我們從經濟學或氣象學中獲得的一切有益見解。

我說這些只是為了削弱目標。如果我們習慣這個事實——即便在自然主義解釋的領域里也存在大量好像（由興趣指引的“理想化”），我們也許不會那么擔心我們一直遇到的更大的康德式的好像問題。我們的理論由我們的實用目標所指引，顯然這個觀念有康德式的根源。這兩種立場的學說表明，對能動性的討論由對結構的討論的不同興趣或意向所指引；當我們說這些不同的興趣使不同的理想化變得合宜，使不同的好像變得有用時，我們只是稍微走遠了一點。

## 能動性與理論的興趣

康德告訴我們，“所有人都認為他們擁有自由意志”，這就等于說我們自己是行為者。把人視為目的本身——承認他們作為人的尊嚴——也是以這種方式尊敬他們。能動性的立場在最直接可能的方式上與我們在社群中與其他人一起過可以理解的生活這一關切點相連。這里的其他人首先是愛人、家人、朋友，其次是同事、官員、結賬柜臺的助理，車庫的機械師、醫生、國會代表、陌生人，等等。這種實踐的興趣要求我們能夠說清楚我們的行為與別人的行為之間的關系，而我們通過將他人理解為有信念和意向的（簡言之，理性的），同時也有激情和偏見的（簡言之，總是潛在的非理性的）行為者來做到這一點。（用斯特勞斯的話來說）我們有“反應的態度”，我們用感激和憤怒、贊美與責難等態度來回應他人，我們希望把握住這些態度，理解這些態度。我們正是在此領域內構想我們的目標和宗旨，我們大大小小的決定，以及我們想要過的生活。

正如你注意到的，對能動性的問題采取第三者的立場，就像康德所說，“參考我們的行為來理解我們自身就像關注我們眼前的效應一樣。”總結能動性的立場不是固化這種立場；自主論者的立場是一種第二階的立場。這種立場和宗旨的模型有助于分析純理論的分歧。例如，傳統主義者與自由至上主義者的視角交鋒之處就在于人們更多關心什么，是更關注社會穩定性還是表達的自由；更關注社會的管理還是個人的自由。它們的分歧不在于世界是怎么樣的，而是世界應該是怎么樣的。但有時這種交鋒更基本：它關注于我們想談論什么。泰勒論斷說舊的自由主義與社群主義的辯論是南轅北轍的，它們兩者包含著不同的綱領（目的不同但并不沖突）。如果像羅爾斯那樣，你想將分配正義的前景置于自主論的背景下，你也許會發現以某種方式關注個人是有用的。如果像桑德爾那樣，你想突出社群價值的問題，那么你需要以另外的方式構想它們。在社會思想中，討論“結構”也有一個特定的歷史軌跡，這個軌跡從圣西門到馬克思，由爭取實現徹底的平等主義的激進政治興趣所指引。堅持在結構中討論能動性（或反之亦然）說起來只不過是變換了主題。

兩種立場的路徑為我們照亮了在前進道路上將遇到的困難和不確定性。比如，回憶一下邁克在他的辦公室里那糟糕的一天。當我們討論在槍口下他打開金庫的門有沒有自主性的時候，這可能依賴于我們接受的是哪種自主性的觀念。但與其要求我們的自主性觀念給出一個答案，不如關注一下我們的興趣何在。我們給出的答案，作為日常直覺，依賴于我們講述的故事，其本質的興趣是什么。總之，它依賴于我們想了解什么。如果我們的興趣是一種“處境論”的心理學，那么我們給出的敘述是：邁克在這些條件下是怎樣行為的。如果我們的興趣是報復和指責，我們給出的敘述又有所不同：看看那個惡棍對可憐的邁克做了什么！我們應該節制自己不去過分細化論述，我們可以說邁克有部分自主性或者（再遠一點）有部分自主性的潛能。某物什么時候是選擇的條件，什么時候是選擇的限制，不可避免地，我們怎樣回答這些問題是對我們采取的立場之受興趣指引的判斷。就好像自由和必然性可以被分離，被分派給兩個不同的解釋系統，因此它們在政治理論中引起了辯論。[[142]](#_142_51)

這是為什么討論部分自主性是一種割裂兩種立場差別的注定要失敗的嘗試：一種立場認為我有自主性，另一種立場認為我沒有。這就像有關自由意志與融貫論的特定討論一樣，說我的行為是被部分決定的并不是一個出路，所以，說部分的自主性是在第一人稱和第三人稱之間錯誤地尋找一個中點，它忽略了這兩種立場所服務的不同目的。相反，正如我所說，從分析的角度把這些概念斷開來我們反而會有收獲；放棄以行為者為基礎的簡化論來討論結構問題才會有進展。事實上，有關我們不同理論實踐之間的不融貫還有許多可述，因為存在一些理論，它們以“那又怎么樣”來闡明它們的計劃，毫不理會屬于其他計劃的理論與它們相沖突這個事實。博弈論理論家可以有效地做出與民族志學者不同的假設；經濟學家也許與心理學家的理想化假定不同。更重要的是：基于理性（reason）的解釋和基于原因（cause）的解釋無須同步進行。一旦啟動，這種不融貫可以被看作既是必要的也是可欲的；我們對一個理論的要求是它對其構成計劃而言是合宜的，因此它贏得了它的好像。

我承認，這就是全部，可能說得有點快。各種各樣的立場難以融合，但它們有時可以相互疊加。你作為一個理論家可以采用能動性的論述；而我作為一個行為者對我碰巧擁有的“結構的”或“自然主義的”社會理論要做出回應。有時候我們希望將自己看作屬于現象界的。當我們堅持認為其他人自認為自由的行為是有原因引起的時候，我們的確沒有讓他們充分得到有尊嚴的對待。在產生分歧的過程中，你告訴別人“調整你的方法”，你會發現你的建議很難被當作好意。（這只是一個思想實驗，別在家里試。）而人們退縮的一個原因，是發現了導致其行為有意隱蔽的原因。這僅僅意味著，在我們的實際生活中，我們不局限于任何一種立場，任何一種目的。[[143]](#_143_51)

康德說自由無法被解釋，只能被捍衛。如果我們應該捍衛個人自主性的論述，這主要是因為這種詞匯允許我們去看、去說。認真對待自主性——即使在可憐的斯捷潘享有的那種弱意義上的自主性——并非沒有代價。它要求一種將人視為目的，視為擁有尊嚴和內在價值的政治。它要求一種有助于促進某種版本的個性的社會秩序。

在下一章，我們將處理兩種立場之間的緊張，一種將社會認同視為自主性的前提條件，另一種將它視為自主性的威脅。對道路與痕跡、城堡與房間的區分，當然包括我們探究過的受興趣指引的判斷，還包括不僅關涉政治也部分構成政治（這正是因為，從我們在社會生活中的興趣出發，自主性是重要的）的判斷。用托爾斯泰的話來說，這些判斷“在我們心中形成”，我們必須去做出判斷。

# 第三章 認同的要求

## 學習如何咒罵

1953年的夏天，一組研究者招集了兩隊十一歲的男孩在毗鄰桑博伊斯山（俄克拉荷馬州羅伯斯洞穴公園的一部分）的地方駐扎了兩個營地。這些男孩來自俄克拉荷馬城，雖然他們之前不熟悉，但他們來自幾乎同質的背景——他們都是新教徒、白人、中產階級。所有這一切都經過精心設計。研究者試圖研究圈內和圈外的形成——他們之間緊張關系發展的方式以及緩解的方式——而羅伯斯洞穴實驗后來成為社會科學中的一個經典實驗。

駐扎營地的地方有很多灌木叢，并且完全與世隔絕。最初，每一組都不知道另一組的存在。直到男孩們適應了幾天后，研究組的成員才告訴他們附近還有另一隊男孩的存在。兩隊男孩立即向對方挑戰，開展一些像棒球和拔河的競技體育比賽，以及一些不那么有吸引力的活動，如帳篷投球。很快兩隊男孩之間產生了怒火和暴力的仇恨（也許這是這個研究最有戲劇性的發現），他們把自己分別稱作響尾蛇隊和鷹隊。他們奪得對方的隊旗，并將之焚燒和粉碎。他們還在另一隊的帳篷內對其發起攻擊；把他們的物品弄亂，獎杯偷走。當一隊男孩準備拿巖石報復攻擊另一隊男孩時，研究組成員不得不介入了。[[144]](#_144_51)

另外一個不那么具有戲劇性、但對我們的目的而言同樣吸引人的發現也被記錄下來。它始于兩隊男孩給他們自己貼的標簽，“響尾蛇”和“鷹”。這兩隊男孩并不是帶著名稱而來的；他們也不需要一個名稱，直到他們知道營地還有另一隊男孩的存在。[[145]](#_145_49)當響尾蛇隊中一個享有較高地位的男孩遭受了輕微的傷害而沒有告訴其他人時，一種“強硬的倫理”產生了。基于同樣偶然的原因，咒罵在這個隊伍中變得普遍。當鷹隊贏得了和響尾蛇隊的棒球比賽后，在賽后的對話中，他們把成功歸之于隊伍中的一位祈禱者。經過進一步的考慮后，鷹隊做出決定，他們認為是響尾蛇隊的咒罵傾向致使其失敗的。一位鷹隊成員對其他人說，“伙計們，讓我們別再咒罵了，我是認真的”，這個提議得到了普遍的贊同。[[146]](#_146_49)在隨后的足球比賽中，響尾蛇隊以微弱的優勢贏得了比賽，他們吵吵鬧鬧地嘲笑對方和吹噓自己。鷹隊沒有以相似的方式做出回應，他們覺得在響尾蛇隊面前吵鬧會帶來壞運氣：他們克制自己不去咒罵也不吹牛。這些差異在每一隊描述自身的方式上反映出來。對響尾蛇隊來說（在他們的內部討論中），鷹隊是“膽小鬼”，“懦夫”，“可憐的失敗者”和“懶鬼”。[[147]](#_147_49)而鷹隊認為自身是虔誠的、干干凈凈生活的，響尾蛇隊是狂暴的、強硬的和好斗的。

而所有這一切是僅僅在四天中發生的。

對一個學習認同問題的學生來說，羅伯斯洞穴實驗有點像那些生命起源實驗，科學家們在瓶子里制造人工閃電模擬地球的原始海洋環境。從那些簡單的氨基酸到諾亞方舟還有很長的路要走。也沒有人想說響尾蛇隊和鷹隊之間分歧的新特點反映了人類千年進化產生的深刻的社會和語言多樣性的混亂。作為“人種進化”的快照，即使它缺乏復雜性，但它仍然清晰地表明了認同相對于文化的優先性。我們常常認為是文化差異產生了集體認同的差異；然而羅伯斯實驗告訴我們，我們也許應該轉變思路。

種族比較學者肯定提供了大量證實性的案例；他們的報告揭示了一種類似的敵對動力學，即使它分裂的時候也是合在一起的。馬來人是在中國人到來之后，在與他們的敵對中才認識自己人的；印度教徒（Hindu）也是十九世紀早期英國殖民者到來之后專門吸納那些非一神教的教徒，才變成印度教徒的，印度教徒的認同是在與南亞的穆斯林的敵對中變得清晰起來的。[[148]](#_148_49)正如法國人類學家安姆塞（Jean-Loup Amselle）所說，文化認同首先產生于一種“結構化的關系域”，也就是說，它們看上去首先是沖突的結果，而非沖突的原因。唐納德·霍羅威茨（Donald Horowitz）說，“對于種族群體的形成來說，文化至關重要。但是，為群體認同提供事后內容（的解釋）比為群體認同的形成提供一些不可或缺的先決條件更重要。”[[149]](#_149_49)因此在這一章中我將從一個有爭議的假設出發，這個假設是，認同的差異以各種各樣的方式先于各種文化（我已經在其他地方論證了這個觀點，并且我還會在第四章進一步為它辯護）。

從羅伯斯實驗我們可以得出的結論是，認同忠誠可以被輕易地實現；（如果我們需要提醒的話）他者也不是那么具有他者性。我們還可以知道，作為一種社會形式的認同力量并沒有減弱。盡管用經典自由主義的術語來說，我們可能存在于一個個體的社會中，但對這個術語的抽象化遺漏了對作為個體以及作為認同群體成員的我們而言大量重要的內容。自由主義的平等關照目標排除或者要求對認同承擔者的承認嗎？如果認同能得到承認，與一個政體的成員認同相對，作為持有一種集體認同的成員，我們能夠有效地做出什么樣的政治要求？這是這一章中我想要回答的問題。但在探究認同需要什么之前，我想說一說認同意味著什么。

## 社會認同的結構

“認同”這個詞的當代用法指的是人類當中諸如人種、種族、國籍、性別、宗教或性等這樣一些20世紀50年代后在社會心理學領域引起關注的特征，對這些特征的強調尤其反映于埃里克·艾瑞克森（Erik Erikson）和艾爾文·古德納（Alvin Gouldner）的著作中。對這個術語的使用反映了一種信念，即相信每個人的認同——用老話說真正的他/她是誰——深受這樣一些社會特征的影響。[[150]](#_150_49)在當代生活中這個信念正變得愈加明顯。在今天的政治和道德思考中，假設一個人的計劃將受到他/她的認同特征的影響是很普遍的，這即使不是道德所要求的，也至少是道德允許的。

可以肯定的是，并不是一個人集體認同的每一個方面在性別或性向、性或國籍、族群或宗教問題上都擁有一般權力。如我在第一章中所說，集體認同的共同之處是，它們是伊恩·哈金所說的人的類型：男人、同性戀者、美國人、天主教徒，以及男管家、理發師和哲學家。[[151]](#_151_49)

哈金依賴一種重要的關于“人的類型”的洞見，這種洞見認為人生下來就被帶入了為他們貼的標簽。因此他捍衛他所說的“動態的唯名論”，他論證說“無數種人以及人的行為與貼在他們身上的標簽一起攜手誕生”。[[152]](#_152_47)（響尾蛇隊和鷹隊與他們的名稱一起亮相并非偶然。）

哈金從一種哲學的自明之理出發，伊麗莎白·安斯康姆（Elizabeth Anscombe）有關意向性的著作是關于這種自明之理最有影響力的構想：行為在“描述下”具有意向性；換言之，行為是被概念地構造的。[[153]](#_153_47)我在意向性下做的行為依賴于我認為我正在做什么。舉一個簡單的例子，我需要有以特定方式簽名的廣泛概念才知道什么算作“簽署一個契約”。因此，我有意識地做什么依賴于什么樣的概念對我而言是可以獲得的；而且可能會塑造我的行動的概念是那些特定的人格類型概念以及與那種人格類型相應的行為概念。哈金自己舉了一個例子，這個例子說的是薩特在《存在與虛無》中以他那機敏和掛念的研究口吻講述的他對巴黎咖啡館里侍者的回憶。[[154]](#_154_47)我們的斯蒂文森先生也受到他是一個男管家、逗笑是男管家的技能之一這種思想的驅動，認為他應該去發展他作為男管家的技能。

男管家這種觀念缺乏我們追蹤很多社會認同——黑人和白人，同性戀和異性戀，男人和女人——需要的那種理論承諾。因此詢問一個被雇傭的男管家他到底是誰是沒有意義的。因為我們對男管家已形成了期待，這是一種可識別的認同。但是，這些期待是關于角色扮演的；它們依賴于我們對有意符合這些期望的假設。

但我們對其他一些認同——一些熟悉的范疇如人種、種族、性別等又回到我們的視野中——的期待并不僅僅建立在擁有這些認同的人在扮演一個角色的觀點之上。不管對錯，我們并不認為我們對男人或女人的期待僅僅是存在男人和女人應該如何行為的常規的結果。

一旦給人們貼上標簽，對符合這種標簽的人的看法將帶來社會后果和心理后果。尤其是這些觀念塑造了人們看待他們自己以及他們的計劃的方式。因此標簽開始影響我們所說的身份確認（identification）的過程，人們通過參考可獲得的標簽、可獲得的認同來塑造他們的計劃——包括他們的生活計劃以及他們的好生活觀念。在身份確認的過程中，我通過某些東西是合適的目標或者作為一個美國人、一個黑人、一個哲學家合適的行為方式的觀念是什么來塑造我的生活。把它叫做身份確認是正確的，因為標簽在塑造行為者決定如何生活的問題上發揮了作用，在一個人認同形成的過程中發揮了作用。

在描述身份確認和認同的關系上，我們可以再準確一些。尤其是每一種集體認同看來都具有以下所說的這種結構。[[155]](#_155_47)

首先，它要求在公共討論中可以通過歸屬指認的辦法讓一些術語找到其承擔者，因而一些人被看作是這個群體的成員——女人、男人；黑人、白人；異性戀者、同性戀者。這些術語在公共討論中的可獲得性既要求社會中的絕大多數成員知道這些標簽的存在，也要求就如何運用這些標簽去識別相應的人群存在一定的共識。讓我們給群體L貼上一個典型的標簽。[[156]](#_156_47)這種共識常常圍繞一組與L有關的刻板印象（它可能是對的可能是錯的）、有關典型的L是什么樣的、他們如何行為、如何發現他們的信念組織起來。這種刻板印象中的有些因素有其規范性的起源：有關L們會如何表現的看法，植根于符合有關規范的行為應該如何。有一個方便的辦法，我們可以說首先存在關于L們的一個社會觀念。刻板印象是個粗糙的東西，在社會中不同的個體或群體對L可能有不同的觀念。一個社會觀念要存在，至少需要人們對“L”這個術語刻畫的階層有一個大致的重疊，所以不需要一個精確同意的邊界，不需要有確定的外延；所有使用這個術語的人也不需要保持與刻板印象或者歸屬標準的完全一致。我們不用擔心由于男女之間精確的分界線，所以不能將由女人變成男人的人一直算作男人，或者只有在手術之后才能算作男人，又或者，即使對他的感情生活和性行為習慣做了完整的描述，莎士比亞是不是我們今天所說的“異性戀者”，我們還是無法獲得一致意見。因此，你無法總能說清一個社會觀念的內涵：刻畫一個社會觀念需要一種構想L方式的人種學，它尤其會承認有關L的不同刻板印象往往是不同社會地位的人持有的。例如，非裔美國人可能與美國社會的其他人對黑人認同是什么擁有不同的社會觀念；同性戀者所構想的同性戀認同與異性戀者也不一樣。現在，很多人認為一種認同的規范性內容應該由它的承擔者自行決定。即使這是對的，我也懷疑由于認同意義的一個合理來源是其他認同的人的承認，這仍然意味著有些人的認同內容部分由他人決定，即，那些具有相同認同的人。

一種社會認同的第二個因素是，這些標簽至少被貼上標簽的一些人內化為個體認同的一部分。我們再次假設有問題的標簽是L，我們可以把身份確認的過程看作是成為L。如我所建議，確認成為L，意味著將你自己想象為L，這會帶來一些變化：可能將你自己想象為L會塑造你的情感（當L勝利時作為L的一員你感到自豪）；可能它會影響你的行為，因此你有時會像L那樣做一些事（向另一個L提供幫助，可能他只是一個陌生人；或者考慮到不當的行為會損害L們的名聲，你會約束你的公共行為）。因此，成為一個L攜帶了一些倫理的和道德的重量：例如，猶太人應該幫助其他猶太人，并且應該避免做那些有損猶太社群聲譽的事情。還常常有一些與認同相關的行為規范，用“倫理的”或“道德的”標簽去指認它們是錯誤的：男人（有時我們說真正的男人）這樣走路，那樣握手，男人笑的時候不掩嘴。鷹隊克制自己不去咒罵和夸耀。

如我們在第一章中指出的那樣，身份確認一般具有一種很強的敘事維度。通過我的認同我讓我的生活故事符合某種特定的模式——青春期確認你的宗教認同，三十幾歲獲得你的終生教職——我還將讓那個故事符合更大的故事中，例如，符合一個民族、一個宗教傳統或一個種族的故事中。這種敘事要素并不僅僅是西方現代性的特點。對全世界的人來說，可以將他們的生活故事與更大的敘事相連都是重要的。這可能包含通往男性和女性的成人禮；或者一種讓個人生活符合一個更大故事的國家認同意識。[[157]](#_157_45)這類集體認同也會為個人成就賦予意義：借由集體認同，你將自己想象為歷史上第一個獲得哈佛博士學位的非洲后代，或者美國的第一位猶太總統。

社會認同的最后一個要素是存在針對L的行為模式，因此L有時能被當作L對待。把某人當作L對待指的是，因為她是L，所以對她做某些事（“因為她是L”構成了行為者對她做此行動的內在理由）。[[158]](#_158_45)在目前的認同觀念中，被當作什么加以對待（treatment-as）常常關注的是令人反感的歧視：性別主義、同性戀恐懼癥、種族主義和種族仇恨的歷史深刻地影響了性別、性以及人種和種族認同。但也要注意并不是所有被當作什么加以對待都是負面的或道德上成問題的：性觀念要求我們把人們當作男人和女人，這意味著有很多對待男人和女人的行為模式，這些行為模式構成了性取向的標準范圍。[[159]](#_159_45)很多友善的“被當作什么加以對待”的模式意在對抗那些惡意的“被當作什么加以對待”的模式。（想象一下在二十世紀三十年代，一個人勸說她在德國的猶太人朋友離開第三帝國。）的確，以認同為基礎做出的回應在道德上可以是正面的，這一點是勿庸置疑的：世界上很多額外的善意就包括把人們當作L加以對待，因此，慷慨常常表現為把什么當作什么加以對待這種模式。

將人歸類為L是與L這種社會觀念相聯系的，一些人認同L，人們有時被當作L加以對待，我們由此獲得了一種對倫理生活和政治生活來說有重要意義的社會認同的范式。對倫理生活來說它是重要的——在我已經闡述的那種意義上——來自這個事實：它構筑了認同，它影響了人們對其生活的塑造和評價；對政治生活來說它是重要的則來自這個事實：在如何被他人對待這一點上它是重要的，而他人如何對待一個人將決定一個人生活的成敗。

在男管家的那個例子中，與角色相聯系的行為常規明顯處于中心位置：歸類建立在這個簡單觀念上，那些在豪宅里做某類工作的人要符合特定的期望；這些期望建立在管理男管家角色的常規之上；由于這些常規，像一個男管家那樣去行為意味著建構起一種特殊的表現；你怎樣被對待依賴于你完成這個角色的好壞（盡管有一些管理技巧僅被你的同事贊賞。）但對其他一些認同而言，比如對男同性戀而言，還需要比行為常規更多的東西。

因為成為一個男同性戀者部分就意味著擁有某些特定的欲望，而這些欲望并不是男同性戀者自己選擇的。你可以選擇是否扮演某個常規角色，并且，如果一種認同就等于一系列常規行為，而你能夠駕馭這些行為，那么你就可以選擇是否要去接納這種認同。但是一旦歸類的標準包含一些你無法控制的要素時，例如性別、族群和性取向，那么你是否認同于哪種認同（例如，你認為自己是同性戀并且有時像一個同性戀那樣去行為）就并不僅僅取決于你了。[[160]](#_160_45)正如我們在第一章中看到的，一個有同性戀認同的人比僅僅承認他有同性戀欲望這個事實要做得更多，一個擁有非裔美國認同的黑人比他承認他的非洲血統這個事實要做得更多，盡管他們回應的事實（欲望或者血統）獨立于他們的選擇，但這個事實來自自我的外部。即使薩特描述的咖啡館侍者也采納了一種對外在于他自身功能的認同：他從事的職業提供一種服務；他像斯蒂文森先生那樣在尋找一種生活方式。（此外，他從事的職業所包含的復雜常規和制度不是來自他自身的設計。）

在很長一段時間——也許我們可以說，自啟蒙運動以來——偉大的自由主義運動致力于讓國家將其成員作為個體來對待，不偏向或歧視特殊的倫理認同、宗教認同或性別認同。很多人還論證說國家對此類認同的承認就其內在本性而言是反自由主義的：由于怎樣塑造生活取決于我們自己，政府應該在我的認同之外去約束我的行為。否則國家會陷入支持或貶低某些特殊認同的事務中，從而侵犯個人塑造其生活的自由。像這種懷疑論部分訴諸于寬容的歷史論證；以及認同的約束性質與自我導向的個人和自足的靈魂這種自由主義理想之間的沖突。

其他人，像許多被稱為多元文化主義者的人，卻提出相反的論證說，國家必須承認這些認同，因為沒有這些認同，個人將缺乏創造其生活所需要的東西。由于社會認同在創造人的生活方面給予人們選擇，這些理論家宣稱，它們是這個過程中的積極要素。國家對認同的承認使人們可以基于這種目的而選擇這些認同。

正如我們將要看到的，那些認為給予認同群體以政治承認很重要的人提出了各種各樣的論證來說明它如何重要。一些人關注國家提供的物品和福利；一些人關心免除特定認同群體成員不必要的負擔，即一些特殊規則和義務。一些人走得更遠，尤其是當這些認同群體與“社會性文化”[[161]](#_161_45)相關聯時，他們支持文化主權的原則。文化多元主義來自很多不同論調。在過去十年中，各種口號和團結的呼聲激增：出現了像“異質的公民認同”（Iris M.Young）；“承認的政治”（Charles Taylor）；“權宜之計”（John Gray）等以不同路徑進入這個論題的術語。

還有很多人占據著中間立場。他們認為我提到的這類社會認同的確對我們的生活具有倫理上的重要性，但與此同時，他們支持對認同的寬容而非承認。即，他們對這些社會認同采取的立場類似于美國建國者在宗教寬容中采取的立場：只要可能，一方面不樹立任何認同；而另一方面允許自由運用（只受制于義務和傷害的約束）。[[162]](#_162_45)這種立場也帶來了一些困惑。到底什么是允許認同的自由運用而又避免樹立認同呢？我們將看到，答案遠非明確。

在下一節中，我將討論一種要求承認認同的相對強硬的立場，這個立場將國家看作認同群體的聯邦，每一個群體都被允許有高度的自治權。作為一種理想，群體自治有許多種形式，我無法公允地對待每一個；我將注意力主要集中于那些產生于自由主義政治理論的形式（與例如斯大林主義的種族工程相對立）。我希望至少講清楚，為什么支持者認為這種立場是有吸引力的，而我們中的其他人則對此感到憂心。

## 米列特式的文化多元主義

在推進這些問題之前，我想做兩個區分是有幫助的：一個關于個人主義，另一個關于群體權利。在權利領域區分個人主義是在我們所說的倫理個人主義（ethical individualism）與實質個人主義（substantial individualism）之間做出區分。有關權利的倫理個人主義的觀念是我在前言中指出的一種自由主義的假設。這種觀念認為我們應該就它們為個人所做的事情來捍衛權利——社會的個人肯定生活在家庭和社群中，但他們仍然是個體。有關權利的實質個人主義的觀念則認為，權利必須總是與個人相聯：置于我們的常規和法律中的人權應該總是個人的權利，而非群體的權利。

第二種有用的區分是在思考群體權利的兩種方式之間做的區分。一種方式認為群體權利是集體地行使的：在實踐中，存在讓群體可以在法律上識別自身的機制，以及可以肯定群體利益的制度。如果一個美國的印第安部落有集體權利來經營一個游戲賭場，那么要確定的是，誰屬于這個部落，以及如何來經營這個賭場。自決權是這樣一種群體權利：它提出了這兩個問題。誰是巴勒斯坦人、庫爾德人和西藏人？他們決定如何來運用他們的權利？我們把這類群體權利叫做集體權利（collective rights）。第二種群體權利的觀念是，不管是國家的法律還是國際法，在對待特定群體的每位成員時，都應該考慮到他們因其群體成員的認同而獲得的權利。例如，每位英國世襲貴族的成員都可以通過上議院來實施其審判的權利。我們把這類群體權利叫做成員權利（membership rights）。

成員權利在某種意義上是個體權利：它們屬于個人。但那些說他們懷疑群體權利的人常常有意挑戰成員權利。他們反對的觀念是，一個國家必須與一個人作為群體成員的認同相聯系，而不是僅僅與公民認同相聯系。這個反對意見指向作為白人的成員權利（以及作為黑人的成員認同負擔），它藏于反對種族隔離的呼聲之中。在受到極大支持的成員權利中，民主國家公民的成員權利是其中之一：人們普遍認為法律區別對待公民與非公民是沒有問題的；例如在決定誰在哪里做這份工作的問題上。但集體權利往往有更多的朋友。大多數人認為猶他州、劍橋鎮或天主教會通過投票箱或任何大家一致同意的內部協商機制來施展它們的權利是沒有問題的。

要承認的一點是，倫理個人主義并不像它表面看起來的那樣是一種很強的約束。如果我們置身于一種社會形式中（社群主義的老生常談），那么幾乎無法在不考慮這些社會形式的情況下來給予每個人平等的尊重。這個思想可以有各種各樣不同的表述，其中一些比另一些更緊要。看來人類的繁榮——我們個人的福利——要求認同群體的繁榮，在此之中我們生活的意義得以形成。那么，也許，一個國家如果不努力去平等對待我們置身其中的、賦予我們的選擇以背景和內容的社群，它就無法給予我們平等的尊重。[[163]](#_163_45)因此我們很快從個人的平等地位走向了認同群體的平等地位。事實上，認同群體和個人之間的相似關系是某些形式的文化多元主義的一個特征，這類文化多元主義也許可以被稱為強硬的多元主義（hard pluralism）。（在此，我們對多元主義這個術語的運用類似于卡倫［Horace Kallen］的意思，它致力于促進多族群的共存。）正如我們將看到的，很難說清在這類論證中是否違背了倫理個人主義。

強硬的多元主義是一種趨勢；我不用這個術語來劃定單一的、一致的原則。很多強硬的多元主義者反對將個人自主性自動提升到群體自主性之上；一些人甚至懷疑在二者之間做出劃分的嘗試。這些多元主義者很快就指出他們關注的這些認同群體的歸屬性質和非自愿性質。[[164]](#_164_45)其他強硬的多元主義者在自由主義的傳統詞匯中找到了他們的理由；他們尤其將結社自由看作王牌。在一些強硬的多元主義者看來，由于多種生活方式的存在，尤其是一些非自由主義的生活方式的存在，自由主義的名聲受到了貶損：通過在其中凝視各種各樣的社群，這些多元主義者得出判斷說，沒有哪個勝出，因此也無需公開放棄自身的判斷了。

當然，談論自主性就是在談論一個原來描述政治——像雅典那樣的城邦——施于人的術語。但那種將政體看作人的康德式的進路會被推翻；很多強硬的文化多元主義者將人看作政體。他們可能會建議說，認同群體有權獲得一個公民享有的所有權利和保護，因此它應該堅持自己的條款，不必過于擔心它對其個體成員的影響。你可以從不同的路徑到達這里。你可以像大衛·英格拉姆（David Ingram）那樣用群體權利來為此做論證；也可以像喬德蘭·庫卡塔斯（Chandran Kukathas）那樣調動結社自由來做論證；你還可以與約翰·格雷（John Gray）一道訴諸重要的權宜之計原則，從而將共存的策略提升為一種理想。[[165]](#_165_45)這三種方法都不會始終一致地尊重倫理的個人主義。理論家們通過采納這些策略，有時將它們結合起來尊重群體的主權，弱化外界對其事務的干擾，這種方式有時會讓我們想起奧斯曼帝國的米列特體系。[[166]](#_166_44)

因此對強硬的多元主義者來說，個人自主性是好的，就像在吐司上涂抹酵母調味品一樣：如果你碰巧嘗一嘗那還好，但它不過是被帝國遺產放大的本地偏好而已。寬容——被認為是國家與其構成群體之間的一種關系——很重要。他們尤其關注的是，國家不去干涉那些不接受批判反思原則的群體，不去強迫少數群體變得更自由，這種關注，正如我們在前一章中看到的，被自主論的批判者們廣泛分享。威廉·蓋爾斯敦，敦促實行一種“最大可相容”（maximum feasible accommodation）政策，他反駁了威爾·金里卡的一個建議。金里卡建議說國家在幫助維持一些非自由社群的時候有義務讓它們自由化。他寫道，“金里卡所說的自由化在很多情況下等于強迫改換基本的群體認同；它最終將成為毀滅村莊是為了保存村莊這種越南原則（Vietnamera principle）的文化等價物。”[[167]](#_167_44)

強硬的多元主義者會通過允許群體對其成員做免于身體強迫的任何事情來避免這類惡行。[[168]](#_168_44)庫卡塔斯論證說，對于子女的教育，只要文化授權，父母可以做任何他們想做的事：“吉普賽的風俗不看重學校，父母們相信通過其文化的非正規指導也能讓孩子獲得滿意的教育，因此只有少數孩子接受了正規的基礎教育。我認為，他們擁有的結社自由和選擇自己生活方式的自由，讓這一切是可允許的。”[[169]](#_169_44)并且，如我們看到的那樣，約翰·格雷為保護文化社群免受自主論的侵犯也做出了類似的論證。就像過去的米列特體系，他們的方法尊重文化群體的主權，雖然他們對外部的有序性施加了限制，但對這些群體如何對待其成員并無太多內部限制。

但這種細心的想象建立在一個非常薄弱的基礎上。因為米列特體系的支持者有一個信仰的對象，即個人自主性是一種狹隘的（通常是西方的）地方主義，而群體自主性（常常是“非西方”世界的要求）才是神圣的。他們從未解釋過后者為什么比前者博大。“文化授權”變得非常重要，它要求對陌生人的習俗進行嚴密審查。假設這樣一個情景，作為特定宗教或種族共同體的成員，你不愿意給你受傷的兒子輸血，或者你讓自己的女兒接受女性生殖器切割手術。對庫卡塔斯來說，最主要的問題是你的舉動是否能得到你的群體的授權——它是否能受到結社自由的許可。

現在，國家可能會干預的一類群體實踐是與不享有完全自主性的年輕人有關的。看來庫卡塔斯并不介意國家強迫蘇格蘭—愛爾蘭家庭接受義務教育；但吉普賽人（他們也許更愿意叫自己羅馬人）可能會獲得豁免。但只有當有人想反抗它的時候，義務教育才作為一個干預的議題而出現。對于學校教育不屑一顧的蘇格蘭—愛爾蘭家庭，誰應該告訴他們教育是其文化的一部分呢，即，對他們而言是有價值的呢？你可能會想，這些家庭不愿意接受學校教育這個事實本身就足以構成反駁了。

國家可能會干預群體事務的第二種情況是，群體中的一個成員感覺他的自主性受到了攻擊。（如果它只是不鼓勵國家去做那些出于對個人自主性的普通顧慮而不讓國家做的事情，那么上述原則就是沒用的。）假設一個在英國的孟加拉家庭想要強迫他們成年的女兒接受被安排的婚姻。如果她拒絕，那么依此理由，她至少在某種程度上拒絕了她父母的價值。國家不能基于她父母的文化自主性原則立即拒絕維護她的權利，要不她的文化自主性怎么辦？或者，假如你懷疑（足夠合理的話）一個人僅靠她自身就可以擁有一種獨特的文化——她的同類人的文化嗎？因為通過調查，你可能發現她的態度是這個社群中很多年輕女性共享的態度。然而，我們如何去確立值得尊重的群體的界限呢？你可以想象國家雇傭一個龐大的人類學家隊伍，他們專門審查這個或那個社會群體的實踐。

從實際的角度來說，即使你讓一些群體的成員自行其是，保留他們原始的生活方式，你會發現這也太晚了：一個亞國家政體領導權結構的性質和形式——舉個例子，美國的普埃布洛部落議會（Pueblo tribal council），我稍后會回到這個例子——深刻地受到國家政策的影響。當領導權在部落內遭到考驗時，政府會認可對權威的競爭，而非其他。在此方面和其他方面，政府不能不偏袒任何一方。

如果你不覺得強硬的多元主義者勾畫的社會圖景有強烈的吸引力，那么，你可以被原諒不去考慮這樣的問題。由小的主權實體組成的自由議會不像一個自由社會；它是一個以聯合國安理會為模型的社會——它的投票機制既向專制派開放，也向民主派開放。要解釋這種方法為什么在自由主義者中受歡迎，你不得不提到它提供的一個關鍵的逃生艙口：退出的權利。對那些試圖調和群體自主性和個體自主性的人（那些試圖弘揚結社自由的精神，又不打算完全忽略傳統的自主論者的考慮的人）來說，退出的權利成為了真正的出口。只要一個群體允許它的成員離開，很多事情都可以得到允許：如果你不運用這種權利，那么，在某種意義上，你得贊同任何可能發生在你身上的事情。因而，退出意味著許諾消解任何困難。不再對一個文化群體內部有多么民主（如何用這種利益平衡那種利益，這種權利對抗那種權利）指手畫腳，為何不干脆要求退出的權利，用它來解決問題呢？因此我們說，對你的成員做你喜歡做的事，只要他們想離開時允許他們離開。這看起來可能和倫理的個人主義很合拍，因為它意味著沒有個體的同意，對個體有壞影響的群體選擇不能強加給他們。不幸的是，這種權利并非那么易事。

退出就足夠了嗎？

首先，一些強硬的多元主義者實際上拒絕退出的權利。它聽起來像是一個最低限度的條件，但那些對自主論沒有耐心的人仍然會覺得這種權利太苛刻。例如，格雷把退出看作另一種具有腐蝕性的自由主義強加的條件。他問道，你怎么可以去消除所有不允許其成員運用自由選擇的生活方式，還把自己稱之為一個多元主義者呢？如果少數人的退出破壞了大多數人對這個共同體的支持怎么辦？對個人自主性的侵犯能因此得到證明嗎，就像大呼失火的戲迷那個例子那樣？所有這些都不是抽象的關注。需要承認的是，有一些社會形式無法適應這種選擇退出條款；歷史已經見證了一些有閑階級需依賴仆人或奴隸階級為生：一旦奴隸選擇退出，南方莊園文化的貴族魅力就會受到威脅。我們當中喜歡奧古斯都時期羅馬的人必須承認，它依賴于一個不自愿的帝國的資源。或者你再考慮一下雅典的民主：伯利克里的黃金時代也是由非自愿的奴隸階層在維持著。[[170]](#_170_44)退出的權利與對群體極端的寬容肯定是不一致的；你的感受如何依賴于你給這種形式的寬容以何種優先性。

但一個更普遍的關注點相反認為，退出的形式權利太弱以至于無法完成它被賦予的使命。確實，一旦你開始考慮逃離的機制，你就會好奇“結社自由”的模型能否把一些極其不同的現象聚到一塊。一個國家真的可以被看作類似于一個私人俱樂部嗎？你可以簡簡單單地退出一個認同群體嗎？

考慮一下群體自主性和個人自主性強烈沖突的情形。普韋布洛部落議會不允許部落內部成員的宗教自由。它還控制社群的財產，對普韋布洛人來說，幾乎是全部財產。現在，舉一個會引起訴訟的例子：一個因為改信新教的普韋布洛人被驅逐出部落，他完全地享有退出的特權嗎，畢竟退出意味著他將喪失他所有的財產？你也許希望將普韋布洛部落比作任何老式的自愿社群；但它對其成員的權力，是荷蘭人后裔俱樂部（Knickerbocker Club）或食品合作社（Park Slope Food Coop）所沒有的。[[171]](#_171_44)

并不需要采取剝奪財產這種形式來加大退出的難度。哲學家和法學家萊斯理·格林（Leslie Green）指出，“讓一個人從其宗教或文化中脫離出來是有風險的、痛苦的和迷失的；可以退出并不意味著那些沒有選擇退出的人就是自愿留在群體中的，群體至少不能在任何意義上強大到足以削弱他們本可以擁有的權利。”[[172]](#_172_44)并且，如他看到的那樣，我們最可能認真對待其“生活實驗”的那類認同群體是歸屬性的、有機的認同群體，它們離自愿模型距離最遠。雅各布·列維（Jacob T.Levy）敏銳地觀察到，“文化中的每一件事物都是一個退出的障礙。要有一個退出毫不費力的文化……等于完全沒有文化。”[[173]](#_173_44)

確實，你也許會問，說你可以退出一個認同群體有什么意義呢。一個前摩門教徒會說，成為一個前摩門教徒就是成為一個種族的成員；像這樣的條件看上去對其他歸屬性群體來說也是成立的。需要進一步指出的是，如果不受妨礙的自我是一個神話，那么你如何讓一個人退出賦予其意義的語境呢？畢竟，說“退出”你的語言是毫無意義的，尤其當這種語言是你惟一的語言時。

但是如果僅僅存在一個出口并不足以證明像米列特那樣的自由放任政策的正當性，那么我們就無捷徑可走，只能繞遠路了。尤其是我們必須嚴肅對待自由主義的多元文化主義，或者說柔和的多元主義（soft pluralism）。這里的目標是平衡外部權利和內部限制。如果強硬的自主論者容易懷疑亞國家群體限制自由，那么強硬的多元論者正相反，他們喜歡贊嘆這些群體讓國家權力得以止步，而柔和的多元主義者試圖既挽救群體自主性，也挽救個人自主性。這種挽救的嘗試在多大的程度上取得了成功是我現在想要考慮的問題。

## 自主論、多元主義和中立性

在柔和的或者說自由主義的多元主義那里，個人既是出發點也是終點：它對認同群體的關注不僅受到個人福利的激勵，而且最終服務于個人福利，以及傳統自由主義給予個人的權利和保護。倫理個人主義必將當道。與我們考察過的米列特式的多元文化主義（它沉迷于亞國家的專制，認為國家權力退得越遠越好，至少沒有直接的強制）相比，柔和的多元主義試圖在個人權利和中介群體的完整性之間找到平衡。對他們中的很多人來說，這種平衡的理想有一個名稱：中立性。

分享這個目標的人在他們愿意以多大程度容忍認同群體的問題上可能分歧巨大。威爾·金里卡，作為柔和的多元主義的代表，在論證群體自主性是通向個體自由的手段這一問題上最為雄辯。對于退出的權利能否充分保護個體，他是懷疑者之一。相應地，他希望在兩個必要條件之間取得平衡。一方面，他想確保外部權利（群體對抗國家的權利，對抗外部干擾的權利；還有群體從國家獲得某些特殊利益的權利）。另一方面，他想限制一個群體施加于群體成員的內部約束。雖然為了平衡這兩者，他否認他是在用個體利益交換集體利益。在他看來，個體的繁榮要求其社會形式的穩定和安全。

但內部約束與外部保護之間的對比很快就崩塌了。一個群體希望用少數群體語言教化其成員：這是免于語言霸權的外部保護嗎？或者這是一種內部約束，它限制了年輕一代的機會，阻礙了他們的退出，因此侵犯了他們未來自我的自主性？金里卡認為威斯康星訴約德案（Wisconsin v.Yoder）——阿米什人（Amish）要求威斯康星州免除他們送十六歲之前的孩子去上學的義務——就是一個涉及內部約束的實例；但對阿米什人自身來說，這顯然是對其農業生活方式的一種外部保護。在類似的案例中，一個土著群體對可以購買其成員土地的人做出了限制：這也是防止外部侵犯的安全措施，但它限制了群體成員的自主性。正如金里卡承認的那樣，這個區別“并不總是容易做出的”。[[174]](#_174_44)

我提到過美國人的宗教寬容觀念為國家應該如何回應認同群體提供了一個范本。確實，正如約德案提醒我們的，我們社群事務的兩個必要條件——“……的自由”和“源于……的自由”，調和這兩者的計劃最顯著地體現于第一修正案的法理傳統中，美國最高法院想通過第一修正案為宗教自由的問題提供系統的解決辦法。這個挑戰開始于《權利法案》的第一句話：“國會不得制訂設立宗教或者限制其自由行使的法律。”對這句話的憲法闡釋圍繞著“或者”一詞產生了分歧。在現代法理學中，“自由行使條款”被認為要求國家對宗教主義者給予特別尊重；而“設立條款”被認為要求禁止這一點。現在，我們的道德現代性自然地將禁止“設立”看作對一個更大理想的表達，即，國家應該中立——在相互競爭的善觀念之間保持中立，在相互競爭的認同群體之間保持中立。這個理想處于羅爾斯對“政治自由主義”和“整全自由主義”做出的著名的、也極為爭論不休的區分之核心。

極為爭論不休的問題：懷疑論者曾冗長地論證說，這類中立性要么不連貫，要么不可欲，或者兩者皆有；這類中立性是不好的，因為它偏愛中立者多于其他人，因此它根本就不是中立的。在第一修正案的文本中，宗教支持者控訴中立者將一個有爭議的概念提升到程序的水平；中立者非要將宗教排除到公共領域之外讓他們感到了壓迫。

在一個對這個論證廣泛討論的版本中，邁克·佩里（Michael Perry）攻擊了由托馬斯·內格爾（Thomas Nagel）、羅伯特·奧迪（Robert Audi）和布魯斯·艾克曼（Bruce Ackerman）等理論家提出的一個建議，即理想的政治話語應該盡可能地訴諸共享的以及可公共獲取的理性形式。就宗教明確地訴諸上帝“揭示的真理”而言，它們不是政治協商的理想成員，或者羅爾斯所說的“公共理性”的理想范本。邁克·佩里堅持認為，讓一個人在市政廳門口審視他的宗教信念無異于叫一個人“消除其自我的本質部分”。旨在中立的對話限制絕非如此：他們將一個人的精神自我“邊緣化或私人化”，致使宗教虔誠者無法像世俗愛國者那樣同等地參與政治事務。因此，佩里試圖建立一個公共領域的適當多元概念，它會為“宗教道德對話”留出空間。[[175]](#_175_44)

事實上，“政治自由主義”的擁護者并不像它的批評者所說的那么獨斷專橫。中立者并未質疑宗教分子自由言論的權利；問題僅僅是理想的政治話語應該是怎樣的。正如羅爾斯堅持的那樣，公共理性不是要求公民將他們的宗教信念擱置起來或退出他們的宗教信念，事實上它假設公民有各種各樣不同的整全觀念，包括宗教觀念，其“重疊共識”與自由民主制度是相一致的。[[176]](#_176_44)的確，對公共理性理想給出的羅爾斯式的限制最好被闡釋為辯論的技巧：它是關于在一個多元政體中如何最好地贏得追隨者和影響政策的修辭建議。這類建議全無強迫之意。宗教人士可以說他們喜歡說的話，但如果他們試圖說服那些無宗教信仰的人，他們最好盡可能地訴諸這些被普遍接受的規范和前提。因此這類自由主義限制背后的精神更多的是卡內基（Dale Carnegie）的精神，而非奧海爾（Madalyn Murra O’Hair）的精神。

即便中立主義的倫理不像一些宗教分子說的那樣惹人反感，它仍然面臨一些艱巨的問題。因此威爾·金里卡反對這個觀念，即一個不偏不倚的國家應該“善意地忽視”社會形式的多樣性。他指出，“在官方語言、政治界限以及權力部門這些領域，沒有辦法避免支持這種或那種社會文化，或者決定哪個群體應該在控制文化影響決策（涉及語言、教育和移民）的政治單位中形成大多數”。正如他在其他地方所闡述的：“國家沒有國教是完全可能的。但國家至少要部分支持一種文化，這種文化決定在公共教育或者國家提供的公共服務中運用哪種語言。國家可以（應該）在法庭用世俗的宣誓代替宗教的宣誓，但它不可能用哪種語言代替英語的使用。”[[177]](#_177_44)

當然，政府（至少與現存的自由民主制度相似的某種機構）在很多事情上不是中立的，也不可能是中立的。政府的科技機構只資助那些它認為有前途的研究；政府的語言不是世界語；政策的制定以及規則的闡釋都有利于一些人的利益而不利于另外一些人：對相互競爭的權利和利益的平衡通常有利于一方不利于另一方。在這些例子中，事實和價值相融，因此你不能否認一個事實的發現也是一個價值的發現。

但或許這種類型的中立性不是中立主義真正關心的那種中立性。在一條有影響力的論證線路中，拉茲和金里卡建議說，“中立性”的理想不適用于結果而適用于論證過程。國家行為永遠不可能取得某種結果的中立；但國家可以努力做到基本理由的中立。也就是說，自由主義的中立主義者意識到，國家行為的方式可以產生非中立的結果，但此類行為的動機并非重塑我們的宗教認同。存在很多例子，在此中立性測試可以提供一些概念支點。正如最高法院發現佛羅里達州的海厄利亞市制定的某些法令那樣，海厄利亞市禁止動物屠宰的法令明顯是針對薩泰里阿教（Santeria）的從業者的，因此它無法通過。[[178]](#_178_44)類似這樣的例子看上去很簡單，但正如我們將要看到的那樣，很多案例遠非那么簡單。

第一修正案的法理傳統提供給我們的智慧并不是要去顯示從既尊重國家中立性又尊重群體自主性的努力中產生的復雜性。與此同時，宗教群體屬于西方比較突出的認同支持之一；這并不僅僅是一個類比，而且是一個案例，事實上，對很多人來說，它是一個范本。

## 第一修正案的例子：調和論者的方案

補充一點背景可能是有幫助的。在過去的幾十年里，一支有影響力的被稱為持調和論立場的學者（他們當中有Michael McConnell，Frederick Gedicks，W.Col Durham，Harold Berman，David Smolin，以及Stephen L.Carter）試圖強化自由行使條款；很多人試圖糾正自沃倫法院（Warren Court）時代扎下根來的對設立條款的嚴重錯誤闡釋。這是它獲得顯著成功（盡管只是部分成功）的原因。

正如調和論者喜歡指出的那樣，在教會和政府之間做出嚴格區分是一個晚近的概念。盡管杰斐遜在1802年寫給丹伯里（Danbury）浸信會的信函中，說到了“在教會和國家之間樹起了一道分離之墻”，但第一修正案只提到國會能通過什么樣的法律，而讓每個州自行處理教會與州的關系。只有到了1947年，由于艾弗森訴地方教育委員會案（Everso v.Board of Education）的出現，最高法院才宣布不管是州政府還是聯邦政府都一律不得設立宗教。與艾弗森案一道出現的是現代“分離論”的法理學。在常被引用、毀譽參半的一段話中，大法官雨果·布萊克（Justice Hugo Black）的觀點稱，不僅第一修正案“在教會和國家之間樹起了一道分離之墻”，而且這道墻“必須高且堅不可摧。我們不允許它有絲毫的裂縫”。法庭實際上長期以來一直堅持這位退休法官的分離論。1971年后，布萊克在教會和州之間樹起的堅不可摧的高墻逐漸被伯格法院所說的“模糊的、不清晰的、依賴于特殊關系情境的可變障礙”取代了。那一年，從勒蒙訴柯茲曼（Lemon v.Kurtzman）案中出現了一個新的學說，它提出受爭議的立法要接受三方面的測試。首先，任何法律必須有其世俗目的。第二，它的主要效果必須不得促進或限制宗教。第三，該法律不得促成政府與宗教的過度糾纏。違反這三個條件中的任何一個，設立條款都將判決它為違法。

勒蒙測試（the Lemon test）看上去致力于取得正當的中立性，但是，各種奇怪的政治派別對其缺陷卻達成了普遍共識，對此表示普遍哀悼。考慮一下“世俗目的”這個條件。就像隨后的決策闡釋的那樣，這個“目的”指的是立法者的主觀動機。但如果宗教的顧慮促使立法者將資金用于給無家可歸者修建房屋或者給饑餓者提供食物，由此產生的章程會被宣布違憲嗎？其次，考慮一下“不得促進或限制”條件。如果一個政府拒絕給宗教學校提供資助，但它卻資助其他私立學校，這不是在限制宗教嗎？但如果它資助宗教學校，這是不是在促進宗教呢？在此國家處于必敗的局勢。[[179]](#_179_42)最后，考慮一下“不過度糾纏”條件。為了確保前兩個條件中的宗教中立性和世俗的意圖，國家在資助由教會運作的社會服務時可能會要求監測這些服務不讓它們灌輸宗教思想；但即使教會同意這種監測，它仍然可能由于“過度糾纏”而被禁止。在此教會處于必敗的局勢。因此毫不奇怪的是，勒蒙學說既不會讓調和論者滿意，也不會讓分離論者滿意。但是，除非大多數人能就某個替代方案達成一致，否則它仍然會如斯卡利亞法官（Justice Scalia）抱怨的那樣，像“深夜恐怖電影中不死的幽靈”。

1963年謝伯特訴維爾納案（Sherbert v.Verner）對“自由行使條款”產生的影響類似于艾弗森案對“設立條款”產生的影響。它提出一種學說，即只有當負載著重要宗教行使的法律的應用有利于促進國家利益時才是可允許的。這種讓宗教豁免于普遍適用的法律的提案并不新奇：例如，很多“禁酒”的法律允許天主教徒和猶太教徒使用圣禮葡萄酒；選擇性服務立法也為宗教反對者提供了類似的豁免。謝伯特案中新穎的地方在于憲法可能需要類似的宗教豁免這種觀念。在這個案例中，一名基督復臨安息日會（the Seventh-Day Adventist Church）的信徒被指控拒絕在星期六工作（他的信仰規定的安息日），他起訴州政府不向他提供失業救濟金，其指控基于自由行使條款而獲得了勝利。但不幸的是，由于這條原則的活力，接下來幾乎所有強制性豁免原則的應用都包含不滿的守安息日者申請失業救濟金的案例。

讓事情變得更復雜的是，兩個宗教條款常常對壘，且沒有任何調解技術被雙方接受。一方面，法院繼續在自由行使條款的立場上宣布，不給那些拒絕在安息日工作的失業者以失業救濟金是違憲的。另一方面，在1985年的松頓訴卡多案（Thornton v.Caldor）中，最高法院基于設立條款的立場否決了一個長老會成員的請愿，并且宣布康涅狄格州將這條明顯與安息日者和解的原則寫入法律是違憲的（康涅狄格州的法律規定雇員在其安息日不應被強迫工作，但最高法院認為這條法律促進了特定的宗教行使，因而是違憲的）。

引起調和論者恐慌的真正原因不是設立條款的法學，對此宗教分子自然有他們的辦法。真正讓他們恐慌的原因是對自由行使豁免權的廢除——舊謝伯特測試的目的，要求在迫切的國家利益缺席的情況下，法律不得干涉宗教實踐的核心方面。在此公民自由主義者與宗教調和論者都站到了反對的立場上。也許可以說保守主義的一連串批評降低了設立條款的威望，而自由行使條款是一個意外事故。

蓋爾斯敦和其他人所說的自主論與差異論的寬容之間的差別在此是很明顯的。許多調和論者反對的是那種將個人良心自由視為宗教自由學說的首要價值的傳統——約翰·洛克的《論宗教寬容的書信》是它的試金石。相反，他們論證說，宗教自由應該推進教會這個集體實體的自由，而非個人的自由，教會的自由比其部分自由的總和要多得多。[[180]](#_180_42)宗教機構向國家索要權利，而非個體的宗教異議者向宗教機構索要權利，才應該被看作首要的。

這類宗教社群主義者常常得到麥迪遜理論坦率的支持。容納宗教的國家接受對其自身權力的重要審查。宗教并不僅僅是個人的集合，它應該被看作“用集體判斷去對抗更大社會的判斷”（用斯蒂芬·卡特的話來說）的社群；因為它們提供了潛在的可替代的權威來源，因此宗教可用于反抗國家專制。[[181]](#_181_42)在相關的意義上，這正是宗教的目的之所在：也因此是自由行使條款的意義之所在。

這種社群主義的視角要求我們給予宗教自治最廣泛的自由，把宗教當作自我管理的機構。（讓我強調一下這并不是所有和解論者共享的觀點：這只是其中一派的思想。）它要求我們將集體崇拜的要求置于個體宗教異議者的要求之上。它要求我們警惕將種族平等或性別平等的世俗判斷強加給持不同信仰的社群。其結果是一種群體自主性的法學。[[182]](#_182_42)毫不奇怪從堅定的個人主義者的考慮（沿著我們已經探究過的線路）出發，你也能到達相同的地方；對我而言自由行使可能需要一個對其成員有權威的集體。但肯定有一些例子，在這些例子中是否將宗教社群的穩健堅定作為優先目標是很重要的。

許多和解論者也關心這種情況，就是法院常常不尊重宗教信仰——不尊重卡特所說的教會的“另一套認識論”。我們被告知，我們不理解的是，宗教要求“一種它自身的認識論”——這是“一種非常不同的認識世界的方式”——至少它不同于由理性統治的政治文化和法律文化。[[183]](#_183_42)但是，不僅想要從政治上而且想要從認識論上保護教會的企圖往往會損害在公共領域中更多地包容宗教的呼聲。

考慮一下就輸血問題在耶和華見證會（Jehovah’s  Withess）與法院之間時而發生的沖突。耶和華見證會相信，這樣的輸血違反了禁止攝取血液的神圣禁令（即使是在不知情的情況下接受的），接受輸血將導致靈魂的毀滅。[[184]](#_184_42)正如和解論者責備地注意到的那樣，法院不會去考慮這些信念。盡管法院尊重一個成年人表達出的拒絕接受輸血來挽救生命的愿望，它們這么做的普遍理由是個人自主性，而不是這個要求的宗教性質。因此，法院傾向于不理會一個到達醫院時已不省人事的宗派成員拒絕輸血的要求，或者一個沒有達到法定年齡的人拒絕輸血的要求。

現在因此我們問，法律未能把宗教考慮在內，是否因此被指責為歧視宗教呢？顯然不是。這是卡特的分析：“通過強迫見證會成員活命和被詛咒，而不是讓她去死和被拯救，國家不是把她的宗教要求看作無關的，而是把它看作錯誤的。”他強調，這是一個關鍵的區分。自由主義的認識論，是經驗主義的俘虜，它不可能認真對待一個非常嚴肅的真理主張。自由主義所宣稱的中立性又一次被證明是虛假的。邁克·麥康奈爾（Michael McConnell）寫道，“自由主義的中立性是一種非常奇特的東西”，因為它把“關于宇宙之神學基礎的不可知論當成了信仰者和無信仰者共有的立場”。[[185]](#_185_40)

我們因此被邀請從宗教分子的視角來看待事物，尊重他們對現實的認識，聽從他們的“另類認識論”：醫學人士暫時的權威因而被宗派的精神權威所戰勝。但是，這種認識論的寬容的最終結果，不僅是使宗派分子免于不受歡迎的打擾，而且還消除了精神性考慮與暫時性考慮之間的法律區別。如果強迫法官和醫學人士按照宗派分子的信仰是正確的這個結論來行為，那么我們還有什么理由剝奪信仰群體進行（或者，相反地，使他們免于）暫時裁決的能動性呢？

想要知道它將導向何處，可以看另外一個例子。正如卡特報道的那樣，在八十年代早期，紐約州通過的“立法事實上要求一個尋求民事離婚的東正教猶太丈夫給他的妻子一紙離婚文書，這樣他的妻子才能在猶太教的法律之下再婚。”[[186]](#_186_38)和解論者向我們展示了這樣的法規是如何得到維護的。在這個例子中要求有離婚文書可以被看作是一個人道的規定，一個國家認真對待宗教的例子，而非看作一個愛好，一個信仰問題，一個微弱的欲望。因此，耶和華見證會這個例子展示了指導我們的一種相對主義法學。

麻煩在于這種相對主義的法學與群體自主性的法學發生了沖突。在前者的指導下，我們需要的正是勒蒙測試所說的“過度糾纏”。如果法院有權命令不情愿的宗教分子拿出文書，為什么要止步于此？為什么不去審查摩門教的驅逐令，或者耶和華見證會頒布的躲避叛教者的可怕命令？牧師不是該死地詛咒你的靈魂永下地獄嗎？按照這個邏輯，國家至少應該為能為叛教者改變信仰提供強制性的補救措施。簡言之，在所建議的宗教政治和宗教認識論之間有一種沖突。將宗教的真理要求看作自我證實的理想不能與保護制度自主性的理想相提并論。一個導向隔離；而另一個則禁止隔離。[[187]](#_187_38)

事實上，每一個州在教義的問題上都會采取立場，對此肯特·格林沃特（Kent Greenawalt）給出了出色的簡潔評論：“一個法院命令州政府在學校解除種族隔離，國家因此走向了戰爭，男人和女人現在可以平等地獲得教育資金。政府含蓄地拒絕了這樣的宗教觀念：（1）上帝希望嚴格的種族隔離；（2）戰爭中所有的殺戮都違背了上帝的命令；（3）所有的婦女都應該只從事家務勞動。大量法律和政策類似地影射特殊宗教觀念的錯誤。”[[188]](#_188_38)消除教會和國家之間分歧的最有力的努力看來對兩者都造成了損害。

## 重新考慮中立性

我想，為了取得進展，我們需要進一步考慮有關自由主義“中立性”的討論。從消極的意義來說，這個理想指的是政府行為（包括但不限于立法）不應該表現出對亞國家群體的偏袒；從積極的意義來說，國家應該在各種認同之間保持中立。我們已經看到，國家行為在其效果上不可能是中立的；許多國家行為必然對不同認同（包括宗教認同）的人產生不同的影響。然而，一旦我們轉而考慮另一種可能性，即目標或理由的中立性，我們立即面臨如何去確證一個國家的目標或理由的問題。一個國家到底是為了什么原因而行為呢，或者它受到什么意圖的影響呢？

在指導司法解釋以及用憲法審查法規方面，美國法院通常訴諸立法者的意圖，關于如何展開這項工作有一個傳統。這樣的立法者意圖觀念可能是有用的法律虛構。但一般來說假設立法者通過某一法律是出于某一種意圖是說不通的。立法是一個政治過程，在此過程中有討價還價，最后達成妥協。在關于法律章程的公共討論和私人討論中，為制定一項條款人們會以各種方式提出許多不一致的理由；人們對于法律的總體目標是什么也提出了很多建議，當然這些建議之間也有沖突。從復雜的混合動機中抽象出一個單一的、連貫的意圖通常是不可能的。[[189]](#_189_38)

你可能認為，當你僅僅去探究與建立中立性相關的那些意圖時，這個問題會變得簡單一些，因為它們會落到一個相對集中的領域。法律不應該對擁有某一認同的人（比整個政治社群狹窄的認同）有利使其失利：一個立法者是否以這種方式受到驅動也許是我們可以進行評估的事情。例如，我們可以說，在多數立法者那里存在此類動機，就會使得立法本身不是中立的了。

然而，這條原則在某些方面看起來太強，在某些方面看起來又太弱。說它太強是由于僅僅因為存在這樣的動機還不足以否定一項官方行為。在討論勒蒙測試“世俗目的”的條件時，我們看到了這種情況。如果一項立法行為（或者，任何國家官方行為）背后的理由是不偏不倚的，那么為什么我們要否認這項行為的中立性呢？如果存在一個好的、中立的理由是至關重要的，那么存在有偏見的理由這個事實看來貶低的是行為者，而不是行為本身。

我們既可以在立法行為中，也可以在司法和行政行為中看到這種情況。讓我們把一項官方行為的一系列理由，即足以促動這項行為的一系列理由稱之為充分理由。有可能在某些立法活動中，每一個立法成員都對一個群體懷有私人恩怨，并且知道這項立法將對這個群體不利。但如果這些立法成員也同樣受到一組中立的充分理由的驅使，這些中立的理由能夠引導他們撇開偏見來投票，那么看來我們就沒有理由抨擊他們制訂的法律了。我們可能會認為這樣的法律是無可非議的，即使它們并不是由這類中立的充分理由促成的，只要存在這類的理由即可；也就是說，只要存在中立的理由足以促成法律，即使它們在事實上沒有促成法律也不妨。同樣的道理，加以必要的變通，也可以對照應用于其他官方行為。如果一個法官不喜歡天主教，她從審判天主教嫌疑犯的官司中獲得了快樂，那么這顯然是她不好。但假設這個審判有充足的理由（尤其是這些理由正是她為其審判給出的），這些理由與偏見無關，那么看來就不能說審判反映了國家的偏見；就像說如果沒有這些帶有偏見的動機一項法律也能獲得通過的話，那么這些主觀偏見的存在就不會損害這項法律。[[190]](#_190_38)

另一方面，如我所說，僅僅因為那些行為部分受到偏見的促使，我們就把那些提案看作是非中立的，這個理由太弱。一種類型的國家非中立性是通過將對亞社群產生消極影響的法律，而通過這類法律的原因不是立法者有意為之，而是因為他們沒有花功夫去研究這類法律將會對亞社群帶來什么樣的影響。換言之，有時候非中立性在疏忽中出現。這在宗教的例子中非常明顯。假設國家想要保護丈夫和妻子免于從其配偶手中得到的遺產過少（把遺產留給秘密情人），它就要求人們必須以某種方式為其配偶提供一定的財產。假設立法者不知道這條法律在某種意義上與可蘭經的特殊要求不一致。（我應該說得更明白一些，可蘭經本身就關心丈夫為寡婦留有適當財產的問題。）一個美國的穆斯林基于這樣的理由，即不用違反伊斯蘭教教義就可以實現法律所聲稱的目標，反對這條法律違反了中立性的原則，我認為這是合理的。（相反，如果存在強制性的國家利益不承認這樣的遷就，那么國家可以合法地忽略這樣的異議。）像這樣的觀念存在于美國反歧視法的“不同影響”（disparate impact）概念背后。當一個有特定目標的政策會致使一個歷史上弱勢的少數種族群體處于不利地位，而可以取得相同目標但不會使他們處于弱勢的可替代政策是可獲得時，法院有時會以歧視為由廢除這項政策，不管它是不是有意歧視。[[191]](#_191_38)

你可能會想，說到立法者的目標，我們應該訴諸某一法案的基本理論——它表面的目的是什么——而不是支持它的主觀動機。但是，正如“不同影響”概念揭示的那樣，即使它所聲稱的基本理論如此嚴格，該法律還是可能做不到中立。有時候聲稱中立的公共行為在意圖上不是中立的，這并非疏忽。為了宣傳一條法規，一個市議會也許宣稱關注虐待動物的問題，但它真正的目的是控制一種不受歡迎的宗教崇拜儀式。因此一條法律可以是表面中立的——其基本理論和論證是中立的——但不僅在動機上也在效果上，是帶有歧視性的。在目標和意圖之間做區分，或者在論證和動機之間做區分，看來并不能將事情搞清楚。

面對這些反對意見，我認為還有一種方法可以挽救在諸種認同之間保持中立性的觀念。這就是堅持國家行為應該對不同社會認同的人保持同等的尊重。當一種行為讓認同L的人處于不利地位時，他們可以合理地質問為什么他們沒有得到更好的對待，如果他們不是L他們是否會得到更好的對待。在我剛剛考慮過的例子中，如果對那個問題的回答是肯定的，我們傾向于把它視作非中立性的一個例子；如果答案是否定的，我們則不把它看作非中立性的例子。

（考慮到這本書的目的，在此值得注意的是，在這個自由主義的概念中，認同對國家和對個人的作用有何不同。對個人來說，如我們已看到的，某人是L可以成為區別對待他的一個絕對正當的理由。由于成為L這種認同構成了我們行為的理由，在諸種認同之間保持中立性遠不是一個吸引人的道德理想，對作為個體的我們而言這幾乎是不可理解的。而國家需要這種中立性可能是出于對公共理性的一種特殊反省：國家要把我們當作平等的公民加以對待。我把這種中立性觀念叫做“作為平等尊重的中立性”，這部分說明了其實質與自由主義實踐中長期建立起來的平等理想有多么的接近。在法國大革命中它與自由和博愛一起飄揚，它也是美國建國者所追求的平等。在第六章中我將進一步闡明為什么我們的私人理由可以避開這種類型的中立性。）

我已經表達了對鑒別國家行為目的的懷疑：因此，你可能會認為，正確的問題不是去問如果她不被認為是L她能否得到更好的對待，而應該問如果她不是L她是否會得到更好的對待。讓我說明一下為什么在我們的測試當中某人不被認作L這個事實可以解釋她的不利地位。想象一個特殊的例子，在此我們對待少數群體的方式使他們相較于多數群體處于不利地位。左撇子生活在一個許多事情——剪刀、門把手、衣櫥門——設計得都適合右撇子使用的公共世界中。由于這個事實他們處于不利地位；而他們是左撇子這個事實解釋了其原因。但他們被認作是左撇子卻不能發揮同樣的作用，至少在工業社會的大多數地方，很少存在對左撇子的歧視。他們處于不利地位的原因是有些事情要么要用左手來做，要么要用右手來做，而用右手來做的人屬于大多數。[[192]](#_192_38)類似地，涉及守安息日者的問題時，我們的周末與基督教大多數教徒的要求重疊這個事實沒有表明作為平等尊重的中立性的失敗，只要解釋這個事實的理由是它適合大多數人（出于協調的原因，人們不能在七天中任意選擇兩天），而不是使少數人因此而變得不利。如果大多數美國人成為了穆斯林，周五的清真寺成為大多數人的制度，我們調整時間規定政府部門周五和周六休假，這也不表示對基督徒的忽視。

這個陳述讓我們看到了捍衛自由主義中立性當中很重要的東西，就是去關注制訂一項國家政策是否存在中立的理由。托馬斯·內格爾在一篇很有影響力的文章《道德沖突和政治合法性》中論證說，當國家運用它的強制性權力壓制一個公民的意志時，中立性的問題就產生了。他建議說在這些情況下，公民被賦予了一個理由（有一系列理由）去做被這個理由合法化的行為：他認為受到壓制的公民應該接受這個理由作為其行為的基礎。[[193]](#_193_38)（內格爾正確地堅持說我們不必被公民是否真的接受我們的理由這個事實所束縛，否則人們可以不合理地否決政策；他只要求存在一個受壓制的公民應該接受的理由，或者說，如果她是理性的，她會接受的理由。）

這個提案立即帶來了三個問題，但這三個問題都與作為平等尊重的中立性無關。第一個問題是公民和理性提供者（reason-giver）可能在什么是合理的這個問題上意見不一。在這些環境中——例如，尤其在宗教信仰的問題上——即使國家的觀點事實上是合理的，考慮到我們對自由主義宗教寬容的一般理解，忽略公民的反對意見可能也沒有合理地展示對所有宗教平等的尊重。在宗教領域，一個經常爭論的問題是到底應該合理地去想什么和做什么。作為平等尊重的中立性可以避開這個指責。在作為平等尊重的中立性之下，我們可以保證我們不會對待一種宗教信仰的人比其他宗教信仰的人更差，即使我們相信他們的觀點是不合理的——即使他們事實上是非理性的。如我提到的，許多耶和華見證會的人相信輸血會給他們帶來詛咒。即使知道這一點，我們可能還是會通過一條法律給處于昏迷狀態需要輸血的人輸血，因為一項要求我們建立共識的政策可能會危及大多數人的生命。當然，如果我們認為輸血真的會帶來詛咒，我們就有決定性的理由不接受輸血。但我們并不相信這一點，我們甚至不認為相信這一點是理性的。用合理接受來說明中立性，如果我們強制非理性的人，我們沒有義務為他們提供令其滿意的合法性證明。我們只需提供在他們是理性的前提下他們會接受的理由。在我看來，內格爾在此提出的中立性似乎要求得太少了。即使在作為平等尊重的中立性之下，耶和華見證會的人有時也會被強制去做一些我們認為對他們最好的事情，因為他們的信仰是非理性的，他們認為我們在做對他們有極大傷害的事：在反思了我們能否采納一項不阻礙他們目標的政策前提下，我們出于一些很好的理由反對了他們的意志，因此他們是見證會成員這個事實不能構成解釋我們反對他們目標的原因。[[194]](#_194_36)作為平等尊重的中立性并不要求我們假裝對我們同胞的信仰持不可知論或者避免依賴有爭議的論斷：它只是要求我們盡量避免冒犯少數群體的信仰。

當我們意識到公民應該接受的一個（中立的）理由可以以兩種不同的方式建構起來的時候，第二個問題變得清晰了。它可能意味著存在一個中立的、考慮了所有因素的理由：在考慮了所有反面意見的情況下，這個理由強大到足以證明這項政策的正當性。但是堅持這一點意味著我們可能永遠無法從法律上禁止一個行為，只要有公民拒絕我們禁止它的理由。因為否則的話法律會強制（不管是通過懲罰的方式或者威脅懲罰的方式）一些不承認我們立法理由的人。考慮到多元主義這個事實，這會讓很多領域的立法變得不可能。內格爾的論證從另外一個角度為一項政策建構起了一個中立的理由——它只是說對于國家和對于受壓制的個人來說都有一些考慮支持那項政策；但這讓中立性太容易獲得了。例如，我們可以禁止人們纏頭巾，理由是反錫克教的情感會導致一些暴力行為發生。這肯定構成了支持這項政策的一個理由，并且，由于錫克教徒顯然有理由希望自己免受頑固分子的攻擊，那么這是有理性的錫克教徒會接受的一個理由。但他會接著說纏頭巾對他而言是太重要的一件事，因此不能以這個理由禁止它。他可能會問，為什么我們不該反過來強制那些頑固分子呢？

現在，錫克教徒提出可以纏頭巾的理由不是我們剩下的大多數人會認可的理由。這才是問題所在。即使我們有充分的非宗教的理由去支持一項會強迫宗教團體信徒的政策，而不考慮他們的宗教理由，即使他們認為這些非宗教的理由是有效的，他們可能仍然認為宗教考慮應該凌駕于這些理由之上。內格爾的提議認為我們是中立的，因為我們與錫克教徒一樣都有支持這項政策的充分理由：但這只是因為我們并不都支持錫克教徒認為是決定性的理由。如果錫克教徒問，因為他屬于一個其他人不同情的宗教群體，他（纏頭巾）的宗教義務是否被忽略了，我認為公平的回答也許有時候是是。纏頭巾對錫克教徒的生活來說是至關重要的，作為平等尊重的中立性也許會讓我們接受這個事實是對他們進行例外處理的原因，就像我們也會對其他一些宗教實踐進行例外處理一樣。原則是，錫克教徒有權像其他人一樣要求他們的宗教信仰得到同等的關注。我們不能僅僅因為我們認為他們只是“錫克教徒”就忽視他們的關切點。

第三個問題是國家行為應該對所有公民來說都是正當的，而不僅是對那些直接受其影響的公民來說是正當的。民主制的一個缺點是不能將你認為最好的政策變為法律。在很多論題上，對什么是最好的政策有很多相反的意見。不能既允許墮胎又禁止墮胎：但一些人認為，考慮到所有情況，應該禁止墮胎，而另一些人又認為考慮了所有情況之后應該允許墮胎。內格爾的觀點是反對墮胎的政策不是中立的，因為在此情況下贊同流產的女性有時會被強制不許墮胎；而我們無法給出理由讓她們接受我們的強制。（人工流產的政策將決定權交給了母親：因此沒有人受到強制，因此國家不需要為任何人提供理由。）其想法大概是，要證明反對墮胎的立法是合法的需要訴諸有爭議的宗教理由，因此理性的贊同流產的女性可以否認向她們提供了中立的理由。但是許多反對墮胎的人正確地感到這里有一些可疑之處。支持流產的政策的確沒有強迫人去流產；但只有我們不考慮那些反對墮胎的顯而易見的有爭議的理由時，人工流產的政策才可能如此。內格爾認為當人民受到強制的時候尤其需要證明國家行為的合法性。在我看來這是對的。但是，如我所說，法律要向所有公民證明其正當性，而不僅僅是向那些受到強制的人。反對墮胎的人很可能覺得，忽略她所訴諸的未出生胎兒的生命神圣性，并不是在她的宗教信仰和其他人的宗教信仰之間保持中立的一種方式，而是反對她們的一種方式。她可以合理地質疑，“要是我的意見不是一個基督教福音派（或天主教）信徒的意見，它們就不會作為國家行為的基礎被排除了吧？”除非答案是否，否則根據平等尊重的標準，這項政策就不能被算作是中立的，即使它滿足內格爾的要求。（另外說一句，我認為答案是否；所以我并不認為我們目前的政策違反了作為平等尊重的中立性。）

但是我們最好不要忽略這里的復雜性。在作為平等尊重的中立性之下，詢問一項國家行為是否中立，正確的提問方法是去問如果這個人不被當作是L他/她能否得到更好的對待？在一些例子中，這個問題的意思很容易搞明白。如果圣安東尼奧馬刺隊與芝加哥公牛隊比賽，懷疑裁判對自己的球隊有偏見，那么很自然馬刺隊的控球后衛會問自己，如果我為公牛隊效力是不是裁判就不會吹我犯規了呢？法律學者大衛·A.斯特勞斯（David A.Strauss），思考著種族歧視和性別歧視的案例，建議進行“顛倒組別”測試。[[195]](#_195_36)但是在許多例子中，很難搞清楚要去顛倒什么——我們應該考慮什么是相反的事實，更不用說我們應該如何去評價它了。考慮一下托馬斯訴印第安納州就業安全處審查委員會案（Thomas v.Review Board），美國最高法院考慮了托馬斯的案例。托馬斯是一名見證會成員。他的老板把他在鑄造場的工作換成了為軍用坦克造炮塔的工作，他隨后辭職了。（我感謝我的同事克里斯·埃斯格魯伯提供給我這個例子。）在與良心斗爭了一番之后，他決定，他的宗教要求他成為一個和平主義者，因為這份新工作冒犯了他最深層的宗教信條之一，所以他要辭職。他向印第安納州申請領取失業救濟金但被拒絕了。然而，最高法院援引了謝伯特（Sherbert）的案例，維持了他的賠償要求。在為大多數人寫的判決書中，大法官伯格寫道：“一個請愿者的宗教行使受到了政府計劃的拖累這個事實并不意味著必須給予其行使豁免權。州政府也許可以通過表明這是獲取政府強制利益限制性最小的方式來證明自由出入這種宗教的正當性。”伯格在此駁斥了印第安納州政府關于存在強制利益的論斷，并進而論證說，假設給托馬斯提供失業救濟金不等于設立條款，那么他本應該獲得救助。[[196]](#_196_36)

