

# 當代自由主義與社群主義論爭的若干啟示

陳俊宏\*

- 第一節 中立性的國家觀
- 第二節 社群主義的批判（一）：對自我本質的誤解
- 第三節 社群主義的批判（二）：對社群性質的討論
- 第四節 社群論的理想
- 第五節 對社群主義的幾點商榷
  - （一）對自我的批判：
  - （二）對個人自主性的侵害
  - （三）地域性社群的回歸所呈現的弊端
  - （四）對社群的義務與忠貞
  - （五）基本人權的普遍性
  - （六）自願性社群的功能
  - （七）極權主義的危險
- 第六節 結論

八〇年代以來，西方學界興起一場所謂社群論者對自由主義的論爭。社群論者認為自由主義預設了一個錯誤的自我觀、忽視社群的價值以及過度強調自主性等。本文目的在處理社群論者的主要論點，並評估他們的理論力量；同時理解在什麼意義之下，他們的理論對我們可能具有的啟示作用。

關鍵詞：社群主義，自由主義，自我觀，社群價值，自主性，中立原則。

---

\* 東吳大學政治學系專任助教

從亞里斯多德的觀點而言，當代自由的政治社會只是一個沒有  
界域的公民所構成的集合體，他們的結合只是為求共同的保護。

Alasdair MacIntyre After Virtue

八十年代以來，所謂社群論對自由主義的批判（Communitarian critics of Liberalism）<sup>(註一)</sup>，可說是近年來爭議最大，牽涉層面也最廣的一場論爭。社群論者從幾方面來批判自由主義：（一）自由主義貶低、忽略社群的意義，未能理解社群乃是人類追求良善生活的過程中，基本的且不可取代的重要因素。（二）自由主義忽視政治生活的價值，視政治性結社只具工具性的價值，無視於充分參與政治生活對人的重要性。（三）某些義務或信念並不是個人自主選擇而來（如對家庭的義務，對國家效忠的義務），但自由主義無法提供或本身不相容於這些義務及信念，並對其作適當的考量。（四）自由主義預設了一個錯誤的自我觀，無法理解自我乃是部分植根於社群成員中彼此所擁有的共同信念與價值，而這些信念與價值並非個人自主的選擇。總括而言，社群論者質疑自由主義對於個體屬性以及社群性質的看法，認為這種建基於原子式個體及工具理性的假設，必然忽視了傳統與社群生活對於人的影響。因此他們主要從二方面來探討：（一）強調社群關係對主體構成的必要作用，也就是強調促成個人的自我理解以及對價值的構思成為可能的社會源起(origins)。（二）強調自由主義所忽略的社群基本價值及內容(content)，本文將集中於社群論者對自由主義的描述，尤其是自由主義中立性原則之下所隱含的個人與國家之間的關係；進而了解社群論的批判，並分析社群論所建構的政治圖像為何；最後試圖了解社群論者的主張所面臨的理論及實際上的困境，以及可以提供我們哪些理論上的資源。

## 第一節 中立性的國家觀

在自由主義的政治圖象中，對國家的描述乃是採取中立性原則的立場<sup>(註二)</sup>

---

註一：被列為社群論者陣營的學者及作品包括：Sandel (1982; 1984a; 1984b) MacIntyre (1984); Taylor (1985) Walzer (1983; 1990) Barber (1984)，本文將集中於這些文章來討論。

註二：中立性國家的主張可說是當代自由主義的立場，幾位重要人物的著作都明顯的表明此立場。例如：Hayek, Nozick, Rawls, Ackerman, Dwrokin 等人，Bellamy 即指出從放任式自由主義者 Liberalitarian Hayek, Nozick, 到中間路線者 Centrist 如 Ackerman, 到平等式自由主義者如 Rawls, Dwrokin 等，基本上都接受中立性原則的立場。見 Bellamy (1990) 關於中立性原則的討論與批判可見：Thigpen and Downing (1983), Kymlicka (1959), Jones (1991) Sinipoli (1993) Raz (1988)。

三)( Rawls 1970; Dwrokin 1975 ; Ackerman 1952 , 1992 )。所謂中立性原則意謂著國家的目的不在倡導某一種特殊的人生觀或價值。正好相反，自由的國家需對不同的價值及目標保持中立，讓公民自己去界定他的目標，形塑他的生活；它的存在在於協調衝突，並避免任一特殊的價值及目標去壓制其它價值或目標的存在。限定本身在不預設特定價值及目標的情形下，力求一個公平的架構，在公道的前提下，讓任何價值目標有公平的機會去競爭及實現<sup>(註三)</sup>（錢永祥 1988; Kymlicka, 1989; sinipoli, 1993 ）。因此，正如足球場上的裁判員本身並不親自下場打球，它只是有效的執行球規以讓球賽能順利的進行；國家本身並不追求任何所謂好的生活，他只是建立及維持公平的程序，而讓公民可以自由的追求他們所認為理想的生活。

例如 Dworkin 即認為政府應該對於所有他所統治的人給予‘同等’的關注與尊重。他強調國家必須在對“良善生活的構思”（conception of good life）的問題上保持中立，而且政治上的決定必須儘可能的超脫任何的價值構思之外：

政府對於他所統治的那些人應該具有關注，也就是說把他們視為是會受苦及受挫折的存在；同時也應該對他們具有尊重，那也是說把他們視為是有能力構築他們應該如何好好的過自己的人生，並且能夠根據這種想法去行事的存在。政府不僅應該給予人們關注及尊重，而且是應該給予‘同等’的關注及尊重（Dworkin 1978 : 272 ）。

Ackerman 則發展了一套，中立性原則（neutrality principle），以作為探究權力關係的合法性時，必要的基本準則。它甚至是導引出其他正義原則的最基本原則。根據中立性原則的規定則：沒有任何全圖去證成一個社會安排（social arrangement）的理由可被視為好的理由，假如它需要掌權者主張（a）他的價值構思比其他人主張的還要好，或（b）不論他的價值構思為何，他本質上即優於其他的個人（Ackerman 1980:

---

註 三： Kymlicka 依循 Raz 對中立性原則的分類指出當代自由主義者主張的原則不在要求政府的行動需有中立性的結果，而在要求政府的行動正當性不在強調某種生活方式值得追求，或政策有助於某種特殊的生活方式，也就是預設一種程序上的正義。見 Kymlicka 前文的討論。

11)。

John Rawls<sup>(註四)</sup>在其巨著《正義論》一書中也表示同樣的看法。Rawls 試圖透過想像的契約設計來表達理性的個人如何同意「分配的正義」作為一組適當處理社會間利益分配的原則。他的出發點在於理解社會中的個人之間必定會有利益上的衝突，因此需要有一組原則作為各種社會制度在決定利益的區分時的基本準則。因此他透過其建構的社會契約論中對原初境況的描述，以及無知之幕（Veil of ignorance）及最低的最大限度規則（the maximin rule）對原初境況（the original position）中人類理性特徵的說明，推演出兩個正義原則，來規定公民的基本權利、責任、以及確保社會合作的利益能做適當的分配。

在此前提下他所提出兩個正義原則：

一、每個人都在最大程度上平等的享有和其他人相當的基本自由。一個人所擁有的基本自由要與他人擁有相同的自由能夠相容。

二、社會經濟的不平等被安排，使得（1）人們有理由指望他們對每個人都有利，並且（2）他們所附屬的職務和崗位對所有人開放（Rawls 1971: 60）<sup>(註五)</sup>。

第一原則稱為「最大的均等自由原則」，其所保障的基本自由權主要是指政治權利、而且是不容侵犯且不可轉讓的政治權利。例如選舉權及被選舉權，集會結社的自由、言論及思想的自由等。第二原則被稱為「差異原則」主要在處理有關經濟及社會上其他基本權利分配的問題。

Rawls 認為正義原則是社會制度的首要原則，一旦正義原則被確保，則依第一原則的指示，最先需尊重的是個人的絕對自主性及獨立性。「每個人都具有以正義為基礎的，即使是社會福利整體也不能踐踏的不可侵犯性」（Rawls 1973: 3）。而且一旦正義原則落實在社會的基本架構中，則人與人之間的相處必定以目的本身而非以工具來相待，類似康德所揭示的「諸目的王國」（the kingdom of ends）的理想。因此一旦正義原則在社會中確立，則我們必須尊重個人的基本權利。準此，他提出所謂「對的概念優先於好的概念」（the right prior to the good）此一引起廣泛爭議的主張。所謂「對優先於好的概念」意謂著我

---

註 四：由於 Rawls 的著作是引起社群主義者主要批判的對象，本文在對自由主義的描述上，也將較偏重他的論述。

註 五：Rawls 在「正義論」的書後曾對此三原則作修正。在第一原則中，他將基本自由中「自由」一詞改為複數，並加上「整個體系」（total system）一詞；對於第二原則，他則將「對所有人」改為「對處於最不利地位的人」（Rawls 1971, 302）。

