

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

黄勇

香港中文大学

崔雅琴 译

华东政法大学宣传部

摘要:在当代西方政治哲学中,存在着中立的自由主义和国家完善主义之间的论争。按照对二者差异的粗线条的描述,我们可能都认为完善论是正确的,并认为儒家思想也是一种完善论。但是,国家完善论仍然存在一些严重的问题。本文集中考察自由主义和完善论在其相互论争时所忽视的一个维度。在自由主义有关国家对于公民关涉他人的行为方面是否该有所作为的问题上,完善论没有异议。自由主义在这一问题上的看法是有问题的,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。

关键词:自由主义、国家完善论、儒家思想、生活方式

安靖如(Steve Angle)在《圣:宋明理学的当代意义》(Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy)一书的最后一部分的最后一章,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)之间的争论(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,特别是其只影响自己(self-regarding)而不影响他人的方面,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。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(other-regarding)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。本文将证明,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。不过,在这之前有必要对自由主义的中立性概念和国家完善论作出比安靖如在其著作中所作的略微详细的说明,以便我们可以更清楚地看到这两种立场各自的问题。

古典自由主义的中立性

约翰·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它自由权之某种削弱，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，“包罗万象的宗教或哲学理论规定了相应的关于意义、价值和旨趣的看法，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，对于有关善的包罗万象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，此种宗教的和形而上学的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上，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。另一位自由主义者罗纳德·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：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，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，自由主义者的响应是，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。查尔斯·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它生活方式,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)。

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,并不是如谢尔所抱怨的那样,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它方面的影响。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“需要我们作出的决定.....都是我们必须做出的关于在复杂情况下甚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约翰·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,或者除非有满满的一堆货品可供其挑选:难道说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)。

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,存在着多种多样的好的生活方式。问题在于自由主义是否可以区分于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/她所过的生活方式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——过他不是自己选择的“更好的”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，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，约瑟夫·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念。相反，它要求政府确保其行为对可接受的观念的帮助不能超过其对不可接受的观念的帮助，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，无论其它观念如何虚假、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，布鲁斯·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；因为它本身就是一个价值，而且也只有通过其与其他一些价值(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，诚如查尔斯·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它观念的事，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。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。

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)。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。

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。托马斯·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,那就会把人类与其它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,但这些对于其它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、同时又作为人之为有生命物之条件”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合理证明的真信念(justified true belief)(Hurka, 1993: 100)之获得。一个人所获得的基本的真信念越多,他的生活就越有价值。实践完善就是“成功实现一个人的目标,只要我们可以合理地相信,这样的成功将会发生”(Hurka, 1993: 100)。一个人取得的成功越多,这些成功的意义越大,他的生活就越有价值。

在此基础上,霍尔卡发展了他的国家完善论:“最好的政治行为、制度或政府,是能最大程度地促进一切人类完善的政治行为、制度或政府。这一标准可用于判断政府的外部行为,例如谴责政府发动侵略战争。不过,这一标准更常见的是应用于政府的内部行为”(Hurka, 1993: 147)。常有人抱怨,当将这一标准运用于政府的内部行为并规范其公民只涉及其自身的个人行为时,完善论忽视了个人自主这一当代政治价值。对此霍尔卡回应说,自主本身是一种完善,因为“在自主和理性考虑之间显然存在着关联”:实践层面的完善“包括在世界上表达意图

，以及决定它包含或不包含什么。自主的主体凭其自主性更加充分地体现了这一观念”(Hurk, 1993: 150)。然而，霍尔卡认为，这并不意味着政府只能促进个体的自主性。一方面，自主只是诸多价值之一，因此有时候，相较于自主性的某种损失，其它价值的充分实现可能更为重要。另一方面，“有时限制一个人目前的自主性会在将来带给她更多的自主性，因为这种限制让她有了更多的选择，或者让她有更大能力在这些选择之间进行自主抉择”(Hurka, 1993: 148)。为了阐明自己的意思，霍尔卡让我们假设，莫扎特在小时候被迫学习音乐、因此缺乏合理的自主性。不过，霍尔卡指出，如果认真思考，我们并不能认为“尽管取得了伟大的音乐成就，但比起如果在年轻时得到自由，并自主地选择晒日光浴的生活，莫扎特的生活并不完美.....即使自主性具有某种价值，它还是不能超过莫扎特的所有音乐”(Hurka, 1993: 149)。

霍尔卡确实承认，政府促进好生活的努力存在着一定的局限。除了身体完善，人的完善主要是内在的。它在很大程度上要通过一个人自己来实现。因此，霍尔卡认为，政府“不能直接生产公民的善。政府可以为公民的完善创造必要条件或使这种完善更加可能的条件，但没有能力提供充分条件”(Hurka, 1993: 142)。霍尔卡在此试图表明的也就是本文一开始提到的温和完善论的一个方面，即政府不能凭借强制措施促进公民的完善，实施这样的措施不仅无效，而且会适得其反：由于这样的措施“消除了通往卓越的途径，引出了价值较低的动机，以及削弱了自我引导”，它们不是增强而是减弱了公民的完善(Hurk, 1993: 155)。他甚至认为，尽管习惯的培养在孩子那里效果很好，并可以令人满意地在他们身上产生完美，“同样的策略对于成人而言则收效甚微。成人通常有固定的价值和利益，因此很难再引向新的价值和利益。此外，如果有人对他们的私生活发号施令，他们往往感到厌恶，至多也只是勉强遵循”(Hurka, 1993: 154)。

但霍尔卡还是主张，虽然国家不能将某一种最好的活动强加于人，但它可以用非强制的方式推进一系列好的活动，并禁止“某些最坏的活动，比如实行末位排除法”，即不容许人们从事被排在末端的那种生活方式(Hurka, 1993: 156)。在他看来，这里，我们有必要在自由和国家中立性之间做出区分。比如，密尔显然是一个自由主义者，但霍尔卡认为，密尔像完善论者一样，不支持国家对各种关涉自我的活动保持中立，因为“他认为如果一个人作出了糟糕的选择，那么，尽管没有理由去逼迫她，但‘责备’她、和她‘讲道理’则是正当的”(Hurka, 1993: 159)。霍尔卡尤其认为，国家可以通过教育体系来促进完善：“学校之所以可以向学生讲授自然界和文化史，部分原因在于，对这些内容的认知具有内在的价值。学校也可以向学生介绍文学、音乐和体育。在这里，学校的工作并非一视同仁；学校没有教学生如何吸毒或进行职业摔跤的课程。教育体系为有价值的活动而非微不足道的活动奠定基础”(Hurka, 1993: 159)。他还表示，这种教育可以通过赞助相关广告而推广到成人。此外，国家可以出于各种原因资助有价值的活动。例如，某些活动因参加人数没有达到经济规模而变得昂贵，国家对这些活动的补贴就可以鼓励少数人的完善；又如，一些没有得到年轻人或成年人欣赏的有价值的活动可能因为初始成本高而受到阻碍；再如，人们可能会欣赏一些有价值的活动，如追求艺术。不过，人们也可能有一些相对不那么有价值的冲动，如想从事职业摔跤。国家如果对前者进行资助，就可以确保人们选择那些更有价值的活动而不选择不那么有价值的活动。(Hurka, 1993: 195)

