

# Whose “Liberation” and What “Community”? Analysis of Arguments about “Communitarianism” and “Neoliberalism”

Yuan Zushe

**Abstract:** Over the past three decades, arguments about “Communitarianism” and “Neoliberalism” have become one of the prevalent topics in the diversified and complex academia. The arguments involve the basic starting points and many significant principles in social and political philosophy, which can be summarized as the question “why the real social justice is feasible?” From the rational perspective, with the new social-value proposition of “public good prior to rights”, communitarianism (within the cultural arena of liberalism) has launched an ideological movement which aims to save the society gradually falling into “atomization” and “fragmentization”. This movement has cast a long-lasting impact on intellectual thinking and a remarkable influence on academia. However, throughout the prolonged arguments about “Communitarianism” and “Neoliberalism”, with all the phenomenal conflicts and fierce confrontations, it has failed to name the winner in the debate. The reason lies in that the arguments are only like discrepancies among siblings in the family of liberalism. First, being totally different from traditional theoretical construction and practical purpose, communitarianism is not a simple and direct negation toward liberalism and individualism; it possesses, from the start, a remarkable and intense constructiveness. Besides, in terms of theoretical contribution, communitarianism did not expect to form a new theory; neither has it constructed a new one. Rather, it is a kind of intellectual and social movement in a community of scholars who share the same theoretical purpose. Furthermore, compared with the theoretical evolution in traditional individualism, the emergency of communitarianism is a sort of unique mental event, and a social ideological trend with symbolic meaning; and this indicates that individualism has been in trouble undoubtedly. Finally, in terms of its criticizing pattern toward liberalism, the positive functions of communitarianism should not be overestimated and we should not expect too much from it since it is merely confined to the context of the western developed capitalist society. What’s more, the changes that communitarianism have made to liberal discourse structure serve as a warning to Chinese scholars – neither extreme freedom nor mere emphasis on social interest, which is deemed antagonistic to “individual right”, is desirable.

**Keywords:** neoliberalism; communitarianism; freedom; community

**Author:** Yuan Zushe earned his PhD in Philosophy from the Department of Philosophy at Beijing Normal University in 1999. In 2004, he finished his study in Postdoctoral Research Station in the Department of Philosophy at Renmin University of China. At present Dr. Yuan is dean, professor and doctoral supervisor of the College of Political Sciences and Economics at Shaanxi Normal University. He is also vice-president of the Shaanxi Provincial Society for Value Philosophy and Shaanxi Provincial Society for Ethics. Dr. Yuan is mainly engaged in the studies of value philosophy and western philosophy; his representative works are *Power and Freedom---Human Study in the Civil Society*; *Research on Public Rationality of Market Economy and Modern Society: from the Theoretical Perspective of Public Philosophy*; *Formation and Development of Social Rationality---Value Ideal and Logic of Practice of the Chinese Civil Society*.

## 誰之“自由”？何種“共同體”？

### ——審視“社群共同體主義”與“新自由主義”之爭

袁祖社



[摘要]近三十多年來，“社群共同體主義”與“新自由主義”之爭已成為當代西方氣象萬千、紛紜複雜的學術思潮主流之一。這兩個流派所爭論領域涉及了社會政治哲學的基本出發點和諸多重要原則，如果歸結為一點，不外乎是“真正的社會正義何以可能”問題。從學理性層面而言，社群共同體主義以“公共善優先於權利”的社會價值新主張，在自由主義文化內部掀起了一場旨在拯救日漸陷入“原子化”、“碎片化”社會的思想運動，所產生的持久的思想衝擊波和學術影響力是顯而易見的。但是，綜觀曠日持久的“社群共同體主義”與“自由主義”之爭，雖然表面上的衝突和激烈交鋒不斷，人們卻無法分出也不可能有一

個最終的勝負問題。個中原因在於，此乃自由主義理論體系內部一母所生的兄弟之間“自我紛爭”和意見分歧而已。首先，與傳統自由主義的理論構造和實踐旨趣完全不同，社群共同體主義不是對自由主義和個人主義作出簡單、直接的否定，從一開始就具有明顯而強烈的“建設性”。其次，在理論建樹方面，社群共同體主義不期望並且在實際中也沒有構成一個新理論，毋寧說是一群具有相同理論旨趣的學者在共同體內部的一種思想和社會運動。再次，與傳統個人主義在理論上的嬗變相比，社群共同體主義的興起是一種別具象徵意義的精神事件和社會思潮，表明個人主義決斷無疑已陷入困境。最後，從目前社群共同體主義對自由主義批判的形式看，不能對其積極作用有過高的評價和期待，因為其僅局限於西方發達資本主義社會的語境中。另外，社群共同體主義對自由話語結構的改變提醒中國學者：極端的自由固然不可取，但是一味地強調社會利益並與公民“個人權利”對立，也是不足取的。

[關鍵詞]新自由主義 社群共同體主義 啓蒙運動 社會公正

[作者簡介]袁祖社，1999年畢業於北京師範大學哲學系，獲哲學博士學位；2004年從中國人民大學哲學系博士後科研流動站出站；現為陝西師範大學政治經濟學院院長、教授、博士生導師，兼任陝西省倫理學會副會長、陝西省價值哲學學會副會長；主要從事價值哲學和西方哲學研究，代表性著作有《權力與自由——市民社會的人學考察》、《市場經濟與現代社會的公共理性研究——當代公共哲學的理論視角》、《社會理性的生成與培育——中國市民社會的價值理想與實踐邏輯》等。

“社群共同體主義”與“新自由主義”之爭是當代西方氣象萬千、紛紜複雜的學術思潮主流之一。自由主義原本是西方近代以來主流社會的政治哲學思潮，蘇聯解體之後，它的理論地位也達到巔峰，得到各種主流、非主流的社會政治哲學與政治理論的贊肯，儼然成為當代社會政治哲學理論及一切與之相關的理論形態的“元話語”。但是，仔細觀察自由主義這一“現代性”現象，其自形成之日始，內部就充滿了矛盾、衝突，一直受到來自諸如社會主義、保守主義、共和主義、合作主義、共同體主義、後現代主義等各種思潮的質疑和批判。具體說來，在20世紀70年代，社會政治哲學的主題是新自由主義者的社會正義；到80年代，則是共同體主義者的“社群共同體”；到90年代，社會正義與共同體兩者各居其要；新世紀以來，無論是在方法論領域還是在規範理論領域，均形成新自由主義與社群共同體主義兩相對峙的局面。<sup>①</sup> 綜觀這兩個流派在近三十多年裏的爭論領域，涉及了社會政治哲學的基本出發點和諸多重要原則，諸如社會政治理想及其價值合理性問題，社會價值的創造與分配的公平合理性問題，社會對個人權利的保障和個人對社會的合理期待之相互作用問題，社群共同體本身的公共利益何以可能問題，社群共同體的公共秩序何以可能問題，等等。如果將問題集中歸納，其實就是“真正的社會正義何以可能”問題。

### 一、“社群共同體”存續的歷史形態及其實踐價值旨趣

作為一種“新”的理論主張，“社群共同體主義”興起於20世紀80年代的北美社會。中國有學者對其思想旨趣概括為：“是一種強調社區聯繫、環境和傳統的積極價值以及共同利益的理論思潮，旨在揭示人格自足的形而上學虛假性並遏制自由主義帶來的個人主義的極端發展。代表人物有查爾斯·泰勒（Chales Taylor）、麥金太爾（A. MacIntyre）、桑德爾（Michael Sandel）、安傑爾（Roberto Unger）、瓦爾澤（Michae Walzer）等人。”<sup>②</sup> 作為當代社會的新公共哲學理念，它肩負着實踐和理論的雙重歷史使命：從理論上講，它要全面地質疑和有效地系統批判“自由主義”理論（包括古典的和現代各種類型的新自由主義）的基本觀念預設；從實踐方面講，則要為因“社會的碎片化、原子化”而陷入“生活危機”、“價值危機”、“信念危機”的當代社會民衆構建一個真正意義上的、集利益與命運於一體的生存與生活共同體。社群主義學派對當代自由主義批判的最重要方面之一，“乃是當代自由主義祇關注‘社會的基本結構’對於自由個人之權利的維護與實現的正當意義，而不關注個人權利和行爲的社會實踐限制及其對於社會共同體價值目的所承諾的責任”<sup>③</sup>。

