

第一编 认同与善

第一章 无法逃避的框架

第一节

我想探究我将称之为“现代认同”的各个侧面。给出它所意味的东西一个适宜的最初的近似表达，就是说要去追溯我们有关什么是人类主体性、人格或自我的现代概念的各个组成部分。然而，进行这种探索很快就表明，不对我们的善的印象是如何而来的这个问题有某种更深入的理解，我们就不能对这种认同有真正清楚的把握。自我性和善，或换言之之自我性和道德，原来是难解难分地纠缠在一起的主题。

在第二至第五编深入到现代认同的历史和分析之前，我想在第一编中就这种联系作某种论述。但是，即使这个准备性的任务，也有另一个障碍。眼下的道德哲学，尤其是（但不仅仅是）在英语世界，已经给道德性以某种过于狭窄的关注，以致我在此要标画的关键的联系无法以其术语来理解。这种道德哲学倾向于把注意力集中到怎么样做是正确的而不是怎么样生存是善的，集中到界定责任的内容而不是善良生活的本性上；它没有作为我们所爱或忠诚的对象，或像默多克在其著作中所描绘的，

作为注意力和意志特别关注^①的善的术语留有概念上的空间。这种哲学在一种狭隘的意义上认可了一种干瘪瘪的和斩头去尾的道德观，对包含在过最好的可能生活的努力之中的全部议题来说，也认可一种干瘪瘪的和斩头去尾的道德观。不仅职业哲学家是这样，更广泛的公众亦是如此。

在第一编中我将尽力扩大合理的道德描述的范围，在某些情况下恢复那些因误导而显得似乎有问题的思考和描述方式。尤其是，我力图阐明和审查更丰富的背景性语言；我们正是在这些语言中建立我们所承认的道德责任的基础和观点的。更广泛一点，我力图探讨存在于我们当代人的某些道德和精神直觉背后的精神本性和困境的背景状况。在这样做的过程中，我也想试着弄清背景状况究竟是怎么样的，它在我们的生活中扮演什么样的角色。这是实现补救的重要因素之所在，因为时下的哲学完全忽视了我们道德意识和信念的这个向度，甚至想将其当作混乱和不相关的东西加以消除。与这种态度相反，我希望表明它是至关重要的。

在前一段，我谈到了我们‘道德的和精神的’直觉。事实上，我想考虑的全部观念范围，比一般被描述为“道德”的东西要稍微宽泛些。除我们关于诸如正义及对其他人的生命、幸福和尊严的尊重等议题的概念和反应之外，我也要考察对支撑着我们自己尊严的东西的感受，或考察对使我们的生活富有意义和圆满的东西的追问。这些内容或许能划归广义的道德问题，但有的内容却要要么太自我取向，要么太关注我们的理想问题，在绝大多数人的词汇中，很难划归道德问题。它们更关心的是生命的

^① 艾丽斯·默多克：《善的权威》（The Sovereignty of Good）（London: Routledge, 1970）。

价值。

它们与道德问题相通的地方，以及配得上“精神的”这个模糊的词汇所指称的地方，在于它们都与我在别处所说的“强势评估”^②有关，即它们与对和错、好和坏、高和低的区别有关，这些区别不仅不会因为我们自身的欲望、癖好和选择而失效，相反，它们独立于我们的欲望、癖好和选择并提供对它们进行评判的标准。因此，当我所过的生活并非是值得过的和完满的时候，或许却不能就被判定为道德上失检，以有意义和完满性这类术语来描述我，无非是根据独立于我自身的趣味和愿望而我应当承认的标准来指责我。

或许被我们承认为道德的最急迫和最有力的一组要求，涉及尊重他人的生命、完整和幸福，甚至还有事业有成。当我们杀害或摧残别人，盗窃他们的财产，恐吓他们并剥夺他们的安宁时，甚或当他们处于危难之中却拒绝帮助他们时，我们就违背了这些要求。实质上，每人都感觉到这些要求，而且它们已经得到所有人类社会的认可。当然，要求的范围显然发生了变化：早期社会，还有某些现在的社会，把受益人限制在部落或种族的成员中，把其他人排除在外并当作准予捕猎的鸟兽，甚至于把这种地位的最后丧失谴责为邪恶。但是，他们都感觉到这些要求是某类人已经为他们准备好的，而且对于大多数当代人来说，这个类以人类的种族为界（对动物权利的相信者来说，它的界限推得更广）。