第二种进路是客观列表完善论 (objective list perfectionism)。客观列表最初由德里克·帕菲特(Derek Parfit)提出。根据他的观点，“某些事物对于人们来说是好的或坏的，无论人们是否想要这些好的事物或避免这些坏的事物。好的事物或善物可能包括道德的善，理性活动，个人才能的发展，生儿育女且成为好家长，知

识以及意识到真正的美”(Parfit, 1984: 499)。帕菲特本人并没有证明这张关于善物的列表何以是客观的。这项论证工作是由乔治·谢尔完成的。谢尔主张, 这些善物关联到他所讲的人的基本能力, 而这些能力的“运用既近乎普遍又近乎不可避免”; 人类善物, 即具有内在价值的特性和活动, 以及这些基本能力的成功运用, 是通过它们所界定的目标的实现加以衡量的(Sher, 1997: 202)。谢尔进而试图表明, 帕菲特列表中的好事物确实可以作为客观的人类善物。为此, 谢尔将帕菲特列举的六项分成两组加以说明。

第一组包括知识、理性活动和社会交往(社会交往是帕菲特表中所列之生儿育女且成为好家长的一般化)。首先, 关于知识, 谢尔主张, “撇开我们之间的明显差异, 每个人天生有一种理解世界的能力, 并且不可避免地倾向于运用这种能力”(Sher, 1997: 203)。这种能力非常基本, 无论是提出一个科学假说, 试图预测股市, 悠闲地阅读报纸, 还是参与对话, 或者仅仅是观看四周, 都需要这种能力。知识即是这种基本能力的成功运用, 它具有内在价值并因此成为人类善物。其次, 关于理性活动, 谢尔认为, “正如我们不能不试图理解世界, 我们也不能不思考如何在世界中行动及如何作用于世界。作为实践主体, 我们不可避免地要从事一系列复杂的活动, 而理性的行动要实现的就是这些活动的目标和特有趋势”(Sher, 1997: 204)。因此, 与知识一样, 形成和执行基于理性的计划具有内在的价值。再次, 关于帕菲特所举的生儿育女且成为好家长的一般化形式, 即社会交往的价值, 谢尔认为, “从长远来看, 我们想形成社会联盟的努力近乎不可避免。至少, 我们都有非常强烈的欲望去寻觅他人, 与他人交往, 关爱他人并得到他人的关爱”(Sher, 1997: 206)。在谢尔看来, 第一组中的这三项善物都是人类基本能力的内在目标。但他承认, 第二组中的三项即道德的善、欣赏真正的美以及个人才能的发展, 并非人类的基本目标(Sher, 1997: 207)。尽管如此, 他认为它们是我们都应当追求的目标, 因为它们与我们近乎普遍的、不可避免的目标相关联。首先, 一个人才能的发展与基本目标具有明确的联系。一方面, 任何才能的发展都可以提高某些认知、实践或社交技能。另一方面, 每种技能都有助于实现包括基本目标在内的各种目标。事实上, 谢尔认为, “几乎每一次实现基本目标的成功尝试都有待于许多先前发展出来的能力。如果主体缺乏这些能力, 基本目标的成功实现是不可能的”(Sher, 1997: 207-8)。其次, 道德的善与理性活动的基本能力有关, 特别是在作出决定的早期阶段。作出决定的一般目的在于, 确保这一决定得到最强有力的理由的支持。谢尔认为, 既然道德理由总是重要的理由, “一个道德上好的决定(几乎)总是要比一个道德上不好的决定更具有内在的善”(Sher, 1997: 209)。第三, 关于欣赏真正的美, 谢尔区分了“由艺术作品所体现的价值”和“与艺术作品打交道的生活所体现的价值”(Sher, 1997: 211)。前者是美学价值, 而后者则是审美意识的价值。在谢尔看来, “无论我们对审美理由怎么看, 谁拒绝它们的力量, 谁就不会把审美意识视作内在价值”(Sher, 1997: 211)。

通过以上讨论, 谢尔得出了他的完善论结论: 由于帕菲特的客观列表确实是客观的人类善物, “政府和作为政府代理人的个体往往有充足的理由来促进这种生活”(Sher, 1997: 245)。据此, 政府及其代理人应当禁止与这些人类善物对立的事物。这就限制了某些人们本来可以获得的生活方式。在为这种限制辩护时, 一方面, 谢尔反对自由主义的“自主性论证”, 即成年的个体应当自主选择自己喜欢的生活方式。谢尔认为, “因为每一个主体面临的选择总是会超出他的经验, 对主体所能遵循的东西略微多加一点限制, 似乎不太可能对他们决策的质量产生很大影响”(Sher, 2003: 225)。另一方面, 谢尔为这种限制辩护时, 也反对自由主义的“实验论证”, 即应当允许成年个体实验新的、非传统的生活方式, 即使社会认为这样的生活方式不好。在谢尔看来, 因为我们有许多以前的关于生活实验的历史记录, “旧实验的巨大信息库大大削弱了新实验的必要性。吸食海洛因所造成

