

SUMMER
Vol.1, No.4 / 2013



Political philosophy Review

复旦政治哲学评论

邓正来 主编

第 4 辑

2013 年第一卷

自由理论及它们的批评者 / 威廉姆·纳尔逊 著 邓正来 译

心术与治道——荀子心性论研究 / 洪 涛

关于善恶的元价值语义分析 / 刘清平

卢梭对古典契约论的批判与《社会契约论》 / 程 农

上海人民出版社

SUMMER
Vol.1, No.4 / 2013



Political philosophy Review

复旦政治哲学评论

邓正来 主编

第 4 辑

2013 年第一卷

 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

复旦政治哲学评论. 第4辑/邓正来主编. —上海:
上海人民出版社, 2013
ISBN 978-7-208-11399-2

I. ①复… II. ①邓… III. ①政治哲学—研究 IV.
①D0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 089960 号

责任编辑 赵荔红
封面设计 王晓阳

复旦政治哲学评论

(第4辑)

邓正来 主编

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

常熟市新骅印刷有限公司印刷

开本 720×1000 1/16 印张 20.75 插页 2 字数 351,000

2013年7月第1版 2013年7月第1次印刷

ISBN 978-7-208-11399-2/B·976

定价 45.00 元

从政治科学到政治哲学： “理想图景”时代政治学研究的转向

——《复旦政治哲学评论》序

邓正来*

《复旦政治哲学评论》，顾名思义，是一套以政治哲学为主题的专业性期刊。我们创办这份期刊，不仅是要引领中国政治学研究从此前的“政治科学”取向向“政治哲学”转变，更是旨在以政治哲学思维为基点为我所谓的“理想图景时代”中国政治秩序的建构和世界秩序的重构提供理论资源。

众所周知，改革开放以来，中国的政治学研究获得了长足的发展：我们不仅早已超越了邓小平所说的“赶快补课”的阶段，而且初步形成了较为完整的政治学学科体系，并开始以村治等领域的研究在国际学术界初步发出了我们的声音。但从根本上讲，中国政治学研究仍然存在着一个在我看来亟须解决的倾向问题，即我所谓的“重技术、轻理论，重政治科学、轻政治哲学”的问题。这突出表现在：尽管我们拥有政治学理论、中外政治制度、科学社会主义与国际共产主义运动、中共党史（党的学说与党的建设）、国际政治、国际关系和外交学等数个政治学二级学科，但即使是最具理论性的“政治学理论”学科也多是以政党制度、政府治理、基层民主等较浅层次的理论问题为研究取向的，完全欠缺对政治秩序正当性的根本哲学思考，即政治哲学思考。在我看来，尽管我们不能完全否认此类研究的基本价值，但从我所谓的“理想图景时代”中国政治学所应担当的时代使命来看，我们必须实现一种根本取向的转变，即从政治科学到政治哲学的转变。

在其他场合，我经由长期研究已经指出：当下中国和中国社会科学正处于一个新时代，即“理想图景时代”。我的这一主张是基于我对全球化的性质、全球化时代世界结构的性质以及中国在当下世界结构中所面临的挑战和机遇等问题的深入思考而形成的。在我看来，中国经由加入WTO等国际组织而加入世界结构之后，世界结构支配

* 邓正来，复旦大学社会科学高等研究院院长、复旦大学当代中国研究中心主任，国际关系与公共事务学院教授、博士生导师，《中国社会科学辑刊》主编、*Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences* 主编、《耶鲁全球在线》（复旦版）主编、《复旦政治哲学评论》主编。2013年去世。