我们在此处理的道德直觉，其深刻、影响力和普遍性是非同

^② 见我的《什么是人类主体性？》（“What Is Human Agency？”），载于查尔斯·泰勒《人类主体性和语言》（Human Agency and Language）（Cambridge: Cambridge University Press, 1985）。根据我的理解，对评价是否是“强势的”的一个良好的检验，就是它能否作为赞赏和蔑视的基础

寻常的。它们如此深刻，以致我们不由得认为它们植根于本能，而其他的道德反应看起来更像教养和教育的产物。杀害或伤害另一个人似乎受到了自然的、与生俱来的良心的责备，人们自然地、天生地倾向于帮助受到伤害或处于危险中的人。文化和教养或许有助于界定相关的“他人”的界线，但它们似乎并不形成基本反应本身。那就是为什么十八世纪的思想家，特别是卢梭，相信有同情他人的天赋感受性。

尊重生命和完整性之根扎得如此之深，或许与其他动物间阻止同种相杀的最普遍的倾向相联系。然而，正如我们已经看到的，和人类生活中好多东西一样，这种‘本能’容纳了在文化中变化的形式。而且，这种形式与对这一事实的叙述是分不开的，这个事实是：究竟什么东西命令我们（去彼此）尊重。这个叙述看起来表达着直觉。例如，它告诉我们，人是上帝的造物，是上帝根据自己的形象创造的，或者说他们的灵魂是不朽的，或者说他们都是神圣之火的发散物，或者说他们都是理性的主体，因而拥有超越任何其他动物的尊严，或某些其他这类特征；因此，我们应当尊重他们。否认这种关键的描述适用于除此以外的其他人，各种各样的文化限制了这种尊重：他们被认为缺少灵魂，或不具有全面的理性，或许上帝注定让他们处于某种较低的位置上，如此等等。

可以说，在这种范围内我们的道德反应具有两个侧面。一方面，它们就像本能，如同我们喜爱甜食，厌恶令人恶心的东西，或害怕从高空坠落；另一方面，无论含蓄或明确，它们包含有关人的本性或地位的主张。从第二个方面看，道德反应就是同意或肯定一种既定的关于人的本体论

现代自然主义意识的一个重要线索，就是试图把这第二个方面分离出来，声称对道德而言它是不必要的或不相关的。其

动机是多重的：部分是不信任所有这类本体论论述，因为它们有一些被运用于为限制或排斥异教徒或所谓低等人辩护。在原始主义的意义上受到了强化，即未受污染的人性受本能支配而尊重生命。但是，部分地也在于大量认识论的阴影，在它们覆盖下，对那些遵循由现代自然科学的成功所激发的经验主义或理性主义知识论的人来说，所有这类叙述都失去了意义。

满足于我们所拥有的这类反应，考虑到一直以来本体论对这些反应的理性表达陷入如此之多的空谈和废话——这种诱惑是巨大的。这种态度与社会生物学对我们拥有这类反应的解释是一致的，这类反应被认为带有明显的进化效用，而且实质上正如已经提到的那样，与其他物种具有类似性。

但是，这种简捷的区分是行不通的。本体论叙述使自身成为我们关于尊重的“肠胃”反应的正确表达。在这里，它们对这些反应的处理有别于对其他“肠胃”反应，诸如喜爱甜食或我们对特定气味或物体的厌恶的处理。我们并不承认，正像我们在道德情形中所做的那样，这里存在某种要表达的东西。这种区分不合理吗？是形而上学的发明？这似乎取决于：在这两种情况中我们的回应对象是带有特定性质的。在一种情况下，其性质标志着对象是具有产生这种反应的优点的；在另一种情况下，二者之间的关联只是动物性的事实。因此，我们争辩和推论什么以及谁适合作为道德尊重的对象，然而要把这种争辩与推论运用于像恶心这样的反应似乎是不可能的。当然，我们可以论证，改变我们对什么感到恶心的界线可能是有用的或合适的而且，经过训练，我们可以成功地这样做。但是，假定我们可以清晰表达根据其内在性质对恶心所做的描述，然后根据这一点论证我们事实上对之做出恶心反应的某些事情，就其方式并不真正适合它的对象，在这里似乎是无意义的。除了我们对