的影响,草率离婚的优缺点,这些方面我们几乎并不缺乏数据:获取此类数据的实验已经进行多次了”(Sher, 2003: 226)。

第三种进路是自由主义完善论 (liberal perfectionism)。最初由约瑟夫·拉兹提出(Raz, 1986),在他的学生史蒂文·沃尔那里得到了清晰而充分的展开。根据沃尔的观点,自由主义完善论是“关于政治道德的完善论陈述,它主张个体自主性是人类繁荣的核心要素”(Wall, 1998: 2)。因为自由主义者强调自主观念,自由主义的完善论不仅主张“在道德上允许政府积极有意地推动自主观念”(沃尔称之为第一种完善论);而且主张,“在道德上允许政府积极有意地支持其个体之有价值的追求而不是无价值的追求(沃尔称之为第二种完善论)”(Wall, 1998: 197-198)。为弘扬自主性的价值,沃尔认为政府应当作出积极努力,帮助公民“发展实现自主理想所需要的能力与技能,同时确保他们环境给予他们获得丰富多样的选择范围”(Wall, 1998: 206)。这样的努力,包括制定“培养必要的技能与能力的政策”,保证“一切主体可以获得一个足够广泛的选择范围”,并且实施“法律规范,保障人们免受强迫和操纵”(Wall, 1998: 206)。为了说明这一点,沃尔举了这样一个例子:“当代西方社会中的某个宗教小团体拒绝把子女送到国家认可的学校。他们想教给子女他们的生活方式所必需的技能,并且想让子女与外部世界隔绝”(Wall, 1998: 207)。如果听其自然,年轻的成员将接受不到自由教育,也无法接受自主生活所必需的一些技能的教育。因此沃尔认为,政府要求这个宗教团体把子女送到国家认可的学校去的做法是正确的。

显然,第一种完善论的确与自由主义的自主观念有关。那么,要求政府支持有价值的追求而不是无价值追求的第三种完善论又怎样呢?关于这两种完善论之间的关系,沃尔认为,假如某人承认自主是有价值的,那么就可以“推出”,如果他接受第二种完善论,他也会接受第一种完善论。然而,并不清楚的是,接受第二种完善论的人是否承认自主是一有价值的观念。这一点还关联到沃尔一个更有争议的主张。我们也许都会认为,接受第一种完善论的人可以不接受第二种完善论。但是,沃尔却主张,“如果某人接受了第一种完善论,他也就在原则上承认了完善论的政治行动的合法性,那么,似乎没什么东西可以阻止他同时接受第二种完善论”(Wall, 1998: 198)。这一论证在我看来至少还缺乏说服力。人们接受第一种完善论是因为它符合他们的自主性观念,所以我们不能由此得出结论说,他们将接受任何类型的完善论,特别是与自主性观念相左的完善论。沃尔提到了自由主义者所关注的问题:第二种完善论与自主性观念相左,因为它歧视某些追求。他承认,第二种完善论的政治行动的某些形式可能确实涉及强迫或操纵,但并非所有形式都是如此。然而,即便如此,沃尔仅仅表明这样的政府行为不反对自主性,但这还不足以说明这样的行为是基于自主性。为此,沃尔主张,“自主人生是有价值的,当且仅当它是一种总体上由富有的追求所组成的人生”(Wall, 1998: 201)。然而,这并不表明第二种完善论以自主性为基础;它仅仅意味着,第二种完善论和自主性都建立在有价值的人生这一观念之上,但问题恰恰在于,有自主性的人可能并不能就什么是有价值的人生达成一致;不然的话,任何政府都不需要鼓励和支持某些生活类型而不支持其它类型,因为任何政府要鼓励和支持的生活方式都已经是人们本来就想要追求的生活方式。

无论如何,为了说明第二种完善论并不涉及强制或操纵,沃尔举了两个例子。一方面,社会认为高水平的艺术欣赏是有价值的,为了刺激高水平的艺术欣赏,政府可以恰当地动用公共资金建设或维护博物馆,并向艺术家提供国家资助(Wall, 1998: 213);另一方面,政府也可以合法地执行某些规定和管制,旨在劝阻人们消费损害他们消费者自身利益的一类药物,即使有人希望使用这类药物并完全明白由此导致的危险后果(Wall, 1998: 219)。

当代国家完善论错在哪里

笔者认为自由主义的中立性概念存在问题，因此希望国家完善论是正确的，而政府可以合法地推动好的生活方式，即使当这些生活方式只关涉自我的时候。然而，虽然国家自由主义提出了一些非常有意思的看法，至少对主张国家中立性观点的自由主义者来说，国家完善论的论证还有并不令人信服之处。

在与自由主义者论争时，完善论者似乎认为，凡是政府容许公民相互之间所做的事情，政府自己也可以做。例如，我们已经看到，托马斯·霍尔卡认为“中立并非传统自由主义的理想，因为它被密尔所拒绝：他认为如果一个人作出了糟糕的选择，那么，尽管没有理由去逼迫他，但‘责备’他、和他‘讲道理’则是正当的” (Hurka, 1993: 159)。密尔这里所说的是个体公民相互之间可以做的事情：尽管彼此之间不能强迫对方接受关于好的生活的观念，但可以尝试说服对方。这是他关于思想自由与讨论自由的一般理解的题中应有之义。如果注意到密尔的以下看法，我们可以更清楚地理解这一点：我们不仅在一个人伤害自己时可以责备他，与他讲道理，劝说他或恳求他不要伤害自己，例如我们可以劝一个人不要抽烟 (Mill, 2003: 80)；而且，我们也可以建议他去做社会认为对其有害的事，例如我们可以劝一个人抽烟 (Mill, 2003: 160)。因此，一个自由国家允许其公民所做的事显然不一定就是国家本身可以做的。例如，在一个宗教多元的社会里，国家可以允许不同宗教成员之间相互说服对方皈依自己的宗教，但很显然政府本身不能使任何人皈依任何宗教。

史蒂文·沃尔也混淆了自由政府允许公民去做的事情和政府自己可以做的事情。沃尔用了这样一个例子。你的一个朋友对你说，如果你去自然公园，他就给你50美元，因为“他认为这一赞助可以吸引你去发现和欣赏一种价值(自然美的价值)，而他不这样做的话你就可能会忽略它；或者也许他认为你知道这种价值，但你需要一些帮助才能充分欣赏它”(Wall, 1998: 200)。沃尔认为，很显然，你的朋友那样做没错，自由国家也允许她这样作，你也不会抱怨说，你的朋友这样做损害了你的自主性。沃尔由此得出结论：“如果我们的朋友可以用钱来诱导我们去自然公园而不破坏我们的自主性，那么我们的政府也可以这样做”(Wall, 1998: 203)。这一观点与霍尔卡的想法有一个类似的问题。你可以有很多的朋友，每一位都拿出50美元来诱导吸引你去从事在他们各自看来都是对你有意义的活动，其中一个要你去自然公园，另一位要你去参加体育比赛，还有的一个要你去看电影、参加教会、收集邮票(笔、枪或硬币)、狩猎、买彩票、赛车、学会抽烟。这显然都没有错，他们都没有影响你的自主性，因而政府也应当容许他们这样作。然而，除非政府认为所有这些活动都对你有益，并且如果你从事其中任何一项活动都会为你提供50美元，否则政府站在你朋友的任何一方都是不正确的。

