



首页 → 学术文章 → 政治伦理

顾肃：评社群主义对自由主义的理论挑战

自由主义长时期内成了西欧和北美政治和道德哲学的主流，但激进派和保守派都曾对其发出过理论挑战。当代对自由主义提出挑战的一个重要的思想派别是社群主义。尽管社群主义与自由主义之间的界限并不那么截然分明，但其基本倾向仍然存在着重要的差别。在近二三十年里，这两个流派的争论相当激烈，涉及社会政治理论的基本出发点和重要原则。我们在此分析一下社群主义的基本理论诉求，并且探讨社群主义者与罗尔斯等主流自由主义者之间论争的主要依据。 (<http://www.lecn.cn>)

一、理论概述

社群主义(communitarianism)的核心概念是社群(community)。在伦理学和政治学中，社群指个人间一种比简单的协作在质上更强烈和深刻的联系形式，这一概念至少含有两个因素：一、属于一个社群的个人具有这样一些目标，它们不只是简单的私人的目标，而是在健全的意义上是共同的目标，而且被此群体的成员设想并评价为共同的目标；二、这个社群中的个人意识到自己属于该群体，这对他们的认同感（即他们对自己是谁的感念）具有重要的意义。由此而构成的社群概念在西方文化无论是宗教还是世俗的传统中都是根深蒂固的。近年的社群主义者则进一步把这一概念当作其理论的核心，该派由当代的一些范围广泛的思想家所组成，包括麦金太尔(Alasdair MacIntyre)、查尔斯·泰勒(Charles Taylor)及其学生桑德尔(Michael Sandel)，有时候还包括沃尔泽(Michael Walzer)。这些人对罗尔斯以正义理论为核心的自由主义理论提出了内容广泛的批评，但在政治实质上却并无多少根本的分歧。此外还有一些从左的方面批评罗尔斯的理论家，如批判法学派的昂格尔(Roberto Unger)，还有巴伯(Benjamin Barber)。这些社群主义者的观点相当不同，因而很难把他们归为一个严整的思想流派。他们受亚里士多德、黑格尔和经院哲学家的影响较大，经常引用这些人的著作，对主流的自由主义和倾向右翼的自由至上主义(libertarianism)进行了广泛的批评。 (<http://www.lecn.cn>)

可以从两个方面来总结社群主义的理论特征。一是肯定的方面，这是一种对伦理和政治哲学的观点，它强调属于一个社群的心理、社会和伦理的重要性，并认为论证伦理判断的可能性乃由这样的事实来决定，即必须在一个社群的传统和文化理解的语境下才能进行伦理的推论。[①]从否定方面看，社群主义则是一套批评自由主义的理论，主要指责自由主义未能评估社群的重要性。而且，从总体来看，社群主义者似乎更擅长于破而不是立，他们对自由主义的批评远超过对作为一种系统的伦理和政治哲学的社群主义的论证。所以，社群主义者中至今还没有产生出像罗尔斯的正义理论和费因伯格(J. Feinberg)有关刑法的道德限制的理论那样的自由主义经典之作。因此，对社群主义的理解一般都必须参照其对自由主义的批评来进行。而且相当一些主流自由主义者并不把社群主义看作是对自由主义的严重挑战。一些人认为社群主义只是极端个人主义和过度强调个人自治的自由主义的一个健康的对立面；另一些人则认为它未能恰当地评价自由民主的社会体制的价值和局限性。 (<http://www.lecn.cn>)

社群主义者与自由主义者分歧的焦点即在对个人与社群关系的解释。社群主义者认为，一个人成为一个社群的成员，就会把自己的目标和价值观设想为同时也是社群的目标和价值观，它们不是偶然地、而是实质性地属于社群的。每个成员都会把自己当作是社群的成员，把社群的目标首先当作群体所拥有，而不只是个人利益的表现。而协会成员的协作关系则不同，协会的成员一般把自己的利益看作不同于他人的东西，即使他们的目标是集体的，仍然会明确地知道各个成员自己的利益所在，比如同一个公司的各个雇员之间就是这样的关系。与此相关联，社群的成员把追求共同目标的过程看作是本身即具有价值，与其实现过程中是否有效无关。而协会或协作体的成员则把追求集体目标的过程看作对实现其个人目标具有工具性的价值。此外，社群成员认同感的基础部分是规范性的，比如某种宗教信仰或国家认同，这也就意味着其成员具有某种道义或价值上的承诺。而协作体则不一定如此。 (<http://www.lecn.cn>)

然而，社群主义的这些区分本身却是相当模糊的，特别是其理论中的黑格尔主义的思辨方式，有时候在论证社群的诸特征时显得难以成立。首先是很难把社群和协作体区别开来，一个教会团体既是社群，也可以是协作体，而普通的公司等协作体也有其非常强烈的共有价值观，因而也可以说是社群。更重要的是，很难把社群成员对共有目标和价值观的认同与其追求私人利益的努力明确地区别开来，并不是所有社群成员都明确地把社群的集体目标看作高于或优先

于个人目标。现代社会的个显著特征恰恰是社群成员在追求个人利益的同时也在为集体目标作贡献，即如斯密所说，通过市场交换而实现利己与利他的统一。很难分清他在考虑集体目标时就一定把个人利益和目标抛弃一边。除了集体的政治行为和社群面临外敌入侵的非常时期，人们更多地是在个人利益与集体目标之间维持某种微妙的平衡。社群主义者坚持的是所谓共有价值观式的集体目标（如同卢梭的公意），而忽视了现实当中更多存在的统计意义上的集体目标，即个人利益中也存在大量并不与集体利益相矛盾的成分，因而统计意义上的集体利益有相当一部分是个人利益的代数和。只强调比较虚幻的黑格尔式的集体目标和价值观而忽视大量统计意义上的目标，这是社群主义者的共同理论弱点。