的实效所依凭的却是被纳入进这场“世界游戏”的中国对其所提供的规则或制度安排的承认。换言之,当下世界结构的支配是结构性的或强制性的,这种强制性所依凭的并不是赤裸裸的暴力,而是中国就遵守当下世界结构所提供的规则或制度安排所做的承诺,而不论中国是否与之进行“共谋”。这种并非依赖“共谋”而根据承诺的“强制性”支配为中国带来挑战的同时,事实上也给我们带来了机遇,即给我们提供了修改世界结构规则的资格。但我们能否将这种资格转化为现实的修改规则的能力,其前提乃在于:中国社会科学必须贡献出关于中国和世界发展的理想图景,否则这种资格和机会对于我们来说,充其量只能是一种形式资格而已。而仅仅依凭这种形式资格,我们根本不可能在修改未来生活规则的方面作出中国自己独特的贡献,而只能要么拥抱西方的既有规则,要么退回来重谈中国五千年的文明和中国的传统。这是因为我们没有关于我们是谁、何种生活是一种善的生活、何种生活是一种可欲的生活、何种全球化是我们认为合适的全球化等方面的理想图景。显而易见,在我们没有这种性质的理想图景的时候,我们是没有能力就修改或参与制定世界结构未来规则作出我们自己的实质性贡献的。据此,我认为中国社会科学事实上进入到了以探究“中国理想图景和世界理想图景”为核心任务的新时代。^①

在这样一个新时代,作为对社会秩序和政治秩序正当性之规范性思考的一门学问,政治哲学在贡献“中国和世界理想图景”方面显然具有责无旁贷的责任。按照我的理解,政治哲学的主要功能之一就是要为特定时空的社会秩序和政治秩序提供据以辩护该秩序之正当性和可欲性的“理想图景”——尽管“理想图景”的具体内容为何最终基于社会参与者的“重叠共识”形成并因而是开放性的。作为一种兼具理论性和实践性的学问,政治哲学理想图景的形成必须基于对特定时空之现实或实践的“问题化理论处理”;换言之,它是对实践问题的前瞻性、规范性和评价性的考量。对一个国家和民族而言,政治哲学的这种功能非常重要。因为它不仅有助于形成更有德性、更有品格和更令人满意之生活的原则,而且助益于我们关于政治认同、文化身份等的自我理解,进而有利于我们在世界结构中形成我所谓的“主体性中国”。

具体而言,我们至少可以从如下几个方面的背景来理解我所讲的“从政治科学到政治哲学的转变”。

^① 参见拙著:《中国法学向何处去:建构“中国法律理想图景”时代的论纲》,商务印书馆2006年版,第9—23页;拙文:《全球化时代的中国社会科学发展》,《社会科学战线》2009年第5期等。

第一,我们知道,16至17世纪建构起来的以民族国家为核心的“威斯特伐利亚式”世界秩序,取代了此前盛行的帝国秩序。但是,这种以民族国家为核心的世界秩序,虽说延续了数个世纪,却依旧不是一种终极性的制度安排,因为它还存在着许多我们必须反思并考虑变革的问题。因此,全球化时代的来临,便可以被认为是一种反思和变革的努力。换言之,在我看来,一般视角下的这种全球化时代是一种“时刻”,它试图把我们从既有的“民族国家”世界秩序所形成的制度安排及其赖以凭的关于世界的整个哲学理念中解放出来,并“命令”我们去重新思考和批判这种以“民族国家”为唯一基础的世界秩序;但是与此同时,我们现在也没有充足的理由可以匆忙地得出结论认为,一般视角下的这种全球化所形成的世界秩序就一定是一种比“民族国家”世界秩序更优、更善、更可欲的秩序,甚或一定是另一种终极性制度安排或社会秩序,因此这种全球化本身——不仅包括经济的、政治的、法律的和文化的全球化,也包括它们所赖以凭的思想基础或意识形态——也在我们的反思和批判之列。^②

第二,后冷战时代所初步形成的这种全球化秩序本身其实形成了一个对中国形成强制性支配的“世界结构”,而意味着国际法上传统的“主权平等”原则并不能拯救中国,我们必须从“主权的中国”迈向“主体性的中国”。我在其他地方已经对世界结构支配关系的不平等性质进行较为详细的分析。^③这种结构性不平等对后发国家极为重要,因为它凸显出了这种不平等的支配关系与16世纪以降西方论者所宣称的主权国家“平等”之事实之间所存在的高度紧张。我认为,当下的世界在很大程度上也被认为是一个“新帝国”时代的开始。当然,这个“新帝国”时代所依凭的主要不再是军事战争和鲜血,而是信息、知识、资本和市场;更为紧要的是,“新帝国”或其他支配者在这个时代的目的,很大的程度上也不只是为了在世界中扩张和维护各自的民族利益,而是为了在世界中把各自认为具有普遍意义的价值或理想图景当作物品加以推行,并经由推行这些价值或理想图景而将相关的社会秩序或政治秩序强加给其他的国家。因此,在当下的世界结构中,除了能够在对外方面为捍卫自己的领土完整、国家安全、保护人权和经济发展提供最正当的理据以外,所谓“平等”的主权,亦即主权的中国,不仅不是充分的,而且还有着相当的限度。世界结构中的“中国”的实质不在于个性或与西方国家的