作為平等尊重的中立性在此為我們提供了指導嗎？正如克里斯·艾斯格魯伯（Chris Eisgruber）指出的那樣，要是托馬斯是一個世俗的和平主義者，他不一定能得到更好的對待，結局可能正好相反。另一方面，艾斯格魯伯觀察到，“如果托馬斯是一個主流宗教的崇拜者，由于主流的基督教信仰（如不能在周日工作）而辭掉工作，或者如果他被調換到一個會引發嚴重過敏的（紡織品）部門他不得不辭掉工作，那么他也許能得到更好的對待。”

這里提出了兩個重要的觀點。一個是邏輯的觀點。評價如果P發生會發生什么相反的事實，與評價如果P與Q都發生會發生什么相反的事實是不同的。如果昨天下雨了，我會待在家里。但如果我需要看望住院的母親我就不會待在家里。我認為，托馬斯案的問題應該是這樣的，如果他出于良心的理由而不是耶和華見證會成員的認同而辭掉工作，他能否獲得失業救濟金。在相反事實的處境中我們唯一需要修改的環境條件是相關的國家行為體所構想的他的宗教認同。

但這引發了第二個實際的困難，在很多情況下都很難回答這個問題。正如艾斯格魯伯（以及斯特勞斯的測試）建議的那樣，很自然地，我們會問如果他不是耶和華見證會的成員而是其他什么人，如他是一個無神論者、一個主流宗教的成員、一個在坦克部門對某種東西過敏的人，那么他會得到怎樣的對待？答案有時會更好一些（對一個主流宗教的成員來說），有時更糟一些（對一個有良心的無神論者）。但這并不是說如果他不是耶和華見證會的成員，他能否得到更好的對待是不確定的。[[197]](#_197_36)但它意味著我們必須小心提出正確的問題；也意味著即使我們提出了正確的問題，我們也可能無法清楚地回答它。

從由最高法院的決議書中提供的、對托馬斯案例事實必然帶有諷刺性論述的外表判斷，我認為很難判斷印第安納州就業安全處審查委員會的初步調查結果與作為平等尊重的中立性是否一致。這份記錄看上去沒有任何證據表明因為它們被看作是一個耶和華見證會成員的顧慮，所以托馬斯的宗教顧慮得到了不同于尊重的其他對待。當印第安納州上訴法院推翻他的訴求時，它們這么做的本質原因是它們把這個案子看作類似于守安息日者的案子：印第安納州最高法院（以3票對2票）推翻了他的上訴，因為大多數人看來認為其他耶和華見證會成員可以接受制造武器的工作這個事實成為了將托馬斯辭職看作“個人”理由而非宗教理由的原因。雖然這些不同的個體得出了不同的結論，但托馬斯作為見證會成員的信仰看來并不是他在駁回其訴訟的兩個法庭上失利的原因。

當然，從印第安納州審查委員會的行為與作為平等尊重的中立性具有一致性這個事實出發，也不能得出我們應該捍衛這個結果的結論。他們的工作是不帶偏見地去闡釋一條法律。但我們可以問這條法律本身是否得到了很好的構想，尤其是法律本身是否展示了作為平等尊重的中立性。如果當人們失業的時候或者人們出于一個嚴肅的理由（例如威脅了健康）放棄工作的時候，你要去給人發放失業救濟金，那么，當那個嚴肅的理由如托馬斯案例一樣是一個良心的理由時，你應該怎么做呢？在不存在強制的國家利益時，對這個問題我傾向于給出肯定的回答。但這是作為平等尊重的中立性所要求的嗎？在此我想說，唯一的要求是你給予每一種出于良心的理由平等的對待。更準確地說，如果你給予一個有充足的、憑良心的理由支持她辭職的宗派成員例外的對待，那么你就應該給予那些由其它認同驅動良心的人類似的允諾。當然，很難比較不同宗教背負的負擔：一個坐牢的穆斯林或猶太人不得不吃豬肉，是他的負擔更重呢，還是一個深信動物權利的世俗素食主義者負擔更重呢？我想這里沒有簡單的答案。然而，如果一個州否定出于良心理由辭職可以賦予你領取失業救濟金的資格，那么我并不認為它違反了平等尊重，或者違反了在不同認同之間保持中立性的原則。至于這個決定是否明智則是完全不同的一個問題。[[198]](#_198_36)

也許還存在一個很好的自由主義理由可以用來闡釋法律以給予托馬斯先生失業救助，那就是：這么做可以幫助他維持他的個性。放棄你的工作常常是一種實質的損失，而尋找一份新工作要求你在找工作的這段時間內有能力吃飯。給那些出于良心理由辭職的人失業救濟金是幫助他們在保持與最深層信仰一致性的道路上消除障礙（維持他們個性的障礙）的一種方式。當然，正如印第安納州政府觀察到的那樣，允許人們以良心為由有一些道德危害。毫無疑問懶惰的人會發明各種各樣的“出于良心的”反對意見。但印第安納州的失業救助金支付率肯定不足以成為一個主要問題。但如果我們不允許出于良心的理由反對某項計劃，那么這里我們面臨的一個問題是：要么讓他們背叛他們是誰的正當意識，要么讓他們的家人流落街頭，人們必須在兩者之間做出選擇。

顯然，不了解受到指控的這個州和這個宗派具體的歷史，你不應該假設你可以隨時終止對美國第一修正案制度的討論。一些自由主義者在其理論中仍然想把宗教歸入個人自主性的考慮之下，避免給予從宗教信念中產生的議題特殊對待。（希望從頭盔法中取得豁免權的錫克教教徒僅僅被當作一些想要保住自己頭巾的人。）正是這種推進方式阻礙了我們到達今天這個位置。如果你對宗教實踐采取特殊的論述，讓它反映人們認同的基本方面，而不是描述像喜歡這一種而不是那一種蛋糕那樣的東西，那么你會走得更近一些。像路德那樣宣稱“我不能不這么做”的托馬斯先生與“寧愿不做”的巴特白先生之間，我們可以做出區分。即使我們是堅定的世俗主義者，我們也能分清什么是圣餐餅，什么是糖果餅。

## 承認的語言

以我們看到過的那些方式來討論在諸種認同之間保持中立的問題，可以幫助我們搞清楚當我們試圖簡單地用第一修正案的范式來處理認同群體的問題時，會發生什么樣的情況。一個“設立”某種特定認同的國家也許會被認為背叛了作為平等尊重的中立性的目標，也可能會不必要地增加特定認同群體的負擔，因此違背了“自由行使”原則或者它的同一性類似原則。[[199]](#_199_36)當然國家總是在給這種或那種認同強加不同的負擔：奧尼公爵（the duke of Omnium）的繼承人正確地看到房產稅會限制他作為一名土地貴族后裔的自由。但我們也許會說（在平等尊重的中立性精神之下）政府不應該通過收稅的方式來限制他的認同。正如這個例子揭示的，認同的容納度很快就涉及到“認同”這個術語能包含的范圍大小問題：認同是多重的、重疊的以及對語境敏感的，有些認同是相對比較細微的或轉瞬易逝的。這就是為什么那些想要確保國家尊重非宗教認同的人費勁地區分哪種認同值得關注的原因，以及他們不得不面對的嚴格測試：所以，如我們將看到的，這與馬格利特和拉茲的“全包的群體”（encompassing group）概念有關，也與金里卡所說的“社會性文化”有關。

碰巧的是，至少對一種和解論者運動的概括被細致地論證過。這個論證是在“承認”（recognition）的話語下展開的。[[200]](#_200_36)它是最近的政治理論中最有影響力的發展之一，因此它也許應該得到更多的關注。查爾斯·泰勒所說的“承認的政治”對中立性或自主性都沒多大的興趣：他重視的術語是“本真性”（authenticity）。但這個提議與其他一些努力一樣在切斷認同與國家的聯系之間占有一席之地。

在最近的多元文化主義的討論中，承認這個概念具有一個黑格爾式的起源，它來自《精神現象學》中我們非常熟悉的主奴討論。這里的想法是我作為主人的認同部分由奴隸對我地位的承認構成（當然反過來也是如此）。除非我的奴隸向奴隸對待主人那樣對待我，把我當作主人，否則我就不是一個主人，無法像主人那樣行為或把自己想象成為一個主人。在有著正常人際關系的人中間，這一點都是毫無爭議的，他人的回應在塑造一個人的自我認同感時發揮著關鍵的作用。正如查爾斯·泰勒指出的那樣：“在親密關系的層次，我們可以看到一個原初的認同是多么需要重要的他者給予的承認，以及多么脆弱地受制于這種承認……愛的關系之所以重要不僅是因為現代文化所強調的它們對日常需要的滿足，還因為它們對內在生成的認同而言至關重要。”[[201]](#_201_36)

但是掌握了所有這些還是沒說清國家在管理這類黑格爾式的承認和不承認行為時應該扮演什么樣的角色。一邊是個體壓迫者，他/她對鄙夷的表達部分地表明了他/她是誰，他/她自由表達的權利被認為部分奠基于個性與自我表達的聯系之上。另一邊是被壓迫的個體，只有他/她的認同包含有自尊時他/她的生活狀態才是最好的。如果是這樣的話，國家應該怎樣去干預呢？一些作者，查爾斯·泰勒是其中之一，似乎認為國家可以通過政府的承認來維持這些受到其他人的社會歧視從而面臨自我鄙夷的危險的認同。

泰勒在反思魁北克的語言政策后寫道，“致力于維持社群的政策試圖為這個社群創造新的成員，例如，保證他們的后代仍然指認自身為說法語者。”他堅持說這種維持社群的欲望并不僅僅是應該讓給予現存個體生命以意義的社會形式持續下去，而且要求一種通過“無限的未來世代”讓該種生活方式持續存在。但是，盡管應該維持一種認同的欲望是不可忽視的，它還應受到其他考慮的限制，包括參與到一項更大政策中去的要求。簡言之，對政治的承認必然會限制承認的政治。

如果我們不愿意接受魁北克語言政策的理由，即社群的生存具有壓倒一切的價值，那么我們還有什么來討論多語言社會中的語言政治議題呢？讓我在這個語境中刻畫出一種思考語言和教育的方式，把泰勒闡釋的實踐的好處先擱在一邊。（在此以及在其他地方，我很樂意成為那種眾所周知的哲學家，聲稱：“這在實踐中是極好的，但它在理論上也行得通嗎？”）我們同意，公民資格是在現代社會中生活的主要手段之一。公民資格的運用要求一種參與政體的公共討論的能力，在此就需要一種作為公民資格工具的語言。我們可以把它叫做政治語言。一些州可能選擇不只一種政治語言，我稍后會回過頭來討論它帶來的其他問題。但讓我首先用單一政治語言來討論這個議題。

公共教育應該致力于向所有公民提供政治語言——為了培養孩子們成為公民，也應該讓掌握政治語言成為私立教育的要素之一。當然，這種掌握與讓其他語言成為教學語言以及學習其他語言并不矛盾。在此我們真正關心的是學校里的孩子最后能掌握什么語言。

語言少數群體對讓他們的孩子掌握政治語言抱有興趣，但一般來說他們還關心讓孩子掌握他們“自己”的語言，這種關注植根于語言與認同的聯系之中。可以學習少數群體的語言，在很大程度上這是實踐一種可能的認同選擇的一個條件，即是群體成員過一種被它的語言塑造、闡釋、調節的生活的條件。這意味著少數群體的孩子必須學會他們的語言（這個選項對他們而言仍然是開放的），這最好部分通過學校教育來實現：只要他們還可以學習政治語言，他們就能保留這個選項，同時不至于陷入少數群體的認同當中而無法逃離。因此在一個存在語言少數群體的國家中，如果可能的話，政府應該讓追求少數群體語言的父母和小孩都能獲得這類選項。我說“如果可能的話”是因為在這種供應中還存在資源的問題，在許多競爭性條件之間還存在取舍。如果這個群體非常小或者成本非常高，我們可能會把維持語言的任務交給這個群體自己去完成。關鍵是存在一種維持語言的受到合法認同驅動的興趣，關心其公民的國家必須牢記這種興趣。

在我看來，像魁北克這樣的政府堅持所有的學校培養孩子掌握政治語言的能力沒有什么錯。事實上，這是應該去做的事。但是，這意味著只有這些學校也教政治語言即法語的時候，說英語的父母把他們的孩子送到英語學校讀書的權利才是合理的；同樣地，在說法語的學校，說英語的孩子（就像其他說少數語言的孩子那樣）也應該能夠——在我之前提到的資源設定的限制范圍之內——學習掌握他們自己的語言。

當然，問題復雜的地方就在于魁北克不是一個獨立的主權，而是加拿大的一個省。加拿大有兩種政治語言。作為加拿大（而不僅僅是魁北克）的公民，說法語的人有權掌握加拿大的政治語言。然而問題是在一個有多種官方語言的國家里，說一種語言的人是否需要熟練地掌握其他語言來取得平等的公民資格。作為一個經驗的例子，瑞士的歷史表明這是不必要的。在南非有十一種政治語言，這更是不可能的。答案將取決于許多歷史偶然性（例如考慮到它們過去的關系，眾多社群之間的信任程度有多高），以及政治結構的諸種問題（例如在加拿大、比利時和瑞士講不同政治語言的區域政治有多么分散的問題）。

不管在魁北克目前對這些問題的政治解決方案帶來的實際好處或者困難有多少，通過承認的政治將其概念化的方式是完全走錯了路。泰勒帶著贊成的口吻說“政府以集體目標的生存為名對魁北克人施加了限制。”[[202]](#_202_36)但在公立學校中決定主要的教學語言的正確議題不該是去維持一種說法語的種族認同，而是在說法語的國家內維持平等的公民認同。在魁北克的法律下，“法語是魁北克的官方語言”。一旦民主進程讓法語成為政治語言，那么能夠學習法語是所有公民的權利，政府必須讓每個人有機會學習法語；對少數群體的孩子來說，有機會接觸少數群體的語言因而成為一種足夠重要的利益，他們也應該有機會學習少數群體的語言。（在此意義上，一個明智的、世界主義的社群也應該鼓勵孩子們學習他們社群之外的語言。）

選擇法語作為政治語言毫無疑問幫助了這種認同的生存；這也部分解釋了它為什么被民主地選為政治語言。這樣一個目標在民主政治中是完全可以接受的一個提案。但這類目標必須在平等公民資格和考慮了公民自主性的框架內來管理，而不該受制于強制性的認同概念。允許一個少數群體的存在但不向他們提供學習政治語言的機會違反了平等的原則；為他們學習其他語言設置障礙違反了自主性的原則。

如果英語是加拿大唯一的政治語言，那么很清楚，魁北克人也有權學習英語。但它不是；由于這個國家有兩種政治語言，只要會一種語言就足以行使完全的公民資格，那么就沒有明顯的理由強迫那些不愿意孩子學習英語的家長強制他們的孩子學習英語。當然，如果他們學習英語，他們會有更多的機會；然而，如果他們學習漢語、印度語或西班牙語，他們也會有更多的機會。當學習英語對于適當的政治參與而言不再是必要的時候，說學習英語會帶來更多的機會就不能成為強迫他們學習的理由了（學習漢語也會為他們帶來更多的機會）。如果魁北克的官員讓說法語的孩子完全脫離法語環境是錯誤的話，那么為了剝奪孩子獲得英語認同的機會阻礙他們學習英語也是錯誤的。當人們可以通過學習一種語言獲得一種認同而且他們也希望有這種機會的時候，國家不應該去阻止他們。

大致的觀點是這樣的：有兩種方式為講少數語言的社群帶來完全的公民資格。一種是讓他們的語言成為政治語言的一種，讓他們有權獲得用少數語言寫成的官方文件。（在此你想確保這一過程會產生實際的、真正平等的政治參與。）另一種方式是教他們政治語言，同時允許他們選擇維護自己的語言，這是印度和非洲的多語言國家選擇的路徑。加拿大的例子很明顯地說明，當政治參與是有層次的，不同的層次有不同的政治語言的時候，這些原則可能會導致復雜的結果：由于分布各州的政治語言的模式存在巨大的差異，任何解決方案都將是復雜的。

在許多現代多語言國家中，語言政治都是管理中重要而棘手的議題。這些國家的語言多樣性來自自愿和非自愿的移民和征服的歷史。[[203]](#_203_36)我希望我已經找到了合適的方法來描述這一問題。但即使政策的問題討論了這么久，我還想再重復一下在序言中提到的一個論點：這本書旨在挑出和探討我們思考認同倫理學的特定核心概念。這不是一本政治處方或政策建議（這不是本書的目的）。如果我所說的魁北克的事情是錯的，我希望這個錯誤是源自我誤解了政治歷史或基本的事實。我承諾的不是以所有事實為前提下我所支持的政策，而是在制定一項政策時需要牢記的這個論斷，即在何種意義上語言是構成認同的材料和行使公民資格的一種工具。在此，還有在其他一些地方，我的目標是從個體的興趣開始，去展示認同如何賦予個人復雜的興趣，而這是倫理學和令人滿意的政治學需要牢記于心的。

## 美杜莎綜合癥

值得指出的是，倫理個人主義與“認同”不是簡單的朋友或敵人關系；像查爾斯·泰勒和阿克塞爾·霍耐特（Axel Honneth）這些黑格爾的細心讀者在這一點上肯定是對的，許多現代社會生活和政治生活轉向了像認同這樣的問題。當然，在我們的自由主義傳統中，我們大多將認同看作是對個人及其認同的承認：我們有這樣的觀念，如泰勒所說，它來自本真性的倫理學，即，其他事物都是平等的，人們有權就其所是而得到公共地承認。這是因為有一些人本來就是猶太人或者同性戀者，但我們卻要求他們否認這樣的事實，如我們所說，因為他們不是某種人而被“忽略”。然而，正如我們常常觀察到的那樣，探討承認的方式與本真性言說的個人主義推動力顯得格格不入。[[204]](#_204_36)尤其是訴諸本真性的對立面會把問題搞復雜，因為它會讓我們特別關注本真性兩個層面之間的差異，承認的當代政治似乎將這兩個層面混為一談。

為了引出這個問題，讓我首先從泰勒評論赫德爾的一個觀點開始，泰勒說赫德爾“將他的原創性觀念應用于兩個層次，不僅應用于他人之中的個體，還應用于其他民族中承載了文化的民族。就像個人一樣，一個民族也應該忠實于自身，即，忠實于它的文化。”[[205]](#_205_36)畢竟，現在很多地方，如我早先建議的那樣，要求獲得承認的本真性的個體認同很可能具有在赫德爾看來構成集體維度要素之一的一種民族認同。比如，在勞動保險事物中，你的存在，假設是非裔美國人塑造了你想要表達的本真自我。那么，部分地由于你想要表達你自身，你尋求對非裔美國人認同的承認。這就使得萊昂內爾·特里林（Lionel Trilling）的“反叛的自我”觀念成問題了：作為一名非裔美國人要求承認，意味著對那種集體認同的社會承認，這不僅要求承認其存在還要求公開宣稱對它的尊敬。如果你把自己理解為一名非裔美國人意味著你反抗白人規范，反抗主流的美國傳統和“白人文化”的種族主義的話，為什么與此同時你要尋求這些白人他者的承認呢？（在下一章我會對這種支持悖論進行更詳細的說明。）

換言之，至少有一個反諷，因為一個本真性的理想——如果我將之稱為波西米亞式理想，你就會認出它來——要求我們拒絕社會中多數傳統的東西，反過來又構成了“承認的政治”的基礎。[[206]](#_206_36)現在你也許會懷疑這種波西米亞式理想，或者將它僅僅看作是墮落或做作；但認同建立在對抗關系之上的觀念——回憶一下響尾蛇隊和鷹隊——應該是一個不足為奇的觀念。

我剛才用了非裔美國人的例子，也許似乎這個抱怨不能被用來控訴美國黑人的民族主義：因為據說非裔美國人的認同是由非裔美國社會、文化和宗教塑造的。這個論證可能是這么構造的：“與這些黑人他者的對話塑造了黑人自身；正是從這些黑人的語境中產生了塑造非裔美國人認同的概念。反傳統的非裔美國人的民族主義將其自身置于與白人社會、白人文化相對抗的位置上，因此白人社會和白人文化不是美國社會中塑造黑人個體認同的集體維度的一部分。”

這個論斷在我看來是完全錯誤的。說它錯誤是源于這個事實，正是這種形式的民族主義要求“白人社會”對黑人認同的承認。在此“承認”意味著泰勒所說的尊重，而不僅僅是承認其存在。非裔美國人的認同（像所有其他美國少數族群的認同那樣）主要是由美國社會和制度塑造的：它不能僅僅被看作是由非裔美國人社群建構的，白人認同也不僅僅是由白人社群建構而成的。

在本真性理想的標準構架中還有一個錯誤，這就是似乎內在于本本真性問題通常被提出的方式中的哲學實在論（現在通常被叫做“本質主義”）。本真性談論的是埋藏在那里的真實自我，需要去挖掘和表達的自我。只有到浪漫主義之后，這個觀念才得以發展，即一個人的自我是一個人去創造、去塑造的某種東西，就像藝術品一樣。出于我們在第一章討論過的理由，不管是只有一個本真的自我的內核，這個內核就是獨特的、等待被挖掘的自我，還是我可以把自我塑造成我所選擇的任何模樣，這兩幅圖景都不該誘惑到我們。如我們看到的那樣，我們是從文化和社會向我們提供的一系列可選擇的選項中塑造自我的。我們的確做選擇，但我們并不個別地決定可供我們選擇的選項。忽視這個事實等于忽視泰勒所說的“對話網絡”，等于無法認識到對話對自我的構成，因此犯了泰勒所說的“獨白式”的謬誤。

如果你同意這個觀點，你就會好奇在我們的政治道德中我們應該在何種程度上承認本真性：顯然這將依賴于非獨白式的本真性敘述能否得到發展。說在多元文化的環境中要求得到承認的認同一定是獨白式的，顯然是過于武斷的結論了。但在我看來懷疑當代多元文化討論的一個合理理由是，他們所假設的集體認同觀念事實上在他們理解（個體和集體）認同發展的過程中是相當粗糙的。我不確定泰勒是否會同意我，即由歷史知識和哲學反思規訓的集體認同與今天擺在我們面前要求承認的認同是大不一樣的，因此會產生與泰勒處理的問題不同的問題。在一個非哲學的外殼里：我懷疑泰勒會比我更喜歡存在于我們星球上的這種集體認同：這可能是我比他更不愿意做出讓步的一個原因。因為一種認同的倫理學必須面對兩個不同但又不是截然分開的問題：應該如何處理已經存在的認同；應該存在什么類型的認同。

如我們看到的那樣，要求承認的更大的集體認同與擁有這種認同的人會如何行為的觀念是一起出現的：這不是說同性戀者或者黑人只有一種應當的行為方式，而是說存在種種同性戀的或黑人的行為方式。這些觀念提供了松散的規范或模式，就那些集體認同對個體認同具有重要意義的人而言，在塑造其認同方面它們發揮了作用。集體認同又一次提供了我所說的腳本：人們用這些敘事來塑造他們的追求，講述他們的生活故事。正如我們看到的那樣，這就是為什么認同的個人維度與集體維度不同的原因。

這個普遍的觀念是如何應用于西方當前處境的呢？我們生活在一個某些個體不能享有平等尊嚴的社會中，因為他們是婦女、同性戀者、黑人或天主教徒。如泰勒觀察到的那樣，由于我們的認同是在對話中被塑造的，擁有這些特征的人會發現這些特征對其認同而言具有（常常是負面的）核心意義。現在我們有廣泛的共識，那就是以這些集體認同為名侮辱他們的尊嚴和限制他們的自主性是嚴重錯誤的。受到恥辱的人做出回應的一種方式是把這些集體認同當作構成他們是誰的核心部分和有價值的部分來支持，而不是當作限制他們和羞辱他們的源泉。因為本真性倫理要求我們去表達我們到底是誰，因此他們接下來走向這樣一種要求，即作為婦女、同性戀者、黑人或天主教徒在社會生活中得到承認。因為沒有理由不好好對待這些人，而社會仍然在提供對他們不利的形象，他們要求我們采取行動抵制這些刻板印象，挑戰這些恥辱，放松對他們的限制。

這些舊的限制向這些認同承擔者提供了生命的腳本，但它們就其實質而言是負面的。我不用再重復這一點了，一個人不是從頭開始建構社會認同的，我們的選擇受制于目前已經存在的實踐和信仰，也因它們成為可能；但我們并不總是“按規定出牌”的。總有一些歷史時刻我們看到群體用驚天動地的活力競爭和轉變其認同的意義。顯然它成為了二十世紀末偉大的認同運動的一個顯著維度。為了過一種有尊嚴的生活，采取集體認同，建構積極的生活腳本被看作是很自然的事情。在黑人權力運動之后，一個非裔美國人用舊的自我憎恨的腳本——在這個腳本中他/她是一個黑鬼，與社群中的其他人一起建構了一系列積極的黑人生活腳本。在這些生活腳本中，做一個黑人被重新編碼為成為黑人：對一些人而言這可能意味著拒絕被一些白人的言說規范和行為規范所同化。如果在一個種族主義的社會中一個人要成為黑人，那么這個人必須不斷地處理其尊嚴受到攻擊的問題。在這種語境下，堅持要求擁有權利過一種有尊嚴的生活是不夠的。一個人盡管是黑人但要求享有平等的尊嚴也是不夠的：因為這意味著成為一個黑人在某種程度上會降低一個人的尊嚴。因此最后你就不再會要求作為一個黑人被人尊重了。

讓我用同性戀者的認同來改寫這一段：在石墻暴動（Stonewall）和同性戀解放運動之后，一個美國的同性戀者用舊的自我憎恨的腳本——在這個腳本中他/她隱蔽了他/她的同性戀傾向，與社群中的其他人一起建構了一系列積極的同性戀的生活腳本。在這些腳本中，做一個同性戀者被重新編碼為成為同性戀者：這要求同性戀者拒絕隱藏其認同。如果在一個剝奪同性戀者同等尊嚴和尊重的社會中一個人要公開其同性戀者的認同，那么這個人必須不斷地處理其尊嚴受到攻擊的問題。在這種語境下，堅持要求有權作為一個“公開的同性戀者”去生活是不夠的。一個人盡管是同性戀者但要求享有平等的尊嚴也是不夠的：因為這意味著成為一個同性戀者在某種程度上會降低一個人的尊嚴。因此最后你就不再會要求作為一個同性戀者被人尊重了。

對剛剛我講的那些發生于二十世紀六七十年代的、同性戀者和黑人認同的故事，我希望我表達出了同情。我看到了這些故事發展的方向。甚至可能這些故事的走向有其歷史上的和策略上的必然性。但我想我們必須走到下一步，也就是追問以這種方式建構起來的認同是不是我們會長久喜歡的。要求作為黑人得到尊重或者作為同性戀者得到尊重，與如何做一個非裔美國人或一個有同性戀欲望之人的嚴格限制可以并行不悖。以一種特別憂慮且強有力的方式，將會出現一些作為黑人或同性戀者的合宜規范：有一些要求要提出；有一些期望要滿足；還有一些戰線要劃定。正是在這一點上一些對自主性特別較真的人可能會擔心我們是否用一種暴政取代了另一種暴政。我們知道，承認的行為，以及民間的這種承認，有時會僵化它們的對象，即這些認同。因為看一眼就會變成石頭，我們把它叫做美杜莎綜合癥。如果用過分的熱情去追求承認的政治，那么看來就會要求從政治上去承認一個人的皮膚顏色，一個人的性身體，從而很難讓人僅僅把其皮膚顏色和性身體看作自我的個體維度。在此，個體并不意味著神秘或完全沒有社會意味；它意味著某種沒有受到太嚴格限制的東西，意味著不太抵觸個體的變幻莫測。即便我的種族和我的性特征構成了我個性的要素，要求我根據這些東西組織生活的人不是我個性的盟友。因為認同部分由社會概念構成，由我們被當作什么加以對待構成，在認同的領域中承認與強迫接受并沒有清晰的界限。

## 限制與參數

在一篇眾所周知的論文《平等與好生活》中，羅納德·德沃金采納了亞里士多德的看法：“一種好生活的內在價值是它熟練的表演”，并提出了他所謂的“挑戰的模式”。這個模式“認為過一種生活自身就是一種需要技巧的表演，這是我們面臨的最全面也最重要的挑戰，而我們批判性的興趣由成就、事件和經歷構成，這意味著我們很好地應對了挑戰。”現在，我想從德沃金那里借來的觀念是，在評價我們應對挑戰表現如何時，對環境表現出的不同方式做出的一個有用區分。他說，我們的一些環境是作為參數起作用的（包括我們自身的生理屬性、心理屬性和社會屬性），它們定義了對我們而言過一種成功的生活意味著什么。所以說，它們部分構成了我們必須面對的挑戰。其他的是限制——它們是我們過上（由參數幫助我們定義的）理想生活路途中遇到的障礙。

每一個人在考慮她自己生活的時候必須決定如何在這些范疇中去分配她的環境，就像一個藝術家必須去決定傳統中她繼承的哪些方面定義了她的藝術是什么，什么是其創造力的阻礙或者助力。德沃金寫道，“對于藝術和倫理學中的選擇我們沒有固定的模板，沒有任何哲學的模板可以向我們提供，因為我們每個人生活的環境是相當復雜的……任何嚴肅地思考在眾多可能的生活方式中他應該怎么過才是正確的人，會有意識無意識地在不同生活方式中做出區別，將有一些看作限制，另一些看作參數。”[[207]](#_207_36)

在這些環境當中，德沃金把他是美國人看作是他自身的參數。他說，他的美國性對他而言是“過一種好生活的條件”。[[208]](#_208_36)例如，即便他在英國接受了很長時間的法學教育，并且毫無疑問影響了英國的法律思考，但顯然，對他來說最重要的是他對美國憲法做出的貢獻。這種重要性來自這個事實，即美國（而不是英國）是他的國家。因此當我們描述我們生活的參數時，社會認同是一個顯而易見的候選者。

回過頭去討論我提出的認同問題，你可能會認為被識別為L就是將一個以L身份存在的人當作一個參數。但就像在認同的領域中承認與強迫接受沒有清晰的界限一樣，參數與限制之間的關系也是流動的和飄忽不定的。再次考慮一下同性戀的問題。對一些人來說，同性戀是一個參數：他們是公開的同性戀者，不管開心或不開心，富裕或貧窮，同性關系在他們追求的生活中處于中心地位。另一些人認為同性戀是一種限制：他們拼命想要擺脫同性戀的欲望，如果他們擺脫不了，至少他們希望能成功地不按這種欲望行事。與此同時，人們認為可能是障礙的環境也許能被轉化為一種積極的存在方式。因而對很多耳聾的人來說，耳聾不是一種限制而是一個參數：他們并不試圖去克服這種殘障；他們只是試圖作為一個很難聽到聲音的人那樣去過成功的生活。一種條件變為了一種認同——耳聾的人變成了耳聾群體。

我認為限制—參數的區分幫助我們看到了為什么“認同”成為了政治直覺交戰的場所。黑人、婦女、同性戀者、土著人——在政治上很突出的眾多認同范疇正是作為限制、作為態度的結果、作為敵對行為或受到輕蔑的他者來起作用的。每一個這樣的范疇都是屈從的工具，是對自主性的限制，也是不幸的代名詞。我們可以表明，有一些認同是作為壓迫分層系統的一部分被創造出來的。例如，在反歧視法的語境中，有一些認同被當作殘障者對待，要么無視他們，要么治療他們。這些術語具有的雙面雨衣的特性可以通過這個事實來說明——專為屈從而設計的范疇也可以被用來調動人們，賦予人們以力量去成為一個自我肯定的積極認同的成員。（將限制轉變為參數，這種令人不安的緩和讓我們回想起在前一章中我們討論過的結構與能動性之間的轉換，也許它可以幫助我們解釋通常由“認同政治”引起的矛盾心理。）作為一個參數，認同為選擇提供了一個語境，為定義我們的生活方式提供了一個語境，但它們也同樣為社群提供了一個基礎，對積極形式的團結提供了一個基礎。將你在一個認同群體中的成員認同既看作是參數也看作是限制，這是完全一致的：譴責白人優越性的黑人民族主義者敏銳地意識到了他的膚色是一個限制，即使他想把膚色作為一種抗爭政治的基礎。因此，限制與參數之間是可以互通的。

但說所有這些并不等于無視其他渴望和其他理想，在它們當中有彼得·辛格所說的我們的道德同情“展開的圓”。認同的路線是相當真實的：它不會不朽、不變或超越人們創造的其他事物。事實上，討論分化和不和諧可以引導我們忽略那些有力的對抗力量：沖突也許有利于認同的產生，但沖突也可以成為團結認同群體的力量。這已經不是個新潮的想法了，兩次世界大戰對美國減緩社會分裂、建立美國認同而言有巨大影響；尤其是第二次世界大戰促使了民權運動時代的到來。

在羅伯斯洞穴公園中發生的事情幾乎以漫畫的方式證實了這個直覺：如此容易發生的群體間爭斗最后在研究人員所說的“共享的更高目標”面前平息了。隨著群體間的敵意漸長以及群體內部的團結感開始激增，聰明的研究人員設計了一系列公共危機。必要性是友好和睦之母。

首先，研究人員破壞了營地的供水系統。兩隊日益干渴的男孩一起合作，找出了問題并修好了供水系統。然后向他們提供食物的卡車壞了，或者說看上去壞了。必須用繩子把它拉起來，而且只有集合兩隊（名聲不好的響尾蛇隊和高尚的鷹隊）之力才能勝任這個工作。漸漸地，旗幟放下來了，公認的分歧也被擱在一邊了。男孩們肩并肩，一起拉著繩子（實驗者很贊賞這種象征意義），把卡車拉上山來。

沒有哪一個危機足以消除響尾蛇隊和鷹隊之間的敵意，但是，一系列的危機創造了真正的團結，消融了社會的界限。卡車又啟動了，食物又回來了，男孩們一起協作準備了晚餐。研究人員負責任地觀察到，“晚餐后男孩們在湖邊玩起了善意的水戰”，但他們又小心地加了一句，“水戰中的種種行為并不是以隊為界的”。[[209]](#_209_36)

# 第四章 文化的麻煩

## 制造差異

我們注意到，“文化”這個詞近年來受到越來越多的挑戰。從厭食癥到柴迪科舞，都被作為某些群體文化的產品加以解釋。[[210]](#_210_36)據說，當你聽到“文化”這個詞的時候，你就會伸手去拿字典。

在它曲折的發展過程中，文化碰到的主要對手是“多樣性”，這個詞現在是公司首席執行官、教育行政人員、政治家和權威人士的最愛。“文化多樣性”將兩股潮流融合到一起。首先它成了我們這個時代中最受尊崇的事物之一，美國是一個有著巨大的文化多樣性的社會。美國的多樣性很容易被當作是理所當然的事實，因此我們需要去回應這種多樣性。但有一點不太清楚的是，為何是我們的文化多樣性值得關注。

讓我們從一個人的文化確實能夠解釋某些東西這種觀點開始說起。當猶太人從什泰特勒（Shtetl）、意大利人從維拉（Villagio）到達埃利斯島（Elliy Island）時，他們帶來了我們稱之為文化的豐富釀造。他們帶來了語言，以及用這種語言講述的故事、演唱的歌曲；他們用具體的儀式、信仰和傳統，用農民衷心送上的美食，以及各種式樣的裙子移植了一個宗教；他們還帶著特有的家庭生活的觀念而來。他們的新鄰居會合理地詢問，這些第一代移民在做什么，以及他們為什么要這么做；而對此合情合理的解釋常常是，“這是意大利的東西”，“這是猶太人的東西”，或者只是說，“這是他們的文化”。

在美國，令人吃驚的是這種差異消失了很多。在國外出生的美國人的比例比七十年前降低了很多；在過去幾十年里，移民群體之間的異族通婚率飆升；越來越少的美國人生活在共享“民族”起源的聚居區了。隨著其人口分布的下降，多樣性的話語開始增多。社會學家瑪麗·沃特斯（Mary Waters）有力地論證說，移民文化這碗濃湯的文化殘余已是薄粥。[[211]](#_211_34)還剩下逾越節家宴，參加婚禮的禮賓，還有魚丸和意大利面。但這些天來有關出席教堂、意大利的知識、食物的味道或者其配偶的情況，一個意大利人告訴了你多少呢？即使在一個基督徒處于壓倒性地位的社會中，作為少數群體的、想要保持其“差異”的猶太人社群，也發現越來越難將自身看作一個文化群體了。

這種通常的移民故事不適用于非洲奴隸的后代，他們從未享有過成為“白人”的特權。但是，白人的故事和黑人的故事之間驚人的差異會致使我們忽略他們共有的東西。事實上，有些形式的英語演講是來自黑人的：即使在黑人的演講中存在地域和階級的差別，但在白人那里也同樣如此。我們在此討論的是所有形式的英語。的確，盡管在過去幾十年里出現過大規模的移民潮，但97%的美國成年人，不管膚色如何，都能講“地道的”英語；雖然偶爾要調整口音，但這97%的人都可以理解對方。更不用說最近的移民了，這個數字快接近100%了。

不僅黑人和白人，亞洲人和美國土著人也都說英語。即使按照語言來定義的一個美國少數族群拉美裔也不例外。現在人們大肆談論美國的拉美化，的確，在商店里，在街角，你能聽到三十年前你聽不到的西班牙語。但是，正如語言學家杰弗瑞·那伯格（Geoffrey Nunberg）指出的那樣，現在非英語居民的比例只是十九世紀九十年代上一次大規模移民潮中人數的四分之一了。他引用了佛羅里達州的調查，這份調查表明98%的拉美裔希望他們的孩子說一口流利的英語；蘭德公司的一項調查表明，在加州大多數第一代拉美裔移民可以說地道流利的英語，而他們的孩子中只有一半能說西班牙語。[[212]](#_212_34)如果成為一個美國人意味著理解英語的話，那么在美國出生的拉美裔絕大多數（而且越來越多）都能通過測試。亞洲移民的后裔英語也能達到同樣的熟練程度。

語言只是大多數美國人共享的眾多事物之一。例如，這個國家的大多數公民也知道一些棒球和籃球知識。而且美國人還熟知消費文化。他們的消費風格是美國式的，他們知道很多相同的消費商品：可口可樂、耐克、李維·斯特勞斯、福特、尼桑和通用汽車。他們大多數都知道好萊塢的電影和很多明星的名字；即便是那些很少看電影或電視的人也可能會告訴你一些明星的名字。

所謂持久的宗教分歧也比你想的要簡單得多。事實上，人們經常提到的一些正統教派和原教旨主義宗派的增長似乎證明了公民信仰的擴散。大體上，正如通常觀察到的那樣，美國的猶太教非常美國化。這個國家的天主教不為羅馬教會所喜歡的原因也是因為它非常新教化。例如，它們一般捍衛個人的良心自由，因此它們不輕易接受羅馬教會關于避孕或離婚的教規。[[213]](#_213_34)尤其是大多數美國人聲稱宗教是一件私人的事情，一件他們既不希望得到政府幫助也不希望得到政府阻撓的事情。即使是盼望能在學校祈禱的基督教聯盟的父母也僅僅希望他們自己的小孩可以維持這個信仰；他們并不希望公立學校著手于改變其他小孩的信仰。在這些關鍵的方面——懺悔內個人良心的主權，宗教信仰的隱私權——美國宗教不管其指定的正式教派為何，在決定性的方面往往都是新教派的。在最近的移民潮中重要性逐漸增長的一些亞洲宗教傳統也迅速美國化了：例如，許多美國穆斯林喜歡政教分離，而其他地方的穆斯林大多反對政教分離。

像我來自加納，我發現美國與一個有較大民俗多樣性的國家相比是令人震驚的。以語言為例，我小的時候，我生活在一個至少每天可以聽到三種母語的家庭。加納的人口與紐約州的接近，它有十幾種正在使用的語言，而且大多數人在家里不可能只說一種語言。

所以，為什么在與多數社會相比看似沒有那么多元的美國，我們卻整天討論它的多樣性，而且尤其是它的文化多樣性呢？到此為止，我可以毫不驚奇地說，我們成天討論的那種多樣性不是文化的多樣性，而是認同的多樣性。

正如我們已經看到的，要求承認的社會認同非常的多元化。一些群體用的是先前的民族名稱：意大利人，猶太人，波蘭人。一些群體相當于舊的種族（黑人、亞洲人、印度人）或宗教（浸理會、天主教、猶太人等）。一些群體基本是地域性的（南部的、西部的、波多黎各的）。但還有一些新的群體將特定地理起源的人融合到一起（拉美裔，亞裔美國人）或者是不屬于所有這些的社會范疇（婦女、同性戀者、雙性戀者、殘障者、耳聾者）。當有人提到這類群體的“文化”時我們絲毫不感到奇怪。同性戀文化、耳聾者的文化、奇卡諾文化、猶太教文化：看看這些詞組是如何滑過我們的舌頭的。但如果你問同性戀者、耳聾者、猶太教徒與其他人有什么明顯的不同，顯然并不是因為每一種認同對應一種不同的文化。“拉美裔”聽起來像一個共享說西班牙語這種特征的文化群體的名字；但如我已經指出的那樣，在加州，第二代拉美裔移民有一半人不能流利地說西班牙語，再下一代能說西班牙語的人就更少了。當然，“拉美裔”是美國制造出來的一個范疇，就像黑人和白人一樣，都是移民的產物，是美國人口調查的產物。不管危地馬拉的農民和古巴的專業人員有什么共同的“文化”，西班牙語的衰落說明，作為一個范疇的拉美裔在文化上正變得日漸稀薄，就像白人的種族性變薄了一樣。

你也許會奇怪，為什么認同文化內涵的稀薄化與他們日漸尖銳的承認要求之間沒什么關系。那些有著豐富的、獨特傳統的歐洲移民要求其子女在語言上美國化，并確保其子女學會了美國的官方文化。有人懷疑他們并不需要堅決要求公開承認他們的文化，因為他們僅把這當作理所當然的。他們的中產階級后代的家庭生活都是由英語主導的，從他們看的MTV到中國菜外賣都是如此，如果把他們的認同與意大利祖母和猶太教祖父的認同相比，因此說他們的認同變得稀薄了，會讓他們感到尷尬；所以他們要求我們所有人都承認他們的不同。

非裔美國人那里也發生了類似的事情。當黑人獲得完全的公民資格還存在法律障礙，布朗案和洛文案的司法裁決還沒出來的時候，以及在六十年代的民權立法之前，要求公開承認獨一無二的黑人文化并不是黑人政治運動綱領上的主要議題。黑人希望國家和社會承認他們與白人共有一些東西：他們的人性，以及著名的“不可剝奪的權利”。作為這些司法變革的結果的一部分，與白人新教徒在語言和宗教上非常接近的中產階級非裔美國人，現在在許多文化和經濟層面上與白人更接近了。正在這個時刻，他們中的許多人被一種非洲中心主義所吸引，他們要求非裔美國人的文化獨特性在公共生活中得到承認。

我不否認——誰能否認呢？——美國的黑人和白人的平均體驗存在重大的區別。我們都知道在市中心聚居著大量窮困的黑人，他們上很糟糕的學校，也沒有工作；在住房、雇傭以及法律體系內都存在對黑人持久的歧視；當一個社區中的黑人比例超過“引爆點”后白人就有逃離這個社區的傾向。許多窮困的都市黑人（就像許多窮困的鄉村白人一樣）在本應該搞好的經濟中也搞得一塌糊涂。所有這些我都同意。但事實是黑人中產階級也在壯大，并且比過去干得更好了；在這個文化差異逐漸消融的時刻，主要是他們而不是窮困的黑人在領導要求承認獨特的非裔美國文化遺產的斗爭。

所有這些并不是說我們不應該把以文化為名的論斷當回事；但它的確提醒我們注意，就像我們要進入一個奇異的沼澤似的地域一樣。當然，文化這個概念在生活的每一寸中都被歷史化和解剖了。今天在全球化的語境下，人們為西方文化的輸出而煩惱；但最成功的西方文化的輸出正是文化這個概念本身——這個概念曾經被調動起來對抗“文化帝國主義”。馬歇爾·薩林斯（Marshall Sahlins）曾指出，在世界各地，一些西方術語的變體已被他人挪用：這個亞馬遜的居民和那個所羅門的島民發現他們有一種“文化”。如他所總結的，“帝國主義的昔日受害者發展出這樣一種文化的自我意識可以說是二十世紀晚期世界歷史上最驚人的現象之一。”[[214]](#_214_34)當我還是個孩子的時候，我的家在庫馬西，當地的“文化中心”是一個你可以去跳舞，去聽鼓聲，去看我們的肯特梭織布，以及冶煉黃金的地方。你可以參觀一個傳統的復合模型，可以去看我們的祖先是如何為酋長烹飪的。當時認為被慶祝和重現的是我們的文化；當我們出發去文化中心的時候，我們會用阿肯語說，yēkō kōkya，意思是“我們去看看文化”——在我們的語言中，kōkya就是“文化”的意思。多年以后當我和一個在阿肯王母宮殿工作的朋友一起去參加慶典活動時（對此他非常興奮），我問他為什么這對他來說這么重要。他迷惑地望了我一會，回答道：“ēyē yē kōkya”。這是我們的文化。

我不想去重復在其他地方已有大量細心研究追溯的一個譜系，但是說我們的語詞從十八世紀和十九世紀的德國浪漫主義——一個強大的反啟蒙思潮——中獲得了很多力量是沒有問題的。至少自從諾伯特·埃利亞斯（Norbert Elias）1939年在德國出版了《文明進程》后，人們很習慣將德國的Kultur觀念（這是一個民族的所有，它追求本真性）和法國的civilisation觀念（這是一種普適主義的觀念，它追求的是持續進步的理性）進行對比。[[215]](#_215_34)但盡管“文明”這個詞在概念上名聲不好，“文化”這個詞卻獲得了超乎尋常的智識吸引力。不久前，它成為人種學家的一門學科，尤其值得注意的是1871年愛德華·伯奈特·泰勒爵士（Sir Edward Burnett Tylor）對文化下的定義：“文化是一個復雜的整體，它包括知識、信仰、藝術、道德、法律、習俗，以及作為一個社會成員所需的其他能力和習慣。”到十九世紀，尤其在弗朗茨·博厄斯（Franz Boas）之后，這個社會科學概念成為“文化人類學家”快速占領的領地。二戰后，把文化想象成語言那樣的東西，想象成需要系統解碼的東西變得很平常。或者，（這是后現代主義的轉向）也許闡釋總是另外一種文化實踐：因而，文化更像語言表達，像詩，像被創造出來的東西。[[216]](#_216_34)但是，幾乎每一個可以構想的立場都已經被采納，并且在一個世紀的辯論中被批評。因此，問題在于，文化最終是不是應該像維特根斯坦的梯子那樣被拋棄。如我所說，這個觀念現在已經無處不在了：但是是以概念交易為代價。它就像圣經的困境一樣。什么可以使一個詞語獲益，如果它將得到全世界，卻失去自己的靈魂？

## 文化是一種善嗎？

在這一章中我特殊的興趣是，在政治理論中文化被指派的角色是什么。當然，我們將看到，它偶爾引起的麻煩并不少。文化有很多種方式對政治產生影響——尤其是對社會正義——但將兩者結合到一起最簡單的方式是將文化范疇化為一種資源，或者一種善。你可以找到很多捍衛（而不是假定）這種范疇化的方式，以及不只一種對“善”的闡釋。讓我從兩種主流的方法開始說起。

作為基本善的文化

當然，對羅爾斯來說，善（goods）代表著“理性欲望的滿足”，而基本善（primary good）“被假設為是一個理性的人不管想要獲得別的什么東西，都依然想要的東西”。作為一個“寬泛的范疇”，羅爾斯引用了“權利與自由，機會與權力，收入與財富，”還有“一個人的自我價值感”。[[217]](#_217_34)這個有意的粗略勾畫看來為其他候選者敞開了大門——威爾·金里卡說，至少可以與之并列的，還有文化。事實上，他認為羅爾斯不僅敞開了大門，還坐下來為其他候選者提供茶水。在《自由主義、社群與文化》一書中，他寫道，“羅爾斯關于自由作為基本善的重要性的論證也是對文化成員資格作為基本善的重要性之論證。”因為自主性需要選擇，而文化提供了“選擇的語境”：只有“通過一個豐富和安全的文化結構，人們才能以一種生動的方式意識到可供他們選擇的選項，并且智慧地評估它們的價值”。所以要調整我們的文化關注使之“與自由主義對能力和自由的關注相一致（而不是相沖突）以判斷我們生活計劃的價值。”[[218]](#_218_32)

金里卡還同情這個基本觀念的一些變種。他追隨羅納德·德沃金（德沃金邀請我們將文化看成一種像公園和橋梁那樣的公共善）的觀念，即文化“向我們提供了一副眼鏡，通過這副眼鏡我們將經驗看作有價值的”；[[219]](#_219_32)馬格利特和拉茲則認為（在他們的論文《民族自決》中）“對一種文化的熟悉程度決定了我們想象的邊界”。[[220]](#_220_32)請再次注意，金里卡的方法是一種公然的個人主義，因為這里的善最終是一種個人的善，而不是民族的善。這一點很重要，需要銘記于心，因為在金里卡的論證中，如同在很多其他論述這個主題的作者那里，“文化”有時候指的是一種泰勒式的大包裹，有時候指的是“文化群體”中的成員資格（換言之，我所說的認同），兩者交互使用，界限不是那么清晰。

從文化是一種基本善的觀念可以得出什么樣的政治意蘊呢？當然，群體權利常常被認為冒犯了自由主義的核心價值。以賽亞·伯林曾經提出過著名的警告，讓我們防范把“自我”擴展到部落、種族和其他超個人實體的危險。[[221]](#_221_32)許多“自由主義的多元文化主義”做出的基本改變是把原來只屬于個人領地的自由和保護也分派給群體了。但是出于我們看到的所有理由，金里卡相信個人主義與群體權利之間的沖突只是一種幻影，這些權利如果合理得當的話可以服務于自由主義個人主義的目標。在他看來，一個社會保護我的文化并不比保護我的財產顯得更不自由。因此他同意艾瑞斯·楊所說的“差異的公民資格”（differentiated citizenship），這個概念認為“只有當它們的成員擁有一些與群體相關的權利時，某些形式的群體差異才是可以被接納的。”[[222]](#_222_32)或者像威廉·布萊克會說，“將同一種法律施用于獅子和牛就是壓迫。”

金里卡以令人稱道的細節找出了一種對文化友好的方式，其目的是要保持與主流的自由主義思想（與羅爾斯、德沃金和內格爾）的一致。他的典型例子是加拿大的土著社群，他想把“文化權利”擴展給它們。（例如，這些社群可以自行決定居留要求，賣地的規范，等等。）[[223]](#_223_32)看上去為了土著群體的自主性，好像土著人個人的自主性在某種程度上被犧牲掉了：但金里卡希望我們不要接受這個結論，我們應該看到，文化是一種基本善，土著個人的自主性依賴于他/她所屬的“社會性文化”的維持。在移民的例子中，尤其是當移民的規模比較大的時候，金里卡會提供較弱的“多種族”的措施。這些措施可能包括防止歧視的積極步驟，比如為其“文化實踐”提供公共資助，各種各樣繁瑣規范的豁免權，等等。他堅持聲稱，“如果移民為他們的種族認同而驕傲，那么很自然地我們會期望公共制度可以調整自身去容納這種多樣性。”[[224]](#_224_32)但是在此主要的目標是讓融合（integration）成為可能。移民群體的代表性越稀疏，要求此類多種族特權的呼聲就越低。

值得強調的是他所表述的、為這類容納提供理由的是自由主義的傳統價值，平等和自主性。如果一個人需要接觸他的文化以做出有意義的選擇（以及享有自尊），那么這些類型的保護只不過是在為普通的自由主義的個人主義服務。確保公民享有基本水平的基本善是成為一個正義社會的前提。因此金里卡花了很大功夫來表明他的實踐建議和原則要點是一致的。

事實上，從這個論述來看問題的話，我們也許會發現從政策建議的一個特殊之處出發也許是有幫助的。假如我是一個來自愛沙尼亞科科拉的村民，我決定搬到愛荷華州的特里爾去，那里除了我之外只有奶牛和麥田。如果“文化”指的是通常的人類學束叢——包括從語言到婚禮到烹飪實踐在內的所有事物——我將很難去“實踐”它。也許對你來說這不是困難：我能夠實踐你的文化。但這行不通：當金里卡說一個人為了做出有意義的選擇，需要“接觸社會性的文化”時，他強調在此所需的不是任何一種文化：它必須是“一個人自身的文化”。[[225]](#_225_32)然而如果我和我的“文化”都是科科拉的，我卻無法自行實踐我的文化，那么金里卡所謂的“多元文化的公民資格”又能向我提供什么呢？國家應該向我提供我的同鄉人嗎？沒人會建議這么做，這不光是行政費用的問題。只有當存在一個重要的科科拉團體，有廚師，有牧師，還有其他文化工作者的時候，他才會建議實行這些“多種族的措施”——對我的倫理方式的外在保護。而且只有當存在一個大規模的、長期駐居的科科拉團體的時候，我才有資格享有這些強有力的措施，也即金里卡所說的“文化權利”。只要你將他的作為資源的文化概念當真，就會出現一個奇怪的結果：如果文化是一種資源，為什么當我最不需要幫助的時候得到的補救措施反而是最大的呢？這就像某種顛倒的羅賓漢邏輯。為什么當我受到最多剝奪的時候，我得到的支持最少？這個悖論表明在作為資源的文化圖景中有些東西是錯誤的。[[226]](#_226_32)（讓我說清楚，我的目標不是政策的具體內容，而是政策的合理性。可能存在各種各樣的理由——有些對投票權持民主的、回應式的態度；有些對行政效率有謹慎的、回應式的態度——為相當大的少數族裔提供更多的準備：例如，在佛羅達州的選舉中，為說西語者設計了雙語投票，但卻沒有為說歐西坦語者準備這些。只有當你堅持認為文化是一種資源時，這種羅賓漢邏輯才會出現。）

當我們注意到在羅爾斯的傳統中，包括基本善在內的資源是你可多可少地獲得的資源時，這個懷疑被證實了；分配這些資源的細節是一個正義的社會深切關注的。但是（除了極少數不正常的情況），我懷疑用文化的不平等分配來描述它是更準確的。比較你的家庭的凈資產和我的家庭的凈資產是相對容易的；但我看不出我們各自的“文化”會承認這種評估。回到前一章的討論，用金里卡的話來說，文化聽起來很像德沃金所說的“參數”；而參數在他的框架里并不是政府適合去平衡的東西之一。因為按規定，它們不是資源；相反，它們定義了要求其資源均等化的個人。總之，與它能解決的問題相比，文化的資源模型產生了更多的難題。

在此，金里卡試圖用一個馬格利特和拉茲用過的術語“腐朽的文化”（decayed culture）來取得進展。他說，一些人不幸地擁有腐朽的文化，我們應該嘗試振興它們。我承認我不知道如何說清楚這個概念。[[227]](#_227_32)如果我們頭腦里是文化轉型的麻煩時期，那么顯然這類條件降低了我們的自由或自主性——我們在廣泛的選項中進行選擇的能力。的確，如約翰·托馬西（John Tomasi）所說，在一個不那么嚴格的“選擇語境”下可以提供更大程度的個人自主性，在這種語境下，比在一個更穩定的文化社群中，對什么是可接受的生活計劃限制更少。[[228]](#_228_32)文化變遷是很普遍的現象。難以想象的是一個被剝奪了文化的個人或民族。（有關作為資源的文化的討論顯然不是受到了古怪狼孩之出現的激勵。）托馬斯觀察到，“將文化的成員資格看作一種基本善就像把空氣看作一種基本善一樣沒太大意思：由于在實踐中人們從這種善中的受益不會有差別，它不會產生特殊權利。”[[229]](#_229_32)事實上，聲稱文化必要性的論斷的問題在于我們很難想象一種替代品。它像一種形式：你不能沒有文化。

現在，我們可以將金里卡對文化作為一種“選擇語境”的捍衛看作包含了這層意思：你不僅有一種文化，而且你有這種或那種特定的文化，在這種情況下這個原本微不足道的論斷變得站不住腳了。因為如果它的意思是必須通過隔離的方式防止文化的性格——一些社會形式配置的規范、價值和標記——發生變化，那么很少有人會希望采取這種立場（必須要說的是金里卡最不愿意這樣）。自由主義者往往同情米利安（Milian）的實驗概念和社會進步概念；但凍結現存的偏見、不公平和頑固的前景——這條法令是，凡是存在的就是對的——不容樂觀。

如我們看到的，多元文化主義的自由主義者常常說文化就像一面倫理認識論的棱鏡——一種觀看、行為和存在的方式；就像為概念和價值提供框架的某種東西，“決定想象邊界的”某種東西。但是我想警告說，在普遍的“文化”概念和“文化的成員資格”概念之間常常有一種滑動。可能有人會批評我們太關注這個第一概念，而如果我們合理地關注成員資格（歸屬）的概念（belonging），對文化作為一種善的論證就看似有道理了。

我懷疑有關歸屬的論斷的合理性來自這個基本觀念，即社會化是好的，有社會聯系也是好的；如果沒有像泰勒式的“文化”那樣一個共享的社會語境，很難想象這種聯合的快樂。在這個問題上拉茲似乎支持無例外論，在1994年論多元文化主義的一篇論文中，他聲稱“被完全融合進一個文化群體中是每個人的利益”。[[230]](#_230_32)但是，如果我們推崇的價值最終是一種社會性，是被融合進一個群體，那么你可能會問，這些“文化”術語到底做了什么工作呢。更重要的是，被“完全融合進”一個文化群體是什么意思？

對這個問題的回答在很大意義上依賴于你如何詮釋這種要求。在法國詩人和探險家蘭波（Rimbaud）穿越非洲之前，遭人詬病的他被完全融合進一個文化群體了嗎？那么蘇丹的伊斯蘭學者馬哈茂德·穆罕默德·塔哈（Mahmoud Mohamed Taha）呢，1985年他因為反對傳統的伊斯蘭教教法而被判處死刑。看來有些人積極抵抗被完全融合進一個文化群體，因此他們可能與其反射性假設之間保持了一定距離；對他們而言，“融合”聽上去就像是管制，甚至限制——尤其對那些熱愛自由多于熱愛群體的自由主義者來說。這也不僅僅是自負的世界主義者的做作。你也許會發現對這個主題令人印象深刻的表達來自最不具有世界主義氣息的詩人，菲利普·拉金。在《別處的意義》一詩中，拉金描寫了愛爾蘭給他的陌生感，它同時發出禁止和邀請的信號（“風趣而冷漠的言語，如此與眾不同，使我受到歡迎”），讓他感到“孤立，但又行得通”，這位詩人總結說：

生活在英格蘭不會有這樣的借口：

這些是我的風俗和規矩

拒絕它們可嚴肅得多。

除了這里，再沒有別處支撐我的存在。

但可能只要我們根據每個教會對其自身而言都是正統的原則來正確劃定那個群體的范圍，所有人都被融合進了他們的文化群體中。根據這種闡釋，四世紀希臘的犬儒主義者可能試圖游離于所有信條和習俗之外，但卻被完全融合進了犬儒主義者自己的文化群體。那個看上去邊緣化的人事實上被融合進了他自己的世代文化中，不管他的文化是什么，那就是他的文化。但“融合”的要求變得內容空洞。馬格利特和拉茲堅持說，“大多數人生活在不同類型的群體中，因此不屬于任何群體的人被那些部分由群體文化塑造的機會拒絕了。”[[231]](#_231_32)只不過，什么人不屬于任何群體呢？我們很難找到他們，即使在骯臟的難民營里的人也有他們的群體。他倆接著說，“對那些在群體中成長起來的，學習了群體的文化，但因為不具有完全的成員資格無法獲得這個群體文化的人來說情況相同。”但我們又一次發現很難找到這樣的人。霍爾蒂海軍上將的布達佩斯的猶太人——隨意考慮一些顯而易見的候選人——被描述得很差，因為首先他們面對的排斥不是文化上的（他們缺乏獲得像工作和司法保護這些東西的機會，而不是獲得民族文化的機會）；對以色列的阿拉伯人或土耳其的庫爾德人來說情況也是如此。我們可能會想起澳大利亞政府官員制定的一個延續了六十年的計劃，就是讓“白人”家庭收養的那些“半種姓”的土著小孩，或者讓他們在孤兒院里長大。這個嚴重的罪行是真實的，但我懷疑它們最好被看成是“文化的”罪行。當人們被決定性地排除在權力的運用之外時，當人們被剝奪了法律面前人人平等的地位時，他們受到了傷害。（不言自明的：當他們從愛他們的家庭被綁走之后他們受到了傷害。）但首要的問題是政治的排斥，而不是文化的排斥。存在把一種傷害形式錯當作另一種傷害形式的隱患。如果你把這個當作優先目標，你可以通過各種各樣的方式確保一無所有者享有一個穩定的和獨特的文化社群；而也許最有效的方式是通過姓名隔離。

當然，這是文化成員資格的捍衛者頭腦中所能想到的最有效的辦法了。但是，如我所說，讓它很容易同意文化成員資格理想的原因僅僅是因為替代性的選擇是沒有朋友的可憐狀態。實際上，成員資格正是對成為隱士的抵抗。在我們這個世界中，寶貴的小小不幸就是要去處理那種不常見的情況。

作為社會善的文化

迄今為止我們探討了進入文化主題的一種個人主義的方法，在這種方法下它認為文化是個人可以獲得的一種資源（羅爾斯意義上的資源）。也許這種個人主義誤導了我們。還有一種直接的方法可以進入這個主題，它落腳于這個觀念，即文化是一種不可化約的社會善（social good）。“社會善”是一個與諸如橋梁或者大壩那樣的公共善（public good）不同的概念，公共善是通過受益的個人得到證明的。而社會善的價值不能被化約為個人欲望集合的滿足。查爾斯·泰勒是這種文化觀念最有力的一位支持者，他是一名堅定的反還原論者。他強烈地反對此類善的分解概念，正如“一部分魁北克人“傾向于”保護法語，所以它是一種善，就好像它是巧克力冰淇淋和晶體管收音機一樣。”這種思維方式是將我們置身于文化之外，讓我們疏離對我們重要的東西。他主張，“民族主義的代言人，或者共和主義的規則，都不會將自身的價值看作偶然的流行。他們認為不管我們承認與否，這些善都是我們應該去承認的善。”[[232]](#_232_32)另外一些人表達了類似的關注。馬格利特和拉茲在他們論民族自決的論文中寫道，“群體利益不能被化約為個體利益”。“說一個群體繁榮或者衰落是講得通的，我們可以不用訴諸個人利益來談論服務于（或傷害）群體利益的行為和政策。如果它的文化繁榮，這個群體可能會繁榮，但也并不意味著群體的許多成員得到了提升。”[[233]](#_233_32)

對查爾斯·泰勒來說，這個論證很簡單。泰勒觀察到，“作為個體我們看重特定的事物；我們發現有一些成就是好的，有一些經驗是令人滿意的，有一些結果是積極的。但這些事情只有以某種特定的方式才是好的，或者說以特定的方式才會令人滿意，因為理解它們的背景是在我們的文化中發展起來的。”隨之而來的一個機智的結論是：“如果這些事物是好的，那么其他事物也同樣如此的原因是文化讓它們成為好的。如果我想最大化這些善，那么我必須保存和加強這種文化。但作為一種善的文化，或者說作為諸種善之聚集地的文化（也有可能很多是值得譴責的）并不是一種個體的善。”[[234]](#_234_32)

泰勒的提醒對我們很有幫助，因為文化作為一種善和作為諸種善之聚集地之間的差別不可忽視。比如，貨幣體系的存在是財富的聚集地；它不是財富的一種形式。即使貨幣體系不存在，你的財富仍然是一種個人的善。[[235]](#_235_32)即便我們認為文化——泰勒說文化是賦予我們的行為以意義的“實踐、制度和理解的背景”——是諸善之聚集地，它的社會性質也不能賜予這些善以社會性。

事實上，不可化約的社會善是否存在仍然是有爭議的。一些哲學家，著名的代表有詹姆斯·格里芬，論證說不存在任何真正的集體善，這種集體善不僅對社群中的個體有價值，而且對作為獨特實體的社群本身有價值。按照這種論證，“價值議題”建立在一種借來的合理性之上。我們認為是社會善（或格里芬說的“集體善”）的那些東西是由人與人之間的關系來定義的——它們是通過一個群體來定義的。有一些善不是個體可以單獨享有的；它們依賴于社會的互動。我們錯在從這些定義性的、因果性的命題走向了這個結論，這些價值沒有辦法通過訴諸它們在個人生活中扮演的角色而得到說明。[[236]](#_236_32)

泰勒寫道，文化：

不僅僅是個人善的一種工具。它無法與個人善區分開來，好像它僅僅是偶然的條件，在原則上可以不用存在的東西。這毫無道理。在本質上它與我們識別出的那些善有關。因此，很難看到我們如何否認它不僅在削弱的、工具的意義上（像大壩一樣）具有善之名，而是內在的善。說一種自我付出的英雄主義是善，或者某種特定的美學體驗是善，必須要去判斷這種英雄主義和那種體驗是不是文化中可以獲得的作為好文化的選項。如果這類美德和體驗是值得培養的，那么就該促進這些文化，不是把它們看作偶然的工具，而是看作自身是善的東西。[[237]](#_237_32)

但在這段話中誰是“我們”呢？首先假設我們談論的是某個文化之外的人。例如，在阿圖爾·施尼茨勒（Arthur Schnitzler）的維也納，決斗體現的是一種軍官榮譽倫理。假設你通過閱讀《古斯特爾少尉》來理解這一點，你同情缺乏榮譽的下層軍官以及他復仇的欲望。（這將是一個非常奇怪的反應：但我們在從事哲學的猜想。）這算不算把決斗者的英雄主義看作一種善呢？如果是這樣，那么看來泰勒就是錯的：你不用哀悼這種文化的消逝，就能夠識別出鑲嵌在特定文化中善的事物。如果假定，把它當作一種善就是把它自身當作一種善，那么你自己的判斷就表明，文化對于維持這種價值而言并不是必要的。再假設“我們”是處在文化之內的人。你看重你珍視的價值這個事實并不能論證任何事情，更不用說去論證促進某種文化“繁榮”的必要性了。在此意義上任何一種生活方式都是自我證明的。屬于一種道德文化就是認為這個或那個是一種善；這是一種自戀中的演習，更不用說預期理由了，即宣稱因為它包含了你認為是善的東西所以你的文化是善的。

現在，一種價值就像一臺傳真機：如果只有你一個人有傳真機，那它沒什么用。因此如果你認為“一種自我付出的英雄主義”是一種價值，你最好像泰勒建議的那樣，嘗試著去促進這種自我付出的英雄主義。然而，也許支持它的文化還包含了很多你不贊同的東西。所以我們在此要小心前進。因為首先，不清楚的是我們是如何被捆綁在“文化”周圍的；在泰勒整體論的文化概念中，我們被要求去維持所有東西，這顯然不對。因此最后我們在大文化（包含了實踐、習俗、概念、價值的文化海洋）和小文化（常常由定語來修飾：這樣或那樣的“文化”）之間游移。假設你是一個看重貞潔的美國人，你擔心六十年代后你的同胞不再看重這個價值。因此你也許希望促進一種貞潔的文化——傳播禁欲運動，希望它可以贏得支持者。但你不會去促進十九世紀八十年代——或者任何你認為貞潔這種價值最終得到人們足夠欣賞的時期——的文化（大文化），因為你不會關心隨之而來的數不盡的其他東西（比如，導致決斗的特殊的榮譽文化）。一種善鑲嵌于一種生活方式中，這也許提供了去記錄這種生活方式的一個理由，但它并沒有給我們理由去促進它。（你受到驅動去改變文化這個事實又一次要求一個個體去堅持一種不再流行的價值。）出于所有這些原因，作為一種社會善的文化被證明是一個會變化形狀的目標。

## 保護主義者的倫理

讓大多數支持者和行動家，其中有一大批是政治理論家，擔憂的不是文化在概念上的這種游移，而是實際文化的易逝。在他們看來，我們不考慮文化的保存就是不把文化——不管是個人的文化還是作為社會善的文化——當真。事實上，人們用來描畫文化毀滅——說得更中立一些是文化的變化——的那些文字和圖像指向的是人類生活的毀滅。同化被當作是滅絕。緬甸的克倫族擔心他們“作為一個社群會逐漸消失”；印度的比哈爾人擔憂他們會“像美國的印第安人那樣滅絕”；巴基斯坦的信德人擔心“被變成紅色的印度人”。唐納德·霍羅威茨（Donald L.Horowitz）在他權威的研究《沖突中的種族集團》中毫不困難地編撰了一長列這樣的描述，每一個都等同于文化和物質的存活。[[238]](#_238_32)因此，當威廉·蓋爾斯敦將米萊大屠殺比作對非自由社群的自由化時，我們不應感到驚奇。沒有多少問題激起這樣強烈的情緒，并且，拋出的問題越是抽象，情緒就越是強烈。然而，作為一種規則，保護主義者的倫理只是被提出來了，并沒有得到捍衛。

在羅納德·德沃金的提議中，我們也許可以找到將自身看作文化信托人的一個理由：“我們繼承了一個文化結構，除了基本正義以外，我們還有一些義務讓這個結構至少如我們發現它時那樣豐富。”[[239]](#_239_32)但這并不等于支持保護主義的倫理，也沒有為保護主義的倫理提供辯護，保護主義的倫理要求我們關注特殊文化的存活。沒有什么可以阻止一個人用他的投資組合中的聯合碳化物公司的股票去交換美國鋼鐵公司的股票，在信托人模型中也沒有什么可以阻止我們用自己的語言英語去交換西班牙語或世界語。當他們聲稱“全包的”文化群體在自我管理時做得更好時，馬格利特和拉茲的這個論斷更接近于一種捍衛。但是政治自主性和文化分化之間的風是朝各自的方向吹的；每一股風勢必會影響另一股風。而且，當種族群體被融合進更大的實體時——當那波利人開始把他們自己想象成意大利人時，很有可能個人會做得更好。從倫理個人主義的觀點來看，我們必須提出的問題是，隨著權力攀升到一個更總體的水平，普洛旺斯人（或者薩瓦人、那不勒斯人）的認同失去了它的卓越性怎么辦？占婆王國的人很久以前被吸納進今天我們所認為的越南，在道德上這是成問題的嗎？之前馬迪和巴里不同的人口不是已經合并成烏干達東北部的拉各巴拉人了嗎？如果胡圖人和圖西人都成為盧旺達人或布隆迪人不是可能更好嗎？

金里卡寫道，“絕大多數土著人”所理解的“他們的文化認同的性質……是動態的，而不是靜態的。”事實上，他曾經論證說社會性的文化不是“永恒的或不可變的”，否則“就不需要與群體相關的權利去保護它們了”。[[240]](#_240_32)但是，如果文化是非永恒的和可變的，如果它們的擁有者認為它們是動態的而非靜態的，你可能會奇怪與群體相關的權利（不管是成員資格權利還是集體權利）如何能夠建立在保存文化這個目標之上。

通常解決這個問題是在內部力量和外部力量之間引入一個激進的區分。馬格利特和哈伯塔（Moshe Habertal）在“自由主義與文化的權利”一文中論證到，人民有“壓倒一切的興趣”去支持一種文化的權利：尤其是一種存活下來的權利，不受外來者干涉的權利。金里卡也試圖支持文化不受外部力量干擾的權利，而允許它們回應來自內部力量的挑戰。他說，只有當面對外部導向的變化時，我們才能說“文化自身受到了威脅”。“向更大的世界學習是一回事；被它吞沒是另外一回事，對小國來說，擁有自治權對控制變化的方向和速度來說可能是必要的。”[[241]](#_241_32)

如果你好奇在他的論述中什么算是“吞沒”（swamping），以及它會帶來怎樣的傷害，你只能靠自己去尋找答案了。但是，尤其在移民的例子中，我們應該想起這個概念的兩面性。我們可能記得，在她抱怨受到黑皮膚外國人涌入的威脅時，薩奇爾夫人喜歡用“吞沒”這個詞。這正契合了十年前《觀察者》主編查爾斯·摩爾（Charles Moore）所做的那個著名的評論：

你可以做不說英語，或者不是基督徒，或者不是白皮膚的英國人，盡管如此，英國基本是一個說英語的、基督徒的和白皮膚人的英國，但如果人們開始認為它可能成為以烏爾都語為母語的、穆斯林的和棕色皮膚人的英國，人們就會害怕和憤怒。我隔壁住著一家來自印度次大陸的穆斯林大家庭。我們彼此是很好的朋友，他們給予了我們很多善意的小幫助。然而，在海灣戰爭期間，我感到有一點不舒服。如果這些人超過了我所住地區的白人，我會感到震驚。這樣的感覺不僅是自然的，而且它們肯定也是對的。你應該有一種認同感，這種認同感部分源于你的民族和你的種族。[[242]](#_242_32)

一旦你把保護不被吞沒提升為一種原則，那么你必須去思考誰會認為他有資格接受這種保護。我并不是說擔心被吞沒是不合法的——我可以想象使其有意義的許多種方式，然而我們也確實厭惡那些僅僅為弱化一種生活方式的欲望所驅動的政策。[[243]](#_243_32)但反對它的論證應該被擺出來，而不僅僅是在那里假想。

但也許這都是錯的。也許詢問人們為什么想要保護文化就像詢問他們為什么渴望吃面包一樣：正是因為人們有這些強烈的欲望我們才能努力確保它們的實現。這個愿望是自我證明的。這就像泰勒在論述魁北克的民族主義的狀況時所持的立場。泰勒寫道，“旨在保護存活的政策應該積極地創造社群的成員，例如，確保將來的世代能夠繼續指認自身為說法語者。”[[244]](#_244_32)在多元文化的國家里，這樣的社會——泰勒指的是在變化之中保持了連續性，經歷了世代，擁有獨特制度、價值和實踐的群體——可以合法地尋求保護自身存活的措施。他聲稱存活的欲望要求的不僅僅是讓賦予現存個體的生命以意義的文化自身持存下去，還要求文化通過“無限的未來世代”延續下去。正如他在其他地方所說，一旦“我們考慮認同的問題”，沒有什么比“一個人希望它永不消失的渴望更具有合法性了”。[[245]](#_245_32)

然而魁北克的例子提醒我們，用存活這種政治修辭常常太謙虛了，因為它要求的不僅僅是保護，還有創造。正如人類學家理查德·漢德勒（Richard Handler）在他的《魁北克的民族主義與文化的政治》（1988）一書中表明的那樣，魁北克認同的內容與魁北克持續進行的民族主義的論說不可分：

成為一個魁北克人你必須生活在魁北克并且像一個魁北克人那樣去生活。像一個魁北克人那樣去生活意味著要參與到魁北克的文化中去。談到這種文化人們一般指的是傳統、典型的行為方式和構想世界的特殊模式；但對這些特殊性的描述是歷史學家、人種學家或民俗學家的事情。這類的學術研究看來緊跟這個事實之后：即，由于魁北克文化處于意識形態的中心，它成為一個值得去學習的東西。但這種對文化存在的先天信仰勢必來自另一個信念，即存在一個特殊的人類群體，魁北克民族。這個群體的存在反過來斷定了一種特殊文化的存在……對文化特殊性的斷定是宣稱一種獨一無二的集體性存在的另一種方式。[[246]](#_246_32)

這并不是說魁北克的認同是一個空洞的容器，在某種意義上只有它的內容才附帶了國家的自我定義這個更大的任務，并且在轉變而非保存中這個任務看起來才更自然。

對其他社會性文化來說也同樣如此。在先前的章節中，我指出作為獨特的、單一實體的種族性的存在是具有一致性的國家行為的產物。約翰尼斯·費邊（Johannes Fabian）探究了剛果特定的種族性是如何通過承認的殖民政策產生的。大衛·萊汀（David Laitin）指出豪薩—富拉尼（Hausa-Fulani）主要是“北方人民代表大會（NPC）在他們針對南方的戰斗中運用的一個政治口號”，僅僅在幾十年前，“約魯巴族”（Yoruba）還不是一個政治認同的通用述語。在加納，阿肯人的政治認同是在與新形成的埃維人的認同相對立的過程中出現的。[[247]](#_247_32)殖民時期的“部落”管理——大衛·坎納丁（David Cannadine）引人入勝的研究對此作了探究，裝飾主義（Ornamentalism）——納常常導致官方“種族”領導精英支持的官方主體的種族性的產生。