可见社群主义与自由主义的分歧相当一部分集中在对社群及其意义的理解上。典型的社群是古代希腊的城邦，每个公民都与参与政治生活的其他公民相识，“面对面”地开展政治活动。因此，典型的城邦有这样的特点：人口数量小，领土狭小，容易开展社会接触，贯穿于全社会。而现代社群则是“构想的”，这指两种意义，一是指现代存在着社群这一点是构想的，二是就它们何以成为一个社会而言也是构想的。通常人们把社群看作具有这样三种特征：第一是相互关联性，其成员的福利与其认同感之间的密切联系。第二是共同性，社群的成员认为他们分享了某些重要的共同的东西，但这也可能排除这样一些团体，其成员具有重要的共同点但却并没有意识到它们；也可能包括这样一些团体，其成员错误地认为他们共享了某些并不存在的共同点；而共同点有可能涵盖相当广泛的内容，如血缘或出身、历史、地点或地理环境、信仰或学说，但能够说这些共同点就必定是维系社群的纽带吗？如何看待社群内经常发生的重大冲突呢？第三是非特定选择的或非志愿的成员资格，个人有可能主动放弃这种非志愿形成的成员资格，但要受到社群的谴责或付出沉重的代价。从这以上三个特征可以看出，社群主义者对社群的强调也不是无懈可击的。因为这些因素仍然不能摆脱个人在其中进行自由选择的主动性和可能性。社群主义者认为政治社群的典型是家庭和友谊。如柏拉图的理想国即是一种“家国”，但家庭毕竟与国家相差较大，现代国家的特征远非家庭所能概括，联系人们间的纽带不是血缘、宗法和传统权威，而是民主选择的合法性，因而又与个人的自由选择相联系。友谊也是一样，有些友谊是传统形成的，但更多的是人们自由选择的结果，而且也会随着情境的改变而改变友谊的对象、内容和形式。社群主义者强调友谊的单一性、一致性，而自由主义者则强调友谊的选择性、多样性和可变性。

社群主义者集中攻击自由主义者未能理解或强调肯定意义上的社群的意义，其实他们自己并没有认真理解自由主义者所强调的个人主义既不是价值观上的利己主义（即要求所有人都为我服务的自私自利的价值观），也不是要求个人可以忽视或牺牲社群的集体目标和价值观。这就是说，社群主义者经常不知道自由主义的基本理念所在。〔2〕因为自由主义首先是一种关于个人权利和国家的政治哲学，它主张个人的自由权利本天经地义，只要不涉及社会其他人的利害，便无须向社会交代。只有对他人造成伤害时，个人才必须受到惩罚。这种思想成了现代自由主义的一个信条。当然，仔细分析起来，何为涉及他人利害，其标准或界限有时很难定。一个社会的总体财富在特定的时期内大致上总是有限的定数，市场自由交易本是个人或团体间不妨害他人利害的行为，但竞争的结果却总会有一些人成为失意者，甚至在每一轮竞争之前，已经在人群中分为优势者和劣势者。这就涉及个人自由与社会公正间的关系问题。正因如此，当代的新社会契约论者罗尔斯一方面激烈地批评了功利主义原则，认为功利主义未能在人们之间作出认真的区分，而他本人则提出了所谓差别原则，即当社会出现不平等时，必须合理地指望它们对每个人都有利，以及地位和官职对所有人开放；另一方面，罗尔斯仍然坚持其首要原则即平等自由原则，每个人都具有与其他人的同等自由相容的最广泛的基本自由，包括言论信仰和良心自由，享受政治参与、正当法律程序和法律面前的平等权。他坚持认为平等自由原则是首要的、第一位的，而差别原则是第二位的。这恰恰是继续强调自近代以来的自然权利学说的基本理念。

自由主义的基本原则正在于，国家应当把捍卫个人的公民权利放在首位，但也不是说除此以外就不再关注其他，而只是有一个优先排列。当然，国家不能是什么都管的全能国家或政府，它必须认清私人领域与公共领域的区别，因而限制自身的权威不必涉入私人领域，包括培养公民个人的美德，指导他们过良好生活。在自由主义者看来，这些职能是维系社会所必需的，它们固然重要，却仍然属于个人的领域，大部分应由社会及其各种社团和家庭本身来完成，而不是国家的任务。况且，自由主义在强调国家捍卫个人权利的同时，也致力于捍卫社群和协作体的某些权利，认为这些是个人权利的恰当延续，但不能代替个人权利。可见自由主义者从来也没有忽视社群的意义和重要性，只是认为这些社群的立足点仍然是个人，没有个人的自由权利，社群的权利和价值也是虚幻的。

总括来说，社群主义者对自由主义的批评主要集中于以下几点（当然不是每一位社群主义者都同意所有这些批评意见）。一、他们批评自由主义以个人主义为理论基础，而这在存在论和动机论上都是错误的。因为从存在论上说，自由主义断言只有个人存在，而且团体的所有假定的特性都可简化为个人的特性；自由主义的动机论断言个人只受对私人利益的喜好所驱使，个人要求参与团体生活也只是达到这些利益的手段。这一点指责显然站不住脚，因为前面已经论述，自由主义者所论述的个人主义既不是动机上的利己主义，也不是全然无视集体或社群的存在。他们只是认为道德和政治的选择最终落实到个人的自治和权利，也就是从自治和福利的角度看最终是个人的，而不是集体的。二、社群主义者指责自由主义低估了政治生活，把参与政治社团的活动仅仅视为实现各种私人目标的手段，而不是认为集体政治活动本身即具有价值。这一点又是对自由主义的误解，因为自由主义者从未否认过集体政治活动本身的价值，或者认为所有政治活动都是个人达到自身目的的手段。而只是认为国家和政府职能的最终指向是个人权利，国家不能脱离

