

# [加]贝淡宁：社群主义对自由主义之批判

## [加]贝淡宁

摘要：社群主义对自由主义的批判主要从普世论、个体论和社群价值三个方面展开，并显示出从抽象的哲学向具体的政治学的兴趣转向，即争论的焦点不再是自由主义的哲学基础问题，而是现实的政治设计问题。社群主义在东亚国家得到了更多的回应，这既有政治原因也有文化原因。

关键词：社群主义；自由主义；社群

作者简介：丹尼尔·贝尔（Daniel A. Bell），贝淡宁系笔名，牛津大学政治学博士，清华大学哲学系政治哲学和伦理学教授，社群主义的新生代代表人物，著有《社群主义及其批评》、《东方遭遇西方》、《超越自由主义民主》等。

译者简介：石鹏(1976-)，男，四川绵阳人，清华大学哲学系博士研究生，从事宗教学与政治学研究。

中图分类号：B152文献标识码：A文章编号：1000-7504(2007)01-0005-09收稿日期：2006-09-30

对当代英美自由主义的一种主要的批判——当然尤其是在东亚引起最多共鸣的批判——被称为“社群主义”。尽管社群主义批判的基本理论的产生已颇有年头，但今日的社群主义乃是作为对约翰·罗尔斯1971年的标志性著作《正义论》的批判性回应，产生于英美上层的学术圈内。政治哲学家们如阿拉斯代·麦金太尔、迈克·桑德尔、查尔斯·泰勒和迈克·沃泽尔主要依赖亚里士多德和黑格尔的洞见，批驳了罗尔斯的假设，即政府的首要任务是确保个人为了过上自由选择的生活所需要的自由和经济资源的安全以及公平分配。这些自由主义的批判者们从未给自己冠以“社群主义运动”之名（社群主义的标签是其他人，通常是他们的批评者们所加的），也完全没有提供一种重大的、系统的社群主义理论，以作为自由主义的替代品。不过，他们的一些反对自由主义对社群价值的贬低的核心观点，一再呈现于上述四位理论家的著作中。为了说明问题，我们可以把这些观点分为三类：关于个体的社会价值的本体论式或形而上学式观点；关于传统和社会背景在道德和政治论证上的重要性的方法论式观点；以及关于社群价值的标准观点。每一类观点都从比较抽象的哲学争辩发展到更具体的政治关注，可能这正是激发出社群主义批判的最初动因。本文也因此分成三个部分，在每个部分中我都将提供主要的社群主义观点，并分别讨论20世纪80年代的哲学关注如何在很大程度上让位于政治关注。我也会讨论东亚地区对这一争论的补充，并指出东亚政治在其中的可能影响。

### 一、普世论与特殊论

社群主义者寻求压制自由主义理论中的普世主义主张，其主要的攻击目标是罗尔斯描述的作为“阿基米德点”的原初状态，正是从这一状态出发，一个社会体系的结构才得以被评估。该状态的特殊价值在于，它允许我们“从永恒的角度”、从所有的社会和世俗的观点来考察人类状况。虽然罗尔斯似乎将其正义理论作为普世真理，社群主义者却认为，正义的标准必须从特定社会的生活和传统的形式中去寻找，因此在不同的背景下可能改变。阿拉斯代·麦金太尔和查尔斯·泰勒认为，道德和政治的判断取决于推理的语言，以及人们看待世界的阐释框架。因此，通过对人类信仰、实践和机制的阐释维度进行抽象来展开政治课题是毫无意义的。迈克·沃泽尔进一步认为，有效的社会批判必须来自生活在特定时间和地域中的真实的人的习惯和传统，并与之形成互动。那种旨在产生一套确定的人类美德和价值的形式上的普世化程序，即使本身没有任何问题，也“会被认为过于抽象，而无助于对具体的分配方式的思考”[1]（P8）。简言之，通过对特定社会背景进行抽象来询问“什么是正义”的那些自由主义者注定在哲学上是自相矛盾的，而采用这种方法来劝说人们做正义之事的那些自由主义理论家则注定在政治上离题太远。

罗尔斯一直试图澄清其关于普世假设的理论。在《政治自由主义》中，他以一种社群主义的口吻提出，他的关于无差别的公民的概念提供了对自由民主主义政治文化的最佳描述，并且他的政治目标只是在人们愿意寻求共识的社群中提供共识的标准。在《万民法》中，他明确地承认自由主义可能并不适用于所有时间和地域，并勾勒出一种“体面的、秩序良好的社会”，这种社会是自由社会必须在国际上加以宽容的。他认为，这样的社会并不需要是民主的，但必须对其他社会没有侵略性，在内部则必须有一种“普遍良好的正义观”、一种“合理的层级咨询系统”，并必须确保基本的人权。如此说过之后，读者的感觉仍然是《正义论》中铺陈的自由观是可能拥有的最佳政治理想，一种所有理性的个人都会想要的政治理想，如果他们可以在不同政治制度中选择的话。也许有的非自由政权也具有合法性，但这些政权应当被看作是次优的，可以被宽容乃至尊重，而不宜被理想化和仿效。

