

※「聖境與德行：安靖如對宋明理學的詮釋」專輯※

自由主義的中立性、國家完善論和 儒家思想：一個被忽略的維度

黃 勇* 著 崔亞琴** 譯

一、引 言

安靖如 (Stephen C. Angle) 在其《聖境：宋明理學的當代意義》(*Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*) 最後一部分的最後一章，呈現了儒家思想與當代政治哲學的對話，特別是關於自由主義的中立性 (liberal neutrality) 和國家完善論 (state perfectionism) 之間的論爭¹。自由主義認為，由於公民對於什麼是好的生活方式，特別是其只影響自己 (self-regarding) 而不影響他人 (other-regarding) 的方面，具有很不相同的看法，國家對於這些不同的看法應該保持中立；完善論則主張，對於公民認為是好的生活方式，應該區分哪些是有效的，因而是真正好的生活方式；而哪些是無效的，因而並不是好的生活方式，並進而鼓勵前者而阻止後者。按照這種對二者差異的粗線條的描述，憑直覺我們可能都贊成完善論，並認為儒家思想也是一種完善論，特別是我們這裏所說的乃是溫和的而非極端的完善論。安靖如在其書中採用了陳祖為 (Joseph Chan) 對溫和和完善論的定義。首先，溫和和完善論雖然認為要區分好的和不好的生活方式，但並不認為只存在著一種適用於所有人的最好的生活方式，而是認為存在著適合不同人的一系列好的、國家應該加以推廣的生活方式。其次，這些國家應該加以推廣的好的生活方式並不包

* 黃 勇，香港中文大學哲學系教授。

** 崔亞琴，華東政法大學校報編輯部編輯。

¹ Stephen C. Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2009), ch. 11.

括包羅萬象的（宗教和形而上學的）觀念。與自由主義一樣，溫和的完善論也認為國家對於這些包羅萬象的觀念應該保持中立。其次，無論是在推動真正好的生活方式，還是在阻止不好的生活方式時，溫和的完善論都認為，國家應該採取非強制性的手段。最後，溫和的完善論也承認，個人的完善只是國家在立法和制定社會政策時必須考慮的諸多方面之一，因此有時可能需要讓位於其他更重要的考慮²。安靖如將喬治·謝爾 (George Sher) 的完善論視為溫和完善論的一個例子，並且詳述了儒家特別是當代新儒家與溫和完善論的一致性。

儘管（或者因為）我自己也較青睞國家完善論，但我還是認為，即便是溫和完善論，仍然存在著一些嚴重的問題。或者說，要成為自由主義中立概念的切實可行的替代方案，它至少還有待提出重要的論證（第四節）。雖然安靖如在其著作中考慮並回應了對完善論的一些批評（事實上這些批評所針對的也並不是我和安靖如所關心的完善論），但由於他並沒有考慮我在本文中所指出的完善論的問題，因而也很自然地沒有對這樣的問題做出回應。我很希望我能在這裏做出這樣的回應，從而為國家完善論提供必要的支援。但我承認，即使借鑒儒家傳統的豐富資源，至少到目前為止，我還無法令人信服地做到這一點。因此，在本文中我將轉向我覺察到的自由主義和完善論在其相互論爭時所忽視的一個維度。完善論與自由主義的分歧之處在於，對於公民只涉及其自身的各種不同的生活方式，國家是否應該保持中立。但在國家對於公民之關涉他人 (other-regarding) 的行為方面是否該有所作為的問題上，完善論並沒有質疑自由主義的看法。我在本文中將證明，自由主義在這一問題上的看法是有問題的。而且，正是在這一問題上，儒學作為一種國家完善論，可以做出最獨特的貢獻（第五節）。不過，在這之前我有必要對自由主義的中立性概念（第二節）和國家完善論（第三節）做出比安靖如在其著作中所作的略微詳細的說明，以便我們可以更清楚地看到這兩種立場各自的問題。最後我對本文作一簡短的總結（第六節）。

² Joseph Chan, "Legitimacy, Unanimity, and Perfectionism," *Philosophy and Public Affairs* 29 (2000): 5-42.

二、自由主義的中立性

約翰·羅爾斯 (John Rawls) 是自由主義中立性概念最有影響力的闡釋者之一。雖然還沒有使用「中立性」一詞，但他在《正義論》中已提出了中立性觀念。在羅爾斯看來，原初狀態下負責選擇支配社會基本結構之正義原則的人，知道「他們甚至沒有某種共同的關於何謂完善的標準，以作為原則來指導其在不同的體制之間做出選擇」³。羅爾斯於此強調，和我們假定每個理性的人都需要的權利、自由、機會、收入和財富等基本善 (primary goods) 不同，這種關於善的道德和宗教的觀念並不為所有人所共用。這一點構成了對它們保持政治中立性的一個重要原因。因此，羅爾斯在後期著作中指出，「包羅萬象的宗教或哲學理論規定了相應的關於意義、價值和生活旨趣的看法，雖然其中沒有一種看法得到公民的普遍承認。因此，通過基本制度來追求其中的任何一種看法，都將導致政治社會的宗派性」⁴。

當然，羅爾斯在此強調的是，對於有關善的包羅萬象的宗教和形而上學概念，國家要保持政治上的中立。我們已經看到，這一點溫和完善論者並無異議。然而，羅爾斯的討論對我們所關心的問題也不無裨益，因為它告訴我們：一方面，此種宗教和形而上學的學說常常影響我們對於生命之意義、價值和旨趣的看法，而完善論者認為對於這些看法國家不應當保持中立；另一方面，國家對於此種學說之所以應當保持中立，是因為即使合情合理的人所持有的此種學說也往往相差甚遠乃至互不相容，這一現象在當代社會尤為明顯。因此，如果國家把會影響到每個社會成員的政治正義原則建基於它所偏好的某種宗教或形而上學的學說，則那些持不同學說的人的自由便會遭到限制。另一位自由主義者羅奈爾得·德沃金 (Ronald Dworkin) 從平等觀念出發，解釋國家為什麼要對公民關於好生活的觀念保持中立：對於甚麼是好生活，「既然一個社會的公民持不同的觀念，那麼，如果政府對這些觀念厚此薄彼，則它並沒有平等對待這些觀念」⁵。

由此看來，國家對於好生活的觀念應持中立態度的原因在於，它的成員無法形成統一的標準來判斷何種觀念有效，何種觀念無效。謝爾對此表達了自己的困惑：

³ John Rawls, *A Theory of Justice*, revised edition (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1999), p. 288.

⁴ John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), p. 180.

⁵ Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1985), p. 191.

