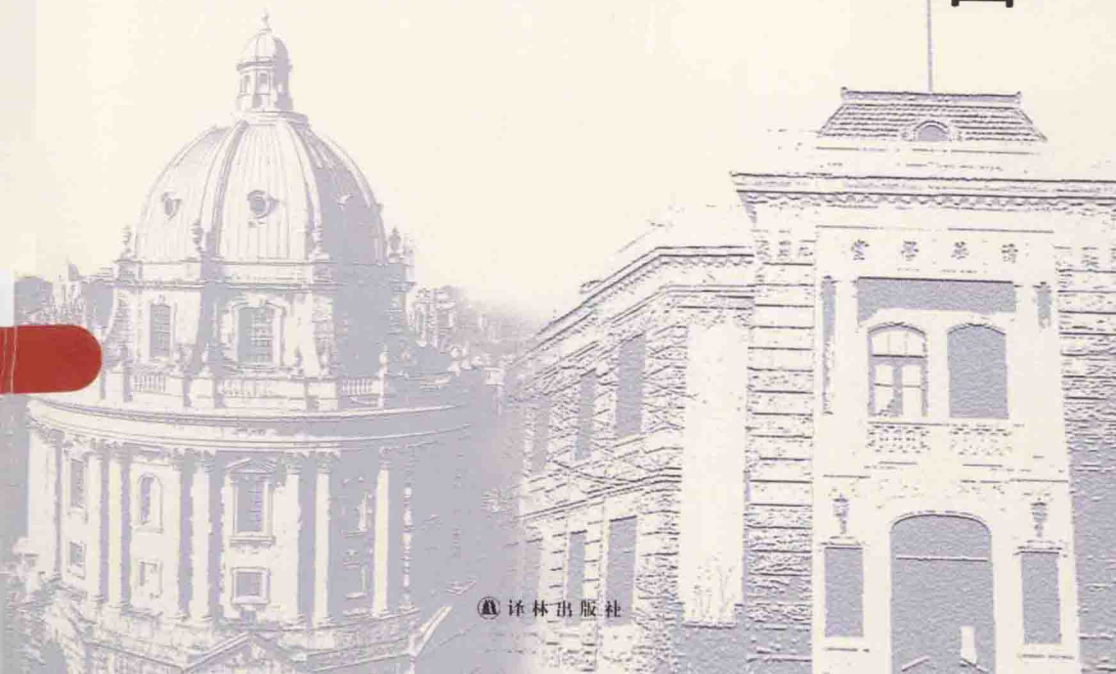


以赛亚·伯林与当代中国 自由与多元之间

Isaiah Berlin and Contemporary
China: Between Liberalism and
Pluralism

刘东 徐向东 主编

译林出版社



以赛亚·伯林与当代中国 自由与多元之间

刘东
徐向东
主编

Isaiah Berlin and Contemporary
China: Between Liberalism and
Pluralism

图书在版编目(CIP)数据

以赛亚·伯林与当代中国:自由与多元之间 / 刘东, 徐向东编.
—南京: 译林出版社, 2014.6
ISBN 978-7-5447-4650-2

I. ①以… II. ①刘… ②徐… III. ①伯林, I.(1909~1997)—哲学思想—国际学术会议—文集 IV. ①B561.59-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第262179号



书 名	以赛亚·伯林与当代中国:自由与多元之间
编 者	刘 东 徐向东
责任编辑	王 蕾
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	江苏苏中印刷有限公司
开 本	718毫米×1000毫米 1/16
印 张	25.25
插 页	7
字 数	319千
版 次	2014年6月第1版 2014年6月第1次印刷
书 号	ISBN 978-7-5447-4650-2
定 价	58.00元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换
(电话: 025-83658316)

对于伯林的中国阅读*

(代序)