在美國，土著群體的政治存在與政府承認的機制之間有不可分的關系。當代（存在的或將要存在的）佩科特人的認同正是聯邦和州政府的承認政策和豁免政策的產物，尤其是免稅政策的產物。除了佩科特人擁有的福克斯伍德賭場（還有諸如佩科特制藥網絡公司），現在還有一個花了兩百萬美元建造的擁有頂級水準的佩科特博物館和研究中心，政府派出幾隊考古學家進一步深化我們對這個一度消失的部落的知識，推進理查德·漢德勒所說的那類計劃。我之前寫到過美杜莎綜合癥，但有時候邁達斯（Midas）也會插手。美國的拉馬坡山（Ramapough Mountain）部落，是美國國土上自認為是印第安人的250個部落之一，他們向新澤西州申請被命名為新澤西的印第安人，盡管聯邦政府駁回了這個群體有關其起源的斷言。（1995年，印第安事務局宣稱他們是自由奴隸的后裔，而非之前所說的猛西人[Munsee]的后裔。在2002年到2003年新澤西州立法期間，要求承認拉馬坡的議案與其他議案一起被遞交給了眾議院和參議院。）政府如何決策很可能將決定這個部落能否存活。商業興趣有助于這個一度解散了的種族認同的存活，犬儒主義者可能會把這個現象稱作賭場的文化主義（即使經濟動機只是強化了堅持“文化是重要的”這個主張）。但司法豁免的實現可以隨時喚起衷心的認同忠誠。在文化認同的花園里，絹花可以迅速生根。

即便你允許文化民族主義的爭論，然而文化群體的存活卻并不總是可以和倫理個人主義保持一致。在魁北克的例子中，泰勒寫道“數不清的未來世代”，他指的是現在這些人口的子孫。保存法語加拿大文化的欲望不是希望將來這里或者那里有一些人可以說魁北克語，進行魁北克人的實踐。它是希望這種語言和實踐可以一代一代的傳承下去。因此，通過讓一些不相干的人在南太平洋的島嶼上傳承法語加拿大文化來解決加拿大問題的提案無法滿足這個需要。

為什么這是重要的呢？因為并不清楚我們在尊崇這類保護主義論斷的同時能否尊重未來個人的自主性。有時候父母希望他們的孩子堅持一些孩子自己抵觸的實踐。我早先討論過，對一些印度和巴基斯坦裔的英國婦女來說包辦婚姻就是這樣的。在這個例子中，自由主義思想中的平等尊嚴的倫理原則看來會妨礙父母自行其是，因為我們關心這些年輕女性的自主性。如果在個人的例子中是這樣的，那么在我看來一個群體的一代人希望將他們的生活方式強加給下一代人也同樣如此——更不必說他們想要把它強加給未來更遠的世代了。

一旦我們想到后代的這些景象，可能讓我們吃驚的是文化的討論與它在自由主義的論說中可能取代的種族的討論也相去不遠了。如我提到過的，金里卡想要通過區分外源性的變化和內源性的變化來調和保護主義的倫理與他承認的文化流動的本性。他說，“出于成員選擇的文化變化是自然的、可欲的。因此，我們必須在一種文化的存在與它在任何給定時刻的‘特征’之間做出區分。”[[248]](#_248_32)但是，不參考文化的特性而確立一種文化的認同——談論它的存在而不訴諸它的特征——讓我們走向了某種在概念上與種族相似的東西。剩下的沒有了特征的東西只是后代這個事實：盡管不是非要從一般的生物學或特殊的基因來看待后代的重要性，但在我們這個崇尚科學的年代，讓生物學的故事（通常是錯誤的故事）來接管一切是一種趨勢。即便以后代為基礎的論述能夠抵制住種族主義的誘惑，讓認同基于成千上萬的對基因關系的赤裸斷言上，在道德上看來仍然是武斷的。只有在家庭范圍內家族的修辭才具有最佳的道德（倫理）意味。

當馬格利特和拉茲強調在一個“全包的文化”（encompassing culture）中成員認同是地位或歸屬而非成就的問題時，一個類似的難題產生了：“由于（成員）認同一種共同的文化，他們至少在部分上分享一個歷史，因為通過這個共享的歷史文化才得以發展和傳承。”[[249]](#_249_32)然而，正如我在其他語境中偶爾發現的那樣，我們不應該根據共享的歷史來劃分群體。正如認為不同時期的兩件事都屬于一個個體歷史的一部分一樣，對不同時期的個體我們有不同的認同標準，這個標準獨立于他/她對這兩件事的參與，因此，當我們意識到兩個事件屬于同一個群體時，對這兩個時期的群體我們有不同的成員標準，這個標準獨立于成員對這兩個事件的參與。共同享有一個群體的歷史不能成為同一群體成員資格的標準，因為為了識別出它的歷史，我們需要一些東西來識別這個群體；而這個東西不能成為這個群體的歷史，否則則以循環論處。[[250]](#_250_32)

在此意義下，沃爾特·本·邁克爾（Walter Benn Michaels）建議說，沒有一些種族化的群體概念，一個人的文化可以是任何他/她實際實踐的東西，因此就不會消失，也無所謂恢復、保存或背叛。因此，當泰勒說沒有什么比一個人希望認同永不消失的渴望更具有合法性的時候，我們要問，為什么我們討論的是消失，而不是變化。邁克爾說，“沒有辦法解釋為何人們過去做一些事而現在不再做這些事構成了他們真實的認同，而非他們現在做的事情構成了他們的認同，就很難說之前的說法語者、現在的說英語者失去了他們的認同，因此，我的觀點不是失去的東西沒有價值，而是認同從未消失過。”[[251]](#_251_32)

當然，抽象一點來說，對存活的關注與對自主性的尊重是一致的；否則每一個真正的自由社會都會在一代人中消失。如果我們創造一個后代愿意堅持下去的社會，那么我們個人和政治的價值就會在他們中間存活。但這里有一個困難的問題，即對自主性的尊重應當如何約束我們的教育倫理。（我將在第五章進一步探討這個問題。）畢竟，我們在某種程度上有權力塑造我們的孩子，讓他們成為愿意堅持我們的價值、信仰和習俗的人。正因為對認同的獨白式看法是不正確的，每個孩子的內心并沒有一個等待去表達的內核，只要家庭和社會允許它的自由發展。我們必須幫助孩子去成為他們自己：因為孩子自身并不是帶著價值而來的，我們必須根據我們的價值來做這件事。贊賞自主性就是去尊重他人的概念，在決定什么對他們來說是好的的事情上尊重他們的計劃：但孩子不是從計劃或概念開始的。因此在廣義的教育理念下，即社會再生產的技術觀念下，看來我們必須訴諸以及傳承更具實質性的價值，而非尊重自由主義的程序。自由主義的程序主義會允許國家對不同的善觀念保持冷漠：但哪種善觀念將流行取決于我們在教育中傳授什么。只教孩子必須接受一種政治，在這種政治中其他人的善觀念沒有被壓制，那么很快也許就不再有實質性的善觀念可言。

在絕大多數現代社會，大多數人的教育是由政府掌管的機構管理的。因此，教育屬于政治的領域。這絕非偶然：社會再生產包括集體目標的生產。此外，隨著孩子發展出他們的認同，成為我們要尊重其自主性的個體，自由主義的國家有責任保護孩子的自主性不受家長、教會和社群的侵犯。我將捍衛這樣一種觀點：現代社會的國家必須在教育中包含這類議題：即便你不同意，你也必須承認目前它的確扮演了這樣一個角色，出于我討論過的原因，這意味著國家有它的宣傳任務，至少，它應該宣傳一種實質性的善觀念。但所有這些并不意味著國家自身的目的是去關心（與它的成員相對的）特殊的種族群體的存活。

## 肯定的否定

早先我說過在“文化保存”的外殼之下常常隱藏著一種文化重建的計劃；作為一種普遍規則，國家的承認并不會讓它的對象保持原狀。這些都是毫無疑問的。現在我想要關注的是普遍規則的一個特殊例子，這個例子將向我們提供一個說明性的悖論。當一個社會著手于支持一個通過它與社會的對立來定義自身的群體時，會發生什么呢？當對立是真正的友誼時（又一次向布萊克的《天堂和地獄的聯姻》致歉），會發生什么呢？

約瑟夫·拉茲對自由主義的多元文化主義的論述為我們提供了一個很好的起點，這正是因為他意識到了和諧有其局限性。他寫道，“一個人的文化構成了一個人的認同。因此輕視一個人的文化，迫害它，嘲笑它，輕視它的價值，會影響該群體的成員”，他繼續說，“如果它得到了國家的許可”就更是如此。與此同時，拉茲承認文化之間的一些敵意是不可避免的，而“沖突是內在于多元文化主義的”。[[252]](#_252_32)

這里漏掉的一點是，這種敵意可能構成了諸種文化。這不僅僅是羅伯斯洞穴實驗對人種發生學的觀察。畢竟，文化規范不僅由它們所肯定和尊敬的東西構成，也由它們所排除、拒斥、輕蔑、鄙視、嘲笑的東西構成。禁止后一組社會實踐就是去改變相關社會形式的性質。也許一個不覺得約魯巴人傲慢和過分自信的伊博人會喪失一些伊博人的特性；而顯然一個覺得大眾文化沒問題的五旬節派教教徒很難獲得他的同伴的認可。喜歡一個東西可能包含著對另一個東西的討厭。看重謙遜的價值同時又欣賞鋪張與高調并不特別沖突，但在實踐中將兩者調和起來是困難的。在馬格利特和拉茲論民族主權的論文中，他們說“個體的尊嚴和自尊要求群體、群體的成員資格賦予個人一種認同感，讓個人得到普遍尊重，而不會成為被譏笑、仇恨、歧視或迫害的對象，這已是常識。”[[253]](#_253_32)這是常識，但我懷疑它是否正確——在此語境下，我懷疑我們能否要求尊重，而不是簡單的寬容。正如我在前言中所說，“尊重”的領域是自由主義的抽象顯示其力量的地方，因為受到約束的自我——社群的倡導者將被抽象的自由主義的個人所取代——并不是我們按照規則必定去尊重的人。

如我們已看到的，黑格爾式的承認概念（recognitian）在多元文化主義的語境下被討論得很多；但為了闡明文化支持的悖論，我們也許要引進另一個黑格爾式的概念，即內部否定（internal negation）。

但你失去了征服者的氣勢，

如果你所征服的我，被你的仇恨所毀滅。

那么，讓我的存在不要減損你的存在，

如果你恨我，請小心你恨我。

這是約翰·鄧恩（John Donne）在《禁令》一詩中所寫的，喬恩·埃爾斯特（Jon Elster）引用它來闡明這種動力學。埃爾斯特說，“一個要求毀滅外部客體來保持獨立性的人，在他的存在中依賴那個客體，因此不可能不帶矛盾地希望它的毀滅”，“一旦我們開始思考這一點，會發現這個現象是普遍存在的。它解釋了為什么無信仰者具有戰斗性的無神論難以存在，就像某種共產主義與私有財產權共生一樣”，他接著說，它還解釋了一些反共產主義者對冷戰的懷念——不是對它所提供的穩定的渴望，而是對從它當中獲得意義的渴望。[[254]](#_254_32)

那么，想象一個文化群體，悲觀者，他們依靠被排擠而壯大。也許它的起源是十六世紀的某個異教，從那以后異教徒被排除出了他們以前從屬的社群，他們試圖保持超脫和孤立。因此，他們以可惡的方式對待他人，以確保自身將一直受到排斥，他們從外來者的敵意中獲得力量，從而可以保證他們的生活方式不受外部影響。然而，現在他們發現他們生活在一個歡迎他們的體制中，政府對他們很慷慨；因此這個群體中的年輕成員開始質疑群體信條的基本宗旨。當然，你也許會認為這是一件好事。你甚至可能將它看作對今日支持悲觀者這一倡議的辯護。但這個政策不能作為保護悲觀者文化的理由。你沒有保護它，你毀壞了它。保護它的方式是鼓勵那些不屬于消化不良者群體的人繼續以鄙視的方式對待他們。因為在這樣的條件下悲觀者的文化才能繁榮，在這樣的條件下它能夠最好地保存自身。

考慮到種族傳統或部落傳統常常生長于敵視的環境中，也許沒有簡單的方法來調和保護主義的倫理與尊重人性的自由主義理想。在一些羅馬尼（Romani）群體中拉小提琴是很普遍的，因為這是這個流浪的移民群體為數不多的可以賺錢的一門手藝：如果給這個種族一些土地，那么小提琴就會變成鋤頭。當他宣稱墮落的、衰落的文化可以恢復活力的時候，金里卡躲避了這個議題：“只要給予了所需的前提條件，土著群體（可以）在其文化傳統的基礎上吸收現代世界的最好成果成為有活力和多元的文化群體。”從這種特定的、分裂差異的方法中我們不能期望得到多少收獲。讓我們暫時把是否應該合法地渴求這種或那種文化具有“多元性”的問題放到一邊（我們稍后將討論，一種文化具有內在的多元性意味著什么）。很顯然，文化維持與文化支持是不同的。我們常常必須做出選擇。要求去除或者轉化他們服務的認同的自由主義運動并不少——一些激進的同性戀政治運動，還有印度的賤民解放運動。[[255]](#_255_32)要理解這樣的政治，我們必須首先將它看作提升了作為人的利益，而不是作為認同承擔者的利益。解放窮人的運動不是去承認他們作為窮人的認同。在此目標不是保護，而是文化或社會經濟的變革。布萊克說，“地球上永遠存在著兩個階級，他們應該是敵人；任何想要調解他們的人都是在破壞存在。”當否定是一種肯定時，在布萊克的意義上，最后你必須決定這是不是值得尊重的文化或民族：這是一種不能分裂的差異。

## 多樣性的原則

英國政治思想中有兩塊試金石：

但根據不同的規章、習俗和觀念，人們的傾向是多種多樣的；就像我們通過感官去把握那些事物一樣，我們可以嘗、摸和聞；但在那些涉及到生活的共同行動的事情上，這個人贊賞的（也即是善），那個人卻看不起，認為是邪惡的；不僅如此，很多時候同一個人在這個時期贊賞這件事，在另一個時期又憎惡這件事。只要他們行為，就必然產生不和諧以及爭斗：只要他們處于戰爭狀態下，由于興趣和欲望不同，人們就會用完全不同的手法分配善與惡。

只需提到人們具有多種多樣的口味，就足以構成不要試圖用一個模子來塑造他們的理由了。但是，不同的人還需要發展精神的不同條件；不同的人不能健康地生存于同樣的道德之中，就像各種各樣的植物不能健康地生存于同樣特質的環境和氣候之中。幫助某個人培養較高稟性的一些事物，對于另一人卻是障礙……除非在他們的生活方式上也有相應的差別，否則他們就既不能獲得快樂的公平份額，也不能在精神、道德和審美方面成長到他們的本性所能達到的高度。

第一段話來自霍布斯的《論公民》，在此我們了解到，導致“不和諧以及爭斗”的原因不是人們不去追求善，而是他們有相互沖突的善觀念。第二段話出自穆勒的《論自由》，是我已經引用過的。[[256]](#_256_32)對穆勒的前輩尤其是霍布斯來說，多樣性是一個需要解決的問題，而不是值得促進的條件。直到穆勒，多樣性才成為某種價值進入到盎格魯撒克遜的政治思想中。受到浪漫主義迷戀差異（洪堡的“整體的個人主義”）的影響，穆勒認為多樣性既是發展個性的條件也是個性發展的結果。[[257]](#_257_32)但穆勒的多樣性學說事實上有兩面。在此，多樣性是人類的一個前提事實，一個要促進人類福祉的社會必須接受這個事實。但多樣性也包含在穆勒所呼吁的“生活實驗”中；在這個意義上，多樣性將產生多樣性，因為暴露在多樣性環境中的人會產生出更多的多樣性。我們應該得到怎樣的對待取決于我們是誰；但我們怎樣被對待將影響我們會成為誰。相應地，穆勒害怕的不只是傳統的流毒；他還關心很多現代性的問題。事實上，在令人相當吃驚的程度上，對全球化時代大眾傳媒和大眾文化帶來的平整化和同質化效應，他有很多抱怨：

環繞著不同的階級和個人，并塑造其性格的各種情境，正在日益趨于同一……相比較而言，他們現在讀相同的東西，聽相同的東西，看相同的東西，去相同的地方，所持希望和恐懼也指向相同的對象，擁有相同的權利和自由，以及主張這些權利的相同的手段……而同化仍在進行之中。這個時代的一切政治變化都在促成同化，因為所有這些變化都趨向于把低的提高、把高的降低。教育的每次擴大都在促成同化，因為它把人們置于共同的影響之下，并讓人們獲得通向事實和情感之普遍貯存庫的手段。交通工具的改善也在促成同化，其方式是讓相距遙遠的居住者密切接觸，同時又引起從一地到另一地居住變化的迅速流動。商業和制造業的增長也在促成同化，其方式是更廣泛地傳播舒適環境的優點。[[258]](#_258_32)

他接著抨擊公共意見在國家事物中扮演的越來越重要的角色，或者我們今天常常譴責的“受調查驅動的政治”。

穆勒種下的這棵樹已經長得很巨大了（我也許應該尊重他喜歡用樹來打比喻的習慣）。在當代政治理論中，多樣性因其自身之故是一種重要價值的觀念——我們可以把它叫做多樣性的原則——代表了一股有力的派別。據說穆勒是從舊的自由主義——認為自由是重要的，因為它可以使人們發現有關道德和形而上學的真理——向新的自由主義——認為自由是重要的，因為不存在這樣的真理——轉型的人物。[[259]](#_259_32)不用說，新興的懷疑主義成為了一個有力的學說，它的一些支持者注意到在《論自由》中穆勒對多樣性給出了最完整形式的辯護，盡管他們并不贊同：他對多樣性的熱情是了不起的；但它不是沒有邊界的。他不喜歡神權政治家和專制者，因為這些生活方式將使個性窒息。他對多樣性的承諾并不會取代他的人類福祉和自我發展相交織的理想。他寫道，“進步的原則對立于傳統的支配。”[[260]](#_260_32)那么，進步的原則是不是成功最終的標準呢？就當代的多元主義者而言，穆勒引領著政治理論家的隊伍穿過了同質性的沙漠，他指出了家園的方向，但像摩西一樣，他并沒有到達應許之地。

一元論的威脅

很多理論家——他們當中有威廉·蓋爾斯敦、約翰·格雷、海庫·帕瑞克（Bhikhu Parekh）和烏代·辛格·梅達（Uday Singh Mehta）——認為多元論最大的敵人是一元論，尤其是與自由主義經典文本相關的哲學一元論（穆勒本人沒有被排除在外）。在他的《重新思考多元文化主義》一書中，帕瑞克費盡心思追溯的一元論的傳統從柏拉圖開始，現在仍然在糾纏我們；（用帕瑞克相當抽象的語言來說）它由一種對人性的普遍主義信念以及對相似性（而非差異）的本體論偏好和道德偏好所刻畫。羅爾斯因其與形而上學的糾葛和不被承認的帶有宗派色彩的自由主義承諾而受到指責；拉茲因其對自主性狂熱的強調而備受指責；金里卡因其要求民族少數群體至少在某種意義上必須尊重個人自由的自由主義原則而遭到批評。一元論的狡計在他們身上都有影子。帕瑞克抱怨到，所有這些方法都沒有將多樣性完全看作價值；在它們應該承認差異的地方它們看到的是同一性。

帶著他那應受批評的個人主義的多樣性概念，穆勒自然是一個主要的冒犯者；事實上，帕瑞克和其他人堅持認為，當他不寬容地說約翰·諾克斯（Joh Knox）不能受到伯里克利那樣的尊重時，穆勒出賣了自己。[[261]](#_261_32)當然，該起訴書令人熟知的觀點是，穆勒是一名自主論者，而自主論是一種種族中心主義的偏見，多元論應該排除它。

事實上，當穆勒將自主性的要求擱置起來的時候，他才是一個真正的種族中心主義者。在《論自由》的第一章，穆勒說，“對于文明群體中的任何一名成員，可以違反其意志而正當地行使權力的唯一目的，就是防止對他人的傷害。”至此，你可能認為他是一個自主論者，但隨后他提出適用范圍：“也許無須贅言，這一學說僅適用于能力已經成熟的人”，因此排除了孩童和那些“其種族本身還處于未成年時期的社會落后狀況”。[[262]](#_262_32)在此，穆勒期望的讓步正是一些像格雷這樣的強烈的多元主義者所力促的。穆勒說，即使是阿克巴和查理曼帝國的專制對落后社會來說仍然是有益的。指控說出此話的穆勒將自主性的倫理強加于那些不把自主性當作價值的文化是不公平的。[[263]](#_263_32)那些穆勒的批評者在他們最強大的時候拒絕接受穆勒的論證，在他們最弱小的時候接受了穆勒的論證，這不得不說是一個巨大的諷刺。

因為穆勒的信念是所有人都應該得到自我發展的機會，所以據稱他犯了“一元論”的錯誤。穆勒的一元論，如果我們這樣說的話，表達了他對美國奴隸制的激烈批評，因為那是“人性的災難”。由于穆勒堅持認為人類最終是相似的，人性最終是同一的，在這個主題上他的著作中充滿著一元論的語言。他寫道，“我還沒有在世界上哪個地方聽到人對其他人做出比奴隸制更可恨的事情。”他譴責的力量主要來自這個信念，即他堅持認為罪犯和受害者在本質上是同一的：經由人類，走向人類。在1850年弗雷澤雜志（Fraser’s Magazine）發表的一篇駁斥卡萊爾的《對黑人問題的只言片語》的文章中，穆勒寫道，如果卡萊爾不蔑視“對人類本性的分析探究”，他會：

避免犯下將他發現的人類之間的每一種差異歸結為本性的差異這種低俗的錯誤。也可能如人們所說，從同一根樹干生長出的兩棵樹，不可能一棵比另一棵高，除非在萌芽狀態時一棵比另一棵獲取了更多的養分。沒有土地、氣候、環境的差異帶來的影響嗎——沒有風暴掠過這棵樹（而放過了另一棵樹）嗎，沒有閃電傷害過它嗎，沒有野獸啃過它嗎，沒有昆蟲在上面捕食嗎，沒有陌生人剝落它的樹葉或樹皮嗎？[[264]](#_264_32)

穆勒的論辨將“人類”這個詞淋漓盡致地運用了二十八次之多：這是從他的論證中提煉出的一個詞。如他在別處所說，奴隸是“人，應該被賦予人權。”[[265]](#_265_32)這種普遍主義的修辭不可能表現得更清晰了，他對帕瑞克的規定的違反也再清楚不過了。

我們看到，帕瑞克譴責那些斷言人性具有普遍性的人，但這種普遍主義的對手卻并不總是最好的伴侶。幾乎不用提起，自由主義的普遍主義，或有時被叫做“本質主義的人本主義”在啟蒙運動中沒有一席之地。在這種普遍主義的主要反對者中，有一些是早期的激進差異理論家，他們的觀點被用來論證奴隸制和殖民主義的正當性，后來又被用來論證種族屠殺的正當性。所以，在思想史上，我們不該假設普遍主義給出了最多的回答，或者多樣性的特質永遠值得我們尊重。讓我們再進一步。我們的道德現代性主要是包括將平等尊重的原則推廣至那些原本在同情范圍之外的人；在此意義上，它包含了一種在我們的先輩只看到差異性的地方看到相似性的能力。這種智慧是來之不易的；不應該把它輕易拋開。

有些人可能會反對說，廢奴主義者在“相似性的邏輯”下開展運動只不過是一個偶然的事實。也許他們會說黑人是非常不同的他者，只不過他們還是應該成為自由權利的主體；或者因為奴隸制是一種統治形式，它腐化了統治者，所以它是錯的。事實上，許多廢奴主義者確實認為黑人比“白種人”更低下，這兩種人不可能在平等的環境中和平相處。也就是說，典型的廢奴主義者看到黑人的時候并不會反射出自身的鏡像。但他的論證毫無疑問地建立在某種相似性的基礎之上：比如，像白人一樣，黑人也是上帝的孩子；或者，像白人一樣，黑人也能感受痛苦。他們看到了，也堅持一些根本上的相似性。如果他們不這么做，很難看出他們怎么能勸服別人。[[266]](#_266_32)廢奴運動的邏輯（如凱瑟琳·加拉格爾和其他人指出的那樣）會繼續支持工業革命期間反對“工資奴隸制”的運動。這就是為什么我說我們的道德現代性的進步是通過帕瑞克責難的相似性邏輯的擴展而實現的。帕瑞克沒有說服我們，對相似性的拒絕是值得推薦的。為什么人性的普遍性假設必然是壞的呢？它甚至是不真實的嗎？如果穆勒、拉茲、金里卡和其他人沒有認識到多樣性是一種終極價值，如帕瑞克聲稱的那樣，那么，對多樣性而言就更糟糕了。穆勒對多樣性的熱心奉獻無需累述：對拉茲和金里卡而言多樣性并不占據中心地位。任何弱小的“一元論”版本都應該接受質疑，這顯然是自由主義者很樂意捍衛的一種一元論版本。

算出來的多樣性

說起多樣性原則，可以參考兩幅不同的地圖。在一幅地圖中，我們在文化迥異的社群之間（甚至在主權的政體之間）繪制了權宜之計；在另一幅地圖中，我們所繪制的多樣性是內在于一個社會或一種生活方式的。盡管這兩者之間沒有明顯和穩定的區分，但我把第一種多樣性叫做“外部的”多樣性，第二種多樣性叫做“內部的”多樣性。正如穆勒所希望的那樣，這兩個版本的多樣性是相互補充的，但它們也同樣可能相沖突。例如，當一個自由國家采取措施保護一個附屬的神權社群的本真性時，允許這個社群凈化自身、降低它的內部多樣性時，這兩種版本的自由就會起沖突。反過來，當這類社群被自由化，成為一個內部更具多樣性，但更像其他社群的組織時，這兩種版本的自由也會沖突。當民族之間（而非個人之間）的多樣性出現時，我們能看到兩種討論多樣性的方式之間的沖突。

內部多樣性的例子通常會讓我們想起威廉斯討論的服務于福祉的多樣性的例子。伯納德·威廉斯用優雅簡明的語言指出了這個問題：“如果有許多相互競爭的真正的價值，那么，一個社會在越大的程度上傾向于單一的價值，越多真正的價值就會被它忽略或者鎮壓。到這個程度，更多意味著更好。”[[267]](#_267_32)請注意這個比較不是發生于一個只有一種文化的世界和一個有多種文化的世界之間的；它是發生于一種豐富的、多樣的文化和一種狹窄的、病態的文化之間的。其暗示是為了實現他們的個性，人們需要真正的選擇，恰當的選擇。（這個立場與“生活實驗”很可能是有價值的這一觀念相吻合。）[[268]](#_268_32)但是要有多么多元化你才有資格說自己是多元的呢？

要正確回答這個問題，我們必須在不同種類的價值之間做出區分。在我看來，威廉斯是對的，如果他所說的“真正的價值”是那些其重要性獨立于我們的計劃和認同的普遍價值。這類價值有一個確定的（如果尚未繪制）清單，根據這個事實，一個讓這些價值盡可能多實現的社會，比那些讓這些價值較少實現的社會要好。但我已經說過，我們的認同是價值進一步的來源（對這個主題我在第六章的與計劃相關的價值這一專欄下會說得更多）。一旦我們掌握了這一點，我們就會看到，有時候我們可以通過創造新的計劃、建構新的認同來擴大社會中可獲得的價值的范圍；而這是一個可以不受限制有效進行的過程。堅持說一個社會可以通過這種方式產生出更多的價值是一件好事等于做出了一個更具爭議性的論斷。[[269]](#_269_32)

在這本書的早些地方，我提到過蓋瑞德·德沃金的觀察，即更多的選擇并不必然意味著更好：我們并不必然希望這個選擇包括吸食海洛因；而我們會感謝有護欄。[[270]](#_270_32)“真正有內在價值的不是擁有選擇，而是成為那種有能力做出選擇的人，”蓋瑞德·德沃金說，“但是當然，最好成為一個有選擇能力的人本質上并不意味著擁有更多的選擇總是一種進步。”[[271]](#_271_32)同樣的道理也適用于更多的價值必然更好這一觀念，它被理解為一個與計劃相關的價值的論斷。

但這里的麻煩可能是更基本的：可以用列舉得出的特征來衡量多樣性嗎？說社會性文化有更多或更少的價值有意義嗎？回想一下查爾斯·泰勒提到的“一種特定的自我付出的英雄主義”；它是一種價值，還是兩種價值（自我付出的理想加上英雄主義的理想）的交匯呢？一般來說，這不是人們想要開始的談話。如果多元主義敦促我們將價值看作不可比較的，那么常識會說價值是不可數的。我們不知道如何比較兩個社會，說其中一個“包含”（這里的關鍵詞是“包含”，而不是“包容”）了更多的價值；不存在有確定數字、有可衡量總量的標準化的比較。[[272]](#_272_32)

蓋爾斯敦支持威廉斯的論證，他用一種古典的模式來捍衛內部多樣性。他假設說“人類的多樣性”先于文化的自決而存在。因此“價值狹窄的社會”——他舉的例子是傳說中的斯巴達——“只允許很少一部分居民去過那種有助于自身繁榮和滿足的生活”。[[273]](#_273_32)但斯巴達最初是如何變成斯巴達的呢？如果我們分享蓋爾斯敦的關注點，我們需要闡明它是如何從一些擁有快樂的多樣性的前政治安排轉變為擁有諸多限制的城邦國家的。因為，也許斯巴達人性情相投，他們聚在一起形成了斯巴達，在此情形下說他們普遍痛苦的論斷就站不住腳了。也許，這個政體擁有這樣的特征是因為它合法地反映和表達了其民眾的偏好。沒有別的假設的話，我們不能說斯巴達否定了其居民的多樣性。即便我們假設斯巴達不受斯巴達人歡迎，只有很少的居民快樂地接受了斯巴達的生活方式，那么我們手里也不是一個多樣性的案例，而是一個反對特定社會秩序的合法性的案例，因為顯然它遭到了大多數公民的拒斥。此外，如果斯巴達不受斯巴達人的歡迎——相反如果它受雅典人歡迎——我們不能將它描述為一個“價值狹窄的社會”。很難想象一個符合他描述的合法的、世代交替的、穩定的斯巴達。

現在，想象一個特定地區——我們叫它偏執狂之地（Monomania）——其中人們組成脾氣相投的群體：戰士與戰士在一起；慵懶的田園詩人與慵懶的田園詩人在一起；勤勞的太陽神崇拜者與他們的同伴在一起。我們因此擁有許多價值狹窄的社會，也許他們之間有貿易和服務的來往，每個群體都根據自由民主原則管理自身，而且每個群體都按照蓋爾斯敦所說的那樣允許它的居民“去過那種有助于自身繁榮和滿足的生活”。以免它聽起來像是遙遠的幻想，讓我冒昧地說一句，某種程度的此種價值隔離是自由政體一個令人熟知的特征：這里有主街，有卡斯特羅街；有格林威治，有格林威治村。分享價值和渴望的人們會將彼此找出，對這個事實的承認是我們認真對待遷徙自由和結社自由的一個原因。[[274]](#_274_31)

吸引人的多樣性

至此我已經討論了由內部多樣性的討論帶來的挑戰；而當我們關注外部多樣性的時候，我們將遭遇一系列不同的挑戰。首先，一旦我們將社會領域重新改變成有差異的聯邦，每一個社群有其自己的習俗和信仰，那么我們要問對誰來說多樣性是一種價值。現在，多樣性的原則要求我們為了多樣性自身的緣故而提升它。你不用提醒，說多樣性自身是有價值的與說有多種社會形式是好的有很大的不同，因為人是多種多樣的，或者應該尊重個體的偏好，或者應該給予他們充分的聯合自由，或者不同形式的團結對于人類事務而言是重要的。顯然，外部多樣性描述的也不是一個充滿多樣性的人的社會。那么，對誰來說多樣性的原則是一種原則呢？一般說來，它隱含的支持者是自由主義者的部落。如果這個原則不是一個簡單的、維持和平的權宜之計，那么，你必須得出結論說，多樣性的前景——皇帝的動物園奇觀——是為了我們的欣賞而存在的。[[275]](#_275_31)

因此，許多證明“多樣性”理想的論證的問題在于它們并不尊重羅納德·德沃金所說的“支持約束”（endorsement constraint），意思是你無法通過強迫一個人支持她認為沒有價值的東西而改善她的境況。在《論法的精神》中，有對跨文化評論的精彩匯編，孟德斯鳩警告說，一個人必須“小心不要去改變一個國家的普遍精神”，因為：

如果它的品性普遍說來是善的，有一些瑕疵又有何妨呢？

你可以限制它的婦女，立法糾正她們的習慣、限制她們的奢侈生活，但誰知道你是否會因此丟失一種特定的品味呢，也許正是這種品味吸引著外國人，它是這個國家的財富和禮貌的源泉？[[276]](#_276_31)

但這種觀賞性運動式的多樣性看起來更具審美力量而非道德力量。我可能熱切地希望這里有亞米希的推車手，門諾教派的擠奶工，或者搖晃著他們古怪家具的夏克爾人，但采取措施勸說這些奇特社群的成員離開他們的社群加入我們的社群將是一個道德錯誤。我們不是那些早上4點起床打掃馬廄的人，他們也不是為了我們的快樂而做這些的。是否要堅持“傳統”是他們要做的決定，不是我們要做的決定。

現在，很多理論家用生物多樣性來塑造多樣性原則，幾乎是照搬了穆勒對植物及其環境的類比。因此在警告我們提防“大規模生產和大規模消費商品的全球單一文化”后，大衛·英格拉姆（David Ingram）總結說，“文化多樣性不僅僅是一個精神性的或存在性的議題，而且是一個實際生存的問題。”（為了闡明“從傳統中解放出來”可能是“不健康的，會毀壞一種真正的人類存在方式”的觀點，他舉出因科林·特恩布爾[Coli Turnbull]的人種學敘述而出名的Ik人。對英格拉姆來說，Ik人“代表了在我們這個以利潤為導向的社會中越來越多的一種個人主義的一個極端范例”。）[[277]](#_277_31)在一個被大規模的不平等折磨的星球，一個富國只拿出可笑的資金用于對外援助的星球，你不得不對這種生物多樣性的比喻感到好奇：當需要我們為了人道主義事業做出重大斗爭時，它看上去要求我們撤退。但這個比喻面臨的更大麻煩是它否認能動性。盡管門諾教派的農場男孩被選為東村的電臺廣播員，然而一般來說，黃色的燕草不會決定要變成雛菊；在巨型紅杉的社會秩序中也沒有任何異議。

值得一提的是，有一些村莊接受了政府資助來保護它們古樸的文化差異。這些村莊包括匈牙利西部的帕羅次（Paloc）村莊，以及越南的赫蒙（Hmong）社群，它們被獲許參與一個創收的旅游計劃，只要他們同意放棄會損害西方人享受該群體“本真性”的自來水、電力和其他類似附屬物。這個促進多樣性的計劃為好奇的旅游者提供了一個未來世界的試驗性原型社會。

一致的差異

我不是帶著譴責來說這件事的；人們必須要生活。但正如這些例子表明的，支持群體間的差異也許意味著在它們之間強加一致性。正如我之前提到過的，這是內部多樣性和外部多樣性可能處于緊張關系的一種方式。因為文化就像一棵斑巖樹：差異和區別順枝而下。在真實世界中，一致性是通過群體的授權和群體內精英和“代表”的任命，以這些代表的名義來調動國家資源，通過“文化自主性”的整個裝置來樹立的。你也許會想起馬格利特和哈伯塔在“自由主義與文化權利”中論證的，人們有一種“壓倒性的利益”去支持他們的文化不被外來者打擾的權利。但問題是誰被算作是外來者。如洛克所說，因為每個教會對它自己來說都是正統的，當我們去容納不同的教會時，（從教會的異議者的角度來看）我們可能會鼓勵另一種正統。[[278]](#_278_31)

事實上，當如金里卡這樣的多元文化主義者宣稱在這個或那個國家有多種“文化”時，從這幅圖景中顯露出來的意思是，每一種“文化”不僅代表了差異性，而且排除了差異性：這個群體代表了一個相對同質的叢，并且旨在維護它的基本規范和習俗消除異議的管束機制會強化和延續這種同質性。從歷史的角度來看，民族主義可以說與帝國主義毗連。如蓋爾納冷淡地注意到的那樣，部落主義就像叛國罪一樣從未興盛過；否則沒有人叫它部落主義。因此當一個大都市的免稅區被強加給鄰近地區時——這些地區原來的認同可能是薩瓦、加斯科、勃艮第和普羅旺斯，我們歡呼一個國家的誕生。蓋爾斯敦注意到，“盡管自由主義的多元主義者為文化之間合法的多樣性而歡呼，他們卻懷疑多樣性至多只存在于文化內部，而一種文化光滑而同質的表面反映了權力隱秘的運作。”[[279]](#_279_31)但吊詭的問題是什么樣的多樣性才是“合法的”。

消除社會群體之間的差異性并不必然是值得譴責的。相反，它提出了這樣的問題，即是否存在有助于保護良性社會秩序的特定的規范或一致性——何種程度的同質性才是好東西。我是從兩段有關多樣性的話開始本節的，一段來自霍布斯，一段來自穆勒。如果我們認為只有后者有智慧，我們就犯下了錯誤。

霍布斯是一個墨守成規者：他認為我們可以普及一種真正的道德哲學，因為這個領域的真理是人類構造出來的某種東西。政體，有教育職能的國家，有義務用這類規范和價值來教導公民，他們會發現霍布斯所說的“和平之路”。霍布斯提供的菜單對我們而言沒有多大吸引力；但如我所說，看來我們的確希望我們的公立學校傳播這類價值和某種社會合理性。在下一章“塑造靈魂”中我會進一步討論這個問題。

接受價值多樣性意味著我們必須在其他社群珍視的其他價值之間設立多樣性，包括強加倫理一致性的價值。約翰·湯林森（John Tomlinson）用他一貫的清晰語言指出，“我們也許會論證說富裕、多樣性和差異就其自身而言是好的，但在其他的考慮中，重要的可能是秩序、一致性和普遍性。《圣經》和世界語都有他們熱情的支持者。”[[280]](#_280_31)

顯然，如果你關心自主性——或者社會合理性的普及，你不會把多樣性當作終極的善。斯蒂芬·馬西多寫道，“對多樣性和差異的討論常常忽略了論述維持一個自由民主的、由公民友誼和合作的廣泛紐帶連接起來的憲政秩序所需的道德聚合的程度，并不是每一種文化和宗教的多樣性都是值得歡呼的，并不是每一種‘邊緣化’和‘排斥’都是值得懊悔或道歉的。我們不僅應該禱告，而且應該計劃尋求深刻的一致性形式和聚合形式。”[[281]](#_281_31)馬西多顯然是對的，即便聚合所需的東西比你想象的要少。但是，回到這一章開始時的觀察，美國的文化多樣性從未減少，同樣也沒有那么多的文化多樣性值得慶祝：這兩者并非沒有關系。那些希望每個人支持多樣性的人給他們自己強加上一種實質的一元論。

當我們擔憂同質性的時候——如果我可以大膽地診斷——這常常是因為我們把它當作先前針對自主性犯罪的一個證據，而不是由于最近的濫伐森林導致這片草木茂盛之地的景色不那么令人愉快。相反，我們很多人重視多樣性并不是因為它是一種原初的善，而是因為我們認為它與自由相關，與不強制相關。但如果自主性才是我們關注的目的，那么多樣性的原則——僅僅是多樣性價值本身——不能要求我們的忠誠。

因此，穆勒式的多樣性的限制——服務于個人福祉的多樣性——不會產生任何尷尬。穆勒的多樣性概念并沒有妨礙他做出有關文化實踐的判斷，這正是它的長處，而非弱點——不管這些實踐是否與他自身的傳統有關，比如約翰·諾克斯的暴怒行為，維多利亞時代英國婦女的屈從，或者那些對他而言完全陌生的實踐，比如中國纏足的習俗。事實上，除了在其寫作中批評不寬容的不寬容的時刻，已經沒有什么更能為穆勒式的多樣性辯護的了。堅持認為自由主義者、準自由主義者必須放棄這類判斷等于將他們從真正的人類活動中驅逐出去。

# 第五章 塑造靈魂

## 靈魂與國家

在穆勒看來，政府的卓越要靠其公民的卓越來衡量，要看政府能不能促進“人民自身的美德和智慧”。[[282]](#_282_31)這個議題在他的著作中顯得既古老又有新意。柏拉圖第一個教導說，政治應該是關懷靈魂的藝術。但認為國家應該關心其公民的品格，這卻是個相當晚才出現的觀念。它是所謂的共和主義復興運動的支柱，這個運動的靈感來自古羅馬的公民人本主義，代表人物有西賽羅、馬基雅維利等人，還有美國的建國者，它認為社會必須通過創造好公民來完成再造。它也是自由主義完善論敘事的支柱，這種看法挑戰了自由主義的中立性。[[283]](#_283_31)

但是國家真的應該關心其公民的靈魂嗎？當問題以這樣的方式提出時，我們中的許多人一想到它的前景就退縮了；對此反應可以給出合理的解釋。因為談論靈魂的塑造太像波普爾害怕的那類擾民的政府干預了，所有那些為了追求烏托邦的美景而試圖改變人性的致命嘗試。霍布豪斯，以一種戰斗的姿態，將思想自由稱為“內心的城堡”，[[284]](#_284_31)我們不能對它掉以輕心。但是，一瞬間的反省提醒我們這不是全部的故事。從不存在一個對其公民的性格毫無影響的國家。這個內心的城堡感覺更像一個咖啡館，它注意到每一隊吵吵鬧鬧通過的隊伍。我們知道，自主性通常被描述為自我授權的理想。但這個隱喻應該提醒我們，我們用以寫作的語言不是由我們自己創造的。如果我們是自己的作者，那么是國家和社會向我們提供了自我授權的工具和背景；我們可以塑造自己，但其他人也影響我們的自我塑造。因此，如果國家不能不影響我們的靈魂，我們就可以問它是如何影響的，以及它應該如何影響。

當然，國家對我們靈魂的塑造需要得到證明，這是對我們道德現代性的一個反思。對造成我們現在這種境況的原因給出一個譜系學的說明可能是有用的。當柏拉圖說到靈魂的塑造時，他未曾想到政府需要咨詢公民的意見以決定什么對他們的靈魂是最好的。很久以后，圣托馬斯將法律定義為“不外乎是那些關懷社群的人為了共同的善制定的由理性頒布的條例”，[[285]](#_285_31)他想當然地認為關心共同的善包含關心個人主體；但他很少認為咨詢他們的興趣是必要的。建立在這些前現代的觀點之上，政府有時需要知道公民需要什么，這樣才能知道應該怎樣對待他們。但是一個公民想要什么，僅僅這個事實并不足以構成給她這種待遇的理由。事實上，有時馴化公民的胃口、約束或修正他們的欲望是必要的。

但是，宗教改革帶來了一種有影響力的新觀念，這種觀念認為對我們來說什么是好的至少部分依賴于我們對自身行為和屬性的態度。而這是康德觀念的一個來源，即認為我們每個人都有權進行自我管理，康德把它稱之為“自主性”。從這里跳到我們自己決定什么對我們來說是好的（從康德式的道德到羅爾斯式的“政治自由主義”），有重要的一步；但是在某種意義上（羅爾斯當然意識到了這一點），它是出自康德理想的一個產物。如果自我管理指的是被自身的欲望和善觀念所管理，那么就沒有空間讓其他人來影響我們的道德欲望了：它們是給定的，政治道德的任務就是去容納它們。因此，改變一個人的欲望無異于向他提供錯誤修改其偏好的信息。

我提供這幅諷刺畫式的譜系是想要指出一些在歷史上相當真實的事情：我們文化中兩個背景預設的存在。第一，試圖改變人們想要什么，或認為什么是有價值的，這些嘗試僭越了合法地屬于他們自己的自我管理的領域。[[286]](#_286_31)第二，我們每個人都有同等的權利滿足我們合法的欲望。將個人的成功視作對其偶然擁有的欲望的滿足（這是許多功利主義者的觀點），那些人對人類之善有著有時被稱為純粹“欲望相關”（want-regarding）的理解。例如，大部分現代的福利經濟學認為，衡量一個社會總體福利的方法就是每個公民個體福利的作用（在數學意義上），而衡量個體的福利就是看他們的偏好被滿足的程度。這樣一種人類善的觀念與我剛剛提到的兩個背景預設是一致的。而政府不應該僅僅關注人民的欲望來決定自己該做什么，任何這類善觀念都將挑戰以上兩個預設。因為它允許以欲望之外的東西為名合法地打擊一些欲望；它也允許你用善觀念去修正你的欲望。

為了捍衛這種觀念，最近幾十年一批被稱為“完善論”（一個令人不快的、具有誤解性的術語）的哲學文獻出現。這種觀念認為，任何認為政府的運行是合法的觀念，都要求政府（1）提升其公民的道德繁榮；同時（2）這種繁榮不能僅僅建立在欲望相關的基礎上。[[287]](#_287_31)除了第一個條件，我們還需要第二個條件，因為沒有哪種觀點可以被稱為完善論的觀點，如果它僅僅認為政府應該盡可能滿足我們已有的欲望。完善論者希望政府可以通過將我們變得更好來改善我們的生活：聽從我們目前的欲望只會讓我們停留在原處。但第一個條件的內容也是重要的：完善論建構的政策其目標在于改善我們的生活，而不僅僅是向我們提供一個自我謀生的穩定環境。對完善論者來說，政府應該幫助我們每個人過上好生活，因而它必須考慮這個主要的倫理問題：什么才能帶來一種好生活？不管是否持完善論的立場，任何政府都應該提供一個環境，讓我們在自己的生活中去追求這個問題的答案。因為法律保障的身體和財產的安全在任何此類概念中都是有用的。但關于好生活包含哪些方面的問題，一個完善論的政府應該有實質性的觀點，政府不應該僅僅關心受到他人怎樣的對待——如攻擊、偷盜、謀殺——在道德上是不可允許的。這就是為什么談論道德繁榮是合宜的。不管你覺得這種意見是否融洽，處于一些論證核心的完善論的確為我在本章將要討論的問題帶來了一些啟發。

如果完善論者大獲成功，他們是埋頭做到這一點的；他們的主張受到的更多是批評而不是采納。當然，羅爾斯堅持說政府應該在不同的合理的善觀念之間保持中立，因為多元主義的事實——即存在多種多樣的此類觀念——是現代民主生活中不可避免的一個條件。盡管這種自由主義的中立論最近變得不那么流行了；除了我們在第三章中提到的困惑，這種裁判的信條以及“殺死裁判”的呼聲，成為了后現代主義的戰斗口號。但拒絕中立論的懷疑主義甚至更快捷地拒絕了完善論所暗示的（如羅爾斯所想）那種先驗的確定性。完善論也與那些將消極自由（免于壓制的自由）視為終極政治價值的自由主義形式格格不入；這包含了大量的政治觀點，但鑒于我們當前的目的，我們可以把它們歸之于“消極自由主義”的專欄之下。[[288]](#_288_31)

對消極自由主義者來說，有一個讓政府來保障生命和財產安全、創造訂立契約框架的合理領域，因為這些事情關系到我們如何對待他人；因此在這個意義上它們是道德的事務。但消極自由主義者聲稱，政府不應該干涉我們生活的倫理維度，不應該被什么樣的生活是一個人該過的好生活或壞生活的觀念所引導，只要他/她滿足了道德義務的強制性要求。而且，說得更具體一些，政府不應該試圖為了我而把我變成一個更好的人。在此，對完善論的憂慮是，它意味著對我們個人自主性的一種家長制的侵占；而且更糟的是，它的目的是改變我們的欲望。

碰巧，近年來最有影響的完善論形式關注的正是提升自主性的問題，不管是它的前提還是它的結果都被視為福祉的一個要素。在這些論述中，沒有提到對哪一種生活方式或特殊價值（除了自主性的價值）的提升。當然，所有這些并沒有讓自主性的批評者喜愛完善論。但值得強調的是，自由主義的完善論者常常堅持說他們也是多元主義者；他們認為人類的繁榮必須采取多種形式。[[289]](#_289_31)盡管這些形式讓我們變得更完善，但它們只不過是在尋求一種更有效的方式來促進我們自身的善觀念。正是這一點讓一些自由主義的完善論者否認他們自己是完善論者：因為他們聲稱，他們所支持的事實上是政府對個人繁榮的提升（因此符合我給出的第一個條件），它是以個人自身的善觀念為名的（所以不那么符合第二個條件）。自由主義者可以說，“我的目的不是增強你的自主性，或改變你的欲望，而是幫助你把它們釋放出來。”但是，在這種意義上盡管他人對我的自主性的追求可以將我的善觀念視為給定的，它仍然應該被算作完善論，因為在寬泛的意義上它首先排除了其他好生活的概念（將之視為不理性的），其次它旨在克制（或完全棄絕）我們按照那些與自身善觀念不一致的特定欲望來行事。

所以我們不應該假設完善論與對自主性（或消極自由）的關注不相協調。被廣泛誤解的托馬斯·希爾·格林（Thomas Hill Green）——我們有關積極自由和消極自由的分類受惠于他——在肯定他關于完善論的個人主義的信條時寫道，“人類社會本質上是一個由自決的個人組成的社會。沒有組成社會的個人其個人能力的發展，且將此視為自身的目的，就不可能有社會的進步。”[[290]](#_290_31)但是，對如何協調完善論與個人自由給出最好說明的是穆勒，穆勒既是一個完善論者，也是一個堅定的反家長制者。為了捍衛像自由民主這樣的東西，穆勒成為了一個完善論者，即使他為“認可限制”（endorsement constraint）提供了一個有力的論證：

它有關當前福利的優越性建立在兩個原則之上，這兩個原則具有和關于人類事務所能規定的任何一般命題同樣普遍的真理性和適用性。第一個原則是，每個人或任何一個人的權利和利益，只有當相關者本人能夠并習慣于捍衛它們時，才可免于被忽視。第二個原則是，從事于促進普遍繁榮的個人能力越大，越是富于多樣性，普遍繁榮能夠達到的程度就越高，就越能廣泛普及。[[291]](#_291_31)

在此以及在其他一些地方，穆勒堅持說一個政府致力于提升其公民的美德、利益和卓越性，而只有當個人支持這些事情或積極地“捍衛它們”的時候，這么做才是安全的。他的批評者有時候指責穆勒思維混亂，這難道不是在倡導一種反家長制的家長制嗎？但思維混亂的是他們。我們對家長制本身就持有不同的感覺。（家長制的理論家傾向于要么承認某些形式的家長制的合法性，要么通過一些定義設置宣布說好東西不能被算作家長制。）[[292]](#_292_31)絕大多數現代公民一點也不為那些針對自我傷害的法律所擾，只要這些法律不會影響我們塑造生活的能力。面對人類的非理性，我們有要求帶頭盔的法律和系安全帶的法律，我們通常將它們看作強制我們理性行為的法律，而不是促進任何特殊善觀念的法律。總的來說，一個人創造其生活的能力不會因為他騎摩托車的時候帶頭盔而受到損害；而在它有可能侵犯人們生活的地方——如錫克教徒偶爾抱怨的那樣，普遍存在著豁免。[[293]](#_293_31)國家也可能采取安全運動，勸告我們采取自我保護的措施，因此需要修改我們的信仰和欲望。如我所說，絕大多數人接受這類打擊非理性（如果它們確實是）的措施處于合法的國家干預范圍之內。但這個范圍應該止于何處呢？

反完善論者與完善論者具有同樣寬泛的范圍概念。例如，反完善論者也可以（也常常）宣揚公民美德。反完善論者的理由可能是，我們的自由民主國家要求公民共享某些基本的價值和信念。此外，擁有這些美德對一個人完整地和有效地參與公共領域來說是必要的。例如，民主制應該宣揚投票的價值，因為如果人們不投票，政體就會衰退。在此，你可以類比道路的規則。我們教導人們如何成為好司機，從而國家的交通系統可以運轉，如果個人選擇開車的話，他們也能直接從駕駛中獲益。當反完善論者教導公民美德的時候，他們是出于后果論的考慮。國家主要關注的不是我們生活的倫理的成功；而是政治秩序的穩定和存活。[[294]](#_294_31)這就是使得這些理由成為反完善論的原因：我變得有美德不是為了我自身的緣故（不是因為我可能繁榮），而是因為這對我服務于公益是必要的，對我應該如何對待他人也是必要的。

但是，這些自由主義者真的認為公民美德——當他們描述自由民主制度創造出的品格（或歸之于自由民主制度的品格）時，他們滔滔不絕——之所以好僅僅是因為它們碰巧服務于其他的目的？他們可能會說，它們是好的大概就像國家公路系統是好的那樣：這是現代國家運轉所必需的東西。但是，盡管我們可以想象交通運輸領域發生某場革命從而使公路變得多余（無論如何，向我們許諾的那些捆綁式火箭發生了什么事情呢？），卻很難想象同樣的場景會排除諸如“反思、自我批評的態度、寬容、向變化開放、自我控制、愿意與他人交談、愿意修改計劃以尊重他人的權利，或回應有關自身性格和理想的新洞見”的性格特征（我采納的這個清單來自斯蒂芬·馬西多的《自由的美德》）。[[295]](#_295_31)我認為將這些特征描述為具有內在善是合理的。但是，承認對其擁有者來說它們具有內在善，并且基于這個事實來促進這些善，就脫離了反完善論的立場。

甚至那些對討論公民美德抱有懷疑態度的自由主義者也常常將個人自主性看作具有內在價值的東西：正如我說過的，這類自主論（它的批評者，還有它的一些支持者堅持說）可能是完善論的。但是尤其在教育領域要區分為了公民自身的緣故促進公民美德與為了政體的緣故促進公民美德是相當困難的。考慮一下阿米·古特曼的提議：“一個民主教育的國家試圖教導……最好被稱之為民主美德的東西：慎議的能力，因而可以參與自覺的社會再生產。”[[296]](#_296_31)顯然，這個提議結合了對政體福利的關注（廣泛的培養這種美德對政體的穩定和存活來說是必要的）和對個人政治平等性的關注（否則個人缺乏反思性地塑造他的政治環境的能力）。但是你仍然感覺它遺漏了某些東西。大略地說，即使我的（內部的）考慮和由此產生的投票結果對世界不造成任何影響（除了擁有大量選民帶來的總收益），但我以這種方式來投票仍然被認為對我而言是好的。公民資格的價值成為我的生活的倫理維度的一部分，成為我是誰的一部分。

我在這一章中想探討這些議題：國家是否應該或者什么時候可以干預我倫理成功的前景。為了把握住到底什么是事關緊要的，讓我回到對單個人類生活進行倫理評價的問題。[[297]](#_297_31)過一種生活意味著一個人從生（或者成年）到死的這段時間中充滿了可以用倫理評價為總體或部分成功或失敗的嘗試和成就的模式。生活的倫理維度既包括一個人在多大程度上創造和體驗了事物——例如情感關系、藝術作品和制度，也包括她在多大程度上達到了她為自己設定的計劃目標（部分由她認同的方式所定義的計劃）。一個人如果完成了她對其他人負有的大多數義務（因此在道德上是成功的），以及成功地創造了有意義的事物并實現了她的野心（因此在倫理上是成功的），那么她的生活就是順利的。[[298]](#_298_31)你的個人認同，你的個體性，定義了你的野心，決定了在你特殊的生活中什么樣的成就具有重要性。你的個體性讓特定的事物成為衡量你人生成敗的重要部分，即使它們不是衡量每一種生活成敗的要素。在我作為小說家的生活中（小說家的生活是我選擇想要過的生活），我沒能寫出我努力想寫出的機智的諷刺當代都市生活的作品，這個事實毫無疑問代表著重大的失敗。我的生活被它貶低了。在你作為哲學家的生活中，你寫出的機智的諷刺作品只不過是個偶然事件，它并沒有為你的生活價值增添什么東西；而它帶來的代價是你沒能想通會讓你對生活更滿意的形而上學的實在論。

換言之，創造一種生活就是去闡釋歷史賦予你的材料。你的品格、你的環境、你的心理構成，包括你的內在稟賦與你的經驗互動產生的信念和偏好：在塑造生活的時候所有這些都要被考慮進來。它們不是對塑造生活的限制，而是塑造生活的材料。隨著我們走向成熟，我們的認同、我們的個性都是對我們自身能力和不足、我們自出生起進入的不斷變化的社會、語義和物質環境的闡釋性回應；我們在與我們的能力和環境的辯證關系中發展出自我認同，因為我們的能力和環境也部分是我們的認同引導我們去行動所產生的產物。一個人對其生活的塑造出自她的信念和一系列價值、品味、感情傾向，而所有這些又受到各種形式的社會認同的影響：讓我們把所有這些統稱為一個人的倫理自我。

現在，我已經辨識出了穆勒的自由主義的一脈，這種觀點認為，我應該被允許去過隨便我選擇的什么樣的生活，只要我對你盡了我應盡的義務，并且沒有傷害你。但是，當然，我們每個人要去過一種生活這個事實至少產生了他者應該幫助我們去完成計劃這種可能性的問題。至少一些這樣的可能性需要我們的倫理自我的某些參與。更復雜的事情是，如我們所見，這類參與不僅有潛力影響我們野心的實現，而且可能影響我們野心的性質。所有這些暗示柏拉圖的政治概念是一種關懷靈魂的藝術；這就是為什么我馬上要談“塑造靈魂”的原因。

我指的“塑造靈魂”是干預每個公民發展認同的闡釋過程的計劃——而這么做的目的是增加她過一個倫理上成功的生活的機會。在此我特別關注作為政治計劃的靈魂塑造，這是由國家來完成的，因此很重要的是區分國家可能影響我的倫理生活的不同方式。當然，政府必須影響我們如何生活：因為政府必須執行契約保護我們（免受攻擊和財產毀滅）的人身安全，這是我們追求任何理性生活的背景條件。而這些行為勢必影響我在其中創造生活的環境，因此，我的舉動也同樣會影響到我的認同。約瑟夫·拉茲正確地將我們的關注導向由國家創造的形式在塑造我們生活和認同方面扮演的角色：我的野心可能要求我去為我的祖國服兵役，當然國家要使得這種選擇成為可能。[[299]](#_299_31)但只有當它至少部分提升了那些選擇服兵役的人的倫理前景，改變了他們的認同，改變了對指導他們生活的環境的闡釋時，說軍事服務的選擇是對靈魂的塑造才能成立。

因此，顯然，并不是每一件影響我們決策的事情都包含著對靈魂的塑造。如我所說，只給人們提供信息不是塑造靈魂，除非它旨在重塑他們的認同；而它常常不是，也不會。另一方面，一個行動可能會對人們的認同產生巨大影響，但如果這個影響不是設計意圖之內的，在我看來它也不算是塑造靈魂。想象一個自治市在河流上造起堤壩修建水力發電站；后來發現這條河流對某些群體來說具有倫理意義，而河流的改變致使他們的認同發生了改變。也許他們從前將河流當作有力量的神來崇拜；而這個神公認的失敗帶來了信仰的危機。修建水力發電站不是塑造靈魂，因為改變人們的認同并不在計劃之中——他們與國家有意圖去做的事情并無關聯。（正如我們將看到的那樣，在許多例子中，設計的問題并不是那么分明。）這也不是說旨在增加個人倫理成功機會的干預就沒有其他目的。對絕大多數候選人來說，目的都是混合的，既包括個人審慎的善，也包括政體公共的善。一個國家的行為有一些不同于塑造我認同的目標并沒有事先排除它有塑造靈魂這個目標。

在這一章余下的部分，我將探討三個大的領域，在此塑造靈魂的觀念看上去還有點前景。第一個是我們理性的缺陷：為了提升我們的福祉，我們可能希望國家幫助我們修正我們理性的無能，而這些干預，我們將看到，對我們的倫理自我和我們的社會認同將產生可預見的、有目的性的后果。第二個與反歧視法在維持或重塑社會認同方面的作用有關；因為這些法律只禁止一些形式上的區別對待，而在實際的司法裁決中，我們將看到，比如，性別的社會意義是如何被重塑的。第三個領域（最明顯的進行靈魂塑造的領域）與社會再生產和教育青年有關。總而言之，我們應該關注這些塑造靈魂的舉措是如何侵犯或加強穆勒所說的“作為福祉要素之一的個性”的。

最后一個先發制人的告誡。探究塑造靈魂的前景并不是說要去擴大它的管轄范圍；我并不認為我的寫作是為了支持或者反抗這些實踐。只關心被統治者的不完美——這是湯姆·凱利（Tom Kelly）所說的“單向的理想化”——是錯誤的，它忽略了統治者的缺點。我們可能最后會反對塑造靈魂，這是因為我們認為事實上政府會把它搞得一團糟，而不是因為理論上我們不可能把它做好。顯然，人類的統治既可能放大人類的失敗，也可能修補人類的失敗，其后果必須通過經驗來判斷。這就是為什么在自由主義的政治中這類實踐總是零零碎碎的——也是為什么我總說干預而非轉化的原因。正如麥迪遜所說：“去規劃一個人統治人的政府，最困難的地方在于：你必須首先讓政府有能力去控制被統治者；其次要求他們去控制自身。”[[300]](#_300_32)

## 自我管理卡

在一個古老的玩笑中，孩子說：“我很高興我恨豌豆。因為如果我愛豌豆，我會吃掉豌豆。”這是我們欲望中一種不一致的形式，它不是一種邏輯的不一致，它與這個事實有關，即我們有二階偏好（second-order preference），因此，舉一個最明顯的例子，我可能既想抽煙又不想擁有這個一階欲望（first-order desire）。尤其是哈里·法蘭克福（Harry Frankfurt）完成了這項工作，他建議說，在這些情況下，我們可能需要一些原則在純粹的欲望和一個人真實的意志之間做出裁決。如果我不僅想要克制住不抽煙，而且希望不抽煙這個一階欲望也能在行動中落實，那么，法蘭克福說，我有一個“二階意志”（secand-order volition）。它的內容是：我克制住不抽煙因為我的一階欲望讓我不要抽。我想要的是不抽煙，不抽煙是因為我想要這么做。

有很多種方法去發展這種基本思想。拉茲對“嵌入”目標——中期目標被納入到更能定義我們性格的統合性目標中——的討論反映了我們欲望中的另一種等級制。并不是所有成功的目標、目的、欲望或偏好對福祉有相同的貢獻。相反，我們的福祉可能包含著我們許多欲望的挫敗。在摩天大廈的高層向窗外望去，我也許有一種狂野的、突然的沖動想要跳出窗臺；但一個有力的二階欲望（second-order desire）告訴我不要這么做。強迫癥患者樂意吃藥以緩解他需要不停檢查他是否關了烤箱的感覺。小說家埋頭完成這一章的寫作，即使窗外的海浪在召喚她；或者也許她從未抵抗過這種誘惑，而每次別人問她小說寫得怎么樣的時候她都只能可憐地聳聳肩。正是欲望中的這種等級制支持了我們在第一章中討論的“生活計劃”概念。

法蘭克福把那些沒有二階欲望的人叫做“放肆者”：放肆者不在意他們為什么而行為。因此法蘭克福說，“當一個人行為時，推動他的欲望要么是他想要的意志，要么是他不想要的意志。當一個放肆者行動時，兩者皆無。”[[301]](#_301_31)法蘭克福進而建議說，一個人的二階意志反映了這樣的事實，即他關注特定的事物：“一個關心某物的人，會一如既往地為某物投資。它將自身認同于他所關心的事物，一旦他關心的事物有所減弱或增強，對其所失或所得他都敏感而脆弱。”

對一個人關心的事物進一步的反思是，他的二階意志來自他所關注的事物：“一個人意愿的形成最根本說來是他開始關心特定事物，開始關心這些事情中的一些比另一些更多。”[[302]](#_302_31)

在這些章節中我所說的那種內隱的人的圖景，是一個有需要、有品味、有價值、有認同、有性格，以及有理性思考和行為能力的個人。正如康德所說，由于人們有理性的能力，我們才應該尊重他們自我管理的權利，我們把它們叫做自主性。由本能和欲望驅動的人沒有能力做出計劃，不受承諾的指引，對理性或者道德的要求不敏感：這樣一個人沒有資格享有自由主義倫理視野關注的那種自主性。在相關的意義上，這樣一個人根本就不是在生活。我們不是第二類人，但我們也非堅定不移的第一類人。因此接下來我要問的是，我們無孔不入的非理性是否為塑造靈魂提供了基礎，以此來幫助我們實現我們高一階的欲望：把這個叫做“非理性原理”。但我想，為了對照的目的，通過勾畫一種國家可以回應我們非理性的方式（沒有諸如此類塑造靈魂的野心），它會幫助我們間接地接近事物。

所以讓我們假想一個思想實驗，一個對反完善論的自由主義的最小形式都很友善的機制：國家可以通過這個機制向我們提供處理我們自身非理性形式的工具，也即，某種類型的意志力薄弱，或者說，自制力薄弱。

我不準備描述意志的弱點是由什么構成的，或者非理性是什么。[[303]](#_303_31)圣保羅向羅馬人懺悔說：“我想行的善我沒做：而我不想行的惡，我卻做了。”[[304]](#_304_31)只有當（1）有時候我們像圣保羅那樣發現我們做的事情并不是對我們最好的事情，即便沒有其他人的利益攸關，并且（2）這是違反我所說的“理性的要求”的時候，我才將它視作理所當然的。我們所有人都曾經節食失敗，或決心省錢的時候買了無聊的東西，或拖拖拉拉到最后一分鐘才完成任務（如果我們在長一點的時間里穩步推進，那我們本可以做得更好）。在這些例子以及許多相似的例子中，很自然地我們會說，我們沒能做到理性要求我們做的事情。

如果我們有機制至少在一個領域內控制意志力薄弱，我們的生活就會好很多，承認并且理解了這一點，現代政府有可能會進一步提出一個有幫助的解決方案。我們每個人會被發放一個政府授權的自我管理卡。在當代科技的幫助下，這是比較容易做到的，從而我們每個人都可能以以下方式管理自己的欲望（不管它是卡路里、尼古丁、酒精還是海洛因）。我們可以在互聯網上登陸相關的政府網站，列出那些我們不想買的東西。我們可以自由地在一段時間內以這種方式控制自己，因此只有經過恰當的慎思之后才允許心靈的變化。按照規則，所有的物品都要根據與以這個目的相關的范疇來進行分類，所有的購買行為都要向自我管理卡申報，在購物之前你需要刷卡和閱讀卡內信息。一個想要購買網絡禁止她購買的物品的人會被告知，商店不能把東西賣給她，除非她回到網站上去修改她的清單。在此，我們采取的是尤利西斯對海妖誘惑的回應。[[305]](#_305_31)

請注意這些東西很難私自安排。如果任何哪個商店不按照管理卡來做事，那么這個設置對我就沒用了。我節食的時候，不應該喝酒或者吃巧克力或者其他高卡路里的食物。我知道這些。當我節食的時候我把它們清理出了我家；我告訴我的朋友不要給我這些東西。但如果我到了超市，經歷漫長的一天工作后很疲倦，我知道我會屈從，給自己買一塊巧克力棒。因此，當我節食的時候，我只用把巧克力添加到我的自我管理卡中作為節食期間禁止購買的食物，那么只有罪犯才會把巧克力賣給我。碰巧的是，我遵守法律，我的朋友也對我負責任，賣巧克力給我是犯法的，因此，一旦登陸網站，我就不會得到巧克力。

也許我們所有人只吸食一次海洛因不會染上毒癮。在這個例子中，我可能感興趣的是擁有這個體驗。因此，我也許會為我自己登記一劑量的海洛因，然后去購買它，我知道如果我還想這么做，我必須回到網上再次登記，因此，即便我在商店里面臨海洛因的第二次誘惑時，我還是可能抵制住這種欲望。我反復無常的欲望因而可以得到管理；如果可以自由獲取海洛因，我的生活可能被毀掉，現在我可以成功地度過。

自我管理卡可以被用于幫助我們兌現宗教身份所要求的承諾。假設，作為一名守紀的猶太人，我想遵守猶太教的飲食教規，但火腿三明治是我的軟肋；或者假設我是一名虔誠的天主教徒，在大齋節的時候不能吃火腿。這個系統幫助我克服了彷徨，當我的同齡人不在我身邊瞪著眼睛的時候，它讓我忠于我高一階的節食欲望。

因此，這種由國家強制執行的機制給我們提供了一個工具來管理我們的生活；盡管如此，如何來使用它完全由我們自己決定。你自由擁有你的自我管理卡，你可以讓它宣稱所有物品都是可獲得的。國家不管我們如何定義我們的生活挑戰的問題——如果你選擇了與海洛因毒癮做斗爭（甚至不理性地沉溺進去），這個系統也允許。它表達的只是一種二階的承諾，它幫助我們成功地去完成我們為自己設定的標準。

如我所說，自我管理卡清楚地表明了，國家可以不用訴諸靈魂塑造的辦法來應對我們的非理性，提升我們的福祉。這一點很重要，因為有些人看來認為從反完善論的假設可以直接跳到這個結論，即雖然國家在平均資源或者在確保基本道德義務方面發揮著重要的作用，但國家在保證我們的倫理成功方面卻無計可施。事實上，國家可以與反完善論的苛求相一致的方式來促使我們的倫理成功，即，一種否定的自由主義。那就是說國家可以不用向我們強加善觀念，強加它的意志就能讓我們的生活變得更好。[[306]](#_306_31)

## 理性的福祉

當國家向我提供自我管理卡的時候，它通過幫助我去做我真正想做的事情而提升了我的福祉。但也許一個對我真實的欲望感興趣的國家能進一步提升我的福祉。例如，我的二階欲望可能是不理性的，因為它們受到了錯誤信息或認知能力不足的影響。

我已經說過，對生活的倫理評價首先依賴于一個人是否實現了她的野心，其次依賴于一個人是否做出了或經歷了重要的事件。我們可以把第一個維度稱為成功的主觀維度——這不是因為一個人是否實現了她的野心不是一個客觀問題，而是因為她的野心是什么是由每一個主體決定的。在創造自我（塑造一個人的認同）的過程中，一個人決定她生活的參數，從而定義了她的野心是什么。讓我們把倫理成功的第二個維度（創造或經歷重要的事件）稱為客觀維度。如我們將看到的，對福祉的一個合理描述定然會保護這些維度。它們不像我們可能希望的那么簡單。

我所說的倫理自我要求我們在塑造生活的時候積累經驗，形成信念，確定行動方案，預測并評價它們的結果，然后行動。如它們通常被理解的那樣，理性的理想既包含了計算也包含了信息——工具的維度和認知的維度。我們都達不到這些理想。因此我想問我們應當如何理解與倫理成功（以及更廣闊的福祉概念）有關的理性要求的問題。

我說到了福祉，但沒說福祉由什么構成，有必要簡單介紹一下有關這個論題的許多深入的思考。首先，盡管福祉可能包含一個經驗要素，但很清楚的是，它不能被簡化為享樂的精神狀態。在詹姆斯·格里芬（Jamed Griffin）討論的一個例子中，弗洛伊德寧愿在苦痛中結束自己的生命，也不愿意體驗痛覺消失的感受，而祝福者應該尊重他的意愿。[[307]](#_307_31)福祉也不僅僅是我們的欲望得到了滿足這一種主觀感覺。在一個著名的思想實驗中，諾齊克讓我們想象一個體驗機，我們可以將自己接通到體驗機上；這個機器將給你一種實現了欲望的幻覺——諾齊克的一個例子是，你出版了一部成功的小說——盡管事實上你只不是徒勞無益地在一個貯水池內浮動。這些欲望可以被簡化為一種現象學：如果你借用一臺體驗機滿足你聽巴托克四重奏的欲望，你的欲望也許真的能得到滿足。但絕大多數欲望涉及外部的客體；我們拒絕機器的魅力，因為寫一部小說的欲望并不僅僅是感覺你已經寫作了一部小說的欲望。[[308]](#_308_31)我們欲望的滿足不僅包含一種心靈狀態，而且也包含一種世界狀態——在這種情況下，它意味著真實地去創作一部真正的小說。這就是為什么我們不羨慕那些生活在愚人天堂中的人幻想他的妻子是愛他的和忠誠的原因，因為其實根本就不是這么回事。總的來說，只有當我們的欲望被滿足的時候，我們才愿意相信它們被滿足了。因為重要的是它們實際的滿足，而不是我們相信它們得到了滿足。

還有一種熟悉的想法是不要總把個體的偏好當真；我們的福祉并不總是由我們實際偏好的滿足來提供的。[[309]](#_309_30)如我說過的，人類的非理性是普遍存在的，缺乏自制力只是其中的一種表現。行為經濟學家可以一口氣說出一個被整齊標注和交叉引用的清單——偏好反轉、錨定效應、沉沒成本、后悔，等等。[[310]](#_310_31)一些看上去像沒有用的小故障；另一些（諸如后悔）是我們人類情感的一部分。但我們的欲望無法為我們的福祉服務最簡單也最普遍的原因是我們的信息有限。我想去湖里游泳，但那只是因為我不知道湖水被水銀污染了。我去拿一杯嘶嘶作響的溶劑，因為我以為它是泡騰劑式的消食片沖的。大量這類例子產生了詹姆斯·格里芬所說的對福祉的一種“知情欲望”（informed desire）（或者如著名的經濟學家約翰·哈桑依所說的“知情偏好”）的描述。你的知情欲望是當你大致擁有完全信息和完善理性時所擁有的欲望。

“知情欲望”的性質值得注意。因為我們也許會同意說，國家不該重塑我們的靈魂，或改變我們的欲望，而只應該向我們展示我們真實的欲望是什么。在這個場景中，國家只聽從知情的、理性的欲望。是的，理性欲望的支持者會說，我們事實上缺乏自主性；我們事實上是非理性決定的俘虜。但是好的社會需要做的只不過是幫助我們了解我們真實的、“知情的”偏好。

早先我解釋過，如果國家通過提供信息的方式來改變我們的信念或偏好，并且不改變我們的倫理自我，那么就不會出現塑造靈魂的難題。政府在被污染的湖邊樹起牌子警告你，或者發起運動告誡人們在艾滋病流行的時代不采取保護措施是危險的，這些舉措都不屬于靈魂塑造。正如穆勒在《論自由》中所說的，“一切要幫助他判斷的考慮……盡可由他人提供他，甚至塞給他”。理性的能力是我們有權管理自己生活的一個理由，當運用相關信息來做決策的時候，這種能力就能得到合適地施展。[[311]](#_311_31)與此同時，很多文獻研究了在回應我們變化的環境、國家行為時我們的偏好改變的方式。正是這樣的考慮使得卡斯·桑斯坦（Cass Sunstein）在一篇有力的文章《偏好與政治》中，舉出一個例子反對“主觀福利論”。在他看來，對自主性的關注反對我們沉溺于實際偏好。在他舉出的例子中，一個是沒有意識到健康風險的人想購買香煙的決策，一個是受到同輩壓力不愿騎摩托車帶頭盔的決策，還有一個婦女決定“接受傳統的性別角色，因為如果她拒絕這么做的話會被貼上社會恥辱的標簽”。[[312]](#_312_31)就像這個清單建議的那樣，“知情偏好”的概念有隱藏的牙齒，它們非常的鋒利。

在穆勒自己的著作中，功利主義的傳統在開始討論知情偏好的方法時，就提出了它的復雜性問題。在杰瑞米·邊沁將我們的福祉等同于快樂的感覺之處，穆勒引入了能力的標準。他堅持說，“對于兩種快樂，都具有經驗的人，或者幾乎都具有經驗的人，都斷然寧愿不顧任何道德義務感覺而擇取其中之一，那么，那所擇取的一個，就是更稱心合意的快樂。”對穆勒來說，能力標準隨即引出了對理性和知識的思考：

現在這是一個毫無疑問的事實，那些對兩種快樂同樣熟悉、有同樣的欣賞和享受能力的人，更偏愛可以施展他們高一級官能的存在方式。很少有人會因為允許完全滿足他作為禽獸的快樂而愿意把自己變成任何一種低一級的動物；沒有一個有智慧的人愿意當一個傻瓜，沒有一個受過教育的人愿意成為無知的人，也沒有一個有感情和良心的人是自私和卑鄙的，即使他們應被說服傻瓜、蠢貨或壞蛋對其命運比他們對自己的命運更為滿意。[[313]](#_313_31)

穆勒對高一級的功利與低一級的功利所做的質的區分飽受譴責，但它代表的這種關于福祉的論述幾十年后被西奇維克進一步充分發展了。在西季維克1874年對福祉的詳盡描述中，他寫道（但不贊同），“一個人未來總體的善是他現在欲求和追求的總體，如果對他敞開的所有行動路線的結果都是可以合理預見的，并且在目前的想象中可以合理實現的。”[[314]](#_314_31)或者，如詩人卡爾·丹尼斯所寫，“愛你的上帝”會發現這是痛苦的

……看到你在周五的晚上

從辦公室驅車回家，對這一周滿意之極

三套精美的房屋賣給了值得的家庭

他（上帝）清楚地知道這一切會如此發生

如果你去了你選擇的第二個大學

結識了分配給你的室友

他對繪畫和音樂熱情的意見

將會點燃你一生的激情

用任何滿意度來衡量

這種生活都比你現在的生活高出三十分

在愛你的上帝的眼中

每一分都是一根刺。[[315]](#_315_31)