对应这个概念的事情事实上的恶心反应之外，似乎不存在其他恶心概念的标准。与作为和适当对象相联系的第一种回应相对应，这一种可称做动物性反应。

把我们的道德反应等同于这些本能反应，就意味着将我们有关道德反应的适宜对象的所有论述全都看作是荒谬的。用独立于我们事实上的反应标准去区分真正性质，这种信念将被宣布为缺乏事实根据的。这就是约翰·迈凯所主张的所谓道德价值‘错误理论’的要点。^③这容易与社会生物学的观点达成共识，根据这种观点人们认可了某些道德反应曾具有（或具有）明显的生存价值，甚至建议调整 and 改变我们的反应，以提升那种价值，就如我们前边想像改变我们所恶心的对象那样。但是，这与下边的观点毫无关系，即某些事物而不是别的什么东西，只是由于其本性，才适合成为反应的对象。

于是，这种社会生物学的或外在的立场，与我们实际上在我们的道德生活中论述、推导和仔细考虑的方式，是完全不同的就尊重生命和完整性来说，我们现在都是普遍主义者。但是，这并不只是意味着我们偶然具有这类反应，或者我们确认根据现时代人类的困境具有这类反应是有益处的（尽管某些人以这种方式论证，例如，倡导在一个日益变小的世界中关注第三世界的贫穷，是我们自身的利益之所在）。反之，这意味着我们相信，不把全人类包括在内的任何较窄的划界，都是完全错误的和缺乏根据的。

如果每人都打算这样做，我们会立刻问：是什么把包括在内的人与被排除在外的人区别开来？我们会抓住这种区别的特

^③ J. L. 迈凯：《伦理学 对错的虚构》（Ethics: Inventing Right and Wrong）（Harmondsworth: Penguin Books, 1977）。

征，以表明它与要求尊重无关。这正是我们用来对付种族主义者的。肤色或身体特征与人类据以要求我们尊重的东西无关。事实上，没有任何本体论叙述赞成这点。种族主义者不得不主张，人的某些关键性的道德特性是受遗传学决定的：某些种族缺少理智，缺乏高级的道德意识，如此等等。论证的逻辑迫使他们把他们的主张押在这样的基础上，在经验上这里是他们最虚弱的地方。肤色上的区别是不容否认的。但是，从人类历史的角度看，所有关于先天的文化差异的主张都是站不住脚的。全部争论的逻辑严肃对待内在描述；内在描述即是对其标准独立于我们事实反应的道德反应的对象的描述。

还能是别的什么吗？我们感受与我们的道德反应相一致的要求。甚至连那些无视本体论叙述的哲学家，也根据与道德反应是否一致而仔细检查和批评我们的道德直觉。但是一致性的问题假定了内在的描述。一个人怎样被指责为缺乏连贯性而令人厌恶？人们看到某些描述总是涵盖他以这种方式加以反应的所有对象，只要提到相关的一种，它们就都引起他的憎恶。只有当反应与作为其合适对象的独立的性质相联系时，一致性的争论才会出现。

我们有关道德的思考、推论、论证和询问的整个方式假定，我们的道德反应具有两个方面的对象时，它们不仅是“肠胃”感觉，而且包含对所涉对象的要求的内在承认。各种本体论论述试图表达这些要求。否认这一点的企图来自现代认识论，它因对深刻错误的实践推理模式^④的广泛接受而得到强化，这种模式是以对自然科学的不适当的外推为基础的。

^④ 见下边第三章第二节的讨论和我的《说明和实践理性》（“Explanation and Practical Reason”）（即将发表）

许多本体论的叙述把谓词加到人类——像上帝的创造物，或神圣之火的发散物，或理性选择的主体——上，这些谓词看起来就像自然科学中的理论谓词的类似物，因为它们 (a) 与我们据以同我及我们周围的人们打交道的日常描述相去甚远，(b) 涉及我们对宇宙及我们在其中所占的地位的理解。事实上，如果我们退回到现代时期之前，例如，就柏拉图的思想来说，构成公正相待的道德基础的本体论叙述无疑与他“科学的”宇宙论是相对应的。理念论是两个方面的基础。

我们不得不以类似于我们支持物理解释的方式来建立这些本体论谓词，这种假定看起来是自然而然的：从认定为独立于我们对它们所做的反应的事实出发，我们便试图证明一种根本性的解释要好于其他的解释。但是，一旦我们这样做，我们就丧失了有关我们正在论证的东西的观念。本体论叙述具有表达我们的道德本能的作用。它们表达了这些蕴含在我们的反应中的要求。一旦我们假定中立的立场，而且试图把事实当作独立于这些反应的东西来描述——就如十七世纪以来我们在自然科学中所做的那样——我们就再也不能对本体论叙述加以论证了。当然，存在着称作道德客观性的东西。道德洞察力的增长常常要求我们把我们的某些反应中立化。但是，这是鉴于其他人可能为琐碎的忌妒、利己主义或其他消极情感而相互认同、隔离和封闭。这绝不是一个完全脱离我们的反应的问题。

