

CSSCI来源期刊(集刊类)



杨国荣 主编

思想与文化

第十四辑

华东师范大学中国现代思想文化研究所 编

Thought & Culture No.14



上海市
著名商
标

华东师范大学出版社

全国百佳图书出版单位

思想与文化 第十四辑

Thought & Culture No.14



杨国荣 主编

华东师范大学中国现代思想文化研究所 编



华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

思想与文化. 第14辑/杨国荣主编. —上海: 华东师范大学出版社, 2014. 7

(华东师大新世纪学术基金)

ISBN 978-7-5675-2422-4

I. ①思… II. ①杨… III. ①社会科学—文集
IV. ①C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 179636 号

思想与文化(第十四辑)

主 编 杨国荣
执行主编 陈乔见
策划组稿 王 焰
项目编辑 王国红
审读编辑 车 心
责任校对 王 卫
封面制作 崔 楚

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
网 址 www.ecnupress.com.cn
电 话 021-60821666 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537 门市(邮购)电话 021-62869887
地 址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 店 <http://hdsdcbs.tmall.com>

印 刷 者 常熟市文化印刷有限公司
开 本 787×1092 16 开
印 张 19.5
字 数 316 千字
版 次 2014 年 10 月第 1 版
印 次 2014 年 10 月第 1 次
书 号 ISBN 978-7-5675-2422-4/B·875
定 价 42.00 元

出 版 人 王 焰

(如发现本版图书有印订质量问题, 请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

目
录

文化比较

黄 勇：自由主义的中立性、国家完善论和儒家思想：一个被忽略的维度 / 1

许苏民：论诺斯罗普的中西哲学比较研究 / 32

刘梁剑：命题、名词串与两种不同的真理观
——洪堡特、张东荪、陈汉生等人对中西语法和思想之关联的一个观察 / 53

道德哲学

刘纪璐：道德自我与道德人格的培养
——从当代道德心理学以及认知科学来重新定位张载与二程的道德哲学 / 68

蔡 蓁：品格与行动
——实验心理学对美德伦理学的挑战 / 91

传统思想

贡华南：简论“体的数学” / 104

陈 畅：宋明理学中的研几义蕴
——以朱子、白沙、阳明后学、蕺山为线索 / 114

张 波：皇侃礼学的意义结构 / 137

薛 辉：中医药“味”理论源流 / 160

赵丽端：通与独的统一
——庄子“逍遥游”的哲学分析 / 178

西学研究

杨 蓉：托马斯·阿奎那幸福论的人学基础 / 192

邓 炜：麦克道尔论知觉经验的内容 / 217

史学理论

路新生：1902年梁启超“史界革命”的再审视 / 228

顾晓伟：试析柯林武德关于历史思维的先验论证 / 261

文学视域

曹小娟：许地山至善的道德信仰研究 / 285

Contents

Yong Huang: Liberal Neutrality, State Perfectionism, and Confucianism: A Neglected Dimension / 1

Xu Sumin: On Northrop's Comparative Study between Chinese and the Western Philosophy / 32

Liu Liangjian: A Proposition, a String of Names and Two Different Conceptions of Truth: A Discussion on the Relation between Language and Thought from Humboldt, Zhang Dongsun, Chad Hansen and Other Thinkers / 53

JeeLoo Liu: The Cultivation of Moral Self and Moral Personality — Resituating ZHANG Zai's and the Cheng Brothers' Moral Philosophies in the Context of Contemporary Moral Psychology and Cognitive Science / 68

Cai Zhen: Characters and Actions: Challenges to Virtue Ethics from Experimental Psychology / 91

Gong Huanan: On Mathematics of Ti(Body) / 104

Chen Chang: On the Concept of Yanji in Neo-Confucianism — Focusing on Zhuxi, Chenbaisha, Yangming School and Liuzongzhou / 114

Zhang Bo: On Huangkan's Theory of Li / 137

Xue Hui: The Origin and Development of the Traditional Chinese Medicine' Taste Theor / 160

Zhao Liduan: The Unity of Thoroughness and Singleness — On the Being Freely of Chuang-tzu / 178

Yang Rong: On Thomas Aquinas' Theory of Human Being and Happiness / 192

Deng Wei: McDowell on the Content of Perceptual Experience / 217

Lu Xinsheng: A Re-examination of the Revolution of Chinese
Historiography launched by Liang Qi-chao in 1902 / 228