刘 东

按照原定的会议日程，此刻该进行简短的总结了。而我却想利用这最后的时间，来从头回顾本次会议的起因。

在中国特有的心态和语境中，以赛亚·伯林的重要性，对于刚从“文革”苏醒的我们来说，是因为他正乃当代最新一轮阅读西方政治哲学的开始。在此之前，我们在政治文化方面，主要都还在仰仗现代中国的前贤，靠他们从洋务到戊戌到五四的总结，最典型的就是所谓“赛先生”，去判断实际政治文化的基本是非，去跟别的社会成员，也包括高高在上的领导人讲理。因为，中国最早的现代政治学传统，基本上在建国以后被荡平了，以至于像吴恩裕这样的老牌政治学者，我最初了解到他，竟是为了他的《红楼梦》研究。然而，大致在二十世纪八十年代末期，我们纷纷意识到了自己思想的局限。我们的那个群体，当时号称“学界太子党”，具有相对丰厚的学识资源。但即使如此，由于我们从老先生那里接受的，基本上是文史哲方面的知识，所以大家跟现代西方的各门社会科学，都还是相当隔膜的。就算我本人的博士生导师李泽厚，在他那一代中也算涉猎最广的，我当年也仍然不能跟他讨论到这一层。正因为这样，我在为“人文与社会译丛”所写的另一篇序言中，就曾经非常坦率地表露过：

已经事过差不多二十年，所以不妨更加坦诚地披露：自己对于这类

* 本文原为作者2011年3月12日下午在“以赛亚·伯林与当代中国国际研讨会”上即兴发表的会议总结。此次会议由清华大学国学研究院主办，译林出版社协办。

著作的心灵饥渴，当年是在街头的人流中突然涌现的。仿佛遭遇了大地震一样，我冷不防近乎绝望地发现，周边再没有什么可以遮风挡雨的，而头脑中更是空空如也——以往读过的那些迂远的智慧书，如今信着全无是处！

也正因为如此，我们还要特别感谢来自中国台湾地区的学者，包括在座的钱永祥教授，是他们当年的领先努力，在心智上激发了我们。而一开始，则主要是陈晓林翻译的那本伯林的《自由四论》，给了我们一次根本性的刺激。

自此之后，在表面上消歇和喑哑下来的中国大陆，就发生了一次长久的阅读运动。这个运动迄今也并未衰减，正如我在“人文与社会译丛”最初的序言中所说：“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。”一个后发的或被迫的优势是，大陆这边的苦命学者，毕竟会更充满韧性地苦干，所以我们很快就后来居上了：不仅重译了伯林的那本书（此时已是《自由论》），而且一眨眼的功夫，就几乎把伯林的著作全都译了过来；更不要说，还不光是译出了伯林的著作，更把在他之前之后的很多政治哲学著作，都给大规模地移译了过来。由此，也才给了今天的汉语世界的学者一个基本的资格，跟当代西方的同行去当面对讨论这些著作，而这也就是我们今天这个会议要从伯林开始回顾的心理和历史原因。

与此同时，从这一点也就可以理解，为什么我的出版商几乎是自动地，就把伯林著作的翻译版权全都买了过来——那是因为中文读者用他们的钱袋投了赞成票！而进一步说，为什么中国的读者和学者，会对伯林有着特殊的兴趣，那就要归结到他们阅读伯林的方式了。坐在我旁边的西方同行，几乎刚下飞机就问我：为什么你们还对伯林这么感兴趣呢？我当然也能理解他为什么要这样问，因为罗尔斯简直就像是“我花开后百花杀”，把他之前的自由主义者全都给格式化了，好像对于专业的政治哲学家来说，此时读不读伯林都已经无所谓了。然而，中国读者对于伯林的阅读，却首先不是把他当成一个政治哲学家，而是当作一位跨文化的思想史家，至少在我们已经译出的——包括安排翻译和