因此，擁有完全的信息包括知道我的行為在將來引起的結果。這可能像是，如果我乘上一趟特殊的列車，我會遇到慷慨的陌生人，為我做許多預想不到的好事。或者我恰巧在下個周二下午的3：34分踏進一家便利店購買彩票，我將會贏得千萬美元。回想起來，我非常高興我做了這些事情——搭乘火車，買彩票——但如果說我真的想要這么做卻是奇怪的。作為一個彩票熱愛者，我想要的是買一張有中獎機會的彩票；而這張彩票肯定會中獎并不在我的選項設置里。因為在預期效用理論里，買彩票是一個非理性的典范實例，因此，如果我更理性一點，我應該干脆放棄任何購買彩票的欲望。在慷慨的陌生人那個場景中，在擁有完全信息的欲望和我實際的欲望之間沒有任何有意義的關聯；我對搭乘火車或者碰到陌生人沒有特別的興趣：如果我今天可以閱讀明天的報紙，我可以考慮做很多有益的事情，但它們與我們真正有理由去做的事情之間沒有聯系。如果做了某事我會快樂這個事實并不一定表示這是我真正想要去做的事。

因此，我們可以規定，“完全信息”并不包含對未來偶然事件的全部知識；但也許有人對世界擁有完全的知識、完善的推理能力，他能夠預測與決策相關的未來的所有后果。但問題是這樣一個假想的人與我距離太遠了，我很難從他的態度去推理：我不能確信他認為好的事態也是我認為好的事態。即使撇開諸如窺探未來的那些例子，擁有“知情欲望”也與一些非常普通的努力不一致。將“知情欲望”測試運用到撲克游戲中：現在我希望我沒有翻牌，如果我擁有完全信息的話，我不會這么做。但如果我擁有完全信息，不管我怎么做，這看上去都不像是在玩牌了。人類生活的“挑戰模式”包含著我們在風險和不確定性中進行談判所需的靈巧。

因此，你也許希望微微地調整這個模式。用最簡單的話來說，知情欲望是如果我擁有完全的信息和未受損害的理性才會擁有的欲望，也即，如果我變成了另外的人——向邪惡博士（Dr.Evil）致歉，讓我們叫他“超大我”（Maxi Me）。[[316]](#_316_31)但也許那些相關的欲望不是超大我所有的，而是超大我善意地為實際的我所有的。它們看上去常常是一樣的：超大我不喜歡在受水銀污染的湖里游泳，他知道一旦我知道湖水受到了水銀的污染，也不會想在湖里游泳。但兩者不同的地方在于，后者，即愛你的上帝的視角，看上去更合理。想象一下有人向我提供了選擇，一邊是一杯很好的2000年的普里尼—蒙哈謝，另一邊是一杯劣質的葡萄酒。在此，很多人會說，擁有“完全信息”意味著有豐富的味覺可以品嘗一杯蒙哈謝。[[317]](#_317_31)超大我可能強烈地喜歡蒙哈謝；但如果實際的我分不出兩者的好壞，那么堅持說我真實的或“知情的”偏好追隨著他的偏好就是古怪的；沒有理由認為一個仁慈的超大我希望我追隨他。事實上，正如我們看到的，知情欲望的模型將我們從對福祉的第一人稱闡釋轉向了第三人稱闡釋：這立足于一個比你對你的生活所知更多，并希望你生活順利的人的視角——愛你的上帝的視角。[[318]](#_318_31)

但這也不是一項容易的工作。我們知道可以根據計劃來安排生活——想一想卡蘇朋先生（Casaubon）的《神話學大全》——但那注定會失敗。我們的福祉會受到各種偶然因素的影響，包括運氣。也許我有一個“理性的目標”，就是要去證明費馬大定理；但是，我恰巧在最后時刻被安德魯·懷爾斯（Andrew Wiles）打敗。此外，我畢生的工作也沒顯示出對人類知識做出了特殊貢獻，了解到這一點，一種荒廢感長久地占據了我。也許我的偉大事業要求善心人士給予我幫助。愛我的上帝應該尊重我的自主性幫助我追求我的目標呢，還是為了防止我浪費職業生命尊重我（真實的但卻在人的能力范圍內不可預見的）興趣呢？[[319]](#_319_31)

因此最大的問題是不確定性。有關“知情欲望”的論述暗示著從實際欲望到知情欲望的一種特殊映射，有時候我們可以理解這一點。如我提到的，經濟學家討論偏好，因此他們可以從一系列排名過的選擇中構造序數效用函數：一個人相較B更偏好A，相較C更偏好B，如此等等，世界的每一種事態在排名中都占據了一個位置。對欲望的討論不可能那么整齊清楚。我簡單的欲望與知情的欲望之間的關聯——后者能否被稱為相同的舊欲望的“知情”版本——依賴于確定欲望的抽象程度。假設我已經打好了包裹要去博茨瓦納，去幫助當地人消除營養不良和疾病。有人告訴我剛果的窮人比博茨瓦納的窮人更需要我的服務。我改變了我的行程。現在另一些人追問我終極目標，我意識到我真正想做的是獻身于解救地球上的痛苦。在這種情況下，我的對話者告訴我，我應該知道地球上苦難最深重的生物族群是工廠圈養的豬。我放棄了去剛果的行程，成為了一名動物解放主義者。是我的勸說者重塑了我的偏好呢，還是僅僅幫助了我的偏好實現呢？這個問題顯然沒有確定的答案；可以對欲望進行不同程度的抽象，抽象沒有明確的終點。

顯然，一個欲望不是可以被插入到數據庫中的一個函數：數據庫中的東西會影響我們的欲望。我想在被水銀污染的湖里游泳的一個原因是我認為多做些運動是健康的；然而，也許這是錯的，或者（基因分析顯示）對我來說是錯的。在決定去游泳的時候，我沒有考慮如何度過這個下午的其他可能性。如果我這么做了（像一些“偏好自主性”的論述所說的那樣），我也許會構想出一個完全不同的欲望。即使我們將自己限制于偏好之中，這些偏好也會被世界上的事實所影響，尤其會被可獲得的選項所影響。這是艾斯特有關“適應性偏好形成”的又一個教訓：我們的欲望受到我們關于什么是可能的感覺的影響——我們認為可以得到的東西會約束我們的欲望。因此當國家影響我能獲得什么的時候，它常常也影響了我想要什么。

回想一下卡斯·桑斯坦有關假定的非自治性偏好的例子：買香煙的人沒有意識到它所帶來的健康風險，由于社會恥辱而決定接受一種傳統性別角色的女人也同樣如此。我們需要停下來想一想我們現在距離一杯嘶嘶作響的溶劑有多遠了。顯然我們已經從后門抵達了塑造靈魂的議題。我剛剛談過了描述欲望的不確定性。設想一些看上去完全確定的例子：那種讓我們放棄僅僅以偏好作為福利基礎的例子。我想喝這杯溶劑，因為我以為它是泡騰劑式的消食片沖的。我想游泳因為我以為湖水沒有被污染。在每一個例子中，我可以通過對事實的敘述來重新描述我的偏好以使其內容清楚明白。如果我說，“我想喝放在那里的那杯消食水”，那么，自然的回應不是你沒有這樣的欲望或你不知道你想要什么，而是那杯不是消食水。我“錯誤的”顯露出來的偏好可以被重新描述——我們可以給出一個更完整的描述——以使它成真。（“如果那是一杯解酸劑的話我想喝。”“只要在湖里游泳是安全的，我想去湖里游泳。”）唯一一點不那么確定的，人道主義者會說，“我想開始一個致力于減少納米比亞溫得和克的淋巴結核病的項目，因為我想對第三世界的公共健康造成實際的影響”，并且邀請知情的回答者，“那么你確定你不想開展一個致力于減少卡圖圖拉棚戶區的艾滋病的項目嗎？”在此，我們可以合理地堅持說，我們沒有改變她的目標，我們只是幫助她執行她的目標。

遵守傳統的性別角色這一決定并不適合這種重新描述。校正一些斷然的事實錯誤也不會對它產生影響。“我想做一個好妻子和好母親，如果……”如果什么？要讓女人在此改變她的想法，你要么除掉社會恥辱（這還要求我們去除掉其他人對此價值觀很可能持有的愚忠），要么你讓她產生出一種不顧羞恥的勇氣或者對那種恥辱不理不顧的態度。不管采取哪種方式，你做的都是塑造靈魂的工作，重塑倫理計劃和倫理認同的工作。事實上，存在一種以（對其假定的受益者來說也許很難識別的）“自主性”為名忽視實際偏好的顯而易見的危險。回到布萊恩·巴瑞那個著名的區分，我們要小心別讓“與欲望相關的”關注被“與理想相關的”關注冒充；正如我在第二章中已表達過對自主性概念作過席延伸的的疑慮。它的危害是斯坎倫所指出的，與“一個人有理由去想做的事情和去做的事情”差得太遠。[[320]](#_320_31)至少我們應該在實際的欲望和表面上獲悉的欲望之間取得某種平衡。

我們是從這個想法出發的，即知情欲望理論可能使靈魂塑造變得沒必要：要讓你生活得好，我們只需對你知情的欲望負責就好。總之，現在看起來知情欲望理論過于有助于靈魂塑造了。但也許這不該讓人驚奇：因為“知情”欲望的“信息”部分在事實與價值之間做出了一個尖銳的劃分，而許多人不喜歡這樣。即便我們認為這里存在一個原則性的區分（正如我在前言中所說，我希望盡量不去討論那些懸而未決的形而上學的問題），你也可能會認為，在真實的世界中，它們是如此相互交織以至于難以分清。如我們看到的，是否應該堅守傳統的性別角色的問題是很難通過無爭議的事實性考慮來解決的。加里芬用知情欲望來論述福祉的時候清楚地表明了這一點：“有時候欲望是有缺陷的，因為我們沒有足夠的（或正確的）概念。我們需要建構那種能提供新概念或更好概念的理論，其中包括價值的概念。”[[321]](#_321_31)

現在，我們可以輕易想象那種我們認為沒多大價值的生活，即使過這種生活的人毫無抱怨，在這些例子中，我們可以假設他們擁有新的價值概念。尤其是在那種某人的終極目標看來有缺陷的例子中，我們很自然地會用認同的術語來表達我們的不安：好奇為什么有人會想要變成這樣或那樣的人。

想象一種藥效持久、無成本的藥品，它可以誘發出一種幸福滿足的狀態。吃了這種藥你會陷入一種溫和的麻木狀態；你的工作只需要維持一種最低的狀態——這種存在感帶給你巨大的快樂以至于你不想縮短它——但所有野心都將消失。（為了回避其他的麻煩，你可以假設它只對沒有家屬的年輕的成年人來說有效。或者，如果你愿意，你可以設想一個完全被幸福例子充滿的社會。）不像諾齊克的體驗機騙我們的那樣，吃了這種藥（叫它幸福藥）的人不會感覺他們有著沒有實現的欲望；他們確定地感到對他們的生活深深的滿足。他們的認知理性和工具理性能力都沒有受到損害。為什么我們中的許多人會猶豫要不要加入這些快樂的露營者呢？我想我們會覺得他們已經采取了羅西·魯伊斯（Rosie Ruiz）對生活的方法——他們已經到達了一個隱喻的波士頓馬拉松的終點線，但他們走的是可恥的捷徑。在自我發展或個性上，他們幾乎沒有什么可以展示。他們的高階意志和低階意志是一致的，但沒有通過任何決定性的識別法。[[322]](#_322_31)但我想解釋我們不安的自然方法是堅持認為，對福祉的一種純粹與所欲相關的論述并不能耗盡我們認為這個概念所包含的內容：比起滿足一個人偶然擁有的任何欲望，一種好生活要求的東西多得多。這類考慮將把我們帶向對福祉（德里克·帕菲特所說）的“客觀清單”的論述，或者（斯坎倫所說的）“實質善”的論述。在《什么使一個人的生活最好》這篇文章中，帕菲特提到了像“道德的善、理性行為、一個人能力的發展、有小孩和成為好的父母、知識、對真正美的意識”這類東西，盡管他很清楚對于這樣的論述而言清單上的這些東西是不充分的。（他提出，“對一個人來說有價值的或好的東西，是去從事這些活動，并且他強烈地想要這么做。”）[[323]](#_323_31)對福祉的很多討論都在外在的視角和內在的視角之間徘徊——愛你的上帝可能會贊許你的生活的視角，以及你自己的視角。顯然，不管它多么令人羨慕，如果你覺得它討厭的話，你就沒有過上一種好的生活。而且，如我在第一章中說過的，認為世界上有客觀的價值存在并不意味著有客觀的方式將它們排序或權衡它們：它們不決定任何特殊的生活。因此無論是對成功主觀的評價還是對成功客觀的評價都無法窮盡討論福祉問題時我們頭腦中的所想；我們需要的是它們之間的平衡。[[324]](#_324_31)

這兩個維度常常會出現在我們的高階欲望里。我說過對生活的倫理評價包括一個主觀的維度和一個客觀的維度。尤其是有些東西對我們有價值僅僅是因為我們需要它；有些東西我們需要是因為我們承認它們自身有價值。如果我們知道小說沒有價值，我們可能不再想要寫一部小說：追求本身有沒有價值不是就我們而言的，而是就這個世界而言的。主觀的考慮常常會追隨客觀的考慮，尤其是當它涉及那些高階的、生活計劃水平的欲望時——拉茲叫它“全面的目標”，羅納德·德沃金把它叫做我們的“野心”，格里芬叫它“全球的”欲望。帶著這樣的欲望或目標或野心，基本的問題是什么樣的生活是我們想要的，或者說什么樣的人是我們想要成為的。例如，蓋瑞德·德沃金說當一個人“認同激勵他的影響力，吸收它們，將自身看作想被特殊方式激勵的那種人的時候，這些影響力就可以被看作是‘他的’。”[[325]](#_325_31)這是認同的語言，是社會類型或范疇的語言，是考慮這些類型或范疇的語言。

我拒絕福佑，雖然我不是真的致力于任何特殊的目標或計劃，因為我不想成為一個福佑的例子：這不是我想要成為的人。我認為我自己是L這個事實意味著做X對我來說可能有特殊的價值。相反，我可能不做X因為做X意味著成為L，而我不想成為L。毫無疑問我們那討厭豌豆的小孩，隨著他們長大，會將他們自己從旋轉木馬的邏輯中拯救出來，解釋他真正是誰：他不想加入令人討厭的豌豆愛好者的部落。這是一個有關非常嚴肅的考慮的一個不那么嚴肅的例子。有時候人們在解釋為什么在極端情況下他們克制自己不去殺人的時候說，盡管他們很想那么去做，但他們“不想成為一名殺人犯”。這聽起來像是同語反復，但它不是。“殺人犯”不算是一種社會身份，但它是一種社會類型；當這些人說我不想成為那樣的人時，他是不想自己成為與其他殺人犯同一范疇的人（即使準受害者該殺，我也樂于見到由其他人來殺人。）

對全球欲望的討論讓我們回到了我們的倫理自我這個問題——對我們自身生活的塑造、我們的身份、倫理成功的前景都源自它們。事實上，卡斯·桑斯坦（他是公民共和主義的同情者）論證說，“公民們要決定的不是他們‘想要’什么，而是他們是誰，他們的價值是什么，以及這些價值要求什么”，這個過程中的政治概念是“一個政治自由的概念，它在美國的憲法傳統中有深厚的根基。”[[326]](#_326_31)我想要探討的正是這個基本概念——不是從我們想要什么而是從我們是誰的考慮中產生出來的政治概念。

正如我已經說過的，我們有理由去關心一個人認為他會成為什么樣的人這樣的問題：法蘭克福所說的“與自身所關心的認同”可以由我說的一個人的認同來塑造。但這帶來了一個新問題。我們把非理性——理性和信息的失敗——當作我們“赤裸裸的”（無知的或缺乏意志力的）偏好和我們“知情的”偏好之間的脫節來討論。也就是說，我們在討論的時候一直把理性的缺陷當作倫理成功的障礙，而這種成功部分是由我們的倫理認同來定義的。那么如果我們的認同自身就包含著非理性又會怎么樣呢？在非理性的認同的幫助下我們可以制定理性的目標嗎？

## 非理性的認同

在此我們有理由小心翼翼。談到認同的理性，你可能會假設說，它就像在談論顏色的大小一樣，是一個賴爾式（Rylean）的范疇錯誤。認同不是從像視為同一、忠誠、歸屬感這樣的感覺中產生的嗎——這些感覺不愿受制于理性的審查？當然，這不是故事的全部。既然認同既有規范性的維度，也有事實性的維度，那么兩者都可能違背理性：一種認同的基本規范可能相互沖突；它的構成性的事實論斷可能與真理相沖突。最近，人們常常援引事實和價值的區分來證明這種區分的崩潰。[[327]](#_327_31)我自己的懷疑是，我們太著急宣布它的死亡了；如果它一點活力都沒有，它不可能成為那么多搜索并摧毀任務的對象。但出于我的目的，在這場爭論中你的立場為何并不重要。我會簡單地規定說自主性和福祉依賴于理性的理想（盡管我會忽略將理性簡單定義為福祉最大化的這種有問題的論述，但我不會糾纏于理性有爭議的性質），因此我想提出一個從我們熟知的一些假設出發的思想實驗——在后韋伯的世界中，這些假設既為世俗的靈魂也為科學的靈魂所共享——但它很快就會觸到自主論的自由主義的邊界。

駛向笛卡兒王國

想象一次格列佛式的旅行，我們去參觀以促進福祉為名推行一種我們可以稱之為強硬的理性主義信條的政權。強硬的理性主義者的信條不是普遍共享的——他們沒有時間來討論理性是否是處境相關的或是文化相關的，但它足夠普通。它是一種體現在新古典主義經濟學和決策理論中的理想的工具理性。強硬的理性主義者同情洛克的觀念即“一個人的自由和根據他自己的意志行動的自由植根于他擁有理性的事實中”；[[328]](#_328_31)它們也許與認為理性地追尋真理是件值得做的事情的古典政治哲學家有些親緣關系。這些政治哲學家也將自己看作某種類型的自由主義者：他們關心個人自主性，而理性是他們試圖培育的自主性的核心部分。在笛卡爾的王國，理性被看作是民主的基礎。

由于強硬的理性主義者被選到各個部門任職，他們引入了許多無可爭議的改革。例如，在笛卡爾王國中，沒有哪個委任的學校會教2+3=7。在這里什么都不用擔心。但他們把科學理性的原則推得更廣了。

設想一個昔日的煉金術士，受到野心的推動，他正在發明一種可以借用法術和桌面化學把基本金屬變成黃金的技術。信息的錯誤和認知的無能減損了這種生活的價值嗎？對其自主性的關注驅使我們向他展示他生活的錯誤嗎？出于對我們的自主性和福祉的關注，強硬的理性主義者決定，要打擊對非理性信條的灌輸。要勸阻相信上帝違抗科學法則的基督徒不要去相信他們錯誤的信念：沒有復活，也沒有圣餐。強硬的理性主義者說，一個將其生活組織在不存在的實體周圍的人不擁有理性的自主性：我們應該幫助他看到他的錯誤。不言而喻，宗教信仰者的行為受到事后獎懲的引導。笛卡爾王國的管理者說，這樣的宗教就像一臺巨大的體驗機一樣：它創造出幻相，讓你感到這種意圖或那種意圖將產生出各種各樣的事態，而這些事態并不真正存在。

現在，我們強硬的理性主義者快樂地容忍了價值、偏好和習俗的多樣性。除了贊美個人自由和自主性，他們還看重結社的自由，并且，以一種自然主義的方式，他們承認偏私性是人類心理中根深蒂固的一個方面。所以他們沒興趣除掉那些統一的忠誠。甚至還有一些宗教與他們的需求是一致的。他們遇到過基督教唯一神教派（就如同笑話里所說，你在他們草坪上燃燒出一個問號，都是對他們的迫害），在他們看來這個教派很合理。摩迪凱·凱普蘭（Mordecai Kaplan），《作為一種文明的猶太教》（1934）的作者，秉持自然主義信條的重建派的創始人，曾經將猶太教定義為猶太人的民間宗教；因為它們體現了一定的社會價值，所以這些儀式十分重要，但他對超自然也沒有興趣。（毫無疑問我把問題簡化了。）理查德·布雷斯韋特（Richard Braithwaite）發展出一個與其經驗偏好相一致的英國圣公會，在這種宗教中，宗教的要素為滿足基督教生活方式的道德要求提供了心理支持。[[329]](#_329_31)因此，要我們強硬的理性主義者接受一種人類學化（去自然化）的信仰形式并不困難。

只是在那些將認同植根于神秘學說、根植于理性失敗的地方，才需要干預。例如，當一個猶太教派的成員認為自己與出埃及記有確切聯系的時候，強硬的理性主義者會展露愁眉。他會指出一個學界的共識，即古猶太人從未去過埃及，出埃及記只是借用了神話的混合物。顯然，一種植根于錯誤敘事或部分由錯誤敘事構成的認同本身就是一種神秘的形式。也許它不像體驗機那樣訴諸超自然之物那般壞，但它仍然是一種欺騙。政府應該發起運動反對這些神秘形式，就像它發放宣傳冊和指導守則關心健康節食的實踐和煙草的危害一樣。

事實上，不訴諸超自然之物或神秘起源的社會認同仍然可能讓我們強硬的理性主義者煩惱，如果這些認同是自我破壞的話。在許多例子中，一種身份都附帶了一系列規范，在真實的世界中，試圖服從于這些規范中的一些將損害一個人服從另一些規范的能力。其結果是它的成員的計劃和野心相互破壞，因此，我們有理由宣稱，如果他們能獲得一種更加融貫的社會認同，他們的生活會比現在更好。為了讓這些規范更加和諧而變革認同的計劃因此看來符合這些人的利益。如果告知人們這個事實有助于變革的實現，那么政府也許應該選擇這么做；但如果非理性致使公民對這個事實置之不理，那么笛卡兒爾王國的統治者會考慮其他變革的方式，只要是可行的話。

顯然，現代社會中有許多民族認同和種族認同符合這種抽象的刻畫。它們是自我破壞的；它們的缺乏理性常常被宣稱沒有明顯的影響；政府可以啟動可行的變革機制引導人們獲得新的、更理性的認同。因此這些改革增加了認同群體成員獲得倫理成功的機會。

黑人像誰？

如我所說，認同給予人們行為的動力，因此人們有時候說，“因為我是L，所以我應該做X。”正如我說的那樣，這樣一種訴求訴諸的是與那種身份相關的規范。絕大多數社會身份，尤其是那些歷史上處于屈從地位的群體，擁有團結的規范，L會說，“因為我是L，我應該對另一個L做這件事。”因而，如果定義這種身份的社會概念將人們往不同方向拉扯，那么這種身份就是自我破壞的，因為它的標準使這種身份與事實不一致。美國的種族身份就帶有這個特征。許多美國人相信，如果一個人的父母是非裔美國人和歐洲裔美國人，那么他就是非裔美國人，它依據的是所謂的一滴血規則（one-drop rule），這種規則盛行于美國奴隸制廢除之前、種族隔離制度時期識別黑人身份的法律概念中。盡管大多數美國人明白這意味著一些非裔美國人“看起來很白”，然而他們大多會假設，這種現象對于非裔美國人整體而言是罕見的。但事實上，很多非洲奴隸后代的美國人“看起來很白”，就會被當作白人對待，也會認為自己是白人。[[330]](#_330_31)讓我們盡可能將這個問題的矛盾之處呈現出來：根據一滴血規則很多非裔美國人被認為是、也認為自己是白人。大多數美國人擁有的非裔美國人身份的社會概念并不是這樣的。因此他們的社會概念與事實不符。

其結果是帶來了一種團結的規范，非裔美國人常常基于認同的原因對他們相信的人非常慷慨，但它卻建立在他們的社會概念的另一部分之上，也即要成為白人。如果他們根據一滴血規則基礎上的規范來行為，這種基于身份的慷慨就會常常導向他們認為是白人的那些人。

顯然，這也是非裔美國人認同的社會概念中的一部分，即一些身份地位被提升為與白人平起平坐的非裔美國人的祖先，不知道他們的非洲祖先，那些長得像白人的人因此獲得了與白種人相關的膚色特權；因此，他們不是真正的非洲裔美國人了。凡是稍微思考過這個問題的人都該知道這意味著不能絕對地采納一滴血原則，因此，他們關于什么是一個非洲裔美國人的概念邊界是模糊的。但是，由于他們并沒有注意到我剛剛描述的那種不一致性，他們認為一個輕微的不正常不會帶來實際的差別。僅僅靠提供信息也不能解決這個問題。在過去幾十年中我所提供的那類信息在受過教育的美國人，尤其是非洲裔美國人中大量流通。然而在這段時間，我發現黑人民族主義愈演愈烈，尤其在那些最有可能接受到這個信息的中產階級黑人當中。

現在，對我勾畫的圖景有很多反駁。你不承認非洲裔美國人或準非洲裔美國人一般擁有相互沖突的構成性信念，相反，你可能得出結論說他們并不真正遵守一滴血規則。因此，你可能會爭辯說，這個成問題的信念事實上非常重要：如果他們不把本質的后裔身份當真，也許他們的口頭服務就無關緊要了。或者你也許會總結說不用分享它所包含的豐富而連貫的理論，人們就可以擁有一種認同。你還可以進一步反對說所有群體包括那些要求偏向性的群體邊界都很模糊。

但假設我們相信這些人的話。一方面，他們擁有的認同的社會概念與事實不符。另一方面，他們被注入了某種種族團結情緒，一種偏向性的形式；對他們來說黑人應該做得好這很重要；致力于這個目標是他們定義其生活成功的目標之一。這種情感與愛國主義情感的相似性致使人們把這類性情叫做“民族主義的”。像其他民族主義者一樣，這些人認為因為他們是他們的人，所以他們希望他們的人能做好。有可能一旦非洲裔美國人不再成為沒有得到補償的不正義的受害者，他們大多數人就不再會認為自己是非洲裔美國人了，這種形式的民族主義也將消失。但只要它存在，許多非洲裔美國人生活的成功就與種族提升的事業相關——如我所說，這項事業突出了一套信念體系（關于通過的普遍性）與另一套信念體系（關于如何歸因于非裔美國人認同）之間的不一致。那么這種認同能被理性化嗎？

理性化出錯的地方

這僅僅是他們在笛卡爾王國會問的問題；但當然，并不是有關笛卡爾王國的每件事都會引起我們的注意。我們強硬的理性主義者發起了禁煙運動，就像現代自由國家所做的那樣；他們與我們一樣，認為吸煙是非理性的，是對我們福祉的損害。問題是笛卡爾王國的統治者不會在禁煙運動或者頭盔和安全帶立法的問題上停下來。黑人、基督徒、猶太人、穆斯林：只要這些身份建立在錯誤的信息之上，笛卡爾王國就會設計計劃來打擊或修正它們。

顯然，認為國家有興趣促進人民的理性是荒謬的；認為理性是能動性（能動性是自由的基礎）的一個先決條件也是荒謬的。我們同意，國家不應該自動聽從信息錯誤或驚惶失措的公民的偏好。在廣泛的事務中，它應該根據它最佳的真理概念來行為。顯然，當我們的目標是理性的時候，我們的生活會更好；作為一條規則，當目標建立在錯誤的基礎上時，它們不可能取得成功。事實上，我們強硬的理性主義者對格里芬討論的好生活印象深刻：“我們希望與我們自身之外的實在接觸。我們不希望僅僅對擁有一個有價值的生活，對在我們的生活中取得了一些成就產生令人信服的印象。我們還希望對有關我們自身的實在擁有清楚的認識。”[[331]](#_331_30)對有關我們自身的實在擁有清楚的感知：是的，理性主義者說，現在讓我來幫助你實現這種感知。

那么，這個政權有什么錯呢？

我們應該考慮一些直接和緊要的關注。讓我們從這個考慮（我之前提到過）開始，即我們是否可以仰仗統治者比被統治者更理性。即便他們更理性，你仍然會懷疑任何這類實際的政權能否給予公民平等的尊重，它是否會要求民主的支持與合法性。（存在不同類型的考慮——在分歧面前保存國家的合法性——這使得中立性對拉莫和內格爾來說具有吸引力。）笛卡爾王國的統治者在如此之多具有爭議性的問題面前采取了強硬的立場。這帶來了另一些憂慮：想象一下國家和家庭之間的戰爭（假設國家不愿意承擔養育孩子的責任）。這樣一個政體會嚴重侵犯父母的自由。而這種沖突對孩子來說不可能是好事。（稍后對這個問題我會多說一些。）

因此有形而上學和認識論不安的理由。即使在那些專門研究這個問題的人中間，如何去刻畫這些理性的假定失敗仍是有爭議的。早先我提到了模糊不清的事實與價值的區分。即使在這場爭論中我們不偏向任何一方，即使我們認為最好（其他條件不變的話）不要教給小孩錯誤信息，我們也不得不承認我們的科學理論可以不用修改。穆勒自己也承認，大部分人類知識的領域缺乏算術那種確定性：“數學真理證據的特殊性在于所有的論證都站在一邊。沒有反對意見，也沒有對反對意見的回答。然而在可能存在不同意見的每一個主題上，真理都取決于在兩組相沖突的理由之間取得的平衡。即使在自然哲學中，也總是存在對相同事實的不同解釋……我們最有把握的信念沒有保障，只有一個長期的邀請，邀請整個世界來證明它們毫無根據。”[[332]](#_332_30)取消這個長期邀請是魯莽的；我們應該向可錯論致敬。

分析性錯誤的問題帶來了另一個問題。是的，有一些信念是分析性的錯誤：例如，2+3=7；有可能三位一體的學說也是這樣的。然而，在這些例子中，不清楚的是你怎樣將它們付諸實踐——持有這些信念到底意味著什么，或者拋開你的那些抗議，你是否真的持有這些信念？戈爾·維達爾（Gore Vidal）喜歡談論古代神秘的宗教派別，這些派別的儀式流傳了很多世代，現在他們已無法理解祭祀念出的咒語了。雖然這個觀察有點諷刺，但這里隱藏了一個很好的觀點。在宗教儀式包含著對信條加以肯定的地方，最后要緊的不是這些句子的認知內容（“我信仰唯一神，萬能的主……”），而是說出它們的實踐。根據新教的習慣，我們傾向于把信徒叫做信仰者，而不是實踐者；但強調的重點可能是錯位的。

對笛卡兒爾國的批評還可以繼續擴展；但總的說來，我們會指責強硬的理性主義者不夠重視自主性這個維度，而過于看重它的理性維度。在笛卡爾王國，所有形式的非理性都會受到打擊。它們有哪些呢？在此，自由主義者，尤其是反完善論的自由主義者可能會同意其中的一些原則。危害到民主政體的非理性形式（例如，直接干涉行使公民資格的能力）是政府干預的合理目標。這種干預受到關注結社自由，關注賦予個人生活意義以及塑造個人生活的社會形式的限制，因此我們應該謹慎地對待與認同群體，尤其是與宗教認同群體相關的非理性形式。尋找一種利益的平衡是有必要的。因此，對于如果你吃了太多的長豆角撒旦就會奪走你的靈魂這樣的宗教信仰，雖然國家很猶豫要不要開展反對它的運動，但當你進入投票站時，你可以理直氣壯地決定反對這種信仰。

然而，如果有的話，哪種促進理性的措施可以僅僅由對我們自身福祉的關注而獲得證明呢？為了保護公民的福祉，我們允許國家做很多的事情：它在危險的十字路口設立紅綠燈；它監督飲用水的質量，執行契約等等。而且，如我們看到的，大多數自由主義者認為可以為了服務公民的目的（包括政體的穩定和存活）而促進某些價值以及培育理性。問題在于能否為了非公民的目的，為了我們自身的善來促進理性。我們肯定希望我們能從強硬理性主義者的強權下降到一種更謙遜和審慎的理性主義的溫和形式。

可惡的和自我破壞的認同

我們如何調和對人們是其所是的尊重與他們可能為誰的關心呢？如何調解自主論（消極自由的強硬價值）與建構論（如何塑造我們的欲望和認同的意識）呢？在此我們可以從我們早先對知情偏好的討論中學習，在那里我們曾得出結論說，一種自主論的政治秩序既不應該僅僅關注我們的偏好也不應該只關心“知情的”偏好，而是要尋找兩者的平衡。

還有來自笛卡爾王國的教訓。對那些他們認為有著華麗幻想的宗教信仰的認同，強硬的理性主義者十分厭惡。他們自信滿滿地認為，關心我們的國家應該著手開展包括改變我們形而上學信念的塑造靈魂的計劃。而且他們自己也忙得不可開交：至少在他們看來，鑒于我們理性的缺陷，我們所有人都可能擁有“非理性的”認同。在他們的自信面前，我們有理由退縮。有一些是出于對自主性的尊重，還有一些帶有認識論的謙遜。但是，如我提到過的，在很多地方當代的宗教傳統并不真正分享基督教或伊斯蘭教的一些現代派別對學說正確性的關心。許多形式的現代猶太教雖然遵從一些實踐，但在神學上相當地不置可否；事實上，曾經是英國圣公會主教的伍利奇（Woolwich）承認，對上帝的忠誠可能會導致形而上學的無神論。[[333]](#_333_30)但在有些情況下進行干預的沖動是不那么容易排解的；我將討論兩種情況。第一種情況包含我所說的可惡的認同。第二種情況讓我們回到了之前對自我破壞的認同的討論——在此對我們獲取倫理成功的威脅來自規范對我們往不同方向的拉扯。

有一些認同部分地由極為令人討厭的承諾構成，像一個例子子本身暗示的那樣，通過自我授予的標簽表示認同，如基督教認同運動。它們與我們在第三章中討論的神權政體下的社群不同，這些神權社群帶有小小的專制風格；在此成問題的不是對其成員自我方向的直接侵犯。基督教認同運動——北美一個大概有五萬信仰者的準宗教派別——的成員將評價性的承諾和事實性的承諾混在一起了，而這深與美國的道德現代性相沖突。他們認為盎格魯撒克遜人和相關的群體是古以色列人的后裔；猶太人是該隱的后代，因此他們在本性上是邪惡的；那些“骯臟的種族”（非白人）是次等人，等等。除非自主性被認為沒有分量，否則這樣對待認同運動的成員是不能容忍的。但我們也不必彎腰后退，將他們的信條與唯信仰論的負擔隔開。沒有理由擔憂我們公立學校的普通課程，或者，我們的刑法典和民法典與這個運動的教義相沖突，旨在破壞它。相反，肯定有一個令人滿意的結果。即使對塑造靈魂不滿的人也會愉快地同意，盡管他們對所發生的事情會有不同的描述（例如，教授真理，打擊不道德行為，或向人們提供公民資格）。就我的目的而言，讓這個例子變得有一點過于簡單了的是，討論中的認同在道德上而非僅僅在倫理上是受損的：一種喚起種族戰爭的信條讓我們陷入了不道德。我們將以道德為名而不是其成員的倫理繁榮為名發起反對它的運動。基督教的認同可能對它的成員而言是壞的。他們的生活會受到其信仰的損害。但我們并不因為這個原因采取特殊的行動去反對它；只有當他們威脅到其他人時我們才會這么做。[[334]](#_334_30)

一個更棘手的例子是我更早時候給出的：也就是自我破壞的認同。（讓我再一次強調有關一個人認同的錯誤信念自身并不會導致自我破壞。）如果我們的認同提出相互沖突的主張（它的內部是相互沖突的）又如何呢？很多人接受國家可以促進理性的主張；很多人同意國家可以嘗試著提升我們的福祉；幾乎所有人都同意強硬的理性主義超出了它的限度。那么國家在多大的程度上可以以個人生活的成功為名，合法地重塑相沖突的社會認同，從而變革那些部分受其定義的個人認同呢？（盡管我是從認同和社會形式的方面來談論國家的，但很顯然在這些方面國家并不是一個主要的演員，而是我們所說的“社會”的其他因素。）尤其是除了提供信息以外，國家如何回應種族的非理性呢？

這里有一個相對微不足道的例子。總的說來，目前美國的實踐假設存在一個關于她是否是非洲裔美國人的事實。你被要求填寫表格來確定你的種族，其他人也被要求這么做。因此，這項實踐鼓勵許多認為自己顯然是黑人或白人或其他種族的人相信，種族制度事實上是相對簡單的。如果政府要修改這些實踐，它將至少撤銷支持這個觀念的一個微小支柱，這個觀念認為，社會的種族觀念與實在是一致的：國家看上去能夠建構承擔這些社會概念的成功實踐。可以通過很多方式來激勵這樣的修改。但很顯然它也會受到這種思想的激勵，即政府行為有助于以減輕它們自我沖突的個性的方式重塑種族認同或減少種族認同的顯著性。

當然，你可以爭辯這到底是一種國家干預呢還是停止國家干預。[[335]](#_335_30)此外，僅僅因為國家已經收集了種族的“數據”所以我這里說到的政策才是必要的，這種觀察是正確的。為什么不能簡單地說，國家應該從所有種族分類中退出呢？這有可能會帶來好處；但結果可能是阻止政府去評估歧視的存在，去采取反歧視的措施。出于羅伯特·波斯特（Robert C.Post）闡述過的理由，盡管反歧視法常常被看作對平等對待這條自由主義基本信條的肯定，但它自身可能包含著塑造靈魂的形式。

## 靈魂塑造與刻板印象

我花了一些時間來考慮這些針對靈魂塑造的論證，它們旨在回應我們理性中的普遍缺陷。但非理性的理由很難成為進行自由的靈魂塑造的全部理由。如我們看到的，自由的靈魂塑造的目標在于以直接承認其倫理重要性的方式來修改社會認同。

在靈魂塑造的語境下來審視反歧視法可能違背了它的指導精神。因為反歧視法的普通概念關注的是平等，而平等最好是從消極的意義上來理解：作為一種政治理想的平等指的是不考慮無關的區分。也就是說，因為存在差別對待人們的理由，所以應該差別地對待人：平等主義者是那些對什么理由是可接受的，什么理由是不可接受的持有強烈觀點的人。當對待不僅是有差別的，而且是不公平的時候，平等的問題就會產生。給女孩子粉紅色的餅干，給男孩子藍色的餅干是一回事；給男孩子昂貴的玩具，給女孩子便宜的小飾品又是另外一回事。國家、私人雇主和那些提供公共設施的人在黑人與白人、男人和女人之間做不公正的區分曾經被當作是理所當然的。最近四十年的章程制定和憲法立法包含了許多擺脫這種實踐和假定的努力。

反歧視法尤其關注我們所分類為的公共行為。這個術語旨在涵蓋國家官員在其職權范圍內采取的那些行為——它們顯然受制于非歧視的規范——也包含在雇傭員工、在大的商業行動中管理雇員、允許人們進入和使用公共場所的過程中采取的行為。這是一個有趣的問題，即為什么在一個自由社會中，在公共行為的領域，反歧視應該以法律規范的形式強制執行。我想答案是足夠清楚的：在我們的世界中，允許每個人有公平的機會去發展她有尊嚴的、自主的存在，要求我們有機會獲得工作機會、進入公共空間，以及擁有公民的權利和特權。如果尊嚴和自主性是核心的自由價值，一個自由主義者會希望國家堅持向所有人提供獲得雇傭機會和進入公共空間的合理渠道。為什么僅僅限制公共行為呢？因為將行為的其他領域包括進反歧視法的范圍內——在我的日常交往中要求我不區分男人和女人，黑人和白人——會不適當地侵犯我建構自身生活的能力。言論自由和結社自由對這種自我建構來說具有核心意義，它要求我不以性別認同或種族認同為由來選擇我邀請的客人。通過賦予我們公共權利來限制雇主、旅館經營者等人事實上限制了他們的自由：但這對他們生活計劃的影響沒那么大，不像他們拒絕提供給我們的機會那么重要。（這就是為什么對公共行為的限制是合宜的，盡管對于什么屬于公共行為的范疇還有合理空間可供辯論。）在對一個雇主的限制如此深刻地影響到他的個人計劃或集體計劃之處，我們就無法在這些基礎上去證明限制的正當性。因此，由于我們必須去判定個人對這些組織的控訴，我們在此所討論的是相沖突利益之間的平衡。允許一個對于我的個性而言具有核心意義的計劃在任何情況下都超越你的利益會是一個錯誤，因此最后我們有義務來討論這些計劃的優點。

這種標準的自由主義論述似乎不牽涉到塑造靈魂的問題。但你已經預見到我們可以到達那里的一條捷徑：也許刻板印象（stereotypes）在我們的倫理認同中發揮了一定作用，它是源自理性的一種可糾正的缺陷。你會在一些法律意見中找到對這種觀點的支持；正如我們將看到的，在這種語境下法官有時會訴諸“非理性偏見”（irrational prejuclice）的概念。所以你也許認為當一個社會采取措施（例如通過反歧視法）打擊這些刻板印象時，事實上它就是在重塑我們的倫理認同。

但這個結論下得為時過早。事實上，我們應該停下來反思一下在法律判決以及圍繞民權法的論證中充滿的對刻板印象這個詞的混亂應用。因為在美國反歧視法的語境中，“刻板印象”這個術語至少涵蓋了三種不同的含義。

第一種含義是基于她所屬的某個社會群體具有某種特征的信念而賦予個體成員一種特性，成為那個群體的成員與擁有這種特性之間確實有一種統計學的關聯，但事實上這名成員并不具有那種特性。比如這個例子，一個強壯的婦女去應征消防員的工作，但她被告知因為“婦女不夠強壯，所以不能做消防員”。這里存在一個做雇傭決策時人們會考慮的有關婦女群體的普遍事實——假設做消防員這個職業需要力量，而婦女普遍不如男性強壯。但是，這個普遍的事實不能排除瑪麗適合這項工作的可能性，如果瑪麗的確比大多數婦女甚至比最弱小的男性消防員都強壯的話。讓我們把這種偏見叫做統計的刻板印象（statistical stereotypes）。[[336]](#_336_30)

“刻板印象”這個術語帶來的第二種含義僅僅只是對一個群體的錯誤信念——讓我們把它叫做簡單錯誤的刻板印象（simply false stereotypes）。在反歧視法的語境中，此類刻板印象的相關性在于公共演員可能會做一些讓我們相信A擁有某些特征的事情，因為他們認為A所屬的群體的所有成員都具有或可能具有這種特征。甚至當這種特征不普遍存在時，他們還是會這么認為。在此典型的例子是種族的刻板印象，這致使人們不去和一個群體的成員做生意，因為他們被說成是不誠實的，然而事實上他們卻不是那樣的，或者說他們并不比其他人更不誠實。同樣，簡單錯誤的刻板印象也毫無理由地讓人們背上了負擔。但要去識別這種負擔可能要求我們去探究到底這種刻板印象是不是簡單錯誤的。

“刻板印象”這個術語第三種有意義的含義是與性別相關的穿衣規范和行為規范。羅伯特·波斯特分析的兩個例子是威爾遜訴西南航空公司案（Wilson v.Southwest Airlines）——這家航空公司因其只招收“有吸引力的空姐”的政策而被起訴——和考夫特訴地鐵傳媒公司案（Craft v.Metromedia，Inc.）——電視主播抱怨她的雇主堅持她穿更有“女人味”的衣服。[[337]](#_337_30)在這些例子中，刻板印象指的并不是關于群體成員普遍如何行為的觀點：它指的是他們如何行為要依據他們應該如何行為的社會共識，其目的在于服從與這個群體成員相關的規范。我將把這類刻板印象叫做規范的刻板印象（normative stereotype）。當雇主要求女性雇員穿裙子、男性雇員不這么做的時候，他們是在運用規范的性別的刻板印象。（當然，在統計的刻板印象與規范的刻板印象之間有明顯的聯系。統計的刻板印象中包含的很多概括是真實的，因為它們是人們服從的規范的刻板印象。）

現在做出了這些區分之后，我們看到對不同類型的刻板印象我們應該做出不同的回應。前兩種類型的刻板印象包含著錯誤：簡單錯誤的刻板印象犯了知識的錯誤，因為它們包含了對事實的誤解；統計的刻板印象則包含了對相關性的錯誤理解。但沒有理由假設規范的刻板印象一定是錯的，或者建立在規范的刻板印象之上的公共行為——即便它們包含了令人厭惡的區別對待——一定值得批評。（鑒于服裝市場的運作方式，要求女性穿著適合其性別的職業裝比起要求她們的男同事穿職業裝而言，很有可能需要她們支付更多的錢。這就很令人討厭了，因為她是在為她的性別付出代價。但是，它看起來并不像是需要提升到要求公共權利的一種傷害，或者需要支出公共資金來補救的措施。）在不同的例子中，法院已經干涉這類規范的刻板印象了。有一些干涉等同于零散的靈魂塑造。

不用說，法官和立法者不承認這是他們行事的依據。[[338]](#_338_30)波斯特在一個有說服力的論證中，找出了他所謂的美國反歧視法的“主導觀念”，根據這種觀念，應該不論性別、種族等因素來對待個人；我們以某種方式對這些遭到禁止的屬性視而不見，而只想到了它們固有的優點。相反，波斯特希望我們承認，“反歧視法自身是一種社會實踐，它管理著其他的社會實踐，因為出于這種或那種原因這些社會實踐是有爭議的。正是因為像種族、性別和美這樣的范疇的意義是有爭議的，所以我們以反映這種法律目的的方式用反歧視法來重新塑造它們。”[[339]](#_339_29)請注意波斯特的論點不是關于反歧視案件法律裁決的后果的，而是關于它們的動機：他的論證是，在有關我們在做什么的“主導觀念”與我們真正在做什么之間——實際的司法裁決的模式比法官容易行使的模式更符合他的論述——有一個錯位。正如實際操作的那樣，在他看來，反歧視法包含了如柏拉圖所說的對“人的靈魂習慣的管理”。

波斯特將我們的注意力引向了對第七法案的司法闡釋，這部法案提到了一些刻板印象，但它的首要關注點不是規范的刻板印象。法院談到在萊姆訴夏威夷大學案（Lam v.University of Hawaii）中“頑固但不合理的偏見”——這類偏見涉及認知問題，簡單錯誤或統計的刻板印象都屬于此列。在多納休訴美國鞋業公司（Donahue v.Shoe Corporation of America）一案中，法院明確提到了“在膚色，宗教，國籍，以及其他表面特征基礎上”形成意見的問題。類似地，在隨后對國家反歧視法法規的討論中，法院提到了有關“人們所屬的某個階級特征的刻板印象的討論”，這也意味著這些特征要么被不正確地扣在了某個階級的頭上（簡單錯誤的刻板印象），要么被不正確地扣在了某些個人的頭上（統計的刻板印象）。[[340]](#_340_30)

但有跡象始終表明，規范的刻板印象也在醞釀中。當大法官布倫南在普華永道會計師事務所訴霍普金斯案（Price Waterhouse v.Hopkins）中闡釋說，聯邦法律堅持認為“在選擇、評估和補償雇員時，性別、種族、宗教和國籍是無關的要素”，他的意思是它們本身是不相關的，雖然它們在統計學的意義上是相關的。而堅持認為它們本身不相關看來是拒斥了那種宣稱某些工作不適合非裔美國人或女性的規范的刻板印象。那些沒有統計的刻板印象或者對女性或黑人的能力、性格沒有錯誤觀念的人仍然相信，根據規范的刻板印象，每個人都有一個不同于男人或白人位置的合適位子。

我們如何區分威爾遜（西南航空公司的空姐成功地上訴）的案子和考夫特（女性主播不成功地上訴）的案子呢？在此我們可以說，為了滿足男性的嗜好而要求女性“行為性感”，提供這種空中服務的實踐是對女性的貶低；而要求一個女主播“保持職業的、務實的外形”與社群的標準是一致的，所以它沒有貶低女性。事實上在考夫特案中KMBC電視臺援引的標準預設說，盡管女性由不同的穿著規范所管理，但仍然在穿著職業裝時是合宜的。這并沒有否認在“保守的”堪薩斯城市場上女性的衣著規則有可能限制商業女性的機會或者反映出對她們的缺乏尊重。但相比要求空姐穿著性感而言這種限制的程度較輕。[[341]](#_341_30)反歧視法包含的社會工程實際上非常微小。

規范的刻板印象——它十分接近我之前所說的生活腳本——對于理解道德生活和公民生活中的認同和個性而言十分重要。但并不是每一種規范的刻板印象都是如此。它們必須與一種有尊嚴的個性建構相一致。就目前通過公共行為強制執行的規范而言，它們建構的認同缺乏尊嚴，或者說它們讓人感覺低人一等，所以在這一點上它們失敗了。正如波斯特正確地堅持的那樣，反歧視法考慮的可能是重塑性別規范；而不是廢除性別規范。廢除性別規范將是對性別的廢除和對性的激進轉化——可能超過人類認知。但對性別規范的改革可以從這里開始，即社會在性別建構的過程中讓女性相對于男性的劣勢不那么明顯。同樣地，當日常的社會實踐將“低劣的和有辱人格的形象投射到他者身上”時（用查爾斯·泰勒的話來說），禁止這類實踐是改變有關黑人種族認同的社會概念的一種方式，通過對其認同的改變，它也有助于提升黑人生活成功的機會。這是卓越的靈魂塑造；對于那些在歷史上被錯誤貶低的認同，這類靈魂塑造不管多么微小仍屬于國家平等關懷所有公民的義務之一。

這個例子還表明了為什么認為靈魂塑造類似于洗腦是錯誤的——將靈魂塑造看作國家對你的大腦的控制。當然，有關我是誰的意義并不僅僅存在于我的頭腦中；我的倫理計劃來自于一個社會事實的宇宙。由于我們的認同是社會的產物——社會概念的產物，他人如何對待我們的產物，因此規范的刻板印象的改變會改變我是誰。與此同時，我仍然可以改變我的認同：也許在我的人生中隨著我的探索成為一個人意味著什么會發生改變。然后我可以抵制新的腳本和新的規范的刻板印象：也許公共行為可以不用消除不同意見和爭論的可能性而改變社會認同的意義。顯然，擁有自主性就等于擁有抵制的能力；作為自由主義者，我們也許不能違反別人的意志強加給他/她一種生活。但在人們形成意志之前我們可以這么做嗎？

## 受過教育的靈魂

洛克寫道，“我想我可以說在我所遇見的所有人中，他們是什么樣的人，善或惡，有用與否，90%取決于他們所受的教育。”“教育在人類中造成了巨大的區別。我們年幼時所得的印象，哪怕極其微小，小到幾乎覺察不出，都有極為重大長久的影響。正如江河的源泉一樣，水性很柔，一點點人力便可以把它導入他途，使河流的方向根本改變。從根源上這么引導一下，河流就有不同的趨向，最后就流到十分遙遠的地方去了。”[[342]](#_342_30)我們可能會放棄洛克對自行批準的理性充滿希望的信念；我們也許認為易受影響的孩子不像他所說的那樣易受影響。但沒有哪個民主社會不嚴肅對待教育，也沒有哪個民主社會不去爭取教育的靈魂塑造的前景。在許多發達國家中，普遍教育的計劃實際上已經變得很普通了，這是個不爭的事實。

自由民主的教育方法一般包含了我們在本章初提起的兩個考慮。第一個考慮有關個體的善：讓一個小孩做好準備過一種自主性的生活。第二個考慮與政體的善有關：一個自我持續的政治秩序不可能對頒布它的構成性宗旨無動于衷。（這是約翰·斯圖爾特·穆勒自身教育的設計師、他的父親詹姆斯提出的一個格言的版本：“教育的目標是盡可能地讓個人首先成為他自身幸福的工具，其次成為其他人幸福的工具。”）[[343]](#_343_28)

不過這仍然沒有告訴我們政府應該在其中扮演什么角色。你不能總結說，因為國家注定要塑造我們的認同，因此它就應該有目的地這樣做，應該將我們每個人的善銘記于心，自由地進行靈魂塑造。認為有些認同是個性的阻礙或者認為它們是自我創造的工具，這兩種想法都沒有劃定任何真正的界限：假設孩子在沒有社會認同的幫助下也可以長到成年是荒謬的（假設應該幫助他們長到成年也同樣毫不誘人）；但他們將會有認同這個事實并不會約束我們在他們的童年時期去塑造他們的認同。與此同時，很清楚的是一些家長將公共教育看作對其生活的威脅和分裂力量。如果你的目標是培養可以開辟真理之道的孩子，那么討論自我創造或者個性不會讓你感到輕松。你會想到的不是性格的塑造而是性格的毀滅。

這里有對自由主義教育的兩種敘述，第一段論述來自布魯斯·阿克曼（Bruce Ackerman），第二段論述來自邁克·奧克肖特（Michael Oakeshott）：

如果你愿意的話，可以說，整個教育制度就像一個巨大的星球。孩子們取決于他們的原初培養立足于這個星球不同的位置上；我們的任務是幫助他們看清在他們身邊流逝的故事的更深含義，以此來探索這個星球。然而，在這場旅途的終點，現在成熟的公民有權利站立在他的出發之地——正如他也可能著手探索這個星球上未被占領的部分。[[344]](#_344_28)

我們每個人出生于地球的一個角落，歷史的一個特殊時刻，被地方性所包裹。但學校和大學是一個所謂學習者從他的地方環境的限制中、從他偶然獲得的欲望中解放出來的地方，在這里他受到了他從未想象過的暗示的激勵……因而，它們是卓越靈魂的聲音能夠被聆聽的避風港，因為地方特殊性的喧囂不過是遙遠的轟隆聲。[[345]](#_345_28)

盡管這兩位作者的政治立場有距離，但這兩種論述在深層意義上都與穆勒的見解不謀而合。它們有力地表達了教育應該為我們做什么的一些廣泛共享的理想：如我們所說，它應該“拓展我們的視野”，它應該讓我們置身于一個比我們目前所處的世界更大的世界。當然，這些論述強調的是孩子們得到的直接好處，他們可能獲得對“他們身邊流逝的故事”的更深理解，可能從“地方環境的……限制中解放出來”。

但是幾乎任何一種教育制度都要與那些感覺受到教育方式或教育內容威脅的人相抗衡。以對自由教育的兩種論述為例。兩種論述聽起來都是多元主義的、人本主義的和開放的：然而對一些公民來說，這恰恰是問題。如果你認為你居住在山上的城市，你可能不樂意看到它縮減成為一個“偉大星球”上的一點；將“地方特殊性”降低為“遙遠的轟隆聲”的承諾也不一定能讓那些以特殊性為自我認同的人滿意。

在此我們應該從這個假設開始，即父母在養育孩子的過程中所扮演的角色賦予他們權利去塑造孩子的認同，這是父母義務的必然結果。我們不相信社會的再生產應該像《美麗新世界》所描繪的那樣去進行。我們相信孩子應該主要由家庭撫養，而這些家庭應該有能力引導孩子進入家庭的成年成員自身采納的習俗、認同和傳統。

當然，如果你唯一的目標是確保霍勒斯·卡倫（Horace Kallen）與種族多元論相等同的目標，即“個性的集粹，差異的源泉”，你可以想象出實現這個目標的其他途徑。國家可以接手撫養孩子的任務，并或多或少有些武斷地給這些孩子分派一系列“有趣的”認同。自我建構可以獲得的資源將主要依賴于想象以及國家及其仆人的意志，以及在這樣一個社會中成年人做出的自發創造。這個替代性選擇是非常牽強的。家庭生活的親密；孩子對父母的愛以及父母對孩子的愛；家庭認同、家庭傳統的意義：所有這些都缺失了（此外，我還想加上家族仇恨的意義）。不只如此，在塑造公民認同方面國家被賦予了相當大的權力；濫用這種權力的潛在可能是相當明顯的。

一旦我們將撫養孩子的任務留給家庭，我們一定會承認父母的愛包含用自己關心的認同來塑造孩子，教給他們與認同相關的價值，尤其是孩子過好生活所需的其他倫理價值的欲望。對此麥金太爾是這么說的：“我們進入社會……帶著一種或多種輸入的品格（我們被起草的角色），我們必須知道它們是什么，從而能夠理解他人如何對待我們以及我們如何對待他人。”[[346]](#_346_28)一個以孩子未來的自主性為名在這方面積極破壞家長決定的國家——回想一下，這也是笛卡爾王國的問題之一——是一個與家長爭吵不斷的國家：這對于孩子來說是沒什么好處的。

這些考慮不會壓過政治秩序的要求，但它們將不可避免地緩和這些要求，而且教育在創造公民的過程中扮演的角色一直是有爭議的。在1909年一本被視為一種方法的試金石的書中，埃爾伍德·克伯雷（Ellwood Cubberley），這個卓越而進步的美國教育家警告說，在最近“南歐和東歐的”移民潮中：

（這些移民）不識字，溫順，缺乏自力更生的能力和主動性，不懂盎格魯—條頓的法律、秩序和政府概念，他們的到來稀釋了我們的血統，并極大地敗壞了我們的公民生活……我們的任務是打散這些群體或他們的聚居，將他們吸收和合并為美國種族的一部分，只要能做到的話，將盎格魯撒克遜的公義、法律、秩序和大眾政府的觀念植入到他們的孩子腦中，喚起他們對我們民主制度的尊重，以及對那些在國民生活中我們作為一個民族認為具有持久價值的東西的尊重。[[347]](#_347_28)

這段話既令人震驚，又引人入勝。他最近的評論者對他這種種族主義的假設，國家的刻板印象，以及種族差異的恐懼都沒太大興趣——因為如下觀念：公民生存需要強加一種統一的盎格魯—薩克孫身份。但另一方面，他們承認，識字的、有自力更生能力的、關心法律的規則和大眾政府的公民理想是不可以打折的。一直存在的問題是我們能否擁有后者而不必擁有前者的某些版本。

斯蒂芬·馬西多寫道，“一個自由民主的政體并不建立在多樣性之上，而是建立在可以壓倒相互競爭的種種價值的共享的政治承諾之上。他強調說“自由主義正義的抽象理想強調社會中每個群體之間的相互尊重，而多元主義者倡導的特殊性的論斷并不必然會導向寬容或尊重的主張。”[[348]](#_348_28)他所說的轉型中的自由主義建議說，一個自由主義國家的一個合法功能是減弱它遇到的那些強烈的認同承諾：去處理替代性權威粗暴的來源——不管它是天主教還是英國的本土宗教，讓更廣闊的自由主義的承諾來稀釋它們：讓我們把它叫做清淡的認同（Identity Lite）。從歷史上來看，這正是美國共和主義做的事情，也是一些人擔憂的事情。但是，在我們的人民（We the People）和我們的民族（We the People）之間找到一種利益的平衡是不夠的；除了承認我的種種身份之外，我們還應該考慮作為個人的我的利益。

沒有哪種義務教育體制可以完全繞開這類壓力。事實上，如果說在自由民主制度下將教育的核心任務看作為公民自治和公民資格做準備是一種平常的看法，那么反過來，將父母的自主性和孩子的利益（或孩子未來的自主性）之間的緊張關系看作沖突的一個主要來源也是平常的。事實上什么是孩子的利益可能是一個相當有爭議的問題。但是即使你十分確定孩子的利益可以通過“民主”教育或“自由”教育的計劃來實現，你仍然需要面對這個問題，即如何將父母的欲望考慮進來。正如埃蒙·凱倫（Eamonn Callan）指出的那樣，父母可能做出各種各樣我們意想不到的糟糕決定。他說，假設一個有音樂天賦的孩子的父母有能力給他買鋼琴，或負擔昂貴的度假，但他們無法同時負擔兩樣；最后他們決定去度假。不管我們會如何譴責這個決定，他說，“幾乎沒有人會認為父母在道義上沒有那樣選擇的權利。”他說，我們可能得出結論說“只因為一個特殊的決定在教育上是壞的，并不能說明父母就沒有權利做這個決定”。他這樣來分析這個問題，“問題的關鍵在于如何區分父母權利范圍內壞的教育選擇和因為它本身是壞的所以要排除在外的選擇，與此同時避免父母的專制以及以孩子為中心的反叛。”[[349]](#_349_28)

現在，你也許認為只有當父母的偏好嚴重減少了一個孩子的福祉時，國家才應該干涉這些偏好。（畢竟，我們不認為父母有道德權利選擇讓他們的孩子營養不良。）但我們關于何時進行干涉的直覺并不依據傷害的幅度——一些行為在多大程度上將減少兒童的福祉。假設這個孩子有巨大的音樂才能，這種才能給他和其他人帶來了深深的滿足。那么可能父母的決定將極大地減少他的福祉。我們的不贊成日益增長——但是我們大多數人不認為一個自由民主的國家應該強迫他們去做一個更好的決定。相反，我們可以想象出許多場景，在這些場景中盡管一個孩子的福祉只稍微受到了一點損害，但國家可以合法地干預家長的選擇。如果國家判定一家學校在教育上不合格，不給這家學校授權，那么家長希望孩子在特殊學校受教育的愿望就會被粉碎；國家的做法沒有超出它的職權范圍，即便孩子的情況變糟了一點。社會服務將把那些受到虐待或忽視的孩子從他們父母身邊帶走：但也許偶爾的照顧不佳對孩子目前的幸福和未來的前景造成的傷害相比缺少一臺鋼琴而言要小得多。當我們將孩子的福祉作為首要的關注時，我們頭腦中所想的概念是一個能滿意解決的概念，而不是一個最大化的概念。[[350]](#_350_28)

對于我們可能或必須給孩子提供什么，它并沒有告訴我們太多。此刻讓我回到我們那個沒有鋼琴的神童那里，并增添相關的利害關系。假設，一方面，孩子的父母屬于一個原教旨主義的教派，成為這個教派成員的核心承諾之一是放棄所有音樂。由于他們認為音樂是有罪的，他們拒絕讓自己的孩子接觸音樂，并公開要求學校尊重他們的意愿。在此要緊的不是公民能力的議題；彈鋼琴不屬于公民能力的一個方面。（而且，相信音樂是有罪的與相信選舉是有罪的不同，它并不會直接危及民主制的公民目標。）只有在極不情愿的情況下你才能侵犯父母按照自己的宗教認同來撫養孩子的企圖。那么能想到政府官員可以侵犯父母決定的情形嗎？假設我們有理由相信這個孩子被剝奪了唯一能獲得成功的真實機會：也許這個孩子在其他方面患有嚴重殘障。當然這個職業要求人們在早年就獲得技能只是一個事實；你不可能到了成年才開始練習并進而獲得熟練的指法。所以有可能存在一些情況（作為最后的手段），國家可以合法地進行干預，甚至將孩子從其父母身邊帶走。這種行為來自這個決定，即若不這么做孩子將難以獲得最低程度的福祉。

但國家可以提出超出基本福利標準的教育要求；家長的權利和孩子的“信托權利”（用范伯格的話來說）——或者家長與學校之間不那么緊張的沖突——可能很難理清，當這些沖突與認同相關時尤其如此。

首先是一個警告。在下一節中我將關注與認同相關的真理論斷，鑒于“創世科學”的爭論日益突出，這種關注顯得非常自然。但是，正如我早先建議的那樣，我們不應該將認同群體之間的沖突簡單看作信仰體系之間的沖突。社會實踐不僅僅是命題系統；一個誓詞的意義（例如，背誦教義）可能主要在于它的表現，而不是其斷言的力度。[[351]](#_351_28)所以我們在教室里學到的很多東西不能被歸結為正式的教學內容，而且以認同為基礎的沖突甚至會從教學風格當中產生。

讓我從這類沖突的一個小例子談起。假設一個導師的意圖在于讓她的學生符合自由民主制的要求，她建立了一條標準，那就是在每個人發言完之前討論不能結束。其思想是每個人都有同樣的價值，因此每個人都有權表達他/她的觀點并且獲得其他人敬仰的關注。這位導師還可能要求學生養成習慣去解釋其他孩子說的話，因為一個平等的對話不僅需要我們去表達還要求我們去聆聽。這些實踐想要提供平等尊重的溝通方式、對話的場所以及相互尊重的人們之間理性的關系。（“建構主義教學法”的信徒尤其偏愛這種方法。）根據這種理論，一個自發地學會了聆聽其他孩子說話、一個期待所有人都在討論中發言的孩子是在學習尊嚴和尊重。

這一切聽起來不大會有爭議（暫時將效果的問題放在一邊）。但在我們這個倫理多元的社會中它已經產生一些問題了。在這個國家中并不是每一個社會群體都相信應該鼓勵孩子說話：一些華裔美國家庭教導孩子說，當成年人在場時，合適的行為是保持安靜——成年人才是老師。畢竟孩子什么都不懂；或者，至少可以說，重要的事情孩子都不懂。他們在課堂上學習。從這個角度來看，我剛剛描述的那種實踐必然會產生出喋喋不休和希望被聆聽的孩子；換言之，舉止不良的孩子。[[352]](#_352_28)

我說過，盡管父母在養育子女方面承擔了主要的責任，但國家可以正確地進行干預以保護孩子獲得自主性；如果我所描述的那類實踐對于這個目的而言是必要的話，那么這些實踐可以由這個事實獲得保證。但是父母并沒有因為和國家的專家在什么對他們的孩子是最好的這個問題上的意見分歧而失去他們的角色。我們的教學專家必須去捍衛這個事實，即她的教學技巧不僅僅是一種宗派的偏好：熟練的掌握語言以及語言在社會中的運用要求大量的實踐；有可能那些經常進行交談和推理的孩子通常在現代生活廣泛運用的認知上表現得更好。華裔美國人教育他們的孩子，以便他們在學校用以衡量他們的成敗進行的認知任務上表現良好，這些華裔美國人在此事上沒遇到什么困難；但這不是一個不合理的假設，即細心關注的能力和做持續性智力工作的能力與在成年人面前安靜坐著的能力相關。我們的導師站在她的立場可以向家長們解釋為什么她看重聽與說的實踐：例如，它們與堅持孩子既可以安靜地合作也可以安靜地獨處的能力不矛盾。在所有這些案例中，以友好的方式解決問題似乎并不是遙不可及的；任何一方都不會把對方看作迫在眉睫的危險。

由這些實踐產生的沖突中，另一個極端是去關注課程的內容，即使它們不正面涉及認同的問題，它們也可能相當激烈。例如，存在關于各種話題在課程設置中的重要性的爭論。美國的孩子應該知道多少美國的歷史？美國歷史應該將關注點放在個人身上還是社會進程上；或者美國的成敗？最近這些年，一些批評家反對我們的歷史課程太過關注哈里特·塔布曼（Harriet Tubman）而忽略了托馬斯·杰斐遜（Thomas Jefferson）；他們還批評我們對托馬斯·杰斐遜的討論太注重他對自由的背叛——他一直沒能解放他的奴隸，而太少強調他作為《獨立宣言》作者的地位。毫無疑問，關注過于片面就會流為簡單的謊言：盡管這里真實的辯論不是有關確實發生了什么，而是有關我們將把它們植入什么樣的敘事中；在我們將要講述的眾多真實的故事中它們身在何處的問題。

從民主政治的觀點來看，這些問題并不是非常艱巨。我們需要為孩子提供真理，并讓他們獲得更多的真理。因為他們不可能在同一時刻獲得所有復雜的真理，所以我們必須從簡化的故事開始；甚至有時候從字面上不真實的故事開始。不真實的東西為真理開辟道路的顯著例子是物理學：我們認為，讓孩子做好準備學習愛因斯坦和薛定鄂最簡單的方法是先教他們牛頓和麥克斯維。但牛頓和麥克斯維不知道相對論或者基本物理定律中的不確定性，所以他們那種假設了絕對空間和確定法則的物理學是不正確的。在教學的歷史中有大量這樣的例子，我們最開始聽到的故事是初級的、簡化的版本，隨著我們年紀的增長我們可以鉆研得更深。因為這條道路是通向真理的，或者因為它是最接近真理的，所以到了一定的年紀，他們就可以理解，這些錯誤的信息（嚴格地說，錯誤的信息就是其本身）可被認為旨在幫助他們發展出一種植根于對這個世界最好的理解當中的自主性。當然，比較麻煩的問題是到底真理是什么。

## 有關認同論斷的沖突

據我們所知，當人們感覺他們自己的孩子被教授了一些與表明其集體認同的論斷不一致的東西時，民主制度中有關教育的最大爭論就出現了。我把這種牽涉到某種特定集體認同的論斷稱之為一種認同論斷（identity claim）。因此，有關學校應該教什么樣的認同論斷的辯論主要圍繞國家應該承認什么樣的認同（例如，基督教的認同）或不承認另外的一些認同（如同性戀者的認同）而展開。現在，為什么教給孩子自治的概念——其必然結果是，我們應該為他們配備他們所需的真理——不利于決定在這些特殊問題上我們應該教什么，這個問題立馬變清楚了。因為對這些真理是什么存在實質性的分歧，所以它幫不上忙；而且，在那些有爭議的論斷是與認同相關的論斷的地方，我們可以預測到，這類分歧不可能通過指定專家委員會來得以解決。穆勒在1868年給一個叫查爾斯的朋友的信中寫道，“就宗教而言，不管是自己或者讓其他人，用他不是打心底里相信或者以他最清晰的理性相信的東西來教孩子，都是不正確的。”[[353]](#_353_28)這是他的對手最熱衷擁護的一個信條。

你可能會認為答案應該是去強調自由民主制中的民主。讓我們展開平等的公共辯論，然后投票決定應該教什么。但在這個公共辯論中一個選擇是宣稱國家應該退出某些議題，把它們交還給父母。即使在一個大多數人決定的制度中，教給孩子大多數人相信的東西也不是我們唯一的選擇。

通過一個非哲學的折中，在此可以給出一個提議：當與認同有關的主張受到威脅時，允許父母堅持拒絕那些教給他們的孩子與其信仰相反的主張；反過來，國家可以以傳授富有成效地共同生活在一起所需的、不同認同的人之間的相互知識為名，堅持給孩子傳授那些其他公民相信的主張。

這樣看來，教孩子他們所生活的社群內的宗教傳統（但并不要求他們同意其中任何一個宗教）就是合理的，因此，至少首先他們只會同意他們在家里學到的宗教。隨著孩子發展出自主性，它為孩子提供了知識去進行認同的選擇；但它賦予父母一種特殊的、主要的地位去塑造那些選擇。只有當父母的選擇看上去損害了孩子成長為自主成年人的可能性時（就像在拒絕一例中，在宗教基礎上，允許一個人的孩子學習閱讀），自由國家才必須介入。這個提議本質上是含糊的——一個孩子在自主性上的前景何時才算實質上折中了？有公德心的自由主義者會怎么來看待這個含糊的提議部分依賴于他們如何平衡相互爭辯的論斷，依賴于我認為“足夠好”的自主性對他們來說是否足夠好。這個提議也不一定會滿足所有那些尋求豁免的人，正是我所假設的東西讓它成為一種妥協。

考慮一下莫澤特訴霍金斯縣教育委員會案（Mozert v.Hawkins County Board of Education），在這個案子中，一群原教旨主義者反對他們當地的小學采用的霍爾特、萊因哈特和溫斯頓的“基本閱讀系列”。（這個訴訟最早于1983年提交法庭，后來它被廣泛分析，有關這個案例的歷史斯蒂芬·貝茨在一本書中有記述。）[[354]](#_354_28)例如，有些家長在所包含的故事中看到了撒旦主義，看到了隱形術和讀心術；另一些人反對那些贊揚婦女在家庭之外取得成就的篇章。美國上訴法院否決了原告的上訴，對他們表現出的不寬容感到震驚：他們已經表現得很明顯了，那就是僅僅讓他們的孩子接觸到這些冒犯性的議題——例如魔術、女性主義、心靈感應——都是不能容忍的，不管這些議題展示出的東西是不是真的。事實上，提供最詳盡證詞的原告維基·弗洛斯特（Vicki Frost）說，只有當其他宗教或哲學信仰被認定為是錯誤的時候，學校讓她的孩子接觸它們才是可接受的。因此我的提議不能滿足這些家長的要求。事實上，如果你聽他們的話，那么你會絕望于與這么不寬容的一個群體達成任何持久的折中方案。

但是，一旦隨著局勢的發展你陷入混亂的細節——關注所有錯過的和解的機會以及雙方強硬的立場，那么你會震驚這場戰役本可輕易避免。原告的教學理論是極端的。而他們特殊的要求并不過分：他們允許他們的孩子就讀這所學校，但希望可以選擇退出閱讀班。（可以用一些測試來確保他們的孩子的閱讀能力與要求的標準同步；而且家長要接受提供其他閱讀指導的額外負擔。）只要這些反自由主義者繼續待在學校，民主教育的目標就可以得到推進；霍金斯縣教育委員會要么進入要么退出的立場沒能服務于這個目標。[[355]](#_355_28)

我引入這些審慎考慮的目的不是將公德心降低為一個反思性的避免沖突的事業：也許被叫做“令人厭惡的自由主義”的某種東西。在這些情境中政治官員必須小心謹慎的原因只是因為教育是強制性的。從表面上看，普及教育的制度中確實有些強制性的東西。在一定程度上這令我們擔心。一個盲人經歷著違背他意愿的視力復明手術；但這并不意味著他視力復明以后所做的決定都是被強制的。[[356]](#_356_28)我們友善地提供的信息中可能有強制性的因素，這沒有問題，但是無須貫徹這種強制性的因素。

正如你期望的那樣，公立學校對更加突出的認同論斷已經保持小心的沉默了。在美國，公立學校的學生會受到算術、科學和歷史方面的指導，但他們的老師不會宣傳上帝存在或基督的恩惠的觀點；由于我們的“公民宗教”的稀薄性，這種教育讓大多數人覺得很舒服。很多提出更厚重論斷的認同群體放棄了與官方課程設置的沖突。我們所討論的提議有這樣一個后果，如果對其他認同的不寬容被植入了一種認同，或者如果將學習他人的觀點看作可恥的錯誤是他們的規范之一，那么在公共教育中我們應該試圖去重塑這些認同以排除這個特征。這又一次是自由主義的靈魂塑造。實際上現存的自由主義不僅僅是一種程序性的價值：它對創造一個我們在其中有機會過上自己生活的社會世界賦予了實質的分量。

我再重申一下我在本章的目標，我想要將靈魂塑造的論述融合進自由民主政治中；它沒有擴大或縮小它的范圍。因為我們是人，我們的自主性應該得到尊重；因為我們是受到牽制、植入社會的自我，所以我們要運用我們的自主性去保護和保存各種各樣超過個人的承諾。最后，因為我們是人，我們是脆弱的，我們是形成的；我們的天性就是要去塑造我們的天性。早些時候我提到一個似是而非的悖論，穆勒對不干涉的自由的無上關注是對管理的關注，因為管理對其公民的性格會產生積極的影響：他理解的“自我發展”中的“自我”在他成為主體之前應該是這個過程的對象——個性的塑造是最具有社會性的事件。穆勒在1854年的論文中問道，“缺乏來自普遍的人類情感的幫助，什么樣的自我文化將有可能呢？”答案是“自然”。靈魂塑造是政治的一部分，如果不是柏拉圖意義上的政治的目的的話，那么至少在此意義上政治決策應該考慮他們對公民性格產生的影響。所以贊揚或者貶低靈魂塑造本身，將它刻畫成個性的盟友或者對手是毫無意義的：兇手手中的刀可以奪人性命，而外科醫生手中的刀則可以救人。在同一篇文章中穆勒寫道，“人的義務是尊重他自己的本性，同時也尊重其他事物的本性，不是聽從，而是修正。”[[357]](#_357_28)“修正”這個詞——而不是轉化、清除或利用——是一個比較溫和的詞，它確實如此。這章中各種各樣的討論——在我們簡單的偏好和“知情的”或“理性的”偏好之間，在關心人們是誰和人們可能是誰之間，在我們擁有的認同和那些我們可能獲得的認同之間——都以某種必要的平衡姿態結尾是有原因的。在每個例子中，忽視前者是專制；放棄后者是失敗主義或者自鳴得意。我們還有別的選擇。

# 第六章 有根基的世界主義

## 一個世界網絡

我父親去世的時候，我妹妹和我找到了他想要留給我們的臨終遺言手稿。這份手稿一開始提醒我們要牢記我們兩家的歷史，他的家在加納，而我母親的家在英格蘭，他認為這是對我們是誰的全部說明。但隨后他寫道，“記住你們是世界的公民”。他告訴我們不管我們選擇在哪里生活——作為世界的公民，我們顯然可以選擇生活在任何一個地方——我們應該努力讓那個地方“比我們發現它時變得更好”。他繼續寫道，“在我內心深處，有對人類深切的愛，以及看到全人類在上帝的福佑下實現其最高使命的欲望。”

讓那個地方比我們發現它時變得更好是我父親所理解的公民身份的很大一部分。它不僅僅是屬于一個社群的問題；它是與這個社群一起承擔實現其使命的責任的問題。他長期投身聯合國的實踐以及主辦其他國際組織的經驗讓他感受到這種與全人類的負責的團結。但他同時也積極地參與許多更狹小的、重疊的社群。他把對其生活的描述命名為《一個非洲愛國者的自傳》，這個題目的意思不僅僅是說他是一個非洲人和一個加納愛國者，而且還意味著他是非洲的愛國者。他對非洲大陸及非洲人民的感情就好比他對加納及加納人民的感情：他們是同胞，他們有共享的命運。以一種更親密的方式，他對加納的阿善堤（Ashanti）也有同樣的感情，這里是我們長大的地方，在它被英國征服之前，阿善堤帝國的殘余統治著我們的地區。

跟隨父親以及我的英國母親長大——他們都與我們在英國的家庭有深切的聯系并且完全植根于加納（我母親已經在加納生活了半個世紀了），我從未發現擁有多重忠誠有什么困難。我們的社群是阿善堤，是加納，是非洲，也是英國，是基督教衛理公會，是第三世界：在他最后有關愛與指導的話中，我的父親堅持它也是全人類的。