Gu Xiaowei: An Analysis of Collingwood's Transcendental
Argument about Historical Thinking / 261

Cao Xiaojuan: On Xu Dishan's All-Good Moral Beliefs / 285

自由主义的中立性、国家完善论和儒家思想：一个被忽略的维度

[美]黄勇*著,崔雅琴 译

(黄勇,香港中文大学哲学系、华东师范大学紫江学者;
崔雅琴,华东政法大学宣传部)

〔摘要〕 在当代西方政治哲学中,就国家或政府是否应当干预个人生活的问题,存在着自由主义与国家完善论之间的争论。自由主义者认为,不仅公民对于什么是好的生活方式存在着不同的看法,而且事实上也不存在一种适合于所有人的普遍的生活方式。由于各人的情况并不相同,对于一个人来说是好的生活方式,对于另一个人来说就不见得是好的。因此,除非一个人的生活方式会对他人的生活方式产生负面的影响,一个公正的国家或政府应该对公民的各种生活方式保持中立,既不偏袒某些生活方式,也不歧视另一些生活方式。国家完善论则认为,国家或政府具有完善其公民的生活

* 黄勇(1957—),男,香港中文大学哲学系教授、华东师范大学紫江学者,英文季刊 *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 的主编,主要从事西方哲学、政治哲学、道德哲学、宗教哲学、中西比较哲学研究。

方式的责任。其公民的各种生活方式,即使都不对他人的生活方式产生负面影响,也不是同等的。其中有些生活方式是真正好的、有价值的生活方式,而另一些则是不好的、没有价值的生活方式。因此,国家或政府的一个重要任务就是要将这两类生活方式区分开来,并鼓励和引导其公民过前一类生活,而避免后一类生活方式。在这样一场争论中,有不少学者指出,儒家属于国家完善论。本文认为国家完善论仍然存在一些问题,而且儒家似乎也没有办法帮助国家完善论解决这样的问题。但是,在自由主义和国家完善论的这场争论中还存在着一个盲点,而儒家恰好可以克服这个盲点。

【关键词】 自由主义;中立性;国家完善论;儒家

一、引言

安靖如(Steve Angle)在《圣:宋明理学的当代意义》(*Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*)一书最后部分的最后一章,忠实于该书副标题的精神,呈现了儒家思想与当代政治哲学的对话,特别是关于自由主义的中立性(liberal neutrality)和国家完善论(state perfectionism)之间的论争(Angle 2009: Ch. 11)。自由主义认为,由于公民对于什么是好的生活方式,特别是其只关涉自己(self-regarding)而不关涉他人(other-regarding)的方面,具有很不相同的看法,国家对于这些不同的看法应该保持中立;完善论则主张,对于公民认为是好的生活方式,应该区分哪些是有效的因而是真正好的生活方式,而哪些是无效的因而并不是好的生活方式,并进而推动前者而阻止后者。按照这种对二者差异的粗线条的描述,凭直觉我们可能(就像我和安靖如那样)都认为完善论肯定是正确的,并认为儒家思想也是一种完善论,特别是我们这里所说的乃是温和的而非极端的完善论。安靖如在其书中采用了陈祖为(Josepha Chan)对温和完善论的定义。首先,温和完善论虽然认为要区分好的和不好的生活方式,但并不认为只存在着一种适用于所有人的最好的生活方式,而是认为存在着适合不同人的一系列好的、国家应该加以推广的生活方式。其次,这些国家应该加以推广的好的生活方式并不包括完备的(宗教和形而上学的)观念。与自由主义一样,温和的完善论也认为国家对于

这些完备的观念应该保持中立。再次,无论是在推动真正好的生活方式还是在阻止不好的生活方式时,温和的完善论都认为,国家应该采取非强制性的手段。最后,温和的完善论也承认,个人的完善只是国家在立法和制定社会政策时必须考虑的诸多方面之一,因此有时可能要让位于其他更重要的考虑(Chan 2008)。安靖如将谢尔(George Sher)的完善论视为温和完善论的一个例子,并且详述了儒家特别是当代新儒家与温和完善论的一致性。

