

SOCIETY



人文与社会译丛

CIVIL PASSIONS

# 公民的激情

## 道德情感与民主商议

*Sharon R. Krause*

[美国] 莎伦·R.克劳斯 著 谭安奎 译

刘东·主编 彭刚·副主编

译林出版社

“当我们心有牵挂时，我们的想法便会变。”克劳斯在理解政治商议的情感维度方面迈出了很大的一步。她对康德、罗尔斯、哈贝马斯等人以理性为基础的理论的挑战，也许会激发下一代的热烈争论。

——简·曼斯布里奇，哈佛大学

克劳斯认为，情感在我们实践理性中起到的作用，较我们过往认为的要大得多。她的这本著作即致力于探明，激情如何必然会渗入我们的理性，“公民激情”和“情感无偏倚性”应当在我们的道德与政治判断、商议和决策中发挥何种作用。

——斯蒂芬·K.怀特，弗吉尼亚大学

克劳斯对激情观念的阐发很有野心，她试图恢复休谟对道德情感的论述，使之成为支配现代政治理论的康德视角的一种补充。这本书具有非常重要的地位。

——威廉·A.高尔斯顿，布鲁金斯学会

ISBN 978-7-5447-5220-6



凤凰出版传媒网：[www.ppm.cn](http://www.ppm.cn)

定价：49.00 元


HUMANITIES AND SOCIETY


# 公民的激情

## 道德情感与民主商议

*Sharon B. Krause*

[美国] 莎伦·R.克劳斯 著 谭安奎 译

 译林出版社



## 图书在版编目(CIP)数据

公民的激情: 道德情感与民主商议 / (美)克劳斯(Krause, S.)著; 谭安奎译. —南京: 译林出版社, 2015. 2  
(人文与社会译丛 / 刘东主编)  
书名原文: Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation  
ISBN 978-7-5447-5220-6

I. ①公… II. ①克… ②谭… III. ①道德-关系-政治-研究  
IV. ①B82-051

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第313497号

Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation by Sharon R. Krause

Copyright © 2008 by Princeton University Press

Published by arrangement with Princeton University Press through

Bardon-Chinese Media Agency

Simplified Chinese edition copyright © 2015 by Yilin Press, Ltd

All rights reserved.

No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the Publisher.

著作权合同登记号 图字: 10-2011-451号

书 名	公民的激情: 道德情感与民主商议
作 者	[美国] 莎伦·R. 克劳斯
译 者	谭安奎
责任编辑	于伊莎
特约编辑	陶泽慧
原文出版	Princeton University Press
出版发行	凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社
出版社地址	南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009
电子邮箱	yilin@yilin.com
出版社网址	http://www.yilin.com
经 销	凤凰出版传媒股份有限公司
印 刷	江苏凤凰通达印刷有限公司
开 本	880×1230毫米 1/32
印 张	10.25
插 页	2
字 数	251千
版 次	2015年2月第1版 2015年2月第1次印刷
书 号	ISBN 978-7-5447-5220-6
定 价	49.00元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换  
(电话: 025-83658316)

## 主编的话

刘东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我围闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制

度智慧,这既凸显了文明的深层危机,又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是,尽管此类翻译向称严肃的学业,无论编者、译者还是读者,都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩,但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理,将会贴近我们的伦常日用,渗入我们的表象世界,改铸我们的公民文化,根本不容任何学院人垄断。同样,尽管这些选题大多分量厚重,且多为国外学府指定的必读书,也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验,仍要应付尖刻的批判围攻,保持着知识创化时的紧张度,尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了:除非来此对话者早已功力尽失,这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难,足以让任何聪明人望而却步,大约也惟有愚钝如我者,才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中,毕竟尚有历代的高僧暗中相伴,他们和我声应气求,不甘心被宿命贬低为人类的亚种,遂把译译工作当成了日常功课,要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈,当初酝酿这套丛书时,我曾在哈佛费正清中心放胆讲道:“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象,作为整个社会多元分化进程的缩影,偏巧正跟我们的国运连在一起,如果我们至少眼下尚无理由否认,今后中国历史的主要变因之一,仍然在于大陆知识阶层的一念之中,那么我们就总还有权想象,在孔老夫子的故乡,中华民族其实就靠这么写着读着,而默默修持着自己的心念,而默默挑战着自身的极限!”惟愿认同此道者日众,则华夏一族虽历经劫难,终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

献给泰赫斯

我的挚爱，  
我心灵的探寻者；  
在我迷失的时候，  
是你，指引着我。

## 致 谢

写作此书,让我又多蒙惠助,对此我深表感激。国家人文基金会提供了暑期补助金和为期一年的奖教金,以此支持了此项研究和本书的写作。感谢 Arash Abizadeh, Susan Bandes, Richard Bourke, Corey Brettschneider, Simone Chambers, Jack Crittendon, Joshua Dienstag, Patrick Dineen, Dave Estlund, Fonna Forman-Barzilai, Michael Frazer, Bill Galston, Bryan Garsten, Cheryl Hall, Don Herzog, Istvan Hont, David Kim, Charles Larmore, Mika LaVaque-Manty, Jacob Levy, Jane Mansbridge, Patchen Markell, Lida Maxwell, Kirstie McClure, Don Moon, Jenny Nedelsky, Tayhas Palmore, Davide Panagia, Carmen Pavel, Andy Sabl, John Scott, Hasana Sharp, Annie Stiliz, Tracy Strong, Luke Swaine, Christina Tarnopolsky, Adam Tebble, John Tomasi 和 Karen Zivi,他们对本书各章提出了有益的评论,并就种种论点与我进行过富有挑战性的对话。Ian Malcom 以其宽仁和智慧指导了本书的整个出版过程; Jon Munk 和 Jack Amoureux 在编辑方面提供了出色的帮助。布朗大学、加州大学伯克利分校博尔特法学院、加州大学戴维斯分校、加州大学洛杉矶分校、加州大学圣地亚哥分校、哥伦比亚大学、伦敦大学、麦吉尔大学、密歇根大学、多伦多大学的听众们就本书的不同部分提出了有益的反馈并展开过热烈的讨论。本书有三章曾在别处发



表,并以修订后的形式纳入本书之中。第一章最初作为《欲求正义:罗尔斯与哈贝马斯理论中的动机与辩护》(“Desiring Justice: Motivation and Justification in Rawls and Habermas”)一文发表在 *Contemporary Political Theory* 4 (4) (November 2005): 363—385,经帕尔格雷夫·麦克米兰出版社许可在这里经修订再次发表。第三章作为《休谟理论中的激情、力量与无偏倚性》(“Passion, Power, and Impartiality in Hume”)一文收录于 Rebecca Kingston 和 John Ferry 所编的《找回激情:政治哲学中的情感》(*Bringing the Passions Back In: The Emotions in Political Philosophy*, Vancouver: University of British Columbia Press, 2007)一书当中,经出版方许可重印于此,版权仍归出版方所有。第六章作为《道德情感与法的权威》(“Moral Sentiment and the Authority of Law”)一文发表于 *Culture and Politics* 1 (1) (December 2006): 17—38。

# 目 录

致 谢	001
导 论 公民身份、判断与激情政治	001
第一章 罗尔斯与哈贝马斯理论中的正义与激情	030
第二章 理性主义的新近替代物	054
第三章 休谟理论中的道德情感与关于判断的政治学	088
第四章 民主政治中的情感性判断	127
第五章 公共商议与无偏倚感	161
第六章 法律的情感性权威	198
结 语 迈向一种新的激情政治	227
注 释	232
参考文献	283
索 引	301

## 导 论

# 公民身份、判断与激情政治

作为公民,我们如何在值得我们拥护的法律和那些我们应当拒斥或抵制的法律之间做出区分?民主的程序标准在此很重要,但很明显,民主程序有时候也会误入歧途,导致一些危及公民自由权或妨害社会正义的法律。虽然司法审查原则赋予法院在评判立法成果方面以某种角色,但自由民主社会中的公民们在这方面也负有一份责任。无论如何,作为公民,我们与法律的关系不应当是一种盲目服从的关系,而是应当体现出批判性的参与和健全的判断。事实上,作为自由民主社会的公民,我们负有一种政治义务,去评判法律并抵制(或努力革新)那些确实侵犯自由或妨害正义的法律。我们如何进行这种评判呢?我们要运用何种心理与心智的官能呢?举例来说,现今的美国人正在就同性婚姻是否正义的问题进行公开商议\*。在就这类集政治、道德与法律问题于一体的议题进行商议时,我们要运用何种能力?特别要问的是,在这种商议之中,思考与感受、理智与激情、认知与情感如何结合在一起才算是恰当的?

---

\* deliberate 一词及其变体 deliberation,在应用于个体和群体时有不同的含义。当其运用于个体,或者指一般性的伦理思考过程时,我将其译为“慎思”;当其运用于群体时,我视语境将其译为“商讨”、“商谈”或“商议”,以表明其主体间性的特征。——译注

对这个问题的一般反应是坚持认为,至少当涉及对重要政治问题与基本正义问题的商议时,根本不存在理性与激情的恰当结合。换言之,获得有效商议的唯一方式,就是把激情从商议过程中完全剥离出来。我们的忧虑在于,这些情感性的意识方式会模糊我们的理性,从而妨碍我们健全的道德判断、公正的司法判决以及公平的政治商议所需的无偏倚性。这是西方政治思想史上的主导性观点(固然并非唯一的观点)。同样,它也是当今政治理论中的主导性观点。本书要挑战这种看法。我们用以评估法律与公共政策的实践慎思不可避免地包含着情感和欲望。而且对于使得公共决定具有正当性的那种不偏不倚的立场,这些激情能够以一种积极的方式起到促进作用。诚然,这种激情也可能妨碍无偏倚性,而且一旦如此,它们会给民主社会决策制定的正当性及其结果的正义与否带来一些问题。例如,残忍和偏执就绝不应当决定我们集体商议的走向。我们应当让公民性(civility)精神,而非沙文主义或破坏性的盛怒,来指导这种商议。如同公民性一样,不偏不倚的理想对正当的商议和正义而言至为重要,它绝不应当被弃之一旁。然而,激情与无偏倚性之间发生冲突的现实可能性并未涵盖它们复杂关系的全部内容。本书提出一种对于情感性的,并且不偏不倚的判断的阐释,它在非严格的意义上受到休谟的道德情感理论的启发。同时,本书也就激情在道德判断与公共商议中可能恰当扮演的角色提供了一种系统的说明。

在阐述无偏倚性的情感维度的过程中,本书提出了一个困扰了整整一代规范性民主决策理论的问题。在当今政治理论中占支配地位的是关于慎思与规范辩护的理性主义模型(如在罗尔斯和哈贝马斯的作品中所刻画的那样),可是它在动机问题上存在缺陷。根据这种模型,作为一种与情感相分离的官能的理性观念构成了无偏倚性的根基。但这种理性观念把慎思主体与人类行动的动力之源割裂开了,而这些源头恰恰见于主体被要求与之疏离的情感性依恋关系与欲望之中。作为

慎思者的自我与作为行动者的自我分裂开来了。事实上罗尔斯和哈贝马斯都在他们的正义理论中为情感留出了空间。具体说来,他们都认识到如下做法的重要性,即引入公民们的依恋关系和欲望,将其作为促进对规范辩护的理性程序及其结果的忠诚的手段,从而形成一种对正义的情感,以增强正义的稳定性。然而,两人的观点都试图把情感的作用限制在应用领域,而规范辩护本身则被设想为某种超越情感影响的理性的功能。结果,他们给我们呈现的是一种两阶段的模式:首先,理性告诉我们,就法律与公共政策而言,正义意味着什么,它提出了什么要求;然后,一俟这一规范性问题得以解决,我们就步入应用领域,此时我们可以开始思考,该如何把公民们社会化,使之习得那些能够支持已得到理性辩护的规范的情感倾向。由罗尔斯的原初状态和哈贝马斯的道德立场所塑造的判断形式暴露出了对情感的常见恐惧,亦即,我们的激情会责难关于正义问题的慎思所应当依赖的那种无偏倚性。因此,主导性的范式能够接受的是,情感关切帮助驱动正当的行动,而不应当在对行动或指导行动之规范的辩护中出场。它们不愿把道德与政治规范的内容和权威同个体的心理状态联结起来。理性主义者视情感为无偏倚性的对立物,他们在某种与激情相扞格的理性中发现了规范性的根源。然而,把慎思与情感隔绝,就是将慎思与驱动行动的激情相分隔。

由此受到损害的也不仅仅是行动,由于试图过分彻底地摆脱激情的影响,决策制定本身也受到妨碍。过去十五年来,神经科学和神经心理学领域出现了一批革命性的新文献,它们对人在不动用情感的情况下从事实推理的能力提出了质疑。<sup>1</sup> 这些研究涉及一些与情感相关的大脑区域受损的患者,它们表明,决策制定依赖于重要的情感体验,尤其是依恋、嫌恶和欲望。情感方面有障碍的患者或许完全能够进行逻辑分析,他们也常常能够就种种行动路线的成本与收益进行有效推理。但是这些研究表明,他们无法决定应该采取哪条行动路线。这些发现意味着,实践推理,亦即导向行为决定的慎思,必然包含着情感。

情感在驱动行动和决定方面都发挥着作用,因此,与理性主义模式相关联的动机性缺陷所破坏的就不仅是(对决定的)服从,而且还有慎思过程本身。因此,这类新文献就对主导现今政治理论的有关慎思与规范辩护的理性主义范式提出了根本性的挑战。

近来,政治科学家们开始探究这些发现对于诸如政党认同、负面竞选、社会运动的形成,以及国际冲突调停等领域的政治行为的含义。<sup>2</sup> 他们全都强调的要点在于,我们对政治行为的分析视角应当反映如下事实:对于决策制定而言,情感与理性一样是必不可少的。事实上,情感乃是实践合理性(rationality)本身的一部分。根本不存在什么与情感完全分离的实践理性能力。<sup>3</sup> 情感基于先前的学习和经验,通过提供一种对重要事项的意识,与其他东西一道为将来的决定设定基础。换言之,情感构成了关切的范围,而实践判断和慎思正是在其中发生的。经验性文献所表明的是,没有情感,我们无以对(政治或任何其他东西中的)实践目的进行有效慎思。这意味着,情感在关于正义的慎思中所发挥的作用,必定比政治理论中的主导性模式所承认的更为重要。然而,经验文献所没有提供的则是对如下问题的一种规范性说明,即情感应当如何在实践慎思(如果其结论要符合正义的话)中起作用,尤其是

3 情感如何能够服务于无偏倚性这一重要的民主理想。

道德哲学、政治理论与法学中的规范理论家们正日益认识到情感在判断与慎思中的重要性。这种认识标志着真正的进步,因为它扩展了判断与慎思在其中得以理解的概念框架,但它也带来了自身的一系列难题。虽然理性主义者们为动机性缺陷所困,但情感理论家们在绝大多数情况下则遭到规范性缺陷的困扰。他们总是没能为对情感的正当容纳提供清晰的标准。毕竟,并非所有的情感都支持健全的判断或公平的公共商议。我们不妨看看沃尔泽就“我们对侵略的敌意”如何“恰与侵略本身一样为激昂的情绪所支配”<sup>4</sup> 这一问题所作的讨论。他认为,在这种敌意的背后并非一种超越情感的理性官能,而是一种充溢了情

感的理性：

那种敌意的背后……是一幅像我们自己一样宁静而和平地生活于他们自己的处所、他们自己的家园和祖国之中的人们的心理图景。他们在没有正当理由的情况下遭受攻击（这正是侵略的定义），他们的亲友、城镇和生活方式受到破坏性威胁，甚至遭到毁灭。可以肯定地说，不参照这一心理图景，我们对这一攻击的理性谴责是无从理解的。事实上，它衍生于那一图景；它依赖于我们与那些人在情感上的认同，他们是我们在家园中和平地与之生活的男男女女被投射的形象。这类认同是亲和性激情的产物，它们型塑了我们对侵略的反应，其确切程度就如同对胜利与支配的激情型塑了侵略本身一样。<sup>5</sup>

我们对好与坏、对与错的判断因此既是理智理解力的函数，在同样程度上也是情感的函数。然而，沃尔泽没有确定我们该如何在充满激情的判断与不健全的判断之间进行区分。可以肯定，有些亲和性的激情可能导向糟糕的判断和不正义的决定。我们需要知晓，情感应当在何时、以何种方式被纳入慎思过程；我们也需要明白，移情式的（或“亲和性的”）关切其影响应当达到何种程度；我们还需要一些标准或方式，以区分值得我们尊重的和不配我们尊重的情感。

另一个问题是，讨论情感的理论家们有时把情感性的判断当作无偏倚性的替代选项来为之申辩。1980年代兴起的女性主义“关怀伦理学”把判断植根于对特定他人的关切之中。<sup>6</sup>它将无偏倚性与对普遍正义原则的理性尊重关联起来并予以回避。这一思路的一些更新近的倡导者们有时则把以正义为取向的判断与以关怀为取向的判断视作互补的而非竞争性的。<sup>7</sup>然而，与理性主义者一样，她们把对正义的不偏不倚的慎思与一种超越情感的理性形式关联起来。在这方面，她们向

主导性范式让步得太多。扬和纳斯鲍姆同样将情感性的判断形式奉为无偏倚性的替代选项。<sup>8</sup>虽然她们的思路彼此之间明显不同(与关怀伦理学也不一样),但她们共同信奉某种关于无偏倚性理想的怀疑论,她们将这一理想与一种排他性的和不可靠的人类理性观念关联在一起。

不过,民主社会的公民们付不起放弃这一理想的代价。无偏倚性蕴含着一种慎思性的观点,它既不内含偏见,亦非支离破碎。它要求以特定的方式来考虑问题,该方式不由一个人的自我利益、狭隘的同情或特立独行的信念来决定,也不纯然服务于这些东西。它也是一种包容性的甚至是整全性的观点,把受考虑的对象所影响的所有人的相关看法纳入其中。考虑到我们的判断可以或多或少地摆脱偏见并具有包容性,无偏倚性也容许有程度问题。我们很少有人常规的的基础上达到完全的无偏倚性,跨文化的无偏倚性尤为困难。但对我们绝大多数人来说,在种种(不)完全的程度运用无偏倚性则是一种熟知的经验。在这一过程中指导我们的那种令人向往的理想极富价值。无偏倚性与其他东西一道,帮助我们把我们的评价和决定与权力带来的特权隔离开来。没有某种程度的无偏倚性,公共决定就会缺少正当性,而正义也会被证明是不可捉摸的。这正是理性主义者们正确把握的见解:不偏不倚的判断是自由民主社会里正义的公共决策制订其中的一个关键条件。它保护公民们在事关正义的公共问题上免受赤裸裸的强力的侵害。

在个体道德判断的语境中,无偏倚性也很重要。一方面,它有助于社会协作,因为为了与他人协调我们的生活,我们必须能够超出我们自己私人观点的限制去思考问题。如果一个人的慎思性观点单单由自我利益所决定而没有任何对他人利益或观点的考虑,从长时段来看,他甚至连自己的目的都无法实现,遑论集体目的。无偏倚性有利于促进社会协作这一事实使之具有审慎的特征。无偏倚性也彰显了休谟所谓的“人性”之德,即一种对他人之困难与欢乐的反思性的敏感性,甚至也指一种对人的尊重,即认为他们在道德上很有价值。一如休谟所见,若无



这一美德,一个人的人格品质就会显露出褊狭、粗野和无知,它绝对经不起自我省察。我们还可以在休谟之外进一步补充说,在判断中运用无偏倚性乃是一种把他人当作目的本身来对待的方式,而后者是一项能够通过道德情感得到辩护的义务。一如我们将会看到的那样,一个人无须借助康德来支持平等尊重的责任,而这项责任令无偏倚性变得很重要。因此之故,虽然我们应该对排他性的、不牢靠的理性观念保持怀疑,我们却不应当拒斥无偏倚性。拒斥无偏倚性就会让种种情感性判断背负上一种规范性缺陷。简言之,我们的道德判断与民主商议理论已然处于两难之中:它们要么太过理性主义,以至于不能驱动行动与决定,要么就太过不加鉴别地植根于激情而无力承受规范性之重。本书旨在通过清晰阐述一种由情感所激发的无偏倚性理念,从而提出一种在动机与规范性方面都令人信服的对判断与慎思的说明,进而化解这一两难。

因此,本书处理的是困扰政治、道德与法律领域中的当代理论的一个盲点问题,但它同时也讨论当今美国公共生活中的一个严重问题。关于政治商议的通常看法设定了理性与激情之间的二分法,据此,一个人要么从“不偏不倚的理性”出发进行慎思,要么他的慎思就是由个人的激情所驱动的。而我们以为,当激情驱动商议时,其结果只能是卑劣的。然而,理性主义的那种弥漫于公共文化中的无偏倚性理想则纯然是田园诗。因此,如今美国的公共决策大多是通过基于利益的竞争所推动的,它是未经驯导的激情政治的别名,这就不足为怪了。但是,即便我们屈从于最低级的激情政治,我们那不可捉摸的理性观念仍旧吸引我们的心愿并告诉我们,由激情驱动的商议没有正当性且可能导致不正义。为不辜负这一不可能的商议理想而屡战屡败,结果可能会导致对政治的犬儒主义态度。人们广泛讨论的、现今美国政治参与的不足,仅仅部分说来是过度的个人主义、没有公民美德、缺少社会资本的结果。这种疏离也反映出一种幻灭,它自然地导源于我们对理性与激

情之间那种错误的二分法的念念不忘,导源于一种可以实现的无偏倚性理想的缺失。

更有甚者,普遍的公民政治疏离铲除了公共商议中真正的无偏倚性的可能性基础。理由在于,唯有当我们的商议过程体现了所有受影响者的正当关切,它才可能是完全不偏不倚的。但唯经他人告知,我们才能知晓他们的关切,而这恰恰要求为理性主义的观念所阻滞的那种对公共生活的积极参与。因此,美国政治需要一种理解公共商议的新方式,它既可以响应无偏倚性的高贵诉求,但又不贬低势必影响决策并激发行动的那些激情。我们必须拒斥在政治理论与美国公共生活中同时存在的理性与激情之间错误的二分法,因为这种二分法破坏了我们推进正义事业的能力。我们需要以一种对实践推理之整体性本质的更好理解来取代它,也就是将实践推理理解为一种综合了心灵的认知与情感状态,综合了理智与情感的能力。我们需要一些标准,它们可以激发深思熟虑的而又正当的决策制定,但同时又是实际可行的,在动机上令人信服的,从而是由情感所激发的。本书的目的就是要阐明实践判断在这方面的本质,并表明为何这种有关我们自己和我们能力的更具整体性的图景预示了一种更有生机、更为正义的民主政治。

但确切地讲,“情感”(affect)究竟何指?心理学家们一般都宽泛地界定情感,从而包含所有以感觉(feeling)形式呈现出来、对立于纯粹的信念或理解的精神状态。愤怒、忧伤和欢愉这类确定的情绪(emotions)是情感的表现形式,但欲望、嫌恶与依恋也是如此。许多这样的状态当然都包含着信念。例如,愤怒就依赖于对于一个人蒙受伤害的信念。然而,作为一个现象学问题,情感状态不能被还原为信念或理解,而是某种超出信念之外的东西使得我们对于情感性意识方式的体验与众不同。近些年来的技术创新使得研究者们可以将这种独特体验与大脑中的确定区域关联起来,这些区域与那些在纯理智活动如逻辑分析期间被激活的区域不同。虽然情感状态有一些共同特征,但并

非所有情感形式对于实践慎思而言都同样重要,或以同样的方式体现其重要性。情绪能够但却不必然承载着使得决定与行动得以可能的那种驱动力。例如,我可以很难过,但却没有动力去做任何事情。情绪并不总是包含着行动的倾向,也并不必然为决定提供根据。相反,欲望、嫌恶与依恋则明显有一种驱动我们行动的一般倾向。它们与意志有一种特别的关联,因为它们作为心智状态包含着一种意愿,即希望世界成为或逐渐成为某种样子而不是另一种样子。

布莱克伯恩关于“关切”的说法在此具有启发性。他把关切界定为“我们所关心的事情,情势中自我呈现为支持或反对行动之理由的那些方面”。<sup>9</sup>同欲望一样,关切也由情感所激发并具有实际驱动力。关切可能是“回望式的、前瞻式的、自我中心的、非自我中心的、道德的或非道德的”,但它们总是指向对我们而言举足轻重的事情,而且它们蕴含着决定与行动的倾向,而不是一种事不关己的知性取向。<sup>10</sup>然而,与“欲望”一词的通常用法(它们常常被等同于未经反思的冲动或嗜欲)相反,关切可以是经过反思的并包含信念于其中。对正义的关切和对公平对待的欲望明显包含着关于何谓正义与公平以及它们为何重要的观念。从而,关切综合了情感性的与认知性的意识方式,它们既包括依恋、个人信仰以及我们在情感上念念于心的东西(无论是人还是原则),同样也包括利益与经过反思的欲望。“关切”一词因此与霍尔对“激情”一词的使用相对应,根据她的界定,激情包含着一种视其对象为有价值之物的认知上的看法。然而,这种看法既有认知标准,也有情感上的标准。一如霍尔所言,“看重某物胜过另一物意味着关心它,而不仅仅是无动于衷地认为它要更好。换个说法就是,激情是对价值的情感表达。”<sup>11</sup>关切是包含着反思性评价与关心的情感状态,这种评价与关心引发我们决定和行动的意向。

对关切的体验常常与特定的情绪,例如愤怒、快乐或悲痛联系在一起,但并不必然如此。例如,一个人可能对正义怀有关切,但(在那一刻)

除了对其重要性的意识、认为它事关重大的感觉、希望看到它实现的欲望而外,他没有体验到任何其他东西。在这个意义上,关切可能与情绪或者情绪的通常标记相脱离。然而情绪确实一般都包含着关切,虽然其中的关系可能是间接的。愤怒的感觉可能并不总是像欲望或嫌恶那样直接引出意愿,但产生愤怒的典型情形则是一个人的关切受到挫败,以及一个人所关心的东西被侵犯了。所以,情绪与关切在概念上有别,但它们在实践中通常相互交织。两者都以一种超出单纯知性的方式包含着关心这一情感体验,虽然它们常常也包含着信念。

本书部分的兴趣正在于作为关切的情感,也就是休谟(像霍尔一样)所谓的“激情”。实践判断与慎思通常都发生在特定的关切范围之内,在此意义上,关切为它们提供了重要条件。在对“情感”(sentiment)一词的使用上我也依随休谟,用它来指最宽泛意义上的情感状态,不仅包括情绪和关切,也包括快乐与痛苦。值得强调的是,许多(或许是绝大多数)人类情感,包括快乐与痛苦,都含有认知成分。道德判断与公共商议有一个面向,即采纳何种观点,如此设想的情感正是作为这一面向的输入物而发挥作用的。下面几章将对此进行描述。本书所聚焦的对象因此不仅是作为背景性关切的情感,而且还包括可能在恰当设想

8 的观点采纳之具体实例中发挥作用的全部情感。

在主张情感性关切构成判断与慎思的必要条件的同时,我要对主导当今道德与政治理论的新康德主义范式的核心前提提出质疑。该前提认为,作为一种超越情感的心智能力的理性,凭其自身如果不能驱动人们去行动的话,至少能够驱动人们去做决定。<sup>12</sup> 为理解这一观点的局限性,我们不妨看看一些例子。就理智被设定凭其自身如何在个体的道德慎思中指导决定,最近有一位商议民主理论家提供了如下说明:

我曾经听到两个人讨论,在指涉一般意义上的人的时候,用“她”和“她的”而不是“他”或“他的”,这是否恰当。A表示赞成,

B表示反对。B并不觉得有关平等或公平的论点有什么力量。说完了所有其他(更好的)辩护之后,A说道,如果没有任何其他理由,B应当使用阴性代词,因为B是“一位绅士”!B无路可退,发现很难提出异议。这一交流有何成效呢?首先,它诉诸对顽固的B来说普遍可以赞同的自我形象。通过把如下观念引入讨论(如果B想要坚持其男性化的语汇,他就必须反驳“友善对待妇女”这项共享的男性准则),它进一步指出了偏好中的不连贯性。……商议把老准则导入了新情形:它重申一项坚不可破的原则,然后表明对方的论点违反了该原则;因而,出于连贯性的考虑……顽固的一方受到引导,要么修正他的偏好,要么放弃原则。<sup>13</sup>

根据这一解释,理性在B的慎思中的作用,就是指出被认定包含在同时期望成为一名绅士与拒斥对阴性代词的普遍使用之间的那种不连贯性(出于眼下的目的,我们姑且不论这两种立场是否真的是不连贯的)。然而,单单基于对不连贯本身的认识是不可能得出任何结论的。在这一认识的基础上,一个人仍然可以两便,或者得出结论支持任何一个选项,或者忍受不连贯性。不妨回想一下惠特曼的名句:“我自相矛盾了吗?那又何妨,我自相矛盾,我海纳百川,有容乃大。”<sup>14</sup>B受到引导,支持对阴性代词的普遍使用,这仅仅是因为他关心成为一位绅士并按照与其公开声称的原则相一致的方式去行动(这“诉诸对顽固的B来说普遍可以赞同的自我形象”)。

慎思的这种情感面向很容易错失掉,因为它被套上了“准则”和“原则”的堂而皇之的外装——拒斥阴性代词被说成是违反了(对B而言)绅士风度这一“坚不可破的原则”。但要透过这种理性主义的语言看到它下面的情感性内核本不算困难。诚然,B可能拥有强有力的根据认为绅士风度的理想是坚不可破的,但这些根据不会单单建立在理智的基础上。一如那段引文所示,这里也可以诉诸一种可欲的自我形

象。连贯性的观念本身必定有某种吸引力。正如第二章探讨的对实践推理的经验研究所表明的那样,除非该原则与B所关心的东西关联起来,它要结束他的慎思或决定他的行动的话就会力有不逮。由于欲求保持连贯之类的情感关切通常广存于人心,同时由于它们进入意识之中却不伴有其他欲望的烈焰,所以人们很容易忘记它们确实是欲望,虽说是反思性的欲望。事实上,这类关切常常被误认为是“理性本身”,从而就导致了一种错误的信念,即(在此例中)单单对逻辑连贯性的认识就导致一个人修正了自己的看法。依据休谟所谓的“平静的激情”(calm passion),我们可以有一种更好的方式去理解对于连贯性的欲望(或成为一名绅士的欲望)。当情感关切以一种平静的方式被体验到,“且没有引起灵魂的任何纷乱,它们极易被认作是理性的决定,并被认作是出自这同一个评判真伪的官能。”<sup>15</sup>对连贯性的欲望这类平静的激情虽然可能被误认作“理性”,但经过反思我们可以发现,它们不同于纯粹认知的状态,它们是一种反思性的关心,而不仅仅是知性的一种形式。

再来看另外一个例子。假设你发现自己对相熟的约翰感到莫名其妙地愤怒,你不能理解这种感觉,因为约翰没有做任何使得你有理由如此对待他的事情。但你仍然无法抑制这种感觉,而且因为你的愤怒,你一而再、再而三地以某些引起与约翰相冲突的方式去行动。与一位友人诉说之后,你才意识到约翰让你想起了你的父亲,而对你的父亲,你则怀有愤怒之情且有正当理由。刹那间你认识到(understand)你没有任何理由对约翰发怒。你的愤怒之情逐渐散去(甚或消失了),你决心开始更公正地对待他。在这里,似乎理性消除了一种情感状态,或者直接作用于你的情绪进而改变了情绪。但消解掉这种找错对象的情绪显然要求比认知性见解更多的东西。它也涉及到不让当下受到过去负面体验支配的欲望,还有公正对待他人、避免无理冲突的欲望,等等。没有这些情感上的关切,认知性见解就很难结束慎思或影响行动。然而,我们不能认为这种反思性过程的情感面向破坏了它作为慎思性过程的

地位。不妨再考虑一下上例中 B 所反思的内容。更佳论证的力量可能确实是其决定的决定性根据,但使得这一论证在他看来显得更好的理由却植根于那些情感关切(B 想要成为一名绅士并保持前后连贯)之中,它们因此并不独立于他的情感。 10

相对于情感的实践理性的本质与力量已然成为近些年来哲学圈内诸多论辩的主题。这场争论提出了一些关于道德心理学以及规范性之本质与根源的深层问题。这场论辩当中至关重要的问题是不偏不倚之正义的前景。理性主义者担心,如果理性不能超越激情,不偏不倚的正义就没有可能;而情感主义者则担心,如果理性不吸纳激情,不偏不倚的正义就会不切实际(因为它得不到驱动力)。我并不声称已经解决了这一论辩,但我确实希望促使政治理论家们在思考这些问题的时候能够在主导性的新康德主义范式之外去大胆探索。这些问题构成我们对正义进行理论化的全部努力的基础,它们在政治理论中理应获得较现在更多的注意。我试图强调的要点在于,情感是实践推理中内在的,而非对立的要素。我认为来自神经科学与神经心理学的经验性文献在这方面是富有启发的。这类文献可能会被证明是错误的,因为将来的研究可能得出与其发现不一致的新结论,但我们有充分的理由把新的研究当作经验研究眼下能告诉我们的,关于实践推理如何运作的最佳成果来接受。<sup>16</sup>我们到第二章会对这类文献作更详细的考察。当然,本书并非一部神经心理学著作,它所提出的观点也并不单单、甚至主要并不依赖于科学家们收集的数据。在质疑超越情感的实践理性这一理性主义观念时,我也借鉴休谟一脉的道德哲学家们的作品,例如布莱克伯恩和威廉姆斯。他们提出了一些揭示新康德主义观点之局限性的概念性论证,其中有一些接下来会仔细讨论。我还引入了一些其他的考虑。例如,第一章揭示出,即便在罗尔斯与哈贝马斯的明显是理性主义的模式中,情感有时也不可避免地以隐秘的方式促进慎思。与此类似,第四章考察了在对公共商议的理性主义阐述中被设想驱动决策制定的

种种“理由”，并表明这些理由明显吸纳了情感关切。第三章则讨论了对休谟式的实践理性立场的一种最强有力的康德主义批评，并提供了一种休谟式的回答，从而消解了这一批评。

11 虽然布莱克伯恩和威廉姆斯这类道德哲学家们的作品富有启发，然而，其中尚无一例从规范性观点出发讨论情感性判断的政治面向或详释其政治意涵。说得公平一点，他们主要是在元伦理学的范围内展开论辩。他们的作品的意图并不在于回答这里所提出的规范性政治问题。本书试图引入哲学作品中的洞见，以推进规范性政治理论的构造。我同时探究了情感性判断的政治面向与政治意涵，并表明作为一种超越情感之官能的实践理性的局限性如何能够与公共商议中的无偏倚性理想相容，从而也与正义的可能性相容。

休谟式的思路在这方面之所以如此强有力，其原因在于，如果理解恰当的话，它可以同时承认实践推理中理智与情感的重要性，并为不偏不倚的判断与慎思阐明标准。那种道德情感的一般化立场使得我们能够基于一系列反思性的、不偏不倚的情感做出非个人性的判断。它挑战了一个通常的信念，亦即，不偏不倚的慎思意味着排除情感的慎思。休谟的道德情感理论因此表明了，若能真正形成反思性的情感，它如何能够支持而不是妨碍无偏倚性。职是之故，我对面向自由民主社会的公共商议的阐释将休谟作为出发点。我并不是说休谟已经掌握了所有的正确答案。本书的部分论点就是，情感性慎思如果要达到无偏倚性，就需要自由主义的权利和竞争性的民主政治。这一论点完全超出休谟本人倡导的任何主张，而且与他的政治观点在一些方面存在紧张关系。我转向休谟，尤其是其道德情感理论，是为超出当代新康德主义范式的范围去思考并寻找灵感。与现今主导性的正义与民主商议理论相反，休谟把道德判断视为一种反思性的激情，思考与情感在其最深层融于一体。而且，即便休谟拒绝认为单凭理智本身就能驱动行动，但他仍然在判断中赋予理智以重要作用。他也坚持判断的客观性与无偏倚性。



事实上,判断乃是通过一种一般化立场的机制达到无偏倚性的,在这方面它其实与对正义和民主商议的当代阐释是趋同的。但二者间有如下区别:休谟所说的一般化立场乃是从人类行动与决定的通常源头中生长出来的(一如我们在情感依恋与欲望中所发现的那样),而不是与之相隔离。其实,休谟式判断通过立足于这些情感而获得其动机上的效力和规范性的权威。

12

因此,休谟如今对我们多有教益。他将道德判断解释为反思性的情感,这对当前自由民主理论的理性主义提供了一副强有力的矫正剂。<sup>17</sup>他给了我们许多工具,以便把关于实践推理不可避免的情感面向的经验发现纳入一种对我们理解道德判断、公共商议与法律之权威具有宝贵意义的关于无偏倚性的规范理论之中。当然,判断与慎思是各不相同的现象。一方面,判断不必是实践性的,也不必指导行动。例如,审美判断就可能对我们做什么没有任何影响。甚至道德判断也不必直接影响个体行为。一个人可能认为另一个人的行动或品质是善良的或恶劣的,但自己却没有被打动去以任何特定的方式行动。与此相反,慎思的意义恰恰在于指导行动,因此,慎思必然是实践性的。虽然在任何特定的情形下,一个人都可能并不按照其决定而行动(意志薄弱在此可能是一个因素),但一个人进行慎思的目的总是为了决定做什么。然而,即便说慎思不同于判断,它无论如何仍然是建立在判断之上的。指导道德慎思的价值和原则从不偏不倚的道德判断的观点来看是(或应当是)可以采纳的。判断帮助我们鉴别出我们应当看重的东西,慎思则使我们能够根据这些价值来指导我们的行动。指出个体的道德慎思与对法律和社会政策问题的公共商议之间的区别也很重要。至少在自由民主社会中,公共商议吁求更进一步的标准,它们超出个体在道德慎思中的无偏倚性所要求的東西。例如,它要求公平程序,还有健全的宪法原则与平等机会、问责(accountability)、公共性和相互性方面的规范所施加的约束。这些额外的条件是为了满足政治正当性的特殊要求。进而,

一如慎思本身建立在判断之上,健全的公共商议在同样程度上建立在个体的无偏倚性之上的。结果,一种道德判断理论可以阐明公共商议的诸多重要方面。

然而,即使接受从道德情感的思路去理解判断与慎思的潜在价值,有人也可能怀疑休谟是否就是最佳的灵感之源。毕竟18世纪产生了许多讨论道德情感的哲学家,其中有些人就其政治态度而言比休谟要更多民主或自由色彩。而且休谟在道德情感的问题上也并不享有定于一尊的地位。亚当·斯密对休谟式观点的详尽阐发与修正打动了许多读者,他们将其当作道德情感理论中一种真正的升华。因此我们为何要转向休谟呢?在斯密之前的道德情感思路中,休谟的理论无疑是阐述得最为充分的。它在许多方面较之于沙夫茨伯里和哈奇森的理论要更为卓越,例如它在作为一种心灵的交流能力的同情与作为一种道德美德的仁爱之间的区分,以及它把道德情感植根于经验上可证实的人类反应,而不是在形而上学方面可疑且政治上有争议的宗教目的论之上。我还将论证,虽然斯密让我们看到休谟的理论在哪些地方需要进一步完善,但休谟讨论道德情感的思路经得起斯密的挑战。然而,对休谟与斯密在这方面的差异的仔细分析则超出了本研究的范围,毕竟本书并非一项对道德情感学派的研究。但对休谟观点的阐发确实意在更一般的意义上引起对道德情感理论的注意,我们应将其作为当今政治理论的一种资源。我把休谟当作我的出发点是因为,他的判断理论包含着一种把无偏倚性与情感卷入有效结合的方式。

但我依然在一些重要的方面偏离了他的观点。一方面,我并不赞同休谟独特的正义理论。他的正义观太过狭隘而不充分,仅限于强调保护财产权利和信守诺言。唯有对正义之含义的理解超出休谟自己的界定之外,他的道德情感理论才能对我们的个人慎思与公共商议有所帮助。这一理论可以与他的正义理论相区别,本书主要从前者吸取灵感而基本上不考虑后者。我的另一个偏离是认真对待判断与慎思的政

治背景。休谟敏锐地认识到这样一个事实,即道德情感是一个主体间性的现象,而且我们的判断反映了社会交往的诸多层面。这倒并不是要否认个体判断甚至是与公认意见正相反对的可能性,但它确实主张判断的社会嵌入式特征以及规范性标准体现共享的关切这一理念。至于个体判断如何能够确切地嵌入社会之中而同时又为社会批判留下空间,这个问题我在第三、四、五章中作了讨论。虽然休谟关注了判断的主体间性特征,但对于错误的社会与政治安排对判断的无偏倚性可能带来的消极影响,他却基本上沉默未语。不偏不倚的判断依赖于一种道德情感上的能力,它对最大可能范围的人类体验保持敏感,并能洞悉其他受影响者的情感。政治不平等和社会排斥把特殊群体边缘化并使得他们的体验对多数人变得隐而不彰,从而妨碍了道德情感。因此之故,若无自由民主的政治制度与实践,个体判断与公共商议中的无偏倚性如果不是不可能的,也会极为难得。在阐述这一主张的过程中,我的研究确实与休谟立场相左。他不但没有寄望政治来支持道德情感,也不支持在我自己对无偏倚性的阐述中至关重要的民主的行动主义与个人权利的强力作用。但一如我在下文中将会论证的那样,我们有充分的理据实行我所采用的思路,即使休谟本人并没有看到这些理据。在出于当今的规范性政治理论的考虑去阐释政治思想史的时候,我们应当寻求洞见和启发,但我们不应当成为特定哲学家们间或受限的视野的奴隶。 14

部分因为我在我认为必要之处不惮于超越休谟,部分因为我有时以挑战公认意见的方式解读休谟,我对道德情感的阐释就避免了人们通常对休谟主义所持有的诸多忧虑。例如,休谟被广泛地与政治保守主义联系在一起,他还被揭露出曾是一名种族主义者。<sup>18</sup> 我会表明,他的判断理论可以与其思想中的这些其他方面分离开来。本书把道德情感与尊重人这一道德观念,民主的行动主义和社会平等,还有判断中一种批判性的,但逐渐更具包容性的无偏倚性形式关联在一起。休谟可

能并不赞同这项研究的政治面向,这一事实既不当损害这些面向的价值,也不应当损害休谟对我们的意义。毕竟,康德也认为妇女应当被排除在共和国的公民身份之外,且政府绝不当受到抵抗。<sup>19</sup>但这些错误极少被引为理由,让人们忽视其理论所提供的极富启发性的自主性、尊严与自由观念。相反,这些概念被当今的道德与政治理论家们广泛运用。在这方面,我们没有理由对康德与休谟厚此薄彼。

对休谟主义的另一个通常的忧虑在于,它无法生成有关权利的普遍原则,甚至与这些原则不兼容,而这些原则在自由民主的实践与自我理解中扮演着重要角色。根据休谟式的观点,道德与政治判断不过是十足的约定论,它最终会导致文化相对主义,这大概正是人们通常持有的抱怨。我对休谟的解读表明,即便是从休谟自己明确的表述来看,判断也包含有较之以单纯的约定论更多的东西,从而扭转了这一批评。休谟本人将健全的判断与某种超出人们社会的边界和人们时代之偏见的无偏倚性联结在一起。而且,通过广泛吸收休谟主义的洞见,我们可以越出休谟自己的作品之外去发现为普适原则进行辩护的根据,包括

15 平等尊重的原则、自由民主的价值,以及对无偏倚性本身的渴求。

虽然本书采用了一种广义的休谟式进路,但休谟本人在其中却只发挥相对较小的作用。本书大部分地方涉猎的是更为当代的、有关判断与慎思方面的文献,首先是政治理论方面的,但也涉及道德哲学、心理学、法律理论,还有经验性的政治科学。第一章(《罗尔斯与哈贝马斯理论中的正义与激情》)考察当代政治理论中主导性的、关于慎思的理性主义范式,以此开启本书的研究。这一章探究了情感关切尤其是对善的执着在罗尔斯和哈贝马斯所捍卫的判断与慎思模式中发挥作用的一些方式。我们的善观念自然而然地激发情感性的意识方式,因为视某物为善就是欲求它、关注它,或将其作为关切的对象。“善”自然地引发激情,在这方面它不同于“正当”。<sup>20</sup>虽然两种理论都试图让正当在我们关于正义的判断中优先于善,但它们都为情感留下了一席之地。

事实上,双方都(并非总是自觉地)承认正当本身可能充斥着情感。从而,作为判断的理性主义范式的代表,它们(较之传统的理性主义)比初看起来要更多一些微妙的差别。然而,即便是它们对激情的容纳也倾向于使之从属于某些形式的理性,而它们试图使这些理性形式免受真实的人们的真实情感所影响。最终,理性主义的解释(即便是一种经过微妙调整的理性主义)不仅导致了动机性的缺陷,而且错误地刻画了道德与政治判断的规范性根据。从而,我们有必要超出罗尔斯和哈贝马斯,以便理解情感如何恰当地促进我们关于正义的判断。

近年来,标示主导性正义理论的理性主义在多条战线上遭受挑战。我们在第二章(《理性主义的新近替代物》)中所关注的那些批评都将情感置于他们对道德与政治判断之阐述的中心。我们所考虑的第一组理论家(卡罗尔·吉利根、琼·特伦多、尼尔·诺丁斯)主张关怀伦理学,以此反对据说标示了正义之理性主义模式的、以抽象原则为中心的无私道德。第二组(纳斯鲍姆、安东尼奥·达马西奥、赫尔伯特·马尔库斯等)包含了那些研究情感在实践判断内部的作用的理论家们。他们的贡献既是哲学的,亦是经验的,后者既源自神经心理学,也源自政治科学。最后我们考虑几种受到休谟启发的对道德判断的当代解释(即布莱克伯恩、威廉姆斯、迈克尔·史密斯的解释),它们明确了情感与关切同理性交互作用以形成判断并制约判断的方式。这些努力虽然富有力度且很有意义,但都有各自的某些困难。如上所述,这些解释倾向于放弃无偏倚性这一重要理念,他们(像理性主义者一样)认为它与情感是对立的。然而,没有任何一种牺牲无偏倚性的理论能够被指望去指导正当的公共商议,因为在自由民主社会中,正当性与无偏倚性恰恰是携手而行的。有时候,这些解释最终借助于激情无涉的传统理性理念,以提供当无偏倚性理念被抛弃时判断所失落的那种规范性权威。在此类情况下,这些看似基于情感的解释就碰到了理性主义解释所碰到的同样的问题。此外,现有的关于激情扭曲判断的观点当中,无一充

分地关注了判断的政治学。新休谟主义观点尤其如此,它们忽略了在判断中发挥作用的情感体现社会内部压倒性的权力均衡的方式。必须再次声明,我这样讲主要是要提示这些观点为政治理论所开启的议题,而不是要批评它们(它们极少着手处理规范性的政治问题)。情感性判断中的无偏倚性要求一种由权利所支持的行动主义和民主竞争的政治背景,它们对通行的权力关系提出挑战,并吸纳该国家体制中被排斥和被边缘化的成员的声音。对情感性判断与慎思的任何可行的解释都需要一种关于个人权利、民主的行动主义以及社会平等的政治理论来维系它。

第三章(《休谟:道德情感与关于判断的政治学》)开始清晰阐述一种同时针对关于判断和慎思的理性主义解释与现有情感式解释的替代选项。此章考察了休谟的评价性判断理论,它将评价性判断当作道德情感的一种。我主要利用休谟的《人性论》与《道德原则探究》,阐述了作为道德情感的判断的运作,从而表明这一判断概念是如何在不牺牲情感卷入的情况下达到无偏倚性并避免狭隘的主观主义的。不偏不倚的道德情感依赖于两样东西:采纳一种非个人性的观点,它通过同情的能力与观点采纳的实践吸收那些受影响者经过反思可以认可的情感;关注人性,它被想象为一组共同的、经验上可证实的人类关切。这两个特征一起,构成了不偏不倚的道德情感观点。与此同时,我对无偏倚性的政治,或者政治秩序的结构以及非正式权力关系不可避免地渗入我们的判断所依赖的情感之中的方式,提出了一种批判性分析。就道德情感是通过社会性的方式构造起来的从而受到现有法律与政治实践的影响而言,它们倾向于反映通行的不平等和排斥,从而把偏见永久化而不是矫正它。同情的局限性加剧了这种危险。因此,休谟的解释就其自身来讲是不完备的,虽然它在展示判断与慎思内部的情感性意识方式的重要性方面颇有价值。为了实现它对于由情感所激发但却不偏不倚的判断的重大期许,休谟式进路需要自由民主的政治学。在后续章

节回应这一需要的时候,我越出休谟之外去阐述一种探索个体判断与公共商议的新路径,它植根于反思性的情感并受平等尊重这一责任的约束。

第四章(《民主政治中的情感性判断》)在当代自由民主的背景下探讨个体判断的道德情感模式。它表明,自由民主政治如何能够支持同情的扩展,从而促进实践判断与慎思的无偏倚性。平等的选举权与代议制政府之类的制度机制,还有公共竞争与论辩的非正式实践在此至为重要。同时,我考察了道德情感促进个体公民形成关于那些提出了正义问题的重要公共议题的判断的方式。本章把公共商议内的道德情感的作用归入“意志形成”的过程,亦即国家决策制定的正式程序,这些程序形成了可以强制实施的法律与政策。这种形式的商议要求超出个体的无偏倚性的进一步的标准,以便为正当的政治决定提供辩护。这种商议形式在第五章中将予以讨论。我们在这里考察的是作为“意见形成”的公共商议,包括在重要的公共问题上不偏不倚的个体判断的运用。作为意见形成的公共商议的非正式过程恰恰同时吸收了个体的与集体的判断。例如,在就堕胎、同性恋者的权利或者福利改革等议题进行商议时,我们反反复复在如下两个问题之间徘徊:什么是正确的,以及作为这个特定国家体制下的公民,我们能够被合乎情理地期待去赞同什么?民主的正当性要求公民间在做出由国家强制实施的决定时形成同意,而这这就要求与他人一起根据共同持有的、明确的公共价值来进行商议。然而公共价值有时候会误入歧途,为政治正当性所要求的同意可能妨碍新的、更佳的未来愿景的实施。此时,个体的道德判断可以成为集体主义的有力矫正物,这使得它成为最广意义上的公共商议的有价值的构成要素。因此,许多公共商议确实而且应当激发公民们运用个体的道德判断。

第五章(《公共商议与无偏倚感》)继续探讨作为意志形成的公共商议这一正式过程,以及道德情感在其中扮演的角色。由于这种形式

的公共商议导致对所有公民通过法律强制实施的决定,它必须植根于某些机制之中,以确保那些受制于其结果的人也在某种真实的意义上是其创制者和主人。虽然个体的无偏倚性很重要,公共商议如果要形成正当的政治决定的话,它也需要满足进一步的程序性标准,包括平等的机会、问责、公开性与相互性(reciprocity)。正式的公共商议在结构方面也不同于个体的判断,因为它涉及的是集体的而非个体的决定。而且与个体的道德判断不一样,公共商议必须回应支配国家体制中权力行使的根本政治价值,公共商议正是在这种国家体制下出现的。在宪政自由民主国家中,这意味着公共商议受制于宪法的法律制约,受制于宪法解释的传统以及一套基本权利,所有这些东西在法律中确立了该国家体制的公共价值。在此之外,政治商议典型地发生在需要明确决定的背景中,通常是对存在争议的问题的决定,这些问题会影响人们的生活,而他们对这些问题却可能存在深刻分歧。因此,对明确决定的需要和多元论的事实为公共商议设定了额外的制约。最后,公共商议还受制于产生于它由以发生的特定制度设置中的制约。例如,立法者的商议实践会多少不同于法官、行政官员以及公众的商议。政府各部门的制度结构和职能,以及公民社会的结构与功能为各领域的商议设置了不同类型的约束,虽然某些核心特征在不同领域将是一致的。

在公共商议中确立无偏倚性的那些核心特征,可以最恰当地描述为“相互性”的方方面面。由相互性所指导的商议一般被理解为寻求“可以相互得到辩护的理由,并基于那些理由形成相互具有约束力的决定”的过程。<sup>21</sup>然而,商议民主理论中通常所设想的相互性理念却为一种过分的理性主义所害,它最终使得这些模式站不住脚。第五章主张一种对相互性以及与之相伴随的商议民主的替代性理解,它把情感吸纳进无偏倚性理念之中,并为对情感的恰当容纳提供了原则性的标准,但却没有使之臣服于一种超越感觉的理性。恰当设想的相互性包括(1)具有政治正当性的情感通过观点采纳的实践所进行的交流,以及(2)对



于就政治秩序而言是构成性的那些共同的情感关切的顾念。虽然以前对相互性的解释吸纳了观点采纳的实践,它们却没有充分地阐述这一实践的情感面向。本书所发展的替代性观点也重新设想了相互性的“公共理性”面向,将其刻画为一种反思性的关切。简言之,相互性建立在公民的激情之上。

公民的激情因此呈现出两种形式,它们与相互性的两个面向相一致。一方面,它们包括人们诸多不同的情感,这些情感通过在关于不偏不倚的慎思的那种一般化立场内的观点采纳而得到体现。如果这一立场得到恰当的解释(正如在第五章中所明确的那样),那么,它虽然是由情感所激发的,但却是“公民的”——也就是18世纪所理解的那种含义,即公民的,或者摆脱偏见与谬误的,包容最广泛人类体验的,以及明显怀有对人类关切的精微敏感性的。然而,如此设想的公民的激情不应当被等同于任何一套特定的情感。例如,如果认为公民的激情都是令人愉悦的,那是错误的。一种精微的道德情感能力既会包含感恩与仁爱,也会包含愤怒与羞耻的感觉(如果它们是有正当理由的)。公民的激情的第二种含义包括公民们所持有的对其共享的公共价值的顾念。这些激情在政治意义上是“公民的”,或者与一个特定的公众及其构成性价值联结在一起。这种意义上的公民的激情的清单将更为严格,因为它指向的是塑造国家体制的特定价值。但这些激情未必是驯服的。它们有时候可能难以驾驭,导致有理有据的公民抵抗或对政治改革的压力。如果说公民的激情不是贫乏无力的,那么它们也并非对调节它们的公共价值没有批判性。盲目依从于通行的规范绝非公民的激情的题中之义。在后续各章中我们对此将有更多讨论。就眼下而言,注意到如下一点就足够了:从“公民的激情”出发对相互性的解释使得我们有可能对在商议性背景中正当地拥有一席之地的情感与那些应当被排除的情感做出区分。它也提供了进一步的证据,表明情感与无偏倚性不必相互排斥。

不偏不倚的公共商议也利用法律的权威。它依赖于这一权威,以便以与相互性的要求相一致的方式去约束商议的结果。商议的实施也依赖于法律的权威。至少在意志形成的层次上,公共商议对公民施加了有约束力的义务,唯有法律在社会中享有权威性的地位,这些义务才能在实践中行之有效。然而,公共商议的情感性特征在此提出了一系列新问题,因为如今对法律之权威的主导性解释从超越情感的理性理念中寻找对这一权威的辩护。如果商议的结论恰恰是通过反思性情感的运用而形成的,我们该如何理解它们作为法律的强制性特征呢?法律权威的本质与基础又是什么呢?第六章(《法律的情感性权威》)考察了这些问题。法律的权威,与其力量相反,乃是一种规范性的状态。法律给我们施加了义务,它告诉我们应当做什么而不仅仅是必须做什么。法律要在这个意义上具有权威性,它必须同时激发其臣属者的尊重与忠诚。它如何做到这一点,这一直是法律理论家们持久争论的主题。这一争论反映出近代西方历史上的法理学对情感普遍缺乏兴趣(或者贬低),这种法理学总是把法律与某种超越激情的理性关联起来。事实上,人们常常认为,法律的整个目的就是通过应用冷静的认知去规制难以驾驭的情感。结果,法律之权威的情感面向没有得到很好的理解。

没有人否认,法律如果要促成其臣属者的忠诚,它就必须吸引人们的情感关切。大多数理论家们所忽略的是激情在确立法律权威的规范性力量的过程中所占据的地位。在第六章中我们将会看到,这一权威的两个面向,即法律进行强制的权利及其驱动力,都植根于其臣属者的反思性关切之中。为表明这类关切如何形成规范性,以及我们为何在没有情感的情况下无法设想义务(无论是道德的、政治的,抑或法律的),我们需要返回到道德情感理论。道德情感的进路表明,法律要拥有规范性的权威(亦即要有理据地生成义务),它必须从一种一般化的立场来看是值得赞同的,而这一立场则建立在那些臣属于它的人们之间所进行的同情性情感交流之上。如果法律在这个意义上是可以赞同

的,那么它也就具有规范性的权威(亦即激发忠诚的能力)。在这个意义上,使我们能够为法律的权威进行辩护的道德情感也有助于形成对法律的忠诚,虽然法律的动机性权威也取决于其他的情感,包括公民间的相互关切。我在此要重申民主的政治文化的重要性,它有助于扩展公民们的道德情感,以便把所有臣属于法律的人们的关切都容纳进来。法律之权威性的情感根源不仅对于理解法律规范在政治社会内部的效力,而且对于理解法律义务自身的本质都十分关键。由于公共商议依赖于这种义务来制约它并使其结果具有约束力,这一义务的情感方面就是公民的激情的重要形式。 21

此时此刻,或许我们应该稍作停顿并再次承认,激情现身于政治之中伴随着实实在在的风险。这些风险众所周知,而且被西方政治思想史上的许多理论家们阐述无遗。正因为风险实实在在且众所周知,关于判断与慎思的理性主义进路才经年累月、魅力不减。本书绝对没有低估这些风险给社会秩序与不偏不倚的正义所带来的威胁。本书要点不是要给政治商议引入更多的激情。相反,本书始于表明这样一点,即实践慎思不可避免地包含着情感,这一发现部分是通过吸收神经科学的文献,部分则是通过揭示表面看似关于辩护与慎思的理性主义理论中的情感性时刻来实现的。没有情感性的依恋与欲望,我们就无从达成有关采取何种行动的决定。既然我们无法完全超越情感的影响,挑战就在于理解实践慎思的不可避免的情感面向如何能够与无偏倚性的要求相调和。本书的主体部分回答了这个问题。在这方面,激情可以成为政治中的破坏性力量,这一事实虽然真确,却无损于这里所提出的论证的核心。残忍、褊狭以及破坏性的愤怒确实相当危险。然而,为了与之对抗,我们不能转向一种完全超越情感性意识方式的理性,因为至少在实践慎思与决策制定的时候,我们没有这样一种可资利用的能力。与其超越情感,我们所需要的毋宁是将其文明化。我们需要识别出能够使得情感在最大可能的程度上服务于无偏倚性的原则性标准与公共

实践。

而且,虽然本书处理的是目前关于民主商议的争论,其目的却不是要为商议鼓与呼,或主张我们需要比目前更多的商议。就此而论,本书不同于政治理论中绝大多数讨论商议民主的作品。我确实接受商议民主论者们所捍卫的观点,即商议在任何自由民主社会中都占有重要地位。特别是激活正义这一议题的公共问题需要反思性的、道德上健全的解决之道。许多政治问题不具备这一特征,它们能够通过单纯的利益竞争获得恰当解决,只要这种竞争满足某些程序性标准。是否允许国内开设赌场、增加对地方动物园的公共资助,或者是否对民选官员施以任期限制,这都是利益集团政治一般能够提供充分答案的问题,只要这种政治得以公平地组织起来。相反,同性恋者的权利、堕胎、平权行动以及福利改革乃是事涉基本正义的议题。在所有这类情形中,核心之处都要视对如下问题的主张而定,即作为一个平等尊重或相互性问题,人们和公民们应当得到什么。错误的决定将不仅仅是一种政治错误,它还会涉及一种道德侵犯,带有对失败方的潜在的严重损害,而这种损害是无法基于道德根据得到辩护的。即便在由世俗的自由政府所组织的社会中,政治与道德显然也极为密切地交织在一起。这一事实意味着,公民们通常负有一种道德义务,就应当以他们的名义做什么这一问题进行反思性的和不偏不倚的商议。基本正义问题不应当拱手交给权力游戏或对利益的鲁莽聚合。因此,即便商议并非为政治决定的每一种情形所要求,自由民主社会也应当为商议留出空间。

认识到商议是可能的,这一点也很重要。常有人说,经验研究显示,民选官员在回应他人提出的原则性论点时几乎从未改变他们的立场。也就是说,商议乃是一种幻念。相反,滚木立法\*、讨价还价、派系忠诚,以及维持或增加个人权力的欲望才是这些立场的真正决定因素。立法

---

\* 所谓滚木立法,指的是国会议员在不损害自己和选区利益的情况下相互帮助,使各自关心的法案都获得通过,以此互换利益。——译注

者并非经常基于其他立法者在议员席上的发言来改变主意,这可能是事实。但公共商议远比议会议员席上发生的事情要多得多。流行的公共舆论一般来说受到公民间商议性交往的影响,这包括广泛的情感沟通机制,例如印刷品和其他新闻媒介、对公民社团的参与、政治行动,甚至还有娱乐产业。对于以非正式方式传播商议的活动与制度,本书采用一种包容性的态度。在民选官员对公共舆论的变化具有回应性的范围内,他们的决定受到这一广义上的公共商议的影响,无论多么间接。商议并非总是不偏不倚地发生,也并非总是以直接转化为政府决策的方式发生,但它毕竟发生了。它既发生在民选官员、法官、官僚和政治任命官员中间,也发生在普通公民之间。美国社会中历时地发生了诸多变化,它们回应了个体或群体提出的道德主张,这些人使得这些主张成为广泛的而且常常是热烈的公共辩论的主题。如果公共商议没有发生,我们对此如何解释?此书特别关注的是普通公民们在其反思拟 23 制定的和现有的法律、公共政策与制度是否符合正义时所进行的商议。本书所提出的解释无论如何对立法商议理论、行政官员的判断和司法决定都有其意涵,虽然这些背景下各自的商议都以不同于普通公民商议的方式受到制度性的约束。在这项研究中,我并不深究这些意涵,但在第五章中有简单提及,那里同时讨论了在美国政府三个分支的背景下支配商议的额外的制度性约束。

虽然商议民主论者正确地认为商议既重要且可能,但我们也应当服膺于宪法原则和根本的个人权利给商议结果所施加的约束。<sup>22</sup>当然,宪法原则与个人权利必须接受道德判断的审视。它们以规范通常应当得到辩护的方式得到辩护(如果它们确实得到了辩护的话),也就是通过诉诸不偏不倚的道德情感。对自由主义约束的充分辩护超出了本项研究的范围,虽然我相信它们从道德情感使之可能的不偏不倚的评价性立场内部来看在原则上是可以赞同的。毕竟它们体现了对人的尊重,而这是道德情感给我们以根据去肯定的一项原则。道德情感与对人的

尊重之间的关联问题在第三章结尾处有所讨论。诚然,特定的原则与权利在特定的情形中可能恰当地被质疑并变成公共商议的主题。例如,法律之下平等对待的宪法权利对我们究竟意味着什么,以及我们应当如何将其与平权行动或同性婚姻关联起来理解,这显然是要面对争议的。然而作为一个一般性的问题,在正常情况下,我们的宪法原则和根本权利对民主的多数可以正当地通过商议做出何种决定设置了重要的约束。完全依靠商议,即使它是不偏不倚的,也不足以确保公共结果是正义的。宪法原则与个人权利就像道德情感一样,为我们打开了通往进一步标准的大门,这些标准有些是政治秩序内部的,有些则是外部的,它们在指导我们关于正义问题的集体商议中应当发挥一定的作用。

24 商议颇为严苛,而对许多人而言这一事实可能是反对它的理由。但实际上公民身份给我们施加了某些负担。自由民主相对于其他一些政府形式而言把这些负担变轻了,但它不能彻底卸除这些负担。自由与平等(它们是自由民主社会的伟大承诺)可以无代价地享有,这一观念乃痴人说梦。自由与平等的实现对我们公民提出了诸多要求,其中一项无疑是不偏不倚的商议。除非公共商议达到了无偏倚性,否则我们的决策制定就会成为偏见以及权力之翻云覆雨的人质,伴随的结果则是少者(那些具有更低的地位、更少的权力、更少的资源的)益少(更少的自由、更少的平等)。为使自由民主的承诺对我们所有人变得真实无妄,不偏不倚的商议乃是关键所在。然而,自由民主对无偏倚性的发展也是必要的,我在后续各章中将论证这一点。

这就出现了一种相互依赖关系。如果人类本质上不会犯错,如果我们同情与关切的范围没有自然的限制,我们就不会需要自由民主制度去培养不偏不倚的判断所要求的广泛的道德情感。如果自由民主的自由与平等原则是自我辩护和自我驱动的,如果自由民主制度是自我引导的,我们则不再需要不偏不倚的商议。事实正在于,我们同时需要二者而且它们彼此依赖。

虽然不偏不倚的商议的要求很高,但至少,只要我们承认商议的情感面向,这些要求就是我们能够满足的。我要再次说明,承认这些面向并不是要在政治中引入更多的激情。政治当中的激情已经很多了。道德情感确实包含着公共的情感沟通和一种精微的同情能力,而正义会要求某些此前静默的情感在公共舞台上发挥新的影响。但情感的沟通已然在我们周围发生,商议如其所是地浸染于激情之中。我们面临的挑战在于把我们无法回避的、实践理性无法完全超越的激情文明化。要实现无偏倚性,就要有努力,要有培育与自我培育的广泛实践,它们将培养起一种日益具有包容性且更为敏感的道德情感能力。但情感性的无偏倚性是可以达到的。我们一向的错误在于,总认为无偏倚性源自一种无人知晓且人类生来无法实现的理性理念。本书的首要目标就是要纠正这一错误,推进我们对我们自己以及民主公民身份的商议性能力的基本理解。激情与实践理性不是分离的,而是深深地缠绕在一起。以老派的方式设想的不偏不倚的商议因此颇为怪诞。但道德情感理论给我们提供了一种理解无偏倚性的新方式。这个观点在其响应我们对正义的渴求时甚至要更为真确。道德情感内部规范与动机之间的深刻关联把种种理性主义进路倾向于割裂开来的自我的方方面面联结起来了。道德情感使得作为公共商议者的自我与作为政治行动者的自我成为一体,从而赋予我们以更大的力量在实践中实现我们商议所得的结论。它向我们表明,不偏不倚的商议既有推理,也有感受,而通往正义之路被公民的激情之光照亮了。

25

26

## 第一章

# 罗尔斯与哈贝马斯理论中的正义与激情

本章考察情感在罗尔斯与哈贝马斯所捍卫的正义与规范辩护理论中所扮演的角色。我的部分目的是阐明正当与善\*之间的关系,其方式则是较之此前的作品更为仔细地处理二人各自的理论在这方面的复杂性。<sup>1</sup>这样做有助于澄清情感在构成慎思的实践推理程序内部的位置,因为善观念自然而然地纳入了情感性的意识方式。视某东西为善,就是将其作为关切的对象。就此而论,善不同于正当,因为后者并不对我们的情感提出任何必然的要求。罗尔斯与哈贝马斯都试图让正当在我们关于正义的判断中优先于善,但对善的情感性顾念确实在二人的理论中都占有一席之地。事实上,通过(例如)原初状态与道德立场内的推理中所包含的移情作用,情感进入到了正当本身之中。在这方面,作

---

\* 用汉语如何翻译“good”或“the good”一直是一个难题。本书在翻译时采用权宜的方式,即当它在与“正当”相对而言时,将其译为“善”,以体现“善”与“正当”作为道德哲学中一对基本范畴的表述方式。而当它作为可数名词(单数或复数)时,将其译为“益品”。在一些特定的情况下,“good”译为“利益”或“好处”则更为妥帖。关于“益品”的译法,译者参考了刘莘先生的做法,参见[加]威尔·金里卡:《当代政治哲学》(下卷),刘莘译,上海:上海三联书店,2003年版,尤其是第832—839页“附录(二)”关于“good”的翻译所作的说明。需要说明的是,我从中借鉴了“益品”的译法,但仅仅在涉及用于分配的“goods”时应用这一译法。——译注



为关于判断的理性主义范式的代表,罗尔斯和哈贝马斯最终与理性主义者之间的差别比其批评者通常认识到的还要明显。但批评者们把他们概括为理性主义者并没有错。因为即便在容纳情感的过程中,他们也倾向于使之从属于志在免受真实的人们的真实情感所影响的理性形式。然而,超越情感影响的抱负给这两种理论都带来了麻烦,导致了不连贯和仍未解决的缺陷。

本章第一部分联系罗尔斯来探究这些问题,审视他的理性观、作为道德情感的正义感,以及“契合”(congruence)概念。第二部分处理哈贝马斯对一种“更纯粹的”程序主义的探寻。我在此详细说明了道德与伦理生活之间的牵强划分、情感在规范辩护中的位置,以及哈贝马斯试图将“抽象的”正义立场重新语境化所带来的难题。见之于罗尔斯和哈贝马斯理论中的调和与缺失所指向的,不仅是善观念在实践推理中所占据的不可压制的地位,而且还有情感在道德判断与公共商议中不可贬低的角色。因此,对理性主义观点的详尽分析表明,即便是一种经过微妙调整的理性主义也有其局限,因为对正义的慎思在没有情感的情况下无从谈起。 27

## 正当之善:罗尔斯

### 理性与善

罗尔斯将其理论概括为“义务论的”理论,意指它“不把正当解释为对善的最大化”。<sup>2</sup>在这方面它不同于功利主义理论。作为公平的正义并不打算把社会成员中理性利益的满足最大化。事实上,“根本没有理由认为正义的制度会”在这方面“把善最大化”。<sup>3</sup>诚然,作为公平的正义确实增进某些益品,而且其中某些益品是独立于(也就是先在于)何为正当而得以界定的。<sup>4</sup>它没有把所有可能的人类益品不加鉴别地汇聚在一起,然后寻求它们全体的净余额。与古典功利主义的方案不

同,罗尔斯的理论赋予某些益品(诸如“基本益品”以及自主性之善)一种特别的地位。<sup>5</sup>在作为公平的正义中,原初状态的结构确保每个人都获得一定量的这类益品,即便在此过程中它没能把所有人在每一种可设想的人类益品方面的总体满足最大化。以这种方式为赋予这些益品较之以其他益品以特别地位所作的辩护,并不是从罗尔斯所捍卫的正义理想中派生出来的。相反,它植根于由“两种道德能力”(正义感与理性地追求生活计划的能力)所刻画的人的观念,以及对于自主性的更高阶的利益。罗尔斯在《正义论》中将这种人的观念作为“深思熟虑的信念”之一呈现出来,这些信念形成了任何自由民主社会中道德价值的固定点。<sup>6</sup>该模式的这一特征体现了如下事实,即关于正义的实践推理总是发生在一种关切的范围之内,这个范围制约着它的可能结论。因此,作为公平的正义是一种义务论的观点,这一事实并不意味着它没有诉诸任何善观念,而是说它没有根据对善的任何特定形式的取向(亦即寻求把未经辨别的人类满足的净余额最大化的取向)去界定正义。

对善的参照并不局限于支撑作为公平的正义的道德背景,它还在实践推理概念的核心处发挥作用。原初状态中各方的理性存在于致力于满足特定目的的工具理性之中。<sup>7</sup>如此设想的理性总是要涉及某种(某些)善观念,无论是善观念被狭义地解释为个人利益,抑或宽泛地解释为个人信念或调节一个人生活计划的价值观。<sup>8</sup>在原初状态中,激发实践理性的是“基本益品”,它们提供了为形成明确的决定所需要的具体内容。如果各方并不欲求这些益品,该程序就无从像罗尔斯所要求的那样以“道德几何学”的必然性导出正义的两条原则。<sup>9</sup>确实,他的实践理性概念把追求善的理性与导向正当的,他后来所说的“合情理性”结合在一起。后者是在原初状态中由无知之幕后来型塑的,无知之幕后事实上迫使各方承认他人之要求的独立有效性。<sup>10</sup>虽然理性的结构包含了情感关切或欲望,合情理性的作用则确立了实践理性在正义问题上的无偏倚性。然而,理性在决策程序中的核心作用则表明,当我们

就正义进行推理的时候,我们不可能在不欲求善的情况下这样做。正如罗尔斯所说,“纯然合乎情理的行动者将会没有任何他们试图通过公平合作予以促进的自己的目的”,结果就不可能达成关于正义的任何结论。<sup>11</sup> 该程序提出了一种超越私人利益与个人信念之局限性的思考方式,但它并未完全用正当取代善或要求我们在不涉及任何目的的情况下进行推理。

这一事实影响到正义的实质,因为它意味着,与我们的关切没有任何关联的原则不是我们能够授之以权威性约束力的原则,因为它们对我们来讲绝不可能是合乎理性的。当然,两条正义原则的规范性力量并不来自于它们回应了理性的要求这一简单的事实。在罗尔斯看来,它们增进人类关切——无论这些关切是如何界定的,这本身都不能为原则提供辩护或使之能够课以义务。那些增进人类关切但却未获受制于它们的人们批准的安排,无论它们可能带来多少好处,都将缺乏正当性,因此它们绝不能满足作为公平的正义所提出的标准。然而(从定义来看就是要寻求实现其利益的)理性行动者们,则不能被指望(在公平条件下)去选择与共同的人类欲望冲突如此之深,以致其实现要求自我克制的正义原则。<sup>12</sup> 在这个意义上,正当与善在作为公平的正义中是同源共生的。考虑到罗尔斯对实践理性(它在规范辩护的程序中享有至高权威)之本质的说明,也不可能出现其他情况。

原初状态中各方的理性因此塑造了如下事实:关于正义的实践推理虽然从理想角度看是不偏不倚的,但却是由情感所激发的,而非超然淡漠的。正如罗尔斯所说的那样,善观念必然激发情感性的意识方式,尤其明显的是欲望。事实上,他把“善”界定为理性欲望的满足。<sup>13</sup> 持有一种善观念因此就是对其怀有情感性的眷顾,或有实现它的欲望,因此,如果我们是合乎理性的,我们也就是有所欲求。<sup>14</sup> 诚如罗尔斯所设想的那样,这是人类心理的一个基本特征,它同时支撑着决定与行动,而且它在原初状态中作用显著。欲望激发甚至指引实践理性,因为正

是各方对基本益品的欲望(通过无知之幕被过滤了)决定了慎思的结果。基本益品的非个人性内容与无知之幕一道,把欲望对我们的决定可能具有的潜在扭曲效应中性化了。可是,该模式在实践理性内部维护了欲望的形式与功能。它表明,向我们显示正义之要求的那种不偏不倚的立场,并不是建立在对情感的完全超越之上的,而是存在于在实践理性内部对情感的恰当调节(通过合情理性这一标准)之中。原初状态是一种抽象,但它并非没有情感性关切,这些关切在辩护过程的核心地带现身。

### 作为一种道德情感的正义感

虽然其进路有诸多康德式特征,罗尔斯却曾将《正义论》概括为“一种道德情感理论”,根据在于,它提出了“指导我们道德能力(或者说得更明确一些,是指导我们的正义感的能力)的原则”。<sup>15</sup>一如我们所见,正义感是构成道德人格并确立道德平等之基础的两种能力之一。<sup>16</sup>正义感与理性地追求生活计划的能力一道,形成了与原初状态相联系的那些抽象由以发生的背景。罗尔斯预设原初状态中的各方和所有自由社会的公民以及所有一般意义上的道德人一样拥有这些能力。正义感包括遵守罗尔斯所确认的两条正义原则的意愿,还有作为公民终其一生都服从他后来所说的公共理性的要求的意愿。然而,在更根本的意义上,正义感指的是当出现正义问题的时候采取原初状态所刻画的那种道德立场的一般倾向。事实上,罗尔斯把正义感说成是一种“依赖于观念的欲望”。<sup>17</sup>因此,除了驱使我们服从既定的正当规则,正义感还促使我们依据特定的程序找出这些规则究竟是什么。处于正义感之核心的,乃是根据公平条件与他人共处的欲望,也就是罗尔斯所说的“对我们的情感发挥自然吸引力”<sup>18</sup>的东西。在后来的作品中,他把正义感概括为一种“在与他人的关系中按照他人也能公开接受的条件去行动”<sup>19</sup>的意愿或欲望。这种对于公平的一般倾向(它与服从一套特殊的既定原则

的欲望相对立)构成了罗尔斯后来所说的“合情理性”<sup>20</sup>的一部分。如果我们设定原初状态的立场并想象我们自己处于无知之幕后,我们就是在运用正义感。作为一种依赖于观念的欲望,正义感明显具有情感效价。<sup>21</sup>没有这种一般倾向,原初状态中的决策程序就无从开启。<sup>22</sup>因此,对做一个正义之士这一理念的情感性顾念先于对正义要求什么这一问题的周密慎思,而罗尔斯理论的种种理性主义面向如果从情感关切的背景中被剥离出来,它们就难以为继了。整个来看,这里的解释表明,当运用于正义问题时,实践理性必须被嵌入到一种情感关切的恰当视野中,一如它镶嵌在一种特定的有关道德信念的概念性视野中一样。

除了正义感,其他情感也扮演了某种角色。例如,罗尔斯指出,原初状态中的各方必须被假定是关心下一代人的福祉的。<sup>23</sup>这一关切塑造了慎思的结果,非此,各方不可能被指望得出罗尔斯所确定的两条正义原则。一种一般性的移情能力同样也功不可没。正是移情(与想象一道)使得对各方所提出的观点采纳的要求得以可能。<sup>24</sup>他们需要通过移情假定性地占据所有他们可能所是的人们的立场,以便去感受处于不同地位的人们的理性欲望,并推出社会合作的最有利的安排。对正义的慎思既是认知活动,也是情感活动。既然如此,罗尔斯后来在《正义论》中把型塑实践理性的原初状态说成是“理性的人们在现世当中可以采用的某种思维与感知形式”,<sup>25</sup>这就不足为怪了。移情和正义感之类的情感看来不仅仅是正义的外部支持力量。<sup>26</sup>它们似乎以某种根本的方式与规范辩护的程序关联在一起。如同我们对善的理性欲望一样,某些情感乃是慎思本身的内在构成要素。

## 契合

上述解释从罗尔斯对正当与善之间的契合的论述中得到支持。他总是坚持认为,正义感必须回应我们的利益并“与我们自然的情感相连”。<sup>27</sup>但它不能仅仅是诸种欲望之一种,因为它必须对一个整体的“生

活计划具有调节作用”。<sup>28</sup> 为确立稳定性,正义感必须回应一种特别的益品,一种我们有理由宁舍所有其他益品而欲求它的益品。因为如果个人信念与私人利益同正义的要求相冲突,此时正义总是具有压倒性便是社会合作的一个关键条件。说我们有理由宁舍所有其他益品而欲求该益品,并不是说我们总是会按照这一理由去行动;它也并不是要保证说正义感在任何情况下都会发挥效力。<sup>29</sup> 罗尔斯想要表明的是,由正义的终极性所施于我们的严格要求并非是非理性的。他认为,说明如下问题是很重要的,即我们关于正当的原则为何“在我们生活中具有它们实际具备的中心作用和意义。这一说明必须显示这些原则是如何与人类的需要、目标和目的关联起来的”。<sup>30</sup> 因此之故,他在《正义论》中论证说正义与人的利益是契合的。<sup>31</sup>

作为公平的正义中的终极性要求在心理上由对自主性的更高阶欲望所满足,自主性使得做正义之士对我们而言是合乎理性的,即便这样做与我们大多数迫切的利益和感受最深的信念相冲突。<sup>32</sup> 唯有“将正当原则置于最优先的位置并按照它们去行动”,我们才能体现“我们摆脱偶然与意外的自由”。<sup>33</sup> 结果,作为自主的存在者,“为了实现我们的本质”,“我们别无选择,唯有努力维护我们的正义感,用它来支配我们的其他目标。”<sup>34</sup> 既然人们通过按照正义原则去行动表达了“他们作为自由而平等的理性存在者的本质”,而且这样做“从属于他们的利益”,因此便可认为“正义感以他们的福祉为念”。<sup>35</sup> 值得再次重申的是,正义原则并不仅仅是由它们增进人的福祉这一事实而得到辩护的。它们之所以得到辩护,是因为它们可以被证明是为受其约束的那些人所意愿的。但如果正义原则被认为是在挫败人的福祉,它们则不可能为人们所意愿。职是之故,罗尔斯抨击了他归之于 W.D. 罗斯的如下观点,即“最高的道德动机是仅因事情正当和正义而去做这种事情,任何其他的描述都不恰当”。罗尔斯指出,这种观点的问题在于,根据这种解释,“正当的感觉缺少任何明显的理由;它类似于偏爱茶而不是咖啡。虽然

