

# 重申德性： 建构一种现代共和主义德性论\*

陈文娟

---

**内容提要：**自由主义德性论试图从内部对主流的自由主义中立性学说进行矫正，但其本身缺乏足够的理论资源，又囿于自由主义的既定框架，其调整空间有限；而在当代共和主义复兴中占据主导地位的工具论共和主义则试图从外部借助“无支配自由”对自由主义展开批判，但未能充分发掘古典共和主义的德性传统，结果与自由主义拉不开足够的距离，几乎沦为某种改良版的自由主义。本文借助西方当代政治哲学中相关争论，试图勾勒一种现代共和主义德性论的理论纲要，从国家在塑造政治德性方面的作用、对不同政治主体的特定德性要求，以及培养政治德性的社会机制与心理机制三个方面，主张以温和至善论重建国家与公民的良性互动关系，以新型德性论继承、转化和发展传统的政治德性，以有效的公民教育培养有德性的公民，展现这种现代共和主义德性论的基本面向。

**关键词：**德性 自由主义中立性 自由主义德性论 工具论共和主义 共和主义德性论

---

作为共和主义的核心词汇，“德性”(virtue)或“公民德性”(civic virtue)是指公民将特定政治共同体的利益(或者说公共利益)置于个人利益之上的意愿和能力。然而，曾经在西方历史上产生过重要影响的古典共和主义德性论，在当代不仅为自由主义的主流学说所拒斥，而且也被在当代共和主义复兴中占据主导地位的工具论共和主义所回避。问题是，面对自由主义中立性学说引发的各种社会政治问题，以及自由主义德性论与工具论共和主义的理论创见不足，古典共和主义的德性论传统是否真的过时了？一种放弃了德性论的共和主义是否还可以自洽地称作共和主义？本文认为，当今的新共和主义者应该超越自由主义德性论与工具论共和主义，挖掘古典共和主义的理论资源，回应诸种难题与困境，重构一种适应于现代社会的共和主义德性论。

## 一、从自由主义中立性到自由主义德性论

作为一种以个人权利为基础的政治学说，自由主义的起源和核心价值包含了对德性的疏离，又由于历史上各种共和国的德性原则所包含的排他性、压迫性特征，以及法国大革命期间雅各宾派运用恐怖推行“美德共和国”的悲剧性结果(最著名的便是罗伯斯庇尔关于“没有恐怖的美德

---

\* 本文为北京高校中国特色社会主义理论协同创新中心(中央财经大学)资助项目、教育部高校示范马克思主义学院和优秀教学科研团队建设项目(19JDSZK038)的研究成果。

是无力的”断言),自由主义者对德性话语的恐惧进一步加深。即使到了 21 世纪初,把美德与恐怖联系起来看法仍然很流行,当著名的左翼自由派政治理论家诺伯托·博比奥(Norberto Bobbio)与新共和主义理论家毛里齐奥·维罗里(Maurizio Viroli)在谈到“一种建基于在其公民的美德与爱国主义之上的理想国家形式”的“共和”时,这位参加过意大利反法西斯抵抗运动的老前辈强调,德性与爱国主义都是雅各宾派的理想,都需要警惕。<sup>①</sup>

自由主义者倾向于认为,古典政治是一种德性政治,而现代政治从根本上说是利益政治。德性政治首先以完善人的德性、达成优良生活为目的,同时也主要依靠公民的德性来维持政治共同体的良好运转;而利益政治则认为政治的主要目的是协调相互冲突的个人利益以使之得到尽可能的满足。这种划分隐含了一个假定,即现代政治是一种与道德保持距离的政治:政治生活的目的并不指向德性,政治生活的健康维系也主要不是依靠德性。由于古典共和主义者提倡公民德性与爱国主义,赋予国家(政府)以更加积极的角色,从而潜在地对个人的自由和自主构成威胁,因此,自由主义者拒绝共和主义以公民德性为核心的“塑造政治”(formative politics),警惕甚至拒斥古典共和主义者所倡导的共同体、公共利益和公民德性概念,为此,他们主张用中立性(neutrality)原则来确保国家(政府)不侵犯个人的权利和自由。

按照当代主流自由主义者的逻辑,现代多元社会中存在潜在冲突的各种善观念(conception of good)是人类面临的不可逃避的境况,自由主义国家不应褒贬特定的良善生活观念,不应评价不同善观念的各自优缺点,在做出实际政治决策时应该保持中立。个人是选择良善生活的唯一主体,个人选择的依据只能来自于其内在的价值信念,“没有一种生活会通过外在的根据那个人并不信奉的价值来过而变得更好。我的生活只有根据我对价值的信念并由我自己从内部来过才会变得更好”。<sup>②</sup>任何“强迫人为善”的德性主张,都将“偏离培育真正良善生活的正确方式”。<sup>③</sup>政府要想平等对待公民,就要保持中立性;政府如果没有对全体公民的命运表现出“平等的关切”,就不是合法政府,甚至是专制政府,“平等的关切是政治社会的至上美德”。<sup>④</sup>