仍然需要承认的是，20世纪80年代的社群主义理论家们在提供具有吸引力的非自由社会例证方面不太成功。社群主义者对多元主义案例的使用——旨在尊重和学习那些也许具有不同于西方自由社会特征的非

自由社会——也许在无意间被他们自己引用的（相反）例证所削弱了。在《德性之后》中，阿拉斯代·麦金太尔捍卫了亚里士多德关于由共同目标所维系的、亲密的、互惠的地方社区的理想，人们在这里仅仅是呈现和履行给定的社会角色。然而，这一前现代式的、包容一切的、其成员盲目认可的“礼俗社会”（*Gemeinschaft*）的理念明显与复杂的、充斥着冲突的大规模工业社会不相适应。在《正义的诸领域》中，沃泽尔以印度的种姓制度作为按自己标准存在的非自由社会的例证，“在那里，社会意义是整合的、等级明确的”。毫不奇怪，很少有读者会对这一非自由主义正义的例子感兴趣（更不必说许多当代的印度思想家将种姓制度看作印度人应当努力克服的不幸的传统）。简言之，这些视野狭窄的例证可能在无意中反而加强了一种观点，即当代社会中几乎找不到自由主义的合法的替代品。社群主义者可以在理论上得一些分，因为他们敦促自由主义者在完全以西方自由社会的道德论争和政治实践来建立“普世”观点时更加谨慎一点。但是，只要自由主义的替代品中包括“黄金时代”、种姓社会、法西斯主义等，没有多少学者会真正去思考是否有适合于现代社会的非自由的模式。如果希望令社群主义对自由主义普世论的批判更有持续的可靠性，学者们需要提供现今自由民主政权的引人注目的反例，这是20世纪80年代的社群主义者所缺乏的。

到了20世纪90年代，关于“普世论与特殊论”的较抽象的方法论争辩逐渐淡出学术主流，目前的争论集中于普世人权的理论和实践。这在很大程度上是由于自原苏联地区的共产主义解体后，人权的政治意义明显上升。在自由主义的“一边”，弗兰西斯·福山等人代表了呼吁自由主义普世论的新的、更加政治化的声音。福山的著名论断是：自由民主主义战胜其对手意味着“历史的终结”。这些观点也复活了（并激起了）社群主义对自由主义普世论的“第二波”批判，而且争论的倾向大为具体化和政治化。

对西方自由民主主义更深刻的挑战来自东亚地区。在20世纪90年代，“亚洲价值观”的概念处于争论的中心，这一概念是被几位亚洲的领导人及其支持者所发明，以挑战西方式的社会和政治自由。他们提出亚洲人特别强调家庭和社会的和谐，暗指那些生活在西方“混乱且分裂的社会”中的人们在以人权民主为名干涉亚洲时应当三思。正如新加坡的李光耀所说，亚洲人“几乎毫不怀疑一个有着将社会利益置于个人利益之上的社群主义价值观的社会要比美国的个人主义更适合他们”[2]。这样的观点最初引起国际关注，是因为亚洲领导人似乎正经历着联合国人类发展报告中所说的“20世纪也许是整个历史中最可持续发展的普遍的发展奇迹”[3]。不过，亚洲奇迹看来在1997至1998年破灭了，亚洲价值观似乎成为这次危机的牺牲品之一。

然而，使人们聚焦于“东亚挑战”的政治因素仍然存在。东亚国家的经济正在缓慢地复苏并与世界其他地方建立联系，这一地区完全不会给人贫穷的感觉。特别是中国，似乎必然要成为一个有能力在国际论坛上正式挑战西方自由民主价值霸权的经济和政治大国。于是，人们经常听到要求在东西方之间进行跨文化对话的呼吁，以加强相互的了解，这至少是为了消除双方本可避免的误解和冲突。

不过，在理论上必须承认，官方提出的亚洲价值观尚未对主流的西方政治观点构成多少挑战。主要问题是，由亚洲领导人领导的这场争论似乎主要出于政治考虑和动机，而不是出于为“普世论与特殊论”争辩作出建设性贡献的真诚愿望。因此，这些来自亚洲的挑战很容易仅仅作为这些政府领导人面对国内外增长的民主诉求而采用的证明其权威统治合法性的自私策略，在大多数情况下，这样的看法也是合理的。

尽管如此，认定东亚并未产生出具有理论意义的挑战也是错误的。这场关于亚洲价值观的争论鼓励了该地区具有批判精神的学者反思他们如何在关于人权和民主的争论中占据一席之地，这种地位他们以前从未获得过。对于自由民主政权中的价值观和实践，这些学者既不全盘否定也不全盘肯定。他们寻求借助自己的文化传统，并探索该传统与西方的共性和差异。这些来自东亚地区的非官方观点虽然往往不如其政府的观点那样具有煽动性——毕竟很少有学者以东亚的替代品全盘拒绝西方式的自由民主——却对上述争论作出了更具持久性的贡献。