^② 参见拙文:《认识全球化的问题化进阶:对中国法学“全球化论辩”中理论问题的追究和开放》,《河北法学》2008年第2期。

^③ 参见拙著:《谁之全球化?何种法哲学?——开放性全球化观与中国法律哲学建构论纲》,商务印书馆2009年版,第221—253页。

不同,而在于主体性,在于中国本身于思想上的主体性:其核心在于形成一种根据中国的中国观和世界观(亦即一种两者不分的结构下的中国观),并根据这种中国观以一种主动的姿态参与世界结构的重构进程。^④

第三,随着冷战意识形态的终结、全球金融危机和全球生态危机等的降临,由“新自由主义”意识形态所型构的这种世界秩序正处于亟须调整的重要“时刻”。众所周知,新自由主义是伴随着“撒切尔主义”和“里根经济学”而登台,随着冷战结束和“华盛顿共识”的形成而主导了20世纪90年代以来的世界秩序。但正如哈贝马斯所言,2008年全球金融危机的爆发已经宣告了“新自由主义”的破产:“随着朝鲜战争,‘新政’时期结束;随着里根和撒切尔上台以及冷战结束,社会福利国家的议程宣告结束。随着布什时代的结束和新自由主义所吹牛皮的破裂,克林顿和新工党的纲领也走到了尽头。即将要出现的是什么呢?我希望,人们不要再对新自由主义信以为真,而是要让新自由主义离开舞台。那些在‘市场命令’下毫无限制地征服生活世界的全部计划都必须经受审查。”^⑤在这样的背景下,作为对世界的和平与发展具有重大责任的政治大国和文明大国,中国理应从自己优秀哲学文化传统中提炼出普适性资源并以此为世界秩序的重构作出我们的贡献。事实上,就连20年前“历史终结论”的鼓吹者弗朗西斯·福山最近都对中国文化在未来世界秩序重构中所扮演的角色给予了充分的重视:“客观事实证明,西方自由民主可能并非人类历史进化的终点。随着中国崛起,所谓‘历史终结论’有待进一步推敲和完善。人类思想宝库需为中国传统留有一席之地。”^⑥

在这样的背景下,中国的政治学研究必须主动承担起时代所赋予我们的责任。显而易见,那种以研究国家治理术、政治统治策略、政党政治比较、具体政治制度等为主要内容和取向的政治科学是不能担当起政治学的这一时代使命的。我们必须对政治价值体系、国家的伦理诉求、政治秩序的正当性基础等更具前提性和根本性的问题进行深入探究,进而形成中国自己的但又具有普适性的政治哲学理论,进而用政治哲学思维形成我们自己关于中国和世界的“理想图景”,并以此参与世界秩序重构的历史进程。

^④ 参见拙著:《中国法学向何处去:建构“中国法律理想图景”时代的论纲》,商务印书馆2006年版,第21—22页。

^⑤ 哈贝马斯:《哈贝马斯谈新自由主义破产后的世界秩序》,赵光锐译,《国外理论动态》2009年第3期。

^⑥ 《中央公论杂志专访福山:日本要直面中国世纪》,中国网, http://www.china.com.cn/international/txt/2009-08/20/content_18368184.htm, 2009年12月1日。

