

評自由主義與社群主義之論爭

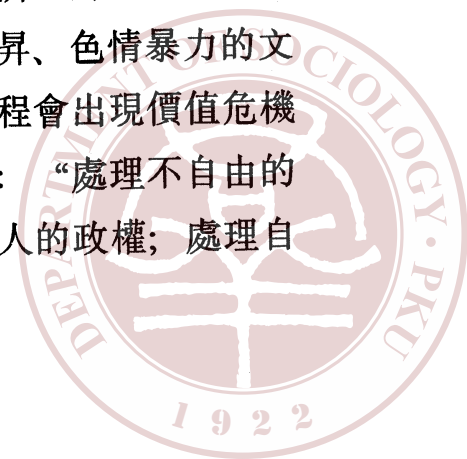
關啟文

香港浸會大學宗教及哲學系

摘要 民主化往往產生種種問題，而學者對自由民主的理念也有不同詮釋。本文會釐清自由主義和社群主義的概念，及介紹這兩個學派在當代政治哲學界中精彩的論爭。本文會批判地探討社群主義對自由主義的中立論的批評，及自由主義對社群主義的種種批評。本文指出這兩種思想有共融的趨勢，而所產生的自由社群主義是值得我們認真考慮的。

一 前言：民主化的反思

中國人在二十一世紀要面對的一個重大問題，就是如何推動民主化。中國大陸和香港要走的路還很長，而台灣則似乎走在最前頭：在二〇〇〇年三月十八日，台灣人民選出了反對黨候選人陳水扁為第十任中華民國總統，實現了中國人社會的歷史上第一次政權的和平移交。但在這急變的年代中，我們仍要面對很多問題：如何建立健全的民主政制和民主社會？怎樣的方向才是正確？如何解決民主化過程中產生的問題？不要以為民主是萬應靈丹，民主社會的珍貴之處在其自由，但自由也產生很多問題。民主社會最通常的弊病包括經濟上的不平等、社群意識的低落、家庭制度的解體、罪案率上昇、色情暴力的文化泛濫、道德水平下降等等。為何民主化過程會出現價值危機呢？一個原因可能正是民主化所帶來的自由：“處理不自由的危機比較容易，因為敵人很明顯，就是壓迫人的政權；處理自



由的危機反而困難，因為你的敵人是你看不見的……，這敵人其實是自己，這敵人較難應付，他需要相當的成熟度和自主程度。”¹ 似乎台灣正面對這些問題，² 而在將來民主化的中國和香港也很可能面對類似問題。

民主化也帶來其他問題。也以台灣的民主政治為例，南方朔便批評它的質素很低，認為它有七種特徵：粗魯、賴皮、推拖、貪慾的表面化、權力的傲慢、仇恨的政治學和敗壞。³ 殷允芃指出“在台灣，民主被化約成選舉。選舉，在鄉間又成了派系主控的天下，不分政黨，不論政見，只看關係。……民主逐漸墮落成爲財閥、特權主控的另一種金權遊戲。”⁴ 而“台灣的大小政客和政治領導人，似乎中了邪似的深被[權力]蠱惑。對許多政客而言，[權力]成爲唯一的價值標準，唯一的追求目標。[選賢與能]的政治理想徹底破滅，[道德倫理、能力知識]倍受輕視。爲了權力的爭奪，代之而起的，是庸俗的秀場政治和討債索債的選舉悲情。”⁵

伴隨着民主化的是多元化，在傳統威權的壓制下，不同個體和社群的歧異性往往被埋沒了，但一旦政治領域容許公民的參與和影響，這些差異就一下子浮現出來，對整體社會帶來種種衝擊。首先是疏離感的產生：“在多元價值的社會裏，卻處處充滿了溝通的陷阱，共識難成。”⁶ 所以多元的社會、多元的資訊“並未能增加社會間彼此的相忍相容，反而助長了各個[分衆]團體的誕生，加深了人與人之間的疏離。”⁷

更嚴重的問題是，當人與人愈疏離，差異就愈容易演變成鬥爭，社會也變成了戰場：“一群群自以爲獨擁唯一真理原則的人，可以堅持不下，打鬥爭執不休，使社會充滿了我對你錯、你死我活的殺伐之氣。”⁸ 這些“戰爭”也在台灣的政壇上演，民主政治本來是妥協的藝術，“但不幸的是，彈性、開放、溝通、合作，恰恰是今日只重[知識]的台灣社會和教育體



系裏所欠缺的。近年來政治的權力鬥爭模式、各類的衝突和控制手段，經過媒體的推波助瀾，正無所不在地蔓延……本可溝通、協商、共創美好遠景的機會，被權力遊戲中的征服和絕對控制的慾望所淹沒，被權力紛爭的內耗所耽擱浪費。”⁹

我們不用誇大以上問題，社會在轉變過程中必然要摸索和試驗，錯誤在所難免。然而這不是掉以輕心的藉口，我們總應努力去減輕轉變過程中的陣痛和提防民主發展方向的偏差，其中一樣東西我們可以做的，就是去弄清楚民主社會的本質，為民主的發展繪制一幅藍圖。這不單是知識分子的責任，也是所有市民都應參與的討論，以謀求共識。畢竟西方社會在民主的建立、發展和實踐已累積了豐富的經驗，更難能可貴的是西方學者已就這些經驗作出大量且深入的討論、分析與爭辯，這些都是我們可借鏡的。

二 自由主義與社群主義之爭

民主社會產生的問題往往源自其內在的張力：個體的自由與社群的矛盾、權利與責任的矛盾、不同社群的張力、弱勢社群與強勢政府的關係等。應如何處理這些張力？在西方主流的答案可說是自由主義了；它傾向個人主義，維護人權，提倡有限的政府，近年更愈來愈趨向將自由絕對化。無論是在理論上的不足還是在實踐上的困難，都使很多人對自由主義不滿。(道德和宗教的)保守主義對自由主義的批評最為激烈，¹⁰近三十年這兩者在美國可說展開殊死戰，觸發了一場波瀾壯闊的文化戰爭，¹¹現在這場戰爭還方興未艾，最近美國的 Vermont State 通過了同志婚姻的法例，¹²相信會激發起另一回合的激戰。



此外，近年異軍突起的社群主義的聲音，有效地挑戰自由主義的論述霸權。¹³ 如李強所言：“自八十年代以來，自由主義受到社群主義的強烈挑戰。自由主義的一些基本原則，諸如個人主義、消極自由、多元主義民主等愈來愈受到懷疑乃至責難。與自由主義共生的現代主義、民族國家也受到強烈的挑戰。自由主義愈來愈失去它自己的特徵。”¹⁴ 社群主義的健將包括桑德爾 (Michael Sandel)、麥金泰爾 (Alasdair MacIntyre)、泰勒 (Charles Taylor)、華沙 (Michael Walzer) 等。¹⁵ 這四位都在八十年代出版過叫人耳目一新的著作，對自由主義發動猛烈的攻勢，¹⁶ 特別是桑德爾與自由主義者羅爾斯 (John Rawls) 的論爭最為引人注目。¹⁷ 不少人這樣批評社群主義：“就社群主義目前的貢獻而言，它的批判性遠遠超過建設性。它可以振振有辭地批判自由主義的不足，卻無法提出任何替代自由主義的模式。”¹⁸ 這批評對早期的社群主義來說比較適切，但進入九十年代，很多重要的社群主義者，如貝爾 (Daniel Bell)、愛茲安尼 (Amitai Etzioni)、貝拉 (Robert Bellah) 等，已逐步將他們的理論更為系統化，及應用到具體的政治政策和社會事務上。¹⁹ 特別是愛茲安尼的努力令人注目，他在一九零零年創辦了期刊《應和的社群》(The Responsive Community) (<http://www.gwu.edu/~ccps>)，發表了從社群主義的角度分析公共政策的文章，²⁰ 一群社群主義者更曾聯名發表了一個宣言：〈應和的社群主義綱領：權利與責任〉，²¹ 表達了他們的基本立場 (有時被稱為新社群主義)。社群主義者仍高度活躍，並努力把社群主義發展成爲一個社會運動。我在下面逐步介紹自由主義與社群主義的爭論。



甚麼是自由主義？

甚麼叫自由主義呢？不同人有不同的解釋，若混淆了對自由主義的不同理解，我們的討論便會產生混亂，及導致誤解。蕭伯 (John Silber) 認為自由主義只是一種求真的程序而不是一堆教條，它的精粹是一種自由精神：“在事實與邏輯面前謙卑，尊重經驗和其他人的觀點，竭力避免非理性”的表現。²² 他正確地指出很多信奉“自由主義”的人其實極其僵化和教條化，而一些“保守”的思想家則是根據證據與論證得出他們的結論。後者比前者更有自由精神，更應被稱為自由主義者。蕭伯這種講法有一定洞見，事實上自由主義這個標籤很容易使人把某些強調自由的政治哲學與自由精神混為一談，以致批評前者的人也被認為必然欠缺自由精神，蕭伯的區分有助打破這種偏見。然而這種定義“自由主義”的方法始終太闊了，本文仍會將自由主義視作一套思想。