這種感情中有理智嗎？我們能成為世界的公民（世界主義者，如這個詞的根本意義所示）嗎？或者我們應該成為世界的公民嗎？我們應該渴望成為世界的公民嗎？如果我們“進入未來”，我們真的會期望“人類的議會，世界的聯邦”嗎？[[358]](#_358_28)人們從各個角度給出了懷疑的理由。不管多么喜歡《洛克斯利大廳》的口吻，一些人還是否認世界公民這個概念可以與我們的地方認同以及地位歸屬相調和。在他們看來，“世界主義”（cosmopolitanism）無法給予我們一個地方性的居所以及一個名稱：它是空中樓閣。另一些人并不認為它高不可攀，但認為它是令人反感的；對他們而言，它是一種獨特的去種族化的現代模式。據說世界主義的價值事實上是帝國主義的價值——是一種以普適主義為借口的沙文主義；是一種到處游獵的自由主義。正如我們會看到的那樣，即使對那些同情的靈魂來說，世界主義也提出了一系列的悖論。

我認為有一些值得捍衛的世界主義形式，這些形式經得起理論和實踐的審查。但在轉向這些理論和實踐的考慮之前，我想列出幾個歷史人物。

在此，個人歷史是進入公共歷史的一個入口。我妹妹和我居住在四個不同的城市——我在美國，她們在納米比亞、尼日尼亞和加納——但不管我們住在哪里，我們總是與加納和英國相連，與我們家庭的根相連，與其他擁有愛、友誼和經歷的地方相連。讓我對這些發展軌跡感到震驚的——除了它們今天在許多家庭重演的事實以外——并不是搬遷的困難，而是獲得這些經歷的輕而易舉。事實上，這并不是現代才有的，我們的小家實驗實際上屬于最古老的物種模式之一。

在世界上的每一個地區，有史以來，男人和女人都遷徙過長途的距離——為了追求貿易、帝國、知識、交換和奴隸——他們用遠方的物品和觀念改變了其他地區人民的頭腦和物質生活。亞歷山大帝國不僅塑造了政治而且影響了埃及和印度北部的雕塑；莫臥兒人和蒙古人不僅影響了亞洲的經濟，還影響亞洲大部分的建筑形式；班圖的遷徙人口占據了非洲大陸的一半土地，他們不僅帶來了語言和宗教，還帶來了煉鐵技術和新形式的農業。這種影響在宗教上體現得尤為明顯：伊斯蘭國家從摩洛哥擴展到印度尼西亞；基督教隨著帝國的擴展和傳教士的傳播在每片大陸上都勢力強勁，而猶太教的傳播則幾乎不靠福音主義；佛教很久以前從印度傳播到東南亞，現在也可以在歐洲、非洲以及美洲找到它的蹤跡了。但不僅僅是宗教在旅行：古吉拉特人和錫克人，還有那些祖先來自亞洲和非洲不同地區的人，散居在全球各個地方。絲綢之路的商人改變了意大利精英階層的穿著風格。斯瓦希里墳墓里的明代瓷器源自海軍大將鄭和的航行，鄭和作為明朝廷的使者與東非很多統治者建立了聯系。這種旅行的例子說也說不完：薩赫勒地區的曼德商人；西方探險時代的英國、荷蘭、意大利和伊比利亞水手；第一個抵達太平洋的波利尼西亞航海家。我們的心靈深處有一種游牧的呼喚。非洲之外的人類祖先可能離開這個大陸不超過十萬年。但很快我們就覆蓋了這個星球。我們一直都是一種旅行的物種。

因此社會和生活方式之間的滲透是一種非常古老的現象，對我們而言是一種自然的現象（毫無疑問，這產生了許多的流血事件、暴力和猜忌，也帶來了很多有成果的和友好的交換）。在過去幾十年，定居和遷徙的比例已經改變了。跟以前相比，“外面的”觀念、物品和人現在到處都是。我們常常把這個過程叫做“全球化”，這種叫法很好，但它沒有指出它的新奇性和重要性。如我建議的，你可以把人類的歷史描述成一個全球化的過程：如果你喜歡的話，把它叫做長時段（longue durée）的全球化——事實上，它是對人類而言可能的最長時間的全球化，在此時期內我們成為完全的人。

顯然，由于我們的歷史近視，我們更多討論最近發生的事件。我們用全球化的語言來反思CNN和BBC在這個星球上擁有觀眾的方式，以及從雀巢奶粉到梅塞德斯—奔馳汽車，從可口可樂到微軟，從披頭士到夏奇拉（Shakira）等全球產品的創造。全球化——通過貿易領域內的WTO；人權領域；通過那些追隨聯合國人權宣言的條約——出現于法律規范國際化的討論中，出現于商業中的跨國會計標準或跨國商業體系的發展中。全球化意味著英語作為一種商業語言主導性的增加、或自由民主制的擴展、或網絡的增長。這種論調既出現于那些歡呼資本流動性的人口中，也出現于那些痛惜資本流動性的人口中，而這種流動的物質前提在于使互聯網變為可能的信息技術。飛機、輪船、火車、衛星、銅電纜、光纖、人、物、觀念的流動毫無疑問將我們帶入一個單一網絡。這個網絡是物理的、生物的、電子的、藝術的、文學的、音樂的、語言的、法律的、宗教的、經濟的和家族的。

當然，我們日益增長的相關性以及我們對這種相關性增長的意識讓我們成為了一個單一社群，即眾所周知的“地球村”的常客。每個人都知道你不可能與六十億人建立面對面的關系。但你同樣不可能與一千萬人、一百萬人或十萬人（比如與你的斯威士人或斯瓦希里人或瑞典人同胞）建立面對面的關系；我們人類長期以來一直在實踐與國家、城市、城鎮這類規模的群體之間的認同關系。畢竟，羅馬在基督誕生之際已經有將近一百萬人口了；如圣保羅所稱，成為那個城市和那個帝國的公民是一件重大的事情。成為一個羅馬公民意味著和其他羅馬人團結在一起，這種團結不僅通過相互的知識和承認，還通過語言、法律和文學來實現。自十八世紀以來，這個星球上越來越多的人花上數周或數月徒步旅行，經過成千上萬的村莊、城鎮、城市和人群，以及幾十種語言或幾乎無法相互理解的方言。

這些國家吸收了古希臘城邦的一些核心功能：對于居民來說，它們是法律的源泉，當居民遠離家鄉旅行的時候，它們定義了居民的身份。我認為，將這些國家的公共事物叫做“政治”是很自然的。盡管如我堅持認為的那樣，城邦與國家在規模上是不可同日而語的——國家沒有足夠的空間將它的自由公民全部聚集到單一集會上——公民之間的關系一定是陌生人之間的關系。那么，我們在這些陌生人和不是我們城邦的（沃爾澤所說的）“政治陌生人”之間劃出的厚厚的黑線到底依據何在呢？

因此我們回到了最近散播的世界主義。一個世界主義者應該是一個認為世界是我們共享的家鄉，會產生出某種像“地球村”這樣的自我意識的人。我擔心我對這個觀念或者這個詞的歷史總結過于拙劣。世界主義作為一種西方的理想被看作是斯多亞主義的遺產，通常認為季蒂昂的芝諾（334—262B.C.E.）是這個運動的創始者。但芝諾看上去是從犬儒主義者提出的框架出發的，犬儒主義者才是第一個帶有悖論地表達“宇宙的公民”的人。這個悖論對古希臘世界里的每一個人來說都是顯而易見的。一個公民屬于一個特殊的城邦：他/她忠于這個城邦；對犬儒主義者和對斯多亞主義者而言城邦就是世界，不是地球意義上的世界，而是宇宙意義上的世界。但是，對他們大多數的同代人來說，成為一個城邦的公民就意味著不能成為其他城邦的公民。在宇宙的意義上來討論公民身份反映了對地方性忠誠要求的拒斥——事實上，反映出犬儒主義者對習俗和傳統的普遍敵意，因此它不僅僅是訴諸一種普遍的人類團結。它就像一些人問你你的家在哪里，你說“任何地方”或“到處都是”。在這種情況下，自然的方式是回答說你根本沒有家。

世界主義可能意味著提議我們創造一個世界國家或管理一個世界社群；但這不是我們今天所說的世界主義，尤其不是斯多亞學派腦中的世界主義。馬可·奧勒留，晚期斯多亞學派的一個重要人物，在他的《沉思錄》的第十二章中總結道，“人啊，這個偉大的世界國家里的公民身份一直是屬于你的。五年還是一百年對你來說有什么不同？這個城邦頒布的法律對你和對所有人都是一樣的。”[[359]](#_359_28)如果曾經有人試圖去建立一個世界政府，那么這個人本應該是馬可·奧勒留。畢竟，他是古典西方偉大帝國中最后一批偉大君主之一。但他所討論的世界城邦反映了一種精神的團結而不是政治的團結，因為正如他一名翻譯者所說，“就像對雅典人來說雅典是‘親愛的雅典城’一樣，對哲學家來說宇宙是親愛的上帝之城。”[[360]](#_360_28)他想當然地認為，所有國家——即使是羅馬——它們的主權亦有邊界。

在這一點上，他與大多數規范的政治理論家一樣。這些理論家不僅很少去討論我們虧欠局外人什么，而且他們想完全避開局外人的問題。你注意過他們對島嶼的愛好嗎？在托馬斯·摩爾之前和之后，許多偉大的烏托邦作家將他們想象中的社會放到了島嶼上（從弗朗西絲·培根的本色列島的勤勞科學主義到亨利·內維爾的松樹島上感性的過度沉溺）；我們的地理偏好也喜歡跟風。羅納德·德沃金在一篇有關我們應該如何思考平等的著名論文中，提出了在遇難船只幸存者之間的一個假想的拍賣。他把這些幸存者叫做“移民”，他提出為了讓這些移民在這個荒島上維生要“配備給他們大量等量的蛤殼”。羅爾斯在《正義論》中并沒有提到島嶼，但他確實規定說一個秩序良好的社會是一個有邊界的“自足的國家社群”，而羅伯特·諾齊克給了我們一整個群島——十個不同的島嶼上有十個魯濱遜。[[361]](#_361_28)如果在規范的政治理論中島內是自由放任的環境，那么這不是因為規范性的政治理論家是性格孤僻的研究員；這是因為幻想可以幫助我們去構想一個秩序良好的社會可能是什么樣子的。當然，遺漏的正是對政治陌生人的討論。世界主義者認為這是一個嚴重的遺漏。如果世界歷史正像我所說的那樣，那么，不管你在哪里生活，外來者的問題都不是一個社會政治的異常——像清潔閣樓那樣瑣碎混亂的雜事，我們花一兩個小時就可以處理。你會說，沒有哪座島是一座孤島。

政治哲學大都忽略了這一點，即自從啟蒙運動以來在西方政治史中國家的成員身份問題就很古怪。第一批現代西方制度不僅僅是在公民權利而且是在人權的偉大思想發酵中產生的：《人權宣言》的標題首先提到的是人；美國的《獨立宣言》闡述的有關政治的基本真理來自有關“所有人”的基本真理。（值得提醒的事情還有，在早期共和國的地方選舉中外來者的普選權是很普遍的。）

正如我堅持認為的那樣，現代政治理論的道德基礎是與倫理的個人主義相一致的，當我們想到這一點時，這個忽略就顯得更古怪了。如果有理由認為國家社群自身是關注的最終單位（我們在第三章中尋找了一些這樣的方法，盡管我們并不喜歡它們），那么我們在成員和非成員之間所做的區分也許可以輕易得到證明：因為根據這種觀點，毫無疑問成員與非成員對國家福祉的貢獻是不一樣的。然而，所有的道德都是從個人而不是從民族開始的，根據這個假設，在一種類型的人與另一種類型的人之間做出區分總能得到證明：道德根據它對個人而不是對國家或社群來說意味著什么得到證明。[[362]](#_362_28)不過，如果世界主義因其普遍主義的方面對特殊性——我們都有的“群體感情”——提出了挑戰，你同樣可以說，群體感情的存在對世界主義提出了挑戰。因此在我們詢問世界主義將把我們帶向何方時，我們首先應該去想象一種友善的世界主義。如果你自己都不愿意做一個世界主義者，那么沒有人會喜歡你的世界主義計劃。

## 無情的世界主義

盡管我想要捍衛一種世界主義，但我能夠想象這個標題的一些候選內容是令人徹底反感的。一種意識形態可以是徹底地超國家的和徹底地不自由的：道德普遍主義可以攜帶一個不變的議程。尤其是在它們無情的烏托邦變種那里，事實上普遍主義是非常有害的。那么，你可能會談論一些與激進的社會運動或者反動的社會運動有關的有毒的世界主義：想想邁克·伊格納蒂夫所說的9/11恐怖主義者的“世界末日般的虛無主義”。人們普遍認為原教旨主義代表著對現代性的一種反對（至少在某種意義上是現代性的產物）；但這些原教旨主義者卻獨獨不是地方主義者。他們云游四方，并且受到了相對好的教育；更重要的是，他們致力于對伊斯蘭世界的一種普遍愿景——全球穆斯林社群。他們獻身于這種純粹和強有力的理想。他們的思維方式是行星般的（實際是宇宙般的），多種族的，并且帶有一個明顯的例外，就是他們從不關心世俗生活中人類的特殊性。[[363]](#_363_28)這也是與自由主義者可能希望在世界主義中找到的東西（例如，一定程度的寬容，認識上的謙遜，開放的胸襟）完全對立的一幅圖景。但是，難道它對這個標題就一無所示嗎？顯然，陷入一個詞語的拔河是浪費力氣的——通過定義去制造出可惡的競爭者。這里有許多這類東西。它們包括較少啟示性的、我們更熟悉的均變論的一些流派，例如維多利亞式的基督教布道或者殖民主義的教化文明使命，它們常常通過武力的方式將他們自己認為更高級的方式強加于他人以顯示對他人之愛。你有時會聽到對世界主義的一種進化論的論述，此處它被認為是無私的理性對混亂的偏私性的一種柯爾伯格般的勝利。有毒的世界主義現象至少應該幫助我們去抵制這種誘惑。

即使我們將注意力僅僅放到那些可以被稱為自由主義的世界主義形式上，我們也不該同樣接受所有這些形式。瑪克斯·奧勒留，特別是銀幕上由理查德·哈里斯扮演的那位，貼著小胡子，代表了這種信條更吸引人的一幅面容。但是未經修改的世界主義——嚴厲地拒絕偏私性，拋棄所有的地方性的忠誠——是很難推銷出去的。這種立場抓不住我們的心。但一些知識分子可能會喜歡它。如果人人有同等的價值，如自由主義者聲稱的那樣，那么優待你群體中的成員勝于其他群體的成員如何才能是正當合理呢？

極端的世界主義包含了蘇珊·沃爾夫所說的“極端的公平主義”，它避開了比我們對我們的人類同胞的道德義務較少的忠誠。威廉·戈德溫（William Godwin）在他的《政治正義探究》一書中為我們提供了這種立場的集中表達，當他寫下“這里神奇的是代詞‘我’，它可以讓我們去推翻不偏不倚的真理的決定嗎”的時候，他在冷靜地思考從火中挽救值得尊敬的大主教芬乃倫（Fenelon）并將他的仆人（他的生命沒那么有價值）留在火中的情景。他接著說，“假設這個仆人是我的兄弟，我的父親或者我的恩人”，“這將會改變這個命題的真理”。[[364]](#_364_28)有一些人看上去在道德苦行中找到了英雄主義和伴隨此類世界主義的萬丈豪言；但我們大多數人發現燒死朋友和親戚的味道特別令人不快。我們很熟悉以這種形式進行道德抽象的嘲弄和譏笑，埃德蒙·伯克說盧梭是“同類的情人和親族的仇人”。狄更斯在《荒涼山莊》中對杰利比夫人的個性的諷刺令人印象深刻，說她那是“遠視的慈善業”。與她自己家的苦難和混亂相比，她卻關注偉大的海外改善工程（非洲的殖民事業），她被描述為一個“四五十歲的俊俏女人，身材矮小豐滿，有雙漂亮的眼睛，這雙眼睛有眺望遠方的奇怪習慣，就像它們看不到比非洲更近的地方一樣。”[[365]](#_365_28)

為了公平起見，我們還可以介紹這種立場更富同情心的代表，如維吉尼亞·伍爾夫在《三個基尼金幣》中提到的“從虛幻的忠誠中解放出來獲得的自由”：“從虛幻的忠誠中解放出來獲得的自由意味著你必須首先除去自己民族的驕傲；還有宗教的驕傲，大學的驕傲，中學的驕傲，家庭的驕傲，性別的驕傲和那些從中產生的不真實的忠誠。”[[366]](#_366_28)有遠見的靈魂將這類忠誠看作世俗紛爭的來源——托爾斯泰特別激烈地討論過的一個例子。他用“愚蠢的和不道德的”來形容愛國主義。在1896年的一篇文章中，他寫道“要消滅戰爭，就要消滅愛國主義”，幾十年后，他的國家被一場以國際政治為名的革命掃蕩。[[367]](#_367_28)

但我要捍衛的軟弱無力的世界主義版本不試圖摧毀愛國主義，或者將“真實的”忠誠與“不真實的”忠誠區分開來。更重要的是，它不會被道德普遍主義的呼吁所耗盡。我想要抵制有時在“道德的”世界主義與“文化的”世界主義之間做出的尖銳區分，前者由道德普遍主義和公平論的原則構成，后者由世界旅行者的價值構成，這些旅行者從他們與國外陌生人的談話中獲得快樂。只有當它被告知這兩個理想時，世界主義的話語才會增加我們的理解：如果我們關心的是不屬于我們政治秩序中的他者——可能擁有與我們不同承諾和信仰的他者，我們一定有辦法和他們交談。

一種值得追求的世界主義形式不用反思性地贊美人類的差異；但它不能對它從事的挑戰無動于衷。因此，一方面，我們應該將這項事業與公園管理者的多元主義區分開來，他把公園里的每一個物種標上記號，并進一步計算它們每一個對他的資產有什么貢獻。另一方面，如果你是一個想要改變世界但并不試圖理解世界的人本主義者（把馬克思的口號顛倒過來），你不會是一個世界主義者——或者說，你不會分享世界主義中格外有價值的東西。一種站得住腳的世界主義，首先應該嚴肅認真對待在賦予這些生活重要性的社群內人類生活的價值，特殊的人類生命的價值，人民為自己創造的生活的價值。這個對策抓住了挑戰所在。一種有前途的世界主義必須將一種合法的普遍主義與某些形式的偏私性調和起來。

## 倫理的偏私性

你可能會說，說起來比做起來簡單。事實上，做起來比說起來簡單。想象一下我們知道心胸狹窄的沙文主義者的風格——面紅耳赤，憤怒咆哮。我們也可以想象我們知道極端公平主義者的冷漠無情；杰利比夫人的眼睛告訴我們她“看不到比非洲更近的地方”。幸運的是，這些不是我們的選擇。在磨礪其精神、定義其最大野心的愛國主義與他的世界主義信條之間，我父親從未看到激烈的沖突。他那個年代的獨立領袖活在希望和失望的周期之間，崇高的理想痛苦地屈服于腐敗、無能和專制；但是，當然，希望仍然存在。他曾經在庫馬西當地的報紙上發表過一個專欄，標題叫做“值得為加納而死嗎？”——他指的是作為一個政治異見者，一個本土專制的反對者而死——我知道他內心的答案是肯定的。從他成為加納議會直言不諱的反對派成員那天起，他太熟悉尼薩旺監獄的內部構造以及處決他的威脅了（他的一些獄友很快就被處決了）。說這些只是為了表明“值得為加納而死嗎”這個問題對他而言并不是抽象的。[[368]](#_368_28)

盡管世界主義者的愛國主義在實踐中可能不會引起麻煩，自由主義在理論上卻一直受到它的困擾。愛國主義或者任何形式的偏私性不是對道德普遍主義的背叛嗎？一些哲學家聲稱，偏私主義者是好人，他僅僅是被誤解的普遍主義者，他們想用這種方式來保護偏私主義者不受普遍主義者的批評。尤其是這些哲學家聲稱所謂特殊的義務——由于一些共享的關系或屬性我們對特定人群的義務——可以被化解為對一般秩序的道德考量。看情況，他們也許可以根據互惠原則或公平原則，與我們獲得的好處相應的義務來解釋特殊義務的外觀。也許特殊義務產生于一些隱性的契約安排，我們可以用隱性承諾和合理期望來分析它。也許（與“全球性的思考，地方性的行動”的口號相一致）能用對行善的效率的考慮來證明這些特殊義務。也許這些義務僅僅來自加入或繼續留在某種社團聯盟的選擇。事實上，這些還原論的嘗試與它們試圖還原的東西相比對我們并沒有控制力。[[369]](#_369_28)如果有人給你一張二十美元的鈔票換你的五美元：這種慷慨是感人的，但你會好奇他是怎么算的。

因此特殊義務——或者說又被稱為社群義務或特殊責任的東西——為道德理論帶來了困難。它們不僅被認為是（對那些必須履行這些義務的人）不正義的負擔，而且它們看似賦予了（那些獲益的人）不正義的好處。[[370]](#_370_28)薩繆爾·謝夫勒（Samuel Scheffler）在一些精彩而富有洞察力的文章中刻畫了這場辯論，說它是“分配的異議”；他建議說，偏私性為自由主義帶來的麻煩不是一種反常而是一種有更深原因的癥狀。他的結論是自由主義包含了三種價值之間的張力，它們是自主性（即對自由的某些核心關注）、忠誠（即最豐富的社群生活以及對它的責任）和道德平等（即擁有平等價值或平等尊嚴的人的觀念）。謝夫勒說，“聯合的義務不僅僅允許一個人優先考慮其同伴的利益；它們也要求這樣。”而且他提出一個挑戰：“如果所有人具有平等的價值和重要性，那么我與我同伴的關系如何使得優先考慮他們（相對于其他人）的利益不僅成為可允許的，而且成為我的義務呢？”在他看來，“這個問題能否獲得令人滿意的解答仍然有待觀察。”[[371]](#_371_27)

當然，有一個簡單的伯林式的還擊。首先優雅地向不可通約性揮手；宣稱沒什么可以調和這些偉大的善；然后贊揚自由主義的多樣性可以與這些矛盾共處。我們熟悉并期待這種還擊，這個事實并不讓它成為錯誤的。當然我們還可以做得更好。我相信，正確的答案是，這是一個錯誤的問題。

配偶與襯衫

解決這個問題的一個辦法——我反對這種辦法，但它值得考慮——是避開還原論，但堅持說一種義務可以既是特殊的又是普遍的。我們都同意友誼是一種普遍的善。相比醫生照顧病人的特殊責任，友誼依賴于相關者之間的特殊關系這個事實并不特別違背道德平等或客觀道德的原則。[[372]](#_372_28)就此而言，在狹窄的偏私性前面放上普遍的量詞可能只是一件小事：對所有人來說，應該首先關注親密的朋友。一個被指責違反了道德平等原則的溺愛孩子的父親，可以回答說，他會喜愛任何成為他兒子的人；一個忠于基瓦尼俱樂部[[373]](#_373_28)的人會喜歡任何成為基瓦尼俱樂部成員的人。（請注意，特殊關系產生義務的性質被認為是基本的，而非伴生的：這就是為什么它不是我們之前嗤之以鼻的那種還原論的原因。）安德魯·梅森（Andrew Mason）在捍衛某種類似方法時說，一個行為的性質取決于做這個行為的人；這顯然是對的。[[374]](#_374_28)這是通奸關系與夫婦關系之間的差別。這是為什么一個CEO會猶豫該不該派他的助手去和他的兒子玩傳球的原因。對你的朋友好是普遍的，對你的朋友瑪麗好不是普遍的：但前者支持了后者。基于我們考慮的觀點，在此意義上偏私性的每一種行為都是對一條普遍原則或一種普遍的道德善的具體化。

回想一下謝夫勒提出的挑戰：“如果所有人具有平等的價值和重要性，那么我與我同伴的關系如何使得優先考慮他們（相對于其他人）的利益不僅成為可允許的，而且成為我的義務呢？”這里的回答是，你不是在相同的位置上將他們的利益置于其他人的利益之上。最終你回應的是管理著你與特殊關系之人的義務的普遍法令。這與在一個四向停車標志前你給先到達的摩托車讓路相比，并不會為道德平等的信條帶來更多的麻煩。你為他所做的是你會為任何處在他的處置上的人會做的。因此這個論證是說得通的。

不管你是否覺得這種辦法可行，解釋它失敗的原因將是有幫助的。想象一下，一個忠于他的學校的人相信（可能他曾經受到過安東尼·鮑威爾或布賴恩·威爾森的教導）一個人應該忠于他的學校這個規則。這是我們所考慮的客觀的偏私性；但顯然這里并沒有真正的學校精神。相對比，想象一下，作為一名驕傲的校友，一個忠于蒙哥馬利貝爾學院的人認為這所學校值得他的忠誠：這不是某種需要他反思的東西；這是某種他感受到的東西，是在他看來任何有權進入蒙哥馬利貝爾學院的人應該感受到的東西。

我們的第一個校友有什么問題呢——即，將我們的偏私性，我們的特殊責任感置于對普遍原則的理解之上？只推崇抽象的忠誠，轉手就把它變成特殊事物的人不是忠誠的人，就像伯納德爵士（Lord Berners）出于對柔和色調的喜愛把法靈頓宮的鴿子染色了一樣。你重視你的妻子并不因為你重視普遍意義上的妻子，而是這個人碰巧是你的妻子。斯坎倫細心地觀察到，“如果一個人好好照顧他的孩子，是因為他認識到他要對他們的存在負責，他不這樣做沒有人可以替代他，那么這不足以構成做一個好父親的動機。”“冷漠表現為這個事實，即我所說的這個人沒有看到為人父母的善——沒有看到擁有孩子和照顧孩子是一種可欲的生活方式。缺乏這種評價性的要素，僅有感情是毫無意義的。”[[375]](#_375_28)相對比，考慮一下在四向停車標志前摩托車手為一輛先到達十字路口的白色別克讓路。在此，摩托車手遵循的是普遍的道路規則，而這輛車碰巧先到達了這個特殊的十字路口。實際存在的偏私性不承認巧合。那么，一般說來，對偏私性的普遍化論述的問題僅僅在于它們看似遠離了有特殊責任之人的態度和情緒。

顯然，在普遍化的努力之下隱藏了一個真理。我們可以承認和贊賞他人特殊的情感；缺乏這種情感我們會感到震驚。我們會佩服我們沒有的忠誠；不是盜賊的人也能理解“盜賊的榮譽”觀念。我們的確認為人們與其配偶之間的關系是有價值的，并贊揚佩內洛普對尤利西斯的忠誠。但說到最后，所有這些都不是你看重你與你的配偶的關系的原因。它指出了善的特殊性。朋友和財富是兩種我們認為具有內在善的東西；但它們是兩種類型完全不同的善。你也許不介意你是否擁有這一百萬美元或那一百萬美元；但你看重你的朋友不是因為他是這種類型的朋友而是因為你與他這個特殊的人有高度特殊的關系。[[376]](#_376_28)一個激進的平等主義者也許會把他的錢給窮人，但他不會把朋友讓給沒有朋友的人。特殊主義的善，即使它們代表著一種客觀的或普遍的善，也具有這種特殊的存在特征，因此，它們是不可轉移的。并且，我們將會表明，通常而言，偏私性考慮的就是這類特殊主義的善。

現在，一個懷疑主義者會聲稱，這一切都是毫無意義的——畢竟，關于服裝我們也可以說同樣的話。說一個人想要一件襯衫不是指一件普通的襯衫對她來說就會有用；只有適合她的襯衫對她才是有用的。我們應該傲慢地談論襯衫的特殊價值嗎？這種反對意見是保險估價師提出的反對意見，讓這種特殊主義論斷變得特別的是任何一定規格的襯衫都是可以的。然而，一旦涉及你的配偶，你不會接受替代品。[[377]](#_377_27)一旦我們關注特殊主義的善——或者我將會提到的依賴于計劃的善——謝夫勒的“分配的異議”就將失效；有一些事物因為其本性是不可分配的。

盤旋于道德平等的談話看上去主要討論的是資源的平等，以及在限量供應的情況下如何分配物品的問題：平等尊重體現為給每個人同等數量的蛤殼。把人類的善良比作現金，[[378]](#_378_27)我們可能會說，一旦你上繳了要求的道德稅收，剩下的錢你想怎么花都可以，不管是你對社群的承諾或者個人的計劃激勵你去做什么。但這個比喻會產生混淆。如果我們關心的是特殊主義的善，我們不會用蛤殼來表示它們。我們也許會發現我們無需使用“平等”這個詞來談論人與人之間互相虧欠的東西——用羅馬語來說是，各得其所應得。[[379]](#_379_27)

道德平等的領域

在此，對社群的義務和（在公平對待的意義上）道德平等之間的對立就消解了。因為認為人應該首先受到道德平等的約束是一個范疇錯誤。自由主義的論述關注得最多的確實是道德平等的問題：國家應該平等地尊重它的公民。我們犯錯的地方是假設個人應該受制于相同的約束。社會正義也許要求不偏不倚——或者說平等對待，公平或“中立性”。但社會正義不是一種個人屬性。比起一個人管理自己的貨幣制度的義務而言，很難要求一個個人在對待他的同胞時不偏不倚。我們在這里發現了“一致性邏輯”最怪誕的形式。在這個語境下，如果道德平等原則的運用包含著從政治到個人的一種不正當的轉移，那么，既在個人領域也在政治領域就出現了一種相關的錯誤——把“平等”當成了“同一”。正如我在先前的章節中提到的，只有當區別對待不僅建立在與道德無關的特征之上而且是令人反感的時候，區別對待才是有問題的。的確，作為個人，我們有義務向我們的同胞提供我們虧欠他們的東西；但這些道德命令并沒有確定我們關心的事物的領域。

規范理論與實際的、經驗性的人類規范之間的關系是很復雜的，我不想探討這個問題了。不用說，我們常常拒絕一種道德理論因為它提出的建議與實際存在的人類規范不符。（在黛比·布恩的哲學中事情是這樣構造的：“當感覺對的時候，它不可能是錯的”。）[[380]](#_380_27)人類關于什么是惡的確存在大量的共識：所有社會都有針對謀殺、盜竊等行為的制裁。麻煩是這種層次的共識不能保證太多東西；認可我們描述為謀殺或盜竊這類特殊行為的社會在那種描述下并不總會那樣做。[[381]](#_381_27)此外，我們知道“道德的常識”可能有嚴重的缺陷。的確，我們的道德現代性的兩大主流是從女權運動和反種族主義運動那里而來的；在普通的自由主義道德與大多數人從我們的種族歷史中獲取的規范之間存在一條裂縫。顯然，目前使得極端的公平主義富有魅力的部分原因是公民權利的歧視范例突出性。羅爾斯的“反思的平衡”概念——通過調整我們的理論以適合于直覺，調整直覺適合于理論來達到——試圖彌補這條裂縫。但是，過度學習從政治平等中獲得的來之不易的教訓是一個典型的錯誤。我們對團結感到擔憂，因為我們認為團結會帶來排斥；但我們應該這么想嗎？因為你喜歡他們所以你對他們比你應該對他們更好，與因為你討厭他們所以你對他們比你應該對他們更壞，這兩者之間的差別只有經濟學家看不到。例如，一般說來種族主義意味著給人們比他們應得的要少，不承認他們作為我們的同胞應得的份額；屈服于種族主義意味著我們沒有履行我們“認真對待以及合理權衡他們是有慎思能力的人這個事實”（如達沃爾所說的“承認的尊重”）的義務。[[382]](#_382_27)我可以給你你應得的，但我對我的朋友更好一些。

公民權利的范例——我是以診斷的方法來這么說的——引導我們從錯誤偏見缺席的角度來思考公平主義。[[383]](#_383_27)我們的公職往往要求我們不偏不倚；正如我在第五章中使用的術語“公共行為”，它可能會受到公平對待考慮的約束。但要進行區分，而我們都習慣做這些區分。在一個讓他的兒子來管理店鋪的五金店主人和一個利用職位讓家人發財的政府官員（或一個公有企業的老板）之間，我們很容易做出區分。讓我將這個問題的矛盾性質表述出來：公平主義是一種嚴格與職位相關的義務。裁判的美德與職業拳擊手妻子的美德不同。

讓我來總結一下我對“道德平等”的憂慮。首先，我強烈認為分配正義的模型非常難以調適特殊主義的善。我的朋友瑪麗不僅僅是代表友誼的普遍善的一個具體化；她不像是一流的郵票集里的一張一流的郵票。其次，我堅持認為平等不是對作為個體的我們的道德要求；它代表的是一種政治行為的控制理想，而非個人行為的控制理想。當我們將個人的理想和政治的理想合并到一起時我們就會出錯；尤其是當我們因為兩者之間有關聯就假定它們是一樣的時候。

這把我們帶到了下一個挑戰：特殊義務事實上就是義務。說允許你保留偏私性，道德平等的政治理想不會自動將它排除是一回事；說你必須這樣做又是另一回事。這個特殊的“必須”的性質是什么呢？

## 兩種義務概念

這里引起混淆的主要來源是那些有關做了正確事情的詞語：“職責”（duties）、“責任”（responsibilities）和“義務”（obligations）。它們為同一種行為提供了兩種理由。在這本書的很多地方（如序言中所說的）我追隨了羅納德·德沃金在道德和倫理之間做出的區分，道德處理的是我們虧欠別人什么，而倫理處理的是什么樣的生活對我們而言是值得過的好生活。倫理的考慮回應的是威廉斯所說的我們的“根本計劃”（ground projects），關于我們想要成為什么樣的人的個人概念。這是一個很寬泛的定義，它可以容納馬格利特（建立在沃爾澤等人的基礎上的）提供的一種不同的倫理定義，這個定義關注的范圍更狹窄，在此特別有用。這里的倫理與道德的區分對應的是一種“厚的”關系——它包含一個建立在共享的過去或“集體記憶”之上的社群——和“薄的”關系——我們與陌生人之間的關系，它由我們共享的人性所規定。馬格利特最近建議，倫理語境中的“應當”被當作類似于“醫學上的應當”在使用：他注意到，“你應當吃你的藥”這句斷言與“你想要健康這個假設相關”。[[384]](#_384_27)（道德應當則沒有這樣的附帶條件，因為道德是人與人之間相互虧欠的東西。）馬格利特的倫理概念有用地放大了德沃金的區分中的一個關鍵方面：我們的計劃（以及我們的好生活觀念）是從賦予我們的物質和環境中去創造一種生活；這包含發展一種認同，卷入到更大的集體敘事中而又不被它們耗盡。它涉及如拉茲所說的使特定行為和計劃得以可能的社會形式，例如，律師、鳥類觀察者。同樣，它也包含一種歸屬感，一種置身于更大敘事之中的感覺。考慮到所有，我想看看當我們在道德應當（moral ought）與倫理應當（ethical ought）之間做區分的時候會發生什么。

在第二章中，我們看到受某些目的、某些利益集合引導的理想化。我們可以講述某個人的一個完全由因果關系和約束構成的故事，或者另一個完全由自由和選擇構成的故事；講述哪個故事才是合理的取決于我們對什么感興趣——我們試圖解釋什么，我們想搞清楚什么，達成什么。（舉一個粗糙的例子：懲罰的正義關注的是行為者的能動性；分配的正義關注的是結構。前者關心的是我們的選擇；后者關心的是我們的選項集合。前者談論的是決策；后者談論的是環境。）當然，自由主義理論一個重要的理想化是對“道德人”的理想化，它意味著成為一個人對其他人負有種種義務。道德人頭腦中思考的是社會正義——即，秩序良好的社會，正義的國家，自由治理的理想。相對照，倫理的領域包含了作為一個與他人有緊密聯系的嵌入的自我你必須做什么的要求。倫理自我考慮的利益是那些從屬于特定社群的、有負載的人類具有的特殊的利益。我已經說過，去創造一種生活是在歷史賦予你的物質環境中去創造生活。一種認同總是通過宗教、社會、學校、國家提供給你，再由家庭、同輩和朋友加以調節的概念（和實踐）來闡釋的。還要記住，馬格利特關注的那種倫理認同不會耗盡創造好生活所需要的相關要素。你的個人認同設置或者我所說的你的個性的一些方面是人所周知的集體認同，有一些則不是：男性、衛理公會派教徒、拼字游戲愛好者、阿拉姆學者、這個男人和這個女人的兒子——所有這些幾乎不可數的坐標定義了你。倫理的關注和約束來自我的個性（individuality）；而道德的關注和約束來自我的人格（personhood）。倫理管理的是對那些與我有緊密聯系的人我會如何行為，而且這種關系越是緊密，它對我的要求就越多。

如我所說，你講述的人生故事是一個約束的故事還是一個自由的故事取決于你講故事的目的。你可能會認為調和忠誠與不偏不倚之間、我的紐帶和關系對我的要求與普遍主義的主張之間假定的緊張關系是一件傻瓜的差事。顯然，當計劃是對我而言什么樣的生活是好生活時，政治理論的一個理想化不需要考慮所有關系區分。你不需要融合兩種論述，你可能認為我們最好尊重這種區分——基于一些目的，我是一個人，對其他人來說，我是一個被關系性的事實包裹的特殊的認同束。[[385]](#_385_27)尤其是你可能認為區分出與這兩個計劃相聯系的兩組詞匯是有用的：創造一個良序社會的政治任務與過一種好生活的個人任務。

當然，我們只有在一定程度上可以這么做。“靈魂塑造”這個領域讓人如此困擾又讓人如此著迷的原因是它代表著這兩種計劃，從而也是兩種規范性要求的交集。有根基的世界主義也同樣如此：它是一個綜合項目，是不同任務之間的談判。一般說來，對社群的義務可以被歸為倫理的義務而非道德的義務。[[386]](#_386_27)它們包括你對你自身的義務（德沃金的話），它反映的是你對過某種生活的信念；包括你對一個倫理共同體的義務（馬格利特的話），它反映的是你對這種共同體的參與，你喜歡通過你的認同與特定的人保持緊密的聯系這個事實。正如黑格爾對倫理與道德經典的且含糊一致的區分所表明的，要迎接調和忠誠與非個人化的道德的挑戰需要一種混合的價值理論：一種既可以容納計劃相關（project-dependent）原則又可以容納客觀原則的理論；既可以包容道德的、普遍的義務又可以包容倫理的、與我們緊密的關系、我們的計劃、我們的認同相關的義務。[[387]](#_387_27)

當然，說倫理的義務不能被歸類為道德的義務，并不是說這兩者是毫不相關的。日常的額外行為，一旦其他人有理由將它視作理所當然的并且進而依賴于它，就會產生道德責任。[[388]](#_388_27)在此意義上，一種“倫理的應當”可能包含了“道德的應當”；道德義務可以追趕上倫理義務。在我們義務的森林中，很難把樹枝和藤條分開。

讓我試圖阻止這個討論會引起的兩個誤解。一個誤解是想象出了一個整齊的等級制，在這個等級制中我們必須先滿足道德義務，之后我們才能訴諸倫理的懇求。（“溫和的愛國主義”的支持者有這類主張：特殊義務是可以的，只要道德的要求得到了滿足。）[[389]](#_389_27)第二個誘惑是將道德與倫理之間的對比等同于強制與自愿選擇之間的區別。

道德義務必須約束倫理義務。但這并不意味著普遍的道德義務必須總是優先于（對他人或對我們自身的）倫理義務。倘若，重要的道德考慮簡單排除了一些倫理義務；但這樣的原則對于指導我們考慮一些細致的例子過于粗糙和簡單了。假設你有機會實現一些對你來說特別重要的計劃，但要抓住這個機會需要你違背一個承諾。比如你聽說了一個建筑師大賽，你知道你花了很多年做的一個設計肯定能贏，因此你趕在截至日期前將你的巴沙爾木模型給了競賽的官員——為了把模型送過去，你違背了一個承諾（比如，一個午餐約會）以及限速的規定。只有最不受歡迎的道德主義才會因為你的決定譴責你。[[390]](#_390_27)所以在這些不同的規范性領域之間，在我們作為抽象行為者和我們作為特殊的人有理由去做的事情之間——即，我們出于道德的理由去做的事情與我們考慮到所有因素包括倫理的因素去做的事情之間——存在復雜的權衡。這種混亂讓一個純粹主義者覺得道德與倫理之間的區分變得不那么明晰清楚了；但很少有規范理論能夠為指導行為提供像算術那樣的東西（像邊沁那樣的功利主義常常帶來荒謬的后果）。在此，像大多數規范理論所做的那樣，最好是記住亞里士多德在這個主題開端提出的警告：在倫理學中我們“談論的事物只有大部分是真的”。

你可以看到第二個誘惑——將倫理同化為自愿——是如何產生的。你不能選擇脫離人類，而對社群的義務通常包含你是誰這個在形而上學上偶然的特征。[[391]](#_391_27)然而，形而上學上的偶然不等于自愿可選。它試圖通過強調你對倫理關系的參與是自愿的來區分這些例子。馬格利特就建議這么做。他說，“在我看來，我們沒有義務參與到倫理關系中。不參與倫理生活，不對倫理關系做出承諾，而過一種孤獨的生活仍然是一種選擇。”這幅選擇圖景是帶有誤導性的。正如他自己承認的那樣，許多倫理活動“就像家庭關系那樣對我們具有強制性。”[[392]](#_392_27)選擇退出并不總是可行的，或甚至可能的：許多關系性的認同遠非自愿。喬治·艾略特的威爾·拉狄斯洛當被要求解釋他對愛人的“偏好”時，大叫說，“我對她的偏好不會超過我對呼吸的偏好。”[[393]](#_393_27)事實上，我們不是選擇陷入戀愛的，我們也無法選擇我們出生的環境。你不是選擇成為一個兒子或者女兒；一個塞爾維亞人或一個波斯尼亞人；一個韓國人或一個姆巴提人。（偉大的俄羅斯大提琴家格雷戈爾·皮雅蒂戈爾斯基認為他的職業也同樣如此，他曾說：“沒有人可以真正選擇音樂作為職業，是音樂選擇你。”這就是為什么我們說“天職”的原因：它們召喚我們；而不是我們召喚它們。）正如我們看到的，我們的認同既不是完全被規定好的，也不是完全由我們自己決定的。

同樣，你并非選擇成為你母親的兒子這個事實并不意味著你對她沒有特殊責任。與道德的限制不同，這類特殊責任的實現是有程度差別的。不可殺人這個道德測試，你要么通過，要么通不過。而尊敬你的父母允許程度上的差別。當我們談論一個好的美國人，或一個好的天主教徒時，“好”修飾的是認同計劃：它是一個倫理的而非道德的謂語。只要符合道德的要求，你可以是一個好的美國人，一個平庸的天主教徒，一個普普通通的兒子。

我希望，這一點變得越來越清楚了，就是我們將“義務”這個詞無差別地運用于道德應當和倫理應當時，我們遺漏了一些信息。道德判斷為行為提供理由。倫理判斷也提供理由，但它提供的是不同秩序的理由，因為這些理由是與行為者的認同有關的，是與我們的個性有關的。它們反映了我們是何種人，或我們希望成為什么樣的人。所有這一切說明存在一個倫理義務的“應當”的領域，這個領域介于完全的強制義務與完全的額外義務之間。[[394]](#_394_27)康德在《判斷力批判》中說，做審美判斷時，“一個人在向其他人征求同意”。[[395]](#_395_27)你也許會假設說我們在此還可以做一個類似的區分：在道德要求遵循的地方，倫理請求遵循。

讓我來建議另一種區分道德義務與倫理義務的方法。雖然道德失范的現象在一些社會很普遍，但道德的要求不會因此降低。社會不應該參與種族滅絕，但卻再三地做這樣的事情。什么在道德上是正確的，什么在道德上是錯誤的，并不依賴于我們變幻莫測的動機。（這個論點不能與有關道德內在主義辯論的一個核心問題相混淆，即一旦你接受了道德判斷它們是否具有行為導向的問題。）相對照，倫理的領域對動機是敏感的。例如，在一些母系社會，對于女方這邊舅舅的孩子你感到你負有強烈的義務。在加納的阿肯地區相關的關系詞nua不在你的兄妹和母親那邊的表兄妹之間做區分；因此，當你說這個人是你的妹妹或者你的哥哥時，你必須去進一步說清楚是“同父同母的”。[[396]](#_396_27)如果由于家族結構習俗的變化，這些關系不再如此，那么相應的倫理義務也不再如此了。（家族結構在社會上似乎是根深蒂固的，在非洲的“母系社會”已經發生了一些重構，就像在許多美國家庭父系的勢力在減弱一樣。）正是以這種方式（要求特殊義務的）緊密關系的領域才具有動機上的敏感性：它取決于決定各種各樣關系性事實的倫理重要性的特殊規范。[[397]](#_397_27)出于倫理考慮——通過我們在一個倫理社群中的成員關系，也即，通過我們集體認同的某些方面——做出的行為構成了那些倫理關系、倫理社群以及認同的部分內容。倫理義務是內在于這種認同的。你關心什么部分構成了你是誰；不再關心這些事物你也就不再是那個人了。由于一個倫理社群部分地由其成員獲得的特殊責任構成，如果沒有人感受到這類特殊責任，就沒有這樣的社群，沒有這樣的要求了。[[398]](#_398_27)在倫理的領域，從“是”你只能得到“應當”。

至此我簡單地描繪了一個看似可以安置偏私性的領域；我還沒有說為什么偏私性可能是有價值的。事實上，對偏私性最有力的捍衛是最簡單的：對人類而言，關系是一種重要的善——我會說它們在客觀上是有價值的。許多關系，如謝夫勒正確地指出的那樣，需要偏私性。這些關系部分地由相關者之間特殊的關懷所構成，“除非它們被看作為區別對待提供了理由”，否則它們不可能存在。[[399]](#_399_27)代詞“我”是神奇的，我們往往會認為一個完全不受這個代詞魔力影響的人是一個魔鬼，或者可能是一個功利主義者。早一些時候，我抱怨將平等待人——堅持平等尊重的理想——看作以相同的方式對待人的這種觀念。我接著說國家應該平等關注它的公民這種政治學說被錯誤地當成了一個人們應該平等地關注對方的道德命令。因為我們與他人的關系當然不僅僅是“人”與“人”的關系；我們還通過兄弟姐妹、表兄弟姐妹、朋友、隊友、同事、同濟會成員這些關系與人們相聯系。用我引入的術語來說，“薄的”道德關系的要求——我們虧欠別人什么——不會排除“厚的”倫理關系的存在。我們的計劃具有的社會性質，我們通過認同群體獲得的自我理解，支撐著我們與特定的他者所有的緊密的倫理關系，并解釋了為什么我們在道德的要求之上會不同地對待不同的人。因為我們是社會的動物，所以這類關系具有客觀上的善。（在這些例子中，我們可以說這一類的關系對你來說是好的，并且在客觀上包含著一種善。）

假設到此為止你都同意我的觀點。我們都同意，有社會關系是好的；重要的社會關系為偏私性和區別對待提供了理由。我們的身份，我們的認同讓一些東西對我們而言具有重要性，并且產生了倫理社群。但對偏私性的辯護——對特殊責任、社群義務的辯護——只是為民族認同辯護的一個必要條件；它遠不是一個充分條件。畢竟，用本尼迪克特·安德森話來說，民族這個“想象的共同體”看似非常大，其實非常武斷。特殊責任仍然只有在緊密關系（與愛人、家人和朋友的關系）中才說得通，而在與我們的同胞之間存在的那種假想的博愛中說不通。即便你接受一些倫理關系、一些倫理社群，為偏私性提供理由，但你仍然好奇國家是否屬于它們。

## 世界主義的愛國主義

在最近的一個諷刺寓言中，作家喬治·桑德斯（George Saunders）分析了流動的國家（fluid-nations）這個主題，在這個國家中，公民資格不取決于地理的毗連而取決于跨越地理國家邊界的“價值、忠誠或慣常的行為模式”。在這種流動的國家中，說自己恨電視的人承認他們偶爾會為了放松也看看電視；聽到別人的死訊后年長的人先是松了一口氣，因為他們自己還活著，隨后為自己最初的想法而感到內疚；人們做出極好的乳酪點心。他虛構的社會科學家在愛國主義研究的領域發現了一些值得注意的結果。例如，對第二次世界大戰的統計研究表明，在美國士兵和德國士兵的沖突中，流動國家的公民在廝殺時毫不猶豫。另一方面，我們被告知，不愿為了一個抽象原則去殺人的個人確實顯示出在地理國家的愛國主義方面的缺陷：

研究結果表明，與對照組的成員相比，效忠于國家的個體公民在不愿為了抽象原則去殺人這一條上得分低了39分……向他們展示對立的地理國家的成員的照片，并詢問他們“你認為這個人是什么類型的人”時，不愿為了抽象原則去殺人的個體公民有64%更愿意選擇回答“不知道，我們要先碰到他們才知道”。如果一個地理國家的公民有機會去反對他的地理國家，我們發現不愿為了抽象原則去殺人的個體公民與對照組的成員相比低了71%。[[400]](#_400_27)

桑德斯的話有道理地指出了人類將自己歸類的武斷性，以及絕對的沙文主義的荒謬。當然，一個明顯的抽象是國家本身。讓這個諷刺寓言有力的是，實際存在的名副其實的國家與這些概念范疇確實讓人感覺不同。但它們應該這樣嗎？它們有權對我們做出影響性的評價嗎？

我說過，源自友誼或家庭的模式對偏私性進行的捍衛，在沒做修改的情況下，不能產生對國家偏私性的捍衛。為與我們有面對面的社會關系的人的偏私性辯護是一回事：毫無疑問愛的關系和友誼的關系是深刻而普遍的人類善。但民族主義假定的是陌生人之間的關系。民族主義常常被拿來與個人主義作對比，事實上，從其歷史淵源上來看，民族主義似乎是從個人主義中產生的。正如社會學家克雷格·卡爾霍恩（Craig Calhoun）所說，將民族認同和其他與之相競爭的認同區分開來的一點是由非人格的調節機制維持的同一個民族的人是“等同的一類人”的概念。[[401]](#_401_27)民族主義者的偏私性可能比水要濃，但比血要淡。

重要的是記住民族是多么抽象的一個東西。當然，民族偏私性是世界主義通常會反對的概念，但這兩者之間的關聯要比這個復雜得多。民族主義與它假想的敵人世界主義之間有很多共同點：因為民族主義也鼓勵一種抽象層面的效忠——一個超出我們自身和我們家庭的巨大且覆蓋面廣的計劃。（對我父親那一輩加納人來說，民族情感是一種來之不易的成就，是通過政治原則和冷靜來獲得的：雖然它沒有取代我們對民族、母系家族和家庭的特殊義務，但它的確在某種意義上降低了它們對我們的約束。）這是使得世界主義與民族主義的對比讓人困惑的原因。民族，如果對世界主義者來說不夠普遍，那么它對地方主義者來說也不夠具有地方性。用前面討論中用到的術語來說，如果特殊責任因為代表著對道德普遍性的放棄而令人擔憂，那么世界主義則因為代表著對特殊責任的放棄而令人擔憂。但讓世界主義困擾的原因——有時候它把對一種絕對認同（在這里是一種共享的人性）的抽象要求置于我們根深蒂固的認同之上——正是讓民族主義困擾的原因。如果對民族的忠誠是行動的原因，它們有時候會受到更地方的、更“緊密的”忠誠提出的原因的干擾。（回想一下薩特在《作為人道主義的存在主義》中提到的著名故事，在第二次世界大戰期間，一個學生陷入一個痛苦的兩難境地中：他的兄弟被納粹殺死了，他是他母親唯一的依靠。他是否應該為自由的法國而戰呢，即便他的母親會因為失去他而傷心欲絕？應該把誰放在前面，母親還是祖國？）

的確，民族主義者對世界主義者的抱怨常常以更大的力度回擊到自身：民族主義者因為頒布了破壞當地傳統和習俗的規范，也被控訴抹去了地方的偏私性，危害了地方的團結——成為了同質性的一股力量。我在第四章中說過，堅持群體之間的差異性通常要求我們抹去群體內部的差異性。（如果世界主義者從不是完全的世界主義者，那么地方主義者也不是完全的地方主義者。）如弗里德里希·邁內克（Friedrich Meinecke）一個世紀前觀察到的那樣，“世界主義與民族主義肩并肩緊密地站立在一起已經很久了。”[[402]](#_402_27)顯然，支持這兩種立場的自由主義者一直都是愛國主義者。

在最近對世界主義的有力辯護中，瑪莎·納斯鮑姆寫道：

我們應該承認普遍的人性，并對它的基本成分——理性和道德能力，首先致以我們的忠誠和尊重……

世界公民的想法在此意義上是康德的“目的王國”觀念的始祖和來源，它在激發和規范道德行為和政治行為方面也發揮著類似的作用。你應該始終這樣行為，平等地尊重每個人身上的理性和道德選擇的尊嚴。

與此同時，納斯鮑姆對世界主義者說，“給予地方性的要求格外的關注也是正確的。”在她看來，“世界主義者應該這么做的原因不是地方性的要求本身更好，而是因為這是唯一明智地做好事的方式。”[[403]](#_403_27)自由主義的世界主義者如是說。

對比一下意大利民族主義的偉大先驅朱塞佩·馬志尼（Giuseppe Mazzini）向意大利工人傳播的民族主義信條：

我曾對你們說過，你們的首要責任——至少就重要性來說是首要的——是對人類的責任。你們在成為公民或父親之前就已經是人。如果你們不用愛心擁抱整個人類大家庭，如果你們不表明自己相信因上帝的統一性而產生的人類的統一性……如果不論在什么地方你們有個同胞在呻吟，不論在什么地方人性的尊嚴遭到欺騙或暴政的侵犯，你們本來有能力但不立即去拯救那個不幸的同胞，或者你們雖然能夠但不感覺自己有責任為解救受騙者或受壓迫者而進行斗爭——那么你們就是違背你們的生活法則，或者不理解將賜福于未來的宗教。

但是你們每個人能憑各自的力量為道德的增進、為人類的進步做些什么呢？……個人太渺小了，人類太龐大。法國布列塔尼的水手出海時祈禱說，“我的上帝，保佑我！我的船是這樣小，而你的海洋是那么遼闊！”這個祈禱者是你們每個人處境的真實表達，直到你們找到無限增強你們的力量和活動能力的方法。當上帝給予你們一個國家時，他已向你們提供了這種方法。[[404]](#_404_27)

我們說這里有相同的信條并不離譜：地方主義是通向普遍的理想、普遍的目標的工具。這種對民族的辯護既訴諸假想的世界主義者，也訴諸假想的民族主義者，統一于他們共享的人本主義。正如馬志尼堅持的：“為了讓我們的國家在正確的方向上前進，我們朝著人類前進。我們的國家是我們用來追求共同善的杠桿支點。”自由主義的民族主義者如是說。

即使在那些最珍視地方傳統特殊性的人當中，馬志尼衷心支持的人本主義也不顯得反常。在《反思法國大革命》一段常被引用的話中，伯克寫道，“歸屬于我們的分支，熱愛我們在社會中所屬的小社團，是公共情感的第一原則。我們朝祖國和人類的愛前進，它是這一系列中的第一個環節。”這段話完全沒有表現出對世界主義的敵意，它肯定了普遍主義的最高價值，以及對人類總體的愛；小團體的愛如此得到證明，因為它是這條道路上的第一步。[[405]](#_405_27)

當然，出于一些熟知的原因，我們不能滿足于對民族情感的這種工具性的論述。是的，成為一個世界公民就是要去關心你的同胞，如納斯鮑姆所說，表達那種關注的辦法正是去為特殊地點的人民做事。一個世界的公民可以通過把一些地方變得更好來使世界變得更好，即使那個地方不是她的故土。這就是為什么當我的父親說我們是世界的公民時，他接著說我們應該因此緣由（不管是一時還是一生）而為我們的故鄉努力工作的原因。考慮在這些聯系中，我父親對加納的忠誠，對阿桑特的忠誠，對他的母系氏族的忠誠，他本來指望別人也會忠于自己的民族、種族和熟悉的認同：這種忠誠不可能是一個冷靜大腦的決定，一項如何最好地使世界變得更美好的公正計算。（他不得不為杰利比夫人的女兒感到遺憾，她大呼，“我希望非洲已經死了！”）相反，他知道如果沒有對特殊義務的感覺許多這些種類的關系是不可能存在的。他會希望他的孩子是世界主義者，但在兩種意義上都是部分的世界主義者。

不用說，民族并不是唯一包含了“同等個人的范疇”。大多數集體認同將我們與陌生人相聯系，與我們從未謀面的人相聯系：天主教同伴，女同性戀同伴，數學家同行，洛杉機同鄉。如我所說，如果你通過這些同一化來闡釋和塑造你的自我感、你的生活，那么完美的陌生人的行為將會影響你的驕傲感和羞恥感。這些同一化將會幫助你確定你的計劃，為你的行動提供理由。任何可行的世界主義必須承認，我們是誰幫助我們確定了我們關心什么。接受民族的計劃（我們應該承認這類計劃的復雜性；如我所說，塑造加納的計劃在很大程度上與獲得獨立的后殖民主義期望有關），在某種意義上，就是去過一種類型的生活。如本尼迪克特·安德森所說，想象的并非不真實：沒有什么東西會比人類的想象更有力量。事實上，值得注意的一個事實是，你可以感受到對不是一個民族的國民的特殊責任。想一想拜倫，他行駛到希臘去參加反抗土耳其的起義。或者像殖民地的勞倫斯（T.E.Lawrence）那樣懷有復雜的種族感情，如我所知，他不是英國的勞倫斯，而是阿拉伯的勞倫斯。或者是那些國際戰線的外國人，他們與共和主義者一道在西班牙內戰中打擊佛朗哥的法西斯成員：在此，為普遍原則而戰——打擊法西斯主義——通常包含了更地方化的同一化形式。但沒有比科西嘉島的拿破侖更好的例子了，他生在拿布里歐（Nabulio），在他成為法蘭西帝國的象征之前，他曾是一個強烈反對法國的愛島分子。致使我們的倫理關注產生的認同并不簡簡單單是繼承而來的；一個人對民族的忠誠并不僅僅由他的出生地來決定。

當然，你可以接受這個問答，但仍然可以假設相比那些我們在道義上義不容辭的東西，這些我們偶爾看重的東西沒那么重要。在納斯鮑姆看來，“一個人在哪里出生完全是一個偶然事件；任何人都可能出生在任何國家”，所以這種差別不應該“成為我們與我們的人類同胞之間的障礙”。但在此偶然這個概念負擔過重了。在形而上學的意義上對我們是誰來說必要的素質并不必然是道德上顯著的特征。[[406]](#_406_27)我是我母親的兒子這個事實對她而言在形而上學上是偶然的，對我而言在形而上學上是必然的：但沒有人會聲稱在我們之間特殊責任存在任何的不對等。即便把個人認同的問題放到一邊，我們也會同意我們在生活中在意的大多數事情是偶然的——我們與卡爾·丹尼斯一樣會好奇如果在生活中的某些時候我們做出了別的看似瑣碎的決定會發生什么樣的事情。我偶然地獲得了一個家庭；我偶然地獲得了對這種或那種社會綱領或政治綱領的信奉。我偶然地成為了我自己。

那么，就不能否認與計劃相關的價值的力量，尤其當這個計劃是民族計劃的時候。談到民族主義獨特的力量，本尼迪克特·安德森——他的《想象的共同體》是對民族進行理論化研究最有力度的作品之一——問道，“誰會愿意為經濟互助會——舊的東歐經濟互助會——而死，或者為歐洲經濟共同體而死？”你明白他的用意了吧。超民族的經濟組織看上去不包含共享的記憶，緊密的敘事，而民族（或家庭，或宗教）包含這些東西。它們并不提供認同；它們的影響純粹是形式化的；是合同和條約的問題。如果沒有人為這些組織獻身，這可能是因為沒有人的生命是由它們構成的。但如果這意味著把民族主義從其他傲慢的競爭者中剔除，“誰會愿意去死”這個反問就是被亂用了。回想一下，在研究人員介入之前，響尾蛇隊正用石頭武裝好自己準備接受鷹隊的襲擊。城市居民中有令人震驚的一部分人死于幫派之間的爭斗——例如，作為拐子幫（Crips）的成員死去；作為血幫（Bloods）的成員被殺——在他們當中有陌生人被另外一些陌生人所殺，就是因為穿錯了衣服的顏色。這些襲擊者忠實于他們的部落——我們可以安全地得出結論，那個部落不由不愿為了抽象原則而殺人的個人構成。[[407]](#_407_27)

盡管如此，民族的公民身份問題還會產生一些持久的問題，特別是在國際關注的語境下。納斯鮑姆捍衛世界主義，反對愛國主義，她說“承認諸如民族的邊界這樣道德上任意的東西在我們的慎思中有深刻的、構成性的作用，我們看似放棄了以有原則的方式去向公民論說他們應該攜起手來跨越種族、階級、性別和人種的界限”。[[408]](#_408_27)我可以說只有當我堅持國家與民族的區分時我所想的在此才是錯誤的。它們之間的合并對一個現代人來說是很自然的——即使在盧旺達、斯里蘭卡、阿姆利則、波斯尼亞和阿塞拜疆之后。但在啟蒙運動時期對國家與民族的區分旨在讓國家之間的武斷邊界符合民族之間“自然的”人種地理邊界；當然，這個觀念是說有一些邊界是武斷的，另一些邊界則不是。

不是說我支持這種本質上屬于赫德爾的思維方式；我傾向于懷疑這種民族先于國家存在的想法。一個民族——這里使用的是一個松散和非哲學化的定義——是一個超越了面對面的交往水平的、由傳統或祖先構成的“想象的共同體”，一個試圖為自身尋求政治表達的共同體。但所有我能想到的、與國家沒有緊密聯系的民族都是舊的國家安排的產物——就像現在加納的阿桑特；以及過去南斯拉夫的塞爾維亞和克羅地亞。[[409]](#_409_27)事實上，我希望區分民族與國家是為了得出一個不同于赫德爾的論點；即，如果任何事物都是武斷的，那么武斷的不是國家而是民族。因為人類生活在比物種更窄的政治秩序中，因為在這些政治秩序中公共的對錯問題都被說出來、被決定了，考慮到我們規范性的承諾，成為一個公民這個事實一點都不武斷。[[410]](#_410_27)

民族是任意的，但我們不能在規范性的思考中將民族置之不理。這個詞在其根本意義上是任意的；因為根據牛津英語詞典的解釋，它對我們生活的重要性“取決于意志或快樂”。民族通常對人民而不是對國家更重要：單一民族的塞爾維亞比多元文化的波斯尼亞對一些人來說更有意義；盧旺達的胡圖人（或圖西人）對一些人來說比圖西人和胡圖人和平共處的公民身份更有意義；只有當英國或法國既成為民族也成為國家的時候，普通公民才會關心成為法國人或成為英國人的問題。[[411]](#_411_25)但請注意讓民族變得重要的原因是它們對個人來說是重要的。首先，民族在倫理上有意義的原因與足球和歌劇有意義的原因是相同的：它們是自主的行為者關心的事物，我們應該承認以及考慮自主行為者自主的欲望，即便我們并不總能獲得這些欲望。這不是對民族認同采取的一種唯意志論的論述。這只是強調我們現在處于與計劃相關的價值領域中。如果像我之前說的，按照羅馬的模型，一個民族的人通過語言、法律和文學被捆綁在一起，如果他們共同經歷了一些事件，那么民族性并不是固有的，而是共同接觸到對一些事件的敘述而產生的：它們出現在民間故事、小說和電影中；報紙和雜志中；廣播和電視里；以及現代的民族學校教授的民族歷史中。敘事對于政治認同的早期形式而言也很重要：荷馬史詩對古希臘的城邦很重要；奧古斯都時期維吉爾（還有賀拉斯）的詩歌對受過教育的羅馬精英階層很重要；史詩桑迪亞塔對西非的馬林克社會很重要；拉丁文的圣經對中世紀的基督教很重要；沙卡的故事對祖魯民族也很重要。如果在新的民族故事中有什么特別的地方，那么特別之處在于：它不再用我們與上帝、國王和英雄共同的聯系把公民捆綁在一起了，它把我們看作“同等的人”，參與一個共同故事的同胞。也就是說，現代政治共同體通過本身即是演員的共同體把我們捆綁在一起；而把我們與共同體聯系在一起的是我們通過民族認同對共同體表演的參與。我們現代的團結來自我們共同參與的故事。

另一方面，國家具有內在的道德價值：它們之所以重要不是因為人民在乎它，而是因為它們通過需要得到道德證明的強制方式來管理我們的生活。國家制度之所以重要是因為它們對許多現代的人類目的而言很重要，也因為它們極有可能被濫用。正如霍布斯觀察到的那樣，國家要完成它的職能需要對授權了的某些形式的強制行為進行壟斷；對這種權威的運用即使在一些后殖民社會中也要求得到證明，因為很多人對國家沒有正面的感情。因此，世界主義者不必像我說民族是任意的那樣聲稱國家在道德上也是任意的。認為與其被一個單一世界國家所吞噬，生活在一個比物種更窄的政治共同體中對我們而言更好是有很多原因的：在一個國際都市中我們這些世界主義者不再是生動的而僅僅是字面意義上的。

這是因為人類最好生活在一個更小的范圍中，自由主義的世界主義者應該不光承認國家的道德重要性，而且承認縣鎮、街道、商業、工藝、職業、家庭還有社群的道德重要性，它們是應該得到道德關注的、小于全人類視野的一些領域。

簡言之，它們應該支持他人生活在民主國家的權利，支持他人在邊界之內和邊界之外進行聯合的豐富可能性，盡管他們也是愛國的公民。而作為世界主義者，他們可以為他們自身的權利而吶喊。

去思考各種各樣的世界主義是去思考世界主義的任務，這個問題是很多國家辯論與對話的焦點。在一個合法政體中，我們可以通過法令規定所有車都靠右行駛；禁止酷刑；限制二氧化碳的排放。（在合法的政體中，還有許多方式讓人們為這些法令而爭辯。）當然，政治哲學需要去解釋這樣一個政體是如何被組織起來的，正義或合法性要求什么。但是，一旦我們不再討論一國之內的事情，而是討論國家之間的事情，我們就不再能依賴法律或禁令了。我們必須聆聽那些社群、信仰和計劃都與我們大不相同的人們的聲音，并具有向他們言說的能力。

## 對抗和對話

早在勞倫斯·斯特恩《感傷的旅程》中，敘事者匯報了他對一個“老式法國軍官”的觀察：

每一個民族都有優點和缺點；他說，每一個地方都有好與壞的平衡；僅僅了解了這一點可以讓世界上一半的人解除他們彼此敵對的預先印象——正如旅行被認為可以教會我們如何去生活一樣，旅行的好處是可以見到很多人和很多風俗；它教會我們互相容忍；他向我鞠躬并總結說，互相容忍教會我們互愛。[[412]](#_412_25)

這是一個英國作家在用英語和法語的老式經典寫法向我們講述英法戰爭期間旅法的一段經歷；它提醒我們注意在十九世紀前存在于歐洲受過教育的男士和女士中簡單的世界主義。這種類型的世界主義敦促我們去了解他人，知道他們的不同，并相信這會帶領我們走向寬容，甚至也許是“互愛”。

這種立論的方式立馬產生了問題。因為它首先承認了好與壞各有一席之地。如果是那樣的話，不把其他地方的人當作同胞對待是不是要求我們去愛他們好的方面但是去除他們壞的方面呢？為什么一個自由主義的世界主義者不該愛法國人本來的樣子，而應該幫助他們變得更好呢？為什么不與此同時采用他們改進我們的那種方式呢？當然，我們可以從其他人以及其他社會中學到很多，正如他們也可以從我們身上學到很多一樣。但如果我們這么做的話，我們將不可避免地走向一個有更大一致性的世界。差異仍然會存在，但它們會存在于與道德無關的領域中：這些領域的世界主義是沒有問題的，但從道德的觀點來看，它們之所以沒有問題正因為它們不那么重要。這里對差異的尊重仍然服從于普遍的標準。

但還有另一條路可走。這就是反對普遍標準——大寫的善，捍衛差異性，因為在這個世界中我們找不到阿基米德式的原點去裁決地方性的價值。這條路徑的吸引力稍弱：東盟的獨裁者說人權運動是一種將西方規范強加于“亞洲價值”的殖民主義嘗試，以此來寬容它們的政權對大赦國際的敵視；或者那些支持對女性后代實行陰部扣鎖法（“法老割禮”）的人把它看作“非洲價值”的一種表達。但它也有更投入的支持者：那些希望為生活方式留有空間不受工業世界的經濟霸權和政治霸權威脅的人。（我們在第四章中聽到過一些這樣的捍衛者。）

思考這些爭論可以幫助我們區分我們也許能夠寬容的、建立在地方傳統之上的非自由實踐的兩種方式。大多數人對男性的包皮切除與女性的陰部扣鎖法感覺非常不同。據我所知，對男性嬰兒的包皮切除很少被看作是一種醫療程序；即使把它看作一種醫療程序，根據一般自由主義的立場，是否接受這樣一種不可逆的身體變化也應該由男性自己來決定。[[413]](#_413_25)關于給女嬰穿耳洞，我們也可以說出類似的話。但肯定地，把這種觀點強加于億萬進行這種或那種實踐的人，是對那些把這些實踐與“認同”相聯系起來的社會的不合法入侵。正是在此兩種可能的回應路線分道揚鑣了。

一條路線，如我說過的，是去否認我認為理所當然的這種普遍主義。自由主義只是我們地方的框架；儒家和許多非洲的宗教傳統提供了其他的框架，他們說，每一種框架都是“同等有效的”。這會讓我們允許對男性的包皮切除，但代價是同時也允許對女性的陰部扣鎖法。目前為止我對這條路線沒有絲毫同情，這沒什么好奇怪的。它要求我們定義彼此封閉的、密封的世界，在這些世界中每個人都被一種道德共識所困，沒有辦法接觸到外部的論證。它拒絕了它否定的那種從阿基米德式原點出發的道德普遍主義。而且，它處理不好內部分歧這個現實：對于反對陰部扣鎖法的非洲婦女我們能說些什么呢？或者對于為言論自由而努力的印度尼西亞人我們能說些什么呢？我寧愿說由非自愿的男性包皮切除帶來的傷害太小了，它無法抵消使這種實踐得以植根的更廣泛的意義語境中所產生的價值。這使我們可以將它與陰部扣鎖法以及印度尼西亞的言論控制區分開來，因為不管后兩者在地方性的傳統中是如何的根深蒂固，要證明它們有助于特殊的非洲認同或者東南亞認同的構成都太難了。

我對反普遍主義的抱怨是，它將每一個社群分區，讓它擁有自己獨立的道德世界，以此來保護差異。所以，你可能會假設說，這樣一種方法只不過是把自己變成了與世界主義計劃無關的東西。畢竟，對根源的一種簡單慶賀不是與世界主義的正面沖突，而只是對世界主義的一種替代。但有一種反普遍主義的路徑——因為理查德·羅蒂而讓人熟悉的路徑——看上去正是自由主義的世界主義者積極參與的計劃。事實上，如果我們可以談論這種看似矛盾的現象，即一種徹底的特殊主義的世界主義，那么羅蒂為我們提供了最好的范本。

這個例子由他所說的“反諷主義”（ironism）開始，這種反諷主義結合了對我們核心信念和欲望所具有的歷史偶然性的承認——他所說的我們的“最終詞匯”——與關于“我們自身出發點”的“激進和持續的疑問”。這種反諷主義是當代學術界一個相當普遍的特征，盡管我們也應該記住這個世界（學術界之內和學術界之外都有）充滿了對其自身道德立場的基礎有疑問的人。反諷主義產生于一個人“被人們或者是書籍當作最終詞匯的其他詞匯所打動”的經驗，以及他自己的最終詞匯既無法掩蓋也無法解決這些疑惑的信念，因為他的詞匯與其他人的詞匯相比并不更接近實在。[[414]](#_414_25)因此，正如斯特恩的那位法國軍官所說的那樣，它是自由主義的世界主義者開始遭遇跨國經驗時產生的。反諷主義并不是為重視家庭生活的人準備的。

這種懷疑論的反普遍主義當然不止羅蒂這一種：在最近幾十年，許多懷疑論者宣稱他們反對“啟蒙的人本主義”。他們腦中所想的人本主義——它有關人類本質和人類本性的觀念是人權普遍性的基礎——在很多人看來是荒謬的。但它的反對者給出的論證也并不總能避免混亂。從這些路線對啟蒙的批評——這些批評結合了形而上學的反實在論與認識論的懷疑主義——與一種基礎更普遍的批評結合了起來。也就是說，對“啟蒙的人本主義”的批評不是對啟蒙主張所具有的普遍性的批評，而是對其真正的基礎歐洲中心論的批評。但是，當然，休謨、康德或黑格爾無法想象一個非洲人能在“藝術和文學”的領域取得成就，這是令人反感的，不是因為它是人本主義的或普遍主義的，而是因為它兩者都不是。激發目前這種反普遍主義思潮的主要是這樣一種信念，它認為過去的普遍主義只是歐洲價值和利益的投射。這種批評最好由這個論斷來加以表述，即實際存在的啟蒙運動是不充分的啟蒙；而不是說啟蒙是一個錯誤的計劃。

誠然，對舊的人本主義的懷疑引發了務實的考慮。在《作為一種更大忠誠的正義》這篇論文中，羅蒂寫道：“我認為出于一些理由拋棄我們從啟蒙運動繼承下來的理性主義殘余是明智的。這些理由當中有一些是理論上的，它們只對哲學教授的胃口……更多的是實踐上的。一個實踐上的理由是，放棄理性主義的修辭可以讓西方以講述啟發性的故事的角色接觸到非西方，而不是以更好地運用了普遍的人類能力的角色接觸到非西方。”[[415]](#_415_25)

這種受到質疑的“普遍的人類能力”就是“理性”：羅蒂希望“西方”的對話者在它們與“非西方”的對話中，不要試圖表明它們對揭示了更多真理和更好生活方式的理性這種普遍能力的運用，而是建議在我們“共享的信念和欲望中可能有足夠的資源允許我們就非暴力的共存達成一致。”[[416]](#_416_25)照我說，這個提議看似一個愉快的悖論：一種反普遍主義的世界主義。在刻畫了我認為更合宜的一個版本后我會回到這個提議。

如果你堅持這個觀點，即啟蒙運動的種族中心主義是錯誤的，但仍然同情反諷主義者激進且持續的質疑，我想，我們必須發現與羅蒂不同的、對“被其他詞匯打動”的世界主義經驗的反應。我更愿意與啟蒙運動對話：把對話看作——我指的不光是世界主義者喜歡的那種國家之間的對話——一種對真理和正義的共同追求。

我們都同意，世界上其他地方的人會吸引我們的道德關注；通過他們我們可以看到在特殊的立場下“好與壞的平衡”，我們的同情心會起作用。過去，根據人本主義的敘事，這本可以被解釋為對我們共同人性的發現，而對他人的反應可以被當作一種洞察人性的來源加以捍衛。“是的，他們與我們不同，而且我們對此感到欣喜：但我們對此感到欣喜，最終僅僅是因為它是人類的差異。”這是錯誤的結論，在此我同意啟蒙人本主義的批評者。

要得出正確的結論，讓我首先來描畫一種我們都拒絕的觀點。根據那種古老的觀點，存在一種客觀的人性：人有客觀的需要和興趣，它植根于我們的動物本性和理性中，我們共有的人權正是建立在這些共同的本性之上的。因此，在向自己之外的社會——向道德觀點與我們不同的人——論說的時候，一個人面臨的任務就是去指出這種共同的人性以及那些道德論斷是如何建立在這種人性之上的。原則是普遍的：應用是地方性的。這是道德實在論的一種形式：這種觀點認為是宇宙而非人類情感決定了正確與善的標準。當然，對道德實在論者來說，如果宇宙在我這邊，那么很自然地要反對那些與我意見不同的人。

這種計劃在過去這些年產生了很多問題。一個問題是它看似犯了摩爾所說的“自然主義的謬誤”，據說這是休謨發現的一個錯誤，它試圖從“是”中推出“應當”，它混淆了事實與價值，真與善。在休謨哲學過去了兩個世紀后，我們現在受到多方的敦促，要求我們放棄事實與價值的區分，接受某種形式的道德實在論。根據這些觀點，道德事實就像有關鳥類和蜜蜂的事實一樣完好無缺。羅蒂看上去想要走另外一條路，也就是放棄由宇宙決定事實的觀點，因此價值就不比事實更不可信了。我想談一談這個哲學家的爭論；我認為他是錯的。圍繞真與善的實在論爭論在羅蒂的“西方”與“非西方”的對話語境中（或者說得更詳細些，在“人權”與“亞洲價值”的對話語境中）沒有特別的分量。因為，如果自然主義的謬誤是一個錯誤，那么古老的人本主義論證是人權信仰的壞基礎，即使在西方也是如此。

即使道德實在論是正確的，我提出的有關跨社會對話的問題還是會產生。如果我刻畫的古老的人本主義立場曾經嚴肅地面對過其他社會，它必須要應對這個非理論的問題。

我碰巧相信有普遍的人類生物學這樣的東西，也就是說存在一種生物學的人類本性。例如，我們共享99%人類基因，我們最緊密的共同祖先可能生活于十萬年前。作為“出生、交配和死亡”——如艾略特所說，它是“你來到黃銅般的釘子面前所知的全部事實”——這個三部曲的核心事件，它們顯然是這種生物學的反映。所以我并不認為古老的論證的錯誤之處在于它訴諸了人類的本質。