霍尔卡和沃尔的论证还有另外一个问题。这个问题在后者那里尤其明显。为了澄清这一问题，让我们对他的例子稍加调整。假设你的朋友先是从你那里拿走50美元，你本来打算让它派上最好的用场(不管你关于“最好的用场”是对是错)。然后你的朋友用它来吸引你去自然公园，而你原本对此并不感兴趣。你的朋友这么做有错吗？你是否觉得你的朋友这么做影响了你的自主性？我认为答案也许是肯定的。在调整后的例子中，钱是你的朋友从你那里取走的；而在沃尔原来的例子中，钱来自你的朋友。这是两个例子的相异之处。而这也正是政府与个人的相异之处。政府本身没有钱；所有的钱都来自于公民。因此，每当政府用钱来吸引公民去过它认为最好的生活方式时，这本质上无异于你的朋友从你那里拿走钱然后用它来吸引你去做他/她认为对你来说最好的事。霍尔卡认为，政府可以通过劝说促进特定类型的活动或生活方式。这种劝说也有上面所说的问

题。政府可以通过购买广告来做这样的劝说，但这肯定要花钱，而钱只能来自包括广告对象在内的公民本身。

完善论往往混淆了政府能对儿童所做的人和能对成年人所做的人。例如，我们已经看到，为了证明政府可以采取提高公民的自主性(第一种完善论)，沃尔用了一个宗教小团体不允许其子女接受自由教育从而影响其自主能力的例子。为了表明政府在推进有价值的生活方式方面的作用(沃尔的第二种完善论)，霍尔卡也强调了教育体系的重要性。它教给学生文学、音乐、历史、科学以及体育等，而非吸毒或职业摔跤之类的东西。然而，自由主义者对此也没有任何异议。例如，密尔指出，政府不能正当地强迫一个人去做它认为对其有益的事，但他紧接着声明，这只适用于心智成熟的人而不适用于儿童，对于儿童，“我们必须保护他们，使他们不仅不受到他人行为的伤害，也使他们不受到自身行为的伤害”(Mill, 2003: 81)。

如果完善论者不同意自由主义关于儿童和成人的这一区别，他们就应该证明，政府对待儿童的完善主义措施也可以同样合理地应用于成人，这不仅因为政府对待儿童的完善主义措施是合理的，而且同样的措施对成人而言也是合理的。然而，完善论并没有提供这样的论证。首先，让我们看一看沃尔对政府促进自主性的论证。如果涉及到的人不是儿童而是成人，那么政府是否可以禁止这样的宗教团体或教派：它们由魅力型领袖所控制，其成员只是虔诚地追随其后，因而没有自主性；但同时他们是自愿加入这些团体，并且起码有自主权决定是否留下或离开他们所在的团体？笔者认为答案至少并非十分明确。第二，让我们看一看霍尔卡关于政府推动关于好的生活方式教育之有效方式的观点。霍尔卡认为，教育的对象应当不限于儿童而应包括成人，尽管对于成人，教育的主要场所不是学校体系而是广告 (Hurka, 1993: 159)。这一看法也有同样的问题，因为这里政府是在使用个人自己的钱去购买广告，来说服这些人过上政府认为有益于他们、而他们未必赞成的生活方式。然而，完善论者可能会问，如果政府可以通过教育体系向儿童推广它认为有价值的生活方式，并阻止它认为无价值的生活方式(这也花费纳税人的钱)，为什么我们的政府就不能对成人做同样的事呢？自由主义者可以不难回答。下文在讨论到完善论存在的第三个问题时，笔者将会解释自由主义者为什么认为政府不应当在成人中间推广它认为是好的生活方式。这里先说一层也许不会引起争议的意思：为什么政府可以理所当然地不允许儿童接触某些成年人可以接触的生活类型？当然，这里所说的生活类型是政府或社会总体认为既对儿童也对成人有害的那些生活方式。政府或社会也许会犯错，这些生活类型中某些或全部可能有益于有些人(如果不是所有人的话)。然而，儿童显然缺乏辨别孰真孰假的理性能力，或者至少比政府或社会更容易犯错。因此，让政府或社会为儿童决定什么是最好的，通常比让儿童自己决定更安全。然而，对于一个具有理性能力的成年人，尤其是在儿童时代已经接受过政府教育体系教育的成年人，应当允许他/她过上另一种他/她可能认为比他/她在儿童时代受教育所接受的生活方式更好的或者至少是一样好的生活方式，或起码是值得尝试的生活方式。当然，他/她也可能判断错误，但是，他/她在关于自己的最好生活方式方面犯错的几率，总体而言，不仅大大低于儿童而且大大低于国家或社会或其公民伙伴。

完善论者往往不对以下二者进行区分：政府对人们关涉他人的行为可以做什么和政府对人们关涉自我的行为可以做什么。例如，拉兹在讨论自由主义者所接受的危害原则时就认为，根据这一原则，“为了防止伤害而强制干涉一个人的唯一原因在于，导致这种伤害是错误的。但是，如果根据这种理由而从事的强制干涉行为是合理的，那么，这样的强制干涉行为也就适用于强化道德。倘若如此

，为什么要止步于对伤害的防止呢？为什么我们就不能强制推行道德的其他方面呢？”(Raz, 1986: 415)。易言之，政府强制推行伤害原则也就是在强制推行一部分道德；如果政府可以合理地强制推行这一部分道德，即与涉及他人的个人行为相关的道德，那么，政府也就可以强制推行另一部分道德，即与涉及自我的个人行为相关的道德，尤其是因为在拉兹看来，道德的这两部分均来自同一基础，即自主性。如果某人受到别人的伤害，他就会失去自主性，或者他的自主性状态就会受到损害。这正是通常所理解的为什么伤害原则能够证明，阻止任何人对其他任何人造成任何伤害的政府行为是合理的。现在，拉兹希望将这一伤害原则扩展到以下这种伤害：它虽然没有使受害者的自主性状况变差，但使其自主性状态不能达到应然状态，因为“有时未能改善另一个人的处境就是在伤害他”(Raz, 1986: 416)。在这里，拉兹所考虑的不只是因某人的不作为而对他人造成的伤害，比如，因没有施以援手而造成一个人溺死的伤害，因为这也是使得受害者的自主状况变差的伤害，因而属于密尔的伤害原则之运用范围(Mill, 2003: 81-82)。相反，拉兹所说的是由以下原因所造成的对他人的伤害：未能阻止别人采用我们认为对他来说有害的生活方式，或者，未能使他过上我们认为对他来说有益的生活方式。正是在此意义上，可以说，在讨论政府对个人可以或应当做什么的时候，完善论未能区分关涉他人的个人行为和关涉自我的个人行为。