只有在由我们最深层的回应所塑造的世界中，就像我在此所谈论的世界中，才能进行道德论证和探讨；正像自然科学所假设的，我们关注的世界是我们所有的回应被中立化的世界。如果你想更好地区分在人身上一什么东西让他们值得尊重，你就不得不询问心灵对人类苦难的感受是什么，为什么非正义是令人反感的，你对人类生命事实的敬畏何在。没有任何论证能够使

某个人以中立的态度对待世界、洞察道德本体，这种态度或者是取自‘科学’的要求，或者沦为病理学的结果。但是，并不能由此得出结论认为，道德本体论是纯粹的虚构，就如自然主义者常常假定的那样。毋宁说，我们应把我们最深层的道德本能，我们有关人类生命应得到尊重的根深蒂固的知觉，当作我们走向世界的模式，由此本体论要求是可以辨识的，也是可以理性地加以论证和筛选的。

第二节

在开始我就讲要探讨处于我们的道德和精神直觉背后的“背景状况”。现在我要简捷地重申这一点，并且说我的目标是表达这些直觉的道德本体论。什么是使我们的回应具有意义的精神的本性和困境？“具有意义”在这里意味着清楚表达那些使这些回应成为适当的东西：既识别出什么东西使某物成为这些回应的确切对象，正确而较充分地阐明回应的本性；也讲清楚它所预先假定的有关我们自身及我们在世界中的处境的所有内容。这里所表达的东西就是在任何对正确性的主张中我们所假定和利用的背景，当我们为我们的回应的正确性作辩护时，其中的部分是必须要讲清楚的。

这种表达是非常困难的，也是容易引起争议的。我的意思并不是说，在明显的意义上，我们当代人在道德本体论上总是不能达成一致的。足够清楚的是：如果要求给与前面所讨论的尊重生命的反应以根据，许多人可能求助于我所指的有神论的论点，并乞灵于我们作为上帝的创造物的共同身份；其他人可能因纯粹世俗的观点而拒绝前一种解释，并转而求助于理性生命的尊严。但是，超出这点，诸诉任何特殊的个人背景都可能引起争

议。作为主体，他或她本身，并非必然是最好的权威，至少在开始时不是。

这种情况首先是因为支撑某人观点的道德本体在很大程度上仍然是蕴含的。实际上，除非有某种挑战迫使它明显地显示出来，它通常是蕴含的。例如，一般人很少需要考虑普遍尊重的基础，原因是现在所有人都把这点当作公理来接受。最大的违犯者藏在谎言和狡辩的烟幕后面。甚至种族主义政权，像南非的政权，也以分离但平等发展的语言提出他们的纲领；与此同时，苏联的持不同政见者以各种捏造的指控被关进监狱，或作为“精神病”关在医院，群众选举政权的虚构得以维持。无论一个人拥有有神论的还是世俗的基础，都很少被提起，只有非常特殊的争论，像有关流产的争论，才是例外。

所以，在广泛的领域内，背景往往仍未得到探讨。而且不仅如此，探讨甚至会受到抵抗。那是因为，一方面是人们公开和有意识相信的东西，甚至他们为自己的信念感到骄傲，而另一方面他们需要使他们的某些道德反应具有意义，在二者之间或许——我想论证，常常是——缺乏一致。像这样的裂缝在前面的讨论中就碰到，某些自然主义者自己继续像我们一样争论什么对象是适意的和什么反应是适当的，与此同时他们却建议把所有的道德本体论都看作为不相关的说法，是无效的。一般说来这里出现的情况是还原论的解释本身，而且时常是社会生物学的解释扮演了道德本体论的角色，它假设对本体论的排斥是正当的，那就是说，它着手提供辨别适当的对象或正当的回应的基础。在开头为错误的道德理论辩护的顽固的科学理论，在结

论中却变成一种新的‘科学的’或‘进化论的’伦理学的基础。^①在这里，人们不得不得出结论说，在道德本体论的本性上，盛行着受意识形态的诱惑而形成的幻觉；这种本体论是这里所涉及的思想者实际依赖的。要全力对抗这些思想者，在这方面，存在一项非常容易引起争议而又很重要的澄清性工作，这项工作能够表明他们自己的道德判断的真正精神基础在多大程度上背离了他们公开声称的东西