显然,主流自由主义对德性话语的疏离和敌视,以及它在政治领域和公共政策领域对德性政治的排斥,在实践中导致了严重的后果:极端个人主义泛滥、公共精神衰落、社会资本下降,这些都已成为世纪之交西方社会的热门话题。与此同时,保守主义、社群主义、新共和主义等思想流派也基于各自的立场对自由主义的中立性原则和政策提出了批评。

在回应对自由主义的各种外部批评时,某些自由主义者也越来越认识到:作为权利拥有者的公民,倘若道德品质不佳,仅仅渴求以其受到保障的权利与自由满足个人欲望,并且只考虑个人利益而不以公共善为念,恐怕很难实现良善的群体生活关系;因此,民主政治的运作,除了恰当的制度和程序之外,公民美德和公共精神仍然是必要的。正如后期的罗尔斯(John Rawls)所言,“如果民主社会的公民们想要保持他们的基本权利和自由,包括确保私生活自由的那些公民自由权,他们还必需具有高度的‘政治美德’,又愿意参加公共生活”。<sup>⑤</sup>自由主义的德性论由此而产生,其代表人物包括约瑟夫·拉兹(Joseph Raz)、斯蒂芬·马塞多(Stephen Macedo)和威廉·高尔斯通(William Galston)等人。他们提出了一系列自由主义的德性要求,强调不同价值主张之间相互尊重、宽容、公开讨论和理性对话、自我批判和反省能力,等等,并在此基础上开始探讨

① 博比奥·维罗里:《共和的理念》,第 3、7、11 页,吉林出版集团有限责任公司,2009 年版。

② 威尔·金里卡:《自由主义、社群与文化》,第 12 页,上海译文出版社,2005 年版。

③ Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven: Yale University Press, 1980, p. 11.

④ 罗纳德·德沃金:《至上的美德》,第 1 页,江苏人民出版社,2003 年版。

⑤ 约翰·罗尔斯:《政治自由主义》,第 217 ~ 218 页,译林出版社,1993 年版。

自由主义的公民德性教育话题。具体而言,自由主义的德性论具有以下几个特点。

第一,赋予“自主”(autonomy)肯定的、积极的道德内涵。在早期的《法律的权威》(1979年)一书中,拉兹发现自由主义法治不是增加社会的德性和鼓励社会的善,而是尽量保证法律的非专断性,减少对人们自由与尊严的威胁,以及防止不稳定、不明确的法律本身可能产生的恶,因此,自由主义法治本身是一种否定的、消极的价值,并不能解决人类的道德困惑,“在法治的圣坛上太多的社会目标被奉为祭品,这可能使法律本身变得贫乏和空虚”。<sup>①</sup>在《自由的道德》(1986年)一书中,拉兹把他的理论更推进一步,在承认人类价值多元性和不可通约性的前提下,把自由主义理论建立在“自主”的价值基础之上,并试图调和自主原则与至善论,允许政府致力于创造具有道德价值的机会,消除可能产生的道德不良影响。<sup>②</sup>

第二,提倡一种自由主义式的公民责任。在《自由主义诸德性》(1990年)一书中,马塞多强调自由主义社会需要重视德性,一个健全的自由主义政治体制必须以自由主义德性为支撑,包括个人的自由德性和公共的自由德性。前者是指一个良善的公民应该具备的许多德性,这些德性包括广泛的同情心、自我批判的反省力、敢于尝试和接受新事物的意愿、自制及主动而自主的自我发展、对于所继承的社会理想的敬重、对其他公民的情感(甚至利他的关怀)、尊重他人生活、将个人的计划和承诺服从于公正的法治、说服而非强迫,等等;后者是对政府三个部门掌权者所要求的德性,即司法的德性、立法的德性和行政的德性。<sup>③</sup>这些德性有助于个人在自由主义社会的发展,也有助于履行自由主义的公民责任。在马塞多看来,一个鼓励和落实自由主义德性的社会,明显区别于并优越于一个仅仅只是体现自由主义正义观的社会。