下面我将（简要地）介绍三种相对有说服力的东亚观点，它们以文化特殊性与西方传统的自由普世主义形成对照：

1.文化因素会影响权利的优先顺序，这在权利发生冲突，必须决定牺牲哪一项时非常重要。换言之，不同的社会会以不同的方式排列各种权利，即使他们面临着相似的争论环境，也会在削减哪些权利上形成不同的结论。例如，在与公民和政治权利发生冲突时，美国公民也许更愿意牺牲社会或经济的权利。如果宪法和多数人民选举出的代表都不支持医疗保健的普及，那么医疗保健权利就可能被削减，无论人们的收入状况如何。相反，中国人也许更愿意牺牲公民或政治自由以保障社会或经济权利。他们也许会广泛地支持对组建自由劳工协会进行的限制，如果这对提供经济发展的良好环境有必要的话。对权利的不同优先考虑在需要决定如何使用稀缺资源时也很重要。例如，有着儒家传统的东亚社会会很看重教育的价值，这有助于解释他们在教育上的大量花费与其他相似经济水平的社会的区别。

2.文化因素会影响权利的合法性。与迈克·沃泽尔等“20世纪80年代社群主义者”的观点相一致，这一观点认为，以西方式自由民主的价值观赋予特定行为以合法性的做法，不应以经常阻碍西方自由民主国家的抽象的、非历史的普世论为基础。相反，这种合法性论证应从内部，从特定的事例，从亚洲人自己在其

日常的道德与政治辩论中所使用的策略中去进行。例如，道德话语（即使一些批判权威主义的地方批评家也使用这种话语）往往需要与东亚社群的价值观相一致，这对于就行为的实际效果而进行批判的社会批评家们而言是至关重要的。这方面的一种“社群主义式”观点认为，新加坡的民主权利是具有合法性的，因为这些权利加强了家庭和国家之类的社群的纽带。

3.文化因素还能够为独具特色的政治实践和制度（至少与在西方式自由民主国家中所见不同）提供道德基础。比如说，在受到儒家思想影响的东亚社会中，人们普遍认为子女在赡养年老的父母上具有绝对的责任，这种责任只有在最特殊的情况下才可以放弃。在政治实践中，这意味着东亚国家的政府有义务提供社会和经济的条件，以促进这些责任的履行。政治争论容易集中在一些问题上，包括是否通过法律手段来强制子女为年老父母提供财政支持才最有利于实现子女孝顺的权利（如中国、日本和新加坡的模式），或者是否国家应当更多依赖间接的方式，比如暂停收税和享受购房福利，从而使老人颐养在家变得更为容易（如韩国和香港的模式）。不过，东亚国家存在保障这种责任的巨大压力是没有异议的。

受儒家思想等东亚文化传统影响的学者们还提出一些独特的尚未实现的政治制度，这些制度都从被广泛支持的文化价值观中汲取灵感。例如，有些韩国学者提出，需要恢复朝鲜朝的一些体制并使之适应当前的时代，比如政策讲座和儒家检查机构，即对当时统治者进行教育和规范的传统机构。

与20世纪80年代的社群主义学者们形成对照的是，东亚的自由民主的批判者成功地提出了特别的、适合当代世界的非自由式实践和制度。其中的一些观点也许只适用于有着儒家传统的社会，而其他观点中的洞见则有利于缓和西方对自由主义现代性的过度夸大。不容否认的是，相对于20世纪80年代社群主义者所提供的那些不太可靠的自由主义替代品而言，上述观点将争论进一步推向深入。

不过，值得强调的是，当代社群主义者并不只是在为非自由式道德观的地区性纽带作辩护。他们绝非认为对人权的普世性宣道应该被完全替换成特殊的、对传统更加敏感的政治话语。相反，他们批判自由主义者没有足够严肃地对待普世性问题，因为他们未能做一些必要的工作，以便把人权变成一个真正的普世理想。这些社群主义者（暂且称他们为“自由普世主义的世界主义批评家”）还提出了改善人权的哲学连贯性和政治吸引力的各种办法。

正如我们已经看到的，关于“普世论与特殊论”的争论已经从英美哲学家之间的较为抽象的方法论争辩，转移到哲学家、社会科学家、政府和非政府组织积极分子之间的相对具体的国际政治争论。社群主义的特殊贡献是它对西方世界自由主义道德所专有的“普世”理论的质疑，其依据在于，由于文化的特殊性，人们既应该想到在“西方”和“其他地方”之间可能存在合理的差异，也应该想到为了增补目前尚欠“厚实”的人权范畴，需要进行的更多跨文化对话。来自东亚地区和其他地方的学者们已经为挑战自由普世论贡献了一些具体内容。无论如何，现在需要转到自由与社群之争的第二个主要领域了：即同样从哲学转向政治的关于个体的争论。

## 二、个体之争

20世纪80年代的社群主义学者如迈克·桑德尔和查尔斯·泰勒认为，罗尔斯的自由主义是基于一个过分个人化的个体概念。当罗尔斯提出我们在制定、追求和修改自己的人生计划上有着最高利益时，他忽略了我们的个体被各种公共纽带（如家庭或宗教传统的纽带）所定义和建构的事实。这些纽带与我们如此亲近，以至必须要付出巨大代价才可能将其放弃，如果还有可能放弃的话。这一洞见促成了一种观点，即政治不应当单纯地考虑确保个人运用其自由选择权力的条件，我们还需要维持和促进那些对于我们的幸福感和尊严感十分重要的社会纽带，许多这样的纽带已经在我们的成长中无意地形成。不过，我们首先还是来回顾一下导致这一政治学结论的本体论的、或形而上的个体之争。

