

# 公民德性与伦理德性： 关怀伦理学的一种启示

陈雅文

**摘要** 公民德性与伦理德性之间的紧张是“古今之争”在现代西方政治生活中的一个重要体现。对这个问题的争论，自由主义与其批评者已陷入僵局。自由主义捍卫个人自主，它主张在公共生活中公民德性应该独立于伦理德性。而自由主义的批评者认为，从德性之构成上看，公民德性是建基在伦理德性之上的，它不能独立存在；并且从实践层面讲，公民德性的维持依赖于伦理德性的增援，是公民德性得以在现实中付诸实践的知性源泉。自由主义的困难在于，它难以回应公民德性如何在行为者的心灵中以一种区分于伦理德性的方式被践行。而自由主义的批评者的困难在于，它难以回应多元现状下特殊的伦理德性如何被辩护，以及这种伦理德性如何不会蜕变为强制。关怀伦理学有望呈现这样一种公民关系，它的要求比自由主义的公民德性更强，但比彻底将公民生活建基于某种伦理德性的主张更弱。这或许有助于克服自由主义及其批评者的理论困境，在实践中使现代西方公共生活更加葆有生机。

**关键词** 公民德性 伦理德性 自由主义 关怀伦理学

作者陈雅文，深圳大学饶宗颐文化研究院助理教授（广东深圳 518060）。

中图分类号 B82

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2019)07-0022-09

## 一、公民德性与伦理德性之争：自由主义的视角<sup>①</sup>

公民德性与伦理德性<sup>②</sup>的紧张是在自由主义的理论脉络中被逐渐凸显的。这种公民性与道德性的二分，在自由主义那里有其渊源。例如以赛亚·伯林所捍卫的“不受他人干涉”的消极自由（Negative liberty）就为这种二分埋下了伏笔。消极自由主张保护最低限度不受侵犯的个人自由，因此，它为私人生活的领域划出了界限，明确要求限制他人的干预和公共权威的扩张。消极自由暗示了这样一点，应该确保每个人拥有私人自主，或者说个人选择的自由，它首要保护的是一种不去侵扰他人的消极公民。消极公民的概念将道德上的好人与合作意义上的好公民区别开来<sup>③</sup>，如果一个人能恪守自己的边界，不去侵犯他人的

① 在公民德性与伦理德性的光谱上，有强度不等的几种理论。其中最强的是古典自由主义，它认为公民德性只具有工具意义；次强的是政治自由主义与政治共和主义，这两种理论都认可公共生活的价值，因此罗列了一张公民德性的清单，包含如尊重他者、公共参与、理性表达的价值等；最弱的是古典共和主义，它认为人之卓越所需要的美德，诸如正直、坚毅、诚实等，也是成为好公民的美德，反过来，成为一个好公民也就成为了一个好人，公民德性与伦理德性二者是和谐统一的。

② 人的德性与伦理德性在本文中交替使用，都指一种人们普遍追求的、能使人更加卓越的德性。

③ 这里，公民是消极的公民，是作为合作者的公民。共和主义所主张的积极参与政治事务的公民是积极的公民。在下文做出进一步讨论。

自由，他就是一个好的合作者，或者说是一个好公民，而至于他能否成为一个道德上的好人，则不被列入当下的讨论。这种二分在罗尔斯的政治自由主义那里得到进一步强化。政治自由主义明确限定了“政治的”领域，该领域保证的是涉及社会、政治和经济的主要制度的社会合作，以此独立于争议重重的“道德、哲学和宗教的”整全学说（comprehensive doctrines）。罗尔斯相应地认为，公民所持有的观念可以分为两个部分，一部分是被公共认可的政治正义观（political conception of justice），另一部分是个人所持有的道德、哲学和宗教观念。<sup>①</sup>基于这种对公民的理解，公民具有两种身份，一种是公共身份（政治身份），另一种是非公共身份（道德身份）：“公民同时具有政治与非政治的目标和承诺。他们肯定政治正义的价值，希望这些价值体现在政治制度和社会政策中。他们也致力于推进非政治生活中的价值。公民必须调整和整合这两种身份。”<sup>②</sup>