个人权利之高在上地谈论所谓社群的利益和福利。三、社群主义者认为自由主义预设了有缺陷的自我观念，没有认识到自我是被那些并不属于选择对象的社群的责任所“嵌入”的。因而自由主义未能理解个人的义务在很大程度上乃由他作为社群成员的认同和他在社群中的角色所决定。这一点有时候被社群主义者概括为所谓自由主义的口号：“自我优先于目的。”[③]其实自由主义并不否认自我对社群的认同及其社会角色，也从来不否认个人的社会责任和义务，甚至也不否认个人在相当程度上受社会的影响，而只是认为每个人对“我是谁？”这个问题的回答并不能代替他在道义、政治和社会生活中作为独立的个人的选择自由，而且社会的选择最终是个人的选择。四、社群主义者批评自由主义对个人权利的强调的确低估、忽视并最终破坏了社群的价值，而参与社群的活动是人的良好生活根本的、不可替代的组成部分。只有这第四点是对自由主义的规范性政治原则的直接批评，看起来是提出了一些值得注意的问题。社群主义者认为自由主义高扬个人自主，从而忽视甚至损害了社群。这里的论证既指向自由主义在规范意义上对个人权利优先性的辩护，也指向提倡这种个人权利优先性在实践上可能对社群的危害。但罗尔斯等自由主义者有可能争辩说，在实践上，高扬个人权利并不一定对社群造成危害，倒可能是那些压抑个人权利的社会最终把全社会的积极性和创造性都扼杀了，以致只有少数最高统治者的自由而无民众的自由，包括不同社群的自由。而那些强调个人权利的社会只是集体的价值观表现为多元化的特征，但在重大的政治和社会危机面前，仍然可以表现出很高的社群价值认同。诸如此类的论争看来是不会完结的，但社群主义的确从一种传统价值观的角度提出了值得人们思考的问题。

社群主义作为一种伦理理论的成功与否，取决于是否能够发展出这样一种伦理的推论，它在论证道德判断时强调社会角色和文化价值观的重要性，同时又不致于堕入伦理相对主义的极端，以致不可能对人们所属的社群进行根本性的伦理批评。这还取决于社群主义能否证明，自由民主的政治体制不能为社群的繁荣提供恰当的条件，或是不能让个人的认同感获得合适的支撑（假定这种认同感是由其社群的成员资格所决定的）。但社群主义看起来并没有提供充足的证明来支持这两个方面，因而也就没有对自由主义构成严重的理论挑战。

一般综合学说、道德价值观和生活方式上的多元性与少数基本原则的重叠共识。

二、查尔斯·泰勒

泰勒(Charles Taylor,1931-)是20世纪末最有影响的哲学家之一，这位加拿大哲学家早年在牛津大学学习哲学、政治学 and 经济学，目前任教于蒙特利尔的麦基尔大学。他在人的认同与自我、语言理论、认识论的界限、社会科学的说明与解释、伦理学和民主政治等方面都进行了独到的研究。他不仅对分析和语言哲学有着浓厚的兴趣，而且也对黑格尔哲学、解释学等进行了深入的研究，当然他也在当代社群主义的发展中担任了一个重要的角色。

现代道德哲学的理论焦点是正当而不是善，是义务的内容而不是好生活的性质。而哲学的优先任务即是重建现代对自我主导性的理解和对人的能动角色的别样解释。泰勒在《自我的来源》(1989)一书中对此作了论述。他指出，人的能动角色的一个关键特征是只能在强烈的评估框架内构建起来，无论这些框架是有关荣誉的至上性的传统观念，柏拉图对理性和自主的美德的阐释，还是对内在自我的外在力量或是平等对待每个人的利益的德行的现代理解。因此，现代自我变动着的角色的历史故事不可避免地是对转化出更多能力的一种说明，因为这些能力植根于能动角色的变动着的构建之中。而且，自我理念的变化经常还受到解决道德和宗教问题的努力所直接驱动。在此过程中的一个关键时刻是对日常生活的评估的转变，即工作和家庭世界从道德的边缘向现代能动角色的道德责任的中心转变。这也有助于实现对作为生理存在的自我的新的肯定的理解（这种理解对计算快乐总和的功利主义作出了贡献），以及对个人表达的至上性的浪漫主义的理解。对自我理解的这些现代转变导致人际关系的个人化和丰富化的新内容，但这些新内容的出现也在伦理和政治上提出了新的挑战。因而对主体间的社群的日增的注意不仅对于哲学的精确表述，而且对于道德生活和个人满足也是重要的。泰勒由此而阐述了社群主义的一些新观点。他在1990年代的著作中，除了继续强调语言的构建作用和能动角色的主体间的性质以外，对社群的社会学方面特别重视，特别包括民族主义的性质和某些人间事物不可化简的社会性质。因而他论述的重点转向了个人不可代替的社会性，从而把矛头指向传统的个人主义理论。

泰勒在《确定性的伦理》(1991)一书中在分析现代自我的特征时指出，对自我完善的确定性的寻求如果与原子的个人主义相联系，就可能变得无法内在一致并导致自拆台脚。他也反对悲观主义，认为我们哲学与文化传统的其他因素为我们处理所面对的现实危机提供了资源，包括认识到我们的欲望必定是在质上可以区别出来的（这样我们就可以产生较好的欲望），我们的个体性是建立在社会性基础上的（这样我们就以不同于取消外在限制的方式来设想自由），以及不可避免地产生强烈的评估框架（以致意义的属性不只是直接的主观选择的问题）。泰勒在此重点论述个人的社会和文化对于其个性的影响，现代社会学对此已经作了全面的研究，但似乎并不能由此而驳倒自由主义者所论述的个人主义的基本道德和政治含义，即所有社会的选择最终是个人的选择，政治基本和首要的任务是保护个人权利。自由主义在此前提之外并不否认个人的特性也受社会或社群的影响，只是认为这种影响既不能代替也不能抹杀个人的独特性和选择自由，更不能由此而忽视个人权利。