們在建構正義原則的過程中不預設任何的價值觀，而且唯有在正義原則所容許的範圍內才能自由的追求自己認為有價值的人生；換言之，此意謂正義原則界定了個人可以發展自己目標的範圍，也提供一個權利與機會的架構，以用來追求自己所界定的目標。正義原則必須獨立於任何特殊的價值構思，以尊重每個人彼此之間對不同價值觀多元的追求。所以他主張不可強制個人接受任何「好」的或特殊的價值觀，因為那是屬於私人道德領域的問題。他相信在正義原則的指引下，必能根據自己的願望，來組織自己的生活。而不需外在不必要的干涉 (Rawls 1971: 31)。

在這裡我們可以理解 Rawls 理論中隱含一種個人與國家之間的關係，一旦正義原則被確定之後，每個公民的自由權需被平等的尊重，並促使公民的生活受到外在不必要的干涉減至最低程度。因此既然正義原則為社會制度的首要原則，國家的責任即是確保正義原則的貫徹，並在正義的理念之下，盡力去尊重每個公民擁有依他自己的方式去追求他自己目標的自由 (Skinner 1992: 215)。

以上這些對國家中立性原則的主張，主要在宣稱自由主義拒絕任何視某些實質價值為人類共同努力的決定性目標，並需要透過國家來推動的立場。然而自由主義主張中立性原則的理由為何呢？從以上的論述，我們可以歸納為以下幾種可能的理由：

(一)主張價值主觀主義的立場，認為沒有任何的理性基礎可供我們在眾多的生活方式中做出選擇；價值及目標的選擇乃是個人的事。沒有人會比我自己更知道什麼對我而言是好的生活方式 (Kymlicka 1990)。國家中立性便是對此種價值多元的情形做出非獨斷反應的最好方式。( Galston 1982 1991 )。

(二)即使能夠獲得關於什麼是好的生活方式的知識，則強加此種知識於公民之上，必要妨礙了「個人的自由」此一最高的價值。我們說一個人可以自主的行為，蘊含著兩種概念：自決 (self-determination) 及真實性 (authenticity)；也就是個人的行為是它個人真實自我的一種表達 (Oldfield 1990)<sup>(註六)</sup>。所以好的生活方式的認可，唯有透過我根據內在對價值的信念，出於自己的意願下而作的選擇。同時我可以去質疑這些信仰本身的價值，以便有改變它的可能性。因此最佳的狀況是每個人可以自由選擇、判斷及追求價值。即使不能如此，則自由的選擇某種錯誤的價值仍是比被強制追求某一價值來得好<sup>(註七)</sup>。

---

註 六：所謂自決是指個人的行動是其意志的產物，非隸屬或受限於其他人的意志。所謂真實性則是指個人的行動不只出自個人的意志，而且是個人真實的選擇或同意。

註 七：例如上教堂禱告也許是件有價值的行為，但唯有我從內心 (from the inside) 相信他是一件值得去作的事的情形下，它才是有價值的

(三)當代社會的基本特徵是多樣化的 (diversity)，任何利用公眾力量去限制它，所花費的成本必定相當高。所以正如宗教戰爭的結束只有透過寬容政策來解決，對於當代價值多元分歧狀況的解決之道，也只有主張國家避免支持某一特定的價值觀 (Galston 1991)。

因此自由主義主張國家目的在促進個人的基本權利受到保障，以使個人可以自由的追求他們自己的價值構思，國家並應排除將任何實質的價值構思強加於公民身上的可能性。

## 第二節 社群主義的批判(一)：對自我本質的誤解

自由主義對國家及公民角色的理解，遭到所謂社群主義者的猛烈抨擊。他們指責自由主義強調個人權利的絕對優先性，其實隱含了對人的一種反社會，反歷史的構思。在社群主義對自由主義的批判中，最重要也最引起廣泛討論的對自我 (self) 的討論<sup>(註八)</sup>。在社群論者看來，自由主義對自我的看法在於認為，個人可以自由的對現存種種社會的實際狀況提出疑問，並且能夠在質疑其是否值得追求的情形下，自由的選擇是否要繼續擁有。既然他們可以質疑甚至拒絕任何的社會關係，則身為某個特殊的社會成員身份 (member-ship) 並不是個人界定他的自我的主要特質。然而社群論者認為此種見解是錯的，正是這種對個體的錯誤想像，認為個人乃是理性的主體，可以自由且平等的形塑、修正及追求自己所界定的目標或價值，誤解了自我是由社群中的種種社會歸屬 (social attachment) 所決定的，而這些決定自我的社會歸屬，不必然是個人的選擇。

社群主義對自由主義自我觀的批判，基本上可分為三點：一、它違反我們對自我的認知。二、它是空洞的。三、忽略我們是植根在社群中的<sup>(註九)</sup>以下我們就依序來討論。由於社群論者對自由主義的人觀「違反我們對自我的認知」，主要是 Rawls 的《正義論》為討論目標，所以在此我必需對他的原初境況及無知之幕的設計作說明。

由於原初境況的設計乃在形塑一種感覺，使人們在思考正義原則時，認為彼此都是自由且平等的。所以在無知之幕的作用之下，他們不知道自己的社會地位為何，也不知道他們的才能及自然秉賦。因為 Rawls 主張當我們在思考正義原則時不應被種種的偶然性因素所扭曲，所以這些因素應當被排除，以力求

---

註 八：見 Bell (1993)。

註 九：本節對自我討論的分類基本上是接受 Kymlicka (1990) 的看法

一個公平的條件，讓每個人都認為他們都位居平等的地位。此外，在原初境況中人們對於自己的價值構思也一無所知，因此人們所選擇的正義原則就難具體表現，或反映某一特別的價值構思(Rawls 1971)。因此無知之幕的設計目的在保障每個人能夠具有建構、修正及理性追求自己價值構思的能力 (*capacity*) (Mulhall and Swift 1992)。正因為在他的理論中重要的不是人們擁有那些價值構思，而在強調他們具有能夠自由決定他們的價值構思及改變他們的能力。此一論點正好符合我們在上一章所闡述的有關「對的概念優先於好的概念」的主張，即一個正義的社會不在提倡任何的特殊價值構思，只是提供一個架構讓公民能自由的追求它們自己的目標，以尊重每個人對不同價值的多元追求(Rawls 1971)。「對」優先於「好」的概念基本上具有兩個意義：一、權利獨立於任何好的價值而存在；個人的權利不能為了普遍利益的理由而被犧牲（反對功利主義）。二、正義原則證成這些權利時，不能建基在某種特殊的關於好的生活價值構思之上（反對目的論）(Sandel 1984a, 1984b)。強加任何好的生活方式於個人之上都是不合法的（Dworkin 1978: 127-129）。因此 Sandel 稱 Rawls 此種自由主義為「本務論的自由主義」。所謂本務論的自由主義的核心論點是：

一個社會乃由許多個個人所構成，其中每一個成員都有自己的目標利益及價值觀；當一個社會是由一些本身不預設任何特定價值觀的原則管轄時，這個社會的組成方式就是最好的。使得這些具有制約性質之原則合理的主要理由，並不在於這些原則促成社會福利的極大化，或促進「好」的價值，而在他們符合有關「對」的概念—此一概念屬於道德範圍，其設定乃是優先而又獨立於有關「好」的概念。(Sandel, 1982)。

Sandel 認為此種自由主義強調「對優先於好的概念」，預設了一種自我觀：「自我乃是優先於他所界定的目標而存在」。因為依照 Sandel 的推論，只有「自我」優先於它的「目標」才能促進「對」優先於「好」(only if the self is prior to its ends can the right be prior to the good)，也就是我的身份只有在沒有和任何的目標利益相連結的情形下，我才能說我是自由且獨立的行為者 (agent)，具有選擇的能力，可以自由的追求我的價值構思 (Sandel 1984 87)。

Sandel 批判此種自我觀為「不受束縛的自我觀」(unencumbered self) 或是

「個體化在先的主體」(antecedently individuated subject)<sup>(註十)</sup>，意謂著自我必須先於那些目的而存在，也就是一個目的在被選擇之前，必定有一個自我來選擇它。因此自我必須優先於它所選擇的目的且獨立於這些目的而存在 (Sandel 1984: 86)。他所追求的目的或價值，他的經驗和反思，均不能牽涉或改變自我的構成。所以這種自我觀強調，對我們最重要的不在於我們選擇了那些目標，而在於我們具有選擇的能力。在此種自我觀之下，公民的特性意指公民擁有一種能夠、建構、修正及理性追求其所界定的目標及價值的能力。公民可以在不違及他人的權利下，自由的使用其權利去追求自己的利益 (Mouffe 1993)。