第三,挖掘自由主义的人文主义内涵。在一篇题为“捍卫自由主义”(1982年)的重要论文中,与自由主义道义论倡导者及其社群主义批评者相反,高尔斯通采取一种新亚里士多德主义的学说,指出自由主义正义与权利并非独立于关于良善生活的理解之外,自由主义包含着“潜藏于自由主义实践之中”的善——“自由主义的人文主义”(liberal humanism),这一传统主张“一种自由主义德性论:如果人们要坚持自由主义的制度并在这些制度中追求他们的善,他们就必须具备这些品格特征”。<sup>④</sup>在《自由主义的目标》(1991年)一书中,高尔斯通强调自由主义制度的运作在许多方面受其公民人格的影响,而且在某些情况下,薄弱的个人德性所造成的弊端,即使政治设计再完美也无法应付。<sup>⑤</sup>高尔斯通把自由主义社会所需要的公民德性分为两大类:一类是支撑任何政治共同体都需要的一般德性,如勇敢、守法和忠诚;另一类是自由主义的社会、经济和政治三大领域所必需之德性,在社会领域,公民美德主要是独立和宽容,在经济领域,公民美德包括工作伦理、适应力、守时、创新、想象力等,在政治领域,公民美德分为普通公民的美德和领导者的美德。<sup>⑥</sup>

尽管自由主义德性论者试图发掘被主流自由主义者所忽视的德性资源,然而,对于公民德性的激发与塑造,自由主义者显得极为谨慎。除了必要的法律、道德和社会义务之外,自由主义者无法接受其他强制性的责任;他们更希望在自愿的前提下,通过“第三部门”来表达个人的慷慨、

① Joseph Raz, *The Authority of Law: Essays on law and Morality*, Oxford: Clarendon Press, 1979, p. 229.

② Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1986, chapter V.

③ Stephen Macedo, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford: Clarendon Press, 1991, pp. 220, 265 ~ 277.

④ William Galston, "Defending Liberalism", *American Political Science Review*, Vol. 76, No. 3, 1982.

⑤⑥ William Galston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 217, pp. 221 ~ 227.

仁慈以及利他精神、奉献精神。他们相信,除非从外部施加压力,否则人们很难克服“搭便车”“囚徒困境”等集体行动的逻辑,自发地产生公民德性。外部的力量无非来自于国家,而增加政府的权力正是自由主义者所不愿看到的。因此,尽管这些自由主义者进行了一些理论上的调整,但是这种调整仍然囿于自由主义的总体逻辑,相关的德性论阐述仍然是外在的,无法提供更丰厚的理论说明和更有力的政策支持。

## 二、公民性:工具论共和主义的德性观

在共和主义的当代复兴中,有两种类型的新共和主义:一种是以阿伦特(Hannah Arendt)、波考克(J. G. A. Pocock)等人为代表的公民人文主义(civic humanism),另一种则是以斯金纳(Quentin Skinner)、佩蒂特(Philip Pettit)等人为代表的工具论共和主义(instrumental republicanism);占据主导地位的是后者,而佩蒂特的哲学建构又比斯金纳的思想史追索更为系统、更具理论抱负。<sup>①</sup>

居于佩蒂特共和主义理论的核心是一种独特的自由概念,他将其定义为“无支配自由”(freedom as non-domination),即只有当我们不受他人支配、不屈从于他人的专断意志、不听命于他人欲望的变化时,我们才是自由的。支配会降低我们行动的可能性,自由只存在于支配阙如之处。如此看来,佩蒂特的自由不是通过付诸表达个体的真正本质或“自我”行动能力的实现来确定的;按照伯林在1958年的经典论文“自由的两个概念”中引入的分类,大致可以判定佩蒂特的共和主义自由是一个“消极的”而非“积极的”概念。

佩蒂特指出,支配关系有三个特征,如果A被B支配,这意味着:(1)B拥有干涉能力;(2)建立在一种专断的基础之上;(3)在A可以做出的某些选择中。显然,在第(2)种情况下,国家有能力干涉公民事务,但只要其干涉的基础不是专断的,那么就不能算是实施支配权力。问题的关键在于如何定义“专断的”?佩蒂特回答说,如果可能的干涉行为旨在“遵循被干涉者的利益”或“直接相关者的利益”,那么这种干涉就不是专断的。<sup>②</sup>他举例说,国家向每个公民强行征税,而每个公民都纳税是符合我的利益的;因此,即使我不想纳税,政府向我强制征税的干涉行为也不能算作专断的。接着,我们不禁要问,哪些利益是可以允许国家权力在非专断的基础上追求的呢?佩蒂特认为,为确保国家权力的行使遵循公众的而不是掌权者个人的福利和世界观,唯一可能的办法是“诉诸公共讨论”。<sup>③</sup>然而,要如何确保公共讨论有效、公平和公正,而不是无休无止、没有结果?佩蒂特提出两个条件来推动政治对话:首先,公民只能使用共同体中没人能以重大理由拒绝的概念区分和推理形式;其次,他们所依赖的基本概念必须足够重要以便充分阐明其各种不满和目标。<sup>④</sup>

针对“无支配自由”这一佩蒂特共和主义理论的核心概念,查尔斯·拉莫尔(Charles Larmore)指出,“要求公民和立法者作出具有法律约束力的决定,而不诉诸其同胞有充分理由拒绝的信念,这实际上是对个人的基本尊重”;“尊重人的这一基本原则最终构成了佩蒂特共和主义理论中最深层的层面……这种尊重的规范如果不是自由主义的基本原则,或至少在自由主义

<sup>①</sup> 关于两种类型的新共和主义及其称呼,参见刘训练:《共和主义:从古典到当代》,第116~118页,人民出版社,2013年版。

<sup>②③④</sup> Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 55, p. 56, p. 131.