将要出版的——15本书中，有13本书带来的都是这样的信息。¹也许我们的西方同行，会把所有的这13本书，都当成他那一本《自由论》的铺垫和脚注；但反过来，对你们的中国同行来说，这些书本身就有其独立的价值。而且为了讨论其中的价值，我前几年还专门在北京大学开过一门课，以国别为基本框架，来讲授“伯林笔下的西方思想世界”。

实际上，这种在阅读态度上的分歧，也牵连到了我们这两天讨论的、存在于伯林那里的深刻矛盾：到底是自由主义呢，还是价值多元主义？如果仅仅把伯林理解为一位自由主义者，那么他就只是一位西方历史中的思想家，不仅已经被自己的历史所超越，而且就连那些超越了他的思想家，也在等待着很快又要被新人超越——要命的是，如果只能是这样，那么我们这些中国学者该怎么办？恐怕就只有一边反复去阅读罗尔斯，一边焦急等待着你们新的思想英雄。然而，如果把伯林理解为一位价值多元主义者、一位寻绎思想轨迹的历史家，和一位跨越文明的研究家，那就给了我们一个平等讨论的平台，和一种内发的和真正的精神主动性。

当然这并不是说，伯林思想中的自由主义成分，对我们来说就不那么重要了。恰恰相反，我们倒是常在抱怨，人们眼下实在是太相信伯林的“消极自由”观念了，以至于伯林这个概念的缺陷，还有与此相连的“低调民主”概念的缺陷，从来也没有像在当今中国这样，被放大得如此之大，弄得我简直要不断去提醒学生：我们现在其实是“消极而不自由，低调而不民主”！但即使这样，我仍愿历史地看待这个问题。既然阅读伯林对我们是一种开始，那么这也就意味着，他的“消极自由”概念，对于我们过去在“文革”中的做法，曾经是一种实实在在的矫正。无论如何，现在的中国人相对于那个时代，毕竟享有了较多的自由，也毕竟敢于至少在这个哪怕只是“稀薄的”意义上，去保护自己哪怕仍很可怜的自由——这仍然属于一种显著的改进！在这个意义上，如果哪天伯林在

1 译林出版社已经和将要出版的伯林著作，除了《自由论》（《自由四论》扩充版）之外，还包括《俄国思想家》、《苏联的心灵》、《反潮流：观念史论文集》、《现实感：观念及其历史研究》、《启蒙的时代：十八世纪哲学家》、《自由及其背叛：人类自由的六个敌人》、《浪漫主义的根源》、《扭曲的人性之材》、《个人印象》、《启蒙的三个批评者》、《以赛亚·伯林书信集》和《卡尔·马克思》，此外还有《伯林谈话录》和《伯林传》。

中国不那么热了，那也并不证明他已经不再存在了；恰恰相反，那倒是有可能反过来证明：他的思想已经深入人心了，已经构成了我们公民文化中的基本常识。

当然，也不会仅仅是伯林，还要包括某些他批评过的人，和批评过他的人，他们所精心阐发过的思想主题，都有可能通过当代中国的这次伟大而持久的阅读运动，而逐渐进入和建构我们的公民文化——在这个意义上，实则当代中国的变化，包括它在政治文化上的变化，就不仅不是静止不动和万马齐喑，反而是斗转星移和地覆天翻！尽管我们现在还无力去预测，中国将来就有可能取道于这种阅读，借助于渐被接受的公民文化，而以代价最小的变革方式，来决定性地改进它的政治制度；但我们现在至少也没有充足理由，去彻底剥夺这种善良的期望。而唯一可以肯定的是，如果没有这种公民文化作为铺垫，那么将来即使在形式上推行了某种唱票的制度，大概也不是什么值得羡慕的事情，就像我们现在从阿富汗或伊拉克那里看到的那样……