社群論者認為此種看法違反我們對自我的認知。他們認為我們不能自由的選擇價值，因為價值已被社群所決定。人類在成長的過程中吸收太多社群的經驗，因此人類不僅將社群的價值當作客體來追求，更是將其納入成為主體的一部分。個人都擁有某些基本的構成目的，這些目的是個人主體的一部分 (Sandel 1984b)。假若我們要了解某個人時，必需去考慮個人擁有的價值與目標。換言之，一般人自認為構成「我之所以為我」的諸多特徵中，有的和我們置身其中的社群有關。因此理解個人只有從他的社群及與他人的共同關係中來理解。

所謂自由主義的自我觀是空洞的是指「視個人可以自由的質疑社會情境加諸於我們的種種限制，以及我們所身處的種種角色」的看法是不恰當的 (Taylor 1979 1985)。這種看法意謂著自我可以先於任何加注於他的特定社會角色及關係。因此唯有當個人能夠有效的和這些社會情境保持某種距離，並根據理性來判斷社會情境加注於他的種種意義，這個個人才是自由的 (Taylor 1979 758)。社群論者認為這是一個錯誤的自我觀，他忽略了自我都處境化(suitated)於現存的社會實際當中，不能任我們意志的自由選擇。他認為社群本身構成一個共同的文化，這個文化包括共同的語言、歷史等，而這是個人能否自主的先決條件<sup>(註十一)</sup>人只有參與在語言社群及共同的論述之中，共同關心正義與不正義，好與壞，則個人的理性才能發展，也才能培養道德能力使人作為一個道德主體，能夠追求自己的價值構思。因此我們的社會角色及關係，往往是我們在作個人思索時，既定的基本前提。正如 Taylor 所言：

完全的自由是一種虛無，在這虛無中沒有任何事情值得去作，沒有任何事情算得上是事情。當自我排除一切外在的障礙和侵擾而

---

註十：其他如 choosing self, disembodied self 在其著作交互使用。見 Snadel (1984a 1984b)

註十一：在他看來如果人是一種自我解釋的動物，則他們必須以一個共同的語言為基礎，因此每個人都是以某一個語言社群的成員身份來自我理解的。

達到自由時，它是無性格的 (characterless)，因而也不具任何特定的目標，且即使在「合理性」或「創造性」等表面上積極的字詞層層掩飾下，情形亦是如此。這些字眼作為人類行動或生活方式的判準，歸根究底是未決定的；在處境 (situation) 之外，它們無法為我們的行動提供任何的內容，因為為我們設定目標，從而賦予合理性以形態，啟發創造性之靈感的，正是處境本身<sup>(註十二)</sup>

(Taylor 1979: 157)。

因此自由必須是受處境所限制的，企圖將所有處境所加於我們的種種限制，都依附於自我可以自由抉擇的範圍下是一種空洞的看法。人只有在處境中才能發展其能力，成為道德主體者，以及成為一個完全負責的自主的存在者 (Taylor 1985: 190)。因此唯有理解社會的處境構成了我們的身份，否則自我決定的結果終將導致尼采的虛無主義：『所謂虛無主義就是否定一切價值的自我肯定。一切權威性的人生觀、基督教及人文主義，陸陸續續被摒斥為意志的桎梏，最後只剩下「權力意志」』(Taylor 1979: 159)。MacIntyre 也認為尼采式的虛無主義，乃是自由的個人具有絕對的自我決定能力的觀點所必然造成的邏輯結果，此觀點也必然否定社群所共有的價值具有權威性 (MacIntyre 1984: 119)。

然而社群論者認為當我們要回答「我是誰？」此問題的答案時，部分卻建基於我從傳統繼承了什麼？我們對自我的認識不僅是一些信仰與性好而已，一個完備的人生觀還包括妥善履行我們在社會網絡中的角色及義務，例如我是某人的兒子或女兒，並不是出自我個人的選擇，我不能說這只是一種生理關係，或說除非我願意，否則我父母的行為和我無關。

正如 MacIntyre 所言：

我們都是以作為某一種特殊的社會認同的載體，來接觸我們自己的環境。我是某人的兒子或女兒，某人的表親或叔叔；我是某個城市的公民，某個工會或職業的會員；我屬於某個宗教部落或民族。因此什麼對我而言是好的，對於那些與我位居相同角色的人們而言，其意義是一樣的……我從我的家庭、城市、部落或民族的過去中，承襲了許多恩惠、遺產、期盼與義務。這些構成我

---

註十二： 此段之譯文節錄於徐文瑞譯：《黑格爾與現代社會》一書。

的生活的道德起點。

(MacIntyre 1983: 220 )

這正是社群論者對自由主義自我觀的第三項批判，他認為要理解一個人只有從社群的脈絡中來理解，因為社群提供了個人與他人建立彼此共同關係的理境及背景。他認為每個人都在某個家庭、城市及部落中成長，因此無不負擔了各種大大小小的義務。這些義務、期盼、信念及價值就是我們的性格。所以他認為理解一個人只有從他的生命故事中來了解。但是某個人的故事和其他人的故事有密切的關係，某個人都是他人故事中的主角。因此要理解一個人只有從構成這些故事的環境與背景的社群中來理解。「我的生活歷史永遠是附著在社群的歷史之中，我從社群的歷史取得我的性格」(MacIntyre, 1983, 221)。這就是他提出的發生式敘事 (enacted narrative) 的主張，意指一種個人的認同並非經由主體的意志創造與決定，而是通過對個人所植基的社群傳統對話之後所發現 (discover) 的；此一主張一般稱之為著根論 (embedded thesis) (蕭高彥 1994)。因此我們無法在理解我們的性格時沒有言及我們作為一個公民以及共同生活的參與者的身份 (Sandel 1984b)。自我的決定必定要在這些社會角色的約束中來行使，而不能自外於它們。

社群主義者認為由於我們的「自我」部分是由某些未經我們撰擇的目的所構成；既然我們擁有這些基本的構成目的，則若要思索如何過良善的生活，最重要的不是透過擁有某些條件來選擇或修正我們的計劃，而是藉由擁有某些條件來理解這些基本的構成目的，並理解何種行動對「我是什麼樣的人」是最相宜的。因此對於社群論者而言，去回答此問題即需要我們去「發現」(discovery) 自己是什麼樣的人<sup>(註十三)</sup>。所以在這裡必須思考的相關問題不是「我應該成為什麼？」，或是「什麼生活是我應該去追求的？」而是「我是誰？」。透過這種自我探索的過程，我會發現自己屬於某一個社群，亦即：

……〔一個社會的成員〕視他們的身份……在某種程度上由他們所屬的社群關係所決定。對他們來說，社群關係所描述的不只是他們身為公民擁有什麼，而是他們是什麼；它不是一種由他們去選擇的關係（如同志願性結社一般），而是一種由他們去發現的

---

註十三：然而對於自由主義而言，對於良善生活的問題需要我們去「判斷」我們希望成為什麼樣的人。見 Kymlicka (1989)

歸屬 ((attachment)，不僅為一種屬性 (attribute)，而是他們身份的構成因子 (a constituent of their identity)

(Sandel 1982: 150)

因此對一個社會成員而言，對於良善生活的構思是透過自我探索的過程來發現，也就是去理解他們所發現的種種歸屬，以追求一個自我性格與社群規範相結合的生活。(Sandel 1982: 55)。

### 第三節 社群主義的批判(二)：對社群性質的討論

很多社群論者所關心的不僅是自由主義對自我的想像，他們也批判自由主義在提倡個人追求自我利益的過程中，忽視了能夠成就個人利益的社會前提<sup>(註十四)</sup> (social precondition)。

例如 Taylor 即在批判自由主義的自我觀之外，也批判自由主義忽略了個人自主選擇的能力只能在社會中，經由和其他人的互動關係中來發展；自由主義只強調選擇的能力，卻忽視了提供選擇的社會前提。Taylor 認為此種自由主義為原子論者 (atomist)<sup>(註十五)</sup>。所謂原子論即意謂個人乃自外於社會而能自足，因此在行使他們的道德力量時，例如在選擇良好的生活構思，不需要依賴於任何提供選擇機會，並使選擇成為可能的文化脈絡 (cultural context)。在原子論中，社會只是一種由已經擁有自己的價值與目標的個人，為了追求及實現私利而彼此合作的工具。個人的權利與目的優先於社會而存在，而個人組成社會的目的即在實現這些原本已經存有的目標。因此在探討個人與國家之間的關係時，原子論隱含一種「權利的優先性」，意即在證成政治制度或政治行動時，權利優先於其他的概念如「個人責任」、「道德」或「集體共善」的思考而具有舉足輕重的地位。權利對於個人而言乃是無條件而擁有的，不因任何的因素而有差異。但個人對義務的接受卻是有條件的；我們履行義務或是服從權威，都是需透過我們的「同意」而有條件的接受 (Taylor 1985)。個人具有權利可以自