在其颇有影响的论文《原子论》中，查尔斯·泰勒反驳了认为“人在社会之外是自足的”这一自由主义观点[4]（P200）。相反地，泰勒捍卫了亚里士多德的观点，即“人是一种社会动物，准确地说是一种政治动物，因为其个人不是自足的。在更重要的意义上说，他在城邦之外不是自足的。”[4]（P190）而且，这种原子论式的个体观会破坏自由社会，因为它未能把握到自由主义在相当程度上假设了一种背景，在那里个人都是一个弘扬自由、个体多样化等特殊价值的社会的一员，并效忠于这个社会。幸运的是，自由社会中的大部分人并不真的把自己看作是原子论式的个体。

但是，自由主义学者真的强调个体是“从虚无中”创造出来，外在于任何社会背景，且其存在（和繁荣）独立于任何社会背景吗？实际上，泰勒的论文是针对自由主义学者罗伯特·诺齐克的。我们逐渐发现，社群主义对原子论式个体的批判并不适用于罗尔斯的自由主义：在《正义论》第三部分中，罗尔斯特别关注了有利于形成效忠于正义的自由个体的心理和社会条件。不过，很少有读者曾经读到罗尔斯这部鸿篇巨制的第三部分，所以社群主义者从他们对自由原子主义的批判中颇有收获。但他们的批驳并不可靠。

自由主义者也许没有声称个人能够完全地游离于社会背景之外，但自由主义对选择的评价似乎仍然暗示了一种主体使他的意愿①与世界相抵触的情景。借助海德格尔和维特根斯坦的洞见，社群主义者认为这

一看法忽略了个人在很大程度上是世界上被具体化的载体。实际上，我们生活中的很大部分领域远非在实现一个自主选择的人生计划，而是被背后的无法选择的常规和习惯所支配。我们经常以我们的社会背景所指定的方式行走、穿衣、游戏、说话，等等，并未制定任何目标或作出任何选择。只有当事情脱离了正规的、日常的、无法选择的存在模式时，我们才把自己看作主体，处理着外部世界，拥有着制定各种达成目标的方式的经验，从中进行着选择，并为我们行动的后果承担着责任。换言之，当我们通常的对待事物的方式无能为力时，才会引入传统的意向论。不过由于这一“脱离模式”往往是我们能够注意到的，哲学家们因此提出，我们的大多数行为都是由反射过程所偶然引发的。自由主义者接受了错误的假定，提出了一种主体寻求实现一个自主制定的人生计划的观念，而忘记了事实上人的神经末梢的“关键反射”只是当我们普通地对待事物的方式失效时产生的一种可能性。

一些自由主义者对此的回应是，他们承认我们生活中的很大部分是被无法选择的习惯和常规所支配，而刻意的、努力的、选择的主体模式可能仅仅是例外而非主导。但是他们强调，对首先关注保障个人建立自由生活的条件的自由主义政治而言，其主要正当性在于真正的自决权的可能性和价值，也就是以尊重我们所珍爱的价值的态度进行选择的重要性。也许某些公共实践经常在我们的背后引导我们的行为，甚至总是如此，但这并不意味着这些实践就是有价值的，或应当在“存在的某些特殊时期”内不加思索地被认可，更不用说政府应当如何提倡这些实践。自由主义者最终关注的是将权利、权力和机会提供给个人，以帮助建立和实施他们自己的好生活理念。

但是，这一有条件的自由个体似乎仍然暗示了道德态度是——或者应当是——个人选择的产物。社群主义者可以回应说，一个人的社会环境不只提供了非道德的社会实践，如饭桌礼仪和发音规则，也提供了他在道德空间的某种倾向。除非我们将自己置身于既定的道德空间，否则我们不可能使我们的道德经验具有意义。查尔□斯·泰勒所谓的“更高的、强烈推崇的善”是我们都会虔诚对待的。我们承担的那些一般的、不以实际偏好为转移的义务并不是个人所发明的，而是存在于提供给我们高低贵贱标准的社会环境之中。因此，个体自由发明其道德态度或关于善的观念的自由主义理想无法与我们实际的道德经验相一致。

自由主义者同样不需要否认上述观点，即我们的社会环境提供了高低贵贱的标准，也不需要认定我们自己的道德态度是自由发明出来的。举例而言，威尔·金里卡就明确承认许多东西对我们都有价值，只要我们的文化对其赋予了意义，只要它们符合那些共享某种生活的人们承认的行为模式 [5] (P166)。但是，人的社会环境提供了一系列值得从事和完成的事，或值得成为的人的这种观点并没有消解自由主义对自治的强调，因为个人选择在这一框架中仍然有充分的空间。最好的生活仍然是个人在其中能够选择值得从事和完成什么事，以及希望为什么人的生活，尽管这种选择必须在特定的不容选择的框架内进行。