总而言之，正因为围绕着伯林乃至“后伯林”（应奇语），存在着上述这些特殊的心结，才有了这样一次尝试性的国际会议，来对以往的精神历程进行一次总结，也对今后的思想走向进行一次瞻望。我想，通过三天密集的表达、讨论与交锋，我们已经达到了初步的目的，因为我们确实举办了一场具有专业水准的学术会议。而为了这一点，我在此就要特别谢谢国外和我国港台地区的同行，他们风尘仆仆地来到了这里，带来了他们对于伯林的最新理解，并当面跟我们坦诚交换意见。当然，另一方面我们也相信，正像我们从伯林那里读出来的意思一样，在积极引进西方政治哲学理论的同时，究竟如何激活中国的经验与智慧，从而使这种政治理论能在文明对话中，发挥出激发式的，而不是指导性的作用，更应是我们下一步的重要课题。也只有这样，这种源自西方的现代政治理论，才会把它自己开敞向像我们这样的倾心交流，开敞向整个人类的未来的公共文化平台。

最后，还要谢谢这次会议的所有工作人员，特别是会议的组织者刘玮博士，会议的翻译者董一格，会议的负责人康宽蕊、李丹婕等等，没有他们忘我的和无微不至的工作，我们的顺利思考和讨论简直就是不可想象的。感谢他们

创造了如此优越的思考条件，让我们能沉浸在真正的学术气氛中，展开充满激情和沉思的研究。当然，更要谢谢最初跟我一起设想和策划这次会议的徐向东教授，他实际上跟我一起，是这次会议的共同主人。此外，还要谢谢译林出版社的同仁们，是他们以不知疲倦的编辑工作，支持了我们不停顿的阅读与思考。为了所有这一切，让我们齐声向他们真诚地说一句——谢谢！

目 录

以赛亚·伯林的政治哲学：价值多元主义、人的合宜性与个体自由

乔纳森·莱利 / 1

扎卡拉斯评议 / 34

莱利回应 / 36

多元主义、自由主义与历史的教训 乔治·克劳德 / 41

惠春寿评议 / 62

以赛亚·伯林、马克斯·韦伯与辩护自由主义 史蒂芬·卢克斯 / 65

诺顿评议 / 81

一种自由多元主义：以赛亚·伯林与约翰·斯图尔特·密尔

亚历克斯·扎卡拉斯 / 85

坎贝尔评议 / 116

伯林：跨文化的狐狸 刘 东 / 122

彭刚评议 / 161

以赛亚·伯林与随笔政治 简森·费雷尔 / 164

凯利评议 / 188

以赛亚·伯林的思想史 罗伯特·诺顿 / 192

费雷尔评议 / 212

伯林与赫尔岑论自由 艾琳·凯利 / 216

卢克斯评议 / 232

凯利回应 / 235

反对“人类灵魂的工程师”：以赛亚·伯林的“反管理式”自由主义

约书亚·车尼斯 / 239

克劳德评议 / 263

车尼斯回应 / 267

消极自由、自由权项与辩护性的完善论自由主义 谭安奎 / 271

自由与人性：兼评谭安奎《消极自由、自由权项与辩护性的完善论自由主义》

徐向东 / 283

归属与创伤：伯林论民族意识与民族主义 陈 来 / 310

姚大力评议 / 326

伯林论历史与个人 钱永祥 / 331

刘东评议 / 351

反对人性概念的以赛亚·伯林 格雷姆·加拉德 / 357

车尼斯评议 / 372

“倚杖听江声”：我与伯林 应 奇 / 380

后记 刘 东 / 392

以赛亚·伯林的政治哲学： 价值多元主义、人的合宜性与个体自由*

乔纳森·莱利
(美国杜兰大学)