社群共同體主義的出現具有歷史的必然性。長期以來，自由主義的社會政治主張實施的結果，導致了西方社會內部對於關涉大多數民衆之“社會公共性需要”和共同利益的巨大漠視，引發了愈來愈嚴重的社會問題，促使以“社會良心”自命的公共知識分子展開對自由一個人主義理念的理智缺陷的深度質疑，強調了“與他人共在”、“對他者的責任”、對周遭世界的關係以及哈貝馬斯（Juergen Habermas）所謂的“交互主體性”問題。<sup>④</sup> 在向來被視為自由一個人主義傳統地盤的北美社會尤其是美國，“社會倫理學”引起了越來越多學者的關注。這方面的爭論，主要表現為以羅爾斯（J. Rawls, 1921—2002）“權利優先於善”的“傾向於平等的個人權利理論”和諾齊克（R. Nozick, 1938—2002）的“傾向於自由的個人權利理論”為代表的新自由主義、以麥金太爾（Alasdair MacIntyre）“道德共同體理論”為代表的社群主義、以哈貝馬斯“社

① “社群共同體主義”英文為“Communitarianism”，詞根是“community”，詞源是希臘語“koinonie；Community”，通常譯為“社區”、“社群”，也有人把“Communitarianism”譯為“社區主義”、“社群主義”、“社會公有主義”、“社團共同體主義”、“公共社團主義”。又因為“Communitarianism”與“Communism”（共產主義）的詞根“community”、“commune”有類似之處，偶爾也有人把它譯為“共產主義”；還有人把它譯為“社團主義”、“合作主義”等。筆者贊同“社群共同體主義”的譯名。

② 韓震：“公共社團主義的興起及其理論”，《中國社會科學》2（1995）。

③ 鄧正來：“哈耶克的社會理論——代譯序”，《自由秩序原理》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997），第44頁。

④ 萬俊人：“美國當代社會倫理學的發展”，《中國社會科學》3（1995）。

會批判理論”為代表的程序主義的三足鼎立態勢。<sup>①</sup>

社會共同體原本是人類生活的基本形態，在變遷過程中，採取了多種不同的形式：部落、王國、城邦、中世紀歐洲的侯國和公國，以及近代世界的民族國家。按照米爾恩（A. J. M. Milne）的觀點，任何人類群體要完全成為某種形式的社會共同體，某些特徵是它所必須具備的：一是“它必須是基於衆所周知的條件而共同生活的一群人。這些條件界定了其成員的身份，並使每一個成員知道他應該為其他成員提供什麼以及其他成員應該為他提供什麼”<sup>②</sup>；二是“無論社會共同體的條件如何，也不管其特定的制度和實踐怎麼樣，有一件事是任何社會共同體的每一個成員所必須做的。這就是對所有夥伴成員的福利的實際關心。每一個服從共同生活條件的共同體成員都應該能夠盡可能好地生活……”“在人們對相互的命運漠不關心的地方，不會有社會共同體的存在。祇有人們奉守夥伴關係原則，並承認有義務盡其所能滿足這一原則的要求，他們纔能構成一個社會共同體並作為其成員共同生活”；三是“一個社會共同體必須有一種可維持生存的經濟，使它能夠為其成員提供各種物質必需品，也就是說，有足夠的食物、衣物和住宅使他們得以生活下去”；四是某種形式的財產制度，“財產制度可以採取許多不同的形式：公社所有的形式、家庭所有形式、個人所有形式、法人所有形式、私有的形式和公有的形式，以及所有這些形式的許多變體和混合體”。<sup>③</sup>

西方思想史上有關“共同體”的觀念，最早見於古希臘城邦社會的理想。作為社會建制意義上最本源的共同體形態，城邦原本祇是一個古代社會的“公共空間”概念，是古希臘神廟和公眾聚會的廣場的所在地，與近代意義上的“國家”在旨趣上完全不同，稱其為“共同信仰者的團體”更為恰當<sup>④</sup>。城邦的公民是平等的，是共同信奉的神的“分享者”。城邦公民資格的獲得和體現，在於實際地參與城邦的公共活動（如城邦的選舉大會、日常性的祭祀活動等）。<sup>⑤</sup>阿倫特（H. Arendt, 1906—1975）認為：“根據古希臘人的思想，人類建立政治組織的能力與建立自然組織的能力相比，不僅不同，而且是截然相反的。自然組織在中心是家與家庭。城邦國家的興起意味着人們獲得了除其私人生活之外的第二種生活，即他的**bios politikos**。這樣，每一個公民都有了兩個生存層次；在他的生活中，他自己的（**idion**）東西與公有的（**koinon**）的東西有了一個明確的區分。”<sup>⑥</sup>

有學者注意到了與“空間”聯繫起來的社群共同體的意義問題，認為“強調社群共同體的空間意義，必然意味着把政治生活之外的生活排除出共同體”<sup>⑦</sup>。早在古希臘，亞里士多德（**Αριστοτέλης**，前384—前322）曾經劃分出“家庭”、“村坊”和“城邦”三種社會團體。家庭和村坊的目的是滿足日常生活的物質需要，而祇有城邦的生活是一種政治生活，目的是追求“至善”。<sup>⑧</sup>共同體是一種純粹的“公共生活”，是人們互相交流、理解和參與的場所，這一公共空間必須依靠人民共同創建和維繫。共同體與生俱來就具有“公開性”（凡是在空間中出現的東西都能為人所瞭解）、“共用性”（它對於空間的人來說是共同的，他們共同參與空間的生活，擁有共同的目標，達到和諧的統一）。相反，由於城邦的經濟和商業等生活追求的是公民的“私人利益”，因此不具有公共的意義。質言之，稱得上“共同體”的政治生活，祇能是以對以私人利益為基礎的經濟生活的超越為表徵的。從整個西方社會的歷史着眼，可以說，沒有古希臘的城邦共同體生活實踐和探索，就沒有西方近代以後的政治與公共理性意識和文化傳統。法國文化歷史學家韋爾南（J. P. Vernant）就此指出：古希臘的理性是在“人與人之間的關係中形成的”，此一

① 萬俊人：《美國當代社會倫理學的發展》，《中國社會科學》3（1995）。

②③ [英]米爾恩：《人的權利與人的多樣性——人權哲學》（北京：中國大百科全書出版社，1996），夏勇等譯，第46、47頁。

④⑤ 洪濤：《邏各斯與空間》（上海：上海人民出版社，1998），第104頁。

⑥ [美]漢娜·阿倫特：《人的條件》（上海：上海人民出版社，1999），竺乾威譯，第19頁。

⑦ 陳周旺：《論共同體主義對當代西方自由主義的批判》，《現代哲學》2（2000）。

⑧ [古希臘]亞里士多德：《政治學》（北京：商務印書館，1996），吳壽彭譯，第7頁。

理性傳統首先體現為基於“美好生活”期望的優良、健全的“政治理性”。<sup>①</sup> 在他看來，古希臘時代的智者們試圖在可理解的形式相似上準確定義和把握人類秩序，並力圖使它具有“數量和尺度”的科學規範。此乃古希臘的政治生活理性的基礎，基本特徵就在於“實證的思想”、“平等的秩序”和“幾何學的性質”。<sup>②</sup> 不難看出，所謂古希臘的理性，所體現的是一種組織或社會制度的“應然”，訴諸的是作為一種群體生活的“公共實踐倫理”（視“公共生活”為人類活動的最高境界）。<sup>③</sup> 如此，古希臘意義上的作為公共空間的社群共同體就具有了批判的意義。