作為一種思想，廣義的自由主義基本上是指對民主自由社會的信仰，這也是歷代中國知識分子的追求。如胡適便說：

“自由主義就是人類歷史上那個提倡自由，崇拜自由，爭取自由，充實並推廣自由的大運動。”²³ 它表現於擁護民主和代議制度、容忍反對黨。胡適特別強調：“多數人的政權能夠尊重少數人的基本權利才是真正自由主義的精髓。”²⁴ 殷海光則強調自由主義與極權主義的鬥爭：“自由主義並非一種教條，無寧是一種能動的 [Active] 精神，一種反抗權威的態度，和生命本身底發展動因。”²⁵ 因為“極權主義趨向於綑鎖人性，而自由主義趨向於釋放人性。本此，自由主義愛護個別差異，並且讓各人底潛能作最大限度的發展。”²⁶ 而且也要“反對隨意的或不公正的政治權力以及人加於人的暴虐”²⁷ 和促進“法治”²⁸。



然而同樣反極權主義的自由主義者不一定對自由民主社會的運作有完全相同的看法。我們可以進一步區分“古典自由主義者和現代自由主義者。十八世紀至十九世紀早期的古典自由主義者宣稱，國家的唯一作用是保障公民的某些權利，特別是人身自由權和私人財產權。十九世紀後期出現的現代自由主義者認為，國家也應該關心諸如貧困、住房短缺、惡劣的健康狀況、教育不足等問題，即使這種關心是以對自由權和財產權的一定程度的損害為代價的。”²⁹ 今天在西方，除了重視傳統宗教和道德的保守主義者外，另一些保守主義者主要想保守的正是古典的自由主義，代表人物有諾齊克 (Robert Nozick)，他便反對使用政府的權力去重新分配資源，因為這是對個體的權利的侵犯。這種保守主義絕對不是極權主義，甚至可稱為極度自由主義 (libertarianism)。而簡單被稱為自由主義者的則通常指較重視平等和提倡福利國家的現代自由主義者，代表人物有羅爾斯。³⁰

但這兩種自由主義者在一些基本概念上是一致的：“善的社會並不是一個由某些特殊的特殊結果或目標所支配的社會。相反，善的社會是一個由權利、自由或責任所構成的框架，在這個框架內，人們可以以個人的方式或以自願的合作方式來追求他們各自的目標。善的社會是由法律支配的社會，而且正因為它是法治社會，它應當接受正當原則或正義原則的支配。這些原則都是可以發現且可以加以表述的原則。而且，它們自身也並不將某種特殊的生活方式預設為正當的或更好的生活方式。”³¹ 這種理解有一個重大的涵義：中立論 (neutralism) 和“正義比善優先” (the priority of the right over the good)。如金力加 (Will Kymlicka) 說：“當代自由主義理論的一個特點就是對 [中立性] 的強調”，³² 這不是指在後果上中立 (neutrality of consequence)，³³ 而是指支持國家政策的理由要保持中立



(neutrality of justification), 即是說國家不能假定某種善的概念比另一些好³⁴ (與中立論相反的學者叫完美主義 [perfectionism]——即是說國家的政策應依循一種實質的善的概念的指引)。

爲何要保持中立呢？德沃金 (Ronald Dworkin) 認爲這是建基於平等價值：“因爲一個社會的公民有不同 [善的] 概念，若政府厚此薄彼，便不是平等地看待他們。”³⁵ 又如容迪所言：

“如果不應該採用強制方法來達到道德生活的虛假統一，公共權力就不能給關於善的不同概念賦予不同的價值。只要不同觀念的和諧一致不能達到，正義就要求在不同的道德目標之中建立一個不偏不倚的框架；在這個階段，正義的社會就不能把它的基础結構建立在某一種的善和美德的概念之上。”也因此“正義優先於仁、愛或其他美德”³⁶ 這個“不偏不倚的框架”有時被稱爲程序的共和國 (procedural republic)。

三 社群主義者對自由主義的不滿

對長年累月活在全能主義的專制國家機器的陰影下的中國人，這種中立論是挺吸引人的，因爲國家的中立意味着人民的自由和解放。那爲甚麼那麼多學者對它猛烈攻擊呢？要明白這問題的答案，就要先看看西方自由社會產生的問題，和某些自由主義者 (特別是在美國) 如何把中立論推到極端。哥斯頓 (William Galston) 便列出美國的種種問題：經濟的焦慮，社會的解體 (家庭被削弱、社鄰的混亂、志願團體的衰落、市民倚賴性強、對法律不尊重等)，和政治的功能失調 (市民感到無能、與政府疏離和被操控等)。³⁷ 權利的文化似乎有點失控，不斷擴張和被絕對化，但責任卻少人問津；如每個人都堅持有公平審訊 (包括陪審團制度) 的權利，但很多人卻不願當陪審



員；每個人都希望政府提供更多福利，但沒有幾個願交多些稅。³⁸ 當甚麼都成爲權利時，不同權利的衝突便難以避免，而且在美國這些衝突通常以司法裁決去解決，結果是勝者甚麼都有 (Winner takes all!)，而敗方則一無所有。所以權利的衝突便很易演變成你死我活的鬥爭，也使在民主制度中尋求妥協的優點不能發揮。³⁹

平等的價值也被絕對化，並且抽離處境、不分青紅皂白地被應用。任何區分、權威、分隔都被當作對別人平等尊嚴的侵犯。我曾看過一美國的時事節目，有一間女校很受歡迎，因爲女生在男女校很多時被頑皮的男生滋擾，學習和生活都不愉快，但她們轉到女校後成績都突飛猛進。但後來美國公民自由聯盟 (American Civil Liberties Union — ACLU) 控告這間女校，認爲它將男女分校便是違反男女平等，是絕不應容許的。結果學校要結束，家長和學生都大失所望。這樣做不是忽略了處境和其他價值嗎？自由主義者也太容易由道德上平等推論出道德自主：每個人都可自行界定甚麼是美善，但這只會產生誤解和不信任。⁴⁰

言論自由也被絕對化，它無所不包：任何說話和表達都是言論，而言論的內容完全不在考慮之列。自由主義者德沃金認爲任何區分都不尊重市民的道德自主權，因他們要爲自己負道德責任。然而社群主義雖然同意言論自由在一般情況下都應被優先考慮，但責任是不能與具體處境分開的，我們要問的是：甚麼是負責任的市民、醫生、記者、老師、學生等等？⁴¹ 有這樣一個例子：在 San Jose 的石泉市 (Rocksprings)，市民深受兩個有暴力傾向的朋黨困擾。在一九九三年，城市的按察司以他們構成公衆滋擾 (public nuisance) 爲理由，用公民訴訟的方法成功地獲得對六個黨員的禁制令，加利福利亞州的區域法庭也支持這裁決。在兩年內，區內犯事的數目減少了72%，很多



相關的問題解決了，而那些朋黨也差不多要解散。就在這時候，ACLU 介入並控告加利福利亞州違憲，最後加利福利亞州判 ACLU 勝訴，取消了禁制令 (*The State of California v. Carlos Acuna, etal*)。理由是：因為揮舞鐵鏈或鐵棒、帶備噴漆、爬上樹(把風)等行動在一般情況下是合法的，所以禁止那些黨員這樣做是無理剝奪他們的權利。他們亦有在公眾地方集合的權利。

干拿 (Roger Conner) 對這決定深表不滿，他認為上訴庭的理由完全荒謬，因事實上法例經常禁止一些行動，而它們在一般情況下是合法的。如法庭可禁止曾虐妻的丈夫走近妻子，但走路在一般情況下當然是合法的。上訴庭完全忽略了在那些情況下，那些黨員的行動直接構成威嚇，以達致襲擊、偷盜、販毒、破壞別人財物等目的；也沒有考慮這是那社群最有效減低暴力和重建自尊的方法。最終不單社群受害，也會使更多青少年走上歧途。這一切惡果都是因絕對化個人和結社自由而來。⁴²

自由主義者深痛惡絕的敵人可說是基要派了，但有時自由主義好像也變成了另一種基要派 (libertarian fundamentalism)！例如很多市民都認為為了社會公益，以下措施是可以接受的：在街上作例行檢查以阻截毒販和滋事分子，在公路隨機選一些地點來測試司機的酒精水平，當學生極度搗亂時不讓他上課，公屋的當局區別一些慣性地製造麻煩的人，為直接影響公眾安全的人作酒精或藥物測試等等。然而 ACLU 便全盤反對。但社群主義者質疑：這最終只會令低下階層的子孫受害，他們不像那些新古典經濟學者和 ACLU 的律師的子孫，可以住私人房屋、在私人會所休息和買自己的書本！⁴³ 面對這些問題，社群主義又有甚麼答案呢？