需要强调的是,我所讲的“政治哲学”绝不是与现实和历史不涉的纯理论思考,而毋宁是对特定时空之现实的“问题化理论处理”后所形成的理论形态;我所讲的“政治哲学”绝不是要介入当下中国“自由主义”与“新左派”的意识形态性争论,而毋宁是提倡一种以中国深度研究为基础、以中西政治哲学资源为理论参照的政治哲学研究路径;我所讲的“政治哲学”也绝不是要一般性地否认政治科学研究所具有的价值,而毋宁是主张形成一种政治科学以政治哲学为指导、政治哲学以政治科学研究为基础的政治学研究格局;我所讲的“政治哲学”甚至也不是要严格限定政治学的学科范围,而毋宁是主张对中国和世界的理想图景进行跨学科的理论建构。

显而易见,这样一种“政治哲学转向”既需要中国政治学者的努力,更需要哲学、社会学、法学等其他学科学人的共同努力。也正是基于上述问题意识,复旦大学社会科学高等研究院和复旦大学国际关系与公共事务学院联合创办了中国第一本政治哲学专业期刊。我们拟先以半年刊的形式出版,待相关知识生产条件成熟,我们再将其改为季刊。在此,我们真诚欢迎诸位政治哲学爱好者和研究者为我们投稿,我们将严格依照学术标准遴选稿件,争取将该刊办成中国政治哲学研究的窗口和品牌。

在本辑中,我们集中刊发了12篇各类政治哲学论文。在所有论文中,我们提请读者着重关注如下论文:由邓正来翻译的威廉姆·纳尔逊所著《自由理论及它们的批评者》是现代政治哲学重要论说。洪涛的《心术与治道》是关于荀子心性论的研究,对理解荀子思想提供了一个新的视角。刘清平的《关于善恶的元价值语义分析》为我们探究“善”“恶”的元价值语义,提供了新的探索。程农的《卢梭对古典契约论的批判与〈社会契约论〉》在古典契约论与卢梭式社会契约论的深度对勘中,对后者进行了较为深入的探究。陈润华的《清理地基之二:无路超越的善与恶——被现实与历史吞没的政治》对现代性据以吞没政治性的理论逻辑进行了较为全面的清理。此外,孙国东的《试论哈贝马斯合法化理论演变的两条线》、吴彦的《〈法权论的形而上学初始根据〉中的Recht之译名——兼与李秋零先生商榷》、陈昉的《论马克斯·韦伯的公法学说及其理论定位》、杨晓畅的《“现实乌托邦式的探求”——试论罗尔斯“政治自由主义”的理论特质》,以及姚选民翻译的《缅怀我的同事——伯顿·德雷本》、郭俊义翻译的《马基雅维利思想解读》等,都为我们深入认识相关政治哲学问题提供了较好的理论视野。丁轶的《政治中立性如何保证政治联合?》则对拉莫尔的《现代性的教训》进行了较为深入的评析。

目 录

从政治科学到政治哲学：“理想图景”时代政治学研究的转向

——《复旦政治哲学评论》序 / 邓正来 1

学术专论

关于善恶的元价值语义分析 / 刘清平 3

卢梭对古典契约论的批判与《社会契约论》 / 程 农 24

清理地基之二：无路超越的善与恶

——被现实与历史吞没的政治 / 陈润华 49

试论哈贝马斯合法化理论演变的两条线 / 孙国东 79

《法权论的形而上学初始根据》中的 Recht 之译名

——兼与李秋零先生商榷 / 吴 彦 98

论马克斯·韦伯的公法学说及其理论定位 / 陈 昉 112

“现实乌托邦式”的探求

——试论罗尔斯“政治自由主义”的理论特质 / 杨晓畅 136

国学专论

心术与治道

——荀子心性论研究 / 洪 涛 157

海外专论

自由理论及它们的批评者 /威廉姆·纳尔逊 著 邓正来译 223

缅怀我的同事

——伯顿·德雷本 /约翰·罗尔斯 著 姚选民译 248

马基雅维利思想解读 /戴维·沃顿 著 郭俊义译 273

书评思考

政治中立性如何保证政治联合？

——评拉莫尔《现代性的教训》 /丁 轶 305

学 术 专 论

关于善恶的元价值语义分析

刘清平*

[纲目]

- 一 何为元价值学
- 二 善恶即好坏
- 三 可欲之谓善
- 四 趋善避恶的行为取向
- 五 主观还是客观?