在一定程度上，自由主义传统对公民德性与伦理德性的区分是对西方现代社会的响应。西方现代社会的一个重要特征是个体化，它强调作为个体的我们彼此所享有的权利与应该履行的义务。许多历史事件推进了自我意识的觉醒和个体化的进程，诸如教会统治的瓦解、宗教改革、商品经济的发展和传统社群的解体。这种个体化在思想上表现为诸如以穆勒为代表的古典自由主义理论，通过限定群己的权界，个人在不损害他人的条件下，就应该拥有最大范围的言论自由、行动自由和集会自由。正如穆勒所言：“人们若要干涉群体中任何个体的行动自由，其唯一正当的目的乃是保障自我不受伤害”，“只要个人行为仅关一己利害而与他人无干，个人就无需对社会负责……而对有损于他人利益的行为，个人都应对社会负责”。<sup>③</sup>西方现代社会的另一个重要特征是协作，社会被视为因互利而存在的合作体；并且，现代社会的协作不再是关系紧密的、彼此具有较强认同感与归属感的成员所组成的协作，而是关系较为疏远、但彼此拥有共同目标的陌生人所形成的大型合作网络。霍布斯和洛克的理论都是对这种互利合作型社会的一种注解。霍布斯论证了人们为自我保存和免于战争而组建公共权威的正当性，洛克则论证了一个由拥有不可侵犯之权利的个体所组成的社会，是如何通过契约的方式被建构为统一和合作的有机体。西方现代社会还有一个重要的特征是生活经验和世界观的多样化，这种多样化随着世界范围的扩大和不同社群成员往来的增加而变得愈发多样，其直接后果是，人们关于何谓善好的生活演化出愈发多样、乃至不可化约的分歧。这就是罗尔斯所谓现代社会的一般事实之一——“多元化，并非终将消失的历史现象，而是民主公共文化的永久特征，人们越是自由地运用他们的理性，这种多样性就会越丰富”<sup>④</sup>。

事实上，对公民德性与伦理德性的区分，与自由主义脉络下的中立性思想一脉相承，只不过，后者针对公共权力而言，而前者针对公共活动中的作为个体（而非制度）的行动者而言。强调公共权力的中立性，其根源来自自由主义的一种警惕，即不被限制的权力极易退变为吞噬个人自由的利器。因此，公共权力应该尽可能悬置对道德问题的判断，将职责限于为人们提供一种权利的框架，正如金里卡所言，“国家不应当奖赏或处罚特定的美好生活的观念，而应当提供使不同和潜在冲突的善观念能够在其中被追求的一种中立的框架”<sup>⑤</sup>。

不过，即便在自由主义内部，不同理论家也常常在不同意义上使用中立性<sup>⑥</sup>，中立性的涵义影响着人们对公民德性的理解，在此不妨做出澄清。以盖斯通（William A. Galston）为代表的理论家是在工具意义上使用中立性概念，这种中立性强调政府在社会合作中所扮演的工具角色，具体来说，自由主义政府的职责就是保护个体和促进人的发展，为其提供最低限度的手段，诸如社会安宁、法律规则以及对多样性的承

① John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996, p. 38.

② John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996, p. 30.

③ 穆勒：《论自由》，桂林：广西师范大学出版社，2011年，第10、113页。

④ John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996, p. 36.

⑤ 应奇编：《自由主义中立性及其批评者》，南京：江苏人民出版社，2007年，第179页。

⑥ 这四种区分来自罗尔斯，参见 John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996, pp. 192-193.

认等。<sup>①</sup>与这种作为工具的公共权力相应，公民身份也是工具性的，公民德性的功能在于保障追求各自利益的社会成员之间的合作，盖斯通指出：“人的德性与公民德性是两种不同的德性。人的德性是所有人都希望追求的……而公民德性只具有工具价值，其目的旨在维持一个政治共同体”，“正义、感恩、谦逊、公正、怜悯”都可以被还原为追求和平和安全的手段。<sup>②</sup>

中立性的另一种含义是指程序中立，这种中立性突出了程序的地位，只要程序是公正的，那无论结果是什么，都作为公正的结果加以接受。威彻斯勒（Herbert Wechsler）是颇具代表性的理论家之一，他对法律的裁决中的中立性原则做出定义，主张裁决内容的普适性和应用的平等性，这种主张要求法庭在做判决时，选取超越于结果的理由，并且对所有团体都一视同仁。例如，他以著名的布朗诉托皮卡教育局案（Brown v. Board of Education）为例，认为该案的判决不符合程序中立，因为法院所采取的理由不是种族平等这个普遍性的理由，而是采取了促进公共教育融合这个以结果为导向的理由。<sup>③</sup>程序中立的优点在于，“所有实质性的公正概念都不可避免地要与某种特定的完善概念产生纠葛，只有程序的公正才可以不涉及任何宗教和形而上学的完善概念，因而可以用来解决在这些概念之间（或在持有这些概念的人之间）的冲突”<sup>④</sup>。与程序的中立性相关，公民德性要求公民具备理性商谈的能力，这种能力在哈贝马斯那里有系统的表达，他列出了交往的三个有效性要求，即，商谈者能够陈述事实（真实性），能够符合社会的一般规范（正当性），以及能够保证真诚的意向（真诚性）。<sup>⑤</sup>符合上述商谈能力的公民就具备了程序意义的公民美德。