尽管(或者因为)笔者自己也更青睐国家完善论,但还是认为,即便是温和形式的完善论仍然存在一些严重的问题,或者说,要成为自由主义中立概念的切实可行的替代方案,它至少还需要提出重要的论证(第四节)。虽然安靖如在其著作中考虑并回应了对完善论的一些批评(事实上这些批评所针对的也并不是我和安靖如所关心的完善论),但由于他并没有考虑我在本文中所指出的完善论的问题,因而也很自然地没有对这样的问题做出回应。笔者很希望能在这里做出这样的回应,从而为国家完善论提供必要的支持。但笔者承认,即使借鉴儒家传统的丰富资源,至少到目前为止,笔者还无法令人信服地做到这一点(当然,这并不意味着国家完善论的问题本质上不可克服)。因此,在本文中笔者将转向觉察到的自由主义和完善论在其相互论争时所忽视的一个维度。完善论与自由主义的分歧之处在于,对于公民只涉及其自身的各种不同的生活方式,国家是否应该保持中立。但在国家对于公民之关涉他人的行为方面是否该有所作为的问题上,完善论并没有质疑自由主义的看法。笔者在本文中将证明,自由主义在这一问题上的看法是有问题的,而且,正是在这一问题上,儒学作为一种国家完善论可以作出最独特的贡献(第五节)。不过,在这之前我有必要对自由主义的中立性概念(第二节)和国家完善论(第三节)做出比安靖如著作较为详细的说明,以便我们可以更清楚地看到这两种立场各自的问题。最后笔者将对本文作一简短的总结(第六节)。

二、自由主义的中立性

罗尔斯(John Rawls)是自由主义中立性概念最有影响力的阐释者之一。虽然还没有使用“中立性”一词,但他在《正义论》中已经提出了中立性观念。在罗尔斯看来,原初状态之下负责选择支配社会基本结构的正义原则的人,知道

他们(可能)“有某些道德和宗教利益以及他们不能危及的其他文化目标。……他们具有不同的关于善的观念……他们甚至没有某种共同的关于何谓完善的标准,以作为原则来指导其在不同的体制之间作出选择。承认有任何这样的标准,实际上等于接受了某种不可取的原则,它可能导致宗教自由权或其他自由权之某种削弱,甚至导致一个人追求其各种精神目标的自由之完全丧失”(Rawls 1999:288)。罗尔斯于此强调,和我们假定每个理性的人都需要的权利、自由、机会、收入和财富等基本善(primary goods)不同,这种关于善的道德和宗教的观念并不为所有人所共享。这一点构成了对它们保持政治中立性的一个重要原因。因此,罗尔斯在后期著作中指出,“完备的宗教或哲学理论规定了相应的关于意义、价值和生命旨趣的看法,所有这些看法都不会得到公民的普遍承认。因此,通过基本制度来追求其中的任何一种看法都将导致政治社会的宗派性”(Rawls 1993:180)。

当然,罗尔斯在此强调的是,对于有关善的完备的宗教和形而上学概念,国家要保持政治上的中立。我们已经看到,这一点温和完善论者并无异议,因为他们并不认为国家应当弘扬某种或某些特定类型的宗教(或反宗教)理论。然而,罗尔斯的讨论对我们所关心的问题也不无裨益,因为它告诉我们:一方面,此种宗教和形而上学学说常常影响我们对于生命之意义、价值和旨趣的看法,而完善论者认为对于这些看法国家不应当保持中立;另一方面,国家对于此种学说之所以应当保持中立,那是因为即使合情合理的人所持有的此种学说往往相差甚远乃至互不兼容,这一现象在当代社会尤为明显。因此,如果国家把会影响到每个社会成员的政治正义原则建基于它所偏好的某种宗教或形而上学的学说,那么,由于只有一部分社会成员持这种学说,那些持不同学说的人的自由便会遭到限制。另一位自由主义者德沃金(Ronald Dworkin)从平等观念出发解释了国家为什么要对公民之好生活观念保持中立:对于什么是好生活,“既然一个社会的公民持不同的观念,那么,如果政府对这些观念厚此薄彼,则它并没有平等对待这些观念——无论厚此薄彼的原因是官员认为某种观念具有本质上的优越性,还是某种观念被人数更多或力量更强的群体所拥有”(Dworkin 1985:191)。

由此看来,国家对于好生活的观念应持中立态度的原因在于,它的成员无法形成统一的标准来判断何种观念有效何种观念无效。谢尔表达了自己的困惑:“这些思想家(政治自由主义者)虽然对我们达成关于正义和公正的普适结论的能