传统所构想的一个重要方面,又是什么呢?”<sup>①</sup>因此,尽管佩蒂特一再声明“非专断要求的与其说是同意,不如说是论辩”,<sup>②</sup>因为同意一般是迫于压力,应该成为怀疑的对象,而只有当公民随时准备挑战政府决定,才能确保政府不会专断地行使权力和推进自己的特定利益;然而,拉莫尔却指出,论辩不还是意味着要确立尊重人的原则吗?“不尊重人恰恰是专断权力行使的前提”,正是这一点“使得佩蒂特的理想共和国成为一个自由主义政体”。<sup>③</sup>

除此之外,佩蒂特共和主义理论的最大问题是对公民德性的忽视,这将导致其理论之共和主义特质的丧失,及其对自由主义批判的失败。由于古典共和主义意义上的公民德性是精英主义、民族中心主义和父权制政治文化的象征,因此当代大多数政治理论家对德性的态度几乎都是系统性怀疑。佩蒂特在重构新共和主义时,试图取消那些道德化、家长制和至善论倾向的德性范畴。他不愿宣称公民德性是真正的人类卓越,而称之为公共精神的品质特征,亦即参与共和主义政府者所具有的优秀品质;他强调法律的重要性,而刻意降低公民德性的重要性;他更少阐述国家必须捍卫的道德理想,而更多鼓励无支配的民主经验;他巧妙地用公民性(civility)置换了公民德性(civic virtue)。

佩蒂特描述了法律与公民性的相互依赖。他写道,“共和主义的法律要想成功必须得到公民德性和良好公民身份之习惯——我们还可以说是公民性之习惯——的支持”。<sup>④</sup>为了证明广泛公民性的必要性,他给出了三个主要的规范性理由:(1)与法律的服从相关。只有当法律得到合适规范的支持时,只有当服从法律由广泛公民性所引发和巩固、而不仅仅是害怕被法律制裁时,共和主义的法律才能获得可靠服从,人们才能可靠享有旨在实现无支配自由的法律。(2)与新的法律目标的表达相关。如果共和国的法律要对人们的利益和观念做出判断和反映,就需要一种可行的公民性,来推动诸如差异政治、关怀政治等民主政治的运转。(3)与法律的有效执行相关。公共当局不能指望查明和制裁所有违反共和国法律和规范的罪行,普通民众必须具有保持警惕的德性,对公共官员和其他公民保持有效监督,自由的代价就是保持永恒的警惕。<sup>⑤</sup>在这里,我们不难推断出佩蒂特“公民性”的清单:尊重而不是畏惧法律的德性、对相关的利益和观念保持警惕(论辩性民主)的德性、确保差异的政治和共同关怀的政治所需要的德性、保证法律的奖惩有效执行的德性、认同共和主义的政治体(爱国主义)、信任与警惕,等等。佩蒂特不愿使用公民德性的概念,因为它似乎是指人类卓越或良善生活的构成性品质,他通过使用更具自由主义色彩的“公民性”概念来确保“无支配自由”,并策略性地置换了古典共和主义的“公民德性”来最大限度地降低德性可能带来的风险,从而实现了由共和主义传统的“美德共和国”向“法律共和国”的进阶。为了最大范围地寻求对其新共和主义理论的认可和支持,他让共和国的公民主动卸下“卓越”的坚硬铠甲,披上“文明”的华丽外衣,发展民主社会所要求的监督、论辩和相互尊重的能力。

佩蒂特对德性采取了一种工具性的辩护进路,认为公民德性的价值之所以应该得到重视,并不必然是因为其本身是构成良善生活的本质特征,而是因为它有助于维持一个自由社会,有助于抵制公共权威、特定个人或群体的支配,即有助于实现“无支配自由”;德性不是目的本身,而是实现共和主义制度和人际关系的条件与工具。由此可见,面对道德多元主义事实,佩蒂特基于公

① Charles Larmore, "A Critique of Philip Pettit's Republicanism", *Philosophical Issues*, Vol. 11, 2001.

② Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 63, p. 184.

③ Charles Larmore, "A Critique of Philip Pettit's Republicanism", *Philosophical Issues*, Vol. 11, 2001.

④ Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 245.

⑤ Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Clarendon Press, 1997, pp. 247 - 251.