政治自由主義者「雖然對我們達成關於正義和公正的普適結論的能力依然充滿信心，但對達成關於善或價值的合理結論的前景卻悲觀得多。在他們看來，在指望理性告訴我們按照道德義務應當做什麼與指望理性告訴我們如何過上最好的生活這二者之間，存在著重要的不對稱性」⁶。謝爾認為，社會成員也可能在正義觀念上意見分歧，但自由主義者卻堅信我們能夠就此達成一致。倘若如此，則關於好生活的觀念，即便目前我們還是彼此意見分歧，那為什麼自由主義者就認為我們不能夠達成一致的看法呢？

對此，自由主義者的回應是，我們應該區分關涉自我的個人行為和關涉他人的個人行為。例如，德沃金在道德與倫理之間做了區分，「廣義的倫理學包括道德與幸福兩部分。道德問題是指我們應當如何對待他人；幸福問題是指我們應當如何自己過上好生活。狹義的倫理學指幸福」⁷。就關涉他人的個人行為而言，需要有一個公認的正義原則，否則社會將陷入混亂，而關涉自我的個人行為則沒有這樣的需要。一個自由的國家，並不對我們待人的方式保持中立：比如，傷害原則 (the harm principle) 就明令禁止某些對待他人的方式。它只對我們應當如何讓自己過有意義的生活保持中立。查理斯·拉莫爾 (Charles Larmore) 做過一個類似的區分。一方面，他認為有「許許多多能夠過上愜意生活的方式，它們之間並無任何可以明顯察覺到的層次差別……即便我們確實相信，我們已經認識到某些生活方式勝過其他生活方式，許多合情合理的人也常常不同意我們的看法……所以國家應當在這方面保持中立」；另一方面，他也主張「一個自由的國家自然也會由於外在的原因而限制某些理想，比如，因為這些理想威脅到他人的生活」⁸。

但更重要的是，對自由主義者來說，我們之所以沒有必要在什麼是好生活問題上達成共識，而國家之所以要在這個問題上保持中立，並不是如謝爾所抱怨的那樣，是因為我們不能辨別何者為真何者為假，或者它們的真假完全是主觀的。相反地，那是因為他們對完善概念持多元主義觀點。例如，德沃金認為，必須假設「沒有絕對唯一的好生活……在某種情境下對於一個人來說最好的生活，可能會和在另

⁶ George Sher, *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. ix.

⁷ Dworkin, *A Matter of Principle*, p. 9.

⁸ Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), p. 43.

一種情境下對於另一個人來說的最好的生活大相徑庭」⁹。按照德沃金的定義，倫理學關注的是，我們應當如何讓自己過上有意義的生活。他進而將倫理學和藝術相提並論，因為二者都要求我們「對完全特殊的情境做出我們切身的反應，而不是將一種永恆的理想生活應用到該情境之中」¹⁰。

強調有效的好生活觀念具有多樣性，這一點並不新鮮。最有影響力的古典自由主義者約翰·密爾 (John Stuart Mill) 甚至更有說服力地闡述了同樣的觀點：

人不同於羊；就是羊，也不是隻隻相似而難以辨別的。一個人不能得到一件合身的外衣或一雙合腳的靴子，除非量了尺寸訂做，或者除非有滿滿一堆的貨品可供其挑選：難道說給他一種合適的生活比給他一件合適的外衣還容易些，或者說相較於腳形，人們彼此之間在整個物質的和精神的構造上更相同些？¹¹

因此，各種好生活觀念雖然各不相同，但可以是一樣好的，儘管它們並非對所有人來說是一樣好的。密爾指出，「同樣的事情，對一個人而言有助於培養其更高的天性，對另一個人則可能起妨礙作用」¹²。因為人們在「他們快樂的源泉、他們對痛苦的感受以及對身體和精神不同力量的運用」等方面有一種多樣性，所以「在他們的生活方式裏同樣需要一種相應的多樣性」¹³。因此對密爾來說，確實有太多的人喜歡，也有太多的人不喜歡划船、吸煙、聽音樂、體育鍛鍊、下象棋、玩紙牌和做研究，但政府應當既不提倡也不阻礙這樣的活動；不僅如此，即使有些人做「無人會做」的事或不做「大家都做」的事，也不應當被視作嚴重違反了道德¹⁴。

我們上面指出，當代的國家完善論者大多是溫和的完善論者，他們並不否認存在著多種多樣好的生活方式。問題在於自由主義是否可以區分好的生活方式和壞的生活方式。自由主義者當然不會否認二者之間的區別。他們強調好的生活方式的多樣性，但並不認為關於好的生活方式的每一種觀念具有同等的有效性，也不認為只要過某種生活的人認為他的生活是好的它就是好的，更不認為沒有哪種生活是不好

⁹ Dworkin, *A Matter of Principle*, p. 49.

¹⁰ Ibid., p. 66.

¹¹ John Stuart Mill, *On Liberty* (New Haven: Yale University Press, 2003), p. 131.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., p. 132.

的。德沃金指出：

我們必須假定倫理經驗是客觀的，否則我們就無法理解它們：一種特定的生活，不會僅僅因為我認為它是完善的，它對我來說就是完善的；我也可能錯誤地認為某種特定的生活是完善的。¹⁵

在此意義上德沃金指出，自由主義者並不接受關於好的生活方式的主觀主義立場¹⁶。當然，一個人可能對他／她所過的生活方式的好壞發生錯誤判斷。然而，即使在這種情況下，自由主義者並不認為國家完善論是一種好的解決方案。一方面，在甚麼是某個人的好的生活方式問題上，如果這個人自己可能弄錯，那麼別人就更可能弄錯了，而國家在這一問題上犯錯的可能性則更大。畢竟，通常沒有人比自己更關心自己的生活。另一方面，過一個人願意過的壞生活勝過——或者至少不劣於——過不是他自己選擇的「更好的」生活。德沃金指出：

如果有人說，一個人過他所鄙視並認為無價值的生活可能符合他的利益，這樣的說法即使在自我反省的意義上也是荒謬的。這樣的生活對他來說怎麼能是好生活呢？¹⁷

在此，德沃金的觀點再次與密爾關於這個問題的看法相呼應。密爾承認，在決定什麼是對於自己而言的好生活時，一個人即便使出渾身解數還是有出錯的可能；同時他也承認另外一種可能性，一個沒有自己做出這樣決定的人在他人指引之下也許會踏上正途，遠離邪徑。但是，密爾追問道：「人之為人的價值何在？真正重要的是，不僅是一個人做什麼，而且是一個人以何種方式做事。」¹⁸ 在密爾看來，「如果一個人擁有相當的常識和經驗，則他自己規劃的生活方式是最好的，不是因為這種方式本身最好，而是因為這是他自己的方式」¹⁹。

由此可見，自由主義的中立性觀念並非如完善論者有時所說的那樣，是一種非道德甚至不道德的觀念²⁰。例如，布魯斯·埃克曼 (Bruce Ackerman) 指出：

不管其可能是什麼，中立性不是超越價值的一個途徑；因為它本身就是一個

¹⁵ Dworkin, *A Matter of Principle*, p. 75.

¹⁶ *Ibid.*, p. 81.

¹⁷ *Ibid.*, p. 76.

¹⁸ John Stuart Mill, *On Liberty*, p. 124.

¹⁹ *Ibid.*, p. 131.

²⁰ Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1986), pp. 108-111.

價值，而且也只有通過與其他一些價值(如寬容、平等、自由、相互尊重等)的聯繫，我們才能證明中立這個價值的合理性。²¹

在此，中立性並不意味著對所有的道德觀念保持中立。相反地，誠如拉莫爾所言：「它只對關於好的生活方式的不同看法保持中立。」²²

這樣一來問題就在於，自由的國家是否真正能夠對各種關於好的生活方式的觀念保持中立。羅爾斯意識到中立性一詞容易引起歧義，於是做了一些區分。首先，他區分了程序中立和實質中立。爲了表明一個程序之中立，我們「完全不能訴諸任何道德價值」，而只能「訴諸中立價值」²³。羅爾斯認爲，他的作爲公平的正義與其說是程序中立，倒不如說是實質中立。羅爾斯還對實質中立又區分了目標或意圖的中立和效果的中立。爲了在效果上保持中立，「國家就不能做任何使人更可能接受某些特定的觀念而非其他觀念的事，除非它同時又採取措施抵消或補償施行這些政策所產生的效果」²⁴。就此而言，作爲公平的正義不是中立的。然而，作爲公平的正義就意圖或目標而言是中立的：國家不做任何旨在或意在鼓勵某些而阻止另一些關於善的觀念的事。

三、當代國家完善論

安靖如正確地指出，對於國家完善論我們不能望文生義，以爲它是一種關於如何成就完善國家或政府的理論。事實上，這種理論關注的是，國家或政府如何通過推動好的生活方式和阻止壞的生活方式，而使其公民達到完善²⁵。在國家對於其公民涉及自我的行爲是否可以有所作爲的問題上，當代國家完善論與政治自由主義是一種對立的立場。政治自由主義信奉國家中立性，而當代國家完善論則反對這種中立性。前文提到，一般來說，溫和完善論贊同自由主義的一個觀點，即不存在唯一

²¹ Bruce Ackerman, "Neutralities," in Bruce R. Douglass, Gerald M. Mara, and Henry S. Richardson, eds., *Liberalism and the Good* (New York and London: Routledge, 1990), p. 29.