一、一种融贯的政治哲学？

以赛亚·伯林已成为西方政治思想传统中的名人，尤其因为他的价值多元主义学说和他关于个体自由的两种概念（消极自由和积极自由）而广受认可。但是，他从未声称自己的观点具有原创性。例如，他将价值多元主义追溯到欧洲早期的思想家们，如马基雅维里和德国浪漫主义者；他还充分意识到，消极自由和积极自由之间的区分已被他之前的英国唯心论者如格林（T. H. Green）和伯纳德·鲍桑葵（Bernard Bosanquet）发现。这些唯心论者是价值一元论者，他们反对古典的自由放任的（laissez faire）自由主义，赞成一种新的自由主义，即授权国家使用所需范围内的强制，以此来实现一种单一的、具有终极价值的积极自由，例如自我实现，更具体地说，这种自我实现，是一个人更高层次的理性自我和道德自我的实现，而理性自我和道德自我对每个人而言都是同一个自我。他们进而将自己的积极自由观念追溯到卢梭、康德、黑格尔和费希特，而正是这些思想家当中的一些人，被伯林视为伟大的“自由的敌人”（Berlin, 2002），因为他们在将积极自由历史性地歪曲为替专制政府辩护的过程中扮演了领军角色。

* 本文是基于笔者在“以赛亚·伯林与当代中国国际研讨会”上的演讲稿而完成的。非常感谢各位参会学者，尤其是亚历克斯·扎卡拉斯（Alex Zakaras），他被指定回应我的文章，并给予了一些批评意见。如果您有进一步的意见，欢迎致信jonriley@tulane.edu。

人们或许会抱怨伯林（正如长久以来人们抱怨约翰·斯图尔特·密尔那样），说他只是将其他思想家一些模糊不清、互不相容的观点拿到一起来重新包装，以至于这些人认为，期望在他的著作中找到下面这种吸引人的道德和政治哲学是愚蠢的：前后一致地结合了价值多元主义和个体自由在某些领域的道德优先性的哲学。他必定是犯了一些严重的含混和奇怪的疏漏，即便不是完全的错误。例如，他未能对自己的价值多元主义提出任何系统性的陈述，也没有指明任何其他他人所做的系统陈述，而这些陈述或许有助于澄清他散见于各处的观点。就这一点而言，早在伯林之前，斯特林·兰普雷希特（Sterling Lamprecht, 1920, 1921）就在美国的一份重要哲学期刊中强调过价值多元主义的重要性及其政治含义。斯特林·兰普雷希特是美国政治哲学家，曾就学于约翰·杜威（John Dewey）和弗雷德里克·伍德布里奇（Frederick Woodbridge），并且持续发表作品，直至二十世纪六十年代。如果伯林将自己的价值多元主义与兰普雷希特的版本进行比较和对照，那或许将是富有助益的。¹但是，当伯林在追溯自己的伦理多元主义的源泉时，他从未提到兰普雷希特。或许更令人惊讶的是，在即将去世时的一次谈话中，他承认没有认真研究过威廉·詹姆士（William James），尽管他略知詹姆士或许也曾经赞同过价值多元主义（Polanowska-Sygulska, 2006: 134）。这表明，他没有意识到那些杰出的美国哲学家（既包括实用主义者，如詹姆士和杜威，也包括他们友好的批评者，如加拿大的伍德布里奇）共同信奉某种多元主义的道德实在论。一些评论者或许因此就会质疑：他未经深思就轻易吸收了一些当时已经流行的有关多元主义的模糊不清的泛泛之论。

另一个问题是，伯林关于消极自由和积极自由之间的区分非常难以把握，因为他对这两个概念讲了很多彼此不同、看起来相互矛盾的话。²例如，他最初把消极自由界定为霍布斯式的自由概念：一个人按照自己的希望行动，没有他人强制性的干预。但是，后来伯林改变了想法，消极自由变成了

1 莱利讨论了兰普雷希特的价值多元主义及其政治意义（Riley, 2011）。尽管他的方法与伯林的方法有广泛的相似之处，但似乎也存在一些重要的区别，特别是关于一些最低限度的基本人权；对于这些基本人权，与兰普雷希特不同的是，伯林强调必须保持对人的合宜性的尊重。