自由主义者显然认为，我们不能把关涉他人的行为和关涉自我的行为如此这般直接关联起来。托马斯·霍尔卡曾经看到了这一点，但笔者认为他过于草率地将其束之高阁了。他在讨论人性观念的时候提到人有六类基本特性。除了作为个体的人分别与(1)一切存在物、(2)物理存在、(3)生物、(4)动物及(5)其他人所共有的特性之外，他还提到了(6)作为个体的人的本质特性，也就是说，使这个人区别于其他人的那些特性。霍尔卡承认个人完善这一观念是有道理的，但他认为其有不合理的结果(Hurka, 1993: 15)。然而，我们已经看到，这正是自由主义者必须强调个性的原因。密尔主张，“人之所以成为高贵而美丽的沉思对象，不是因为我们可将个体自身独特的东西收平为一，而是因为它在不伤害他人权利和利益条件下唤起并培育个体所独有的东西……一个人的个性越是发展，这个人就变得对自己越有价值，从而也能够对他人越有价值”(Mill, 2003: 127-8)。显然，如果个性完善的观念是有道理的，那么，政府促进个性完善的最好方式就是让每一个体追求各自的个性完善，因为政府无法知道每个人的个性完善，并力图促进这样的完善。

当然，自由主义者没有必要否认，存在着一些所有人至少在某种程度上都愿意追求的东西，比如知识、理性、欣赏艺术和音乐。这些东西对于一个人成功追求个性完善来说往往起决定作用。正是出于这个原因，自由主义者承认应当教给儿童这些东西。问题在于，政府是否应当对成人做同样的事。对此，自由主义者心存疑虑。因为一个人不可能集爱因斯坦、莎士比亚、莫扎特、梵高、张伯伦等于一身，一旦基本智力、实践能力和审美能力得到发展，每一个体都必须决定准备成为哪个领域的优秀人才。此外，一个人的决定往往与他作为独特的个体所必需的特性密切相关。刚已提到，对这些特性政府不可能(通过作为)加以积极推进。个人的决定还可能与一个人的宗教信仰密切相关。温和完善论者也认为，国家不应当支持相互冲突的宗教信仰。然而，值得注意的是，自由主义者没有必要反对完善论者试图利用税收加以支持的很多项目，比如知识、音乐和艺术。不过，他们的理由不是要吸引原本没有兴趣追求这些活动的人去追求它们，而是为那些原本想要追求但缺乏资源这么做的人提供支持。换句话说，自由主义者支持这类项目的基础是人们得到基本善物的平等机会，而不是促进某种特定的生活方式。这类似于密尔关于酒类刺激性饮料的看法。如果我们认为饮用刺激性饮料有害，因此试图通过增税使消费者更难消费它，密尔认为这是不合理的。然而，

如果我们需要提高税收而必须决定是要对食品还是对刺激性饮料增税，那么，对刺激性饮料增税则是合理的。这不仅因为人人需要食物但不是人人需要刺激性饮料，而且还因为那些喜欢刺激性饮料的人如果正在挨饿也无法享用刺激性饮料。

虽然几乎没有一个温和完善论者对作为自由主义中立概念之基础的自主概念持明确的反对意见，事实上，温和完善论对自主性观念并不像它所主张的那样友善。我们至少可以从两个方面来理解这点。一方面，温和完善论确实强调强迫人们去做或不做某事和吸引人们去做或不做某事之间的差异。它认为国家应当采取的措施只是让人们更容易去过某些生活方式而更难去过另外一些生活方式；它认为国家不能强制性地将某种(些)生活方式非法化。我们可能认为这是一个重要的区分，它确保了这种国家完善论不会破坏自主性。由此我们也可能不同意密尔的观点，因为密尔认为，这两者只有程度上的不同而没有本质的不同；因此仅当我们可以正当地使人们无法采取某些生活方式时，我们才可以正当地使人们较难采取这些生活方式(Mill, 2003: 162)。然而，密尔的说法可能仍然是有道理的。假设政府通过增收烟草税以使人们吸烟变得更难。这些措施要么成功要么失败。如果失败了，政府则不能实现它的完善主义目标；为了达到这样的目标，国家必须进一步提高税收，直到人们不再能负担得起吸烟。但这样一来，他们不吸烟并不是因为他们认为吸烟对他们有害，而是因为国家使他们(在他们没法负担的意义上)根本就“不可能”抽烟。在这个意义上，他们的自主性仍然遭到了损害，因为他们无法过自己喜欢的生活。

另一方面，温和完善论认为，它所促进的并不是单一的最好的生活方式。相反，它所促进的乃是一系列好的生活方式。例如，霍尔卡认为，一个完善主义的国家所做的工作不过是对不同的生活方式进行等级划分，然后仅仅作末位排除。因此，公民仍然可以在许多好的生活方式之中进行选择，所以他们的自主性没有遭到损害。问题在于，社会中的所有个体对不同生活方式的等级划分显然不可能完全等同于国家对这些生活方式的等级划分。如果所有个人对这些生活方式的等级划分与国家对这些生活方式的等级划分完全相同，完善论反而就没有用武之地了，因为每个人都会自然而然地追求他/她最高等级的生活方式，而它也就是国家视为最高等级的生活方式。事实上，一个人可能会把被完善主义国家排在最末因而准备排除在外的生活方式置于顶端。在这种情况下，国家不仅限制了一个人的选择范围，而且从根本上排除了一个人选择他/她所喜欢的生活方式的可能性。对此完善论者可能会说(实际上霍尔卡与谢尔确实说)，不同生活方式的等级序列是客观的，而国家接受客观的排序。因此，如果谁的排序和国家的排序不同，那是因为他的排序是主观的，因而也是错误的。如果(当然是一个大写的“如果”)这些都是真的，这是否意味着，政府可以以非强制的方式(虽然我们已经模糊了强制和非强制之间的区别)使人们过一种他们错误地认为是没有价值的生活？约瑟夫·拉兹的回答似乎是肯定的，因为他认为，“的确，自主选择坏的生活使得一个人的生活比相对缺乏自主的生活更糟糕”(Raz, 1986: 412)。然而，这一主张至少与密尔的相反主张一样有问题(如果不是更有问题的话):过一种本身不是最好但一个人错误地认为它最好从而加以选择的生活，胜于过一种本身“最好”但一个人没有认识到它最好从而没有加以选择的生活。