甚麼是社群主義？

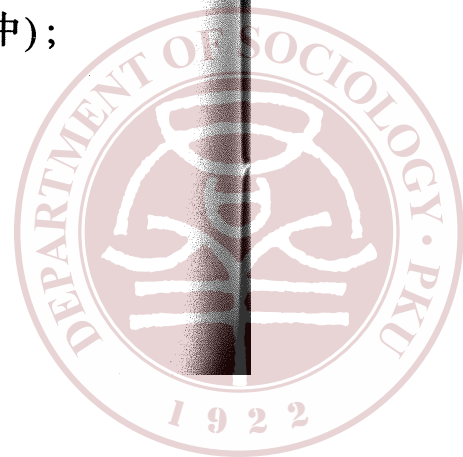
甚麼是一個社群呢？社群當然是由一組人構成，但縱然一組人有共同的興趣或利益，也不一定是社群，例如一些同在巴士站等巴士的人。愛茲安尼這樣定義“社群”：“一個社會關係的網絡，它包含了共同理解的意義；而最重要的是，它包含了共同的價值。”⁴⁴ 俞可平這樣對比自由主義與社群主義：

“社群主義無論在方法論上還是在規範理論上都與自由主義形成了明顯的對照。從方法論上說，自由主義的出發點是個人，而社群主義的出發點則是社群；從價值觀方面看，自由主義強調個人的權利，而利群主義則強調公共的利益。”⁴⁵

為甚麼有這樣的分別呢？自由主義傾向將個體的權利當作基石，而在歷史上這是因為它傾向一種抽象、普遍的自我觀，如把自我看成可自由選擇其目的（包括是否去認同某社群）的理性主體，這被桑德爾稱為“無拘無束的自我”（unencumbered self）。既然自我是優先於其目的，那權利也優先於善。⁴⁶ 而社群主義則不單否定這種先驗的自我人格，更認為這種人觀是很多問題的根源。如貝爾便相信自由主義的最深問題就是它“對自主主體的啓蒙理想繼續奉若神明，這主體成功地擺脫歷史的直接糾纏，及因這些糾纏而來的價值。”⁴⁷ 社群主義認為要以社群的歷史傳統，說明自我人格的生成。個人所屬的社群，在一定程度上構成個人的自我身分和認同，⁴⁸ 桑德爾稱之為“有拘束或有擔當的自我”（encumbered self）。⁴⁹

社群主義的基本價值觀是甚麼呢？貝拉認為有四個：

- (1) 個體的神聖價值（但強調並不是存在於真空之中）；
- (2) 共同體（solidarity）的中心價值；
- (3) 多種居間團體的重要性；



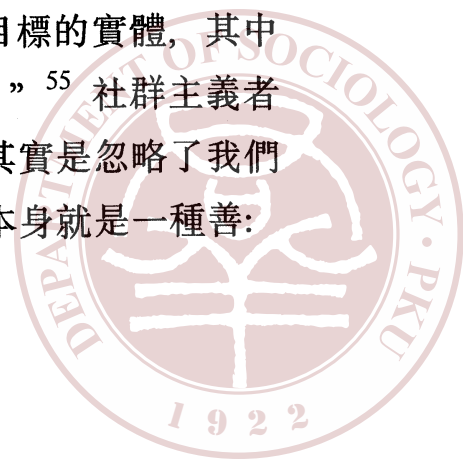
(4) 公民的參與是權利也是義務；社會問題應盡可能用較小規模的社群去解決。

我就著這四點作一些解釋：

第一，個體的神聖價值。新近的社群主義不等同集體主義 (collectivism)，更加不是極權主義，基本上社群主義者都支持自由民主的社會，廣義上也可稱為自由主義者。所以社群主義不否定個體的權利，但它認為要“以社群的共同實踐和交往活動，說明個人權利的產生和基礎。”⁵⁰ 我發覺特別是大陸的學者會把社群主義歸在專制主義那邊，這基本上是一種誤解，⁵¹ 如兩位帶領的社群主義者貝拉和西力克 (Philip Selznick) 便明白地稱他們的思想為民主社群主義和社群自由主義。⁵²

“應和的社群”這名稱的一個涵意，就是強調對每一個成員的關注。所以在本文，自由主義和社群主義是指兩種不同理解民主社會的哲學，社群主義者甚至強調他們在提倡一種強的民主 (strong democracy)⁵³ ——這不以有民主選舉便足夠，更認為公民要在各層面參與，這就是貝拉的第四點。韓震以下說法是有些道理的：“社群主義只能在自由主義的文化傳統中形成，也就是說這種文化所促成的社群價值觀的衰退似乎已經到了必須加以糾正的地步。在這種意義上，社群主義是一種後自由主義哲學。”⁵⁴

第二，共同體 (solidarity) 的中心價值。對比起較古老的社群主義思想 (如唯心論)，新近的社群主義多不把社群看成是可以脫離了個人而存在的抽象實體，然而社群主義者重視社群作為一個整體 (whole) 或共同體 (solidarity)。“社群主義者把社群看作是一個擁有某種共同的價值、規範和目標的實體，其中每個成員都把共同的目標當作其自己的目標。”⁵⁵ 社群主義者認為自由主義通常只注目個體所實現的善，其實是忽略了我們道德經驗的豐富性。這些經驗告訴我們社群本身就是一種善：



“個人只有通過社群其生命才有意義，其生活才有價值。社群主義者說，社群給個人以美德，諸如愛國、奉獻、犧牲、利他、團結、互助、友睦、博愛、誠實、正直、寬容、忠信等美德，都是通過社群形成的。他們甚至還說，就是連自由主義者竭力倡導的個人權利，如自主和平等，也只有在社群中才能真正實現，或者至少說，在社群要比在社群之外更容易實現。”⁵⁶ 所以對社群主義者來說，“現代的自由社會像是一個[失舵的集合體]，由於過分渲染了個人的自由和權利，導致人們只顧自己的私利，喪失了對所屬社群的承諾。”⁵⁷

這種理解對政治有甚麼涵義呢？貝爾說：“社群主義政治的重點在於依循人民最深刻的共同理解去決定社會的結構。”⁵⁸ 愛茲安尼指出若政治程序只建基於臨時的實際考慮(如利益的交換)，那它的合法性是薄弱和不穩定的。⁵⁹ 試想想很多政治問題牽連甚廣(如環境、教育、貧窮)，若市民全無共識，集體行動又如何可能呢？⁶⁰ 而且參與一個有生氣的共同文化也是穩定的個人和社會紀律的基礎，當這文化解體時，社會就會產生廣泛的焦慮感，失控的現象也會出現。⁶¹

社群主義反對自由主義的中立論，貝拉說：“一種基於個體喜好的總和的政治是不足和誤導的，民主社群主義假定道德與政治是不可分割的，道德爭論雖然有時是痛苦和困難的，但對在今天世界尋求一個可維護的立場是基本的。”⁶² 對社群主義來說，“自由主義的[政治中立]立場往往會流於注重形式正義，欠缺了對於實質正義以及各社群不同貢獻與需要的敏感度。社群主義要求將實現良善的公共生活、維護共享的價值理念和促進社群的和諧繁榮等視作是政治的目標，並反映在一個能增強成員之凝聚力和[道德系數](moral quotient)的政治制度上。”⁶³

由於較重視社群的道德價值，社群主義比較接受某些對自



由的限制，如“捍衛地方的多數派在保存其社群的生活方式和價值的名義下禁止冒犯性的行爲。”⁶⁴又如“國家應當頒佈法律，以保護社群不受資本流動和突然的工業變遷而帶來的破壞性後果。又以禁止色情活動爲例，社群主義者認爲色情……有害於其維護社群的良好價值，所以比自由主義者更積極主張禁止色情書店。”⁶⁵自由主義常說最小的自由權利也要維護，不然一旦缺口打開，將來所有權利都岌岌可危。社群主義者則不同意，他們認爲假使牽涉重大的利益或價值、對自由只有很輕微的干擾、而以往的經驗也沒顯示有滑坡出現，在這情況下對自由稍加限制是合理的。⁶⁶

第三，多種居間團體的重要性。社群主義認爲自由主義的世界裏好像只存在國家與個體，在裏面家庭、社鄰、教會等中間性社群不見蹤影。事實上在現代社會，權力集中在跨國公司和官僚政府的手上，這很自然令支持公共生活的中介性社群萎縮。然而缺少了這些社群，人們又如何能相遇、溝通、一同思量甚麼是他們的共同價值，和甚麼美好的生活方式是他們應共同奮鬥呢？⁶⁷因此社群主義關心中間性社群的衰落：“中央政府活動的加強不僅沒有強化社會的聯繫紐帶，反而削弱了自然形成的社群聯繫。正是基於這種認識，社群主義者認爲，對自由主義的批判不能再走[新左派]的老路，因爲社會主義計劃經濟和政府控制的福利制度都破產了。他們試圖借助個人和整體社會之間的各種中介組織形式，克服來自兩個極端的局限。”⁶⁸一些新的社群，如綠色運動組織、反戰和平組織、女權運動組織等，是深受社群主義者歡迎的。

第四，公民的參與。社群主義與共和主義 (republicanism) 是息息相關的，而在美國的政治傳統中，共和主義與自由主義是並存的，但兩者對自由的理解卻不同。自由主義認爲自由基本上是指個體能照自己喜好行事，而不受干擾。共和主義則認