“善”和“恶”不仅是道德政治哲学的两个核心术语,而且也是人们在现实生活中频繁运用的两个常见语词。然而,以往学界对二者的定义解释往往把元价值与规范性两种不同的维度搅和在一起,造成了种种混乱扭曲。有鉴于此,本文试图从元价值学视角分析它们的核心语义,并澄清几个相关的理论问题。

一 何为元价值学

本文所说的“元价值学”来自西方学界首倡的“元伦理学”,但其使命比后者更进一步,试图说明各种不仅在伦理领域、而且在其它领域也得到广泛运用的价值概念的核心语义及其相互关系。

20 世纪的西方学界对于“元伦理学”与“规范伦理学”的区分提出了几种解释,这里不拟展开讨论,仅仅指出本文比较赞同的一个观点:规范伦理学主要讨论“什么东西或行为是善或正当的”这类实践性的问题,阐发和论证“你可以或应当怎样做”的具体行为规范;元伦理学主要讨论一些语义和逻辑上的问题,像“善”和“正当”这些概念是什

* 刘清平,哲学博士,复旦大学教授,社会科学高等研究院专职研究人员。

么意思?人们是怎样理解运用它们的?^①这种区分一度把西方伦理学界的研究引向了基本概念的语义分析,但20世纪下半叶之后由于种种原因风光不再,又被规范伦理学夺去了主导话语权。像20世纪80年代以来在西方政治哲学领域展开的善与正当何者优先的争论,便能回溯到20世纪初摩尔和罗斯等人从元伦理学角度围绕这两个概念做出的语义分析那里。

本文提出“元价值学”与“规范价值学”的区分,直接源于“元伦理学”与“规范伦理学”的区分,只不过将价值概念的语义分析进一步扩展到人类生活的非道德领域那里。事实上,无论是文绉绉的“善”和“正当”,还是大白话的“好”和“对”,都不只是人们在道德领域才运用的两个术语,而是同时还构成了人们在炫美、信仰、认知、实利等非道德领域也不得不诉诸的两大基准,贯穿于全部人类生活;因此,不只是伦理学,而且所有讨论人类生活的理论学科,无一例外地都会涉及两者的关系。这样,仅仅从元伦理学角度研究它们便不够了,毋宁说应当首先在更深一层的元价值学维度上考察它们。从某种意义上说,元价值学与规范价值学的区分,构成了元伦理学与规范伦理学、元炫美学与规范炫美学……等等区分的基础,因为后面这些“学”的任务,正是要从“元”与“规范”两种不同的视角出发,分别探讨人类生活各大领域的价值评判现象。就此而言,本文关于善恶概念的语义分析,不仅适用于人们在道德生活中所说的善恶,而且也适用于人们在非道德生活中所说的善恶。

至于元价值学与规范价值学的不同之处,最关键的一点是:元价值学主要从描述性和分析性的视角出发,解释人们是在什么样的语义内涵上理解运用“好坏对错”这类价值术语的;规范价值学主要从规范性视角出发,解释人们是怎样凭借这些语义内涵,对各种东西作出“好坏对错”的价值评判的。借用柏拉图的古老提法说:元价值学主要研究善自身和正当自身是什么的问题,规范价值学主要研究哪些东西被人们视为善或正当的问题;或者套用当代的时髦提法说:尽管都涉及“善恶是非”的价值术语,元价值学主要关注它们的“事实性”一面,试图澄清它们自身在表述人们的价值评判方面有什么含义;规范价值学主要关注它们的“价值性”一面,旨在运用它们具体评判各种东西对于人们有什么意义。举例来说,不管是中文的“好”,还是英语的“good”,它们在被你我用来表述“善”的价值评判时是怎么个意思,彼此有没有相通的地方,便属于元价值学的范围;相比之下,咱俩讨论白菜好不好吃,卡扎菲是不是个恶棍,乃至由于英雄所

^① See William K. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1973, pp. 4—5, p. 96.