2 对于伯林自由观的一些批判性的讨论，参见Ivison, 1997; Swift, 2001; Riley, 2008等。

一个行为的领域，在此领域内，一个人有行动的机会，但不需要有做任何事情的意愿。相比之下，积极自由则意味着成为自己生命和行为的主人。这反而就需要那种与自身的判断和意愿相符合的行动能力，这显然包括了理性思考所需的智力和运动所需的体力。伯林还强调说，消极自由和积极自由都是一些政治观念，不应与自发的行动本身混为一谈。但是，他在论及这些政治观念时，仿佛通常认为它们与各种权利密不可分，比如他说：

我所说的自由是行动的机会，而不是行动本身。如果我虽然享有通过敞开的门的权利，我却并不走这些门，而是留在原地什么也不做，我的自由并不因此更少。（Berlin, 1969: 42）

然而，如果积极自由和消极自由与各种权利密不可分，那么，这两种自由之间的任何重要区分，似乎都取决于各种不同权利之间的区分。而如果一种区分仅仅是以不同的方式审视同一组权利，或对它们的含义进行分类，那么它就很难成为一种重要的区分。而且，积极自由和消极自由的价值显然就是那些依附于相关权利的价值。但不幸的是，我们大体上只能猜测这些就是伯林的想法。

批评家们有可能发现的破坏伯林思想的“最后一根稻草”，就是指控价值多元主义不能以伯林要求的方式前后一贯地给予个体自由的价值以道德上的优先性。¹甚至伯林也承认，尽管他既相信多元主义又相信自由主义，但是“它们并没有逻辑上的关联”（Jahanbegloo, 1993: 44）。他承认，一元论的自由主义是可以想象的，并且指出，约翰·斯图尔特·密尔不同寻常的功利主义的自由主义就是一个可能的例子。但与此同时，他反复宣称，如果一个人是价值多元主义者，那么，这个人必定也是一个自由主义者，只要自由主义意味着个体自由的某种最低领域或范围具有道德优先性，“反自由的多元主义并不存在”（Polanowska-Sygulska, 2006: 214）。这样看来，一个自由

1 在这一点上，对伯林最有力的批评者是他曾经的学生和仰慕者——约翰·格雷（John Gray, 1995, 1998, 2000）。

主义者有可能不赞同多元主义，但反之则不然。价值多元主义在某种程度上“蕴含”了一种神圣的、最小范围的个体自由（Berlin, 1969: 171）。考虑到他捉摸不定的语言，我们并不清楚他打算让我们如何来理解这种蕴含关系。或许它不是源自价值多元主义含义本身的纯粹逻辑上的关系，如果这种含义可以被下面这种赤裸裸的（naked）断言充分概括的话：存在可能会彼此冲突的多元而又不可通约的价值。

尽管他承认自己缺乏原创性并偶尔出现疏漏，但是伯林的道德和政治学说仍然是一种出色的、富有挑战性的综合，它综合了选自其他思想家的各种见解。如果恰当地加以阐释，他的学说确实前后一贯地结合了价值多元主义和一种最小范围的个体自由的道德优先性，而这个范围是由一套核心的基本人权来界定和保护（Riley, 2000, 2001, 2002）。实际上，这一学说相当于一种有关人的合宜性思想的言之有据的捍卫，伯林从以这些基本人权为核心的“一种最低限度的共有道德基础”的角度来详细论述这种合宜性思想。鉴于他的广义自由主义观念包含了任何一种优先考虑某种程度的个体自由的学说，他的学说就可以被归为自由主义的一种多元主义版本，或者至少是“最低限度的自由主义”。即便如此，把这种学说称作一种有关人的合宜性的多元主义理论也许更加合适。许多思想家都不赞同伯林的广义自由主义观念，而且，还存在一种与日俱增的、将自由主义与自由民主相等同的趋势。¹