在現實情況面前變得明顯的問題是，人們出于共同的生物本性而擁有的很多興趣不會在超出其象征語境之外的地方起作用。我們生的是孩子而不是有機體；我們和愛人或配偶交合而不是和其他人交合；我們生命的尾聲所具有的意義不取決于事實的問題（有沒有超越世俗的生命？），而取決于價值的問題（在我們的社會中，我們是否擁有在某種意義上來說完整的生命概念）。一種共享的生物學，自然的人類本質，并不會給予我們一種共享的倫理本性。而一旦你進入在這些問題上與你持不同觀點的人的真正對話中，你會發現在基本事實的問題上沒有辦法避開循環論證，不管是道德的事實還是非道德的事實。沒有確定無疑的基礎。像道德實在論的老學究那樣，說我們能否勸說人們我們觀點的正確性對他們而言是好的與我們的觀點是否正確是兩回事，在此沒有任何幫助。我也認為這是正確的；但它目前為止仍是一個理論問題，一個哲學家的問題。

在實際生活中，是非判斷與形而上學的以及宗教的信念緊密聯系在一起，與有關自然秩序的信念緊密聯系在一起。對這些問題我們可能難以達成一致。（很難勸說人們既沒有電子，又沒有女巫。）在這些情況下真正的對話可能很快受阻，因為在這個層次上意見不一的對話者可能將其他人的論斷看作僅僅是“假想的”從而放棄與他們進行嚴肅的對話。

結果是，如果我們進行跨越信仰、經驗、想象或欲望的鴻溝來交談，我們最后將無法在原則的層面上取得一致；更甚者，我們不僅無法在原則層面上——就我們應該相信什么而言——達成一致，而且也不能就將要做什么達成一致。說得實際一些，如果我們都同意應該救這個小孩，那么我們不必去解決為什么我們應該去救這個小孩在原則上的分歧。但是如果你相信因為她的祖先在召喚她所以她應該死，而我不這么想，又該如何呢？

我想說，關于應該如何去開展對話的這副原初圖景是錯誤的。它建立在這樣一個觀念之上，即我們必須在原則的層面上達成某種一致：這是人性；這是人性的要求。我們從跨文化對話的努力——我們從旅行中，也從其他地方的詩歌、小說或電影中學到的是，我們可以在更具地方性和更偶然的場合取得某種一致。事實上，即使我們并不分享做出判斷的框架，或者我們根本識別不出那些框架，又或者根本沒有闡述任何原則，我們仍然會在很多時刻同意那些判斷。而且，因為我們進入那些敘事或社區是有困難的，因為不管這些敘事或社區是臨街的還是偏遠的，問題都同樣會發生。

我認為，我們的反諷主義者并沒有注意到這一點，因為他假設西方內部的辯論與西方/非西方之間的辯論是不同的。這是因為他相信——正如羅蒂帶有挑釁性的“種族中心論”宣稱的那樣——某種被稱為“西方文化”的東西為西方內部的討論所做的事情正是宇宙為人本主義者所做的事情。照羅蒂看來，所謂的“西方文化”，在歷史上是偶然的，它是我們共享的；它是我們共同航行的海洋，我們共同呼吸的空氣。我不相信在這股同質化的西方冷空氣中還會飄來南方的“暖空氣”。

我盡量不使用“文化”這個詞來闡述這些問題，除了引用時以外（比如在最后的幾句中），在看過了我在第四章的告誡后，你就一點不會覺得奇怪了。事實上，我認為在這些闡釋中，文化就像十九世紀中發光性的醚一樣起不了什么作用。我不是說“文化”這個詞應該從我們的詞典里廢除；我不是說這個詞完全沒用。但是，如我們看到的那樣，文化現象像雜草叢生，有時很難理出頭緒。我認為，將羅蒂所說的“西方”和“非西方”的國際差異當作一種深刻的“文化差異”，是一種典型的現代錯誤。當我前不久重新閱讀《感傷的旅程》時，它比任何一本我最近閱讀的非洲小說都讓我更陌生：它很難讀；它需要更多的腳注；有很多句子我要讀兩遍。比起紫式部的性別政治，斯特恩隨意放蕩（我應該提醒你，是英國教會的一名牧師的放蕩）的性別政治讓我感到更陌生。在這些情況下，說西方文化強化了“我們”對斯特恩的反應，或者日本文化阻礙了“我們”對紫式部的理解，有什么幫助呢？

為什么我們要引入“文化”來解釋我們這里以及他們那里的鴻溝，是一個值得深思的問題。但我們應該承認那個鴻溝在多大程度上是學科分類的產物。人類學作為他者敘事的來源，對差異有一種職業的偏見。誰愿意“在叢林中”做了一年的田野調查后回來說“他們”做的很多事情都跟我們一樣呢？就像我們沒有聽到有關環境中的非致癌物質的報道一樣，我們也沒有聽到跨文化的一致性：一致性等于沒有結果。[[417]](#_417_25)我先前稍微談到一點“跨越社會的對話”，也許你認為這只是一種引入跨文化對話的冗長方式。但如果說我們認為跨文化的對話中存在困難是真的，那么這些困難比起社會間對話的困難不多也不少。

## 競爭性的善，競爭性的上帝

將多樣性和分歧混為一談是一個常見的錯誤。然而，事實上，在那些分享很多觀念和規范性原則的人中間，爭論往往是最激烈的。你和你的貓不會有分歧。在接觸到遙遠地方來的人的習慣用語以及假設時，我們更常見的反應是不理解，而不是有分歧。（這只是人種學的一個基本事實。為什么這些努爾人拿著黃瓜蹦蹦跳跳呢？你要知道得更多才能形成意見。）只有當你們共享了之前所有的假設，你們才會得到各種富有成效的分歧。經濟學家約瑟夫·斯蒂格利茨（Joseph Stiglitz）和安德烈·施萊弗（Andrei Shleifer）比起斯蒂格利茨和詩人喬麗·格雷厄姆有更多話題可以爭論——可以得出更多有實質性的分歧，反過來，斯蒂格利茨和格雷厄姆比起斯蒂格利茨和科林·特恩布爾在《森林人》中所寫的姆布蒂俾格米人（Mbuti pygmies）之一肯蓋（Kenge）又有更多可以爭辯的。兩位美國宏觀經濟學家之間的爭論不僅包括技術問題，還包括有關“價值”的實質性問題，在這個語境中，它可能涉及一些特定的考慮——如分配正義、透明度、非家長制——有多重要的問題。這也不僅僅是對小差異的自戀。（關于一種反實在論的語義學對直陳條件是否適當的問題，你可以反駁我，但你必須同意很多在先的命題，包括這個問題值得擁有不同的觀點這個概念本身。）歸結為一個口號就是：分歧預設了同意的認識選擇。[[418]](#_418_25)

也許我應該不用說，沖突的存在并非源于道德或形而上學的差異。在大多數情況下，國家力量之間的沖突并不是由善觀念的沖突導致的。相反，當雙方都將相同的東西看作是善的時候，沖突反而產生了；用經濟學的行話來說，這是一種“競爭性的善”（[rivalrous good]某種不能同時被雙方共享的東西：一個港口，一塊油田，一塊肥沃的領土）。[[419]](#_419_25)巴勒斯坦人和以色列人與耶路撒冷、與圣殿山有特殊關系這個事實，一直是沖突的可靠來源。瑪莎·納斯鮑姆說，世界主義的教育應該幫助學生“去認識人性，不管他們在哪里遇到它，都不要被那些陌生的特質嚇跑”，“要從差異中學習識別出共同的目標、愿望和價值，并且要看到共同的目的是如何在多種文化和歷史中實現的。”我再次認為這是一個值得稱贊的理想；但認為可以就此取得人們之間的和諧是一個錯誤。精神上或者其他方面的接近有助于和睦，但也可能滋生敵對。賈科莫·列奧帕第（Giacomo Leopardi）在他的《隨想》中寫道，“有人對一個聰明人說，‘我愛你’，聰明人回答說，‘如果你和我不是同種宗教，或你不是我的親屬、鄰居，或你不是追求我的人，你為何愛我呢？’”[[420]](#_420_25)

## 旅行的故事

我想捍衛的世界主義不是靜態封閉的文化間對話的名稱，其中每一種文化在內部都是同質的，并且與其他文化不同；它也不是對一堆密封盒子之美的贊賞。我認為合理的一種世界主義形式對于可能塑造一種實踐重要性的歷史語境是敏感的。與此同時，我想闡述一下這個觀念，即我們常常不需要很強的理論共識來確保共享的實踐。

我刻畫過的這種人本主義正確地認為，我們人類共享的東西是很重要的。但它錯在沒搞清楚我們共享的東西是什么。遠非依賴于對我們共同人性的共同理解，或對道德領域的共同表達，我們經常就特定問題與其他人達成共同的判斷。我們常常能在我們的背景下與不同背景下的其他人分享關于某件事情是對的或錯的的感覺。把傳教士醫生和悲哀的母親帶到一個霍亂病孩子床前的不是原則：而是他們對這個孩子共同的關心。你不需要成為一個傳教士或一個人種學家才能發現這樣的時刻：當我們閱讀的時候它就在發生。我們在史詩和小說中發現的，總是來自其他地方的瓶中信，即使它是上周在你的家鄉寫成和發表的，并不是產生自對我們的共同本性有共同理解的一種理論理解，而是邀請我們去回應對敘事建構起來的情境的想象。不管我們是讀者還是旅行家，總之，讓世界主義的體驗對我們來說成為可能的，并非出于我們共有的理性能力而共享的信念和價值：至少，在小說中，不是“理性”而是另外一種人類能力奠定了我們共享的基礎：即，對允許我們按照我們的想象力去建構世界的敘事邏輯的把握。這種能力可以沿著亞馬遜河、密西西比河、剛果河、印度河、黃河找到，也可以在雅芳河和多爾多涅河的河岸旁找到。在第一章中，我提到有很多哲學家有理由強調說我們的生活要通過敘事才有意義，我們應該將我們的行為和經驗看成故事的一部分。把握（甚至陌生的）故事這種基本的人類能力將我們與他人，甚至陌生的他人有力地聯系在一起。

我強調對特殊的事件而不是普遍的原則達成共識，以及敘事想象的作用，這是因為在我們如何回應與我們不同的陌生人的敘述中，它們是被忽略的要素。我并不否認會出現就普遍原則達成共識的情況。敘事的才能和對敘事的把握并不是我們唯一共享的東西。哲學家們有關理性主義的分歧在這里帶來了一個差別：因為“理性主義的修辭”聲稱，人類在所有場合都掙扎著用類似的心理狀態來理解單一世界。與羅蒂不同，不光是我相信事情就是這樣的；我還認為這么想才導致了我與他者的分歧，不管這些他者是近在街角還是遠在大洋彼岸或者活在幾個世界之前。羅蒂假設，理性主義者必定認為“我們”是對的而“他們”是錯的：但如果只有一個世界，那么也有可能他們是對的。只有當我們共享人類能力和單一世界時，我們才能學習其他人的故事：任何一方的相對主義帶來的都是沉默，而不是交談。

在世界主義者想象的這個世界中，人、小說、音樂、電影和哲學都在不同的地方之間流動，在這些地方它們得到的理解是不同的，因為人是不同的并且歡迎這種不同。世界主義之所以行得通是因為對這些共享的觀念和事物人們可以展開共同的對話。但讓這些對話得以可能的并不總是共享的“文化”；也不是老一批人本主義者想象的普遍原則或價值（盡管，如我所說，遠到而來的人會發現他們的原則是一致的）；也不是共享的理解（盡管不同經驗的人最后會同意最可恨的事情）。與跨越空間、時間和經驗的其他人相遇的情況中起作用的因素千變萬化。對故事而言——例如，古代的史詩，以及像小說和電影這樣的現代形式——它是一種追隨敘事并虛構出一個世界的能力：事實證明，世界各地的人們都愿意這么做。正是這種道德認識論讓世界主義成為可能。

自由主義的世界主義的綱領關注的是不同地方之間的對話：但這些談話的情況適用于城市之間、宗教之間、階級之間、性別之間、種族之間、性取向之間，幾乎所有差別之間。因為當我們在回應人們用民間故事或是電影圖像的敘事框架構建起來的世界時，的確學到了人性的某些東西：我們學到了人類對這個世界多種多樣的反應，以及這些反應無數的重合點。如果要批評啟蒙運動，那么應該批評的不是它信仰人性的哲學，或者它宣揚的普遍理性：而是它在想象我們共有之處上的貧瘠。

我目前達到的這個立場看來很難在普遍主義和反普遍主義的立場中間安置下來。我說過，將兩個人或兩個社會共有的東西作為對話的基礎一般來說會包含特殊性和普遍性的奇怪組合：敘事性的想象，愛和推理的能力，一些原則，對特殊事件的是非判斷，還有對特定事物的欣賞。但這回避了一些關鍵的問題，比如，是否存在不同于西方價值的亞洲價值，它更多地強調集體性而不是個體性。要緊的不是我們共享的東西是不是不同的，而是它是否包含了對一些根本道德價值的尊重，尤其是對根本人權的尊重。

另外，堅持這一觀點，我并不僅僅關心我們是否擁有這些權利，我相信我們有……但我會因為某些東西被說成是西方的，就頗為堅定地在思想上隱藏于其中。我關心的是我所說的實踐的問題，即我們能否期望世界上的每個人（或至少是絕大多數人，一旦他們給予我們合理程度的關注）都會過來同意我們擁有這些權利。

當然，在這里要回答的問題太大了：在某種意義上，它是一個其答案在我們眼前逐步發展的問題。我們正在注視的這個世界中，人們對于生活中什么是重要的有不同的看法，由于媒體、流行文化、福音主義以及其他一些途徑的影響，關注點一直在轉移。但為了更清楚地思考這里什么是要緊的，我們必須搞清楚我們贊同的權利是什么樣子的。

## 人權的全球化

真實存在的人權首先是像法律那樣的東西：它們是眾多國家協議的產物，它們同意用原則來限制國家和個人的行為，這包括有時候同意一些行為，有時候禁止一些行為。官員們可以用人權來證明國家之內和跨國行為的正當性，許多國家的公民也可以用人權來保護自己以防權力的濫用。各種各樣的人呼吁人權，他們對人權問題在形而上學上（尤其是宗教上）有不同的觀點，而且，即便對這些問題有唯一正確的答案，那也不是我們所有人可以馬上達到的。

這種不是來自形而上學傳統的人權條約的優點在于，不同形而上學傳統的人都可以接受它。而它主要的缺點是，缺乏一些根基，不管是否是形而上學的，很難說清楚為什么它們是有力的或有效的。僅僅宣稱你應該以這種方式或那種方式行為并不能讓人們服從這些規范，尤其是缺乏強制執行的機制時。由于它們在哲學上根基不穩，因此人們懷疑究竟是什么賦予了人權條約以力量。

正如邁克·伊格納蒂夫從這個問題的討論中觀察到的那樣，“人權是通過地方化而全球化的”。世界各地的人們，盡管生活在不同的宗教和法律傳統中，但都能找到理由來支持人權條約，因為這些條約提供了他們所需的保護。伊格納蒂夫寫道，“人權是唯一普遍可獲得的道德術語，它讓婦女和兒童可以有效地反對他們在宗法社會和部落社會中遭受的壓迫；人權是唯一的術語，它讓從屬的人可以將自身視為道德行為者，可以去反對諸如包辦婚姻、面紗、公民權被剝奪、割禮、家庭內的奴隸制等由它們的文化權威批準的實踐。”“這些行為者尋求人權的保護正是因為人權賦予他們的反抗以合法性。”[[421]](#_421_25)如他所堅持的，正是道德個人主義的人權話語讓它能夠扮演這一角色，因此我們不能說人權概念在形而上學上是一無所有的；不過從概念上來說它的確是稀薄的。[[422]](#_422_25)當然，我們不必同意說，我們都是按照上帝的樣子被創造出來的，或者我們擁有從人的本質中流溢出來的自然權利，才會一致反對政府官員的折磨，反對被武斷地逮捕，或者喪失我們的生命、家庭和財產。

但是，必須承認對人權的討論往往會逐步蔓延開來。在聯合國1948年頒布的《世界人權宣言》中你能看到這種趨勢，在這之后對人權的討論就越來越多了。這里我們所關注的并不是西方狹隘價值論意義上的人權；事實上《世界人權宣言》中的很多內容都否認了“傳統的”西方價值，包括各種形式的歧視。毫無疑問，當一些有爭議的人權論斷預設了“厚的”人類善觀念時，它們尤其會遭到除發達國家之外的一些國家的反對。但有時候當我們用“人權”這個光榮的詞來指一些沒有爭議的目標時，我們會犯錯。每個人都同意餓死是壞事。但我們有很好的理由把“人權”作為獲得社會善的某種邊際約束，而不是把人權當作善本身。[[423]](#_423_25)相對照，《世界人權宣言》兩者都采納了。比如，《世界人權宣言》中說，每個人都有權接受教育（接受小學義務教育），高等教育也應該根據成績平等地向每個人開放，每個人都有權獲得充足的食物、衣服、醫療和社會服務。說每個人都擁有這些權利等于說它們都是非常重要的東西。它們的確非常重要。但把這些東西稱作權利并不意味著它們不如權利重要；它們往往更重要。但它們不是一個盡管有好意卻貧困的國家可以提供的。與禁止酷刑這樣的要求不同，實現這些權利取決于我們擁有的資源，而不是政治意愿；它們不是簡單地下命令就可以實現的。像羅伯特·諾齊克那樣，將人權作為邊際約束，等于說，如果你有權做X，那么其他人不能剝奪你的這種權利。他在《無政府、國家與烏托邦》開篇中說，“個人擁有權利，有一些事情是其他人和群體不能對他們做的（會侵犯他們的權利）。”邊際約束是道德上不可跨越的界限。我們也許會追求各種各樣的目標，既是個人的也是道德的，但是，從這個觀點來看，我們只能通過避免侵犯他人權利的方法來追求目標。對諾齊克的批評主要集中于這種約束的嚴格性；諾齊克認為，不管出于什么原因都要尊重這個界限。但更合理的一種假定是，不僅在權利發生沖突的時候人權可以被削減，而且有時候維權的成本過大足以超過我們對權利的考慮。我們以看似最基本的人權——言論自由（用《世界人權宣言》的原話來說，“通過任何媒體，不管任何國界”）——為例。假設削減你的言論自由權將極大地降低發生騷亂的可能，而發生騷亂會損害人們的生命和財產。這里出現了權利的沖突。或者假設你的言論會讓很多人感到深深地被冒犯，在這些場合下保護你的言論自由權成本過高。這里的權利沖突與對成本的考慮有關。[[424]](#_424_25)不過，一旦我們將人權想象為對追求社會善的限制，我們就不應該將國家無法滿足的要求也包含在內。這就是為什么消極自由在基本的人權條約中如此突出的原因，因為放棄行動總是可能的。

現在人權不僅是你抵抗國家壓迫的武器，也是你抵抗他人壓迫的武器：我的生命權不僅僅是針對政府而言的。在我們對國際人權法做出承諾的時候，我們不僅要求政府尊重它們，而且試圖強制政府尊重它們。即便這種權利是一種消極權利，保護這種權利也要求國家比克制住不去侵犯權利本身要做得多。這就已經讓國家超越了它們有資源行事的范圍。在一個婚姻被認為是家庭之間的安排、不需要婦女的選擇或甚至婦女的同意的社會中，僅僅通過要求婚姻需要同意的法律并不能保護婦女的權利。很多政府說它們沒有合法的權力強制執行這樣的法律（例如，它們可能無法讓人們把這條政策當真）；即使它們可以，有效執行這項法律所需的財務費用可能讓它們無法履行其他義務。

你可以讓人權的主張超出消極權利的范圍。例如，你可以說國家應該要么要求他人提供資源（比如我們要求父母撫養他們的孩子），要么自己提供資源（比如只要政府有資源就應該保障最低程度的福利水平）積極地保障一些基本需要，比如營養的需要、撫育小孩的需要。但這種擴展增大了已經存在的風險，如我們在消極權利一例中看到的那樣，我們將宣布人們擁有的權利事實上是不可能被滿足的；這等于在實際上說國家有義務去做事實上它做不到的事情。這些言論不僅違背了“應當暗示著可能”（ought implies can）的基本道德要求；而且這么做詆毀了人權制度。

所有這一切并不是要否認就人權規范達成國際共識的重要性：世界衛生組織和聯合國艾滋病規劃署發表聲明以及頒布政策以防止艾滋病；聯合國教科文組織挑選出世界遺產，各國向世界遺產基金會捐款以提供保護這些遺產的資源；兒童基金會促進母乳喂養和干凈的飲用水；還有許多國際會計慣例和互聯網協議既不由政府直接支持，而不由政府間組織支持。誰會反對這一切呢？我所堅持的只是，我們并不需要用人權的語言來解釋每一種好的需求，只有在其應用范圍內這種語言才最有意義。

任務蠕變并不是唯一困擾人權話語的問題。考慮一下不確定性的問題。謂語“隨意的”——正如當一個人尋求阻止隨意的逮捕，或對隱私、家庭、住所的隨意干涉時——在人權的正式語言中，對“隨意的”這個詞經常有各種各樣的解釋，但什么才能算作是“隨意的”不能被簡化為一個判斷問題。因此它與什么構成了“有辱人格的”待遇有關；在各種宗法社會中，我們由衷地認為讓女性屈服部分地是保護女性尊嚴的正當措施。（這些社會中很多成員認為婦女的生殖器通過手術被適當地“女性化”了；而那些被好色的男人盯著看的婦女則一直在遭受人格侮辱。）這樣的措施常常是根深蒂固的，充滿了社會意義。早些時候我們看到，不同的社會對什么是壞的比對什么是好的更容易達成一致；但我還注意到，人們是在“描述下”想象他們的行為的，公共演員很少在可恥的描述下有意去做可恥的行為。

我提出的這些困惑只是對這個龐大而擁擠的兵工廠投去了短暫的一瞥。有關權利這個主題，無論你采取什么樣的立場，你都能找到大量的概念彈藥。最基本的困境是我們熟知的。高度確定的權利概念在其應用上也許不足以贏得廣泛的共識；而足以贏得廣泛共識的權利概念又要冒不確定或無能的風險。

對我而言，人權理論讓我印象深刻的地方在于，盡管它們有諸多明顯的局限和模糊之處，但它們仍然能夠有效地運轉。的確，國際組織頒布的人權宣言很難確保獲得各國的同意，即便它能獲得同意也很難確保它在特殊場合下的具體應用。所以神奇之處在于在沒有保證的情況下我們是如何做到的。這些權利的實質內容總是在被質疑和闡釋；但這并不意味著它們無法引導我們去關注人們殘忍相待的方式。與伊格納蒂夫一樣，我傾向于將人權看作一種慎議、論證或其他對話形式的語言。

我們應該追求的是對話，而不僅僅是轉變；我們應該敞開自己，從我們的對話者那里學習他們的洞見。正如約瑟夫·陳和其他一些人評論的那樣，儒家的傳統認為孩子照顧他們年長的父母是非常重要的；從這種視角來看，年長的父母有權要求子女的照顧，就像幼年的子女有權要求被撫養一樣。[[425]](#_425_25)在最近巴黎的一股熱浪中，上千老人孤獨地死在他們的公寓里，據新聞報道說，有一些人的孩子甚至不愿縮短假期來為老人收尸，你會好奇我們照顧老人的這種“西方”態度是不是需要改革了。我已經表達過對擴展此類積極權利（你的孩子要求你撫養也顯然屬于積極權利）的疑惑，因此我提出這一點，并不是為我支持的方案舉一個例子，而是作為這樣一個例子，此例中洞見的流動方向似乎不是從我們到他們，而是順著我們的方向。

盡管我們常常注意到其他社會以及它們任命的發言人抵制人權的話語，但我們也應該警惕人權理論——尤其是比較薄的人權概念——是如何在不同的社會語境中扎根的。實際上，我們之所以不需要把人權話語奠基在任何特殊的形而上學之上，原因是很多人權話語已經奠基在形而上學理論上了，它們從這些理論根源獲得了實質的內容。我之前用過的一個簡單例子來自我長大的地方阿桑特的傳統。自由的阿桑特公民在國家被英國征服之前以及之后，都有個人尊嚴、尊重以及自尊的觀念。尊重他人的應得對于阿桑特人的社會生活來說至關重要，他們對喪失尊嚴、羞恥和恥辱感到不安。正如歐洲的自由主義者是通過把封建社會只向貴族提供的尊嚴拓展到每一個男人和女人而成長起來的一樣，[[426]](#_426_24)現代的加納人認為政治部分地依賴于早先對尊重（animuonyam）概念的把握。阿肯人著名的諺語說得很清楚，過去，尊重并不是屬于每一個人的東西：Agyaa Kra ne Agya Kwakyerēmē，emu biara mu nni animuonyam。（不管是Fathe Soul還是Fathe Slav Kyerèmé，都沒得到尊重；不管你怎么稱呼他，一個奴隸始終是奴隸。）就像尊嚴一樣，它過去是精英的屬性，現在它發展為人類的尊嚴，是每一個男人和女人的屬性，因此尊重可以成為尊重所有其他人的基礎，它處于人權承諾的核心。

這種掙扎在羅馬的文化中也有類似體現。在賀拉斯的諷刺詩前兩卷對話詩的第六首中，詩人——他父親曾經是一名奴隸——談到羅馬奧古斯都時期最富有和最高貴的藝術贊助商米西奈斯。賀拉斯說，盡管米西奈斯“說不管你的父母是誰，只要你有價值就行”，[[427]](#_427_24)但絕大多數羅馬人的觀點正相反。

他鄭重地向他的公民發誓，要照看他們的城邦，

他們的帝國，意大利，以及諸神的庇護所，

他迫使每一個凡人去關注，去詢問

他的父親是誰，他是否因為他的母親身份卑微而低賤。[[428]](#_428_24)

“他的父親是誰，他是否因為他的母親身份卑微而低賤”：賀拉斯強調了這一點，即對一些人來說是有益的認同（高貴的祖先幫助米西奈斯在他的公共生活中順風順水）卻是建立在其他人與之互補的繁重身份（奴隸、自由民、“出生低賤”的人）之上的。但他也論證說真正的高貴——這首詩的題目是《論無上高貴》——正是米西奈斯所表現出的：一種獨立于傳統的社會身份參數的品質。但賀拉斯的觀點不是說像他這樣一個自由民的孩子可以做到“誠實”，而是說這類社會身份不是一種合法的參數：對一個人生活的衡量不取決于他是否來自一個“好家庭”。類似的論證可以在不同的概念習語中看到。

一旦我們遇到這些不同傳統分道揚鑣的例子，一個更豐富的形而上學基礎也幫不了我們。因為當有人從儒家價值、毛主義、印度教或伊斯蘭教的立場論證人權傳統過于個人主義，因此某些個人權利不如集體利益有分量時，回到第一原則只會讓我們從一個分歧的領域轉向另一個似乎我們沒有更多理由期望解決分歧的領域。

卡斯·桑斯坦在美國憲法的語境下捍衛他所說的“未完全理論化的一致”。[[429]](#_429_24)我想捍衛一種來自人權法內部實踐的高級理論發展所需的類似自由。我們可以論證說人權條約提供了絕大多數公民想要的那種對抗政府的保護，同樣他們也希望其他人通過他們的政府來支持人權條約，以此來捍衛我們的條約。一旦我們以實用主義的方式來捍衛這些權利，我們可以訴諸一組更具多樣化的論證：也許一些權利不僅對于維持尊嚴和尊重是必要的，而且它們也有助于經濟的發展和政體的穩定。這些東西是每個地方絕大多數人需要的。桑斯坦對“不完全理論化的同意”的論述是與某種具備了法律的謙遜精神的提議一致的：如我所說，如果我們拒絕指定我們應該虔誠地希望的“基本人權”，那么我們就不會出錯。

提出這種實用主義的主張并不是像有些人建議的那樣，認為人權的合法性基礎在于我們這個物種當中大多數人的同意。畢竟，我們很多的基本權利限制了大多數人，他們對這個體現了諸多限制的制度的同意并不代表著他們同意這些權利本身——否則就不需要這些權利了。（正如路易斯·梅蘭德觀察到的那樣，“壓迫是自然的；自由是人為的。”）[[430]](#_430_24)如果同意是一個經驗概念，那么大多數美國人不會同意他們實際享有的多數權利：例如，即使被判處死刑他們也有權結婚。人權話語在全世界的流行說明它可以訴諸不同地區和不同傳統；對這一協議的共鳴解釋了為什么我們可以找到對人權制度的全球支持。在廣為流傳的國際文件中闡明這些觀念的一個原因僅僅是提醒大家注意這一協議的核心，從而賦予它實踐的力量。我們無需被這個事實所惱，即形而上學的辯論不太可能產生共識，因為人權的共識可以也應該無需形而上學的共識就能維持。

## 世界主義的對話

我所捍衛的世界主義的根基是自由主義的：它們響應的是自由主義對人類尊嚴的堅持。要說清楚這到底意味著什么并不容易，的確，在我看來探究它可能意味著什么是自由主義的一項歷史課題。但我們已經從現代世界中學習到了關于有尊嚴的生活要求什么的一些經驗。所以讓我回到這本書開始時的主題。我將再一次堅持聲稱，我們在這里所看重的個人的自我創造的價值并不是一種個人主義。我所說的沒有哪一點與承認我們人類自然而然、不可避免是社會性的不相符。首先，由于我們不能獨自發展，所以我們需要人的培育，道德和智力的教育，語言的實踐，我們才能發展成為完全的人類。這是一種相互依賴的社會性。其次，我們渴望與他人建立關系：我們需要朋友、愛人、父母、孩子、更大的家庭、同事和鄰居。這是作為目的的社會性。第三，我們看重的很多其他的東西都仰賴于社會生產，比如文學、藝術、文化世界、教育、金錢，還有現代世界中的食物和住房。這是工具的社會性。但我已經討論過了為什么這幅圖景承認個體自我的社會建構的所有原因。

這幅圖景，如我們看到的那樣，承認認同處于人類生活的中心：正如我在第三章中探討過的，自由主義嚴肅地對待這幅圖景，并試圖在建構國家和社會時既不失掉對個人自主性的洞見，同時也將認同倫理學考慮在內。但世界主義的沖動也處于這一觀點的核心，因為它將一個有著文化和社會多樣性的世界看作對有意義的人類生活來說至關重要的自我創造的前提條件。讓我說得更清楚些。世界主義看重人類的多樣性，因為它使人類的行動力得以可能，一些文化多樣性對人們的限制更多，而非賦權更多。如我在第四章中給出的理由，世界主義高度地贊揚多樣性，因為它使得人類的選擇成為可能，但多樣性自身并不是我們無原則地看重的東西。（這是我認為將世界主義看作審美理想的表達不妥當的原因之一。）還有其他的價值觀。社會與社會之間有大量的差異，即使它們在某種意義上都是民主社會。[[431]](#_431_24)但每個社會應該尊重人類的尊嚴和個人的自主性這種基本觀念比對多樣性的世界主義之愛更根本；的確，多樣性使得自主性成為可能，這才是對多樣性的根本辯護。世界主義不要求其他人以犧牲他們的個人自主性為代價來維護物種的多樣性。我們不要求其他人為我們提供一個文化博物館以供我們游覽，或者通過衛星電視去看那無休止的狩獵旅行；我們也不要求一個像香格里拉那樣的世外桃源以擴大我們選擇認同的范圍。我們需要的那些選擇必須是可以自由維持的，就像對世界主義者來說人類多樣性的存在是我們獲得洞見和快樂的無盡源泉。在理論上，整個社會可以在非強迫的情況下匯聚于一組單一的價值。我可能會懷疑如此同質的社會是否適合我生活（即使主流的價值在某種意義上也是我的價值）。我認為它可能會冒很多文化上的、經濟上的和道德上的風險，因為它可能最后要求我們把自己封閉起來，與外部世界隔離。但生活在這類社會中的人們毫無疑問有話要說——或也許拒絕和我討論這個問題，最后，他們可能會發現他們的考慮比我的要有分量。所以，自由選擇的同質性在我看來是沒有問題的，最后我會說，祝他們好運。但如我說過的，沒有理由認為人們都向往同質性；事實上，在一個更尊重人類尊嚴和個人自主性的世界，朝向同質性的運動可能會減速。

對我捍衛的這種觀點所具有的世界主義特征的懷疑部分地來自這種想法，即它是歐洲及其自由主義傳統的產物。[[432]](#_432_24)因此，也許我應該堅持說，我對這些觀念的信奉來自我的父親，我的父親是在阿桑特長大的，那個時候阿桑特人的道德觀念是獨立于歐洲啟蒙運動的，這一點十分明顯。而現在說他形成世界主義觀，或他對人權和法治的信仰絲毫沒有受到歐洲傳統的影響是可笑的。但否認他的觀念有阿桑特傳統的根基同樣是站不住腳的（事實上，你環游世界，考察二十世紀中葉南亞和非洲的自由民族主義，你不僅會被它們的相似性震驚，而且它們的地方性變種也會讓你印象深刻）。我認為，在這種地方性傳統中尤其有兩樣東西加深了我父親對個人權利的信奉：首先，它來自在非自由政府下生活的經驗；其次，它依賴于他的自我尊嚴感和他的同胞的尊嚴感，而這是阿桑特傳統的產物。

第一點，關于經驗，對自由主義來說十分關鍵。對不寬容帶來的危害的歷史體驗——例如，對洛克來說，歐洲十七世紀的宗教不寬容；對甘地來說，殖民地統治的極端不寬容——構成了自由主義對國家干預個人生活的懷疑。我父親看到宗主國對他的同胞的侮辱，尤其是拒絕給予他們應得的尊重。作為一名律師和反對黨的成員，加納獨立后，他在加納游走數年，捍衛民眾被后殖民國家侵犯的權利。自由主義的政治傳統就是從在非自由政府統治下生活的經驗中生發起來的。自由主義對政府的限制之所以被不同傳統的人接受正是因為它抓住了人類和現代政治的一個真理。就像那個時代的宗教戰爭讓洛克寫出了《政府論》，他將宗教寬容置于他所捍衛的自由主義的核心一樣，后殖民國家的專制獨裁者對政治異見者的迫害讓保護異見者成為非洲反政府人士的自由主義的核心。（我父親一點都不擔心國家和宗教之間的糾葛；我記得有一次深夜我們坐在電視機前，我父親唱起了國家的圣歌，這首歌替代了原來那首更世俗的贊歌，作為一天的告別曲，已經連續播放了幾個晚上。他對我說，“這是一首更好的國家圣歌。”那時的我是一個自由主義者，我回答，“但原來那首歌的好處是，你不用信仰上帝就可以很真誠地唱它。”我父親回答道，“在加納沒有人傻到不信仰上帝。”[[433]](#_433_24)現在我認為他不去擔心國家與宗教的糾葛是對的：在加納沒有宗教不寬容的歷史，以至于必須把教會和國家分開；至少在美國電視傳播的福音主義來臨之前，一種和善的泛基督教主義一直是加納的規范。）但我父親更為關心的是個體人類尊嚴的根基，它存在于我說過的自由的阿桑特公民的尊重和自尊觀念中。西賽羅所理解的那種尊嚴，反映出羅馬共和思想與十九世紀阿桑特精英推崇的尊重觀念的相似性；我認為，我父親是作為一個阿桑特人而不是作為一個英國人仰慕西賽羅的。

盡管我已經論證了這些故事的重要性，你不應該被我的故事說服，從而相信自由主義的世界主義如玫瑰般的景色一樣美好。悲觀主義者可以舉出一連串令人沮喪的反例。但是，很難忽略基本人權的話語在全世界億萬人民中的流行。既然我們已經是世界公民了，我們就無需等待制度的變革以行使我們的公民資格：與世界上的其他人就我們必須共同解決的、或大或小的問題對話，就我們可以互相學習的很多議題對話，這已經是作為世界公民在生活了，像瑪克斯·奧勒留和勞倫斯·斯特恩的法國軍官所做的那樣。我說過，這些對話可以有不同的起點，我們可以從共同的起點前進。上海的儒家與皮奧里亞的圣靈降臨節集會教徒之間的對話可以是這樣的，不同階級、性別、職業，不同認同的人之間的對話也可以是這樣的。從這些對話中我們可以為了我們共享的環境，為了人權，為了享受簡單的友誼而走向共同的行動。而這樣的友誼有可能在不同圖騰的人之間盛行，也會在相同圖騰的人之間蔓延。

如果說這本書有一個圖騰，那么它當然就是約翰·斯圖亞特·穆勒，我們毫不奇怪穆勒自己有力地表達出一種世界主義的理想：“迄今為止受過教育的人很少在不犯錯的情況下培養出一種好品質，不斷地將他們自己的觀念和傳統與其他地方的人的經驗比較是不可或缺的：沒有哪個國家不需要向其他國家學習，不管是特殊的藝術或實踐，還是它自己較弱的品格的本質方面。”[[434]](#_434_24)因此，穆勒可以與我們一起拒絕一種對我們的差異置之不理的人本主義形式；與他一樣，世界主義者相信，有時候正是我們擺上桌面的差異使得這種互動卓有成效。但他也承認，正如我們也應該承認，我們共享的東西非常重要，雖然世界主義者會堅持說我們與他人共享的東西并不總是具有民族國家的性格：有時候可能你和我都愛釣魚或者都愛做美味的奶酪餡餅。也許我們都閱讀了翻譯過來的歌德，或者對吳哥窟和帕臺農神廟的明信片都感到好奇，或者作為接受了不同訓練的律師都具有法治的理想。這可能是世界主義發出的講英語的聲音。但以世界主義的精神，讓我用我父親的傳統中一種類似的想法來結尾。Kure Korōm nn nyansa，這個諺語說的是：在一個單一城邦，智慧沒有用武之地。[[435]](#_435_24)

# 致謝

我在三大洲與許多領域——人類學，文學研究，歷史，法律，社會學，政治學，當然還有哲學——的學生和同事討論過認同倫理學。因此我有特權從我在各地——像巴塞爾、伯克利、柏林、劍橋、里約熱內盧，還有美國各個大學的聽眾那里——演講獲得的反響中學習。我很抱歉我不能回憶起所有人的名字以及所有場合；與其嘗試著記起一個不完整的清單，我寧愿在此向所有我請教過的人一并表示感謝。當然，我還從與我寫作的主題相關的大量文獻中收獲不小，我嘗試著在腳注中將這些特殊的受益一一標明。

不過，我的確記得多年來與Elizabeth Anderson，Susa Babbitt，Richard Bernstein，Homi Bhabha，Jacquie Bhabha，Vincent Crapanzano，Ronald Dworkin，Amy Gutmann，David Hollinger，Mark Johnston，Tom Kelly，Philip Kitcher，Mahmood Mamdani，Tom Nagel，Alexander Nehamas，Rober Nozick，Martha Nussbaum，Susan Molle Okin，Lucius Outlaw，Philip Pettit，David Rieff，Tim Scanlon，Amartya Sen，Jesse Sheidlower，Tommie Shelby，Robert Silvers以及Charles Taylor非常有價值的對話。二十世紀九十年代的多數時間里我是麻省劍橋Pentimento（以我們曾經會面的咖啡館命名的）閱讀小組的成員，這個小組曾經匯聚了Larry Blum，Jorge Garcia，Martha Minow，David Wilkins和David Wong等人，我從他們那里學到了許多。1997年秋Ronnie Dworkin和Tom Nagel在紐約法學院主持的一個研討會上，還有1994年在加州大學圣地亞哥分校以及2001年在英國劍橋大學我主講的兩次Tanner Lectures上，我從很多提問者那里獲益良多。毫無疑問，我在智慧上受益于Skip Gates的時間最久，他在二十五年前幫助一個劍橋的學生將他的興趣提升到概率語義學之外。我能完成這本書還得益于普林斯頓人類價值研究中心的同僚Chris Eisgruber，Steve Macedo，Josh Ober和Peter Singer，得益于與研究中心的研究生以及訪問學者的討論：我們幾乎每周舉行的研討會中常常包含著我可以運用的洞見。學生中，我尤其感謝參加了我在紐約大學法學院舉辦的兩次研討會的成員，這兩次研討會讓我可以在1998年秋更細致地來討論個性的問題；還有哈佛大學很多從事非裔美國研究的學生，1991年到2002年間我們一直在討論認同的問題；還有在普林斯頓大學上的兩門新生課，它們讓我在2002年秋和2003年秋開設的《作為一種理想的個性》這門研討課十分活躍。

我的同事Chris Eisgruber給即將定稿的本書提出了有益的評論，他淵博的法律知識以及他對宗教問題和美國憲法長期的興趣對我有極大幫助；普林斯頓大學出版社的三位讀者也提出了寶貴的意見。其中兩位要求匿名，因此我只好默默地表達感謝；還有一位是Jacob Levy，我有幸可以說出他的名字，他的評論結合了糾正和鼓勵。我還應該感謝普林斯頓大學出版社的Ian Malcolm，他組織了這些審稿人并幫助我思考如何回復他們。同樣在出版社里，Lauren Lepow是一位優雅而親切的文字編輯，我還要感謝Frank Mahood雅致的設計。另外我還要感謝紐約州立大學布法羅分校哲學系允許我將這本書完整的論證第一次作為2004年George F.Hourani Lectures的內容講出。

我想，個人擁有的，甚至產生于個人的思想不是最好的思想，毫無疑問，許多幫助過我的人傳遞給我的思想也是來自他人的。但是，你可以創造思想的構成形式以及思想的組合，創造表達思想的方式，創造探索這些問題的一條路徑：這才使你成為一本書真正的作者。但我甚至不能在那種意義上聲稱我完全是這本書的作者，因為書中的每一頁都受到了我的搭檔Henry Finder大量細致的評論、貢獻和批評的影響：標題上的名字是我的，我要為這本書及其論斷負責，但是，像穆勒說《論自由》是他和Harriet Taylor共同的結晶一樣，我想說這本書是我們共同的作品。Harriet Taylor沒有活著看到書的出版，所以我們不知道她是否會接受穆勒說這是他們共同的思想這種說法。Henry慷慨地堅持說（也許Harriet也會這樣）他只提供了編輯上的幫助。但我知道如果沒有他，我的名字將會出現在一本完全不同的、差勁得多的書的封面上。如果我有機會把這本書用拉丁文獻給他，我將會煩惱究竟應該用與格（“致”或“給”）還是用奪格（“由、與”或“從”）來寫他的名字。一本宣揚一個人的個性可以由深刻共享的計劃來表達的書，應該去實踐它所宣揚的東西。

# 注釋

#### 前言

[[1]](#_1_211) 我認為，有點不幸的是，“個人主義”這個詞通常的用法帶有一種非社交性的意味，這個詞本應成為這種立場的一個技術哲學標簽。因此也許在開篇值得一提的是，這種類型的個人主義是一種對他人的廣泛關注的基礎。（畢竟，如果個人是重要的，那么你對他們做了些什么就很重要。）這種類型的個人主義被認為反映在這種普遍的嘗試中，即嘗試著表明為什么國家應該在“自然狀態”下將自己推薦給個人。（這不是一個準確的陳述；準確性要求進一步的討論，例如，討論說某個事件的重要性時我們到底是指什么。）

[[2]](#_2_202) 第一個使用“自由主義者”（或者，更準確地說，它在西班牙語中的同源詞）這個術語的政黨是十九世紀西班牙的“自由黨”。到了1827年，羅伯特·騷塞（Robert Southey）用它的英文詞來描述在《魔鬼出行》（“The Devil’s Walk”）這首詩中的政治立場，這首詩的第28節和29節（用撒旦的女兒之一的口吻說道）是這樣的：偉大的宇宙主宰！你不會覺得我在用我的時間進行愚弄；我們有許多枷鎖，我的陛下，都在火中，我不會讓它們冷卻；因為你一定知道議會在此召集它帶著我定下的規則。當我的自由理念產生有害的議案時，許多有良好意愿的人，在議會的兩院，愿意為我提供幫助；而且我還有前景良好的學生，他們都在此接受教育。他們使我的自由主義理念取得了良好的進展，我的功利主義者，我所有類型的主義者以及我所有類型的分子，我所有類型的派別，以及我的托利黨和輝格黨，他們經歷了各種各樣的曲折，我知道，訓練他們的方式是特別的，父親，你必須讓他們走；忽高忽低，聰明與愚蠢，偉大與渺小，讓所有聰明的男孩們去行走。

[[3]](#_3_195) 當然，這些選舉的選民是來自帝國的城鎮、州和其他單位的小部分“選民”。但美國的第一次選舉也是建立在決定性的有限投票權之上的。如果民主意味著基本由成人投票權所構成的選舉系統，那么民主就是自由主義實踐中的一個后來者。的確，自由主義的核心人物對民主制持有懷疑：穆勒（在他的《論代議制政府》中提出一種“多元投票制”，在這種投票制度中受到更好教育的人將享有更大的投票權利）對多數人專制的擔心貫穿于《論自由》；而且，美國憲法也不是民主的，它并沒有把投票權賦予所有成年公民。（可以說，只有當投票年齡被降到十八歲的時候，這個過程才得以完成，而這是不到半個世紀之前才發生的事情。）但我不是想在此意義上表達對民主制的懷疑，或者說民主制沒有遵從核心的自由主義觀念。尊重自由而平等的他人要求通過給予每個人選擇政府的同等權利來表現他們的政治平等。最后，像民主制這樣的東西可能會從自由主義的傳統中誕生。我堅持要說的只是，自由主義與民主制之間的關系是需要討論的。

[[4]](#_4_193) T.M.Scanlon，What We Own to Each Other（Cambridge：Harvard University Press，1998），172；Bernard Williams，Ethics and the Limits of Philosophy（Cambridge：Harvard University Press，1985），6and174；“Translator’s Preface，”in Henri Bergson，The Two Sources of Morality and Religion，trans.R.Ashley Audra and Cloudesley Brereton，W.Horsfall Carter給予了幫助（New York：Doubleday，1935）；Ronald Dworkin，Sovereign Virtue：The Theory and Practice of Equality（Cambridge：Harvard University Press，2000），485n.1.這與康德在法律義務和道德義務，或者說完全義務和不完全義務之間的區分有相似之處。但請注意，德沃金的定義可能允許倫理屈從于道德。最好是過一種以別人應該怎樣被對待的方式去對待別人的生活。

[[5]](#_5_185) Peter Railton，“Pluralism，Determinacy，and Dilemma，”Ethics102，no.4（July1922）：722.也可參見Michael Blake，“Rights for People，Not for Cultures，”Civilization7，no.4（August—September2000）：50—53。布萊克寫道，“價值多樣性的模糊之處，從某種意義上說，在于我們認為有價值的是有不同背景的人還是這些多樣性的背景本身，第一個觀念——人們應該不論其種族、人種、性別和其他可分辨的特征而得到平等的尊重——今天是任何合理的政治哲學的一部分。但很難因此得出我們必須抽象地尊重和保存多樣性本身；我認為，我們不會對世界沒有包含比現在多一倍的文化而感到遺憾。”（52）我會在第四章回到這個問題。

[[6]](#_6_179) 對這類陷阱的警惕性討論，參見Richard Handler，“Is‘Identity’a Useful Cross-Cultural Concept？”收錄于Commemorations：The Politics of National Identity，ed.John R.Gillis，Princeton：Princeton University Press，1994，27—40。

#### 第一章

[[7]](#_7_177) 凡參見John M.Robson主編的穆勒著作（Toronto：University of Toronto Press，1963—1991，vols.1—33，以后就用CWM代替），題目、卷數和頁碼的順序標注。在此，我引用的是。穆勒也說得很清楚，他的教育不是被動地接受知識。“大多數被灌輸了很多知識的男孩或青年，其心理能力不是被增強了，而是負擔過重了。他們僅僅被事實以及其他人給出的觀點或習語所填滿，而這些東西替代了他們發展出形成自身觀點的能力：因此，杰出父親的兒子，在其教育上全力以赴，卻常常成長為他們所學東西的應聲蟲，無法運用他們的頭腦。我卻不是填鴨式教育的產物。我的父親從未允許我學習的任何東西墮落為僅僅是記憶的運用。”Mill，Autobiography，CWM1：21.

[[8]](#_8_177) Mill，The Earlier Letters，1812—1848，CWM12：30.

[[9]](#_9_169) Mill，Autobiography，CWM1：139.

[[10]](#_10_167) Ibid.，259.

[[11]](#_11_163) Mill，On Liberty，CWM18：261.

[[12]](#_12_157) Ibid.，267.

[[13]](#_13_151) 有一些人相信穆勒始終是一個一貫的功利主義者，因此，他們認為穆勒從本質上是在論證個性與功利之間的關系。但是，在《論自由》中對此關聯沒有給出一般性的論證，而且穆勒在這里或者別處談到個性的時候也都沒有提起這種關聯。即使你假定存在此種關聯，并不清楚的是，鑒于穆勒的幸福概念看來包含了個性，功利在此會起什么作用。擁有并且去運用自由選擇的能力并不僅僅因為它帶來了幸福所以是有價值的，相反，在穆勒的腦中它就是幸福的一部分。這類議題在以下這些人的著作中得到了關注，參見Fred Berger，Happiness，Justice，and Freedom：The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill（Berkeley and Los Angeles：University of California Press，1984）；John Gray，Mill on Liberty：A Defence（London：Routledge and Kegan Paul，1983）；以及Richard J.Arneson，“Mill versus Paternalism，”Ethics90（July1980）：470—98。還可以參見注釋45以下。

[[14]](#_14_147) 穆勒闡述道：“人類的官能如知覺能力、判斷力、辨別感、智力活動，甚至道德取舍等等，只有在進行選擇中才會得到運用。而凡因系習俗就照著辦事的人則不作任何選擇。”稍后，“性格”變成了一個價值術語：“一個人，其欲望和沖動是他自己的——這些是他自己的本性經過他自己的教養加以發展和修改的表現——就稱為具有某種性格。一個人，其欲望和沖動不是他自己的，就沒有性格，正如一架蒸汽機之沒有性格。”Mill，On Liberty，CWM18：262，264.

[[15]](#_15_147) Ibid.，270.穆勒強調對人的訓練，而不是對“外部環境的管理”，他將自己這一思想轉變追溯到1826年冬天之后，他說那時“我，第一次將個人的內在文化置于人類福祉的核心要素中”。Mill，Autobiography，CWM1：147.

[[16]](#_16_147) 參見Lawrence Haworth的仔細討論。他區分了與穆勒所說的個性相關的三種自主性：“第一種意思：如果我們認為自主性是一種能力，那么擁有個性就是去發展那種能力，因此，它是一種實現了的人格特征。第二種意思：如果我們認為自主性是一種生活方式，是‘自主地生活’，那么個性（成熟的性格特征）是獲得自主性的一個必要條件。第三種意思：當我們說‘一個人是自主的’時，我們頭腦中想的也許是他的自主能力得到了發展；在這種語境下成為自主的與擁有個性是同義詞。”Lawrence Haworth，Autonomy：An Essayin Philosophical Psychology and Ethics（New Haven：Yale University Press，1986），166.Cf.Arneson，“Mill versus Paternalism，”477.

[[17]](#_17_141) 在呼吁個性的時候，穆勒有一系列的考慮。一些是審美的（通過對個性的培養，“人類要成為思考中高貴而美麗的對象，”On Liberty，CWM18：266）；一些是半卡萊爾式的（偉大的英雄和天才將從平庸的垃圾中升起）；一些考慮產生自習俗的刁難（這種傾向“用壓迫的辦法，磨損人性中每一突出特立的部分，把在輪廓上顯有異征的人都造成碌碌凡庸之輩，”ibid.，271）。

[[18]](#_18_137) Mill，A System of Logic，CWM8：842—843.

[[19]](#_19_138) John Rawls，A Theory of Justice（Cambridge：Harvard University Press，1971），408.此處他明確提及羅伊斯的《忠誠哲學》（The Philosophy of Loyalty），書中借此“塑造連貫的、系統的個人目的，是什么使一個人成為了有意識的、統一的道德個體”（在羅伊斯的注釋中）。我將在第五章回頭論述目的和理性的話題。

[[20]](#_20_136) J.L.Mackie，“Can There Be a Right-Based Moral Theory？”in Ethical Theory2：Theories about How We Should Live，ed.James Rachels（Oxford：Oxford University Press，1998），136；Daniel A.Bell，Communitarianism and Its Critics（New York：Oxford UniversityPress，1993），6；Michael Slote，Goods and Virtues（Oxford：Oxford University Press，1983），43—47.斯洛特關注“生活計劃”在最近的自由主義哲學中的運用，尤其是David Richards，Charles Fried，以及John Cooper等人的著作。

[[21]](#_21_137) 在《政治經濟學原理》，CWM3：953—954中，穆勒寫道，“個人是其自身利益的最好裁判者這個學說的一個例外是，當一個人現在試圖一勞永逸地決定，他在將來以及遙遠的未來最大的利益是什么。贊成個人判斷的推定只有當這種推定植根于現實的，尤其是當下的個人的經驗時才是合法的；如果它的形成先于經驗，甚至在受到經驗的譴責后也不悔改的話，它就是非法的。當人們受制于契約，不是簡單地做一件事，而是持續地做某件事或者在相當長的時期內做某件事時，若沒有任何權力取消這個契約，那么因其對他們有利，所以他們在此行為過程中表現出的毅力會提升，這種假定是不存在的；他們可能在早期自愿進入了契約，但對他們要做什么沒有實際的認識，任何在此基礎之上的假定等于是空話。沒有對承諾永久性的限制，可以自由脫離契約的實踐準則就是不可行的；法律非常警惕這樣的承諾；如果訂約雙方沒有能力去承擔施加于他們的義務，法律就不會批準這樣的契約；如果法律批準了契約，那么它會盡一切確保契約的簽訂是富有遠見的、深思熟慮的；對不允許訂約雙方取消其承諾給予的補償是，如果契約的簽訂是基于不平等的權威，那么訂約雙方有權解除合約。這些考慮尤其適用于婚姻，婚姻是生命承諾中最重要的一種承諾。”

[[22]](#_22_137) Charles Dickens，Dombey And Son（New York：Oxford University Press，1991），139.

[[23]](#_23_137) 可以肯定的是，在與泰勒夫人的羅曼史中，穆勒分析了各種計劃，他們中有一人曾提出兩人一起私奔、流亡，厚著臉皮來面對由此導致的放逐。如他1835年寫給哈里特的信中所說，他會隱退，讓自己變得微不足道。但這并未得到泰勒的贊同，她常常質疑他的這種“計劃性”，1833年9月她寫信給穆勒說：“我所知的最可怕的感覺就是當你說自己沒有什么是可以絕對信賴的——你甚至懷疑你強烈的感情，我感覺恐懼布滿了我全身。”BruceMazlish，James and John Stuart Mill：Father and Son in the Nineteenth Century（New York：Basic Books，1975），289.

[[24]](#_24_135) 正如穆勒小心刻畫的：“若硬說人應當像在他們生于此世以前對世界一無所知那樣去生活，應當像經驗至今還毫未表明哪種生存方式或行為方式比另一種可取那樣去生活，那是荒謬的。沒有人否認人在年輕時就應受到這樣的教育和訓練，讓他知道并受益于人類經驗業已確定的結果……他人的傳統和習俗，在某種程度上，乃是表明他們的經驗教過他們什么東西的證明；而證明是可以例推的，因而就要求他來遵從。”Chapter3of OnLiberty，CWM18：262.

[[25]](#_25_133) Kazuo Ishiguro，The Remains of the Day（New York：Knopf，1989），199.

[[26]](#_26_133) Ibid.，228.

[[27]](#_27_127) Ibid.，245.石黑一雄體裁的微妙之處就在于這最后一句話是以一個不定式結尾的，它點出了斯蒂文森先生想要成為的那種人。

[[28]](#_28_127) Caroline Fox在她的Memories of Old Friends（ed.Horace N.Pym，2nd ed.London，1882）中再現了這一點。Charles Larrabee Street在Individualism and Individuality in thePhilosophy of John Stuart Mill（Milwaukee：Morehouse Publishing，1926）一書的第41頁做了引用。我們可以代表穆勒做出規定，這個“最高難度的事情”可能是從一組成員中選出來的。

[[29]](#_29_123) Mill，Utilitarianism，CWM10：212.

[[30]](#_30_121) Ishiguro，Remains，210.

[[31]](#_31_117) Ibid.，185—186.必須要說的是，穆勒并不是完全不同情斯蒂文森的懷疑主義。穆勒寫道，“平等的觀念一旦進入一個未受教育的英國工人的頭腦，他就被這種觀念改變了。當他停止做奴隸的時候，他變得傲慢了。”Mill，Principles of Political Economy，CWM2：109.

[[32]](#_32_115) Mill，System of Logic，CWM8：942.

[[33]](#_33_113) Michael St.John Packe告訴我們，哈里特·泰勒曾經想成為一名記者，一名評論員，就像她的朋友哈里特·馬蒂諾那樣。但在她與穆勒關系的早期，她就決定犧牲她自己的職業生涯，專心幫助穆勒，“通過影響穆勒”來表達她自己的想法。Packe寫道，“穆勒，而不是泰勒，是一個更好的作者；是穆勒的發展，而不是泰勒的發展，對世界有重大的影響。”Michael St.John Packe，The Life of John Stuart Mill（New York：Macmillan，1954），140.雖然有些從屬的因素，但泰勒作為教練和批評者的角色與仆人的那種鎮定截然相反。

[[34]](#_34_111) 有人可能會反對說，真正的自主性（我在下一章將要探討這個觀念）的失敗會帶來這種災禍：如果他更好地運用了批判評價的能力，那么他更能避免為一個傻瓜工作這種壞運氣。但像我們看到的那樣，某些形式的智力不足是普遍和不可避免的，要求我們為自己沒有能力判斷的評估負責任也是不合理的。（想象一下兩個X射線晶體學家都接受了離家近的工作。一個為人類知識做出了巨大貢獻，因為她恰巧與一支非常成功的分子生化學家團隊在一起工作；另一個卻幾乎沒做出貢獻。）當然，由于斯蒂文森頭腦中那種頑固性與世界的真實情況不符，石黑一雄的敘述被加強了，至于斯蒂文森的生活或者任何此類生活到底是成功的還是失敗的，我們暫且不論。

[[35]](#_35_109) Thomas E.Hill，“Servility and Self-Respect，”in Autonomy and Self-Respect（Cambridge：Cambridge University Press，1991）。

[[36]](#_36_109) 根本計劃是“賦予生活以意義的一系列計劃”，Bernard Williams在Moral Luck（Cambridge：Cambridge University Press，1981）的“Persons，Character，and Morality”一章中討論了這個概念，見第13頁。

[[37]](#_37_109) 1967年發行；最早收錄于法蘭克·辛納屈的專輯My Way（Warner Bros.，February13，1969），第六首。詞曲作者分別是Giles Thibault，Jacques Revaux和Claude Fran.ois（最早是“Comme d’Habitude”），英文詞作者是Paul Anka。這個事實有可能是一個全球化的寓言，即Claude Fran.ois有埃及血統，而Anka有黎巴嫩血統。有些人可能得出結論說，法語與英語歌詞關注的差異在于，原先的法語歌詞是有關常規的空洞戀愛之事的。

[[38]](#_38_106) 甚至這也快了些：我們在第六章將會看到，存在兩種類型的義務。

[[39]](#_39_102) Oscar Wilde，The Soul of Man under Socialism and Selected Critical Prose，ed.Linda Dowling（New York：Penguin，2001），134.顯然，王爾德持有一種尼采式的道德，當然與他聯系更廣泛的首先是對自我創造價值的贊揚。

[[40]](#_40_98) “若說有誰低估個人道德，我是倒數第一名；個人道德在重要性上僅僅次于，假如還能說是次于，社會道德。”穆勒在《論自由》的第四章中寫到，CWM18：277。請注意這一系列的美德顯然是可以排序的，盡管排序是不確定的。

[[41]](#_41_98) Bernard Williams，“The Truth in Relativism，”in Moral Luck.

[[42]](#_42_92) 我在第三章對這個概念會說得更多，但我想說清楚的是我在此使用的“認同”一詞是取其戰后流行的意思。當然，對“人格同一性”有更古老的哲學討論，它關注的是一個人在時間中的連續性。

[[43]](#_43_92) 正如我的同事Mark Johnston向我指出的，并非所有存在者都以這種方式涉及到認同：一個裝作異性戀者生活的、隱蔽的同性戀并不具有異性戀者的認同（或者，用他向我提供的那個很好的例子，一個叫金·菲比的間諜裝作一個英國公務員生活，盡管他的真實認同——前蘇聯政府的忠誠公仆——表明那不是他真正的認同。）因此，我并不聲稱，說某人“像X那樣生活”總意味著他享有X那樣的認同。對這些議題的討論要留待第三章《社會認同的結構》中有關《認同》那一節。

[[44]](#_44_90) Ishiguro，Remains，199.

[[45]](#_45_90) 有一些方便的標簽：并不是每一個引用本真性概念的人都以這種方式來使用它，對我所說的“存在主義的”觀點批評得最兇的一個人就是尼采。

[[46]](#_46_88) Mill，System of Logic，CWM8：840.

[[47]](#_47_86) Michel Foucault，Ethics：Subjectivity and Truth（New York：The New Press，1998），262.

[[48]](#_48_84) Charles Taylor，The Ethics of Authenticity（Cambridge：Harvard University Press，1991），40.我應該注意到，我對“本真性”這個概念的約定使用與泰勒對這個詞的使用有所不同，泰勒的本真性概念既包含了自我發現的模型，也包含了自我創造的模型。

[[49]](#_49_84) Friedrich Nietzsche，The Gay Science，ed.and trans.Walter Kaufmann（New York：Vintage，1974），232.

[[50]](#_50_84) Charles Taylor，Multiculturalism：Examining the Politics of Recognition，ed.Amy Gutmann（Princeton：Princeton University Press，1994），32.

[[51]](#_51_82) 穆勒接著說：“這是讓任何情感成熟的大腦支持而非反對關心他人的外部動機，它由我所說的外部認可來支持；當缺乏這些認可，或者認可的是相反方向的行為時，在其自身中會產生一種強大的內部約束力，它的強度與性格中的敏感性和深思熟慮成比例；由于這些人的頭腦是一片道德空白，因此他們對其生活計劃的安排完全不顧其他人，除非受到他們自身私人利益的驅動。”Utilitarianism，CWM10：233.在《功利主義》的其他地方，他敦促說“教育與意見對人的性格的影響如此之大，我們應該運用這種力量在每個人的頭腦中建立他的幸福與整體之善具有不可分的聯系這種觀念”。Ibid.，218.穆勒認為，即使在自我培養失敗之前，“自私”也是“使生活不令人滿意的主要原因”，而他抨擊存在“每個人應該成為一個自私的自我主義者，沒有任何感情，不關心任何事物，而只關注他自身那可憐的個性的內在必要性”。Ibid.，215—216.對這個問題，也可以參見Wendy Donner的討論，The Liberal Self：John Stuart Mill’s Moral and Political Philosophy（Ithaca：CornellUniversity Press，1992），180，以及Alan Ryan的The Philosophy of John Stuart Mill，rev.ed.（Basingstoke：Macmillan，1987），200。突出社會性是穆勒和洪堡的另一個相似之處，泰勒就將洪堡描述為既是一個個體主義者，又是一個整體主義者。在穆勒的《論自由》第三章中所引用的洪堡的那段話之后，洪堡接著寫道，“因此，正是通過建立于成員的內部欲望以及能力之上的社會聯合，每一個人才能參與到所有其他人的豐富資源中……所有這類關系（友誼，“普通的愛”）作為培養工具的有效性，完全依賴于其成員將個體獨立性與集體親密感粘合的程度；與此同時，缺乏這種親密感，一個人就好像無法充分擁有其他人的本性，獨立性不是本質性的，每個人在被他人擁有的過程中得以以自身獨特的方式加以轉化……因此，這種個人的活力和多樣性最初就結合在一起……只是隨著個性從行為者的自由行為以及最偉大的多樣性中自然生發出來，它反過來會直接產生它們。”Wilhelmvon Humboldt，On the Limits of State Action，ed.J.W.Burrow（Cambridge：CambridgeUniversity Press，1969），17.

[[52]](#_52_82) John Gray在其富有洞見的早期著作Mill on Liberty：A Defence中注意到自我發現的模型和選擇或創造的模型在穆勒的自主性概念中都有一席之地。因此，問自主選擇是不是判斷“高級快樂”的標準或者是實現高級快樂的工具，是有誤導性的。他寫道，“區分它是一種標準，還是提供自主性與高級快樂之間關系的證據，沒有抓住穆勒在這個問題上的精神實質。”“毫無疑問，穆勒將選擇過程視為幸福或者任何高級快樂的一個必要要素：一種快樂要成為高級快樂的必要條件是它包含有在一個合宜的可選范圍內的選擇行為。但一種快樂要成為高級快樂的充分條件是，它表達了人的個性，對人自身以及對其他人來說，他的快樂是去發現而非去選擇的問題。在此穆勒的立場是復雜的。一方面，他與亞里士多德一樣，認為人是其自身性格的塑造者。另一方面，毫無疑問穆勒持有浪漫主義的信念，也即每個人都有一種等待他去發現的本質，如果他幸運的話，他可能會用很少的生活方式中的一種去表現自身。看起來，穆勒以其復雜的方式將選擇過程視作一個幸福的人類生活的部分構成性要素，以及實現它的工具。”Gray，Defence，73.

[[53]](#_53_80) 假定穆勒有抬高多樣性的傾向，值得注意的是他也懷疑“在最高級的男性特質與女性特質之間存在任何區別”。在1833年10月他寫給托馬斯·卡萊爾的一封信中，他寫道，“據我所知，擁有最高級別的女性特質的女性在她們身上綜合了最高級別的男性特質，這種男性特質我只在一兩個男人身上見過，這一兩個男人也同樣在很多方面是女性化的。我懷疑這兩個性別當中第二等的人才彼此不像——第一等的男人和女人是相像的。”TheEarly Letters，1812—1848，CWM12：184.

[[54]](#_54_80) 當然，我們以這種方式加以敘述的并不僅僅只是我們自己的生活：我們也這樣敘述其他人的生活。林肯去世后，穆勒寫信給廢奴宣傳冊Slave Power的作者約翰·艾略特·卡恩斯（John Elliot Cairnes）：“我現在的主要感覺是，林肯的死就像蘇格拉底的死一樣，是一種高貴生活有價值的結局，最終使得無數人紀念他。他現在在歷史的豐碑上留下了自己的名字，也許對他個人來說，沒有比可能是在他一生中最快樂的時刻幾乎無意識地死去更好的結局了，令人高興的是他看到了李將軍的投降。”Mill to Cairnes，May28，1865，The Late Letters，1849—1873，CWM16：1057.

[[55]](#_55_80) Taylor，Authenticity，47.Alasdair MacIntyre，After Virtue：A Study in MoralTheory，2nd ed.（Notre Dame：University of Notre Dame Press，1984），212，207—208.

[[56]](#_56_80) 有時候小說敘事的主人公也會沉思如何進行敘事。亨伯特回想起他與洛麗塔的母親——他即將結婚的對象——之間的假裝親熱。“她談論她所謂的愛情生活，從第一次親吻擁抱到婚姻中的瑣事，那種真誠和樸拙，從道德上說，和我油腔滑調的長篇大論形成鮮明對比；但從手法上看，這兩套倒是異曲同工，因為都是受同樣事物的影響（肥皂劇、精神分析和廉價中篇小說），從中，我吸取的是我的人物，而她，吸取的是表達的模式。”Vladimir Nabokov，Lolita（New York：Vintage，1997），80.

[[57]](#_57_78) 麥金太爾在《追尋美德》里（第205頁）寫道，擁有美德要求“過一種能以整體的方式被想象和評估的生活”，我們可能會拒絕這種過于嚴苛的整體自我的要求，因為我們中的一些人體驗到的生活性質是松散的、寬松的、偶然的。約瑟夫·拉茲的觀察是正確的：“一種自主的生活既不是全然計劃性的也不是完全缺乏整體性的。但是認為自主性給予生活整體性的看法倒有點道理。一個自主的人逐漸發展出一種自我觀念，他的行動對他的過去是敏感的。一個有計劃的人的行動至少在兩個方面對他的過去敏感。他必須意識到他曾有的追求，而且他必須意識到他在其中取得的進步。”Raz，The Morality of Freedom（Oxford：Oxford University Press，1986），385.

[[58]](#_58_77) Ian Hacking，“Making Up People，”in Reconstructing Individualism：Autonomy，Individuality and the Self in Western Thought，ed.Thomas C.Heller，Morton Sosna，andDavid E.Wellbery（Stanford：Stanford University Press，1986），222—236.

[[59]](#_59_76) 這不等于說聰明不是一個社會產品；它顯然是的。如果你像卡斯佩爾·豪瑟爾（Casper Hauser）那樣成長，你不可能變得聰明。我也不是說聰明的社會重要性不是社會實踐、社會態度以及共享信念的結果。

[[60]](#_60_76) Richard Sennett在他的The Corrosion of Character（New York：Norton，1998）一書中對“生涯”這個概念有精彩的追溯。

[[61]](#_61_73) 內森·黑爾是美國獨立戰爭時期的上尉軍官，在偵查英軍陣地時被捕犧牲。他著名的遺言是：“我的唯一憾事，就是只能為國獻身一次。”——譯者注

[[62]](#_62_74) Utilitarianism，CWM10：231.

[[63]](#_63_74) 例如，可參見Robert M.Adams，“Common Projects and Moral Virtue，”MidwestStudies in Philosophy13（1988）：297—307；Nancy Sherman，“The Virtues of CommonPursuit，”Philosophy and Phenomenological Research53，no.2（June1993）：277—299；以及Michael Bratman，“Shared Intention，”Ethics104（1993）：97—113；以及Margaret Gilbert，Living Together（Lanham，MD：Rowman and Littlefield，1996）。

[[64]](#_64_74) 伊利賈·穆罕默德（Elijah Muhammad，1897—1975），美國黑人穆斯林領袖，“伊斯蘭民族”組織的創建者。——譯者注

[[65]](#_65_74) Mill，Autobiography，CWM1：251.

[[66]](#_66_74) 參見Wendy Donner對穆勒的發展主題有勸說力的刻畫，見其著作Liberal Self.

[[67]](#_67_72) Considerations on Representative Government，CWM19：390；還可參見Donner，Liberal Self，126。

[[68]](#_68_72) 例如，可參見Bhikhu Parekh，Rethinking Multiculturalism（Cambridge：HarvardUniversity Press，2000），44.以及Martha Nussbaum，“A Plea for Difficulty，”收錄于SusanMoller Okin，Is Multiculturalism Bad for Women？ed.Joshua Cohen，Matthew Howard，andMartha C.Nussbaum（Princeton：Princeton University Press，1999），111。（由于隨機數的存在，我們可以拋開這個熟知的指責，即按照嚴格的標準，假定的中立主義者不一定是中立的。）我會在第二章回到這個議題，在“不寬容的自主性”那一節。

[[69]](#_69_70) Isaiah Berlin，“Two Concepts of Liberty，”in Four Essays on Liberty（Oxford：Oxford University Press，1969），118—172.

[[70]](#_70_70) 當然，伯林并沒有說它一定會出錯。我的“踱步（pace）”在此只是表明我知曉伯林擔心它可能出錯。

[[71]](#_71_68) Mill，On Liberty，CWM18：267.在其1983年的著作Defence中（與他近期立場相反），Gary論證說“在此意義上穆勒關于好生活的觀念是完善論的，它將那種在很大程度上自我選擇的生活置于傳統的生活之上，但這是一種程序主義的完善論，而非一種有關好生活的完整理論。由于他將自主性和安全看作很重要的人類福祉，穆勒與羅爾斯一樣定義了一種薄的善理論——通過重要興趣或基本的善來表達的最低限度的人類福祉概念。”Gray，Defence，88.

[[72]](#_72_68) 在Principles of Political Economy，CWM3：803—804中，穆勒提出了一種權宜之計：“在許多情況下，政府承擔責任，行使職能，之所以受到普遍歡迎，并不是由于別的什么原因，即它這樣做有助于增進普遍的便利。作為例子，我們可以舉鑄造貨幣的職能（這也是一種專利權）。政府鑄造貨幣不是為了什么深奧的目的，而只是為了減少麻煩，省卻人們稱量和化驗貨幣所花的時間和費用。就連最反對國家干預的人也沒有把這稱為越權行為。另一個例子是政府規定標準的度量衡單位。另一些例子是鋪設道路，安裝路燈，打掃街道，這類工作有時是由中央政府來做，但更多的時候而且一般說來也更為適當地是由市政當局來做。修建或擴建海港，建造燈塔，對土地和海洋進行勘測以繪制精確的地圖和海圖，筑造海堤和河堤，這些也都是恰當的例子。”稍后他又說：“此類毫無疑問屬于政府職能范圍內的例子，是不勝枚舉的。但上面所舉的例子已充分表明，被普遍承認的政府職能具有很廣的范圍，遠非任何死框框所能限定，而行使這些職能所依據的共同理由除了增進普遍的便利外，不可能再找到其他任何理由；也不可能用任何普遍適用的準則來限制政府的干預，能限制政府干預的只有這樣一條簡單而籠統的準則，即除非政府干預能帶來很大便利，否則便決不允許政府進行干預。”

[[73]](#_73_68) Mill，On Liberty，CWM18：270.

[[74]](#_74_68) 在《邏輯學體系》中，穆勒甚至認可了他所說的一種“生活藝術”，他說它包括“三個部分”：“道德，審慎或策略，還有審美。它們分別代表著人類行為和作品中正確的、權宜的，以及美的或高貴的。對這種藝術（不幸的是，這種藝術還有待被創造）來說，所有其他藝術都是從屬性的，因為它的原則是決定任何特定藝術的目標是否有價值，是否可欲，在可欲事物的范圍內這些特定藝術的目標處于何種位置的標準。因此每一種藝術都是由科學揭示的自然法，目的論的普遍原則，或者目的學說的共同結果。Sytem of Logic CWM8：949.Charles Larrabee Street（在他的Individualism一書的第49頁中）評論說：“但在其他一些時候穆勒看得很清楚，價值之間具有一定的不可比較性。他對快樂的性質的著名區分，盡管這種區分有損于他自身體系，表明了這一點”。這個診斷預示了伯林后來的診斷，盡管Street的書出版于1926年。

[[75]](#_75_68) Matthew Arnold，Culture and Anarchy，ed.Samuel Lipman（New Haven：YaleUniversity Press，1994），36.

[[76]](#_76_68) Rawls，A Theory of Justice，424.

[[77]](#_77_68) Amartya Sen，Inequality Reexamined（Cambridge：Harvard University Press，1992），xi.

[[78]](#_78_66) Joel Feinberg在他的Harm to Others（New York：Oxford University Press，1984）一書中對這些議題有詳細的討論。

[[79]](#_79_64) On Liberty，CWM18：283.在此，穆勒說得很清楚，他的功利主義承認不可通約性。阿馬蒂亞·森（Amartya Sen）在這些段落中讀出了一種“功利的觀點”，參見Sen，“Plural Utility，”Proceedings of the Aristotelian Society81（1982）：196—197。

[[80]](#_80_62) 穆勒認為國家應該要求并且資助教育，而不是提供教育，這可能因為在他那個時代，國家教育就意味著在教會的監護下接受宗派教育。參見John Kleinig，Paternalism（Totowa：Rowman&Allanheld，1984），34.

[[81]](#_81_64) 參見Raz，Morality of Freedom，400，410，414，415—416。

[[82]](#_82_62) Mill，Utilitarianism，CWM10：256.還可以參見Donner，Liberal Self，164。

[[83]](#_83_62) Mill，Principle of Political Economy，CWM3：397.也許有必要更充分地引用穆勒的立場：“顯而易見，一眼就可以看出，同其他形式的政府干預相比，權威主義的政府干預所具有的正當活動范圍要小得多。在任何情況下，都得有大得多的必要性作為前提，權威式的干預才是正當的；與此同時，在人類生活的很大范圍內，必須毫無保留地、無條件地排除命令式的干預。無論我們信奉什么樣的社會聯合理論，也無論我們生活在什么制度下，每個人都享有一定的活動范圍，這一范圍是政府不應加以侵犯的，無論是一個人的政府、少數人的政府，還是多數人的政府，都不應對其加以侵犯。每一個已經成年的人，都應有一部分生活不受任何其他人或公眾全體的控制。只要有稍許尊重人類自由和尊嚴的人都不會懷疑，人類生活中確實應該有這樣一種受到保護的、不受干預的神圣空間。需要加以確定的只是界限應該劃在哪里，這種保留地應包括多大的生活范圍。我認為，一切只與個人內部和外部生活有關、不影響他人利益或只是通過道德示范作用影響他人的那些部分，都應包括在內。我認為，在內心意識即思想和感情領域，以及在只涉及個人，也就是說不影響他人，或至少不會給他人帶來痛苦或害處的外部行為領域，應允許所有人，特別是允許那些有思想、有教養的人，盡管發表關于善惡美丑的意見，只是不允許用非法的脅迫手段或法律手段強迫他人遵守。”Principles of Political Economy，CWM3：937—938.