共善(common good)而不是人类善(human good)来建构其新共和主义。

佩蒂特试图调和共和主义与价值多元主义,这使得他与社群主义者(如桑德尔和泰勒)和新亚里士多德主义的共和主义者(如波考克和阿伦特)分道扬镳。他认为,这些进路的失败在于,与特定政治共同体所倡导的善观念不相符的价值,可能会受到忽略甚至压制。和罗尔斯一样,佩蒂特不愿意公共当局积极地、直接地通过公共教育进行干预。佩蒂特既要避免国家家长制,又不能像自由主义那样在道德风俗上放任自流,因此希望借助“无形之手”(intangible hand)机制,基于鼓励和劝阻的内生性逻辑,激发对公民性共享规范的忠诚。<sup>①</sup>然而,“无形之手”尽管可以限制共和主义的家长制倾向,但是它能否提供足够的动力来发展共和主义事业所需要的德性却值得怀疑。工具论共和主义的公民德性是一种较弱意义上的德性,其问题在于它“使得我们培育和维持这些德性的动机过分依赖于对我们公民身份的认同。(但是)这种凭借物太脆弱而不足以支持当代自由民主的共和主义政府”。<sup>②</sup>

由此我们不难看出,工具论共和主义者面临着进退失据的困境:(1)“无支配自由”更接近于消极自由而非积极自由;(2)“公民性”更接近于自由主义的德性论而非古典共和主义的德性论;(3)没有关于其理论假设得以实现的提升公民美德的有效计划。就以上三点而言,佩蒂特对自由主义做出了太多的让步。在佩蒂特的论辩式民主中,公民扮演着至关重要的角色,他要参与选举代表、对国家权力运用保持警惕、抵制任何导致国家专断行为的可能性。然而,论辩式民主和传统的参与式民主不同,并不要求公民直接或积极参与公共事务。<sup>③</sup>论辩式民主要求公民具有捍卫自由制度的政治气质,不支配他人的社会气质,以及根据自由的共同善来调整自己利益的个人气质。佩蒂特希望通过无支配自由的政治哲学建构,来纠正和改善现代西方民主社会存在的许多问题,如社会经济不平等加剧、种族差距、歧视与隔离扩大、工作条件恶化、金融资本主义统治,等等。但问题是,从理论上说,如果自由主义的左翼稍作调整似乎就能取得同样的结果,那么,新共和主义与左翼自由主义又有何根本性的区别?由此可见,以佩蒂特为代表的工具论共和主义,对自由主义有太多的妥协,是一种折衷的、不彻底的共和主义,这使得它与自由主义(尤其是其左翼一支)而不是古典共和主义有更多的亲缘性;它强调“公民性”而非“公民德性”,这使得它无法充分发掘古典共和主义的德性论传统,从而丧失了批判自由主义的重要理论资源。

### 三、现代共和主义德性论纲要

尽管古典共和主义的德性论传统有其理论和历史的局限性,但不可否认,德性既是良善生活的内在要素,也是维持良善生活的必要条件。自由主义者无法做到对现代社会中的德性问题视而不见,所以才会有自由主义德性论对自由主义中立性的矫正;新共和主义者也不可能完全回避古典德性论传统的影响,所以他们才会阐发公民性的必要性。

<sup>①</sup> Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 254.

<sup>②</sup> Paul Weithman, “Political Republicanism and Perfectionist Republicanism”, *Review of Politics*, Vol. 66, No. 2, 2004. 类似的批评,也见之于帕顿对斯金纳的批评, Alan Patten, “The Republican Critique of Liberalism”, *British Journal of Political Science*, Vol. 26, No. 1, 1996.

<sup>③</sup> 佩蒂特关于论辩式民主的阐释,参见 Philip Pettit, *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 对他论辩式民主的批评,参见 Jérémie Duhamel and Katharine Throssell, “The Uses and Abuses of Virtue in Contemporary Republicanism: Philip Pettit and the Temptation of Perfectionism”, *Revue Française de Science Politique (English Edition)*, Vol. 65, No. 1, 2015.

然而,自由主义德性论者试图从内部对“薄的”自由主义主流学说进行理论纠偏但自由主义本身缺乏足够的德性论资源可供援引,又囿于自由主义的既定框架,其调整空间并不大。在当代共和主义复兴中占据主导地位的工具论共和主义者试图借助“无支配自由”对自由主义进行批判,但由于未能充分发掘古典共和主义的德性论传统,结果与自由主义拉不开足够的距离,几乎沦为某种改良版的自由主义。<sup>①</sup>