见略有不同的缘故争得不可开交,则属于规范价值学的范围。

以这个关键点为基础,元价值学与规范价值学形成了许多差异。不过,单凭这一点就足以提醒我们:在研究价值问题的时候,必须把这两个不同的层面区分开来,尤其不要把有关某种具体东西的规范性评判强加到善恶是非的元价值语义上。道理很简单:这种掺和不但把“善自身”与“善的东西”混为一谈了,而且也把好坏对错的“事实性”一面与“价值性”一面混为一谈了,势必造成扭曲。举例来说,倘若我把我认为“白菜好吃”的规范性评判与“善自身”的元价值语义说成一回事,甚至断言“白菜就是善,善就是白菜”,主张“白菜很难吃”的你会认同我宣布的“善自身”的这种元价值语义么?荒唐。

不幸的是,某些在自觉开启元伦理学研究方面作出过重要贡献的西方学者,恰恰犯下了这种低级的错误。例如,摩尔和罗斯在他们那两部名著中,虽然起初确实对善和正当概念展开了元伦理层面的语义分析,但接着却不动声色地把某些规范性很强的价值理念从后门偷运进来,宣称知识、快乐、德性、美等属于“就其本身而言在任何情况下总是善的东西”。^②可是,撇开肯定有人会对这类规范性评判存有异议不谈,哪怕在把这些东西说成善的方面,世上所有人都能与牛津和剑桥的这两位大牌教授保持高度一致,我们也没有理由以挂羊头卖狗肉的方式,将这批规范性的货物硬塞到元伦理学的店里来,因为两者本不是一码子事。

有鉴于此,本文在分析善恶的语义内涵时,将尽力防止把元价值学与规范价值学混为一谈的谬误。其中一个已经落到实处的措施,便是“我”字的元价值化:本文的“我”字(包括上面的在内),统统是泛指张三李四王二麻子随便哪个人,而不是特指笔者自己,以求把笔者持有的规范性见解与本文分析的规范性案例区分开来。另一个也将贯彻始终的措施是:任何思潮的任何相关见解,在本文中只是构成了元价值层面事实研究的例证,没有构成规范性层面价值评判的对象。换言之,虽然本文在讨论各种思潮有关善恶的见解时也会作出“这一点说得好,那一点讲错了”的评判,但这些评判与笔者持有的规范性标准无关,而仅仅是在元价值层面围绕善恶自身的事实性语义内涵展开的,试图指出在这些有关善恶的理解中,哪些因素与这些概念的事实性语义内涵相符合,在逻辑上说得通,哪些因素与这些概念的事实性语义内涵不符合,在逻辑上

^② 见摩尔:《伦理学原理》,长河译,上海人民出版社2003年版,第235—257页;罗斯:《正当与善》,林南译,上海译文出版社2008年版,第200—208页。出于行文统一的考虑,本文在引用西方论著的中译文时会依据英文本略有改动,以下不再一一注明。

说不通,别无他意。

此外还想澄清一点:尽管直到20世纪西方学界才自觉地把元伦理学与规范伦理学两门学科区分开来,但这不意味着此前人们就没有触及元伦理学或元价值学的问题。不错,像孔子、墨子、柏拉图、亚里士多德这些古代大师的善恶观念,主要还是试图从这样那样的规范性视角出发,告诉人们在现实中哪些东西好,哪些东西坏;但既然他们在阐述这些观念的时候不可避免地要对善恶概念的语义内涵作出解释和界定,他们实际上也已经为我们提供了元价值学层面的丰富素材,只不过这些素材还是与相关的规范性观念紧密交融在一起,尚没有清晰地区分开来而已。有鉴于此,本文元价值学考察的思想资源,也不会仅限于20世纪西方学者的那几本元伦理学专著,而是将回溯到这些古代哲人的相关观念那里,并且努力从中汲取某些远比前者更为精辟的深邃洞见。

二 善恶即好坏

表面上看,对于善恶这类常见的术语,下个定义应该不难。但奇怪的是,一放到西方哲学的理论架构里,事情就变了味。例如,在他那部据说是元伦理学的开山之作中,摩尔一方面宣布给“善”下定义是“全部伦理学的最根本问题”,另一方面又断言“善”太简单了,不能下定义,结果一举终结了这个“全部伦理学的最根本问题”。^③尤其令人惊异的是,持有“善或正当无法定义”见解的西方哲学家似乎还不是凤毛麟角,真不知道他们怎么能把牛角尖钻到这种地步。