²² Charles Larmore, *The Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 125; Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, p. 69.

²³ John Rawls, *Political Liberalism*, p. 191.

²⁴ *Ibid.*, p. 193.

²⁵ Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, pp. 204-205.

的、對每個人來說都是最好的生活方式，但它又承認確實有一系列有價值的生活方式和一系列無價值的生活方式，並且主張國家應當支持有價值的生活方式而阻礙無價值的生活方式。比如，根據菲尼斯 (John Finnis) 的定義，完善論認為：

國家有責任、有權利促進所有公民的善、幸福、繁榮和卓越……使他們遠離某些會對他們自己造成損害、貶低或毀壞的行為和傾向，即使這些只是「關涉自我」的行為和傾向。²⁶

對於國家完善論來說，重要的是要提供區分好的生活方式和壞的生活方式的標準。在這一點上，完善論者主要採取了三種進路。

第一種，也是最常見的進路是人性完善論 (human nature perfectionism)：從人性角度確定人之善。這種完善論的關鍵是提出一個恰當的人性概念。湯瑪斯·霍爾卡 (Thomas Hurka) 是當代最有影響力的人性完善論者，他反對把人之本性理解為人類所獨有的特性。他認為如果這樣理解，就會把人類與其他存在者共有的任何東西排除在人性之外，不管它對於人來說何其重要；同時也會把人類所獨有的任何東西視為人之本性，不管它對於人來說何其微不足道。同時，霍爾卡也反對把人之本性理解為對於人來說必不可少的特性，也就是說，無之則不足以成其為人的特性，因為如果這樣的話人之本性就太泛了：很多像自我同一、占據空間這樣的特性對於人之為人來說必不可少，但這些對於其他與人迥異的存在者來說也是必不可少²⁷。相反地，霍爾卡認為，人性由「對人而言必不可少、同時又作為人之為有生命物之條件」的特性所組成²⁸，從而避免了人性獨特論和人性本質論所存在的問題。霍爾卡認為這一人性觀在本質上是亞里斯多德主義的，它涵攝三種價值：「身體完善，即發展我們在身體方面的天性；理論完善和實踐完善，即發展理論理性和實踐理性。」²⁹ 身體的完善比較清楚，毋須贅述。理論完善等同於知識或得到合理證明的真信念之獲得³⁰。一個人所獲得的基本的真信念越多，他的生活就越有價值。實踐完善就是

²⁶ John Finnis, "The Legal Enforcement of 'Duties to Oneself': Kant vs. Neo-Kantians," *Columbia Law Review* 87 (1987): 434.

²⁷ Thomas Hurka, *Perfectionism* (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 10-12.

²⁸ *Ibid.*, p. 16.

²⁹ *Ibid.*, p. 37.

³⁰ *Ibid.*, p. 100.

「成功實現一個人的目標」³¹。一個人取得的成功越多，這些成功的意義越大，他的生活就越有價值。

在此基礎上，霍爾卡發展了他的國家完善論：「最好的政治行為、制度或政府，是能最大程度地促進一切人類完善的政治行為、制度或政府。這一標準可用於判斷政府的外部行為，例如譴責政府發動侵略戰爭。不過，這一標準更常見的是應用於政府的內部行為。」³² 常有人抱怨，當這一標準運用於政府的內部行為並規範其公民只涉及其自身的個人行為時，完善論忽視了個人自主這一當代政治價值。對此霍爾卡回應說，自主本身是一種完善。然而霍爾卡認為，這並不意味著政府只能促進個體的自主性。一方面，自主只是諸多價值之一，因此有時候，相較於自主性的某種損失，其他價值的充分實現可能更為重要。另一方面，「有時限制一個人目前的自主性會在將來帶給她更多的自主性，因為這種限制讓她有了更多的選擇，或者讓她有更大能力在這些選擇之間進行自主抉擇」³³。為了闡明自己的意思，霍爾卡讓我們假設，莫札特在小時候被迫學習音樂，因此缺乏合理的自主性。不過，霍爾卡指出，如果仔細考慮一下，我們並不能認為：「儘管取得了偉大的音樂成就，但比起如果在年輕時得到自由，並自主地選擇曬日光浴的生活，莫札特的生活並不完美……即使自主性具有某種價值，它還是不能超過莫札特的所有音樂。」³⁴

霍爾卡確實承認，政府促進好生活的努力存在著一定的局限。除了身體完善，人的完善主要是內在的。它在很大程度上要通過一個人自己來實現。因此霍爾卡認為，政府「不能直接生產公民的善。政府可以為公民的完善創造必要條件或使這種完善更有可能實現的條件，但沒有能力為此提供充分條件」³⁵。霍爾卡在此試圖表明的也就是我們在本文一開始提到的溫和完善論的一個面向，即政府不能憑藉強制措施促進公民的完善，實施這樣的措施不僅無效，而且會適得其反：它們不是增強而是減弱了公民的完善³⁶。他甚至認為，儘管習慣的培養在孩子那裏效果很好，並

³¹ Ibid.

³² Ibid., p. 147.

³³ Ibid., p. 148.

³⁴ Ibid., p. 149.

³⁵ Ibid., p. 142.

³⁶ Ibid., p. 155. 史蒂文·沃爾 (Steven Wall) 講到一個最初由胡薩克 (D. Husak) 提出的相關問題：即使一個人確實過著不值得過的生活，它也仍然不像監禁生活那麼差；換言之，一個人因為過著

可以令人滿意地在他們身上產生完美，「同樣的策略對於成人而言則收效甚微。成人通常有固定的價值和利益，因此很難再引向新的價值和利益。此外，如果有人對他們的私生活發號施令，他們往往感到厭惡，至多也只是勉強遵循」³⁷。

但霍爾卡還是主張，雖然國家不能將某一種最好的活動強加於人，但它可以用非強制的方式推進一系列好的活動，並禁止「某些最壞的活動，比如實行末位排除法」，即不容許人們從事被排在末端的那種生活方式³⁸。在他看來，我們有必要在自由和國家中立之間做出區分。比如，密爾顯然是個自由主義者，但霍爾卡認為，密爾像完善論者一樣，不支持國家對各種關涉自我的活動保持中立，因為「他認為如果一個人做出了糟糕的選擇，那麼儘管沒有理由去逼迫她，但『責備』她、和她『講道理』則是正當的」³⁹。霍爾卡尤其認為，國家可以通過教育體系來促進完善：「在這裏，學校的工作並非一視同仁；學校沒有教學生如何吸毒或從事職業摔跤的課程。教育體系為有價值的活動而非為微不足道的活動奠定基礎。」⁴⁰ 他還表示，這種教育可以通過贊助相關廣告而推廣到成人。此外，國家可以出於各種原因資助有價值的活動。例如，某些活動因參加人數沒有達到經濟規模而變得昂貴。國家對這些活動的補貼就可以鼓勵少數人的完善。又如，一些沒有得到年輕人或成年人欣賞的有價值的活動可能因為初始成本高而受到阻礙。再如，人們可能會欣賞一些有價值的活動，如追求藝術；不過，人們也可能有一些相對不那麼有價值的衝動，如想從事職業摔跤。國家如果對前者進行資助，就可以確保人們選擇那些更有價值的活動而不選擇不那麼有價值的活動⁴¹。

第二種進路是客觀列表 (objective list) 完善論：客觀列表最初由德里克·帕菲特 (Derek Parfit) 提出，根據他的觀點：

某些事物對於人們來說是好的或壞的，無論人們是否想要這些好的事物或避免這些壞的事物。好的事物或善物可能包括道德的善，理性活動，個人才能

不值得過的生活而受到被判入獄的懲罰，這與完善論的目標相悖，參 Steven Wall, *Liberalism, Perfection, and Restraint* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 220。

³⁷ Hurka, *Perfectionism*, p. 154.