社群主义者则可通过怀疑这种选择是否具有本质的价值进行回应，指出特定的道德原则或公共纽带更有价值，毕竟这是一个主体在多种选择间仔细取舍后的决定。如果我们在选择我们的核心事业和人生计划上有着最高级别的利益，却不管选择的是什么，那么必然的结论是那些无法选择的纽带和人生计划出了问题。按照迈克·桑德尔的说法：我们一般“把自己看作是某个家庭、社区、国家或人民的一员，看作某个历史的承担者，看作某个革命的女儿，看作某个共和国的公民” [6] (P179)。社会纽带经常是在对我们的培养中无意形成的，理性选择什么作用也没有发挥。我不是选择去爱我的母亲和父亲，去关心看着我长大的邻里，以及去对我的国家的人民怀有特殊的感情。很难明白一个人为什么会认为我是选择了这些纽带，或者我应该这样选择。实际上，那些询问人们为什么会关心某些东西的人甚至会有些令人厌烦——的确，如果关于爱和信任的根本内容被经常诉诸公开讨论的话，没有一桩婚姻能保持很久！同样不可理解的是，一个经过了长期的利弊计算才做了一件好事的人会在道德上比一个无心地、本能地为了他人利益而行动的特雷莎嬷嬷式人物更高尚。

自由主义者可以回答说，真正的问题不是选择是否需要，而是选择是否可能。也许的确有些无法选择的纽带不需要被批判地反思和认可，甚至有可能对我们所关心的事物的过多思考会有反作用。但我们有一些目标也许是有问题的，这也是我们为什么在能够质疑和修正它们方面拥有最根本的利益。最重要的并不是选择我们自己的人生计划。相反，建立在自决价值观上的自由主义仅仅要求我们能够批判地估价我们的目标，如果需要的话。所以才有“没有一个目标可能免除重新审查”的说法 [5] (P52)。比如说，一个受压迫的女人在能够批判地反思传统上对如何才是一个好妻子或好母亲的理解方面有着最高利益，如果排除她根本上修正其人生计划的自由就是不公正的。

这种回应仍然留出了一种对自由主义的基础进行深刻挑战的可能性。即使我们的确能够重新审查某些纽带，自由主义仍然会出现问题，因为可能会有其他一些纽带对于我们的认同如此具有根本性，以至于不能抛在一边，任何这样做的试图都会导致严重的甚至可能是无法修复的心理伤害。实际上，这种对自由主义的挑战必然会要求社群主义者去发现一种对于个人认同非常本质的，以致无法被修正或拒绝的目标或公共纽带。比如说，一个心理学家也许会认为（至少在某些情形下）要摆脱一个人对其母亲的感情纽带是不可能的，如果试图这样做就可能会导致失常和意料之外的结果。一个女权主义理论家也许会母子（女）关系作为个人认同的本质特征的一个例子，并认为任何试图否认这一点的人都缺乏对女性特殊需要和体验的敏感 [7] (P53-60)。一个人类学家也许会依据实地观察，认为来自加拿大极北之地的因纽特人不可能突

然决定不再做一个因纽特人，唯一合理的反应是承认并接受其认同中的本质特征。或者，一个同性恋解放积极分子可能指出，同性恋者既不可能，也不希望压制他们的天生的性认同。这些观点看起来并不是不合情理的，它们似乎对认为没有哪个特别的目标或义务能够超越批判性反思并接受修正的观点构成了挑战。

为了争论的目的，让我们假设我们能够找出一种特别的纽带，这种纽带如此根深蒂固以致不可能真正进入意识，它对人的幸福如此重要以致个人若想要放弃对它的义务，只能以心理被严重扰乱为代价。这种目标不能被有意改变，个人想要失去该义务必须以进入一种理智混乱的状态为代价，他将不再能对许多有意义的事物感兴趣。这对自由主义政治构成了真正的威胁吗？也许是的，如果自由主义政治的确建立在自由的个体上。幸运的是，情况并不是这样。重新阅读20世纪80年代的一些社群主义文本，其中似乎有一种假设，即一旦你能揭露自由主义个体的虚假基础，整座自由主义大厦都会坍塌。只要批判个体背后的哲学，赢得人们的支持，然后我们就能进入一个与自由主义传统无关的全新的社群主义社会。对于未来的革命者而言，这必然是一个激动人心的时刻。但是，许多头脑清醒的社群主义者很快意识到，推翻自由权利从来就不该是其主张的一部分。即使自由主义者错误地否认了本质目标的存在，即使对建立在理性选择价值上的自由式社会组织的哲学辩护的核心都已经腐烂，仍然有许多的、相对实用的理由以关注现代社会的权利。如果要指出一些更显而易见的好处，自由权利往往有利于社会安全、政治稳定和经济现代化。

简言之，关于个体的全部争论似乎有一点被错误地理解了。自由主义者错误地认为他们需要为自由主义政治提供坚实的个体哲学基础，而社群主义者则错误地认为只要挑战了这些基础，就足以瓦解自由主义政治。毫不奇怪，两方面都很快厌倦了自由个体的利弊之争。到了20世纪90年代初期，自由主义与社群主义之间这场关于个体的争论明显从英美哲学视野中消退了②。