这种偏好可能存在,但若用之来调节社会基本结构则完全是莫名其妙的。”<sup>36</sup> 因此,两条正义原则促进而不是挫败人的福祉这一事实在对它们的辩护中发挥着作用,虽然是间接的。唯有从这一事实来看,以合乎正义的要求行动的欲望才算超出了“对与理性目标无关的任意的原则之盲目服从”。<sup>37</sup> 因为正义感要是正当的,它就必须完全服务于人的利益,至少根据对基本益品以及自主性这一益品的普遍利益来看应当如此。 32

近些年来,罗尔斯开始怀疑契合论点最初建立于其上的那种关于人的观念的生命力。他开始认为该观念太具争议性,从而不能在一个多元主义的社会中确立稳定的正义。事实上,《政治自由主义》中对其理论的明显修正体现了这一担忧。<sup>38</sup> 这些修正起因于“对作为公平的正义内部的一个严重问题进行解决的努力,亦即起因于这样一个事实,即《正义论》第三部分对稳定性的说明与作为公平的正义的总体观点不一致”。<sup>39</sup> 现代民主社会的多元论使得指望所有公民都支持《正义论》中的那种良序社会理念是“不现实的”,因为这一理念植根于一种整全性的哲学学说。<sup>40</sup> 位于该学说之核心的就是罗尔斯准康德式的人的观念,根据这一观念,自主性是压倒一切的益品,它通过与正义两原则相一致的行动而得以实现。由于最初表述的契合论点依赖于一种整全性学说,在合乎情理的多元论的条件下,我们就不能依靠它在所有公民中形成稳定性。<sup>41</sup>

《政治自由主义》因此基于重叠共识的理念为契合提出了一种不同的论证。虽然政治性正义观念的“自立式的”(freestanding)地位意味着“它既不被呈现为,也不是派生于”公民们所认定的、构成市民社会之背景文化的任何整全性学说,罗尔斯依然认为,这一观念也应当“通过参照一种或更多整全性学说来获得某种辩护”。<sup>42</sup> 理由在于,公民们只会“从他们自己合乎情理的学说内部出发”<sup>43</sup> 去真正认定这一观念,而这意味着,对他们来讲,它必须参照他们最深的个人信念、他们最为

关注的东西而获得辩护。如罗尔斯所言,这种契合是稳定性的关键所在。他坚持认为,

所有认可该政治观念的人都是从他们自己的整全性观点内部出发的,并利用他们的观点所提供的宗教、哲学与道德根据。人们基于那些根据认可同一种政治观念这一事实并不使得他们对它的认可更少宗教、哲学或道德色彩,这要视具体情况而定,因为他们真诚持有的根据决定了其认可的本质。<sup>44</sup>

重叠共识确立了正当与善观念之间的契合,前者包含在政治性的正义观念之中,后者则见之于公民们的整全性学说。它因此把对规范  
33 的辩护与公民们的关切联结起来了。

在此意义上,重叠共识的理念乃是在面对合乎情理的多元论的情况下保持正义的合理性(亦即可欲性)的一种努力。同《正义论》中的契合论点一样,这个修正版本也显示了理性与合情理性、稳定性与有效性、情感与认知之间的相互渗透。通过把政治性的正义观念与包含在公民们整全性学说中的善观念关联起来,重叠共识解释了为何他们认可正义并按之行动是合乎理性的。唯有他们实实在在认可正义这一事实能够确立正义的有效性,并使它所产生的义务具有规范性的约束力。但他们之所以能够认可正义,却是因为它对他们而言是合乎理性的。哈贝马斯曾就此质疑罗尔斯,说这一思路把正当嵌入到善当中,错误地解释了有效性的基础。<sup>45</sup>罗尔斯在回应的时候坚定地坚持如下立场,即“没有一种合乎情理的重叠共识,就不可能有对政治社会的公共辩护”。<sup>46</sup>我们必须能够“给出足够的理由让各种各样合乎情理的人们共同认可作为公平的正义,将其作为他们有效的政治观念”,这对于“确立他们彼此正当地行使强制性政治权力的条件”而言是必要的。<sup>47</sup>言下之意,重叠共识除了将政治性的正义观念稳定化而外,还有助于对该观念的辩



海洛因。或者,一个人可能相信慈善捐赠是件好事,但却缺乏捐赠的欲望。史密斯认为,一种完全把规范性理由与个人欲望等同起来的解释不能解释这些相对为人熟知的现象。它不能解释道德判断同时具有的 67 实践性与客观性这两种不同的特征。

我们所需要的是这样一种关于价值(亦即关于规范性理由)的定义,它要植入某种比个人欲望更为客观的东西,但仍然与欲望的实践力量保持关联。史密斯继续论述说,规范性理由存在于“当我们充分合乎理性时我们会欲求去做的事情”之中。<sup>114</sup>他明确了充分合理性的五条标准:

(1)行动者一定不能持有错误的信念;(2)行动者必须拥有所有相关的正确信念;(3)行动者必须正确地进行慎思;(4)行动者一定不能处于强迫、沉迷、情绪困扰及其他类似情况之中;(5)行动者的欲望系统必须彼此内在协调,或者可以得到系统性的辩护。<sup>115</sup>

道德判断就是对一个行动的规范性理由进行反思的过程,而这就意味着我们反躬自问,在充分合理性的条件下我们是否会欲求这一行动。

人的实际欲望在此没有任何地位。规范性理由声称之真取决于“充分合乎理性的行动者的欲望中存在的收敛”,但“理性本身,而不是我们拥有我们事实上拥有的欲望这一事实,决定了我们充分合乎理性的欲望的内容”。<sup>116</sup>史密斯将他的观点与威廉姆斯在这一点上进行对照。根据后者的解释,行动者行动的规范性理由是“相对于她的实际欲望而言的”。<sup>117</sup>在这个意义上,威廉姆斯忽视了或否定了史密斯在此所强调的驱动性与规范性理由之间的基本区分。然而,为了维护这一区分,史密斯必须违背处于他自己观点之核心的某些原则。例如,他对规范

现在看来,欲望的作用似乎可以局限在稳定性的范围之内了。

进一步讲,罗尔斯将正义感与依赖于原则和观念的欲望联系起来,在这些欲望中,起规范性作用的是原则与观念,而不是欲望本身。这些欲望乃是正义的公民们的道德心理的必要成分,但正如罗尔斯所说,“依赖于原则的欲望的力量或权重完全是由欲望所依附的原则所给予的,而不是由欲望本身的心理强度所给予的。这种强度……可能进入到对人们事实上如何行动的解释之中,但它绝对不能影响他们从道德上讲应当如何行动或本来应当如何行动。”<sup>53</sup> 在这些相关段落中,罗尔斯似乎从隐含在其作品其他地方中的如下暗示中后撤了,即情感在关于正义的慎思中发挥着规范性的(而不仅仅是促进稳定)的作用。这一后撤最明显的表现莫过于,他明确地将其合情理性标准与康德的纯粹实践理性联结起来。理性与合情理性之间的区分,

对应于康德在假言命令与绝对命令之间的区分。康德的绝对命令让行动者理性而真诚的准则(它是根据行动者经验性的实践理性来拟定的)受制于包含在那一程序中的合乎情理的约束,从而通过纯粹实践理性的要求对行动者的行为进行制约。同样,原初状态中的各方试图促进他们所代表的人们的利益,在他们为此达成理性协议的过程中,施加于他们身上的合乎情理的条件也起着约束作用。在每一种情况下,合情理性都优先于理性并使之绝对地处于隶属地位。<sup>54</sup>

35

理性之于合情理性的绝对从属地位证实了罗尔斯理论的反休谟主义的抱负。这种从属性也就是渗透着情感的理性受制于某种“纯粹的”,或者说是涤除了情感的理性,就像康德理论中的纯粹实践理性一样。罗尔斯想让对规范的辩护完全独立于纯粹的“心理上的”考虑,诸如现实中人们的激情和欲望。而且同康德一样,他认为理性能做到这一点。

以此观之,情感在规范辩护中的作用似乎大为减弱。最终看来,罗尔斯对依恋与欲望的关注在很大程度上似乎是对可行性的一种实用性的顺应,它是真正的(认知性的)辩护工作业已完成之后被想象出来的。

然而,断言合情理性使理性“绝对地”处于从属地位,这与一个在其他地方被反复强调的观点相冲突,即“正当与善是互补的”。<sup>55</sup> 罗尔斯说,除非正义的制度维护了公民们所认可的善观念,否则它们“就不会促进任何目的——也就是毫无意义”。换言之,“正义设定限制,善则表明意义。”<sup>56</sup> 正如罗尔斯在提到罗斯时所说的那样,在这方面没有任何意义的原则或标准,对我们来说就不可能具有规范性,如果缺少一种公民们能够认可的目的(亦即欲望),这样的标准将是任意的或不知所谓的,而且缺乏任何强制性的约束力。因此,正义原则的规范性分量至少部分是由它们所促进的意义或它们的合理性(rationality)所赋予的。而这一事实与理性在确立规范性时严格从属于合情理性是相冲突的。同样,原初状态中的各方在推出正义原则时必须衡量“承诺的力度”,这一事实表明,在为规范进行辩护的慎思中,理性要与合情理性相平衡而不是从属于它。各方“必须自问,他们所代表的那些人是否能够合乎情理地被期待以协议的理念所要求的方式去尊重那些得到同意的原则”。<sup>57</sup> 我们能够合乎情理地赞同之事,乃源于我们能够合乎理性地选择之物,后者也就是我们通常欲求的东西。<sup>58</sup> 甚至可以说,任何一种同意,除非它已然合乎理性,否则不能算作合乎情理。这很难被理解成是绝对的从属。不错,罗尔斯把承诺的力度这一要求视为纯粹的稳定性问题,<sup>59</sup> 但它似乎对规范辩护本身具有重要意涵。

更有甚者,根据罗尔斯给我们提供的“合情理性的心理学”,<sup>60</sup> 说合情理性在某种意义上类似于康德理论中的纯粹实践理性,这个说法也令人不解。这种心理学被提出来是为了解释为何我们能够指望良序社会的公民们具有合情理性的倾向,或“如果他们能够充分确保他人也尽其职分的话,他们就在(正义社会的)安排中尽其分内之责”的意愿。<sup>61</sup>

解释这一意愿的因素包括正义的环境,亦即中度匮乏以及公平的社会合作带来“获益的诸多可能性”<sup>62</sup>这一事实。此外,公民们还被假定承认合乎情理的多元论这一事实,同时还有它只有通过“国家权力的压制性运用”<sup>63</sup>才能被克服的事实。因此,对合情理性的倾向性建立在如下欲望之上,即在匮乏的情况下获得收益以及面对国家强制获得安全。简言之,合情理性的心理学是某种形式的理性(在罗尔斯使用该词的含义上),因此与康德的纯粹实践理性相去甚远。

凡此种种所表明的是,在罗尔斯这项方案的核心处存在一种深刻的紧张关系,它存在于他的理性主义的抱负与其情感主义的假定之间。<sup>64</sup>这是其思想中的康德主义面向与休谟主义面向之间的冲突。他明显想让前者居于主导地位。因此,情感的作用最终基本上被限于把正义稳定化。由于他倾心于取自康德的义务论理念,所以他想把正义原则植根于一种超越情感性的,或“纯粹心理上的”关切之影响的慎思程序与人格倾向之中。然而他的解释表明,这种超越无法维持。事实是,情感自始至终贯穿于罗尔斯的正义理论,而且它们影响到(事实上是帮助确定了)产生正义原则并为之辩护的实践慎思。一如我们所见,正义的规范对我们而言必须是合乎理性的,并因此既有强制性约束力又是可欲的,其可欲性在于它们反映了对我们有引导作用的情感关切。合情理性本身被欲望,还有由移情所传递的情感穿心而过。在此意义上,正当与善在最深的层次上相互依赖,双方都渗透着情感。正当的绝对优先性乃是幻念,而对理性的超越性的声称则是神话,虽然罗尔斯可能别有期待。<sup>65</sup>

## 寻求一种更纯粹的程序主义:哈贝马斯

### 道德 VS. 伦理生活

哈贝马斯曾说,他推崇罗尔斯的正义理论,分享其意图,并认为其

基本结论是正确的,但他也对罗尔斯式方案的某些特征表达了保留意见。最为特别的是,他担心罗尔斯通过抽掉其方案的普遍主义,“对有损他自己理论方案之说服力的对立的哲学立场作了妥协。”<sup>66</sup>这种反对意见涉及到《正义论》与《政治自由主义》中所设想的正当与善之间的关系,而且影响到情感在道德慎思与规范辩护中的作用。首先,罗尔斯对原初状态中的慎思所作的理性选择解释意味着,规范性原则,包括正义原则,“可以仅仅根据由益品来满足的利益或价值得以呈现出来。”<sup>67</sup>结果,哈贝马斯抱怨说,罗尔斯“采用了一种适合于关于善而不是关于正当的伦理学的正义概念”,并因此“把强制性义务规范的义务论含义同化为受偏爱之价值的目的论含义了”。<sup>68</sup>虽然罗尔斯“希望公正对待”正当的优先性“这一义务论直觉”,<sup>69</sup>但他对理性选择模式的依赖却使得他不可能做到这一点,因为该模式意味着人们总是同时被引向善而绝不仅仅是被引向正当。一如我们所见,这一批评有些道理。罗尔斯自己似乎也曾有相似的忧虑,他对正当与善的关系的刻画中存在矛盾心理,在后来的作品中他又试图把他对正义的解释与理性选择理论拉开距离,由此可见一斑。

哈贝马斯也承认,罗尔斯关于人的观念,连同它对两种道德能力的说明,“为辩护程序植入了规范性的内容。”<sup>70</sup>这一观念本身尚需辩护,<sup>71</sup>而罗尔斯在这方面诉诸隐含在公共政治文化中的道德价值,以及见之于合乎情理的整全性学说之重叠共识中的善观念,这仅仅是让问题变得更严重了。它们也从属于一种关于善的伦理学,这种伦理学缺少为正义原则之类的普遍道德义务提供辩护的力量。与“伦理生活”相关联的价值取向对立于普遍“道德”,它们总是归属于特定的共同体和传统。前者本身具有可争议性,因此不能为正义原则必须声称的普遍有效性提供稳定的基础。<sup>72</sup>因此,由于把正当与善混在一起,罗尔斯犯了一个理论错误,同时为了稳定性而依赖于伦理价值,他又犯了一个实践上的错误,因为鉴于多元论的事实,这些伦理价值不能为普遍规范提供

可靠支持。为满足正义的普遍主义抱负,罗尔斯的理论将不得不“以一种严格程序性的方式去构造程序性的实践理性观念,使之摆脱实质性的涵义”。<sup>73</sup> 哈贝马斯自己对规范辩护的解释恰恰志在于此。<sup>74</sup>

38 与罗尔斯一样,哈贝马斯也试图把规范,包括正义原则的有效性植根于意愿性行动者的实践理性之中。<sup>75</sup> 然而,他的规范辩护模式意在较罗尔斯的模式具有更为明确的商议性。这一模式主张,“唯有所有可能受影响的人作为理性商谈(discourse)中的参与者能够同意的那些行为规范才是有效的。”<sup>76</sup> 这里的理性带有一种与罗尔斯那里的理性概念不一样的含义,因为它所指的是经过周密思考的“对成问题的有效性声称达成理解的尝试”。<sup>77</sup> 导向达成相互理解的理性(reason)与罗尔斯式的理性(rationality)存在着显著对立,因为它没有具体的目的。它不像罗尔斯所说的理性那样具有目的性,后者包含着就如何最好地实现一套给定的目标所作的推理。或者不如说,它的唯一目的就是获得相互理解,而不是通过相互理解满足某种其他的欲望。罗尔斯的实践理性模式认为理性总是与合情理性相伴相随,而且欲望是判断的内在构成部分,但哈贝马斯的商谈理论把它们“拆开”<sup>78</sup>了。排除罗尔斯意义上的理性,意在防止善的概念闯入到商谈模式试图体现的纯粹程序主义之中。没有任何有关善与正当的契合被植入到该模式之中。相反,哈贝马斯坚持认为,“为充分发挥所推定的道德判断的无偏倚性以及有约束力的规范之绝对有效性声称,我们必须把人际间关系在其中得以调整的横向视角从有关我或我们的生活计划的纵向视角中拆分出来,并单独处理道德问题。”<sup>79</sup> 唯有当理性被清除了所有的善观念,或者摆脱了“所有偶然的限定”,它才能够核定正义所蕴含的普遍规范。<sup>80</sup> 理性与欲望必须分开。

正义要求约束我们人的规范最终必须接受源自商谈原则的普遍化检验。这种检验强调,“一条规范若要有效,对其普遍遵循所有望产生的,对每一个受影响者的特殊利益的满足所带来的后果及副效应就必

须是所有受影响者都能自由接受的。”<sup>81</sup> 这项检验要求参与者超越的不仅是工具理性的界限,而且还有伦理生活的领域。<sup>82</sup> 伦理问题总是“指向一种共享的精神气质(ethos):人们所争论的是,我们如何理解作为共同体成员的我们自己,我们应当如何调适我们的生活,或者从长远看且通盘考虑之后,什么东西对我们而言是最好的”。<sup>83</sup> “影响我们如何调适我们的生活的”是伦理洞见,而它们“通过阐释我们的自我理解”发挥这种作用。<sup>84</sup> 道德观点也预设了一种特定的自我理解,但这是一种“驳倒”每一种伦理导向的自我理解。<sup>85</sup> 它让这些取向以及它们所包含的关切受制于一种超脱的理性的评价,这种形式的理性不把任何东西当作给定的东西,而是准备把每一个主张与信念交付普遍化检验。 39

把道德从良善生活问题以及与之相伴随的情感性顾念中“拆分开来”的一个后果,就是哈贝马斯本人所提到的“动机性缺陷”。<sup>86</sup> 诚然,他有时似乎是在说,道德立场是一个既定的事实,是近代科学与社会多元主义所铸成的背弃传统信念与价值的必然历史后果。<sup>87</sup> 而在其他场合,他又把道德立场视为蕴含于语言使用本身之中的东西。<sup>88</sup> 但他同时也主张,道德立场体现了与通常在人们中间发挥作用的,具有目的性且融有伦理色彩的那种道德心理的根本绝裂。他还提出,把我们引向道德立场的理性,其要求仅仅具有“微弱的驱动力”。<sup>89</sup> 事实上,他曾说过,正是这一动机性缺陷,使得他在《在事实与规范之间》(*Between Facts and Norms*)一书中认为有必要把民主社会中法律强制的正当角色予以理论化。<sup>90</sup> 道德的弱驱动性特征源于这样一个事实,即哈贝马斯所设想的道德推理与通常激发行动的情感性顾念和欲望之间保持着距离。

### 情感与辩护

无论如何,情感确实不可避免地进入到了道德立场之中。毕竟,一如罗尔斯的原初状态模式,包含在普遍化检验中的那种“一般化的、相互间的观点采纳”要求所有参与者的团结和移情作用。<sup>91</sup> 事实上,

“如果没有每个人对每一个其他人的那种移情的敏感性,从商议中根本不可能形成任何值得普通同意的解决方案。”<sup>92</sup> 因此,一种“成熟的道德判断能力”有赖于“认知活动和情感倾向与态度的结合”。<sup>93</sup> 这种结合处于规范辩护之实践的中心地位。辩护也使得商议过程中参与者对于规范的主观感受与态度同这些规范的有效性关联起来。正如哈贝马斯所界定的那样,有效性建立在商议过程中“参与者的施为性(performative)态度”之上,这意味着它要求所有相关者都有一种认可的感觉。有鉴于此,他认为,“对一种行为方式的道德—实践辩护所追求的,是一个与对手段—目的的关系所作的感觉上中性的评价不一样的方向。”<sup>94</sup> 手段—目的推理可以以一种“感觉上中性的”方式进行,因为我们有可能在不涉及那些受一种给定手段影响的人们的感受的情况下,去确定该手段是否满足了它的目标。例如,从这一观点出发,人们可以说,如果一项教育政策帮助所有学生学得更好且表现更佳,那它就是合理的。它在这方面是否成功了,这个判断可以基于(例如)考试成绩来做出。这一判断不需要参照学生们自己的感受或主观认可。相反,哈贝马斯所设想的规范辩护确实使得参与者们认可的感觉在道德上具有相关性。以一种“感觉上中性的”方式进行规范辩护是不可能的,因为(在一种恰当组织起来的商谈中)参与者们认可的感觉乃是辩护的本质所在。

与罗尔斯把原初状态描述为一种假定的思想试验不同,哈贝马斯之所以坚持说辩护过程必须是一种实际的对话,原因之一正在于上述感受的重要性。<sup>95</sup> 有效性总是对我们而言的有效性——这倒不是说原则的规范性力量只能是地方性的,而是说一项规范的有效性体现的是表达同意的施为性态度,而不是依赖于该规范与独立标准的客观契合。<sup>96</sup> 即便能够证明一项特定的主张在道德上是真确的,或者它能够导致一种可欲的终极状态,对哈贝马斯(对罗尔斯也一样)来说,这些因素本身也不能为它的规范性约束力提供辩护。在“后传统的”辩护层次上,“唯



—可视为正当的法律,是在意见与意志形成的商议过程中所有公民都能理性地予以接受的法律。”<sup>97</sup> 正义之所以只有在有效性的感受出现的情况下才存在,是因为唯有此时我们才能说人们意识到他们仅仅受制于他们自己所给定的法则。以此观之,正义依赖于一种感受,一种对约束我们的规范的情感上的认可。

规范辩护的过程也要参照善,虽然哈贝马斯试图建立一种将会避免这类参照的纯粹程序主义的模式。道德立场“释放了商议集体更高层次的主体间性的力量”,因此致力于寻求“一种清除了所有实质要素的结构”,但只有通过参与其中的观点的可逆性才能做到这一点,这种可逆性“整合了每个参与者的世界观与自我理解所代表的观点”。<sup>98</sup> 而正如哈贝马斯在别处所说,这类观点派生于人们的伦理取向或善观念。<sup>99</sup> 将它们整合起来而不是与之区隔开来(哈贝马斯相信康德的道德理论也要求如此)的重要性,乃是他强调对话式的辩护优于独白模式的另一个理由。正义所要求的道德立场不仅容纳了伦理观点,而且还有参与者的利益。毕竟,可普遍化的原则要求,一条规范要有效的话,唯有所有受影响者都能接受它按照预期“对每一个人利益的满足”<sup>100</sup> 所可能产生的后果。普遍化检验确保规范只响应总体或共同利益的要求,而不是符合少数人的个人利益,但(正如在罗尔斯的理论中那样)在哈贝马斯那里,正义确实增进利益,而正义的规范可以依系于“普遍的同意”,这“是因为它们可被理解为体现了对所有受影响者而言的共同利益”。<sup>101</sup> 事实上,哈贝马斯说过,受理性所驱动的同意的同意通常会“与因威逼或利诱所引起的经验性的默认结合在一起,从而形成一种对于正当性的信念,这种正当性的诸构成部分很难区隔开来”。<sup>102</sup> 值得注意,这一说法针对的是规范辩护的过程,而不仅仅是正义规范的实际应用问题,因为它表明了一条规范是如何与会影响我们“对其正当性的信念”的善观念关联起来的。

一旦我们确实转向应用,那就很明显,在为规范提供辩护的道德立

场中纳入善和利益有助于这些规范变得稳定。这倒不是说,只有当我们相信正义的规范增进我们引入商议过程的所有个人利益时我们才会支持这些规范。正义并不增进每一项利益,但它确实增进某些整体利益,在其增进的利益确实是整体利益这一范围内,这些利益将会是所有受影响者可以认作是属于他们的利益。因此哈贝马斯承认,对正义规范的忠诚是一种“合成性的”动机,因为它把对这些规范的有效性的理性洞见与对它们被认为会增进的善的情感关切结合在一起。基于这些考虑,他承认“在正当性的核心处有一种善的余烬”。<sup>103</sup>就正义是“对所有人同样有益的东西”而言,规范辩护代表着一种程序,其中,“善被一步一步扩展,直到‘正当’。”<sup>104</sup>以此观之,他对正义的说明并不完全是他意图中的那种纯粹程序主义的模式。事实上,该理论在这一点上是高度含混的。

这一模式还以另一种方式向规范辩护的程序中引入了道德实质的元素。在对主张之有效性的评估以及规范辩护当中起作用的那些理由,“仅仅在依赖于语境的理性标准的背景下才有意义。”<sup>105</sup>为确立有效性所要求的“理性同意”被注入了来自“生活世界”的价值,而“生活世界”形成了商谈的语境,它包含着“种种文化传统、社会秩序和个人认同”。<sup>106</sup>事实上,道德立场预设了“大量背景共识的支撑”。<sup>107</sup>辩护中的普遍化检验要求我们考虑的利益同样被种种价值取向赋予了色彩。哈贝马斯认为,“需要和想望”总是“根据文化价值观而得以解释的”。<sup>108</sup>因此,在道德立场吸纳了所有受影响者的利益这一意义上,它从伦理生活中给正义引入了实质内容。道德立场所体现的似乎不是没有任何善观念在场,而是种种这类观念所达到的收敛。问题在于,一种关于正义的程序理论如何(而非是否)吸纳这些元素。

因此,虽然哈贝马斯有志于建立一种更纯粹的程序主义,但借由在普遍化检验中起作用的理由和利益,他对正义的解释把种种善和价值取向纳入到辩护程序之中了。这些利益同时还有助于支持对所形成的

规范的坚守。不过,这种坚守所要求的東西,完全可能超出对这些利益的诉求。正义的规范可能会要求我们牺牲掉我们更为特殊的利益、我们最深层的伦理信念以及我们个人认同的关键方面,而一旦如此,从主观体验上讲,为正义所增进的整体利益可能并不比这些其他的因素更为紧要。而且,虽然哈贝马斯有时承认隐含在道德立场中的情感因素,但正如一位评论者所说,其主导倾向乃是“深深地依赖于自我的认知面向,而不是情感面向”。<sup>109</sup> 实践理性实现无偏倚性,在很大程度上是通过超越通常激活行动的那些情感才做到这一点的。我们已经看到,哈贝马斯本人也表明了,道德立场的预先支配式的理性主义特征,对其首先吸引人们采纳它继而服从其结论的能力具有废弛之效。他说,道德立场的独取其功,意味着“道德知识与道德动机分离了”。<sup>110</sup> 虽然哈贝马斯并不否认我们在采纳道德立场时可能拥有康德所称作的“理性的兴趣”,但他不愿同康德一样宣称这种兴趣的力量强过其他倾向。同样,虽然他把达成相互理解的抱负刻画为一种欲望,但达成理解的过程依系于一种与通常驱动我们的,“纯粹偶然性的”欲望形式相分离的理性形式。因此,理性就其本身而论仅仅是一种“具有微弱驱动力的”力量,至少在哈贝马斯看来是这样。<sup>111</sup>

### 再语境化的困境

为弱化作为道德中的驱动力的理性之缺陷,哈贝马斯提出,要让对道德立场的关切纳入到个体的人格结构并嵌入到社会的文化价值观当中。然而,这两条提议都面对着各自的困难,它们源自其理论说明中的其他要素。诚然,把对正义的忠诚纳入个体的人格结构,这种想法绝非

43

个体的构成性关切,成为其自我理解的一部分。她因此把自己视作希望达到这些理想的那种人,她的自尊,甚至还有她整体的身份认同,将视此而定。对当今自由社会的许多成员来讲,对人格结构的这一解释描绘了个人认同的诸多熟悉的特征。<sup>113</sup>但这种模式的可行性恰恰依赖于它所蕴含的正当与善的结合。因为哈贝马斯把自我观念当作伦理生活的一部分,它是一个人对于善的取向的函数。<sup>114</sup>因此,考虑到他的分析所使用的措辞,一个人对正当原则的个人认同只能意味着,这些原则已经容纳到他的善观念,包括他对有益于他本人的东西的看法之中了。这就给道德立场引入了目的性理性的元素,因为一个人自己的自尊与正直现在取决于满足正义原则的要求。

这个目的性元素给哈贝马斯提出了难题,因为他认为,导向相互理解的行动与导向成功的目的性行动是“互相排斥的行动类型”。<sup>115</sup>如果我对道德立场的内化所要求的正当与善的结合所作的描述是确当的,这些行动类型就不可能是相互排斥的,而必须是共存的,至少在涉及正义问题时是这样。正义之士将会同时出于达成相互理解的欲望以及获得自尊或人格完整的(导向成功的)欲望而行动。内化要求把哈贝马斯提出的“评价性陈述与完全规范性的陈述之间,以及善与正当之间的锋利切口”<sup>116</sup>连接起来。只要他坚持保留这些分界和相互排斥,他的理论就不能解释道德立场作为人格结构的一个函数这一事实。而他确实坚持这些分界,强调“正当之于善的绝对优先性”的重要性,并认为单单这种优先性“就相当于道德责任的绝对有效性”。<sup>117</sup>其实,我提出的对内化的解释违背了哈贝马斯视作道德立场之必要构件的自主性理想。

44 只要情感关切和伦理生活的元素(包括行动者的自我观念)在影响着决定,哈贝马斯就认为“偶然的、主观的决定因素仍然在发挥作用,意志并没有完全根据实践理性而行动”。在这些情况下,“并非每一个强制的痕迹都被去除了”,而这意味着“意志尚非真正自由”。<sup>118</sup>道德立场所需要的正是这种自由,因为“只有当道德义务把意志从所有偶然决定因素

中解放出来,从而在某种意义上使意志等同于实践理性本身的那些法则出发的,它们才算获得了无条件的或绝对的有效性”。<sup>119</sup>这几句引文揭示出哈贝马斯服膺于正当与善之间、理性与情感之间的强烈对立,它们表明,他的理论不可能前后连贯地接受这些元素的结合,虽然它的成功恰恰取决于此。

哈贝马斯同时主张,为了吸引我们的忠诚,道德立场必须被再语境化,也就是被嵌入到“向它让步”的新的伦理生活形式之中。<sup>120</sup>然而,正如其他人已经表明的那样,一种足够抽象从而可与道德立场兼容的伦理生活形式将会面对这一立场一开始就遭遇到的同样的困境。<sup>121</sup>赋予伦理生活以驱动力的东西,部分在于它所包含的“不加质疑就予以接受的”信念和价值观,<sup>122</sup>而道德立场的一个标志性特征则是理性在其中体现的冷峻的自反性。若要伦理生活开始体现这种自反性,那就可以预期它将失去其驱动力。此外,与伦理生活关联在一起的特殊性,亦即它对特定善观念的包容,正是赋予道德立场之内的商议以内容的东西。如果我们的利益和理由总是要根据一种包含种种特殊善观念和特定价值取向的背景来解释,那么一旦这种特殊性被一般化,我们还能够获得何种解释呢?我们还能够理解商议程序吗?最后,道德立场总有一种提出质疑的力量,而是否任何一种形式的伦理生活,即便是与道德立场相一致的伦理生活,都能够经得起这种质疑,这一点也并不清楚。正如哈贝马斯所假设的那样,理性持续地自我审视的结果可能是意在达成理解的理性商谈的无尽反复,但它也可能是对理性以及作为一种规范性理想的理性商谈之目标逐渐丧失信心,哲学与批判理论中的一些后现代主义思潮恰好表明了这一点。<sup>123</sup>

在新近的作品中,哈贝马斯转向了法律的强制性力量,将其作为民主社会中后传统道德的必要补充。<sup>124</sup>这种力量部分改善了动机缺陷以及去语境化的问题。但是,虽然法律可以迫使我们服从正义规范,它却不能迫使我们进入赋予这些规范以权威性的道德立场之中。法律强制

与理性认知(至少就哈贝马斯的设想而言)这两端在同等程度上破坏了个体的能动性,前者因为它以强迫的服从取代了能动性,后者因为它切断了行动在伦理生活中的动机源泉。<sup>125</sup>然而,在规范辩护中,没有任何东西能够取代能动性的运用,正是后者赋予规范以权威并因此使得对有效性的主观感受变得可能。我们已经看到,矫正动机缺陷是可能的,但为此则要求我们超越哈贝马斯所说的道德立场中典型的严格二分法。解决动机缺陷的后果,乃是破坏他所设想的纯粹程序主义。具体言之,它指向这样一种必要性:把道德与伦理生活、理性与情感、正当与善、规范性与道德心理当作相互依赖的,对道德商议和规范辩护同样必需的东西。

因此,在哈贝马斯的理论中,隐含着解决有关动机问题的资源,但调动这些资源则有可能危及其寻求一种更纯粹的程序主义的抱负,还有其纯粹实践理性的理念。这是我们能够而且应当接受的局限。我们可以在情感上忠实于某些与理性主义正义理论相关联的原则与实践,但为了激发我们的行动,我们必须相信它们是有益的,甚至是对我们有益的。不仅是行动,而且还有实践商议本身,只要它发生在一种与关切有关的特定范围之内并回应对我们而言最为攸关的东西,它都必须把情感吸纳进来。我们关于正当的标准如果完全独立于这些关切,它们就绝无可能对我们具有规范性的力量。人的能动性和实践理性都不可能完全与情感关切切割开来。任何不能解释这一事实的正义理论将不仅带有动机缺陷,而且还有规范性方面的缺陷,因为它将使得规范辩护的商议程序无力运转。然而,正当嵌入到善之中的程度越深(即正义牵涉伦理生活越多),所有现代社会中存在的对于善的分歧对正义的影响也就越大,从而使得自由民主社会中的正义变得具有争议性,而这恰恰是哈贝马斯试图避免的。没有任何一种正义理论能够完全克服这一困难。

当然,争议性问题可以通过制度与政治实践的恰当结合得到缓解,这是后续各章要处理的主题。就眼下而论,关键之处在于,理性主义以

一种超越情感影响的方式去塑造实践理性与规范辩护的抱负是站不住脚的。因为它难以为继,这种抱负导致理论上的不连贯,还同时带来了规范性与动机上的缺陷。即便是在罗尔斯和哈贝马斯那里经过相对微妙调整过的理性主义也遭遇了这些困难。他们愿意接受这样一种理念,即情感关切有助于驱动正当的行动,但要谈到这类关切在对行动或指导行动之规范的辩护中发挥作用,他们的态度就暧昧得多。他们不愿意把道德和政治规范的内容与权威同个体的心理状态联结在一起。结果,我们需要超越罗尔斯与哈贝马斯,以寻求一种关于情感如何促进有关正义的不偏不倚之判断的积极想象。说情感在判断与慎思中发挥着关键作用,认真对待这个观点到底意味着什么呢?如果我们放弃关于理性的超越性的康德式神话,又会如何?忧虑当然在于,我们会推动所有批判性的力量;在这类情况下我们的道德判断决无可能做到不偏不倚;我们的政治商议绝对做不到公平。接下来还有,如果正义原则并不植根于任何比情感更高贵的东西之中,那就很难知道我们那些蕴含在正义原则中的道德与政治义务的规范性权威可能来自何处。更直截了当地说,责任与欲望之间难道没有任何差别,也就是没有重大的区分了吗?在下一章中,我们探究一下设想这些问题的答案的若干新近尝试。其中的每一种尝试都摆脱理性主义的实践理性范式,转而对判断与慎思进行再思考,其方式则更加明确地悦纳情感。

46

47

## 第二章

# 理性主义的新近替代物

作为罗尔斯和哈贝马斯理论中的道德立场之主要特征的理性主义,近些年来在多条战线上受到挑战。我们在此所要讨论的种种批评,都把情感置于其对道德与政治判断之说明的中心地位。在这方面,它们偏离了一些对理性主义模式的早期挑战。例如,1980年代在麦金太尔及其他人的作品中兴起的美德理论声称,道德判断中的通往卓越之路并非贯穿于关于普遍义务的抽象推理之中,而是贯穿于种种特殊美德的培育过程之中。<sup>1</sup> 这些美德一起构成了人的完满成长所需的种种实践技巧,包括把我们恰当地引向善的慎思反省以及吸引我们趋之而去的正当欲望。在麦金太尔看来,把对普遍义务的理性识别置于对特定美德的实际培育之上的道德理论,不仅与人类心理的关键特征相悖,而且也与后现代性的历史境况背道而驰。

桑德尔对罗尔斯的社群主义批判路数略为不同。它质疑这样一种理念,即道德慎思能够与塑造我们作为特定社群成员之认同的特殊生活方式和善观念相分离。桑德尔拒斥了理性主义模式的个人主义,并为这样一种自我观念申辩,即因其与一种特定集体的关联性以及这种关联性所蕴含的责任“所挂碍的”自我。<sup>2</sup> 另一种有影响的批评路线来自身份政治或“差异理论”的倡导者们,其中最著名的莫过于扬。这一



立场质疑理性主义的正义思路的无偏倚性以及它所形成的规范的普遍主义。扬声称,罗尔斯的原初状态与哈贝马斯的道德立场中的抽象理性,倾向于复制特权人士与强势人物的特殊观点,并排斥其他人尤其是边缘群体成员的观点。结果,关于慎思与规范辩护的理性主义程序并非真的是不偏不倚的,它们为之辩护的规范也绝无可能普遍有效。<sup>3</sup>在质疑普遍义务的道德优先性、个人主义的可行性以及“不偏不倚的”理性之真正范围的过程中,这些批评者引出了一些关键性的考虑。然而,他们当中没有任何人对情感在慎思中的地位进行深度探索。在这一章中,我们看看几组在批评理性主义时明确阐述了情感之重要性的理论家。第一组理论家主张一种基于关爱的情感伦理学,以对立与正义的理性主义模式关联在一起的基于抽象原则的公正无偏的道德。第二组则包括一些探究情感在道德与政治判断中的角色的理论家。我在这里所作的推进既是哲学的,同时也是经验的,后者既源于政治科学,也源于神经心理学。最后,我们考虑一下从休谟那里得到灵感的对道德判断的几种当代解释,它们厘定了情感与理智交互作用从而形成判断并约束判断的一些方式。然而,诸般解释虽然有力且重要,但每一种都面临一些困难。在这一章中,我们会同时揭示它们的贡献与局限。

48

## 关爱伦理学中的情感

吉利根的《别求他声》(*In a Different Voice*)一书最早把对关爱伦理学的论证引入到关于道德发展与认知心理学的讨论之中。在一项关于道德判断与行为之间关系的经验研究中,吉利根发现,妇女“界定道德问题的方式,常常是避开道德理论范畴,并与塑造关于道德与自我的心理学思考的一些假定相冲突”。<sup>4</sup>道德发展中标准的成熟模式,像主导性正义范式中的道德推理那样,集中于在涉及抽象的正当规则时“不动情感地进行判断,以温和持平的方式衡量证据,平衡他人与自我的要

求的能力”之上。<sup>5</sup> 吉利根指出,根据这一标准的成熟模式对道德判断所作的经验研究一直是基于清一色的男性样本。他自己对处于不同生活阶段的人们、男女大学生,还有正考虑堕胎的妇女所做的访谈,揭示了“一种不同的声音”,从抽象原则出发的推理在其中所起的作用不像关爱之情那么重要,在这里,“作为道德行动者的自我去感知并回应对他人需要的感知。”<sup>6</sup> 她的发现因此唤起人们注意流行的道德发展理论(例如科尔伯格的理论)中的“一个重要的设计问题”。她进而阐述了对道德判断的一种替代性解释,此前被排斥的关爱伦理在其中发挥着  
49 显著作用。

在过去的二十五年中,吉利根的研究为从事心理学、道德哲学和政治理论研究的理论家们(主要是女性主义的理论家们)所运用并加以扩展。虽然吉利根自己的作品在代表关爱观点所提出的规范性主张方面很温和(她采用的主要是一种描述性的口吻,把关爱伦理刻画为一种不同但未必更优越的声音),更为新近的研究作品却为关爱的积极价值申辩,认为它是正义之道德立场的一副重要的矫正剂。关爱伦理学是否本质上具有女性气质,抑或在性别上是中性的,究竟它被设想为正义观点的竞争者还是补足物要更恰当,关爱理论家们一直有分歧。但至少在这两个问题上存在普遍共识。其一,关爱伦理中关切的对象是人而不是原则。其二,关爱伦理学并不形成普遍的甚或可以一般化的道德判断。关爱伦理学的这些方面为一种道德与政治判断理论提出了某些困难,我们一会儿就会看到这一点。但在揭示关爱伦理的局限性之前,我们先看看它的贡献。

首要的贡献在于它对道德动机问题的重视。正如赫尔德所说,“最标准的那种道德理论”,包括见之于主导性的理性主义正义模式中对道德判断的说明,“它的一个缺点在于过分地从知识的角度来解释伦理学。”<sup>7</sup> 与此相伴随的问题是:

它留下一个问题没有解决,亦即,即便我知道我应当做什么,可我为什么应当做这件事情?它设定知识会驱动行动,然而,一旦我们认识到意志有着对抗理性的指令或知识的忠告的能力,我们就面对着知识与行动之间的裂痕,这种裂痕乃是把伦理学视为客观知识的一个分支的理论所未弥合的。<sup>8</sup>

相反,通过“认识情感的构成以及自我与特定的他人之间的关联性”,关爱伦理学“把动机作为关于对与错之探究的固有部分来处理”。<sup>9</sup> 赫尔德引用父母与子女间的关爱作为例证来说明这一点。她说,一个人所感受到的对自己孩子的爱“已然驱动了许多他所做的事,以及许多在他(从关爱观点出发所作的慎思中)看来他应当做的事”。<sup>10</sup> 由于关爱伦理引发了一种情感性的意识方式,而情感性的意识方式对于形成人的行动而言又是必需的,关爱伦理就避免了困扰道德判断和关于正义之慎思的理性主义模式的动机缺陷。

情感的作用并不局限于驱动道德行动,因为关爱伦理学也在道德理解本身当中赋予情感某种地位。正如赫尔德所言,理性主义范式也 50 赞同“培育恰当的情感”,但它重视这些情感,仅仅是“因其在执行道德要求的过程中,而非在帮助我们理解这些要求是什么的过程中有辅助作用”。<sup>11</sup> 相反,根据道德判断的关爱模式,对特定的他人所怀有的关爱之情本身就是实践合理性的一种形式。<sup>12</sup> 在区分对与错以及决定我们应当采取何种行动路线时,它给我们提供指导。正如吉利根所说,关爱不仅是一种情感,同时也是“一种认知方式”。<sup>13</sup> 她以实例的方式比较了两位医学院的学生,他们分别描述他们自己对一位违反校方禁酒令的同学不予举报的决定。一个学生根据正义的考虑来描述其决定,他对学校的政策是否公平等问题进行反思。另一个学生在解释其不上报饮酒者的决定时,其根据是这样做不是“应对这一问题的良好方式,因为它会瓦解他们之间的关系,从而切断了提供帮助的途径”。<sup>14</sup> 因此,关

爱伦理把对他人的关切之情带入到道德判断的实践本身当中。

然而,这一思路的若干困难限制了其作为道德与政治判断之解释的价值。第一条困难是,该理论自身之内并未包含区分好的关爱与坏的关爱的充分根据。关爱是一种回应他人需要的关切之情,就此而论它有可能导致不加鉴别的回应。我们可能关爱坏蛋,此时关爱会让我们对道德判断应当阐明的那些区分变得盲目。此外,关爱可能是由错误的意识所塑造的,并因此导致不恰当的关切之情(就像一位遭受家暴的妇女对施暴者所怀有的忠诚)。当然,任何形式的评价性判断有时都不免出错。但在关爱伦理中,关爱的观点不包含任何矫正错误的原则性根据,这一事实使得这种犯错的潜在可能变得更严重。最后,即便是恰当的关爱也可能不恰当地(或不公正地)在我们的判断中让一些人的利益享有相对于其他人利益的特殊地位。解决这些不足之处的需要时不时地为关爱理论家们所承认。最常见的解决方案就是诉诸抽象的正义标准,将其作为关爱的矫正剂。因此,赫尔德提出,“关爱的关系需要正义的底色”,<sup>15</sup>而特伦多则认为,“为了面对并修正我们所提出的关爱的种种问题,需要正义的概念。”<sup>16</sup>与此相似,维斯特坚持认为,对关爱的追求需要受到正义原则的约束,以避免“种族主义、民族主义、宗族主义或物种歧视”的危险。<sup>17</sup>然而,诉诸正义,将其作为关爱的矫正物,这

51 使得正义观点本身基本上没有被触及。由于这一观点是被召来缓解关爱的危险的,因此它被关爱理论家们以传统的方式视作是脱离一切的、抽象的和没有情感色彩的东西。但以这种方式对待它显得抱负不够。情感(包括对人与原则的关切)在对正义的不偏不倚的慎思之内发挥作用的种种重要方式,在关爱伦理学中仍然处于理论化的层次之下。

关爱伦理无力支持可一般化的判断和普遍的正当规则,这也构成一个严重问题。一些道德与政治判断模式把良好判断等同于对抽象规则(其自身对语境毫不敏感)的遵从,关爱理论家们对此感到忧虑,这本身是正确的。但是,一般性规则很重要,非此我们就无从指望协调社

会行动或与他人相处,尤其是无法与政治生活中我们对之没有任何特殊关爱之情的许多其他人相处。没有为一般性原则留出任何空间,或者不能形成一般性规则的道德判断理论就会存在严重缺陷。通过把关爱当作标示正义观点之特征的可一般化的判断的对立面,关爱伦理学再次忽略了情感在关于正义的慎思之内促进确立一般性正当规则的重要方式。因此,在寻求一种可行的情感性慎思的时候,我们有充分的理由超越关爱伦理学。而且,近些年来把情感引入道德判断的人中,并非仅有关爱理论家而已。最近一代中出现的讨论情感的跨学科文献也质疑了流行的评价性判断模式,并揭示了被忽视太久的那些实践理性的特征。

## 情绪性的判断

### 经验发现

达马西奥讨论情感在实践推理中的角色的作品已显示出跨学科的极大影响。在借鉴神经科学和神经心理学的研究成果的基础上,达马西奥论证说,情感是“理性系统的构成元件”,对于在个人与社会领域的决策中发挥作用的实践理性而言,情况尤其如此。<sup>18</sup> 他承认,强烈的情感有时可能挫败健全的判断,但他坚持认为,唯有在情感信息的帮助下,理智才有可能形成关于如何行动的决定。<sup>19</sup> 一些病人因为受伤或疾病使得其大脑控制情感的部分功能弱化,通过对这些病例的研究,达马西奥发现,这些病人常常不能就做什么的问题形成决定。<sup>20</sup> 例如,由于脑部肿瘤,有个人失去了情绪体验的能力。这意味着“曾经激起强烈情感的话题不再引起任何正面或负面的反应”。<sup>21</sup> 这一变化对其工作带来了令人震惊的后果:

埃利奥特会阅读材料,并充分理解其意义,而且他肯定知道如何根据内容的相似或差异对文献进行分类。问题是,他可能会冷

不丁地从已经开始的分类整理工作转向仔细又明辨地阅读其中的一篇文章,并如此耗上一整天。或者,他可能耗上整整一个下午去考虑应当采用何种分类原则:应当根据日期、文件大小、与事情的相关性,抑或是另外一种标准?<sup>22</sup>

通过破坏他感受情绪的能力,埃利奥特的脑部损伤“妨碍他赋予不同的选项以不同的价值,并使得他的决策图景毫无希望地变得扁平化了”。<sup>23</sup> 同样的困难也影响了他与家人和朋友的关系。他在认知方面的功能性活动安然无损,但情绪方面的不足使其不能做出健全的判断。他变得无法找到工作,把积蓄浪费在疯狂的计划上,疏远了朋友,并两度离婚。埃利奥特变成了“一个有着正常理智但却不能恰当做决定的人,尤其是当决定涉及个人性的或社会性的事务时尤其如此”。<sup>24</sup> 破坏其全面的情感能力的那些受损的大脑结构“恰巧是那些对从推理上升到决定而言必要的东西”。<sup>25</sup>

在达马西奥看来,情感反应在决定过程中发挥着“躯体标记”的功能,它们(1)减少所考虑的可行的选项数量,从而使慎思变得集中;(2)让慎思最终所指向的欲望或目标所具有的情感力量保持鲜活。当我们决定做什么的时候,好多事情极为迅速地发生,其快速以及习惯性特征使得我们极少注意到它们:“不妨设想一下,在你把任何成本/收益分析应用于种种前提之前,在你就问题的解决方案作推理之前,某件重要的事情发生了:当与一个给定的反应相关联的糟糕结果进入你的头脑,即便它稍纵即逝,你都会体验到一种不快的本能性的感受。”<sup>26</sup> 想到与其他反应相关联的正面后果则导致愉悦的感觉。快乐与痛苦、欲望与嫌恶之类的情感,就像激励或警示,从我们的选择对象中迅速减少了可行的替代选项的数量,从而提升了决定过程的准确性和效率。<sup>27</sup> 它们通过先前的经验体现出学习的过程,同时我们有理由认为它们常常有社会价值注入其中,虽然达马西奥并没有阐述后面一点。在做出决定的

时刻,躯体标记作为慎思的前反思性的限定条件发挥作用,但在其他的时候,它们本身就可能成为反思的对象。<sup>28</sup> 我们有能力就我们感受到的情绪反应进行慎思。其中有些可能超出我们的控制范围,至于其他的情绪反应,如果它们导致自我毁灭的行为,或被证明是有悖于我们的既定意图的,那它们就可以得到修正。

除了通过限制可行选项的数量从而使慎思更有效率,情感也让慎思的目的或意图以及实现这一目的的欲望在我们头脑中保持鲜活有力。一位控制其飞行器着陆的飞行员一定不能让情绪妨碍清晰的思考。但他的判断依然依赖于情感性的意识方式,因为“在那种特殊情境下,他必须有一种情感,将其行为的更大目标置于恰当位置”,这些情感与他对乘客和机组人员生命的责任,还有他自己活下去并保护其家人免遭其死亡所意味的灾难这一欲望联系在一起。<sup>29</sup> 要知道,埃利奥特之所以是如此糟糕的决策者,部分原因正在于他不能真正关心任何东西。大脑中的情感系统激活慎思,而埃利奥特的去情感化使之失去了理性选择的基础。正如达马西奥所指出的那样,与情绪和情感相关的大脑系统不仅构成了外部行为或运动,而且还是“内部行动”或决定的能量之源。<sup>30</sup> 可能情况并不总是看起来如此,因为“我们大量的日常决定在表面上是在没有情感的情况下展开的”。<sup>31</sup> 凡此种种,都意味着指导和约束着慎思的情感态度并非总是我们直接关注的焦点。在没有关注的情况下,它们就可能不显露于我们的意识之中。<sup>32</sup> 但即使它们在无意识的情况下运作,它们的作用也可能很深刻。事实上,达马西奥坚持认为,这正是决策的正常状况。因此,那些假定没有情感的实践理性形式的慎思模式本身被误导了。达马西奥研究中的受试者的经验表明,“康德及其他人倡导的那种冷冰冰的策略主要与前额受损的病人从事决定的方式有关,而与正常人通常做决定的方式关系不大。”<sup>33</sup>

从这项研究中能够得出的结论是有限的,承认这一点很重要。研究中展示的确切的大脑损伤各各不同,这就使得一般化的结论有些空

洞,且研究的发现很难复制。而且,直到最近,绝大多数研究依赖于病人的自我报告以及对病人外部行为的观察。仅仅在最近十五年中,功能磁共振成像才使得在受试者执行特定任务时观察大脑内部的情况,从而将行为与大脑运转的实际证据关联起来成为可能。这项研究所确立的其实是关联性而非因果性。例如,它能够表明,大脑中情感中枢的损伤与对慎思过程的损害是相关的,但它没有证明是前者导致了后者。随着技术进步和科学圈中的兴趣日益增长,更多更好的材料正在快速冒出来,但研究者们仅仅是开始理解慎思过程中大脑功能性活动的复杂性。

无论如何,对于理解实践理性与决策制定中所包含的种种能力与大脑系统而言,达马西奥的工作颇有启发。虽然神经科学本身并未说明这些发现对政治的意义,经验性政治科学中的一些新近研究已经利用它们去揭示政治判断在情感上的微妙之处。<sup>34</sup> 其中值得注意的是马尔库斯、纽曼和麦昆的合作成果。马尔库斯等人对他们视为当今政治科学中对政治判断的主导性看法提出异议,这种看法把理性与情感对立起来,并认为政治需要(通过理性来)保护,以免遭受公民们激情的影响。他们识别出源于大脑边缘系统的情感性态度促进慎思和决策制定的两种主要方式。其一,情感通过塑造我们的倾向间接指导“关于行为的策略性选择”。倾向“依赖于情感评价,以控制习惯的作用:我们维持那些我们对之感到充满热情的习惯,而抛弃那些导致我们绝望的习惯”。<sup>35</sup> 对绝大多数人来讲,正是习惯性反应支配着绝大多数政治决定。当公民们在政治中做出决定(例如在投票中)时,他们的判断一般都是“随意的,甚至没动过脑子”,他们利用的是对他们具有情感上的重要性,以及已然成为根深蒂固之习惯的思维与行为模式。<sup>36</sup> 因此,情绪反应塑造着指导绝大多数政治慎思的习惯。

然而,情绪也能够重组我们的习惯性判断模式,这是情绪影响政治决定的第二种方式。马尔库斯等人称之为大脑“监视系统”的东西,包



括对外部刺激的情绪反应,它“观测环境,以察知新事物以及突然闯入的威胁”。<sup>37</sup> 情绪在这里用信号传递我们持续分析环境所得到的发现,在我们感知到新事物或威胁时就举起焦虑的大旗,并把我们的注意力聚焦于相关的对象上。当监视系统发动某些情绪尤其是焦虑的时候,我们就开始进行积极的政治慎思。<sup>38</sup> 虽然在绝大多数时候我们习惯性地对政治问题进行回应,而且我们“不动脑子”,依赖于“过去的想法、计算和评价”,<sup>39</sup> 但焦虑之情的发动打乱了这些习惯。积极的、有所思虑的慎思需要情绪的刺激以求展开,而马尔库斯等人认为,对投票行为的经验研究支持这一结论。结果,那些对政治上“不动情感的”人更少可能做出理性的判断,因为他们缺乏为驱动“更深层次上的理性决定”所需要的情感推动力。<sup>40</sup> 55

选举资料是否支持他们的观点,这个问题超出了本项研究的范围。就我们的目的来说,指出他们思路中的一个概念性缺陷就足够了。虽然他们给予情绪以仔细关注,但反讽的是,他们自己关于良好政治慎思的模式却倾向于忽略它。因为情绪的作用在这里要么是破坏良好的慎思,因为它们控制着那些使我们不加反思地回应政治问题的习惯倾向;要么就是通过诸如焦虑之类的情绪信号启动良好的慎思。因此,马尔库斯等人告诉我们,“情绪使得有意识的考虑在值得运用理性的环境下能够被唤起”,<sup>41</sup> 而焦虑则“开启我们称为理性的心智状态”。<sup>42</sup> 然而,一旦慎思已经展开,情绪如何对良好的慎思本身产生促进作用? 它在实践合理性中如何表现? 这些问题他们未予追究,虽然有迹象表明,基于马尔库斯等人的模式的良好慎思为支持标准的理性选择解释而把情绪边缘化了。理性选择解释坚持的理性观念虽然导向特定关切的满足,但同时却不受情感的影响。他们的著作在结论中承认,“情感性理智 (Affective Intelligence) 这一视角从根本上讲与理性选择思路是互补的和相适应的。”<sup>43</sup> 换言之,情感性理智的视角并不是作为理性选择的慎思模式的替代物而被提出的。相反,它乃是一种关于“理性选择更有可

能或更少可能得以展开的条件”的理论,它不仅没有触及理性选择观点的具体可靠性,而且也没有触及良好慎思的本质这个更为一般的问题。<sup>44</sup>它也倾向于再次形成理性与情感之间的古老二分法(无论这是多么不合其本意)而不是以一种纳入情感的方式对实践理性的本质进行再设想。为明察健全的慎思中事实上发生了什么,并揭示情感在这一过程中的贡献,我们需要比马尔库斯等人对慎思的本质做更深的探究。<sup>45</sup>新近讨论情感的哲学文献为此提供了一些有价值的资源。

### 判断哲学中的情绪

过去二十年中,在道德哲学与哲学心理学中兴起了一场关于情绪的热烈对话。哲学家们以新的方式刻画情绪,从而挑战理性与激情之间传统的两极对立。所以,许多人为情绪的“认知主义”解释进行申辩,据此,情绪包含着信念和认知能力。他们也试图更精确地厘定情绪在道德生活中的恰当作用,包括它在道德品质、判断与行动中的位置。这里面包含着丰富多样的文献,其范围之广,在此很难以任何深度予以涵括。有一位理论家对情绪问题的哲学贡献于质于量俱显卓著,那就是纳斯鲍姆。同时,她的思路所提出的一些难题显示出一些根本性的挑战,它们是对情感性慎思的任何解释都需要面对的。有鉴于此,在接下来的讨论中我将聚焦于纳斯鲍姆,偶尔也在相关处提到其他解释。

纳斯鲍姆捍卫一种认知主义的情绪观念,它把情绪与其他情感性态度(如心情和嗜欲)区分开来,根据是情绪包含着信念。<sup>46</sup>她说,感到愤怒“并不像是体验一种身体上的嗜欲”。因为饥渴“相对而言并不受信念变化的影响”,但愤怒“似乎要求而且依赖于一种信念,即一个人以某种显著的方式受到愤怒所指向的那个人的冤枉或伤害”。<sup>47</sup>和其他信念一样,情绪也可对可错。<sup>48</sup>例如,它们可能在事实问题上出错,从而使其命题性内容不正确。<sup>49</sup>如果我对乔的爽约感到愤怒,但却记错了日子,那么我的愤怒在这个意义上便是错误的,它建立在“乔放我鸽子”这一

错误的信念之上。情绪也可能以另一种方式出错。除了命题性内容，情绪还有评价性内容。我对乔的愤怒结合了他爽了约这一命题与一个评价，即爽约是糟糕的事情，它构成了某种冒犯或道德僭越。如果其中任何一个信念是错误的，此时的愤怒就会出错。因此，如果爽约并不真正是糟糕之事，那我对乔生气就是错的。一如纳斯鲍姆所说，我的愤怒意思是说，“对此感到难过是正当的：它对其自己的评价提出了一个真理声称。它断定了对象的真实价值，它认为感到难过是对某种真正重要东西的回应，而不仅是一时兴起。”<sup>50</sup> 纳斯鲍姆的认知主义观点不同于关爱伦理学文献中对情绪的解释，也不同于达马西奥和马尔库斯等人的解释，因为后者当中没有哪一种解释认定情绪的真值。

57

在纳斯鲍姆看来，由于情绪的认知性内容，它们的作用就不仅仅是为道德判断的结论提供动力支持。<sup>51</sup> 她指出，情绪“并不仅仅是”伦理思考的“心理助手”，而是“伦理思考本身的一部分”。这是关键所在。情绪不仅是“给从事推理的人的心理机制提供动力的燃料，它们是这个人的推理本身的构成部分，而且是高度复杂的部分”。<sup>52</sup> 具体而言，情绪在判断中是作为“想象或认识的方式”而出现的。<sup>53</sup> 一个有实践洞识的人“在接近新情境时会培育她情绪上的开放性与回应性。通常情况下，指导她形成恰当认识的将是她的激情反应，而非超然的思考。‘这是一位朋友需要我帮助的情形’：这一点通常首先会被作为友谊之构成性部分的那些感觉，而不是被纯粹的理智所‘看到’”。<sup>54</sup> 同样，一如我们已经看到的，愤怒之情可以使我们对道德冒犯保持警醒。所以，情绪上的疏离意味着对健全道德判断的一种威胁。事实上，纳斯鲍姆“提醒我们注意理论化”通过把我们与我们的情感生活分离开来，从而“可能妨碍洞见的种种方式”。<sup>55</sup> 如果理论化支配着一个人的意识，在这个范围内，它可能把使之能够回应真正的道德要求的那种情绪上的敏感性预先排除掉了。以此观之，在伦理问题上，“理智不仅不是完全自足的，它乃是一个危险的主子。”<sup>56</sup>

把纳斯鲍姆的观点与其他新近讨论情绪的作品联系起来的另一特点是,她坚持道德判断中的特殊主义的价值,以反对普遍规则的主导地位以及对普遍化的道德立场的理性主义想象。<sup>57</sup> 普遍规则可以在道德判断中发挥作用,但它们不应当被解释为“对感知具有规范性的,而且是特定选择的正确性由以被评价的终极权威”。相反,它们是“经验法则,对各种目的而言都相当有用,但仅仅在它们正确地描述良好的具体判断的意义上才是有效的”。<sup>58</sup> 一名优秀的法官不会去查找普遍规则,而是调查和审视“每一条法规和每一种情境的本质,以便以充分的敏感性和富有想象的热情对呈现在她面前的东西做出反应”。她并不“因为逃避、科学抽象或喜好简化而不及于可见可感之事”。<sup>59</sup> 她“对具体事务的关注本身就是目的”。<sup>60</sup> 她也并不谋求一种会将其自己的具体身份弃置不顾的普遍立场。在判断过程中,“她的全部人格都积极卷入其中。”<sup>61</sup> 她把她个人的历史带入到情境之中,这种历史关乎她的“观念与所信奉的东西,以及许多过去的义务与社会交往关系(有些是普遍性的,有些是特殊的),所有这些东西都促进并帮助构成了她日生日成的良善生活图景。这些信奉的有组织的内化构成了她的性格”。<sup>62</sup> 因此,道德判断不是一个把普遍规则应用于特殊情形的问题,它并不包含着采用一种普遍化的立场。其实,“我们无法就慎思中的优先事项给出任何一般性的说明,也无法对良好慎思的技术与程序给出任何一般性的解释,从而使之足以鉴别出良好的和有缺陷的选择。”<sup>63</sup> 判断存在于我们对特殊情境的个人性的反应之中,存在于由情绪所指导的,对这些情境的相关道德特征的“感知”之中。<sup>64</sup>

虽然“殊相的优先性”排除了对慎思中的优先事项与技术的一般性解释,但这种理论却并不导向相对主义的结论。纳斯鲍姆依循亚里士多德的观点,认为道德感知“致力于发现的乃是(在某种意义上)事物存在的方式”。<sup>65</sup> 良好的判断意味着对情境之道德意涵的“正确感知”,或者是“正确的伦理感知”。<sup>66</sup> 情绪乃是“想象或认识的方式”,它们使

我们能够看到“实际情境的伦理本质”。<sup>67</sup>因此,判断的功能就是把世界上固有的内在道德价值传递给我们,良好的判断能够与糟糕的判断区分开来,其基础就在于,看判断是否准确地感知到了这种独立的道德秩序。人性是解开这一秩序的钥匙。纳斯鲍姆把人性视作规范性的东西,以目的论的方式将其界定为“人的生活为了臻于完整之所需”。<sup>68</sup>假定一种完整的人类生活有一套确定的构成元素而且我们能够准确地对其予以识别,我们就可以基于情绪与道德判断同这些元素相一致这一事实鉴别出正确的情绪和健全的道德判断。因而,情绪的评价性内容应当回应人类完善的标准。对不正义的愤怒之所以是有效的,就在于不正义确实倾向于妨碍人走向完善。因此,道德判断中“没有固定程式并不意味着我们就可自由放任了,或者一个人做任何选择都行。在暴风雨中摧毁一条船方法多多,但平稳驾驶的方法则屈指可数”。<sup>69</sup>完整的人类生活因此只能根据相当有限的元素来界定,而这一标准能够帮助我们区分正确的与错误的情绪以及良好的与糟糕的道德判断。

纳斯鲍姆试图表明,基于情绪的道德判断能够克服最狭隘的主观主义与相对主义,甚至能够获得客观性。这种努力是颇有价值的,它以一种富有成效的方式推进了关于情绪在判断中的作用的争论。诉诸作为一种规范性标准的人性,这也是一条充满希望之途。正如我们在下一章中将会看到的,休谟式的观点同样在情感当中发现了认知内容,它也试图把道德判断的客观性部分地植根于一种人性观念之中。然而,休谟式观点拒绝依赖一种有争议的学说,即真实的道德实体独立于人类评价事物的活动而内在于世界之中,而且它也回避了关于“完整的”人类生活的种种有争议的观念。它在经验上更有可能证实的、相对不那么高妙的地方寻求客观性。根据这种观点,道德判断确实包含着感知,但不是对内在道德价值的感知。无论存在何种共同的道德价值,它都是由人的关切所产生的。关于判断的休谟式思路部分来讲也是一种表现主义的思路,而这就将其与纳斯鲍姆的解释拉开了距离。<sup>70</sup>同时,

由于这一思路并不把判断的客观性植根于“真实的”道德实体之中,它更多地信任对判断的技术与程序所作的一般性解释,它对那种一般化的道德情感立场的解释便是一例。休谟式观点的这些特征在第三章中会有详尽阐述。

纳斯鲍姆对情绪的解释,尤其是其后期作品的解释提出了一个难题,那就是,她的认知主义走得太远,以至于它有时候似乎把情感的影响最小化到了几近完全根除的地步。承认信念在情绪中扮演的角色是一回事,而把情绪还原为纯粹的信念则完全是另一回事,而她恰恰不仅仅是偶尔如此。诚然,她在某个地方把情绪描述为“信念和感情的混合物”,<sup>71</sup>而且总体上看,她明显意在挑战标示理性主义判断与慎思模式的那种超脱的理智图景。然而,她所采用的情绪概念过于频繁地与那些将情绪与思考、信念之类的认知区分开来的情感性意识方式相脱离。事实上,她更为经常地将情绪界定为思考,而不是思考与感觉的结合。她在有个地方谈到,“信念对情绪而言是充足的。”<sup>72</sup>在其他地方她则坚持认为,恰当理解的“感觉”一词,“并不与‘感知’和‘判断’这样的认知性语词相对立,它仅仅是它们用语上的变体。”<sup>73</sup>虽然她承认,对情绪的体验通常与情感或感觉关联在一起,但后者在对情绪本身的界定中却毫无作用。情绪从根本上讲不是感觉,而是“认知状态”。<sup>74</sup>我们应当认识到,“某些感觉……会经常伴随它们”,但情绪本身可以“单单根据这些评价性认识”得以界定。<sup>75</sup>事实上,依纳斯鲍姆对情绪的理解,整个“情感”这一概念对情绪而言纯属多余。<sup>76</sup>情绪由两种思考构成,别无其他:“对对象的思考,与之相结合的是对对象之显著性或重要性的思考。”<sup>77</sup>例如,我们通常想到的伤感,最终还原为对失去某种有价值的东西的想法。<sup>78</sup>因此,纳斯鲍姆虽然捍卫情绪之于道德判断的价值,但其方式在很大程度上却是将情感从中切割出来。从而,情感本身最终对判断的意义微弱到令人惊讶。情绪影响判断,但情绪本身并不是情感状态,而且可能伴随情绪的那些情感对道德判断没有任何实质价

值。就此而论,她的观点与标准的理性主义解释存在着惊人的亲缘性。她认为情绪(就像布莱克伯恩所说的“关切”)通常包含着认知内容,这无疑是对的,但把情绪与单纯的思考等同起来,并从情绪中去除情感特质(这种特质正是我们通常切实体验情绪的方式的独特特征),那就是一种古怪的现象学。

顺着这些思路,人们可能会疑惑,像纳斯鲍姆在界定情绪的时候那样,在没有情感的情况下,谈论一个对象的“显著性”或“重要性”,这究竟是什么意思。当我们讨论某个东西对我们的显著性或重要性时,我们一般都是要表明我们有多关注它,还有它对我们有分量的那种感觉。这种感觉可以用想法来重新描述,但用一个新名字称呼它并没有改变我们体验到的事实。最早由安斯康姆阐述的不同“适从方向”(directions of fit)之间的哲学区分与此相关。<sup>79</sup>这一概念被广泛地运用于区分“认知性的”与“意念性的”心智状态。有些心理状态有一种“从心灵到世界”的适从方向,因为

它们必须适应世界。它们的作用就是为世界存在的方式提供一种准确的表征或图景。通过其表征性内容,一种给定的信念(或其他认知状态)以一种给定的方式表征这个世界。……给定其适从方向,一个信念如果事实上适应了这个世界,那它就成功了。简言之,如果它是真实的,它就成功了。一个错误的信念因为没能适应这个世界,所以失败了。为了补救,所要求的是信念的改变,而不是世界的改变。……其他心理状态有一种从世界到心灵的适从方向。从这类状态中的主体的角度看,世界必须适应他们。它们的作用不是提供对世界存在方式的表征,而是对主体要求世界如何存在的表征。通过其表征性内容,一种欲望(或其他意念性状态)要求世界以特定的方式存在。<sup>80</sup>

虽然认知状态可以被评价为真或假,意念性状态却不行。<sup>81</sup>这一差异体现了两种状态的本质分殊。它们是体验世界的不同方式,代表着不同的心理功能,并有不同的成功条件。

当纳斯鲍姆说情绪包含着对我们而言有显著性和重要性的想法时,她其实承认了情绪的意念之维。某种东西要对我有重要性或显著性,某种东西以一种而不是另一种方式存在,这一点要对我有些分量,我就要处于一种具有“从世界到心灵”这一适从方向的心理状态。关心某事的态度,无论它是什么,都包含着要世界以特定方式存在的欲望。把情绪与纯粹的思想和信念区分开来的意念性状态,乃是有感受卷入其中的状态。<sup>82</sup>诚然,我对一种不义情形的情绪式愤怒感包含一些信念,即有人实施了不义,同时,不义是错误的。这里有一种从心灵到世界的适从方向,它可以用真或假来评价。但一种愤怒反应不仅仅包含这些认知状态。它也反映了我那受挫的欲望,即正义应当通行无阻,这种欲望是一种意念性状态,它有一种从世界到心灵的适从方向以及一种情感特质。换言之,我之所以愤怒,原因在于正义对我来讲很重要。说正义对我很重要,就是说我想要世界以某种方式(也就是合乎正义的方式)存在。<sup>83</sup>要点在于,情绪包含着比认知更多的东西,亦即纳斯鲍姆的解释所遗漏掉的一种不可还原的要素。

只要意念性状态不能用真实来评价(对世界之独立存在的特征所作的忠实表征完全不能抓住这些状态的目的或取向),就会有一种情绪的要素,它规避了真或假的描述。这一事实或许可以解释为何纳斯鲍姆如此急于从在道德判断中发挥作用的情绪当中把情感排除出去。为了维持她的信念,即良好的判断是对世界中固有的道德价值的真实感知,有一点很重要,即使得判断采取认知的形式,这些认知带有可以用真实来评价的命题性内容。既然判断包含情绪,如果情绪被发现包含非认知的内容,那么严格按照对真实道德价值的正确感知来描述道德判断就不再可能了。因此,考虑到纳斯鲍姆所持有的认为道德判断是



对独立存在的道德真理的正确感知这一信念,她对情感的排斥就并不令人惊讶。她想保护由情绪指导的道德判断,使其免遭情感主义或主观主义的指控,她还想保护道德生活,使之不致失去共同的标准。她的观点中的这些方面体现了一种值得敬重的关切,那就是对相对主义的恐惧。然而,相对主义还有其他替代物。休谟式的思路想要在判断中更充分地保留情感与关切的感性特质,但同时承认它们也有认知性的构件。在下一部分中,我们考察几种受休谟启发的对道德判断的当代解释。在容纳情感但同时避免相对主义方面它们都没有完全成功,但它们开启了道德判断与实践慎思研究中的新领地。

62

### 休谟式的视角

有一种受到休谟启发的对实践慎思的解释来自威廉姆斯。在挑战他视为理性主义的无偏倚性理想时,他表明,实践慎思不可避免地植根于某些情感之中。他通过区分行动的内部理由与外部理由来阐述他的看法。威廉姆斯说,当我们考察“A 有一条理由做行动  $\sigma$ ”这类陈述时,我们似乎面对“两种不同类型的解释”。<sup>84</sup> 根据第一种(内在主义的)解释,这句话意味着“A 有某种动机,这种动机将由他做  $\sigma$  而得到满足或促进,如果事实证明不是这样,那么这句话就是错的”。<sup>85</sup> 第二种(外在主义的)则认为,“不存在这种情况,那句陈述理由的话不会因为没有一种恰当的动机而被证伪。”<sup>86</sup> 威廉姆斯捍卫内在主义的观点,认为“对行为理由的唯一真实的主张是内在主义的主张”。<sup>87</sup>

和休谟一样,威廉姆斯认为,在慎思(包括道德慎思)中出现的行动理由必须与行动者的“主观动机系统”相关,他将后者称为行动者的 S。<sup>88</sup> 慎思性的理由如果要能够解释行动者的决定和行动的话,它们必须利用 S 中的要素。内在主义的要点“是这样一种理念,即一个人的深层计划提供了一种驱动力,它推动他走向未来,并给予他以特定方式生活”以及以特定方式做出决定的理由。<sup>89</sup> 值得注意的是,内在主义的观

点并不需要假定行动者持有心理利己主义的立场。S中的要素“不必是自私的,即它们不必仅仅为行动者所考虑”。它们甚至可能是利他主义的,例如“为改革、正义或整体的改进而工作”的欲望。<sup>90</sup>虽然威廉姆斯使用的是欲望的语言,但他意在使这个概念有更广泛的应用。一个人的动机系统“可以包括诸如评价的倾向、情绪反应的模式、个人的忠诚以及各种各样的计划”。<sup>91</sup>相关的关切不必是自私的,但它们必须是一个人自己的,或者体现的是独一无二地构成这个行动者之特质的情感倾向和欲望。正如威廉姆斯在其他地方所说,我们必须从我们所是的人出发开始慎思,而我们是谁这个问题的答案在很大程度上是由我们的情感关切来界定的。<sup>92</sup>因此,较之以对判断的理性主义解释所允许的程度而言,实践慎思“包含一个我,他与我的欲望所界定的我一定更为紧密”。<sup>93</sup>像康德或对道德慎思的新康德式解释所假定的不偏不倚的立场所要求的那样脱离个人欲望或关切,这种做法的一个问题在于,“如果反思性的自我被设想为没有执著于所有特殊欲望的东西,那就很难解释它为何对其中任何一种欲望的满足应当抱有关切。……从而,这个反思性的自我为何应当努力满足那些欲望也就不太清楚了。”<sup>94</sup>这不仅是一个动机问题,或者驱动服从慎思结果的难题,它涉及到慎思过程本身。一个没有任何特殊欲望的行动者没有理由优先选择一条行动路线而不是另一条,从而也就根本没有慎思的基础。就像罗尔斯本人所说的那样,实践慎思总是需要意义,而这种意义正是由行动者的关切所赋予的。

虽然慎思过程植根于一个行动者现有的关切之中,但它仍然能够改良他的行动理由。首先,我们不应当“认为S是静态地被给定的。慎思过程可以对S形成各种影响”。<sup>95</sup>例如,如果S是建立在错误的信念之上的,揭示这一错误的慎思就会在S中引起变化。而且,行动者可能不知道某种事实,“如果他确实知道的话,由于S中的某种要素,他就会倾向于做 $\phi$ 。”<sup>96</sup>也有可能行动者不知道S本身中的某种要素,当潜意

识的欲望或恐惧影响判断的时候就是如此。<sup>97</sup>当慎思把这种要素彰显出来,根据S中的其他要素,行动者就可能发现相关的那种欲望已然失去了诸多分量,或者也可能获得了新的力量。反思平衡的方法在慎思过程中有一定的作用。但在所有这些有关慎思的情形中,实践推理都为引导人的认同并驱动他的行动的情感关切所激活并受其制约。

外在主义的解释无疑是质疑这一点的,其根据也是看似合理的考虑。外在主义者可能会疑惑,仅仅因为我不想参军,难道这真的意味着没有参军的任何理由吗?特别是,难道它意味着不可能有任何道德上相关的、具有规范性约束力的支持参军的理由吗?我的国家或我的家人有防卫的需要,这是否构成一条理由呢?威廉姆斯坚持认为,外部理由陈述至少单凭其本身不能成为对行动的解释或者慎思的根据。他认为,“除了某种驱动一个行动者去行动的东西而外”,没有任何东西“能够解释他的(意愿性的)行动”。<sup>98</sup>但外部理由从定义来看所指的并不是行动者已经拥有的动机。结果,一条外部理由陈述要能够解释行动的话,就需要在理由与行动者现有的动机系统之间存在“某种心理联结”。<sup>99</sup>从行动者现有的内部理由出发进行推理,导向这个新的外部理由,这一定是可能的。但这个要求提出了一个悖论:它要求,“基于先前的动机,新的动机必须是以某种合乎理性的方式达成的。”同时,它又不能是从先前的动机中衍生出来的,因为在那种情况下,“一条内部理由陈述就会一开始就已然为真了。”<sup>100</sup>简言之,外部理由的可行性要求它们既是从行动者的内部理由中推导出来的,又不是从内部理由中推导出来的,而这些条件不可能同时为真。

威廉姆斯得出结论说,某种形式的内在主义是唯一的替代选项。然而内在主义并不意味着行动的唯一理由都要见之于行动者明确意识到的当下欲望之中。我们已经看到,慎思在恰当的环境下可以带来新的行动理由,它可以引导一个人“发现他有理由去做某件他此前根本没有认识到他有理由去做的事情”。<sup>101</sup>如果新的要求能被证明是与我们

现有的关切相啮合或相交叉的,那么即使它们与我们现有的某些欲望相抵牾,它们也能够变成行动的理由。我可能很讨厌慢跑而且一心想要回避它,但慢跑促进健康这一事实(当其与我对身体安康的一般性欲望结合在一起的时候)将给我带来一条重视且实行慢跑的理由。我可能完全无意入伍,但无论如何,我关心我的国与家这一事实给了我参军的理由。因此,与我们某些当下意识到的欲望相冲突的要求对我们而言仍然有可能构成理由,只要它们与我们动机系统中的其他要素有关联。无法形成这种关联的要求则会缺少作为行动与决定之理由的地位。

威廉姆斯的思路中一个有趣的特点在于,他把他的慎思理论植根于对道德能动性之条件的解释之中。驱使我们行动的是动机,而动机包含着欲望与其他情感关切。结果,如果实践推理要导致行动或者展开行动的决定的话,它也必须吸纳情感性的意识方式。他的解释容许对驱动性欲望进行修正和扩展,只要一个人能够与他的欲望保持距离并对其进行反思,但威廉姆斯抵制这样一种理念,即实践慎思能够完全与这些欲望脱钩。<sup>102</sup> 他想要反对的是理性主义的看法,即有一些义务,它们对任何理性行动者都构成行动的理由,无论她实际的动机状况可能是什么样子的。然而,在反对这种看法的过程中,威廉姆斯也认为自己在拒斥无偏倚性的可能性。<sup>103</sup> 他认为,回避无偏倚性的后果是,“我们可能无法找到任何东西,可以满足某个站在”个体行动者的观点“之外的人所提出的辩护要求”。<sup>104</sup> 与纳斯鲍姆相反,威廉姆斯对道德慎思的解释彻头彻尾都是情感性的,而且他接受这一特征看似蕴含的相对主义。但相对主义真是这种观点的必然后果吗?威廉姆斯太过轻易地承认了这一点。对理性主义的拒斥并不必然意味着拒斥无偏倚性。一种认真对待情感的道德判断仍然可能找到根据支持共同的标准和不偏不倚的决定。威廉姆斯在拒斥了康德主义与功利主义之后得出了怀疑论的结论,但还有其他的理解无偏倚性的方式,包括我们在下一章中将会讨论的对道德情感的休谟式解释。如果我们关心实现社会协作并重

视尊重人的责任,无偏倚性就事关重大。正如威廉姆斯本人曾经说过的那样,有必要为“对自由和社会正义的尊重以及对压迫性和欺骗性制度的批评”找到“一个基础”。<sup>105</sup>这种尊重提出了对无偏倚性的正当要求,它的基础并非是情感性慎思鞭长莫及的。一种关于情感性慎思的理论应当寻求无偏倚性,我们不应当提前认定这种努力将会无果而终。

威廉姆斯得出怀疑论的结论,原因之一可能是其道德心理学背后的个人主义。这倒不是说他没有留意道德生活的社会背景。尤其是在他讨论羞耻的作品中(但不仅仅是在那里),威廉姆斯对社会互动和相互依赖塑造我们道德经验的方式是很敏感的。但在分析道德判断的本质与局限时,他却把道德行动者当作相对孤立的单位来看待了。这种个人主义使得一些重要的资源不能为他所用,例如道德情感的社会结构以及人们在休谟那里可以发现的那种一般化的道德判断立场,这些资源有助于在判断之内维持无偏倚性这一尺度。所需要的乃是仔细审视激活并引导道德判断的个体动机结构的主体间性构成。此外,一种对情感性慎思的解释需要一种在某种程度上超出个体行动者个人欲望之外的慎思视角。一如布莱克伯恩所说,“如果在伦理学中我们除了欲望、态度和情绪的冲突之外一无所有,那么伦理要求向我们呈现出来的方式就有些许误导性了。因为它们呈现出拥有自己独立力量,具有约束力且无可逃避的样子。”<sup>106</sup>这个问题在很大程度上被威廉姆斯忽视了,但在迈克尔·史密斯那里则得到了深度揭示。史密斯是另一位讨论道德判断的哲学家,他的思路在关键方面明确地试图向休谟式方向发展。