力依然充满信心,但对达成关于善或价值的合理结论的前景却悲观得多。在他们看来,可以指望理性告诉我们按照道德义务人应当做什么,可以指望理性告诉我们如何过上最好的生活。这二者之间存在着某种重要的不对称性。”(Sher 1997: ix)谢尔认为,社会成员也可能在正义观念上意见分歧,但自由主义者却坚信我们能够就此达成一致。倘若如此,那么,关于好生活的观念,即便目前我们还是彼此意见分歧,为什么自由主义者就认为我们不能达成一致的看法呢?

对此,自由主义者的回应是,我们应该区分关涉自我的个人行为 and 关涉他人的个人行为。例如,德沃金在道德与伦理之间作了区分,“广义的伦理学包括道德与幸福两部分。道德问题是指我们应当如何对待他人;幸福问题是指我们应当如何自己过上好生活。狭义的伦理学指幸福”(Dworkin 1990:9)。就关涉他人的个人行为而言,需要有一个公认的正义原则,否则社会将陷入混乱,而关涉自我的个人行为则没有这样的需要。一个自由的国家,并不对我们待人的方式保持中立:比如,伤害原则(the harm principle)就明令禁止某些对待他人的方式。它只对我们应当如何让自己过有意义的生活保持中立。拉穆尔(Charles Larmore)作过一个类似的区分。一方面,他认为有“许许多多能够过上惬意生活的方式,它们之间并无任何可以明显察觉到的层次差别……即便我们确实相信,我们已经认识到某些生活方式胜过其他生活方式,许多合情合理的人也常常不同意我们的看法……所以国家应当在这方面保持中立”;另一方面,他也主张“一个自由的国家自然也会由于外在的原因而限制某些理想,比如,因为这些理想威胁到他人的生活”(Larmore:1987:43)。^①

① 然而,当拉穆尔承认国家可能不可避免地偏爱某些关于善的观念时,他未能区分(或者说混淆了)伤害原则所拒斥的关涉他人的行为和受中立性影响的关涉自我的行为。他说:“至少那些渴望盗窃生活的人会发现那是很难行得通的。再举一个更为严重的例子。那些依赖于紧密而排外的语言与文化结合的生活方式——加拿大的法国人或法国的英国人,如果他们自己形成一个完整的社会,他们将会拥有权威和凝聚力。而如果他们生活在一个容忍很不相同的、更加开放的生活方式的自由社会中,这样的权威和凝聚力就将部分地丧失。”(Larmore:1987:43)这里,依赖于紧密而排外的语言与文化的生活方式是我们假定政府应当对其保持中立的关涉自我的行为,而盗窃则属于政府明令禁止的涉及他人的行为。同样,虽然德沃金要求我们区分伦理与道德,但他自己有时也忘了这个区分。例如,他提到,如果我们一开始就把希特勒关起来,或者在他一出生就把他杀掉,希特勒的生活是否比他实际上过的更有意义些(Dworkin 1990: 76-77)。希特勒的行为关涉到他人,属于德沃金所谓道德的范围,而超出了他所谓的伦理范围,因此也就越出了中立原则的范围。

但更重要的是,对自由主义者来说,之所以我们没有必要在什么是好生活的问题上达成共识,而国家之所以要在这个问题上保持中立,并非如谢尔所抱怨的那样,^①是因为我们不能辨别何者为真何者为假,或者它们的真假完全是个主观问题。相反,那是因为他们对完善概念持多元主义观点。例如,德沃金认为,必须假设“没有绝对惟一的好生活,而伦理的标准以某种方式受到文化、能力、资源以及一个人所处环境的其他方面的影响。因此,在某种情境下对于一个人来说最好的生活,可能会和在另一种情境下对于另一个人来说的最好的生活大相径庭”(Dworkin 1990:49)。按照德沃金的定义,伦理学关注的是,我们应当如何让自己过上有意义的生活。他进而将伦理学和艺术相提并论,因为二者“需要我们做出的决定……都是我们必须做出的关于在复杂情况下什么是正确反应的决定”,并且都要求我们“对完全特殊的情境作出我们切身的反应,而不是将一种永恒的理想生活应用到该情境之中”(Dworkin 1990:66)。