---

註十四：此一節的討論和上一節關於人的構思的論證有許多重疊之處，但上節的主要內容在論證社群對主體構成的不可抹然的重要性，本節則主要論證自由主義所忽略的社群所蘊含的基本價值。可見 Mulhall and Swift (1992) Bell (1993) 的討論。

註十五：所謂原子論是意指自十七世紀以來興起的社會契約論學說，以及其後發展的繼承學說中，即使不採用社會契約論，但仍然接受「社會」乃是由所有的個人為了實現其個人的目的而結合。在此也意指當代學說中強調個人及其權利優先於社會而存在，其表現出一種純粹工具性的社會觀。見 Taylor (1985)

由的選擇其自認為良好的生活觀，而且沒有任何道德原則可以評判其優劣。所以在此種沿襲傳統經驗主義道德心理學的原子論社會中，個人僅只關心他個人的選擇，並不重視促使這些選擇成為可能的社會母體（social matrix）（Taylor, 1985）。但 Taylor 批判這種構思忽略了這些能力只能在某個社會情境中，在某一社會及文化背景之下，才能發展與運行：

自由的個人只有在某種社會或文化中才能維持他的認同，因此他必須去關心社會及文化的整體狀況為何。他不能只關心他個人的選擇及由這些選擇所形成的團體，而忽略了使這些選擇可以開放或禁止，豐富或貧脊的母體……。更重要的是要理解整個社會的道德論調為何，因為自由和個人的多元性只能孕育在一個已經普遍的認知其價值的社會之中。

（Taylor 1985）

因此他對自由主義的中立性原則提出質疑。正如上節所言，中立性原則所強調的是不論個人所擁有的價值觀為何，只要不危及他人的權利，個人都必須受到來自政府一視同仁的關心。他則試圖從概念上及經驗上來駁斥自由主義中立性原則。

從概念上而言，一旦自由主義承認個人自由選擇的能力只能在某種社會形態中才能發展與運作，而且接受此一社會形態必須加以保護及維持時，則他們已經違反了中立性原則。亦即一旦在優先順序上，對這種社會形態的維持必須優先於在此種社會中發展的個人權利，則在概念上主張個人權利必定優先於使權利可運行的社會形態而言，顯然是矛盾的。從經驗上而言，既然我們的預定計劃及目標來自於一個文化結構中，且既然此結構可能在某些條件下受到威脅，則我們有義務去維持此種文化結構的生存。所以假定我們必須依賴自由的文化來維持我們的個人自由，則我們不僅具有使其不受干擾的消極義務，而且有維持此文化繼續延續的積極義務。則面對文化存續的脆弱性，需要公民共同去維持的經驗事實，足以證明中立性原則的錯誤（Kymlicka 1988 1989）。

Taylor 同時也指出中立性原則所造成的一個嚴重的後果：「合法性危機」（legitimation crisis）。他認為，只有在政治制度是穩定且極有成效，而且制度在公民眼中具有合法性時，政權才能得到大眾的支持。但是他認為中立性原則會造成合法性危機，且無法維持自由的文化。這主要是因為：對人而言，最幸福

而且不被異化的生活，乃是在他所隸屬的社會中，公共生活所體現出來的規範及目的，恰好就是諸成員賴以界定其人類身份所憑藉的最重要基礎，在此情形下，他們無所逃遁而不得不生活於其間的制度架構，乃是他們感到親切而不陌生的。希臘城邦生活，可以視為此種意義的展現。人們把城邦的集體生命當作自己生命本質和真諦，在其中找到自己的榮耀，並以在城市中獲得的權力和聲譽為自己的酬勞，而在城市的記憶中看到自己的不朽。但是，當制度與實務所體現的規範與目的開始令社會成員感到不相干，甚至有如怪獸一般時，或當規範業以重新界定而實務演變成其拙劣的表現時，異化便產生了。此時，社會成員不再以規範所蘊含的觀念和理想作為其身份界定的基礎，也不再對社會表示認同和忠誠，正當性的危機隨即發生了<sup>(註十六)</sup>。

因此公民會認同國家且視國家的需求為合法，只有在共同的生活方式被視為具有最高且重要的價值，以至於它的持續及興盛，不再只是工具性的為了個人的價值目標而存在，而是為了它自己本身的價值而存在。但從西方民主制度的實際發展中，由於福利國家的發展，越來越需要來自公民的支持及配合（例如增稅），但中立性國家破壞了人們對某一個共善的集體認同感，一種可以促使公民在面對國家的整體利益時，願意作必要的犧牲的認同感。因此公民不再視國家或其他政治社群可以成為任何認同的焦點。

所以在他看來在當代西方國家的發展中此種認同已經遭受威脅了，部分原因正是因為在中立性原則之下，為了維持以權利為主要優先考量及能讓個人的自由能充分表達的政治文化，極可能會造成某種生活方式（例如公善的政治）必需被放棄。

除此之外社群論者也從方法論的層次上批判自由理論所建構的普遍性原則。例如 Walzer 則從對正義原則的構思來批判自由主義的抽象性與普遍性 (Walzer 1983)。Rawls 在《正義論》中主張在原初境況中透過無知之幕的設計，使得每個人都不知道他們自己的社會地位以及他們對良善生活的構思，每個人都擁有一種最高序的興趣(highest-order interests)，亦即能建構、修正及理性追求自己價值構思的能力。在描述原初境況中的人時，每個人彼此之間特徵的差異性被有意的忽略。因此也就無法避免的忽略了個人生活在其中，並且賦予個人生命意義泉源的文化之間的差異性及其文化脈絡的重要性。因此 Rawls 不僅在尋求一種具有理性特質的對人的構思，而且他對原初境況的描述可能為一個阿基米德點 (Archimedeoan point)，以建構一個適用於跨文化 (cross culturally) 的

---

註十六： 此段文字的解說可參考徐文瑞黑格爾與現代社會書中的作者介紹 pxix。

普遍性原則(Rawls 1971 584)。Walzer 反對 Rawls 對正義原則的普遍性主張，並堅持文化的特殊性是理解社群應該採用何種分配正義原則的一個關鍵之處。他認為在決定我們的社會需要什麼正義原則時，我們必需先理解哪些普遍性的看法已經存在於我們共同生活的過程中，亦即什麼樣的理解是我們所共有的。他認為我們必需提出這樣的一個疑問是因為要判斷一個社會是「正義的社會」只有在這個社會能夠忠實的反應傳統所承襲的價值。因此他強調他對正義的構思是從已經內蘊於社會中對價值共有的理解中出發。Walzer 認為價值本身是社會性的，因為他們的意義是透過社會的過程來界定，他們被理解與被創造也是透過社會的過程而來。由於構成價值的社會性意義經由時空的轉變而會有很大的差異，因此經由不同的社會過程會導致對價值的不同理解。

正是由於這樣的理由，他主張對正義原則的考量需基於複雜平等（complexity equality）理論以對照簡單平等（simply equality）的構思（Walzer, 1983）。簡單的平等原則是基於一個普遍的正義原則：所有的資源應該被平等的分配，除非它是為了共同的利益而允許對平等有所剝奪。他認為此種分配原則不僅過於抽象，也扭曲了我們對正義的判斷。例如為什麼我們會認為透過財富來控制政治權力是不正義的，乃是因為他違反了我們對權力的理解，而非由於他們和分配的普遍性原則有所衝突。簡單的平等原則之所以吸引人在於他抽象的考慮分配正義的問題，可以免於受到我們所擁有傳統的偏見所干擾（Cohen, 1983）。然而正是這些特殊的歷史、文化所負載的對傳統的理解，才是我們理解正義原則的基礎。既然沒有任何普遍的原則來分配所有的價值；則我們必需透過探究價值本身的意義為何，來發現適當的分配原則（Thigpen and Downing 1986）。由於每個價值的意義有其自己的歷史且隨著時間而有所轉變，則分配的原則當也將隨著社會生活的改變而改變。因此他說：

不同的社會價值應該根據不同的理由來分配，符合不同的程序，藉由不同的行為者；而且所有的差異源自於對社會價值本身不同的理解，而這情形乃是歷史的與文化的特殊主義下的產物。

(Walzer 1983: 6)

由於不同的社會價值包含不同的分配則，構成許多不同的正義領域，我們必需作的便是如何保持每個正義領域的自主性，因此沒有人可以透過其對某一價值的佔有，而去控制其他的價值。“沒有一個社會價值 X 應該分配給擁有