肇始於文藝復興以來的人道主義人性論傳統，對現世人的肉身欲望、私人利益的現實性和合理性極度肯定與張揚的結果，使得市民社會個體的精神欲求和公共利益的正當性、可靠性面臨困境。近現代哲學家已經注意到了這一內在矛盾，他們對“社會”理念的強調雖然以人的特殊個性為人性的基本假設，但也同時注意到並揭示人們在共同生活中逐步形成的社會共同需要和利益具有超越個人不同需要和利益的性質。因此，西方社會近代化的過程，通常被視為私人領域逐漸侵蝕公共領域的過程。以霍布斯（T. Hobbes, 1588—1679）、洛克（J. Locke, 1632—1704）、盧梭（J-J. Rousseau, 1712—1778）等為代表的“社會契約論”的社群共同體理念，就其本質而言，就是要在私人利益的基礎上建構政治聯合體：有理性的個人從自身利益出發，自願交出一部分權利，從而實現聯合，形成作為一個新共同體的政治社會。這樣，私人生活就實際上侵入了公共領域，公共生活中滲透了私人利益的思慮。在當代“共同體主義”看來，這無疑是對共同體空間的破壞。於是，古希臘意義上的共同體消失了，人們參與的政治生活被行政官僚的家長式管理所取代：一方面，政治生活充斥着私人性，成為一種競爭性的生活；另一方面，官僚體系也反過來不斷地侵入私人領域，支配着人們的私人生活。

由於社群共同體本身所具有的對私人性的超越意義，早在盧梭那裏，它就被用來對近代政府觀念進行批判。盧梭認為，共同體由“公意”來代表，而出於私人利益的“衆意”則可能導致共同體的毀滅。<sup>④</sup> 黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770—1831）將現代國家的實質界定為“普遍物是同特殊性的完全自由和私人福利相結合的”，其所主張的“絕對精神”體現的政治國家是對“市民社會”環節的揚棄。<sup>⑤</sup> 社群主義不滿意現代國家的膨脹，譬如麥金太爾就直接訴諸亞里士多德的德性傳統，籲求國家的古典社群意義，認為建立在啟蒙基礎上的現代國家把競爭的“市場價值提升到社會的中心位置”，不過是個人追求私利的競技場所而已。<sup>⑥</sup> 西方近代以來的國家的制度是以人性“惡”為理論預設的，社會對國家制度的依賴產生了某種形式的對“惡”的縱容。啟蒙以來的近代社會高舉理性大旗，宣傳自由、平等的理想，實現了與古代社會一定意義的斷裂，與古希臘的城邦共同體德性傳統漸行漸遠，轉而迎合新興的市民資產階級的需要，建立起了與自由市場經濟相適應的一整套市民道德體系和價值結構。追尋歷史傳統，社群共同體主義呼籲重建共同體的公共空間，以參與、協商等對話和交流活動來恢復人們對共同體政治信仰和德性的認同。例如，查爾斯·泰勒（Charles Taylor）所主張的“承認的政治”特別強調人與人之間的“對話”特徵，認為這是建立共同體的最起碼的要求；麥金太爾意識到，社群共同體的構建有賴於（普遍性）道德規範的建立，必須構建共同體的“空間倫理”；戴維·米勒（David Miller）認為，社群共同體成員的共同信仰至關重要，這種信仰提供了積極行為的動力，使得共同體成員獲得確定的生活的意義。<sup>⑦</sup> 在上述意義上，使共同體的存在成為現實與可能的，絕對不是憑藉任何制度形式，祇能是道德倫理規範（在這個意義上，社群主義通常被視為倫理政治學）。

①②③ [法]皮埃爾·韋爾南：《希臘思想的起源》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997），秦海鷹譯，第117—119、3、118頁。

④ [法]盧梭：《社會契約論》（北京：商務印書館，1980），何兆武譯，第137頁。

⑤ [德]黑格爾：《法哲學原理》（北京：商務印書館，1961），范揚等譯，第261頁。

⑥ [美]阿拉斯代爾·麥金太爾：《德性之後》（北京：中國社會科學出版社，1995），龔群、戴揚毅譯，第321頁。

⑦ [英]戴維·米勒：《市場、國家與共同體》（倫敦：牛津大學出版社，1992），第249頁。

## 二、“社群共同體”之本位價值——公共善即是最大的正義

“正義的社會”究竟是強調個人自由、權利和利益至上，還是強調共同體的存在目的和公共利益本位，歷來是社會政治哲學論爭的主題所在。當代社群共同體主義與新自由主義之爭，延續、深化、拓展了這一主題。

從人類有制度共同體建制以來的歷史着眼，對“社群共同體”的優先性及其本位價值意義的強調，對社群的公共善和崇高目的——“公共利益乃正義”的主張的堅持和實踐，是文明人類固有的趨向進步的歷史事實和價值邏輯，並非一種近代或者現代現象；同理，從近代算起，對現代性社會為“絕對自我”獨立性張目的觀點的反對，就思想傳統和淵源而言，至少可以追溯到古希臘、古羅馬的社會政治哲學理論。

客觀地講，西方自由主義理論的形態和表現形式在數百年裏也不斷發生變化。譬如，以“自然法”學說為基礎的社會契約論，在許多方面就有別於所謂功利主義。社會契約論者鼓吹“天賦人權”，將個人生命、自由和財產權視為與生俱來、不可剝奪；各種形式的功利主義者則強調，以“最大多數人的最大幸福”為出發點（當然，在其理論中同樣內含了尊重個人權利這一近代以來西方最重要的基本的正義價值觀）。集大成者約翰·密爾（J. S. Mill, 1806—1873）在所撰的《論自由》中反復闡明，其關注的是“公民自由或社會自由，也就是要探討社會所能合法施用於個人的權力的性質和限度”<sup>①</sup>。其根本思想可以歸結為兩條格言：“第一，個人的行動祇要不涉及自身以外什麼人的利害，個人就不必向社會負責交代。他人若為着自己的好處而認為有必要時，可以對他忠告、指教、勸說以至遠而避之，這些就是社會要對他的行為表示不喜歡或非難時所僅能採取的正當步驟。第二，關於對他人利益有害的行為，個人則應當負責交代，並且還應當承受或是社會或是法律的懲罰，假如社會的意見認為需要用這種或那種懲罰來保護它自己的話。”<sup>②</sup> 密爾思想典型地反映了西方自由主義的基本理念：個人的自由權利是天經地義的，祇要不涉及社會或其他人的利害，便無須向社會交代；祇有對他人造成傷害時，個人纔應受到懲罰。這就涉及個人自由與社會正義之間的關係問題。

起源於文藝復興和啓蒙以來的自由主義思潮，完全適應了社會生活的現代性所要求的一種體系化、理論化的普遍主義思維方式。這種新的思維方式更加看重市民社會個體的自由選擇和內在價值，倚重於近代社會的政治理論家們所期望的“純粹理性”和抽象的社會政治與倫理規則，主觀上將個人的社會歷史背景視為微不足道的。麥金太爾注意到了這種企圖，一針見血地指出，這樣一種理論與實踐作為從主旨上與古希臘亞里士多德傳統意義上的目的論和德性論背道而馳，其失敗的結局是注定的。麥金太爾據此提出以“德性/美德倫理學”取代“規則支配的倫理學”（自由主義和功利主義），以社群共同體主義取代自由一個人主義。當代社群共同體主義指出，作為“個人權利的正義”，其實並非自由主義者意欲實現的人類最高價值，充其量祇是特定歷史時代的共同體關係蛻變之後的有限“德性”信念（陌生人之間的道德關切）。一旦訴諸共同體的形式，譬如家庭、朋友、祖國等中間，這一德性就完全失去了其應有的重要性。因此，社群共同體主義的憂慮在於：“我們”的“社群感”（sense of community）——即認識到我們是一群由共同的價值、傳統、目標和義務約束的人——正在被“原子論”的自由主義（鼓吹為了個人權利可以犧牲社會凝聚力、同胞情誼及共同的善）所毀滅。為免於其更進一步的危害，社群主義者的救治方略雖各不相同，但有一點是完全一致的，即現代社會必須努力從當前公共輿論及現實生活中的個人主義的“權利政治學”，轉向以對共同體的公共利益為本位關切（更強調友愛、能提升道德）的“公益政治學”（politics of the common good）。