强调有效的好生活观念具有多样性,这一点并不新鲜。最有影响力的古典自由主义者之一密尔(John Stuart Mill)甚至更有说服力地阐述了同样的观点:“人不同于羊;就是羊,也不是只只相似而难以辨别的。一个人不能得到一件合身的外衣或一双合脚的靴子,除非量了尺寸定做,或者除非有满满一堆栈的货品可供其挑选:难道给他一种合适的生活比给他一件合适的外衣还容易些,或者说相较于脚形,人们彼此之间在整个物质的和精神的构造上更相同些?”(Mill 2003:131)因此,各种好生活观念虽然各不相同,但可以是一样好的,尽管它们并非对所有人来说是一样好的。密尔指出,“同样的事情,对一个人而言有助于培养其更高的天性,对另一个人则可能起妨碍作用。同样的生活方式,对一个人是健康的、兴奋的,使其所有的行动和享受的能力维持在最佳秩序,而对另一个人来说则可能起扰乱作用,中止或粉碎其所有的内在生活”(Mill 2003:131)。因为人们在“他们快乐的源泉、他们对痛苦的感受以及对身体和精神不同力量的运用”等方面有一种多样性,所以“在他们的生活方式里同样需要一种相应的多样性”(Mill 2003:131)。因此,对密尔来说,确实有太多的人喜欢,也有太多的人不喜欢划船、吸烟、听音乐、体育锻炼、下象棋、玩纸牌和做研究,但

^① 谢尔抱怨说:“有时候,它们表现为彻底的价值怀疑主义;在另一些时候,它们表现为主观主义的观点,即对一个人来说,什么算作好生活完全取决于他自己的喜好或选择。”(Sher 1997:9)

政府应当既不提倡也不阻碍这样的活动；不仅如此，即使有些人做“无人会做”的事或不做“大家都做”的事，也不应当被视作严重违反了道德（Mill 2003: 132）。^①

我们上面指出，当代的国家完善论者大多是温和的完善论者，他们并不否认存在着多种多样好的生活方式。问题在于自由主义是否可以区分好的生活方式和坏的生活方式。自由主义者当然不会否认二者之间的区别。他们强调好的生活方式的多样性，并不意味着关于好的生活方式的每一种观念具有同等的有效性，也不意味着只要过某种生活的人认为他的生活是好的它就是好的，更不意味着没有哪种生活是不好的。德沃金指出，“除非假设伦理经验是客观的，否则我们就无法理解它们：一种特定的生活，不会仅仅因为我认为它是完善的，它对我来说就是完善的；我也可能错误地认为某种特定的生活是完善的”（Dworkin 1990: 75）。在此意义上，德沃金指出，自由主义者并不接受关于好的生活方式的主观主义立场：“根据信念生活……要求我们反思，前后一贯，并对他人树立的生活榜样保持开放。它要求我们不时反思，是否真的找到了那种我过得满意的生活，要对自己存疑并刺痛内心。它还要求我敞开心扉面对他人的建议和榜样，以及我们在这里一直探究的多种问题：比如，一个不义的社会是否对我有利，我生活其中的社会是否是一个正义的社会。”（Dworkin 1990: 81）当然，即便如此（更不用说并非如此），一个人可能仍然对他/她所过的生活的好坏发生错误判断。然而，即使在这种情况下，自由主义者并不认为国家完善论是一种好的解决方案。一方面，在什么是某个人的好的生活方式问题上，如果这个人自己可能弄错，那么别人就更可能弄错了，而国家在这一问题上犯错的可能性则更大。毕竟，通常没有人比自己更关心自己的生活。另一方面，过一个人愿意过的坏生活胜过——或者至少不劣于——过不是他自己选择的“更好

^① 因此，罗尔斯强调了政府强制推行某种完善观念所带来的潜在危险：“例如，有人说，不管某些人的愿望如何，仅仅为这些人本身着想，某些性关系也是堕落而可耻的，因而是应当禁止的。这往往是因为他们不能从正义原则的角度提出合理的理由，从而退回到关于人类完善（excellence）的概念。但在这些问题上，我们很可能会受到微妙的美学偏好和对行动是否合宜的个人感觉的影响；而个人、阶级和集团在这些方面的差异常常又是巨大而不可调和的。”（Rawls 1999: 291）阿奎那·内格尔（Thomas Nagel）也提出过类似的观点：“有人反对限制色情、同性恋或避孕，因为国家不应试图强制执行有争议的个人道德标准。这些人通常并不认为色情、同性恋或避孕有任何错误。即使他们认为加强个人道德正是国家的职责所在，即使他们认为我们可以合法地要求国家禁止任何不对的事情，他们也会反对这样的限制。”（Nagel 1991: 156）