66

道德要求的独特特征引起了史密斯所谓的“道德问题”。一方面,在道德实践中,“参与者想要正确回答道德疑问。”<sup>107</sup>这一事实涉及到道德判断的客观性,它意味着道德疑问有正确答案,而且道德判断的功能就是不偏不倚地揭示客观的道德事实。另一方面,道德判断又是实践性的,它们似乎是“关于我们以某些方式为人处事的理由的意见”,

同时，“具备这样的意见乃是一个发现我们自己有相应的行为动机的问题。”<sup>108</sup> 结果：

道德判断有两个特征，它们彼此推向两个完全对立的方向。道德判断的客观性表明存在道德事实……而我们的道德判断表达的是我们对于这些事实是什么的信念。这使得我们能够恰当理解道德论点之类的东西，但它使得另一个问题变得完全神秘起来，即持有一种道德观点如何或为何被假定与我们被驱动去做的事情存在特别关联。而道德判断的实践性表明的恰恰是其对立面，即我们的道德判断表达了我们的欲望。虽然这使得我们可以很好地理解持有一种道德观点与受到驱动之间的关联，但它却使另一个问题变得完全神秘起来，即一种道德论点究竟被设定为一种关于什么东西的论点，还有就是，道德究竟在什么意义上被认为是客观的。<sup>109</sup>

史密斯试图解决这个道德问题。他从区分两种不同的理由开始。一是“驱动性的”理由，它们对行动者的行动提出解释；另一种是“规范性的”理由，它们为行为提供辩护。他的解决方案就在于把对驱动性理由的休谟式解释与对规范性理由的反休谟式（本质上是康德式的）解释结合在一起。这两类理由至少有一个共同之处，即“援引其中的任何一种都能使我们让行动者的行动变得可以理解”。<sup>110</sup> 然而，它们在其他方面存在显著差别。因为虽然驱动性理由最好被解释为欲望，但规范性的理由则宜于被描述为真理或真确的信念。<sup>111</sup> 史密斯认为，这一区分对于理解如下事实是必要的，即一个人可以在不看重一个行动的情况下想要去行动，或者虽然看重某种东西却不欲求它。<sup>112</sup> 换言之，“我们的驱动性理由可以与我们所接受的规范性理由的要求相分离。”<sup>113</sup> 因此，一个瘾君子即使明白海洛因会毁灭他的生活的时候也会想要吸食

情感方面受到充分良好的教养,对他人有足够的亲和力从而能够形成广泛同情的人。无知、偏见和偏心本身从那种一般化的道德情感立场来看是不可接受的,它们总体上倾向于挫败而不是支持共同的人类关切。因此,我们既有实用的也有道德的理由在道德判断中考虑所有受影响的其他人的那些可接受的情感,或者在评价和慎思中对他人予以平等尊重。平等尊重的理念也可以根据反思性的自主性这一事实得以确立,我们在第三章中看到了这一点。要说明的是,这一语境下的平等尊重原则并不是说所有各方的实际情感在慎思过程中都自动地享有同等的权重。我们已经看到,在任何给定的情形中,都可能理由对不同当事方的情感赋予不同的权重。但平等尊重的原则要求,所有受影响者的情感都应当予以不偏不倚地考虑,如果它们本身并不妨碍平等尊重的原则或人性的共同关切,或者并不妨碍受它们影响的那些人的情感,它们就应当被吸收进那种一般化的道德情感立场,并体现在我们的判断之中。

重视平等尊重的原则,或者按照人道之德去行动,这是道德卓越的一个条件,是不偏不倚的道德判断的一个构成要件。就此而论,视之为一种义务也是有意义的。作为一种一般性的义务,平等尊重的原则导致一项基本权利,所有个体都有责任对之表示尊重。在这个意义上,我们可以认为,个人对于平等尊重的权利约束着道德情感的运作。平等尊重的原则约束着道德情感,但它是依据共同关切并通过道德情感而得到辩护的。因此,即使我们必须转向平等尊重的原则去调和道德情感与自由主义民主的规范,我们也不必得出结论说,道德情感模式是建立在一种隐蔽的康德主义之上的,或者说它吸纳了一种与之存在根本冲突的权利理论。为了忠实于无偏倚性和平等尊重这一自由主义的权利,或者是忠实于民主本身,一个人无须是康德主义者,存在一些支持这些忠诚的充分的休谟式理由。也有一些休谟式的资源可用于维系平等尊重的实践。其中首要的就是同情,它使情感交流变得容易,从而使

性理由的解释要求,某些欲望“产生于行动者关于她所拥有的理由的信念,也就是她从理性慎思中得出的信念”。<sup>118</sup>但在别处他却坚持说,信念与欲望具有根本不同的“适从方向”。<sup>119</sup>信念自身并不能改变我们想望或期待的东西,也就是说,信念本身并不能改变我们怀有的欲望,因为它们的功能并不是改变世界,而仅仅是理解或表达世界。换言之,对于我假定性的理性欲望的信念,本身并不构成我采用这些欲望的驱动性理由。而如果我即便是以假定性的方式也并不采纳它们,那么道德的实践性就无法保留了。布莱克伯恩提出了一个类似的反驳,他指出,“承认某种东西从史密斯充分合乎理性的立场来看会得到举荐,这是一回事,而看重这个东西则是另一码事。”<sup>120</sup>以此观之,史密斯关于道德问题的“解决方案”根本不叫方案,因为它没能在道德判断的客观性声称与其对于实践性的声称之间确立必要的平衡。他的方案完全是通过破坏实践性而达到客观性的。

因此,我们应该质疑史密斯关于“理性本身”就能形成欲望的论断。鉴于它们不同的适从方向,说理智自身就对欲望有一种因果性影响,这是很可疑的。理智确实可以让我们反思我们所持有的特殊欲望的价值,而且一旦它按照史密斯所设定的标准去发挥作用,我们一开始所持有的一些欲望就可能隐退,而新的欲望就有可能闯进来。但是,我们只能根据我们所持有的其他欲望来反思一种特殊欲望的价值。理智使我们能够确定,我们所持有的欲望是否为错误的信念、无知或强迫所污损,而当我们的欲望彼此冲突时,它也对我们予以提示。但理智自身既不能凭空形成新的欲望,也不能消除现有的欲望。有时候理智给人感觉似乎有这种力量。不妨回忆一下我们前面对搞错对象的愤怒的反思如何可能帮助消解愤怒的讨论。然而,如果没有一种干预性的欲望以一种不带有过往憎恨与过往历史之情绪包袱的方式与其他欲望关联起来,对一个人的感觉的理智理解所发挥的影响就等于零。理智能够影响我们的情感性意识方式,但唯有它与情感性意识方式成为伙伴时才



在有些案件中,一份公正的判决取决于陪审团对被告人情感的领会,此时这一点就格外正确。对他人观点的无知因其妨碍同情的有效运作而破坏了不偏不倚的判断。在那些共同体的情感被唤起的案件中,这一点也是正确的,因为陪审员们如果对构成共同体的道德感的情感范围一无所知(或保持冷漠),他们就无从指望在某个问题上体现这种道德感。

基于这些理由,在有些案件中,如果经验证据证明存在着对一个特定群体成员的系统性消极同情的话,确保来自这个群体的若干人被包括在陪审团中,就可能非常重要。<sup>43</sup>更一般地讲,培育一种得到扩展的同情的的重要性表明,我们应当选择十二名成员的陪审团,而不是上一个世代业已出现的规模更小的陪审团,因为更大的群体有可能包含更广泛的个人信息和多样化的情感。<sup>44</sup>进而,在取用多数规则的陪审团制度业已扎根下来的地方,应该代之以一致同意的原则,因为大量强有力的证据证明,奉行全体一致规则的陪审团更具商议性。<sup>45</sup>特别重要的是,一致同意的规则给陪审员们提供了一种吸收最广泛的相关情感的动因。同时,由于陪审团制度培养公民们的道德能力,在陪审员中扩展同情和促进道德情感的制度性机制也可以在更一般的意义上支持在人们的道德与政治商议中形成更大的无偏倚性。

一个带有强有力的公民结社,对文化、宗教与其他认同群体提供法律保护的生机勃勃的公民社会同样关键。我们已经看到,这类结社常常是公民间有效的情感交流的媒介。这一考虑表明,国家在法律与公共政策方面应当采取的立场是与基本公民自由权和社会正义相容的,允许这方面最大程度的多样性繁荣发展的立场。公共艺术项目代表着公民社会中另一个支持道德情感发展的机会。古丁曾强调,艺术和文学是传播他人情感,并因而以扩展道德立场,促成更大无偏倚性的方式扩展公民想象力的重要手段。除了藏书丰富的公共图书馆和对艺术的公共资助之外,他鼓励我们在我们所资助和展示的计划中促成真正的

些东西”。<sup>123</sup> 进而,即使“我们假定相信、否认等等完全是对世界存在方式的讨论,我们仍然会面对一个开放的问题,即‘赋予它以何种重要性、怎么做,等等’”。<sup>124</sup> 他认为,对于任何给定的事实,“都有一个对之做什么的问题。”<sup>125</sup> 这个问题只能参照对我们具有重要性的东西,或者是布莱克伯恩所谓的我们的“根本关切”<sup>126</sup> 才能回答的问题。他的观点是一种表现主义,因为它主张,道德判断表现人对世界的评价,而不是报告或描述世界中固有的独立价值。而在布莱克伯恩看来,塑造道德判断的那些关切同时吸纳了认知性的与情感性的意识方式。道德判断是一个把由我们对世界的经验性感知所构成的输入转变成输出,或者对我们应当如何行动做出评价性决定的过程:“因此,我们可以把我们与世界的认知关系、我们表征其以一种或另一种方式存在的能力,视作是与把输入转化为输出的情绪和情感机制携手相伴的。我们的情绪倾向与我们所作的种种表征合力引发行动,其中任何一方在没有另一方的情况下都很难有结果。”<sup>127</sup> 在没有情感参与,亦即没有使得某些东西而不是其他东西对我们具有重要性的那些关切的情况下,在行动和判断方面,“意志都是无舵之舟。”<sup>128</sup>

而且,指导道德判断的关切与其他领域中引导我们的那些关切并无根本差异。诚然,我们通常相信,道德要求享有特殊地位,它负有独特的力量。从最好处来看,这种对道德考虑的特殊力量的意识可以促使我们去做在没有这种意识的情况下我们可能不去做的好事。但人类社会也为对道德的特殊地位的信念付出了沉重的代价。“道德确定性,还有以其名义发动的社会改革运动和斗争,都是危险品,”人们“彼此对待之恶劣,鲜有如当他们感觉他们有权利或者毋宁说有责任如此这般行为时那般厉害”。<sup>129</sup> 认为道德考虑完全不同于(在某种意义上是凌驾于)在其他生活领域中驱动我们的那些基本关切,这种信念开启了种种道德主义之门,包括狂热,它们往往扰乱社会并干扰个体的福祉。虽然如此,关于道德信奉的现象学确实使之与“纯粹的欲望和

偏好”区隔开来。<sup>130</sup>它们在感觉上完全不同,而道德判断理论需要解释这种差别,至少是作为一个现象学问题的差别。

为此,布莱克伯恩诉诸一段向上延伸的楼梯的概念,对道德义务的独特感觉,以及道德考虑与非道德考虑之间的连续体进行类比解释。他从这样一种想法开始,即使得道德考虑与众不同的东西在于它们是“其他人的事”。<sup>131</sup>道德僭越乃是对“对他人的正当关切”的进犯,因为它所包含的侵犯不仅针对的是某种特殊利益,而且针对的是所有人都与之利害相关的一般性准则。<sup>132</sup>我们应当根据“一段在实践性和情绪方面向上延伸的楼梯”来思考这类关切:

最底端是简单的偏好、喜欢与不喜欢。……然后我们可以上升到对这些反应的反应。假定你对某人的行为心生愤怒。我可能对你的愤怒感到愤怒,而且我可能通过说这不关你的事来表达这一点。或许它真是一个私人问题。无论如何,它不是一个道德问题。另一方面,假定我分享你的愤怒,或者因为这种反应与你“同气相求”。可能还不止于此,我有可能还强烈地感到想要鼓动其他人分享这种愤怒。到了这一步,我就很明显是在把这个事情当作一个值得公共关切的事情,也就是某种类似于道德问题的事情。我开始把这种情感视为是正当的。再上一步,这种情感在我眼中甚至可能变成是不得不为之的东西。……凡此种种,都应当被视为一段向上延伸的楼梯,一种情绪认同与要求的螺旋式上升。<sup>133</sup>

楼梯类比的关键在于,“在楼梯上没有任何一个地方能够确定一个精确的点,使得我们可以说在它之前我们不在伦理的范围内,而在它之后我们就处于伦理范围之内了。”<sup>134</sup>道德声称确实与其他声称不同,但它们的区别在于它们影响社会协调的程度,而不是它们所依赖的关切的类型。伦理学有如此这般的重要性,并不是因为它促进的是一套封

71 闭的、特别“道德的”关切(例如上帝的命令,或者从纯粹实践理性中推演出来的普遍义务),而是“因为它在协调我们社会生活中的地位。它让事情向更好处发展”。<sup>135</sup>所谓向更好处发展,是相对于在其他领域中引导我们的那些共同的人类关切所设定的标准而言的,而不是根据某种不同的、特别“道德的”尺度而言的。戈夫曼沿着同样的思路论证说,当平常的社会预期转化为“规范性的期望,转化为被正当地提出来的要求”或“道德要求”时,道德就产生了。<sup>136</sup>从这个观点看,道德包含着三个要素:由他人向我们提出的,得到了辩护的要求。它包含着要求,因为道德意味着通过确定的期望去调整个体未来的行动。这些期望是被他人(直接或间接、有意识地或无意识地)施加于我们的,我们与这些人在社会协作中共享一种共同的利益。如果这些期望有效地调整我们在其中都有利害关系的行动,并以促进共同人类关切的方式做到这一点的话,那它们就得到了辩护。

因此,道德判断发生在我们的共同关切所处的地带,并受到这些关切的引导。正如威廉姆斯所说,我们的判断总是反映情感倾向和欲望这一背景,这些倾向和欲望构成我们的“动机系统”并激发我们的行动。但与威廉姆斯不一样,布莱克伯恩认为,判断的这一特征不必阻碍无偏倚性。他坚持认为,“确实存在一种人性之声”,而这一点能够保证“普遍规约主义(prescriptivism)中固有的趋向无偏倚性的动力”。<sup>137</sup>它确实能够确立道德美德的“客观性”。布莱克伯恩在此诉诸人性,还有他所称作的“休谟所提醒的人类生活的基本构件”。<sup>138</sup>虽然我们在不同社会中可以看到多样性,但我们也应当记住“恒常性”。例如,“我们是带有某些生物性需要的社会动物”;从而,“我们不得不协调我们的行动;我们不得不确立财产权以及信守承诺的制度,有时候甚至还不得不建立政府。”<sup>139</sup>这些普遍关切确立了对它们进行回应的决定与行动的客观道德价值。同样,残忍是道德上应当反对的,“因为它显示了引起痛苦的意图”,而痛苦乃是人类从本性上就想要避免的东西。<sup>140</sup>根据这一观

点,如果道德判断体现的关切是人类整体共同的,而不仅仅是一个特殊社会约定俗成的或偏待某个个人的,那么它就是不偏不倚的。但要注意,道德判断在这个意义上的客观性并不取决于对世界中固有道德价值的感知。外部世界中根本不存在固有的道德价值,因为道德价值是人类关切的一个函数。在这方面,布莱克伯恩的观点不同于纳斯鲍姆,虽然二者都诉诸人性。而且,布莱克伯恩的人性标准所指的是共同的人类欲望与嫌恶,而不是纳斯鲍姆所说的人的完善或“完整的”人类生活的理想。从前者的角度看,规范性的根源在经验上更可证实,而且更少争议性。在布莱克伯恩看来,我们对关切的所有想象在某种程度上也是“偶然的”,因为没有任何必然性决定了它们是如此这般的样子。<sup>141</sup> 虽然他没有明言,但他在这方面的考虑似乎是这样的:人性具有历时性的相对恒常性,但它是一种经验现象,原则上可以改变。说人类在将来的某一天开始普遍欲求而不是试图避免痛苦,这无论概率多小,逻辑上却并非不可能。在这个意义上,人对痛苦的嫌恶无论多么普遍,也仍然是偶然的。如若真有这种改变,残忍也将不会如此令人反感。然而,只要我们现在能够识别出一些普遍的人类关切,我们就可以说存在普遍而客观的道德价值。这些价值甚至可以维系绝对命令,因为将会有一些我们在道德上必须做或不得去做的事情,无论我们当下的欲望可能是什么。因此对我们来讲,“避免残忍、欺骗或不正义可以成为一种确定的、不用商量的关切的动力”,即便在面对其他对抗性的个人欲望时也是如此。<sup>142</sup> 布莱克伯恩认为,一个休谟主义者“可以发布避免残忍的禁令,无论你是否想要那样做”。<sup>143</sup> 从而,这种解释表明了一种情感性的但却不偏不倚的判断的可能性。

情感性的无偏倚性之路贯穿于布莱克伯恩所称作的“我们的情感性本质”<sup>144</sup> 当中,而这代表了情感在道德判断中起作用的另一种方式。无偏倚性,或者采用一种共同观点的能力,意味着与一个人的自我利益隔离开来,但其方式不是通过超然的理智。相反,我们通过同情式地体

验他人的情感达到无偏倚性。根据布莱克伯恩的看法,在人类情感之外,没有什么东西能够为不偏不倚的道德判断提供最终的基础,因为道德价值是人类关切的一个函数,而不是世界中内在固有的东西。就“我们自然而然地同情他人的快乐与痛苦”而言,我们倾向于“称赞并鼓励那些促进快乐和避免痛苦的行动,而不喜欢或劝阻相反的行动”。<sup>145</sup> 人类的构造如此,因而要受他人情感的影响,同情在我们之间形成了一种自然的共鸣。这种倾向可以为社会化所建立或妨碍,<sup>146</sup> 同时它因对尊重的自然欲望而得到提升。<sup>147</sup> 后者促使我们在决定与行动中顾及他人的情感;我们希望受到他们的重视,而这这就要求我们自我调适,以面向他们的价值观,还有塑造他们的关切的那些情感。在此过程中,我们就逐渐采纳了一种超越个人利益及特殊欲望之有限立场的观点。这一观点促进了那些上升到伦理层次的判断形式,这些判断形式之所以是伦理的,就在于它们在公共关切而不是私人好恶的基础上进行评价。在此基础上,人们就能够在个人不喜欢一个人和不偏不倚地确认这个人做错了事情之间做出区分。但差别不在于理性与激情之间的区分,它毋宁是这样一个问题,即谁的情感被包括在评价过程当中。

这种共同的观点并非为伦理学领域所独有。生活充满着这样的情形,其中,我们的成功取决于我们做出那些把个人好恶和我们的利益置于一边的评价的能力:

如果我的敌人做了某件事情,例如巩固城防,而且做得很棒,我一方面可以诅咒它,因为它是实现我自己的抱负或保障我自己安全的障碍,但另一方面,我也可能推崇它,因为它适切于它的目的、稳固、构造得不错等等。这些都是有关良好防御工事的非个人性的标准:它们描绘了任何一个守城之人都可能想望的东西。我们能够以这种方式表现从我们自己的利益中抽离出来的技艺,这是否奇怪呢?想必并不奇怪,因为我们需要一般性地知晓什么是

一座防御坚固的城市的良好特征。<sup>148</sup>

因此,对于采用一般化立场的能力而言,其中并没有任何专属伦理性或道德性的东西,而且也没有任何神秘之处。人们熟知的得到他人重视以及实现我们既定目的的欲望促使我们寻求无偏倚性,而我们同情他人情感的倾向使我们能够做到这一点。布莱克伯恩承认,同情这一一般化的立场“并非是迈向从不偏不倚的角度予以考虑的、每一个人的利益的步骤”。<sup>149</sup>在纳入他人情感的过程中,它集中关注的是那些最直接地受到所考虑的品质或行动影响的人们,而在这些人中,我们倾向于关注我们了解最多且最为关心的人。换言之,“我们通过考虑人们对一个相当直接的圈子(例如朋友、家人、生意伙伴)的影响而对之做出评估。”<sup>150</sup>诚然,为实现我们的既定目的,有时候要求我们考虑超出这一狭隘圈子的其他人的利益。如果我们没能考虑到他人的情感,我们会发现我们自己在与他们的关系中面对着“持续的矛盾”或冲突。这一事实给同情施予压力,逼着它本身扩展到一个更广的范围,并促使我们的判断变得更加充分地一般化。但即便如此,这种道德判断观点仍然是基

74

于人们所感觉的东西(我们对他们的情感所形成的事实上的和想象的感知),而这一事实似乎使得判断在纯粹的约定论面前变得很脆弱。为解决这一难题,布莱克伯恩的人性标准就挺身而出,它为客观性提供了进一步的基础。据此,与普遍的人类关切相冲突的判断就是不健全的,无论它们是否吸纳了特定的其他人的实际情感。即使在一个特殊的共同体中没有任何人相信对比如说宗教上的少数派的残忍是错误的,也有反对残忍的客观根据。

对布莱克伯恩观点的这份简要的概述显示出,判断有可能既由情感所激发,同时又是不偏不倚的或客观的。它表明,对于重新思考对道德判断与公共商议的理性主义理解而言,一种休谟式的思路是有希望的。和本章中所考察的其他讨论情感的理论家一样,布莱克伯恩认为,

实践慎思不可能在纯粹理智的基础上展开。但与他们绝大多数人不同，他忠实于无偏倚性的理想以及一般化准则的可能性。不过，布莱克伯恩的模式也有它自己的局限。他诉诸人性，将其作为遏制约定论的一种机制，这就没有充分注意到认识人性的难度，以及围绕这一问题所展开的种种争论。作为对判断的指导，人性总是需要解释，而我们的解释又容易受到人性标准试图矫正的那些约定性意见的影响。反过来，这些意见又有可能反映通行的社会排斥和权力不平等。简言之，布莱克伯恩的解释忽视了某些方面，其中，道德判断不可避免地是一种政治现象，或者对它在其中发生的政治背景非常敏感。他也没有揭示这一判断模式对政治商议所可能具备的含义。<sup>151</sup> 此书的其余部分将面对这些问题。

75 现有关于情感性判断的文献可谓广矣，但仍未给自由民主政治背景中的道德判断与公共商议带来一种言之充分的情感性无偏倚性的模式。由于这一文献中的许多内容都来自道德哲学家，他们首先处理的是元伦理学中的争论，因此它对于公共商议的局限性就不应当被拿来反对它。我提醒大家注意这些局限，目的并非是要批评这些做出了贡献的人没能回答他们从未打算处理的问题。相反，我的目的是要表明，我们下一步应当往哪儿走，以及此前所做的这项工作如何可能被有益地扩展到对政治生活的研究。我们需要一种判断理论，它要超出情绪的范围以便把关切也包括在内；它要超出对特定的他人的关切，以便把对正义的关切也包括在内；它要反映认知性与情感性状态在实践推理当中的充分整合；它要关注判断与慎思在其中得以发生的社会与政治背景。

为寻求灵感，下一步我们转向休谟。他对道德情感的说明为我们超越种种当代思路的局限性进行思考提供了富有价值的资源，而这些资源在很大程度上被新近有关道德判断和民主商议的理论所忽视了。



休谟的模式并不完美,但它代表着通往不偏不倚之慎思的一条重要的替代性路径,而不偏不倚的慎思正是我们当代的种种正义理论所追求的目标。

### 第三章

## 休谟理论中的道德情感 与关于判断的政治学

休谟把道德判断当作一种反思性的激情,一种思想与感觉在最深层次上融于其中并以极为特别的方式构造起来的道德情感。虽然他视情感为判断之关键,但他也的确给理智赋予了重要角色。他还尽力确立判断的客观性和无偏倚性。事实上,休谟式的判断通过一种一般化观点的机制而实现其无偏倚性,在这方面它与对道德判断和公共商议的当代理性主义解释具有显著的相似性。但休谟向我们表明了,在不牺牲情感的情况下实现判断的无偏倚性为何重要以及如何可能。他所设想的有关判断的一般化观点是从人类能动性的通常源头中生长出来的,而不是与之隔离的,这些源头可见之于我们共同的牵挂和欲望之中。休谟式的判断确实从它在这些情感性关切中的立足点里既获得了动机性效力,也获得了规范性权威。它是一种自然主义的解释,但这种自然主义承认人性的社会与文化之维,并给道德能动性留出了空间。

本章主要参照他的《人性论》与《道德原则探究》来阐述作为道德情感的判断的运作,表明休谟的判断概念如何在没有牺牲情感参与的情况下避免了狭隘的主观主义并获得了显著的无偏倚性。与此同时,我还对政治秩序的结构渗透情感性判断所依赖的那些激情的方式提出

批判性分析。道德情感是以社会性的方式构造起来的,因此受到现有法律与政治实践的影响,就此而论,它倾向于体现通行的社会不平等和排斥,从而把偏见永久化而不是予以矫正。休谟的解释所揭示的同情的自然局限加深了这一危险。因此,虽然通过表明情感性的与认知性的意识方式如何在道德判断与慎思中交互作用,休谟的理论确实体现了诸多价值,但它就其本身而言仍然是不完整的。道德情感那无法抑制的政治面向意味着,休谟的解释需要用对民主式平等、自由式权利和竞争性的公共辩论的认同来补充,这种认同把我们引向休谟自己的哲学之外。为实现其由情感所激发而同时又不偏不倚的判断这一重大目标,休谟式思路需要引入自由民主政治。

77

### 无偏倚性与关于判断的感觉

休谟对道德判断的情感性资源的解释来自于如下信念,即理性单凭其本身不足以激发行动,这个信念也是沙夫茨伯里和哈奇森所分享的,这两个人是其道德情感学派中的先驱。<sup>1</sup>他所说的理性的官能局限于识别事物之间的关系,要么是“我们的观念之间的抽象关系”(这是证明性的理性),要么是“对象之间的那些关系,对此经验只给我们一些信息”,这些对象包括“事实问题”(这是或然性的、实践的理性)。<sup>2</sup>或然性的理性提示我们注意的是等同或相似关系以及因果关系,它鉴别出为实现目的所需要的手段;同时它也让我们接近事实问题。休谟说,虽然理性“作为理解力的推论和结论”可以“发现真理”,“但如果它们所发现的真理无涉于情感,也不引起任何欲望或嫌恶,那它们就不可能对行为举止有任何影响。”<sup>3</sup>

由于他确信道德确实对行为有影响,他因此得出结论说,道德判断一定不是仅仅源出于理性(T 457)。<sup>4</sup>就道德判断指导我们的行动而论,它们必须把欲望和嫌恶,或者是情感性关切纳入进来。这些关切给我

们以关心的东西,从而激发和指导道德判断。一如休谟所说,“如果(推理的)对象本身并不影响我们,它们的结合也绝不能给它们以”对我们行动的“任何影响力”(T 414)。因此,构成道德判断并指导道德行动的好与坏、对与错、德与恶之间的区分,至少部分地是由以欲望和嫌恶的形式表现出来的情感关切所激发出来的。这些关切为判断提供了依据:我们以支持性的态度评判那些给我们带来(恰当想象的)快乐的事情,而不赞同那些给我们带来痛苦的事情。进而,我们在思考特定行动和品格类型时所感觉到的赞成与不赞成本身就是情感。休谟认为原因在于,“当你声称任何一种行动或品质是邪恶的,此时你不是别的意思,而是说从你本性的构造出发,你一想到它就有一种责备的感觉或情感。”(T 469)他认为,判断说某个人有德,“这不过是想到一种品质时就感到一种特殊的满足”,“正是这种感觉构成了我们的称赞或崇敬。”

78 (T 471)我们的称赞或崇敬则形成了相应的判断。

道德情感理论的批评者们常常担心,把道德判断植根于情感性的意识方式意味着让判断受制于通常与激情和情绪联系在一起的那种任意性。这当然是康德的看法,<sup>5</sup>而同样的关切也隐含在把休谟主义当作“主观主义的”和“情感主义的”东西予以拒斥的当代批评背后。<sup>6</sup>休谟非常清楚这种危险,因此他着手表明,道德判断如何可以获得一种显著程度的反思性的无偏倚性,但同时又保持个人情感投入的源头。这种无偏倚性以若干种方式得以确立:首先是通过道德情感的社会质地(fabric);其次是通过那种一般化的道德情感观点;再次则是通过作为道德情感之基础的人性机制。

## 道德情感的社会质地

休谟所想象的道德情感的社会质地,其意思是,我们的判断对世界的反映总是要多于对世界的单纯私人性的回应。赞成与不赞成的感觉,

亦即我们的评价习惯,在很大程度上是以社会性的方式构造起来的,还有什么东西比这个事实更为明显呢?但休谟的观点不仅仅是断言个体倾向于采纳他们的社会或社会群体的规范。事实上,他从根本上否认可能存在一个完全的个体评价者之类的东西。判断之所以是一种社会现象,是因为道德感情有一种主体间性的基础。同情的官能是关键所在。同情把他人的情感传达给我们,从而我们可以感觉到他们的苦与乐,而我们的判断正是建立在这种交流传递之上的(T 316—317)。虽然激情的对象可能有别,但同一范围的激情影响到我们所有人,这一事实使得交流变得容易起来。一个人可能感觉到的任何东西都不可能对另一个人完全陌生,因为没有人能够“受所有其他人在某种程度上都不受其影响的情感所驱动”(T 575f)。

值得注意的是,休谟所说的“同情”与当代的用法不一样,它首先不是一种倾向或一种美德,而是一种具有信息提供功能的心灵的官能,与想象或记忆很相像。和它们一样,它在意识之内自主地运作,而不仅仅是作为个体意志或品质的结果去运作。<sup>7</sup>它因此应当和“仁爱”或“怜悯”区分开来,后者是促使我们出于对另一个人的关切而行动的激情。同情作为一种提供信息的官能根本就不是一种激情,它不包含任何欲望,因此它本身并非行动的根源。它不需要包含对它传递其情感的那个人的福祉的关心。正如休谟所说,“如果某个倾向于让另一个人不安的对象被呈现出来,我对他的同情可能给我以痛苦和不赞成的情感,但我可能不愿意为了他的满足而牺牲我的任何利益或阻扰我的任何激情。”(T 586)在这个意义上,休谟对判断的解释虽然植根于同情之中,却根本没有假定或包含着人们会以仁爱之情去行动的意思。

诚然,休谟对这个词的用法有些摇摆。他偶尔确实用它表达一种类似于仁爱的倾向,例如当他说同情“让我关切一个陌生人眼下的悲伤”(T 385)时就是如此。这种摇摆让许多读者感到困惑。<sup>8</sup>事实是,休谟通篇都提到他所谓的“同情的不同类型”(T 387),虽然他没有足

够仔细地对它们进行区分并前后一贯地坚持这些区分。同情的首要含义(不妨称之为“S1”)是具有信息提供功能的心灵的官能。这种意义上的同情使我们能够与他人的情感体验形成共鸣,从而为他人表达的情感所触动。这种意义上的同情本身不是一种激情,因而不是一种情感状态,但它把激情传递给我们并在我们身上激起类似的激情。这种激情的传递形成了道德情感的基础,因为它导致赞成与不赞成的感觉。作为情感传递的一种媒介,这种形式的同情必然蕴含着(或者说总是伴随着)情感性的意识方式,虽然它本身并非一种情感状态。而且,就同情导致赞成与不赞成的感觉而论,它同样与构成道德情感的情感状态难解难分。在休谟那里,第二种意义上的同情(不妨称之为“S2”)本身确实就是一种情感状态,或者是一种激情。这个意义上的同情包含着对另一个人的关心,它是“使得我关切一个陌生人眼下的悲伤”的那种仁爱或怜悯。

虽然这两种同情不一样,但有一种方式可以让它们走到一起。S1可以引起我们对另一个人的苦难(或快乐)做出反应,其方式可能酷似对那个人的关切之情。当S1把你作为一个种族歧视的受害者所体验到的痛苦传递给我的时候,我间接体验到的不快在我身上引起了对歧视不赞成的感觉。这种道德情感并不依赖于我对你感觉到某种S2,但它可能在表面上类似于那种仁爱。换言之,它可以有这样一种表象,即我仿佛是因为个人很关心你(或者因为你对我个人很重要),所以不赞成歧视,但在S1的运作中却不必如此。但与此同时,休谟也说得很明白,80 S1可能因为S2,或者因为对它传递其情感的相关其他人所持有的关切而变得更容易起作用。我们一般总是更强烈地被我们所认识和关心的那些人的情感所促动。而且,我们进入他人情感的深度可以标示出作为传递能力的同情与作为关切之情的同情之间的差别(T 389)。S1可以“很广泛”(T 386)或者很狭隘,这部分取决于被传递的那种最初的情感的强度,取决于所涉及的那些人的亲近程度,同时也取决于其他偶

然因素,例如同情者的利益和倾向。S2 可强可弱(这取决于关切之情的强度)。<sup>9</sup> 对这些因素我们稍后会有更多讨论。就眼下而论,注意到这样一点就足够了:我对另一个人的苦与乐的体验越是强烈,在其他方面相同的情况下,我就更有可能关心这个人。然而,即便同情的影响太弱从而不能激发对另一个人福祉的关切,此间所传递的情感也仍然为判断提供了基础(T 586)。

关键在于,在对我们在世上碰到的现象进行评价的时候,人们总是持续地对他人的反应做出反应,而同情使得我们有机会接近这些反应。休谟说,“就好比一条条被同样拉紧的琴弦,其中一条弦的运动会把自已传递到其他的弦;同样,所有的情感都迅速地从一个人传递到另一个人,从而在每一个人那里产生相应的活动。”(T 576)同情以复杂的方式在人们之中和人们之间来回游移,从而形成了赞成与不赞成的情感:“因此,一个富人从他的占有物中获得的快乐,被投放到旁观者身上,引起快乐和敬重,这些情感又被感知到和被同情地感受到,从而增加了占有人的快乐;这种快乐再次被反射回去,变成了旁观者身上快乐与敬重的新基础。”(T 365)金钱对富人来讲是首要的快乐,因为它带来安全保障和其他可资利用的好处。当我想到我富裕的邻居时,同情让他在这方面的快乐呈现于我的面前,这导致我赞许(或者用休谟的说法,“敬重”)他的状况或看重财富——富有看来是一件不错的事情。然后我的敬重就变成了我邻居新的快乐之源,他得知他的财富受到如此之多的普遍重视,便愈发享受财富之乐。骄傲给那种首要的快乐增添了第二位的快乐,强化它并使之更为复杂。当同情把骄傲给他带来的额外的享受传递给我的时候,它也给了我看重财富的进一步的理由。<sup>10</sup> 通过情感的这种层层来回,同情导致了价值判断,它们因此在最深的层次上具有主体间性。<sup>11</sup>

判断的主体间性特征不应当被认作是预先排除了存在为自己着想的个人的可能性。道德判断并不是一个盲目顺从社会规范的问题。如

果一个社会的精神气质体现出“偏执和迷信”，它们就“扰乱了道德情感”，一个好的判断者应当把眼光投向它们之外。<sup>12</sup> 休谟坚持认为，一个时代中偏见与错误意见的流行（就像奴隶制在古人中那样）不足以为其道德错误作辩护。然而，避免或抵制一个人所属社会群体的错误的方法是与更广范围的人们对话，而不是转向内心并脱离社会交往。相关的“对话”可能是隐喻性的，例如通过阅读文学和历史而得以促进，但这种对话是必要的。我们从本性上讲就是相互依赖和交往性的社会存在者，因此，我们的价值标准是通过主体间性的方式形成的，这就不足为奇了。除了那些人格严重混乱的人，没有任何一个人凭空形成他的全部价值观。见之于康德和尼采的著作，最近又在卡提卜这类理论家的作品中有所复兴的近代个人主义对休谟来讲是怪异的。<sup>13</sup> 但在休谟的解释中确实有个体判断的位置。我的判断和决定可能反映的是构成道德情感的主体间性背景，但当我被要求在任何特殊情形下做出判断或决定的时候，要做这件事的人是我。道德判断与实践慎思的种种特殊行为是由个体来实行的，个人为他们所做的决定负有责任。

无论如何，道德情感的社会特征部分地缓解了因把道德判断视为一种感觉所带来的狭隘主观主义的风险，因为我们的判断（如同我们的感觉）绝不仅仅是我们自己的。这种主体间性也使得道德判断成为一种政治现象。如果我们赞成与不赞成的感觉部分源于对他人之反应的回应，我们的社会关系的本质就会对这些感觉具有重要影响。作为政治秩序之函数的权力不平衡扩大了人们之间所感知到的距离与差异，并可能破坏（上述两种意义上的）同情的运作。以此观之，政治秩序不可避免地给道德情感以及它所形成的判断刻上了现行权力关系的烙印。因而，虽然道德情感的社会质地意味着道德判断不单单是个人的好恶，但它本身不足以使判断隔绝于社会生活的压力与集体偏见的影响。单凭其本身，它不能使我们的判断完全变得不偏不倚。无偏倚性所要求的不仅是主体间性，而且还有一种被严格一般化了的观点。



## 一般化的道德情感观点

虽然道德判断植根于感觉之中,但只有某些类型的感觉才能算数。只有“当一种品质是在不参照我们的特殊利益而得以被一般性地考虑时,它才导致一种可证明它在道德上为善或为恶的感觉或情感”(T 472)。通过同情以及想象力的运用,我们体验到一种给定的品质特征给拥有这种品质的人或那些受其影响的人所带来的快乐或痛苦。唯有从这样一种超脱于私人利益的观点中形成的情感,才能确立德与恶,或者生成义务。向这种一般性立场的转变改变了由此所导致的情感的含义与道德意义。虽然我个人对痛苦的嫌恶告诉我,残忍对我是坏的,而且我会对之感到恐惧,但那种一般化的立场则告诉我残忍在一般意义上对每一个人都是不好的,因此就有不赞成它的根据。<sup>14</sup> 恐惧与不赞成在这一语境中的区别就是一种审慎关切的个人观点与导向社会协作的共同观点之间的区别。前者告诉我,我不应当受到残忍的对待,而后者则告诉我,我应当避免成为残忍之人。通过把无偏倚性引入判断之中,那种一般化的观点标示出道德情感与其他类型的感觉之间的差别。正如我们习惯性地(甚至自动地)校正我们物理感观的印象一样,我们也调整我们的道德判断以防它们为环境和自爱所扭曲(T 581, 583; E 63n1, 64, 65n1)。我知道,我从两万九千英尺高的飞机座位上所观察到的房屋,其实际尺寸并非如蚂蚁般大小,虽然看起来如此。同样,虽然我想要我的候选人胜过他的对手,但我可以承认(甚至是敬佩)他的对手操作良好的选战之精彩。我们一直为判断(无论是感知性的还是基于利益的判断)中的扭曲采取补救措施,在这方面道德判断的无偏倚性并非与众不同。正如一位评论者所说,基于这种无偏倚性,休谟就可以区分人们事实上赞成的东西与他们应当赞成的东西。<sup>15</sup>

这个区分意味着人们有时候没能赞成他们本应赞成的东西,它表

明,那种一般化的观点并不会像对物理感观的校正那样自动地靠近我们。休谟是将其作为一种理想而非一个事实提出来的。但休谟的道德理论的吸引力之一就在于,他的理想总是在有关我们作为人的身份的事实当中有其立足点。在这一情形中,那种一般化的观点建立在那种自动的,但却是最小化的同情作用上并将其扩展了,这种同情是我们道德心理的自然特征,但它并不像不偏不倚的判断所要求的那样广泛或超脱于自爱的影响。<sup>16</sup>一方面,同情并不自然而然地同等扩展到所有受影响的各方,而是倾向于优先考虑一个人最亲近的人。它也可能被自爱所扭曲,被感知到的人们之间的差别或者被进行比较的能力所阻滞,比较的能力会把感觉倒转过来,并导致妒忌和怨恨(T 376—77)。因此,那种一般化的观点必须经过习得和培育。它需要共同的社会美德的支持,包括同情心和自我克制。教育和社会化对此很重要。在后续各章中,我们将对道德情感的培养作更多讨论。

与其他人共同生活所带来的压力也有助于促使经过修正的判断得以发展:

如果我们仅仅从人们的品质促进我们自己或我们朋友的利益的倾向出发来对他们进行判断,我们便会发现,在社会和对话中有太多跟我们的情感相矛盾的东西,而且从我们处境的不断变化中就会出现一种不确定性,从而我们就要寻求某种关于功过得失的其他标准,这种标准可能不会容许如此之多的变数。(T 583)

基于自爱和有限同情的判断因此是行动的蹩脚的向导,因为它们通常总是与其他人的判断相冲突,我们无法以此为基础在一个明显相互依赖的世界上成功应对。我们需要共同的道德标准,因为我们需要依赖他人去满足我们的基本需要和根本目的。实现所需要的社会协作的唯一办法就是人们在共同规则与共享标准的基础上可靠地互动。而

且,如果没有一种体现批判性距离的观点,在我们面对新情境的时候,我们自己的情感也常常会历时性地相互冲突。<sup>17</sup> 指导实践慎思的评价标准如果有太多的波动,就会使得慎思很不稳定。我们需要让我们有关赞成与不赞成的标准保持足够的历时性一致,以便它们能够对行动发挥有益的指导作用,因此,我们努力寻求一种一般化的观点是有根据的。另外,在没有充分根据的情况下把某些人的情感排除在外,会表明我们缺乏休谟所谓“人道”<sup>18</sup>的道德品质。因此,虽然这种观点并非自动形成的,但它确实在同情的自然运作中,在人道之美德以及在拥有稳定的行为指导这一欲望中有其基础。结果,“经验很快就教会我们这种改正我们情感的方法。”(T 582)在培育这种一般化观点的过程中,我们就在我们的判断中确立了无偏倚性。

84

在这种一般化观点下形成道德判断的情感是对所考虑的对象之有用性与合意性(agreeableness)的回应(T 590—591)。当我们感知到某种行动或品质对行为者或品质拥有者,或者对那些受之影响的人们有用或者可以接受的时候,表达赞成的愉悦感就会产生(T 591)。例如,当我对马丁·路德·金的勇气做出判断时,同情的能力使我能够根据这种勇气的有用性和合意性去体会到金本人以及那些受其影响的人们心中的苦与乐。他们的(被想象的)感受在我头脑中形成鲜活的印象,正是在此基础上我体验到赞成或不赞成的情感。<sup>19</sup> 在诉诸有用性与合意性的时候,休谟强调我们应当基于行动与品质总体性的而不是特殊的后果来对它们进行评论。例如,一个仁爱之人被敬重为有德之人,是因为仁爱通常情况下对社会有益,虽然在特殊情形中,某种偶然因素可能会“妨碍它发挥作用,并使这个人无法增进其朋友和国家的利益”(T 584)。这是这种一般化观点的另一个方面。这种想象把仁爱的结果一般化了,从而使得我们可以“很容易从原因转向结果,而不考虑要使原因充分发挥作用还需要某些进一步的条件”(T 585)。因为我们回应的是特定行动与品质的总体后果,我们不必为了在任何特殊情形下形成

判断都要与涉入其中的人相熟。因此，“对于我们从历史书中读到的一个坏的行为与其他时间在我们周邻所做的一件恶行，我们给予同等程度的责备。”（T 584）在从未认识波尔布特或他滥用权力的受害者的情况下，我们仍然有理由反对他，而如果我们采纳了休谟所说的一般化观点，我们就会这样做。

对有用性和合意性的感知有一个认知的面向，因为它们包含着对事实问题以及因果关系的推理。在《探究》一书中，休谟甚至提到，在道德问题上，“为感受到恰当的情感而采用大量推理是必要的。”（E 5—6, 125—126）一个人刚刚枪杀了另一个人的邻居，如果推理使后者注意到一个事实，即前者的行为是出于自卫，那么后者对前者的感觉就可能完全不一样。而且，可解释这里感觉中的差别的，一部分上是出于这样一种想法，即恣意的暴力在总体上不可能有益。如果不能进行推理，我们就不能以恰当的方式去感受。进而，人的快乐与痛苦本身通常也包含着反思。例如，对歧视感到的痛苦，这只能被一个具有复杂认知能力的存在者体验到。以此观之，判断明显结合了情感性的与认知性的意识方式。因此，基于情感的解释并不纯然是情感性的，它并非没有反思性。但在休谟那里，理解道德判断的关键是反思性的感觉。在达到无偏倚性的过程中，判断绝没有放弃情感性的意识方式。结果正如一位阐释者所说，道德判断是通过“激发和吸引”而非不动情感的计算的方式来运作的。<sup>20</sup>

由于那种一般化的观点既吸纳了做出某种给定行为或拥有某种给定品质的人的情感，同时也吸纳了那些受到该品质或行为影响的人们的情感，因此多样性输入的可能性总是存在的。这是道德判断内在地具有政治性的又一方面。休谟式判断不是寻求外部的正当标准或更高权威的命令，它表现的是那些受影响者的情感。在一个接受利益与意见多样性的多元化国家体制中，道德判断将不可避免地带有一定程度的内部冲突。它会被刻上整个国家体制中所存在的同样程度与类型的

争论。政治秩序的性质因而会影响道德判断的特征。那么,当通过同情而相互沟通的相关各方的情感发生冲突时,情况又会怎样呢?我们要把所有这些情感照单全收,分别赋予其平等的分量吗?例如,在评价马丁·路德·金的勇气时,我们就面对这样一种冲突。虽然它对于当时绝大多数美国黑人是有用的和可以接受的,但种族隔离主义者另有一番体验。在把那些受金的勇气所影响的人们的情感传递给我们时,同情会同时传递快乐与痛苦的感觉、感激与憎恨的情感。我们是该赞成,抑或不赞成?在面对对立的情感输入时,我们该如何形成评价?

在这方面,休谟本人没提供什么直接的指引,而斯密对道德情感理论的修正部分的意图就是要解决这一难题。斯密指出,在评价一个行为或一种品质时,我们不仅要考虑那些受影响者的情感,也要考虑这些情感的恰当性。你的愤怒(以及它所体现的痛苦)适合于“激起这种愤怒的原因或对象”或与之相称吗?<sup>21</sup>如若不然,这种情感就不应当在公正旁观者的道德判断中起作用。恰当性的标准对于那种一般化观点面对对立的情感输入时所产生的左右为难是有意涵的。根据这一标准,受影响的各方的某些情感会有规范性的分量,而其他的情感则会被排除在考虑之外。斯密强调对构成道德判断的情感采取一种批判性观点的重要性,这是对的。舍此,道德判断一定会不融贯(因为它存在内在的不一致),而且在规范性上也会变得可疑(如果它纳入本身不合宜或不正义的情感的话)。

虽然休谟本人从未为评价在道德判断中起作用的情感的恰当性或规范性价值阐发系统的标准,但他确实承认在这方面进行批判反思的重要性。他说得很明白,作为输入而出现于一般化观点之中的情感原则上要受制于道德评价。对于带有偏见、无知或迷信色彩的情感,休谟鲜有耐心。在一个“从来不充分扩展其理解力,或者忘记了他作为朋友或敌人的利益之所在”的人那里,情感“遭到了腐蚀”。<sup>22</sup>他说,偏见“对于健全的判断具有破坏性”,并引起“可被宣称为错误的”情感。<sup>23</sup>因此,

在道德问题上，“所有个体的品味并不”像在审美问题上那样“建立在一种平等的立足点上”。<sup>24</sup>在这方面，他提到了古代诗人如荷马所刻画的人物中可以看到的“人道与正派性的欠缺”。他们那值得批评的品质败坏了他们情感的规范性力量。结果，“我们对这类粗蛮英雄的运气与情感不感兴趣了。”他认为，事实上，“我们无法说服我们自己进入到（这样一位诗人的）情感之中，或者对我们清楚发现值得责备的人物怀有热爱之情。”<sup>25</sup>因此，在一般化观点之内被赋予某些特殊感觉的那种规范性力量，在某种程度上取决于处于这些感觉背后的品质，尤其取决于这种品质在不偏不倚的观察者根据那些受其影响的人们的情感看来是否值得认可。它也取决于这些情感是否回应了“人道”之德，它们是否对相关事实具有敏感性。正如一位偏执狂的情感对我们不应当有什么分量一样，一个把一种行为的原因、特征或后果搞错了的人，他的情感也不应当影响我们对该行为的评价。

因此，在某些情况下，为对立的输入赋予不同的分量是有根据的。如果我们从一种恰当的一般性观点出发，考虑驱动种族隔离主义者对马丁·路德·金之勇气的负面反应的那些信念与品质特征，我们能赞同它们吗？处于美国黑人对金的反应背后的那些倾向，它们激起了称赞抑或是责备的情感？我们如果发现我们可赞同其中的一组情感而不是另一组（在这个案例中似乎有可能），那我们就有理由给它们以不同的分量。这种有区别的衡量有助于解决那种一般化立场内部种种情感的冲突，并促进对当下的问题形成一种确定的评价。在这个意义上，道德评价通常是一个反复的过程。任何一种评价都可能要求有其他评价（并建立在它们之上），它应当回应休谟所谓的“人道”理念。

但一定还会有某些情形，其中输入的冲突不能通过反复评价和赋予不同权重而得以解决。有时候，那些受一种给定的品质特征或一个给定的行为所影响的情感会陷入冲突，而我们却没有根据不赞成其中的任何一种。此时我们面对着不可化约的道德冲突，它使得单一的、确

定的评价变得不可能。这种不确定性可能被认为令人遗憾,但它不应当被视为构成了休谟式判断思路的一个缺陷。相反,它反映了道德生活的一个真实且不可消除的特征,亦即人类的善具有不可还原的多元性。<sup>26</sup>对我们具有重要性的东西并不总是(或许从未)组合为一个和谐的整体。因此,有时最健全的道德判断是一个混合性的判断。同样地,当一种给定的品质是合意的但却是无用的(或者反过来),就很难形成一个确定的评价。勇气是一种休谟认为我们往往立即觉得是合意的品质(E 90),但它可能被用于糟糕的目的,例如在给许多人带来不幸的勇敢的军事征服这一情形中就是如此。在这种情况下,那种一般化的立场应当同时刻画快乐与痛苦的情感。然而,通过反思,我们发现我们对某种现象的道德评价是混合的,还有什么比这种体验更为熟悉呢?自杀式炸弹袭击者如今是一个在我们许多人心目中激起某种令人不自在的魅力的人物形象,因为我们对其行为的厌恶与另一个事实混合在一起,即我们禁不住对他的勇气产生深刻印象。我们可以强烈反对这种行为,而且应当如此,但我们的反对并未表达出在这个问题上所有可以正当说出的东西。这里还有一个道德剩余物,它就存在于我们对勇气之合意性的共同反应之中(无论它在这种情形下令我们多么不舒服)。因此,当听到有人说,自杀式炸弹袭击者把他那可敬的勇气用于这种野蛮的目的上,实在是悲哀和浪费,这就不足为奇了。这一判断体现了一种恰当的二元评价。在这些情形中,一种会形成单一的、完全确定的评价的道德判断模式绝不可能忠实于人类经验的复杂性和人类善的多元性。休谟式判断为这种复杂性留下空间,这是它的优点,而不是缺点。

同情的官能让我们能够形成超越自利与个人偏见之狭隘性的有关对与错的抽象原则,这是达到无偏倚性的关键所在,但它并不导向一种完全普遍的观点。道德判断的一般化观点从来达不到完全的普遍主义的层次,因为同情就其效果而言是有限的。我们对我们当下的利益要比对那些遥远的利益有更强烈的感觉,与此非常相似,我们受到最强烈

打动的,也是与我们最接近的那些人的情感的同情性传递,这种接近既有物理上的靠近,也包括感知到的相似性(T 318)。同情使得他人的幸福与苦难“影响到我们”,但仅仅“当其贴近我们,并以鲜活的色彩展现出来的时候才是如此”(T 481)。休谟给我们提出了把同情尽可能予以扩展的理由,但他承认这种扩展并不自然到来。一如我们所见,同情在这方面的局限使得休谟式判断在从一个人所属的社会与社会群体之偏见中产生的扭曲面前显得很脆弱。不平等加重了这种趋向,因为同情更少可能在享有优势地位者的判断中把无权力者的情感显示出来。在这里,道德情感会再一次体现由主导性的社会与政治秩序所施加的权力关系。休谟就对富人的敬重所做的相对不那么含糊的说明提供了一个例证。我们这个更民主的国家体制相对于休谟自己所处的社会给了穷人以更大的发言权。它进一步扩展了(至少相对于18世纪的英国而言)同情的交流范围,使其包括了穷人的情感,从而使得富人的判断比休谟所报告的要远远更具混合性。

这些考虑表明,道德判断要具有充分的无偏倚性的话,一种平等主义的政治秩序就是必要的。事实上,正如我稍后就会主张的那样,无偏倚性的充分实现会要求一种由自由式权利、有活力的公共商议和活跃的民主竞争所构造起来的社会背景。休谟本人没有充分注意到判断在这方面的政治本质。他看到了同情的作用范围是有限的,但他没有揭示同情的自然局限与由政治秩序所确立的社会不平等和排斥相互作用,从而破坏道德情感的无偏倚性的方式。诚然,他反对极端的不平等,根据是“公民之间太大的不均衡会削弱任何一个国家的力量”,而且它“不适合于人性”。<sup>27</sup>但他从未把能够确立和保护不平等的政治结构与道德判断的结构关联起来。当然,他仍然以他的方式汲汲于表明我们的判断如何能够获得最大程度的无偏倚性。为了缓解同情的局限并提升判断的无偏倚性,他把目光转向人性。



## 人性的作用

休谟的作品到处都提到人性,将其作为塑造了我们对世界的反应并因此提供了甚至是跨越不同社会的道德情感(从而也有判断)的某种共同基础的力量(T 183, 287, 318, 469, 547n1, 619; E 47)。他确实承认, 89 人性就其诸多特殊表现而言,是“可变的”或多样的。但他坚持认为有些需要和目的是人类共同的,而这些东西塑造了我们对世界的反应。结果,人性劝阻我们不要赞同某些事情。例如,家庭中与社会上的奴隶制都“践踏了人性”,而这就给了我们反对它们的理由。<sup>28</sup> 一个从那种一般化观点出发进行判断并知晓人性的人会做出这样的判断。过去有些人捍卫过奴隶制,或者其他人在当今世界的某些地方参与这种实践,这一事实表明,这些人要么没能采纳那种一般化观点,要么对人性(在休谟所使用的这个词的意义上)不尽敏感,或二者兼而有之,从而导致了有缺陷的判断。<sup>29</sup> 其他的东 西,例如安全、繁荣以及相互牵挂,在所到之处都受到重视,因为它们回应着基本的人类需要。<sup>30</sup> 同样,休谟曾经说过,一个对友谊不敏感的人“并不了解他自己,他已经忘却了自己内心的活动”。<sup>31</sup>

说人性为道德判断提供了一种规范性的标准,并不是说人性完全是好的。并非所有自然而然体现于人身上的东西在道德上都是好的。自私、忌妒,甚至残忍似乎都是人类境况中自然存在的特征,但休谟没有在任何地方说过我们应当赞赏它们。那些把人性当作一种标准来诉求的人们因此通常区分作为对人类共同特征之描述的人性与作为人类完善之理想的人性。在大多数情况下,休谟都抵制对人性的目的论理解,而将其设想为一套经验上可证实的共同关切。他的思路更接近见之于洛克等自由派的那种薄的人性理论,而不是亚里士多德的完善论。然而它确实为区隔承载有道德分量的人性方面与不负有道德分量的人性方面提供了根据。依据休谟式的观点,道德的目的就是要以总体上

使人类生活进展更好的方式协调个体与群体的行为。有一些欲望和嫌恶是人类广泛共享的,从而构成了共同的关切,但它们倾向于增加苦难或破坏社会协作。例如,支配他人的欲望,或者对“他性( otherness )”的嫌恶,或者单纯的自私,对我们绝大多数人来说都很熟悉,但若被广泛表现出来的话,它们会挫败而不是支持道德的种种目的。它们也表现了一种“人道的欠缺”,或者是对他人之关切的迟钝。因此在为道德判断提供正面指引方面,它们乏善可陈。在休谟那里,作为一种道德标准的人性所指的是这样一些共同关切,其满足总体上与其他这类关切的满足、社会协作以及人道之德可以相容。如此设想的人性通过确立一些共同的评价依据而进一步降低了道德判断中的主观主义危险。<sup>32</sup>

当然,人性所提供的指导是最低意义上的。还会有大量的道德问题以及社会与政治政策问题,它不能对之形成明确的决定( T 533 )。<sup>33</sup> 基于人性的标准,有些政策会显得缺乏规范性的权威性,但可以正当声称权威性的政策之范围会相当宽泛,对此,习俗、法律传统与个体的倾向可以正当地发挥作用。只要它们不与(最小主义的)人性逻辑相抵触,休谟认为没有任何理由反对这种多样性。<sup>34</sup> 事实上,考虑到道德情感的主体间性品质,我们应当对多样性抱以期待,这意味着,构造社会交往的文化条件中的种种变体将会在我们的判断中得到表现。

对人性的诉求似乎与休谟的怀疑论不太协调。这个担心有点价值。如果人性是根据一套最终目标或一种人类完善的标准来设想的,那么对它的探求确实与休谟的怀疑论及其更一般意义上的经验主义方法相扞掇。根据这种经验主义方法,“给人的证据以权威的唯有经验。”<sup>35</sup> 但如果人性被视为共同的、经验上可证实的需要、反应和欲望的一种集合体,它就可以与休谟更大的哲学体系相容了。<sup>36</sup> 事实上,对恰当理解的人性的研究是这个体系的核心所在。在《人性论》第一卷讨论他自己的哲学目的时,休谟说他力求通过把哲学家们引向“他们唯一能够从中期待确信与信心的那些主题,从而为知识的增进略尽绵薄之力”( T 273 )。

他认为,这些主题中的第一个就是“人性”,包括经验表明为人类所共有的需要和目的,因为“人性是唯一关于人的科学”(T 273)。和其他从经验与观察中推出的,在某种程度上总是只有或然性的判断一样,<sup>37</sup> 我们对于人性的观念是可错的而且要接受修正。较之以哲学家们传统上所探求的形而上学问题,我们在这个主题上可以期待更多的确信与信心,但我们仍然应该抵制对于确定性的教条性论断。如果我们秉持恰当的温和精神对人性(它的倾向与共性)进行经验研究的话,这种研究就会与休谟的怀疑论相一致而不是相对立。事实上,休谟继续指出,“一个人如果这样漫不经心地研究哲学,比起一个感觉自己偏爱哲学但同时却充满了疑虑和犹豫以至完全拒斥哲学的人,他的做法就更具有实实在在的怀疑精神。”(T 273)对人性概念拒之不用,不理睬它可能提示的指导,本身就会是一种独断论。休谟在其认识论与道德哲学中赋予人性以一种中心地位,虽然他让其内容保持开放,接受基于经验观察结果的修正。<sup>38</sup>

91

除人性而外,休谟表明,良好的判断也受外部世界种种特征的指导。要知道,他否认道德情感是对内在于事物本身之中的道德价值的简单回应。在这方面,他再次与亚里士多德明显不同。亚氏也想象到了道德评价的情感性之维,认为有德之人对善的热爱乃是其出色判断的一个标志。但在亚氏那里,道德情感乃是对自然世界本身当中固有的道德秩序的反应。当真正的善展现出来的时候,道德赞许的情感就生发出来(或者恰如其分地生发出来)。有德之人的道德情感是世界上独立存在的种种品质的一个索引。休谟的看法则不同。赞许的情感并非对外部世界中诸般现象的内在道德地位的报告。与其说道德情感在报道价值,不如说它在表达价值,虽然它是以一种非个人性的方式在表达这一价值。<sup>39</sup> 休谟将其基于情感的判断思路视为对现有道德哲学的一项重大推进,因为它让他能够不诉诸“从任何明确而独特的观念来看,在自然中从未存在过,甚至在我们的想象中也从未存在过的不可理

解的关系与品质”，却可以解释任何行动的“正直或堕落”之“根源”（T 476）。它把道德与政治上的正当标准的源头置于人类需要与意图的自然主义领地当中，而不是将其与外部标准联结在一起，并使之面向科学知性之光的检验。

众所周知，康德拒斥了休谟理论的自然主义，根据是它与我们前哲学的道德经验不相容。正如一位新近的作者所说，“我们赋予道德一种相对于我们的动机的特别权威”，它似乎“不可能有一种纯粹自然主义的根源”。<sup>40</sup> 康德就此提出的挑战很重要：任何对道德与政治正当（或规范性）之根源的可靠解释都要能够容纳道德“应当”的现象学，要容纳这样一种感觉，即有些事情是我们必须（或不得）做的，这种感觉较之以对我们碰巧欲求的东西的感觉而言有一种独特的特征和一种特殊的迫切性。虽然休谟本人没有直接讨论这一问题，但休谟式思路确实能够容纳关于“应当”的现象学，同时又不牺牲掉其自然主义的基础。我们可以部分地基于道德要求反映了特别根本的人类需要和特别具有共性的人类意图来解释它们的特殊地位。在康德看来，理性对道德责任的“兴趣”在类型上与经验性的倾向不同。<sup>41</sup> 道德要求与其他兴趣之间并不存在这种类型上的差异。然而，道德要求标示出特别根本的人类关切，我们对这一事实的意识赋予这些要求以一种独特的特征和一种特别迫切的感觉。促成道德判断与义务的关切与那些并非如此的关切之间的区别的，是它们反映根本的、共享的需要与意图的程度上的差别，而不在于它们作为关切在类型上的差别。

关于道德“应当”的独特现象学也部分地源自如下事实，即道德情感依赖于一种一般化的观点，它考虑到多样的情感并对一般性规则做出响应（例如，我们基于仁爱的总体有益倾向而赞许它）。这些把问题变得一般化的特征使得道德情感显得与个人欲望极为不同，这种情感有其固有的特殊性。进而，由于道德要求反映的是人们共享的关切，对它们未予尊重则危及他人利益，而这通常引发他们的反对。这一特征

将道德失败与满足一个人的个人欲望方面的失败区分开来,后者通常没有影响到他人。道德“应当”是以主体间性的方式达成的,它回应着我们是相互依存的存在者这一事实。结果,他人与我们的道德行动利害攸关,这就激发了道德义务,且伴有一种情感,这种情感进一步将其与个人欲望区隔开来,因为义务具有社会强制性,而个人欲望则不然。这一事实在一个人年幼时就被内化,并终其一生而前后一致地得到强化。这些考虑集合在一起,有助于解释关于道德要求和义务的独特现象学。它们使得我们有可能在不抛弃休谟的自然主义的情况下应对康德式的反驳。

这种自然主义之所以在道德判断中发挥作用,部分是因为人性的要求通过设置一些情感在我们的判断中恰当发挥作用所要接受的限制来约束那种一般化的观点。此外,休谟在《论趣味的标准》一文中描述说,健全的道德判断可以自我调整,以适应外物与人性之间,或人的感官与情感之间的共鸣。此文论及“人的情感”,认为它们对审美和道德都有影响。虽然美或道德美德事实上都非外物或人们自身当中所固有,但无论如何“外物中有某些特质,自然与其相适应便导致了那些特殊的情感”,亦即赞赏和赞许的情感。<sup>42</sup> 人的反应把价值赋予事物之上,但这些反应并非任意的,或者说并不总是如此。例如,我们倾向于对艺术作品和展示了“内在一致性和总体统一性”的人做出正面反应。<sup>43</sup> 休谟还认为,每一件艺术作品都有“某种目的或意图”,而且“因其或多或少适于达到这一目的而被认为或多或少是完美的”。<sup>44</sup> 在这里,理性(如休谟所界定的那样)再一次“对于判断的运作是必要的”,因为它使得对于评价这方面的对象的完美程度而言所必要的因果性思考得以成为可能。然而,以眼下的目的而言,核心点在于,我们的赞许之情(不管是道德的抑或审美的)不必是随机的或乖张的。这些情感回应着外部世界的真实特征,它们反映出人性的共同倾向,虽然在此过程中它们表达的是我们对世界的评价,而不是在刻录世界中固有的价值。在审美情形

中,判断是对与人类心灵的结构相协调的品质与行为模式的调适和欣赏,而在道德情形中,则是对支持共同人类需要和意图的品质与行为模式的调适和欣赏。

在这方面,恰当的调适与欣赏取决于判断的“健全性”。休谟说,“每一种造物都有健全的和有缺陷的状态,而单单前者就可以被认为给我们提供了一种关于趣味与情感的真确标准。”<sup>45</sup> 例如,我们不会请一个聋子去评判一部歌剧的品质,而一个神经错乱的人在认知方面则“对我们没有任何权威性”。<sup>46</sup> 同样,我们一般更关心“聪慧之士……而不是蠢钝之人的评价”(T 321)。道德情感的那种一般化的观点在此起了重要作用,因为在确立判断的健全性时,首要的考虑是一个人必须“保持头脑冷静,摆脱所有偏见”。<sup>47</sup> 无偏倚性是关键所在。这意味着,一个人在评价他所考虑的行动或品质时,他应当超脱于自己的利益和私人观点之外。休谟也确实说过,“我必须与(我自己的)境况保持距离,把我自己当作一个一般意义上的人,如果可能的话,忘记我个人的存在和我的特殊条件。”<sup>48</sup> 但在超脱自我利益的时候,我们并没有为一种业已被清空了情感性内容的理性而抛弃激情。没有情感,尤其是那些引起赞成与不赞成的反思性激情的苦乐之情,我们根本无从达成任何判断。他所说的那位历史学家的观点为他的想法提供了一个例证。他把历史学家与一位“商人”相对照,后者看待他人的性格都是认为“它们与他的利益有关”,结果“他的判断每每都被扭曲”。<sup>49</sup> 哲学家的判断也有缺陷,因为他“在他的私宅中思考性格与行为举止”,此时,“对对象的那种一般性的抽象看法使得其头脑如此冷静和无动于衷,以至于自然的情感无处显示身手,而他对恶与德的差别也罕有感受。”<sup>50</sup> 而历史学家则“在这些极端之间取其中道,将对象置于其真实的观点当中。历史作家,还有读者们,对人物性格与事件抱有充分兴趣,因而怀有鲜活的责备或赞扬之情,同时又没有任何特殊的兴趣或关切去败坏他们的判断”。<sup>51</sup> 因此,休谟那种一般化的观点的总体目的,就是要获得一种反思性的情

感,而不是为了“理性地”确定正当之规则而使得情感缄口不语。

所以,情感在判断中以两种方式发挥作用:一是通过提供我们关注的事物(这是判断的条件),在促使和指导判断的那些有关关切的一般性视野中发挥作用;二是在由一般化的观点之内的同情所传递的特殊情感(这是判断的输入物)中发挥作用。道德情感是反思性的,认识到这一点很重要。休谟所界定的那种理性,使我们能够感知因果关系,还有同一性或相似性关系。它也使我们能够确定相关的事实问题,并鉴别出达到我们目的的最有效的手段。同情所传达的那些情感(包括苦与乐)本身在绝大多数情况下都是反思性的。判断是作为我们对世界的那些情感性的,但却并非无理的回应而出现的,这些回应经过了那种一般化观点的过滤,并受到了事实的影响。我们的判断体现了道德情感的社会构造,以及在人性中有其基点的那些反应。这些特征集合在一起,在它们所形成的道德情感与判断中确立了一种反思性的、非人个性的立场,从而确立起显著程度的无偏性。

## 从关于判断的现象学到对规范的辩护

到此为止的讨论是从现象学的角度来处理休谟对判断的分析的,或者说是从我们如何体验判断的角度来处理它的。《人性论》第三卷,还有第二部《探究》\*的主要工作,就是针对那种影响道德生活(包括影响判断)的共同经验,说明它的源头和结构。休谟已经因为这种解释在有些读者看来所带有的纯粹现象学特征而受到批评。这些批评者们相信,他没能提供一种关于判断的规范性理论,或者一种我们可以据以评

95

\* 即《道德原则探究》。——译注

他分析的主体确实关心的是说明关于判断的经验事实,但在《人性论》和《探究》的收官段落中,他都引入了规范性的观点。<sup>52</sup> 这些段落甚至为评价流行的正当标准提示了一种一般性的规范辩护的方法。

在《探究》结论第一部分解释了“对优点或美德的道德赞许”之后,休谟在第二部分转向思考他所谓的我们对美德的“饶有兴趣的义务”(E 118)。早先对判断的分析已经揭示了我们对评价我们称之为“美德”的东西并受到驱动按之行动的那个过程。这种分析没有告诉我们的是,为何我们应当看重美德,或者说为何美德对我们具有义务性的约束力。我们如何能够确信,我们视之为美德的品质配得上我们的赞许?为确立这一义务的基础,也就是为美德所包含的规范提供辩护,休谟在《探究》的结尾处请我们留意“每一个个体的真实利益”(E 119)。<sup>53</sup> 这些美德对拥有它们的人和那些受其影响的人们而言是有益的或合意的吗?它们支持而不是挫败共同的人类需要和意图吗?我们有关正当的标准在根本的人类关切中有其基础吗?如果我们能够给予肯定的答复,那么我们的种种美德和它们所包含的标准就会得到辩护。<sup>54</sup> 同样,在《人性论》最后,休谟告诉我们,“一旦进行自我省思”,道德情感就获得了“新的力量,它赞同它从中派生出来的那些原则,在其生成和源头当中,除了伟大和善,它别无其他发现”(T 619)。这种省思“帮助我们形成一种正当的幸福概念,还有关于美德之尊严的概念”(T 620)。经过这番考虑,我们采纳了包含在道德赞许中的同一种一般化的、基于情感的观点,但判断此时在一种更高层次的复杂性上运作。因为此时判断被要求评价自身:当我们思考一种按照我们现有的道德判断去经历的生活的前景时,我们作何感想?