儒家国家完善论

笔者无意论证完善论之非；实际上，我希望它是正确的。但我认为，无论是在支持国家完善论方面还是在反对自由主义的国家中立性方面，它都尚未充分提出具有说服力的理据。笔者承认在本文中也还无法对国家完善论提供任何更好

的论证，然而，完善论者在反对自由主义的争论中已经错失了一个重要机会。我们看到，自由主义者明确表示，他们的中立性只适用于人们关涉自我的行为。那么关于人民涉及他人的行动，自由主义是否认为政府可以有所作为呢？拉兹说得对，自由主义所接受的伤害原则必然认为，政府可以正当地强制推行与关涉他人的行为相关的那部分道德。不过，在笔者看来，他本应当质疑自由主义关于政府应当强制推行这一部分道德的具体方式，而不是转而提出政府也应当强制推行与关涉自我的行为相关的那部分道德这样一个有争议的主张。

笔者认为，正是在这一点上，国家完善论者本来可以提供有一个有说服力的论证来反对自由主义者，也正是在这一点上，当代国家完善论者可以从儒家那里学到很多。虽然儒家也从人性的角度理解人之善，但是同霍尔卡的人性完善论不同，儒家认为人之为人所必须具备的特性不仅仅是泛泛的道德质量，而首先是关涉他人的道德质量。这一点在孟子的下面这段名言中说得最清楚：“人皆有不忍人之心……无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”(《孟子·公孙丑上》)在儒家看来，这里的仁、义、礼、智不仅是人的四个必要属性，同时也是人的四大基本美德，而政府的基本作用就是要促进个体之间的这些美德的发展。

儒家在这里显然不同于自由主义。尽管自由主义者认为政府不应当干涉公民只涉及自身的行为，但他们确实认为政府在形塑人们关涉他人的行为方面具有重要作用。然而，对于自由主义者来说，政府只能靠刑法阻止人们彼此伤害来发挥这样的作用。儒家不同意这样的看法。孔子有句名言，“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格”(《论语·为政篇》)。托马斯·霍尔卡曾经试图说明，为什么我们不能用强制措施来推动有价值的生活方式。尽管他所关注的是公民关涉自我的行为，但他的论证可以视为对《论语》这段话的一个非常充分的注解。霍尔卡提到了运用强制性的法律来强制推行道德所产生的许多问题。首先，这样的强制性法律只能限制外在行为，而外在行为和内在状态之间只有松散的关联，因此，一个人也许由于害怕惩罚而没有展现伤害他人的外部行为，但这并不意味着他/她没有伤害别人的内心状态；第二，最好的行为是那些作为服务于一个人整体生活的有机计划的一部分的行为，但因强制性法律而做出的行为只有单一的目的，即避免惩罚；第三，强制性法律使人们的守法行动变得没有价值，因为这样的行动对于行为主体来说仅仅有逃避惩罚的工具价值，而不再有内在价值。

正是在这里，我们可以看到自由主义与儒家完善论之间存在明显差异。对自由主义者而言，政府的作用仅仅是为在公共领域展开的游戏制定规则，并且通过惩罚确保人们按照这些规则从事游戏。确保人成为有道德的人，并非它的职责所在。只要遵循这些规则，好人与坏人没有区别。这也可以解释，为什么自由主义者在考虑关涉他人的个人行动时只对确保人们不做伤害他人的事感兴趣，而不是对确保人们做有益于他人的事感兴趣。事实上，这可以部分说明为什么他们坚持政治之域和切身(personal)之域这一有名的区分：政治之域不同于切身之域。政府并不关心活动在公共领域的人究竟属于何种人，好还是坏，品德高尚还是卑鄙无耻，无私利人还是自私自利。政府既不帮助培养个体的美德，也不帮助他们戒除恶习，就好像政府既不帮助培养个体的恶习，也不帮助他们戒除美德一样。除了使人遵纪守法之外，它只是任其所是。相形之下，上面孔子的那段话却表明，政治之域对一个人的个人质量有直接关系：旨在阻止人们伤害他人的规则，不仅会决定其社会是何种社会，而且在很大程度上还决定生活在这个社会中的人是何种人。政府如果主要或甚至只是通过惩罚性的法律来规范关涉他人的行为，

那么它不仅不能使人品德高尚，而且还会使他们变得邪恶。因此，在儒家看来，政府的主要职责是帮助人们从事道德修养。

问题在于政府如何帮助人们从事道德修养。前面所引孔子的那段话提到两种措施：德与礼。孔子所谓“德”是指政治领袖的道德表率作用，这也是《论语》关注的核心问题之一。孔子深信，德具有感染力，因此，在向君主建言献策时，他反复强调君主自己有德的重要性。例如，子曰：“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”（《论语·子路篇》）。这里的“政”与“正”为同源词。因此，当季康子问政于孔子的时候，孔子说道：“政者正也。子帅以正，孰敢不正”（《论语·颜渊篇》）；当季康子忧虑鲁国多盗时，孔子回答说：“苟子之不欲，虽赏之不窃”（《论语·颜渊篇》）；当季康子进一步询问是否可以杀死无道之人，孔子则说：“子为政，焉用杀。子欲善，而民善矣。”（《论语·颜渊篇》）在孔子看来，统治者“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”（《论语·子路篇》）；“为政以德，譬如北辰居其所而众星共之”（《论语·为政篇》）。

第二项措施是礼，我们可以通过它与其他两个概念即道德情感和自发性之间的联系获得更好的理解。孔子解释说：[德]“兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》。”（《论语·泰伯篇》）孔子在这里提到三部儒家经典。他认为《诗经》中的诗最为有效。所以他要求自己的弟子学诗，而诗“可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君”（《论语·阳货篇》）。这是因为，在孔子看来，“诗三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪’”（《论语·为政篇》）。孔子对诗的道德教化作用感兴趣，这也清晰地体现在他不赞同以其他方式去读诗：“诵诗三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为。”（《论语·子路篇》）从孔子关于诗的言论中，我们可以了解他的总体看法：无德之人缺乏的不是对美德的知性理解，而是成为有德之人的情感或欲望。因此，在当代语境中，为了使人具有美德，政府所要做的可能不是赞助道德哲学家的公共讲座，向人们说明成为无德之人是非理性的或如禽兽一般；而是应当找到可以激发道德情感的方式。对于孔子而言，诗歌在道德教育中的重要作用恰恰就是因为这一功能。不过，在当代社会中，其它措施也可以起到类似的作用。例如，理查德·罗蒂(Richard Rorty)强调了新闻工作者的重要性：“波斯尼亚妇女的命运取决于电视台记者是否设法为她们做哈里特·比彻·斯陀(Harriet Beecher Stowe)曾为黑人奴隶所做之事——这些电视台记者是否能使我们这些身处安全国家的观众，比以前更加真切地感觉到这些妇女和我们一样，感觉到她们是真实的人”(Rorty, 1998: 180)。出于同样的目的，政府也可以赞助、推动和资助那些能够在道德上感动受众的小说和电影，同时压制那些倾向于鼓动暴力的小说和电影；政府还可以做一些事情来弘扬现实生活中的道德英雄。