中立性还有一种含义是指目标的中立（罗尔斯正是在此意义上使用中立性）。这种中立性的目标很明确，即不偏不倚（impartiality），为了做到这一点，“国家不能有意地做某些事来偏袒甚至推广某种特定的整全学说，不能给持有这些学说的人更多的支持”<sup>⑥</sup>。基于这种目标，政治的正义原则需要取得一种相对于一切整全学说的独立性（freestanding），这种独立性意味着，相关原则不应该从属于某种综合学说，或者从某种综合学说中推导出来。罗尔斯说：“政治自由主义以一种独立的政治正义观为目标。这种独立的政治正义观并不否认存在适用于个人、家庭或联合体的价值，它也不认为政治价值是完全脱离于其他价值的。‘独立’的目标在于规定政治的范围，依循这种独立性，政治正义观就可以赢得交叠共识（overlapping consensus）。”<sup>⑦</sup>

相应地，目标中立性原则下的公民德性要求公民尊重公共理性的限制，在公共理性和公共政治问题的讨论中，也把不偏不倚作为自己参与讨论的目标。基于此，罗尔斯对公民的公共身份与非公共身份（或道德身份）做出了区分。其中，公共身份在罗尔斯那里被刻画为“具有合理性的公民（reasonable citizen）”，根据罗尔斯的定义，他们不仅愿意遵守合作条款，也承认“判断的负担”（burdens of judgment）会引发不可避免的分歧——除开信息匮乏、自私自利和视而不见之外，真诚对话的人们也会提出背道而驰的观点，从而他们能够“接受公共理性在引导政治权力的过程中所产生的结果”<sup>⑧</sup>。而道德身份是指“人的（完整的）善观念，这是描述其非公共（非政治）身份的重要因素，这些善观念通常包含着重要的道德、哲学和宗教成分”<sup>⑨</sup>。目标中立性原则下的公民德性要求人们适时适度地启用公民身份，采用公共政治语言，同时悬置自己的善观念。罗尔斯说：“有些人认为，根本政治问题应该由他们所认为的最好的、

① William Galston, "Defending Liberalism," *The American Political Science Review*, Vol. 76, No. 3 (Sep., 1982), pp. 621-629.

② William A. Galston, "Pluralism and Civic Virtue," *Social Theory and Practice*, Vol. 33, No. 4, p. 625.

③ Herbert Wechsler, "Toward Neutral Principles of Constitutional Law," *Harvard Law Review*, Vol. 73, No. 1 (Nov., 1959), pp. 1-35.

④ 黄勇：《自由主义的超越与仁爱政治观》，上海：上海交通大学出版社，2018年，第76页。

⑤ 参见哈贝马斯：《交往行为理论》，曹卫东译，上海：上海人民出版社，2018年。

⑥ John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996, p. 193.

⑦ John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996, pp. 10-11. 罗尔斯对人之理解的其他面向，可参见刘雪梅：《“作为公平的正义”的康德主义特征》，《广西大学学报（哲学社会科学版）》2019年第3期。

⑧ John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996, p. 56.

⑨ John Rawls, *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, 2001, p. 404, n23.

根据关于整全真理（whole truth）——包括他们宗教的或世俗的综合学说——得出来的理由（reasons）去决定，而不是通过那些可能由自由平等的公民共用的理由来判断……在政治自由主义看来，这种关于政治领域整全真理的主张，是与民主公民资格以及合法性法律的观念（包括公共理性的理念）格格不入的。”<sup>①</sup>至于如何践行这种公民德性，罗尔斯以法官为例，法官是公民在运用公共理性时所应效仿的标杆：“法官的作用是按照公共理性来行事，绝不诉诸政治以外的其他理性或者价值。”他们不能诉诸其私人道德或者普遍的道德理想和价值，也不能诉诸他们的宗教或哲学观点；他们必须诉诸政治价值，这些价值是对公共观念及其政治的正义价值以及公共理性的最合理理解。总的说来，公民美德就是指对公共理性之限制的尊重，指公民具有被罗尔斯称为“合理性”（reasonableness）的品质。

澄清了上述三种意义的公民德性，我们就能进一步理解自由主义对公民德性与伦理德性做出区分的意图和方式。不论采取上述哪一种观点，我们都会发现，在自由主义脉络下看似生硬的对德性的二分，其实有其根据。首先，具有普遍性和强制性的政治不需要建基于何者为善这个注定面临争议的问题。亚里士多德强调“人是天生的政治动物”就表达了对人的一种定义，即积极参与城邦事务是成为好人的一个要素；然而，这种对人的形而上规定在现代西方社会里显然过强了，用拉莫尔（Charles Larmore）的话讲，这种“古代人的自由对于现代人的灵魂而言太窄，对于现代人而言，政治对他们而言只是好生活的一种”<sup>②</sup>。所以，这种对人的定义注定不会在现代世界里取得共识。罗尔斯明确地指出，在现代社会里“只有凭借压制性的国家权力，某一种哲学、道德或宗教学说才可能统一地被民众共享”<sup>③</sup>。如果对人应该是什么的观点存在根本的分歧，且每一种观点依据其自身的脉络都可以自圆其说，那么为了维护社会的稳定和团结，把什么是人的本质、如何成为一个好人、成为怎样的好人这样的道德问题交给私人去追问和回答，不失为一个好办法。