為自由的精粹在於自我管治 (self-government)。⁶⁹ 所以社群主義倡導擴大政治生活的範圍，而不是每幾年讓市民去投一次票，但之間的政治生活他們卻無從參與。⁷⁰ 此外公民參與也不應限於政治層面，市民亦應積極參與民主社會的公共生活。積極的政治參與就是維護自由、防止專制集權的最根本方法。因此，市民應發揮主動性，過重的倚賴性不是良好的民主社會的特徵。所以社會問題也應盡可能用較小規模的社群去解決，這原則源自於天主教的社會思想 (稱為 Principle of Subsidiarity)，例如有些貧窮問題是家庭和志願團體就可以解決的，那就不應要求政府出手。

四 自由社會與道德：中立論的爭辯

社群主義或共和主義對自由的理解也影響如何為道德在民主社會中定位。若自由的真義在於自治，但成功的自治又不能缺少德性，那公民人格與德性的培育也應是公共的關注了。如貝拉所言：“一個共和國若要長治久安，那麼，以教化其公民之方式積極地關切其自身，鏟除腐敗和獎掖德性，就成了她的當務之急。職是之故，共和政府具有道德、教育乃至精神的作用。只有在她能再生產出共和風俗與共和公民時，她才能長治久安。”而自由主義則認為“僅受一己之利益驅使的公民之行為當其通過合適的機制而得到組織時，便可產生一個良好的社會。”⁷¹ 但貝拉質疑這種想法是否可行：“不顧一切地關注自我利益是共和德性敗壞的最佳定義；注重自由國家中生活的個人方面尤其是經濟方面的趨勢，會損害對共和國來說至關重要的公眾參與。”⁷² 李強也同意“這種批評確實擊中了自由主義的要害。客觀而言，假定組成一個社會的是一群……毫無道德



感、責任感、只追求個人權利、罔顧社會利益的人，那麼，一個保障個人自由又有穩定秩序的社會便難以形成。自由主義在西方近代之所以能夠大行其道，與西方深厚的文化與道德傳統、尤其是基督教傳統有相當關係。”⁷³

但自由主義者不是沒有回應的，如李強便說“自由主義關注的重點並不是個人行為的道德性問題，而是制度構建問題。因此，當自由主義者高談人是自私的，只要不傷害他人利益，個人有權追求自己認定的個人利益時，這並不意味着自由主義鼓勵一種只追求個人私利、罔顧社會公德與他人利益的行為。”⁷⁴ 對的，自由主義的官方教條沒有鼓勵自私，但這是否就表示單單按照自由主義原則運作的社會的人大多不會自私呢？我看是大有疑問的。首先，若國家對道德理想中立，而只提供不偏不倚的框架讓每個人自由實現他心中的善，那除非假設人本性是利他的，我們實在沒理由預期大多數人會選擇利他的生活方式。若我們對人性的估計更悲觀（這也有不少事實根據），那可預期情況會更壞。例如金力加認為只要讓不同的價值觀在思想的市場中自由流通，“滿意的和有價值的生活方式會傾向驅走那些無價值的和不滿意的。”⁷⁵ 若“滿意”和“有價值”純粹以人的主觀喜好為標準，那以上的說話只是沒實質內容的重言句 (tautology)。然而假使“滿意”和“有價值”有客觀的涵意，⁷⁶ 那金力加這說法與我們的經驗卻不大吻合。在自由競爭下，更多時是庸俗的會驅走高雅的，無價值的會取代有價值的。只要看看香港流行的報紙和雜誌便可明白，最暢銷的是“八卦”和色情雜誌，而時事雜誌（如《百姓》和《九十年代》）及文學雜誌根本沒生存空間。電視也一樣，煽情和千篇一律的劇集永遠比香港電台的教育性節目受歡迎。⁷⁷ 自由主義假設的樂觀人性論是大有問題的。⁷⁸



其次，我們要指出中立論作為一種公共哲學，其實與道德相對主義只是一線之隔。大多數自由主義學者都不承認他們假設了相對主義，⁷⁹ 然而受自由主義洗禮的人很多時都有相對主義的傾向，例如他們論到道德問題(如色情)時，最愛是質問“誰為正邪定分界？”言下之意是正邪之間沒絕對界線，所有區分都是人為的，是相對的。這種道德相對主義的思想在多元社會是挺流行的，事實上當多元性和不可解決的道德爭辯不斷增加，共識蕩然無存時，不少市民都會轉向相對主義。社群主義一直強調，道德判斷是需要社群孕育的，而整體社會的風氣(ethos)也扮演舉足輕重的角色。比恩拿(Ronald Beiner)⁸⁰ 指出：自由主義將美善私人化的嘗試是很矛盾的，因為這樣做時，就會發放一個公眾的訊息：美善就是那樣適合(甚或應當)私人化的東西。⁸¹ (自由主義會提出將科學真理私人化嗎?) 所以當道德判斷在公共領域全無地位時，又怎能幫助市民建立堅定的道德信念呢？當人們不能建立道德信念，又何來動力獻身公益呢？

國家與社會的區分？

金力加是最有力維護中立論的自由主義者，他注意到拉茲(Joseph Raz)一個相似的批評：“支持有價值的生活方式是社會而不是個人的事情……完美主義的理想要生存，是需要一些公共的行動的。反完美主義在實踐上不單會導致有價值的善的概念得不到政治支持，甚至會危害了很多在我們文化中受珍惜的部分的生存機會。”⁸² 所以在文化價值的市場中，或許有一天重視自由和寬容的價值會被淘汰，自由主義正在自掘墳墓也說不定！金力加也感到這批評相當有力，正如他指出，很多自



由主義者仍把一個寬容而多元的文化的存在視為理所當然，他們忽略了這種文化是脆弱的，而文化的自由市場機制也有兩方面的危機：一是削弱了人民的文化認同，二是製造了一種虛假意識。然而金力加仍堅持中立論。

金力加其實同意公眾是需要支持有價值的文化的，但他認為可使用免稅額等方法鼓勵人支持文化，而用不着強制的方法，這樣作不違反中立論，因為自由主義的中立論“也希望增加不同[生活方式的]選擇的闊度。”⁸³他指出共和論者常將公共領域等同國家、集體活動等同政治活動，而忘記了國家與社會的區別。自由主義的中立論只反對國家的完美主義(state perfectionism)，而不用反對社會的完美主義(social perfectionism)，例如他也很贊成在國家層次以下的社群(如家庭、教會、工會、大學、大眾傳媒等)，對共同的善進行集體的探索和思量，在這裏他基本上同意社群主義的看法，就是個體要作智慧的道德判斷，也要植根於社群的實踐。他甚至說自由主義的中立論已假設了社會的完美主義，即是說不用政府插手，人們也自然會一起追尋美善；正因此它可放心地反對國家的完美主義。他反問：社群主義者是否認為只要國家不插手，個體就自然會變得疏離呢？⁸⁴

雖然金力加能正視社群主義提出的問題，然而他並未能為自由主義提供滿意的答案。第一，他假設的社會完美主義也是建基於一種很成疑問的樂觀主義，前面已對此作出批評。第二，他的答案假設了一種國家與社會的二分法，但事實上兩者的界線是模糊的。不錯，使用免稅額作鼓勵不是明刀明槍的國家權力，但想深一層，稅制本身也隱藏強制性，我們只要試試不交稅便會體會到的。此外國家真的可以保持中立嗎？如比恩拿所言：“縱使[自由主義的國家]沒有區分實質的消費選擇，但它已給予消費者模式一個特殊的位置，而這是關於人生與社



會的一個特殊理念……作為一種社會理論，它關於人性和社會生活的目標所作的基本哲學假設，完全談不上是中立的。……放棄關於人生美善的實質理論，而選擇消費者的自由，已經排斥了一大類生活方式——這類生活方式是用非消費主義方式去理解人類滿足的。”⁸⁵ 政府也不見得對經濟增長、更高生產力、科學進步、市場機制等事物保持中立。⁸⁶ 此外，其實只要看看 ACLU 的行爲，也難以否認自由主義者不是中立的，他們的目標就是最大程度的自由。⁸⁷ 比恩拿也直接反駁金力加：“自由主義國家根本就是自由主義社會的一部分……兩者都受相同的原則管治：科層化的社會組織、技術掛帥的管理、追尋更高的生產力，這斷斷不是偶然的。”⁸⁸