³⁸ *Ibid.*, p. 156.

³⁹ *Ibid.*, p. 159.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 195.

的發展，生兒育女且成爲好家長，知識以及對真正的美的意識。⁴²

帕菲特本人並沒有證明這張關於善物的列表何以是客觀的。這項論證工作是由喬治·謝爾完成的。謝爾主張，這些善物關聯到他所講的人的基本能力，而這些能力的「運用既近乎普遍又近乎不可避免」；人類善物，即具有內在價值的特性和活動，以及這些基本能力的成功運用，是通過它們所界定的目標的實現加以衡量的⁴³。謝爾進而試圖表明，帕菲特列表中的好事物確實可以作爲客觀的人類善物。爲此，謝爾將帕菲特列舉的六項分成兩組加以說明。

第一組包括知識、理性活動和社會交往（社會交往是帕菲特表中所列之生兒育女且成爲好家長的一般化）。首先關於知識，謝爾主張：「撇開我們之間的明顯差異，每個人天生有一種理解世界的能力，並且不可避免地傾向於運用這種能力。」⁴⁴ 知識即是這種基本能力的成功運用，它具有內在價值並因此成爲人類善物。其次關於理性活動，謝爾認爲：「正如我們不能不試圖理解世界，我們也不能不思考如何在世界中行動及如何作用於世界。」⁴⁵ 因此與知識一樣，形成和執行基於理性的計畫具有內在的價值。再次，關於帕菲特所舉的生兒育女且成爲好家長的一般化形式，即社會交往的價值，謝爾認爲：「從長遠來看，我們想形成社會聯盟的努力近乎不可避免。至少，我們都有非常強烈的欲望去尋覓他人，與他人交往，關愛他人並得到他人的關愛。」⁴⁶

在謝爾看來，第一組中的這三項善物都是人類基本能力的內在目標。但他承認，第二組中的三項即道德的善、欣賞真正的美以及個人才能的發展，並非人類的基本目標⁴⁷。儘管如此，他認爲它們是我們都應當追求的目標，因爲它們與我們近乎普遍的、不可避免的目標相關聯。首先，一個人才能的發展與基本目標具有明確的聯繫。一方面，任何才能的發展都可以提高某些認知、實踐或社交技能；另一方面，每種技能都有助於實現包括基本目標在內的各種目標⁴⁸。其次，道德的善與理

⁴² Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 499.

⁴³ Sher, *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*, p. 202.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 203.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 204.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 206.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 207.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 207-208.

性活動的基本能力有關，特別是在做出決定的早期階段。做出決定的一般目的在於，確保這一決定得到最強有力的理由的支持。謝爾認為，既然道德理由總是重要的理由，「一個道德上好的決定（幾乎）總是要比一個道德上不好的決定更具有內在的善」⁴⁹。第三，關於欣賞真正的美，在謝爾看來，「無論我們對審美理由怎麼看，誰拒絕它們的力量，誰就不會把審美意識視作內在價值」⁵⁰。

通過以上討論，謝爾得出了他的完善論結論：由於帕菲特的客觀列表確實是客觀的人類善物，「政府和作為政府代理人的個體往往有充足的理由來促進這種生活」⁵¹。據此，政府及其代理人應當禁止與這些人類善物對立的事物。這就限制了某些人們本來可以獲得的生活方式。在為這種限制辯護時，一方面，謝爾反對自由主義的「自主性論證」，即成年的個體應當自主選擇自己喜歡的生活方式，「因為每一個主體面臨的選擇總是會超出他的經驗，對主體所能遵循的東西略微多加一點限制，似乎不太可能對他們決策的品質產生很大影響」⁵²。另一方面，謝爾也反對自由主義的「實驗論證」，即應當允許成年個體實驗新的、非傳統的生活方式。在謝爾看來，「舊實驗的巨大資訊庫大大削弱了新實驗的必要性。吸食海洛因所造成的影響，草率離婚的優缺點，這些方面我們幾乎並不缺乏資料；獲取此類資料的實驗已經進行多次了」⁵³。

第三種進路是自由主義完善論 (liberal perfectionism)，最初由約瑟夫·拉茲 (Joseph Raz) 提出⁵⁴，在他的學生史蒂文·沃爾那裏得到了清晰而充分的展開。根據沃爾的觀點，自由主義完善論是「關於政治道德的完善論陳述，它主張個體自主性是人類繁榮的核心要素」⁵⁵。因為自由主義者強調自主觀念，自由主義的完善論不僅主張「在道德上允許政府積極有意地推動自主觀念」（沃爾稱之為第一種完善論）；而且主張，「在道德上允許政府積極有意地支持其個體之有價值的追求而不

⁴⁹ Ibid., p. 209.

⁵⁰ Ibid., p. 211.

⁵¹ Ibid.

⁵² George Sher, "Freedom of Expression in the Non-Neutral State," in Steven Wall and George Klosko, eds., *Perfection and Neutrality: Essays in Liberal Theory* (Lanham, Boulder, New York, and Oxford: Rowman & Littlefield, 2003), p. 225.

⁵³ Ibid., p. 226.

⁵⁴ 參見 Raz, *The Morality of Freedom*。

⁵⁵ Wall, *Liberalism, Perfection, and Restraint*, p. 2.

是無價值的追求（沃爾稱之為第二種完善論）」⁵⁶。為弘揚自主性的價值，沃爾認為政府應當做出積極努力，幫助公民「發展實現自主理想所需要的能力與技能，同時確保他們的環境給予他們獲得豐富多樣的選擇範圍」⁵⁷。這樣的努力保證「一切主體可以獲得足夠廣泛的選擇範圍」，並且實施「法律規範，保障人們免受強迫和操縱」⁵⁸。為了說明這一點，沃爾舉了這樣一個例子：「當代西方社會中的某個宗教小團體拒絕把子女送到國家認可的學校。他們想教給子女他們的生活方式所必須的技能，並且想讓子女與外部世界隔絕。」⁵⁹ 如果聽其自然，年輕的成員將接受不到自由教育，也無法接受自主生活所必須的一些技能的教育。因此沃爾認為，政府要求這個宗教團體把子女送到國家認可的學校去的做法是正確的。

顯然，第一種完善論的確與自由主義的自主觀念有關。那麼，要求政府支持有價值的追求而不是無價值的追求的第二種完善論又怎樣呢？關於這兩種完善論之間的關係，沃爾認為假如某人承認自主是有價值的，那麼就可以「推出」，如果他接受第二種完善論，他也就會接受第一種完善論。然而並不清楚的是，接受第二種完善論的人是否承認自主是一有價值的觀念。這一點還關聯到沃爾一個更有爭議的主張：「如果某人接受了第一種完善論，他也就在原則上承認了完善論的政治行動的合法性，那麼，似乎沒什麼東西可以阻止他同時接受第二種完善論。」⁶⁰ 這一論證在我看來至少還缺乏說服力。人們接受第一種完善論是因為它符合他們的自主性觀念，所以我們不能由此得出結論說，他們將接受任何類型的完善論，特別是與自主性觀念相左的完善論。沃爾承認，第二種完善論的某些政治行為可能涉及強迫或操縱，但並非所有這些行為都是如此。然而即便如此，沃爾僅僅表明這樣的政府行為不反對自主性，但這還不足以說明這樣的行為是基於自主性。為此沃爾主張：「自主人生是有價值的，當且僅當它是一種總體上由富有價值的追求所組成的人生。」⁶¹ 然而，這並不表明第二種完善論以自主性為基礎；它僅僅意味著，第二種完善論和自主性都建立在有價值的人生這一觀念之上，但問題恰恰在於，有自主性的人可能

⁵⁶ Ibid., pp. 197-198.