其次，自由主义传统下的公民德性要求一种较弱意义的公民，他们所需恪守的原则要么是理性合作式的，要么落实于对他人的基本权利和尊严的尊重。用罗尔斯的话讲，这样的公民“互相视对方为世代社会合作体制中的自由而平等的公民，愿意依据他们所认同的、最合理的政治正义观向彼此提出合作的公平条件；并且，如果其他公民愿意接受合作的条件，即便在特殊情况下有损自身的利益，他们也同意根据那些条件去行动”<sup>④</sup>。该意义的公民德性保护了两个在现代西方社会背景下必不可少的要素：其一是大型社会的人际合作，它承认人类的社会属性，把人类社会理解为互利合作的联合体，通过规约人们互不侵犯的边界，保障了一个社会的有效运转；其二，它保护了自由主义乃至西方现代思想史上最重要的成就，即人的平等权利和尊严，从而给每个人创造了追求自我之目的的机会，留下了各行其是的空间。

不过，国家的中立性与公民德性相关，也与之相别，一旦落实于作为个体（而非制度）的行动者，情况就发生了改变。最直接的一个问题便是，公民德性能否在行为者的心灵中以区别于伦理德性的方式而被践行？正如韦斯曼（Paul Weithman）所言，“有德的行为多少离不开对动机的反思，离不开对与动机相连的深层倾向的反思，或者对构成美德之倾向和态度的价值的反思”<sup>⑤</sup>。接下来，我们将考察这种区分所带来的批评。

## 二、公民德性与伦理德性之争：对自由主义的反驳

在自由主义体系下，公民德性与伦理德性处于一种二分甚至紧张状态，这种观点受到严厉的批评。一种批评认为，从德性之构成上看，公民德性是建基在伦理德性之上的，它不能独立存在。预设公民德性的

① John Rawls, *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, 2001, p. 579.

② Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 41.

③ John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996, p. 36.

④ John Rawls, *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, 2001, p. 578.

⑤ Paul Weithman, "Political Republicanism and Perfectionist Republicanism," *The Review of Politics*, Vol. 66, No. 2 (Spring, 2004), pp. 304-305.

逻辑优先，其背后的判断是，公民德性可以独立地（独立于伦理德性）取得其内涵，那随之而来的问题便是，这种内涵从哪里得来？大致有两种途径，一种途径是社会常规的经验累积，另一种途径是对“公民”的先验假设。无论选择哪一种途径，预设公民德性的独立性都不能给出好的辩护。从第一种途径讲，经验累积常常来源于社会中普遍流行的观点和价值，它就承认了从坏的观点和价值中得出坏的公民德性的风险；从第二种途径讲，对公民的先验假设来自一种自由主义公民观的幻想，即“把公民看做自由选择的独立的自我，不受先于选择的道德或公民纽带的束缚”<sup>①</sup>。后一种观点把公民的本质建构在一种优先于其目的的个体上，即，把独立的选择视作对人而言的最高价值，基于此，被建构的公民关系要么是理性自利的合作，要么是靠权利和义务相连的原子似的个体。在这种理解下，公民关系是片面和匮乏的，不能解释诸如忠诚、团结等对人类而言普遍有意义的价值。人们必须承认，人与人之间还需要来自公共参与所带来的归属感，以及在共同体中所建立的伙伴关系，正如桑德尔指出的那样：“公民伙伴就共同善（common good）展开协商，并致力于塑造政治共同体的命运。而就共同善展开充分协商，不仅需要选择自己目的的能力以及对他人做同样事情的权利的尊重，还需要关于公共事务的知识、归属感、对集体的关心和对与自己命运休戚与共之共同体的道德联系。”<sup>②</sup>

另一种批评认为，从实践层面讲，公民德性并不能与伦理德性截然二分，公民德性的维持依赖于伦理德性的幕后增援，那些看似与公共生活无关的伦理德性，实则是公民德性得以在现实中付诸实践的知性源泉。不同于第一种批评，这种批评充分承认公民德性与伦理德性被二分的可能性，韦斯曼就指出，“公民身份是可以反思性地退避的（reflectively escapable），人们并不紧迫地感到自己必须参与自治……而是感到自己能够与公民身份保持距离”<sup>③</sup>。只不过，正是基于这种经验的易退避性，我们才应该反其道行之，强调一种建基于道德卓越的公民德性，否则，公民德性将无法获得充分的知性资源，从而沦为—纸空谈。人们更多只关心“不为”的边界，而非积极的政治参与，这导致了桑德尔所谓“自治的丧失”（loss of government）——政治力量愈发不受普通人的左右；以及“共同体的侵蚀”（erosion of community）——周遭的共同体的道德根基被日益瓦解。<sup>④</sup>