本文接下来的部分将尝试建构一种现代的共和主义德性论,这种版本的德性论将充分挖掘古典共和主义的德性论传统,同时也将充分考虑现代社会的多元主义特征。

### (一)以温和至善论重建国家与公民的良性互动关系

在国家(政府)与个人的关系问题上,自由主义者认为古典共和主义的德性论坚持至善原则,而至善原则会通过“授予一种价值标准以权威地位而使自由陷入危险”;<sup>②</sup>出于至善论威胁自由和平等的担心,自由主义者寻求非至善论的公共规则,把德性和对善的关注置于私人领域。<sup>③</sup>在公共领域,自由主义国家支持在善观念上保持中立的宪法安排,防止任何一种善观念压制另一种善观念,保证每个人都有表达自己善观念的权利,支持他们发挥自主性,构想自己的善观念,并实施属于自己的生活计划。

古典共和主义者则坚持一种极端的至善论:(1)认为良善生活具有最高的内在价值,国家应以一种整全性、完备性学说作为政策基础促进良善生活;(2)以国家为中心,认为国家是促进良善生活的唯一推动者;(3)国家通过法律等强制手段推广有价值的生活方式,压制劣质的生活方式。然而,国家的这种强制形象与现代社会普遍的自由平等观念存在很大的冲突,因此,建构现代共和主义德性论,首先要克服自由主义者对国家强制的担忧和恐惧,同时也要发挥国家在推进政治德性方面的积极作用,以一种温和的至善论来建构国家与公民的良性互动关系,而非国家对公民单向度的宰制关系。

一方面,温和的至善论具有至善论的特征,即强调个人是共同体的有机组成部分,人类的欣欣向荣是一种至高的善,德性就是获得那种善所必要的各种习惯或倾向,个人过一种有德性的生活是实现人类整体繁荣昌盛的必要条件。在促进人类共同善的实现方面,国家被赋予积极的道德形象,公共规则和权威的运用被视为提升德性的重要手段。另一方面,温和的至善论也要避免国家的一元性和专断性:(1)国家并不把追求唯一完美的生活方式作为目标,只是不鼓励人们选择有严重缺陷的生活方式,而且鼓励人们追求更好的生活方式;(2)国家鼓励其他社会团体在促进有价值的善和生活方式上发挥积极作用;(3)国家通过创造一种良序社会环境来促进善和有价值的生活方式。<sup>④</sup>

温和的至善论具有显著的优点。温和的至善论区别于主流的自由主义(自由主义中立性),也区别于自由主义的德性论(对国家推进德性仍然持谨慎态度),它主张国家和政府介入良善生活的实现,强调其在推动和维持良善生活中的作用。因为,尽管每个个体是追求自身善观念的承

① 在共和主义的当代复兴运动中,在工具论共和主义或者说“新罗马共和主义”之外,还有一种以阿伦特、波考克等人代表的更强势的“新雅典共和主义”。不过,他们所秉持的至善论对德性的要求陈义过高,在多元主义的现代社会难以实现。

② John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1999, pp. 287 ~ 288.

③ John Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 327 ~ 330; John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993, pp. 292 ~ 294.

④ 参见陈祖为:《正当性、全体一致与至善论》,载应奇编:《自由主义中立性及其批评者》,第283~284页,江苏人民出版社,2008年版。

担者,但享有自由的个体可能并非其善观念的可靠辨识者和评判者。国家可以通过合理论证来引导个体形成某种更有价值的、更值得欲求的善观念,从而使他能够最大限度地实现善的生活。另外,自由主义者常常担心,国家的干预行为会降低个体的独立判断和反思性审查的能力,从而降低个体的自主性。然而,这种对“依赖性”的担心是不必要的,因为温和的至善论并不提倡国家代替个人思考以及控制和操纵个人的意志与行为,而只是帮助个人思考,最终还是需要个体通过观察、经历和反思来发现那种适用于自身的善观念。

总之,温和的至善论认为国家和公民之间不是对立关系,而是可以实现良性互动,主张国家通过各种手段帮助人们形成一种良善生活的观念,公民则通过积极地参与社会团体和政治机构在国家中追求德性与卓越,从而实现个人善与公共善的统一。

## (二)以新型德性论继承、转化和发展传统的政治德性

随着晚近共和主义与德性伦理学的复兴,德性问题再次受到学界的关注,然而,主流的新罗马共和主义刻意回避公民德性话题,而德性伦理学似乎从未聚焦于政治德性,因此二者都无法有效地回应现代政治的道德关切。建构一种现代共和主义德性论,必须广泛继承古典的德性论遗产,并充分吸收当代的理论资源对其实施转化,发展出一套与现代社会的多元主义和民主政治相适应的政治德目表。

就具体德目而言,古典的德性论曾经开列出不同的德目表,并且实际上对不同的政治主体提出了不同的德性要求;如何在现代社会的条件下对那些德目加以继承、转化和发展,仍然是一个开放性的议题,但我们可以择要地审视一下共和主义传统中最重要的三种政治德性。