根据我对伯林的阐释，他声称在价值多元主义和人的合宜性理论之间存在着一种可以被称作“自然的必然性”的联系，而根据那种人的合宜性的理论，我们通常理解的合宜性要求尊重某种最低限度的人权。那种“自然的必然性”的联系则依赖于这样一种经验观察：“大多数人在大多数时间和地点”都认为，他们和他们认同的任何社会团体的生存（survival），都具有一种不可妥协的基本价值，都不能合理地受制于其与任何其他竞争性的善之间的平衡。因此，他们给予下面这些社会规则以道德上的优先性：这些社

1 伯林的广义自由主义观念除了自由民主之外还包括了许多学说。下面的讨论会逐渐显明，伯林理解它的方式非常宽泛，以至于专制政体也可以被看作是自由的，只要它们承认并保护某种程度的个体自由。

会规则分配某些基本的人类保护或权利，这些保护和权利被看作被他们视为人类的所有人的基本生存手段。这些基本权利与任何人头脑中的生存目的如此紧密地相联，以至于他/她认为，如果没有这些权利，几乎就无法设想任何生存目的。一旦价值多元主义被迫承认几乎所有地方的所有人都将人的生存以及相关的人权视为不可妥协的价值，那么，多元主义与人的合宜性之间的联系，就会变成一种逻辑上的必然性。换句话说，假定大前提是：几乎所有地方的所有人，在一个由多元而冲突的价值所组成的道德世界中，确实都将他们自身及其团体的生存视为一种不可妥协的价值；小前提是：某些基本人权对于生存而言是必不可少的；那么，结论就是：主体之间会广泛认同，那些基本权利是极其重要的价值，为了合宜地对待任何一个被认可为人类成员的人，这些价值必须压倒其他竞争性的价值。尽管有一些多元而冲突的基本价值存在，但人的合宜性的思想仍然享有优先性。

正如已经表明的那样，只要那套核心的基本人权是一套完整的自由民主权利的萌芽（germ），有关人的合宜性的多元主义学说或许也可以被称为一种最低限度的自由主义学说。即便有关人的合宜性的思想在今天已被广泛接受，但是，伯林却坚持声称，许多合宜的社会或者最低限度的自由主义社会，并不是自由民主的社会或者高度自由的社会。然而，他同意有关人的合宜性的共同观念也许会发生改变，无论是多么缓慢的改变。由此看来，价值多元主义与人的合宜性之间的联系，或许最终会变成多元主义与自由民主之间的联系，假如当前有关人的合宜性的思想逐渐发展到下面这一点：那套核心的基本人权等同于一套完整的自由民主权利。从这个角度来说，伯林个人所赞同的民主自由主义，应被视为他对人的合宜性理想的追求，它虽然还没有被人们普遍认可，但是在逻辑上与价值多元主义相容。

我将在下文试着澄清我对伯林的价值多元主义及其政治意义的阐释。

二、价值多元主义与人的合宜性

根据伯林的价值多元主义，存在着多元而基本的人类价值，而这些价

值是不可还原的——它们不能被还原为某种单一的、终极的善，因为并不存在比它们更基本的善。这些多元而基本的善也是不可通约的，因为它们不能根据一种共同的尺度来加以比较和衡量——这种共同尺度由一些有理数组成，代表着某种单一的、终极的善的不同数量。言外之意，人类理性不能期望于某种由终极价值组成的共同尺度，由此来推论出一些普遍理性的解决方案，以用来解决多元而基本的价值之间的冲突。没有任何先天的（*priori*）保证可以确保价值之间的冲突能够以所有合理的人都会合理接受的方式得到解决。或许所有地方的绝大多数合理的人都会同意，有一些方法至少能够解决其中的一些冲突，但是，在人类获得有关这些冲突的经验之前，这一点也是无法保证的。任何普遍的理性解决方案都必定被后天地（*posteriori*）发现，都建立在经验的基础之上。