那么，社群主义的个体概念给我们留下了什么呢？就社群主义者而言，非常明显的是，他们更倾向于认为个人在进行体面的公共生活方面拥有重大的利益，其政治上的含义是，也许有必要维持和提倡对我们的幸福感至关重要的公共纽带。这并不一定意味着挑战那种认为我们的一些公共纽带可能存在问题 and 需要改变，因此国家需要保护我们建立、追求和修正自己人生计划的权利的观点。但是，我们社区的利益可能会偶然与我们在进行自由选择的生活时的其他重大利益相冲突，社群主义的看法是，后者并不总是在冲突时比前者重要。在自由与社群的统一体中，社群主义者更倾向于后者。

不过，这些冲突并不能这样抽象地解决，许多都转向对实际政治的经验性分析：我们在社群中的利益在何种程度上的确受到了过度的自由政治的威胁？国家在何种程度上可以发挥局面补救的作用？公共纽带的养分在何种程度上应当被用于市民社会？诸如此类。这正是过去十年的政治社群主义提供了启示的地方。让我们现在转向社群主义政治，即社群主义思想的第三根主线。

### 三、社群的价值

社群主义者提出，我们需要将建立起我们的认同的“社群的善”与我们的人生联结起来。这就排除了那些“暂时”的纽带，如高尔夫俱乐部成员，它们通常与人们的认同感和幸福无关。《心灵的习惯》的作者们使用了“生活式样领域”一词来描述这些纽带[8]。与传统礼俗社会的后现代式维护者们不同，他们认为现代社会中有许多有价值的公共生活形式。因此显而易见的社群主义政治项目就是去确定有价值的社群形式，并设计出保护和促进这些形式的政策，同时避免牺牲过多自由。社群主义者会特别强调以下几类社群：

1.地域型社群，亦即基于地理位置的社群。这也许是“社群”一词的最普通意义。就其这个意义，以及位于某个地方的物理的、地理的社群意义而言，社群与位置相联系。它可以指一个小村庄或一个大城市。一个地域性社群也包含着感情成分，它指的是一个人叫做“家”的地方，往往也是一个人出生和成长的地方，以及即使他长大以后离开了家，也仍然希望结束其人生的地方。至少，社群主义者认为对家庭环境的确认包含着利益。

这在政治上的意义之一是，政治权威应当在考虑发展计划的时候也考虑到当地社群的既有特征。其他保护地域型社群的建议包括：使社区委员会拥有对既有建筑风格缺乏考虑的建筑项目的否决权；推行对厂矿关闭加以管制的法律，以保护地方社群不受快速的资金流动和突然的工业转型的影响；提倡当地人对公司拥有所有权；限制沃尔玛一类的大型的折扣店取代小型的、分散的和多种类的家庭商店及地方商店。

2.记忆型社群，即拥有共同的具有道德意义的历史的流浪者人群。这一词汇首先被《心灵的习惯》的作者们使用，指那些拥有共同的过去几代人历史的“想象中的”社群。这些社群不仅仅把我们与过去联系，也使我们面向将来，其成员会努力实现根植于社群过去经历中的理想和渴望，并把他们的努力部分看作是对共同的善的贡献。这类社群给人们的生活提供了一个意义和希望的源泉，其典型例子包括以民族和语言为基础的种族文化群。

在西方自由民主国家中，这种社群典型地体现为各种意在滋养公共纽带，将人们与民族紧密联系的民族国家建设活动中，如服兵役和学校课本中的民族历史课程。像迈克·桑德尔这样自称为“共和主义者”的学

者特别重视民族国家政治共同体，支持增加市民参与和公共精神的措施 [9]。不过，当代国家的多民族特征越来越得到认可，现代西方国家也必须为少数民族的政治权利提供空间。这些政治措施在近年来关于民族主义、公民责权和文化多元主义的文献中得到了广泛讨论。

3.心理型社群，即在信任、合作与利他精神的支配下的个人面对面互动的社群。这是指将参与共同活动、经历“共处”的心理体验作为共同目标的人群。这些社群以面对面的互动为基础，并且在组成人员心怀社群共同的善，为社区的利益行动的意义，受到信任、合作和利他精神的支配。它们与地域型社群不同，不一定受到位置和接近性的影响。它们与记忆型社群的区别则在于它们更加“真实”，它们典型地基于面对面的同时的社会互动，然后往往会在社群大小上受到限制<sup>③</sup>。家庭是最典型的例子，其他例子还包括基于信任和社会合作的工作或学习小组。

社群主义者往往支持保护和促进家庭或类家庭纽带的政策。其中包括鼓励婚姻和增加合法离婚难度等措施。这些政策得到了关于婚姻的心理和社会益处的经验证据的支持。社群主义者还支持有助于改革教育的政治立法，从而使人们在从属和参与心理型社群方面的最深刻需要在幼年即被触及。日本的小学系统可能是一个有用的模式，学生们在其中学习团队协作，利益和奖励都是分发给整个班级，并不是学生个人。

社群主义的政治项目与众不同的地方在于，它同时提倡三种有价值的公共生活形式。但这也令人担心对于各种公共的善的追求会在实践中相冲突。例如，伊兹欧尼(Etzioni)曾提出一大堆有利于家庭的措施：母亲和父亲们应当花更多时间和精力养育子女（这是考虑到大多数幼教中心在照顾儿童上表现不佳），工会和雇主应当使为人父母者更容易在家中工作，政府应当强制公司提供六个月的带薪休假以及一年的无薪休假。这些“心灵的改变”和公共政策的共同作用是使将“公民”变成相当个人化的、家庭倾向的人。