陈祖为从德性培养的角度强化了韦斯曼的上述论证，他认为，公民德性的培养必须建基于伦理德性的培养。陈祖为分别从动机（motivation）、机会（opportunity）和担保（assurance）的角度阐述了相关理由。<sup>⑤</sup>动机的理由是，人们做一个好人（a good person）的动机强于做一个好公民（a good citizen）的动机——“不关心公共事务的人在日常生活中不必着意培养公民美德……而不论人们是否参与公共事务，都必须培养（道德）美德，这些美德使人们成为更好的人，并让他们懂得如何与家人、朋友、同事，以及其他公民交流相处。”因此，培养一个好人，就能为践行公民德性奠定实践的基础。机会的理由是说，“人的美德适用于公共领域之外的其他社会场合，人们有无数机会学习和实践这些美德……如果公民教育的规范和美德将其权威建基于人性，即那些在每一情境中都可以及应该践行的美德，那么公民教育就有更大机会取得成功”。而担保的理由是指政治哲学中经常论及的担保问题（the assurance problem），即自利的行动者总是在别人遵守规则的前提下才愿意遵守规则。对于公民德性而言，它不是公民总是会遵守的，而是在其他公民遵守原则的情形下才被遵守，“当部分公民无意保证以文明及尊重的方式行事时，其他公民也许就会认为再没有理由按照这些美德行事”。如果将公民德性与伦理德性紧密相连，人们就“不应仅因为他人缺德就轻易放弃美德，因为如果他们放弃，他们就不但不再是负责的公民，更会变成不一样的人”。如此一来，公民德性就能充分有效地付诸实践。

第一种批评询问自由主义的公民德性从何处取得内涵，并论证说独立的公民德性是建立在原子式的自

① 桑德尔：《民主的不满》，曾纪茂译，南京：江苏人民出版社，2008年，第376页。

② 桑德尔：《民主的不满》，第6页。

③ Paul Weithman, "Political Republicanism and Perfectionist Republicanism," *The Review of Politics*, Vol. 66, No. 2 (Spring, 2004), p. 306.

④ 桑德尔：《民主的不满》，第4页。

⑤ 陈祖为：《儒家至善主义：现代政治哲学重构》，香港：商务印书馆，2016年，第119—121页。本段其他引文均出于此。

我观上，这与人类寻求共同体依恋的事实不符。肯定公民德性的优先性，并不否认人们可能更乐于投身共同体的命运，相反，公民德性为一种致力于共同命运的伙伴关系提供了条件，只不过，它也同时为那些希望与更紧密的伙伴关系保持距离的人们留下选择的空间。从更深层讲，这一批评是关于正当(right)与善(good)的关系，即，对正当的解释(何为好的公民)能否离开对善的解释(何为好人)。如果好的公民能够从独立的正当概念中获得知识上的指导，他们就能培养出独立于伦理德性的公民德性。这种看法似乎与许多传统观念相悖：例如，儒家思想主张“政者，正也”(《论语·颜渊》)，就是说为政者(我们在此宽泛地将公民理解为为政者)应该首先是一个品性端正的人；古典目的论也主张，正当地生活本身就是人生幸福的必要条件。对此，我们不妨参考罗尔斯的阐述，正当在何种意义上优先于善，又在何种意义上与善发生关联。罗尔斯认为，“政治正义观必然吸收各种各样关于善(道德)的理念”，但是，这种吸收需要遵守一定的限制条件，即被吸收的善(道德)理念应该是政治的理念，这种“政治性”指：(1) 这些理念能够被自由平等的公民所共享；(2) 这些理念不可预设某种特殊的整全学说，关于善(道德)的理念必须尊重政治正义观的界限。<sup>①</sup> 所以，尽管政治正义观的论证需要借助于道德学说，但其解释仍然独立于或者说不依赖于它们。对于公民德性也是如此，公民德性取材于社会中零碎而受到普遍认可的关于好人的定义，而非某一种整全学说对好人的定义，例如，印度教中认为寡妇吃鱼是不道德的观点，就不被纳入公民德性的内涵。对于为政者之“正”，我们也可以作如是理解，“敬、畏、信、诚、仁，是一些不需要接受整个儒家教义，却依然能够被理解和欣赏的儒家价值”<sup>②</sup>。我们可以基于这些广泛的道德之“善”来建构公民之“好”。