多元主义者声称，下面这一点也是不能被直接证实的：因为存在着多元而基本的价值，所以没有先天的保证来确保一个解决它们之间冲突的、普遍的理性解决方案。毋宁说，它是一个有关人类基本目标的、有争议的心理学和形而上学论断，一个不能从某些更为基本的前提中推断出来的论断。价值一元论则通过声称下面这一点来反对多元主义：存在单一的终极价值，例如被理解为快乐（也包括痛苦的缓解）的幸福，根据它，所有其他的价值在原则上都可以被衡量和比较，所以它们之间的所有冲突都能得到普遍的理性解决。在实践中，人们目前也许会缺乏实际所需的有用信息和（或）协商能力，来推断那些处理冲突的普遍的理性解决方案，但是这一点并没有在原则上推翻上面那种可能性。此外，一元论者应该同意，一种单一的、终极价值的存在能不能被先天地认识，只有在对人的行为和心理进行了长期而仔细的观察之后，才能被有效地推断出来。更具体地说，一元论者可以表明，这种单一的终极价值是通过简单枚举法归纳出来的：至今所观察到的人类行为并未提出任何难以理解的反例，来反对那种有关单一的基本善的假设，例如，在终极的意义上推动所有人去实现幸福（允许有适当的误差，包括错误的幸福概念），通过这种方式就可以间接地证明一元论。不过，尽管有一些思想家（例如约翰·斯图尔特·密尔）确实坚持认为，对于价值一元论的这

种间接论证是有效的,但是,出于论证的缘故,我将接受,伯林的价值多元主义仍然是一种心理学和形而上学上的可能性。

伯林坚持认为,人类面对着一个由多元而相互冲突的基本价值组成的、共有的道德世界:“我们居住在一个共有的道德世界。”(Berlin, 1991: 206) 他是一个道德实在论者。他坚持认为,这些多元的基本价值都是“客观的”善,反之,失去它们就是“客观的”恶,而且,它们并不只是某些特殊个体或团体的主观好恶。所有成熟健全的(competent)人都能认识和理解这些客观上的善与恶,无论它们在不同的文化之间会产生什么样的变化。但是,他的实在论一点也不像柏拉图式的实在论:那些基本价值并不是先于人们的经验存在的普遍物,就像存在于某种永恒的目的王国中的型相(forms)一样,等着被那些合理的人发现。毋宁说,在伯林看来,人类创造了他们自己的价值。只有在经验的基础之上,也就是说,只有在人们的选择和实践被观察到之后,人们才能认识到他们创造了那些同样基本的善与恶。如此说来,那个共有的道德世界就只能被后天地发现:只有在被人们广泛认可的意义上,那些基本的价值才是真实的或客观的;也就是说,对于这些基本的善与恶存在着普遍的,或近乎普遍的主体之间的认同。

同时,伯林坚持认为,在那些多元而基本的价值之间并不存在一种“客观的”相对优先性的顺序,这种顺序构成了这些价值的唯一理性而完善的排序。一方面,他否认上帝或者自然创造了一种独立于人类经验的客观排序:没有这类理性而完善的价值排序先天地存在,等着被那些合理的人发现。毋宁说,人们是根据自己的判断和欲望,自由地选择他们自己对于基本价值的个人排序。但是另一方面,经验观察则证实人们也没有创造出任何客观的价值排序;没有这类理性而完善的排序后天地存在,反映成熟健全的人们对于恰当排序的普遍或近乎普遍的主体之间的认同。相反,我们看到,人们形成了多种多样的排序方式。此外,一个成熟健全的人未必会形成一种有关基本价值的完善的排序,他/她很可能连某些基本的善与恶都不知道。无论如何,伯林主张,即便那些充分知情的人,也会继续在下面这一点上无法达成共识:对于基本价值的至少某些冲突来说,什么构成了一种能够解决