⁵⁷ Ibid., p. 206.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid., p. 207.

⁶⁰ Ibid., p. 198.

⁶¹ Ibid., p. 201.

並不能就什麼是有價值的人生達成一致。

無論如何，爲了說明第二種完善論並不涉及強制或操縱，沃爾舉了兩個例子。一方面，社會認爲高水準的藝術欣賞是有價值的，爲了刺激高水準的藝術欣賞，政府可以恰當地動用公共資金建設或維護博物館，並向藝術家提供國家資助⁶²。另一方面，政府也可以合法地執行某些規定和管制，旨在勸阻人們消費損害其自身利益的一類藥物，即使有人希望使用這類藥物並完全明白由此導致的危險後果⁶³。

四、當代國家完善論錯在哪裏

筆者認爲自由主義的中立性概念存在問題⁶⁴，因此希望國家完善論是正確的，而政府可以合法地推動好的生活方式，即使當這些生活方式只關涉自我的時候。然而，雖然國家自由主義提出了一些非常有意思的看法，至少對主張國家中立性觀點的自由主義者來說，國家完善論的論證還有令人不信服之處。

首先在與自由主義者論爭時，完善論者似乎認爲，凡是政府容許公民相互之間所做的事情，政府自己也可以做。例如，我們已經看到霍爾卡認爲：

中立並非傳統自由主義的理想，因爲它被密爾所拒絕：他認爲如果一個人作出了糟糕的選擇，那麼，儘管沒有理由去逼迫她，但「責備」她、和她「講道理」則是正當的。⁶⁵

密爾這裏所說的是個體公民相互之間可以做的事情：儘管彼此之間不能強迫對方接受關於好的生活的觀念，但可以嘗試說服對方。這是他關於思想自由與討論自由的一般理解的題中應有之義。如果注意到密爾的以下看法，我們可以更清楚地理解這一點：我們不僅在一個人傷害自己時可以責備他，與他講道理，勸說他或懇求他不要傷害自己，例如我們可以勸一個人不要抽煙⁶⁶；但我們也可以建議他去做社會認

⁶² Ibid., p. 213.

⁶³ Ibid., p. 219.

⁶⁴ 關於自由主義的中立性概念，筆者曾撰文反對，參 Yong Huang, *Religious Goodness and Political Rightness: Beyond the Liberal-Communitarian Debate*, Harvard Theological Studies 49 (Harrisburg: Trinity International, 2001), ch. 5 sec. 1; 以及黃勇：〈政治的公正與宗教和形而上學的完善〉，《中國學術》第3輯（2003年），頁58-83。

⁶⁵ Hurka, *Perfectionism*, p. 159.

⁶⁶ Mill, *On Liberty*, p. 80.

為對其有害的事，例如我們可以勸一個人抽煙⁶⁷。因此一個自由國家允許其公民所做的事，顯然不一定就是國家本身可以做的。例如在一個宗教多元的社會裏，國家可以允許不同宗教成員之間相互說服對方皈依自己的宗教，但很顯然政府本身不能試圖說服任何人皈依任何宗教。

沃爾也混淆了自由政府允許公民去做的事情和政府自己可以做的事情。沃爾用了這樣一個例子：你的一個朋友對你說，如果你去自然公園，她就給你五十美元，因為「她認為這一贊助可以吸引你去發現和欣賞一種價值（自然美的價值），而她不這樣做的話你就可能會忽略它」⁶⁸。沃爾認為，很顯然你的朋友那樣做沒錯，自由國家也允許她這樣作，你也不會抱怨說，你的朋友這樣做損害了你的自主性。沃爾由此得出結論：既然如此，「那麼我們的政府也可以這樣做」⁶⁹。這一觀點與霍爾卡的想法有一個類似的問題。你可以有很多的朋友，每一位都拿出五十美元來吸引你去從事在他們各自看來都是對你有意義的活動，其中一個要你去自然公園，另一位要你去參加體育比賽，還有一個要你去電影、或者參加教會、收集郵票（筆、槍或硬幣）、狩獵、買彩票、賽車、學會抽煙。這顯然都沒有錯，他們都沒有影響你的自主性，因而政府也應當容許他們這樣做。除非政府認為所有這些活動都對你有益，並且如果你從事其中任何一項活動都會為你提供五十美元，否則政府站在你朋友的任何一方都是不正確的。

霍爾卡和沃爾的論證還有另外一個問題，這個問題在後者那裏尤其明顯。為了澄清這一問題，讓我們對他的例子稍加調整。假設你的朋友先是從你那裏拿走五十美元，你本來打算讓它派上最好的用場（不管你關於「最好的用場」是對是錯）。然後你的朋友用它來吸引你去自然公園，而你原本對此並不感興趣。你的朋友這麼做有錯嗎？你是否覺得你的朋友這麼做影響了你的自主性？我認為答案也許是肯定的。在調整後的例子中，錢是你的朋友從你那裏取走的；而在沃爾原來的例子中，錢來自你的朋友。這是兩個例子的相異之處。而這也正是政府與個人的相異之處。政府本身沒有錢；所有的錢都來自於公民。因此每當政府用錢來吸引公民去過它認為對這個公民最好的生活方式時，這本質上無異於你的朋友從你那裏拿走錢，然後

⁶⁷ Ibid., p. 160.

⁶⁸ Wall, *Liberalism, Perfection, and Restraint*, p. 200.

⁶⁹ Ibid., p. 203.

用它來吸引你去做他 / 她認為對你來說最好的事。

其次，完善論往往混淆了政府能對兒童所做的事和能對成年人所做的事。例如我們已經看到，爲了證明政府可以採取措施以提高公民的自主性（第一種完善論），沃爾用了一個宗教小團體不允許其子女接受自由教育從而影響其自主能力的例子。爲了表明政府在推進有價值的生活方式方面的作用（沃爾的第二種完善論），霍爾卡也強調了教育體系的重要性。它教給學生文學、音樂、歷史、科學以及體育等等，而非吸毒或職業摔跤之類的東西。然而，自由主義者對此也沒有任何異議。例如密爾指出，政府不能正當地強迫一個人去做它認為對其有益的事，但他緊接著聲明，這只適用於心智成熟的人而不適用於兒童，對於兒童，「我們必須保護他們，使他們不僅不受到他人行爲的傷害，也使他們不受到自身行爲的傷害」⁷⁰。

如果完善論者不同意自由主義關於兒童和成人的這一區別，他們就應該證明，政府對待兒童的完善主義措施也可以同樣合理地應用於成人，這不僅因爲政府對待兒童的完善主義措施是合理的，而且同樣的措施對成人而言也是合理的。然而，完善論並沒有提供這樣的論證。首先，讓我們看一看沃爾對政府促進自主性的論證。如果涉及到的人不是兒童而是成人，那麼政府是否可以禁止這樣的宗教團體或教派：它們由魅力型領袖所控制，其成員只是虔誠地追隨其後，因而沒有自主性；但同時他們是自願加入這些團體，並且起碼有自主權決定是否留下或離開他們所在的團體？我認爲答案至少並非十分明確。第二，讓我們看一看霍爾卡關於政府推動關於好的生活方式的觀點。霍爾卡認爲，教育的對象應當不限於兒童而應包括成人，儘管對於成人，教育的主要場所不是學校體系而是廣告⁷¹。這一看法也有同樣的問題，因爲這裏政府是在使用個人自己的錢去購買廣告，來說服這些人去過政府認爲有益於他們、而他們未必贊成的生活方式。

然而完善論者可能會問，如果政府可以通過教育體系向兒童推廣它認爲有價值的生活方式，並阻止它認爲無價值的生活方式（這也花費納稅人的錢），爲什麼我們的政府就不能對成人做同樣的事呢？自由主義者可以不難回答。下文在討論到完善論存在的第三個問題時，筆者將會解釋自由主義者爲什麼認爲政府不應當在成人中間推廣它認爲是好的生活方式。這裏先說一層也許不會引起爭議的意思：爲什麼

⁷⁰ Mill, *On Liberty*, p. 81.