人性概念在规范辩护当中扮演着重要角色。一如我们所见,人性指的是经验上可证实的关切以及对世界的反应,观察告诉我们,它们于人类是共同的。例如,人们一般都憎恶被奴役,一般都感受到宗教冲动的力量;他们一般都发现暴政和残忍不合人意;他们把信守承诺视为是



总体有益的,并把相互的依恋关系视作快乐之源。人类在心理与生理上是如此这般构造起来的,因而在很大程度上共享这样的反应,而且判断的主体间性之维与其在人性中的基础交织在一起。休谟的观点是,道德赞许与反对,和包含在规范辩护中的那些更高阶的判断一样,追随着这些共同的反应。正如一位批评者所说,他把这些反应视作是“具有内在的规范性的东西”,因为除却人类需要和意图,“不存在任何道德能够由之受到质疑的规范性观点。”<sup>55</sup>在这方面,休谟关于人性的经验科学在很大程度上意在形成规范性的结论,并从“是”中导出“应当”。

不错,他在经验知识之可错性方面的谦和应当被认为传递到了道德判断的问题上。如果我们关于对和错的判断部分地取决于关于人性的可错的评价,那么一定程度的道德克制就总是必要的。即使如此,我们也可以公平地说,对于理解和感受在我们身上起作用的人性,将之同它总是与之交织在一起的社会习惯和法律约定区分开来究竟有多困难,休谟在这方面言之不足。这一困难部分地反映了如下事实,即力量不均和社会排斥可能扭曲我们对人性的感知。我们觉得什么是“共同的”,这取决于我们把谁的经验考虑在内。但即便不管不平等的影响,认识自己并将一个人反应中的本性要素与社会构造起来的要素区分开来,这其中的困难也不可否认,尤其是考虑到道德情感也总是主体间性的这样一个事实。

这是自由民主政治可以帮助弥补休谟式解释的又一个地方。一如我们即将看到的,自由民主政治可以通过把民主论争纳入更高阶的判断之中,并允许我们的人性观本身根据更广的经验受到质疑和修正,从而发挥这种作用。其实,与作为一种标准的人性相关联的解释上的复杂性使得这种论争对健全的判断而言变得必要。然而,清晰识别人性的困难并不使得休谟对规范辩护的解释变成了事实上的约定论。道德情感可能在最深层次上是主体间性的,我们的人性概念可能是由社会生活塑造的,但休谟表明,在一些基本的人类关切方面,不同的人所作

的反应通常是一致的。基于这类关切,人们可以认为,一种建立了奴役,或妨碍了相互依恋关系,或系统性地挫伤了宗教冲动,或者使得信守承诺不堪一击的政治体系将是道德上应当反对的。由于违反了这些共同的关切,它将无法通过休谟式辩护的检验。因此,当人们反对暴君、奴隶主或说谎者的时候,我们可以同休谟一道认为,“从(他们的)本性的构造出发,(他们)一想到它就有一种责备的感觉或情感。”(T 469)

休谟对规范辩护的解释也引入了一种自反性的能动性的要素,如若没有这种解释,它在他的道德哲学中可能显得是缺失的。也就是说,休谟式判断常常显得纯粹是反应性的,强调的是对其他人品质特征的回顾式评价,而不是对自己将来行动的慎思。<sup>56</sup>一位评论者甚至声称,“休谟式判断赋予基于旁观者的判断在评价品质与行动中的那种优先性,事实上取代了行动者参与其中的那种慎思过程。”<sup>57</sup>休谟本人并未讲出他对于评价性判断的那种基于情感的思路对于以未来为导向的实践慎思的全部意涵,尤其是在政治语境下的意涵,这一点是确定无疑的。<sup>58</sup>然而,在描述我们如何认定对于美德的“饶有兴趣的义务”时,休谟赋予判断主体以一种积极的、慎思的角色。不偏不倚的观察者把那种一般化了的立场适用于她本身。判断仍然采用的是赞成或不赞成的情感的形式,而这种情感事实上是对按照我们的一阶判断去经历的生活之前景的反应。但这种二阶判断的视角确定无疑是一个道德行动者的视角,她在反躬自问,她是否应当继续按照过去指导过她的那些标准去生活。不错,在休谟所给的例子中,我们看到的是行动者采纳了她的情感而不是对其作了改进。对于个体彻底转变其品质的能力,休谟有点怀疑,而且他丝毫无意激起对于恶的内心之战,他将此与“僧侣式的美德”(E 108)联系在一起。进而,休谟笔下的道德行动者在问自己是否赞成其品质时,她把自己当作是对决定其将来的行动并核准指导这些行动的判断负有责任的人。以此观之,休谟的规范辩护概念指向实践慎思的方向。

## 慎思与休谟的内在主义

慎思之不同于评价,在于它是指导行动的,它的功能是要就做什么达成确定的结论。慎思或是关乎道德的,或是关乎审慎的。如果是关乎道德的,慎思就由道德情感来指导;如果是关乎审慎的,它就由利益来指导,或者由不受一般化观点指引,或不与人性之要求相背离的欲望和关切来指导。接下来我们主要关注的是道德慎思。休谟明显认为,道德评价有一种慎思性的意图。他之所以坚持把道德评价植根于反思性的情感之中,正是因为他坚信这些评价在指导行动的过程中有其作用。他说,“道德之善与恶之间的区分不可能由理性做出,因为这一区分对我们的行动有影响,而这是单凭理性所无能为力的。”(T 462)道德评价“影响到行动和感受”,它们“激发激情,促成或阻止行动”(T 457)。在决定我们在道德问题上应当做什么的时候,我们的决定把这些从一般化观点中浮现出来,并受我们关于人性的经验性体验检验的道德情感评价纳入其中。换言之,对休谟来讲,道德慎思就在于让道德情感评价对一个人在特殊背景下的行为选择发挥影响。在考虑勇敢这一美德的时候,当我面对选择,我所感觉到的赞许的情感就给我以根据,让我寻求勇敢之道而非怯懦之途。事实上,它为这样做的义务提供了一种规范性的基础。然而,考虑到休谟的意愿理论明确认为,行动的产生仅仅在于对经验或苦乐前景的回应,有人可能仍然不明白,道德评价,甚至是那些植根于情感当中的评价,如何能够影响行动(T 414, 399; 还可参见 369)。<sup>59</sup>

当道德评价作用于慎思过程时,它们就有了驱动力量,因为它们回应着(并构成了)反思性的苦与乐。请记住,当我们从道德观点内部出发考虑一种特殊的动机或品质,并感知拥有这一动机或品质的人以及那些受其总体后果影响的人们的苦与乐时,称赞与责备的情感就形成

了。我对另一个人的勇敢的评价揭示了它在这方面所带来的快乐,就像休谟所说的那样,当我考虑我本人应当做什么的时候,我寻求快乐的自然倾向促使这一评价“影响到”我。当然,勇敢对勇敢者而言并不总是令人愉快的,或者至少它并不总是完全令人愉快的。但休谟相信,人类总体上是如此这般构成的,因而会发现勇敢本身直接来讲是切合人意的,即便其后果值得怀疑时也是如此(E 90)。<sup>60</sup>同时,虽然勇敢的行为可能有负面后果,有一点仍然是肯定的,即总体上讲,没有了勇敢,人类社会几乎没有任何重要的事情能够得以完成。因此,根据勇敢倾向于促成的苦与乐而对它所作的评价就给了我关心总体上成为勇敢之人的根据,而这一关切给我的行动形成了压力。而且,称赞与责备的情感本身就分别是快乐与痛苦的形式(T 590)。因此,当我考虑做我不赞成的行为时,我就面对自我非难这一令人不快的前景。对这种痛苦的嫌恶可以驱使我采取不同的行动。<sup>61</sup>在这个意义上,称赞与责备的道德情感是由休谟所谓的“平静的欲望”,尤其是“对善的总体欲求和对恶的总体嫌恶”所保证的(T 417)。<sup>62</sup>同时,由于欲望属于形成意愿的“直接的激情”(T 399),道德情感或我们的道德评价具有驱动行动的力量,这也就不值得大惊小怪了。<sup>63</sup>

换句话说,评价性判断同时包含着认知性的和意动性的精神状态。其认知性表现在,判断主体有一种从心灵到世界的取向。她在试图确定一种行动路线从不偏不倚的角度看是否是善的或正当的,而不是仅仅在表达某种个人的欲望。在采纳不偏不倚的立场时,一个人的目标是确切地感知世界所提供的经验材料(这包括那些受影响者的情感),而不是按照自己的目的去塑造世界。但道德判断也是意动性的,因为使得某种东西成为正当的或善的,这部分在于,当我们从那种一般化的立场内部出发来考虑时,它生成了快乐。源于这一观点的赞同的情感是人类自然具有的对苦与乐的意动性态度的一个函数。换言之,作为道德赞同之基础的“对善的总体欲求和对恶的总体嫌恶”有一种从世

界到心灵的适从方向。在那种一般化的观点之内,不偏不倚的判断者录入了那些受所考虑的对象影响的人们的苦与乐,并对他们做出情感性的回应。赞同勇敢就是在认知上录入一种以无偏倚性的方式达成,但无论如何具有意动性的愿望,即勇敢应当彰显于此世,同时与这一愿望保持共鸣或分享这一愿望。道德判断在这方面也有一个从世界到心灵的适从方向。同样,我们在留意人性的要求时所录入的经验材料本身也有一种意动性的结构,因为休谟所设想的人性的标准就存在于我们倾向于共享的那些共同的人类关切、欲望与嫌恶之中。因此,我们在道德判断的认知性方面所“认知”的经验素材或者具有内在的意动性(如同人性的要求那样),或者它们自然而然地形成意动性的反应,后者就构成了评价或在那种一般化的观点内部形成道德情感的那些感觉。正如一位解释者所说,因为赞许与非难的感觉“纯然就是意动性的心灵状态或激情”,结果,“一个人据以判断一个行动或一种品质特征是否得到了辩护的那些条件,与他据以形成一种亲近或疏离该行动或品质的动机的条件是一样的。”<sup>64</sup> 因此之故,作为评价的道德判断可以充当指导道德行动之慎思的基础。

100

当然,说道德情感具有指导行动的力量,并不是保证说它们在任何特殊情形中都会如此。其他欲望和关切有可能干扰进来,而休谟也强调过,人类常常更强有力地受到他们当下的利益而不是其最重要利益的驱动(T 428, 418)。此外,如果道德判断是混合性的(例如勇敢,它是令人愉悦的,因为它直接看来切合人意,但常常也是令人痛苦的,因为总有代价),它们的驱动力就可能指向相反的方向。结果,我们认为是有价值的目标有时可能“对意志或情感仅仅有一种微弱的影响”(T 427)。所以,道德情感的情感性之维并不使得正当的行动必然发生。但是,我们的评价性判断本身含有情感性的要素,它们植根于与通常引起行动的情感一样的情感之中,这一事实意味着,由这些判断所指引的慎思与共同的人类动机具有构成性的关联。如此一来,关于慎思的休

漠式思路就与康德式的理性主义模式不一样了,后者在通常驱动行动的心理因素(激情和欲望)与道德评价的规范性基础(一种超脱于激情和欲望的理性)之间设定了一种深刻的鸿沟。规范与动机在休谟那里的联系使得他对道德判断的解释摆脱了困扰理性主义思路的那种动机性缺陷。这似乎一直是他的目标之一,因为他认为他的理论不仅比他同时代的理性主义替代物“在其规条上更为正确”,而且“在运用于劝诫时也更具说服力”(T 621)。

进而,虽然休谟所界定的理性在实践慎思中确实有其作用,但理性本身并不像理性主义所认为的那样是我们决定的规范性权威之源。慎思始于评价,例如残忍是邪恶的这样一种想法。这种评价是从道德情感中生发出来的。当我思考残忍时我所体验到的那种反思性的责备之情告诉我,我应当避免成为邪恶之人。回忆一下,从道德立场内部获得的那种一般化的嫌恶情感就会感觉到不赞成。当不赞成指向一个人类行动者并得到了关于那些受影响者的情感方面的信息时,它正是那种嫌恶感。没有理性,这种感受将是不可能的(嫌恶常常是对特殊行动和品质的所推想的后果的反应,没有理性我们无从识别它们),但它不能被还原为单纯的理智。一如我们所见,道德情感本质上往往也是意动性的,它从来都不具有严格的认知性。拉德克里夫从残忍是糟糕的这一评价出发,以如下方式重构了理性在休谟式慎思中的角色:

(1) 残忍是邪恶的,或者我应当避免成为残忍之人(从一种道德不快的感觉中推导出来);

(2) 在这种情况下,不在我的朋友面前谈论我的成功对于避免残忍是必要的(从理性中推导出来);

(3) 在我的朋友面前谈论我的成功是邪恶的,或者我不应当在我的朋友面前谈论我的成功(从感觉与理性当中推导出来)。<sup>65</sup>

理性帮助我们理解眼下情形的相关事实,在这里,它则指出了残忍与谈论一个人的成功之间的关联。没有理性,一个人在这个例子中不可能得出关于做什么的确定结论。在这个意义上,慎思过程必然包含着推理。然而,这个结论的道德权威性并非一个与情感相分离的理性的函数。这种权威性毋宁说派生于前提(1)中的那种道德情感的规范性力量,它既是理性的函数,也是感觉的函数,而且它最终来源于避免痛苦这一基本的人类欲望。正如拉德克里夫所说,虽然情感与理性都对得出结论有帮助,休谟“不会同意说,与结论相一致的那种行动之所以是正当的,是因为它合乎理性”。<sup>66</sup> 因此,即使休谟所界定的理性在确立评价或指令行为方面并不具有权威性,我们也仍然能够进行从评价到行动的慎思。使得该行动正确的东西,是它与不赞成残忍的那种道德情感之间的一致性。

许多读者把休谟的意思解释为,对于我们行动的批判性反思或者一般意义上的行动的根据,不存在任何基础。近来一些评论家们得出结论说,因为休谟的观点否定了理性本身的规范性权威,它把实践推理,甚至单纯审慎性实践推理的可能性也一起排除了,从而完全破坏了深思熟虑的行动。<sup>67</sup> 他在《人性论》2.3.3 中那段臭名昭著的评论常常被引为佐证:

我宁可整个世界毁灭也不愿伤害我的一个手指头,这并不违背理性。我宁可自己完全毁灭,以防止一个印第安人或一个我完全不认识的人的一丁点儿不快,这也不违背理性。我宁愿选取我自己更小的好处而放弃更大的好处,并对前者较之以对后者怀有更炽热的爱好,这同样与理性无违。(T 416)

但这段话绝对没有否定批判性观点的可能性。对于宁愿世界毁灭也不愿伤害自己的手指,人们可以提出许多反驳:例如,它很残忍、太短

102 视、太自私,缺乏休谟所谓的“人道”之德。<sup>68</sup> 这些考虑植根于道德情感和对一个人自己长远利益的审慎关切之中。因此,虽然休谟所设想的理性凭其自身不能为批判行动提供一种强有力的或有意义的基础,但根本的人类关切确实提供了这种基础。理性的权威性不在它本身,而是因为它有效运作时把我们所引向的方向,即那些对我们而言最重要的东西的实现。<sup>69</sup> 我们需要用理性去确定一个特殊的行动倾向于支持或挫败这些关切的程度。休谟确实提出了一种对慎思的解释,从而也有一种对实践推理的解释,虽然他对“理性”这一术语所作的过于狭隘的界定倾向于使之变得不明了。其实,他对实践推理所作的事实上的解释颇有价值,因为它促使我们对慎思的基础与过程作更广泛的思考。休谟所设想的慎思并非没有理智,不过它包含比单纯的理智更多的东西。实践推理的过程是一个整体性的过程,认知与情感在其中深深地交织在一起。

理智的道德权威性不在其本身,而仅仅在其与对我们而言有重要性的东西的结合之中,这一信念是休谟特殊版本的“内在主义”的一个标杆。内在主义常常被描述为这样一种观点,即关于正当的规范自身就构成了行动的动机。<sup>70</sup> 按照这种界定,内在主义与那些把一条规范的内容与其相应动机的来源分离开来的道德观点是对立的。后一种思路在某些版本的基督教那里得到了说明,在那里,遵循上帝所颁布的道德规范不是由那些命令本身的吸引力,而是由神的惩罚这一外部威胁所驱动的。<sup>71</sup> 根据这一界定,休谟与康德都是内在主义者,因为他们都认为规范性标准(或道德义务)的驱动性力量内在于标准本身当中,而不是依赖于外部原因。然而,还有另外一种理解休谟的内在主义的方式,该方式将其与康德显著区分开来。对休谟来讲,导致我们对道德规范之忠诚的(以及导致促成规范本身的)那些关切内在于构造了作为经验性存在者的人们之心理的种种共同倾向之中。休谟的内在主义的这个方面在威廉姆斯所支持的观点中得到了回应,本书第二章讨论过这种



观点。与休谟和威廉姆斯不同,康德对道德责任及其动机的解释代表了对这种心理学的一种根本性偏离,因为引起对道德法则之尊重的理性的兴趣外在于作为经验世界之成员的人类的通常关切,而且它绝对不依赖于这些关切。<sup>72</sup> 休谟的内在主义与其关于单凭理性不能驱动行为的信念密切相关,相反,康德的内在主义恰恰依赖于理性驱动行为的能力。

有些人拒斥了休谟的内在主义,认为它明显是利己主义的,因此不能维系道德所必然包含的那些眷顾他人的关切。其他一些人则认为它给道德判断的结构施加了一些不可接受的限制。担忧在于,根据这一观点,一个人绝不可能受到引导以明白她没有看重的某种东西的价值。这似乎会使得道德论辩变得毫无意义。这种反对意见还认为,通过排除有意义的论辩,这种观点也会排除社会批判和变革,从而使得道德与政治生活静止不变。但这些担忧没有领会到休谟的内在主义的特色。通过留意威廉姆斯所说的一个人的“动机系统”<sup>73</sup> 或关切范围中的种种不同要素,利己主义的指控可以被消解。休谟明确地谴责他那个时代与霍布斯和马基雅维里关联在一起的那种“自私的哲学”(E, appendix 2)。他并没有拒斥自我利益的概念,但他确信,我们通常都受到自我利益之外的关切的影响。我们的关切可能包含对特定的他人的爱,对一个群体、一项事业或一条原则的忠诚,甚至会包含看到正义得以彰显的欲望。<sup>74</sup> 这里的共同线索,一如布莱克伯恩所说,是一种关心的倾向,一种我们的欲望或情感参与其中的意识形式。休谟的内在主义意味着,在没有这些关切的情况下,道德命令就不仅会缺乏动机上的效能,而且还会缺乏规范性的力量,因为在根本的人类关切中没有根基的正当标准对我们而言不可能具有规范性。

这种形式的内在主义能够容纳道德批评和变革的可能性,记住这一点很重要,而我们联系到威廉姆斯时已经看到了这一点。我们能够反省那些塑造我们判断的关切,而且这些关切可以根据新的考虑而改

变。休谟所界定的理性在这里起着重要作用。它可以指出在哪些情形中我们的关切建立在关于事实的错误信念之上或对因果关系的不正确认识之上(T 416, 459)。如果由于我认为同性婚姻导致传统婚姻遭到消蚀而反对它,那么反面的证据就给了我改变我的看法的理由。然而,理性在这方面的影响是由更大的欲望与信念的集合所构造起来的,这个集合构成了我的关切的视域。只有在我关心传统婚姻的情况下,有关同性婚姻对传统婚姻的因果影响方面的证据才会影响我的判断。这种关切也接受基于由理性所引入的新考虑的修正,只要这些新考虑以某种方式与我业已拥有的其他关切相关联。所以说,我们能够反思我们的目的,而不仅仅是反思达到这些目的的手段,虽然这类反思总是发生在我们现有关切与信念的范围中。在有些情况下,一个人既定的关切可能不是完全有意识的。1950年代和1960年代,关于黑人公民权示威者被南方警官虐待的媒体报道激怒了美国的多数人,这在许多情况下是因为,人们在看到这种虐待之后所感受到的愤怒让他们第一次意识到他们对社会正义的信奉或关切的强度。<sup>75</sup> 通过这种批判性的涉入,就像威廉姆斯所说,休谟式的内在主义允许一个行动者“逐渐认识到他有理由去做某种他过去根本没有发现他有理由去做的事情”。<sup>76</sup>

虽然休谟对个体根本性地转变其性格的能力有些怀疑,他却明确相信,情感教育是可能的:

让一个人给自己提出他所赞许的一种性格模式,假定他对那些特殊方面了然于心,其中他自己的性格与这一模式有所违逆。让他时常保持自我监督,通过持续的努力让其心灵从邪恶转向美德,我相信,他会发现他的性情中出现了一种向好的方向的转变,这只是时间问题。<sup>77</sup>

但休谟坚持认为,性格的培育必须通过激发帮助构成性格的激情

和欲望来推进。要降低“或提升任何人对一个对象的评价,要激发或舒缓他的激情,不存在任何有力或有影响的直接论据或理由可以采用”。<sup>78</sup>

罗尔斯曾反驳过休谟内在主义的这个方面。他否认那些引起我们注意和抓住我们关切的理想只有通过激活我们心中业已存在的激情才能做到这些。<sup>79</sup>他说,有时候,“我们被引向某种理想,某种引导我们生活的方式,然后……我们仿佛就被那一理由抓住了,它从此以后就深深地影响着我们。”<sup>80</sup>在这类情形中,作为一种“理性原则”的那种理念的力量来自罗尔斯在别处所称作的“理性的权威”。<sup>81</sup>作为一种超越既定激情的官能,理性本身就能抓住我们,从而决定我们的慎思并驱动我们的行动。确如罗尔斯所指出的那样,休谟从未明确地反对过这种可能性。但另一方面,没有任何一位理性主义者(包括康德自己)为理性在这方面的力量提供过有说服力的、正面的论据。事实上,罗尔斯在这段文字中所指的那些“转化”经验,若被理解为包含着理性与现有激情的结合,比被理解为一种超越激情的理性要更好一些。在描述这类经验的时候,人们通常所说的是,那种新的理想之所以抓住了他们,是因为它回应了他们的某种终极关怀,或者是按照这种理想,他们现在所拥有的某些情感突然有了此前不曾有过的意义。我们能够改变我们的情感,但这并不是一种纯粹理智上的行为。这种改变只有与我们业已拥有的其他关切和情感性目标关联起来才会出现。舍此以外又如何可能呢?我们只能根据对我们具有重要性的东西去进行关于我们自己的性格或任何其他东西的慎思。有一些对我们确实很重要的东西,这个事实是我们反思性激情的一个函数,我们的情感性本质与我们的理智相互作用。这种交互作用在最深层次上倾注于慎思之中,它对于实践推理而言是构成性的。按照这种整体性的(也是内在主义的)设想,实践慎思并不需要与激情搭档以形成结论,因为它必然包含着激情。

休谟的内在主义有助于说明为何他不是通过《人性论》这一哲学场合,而是主要在其文学与史学作品中给我们提出关于更好与更糟的

情感之区分方面的教导。一个人通过显示更高级欲望的魅力并因此吸引我们的情感来教授这些更高级的欲望。因此休谟的《英国史》把阿尔弗雷德大帝描绘成一个不仅对他人而且对他本人也有吸引力的人物,他把他的性格描述为“完美的”。正如一位解释者所说,对阿尔弗雷德的功绩与美德的最终检验是,“我们必须想要成为阿尔弗雷德,其程度一如我们想要与他处于任何其他关系之中。”<sup>82</sup> 散落于休谟文学与史学作品中的那些叙事与道德典范通过吸引我们对更高级、更高贵的欲望的情感而培育着人们的慎思能力,这些欲望也就是从那种一般化的观点来看可以被认作是有益的或合意的欲望,它们与人性相符。就眼下的目的而言,关键在于,即使我们总是根据我们既定的关切来进行慎思,道德慎思也并不因此变成了非反思性的嗜欲或纯粹私人欲望的人质。我们的关切可以根据那些既不乖张亦非随机性的程序与标准而得到修正。事实上,我们不仅能够就我们应当做什么,而且也能够就我们应当成为什么样的人进行慎思,基于这种慎思,我们能够改变自身。

关于做什么的实践慎思在一个连续不断的基础上与作为评价的判断交互作用。在对我们应当做什么进行慎思的过程中,我们可能会发现我们自己在质疑指引着我们的那些评价,或者在寻求其他的评价以阐明一个特殊的困境。让我们设想这样一个人,他发现自己在工作场所目睹了某种非法的群体行为。我们不妨说,他赞赏勇敢,他认识到勇敢在这种情境下敦促他揭露错误行为。还有,他不知道如果他吹响口哨的话会给他的家人带来什么影响,因为他是他们的唯一依靠。怎么办? 要形成一个导向行动的确切结论,就要重新回到作为评价的判断活动。他对家庭的义务较之以勇敢行动或揭露非法活动的义务究竟是更重要或更次要? 当然,重返评价性判断可能不会解决此中所包含的价值冲突。关键是,当我们从事指导行动的慎思时,我们通常返回到作为评价的判断上去。在疑难情形中,相对于在我们所信奉的价值是否配获我们的忠诚这一问题上纠结,还有什么事情是更加自然的呢? 这

个问题常常被实践慎思活动以及按照我们声称持有的价值去行动的迫切需要所引发出来。结果,指导行动的慎思和作为评价的判断被紧密地绑定在一起。实践慎思建立在评价性判断的结果之上,但它时不时把我们引回到评价活动当中。

正因为它们如此深刻地关联在一起,与休谟的作为评价的道德判断模式相伴随的困难就传递到他对实践慎思的解释当中了。既然我们关于我们应当做什么的决定是由道德情感指引的,对道德情感中的无偏倚性的妨碍就会导致偏颇的和不健全的慎思。道德情感的主体间性特征使得判断对于由主导性的政治秩序所确立的权力结构非常敏感。此外,同情的自然狭隘性意味着,那种一般化的道德情感观点会倾向于复制社会中现有的排斥和偏见。<sup>83</sup>而我们对人性的感知本来是要缓解这些困难并补充情感的同情性传递的,它们也可能强化而不是挑战主导性情感的局限。然而,既然道德情感的规范性力量来自其无偏倚性,一种经过妥协的无偏倚性就会破坏道德感本身的有效性并败坏我们的道德区分与选择。

这些难题妨碍了休谟作品中对无偏倚性的明显抱负。无偏倚性事关重大。无偏倚性的价值源于道德本身的重要性,后者要为在共享的规范基础上裁定冲突、指导未来行动提供一种非个人性的立场。因此,如果确如休谟坚持认定的那样,存在着一种对于道德的基本的人类利益,那么也就必须存在一种对于充分培育道德情感以及由之得以可能的无偏倚性的基本利益。那种一般化的观点因此应当对所有那些受影响者的情感保持敏感,因为唯其如此,我们才能可靠地协调社会行动,并避免判断方面历时性的内部冲突,这些冲突使得实践慎思变得不稳定。因此,正如一位评论者所说,有一些审慎的理由让我们认为,“我们绝不可能把我们同侪中的任何一个排除在我们道德关切的范围之外。”<sup>84</sup>而无偏倚性作为人道之德的体现,它与人性相吻合,并引出对一个反省自身品质的不偏不倚的观察者的反思性接受。

关于无偏倚性之价值的这些论据间接指向平等尊重的理念,它被界定为对本身即是目的的人的共同人性的承认。虽然这一理念最经常地与康德和新康德主义的道德理论关联在一起,但也存在着休谟式的根据让我们去认可它。诚然,休谟本人从未像康德那样用如此之多的笔墨伸张这一理念或使之成为分析的直接对象。但无论如何,平等尊重的理念可以基于休谟式的洞见并通过道德情感的方式得到辩护。把对人的尊重视为一种从我们人性中派生出来的义务,这是有意义的。事实上,有一种对该价值的义务论辩护,虽然它不是康德所作的辩护。与此相关的是这样一个事实,即规范源自于人类的反思性情感。其含义是,作为人类,我们是支配我们的那些规范的来源。在此意义上,人类是自主的,或者说是道德上自治的。当然,休谟式主体的自主性不同于康德式的自主性。它依赖于同情和反思性情感,而不是纯粹实践理性。但不论其实践与来源多么不同,从自主性的事实中都可以得出相似的含义。特别是,休谟意义上的自主性的事实意味着,我们有义务承认他人作为规范生成过程中与我们一道的参与者的平等地位,这就确立了一个正当的要求,即我们要把他们的基本道德地位视为与我们自己的地位相等同。尤其是,它确立了一项一般性的道德权利,即被包含在道德关切的范围之内,在关于不偏不倚的判断的那种一般化观点中,一个人自己的情感应当被考虑在内。通过对自主存在者在其仅仅被当作手段,或在价值的集体生成过程中被拒绝考虑为参与者时所感受到的痛苦的同情性认同,道德情感能够确认这一责任。没有太多东西可以归为人性,但想要使自己的关切跟其他人一起被考虑在內的欲望,这肯定是其中之一。对于完全不被考虑或道德上完全被抛弃的痛苦的同情,导致了一种不赞成的道德情感。在对不被承认的痛苦处境表示同情的过程中,我们发现了支持那些共享反思性自主性能力的人们之间保持平等尊重这一理念的理据。如此设想的对人的尊重是理解休谟所指的“人道之德”的一种方式。

此前讨论中对苦难遭遇的强调可能被认为使得对平等尊重的辩护太过宽泛。如果同情意味着把他人的苦难当作道德上重要的事情,从而意味着把他人当作道德平等者来对待的话,它似乎会要求对包括非人的动物在内的所有能够感受苦难的存在者都予以平等对待。我确实相信,道德情感的观点暗含了一种为某些对动物的义务的辩护。如果这一思路得以扩展出来,它有可能会表明,如今人类对其他动物所做的许多事情都存在深刻的错误。但扩展这一观点会让我们远离本书的意图,因此我在此对之不予探讨。无论我们对动物可能有什么义务,总有理由认为它们不会与我们对其他人的义务完全相同。人类作为生成规范的造物这一独特能力,与我们同其他人进行社会协作的独特需要一起,赋予我们同我们这个物种的成员以一种特殊的关系(以及对他们的一种特殊的道德取向)。因此,人的反思性自主性这一能力导致了一种人类特有的对平等尊重的要求,而当这一尊重被拒绝时,它则导致一种人类特有的痛苦。而且,由于对平等尊重的辩护依赖于我们共同的生成规范的能力,尊重这一责任的方式就是践行商议性平等,或者把所有相关的情感都吸纳进商议性立场之中。这种实践使得人们成为形成约束他们的规范过程中的平等参与者,因此就把他们当作目的本身了。它显示了人道之德。

因此,对于平等尊重的权利(以及对于商议性平等的责任)可以通过道德情感并参照人类的反思性自主性能力而得到辩护。重视这一理念的根据就隐含在道德情感的实践以及人道之德当中。反过来,平等尊重的理念有助于补充对于在那种一般化的观点之内究竟是什么东西使得情感具有可接受性所作的解释,它为对情感的恰当包容提供进一步的标准。因此,存在一些休谟式的理由去认可无偏倚性与平等尊重的价值。而且这些原则一方面支持一种最具包容性的道德情感,同时也受到这种道德情感本身的支持。但无论如何,虽然无偏倚性和平等尊重可以基于宽泛意义上的休谟式根据而得到辩护,对这些价值的申

辩却超出了休谟本人所作的任何明确表述的范围,道德情感理论在这方面需要超越休谟。它也要求对判断与慎思的政治背景给予较休谟更多的关注。虽然要求人类的任何东西(包括道德情感)臻于完美是愚蠢的,但我们在在这方面可以比休谟自己的模式做得要更好一些。既然没有激情,判断与慎思就无从展开,对无偏倚性的最好期待就不在于试图超越激情,而在于变革帮助塑造激情的政治背景。为了避免源于未经教化的同情的那些扭曲,并且扩展人类想象力的界线,我们需要自由和平等的政治条件。正如托克维尔在思考旧制度下的欧洲与现代民主之间的差别时所说,同情在平等的公民之间来得要更自由顺畅一些。结果就是,民主社会的公民们比那些生活于相对不平等条件下的人们对彼此情感的认识要更清楚一些,休谟自己所处的政治社会正是一个相对不平等的社会。<sup>85</sup>但形式上的自由与平等还不够。健全的道德判断与慎思也要求积极的政治对话和论辩,它们把我们展现在那些处于我们所熟悉的家庭与社会群体范围之外的人们面前,从而扩展了我们关切的视野以及我们的同情。因此,一种真正更为不偏不倚但仍然由激情所激发的慎思要求一种自由民主政治,虽然休谟本人并没有注意这种方向。如果我们要严肃对待休谟式的思路,我们就需要超越休谟。关于判断的政治学需要自由的、与民主相吻合的公共讨论与政治行动的形式。



## 第四章

# 民主政治中的情感性判断

为了实现无偏倚性的前景,休谟式判断中的那种一般化立场与人性标准需要经常接受挑战现状的声音的质疑并由其充实信息。休谟自己对判断的说明就其本身而言是不完整的,它需要得到一种明确阐述的平等尊重之理念以及一种基于自由权利与竞争性民主政治之制度的支持。当然,休谟并不是一位积极的民主政治的倡导者。一个积极参与的公民群体的概念在他的头脑中是与政治动乱联系在一起的,<sup>1</sup>包括英国内战中的暴行,<sup>2</sup>还有古典共和国的不稳定。<sup>3</sup>虽然他拥护启蒙,他希望他的新道德科学能够驱散迷信并把道德与政治生活人性化,但他最不想看到的事情就是更多的人们满怀激情地卷入到关于公共事务的讨论之中。他害怕政治当中的宗教与宗派热忱,并相信它们所产生的剧烈的激情应当被克服。说句公道话,宪政主义的自由民主那时仍在襁褓之中,休谟不能寄望于它会带来的转变。自他写作以降的几个世纪里,自由民主的政治制度的发展缓解了极端主义与不稳定的危险。通过诸如法治、分权与个人权利(以及其他东西)来驯化民主的统治者的权力,自由民主已经为令休谟如此忧虑的民主行动主义搭建了一个更加安全的舞台。而且,休谟对于权力之于道德情感与判断的扭曲性影响未予充分注意。就自由民主制度与行动主义可以消除这些扭曲而

言,它们恰恰是他的道德判断理论所需要的。虽然休谟本人并未提出这种关联,但我们已经看到,确实存在休谟式的根据让我们认可平等尊重的价值,而从这种价值中可以自然地生发出一种对自由民主的辩护。

111 本章在当代自由民主政治的背景中探究关于个人判断的道德情感模式。一方面,它聚焦于自由民主可以支持同情的扩展并因此促进评价性判断与实践慎思之无偏倚性的种种方式。这包括平等的投票权、代议制政府以及非正式的公共竞争与辩论的实践之类的宪政机制。另一方面,本章考察道德情感如何能够促进个体公民们关于事涉正义问题的重要公共议题的商议性判断。关于这类议题的公共商议实实在在地包含着集体与个体判断的实践,看到这一点是很重要的。虽然在政治理论家们看来,公共商议在形式上常常似乎完全是集体主义的,事实却是,对自由民主社会的公民而言,道德判断的个体观点与正当的公共决定所要求的那种集体观点是交互作用的,至少在事涉正义问题时是这样。例如,在对诸如堕胎、同性恋者的权利或福利改革进行商议时,我们会在如下两个问题之间反反复复,一是作为这一政体下的公民,我们能够合乎情理地被期待就什么东西达成一致,二是究竟什么东西在道德上是正当的。民主社会的正当性要求公民们之间在达成可由国家强制执行的决定时存在某种程度的同意,而这这就要求与他人一道根据共同持有的、具有明确公共性的价值进行商议。但公共价值有时也会出错,违背正义或威胁到其他重要的人类利益。更有甚者,政治正当性所要求的那种同意倾向于赋予现状以特权,它可能会妨碍新的、更好的未来愿景的实施。个体的道德判断可以成为集体主义的这些危险的一种强有力的矫正剂,这使之成为自由民主的一种宝贵资源。虽然自由主义的一个独特特征乃是它把大量的道德问题留归个人判断,而不是要求所有这些问题都符合集体意志,但许多社会与政治政策问题确实提出了正义或基本自由权项方面的要求,从而也就涉及到道德。出于这些理由,大量的政治商议确实而且也应当激起公民进行个体的道德

判断。

所以,实现一种正义的政治秩序既依赖于集体判断,也依赖于个体判断,它因此要求道德情感的运用。我们暂时把道德情感在作为“意志形成”的公共商议之正式程序中的作用放在一边,这些程序形成了强制实施的法律与政策。在自由民主社会中,这些程序为正当政治决定的辩护引入了超出个体无偏倚性的进一步的标准。这种正式意义上的公共商议是本书第五章的主题。我们在这里要考虑的是公民们之间就具有公共意义的议题所展开的,作为“意见形成”的更加非正式的商议实践,以及不偏不倚的个体判断在其中的角色。<sup>4</sup>恰当设想的道德情感为这种商议中的健全判断设立了标准。同时,公民之间的公共对话与辩论的实践也具有生成和丰富道德情感的潜能。本章第一部分表明,公民们积极的政治参与,以及参与到许多作为意见形成的非正式公共商议过程,可以提升道德情感的范围与敏感性,从而支持判断中的无偏倚性。简言之,多样的情感之间的交流对于道德情感的培育而言是关键性的,而这一意义上的有关判断的政治学要求一种有关交往实践的包容性的、“商议体系”的思路,这些交往实践在那些具有道德重要性的问题上塑造了公共意见。本章第二部分探究作为道德情感的判断如何促进作为意见形成的公共商议,并考察这种道德情感模式与核心的自由主义原则,如中立性、宽容与个人权利等等之间的关系。最后,我们考虑一下自由民主社会可以促进道德情感之培育的一些方式。

112

## 商议体系中的同情与争论

我们已经看到,道德情感所依赖的那种自然的同情能力是有限的。因为同情只能扩展到我们对他人情感的认识所能达到的范围,那些边缘化的人们(他们的身份或地位使之处于多数人的谈论范围之外)的情感可能会在普通公民的那种一般化立场中不被载入。经验研究表明,

那些拥有更多权力的人倾向于相对忽视更弱者的生活经验和情感,从而证实了这一点。<sup>5</sup> 休谟对想象力在这方面的局限性质疑不够,但它们既会影响那种一般化的观点,也会影响意在补充该观点的对人性的感知。无偏倚性与平等尊重要求我们尽可能地缓解这些局限。与自由民主社会的法律与政治制度相伴随的那种平等与包容,若其程度更高的话,就能够缓解同情的自然缺陷。毕竟,如果其他人能够把他们的情感告诉我们,我们就能够对这些情感作更好的想象。个人权利所保护的、少数群体的成员参与公共商议的机会使得这种交流变得更为容易,同时也支持经常性的争论与辩论,后者扩展了想象力的范围并相应地影响到我们判断的内容。<sup>6</sup> 休谟没有明确地把道德判断与这种叙事性观念关联起来,但他确实相信,“人类事务与共同生活的责任中的”判断极大地受益于同他人的“会话”。他抱怨说,哲学因其“沉溺于隐士的研究方法而走向了荒芜”。他问道,对于“在其任何推理中从不征询唯有在共同生活和会话中才会发现的他人经验,或从不寻求那种经验”的人,我们对他们还能抱何种期待呢?<sup>7</sup> 会话很像是历史、文学和艺术,通过让他人的情感与人类经验的事实作用于我们同情性的想象力,使我们能够“改正”我们“错误的趣味”和不正确的判断。但对休谟来讲,会话的艺术与政治是隔离的,或者说是应当好好隔离开的。<sup>8</sup>

113

在这方面我们不应当受缚于其视野的局限性。源于政治参与的平等权利的那种激励结构支持同情性想象的扩展,这对公民们自己及其当选的代表者和其他官员都一样。自由民主的政治体系事实上迫使我们扩展关于判断的那种一般化观点,并考虑那些现在有权力妨碍我们的意图或让我们落选公职的人们的情感。它因此能够使道德情感以及它所形成的判断较之休谟自己的解释所允许的要更具充分的无偏倚性。正确的政治背景也能够降低道德情感模式强化现状的倾向。后者恰恰代表着对这一思路的另一个常见的抱怨,亦即,道德情感仅仅给我们一种对判断的纯粹约定论式的解释,它经不起社会批判或变革的检

验。然而,如果公共机构的构造使得不同的声音可以向它们提出关切的议题,并把新颖的观点和利益引入公共视野,道德情感的社会结构事实上可以使得个体判断与慎思对变革极富回应性,也就是要比假定了一种疏离于他人情感的孤僻、孤立的判断推理模式要更具回应性一些。一旦有了正确的政治背景,这种形式的判断就承载了一种潜力,去维系那些引起社会变革和政治改革的批判性观点与驱动性情感。

或许值得强调的是,相关背景会同时包括自由主义的和民主的元素。在此如此显耀的分权、法治与个人权利主要是自由主义的而非民主的机制。<sup>9</sup>但在一个人民最终是主权者的政体中,这些自由主义的机制呈现出民主的形式。因此,针对任意的权力而施以保护这一自由主义原则与其他东西一道,表现为平等参与的民主权利。正是自由与民主的这些要素在法律中的独特混合,倾向于支持判断中的那种一般化观点的扩展,单有民主或自由主义本身都不能达到同样的结果。民主在这方面的问题是,它没有包含任何原则去批判以民主方式决定的结果,因此不仅与那种一般化观点,而且与休谟的人性标准之间存在紧张关系。就自由主义而言,它不包含任何内在的要求去对政治参与的权利进行普遍扩展,因此它不能激发对一般化观点进行足够广泛地扩张,从而,人们可以(像孟德斯鸠那样)设想一种贵族式的自由主义,其特征是权力平衡、法治与个人权利,它可以防备侵犯性的权力,但没有普遍的选举权。

凡此种种,是否意味着关于判断的道德情感模式仅仅在自由民主社会中才是可行的和安全的? 实践判断与慎思在任何政治背景下都不可避免地有其情感性特质。但在民主背景下,情感性判断可以达到最为充分的无偏倚性。而民主又可以因自由主义机制而变得稳定和安全。因此,自由民主确立了对评价性判断和不偏不倚的慎思进行普遍优化的条件。这并不是说自由民主社会中的个体判断总是比其他政府形式下的个体判断更好。正确的政治条件对于确保无偏倚性并不是充分的,

它们也并不总是必要的。超凡的个人即使面对不利的政治制度和社会实践,也可以表现出广泛的同情并达到无偏倚性。例如,我们可以想象一下甘地,他以其极广的视野和情感,从殖民地的印度中脱颖而出。因此,认为良好的判断只有在自由民主社会中才有可能,这是错误的。严格说来,自由民主对不偏不倚的道德判断既非必要也不充分,但它一般而言易于导向无偏倚性。总体上讲,自由民主使得判断与慎思较之以在其他背景下要更有可能做到不偏不倚,从而也更能够得到辩护。良好的慎思有赖于政治背景,这一事实在一些读者看来可能是一个否定道德情感思路的标志。但道德情感与对判断和慎思的任何其他解释在这方面毫无区别,虽然它比许多其他思路在其自己的偶然性方面要更加开放一些。认为我们能够超脱于由政治制度确立的互动模式而进行判断和慎思,这种想法乃是基于一种超验性之梦,这种超验性通常是指理性的超验性,而这种想法与我们作为人类的身份并不相符。

115 然而,不偏不倚的判断对自由民主政治背景的依赖性确实提出了一个困局。如果健全的判断依赖于(亦即以之为先在条件)自由民主,那么,在缺乏健全判断的情况下,自由民主是如何出现的?卢梭注意到任何正当的国家体制奠基之处的同一个难题。为了自我统治,人民需要拥有一种充满公共精神的品格,但这种品格唯有在他们着手建立的法律与制度的帮助下才能形成:

为了使一个新生的民族重视政治的健全准则并遵循治国的根本规则,必须倒果为因,本应是制度之结果的社会精神,必须主导制度本身的建立,而人们必须在法律之前就成为他们本来应当通过法律才会变成的那种样子。<sup>10</sup>

卢梭的解决之道是诉诸立国者,或“立法者”,他那“崇高的理性”和“伟大的灵魂”使之能够鉴别出必要的法律和制度,并(通过诉诸神

圣的权威)说服人们相信这些法律和制度的价值。<sup>11</sup>具有正当性的国家的奠基因而是一个未完成的活动,它受制于一种“奇迹”,即在恰当的时间和恰当的地点存在着一个如此能力卓著的人物。<sup>12</sup>作为一个规范性问题,我们有充分的理由抵制卢梭的理想,即由单个神明般的人操控人民接受一种有利于(在他看来)他们真实利益的宪法。但卢梭认为,新的、正义的政治秩序之成功创制需要非同寻常的远见卓识或判断,而这种远见卓识的出现是一件相当偶然的事情,这一点无疑是正确的。具有这种远见卓识的领袖少之又少,而且无人能够预见他们何时会出现。

就美国的自由民主而言,它最初是作为国父们一种不完美但却强有力的远见卓识而开始的。杰斐逊、麦迪逊和亚当斯这样的人有能力超越其时代的文化视野,无论这有多么不完善。他们所阐述的政治原则与制度肯定在其眼下的实践中有其根基,但它们也开辟了新的基础。自那以后,美国的自由民主展开了断断续续的历时性点滴改良。它是那些具有非同寻常的远见卓识和深刻信念的个体之间的辩证关系的产物,这些人包括国父们、废奴主义者、参政权扩大论者、民权活动家等等,正是通过这些群体,这些个体形成了他们的想法、他们时代的智识资源以及由它们所创生并改良的政治秩序。他们所引入的新范式和新秩序在普罗大众身上形成了更具包容性的思考与感受方式。我们的政治构想家们有一种做出超越习俗限制的判断的秉赋,而他们所带来的自由民主变革确立了在民众当中形成愈加不偏不倚之判断的条件。反过来,民众的判断变得越是不偏不倚,将自由民主理想更加充分地具体化的那些制度也就具备更多的支持力量。在无偏倚性的形成当中,正如在自由民主的产生过程中那样,有一种不可还原的偶然性要素,但以历时性的眼光来看,自由民主与无偏倚性是相互支持的。自由民主如何出现的问题当然不同于它如何可以得到辩护的问题。本书确实试图为自由民主阐述一种充分的辩护。其意图则是要表明,即便判断与慎

思不可避免地具有情感性之维,无偏倚性也是可能的。我们已经看到,在道德判断与公共商议中运用无偏倚性,事实上就是实行平等尊重的原则。同样是这条原则支撑着作为一种政治秩序的自由民主的价值,该秩序把人视为自由的和平等的,或将他们当作目的本身。因此,就平等尊重可以基于道德情感得到辩护而言,自由民主也可以做到这一点。

我说过,在公共议题上,一种开放的和争论性的讨论背景对于在一个广泛的基础上培育个体的无偏倚性很重要,它使得公民之间的情感交流变得容易起来。言论与结社自由,还有出版自由的个人权利为这种交流提供了制度性的支持。这种交流也依赖于个体与群体之间对话的帮助。这些助益有时采取一种引用公共理性原则、得到仔细推理的论据的形式。这些论据为国家那些促成强制性法律与公共政策的正式决定提供了必要的辩护根据。我们在第五章将会看到,反思性的情感即便在这里也发挥着一种正当的作用。但是,并非情感交流由以发生的所有公共对话都导致正式的国家决定。这种交流许多时候来自更加非正式的沟通类型,人们可以找到大量的方式就影响他们的议题以及对他们而言具有重要性的问题公开地表达他们的情感。这些非正式的沟通类型可以帮助扩展同情性的想象,后者使得个体当中不偏不倚的判断变得可能。

因此,无偏倚性的要求倡导一种博大的,作为意见形成过程的公共商议观念,它所包含的表达形式的多样性较绝大多数对商议的当代解释都要高。例如,许多不能通过罗尔斯式公共理性检验的表达都能扩大道德情感的范围并提升其敏感性。它们应当作为商议过程的一部分得到承认,而不是被“压息”或“图掉不予考虑”。在这方面,道德情感思路与诸如弗雷泽、曼斯布里奇、扬等理论家们的作品处于同一阵线,他们一直为出于某种原因并不满足基于公共理性之理性论证标准的表达形式在公共商议中的重要性进行申辩。例如,弗雷泽一直强调“次反公众(subaltern counterpublics)”在商议上的重要性,在这种“次反公众”



中,处于从属地位的社会群体“发明和传播对抗性话语,以表达对其身份、利益和需要的对立解释”。<sup>13</sup> 这些话语所包含的表达形式并不直接是论争性的,而且它们常常挑战为公共理性提供基础的那些共享的准则。美国女性主义的从属性另类公众就包括“一系列驳杂的杂志、书店、出版公司、电影和影像发售网络、系列讲座、研究中心、学术项目、会议、习俗、节日和地方性集会场所”。<sup>14</sup> 在这些背景下,女性主义者已经成功地用挑战主导性公众观点与关切的措辞对经验、历史和女性的从属地位作了再表述。在重塑女性需要与身份的过程中,她们给公共舞台引入了新的情感,这些情感已经改变了公众的关切范围,如今在美国的评价性判断中发挥着前所未有的作用。

顺着这些思路,扬强调活跃分子们在把此前被排除在外的情感引入进来以影响事关公共议题的对话这一过程中的重要角色,虽然事实上他们通常通过非推理的方式发挥作用:“图画、歌曲、诗性想象、以喧嚣甚至游戏的方式表达出来的嘲弄与渴望,它们的目标不在于赢得赞同,而在于搅扰怡然自得。活跃分子们的目标之一是令我们思考我们在做什么,他们想要的是打破一种思潮,而不是编织一种论点。”<sup>15</sup> 情感的表达,即便它们并不采取一种明确的辩论形式,也可以通过有价值的方式促进公共商议。许多商议民主论者都愿意承认,这些表达形式可以通过激发对在其他情况下可能鲜受关注的议题的讨论,并把边缘化的利益纳入议题,从而支持良好的商议。但绝大多数人坚持主张在仅仅是支持或导向商议的表达与那些构成商议本身的表达之间保留一条泾渭分明的界线。这一区分中的重要之处在于一种努力,即保护理性的决定过程免受来自于激情明显不可控的、扭曲性的影响。

118

诚然,区分商议性的与非商议性的表达形式是有意义的。并非每一种表达都是商议性的,而如果我们将这一范畴界定得过于宽泛,我们就是在冒险丢掉分析所具备的条分缕析的力量。然而,无涉于激情和欲望的理性论证的有与无并非做出这一区分的最佳基础。鉴于情感在

实践慎思中通常扮演的角色,把商议性表达界定为那些体现和吸纳情感以提出关于正义或共同利益之主张(无论是通过理由的逻辑呈现或以某种其他方式)的表达,或者那些与行动者推进这类主张的努力相关联的表达,这要更有意义一些。1990年代早期,“Act Up”艾滋病行动组织成员公开展示模拟棺材的行动不仅试图表达那些受艾滋病影响的人的痛苦,而且还有对公众之不义的愤怒,因为公众因其对同性恋者的偏见而拒绝配置与艾滋病所带来的公共卫生危机相匹配的资源。动物权利游行策略性地泼撒红色涂料以象征实验或食品工业中物流出的血,也有类似之处。这种美学表达本身不是目的,而是要提出道德主张:为人类便利或商业利益而给其他物种带来苦难或灭绝是错误的。我们可以把这类行为与纯粹的表现主义区分开来,因为前者体现了从一种正义观点出发,在某个法律或政策问题上改变公众头脑和内心的努力。

同样,同性婚姻辩论中活跃分子的个人化证明行为也不仅仅是自我表达。它们也代表着种种努力,亦即把一个边缘化(但却受到影响的)群体的情感带入到那种一般化的道德情感立场之中,并将这些情感与公众共享的关切视域,尤其是与正义原则和共同利益观念联结起来。对一个人的体验与关切的这种表达可能看起来更具表现性而不是严格意义上的商议性,因为它似乎回避了正式的争论或者对有争议的有效性声称的断定。相反,它常常采取叙事的形式,同性配偶在其中公开地交流关于他们一起生活的个人体验。<sup>16</sup> 与此类似,诸如公共服务通告、广告、电视秀、电影以及剧场等文化产品也开始以新的方式描绘同性关系,这些方式传达着同性结合对配偶本身以及那些受之影响的人们的益处与合意性(用休谟的话来讲),但它们没有做出实际的论证。然而,这些表达性的(通常是美学性的)诉求并非独立无倚,它们是一个更大的、可鉴别为商议性的支持同性婚姻之论点的一部分:这就是爱,是我们都有根据去看重的东西;友爱、忠诚、相互理解、共享的目标以及生理上的伴侣(还有日益重要的对孩子的抚养)这些根本的人类目的在此得

以实现;在这里,一如在其他地方,这些好的东西应当得到尊重和保护。<sup>17</sup> 马歇尔在布朗诉教育局一案中作辩护时就采用了类似的策略,他用“扣人心弦的传记性叙事”去表明“种族隔离对非裔美国儿童生活史的明确影响”。<sup>18</sup> 他意在打动法官的情感,并扩展蕴含在普通美国人道德判断中的情感的范围。一如博曼所指出的那样,对情感的这种强有力的表达与一种对“公平”的一般性主张关联在一起,它要将“校园中的种族隔离置于平等保护的规范之下”。<sup>19</sup> 因此,活跃分子们所作的象征性表达与证明所做的工作不仅仅是导向商议。如果它们提出了(无论多么隐晦)关于正义的主张,或者是关于共同利益的主张,它们本身就是商议性的,并因此促进了个体与公众对法律和政策问题的反思。

曼斯布里奇按照相似的思路为“日常言谈”的商议性意义提出了论证。<sup>20</sup> “当一个非行动派采取行动,以改变其他人的行动或对于公众应予讨论的议题的信念时”,日常言谈就发生了。<sup>21</sup> 例如,称某人为“男性沙文主义者”,这种行为明显“达不到”通常意义上的商议性理想。但对这一术语的使用却提出了两种断言:“在描述的意义,它断定所讨论的那种行为部分地源于一种性别关系结构,该结构超出了参与这一交往的特殊个体的范围之外。在规范的意义,它断定这个人的行为不仅是不合意的,而且是不正义的。”<sup>22</sup> 对这一术语的使用,即便是出现在诸如家里或办公室这类非正式场合,也有助于作为意见形成过程的公共商议,因为它促使个体不仅去反思他们自己的行为,同时也反思由现有社会规范所支持的不公正的性别关系。这种解释鼓励我们对商议可以正当地采取的表达形式以及它可能由以发生的语境作更宽广的思考。“日常言谈”发生在朋友、家人及同僚相聚的非公共的或非正式场合,而不是法庭或国会大厅。许多最终变成作为意志形成过程的正式公共商议之主题的议题,开始于日常言谈或弗雷泽所说的“次反公众”中的讨论。非正式的商议性交往不仅容许边缘群体以最终会吸引共同情感,与公众当中主导性的关切视域相交汇的方式表达进而推进

120 他们的新颖主张,它还能够草根层次上刺激对法律与公共政策问题的广泛反思,随着时间的流逝,这种反思通常会逐步影响公民们在诸如投票站之类的更正式的政治场合中所做的决定。如果它提出了关于正义或共同利益的主张,如果它刺激了对主流规范的反思,如果它寻求对广泛持有的情感的变革,那么日常言谈肯定是商议性参与的一种形式。

日常言谈占据着构成作为整体的公共商议的更大连续体的一端。一如曼斯布里奇所说,“商议的场域处于一个幅度之内”,其范围从做出约束性决定的正式代表大会延展至“最不正式的日常言谈的场合”。<sup>23</sup> 这些不同的场域一起构成了“商议体系”。一套单一的标准适用于该体系内的所有商议活动(这些标准包括平等的进入机会、问责、公共性与相互性),但这些标准应用起来多少要有些松散,这取决于一个特定的商议实例居于该整体系统的什么位置。导致约束性决定或政治义务的议案,例如形成法律和公共政策的商议,应当接受最严格的标准。公共咨询机构内的商议则可以不那么严格,而许多非政府公共领域的论坛,包括日常言论中的商议则甚至会更具包容性。一种真正的商议民主会欢迎由“商议体系”所代表的整个范围内的商议活动。

商议体系的思路有一个好处,它比标准的公共理性模式容许更开放、范围更广的公共讨论。面对一个经常针对商议民主论者以及自由主义者提出的指控,即公共商议的调节性理念系统地排除了许多公民尤其是宗教信徒们深刻持有的信念和价值观,<sup>24</sup> 这个思路要更少脆弱性。这种更宽泛的商议观念为这些公民们留出了空间,欢迎他们对公共对话与辩论做出贡献。当然,它可能不允许让某一部分人的宗教信仰为强制性施加于全体公民的国家决定提供唯一的辩护。<sup>25</sup> 即便是在意见形成的层次上,它也会吸纳平等尊重的理念,将其作为对所表达的情感进行批判反思的资源。毕竟,边缘群体的情感在扩展公众关切视域的过程中并不总是可靠的。例如,当它们表现出偏执或仇恨的时候,其他公民就应当予以拒斥。但对商议的那种扩展性解释会容许人们按

照至少最初并非由公民们广泛共享的情感与关切来提出或辩论政策问题。通过商议体系在不同场域中的层级化公共辩论过程,捍卫特定政策的观点要么会获得更广泛的接受,要么会逐渐从公共议程中消褪。当一项政策到了由投票来决定其取舍的时候,我们就可以期待和要求任何一方的观点确实都在诉诸公民们普遍共享的情感与关切,或是在诉诸可以公开使用的理由。 121

何者算作一种可以公共使用的理由,这会应于新的要求、变化中的社会状况以及商议过程本身而发生历时性的转变。这一事实强化了 在商议体系中为那些不可(或尚不能)公共使用的理由留出空间的重要性。由于商议体系的思路较之于对公共理性和民主商议的标准解释能够容纳更多样化的情感,它对社会与政治变革会更有回应性。通过容纳非正式的、象征性的和证明性的商议性表达,它可以丰富公民们对公共议题的反思,并因此促进公共商议。这类表达对于道德情感的培育也极端重要。通过把更多的情感,尤其是边缘群体的情感带入到公众的视野,并扩展同情性想象的范围,它们能够提升不偏不倚的个人判断。因此,商议体系的思路对于在公民中培育一种扩大的一般化立场以及一种得到扩展的道德情感能力具有支持作用,并因此有助于维系无偏倚性。

## 道德情感与意见形成

如果说自由民主社会的商议实践能够提升道德情感和判断的无偏倚性,那么,认识到道德情感能够促进这些实践,这一点也很重要。商议体系中的意见形成过程在很大程度上是情感交流的一个函数。支持同性婚姻的最新观点为此提供了一个恰切的例子。许多活跃分子和支持者通过强调相爱与忠诚的同性伙伴关系对于同性恋者和整个社会同时具备的积极道德价值来捍卫同性婚姻。这些论点诉诸美国民众当中

122 目前最广博的道德情感能力,并试图进一步扩展公民们同情性想象的作用。事实上,活跃分子们的部分努力一直是要促成这种更广博的道德情感。活跃分子把注意力集中于相爱与忠诚的结合这一理念上,并试图吸引公众情感对这一目标做出回应,而不是对体现出习惯性偏见的对于同性恋者的看法进行回应。他们的期望是,把同性结合对于伴侣们自己以及受其影响的人的合意性与益处(用休谟的话来讲)彰显出来。实际上,“相爱关系”的理念被解释为同情的相关对象。通过表达这一积极的经验,他们的目标是要让希望结婚的同性恋者的情感可以进入一般公众的想象,并因此扩大那种一般化的道德情感观点,从而将这些情感包容在其中。

通过以这种方式来塑造辩论,活跃分子们把作为新事物的同性婚姻的价值与对绝大多数人来讲属于核心关切的、更为人们所熟悉的婚姻形式的价值联结起来了。事实上,他们接受了休谟式的观点,即我们总是在一种关切的视域之内进行判断,他们希望通过表明多数人现有的关切是如何在概念上与这一新的关切相关联的,从而能够扩展多数人的视域。这是智识在一种关于判断的道德情感模式中发挥作用的另一种方式。它不是去压制情感性的关切,而是去揭示我们现有关切与新的主张之间的同一性或相似性关系。它彰显了新的主张与对我们事关重大的东西之间相互交叠的方式。知识以此可以帮助我们修正我们关切的视域,即便它并不引导我们完全走出这一视域。当然,对于更大包容性的发展而言,没有任何东西是自动的。在过去的若干年中,四十五个州通过了禁止同性婚姻的州宪修正案或法令,这表明,到目前为止,那种一般化的道德情感观点在这个问题上尚未有大的转变,虽然对同性恋者的宽容总体上有明显提升。

尤其是考虑到公众在同性婚姻这类问题上的顽固态度,有人可能会怀疑,对人们的情感如此倚重是否明智。毕竟,现代自由主义的重大贡献之一就是让国家远离它对公民的灵魂和心理生活的侵扰性兴趣。

强调情感和欲望的内在作用的情感性判断在这方面是否与自由主义相冲突呢？例如，一个同性恋权利的捍卫者可能认为，诉诸自由主义中立性原则的思路可能较之以基于情感的思路要更为明智。中立性在自由主义理论家那里有各种各样的界定，但与我们当下的讨论最相关的形式是罗尔斯所谓的“目标上的中立性”。<sup>26</sup> 这一原则主张，“国家不应做任何意在支持或促进任何一种特定的整全性学说，或对那些追随这一学说的人以更大帮助的事情。”<sup>27</sup> 在这种情况下，中立性要求法律谨守分寸，不要支持一种互爱的关系（异性恋的）而使另一种（同性恋的）遭受不利。如此设想的中立性论点仅仅要求人们受到法律的平等对待。它看似要求我们走出情感性的意识方式之外，以一种仅仅依赖于对法律下的平等这一要求的理智评估的方式做出决定。这种意义上的中立性理想意在做到不带情感和情感无涉。它不是鼓励我们从情感上认可同性婚姻的道德价值，而是似乎要让我们对同性恋问题完全避免做出道德判断。法律上的中立性似乎把我们关于对与错的感觉置于一边，甚至使得判断本身在这类情形中完全成为过时的东西。

然而，虽然法律上的中立性在自由民主社会中占有关键的地位，它却不能单独发挥作用，因为中立性不能取代我们的道德判断或塑造这些判断的情感。<sup>28</sup> 事实上，中立性依赖于这些情感。在实践当中，国家在其以法律对待不同生活方式时保持中立的义务，由其保护公民们和整个社会免受伤害的义务来平衡。因此，根据迫切的国家利益，法院业已承认对宗教实践（以此为例）的中立对待的例外情形。<sup>29</sup> 换言之，受法律上中立对待的唯一具有正当性的候选对象，乃是对社会没有任何伤害的人与事。然而，当我们所说的这些人提出新颖的主张时，他们有时会发现，他们在这方面的地位并不能被视为当然。为了确立这一法律地位，还必须要有赞成中立性原则的论点之外的某种东西。换句话说，自由主义中立性在公众认可的边缘处发现了其局限，多数人的同情性的想象在这里还没有被激发起来。结果，在那些最迫切需要变革的

地方,中立性仅凭自身可能效果寥寥。这些情形呼吁背景性的信念与价值观,包括那种一般化的道德情感立场的修正,这种修正把某些人或实践描绘成有害的,从而塑造我们对它们的判断。

124 同性恋者的权利再次提供了一个恰切的例子。如今,声称国家应当通过把自愿同意的成年人之间的同性恋行为合法化,并禁止工作与居住领域中基于性取向的歧视,从而在对待同性恋与异性恋公民的问题上实行中立,这或多或少是可行的。即使是那些支持同性婚姻的人,大多也支持这些其他公民自由权方面的平等对待。但如今这种语境下的中立性论点的可行性,随之会引起关于同性恋生活之本质与后果的实质性道德争论,这种争论已经明显改变了美国公众的关切视域。虽然还有许多异议人士,现在美国社会中的主流舆论承认,同性恋本身对社会没有任何危害,而同性恋者与其对应面即异性恋者在与公民身份相关的方面足够相像,从而可以正当地共享共同的民事与政治地位。<sup>30</sup>无论美国公众在同性婚姻这个具体问题上的顽固态度多么令人失望,没有人能够否认,在过去二十五年间,同性恋公民所享有的地位与自由方面取得了实实在在的进展。然而,为了使这一点变得可能,还有,为了自由主义中立性原则可以被成功地援用于支持同性恋者的权利,公众的情感不得不有所改变。如果一个人考虑一下美国历史进程中由边缘群体发起的,为了谋求美国公民权的更大包容性的种种运动,他就会发现变革通常正是以这种方式发生的证据。美国国家体制历时性获得的更大包容性,并非公众变得更加“理性”和更少热情的结果。相反,它恰恰表明了,在面对政治争论的时候,同情性想象的运用如何促成了新的道德情感并逐渐转变了公众的关切视域——与之相伴随的还有法律。当我们的内心被激活,我们的头脑也就改变了。

更一般地讲,除非得到同情性的(在休谟的意义上)情感交流的支持,诉诸正式的公民自由权以及自由主义的宽容原则在实践中也不过是空洞的,那种情感交流使公众易于认识到一个人的共性或平等地位。



休谟曾说过,所有政府都是建立在意见之上的。<sup>31</sup> 权力如何行使,它如何受到限制,在很大程度上都取决于主导性的大众意见,即便是宪政政府、个人权利和法治均在运作之中,情况也是如此。毕竟,宪法、权利与法律并非自我激活的,而是必须被解释,而且不仅要由法官来解释,也由立法者和公民们本身来解释。在由鲍尔斯诉哈德维克案中体现出来的意见的支配下,中立性论点不可能取得成功,美国同性恋者的基本自由都被否定了;在由劳伦斯诉德克萨斯案所代表的新的政教体制下,中立性就有机会。个中变化反映了美国民众中一种更具包容性的道德情感能力的形成。在那些居间的年代中,激进主义与公共讨论波涛汹涌——更不用提表现同性恋者的体验与关切的文化表达(在电影、电视和印刷媒体中)的剧增了,它们把男女同性恋者的情感前所未有的地带入到公众的视野之中,并在许多美国人心中显著地扩展了那种一般化的判断观点,从而把这些情感包容在内。与此相应,调查表明,当美国人有朋友、家人或同事是(被知道是)同性恋者时,他们更倾向于支持同性恋者的公民自由权。通过这种方式,道德情感与民主争论以及公共辩论一道,可以有益地参与进来,辅助和支持中立性原则并为自由与平等的宪法承诺带来实质内容。

125

而如果这些努力并不成功,情况又将如何? 道德情感思路是不是让个体判断变成了常常是带有偏见的,有时冥顽不化的多数人情感的人质了? 例如,是否存在某种观点,即使是实质性的多数带着嫌恶而非赞同的情感对同性婚姻的前景做出反应,同性恋者仍然可以从中肯定他们忠诚的结合的价值? 这样一种观点确实存在。如果一个人采用那种一般化的立场,并考虑同性婚姻对于伴侣们本身以及那些受其影响的人的益处与合意性,他就有理由去肯定它们的价值,无论多数人当下可能有什么感觉。那些嫌恶同性婚姻者的情感如果是基于偏见、无知或迷信的话,它们会被恰当地排除在那种一般化的立场之外。如果那些怀有这些情感的人自己并未受到同性婚姻的直接影响,它们的分量

也会大打折扣,而反对同性婚姻的大多数人正是这种情况。<sup>32</sup>对同性婚姻的道德认可与一种休谟式的、最小主义的人性标准也是相容的,后者是根据共同的、经验上可证实的需要与意图来设想的。这种认可支持而不是挫败对爱、友情、性满足以及共享生活的共同需要,它符合这样一个经验事实,即部分人与同性成员一起最好地满足了这些需要。结果,一个其情感由那种一般化观点所构造并对现实经验给予我们的关于人性(包括它在性取向上的多样性)的提示保持敏感的人,就能够肯定同性婚姻的价值。这一结论与平等尊重的理念也是相容的。道德情感解释因此为针对现存法律惯例与社会实践的批判性观点留有余地,并使得我们有可能对多数人的实际道德判断发起原则性的挑战。

诚然,一个采用健全的情感性判断的人,原则上可能在这个问题上形成一个不同于刚才所表述的结论。这里所呈现的推理思路意在反驳一种担忧,即从反思性情感出发的慎思没有为某种原则性的观点(当公众的情感指向对立面时,一个人可以从该观点出发去肯定一种立场的价值)留出空间。我所举的例子表明,一种批判性的观点是可能的,但这并不等于说一个人从这一观点出发可能得出的结论就是没有争议的。可以想象,有些嫌恶同性婚姻的情感可能不是源于偏见、无知或迷信。如果这类情感及其背后的品质本身从一种恰当构造起来的一般化观点来看是可接受的,而且与平等尊重以及现实经验给予我们的对于人性的提示是相容的,它们就可以正当地在判断中发挥作用。正如我们在第三章所见,不偏不倚的判断有时可能指向不同的方向。健全的判断可能并不总是形成一个而且是唯一一个正当的结论,这一事实不值得大惊小怪。道德判断理论不需要(也不应该)雄心勃勃地寻求罗尔斯与其“道德几何学”<sup>33</sup>关联起来的那种完美的确定性。寻求判断中的完美确定性的抱负并不是忠实于道德或政治生活之本质的表现,后者通常体现为两难困境,其中不存在任何单一的、完全正确的、使所有其他可能的答案完全错误的回答。人类益品实实在在是多元的。有些判

断较之以其他判断要更好一些,一种判断理论应当提供区分健全的与不健全的判断的标准,但是,对同一个问题的两个同等健全的判断有时可能导致不同的结论。进而,如果我们必须容忍道德生活中某种程度的不确定性的话,政治生活则通常要求明确的决定。关于面对道德不确定性的时候做出这类决定的可能根据,将在下一章中予以探讨。

关于判断的道德情感模式诉诸共同的、经验上可证实的人类关切,这似乎与自由民主生活的一项重要原则即宽容相冲突。有人可能会担心,诉诸共同关切会导致同化论,而后者会破坏自由主义对多样性的保护。此外,诉诸经验性的关切似乎系统性地提前封闭了宗教信仰在个体对公共事务的判断当中的作用。同性婚姻的事例显示了第一种危险。我已经论证,鉴于那些受同性婚姻影响者的可接受的情感,还有平等尊重的原则以及这类婚姻所促进的共同人类关切,接受同性婚姻是有根据的。这种解释诉诸共同的人类关切,这意味着对新主张的辩护必须部分地从援引为人熟知的情感与共享的价值开始。这是否意味着,对于那些其认同使之与多数人相隔如此之远,从而在他们与多数人之间不存在任何共同关切的人,要尊重或保护他们断无可能?为了维持对同性婚姻权利的申辩,我们是不是必须表明,同性恋关系与异性恋关系毫无二致?

127

道德情感思路确实有一个预设,即在多样的人类认同当中,共同的基础总是能够找到的。我们不应当被我们之间的现实差异所蒙蔽,看不到我们确实共享的东西。没有任何共同基础,社会协作就会变得不可能,而社会协作明显并非是不可能的。还有,共同的关切通常以不同的方式表达出来,认识到这一点同样重要。例如,美国人尊重宗教自由的权利,因为他们同时认识到两个问题,即宗教代表着一种切切实实的共同人类关切,同时宗教又有多种多样的形式。如果宗教信仰没有呈现出如此之多不同的形式,我们就根本不会需要自由信教的权利;但是,如果宗教信仰不是这样一种共同关切,我们也不会需要这一权利。

正因为宗教具有共同的重要性,但又以不同的方式体现这种重要性,所以我们就让人们以他们自己的方式(或者根本就不)从事宗教实践。对于婚姻也可以提出同样的论证。建立亲密联系的欲望,通常还包括抚养孩子的欲望,乃是一种共同的而且常常是相当强有力的欲望。但这种欲望可以采取各种各样的形式。为同性婚姻的权利申辩并不是强迫男女同性恋者融入一种单一的、反常态的亲密关系模式之中,而是要把结婚的权利扩展到另一种形式的亲密关系,这种形式以其独特的方式满足了实实在在的人类共同需要。

无论如何,当代自由民主社会中异性恋者之间的婚姻很难代表一种唯一确定的亲密关系理想。异性婚姻在特点与目的方面存在显著差异。在自由社会中,人们结婚乃出于各种各样的理由:罗曼蒂克之爱、对性的激情、友爱、社会地位、金钱、生育和抚养孩子的欲望、来自父母的压力、社会顺从、职业抱负、宗教虔诚、对孤独的恐惧、意外怀孕,如此等等,不一而足。不同的婚姻以不同的方式把这些(还有其他的)目的结合在一起,并确定其优先顺序。婚姻关系的特征也各各不同。其中,婚姻可能是平等的或不平等的、交流充分的或少言寡语的、和衷共济的或争强好胜的、热烈的或平淡的,其中可能有许多一起共处或独处的时间。以此论之,“传统的”婚姻本身就不是单一的事物,而是建立亲密伙伴关系的诸多不同方式。同性婚姻在适应某些共同关切的同时,会增加现有的这种多样性。为了支持异性恋者结婚的权利,我们不需要表明异性恋关系是完全雷同的。同样的道理,为了捍卫同性婚姻,我们也不需要表明同性恋关系与异性恋关系完全一样。而且结婚的权利(无论是对同性恋者还是异性恋者)也不意味着有结婚的责任。人们可以从基于情感的判断理论出发支持同性婚姻,这一事实并不包含着所有同性恋者都应当结婚的意思。维系亲密关系的欲望具有足够的共性,从而可以为让所有人拥有结婚的机会提供正当理由,但它没有为把结婚当作一种强制提供任何理由。

在与宽容相关的问题上,对道德情感的另一担心涉及宗教在道德判断中的地位。考虑到宗教信仰虽然内容多样,但却构成了不同文化与不同时代中许多人共同关切的领域,一种把这些信仰排除在外的道德判断理论似乎本身就与人性中某种根本的东西相抵牾。对不偏不倚的判断所作的道德情感解释是不是藐视了宗教信徒的信仰呢?当然,我们必须区分两件事:一是由宗教驱动的情感在作为意志形成过程的正式公共商议中的角色,二是它们在意见形成过程以及对公共事务的个体判断当中的角色。当事涉导致具有约束力的法律的正式决策制定程序时,民主的正当性要求不允许由宗教驱动的情感为将要强制施加于全体公民的决定提供唯一的辩护。我们在第五章将会看到,这样的决定需要用具有更广吸引力的条件来辩护,虽然由宗教驱动的情感确实常常与人们共同持有的情感存在重叠并与共享的公共价值相一致。至于那些更加非正式的,导向非约束性意见的公共商议过程,我们已经认识到将最广范围的情感纳入其中的重要性。基于宗教的情感在此应当自由发挥。它们具有一种潜力,能够为培育一种包容性的道德情感能力并最终为商议中的无偏倚性做出有益的贡献。它们还能够为流行的社会价值观和公众现有的关切视域提供一种有价值的批判性观点。

由宗教驱动的情感在个人道德判断,包括对事涉正义的公共问题的判断中的恰当角色,提出了另一组不同的问题。尤其是,这类情感在那种一般化的道德情感观点中应当发挥其影响吗?休谟自己哲学的经验主义似乎会反对将它们吸纳进来。在这方面我们必须遵循他的看法吗?对于这个问题,没有任何单一的答案能够完全涵盖所有的情形,但有些一般原则具有相关性。回想一下,在那种一般化立场中发挥恰当作用的情感本身要接受批判性的评价。它们必须从一种恰当构造起来的评价观点出发来看是可接受的,它们必须与平等尊重相容,它们必须与现实经验给我们提示的关于人性的信息相一致,支持而不是挫败共

同的人类关切。这是一个反思性的过程,理智明显在其中起作用。如果反思表明,这些情感植根于事实方面的错误,或者与平等尊重的理念相冲突,它们就应当被排除掉。与其他可能被纳入那种一般化立场中的情感一样,由宗教驱动的情感也要接受同一套批判性评价标准的检验。这类情感有一些会满足那些标准,其他的则不会。

我们同时应该注意到,即便是对绝大多数宗教信徒来讲,在信仰与实践判断和慎思之间也存在真正的差别。信仰明显拒斥来自理智的证据,它建立在对上帝本质与意志之神秘性的领会之上。例如,基督教信仰的中心信条就是:重要的是信条,而非判断的结论。这些信条蔑视经验世界的法则。如果一个人开始相信这些信条的话,它乃是信仰跳跃的结果,在这种跳跃中,他被要求悬搁那些本来是源于健全判断的合理结论。信仰因其本性就是在经验证据的通常约束之外运作的。相反,关于行动的决定一般都涉及到经验上的考虑,即使对宗教信徒来讲也是如此。基于我的信仰,我可能相信,我有一个不朽的灵魂,它在我的身体死亡之后会继续存活,但通常来讲,我不会基于这一信念决定穿过一条交通繁忙的街道而无视接近的车辆,或者跳下三层楼台而不走楼梯。当面对这里所考虑的那种指导行动的判断与慎思的时候,即便是最笃信宗教的人也会寻求他们的理智所给出的证据作指导。<sup>34</sup> 对于用以指导行动的道德判断来说,这一点是真实的,或应当是真实的。

一种完全排除以宗教为基础的情感之影响(或接近于宗教改革)的道德判断理论将面对严重的挑战。它至少要提供一种详细的论证,为它普遍忽视对许多人而言乃是作为道德灵感与指引的一种重要来源而发挥作用的东​​西提供正当理由。而道德情感解释则不必如此。另一方面,它确实会把某些基于宗教的信念界定为糟糕判断的实例,也就是那些公然不顾现实经验给我们提示的关于共同人类关切以及人类苦难之缘由的信息的信念,或者那些根据自己的原则而轻视经验证据的信念。不顾支持进化论的科学证据的明显优势而决定不相信进化论,这

是公民的权利和人的特权所在,但它同时也是蹩脚判断之一例。对于那些相信同性恋者乃是恶魔附体(正如2004年选举日的一张海报上所写)的人,情况也是如此。如果他们留意经验证据的话,他们的耳闻目睹都会告诉他们相反的结论。当然,绝大多数宗教信徒并不把他们的宗教信念当作忽视经验世界之证据或无视他人实际苦乐的根据,因此,把那些确实忽视经验证据或他人情感的判断归为不健全的判断,就不必意味着对具有深厚宗教色彩的道德评价进行整体性的拒斥。

对道德判断的宗教解释与基于情感的解释之间最深层次的差别关乎规范性的来源。道德情感思路把共同的人类关切与受影响者在无偏倚性的情况下形成的情感视作内在地具有规范性的东西。根据这一看法,道德没有任何神秘或超自然的地方,它植根于我们作为人类的身份之中,植根于我们为维系社会协作所需要的东西之中。把上帝视作规范性之源的神学观点必然会驳斥这种论断。然而,是否要让这一形而上学的争论去影响健全道德判断的实践却是另一个问题。可以设想,两种观点在实践中可以共存。人们可以设想这样一个宗教信徒,他认为,人类通常共享某些根本关切(对友爱或亲密关系的欲望,对受奴役或被羞辱的嫌恶)的原因乃是上帝把我们造成这样子了,或者是上帝愿其如此。如此一来,上帝的权威就保障了包含这些共同关切的道德情感的权威性。这位信徒会认为,我们接近上帝对于我们的意愿的方式,就是通过(以一种不偏不倚的形式)照料这些关切。上帝的意志由经验世界促成了,或显现于经验世界之中了,而经过恰当解释的道德情感乃是上帝对人类言说或通过人类言说的声音。根据这种观点,道德判断的实践就采取了道德情感模式所认定的形式,虽然它认为判断的权威性最终是以上帝的权威为根基的。

要充分阐述这样一种立场需要阐发一种神学观,而这完全超出本书的范围了。我在此所作的推测意在表明关于道德判断的经验思路与某些宗教思路之间和谐共处的可能性。如果我们同意说以恰当的方式

形成的反思性情感负有规范性的力量,同时我们的行动应当受到这类情感的指导,那么我们仍然还可以对它们为何对我们具有规范性这一问题持有不可知论的立场。我们可以把认可这些情感的上帝是否存在这一棘手的形而上学问题放在一边,但同意这样一点:即便上帝隐于道德情感之后,对我们应当做什么的问题进行恰当慎思的唯一方式就是使这种情感参与其中。人们还可以说,即使是在寻找上帝作指导的时候,我们也总是必须运用这个世界所提供的证据。这种立场肯定会与某些宗教信条相冲突。我在这里所提出的和谐共处仅仅是局部的,因为有些信徒会坚持说,他们是通过启示知晓上帝的意愿的,而这些启示与这个世界的事实没有任何关系。从这类信条出发得出的评价有意对理智上的证据和其他人的情感视而不见,它们将落入健全判断的范围之外。当然,对某些观点的排除是不可避免的。从对健全判断的任何可行的解释来看,都会有一些不够格的判断的例子。但道德情感思路在实践上会与大量由宗教信徒实施的道德判断相容。我们可以批评某些以宗教为基础的判断的健全性,而不需要排除宗教信念本身或者拿掉整个宗教信念的基础。而且,即便道德情感模式暗示一个特定的、由宗教驱动的判断是一个糟糕的判断,此时我们也不需要试图将其从非正式的公共商议实践中排除出去。我们所有人对不偏不倚的商议都抱有兴趣,这种兴趣要求有一种包容性的道德情感,它支持的是这样一些公共政策与文化实践:悦纳所有受影响者的声音,让其进入非正式公共讨论之中,同时为那些可以有效挑战或变革现有情感的种种情感留出空间。

在我们推进讨论之前,最后一个值得一提的考虑涉及到道德情感与个人权利之间的关系。我们已经看到,道德情感必须吸纳一种批判性的观点,在那种一般化立场中恰当发挥作用的情感必须有所限制,它们本身必须是从一种恰当构造起来的一般化观点来看是可以接受的(根据平等尊重的价值与那些受影响者的情感),它们必须是支持而非



# 索引

(条目后的数字为原书页码,见本书边码)

- abortion 堕胎 18, 23, 49, 112, 145, 162, 171, 185
- Abramson, Jeffrey, 艾布拉姆森, 杰弗里 137, 232n41
- action: and moral deliberation 行动: 和道德慎思 13, 98, 101, 149—150, 164; passion and motivation for 对于行动的激情和动机 6—7, 78, 201—203; risk and motivation for 关于行动的风险和动机 231—232n34; Williams on internal vs. external reasons for 威廉姆斯论内部理由与外部理由的区分 63—66
- affect: defined and described 情感: 被界定的和被描述的 7—8; in deliberation 在慎思(商议)中 9—11, 27, 37, 52—56, 63—66, 146, 152—159, 162—163, 165—166, 173—174, 175, 200, 203; evaluation of 对情感的评价 86—88, 91, 94—97, 109, 114, 121, 126, 129—130, 132, 134—135, 163, 165—169; moral judgment and 和道德判断 17—18, 57—63, 77—80, 83, 87, 95, 112—113, 122—123, 126—130, 203; motivation and 和动机 3, 11—13, 50—51, 69, 152, 201—203; norms and 和规范 4, 9—14, 21, 27, 34, 37, 38, 40—43, 70—73, 79, 131—132, 154, 159, 161, 177, 190—191, 197—199, 228n74; as potential threat to impartiality and justice 作为对无偏倚性和正义的潜在威胁 2, 22, 86—87, 153; practical reason and 和实践理性 3, 11, 25—26, 27, 30—31, 46—47, 52—76, 78, 98—110, 169, 174,

我们就应该总是尽可能把更多(可接受的)观点吸收进我们的判断之中。诚然,严重的不平等和遥远的距离可能会破坏对相互依赖的体验。富有的美国人用许多方式将自己与穷人隔离开来。同样,繁荣的西方民主国家的公民极少想到普通的苏丹村民,遑论与之交往。在许多情况下,一个人似乎可以在根本不考虑他人情感的情况下实现自己的目的。而且,虽然一个人不能总是准确地预见他在将来会需要谁的合作,但根据长期存在的不平等模式和遥远的空间距离,他却能够预见到某些特定的人群不大可能与其相关。可以假定,如果距离如此遥远,从而根本不存在任何交往或相互依赖,那就很难理解为何他人的看法应当在一个人的判断中发挥作用。毕竟,无偏倚性所要求的是所有受到影响的其他人的情感。如果其他人确实未受影响,他们的情感就完全没有理由在一个人的慎思中产生影响。但是,如果一个人个人的或政治的行动会影响他人,不过相关的其他人要更弱势,这类情况又当如何呢?如果力量差别如此巨大从而瓦解了相互依赖的体验,为什么还要做到不偏不倚呢?从实用的角度来看,我们应当严肃对待霍布斯的洞见:即便是弱者,他们也常常拥有足够的力量破坏强者的目的。在美国,富人倾向于避免与穷人发生直接联系,但是,从为保护财产安全所安装的警报系统到为孩子的教育所支付的私立学校学费,他们以无数的方式为贫穷支付着代价。在国际层面上,晚近的殖民主义的历史,还有新帝国主义逐渐显露的后果都表明,“居支配地位的”民族在他们所支配的民族面前绝非强大无虞,而且长远看来,他们无力承受在其判断中弃置他人情感的代价。人们有时候无视这些代价和脆弱性,这一事实并未让这些消失掉,它也没有削弱对尊重人以及由尊重人所支持的无偏倚性所作的审慎辩护。

回想一下,在一个更明确的规范性意义上,休谟也坚持认为,一种过于狭隘的同情心体现了“人道的欠缺”,从不偏不倚的角度看,这是一种恶,它倾向于引起不赞同的情感。我们能够赞赏的人是一个在人类

- public ; democracy, liberal
- democracy, liberal: American founding fathers and vision of 民主, 自由主义的: 美国国父们和他们民主的远见卓识 116—117 ; civic obligations and 和公民义务 24—25, 201, 203 ; contestation and 和争议 97, 111, 114, 184—185 ; impartiality and 和无偏倚性 12, 17, 77—78, 89, 109—112, 115—117, 139, 141 ; institutional frameworks of 关于民主的制度构架 137—138, 157—158, 175 ; legitimacy in 民主中的正当性 2, 5, 6, 112, 142, 145—147, 155—156, 176—177, 239n69 ; moral judgment and liberal-democratic politics 道德判断与自由民主政治 86。还可参见 deliberative democracy
- diversity 多样性 86, 90, 91, 171, 174 ; and cultivation of inclusive moral sentiment 以及包容性道德情感的培育 136—139 ; equal respect and 和平等尊重 127—128 ; reciprocity and 和相互性 161 ; tolerance of difference and 和对差异的宽容 127—128。还可参见 pluralism
- Dryzek, john 德莱泽克, 约翰 154—155, 173
- Dworkin, Ronald 德沃金, 罗纳德 177, 186—188, 189, 193, 194, 242n42
- education 教育。参见 cultivation of moral sentiments
- Elster, Jon 埃尔斯特, 乔恩 234—235n19
- emotions: cognitivist perspectives on 情绪: 认知主义观点 57—62 ; emotional judgment 情绪性判断 52—63 ; “extreme emotion” defined and described 对“极端情绪”的界定和描述 215—216n36 ; as socially destabilizing 动摇社会秩序 1—2, 198—199, 200—201, 203。还可参见 affect
- equality: as context for moral sentiment 平等: 作为道德情感的背景 14, 18, 25, 77—78 ; deliberative, and equal respect 商议性的, 以及平等尊重 109, 145, 174 ; as evolving concept 作为进化中的概念 167 ; institutional mechanisms and 和制度性机制 18, 111—117 ; legal 合法的 120, 123—124, 166—168, 170—171, 239n74 ; racial 种族的 164 ; “separate but equal” (Plessy doctrine) “隔离但平等” (普莱西信条) 166—167 ; sympathy and 和同情 77, 89, 110, 113, 114, 125, 133, 164—

我们在与道德评价最相关的意义上表达对他人的尊重。然而，一如我们讨论过的，同情的实践就其范围而言本质上是偏倚性的。为了成功地支持人道之德与平等尊重的义务，同情需要朝着更具包容性的方向来加以培育，并在那些其认同或经验可能不那么常见的人的情感中加以培养。

## 培育道德情感

对个人判断与慎思的道德情感解释表明，对无偏倚性的培育要求道德情感的培养和同情心的发展。这种培育将会超出对自由民主的公民身份所要求的美德的通常解释。把人社会化，令其认识到相互尊重与宽容的合理理念，这是许多公民式自由主义解释的核心所在，这一点很重要，但它不能取代道德感的教育。我们需要培育与最广范围的其他人同呼吸、共命运的能力，而不仅仅是让我们自己熟悉他们的文化实践。随着我们对判断的情感之维有更好的理解，我们的学校、青年组织和家庭在开发孩子们的恰当能力方面，在培养维系不偏不倚的判断的理智与情感能力方面就会更加有效。例如，在公民教育课上，我们应当教学生关于美国政府制度及其背后的原则，但我们也应当培养他们的想象力，后者在道德情感中是举足轻重的。传记文学和电影在这方面可能是有效的工具，因为它们以富有情感吸引力的方式刻画了一些人的情感，这些人的生活体验可能是不那么寻常的，但如果判断和慎思要做到不偏不倚，他们的关切就必须被包括进来。在更一般的意义上讲，学校的读物应当努力平衡经典文学作品与有意识地反映边缘群体经验的作品。注意，对这一实践的道德情感辩护方式不同于更常用的方式，后者强调边缘人群的自尊。从情感性判断的立场来看，把这些文献纳入教育课程的目的，主要不是要提升少数人的自尊，而是要培养多数人的道德情感。历史也绝不应当被忽视，因为它有助于我们认识跨时代、

- 权利理论 132—133, 135; role of reason in moral behavior 理性在道德行为中的角色 43
- Kateb, George 卡提卜, 乔治 82
- King, Martin Luther, Jr 金, 小马丁·路德 85—86, 132, 154—155, 164—165
- Kohlberg, Lawrence 科尔伯格, 劳伦斯 49
- Larmore, Charles 拉摩, 查尔斯 207n20
- Law, authority of: affective dimension of 法律的权威: 其情感面向 177, 178, 183—185, 187—190, 192—195, 197—199, 203; civil disobedience and resistance to 公民不服从与对法律的权威的抵抗 239n70; coercion and 和强制 175, 176, 180—181, 188, 194, 197, 202; collective consent and 和集体同意 186—188, 194—195; contestation and debate 争议和辩论 184—185; Deigh on 戴论 188—190, 193, 241n22; democratic ideals and 和民主理想 175—176, 242n34; impartiality and 和无偏倚性 191—193, 197, 198; justificatory dimension of 法律权威的辩护性面向 182—184, 190, 192—193, 197; legal obligation and 和法律义务 175—178, 181—189, 195—197; marginalization and 和边缘化 197—198; moral sentiment theory and 和道德情感理论 190—199; motivation and 和动机 21, 45—46, 177, 182, 188—190, 195—196; political authority and 和政治权威 176; positivism and 和实证主义 176—178, 180—181, 183—186, 240n3, 242n41; public deliberation as dependent upon 依赖于法律权威的公共商议 20—22; Raz on 拉兹论 182—184; specific law's justification as distinct from 不同于法律权威的对特定法律的辩护 192—193, 243n58; Waldron on 沃尔顿论 184—186, 189, 194。还可参见 obligation
- Lawrence v. Texas* 劳伦斯诉德克萨斯案 125
- Liberalism 自由主义。参见 democracy, liberal
- Locke, John 洛克, 约翰 90, 178
- MacIntyre, Alasdair 麦金太尔, 阿拉斯戴尔 48
- Mackie, J. L. 麦基, J.L. 226n59
- Mackuen, Michael 麦昆, 迈克尔 55—56
- Madison, James 麦迪逊, 詹姆斯 175
- Mandeville, Bernard de 曼德维尔, 伯