泰勒在其《哲学与人的科学：哲学论文集二》(1985)中，集中批评了自由主义的所谓“原子主义”。他指出，一、政治原子主义把归属于个人的某些权利当作最基本的原则，否认人们归属于或维持某种形式的社会的责任原则；二、自由主义者是原子主义的，因为他们“把个人选择自己的生活方式的自由置于绝对核心的重要地位”；三、然而，人不可能在社会之外从这种选择中发展自身的能力，从而真正获得这样的自由或权利，也就是说，人们必须在社会中被赋予这种自由选择的能力；四、因此，人们应当属于或维系于这些形式的社会；五、总之，政治原子主义是错误的，因而是站不住脚的。[④]这种批评对自由主义也包含某种误解。自由主义者一再强调，个人从来不是完全脱离社会的、孤立的个人，但在个人与社会的关系上，两者不是完全对称的。也就是说，个人的自由选择永远是社会变动的主动的一面，社会的变化和总体上显得的选择都是个人先主动作出的。

友谊是社群主义所鼓吹的一种典型的政治社群。泰勒认可亚里士多德有关“公民友谊”的观点，认为这是政治社群的恰当而必需的形式。[⑤]亚里士多德认为友谊有四种形式：相互关注，由某些共同的东西维系在一起，大致的平等，持久地拥有对方的善良意志和关心。这种公民友谊不同于一般的私人间的友谊，带有政治的性质。在现代民主社会，这种友谊恰恰带有个人自由选择的成分，它是与个人的理性、权利和意志联系在一起的。如同一个政党和政治派别内的政治友谊并不是永恒的、牢不可破的，它会随着个人政治选择的变化而变化。泰勒似乎没有认真注意或强调古代与现代公民友谊之间的差别。

如果以为泰勒所论述的社群主义是一种国家主义或极权主义理论，那就大错特错了。泰勒尽管大量引用黑格尔，却并没有黑格尔那样强烈的德国式的国家主义意识。所以他虽谈论民族主义，却并不以国家主义为最终结论，而是强调政治要求的多样化。他认为现代政治生活的多样化表明，对合法性的承认或不同的认同感的价值中存在着相互竞争的多种要求，这是一个共同的普遍的主题。这种出现于民族主义、族群政治、女权主义和文化多元主义中的“承认的政治”，是对自我和日常生活的现代评价的一个结果。各种要求经常肯定人际差别的正当性和价值，这与早期无视差别而强调普遍尊严的政治正好相反。可是，许多人要求承认平等的价值，而这种承认只能在一种“弱相对主义”中实现，这是一种困境。泰勒认为纯粹的个人主义的自由主义无法解决此困境，因为它对人持有单一化的观念，从而不能提供一种有关分化的意识，这种分化可使局部的诸社群成为大的政治体中价值的若干个中心，以此来把其成员与整体联系起来。这里泰勒所论述的恰恰是多元社群与整体社会之间的关系，他并不认为整体的社会（或国家）才是社群主义者所唯一关注的中心，而是认为各种亚群体、社群和文化（哪怕是微小的单元）都有其存在的意义和价值，只要它们对个人提供一定的认同感。所以泰勒也支持过加拿大魁北克的独立运动，这与他的社群主义理论是一致的。这样，我们很难推论说泰勒的社群主义是一种无条件的集体主义或国家主义，他已经把社群彻底地多样化了，使之成为原子式的个人主义与大一统的国家主义之间的一个不定的棋子，它们既影响个人，也影响国家。其理论出发点是相互尊重，但也只是一种康德式的“应当”，除非这能够与一种自我观念联系在一起，这种自我观念首先必然是社会性地联系的，而不是从一种外在的小孔观察到的自我；其次，它限于这样的理解能力，即通过使得自我的个体性和理解得以实现的文化框架来理解；第三，通过沟通的互动而随时准备变化。这样一种自我观念才能够把充分的道德自治与社群的复兴紧密结合在一起，两者既是其成员的共同生活的表现，也是其个体性的组成部分。

与麦金太尔相比，泰勒在理论上的自洽性和现实性都更强一些，他在批评自由主义的同时也进行了建设性的论述，而且他的社群主义理论与自由主义并无实质性的冲突，只是从社会学的视角论述了个人与各种形式的、大大小小的社群之间复杂的互动关系。他的伦理和政治哲学关注的基本单位是个人与社群的特殊结合，是个体性与社会性的特殊结合。泰勒对当代社会的道德与政治发展寄予更多的同情和赞赏，而不是简单地厚古薄今，空想回到过去，恢复昔日的德性和辉煌。但他思维和论辩中的黑格尔影响和对现代性的简单化的批判也包含了某些含混不清的论述，以及政治上乌托邦主义的成分。

三、迈克尔·桑德尔

泰勒的学生迈克尔·桑德尔(Michael Sandel)继承了泰勒的政治哲学，他长期任教于哈佛大学政府系，在政治哲学、伦理学等领域成果卓著，并与哲学系的罗尔斯进行了持久的争论。前面说过，罗尔斯的《正义论》成为1970年代以来西方自由主义的主流思想的经典，同在哈佛的诺齐克从自由至上主义的右翼的角度进行了批评，而桑德尔则从社群主义的左翼的角度提出了批评，尽管他既不是激进的批判理论家，也不是保守主义者。他在名著《自由主义与正义的限度》(1982)中最主要的指责就是声称，罗尔斯的自由主义是与一个不恰当而且贫乏的个人概念联系在一起的。