其他社會價值 Y 的人，僅僅因為他們擁有 Y 而從未考慮到 X 的意義 (Walzer 1983, 20)。”

因此 Waler 的主張在於批判自由主義忽視每個文化的特殊性 (cultural particularity) (Mulhall and Swift 1990)，因為不同的文化擁有不同的價值與不同的社會形成；所以必需用不同的分配方式來安排。所以在思考正義原則時，最重要的工作即探尋根植於我們文化中種種共有的理解。

因此社群論有以下之基本主張：(一)自我乃是植根於社群成員中所擁有的共同信念與價值，這些信念與價值並非個人自主的選擇。(二)社群的本質是人類追求良善生活過程中，基本且不可缺少的因素。(三)我們無法脫離文化及歷史的脈絡之下去理解道德；判斷道德的來源及標準即是社群的規範。因此在對自我及社群性質理解的基礎上，社群論者進一步提出他們規範性的主張；本文將與下一節進一步陳述。

#### 第四節 社群論的理想

從上文中，我們一方面理解到社群論者強調社群對主體構成的關鍵性作用，也就是指出了促成個人對自我的理解以及對價值構思成為可能的社會源起；另一方面也提出了自由主義所忽略的社群基本價值。在他們看來，由於自由主義對自我與社群往買的誤解，因此「權利政治」形態是非常有問題的；因此他們主張以「公善政治」取代「權利政治」。“然而何謂公善政治？它是一種什麼樣的政治樣態？以下就先從社群論者所描繪的社群特質，再進一步陳述具備這樣特質的政治社群如何呈出公善政治的理想。

何謂社群？Phillips 有這樣的定義：

所謂社群即意謂一群生活在共同的疆域之中，具有共同的歷史及分享共同的價值，並一起參與許多不同的活動且具有高度團結感的人所組成的團體。(Phillips 1993)

這樣的定義至少具有四種特質：(一)共同的疆域他們認為共同的疆域對於孕育社群的情感具有獨特的力量。社群的成員資格，較之自願性團體的成員資格，能創造出更強烈且更具意義的歸屬感。人們自然的認同和他們生活在共同領域中的其他人；而且往往也無疑的接受他們出生所在之處所展現的種種獨特

的生活方式。

(二)共同的歷史及分享共同的價值<sup>(註十七)</sup>共同的歷史作為許多事件及活動的背景，有助於確保人們對於理解「他們是誰」及「他們從哪裡來」的共識。因此共同的歷史起源及共同的經驗可以提供人們理解自己及與他人之間關係的基本架構。

(三)成員廣泛的參與社群活動強調社群成員集體討論及決策的重要性；認為要追求最好的生活方式，唯有透過成員的集體慎思及決定。此觀點主要指涉人們必須集體的參與對他們共同事務的決定。例如 Barber 認為社群需透過成員的參與而維持及發展，同時透過參與本身所具有的教育功能，可以教育個人思考如何成為一個公民 (Barber 1984)。因此社群的存續需要成員積極的參與公共的對話，集體的決定，及作出集體的行動。

(四)高度的團結感此意謂著作為一個社群成員，成員與成員之間需有互依性及「我族」的歸屬感，而這種互依及歸屬感促使個人擁有某些非自願性的道德義務，因此作為一個社群成員，他不僅擁有對社群其他成員關懷的義務，同時也具有維持整個社群存續的道德義務。因此這種團結感指涉某種特殊的奉獻及道德義務，一種如 MacIntyre 所言的內在善 (internal goods)，是社群的一個重要的特色，而此特質是在社群以外的人際關係中所無法理解的。

從社群論者的觀點來看，上述四項特質能夠維持一個公善的政治形態，同時也唯有在公善的政治形態下，社群的存續與發展才能獲得保障。因此在政治圖像的建構中，他們主張追求一個公善的政治。所謂「公善政治」(the politics of common good) 即意謂有一個實質的價值觀界定社群成員的生活方式，此種公善不是人民偏好的總和，而是評估人民偏好的主要標準。他們認為個人的行動及偏好該如何的被評價，端視他們對公善的追求所作的奉獻而定。我們不可能主張「對優先於好」，因為只有我們參與在社群之中，在透過社群所界定的價值構思之下，個人才有對權利及對正義的構思。因此公善的追求作為一個實質目標界定了社群的生活方式，成為人們生活方式的準則，而對這一共享目標的追求，並不受中立性原則所限制，它較之於個人為求選擇及追求它們自己目標所需的自由，更具有優先性 (Taylor 1989 Sandel 1984b)。因此在公善的政治之下，個人的行為及社會制度的安排都需符合公善的要求；國家可以也應該鼓勵人民去接受一種價值構思來符合社群的生活方式，而不鼓勵那些和社群的

---

註十七：在社群論者的討論中，有許多的特質被提及；如傳統 (tradition)、實踐 (practice)、共享的理解 (shared understanding) 及對共善的構思。

生活方式相衝突的價值構思<sup>(註十八)</sup>。他們認為在我們現存以權利為考量的政治文化中，個人可以獨立於共同的生活方式之外，自由的選擇其目標，一旦提倡公善的追求必定被視為違反個人的權利 (Kymlicka 1990: 225 Bell 1993: 8)。所以此種因強調權利優先性所導出的結果，將會排除「公善政治」的形態<sup>(註十九)</sup>既然權利政治形態之下，未能理解社群對自我具有的本質上的意義，因此他們主張必須以公善的政治形態取代權利的政治形態。

## 第五節 對社群主義的幾點商榷

在理解社群論對自由主義的批判，以及社群論建構的政治理想之後，我們必須進一步來思考：面對當代由自由主義所主導的社會，出現種種弊端，社群論試著揭發過去歷史發展的社群經驗，以作為一帖治療的藥方<sup>(註二〇)</sup>但他們對自我以及社群的主張呈現出什麼問題？他們的推論是否過於獨斷？社群論者在批判以權利為基礎的自由主義，主張以「公善的政治」取代「權利的政治」，然而他們所提出的政治社群理想，是否可以取代「權利政治」形態？在實踐上受到什麼困境？同時我們可以在這場論爭中得到什麼啟示？本文認為社群論者的主張從自我的構成、社群的性質以及對政治社群的理想三方面都呈現出幾個問題：

### (一)對自我的批判：

正如上文對「自我」的討論，社群論者指出自由主義所依賴的是一種錯誤

---

註十八：因此社群論的國家觀是一種完善主義 (perfectionism) 的國家，其對不同生活方式的價值有一個共同的評量標準，亦即依據它和現存實際的生活方式是否一致來考量的 Kymlicka, (1989) (1990)。

註十九：Sandel 也有相同的看法。他對社群分為工具式社群 (instrumental community)、感情式社群 (sentimental community) 及構成式社群 (constitutive community) (Sandel 1982: 145)。所謂工具式社群所追求的是個人從合作中獲得他們所欲的利益。感情式的社群所追求的是透過合作中增強彼此的動機及感情關係的品質 (Sandel 1982: 149)。而構成式社群所追求的是對自我的構成有所作用，「社群的價值更深遠的進入當事人，從而描述的不只是他的感覺，更是一種自我了解的模式，部分地構成他的身份，部分界定了他是誰 (Sandel 1982: 161)。」他認為本務論自由主義的自我觀即預設了一種工具式社群的看法，亦即社群成員在加入社群之前已經擁有先前已界定的利益及認同，進入此社群是為了進一步促進他們本身的利益，而未能夠理解，「構成式的社群」，一種構成個人身份的社群的重要性。

註二〇：從歷史的角度而言，有些學者指出社群論者錯誤的描述社群在過去的發展與意義，因為他們所稱頌的社群價值在過去並不存在，所以也就沒有復興或回歸社群的問題。見 Phillips (1993)。