他们的选民所表达的关切有所回应,只要他们还想再次赢得选举。国会成员中更大的多样性有助于教育和扩展全体公众的道德情感,在此意义上,国会的决定就有可能间接通过公众舆论的压力体现这种成员身份的多样性。因此,虽然有理由认为国会中更大的多样性能够对全体公众的道德情感形成有益的影响(即使它并不直接影响立法结果),我们还应当期待这些结果受到国会中的多样性所促进的无偏倚性,以及普通公民心中那种更大的无偏倚性的影响。在这里,不偏不倚的判断的种种要求为对某些政策的通常辩护增加了新的考虑因素,这些政策一般都集中于公平问题,例如对种族问题更加敏感的议员选区划分。<sup>37</sup>关于判断的道德情感模式表明,这些政策之所以重要,不仅是因为它们事涉公平,而且还因为它们可以支持我们道德情感的培育与不偏不倚的慎思的发展。

制度化机制可以促进道德情感发展的另一个场合就是陪审团的商议。托克维尔把陪审团当作民主社会中公民美德教育的关键场所。<sup>38</sup>更晚近以来,艾布拉姆森曾论及一个事实,即参与商议的陪审员们跨越“所有的种族与族群界限以界定一种共享的正义感”,因此之故,他认为陪审团制度“在一个多族群社会努力表达一种美国公民们共享的正义感的过程中具有前所未有的重要性”。<sup>39</sup>在这方面要取得成功,需要提供某些条件。首先,跨区域的陪审员遴选方法应该与对无因回避的新限制结合起来。大量行使无因回避的遴选方式常常导致陪审员们所代表的个人经验与情感的范围不够广泛。这种做法允许双方的律师根据他们意识到的支持倾向,而不是形成广泛扩展的同情的能力来选择陪审员。<sup>40</sup>此外,我们要抛弃一种理念,即无偏倚性因为无知而获得最佳保障。<sup>41</sup>对与手头案件有关的问题的知晓本身不应当构成免除陪审员资格的普遍理由,除非能够确定一个特定的陪审员确实因为这种知识而带有偏见。陪审团需要信息,有时还是法外信息,以便做出可靠的裁定,而有研究表明,陪审员为商议所带来的个人知识可能至关重要。<sup>42</sup>

- sentiment theory and 和道德情感理论 165, 183, 199。还可参见 decision making
- prejudice 偏见 82, 87, 122—123, 132, 165—166, 191, 195
- public reason 公共理性 157—168, 170。还可参见 deliberation, public
- Radcliffe, Elizabeth 拉德克里夫, 伊丽莎白 101—102
- rational choice 理性选择 34—35, 38, 56
- Rawls, John 罗尔斯, 约翰 2, 11, 16, 27—37, 48, 127, 184, 201—202, 208n4, 209n17, 210n31, 210n36, 211n41, 212n74, 228n74
- Raz, Joseph 拉兹, 约瑟夫 177, 182—184, 189—190
- reason 理性。参见 practical reason; public reason
- reasonableness 合情理性 29—30, 31, 34—37, 39, 209n20
- reason / passion dichotomy 理性 / 激情二分法 7, 149, 152
- reasons: affect's role in constitution of 理由: 情感在其构成中的角色 151, 155; as considerations 作为考虑 147—151, 157, 159—160; as distinct from "reason" as cognitive faculty 不同于作为认知能力的“理性” 147, 235n21
- reciprocity 相互性 23, 143—144, 155—174
- reform, social 社会变革 1, 18, 23, 64, 112, 114, 116, 118, 122, 125, 140, 155, 167, 169
- relativism 相对主义 59, 62—63, 66, 68, 69
- religion: individual judgment and role of 宗教: 个体判断与宗教的作用 127, 129—131; as moral or ethical authority 作为道德或伦理权威 33, 71, 103, 129—132, 180, 196, 227n71; pluralism and public role of 多元论与宗教的公共角色 121, 128, 129—131, 138, 237—238n60
- Richardson, Henry 理查德森, 亨利 238n62
- rights 权利 132—33, 135
- Ross, W. D. 罗斯, W.D. 32, 36, 210n36
- Rousseau, Jean-Jacques 卢梭, 让-雅克 116
- Sandel, Michael 桑德尔, 迈克尔 48
- Sanders, Lynn M. 桑德斯, 林·M. 230n16
- Shaftesbury, Anthony Ashley-Cooper, 3rd Earl of 沙夫茨伯里, 安东尼·阿什里-库珀, 伯爵三世 78
- Shapiro, Ian 夏皮罗, 伊安 233n4
- slavery 奴隶制 82, 90, 96—97, 131, 132, 161, 223n29

多样性。这意味着接受一个事实,即这些计划中有一些注定是有争议的,或者是“令人难过、沉闷或完全是让人反感的”。<sup>46</sup> 公共资助通常被认为是被正当地用来支持那些并不冒犯主导性社会情绪的艺术作品的。例如,公民们为何应当为那些玷污他们深刻持有的宗教信念的画作掏腰包呢? 但这样问问题的思路会误入歧途。艺术和文学是商议能力的极为强有力的教育者,因为它们在他人的情感传达给我们的时候非常有效,而且冒犯现有社会情绪的那些情感常常是我们若要进行不偏不倚的商议的话就最为需要的东西。资助艺术的公共项目(还有公共电视和公共电台)的一个关键目的就是调查和探究现状,而且并不少见的是,以扩展道德情感和提升我们商议能力的方式去质疑现状。

关于可能支持道德情感并帮助培育无偏倚性的文化项目、社会实践与政治制度,还有更多的东西可以谈。我在此所作的说明仅仅是为了给出提示。要以一种令人信服的方式确定有助于培育道德情感和无偏倚性的政策创制的空间,那需要广泛的经验研究,而这超出了本书的范围。就我们的目的来说,强调正确的政治背景对道德判断甚至是个人判断事关重大,这就够了。民主的权利与代议式的政治机构给公民提供了一种严肃对待他人情感的动力。关于教育与支持艺术方面的公共政策,议员选区划分之类的选举机制,调整陪审团之构成的法律实践等等,可能影响人们发展支持无偏倚性并导向健全商议的那种既深且广的道德情感能力的程度。结社与言论自由让我们有机会了解他人的情感,不然的话我们可能对之保持无知状态。民主辩论与争论的持续实践(从公众游行到办公室饮水机旁的辩论,再到网络日志)以重要的方式把这些情感展现在公共意识面前并使其可为个人判断所运用。因此,对判断与慎思的基于情感的解释推介一种迈向公共商议的商议体系的思路,该思路为许多不满足公共理性的严格要求的情感留下了空间(在意见形成的层次上)。广泛的非正式商议支持情感上的无偏倚性。

基于同样的原因,关于无偏倚性的道德情感模式对我们的公共商



- |                                 |        |
|---------------------------------|--------|
| 33.《实践感》,[法]P.布迪厄著,蒋梓骅译         | 52.00元 |
| 34.《风险社会》,[德]U.贝克著,何博闻译         | 17.70元 |
| 35.《社会行动的结构》,[美]T.帕森斯著,彭刚等译     | 80.00元 |
| 36.《个体的社会》,[德]N.埃利亚斯著,翟三江、陆兴华译  | 15.30元 |
| 37.《传统的发明》,[英]E.霍布斯鲍姆等著,顾杭、庞冠群译 | 21.20元 |
| 38.《关于马基雅维里的思考》,[美]L.施特劳斯著,申彤译  | 25.00元 |
| 39.《追寻美德》,[美]A.麦金太尔著,宋继杰译       | 35.00元 |

### 第五批书目

- |                                   |        |
|-----------------------------------|--------|
| 40.《现实感》,[英]I.伯林著,潘荣荣、林茂译         | 30.00元 |
| 41.《启蒙的时代》,[英]I.伯林编著,孙尚扬、杨深译      | 35.00元 |
| 42.《元史学》,[美]H.怀特著,陈新译             | 55.00元 |
| 43.《意识形态与现代文化》,[英]J. B. 汤普森著,高铨等译 | 45.00元 |
| 44.《美国大城市的死与生》,[加]J.雅各布斯著,金衡山译    | 29.50元 |
| 45.《社会理论和社会结构》,[美]R. K. 默顿著,唐少杰等译 | 48.00元 |
| 46.《黑皮肤,白面具》,[法]F.法农著,万冰译         | 14.00元 |
| 47.《德国的历史观》,[美]G.伊格尔斯著,彭刚、顾杭译     | 58.00元 |
| 48.《全世界受苦的人》,[法]F.法农著,万冰译         | 17.80元 |
| 49.《知识分子的鸦片》,[法]R.阿隆著,吕一民、顾杭译     | 45.00元 |

### 第六批书目

- |                                |        |
|--------------------------------|--------|
| 50.《驯化君主》,[美]H. C. 曼斯菲尔德著,冯克利译 | 28.00元 |
| 51.《黑格尔导读》,[法]A.科耶夫著,姜志辉译      | 45.00元 |
| 52.《象征交换与死亡》,[法]J.波德里亚著,车槿山译   | 45.00元 |
| 53.《自由及其背叛》,[英]I.伯林著,赵国新译      | 25.00元 |

们应当做什么进行商议时业已发生(而且是别无选择只能发生)之事的更清晰的理解方式。在下一章中,我们转向道德情感在作为意志形成过程的正式公共商议程序中的角色问题,并探究它如何支持无偏倚性, 141 从而使得民主的决定具有正当性。

## 第五章

# 公共商议与无偏倚感

第四章说明了自由民主制度与实践如何能够扩展道德情感,从而促进公民们在事关正义的重要公共议题上的个人判断的无偏倚性。个体不偏不倚的道德判断在自由民主社会的意见形成过程中扮演着重要角色,但一旦涉及到意志形成的正式程序,就需要有比个体不偏不倚的判断更多的东西。公共商议不同于道德判断,因为它在不同的约束之下展开。由于民主国家中的公共商议形成的是可以通过法律强制性地施加于全体公民的决定,它必须植入一些机制,以确保那些受制于商议结果的人也在真正的意义上是其原创者和主宰者。<sup>1</sup>虽然个人的无偏倚性很重要,公共商议如果要形成具有正当性的决定,它仍需要满足进一步的标准。

公共商议还在结构方面不同于个人的判断,因为它涉及到集体的而不是个体的评价并导向集体的决定。<sup>2</sup>公共商议在显著的意义发生于人们之间,而不是发生在人们之内。诚然,个人的判断与慎思行为本质上是主体间性的,因为它们建立在相互传递的情感的历史之上。<sup>3</sup>如果人们从未就他们对世界的反应进行相互交流,道德判断就不可能出现。然而,任何单一的道德判断或慎思行为乃是单个人的头脑与内心的一项功能。相反,民主的公共商议仅仅在人们之间作为一种活跃

的交往过程而发生。所以巴伯认为，“政治判断是由共同的活动而不是仅仅由思考来界定的。”<sup>4</sup>他认为，公共商议“本质上是政治性的而非认知性的”，因为“我不可能以政治的方式去判断，只有我们能”这样做。<sup>5</sup>顺着这些思路，有些商议民主论者使用哈贝马斯的术语，谈论“无主体的交往”，以强调这样一种理念，即公共商议不可能根据个体的能力与内在经验来解释，而是仅仅存在于发生在人们之间的公共的、交往性的互动之中。<sup>6</sup>

进而，与个体道德判断不同，公共商议必须适应它从中产生的具体国家体制中支配权力行使的根本政治价值。在宪政主义的自由民主社会，这意味着公共商议要接受宪法、宪法解释传统以及一套基本权利的法律约束，所有这些东西都把公共价值编入律典。除此而外，政治商议典型地发生在需要确定性决策的背景下，通常是关于存在某种争议的问题，它将会影响那些可能对这类问题抱有深刻分歧的人们的生活。对确定性决定的需要以及分歧的事实因此为自由民主社会的公共商议设定了进一步的约束。最后，公共商议还受制于源于它发生于其中的特殊制度环境的约束。例如，立法者们的商议实践就在某种程度上不同于法官、行政部门及一般公众成员的商议。在美国的背景下，政府各分支部门的制度结构与职能同公民社会的结构与功能为各领域的商议设置了不同类型的约束，虽然某些核心的特征会在不同领域保持一致。这些核心特征确立了无偏倚性，它们被刻画为相互性（reciprocity）的各个方面。

相互性是绝大多数商议民主理论的指明灯。它意味着，“公民们对给他们施加集体约束的制度、法律和公共政策彼此负有提供辩护的义务。”<sup>7</sup>由相互性所指引的商议通常被理解为寻求“可以相互辩护的理由，并基于那些理由达成一种具有相互约束力的决定”<sup>8</sup>的过程。相互性理念确实重要，但是，按照商议民主理论内部的通常设想，它被一种过度的理性主义所破坏了。同样的道理，以前试图让公共商议理论对

情感更具接受力的种种努力则缺乏确定情感的恰当作用与限度的原则性标准,或者不知不觉地使之让位于理智了,它们倾向于回避那种重要的商议性的无偏倚性理念。本章将主张对相互性以及与之相伴随的民主商议的另一种理解方式,它把情感纳入到无偏倚性理念之中,并为把情感恰当地包容进来提供原则性的标准,同时又不使之屈从于理性的统治——此处的理性被理解为独立于情感的东西。正确设想的相互性包含着恰当情感的交流,它忠实于对政治秩序具有构成性的那些共同的情感性关切。理智在相互性中也发挥作用,但它的功能并不是要超越情感的影响。种种主导性的解释已经承认了相互性中观点采纳的维度,但没有认识到这一实践中的情感性要素。从道德情感观点来看,不偏不倚的商议会受到反思性关切,而不是一种把情感抛在身后的理性的指导。对相互性的这种解释使得我们有可能区分那些在商议性语境下正当地拥有一席之地的情感与应当被排除的情感。它提供了进一步的证据,表明情感与无偏倚性不必是相互排斥的;事实上,公共商议中真正的无偏倚性依赖于对情感的恰当容纳。 143

## 商议民主中的理由与激情

1990年代在政治理论家和政治哲学家们当中展开来的种种商议民主理论寻求以新的方式去理解民主决策的过程。它们试图为长期占主导地位的聚合式民主提供一种矫正剂,这种聚合式民主把政治决定当作意在收集和呈现公民们个人偏好的种种程序(首先就是投票)的结果,但却没有留意导向这类程序的商议过程。在此前的十来年里,聚合式观点已经遭受到来自社会选择理论家们的火力攻击,这些理论家们声称,投票存在系统性的缺陷,从而不能产生准确呈现公民偏好的结果。<sup>9</sup>这种论断使得把多数人的意志当作民主正当性的唯一基础的做法成了问题。它同时还打开了其他批评的闸门。有人质疑聚合模式关

于个体公民们的确定偏好的假定。例如,马南就质疑这样一种观点,即公民们是带着一套融贯的确定利益进入集体决定过程的。相反,他认为,无论公民们在商议之始可能拥有何种最初的偏好,它们都不可避免地决定过程中被转换了。结论就是,民主社会中政治正当性的真正来源一定不能是“前定的个人意志,而是这种意志形成的过程,亦即商议本身”。<sup>10</sup>

其他理论家则指出,对个人利益的呈现仅仅是民主决定过程的一部分。在许多议题上,公民们是基于原则性的承诺来投票的,从而他们的选票表达的是“关于正确的政策是什么的信念……而不是对政策的个人偏好”。<sup>11</sup> 根据对公民们在投票站所做事情的这种看法,聚合模式完全是偏离了目标,因为它没能抓住公共选择的认知特征。决策制定不是一个聚合偏好的问题,而是一个基于参与者的原则性信念形成共同判断的过程。<sup>12</sup> 对聚合式民主的另一种反对意见指向这样一个事实,即它“在根本上接受了,甚至可能是强化了社会中既定的权力分布”,结果它使得基本的正义问题变得很脆弱,令其通过利益集团和精英之间的权力竞争来获得解决。<sup>13</sup> 最后,有些理论家认为,鉴于近些年来围困美国公共舞台的议题在本质上所发生的变化,聚合思路已经过时了。一如本哈比所说,1980年代和1990年代经历了从“分配议题”到对“生活形式的文法”的关切的转向,在前者当中,基于偏好的决定自然有其位置,而后者则涉及到道德价值的冲突。随着对财富与政治地位的竞争在政治当中被关于堕胎、同性恋者的权利、环保主义等问题的争论所取代,利益的竞争让位于价值的冲突,从而聚合作为一种民主决定的模式变得不那么相关了。<sup>14</sup> 如此看来,批评者们已经基于实践的、概念上的、道德的和历史的根据对聚合式民主提出了质疑。当然,在有些时候,决定必须确定下来,此时以投票形式表现出来的聚合乃是民主过程的一个必要组成部分。商议民主论者们提出的要点是,在聚合时刻之前,应该先有真实的商议。

因此,商议民主的核心是这样一个观点,即政治决定如果要具有正当性的话,就必须体现公民和公共官员们的商议,而这里所谓的商议,指的是“以非强制的方式促成对偏好(我们还可以加上价值)的反思的交往”。<sup>15</sup>而且,为了形成具有正当性的决定,商议程序本身也必须是民主的,也就是说,它们必须把对自由而平等的人的尊重范例化。民主政治的商议性之维确实是一个关键的维度,而且商议民主论者们所认定的所有理由都可以有效地说明这一点。首先,虽然利益在政治决定当中有其地位,事涉正义的法律与公共政策问题却不应当被留归利益集团的竞争或权力游戏。这类问题要求有一种由道德立场所激起的商议,因为我们绝不能接受(从道德立场出发来看)单单基于通行的权力关系来决定正义问题的实践。虽然纯粹利他主义的行为相对罕见,我们绝大多数人通常是基于我们对正确的东西的信念来投票的,而不仅仅是表达对特殊候选人或政策的自利的偏好。即使要处理的是分配问题,事实也常常如此,而一旦问题涉及到价值冲突,情况就总是这样。而且,一如我们在第四章所见,意见形成范围内的公共商议有益地扩展了个人的道德想象,从而提升了我们道德判断的无偏倚性。因此,从政治的理由与道德的理由来看,民主商议都很重要。我们应当支持在政治制度以及公民社会的更广泛实践中建立一些程序机制,以促成关于公共决定的商议性思路,至少在其与对宪法权利和基本公民自由权的保护相一致的时候应当如此。

145

然而,我们应当比绝大多数商议民主论者对理性的力量持有更多的怀疑。理性在这里被设想为一种与激情相脱离,驱动公共决定并将其正当化的理智能力。既强调商议的重要性,而又质疑如此设想的理性的力量,这可能显得有点奇怪。毕竟,商议几乎普遍地被视为超脱的理性之运用。通常的看法大体是这样的:一个决定过程越是具有商议性,它就越会隔绝于情感性牵挂和欲望的影响。因此,在商议民主理论中如此显要的关于正当决定的程序性标准通常意在确保决定“响应理

性”而不是情感。对于相互性要求而言尤其如此,它要求商议要根据所有人都“有理由”接受的条件来进行,其目的是要确立商议过程的无偏倚性。决定的合情理性使其变得不偏不倚并赋予其正当性,因为它在理论上保护决定免受激情的影响。<sup>16</sup> 具有正当性的公共商议因此“会动用脑筋而不是点燃激情”。<sup>17</sup> “未被非理性污染”的政治讨论乃是理想所在。<sup>18</sup> 甚至说,如果“促成决定的驱动力是激情而不是理性”,那么这些决定根本就不应当被算作是商议性的。<sup>19</sup> 唯有参与者们不是根据情感和欲望,而是根据可能与这类关切相冲突的理由去为他们的主张作辩护,讨论才会是合乎理性的,从而是不偏不倚的和商议性的。唯有更佳论证且仅仅是更佳论证的力量占了上风,不偏不倚的商议才会存在。<sup>20</sup> 这种说法包含着显见的正确之处,因为没有人会认为,由威胁和强制所引起的决定是商议性的,而激情确实也可能妨碍健全的判断。然而,说彼此给予理由的过程使得决定仅仅受理性力量(理性在此被设想为一种超越激情的心理能力)的影响,这种看法却是错误的。

对于被设想去驱动不偏不倚的公共商议的参与者的种种理由(一如相互性所要求的那样)所作的讨论存在某种含糊性。这种含糊性源于两种不同的但却相互关联的含义,一种被赋予作为行动之辩护根据的“理由”,一种被赋予与思想和知性联系在一起的,作为心灵的认识能力的“理性”。<sup>21</sup> 一个人不可能未经思索就为某种东西给出一条理由,结果我们就倾向于认为理由源于理性能力。对商议民主论者们而言,理由在某种程度上承载着规范性的力量,而单纯的利益和偏好则不然,而且,这种规范性似乎源于理由与理性能力之间的关联,而理性能力(按照康德的观点)常常又被认为正是规范性的根源所在。<sup>22</sup> 换言之,我们的理由自我呈现为普遍理性能力的特殊化身,这种地位将其与单纯的情感拉开了距离,后者并不完全是理智的,有时根本就是未经思虑的。这种说法认为,由于理性具有这种特殊的赋予规范性的功能,我们持有的理由就有把论断转换成论证的力量,而论证为我们的主张提供



了辩护,而不仅仅是把它们表达出来。同样的道理,在公共商议的语境下,基于理由的辩护行为似乎让理性这一认知能力成为了决定的基础,从而成为了集体意志的决定性根据。同时,由于情感和欲望通常还被认为是被动性的表现,而理性则被认为是主动的,商议的合情理性,亦即它通过给予理由的方式与情感性关切的分离,就被认为是使商议变得自由的力量。这就解释了为何商议民主论者坚持认为,决定如果要具有正当性,就必须合乎情理,因为从民主的观点看,政治正当性要求决定应当体现受其约束的人们的自由选择。根据理由而获得辩护的决定之所以是自由的,是因为形成理由的理性本身是自由的,而且是人类自由的根源。

但理由究竟是什么呢?在科恩(一位在商议民主方面著述颇丰的理论家)看来,在一般意义上,理由就是“种种考虑”。<sup>23</sup>他没有对考虑进行界定,但我们可以推断,它们包括任何可以作为意志的决定性根据的东西。初看起来,如此理解的考虑似乎抓住了理由的另一层含义,亦即作为行动之原因或动机的解释性的(也就是非规范性的)理由。例如,如果你问我为何要反战,我可能会告诉你,我弟弟在当兵,我为他的生命担忧。我对我弟弟的爱就是引发我的立场的考虑所在,或者说是理由所在。作为原因的理由会包括各种各样的利益和偏好,还有更一般意义上的各种各样非反思性的情感和欲望。然而,科恩拒斥解释性的理由概念,或者至少说他坚持认为这类理由在公共商议中不应当起任何作用。商议民主所预设的反倒是,“理由的概念本质上是规范性的,它是一个关于辩护与批判的概念,而且一条理由不是一种动机。所以,实践推理是对一个人应当做什么,而不是对他受到驱动去做什么进行反思的问题。”<sup>24</sup>公共商议中的规范性理由仍然是种种考虑(它们又可能是别的什么东西呢?),但它们不是单纯的原因。理由并不根据构成我们个人行为动机的那些情感牵挂和欲望去解释我们的主张。相反,一种考虑如果要算作一条理由的话,它必须根据“其他人有理由接受的

147

那些考虑”<sup>25</sup>去为我们的行为或选择提供辩护。

“有理由接受”这个措辞带来了更多的含糊性。一方面,它可能指向理性这一认知能力,从而表达这样一种观点:这种能力把某些考虑认定为在合乎理性的意义上是可接受的,或者说是合乎情理的。这就意味着,理性赋予这些考虑以规范性,并因此将它们转换成“理由”。科恩在这里使用的是对立“理由”的“理性”,这就指向了这一理解方向,因为它表明,理由乃是其他人会接受的考虑——如果他们有理性,也就是说如果他们在运用理性能力的话。这与他坚持的一个观点是吻合的,即公共商议是一个对“一个人应当做什么”(也就是一个人在理性上被要求去做的事情)而不是对一个人碰巧被驱动去做什么进行反思的问题。另一方面,他的措辞也把我们引回到作为考虑的理由这一理念。它表明,理由乃是其他人能够接受的考虑,如果他们有理由这样做的话,也就是说,如果他们相信那些引向这一方向的考虑的话。然而,这样的考虑要能算作理由,它们必须是其他人能够接受的。换言之,理由乃是其他人鉴于他们认为其他人鉴于他们认为其他人……也能够接受的考虑,从而接受的那些考虑。在实践当中,这个无穷倒退的含义就在于,理由乃是其他人基于他们所持有的考虑所能够接受的考虑。如果情况是这样的话,作为一种认知能力的理性在规范性理由的形成过程中扮演着什么角色就不清楚了,因为我们已经看到,种种考虑本身可能是非理性的。诚然,认知性的理性能力使我们能够辨明,他人所持有的考虑是否允许他们接受我们所提出的考虑。然而,让他们接受这些考虑的东西不是理性本身,而是他们所持有的考虑。从这一角度看,确定某些考虑享有作为“理由”的地位从而使之具有规范性的,乃是这些考虑为人们所共享的这一事实,而不是理性能力。根据这一解释,科恩在对规范性“理由”的界定当中援引“理性”乃是一种障眼法,因为作为认知能力的理性事实上并没有赋予规范性价值。但他所提出的理由与理性之间的关联给那些可算作理由的考虑带来了尊严,这种尊严传统

以来是与作为认知能力的理性及其被假定的,在生成规范性过程中的角色联系在一起。

根据科恩的解释,通过确定独立于行动者实际拥有的情感性关切而为决定提供辩护的“理由”,理性行使了其规范性权威。这种解释背后有一个假定,即理性可以在行动者的关切与行动之间缺乏任何关联的情况下形成关于行动的决定。<sup>26</sup>回想一下科恩在一个人应当做什么与一个人受驱动去做什么之间所作的强势区分。规范与动机之间的彻底分离意在确立和保护公共商议的合理性。事实上,商议要变得合理,我们的动机(或者如他所说的偏好)就必须“对理性保持敏感”,也就是“单单是相信我拥有……一条理由,就可能足以重塑偏好”。<sup>27</sup>为了阐明这一点,科恩用了一个例子。有个人看不到任何帮助他人的理由,也没有任何帮助他人的欲望,但她确实相信她有理由避免伤害别人。如果反思使她发现,对她为何有理由避免伤害他人的解释逻辑上意味着她有理由帮助他们,那么她就有理由提供帮助,而这个理由完全独立于她的种种欲望——其中(通过限定)不包括帮助他人的欲望。<sup>28</sup>科恩从这个例子中得出的结论是,理性能力在独立于驱动行为的情感性关切或激情的情况下形成了行动理由,虽然他补充说,如此设想的理由可以具有驱动力量。<sup>29</sup>这样一来,理智凭其自身就能够促成决定,它还能够改变情感性的关切。科恩强调,这样的改变

不仅仅是源于通过讨论获取新信息而来的诱致性偏好的改变。……我这里所思考的那些偏好的改变体现了动机(它们被理解为行为倾向)对于被视为批判与指引标准的理由的敏感性,而不仅仅是某些偏好对于有关如何最有效地满足其他偏好的信息的敏感性。<sup>30</sup>

149

换句话说,理性形成了行为决定,这些决定并不依赖于情感性关切

(或者是任何先前业已存在的动机)与行为之间的关系。而且唯有当理性以这种方式把决定确定下来的时候,这样的决定才是不偏不倚的。因此,科恩把确保商议中的无偏倚性的规范性理由当作是植根于与情感牵挂和欲望相分离的理性能力之中的东西。

在前面几章中我们已经看到,有一些强有力的根据让我们怀疑这种看法。科恩的例子——那个没有帮助他人的欲望,但却能够单单基于一条确定的信念被说服去帮助别人的人,作为对理性在这方面的能力的陈述,是无法令人信服的。这个例子模糊了情感性关切作为背景对于为那条相关信念的辩护所发挥的作用。在这个例子中,说服行动者的是对她为何有理由不去伤害他人所作的反思,而这种反思引导她认识到,对那一立场的辩护同时也证明了帮助他人的正当性。但这里的“为何”部分地是由关切的视域所确立起来的,这种关切视域使得诸如不伤害他人之类的事情对行动者变得很紧要。正是这些关切承载着(正如行动者现在所认识到的)帮助他人这条指令的辩护性的(还有驱动性的)力量。像这样的构成性关切沉之也深,它们有时与来之也急的欲望存在冲突。在这类冲突中,无偏倚性要求暂时的欲望臣服于那些更深沉的关切。科恩在此所描述的反思过程中所发生的事情,不是理性自发地形成了一种新的欲望,而是行动者逐渐在更充分、更深刻的意义上(在理性的帮助下)认识到她那些更深沉的欲望或反思性关切的范围和含义。

科恩本人在其他地方也给我们提供了根据,让我们可以怀疑动机能够像他有时表明的那样对理性那么敏感,或者在他所说的那种意义上保持敏感。他曾评论说,实践推理“可以在与行动者当下的目标只有最弱的联系的情况下沿着商议性的道路迈进”,<sup>31</sup> 此时他事实上就承认了实践理性不能完全与行动者实际的目标(他将其与欲望关联在一起)分离开来,无论它们之间的联系可能有多“弱”。<sup>32</sup> 人类动机对理性有敏感性,但仅仅在理性与既定的关切取得联系的意义上才是这样。理

性让我们认识到,我们既定的关切使我们对某些新的考虑变得敏感。然而,理性本身在改变当下的动机方面的力量乃是由我们的关切对我们拥有的力量所赋予的,而如果理性不与这些关切中的某些部分联系起来,它就不能改变眼下的动机——正如科恩本人在上文所引的那段话中被迫承认的那样,虽然他讲得没那么直接。这一点的意义不止于动机层面,它还提出了质疑:被设想为严格的认知能力的理性,是否能够在不涉及行动者们实际拥有的至少是部分的情感性关切的情况下,形成“批判与指引的标准”。鉴于行为倾向仅仅对理性与现有关切的某种结合物保持敏感,理性单凭自身就绝不会是我们关于如何行为之决定的决定性根据。如果理性凭其自身不能确定实践慎思的结论,那么它也就不能成为这些结论所承载的无论什么规范性力量的唯一根源。这就是为什么认为理性(被设想成是独立于情感的)是道德与政治辩护的根源的主张是站不住脚的。除非实践理性以一种充分整合情感与认知的方式得到整体性的理解,它既不能促成决定,也不能为之提供辩护。把为行动提供辩护并将其变成强制性义务的规范性理由同驱动行动的心理考虑严格切割开来的企图是误入歧途的。

绝大多数商议民主论者,包括科恩在内,都承认一个事实,即“背景对于何者能够在商议过程中算作一条可接受的理由形成了约束”。<sup>33</sup>但很少有人阐明这一事实的后果,那就是把商议中的规范性权威之源从一种超越情感的理性理想中转移开去。事实是,理由乃是由我们所关切的的东西构成的,而公共理由则是由我们所有人全都关切的的东西(而不是由“理性本身”告诉我们应该关切的的东西)所构成。别忘了,我们如何知晓构成背景的那些价值呢?形成公共商议之背景的那些道德判断和评价不单单是理智的产物。相反,它们是对我们所关切的的东西的表达,是那些从非个人的立场来看对我们举足轻重的考虑。凡此种种,都意味着对第二章所考察过的达马西奥的神经心理学发现的一种哲学解释。他那毫不动情的被试者无从形成关于做什么的确定结论,因为慎

思并非是一种纯粹的认知活动。唯有当实践理性引入情感和欲望(恰当形成的),它才能够确定我们的决定并导致义务。当然,心理倾向在此有其作用并不必意味着什么都行。它不需要让商议屈从于源于粗野的个人激情的那种转瞬即逝的怪念。但它应当鼓励我们超越我们老套的理性概念,以寻求无偏倚性的根源。如果实践理性包含着情感,那么任何可行的不偏不倚的商议模式都需要为情感留下空间。

## 把情感整合进来

新近一些理论家们试图把情感性的意识方式纳入到公共商议的实践当中。然而,这些努力通常受制于两种局限中的一种。第一种局限是,把情感性的意识方式仅仅当作商议程序的驱动性催化剂,而商议程序本身仍然是高度理性主义的,从而未触及情感在公共规范形成过程中的作用这一更深层的问题。第二种是,确实把情感纳入商议本身之中的那些理论家们,恰恰在情感应当如何被纳入以及它们的作用在何时是可靠的这类问题上似乎缺乏令人信服的标准,他们常常把情感性判断当作无偏倚性的替代物。

古特曼和汤普森为第一种思路提供了良好的范例。他们对批评者们提出的如下关切很敏锐:商议民主似乎让“冷静的给予理由的过程”享有高于由激情所带来的“火热的诉求”和“动情的修辞”的优越地位,这于理何在。然而,批评者们把这种对情感的明显边缘化与对弱势群体的偏见关联起来,对此古特曼和汤普森予以反对。商议民主所要求的理性的“论辩风格”为那些更有权势的人嵌入了某种优势,这种看法意味着弱势群体的成员“在他们所提出诉求时较之于他们那些更强势的对立面而言不那么合乎情理”。但古特曼和汤普森认为,这一点很难证实。<sup>34</sup>此外,他们正确地指出,支持现状的人“对于使用情绪激烈的诉求并未表现出任何勉强”。<sup>35</sup>事实上,他们在此走得更远,指责“批评

者们假定了激情与理性之间的二分法,而这种二分法是商议民主不必也不应接受的”。<sup>36</sup>他们不愿对理性与激情作二分处理,这看起来值得期待。然而在接下来的几段文字中,两个人的态度就变得很清楚了:他们把情感视作对商议的潜在动力支持,而不是作为商议本身的构成性特征。虽然他们想要承认“政治当中把理性与激情结合在一起的那些说服方式的正当性”,但他们把这些说服方式降格为“非商议性的”活动。例如,政治游行、静坐和工人罢工如果把非正义问题带上了政治议程并因此激发了关于它们的公共商议,那它们就是有意义的。但如果这些活动是由激情所驱使的,并以“声明和宣言,而非发展成论点与回应”收场,它们就属于“非商议性政治”一类而非商议本身的一部分。古特曼和汤普森承认,情感性表达在政治场合有可能是“可以得到辩护的”,但他们从不认为这类表达在商议当中是可以得到辩护的。事实上,它们在政治上可以得到辩护,仅仅在于它们有助于促进独立的、更高级的理性商议之目的,而它们明显被排除在理性商议之外。<sup>37</sup>

152

其他一些理论家试图以更直接的方式把情感性的意识方式纳入商议本身之中。例如,扬批评商议民主“把欲望或情感作用从理性中排除掉了”,<sup>38</sup>而她反过来主张一种并不要求“情感表达缺席”的“民主交往”模式。<sup>39</sup>同样,约翰逊坚持认为,“愤怒、挫折感、幽默、恐惧、欢乐和耻辱之类的情感因素”在一些场合“以相当合乎情理的和可得到辩护的方式进入政治辩论之中”。<sup>40</sup>古丁则表明,商议民主当中与相互性相联系的那种一般化观点依系于“人们的感受力的扩展”,而如果不吸收情感性的意识方式,这种扩展将是不可能的。<sup>41</sup>还有,曼斯布里奇声称,公共商议“应得到扩展,以便把一种‘深思熟虑的’情感与理性的混合物而不仅仅是纯粹的理性包含其中”,<sup>42</sup>这是因为“没有情感性的信奉,理性鲜能展开”。<sup>43</sup>

这些把情感更直接地纳入到商议之中的努力是值得欢迎的,但它们推进得不够远,从而不能厘定情感在这方面的明确作用。对情感和

欲望在公共商议中的地位讨论,大多缺乏把它们正当地纳入其中的标准。它们没能确定情感性意识方式支持和促进健全的商议所追求的那种无偏倚性理想所需要的条件。事实上,情感性判断有时候被刻画为无偏倚性的替代物。例如,扬就把情感与偏倚性关联起来,她把她的为情感所作的申辩视作对无偏倚性的更广泛批评的一部分。<sup>44</sup> 本哈比就此对她提出批评,她认为“扬试图把法治的语言转换成一种更具偏倚性、情感性和情境化的交往方式,这会导致引起任意性的后果”,而且会“制造反复无常的状况”。<sup>45</sup> 本哈比对无偏倚性的担忧是有理由的,但她的应对(把情感降格为非正式的讨论方式,将其排除在严格的公共商议之外)却误入歧途。<sup>46</sup> 她捍卫无偏倚性是正确的,但认为无偏倚性必然受到情感的威胁却是错误的。所以,曼斯布里奇坚持情感在严格的公共商议中有其价值,这是向前迈了一步,但她的解释没有对情感在何时以及如何促进公共商议的“规范性的正当性”提供确切的标准。<sup>47</sup> 并非人们感受到的所有情感在公共商议中都负有同样的分量,而曼斯布里奇对如何做出相关区分却没有给出什么指引。调用情感而又不提出区分其对于商议的正当与不正当作用的标准,当然会激怒那些采用更具理性主义特征的思路的人。鉴别情感在商议中的角色的种种努力存在一个普遍的问题,即在规范性上过于薄弱,从而难以构成针对现有理性主义模式的一种显著进步。

纳斯鲍姆讨论情感在商议中的作用的的作品是独一无二的,因为它为区分正当的与不正当的情感表达提出了原则性的标准。她声称,有些情感,例如同情和(恰当的)愤怒,在政治与法律商议中占有重要地位。其他如反感和羞愧之类的情感,则应当总是被排除。在评价特定的情感时,我们应当考虑重视那种情感所指向的对象是否合乎情理。例如,如果愤怒是对侵犯权利、自由权和机会(它们可以根据“合乎情理的评价标准”<sup>48</sup> 而得到辩护)的回应,那它在商议中发挥作用就是正当的。根据她的解释,羞愧和反感因其建立在危险而又不现实的意愿之



上,所以绝对不能得到这种辩护。<sup>49</sup>它们是“不合情理之表现的贮藏室”,绝不应该出现在商议之中。<sup>50</sup>正如新近一位评论者所指出的,这种思路的一个难题在于,它“让理性变成法庭,去评定法律所应当鼓励的情感和决定”。<sup>51</sup>诉诸一种与情感相分离同时又评判情感的理性,这种做法削弱了她为支持情感本身的规范性价值所提出的论证的力量。一如我们在第二章所见,在纳斯鲍姆的情感理论中有一股强大的理性主义趋向。她所采用的情感概念老是与区分情感与思想和信念这类认知活动的情感性意识方式失去关联。与那些试图把情感排除在健全判断之外的早期理性主义者非常相似,她也将情感边缘化了,无论她多么无意于此。

与此类似,德莱泽克似乎也倡导情感在公共商议中发挥作用,但最终却令情感表达屈从于一种“理性”标准,从而弱化了它们对于商议的独特贡献。为了阐明情感的正确角色,他援引马丁·路德·金对《独立宣言》和美国宪法的修辞式运用:

金所能接近的是《独立宣言》和宪法在美国白人心目中的位置。对这些文件以及创制它们的过程的顾恋虽然不完全是,但却在很大程度上是情感性的,而不是一个审慎算计的问题。金的成就因此就是引导这套既定的自由主义话语的支持者们去质疑并最终对这种话语的一些关键用语进行再界定。当然,这里也有理性的论证,但这种信息传递却是由与之相伴的修辞来辅助的,甚至有可能是因为修辞才变得可能。如果没有情感上的吸引力,其论点可能是借听于聋罢了。<sup>52</sup>

154

德莱泽克有效地促使我们思考他所谓的“信息传递”过程,或者是与商议民主社会中的社会变革相伴随的信念与价值观的转换。至于道德情感在这一过程中的作用,本书第四章已有较详尽的讨论。德莱泽

克帮助我们认识到情感性的牵挂和欲望促成理由变得在公共层面上令人信服的那些方式。<sup>53</sup> 而且他给我们提出了区分正当的与不正当的情感形式的标准。然而,遗憾的是,他给出的标准是理性,它被设想为一种傲视情感的理智能力。他认为,由于情感可能是胁迫性的,因此“它最终必须符合理性”。<sup>54</sup> 和纳斯鲍姆一样,德莱泽克也坚持认为,任何在公共商议中发挥作用的情感都必须“能够获得合乎理性的辩护”。<sup>55</sup> 而情感之所以能够受理性辩护的影响,是因为“情感常常依系于信念”。<sup>56</sup>

一如我们所见,借助理性辩护来确立正当情感的标准,其问题在于,没有情感性的意识方式,就没有理性辩护这回事。辩护总是通过诉诸我们所关切的东西得以展开的。因此,对情感性的意识方式所作的“合乎理性的”辩护注定要借助于情感性的意识方式。这倒没什么值得遗憾的,它恰恰就是辩护的运行方式。然而,它确实削弱了纳斯鲍姆和德莱泽克著作中提出的那种标准的力量,因为它意味着人们绝不可能使情感“符合理性”,一如他们的说明所示,理性在这里是指规范性权威的一种独立根源。鉴于此前这些把情感纳入公共商议之中的努力的局限性,我们需要新的思考和进一步的资源。

## 重新设想相互性

到目前为止,我们已经看到,情感性关切不可避免地在辩护活动给予理由的实践中起作用,这些实践就构成了公共商议。然而,这类关切应当如何在商议中发挥作用,或者它们可能如何促进足够不偏不倚以便形成正当的、可以公开强行实施的决定的商议,对此我们尚缺乏一种充分说明。我们需要一种对情感性商议的规范性解释,它能够在商议语境中确定正确的情感与错误的情感之间的差别,并支持无偏倚性的理想。绝大多数商议民主论者视相互性为无偏倚性的关键,本书的解释接受这种关联性。相互性要求确保公共商议产生能够为所有受之影

响的人所接受的决定。它意在保护决策制定免受偏见和偏倚性的影响，而偏见和偏倚性以牺牲他人为代价让某些公民享有优越地位。通过让商议变得不偏不倚，相互性使得决定具有正当性。相互性原则因此对民主商议至关重要。然而，较之于通常的解释所作的理解，它纳入了更多的情感。恰当设想的相互性特别包含着两种实践，它们以支持无偏倚性的方式把情感带入到商议之中。第一种是根据支撑政治秩序的共同关切来构造论辩，这些共同关切常常使用“公共理性”的名义，虽然这有些误导性。第二种是观点采纳的实践，它把受影响的各方的可接受的情感纳入到决策制定过程当中。情感因此以两种不同的方式发挥作用：它使人们忠实于公共原则并形成见到这些原则得以实现的欲望；它使人们对相关他者的情感形成同情的（但也包含批判性的）认同。

## 作为一种关切视域的公共理性

最近几年来，公共理性的观念引起了诸多讨论。批评者们担忧它的排斥性，因为它系统地（虽然有时是无意地）把位于许多公民们所珍视的道德与宗教信条之中心的主张排除在外。<sup>57</sup>此外，公共理性的要求令许多解释者们惊讶，在他们看来它太过乌托邦了，不能对真正的公共商议产生任何价值。在实践当中，我们的立法机构似乎仅仅在实行初级的公民性（civility）标准时都差强人意，遑论表现公共理性所吁求的那种相互性了。但是，在形成可强行施于所有公民的法律与政策的具体商议（亦即与作为“意见形成”的商议相对照的，作为“意志形成”的商议）语境中，仍然有理由强调公共理性作为正当性标准的价值。商议民主论者正确地认为，民主的正当性要求施于我们所有人身上的法律和政策要能够根据为我们共享的原则与关切而得到辩护。在这方面我们会经常犯的错误的把所有的商议，包括意见形成的过程，也当作是意志形成的过程。本书提出的解释避免了这一谬误。而且，虽然公共

理性的理想可能确实设置了一道很高的门槛,但要将其作为乌托邦式的东西予以拒绝则是错误的。例如,立法者们确实从来没有完美而一贯地运用公共理性,但他们也极少站在国会议员席上仅仅根据一项法律提案适合他们的个人利益,或者有利于某个特选群体的利益,或者符合某种特殊宗教传统的要求而为之申辩。如果说立法者和其他公共决策制定者确实提到这类考虑的话,那通常也是辅助性的,它们所补充的是关乎正当、公共价值与广泛共享的公众情感的公共原则——简言之,也就是公共理性。如果为一部特定的法律提供辩护的唯一根据是个人性的、私人的或者仅仅为少数人所共享,我们实际上确实会质疑该法律的正当性及其形成过程的公平性。这就表明,即便很少有人完美地运用公共理性,但在实践当中,我们自由民主社会中的大多数人确实隐含地把公共理性所要体现的理念当作决策制定的标准来接受——也就是说,动用国家权力,把纯属一个人的(或一群人的)私人利益或个人性观点强行施加于所有其他人身上,这是不公平的。

因此,公共理性的理想原则上是有价值的。但通常的解释没有充分地捕捉到其情感性的内容。关于不偏不倚的商议的道德情感模式提议,为了正确理解相互性,我们需要重新设想公共理性的本质,从而认可其中所包含的情感的意义。正如种种商议民主理论当中对“理性”一词的其他用法一样,公共理性的概念利用了通常与被设想为激情无涉的理性能力关联在一起的规范性权威。但公共理性究竟是什么呢?在商议中运用公共理性能力,从根本上讲就是按照一些原则和评价标准(它们对于国家体制而言是构成性的,因而属于共同信念的根源和公民们所关切的东西)去构造自己的观点和做出自己的评价。公共理由体现的是隐含于一个特殊共同体的政治文化之中的那种共享的关切视域。例如,在美国的语境中,与商议相关的关切视域包括对体现在宪法、权利法案以及《独立宣言》之中的原则与理想的忠诚。这样的忠诚绝不会没有理智性的内容。对所有人的自由与平等这些原则的关切要求

复杂的认知能力。如果我们被问到为何重视自由与平等原则,我们可能会给出一个非常合乎情理的答案。然而,情感性的顾念或欲望对于我们关于这些原则的取向而言是根本性的。这些原则不仅仅是一些为我们的经验赋予认知含义和理智秩序的理念而已。<sup>58</sup> 它们也标示出我们期望看到在现世中具体化的那些交往形式。作为民主社会的公民,我们想要这个世界将它们体现出来,在这个意义上我们欲求它们。<sup>59</sup> 对于公共理由,我们有一种意动性的,而不仅仅是认知性的取向,因此它们本身乃是反思性欲望的表现形式。同时我们已经看到,有充分的理由认为,公共理性的种种原则如果要能够驱动决定和行动的话,它们就必须具备这一情感上的特征。

这类反思性的欲望在一定程度上是社会化与教育的函数,后者通过支持公共规范的方式塑造公民们的行为倾向。但一如休谟所见,如果没有相关的前定的动机,就不可能有正当的规范;如果没有先在的欲望和嫌恶将其与我们作为人的身份联结起来,也不会有任何被恰当地社会化的义务。<sup>60</sup> 没有这种联结,我们的义务就会缺乏意义和价值。当然,这并不是说,一个人在负有做一个具体行动的义务之前必须先得拥有施行该行动的欲望。对于你表达我认为应该反驳的对于移民问题的看法的权利,我可能没有任何特定的欲望予以尊重,但你这样做的权利仍然给我施加了义务。然而,这项义务并非与我实际拥有的欲望全无联系。它是以自由言论的原则为基础的,而该原则乃是构成自由民主的公民身份的那种共享的关切视域中的一个要素。言论自由的权利反过来体现了平等的自由以及尊重人的价值观。在一个多元主义的环境中,这些价值使和平与繁荣变得可能,它们因此满足的是根本的人类关切。所以,通过反思,我可能会逐渐明白,鉴于自由言论的权利所促进的种种公共的与私人的关切,我有理由在乎你的这项权利。即使在面对我可能拥有的其他对立欲望的时候,这些关切也维系着我尊重自由言论权利的义务。这个例子与此前讨论过的,即科恩所说的那种情况

相似：反思表明，一个人深沉的关切包含着对帮助他人的信念（还有动机），即使她最初并没有直接的欲望那样做。进行这般反思的过程包含着整体意义上的实践推理。它包括去理解我的义务与我作为公民、作为人所在乎的东西之间的逻辑关联。但它所包含的不仅仅是对逻辑关联的理解，还包括关爱的能力，对自由言论、平等的自由，最终还有对和平与繁荣之意义的感受。这种反思性的关爱方式把对公共理性的情感性解释与那些更具理性主义特征的思路区别开来。

不仅我们对公共理性范围内的原则的信奉是一种反思性关切，而且这些原则本身也依系于情感并可以用情感来加以辩护。任何原则，如果不与我们作为人的身份关联起来，都不可能对我们具有规范性。缺乏这种关联性的标准将会是任意的，它们所施加的义务也将是反复无常的。在最根本的意义上，我们是谁这个问题乃是我们最在乎的东西，它是塑造我们的认同并指引我们生活计划的构成性关切的函数。因此，使我们负有义务的那些规范最终必须可以在对我们举足轻重的东西面前得到辩护。然而，为了鉴别出支撑普遍义务的那些关切，我们就要能够区分共同的、构成性的关切与乖张的欲望和转瞬即逝的怪念。第三章详细阐述过的那种一般化的道德情感观点，就适应这一需要。它为规范辩护提出了一种不偏不倚的立场。当然，即便是共同关切，也可能误入歧途。不妨想想如今的美国，对于“国土安全”的挑衅性捍卫就有广泛的支持，虽然它对公民自由权构成威胁已得到充分证明。这种支持是以美国人在一个新的全球恐怖主义世界中对安全的关切为基础的，这种关切是共同的，也是完全正当的。然而，即使它植根于共同关切之中，我们也可以而且应当对不惜任何代价寻求安全的草率之举提出批评。另外，任何有正当理由和有说服力的批评都要参考我们作为人和作为美国人所共享的关切视域中的其他要素。平等尊重与个人自由的价值为矫正公众欲望提供了有力的资源，但它们并非与欲望没有关联。我们对自由与平等的情感性顾念体现了更深层次上的欲望与

嫌恶——它们是那些受影响者的情感,这些欲望与嫌恶为这些原则提供了辩护。同时,也仅仅是因为它们作为情感性关切或者我们所在乎的东西这一地位,诉求这些原则才使得相关的主张在公众层面上令人信服,并使得商议过程能够达成确定的决定。公共商议即便是达到了最佳程度的不偏不倚,它也不仅不是无涉于激情和欲望的,而且反而是强烈地依赖于它们,这种依赖还不仅仅是要寻求动机上的支持。

所以,公共理由是一些纳入了共同关切的考虑,而公共推理的实践包含着关爱与反思的结合。<sup>61</sup> 如果公共商议以满足如此设想的公共理性的要求来展开的话,它就实现了显著的无偏倚性。它有助于确保商议结果原则上对那些受其约束的人是可以接受的,因为这些结果是根据所有公民作为公民能被期待去共享的关切而得到辩护的。这种商议之所以是不偏不倚的,是因为它并没有赋予某些个体或群体的特殊关切以相对于其他人的优越地位,而是纳入了广泛共享的关切。要记住, 159 我们现在讨论的是那些会强行施加于所有公民的决定,是集体意志形成的正式过程,而不是与意见形成联系在一起的非正式讨论。虽然一如我们在第四章中所看到的,对于那些在公共商议的意见形成方面出场的主张和论点,我们应当相当包容,但意志形成的过程则应受到更多的约束。而即使是在如美国这样的多元主义政体下,也有一些共同的政治价值可资利用。没有共同的政治价值,任何国家体制都无从存在。当然,每一种共享的政治价值都会受到某个人的质疑。1990年代浮出水面的差异政治对那时相对不那么具有批判性的,关于公民当中共享的信念、价值和利益的自由主义(和社群主义)假定提供了一种重要的矫正剂。但我们中间存在的真实差异不应当被用来完全掩盖掉我们实际上共同拥有的东西。无论是作为公民还是作为人,如果我们根本没有任何共同的东西,社会秩序(更不用说稳定的民主政府)就断不可能。不错,在特殊情形下对共同价值的解释可能在公民们表面共享的信念中开启分歧的闸门。然而,当这类冲突产生以后,它们可以依据公众关

切视域中的其他要素予以恰当地澄清,那些要素眼下仍然是共识的对象。如果公共理性的平衡状态在任何一个国家体制中一下子全都遭遇争议,接下来就是真正的不稳定。我们确实很难看到任何政治秩序在这类条件下如何能够继续下去。然而,这种极端的场景并不是虽然多元但却相对稳定的自由民主社会中正常的公共商议的状况,而后者正是我们在此关注的对象。这种商议通常在公共原则的基础上展开,这些原则是广泛共享的,并体现着共同的关切。

值得注意的是,这里所提出的公共理性观念与对自由民主社会背景中的公共商议的解释是连在一起的,而它本身也依系于对这类政体具有构成性的那些原则和关切。如此设想的公共理性在发挥作用的时候往往都是直奔主题。虽然它能够对赋予其内容的价值与关切之背景中的特殊要素进行反思,它却绝不可能完全超越这一背景。毕竟,这一特征恰是使公共理性具有公共性的东西,它嵌入在一个特殊的公众或特殊的政治共同体当中。因此,即使我们对意在修正某些核心公共原则的特定宪法修正案进行公共商议,我们也是根据其他公共原则去商议。后一类原则眼下仍然稳居民心而且是普遍共识的对象,虽然它们迟早也可能遭到质疑。有时新的原则被引入公共对话,而它们此前处于公共理性之外。但一条新的原则要有效且正当地修正公共政策,它必须与已然是公共共识对象的一些原则联系起来。不妨考虑一下 19 世纪为废奴所做的努力,或者是当代为争取同性恋者的权利所开展的运动。在这两种情形中,活跃分子们都引入了新的观念(黑人也是完全意义上的人;同性恋者并不对社会秩序构成威胁),但他们把这些新观念与过去为人们所熟知的公共理性的要素(例如对所有人自由的承诺,法律之下平等对待的原则)关联起来了。什么东西为自由民主社会中的法律和政策提供辩护,而什么东西又为自由民主的政治制度与原则提供辩护,这是两个不同的问题。后者不能单单依据公共理性找到答案。要为自由民主本身提供辩护的话,需要一种更加独立的道德判断



能力。但我们在第四章中看到,道德情感理论在这方面可以提供有价值的资源。

如此说来,共同关切的存在支持着相互性的实践,并帮助维系着不偏不倚的商议。要知道,商议中的无偏倚性与普遍主义不是一回事。满足公共理性的商议在对待不同的个体与公民群体时会保持不偏不倚,但它会偏向包含在公共理性之中的那些关切,而且它会以特别的敬意去对待这些特别的关切。公共理性使之可能的那种无偏倚性可能不足以形成那种以同样的力度适用于全人类的真正普遍的规范,但它确实因应着民主正当性的种种要求。而且如果理解得当的话,此时它并没有为支持一种超越情感的神秘的公共理性理想而放弃情感性的意识方式。确当的相互性的实践为政治生活建立了我们所能期待的最大程度的无偏倚性,而此时它仍然有情感涉入其中。必须再次承认,维系着相互性的那些构成性关切并不会总是,或者以同样的方式为一国之内的每一个人所共享。就一个给定的问题而言,为人们共同感受到或共同相信的东西常常会忽略掉某个人。差异是人类处境的一部分,因此我们中的一些人根据任何特定的标准来看都显得非同寻常,这种情况恰恰是寻常不过的。人类多样性的事实使得支持这样的制度是可取的:它们保护个人自由,以及给我们当中的边缘群体以发言权的民主竞争的实践。很关键的一点是,对构成公共理性的那些共同关切的通行理解要对第四章中讨论过的那种质疑保持开放。看似共享的关切的可争议性也表明了对观点采纳的需要。要断定哪些关切是共同的,最佳的方式莫过于征询那些受影响者的情感。除此之外,我们将会看到,观点采纳提供了一种对个人和群体的既定关切进行批判反思甚至对其予以变革的机制。

## 作为情感交流的观点采纳

相互性的观点采纳之维是不偏不倚的公共商议的关键所在。它意味着,从事商议的公民们必须准备从所有受讨论中的法律或政策影响者的立场出发去考虑问题。然而,从现有的民主商议模式来看,那种一般化的相互性立场究竟包含着什么,这一点却并不总是清楚的。我们要想象性地占据他人的身份以及他们的处境吗?或者反过来,我们应当设想保持我们自己的认同的情况下,在相似的处境中我们会如何感受吗?第一个选项明显不可能,因为我们绝不可能完全丢掉我们自己,或者对他人有足够的了解以至于在相关的心理意义上真正变成他们所是的人。而如果我们不可能完全变成他们所是的人,如此设想观点采纳就会失败,判断也就不可避免会具有偏倚性而非不偏不倚。第二种表述更加可行,但却不那么理想。它的缺陷在于,它并没有推动我们超越我们私人信念与个人偏见的局限。例如,想一想堕胎的事情。如果我是一个坚定的反堕胎的倡导者,在想象中把我自己(连同我自己全部的信念和价值观)置于一位未婚先孕的少女的立场上,这可能让我意识到我的看法在哪些方面与她的利益存在冲突,但是,对这一冲突的认知上的觉悟不太可能带来我看法上任何有意义的转变。<sup>62</sup> 我可能不会得出结论说,她的处境给了我重新评估堕胎权的理由,而是仅仅总结道,有充分的理由避免陷入她的处境当中。这个例子表明,在被解释为一种纯粹理智行为的观点采纳当中,没有任何东西有效地促使我们超出我们个人信念的局限去思考问题。但是,将会强制施于所有公民的法律和政策仅仅根据任何人的个人信念是绝对得不到辩护的。

理解观点采纳的一种更好的方式是将其视作一种道德情感的运用。这种立场之所以是不偏不倚的,在于它与私人利益和个人偏见隔离开来,以便根据共同关切来进行判断,但它仍然是有情感涉入的,因为它建立在情感和欲望之上。与新近许多试图把情感带入公共商议的

努力相反,道德情感思路明确了把情感恰当地纳入到不偏不倚的判断之中的标准。因为在这种思路看来,并非每一种情感都有相关性,也不是人们碰巧感受到的所有情感和关切都要被正当地包容进来。在评价一项拟议中的法律或公共政策时,我要征询的不是我的个人反应(像纳斯鲍姆所解释的那样),而是那些受影响者的情感。<sup>63</sup>通过这种一般化立场浮现出来的对于赞成与不赞成的那些不偏不倚的情感,构成了一种主体间性的反应,而不是一种个人性的或乖僻的激情。在某些情况下,如果那些受影响者不能直接与我交流他们的苦与乐,我就必须依赖有关他们情感的间接证据,或者从同类情形及一般规则出发做出推断,这些一般规则被理解为人们可以共同领会的人类关切的模式。这些关切模式中的许多内容业已融入到为人所熟知的正当原则之中了,因此,关于商议的道德情感模式为原则化的推理留出了空间。但我们所持原则的根源以及它们的辩护根据要在共同关切和反思性情感中去寻找。

而且,我们必须以批判的眼光看待在那种一般化的道德情感观点中发挥作用的那些情感。唯有那些本身从一种恰当构造起来的道德立场来看是可以接受的、与公共理性的种种原则相一致的情感可以被正当地包括在正式的公共商议之中。就个体道德判断而言,使得相关情感在这一背景下具有可接受性的,是它们可以被那些受其影响的人从一种体现平等尊重的商议性观点出发能够予以认可。然而,个体道德判断与公共商议之间的一个关键区别在于,构成公共理性的那些共同关切作为额外的标准补充了关于人性的理想。一些事实也与对良好商议的界定相关。如果一个人对一部法律或公共政策的起因、特征和后果存在误解,那么他的情感在我们评价这项法律或政策的时候就没什么分量。当然,相关的情感在这些方面是否具有正当性,这会有争议。道德情感的内容虽然不具有无限的弹性,但它是变动的而不是固定不变的,基于新的经验信息,还有对先前被忽略的新情感的纳入,它可能被修正。我们已经看到,在这方面,道德情感本身依赖于民主商议的实

163 践,后者会引起关于其恰当内容与范围的讨论和争议。如果同情心得到良好培育和广泛扩展,那种一般化的道德情感观点就以正确的方式把我们带出我们自身的局限之外,它并不要求完全抛弃我们的认同,或者是一种无从达到的对于他人生活的认识水准。但它确实使得我们的判断不仅仅是自我指涉的。它使得我们在我们自己的头脑和内心中直接记录下那些受影响者所流露出来的(有时候是推导出来的)情感。

从道德情感角度理解观点采纳,这将其中真正重要的东西以及真正的无偏倚性所要求的东西突显出来了。如果相互性要确实能够促进实际商议,它所包含的东西必须比单纯理解他人的关切要更多。它必须同时包括对这些关切的重视,甚至为之打动。正如一位评论者所说的,“摄取与吸纳”乃是必要的。<sup>64</sup> 只有当他人的关切被拿来作为一个情感吸纳的问题时,它们才能充当公民实际商议中的前提。因为我们已经看到,实践推理要能够指导行动,它的前提当中就必须纳入情感关切。因此,如果我要把你的情感考虑进来再进行商议,对我来讲从认知上明白你的情感是什么,这是不够的,它们还必须是(或变成)我所关切的对象,或者至少必须与我所拥有的关切关联起来。情感上的摄入是关于实践目的的论点能够令我们信服的唯一方式,也是决定能够变成个人忠诚之对象的唯一方式。而唯有在公民们服膺于那些论点并忠实于其结果的条件下,商议及其结果才能实现民主的正当性。<sup>65</sup>

对他人关切的摄取与吸纳方式通常是将其与我们自己既定的关切关联起来。在这方面,观点采纳通常与对公共理性的诉求携手前行,后者被理解为共同关切。不妨再次想一想马丁·路德·金对修辞的运用。金和其他活跃分子把生活在种族隔离制度下的非裔美国人的情感公开化了,使其可为更多公众的观点采纳实践所用。他的修辞因此把这些情感与白人多数群体内部的许多人所分享的关切联系起来。金对种族平等的种种主张之所以变得令白种美国人信服,它不单单是因为其逻辑结构,甚至也不是因为它们导致了非裔美国人情感的更好理解。

相反,它们令人信服是因为它们诉之于(以一种合乎逻辑的风格)绝大多数美国人真正在乎的东西:安全、机会、尊严,更不用说对所有人的自由与平等(可见之于《独立宣言》以及宪法所作的关于公平对待的承诺)的追求。通过这种以及许多其他方式,金在多数白人的反思性关切与非裔美国人的关切之间建立了联系。如果没有这种联系,他不可能使人信服,对这一问题的公共商议也不可能形成决定性的和正当的结果。实际上,金促进了白人对非裔美国人情感的摄取与吸纳,并因此培育了作为观点采纳的对于相互性的商议性实践。政治上的活跃分子是情感交流的助产婆,他们帮助我们与他人一同去感受。通过这种方式,他们能够对相互性的实践以及无偏倚性的发展起到关键作用。 164

为了在民主政治中达成具有正当性的决定,我们必须与他人一起去感受,这种观念可能让一些人觉得过于苛刻或太过天真了。如果说现实经验表明同情通常在人们之间传递着情感,历史则昭示,在这方面同情常常失败。近代自由主义强调自利的动机与代议制政府的机制、制衡、以野心对抗野心,其意图在某种程度上讲正是要弥补这种失败。它试图在不考虑人们之间的同情性认同的情况下让合宜的政府变得可能——甚至像康德所说的那样,对魔鬼的民族也变得可能。<sup>66</sup> 不错,政治生活中出现的大量问题都可以在不诉诸一种有高度修养的道德情感能力的情况下,基于利益的竞争得以恰当地决定。而且公共决策制定通常也应当发生在以原则化的和可预期的方式约束政治权力的制度背景中。然而,一旦涉及到正义与基本自由权的问题,公民们彼此(还有对他们自己)就负有一种义务,即基于谁拥有更大权势这一事实之外的东西来做出决定。所以,自由民主社会总会有对不偏不倚的商议的需要,从而我们也就不能回避无偏倚性所提出的种种挑战。心理上的要求确实是很高的,要满足这些要求,公民们必须培养一种广泛而敏感的同情能力。但是,较之以种种商议民主理论中对不偏不倚的商议所提出的常规解释,本书提出的道德情感观点并不更加苛刻,而且它要更加

现实得多。因为它提出的要求考虑到了情感顾恋和欲望在实践推理中不可压制的地位。因为它并不是建立在一种关于实践理性之本质与能力的错误观念之上的,情感性的无偏倚性就是一种我们通过努力可以应对的挑战。

## 剩余的种种担忧

有人可能仍然会怀疑,如此把宝押在人们的情感上是否明智。毕竟情感可能充满偏见而且带着无知。相互性要求我们考虑所有受所讨论的法律或政策影响的人的情感,如果这些情感带有偏执、个人怨恨或事实方面的错误,那又会怎样呢? 当事涉正式的决策制定程序,无论是在投票站或在国会议事厅,相互性的观点采纳之维需要一种批判性标准的约束。我们在做出公共判断的过程中要能够区分正确的与错误的情感。构成公共理性中政治正当性( political right )原则的那些共同关切在此可以提供支持,因为它们提示了对情感的正当纳入的判断标准。相关各方的情感如果会违背这些原则或挫败它们背后的共同关切,那它们就可以被恰当地排除在由相互性所要求的观点采纳之外。例如,基于这些理由,我们经过反思就应当对种族主义者在面对反歧视的法律时所感受到的痛苦不予考虑。<sup>67</sup> 种族主义公然违背了平等的自由原则,而后者在美国这样的宪政自由民主国家中乃是公共理性的构成性关切。种族主义导致的情感在公共商议中没有任何价值。同样,我们应当把基于事实错误的情感排除在外。某些公民对移民的嫌恶源于错误的信念,即移民大多是恐怖分子,这种嫌恶我们也不应当看重。由这类情感所支配的决定不可能具有正当性,就其挫败构成公共理性的共同关切或是基于谬误而言,这样的决定本身不能为所有受其影响的人所接受。这些考虑证明,相互性不能被等同于盲目的移情。它确实意味着同他人一起去感受,但不能以放弃批判性思考的方式这样做。相

互性要求培育一种吸纳受影响者情感的商议性立场,要有包容性且不带偏见,但不能不加批判。

一种既定的情感在政治上是否具有正当性,亦即是否与公共理性相一致,这可能是有争议的,这部分又是因为对公共理性的主导性解释本身就具有争议性。在自由民主社会的背景下,可为公共理性所接受的论点与不可为之接受的论点之间的界线可能不像一些人期待的那样明显。曾经在某个时刻似乎可接受的论点,后来可能逐渐被认为不可接受了(反之亦然)。普莱西案中“隔离但平等”的法律原则就是一个例子,它表明,我们如今认为不符合核心公共原则的政策,曾长期被绝大多数美国人认为完全符合宪法。然而,对宪法的这种特殊解释唯有通过把该信条下的输家的观点排除在外才能得以维持。如果某些对宪法原则与其他政治价值的“公共”解释把特定公民群体的情感系统地排除在外,它们并非是完全不偏不倚的,而是违背了平等尊重的规范与民主正当性的要求。<sup>68</sup>但不变的事实是,宪法原则必须得到解释,而对某条原则的相互冲突的解释在理论上完全可能具有同样的正当性。所以,一定程度的偶然性在自由民主的公共商议中最终不可避免。对公共理性的解释不存在自然而然的東西,它需要敏感性和仔细的考虑。我们的公共关切视域提供的是一般性的判断标准,而不是一种自动化的决策机制。例如,平等对我们公民究竟意味着什么,而我们因什么而在乎它,这是在新的、持续不断的争议背景下历时性展开的东西。平等的原则将来可能会涵盖任何人都未曾想象过的情形(从而也就有了新的意涵)。然而,该原则固有的争议性并不妨碍我们对平等的关切成为我们此时此地的商议实践的组织性原则。同样重要的是,我们要给对现状提出原则性质疑并因此对公共关切视域的某些部分提出异议,从而挑战主导性的公共理性观念的那些情感留出空间。如若不然,边缘群体断无机会在某一天使他们的情感被纳入到公共理性的观点中来。如此一来,社会与政治变革就没有可能,而我们也绝不会看到政治生活

中的道德进步。但无论如何,自由民主社会的决策制定需要获得政治正当性,而这意味着它需要公共理性。我们可以承认公共理性在道德上的可错性(因此我们对支持对其进行批判反思的社会政治实践应予以鼓励),而同时仍然肯定它在公共商议领域中的重要性,至少在事涉那些将由国家强制实施的决定时应当如此。

而且,让那些期望改变公共理性中某些特殊要素的人根据接受公共理性的人们所共享的关切去构造他们的主张,这是很有意义的。如果没有一些共同的参照点,就不可能有任何集体评价。既然我们总是根据对我们关乎痛痒的东西去慎思,要在一起商议的话我们就需要有某些共享的关切。这些共享的关切可能以公共理性中的其他(而不是眼下处于争论之中的)原则的形式呈现出来,或者它们可能反过来延伸至人性使之具有共性(就像休谟所说的那样)的那些情感。如果那些质疑公共理性的特殊方面的人(除了倡导新的道德洞见之外)同时也寻求明确的法律或政治变革,那么他们的主张就需要与构成公共理性的那些关切(至少是其中的某一些)关联起来。例如,同性恋权利的倡导者们批判与婚姻相关的那些共同价值与建制性的法律,在这样做的过程中他们质疑了关于公共理性的主导性解释中的一些关键要素。但是,他们是以核心的美国价值(例如法律下的平等保护)与共同的人类关切(例如对亲密伙伴关系的欲望以及对尊重的需要)的名义这样做的。凡此种种都表明,在不封闭社会与政治变革之门的情况下通过共同关切去约束观点采纳是可能的。

有人仍然会对情感在商议中的价值表示怀疑。有时我们想说,某部法律或某项公共政策完全就是错的(或者反过来,它是有道义约束力的),而不管任何人对它可能有什么感受。这种信念无疑是令人敬佩的,但它究竟意味着什么呢?如果这一主张是说,我们需要一些确定的关于政治正当性的原则赋予我们反对多数人转瞬即逝的怪念的批判力量,那么关于相互性的道德情感模式已经包含了这一点。这种模式把



对那些受影响者的正当情感的敏感性与对载人根本法之中的公共理性的共同关切的承诺结合在一起了。以此为基础,我们可以认为,一项把性别不平等制度化的法律提案不具有正当性,不管多数人眼下对它感觉如何,因为它与宪法第十四条修正案是对立的。如果这一主张超出对政治正当性的关切之外——如果它的意思是说,我们需要高于公共理性(它被理解为一种关切视域)与公民间观点采纳的普遍正当标准——那么它确实是提出了超出相互性的要求。政治正当性不是正义的同义词。在一个寻求正义的社会中,公民们会响应一些道德理想,这些理想有时超越甚至对立于确立政治正当性的公共共识。然而,虽然道德理想可以帮助我们获得针对现有公众情感的批判性观点,它们本身却并不是情感无涉的。如果我们到此为止所提出的看法是正确的,那么,要用于指引道德行动的理想必须在共同的人类关切中有其立足点,而且从那种非个人的,但有情感涉入其中的道德情感立场来看必须是可接受的。进而,虽然这些理想可以在重要的方面补充政治正当性,但在导向可执行的决定的公共商议这一问题上,政治正当性仍然事关重大。正当性可能不是与这种商议形式相关的唯一标准,但它是一条重要的标准,因为在自由民主社会中,一个人的意图的道德价值凭其本身并不足以强制他人服从这一意图提供辩护。<sup>69</sup>

有人也可能担心对情感的错误识别。同情是可错的,对于你的情感是什么,我可能会弄错。此外,通过观点采纳所引起的对情感的不真诚的表达,可能会扭曲公共商议并导致不正义的结果。然而,虽然错误识别和不真诚的风险是实实在在的,它们却不是对相互性的情感式解释所特有的。任何模式的相互性都依赖于有效的交流以及参与者在将其关切带上共同对话平台时的真诚。令人更为不安的是这样一些情感的幽灵:它们被清楚地表达并被真诚地感受到,但却基于被系统性的权力不平等所扭曲的自我观念——它们一度被称为“错误的意识”。1960年代之前,许多美国妇女似乎对把她们降格到私人领域,将她们排除在

向男人开放的生活体验之外的社会规范与公共政策感到满意。随着藩篱的崩塌,大量曾经寻求过家庭之外的机会的妇女提出,上几代的许多妇女对原来的安排可能并不如她们自己曾经以为的那样满意。<sup>70</sup>在公共观点采纳的过程中,即使他人真诚的(而且是可接受的)情感可能是建立在错误意识的基础上的,我们也应当按其表面意义予以接受吗?这样做的显见危险在于,商议可能把那些系统性地让特定群体遭受不利的社会政治组织模式正当化和强化了。但是,如果基于其假定的错误意识而拒斥某些情感,其中也包含着风险。如果我们因为他人的情感没能体现我们自己关于他们“真实”利益的观念而对其不予考虑,我们就是在冒一种站不住脚的家长主义的风险。

处理基于错误意识的情感之危险的更好方式是从根源上打击错误意识,挑战那些系统性地让某些群体遭受不利的法律和政策,还有使这些不利处境显得可以接受的社会规范。而且,如果他人的情感似乎是建立在错误意识的基础上的,那么在非正式的讨论中,我们当然可以质疑和挑战这些情感。随着一些对我们事关重大的事情在回应他人的敦促和争论的过程中发生历时性的改变,大量的社会变革也就这样发生了。没有任何理由认为一个人深层的关切比他深层的信念更加难以改变。这里我们再次可以看出,商议体系的思路很重要,因为它支持在激发批判反思的意见形成的层次上把分化的观点包容进来。而且,如同错误识别与不真诚的危险一样,错误意识的问题也不是基于情感的思路所特有的。除非一个人假定在每一个商议性选择的背后都有一个康德主义意义上的本体性的主体,实践推理就不可避免会受到经验背景的特征以及我们作为人的可错性的影响,有时还会被扭曲。信念又一次并不比情感更不易于引起这种问题。人在所有这些方面的可错性是

169 我们重视自由民主政治的又一个理由,这种政治通过对持续的交流与竞争的保护,从而开放了纠错的机会。

与公共商议中的观点采纳相关联的另一个问题涉及到呈现出来的

种种不同情感如何被整合进一个融贯的观点之中。新近一位著作者指出,“如果参与者不能以一种持续扩展和更新表达的辩证过程把所有不同的观点协调成一个观点的话,观点采纳本身对成功商议的贡献就微乎其微。”<sup>71</sup> 必须承认,在大多数情况下,至少是在如美国这样复杂而多元的社会中,把所有观点完美地整合成一个单一的观点不大可能。即使是在最好的情况下,残留的分歧也是民主商议的一个不可消除的特征,而虽然如此,公共决定必须做出。<sup>72</sup> 不过,对相互性的情感解释仍然为把不同的情感组织到一个融贯的观点之中提供了基础。一方面,特定的人们受所讨论的法律或政策影响的程度关系到他们的情感在那种一般化观点中应受何种考量。<sup>73</sup> 作为一种共享的关切视域的公共理性也可以对情感的整合提供帮助。当那些受法律或政策影响的人的情感被带入到商议之中的时候,相互性要求它们通过与核心公共价值相联系的方式来表达。观点采纳并不是发生在真空中的。我们已经看到,那些本身就违背公共理性原则的情感在政治上不具有正当性,而且被恰当地排除掉了。基于事实错误和对现实经验状况的无知的情感也是如此。在前两道障碍被跨越之后仍然留存下来的那些情感就要接受来自公共关切视域的第三种规训。这些情感对针对所讨论的法律或政策的商议所形成的具体影响,要由相关的法律原则与公众意愿连同对具体环境的经验评估一起来控制。

不妨思考一下平权法案的例子。在这个问题上,存在着对立双方具有同等正当性的情感。在这里,双方所表达的欲望(不受歧视的欲望)本身与核心的公共价值是相容的。商议的各方必须根据对法律之下的平等保护这一宪法原则与美国对平等机会的承诺所作的反思性关切去考虑同时出场的不同情感。这些关切与存在已久的种族歧视这一现实状况一道,倾向于推出一种妥协方案。从理想的角度看,我们应当寻求的是在教育机构与工作场所实施这样的政策:它们为决策者提供反歧

假定,但又并不系统性地把任何特殊阶级的人们排除在外。这种妥协会对那些受影响者的正当情感保持敏感,但不同情感在商议中所承载的相对影响力则由包含在公共关切视域中的原则与理想(还有与美国种族歧视的历史背景相关的经验事实,这些事实影响着这些原则与理想的实现)来确定。这些考虑对商议有规训作用,并使得相关的各种情感形成一种秩序,从而使得达成一种融贯的,虽然不是没有争议的立场变得可能。

值得强调的是,在诸如平权法案这种议题上,有可能存在不止一种融贯的、有充分根据的立场。在那种一般化的相互性立场之内对各种正当的情感进行合乎情理的组织,这不同于形成实际的共识。结果,某种程度的不确定性对商议来讲就很常见。正像亚里士多德所说,我们并不针对有且仅有一个正确答案的问题进行商议。<sup>74</sup> 所以我们不会对二加二是否等于四进行商议。实践商议的背景是面对道德不确定性、冲突的利益和竞争性的善的时候对行动的需要。出于这一理由,要求任何公共商议理论就具体的法律与政策问题形成单一而无争议的答案,那是错误的。进一步讲,如果一种判断和商议理论对所有政策问题都提供了确定的答案,它就没有留下任何有待人民及其代表去决定的东西,因此它也就不可能成为一种面向民主政治的理论。一种民主商议模式应当提出区分良好的与糟糕的商议的一般性标准,但它必须容许某种范围的“好的”结果,因为它的功能是指导集体选择。不错,自由主义民主为民主选择引入了一些原则性的约束,但它仍然必须(在这些限度内)符合人民的意志,因而,即便是一种如本书所提出的自由—民主的公共商议理论也必须接受某种不确定性。

公共商议内的争议性也体现了价值多元论的深刻现实。人的多样性与值得追求的人类目的的多元性是道德判断总是带有某种不确定性的另一个理由,对公共商议来讲,情况同样如此。<sup>75</sup> 古特曼和汤普森把公众对于将堕胎合法化的争议作为一个例证,因为“支持生命与支持选

择的倡导者们都是从根本不同但却看似合理的前提出发提出相互冲突的公共政策主张的”。<sup>76</sup> 他们认为,双方提出的主张“都处于相互性所尊重的结论的范围之内”。<sup>77</sup> 这种不确定性反映了道德与政治生活的一个真实而且无法消除的特征,亦即人类善具有不可还原的多元性。鉴于这一事实,同时如我们在第三章所看到的那样,最健全的判断有时候就是一个混合性的判断。价值多元论表明,我们不应当指望公共商议总是导致单一而没有争议的结论,即便商议本身实施得不错。

然而,民主商议常见的那种不确定性并不必导致瘫痪状态或在需要决定的时候无力形成决定。当商议不能形成唯一具有正当性的结论,而一种可以公开实行的决定却无论如何需要做出的时候,最好的思路就是寻求妥协和调和。<sup>78</sup> 有时候指引会来自决策情境本身的其他一些特征。目前关于社会安全改革的辩论提供了一个恰当的例子。如果我们根据那些受影响者的情感和公众的关切视域来考虑将社会安全私有化的提议,我们会发现不同的但却同样可接受的情感。精于储蓄以及有储蓄资源的人可能会从私有化中受益,他们也倾向于赞同私有化;那些缺乏进行有效储蓄的个人习惯或缺乏储蓄资源的人则有可能因私有化而遭殃,而这些人通常以不赞同的情感对待私有化。这两种情感从政治正当性的立场来看都是可接受的,因为其中任何一种都不直接与公共理性的核心要素发生冲突。但相关的情感明显指向不同的政策方向,因此如果我们要形成决定,我们就需要转向其他的考虑。在这个案例中,我们可以做的一件事就是考虑一下社会安全的目的。从历史的角度看,它的功能就是为某些人提供一道安全网,这些人或者因为缺少资源,或者因为计划不周,到年老时发现自己面对凄凉的贫困。尽人皆知,社会安全在这方面做得极为成功。<sup>79</sup> 在根据其历史作用对社会安全改革进行商议的时候,优先考虑那些最直接受这项计划被专门设计来予以对抗的那些风险所影响的人们的情感,就可能是有道理的。这种考虑给我们提供了理由;要更多地重视那些反对私有化的人们的情感,

172 他们最不可能退休后还有足够的积蓄让他们生活在贫困线之上。同样，这种结论肯定是有争议的。我们有融贯的、根据很充分的理由接受它，但毫无疑问也可以提出合乎情理的考虑去反对它。然而，这个例子的意义不是要强势地证明一个无争议的结论，以便表明即使决定并非没有争议，它们也可以是有充分根据的。它真正的含义在于，商议结果的争议性不必导致瘫痪状态或无力形成政治上正当的和道德上健全的决定。

有时候，作为决策情境的结果，其他一些考虑会突显出来，它们可以对我们在两种同样具有正当性的替代选项之间的选择提供进一步的指引。相互性需要在不同的制度背景下与不同的义务相平衡，而这些义务会影响决定。例如，立法者必须对相互性与他们代表其选民利益的责任进行平衡，行政官员必须对相互性与提供共同安全的义务进行平衡，法官则必须将其与他们对遵循先例原则的承诺相平衡。更一般地讲，如果商议过程一直是健全的，而且所考虑的替代选项可以根据相互性的两个维度得到公共辩护，那么基于妥协、多数投票甚至讨价还价之类的民主实践在这些选项中选择其一，也并不那么糟糕。这有可能就是我们所能做到的极致了。在这些情况下，我们会要求公共官员尽其所能以不偏不倚的精神开展工作，让他们自己对那些受影响者的关切多加感受，并回应他们对公共利益与共享价值的最好理解。当然，这需要假定协商过程仍然保持开放，相关决定可以根据新的信息或进一步的考虑而进行历时性的修正。公共商议的这种挥之不去、不可根除的争议性本质使得这种程序上的开放性变得至关重要。

因此，正确理解的相互性依系于反思性的情感，依系一种于同时包含认知与情感的实践推理形式。相互性要求被过多地完全等同于“理性本身”的要求了，后者又被设想为一种严格的理智能力，这些要求被认为可以将公共商议理性化。然而，恰当设想的相互性并不是要让商议屈从于假定的单纯理性的权威，无论是公共的或是其他的理性。相

反,它向我们表明的是,我们要如何让我们的共同关切以及彼此的情感在有关基本法律与公共政策的商议中发挥作用。我们可以明确把情感恰当纳入公共商议之中的标准,而一旦情感被恰当地纳入其中,它会促进而不是挫败无偏倚性。理智在此也有其作用,但与纳斯鲍姆和德莱泽克之类的理论家们相反,如果理性被理解为无涉于情感的东西的话,本书提出的道德情感观点并不让情感“符合理性”。我们在正当的和不正当的情感之间做出区分,并实现不偏不倚的商议,这都是通过正确的情感或反思性的关爱,而不是通过超越情感做到的。 · 173

情感在这方面的的重要性反映了一个事实,即在形成关于我们应当做什么的决定的过程中,实践理性必然吸纳情感关切。规范与人类动机之间存在内在的而非偶然的关联。因此,对民主商议的基于情感的解释有助于澄清公共商议的结论如何能够既能对我们具有规范性,同时又有强大的驱动力。基于同样的理由,如此设想的商议民主实践有助于扩展道德情感。道德情感与民主商议之间的关系是相互性的关系。通过建立促进对他人情感之关切的平等的政治条件,通过促进把具有最大程度多样性的情感带上公共舞台的一种广泛的商议体系,商议民主具有扩展想象力和培育道德情感的潜力。因此,虽然通向不偏不倚的公共商议之路是通过道德情感延伸的,我们的道德情感的品质却依赖于自由民主制度以及更广社会中的政治竞争的存在。最终来讲,公共商议所需要的更多的是一种更广泛、更纯净的反思性关切的能力以及更精于无偏倚感的公民,而不是更多的“理性”。 174

## 第六章

# 法律的情感性权威

在自由民主社会,公共商议在一个由宪法所确定的法律框架内运作,该框架体现了很大一部分公众的关切视域。而由于其特殊要素有时候变成个人道德慎思或集体政治辩论的焦点,它也受到批评性的评判。但一般说来,公共商议在其中发生的那种法律框架作为一个整体是以其施加的种种约束而显示其权威性的。同样,就公共商议的结果采取的是法律以及具有法律约束力的公共政策的形式而言,这些结果也凭借法律的权威促进其有效实施。在此意义上,公共商议极大地依赖于法律的权威性。然而,公共商议的情感面向在此提出了一系列新问题,因为现今对法律之权威的主导性解释都是寻求通过理性来为这种权威性进行辩护的,而理性又被设想为与情感对立的東西。如果商议结果是通过反思性情感的运用而生成的,那我们该如何理解它们法律般的约束性品质呢?背上法律上的义务,这是什么意思?而情感在这种义务中又是如何起作用的呢?