金力加對國家完美主義的批判值得社群主義者深思，他提醒社群主義應更多倚賴社會的資源而不是國家的強制措施，其實這與貝拉的民主社群主義的精神相當吻合。社群主義不是認為社會要完全倚賴國家，他們主要想指出國家與社會的邊界是模糊的，兩者是互相滲透的。⁸⁹ 社會文化與政治架構的互補性是不可避免的，國家需要社會文化與道德的支持，但國家的行動（或袖手旁觀）也會影響社會文化。以國家的法律為例，法律的合理制訂與有效執行固然需要道德的支持，⁹⁰ 但法律的制訂也會影響社會文化。愛茲安尼便認為“法律……是一種表達社會與道德價值的方法，標誌甚麼操守是社群認為是正當或可憎的”，他以美國近年設立的〈無錯離婚法〉為例，這法例不像以前的離婚法要追究是哪一方的錯誤，而只要雙方同意便可以了。他指出不少研究顯示，“當離婚法轉變到[無錯]法時，人們是否只當它是一種技術性的區分或一種處理離婚的較少代價的方法而已？斷斷不是。很多人認為新法例是顯示社群不再那麼介意離婚的另一個指標。”⁹¹ 桑德爾對此有深入分析，他指出〈無錯離婚法〉背後的理念正是自由主義的“無拘無束的自



我”和國家中立論，但事實上這法律使傳統的婚姻模式背負沉重代價，實在談不上是對不同的生活方式中立。⁹² 金力加的國家中立論，不單與現實不符，也只會成爲隱蓋事實的意識形態。

五 社群主義是出路嗎？

然而社群主義真的能替代自由主義嗎？對社群主義的疑慮實在不少，下面一一探討。

1 個體與社群：壓制的危機？

對社群主義最普遍而深刻的憂慮就是，它會合理化社群對個體的壓制。假若社群比個體更基本，而個體的身分完全由社群構成、賦予和界定，那個體根本就沒有超越社群的立足點去挑戰社群的無理壓制。所以自由主義面對社群主義時，本能的反應就是重申個體才是基本的：“[人類]只是一個抽象的概念，……人類平等、自由、權利等概念也都必須落實到個人身上。”⁹³ 然而我們已看到新社群主義不用否認這點，他們甚至清楚肯定某程度的普遍人性：“人性不是完全任由 [我們] 塑造的，雖然個體深深受他們的社群影響，他們仍然有獨立判斷的能力。”⁹⁴ 他們只是認爲除了個體外，還有其他重要的考慮因素(如社群、道德風氣等)。

然而自由主義正是擔心社群主義者會用社群價值等名義打壓個人：“社群主義如果意味着在法律 [或公共權力] 範圍內規定個人道德價值的高下，那麼它就很難平等待人。……但是通過專制和高壓手段以實現這樣的理想的重大歷史性嘗試業已



作過了。在這方面，政治自由主義的[自我]也許並不太吸引人，但是新黑格爾學派的[自我]卻可能是悲慘的和恐怖的。”⁹⁵ 金力加也質疑社群主義“沒有提及那些[社群]實踐在歷史上是由一小撮人定義的……使用威嚇或強制力量去逼使從屬的組別去維護他們的生活方式，在本質上是排他的，社群主義者對這危險隻字不提。”⁹⁶

我們在前面已交待了新社群主義者多次重申個人權利也是他們的基礎價值，如愛茲安尼便斷然否認社群主義是大多數的暴政 (tyranny of the majority)，他支持在美國防止暴政的憲法和道德防線，它們幫助我們界定甚麼事情可由大多數決定，甚麼不可以。對那些認為任何依循大多數決定的做法都是不寬容的人，他指出並沒有道德和法律的基礎支持這種講法：難道我們就讓每個人自己決定是否要考駕駛執照或要交多少稅？⁹⁷ 他們也會盡量避免用強制的方法去維持社群價值。他們也解釋，他們現在較強調社群，只因他們身處的社會似乎偏重了權利。然而有朝一日他們置身於中國，他們就會強調個人權利。

2 大一統社群還是多元社群？

按巴德華 (Neera Kapur Badhwar) 的理解，社群主義認為首要的社群就是政治社群，⁹⁸ 這不其然產生另一個相似的憂慮：就是為了達致大一統的大社群，會壓抑不同小社群的多元性。庫卡塔斯 (Chandran Kukathas) 也認為社群主義過分強調無所不包的大社群，而忽略了其實存在的是有差異的社群 (而這種社群只構成成員的部分身分，所以同一個人可以同時屬於多個小社群)，所以它們之間是會發生衝突的，為了公平的原則，自由主義的中立論在這問題上也是最好的答案。⁹⁹

首先我們要指出巴德華對社群主義的理解似乎有點片面，



例如麥金泰爾便同意“民族國家不是[也不可能是]社群的軌迹”，¹⁰⁰ 他認為重點也應放在小社群上。而貝拉的第三個基本價值就是“多種居間團體的重要性”。又以桑德爾為例，他其實贊成爲了促進自治，主權和權力應擴散到多個社群。¹⁰¹ 然而在這裏有一個棘手的問題，就是桑德爾的社群主義也是贊成福利國家的，他也指出在今天資訊和資本都有高度流動性，所以地區社群單靠自己可能是不能掌管自己的命運的。¹⁰² 因此，一個有權力的中央政府也是有需要的。那究竟應如何平衡地區和中央的權力呢？這仍是社群主義需逼切探討的問題。¹⁰³

然而我們不可忘記自由主義也面對同樣問題，當一個小社群與“中立的”國家的正義原則背道而馳時又應怎樣處理呢？我不是說一些崇尚暴力和種族仇恨的社群。在美國的亞米殊(Amish)社群不接受現代文明，違世獨立，偏居一隅，自給自足，但愛好和平，崇尚簡樸，與世無爭。問題卻產生了：國家可容許他們維持自己的生活方式嗎？一、他們不願意送子女到國家要求的學校。二、他們是一個封閉的社群，在那裏出生的都會接受他們的共同信仰，也很難離開那社群。這樣是否侵犯了下一代的宗教自由和自主權(包括選擇屬於那個社群的能力)呢？一些自由主義者贊成用強制手法改變他們的生活方式，庫卡塔斯則認爲這樣做違背了自由主義的精神。¹⁰⁴ 我們再次看到自由主義要保持“中立”的困難。

3 社群主義是否新清教徒主義？

雖然社群主義認爲法律不是與道德完全分割，但也不是說甚麼共同價值都用法律去支撐。社群主義認爲應盡量使用社群的道德聲音去維護重要的共同價值，因此社群對共同價值的非正式支持是重要的，當市民克盡己責時，他應感到被賞識；當



他不負責任時，他會因他人的不接納感到不舒服。這看法當然會招來“新清教徒主義”的指控。然而社群主義者回答：假使連這種鼓勵或不鼓勵的方法都反對，那道德秩序需要的社會凝聚力也蕩然無存。除非贊成無政府主義，那麼社群總需要一些方法去表達他們的需要，對比起國家的干預，使用社群主義的道德聲音的方法去影響別人其實是溫和且基本上寬容的了。他們也強調應只針對行爲，而不是思想或態度。而且說到底，自由主義者愛維護任何“離經叛道”和冒犯社群的聲音，認爲這是神聖的權利；難道獨獨是社群沒有作抗衡性的聲音的言論自由？其實自由主義若堅持言論自由是不論內容的，那也應維護社群去表達言論（無論是新清教徒與否）的神聖權利！¹⁰⁵

4 共識如何可能？

上面經常提到“共同價值”，但這是否只是一個神話？不少人這樣質疑：“我可以承認人是有 telos 的，但我不知道甚麼才是正確的 telos，我的理解和你的理解有不同，怎麼辦？”¹⁰⁶ 容迪也問道：“現代社會裏，除了給每個人自己作道德判斷的空間之外，能有人們理解的共同的善嗎？”¹⁰⁷

社群主義者可以有幾個回應。第一，他們可澄清他們不是要求社群的每一個人對每一個問題都有相同的看法，若“共同價值”這樣理解，那當然是不可能的。“共同價值”是指某些大多數人都同意的價值，有多少當然是視乎個別社群而定。此外，這些價值可容許一定的模糊性，留下空間給不同個體的詮釋。第二，我們或許低估了現代社會的價值共識，這是因爲那些共識太平凡了，我們不會特意去討論。而當我們討論道德問題時，通常是因爲那問題有爭議性。例如我們會認真討論墮胎是否可容許，但不會討論應否回家將一家老少全殺掉。社群主



義論到學校的道德教育時，設想反對者會問：“那教誰的價值呢？”他們回答：是美國人共享的價值，如人的尊嚴、寬容、和平高於暴力、誠實高於說謊、民主好過專制、儲蓄好過揮霍、不整天想着不勞而獲等等。我相信這些價值(除了很美國化的以外)不是很多人會反對吧？他們也強調這不是洗腦，而且“在道德事情上不準學校發言，只是讓青少年暴露於所有其他聲音和價值的影響(除了教育工作者的以外)”！¹⁰⁸

第三，如何去決定共同價值是甚麼。西力克答道：“我們所有人去決定，不是去放棄我們特殊的利益和角度，而是去超越它們，不把它們視為必然的，而且發掘方法去把它們連結到更全面的利益和理想。”¹⁰⁹ 社群主義認為共識不是靠強制去建立的，所以他們不會反對“給每個人自己作道德判斷的空間”，但這不代表不可能有“人們理解的共同的善”，因為縱使在現代社會，我們的成長仍很受社會影響的，而在作個人道德判斷之前，也可以先與別人對話和交流吧？西力克對道德對話蠻有信心，我雖然不認為這會解決所有道德分歧，但我們若都願意聆聽、對話和超越一己的有限角度，那應該可以擴大我們的共同價值。