第二种批评是从践行公民德性的角度来考虑问题的。不过，一旦面临德性的实践，就会回到自由主义在区分公民德性与伦理德性时所同样关注的另一个实践问题，即，人们对何谓道德的德性存在不同甚至冲突的观点，那么，公民德性应该建立在哪一种伦理德性之上？特别是，公民德性涉及一种普遍、甚至是强制性的对公民的要求，例如，它可能要求公民出于对社会公共问题的关心而非一己私欲而参与投票，要求公民为其所支持的政策牺牲金钱和时间，要求公民积极地参与每一次关于公共问题的讨论，这些都对公民提出了较高的德性要求，如果达不到这些要求，公民要么被开除公民资格，要么被强制履行公民的责任，这就有带来一种卢梭式的公民宗教的危险：“(公民信仰的宣言)虽然不能强迫任何人信仰它们，但它可以把任何不信仰的人驱逐出境；它可以驱逐这种人……是因为他们的反社会性，因为他们不可能真诚地爱法律、爱正义，也不可能在必要时为尽自己的义务而牺牲自己的生命。”<sup>③</sup>

此外，关于公民关系中的担保问题是有待商榷的。担保问题正是基于现实主义的心理描述，它刻画了社会成员间有限的利益交换关系——如果其他人不守规则，我也就不再守规则。基于该理解，公民德性也是一种有条件的、基于互惠的德性，其履行与否取决于其他公民是否履行了相关德性。上述将公民德性建基于伦理德性之上的理由，意在取消这种担保问题。这种观点既忽略了一个被罗尔斯称为“正义的主观条件(subjective circumstances of justice)”的事实——每个人都拥有自己的独立计划，渴望实现自己的人生目标，这是自然而然的处境，与道德与否无关；同时，也忽略了“正义的客观条件(objective circumstances of justice)”——社会资源总是适度匮乏的。<sup>④</sup> 因此，抹掉公民关系中的担保问题是对正义问题之背景的忽视。想要取消担保问题，只能寄望于一种纯粹的公民友谊，正如亚里士多德所谓“朋友之间无需正义”。在友谊关系中，人们不是受制于外部的强制要求，而是从朋友之义的角度来考虑如何行事，这恰好符合上述从伦理德性来实践公民德性的理想。然而，一个不争的事实是，公民友谊止步于小型的城邦社会，这个时代一去不返，人们今天面对的是一个由陌生人组成的大型合作组织。在这个背景下，通过强调

① John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996, p. 176.

② 陈祖为：《儒家至善主义：现代政治哲学重构》，第121页。

③ 卢梭：《社会契约论》，北京：商务印书馆，2003年，4.8.32。

④ Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: Belknap Press, p. 110.

伦理德性来颠覆公民德性的主张就过于理想化了。

### 三、关怀伦理学的启示

基于以上分析，我们看到，自由主义及其批评者的论争陷入了僵局，谁也无法更进一步。自由主义主张将公民德性与伦理德性相分离，旨在维护社会合作与捍卫个人自主，却难以回应公民德性如何在行为者的心灵中，以一种区别于伦理德性的方式被践行。自由主义的批评者将批判聚焦于公民德性的实践，指出了建基于伦理德性之公民德性的两个优势：其一，更易于被学习和践行，其二，不会面临担保问题；它们有助于弥补自由主义将公民德性和伦理德性二分后，人们拒绝积极履行公民义务所导致的问题。但这种实践的优势恰好会遭遇来自实践的挑战，即伦理德性究竟是什么；在多元现状下，特殊的伦理德性如何被辩护；以及，这种伦理德性如何不会蜕变为强制？因此，尽管针对自由主义的批评是言之成理的，相关批评却未能充分地为自己辩护。<sup>①</sup>

关怀伦理学 (the ethics of caring) 为打破这种僵局提供了一种思路，基于这种理论，人们有望追求一种强于自由主义的公民德性、但弱于彻底基于伦理德性的公民关系。关怀伦理学在近三十年受到越来越多的关注<sup>②</sup>，它最初被作为女性主义哲学的一支，强调女性在道德思考和推理中的特殊经验，这些经验包括生育和教养后代所带来的母系经验，以及对实际的人际关系而非抽象规则的关注等。<sup>③</sup>随后，它取得了脱离于性别的独立地位，许多理论家开始通过关怀概念来为元伦理学奠基，以阐释一种并列于功利主义、康德主义、建构主义以及德性伦理学的理论。越来越多的人意识到，关怀伦理在道德哲学和政治哲学的整个规范领域都有重要意义。