法律在某种意义上讲是脆弱的东西,几乎跟法规和司法意见中的文字差不多。麦迪逊曾经指出,宪法本身,亦即美国的根本法,不过是政治权力滥用的“羊皮纸障”。<sup>1</sup>诚然,法律是由国家的强制性权力来支撑的,而且在任何运转良好的社会中,这种支持会使得它们成为一种有



效的力量。但法律对外部支持的依赖却不过是彰显了其自身的脆弱性。而且,最高权力的威胁性力量并不能立即达到每一个地方,违背法律而不必有对惩罚的任何真正恐惧的无尽机会一定会出现。即使如此,美国人一般都服从法律,在这个意义上法律并不那么脆弱。人们可以说,法律用其权威性弥补了其实力上的欠缺。法律的权威性不同于其力量,它是一种规范性的状态。法律给我们施加了义务,它们告诉我们应当做什么,而不仅仅是我们必须做什么。法律要具有这种意义上的权威性,它必须同时激发起其受众的尊重与忠诚。如果法律的权威性成功地 175 地为服从确立了独立于对惩罚之恐惧的基础,在此意义上,这种权威性也是自由的关键条件,因为一种社会协作完全建立在恐惧之上的国家体制绝不可能是自由的。<sup>2</sup> 所以,法律的权威性既是实施公共商议之结果的关键,也是政治自由的关键。但这种权威性来自何处呢? 法律之权威的本质和基础又是什么呢?

法律的权威性与生成该权威性的政治权威的正当性联结在一起,但从概念上讲不一样。毕竟,具有正当性的政治权威有时候明显会通过糟糕的法律,也就是公民们可能有道德理由去抵制的法律。在这些情况下,公民们挑战法律的权威,但却没有质疑政府的根本权威。出于同样的原因,在宪政政体中,法治对政治权威可以做的事情设置了约束。明目张胆地藐视法律的政治权威可能被赶下台,甚至会面对法律指控,这是一个进一步的证据,表明两种形式的权威可能分离。法律权威、政治权威和道德之间的关系引起了长久而醒目的系列争论,它们始于19世纪的法律实证主义者如边沁、奥斯汀与自然法论者之间的分歧,前者把法律的权威等同为政府实施强制的权力,后者则坚持法律的道德基础,并认为法律的权威源于这些基础。

法律实证主义坚持在法律的权威与道德权威之间作明确划分,因为它想保留针对现有法律的道德批评的可能性。其担忧在于,如果法律完全根据道德的要求来界定,这就可能没有为批评法律提供任何法

律之外的基础。<sup>3</sup> 然而,把法律的权威等同于政府实施强制的权力却给法律套上了一种难以克服的规范意义上的缺陷。如果法律事实上可以还原为纯粹的权力,说法律能够给我们施加规范性的义务,这就不清楚了。自然法的倡导者们则面对另一个不同系列的挑战。通过把法律的权威等同于上帝或自然的权威,他们使得法律的权威依赖于一种具有高度争议性的形而上学。<sup>4</sup> 而且,虽然法律的权威并不能完全还原为制定法律的政治权威的正当性,这两种形式的权威却是相关联的。在民主背景下,这意味着,法律的权威确实在某种程度上取决于这种权威性是否体现了那些受其制约的人们的同意。然而,无论是上帝或是自然,他们要维持其命令的权利,通常并不在意民众的同意。在这个意义上,自然法理论家们没能解释法律之权威的正当性之维,从而给他们自己带来了一种规范性上的不足。

实证主义者与道德主义者之间的分歧继续主导着如今关于法律之权威的争论,虽然形式有所变换。双方都受到一些难题的困扰。这些难题部分地反映了这样一个事实,即各方学者几乎全都忽视了情感关切在确立法律的权威性方面的作用。对情感的忽视并不奇怪。西方历史上对法律的标准看法总是把法律与一种抵制激情的理性理念联系在一起。事实上,法律的整个目的常常被认为是要通过运用冷静的认知去驾驭不羁的情感。关于法律权威之本质的通行讨论反映了这一久远的看法,结果,这种权威性的情感面向没有得到很好的理解。<sup>5</sup>

诚然,没有人否认说法律如果要促使人们服从的话就必须吸纳其臣属者的情感关切。绝大多数理论家们所忽视的是情感在确立法律权威的规范性力量方面的地位。随着本章的推进,我们会看到,这一权威的两个面向(法律施加义务的权利和它的驱动力量)都植根于其臣属者合理构成的关切之中。为表明这类关切如何生成了规范性以及我们为何不能在没有情感的情况下设想道德或法律义务,我们要重返道德情感理论。法律要拥有规范性的权威(也就是有正当理由生成义务),它

就必须是从那种一般化的道德情感立场来看是可接受的,该立场依赖于在那些受其约束的人们之间有对种种关切的同情性交流。如果法律在这个方面是可接受的,它也就拥有驱动性的权威(也就是激发忠诚的能力)。在这个意义上,使我们能够为法律的权威提供辩护的道德情感也就有助于促成对它的忠诚,虽然法律的驱动性权威也依赖于其他情感,包括公民之间的相互关切。

本章第一部分探析权威的一般含义,并以初步的方式解释为何情感必然在实践的或指导行动的权威中起作用。然后我对拉兹、沃尔德伦和德沃金解释法律的特殊权威的新近努力进行评估,并表明,除非我们设想情感有一种规范性的作用,否则他们的努力都没有意义。在第三部分,我勾勒一种对法律之权威的替代性的、基于情感的说明。道德情感思路绘制了一条新路,它避免了同时由实证主义者(例如拉兹和沃尔德伦)和道德主义者(例如德沃金)所提出的难题。最后,我会强调自由民主的政治制度和一种包容性的政治文化的重要性,它们是自由民主社会中法律之权威的必要条件。这些实践对支撑这一权威的广泛的道德情感能力提供支持。法律权威的情感之源不仅对于理解政治社会内部法律规范的效力,而且对于理解法律义务本身的本质都至关重要。因为公共商议依赖于这类义务去制约商议,同时也使其结果具有约束力,因此这一义务的情感方面乃是公民激情的重要形式。

177

## 权威、行动与情感

让我们先给出一些初始的定义和区分。一般意义上的“权威”指的是影响人的决定的力量,它意味着相对稳定和持久的影响力。一种力量的影响力如果是随机的或偶然的,它便不是一种权威。我们还应当一开始就区分“理论的”与“实践的”权威。理论性的权威影响关于相信什么的决定,而实践性的权威则影响关于如何行动的决定。<sup>6</sup> 专家

的权威是理论权威之一例。如果一位艺术史家告诉我,我以为出自毕加索之手的画作事实上是一份巧妙的赝品,我会倾向于相信她。她在艺术方面的专业知识使得他比我更有可能确定事情的真相。专家的专业知识给了我们敬重其判断的理由,而我们的敬重是其权威的关键条件。也就是说,敬重不仅是对权威的反应,而且是它的构成性要素。毕竟,一个人有可能在没有变成权威的情况下成为一名专家。不妨设想这样一个人,他知晓关于企鹅的一切,但他独处的癖好妨碍了他参与给一个人的知识带来承认,给一个人的意见带来影响力的社交和科学活动。一位专家只有通过实际影响他人才变成一名权威。权威是一种具有内在的主体间性的现象:敬重不可或缺。其实,正是敬重这一事实部分地确立了权威。

同样重要的是,这种敬重要有正当理由。专家维系其理论权威的专业知识给我们提供了敬重其意见的充分理由。如果没有尊重的理由,敬重只可能是作为一个反复多变的问题或者是通过强力胁迫而产生。然而,反复多变的敬重太过变化无常,不能够形成作为权威之标志的稳定而持久的影响力。而强力威胁则一如洛克所说,只能强迫行动而不能促成信仰,因此绝不可能生成理论上的权威。<sup>7</sup>所以说,理论权威是通过对他人知识的有正当理由的敬重所构成的,这种敬重由理性注入其中,因而构成了合理的尊重。在这个意义上,作为寻求理解世界之能力的理性正是给我们对理论权威表示敬重以正当理由的东西。理性的辩护力量显见于如下事实,即专家的权威依系于他们的可靠性,依系于如果相信他们正确地刻画了这个世界的話是否合乎情理。发现一位专家犯了错,这会倾向于破坏她的权威,因为它破坏了对作为合理尊重的敬重所作的辩护。<sup>8</sup>

敬重对于实践性权威也很重要,但其中有一些重要的差别。这种权威是由影响他人关于做什么的决定的能力所构成的。关于相信什么的决定只需要诉诸理智标准,而关于做什么的决定则总是包含着认知

性理解与情感性关切的结合,我们在此前各章中已经看到了这一点。情感对于决定和行动的重要性最近也被法学理论家们拿来讨论了。正如波斯纳所说,“理性不是驱动性的”,

行动要真正发生的话,对何为正当之事的知晓必须与对做正当之事的欲望结合起来。当我们说一个人没有让自己屈从于他的情感(例如,他抵制了那片巧克力的诱惑)的时候,我们的意思是说,一种嫌恶的情感(“自我控制”,即对意志变得薄弱的嫌恶)要强于吸引性的情感。无情感则无行动。<sup>9</sup>

就实践性权威影响决定和行动而言,他们负有驱动性的力量,因此他们必须激发受其影响者的情感关切。这就表明,我们对实践权威之敬重的基础不同于我们对理论权威的敬重,后者纯粹是理智上的。

因此,虽然发现一位专家犯了错会破坏我们对其权威之敬重的基础,一位实践权威在某种情形下在事实方面犯了错的证据不必对这种权威的权威性地位有任何影响。<sup>10</sup>不妨想想一位父亲,他相信雨天户外玩耍可能引发感冒,并基于这一信念禁止他的孩子在雨中玩耍。如果事实证明雨中玩耍和犯感冒之间不存在任何关联,这个发现会让他有充分的理由改变他的策略,但却不会(或不应当)破坏他在他孩子面前的权威。他的孩子所怀有的敬重的基础并未受他这种错误的影响。立法机构在通过一项限速法令的时候,其实践权威同样如此:

179

立法机构的隐含声称正是专家不能提出来的:虽然立法机构认为它关于应当在能源、安全和快速运输安全的关切之间达成平衡的判断是正确的,但它所声称的则是,它的判断即便错了也要遵循——事实上,即使这个判断是基于对燃油节约之影响的不正确的事实假定之上的,它也应予以遵循。<sup>11</sup>

这类错误之所以并不破坏实践权威,是因为实践权威并非单单依赖于理智上的考虑,亦即并不依赖于关于带来对某个问题的更好理解或判定其真确性的声称。我们敬重实践权威并不是出于那些引导我们敬重理论权威的理由,亦即相信他们会比我们自己更准确地向我们刻画这个世界。因此,为我们对实践权威的敬重提供辩护的并不单单是理智,也就是我们用以寻求真理和理解的那种能力。这种敬重另有其基础,或者至少它还有一个更进一步的基础。<sup>12</sup>

人们常常以为,对实践权威的敬重主要是通过惩罚的威胁而得到支持的。这类威胁,无论是来自父母(在家长权威的情形下)、来自上帝(在宗教权威的情形中)或来自政治主权者(如法律),它们确实都能驱动人们服从。它们所引起的恐惧激发了我们的情感关切,从而就有了为激发恭敬的行动所需要的那种驱动力量。但这是一种错误的敬重。一般而论的实践权威要求的是作为拥护的敬重,而不单单是作为恐惧的敬重。这一点在的法律情形中最明显不过了。唯有当法律激发了尊重与拥护意义上的服从,从而它的臣属者即便是在不服从也不太可能受罚的情况下也予以服从,此时它才真正对大众具有权威性。要不然的话,服从就只是表明国家掌握了对强力的有效运用,但它丝毫没有揭示法律本身的权威。进一步讲,正如强制不能强迫信仰,它也不能确立义务。这是最原初的法律实证主义形式所面对的问题所在。由于将法律与道德视作完全独立的东西,法律实证主义令自身无力解释法律如何能够在负有规范性力量的意义上具有拘束力。在分析法律的权威时,哈特坚持强调“断言某人被责成做某事与断言他有义务做这件事”之间的区别。<sup>13</sup> 如果一位持枪者命令你交出你的钱,在某种意义上你被迫那样做。但哈特认为,由此得出结论说你有一项义务或责任交出你的钱,这就荒唐了。<sup>14</sup> 除了背后的强力之外,法律的权威包含着更多的东西。强制无法赋予规范性。我们对包括法律在内的实践权威所表示的

敬重,体现的是对这些权威的规范性力量的尊重。通过对他们的敬重,我们承认了他们命令我们的权利以及我们服从的义务。

虽然哈特对被迫与负有义务之间所作的区分是合理且有意义的,他把规范性义务与心理动机(或关切)切割开来的更广泛的努力则是误入歧途的。哈特相信,义务植根于社会规则,他把这些规则视为独立于情感关切的東西。<sup>15</sup>他坚持认为,这类关切,或者他所称作的心理上的“关于信念与动机的事实”,“对于一条关于一个人有义务做某事的陈述之真确性并非必要。”<sup>16</sup>感觉到负有义务与负有义务是两件不同的事情。<sup>17</sup>因此,一个骗子感受不到任何支付租金的义务,这一事实绝对没有解除他的支付义务。哈特正确地认为,义务(无论是道德的或法律的)不能仅仅依赖于直接而乖僻的个体心理状态。转瞬即逝的奇思异想和个人欲望无法确立起义务。但他却错误地认为,情感关切或心理状态在此完全没有作用。事实上,他自己对由法律的权威所导致的义务所作的说明如果独立于这类关切的话就毫无意义。

为理解这一点,不妨注意一下哈特的观点。他认为,确立社会的规范性结构并赋予全部义务的那些社会规则可以从“外部的”或“内部的”观点来理解。<sup>18</sup>所谓的外部观点即是一个观察者的视角,他本人没有接受这些规则,而是“满足于记录可观察行为的常规性,而对规则的服从部分地正是由这些常规性构成的”。<sup>19</sup>对他来讲,红色交通指示灯仅仅是一个信号,即有一种车辆会停下来的较高的可能性,这情形一如“云朵是雨水将至的信号”。<sup>20</sup>相反,从所谓的内部观点来看,红灯“不仅仅是其他人会停下来的信号”,而且还是要求停下来的命令信号,事实上它是一种施加了义务的命令。<sup>21</sup>哈特强调,仅仅基于外部观点,我们无从理解规则的规范性功能或它们作为实践权威的地位。规范性完全是伴随着内部观点而产生的。此言不假。然而内部观点不仅仅是一种不同类型的理解。与导致了一种超然的观察性知识的外部观点不同,内部观点是一种由情感所激发的心理状态,是对社会规则系统的一种

181 动机性或意向性的倾向。伴随着这种内部观点,规则变成了参与者们的关切,或者说规则被参与者们认为反映了他们的关切。而且,唯有观察者亦即规则对其构成关切的那些人才受这些规则所确立的义务的约束。根据哈特的解释,没有任何证据表明观察者也受到这种约束。但观察者和负有义务的参与者都拥有关于规则是什么的相同知识。他们之间的差别不是一个纯粹的认知问题,而是同时也反映了情感的差异。<sup>22</sup>

因此,由实践权威包括法律权威所施加的义务不可能是一种完全独立于其受众的“信念和动机”的方式而产生的。使得法律的权威可以指导行动的那种命令性品质,至少部分地是那些臣属者的动机状态的一个函数。在现象学的意义上讲,法律义务不同于从外部观察到的游戏规则,因为它们对那些臣属者而言已经变成了反思性的关切。若不抓住这种内部的关切视角,我们就无从理解法律权威的含义。虽然不能还原为个体稍纵即逝的奇思异想,法律义务在任何运转良好的社会中都会体现该社会中成员的需要和意图,也就是人们普遍被驱动去关心的东西。法律规范就是从这种意义上的动机中生成出来的,因此若没有其臣属者的情感关切,它们就不能被当作拥有规范性力量的东西而得到尊重。区分法律权威的规范性—辩护性面向(亦即它赋予义务的权利)与驱动性面向(即它促成忠诚的力量)是有意义的,但我们应该认识到,这一权威的两种面向都有其情感特质,接下来我会这样论证。哈特不是唯一忽视这一事实的人。我们马上就可以看到,现今关于法律权威的主导性看法同样忽略了其情感之源,或者将其最小化了。

## 法律权威的来源

对法律权威的一种颇有影响的解释强调这一权威的辩护性面向,它将这一面向植根于理性之中。在拉兹看来,“如果权威较其受众更有可能正确地行动”,也就是说,它较之于其受众更好地服务于“适用于他



们的那些理由”，那么它一般来说就得到了辩护。<sup>23</sup> 这种“关于权威的服务性观念”认为：

要确定一个人应当被承认对另一个人拥有权威，常规的和首要的方式就要表明，那个被称作受众的人如果把被称作权威的人的指令当作具有权威性约束力的东西来接受，并努力遵循这些指令的话，相对于他试图遵循直接适用于他的那些理由，他有可能更好地服从适用于他的那些理由（所谓的权威性指令之外的东西）。<sup>24</sup>

182

就法律而论，当那些臣属者们因为法律以权威的方式对他们下了命令所以他们去行动，较之以他们完全出于他们自己的理由而努力行动时，即使他们更有可能做他们有理由去做的事情，在这个意义上法律就是有权威的。<sup>25</sup> 例如，存在着充分的理由不去盗取他人的财产（如果他人也如此克制的话），但因为我们当下的利益有时可能引向相反的方向，如果我们接受禁止偷盗的法律的权威，从长远来看，我们就更有可能依从我们不去偷盗的理由。法律的规范性权威因此依赖于它促使其臣属者按照正当理性去行动的能力。<sup>26</sup> 法律的权威以这种方式“在人民与适用于他们的正当理由之间”进行了调和。<sup>27</sup> 法律促成符合正当理性之行动的能力为它所施加的义务提供了辩护，并解释了为何这些义务在我们的个人慎思中应当占优势。

拉兹的解释是一种实证主义的解释。该解释认为，法律就其自身而言没有任何道德权威，只有当存在道德上的理由去看重它对一个人自己的道德慎思的挽救作用时它才有道德权威。就其把理智当作法律所拥有的无论何种规范性权威的根源而言，这种解释也是理性主义的。然而，就决定实践或指导行动的慎思的理由总是包含着情感性的内容而论，确立法律之权威的“道德理由”会具备这一情感性的特征。如果法律的权威在其臣属者的慎思中占优势，这种权威性不可避免地依赖

于多于理智的东西。它要求有某种也吸纳情感于其中的实践推理形式。而且,认识对权威的敬重的妥当性是一回事,但对这种敬重态度由以构成的东西的解释却是另一回事。对于这种态度,拉兹几乎未置一辞。正如他疏漏了使法律具有规范性的那些理由中不可避免地具有情感性的内容,他因此也忽视了法律的驱动性权威,也就是跟其他东西一道促成遵从的那种第一人称的恭敬顾念之体验和忠诚感。

这两种疏漏是相关联的。它们源于拉兹所设想的两种东西之间的显著区分,即他所谓的“价值理论(它关注的是确定何种事态是好的或有价值的,以及何者较何者更好)与规范理论(它关注的是谁应当做什么)”。<sup>28</sup>他认为,唯有前者涵盖了人类能动性的领域,因为“无论人们做什么,都是因为他们相信它是好的或有价值的”,而唯有后者解释了法律的权威。<sup>29</sup>规范理论与价值理论之间的这一区分虽非不同寻常,却应当让我们留神思量,尤其是当其适用于法律的权威这一问题的时候。因为很难相信,关于“谁应当做什么”的标准可以同我们关于“何种事态是好的或有价值的”这一问题的意识,以及支撑这些价值的反思性情感没有关联。规范性标准要回应共同关切并与反思性情感保持连续性,这一点很关键。正如罗尔斯所认识到的那样,如果规范(我们应当做的事情)与价值(我们所关心的东西)之间没有这种关联,“关于正当的意识就缺乏任何明显的理由,它类似于对茶而不是咖啡的偏好”,<sup>30</sup>因为它没有以一种从规范性的角度来看有意义的方式受到驱动。虽然这样一种偏好可能存在,但若令其调节社会协作的基本条件则会让人难以捉摸。正当与善如果要驱动我们并对我们具有规范性,它们就必须是契合的。

相反,拉兹似乎一心想保留价值理论与规范理论之间的尖锐划分,而且他坚持“理性”和“应当”这两个术语属于后者。根据他的看法,规范是行动的操作性理由,但它们明显不是价值。<sup>31</sup>因此,当他把法律规则界定为规范时,<sup>32</sup>当他进一步把法律的权威界定为一种为其臣属者

提供实施一项行动的特定类型的理由的能力时,<sup>33</sup> 结果就是割裂了法律的规范性权威与其臣属者的驱动性价值观。然而,在我们所关心之物(我们的益品、价值或关切)中没有立足点的规范或义务既会像罗尔斯所说的那样在规范性上不知所谓,也会像拉兹自己所认为的那样在动机问题上无能为力,当拉兹说行动由价值来驱动时他就暗示了这一点。凡此种种都表明,法律的权威不可能在不对其臣属者的情感关切予以细心关注的情况下得到说明。为法律所施加的义务提供辩护的那些理由如果要影响行动的话,就必须参照人们所关注的东西,这是任何实践权威都必须做的事情,包括法律的权威在内。拉兹认为,法律的臣属者的理由有助于为对法律的权威的敬重提供辩护,这一点他可能是对的。但如果我们要把法律权威这一现象理解为既是能得到辩护的又是有驱动力的,我们对这些理由的情感性内容以及那种情感性的敬重体验的理解就必须比他自己的解释要更充分。

按照实证主义传统对法律权威的另一种颇有影响的说明是沃尔德伦提出的。他把民主社会中法律的权威放到社会分歧这一事实中来考虑。<sup>34</sup> 根据这一观点,法律的功能就是提供一种组织社会合作的权利与规则框架,并使我们在面对持续分歧的情况下能够做出集体决定。在沃尔德伦看来,在这些“政治环境”下,法律不能建立在共享的道德价值和共同理解之上,更不能建立在联合性的纽带之上。它也不必然形成这种共通性。相反,法律容许我们在有关集体生活的迫切问题上做出明确的决定,但却不用解决常常引起这些问题的深层道德分歧。规制堕胎的法律提供了一个良好的范例,它们确立了明确的标准(就眼下而论),但没有解决关于生育实践的充满争议的道德讨论。法律对分歧问题有所缓解,是因为它是权威性的,而且它的权威并不直接源于其臣属者对之存在分歧的那些道德原则。

在道德与法律的权威之间做出区分的努力是沃尔德伦实证主义的标志。但他是一个摇摆不定的实证主义者,因为他的解释表明,法律的

权威不仅仅取决于社会分歧的事实。最终来讲,法律是从“我们关于道德迫切性以及我们必须面对的问题的重要性的意识中”获取他所谓的“命令性”力量的,这些问题是“我们(在道德上)需要做且必须做的事情”。<sup>35</sup> 这个断言为沃尔德伦的实证主义开了一个口子,它也与他从一开始的深层分歧的图景背道而驰,因为这里所提及的关于道德迫切性的共享意识只能依赖于某种对于重要之事的共识。这种共识有可能是局部性的,而且太过抽象以至于不能解决每一个特殊的争议,但它由人们所共享以及它作为有道德力量的东西为人们所共同体验这一事实,恰恰是赋予法律以权威的东西,而这种权威对于面对若无该权威的话就会非常棘手的冲突时形成决定来说是必要的。社会分歧的事实提升了法律的权威,但法律若要有一点权威的话,我们的分歧也只能深到这个份上了。如果没有道德迫切性的意识,法律就会完全缺乏权威。在这个意义上,它所承载的权威性明显有一种道德特征。

把法律的权威植根于一种道德迫切感之中,这也是在确立这一权威的过程中隐含地赋予感性情感和欲望以一种关键地位,虽然沃尔德伦并没有提出这一想法。“道德迫切感”明显既有驱动性的意涵,也有规范性的意涵。也就是说,道德迫切感以及为人们所感受到的对共同架构的需要为沃尔德伦所援引,并不仅仅是用来解释公民们为何受到驱动去服从其权威建立于分离的根据之上的法律。道德迫切感的出场,是为了对法律所施加的义务提供辩护,同时也是为了促成一种对这些义务的驱动性的忠诚感。以上几段简要的文字所要表达的意思是,公民身上的道德关切的情感对于赋予法律以命令性品质,使之具有拘束力的东西而言是关键所在。它似乎说明了,这一权威为何应当在我们的慎思中占优势,以及它为何确实占优势(当其如此的时候)。但沃尔德伦从未这样说过。他仅仅附带评论说,政治的环境“相对于它们在法律和政治哲学中受到的关注而言,它们值得更多留意”。<sup>36</sup> 然而,虽然《法律与分歧》(*Law and Disagreement*)一书以显著的细腻程度考察了分

歧的环境,它对政治的另一个关键环境却几乎没有展开讨论,那就是民主社会中支撑法律之权威的对于道德迫切性的情感。因为除了这里所提及的那个简短评论外,法律之权威的这一特征(它植根于其臣属者的情感关切之中)仍然未予触及。

作为实证主义思路的对立面,德沃金作为整体性的法律理论在本质上明显是道德的。他把法律视作政治道德诸原则(包括正义、公平和程序上的正当程序要求)所指定的一套融贯的规则系统。<sup>37</sup>如果法律命题把这些原则纳入考虑或源自这些原则,它们就是真确的,这样的命题“为共同体的法律实践提供了最佳的建构性解释”。<sup>38</sup>在解释法律的过程中,法官(公民也是一样)应当努力通过根据单一而统一的“延展性故事”来考虑新案件以便促进“整体性”,这个故事同时忠实于现有法律的判例和政治道德的原则。<sup>39</sup>作为整体性的法律观因此认为,法律的规范性权威亦即它给我们赋予义务的能力派生于它作为一个整体的融贯性及其与这些独立的道德原则的一致性之中。在德沃金看来,只有当法律受到界定法律系统、体现政治道德的种种原则的指导时,它们才在施加正当义务的意义上具有权威性。<sup>40</sup>

对这类道德主义思路的一种标准反驳在于,它们把法律的权威与其臣属者的同意割裂开了。<sup>41</sup>至少在民主政体中,法律的权威必须部分地依赖于将受其约束的臣属者的意愿。没有这种意愿,法律就缺乏正当性,而没有正当性,它就不可能对民众具有规范性。德沃金的解释确实为回应这一关切提供了某些资源。如果一个国家体制按照作为整体性的法律理想来运转的话,它就会是德沃金所谓的“真正的共同体”。在一个真正的共同体中,人们“承认他们的命运以如下一种强的方式连结在一起:他们承认他们受共同原则的支配”,<sup>42</sup>也就是说,他们共享一种承诺,即在法律而非纯粹权力的基础上做出集体决定。一个民族,如果它“忠实于这一承诺,便可以以博爱之名,声称拥有一个真实的联合性共同体的权威,并因而可以声称拥有道德正当性”。<sup>43</sup>因此,真正的共

186 同体的本质可以确保其成员赞同法律所包含的规范。他们的忠诚有可能不同于实际的同意,但它让我们向前迈进了一步,以便解决正当性焦虑,并表明作为独立道德标准的法律如何能够获得针对特定人群的规范性约束与驱动性权威。法律的权威与真正共同体的情感之间的关联性也表明,这种权威部分来讲乃是那些臣属者的情感态度的函数,虽然德沃金没有直接提出这一点。相关的态度也不能局限于对法律本身的情感。真正的共同体的理想意味着,对法律权威的敬重表现在对他人的某种特定的关切之中,亦即对他们的权利的尊重。<sup>44</sup> 因此,德沃金的解释似乎一开始就容纳了法律权威的正当性面向,并将权威的这一面向与共同体纽带这一情感性、社会性体验关联在一起了。

但在描述公民们的相关态度时,他却同时严重低估了这些纽带的情感方面和社会方面。事实上,他似乎一心想把真正的共同体概念(从而还有法律的权威)与情感性的意识方式拉开距离。诚然,他把联结真正的共同体的纽带当作某种形式的相互“关切”。<sup>45</sup> 但他无论如何都坚持认为,这些关切

不是心理状况。虽然除非一个群体的成员大体上切实感受到彼此之间的某种情感联结,该群体就极少会满足或长期维系这些状况,这些状况本身却并不要求这一点。它们所要求的关切是对该群体断定和承认种种责任的实践(这些实践必须是具有正常水平的关切的人们会采用的)所作的一种解释性特征,而不是某个确定数量的实际成员的心理特征。<sup>46</sup>

德沃金暗示说,该群体尊重法律权利与责任系统的实践实际上基于个人理性可以更好地建立起来,这里的个体理性被理解为独立于诸如关切之类的“心理考虑”。其理念似乎是,人们会通过运用理智自己鉴别出构成他们共同体作为整体性的法律“体系”的那些政治道德原

则,他们因而也会采纳这种法律并据之行动。<sup>47</sup>这种补充说明对德沃金很关键,因为相对于如果联合性共同体依赖于真正的相互关切或更一般意义上的情感纽带而言,这个说明使得这些共同体可以“更大一点而且更具匿名性”。<sup>48</sup>然而,这一说明削弱了联合性义务的理念最初似乎承载的许多力量,而该理念本来是想表明,如果不论法律的规范性力量,至少其实践权威部分地存在于人们彼此抱有的情感(或态度)之上,因此也就是建立在情感性的和社会性的根基之上。德沃金最终避开了这两种根基,坚持一位评论者所谓的“更具新教色彩的理念”,即认为个体主要以一套抽象原则而非其他人为导向,<sup>49</sup>而且不是由情感纽带而是由一种无情感色彩的理性理想所支配。结果,真正的共同体不过是理性个体的集合,其中每一个人都首先被导向对政治道德的效忠。如此一来,德沃金的解释在其确立法律权威的正当性面向的能力方面被证明是有限的。

187

约翰·戴新近讨论情感和法律权威的作品代表着对此前研究的重要偏离,因为它明确地考察了公民对法律的情感观念的本质,以及这些观念在确立法律之权威过程中的作用。他把这种权威界定为臣属者设置他们自己不会设置的目的的能力,而且这些目的“支配着他们确实为自己设置的目的中的许多部分”。<sup>50</sup>虽然强制服从的力量“以臣属者面对伤害的脆弱性和感受恐惧的能力为条件”,法律的权威则“必须建立在更多的条件之上”。特别是,它取决于臣属者“对法律的忠诚,以及他们接受法律支配……并让他们自己的目的从属于法律为他们所设目的意愿”。<sup>51</sup>忠诚应对了正当性考虑,因为它抓住了臣属者对法律的认可或他们对其权威的接受。而戴坚持认为,这种认可只能来自“他们与法律之间的一种情感性的联结”。<sup>52</sup>

戴把这种联结与儿童对其父母发展出的那种依恋作了类比,后者是通过社会化的方式进行的。<sup>53</sup>虽然在最早的童年发展阶段,儿童出于工具性的动机(对赞扬的欲望、对愤怒的恐惧)服从父母,随着时间的推

移,他们对不服从本身的错误性质变得敏感起来——简言之,他们发展出了对罪过的感受能力和类似于道德感的东西。这就引起了对父母以及他们所设置的规则的尊重之情。良心的新动机和尊重“在孩子身上构成了一种即便以放弃快乐为代价也做正当之事的倾向”。<sup>54</sup>戴提出,守法的民众也有一种类似的服从法律的倾向,它是通过相似的发展与社会化过程而形成的。它也植根于情感性顾念并起到了一种强有力的情感牵引作用。事实上,对法律的情感性联结始于家庭本身之内。孩提时代内化父母权威的过程为一种持续的内化不同权威的模式铺平了道路,后一种内化是通过“一个人后来逐渐长大的过程中与种种其他人和机构形成的联结关系”而进行的。<sup>55</sup>我们在学校、教会、工作场合以及188 及在娱乐和公民结社中形成的种种顾念可以解释“后续种种更加成熟的,顺从这些权威和权威性结构的规则与指令的倾向”。<sup>56</sup>

对公民之于法律的顾念的情感根基所作的这种解释做出了重要贡献,但它走得还不够远。一方面,尤其是在宪政民主社会中,法律之权威的复合性特征,呼唤我们对在其中发挥作用的独特顾恋和关切给予进一步探究。例如,虽然情感顾念至关重要,但法律本身并非这一顾念唯一的相关对象。正如我们在联系德沃金的分析时所认识到的那样,对法律之权威的尊重意味着以一种特殊的方式与其公民同侪发生联系,那就是,要对他们的权利以及源于这些权利的责任怀有一种关切之情。戴的解释意味着,对法律的尊重始于对他人的顾念,而一俟成熟,它便由指向法律本身的一种子女般的忠诚感所构成。说这种子女般的忠诚是对这种尊重的最好类比,这一点也不清楚。至少在宪政民主社会中,法律被认为体现了(无论多么间接)其臣属者的意志。在这个意义上,虽然法律对作为个体之集合的人民拥有权威,作为政治主权者的人民集合体却对法律拥有权威。这种关系的相互性在根本上不同于父母与孩子之间的关系。民主社会的公民们所感受到的对于法律的尊重态度并不像儿女般的忠诚。这两类权威在这方面的差别如此之大,以



至于戴所设想的那种类比很难站得住脚。

更为重要的是,虽然法律权威的正当性面向很有价值,它却绝不是充分的。人民有可能对卑劣的法律和道德上令人憎恶的法律制度怀有忠诚。除了单纯的忠诚,法律的权威必须有更多的东西。它的规范性力量部分地取决于它对于沃尔德伦所谓的“道德迫切性”的声称是否有效。此外,对于情感的规范性地位,也需要有更多的讨论。虽然绝大多数人都会赞同说,对法律的情感顾念可以通过生成遵守法律的动机而支持服从,许多人却会否认情感在生成法律所包含的规范性义务或为之提供辩护的过程中扮演某种角色。那种儿女般的顾念之情既驱使人们服从法律的命令,同时也为这些命令提供了正当理由吗?戴似乎想坚持认为这类情感确实拥有一种辩护性的作用,但这种观点需要由对一般而论的情感如何可能是规范性的这个问题的解释来支持。就像在哲学和政治理论中一样,法学理论中的标准看法是,情感性的关切并不负有规范性的分量且不能生成义务。例如,这种观点就体现在拉兹在“价值理论”与“规范理论”之间所作的尖锐区分当中。从这个观点来看,戴对情感的研究最多能够对法律权威的某些动机性支持力量提供一种描述。它绝无可能就法律赋予我们以义务的力量给我们说出任何东西,或者阐明为这些义务提供辩护的东西究竟是什么这个规范性问题。如果基于情感对法律权威所作的解释要超出对法律在实践中要变得有效所要求的动机性支持力量的陈述,如果它要就我们为什么应当尊重法律说点什么,它就需要与对情感的规范性价值的解释结合起来。

189

因此我们需要一种对法律权威的说明,它既能表明法律权威和道德权威是如何交叉的(但又没有完全抹杀两者间的区分),同时也留意到这一权威的正当性面向。一种道德情感思路回应了这些挑战。与实证主义的看法不同,它阐明了法律权威的道德面向,并表明法律为何能够使我们负上义务。与道德主义的观点不一样,它表明,实际的臣属者的忠诚对法律的权威、对其驱动性和规范性力量都不可或缺。而且与

基于情绪的思路不同,道德情感观点让我们能够区分对法律的有正当理由的忠诚和无正当理由的忠诚,并说明为什么某些情感促进法律的权威而其他情感则不然。

## 道德情感与法律的权威

我们知道,道德情感理论自18世纪产生以来,其重大贡献就在于,一方面在规范和义务,另一方面则在导致行动的心理动机之间确立了建构性的联系。它对激情如何能够是(或变成)规范性的这个问题提供了一种强有力的解释。该理论说明了对世界的情感反应如何能够被转换成关于对与错的判断,以及它们如何导致支配(或应当支配)人类行为的反思性价值和义务。当然不是所有情感都负有这种规范性的分量。任何可行的道德情感理论的中心就是规范性的和非规范性的情感形式之间的区分。我们对世界有五花八门的情感反应:欲望和嫌恶、希望与恐惧、愤怒、爱、崇敬、恶心,不一而足。只要这些情感和关切仍然具有严格的个人性,它们就可能驱动我们的行动,但它们却不能通过隐晦地声称义务所包含的那种普遍可适用性去阐明对与错的概念或生成义务。毕竟,规范和义务的功能就在于调整我们与他人相关的行为——

190 也就是以最大程度令彼此满意的方式让不同的人去协调他们不可避免的互动。由于规范和义务的普遍可适用性以及它们促进整体利益的功能,它们呼吁一种评价方式,该方式要超越关于个体倾向的个人性观点或者关于群体利益的偏倚性观点。那种道德情感的一般化立场让我们能够基于一套反思性的、不偏不倚的情感去形成非个人性的判断。一套不偏不倚的情感这个概念本身似乎就是一个概念上的矛盾。在与他人一道感受的时候,我们不正是放弃了而非扩展了无偏倚性吗?然而,这种担忧犯了一个错误,即把无偏倚性等同于情感的缺席。无偏倚性真正要求的東西是对情感的恰当容纳。它意味着过滤掉自我利益和个

人偏见的扭曲性影响,它要求对最广泛的可能范围内的正当情感以及平等尊重原则保持敏感。当我们从这种不偏不倚的观点出发,并根据人性使之具有共性的那些关切去思考一个对象时,我们所持有的那些情感就构成了规范性的基础。我们应当做的事情,乃是从那种道德情感的一般化立场内部来看可以接受的事情,以及与平等尊重以及经验性体验为我们揭示的人性相一致的事情。

这种解释使得规范性本身成为一种主体间性的现象。如果我们不能感受到他人的情感,我们便无从知晓我们应该做什么。如果道德情感的社会特征导致一种随波逐流的心态,或者如果个体对他人的情感做出非批判性的反应,这种社会特征便会带来麻烦。它也意味着,政治不平等和社会排斥的道德风险非常高。把道德情感与非规范性的感觉区分开来的东西是,我们是通过采用一种不偏不倚的立场而形成道德情感的,这种立场以一种体现平等尊重的方式超越于自我利益、个人偏见和狭隘的偏倚性。在这个意义上,存在着充分的休谟式根据去担忧不平等和排斥。但理性主义的观点把规范性植根于一种被认为是超越感觉的理性能力之中,作为道德情感,它面对顺从主义和政治不平等以及社会排斥的影响时是很脆弱的。正如我们在第五章中所看到的,除非人们提出一种康德主义风格的关于主体的形而上学,完美的超验性之梦都将是难以捉摸的,而这种形而上学已经被如今绝大多数甚至是康德主义者也彻底地批判过了。只要人类是相互依存的,我们的慎思能力就有可能会对他人的情感保持敏感。而且,虽然生成于道德情感的规范总是嵌入在社会之中,道德情感确实容许对其自身的来源进行批判性评价,其方式就是通过那种一般化立场的反复作用的反思性态度,还有对于平等尊重和共同关切的诉求。<sup>57</sup>而且,虽然对于完全超越道德情感的社会嵌入特征的希望可能是误入歧途的,但我们仍然可以通过此前各章讨论过的社会政治实践努力寻求一种不断增强包容性和无偏倚性的立场。

就道德情感让我们能够鉴别出共同关切以及相关他者的正当情感而论,它就可以提供规范性的指导并帮助我们认识到我们当为之事。就其依赖于情感而言,它就拥有展现实践驱动性的潜力。这两种特征对于法律的权威而言都很重要,这源出如下事实:这种权威既驱动行动,也生成规范性的义务。道德情感理论提出了一种理解法律权威的两个面向的新方式。它意味着,这种权威要得到辩护(从而也就拥有生成义务的规范性力量)的话,它就必须从一种恰当构造出来的一般化立场来看是可以接受的。当我们考虑那些受一套特殊的法律体系的权威所影响的人的情感时,我们作何感想?在何种程度上,法律对民众具有权威性这一事实支持而不是挫败了共同的人类关切?法律一般来说负有道德权威,因为它确立了社会协作,而这一点从那种道德情感的一般化立场来看是可以接受的。但在任何特殊情形中,如果特定的法律因为妨碍了共同的人类关切而招致嫌恶,法律的权威并不会引起赞同的情感。但无论如何,对一个特殊国家体制中的法律之权威的辩护并不等于对该国家体制所有法律之辩护的总和。即便某些具体的法律没能通过道德情感的检验,一种特定的法律制度的规范性权威也有可能得到辩护。作如下设想并非不合情理:在一个大体上合乎正义的法律集合体之下,如果绝大多数人都尊重法律的普遍权威,他们的生活会更加顺遂。在这些条件下,那种一般化立场中的反思性同情会促成赞同的情感,而这会有助于对法律之权威的辩护,虽然道德情感也可能为我们不赞成这一权威之下的某些特殊法律提供根据。对法律之权威的辩护与对种种具体法律的辩护之间存在差别,虽然二者密切相关。鉴于这一区分,对具体法律之正义与否的公共商议和辩论(这是民主社会公民身份的一项关键性活动)就不必破坏作为一个整体的法律的规范性权威。<sup>58</sup>这一考虑很重要,因为只有假定公共商议的最终结果(作为法律)将具有权威性,公共商议才能成为一项有意义的活动。

道德情感思路帮助我们表明我们为何应当尊重法律,或者法律为

何应当在我们自己对于做什么事情的慎思中占据主导。它参照我们在实践中可资利用的规范性的唯一源头(亦即以不偏不倚的方式形成的反思性情感和共同人类关切)为法律的权威作辩护。这种无偏倚性决定性地依赖于休谟所谓的“同情”,还有当代法律理论家们更多称作的“移情”,也就是与其他处境不同的人一道去感受的能力。<sup>59</sup> 鉴于此前提出的关于同情的自然局限性和道德情感的社会嵌入性方面的考虑,法律的规范性权威具有内在的政治性质。为确立这一权威,我们必须从一种一般化立场出发对法律进行评价,该立场容纳了所有受影响者的情感,但我们不可能先在地知晓或感受到他们的情感。情感的同情性交流,亦即同情自身的运作,呼唤一种商议性的民主政治秩序。它特别要求有一个带有批判性的积极参与的公民群体,其中的个人和群体要经常性地反思法律是否合乎正义,并表达他们的关切和意见;还有为公共辩论所需要的自由的媒体和大量的论坛,以表达这些多样化的情感并令其为他人所知;还有一套以对那些商议过程之结果予以回应和提炼的方式订立法律的立法系统。法律权威的辩护性面向是政治性的,这不仅是因为它必须回应民主正当性的要求,而且也是因为它依赖于民主政治的实践,并预设了怀有得到全方位培育的道德情感、持有同理心的公民。

法律的实践权威(它促成服从的能力,而且这种服从的理由超越了对惩罚之恐惧)部分地是通过其规范性权威得以维系的。同时,道德情感的情感特质有助于我们理解法律权威的正当性面向。就法律从那种一般化的道德立场出发能够被接受而言,它回应了根本的人类关切,并因此能够被指望促进忠诚。这种思路比德沃金的思路更能满足正当性的要求,但它会促成有正当理由的敬重之心,在这个意义上它超越了戴所提出的看法。它为特定民众的实际忠诚提供了一种批判性的视角。法律所施予的义务要得到辩护的话,它们就必须促进公民们共享的关切,因为唯其如此,在那种一般化立场中进行的反思才会引起不偏不倚

193 的赞同的情感。就法律促进这些关切而言,公民们会有一种由情感所激发的动机去服从它的命令。当法律在很大程度上促进我已有的关切时,对法律的尊重就变成了我的一种关切——法律的权威是某种我所关心的东西。在这里,道德情感思路让我们回想起沃尔德伦隐含承认的一个观点,即法律的权威部分地依赖于我们对于由法治所确保的益品的那种共享的道德关切意识。公民们的关切与法律的权威之间的关联意味着,在一个极度不正义的、法律妨碍关键性关切的国家中,对这种权威的尊重本身在公民们的关切视域中将会没有任何地位。在这些条件下,服从只能是强制的结果,而不是出于尊重或忠诚。相应地,法律没什么权威,虽然如果它得到国家强力支持的话它无论如何都可能相当强大。不用说,这里有一个带有许多区段的连续区,绝大多数国家会归于两个极端之间的某个地方。

值得注意的是,法律的实践权威也不可避免地依赖于超出道德情感本身的反思性激情。例如,公民们当中某些形式的相互关切在确立这种权威的过程中就起到重要作用。毕竟,法律的主要功能就是调整人们之间的互动。尊重法律的权威就是关注我们互动的品质,关心我们如何对待他人以及如何被他们所对待。因此,一定范围内的其他以社会为导向的情感隐含在对法律的尊重当中。仁爱,或者以得体的方式对待他人的欲望肯定是这些情感中的一种。此外,除非公民们彼此信任会普遍遵守法律,法律的权威不可能在实践中有效。唯有假定普遍服从,个体的服从才有意义。法律的部分驱动性权威因此就是公民之间的一种相互信任感。看到正义得以实行的欲望是我们对法律之忠诚的另一个侧面。这个考虑让我们想起德沃金在法律的权威与对他人权利的尊重之间所提出的关联。对法律权威的尊重之情不仅仅是一个对法律的顾念问题,而是包含着对正义和他人权利关心。自尊心和对于承认的欲望在此也有作用。自尊让我们感觉到我们配得到体面的对待,并激发了主张权利的愿望。对承认的欲望同样体现了一种意识,

即我们社会互动的品质事关重大。关心这些互动的品质就是让调节这些互动的法律变成我们关切的对象,从而赋予它以实践权威。这种权威唯有根据这些其他的情感才能被理解。结果,法律的驱动性权威超出了把法律本身当作直接感受对象的尊重之情。这种权威也依赖于公民们对彼此以及对他们自己所怀有的一定范围的情感。

关于法律权威的道德情感思路显然把这种权威同时与政治和道德联系在一起。这是否意味着法律的权威派生于道德呢?在某种意义上,这个答案必须是肯定的。法律的权威依赖于一个事实,即当它的受约束者从那种一般化的道德情感立场出发对它进行思考的时候,他们普遍觉得赞同。这种赞同事实上对法律如果要变得有效的就必须施予的义务赋予了权威性。然而,促成赞同这一道德情感的乃是一个对象满足基本的和共同的人类关切的能力,在这个意义上,这种情感植根于构成我们所关心之事的全部范围的欲望、嫌恶、兴趣和情绪之中。没有任何明确的分界线可以区分道德关切与非道德关切,不存在一个完全自主的道德领域,或者一套在不涉及我们所看重之事的情况下赋予我们做某些行为之义务的规范。法律的权威与道德难解难分,这不是因为法律存在于某个独特的地带,即所谓的“道德领域”,或者是因为它反映了一种独立的道德权威的命令,而是因为法律与道德这两者的规范性都派生于一套共同的人类关切。

根据布莱克伯恩的“在实践性和情绪方面向上延升的楼梯”或从单纯的偏好引向强制性义务的“情感性识别与要求”的螺旋去思考这类人类关切——实践规范(道德的和法律的)正是从中生成的——或许是有益的。<sup>60</sup>诚然,关切要促成义务,它们就必须被妥当地构造起来。具体而言,它们必须隔绝于私人利益和个人偏见,这些条件是布莱克伯恩本人没有充分阐明的。而这正是道德情感理论和它所确立的无偏倚性的用武之地。但就眼下来看,布莱克伯恩所说的楼梯的一个有趣特征在于它是连续的。我们知道,在楼梯上没有任何一个“在它之前我们

不在伦理的范围内,而在它之后我们就处于伦理范围之内”的位置。<sup>61</sup>划定一个自主的道德领域,将其与实际生活中更平凡的关切,包括心理顾念和欲望严格分离开来,这种诱惑是长期以来遍布西方哲学中的一个错误。<sup>62</sup>人们常常以为,这个领域是规范性的唯一可能的来源。通过  
195 把规范与人类动机的心理根源切割开来,这种看法导致了动机方面的缺陷。虽然这一缺陷给道德理论造成了严重问题,但它对法律的权威则是毁灭性的,因为法律的权威在很大程度上正是由它驱动行动的能力所构成的。

除了动机上的问题之外,声称道德关切在类型上不同于(而且独立于)心理关切还引起了规范方面的问题。我们为什么应当关心如此设想的道德义务?因为上帝有此意愿吗?除非我出于信仰接受上帝的权威(也就是说,除非上帝的意志是我的一种关切),义务的规范性力量就得不到支持。神的惩罚的威胁也不能确立起义务的规范性,一如国家的强制力无法确立政治义务。威胁可以强迫我们,但却不能对我们课以义务。或许,我们之所以应当关心道德义务,仅仅是因为“理性本身”要求这样?但在何种意义上理性能够提出某种要求?或许是作为逻辑上的一致性或演绎。然而一旦涉及实践慎思,逻辑上的一致性和演绎总是涉及到我们所关心的东西。被设想为与情感相分离的理性无从对行动提出任何要求。考虑到一套确定的关切,如此设想的理性可以告诉我,通过逻辑推演并诉诸一致性,我在特定情形下应当做什么。这种意义上的实践慎思的结论有时被说成是“理性的要求”,但若说它们是我们反思性关切的要求会更加准确,因为这些关切是它们的规范性力量的真正源头。逻辑矛盾本身毫无道德意义。有道德意义的东西并非我在前后不一致地行动,而是我的行动与应当对我具有重要性的东西不一致。而应当有其重要性的东西并非某一特殊类型的考虑。它们不过是从不偏不倚的角度来看确实重要的东西;它们是从那种一般化的道德情感立场来看可以接受而且与人性相应的共同关切。



还有,在道德义务与法律义务之间存在一种真正的区别需要提出来。许多法律义务关心的是那些如果人类生活要顺利展开的话就必须协调、但就其本身而言却可以合乎情理地被认为是道德上中性的事情。它们是禁止之恶(*mala prohibita*)而非自体之恶(*mala in se*)。如果一个人从那种一般化立场出发对靠马路右边驾驶与靠左边驾驶的实践进行对比反思,他可能无动于衷。这一实践本身完全没有触及任何重要的人类关切。在此意义上,它缺少我们通常认为是道德价值的东西。在布莱克伯恩的楼梯比喻中,它占据的是一个相对较低的台阶。但存在着充分的理由对驾车活动进行法律上的规制。如果我们将此留给偶然性或个人偏好,许多人将失去生命,而这确实是某种根本关切的对象,它在楼梯中占据相对较高的台阶。这种关切解释了为何法律对机动车司机施加了特定的义务。这些义务在某种意义上与我们习惯认为是道德的东西相距甚远,但在另一种意义上,它们又与其密切相关。通过这种方式,道德情感解释就可以容纳我们通常在法律义务拥有规范性力量的不同方式之间所作的复杂区分。它解释了如下事实,即法律的权威有时候负有明确的道德权威,而有时候与我们惯常想象为道德权威的东西又仅仅只有间接的关联。它所否定的是这样一种看法,即法律的权威与我们通常认为是道德关切的那些关切之间没有任何必然联系。正是因为这一联系,法律才拥有施以超出其强制力的义务的规范性权威。就法律促进基本的人类关切而言,它能够对我们变成一项基本关切。而正是因为构成法律之权威的那些关切吸纳了情感性意识方式,法律才能够变成一种实践权威,一种能够有效指导行动的权威。

196

如果说道德情感思路澄清了法律之权威的道德、政治与情感基础,它也阐明了法律的权威如何以及为何有时候失败了。如果没有缓解社会不平等的有效机制,某些群体的关切在公众意识里面被系统地边缘化了,那种一般化的道德情感立场在绝大多数公民的头脑和内心中都没有完全得到实现。由于对法律之权威(及其规范性力量)的充分辩护

需要不偏不倚的道德情感,无偏倚性的缺乏就会破坏法律的规范性权威,或者至少为其设定了局限。如果那种一般化的立场在为法律之权威进行辩护的过程中系统地排除了某些(受影响的)群体的关切,那就很难说为何这种权威应当在这些人的实践慎思中占主导,或者为何在他们的关切与法律的要求相冲突的时候这种权威还应当压倒他们的关切。法律的规范性权威在这些情况下的薄弱还会倾向于消蚀其实践权威,或者抑制被边缘化的人们对法律的尊重之情。在社会与政治意义上被剥夺公民权的群体当中存在一种与其人数规模不相称的高比例的违法现象,人们从中便可以看到这一态势。法律权威的这些失败也可能导致对于作为一个整体的政治过程的犬儒主义并强化疏离感,这一点有可能以爆炸性的方式爆发出来。<sup>63</sup> 被剥夺公民权的群体成员缺乏规范性的根据去尊重法律,相对于对其权威的感受,他们对其威胁的感受要更为强烈,从而他们与法律的关系可能更多地要由恐惧而不是忠诚来描绘。生活在恐惧当中绝非自由。因此,那些对法律的权威没有任何感觉的人较之以他们的同侪而言要更少自由。如果他们的人数较少,该国家体制之内作为一个整体的法律权威可能在很大程度上仍然未受损害。然而,如果有多个这样的群体存在,它们构成了民众当中一个可观的比例,法律的权威就可能明显大打折扣了。种种非正式的和法外的歧视行为、一种排斥和不平等的文化因此不仅对于正义和社会和谐很危险,而且对于法治本身也很危险。法律的权威(既包括规范的也包括实践的)取决于在公民们中间培育一种包容性的道德情感,它让法律的所有臣属者的关切发挥作用。这种能力的培育反过来会依赖于支持公民间的情感交流并促进反思性同情与相互关切的政治机制和社会实践。

道德情感在确立法律之权威过程中的作用同时也意味着,这种权威永远不会是完整的或具有完全的权威性。至少在健全的自由民主社会中,它将总是受制于道德情感本身持续被挑战和被重构的方式。最

佳状态的道德情感不仅是包容性的,而且是自我批判的。在自由民主社会中,道德情感时不时的重构通过公共辩论和倡导、政治竞争和其他形式的行动主义,还有个体和群体关切由以持续传递给更广公众的整个范围的文化表达而得以发生。这些实践对于不偏不倚的公共商议很关键,它们对于法治也很重要。就法律的权威依赖于道德情感而言,这种权威在民主社会中的范围和强度取决于一种包容性的、竞争性的和商议性的政治生活,后者扩展和丰富了所有公民的道德情感。

我们通过询问依赖于情感的政治商议如何能够导致拥有法律之权威的结论这个问题开始本章的讨论。如果商议结果的根源见之于我们反思性的激情之中,我们又如何能够理解作为法律的这些结果的拘束性呢?毕竟如今的绝大多数法律理论都认为法律的权威是独立于激情的。然而,道德情感理论表明,法律的规范性与驱动性权威对恰当设想的感觉的依赖如同对理智的依赖一样多。对情感主义之危险的不安和对激情动摇社会秩序之力量的恐惧已经导致我们过于长久地忽视了法律权威的情感性根源。诚然,我们有充分的理由怀疑情感,但没有它,任何可以引导行动的权威都不可能。因此,这些有正当理由的怀疑就不应当阻拦对情感恰当扮演的角色所作的探究。道德情感理论帮助我们在极端的情感主义和乖张的激情与反思性关切之间进行区分,后者必然而且正当地构成了我们的价值观,生成了义务,并维系着实践权威,包括法律的权威。随着学者们继续探究激情、情绪和欲望同理智恰当地相互作用以生成和维持政治生活的正当标准的方式,法律之权威的情感性之源将有必要得到进一步的探索。因为正如一位最近的评论者所说,“人们为何服从法律以及是否存在一种可以得到申辩的如此而为的义务,这些问题对于任何关于法律在社会中的运作方式的理解来说都是核心所在。”<sup>64</sup> 理解法律何时以及为何在社会中并未发挥作用,这一点同样重要。对法律权威的道德、政治和情感性之源的认识解释

了法律权威失效或在我们某些人中失效的那些状况。而且,在自由民主社会中,法律的权威在我们某些人中失败就是在我们所有人中失败。

为避免这种失败,为维系法律的权威以及它所承诺的自由,我们需要培育一种丰富且具有包容性的道德情感,将其作为一种公民习惯,而这将要求自由主义的权利和一种竞争性的民主政治生活。我们需要持续的公共辩论,它时不时以吸纳被边缘化人群的关切并提炼我们关于重要之事的集体意识的方式重构那种一般化的道德情感立场。我们还需要对指导行动的法律规范与促成行动的心理动机之间的关系有一种更好的哲学理解。我们需要瓦解法律与情感相分离以及实践理性独立于激情的种种神话。道德情感理论向我们表明,帮助构成法律之权威的那些规范和动机同出一源,即那些构成我们的价值观并促使我们行动的反思性关切。这一洞见对于民主社会公民身份的实践,尤其是对于公共商议的实践很关键。作为公民,要从事良好的商议,可靠地根据我们商议的结果而行动并享受民主对自由的承诺,我们就需要对法律的权威怀有一种无偏倚感。道德情感使得这一点成为可能。

## 结 语

# 迈向一种新的激情政治： 公民的激情与正义的前景

谈论激情政治会刺激人们想起砸碎窗户的抗议者，在公共广场纵火的狂热之徒甚至是可怕的自杀式炸弹袭击者的形象。它让我们想起乌烟瘴气的密室里官员们购买选票以增加他们的个人权力或者为财富和特权而出卖他们的影响力。它让人想到勉强隐藏其种族主义的警察，或者做出决定时毫不隐瞒其恐惧和偏见的法官。但激情政治的所指比这要多得多。妇女的选举权、种族歧视法律的终结、美国同性恋者自由与平等方面的最新进步也是激情政治的产物。在美国的历史进程中，情感的同情性交流扩展了那种一般化的道德情感立场，从而以新的方式把许多从前被排斥群体的感受和关切包容进来了。道德情感的这种扩展有力地影响了这个国家中就事关正义的问题所进行的公共商议。在国际层面上，自二战结束以来人权日益提升的影响也证明了道德情感的这种扩展。我们要进一步前行——事实上这是一条漫漫长路，而且我们的收获绝不是完全安然无恙的，但我们行之已远。而且，任何人如果认为美国公众是在没有激情或情感的同情性交流之帮助的情况下以理性的方式得出了这些新观点，那他就是有意视而不见。我们要再次说，当我们的内心被激发了，我们的头脑就改变了。

当然,我们的内心要以正当的方式被激发起来,这一点很重要。道德情感所昭示的新的激情政治在激情对公共商议的正当与不正当影响之间进行区分。它对情感的恰当容纳确定了标准。正如我们对老的激情政治的全部负面联想所表明的那样,激情确实可能危及自由和平等。有鉴于此,老的激情政治并没有隐退,它的危险总是存在的,绝不应当被低估。但防止这些危险发生的方式不是为了了一种完全与情感相分离的理性而抛弃激情。不存在这样一种可以为我们所用的能力,对这种田园诗的误入歧途的追求妨碍我们做一件重要的事情,即与他人一道去感受。培育一种包容性的、对支持真正不偏不倚的商议足够敏感的道德情感,要求对他人以及我们时代迫切的政治问题有一种情感性的卷入。这种情感性的无偏倚性就是新的激情政治,即公民的激情政治。它指向一种新的公民身份模式,它倡导反思性关切的能力,而不是事不关己、逍遥自在、无动于衷的理智。然而,如此设想的公民身份并不赋予对特定他人的关心以超越正义要求的特权。它把对正义之意涵及其要求的不偏不倚的商议当作一种关键的政治义务和道德责任。它要求我们与那些处境不同的其他公民一道去感受,并根据正当的情感和对所有人的关切去评价支配着我们所有人的法律和政策。

新的激情政治同时也把关于正义的不偏不倚的商议与代表正义的行动关联起来了。在这个意义上,它可能让人回想起休谟自己的道德情感理论。他想提出一种道德理论,较之以他那个时代所兜售的理性主义替代物,它不仅“在其规条方面要更正确”,而且“在其劝导方面也更有说服力”。<sup>1</sup>他认为,理性主义的思路不能形成有效的劝导,因为理智凭其本身绝不能成为行动的动机。把关于道德规则的理解建立在一种“排除所有情感”的理性之上的道德理论,作为一种行动的指南注定是无能的。<sup>2</sup>休谟设想这样一种道德理论,它会“刻画出美德的全部真实且最具吸引力的魅力”,并因此驱使我们“带着安适、随意和温情去接近她”。<sup>3</sup>生成判断并指导慎思的道德情感植根于驱动行动的那些同一

范围的反思性关切,这个事实有望使得道德情感理论在实践上变得有效。它建立在一种对实践推理的更具整体性从而也更加现实的解释之上,在这种解释中,情感性的和认知性的意识方式深深交织在一起。本书提出的那种情感性的但却不偏不倚的公共商议模式反映了同样的心愿。它避免了困扰着关于判断与规范辩护的理性主义解释,以及不仅妨碍行动而且妨碍决定本身的那种动机方面的缺陷。公民的激情政治通过把不偏不倚的道德情感立场与人类能动性的情感性之源联系起来而避免了同样的问题。

这并不意味着公民们总是会做正当之事,但它确实意味着,在商议中驱动我们的同样一些考虑也会促使我们行动。相反,罗尔斯原初状态中的各方是以一种与现实的人和真实的公民们完全不同的道德心理为特征的。<sup>4</sup>结果,促使各方在商议中得出正义原则的那些关切本身并不能促使公民们去支持正义原则。哈贝马斯同样承认,在那种道德立场中发挥作用的理性与现实中的人的情感和欲望相距太远,从而不能可靠地驱动体现道德决定的行动。因此,道德原则需要由法律的强制力和社会化的认同来强化,它们给人们以新的理由去服从他们的“理性”业已给予辩护的原则。但支持决定的理由与支持行动的理由之间的这种分离极其让人无法满意。正如一位作者新近指出的那样,自由民主的正当性原则意味着,如果自由民主社会要实现它的理想,对公民们提出的基本动机要求就必须自由自愿地生成。在一个社会中,如果公民们仅仅出于对惩罚的恐惧或因为某种“动机灌输”方案而遵守正义的规范,这个社会不可能是自由的。<sup>5</sup>当然,这并不是要否定公民教育或基本的社会化的正当性,而是要像休谟一样强调,支配我们的规范应当体现自然而然地激发我们的那些动机。让某种东西成为正确之事的那些考虑也应当是我们足够关心从而去行动的考虑。事实上,我们对它们的关切应当是使得这些考虑与确定正义之要求具有相关性的东西的一部分。道德情感当中指导商议的关切与驱动行为的关切之间的

201

关联性回应了这一抱负。它并不保证一定有合乎正义的行动,因为去向其他方向的另外的动机有可能搅和进来。而且,公民们有可能并不总是达到充分的无偏倚性。然而,规范与动机之间的这种关联性确实在自我的不同面向之间确立了一种重要的联系,而这些面向从理性主义的解释来看倾向于分裂开来。它使得作为公共商议者的自我与作为政治行动者的自我统一起来,这种看法要远远更加忠实于我们作为公民(以及作为人)感受自身的方式,它也更好地赋予我们得出商议结论的能力。公民的激情政治以这种方式支持正义的实践。

需要再次说明,这种思路并不否定教育和社会化的价值。一如我们所见,无偏倚性的实施要求道德情感的培育和净化。在这方面,第四章提出了某些制度性的机制和政策选项,它们值得进一步探究。例如,我们的教育政策应当让学生在掌握基本知识与技能方面更加卓越,但它也应当致力于扩展进行情感的同情性交流方面的自然能力。同样,想办法提升我们立法机构、行政咨询机构以及法官和陪审团中的多样性,可以通过把更广范围的情感带入我们的商议性背景而帮助我们促进道德情感的扩展。公民社会中充满活力的结社与文化生活可以为同情的扩展以及道德情感教育提供重要支持。然而,集中关注道德情感之要求的一种更广泛的政策分析还不得不假以时日。这种分析有可能会发现,某些现行的法律、政策和制度与道德情感的培育是背道而驰的,它们应当被革新。本书目前对这一问题仍然保持不可知的态度。它的目标不是呼吁在我们如何组织当今美国的政治和社会政策方面的变革,而是提出对我们作为公民和作为人究竟是谁这个问题进行根本性的再思考。我们不是我们原来以为我们所是的人,我们也绝不会成为我们旧有的理想告诉我们应当立志变成的那种人。让我们变得合乎理性的那种实践推理能力同时也将我们卷入情感之中。所以,我们不可能是我们自认为所当是的那种疏离于情感的商议者,即便我们成功地做到不偏不倚地商议时也是如此。如果本书促进了我们对我们自己、



我们的反思性激情以及我们的商议实践的基本理解,它就算实现了它的抱负。它所表明的是,基于不偏不倚的正义所提出的任何政策倡导都不应当以超越激情为目标,而是应当致力于将公共生活中的激情文明化。

对此有一点值得反复重申,即本书的关键不是要把更多的激情带入政治之中。相反,它的目标是要阐明情感已然(而且不可避免地)在道德判断、政治商议和法律的权威中发挥作用的方式,并明确提出以支持而非妨碍无偏倚性这一重要理念的方式将情感容纳进来的指南。道德情感理论提示我们,我们能够在我们的判断中满足无偏倚性的标准(而且我们应当尽力而为),但我们无法把我们的激情和欲望置之身后。这些情感性关切如果是恰当形成的,它们在我们关于正义之意涵以及它对我们的要求的判断中就起到核心作用。抛弃它们就会破坏我们形成健全的和不偏不倚的判断的能力。而这对民主的公民身份而言会是一个打击,因为作为公民,我们不仅负有义务去服从法律,而且负有义务对法律进行批判反思。通过澄清包含在这一批判反思中的内心和头脑方面的能力,道德情感理论给了我们重要的工具去维系民主的公民身份,并将作为公民的我们恰当地导向塑造我们共同生活的法律和制度。

## 注 释

### 导论

1 可参考的文献例如, Antonio R. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain* (New York: HarperCollins, 2000); Joseph LeDoux, *The Emotional Brain* (New York: Simon and Schuster, 1996); 还有 V. S. Ramachandran, *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind* (New York: William Morrow, 1998)。

2 可参考的文献例如, George E. Marcus, W. Russell Neuman, and Michael MacKuen, *Affective Intelligence and Political Judgment* (Chicago: University of Chicago Press, 2000); Marcus, *The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2002); Rose McDermott, “The Feeling of Rationality: The Meaning of Neuroscientific Advances for Political Science”, *Perspectives on Politics* 2 (4) (Dec 2004): 691—706; Ted Brader, *Campaigning for Hearts and Minds: How Emotional Appeals in Political Ads Work* (Chicago: University of Chicago Press, 2006); Jeff Goodwin, James M. Jasper, and Francesca Polletta, eds., *Passionate Politics: Emotions and Social Movements* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Neta Crawford, “The Passion of World Politics: Propositions on Emotion and Emotional Relationships”, *International Security* 24 (4) (Spring 2000): 116—156; and Darren Schreiber, “Political Cognition and Social Cognition: Are We All Political Sophisticates?” in W. Russell Neuman, George E. Marcus, and Michael MacKuen, eds., *The*

*Affect Effect: Dynamics of Emotion in Political Thinking and Behavior* (Chicago: University of Chicago Press, 2007)。

3 非实践理性或理论理性与情感相分离的程度则是另一个问题,对此我在本书中不予讨论。在下文中,我假定理论理性较之以实践理性而言对情感更为独立,虽说此书对实践理性的阐释完全不要求这一前提。

4 Michael Walzer, *Passions and Politics* (New Haven: Yale University Press, 2004), 126.

5 出处同上, 126—127。沃尔泽对激情在判断当中所要扮演的确切角色的态度有点矛盾。虽然他有时(如同此处)暗示他们恰当地型塑了慎思,但在其他地方他又仅仅视激情为纯粹工具性的东西。在后一类情形中,他认为,虽然激情驱动我们去行动,或许还驱动我们进行慎思,但他们却无功于慎思本身,后者至少在其做得不错的情况下乃是理性的,亦即与激情相分离的(Walzer, *Passions and Politics*, 128)。

6 Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1982).

205

7 Virginia Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 228; Joan Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* (New York: Routledge, 1994), 155; and Robin West, *Caring for Justice* (New York: New York University Press, 1997), 75.

8 Martha Nussbaum, *Love's Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 1990) and *Upheavals of Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 46; Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990) and “Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought”, in Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky, eds., *Judgment, Imagination, and Politics* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2001).

9 Simon Blackburn, *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 123.

10 出处同上。

11 Cheryl Hall, “Recognizing the Passion in Deliberation: Toward a More Democratic Theory of Deliberative Democracy”, *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 22 (4) (Fall 2007), 91.

12 参见 Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), “Skepticism about Practical Reason”, in Elijah Millgram, ed., *Varieties of Practical Reasoning* (Cambridge, Mass: The MIT Press, 2001); T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1998)。迈克尔·史密斯就理性具有驱动力这一观点提出了一种有影响的变体,参见其 *The Moral Problem* (Malden: Blackwell, 1994)。政治理论中的这种理性主义观点可见之于 Brian Barry, *Justice as Impartiality* (New York: Oxford University Press, 1995)。这种理性主义通常也被人们与罗尔斯和哈贝马斯的作品关联在一起,而本书第一章所作的分析把这种通常的观点复杂化了。

13 Diego Gambetta, “Claro!: An Essay on Discursive Machismo”, in Jon Elster, ed., *Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 23.

14 Walt Whitman, “Song of Myself”, in *Leaves of Grass and Selected Prose*, ed. John Kouwenhoven (New York: Modern Library, 1950), 74, 引自 Seyla Benhabib, “Judgment and the Moral Foundations of Politics”, in Beiner and Nedelsky, *Judgment, Imagination, and Politics*, 198。本哈比引用惠特曼的话去说明她的观点,即“阿伦特断定说,一种原则性的道德立场可以从自我对于统一性与连贯性的欲望中浮现出来,她这样断言实在太过仓促了”。我的观点略有不同,因为他所指的是理智在实践慎思中的局限性,而不是一种特定的自我概念的局限性。珍妮弗·尼德尔斯基的论点与我更为接近,她坚持认为,单单是对一个人所持不同立场之间逻辑上的不连贯的认识并不足以形成新的慎思性结论。如她所说,“唯有情感可以改变情感。”参见 Nedelsky, “Embodied Diversity and the Challenges to Law”, in Beiner and Nedelsky, *Judgment, Imagination, and*  
206 *Politics*, 251。下文对这个一般性立场作了详尽的论证。

15 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1968), 2.3.3, 417.

16 这类文献中的主要范例(例如 Damasio, Ramachandran 和 LeDoux 的作品)已经过行内专家的审查。他们包括在《自然》和《科学》这类极受尊重的同行评议杂志上发表的研究成果,而且他们在塑造对大脑运作的当代理解方面业已产生了极其重要的影响。

17 他也超越了现有的一些在政治理论之内处理政治判断的做法,许多

这样的做法都受到阿伦特的启发,从而间接从康德和亚里士多德那里得到灵感。可参考的文献例如, Ronald Beiner, *Political Judgment* (Chicago: University of Chicago Press, 1983); Beiner and Jennifer Nedelsky, *Judgment, Imagination, and Politics*; Andrew Norris, “Arendt, Kant, and the Politics of Common Sense”, *Polity* 29 (2) (Winter 1996): 165—191; and Susan Bickford, *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict, and Citizenship* (Ithaca: Cornell University Press, 1996)。对政治判断的其他讨论,可参见 Peter J. Steinberger, *The Concept of Political Judgment* (Chicago: University of Chicago Press, 1993)。本书的研究扩展了由这些作品所开启的探索,但通过首次在当代民主语境中引入休谟式道德情感理论的资源,他将判断力的研究引向了一个新方向。

18 参见 Richard H. Popkin, “Hume’s Racism”, in Richard A. Watson and James E. Force, eds., *The High Road to Pyrrhonism* (San Diego: Austin Hill Press, 1980), 251—266; and Popkin, “Hume’s Racism Reconsidered”, *The Third Force in Seventeenth-Century Thought* (Leiden: Brill, 1992), 64—75, and John Immerwahr, “Hume’s Revised Racism”, *Journal of the History of Ideas* 53 (3) (July—September 1992): 481—486。

19 Immanuel Kant, “On the Proverb: That May Be True in Theory But Is Of No Practical Use”, in Kant, *Toward Perpetual Peace and Other Essays*, trans. Ted Humphrey (Indianapolis: Hackett, 1983), 76 (298—300)。

20 关于对正当与善之间这种差别的有价值的讨论,可参见 Charles Larmore, *The Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 特别是第一章。作者最终主张着眼于正当的可能性,但他提出,这会要求我们重新思考实践理性的本质。正当的优先性“不太可能”像在康德和他的一些当代追随者那里一样“作为实践理性本身的要求而得到捍卫”(第38页)。相反,他取决于一种更具“语境主义色彩的”理性观念(第38页),也就是一种更接近本书所主张的那种对实践推理的整体性解释。更一般地讲,本书意在详细阐释得到恰当理解的“正当”的情感面向。

21 Gutmann and Thompson, *Why Deliberative Democracy?* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 134。

22 最近一位理论家论证说,民主本身的基本价值为自由主义的权利以及他们所蕴含的对民主商议的约束提供了理据。对此我无可置喙。参见 Corey Brettschneider, *Democratic Rights: The Substance of Self-Government* (Princeton:

207 Princeton University Press, 2007)。

## 第一章

1 罗尔斯曾经呼吁人们考察这两种看似程序主义的观点中的实质性要素，本章是对这一呼吁的回应。参见 John Rawls, “Reply to Habermas”, *Journal of Philosophy* 92 (3) (1995): 174。

2 Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971), 30.

3 出处同上。

4 在这一段话中，罗尔斯为“义务论的”理论给出了两个可能的含义：他“要么不独立于正当来确定善，要么不把正当解释为对善的最大化”（*A Theory of Justice*, 30）。他说他的理论仅仅在第二种意义上是义务论的。正如即将明确的那样，他不满足第一项条件，因为作为公平的正义确实以种种方式独立于正当来确定善，而且这对正义的实质有重要的意味。

5 罗尔斯在 *A Theory of Justice* 一书的第三部分把自主性当作一种益品。“我们作为自由而理性的存在者的本质的实现”（575）这一意义上的自主性是一种益品，他通过个体实行正义而对其变得可能（577, 515）。

6 罗尔斯后期的作品修正了这种人的观念在作为公平的正义的道德背景中所扮演的角色。这种修正我们一会儿就会讨论到。

7 Rawls, *A Theory of Justice*, 142—144.

8 Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 19.

9 Rawls, *A Theory of Justice*, 121.

10 Rawls, *Political Liberalism*, 52.

11 出处同上。

12 参见 Rawls, *A Theory of Justice*, 178。正如威廉姆斯在评论理性主义道德理论时所说，如果道德“能够并应该拥有那么多对抗心理欲望的力量，他最好在心理的欲望中有一个立足点”[“History, Morality, and the Test of Reflection”, in Christine M. Korsgaard, ed., *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 211]。我赞同威廉姆斯的这一看法，但我对罗尔斯的分析意在表明，至少某些理性主义理论确实有志于在“心理的欲望”中拥有一个立足点，即便这一抱负实现得并不完美或者与这些理论中的其他方面不尽

协调。

13 Rawls, *A Theory of Justice*, 93.

14 这并不是要否定意志薄弱现象的存在——并非每一个欲望都决定意志或引起行动。这里的相关之处是要揭示益品与欲望之间的概念性关联。鉴于这种关联性,善观念与正当理念相反,他们具有内在的吸引力,即便他们并非在每一情形中都发挥驱动作用。

15 Rawls, *A Theory of Justice*, 51. 这个说法指向罗尔斯理论中一个被忽视的方面,亦即,他从道德感学派中受益良多,而该学派最主要是以休谟和斯密为代表的。关于对罗尔斯的休谟式面向的进一步讨论,可参见 Michael Frazer, 208 “John Rawls: Between Two Enlightenments”, *Political Theory* 35 (6) (December 2007): 756—780。

16 Rawls, *A Theory of Justice*, 505.

17 Rawls, *Political Liberalism*, 83—85. 依赖于观念的欲望把原则纳入一种更大的观念或理想,尤其是关于自我的理想之中。正义感所包含的不仅是对两条正义原则以及先在的合情理性理念的顾念,而且还有对作为一种符合这些标准的人的自我理想的坚持(出处同上)。这些标准在一种更全面的自我观念中作为要素而出现,一个人想要历时地且在自己生活的不同环境中体现这种自我观念。追求正义这一依赖于观念的欲望充满着情感性的感觉,例如对于成就的自尊和对于失败的羞愧,他与其他道德关切,事实上与人类共同的全部自然情感都是连续的。虽然,说“人们倾向于热爱、珍视或支持任何肯定他们自己利益的东西”(Rawls, *A Theory of Justice*, 177),这一般而言是对的,但这并不意味着所有的人类行动都属狭隘的自我主义之列 [Samuel Freeman, “Congruence and the Good of Justice”, in Samuel Freeman, ed., *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 282]。一旦正义原则作为依赖于观念的欲望被吸收到一个人的认同之中,对这些原则的顾念就受到对自尊与正直的欲望的支撑。这些原则被认为是绝对正确的,而不仅仅是权宜性的,而且因为他们构成了我们对于自尊与正直这些更高阶的利益得以实现的条件,我们就无法不将其视为对我们有益的。他们已然成为了我们理性欲求的目的系统的一部分。依赖于观念的欲望就这样把正当与善拉到一起了。苏珊·门德斯就罗尔斯把正义感当作一种“个人正直的理想”这一事实作过评论,虽然她并未将其与罗尔斯关于依赖于观念之欲望的讨论联系起来,但她以一种富有成效的方式对此作了推进 [“The Importance of Love in Rawls’s Theory of

Justice”, *British Journal of Political Science* 29 (1999):72]。

18 Rawls, *A Theory of Justice*, 478.

19 Rawls, *Political Liberalism*, 19. 罗尔斯在注释中指出,这个意义上的正义感与斯坎伦所谓的“协议动机”相近 [参见 Rawls, *Political Liberalism*, 49n2; and T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1998)]。

20 Rawls, *Political Liberalism*, 49. 合情理性包括“提出并尊重公平合作条件的意愿,以及……承认判断的负担并接受其后果的意愿”(出处同上, 49n1)。罗尔斯在《正义论》中对两种道德能力(即追求理性生活计划的能力与形成正义感的能力)所作的区分因此投射到《政治自由主义》中所说的理性的两种官能(即理性与合情理性)上面了。

21 苏珊·莫勒·奥金对罗尔斯理论中正义的情感要素作了评论 [*Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic, 1989), 98—99], 类似的评论者还有切里尔·霍尔 [“Passions and Constraint”, *Philosophy and Social Criticism* 28 (6) 209 (2002): 745]。

22 在这方面或许值得强调的是,无知之幕并没有取代正义感,而毋宁说是表达了正义感。

23 Rawls, *A Theory of Justice*, 128—129.

24 Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 101, and “Reason and Feeling in Thinking about Justice”, *Ethics* 99 (January 1989): 238, 246, 248; Martha C. Nussbaum, “Rawls and Feminism”, in *The Cambridge Companion to Rawls*, 496.