5 懷鄉病？

這是另一個對社群主義常見的指控：“它帶着懷鄉病來看改變了的社會，當然無力解決[後現代社會]的危機。”¹¹⁰ 蘇力也提出一大串疑問：“如何在今天當代西方社會碎裂化的道德共同體中獲得一種不是在概念上而是在實踐上衆口稱是的道德目標？即使獲得了普遍的認可，又應如何對待社群中必然會存在或遲早會出現的少數不認可這些目標的人和試圖變革創新的人？如果這種高度認同的道德追求出現了重大偏差怎麼辦？在



現代社會中，而不是在那些偏僻的小型社區中，又由誰來保證這種道德得到切實執行？如何防止這個社會的成員或臨時的來訪者——例如一個外來投資者——違反這種公認的道德？所有這些問題都不是一個社群主義的理想所能回答的。”¹¹¹ “如果市場經濟要求高度自由流動的、高度專業化的個體，並在不斷促進自利的人們成為這種文化的個體，那麼這些高度流動的、追逐自我利益的個體如何能組織成麥金泰爾認為回歸美德傳統所需要的那個共同追求共同利益[善]的社群呢？”¹¹² 以上問題都強調現代人的身分割裂，其實這正正反映我們的社群的支離破碎，因為正如社群主義所主張，我們的身分是由社群構成的。古特曼 (Amy Gutmann) 說得好：“自由主義的無拘無束的自我正是現代社會的拘束[或重擔]。”¹¹³

以上的質疑是很有洞見的，讓我們清楚看到社群主義的限制和實踐上的困難。然而這不代表社群主義的理想是不可取的，更加因為我們進入後現代社會，社群主義的理想更顯重要。此外，上面的圖畫是片面的，誰能否認個體基本上仍是在家庭、學校和朋友等社群中成長呢？此外亦有很多人在教會或志願組織內找到有共同價值的社群。功利掛帥的企業應與傳統社群最相反了吧？但一些新管理學就提倡企業社群化：“在世界變化加劇、一切都不可恃的時刻，企業，正如同任何一個組織、黨派或國家一樣，如要持續經營、執政或生存，需要和成員間建立起一種共同體，在其中不是互相利用，而是互相幫助，使每個人的潛能都能充分展現，每個人的生命充滿了光熱和喜悅。”¹¹⁴ 所以情況並不是完全絕望的。況且蘇力似乎誇大了社群主義回歸傳統社群的意圖，社群主義欣賞傳統，但卻沒有患上懷鄉病，如貝拉及桑德爾都很了解現代社會的情況，這從他們都正面肯定多重身分可見一斑。¹¹⁵ 在這方面顧忠華的理解較準確：“社群主義者期望個人在現代的各種組織中，仍



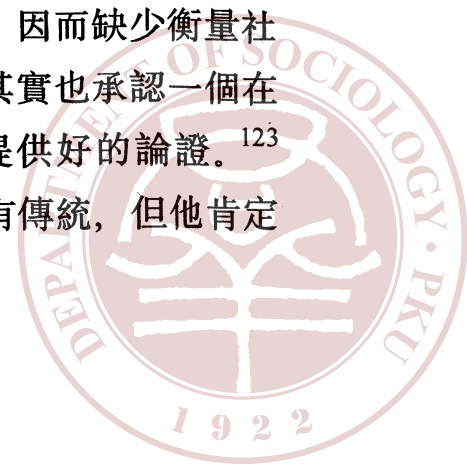
然能維繫住某種程度的共同體關係，他們並不會幻想回到以家庭、親族、鄰里和社區為生活重心的時代。……社群主義者的關心所在，可說是努力 [重建] 現代人能接受的 [共同體關係]，不管是在公領域或是私領域。”¹¹⁶ 我相信這目標的實現，只是程度多少的問題。我們若不提出理想及嘗試實踐，那豈不是永遠不能改善社會現狀？

六 自由主義與社群主義的結合？

很多人把自由主義與社群主義的爭辯理解為普遍主義與特殊主義的鬥爭：“自由主義認為道德是絕對的和普遍的，而社群主義認為道德是相對的和特殊的。”¹¹⁷ 巴德華也認為社群主義只接受內在於社群的批評，而否定可評定社群的普遍標準。¹¹⁸ 他們也因此對社群主義深表戒心：“強調普遍的善對個人權利的絕對優先性，始終存在着階級主義的危險。”¹¹⁹

“不過，在社群主義以及形形色色的後現代主義者中批評自由主義的普遍主義時，人們往往容易忽略特殊主義的危險。……某一社群內部視為美德的東西可能給另一社群造成災難。”¹²⁰ “並非所有社群都有益於社會。……在無法保證社群優劣性質的情況下，強調社群利益有可能對言論自由、宗教信仰和少數民族特性採取不寬容態度。”¹²¹

但這樣理解社群主義也是片面的 (雖然無可否認特別是早期的社群主義者有時會說類此的話)。以麥金泰爾為例，韓震認為他“對社群和傳統採取毫無批判的態度，因而缺少衡量社群本身價值的前瞻性標準。”¹²² 但麥金泰爾其實也承認一個在良好狀況下的傳統，也要為它持守的美善提供好的論證。¹²³ 他的確否認有一些簡單的理性標準可審判所有傳統，但他肯定



好的傳統是要經得起理性批判，及能比其他傳統解決更多問題。¹²⁴ 此外，新社群主義者承認：他們“並不是高舉社群本身，也不是說只因某一組價值觀是源自社群，那因此它就是好的了。……社群價值也需要用外在和凌駕性的標準去判斷，而這些標準則建基於人類共同的經驗。”¹²⁵ 這些標準應不帶歧視意味的，是可以平等地應用於所有社群成員，是可普遍化的，它們也應廣泛包容所有合法的需要和價值，而不是獨尊某一個範疇（如個人主義、自主、人際關懷、社會正義等）。我們可看到新社群主義純就普遍主義來說，可說與自由主義沒有兩樣；分別在於社群主義承認多種價值的互動，而傳統自由主義則較集中於自由與人權。後者比前者清楚分明，但似乎前者比後者更貼近人類複雜的道德經驗。

我很同意社群主義應表明對普遍主義的委身，因為相對主義正正是很多危機的根源。若把社群本身當作標準，自由主義者的警告是有可能成真的，所以“在社群的利益與價值之上應該有某種普遍主義的評價標準。”¹²⁶ 我們也要維持對共同理性的信念，¹²⁷ 不然社群主義強調的道德對話就難以進行。我們也需要一小撮更清晰和更崇高的道德信念，是超越個體（甚或社群）的，讓我們明白我們不是為了享樂和自我實現而生存。若沒有對神聖的信念，我們無從抗衡自由社會中的消費主義和自我至上的文化洪流。我們也應追源溯本，看出是啓蒙的科學主義和唯物論導致事實與價值的割裂，因此從根本動搖我們對公共的善的肯定。我們也要重新建構適切後啓蒙的世界觀。

整體來說，經過二十年的爭辯，社群主義與自由主義都各自作出修改或更小心的陳構，從這角度來看，“每一方都從大辯論中獲得了益處，真正的贏家是整個西方的政治哲學。”¹²⁸ 愈來愈多自由主義者看到社群主義的價值，如古特曼認為社群主義價值可能“在補充而不是取代自由主義價值”，她也同意



我們不應單爭取正義，也應促進社群。她設想一個大家都互相尊重權利，但卻沒有愛、友誼和社群的社會，她說這可能是“一個完全自由 [甚至可以是正義] 的社會，但它肯定不是在我們能希冀的社會中，最好的一個。”¹²⁹

另一方面，社群主義也比以前更接近自由主義，愛茲安尼說：“新社群主義者一開始就關注社會力量與個人的平衡，社群與自主的平衡，公益與自由的平衡，個人權利與社會責任的平衡。”¹³⁰ “社群主義不是反對個人自由，而是主張把自由放在其適當的位置；它也不主張取消個人自由，而是主張把自由放在其適當的位置；它也不主張取消個人權利，而是為個人權利劃定適當的界限；它並非否認自我的個性，而是為這種個性的形成與存在尋找歷史和社會的基礎。”¹³¹ 但我認為社群主義不單是“在補充自由主義價值”，而是尋求對這些價值有更恰當的理解。如自由不再是指想做甚麼就可以做甚麼，而是指在不同處境中 (如科學、宗教等) 去除不合理和任意的約束；¹³² 在政治上，自由更意味着自我管治。社群主義對自由主義的中立論的挑戰也是意義深遠的。社群主義也使我們全面反思個人與社群的關係，它或許不能提供所有問題的答案，但可能這種反思已經是社群主義最大的貢獻，因為“民主社會中的個人與社群關係極其複雜，兩者之間的辯證恆在進行，而在變遷迅速的環境下，每個社會都有必要不斷調整兩者的權益界限，不斷尋求新的平衡與妥當的規範。”¹³³