自由社会不是简单地推行一种生活方式，而是让其公民尽可能自主地选择他们自己的价值观和目标。因此，这种社会必须由正义的原则来治理，但它并不以任何特定的好生活的观点为前提，即必须在理论上保持中性。这些就是自由主义的主要理论出发点，但问题在于如何发现这样一些正义原则？如果不能发现，则正义作为道德和政治理想的后果是什么？桑德尔试图对此作出回答，而在回答过程中则批评了占主导地位的、特别是以罗尔斯为代表的当代自由主义。这是对罗尔斯正义理论相当重要的挑战，他试图探究自由主义的局限性，并且试图论证比自由主义更深刻的对社群的理解。

原初状态是罗尔斯自由主义正义理论的起点，桑德尔对此以集中的抨击。他指出：“原初状态是证明过程的支点，在这个过程中它使所有的证明都必须通过的一个装置，在正义理论中辩护的东西也一定要在人性理论（或者更确切些说是道德主体理论）中进行辩论。透过原初状态的透镜，一方面看到了正义的两个原则，另一方面看到了我们自身的映象。”[⑥]在桑德尔看来，嵌在罗尔斯原初状态结构中的我们自身形象是一种原子化的、自治的、世俗的和自私的个体，在他们之间没有形成深刻的归属和社群关系。他们是那些想在正义规则下与他人共处的人的形象，也是愿意服从他们所有特殊目标、渴望和理想的人的形象，并且还是愿意服从他们的友谊、群体成员关系和公共社会制度可能要他们去履行的任何特定义务的人的形象。这些人无根本性的归属，总是能够调适自己，在正义的神坛上，当旧的目标、理想和友谊不得不被牺牲时，他们总能够发现新的。

因此，桑德尔集中批评罗尔斯的基本个人主义立论，认为罗尔斯关于原初见解的设想指出，自我是拥有独立特性的主体，其特性与所有社会价值和目标是可以区分开的。“罗尔斯的自我向所有的利益、价值和善的概念开放，只要它们可以按照个体化的主体的利益来构建，而且这种个体利益优先于其目的，这就是说，它们被描述为我所寻求的客体，而不是我所是主体。”这样，“作为一个人的价值和目的总是附加在自我之上的，而不是自我的构成部分，所以社团的意义也只是附加的，而不是秩序良好的社会的构成部分。”[⑦]

桑德尔还指出，罗尔斯未承载的自我概念实际上是一种毫无内容的东西。如果社会因素只是被选择和纳入的东西，那么“一旦这些联系消失，在它们的空间上将什么也不存在”。他批评罗尔斯毫无内容的“无知之幕”是令人怀疑的，人一开始就不是绝对透明的存在，“相反，由于人格部分地由与他人分享的历史所充实，认识个人自己是一件非常复杂的事情。”[⑧]社群主义者批评罗尔斯的理论既不能真实解决个体与社会的关系，也不能说明社会合作的真实基础。

桑德尔把自由主义者所说的自我概括为“无牵无挂的自我”(unencumbered self)，这是一个被理解为先于并独立于目的和目标的自我，如同天马行空，独来独往。“要识别任何一套作为我的目的、野心、渴望等等的特征的东西，总是意味着站在其后的是某个主观的‘我’，而且这种‘我’的外形必须先于我所承载的任何目标或属性。”“没有一种角色或承载可以如此完全地定义我，以致没有它我就不能理解我自己。也没有一项任务可以如此地具有实质意义，以致远离它之后将使我是谁的问题成了一大疑问。对于无牵无挂的自我，至关重要的，对我们的人的特性最具实质意义的，不是我们所选择的目标，而是我们选择这些目标的能力。”[⑨]桑德尔这里所批评的自由主义观点有些是误解，有些则是他们所坚持的。比如自由主义者并没有把自我当作天马行空式的“无牵无挂的自我”，而是承认个人有社会性的一面。但他们也指出自我是优先于目标的，因为在自我与目标这对关系中，自我永远是能动的主动的方面，当代自由主义的后起之秀、加拿大哲学家吉姆利克(Will Kymlicka)即指出“自由主义观点的核心是……我们将自己理解为优先于我们的目标，这里的意思是说，没有一个目标或目的是不可能再考察的。”[⑩]这就是说，目标是人定的，推翻和改变目标的同样是其主体即个人，从这个意义上说，自我优先于目标。

桑德尔对罗尔斯的批评并不十分中肯。除了前面已经提到的晚年罗尔斯对自己早期理论的部分修正以外，即使是其早期理论，也不能说完全缺乏立论基础。罗尔斯并不否认个人与社会的联系，他同样强调社会关系中处理分配方式的重要性，所以才精心构建其正义理论。他所建立的个人立论前提主要是为了系统阐述理论的目的。罗尔斯从来没有否认现实的个人总是处在社会联系之中，罗宾逊式的个人过去和现在都只是个别现象。然而，只强调个人与社会的依赖关系，却不研究社会由一个个有选择的个人所组成，不承认社会选择从本质上说是个人选择的总和，同样不能说明分配正义的问题。罗尔斯式的个人无知之幕和相互无利益牵扯只是为了理论构建上的需要，旨在说明建立社会公正的契约时人们对自己的社会背景一无所知，这样才能不受各种现实社会条件的纷扰，得出正义原则的结论。他并不认为原初状态中的人们真的曾经有过这样选择的时刻，至少是不可知。就好比物理学必须在尽可能纯粹的实验条件下，忽略一切可以忽略的因素，以研究主要对象和因素间的关系，罗尔斯对个人的论述主要是为了得出分配正义的基本原则。此外，在现代社会和市场经济的条件下，任何一种选择最终都是个人的选择，而且只有个人才能够作出选择，尽管集体和社团也在选择，但最终落脚点是个人选择。诚然，个人可以在一定条件下替别人作选择，但市场愈是发达，人们间的关系愈是平等和自由，这种代替选择的可能性便愈小。而在民主政治的程序下，一个社会就公共事务所作的集体选择也往往要落实到个人选择的集合上。社群主义的理论疏忽正在于看不到这一根本性的事实，往往以美好的语句赞颂社群的重要和个人对社群的依赖关系，却未能在理论上阐述个人选择在集体选择中的这种基石的作用。其实个人与社群恰如一块硬币的两面，强调其一面而忽视另一面，只会导致片面性。但两者的关系也不是对称的，因而各自起的作用是有差别的。