我的主张是，在我们当代人中间存在许多对道德本体论的有目的的压制。这部分是由于当代社会的多元论性质使之容易以那种方式生活，而且也是由于现代认识论（就如前边提到的自然主义所求助的）的巨大影响力，以及随之而来的与这种认识论相联系的精神视野。所以，我在这里着手做的工作，在很大程度上可以被称为修复性尝试批评的对象将是非常广泛的，因此我不能确信能说服所有的人。

然而，除意见不一致和压制的企图之外，这种道德本体论的表达，还会由于第三种原因，即我们许多道德信念的试验性、探索性和不确定性质，而变得非常困难。当代许多人，尽管他们远没有为彻底否认本体论的自然主义尝试所吸引，相反，他们甚至认识到他们的道德反应表明它们承诺着某种充分的基础，但是，当要说明这个基础是什么时，他们仍感到困惑和不确定。在我们前边的例子中，当面对是把有神论的还是把世俗的本体论当成他们的尊重反应的基础时，许多人无法做出最终的选择他们同意，透过他们的道德信念他们承认人类本性或困境中有某种使人成为尊重的合适对象的基础。但是，他们坦言，他们不能

^① 关于这点的一个好例子，见 E. O. 威尔逊《论人类本性》（*On Human Nature*）（Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978）。

以完全的确信赞成任何特殊的定义，至少不能赞成现行看法中的任何一个。对他们大多数人来说，出现的问题是类似的，即是什么使人的生活值得过，或者什么赋予他们的个体生活以意义。为了回答这里的问题，我们大多数人仍旧处在摸索过程中。这就是根本性的现代困境，我随后将试图加以论证。

正因如此，表达的问题才能取得另外一种形式。它不仅阐明人们虽已暗示却并未毫无疑问地承认的东西；它也不想表明人们实际上信赖的东西与他们意识形态地反驳的东西是相冲突的。毋宁说，本体论的澄清工作要获得进展，惟一办法是表明：无论我们是否意识到这一点，这种或那种本体论事实上是我们道德回应的惟一充分的基础。这个论题由陀思妥耶夫斯基所引出，莱什克·科拉考斯基在最近的著作中^①作了讨论：“如果上帝不存在，那么就可以为所欲为”。由于涉及我们承诺的本体论究竟是什么，这个层次的论证与前面的相比，甚至是更困难的。前面的论证试图表明，面对自然主义的压制，它们已经是怎样的。随后我大概不可能在这个领域做太大的冒险。只要能证明我们现代人实际上的确依赖某种试验性的、犹豫的和模糊的承诺，这就足够了，而且也非常有价值。无论如何，我们充满了断裂、修改和涂抹的道德世界的地图是足够有趣的。

第三节

现代人的道德世界明显地不同于以往文明的道德世界。到其他地方，当我们考虑人类要求我们尊重的意义时，这就变得清楚起来。以这种或那种形式，这似乎就是人类普遍性；也就是

^① 参见莱什克·科拉考斯基：《宗教》（Religion）（London：Fontana，1982）

说，在所有的社会，似乎都存在这种意义。在较早的文化中，值得尊重的那些人的大体界线可能是根据狭隘的地域划定的，但是这个类别总是存在的。而且在我们视为较高的文明中，它总是包括整个人类物种。

在这些较高的文明中，现代西方文明独特的地方在于，它倾心于根据权利的概念系统阐明这种尊重原则。这已经成为我们法律体系的核心——而且以这种形式传遍了世界。但是，另外，某种类似的东西也成为我们道德思维的核心。

权利,也被称为‘主体权利’的观念,就其在西方法律传统中的发展而言,就是法律特权的观念;法律特权被看成是它所属的主体的准所有物。首先,这类权利是不同的所有物:某些人有权参加特定的会议,或提意见,或在这条河中征收通行税,如此等等。十七世纪自然法理论的革命,部分地就在于运用这种权利语言表达普遍的道德规范。我们开始把假定每个人都拥有的诸如生命与自由之类的东西说成是‘天赋’权利。