其实,只要把眼光聚焦在现实生活上,我们很容易就能找到一个极其素朴的界定,作为本文的出发点:在最广泛的意义上说,“善”首先是指“有益之好”;与之相应,在最广泛的意义上说,“恶”则首先是指“有害之坏”。同时,这两个界定不但适用于作为名词的善恶,而且也适用于作为形容词的善恶,所以还能享受比较级的待遇:更善是指更有益的好,更恶是指更有害的坏。

这里之所以在广义上界定善恶概念,主要是为了符合元价值学的要求,说明规范性立场不同的人是在什么样的共通内涵上理解它们的。事实上,随便给它们加上某种狭义的限定,都可能走出元价值学的领域,步入规范价值学的天地。举例来说,倘若我们仅仅把“善”界定为“理性”或“道德”意义上的“有益之好”,便会招致许多人的元价值学抗议:难道“非理性”或“非道德”意义上的“有益之好”就不是“善”吗?凭什么呀。各

^③ 摩尔:《伦理学原理》,长河译,上海人民出版社2003年版,第12—19页。

种麻烦于是油然而生。所以,要躲开这类不必要的麻烦,最广义的界定在元价值层面是不可少的。

头脑比较分析的学者可能指出:把“善”定义为“有益之好”纯属同义反复。不过,笔者有个浅见:这种同义反复没什么大不了的,不会实质性地影响到本文的讨论。说白了,像“所有单身汉都未婚”这种据说有“绝对真值”的分析性命题,不也是废话一句的同义反复吗?怎么还有人反过来复过去地瞎分析胡折腾呢?既然如此,把“善”同义反复地定义为“有益之好”,有什么不可以?

头脑比较分析的学者可能指出:摩尔主张“善不能定义”,本意就是强调“善”只能同义反复地理解成“好”,无法再给出进一步的阐释。即便如此,笔者与他的差距依然很大:本文不但认为这就是善自身的原初定义,构成了元价值学乃至全部人生哲学的出发点,而且还认为它没有简单到不能分析的地步,因为接下来就能问:“有益之好”或“有害之坏”是对谁而言的?事实上,这个问题可以说已经分析性地潜藏在上面给出的同义反复中了,因为“有益”肯定是对某个“受益”的东西来说的,不大可能像“没有猫的微笑”那样缺失落脚处。

于是我们发现,“善也就是好”的界定一点不像摩尔说的那样简单,因为对此至少能给出两个答案:一是对任何东西而言,一是仅仅对人而言。事实上,柏拉图便宣布:既然“一切能造成破坏和毁灭的是恶,一切能提供保存和助益的是善”,那么,每个事物就都有各自的善和恶;举例来说,不仅人有发炎闹病之恶,树木铜铁也有腐朽生锈之恶。此外,仔细琢磨还能发现,他在这里已经有想“元价值学”一把的意思了,因为他明白指出:这种把善说成有益、把恶说成有害的理解,对人们来说是一致的。^④的确如此,不是?或者你会冒天下大不韪地反其道而行之,硬把有益之好叫作恶,却把有害之坏叫作好?何必呢。

不过,基于不在起步阶段就把问题复杂化的考虑,本文不打算赋予善恶概念以宇宙论意蕴,而仅仅强调它们的人生观内涵。换言之,本文说的善或恶只是指对人有益或有害的好或坏,却把非人的东西排除在受益或受害的范围之外。这种限定不会影响善恶概念的元价值广义性,理由很复杂:第一,本文讨论的恰恰是“属人”的元价值学问题;第二,本文只是悬置,却不否认它们的宇宙论意蕴^⑤。

^④ 见柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,商务印书馆1986年版,第410页。

^⑤ 也就是说,本文不否认“吃人”对于饥肠辘辘的老虎来说构成了一种善,而只是强调老虎“吃人”对人来说构成了一种恶。