⁷¹ Hurka, *Perfectionism*, p. 159.

政府可以理所當然地不允許兒童接觸某些成年人可以接觸的生活類型？這裏所說的生活類型是政府或社會總體認為既對兒童也對成人有害的那些生活方式。政府或社會也許會犯錯，這些生活類型中某些或全部可能有益於有些人。然而兒童顯然缺乏辨別孰真孰假的理性能力，或者至少比政府或社會更容易犯錯。因此，讓政府或社會為兒童決定什麼是最好的，通常比讓兒童自己決定更安全。對於一個具有理性能力的成年人，尤其是在兒童時代已經接受過政府教育體系的成年人，應當允許他／她去過另一種他／她可能認為比他／她在兒童時代受教育所接受的生活方式更好的或者至少是一樣好的生活方式，或起碼是值得嘗試的生活方式。當然他／她也可能判斷錯誤，但是總體而言，他／她在關於自己的最好生活方式方面犯錯的機率，不僅大大低於兒童，而且大大低於國家或社會或其公民夥伴。

第三，完善論者往往不對以下二者進行區分：政府對人們關涉他人的行為可以做什麼和政府對人們關涉自我的行為可以做什麼。例如拉茲在討論自由主義者所接受的傷害原則時就認為，根據這一原則，「為了防止傷害而強制干涉一個人的唯一原因在於，導致這種傷害是錯誤的。但是，如果根據這種理由而從事的強制干涉行為是合理的，那麼這樣的強制干涉行為也就適用於強化道德。倘若如此，為什麼要止步於對傷害的防止呢？為什麼我們就不能強制推行道德的其他方面呢」⁷²？易言之，政府強制推行傷害原則也就是在強制推行一部分道德；如果政府可以合理地強制推行這一部分道德，即與涉及他人的個人行為相關的道德，則政府也就可以強制推行另一部分道德，即與涉及自我的個人行為相關的道德，尤其是因為在拉茲看來，道德的這兩部分均來自同一基礎，即自主性。如果某人受到別人的傷害，他的自主性狀態就會受到損害。現在拉茲希望將這一傷害原則擴展到以下這種傷害：它雖然沒有使受害者的自主性狀況變差，但使其自主性狀態不能達到應然狀態，因為「有時未能改善另一個人的處境就是在傷害他」⁷³。在此拉茲所考慮的不只是因某人的不作為而對他人造成的傷害，比如因沒有施以援手而造成一個人溺死的傷害，因為這也是使得受害者的自主狀況變差的傷害，因而屬於密爾的傷害原則之運用範圍⁷⁴。相反地，拉茲所說的乃是由以下原因所造成的對他人的傷害：未能阻止別人

⁷² Raz, *The Morality of Freedom*, p. 415.

⁷³ *Ibid.*, p. 416.

⁷⁴ Mill, *On Liberty*, pp. 81-82.

採用我們認為對他來說有害的生活方式，或者未能使他去過我們認為對他來說有益的生活方式。可以說正是在此意義上，討論政府對個人可以或應當做什麼的時候，完善論未能區分關涉他人的個人行為和關涉自我的個人行為。

自由主義者顯然認為，我們不能把關涉他人的行為和關涉自我的行為如此這般直接關聯起來。霍爾卡曾經看到了這一點，但筆者認為他過於草率地將其束之高閣了。他在討論人性觀念的時候提到人有六類基本特性。除了作為個體的人分別與（一）一切存在物、（二）物理存在、（三）生物、（四）動物及（五）其他人所共有的特性之外，他還提到了（六）作為個體的人的本質特性，也就是說，使這個人區別於其他人的那些特性。但霍爾卡認為個人完善這一觀念有不合理的結果而加以拋棄⁷⁵，雖然這正是自由主義者強調個性的原因⁷⁶。顯然如果個性完善的觀念是有道理的話，則政府促進個性完善的最好方式就是讓每一個體追求各自的個性完善，因為政府無法知道每個人的個性完善，並力圖促進這樣的完善。

當然自由主義者沒有必要否認，存在著一些至少在某種程度上所有人都願意追求的東西，比如知識、理性、欣賞藝術和音樂。這些東西對於一個人成功追求個性完善來說往往起決定性作用。正是出於這個原因，自由主義者承認應當教給兒童這些東西。問題在於，政府是否應當對成人做同樣的事；對此，自由主義者心存疑慮。因為一個人不可能集愛因斯坦、莎士比亞、莫札特、梵谷、張伯倫等等於一身，一旦基本的智力、實踐能力和審美能力得到發展，每一個體都必須自己決定準備成為哪個領域的優秀人才。此外，一個人的決定往往與他作為獨特的個體所必備的特性密切相關。剛已提到，對這些特性政府不可能（通過作為）加以積極推進。個人的決定還可能與一個人的宗教信仰密切相關。溫和完善論者也認為，國家不應當支持相互衝突的宗教信仰。然而值得注意的是，自由主義者沒有必要反對完善論者試圖利用稅收加以支持的很多專案，比如知識、音樂和藝術。不過，他們的理由不是要吸引原本沒有興趣追求這些活動的人去追求它們，而是為那些原本想要追求但缺乏資源這麼做的人提供支援。換句話說，自由主義者支持這類項目的基礎是人們得到基本善物的平等機會，而不是促進某種特定的生活方式。

最後，雖然幾乎沒有一個溫和完善論者對作為自由主義中立概念之基礎的自主

⁷⁵ Hurka, *Perfectionism*, p. 15.

⁷⁶ Mill, *On Liberty*, pp. 127-128.