的”生活。德沃金指出,“信念在伦理中的作用,可能比我们所认识到的更为重要。如果有人说,一个人过他所鄙视并认为无价值的生活可能符合他的利益,这样的说法即使在自我反省的意义上也是荒谬的。这样的生活对他来说怎么能是好生活呢?”(Dworkin 1990:76)在此,德沃金的观点再次与密尔关于这个问题的看法相呼应。密尔承认,在决定什么是对于自己而言的好生活的时候,一个人即便使出浑身解数还是有出错的可能;同时他也承认另外一种可能性,一个没有自己作出这样决定的人在他人的指引之下也许会踏上正途,远离邪径。但是,密尔追问道,“人之为人的价值何在?真正重要的,不仅是一个人做什么,而且是一个人以何种方式做事”(Mill 2003:124);在密尔看来,“如果一个人拥有相当的常识和经验,那么,他自己规划的生活方式是最好的,不是因为这种方式本身最好,而是因为这是他自己的方式”(Mill 2003:131)。

由此可见,自由主义的中立性观念并非如完善论者有时所说的那样是一种非道德甚至不道德的观念。例如,拉兹(Joseph Raz)认为它是一种不道德的观点,因为“它提倡在关于善的有效看法与无效看法之间保持中立。它并不要求政府避免推动不可接受的观点。相反,它要求政府确保其行为对可接受的观点的帮助不能超过其对不可接受的观点的帮助,而对错误观念之出现的阻碍不能超过其对正确观念之出现的阻碍”(Raz 1986:110—111)。在他看来,自由主义对各种关于善的观念保持中立就意味着,“无论关于善的某些观念如何有效、中肯或正确,无论其他观念如何虚假、无效或愚蠢,这些都不能成为任何政府行为的理由”(Raz 1986:108)。然而,这显然不是自由主义者所理解的中立性概念。例如,埃克曼(Bruce Ackerman)指出,“不管其可能是什么,中立性不是超越价值的一个途径;因为它本身就是一种价值,而且也只有通过它与其他一些价值(如宽容、平等、自由、相互尊重等)的联系,我们才能证明中立这个价值的合理性”(Ackerman 1990:29)。在这里,中立性并不意味着对所有的道德观念保持中立。相反,诚如拉穆尔所言,“它只对关于好的生活方式的不同看法保持中立”(Larmore 1996:125;亦见 Larmore 1987:69)。

这样一来问题就在于,自由的国家是否真正能够对各种关于好的生活方式的观念保持中立。罗尔斯意识到中立性一词容易引起歧义,于是作了一些区分。首先,他区分了程序中立性(procedural neutrality)和实质中立性

(substantive neutrality)。为了表明一个程序的中立,我们“完全不能诉诸任何道德价值”,而只能“诉诸中立价值,即诸如无偏见、在把一般原则运用于所有相关案例时所应有的一致性等价值……以及竞争各方提出各自主张的均等机会”(Rawls 1993:191)。罗尔斯认为,他的作为公平的正义(justice as fairness)与其说是程序中立,倒不如说是实质中立。罗尔斯还对实质中立又区分了目标或意图的中立(neutrality in aim or intention)和效果的中立(neutrality in effect)。为了在效果上保持中立,“国家就不能做任何使个体更可能接受某些特定的观念而非其他观念的事,除非它同时又采取措施抵消或补偿施行这些政策所产生的效果”(Rawls 1993:193)。就此而言,作为公平的正义不是中立的。^①然而,作为公平的正义就意图或目标而言是中立的:国家不做任何旨在或意在鼓励某些而阻止另一些关于善的观念的事。^②

三、当代国家完善论

安靖如已指出,对于国家完善论我们不能望文生义,以为它是一种关于如何成就完善国家或政府的理论。事实上,这种理论关注国家或政府如何通过推动好的生活方式和阻止坏的生活方式而使其公民达到完善(Angle 2009: 204—205)。在国家对于其公民涉及自我的行为是否可以有所作为的问题上,当代国家完善论是政治自由主义的一种对立立场。政治自由主义信奉国家中立性,而当代国家完善论则反对这种中立性。前文提到,一般来说温和