在西方現代性文化價值觀念自我確立的歷程中，近代市場經濟實踐是一個重要的契機。市

①② [英]約翰·密爾：《論自由》（北京：商務印書館，1962），第1、102頁。

場社會造成了市民個人與共同體的嚴重疏離，並使兩者之間直接對立的矛盾日益錯綜複雜——在反抗專制統治的過程中，獨立個人地位日漸確立，而社會集體日漸消失。在體系化、建制化了的市場社會現實生活中，市民個體在處理自己與共同體的關係時，天經地義地要將自己的利益置於共同體的利益之上。作為對這種看似合理、正當，實則有深刻價值偏見弊端的系統性反思，功利主義試圖以“最大多數人的最大利益”新原則，對自由一個人主義的價值理想進行矯正和糾偏。功利主義的理論建立在兩個假設之上：其一，人的利益優先於人的權利，權利是達到利益的手段；其二，個體之間的利益具有可比性。顯而易見，第一條假設旨在否定人的權利（個人自由）的至上性，試圖將權利（自由）概念包含在“利益”概念之中；第二條假設則更進一步，試圖從根本上否定自由一個人主義所謂個人利益的“差異性”和“不可替代性”，主張現實個體之間以及個人與共同體利益之間完全具有可比性（可以根據“社會利益總額”的大小決定優先選擇集體的利益）。以羅爾斯“正義論”和諾齊克的“權利論”為代表的現代新自由（個人）主義對上述兩種主張所持的理論基礎進行了反駁，認為其並非牢不可破，並試圖另闢蹊徑。羅爾斯針對自由主義對個人自由和個人平等的“自由原則”的強調為立足點展開了批評：一方面，並非個人的“利益”優先於其“權利”，相反，是“權利的概念優先於善”；另一方面，“功利主義沒有認真對待人與人的區別”<sup>①</sup>，因為，個人利益的不同不僅表現在“量”上，而且表現在質上。羅爾斯堅決反對功利主義視個體的權利為政治交易和社群利益的犧牲品的觀念，主張把保障個人的基本權利確立為建構正義社會的首要原則。<sup>②</sup> 諾齊克走得更遠，不僅恢復了個人權利的首要地位，而且致力於將這一新的原則貫徹到社會生活的一切領域；尤其反對國家在社會財富再分配中的干預作用，指出這種做法是一種強權，嚴重損害了個人權利。

社群共同體主義不同意自由主義者視個人為權利的負荷者和現代社會政治分析的中心，指出，公民個人離不開特定的社會歷史、傳統和政治背景，後者對其同一性（身份）起着關鍵性的建構作用。社群共同體主義者這一批判的思想來源和靈感，主要來自亞里士多德和黑格爾。<sup>③</sup> 他們遵循亞里士多德的主張，把政治性社會設想為“某種共同體，其最重要的聯結紐帶乃是共用對於個人之善和社會之善的理解”；對黑格爾思想繼承的結果，使他們堅持認為，理性主義的自由主義者連篇累牘地論述的“自由——理性、[與自治的]人”純粹是哲學上的虛構而已。<sup>④</sup>

那麼，當代“社群共同體主義”者所強調的“共同體”與先前共同體的意義有何不同——是老調重談，還是增加了新的理論內容構成？這裏試從社群主義所關注的核心問題入手，着重分析其方法論的創新和規範論意義。

### （一）個人權利與社會正義的理論假設前提——“德性之後”之現代社會的公共秩序何以可能？

1971年羅爾斯《正義論》的出版，開闢並重新劃定了英美現代自由主義政治理論的論題框架，即使後來諾齊克發表了論戰性的《無政府、國家和烏托邦》這一有分量的論著，情形也未發生實質性改變。不僅如此，從研究範式的轉換來看，英美政治哲學的發展，更是因羅爾斯《正義論》重新確立起的“義務論倫理學”步入一個新時代。其核心特徵表現為：傳統自由主義開始告別“功利主義”轉而關注“以個人權利為核心”的當代自由主義新話語。

羅爾斯的“正義論”直指以密爾為代表的功利主義的“新社會契約論”，將古典社會契約論者所謂“自然狀態”改造為“原初狀態”，認為人們對正義原則的選擇正是基於這樣的背景：“我的目的是要提出一種正義觀，這種正義觀進一步概括了人們所熟悉的社會契約理論（比方說：在洛克、盧梭、康德那裏發現的契約論），使之上升到一個更高的抽象水平。”<sup>⑤</sup> 顯然，以

①② John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 27-31, 1-3.

③ [美]拉齊恩·薩麗：《哈耶克與古典自由主義》（貴陽：貴州人民出版社，2003），秋風譯，第325頁。

④ Gutmann, Amy, "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy & Public Affairs* 14 (1985): 308-322.

⑤ [美]約翰·羅爾斯：《正義論》（北京：中國社會科學出版社，1998），第11頁。

羅爾斯之見，古典契約論之優長，在於它將社會正義原則看作是具有理性的人們所選擇的原則。從霍布斯、洛克時就堅信，人們選擇什麼，取決於其在何種處境中作出選擇。無法想象，一個共同體中，如果充滿了各種利益衝突和偏見，人們仍能夠選擇出正義的社會安排。反之亦然。為此，羅爾斯悉心研究並辯證吸收了康德（I. Kant 1724—1804）的“自律”思想——人為自己立法並自己遵守。依康德之見，實踐理性指導下的社會倫理原則是自由個體理性選擇的產物，個體以及“純粹理性”的“絕對命令”指導，擯棄了作為道德行為產生的基礎不確定的感性利益。受此啟發，羅爾斯認識到：社會個體普遍認可的平等正義原則確立的前提，在於排除任何有關個人特殊性干擾的“自然狀態”。如此，“自律”的人方可無偏私地選擇並自覺地履行正義原則所規定的義務，享受相應的權利。羅爾斯不滿意自由主義的正義將個人的基本自由和權利區分為兩個方面：一是政治思想和信念等方面，二是社會和經濟利益分配，前者不能以任何名義犧牲，後者則可以奉行一種“最大限度地改善境況最差者地位”的原則（這意味着會侵損某個團體或個體在經濟利益和財富分配方面的權利）。正是基於這一見解，羅爾斯確立了正義倫理學的兩個著名的基本原則；一是個人基本自由優先和基本權利平等的“第一自由正義原則”，二是機會均等和改善最少數境況最差者地位的“差別原則”。<sup>①</sup>由於第二個原則的表達缺乏明晰性，羅爾斯又將其進一步表述為：“社會的和經濟的不平等應這樣安排，使它們：（1）適合於最少受惠者的最大利益；（2）依繫於在機會公平平等的條件下職務和地位向所有人開放。”<sup>②</sup>

儘管羅爾斯的正義理論自提出之日起便引起學界的關注並產生很大影響，但諾齊克很快發現了其中的漏洞，認為“個人擁有權利。……這些權利如此強有力和廣泛，以致引出了國家及其官員能做什麼事情的問題”<sup>③</sup>，隨之在挖掘蘊涵於17世紀古典自由主義哲學家“個人權利至上”理論中有關個人和個人權利之正當性乃是先定的道德假設的真意基礎上，於1974年提出了旨在挑戰羅爾斯的基於並捍衛自由的正義理論。這一理論有三方面貢獻：一是現代公民社會個體所擁有的權利祇能是以賽亞斯·伯林（I. Berlin, 1909—1997）意義上免於干涉的“否定的權利”。權利分為“肯定的權利”和“否定的權利”兩類，前者是指以某種方式獲得說明的權利，後者是指不受傷害、干涉的權利；前者祇有在與他人簽訂相應契約的條件下纔會被擁有，而後者則在任何時候都被人擁有。例如，一個無家可歸的人，如果其對自己的生命擁有肯定的權利，當他飢餓時就會拿走別人的食品充飢，當他要被凍死時就會闖入別人的溫暖住宅。鑒於個人若擁有肯定權利必將會侵犯他人權利，因此，個人對“否定的權利”的擁有纔是唯一正當的。二是權利是對個人行為提供的“邊際約束”。現實中的個人各不相同，任何個體都對其生命、自由和財產擁有“否定的權利”。此種權利的行使可以避免個人成為他人的手段、資源、材料和工具。權利的這種性質，要求整個社會一方面禁止犧牲一個人去為另一個人謀利，另一方面也禁止一種“家長制的干預”（不准強迫或包辦代替別人的生活，即使其目的是為了這個人本身而非他人的幸福）。簡言之，邊際約束的實質便是個人的權利應被認為是對他人的行為的障礙或約束。三是權利從政治上說是徹底的，即人們可以通過懲罰性的制裁，合法地強制施行那些義務。