“爱国主义”是古典共和主义的基础德性。古代的共和国常用爱国主义来整合全体公民,以平定内乱、抵抗外敌入侵和实现对外扩张。由于古典的爱国主义德性包含着强烈的军事因素,这使得随着资本主义贸易兴起而产生的自由主义几乎对爱国主义避而不谈。不过,根据维罗里的研究,在多元文化社会中,共和主义的爱国主义话语可以比自由主义更好地应对民族主义这一“现代发展史的病理学”所带来的诸如文化排斥以及社会、政治和知识分裂的挑战,并成为民族主义的有效解药。此外,当一个民族面对道德与政治危机时,爱国主义话语往往能够赢得思想和精神的统治权,从而比自由主义话语更具有团结和动员能力。因此,“爱国主义”这一德性仍然可以作为现代共和主义德性论的奠基性德性,不过,这种德性虽然强调对祖国的热爱,但这应该是对维持一个民族共同自由的政治制度和生活方式的热爱,而不是对文化、语言、种族单一性和民族同质性的热爱和强化。这种爱国主义建立在尊重、仁慈与同情的基础之上,表达一种慷慨与宽容,而不是憎恨与敌对;对祖国的热爱是慷慨的、同情的和明智的,而不是排他的、封闭的和盲目的,并且它需要极力避免政治行动主义的激情可能导致的对秩序、均衡与宽容的破坏。<sup>①</sup>

自由主义者常常忽视在政治家德性和普通公民德性之间做出区分。然而,我们看到,即使在现代民主政治的语境中,政治家在面对充满竞争的复杂世界以及对立和冲突的具体情势时,能否做出正确判断、决定具体方略和采取正确行动,对于国家治理仍具有重要意义。<sup>②</sup>因此,与自由主义者几乎从不谈论政治家的德性不同,现代共和主义德性论将把古典德性论非常重视的“审慎”作为政治家的主要德性,以此来探求现代社会中政治领袖和政治精英应当具备的特定品性与素质要求。对于普通公民的德性要求,除了自由主义德性论所列举的那些德性之外,现代共和

<sup>①</sup> 毛里齐奥·维罗里:《关于爱国》,第1~14页,上海人民出版社,2016年版。笔者对于爱国主义的具体阐述,参见陈文娟:《爱国主义是一种政治美德》,《光明日报》,2017年3月27日。

<sup>②</sup> 陈华文:《政治审慎与民主政治》,第二部分,中央编译出版社,2017年版。



主义德性论还尤其强调“友爱”的当代价值。事实上,即使像罗伯特·诺奇克(Robert Nozick)这样的自由至上主义者,也不得不承认其立场的欠缺,即没有充分考虑人道与“为更加紧密的关系留有空间的共同合作行动”,他虽然没有明确提到友爱,但这里“更加紧密的关系”以及他一再谈到的“对公民同伴的关切和团结的纽带”不正是传统共和主义者所强调的友爱吗?<sup>①</sup> 鉴于友爱对于建立正义秩序、维系商业社会中的信任、维持复杂社会的陌生人之间的团结的重要意义,现代共和主义德性论将把友爱作为普通公民的基本德性,推动公共政治模式和民主政治的发展。<sup>②</sup>

### (三) 以有效的公民教育培养有德性的公民

按照柏拉图在《法律篇》(643e~644a)中对教育的界定,存在着两种教育,一种是诸如做生意、造船等技巧训练的教育(我们今天称之为职业教育),一种是致力于完善公民培养的德性教育(在柏拉图看来,这才是真正意义上的教育)。<sup>③</sup> 现代教育注重第一种教育的培养,美国学者约瑟夫·斯蒂格利茨(Joseph Stiglitz)指出,功利主义的大学教育给学生提供技术和信息,并为社会提供了一种市场所不能提供的“商品”。<sup>④</sup> 通过“筛选”学生、“培训”学生、给学生“颁发证书”及向雇主“推荐”学生,大学生生产并向市场推销这种特殊的“商品”,最终民主教育成功地生产出技术专家和知识精英,而无法造就追求心灵之善的政治家和良善公民,输出了缺乏公共精神、没有任何智识和不进行任何道德努力的“市民”,无法造就积极的公民。对于第二种教育,尽管西方现代的教育理念与实践体系并不排斥对诸如宽容、诚实、非暴力倾向等公民民主品格的培养,但是由于对中立性原则和权利优先于善的教条式信奉,主要把培养公民的正义感和权利意识作为教育的首要目标,注重对公民权利意识以及捍卫自身权利的行动能力的培养,忽略了人的灵魂的提高和升华,忽略了公共义务、共同体认同感、爱国主义的培养,最终忽略了德性教育在唤醒人本身的优异和卓越所具有的重要意义。因此,现代共和主义德性论主张把培养有德性的公民作为教育的首要目标,强调教育、伦理和政治的内在相通性与一致性,教导未来公民所必需的政治智慧和公共德性。<sup>⑤</sup>