七 結語：自由社群主義的前景

我們不可抽離處境地應用社群主義，“如果不經轉換，就在發展中國家講這種話語，那麼其後果將是南轅北轍，令人尷尬



尬。”¹³⁴ 特別因為“在社群主義以及形形色色的後現代主義中批評自由主義的普遍主義時，人們往往容易忽略特殊主義的危險。”¹³⁵ 如楊照論到西方的左派人道主義者會強調“強權者放下既得利益，轉而認同弱勢者，追求一種逆轉現實強弱結構的普遍性正義原則。”他指出“這樣的人道主義信念，在台灣是很陌生的。我們在國家至上的意識形態以及自由競爭的概念洗禮下，先入為主地習慣性選擇向強權靠攏，而且把弱勢者看成失敗者，漠視他們、鄙視他們，甚至參與踐踏他們的行列。”¹³⁶ 所以中國人仍應需學習左派自由主義的人道精神。亦如殷允芃所言，“中國從來沒有[天賦人權]的人民可當家做主的民主概念，也沒有西方民主必備的[公民社會]。結構上，人民由家族，跳過了社會公共領域，直接到了國家政府。而強調以道德倫理治國的傳統，使得中國成為[人治]色彩濃厚的社會，法律制度未受重視，法治精神普遍欠缺。”¹³⁷ 台灣的問題也似乎是我們的問題，所以建立法治精神，改善民主政治的質素，仍是華人社會逼切的任務。在這方面自由主義強調的程序共和國，仍是我們要努力的方向，然而在這幾方面，自由主義其實和民主社群主義分別不大。

社群的衝突是另一個民主化往往產生的問題，在這問題上或許社群主義能給我們一些啓迪。第一，社群主義肯定和尊重社群的特殊性，一種寡頭的普遍主義則抹殺差異性，社群不感到受尊重時，反易被激發去更絕對化她的身分。第二，社群主義指出權利語言 (language of rights) 的不足之處，它使衝突雙方易走極端。公益和共同價值的語言使對話或協調更容易。第三，社群主義提倡尋求共識，和學習道德對話的藝術。這些都促進和解的可能性。¹³⁸ 第五，泰勒提倡接受差異，而用詮釋學的洞見去克服差異。¹³⁹ 他也覺察政治分裂的危機，並尋求一種新的參政模式。¹⁴⁰ 這些討論都是值得參考的。



社群主義認為公民社會的建立是首要任務，如殷允芃所言：“健全的民主體制——獨立的立法、司法機構、有效而中立的行政體系、自由的市場經濟、法律保障的選舉制度，只有在有深厚民主素養的文化中，在[公民社會]裏，才能生根茁壯。”¹⁴¹ 公民共和主義的精粹，就是說真正的自由就是自我管治，所以我們不能單寄望國家去改革，改革的力量必須由下而上。民主社會應該培養有自省、自律、自尊、自重、自立、自主的精神的公民。最終的目標就是達致種種平衡：權利與責任的平衡、自由與有秩序的社會的平衡等、尊重個體但也有認同感的社群。

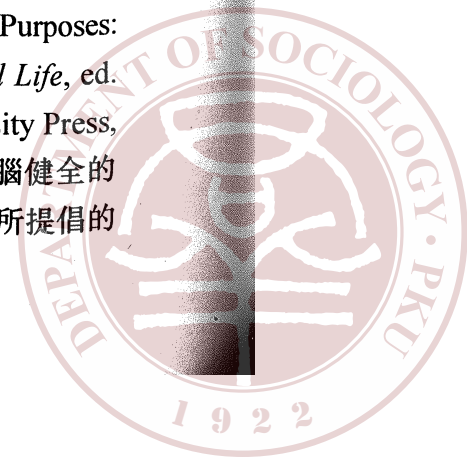
我個人認為這種自由社群主義比單方面強調自由的自由主義較全面，本文對種種問題作出初步釐清，及澄清對社群主義的種種誤解。然而政治哲學的問題異常複雜，我明白很多重要問題還未能充分處理，例如：如何獲得社會共識但又不壓制社會的多元性、法律與道德的關係。我期望可引發進一步的討論，大家共同為這些難題找尋更完滿的答案。

注釋

- 1 殷允芃，《敬天愛人》(台北，天下雜誌，1996)，124。
- 2 如：“十年間，台灣也由於社會紀律蕩然、價值混亂、金權黑道吸毒盛行[吸毒的人數已超過十萬人，吸毒在中南部甚至已成為民意代表和企業人士的身分地位象徵]。國家認同危機、領導無方、政府公權力和公信力日益薄弱”。同上注，42。
- 3 南方朔，〈建立一個負責細緻的政治文化〉，《知識分子十二講》(台北：立緒文化，1999)，146-150。
- 4 殷允芃，《敬天愛人》，165。
- 5 同上注，33。
- 6 同上注，160。



- 7 同上注, 234。
- 8 同上注, 161。
- 9 同上注, 77。
- 10 參閱 W. A. Borst, *Liberalism: Fatal Consequences* (Lafayette, Louisiana: Huntington House, 1999)。
- 11 參閱詹姆士·戴維森·韓特, 《文化戰爭——為美國下定義的一場奮鬥》(台北: 正中, 1995); Tom Sine, *Cease Fire: Searching for Sanity in America's Culture Wars* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995)。
- 12 “Vermont Gives Final Approval to Same-Sex Unions,” *The New York Times*, April 26, 2000. 嚴格地說, 被法例合法化的叫公民結合 (civil union), 而不是婚姻, 但就實際權利而言, 兩者的差別很少。
- 13 學者對保守主義者的著作不大重視, 但對社群主義者的挑戰卻嚴陣以待。這有多種原因, 一方面社群主義者的學術地位較高, 另一方面社群主義的挑戰較溫和, 而保守主義者的思想模式卻與主流學者格格不入, 也因此被後者排斥和輕視。
- 14 李強, 《自由主義》(北京: 中國社會科學出版社, 1998), 256。
- 15 雖然在一般的討論中, 這四位學者儼儼然已成為社群主義的代表 (如 Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberals and Communitarians* 2 ed. [Oxford: Blackwell, 1996]), 但他們都不大熱衷“社群主義者”這個標籤, 如麥金泰爾便否定自己是社群主義者, Alasdair MacIntyre, “The Spectre of Communitarianism,” *Radical Philosophy* 70 March/April (1995), 34; 桑德爾也強調若社群主義是指社群至上的思想, 那他便不是社群主義者, 他說不是所有問題他都站在社群主義那一邊, Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* 2 ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), x. 甚至有學者認為桑德爾骨子裏根本就是自由主義者, Bruce Frohnen, “Sandel’s Liberal Politics,” in *Debating Democracy’s Discontent: Essays on American politics, Law, and Public Philosophy*, eds. Anita L. Allen and Milton C. Regan (Oxford: Oxford University Press, 1998), 159–71; 泰勒對“社群主義者”這個標籤沒那麼抗拒, 但他常強調社群主義者只是另類的自由主義者而已。所謂自由主義與社群主義的爭辯, 其實只是一群相信國家應對不同美善人生的概念保持中立的自由主義者與另一群相信民主社會需要共同價值的自由主義者之間的爭論。Charles Taylor, “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate,” in *Liberalism and the Moral Life*, ed. Nancy L. Rosenblum (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989), 165. 近年他更清楚表明自己的立場: “今天沒有任何頭腦健全的人會否認 [普遍權利] 是任何自由社會的一個重要向度”, “我所提倡的



是一種更複雜和多重元素的自由主義”。Charles Taylor, “Living with Difference,” in *Debating Democracy's Discontent*, 213, 215. 在本文討論的社群主義並沒有極端高舉社群，在廣義上也是一種自由主義。我相信這四位學者的思想大致上與這種社群主義是吻合的。

- 16 參閱 Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*; Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981); Charles Taylor, *Philosophical Papers*, vol. 1: *Human Agency and Language*; vol. 2: *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983).
- 17 這論爭近年有新的發展，參閱關啓文，〈桑德爾的公民共和主義與羅爾斯的政治自由主義〉，《社會理論學報》，第四卷第二期(2001)，373-411。
- 18 李強，《自由主義》，253。
- 19 另參 Henry Tam, *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship* (Washington Square, New York: New York University Press, 1998)。
- 20 Amitai Etzioni, ed., *The Essential Communitarian Reader* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998)。
- 21 “The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities,” in *The Essential Communitarian Reader*, xxv-xxxix。
- 22 John Silber, “Procedure or Dogma: The Core of Liberalism,” in *The Betrayal of Liberalism: How the Disciples of Freedom and Equality Helped Foster the Illiberal Politics of Coercion and Control*, eds. Hilton Kramer and Roger Kimball (Chicago: Ivan R. Dee, 1999), 206。
- 23 胡適，〈自由主義是甚麼？〉，載於《甚麼是自由主義》，張忠棟、李永熾和林正弘主編(台北：唐山，1999)，215。
- 24 同上注，217。
- 25 殷海光，〈自由主義底蘊涵〉，載於《甚麼是自由主義》，張忠棟、李永熾和林正弘主編(台北：唐山，1999)，227。
- 26 同上注，244。
- 27 同上注，233。
- 28 同上注，229。