不过，伊兹欧尼还认为美国的政治制度已经腐败到了核心，提出只有让有德性的市民广泛介入到公共事务中才能改善这一状况。“一旦公民们有了见识，他们就必须承担起市民责任，在当地、该地区和国家范围组织其他人，并按照他们理解的方式洁净美国的公共生活。” [10] (P244)可是，很少有人能有充足的时间和精力同时投入家庭生活和公共事务，对一种理想的支持极有可能会破坏另一个。提倡同时增加对公共事务的投入和加强同事纽带（这样才能使之变成“心理型社群”）的社群主义者们也面临着义务冲突的难题。迈克·桑德尔就曾表示赞成杰克逊时代的“骄傲的手艺人”和路易斯·布兰迪斯的“工业民主”观念，即“工人参与管理并承担企业经营的责任”。对工作场所和工业民主的认同据说可以改善工作者的管理能力，但这恐怕不是事实。同样的，广泛地介入家庭生活会与对公共事务的义务相冲突，很少有人能有充足的时间和精力兼顾对工作场所和公务事务的广泛参与。可以回忆一下古代雅典的“共和”社会，它正是依赖积极的、富有公共精神的男子从工作需要中摆脱出来。

同样值得注意的是，对工作场所的投入会破坏家庭生活。如井上达夫所说，日本式的社群主义——基于对工作场所的强烈的公共认同，以及工作者对管理的广泛参与——有时会导致“工作过量致死”，并经常剥夺工作者“与家庭共享晚餐的权利”。正像自由主义者（如罗纳德·德沃金）有时必须在相冲突的理想（如自由和平等）之间进行抉择，犹豫是否要努力完全实现其中之一一样，社群主义者也需要在有价值的公共生活形式中进行选择。

尽管如此，也许仍然存在一些现实的或潜在的“双赢”可能性，即促进一种特别的公共生活形式会有利于——而不是破坏——其他的形式。政治社群主义者们当然会赞成这一类的改变。例如，批评家们曾表示反对“住宅式社群”或“围墙社群”，因为它们会破坏更大的政体，侵蚀促进社会公正和保持民主进程所必需的社会凝聚力和信任。那么，改革城市规划，以便于人们培养强大的地方社群，同时避免破坏民族社群的纽带，甚至强化更广泛的公共精神形式，这还有可能吗？沿着这些方向曾提出过许多实际的建议。例如，英国的被叫做“新城市主义者”的建筑师和城市规划者们曾提出多种措施，以加强那些不会使“围墙社群”“私人化”的社群建设。而其中的问题，正如杰拉德·福拉格所指出的，在于“几乎他们想做的每件事都变成违法的了。为了提倡新城市主义式的城市设计，各城市将需要从上到下地修订都市分区法和发展计划”。要避免这一问题，有必要提出补充公共纽带形式的公共政策建议。

但是，这些东西适用于东亚国家吗？根据《负责的社群平台》（由伊兹欧尼起草）的说法，社群主义政治仅与一个受害于过度的“权利思考”的社会有关：社群主义对个人与团体、权利与责任，以及国家体制、市场与社会间平衡的基本探求是一项持续的、进行中的事业。但是，由于这一探求发生在历史上和不同的社会背景中，如何才是合适的道德立场将随着时空环境的变化而改变 [10] P254-5)。

如果人们的共同理解符合政治现状的捍卫者与批判者的共同观念的话，“约定俗成的方式”很可能会得到认可，但批判者们往往会挑剔特定社会中的过度的社群主义。例如，张景燮(Chang Kyung-Sup)认为韩国式的“家庭主义”伤害了个人，并对韩国民主政体的建立构成了严重的阻碍 [11] (P57-77)。在这一背景下，过分强调家庭生活的道德本质可能是有反作用的。而其他的社会（受害于离婚和单亲家庭的令人不快的社会结果的相对个人主义的社会，以及肯定为了所在企业的利益牺牲家庭的社群主义社会）也许需要恢复家庭生活，并有可能借鉴韩国的“家庭主义”。换言之，在一个社会看起来是过分社群主义的东西，在另一个社会却可能是灵感的源泉。

所以结论是，社群主义是有价值的，至少同对自由的需要一样有价值，如果不是更有价值的话④。社群主义者们成功地将各种形式的有价值社群区分开来，而英美政治社群主义者设计了一系列政策选项，以促进这些形式的社群。东亚的各种社群主义政治则提供了更多的可能性。不过，强调或不强调哪一种形式的社群取决于特定社会的需要和实际问题。简言之，社群主义的涵义取决于特定背景下的文化状况和社会倾向。