事实上，罗尔斯曾经具体地回答过原初状态人们的渴望和归属的问题。他在理论上指出这种状态没有预设人们有具体的渴望和归属，但这并不意味着人从来就没有渴望和归属。相反，罗尔斯特别告诫各方，他们所代表的人们可能会有这些基本的渴望和归属：“公民在其个人事务中，或在社团的内部生活中……可能有归属和爱，他们相信他们不会或者不能离开它们；对他们来说没有一定的宗教和哲学信念及责任，那是不可想像的。”[11]因此，罗尔斯所假设的“相互没有利益牵扯的”个人只在原初状态的假设中有效，为的是在不知道相互背景的前提下得出正义的原则。而在阐述良心自由的积极性和集会、结社自由等基本平等自由权时，个人的渴望、归属和爱都是不可缺少的。正义的制度安排的一个重要目标就是为公民的基本归属和责任留下尽可能多的空间。因此，桑德尔等社群主义者的批评有点没

有对难靶子，把作为基本理论前提假设的东西当作最后的结论。

桑德尔在其晚近的著作《民主的不满》(Democracy's Discontent, 1996)中进一步批评了罗尔斯为首的当代自由主义，也分析了美国的民主制度，提出高扬美国理想的问题。他认为，由于对美国理想有意识的压低，美国的生活变得如同一碗薄粥。他痛感美国公共生活中道德维度的缺失，因而疾呼需重振丰富的政治传统，包括公民和公共的生活。他警告说，现代民主制度如果不能找到适应全球经济的方式并让其人民获得明确的认同，就无法继续维持下去。所以桑德尔关注的是司法解决一些为民主的公民生活提供活动舞台的社会机制（如宗教、家庭和公共演说）的历史。他批评美国最高法院从过去对公民生活的文化条件的关注转向无牵无挂的个人之权利的自愿主义学说。该书的主调仍然是批评当代自由主义的思想，要求回到政治传统和公民公共生活的理想中去。桑德尔为人们反思当代生活的变化提供了社群主义的视角，但也不免带有某些乌托邦主义的成分。

四、迈克尔·沃尔泽

沃尔泽(Michael Walzer, 1937-)也是一位仍然相当活跃的社群主义理论家，他在哈佛大学取得博士学位，长期任教于哈佛大学和普林斯顿大学，他对当代公共哲学、伦理学（包括战争伦理）作了独到的论述。他自称强调一种特殊主义的(particularist)道德和文化学说：“我的论述是相当特殊主义的。我不认为自己与我所生活的社会存在大的距离。开始哲学探究的一种方式（也许是原始方式）是走出洞穴、远离城市、攀登山峦、追随时髦……一种客观的和普遍的立场。然后你就从远处来描述日常生活的平台，但这就失去了生活的特定的面貌，采取了一般的形式。而我所主张的是留在洞穴中、城市里，站在地上。研究哲学的另一种方式是向公民们解释大家所共享的意义世界。”[12] 沃尔泽追求的是一种标新立异的哲学研究方式，企图与占主导地位的自由主义政治哲学区别开来。

社群主义者反复论述了社群的界限和其成员资格的属性。沃尔泽对此作出了重要的理论贡献。他认为，作为社群的成员资格优先于正义，因为成员资格构造了所有其他的分配性选择，而正义原则必运用于所有现存的具有特定成员资格的世界。其结果是这种成员资格的条款决定（构造）了首要社会利益或产品是如何分配的。总的来看，成员资格在三个方面决定了正义的形成：一、成员资格决定了正义原则适用的范围，亦即社会利益或产品将分配给哪些人；二、成员资格决定了将分配哪些社会利益或产品，也就是只有成员才能提出分配要求的那些利益；三、待分配的社会利益或产品的类型，以及适用于分配这些类型的利益的正义原则，将由对这些社会利益的社会理解和成员所共有的原则来决定。也就是说，沃尔泽坚持利益的社会含义决定了其分配的正义与否，而不是如自由主义者所说的正义的原则决定了分配的方式。“应当从不同的理由、按照不同的程序、由不同的代理人来分配不同的社会利益或产品；而所有这些差别均源于对社会利益或产品的不同理解——这是历史和文化的特殊性的必然产物。”[13]这是一种否定普遍性的学说，一切正义原则均依社会成员所属的历史和文化条件、依对这些条件的理解为转移。这也就是以一种文化特殊主义否认自由主义的普遍主义。“正是利益或产品的含义决定了其运动方式。分配的标准和安排不是对利益或产品本身、而是对社会的利益或产品才是内在的。如果我们理解了这是怎么一回事，这对那些视之作为一种利益的人来说意味着什么，那我们也就理解了它应当如何、由谁、出于哪些理由来进行分配。所有分配之正义与否都是与所分配的利益的产品的社会意义相关联的。”[14]