然而无论如何，一个人因受到诗歌(或新闻报导、小说以及电影)激发所产生的道德情感往往是短暂的，而且不够稳定。例如，看电影、阅读报纸上的报导或者看电视新闻里的自然灾害，都可能会引起我们的道德情感。然而，离开电影院，放下报纸，或关掉电视机，这样的道德情感可能很快消失。为了维持由诗所引起的道德情感，孔子强调《礼记》的重要性。这本书包含了一系列礼仪规则。他要求自己的学生“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《论语·颜渊篇》）。礼仪规则不像惩罚性的法律。20世纪享有盛名的学者胡适指出，“第一，礼偏重积极的规矩，法偏重消极的禁制；礼教人应该做什么，应该不做什么；法教人什么事是不许做的，做了是要受罚的。第二，违法的有刑罚的处分，违礼的至多不过受‘君子’的讥评，社会的笑骂，却不受刑罚的处分”(Hu, 1991: 96)。然而，在做出由礼仪规则所限制的道德行为时，人们可能会感觉到某种拘束，经常需要努力克服视、听、言、行方面有悖礼仪规则的欲望。因此，孔子认为，道德教化只有通过音乐才能完成。

《乐经》现已失传，但在《礼记》的现存版本中有一章论乐，从中我们可以明白在何种意义上道德完成于音乐。在汉语里，音乐的“乐”字之同形异声字表示喜悦、快乐或高兴的意思。因此，《礼记》说“乐者，乐也”(《礼记·乐记》)。听到一曲动听的旋律，我们会忍不住“手之舞之，足之蹈之”(《礼记·乐记第十九》)。因此，乐常常与礼形成鲜明对照，后者指向人的外部行为，而前者则针对人的内部情感：“致乐以治心，则易直子谅之心油然而生矣。易直子谅之心生则乐，乐则安，安则久，久则天，天则神。天则不言而信，神则不怒而威，致乐以治心者也”(《礼记·乐记十九》)。简而言之，音乐在道德教化中的作用在于，一个人行道德时，不会感觉受到外部礼仪规则的制约；相反，他的行为自然而然，毫不费力，而且充满喜悦。这的确是孔子所自述的七十岁之后的境界：“从心所欲不逾矩”(《论语·为政篇》)。用孟子的话说，达到这种境界的人不再“行仁义”，而是“由仁义行”(《孟子·离娄下》；《论语·卫灵公篇》)。“行仁义”时，仁义仍被视为外在于一个人的东西；而“由仁义行”时，仁义显然已被内化于一个人的东西。一旦礼内化于人，孔子认为这个人就一定“好德如好色者”(《论语·子罕篇》)。这是一个精彩的比喻。一个人喜欢漂亮颜色，我们不需要告诉他如何深思熟虑，也不需要告诉他如何下手努力。只要一看到漂亮颜色，人们就会喜欢。事实上，一个人除非同时喜欢某种颜色，就不可能把这种颜色视为漂亮的颜色；同样，一个人除非同时认为某种颜色漂亮，也不可能喜欢这种颜色。

儒家思想虽然是理想主义的，但它并非乌托邦。儒家认识到，恐怕需要很长时间我们才可能彻底摒弃惩罚性的法律。然而，在儒家看来，第一，随着政府在道德教化方面所付出的不懈努力，有必要对其实施惩罚性法律的人数一定相当少。第二，甚至对于这一小部分人来说，这样的法律威慑也就够了，因而只是制定出来，但无需使用(Kongzi Jiayu :1)。第三，即使必须使用这样的刑法，政治领导人必须记住两件重要的事情。一方面，抓住罪犯时，政治领导者应“哀矜而勿喜”(《论语·子张篇》)。他们应当意识到，不是他们成功地抓获了罪犯，而是他们教民无方，即未能把那个人教好从而让惩罚变得没有必要，而只是把诉诸惩罚作为最后的补救办法。另一方面，惩罚主要不是报复性的，不是要把罪犯使他人遭受的损害返还给罪犯；相反，惩罚是修复性的，要把罪犯转变成一位有德之士。因此，孔子对古代社会和自己所处的社会进行了如下对比：“古之知法者，能省刑，本也；今之知法者，不失有罪，末矣”(Kongzi Jiyu:408)，并认为前者优于后者。第四，如果刑法的运用绝对必要，那么，进一步的道德教化应当紧随其后。在这些与法律相关的所有方面，笔者的主张与安靖如基本一致(Angle, 2009: 216-221)。

结语

本文表明，自由主义的国家中立原则局限于关涉自我的个人行为，而不适用于关涉他人的个人行为。关于个人对他人的伤害和受害者所受到的伤害，自由主义者从未说政府应该保持中立。当代完善论者在反驳自由主义者的论证中拒绝了自由主义的中立性原则，主张国家可以合理地偏好某些而非其它类型的关涉自我的行为。尽管这样一种国家完善论颇具吸引力(尤其是对于安靖如和笔者本人这样的儒家学者来说)，但笔者认为，它和它试图取代的自由主义的国家中立性原则可能同样成问题。虽然指出了国家完善论存在这一缺陷，但笔者无法在本文中设法克服这一缺陷，以有效改善国家完善论，从而使其成为一种可以切实代替自由主义中立性的方案。然而，笔者察觉到当代完善论疏漏了政治自由主义的一个严重缺陷，从而错失了一个拓展其论域的机会。这涉及自由主义国家应该如何对待关涉他人的个人行为的看法。自由主义的确认为政府应该对关涉他人的个人行为——不同于关涉自我的个人行为——采取行动。自由主义的这一看法存在两方面的缺陷：第一，诚然，它的确认为政府应当禁止伤害他人的个人