让我以这样一个问题结束该文：既然丰富而多样的儒家传统可被用来表达社群主义，为什么东亚人反而要求助于社群主义呢？毕竟，这两种哲学之间存在着实实在在的重叠——它们都强调关系对好的生活所具有的价值，也强调教育以及非强迫性的道德教育的重要性（以合法权利作为最后的退路），为什么东亚人不能坚持“本土的”社群主义哲学呢？在东亚的语境下，当“社群主义的”儒家传统继续塑造价值并教导“心灵的习性”时，促进在西方国家由对个人主义泛滥的关注形成的社群主义看起来很奇怪。而社群主义作为对自由主义传统极度扩张的对立面是否真的形成了一种哲学或一个传统，仍然是有争议的。但是，没有人会怀疑儒学形成了自身的传统。因此，东亚人有什么理由认同社群主义而非儒学？

一种反应是：儒学已经被它明显的对不道德行为的认可所玷污，例如导致了对女性的贬低和女性的痛苦的父权制价值观。但是，当代儒家已经在保留儒学核心价值的同时重新阐释了儒家思想以适应现代社会。那些儒家核心价值——对家庭的责任、对大众的物质幸福的义务，以及此世态度——可能比其他哲学更适合现代社会（考虑到大多数12世纪前的西方哲学家都贬低家庭的事实）。

在东亚语境中，社群主义所能做的是帮助医治儒家学说的缺陷。例如，在对早期儒学的普遍化冲动——孔子和孟子不考虑他们的价值的道德上合法的替代物的可能性——和日益成为现代世界特征的道德多元主义之间的紧张。社群主义能提醒儒家，他们的哲学在特定背景下更加合适，他们应该考虑不同语境下道德上合法的替代物的可能性。例如，儒家认为虔诚的伊斯兰社会的成员应该变对阿拉的忠诚为对家庭的忠诚是荒谬的。

社群主义关于作为道德教育的场所的市民社会的洞见，可以帮助医治儒家对作为唯一的（或主要的）道德学习跳板的家庭的关注。儒家长久以来认为把家庭价值扩展至家庭以外是可能的，也是值得期待的，但是大部分继承儒家遗产的东亚社会以家庭为中心的现实说明儒家思想也许不够充分。西方的社群主义争论可能提供此方面的洞见。同时，儒家强调的由社区的最有天赋的、最有道德的成员进行的精英统治，可能会鼓励普通市民在政治上过于被动。再一次，儒家可以借鉴社群主义（就如关于审慎的民主的当代争论）关于价值和实践的洞见，它们允许普通市民对政治过程作出有意义的贡献。至少可以说，民主的教育不是一个儒家的律令。

总之，在东亚语境中，社群主义的洞见可以有益地补充儒家价值，就像它们可以补充西方社会自由主义的价值一样。

#### 注解

①这里有意使用了男性的人称代词，因为那些主张个体积极地将其意愿与世界相抵触的人也许根本没有考虑过女性。

②不过，自由主义与社群主义关于个体的争论在非英语著作中十分突出，参看李强《自由主义》（中国社会科学出版社，第5-6章，1998）。同样有趣的是，儒家思想的支持者最近对自由主义的基础发起了类似于20世纪80年代社群主义呼声的批判，他们同时还带有瓦解自由权利的基础的明确意图。Joseph Chan在回顾了这些观点后，认为它们虽然提出儒家对权利的范围与正当性的理解与西方不同，但缺乏以权利为基础的视角（Chan, “A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China,” in *The East Asian Challenge for Human Rights*）。

③虽然家庭的概念也可以包括一种“想象的”成分，如祖先崇拜的习惯遍及有儒家传统的东亚社会，显示已故的祖先被看作家庭之善的持续参与者。

④人们可以论证说，对自由的需求仅具有工具的价值：我们关注自由是因为它是实现我们真正关注的东西的方式。社群（即我们与家庭、民族、宗教等的纽带）经常是我们关注的东西，是对于人类的繁荣至关重要的目标，而不仅仅是实现其他东西的方式。在这个意义上，对社群的需求比对自由的需求更有价值。

#### 参考文献

- [1] MICHAEL WALZER. *Spheres of Justice* [M]. Oxford, 1983.
- [2] LI GUANGYAO. *International Herald Tribune* [N]. 9-10 November, 1991.
- [3] BARBARA CROSSETTE. *U.N. Survey Finds Rich-Poor Gap Widening* [N]. *New York Times*, 15 July, 1996.
- [4] CHARLES TAYLOR. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* [M]. Cambridge, 1985.

- [5] WILL KYMLICKA. Liberalism, Community and Culture [M] . Oxford,1989.
- [6] MICHAEL SANDEL.Liberalism and the Limits of Justice [M] . Cambridge, sec. Ed,1998.
- [7] ELIZABETH FRAZER, NICOLA LACEY.The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-communitarian Debate [M] . Hemel Hempstead,1993.
- [8] ROBERT BELLAH.Habits of the Heart [M] . Berkeley,1985.
- [9] MICHAEL SANDEL.Democracy's Discontent [M] . Cambridge,1996.
- [10] AMITAI ETZIONI.The Spirit of Community [M] .New York: Crown Publishers, 1993.
- [11] CHANG KYUNG-SUP.The Anti-communitarian Family? Everyday Conditions of Authoritarian Politics in South Korea [A] . Beng-Huat,ed., Communitarian Politics in Asia [C] . London, 2004.
- [责任编辑李小娟 付洪泉]

《求是学刊》 2007年第1期

/