首先,依据古典公民教育的理念和实践,有必要实施整全式的德性教育,国家、学校、家庭乃至整个社会都要承担起公民教育的功能。国家从整体上实施统一的公共教育,避免零散的、片段的、缺乏规制的教育,让公民意识到自己是共和国的一员而非孤立的个体,从而确立公民意识。学校是国家实施公民教育的主要场所,国家以法律的形式实施公民教育,通过“立法安排教育的科目、顺序和形式”,所有人都必须一视同仁地接受公共教育。<sup>⑥</sup> 鉴于自由主义国家中广告等商业行为对公共学校的侵入,国家应当减少在学校进行商业化行为渗透,避免学生心灵的污染。<sup>⑦</sup> 此外,公共空间也应当避免过多商业性广告的侵占,应当广泛利用节庆、庆典、习俗和娱乐等方式与途径,发挥其教育作用,从而拓展公民教育的空间。

其次,依据道德心理学和政治社会学的规律,有必要建立一套有效的公民德性激励机制。自由主义薄的德性论不足以激励公民关注公共事务、投入公共事业、积极政治参与、服从公共利益

① 罗伯特·诺奇克:《被检验的人生》,第327~334页,上海译文出版社,2015年版。

② 陈文娟:《公民友爱与政治秩序》,《哲学研究》,2015年第11期。

③ 卡斯代尔·布舒奇:《〈法义〉导论》,第100页,华夏出版社,2006年版。

④ Joseph E. Stiglitz, "The Theory of 'Screening', Education, and Distribution of Income", *The American Economic Review*, Vol. 65, No. 3, 1975.

⑤ 笔者对于古典公民教育与现代公民教育之间差异的阐述,详见陈文娟:《古典共和传统中的公民教育及其启示》,《教育研究》,2016年第9期。

⑥ 让-雅克·卢梭:《政治制度论》,第53~55页,华夏出版社,2013年版。

⑦ 迈克尔·桑德尔:《公共哲学:政治中的道德问题》,第65~67页,中国人民大学出版社,2013年版。

的德性,因此,如何激励倾向于私利化的个体通过积极行动增进公共善,依然是现代共和主义德性论面临的首要难题。按照谢莉·伯特(Shelley Burt)的研究,历史上存在着欲望/激情的驯导、利益的协调/控制和义务的强制这三种激发公民德性的心理机制。<sup>①</sup>古典共和主义者强调以荣耀来奖赏德性,鼓励把个人的欲求、利益和野心用来服务于公共利益和维护国家;并通过制度安排,以公共的方式严格管制和合理分配荣誉,确保官职和报酬只能给予那些“为了公共的利益,提出好的建议、做出更好的行动”的人,让他们“引以为荣和感到满意”,营造一种献身于公共善的政治文化。<sup>②</sup>既然在古典社会和文化中,荣誉具有“不可化约的贵族性”,<sup>③</sup>那么,如何才能让荣誉与现代社会机会平等和多元主义的政治原则联系起来,使这一古典共和主义的遗产既能激发现代个体的能动性,又不会回到世袭制和政治不平等?现代共和主义德性论主张不仅国家对政治家和政治精英分配公共荣誉,而且民间组织的协会、基金会和委员会也可以分配公共荣誉。此外,现代民主的公共荣誉观还要与个人应得概念相勾连,荣誉的奖赏不仅是由于这一行为是自主性的(如罗尔斯所强调的),也不仅是由于这一行为是被接受和认可的(如泰勒所强调的),而且还是由于行为本身是善的。<sup>④</sup>

至此,借助西方当代政治哲学的主要争论,我们勾勒了一种现代共和主义德性论的理论纲要,上述三个方面分别涉及国家(政府)在塑造政治德性方面的作用、对不同政治主体的特定德性要求,以及培养政治德性的社会机制与心理机制,展现了这种现代共和主义德性论的基本面向。这种共和主义既不同于阿伦特等人的强共和主义,更不同于佩蒂特等人的弱共和主义,既彰显共和主义的德性论传统,又关照古典德性的现代适应性和情境性,笔者希望这样一种理论建构能够为新时代中国社会主义公民道德建设以及领导干部政德建设提供有益借鉴与启示。

作者:陈文娟,中央财经大学马克思主义学院(北京市,100081)

(责任编辑:孟令梅)

① Shelley Burt, "The Good Citizen's Psyche: On the Psychology of Civic Virtue", *Polity*, Vol. 23, No. 1, 1990.

② 参见马基雅维利:《李维史论》,第3卷,第28章,吉林出版集团,2011年版。

③ 莎伦·R. 克劳斯:《自由主义与荣誉》,第258页,译林出版社,2015年版。

④ 参见迈克尔·沃尔泽:《正义诸领域》,第346~348页,译林出版社,2002年版。