① 罗尔斯承认,某些完备的关于善的观念可能会受到作为公平的正义的阻碍;或者“与它们相关的生活方式可能与正义原则直接冲突;或者它们在正义宪制的政治和社会条件下虽然得到容许但却不能获得支持者”(Rawls 1993:196)。与此相应,罗尔斯举了两个例子。作为前者的例子,罗尔斯提到有些关于善的观念,它们要求在与道德不相干的基础上压制或贬低某些人;作为后者的例子,罗尔斯提到有些附属于某种宗教的关于善的观念,其能存在的必要条件是,该宗教控制国家机器,并且能够在事实上做到排斥异己。

② 内格尔也认为,自由主义中立性就其效果而言并非中立:“国家可能因其他原因采取一些政策,导致某种观念比起另一种观念更加容易实现,从而使这种观念获得越来越多的支持,而另一种观念则遭到越来越多的反对。”(Nagel 1991:166)他举例说,自由主义的宽容或中立,“虽然其动机不在于促进世俗主义而挫败宗教权威,但却可能会产生这样的效果”。(Nagel 1991:166)易言之,尽管自由主义中立性的基础是在关于善的冲突的观念之间保持不偏不倚,而不诉诸其中的任何一种观念来为政治权威辩护,也不用政治权威来为其中任何一种观念撑腰。但是,它仍然可能对这些关于善的观念产生不同的影响。

完善论赞同自由主义的一个观点,即不存在唯一的、对每个人来说都是最好的生活方式,但它又承认确实有一系列有价值的生活方式和一系列无价值的生活方式,并且主张国家应当支持有价值的生活方式并阻碍无价值的生活方式。比如,根据菲尼斯(Finnis)的定义,完善论认为,“国家有责任、有权利促进所有公民的善、幸福、繁荣和卓越,并阻止他们……至少使他们远离某些会对他们自己造成损害、贬低或毁坏的行为和倾向,即使这些只是‘关涉自我’的行为和倾向”(Finnis 1989:434)。^①对于国家完善论来说,重要的是要提供区分好的生活方式和坏的生活方式的标准。在这一点上,完善论者主要采取了三种进路。

10

第一种也最常见的进路是人性完善论(human nature perfectionism):从人性角度确定人之善。这种完善论的关键是提出一个恰当的人性概念。霍尔卡是当代最有影响力的人性完善论者,他反对把人之本性理解为人类独一无二的特性,即为人类所独有的特性。他认为,如果把人之本性理解为人类所独有的特性,那就会把人类与其他存在者共有的任何东西排除在人性之外,不管它对于人来说何其重要;同时也会把人类所独有的任何东西视为人之本性,不管它对于人来说何其微不足道。同时,霍尔卡也反对把人之本性理解为对于人来说必不可少的特性,也就是说,无之则不足以成其为人的特性,因为如果这样的话人之本性就太泛了:很多像自我同一、占据空间这样的特性对于人之为人来说必不可少,但这些对于其他与人迥异的存在者来说也是必不可少(Hurka 1993:10—12)。相反,霍尔卡认为,人性由“对人而言必不可少、同时又作为人之为生命体之条件”的特性所组成(Hurka 1993:16),从而避免了人性独特论和人性本质论所存在的问题。霍尔卡认为这一人性观在本质上是亚里士多德主义的,它涵摄三种价值:“身体完善,即发展我们在身体方面的天性;理论完善和实践完善,即发展理论理性和实践理性。”(Hurka 1993:37)身体的完善比较清楚,无需赘述。理论完善等同于知识或得到证明的真信念(justified true belief)(Hurka 1993:100)之获得。一个人所获得的基本的真

① 霍尔卡(Thomas Hurka)也强调了完善论的这一特点:“根据现在哲学家中流行的观点,道德只关注那些关涉他人的行为。道德告诉我们,不要去阻挠他人的欲望或妨碍他们的自由。但是,对于我们或他们应当为自己选择什么,道德只字不谈。完善论强烈反对这一观点……我认为,接受关涉自我的义务(self-regarding duties)是完善论之吸引人的一个重要方面。”(Hurka 1993:5)