的自我觀<sup>(註二一)</sup>，但是社群論者提出的自我觀論證，同樣也是問題重重。他們認為個人的身份及自我理解需要透過對傳統，及過去的種種實踐 (practice) 中來理解才有可能。倘若從我們的既定的社會關係網絡中來理解我們的身份，我們可以更增加對自我的理解。在他們的看法中，自我及認同感完全由其所在的社會位置 (成長的地方，種種關係網絡，及所扮演的角色等) 所建構。我們獲得我們的身份完全未經我們的自主的選擇。事實上，我們確實無法否認自出生的那一刻開始，每個人都是確實彼此互依的生活在一起，沒有一個人能夠不依賴任何人而能自足的生活。人類在社會中生活，在社會中擁有共同的語言，及許多的共有的規範。因此也沒有人可否認我們的目標及歸屬受到我們所具的地位之影響。但社群論的推論不只如此，他們不僅認為個人所擁有的目標，偏好及利益的內容無可避免的具有社會的意義，甚至自我也是由這些共同的目的所構成的。一旦我們的目的及價值來自於我們所具有的社會角免，則自我基本上無法從這些角色中 (公民，家庭成員等) 脫離出來。然而在強調自我完全無法從他的社群生活及歷史中脫離時，社群論者其實呈現了一種危險：將自我消融在個人所具有的社會地位及情境之中。這種認為自我無法從其生活的社群中區分出來的看法，完全將自我消融在只是對於個人所在之社會情境及地位下所擁有的種種角色的一種反應。因此若主張文化及社群部分形塑人的認同較為可信，認為人完全不能對其社群擁有任何批判性的距離，人的認同完全由其社群所決定，則是很難令人信服，也違背常理 (Caney 1992; Phillips 1993; 林火旺 1994)。事實上，現有的認同應該受到重視，不代表所有的文化，及傳統都具有同樣的價值。主體仍然可以參與其對自我認同的建構。這點和個人自主性有關，將在以下的論述中，進一步陳述。

## (二)對個人自主性的侵害

---

註二一：依據 Sandel 的推論：(一)既然接受權利政治的主張，必然接受正義原則較之其他的價值構思而言，具有絕對優先性的看法 (即上節所述「對優先於好」的概念)。(二)接受「對優先於好」的看法必然預設「自我」乃是優先於他的「目標」而存在。(三)然而一旦推論出自我乃是由我們所擁有的目的所構成，則否定了「對優先於好」的證成，也因此必須放棄權利政治的主張。但 Gutmann 所指出，這些推論事實上都有問題：(一)接受權利政治原因不是僅僅因為正義原則優先於其他價值而存在，而是因為個人對於價值的追求，需要在一個能夠保障個人享有某些基本的自由及福利權利的社會下才有可能。(二)正義原則優先於任何價值構思而存在，不因個人乃是「個體化在先的主體」而是給予正義原則優先性是促使具有不同甚至衝突價值觀的人能夠共享公民權價值 (the good of citizenship) 最公平的方式。(三)我們的認同不是完全由我們所擁有的目的所構成。一旦如此，則提出「我希望成為一個什麼樣的人」這個對於自我尋求認同過程中的重要問題，將變成一個沒有意義的問題 (Gutmann 1986)。

社群論者批判自由主義一味的強調個人的自主性，然而重視個體自主性意謂著鼓勵個人可以自由選擇進出社群，自由的選擇接受或拒絕任何緊密的人際聯結，造成的結果是無法產生任何深層的社群承諾（commitment），因此自主性使個人成為獨立而沒有任何牽絆的個體，也必然忽略社群對人的影響。例如 Walzer 認為應將自由主義理解為一個關係理論（a theory of relationship），這個理論以自願結社為其核心，而且這個主動性可以解釋為斷絕（rupture）和退出（withdrawal）的權利，也就是說，個人可以主動加入的團體就代表存在退出的可能性，這也意謂著這種團體成員的主動權，對團體的穩定及持續構成了一個永恆的威脅。因此他主張需要社群主義的修正<sup>註二</sup>（Walzer 1990）。然而自主性不必然和社群承諾不相容。自主性意謂著批判反思的能力，任何社會或政治生活的證成都是建立在這樣的批判力之上，所以即使社群和文化確實會影響個人的思考內容，卻不能否認個人仍然可以擁有適當的距離，對自己的社會及文化的內涵從事批判，反省及修正。正如 Kymlicka 所言，在一個文化結構下，儘管我們深深的受到我們角色及社會處境所影響，我們仍然有能力可以質疑這些角色及處境的意義價值。這些特殊的角色及實踐確實有助於對自我的構成，我們仍然有能力在超脫這些現有的關係及偏好的情形下來設想我們自己未來可能享有的角色及偏好。因此強調自主性不一定要完全脫離自己的文化社群，這樣的環境提供有意義的選擇及鼓勵此種選擇能力的發展。自主的思考，就如同在海上修理諾亞方舟（Neuraty's boat）一般，可依據一些文化上的既定目的，去評估和修正其他的目的（Caney 1992: 277）。

### (三)地域性社群的回歸所呈現的弊端

社群論者對於社群的回歸，主要是著眼於家庭，鄰里，學校，教會等地域性的社群模式(the communities of place)。他們認為在這些社群中，產生出一種必須由他們去發現的歸屬。這種歸屬構成個人的身份，同時也是個人的道德指標。而這種特質不能由個人自由去選擇的團體或社會關係中產生。然而對於很多人來說，正是傳統情境下界定的自我觀本身是必須去挑戰的真正問題癥結。例如各種弱勢團體如女性，原住民，同性戀等在爭取其作為社群成員所應有的平等及合法地位的種種抗爭時，正是在挑戰原有的社群中所賦予他們的資格及

---

註二二： 本段文字參考林火旺之文（1994）。

地位的界定。因此恢復社群的歸屬與認同感，並不能解決弱勢團體的問題。例如女性主義對父權社會的抗爭中，批判父權社會下，賦予女性種種的角色及期待，這些角色與期待造成的結果是，由於他的身份所具有的種種基本的構成因素如家庭成員，某人的女兒，某人的妻子，某人的母親等對他的束縛，他的「個體生」。(individuality)因此而被犧牲。女性的主體在這些社會角色中消失。這對其他弱勢團體而言，情形亦是如此。因此僅僅試圖去恢復與強化對社群的信念及情感，將無法解決這些團體的訴求，對他們而言社群的存在是一個問題而非一個解答(Hirsh 1986)。因此當我們理解到自我是部分地由社群關係所建構時，我們仍應強調人具有質疑社群規範的能力。

#### (四)對社群的義務與忠貞

社群論者認為一旦自我完全由其所有的角色所界定，則不同於自由主義之下一自主的個人，可以自由的選擇，自由的作出承諾與自由的選擇效忠對象一個人一旦植根於歷史之中，則他們有許多無法避免的義務。個人無法去檢驗社群的道德，也沒有獨立的標準可以檢驗它。我們無法脫離文化及歷史的脈絡之下去理解道德：他們認為我們判斷道德的來源及標準即是社群的規範。此似乎意謂著符合社群的規範即是美德。然而這種文化或道德相對主義，事實上也是有問題的。美德的標準必須由哲學理論加以設定，而非由眾人同意而成立的。因此主張人民應該符合社群的規範，意謂著每一個社群有其自己的道德標準，等於說我們並沒有有效的道德理論來決定何種行為才是美德。另一方面，視個人遵循社群規範即是美德，此種看法將自我完全消融於個人的社會角色之中。我們必須將承諾與盲目的意念，非理性的情感以及本能性的結合加以區別。社群論者主張我們最重要的承諾不是經由選擇，不能任意分割，此種看法具有完全消融個人自主性的危險，而使個人成為只是一個由社會身分所拼湊，完全不具反省力的主體。一旦個人完全被社會所吸納，無法批判地反省自己的角色，義務與社群的特性，其結果將使個人成為不道德生活的共犯 (Buchanan, 1989)。其結果是，作為納粹德國的成員，或是生活在實行隔離政策的南非公民，只能完全接受社群所賦予的義務，並對其效忠。因此，儘管身處在特定的社群之中，確實影響我們的視野，但是我們仍然有能力對其傳統，實踐提出質疑。例如身為納粹德國的成員，他仍能拒絕對其效忠及履行義務，一旦社群規範違背了基本人權。

## (五)基本人權的普遍性

儘管在不同文化及環境生活下的個人會有不同的特質，然而仍有些特質是具普遍性的。例如作為一個道德主體，每個人都具有基本的道德權利，有自主選擇他們的目標，價值觀及承諾的權利。儘管自由主義對於個人權利的看法有所不同<sup>(註二三)</sup>，但他們一致認為權利，基於保障個人的自由及生存，而對任何以共善或社會整體之名而犧牲個人的行為所作的限制是有意義的。我們不能在強調社群對人的重要性時，抹煞了存在於社群之中的每一個個體的權利。

## (六)自願性社群的功能

從社群論者的主張中，我們理解到社會關係對於人的影響力。但是假使社會關係乃是促使個人產生歸屬，團結感的重要資源，為什麼這些關係必須限定在彼此都具某一社群的成員資格之下才能產生？事實上在實際的經驗中，很多能夠產生「我族」歸屬感的社會關係，並不是基於彼此是具有某種的共同歷史，共同價值的社群成員身份下而形成的。例如朋友關係，愛人，志同道合的工作伙伴。