行为,但并不认为推动个人对他人的善行属于政府的分内事;第二,政府禁止伤害他人的个人行为的方式,乃是制定严刑峻法来惩罚那些确实对他人造成伤害的人。当代国家完善论忽视了这一要害问题,而笔者认为,恰恰在关涉他人的个人行为的上述两个方面,儒家完善论提供了一种可行的取代当代政治自由主义的方案,这正是儒家完善论的独特性与重要性之所在。儒家对推动个人对他人的善行比阻止其恶行更加感兴趣。原因是显而易见的:如果越来越多的人品德越来越高尚,做有害他人的事的人就越来越少。当然,总是会有一些人——无论人数何其少——想要伤害别人。对于这样的人,政治自由主义者只是诉诸刑法,而儒家则认为国家应该提供道德教化,这样刑法就会变得多余;如果确有必要,也应当以悲悯之心而非万分自得地实施刑法,紧随其后的则是进一步的道德教化,直到这种人的道德状况完全恢复。

笔者认为,当代完善论者忽视了人类完善之关涉他人的维度。当然,这并不是说他们明确排除这一维度。说实话,大多数当代完善论者所强调的,最多也只不过是说他们的完善论也包含人类完善关涉自我的维度,即使在他们看来,包含关涉自我的行为才使国家完善论富有吸引力。笔者的意思是,他们事实上忽略了人类完善关涉他人的维度,因为他们在反驳自由主义的国家中立原则时,把精力几乎全花在人类完善之关涉自我的维度之上。他们认为国家应当推动的人类完善的标准列表通常包括知识、音乐、艺术、体育等,而政府应该阻止的标准清单通常包括使用毒品、生活懒散、赌博等,两张清单上的条目基本上都与自我相关涉。诚然,有时善行也出现在完善主义者认为国家应该推动的清单上,而恶行也出现在它们认为国家应该阻止的项目清单上,但他们从不强调这些善行与恶行关涉他人的方面。实际上,几乎没有一位当代完善论者主张国家应当褒扬胸怀利他之心的道德英雄并阻止对待他人的残暴行为。当代完善论者的关注点之所以几乎仅限于关涉自我的维度,其原因当然不是他们认为国家与人们关涉他人的行为无关;其原因可能在于他们认为,他们正在反驳的当代政治自由主义者也和他们自己一样,认为国家应当在这些关涉他人的行为中发挥作用;易言之,可能是因为他们觉得他们与政治自由主义者的分歧仅仅在于,国家对于关涉自我的完善可以做什么,而不在于国家对于关涉他人的完善可以做什么。倘若如此,这就意味着他们没有认识到自由主义对于后者的看法是成问题的。正是在此意义上,笔者认为,无论是较之政治自由主义还是较之当代完善论,儒家完善论都是独特的、重要的。如果上文所言不谬,那么,笔者对儒家与当代国家完善论的关系的理解与安靖如不同,笔者认为儒家不是当代西方“温和完善论的典范”(Angle, 2009:206)。

参考文献

Ackerman, Bruce (1990), "Neutralities", In *Liberalism and the Good*. Ed. by Bruce R. Douglass, Gerald M. Mara, and Henry S. Richardson, New York and London: Routledge.

Adolphs, Ralph, Hannah Damasio, Daniel Tranel, Gregory Cooper, and Antonio Damasio (2000), "A Role for Soma to sensory Cortices in the Visual Recognition of Emotion as Revealed by 3-d Lesion Mapping", *The Journal of Neuroscience*, 20: 2683-2690.

Angle, Stephen C. (2009), *Sagehood: The Contemporary Significance of*

Neo-Confucian Philosophy, Oxford and New York: Oxford University Press.

Barry, Brian (1990), *Political Argument*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Chan, Joseph, "Legitimacy, Unanimity, and Perfectionism", *Philosophy and Public Affairs*, 29: 5-42.

Dworkin, Ronald (1985), *A Matter of Principle*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Dworkin, Ronald (1990), *Foundations of Liberal Equality: Tanner Lectures of Human Values*, Salt Lake City: University of Utah Press.

Finnis, John (1987), "The Legal Enforcement of 'Duties to Oneself': Kant vs. Neo-Kantians", *Columbia Law Review*, 87: 433-456.

胡适(1991):《胡适学术著作集: 中国哲学史》,北京:中华书局。

Huang, Yong (2001), "Religious Goodness and Political Rightness: Beyond the Liberal-Communitarian Debate", *Harvard Theological Studies*, 49, Harrisburg: Trinity International.

Huang, Yong (2013a), "Why the Political Is Also Personal", In *The Kingly Culture in a Global Age: Social Innovation and the Sustaining Development*, ed. by Chun-chieh Huang. Taipei: National Taiwan University Press.

Huang, Yong (2013b), *Confucius: A Guide for the Perplexed*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury Academic.

黄勇(2003):“政治的公正与宗教和形而上学的完善”,《中国学术》,第 3辑, 第 58~83页。

Hurka, Thomas (1993), *Perfectionism*, Oxford: Oxford University Press.

Keyzers, Christian, Jon H. Kaas, and Valeria Gazzola (2010), "Somatosensation in Social Perception", *Neuroscience*, 11: 417- 428.

《孔子家语》(2009), 北京: 中华书局。

《孔子集语》(2002), 北京: 中华书局。

Larmore, Charles (1987), *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge: Cambridge University Press.

Larmore, Charles (1996), *The Morals of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.

Liji(the Book of Rites)(2004), YANG Tianyu, In *An Annotated Translation of the*

Book of Rites, Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe.

Mill, John Stuart (2003), *On Liberty*, New Haven: Yale University Press.

Nagel, Thomas (1991), *Equality and Partiality*, Oxford: Oxford University Press.

Parfit, Derek (1984), *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press.

Rawls, John (1993), *Political Liberalism*, New York. Columbia University Press.

Rawls, John (1999), *A Theory of Justice*, Revised edition, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Raz, Joseph (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.

Rizzolatti, Giacomo, and Corrado Sinigalia (2008), *Mirrors in the Brain: How Our Minds Share Actions and Emotions*, Oxford: Oxford University Press.

Robinson, Douglas, Forthcoming, *The Deep Ecology of Rhetoric in Mencius and Aristotle*.

Rorty, Richard (1998), *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sher, George (1997), *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sher, George (2003), "Freedom of Expression in the Non-Neutral State", In *Perfection and Neutrality: Essays in Liberal Theory*, ed. by Steven Wall and George Klosko. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield.

Wall, Steven (1998), *Liberalism, Perfectionism, and Restraint*, Cambridge: Cambridge University Press.

杨伯峻(1980):《论语译注》,北京:中华书局。

杨伯峻(2005):《孟子译注》,北京:中华书局。

杨天宇(2004):《礼记译注》,上海古籍出版社。