[[84]](#_84_62) CWM5：634.請參見Gray，Defence，64，以及Street，Individualism，50。

[[85]](#_85_62) On Liberty，CWM18：291.一方面，穆勒也寫到存在“一種強有力的專制社會，其政府形式是培養一種更高級的文明所需的人才的最佳形式”。Mill，Considerations onRepresentative Government，in CWM19：567.在這個時候，我們聽到的不是一個自由主義者的聲音，而是來自東印度公司主考官的聲音，東印度公司是一個與政府平行的機構，它主管了英國在印度的殖民地及其雇員四十年。想要了解穆勒與帝國主義的這種瓜葛，參見Uday Singh Mehta，Liberalism and Empire（Chicago：University of Chicago Press，1999），97—106。這里有一個有趣的悖論：與孔德一樣，穆勒擔心高度的個性與高度的文明不相容；因此具有政治自主性的社會正是那些在某種意義上犧牲了個人自主性的社會。

[[86]](#_86_62) Mill，Principle of Political Economy，CWM3：397.

[[87]](#_87_61) On Liberty，CWM18：277.比較有關穆勒對利己主義和利他主義的區分有深度的討論，參見Kleinig，Paternalism，32—37。

[[88]](#_88_63) On Liberty，CWM18：305.

[[89]](#_89_62) Mill，Autobiography，CWM1：213.

[[90]](#_90_62) Ibid.，249.

[[91]](#_91_62) Packe，The Life，405.

[[92]](#_92_62) Letter to Arthur Hardy，May14，1859，quoted in Ibid.，409.

[[93]](#_93_62) Autobiography，CWM1：251.

[[94]](#_94_62) John Stuart Mill and Harriet Taylor，Essays on Sex Equality，ed.Alice S.Rossi（Chicago：University of Chicago Press，1970），236；quoted in Mazlish，James and John，342.

#### 第二章

[[95]](#_95_61) 我引用的這段話來自Richard Pevear和Larissa Volokhonsky翻譯的Anna Karenina（New York：Viking，2000），6—7。（他們認為，斯捷潘閱讀的報紙可能是某個A.Kraevsky主編的The Voice。）

[[96]](#_96_61) Gerald Dworkin，The Theory and Practice of Autonomy（Cambridge：CambridgeUniversity Press，1988），38.

[[97]](#_97_61) Joel Feinberg，Harm to Self（New York：Oxford University Press，1986），32and380n.11.也可參見David Riesman和Nathan Glazer，“The Meaning of Opinion，”Public OpinionQuarterly12，no.4（Winter1948-49）：638—639，斯捷潘在此被當作一個缺乏自主性的代表人物，他“對政治的小道消息，對裝飾良好的葡萄酒窖這樣的事情所知甚多，但他缺乏一種真正的能力把對當今世界真正有意義的意見從那些僅僅是意見的意見中區分出來”。

[[98]](#_98_61) Haworth，Autonomy，7.

[[99]](#_99_61) Robert Young，“Autonomy and‘the Inner Self，’”American Philosophical Quarterly17，no.1（January1980）：36.以賽亞·伯林也有此論點，即社會只是一個包容多元且無共同標準的價值的港口：“在單個個體的胸懷中，諸種價值可能容易發生沖突。”生活是一種“統一的秩序”，甚至是一種理想的觀念是值得懷疑的。

[[100]](#_100_61) Stanley Benn，“Freedom，Autonomy，and the Concept of the Person，”Proceedingsof the Aristotelian Society76（1975-76）：129.也可以參見在“liberal soulcraft”內容中對自主性、本真性和自給自足的廣泛討論，收錄于Peter Digeser，Our Politics，Our Selves（Princeton：Princeton University Press，1995），166—195。

[[101]](#_101_61) 例如，Gray，Defence，74；以及William E.Connelly，The Terms of PoliticalDiscourse，2nd ed.（Princeton：Princeton University Press，1983），150—151。

[[102]](#_102_61) David Johnston，The Idea of a Liberal Theory：A Critique and Reconstruction（Princeton：Princeton University Press，1996），102.

[[103]](#_103_61) Raz，Morality of Freedom，370，371.

[[104]](#_104_61) Ibid.，381—382.

[[105]](#_105_60) “這里所討論的自我創造和價值的創造并不唯一與個人自主性的理想相關。它們是實踐推理的一個必要特征……自主性的理想選擇了這些特征并要求將它們擴大。它要求部分地通過在適當的選擇范圍中進行選擇來推進自我創造；行為者必須意識到他的選擇機會以及其選擇的意義；他必須獨立于壓迫和他人的操縱。如果你愿意，你可以說自主性這種理想是一種出于需要的美德。”Ibid.，390.

[[106]](#_106_60) George Sher，Beyond Neutrality：Perfectionism and Politics（Cambridge：Cambridge University Press，1997），50.由于理性被定義為行動的指導，響應理性的行為就是基本人類理性的一個條件。

[[107]](#_107_60) 傳統宗教史可能會讓這幅圖畫變得更復雜：一方面，強調個人良心的自主性成為新教的一種口吻；另一方面，隨便燒死異教徒的路德和加爾文絕不是寬容的典范。在Liberal Pluralism：The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice（Cambridge：Cambridge University Press，2002）第25頁，蓋爾斯敦堅持說，“任何將自主性作為公共行為普遍規范的自由主義論證實際上在理性與信仰、反思與傳統之間持續進行的爭斗中都有所偏向”。但也許偏向哪邊并不明顯。自由思想中對這兩個主題進一步的反思，請參見Jacob T.Levy極好的文章，“Liberalism’s Divide after Socialism—and Before，”Social Philosophy and Policy20，no.1（Winter2003）：278—297。

[[108]](#_108_60) John Gray，Isaiah Berlin（Princeton：Princeton University Press，1996），32—33.

[[109]](#_109_60) Susan Mendus，Toleration and the Limits of Liberalism（Basingstoke：Macmillan，1989），108；Charles E.Larmore，Patterns of Moral Complexity（Cambridge：CambridgeUniversity Press，1987），129；Chandran Kukathas，“Are There Any Cultural Rights？”Political Theory20，no.1（February1992）：120；Parekh，Rethinking Multiculturalism，44.

[[110]](#_110_56) 勞倫斯·豪沃斯令人信服地論證說，實質的獨立性不是自主性的前提：“一個選擇獻身于基督、遵循一定模式生活的修道院里的修女在實質上是依賴性的。如果加入修道院的生活是一個嚴肅的個人選擇，如果它在時間中不斷更新，那么她這種實質的依賴性不應被當作缺乏個人自主性的象征。在此自主性的問題指的是她過的生活是不是她自己的生活……也就是說讓一個人成為自主的那種獨立性是程序的，而非實質的。”Haworth，Autonomy，20.但當人們說宗教虔誠者的生活與自主論不相容時，不清楚的是這些生活中的哪一種因素是相關的：被自我否定的宗教信條管理的實際生活的紋理，或是對宗教自我否定的形而上學和倫理學承諾。顯然，一種自主的存在不必是沒有負擔的存在。每個人都同意一個“完全自主的自由主義的個人”可以結婚，可以擔負伴隨著擁有一個家庭、作為公司管理者工作、成為城市歌劇會的主席而來的責任和義務。從一個視角來看，這個人的生活是一系列等待發生的“有害的依賴性”對自我獨立性的侵權：在民事、刑事和社會的制裁方面，有無數他必須做和必須不做的事情。他有意識的生活的每一個小時幾乎都被這種或那種義務控制，因為他的家庭、同事、同僚在種種公民聯合中都以各種各樣特殊的方式依賴于他。但沒有人認為有這些約束的生活與自由主義的自主性不相容。

[[111]](#_111_56) “Democratic Character and Community：The Logic of Congruence？”Journal ofPolitical Philosophy2，no.1（1994）：67—97.也可參見Civil Society and Government的導言，由Nancy L.Rosenblum和Robert C.Post主編（Princeton：Princeton University Press，2001）：“這個論斷聲稱聯合體內部的生活應該以平等、不歧視、正當程序等公共規范為典范……但是，這種道德教育的邏輯走得太遠了……它讓國家制度以進步論的公共理想去殖民社會生活。”

[[112]](#_112_56) John Gray，Two Faces of Liberalism（New York：The New Press，2000），56.

[[113]](#_113_56) Ibid.，99.

[[114]](#_114_56) Gray，Isaiah Berlin，152.這是對伯林非常奇妙的曲解，伯林曾寫道，“自由選擇目的，而不聲稱目的的最終有效性，這種理想”與“價值多元論”相關。Isaiah Berlin，“TwoConcepts of Liberty，”in Four Essays，172.

[[115]](#_115_56) 參見Brian Barry提出的批評，Culture and Equality（Cambridge：HarvardUniversity Press，2001），133。

[[116]](#_116_56) Gray，Two Faces，103.

[[117]](#_117_56) Ibid.，13，14.

[[118]](#_118_56) Michael Walzer，“On Involuntary Associations，”in Freedom of Association，ed.Amy Gutmann（Princeton：Princeton University Press，1998），70.Charles Taylor，Sourcesof the Self：The Making of the Modern Identity（Cambridge：Harvard University Press，1989），36，27.Michael Sandel，Liberalism and the Limits of Justice（Cambridge：CambridgeUniversity Press，1982），179.Bell，Communitarianism，37.這些關注讓其他一些人試圖用不同的隱語來代替有關“自主性”的討論。因此Loren Lomasky，在他的Persons，Rights，andthe Moral Community（New York：Oxford University Press，1987）一書中，更喜歡用“計劃追求者”這個概念。Lomasky寫道，“一個人的承諾也許說不清楚，也許不是處于決定性時刻深思熟慮的產物。它們可能是他逐漸地，在時間中覺察不到而慢慢決定的”。事實上，我們的許多計劃“是在喝著母親的乳汁的時候咽下，在時間中以我們察覺不到的程度慢慢地隨著一個人意志的形成而堅定起來，并且從來沒有因為受到理性的審查而滅亡”（42，44）。但把這當作我們應該闡釋自主性的向導是很自然的。

[[119]](#_119_56) Sandel，Limits，179.

[[120]](#_120_54) Tolstoy，Anna Karenina，7.

[[121]](#_121_54) Ibid.

[[122]](#_122_54) Ibid.，15.

[[123]](#_123_54) 普特南在一篇受到廣泛討論的文章中論證說我們的意義理論必須考慮“語言勞動的分工”，他注意到他不能區分榆樹與山毛櫸樹；當他用“榆樹”這個詞時，它的意義是由專業使用者的存在來提供的——一種“特殊的說話者子類”。Hilary Putnam，“The Meaning of‘Meaning，’in Mind，Language，and Reality：Philosophical Papers，vol.2（Cambridge：Cambridge University Press，1975）。

[[124]](#_124_54) 有關人們如何獲取他們的政治觀點和認同，參見Donald Green，BradleyPalmquist，以及Eric Schickler，Partisan Hearts and Minds：Political Parties and SocialIdentities of Voters（New Haven：Yale University Press，2002）；以及Paul M.Sniderman，“Taking Sides：A Fixed Choice Theory of Political Reasoning，”收錄于Elements of Reason：Cognition，Choice，and the Bounds of Rationality，ed.Arthur Lupia，Mathew D.McCubbins以及Samuel L.Popkin（Cambridge：Cambridge University Press，2002），67—84。有關日常生活中典型的意識衰減，參見John Bargh和Tanya L.Chartrand撰寫的，“The UnbearableAutomaticity of Being，”American Psychologist54（July1999）：462—479。在巴格的敘述中，一個內向的斯蒂文森先生占據了我們大部分的行動。巴格說：“行為的意識導向很重要，但它只占據了一小部分時間”。巴格恰當地把它稱為“清淡的思想”，他引用了Dan Gilbert的話，“它付出的努力不到正常思想的三分之一”，當然，除非它就是正常思想。因此政治哲學家Daniel A.Bell很正確地指出（Bell，Communitarianism，32）“正常的存在方式是非反思性地、以一個人的社會世界所決定的實踐模式來行為”。這種類型的社會實踐“包括坐、站、穿衣、發音、走路、問候、運動以及更為一般的與物和人打交道的方式”。但當然，他是用一種批評自由主義的計劃和實踐理性有意識的運用的方式來列出這些考慮的：“當以社會實踐賦予我們的方式來行為時，我們無需有計劃和目標，更不用說羅爾斯會假設的那類長期的生活計劃。”這僅僅對了一半；事實上跑一個馬拉松包含著數不清的、很難被描述為有意識的決策并不意味著我們不會用計劃和目標來刻畫我們想要賽跑并贏得馬拉松的意愿。

[[125]](#_125_54) Raz，Morality of Freedom，373.

[[126]](#_126_52) Alfred R.Mele在他的Autonomous Agents（New York：Oxford University Press，1995）一書第十章介紹和分析了多種案例。還可以參見Raz在他的Morality of Freedom一書第15頁中討論的四個案例。

[[127]](#_127_52) 參見Andrew Mason的討論，“Autonomy，Liberalism and State Neutrality，”Philosophical Quarterly40（October1990）：436。正如Colin Bird指出的那樣，對穆勒來說，政治自由“僅要求個人享有過他們想要的自主的、自我導向的生活的適當機會。穆勒從未說過沒有抓住那種機會的人在政治上就是不自由的。”Colin Bird，The Myth of LiberalIndividualism（Cambridge：Cambridge University Press，1999），133.

[[128]](#_128_52) Utilitarianism，CWM10：231—232.有時在這里穆勒像是桑德爾和斯金納（B.F.Skinner）的奇怪混合：“假如我們設想將這種統一感作為一種宗教和作為教育、輿論和社會制度的力量源泉來進行傳播，讓它如同曾經的宗教一樣在每個人從小到大的成長過程中無處不在（不論是在信仰上抑或在實踐中），那么我想凡是能夠領會這個概念的人，都不會對幸福原理的終極約束力是否足夠充分還存有任何疑慮”。

[[129]](#_129_52) Raz，Morality of Freedom，373.伯林用一個謹慎的比喻來描述衡量自由程度的困難：“一個人享有消極自由的程度過去是，現在也依賴于什么樣的門、有多少扇門向他打開，打開這些門的前景是怎么樣的，以及這些門開放的程度。當然不能生搬硬套這個公式，因為并不是所有的門具有同等的重要性，就像打開這些門通往的道路所提供的機會也是不同的。因此，在特定情況下如何增加自由總量的問題是如何去確保它，如何去分配它（尤其是在不同的情境下情況各有不同，打開一扇門會提高一些障礙而降低另一些障礙），總之，一句話，在具體情況下如何將機會最大化這些令人苦惱的問題，它們無法通過任何一成不變的原則來解決。”

[[130]](#_130_52) Samuel Scheff ler，“Responsibility，Reactive Attitudes，and Liberalism inPhilosophy and Politics，”Philosophy and Public Affairs21，no.4（Autumn1992）：309.

[[131]](#_131_52) Dworkin，Theory and Practice of Autonomy，62—81.

[[132]](#_132_52) Charles Taylor，“To Follow a Rule，”in Philosophical Arguments（Cambridge：Harvard University Press，1995），168，173.

[[133]](#_133_52) Ibid.，168，170，178.

[[134]](#_134_50) James Tully，“Wittgenstein and Political Philosophy：Understanding Practices ofCritical Reflection，”Political Theory17，no.2（May1989）：193，195.泰勒也受到了“你也一樣”這樣的批評。因此Jeremy Waldron說：“泰勒論證說，個性和自主性的觀念是一種社會產品，一種在特定社會及歷史語境下思考和管理自我的方式。我肯定他的話是對的。但我們不應該假定，僅僅因為個性是一件社會產品，那么據稱創造出個性的社會結構就必然是自然的。顯然社群主義的、種族主義的和民族主義的觀念不是自然的。”Jeremy Waldron，“Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative，”University of Michigan Journal ofLaw Reform25（1992）：780—781.

[[135]](#_135_50) 參見我寫的“Tolerable Falsehoods，”收錄于Jonathan Arac與Barbara Johnson主編的Consequences of Theory（Baltimore：Johns Hopkins University Press，1991），63—90。

[[136]](#_136_50) Immanuel Kant，Groundwork of the Metaphysics of Morals（New York：Harper&Row，1964），trans.H.J.Paton，118.很多文章論述了康德這種科學解釋方式受到的影響，尤其是牛頓物理學的影響；例如，參見Michael Friedman，Kant and the Exact Sciences（Cambridge：Harvard University Press，1992）。

[[137]](#_137_50) Kant，Groundwork，126.

[[138]](#_138_50) Richard Wright，Native Son（New York：HarperCollins，1998）。Louis Menand指出了對賴特作品相互沖突的闡釋，“Richard Wright：The Hammer and the Nail，”收錄于American Studies（New York：Farrar Straus&Giroux，2002），83—85。Menand注意到，“在懷特與共產黨決裂的兩年前，他已經從馬克思轉向尼采了。”

[[139]](#_139_50) 穆勒在《邏輯學體系》中提出了兩個并列的理想，一個是自我選擇的個人，另一個是從規律可以預知其性格的理想。穆勒寫道，“如果我們仔細地審查，我們會發現，那種如果我們愿意就可以修改自身性格的感覺本身就是我們所意識到的道德自由的感覺。一個不被習慣和傾向所奴役、而是可以主導其習慣和傾向的人；一個屈服于習慣和傾向但知道他可以抵制住它們的人；如果可以的話，他希望把它們全部扔掉，他知道自己無需一個更強烈的欲望來填充此目的，這樣的人是一個可以感覺到道德自由的人。”System of Logic，CWM8：841.在呼喚一種科學的動物行為學一章中，穆勒寫道，“人類所有類型的感覺和行為都有其產生的原因；在解釋這些原因的命題中我們會發現對經驗規律的解釋，以及我們依賴這些經驗規律的限制性原則。在相同的情景下人類的感覺和行為并不都是相同的；但有可能確定在一種既定的情況下一個人如此感覺和行為的原因，或者另一個人以另外的方式感覺和行為的原因；以及任何一種（與人性的普遍原則相協調的）感覺和行為的既定模式是如何（可能）形成的。換言之，人類也許不具有普遍的性格，但卻存在形成性格的普遍法則……正是通過這些法則，以及結合每個特定例子中的事實，人類行為和感覺的全部現象才得以產生”。System of Logic，CWM8：864.

[[140]](#_140_50) Kant，Groundwork，128.

[[141]](#_141_50) Jürgen Habermas，Knowledge and Human Interests，trans.Jeremy J.Shapiro（London：Heinemann，1972），135，176.在此我不贅述它的種種缺點，例如，我只提一下在相互理解的“實踐”興趣和控制的“技術”興趣之間做區分相當不清楚；同樣不清楚的是這些興趣上的差異如何“構成”了一個探究領域（盡管稍后我將試圖回答這個問題）；或者我們應該嘗試著在危險的抽象水平上去理解各個知識領域——被假定分化為自然的、社會的、批判的知識——之間的差別。

[[142]](#_142_50) 在此我又一次把關注引向了查爾斯·泰勒在Philosophical Argument一書中所寫的“Cross-Purposes：The Liberal-Communitarian Debate”一文中給出的論斷。泰勒注意到，討論“無拘的”自我和“處境中的”自我的區別，“可以這么來論證，由于一個完全無拘的自我是不可能存在的，有關社會的極端原子論式的模型就是一個妄想。或者我們可以論證說無拘的自我和處境中的自我都是可能的，原子論式的和整體論式的社會也是可能的，但這兩個層次之間的可能組合卻是有限的：一個高度集體化的社會很難與一種無拘的自我同一性相結合，或者一種高度個人主義的生活方式很難容納那些有強烈認同的人”（182）。我已經關注了我認為更豐富和合理的闡釋，它處理的是對相同的社會現實給出的不同解釋。但同樣明顯的是，距離遠一點來看結構的問題會清楚一些。這是批評自主論的人提出的一個理由，他們認為自主論構成了西方與非西方世界的一個區別。這個立場認為：我們有主體而他們有結構。但當然沒有哪一個社會只鎖定能動性和理性選擇的形成，也沒有哪個社會只鎖定社會結構。

[[143]](#_143_50) 我們有時對自己的行為給出（外在的）解釋而不是給出理由——就像有人解釋他的懶惰說他是躁狂抑郁病患者一樣（或者，在其他文化中，說有人向他施過咒語）。其他人給出的解釋是非常不同的。在這些闡釋性情境的背后缺乏人格的特征，這一點JonathanFranzen在The Corrections一書中刻畫卡洛林那不開心的丈夫加里·朗伯特時捕捉到了。“早些時候，他感覺卡洛林要將他逼瘋了，他擔心一旦他被逼瘋，他會放棄他的意見。他會放棄他的道德確定性；他說的每一個字都會成為一種疾病的征兆；他再也無法贏得一個論證。”Franzen，The Corrections（New York：Farrar，Straus and Giroux），161.

#### 第三章

[[144]](#_144_50) Muzafer Sherif，O.J.Harvey，B.Jack White，William R.Hood，以及CarolynW.Sherif所著，The Robbers Cave Experiment：Intergroup Conflict and Cooperation（Middletown：Wesleyan University Press，1988；最初由the Institute of Group Relations，theUniversity of Oklahoma于1961年發表）。

[[145]](#_145_48) 尤其是當鷹隊在棒球場上玩耍，第一次聽到響尾蛇隊的聲音，這個他們前一兩天才得知的隊伍時，一個鷹隊的男孩把響尾蛇隊的隊員叫做“那些黑奴營員”。Ibid.，95.對他們來說這個顯著的社會區別立即被用來區分圈內人和圈外人。（稍后，“共產黨員”成為一個貶損的術語。）

[[146]](#_146_48) Ibid.，111.

[[147]](#_147_48) Ibid.，116.

[[148]](#_148_48) Donald Horowitz，Ethnic Groups in Conf lict（Berkeley and Los Angeles：University of California Press，1985），179.

[[149]](#_149_48) Jean-Loup Amselle，Mestizo Logics：Anthropology of Identity in Africa andElsewhere，trans.Claudia Royal（Stanford：Stanford University Press，1998），33.Horowitz，Ethnic Groups，69.

[[150]](#_150_48) “認同”這個術語在此意義上一般可以追溯到埃里克·艾瑞克森，“Identity andthe Life Cycle，”Psychological Issues1（1959）；但他通常在勾起某種私人的東西，一種“內在”的心理整體性這個意義上使用這個詞。在1956年的文章中，艾瑞克森談到了一個“人有關自我的概念與他的群體對他的概念”之間的關系。他以各種各樣的方式討論了他的前輩探索過的一些主題。1922年，馬克斯·韋伯在《經濟與社會》中描述了共通感、族群認同，認為它來自共同的過去感，但他又說，“另一方面主要是政治社群（不管其組織形式是如何的人工化）激起了對共同族群性的信仰。”Economy and Society：An Outline of InterpretiveSociology，ed.Claus Wittich and Guenther Roth（Berkeley and Los Angeles：University ofCalifornia Press，1979）。艾瑞克森說他從20世紀30年代開始研究“認同”與“認同危機”的問題，“它們看上去很自然地植根于向外移民、對內移民以及美國化的經驗中。”Erik H.Erikson“，‘Identity Crisis’in Autobiographical Perspective，”收錄于Life History and theHistorical Moment（New York：Norton，1975），43；還可以參見Adam Kuper，Culture：TheAnthropologists’Account（Cambridge：Harvard University Press，1999），237。在其他人可能會使用“自我”的地方，艾瑞克森喜歡用認同這個詞。而“社會認同”這個概念最初大量見于艾爾文·古德納在二十世紀五十年代所寫的大量文章中。（我受惠于Jesse Sheidlower的博學詞匯。）

[[151]](#_151_48) Hacking，“Making Up People.”他是第一個承認這種洞見的人，這即是社會學家所說的“貼標簽理論”。參見Mary McIntosh，“The Homosexual Role，”收錄于Forms ofDesire：Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy，ed.Edward Stein（New York：Routledge，1988），25—42。

[[152]](#_152_46) Hacking，“Making Up People，”236.

[[153]](#_153_46) 可以專門看一看Section23，G.E.M.Anscombe，Intention（Oxford：Basil Blackwell，1972），37—41；以及她的“Under a Description，”Nous13（1979）：219—233，除此之外，她還堅持說對一個既定行為不同的描述并不意味著不同的行動。

[[154]](#_154_46) “他迅速向前移動，步伐有些過于精確，過于急速。他快速地向老顧客走過來。他微傾身體的動作過于急切，而他的眼神對顧客點餐表達出的興趣過于殷勤。”Jean-PaulSartre，Being and Nothingness，trans.Hazel E.Barnes.哈金轉引到他的文章中，“MakingUp People，”231。并且，哈金注意到，“盡管成為一個人有多種多樣的可能性，成為一個咖啡館里的侍者卻只能在一個特定的時間，一個特定的地方，一個特定的社會處境下。把食物放到夫人桌上的農奴無法選擇成為一個咖啡館里的侍者，就像他無法選擇成為莊園的主人一樣。但不可能性顯然屬于另外一種類型”（231）。

[[155]](#_155_46) 對這種形式的論述，最早是在我的論文中，參見Kwame Anthony Appiah和AmyGutmann所著，Color Conscious：The Political Morality of Race（Princeton：PrincetonUniversity Press，1998）。這里討論的認同問題是從那里發展而來的。

[[156]](#_156_46) 群體一般不只有一個標簽，因此我們理解一種認同的部分方式是把成員劃到一個群體中，并為他們貼上標簽。因此，一個人擁有與群體相關的一種個人觀念，這是一個人自己的一套歸屬標準。

[[157]](#_157_44) 這類敘事，與種族認同一起，常常包含著文字的傳承，但它并不需要這樣。作為一種認同的承擔者，一個女同性戀者可能會關注格特魯德·斯泰因（她巧妙地評論說，“如果你不能把它隨身帶上，什么樣的善是根源性的呢？”）

[[158]](#_158_44) 但請想象一個不被群體之外的人認可的認同群體：某種類似于超神秘的共濟會會所的東西，或者生活在我們當中的男巫社群。在此被當作L對待有反事實的效果：如果我們知道哪些人是男巫，我們會以不同的方式對待他們。正如羅伯特洞穴實驗所示，認同從對立關系中產生。一個生活在孤島上、對外界一無所知的群體不會有共享的認同。（挪威人類學家Fredrik Barth在其經典著作Ethnic Groups and Boundaries[New York：Little，Brown and Co.，1969]中很好地闡釋了這一觀點。）

[[159]](#_159_44) 劃分族群的標準也并不總是成問題的。在醫學領域，仁慈的診斷并不罕見：醫生可能會建議一個德裔猶太人做泰氏—薩氏病測試，一個非裔美國人做鐮狀細胞性貧血的檢查。在此高風險的人群通常與一種突出的社會認同大致重合。（雖然我們要記住，患鐮狀細胞性貧血的并不僅限于非裔美國人，而且一個有德裔猶太血統和非裔血統的美國人可能被算作是黑人而不是猶太人。）但是，盡管這些特征被加諸于認同之上，它們卻并不構成認同。這種或那種紊亂傾向對相關認同群體來說并不具有道德上的顯著性：如果通過一些治療，這些紊亂可以從人類當中消失，認同卻不會相應地發生改變。（與之相對照，存在可以通過病理學加以界定的認同群體，比如，癌癥幸存者或酗酒者。）社會從屬和族群的例子更復雜：作為弱勢者的歷史及其后遺癥，肯定構成了非裔美國人認同的部分內容。由于這個原因，你無需求助薩特在《反猶分子》中有爭議的分析，就可以承認，一種自我肯定的猶太人認同與其被迫害的歷史無法輕易割裂開來。

[[160]](#_160_44) 在性別認同的例子中這看上去毫無疑問。但這也可能是偏好的性質——即使是收集郵票——你不把偏好當作是你可以控制的東西：你不是通過意愿對郵票感興趣的。（除非你愛的某個人，比如你的孩子，已經是一個郵票收集者！）

[[161]](#_161_44) 社會性文化（societal culture），這個術語是金里卡發明的，這類文化特點為領土集中、制度結構和內部的社會融合。

[[162]](#_162_44) 第一修正案只說了國會應該制定哪些法律；美國建國者們知道組成這個聯邦的一些州已有確立起來的宗教。因此我借鑒了當前對宗教寬容的理解，它體現在最近對第一修正案的理解中，而非其原初的理解。

[[163]](#_163_44) 一個典型的論述是Bhikhu Parehk給出的：“自由主義在理論上致力于平等地尊重每一個人。既然人類具有文化的嵌入性，尊重人就要求尊重他們的文化和生活方式。”參見Bhikhu Parekh，“Superior People：The Narrowness of Liberalism from Mill to Rawls，”Times Literary Supplement，February25，1994，13。我將論證這個句子中省略的論證來得太快了。還有Raz在他的Ethics in the Public Domain（Oxford：Oxford University Press，1995）第174頁中肯定了“穩定的和存活下來的文化社群”“平等的地位”。

[[164]](#_164_44) “更重要的人類組合”，即“廣泛的群體”，“必需建立在共享的歷史，擁有共享價值的非自愿的（至少不完全是契約的）成員資格的標準上”，Avishai Margalit和Joseph Raz在文章“National Self-Determination”中論證說，Journal of Philosophy87，no.9（September1990）：456。約翰·格雷也同樣強調這些不同生活方式所具有的歸屬的、非自愿的性質。“今天，縱觀人類歷史，人類認同主要是歸屬性的，而不是選擇性的。因為幾乎每一個人屬于一個社群，事關命運，而非選擇……任何遺忘這些現實的政治理想只會帶來有害的后果。”在他看來，我們忽視了差異提出的真正挑戰：“在最近的自由主義文獻中，多元主義這個事實指的是在自愿聯合的領域內個人理想的多樣性。這背后的觀念是具有自主性的個人選擇一種特殊的生活方式。這種多樣性類似于一些城市中族群食物的多樣性……但多元主義的事實不是指個人擁有不同的理想這個平庸瑣碎的真理。它是不同生活方式的共存。傳統的自由主義思想有意誤解這個事實，因為它將自由主義價值想當然地當作共識。”Gray，Two Faces，121，13.

[[165]](#_165_44) 請注意庫卡塔斯的文化主權論并不建立在文化權利之上（他公開反對這種觀念），而建立在結社自由的重要性，以及一個嚴格受限的自由國家的版本之上。

[[166]](#_166_43) 對奧斯曼米列特體系的精彩討論，參見Michael Walzer，On Toleration（NewHaven：Yale University Press，1999）。

[[167]](#_167_43) Galston，Liberal Pluralism，22.即使拉茲也擔心自由主義的自主論要求太高：“簡明扼要地說，如果多元文化的措施只針對那些對其自身措施和對他人持有一定寬容度和自由度的文化群體，那么沒什么群體是合格的……但我們也不合格……我們是同性戀者和種族主義者，我們至少在一定程度上無視窮人和弱勢群體，盡管與多元文化措施施用的那些文化群體忽視的方式并不必然相同。”Joseph Raz，“How Perfect Should One Be？AndWhose Culture Is？”收錄于Okin，Is Multiculturalism Bad for Women？，96.

[[168]](#_168_43) Kukathas，“Cultural Rights？”105—139，以及Chandran Kukathas，“Liberalism andMulticulturalism：The Politics of Indifference，”Political Theory26，no.5（October1998）：686-99.自認為是自由主義的個人主義者的庫卡塔斯，也認可禁止強迫和奴役的普遍原則。他建議一種“無視差異的政治”：少數群體在一個寬泛的界域內可以按照它們的偏好約束其成員的行為，而國家沒有進一步的義務為它們提供支持或幫助。

[[169]](#_169_43) Kukathas，“Cultural Rights？”126.

[[170]](#_170_43) Avishai Margalit和Moshe Habertal在他們的論文“Liberalism and the Right toCulture，”Social Research64（1994）：491—510中規定，一個文化社群不能消減退出的權利，“其理由是如果人們開始離開，那么文化就會毀滅。”但是，正如Jacob T.Levy指出的那樣，這并不必然成其為理由：小社群可能確實會受到退出的威脅。所以必須犧牲這樣或那樣的考慮。就此而言，回憶一下Ursula LeGuin那個經典的小故事“The Ones Who WalkAway from Omelas”，故事描述了一個幾近完美的社會，但這個社會建立在對一個不幸被鎖在黑暗地窖里的男孩的壓迫之上。參見Ursula LeGuin，The Wind’s Twelve Quarters（NewYork：Harper&Row，1975）。

[[171]](#_171_43) Amy Gutmann在她的Identity in Democracy（Princeton：Princeton UniversityPress，2003）一書中（遺憾的是我看到這本書的時間太晚以至于沒能完全利用它）有益地區分了文化認同群體、自愿認同群體、歸屬性認同群體和宗教認同群體，并且她敏銳地分析了每一種群體中不同的“退出”方式。可以參考她對一個加拿大案例的分析，在這個例子中，教會成員如果宣稱放棄信仰就會被驅逐出去，并被剝奪所有財產。古特曼說退出的權利必須是有效的，而非形式的：“只有有效的退出自愿群體的權利才與為了它們捍衛自由結社的權利相一致。”普韋布洛的案例提出了性別歧視的問題，因為那些與部落外部成員聯姻的男人的孩子，而不是他的女人，可以被授予部落成員資格。參見Kymlicka，Multicultural Citizenship（Oxford：Oxford University Press，1995），233；以及Gutmann，Identity，45—47。

[[172]](#_172_43) Leslie Green，“Internal Minorities and Their Rights，”in The Rights of MinorityCultures，ed.Will Kymlicka（Oxford：Oxford University Press，1995），266—267.

[[173]](#_173_43) 參見Levy敏銳的研究The Multiculturalism of Fear（New York：Oxford UniversityPress，2000），112.對這個論點進一步探究，參見Albert O.Hirschman在Exit，Voice，andLoyalty（Cambridge：Harvard University Press，1970）第76頁中所寫，“從諸如家庭、部落、教會和國家這樣的原始人類群體退出通常是不可想象的，雖然不是完全不可能，”在腳注處，他又寫道：“在此沒有有意地將不可退出與‘原始性’聯系起來。埃德蒙·利奇（Edmund Leach）注意到許多被稱為原始部落的群體遠非封閉社會。在他的經典著作Political Systems of Highland Burma（1954）中，他細致地追溯了一個社會系統中的成員如何定期轉移到另一個系統又轉移回來的方式。相比利奇研究的那些部落，在所謂先進的高級社會里，退出可以被更有效地排除。”他還注意到，“退出要么不可能，要么不可想象，這些組織一般規定了在特定情形下驅逐個體成員的條件。”

[[174]](#_174_43) Kymlicka，Multicultural Citizenship，41，42.金里卡這里探討的特殊案例是（與拉什迪事件有關的）群體自由法和（與加拿大土著人有關的）土地信托。在《多元文化的公民資格》的第五章，他得出結論說我們應該拒絕那些也是內部約束的外部保護。但在此，很顯然這個隱藏的議題對金里卡來說就是合法性，即對其民族成員來說，一個國家必須做什么才能成為一個合法的權威。

[[175]](#_175_43) Michael J.Perry，Love and Power：The Role of Religion and Morality in AmericanPolitics（New York：Oxford University Press，1991）。

[[176]](#_176_43) John Rawls，“The Idea of Public Reason Revisited，”in John Rawls：CollectedPapers，ed.Samuel Freeman（Cambridge：Harvard University Press，1999），574，611.羅爾斯絲毫沒有表現出對宗教論證的反感，他公開地贊揚馬丁·路德·金以及更早的廢奴主義者（林肯在感恩節的宗教聲明）的宗教演說，認為這些宗教詞匯可以服務于公共理性的最終興趣。Ibid.，593n.54.

[[177]](#_177_43) Kymlicka，Multicultural Citizenship，113，111.

[[178]](#_178_43) Church of Lukumi Babalu Aye v.City of Hialeah（1993）.

[[179]](#_179_41) 政府在給予宗教機構資金支持、促進宗教活動上的謹慎在后沃倫法院已大大放寬，可參見這些決議Widmar v.Vincent（1981），Mueller v.Allen（1983），Marsh v.Chambers（1983），Lynch v.Donnelly（1984），Brown v.Kendrick（1988），以及在某種程度上，Countyof Allegheny v.ACLU（1989）；宗教事務法官運用國家權力的地位在諸如McDaniel v.Paty（1978）和Witters v.Department of Service（1986）的案子中得到了強化。

[[180]](#_180_41) 批評者對在司法意見中訴諸個人自主性還提出了其他指控，即，他們將個人偏好與深層承諾混為一談。參見Michael Sandel在他的Democracy’s Discontents（Cambridge：Harvard University Press，1996）一書第67—68頁對松頓訴卡多案的討論。

[[181]](#_181_41) Stephen L.Carter，The Culture of Disbelief（New York：Basic Books，1993），142.麥迪遜的理論提出了兩個主要值得考慮的問題。一個與后果論的辯護所具有的高度可廢止性有關。因而，這種指定的理由產生的效果可能會限制它所支持的自由。一旦指派了一個目的，權利的范圍就會縮小到去為這個目的服務，就像許多言論自由（第一修正案的第二大主題）的判例充分展示的那樣。如果指派給表達自由的目的是促進真理，那么法院判定沒有合理內容的那些文字和言論可能就不值得保護。對宗教自由的工具性辯護可能引起類似的限制。在言論領域，工具性的理論帶來了言論范疇的等級制，在這種等級制中，例如，政治言論被判定為最值得法律保護，而對商業言論的保護程度要低很多。如果認真對待像卡特那樣的工具性論述，那么就會導致類似的結果：在挑戰世俗規范方面發揮了政治作用的集體崇拜的形式應該比那些沒發揮此類作用的形式得到更多的尊敬。卡特寫道，“如果，像我論證的那樣，宗教最有用的時刻就是在它們充當民主中間人和宣揚抵抗的時候，那么現在正是這個時刻……當宗教傳統與主流文化最格格不入時，是最需要保護它，也最值得保護它的時候。”Disbelief，1993，122.保護肯定是需要的，但我們如何確定，在庫蘭德卡多案（Kurland v.Caldor）中，長老會的投訴人相比科學論者更值得保護呢？我們擔心這類工具性理性的范圍和強度由于卡特認為“沒有宗教老是質疑國家強加的意義，很少有宗教這么做”而得到加強。（Carter，Disbelief，273）美國教會在過去一兩個世紀里到底扮演更多的是國家秩序的代理人還是政治權力真正的反抗者，我把這個問題留給歷史學家去辯論。

[[182]](#_182_41) 這個理由開啟了另外一條探索的渠道，我將稍后討論它。宗教群體是不同的嗎？如果并不是所有宗教組織都具有挑戰國家權威的功能，那么具有這種功能的組織也并不都是宗教組織。為什么給予宗教群體相比其他有同樣（或更大）服務功能的公民群體更大的權力和特權呢？在卡特看來，“追求意義的過程，群體對意義和價值的尋求，處于我所界定的宗教任務的核心……與其他相競爭的權威源泉相比，它更有可能轉向其他意義，這正是因為宗教關心的是終極問題。”這可能是對的，但我們也許要用對這個例子的特殊判斷來換取這個普遍結論。“顛覆性教會”的議題讓我們想起斐迪南德·芒特（FerdinandMount）著名的“顛覆性家庭”的議題，這個議題認為，在歷史上家庭通過對一種相競爭的自主性的肯定來破壞國家的霸權。但這僅僅只是展開了一個價值顛覆者的競爭者名單。很多人批評或是贊揚大學扮演的正是這個角色。當然像魯道夫·史代納的人智學、倫理人本主義、客觀主義、倫理文化這樣的非宗教信條，以及各種各樣所謂的復原運動已經為千百萬人提供了可替代的意義源泉。至少，宗教在與國家的道德權威相競爭這一方面并不具有壟斷權。

[[183]](#_183_41) 本著這一精神，卡特建議說“鑒于它的出發點和方法論，作為一種解釋創世論與其他學說一樣合理。”它之所以遇到麻煩只是因為它的出發點和方法論“反映的一個公理——字面無誤——并不被廣泛接受。在此意義上，創世論的錯誤成為了一個權力事件：是的，它是錯誤的，因為它被證明是錯誤的；但僅僅是在一個特殊的、認識論的宇宙中它被證明是錯誤的。”因此圍繞創世科學展開的戰爭“最終是認識論的，而不是宗教的”；它也不是真理與錯誤之間的戰爭，而是“相競爭的真理體系之間的戰爭”。因為卡特最后說，強權即是公理：“我們贏了因為你們輸了。我們有權力而你們沒有。這樣的區分是現代的真理觀念所預設的。”Carter，Disbelief，175—176，182.當然，我們可能會懷疑支持創世科學的基要派分子是否會欣賞卡特穩重的合理性辯護，因為它具有的相對主義之嫌是他們覺得“世俗人文主義”中最討嫌的地方。你不可能認真對待一個競爭者有關我們共享的這個世界的真理觀念，如果他是持一種不同的認識論。因為它擱置了這是否是一個好的認識論，一個好的獲取真理的方式的問題。我認為可以這么來看，卡特只是找到了另外一種方式，這種方式回避了宗教觀念的實質問題。它只是碰巧得到了比他們想要的更多的東西。

[[184]](#_184_41) 耶和華見證會對這個問題的態度有所分化，但是，有一個支持血液改革的耶和華見證會組織論證（Associated Jehovah’s Witnesses for Reform on Blood）說，目前的政策既不連貫，也是沒有得到《圣經》保證的。參見http：//www.ajwrb.org。耶和華見證會對這個問題的教導從《利未記》3：17開始。“在你們一切的住處，脂油和血都不可吃；這要成為你們世世代代永遠的定例。”

[[185]](#_185_39) Carter，Disbelief，221；Michael McConnell，“God Is Dead and We Have KilledHim：Freedom of Religion in the Post-Modern Age，”Brigham Young University Law Review163（Winter1993）：181.

[[186]](#_186_37) Carter，Disbelief，5.

[[187]](#_187_37) 不管是出于哲學的承諾還是宗教的承諾，輸血都是會引起麻煩的例子。（我沒有考慮顯而易見的潛在沖突：一個必須放棄治療或讓靈魂受難的忠誠的病人，遇到了另一個想盡一切辦法挽救他的生命或讓她自己的靈魂受難的忠誠的醫生。）從義務論的視角來看，核心問題可能是個人自主性的問題。同意的議題因而得到放大；當法官考慮到在醫學上不必要死亡的幼兒其父母是基督教的科學家時，自主性的要求就失去很多分量了。基于人道主義的立場，我們也許會猶豫讓某些人（如果我們認為該病人的觀點是穩定的和持久的）去過永下地獄的被隔離的生活。因此自由主義的世俗主義在最棘手的案例上也沒有唯一的答案。

[[188]](#_188_37) Greenawalt，“Five Questions about Religion Judges Are Afraid to Ask，”inObligations of Citizenship and Demands of Faith，ed.Nancy L.Rosenblum（Princeton：Princeton University Press，2000），199.

[[189]](#_189_37) 正如奧托·馮·俾斯麥（Otto Von Bismarck）所說：“如果人們知道法律是如何制定的，香腸是如何制成的，他們就會睡不著了。”即使一項立法或一個官方聲明帶有對其意圖的正式聲明，我們仍然沒有理由認為它是決定性的：在洛文訴弗吉尼亞州案（Loving v.Virginia）中，弗吉尼亞州由于支持白人至上的體制而敗訴，想象一下如果弗吉尼亞州再次提出反對種族通婚的法律，說這個新法的目標是為所有種族提供平等的保護，我們還是很難被說服，認為這個法律是中立的。

[[190]](#_190_37) 當然，法官與其他官員一樣，也會定期運用裁量權。當由于一個人的認同而不對她行使本可行使的裁量權時，這種行為就違反中立了：因為，若是沒有偏見存在，她本可得到更好的對待。這是由于行使自由裁量權的范圍是有限的，而偏見是不可允許的理由。

[[191]](#_191_37) “不同影響”的觀念在1971年格里格斯訴杜克能源公司案（Griggs v.Duke PowerCompany，401U.S.424）中有介紹。大法官伯格為法庭寫道，“好的意圖或者沒有歧視的意圖不能為少數群體內置阻力的或與衡量工作能力無關的雇傭程序或者檢測機制挽回聲譽。”

[[192]](#_192_37) 一般我們不會把左撇子看作構成了一個認同群體，但假設有一場激烈的左撇子認同運動。只要把門把手置于門的左邊不是為了懲罰左撇子，遷就左撇子的成本就太高了，這項政策不會帶來偏見的問題。

[[193]](#_193_37) Thomas Nagel，“Moral Conflict and Political Legitimacy，”Philosophy and Public Affairs16（Summer1987）：215—240.就存在一個理由而言，我將構想出接下來這個論點。即使我們可以給出支持一項政策的多種理由，它們也可以被合成為一個單一的理由。

[[194]](#_194_35) 他們被強制去做他們認為是錯的事情，在此意義上，的確他們變得更糟了，但這是因為他們有一個非理性的信仰。當然，如果非理性的信仰定義了其宗教的本質，我們就無法在他們是見證會成員這個事實和他們相信輸血會帶來詛咒這個事實之間做出區分。因此，如果一種認同由不合理的信仰所定義，這種信仰以這種方式與政策相關，我就無法在測試中對它保持中立（或者內格爾的測試也是如此）。參見我在第五章中對“可惡的認同”的討論。當然，不要因為我們不能在所有可能的環境中取得中立性就抨擊它作為在大多數可能的環境下成為能夠實現的目標。

[[195]](#_195_35) David A.Strauss，“Discriminatory Intent and the Taming of Brown，”University ofChicago Law Review56（1989）：956—960.

[[196]](#_196_35) Thomas v.Review Board of the Indiana Employment Society Division（1980），450U.S.707，101S.Ct.1425，67L.Ed.2d624.要確定托馬斯的自由實踐受到了約束，伯格援引了艾弗森（Everson）的案例：“三十多年前，法院認為一個人不應該被強迫在運用第一修正案的權利和參與其他可獲得的公共計劃之間做出選擇。

[[197]](#_197_35) 如果P，而不是如果P與Q（P代表“你不是耶和華見證會的成員”，Q代表“你是一個無神論者”；也許如果托馬斯不是耶和華見證會的成員，他是一個浸理會成員，在印第安納州浸理會成員是極受尊重的，他會得到更好的對待），你可能得到更好的對待，這可能是真的。

[[198]](#_198_35) 如我所說，我相信它不是；就像大法官伯格那樣，我相信顯然它不等于設立條款。

[[199]](#_199_35) 這個論證可以像這樣展開。鑒于我們都是平等的公民，國家應該給予我們平等的關心。國家控制了我們對資源——不管是經濟資源還是象征性資源和其他資源——的使用，因此國家應保證我們可以平等地獲得資源。也許一個認同異性戀的國家會向異性戀者提供物質資源（比如針對異性戀配偶的稅收福利）或象征性資源（比如承認他們之間的配偶關系）或實際的好處（比如法律規定的離婚后的財產分割問題），卻拒絕向同性戀者提供相同的東西，因此它沒有做到對不同性別的人給予平等地對待。另一方面，在父母和沒有小孩的夫妻中法律也做出了區分，這種區分假定在生養小孩中存在一種合適的公共利益，但我們不會對這種區分做出同樣的指責，只要在所做的區分和它追求的結果之間有合理的聯系；但的確，即使“父母”也是一種重要的社會認同，如我所定義的那樣。

[[200]](#_200_35) 我們應該搞清楚的是，承認與容納不同。一個授予（某項實踐）自由行使豁免權的美國法院并不認為它自身在鼓勵那個特殊的信條。容納意味著給自由行使提供方便；承認則更接近于“設立”。但授予豁免權也是賦予認可。

[[201]](#_201_35) Taylor，Multiculturalism，36.我的討論更早一點的版本出現在對泰勒系列論文的眾多回應之一的論文集中。參看Axel Honneth，The Struggle for Recognition（Cambridge：MIT Press，1995）。

[[202]](#_202_35) Taylor，Multiculturalism，53.

[[203]](#_203_35) 有關政治語言和語言政策，有大量學術著作，但對這個題目感興趣的人不能忽略政治學家David D.Laitin經驗性的和分析性的研究，包括Identity in Formation：TheRussian-Speaking Populations in the Near Abroad（Ithaca：Cornell University Press，1998）；Language Repertoires and State Construction in Africa（Cambridge University Press，1992）；以及Politics，Languages，and Thought：The Somali Experience（Chicago：University ofChicago Press，1977）。

[[204]](#_204_35) 泰勒討論的承認的認同問題主要是我們所說的“集體社會認同”：宗教、性別、種族、人種和性別。這個清單是異質性的：這類認同對其承擔者和對其他人而言意義大不相同。例如，宗教認同不像其他認同，它包含對信條或實踐承諾的忠誠。性別和性認同也與其他不同，它們都植根于性身體當中；兩者在不同的時空中會有不同的體驗：我還知道，性別認同建議了行為規范、穿衣規范和性格規范。當然，性別與性盡管存在這些抽象的相似性，但在很多方面都存在深刻的差異。例如，在我們的社會中，作為一名女性或者男性被忽略很困難，而作為異性戀者（或同性戀者）相對比較簡單。還有其他一些尋求承認的集體認同（例如殘障者），有時候將他們自身比作少數種族群體（他們都有被歧視和受到羞辱的經驗），或者（如耳聾者那樣）少數族群。南非有種姓；每一個大陸都有氏族；階級意識的巨大差別存在于所有工業化社會。但在北美要求承認的主要集體認同目前都是在宗教、性別、種族（或國籍）、人種和性的名義下進行的；它們對我們具有重要性的原因是，它們如此不同，以至于我們應該小心，不要把一種認同具有重要性的原因混淆于其他認同。

[[205]](#_205_35) Taylor，Multiculturalism，31.

[[206]](#_206_35) 反諷不是波西米亞唯一的問題。正如我們在第一章中看到的，本真性這個觀念已經被植入一系列哲學人類學的錯誤之中。它的錯誤首先是沒有看到泰勒（或者說米德）清楚地看到的一個事實，即自我是通過對話構成的。本真性的修辭不僅假設我有一種獨有的存在方式，而且認為為了發展這種方式，我要和家庭、有組織的宗教、社會、學校、國家所有的傳統力量對抗。這是錯的，不僅因為我的認同是通過與他人所理解的我是誰的對話發展而來的，而且因為我的認同是通過我的宗教、社會、學校、國家提供的以及在不同程度上由家庭調節的那些概念和實踐建構起來的。隨著我日漸長大，對話塑造我的認同的發展：而我的認同形成所需的材料正是部分由我的社會提供的，泰勒把它稱之為“廣義的”語言，包括藝術的語言、姿態的語言，等等。我在此將借用和擴展泰勒的術語“獨白的”去描述那些錯誤的本真性觀念。

[[207]](#_207_35) Dworkin，Sovereign Virtue，260.

[[208]](#_208_35) Ibid.，261.

[[209]](#_209_35) Sherif，Robbers Cave，179.

#### 第四章

[[210]](#_210_35) 有關厭食癥的論述，可以參見Mervat Nasser，Culture and Weight Consciousness（New York：Routledge，1997）。有關柴迪科舞，可以參見Dick Shurman，“New Orleans，Louisiana，and Zydeco，”收錄于The New Blackwell Guide to Recorded Blues，John Cowley以及Paul Oliver主編（Cambridge，Mass.：Blackwell Publishers，1996）。

[[211]](#_211_33) Mary Waters，Ethnic Options（Berkeley and Los Angeles：University of CaliforniaPress，1990）。

[[212]](#_212_33) Geoffrey Nunberg，“Lingo Jingo：English Only and the New Nativism，”AmericanProspect，no.33（July-August1997）：40—47.

[[213]](#_213_33) 參見Stephen Macedo，“Transformative Constitutionalism and the Case of Religion：Defending the Moderate Hegemony of Liberalism，”Political Theory26，no.1（February1998）：56—89。

[[214]](#_214_33) Marshall Sahlins，“Goodbye to Tristes Tropes：Ethnography in the Context ofModern World History，”Journal of Modern History65（1993）：3—4.

[[215]](#_215_33) 赫德爾讓這個詞變得流行起來，有人認為他是借用了西賽羅將哲學看作自我修養的隱喻（精神文化是哲學）。

[[216]](#_216_33) Edward Burnett Tylor，Primitive Culture（London：John Murray，1871），1.AdamKuper向我們提供了他的文化中一個生動有力的簡短調查：The Anthropologist’s Account。

[[217]](#_217_33) “能得到更多這類善，一般說來人們在執行他的意向和推進他的目標方面會取得更大成功，不管這些目標是什么。”因此處于原初狀態中的人們知道他們想要更多而不是更少的基本善。Rawls，A Theory of Justice，92—93。

[[218]](#_218_31) Kymlicka，Liberalism，Community，and Culture（Oxford：Oxford UniversityPress，1991），167.或者，參見一個稍晚的論述：“簡單來說，自由包含著在眾多選項中做選擇，我們社會的文化不僅提供這些選項，而且讓它們對我們而言有意義。”Kymlicka，Multicultural Citizenship，83.

[[219]](#_219_31) Ronald Dworkin，A Matter of Principle（Cambridge：Harvard University Press，1985），232—233.

[[220]](#_220_31) Margalit與Raz，“Self-Determination，”449；還可以參見Kymlicka，MulticulturalCitizenship，89。

[[221]](#_221_31) Berlin，“Two Concepts of Liberty，”in Four Essays，132.

[[222]](#_222_31) Kymlicka，Multicultural Citizenship，26；Iris Marion Young，Inclusion andDemocracy（New York：Oxford University Press，2000）。

[[223]](#_223_31) 上一章中我們討論了一種策略的局限性，國家給這些社群外部權利（反對外來者干涉的權利），而減少它們的內部限制——也即，國家限制這些群體約束其個體成員的自主性，盡管在文化存活和個人自由這兩個愿望之間不可避免會有拉鋸戰。杰瑞米·沃頓注意到，一個類似的文化觀念已經根深蒂固，并發布于諸如《公民權利和政治權利國際公約》第27條這樣的措施中了：“在存在種族、宗教或語言少數群體的國家中，屬于這些少數群體的人不應該被否定這種權利，即他們有權與群體中的其他成員一起享受這種文化，信仰和實踐他們自己的宗教，或者使用他們自己的語言。”他進一步觀察到，“最近聯合國的報告駁斥了這種觀念，即第27條不過是一條反歧視條款：它堅持認為少數文化的特殊措施……是必要的，在捍衛這個領域的基本人權方面這些措施的重要性不亞于反歧視法……它們也許還包含著對這個要求的承認，即少數文化有權通過限制外來者的干涉和內部成員有關職業、家庭、生活方式以及退出的選擇來保護自身。”Waldron，“CosmopolitanAlternative，”758.

[[224]](#_224_31) Kymlicka，Finding Our Way：Rethinking Ethnocultural Relations in Canada（New York：Oxford University Press，1998），44.

[[225]](#_225_31) Kymlicka，Multicultural Citizenship，84.

[[226]](#_226_31) 當拉茲在他的《公共領域中的倫理學》（174）中肯定了“穩定的和能生存的社群”的“平等地位”時，出現了類似的問題。當然，首先你想要質疑把個人的平等地位擴展到集體的平等地位的這種邏輯。但限制實行多元文化措施的領域幫助并不大。這種言說方式又一次遭遇到反羅賓漢的反證法。如果一個文化社群是穩定的、可存活的，你可能會奇怪，它為什么還需要國家的承認呢？而如果它不是，為什么它值得承認呢？

[[227]](#_227_31) 馬格利特和拉茲說，“文化的繁榮對其成員的福祉來說是重要的”（“Self-Determination，”449）。“如果文化在腐朽……對它的成員開放的選項和機會就會縮小，變得不那么具有吸引力，他們的追求就越難以成功。”我猜測，在這類文化腐朽的言論之下是某種與自主性和勞動分工的關系有關的東西。如果自主性要求在生活計劃之間做選擇，那么高度分工的社會會提供更多和更深層次的選擇。（“文化”的差異看來又一次與富裕程度的差異共存。）因此，文化的衰敗可能是物質剝奪的表現，是認知/文化勞動分工系統進化不足的表現。

[[228]](#_228_31) John Tomasi，“Kymlicka，Liberalism，and Respect for Cultural Minorities，”Ethics105，no.3（April1995）：590.

[[229]](#_229_31) Ibid，589.

[[230]](#_230_31) Raz，Ethics in the Public Domain，177.

[[231]](#_231_31) Margalit amd Raz，“Self-Determination，”444.

[[232]](#_232_31) Taylor，“Irreducibly Social Goods，”136.in Philosophical Arguments，142.社會善的觀念與倫理個人主義不一致，看上去并不明顯。因此我們對比一下拉茲一個類似的構想“集體善”（collective goods）。存在內在的公共善，區別于偶然的公共善。清潔的水是一種偶然的公共善，只要個人缺乏對其水供應的控制，那么它就是重要的。相對比，拉茲說，“社會是一個寬容的社會，是一個有教養的社會，是一個充滿對人的尊重的社會，等等，這是一種內在的公共善。”拉茲論證說對這種內在善的信念與人本主義、與倫理個人主義，尤其是與對個人自主性的優先性承諾是相和諧的。

[[233]](#_233_31) Margalit和Raz，“Self-Determination，”449—461.

[[234]](#_234_31) Taylor，“Irreducibly Social Goods，”136.

[[235]](#_235_31) 在“Cross-Purposes”中，泰勒寫到有混淆這兩種“善”的傾向：“在寬泛的意義上，它意味著我們追求的任何有價值的東西；在狹窄的意義上，它指的是我們看重的生活計劃或生活方式”（194）。

[[236]](#_236_31) James Griffin，Well-Being：Its Meaning，Measurement，and Moral Importance（Oxford：Oxford University Press，1986），387—388.

[[237]](#_237_31) Taylor，“Irreducibly Social Goods，”137.

[[238]](#_238_31) Horowitz，Ethnic Groups，176—177.參見英語報紙Dawn，March6，1995：“由于有移民不斷地從內地，從印度、孟加拉國、緬甸、伊朗、阿富汗這樣的地方涌入這個省的市區，信德人生活在被變成紅色印度人的永恒恐懼中。”

[[239]](#_239_31) Dworkin，A Matter of Principle，233.

[[240]](#_240_31) Kymlicka，Multicultural Citizenship，104，100.

[[241]](#_241_31) Ibid.，104.

[[242]](#_242_31) Charles Moore，“Time for a More Liberal and‘Racist’Immigration Policy，”Spectator，October19，1991.我不是唯一一個好奇在摩爾的題目中駭人的引用有什么用的人。

[[243]](#_243_31) 參見我的論文“Immigrants and Refugees：Individualism and the Moral Status ofStrangers，”收錄于Arguments of the Philosophers有關Michael Dummett的專輯中，即將出版。

[[244]](#_244_31) Taylor，Multiculturalism，58—59.

[[245]](#_245_31) Ibid.，41，40.

[[246]](#_246_31) 在早些時候，作者解釋到他“帶著一種建構魁北克民族主義意識形態的文化論述的想法于1977年開始在魁北克開始田野調查”，尋找魁北克人表達其認同的象征符號和意義。后來他不得不放棄了這個任務：“我不再聲稱我可以為‘這種’文化提供一種論述或證明它的整體性，但我轉而關注與話語滲透相關的文化的客體化——即，建構有邊界的文化客體的企圖——這個過程悖謬似的證明了這些客體的缺席。”Richard Handler，Nationalism and the Politics of Culture in Quebec（Madison：University of Wisconsin Press，1988），39，27.

[[247]](#_247_31) 參見我的In My Father’s House（New York：Oxford University Press，1992），77，178；David Laitin，Hegemony and Culture：Politics and Religious Change among the Yoruba（Chicago：University of Chicago Press，1986），7-8；Johannes Fabian，Language and ColonialPower（Cambridge：Cambridge University Press，1986），42—43。還可以參見Iver Peterson，“The Mire of Tribe Recognition，”New York Times，December28，2002。

[[248]](#_248_31) Kymlicka，Multicultural Citizenship，104.

[[249]](#_249_31) Margalit and Raz，“Self-Determination，”445.

[[250]](#_250_31) 這個觀點是我所說的讓種族成為一種歷史產物的嘗試，參照In My Father’sHouse，32。

[[251]](#_251_31) Walter Benn Michaels，Our America：Nativism，Modernism，and Pluralism（Durham：Duke University Press，1996），181—182.在其他地方他寫道，“20年代的文化認同預設了……對種族的文化期待：成為一個納瓦伙人你必須會做納瓦伙的事情，但除非你已經是一個納瓦伙人，否則你做的事情不會真的被算作是納瓦伙的事情。”因此：“對文化認同的論述需要一個種族的要素。因此，只要我們的文化仍然只是我們做的和相信的東西，這種描述就是無力的。換言之，一些東西屬于我們的文化這個事實不能被算作我們行為的動機，因為如果它確實屬于我們的文化，我們就會去做它，如果我們不去做它（如果我們停止做它或還沒開始做它），它就不屬于我們的文化。（例如，說因為莎士比亞不屬于我們的文化，我們就不該教授莎士比亞，如果教授了莎士比亞，就會把他變為我們文化的一部分，這是毫無道理的，但同樣地，說因為他是我們文化的一部分我們應該教授他，如果我們不教授他，他將不復存在，這也是毫無道理的。）只有當我們認為我們的文化不是我們碰到擁有的信仰和實踐，而是我們成為這類人所擁有的信仰和實踐的時候，屬于我們文化的某些東西才能算作是激勵我們行為的動機。但這么想就是訴諸一些超越文化、不可能來自文化的東西，因為對哪一種文化是屬于我們的文化的感知必須來自它。這過去是種族的作用……換言之，文化的現代概念不是對種族主義的批評；它就是一種種族主義……盡可能說得直接一點，‘文化多元主義’是一種矛盾修飾法：因此在原則上文化多元主義承諾了認同的本質主義，它反映了認同，說得更準確一些，它表達了認同。”Michaels，Our America，125，128—129.我同意其中大部分的觀點，除了將以后代為基礎的認同與以種族為基礎的認同等同起來的做法，以及將以種族為基礎的想法與種族主義等同起來的做法。

[[252]](#_252_31) Raz，Ethics in the Public Domain，178—179.這些國家“允許”什么還不清楚；有一些批判的種族理論家如Mari Matsuda走得太遠以至于建議說國家應該支持它允許的東西。參見Matsuda，“Public Response to Racist Speech：Considering the Victim’s Story，”收錄于Mari Matsuda，Charles R.Lawrence，III，et al.，Words That Wound：Critical RaceTheory，Assaultive Speech，and the First Amendment（Boulder，CO：Westview Press，1993），17—51。

[[253]](#_253_31) 他們承認“群體及其文化可能是有害的，建立在對其他群體的詆毀和迫害之上”，但是，當然，在某種程度上這可能對所有群體來說都是正確的。Margalit and Raz，“Self-Determination，”449.

[[254]](#_254_31) Jon Elster，Political Psychology（Cambridge：Cambridge University Press，1993），80.

[[255]](#_255_31) Kymlicka，Multicultural Citizenship，100.參見，例如，Jean Bethka Elshtain，“Homosexual Politics：The Paradox of Gay Liberation，”Salmagundi，nos.58—59（Fall1982-Winter1983）：252—280。印度賤民的自由主義運動意味著從印度教叛逃，這常常包含著將種族宗教忠誠轉向某種形式的佛教或基督教。

[[256]](#_256_31) Hobbes，De Cive（1651），chapter3，paragraph31；Mill，On Liberty，CWM18：270.

[[257]](#_257_31) 參見Taylor，“Cross-Purposes，”185。肯定還有一些前輩。如Samuel Fleischacker觀察到的，對多樣性的贊賞可以回到啟蒙，啟蒙是對“基督教先行者的普遍主義的拒斥”，他還評論了萊布尼茨的“多樣性的原則”，“根據這種原則上帝將創造一個盡可能多樣化的、充滿了不同事物的世界，因為沒有充分的理由去創造一個不那么完整的世界，也沒有充分的理由在完整的世界中創造兩個完全相同的事物。”Samuel Fleischacker，The Ethicsof Culture（Ithaca：Cornell University Press，1994），208，210.

[[258]](#_258_31) Chapter3of On Liberty，CWM18：274—275.

[[259]](#_259_31) Basil Mitchell，Law，Morality，and Religion in a Secular Society（Oxford：OxfordUniversity Press，1965，1970），citing，inter alia，P.E.Strawson，“Social Morality andIndividual Ideal，”reprinted in Strawson，Freedom and Resentment（London：Methuen，1974）。

[[260]](#_260_31) Mill，On Liberty，CWM18：272.

[[261]](#_261_31) 自由主義理論家——在此問題上帕瑞克和納斯鮑姆以及其他人立場一致——為約翰·諾克斯感到忿忿不平是一件奇怪的事情。首先，盡管穆勒沒有運用任何類似于后羅爾斯式的中立性概念，但在一篇反對國家專制和限制不受歡迎的觀點的論文中他做出了評論。穆勒猶豫是否應該給予諾克斯的尊重形式是（用達沃爾的術語來說）“評價式的尊重”。他的評價看上去是完全合理的。鑒于穆勒的蘇格蘭傳統，他很可能十分熟悉諾克斯的遺產，其中之一是非常危險的不寬容。1559年春天在佩斯祈禱時，諾克斯唆使暴徒洗劫和掠奪天主教教堂和修道院。他常常宣稱，每個新教徒有權屠殺天主教徒：“偶像崇拜者”必須“死于”上帝的子民之手。他“對英國的簡短告誡”是驅逐“天主教會的渣滓”。當紅衣主教比頓被刺死時，他興高采烈。（在他的《蘇格蘭宗教改革歷史》中他回憶說，“我們愉快地記錄這些事情”。）他制定了一部“信仰告解”書，批準對參加彌撒的人處以死刑。當瑪麗·斯特沃特的秘書大衛·瑞奇被她前面的一伙男人刺死時，諾克斯宣稱這個行為是最正義和值得贊揚的。更不用說他最著名的書《反對女權的荒唐統治》（1558）。（“擢升一個女子至優越的、統領的、掌權的地位，讓她凌駕在城邦、帝國之上，是違背自然規律和令人嫌惡的；換一句話說，女人不應該統領任何國家，這種事既觸犯了神的旨意，又破壞了公正的法則。”）沒有哪一種自由主義可以允許我們在諾克斯和伯利克里之間保持中立。

[[262]](#_262_31) Mill，On Liberty，CWM18：224.正如烏代·梅達和其他人指出的那樣，雖然穆勒只要求“文明社會”的成員要有自主性，但他仍然帶著向往的眼神看待野蠻社會，因為他認為他們仍然享受過去時代的英雄主義和個性。梅達注意到穆勒在這個問題上態度具有兩面性。在《論代議制政府》中，穆勒說“進步”指的是“精神活動、進取心和勇氣”的提升，這與“原創性和創新”有關。CWM19：386.Mehta，Liberalism and Empire，101—102，103.

[[263]](#_263_31) “專制體制是一種對付野蠻人的合法統治形式，只要目的是改善他們，所采用的手段也由于實際上實現了這個目的而得到證成。作為一條原則，自由在人們還未達到能夠借助它進行平等的討論而獲得改善的階段之前，在任何狀態中都是無法適用的。不到這樣的階段，人們假如有幸能找到像阿克巴或查理曼這樣的大帝的話，就只要無疑慮地服從。”Mill，On Liberty，CWM18：224.

[[264]](#_264_31) 穆勒接著說，“很奇怪的是，我們有最強烈的理由相信，最早為人所知的文明是黑人文明。從他們的雕塑中可以推斷，最早的埃及人是一個黑人種族：因此希臘人最早是從黑人那里學習了文明的第一課……但我又一次放棄從事實中獲得的所有好處：白人比黑人天生智力優越嗎，他們在天性上有能力指導黑人嗎，所以因此斷言白人有權通過武力或高明的技術讓黑人屈從于自己，為他們設下圈套讓他們生活困難，誤以工作為名為自己保留愉快的興奮是十分可怕的。”來自“The Negro Question，”Fraser’s Magazine in January1850（CWM21：93）；Carlyle在前一年發表了他的論文，1853年他又重印了這篇論文，題目略作修改，“Occasional Discourse on the Nigger Questions.”

[[265]](#_265_31) 1862年1月他在Fraser’s Magazine（CWM21：138）上發表了一篇名為“The Contest in America”的文章，這篇文章支持英國自由黨鼓吹的聯盟。在此他嘲笑這種觀念，即南方決定要脫離聯盟時，其政治意志應值得尊重：“首先，有必要問的是有沒有詢問過奴隸的意見？在評估集體意愿的時候奴隸的意見有沒有被算作其中的一部分？……請記住，我們認為他們是人，應該被賦予人權。”（“人權”這個詞與“自然權利”或“人的權利”相對，在第二次世界大戰后流行起來。）

[[266]](#_266_31) 崇尚差異的后現代主義者有時候會號召，例如，埃德蒙·伯克就譴責英國在印度的實踐。但伯克的論證也訴諸這個觀念，即印度人在某些方面像英國人，不僅僅是這兩個社會的高度等級性。事實上，他有關東印度的演講充斥著歐洲的參數：“如果我將這里的財產全部加起來，我可以將它與德意志帝國的財富相比。我們直接的擁有可以與奧地利支配的相媲美，并且他們在這種比較中也不會受損失。奧德的富豪也許可以與普魯士國王相比；奧科特的富豪的領土超過了薩克森州的選民主，收入與他們持平。貝拿勒斯的王公Cheyt Sing至少可以與海賽的王子并列；坦焦爾的王公，盡管領土面積不如巴伐利亞州的選民，但收入遠超過他們。帕里加爾以及北部的地主，和其他的大首領，可以與帝國的其他王子、公爵、伯爵、侯爵、主教相媲美；我滿懷尊敬地提到所有人，并肯定沒有貶低那些最受尊敬的王子和達官顯貴中的任何一個人。”參見埃德蒙·伯克，The Speeches of theRight Honorable Edmund Burke，in the House of Commons and Westminster Hall（London：Longman，Hurst，Rees，Orme，&Brown，1816），2：416。這選取自他的演講“關于福克斯的東印度法案”（這篇演講可以在E.J.Payne和Francis Canavan編輯的Edmund Burke，SelectWorks of Edmund Burke，and Miscellaneous Writings[Indianapolis，IN：Liberty Fund，1999]一書的第四卷中找到）。

[[267]](#_267_31) Bernard William，introduction to Concepts and Categories：Philosophical Essaysby Isaiah Berlin，ed.Henry Hardy（New York：Viking，1979），xvii.威廉斯提醒我們“對于一個人在他的生活中可以真正去尊敬的價值范圍，或者一個社會在其公民不同的生活方式中可以去尊敬的價值范圍，存在一些邏輯的、心理的和社會學的限制”。

[[268]](#_268_31) 以賽亞·伯林發現了穆勒的這種邏輯，盡管感覺他可能像復活節撿到彩蛋的貪婪的主人，或者可疑的警探，他不僅發現了它并且將它說了出來：“如果任何人論證說一種既定的、實際的或者可以達到的社會安排產生了足夠的幸福——由于對人性及其環境施加的幾乎難以通過的限制……最好去關注我們所有的東西中最好的，因為在所有經驗的可能性中，變化都將帶來普遍幸福的降低，因而我們應該避免變化，我們可以確信穆勒將立馬拒斥這個論證。他的答案是我們永遠說不出更大的真理或幸福在哪里。因此終結在原則上是不可能的：所有的解決方案都是試驗性的和臨時的。”Berlin，“John Stuart Milland the Ends of Life，”in Four Essays，182.不用說，伯林在此不僅在注釋一位前輩，而且也在表達一種他認同的觀點。這個論證是具有吸引力的，但它并不強迫我們同意。David Johnston就是一位，他反駁說，這種生活實驗的實際價值并不像我們所想的那么高，它毀壞了人們和他們的孩子的生活。也許這個論斷是這樣的，實驗的全部社會后果將是好的；但是如Johnston指出的，“它的力量仍然取決于你認為人類活動的長期傾向是導向進步還是退步。在一個見證了全面戰爭和極權專制的世紀，關于這個長期傾向的正確觀點不那么清晰了。”David Johnston，The Idea of a Liberal Theory：A Critique and Reconstruction（Princeton：Princeton University Press，1996），92.這個觀點只是說我們無需用對實驗的武斷捍衛來使自己滿意。

[[269]](#_269_31) 我受惠于Gabriela Carone幫助我更清楚地看清了這個觀點。

[[270]](#_270_31) Steven Wall在全面的選擇和外圍的選擇（comprehensive and peripheral options）之間做出了區分。在他的例子中，一個全面的選擇可能會致使我們去過一種基督教的生活；一個外圍的選擇是選擇這家教會還是那家教會。Wall認為如果一個人“可以獲得大量不同的選擇，但在所有這些選擇中沒有哪個是他想象到自己可以全身心投入的，那么他并沒有獲得足夠廣闊的自主性領域”，在一個腳注中，我們遇到了那種有過度要求的人，這個人相信他/她“必須擁有成為一個奴隸主、一個奧運會短跑選手或一個有魅力的電影明星的配偶的選擇。”事實上，如果所有其他選項對他們都沒有吸引力，那么是他們需要變得自主，Wall總結道。但這是不對的。自主性包括了一個理性的前提，即我們是在“可以接受的選項”之中做選擇——不是在道德上令人反感的可能性之中進行選擇——但是否認這一點的話，那個受挫的夢想家享受的自主性就等于是一種強制幸福的理想。還有一個混淆是對計劃的追求者來說“選擇”在此意味著什么。有追求一種命運的選擇（比如，和一個電影明星結婚）并不等于有能力選擇那種命運。在任何可識別的社會中，都沒有人被確保一種命運。（除去那些微小的、自己可以確保的命運。但大多數命運都包含著他人的參與。）還有一些是零和的、排他的：如果你想成為2000年的美國小姐，這就意味著你不希望其他人成為2000年的美國小姐。如果你想成為這家公司的最高行政長官，那么你的欲望的實現就會使其他人的欲望受挫，假設你并不是唯一擁有這個野心的人。所以圍繞“選擇”這個術語也有一些模糊的地方。Wall對這個問題的解決方式是弱化滿足條件：“對選擇的滿足常常是有程度差別的。”Steven Wall，Liberalism，Perfectionism，and Restraint（Cambridge：Cambridge University Press，1998），140—143.

[[271]](#_271_31) 在此，蓋瑞德·德沃金參考了Charles Ainslie的小雞實驗：你啄白鍵以防止不得不在你啄白鍵或避免啄紅鍵之后你可以獲得的更大的回報和更小的回報之間做選擇。“如果一個人希望成為做選擇和為其選擇負責任的人，或者希望成為可以選擇和發展人生計劃的人，那么這些選擇的價值就不僅在于它們創造的結果或者它們自身的價值，還在于它們構成了美好生活這個理想的一部分。讓一個生活成為我們的生活的原因在于它是由我們的選擇構成的，是從其他選項中挑選出來的，因此選擇是這個更大的復雜體的一部分。但是，這最多可以支持這樣一種觀點，即在一定的選擇范圍內，有選項是可取的……在選擇領域，以及在其他一些領域，我們必須說，適可而止。”Dworkin，Theory and Practice ofAutonomy，76，80—81.還可參見Barry Schwartz，The Paradox of Choice（New York：EccoPress，2004）。

[[272]](#_272_31) 除非在特定的環境下，例如，當A包含了B的所有價值以及B不具有的一些價值時。但沒有人能夠從實際的社會中推斷出這一點。

[[273]](#_273_31) Galston，Liberal Pluralism，60.

[[274]](#_274_30) 偏執狂之地指的是一個擁有內部同質性的地方（一個仍然有助于人類繁榮的地方）；但你可以挑戰這種描述。多樣的同質性群體的存在使人們從一個群體轉向另一個群體（或向另一個群體學習）成為可能。如果偏執狂之地也允許不同地區之間的移民，就像每個人要保持其特征必須這么做一樣，那么外部多樣性而非內部多樣性這個事實不會減少選擇的豐富性，以及每個地區個體的自主性和群體的相對同質性。但是你也可以論證說偏執狂之地說到底是一個擁有內部同質性的地方。

[[275]](#_275_30) John Tomlinson觀察到：“不訴諸簡單的直覺即文化多樣性是件好事去反對全球同質性很難。然而我們不得不問，對誰來說是好事？誰會來享受這些文化差異？不難看到，偏愛多樣性的人可能是西方的全球文化游客或一些關切的人類學家。在廣義上也許能提出支持文化一致性的更強的論證，而一致性意味著，例如，在所有文化中最大化醫療保健、營養技術、住房供應、教育等服務。顯然這里還有一些與現代性文化進程相關的其他主要價值問題。它們對‘文化帝國主義’的反對并不都建立在左派所說的對統治的批評上，‘同質性’是一個很好的例子。冒著累述的風險，我們要問，‘是誰在說？’”Tomlinson，Cultural Imperialism（Baltimore：John Hopkins University Press，1991），98.

[[276]](#_276_30) Montesquieu，The Spirit of the Laws，ed.Anne Cohler，Basia Miller and HaroldStone（Cambridge：Cambridge University Press，1989），310.