同樣的，自願性質的社群，仍然可以和所述地域性社群一般，發揮對於個人自我認同建構的功能。例如許多女性主義者主張情誼（friendship）的形成提供個人自我認同的有利資源。許多以婦女為主而形成的團體<sup>(註二四)</sup>，跳脫原有社群規範的束縛，選擇自己的同志，與他們分享利益，喜樂悲傷，同樣也能產生集體的歸屬感，不僅對於女人身份的建構產生決定性的影響，同時也是促進社會變遷的一股力量<sup>(註二五)</sup>（Friedman 1989）

---

註二三：儘管自由主義者對於道德權利的證成有不同的看法，但基本上都接受此種權利存在的正當性。例如 Nozick 認為個人擁有某些不可讓與的權利是自明的。又如 Rawls 認為在無知之幕之後個人選擇社會組成的基本架構。在這架構下，個人擁有許多的基本權利。

註二四：我們可以稱這種團體所產生如的情感如同姊妹情誼（sisterhood）一般。學者指出這對於女性主義運動是一個重要的基礎，然此述之情誼的意義不同於亞里斯多德所論之情誼的意義。見 Friedman, (1992)

註二五：我們不乏聽過許多這樣的例子；許多遭受傳統社會中存在的許多規範與道德所侵害的女人：如受處女情節蹂躪下的太太們，離婚婦女，單親家庭，工作機會因單身條款而遭受剝奪的女人們，組成團體，共同為女性的地位與尊嚴共同奮鬥。在這樣的團體中，女性不僅一洗過去的陰霾，重新找到自己的認同；同時也能產生集體的歸屬感，為女性的權益大聲疾呼。

## (七)極權主義的危險

社群論者強調集體生活具有較個人生活更高的價值。什麼樣的個人行為被視為是好是壞，是對是錯，原自於社群本身的需求以及他們對於實現公善所具有的意義為何。然而社群主義者在對社群的論述中，似乎未討論在何種條件下社群可以維持？以何種方法來維持社群的存續？以及這些條件與方法所需的成本及風險。事實上要達成社群主義所揭櫫的理想所需花費的成本是很大的。一個由實質共善所界定的政治社群，同時也限定了公民追求的目標與方向，一旦公民的價值與目標與政治社群相衝突，國家必要時需介入。國家的力量越大，對於社群的發展的限制也就越大。極權主義的危險可能出現。在過去的歷史發展中，極權主義往往以成就政治社群的目標之名，對於傳統社群，如家庭及教會的破壞，反而抑制了社群的發展。種族主義，排外主義等也都試圖成就社群的理想，然其所付出的代價卻相當大。

儘管此群論的主張呈現出這些問題，然而本文認為社群論者提出自由主義的批判仍是有意義的<sup>(註二六)</sup>。例如批判自由主義忽略自我構成的社會性、以及提出社群對於人類生活所具的積極意含、對中立性原則的批判 … …。確實可以使我們更深層的理解個、與社群的相互關係。尤其在對中立原則的批判中，讓我們理解事實上這種強調「對優先於好」的原則只有在某種社會形式之下才有可能。我們可以稱這種強調對自我的描述，強調個人權利的優先性，為一種以個人主義為核心價值的自由社會形態，它是經過長期且複雜的歷史而發展的結果；也只有在這樣的社會形態之中，才有可能存在著這樣的主體，能夠選擇它們自己的價值觀。因此 Rawls 晚期對其正義原則的描述中，做了許多的修正。他主張在原初境況的立約者具有兩種道德力量：(一)具有正義感的能力。這種能力使得他能夠瞭解、應用及遵循道德原則去行事。(二)一種能夠建構、修正及合理的去實現一種價值構思的能力。他認為這種對人的觀念是符合當代民主社會的共識，因為人是「一個自由及平等的公民」是當代民主社會文化的基本直觀觀念。因此他認為他的理論是從當代社會的共同瞭解作為論證的前提。因此其對自我的構思是從當代文化脈絡中抽離出來的共識。不論此種修正是否成功<sup>(註二七)</sup>，至少是對於社群論者批判反歷史的自我觀的具體回應，同時也指出中

---

註二六：如 Caney (1992)認為社群論者根本性的誤解自由主義，因此這是一場沒有意義的論爭。但本文並不同意他的看法，因為如此看法會誤導了我們對這兩種不同思維傳統間本質上許多差異的理解。

註二七：對 Rawls 晚期修正後作品的批判，見石元康 (1992); Mouffe (1993)。

立性原則是沒有問題的。儘管如此，並不代表我們必須放棄權利政治形態。因為社群論者意圖回歸的公善政治的理想，是一種類似於古時城邦的理想；視政治為最高的志業，其他的活動都附屬於政治活動之下。但是他們意圖恢復的理想，誠然是一種「良好的生活」，然而對於生活於當今世界的多數人而言，卻不是一種「真實的生活」。大多數的公民每日憂慮於日常細碎的瑣事，政治事務並不必然構成他們生活關注的重心，會激起他們關心政治事務的動力往往是來自於和他們日常切身事務有關的議題。因此勞動，工作與政治實踐之間並沒有價值的位階。工作，即使來自生計的必然性，也能體現他自身的價值，譬如，終身從事一項工作之生涯的忠誠，職業的自尊，在工作場所中形成的友誼……。這一切美德和政治參與的「公民道德」，不分高下，同等重要（Walzer 1992）。社群論者忽視當代民主政治發展的許多基本事實：多元主義、政教分離的傳統、民間社會的發展……等。因此當我們在了解自由主義主張價值中立的原則所呈現的問題，進而賦予政治領域所具有的倫理特質時，應體認到必需相容於道德多元主義，且尊重個人的自主權利。因此我們可以說：

面對當代道德多元主義的事實，社會中存在著許多彼此無法共量的價值觀；對政治社群的理想，不再是由一個實質公善所界定的政治社群，而是一組指導政治行為的政治原則，一種倫理政治的約束（ethic-political bond），作為公民選擇行動時應該注意的道德考慮，以作為公共領域的道德規範（Mouffe, 1992）。此一公共領域的道德規範是由每一個社會成員在適當條件下自由選擇的結果，所以公民具有一個共同的目的與責任：支持此一政治社群的存續。在此一組政治原則的規範之下，每一個公民在經由各種活動以尋求他的自我滿足時，都必須在這些規則下從事。在這樣的規範之下，每一個人不分其身分、地位、種族及性別，其主張都必須受到尊重，此意謂著每個人都享有平等的公民權（citizenship），並透過民主的制度性安排，自由的表達其意見，同時在尊重及容忍不同議題存在的情形下；透過集體的慎思（deliberation），找出一個暫時性的協議（modus vivendi）。因此在公共領域中，並不同於 Rawls 將道德議題加以迴避，而是使不同道德議題都能進入公共領域中來討論及辯論，同時也使所有的人不分性別、種族身分、都能切實的表達其意見，使所有的相關考慮及視野都能被適當的考慮。

## 第六節 結 論

本文試圖描述八零年代以來西方所謂社群論者對自由主義的種種批判，如錯誤的自我觀，對社群價值的忽視，過分強調自主性……等。但是正如上文所述，他們的論述呈現幾個問題：(一)其對自我構成的描述，將自我完全消融在個體具有的社會關係之中，將威脅個體的自主性。(二)從個人做為構成式社群的成員，導出社群關係具有價值，因而主張人必須完全服膺社群價值：由於自願性社群同樣也能產生社群承諾，所以此論證並不成功。(三)對政治社群的想像，忽視當代政治環境的現實，因此實行上付出的代價太大，甚至有極權主義的危險。另一方面，社群論者的理論貢獻確實可以作為我們的思考資源；社群論者的論述內容以及對自由主義過度強調個人權利所提出的種種批判，也值得自由主義者警惕。自由主義的價值確實需要社群價值來加以補足。我們確實可以從社群論者的論述中，找出進一步落實自由主義理想的指標。

## 參考書目

- Ackerman, B. (1980) *Social Justice in the Liberal State*. Yale University Press, New Haven.
- Alexander, L., and Schwarzschild, M. (1987), "Liberalism, Neutrality, and Equality of Welfare vs. Equality of Resources." Philosophy and Public Affairs, Vol. 19.
- Avineri, Salomo, and De-Shalit, Avner, ed (1992), 'Communitarianism and Individualism' Oxford University Press, Oxford.
- Barber, Benjamin (1984), Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age., Berkeley: University of California Press, Oxford.
- Barber, Benjamin (1989a), "Liberal Democracy and the Costs of Consent." In Nancy Rosenblum ed., Liberalism and the Moral Life. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- \_\_\_\_ (1989b) The Conquest of Politics. Princeton University Press, Princeton.
- Barry, B. (1984), "Review of Liberalism and the Limits of Justice." Ethics, Vol. 94.
- Ballah, Robert, et. al. (1985) Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life. New York: Harper & Row.
- Berlin, I. (1969) Four Essays on Liberty. Oxford University Press, London.
- Buchanan, Allen (1989), 'Assising the Communitarianism Critique of Liberalism' Ethics Vol.