諾齊克自由的正義理論不僅因其堅持權利的可靠性、絕對性而獲得堅實的理論基礎，更為難能可貴的是，他又深入到另一個更為棘手的領域——“分配正義”，並以此為核心展開了深度論述。這一努力最終確立了“國家的正當性原則”：所謂“正義的國家”，乃是最少干預個人事務、最能保障個人權利之充分實現的國家。此即所謂正義之公理新規：“最小國家”（the minimal state）理論。

由上可見，無論是羅爾斯還是諾齊克，都是以道德哲學的論辯方式堅守“個人權利（或自由）”，以制定社會公共道德規範確立新“社會契約式”的倫理學範式，由此，有關個人權利的

①② [美]約翰·羅爾斯：《正義論》，第60—61、83—84頁。

③ [美]羅伯特·諾齊克：《無政府、國家和烏托邦》（北京：中國社會科學出版社，1991），何懷宏等譯，第1頁。



正當性及其社會保障的首位觀念得以確立。依照諾齊克的理論，個人有必須服從法律的義務；依照羅爾斯的理論，一個理性的、自利的道德個體，必須尊重他人在公平的情勢下同意的那些正義規則的義務。據此不難看出，是否堅持自由主義這一基本的價值觀念，並不是諾齊克與羅爾斯論爭的核心；他們更為關心的是此一價值觀念的具體解釋和實現方式，即羅爾斯的“差別原則”與諾齊克的“資格理論”（the theory of entitlement）之爭；至於羅爾斯與諾齊克“平等與自由”的論爭，不過是當代自由主義內部亦即在權利理論預設相同基礎之上的“平等與自由”的分歧而已。

## （二）“社群共同體先在性”的理論邏輯與價值預設——人類群體存在的終極目的合理確認問題——“公共利益”（共同目的、善）何以可能？

人類在進入以社會、國家等為基本組織形式的共同體建制以後，始終面臨着一個沒有處理好的問題：個人利益與共同體利益的關係問題。“在新自由主義看來，個人先天地擁有一個超驗的自我，個人的屬性不為其所處的社群決定，相反，個人的自由選擇最終決定社群的狀態”<sup>①</sup>，因而不承認存在社群共同體主義者所強調的“普遍的善”（以物化的形式在現實中以公共利益面貌存在）。而社群共同體主義者要想說服新自由主義，就必須解答下列問題：如果公共利益不是抽象的，那麼，共同的善作為一種現實、具體或者實在究竟是什麼意思？有無一個先於、高於並優先於個體與自我的公共善存在？在一個自由、多元、民主的社會中，社會共同的善的實現可以採取政治強制性手段嗎？對此，社群共同體主義在以下三方面具體闡釋了自己的主張：

其一，共同體的善（公共利益、目的）先於個人權利（自由）。社群主義者用“行為者的背景主義”主張來反思自由主義“原子式的個人”觀念，強調人類生活的社會性質和身份關係而不是個體的選擇自由，強調個體的道德觀念祇有在一定的社會背景條件下纔可得到說明。正是共同體而不是個人，纔真正構成現代社會政治理論的合法性基礎。對此，有學者評價道：“社群主義的崛起，是在針對羅爾斯的《正義論》的批判中重新匯聚成一股思想潮流的。社群共同體主義的批判對象，主要是指向當代自由主義抽象個人權利的公設，認為這一公設削弱了作為維繫個人的社群紐帶，導致了孤立而原子化的人。”<sup>②</sup>

自由主義堅持個人對於共同體的先在性以及個人權利的絕對性，必然導致對權利形成的社會歷史背景的忽視，使得所謂“天賦權利”被視為個人的規定性；如此，不僅個體之間缺乏真正的感情交流，由“對話”關係變成了抽象的權利義務關係；而且個體許多鮮活的具體性被抽空，當作“物”而不是當作“人”來看待。這實質上是貶低了人，剝奪了個人的價值。依照此邏輯，就無法真正理解社群共同體的形成。在近代啟蒙學者那裏，“社會契約”本是人類理性聯合的產物，這一人類理性所指向的是麥金太爾所稱為“外在利益”即物質利益的東西。<sup>③</sup>而自由主義是在利用人對社會的疏離性來建構社會，必然陷於自我矛盾之中。事實上，自我在本質上要依賴於社會的語境，相對於社會並不具有優先性。自我的主體性也不能脫離共同體，個人的認同和屬性是由共同體決定的。個人不能自發地選擇自我，而祇能發現自我，是共同體決定了“我是誰”而不是我選擇為“誰”。<sup>④</sup>

其二，社群共同體本身就是善，是一種自足的甚至最高的價值，而非獨立個人實現自己計劃的一種手段。社群主義者主張，一個人無法超越所有目的和價值，必然在其本質中就已經滲透了傳統—文化—共同體。現代性自由（個人）主義強調“自我解放”的自由意志、選擇，然而，不

① 俞可平：“從權利政治學到公益政治學”，《自由與社群》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998），第79頁。

② 王炎：“羅爾斯、諾齊克、德沃金與哈耶克的理論及其他”，《知識分子的立場——自由主義之爭與中國思想界的分化》（長春：時代文藝出版社，2000），第350頁。

③ [美]阿拉斯代爾·麥金太爾：《德性之後》，第241頁。

④ [美]邁克爾·桑德爾：《自由主義與正義的局限》（坎布里奇：劍橋大學出版社，1982），第173頁。

是可以擺脫一切進行選擇的“意志”而是“知識”——對自己本質的自我——認識纔是真正重要的。“人如果沒有共同體，則完全沒有倫理深度，沒有品格，不必反思，也不必自我認識——那兒什麼也沒有。”<sup>①</sup> 基於上述認識，社群共同體主義者對於社群的本質、特徵和性質等問題作了細緻精到的分析。在社群共同體主義者看來，任何一種類型的社群，都可以被看作是一個擁有某種共同的價值、規範和目標的實體，其中每個成員都把共同的目標當作其自己的目標。社群共同體不僅僅是指一群人，而是一個整體，屬於共同體的個人都擁有一種“成員資格”（membership），“當代社群主義者的社群概念基本上導源於亞里士多德，亞里士多德把社群界定成爲達到某種共同的善的目的而組成的關係或團體”。<sup>②</sup>