[[277]](#_277_30) David Ingram，Group Rights：Reconciling Equality and Difference（Lawrence：University of Kansas Press，2000），257.對個人主義的苛評代表著從穆勒的轉向。但這個診斷是奇怪的：讓Ik人苦惱的不是西方文化是不是個人主義的，而是沉重的剝奪，是政府強迫這些狩獵者離開他們的土地成為農民——一種他們從未體驗過的行為所帶來的后果。說到Ik人，他們許多人寧愿餓死，就像看了太多的好萊塢大片腐蝕了他們一樣，這種行為顯示了一種奇特的文化自戀。對生物多樣性比喻的另一種批評，參見Blake，“Rights forPeople，Not for Cultures”。

[[278]](#_278_30) 拉茲說，“在一個緊密結合的政治和經濟系統中，一旦一種文化成為眾多文化中的一種，曾經塑造機會的實踐可能反過來限制它們。它們可能與（社群成員生活的）更大的社會合法鼓勵的渴望相沖突。認為多元文化的措施可以抵消這些事實是錯誤的。它們也不該嘗試去做。它們不該旨在保護不同文化群體原始的純潔性。它們應該讓這些群體有能力調整自身，轉變為一種在更大社群中的新的存在方式。”Raz，Ethics in the Public Domain，99.

[[279]](#_279_30) Galston，Liberal Pluralism，64.

[[280]](#_280_30) Tomlinson，Cultural Imperialism，67.

[[281]](#_281_30) Stephen Macedo，Diversity and Distrust：Civic Education in a Multicultural Democracy（Cambridge：Harvard University Press，2000），2.完善論者往往對多樣性的欣賞力有限。因此Steven Wall寫道，“鑒于以自主性為基礎的政治道德，多樣性的價值在于它有助于人類的繁榮。根據這個論述，僅僅因為它們的存在有助于維持一個更多元的社會而保護那些阻礙人類繁榮的生活方式是沒道理的。”實際上，他建議說，一種“拒絕將多樣性本身當作善的政治道德反映了它對人本主義——這種觀念認為重要的是人類的繁榮——的承諾。”Wall，Liberalism，Perfectionism，and Restraint，181，182.

#### 第五章

[[282]](#_282_30) Considerations on Representative Government，CWM19：390，第一章第58頁引用過。穆勒接著說，“任何政治制度的首要問題是在何種程度上它們有助于培養社會成員的各種令人滿意的品質……道德的、智力的和積極的品質。”

[[283]](#_283_30) 對柏拉圖的特征有不同的刻畫。在Jowett翻譯的《法律篇》第一卷中，雅典的陌生人總結說：“有關人的本性以及習俗的知識對管理它們的藝術來說將大有用處；而那門藝術，如果我沒弄錯的話，就是政治。”關于共和主義的復興，尤其可以參見昆汀·斯金納和菲利普·佩迪特的著作。我想到的還有約瑟夫·拉茲、托馬斯·胡卡、喬治·希爾、斯蒂芬·沃爾等人的著作。更有爭議的一種完善論是瑪莎·納斯鮑姆和阿馬蒂亞·森提出的“亞里士多德式的社會民主”：它考慮的不是如羅爾斯那樣的對資源的公正分配，而是為所有公民提供能力（將能力提升到某一個水平）。對他否認的那種完善論，甚至可能存在達到它的羅爾斯式的路徑：如我們看到的，《正義論》贊同地提到他所說的亞里士多德式的原則，這個觀念說的是，“其他方面都是平等的，人們從實現他們的能力的活動中得到享受，而且這種能力實現得愈充分，它自身愈復雜，得到的享受也就愈大。”

[[284]](#_284_30) 波普爾寫道，“斯賓諾莎的政治理論的關鍵論點之一是，不可能知道以及控制其他人在想什么。他將‘專制’定義為想要實現不可能之事的企圖，以及在不該運用權力的地方運用權力。要記住斯賓諾莎是一個自由主義者；他不相信制度對權力的控制，但認為君主可以行使他的權力達到它們的實際限制。斯賓諾莎所說的與理性相沖突的‘專制’，在神圣的計劃者看來只是一個無辜的‘科學’的問題，‘轉變人的問題’。Karl R.Popper，The Poverty of Historicism（London：Routledge and Kegan Paul，1974），90，chapter24.在Liberalism（1911）中，霍布豪斯寫道，“有一個被稱為個人自由的領域，這個領域最難定義，但它是熱情激烈的沖突和人類最深層情感的舞臺。思想自由——一個人在腦中形成的觀念免受審查的自由——在其底部，這是個人必須去統治的內心的城堡。”L.T.Hobhouse，Liberalism and Other Writings，ed.James Meadowcroft（Cambridge：Cambridge UniversityPress，1994），13.

[[285]](#_285_30) “從那四條命令可以得出法律的定義，即法律不過是由照管社群利益的人頒布的、按照公共利益（公共的善）而來的理性秩序。”Summa Theologiae Ia-IIae q.90a.4ad1.

[[286]](#_286_30) 持這種觀點的人會認為侵犯自我管理的領域有時是合法的：例如，保護他人滿足其欲望的平等權利。因此假設存在不去干涉他人欲望的首要義務，并不是對一個人持有欲望的絕對的、不可反駁的聲明。

[[287]](#_287_30) John Passmore在The Perfectibility of Man（New York：Scribner’s，1970）第20頁提供了一個的詞源概要：“通常被翻譯為perfect的希臘語teleios，在詞源上與telos（目的）相關，telo將完善與實現目的二者的關系寫了進去。但是英語詞perfect是從中世紀英語來的，從拉丁詞perficere來的，這個詞的詞根是facere，意思是去制作，其前綴的意思是‘徹底地’。因此，英語詞perfect就詞源上而言意思是‘徹底地制作’，‘完成’。……完善因此與目的沒有太大關聯。”這是對其當代用法的一些注解。盡管完善論認為政治應該促進善，這一點與羅爾斯不同，但這種觀點并不認為所有人應該過相同類型的生活：密爾的完善論出自他對自我發展的個性的關切，并且他認為政府的安排應該促進這種自我發展。此外，促進并不意味最大化。完善論者可以否認人類繁榮應該得到最大化這種看法；這種觀點與價值多元論是相容的。關于完善論對你的要求有多少，一個清晰且精確的論述可以參見Wall，Liberalism，Perfectionism and Restraint，7—25。既然，如我們將要看到的那樣，對福祉任何合理的論述都將包含不止是主觀的考慮，那么認為政府應該促進其公民福祉（為其自身之故）的觀點應該被算作是完善論。

[[288]](#_288_30) 一種形式是守夜人國家的自由主義，或者其追隨者喜歡稱呼的“古典自由主義”。（這種刻畫是有爭議的；參見Emma Rothschild’s Economic Sentiments：Adam Smith，Condorcet，and the Enlightenment[Cambridge：Harvard University Press，2001]。因為事實上相比“古典自由主義”，亞當·斯密與現代大寫的自由主義更接近。）但并不是每種版本的消極自由主義都特別涉及最小國家：有些消極自由主義者認為消極自由的前提條件（如合理的健康）論證了一個相當廣泛的國家角色。我還應當說我感興趣的消極自由的形式是一種原則的自由主義。它假定政府可以是值得信任的和透明的。毫無疑問，這是一個烏托邦式的假設，并且有一個自由主義的傳統不是建立在我考慮的論證之上的，而是建立在對政府的不信任之上的。這就是麥迪遜的自由主義，他試圖建立一個相互制衡的憲法，其中沒有哪一種權力可以輕易地膨脹。麥迪遜構想了一個豐富的公民社會，在其中我們置身于利益的網絡，沒有哪一個網絡會壟斷我們的關注從而成為一個決定性的大多數的基礎。麥迪遜幫助設計了一個政治制度，它旨在維持一種廣泛的、薄的社會身份的多樣性，不允許政府干預公民的靈魂塑造。我對這些論證抱有同情，但在此我不打算考慮它們。因為我感興趣的是那些即使信任政府，也不允許政府履行這些功能的論證。

[[289]](#_289_30) 正如我在注釋6提到的。在這個問題上，James Griffin寫道，“要成為完善論者，一個人不必是一元論者。你可以接受價值的多元性，這不僅是因為不同的人有不可簡化的多種不同價值，而且因為對不同的人來說有不可簡化的多種理想生活方式。（藝術家的、研究者的、政治家的、照顧其花園的私人公民的）不同的生活方式，就它們都是善的而言，它們可能體現了不同的理想。”Griffin，Well-Being，59.還有Raz在The Morality of Freedom第399頁論證說，他對自主性的承諾包含了對多元主義的承諾：“珍視自主性導向了對道德多元主義的支持”。當然，說人類繁榮可能假定了形式的多樣性并不意味著任何形式都是可行的。正如我所說，完善論者就什么構成了人類繁榮確有其觀點；他們并不認為僅僅如果我認為我的生活是好的，就代表我的生活確實是受到良好引導的。但是任何其他人也不這樣認為。

[[290]](#_290_30) Thomas Hill Green，Prolegomena to Ethics，ed.A.C.Bradley（1883；reprint，Bristol：Thoemmes Press，1997），295.

[[291]](#_291_30) 穆勒接著說，“將這兩個命題融合為一個更適用于當下情形的原則：人們越具有自保的力量并進行自保，他們就越能免遭他人的禍害；只有他們越是自助，依靠他們自己個別的或共同的行動而不仰賴他人，才越能在同自然的斗爭中取得高度的成功。”Considerations on Representative Government，CWM19：404.

[[292]](#_292_30) 比較著名地，穆勒曾說過涉己的行為會產生涉他的后果——即，如果某人“毀壞了自己肉體的或精神的官能，他就不僅給所有依賴他以取得某一部分快樂的人帶來了災禍，而且也使自己喪失了一般來說為同胞盡所應提供服務的資格”，等等。On Liberty，chapter4，CWM18：280.唯一允許干預的情況是“違反了獨特的、被指派的義務”。充其量可以說穆勒看到了一個問題；但他并沒有解決它。正如我們在第一章看到的，拉茲向我們證明，傷害原則可能被運用得過于寬泛了，尤其是說因為我們導致某人生活機會減少從而傷害了他這樣的例子；我想再一次指出這種擔心，即這個概念可能過于寬泛了。

[[293]](#_293_30) 平均主義者可能會好奇，為什么錫克教徒（這個例子我在第三章中曾提到過）在此符合豁免的條件，而那些對不帶頭盔有同樣強烈偏好的世俗主義者卻不在考慮之內。Brian Barry在Culture and Equality，44—49中對此給出了有力而清晰的闡釋。巴里寫道，“我們必須堅持否認某些群體的平等機會（例如，一項禁止錫克教徒騎摩托車的法律）與一些人基于平等機會做出的決定（例如，決定不騎摩托車）之間的關鍵差別。”“那些相信即使帶頭盔騎摩托車還是太過危險以至于這不是一個理性舉動的人事先就被排除在外了。我們總是根據價值觀中什么是對的、禮貌的、體面的、審慎的、合宜的，來給我們可以合法地獲得的選項施加限制。只有宗教信仰可以對自我滿足施加限制，這個觀念足以讓無神論者感到受到了冒犯。”（45）回到我先前對自由實踐條款的討論，對這條思路有兩種習慣性的回應。傳統的自由主義的自主論者會采納這個事實，即偏好是一種宗教或準宗教習俗，這說明了偏好被強烈捍衛的原因。（錫克教徒的身份可以被看作一個代理信息，這個事實證明了偏好的強度。）而社群主義者則譴責將身份特征與消費者選擇等同起來：如果包裹頭巾是由你的身份決定的，那么這不是你可以“選擇”的東西。

[[294]](#_294_30) 政治秩序的存在由它給個人帶來的善而得到證明：道德個人主義顯然與對社會善的討論是一致的。當然，反完善論者致力于提升公民美德的努力被認為與自主性或個性不相符。并不僅僅是完善論者受到這類指責。

[[295]](#_295_30) Stephen Macedo，Liberal Virtues（Oxford：Clarendon Press，1991），129.（在他的敘述中，這些美德對一個自由政權來說既是必要的，也是由自由政權產生的；但他也承認，這些美德如果沒有補充，可能會出現短缺。）一個徹底的反完善論者可能堅持說，這些只是公民的技能，它與知道如何操縱一個投票站沒有什么不同：但出于充分的理由，這不是一個吸引人的描述。回憶一下拉茲對偶然而內在的公共善做出的討論，參見The Moralityof Freedom，198—199。“這是一種公共善，也是內在的善，這是一個寬容的社會，是一個有教養的社會，它充滿了對人類的尊敬，等等。生活在有這些特征的社會中顯然對個人來說是有益的。”內在的公共善（拉茲所說的“集體的善”）對個人來說仍然是善，與道德個人主義相容；它們不是泰勒斷言的那種“不可簡化的社會善”。顯然，一個反完善論者可以接受說這些特征具有內在的善，但她堅持她促進這些善是為了后果論的原因。完善論與它的基本理由而非它的描述區分開來。想象有這樣一個政治理論家，對他來說唯一真正有價值的事情是最大化政府的保險箱。小心謹慎的經驗考慮致使他支持自由民主制的每一個客觀特征，即使他毫不重視自由、平等或甚至人類繁榮。民主派不僅僅是那些支持民主政治安排的人；他們這么做是出于民主的理由。事關緊要的是這些理由是否包含了政治權威可能會促進的一種善觀念，一種人類繁榮的理想。

[[296]](#_296_30) Amy Gutmann，Democratic Education（Princeton：Princeton University Press，1987），46.

[[297]](#_297_30) 當然，有些傳統假定我們可能在某種意義上不只擁有一種人生。探索這類傳統中是什么讓人擁有一系列生活是個有趣的問題。因為在這類傳統中，例如在印度教的傳統中，對后世生活的塑造反映了前世生活的事實，很明顯個人對后世生活中發生的事情負有責任；因此生活的序列與我所探究的單一生活有道德的關聯。但這些序列的生活與單個的人類生活還是有本質區別的，如我們現在想象的那樣，因為由于記憶不能貫穿各個序列的生活，就沒有一個關于整體的敘事可以在每個序列中起作用；而過單一生活的個人感覺她可以將她生活的每一個階段融合為一個單一的故事。（這就是喪失記憶讓患有阿茲海默癥的人如此沮喪的原因之一。）因此即使不同世的生活之間有道德關聯，它們之間的關聯與它們內部的關聯也極其不同。有關我們是否在事實上擁有不止一個人生的爭論在某種意義上例證了我在第六章末尾“競爭性的善、競爭性的上帝”小節中討論的傳統之間的形而上學的分歧。

[[298]](#_298_30) 德沃金定義了我所說的這種野心：“一些人的野心包括他所有的品味、偏好、信念以及他整個的生活計劃：他的野心賦予他理由或動機去做出一個決定而非其他的決定。”Dworkin，Sovereign Virtues，322.還有一些術語被發展出來用于指這類核心的興趣，它們包括“整全的目標”（comprehensive goals）以及“全球性的欲望”（global desires），我稍后將用到它們。

[[299]](#_299_30) 在拉茲看來，“一個人的福祉在很大程度上依賴于社會規定和決定的追求和行為能否取得成功。”我們“統合性的目標”尤其證明了或者說建立在“社會形式”之上。他寫道：“許多選擇項的存在部分由特定社會條件的存在構成。你不可能成為一個律師、一個外科醫生或者一個精神分析師，如果這個社會根本不存在這樣的職業……成為一個建筑師或結婚的選擇同樣如此。當然你不必生活在一個社會中才能常規性的設計房屋，或者與另一個人同居。但這與成為一名建筑師或者結婚不一樣。建筑師是一個社會認可的職業。”稍后他又寫道，“那些看上去沒有從社會形式中獲得個性的行為事實上已經得到了。觀鳥看上去是任何有視覺的人在鳥附近都可以做的事。這是很容易做到的，除非他想成為一個鳥類觀察家。只有在一個至少一些其他鳥類追蹤行為被看作是休閑活動，進一步而言人們對自然生活共享特定態度的社會中，他才能成為一個鳥類觀察家。”Raz，Moralityof Freedom，309，205，311.請注意這是如何與他對傷害原則的闡釋相聯系的。如果傷害一個人就是減少他的自主性，而支撐他的自主性的是社會形式的話，那么傷害原則就成為一個很低的門檻——顯然這個門檻太低了。值得強調的是所有類型的國家行為都可能產生各種各樣預料之外的后果，其中一些在性質上是相同的。

[[300]](#_300_31) Alexander Hamilton，John Jay，and James Madison，The Federalist：A Commentaryon the Constitution of the United States（New York：Random House，Modern Library，1941），335（No.51）。

[[301]](#_301_30) Harry Frankfurt，“Freedom of the Will and the Concept of a Person，”in TheImportance of What We Care About：Philosophical Essays（New York：CambridgeUniversity Press，1988），19.

[[302]](#_302_30) Frankfurt，“The Importance of What We Care About，”in Frankfurt，TheImportance of What We Care About，83，91.

[[303]](#_303_30) 參見Michael Stocker，Plural and Conflicting Values（Oxford：Clarendon Press），211—237，以及Thomas E.Hill，“Weakness of Will and Character，”收錄于Autonomy andSelf-Respect，118—137；David Pears，Motivated Irrationality（Oxford：Clarendon Press，1983）。有關自制力的文獻浩如煙海，有論述論證說如果自制力是一個連貫的概念，它只不過是對多元和無共同標準的價值的一種回應。但我在這里對自制力概念的運用接近我們民族心理學的常識。

[[304]](#_304_30) Rom.7：19（King James Bible）.

[[305]](#_305_30) Jon Elster對“自我約束”的結果的探討做得比其他人都多，可以看他的UlyssesUnbound（Cambridge：Cambridge University Press，2000）以及Strong Feelings（Cambridge：MIT Press，2000）。有關自由民主制如何對待那些有嚴重理性缺陷的人的問題，深入的思考可以參見Judith Lynn Failer，Who Qualifies for Rights？Homelessness，Mental Illness，and Civil Commitment（Ithaca：Cornell University Press，2002）。

[[306]](#_306_30) 對自我管理卡也有一些批評。穆勒出于合理的理由對將我們與更早的自我決定綁在一起的契約持有懷疑。在Principles of Political Economy（1848）第五卷第二章的段落中，我在第一章注釋14中曾引用，穆勒論證說，“個人是其自身利益的最好裁判者這個學說的一個例外是，當一個人現在試圖一勞永逸地決定，他在將來以及遙遠的未來最大的利益是什么。”我假定我高一階的欲望是穩定的，但如果它變化怎么辦？難倒過去的我的同意，或者將來的我的同意，就構成正當理由讓我忽略我當前的欲望嗎？“不要做你以后會后悔的事”聽上去像是一個合理的命令，但這會造成對將來自我的專制。我可能知道，我將來一定會后悔做了某事，但我仍有理由去做它。我們都很熟悉這樣一種人類傾向，就是不去計算將來的功利；但不計算過去的功利更苛刻。我昨天吃了一個櫻桃派，今天的我可能對此無所謂，明天的我則有可能會后悔；但是當時阻止我可能是對我的偏好的巨大侵犯。假設一個醫生告訴一位80歲的臨危病人，如果他之前過節制的生活，那么他可以再多活十年。這個80歲的病人臨死前躺在病床上，虔誠地希望他曾經做到過：他將這幾十年來的烹飪樂趣看作毫無意義的，如果可能的話，他愿意讓青年時的他喝幾十年稀粥。但怎么做得到呢？將來的自我對現在的自我沒有絕對的權威，即使能預測到我們偏好的不一致，這也不是非理性的標志。還有可能，像《肖申克的救贖》中的場景那樣，我要在監獄里服刑四十年。由于我極端的幽閉恐懼癥，我知道這些日子將會像在地獄，我在考慮自殺。一個朋友指出，如果我能度過這四十年，我會很開心我堅持下來了，很有可能我還能再愉快地度過三四年。我知道他是對的。但我對此能給予多大的權重呢？八十歲的老年自我不會面臨四十年的牢獄之災；只有現在的我面臨著此。

[[307]](#_307_30) 當然，給弗洛伊德注射嗎啡，違反他的意愿（他清楚地、穩定地、反思性地表達了他的意愿），會侵犯他的自主性：即使是徹底的享樂主義者也會擔心隨之而來的沮喪會超過嗎啡注射減本身。如果你不是一個享樂主義者，你可能（1）將自主性看作一個人福祉的一部分；或者你可能（2）認為自主性與福祉是相沖突的，沒有迫切的理由將后者置于前者之上。在任何一個事件中，都有足夠的證據表明生理的痛苦并沒有否定福祉的可能。更具挑戰性的例子是弗洛伊德最后的日子：從接受放療和骨髓移植的青少年癌癥患者的例子中，我聽說了一個意料之外的結果。研究者用標準的問卷要求他們評估他們的福祉，包括他們的生活質量，他們的生理能力等等。讓研究者感到困惑的是，雖然這些病人很虛弱，在接受最痛苦的治療，但他們對自己福祉水平的評價比鄰里那些健康的孩子還要高。這種痛苦的治療為前者提供了一種可喜的目的感，這種目的感是那些沒精打采的（雖然健康的）孩子所缺乏的。這些病人受苦是為了治愈疾病這個目的，這一點他們很清楚。但如果他們感受不到，或者實驗治療無效怎么辦？如森在他的論文“多樣化的功效”中指出的，我們對生活在愚人天堂中的人感到抱歉；但一旦他醒悟，我們會對他感到更抱歉。森說，“滿足欲望的事實與意識到欲望都是相關的。”“Plural Utility，”203（。通常，告訴一個人他已故的妻子曾經秘密地做過別人的情婦，這不是善良的行為。）但是，一旦研究人員發現實驗性的治療不起作用，他們有道德義務告訴這些病人，并且立即中止治療。

[[308]](#_308_30) Nozick，Anarchy，State，and Utopia（New York：Basic Books，1974），42—43.欲望不能簡化為體驗，這并不意味著不存在體驗的需求。這種情況已經用一階欲望和二階欲望加以分析過了；也許一階欲望是感覺好像寫了一部小說，而二階欲望認為，只有客觀地完成了這個任務才是一階欲望的真正滿足。讓我把它合理化。沃特·斯科特先生，根據他自己的論述，曾經寫過一部小說，《拉馬摩爾的新娘》。在一種混亂的狀態中，他感覺他記不起其中的任何人物和情節。把這種情況推向極端，想象一個對寫作小說沒有清晰印象的小說家，根據小說家不知情的安排，小說以筆名出版了。出版很成功，這一切沒有引起他的注意。（因此，他對這本書沒有虛假信念，因為他對此根本沒有信念。）這是體驗機問題的反面：在此有人成功地出版了小說卻對此沒有確信。

[[309]](#_309_29) Cass Sunstein在他的論文“Preferences and Politics，”Philosophy and Public Affairs20，no.3（1991）中從這種思想出發開展了范圍廣闊的工作，我將更詳細地談到這一點。

[[310]](#_310_30) 一些有用的文獻概括，可以參見Gerd Gigerenzer，Calculated Risks（New York：Simon&Schuster，2002）；Heuristics and Biases，ed.Thomas Gilovich，Dale Griffin，andDaniel Kahneman（Cambridge：Cambridge University Press，2002）；Massimo Piattelli-Palmarni，Inevitable Illusion（New York：John Wiley&Sons，1994）。我們的一些認知失敗與世界無關，與沖突的欲望無關，而與我們無法預知我們自己的情感狀態有關。例如，在心理學的文獻中，最近討論得很多的是“情感預測”（affective forecasting），以及在預測什么令他們快樂方面人們屈從的偏見。

[[311]](#_311_30) Mill，On Liberty，CWM18：274.另一方面，提供錯誤信息干擾了我們計劃的實施；而在它干擾計劃成功實施的地方，它尤其因此原因而受到反對。

[[312]](#_312_30) Sunstein，“Preferences，”12.

[[313]](#_313_30) Mill，Utilirarianism，CWM10：211.

[[314]](#_314_30) Sidgwick，The Method of Ethics（Indianapolis：Hackett，1981），111.

[[315]](#_315_30) Carl Dennis，Practical Gods（New York：Penguin，2001），72.

[[316]](#_316_30) 邪惡博士是美國電影《王牌大間諜》中的人物，“迷你我”（Mimi Me）是邪惡博士制造的克隆人。——譯者注

[[317]](#_317_30) 顯然，這個假設是可以被駁回的。事實上，一個第一人稱、有知情偏好的理論家很容易回避那些有不同口味的反例。也許存在一個心理上可能的世界，在其中你喜歡管風琴，而在另一個世界中你喜歡室內樂，但你不會在一個世界中同時喜歡兩者。現在我們說不清“超大我”會喜歡哪種音樂。這個例子想要說明的是通過完全信息并不能最好地理解口味的形成。流行音樂的市場分析師會區分人們聽了一遍給出很高評價的歌和他們聽了八九遍才喜歡的歌（但也許聽了七十遍后會厭惡）。不管這些口味是如何形成的，它們似乎與認知沒什么關系。重復接觸某物會產生因果聯系，這不（應該）歸于“完全信息”。因此你也許會說，當涉及這類審美選擇時，對知情欲望的敘述應該遵從我們的實際欲望。（對價值多元主義的熱衷者來說，顯然這類問題是普遍存在的。）

[[318]](#_318_30) 這種考慮與斯坎倫對是否第一人稱比第三人稱更能闡釋福祉的問題持有的懷疑是一致的。總之，斯坎倫說，如果我想要某物，并且有理由想要某物（比如說，威尼斯），我們并不需要補充說什么來堅持這一想法，我們有這樣的欲望也對它將如何影響我們的福祉有一些看法；我就是想要這個東西本身。Scanlon，What We Own to Each Other，134—135.相比，愛你的上帝希望你的競選能成功，因為他關心你的福祉。

[[319]](#_319_30) 無所不知的恩人這類例子有一個問題：為什么他們不直接告訴你會發生什么呢？斯坎倫（ibid.，135）提供了一個類似的例子：“例如，假設我有很好的理由去追求作為藝術家或者勞工組織者的事業，即使這么做會使我的福祉的下降，因為追求這類生活包含著困難和不便。再假設若沒有一些朋友或家庭成員的幫助，我不可能這么做。那么他們有理由幫助我嗎，即使這些幫助不會增加我的福祉？在我看來他們可能還是會。”但是在這個例子中，我們的直覺不那么確定是有原因的：作為凡人，我們怎么確定你的福祉會被削弱呢？你是否考慮周全，有良好的理由去過一種會降低你福祉的生活呢——你的決定是否說明了某種認知的無能或對未來困難的低谷？最后，當然，到底福祉意味著什么呢，是否你放棄一個相當全面的目標就會增強你的福祉呢？

[[320]](#_320_30) “有可能，出于他/她有知情的欲望，他/她有理由去做那些事情，但這并不是確定的”（Scanlon，ibid.，115）。因此，即使并不是我們所有的偏好都應自動地獲得尊重，我們也不該把簡單的欲望滿足等同于無物：公職人員猶豫地假定，他們比我們更清楚我們的欲望，或者他們可能招致伯林警告的對“積極自由”最嚴重的侵犯。參見伯林有關利用人民“真實”欲望的警告，“Two Concepts of Liberty，”in Four Essays，133—134.在下一節中我將進一步探索過度理性主義的幽靈。

[[321]](#_321_30) Griffin，Well-being，12—13.

[[322]](#_322_30) Ronald Dworkin，在Sovereign Virtue第272頁中用他的“挑戰模型”來反對通過“從人們的觀念和想象中清除壞的選擇的教育限制和設置”保護人們不去“選擇揮霍的或壞的生活”。（也可參見Wall，Liberalism，Perfectionism，and Restraint，224—225.）但做這個判斷要求對實質善的某種欣賞；當然，幸福的例子的存在代表了對挑戰模型的拒絕。

[[323]](#_323_30) Derek Parfit，“What Makes Someone’s Life Go Best，”in Reasons and Persons（Oxford：Oxford University Press，1986），499.（批評者有時反對“客觀清單”的做法，因為它們太狹窄，過于用一種尺度來衡量所有事物了：但清單如果范圍太廣就會變得不太確定了。）Jame Griffin在Well-Being中盡管宣稱他放棄了客觀清單的論述，但他提供了一個生命目的的目錄，他把它叫做“藏在完善論中的真理”，它具有一個客觀清單的某些特征。

[[324]](#_324_30) 帕菲特看來同情這樣一種混合了享樂主義和客觀善的論述：當且僅當你參與一種客觀上有價值的活動且你也愿意這么做的時候，你的生活才有價值。而斯坎倫認為福祉概念并不僅僅只在第三人稱的語境下起作用；從第一人稱的角度看，他建議說如果以我們的“理性目標”來談論我們的成功我們就會得到我們想要的東西。但知情欲望的論述引入了理想的行為者概念，他們常常心照不宣地采納第三人稱的視角。當然，一個善意的觀察者必須對我們的實際欲望是敏感的：“成為你能成為的”不是理性的命令。正如Richard Arneson合理建議的，“一個擁有全部信息理性的人在經過充分考慮后也許會偏愛一種成就較小、痛苦也較小的生活，而非成就更大、痛苦也更大的生活。”Arneson，“Perfectionism and Politics，”Ethics111，no.1（October2000），54.

[[325]](#_325_30) Gerald Dworkin，“The Concept of Autonomy，”in The Inner Citadel，ed.JohnChristman（New York：Oxford University Press，1989），60.

[[326]](#_326_30) Sunstein，“Preference，”13；盡管他討論的是作為整體的社會，而不是社會中的派系。

[[327]](#_327_30) 在這些崩潰的事物中，也許能識別出兩組不同的派別，它們的側重點不同：一些主要想揭露公認的事實承載的價值屬性，另一些主要堅持價值的事實屬性。也許值得指出的是，你不能通過向我們表明科學既包含了事實也包含了價值來說明這種區分已經崩潰了。安斯康姆式的相對粗糙的概念在此是有幫助的。甚至許多道德實在論者在粗糙的事實和“道德的”事實之間做出區分也沒有困難；相對于將他說成是一個勇敢的人而言，對一個人勇敢行為的描述是粗糙的。

[[328]](#_328_30) John Locke，Two Treatises of Government，chapter6，section63.

[[329]](#_329_30) Richard Braithwaite，“An Empiricist’s View of the Nature of Religious Belief，”in The Philosophy of Religion，ed.Basil Mitchell（Oxford：Oxford University Press，1971），72—91.

[[330]](#_330_30) 在2001年4月初的一次杜波依斯講座上，Brent Staples的一番講話吸引了我的注意，他討論了在這些演講基礎上寫成的一本書。他友好地向我推薦了Robert P.Stuckert的文章，“African Ancestry of the White American Population，”Ohio Journal of Science58，no.3（May1958）：155。這篇文章討論了它質疑的一個統計模型和數據種類，并得出結論說：“這個研究提供的數據表明，在沒有非洲背景的白人當中，流行的信念是無效的。超過兩千八百萬的白人有非洲血統。”而這只是半個世紀以前。

[[331]](#_331_29) Griffin，Well-Being，136.

[[332]](#_332_29) Mill，On Liberty，CWM18：244.

[[333]](#_333_29) John Robinson，Honest to God（London：John Knox Press，1963）.

[[334]](#_334_29) 有時候那些受到威脅的其他人就是他們自己的孩子，而他們受到威脅的方式就是被變成擁有受損認同的人。正如我們將要討論的，孩子們在沒有真正擁有認同之前不會去尊重他們的倫理認同。因此我們不去干預擁有倫理認同的人這不是一個特例。

[[335]](#_335_29) 順便說一下，這是很難（即便在原則上）區分論證的中立性與結果的中立性的一個好例子。分類實踐的目標并不在于公布已發布的身份：因此它們并不僅僅因為在結果上是非中立的就符合資格。畢竟，它們將一個有爭議的概念當成了公認的概念，因為這個原因它們的論證是非中立的。如我們早先看到的，社會以這種方式維持的每一種認同都被政府承認的事實改變了。美國的“拉美人”作為一種社會目的而存在包含了墨西哥裔的美國人，波多黎各裔的美國人，以及來自拉丁美洲和加勒比海說西班牙語的數十個國家的移民，而這部分是因為美國政府將這些人看作一個集體。由于創造這些社會認同的目的在于改造這些認同以及改變拉美人的倫理前景，所以出現了許多國家行為；例如，在這些國家行為當中，為成年人提供的雙語教學允許他們在維持一種語言認同的同時被融合進美國社會。

[[336]](#_336_29) 當一個公司基于理性的理由（例如，利潤最大化）而發生歧視時，“理性的”歧視——或者肯尼思·阿羅和埃德蒙·菲爾普斯分析的“統計的歧視”——出現了：例如，為了節約信息成本。一些保守主義者聲稱，自由市場將自動消除歧視，與這種看法相反，菲爾普斯與其他人認為，在很多情況下，國家的干預可能是必要的。針對個人的公共行為都是建立在一種統計的刻板印象上的，如果她事實上不具有群體的典型特征，那么我們沒有理由將這種印象強加于她。如果你去考慮不符合特定職位需要的群體成員，那么經濟的頭腦會提出反對，因為將他們考慮進來比事先將他們排除出去需要付出更大的搜索成本。如果這些成本過于高昂或者它們給一些雇傭者帶來了更大的負擔——因為它們大部分的競爭是與那些在無反歧視法環境下運作的公司展開的，那么有理由在此提供補貼。但看上去沒有足夠好的理由來證明為什么對商業成本的考慮應該壓過對有資格但無代表性的群體成員的考慮。不管是普通的公共權利還是特殊的民權總是有成本的，它們并非總是由國家來承擔的。如果造成這個群體符合資格的成員過少，原因是歷史的非正義或者目前的歧視，那么不應該讓商業成本自動地壓過尋找潛在雇員的成本。

[[337]](#_337_29) 517F.Supp292（N.D.Tex.1981）和766F.2á（8th Cir.1985）；這兩個案例在羅伯特·波斯特編輯的Prejudicial Appearances：The Logic of American AntidiscriminationLaw（Durham：Duke University Press，2001）一書中有所討論，第30—31頁。我在這里的討論部分來自“Stereotypes and the Shaping of Identity，”這是對他的論文做出的回應，文章也收錄在這本文集中。

[[338]](#_338_29) 我們也不一定希望他們看到Thomas C.Grey，“Cover Blindness，”收錄于Post etal.，Prejudicial，85—97。

[[339]](#_339_28) Post，et al.，Prejudicial，22.

[[340]](#_340_29) Ibid.，16—17；13，citing Mueller v.C.A.Muer Corp.，a Michigan case.

[[341]](#_341_29) Post et al.，Prejudicial，30—33.一旦我們接受波斯特對美國反歧視法的這種刻畫，法官、立法者和公民就要著手處理這一問題，即需要補救哪種令人怨恨的公共行為。我們無法審慎地處理所有這些問題，例如，將旅館中相較于白人顧客對黑人顧客更缺乏禮貌視為犯罪。我認為存在一種聚焦這些討論的明顯方式。這就是去詢問一種公共行為的形式對于維持性和種族的不平等有多么重要。由于種族主義和性別主義是系統化的和模式化的，而非僅僅是個體偏見的偶然集合，因此這是一個合理的問題。我還以為，那些認為要求雇主允許男性雇員留長發不合理的法官將其理由正確地建立在這個事實之上，即相比那些貶低女性的形式，這些雇主的偏好（即不允許男性雇員留長發）微不足道。類似地，要求莫爾豪斯學院招收更多的白人學生并不會降低美國的種族不平等，而讓那些在歷史上排斥黑人的精英學校招收黑人學生則在這個方向上邁出了一大步。

[[342]](#_342_29) John Locke，Some Thoughts Concerning Education，ed.James Axtell（Cambridge：Cambridge University Press，1968），112.對洛克的個性思想的有價值的討論可以參見UdaySingh Mehta，The Anxiety of Freedom（Ithaca：Cornell University Press，1992），119—167。

[[343]](#_343_27) James Mill on Education，ed.W.H.Burston（Cambridge：Cambridge UniversityPress，1969），41.

[[344]](#_344_27) Bruce Ackerman，Social Justice in the Liberal State（New Haven：Yale UniversityPress，1981），159.

[[345]](#_345_27) Michael Oakeshott，The Voice of Liberal Learning：Michael Oakeshott onEducation，ed.Timothy Fuller（New Haven：Yale University Press，1989），24.

[[346]](#_346_27) MacIntyre，After Virtue，201.

[[347]](#_347_27) Ellwood P.Cubberley，Changing Conceptions of Education（Boston：HoughtonMifflin，1909），15—16.參見Macedo對這個問題的討論，Diversity and Distrust，91，以及Eamonn Callan，Creating Citizens（Oxford：Clarendon Press，1997），172。

[[348]](#_348_27) Macedo，Diversity and Distrust，134.“建立一種共同的政治文化是必須完成的任務，如果不是通過我們所知的公立學校，那又能通過什么呢。”在這個方向上你可以走得很遠；他批評杜威就走得過遠了。（他謹慎的結論是：“我們應該寬容不寬容者，只要他們不威脅到自由制度的存活，但我們無需卑躬屈膝讓他們的生活變得便利。”）

[[349]](#_349_27) Callan，Creating Citizens，145，146.

[[350]](#_350_27) 也就是說，當最低限度或“足夠好”的關懷無法提供時，國家可以合法地進行干預。如果你認為最大化的概念是不連貫的（可能因為價值無共同標準），你可以堅持一個令人滿意的要求。在此還有其他一些復雜的考慮：教育與彈鋼琴不同，它是強制性的；學校是一種超出直接家庭領域的制度；不能最大化其他人的福祉與傷害或降低他目前的福祉是不一樣的。

[[351]](#_351_27) 公立教育遭遇的“倫理”挑戰并不總是由課程本身挑起的：在威斯康星訴約德案中，阿米什人爭辯說，不管教他們的孩子什么，八年級以上的義務教育破壞了他們的生活方式：強迫孩子們在教室里而不是農場度過是成問題的。在這個案子中，最高法院認為，“說為孩子在現代社會中過主流的生活做準備，八年級以上的義務教育是必要的是一回事，而如果教育的目標被視作是為孩子過一種分離農業社群的生活（這是阿米什信仰的基石）做準備又是另外一回事了。”從本質上講，他們對待遵從舊秩序的阿米什人（以及保守的阿米什人門諾派教成員）的態度就像對待保留區的美國土著人一樣——并不真正是美國公民，而是作為他者置于其中的良性容器而存在。

[[352]](#_352_27) 也許我應該添加上這個，據我所知，在憲法第一修正案審查的重大案件中，沒有有關教學風格的案例（例如，一個宗教請愿者認為它是不必要的負擔）。因而，有可能很難喚起對建構主義教學法的經驗支持：顯然，一定數量的“情境主義者”研究表明，課堂行為是只屬于課堂的，它不會必然超出那個語境。

[[353]](#_353_27) 穆勒接著說，“在我看來這些行為是對孩子的犯罪，是對一般意義上的同胞的犯罪，是對在一個人看來最恐怖的抽象真理形式的犯罪。”The Later Letters，1849—1873，CWM16：468.

[[354]](#_354_27) Stephen Bates，Battlegroup：One Mother’s Crusade，the Religious Right，and theStruggle for Control of Our Classrooms（New York：Simon and Schuster，1993）。

[[355]](#_355_27) 參見Macedo，“Transformative Constitutionalism，”73：“由于一種自由主義的公共道德總是（或多或少的）處于即將到來的狀態，當這么做可以將他們納入公共道德秩序（當它有助于將一個權宜之計轉化為一組更深的共享原則承諾）時，我們應該接受這些異見者。拒絕容納有關公立學校的宗教抱怨會不會把他們趕出公立學校，驅趕進基督教學校呢？如果是這樣的話，那么我們就找到了一個為容忍做辯護的有力的實用主義論證。”

[[356]](#_356_27) 正如Mele，Autonomous Agents，第185頁注意到的那樣。對從“隨后的決定”或“預料中的決定”中產生出的家長制論證的有用分析，參見Kleinig，Paternalism，55—67。

[[357]](#_357_27) Mill，“Nature，”in Three Essays on Religion，CWM10：396.

#### 第六章

[[358]](#_358_27) 我進入未來，肉眼看不到的遙遠未來，看到世界的樣子，以及所有的奇跡；看見天空布滿魔法般航行的商貿船隊，駕紫色微光的飛行員帶著昂貴的貨物降落；……直到戰鼓平息，戰旗卷起在人類的議會，世界的聯邦。Alfred，Lord Tennyson，“Locksley Hall”（1842）.

[[359]](#_359_27) Marcus Aurelius，Meditations（New York：Penguin，1964），188，Maxwell Staniforth翻譯并為此書寫了序言。

[[360]](#_360_27) Staniforth，introduction to the Meditations，18.有反對者說Staniforth對瑪克斯·奧勒留采取了一種基督教化的解讀；但是西方的基督教本來就是一種相當斯多亞化的宗教。

[[361]](#_361_27) Dworkin，“What is Equality？Part2：Equality of Resources，”Philosophy andPublic Affairs10，No.4（Autumn1981）：283—345；在Sovereign Virtue的第二章中稍有修改后重印；Rawls，A Theory of Justice，457；Nozick，Anarchy，State and Utopia，185。諾齊克的克魯索只有當出現不同程度的繁榮后才意識到對方的存在；島嶼孵化者的自信是探索社會合作和羅爾斯的分配正義問題之間關聯的一種手段。

[[362]](#_362_27) 盡管存在這種理論上的個人主義，如查爾斯·貝茲觀察到的那樣，“常識性的道德思想”假設，一方面“為了國內政治生活的穩定和凝聚力，政府可以合法地限制移民”，另一方面“政府可以在收入再分配上花更大力氣去幫助改善國內窮人的生活，而不是其他地方的窮人的生活，即使相比那些窮人，國內窮人的生活已經得到了改善。”做這些假設與個人主義是一致的，我們應該通過它們為個人服務的方式來表明這些原則的正當性。貝茲不是唯一認為論證負擔難以滿足的人。Charles R.Beitz，“Cosmopolitan Ideals and NationalSentiment，”Journal of Philosophy80，no.10（October1983）：592.正如貝茲的寫作證明的那樣，政治理論家開始挑戰這些議題的歷史邊緣。一些這樣的工作接下來會討論到。但國家對外國窮人的義務問題自從Henry Shue的著作Basic Rights：Subsistence，Affluence，and American Foreign Policy（Princeton：Princeton University Press，1980）之后開始引起關注，只舉一個突出的例子，邁克爾·沃爾澤在《正義諸領域》中提供了有關成員身份政治道德的生動文獻。查爾斯·貝茲和托馬斯·博格多年來為思考順應個人主義、普遍主義和平等的全球正義而雄辯呼喊。或者用博格的話來說，普遍性（意味著每個人是受到關注的平等單位）和一般性（意味著對每個人而言他們是平等的關注單位）。Thomas W.Pogge.“Cosmopolitanism and Sovereignty”，Ethics103（October1992）：48—49.

[[363]](#_363_27) 你可能想要取消這種在信徒和異教徒（或者這里的基督徒和異教徒）之間劃分世界的信條；但人們可以皈依伊斯蘭教或者基督教，所以你的立場在那邊取決于你可以對某個特征做什么。

[[364]](#_364_27) 參見Susan Wolf，“Morality and Impartiality”，Philosophical Perspective6（1992）：243—259；以及William Godwin，Enquiry：Concerning Political Justice and Its Influence onMorals and Happiness（Toronto：University of Toronto Press，1946），1：128。

[[365]](#_365_27) Charles Dickens，Bleak House（Oxford：Oxford University Press，1996），47.

[[366]](#_366_27) 她接著說，“誘惑者直接帶著他們的誘餌將你圈養，撕掉了羊皮紙；拒絕填滿表格”。她說，這種自由是“有教養的人的女兒”的獨特領地。Virginia Woolf，Three Guineas（New York：Harcourt，1938），80，78.我們注意到在她二十世紀三十年代晚期的作品中，伍爾夫看上去堅信國外若隱若現的邪惡勢力和根植國內的邪惡勢力在道德上是等價的——她平等地探究了“獨裁的不平等，不管它是在牛津還是劍橋，白廳或唐寧宮，反對猶太人或婦女，在英國或在德國，在意大利或在西班牙”（103）。她堅持認為在英國一個婦女在政治上是個外來者。她會說，“我們的國家在歷史上的大多數時期都把我當作一個奴隸……因此如果你堅持說在戰斗中保護我或我們的國家，讓我們清醒而理智地來理解它吧，你的戰斗滿足的是我不能分享的一種性本能；是我沒有分享也可能不會共享的好處；它沒有滿足我的本性，或者保護我自己或我的國家。因為一個外來者會說，‘事實上，作為一個女人，我沒有國家。作為一個女人，我不想要國家。作為一個女人，我的國家是全世界’”（109）。在此一種集體認同以另一種集體認同（她的性別，與她的性別共存的被剝奪了繼承權的政治階級）的名義被否定了。

[[367]](#_367_27) “Patriotism or Peace？”in Tolstoy的Writings on Civil Disobedience andNonviolence（New York：New American Library，1968），75，107.馬克思—列寧主義對待世界主義的態度曖昧不明。布爾什維克革命黨人研究的本文大多敵視民族主義：“工人階級沒有祖國”，馬克思和恩格斯寫道，當然，他們開展的運動不僅僅是國際歌的問題；然而，與此同時，馬克思避開了世界主義，就像避開資本主義的污水一樣。斯大林臭名昭著的反猶運動在“反猶太醫生之密謀”中達至頂峰，他常常批評“無根的世界主義”滋生了“反愛國的觀點”。

[[368]](#_368_27) 這個問題第一次是1962年由恩克魯瑪統治的加納的主要反對黨領袖J.B.Danquah向他提出的，后來他作為政治犯因醫療上的忽視而死于獄中。參見Joseph Appiah，JoeAppiah：An Autobiography of an African Patriot（New York：Praeger，1990），266。我父親分別被三個政權囚禁過；盡管從來沒有任何指控或審判，但表面的理由是：監禁他是反對煽動暴亂而采取的一些措施。例如，在六十年代早期的加納議會中，他與恩克魯瑪日漸專制的政策做斗爭。十幾年后，他發現自己被關在監獄的十二號房間里；他的一個獄友是一個多年前離任的領袖Akwasi Afrifa，他與另外幾個人一道很快就被處決了；我父親雖然受到很多威脅但幸免于難，但他自己說很可能他的命運會是另外一回事。他本可以要么通過避免政治上危險的言論，或聽取安全機構成員的提醒提早離開加納來躲過逮捕。但他都拒絕了：對加納的忠誠和愛讓他拒絕了逃離。這個政治單位是1956年由黃金海岸殖民地聯盟和英國在多哥蘭的殖民地構成的，他關心的是在這里建立后殖民的自由民主制的計劃。

[[369]](#_369_27) 沿著這些線路的一些有代表性的論證集中關注在分配公共資源上愛國主義的偏私性問題，參見Christopher Heath Wellman，“Relational Facts in Liberal PoliticalTheory：Is There Magic in the Pronoun‘My’？”Ethics110（April2000）：537—562（此外，一組參照的論證是：國家應該優先資助它的公民，因為同一社會中人與人的不平等比“從不知道對方”的人們之間的不平等更令人反感）；Andrew Mason，“Special Obligations toCompatriot，”Ethics107（April：1997）：427—447（此外，他論證說此類義務來自公民資格的普遍價值）；Richard W.Miller，“Cosmopolitan Respect and Patriotic Concern，”Philosophyand Public Affairs27，no.3（Summer1998）：202—224（論證說一個國家必須優先資助它自己的公民以確保它自身的合法性，尤其是那些有需要的公民）。對大量還原論論述充滿活力和有力的批評，參見A.John Simmons，“Associative Political Obligations，”Ethics106，no.2（January1996）：247—273。在此我應該明確我的立場：還原論的論述可以根據自己提出的條件而取勝，但它們沒有抓住等待被捕捉的現象，我把它叫做偏私性的評價效應。這些還原論的論述就像巧克力的健康聲明一樣：它們也許可以為吃巧克力做辯護，但它們沒法解釋為什么人們吃巧克力。

[[370]](#_370_27) 我將忽略一些政治理論家在責任（duty）和義務（obligation）之間所做的區分。除了上面提到的這些論文，Stephen Nathanson探討了國家忠誠和道德忠誠之間假定的沖突，“In Defense of‘Moderate Patriotism”，Ethics99（April1989）：535—552；David Miller，OnNationalism（Oxford：Oxford University Press，1995）；Martha Nussbaum，“Patriotism andCosmopolitanism”，收錄于For Love of Country：Debating the Limits of Patriotism，JoshuaCohen主編（Boston：Beacon Press，1996），這本文集中還有對她的論文的一些簡短回應；Samuel Scheffler，Boundaries and Allegiances：Problems of Justice and Responsibility inLiberal Thought（New York：Oxford University Press，2001）；還有一些論文收錄于The Morality of Nationalism，Robert Mckim和Jeff McMahon主編（New York：Oxford UniversityPress，1997）。

[[371]](#_371_26) Scheffler，“Liberalism，Nationalism and Egalitarianism，”in Boundaries，79.

[[372]](#_372_27) 這種辦法的支持者可能也會援用阿馬蒂亞·森關于“位置客觀性”的討論（這里的出發點是這種觀察，即許多論斷——例如，“太陽和月亮看上去大小差不多——既是依賴于位置的又是客觀的。）在森提到的許多位置參數中有人們對特殊概念的知識；也許一個人的特殊關系應該參照這些位置參數來考慮。Amartya Sen，“Positional Objectivity，”Philosophy and Public Affairs22，no.2（Spring1993）：126—145.

[[373]](#_373_27) 基瓦尼俱樂部是美國工商業人士的一個俱樂部。——譯者注

[[374]](#_374_27) Mason，“Special Obligations to Compatriots，”446.梅森叫我們考慮的可能性是，一個行為的可欲性有時與做這個行為的人有關：“例如，當有人需要幫助，而一個朋友提供了幫助時，不僅僅是這個人的需要得到了滿足，而且友誼的好處也得到了實現。”對比一下公民資格的例子：“當一個公民因為同胞關系而幫助了另一個公民時，不僅僅是一個有需要的人得到了照顧，而且公民資格的善也得到了實現。”梅森的普遍論述與約瑟夫·拉茲在“Liberating Duties，”Law and Philosophy8（1989）第3—21頁中的論述是一致的，即兩個朋友之間的特殊義務可以通過內在價值、友誼的道德善而得到證明。

[[375]](#_375_27) Scanlon，What We Owe to Each Other，174.類似地，斯坎倫說，你說因為你的孩子是有價值的所以你看重你的孩子顯得很古怪。Allen Wood追溯了類似于黑格爾批評康德式道德的某種論證路線。Bernard Williams捍衛了一種相關的立場。在他經常被引用到的討論中，有一群人在海難后溺水了，有一個男人，他只能救一個人，他選擇了他的妻子。如果我們說這位丈夫首先要決定的是他的行為在道德上是可允許的，那么用威廉斯的話來說，我們所設想的“這個人想得太多了”。因為“有人（例如，他的妻子）可能會期望促使他這么做的想法是，這是他的妻子（他必須要救）；而不是這是他的妻子，在那種情況下救自己的妻子在道德上是可允許的”。Williams，“Persons，Character，and Morality，”in Moral Luck，13.相似的論證可見于Lawrence Blum，Friendship，Altruism and Morality（London：Routledge，1982），以及Slote，Goods and Virtues。對這個論證精彩絕倫的總結，以及反對這種闡釋對康德的捍衛，參見Henry Allison，Kant’s Theory of Freedom（New York：Cambridge University Press，1990），180—198。

[[376]](#_376_27) 的確，一個人可能在尋找一個配偶，或一個朋友；在此我們正確地使用了不定冠詞。但它并沒有抓住所有應該抓住的東西：例如，誰有資格做一個適宜的配偶。同樣地，我們抽象地渴望機會；但我們真正看重的機會是高度特殊的，由我們特殊的野心來塑造。

[[377]](#_377_26) 然而，即使是一件衣服，你也可以想象在流行的“情感主義價值”面前，真正特殊主義的價值會如何出現。在某個地方，有一個嬰兒潮期間出生的人看到他的一件衣服被偷走后非常傷心：“這是那件我曾經穿到伍德斯托克去的衣服——自從詹尼斯·喬普林在上面嘔吐后從來沒有洗過。”情感主義價值是保險估價師的分析中漏掉的東西。

[[378]](#_378_26) 也許值得注意的是“善良”這個詞（不管是它的形容詞形式還是名詞形式）在詞源學上與古英語中的家庭有關，它意味著一種“家庭的感情”。

[[379]](#_379_26) 對傳統自由主義論證的平等為什么重要發起的一些有力挑戰，參見Ha r r yFrankfurt，“Equality as a Moral Ideal，”in The Importance of What We Care About，134—158，對于財富的分配他提議一種令人滿意的方法，而不是平等主義的分配方法；Elizabeth Anderson，“What Is the Point of Equality？”Ethics109，no.2（January1999）：287—337，她提出關系的平等而非財富或資源的平等，對自由主義者來說是重要的；還有John Kane挑釁的干預，“Justice，Impartiality，and Equality：Why the Concept of JusticeDoes Not Presume Equality，”Political Theory24，no.3（August1996）：375—393，他為“給每個人他應得的”論證，而我們應得的不取決于平等原則，而取決于等價原則——“即，亞里士多德主義的比例原則”。

[[380]](#_380_26) “You Light Up My Life，”Joe Brooks做詞做曲（New York：Big Hill Music Corp.，1979）。

[[381]](#_381_26) Judith Jarvis Thomson說折磨一個嬰兒之所以是錯誤的，不是因為任何合理的道德體系說它是錯誤的；道德規則的體系必須從這個事實開始，即我們都發現折磨嬰兒是錯誤的。Thomson，The Realm of Rights（Cambridge：Harvard University Press，1990），30n.19；Scanlon在What We Owe to Each Other中第391頁引用了它。她的例子是沒有爭議的。每個人都同意折磨一個嬰兒——在那種描述下——是錯誤的。但那種描述并不是一個平凡的限定。也許你相信部落長老的說法，你的孩子被邪惡的幽靈附身了，你“折磨”你的孩子是為了將這些邪惡的幽靈趕走，挽救他的生命，而不是像西方的醫生那樣在救治我們的過程中定期給我們制造痛苦。你可能會反駁說，在這種情況下，使用“折磨”這個詞是不恰當的——但這種定義轉向通常會導致復雜的局面。這里有一個很難回避的問題：考慮一下這個例子，一個審問者拷打一個犯人，想讓他為自己的異端邪說懺悔，但他衷心地希望他的懺悔能挽救他永恒的靈魂。我們顯然會同意他是在有意地折磨犯人，即使他最終的目的是為了這個犯人變得更好。

[[382]](#_382_26) Stephen，L.Darwall，“Two Kinds of Respect，”Ethics88，no.1（October1977）：38.

[[383]](#_383_26) 在一些美國黑人中流行的格言很尖銳地提出了這個問題：“‘當白人說‘正義’的時候，他們說的是‘僅僅是我們（的正義）’”。在極端的情況下，徹底的世界主義者反對局限于某個特殊社會的社會正義概念：在他們看來，“僅僅是我們（的正義）”從來不是一個在道德上可允許的劃界。

[[384]](#_384_26) Margalit，The Ethics of Memory（Cambridge：Harvard University Press，2002），7，8.當然，從賴爾到格爾茨到沃爾澤一直在厚與薄之間做相關的命名區分。

[[385]](#_385_26) “關系性事實”這種運用來自Miller，On Nationalism，比較Wellman，“RelationalFacts”。

[[386]](#_386_26) 如果你承認你在社群中的成員資格但并不認為這是一種善的話又會怎樣呢？（這個問題并不總會出現：在很多情況下，你應該首先定義這個社群，這樣你才不會成為一個不把成員資格當作一種善的成員。但情況并不總是如此。）當然，有可能難以選擇退出。（用一句意第緒語尖刻的民間諺語來說：“如果你忘記了你是一個猶太人，一個異教徒會提醒你。”）然而，如果你不愿成為那個社群中的一個好成員，你可以在里面勉強過活，遵守規則但不做更多的事。我們對你的評價很差——認為你是一個很懶的成員，冷漠，缺乏公民美德，但并不認為你是不道德的。

[[387]](#_387_26) 我們應該既承認我們對一般的人的義務，又承認對與我們有特殊關系的人的義務嗎？麥金太爾在他一篇廣泛討論的文章“Is Patriotism a Virtue？”中提出了這個問題，即世界主義——用他的話說是“自由主義非人格化的道德”——如何安置自身的問題；他傾向于認為這是一種裝腔作勢的本位主義，甚至比這個更糟。麥金太爾為一種道德地方主義辯護——不說一般的道德，而談論特殊社會秩序下特殊的道德；放棄抽象的理性行為者的制高點，轉而談論這個或那個農民或四分衛——而且否認從阿基米德式的立場出發。然而他的論文考察的不是我對我的國家的態度，而是“我們”對“愛國主義”這種跨國現象的態度。世界主義不會遭遇這種不一致的特殊形式。參見Alasdair MacIntyre，“Is Patriotisma Virtue？”The Lindley Lecture，Lawrence，Kansas，1984，9，18。Thomas Hurka論證說“嵌入的自我”與國家偏私性的論辨是無關的，他有力地論辨到：“特殊主義者說，任何此類普遍主義的斷言，更不用說那些無偏私性的道德，都來自一種不可能獲得的立場——即，它原本是從特殊的社會認同中抽象出來的，但它卻訴諸所有人類以及所有文化的成員。”Hurka，“The Justification of National Partiality，”in Mckim and McMahon，Morality ofNationalism，143.也可以參見Scheffler，“Conceptions of Cosmopolitanism，”in Boundaries，119，他指出麥金太爾同樣支持平等原則與“與生俱來的特殊責任”之間的脫節，這將導致極端公平主義的世界主義。

[[388]](#_388_26) 斯坎倫，在What We Owe to Each Other第174頁中寫道：“友誼的價值和父母的價值并不獨立于‘我們相互虧欠’的狹義的道德……它們由這種道德所塑造也反過來塑造這種道德。說它們被道德所塑造是指在我們與他人的關系中，我們必須承認他人是獨立于這種關系的有道德地位的人；它們塑造了道德是指它們代表了重要的人類善的形式，如果你無法合理地反對其中的原則你就必須為它留有空間。但成為一個好的朋友或父母包含著對超越這種核心道德形式的價值的理解和回應。

[[389]](#_389_26) 例如，參見Nathanson，“In Defense of‘Moderate Patriotism’”，538。“我們可以認為愛國主義是一種美德，只要它激勵的行為自身不是不道德的。只要對國家的奉獻和忠誠不會導致不道德的行為，那么愛國主義就是相當值得稱贊的。

[[390]](#_390_26) 你可能會反對說，根據“預知的同意”（anticipated consent）和“事后的同意”（subsequent consent）邏輯，如果另一位承諾人知道了那種情況，那么她也會同意你違背這個承諾，你不必為違反承諾而感到負罪。但你不能做這種假設。也許你許下承諾的人非常不同意你選擇建筑師作為職業；或者你爽約的是一名與你相競爭的建筑師，他寧愿你沒有參加這個比賽。（也許，她正因為你忘記了截至日期才選擇了那一天。）

[[391]](#_391_26) 稍后我將回到這個問題；我只想說，我們在這里要小心行事。成為你父母的子女不是形而上學上偶然的事實，它通常與特殊義務相伴隨。類似地，成為男性或女性是你的形而上學身份的一個必然特征，特殊義務可能與你的性別相關。一個更荒誕的例子：想象一個團體由一些在特殊日子出生的人組成，也許那天是社會上一個受人敬愛的領袖的誕辰，它要求其成員在倫理上的卓越。在一個特定時間出生通常被認為是你個人的、形而上學身份的一個必要特征。關注哪個特征是偶然的，哪個特征不是偶然的是錯誤的。因為一方面在這些情況下，社會認同伴隨著這些形而上學身份的必然特征而產生，但并不必然被其耗盡；這些特征本身不足以建立特殊義務。

[[392]](#_392_26) Margalit，The Ethics of Memory，106.

[[393]](#_393_26) George Eliot，Middlemarch（New York：Oxford University Press，1985），835.

[[394]](#_394_26) 毫無疑問做一個好母親比做一個曼聯的好球迷更有價值。

[[395]](#_395_26) Immanuel Kant，The Critique of the Power of Judgment，trans.Paul Guyer andEric Matthews（Cambridge：Cambridge University Press，2000），121.

[[396]](#_396_26) 我希望我們清楚這一點，取決于社群的規范并不意味著倫理的相對主義：一個阿肯的男性擁有這些義務并不是“對”他們而言是真的，而是就他們而言是真的。顯然，在這個例子中對撫養孩子有一些普遍的關注：這種類型的家族體系所做的一件事情是去解決協調性的問題。如同你開車走左邊還是右邊的慣例一樣，重要的是社群里的所有人都遵從相同的規則。

[[397]](#_397_26) 忠心耿耿的還原論者——參考威爾曼的“關系性事實”——會說我對我妹妹的義務還取決于其他一些因素（我們如何對待對方，我們是不是被共同撫養長大的，等等），因此“姐妹”這個關系性事實不是基礎的事實。但這并不足以令人信服：非還原論的偏私主義者不必認為抽象描述的關系性事實提出的要求是不可撤銷的；他們可以認為這種或那種歷史上特殊的關系提出的要求是可以撤銷的。與此同時，非還原論的偏私主義者可以用普遍的術語對特殊關系進行歸類：你虧欠你的妹妹一些額外的東西，除非你有很好的理由說明你不虧欠她——也許包含了像特殊環境或她的錯誤行為這樣的理由。

[[398]](#_398_26) 對比一下查爾斯·泰勒對黑格爾的倫理概念的分析：“倫理概念的關鍵特征是它命令我們使那些已經存在的東西發生。這是吊詭的說法，不過，作為我的倫理義務基礎的共同生命其實早已存在。就因為它是仍在運行的事態，所以我有這些義務；我實現這些義務，從而維持這個共同生命的繼續存在。因此，在倫理中，應然和實然之間沒有鴻溝。”Charles Taylor，Hegel and Modern Society（Cambridge：Cambridge University Press，1979），83.

[[399]](#_399_26) Scheffler，“Conceptions of Cosmopolitanism，”in Boundaries，121.還可以參考他的論文，“Relationships and Responsibilities，”收錄于Boundaries，97—110。

[[400]](#_400_26) George Sanders，“A Survey of the Literature，”The New Yorker，September22，2003，118.

[[401]](#_401_26) Craig Calhoun，“Nationalism and Ethnicity，”Annual Review of Sociology19（1993）：230；and Calhoun，Nationalism（Minneapolis：University of Minnesota Press，197），42—44.正如他注意到的那樣，宗教認同很久以來就具有這種形式。

[[402]](#_402_26) Friedrich Meinecke，Cosmopolitanism and the National State，trans.Robert B.Kimber（Princeton：Princeton University Press，1970），94.最初發表于1908年Weltbürgertumund Nationalstaat：Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaats。邁內克在這里討論的是費希特；但他在討論洪堡、諾瓦利斯、施萊格爾時也以不同的方式表達了相同的論斷。

[[403]](#_403_26) Nussbaum，“Patriotism and Cosmopolitanism，”7—8，135—136.

[[404]](#_404_26) 馬志尼接著說，“他像一個精明的領班，按工人的能力分派不同的工作，把世上的人類分成不同的群體，從而播下各國的種子。”An Essay on the Duties of Man Addressed toWorkingmen（New York：Funk&Wagnalls，1898），57—58.

[[405]](#_405_26) Burke，Reflections on the Revolution in France，ed.J.C.D.Clark（Stanford：StanfordUniversity Press，2001），202.有一句古老的阿拉伯諺語看似反對伯克的觀點：“我反對我的兄弟。我的兄弟和我反對我的表兄弟。我的表兄弟，我的兄弟和我反對全世界。”請注意在宗族與宇宙之間缺乏任何形式的社會組織，這可能反映了在阿拉伯世界缺乏對民族效忠的這種歷史弱點。

[[406]](#_406_26) Nussbaum，“Patriotism and Cosmopolitanism，”7.參見我的文章“But WouldThat Still Be Me？Notes on Gender，‘Race’，Ethnicity as Sources of Identity，”Journal ofPhilosophy87，no.10（October1990）：493—499。還可參見上面的注釋33。

[[407]](#_407_26) 使桑德斯的構想具有諷刺意味的是，他使用的血緣關系的例子不包含我們與民族的成員身份聯系在一起的自我意識的認同形式——它們甚至不包含像賞鳥這樣加強了活動的社會形式。再一次地，也不難想象從非天然的特征中產生出的一種集體認同的形式。如果一些政權試圖迫害左撇子——包括那些有左撇子傾向的人，你可以期望在左撇子之間很快產生出一種友愛感。

[[408]](#_408_26) Nussbaum，“Patriotism and Cosmopolitanism，”14.

[[409]](#_409_26) 我不是說任何不是國家的民族曾經都是一個國家。我的意思是，一種民族認同產生于人民對國家的反應，而不是某種自行產生出的對國家的欲望。換言之，共享一種語言、傳統或實踐并不會自然產生通過單一國家對共同性進行政治表達的欲望。有著明顯不同起源的英國人構成了英國這個國家，美國的民族主義產生于對英國的回應，他們的領袖仍然認為他們是海外的英國人。舉另外一個例子，巴勒斯坦的民族主義是非猶太人的阿拉伯人經驗的產物，因為在奧斯曼帝國、英國和以色列的掌控下，它們采取了對阿拉伯人與居住在東部地中海沿岸的其他人差別對待。它不僅僅是共享的語言的產物，因為在巴勒斯坦邊界阿拉伯人的方言沒有明顯的區別；它也不是共享的宗教的產物，因為巴勒斯坦人可能是朱斯教的教徒，也可能追隨基督教或伊斯蘭教的任何一個派別。一個阿拉伯的猶太人的概念或者一個猶太人的阿拉伯人的概念現在聽起來很悖謬，因為它是一個政治過程的產物，而非一個自然的事實。類似地，巴基斯坦的民族主義是由英國和印度的穆斯林國家在印度次大陸的差別對待造成的；還有非洲很多的民族主義，中東和拉美的民族主義也都是對宗主國的一種回應，它們先于任何的民族認同。其中沒有哪一個否認了由這些政治歷史產生的民族認同的實在。

[[410]](#_410_26) 對“范圍有限”的公正原則的具體闡釋——比如，新西蘭的正義制度只是“對”新西蘭人而言的，它與法國人的正義制度相對，可以參見Jeremy Waldron，“Special Ties andNatural Duties，”Philosophy and Public Affairs22（1993）：3—30。沃爾德倫的論證支持了這種觀念，即以國家為界的制度只能不武斷地“適用”于這個政體的成員。

[[411]](#_411_24) 例如，參見Linda Colley，Britons：Forging the Nation，1707-1837（New Haven：Yale University Press，1992）；Eugen Weber，Peasants into Frenchmen（Palo Alto：StanfordUniversity Press，1976）。

[[412]](#_412_24) Laurence Sterne，A Sentimental Journal（Oxford：Oxford University Press，1968），62—63.

[[413]](#_413_24) 在我的經驗中，當你在一個這種實踐很普遍的地方說這件事的時候，人們（通常是男人）會告訴你男性包皮切除減少了患一些疾病的機會，例如，人類乳頭狀瘤病毒感染。根據國際機構的十幾個醫生研究多中心子宮頸癌的癌癥研究組的調查表明，這種說法看似是對的，他們最近在New England Journal of Medicine346（April11，2002）發表了一篇文章題目是“Male Circumcision，Penile Human Papillomavirus Infection，and CervicalCancer in Female Partners”，1105—1112。但是只有包皮切除沒有相應的壞處這個問題才能得以解決；而且只有這些醫療好處足以壓倒任何的壞處，并且以其他方式（例如，通過良好的衛生）不可能獲得這樣的好處時問題才能解決。當然，這些最近的論斷顯然無法建立這樣一個論點，即這項實踐從產生之初起就是合理的，因為那時他們還不知道呢。

[[414]](#_414_24) Richard Rorty，“Justice as a Larger Loyalty”in Cosmopolitics，ed.Phengh Cheahand Bruce Robbins（Minneapolis：University of Minnesota Press，1998），73.

[[415]](#_415_24) Ibid.，57.

[[416]](#_416_24) Ibid.，55.

[[417]](#_417_24) 經常使用“文化”這個概念的一個目的是捍衛“文化的自主性”。例如，政治理論家安東尼·史密斯說，文化自主性意味著“種族社群中的代表完全控制了其文化生活的各個面向”。史密斯引用了Tomlinson在Cultural Imperialism第96頁中的內容。這是一個不穩固的概念。John Tomlinson在更詳盡的討論中提出了文化自主性的問題。我們知道對一個人來說什么是自主的，或更準確地說，有潛在的實現自主性的能力。我們可以很簡單地以這種方式來討論機構的集體行為。但Tomlinson論證說，“文化自主性”要說得通，“文化需要成為免于外部控制的東西，成為行為者。對‘文化自主性’的典型討論常常掩飾這個議題。”而試圖沿著安東尼的思路搞清楚文化自主性到底意味著什么，只會讓這一點變得更明顯。因為，Tomlinson注意到，一旦我們引入代表機構，他們也許不會為整體的文化而辯，我們失去了文化的整體性概念：“一個文化社群中的代表可能會反對社群中其他成員歡迎的文化輸入：我們在此問題上又回到了個人分析的層次。但要緊的是整體論意義上的文化是否具備自主性。這里真正的問題是，在這個意義上文化不能被看作行為者。文化甚至不能在像政府這樣的社會機構行為的抽象意義上‘行為’。在此意義上，文化只是對特定歷史情境下社群中的人如何行為的描述。”個別的“文化代表”可能在聯合國教科文組織鼓吹我們應該關注對原著民的不當對待。“但文化自身不能說話，不能行為，因此不能說它具有自主性”。Tomlinson，Cultural Imperialism，96—97.

[[418]](#_418_24) 你可能想說在姆布蒂人（Mbuti）的生活世界和對于標準品牌營銷的執行標準之間存在的重要性上的差異比起我們學者之間的爭論來說大多了。但我們不該說那里有更多的分歧；我再強調一次，在我們無法比較的地方，我們也數不清。

[[419]](#_419_24) 我在這里列舉了詞典式的自由權利：用標準的經濟學術語來說，當當事方是個人的時候，一件襯衫會被算作一種競爭性的善，而一個港口則不會。但在國家沖突的情境下，我覺得這個概念可以被有效地集體化。

[[420]](#_420_24) Nussbaum，“Patriotism and Cosmopolitanism，”9.Leopardi接著說，“我們對那些像我們的人的仇恨比對那些最像我們的人的仇恨大得多。”Giacomo Leopardi，Thoughts，trans.J.G.Nichols（London：Hesperus Press，2003），38.

[[421]](#_421_24) Michael Ignatieff，Human Rights as Politics and Idolatry（Princeton：PrincetonUniversity Press，2001），7，68.這一章對人權的討論吸收了我對他2000年Tanner Lectures做的一些評論，它也被收錄在該卷中。

[[422]](#_422_24) 具有“集體權利”（賦予群體以權利）形式的特殊法律能否在事實上為個人帶來更大的福利是一個經驗性的問題。它必須通過它們對個人的作用來得到證明。但我傾向于限制集體形式的“人權”。

[[423]](#_423_24) 參見L.W.Sumner在“The Analysis of Rights，”in The Moral Foundation of Rights（Oxford：Clarendon Press，1987）一文中精神的討論，尤其是第15—31頁。

[[424]](#_424_24) 在大多數方面，美國有一個極奇開闊的言論自由制度，但即使在美國言論自由也受到了限制，立法上也是如此。第一修正案不保護一個合同殺手的口頭合同；它不保護欺詐或誹謗言論；它不保護追求侵權或犯罪行為的言論。因此就有一個適用范圍的問題，即哪些場合適用于自由言論權。一個學生不能在課堂上任意說他想說的話；一個雇員在私人部門工作時沒有憲法第一修正案賦予他的表達自由；一位顧客不能在梅西百貨展示布盧明代爾百貨吹噓的價格標牌。即使在那些看上去像“公共論壇”的地方，你仍然會發現一些類似于分區限制的標志。因此，這種自由，不管多么真實，多么重要，它并不能完全應用于你生活的大多數地方。

[[425]](#_425_24) 參見Joseph Chan，“A Confucian Perspective on Human Rights for ContemporaryChina，”in The East Asian Challenge for Human Rights，ed.Joanne R.Bauer and Daniel A.Bell（Cambridge：Cambridge University Press，1999），212—237；以及Joseph Chan，“TheAsian Challenge to Universal Human Rights：A Philosophical Appraisal，”in Human Rightsand International Relations in the Asia-Pacific Region，ed.James T.H.Tang（New York：St.Martin’s Press，1995）。這種迫切所需之物應該被視為一種“權利”嗎？盡管它被當作一種積極義務，它也可以被視為一種限制。請注意，這種權利與《世界人權宣言》中的大多數權利不同，它與兩個人之間的關系有關，它不是個人與國家之間的關系（盡管國家可能被包含進來強制執行這種權利）。但是說一個孩子有權不被忽視不等于說一個孩子有權不被餓死：如果一個孩子的父母本身在挨餓，那么，不管他們怎么努力，都無法阻止孩子不被餓死，他們并沒有忽視他。履行這種義務并不依賴于資源。（回想一下穆勒所說的：“義務是對一個人提出的要求，就像要求他還清債務一樣。除非我們認為他能夠完成這個要求，否則我們不把它叫做他的義務。”CWM10：246.）也可以類似地來理解老人要求被照顧的權利；它也許不得不與其他權利交換，包括我們孩子的那些權利。

[[426]](#_426_23) “尊嚴”的民主化看上去可能是悖謬的。作為一個狀態屬性，它似乎是像“榮耀”那樣的一個序謂詞。然而，如何把它給予每個人呢？作為一種你一出生就獲得的美德，這種屬性有什么用呢？壓縮和刻畫一下政治史的話，你可以指出這種道德平等主義兩種相反的論證。法國大革命的歷史學家描述了雅各賓派是如何將家庭關系的厚謂詞轉移到新的公民秩序上的。類似的修辭轉移也適用于列寧主義，在此所有的地位身份都被獨一無二的名稱“同志”取代了。在這些激進的傳統中，平均化是通過降低來實現的：國王是親屬，伯爵是同志。相對照，在現代自由主義思想中，這種轉變——盡管它民主化了前現代倫理學的一個厚的和地位性的屬性——將每一個人都推向了特權地位。你可以論證說，一種將每個人降低到同等層級的政治道德與一種將每個人高高舉起的政治道德是不同的。召喚人們為朋友和家人犧牲比召喚他們為崇高的陌生人犧牲更容易。與此同時，尊嚴的概念有助于我們闡釋公民們可能從公共行為中遭受的攻擊和羞辱的特定形式。

[[427]](#_427_23) Cum referre negas quail sit quisque parentenatus，dum ingenuus，…Quintus Horatius Flaccus，Sermones1.6.7—8.賀拉斯在這里選擇了“ingenuus”這個詞，這讓我們可以將他理解為，成為米西奈斯的朋友的唯一障礙是，你不是自由民。因為“ingenuus”這個詞既可以意味著“擁有自由民的特征”也可以僅僅指“自由民”。當然，這個詞的意思有點含糊不清，就像“紳士的”或“優雅的”這樣的英語單詞一樣。

[[428]](#_428_23) Sic qui promittit civis，urbem sibi curae，Imperium fore et Italiam，delubra deorum，quo patre sit natus，num ignota matre inhonestus，omnis mortalis curare et quaerere cogit.Sermones，1.6.34—37.

[[429]](#_429_23) Cass R.Sunstein，“Incompletely Theorized Agreement，”Harvard Law Review108（1995）：1733—1772.

[[430]](#_430_23) 他接著說，“自由是社會生成的空間，在這個空間里有特殊追求的各方享受免于其他各方干涉的保護。因此一個人的自由總是對另一個人的限制：如果壓迫的現實不存在，我們甚至都不會有自由這個概念。”Louis Menand，“The Limits of Academic Freedom，”inThe Future of Academic Freedom（Chicago：University of Chicago Press，1996），1.

[[431]](#_431_23) 沒有理由認為每個社會都需要以相同的方式灌輸大眾選擇的觀念；不同社會中不同的民主制度都滿足對自主性的基本尊重。

[[432]](#_432_23) 我應該明確地記錄我對這種觀點的反對，即不管對歐洲人還是非歐洲人來說，這個起源都損害了這些觀念。我想要討論的問題是這些觀念如何可能在不同的傳統中扎根。我對論證這些原則可以找到阿桑特（或非洲）的起源的這種本土敘事不感興趣。因此下一段提到的問題是歷史性的，而不是辯護性的。

[[433]](#_433_23) 我父親的意思當然不是說加納沒有無神論者，而是說他們的觀點無足輕重。當然，洛克同意：“對于否認上帝存在的人，根本沒有寬容可言。作為人類社會界限的承諾、契約和誓約對無神論者來說都沒有約束力。拿走上帝，即使在思想中拿走上帝，也會消融一切。”“A Letter Concerning Toleration，”in Political Writing of John Locke，ed.DavidWootton（New York：Mentor，1993），246.

[[434]](#_434_23) Kuro通常被翻譯為“鎮”或“鄉”：但是在過去的阿桑特鎮是相對自治的，因此πολι看來是一個比較貼切的翻譯。

[[435]](#_435_23) Mill，Principles of Political Economy，CWM3：594.