在沃尔泽看来，成员资格的利益或产品的分配由对所需利益或产品的理解来决定，而这种理解在社群成员这一层面又由我们作为成员如何理解成员资格这一点来决定。这似乎有点循环论证，其实倒不尽然。因为现有的成员可以选择把成员资格扩大。这个过程一直扩大到一种带随意性的基础：即现有成员资格分配的基本事实。沃尔泽的这些论点是说明社群自成体系，其成员的社会意义决定了分配方式的正义，而不是相反。沃尔泽强调利益或产品的多样性，因而在它们之间无法排出优先顺序；而且这些利益或产品是依据对于该产品的社会意义是内在的准则来恰当分配的。沃尔泽的道德特殊主义的基本前提即是认为，不存在可以在道德上评价所有社会或社群的普适的阿基米德支点。这样一来，他就必须面对特殊主义本身难以解决的一个根本性难题，即道德相对主义。这也是所有社群主义者都会遇到的一个难题。

其实沃尔泽也知道，社群主义这个概念有两种含义：一是认为“在道德问题上，主要的观点乃诉诸共同意义”；二是认为“社群本身是一种善——也许是最重要的善”。[15]但他对这两点关系的解释并不很清楚。因为第一个意义说的是道德的基础是共同的意义，这里包含了普遍主义的意思，而第二个意义是把社群（显然是具体的社群）当作善的来源，因而可以无视世上存在着普遍的善。如果把两者联系起来，就成了这样的解释：首先以共同的意义为先决条件，而共同的意义又以共同尊重的社群为先决条件。这里仍然暗含着循环论证。如果想脱离这种循环，就必须强调社群本身的两重性，即不仅把特定的具体的社群当作道德意义的来源，而且承认地球上（乃至将来移至太空的部分人）任何一种社群都是道德意义的来源。于是道德相对主义立即产生了，不同社群的道德是完全不可通约的、不可理解的，各有各的善、正义或正当。

于是，社群内部的道德意义无法扩大到社群以外，而如前所述，社群本身又是灵活的，其成员可以扩大成员资格。因此，最大的社群只能是国家，否则把全人类推广为一个社群，社群主义就失去了任何理论意义。于是沃尔泽理论的

一个推论就是他在《正义与非正义战争》一书中所阐明的，他反对一切形式的人道主义干涉。他写了尼加拉瓜反对索摩查独裁政权的失败的造反，认为作为外国人，美国人不可能简单地充分理解尼加拉瓜人结合在一起的生活、他们的历史和斗争，也不可能为他们作出如何打内战的决定。他还指出：“如果外国的干涉目的是挽救造反者的失败，那么，这种内部的交易过程和责任就会被削弱。于是，新政体的特征就会取决于干预国家以及它选择支持什么样的造反派别。我的论断是：这样一种干预将会侵犯作为一个群体的尼加拉瓜人塑造自己政治制度的权利，作为个体的尼加拉瓜人生活在这样塑造的制度之下的权利……以及生活在尼加拉瓜式的市民社会的权利。” [16] <http://www.tech.cn>

可是，一个自称热爱其自身社群成员资格、从而热爱其社群每个成员生命和权利的人，如果眼睁睁地看着其他社群的统治者残酷地屠杀其无辜的成员，那将何以自处？社群至多扩大至一国，公民对其国内的统治者拥有民主的权利，但这种权利却不能扩大至国际。“与外国人相比，每个人对自己的国家拥有一种权利。与国家官员相比，他们拥有政治和公民权利。没有第一种权利，第二种权利是没有意义的：正如个人需要一个家一样，权利也需要一个场所。” [17] 所以国内人民有反抗暴君的权利，这与自由主义的大师洛克等人一脉相承。沃尔泽承认，违背人民意志建立的政府，从丧失它的自卫权利这点上讲，它在国内是不合法的。 [18] 但这种道义原则在国际上却是不合法的，因为外国人没有资格评价这种行为的真正合法性：“他们对它的历史知道的不多，他们没有冲突与和谐、历史选择和文化亲和力、忠诚和怨恨建立其上的直接经验，不能形成具体的判断。因此，他们的行为……应该取决于一种道义上必要的假定：在社群和它的政府之间存在着一定的‘合适性’”。 [19]

这就是说，从道德特殊主义走向相对主义面临的是这样的问题：社群A是正义的，当且仅当其实质性的生活是忠实于其所共有的理解的；同理对社群B、C均适用。但社群A、B、C有可能同时是正义的，即使它们的实质性的生活是非常不同的，甚至从社群A的角度看社群B和C的实质性生活是很不公正的。举例说，一种实行种姓制度的社会由于其成员所共同理解的，大家都甘心于这种制度，因而它就是正义的，其他实行公民平等的社会就无权说三道四，因为这种种姓制度对于实行此制度的社会是内在的，自我封闭的。这样一来，政治哲学家甚至都不能对自己以外的社群或社会提出规范性的批评，因为只要这些社会成员以共有的意义来解释其生活，外人便无权评判了。这样也就不存在对社会制度问题的最佳解释，因为社群间是不可比的。于是政治哲学家也就基本上无法对属于人类范围内的事务作评论，更不能声称拥有一种最佳解释。这正是沃尔泽道德特殊主义的困境所在。

如果以为沃尔泽是一种彻底的道德相对论者，认为决无全人类能够成立的基本道德准则，那就错了。因为他也不时地从普遍的、全球的角度来说明正义与平等的基本价值观，可是这样就与他的社群主义的基本理论相冲突了：因为他无意中承认了全人类的普遍的价值观。“正义与社会意义有关。的确，正义的相对性遵循着古典的非相对的定义：各得其所。” 他认为我们是生产文化的人，因而彼此才能平等。 [20] 他甚至还认为澳大利亚人无权抵制贫困的亚洲人入侵接管他们的一些多余的土地，本来照其理论本意，这两个完全不同的社群之间并无可以共通的权利基础。可见，社群主义关于社群的两重性的观点本身即包含着内在的矛盾。而自由主义者在承认少数普遍共识的前提下承认文化多元论，才能较好地解决这一悖论。 <http://www.tech.cn>