关怀伦理学所具备的如下三个特点，使其具有超越性别的普遍意义。首先，它把人理解为关系中 (relation-centered) 的存在者，人“不论从道德上讲，还是从认识论上讲，都是处于关系之中并且相互依赖的”<sup>④</sup>。这种看法与社群主义对人的理解相契合，而与传统自由主义的理解相反对——人首先不是独立的个体，尔后结成某种关系；相反，我们的关系就是构成我们身份的一部分。其次，关怀伦理学强调对具体的他者的关心，这一点也有别于传统的道德理论，如功利主义。事实上，功利主义在本质上也依赖于一种普遍的同情 (sympathy) 能力——唯有能够想象一个与我具有同样苦乐感受的人，我才能够推导出“每个人算作一份，而不能算作多份”，尽管如此，这种同情却是抽象和空洞的；与之相对，关怀伦理学关心鲜活的他者，因此它所依赖的更多是共情 (empathy) 而非同情——我们不仅对被关心者的苦难表示遗憾，我们还为此感到难过。因此，真诚的关怀行为敏于具体的他人的情感和动机，关怀者会留意他人所处的情境，聚焦于活生生的具体的人，而非关心抽象的道德原则。这种看重具体的他人的视角，在道德实践中主张“人所欲，施于人”：“我们所依据的是他者实际上愿望我们对他做或不做什么样的事情。在我们决定涉及别人的行动时，我们所考虑的不是作为行动主体的我们自己的愿望，而是作为道德行为对象的他人的愿望。”<sup>⑤</sup>这要求我们仔细倾听他者关于自身观点的完整叙事，从他者的视角看待问题。再次，关怀伦理学与德性伦理学不同，它“强调关系 (relation-centered)，而非行动者 (agent-centered)，重视的是关怀关系，而非将关怀当作一种美德”<sup>⑥</sup>。因此，关怀伦理学主张在关系中践行美德，而非罗列一个美德清单，再将其灌输给他人。

关怀伦理学的以上三个特点有助于人们构建一种区别于自由主义及其批评者的公民关系。首先，关怀伦理学主张关心具体的个体，从被关心者的视角看问题，这一点是与自由主义高度兼容的——自由主义强

① 温和的完善论是一种独立论证的思路，它是从国家和制度的层面出发，而非从公民的彼此关系出发。

② 代表哲学家有 Carol Gilligan, Nel Noddings, Virginia Held, Michael Slote, Selma Sevenhuijsen 等。

③ 参见 Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge: Harvard University Press, 2016.

④ Virginia Held, *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*, Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 13.

⑤ 黄勇：《道德铜律与仁的可能性》，上海：上海交通大学出版社，2017年，第33页。

⑥ Nel Noddings, *Educating moral people*, New York: Teachers College Press, 2002, p. 2.

调保护个人自主，从根源上讲也是出于对人的尊重。因此，关怀伦理学视野下的公民关系能够与自由主义理论体系下的公民关系保持一致。但是，关怀伦理学并不止步于此。正如上文所述，关怀伦理学还把理解为人际关系中的存在，这种观点要求人们超越于仅仅履行消极公民的职责，向积极公民靠拢。例如，在关于言论自由的讨论中，自由主义以自主性为理由不对仇恨言论加以干预，其背后的理据是，“孤立的人（separateness）”具有一种价值，应该得到保护；但关怀伦理学支持干预仇恨言论，因为它“看重人与人之间的联系和责任”，仇恨言论之所以错误，是因为它破坏了社群的团结友爱。<sup>①</sup>基于类似的理由，关怀伦理学主张公民更为积极地响应和参与公共生活，因为他们是社区关系中的一员，这种成员身份部分地决定了他们的公民责任。此外，关怀伦理学主张，人们应该就公共事务表达更多的关心，因为这些事务影响着他们自身和他们所在乎的那些人，包括他们的亲人、朋友和下一代——希望自己的孩子生活在怎样的社群和社会里，这十分直观地影响着每一个公民当下的决定。再次，关怀伦理学是一种实践哲学，它并不主张人们应该整理一张需要被教导和执行的道德清单，而是偏好于鼓励人们在人际关系中践行道德价值，这些价值包括尊重、信任、理解等。诺丁丝（Nel Noddings）从教育的角度阐述了如何践行这种关怀：“作为老师，我们更倾向于创造能令学生变好的条件……而非规定具体的要求被执行的美德。”<sup>②</sup>在多元的现代西方社会中，关怀伦理学鼓励以环境和人际关系的教化，来促进公民德性。这种思路巧妙地避开了上述自由主义的批评者所提出的那种公民关系所面临的困难，即将公民美德奠基于某一类特殊道德价值，注定面临不同意见者的反对，甚至带来压迫。<sup>③</sup>基于以上论述，我们看到，基于关怀伦理学的公民关系能以一种坚定而温和的独特态度，化解自由主义及其批评者各自所面临的困境。