在一定程度上,讲生命的普遍的、天赋的权利,似乎并非是一种创新。变化的似乎是一种形式。较早的说法是认为存在着反对剥夺无辜者生命的自然法。这两种公式似乎都禁止同样的事情。但是,区别不在于禁止的是什么,而在于主体的地位。法律是我必须服从的东西。它可能给我某种好处,在这里就是我的生命的安全也应得到尊重;但是,从根本上说,我处于法律之下。相反,主体的权利则是某种其拥有者可以而且应当主动使其起作用的东西。以前是自然法赋予你生命安全,以自然权利的形式来说,给予你生命安全就是赋予你建立和强化这种安全的角色。现在你的同意是必要的,而你的自由程度相应地也就更大。在自由度的极限上,你甚至可以放弃权利,因而危及了安全。这就是为什么洛克为防止在他的三种基本权利中出现这

种可能性，引入了“不可让渡性”的概念。在早期自然法理论体系中这种概念是没有必要的，因为那种语言的性质排除了放弃权利的可能性。

谈论普遍的、天赋的或人的权利，就是把对人类生命和完整性的尊重与自律概念结合起来，就是设想人们在建立和保障他们应得的尊重方面，是积极的合作者。而这个表述是现代西方道德观的关键特征。表述形式的变化自然伴随内容上的变化，即对何谓尊重人的理解上的变化。对这点来说，自律现在是关键性的。因此，洛克三位一体的自然权利把它归于自由。对于我们而言，作为一项关键特征，尊重人格包含尊重人的道德自律。随着后浪漫主义个体差异概念的发展，它扩展到要求给与人们以他们自己的方式形成自己人格的自由，即使他们的方式可能与我们自己的，甚至与我们的道德感不一致——这个主题由 J.S. 穆勒作了非常有说服力的发挥。

当然，不是每个人都同意穆勒的原则，而且它对西方立法的充分冲击还是较近的事。但是，我们文明中的每个人都感觉到这种要求的力量，即要求让人们以自己的方式发展。争执在于关于诸如色情描写、各种容许的性行为、渲染暴力这类事情，同合法发展呈何种关系。禁止前者是否就危及到后者？没有人怀疑，如果这样做，就为放松社会控制构成一个理由，即使可能不是最终决定性的理由。

所以，在我们对尊重的理解中，自律占有关键的地位。同意是如此普遍。除了自律外，关于人类本性和我们的困境，还有其他各种丰富多采的图景，它们为这种要求提供了根据。例如，它们包括我们自己作为被分解了的主体的概念，这种主体摆脱了沉浸在自然中的舒适但却是虚幻的感觉，把我们周围的世界客体化了；或把我们自己看做纯粹理性主体的康德式图景；或刚刚

提到的浪漫主义图景，在那里我们根据有机性隐喻和自我表现的概念来理解我们自己。就如众所周知的，这些不同观点的坚定支持者处于相互的尖锐冲突之中。在这里，普遍的道德一致再次在哲学阐释的层次上陷入争论之中。

对这种争论，我绝不是中立的，但是我感觉在这个阶段就归属一个见解，对这个问题没有助益。现在我更想试图通过提出另外两种相关的特征，扩展我们关于尊重的现代理解的这个图景。

第一种是我们强调避免痛苦的重要性。这似乎又是独特地存在于高级文明中的。当然，对这一点我们要比我们几个世纪之前的先辈们敏感得多——如果我们考虑他们所遭受的（相对我们说来）野蛮惩罚，那么我们就能马上明白这一点。法规及其实践，再次提供了进入广泛的文化变化的窗口。想想对十八世纪中叶法国企图弑君的人所受拷打和处决所做的令人恐怖的描述，谁还敢翻开米歇尔·福柯的《监视与惩罚》？^①并不是这种类似的恐怖在二十世纪的西方就不会发生。但是，它们现在被看成是令人震惊的和不得不加以遮掩的过失。甚至在死刑仍然有效的地方，连那些‘干净利索的’依法处决，再也不在公众面前，而是在监狱大墙内的深处执行。在我们得知较早的时代处决被当成公共场面，父母常带小孩子去观看这类事件时，这是让人战栗的。我们对遭受痛苦要敏感得多，当然我们与说把它转化为任何具体的修补性的行为，不如说可能把它转化为我们不愿听到的事情。然而，我们应当把遭受痛苦减少到最低程度，这个观念对于我们今天而言，是尊重含义的一个完整的组成部分——无论如何，对这点感到厌恶的只是极少数，其中最著名的

^① 米歇尔·福柯：《监视与惩罚》（Surveiller et punir）（Paris：Gallimard，1975）。