在批评自由主义者基本假设的时候，社群主义者强调个人对社团的依赖关系，主张放弃彻底个人主义的前提。例如，当法治不能解决问题时，如何在社群或共同体的观念中寻找合法性的替代者，这种共同体的结合是建立在共同的经验、能够形成不断自我修改的习惯和相互作用原则基础上的。然而，社群主义者又忽视了这样的事实，这种对法治的补充只是局部的、有限的，它不可能在现代社会在相当大的程度上代替以个人平等和自由权利为前提的法律的统治秩序。

当然，社群主义者对自由主义的批评的确指出了个人主义根本价值观的某些负面影响，指出了政治学的基石不应完全放在个人主义之上，而应以秩序良好的社群作为政治话语的基础，应当考虑人们间的交换、合作与和谐，也不能完全诉诸自由竞争；还应照顾到弱者，扩大社会福利。这些批评对于扩大当代政治哲学的视野均有帮助。但我们不应当简单化地认为自由主义者便从来不考虑合作和社会福利的因素，罗尔斯便一直强调并实际提出了照顾弱者的差别原则，比他更狭义的放任自由主义者如诺齐克则主要强调个人的拥有权，但也并没有得出不需要社会福利的结论。他们只是说一个社会必须分清主要和次要，不将权利放在基本位置上并围绕它来讨论社会公正，则总体的发展和效率都会受到影响，最终社会总体福利也是空的。社群主义者在批评自由主义时表现出相当的敏锐性和理论长处，但在提供改革的方案时往往显得苍白空泛。他们所说的整体、历史、实践、德性等概念都具有这样一些共同的弱点。社群主义者忽视了权利、正义和公共理性等基本标准的普适性，同样有可能导致相对主义和诡辩，否认人间的确存在总体的进步标准（尽管是大致而不精确的），不同社会间除了文化传统的特殊性以外，还存在趋同和向更高标准看齐的时代总体目标，否则便不需要在纷繁复杂的国际关系中进行对话、合作，成立并运作国际组织。 <http://www.tech.cn>

(本文发表于《厦门大学学报》2003年第4期，《中国社会科学文摘》转载)

[①] Bell, D., *Communitarianism and Its Critics* (Oxford: Clarendon Press, 1993) pp.24-45.

[②] Feinberg, J., *Harmless Wrongdoing*, vol. 4, *The Moral Limits of the Criminal Law* (New York: Ox

ford University Press, 1988)pp.86-88. (<http://www.tecn.cn>)

[③] Sandel, M., "Justice and the Good", in *Liberalism and Its Critics* (New York: New York University Press, 1984) p.115. (<http://www.tecn.cn>)

[④]参见C. Taylor, C., "Atomism", in his *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, Vol. II (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) pp.187-210. (<http://www.tecn.cn>)

[⑤]Taylor, C., "Cross-Purpose: The Liberal Communitarian Debate", in Nancy Rosenblum (ed.) *Liberalism and the Moral Life* (Harvard University Press, 1989) p.169. (<http://www.tecn.cn>)

[⑥] Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press, 1982) pp.47f.

[⑦] Daly, Markate (ed.) *Communitarianism: A New Public Ethics* (Belmont, California Wadsworth Publishing Company, 1994) pp.84-85. (<http://www.tecn.cn>)

[⑧] Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press, 1982) pp.153, 181. (<http://www.tecn.cn>)

[⑨] Sandel, M., "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", in *Political Theory*, 12:1984, reprinted in Shlomo Avineri and others (eds.) *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, 1992, pp.18-19. (<http://www.tecn.cn>)

[⑩] Kymlicka, W., *Liberalism, Community and Culture*, (Oxford: Clarendon Press, 1989) p.52.

[11] Rawls, J., "Kantian Constructivism in Moral Philosophy", in *The Journal of Philosophy* 77(1980), p.545. (<http://www.tecn.cn>)

[12] Walzer, M., *Spheres of Justice: A Defence of Complex Equality* (Oxford: Basil Blackwell, 1983) p. xiv, (<http://www.tecn.cn>)

[13] Walzer, M., *Spheres of Justice: A Defence of Complex Equality* (Oxford: Basil Blackwell, 1983) p.6. (<http://www.tecn.cn>)

[14] Walzer, M., *Spheres of Justice: A Defence of Complex Equality* (Oxford: Basil Blackwell, 1983) pp.8-9. (<http://www.tecn.cn>)

[15] Walzer, M., *Spheres of Justice: A Defence of Complex Equality* (Oxford: Basil Blackwell, 1983) p.29. (<http://www.tecn.cn>)

[16] Walzer, M., "The Moral Standing of States", in *Philosophy and Public Affairs*, 9 (1980), pp.219 f. (<http://www.tecn.cn>)

[17] M. Walzer, "The Moral Standing of States", in *Philosophy and Public Affairs*, 9 (1980), p.228.

[18] Walzer, M., *Just and Unjust Wars* (New York: Basic Books, 1977) p.82n.

[19] M. Walzer, "The Moral Standing of States", in *Philosophy and Public Affairs*, 9 (1980), p.212.

[20] Walzer, M., *Spheres of Justice: A Defence of Complex Equality* (Oxford: Basil Blackwell, 1983) pp.312-314. (<http://www.tecn.cn>)

中国社会科学院应用伦理研究中心

北京建国门内大街5号 邮政编码: 100732 电话与传真: 0086-10-85195511

电子信箱: cassethics@yahoo.com.cn