25 Rawls, *A Theory of Justice*, 587.

26 严格说来,移情本身并非一种情感,而是情感之间进行沟通的媒介。然而,把移情说成是一种情感并不特别具有误导性,因为移情的实践总是在感觉的形式中得到体验的。

27 出处同上, 477。

28 出处同上, 570。

29 布莱恩·巴里曾顺着这个思路抱怨说,“有些著作者似乎以为,一种正义理论必须以某种方式把人们从后颈部拧起来,并迫使他们以合乎正义的方式去行动”,而这是“一种荒唐的要求”( *Justice as Impartiality*, Oxford University Press, 1995, 114 )。

30 Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Cambridge, Mass:



Harvard University Press, 2000), 80.

31 弗里曼转述说,“罗尔斯曾(在聊天时)说过,他认为契合论点是他在《正义论》中所作的最具原创性的贡献之一,而令他困惑的是为何他没有引起更多的讨论。”(Freeman, “Congruence and the Good of Justice”, 308n2)更进一步的分析可参见弗里曼的讨论。

32 Rawls, *A Theory of Justice*, 574; 还可参见 *Political Liberalism*, 74。

33 Rawls, *A Theory of Justice*, 574.

34 出处同上, 574, 587。

35 出处同上, 476。

36 出处同上, 477—478。正如门德斯所指出的那样,罗尔斯对罗斯的解释有点古怪,他错误地将传统的直觉主义观点理解为“一种关于我们如何认识对与错的理论,而不是一种关于何者驱动我们按照那一认识去行动的理论”(Mendus, “The Importance of Love”, 61)。无论罗尔斯是否误读了罗斯,一如门德斯所说,他对“纯然基于良心的行为”这一学说的反驳强调了他自己对如下观点的坚守,即“在单纯断定所说的事情是正当的之外,还必须有某种动机性的描述”,而且这一描述必须表明“正义与行动者自身的利益相契合”(Mendus, “The Importance of Love”, 60)。这一信念把罗尔斯摆到了与巴里和斯坎伦这样的理论家相冲突的位置上,这两位理论家都拒斥罗尔斯式的契合论点[Brian Barry, “John Rawls and the Search for Stability”, *Ethics* 105 (1995): 889; T. M. Scanlon, “Contractarianism and Utilitarianism”, in Amartya Sen and Bernard Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) 105; 引自 Mendus, “The Importance of Love”, 63]。

37 Rawls, *A Theory of Justice*, 476.

38 Freeman, “Congruence and the Good of Justice”, 227—278; Mendus, “The Importance of Love”, 59.

39 Rawls, *Political Liberalism*, xv—xvi.

40 出处同上, xvi。

41 早期论点的痕迹确实保留在《政治自由主义》之中,但有所修正。现在,罗尔斯在更狭窄的意义上将理性与合情理性这两种能力归之于“公民们的根本本质”,而不是人的本质。鉴于这一本质,自由民主社会的公民们将把这些能力当作一种益品来体验(Rawls, *Political Liberalism*, 203)。由于政治性的正义观念允许公民们运用这些能力,一个正义的政治社会本身“对公民们而言”就算

作“一种益品”，他“确保了他们的根本需要”（出处同上）。“契合”现在仅仅意味着，正义对作为公民的人们而言是内在的善，而没有提出关于正义之于一般意义上的人的价值的任何主张。

42 出处同上，12。

43 出处同上，218。

44 出处同上，147—148。

45 Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, ed. Ciaran Cronin and Pablo DeGreiff (Cambridge, Mass: The M. I. T. Press, 2001), 54.

46 Rawls, “Reply to Habermas”, 145.

47 出处同上，146。

48 出处同上，149；还可参见 Mendus, “The Importance of Love”, 75。

49 Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2001), 82n2.

50 出处同上，81—82。

51 出处同上，19。

52 出处同上，183。

53 Rawls, *Political Liberalism*, 82—83, 83n31.

54 Rawls, *Justice as Fairness*, 81—82.

55 出处同上，140。

56 出处同上，140—141。

57 出处同上，103。

58 出处同上，102。

59 出处同上，103n26。

60 出处同上，195。

61 出处同上，196。

62 出处同上，197。

63 出处同上。

64 对于罗尔斯思想中理性主义与情感主义面向之间关系的进一步讨论，可参见 Frazer, “John Rawls: Between Two Enlightenments”。

65 本书后面提出的对判断与商议的道德情感解释，就其意味着在对正义进行商议时采用一种不偏不倚的观点而言，与罗尔斯式的观点存在亲缘性。在

这个意义上,我的观点也有赋予正当之于善的特殊地位的一面。然而,对于情感在促进无偏倚性之建立的观点采纳中的作用,道德情感进路要更为直接。他也更加毫不含糊地坚持认为,使得某种东西变得正当的,乃是他促进了一种共享的善。在这方面,关于无偏倚性的道德情感观点绝不像罗尔斯那样妄称正当之于善的绝对优先性。

66 Habermas, *The Inclusion of the Other*, 50.

67 出处同上, 54。

68 出处同上。

69 出处同上, 55。

70 出处同上, 59。

71 出处同上。

72 Thomas McCarthy, “Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue”, *Ethics* 105 (October 1994): 47.

73 Habermas, *The Inclusion of the Other*, 57.

74 由于这些以及其他方面的差异,罗尔斯与哈贝马斯的理论常常被视为竞争者,但唐纳德·穆恩论证指出,他们事实上是互补的。穆恩认为,哈贝马斯寻求的是“确立罗尔斯视为当然的道德约束”,而罗尔斯则意在设计出从道德观点中生发出来的实质性正义原则 [“Practical Discourse and Communicative Ethics”, in Stephen K. White, ed., *The Cambridge Companion to Habermas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 145]。这是一个有益的提示,因为他把两种理论略为不同的目标彰显出来了。但罗尔斯否定了纯粹程序主义的可行性 (Rawls, “Reply to Habermas”, 174), 因此在他看来,哈贝马斯在不参照任何先在的道德实质的情况下确立道德约束的努力必然是靠不住的。由是观之,二者间不仅存在目标上的差别,而且对道德生活的根基以及道德和政治哲学的力量也存在根本性的分歧。 211

75 Habermas, *The Inclusion of the Other*, 23.

76 Habermas, *Between Facts and Norms*, trans. William Rehg (Cambridge, Mass: The M. I. T. Press, 1999), 107.

77 出处同上。

78 Habermas, *The Inclusion of the Other*, 28.

79 出处同上。

80 出处同上, 32。

81 Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. Christian Lenhardt and Shierry Weber Nichol森 (Cambridge, Mass: The M. I. T. Press, 1996), 120.

82 Habermas, *The Inclusion of the Other*, 24.

83 出处同上, 26。

84 出处同上, 27。

85 Habermas, *Justification and Application*, trans. Ciaran Cronin (Cambridge, Mass: The M. I. T. Press, 2001), 24, 120.

86 Habermas, *The Inclusion of the Other*, 35; 还可参见 *Justification and Application*, 75—76, 119。

87 Habermas, *Between Facts and Norms*, 95.

88 Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, 82—98; 还可参见 *Justification and Application*, 31, 76—77, 114。

89 Habermas, *Between Facts and Norms*, 4—5, 25, 113—114; 还可参见 *Moral Consciousness and Communicative Action*, 109, 179。

90 Habermas, *Between Facts and Norms*, 80, 114.

91 Habermas, *The Inclusion of the Other*, 29, 42; 还可参见 McCarthy, “Kantian Constructivism and Reconstructivism”, 46—47。

92 Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, 202.

93 出处同上, 182。

94 出处同上, 50。

95 出处同上, 67。还可参见 *The Inclusion of the Other*, 57。对自反性 (reflexivity) 之于哈贝马斯之解释的重要性的进一步讨论, 参见 Moon, “Practical Discourse and Communicative Ethics”, 148, 157。

96 Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, 61.

97 Habermas, *Between Facts and Norms*, 135.

98 出处同上, 228。

99 Habermas, *The Inclusion of the Other*, 26—27.

100 Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, 65.

101 出处同上。

102 出处同上, 62。

103 Habermas, *The Inclusion of the Other*, 29.

104 出处同上。

105 Habermas, *Between Facts and Norms*, 36.

106 出处同上, 23。

107 出处同上, 22。

108 Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, 67.

109 Mark E. Warren, “The Self in Discursive Democracy”, in White, *The Cambridge Companion to Habermas*, 181.

110 Habermas, *The Inclusion of the Other*, 34.

111 Habermas, *Between Facts and Norms*, 4—5, 25, 113—114; 还可参见 Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, 109。

112 出处同上, 183。宪法爱国主义是这一道德倾向的政治体现。哈贝马斯把宪法爱国主义描述为“非法律强制的动机与公民群体之特征的协调背景下的一种支持精神”, 他被导向自由与平等的普遍原则。参见 Habermas, “Citizenship and National Identity”, appendix 2 in *Between Facts and Norms*, 499—500; Attracta Ingram, “Constitutional Patriotism”, *Philosophy and Social Criticism* 22 (6) (1996): 1—18; Patchen Markell, “Making Affect Safe for Democracy? On ‘Constitutional Patriotism’”, *Political Theory* 28 (1) (February 2000): 38—63。这种背景在为规范提供辩护的理性立场与通常驱动行动的情感性顾念和欲望之间进行居间调和。

113 他也与罗尔斯式的正直概念相一致, 这种意义上的正直植根于依赖于观念的欲望之中。

114 Habermas, *The Inclusion of the Other*, 26—27.

115 Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, 101; 还可参见 *Justification and Application*, 15。

116 Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, 104.

117 Habermas, *The Inclusion of the Other*, 27—28.

118 出处同上, 32。

119 出处同上。

120 Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, 109.

121 Arash Abizadeh, “On the Philosophy / Rhetoric Binaries: Or, Is Habermasian Discourse Motivationally Impotent?” *Philosophy and Social Criticism* 33 (4): 462—463.

122 Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, 108.

123 马克·沃伦提出了一个相关的观点,他说,哈贝马斯的理想要求个体“在不令他们自己的认同与价值观成为疑问的情况下去质疑其生活与生活方式中的一些元素”(“The Self in Discursive Democracy”, 181)。

124 Habermas, *Between Facts and Norms*, 80, 114; 还可参见 Kenneth Baynes, “Democracy and the Rechtsstaat: Habermas’s Faktizität und Geltung”, in White, *The Cambridge Companion to Habermas*, 208; Markell, “Making Affect Safe?”, 47, 49。

125 阿比乍德提出了类似的批评,他指出,“退回到法律,这或者是完全对理性的实践商谈驱动行动与信念的可能性不抱希望,或者就是,他再次未能告诉我们理性商谈如何可能做到这一点。”(“On the Philosophy / Rhetoric Binaries”, 458)

## 第二章

1 Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984).

2 Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

3 Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

4 Carol Gilligan, “Moral Orientation and Moral Development”, in Virginia Held, ed., *Justice and Care* (Boulder, Colo.: Westview, 1995), 33. 还可参见 Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982)。

5 Gilligan, “Moral Orientation”, 43.

6 出处同上, 35。

7 Virginia Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 77.

8 出处同上。

9 出处同上。

10 出处同上。

11 出处同上, 29。

12 Joan Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* (New York: Routledge, 1994), 109. 还可参见 Sara Ruddick, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace* (Boston: Beacon, 1989), 13ff. 有一种相反的观点, 他把关爱视为“本质上非理性的”, 参见 Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics* (Berkeley: University of California Press, 1984), 25 (特伦多在其 *Moral Boundaries* 一书第 204 页中引用了这个观点)。

13 Gilligan, “Moral Orientation and Development”, 41.

14 出处同上, 36。

15 Held, *Feminist Morality*, 228.

16 Tronto, *Moral Boundaries*, 155.

17 Robin West, *Caring for Justice* (New York: New York University Press, 1997), 75.

18 Antonio R. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain* (New York: HarperCollins, 2000), xii.

19 出处同上, 52f, 191—192。

20 出处同上, 39, 43, 51, 54。

21 出处同上, 45。

22 出处同上, 36。

23 出处同上, 51。

24 出处同上, 43。

25 出处同上, 39。

26 出处同上, 173。

27 出处同上。

28 出处同上, 200—201。

29 出处同上, 195。

30 出处同上, 71。

31 出处同上, 185。

32 出处同上。

33 出处同上, 172。

34 可以参见的作品例如, George E. Marcus, W. Russell Neuman, and Michael MacKuen eds., *Affective Intelligence and Political Judgment* (Chicago: University of Chicago Press, 2000); Marcus, Neuman, and MacKuen, eds., *The*

*Affect Effect: Dynamics of Emotion in Political Thinking and Behavior* (Chicago: University of Chicago Press, 2007); Marcus, *The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2002); Rose McDermott, “The Feeling of Rationality: The Meaning of Neuroscientific Advances for Political Science”, *Perspectives on Politics* 2 (4) (Dec 2004): 691—706; Ted Brader, *Campaigning for Hearts and Minds: How Emotional Appeals in Political Ads Work* (Chicago: University of Chicago Press, 2006); Jeff Goodwin, James M. Jasper, and Francesca Polletta, eds., *Passionate Politics: Emotions and Social Movements* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); and Neta Crawford, “The Passion of World Politics: Propositions on Emotion and Emotional Relationships”, *International Security* 24 (4) (Spring 2000): 116—156。

35 Marcus, Neuman, and MacKuen, *Affective Intelligence*, 10.

36 出处同上, 95。马尔库斯、纽曼和麦昆强调情绪与“极端情绪”之间的重要区分(第20页。达马西奥也注意到这一点)。非极端的或并不导致高度激烈的心理状态的情绪通常用其他术语来归类。具体而言,他们通常被与理性或“理性的利益”关联在一起,因此被置于和情绪对立的位置。同时认识到两个问题很关键,一是情绪可以很安静或平静,而不是很极端,二是“即便是在其更安静的状态下,情绪反应也有重要的影响”(38)。

37 出处同上, 10。

38 出处同上, 1。

39 出处同上。

40 出处同上, 95。有焦虑感的投票者在做选择的时候更少依赖党派偏见,而是更多关注候选人的立场与个人特征。他们的主导性关切是“哪位候选人对相关问题的立场与他们最为接近”。他们“较之以恭顺的投票人对候选人在相关议题上的真实立场了解得要多得多,而且要准确得多”。Marcus, *The Sentimental Citizen*, 103.

41 Marcus, *The Sentimental Citizen*, 78.

42 出处同上, 108—109。

43 Marcus, Neuman, and MacKuen, *Affective Intelligence*, 129.

44 出处同上, 129—130。

45 把达马西奥的发现引入到政治学研究的另一个新近的努力是康诺利的作品 *NeuroPolitics: Thinking, Culture, Speed* (Minneapolis: University of



Minnesota Press, 2002)。此书引用达马西奥及其他人的发现,提出了一种对思维的解释,该解释揭示了“把身体、大脑与文化联结起来的反馈循环”,该书还说明了情感与认知这两种意识形式在思维内部的关系。此书虽然有意义,但对具体道德判断过程中的情感事实上未着一词。他更没有阐述政治判断与民主商议的实践。康诺利认为,主导性的民主商议模式应当根据他的发现进行修正,但他没有明确这些模式应当如何被修正,也没有说明什么东西可以构成良好的情感性商议。进一步的讨论可参见 Sharon R. Krause, “Brains, Citizens, and Democracy’s New Nobility”, *theory & event* 9 (1) (2006)。

46 对情绪的其他认知主义解释可以参见 Ronald de Sousa, *The Rationality of Emotion* (Cambridge, Mass.: The M. I. T. Press, 2001); Robert Solomon, “Emotions and Choice”, in Solomon, ed., *What Is an Emotion?* (Oxford: Oxford University Press, 2003); Richard Lazarus, “Appraisal: The Minimal Cognitive Prerequisites of Emotion”, in Solomon, *What Is an Emotion?*; James R. Averill, “Emotion and Anxiety: Sociocultural, Biological, and Psychological Determinants”, in Amélie Oksenberg Rorty ed., *Explaining Emotions* (Berkeley: University of California Press, 1980)。

47 Martha Nussbaum, *Love’s Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 41.

48 Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 46.

49 出处同上, 47。

50 出处同上。

51 对此所作的其他论证,参见 de Sousa, *The Rationality of Emotion*, xv, 332; Barbara Koziak, *Retrieving Political Emotion* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2000), 16, 155; Henry S. Richardson, *Practical Reasoning About Final Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 185—188; Patricia S. Greenspan, “Ambivalence and the Logic of Emotion”, in Oksenberg Rorty, *Explaining Emotions*, 242; Michael Stocker, *Valuing Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 3, 6; Cheryl Hall, “Passions and Constraint”, *Philosophy and Social Criticism* 28 (6) (2003): 724—748。

52 Nussbaum, *Upheavals of Thought*, 3.

53 Nussbaum, *Love’s Knowledge*, 79.

54 出处同上。

55 出处同上, 81。

56 出处同上。

57 关于对道德特殊主义的其他捍卫, 参见 Lawrence Blum, *Moral Perception and Particularity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Koziak, *Retrieving Political Emotion*, 161。对于把情绪与普遍规则和普遍化的道德立场关联起来的解释, 参见 Richardson, *Practical Reasoning*, 184, 188—189; Roger Scruton, “Emotion, Practical Knowledge, and Common Culture”, in Oksenberg Rorty, *Explaining Emotions*, 526—527; Stocker, *Valuing Emotions*, 191。

58 Nussbaum, *Love's Knowledge*, 68.

59 出处同上, 84。

60 出处同上, 92。

61 出处同上。

62 出处同上, 94。

63 出处同上, 93。

64 出处同上, 96。

65 出处同上。

66 出处同上, 79, 81。

67 出处同上, 79。

68 Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 497, 499.

69 Nussbaum, *Love's Knowledge*, 97.

70 休谟观点的表现主义面向似乎是纳斯鲍姆拒斥他的核心理由。参见 *Upheavals of Thought*, 136。但她承认, 休谟自己的观点要更为复杂, 而且“比许多正式表达所表示的含义更为合理”(出处同上, 25n7)。

71 Nussbaum, *Love's Knowledge*, 78.

72 出处同上, 41。

73 Nussbaum, *Upheavals of Thought*, 60.

74 出处同上, 62, 64。

75 出处同上, 64。

76 出处同上, 61。

77 出处同上, 23。

78 出处同上, 77。

79 G. E. M. Anscombe, *Intention* (Oxford: Oxford University Press, 1963); 还可参见 John Bricke, *Mind and Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 25n13。

80 Bricke, *Mind and Morality*, 26.

81 出处同上, 27。

82 值得注意的是, 情感状态可以在意识层次之下运行, 正如欲望通常发生的情形。我们并不总是充分意识到我们所怀有的欲望, 或者某些欲望相对于其他欲望的显著性。但即便欲望以潜意识的方式活动, 他们也能有力地影响我们的思想和行动。纳斯鲍姆以为无意识的情感这一概念是不融贯的 (*Upheavals of Thought*, 61), 但情感以这种形式 (也就是意念性状态) 无意识地存在, 这应当没有任何神秘之处。一个人可能没有在显意识层次上意识到他多么关心正义, 直到他从录影带上看到有充足理由的抗议者们遭到警官殴打。一个人在这类情况下的愤怒揭示了对正义的情感性关切, 他通常在判断的背景中活动, 他并不是完全有意识的, 但却无论如何塑造着一个人的决定和行动。无意识的情感只不过是眼下的并非一个人有意识关注之主题的情绪和关切所构成的而已。

83 这是情绪如何包含关切的一个例子, 我在导言中讨论了这一点。

84 Bernard Williams, “Internal and External Reasons”, in *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 101.

85 出处同上。

86 出处同上。

87 出处同上, 111。

88 出处同上, 102。

89 Williams, “Persons, Character, and Morality”, in *Moral Luck*, 13.

90 出处同上。

91 Williams, “Internal and External Reasons”, 105.

92 Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985), 200. 还可参见 Williams, “Morality and the Emotions”, in Bernard Williams, *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 223。

93 Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, 67.

94 出处同上, 69。

95 Williams, “Internal and External Reasons”, 105.

96 出处同上, 103。

97 出处同上。

98 出处同上, 107。

99 出处同上。

100 出处同上, 109。

101 出处同上, 104。

102 Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, 69.

103 威廉姆斯同时拒斥了功利主义的与康德式的无偏倚性理想。关于对前者的讨论, 参见 “A Critique of Utilitarianism”, in J. J. C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 特别是 96, 116—117。关于对后者的讨论, 参见 “Persons, Character, and Morality”, in *Moral Luck*, 尤其是 14, 18 页。

104 Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, 114.

105 出处同上, 198。

106 Simon Blackburn, *Ruling Passions* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 279—280.

107 Michael Smith, *The Moral Problem* (Malden: Blackwell, 1994), 5.

218 108 出处同上, 7。

109 出处同上, 11。

110 出处同上, 95。

111 出处同上。

112 出处同上, 134—135。

113 出处同上, 135。

114 出处同上, 150。

115 出处同上, 156, 158—159。

116 出处同上, 173。

117 出处同上, 165。

118 出处同上, 179。

119 出处同上, 111, 112。

120 Blackburn, *Ruling Passions*, 118.

121 出处同上, 232。

122 出处同上, 48。

123 出处同上, 49。

124 出处同上, 70。

125 出处同上。

126 出处同上, 123。

127 出处同上, 131。

128 出处同上。

129 出处同上, 2。

130 出处同上。

131 出处同上, 9。

132 出处同上。

133 出处同上。

134 出处同上, 14。

135 出处同上, 38。

136 Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (New York: Simon and Schuster, 1963), 2 [转引自 William Ian Miller, *The Anatomy of Disgust* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997), 198]。

137 Blackburn, *Ruling Passions*, 232—233.

138 出处同上, 308。

139 出处同上。

140 出处同上, 307—308。

141 出处同上, 232, 241, 253。

142 出处同上, 257—258。

143 出处同上, 258。

144 出处同上, 237。

145 出处同上, 206。

146 出处同上, 207。

147 出处同上, 205。

148 出处同上, 201—202。

149 出处同上, 210。

150 出处同上。

151 公平而论,道德判断的政治面向,以及有关判断的这种看法对公共商  
议的政治含义,在很大程度上处于布莱克伯恩这项研究的范围之外。他想要推  
219 进的是道德哲学,而不是政治理论。应当说明的是,本书的研究认为他的贡献  
很有价值,并试图阐述一种类似的休谟式观点的政治含义,以推进政治理论。

### 第三章

1 关于相关讨论,可参见 Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 尤其是 32—58 页; J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory* (London: Routledge, 1980), 尤其是 14—30 页; David Fate Norton, “Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality”, in Norton, ed., *The Cambridge Companion to Hume* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 150—158; Knud Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)。

2 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1968), 413, 463. 从此以后,下文中对此书的引用仅在文中插入“T”代表本书。

3 David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (LaSalle, Ill: Open Court, 1966), 4; 还可参见 T 458。下文中对此书的引用仅在文中用字母“E”来表示本书。

4 虽然我接受休谟的论断,即他所界定的理性不能驱动行动,但在后续各章中我主张一种经过修正的实践推理观念,认知性的与情感性的意识方式(用休谟的话来讲就是理性与激情)在其中更充分地整合在一起。对实践推理的这种理解与休谟自己的观点相比初看起来要更具兼容性,这一点在后续讨论中会变得很明白。

5 Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, trans. James W. Ellington (Indianapolis: Hackett, 1981), 46 (442), 59 (460)。

6 参见 A. J. Ayer, *Hume: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1980), 104。这种解释受到其他人的异议,例如 Larry Arnhart, “The New Darwinian Naturalism in Political Theory”, *American Political Science Review* 89 (2) (June 1995): 389; Annette Baier, *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treaties* (Cambridge, Mass: Harvard University Press,

1999), 180; Donald Herzog, *Without Foundations: Justification in Political Theory* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), 165; Terrence Penelhum, *David Hume: An Introduction to His Philosophical System* (Lafayette, Ind: Purdue University Press, 1992), 137; Barry Stroud, *Hume* (London: Routledge, 2000), 182; Jacqueline Taylor, "Hume and the Reality of Value", in Anne Jaap Jacobsen, ed., *Feminist Interpretations of David Hume* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2000), 114—115。

7 Pall S. Ardal, *Passion and Value in Hume's Treatise* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966), 45.

8 例如, Douglas Chismar, "Hume's Confusion About Sympathy", *Philosophy Research Archives* 45 (1988—1989), 特别是 245 页。进一步的讨论可参见 Robert J. Lipkin, "Altruism and Sympathy in Hume's Ethics", *Australasian Journal of Philosophy* 65 (1) (March 1987); Baier, *A Progress of Sentiments*, 147—151。 220

9 对 S1 的培养在很大程度上是这样一个问题,即对范围日益宽广的相关者的情感多加接触或提供更多信念。理智在此可以发挥作用。休谟认为,一个人通过阅读诗歌和历史作品,通过观看和思考其他形式的艺术,通过参与同其他文化或生活方式中的人们的对话与讨论,可以提升道德情感的能力(同时提升其道德判断的无偏倚性和高贵性)。没有理性,这些活动无一可能。同时,强化一个人对日益广泛的他人感觉到 S2 的能力有助于一个人在与他们的关系中更容易地接受 S1 的作用。因此, S2 可以有助于培养更广泛的感受 S1 的能力。出于同样的原因,随着 S1 以与我们自己的关切形成共鸣的方式把他人的情感带入我们的头脑和内心,我们对更广范围的人感受 S2 的能力也可能提升。这个过程再次得到理智的帮助。休谟所界定的理性与其他东西一道,帮助我们识别我们自己的关切与他人的关切之间的相似性,从而认同或关心他们。但对 S2 的培养同样会需要包括社会化与习惯化的实践,这与任何道德美德或公民美德的培养是一样的。对他人,尤其是对相对遥远或不熟悉的其他人的关切要得以发展的话,就需要得到培养和鼓励。

10 在这个例子中,我们看重和敬重的对象究竟是人的财富还是富人本身,休谟对此有些含糊。他有时似乎是前一种意思,因为他说同情让我们“敬重权力和财富,轻视卑贱和贫穷”(T 362)。但在别处他则暗示说这个富人是赞许的对象,因为对他的快乐和他那些预料中的好处导致了对这个人本身的敬重和尊重。他援引后一种逻辑去解释围绕富人形成的尊重文化,这种尊重文化在 18

世纪的欧洲社会是很典型的,他自己所处的社会也是如此(T 616)。相反,我们的社会看重的是财富而不是富人——至少我们对富人的敬重比休谟所描述的在情感上要矛盾得多。我们的政治秩序要更为民主,他让穷人的情感有更强大的声音,这导致我们的同情朝着其他方向扩展。当然美国社会并不是充分民主的,对穷人情感的同情在这里仍然有限,但美国社会比18世纪的英国要民主得多。攀比和自利也进入到改变同情的传递之作用方式的方程式之中。即便是在休谟的年代,感知到富人的快乐后形成的一种同样普遍的反应肯定也是妒忌和憎恨。因此,渗透到我们对富人之判断中的情感比休谟所举富人的例子所显示的要更为复杂,虽说这种复杂性原则上与休谟所描述的一般性判断方法是相容的。但这个例子确实指向了休谟式判断的一个危险,即同情可能为社会不平等所阻滞,从而导致扭曲的判断。本章后面会处理这个问题。

221

11 Jacqueline Taylor, “Hume on Luck and Moral Inclusion”, 这是2003年在宾夕法尼亚州费城召开的美国政治科学学会年会上发表的会议论文。

12 David Hume, “Of the Standard of Taste”, in *Hume, Essays: Moral, Political, and Literary* (Indianapolis: Liberty Fund, 1987), 247.

13 参见 George Kateb, *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture* (Ithaca: Cornell, 1992)。

14 有一点或许值得注意,道德上的不赞成取决于对具体由人的决定与行动所导致的事情的一般性嫌恶。人为的原因很重要。例如,我们一般都厌恶癌症,但我们并没有不赞成他。道德判断只适用于作为事情起因的人类行动者(无论是个体还是集体)。

15 Aryeh Botwinick, *Ethics, Politics, and Epistemology: A Study in the Unity of Hume's Thought* (Lanham, Md.: University Press of America, 1980), 51, 59.

16 休谟说,同情足够自然,所以他“在小孩子那里也很明显,他们隐隐地接纳对他们提出的每一种意见”,“他在那些判断力和理解力最强的人那里也很明显,他们发现很难依随他们自己的理性或倾向而违逆他们朋友和日常伙伴的理性或倾向。”(T 316)

17 Annette Baier, *Moral Prejudices* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), 61—62. 迈克尔·弗雷泽也阐明了这一点:“休谟声称,我们未经修正的道德情感有可能导致内部冲突,因为‘我们在人与事两方面的处境处于持续变动之中,一个与我们相距遥远的人可能很快变成我们的相识’(T 3.3.1.15)。所以,同一个邪恶或有德的行为,因为他曾经仅仅对那些与我们相距遥远的人



们构成伤害或带来好处,我们可能鲜有费神去评价他,但他却可能极为戏剧性地进入我们的视野”,并产生一种与我们此前所持标准相冲突的新评价。参见 Frazer, “The Enlightenment of Sympathy: Sentimental Political Philosophy from Hume to Herder” (Ph. D. diss, Princeton University Press, 2006), 78。

18 David Hume, “Of the Populousness of Ancient Nations”, in *Essays*, 383, 385. 参见 Frazer, “The Enlightenment of Sympathy”, 79。

19 有用性标准在这里尤其重要,他可以说明为什么休谟常常被视为功利主义者或早期功利主义的思想家。参见 Ayer, *Hume: A Very Short Introduction*, 99—100; Jonathan Harrison, *Hume's Theory of Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1981), viii; Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, 109。但在休谟看来,有用性在道德判断中并不是孤立的,而是与直接合意的东西“相互混合在我们的道德判断当中”(T 590)。关于对休谟理论中非功利主义方面的讨论,参见 Annette Baier, *A Progress of Sentiments*, 199, 203; John B. Stewart, “The Public Interest vs. Old Rights”, *Hume Studies* 21 (2) (November 1995): 171; Sharon R. Krause, “Hume and the (False) Luster of Justice”, *Political Theory* 32 (5) (October 2004): 634—638。

20 M. Jamie Ferriera, “Hume and Imagination: Sympathy and the Other”, *International Philosophical Quarterly* 34 (1) (March 1994): 47。

21 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Washington: Regnery, 1997), section 1, part 1, chapter 3, paragraph 6.

22 Hume, “Of the Standard of Taste”, 239。

23 出处同上, 240—241。

24 出处同上, 242。

25 出处同上, 246。

26 近年来出现了一批规模可观的文献,他们为价值多元论提出了强有力的理由。受以赛亚·伯林在《两种自由概念》一文中对该理念的强力捍卫的启发,从那以后大量的道德与政治理论在这一主题下得以完成。例如,可参见 William A. Galston, *Liberal Pluralism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); John Kekes, *The Morality of Pluralism* (Princeton: Princeton University Press, 1993); Stuart Hampshire, *Morality and Conflict* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983); Steven Lukes, *Moral*

*Conflict and Politics* (Oxford: Clarendon Press, 1991); Michael Stocker, *Plural and Conflicting Values* (Oxford: Clarendon Press, 1990); Charles Taylor, "The Diversity of Goods", in Amartya Sen and Bernard Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); John Gray, *Isaiah Berlin* (Princeton: Princeton University Press, 1996)。价值多元论者对规范性的来源与道德判断的本质的看法存在差别,其中一些人会不赞同休谟对这两个问题的解释,但在如下理念上却有一致性:道德价值虽然不完全是相对于个体和文化而言的,但无论如何具有一定程度的多元性特征。

27 David Hume, "Of Commerce", in Hume, *Essays*, 265.

28 Hume, "Of the Populousness of Ancient Nations", in Hume, *Essays*, 383. 还可参见 Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume* (London: Macmillan, 1964), 45。

29 诚然,大量的文化都曾建立了奴隶制,这一事实表明,在支配他人或让其他人为自己干脏活的愿望中可能有某种自然的成分。但无论这种欲望多么普遍,一个人仍然不能依据他去行动而同时又没有形成不赞成之情感的理由,因为被奴役的体验一般来说都是痛苦的。那些拥有奴隶的人,就像每一个其他人一样,绝不会想成为一名奴隶,这正是因为被奴役挫败了基本的人类需要并妨碍了如此之多的人类计划。就奴隶主有意对其奴隶的痛苦视而不见而言,他缺少人道之德。所以,作为一种标准的人性在休谟那里并不包括每一种“自然地”落到人类身上的东西。他特别考虑的是一些共同的人类关切,他们的满足有助于社会协作且不会系统地导致伤害,或挫败其他的人类关切,或表明人道的欠缺。下面会有对这一问题的进一步探讨。

30 同样地,休谟认为,“正义、人道、宽宏以及诚实所有国家和时代”都受到称赞,因为他们回应着根本的人类关切。Hume, "Of the Standard of Taste", 228. 还可参见 John W. Danford, *David Hume and the Problem of Reason* (New Haven: Yale University Press, 1990), 104。

223 31 Hume, "Of the Dignity or Meanness of Human Nature", in Hume, *Essays*, 85.

32 参见 Paul Russel, *Freedom and Moral Sentiment: Hume's Way of Naturalizing Responsibility* (New York: Oxford University Press, 1995), 68; Norton, "Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality", 148。

33 Richard H. Dees, "Hume and the Contexts of Politics", *Journal of the*

*History of Philosophy* 30 (2) (April 1992): 231.

34 David Hume, “A Dialogue”, in P. H. Nidditch, ed., *David Hume: Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1998), 335.

35 Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, section 10, part 2, paragraph 21, 127.

36 与此相似,休谟在《道德原则探究》中提到“在共同生活与实践中发现的,人性之一般性原则的必然且不会出错的后果”(E 66)。

37 Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, section 1, part 1, paragraph 4, 110—111。

38 人性在确立评价标准过程中的作用表明了一个事实,即休谟确实把“是”与“应当”关联在一起,这与对其在《人性论》3.1.1 (469—470) 中的评述所作的一些通行解释相反。正如贝尔所说,休谟“被某些评论家们错误地套上了‘休谟法则’,该法则认为……从是到应当,不可能得出任何健全的推论或合理的过渡”( *A Progress of Sentiments*, 176—177)。这不是休谟在相关段落中想要传达的意思。一如斯特劳德所说,那段话的要点毋宁说是,“由于道德判断的特殊特征”,从“是”向“应当”的过渡不可能单单由理性来察知( Stroud, *Hume*, 187)。这种解读与休谟在紧挨着的上一段话中的说法相符:“看看任何一种被视为恶的行为……除非你把你的思考转向内心,并发现一种从你心中产生的,针对这一行为的责备的情感,否则你断不能发现他是恶的。这里有一个事实问题,但他是感觉的对象,而不是理性的对象。他存在于你本人之中,而不在对象之中。因此,当你宣称任何行为或品质为恶的时候,你的意思不过就是说,基于你的本性的构造,你从对他的思考中形成了一种责备的感觉或情感。”( T 468—469)关于对这段话以及对他的通行的误读,可参见 A. C. MacIntyre, “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’,” in V. C. Chappell, ed., *Hume* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1968), 242—264; John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), 82—83; Elizabeth Radcliffe, “Kantian Tunes on a Humean Instrument: Why Hume is Not Really a Skeptic about Practical Reasoning”, in Rachel Cohon, ed., *Hume: Moral and Political Philosophy* (Aldershot: Ashgate/Dartmouth, 2001), 68。

39 这种表达主义标示出休谟式思路与纳斯鲍姆对受情感左右的判断的解释(她自许为是亚里士多德式的)之间的一个重要差别。一如我们在本书第二

224 章所见,在纳斯鲍姆看来,情感有助于形成一个情境的道德含义的“正确感知”或“真确的伦理感知” [*Love's Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 79, 81]。情感是“洞察或认识的方式”,他们使我们能够看到“实际情境的伦理本质”,看到这种情境“他本身是什么”(出处同上,79)。这些说法表明,判断的功能就是向我们传达世界上固有的内在道德价值。这种假定与休谟的如下假定在根本上相抵牾,即除了人类对世界共同的(且是被恰当地构造起来的)反应之外,道德价值没有任何其他的根源。因此,本章中描述的休谟与亚氏之间的区别,与第二章中所提出的布莱克伯恩与纳斯鲍姆之间的区别是平行的。

40 Samuel Scheffler, *Human Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 84, 61.

41 Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, 407—418 (22).

42 Hume, “Of the Standard of Taste”, 235.

43 出处同上, 240。

44 出处同上。

45 出处同上, 233—234。

46 Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, Section 10, Part I, Paragraph 5, 112.

47 Hume, “Of the Standard of Taste”, 239. 参见 Danford, *David Hume and the Problem of Reason*, 101—104。

48 Hume, “Of the Standard of Taste”, 239.

49 出处同上, 567—568。

50 出处同上。

51 出处同上。

52 诚然,休谟在《人性论》中把他的课题描述为一位伦理学的“解剖者”的计划,而非一位实际道德的“绘画者”的计划(T 620)。他自我理解为是在说明道德感的一般基础及其运行,而不是在促进一套特殊的道德美德。但同时,他明显地看到了其道德解剖学的一个实践意图。他明确试图“(在其基础上)建立一门科学,他在不确定性上不会等而下之,而在效用上会比任何其他的人类理解要优越得多”(T xxiii)。同样,他坚持认为,他关于道德之本质的“抽象思考从属于实际道德”,而他希望这些思考“可以使这后一种科学在其规条方面更为正确,在其用于劝诫时更具说服力”(T 621)。因此,即便《人性论》的工作并

非是倡导一套特殊的美德,若认为休谟在写作此书时心中没有任何实践意图则是错误的。顺着这些说法,伊默瓦尔声称,“休谟将其作品视为既是分析性的,也是疗救性的”,而且休谟是“一位致力于促成变革的修辞学家,而非一位满脑子知性的抽象哲学家”。John Immerwahr, “Hume on tranquilizing the passions”, *Hume Studies* 18 (2) (1992): 308.

53 参见 Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 56—57。

54 出处同上, 63。

55 出处同上, 65—66。

56 Baier, *A Progress of Sentiments*, 152—153; Jacqueline Taylor, “Humean Ethics and the Politics of Sentiment”, *Topoi* 21 (2002): 176—177.

225

57 Stuart Hampshire, *Innocence and Experience* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989), 18. 泰勒在“Humean Ethics”一文第 176 页中引用了这一观点。还可参见 Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 36, 50, and Jean Hampton, “Does Hume Have an Instrumental Conception of Practical Reason?” *Hume Studies* 21 (1) (April 1995): 57—74。

58 或者说,休谟至少在其哲学作品中没有把这一点说明白。但他的《英国史》(Indianapolis: Liberty Fund, 1983)一书包含有关于他头脑中所想的东西的实例。有些解释者甚至曾声称,《英国史》提供了了解休谟的政治判断概念及其更广义上的政治理论的最佳观点。参见 Danford, *Hume and the Problem of Reason*, 77, 88; Herzog, *Without Foundations*, 200; Donald Livingston, “On Hume’s Conservatism”, *Hume Studies* 21 (2) (November 1995): 158; and Andrew Sabl, “When Bad Things Happen from Good People (and vice versa): Hume’s Political Ethics of Revolution”, *Polity* 35 (1) (fall 2002): 73, 79。

59 因此,麦基坚持认为,“例如,我关于一个不偏不倚的旁观者会谴责我正在考虑的一个可能行动的信念,唯有当我也想切合这位旁观者的赞许之情时,他才会阻止我做这个行动。”Mackie, *Hume’s Moral Theory*, 69. 然而,道德观点并非一个纯粹的信念,后者确实要求一种进一步的驱动性欲望以引起行动。如下文将会表明的那样,道德观点毋宁说导致的是不赞成(或赞成)的情感,他植根于直接的激情当中,具有内在的驱动力。

60 关于对休谟理论中直接切合人意的范围以及他所引起的问题的进一步讨论,参见 Krause, “Hume and the (False) Luster of Justice”, 尤其是 635—637。

61 要注意,这一点在休谟那里是责任感的基础。参见 Radcliffe, “The Humean Sense of Duty”, 396—397。

62 休谟在讨论意志发挥影响力的动机时提到对善的总体欲求和对恶的总体嫌恶。事实上,拉德克里夫坚持认为,他“就是道德感”。出处同上,397。

63 把关于道德情感的内在驱动力的这一论断与先前对为何同情不必导致对他人的关切的讨论区分开来是值得的。要记得,虽然“我对另一个人的同情可能给我带来”对任何使他痛苦的对象“痛苦与非难的情感”,我可能仍然不愿“为了他的满足牺牲掉我自己的任何利益,或阻滞我的任何激情”(T 586)。虽然同情把他人的痛苦传达给我了,但他不一定让我有兴趣为减轻他们的痛苦而做出自我牺牲。我可能发现约翰的谎言伤害了罗伯特,但这并不必然驱使我助罗伯特一臂之力。同情不可被等同为仁爱。然而,对源于撒谎的伤害的感知确实给了我以理由和动机去避免做出这种行为。这一动机部分源自我一定会感受到的(无论多么轻微)与罗伯特的痛苦之间的共鸣。由于情感的同情性传递,我会想要避免施人以痛苦,因为有可能不得不感受到我所施加的痛苦,而我对痛苦有一种自然的嫌恶。克制不说谎的动机也部分地来自那种预期的自我非难的痛苦,当我判定撒谎是错误的,我想到我自己的谎言时便会感受到这种痛苦。

64 Radcliffe, “The Humean Sense of Duty”, 384, 389.

65 Radcliffe, “Kantian Tunes on a Humean Instrument”, 258.

66 出处同上,259。

67 关于这种看法的例子,可参见 Elijah Millgram, “Was Hume a Humean?” *Hume Studies* 21 (1) (April 1995): 76; Hampton, “Does Hume Have an Instrumental Conception of Practical Reason?” 57, 72; and Korsgaard, “Skepticism about Practical Reasoning”, *Journal of Philosophy*, 83 (1986): 5—25。

68 参见 Radcliffe, “Kantian Tunes on a Humean Instrument”, 258。

69 出处同上,249。拉德克里夫注意到,贝尔的解释也支持这样一种观点,即休谟有一种关于实践推理与道德慎思的理论。贝尔对休谟的讨论的意义之一就是扩展我们的理性观念,使之包容社会性的和情感性的内涵。Radcliffe, “Kantian Tunes”, 267n33。玛格里也认为,休谟并非一个实践理性的怀疑论者。参见 Magri, “Natural Obligation and Normative Motivation in Hume’s Treaties”, *Hume Studies* 22 (2) (November 1996): 242。

70 参见 Korsgaard, *The Sources of Normativity*; Radcliffe, “The Humean

Sense of Duty”; Blackburn, *Ruling Passions* (Oxford: Oxford University Press, 2000)。

71 诚然,根据绝大多数基督教的观点,上帝所命令的东西也被认为对我们是有益的。休谟可能接触过格劳秀斯和普芬多夫的自然法学说,他衍生于中世纪的基督教。正如一位评论家所说,“对他们来讲,道德义务建立在自然法或神圣法之上。这种法则由上帝向我们提出,他作为我们的创造者对我们具有正当的权威,这种法则是神圣理性或神圣意志的指令。在任何一种情况下,我们都被引向服从,违者以刑罚处之。同时,由于这种法则仅仅指令总体而言对我们和人类社会有益的东西,我们履行我们的义务就不是为了我们的利益而去行动,而是将其视作上帝所要求的东西而去行动,并将自己视为是在服从上帝的权威。这里很明显,得到惩罚支持的上帝的法则可以使得我们做许多我们在休谟的意义上没有自然倾向去做的事情。如果我们惧怕上帝的惩罚,一如我所必须的那样,那么,我们就有一种不做会遭到上帝惩罚的任何事情的恐惧的动机。”相反,休谟坚持认为,“除非人性中有某种动机促成一种行动,没有任何行动可以是有德的或道德上善良的,人性中的这种动机不同于因该行动被认定为一种神圣命令而形成的动机。” Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 56. 换言之,休谟认为,任何东西,如果他没有独立于任何外部权威而对我们的情感施以一种自然的吸引力,他对我们而言都不可能是规范性的(T 518)。休谟在这方面的坚持是其一种更广努力的一部分,即防止他所谓的“僧侣式的美德”(E 108),他指的是种种克己的倾向,这些倾向会挫败自然的人类需要与意图,并破坏温和的人道之德。僧侣式的美德不仅本身就使得生活不尽愉悦,而且倾向于造就一些狂热分子和极端分子,他们使得其他人日子不好过并危及政治社会的稳定。

72 Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, 22 (411).

227

73 关于对这一术语的使用,参见 Bernard Williams, “Internal and External Reasons”, in Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 102。

74 罗尔斯在依赖于对象、依赖于原则与依赖于观念的欲望之间所作的区分与此相关。Rawls, *Political Liberalism*, 82—84. 他关于欲望的类型学阐明了我们可能拥有的种种不同的欲望,他们取决于认知性内容的数量与类型。但与此同时,罗尔斯的解释与休谟式的思路存在根本区别,因为他强调欲望的规范性权威端赖于他们的认知性内容,或“欲望与之联结在一起的那种原则”,而不

是依赖于欲望本身(出处同上, 82n31)。该原则是否符合理性(reason)? 如果是,那么欲望在判断与慎思中就负有规范性分量;如若不然,他就不负有任何这样的分量。与罗尔斯一样,休谟承认对人们碰巧拥有的欲望进行批判反思的重要性,而且这一反思过程会包含理智。某个个体所持有的一种特殊欲望,其规范性力量并不完全是由个体所感受到的,由该欲望的心理强度所赋予的。相反,该欲望的规范性力量取决于他从道德情感的那种一般化观点出发来看所体现的可接受性以及他与人性的一致性。而他是否在这个意义上可接受则要取决于他支持根本的人类关切的程度,或看他是否与普遍持有的人类欲望相一致。在这个意义上,特殊欲望的规范性力量确实与其心理强度关联在一起,但也仅仅只有当我们从一种严格的一般化观点去看(或感受)的时候才是这样。

75 我们的关切帮助形成了我们的品质特征以及我们的一般倾向,其方式并不总是被有意识地感觉到的,即使他们承载着驱动力的时候也是如此。因此我们有时候可以发现,我们的行为方式令我们自己感到迷惑,除非通过反省,我们逐渐识别出行为背后的那些无意识的关切。

76 Williams, "Internal and External Reasons", 104.

77 Hume, "The Sceptic", in *Essays*, 170. 参见 Richard H. Dees, "Hume on the Characters of Virtue", *Journal of the History of Philosophy* 35 (1) (January 1997): 60。

78 Hume, "The Sceptic", 171.

79 Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 42.

80 出处同上, 43。

81 出处同上, 48。

82 Dees, "Hume on the Character of Virtue", 62.

83 Taylor, "Hume on Luck and Moral Inclusion" and "Justice and the Foundations of Social Morality in Hume's Treatise", *Hume Studies* 24 (1) (April 1998): 5—30; 还可参见 Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 134—135。

84 Frazer, "The Enlightenment of Sympathy", 78.

85 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trans. Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop (Chicago: University of Chicago Press, 2000), vol. 2, part 3, 228 chapter 1, 535—539.



## 第四章

1 Hume, “Of the Idea of a perfect Commonwealth”, in Hume, *Essays: Moral, Political, and Literary* (Indianapolis: Liberty Fund, 1987), 528; and “Of Public Credit”, *Essays*, 355.

2 Hume, “Of the Coalition of Parties”, in Hume, *Essays*, 499—500.

3 Hume, “Of the Populousness of Ancient Nations”, in Hume, *Essays*, 416.

4 关于作为“意见形成”与作为“意志形成”的公共商议之间的区分,参见 Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, trans. William Rehg (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1996), 307—308。还可参见 Nancy Fraser, “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, in Craig Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1993), 132—136; Seyla Benhabib, “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, in Benhabib, *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 83—84。

5 James Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990); Judith Rollins, *Between Women: Domesticity and Their Employers* (Philadelphia: Temple University Press, 1985).

6 对这一点的分析,参见 Jacqueline Taylor, “Humean Ethics and the Politics of Sentiment”, *Topoi* 21: 184。

7 Hume, “Of Essay-Writing”, in Hume, *Essays*, 534—535.

8 同样值得注意的是,虽然休谟认为经验的扩展对于道德情感的完善很重要,但他没有那种激发我这种解释的关于道德情感的民主意愿。他想让道德情感超越偏见和国族趣味的局限,但相对于我所设想的那种社会平等主义甚至文化多元主义的方向而言,他所主张的完善的方向更具等级色彩。

9 虽然至少有一位民主理论家最近声称,民主本身如果理解恰当的话,必然包含某些明显的“自由主义的”机制,他们有助于约束商议的结果。参见 Corey Brettschneider, *Democratic Rights: The Substance of Self-Government* (Princeton: Princeton University Press, 2007)。他的分析表明,传统以来以自由主义民主之名运行的制度,可以被更好地概括为严格的民主。对此我没什么看法。就眼下而论,重要之处在于,道德情感的政治背景要在参与性权利与对商议结果的原则性约束之间保持平衡。我以约定俗成的方式将这种政治背景称作是

“自由主义民主的”。

10 Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, trans. Judith R. Masters (New York: St. Martin's, 1978), 2: vi, 69.

11 出处同上, 69—70。

12 出处同上, 70。

13 Fraser, “Rethinking the Public Sphere”, 123.

229 14 出处同上。

15 Iris Marion Young, “Activist Challenges to Deliberative Democracy”, in James S. Fishkin and Peter Laslett, eds., *Debating Deliberative Democracy* (Malden: Blackwell, 2003), 118.

16 同样地,林·桑德斯也伸张民主政治中“给予证明”的价值。虽然她把证明刻画成与公共商议具有潜在的相容性,她仍然认为他不同于商议。对给予证明而言,最根本的是“述说一个人自己的故事,而不是寻求共同的对话”。参见 Lynn M. Sanders, “Against Deliberation”, *Political Theory* 25 (3) (June 1997): 372。桑德斯对地位与等级在关于民主商议的标准解释中通常被模糊化的影响提出了重要挑战,而且她谨慎地为情感留出了空间。然而,因为她的解释回避了寻求共同根据的抱负,因此对公共商议的作用有限。一如其文章标题所示,他是一种“反对商议”的论证。因此,虽然她有益地提示我们注意商议的局限性,她的观点对揭示商议本身的过程所及甚少。

17 这是否意味着,为了成功地表达其主张,同性恋群体(我们继续考虑这里所讨论的例子)必须使用一种反常规的行话呢?对平等对待的种种主张确实会需要使用这种行话中的一些要素,但这并不意味着他们必须仰仗于这种行话。在使用这种反常规的行话的过程中,这些主张也挑战并(如果成功了的话)最终转变这种话语。这个问题稍后在本章中有更详尽的讨论。

18 James Bohman, *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1996), 67.

19 出处同上。

20 Jane Mansbridge, “Everyday Talk in the Deliberative System”, in Stephen Macedo, ed., *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 217.

21 出处同上。

22 出处同上, 218—219。

23 出处同上, 227。

24 关于这种指控, 可以参照的例子如 William A. Galston, “Diversity, Toleration, and Deliberative Democracy: Religious Minorities and Public Schooling”, in Macedo, *Deliberative Politics*, 39—48。还可参见 Jennifer Nedelsky, “Legislative Judgment and the Enlarged Mentality: Taking Religious Perspectives”, in Richard Bauman and Tsvi Kahana, eds., *The Least Examined Branch: The Role of Legislatures in the Constitutional State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 93—124。

25 相互性要求中包含着一个理念, 即辩护必须诉诸任何人都可以评估的证据以及所有公民都可使用的理由, 而不能限于(就像通过启示那样)被拣选的少数人。参见 Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Why Deliberative Democracy?* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 4, 139。

26 Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 192。

27 出处同上, 193。罗尔斯从德沃金那里借用这一定义。对此, 可参见 Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 191—192。目标上的中立性不同于程序上的中立性, 根据罗尔斯的界定, 后者“在完全不诉诸任何道德价值的情况下, 通过参照一种可以正当化或能够得到辩护的程序”, 或者通过诉诸“中立的价值”来满足 (Rawls, *Political Liberalism*, 191—192)。关于对“自由主义中立性”之含义的进一步讨论, 可参见 Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986); Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987)。

28 正如我们在第三章中所看到的, 情感以两种方式塑造道德判断。其一是作为判断的条件(以道德判断在其中由以发生的关切视域这一形式); 其二是作为引起赞同与不赞同之情感的一般化立场的输入物(以那些受影响者的情感的形式)。

29 例如, 作为摩门教之一部分的一夫多妻制受到了限制 [*Reynolds v. United States*, 98 U. S. 145 (1878)]。同样, 需要使用非法药品的宗教仪式也被禁止了 [*Employment Div. Ore. Dept. Of Human Res. V. Smith*, 494 U. S. 872 (1990)]。

30 当前的民意调查表明, 虽然大多数美国人反对同性婚姻(将近 54%), 但绝大多数人赞成把自愿同意的成人之间的同性恋关系合法化(59%), 并支持

同性恋者在工作机会方面的平等权利(89%)。很明显,一个人不可能支持那些在他看来对社会造成严重危害的人们享有这些基本的公民自由权。因此,我认为如下结论是隐含在这些调查数据当中的,即美国的主流舆论承认同性恋本身对社会没有任何危害,虽然大多数人确实仍然相信同性婚姻会给社会带来某种危害——要不然的话(可以假定)他们就不会对此持反对态度。这些调查结果取自盖洛普 2007 年 5 月所做的价值与信念年度调查,可见之于 <http://www.gallupoll.com/content/? Ci=27694>。

31 Hume, “Of the First Principles of Government”, in Hume, *Essays*, 32.

32 这并不是说未受影响的其他人就不能对一个人的道德判断与慎思有任何作用。这些人能够带来我们可能一直没意识到的事实问题,或指出一个受影响者的情感与我们自己的情感之间的相似性,或者帮助我们透彻地思考我们行动与判断的后果,或使我们意识到我们未曾考虑到的情感,等等。简言之,未受影响的其他人可以为我们的慎思过程贡献信息与观点,但他们的个人情感并不与受影响的各方的情感拥有相同的权重。同样值得注意的是,任何一个特殊的人,其受所考虑的对象(就目前的讨论来说就是同性婚姻)影响的程度可能是有争议的。

33 Rawls, *A Theory of Justice*, 121.

231 34 诚然,人们有时愿意出于经验上不可证实的目的采取冒险行为,而即使这类行动可能具有高度的破坏性,他们有时也是有价值的。一种基于信仰的牺牲,一般说来不会满足健全的实践慎思的检验标准,但结果可能很有社会意义。想想“二战”中的平民们,他们出于其宗教信仰而行动,冒着万般风险帮助犹太人逃离纳粹。虽然否定这种行动的价值是错误的,但若认为他表明了一种总体上健全的实践慎思的思路,则也是不对的。构成“信仰的跳跃”的那些心理和情感状态总体上无益于形成健全的判断与实践慎思。一般来讲,我们并不想让道德与政治生活由一种通常会压倒或忽视与后果相关的经验证据与经验考虑的慎思方式来指导。

35 卡斯·森斯特恩表明,面向不同的观点有时候可能导致立场的两极化而不是相互理解。在某些情况下,“商议群体的成员朝着他们前商议的倾向所指引的方向迈进,从而走向一个更极端的立场。”参见 Sunstein, “The Law of Group Polarization”, in Fishkin and Laslett, *Debating Deliberative Democracy*, 81。但森斯特恩仍然强调了对这种危险进行有效的制度性矫正的重要性与可能性。

36 Gutmann and Thompson, *Democracy and Disagreement*.

37 Lani Guinier, *The Tyranny of the Majority* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994).

38 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trans. Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop (Chicago: University of Chicago Press, 2000), vol. 1, part 2, chapter 8, 262.

39 Jeffrey Abramson, *We the Jury: The Jury System and the Ideal of Democracy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), 5.

40 也有一些充分的理由保留某种形式的无因回避,首要的是这样一个事实,即该方式的废除会导致判案法官拥有日益增长的力量去“塑造陪审团” [Ralph N. Jonakait, *The American Jury System* (New Haven: Yale University Press, 2003), 169]。如果没有无因回避的制度,对潜在陪审员的唯一免职机制就会是有因回避,而法官“对有因回避的请求是否获准就有重大的控制力”(出处同上)。乔纳凯特提出了一种妥协的立场,他允许各方在12名陪审员的选择当中行使三次有因回避(出处同上,170)。根据这一规则,律师“就不大可能单单基于种族和性别的理由行使有因回避的权利,因为他们的回避请求很快就会用尽”。与此同时,判案法官塑造陪审团的制衡力量也会维持不变(出处同上,170—171)。

41 艾布拉姆森写道,根据这种看法,“合格的陪审员的首要资质就是他们自己事前对他们要审判的案件一无所知。恰恰因为他们没有给案件带来任何个人知识或意见,他们才能够冷静客观地断案,而冷静客观恰是不偏不倚的司法的标志。”参见 Abramson, *We the Jury*, 17。审判地点与陪审员审查程序的改变更普遍地允许法官筛除那些接触了审判之前的公开信息,或者对与案件有关的问题有经验或知识的人。在 *We the Jury* 一书中,艾布拉姆森对把无知作为无偏倚性的主要标准的观点提出了令人信服的反对理由。

42 Valerie P. Hans and Neil Vidmar, *Judging the Jury* (Cambridge, Mass.: Perseus, 1986), 107—108.

43 约翰逊因此主张,所有被告人都应当有资格获享同一种族的陪审团。参见 Sheri Lynn Johnson, “Black Innocence and the White Jury”, *Michigan Law Review* 83 (7) (June 1985): 1677—1678, 1686。

44 James J. Gobert, “In Search of the Impartial Jury”, *Journal of Criminal Law and Criminology* 79 (2) (Summer 1988): 297—298; Hans and Vidmar, *Judging the Jury*, 167; Jonakait, *The American Jury System*, 90—93.

45 Hans and Vidmar, *Judging the Jury*, 174—175; Reid Hastie, Steven D. Penrod, and Nancy Pennington, *Inside the Jury* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), 82, 92, 112, 115, 165, 228—229; Jonakait, *The American Jury System*, 95—104.

46 Robert Goodin, “Democratic Deliberation Within”, in Fishkin and Laslett, *Debating Deliberative Democracy*, 70.

47 Martha Nussbaum, *Hiding from Humanity: Shame, Disgust and the Law* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 13—15.

## 第五章

1 如果公民们在关于法律制定的决策过程中发挥了作用,至少是间接发挥了作用,在这个意义上他们就是法律的原创者;如果他们能够批评现有的法律,并在认为法律不恰当的时候影响其变革或废止,那么在这个意义上他们就是法律的主宰者。

2 我们接下来聚焦于导向集体决定的商议,而不是构成决策程序本身的制度性机制。

3 正如我们已经看到的,这种相互传统的情感的历史既体现在文学、艺术和历史作品当中,也体现在个人体验之中。

4 Benjamin Barber, “Foundationalism and Democracy”, in Seyla Benhabib, ed., *Democracy and Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 354. 顺着这些思路,伊安·夏皮罗主张,“我们可以具有个体性的反思性”而不是“个体性的商议性”,因为“商议涉及到两个或更多的人。”参见 Shapiro, “Optimal Deliberation?” in James Fishkin and Peter Laslett, eds., *Debating Deliberative Democracy* (Malden, Mass.: Blackwell, 2003), 122。但夏皮罗在此所作的区分是成问题的。首先,虽然公共商议明显涉及到不止一个人,但没有任何理由认为慎思本身也同样是交互性的。一个人可以独立地就他应当做什么进行慎思,引入不同的选项及其可能的后果并依次进行权衡。其次,“反思性”就其本身而言并未抓住慎思必然具有的指导行动的品质。一个人可以就其生活或品质进行反思,但却不按其反思来行动;事实上,这种反思的最佳时机可能恰恰是宁静的休息时刻,此时这个人远离于行动的要求。

5 Barber, *The Conquest of Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1988), 199, 200.

6 Jürgen Habermas, “Three Normative Models of Democracy”, in Benhabib, *Democracy and Difference*, 28. 在相似的意义之上,本哈比谈到“匿名的公共对话”。 233  
参见 Benhabib, “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, in Benhabib, *Democracy and Difference*, 73—74。还可参见 James Bohman, *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy* (Cambridge: The MIT Press, 1996), 179。

7 Gutmann and Thompson, *Why Deliberative Democracy?* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 133.

8 出处同上, 134。种种商议民主理论通常以另外三个标准补充相互性标准:公开性、问责与平等的机会。公开性要求给予理由的过程是公开的,而问责则强调被赋予权力为他人做决定的公共官员必须对他们负责,无论是通过选举还是其他方式。平等的机会意味着所有受决定约束的人都有平等的机会参与商议过程并提出可供讨论的议题(出处同上, 135)。虽然我承认这些补充标准的总体价值,但接下来我把他们摆在一边,以便聚焦于相互性,因为这正是道德情感模式做出独特贡献之处。

9 William Riker, *Liberalism Against Populism: A Confrontation between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice* (San Francisco: W. H. Freeman, 1982).

10 Bernard Manin, “On Legitimacy and Political Deliberation”, *Political Theory* 15 (3) (August 1987): 351—352.

11 Joshua Cohen, “An Epistemic Conception of Democracy”, *Ethics* 97 (1) (October 1986): 34; 还可参见 David Estlund, “The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth”, *Ethics* 108 (2) (January 1998): 252—275。

12 Cohen, “An Epistemic Conception of Democracy”, 34.

13 Gutmann and Thompson, *Why Deliberative Democracy?* 16, 115.

14 Benhabib, “Introduction”, in Benhabib, *Democracy and Difference*, 4.

15 John S. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 76. 还可参见 Susan C. Stokes, “Pathologies of Deliberation”, in Jon Elster, ed., *Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 123; Adam Przeworski, “Deliberation and Ideological Domination”, in Elster, *Deliberative Democracy*,

140。

16 Benhabib, "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy", 72.

17 Iris Marion Young, "Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy", in Benhabib, *Democracy and Difference*, 130. 她描述的是另一个人的观点, 参见 Thomas Spragens, *Reason and Democracy* (Durham, N. C.: Duke University Press, 1990), 128。

18 Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), 365.

234 19 Jon Elster, "Deliberation and Constitution Making", in Elster, *Deliberative Democracy*, 109. 值得注意的是, 这一要求与埃尔斯特自己被广泛引用的观念 ("虚伪的文明化力量") 相冲突, 他把这种观念作为对民主商议的一种重要支持因素。这种观念认为, "公开性的一种可欲的效果" 在于, 他迫使商议的参与者们用 "理性的语言" 而非狭隘的自我利益去构造他们的论点, 以便他们显得比他们实际上要更有公共精神。即便公开性通常并不改变参与者的真实动机, 但他提升了辩论用语的品质, 或将这些用语合理化了。一如埃尔斯特所说, "公开性并未消除卑劣的动机, 而是迫使或诱导说话者将这样的动机隐藏起来了。" (出处同上, 111) 然而, 只要参与者的动机是 "充满情感的", 他们就会削弱商议的品性, 因为他的定义要求促成决定的驱动力是对立于激情的理性。考虑到这种不连贯性, 詹姆斯·约翰逊提出, 埃尔斯特所谓的虚伪的文明化力量 "很难提供商议的倡导者们所寻求的那种强有力的道德资源。他更多地是导致相当浅薄而在规范性上又相当可疑的顺从, 而不是形成一种 '理据周延的' 同意"。参见 Johnson, "Arguing for Deliberation", in Elster, *Deliberative Democracy*, 172。

20 Joshua Cohen, "Procedure and Substance in Deliberative Democracy", in Elster, *Democracy and Difference*, 100. 还可参见 Cohen, "Deliberation and Democratic Legitimacy", in James Bohman and William Rehg, eds., *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1997), 74。

21 切里尔·霍尔指出, "对于 '运用理性' 与 '给予理由' 之间的差别, 文献中鲜有讨论。" 她沿着类似于我在这里所提出的思路论证说, "给予理由要求既运用理性, 也运用激情。" 参见 Hall, "Recognizing the Passion in Deliberation: Toward a More Democratic Theory of Deliberative Democracy", *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 22 (4) (Fall 2007), 93; 还可参见 Hall, *The Trouble*



*with Passion: Political Theory Beyond the Reign of Reason* (New York: Routledge, 2005)。虽然本书的核心目的就是要表明,实践推理同时包含着认知与情感,在接下来的讨论中,我将按照商议民主论者更通常的用法,用“理性”这个词指一种对立于情感性意识方式的认知性意识方式。

22 参见 Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)。

23 Cohen, “Procedure and Substance in Deliberative Democracy”, 100.

24 Cohen, “Democracy and Liberty”, in Elster, *Deliberative Democracy*, 201.

25 Cohen, “Procedure and Substance in Deliberative Democracy”, 100.

26 或者像科斯嘉所说,实践理性能够以一种“不涉及对激情(或动机的任何前定来源)与那些行动之间的关系所作的辨识”的方式形成结论。参见 Christine Korsgaard, “Skepticism about Practical Reason”, in Elijah Millgram, ed., *Varieties of Practical Reasoning* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2001), 106。

27 Cohen, “Democracy and Liberty”, 200.

28 出处同上, 199。

29 出处同上, 201。

30 出处同上, 200。

31 出处同上, 199。

32 出处同上。

33 Cohen, “Procedure and Substance in Deliberative Democracy”, 101.

34 Gutmann and Thompson, *Why Deliberative Democracy?* 50—51. 有一个与此相关但更有说服力的反对意见,古特曼和汤普森在此没有提及。该意见认为,边缘群体所提出的论点常常会显得更不那么合乎情理,因为他们借用的是那些仍然不属于为公共理性提供基础的共享关切视域之一部分的概念。参见 Krause, “Partial Justice”, *Political Theory* 29 (3) (June 2001): 315—336。

235

35 Gutmann and Thompson, *Why Deliberative Democracy?* 51.

36 出处同上, 50。

37 承认激情是理性周延的商议的正当诱因,但却没有探讨情感在商议内部的作用,这方面类似的处理可参见 Jeffrey K. Tulis, “Deliberation Between Institutions”, in Fishkin and Laslett, *Debating Deliberative Democracy*, 210; Diego Gambetta, “Claro!: An Essay on Discursive Machismo”, in Elster, *Deliberative Democracy*, 20。还可参见 Michael Walzer, “Deliberation, and What

Else?” in Stephen Macedo, ed., *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 64: “公民们对其进行商议(或不予商议)的议题产生于一种在很大程度上是非商议性的政治过程。正是通过激情和利益的动员,我们才被迫去处理所谓的(也仅仅是现在才成为的)贫困、腐败或剥削‘问题’。”

38 Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 100.

39 Young, “Communication and the Other”, 124.

40 James Johnson, “Arguing for Deliberation: Some Skeptical Conclusions”, in Elster, *Deliberative Democracy*, 166.

41 Robert E. Goodin, “Democratic Deliberation Within”, in Fishkin and Laslett, *Debating Deliberative Democracy*, 62—63.

42 Jane Mansbridge, “Everyday Talk in the Deliberative System”, in Macedo, *Deliberative Politics*, 213.

43 出处同上, 225。

44 对这一批评的充分表述,参见 Young, *Justice and the Politics of Difference*。尼德爾斯基对情感在扬的理论中破坏无偏倚性的事实作了评论。参见 Jennifer Nedelsky, “Embodied Diversity”, in Nedelsky and Ronald Beiner, *Judgment, Imagination, and Politics* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2001), 231。尼德爾斯基的思路与本书提出的思路更接近,因为她相信情感能够促进无偏倚性。然而,虽然她提供了一种很刺激且富有洞见的说明,但她没有准确地阐明情感是如何促进无偏倚性的。此外,她的分析的焦点是司法商议而不是这里所讨论的普通公民们的公共商议。

45 Benhabib, “Toward a Deliberative Model”, 83.

46 出处同上, 82—83。在其他作品中,本哈比对情感性意识方式与关于道德判断与公共商议的那种一般化立场之间的关系作了更细腻的说明。她对罗尔斯和科尔伯格的著名批评就是极好的例子,在这种批评中,她强调“具体的他者”在观点采纳当中的价值。她不仅把具体的他者的观点与特殊性相关联,而且将其与情感相关联。这种观点“要求我们把每一个理性存在者视为具有具体历史、认同和情感构成的个体”,并形成“爱、关心、同情和团结”的道德感情 [Benhabib, “The Generalized and the Concrete Other”, in Benhabib and Drucilla Cornell, eds., *Feminism as Critique* (Minneapolis: University of Minnesota Press,

1987), 87]。虽然她坚持认为,“我们的情感构成……应当被认为是可以面对道德交流、反思和转变的”,但恰恰对于情感应当如何在道德立场中发挥作用,或者适合于商议的实践合理性如何纳入情感这样的问题,她却语焉不详(94)。她对具体他者的说明意在揭示“普遍主义话语的意识形态局限”,而不是要为可行的替代选项建立积极的标准(92)。在这方面,她的说明为对这里所提出的情感性的无偏倚性的进一步说明开启了大门。

47 Mansbridge, “Everyday Talk in the Deliberative System”, 225—226.

48 Nussbaum, *Hiding from Humanity: Shame, Disgust, and the Law* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 56, 69. 她提议的评价标准是可见之于罗尔斯《政治自由主义》一书的那种关于正义的“政治性的观念”。参见 Nussbaum, *Hiding from Humanity*, 62, 69。

49 Nussbaum, *Hiding from Humanity*, 14, 15.

50 出处同上, 36。

51 Richard A. Posner, “Emotion versus Emotionalism in Law”, in Susan A. Bandes, ed., *The Passions of Law* (New York: New York University Press, 1999), 322. 波斯纳是在回应纳斯鲍姆的文章, “‘Secret Sewers of Vice’: Disgust, Bodies, and the Law”, in Bandes, *The Passions of Law*, 19—62。

52 Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond*, 52.

53 还可参见博曼对理由如何变得在公共层面上令人信服所作的有价值的解释。Bohman, *Public Deliberation*, 59—65.

54 Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond*, 52.

55 出处同上, 167。

56 出处同上, 52。

57 对这种忧虑的表达,可参见 William A. Galston, “Diversity, Toleration, and Deliberative Democracy: Religious Minorities and Public Schooling”, in Macedo, *Deliberative Politics*, 43; Michael J. Sandel, “A Response to Rawls’s Political Liberalism”, in Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 196; John Tomasi, *Liberalism Beyond Justice: Citizens, Society, and the Boundaries of Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 2001); Lucas Swaine, *The Liberal Conscience: Politics and Principle in a World of Religious Pluralism* (New York: Columbia University Press, 2006)。

58 参见 Stephen K. White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 47。

59 我们在前面几章中看到,罗尔斯按照依赖于原则与依赖于观念的欲望去描述这类信念。参见 *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 82—86。诚然,如今的美国有些公民缺少这些欲望。例如,有些宗教极端分子反对宗教自由的宪政原则,对该原则没有任何欲求。他们倒是宁要神权政体,或至少是由他们自己的宗教来统治。同样,也有些人真诚地不希望非裔美国人获得自由与平等。对于公共理性和多样性的事实,我们还需作进一步的讨论,但这里的要点在于,就美国人确实赞同公共理性的原则而言,他们的信念不仅是理智上的,而且也有情感性的特质。

60 因此,约翰·托马西认为,“必须表明,成为好公民的欲望乃是每个人利益的自然的构成部分。”参见 Tomasi, *Liberalism Beyond Justice*, 79。

61 理查德森提出的“扩展化的反思平衡”概念与此相关,虽然他意在适用于个人慎思而非公共商议问题。他认为,伦理反思恰当地“纳入了对行动情境之特殊情况的饱含情感的感知,还有受情感指引的、对一个人被激发起来用以回应情境的的信念的意识”。这些情感性的意识方式促进深思熟虑的判断,还可以支持对大屠杀或博帕尔灾难〔所谓博帕尔灾难,指的是1984年12月3日凌晨,美国联合碳化物属下的联合碳化物(印度)有限公司设在印度博帕尔贫民区附近的一所农药厂发生氰化物泄漏事件。此次事件导致两万多人死亡,二十多万人伤残,是史上最严重的工业灾难之一。——译注〕这类问题的“恰当且‘可靠的’判断”。参见 Richardson, *Practical Reasoning about Final Ends* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 188。

62 扬给出了如下例子:“如果要他们把自己置于一个坐在轮椅上的人的立场上,他们并不会想象他人的观点;相反,他们会把他们自己的恐惧和对他们自己的幻想投射到那些他人身上。”参见 Young, “Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought”, in *Judgment, Imagination, and Politics*, 209。

63 关注所有受影响者的情感,这在政治当中可能显得太苛刻了。毕竟,法律和公共政策影响到许多人,把他们都考虑在内会很有挑战性。但说我们应当这样做,却不必令人惊讶。我们已经相信这一主张的某个版本了。因为作为自由民主主义者,没有什么比如下观念更加显而易见了:公共决定应当把那些受影响的人的利益考虑进来。这是自由与平等尊重的要求。这里所提的观点实

在是没什么差别。他可以基于同样的基础得到辩护,而他的实际实行也不会更苛刻。

64 Goodin, “Democratic Deliberation Within”, 60.

65 如果参与者们倾心于商议过程本身,将其视作他们所在乎的公共价值的体现,他们就有理由忠实于该过程的结果,无论他们是否分享由那一结果所促进的具体关切。但是,一种决定过程如果要算作是商议性的而非纯粹是聚合性的,那么参与者内化并回应他人的要求而不仅仅是留意和考虑他们,这一点就很重要了。如果这种决定过程不过是把参与者的偏好公开化并将其聚合起来,那他就不是一个完全意义上的商议过程。在这类情况下,参与者们就没有被推动去以超出他们自己私人观点之局限的方式思考和感受。一种决定过程要真正是商议性的,从而其结果不仅仅是对非反思性的私人情感的机械聚合,他就需要包括摄取与吸纳。在这个过程中,休谟意义上的同情把他人的情感呈现在参与者们面前,从而促进了对现有价值与关切的真实反思。在此过程中,参与者们也能够逐渐看到他人的关切是如何与他们自己的关切相交叠的。情感的混合过程使这一点变得可能,在这种混合过程中,参与者最初的关切根据彼此所表达的关切而得以扩展或净化。这种反思在自由民主社会中发生的频率还达不到应然的状态,但他确实在发生。其实,如果不考虑情感通过同情性的摄取与吸纳所出现的这种混合,我们很难解释社会变革以及公众意见的历时性改良。

238

66 Immanuel Kant, “To Perpetual Peace”, in Kant, *Perpetual Peace and Other Essays*, trans. Ted Humphrey (Indianapolis: Hackett, 1983), 366 (124).

67 平等尊重的原则要求我们一开始的时候要考虑这些情感,仅仅是在经过依据下文所讨论的关切所作的反思之后,再将他们过滤掉。

68 对民主正当性的界定有多种方式。我们可以参照如下作品中提出的不同观点: Jeremy Waldron, *Law and Disagreement* (Oxford: Oxford University Press, 1999); Rawls, *Political Liberalism*; Corey Brettschneider, *Democratic Rights: The Substance of Self-Government* (Princeton: Princeton University Press, 2007), 尤其是第七章。本书的解释与布雷特施奈德的看法类似,他所采取的对民主正当性的看法要求在两个要素之间取得平衡,一是对一种包容性的人民意志的敏感性,二是对更加持久的、写入法律的公共价值的忠诚。

69 但是,一个人的意图的道德价值可能完全足以对公民不服从或良心的抗拒提供辩护。

70 我在这里的意思并不是认为没有人会对主要在家庭领域中度过的生活感到满意,也不是要极力贬低这种生活所带来的真实的满足感。但是,一旦在家庭之外工作的机会出现之后,如此之多的妇女利用这些机会,这个事实确实表明,一种限于家庭领域的生活如今并不令每一位妇女都满意,在过去,他至少对许多妇女来讲也不像她们自己可能曾以为的那样完全令人满意。

71 Bohman, *Public Deliberation*, 64—65.

72 古特曼和汤普森在其著作 *Democracy and Disagreement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996) 中有力地强调了这一点,尤其是在 73—79。

73 这与作为商议性平等的平等尊重原则是一致的,该原则要求我们对所有其他人的情感保持敏感而且不带偏见,但我们已经看到,他也允许对这些情感在一般化立场中被赋予的权重进行原则性的区分。

74 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. Hippocrates G. Apostle (Ginnell: Peripatetic Press, 1984), 1112b8—10.

75 可以参考邦尼·霍尼希对伯纳德·威廉姆斯作品中的道德两难所作的有趣的讨论。参见 Honig, “Difference, Dilemmas, and the Politics of Home”, in Benhabib, *Democracy and Difference*, 257—277。

76 Gutmann and Thompson, *Democracy and Disagreement*, 74.

77 出处同上。

78 出处同上, 80。

79 实施这一计划后,老年人中的贫困者从 1959 年的 40% 下降到 1990 年的 12%。参见 Margaret Weir, “Social Welfare and Poverty”, in Donald C. Bacon, Roger H. Davidson, and Morton Keller, eds., *The Encyclopedia of the United States Congress* (New York: Simon and Schuster, 1995), 1850。还可参见 Donald Wolfensberger, “Congress and Security”, 这是一篇在“国会与老龄化的政治”国会计划研讨会上提交的论文,该研讨会于 2005 年 9 月 13 日在伍德罗·威尔逊国际学者中心举办,可登录网站 [www.wilsoncenter.org/events/docs/aging-essay-intro.pdf](http://www.wilsoncenter.org/events/docs/aging-essay-intro.pdf)。

## 第六章

1 Hamilton, Alexander, James Madison, and John Jay, *The Federalist Papers*,

ed. Clinton Rossiter (New York: Mentor, 1961), no. 48.

2 这样一种国家体制将会是一种专制,即以恐惧作为其激励原则的政府。参见 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, in *Oeuvres Complètes*, 2 vols, ed. Roger Caillois, "Bibliothèque de la Pléiade" (Paris: Gallimard, 1949—1951), vol. 2, 尤其是其中的第2—3卷。

3 例如,德沃金指出,边沁是“第一位提出一种系统性版本的法律实证主义的哲学家”,他的这一工作受到了道德平等主义的激励:“他希望拿掉法官们的政治权力,这些法官声称在自然权利或古老传统中发现了超出议会作为人民的代表大会所明确宣告过的东西之外的法律。”参见 Ronald Dworkin, “Thirty Years On”, *Harvard Law Review* 115 (April 2002): 1677。像奥利弗·温德尔·霍姆斯和勒尼德·汉德这样的美国法官席上的法律实证主义者们“诉诸实证主义去反对保守的最高法院法官们,以支持渐进的经济与社会立法,那些保守的法官们则诉诸想象的、保护既定财产的自然权利,以便为认为这类立法违宪提供辩护”(出处同上)。其他人则认为,承认“法律与道德之间的区别导致了一种重要的道德进步,因为他使得(我们)可以基于道德原则自由地反对和不服从法律。”参见 Samuel M. Thompson, “The Authority of Law”, *Ethics* 75 (1) (October 1964), 23。

4 Hans Kelsen, *The General Theory of Law and State* (New York: Russell and Russell, 1945), 419—437, and *What is Justice?* (Berkeley: University of California Press, 1957), 141, 144, 179, 198ff., 228—229, 258—261, 295—302; H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 181—195; Joseph Raz, *The Authority of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 37—52, 129—132, and *Practical Reason and Norms* (Oxford: Oxford University Press, 1975), 162—170; and Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), 35—37.