當然，在對“社群”的具體界定上，社群共同體主義者之間並非完全一致，大致說來，有以下三種觀點：（1）以桑德爾爲代表的“構成性社群說”，特別強調社群對於其參與者的自我的構成性質。雖然就類型而言，有“工具意義上的社群”——即基於常規的個人主義假定，合作的主體被認爲是由自我利益的欲望單獨支配，人們的合作祇是爲了追求他們個人的私欲，個人把社會的安排看作是一種必要的負擔，社群的善僅具有推進個體利益的功能；也有“感情意義上的社群”——這種社群既不能真正地解決個人與社會的關係，也不能說明社會合作的真實基礎，因爲它無法說明最初相互冷漠的個人怎麼能產生出情感的紐帶等；相比之下，“構成性社群”更爲重要。所謂社群，是那些具有共同的自我認知的參與者組成的，並且通過制度形式得以具體體現的某種制度安排。其主要特徵是，參與者擁有一種共同的認同，如家庭、階級、民族等。社群之所以是構成性的，緣於個人的自我目的不可能獨自實現，必須在與他人追求共同的理性中纔能實現。這些與他人共同追求的理性也成爲與自我不可分割的、構成自我本身的基本要素。<sup>③</sup> 同時，社會紐帶不僅是一個個道德情感問題，更是一種構成性力量。“社會因素決不祇是被人選擇、追求的附加成分，也不祇是人們的欲望和感情的對象，它們還是構成人格同一性的內容。”<sup>④</sup>（2）以瓦爾澤爲代表的“資格性社群說”，強調社群參與者的成員資格。他認爲，社群的參與者自我約定交換和分工，並共有利益，但最基本的利益就是成員資格。祇有作爲成員的男女纔有可能希望享有所有的社會利益——安全、富裕、榮譽、職位和權利，所有這些纔使社群生活成爲可能。<sup>⑤</sup>（3）以戴維·米勒爲代表的“政治信仰性社群說”，強調社會主義的社群觀。在他看來，社群是擁有共同信仰的個人組成的，每個社群都以其成員的特殊信仰而區別於其他社群；社群的每個成員都效忠於他所在的社群，都願意犧牲個人的目標來促進整個社群的利益，最常見的社群形式就是民族國家。所以，社群與“公民資格”是分不開的。沒有公民資格，民族就不能實現社群的人民決定其自己前途的積極理想。因此，公民資格不僅是一種佔有權利，而且也是一種信仰和行爲。祇有擁有公民資格，社群成員纔能感覺到自己在決定社會前途方面擔負着集體決策的責任，並作爲社群的一員而投身於共同利益。<sup>⑥</sup>

就社群共同體的特徵而言，所界定的社群具有很大的包容性，舉凡人與人之間的感情、信仰和政治歸屬等關係均包含於其中：“（1）一個社群是人數有限的群體所組成關係網絡；（2）成員彼此分享着一套信念和價值觀；（3）人們之間的關係是直接的，通常是面對面的；（4）是友誼或責任感，而不是自我利益，使成員們連接在一起；（5）成員的利益和身份緊密地依賴並構成整體的利益和性質，因此，成員都有一種歸屬感——我們感。”<sup>⑦</sup> 克里特登（Jack Crittenden）則將具體特徵概括爲四點：（1）它享有完整的生活方式，而不是爲了分享利益而組成；（2）社群

① 包利民等：《現代性價值辯證論——規範倫理的類型學及其資源》（上海：學林出版社，2000）。

② 俞可平：“從權利政治學到公益政治學”，《自由與社群》，第75頁。

③ [美]邁克爾·桑德爾：《自由主義與正義的局限》，第150頁。

④⑦ 韓震：“公共社團主義的興起及其理論”，《中國社會科學》2（1995）。

⑤ [美]邁克·瓦爾澤：《正義的範圍》（紐約：基本書局，1983），第55頁。

⑥ [英]戴維·米勒：《市場、國家與共同體》，第238—250頁。

參與者的關係是一種面對面的關係；（3）社群成員彼此的利益緊密相關；（4）社群是其成員自我認同的核心，社群的關係、義務、習俗、規範、傳統對成員有着決定性意義。<sup>①</sup> 在社群共同體主義者看來，社群作為一種必需，其本身就是一種善的實體，是個體生命意義、價值的歸所。個人的美德，如愛國、奉獻、犧牲、利他、團結、互助、博愛、誠實、正直、寬容、忠信等，都是依據社群並在社群生活中形成的。如果離開社群，自由主義者有關個人自主、平等的權利也無法真正實現。一個沒有社群的社會，毫無疑問不是一個良好的理想社會。“假定有這樣一個社會，在這個社會中每一個人都最大限度地擁有自由權利，並充分自由地行動。他們沒有親朋好友的紐帶，不參加政黨、社團、教會、工會和各種公民團體，他們可以說是十足的自由人士，這個社會甚至是一個公正的社會，但肯定不是我們所希望的社會。”<sup>②</sup>

其三，在實踐層次上，有感於自由主義長期支配公共空間，卻沒有擴大和增進普遍民主，社群共同體主義致力於開拓新的社會“公共議題”。譬如，巴柏（B.R.Barber）提出“強民主”（strong democracy）的概念，主張通過公民的自我管理改變其冷漠的態度；<sup>③</sup> 伊茲歐尼（Amitai Etzioni）不但創辦和發行期刊《應和的社群》（*The Responsive Community*），還集中從“社會責任”和“公民參與”兩個方面解析各種實際的公共政策，吸引了一批社群主義同道者。這些人試圖以“整體社會權”制衡“個人權”，諸如家庭、社會福利、醫療、公共安全、教育等問題均被反思。<sup>④</sup>

### （三）從“社會”的現實到“社群共同體”的理想——自我生存根基的確證問題——“有我”的社會關係新質何以可能？

強調社群共同體的本位性價值，並不意味着要否定個體自由和人格獨立。相反，對社群共同體目的和利益的強調，恰恰是要為現實生活中的芸芸眾生找到一個既切實可靠而又真實合理的存在根基。

德國社會學家滕尼斯（F. Toennies, 1855—1936）區分過“社群/共同體”（*Gemeinschaft*）與“社會/結合體”（*Gesellschaft*）兩種社會類型，前者基於人類的“自然意志”，表現為親切但狹隘的生活方式；後者代表人類“理性意志”的發展，它促成了西方工業化之後出現的大都市生活，人與人疏離但卻無法分開。韋伯（M. K. E. Weber, 1864—1920）則依據這組概念來界定兩種不同的社會關係：一種是共同體成員之間實際主觀感受到彼此間以情感性或基於某種傳統性而有相互隸屬關係，此可謂“共同體關係”（*Vergemeinschaftung*）；另一種是共同體成員之間祇尋求利益的平衡與結合，此所謂“結合體關係”（*Vergesellschaftung*，近代市場社會中完全以追求市場利益的經濟性“目的結社”即屬此類）。韋伯認為，後一種關係可以用來描述基於“價值理性”動機而成立的“信念結社”<sup>⑤</sup>。正是這兩種關係側重點的不同，使得“自由主義”與“社群主義”的分歧變得昭然若揭。

現代社會情境複雜，隨着傳統的那種以家庭、親族、鄰里、社區為生活重心的瓦解，現代公民個體陷於前所未有的失落狀態。基於此，瓦爾澤纔倚重美國的地理、社會、婚姻和政治流動率等指標，試圖證明現代社會個體除了從這些變動中獲得好處外，也為自由付出了代價，有時還要引發新的社會問題。<sup>⑥</sup> 由此，社群共同體主義者的核心關切，在於重建現代公民社會個體能接受的新質的“共同體關係”（無論是在公共領域或是在私人領域，此種關係均象徵一種“連帶感”，使得其免於“無根漂泊”的恐懼），這種關係區別於自由個人主義通過相互爭鬥、力圖擺

① [英]傑克·克里特登：《超越個人主義：重建自由的自我》（牛津：牛津大學出版社，1992），第132—133頁。

② 俞可平：“從權利政治學到公益政治學”，《自由與社群》，第78頁。

③ B.R.Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984) .

④ Amitai Etzioni, *New Communitarian Thinking* (Charlottesville: University of Virginia Press, 1995) .

⑤ [德]馬克斯·韋伯：《社會學的基本概念》（臺北：遠流圖書公司，1993），顧忠華譯，第73頁

⑥ M.Walzer, “The Communitarian Critique of Liberalism”, *Political Theory* 18 (1990) : 6-23.