概念持明確的反對意見，但事實上，溫和完善論對自主性觀念並不像它所主張的那樣友善。我們至少可以從兩個方面來理解這點。一方面，溫和完善論確實強調強迫人們去做或不做某事和吸引人們去做或不做某事之間的差異。它認為國家應當採取的措施只是讓人們更容易去過某些生活方式而更難去過另外一些生活方式，而不能強制性地將某種（些）生活方式非法化。我們可能認為這是一個重要的區分，它確保了這種國家完善論不會破壞自主性。由此我們也可能不同意密爾的觀點，因為密爾認為，這兩者只有程度上的不同而沒有本質的不同⁷⁷。然而，密爾的說法可能仍然是有道理的。假設政府通過增收煙草稅以使人們吸煙變得更難，這些措施要麼成功要麼失敗。如果失敗了，政府則不能實現它的完善主義目標；為了達到這樣的目標，國家必須進一步提高稅收，直到人們不再能負擔得起吸煙。但這樣一來，他們不吸煙並不是因為他們認為吸煙對他們有害，而是因為國家使他們（在他們沒法負擔的意義上）根本就「不可能」抽煙。在這個意義上，他們的自主性仍然遭到損害。

另一方面，溫和完善論認為，它所促進的並不是單一的最好的生活方式。相反地，它所促進的乃是一系列好的生活方式。例如霍爾卡認為，一個完善主義的國家所做的工作不過是對不同的生活方式進行等級劃分，然後僅僅作末位排除。因此，公民仍然可以在許多好的生活方式之中進行選擇，所以他們的自主性沒有遭到損害。問題在於，社會中的不同個體對不同生活方式的等級劃分，顯然不可能完全等同於國家對這些生活方式的等級劃分。如果完全相同，完善論反而就沒有用武之地了，因為每個人都會自然而然地追求在他／她看來是最高等級的生活方式，而它也就是國家視為最高等級的生活方式。事實上，一個人可能會把被完善主義國家排在最末因而準備排除在外的生活方式置於頂端。在這種情況下，國家不僅限制了一個人的選擇範圍，而且從根本上排除了一個人選擇他／她所喜歡的生活方式的可能性。對此完善論者可能會說（實際上霍爾卡與謝爾確實說），不同生活方式的等級序列是客觀的，而國家接受客觀的排序。因此，如果誰的排序和國家的排序不同，那是因為他的排序是主觀的，因而也是錯誤的。如果這些都是真的，這是否意味著，政府可以以非強制的方式使人們過一種他們錯誤地認為是沒有價值的生活？拉茲的回答似乎是肯定的，因為他認為：「的確，自主選擇壞的生活使得一個人的生

⁷⁷ Ibid., p. 162.

活比相對缺乏自主的生活更糟糕。」⁷⁸然而，這一主張至少與密爾的相反主張一樣有問題（如果不是更有問題的話）：過一種本身不是最好但一個人錯誤地認為它最好從而加以選擇的生活，勝於過一種本身「最好」但一個人沒有認識到它最好從而沒有加以選擇的生活。

五、儒家國家完善論

由此可見，無論是在支持國家完善論方面還是在反對自由主義的國家中立性方面，完善論都尚未充分提出具有說服力的理據。我承認，在這方面，我現在也無法完善這種完善論。然而，我認為完善論者在反對自由主義的爭論中已經錯失了一個重要機會。我們看到自由主義者明確表示，他們的中立性只適用於人們關涉自我的行為。那麼在涉及他人的行動方面，自由主義是否認為政府可以有所作為呢？拉茲說得對，自由主義所接受的傷害原則必然認為，政府可以正當地強制推行與這類行為相關的那部分道德。不過在我看來，他本應當質疑自由主義關於政府應當強制推行這一部分道德的具體方式，而不是在能提出令人信服的理由之前轉而提出政府也應當強制推行與關涉自我的行為相關的那部分道德這樣一個有爭議的主張。

筆者認為正是在這一點上，國家完善論者本來可以提供一個有說服力的論證來反對自由主義者，也正是在這一點上，當代國家完善論者可以從儒家那裏學到很多。雖然儒家也從人性的角度理解人之善，但是同霍爾卡的人性完善論不同，儒家認為人之為人所必須具備的特性不僅僅是泛泛的道德品質，而首先是關涉他人的道德品質。這一點在孟子的下面這段名言中說得最清楚：

人皆有不忍人之心……無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。（《孟子·公孫丑上》）

在儒家看來，這裏的仁、義、禮、智不僅是人的四個必要屬性，同時也是人的四大基本美德，而政府的基本作用就是要促進這些美德的發展。

儒家在這裏顯然不同於自由主義。儘管自由主義者認為政府不應當干涉公民只涉及自身的行為，但他們確實認為政府在形塑人們關涉他人的行為方面具有重要作

⁷⁸ Raz, *The Morality of Freedom*, p. 412.

用。對於自由主義者來說，政府只能靠刑法阻止人們彼此傷害。儒家不同意這樣的看法。孔子有句名言：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（《論語·為政》）霍爾卡曾經試圖說明，為什麼我們不能用強制措施來推動有價值的生活方式。我想，儘管他所關注的是公民關涉自我的行為，但他的論證可以視為對《論語》這段話的一個非常充分的注解。霍爾卡提到了運用強制性的法律來強制推行道德所產生的許多問題，而首要的問題是，這樣的強制性法律只能限制外在行為，而外在行為和內在狀態之間只有鬆散的關聯。因此，一個人也許由於害怕懲罰而沒有展現傷害他人的外部行為，但這並不意味著他／她沒有傷害別人的內心狀態。

由此我們可以看到自由主義與儒家完善論之間存在明顯差異。對自由主義者而言，政府的作用僅僅是為公共遊戲制訂規則，並且透過懲罰確保人們按照這些規則從事遊戲。而確保人成為有道德的人，並非它的職責所在⁷⁹。只要遵循這些規則，好人與壞人沒有區別。這也可以解釋，為什麼自由主義者在考慮關涉他人的個人行動時只對確保人們不做傷害他人的事感興趣，而不是對確保人們做有益於他人的事感興趣。事實上，這可以部分說明為什麼他們堅持政治之域和切身 (personal) 之域的區分。政府並不關心活動在公共領域的人究竟屬於何種人，好還是壞，品德高尚還是卑鄙無恥，無私還是自私。政府既不幫助培養個體的美德，也不幫助他們戒除惡習，就好像政府既不幫助培養個體的惡習，也不幫助他們戒除美德一樣。相形之下，上面孔子的那段話卻表明，政治之域對一個人的個人品質有直接關係：旨在阻止人們傷害他人的規則，不僅會決定其社會是何種社會，而且在很大程度上還決定生活在這個社會中的人是何種人⁸⁰。政府如果主要或甚至只是通過懲罰性的法律來規範關涉他人的行為，那麼它不僅不能使人品德高尚，而且還會使他們變得邪惡。因此在儒家看來，政府的主要職責是幫助人們從事道德修養。

⁷⁹ 例如，布萊恩·巴利 (Brian Barry) 明確表示：「國家是一種滿足人們偶爾具有的需求的工具，而不是創造好人（如培養公民的合理需求或性情）的手段。」參見 Brian Barry, *Foundations of Liberal Equality: Tanner Lectures of Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1990), p. 66。

⁸⁰ 女權主義有助於釐清自由主義關於政治之域和切身之域的界限。然而，我在另一個地方指出，女權主義通過主張切身之域即政治之域，僅僅揭示和解決了部分問題。但他們沒有意識到政治之域也影響到公民的個人品質，而這正是儒家的過人洞見 (Yong Huang, "Why the Political Is Also Personal," 收入林建甫編：《全球化時代的王道文化：社會創新與永續發展》〔臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年〕)。

問題在於政府如何幫助人們從事道德修養。前面所引孔子的那段話提到兩種措施：德與禮。孔子所謂「德」是指政治領袖的道德表率作用，這也是《論語》關注的核心問題之一。孔子深信德具有感染力，因此在向君主建言獻策時，他反覆強調君主自己有德的重要性。例如，子曰：「不能正其身，如正人何？」（《論語·子路》）因此當季康子問政於孔子時，孔子說道：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」（《論語·顏淵》）當季康子憂慮魯國多盜時，孔子回答說：「苟子之不欲，雖賞之不竊。」（《論語·顏淵》）當季康子進一步詢問是否可以殺死無道之人，孔子則說：「子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣。」（《論語·顏淵》）在孔子看來，統治者「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從」（《論語·子路》）。「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之」（《論語·為政》）。