不过，关怀伦理学有其自身的问题。一个最为突出的问题是，关怀伦理学是不成体系的，它不似义务论或者后果论那样有一套普遍抽象的原则，从而能够给予人的行动以清晰的指导。斯洛特力图修正关怀伦理学的这种从属地位，他给出了一条标准——从“行为者的动机和态度是否真诚地表达对他者的关怀，来判断一个行为正当与否”<sup>④</sup>。例如，在争论不休的堕胎问题上，争论的焦点在于应该保护母亲的权利还是胎儿的权利，以及何种程度的胎儿算作拥有权利。关怀伦理学会说：首先，堕胎发生时，某种有价值的东西失落了，即使允许堕胎，这也是一种残忍的选择；其次，我们应该从做此选择的母亲面临什么样的境况以及持有何种动机来判断堕胎行为在道德上的好坏。<sup>⑤</sup>

这种思路填补了传统伦理理论的空白，人们实际的道德考量要比义务论或者后果论所描述的丰富得多，而关怀伦理学试图去捕捉这种丰富性。在公民德性与伦理德性争执不下的问题上，我们看到一种比单纯强调个人权利更加丰厚的公共生活，可是，一旦把公共生活奠基于特殊的道德价值（甚至强化为某种要求），这种丰厚的公共生活就立刻被减损了。关怀伦理学基于其上述特点，有助于人们建构一种不依赖于特殊道德价值、却依然丰厚的公共生活。只不过，关怀伦理学的特点正是它的阿喀琉斯之踵：每个人的关怀程度是不同的，受到其心智的敏感程度、性格、知识、想象力等因素的影响；也正是因为它强调聆听每一位他者的叙事，它就为虚伪、狡辩和欺骗留下了空间。因此，在试图普遍和抽象化的过程中，关怀伦理学显得力不从心。

基于关怀伦理学的上述缺点，笔者对将一切哲学理论建基于关怀的观点持保留态度。<sup>⑥</sup>笔者在此更加认同吉利根（Carol Gilligan）的看法，即把关怀与正义看做两种十分不同的处理道德问题的方法。它们对

① Michael Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge, 2007, p. 80.

② Nel Noddings, *Educating moral people*, New York: Teachers College Press, 2002, p. 2.

③ Michael Slote 还特别指出关怀伦理学如何能够既摆脱自由主义的中立性，又免于受到家长式管制的指控，他认为，只要出于共情的关心，就能够避免家长式的干预。参见 Michael Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge, 2007, p. 68.

④ Michael Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge, 2007, p. 21.

⑤ Michael Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge, 2007, pp. 16-17.

⑥ Michael Slote 是这种观点的支持者，他认为正义视角和关怀视角不可调和，关怀伦理学会与其他理论发生冲突，且关怀伦理学更具有说服力。参见 Michael Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge, 2007, p. 2.

这些问题有在本质上不同的建议，但二者绝不冲突。借用金里卡（Will Kymlicka）的话说：“正义并不取代爱或团结……正义只是为了确保，这些决定以自愿为基础；正义还要确保，没有人能够强迫他人并把他人置于从属地位。正义支持爱的关系，但却要确保爱的关系不会蜕变成支配与屈从。”<sup>①</sup>与之相应，关怀和爱在受到正义支撑的公民关系中也不能缺位。在威廉斯著名的拯救妻子还是陌生人的例子中，我们不需要将妻子和陌生人放在道德的天平上称一称重量，“因为她是我的妻子”这个理由就具有充分的说服力。一种好的公共生活应该保护和滋养这种对身边的人的关切感，应该使这样的人类经验葆有光泽和生机。<sup>②</sup>

（本文的撰写得到广东省哲学社会科学“十三五”规划 2018 年度项目（GD18YZX02）的赞助）

（责任编辑：盛丹艳）

## Civic Virtues and Ethical Virtues: A Hint from the Ethics of Caring

CHEN Yawen

**Abstract:** The tension between civic virtues and ethical virtues is an expression of “the Quarrel of the Ancients and the Moderns” in modern political life. Liberalism and its critics came to a deadlock on this issue. Liberalism argues that civic virtues should be freestanding from ethical virtues in public life, with a firm belief in autonomy. While its critics argue that civic virtues should not be freestanding from ethical virtues, because the former is conceptually based on the latter, and the latter is the intellectual source for the former in practice. The difficulty for liberalism is that it is hard for people to put civic virtues into practice apart from ethical virtues, while the difficulty for liberalism’s critics lies in the justification of certain ethical virtues in a pluralistic world. By reviewing relevant discussions, this essay argues that there is a hint from the ethics of caring. A citizenship supported by the ethics of caring is stronger than the kind solely based on civic virtues, but weaker than the kind based on ethical virtues working as the foundation for the whole civic life.

**Key words:** civic virtue, moral virtue, liberalism, ethics of caring

① 威尔·金里卡：《当代政治哲学》，刘莘译，上海：上海三联书店，第 395 页。

② 关于“动机”的讨论，参见陈雅文：《公共理性与动机：一种对罗尔斯的政治自由主义的批判》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》2017 年第 2 期。