脫羈絆的狹隘的“結合體關係”（這是一種每個個體均傾向於依據一己之所謂理性的得失算計和“成本效益”來衡斷一切的關係）。當然，在現實生活中，這兩種關係其實是不可分割地交織在一起的；而且，自由主義和社群主義也是有許多共同之處的。譬如，有關“公民社會”的實踐方面，二者都一致同意由公民們自發地組織社團來從事公益活動。

在與自由主義者的爭論中，當代社群共同體主義者並不是簡單地認肯“社群共同體”的先在本性、本位性，而是從理論上對“社會的現實”與“社群共同體的理想”做了明確區分。一般而言，“社會”是指每個人生於其中並通過教育、職業、文化得到教化的東西，而“社群”是指由許多人（在不同的社會中）所造成的東西。一個個體（individual）必然是（某個）社會（或另一個社會）的一部分；一個人（person）則參與在一個社團之中。在這種區別的意義上，社會（對個體）是一個社會經濟、政治、文化關係的預先存在的非個人結構，一個人祇是由於他在世界中的歷史存在纔是這些關係的一部分。社群則不同，是由其成員自願參與而產生的。“參與”並不是個體與集團之間的關係，它是按照產生新東西的方式與他人共在的形式——一個社群。一種關係意味着相關者的預先存在，而參與則產生人所參與的東西。“參與一個社群並不意味着人在集體中喪失自身，也不意味着把自己簡單地交給別人。社群總是由自主的人組成的，他們通過參與活動把自己提高為人”；因此，“對於個體來說，社會是一個給定的東西；而社群則是一種成就。說到底，我們的基本問題就是要盡可能地把社會的現實轉變成為社群的理想”。<sup>①</sup>

近代市場社會的出現使“社會”與“社群”的區分成為可能。一方面，由於利益機制的形成和完善，社群及其構成體取得了自主承擔社會活動的實體地位。在“社群”這一層面上，社會成員原有的“普遍需要獲得了更為具體的形式，或者換言之，人們的普遍需要在利益中被組織起來”<sup>②</sup>，德國思想家馬克思（K. H. Marx, 1818—1883）稱之為適應於較晚時期的“利益交往形式”<sup>③</sup>取代了社會原有的交往形式。從內在規定性上講，與體現“大眾利益”的“社會關係”不同，社群關係的產生與存在是為滿足特定社群的需要而產生並表現為社群的利益（利益被分散在各個“社群構成體”之中，並成為他們自身的利益；各個社群構成體不是被動地、盲目地，而是自覺地從事社會客觀需要的活動）。另一方面，由於“社群”構成體之間的相互作用，社群成為具有特殊結構的系統。社群共同體的“共有利益”提供了分散的個體之間藉以聚合的橋樑，同時更可以讓彼此分散的社群組織變成更大的“社群構成”，以獲取更穩定的利益。區分“社會的現實”與“社群共同體的理想形態”，有助於人們理解社群共同體主義所強調的“有我之境”的社會關係新質。它啓示人們，為了避免對個體與社群共同體的關係作抽象空洞的理解和議論，可以把“社會共同體”或“集體”分為兩類：一類是對個人來說既存的、不可避免的和不可選擇的集體，個人由於傳統或者倫理道德的原因而從屬於它們，如國家、民族、家庭等；另一類是個人自願組成的，擁有某種共同價值、規範和信仰的集體，諸如各種自願組成的民間社團組織。在前一種情形中，由於個體與共同體之間缺乏足夠的社會契約論意義上的“合意”基礎（這類共同體往往與權力緊密地結合在一起），相互衝突是二者關係的常態，其結果通常表現為共同體對個體的束縛和壓制；這可以通過為個體劃出一塊不受他人和集體干涉的私域，限制集體積極作為的範圍，實現尊重個體自由權利和個性價值的目標。在後一種情形中，由於公民個體與共同體的目標一致，市民社會個體傾心關注共同體的理想，甚至願為其而犧牲一己的部分利益，二者的利益衝突能夠得到有效的緩和。

#### （四）社群的開放性與對多樣性的尊重——個人自由何以可能？

社群共同體主義者主張“公共善對於權力”、社群對於個人的優先性，其含義有三：其一，

① [美]愛利奧·道伊奇：“參與：社會關係的形而上學基礎”，《哲學研究》3（1990）。

② [蘇]И.А.拉契科夫：《社會關係——一般理論問題》（北京：東方出版社，1991），王中憲、譚英秋譯，第81頁。

③ 《馬克思恩格斯全集》（北京：人民出版社，1960），第3卷，第26頁。

個人必須在社群共同體中獲得自我的認同和感情歸屬，社群共同體要求每個成員都把共同體的價值、目標當作自己的價值和目標；其二，社群共同體作為一種“公共善”，客觀上使得祇有奉獻於共同體目標的生活纔成為有意義的，其成員生命的價值是共同體所賦予的。正因此，有學者批評社群共同體主義將“個人意志”統一於共同體意志之下，是用“共同體意志”來壓制“個人自由”。作為回應，社群共同體主義認為情況恰恰相反，因為自由離開社群共同體是抽象的、不可理解的。按照伯林的界定，自由具有兩重含義：一是免於物役的自由；一是免於他人強制的自由。譬如，如果公民個人為了自己生存的需要而從事一種謀利的經濟活動，那麼其是受制於必需性的，是非自由的，社群共同體主義明確地將此種性質的生活劃歸為“私人領域”（這一領域無自由可言）。德裔美籍政治哲學家阿倫特(H. Arendt, 1906—1975)就把家庭稱為“暴力階段”，因為在家庭這樣的私人領域中，專制、暴力是被允許的。<sup>①</sup> 在社群主義看來，私人生活乃“為前政治手段”，與自由無關，必須被排除出在政治領域以外，則社群共同體中真正的自由纔有實現的可能。如此“免於物役的自由”，被視之為社群共同體生活的前提，是社群成員資格的象徵<sup>②</sup>。

從形式上，社群共同體似乎實現了伯林意義上“免於物役的自由”。那麼，進一步的問題是，在共同體中是否存在來自於“他人的強制”呢？查爾斯·泰勒是堅定支持此一論點的。他指出，所謂自由，首先意味着對他人自我的尊重。如此，自由社會中的任何一個個人自我的獨特性，無一例外均應當得到承認，並基於此而構建平等的對話、協商關係，此即泰勒所謂“承認的政治”。社群共同體的理論為泰勒意義上自由的實現提供了必要的場所。在社群主義看來，自由不是絕對的，因此自由的政治祇能是一種“差異政治”，即“承認每一個人都有他或她的獨特的認同”，從而在尊重多樣性的基礎上實現和諧的統一。<sup>③</sup> 可見，社群主義所理解的自由，其實質是承認並尊重多樣性，這祇有在某種特定的、向所有人敞開的共同體中纔能得到實現。正是借助於共同體，差異化的個人纔能夠基於真誠，順暢地相互瞭解、交流感情、友愛互助，參與並不斷推動社群事務。

### 三、“有限正義”理想的空疏與理性反撥

自20世紀80年代開始，作為對自由一個人主義價值觀實踐結果之弊端的警覺與省思，社群共同體主義以“公共善優先於權利”的社會價值新主張，在自由主義文化內部掀起了一場旨在拯救日漸陷入“原子化”、“碎片化”社會的思想運動。從學理性層面而言，其所產生的持久的思想衝擊波和學術影響力是顯而易見的。

但是，曠日持久的“社群共同體主義”與“自由主義”之爭，雖然表面上的衝突和激烈交鋒不斷，很是熱鬧，人們卻無法分出也不可能有一個最終的勝負結果。個中原因在於，此乃自由主義理論體系內部一母所生的兄弟之間“自我紛爭”和意見分歧而已——自由主義的自由人士是為“私有經濟辯護”（如諾齊克等），平等主義的自由人士是為“福利國家”（如羅爾斯等）辯護，而共同體主義者則是為與私有經濟和福利國家相適應的資產階級社會的“公共生活”辯護。<sup>④</sup> 波蘭社會學家齊格蒙·鮑曼(Zygmunt Bauman)指出，社群主義並不是治療自由主義內在缺陷的良藥，兩者之間的矛盾是真實的，但需要“哲學的治療策略”的介入：“雙方都是片面的反映，為了自身的一致性，他們往往會掩蓋如下事實：一旦個體困境的根源被消除以後，個體困境本身也將消失。不管是好是壞，自主個體的生活祇能在兩個均沒有吸引力的極端之間航行，而且，這種航行要求自由及與其帶來的風險一同被接受。在免遭風險狀況的名義之下，避開犧牲

① [美]漢娜·阿倫特：《人的條件》（芝加哥：芝加哥大學出版社，1958），第31頁。

② [美]邁克·瓦爾澤：《正義的範圍》，第50頁。

③ [加]查爾斯·泰勒：“承認的政治”，《文化與公共性》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998），第301頁。

④ Michael J. Sandel, "Morality and the Liberal Ideal", *New Republic* 7 (1984): 15-17.