第二項措施是禮，我們可以通過它與其他兩個概念，即道德情感和自發性之間的聯繫獲得更好的理解。孔子解釋說：「〔德〕興於《詩》，立於《禮》，成於《樂》。」（《論語·泰伯》）孔子在這裏提到三部儒家經典。他認為《詩》中的詩最為有效。所以他要求自己的弟子學《詩》，而《詩》「可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君」（《論語·陽貨》）。這是因為在孔子看來，「《詩》三百，一言以蔽之，曰：『思無邪。』」（《論語·為政》）。孔子對《詩》的道德教化作用感興趣，這也清晰地體現在他不贊同以其他方式去讀《詩》：「誦《詩》三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以為？」（《論語·子路》）孔子關於《詩》的這些言論表明，無德之人缺乏的不是對美德的知性理解，而是成為有德之人的情感或欲望。因此在當代語境中，為了使人具有美德，政府所要做的可能不是贊助道德哲學家的公共講座，而是應當找到可以激發道德情感的方式。對於孔子而言，詩歌在道德教育中的重要作用恰恰就是因為這一功能。不過，在當代社會中，其他措施也可以起到類似的作用。例如，理查·羅蒂(Richard Rorty)強調了新聞工作者的重要性：

波士尼亞婦女的命運取決於電視臺記者是否設法為她們做哈裏特·比徹·斯陀(Harriet Beecher Stowe)曾為黑人奴隸所做的事——這些電視臺記者是否能使我們這些身處安全國家的觀眾，比以前更加真切地感覺到這些婦女和我們一樣，感覺到她們是真實的人。⁸¹

⁸¹ Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 180.

出於同樣的目的，政府也可以贊助、推動和資助那些能夠在道德上感動受眾的小說和電影，同時壓制那些傾向於鼓動暴力的小說和電影；政府還可以做一些事情來弘揚現實生活中的道德英雄。

然而無論如何，一個人因受到詩歌（或新聞報導、小說以及電影）激發所產生的道德情感往往是短暫的，而且不夠穩定。爲了維持由詩所引起的道德情感，孔子強調《禮》的重要性。他要求自己的學生「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」（《論語·顏淵》）。禮儀規則不像懲罰性的法律。正如胡適所說：

第一，禮偏重積極的規矩，法偏重消極的禁制；禮教人應該做什麼，應該不做什麼；法教人什麼事是不許做的，做了是要受罰的。第二，違法的有刑罰的處分，違禮的至多不過受「君子」的譏評，社會的笑罵。⁸²

然而在做出由禮儀規則所限制的道德行爲時，人們可能會感覺到某種拘束，經常需要努力克服視、聽、言、行方面有悖禮儀規則的欲望。因此孔子認爲，道德教化只有通過音樂才能完成。

《樂》現已失傳，但在《禮記》的現存版本中有一章論樂，從中我們可以明白在何種意義上道德完成於音樂。在漢語裏，音樂的「樂」字之同形異聲字表示喜悅、快樂或高興的意思。因此，《禮記》說「樂者，樂也」（《禮記·樂記》）。聽到一曲動聽的旋律，我們會忍不住「手之舞之，足之蹈之」（《禮記·樂記》）。因此，樂常常與禮形成鮮明對照，後者指向人的外部行爲，而前者則針對人的內部情感：「致樂以治心，則易直子諒之心油然而生矣。易直子諒之心生則樂，樂則安，安則久，久則天，天則神。天則不言而信，神則不怒而威，致樂以治心者也。」（《禮記·樂記》）簡而言之，音樂在道德教化中的作用在於，一個人行道德時，不會感覺受到外部禮儀規則的制約；相反地，他的行爲自然而然，毫不費力，而且充滿喜悅。這的確是孔子所自述的七十歲之後的境界：「從心所欲不踰矩。」（《論語·爲政》）用孟子的話說，達到這種境界的人不再「行仁義」，而是「由仁義行」（《孟子·離婁下》）。一旦禮內化於人，孔子認爲這個人就一定是「好德如好色者」（《論語·子罕》）。

儒家思想雖然是理想主義的，但它並非烏托邦。儒家認識到，恐怕需要很長時間我們才可能徹底摒棄懲罰性的法律。然而在儒家看來，第一，隨著政府在道德教化方面所付出的不懈努力，有必要對其實施懲罰性法律的人數會越來越少。第二，

⁸² 參胡適撰，章清等編：《胡適學術文集：中國哲學史》（北京：中華書局，1991年），頁96。

甚至對於這一小部分人來說，這樣的法律威懾也就夠了，因而只是制訂出來，但毋須使用（《孔子家語·相魯第一》）。第三，即使必須使用這樣的刑法，政治領導人必須記住兩件重要的事情。一方面，抓住罪犯時，政治領導者應「哀矜而勿喜」（《論語·子張》）。他們應當意識到，不是他們成功地抓獲了罪犯，而是他們教民無方，即未能把那個人教好從而讓懲罰變得沒有必要。另一方面，懲罰主要不是報復性的，相反地，懲罰是修復性的，要把罪犯轉變成一位有德之士。因此，孔子對古代社會和自己所處的社會進行了如下對比，認為前者優於後者：「古之知法者，能省刑，本也；今之知法者，不失有罪，末矣。」⁸³ 因此，第四，如果刑法的運用絕對必要，則進一步的道德教化應當緊隨其後。在這些與法律相關的所有方面，筆者的主張與安靖如基本一致⁸⁴。

六、結 語

本文表明，自由主義的國家中立原則局限於關涉自我的個人行為，而不適用於關涉他人的個人行為。關於個人對他人的傷害和受害者所受到的傷害，自由主義者從未說政府應該保持中立。當代完善論者在反駁自由主義者的論證中拒絕了自由主義的中立性原則，主張國家可以合理地偏好某些而非其他類型的關涉自我的行為。儘管這樣一種國家完善論頗具吸引力，但筆者認為，它和它試圖取代的自由主義的國家中立性原則可能同樣成問題。雖然這樣的問題還很難解決，筆者察覺到當代完善論疏漏了政治自由主義的一個嚴重缺陷，從而錯失了一個拓展其論域的機會。這涉及自由主義國家應該如何對待關涉他人的個人行為的看法。自由主義的確認為政府應該對關涉他人的個人行為採取行動。自由主義的這一看法存在兩方面的缺陷：（一）誠然，它的確認為政府應當禁止傷害他人的個人行為，但並不認為推動個人對他人的善行屬於政府的分內事；（二）政府禁止傷害他人的個人行為的方式，乃是制訂嚴刑峻法來懲罰那些確實對他人造成傷害的人。筆者認為，恰恰在關涉他人的個人行為的上述兩個方面，儒家完善論提供了一種可行的取代當代政治自由主義的方案，這正是儒家完善論的獨特性與重要性之所在。儒家對推動個人對他人的善

⁸³ 參〔清〕孫星衍輯：《孔子集語》（北京：中華書局，2002年），頁408。

⁸⁴ Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, pp. 216-221.

行比阻止其惡行更加感興趣。原因是顯而易見的：如果越來越多的人品德越來越高尚，做有害他人的事的人就越來越少。當然，總是會有一些人想要傷害別人；對於這樣的人，政治自由主義者只是訴諸刑法，而儒家則認為國家應該提供道德教化，這樣刑法就會變得多餘。如果確有必要，也應當以悲憫之心而非萬分自得地實施刑法，緊隨其後的則是進一步的道德教化，直到這種人的道德狀況完全恢復。筆者認為，正是在此意義上，無論是較之政治自由主義還是較之當代完善論，儒家完善論都是獨特的、重要的。如果上文所言不謬，則筆者對儒家與當代國家完善論的關係的理解與安靖如不同，我認為儒家不是當代西方「溫和完善論的典範」⁸⁵。

⁸⁵ Ibid., p. 206.