5 在法学研究中对情感的传统边缘化现在更普遍地受到质疑。法学学者最近开始以某些方式探索法律与诸如激情与情绪之类的情感性意识方式之间的关系,这些方式有效地挑战了传统的法律理念,即把法律当作情感无涉的不偏不倚的理性之堡垒。这方面的例证可参见文集: Susan A. Bandes, ed., *The Passions of Law* (New York: New York University Press, 1999); and Martha Nussbaum, *Hiding from Humanity: Shame, Disgust, and the Law* (Princeton: Princeton University Press, 2004); Jennifer Nedelsky, “Embodied Diversity and

the Challenges to Law”, in Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky, eds., *Judgment, Imagination, and Politics* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield), 229—256; Kathryn Abrams, “The Progress of Passion”, *Michigan Law Review* 100 (May 2002): 1602—1620。对司法判决中的情感所作的更早的反思,可参见 William J. Brennan, Jr., “Reason, Passion, and the Progress of Law”, *Cardozo Law Review* 10 (3) (1988): 3—23, 还有收录于该卷中的种种回应文章。但是,正如对法律权威的学术研究忽视了情感的作用一样,关于法律与情感的这篇新作却倾向于忽视法律的权威性问题。一个重要的例外当数 John Deigh, “Emotion and the Authority of Law”, in Bandes, *The Passions of Law*, 285—308。戴的论点在下文有详细讨论。

6 参见 Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon, 1986), 28—31, 48—53; and Philip Soper, “Legal Theory and the Claim of Authority”, *Philosophy and Public Affairs* 18 (3) (Summer 1989): 224—227。

7 John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (Indianapolis: Hackett, 1983), 27.

8 参见 Soper, “Legal Theory and the Claim of Authority”, 225—226。

9 Richard Posner, “Emotion versus Emotionalism in Law”, in Bandes, *The Passions of Law*, 310。珍妮弗·尼德爾斯基沿着同样的思路论证说,我们态度与行为中的动力性变化所要求的比理性反思或对逻辑一致性的承认要更多,“他以情感来改变情感。”参见 Nedelsky, “Embodied Diversity and the Challenges to Law”, 251, 243。

10 Soper, “Legal Theory and the Claim of Authority”, 225—226。

11 出处同上, 225。

12 或许值得强调的是,实践权威绝不是完全独立于认知考虑的。一个在事实方面犯了太多错误的立法机构也破坏了他的权威性。要点在于,对实践权威(不同于理论权威)来说,除了他成功地准确刻画这个世界而外,还有更多的东西。

13 Hart, *The Concept of Law*, 80.

14 出处同上。

15 出处同上, 83—88。

16 出处同上。

17 出处同上, 86。



18 出处同上, 86—88。

19 出处同上, 87。

20 出处同上。

21 出处同上。

22 戴以同样的方式评论说, 虽然哈特的观点明显“排除了这样一种论点, 即法律的权威受制于法律与其臣属者之间的情感纽带”, 但无论如何“人们可以合理地假定, 某种与法律之间的情感纽带就藏在”那种内部观点之后。参见 Deigh, “Emotion and the Authority of Law”, 292, 305。

23 Raz, “Authority and Justification”, *Philosophy and Public Affairs* 14 (1) (Winter 1985): 25; 还可参见 Raz, *Ethics in the Public Domain* (Oxford: Clarendon Press, 1999), 214。

24 Raz, *Ethics in the Public Domain*, 214.

25 Raz, “Authority and Justification”, 19.

26 Raz, *Ethics in the Public Domain*, 214. 还可参见 Jules Coleman, “Authority and Reason”, in Robert P. George, ed., *The Autonomy of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 309。 241

27 Raz, *Ethics in the Public Domain*, 214.

28 Raz, *Practical Reason and Norms* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 31.

29 Raz, *Ethics in the Public Domain*, 333.

30 Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), 477—478.

31 Raz, *Practical Reason and Norms*, 34.

32 出处同上, 170。

33 Raz, *The Authority of Law*, 29.

34 Jeremy Waldron, *Law and Disagreement* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 144. 应当注意的是, 此书提供的是对具有正当性的、民主的法律之权威的说明, 而不是对一般而论的法律权威的说明。在这方面, 沃尔德伦的观点不同于拉兹和哈特, 因为这两个人所关注的都是在更一般的意义上阐释法律之权威的本质。

35 出处同上, 117。沃尔德伦在其他地方谈到了社会成员当中对于法律所代表的共同框架的“感受到的需要”。参见 Waldron, *Law and Disagreement*,

102。

36 出处同上, 102。

37 Dworkin, *Law's Empire*, 225.

38 出处同上。

39 出处同上, 239。

40 Steven D. Smith, "Radically Subversive Speech and the Authority of Law", *Michigan Law Review* 94 (2) (November 1995): 358.

41 根本上讲,这正是理查德·D.帕克对德沃金所提出的批评的力量所在。关于这一批评,参见 Richard D. Parker, "Democratic Honor: Liberal and Populist", *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Review* 39 (2) (Summer 2004): 239—297。布鲁斯·阿克曼关于宪法解释的“二元论”思路体现了在如下两种思路之间进行调和的努力,即道德主义思路(他称为“基础主义”)和一种对民主意志更加敏感的思路。参见 Bruce Ackerman, *We the People* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991)。

42 Dworkin, *Law's Empire*, 211. 真正的共同体既是作为整体性的法律的条件,又是其结果,因为这两个方面是相互强化的。

43 出处同上, 214。

44 出处同上, 211。

45 出处同上, 200。

46 出处同上, 201。

47 出处同上, 190。还可参见 Leslie Green, "Associative Obligations and the State", in Justine Burley, ed., *Dworkin and His Critics* (Malden, Mass.: Blackwell, 2004), 271。

48 Dworkin, *Law's Empire*, 201; Green, "Associative Obligations and the State", 271.

49 Green, "Associative Obligations and the State", 271.

242

50 Deigh, "Emotion and the Authority of Law", 295.

51 出处同上。

52 出处同上。

53 出处同上。

54 出处同上, 296。

55 出处同上。

56 出处同上。

57 关于对情感可以从社会的意义上进行构造以及这一点对于法律的意义所作的解释,可参见 Cheshire Calhoun, “Making up Emotional People: The Case of Romantic Love”, in Bandes, *The Passions of Law*, 217—240; and Abrams, “The Progress of Passion”, 1610—1611。

58 法律的权威作为一个整体(或者说一种法律系统的权威)能够经受住与道德情感不一致的偶然法令或司法决定的考验,但太多这样的法律则会破坏对尊重法律所作的辩护,从而会削弱其规范性权威。

59 参见 Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family* (New York: Basic, 1989); Martha Nussbaum, “Rawls and Feminism”, in Samuel Freeman, ed., *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 488—520; and Susan Mendus, “The Importance of Love in Rawls’s *Theory of Justice*”, *British Journal of Political Science* 29 (1999): 57—75。关于对立法商议中移情的作用的相关讨论,参见 Lynne N. Henderson, “Legality and Empathy”, *Michigan Law Review* 85 (June 1987): 1574—1653; and Susan Bandes, “Empathy, Narrative, and Victim Impact Statements”, *University of Chicago Law Review* 63 (2) (Spring 1996): 361—412。

60 Simon Blackburn, *Ruling Passions* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 9。

61 出处同上, 14。

62 尼尔·麦考密克认为哈特正好持有对这样一种“关于道德问题的自主的、理性的和推论性的思路”的信念。参见 MacCormick, “The Concept of Law and *The Concept of Law*”, *Oxford Journal of Legal Studies* 14 (1) (Spring 1994): 5。

63 Austin Sarat, “Authority, Anxiety, and Procedural Justice: Moving from Scientific Detachment to Critical Engagement”, *Law and Society Review* 27 (3) (1993): 665—666。

64 出处同上, 647。

## 结语

1 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon, 1968), 621。

2 David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (LaSalle, Ill.:

Open Court, 1966), 30n1.

3 出处同上, 118。

4 John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 28.

5 John Tomasi, *Liberalism Beyond Justice: Citizens, Society, and the*  
243 *Boundaries of Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 79.

## 参考文献

- Abizadeh, Arash. 2007. "On the Philosophy/Rhetoric Binaries: Or, Is Habermasian Discourse Motivationally Impotent?" *Philosophy and Social Criticism* 33 (4): 445—472.
- Abrams, Kathryn. 2002. "The Progress of Passion." *Michigan Law Review* 100 (May): 1602—1620.
- Abramson, Jeffrey. 2000. *We the Jury: The Jury System and the Ideal of Democracy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ackerman, Bruce. 1991. *We the People: Foundations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Anscombe, G. E. 1963. *Intention*. Oxford: Oxford University Press.
- Árdal, Páll S. 1966. *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Aristotle. 1984. *Nicomachean Ethics*, trans. Hippocrates G. Apostle. Grinnell: Peripatetic Press.
- Arnhart, Larry. 1995. "The New Darwinian Naturalism in Political Theory." *American Political Science Review* 89 (2) (June): 389—400.
- Averill, James R. 1980. "Emotion and Anxiety: Sociocultural, Biological, and Psychological Determinants," in Rorty, *Explaining Emotions*, 37—72.
- Ayer, A. J. 1980. *Hume: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

- Bacon, Donald C., Roger H. Davidson, and Morton Keller, eds. 1995. *The Encyclopedia of the United States Congress*. New York: Simon and Schuster.
- Baier, Annette. 1996. *Moral Prejudices*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1999. *A Progress of Sentiments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bandes, Susan, 1996. "Empathy, Narrative, and Victim Impact Statements," *University of Chicago Law Review* 63 (2) (Spring): 361—412.
- , ed. 1999. *The Passions of Law*. New York: New York University Press.
- Barber, Benjamin. 1988. *The Conquest of Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1996. "Foundationalism and Democracy," in Benhabib, *Democracy and Difference*, 348—360.
- Barry, Brian. 1995. "John Rawls and the Search for Stability," *Ethics* 105 (4) (July): 874—915.
- . 1995. *Justice as Impartiality*. Oxford: Oxford University Press.
- Bauman, Richard, and Tsvi Kahana, eds. 2006. *The Least Examined Branch: The Role of Legislatures in the Constitutional State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baynes, Kenneth. 1995. "Democracy and the *Rechtsstaat*: Habermas's *Faktizität und Geltung*," in White, *The Cambridge Companion to Habermas*, 201—232.
- Beiner, Ronald. 1983. *Political Judgment*. Chicago: University of Chicago Press.
- Beiner, Ronald and Jennifer Nedelsky, eds. 2001. *Judgment, Imagination, and Politics*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.
- Benhabib, Seyla. 1987. "The Generalized and the Concrete Other," in Benhabib and Drucilla Cornell, eds., *Feminism as Critique*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 77—95.
- , ed. 1996. *Democracy and Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1996. "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy," in Benhabib, *Democracy and Difference*, 67—94.
- . 2001. "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought," in Beiner and Nedelsky, *Judgment, Imagination, and Politics*,

183—204.

- Bennett, Jane. 2001. *The Enchantment of Modern Life*. Princeton: Princeton University Press.
- Bickford, Susan. 1996. *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict, and Citizenship*. Ithaca: Cornell University Press.
- Blackburn, Simon. 2000. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1992. *Essays in Quasi-Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Blum, Lawrence A. 1994. *Moral Perception and Particularity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bohman, James. 1996. *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- , and William Rehg, eds. 1997. *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Botwinick, Aryeh. 1977. “A Case for Hume’s Nonutilitarianism,” *Journal of the History of Philosophy* (October): 423—435.
- . 1980. *Ethics, Politics, and Epistemology: A Study in the Unity of Hume’s Thought*. Lanham, Md.: University Press of America.
- Brader, Ted. 2006. *Campaigning for Hearts and Minds: How Emotional Appeals in Political Ads Work*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brennan, William J. 1988. “Reason and Passion.” *Cardozo Law Review* 10 (37): 3—23.
- Brettschneider, Corey. 2007. *Democratic Rights: The Substance of Self-Government*. Princeton: Princeton University Press.
- Bricke, John. 2000. *Mind and Morality: An Examination of Hume’s Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Burley, Justine, ed. 2004. *Dworkin and His Critics*. Malden, Mass.: Blackwell.
- Calhoun, Cheshire. 1999. “Making up Emotional People: The Case of Romantic Love,” in Bandes, *The Passions of Law*, 217—240.
- Calhoun, Craig, ed. 1993. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Capaldi, Nicholas. 1995. “Hume as Social Scientist,” in Tweyman, *David Hume:*

*Critical Assessments.*

- Chappell, V C. 1968. *Hume*. New York: Anchor.
- Chismar, Douglas. 1988—1989. “Hume’s Confusion about Sympathy,” *Philosophy Research Archives* 15: 237—246.
- Cocks, Joan. 1989. *The Oppositional Imagination: Adventures in the Sexual Domain*. London: Routledge.
- Cohen, G. A. 2003. “Facts and Principles.” *Philosophy and Public Affairs* 31 (.3): 211—245.
- Cohen, Joshua. 1986. “An Epistemic Conception of Democracy,” *Ethics* 97 (1) (October): 26—38.
- . 1996. “Procedure and Substance,” in Benhabib, *Democracy and Difference*, 95—119.
- . 1997. “Deliberation and Democratic Legitimacy,” in Bohman and Rehg, *Deliberative Democracy*, 67—92.
- Cohon, Rachel, ed. 2001. *Hume: Moral and Political Philosophy*. Aldershot: Ashgate/Dartmouth.
- Coleman, Jules. 1996. “Authority and Reason” in George, *The Autonomy of Law*, 287—320.
- Connolly, William E. 2002. *Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cottle, Charles E. 1979. “Justice as an Artificial Virtue in Hume’s *Treatise*.” *Journal of the History of Ideas* 40: 457—466.
- Crawford, Neta. 2000. “The Passion of World Politics: Propositions on Emotion and Emotional Relationships.” *International Security* 24 (4) (Spring): 116—156.
- Damasio, A. R. 1994. *Descartes’ Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: HarperCollins.
- Danford, John W. 1990. *David Hume and the Problem of Reason*. New Haven: Yale University Press.
- Davie, William. 1985. “Hume on Morality, Action, and Character.” *History of Philosophy Quarterly* 2 (3) (July): 337—348.
- . 1988. “A Personal Element in Morality,” *Hume Studies* 14 (1) (April): 191—



- 205.
- Dees, Richard H. 1992. "Hume and the Contexts of Politics." *Journal of the History of Philosophy* 30 (2) (April): 219—242.
- . 1997. "Hume on the Characters of Virtue." *Journal of the History of Philosophy* 35 (1) (January): 45—64.
- Deigh, John. 1999. "Emotion and the Authority of Law: Variations on Themes in Bentham and Austin," in Bandes, *The Passions of Law*, 285—308.
- de Souza, Ronald. 2001. *The Rationality of Emotion*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Dryzek, John S. 2000. *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*. Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, Ronald. 1985. *A Matter of Principle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1986. *Law's Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 2002. "Thirty Years On." *Harvard Law Review* 115 (April): 1655—1687.
- Elster, Jon. 1998. "Deliberation and Constitution Making," in Elster, *Deliberative Democracy*, 97—122.
- . ed. 1998. *Deliberative Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Estlund, David. 1998. "The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth," *Ethics* 108 (2) (January): 252—275.
- Ferriera, M. Jamie. 1994. "Hume and Imagination: Sympathy and the Other." *International Philosophical Quarterly* 34 (1) (March): 39—57.
- Fisher, Philip. 2002. *The Vehement Passions*. Princeton: Princeton University Press.
- Fishkin, James and Peter Laslett, eds. 2003. *Debating Deliberative Democracy*. Malden, Mass.: Blackwell.
- Forbes, Duncan. 1975. *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fraser, Nancy. 1993. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy," in Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, 109—142.
- Frazer, Michael. 2006. "The Enlightenment of Sympathy." Ph.D. diss., Princeton University.

- . 2007. “John Rawls: Between Two Enlightenments,” *Political Theory* 35 (6) (December 2007): 756—780.
- Freeman, Samuel, ed. 2003. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2003. “Congruence and the Good of Justice,” in Freeman, *The Cambridge Companion to Rawls*, 277—315.
- Galston, William A. 1999. “Diversity, Toleration, and Deliberative Democracy: Religious Minorities and Public Schooling,” in Macedo, *Deliberative Politics*, 39—48.
- . 2002. *Liberal Pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gambetta, Diego. 1998. “Claro!: An Essay on Discursive Machismo,” in Elster, *Deliberative Democracy*, 19—43.
- George, Robert P., ed. 1996. *The Autonomy of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1995. “Moral Orientation and Moral Development,” in Held, *Justice and Care*, 31—46.
- Gobert, James J. 1988. “In Search of the Impartial Jury.” *Journal of Criminal Law and Criminology* 79 (2) (Summer): 269—327.
- Goffman, Erving. 1963. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Simon and Schuster.
- Goodin, Robert E. 2003. “Democratic Deliberation Within,” in Fishkin and Laslett, *Debating Deliberative Democracy*, 54—79.
- Goodwin, Jeff, James M. Jasper, and Francesca Polletta, eds. 2001. *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gray, John. 1996. *Isaiah Berlin*. Princeton: Princeton University Press.
- Green, Leslie. 2004. “Associative Obligations and the State,” in Burley, *Dworkin and His Critics*, 267—284.
- Greenspan, Patricia S. 1980. “Ambivalence and the Logic of Emotion,” in Rorty, *Explaining Emotions*, 223—250.

- Guinier, Lani. 1994. *The Tyranny of the Majority: Fundamental Fairness in Representative Democracy*. New York: The Free Press.
- Gutmann, Amy and Dennis Thompson. 1996. *Democracy and Disagreement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 2004. *Why Deliberative Democracy?* Princeton: Princeton University Press.
- Haakonssen, Knud. 1989. *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1996. *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen. 1996. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Trans. Christian Lenhardt and Shierry Weber Nelson. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- . 1996. “Three Normative Models of Democracy,” in Benhabib, *Democracy and Difference*, 21—30.
- . 1999. *Between Facts and Norms*. Trans. William Rehg. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- . 1999. “Citizenship and National Identity,” in Habermas, *Between Facts and Norms*, Appendix II, 491—516.
- . 2001. *The Inclusion of the Other*. Trans. Ciaran Cronin and Pablo De Greiff. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- . 2001. *Justification and Application*. Trans. Ciaran Cronin. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Hall, Cheryl. 2003. “Passions and Constraint,” *Philosophy and Social Criticism* 28 (6): 727—748.
- . 2005. *The Trouble with Passion: Political Theory Beyond the Reign of Reason*. New York: Routledge.
- . 2007. “Recognizing the Passion in Deliberation: Toward a More Democratic Theory of Deliberative Democracy,” *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 22 (4) (Fall): 81—95.
- Hamilton, Alexander, James Madison, and John Jay. 1961. *The Federalist Papers*, ed. Clinton Rossiter. New York: Mentor.
- Hampshire, Stuart. 1983. *Morality and Conflict*. Cambridge, Mass.: Harvard

- University Press.
- . 1989. *Innocence and Experience*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hampton, Jean. 1995. "Does Hume Have an Instrumental Conception of Practical Reason?" *Hume Studies* 21 (1) (April): 57—74.
- Hans, Valerie P., and Neil Vidmar. 1986. *Judging the Jury*. Cambridge, Mass.: Perseus.
- Harrison, Jonathan. 1981. *Hume's Theory of Justice*. Oxford: Clarendon.
- Hart, H.L.A. 1961. *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon.
- Hastie, Reid, ed. 1993. *Inside the Juror: The Psychology of Juror Decision Making*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hastie, Reid, Steven D. Penrod, and Nancy Pennington, eds. 1983. *Inside the Jury*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Held, Virginia. 1993. *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- , ed. 1995. *Justice and Care*. Boulder, Colo.: Westview.
- Henderson, Lynne N. 1987. "Legality and Empathy." *Michigan Law Review* 85 (June): 1574—1653.
- Herzog, Don. 1985. *Without Foundations: Justification in Political Theory*. Ithaca: Cornell University Press.
- Honig, Bonnie. 1996. "Difference, Dilemmas, and the Politics of Home," in Benhabib, *Democracy and Difference*, 257—277.
- Hume, David. 1966. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. LaSalle, Ill.: Open Court.
- . 1968. *A Treatise of Human Nature*. Ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press.
- . 1983. *The History of England*. 6 vols. Indianapolis: Liberty Fund.
- . 1987. *Essays: Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund.
- . 1998. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon.
- Immerwahr, John. 1992. "Hume on Tranquilizing the Passions." *Hume Studies* 18 (2): 293—314.

- . 1992. “Hume’s Revised Racism.” *Journal of the History of Ideas* 53 (3) (July—September): 481—486.
- Ingram, Attracta. 1996. “Constitutional Patriotism.” *Philosophy and Social Criticism* 22 (6) (1996): 1—18.
- Jacobson, Anne Jaap, ed. 2000. *Feminist Interpretations of David Hume*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Johnson, James. 1998. “Arguing for Deliberation,” in Elster, *Deliberative Democracy*, 161—184.
- Johnson, Sheri Lynn. 1985. “Black Innocence and the White Jury.” *Michigan Law Review* 83 (7) (June): 1611—1708.
- Jonakait, Ralph N. 2003. *The American Jury System*. New Haven: Yale University Press.
- Kant, Immanuel. 1981. *Grounding for the Metaphysics of Morals*. Trans. James W. Ellington. Indianapolis: Hackett.
- . 1983. *Toward Perpetual Peace and Other Essays*. Trans. Ted Humphrey. Indianapolis: Hackett.
- Kateb, George. 1992. *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kekes, John. 1993. *The Morality of Pluralism*. Princeton: Princeton University Press.
- Kelsen, Hans. 1945. *The General Theory of Law and State*. New York: Russell and Russell.
- . 1957. *What Is Justice?* Berkeley: University of California Press.
- Kemp Smith, Norman. 1964. *The Philosophy of David Hume*. London: Macmillan.
- . 1967. “The Naturalism of Hume,” in Portens, MacLennan, and Davie, *The Credibility of Divine Existence: The Collected Papers of Norman Kemp Smith*.
- Kolin, Andrew. 1992. *The Ethical Foundations of Hume’s Theory of Politics*. New York: Peter Lang.
- Korsgaard, Christine. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2001. “Skepticism about Practical Reason,” in Millgram, *Varieties of Practical Reasoning*, 103—126.

- Koziak, Barbara. 2000. *Retrieving Political Emotion: Thumos, Aristotle, and Gender*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Krause, Sharon. 2001. "Partial Justice." *Political Theory* 29 (3) (June): 315—336.
- . 2004. "Hume and the (False) Luster of Justice." *Political Theory* 32 (5) (October): 628—655.
- . 2005. "Desiring Justice: Motivation and Justification in Rawls and Habermas." *Contemporary Political Theory* 4 (4) (November): 363—385.
- . 2006. "Brains, Citizens, and Democracy's New Nobility." *Theory and Event* 9 (1).
- Larmore, Charles. 1987. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1996. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lazarus, Richard. 2003. "Appraisal: The Minimal Cognitive Prerequisites of Emotion," in Solomon, *What Is an Emotion?* 125—130.
- LeDoux, Joseph. 1996. *The Emotional Brain*. New York: Simon and Schuster.
- Lipkin, Robert J. 1987. "Altruism and Sympathy in Hume's Ethics." *Australasian Journal of Philosophy* 65 (1) (March): 18—32.
- Livingston, Donald W. 1995. "On Hume's Conservatism." *Hume Studies* 21 (2) (November): 151—164.
- Locke, John. 1983. *A Letter Concerning Toleration*. Indianapolis: Hackett.
- Lovibond, Sabina. 1983. *Realism and Imagination in Ethics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lukes, Steven. 1991. *Moral Conflict and Politics*. Oxford: Clarendon.
- MacCormick, Neil. 1994. "The Concept of Law and *The Concept of Law*." *Oxford Journal of Legal Studies* 14 (1) (Spring): 1—23.
- Macedo, Stephen, ed. 1999. *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press.
- MacIntyre, A. C. 1968. "Hume on 'Is' and 'Ought,'" in Chappell, *Hume*, 240—264.
- . 1984. *After Virtue*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Mackie, J. L. 1980. *Hume's Moral Theory*. London: Routledge.
- Magri, Tito. 1996. "Natural Obligation and Normative Motivation in Hume's

- Treatise.*" *Hume Studies* 22 (2) (November): 231—253.
- Manin, Bernard. 1987. "On Legitimacy and Political Deliberation." *Political Theory* 15 (3) (August): 338—368.
- Mansbridge, Jane. 1999. "Everyday Talk in the Deliberative System," in Macedo, *Deliberative Politics*, 211—242.
- Marcus, George E. 2002. *The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Marcus, George E., W. Russell Neuman, and Michael Mackuen. 2000. *Affective Intelligence and Political Judgment*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2007. *The Affect Effect*. Chicago: University of Chicago Press.
- Markell, Patchen. 2000. "Making Affect Safe for Democracy? On 'Constitutional Patriotism.'" *Political Theory* 28 (1) (February): 38—63.
- McCarthy, Thomas. 1994. "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue." *Ethics* 105 (1) (October): 44—63.
- McDermott, Rose. 2004. "The Feeling of Rationality: The Meaning of Neuroscientific Advances for Political Science." *Perspectives on Politics* 2 (4) (December 2004): 691—706.
- Mendus, Susan. 1999. "The Importance of Love in Rawls's Theory of Justice." *British Journal of Political Science* 29 (1999): 57—75.
- Miller, William Ian. 1997. *The Anatomy of Disgust*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Millgram, Elijah. 1995. "Was Hume a Humean?" *Hume Studies* 21 (1) (April): 75—93.
- , ed. 2001. *Varieties of Practical Reasoning*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Minow, Martha, and Elizabeth Spelman. 1988. "Passion for Justice." *Cardozo Law Review* 10 (37): 37—76.
- Montesquieu, Charles de la Brède et de. 1749—1751. *De l'esprit des lois*, in Montesquieu, *Oeuvres complètes*. 2 vols. Ed. Roger Caillois. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard.
- Moon, J. Donald. 1995. "Practical Discourse and Communicative Ethics," in White, *The Cambridge Companion to Habermas*, 143—166.

- Moore, James. 1976. "Hume's Theory of Justice and Property." *Political Studies* 24 (2) (June): 103—119.
- Mounce, H. O. 1999. *Hume's Naturalism*. New York: Routledge.
- Nagel, Thomas. 1986. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.
- Nedelsky, Jennifer. 2001. "Embodied Diversity and Challenges to Law," in Beiner and Nedelsky, *Judgment, Imagination, and Politics*, 229—256.
- . 2006. "Legislative Judgment and the Enlarged Mentality: Taking Religious Perspectives," in Bauman and Kahana, *The Least Examined Branch: The Role of Legislatures in the Constitutional State*, 93—124.
- Noddings, Nel. 1984. *Caring: A Feminine Approach to Ethics*. Berkeley: University of California Press.
- Norris, Andrew. 1996. "Arendt, Kant, and the Politics of Common Sense." *Polity* 29 (2) (Winter): 165—191.
- Norton, David Fate, ed. 1999. *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1999. "Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality," in Norton, *The Cambridge Companion to Hume*, 148—181.
- Nussbaum, Martha. 1990. *Love's Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1994. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2002. *Upheavals of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2003. "Rawls and Feminism," in Freeman, *The Cambridge Companion to Rawls*, 488—520.
- . 2004. *Hiding from Humanity: Shame, Disgust, and the Law*. Princeton: Princeton University Press.
- Okin, Susan Moller. 1989. *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic.
- . 1989. "Reason and Feeling in Thinking about Justice." *Ethics* 99 (2) (January): 229—249.
- Parker, Richard D. 2004. "Democratic Honor: Liberal and Populist." *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Review* 39 (2) (Summer): 291—315.
- Penelhum, Terence. 1992. *David Hume: An Introduction to His Philosophical*



- System*. West Lafayette, Ind.: Purdue University Press.
- Pitson, A. E. 1989. "Projectionism, Realism, and Hume's Moral Sense Theory." *Hume Studies* 15 (1) (April): 61—92.
- Plamenatz, John. 1958. *The English Utilitarians*. Oxford: Blackwell.
- Popkin, Richard H. 1980. "Hume's Racism," in Watson and Force, *The High Road to Pyrrhonism*, 251—266.
- . 1992. "Hume's Racism Reconsidered," in Popkin, *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, 64—75.
- , ed. 1992. *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*. Leiden: E.J Brill.
- Portens, A., A. MacLennan, and G. Davie, eds. 1967. *The Credibility of Divine Existence: The Collected Papers of Norman Kemp Smith*. New York: Macmillan.
- Posner, Richard. 1999. "Emotion versus Emotionalism in Law," in Bandes, *The Passions of Law*, 309—329.
- Przeworski, Adam. 1998. "Deliberation and Ideological Domination," in Elster, *Deliberative Democracy*, 140—160.
- Radcliffe, Elizabeth. 1996. "How Does the Humean Sense of Duty Motivate?" *Journal of the History of Philosophy* 34 (3) (July): 383—407.
- , 2001 "Kantian Tunes on a Humean Instrument: Why Hume is Not Really a Skeptic about Practical Reasoning," in R. Cohon, *Hume: Moral and Political Philosophy*, 59—84.
- Raphael, D. D. 1980. *Justice and Liberty*. London: Athlone.
- . 1980. "Justice and Utility (I & II)," in Raphael, *Justice and Liberty*, 157—189.
- Ramachandran, V.S. 1998. *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*. New York: William Morrow.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- . 1995. "Reply to Habermas." *Journal of Philosophy* 92 (3) (1995): 132—180.
- . 2000. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Mass.:

- Harvard University Press.
- . 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Raz, Joseph. 1975. *Practical Reason and Norms*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1979. *The Authority of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1985. "Authority and Justification." *Philosophy and Public Affairs* 14 (1) (Winter): 3—29.
- . 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon.
- . 1999. *Ethics in the Public Domain*. Oxford: Clarendon.
- Richardson, Henry S. 1997. *Practical Reasoning About Final Ends*. Oxford: Oxford University Press.
- Riker, William. 1982. *Liberalism Against Populism: A Confrontation Between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*. San Francisco: W. H. Freeman.
- Rollins, Judith. 1985. *Between Women: Domesticity and Their Employers*. Philadelphia: Temple University Press.
- Rosenblum, Nancy, ed. 1989. *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rorty, Amélie Oksenberg, ed. 1980. *Explaining Emotions*. Berkeley: University of California Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1978. *On the Social Contract*. Trans. Judith R. Masters. New York: St. Martin's.
- Ruddick, Sara. 1989. *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Boston: Beacon.
- Russell, Paul. 1995. *Freedom and Moral Sentiment: Hume's Way of Naturalizing Responsibility*. New York: Oxford University Press.
- Sabl, Andrew. 2002. "When Bad Things Happen From Good People (and vice versa): Hume's Political Ethics of Revolution." *Polity* 35 (1) (Fall): 73—90.
- Sandel, Michael J. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sanders, Lynn. 1997. "Against Deliberation." *Political Theory* 25 (3) (June): 347—376.

- Sarat, Austin. 1993. "Authority, Anxiety and Procedural Justice: Moving from Scientific Detachment to Critical Engagement." *Law and Society Review* 27 (3): 647—671.
- Scanlon, T. M. 1982. "Contractualism and Utilitarianism," in Sen and Williams, *Utilitarianism and Beyond*, 103—128.
- . 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Scheffler, Samuel. 1992. *Human Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Scott, James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Scruton, Roger. 1980. "Emotion, Practical Knowledge, and Common Culture," in Rorty, *Explaining Emotion*, 519—536.
- Sen, Amartya, and Bernard Williams, eds. 1982. *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shapiro, Ian. 2003. "Optimal Deliberation?" in Fishkin and Laslett, *Debating Deliberative Democracy*, 121—137.
- Smith, Adam. 1997. *The Theory of Moral Sentiments*. Washington: Regnery.
- Smith, Michael. 1994. *The Moral Problem*. Malden, Mass.: Blackwell.
- Smith, Steven D. 1995. "Radically Subversive Speech and the Authority of Law." *Michigan Law Review* 94 (2) (November): 348—370.
- Solomon, Robert. 1995. *A Passion for Justice*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.
- . 2003. "Emotions and Choice," in Solomon, *What Is an Emotion?* 224—235.
- , ed. 2003. *What Is an Emotion?* Oxford: Oxford University Press.
- Soper, Philip. 1989. "Legal Theory and the Claim of Authority." *Philosophy and Public Affairs* 18 (3) (Summer): 209—237.
- Spragens, Thomas. 1990. *Reason and Democracy*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Steinberger, Peter J. 1993. *The Concept of Political Judgment*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stewart, John B. 1963. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. New York: Columbia University Press.

- . 1995. “The Public Interest vs. Old Rights.” *Hume Studies* 21 (2) (November): 165—188.
- Stocker, Michael. 1990. *Plural and Conflicting Values*. Oxford: Clarendon.
- . 1996. *Valuing Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stokes, Susan C. 1998. “Pathologies of Deliberation,” in Elster, *Deliberative Democracy*, 123—139
- Stroud, Barry. 2000. *Hume*. London: Routledge.
- Sunstein, Cass. 2003. “The Law of Group Polarization,” in Fishkin and Laslett, *Debating Deliberative Democracy*, 80—101.
- Swaine, Lucas A. 2006. *The Liberal Conscience: Politics and Principle in a World of Religious Pluralism*. New York: Columbia University Press.
- Taylor, Charles. 1982. “The Diversity of Goods,” in Sen and Williams, *Utilitarianism and Beyond*, 129—144.
- . 1995. “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate,” in Taylor, *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 181—203.
- Taylor, Jacqueline. 1998. “Justice and the Foundations of Social Morality in Hume’s Treatise.” *Hume Studies* 24 (1) (April): 5—30.
- . 2000. “Hume and the Reality of Value,” in Jacobson, *Feminist Interpretations of David Hume*, 107—136.
- . 2002. “Humean Ethics and the Politics of Sentiment.” *Topoi* 21: 175—186.
- . 2003. “Hume on Luck and Moral Inclusion.” Panel paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association, Philadelphia, Pa.
- Thompson, Samuel M. 1964. “The Authority of Law.” *Ethics* 75 (1) (October): 16—24.
- Tocqueville, Alexis de. 2000. *Democracy in America*. Trans. Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop Chicago: University of Chicago Press.
- Tomasi, John. 2001. *Liberalism Beyond Justice: Citizens, Society, and the Boundaries of Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Tronto, Joan. 1994. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.

- Tulis, Jeffrey K. 2003. "Deliberation Between Institutions," in Fishkin and Laslett, *Debating Deliberative Democracy*, 200—211.
- Tweyman, Stanley, ed. 1995. *David Hume: Critical Assessments*. New York: Routledge.
- van Holthoon, F. L. 1993. "Adam Smith and David Hume: With Sympathy." *Utilitas* 5 (1) (May): 35—48.
- Waldron, Jeremy. 1999. *Law and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press.
- Walzer, Michael. 1999. "Deliberation and What Else?" in Macedo, *Deliberative Politics*, 58—69.
- . 2003. "Passion and Politics." *Philosophy and Social Criticism* 28 (6): 617—633.
- . 2004. *Passions and Politics*. New Haven: Yale University Press.
- Warren, Mark E. 1995. "The Self in Discursive Democracy," in White, *The Cambridge Companion to Habermas*, 167—200.
- Watson, Richard A., and James E. Force, eds. 1980. *The High Road to Pyrrhonism*. San Diego: Austin Hill.
- Weir, Margaret. 1995. "Social Welfare and Poverty," in Bacon, Davidson, and Keller, *The Encyclopedia of the United States Congress, 1841—1852*.
- West, Robin. 1997. *Caring for Justice*. New York: New York University Press.
- White, Stephen K., ed. 1995. *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2000. *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Whitman, Walt. 1950. "Song of Myself," in Whitman, *Leaves of Grass and Selected Prose*. Ed. John Kouwenhoven. New York: Modern Library.
- Williams, Bernard. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1986. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1996. "History, Morality, and the Test of Reflection," in Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 210—218.
- Wolfsenberger, Donald. 2005. "Congress and Security." Paper presented for the Congress Project Seminar on "Congress and the Politics of Aging," Woodrow

Wilson International Center for Scholars, September 13, 2005, available online at [www.wilsoncenter.org/events/docs/aging-essay-intro.pdf](http://www.wilsoncenter.org/events/docs/aging-essay-intro.pdf).

Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

———. 1996. “Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy,” in Benhabib, *Democracy and Difference*, 120—136.

———. 2001. “Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought,” in Beiner and Nedelsky, *Judgment, Imagination, and Politics*, 205—228.

———. 2003. “Activist Challenges to Deliberative Democracy,” in Fishkin and Laslett, *Debating Deliberative Democracy*, 102—120.

# 索引

(条目后的数字为原书页码,见本书边码)

- abortion 堕胎 18, 23, 49, 112, 145, 162, 171, 185
- Abramson, Jeffrey, 艾布拉姆森, 杰弗里 137, 232n41
- action: and moral deliberation 行动: 和道德慎思 13, 98, 101, 149—150, 164; passion and motivation for 对于行动的激情和动机 6—7, 78, 201—203; risk and motivation for 关于行动的风险和动机 231—232n34; Williams on internal vs. external reasons for 威廉姆斯论内部理由与外部理由的区分 63—66
- affect: defined and described 情感: 被界定的和被描述的 7—8; in deliberation 在慎思(商议)中 9—11, 27, 37, 52—56, 63—66, 146, 152—159, 162—163, 165—166, 173—174, 175, 200, 203; evaluation of 对情感的评价 86—88, 91, 94—97, 109, 114, 121, 126, 129—130, 132, 134—135, 163, 165—169; moral judgment and 和道德判断 17—18, 57—63, 77—80, 83, 87, 95, 112—113, 122—123, 126—130, 203; motivation and 和动机 3, 11—13, 50—51, 69, 152, 201—203; norms and 和规范 4, 9—14, 21, 27, 34, 37, 38, 40—43, 70—73, 79, 131—132, 154, 159, 161, 177, 190—191, 197—199, 228n74; as potential threat to impartiality and justice 作为对无偏倚性和正义的潜在威胁 2, 22, 86—87, 153; practical reason and 和实践理性 3, 11, 25—26, 27, 30—31, 46—47, 52—76, 78, 98—110, 169, 174,

- 183, 201—203, 235n27; public reason and 和公共理性 157—167。还可参见 emotions
- affirmative action 平权法案 23, 24, 136, 170—171
- animal rights 动物权利 109, 119
- Anscombe, G.E.M. 安斯康姆, G.E.M. 61
- Arendt, Hannah 阿伦特, 汉娜 206n14, 207n17
- Aristotle 亚里士多德 59, 92, 171
- Austin, John 奥斯汀, 约翰 176
- authority 权威。参见 law, authority of
- autonomy: equal respect and 自主性: 和平等尊重 108—109, 134; Habermas's theory of moral development and 和哈贝马斯的道德发展理论 44; Humean vs. Kantian 休谟式的 vs. 康德式的, 108; Kant on 康德论 15, 108; Rawls on 罗尔斯论 28, 32—33, 208n5
- Barber, Benjamin 巴伯, 本杰明 142
- Barry, Brian 巴里, 布莱恩 210n29
- Benhabib, Seyla 本哈比, 塞拉 145, 153, 206n14, 236—237n47
- Bentham, Jeremy 边沁, 杰里米 176, 240n3
- bigotry 偏执 2, 5, 22, 82, 87, 121, 165—166
- Blackburn, Simon 布莱克伯恩, 西蒙 11—12, 69—75, 195; on “Concern”, 论“关切” 7—8, 70—71, 73, 195; Nussbaum contrasted with 与纳斯鲍姆相对立 61; “staircase analogy” “楼梯类比” 71—72, 195—197; Williams contrasted with 与威廉姆斯相对立 69, 72
- Bohman, James 博曼, 詹姆斯 120
- Bowers v. Hardwick* 鲍尔斯诉哈德维克案 125
- Brettschneider, Corey 布雷特施奈德, 科瑞 229n9
- Brown v. Board of Education* 布朗诉教育局案 120
- care ethic 关怀伦理 4—5, 49—52
- civil passions 公民的激情 20, 201
- cognitivist perspectives on emotion 关于情绪的认知主义观点 57—62
- Cohen, Joshua 科恩, 乔舒亚 147—151, 158
- Conative vs. cognitive states 意动状态与认知状态的对比 61, 100—101
- concerns: Blackburn and 关切: 和布莱克伯恩 7—8, 70—71, 73, 104; character transformation and 和性格转变 104—106; defined and described 界定的和描述的 7—8; exclusion of the marginalized 对边缘群体的排斥 97, 127—



- 128, 161—162; normativity of common 共同关切的规范性 14, 66—71, 72—73, 78, 89—92, 104, 159, 161, 177, 195—199; “true community and” “和真正的共同体” 186—187。还可参见 affect.
- conflict mediation 冲突调节 3
- congruence of the right and the good in Rawls 罗尔斯理论中正当与善的契合 27, 31—35, 38, 39, 41, 210n31, 210n36, 211n41
- Connolly, William E. 康诺利, 威廉·E. 216n45
- contestation: law's authority and 争议: 和法律的权威 184—185; moral sentiment reconstituted through 通过争议重构起来的道德情感 198; public deliberation and 和公共商议 113—122, 139, 167, 171—172; sympathy and 和同情 113—122, 139
- conventionalism 约定论 15, 20, 72, 75, 97, 126
- cultivation of moral sentiments 道德情感的培育 122, 135—141, 165, 198—199, 202—203, 221n9
- cynicism 犬儒主义 6, 197
- Damasio, Antonio R. 达马西奥, 安东尼奥 R. 16, 52—55, 58, 151, 216n45
- Decision making: affective dimension of 决策: 情感面向 3, 9—11, 52—56, 151—152; aggregative model of 关于决策的聚合模式 144—145; political 政治的 3, 55—56, 145; reasons as considerations in 决策中作为考虑的理由 147—151。还可参见 deliberation; deliberation, public; practical reason
- Deigh, John 戴, 约翰 188—190, 193, 241n22
- deliberation: as distinct from judgment 慎思: 不同于判断 13, 98—99; Humean, 休谟式的 98—108; individual vs. public 个体的与公共的 13, 142—143; neo-Humean perspectives on 关于慎思的新休谟主义观点 63—69; neuroscientific research into decision making and 和对决策和慎思的神经科学研究 52—56; practical reason and 和实践理性 82, 84, 98, 101, 103, 106—107, 148—151; reform of sentiment linked to 与慎思相关联的情感改变 104—106。还可参见 affect: in deliberation; deliberation, public; deliberative democracy
- deliberation, public: access to 商议, 公共: 参与的机会 113, 118—122, 136—137; affect's role

in 情感在商议中的作用 152—156, 175, 200, 203; constraints on 对商议的约束 19, 142—144; contestation in 商议中的争议 113—122, 139, 167, 171—172; “everyday talk” as 作为商议的“日常言谈” 120—121; generalized perspective 一般化的观点 113—115, 126—127, 134—135, 156—165; inclusiveness and 和包容性 113, 121, 125, 129, 132, 135; indeterminacy and 和不确定性 126—127, 143, 171—174; individual judgment’s role in 个体判断在商议中的作用 112—113; informal practices of 非正式的商议实践 112—135; institutional frameworks for 关于商议的制度架构 113—115, 136; juries as 作为商议的陪审团 137—138; law’s authority and 和法律的权威 20—21, 24, 175—178, 184—185; legitimate vs. illegitimate expressions of affect in 在商议中对情感的正当与不正当表达 114, 121, 126, 129—130, 132, 134—135, 153—155, 163, 165—169, 200; moral sentiment model of impartiality and 和关于无偏倚性的道德情感模式 140—142; opinion formation and 和意

见形成 41, 112, 122—135, 142, 229n4; pluralism and 和多元论 171—172; reasons as normative in 在商议中具有规范性的理由 147—151; reciprocity and 和相互性 143—144, 155—165; religion’s role in 宗教在商议中的作用 129—131; “subaltern counterpublics” role in “次反公众”在商议中的角色 118—121; as “subjectless communication” “无主体的交往” 142—143; sympathy and 和同情 113—122; testimonials as part of 作为商议的一部分的证明 119, 230n16; viability of 商议的可行性 22—23; will-formation and 和意志形成 142, 156—157

deliberative democracy: affect and 商议民主: 和情感 146—147, 152—155; aggregative model and 和聚合模式 144—145; as context for social criticism and reform 作为社会批判和变革的背景 1, 18, 23, 64, 112, 114, 116, 118, 122, 125, 140, 155, 167—169, 229n9; criteria for legitimacy in 商议民主中的正当性标准 146; defined and described 界定的和描述的 145—146; deliberative system and 和商议体系 121—122。还可参见 deliberation,

- public ; democracy, liberal
- democracy, liberal: American founding fathers and vision of 民主, 自由主义的: 美国国父们和他们民主的远见卓识 116—117; civic obligations and 和公民义务 24—25, 201, 203; contestation and 和争议 97, 111, 114, 184—185; impartiality and 和无偏倚性 12, 17, 77—78, 89, 109—112, 115—117, 139, 141; institutional frameworks of 关于民主的制度构架 137—138, 157—158, 175; legitimacy in 民主中的正当性 2, 5, 6, 112, 142, 145—147, 155—156, 176—177, 239n69; moral judgment and liberal-democratic politics 道德判断与自由民主政治 86。还可参见 deliberative democracy
- diversity 多样性 86, 90, 91, 171, 174; and cultivation of inclusive moral sentiment 以及包容性道德情感的培育 136—139; equal respect and 和平等尊重 127—128; reciprocity and 和相互性 161; tolerance of difference and 和对差异的宽容 127—128。还可参见 pluralism
- Dryzek, John 德莱泽克, 约翰 154—155, 173
- Dworkin, Ronald 德沃金, 罗纳德 177, 186—188, 189, 193, 194, 242n42
- education 教育。参见 cultivation of moral sentiments
- Elster, Jon 埃尔斯特, 乔恩 234—235n19
- emotions: cognitivist perspectives on 情绪: 认知主义观点 57—62; emotional judgment 情绪性判断 52—63; “extreme emotion” defined and described 对“极端情绪”的界定和描述 215—216n36; as socially destabilizing 动摇社会秩序 1—2, 198—199, 200—201, 203。还可参见 affect
- equality: as context for moral sentiment 平等: 作为道德情感的背景 14, 18, 25, 77—78; deliberative, and equal respect 商议性的, 以及平等尊重 109, 145, 174; as evolving concept 作为进化中的概念 167; institutional mechanisms and 和制度性机制 18, 111—117; legal 合法的 120, 123—124, 166—168, 170—171, 239n74; racial 种族的 164; “separate but equal” (Plessy doctrine) “隔离但平等” (普莱西信条) 166—167; sympathy and 和同情 77, 89, 110, 113, 114, 125, 133, 164—

- 165 ; systemic inequalities 系统性的不平等 164, 166—67, 169
- equal respect 平等尊重 18, 23, 107—110, 126—127, 129—130, 163, 167 ; as American value 作为美国价值 158—159 ; autonomy and 和自主性 108, 134 ; as constraint on moral sentiment 作为对道德情感的约束 134—135 ; deliberative equality and 和商议性平等 109, 145, 174 ; generalized perspective and 和一般化的观点 108—110, 126, 132, 134 ; Humean thought and 和休谟式看法 108, 111 ; impartiality and 和无偏倚性 66, 108, 117, 133—134 ; Kantian theory of rights and 和康德式权利理论 108 ; mutual duty of, 5—6 ; obligation and 和义务 134—135 ; public deliberation and 和公共商议 121 ; sympathy and 和同情 108, 134, 135, 164—165
- “everyday talk”, as public deliberation 作为公共商议的“日常言谈” 120—121
- fairness: justice as 公平: 正义作为 28—29, 31—32, 33—35 ; segregation as violation of 作为对公平之侵犯的种族隔离 120
- “false consciousness” “错误的意识” 169
- feminism 女性主义。参见 care ethic
- Fraser, Nancy 弗雷泽, 南希 118, 120
- Fraser, Michael 弗雷泽, 迈克尔 222n17
- gay rights 同性恋者的权利 1, 18, 23, 24, 104, 112, 119—120, 122—129, 145, 161, 167—168
- generalized perspective: equal respect and 一般化的观点: 和平等尊重 108—110, 126, 132, 134 ; in Hume 在休谟理论中 83—89, 95—98 ; moral sentiment and 和道德情感 79, 82—89, 108 ; in public deliberation 在公共商议中 113—115, 126—127, 134—135, 156—165 ; in Rawls and Habermas 在罗尔斯和哈贝马斯那里 28—47 ; sympathy and 和同情 83—89, 113, 163—165, 192—193, 200。还可参见 impartiality
- Gilligan, Carol 吉利根, 卡罗尔 49—51
- Goffman, Erving 戈夫曼, 埃尔温 72
- the good: affect and desire for 善: 对善的情感和欲望 16, 30, 208n14 ; autonomy as 作为善的自主性 28, 208n5 ; as congruent with the right 与正当相契合 31—35, 38, 39, 41, 184, 210n31, 210n36,

- 211n41 ; as distinct from the right 不同于正当 16, 207n20 ; priority of the right over 正当之于善的优先性 27, 35, 37, 38, 44, 207n20
- Goodin, Robert 古丁, 罗伯特 138—139, 153
- Gutmann, Amy 古特曼, 艾米 136, 152, 171
- Habermas, Jürgen 哈贝马斯, 尤尔根 2, 11, 37—48, 142—143, 202, 212n74
- Hall, Cheryl 霍尔, 切里尔 8, 235n21
- Hart, H.L.A. 哈特, H.L.A.
- Held, Virginia 赫尔德, 弗吉尼亚 50—51
- Hobbes, Thomas 霍布斯, 托马斯 104, 134
- homeland security 国土安全 159
- human fallibility 人的可错性 25, 91, 97, 167—170
- human nature 人性 60, 72—73, 75, 89—95, 223n29, 227n71
- Hume, David: attitude toward democracy of 休谟, 大卫: 对民主的态度 111 ; critiques of Humeanism 对休谟主义的批评 11—12, 79, 104—105 ; deliberation in 慎思 98—107 ; generalized standpoint in 一般化立场 83—89, 95—98 ; on human nature 论人性 89—95 ; on impartiality 论无偏倚性 78—95, 201 ; as internalist 作为内在主义者 103—106 ; justice theory of 正义理论 14 ; limits of Hume's analysis 休谟的分析的局限 89, 107, 110, 111 ; moral judgment in 道德判断 72—92, 95 ; moral sentiment theory 道德情感理论 2, 12—14, 17, 77—78, 140, 201 ; norm justification in 规范辩护 95—98 ; on practical reason 论实践理性 78, 103—106, 108, 220n4, 224n38, 227n69 ; on role of “conversation” in public deliberation 论“会话”在公共商议中的作用 114—115 ; on sympathy 论同情 79—82 ; on “virtue of humanity” 论“人道之德” 5, 84, 108
- Hutcheson, Francis 哈奇森, 弗朗西斯 78
- Immerwahr, John 伊默瓦尔, 约翰 225n52
- impartiality: affect as integral to 无偏倚性: 情感作为其构成部分 1—2, 72—73, 77, 78—95, 111—112, 155—156, 191 ; affect as threat to 情感作为其威胁 2, 22, 86—87, 153, 211—212n65, 236n45 ; 其界定 5 ; equal respect and 和平等尊重 66, 108, 117, 133—134 ; Hume on 休谟论 78—95 ;

- importance of 其重要性 5, 69—70, 84, 107—110, 155—156; moral sentiment and 和道德情感 2, 12, 14, 25—26, 77—79, 82—89, 95, 140—142, 165, 195, 201, 203。还可参见 generalized perspective; prejudice
- inclusiveness 包容性 5, 15, 25, 113, 116, 121, 123—125, 127—129, 132, 135—137, 169, 192, 198—199, 200—201
- individualism 个人主义 48, 66, 82
- integrity, law as 作为整体性的法律 186
- intuitionism 直觉主义 210n36
- “is” / “ought” “是”与“应当” 83, 92—93, 96, 97, 224n38
- Johnson, James 约翰逊, 詹姆斯 153, 234—235n19
- Jonakait, Ralph N. 乔纳凯特, 拉弗·N.
- judgment: affective dimension of 判断: 其情感面向 55—56, 75, 85—86, 95, 100—101, 106, 205n5, 211—212n65; 不同于慎思 13, 98—99; emotional, and practical reason 情绪性的判断, 和实践理性 52—66; evaluative, linked to moral sentiment 评价性的判断, 关联于道德情感 17—18, 99—101, 107; individual 个人的 18, 111—115, 117—118, 122—123, 125—127, 129—131, 135—141, 187。还可参见 moral judgment
- juries 陪审团 137—138, 232nn40—41
- justice: affect as potential threat to 正义: 情感作为其潜在的威胁 2, 22, 86—87, 153; care ethic and 和关爱伦理 51—52; deliberation and 和慎思 24; deontological theory of 关于正义的义务论 28, 37—38, 208n4; as fairness 作为公平 28—29, 31—32, 33—35, 209n17; as good 作为善 32; Hume’s theory of 休谟关于正义的理论 14, 34; Rawls on sense of 罗尔斯论正义感 30—31, 34, 209n17, 209n20。还可参见 impartiality
- Kant, Immanuel: on autonomy 康德, 伊曼纽尔: 论自主性 15, 108; critiques of 对康德的批评 15, 54, 64; equal respect 平等尊重 135; Kantian critiques of Humean thought 对休谟式思想的康德式批评 11—12, 79; priority of the right in Kantian thought 康德式思想中正当的优先性 207n20; on pure practical reason 论纯粹实践理性 35—37, 169; Rawls as influenced by 受康德影响的罗尔斯 33, 34—37; rights, theory of

- 权利理论 132—133, 135; role of reason in moral behavior 理性在道德行为中的角色 43
- Kateb, George 卡提卜, 乔治 82
- King, Martin Luther, Jr 金, 小马丁·路德 85—86, 132, 154—155, 164—165
- Kohlberg, Lawrence 科尔伯格, 劳伦斯 49
- Larmore, Charles 拉摩, 查尔斯 207n20
- Law, authority of: affective dimension of 法律的权威: 其情感面向 177, 178, 183—185, 187—190, 192—195, 197—199, 203; civil disobedience and resistance to 公民不服从与对法律的权威的抵抗 239n70; coercion and 和强制 175, 176, 180—181, 188, 194, 197, 202; collective consent and 和集体同意 186—188, 194—195; contestation and debate 争议和辩论 184—185; Deigh on 戴论 188—190, 193, 241n22; democratic ideals and 和民主理想 175—176, 242n34; impartiality and 和无偏倚性 191—193, 197, 198; justificatory dimension of 法律权威的辩护性面向 182—184, 190, 192—193, 197; legal obligation and 和法律义务 175—178, 181—189, 195—197; marginalization and 和边缘化 197—198; moral sentiment theory and 和道德情感理论 190—199; motivation and 和动机 21, 45—46, 177, 182, 188—190, 195—196; political authority and 和政治权威 176; positivism and 和实证主义 176—178, 180—181, 183—186, 240n3, 242n41; public deliberation as dependent upon 依赖于法律权威的公共商议 20—22; Raz on 拉兹论 182—184; specific law's justification as distinct from 不同于法律权威的对特定法律的辩护 192—193, 243n58; Waldron on 沃尔顿论 184—186, 189, 194。还可参见 obligation
- Lawrence v. Texas* 劳伦斯诉德克萨斯案 125
- Liberalism 自由主义。参见 democracy, liberal
- Locke, John 洛克, 约翰 90, 178
- MacIntyre, Alasdair 麦金太尔, 阿拉斯戴尔 48
- Mackie, J. L. 麦基, J.L. 226n59
- Mackuen, Michael 麦昆, 迈克尔 55—56
- Madison, James 麦迪逊, 詹姆斯 175
- Mandeville, Bernard de 曼德维尔, 伯

- 纳德 104
- Manin, Bernard 马南, 贝尔纳 144
- Mansbridge, Jane 曼斯布里奇, 简  
119—120, 153—154
- Marcus, George 马尔库斯, 乔治 55—  
56
- Marcus, Herbert 马尔库斯, 赫伯特 16
- Marshall, Thurgood 马歇尔, 瑟古德  
120
- Mendus, Susan 门德斯, 苏珊 209n17,  
210n36
- Moon, Donald 穆恩, 唐纳德 212n74
- moral indeterminacy 道德不确定性  
126—127, 143, 171—174。还  
可参见 moral judgment
- moral judgment: affective dimensions  
of 道德判断: 其情感面向 12—  
13, 17—18, 55—76, 57—63,  
77—80, 83, 87, 95, 112—113,  
122—123, 126—130, 203,  
236—237n47; Blackburn's  
model of 布莱克伯恩关于道德判  
断的模式 69—75; care ethic and  
和关怀伦理 49—52; as conative  
作为意动性的 100—101;  
concerns and 和关切 66—71,  
78, 104; democratic contestation  
and 和民主争议 97; as distinct  
from deliberation 不同于慎思  
13, 98—99, 112—113, 142;  
generalized perspective and 和—  
般化的观点 83—89, 94, 236—  
237n47; human nature and 和  
人性 60, 72—73, 75, 89—95;  
Humean view of 休谟的看法 49,  
59—60, 62—63, 66—69, 73,  
75, 77—92, 94—95; impartiality  
and 和无偏倚性 5—6, 72—75,  
77, 82, 94 (还可参见此条目下  
的 generalized perspective and);  
indeterminacy and 和不确定性  
88, 126—127, 143, 171—174;  
as iterative process 作为反复的  
过程 87—88; liberal-democratic  
politics and 自由民主政治和  
86; Nussbaum on 纳斯鲍姆论  
60—61, 62; objectivity of 客观  
性 59—60, 72—73, 72—75;  
obligation and 和义务 48, 83,  
95—98, 106—109; pleasure and  
pain linked to 与道德判断关联  
在一起的苦乐 78; as reflective  
passion 作为反思性的激情  
12—13, 77, 86, 94—95, 106;  
religion and 和宗教 129—130;  
M. Smith on 斯密论 66—69; as  
socially constituted 在社会层面  
上被构造起来的 79—82。还可  
参见 moral sentiment
- moral sentiment: cultivation of 道  
德情感: 培育 135—141, 199;  
deliberation and 和商议 98—  
108, 140, 173—174, 199 (还  
可参见 deliberation, public);



- democracy and 民主 161, 165, 199, 203; evaluative judgment linked to 与道德情感相关联的评价性判断 17—18, 77—78, 83, 85, 95, 99—101, 107; generalized perspective and 和一般化观点 79, 82—89, 108; Hume's theory of 休谟的理论 2, 12—14, 17, 77—78, 140, 201; impartiality and 和无偏倚性 2, 12, 14, 25—26, 77—79, 82—89, 95, 140—142, 165, 195, 201, 203; individual rights and 和个人权利 132—133; law's authority and 和法律的权威 21, 177, 190—199; motivation and 和动机 12—13, 26, 190—191, 198—199, 201; norms or obligation and 和规范或义务 26, 95—98, 108—109, 190—191, 198—199; Smith's theory of 斯密的理论 13; sympathy and 和同情 79—84, 108。还可参见 moral judgment
- naturalism 自然主义 92—93, 227n71
- natural law 自然法 176—178, 227n71
- Nedelsky, Jennifer 尼德尔斯基, 珍妮弗 206n14, 236n45, 241n9
- negative campaigning 负面选举 3
- Neuman, W. Russell 纽曼, W. 卢塞尔 55—56
- neuroscience 神经科学 3, 11, 22, 52—55, 151
- neutrality 中立性 123—124, 230—231n27
- Nietzsche, Friedrich 尼采, 弗里德里希 82
- norms: affect and 规范: 和情感 4, 9—12, 21, 27, 34, 37, 38, 40—43, 70—73, 79, 131—132, 154, 159, 161, 177, 190—191, 197—199, 228n74; justification of 对规范的辩护 27, 29, 31, 33—36, 38—44, 47, 95—98, 108—109, 159, 190—199, 201; law's authority as normative 法律的规范性权威 21—22, 175—177, 180—181, 197, 198—199; motivation and 和动机 2—3, 26, 34, 158—159, 190—191, 198—199, 202; normative deficits 规范性方面的缺陷 4, 6, 153—154, 176—177; rationalism and 和理性主义 9—10, 16, 27, 47, 48—49, 56, 60—61; reason as source of normative authority 作为规范性权威之根源的理性 67—68, 101, 147—151; social conventions and 和社会习俗 20, 48, 82, 169, 181—182
- Nussbaum, Martha 纳斯鲍姆, 玛莎 5, 16, 57—63, 154—155, 173, 224—225n39; Blackburn

## 公民的激情

- contrasted with 与布莱克伯恩相对立 72—73 ; emotion's role in ethical thought 情绪在伦理思考中的作用 58—59 ; Williams contrasted with 与威廉姆斯相对立 66, 69—70
- objectivity 客观性 59—60, 67—70, 72—73, 75, 77。还可参见 impartiality
- obligation: democracy and civic 义务: 民主与公民的 24—25, 201, 203 ; desire and 和欲望 47, 158—159 ; equal respect as 作为义务的平等尊重 134—135 ; generalized perspective and 和一般化的观点 83, 193 ; Hart's distinction between being obliged and being obligated 哈特在被迫与被课以义务之间所作的区分 180—182 ; legal 法律上的 175—178, 180—191, 195—197 ; moral 道德上的 71—73, 196—197 ; moral judgment and 和道德判断 48, 83, 95—98, 106—109 ; moral standpoint and 和道德立场 38, 45 ; reciprocity and 和相互性 173
- opinion-formation 意见形成 41, 112, 122—135, 142, 229n4
- “ought” “应当”。参见 “is” / “ought”
- overlapping consensus 重叠共识 33—35, 38
- passions 激情。参见 affect
- patriotism, constitutional 爱国主义, 宪政意义上的 213n112
- personhood, moral 人格, 道德的 30—31
- perspective-taking 观点采纳。参见 generalized perspective
- Plessy v. Ferguson* 普莱西诉弗格森案 166—167
- pluralism 多元论 86, 158, 160, 170—172, 223n26。还可参见 inclusiveness
- Posner, Richard 波斯纳, 理查德 179
- power 权力 14—15, 17, 89, 125, 133—134, 145, 178
- practical reason: affect as aspect of 实践理性: 情感作为其一个方面 3, 11, 25—26, 27, 30—31, 46—47, 52—76, 78, 98—110, 169, 174, 183, 201—203, 235n27 ; deliberation and 和慎思 82, 84, 98, 101, 103, 106—107, 148—151 ; emotional judgment and 和情绪性判断 52—66 ; human fallibility and 和人的可错性 169—170 ; Hume and 和休谟 78, 103—106, 108, 220n4, 224n38, 227n69 ; Kant's theory of pure 康德关于纯粹实践理性的理论 35—37, 169 ; moral

- sentiment theory and 和道德情感理论 165, 183, 199。还可参见 decision making
- prejudice 偏见 82, 87, 122—123, 132, 165—166, 191, 195
- public reason 公共理性 157—168, 170。还可参见 deliberation, public
- Radcliffe, Elizabeth 拉德克里夫, 伊丽莎白 101—102
- rational choice 理性选择 34—35, 38, 56
- Rawls, John 罗尔斯, 约翰 2, 11, 16, 27—37, 48, 127, 184, 201—202, 208n4, 209n17, 210n31, 210n36, 211n41, 212n74, 228n74
- Raz, Joseph 拉兹, 约瑟夫 177, 182—184, 189—190
- reason 理性。参见 practical reason; public reason
- reasonableness 合情理性 29—30, 31, 34—37, 39, 209n20
- reason / passion dichotomy 理性 / 激情二分法 7, 149, 152
- reasons: affect's role in constitution of 理由: 情感在其构成中的角色 151, 155; as considerations 作为考虑 147—151, 157, 159—160; as distinct from "reason" as cognitive faculty 不同于作为认知能力的“理性” 147, 235n21
- reciprocity 相互性 23, 143—144, 155—174
- reform, social 社会变革 1, 18, 23, 64, 112, 114, 116, 118, 122, 125, 140, 155, 167, 169
- relativism 相对主义 59, 62—63, 66, 68, 69
- religion: individual judgment and role of 宗教: 个体判断与宗教的作用 127, 129—131; as moral or ethical authority 作为道德或伦理权威 33, 71, 103, 129—132, 180, 196, 227n71; pluralism and public role of 多元论与宗教的公共角色 121, 128, 129—131, 138, 237—238n60
- Richardson, Henry 理查德森, 亨利 238n62
- rights 权利 132—33, 135
- Ross, W. D. 罗斯, W.D. 32, 36, 210n36
- Rousseau, Jean-Jacques 卢梭, 让—雅克 116
- Sandel, Michael 桑德尔, 迈克尔 48
- Sanders, Lynn M. 桑德斯, 林·M. 230n16
- Shaftesbury, Anthony Ashley-Cooper, 3rd Earl of 沙夫茨伯里, 安东尼·阿什里—库珀, 伯爵三世 78
- Shapiro, Ian 夏皮罗, 伊安 233n4
- slavery 奴隶制 82, 90, 96—97, 131, 132, 161, 223n29

- Smith, Adam 斯密, 亚当 13—14, 16, 86
- Smith, Michael 史密斯, 迈克尔 66—69
- Stroud, Barry 斯特劳德, 巴里 224n38
- subjectivism 主观主义 59, 62, 79
- suicide bombers 自杀式炸弹袭击者 88
- Sunstein, Cass 森斯特恩, 卡斯 232n35
- sympathy: as communication of sentiment 同情: 作为情感交流 17, 25, 79—81, 86, 95, 135, 140, 165, 177, 200, 221nn9—10; and contestation in the deliberative system 和商议体系中的争议 113—122, 139; cultivation of inclusive 对包容性同情的培育 113—114, 117, 135—140, 136, 203, 221n9; defined 界定的 79—81; equality as context for 作为其背景的平等 110, 113, 135, 138; equal respect and 和平等尊重 108, 134, 135, 164—165; generalized perspective and 和一般化的观点 83—89, 113, 163—165, 192—193, 200; in Humean thought 在休谟式的思想中 79—82, 134, 193; law's authority and 和法律的权威 177, 193, 198; limits of 局限 18, 77, 88—89, 107, 113, 127—128, 134, 165; moral sentiment and 和道德情感 79—84, 108; and public deliberation 和公共商议 113—122。还可参见 moral judgment
- Thompson, Dennis 汤普森, 丹尼斯 136, 152, 171
- Tocqueville, Alexis de 托克维尔, 阿列克西·德 110
- Tomasi, John 托马西, 约翰 238n61
- unanimity 全体一致 138
- utilitarianism 功利主义 28, 34, 66, 222n19
- virtue: cultivation of 美德: 培育 48; “virtue of humanity” “人道之德” 5, 84, 107—108
- Waldron, Jeremy 沃尔顿, 杰里米 177, 184—186, 189, 194, 242n34
- Walzer, Michael 沃尔泽, 迈克尔 4, 205n5
- Whitman, Walt 惠特曼, 沃尔特 9
- will-formation 意志形成 18, 41, 112, 129, 136—137, 141, 142, 156—157, 229n4
- Williams, Bernard 威廉姆斯, 伯纳德 11—12, 63—66, 68—69, 72, 103, 104, 105, 208n12
- Young, Iris Marion 扬, 艾丽斯·玛丽昂 5, 48, 153, 238n63

# 人文与社会译丛

## 第一批书目

- 1.《政治自由主义》(增订版),[美]J. 罗尔斯著,万俊人译 48.00 元
- 2.《文化的解释》,[美]C. 格尔茨著,韩莉译 58.00 元
- 3.《技术与时间:爱比米修斯的过失》,[法]B. 斯蒂格勒著,裴程译  
35.00 元
- 4.《依附性积累与不发达》,[德]A. G. 弗兰克著,高铨等译 13.60 元
- 5.《身处欧美的波兰农民》,[美]F. 兹纳涅茨基、W. I. 托马斯著,  
张友云译 9.20 元
- 6.《现代性的后果》,[英]A. 吉登斯著,田禾译 22.00 元
- 7.《消费文化与后现代主义》,[美]M. 费瑟斯通著,刘精明译 14.20 元
- 8.《英国工人阶级的形成》(上、下册),[英]E. P. 汤普森著,  
钱乘旦等译 69.00 元
- 9.《知识人的社会角色》,[美]F. 兹纳涅茨基著,郑斌祥译 26.00 元

## 第二批书目

- 10.《文化生产:媒体与都市艺术》,[美]D. 克兰著,赵国新译 29.00 元
- 11.《现代社会中的法律》,[美]R. M. 昂格尔著,吴玉章等译 39.00 元
- 12.《后形而上学思想》,[德]J. 哈贝马斯著,曹卫东等译 35.00 元
- 13.《自由主义与正义的局限》,[美]M. 桑德尔著,万俊人等译 30.00 元

- |                                   |         |
|-----------------------------------|---------|
| 14.《临床医学的诞生》,[法]M.福柯著,刘北成译        | 25.00 元 |
| 15.《农民的道义经济学》,[英]J. C. 斯科特著,程立显等译 | 42.00 元 |
| 16.《俄国思想家》,[英]I. 伯林著,彭淮栋译         | 35.00 元 |
| 17.《自我的根源:现代认同的形成》,[加]C. 泰勒著,韩震等译 | 88.00 元 |
| 18.《霍布斯的政治哲学》,[美]L. 施特劳斯著,申彤译     | 29.00 元 |
| 19.《现代性与大屠杀》,[英]Z. 鲍曼著,杨渝东等译      | 28.00 元 |

### 第三批书目

- |  |         |
|--|---------|
| 20.《新功能主义及其后》,[英]J. 亚历山大著,彭牧等译         | 15.80 元 |
| 21.《自由史论》,[英]J. 阿克顿著,胡传胜等译             | 58.00 元 |
| 22.《伯林谈话录》,[英]L. 贾汉贝格鲁等著,杨慎钦译          | 23.00 元 |
| 23.《阶级斗争》,[法]R. 阿隆著,周以光译               | 13.50 元 |
| 24.《正义诸领域:为多元主义与平等一辩》,[美]M. 沃尔泽著,褚松燕等译 | 24.80 元 |
| 25.《大萧条的孩子们》,[美]G. 埃尔德著,田禾等译           | 27.30 元 |
| 26.《黑格尔》,[加]C. 泰勒著,张国清等译               | 88.00 元 |
| 27.《反潮流》,[英]I. 伯林著,冯克利译                | 48.00 元 |
| 28.《统治阶级》,[意]G. 莫斯卡著,贾鹤鹏译              | 68.00 元 |
| 29.《现代性的哲学话语》,[德]J. 哈贝马斯著,曹卫东等译        | 36.00 元 |

### 第四批书目

- |                                  |         |
|----------------------------------|---------|
| 30.《自由论》(修订版),[英]I. 伯林著,胡传胜译     | 38.00 元 |
| 31.《保守主义》,[德]K. 曼海姆著,李朝晖、牟建君译    | 16.00 元 |
| 32.《科学的反革命》(修订版),[英]F. 哈耶克著,冯克利译 | 28.00 元 |

- |                                 |        |
|---------------------------------|--------|
| 33.《实践感》,[法]P.布迪厄著,蒋梓骅译         | 52.00元 |
| 34.《风险社会》,[德]U.贝克著,何博闻译         | 17.70元 |
| 35.《社会行动的结构》,[美]T.帕森斯著,彭刚等译     | 80.00元 |
| 36.《个体的社会》,[德]N.埃利亚斯著,翟三江、陆兴华译  | 15.30元 |
| 37.《传统的发明》,[英]E.霍布斯鲍姆等著,顾杭、庞冠群译 | 21.20元 |
| 38.《关于马基雅维里的思考》,[美]L.施特劳斯著,申彤译  | 25.00元 |
| 39.《追寻美德》,[美]A.麦金太尔著,宋继杰译       | 35.00元 |

### 第五批书目

- |                                   |        |
|-----------------------------------|--------|
| 40.《现实感》,[英]I.伯林著,潘荣荣、林茂译         | 30.00元 |
| 41.《启蒙的时代》,[英]I.伯林编著,孙尚扬、杨深译      | 35.00元 |
| 42.《元史学》,[美]H.怀特著,陈新译             | 55.00元 |
| 43.《意识形态与现代文化》,[英]J. B. 汤普森著,高铨等译 | 45.00元 |
| 44.《美国大城市的死与生》,[加]J.雅各布斯著,金衡山译    | 29.50元 |
| 45.《社会理论和社会结构》,[美]R. K. 默顿著,唐少杰等译 | 48.00元 |
| 46.《黑皮肤,白面具》,[法]F.法农著,万冰译         | 14.00元 |
| 47.《德国的历史观》,[美]G.伊格尔斯著,彭刚、顾杭译     | 58.00元 |
| 48.《全世界受苦的人》,[法]F.法农著,万冰译         | 17.80元 |
| 49.《知识分子的鸦片》,[法]R.阿隆著,吕一民、顾杭译     | 45.00元 |

### 第六批书目

- |                                |        |
|--------------------------------|--------|
| 50.《驯化君主》,[美]H. C. 曼斯菲尔德著,冯克利译 | 28.00元 |
| 51.《黑格尔导读》,[法]A.科耶夫著,姜志辉译      | 45.00元 |
| 52.《象征交换与死亡》,[法]J.波德里亚著,车槿山译   | 45.00元 |
| 53.《自由及其背叛》,[英]I.伯林著,赵国新译      | 25.00元 |

- 54.《启蒙的三个批评者》,[英]I.伯林著,马寅卯、郑想译 48.00 元
- 55.《运动中的力量》,[美]S.塔罗著,吴庆宏译 23.50 元
- 56.《斗争的动力》,[美]D.麦克亚当、S.塔罗、C.蒂利著,李义中等译  
31.50 元
- 57.《善的脆弱性》,[美]M.纳斯鲍姆著,徐向东、陆萌译 55.00 元
- 58.《弱者的武器》,[美]J.C.斯科特著,郑广怀等译 42.00 元
- 59.《图绘》,[美]S.弗里德曼著,陈丽译 49.00 元

### 第七批书目

- 60.《现代悲剧》,[英]R.威廉斯著,丁尔苏译 18.00 元
- 61.《论革命》,[美]H.阿伦特著,陈周旺译 25.00 元
- 62.《美国精神的封闭》,[美]A.布卢姆著,战旭英译,冯克利校 35.00 元
- 63.《浪漫主义的根源》,[英]I.伯林著,吕梁等译 28.00 元
- 64.《扭曲的人性之材》,[英]I.伯林著,岳秀坤译 22.00 元
- 65.《民族主义思想与殖民地世界》,[美]P.查特吉著,范慕尤、杨曦译  
18.00 元
- 66.《现代性社会学》,[法]D.马图切利著,姜志辉译 32.00 元
- 67.《社会政治理论的重构》,[英]R.伯恩斯坦著,黄瑞祺译 25.00 元
- 68.《以色列与启示》,[美]E.沃格林著,霍伟岸、叶颖译 48.00 元
- 69.《城邦的世界》,[美]E.沃格林著,陈周旺译 54.00 元
- 70.《历史主义的兴起》,[德]F.梅尼克著,陆月宏译 48.00 元

### 第八批书目

- 71.《环境与历史》,[英]W.贝纳特、P.科茨著,包茂红译 25.00 元
- 72.《人类与自然世界》,[英]K.托马斯著,宋丽丽译 35.00 元



- |                                  |         |
|----------------------------------|---------|
| 73. 《卢梭问题》, [德]E. 卡西勒著, 王春华译     | 15.00 元 |
| 74. 《男性气概》, [美]H. C. 曼斯菲尔德著, 刘玮译 | 28.00 元 |
| 75. 《战争与和平的权利》, [美]R. 塔克著, 罗炯等译  | 25.00 元 |
| 76. 《谁统治美国》, [美]W. 多姆霍夫著, 吕鹏、闻翔译 | 35.00 元 |
| 77. 《健康与社会》, [法]M. 德吕勒著, 王鲲鹏译    | 35.00 元 |
| 78. 《读柏拉图》, [德]T. A. 斯勒扎克著, 程炜译  | 28.00 元 |
| 79. 《苏联的心灵》, [英]I. 伯林著, 潘永强、刘北成译 | 28.00 元 |
| 80. 《个人印象》, [英]I. 伯林著, 林振义、王洁译   | 35.00 元 |

### 第九批书目

- |   |         |
|---|---------|
| 81. 《技术与时间:2. 迷失方向》, [法]B. 斯蒂格勒著, 赵和平、印螺译 | 25.00 元 |
| 82. 《抗争政治》, [英]C. 蒂利著, 李义中译               | 28.00 元 |
| 83. 《亚当·斯密的政治学》, [英]D. 温奇著, 褚平译           | 21.00 元 |
| 84. 《怀旧的未来》, [美]S. 博伊姆著, 杨德友译             | 38.00 元 |
| 85. 《妇女在经济发展中的角色》, [丹]E. 博斯拉普著, 陈慧平译      | 30.00 元 |
| 86. 《风景与认同》, [英]W. J. 达比著, 张箭飞、赵红英译       | 35.00 元 |
| 87. 《过去与未来之间》, [美]H. 阿伦特著, 王寅丽、张立立译       | 28.00 元 |
| 88. 《大西洋的跨越》, [美]D. T. 罗杰斯著, 吴万伟译         | 58.00 元 |
| 89. 《资本主义的新精神》, [法]L. 博尔坦斯基、E. 希亚佩洛著, 高铨译 | 58.00 元 |
| 90. 《比较的幽灵》, [美]B. 安德森著, 甘会斌译             | 48.00 元 |

### 第十批书目

- |                              |         |
|------------------------------|---------|
| 91. 《灾异手记》, [美]E. 科尔伯特著, 何恬译 | 25.00 元 |
|------------------------------|---------|

- 92.《技术与时间:3. 电影的时间与存在之痛的问题》,[法]B. 斯蒂格勒著,方尔平译 32.00 元
- 93.《马克思主义与历史学》,[英]S. H. 里格比著,吴英译 47.00 元
- 94.《学做工》,[英]P. 威利斯著,秘舒、凌旻华译 39.00 元
- 95.《哲学与治术:1572—1651》,[美]R. 塔克著,韩潮译 45.00 元
- 96.《认同伦理学》,[美]K. A. 阿皮亚著,张容南译 45.00 元
- 97.《风景与记忆》,[英]S. 沙玛著,胡淑陈、冯樾译 78.00 元
- 98.《马基雅维里时刻》,[英]J. G. A. 波考克著,冯克利、傅乾译 68.00 元
- 99.《未完的对话》,[英]以赛亚·伯林、[波]B. P. -塞古尔斯卡著,杨德友译 38.00 元
- 100.《后殖民理性批判》,[印]G. C. 斯皮瓦克著,严蓓雯译 58.00 元

## 第十一批书目

- 101.《现代社会想象》,[加]C. 泰勒著,林曼红译 25.00 元
- 102.《柏拉图与亚里士多德》,[美]埃里克·沃格林著,刘曙辉译 54.00 元
- 103.《论个体主义》,[法]L. 迪蒙著,桂裕芳译 30.00 元
- 104.《根本的恶》,[美]R. 伯恩斯坦著,王钦、朱康译(即出)
- 105.《这受难的国度》,[美]D. G. 福斯特著,孙宏哲、张聚国译 39.00 元
- 106.《公民的激情》,[美]S. 克劳斯著,谭安奎译 49.00 元
- 107.《美国生活中的同化》,[美]M. M. 戈登著,马戎译 35.00 元
- 108.《风景与权力》,[美]W. J. T. 米切尔著,杨丽、万信琼译 45.00 元
- 109.《第二人称观点》,[美]S. 达沃尔著,章晟译 55.00 元
- 110.《性的起源》,[英]法拉梅兹·达伯霍瓦拉著,杨朗译 58.00 元

有关“人文与社会译丛”及本社其他资讯,欢迎点击 [www.yilin.com](http://www.yilin.com) 浏览,对本丛书的意见和建议请反馈至新浪微博@译林-人文与社会。