自由的誘惑，是所有人類過上有意義與有尊嚴的生活的所有機會，儘管哲學家設下了許多障礙禁止他們面對這一真理。”<sup>①</sup> 中國學者對此也做了清醒的判斷：“社群主義是個人主義極端發達的產物，是對個人主義缺陷的彌補，它的價值也祇有在自由主義和個人主義極端發達的前提下纔得以凸顯，它自己的不足也祇有通過自由主義纔能得以補償。離開發達的自由主義就無法真正理解社群主義，離開自由主義談論社群主義就會發生時代錯位，這種錯位的後果可能是危險的。”<sup>②</sup>

首先，與傳統自由主義的理論構造和實踐旨趣完全不同，社群共同體主義不是對自由主義和個人主義作出簡單、直接的否定，從一開始就具有明顯而強烈的“建設性”。其基本理論綱領和建構方略集中體現在兩個方面：一方面，對自由主義的“空洞自我”持否棄態度，注重和強調被個人主義所忽視的“社會情境”，並將其視為現實個體“人格同一性”的現實內容，這就為重新詮釋個人與社群共同體的關係問題提供了一種“構成性”意義上的形而上學（政治哲學）新框架，實現了從自主個人向共同體“主體性”之轉移，試圖以某種新出的、特殊類型的“社群共同體”取代個人主義；另一方面，它注重社會生活中個體成員之間基於共同體內的內在性關係特質，主張以社會“公共善”之價值倫理取代個人利己主義倫理，從而在道德哲學方面實現了對個人主義和自由主義倫理觀念的顛覆，“因為我決不能祇作為個體尋求善或練習美德”。<sup>③</sup>

其次，在理論建樹方面，社群共同體主義不期望並且在實際中也沒有構成一個新理論，毋寧說是一群具有相同理論旨趣的學者共同體內部的一種思想（例如，麥金太爾、瓦爾澤）和社會運動。按照劉小楓之見：“自由主義的個體自由觀的基礎是先驗論（自然狀態、原始地位、自然權利），而不是形而上學（某種超驗的宗教或道德學說）。即便這一點是易爭議的——如認為個體自由觀也是一種哲學、道德甚至宗教學說的表達，社群共同體主義的證據仍然沒有駁倒它，因為社群主義用來攻擊自由主義的論點——個體祇有在群體或社群中纔是實存的，否則可設想的祇是原子式的個人——中的社群，同樣是抽象的，是與個人相對的抽象觀念。”<sup>④</sup> 事實上，就“自由主義或個體主義——無論作為社會實踐還是以理論形態出現的政治倫理學——在現代西方社會得以成為主流就都不應被視為是一種‘主義’或‘思想’的產物，而是社會經濟生活以及相應的社會組織結構變遷的產物。換言之，洛克和密爾並沒有‘創造’社會生活中的自由主義和個體主義，而是社會生活中的自由主義和個體主義創造了洛克和密爾”<sup>⑤</sup>。基於此，就理論和現實之間的相互觀照和實踐效應的發生而言，除非西方社會的經濟、政治、思想文化結構發生巨大變革，否則，無論社群共同體主義運動如何如火如荼，在實踐層面，自由主義和個體主義作為西方社會最深刻、最穩固基礎的地位無法撼動。說得直白些，當代西方社會中因絕對個人主義盛行所造成的危害，使得社會倫理方面陷入了無法取得一致的道德價值共識的危機，這種現象並不意味着西方社會漠視或不懂得作為一個常識性前提的社會公共利益存在的必要性，祇是在複雜的、變動的、離散化的分層社會中，如何在具體問題上恰當地處理公共利益是一個令人望而卻步的難題。

當然，社群共同體主義對自由主義和個體主義在智識層面的挑戰作用還是必須給予充分肯定的。社群共同體主義對自由主義的政治倫理哲學，以及基於這種哲學基礎的社會制度安排的言說等根本性問題上，都提出了深刻的質疑。譬如，情感主義（高度個體化的）倫理學能否構成社會的、道德的令人信服的基礎，“社群歸宿感”對於個人以及社會生活的高度重要性，道德實踐的

① [英]齊格蒙·鮑曼：《後現代性及其缺憾》（上海：學林出版社，2002），鄒建立、李靜韻譯，第39頁。

② 俞可平：“政府：應當做什麼，不應當做什麼——自由主義與社群主義的最新爭論”，《政治學研究》1（1998）。

③ [美]M.戴利編：“社團主義：一種新公共倫理學”，《國外社會科學》2（1997）：125。

④ 劉小楓：“自由主義，抑或文化民族主義的現代性？”，《直接民主與間接民主》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998），第89頁。

⑤ 蘇力：“社群主義構成一種挑戰嗎？”，《自由與社群》，第8—9頁。

意義和前提都是社群等問題，對於自由主義理論體系的自治性、圓融性都是致命的。當然，社群主義也祇是提出了問題，並不足以取代自由主義和個體主義。“社群主義並沒有在理論和實踐上解決自由主義和個體主義理論所要解決的問題；有些問題似乎在智識上解決了，但仔細看，就會發現也僅僅是通過概念的界定而完成的。”<sup>①</sup>

再次，與傳統個人主義在理論上的嬗變相比，社群共同體主義的興起是一種別具象徵意義的精神事件和社會思潮。中國有學者指出：“自由主義的當代批判論式，儘管矛頭所指乃是較為晚出的羅爾斯和諾齊克等人的自由主義哲學，但是在某種意義上也祇是對早期自由主義的批判者的觀點的一種重複，或者說，是對那種源出於盧梭、黑格爾和馬克思的社會思想傳統的一種變異性延續……”<sup>②</sup> 在上述爭論中，以羅爾斯為代表的新自由主義的主張是一個焦點。在反對者看來，羅爾斯在將個人主義推進到新階段的過程中，不是直接訴諸以往純粹的“個人利己主義”，而是在“個人權利優先”及其對最大可能限度地自由權利追求的正當性之理論假設基礎上，使個人權利與社會正義統一起來。在這種情況下，社群共同體主義對自由主義的個人主義消極意義的揭露和批判，其核心在於從深層次——以社群共同體和普遍利益來取代個人權利優先這一理論基石。社群共同體主義的興起深刻表明，在西方社會背景下，當出現以往的個人與社會（集體、共同體）之間的兩種價值觀衝突與選擇時，個人主義決斷無疑已陷入困境。

最後，社群共同體主義積極作用的有效範圍及其適用過程中的話語轉換。從目前社群共同體主義對自由主義批判的形式看，不能對其積極作用有過高的評價和期待，因為其僅局限於西方發達資本主義社會的語境中。在身處全球化的中國社會與思想場域中，理解和借鑒社群主義的理論成果則要注意以下兩個方面：“一方面……在社會轉型過程中不應忘記與傳統的聯繫，在追求個人權利的同時不應忘記整體社會的利益；另一方面，對中國來說，強調公共利益也有非常現實的意義，因為傳統中國文化與其說是注重公共利益，倒不如說是建立在家族聯繫之上的家庭利己主義。這種文化實際上造成了中國人對公共事務的冷漠，或缺乏‘公共精神’。”<sup>③</sup> 更為重要的是，社群共同體主義對自由話語結構的改變，提醒一代中國學者：極端的自由固然不可取，但片面或者一味地強調社會利益並絕對化，以至於使之與公民“個人權利”對立起來，也是不足取的。<sup>④</sup>

①④ 蘇力：“社群主義構成一種挑戰嗎？”，《自由與社群》，第11、8-9頁。

② 鄧正來：“哈耶克的社會理論——代譯序”，《自由秩序原理》，第47-48頁。

③ 韓震：“後自由主義的一種話語”，《自由與社群》，第23頁。