- Caney, Liberalism and Communitarianism: A Misconceived Debate, Political Studies (July 1992).
- Cohen, J. (1986), "Review of Spheres of Justice." Journal of Philosophy. Vol. 83.
- Daniel Bell (1993), 'Communitarianism and its Critics, Clarendon Press, Oxford.
- Dworkin, Ronald, Liberalism in Stuart Hampshire, ed, Public and Private Morality. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 113-43.
- Dworkin, Ronald (1989), "Liberal Community." California Law Review 77: 479-504.
- Friedman, Marilyn, Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community, repr. in Shlomo Avineri and Avner de-Shalit, eds, Communitarianism and Individualism (Oxford: Oxford University Press, 1992).
- Galston, W. (1982), "Defending Liberalism." American Political Science Review, Vol. 76.
- Galston, W. (1989), "Civil education in the Liberal State." In Nancy Rosenblum, ed., Liberalism and the Moral Life. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Galston, W (1989), "Liberal purposes" Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State, Cambridge, Cambridge University press.
- Gray, J. (1986). Liberalism., University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Gutmann, Amy (1985), "Communitarian Critics of Liberalism." Philosophy and Public Affairs, Vol. 14.
- Herzog, D. (1986), "Some Questions for Republicans" Political Theory, Vol.14.
- Hirsch, H. (1986), "The Threnody of Liberalism: Constitutional Liberty and the Renewal of Community." Political Theory, Vol. 14.
- Kymlicka, Will (1990), Contemporary Political Philosophy, Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, Will (1991), Liberalism, Community and Culture, Oxford: Clarendon Press.
- Macedo, Stephen (1990) Liberal Virtue: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism (Clarendon Press, Oxford).
- MacIntyre, Alasdair (1984a), After Virtue., 2nd ed., Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair (1984b), Is Patriotism a Virtue?
- \_\_\_\_ (1988), Whose Justice? Which Rationality? (Duckworth, London)

- Mouffe, Chantal (1992), Democratic Theory and citizenship' ' In Mouffe ed Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community, Verso, London & New York.
- \_\_\_\_\_(1993) The Return of Political, Verso, London & New York.
- Mulhall, Stephen, and Swift, Adams (1992), Liberals and Communitarianism (Basil Blackwell, Oxford)
- Neil, Patrick, and Paris, David, Liberalism and Communitarian Critique: A guide for the Perplexed, Canadian Journal of Political Science (Sept, 1990)
- Nozick, R. (1974), Anarchy, State and Utopia., Basic Books, New York.
- Pateman, Carole (1970), Participation and Democracy Theory Cambridge, Cambridge University Press.
- Rawls, John (1971), A Theory of Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John (1985), "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical" Philosophy and Public Affairs 14: 223-251.
- Rawls, John (1988), "The Priority of Right and Ideas of the Good" Philosophy and Public Affairs 17: 251-76.
- Robert B. Thigpen and Lyle A. Downing, Beyond Shared Understandings "Political Theory (Agust 1986).
- Liberalism and Communitarian Critique" American Journal of Political Science, (1987).
- Rosenblum, Nancy, Moral Membership in a Post- liberal State, World Politics (July 1984)
- \_\_\_\_\_(1987) Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of the Liberal Thought (Harvard University Press, Cambridge, Mass).
- Sandel, Michael (1982), Liberalism and the Limits of Justice., Cambridge; Cambridge University Press.
- Sandel, Michael (1984), "Introduction" in Machael J. Sandel ed. Liberalism and Its Critics (New York: New York University Press, 1984), pp. 7-11.
- Sandel, Michael (1984), "The Procedural Republic and the Unencumbered Self." Political Theory 12: 81-96.
- Sher, George, Educating Citizens Philosophy and Public Affairs (Winter 1989).
- \_\_\_\_Three Grades of Social Involvement, Philosophy and Public Affairs (Spr 1989).

- Skinner, Quentin (1984), "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives," in Richard Roty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner ed, "Philosophy in History", Cambridge, pp. 193-221.
- Skinner, Quentin (1986), "The Paradoxes of Political Liberty", in McMurrin, S. ed, The Tanner Lectures on Human Values, vol. VII, Cambridge, pp. 255-50.
- Skinner, Quentin (1990), "The Republican Ideal of Political Liberty," in Gisela Bock, Quentin Skinner, and Maurizio Viroli eds, Machiavelli and Republicanism (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- Taylor, Charles (1985) Philosophy and Human Science: Philosophy Papers, 2 (Cambridge University Press, Cambridge).
- Taylor, Charles (1989), "Cross-Purposed: The Liberal-Communitarian Debate." In Nancy Rosenblum, ed., Liberalism and the Moral Life, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wallach, J. (1987), "Liberals, Communitarians, and the Tasks of Political Theory." Political Theory, Vol. 15.
- Walzer, Michael (1980), "The Moral Standing of State." Philosophy and Public Affairs, Vol. 9.
- Walzer, Michael (1982), "Pluralism in Political Perspective." In The Politics of Ethnicity, Ed., M. Walzer et al. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Walzer, Michael (1983), Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality. Blackwell, Oxford.
- Walzer, Michael (1990), "The Communitarian Critique of Liberalism" Political Theory 18: 6-23.
- Walzer, Michael (1992), "The Civil Society Argument" in Mouffe ed, Dimensions of Radical Democracy: pluralism, citizenship, community. Verso, London & New York.
- J. M. Barbalet 著，談谷諍譯，《公民資格》，台北：桂冠圖書公司，民國八十年。
- I. Berlin 著，《自由四論》，陳曉林譯，台北：聯經出版事業公司，民國七十八年，二版。
- Gray 著，傅鏗譯，《自由主義》，台北：桂冠圖書公司，民國八十年。
- Rousseau 著，何兆武譯，《社會契約論》，台北：唐山出版社，民國七十六年。
- J. Locke 著，葉啟芳、瞿菊農譯，《政府論次講》，台北：唐山出版社，民國七

十五年。

石元康著，《自然權利、國家與公正：介紹一個極端自由主義的理論》，收錄於《當代政治心靈》，周陽山主編，台北：正中書局出版，民國八十年。

\_\_\_\_《從原初的境況到公正的社會：洛爾斯的契約論》，收錄於《當代政治心靈》，周陽山主編，台北：正中書局出版，民國八十年。

\_\_\_\_《交疊共識與民主社會中政治哲學工作：洛爾斯理論最近的發展》，收錄於《當代政治思潮》，民主基金會出版，民國八十一年。

《自由主義式的平等：德我肯論權利》，收錄於《正義乃其相關問題》，戴華、鄭曉時編，台北：中研院中山人文社會科會研究所，p. 317-342，民國八十一年。

林毓生著，《思想與人物》，台北：聯經出版事業公司，民國八十一年。

林火旺著，《自由主義可否建立一個政治社群？》，中研院社科所，《政治社群學術研討會》，民國八十三年十一月。

洪漢鼎著，《語言學的轉向》，台北：遠流出版公司，民國八十一年。

陳思賢著，《政治哲學：政治生活的解釋或意識型態之表達？—區克夏政治哲學初探》，台大政治科學論叢第二期，民國七十九年。

《古典的理想：區克夏》，收錄於《當代政治心靈》，周陽山主編，正中書局出版，民國八十年。

趙敦華著，《勞斯的正義論解說》，台北：遠流出版公司，民國七十七年。

戴華著，《羅爾斯論「對錯優先性」》，中研院社科所《人文社會科學集刊》第二卷第一期民國七十八年 p. 57-82。

\_\_\_\_《個人與社會正義：探討羅爾斯正義理論中的「道德人」》，收入於《正義及其相關問題》，戴華、鄭曉時編，台北：中研院中山人文社會科學研究所，民國八十一年，257-280。

\_\_\_\_《羅爾斯論政治層面上的個人與社群》，中研院社科所《政治社群學術研討會》，民國八十三年十一月。

# Reflections on the Debate Between Contemporary Liberalism and Communitarianism

Chun-Hong Chen  
Teaching Asisstant  
Department of Political Science  
Soochow University

This essay considers the criticisms made of liberal political thought by the communitarians in the 1980s. Liberalism came to be severely criticed by communitarians. Liberalism's emphasis on individual liberty, rights and distributive justice were seen by the communitarian to ignore the social nature of the person and to ignore the value of the community. By articulating some of the most central elements of the communitarian critique of liberalism and evaluating the force of communitarian criticisms of liberalism, the author pinpoints the insufficiencies and biases in the Communitarianism critiques.

**Keywords :** communitarianism, liberalism, conception of the self, the value of community, Sandel, MacIntyre, Taylor, Walzer, Rawls .