- 29 喬德蘭·庫卡塔斯 (Chandran Kukathas)、菲利普·佩迪特 (Philip Pettit), 《羅爾斯》, 姚建宗和高申春譯 (哈爾濱市: 黑龍江人民出版社, 1999), 83。
- 30 在當代美國, 兩種保守主義者傾向共和黨, 而自由主義者則通常支持民主黨。
- 31 庫卡塔斯、佩迪特, 《羅爾斯》, 106。
- 32 Will Kymlicka, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality," in *Communitarianism and Individualism*, eds. Shlomo Avineri and Avner de-Shalit (Oxford: Oxford University Press, 1992), 165.
- 33 金力加承認這是不可能的, 當我們容讓不同善的概念在自由主義社會中競爭, 總有一些會較吸引, 而另一些是不那麼吸引。
- 34 Kymlicka, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality," 169. 參閱 Will Kymlicka, "Introduction: The Quest for a Post Liberal Public Philosophy," in *Debating Democracy's Discontent*, 133.
- 35 Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 191.
- 36 容迪, 〈在自我與社群中的自由主義〉, 載於《自由與社群》, 公共論叢第四輯, 劉軍寧等編 (北京: 三聯, 1998), 55。
- 37 William A. Galston, "Political Economy and the Politics of Virtue: US Public Philosophy at Century's End," in *Debating Democracy's Discontent*, 67–68.
- 38 Amitai Etzioni, "Introduction: A Matter of Balance, Rights and Responsibilities," and "A Moral Reawakening Without Puritanism", *The Essential Communitarian Reader*, xvi.
- 39 Galston, "Political Economy and the Politics of Virtue," 75–76. 另參閱 Ronald Beiner, *What's the Matter with Liberalism?* chap. 4 (Berkeley: University of California Press, 1992); 美國最高法院的裁決多年來都使很多市民不滿, 這些不滿不斷累積到一個地步, 令到一群學者在近年怒吼: "民主已死!" 見 Mitchell S. Muncy, ed., *The End of Democracy?* (Dallas: Spence Publishing Co., 1997).
- 40 Philip Selznick, "Foundations of Communitarian Liberalism," and "Social justice: A Communitarian Perspective," in *The Essential Communitarian Reader*, 5–6.
- 41 同上注, 8–9。
- 42 Roger L. Conner, "A Gansta's Rights," in *The Essential Communitarian Reader*, 139–42.
- 43 參閱 Thomas A. Spragens, "The Limitations of Libertarianism," in *The*



Essential Communitarian Reader, 39.

- 44 Etzioni, "Introduction," and "A Moral Reawakening Without Puritanism," xiii.
- 45 俞可平, 〈從權利政治學到公益——新自由主義之後的社群主義〉, 載於《自由與社群》, 劉軍寧等編, 66; 參閱 Michael J. Sandel, "Morality and the Liberal Ideal," *The New Republic* (7 May 1984), 16.
- 46 近年由於社群主義者(特別是桑德爾)深刻地批評這概念, 不少自由主義者都就這點作出修正, 否定自由主義需要堅持自我完全先於其目的, 自我的身分部分由其目的構成是可接受的。然而古特曼(Amy Gutmann)承認自由主義縱使不需要接受某種特定的形而上學(人格概念), 但也不是與任何形而上學(如"自我徹底由社群構成"的觀點)都相容的。見 Amy Gutmann, "Communitarian Critics of Liberalism," in *Communitarianism and Individualism*, 126。金力加進一步強調, 自由主義起碼是要假設自我有可理性地修正其目的的能力; Will Kymlicka, "Introduction: The Quest for a Post Liberal Public Philosophy", 133。此外, 羅爾斯和拉摩爾(Charles Larmore)發展出一種政治自由主義, 是可以完全不用形而上學為基礎的。見 John Rawls, *Political Liberalism* (NY: Columbia University Press, 1993); Charles Larmore, "Political Liberalism," *Political Theory* 3 (1990), 339-60。很多學者對此深表懷疑, 參 John Haldane, "The Individual, the State, and the Common Good," in *The Communitarian Challenge to Liberalism*, eds. Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller and Jeffrey Paul (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Richard Bellamy, *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise* (London: Routledge, 1999), chap. 2; Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* 2 ed., 186ff。我也有討論這種政治自由主義的文章: 關啓文, 〈桑德爾的公民共和主義與羅爾斯的政治自由主義〉。
- 47 Daniel Bell, *Communitarianism and its Critics* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 29.
- 48 如"麥金泰爾認為, 人們的道德價值是歷史地遺留下來的, 只有理解個人所處的社群的歷史傳統和社會文化環境, 才能解釋個人所擁有的價值與目的。……人們只有通過考察個人在某種場景或某個[敘述][narrative]中的行為才能理解他的生活。" 俞可平, 〈從權利政治學到公益〉, 74。
- 49 我發覺"encumbered self" 這英文詞語很難翻譯, "有拘束的自我"較負面, 而"有擔當或有承擔的自我"則偏於正面, 很難找一個中立的譯法。



- 50 韓震，〈後自由主義的一種話語〉，載於《自由與社群》，劉軍寧等編，18。
- 51 如劉軍寧等便認為：“在現實的制度層面，社群主義的歸宿，不過是抹煞個體生命和言論自由的原則，回歸古老的專制政治的建制。”見《直接民主與間接民主》，公共論叢第五輯，劉軍寧、王焱編（北京：三聯，1998），5。當然這種誤解是可以理解的，在大陸這逼切需要（廣義的）自由主義的地方，任何批評（狹義的）自由主義的人也很易被視為專制的幫凶。劉軍寧就因為大力推動自由主義，被大陸政府壓逼。
- 52 Robert N. Bellah, “Community Properly Understood: A Defense of Democratic Communitarianism,” in *The Essential Communitarian Reader*; Selznick, “Foundations of Communitarian Liberalism” and “Social Justice: A Communitarian Perspective.”
- 53 Etzioni, “Introduction,” xix. 他接着說少數社群和個體的權利對他們來說也是珍貴的。
- 54 韓震，〈後自由主義的一種話語〉，16。
- 55 俞可平，〈從權利政治學到公益〉，75。
- 56 同上注，78。
- 57 顧忠華，〈民主社會中的個人與社群〉，載於《自由與社群》，劉軍寧等編，99。
- 58 Bell, *Communitarianism and its Critics*, 141.
- 59 Amitai Etzioni, “Moral Dialogues: A Communitarian Core Element,” in *Debating Democracy’s Discontent*, 183.
- 60 Selznick, “Foundations of Communitarian Liberalism,” 11.
- 61 同上注，10。
- 62 Bellah, “Community Properly Understood,” 19.
- 63 顧忠華，〈民主社會中的個人與社群〉，98–99。
- 64 俞可平，〈從權利政治學到公益〉，69。
- 65 同上注，82。
- 66 “The Responsive Communitarian Platform,” xxxiv–xxxv.
- 67 Bellah, “Community Properly Understood,” 17.
- 68 韓震，〈後自由主義的一種話語〉，17。
- 69 Michael J. Sandel, *Democracy’s Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), chap. 1.
- 70 顧忠華很清楚看到這點：“民主化的 [社會意義] 絕不能局限在選舉投票，它和社會的多元化應該同時並進，為創造出有蓬勃生機的公民文化



而努力，如此才能避免 [以私害公] 的積習日益侵蝕社會的 [公共領域]，否則就算人民是富裕了，但假若公共生活的品質反而大幅降低，可謂是得不償失”。見顧忠華，〈民主社會中的個人與社群〉，107。

- 71 R. N. Bellah, 〈宗教與美利堅共和國的正當性〉，《道風——漢語神學學刊》，復刊號第七期 (1997年秋)，17。
- 72 同上注，18。
- 73 李強，《自由主義》，258。
- 74 同上注，258-259。李強接着說：“自由主義者不僅不反對，而且鼓勵個人以一種利他主義的方式行使自己的權利”。李強，《自由主義》，259 (粗斜體是筆者加的)。這就似乎太明顯違反中立論了，依自由主義者的說法，這對沒侵犯別人權利但也不是利他主義者的公民，是否沒有給予平等的尊重呢？
- 75 Kymlicka, “Liberal Individualism and Liberal Neutrality,” 166。金力加後來也表示這看法不大妥當，但他基本上仍是樂觀的。同上文，171。
- 76 金力加在另一處說：自由主義“珍重文化的市場，是因為為它有助好的生活方式取代壞的生活方式”。Kymlicka, “Liberal Individualism and Liberal Neutrality,” 172。這很清楚有客觀的涵意。
- 77 若不是政府在電視條例裏列明一定要播放香港電台的節目，這類節目一早在商業壓力下被淘汰了。換言之，若香港政府嚴格採納中立論，這類僅有較有質素的電視節目也不會存在。
- 78 就這點基奇斯 (John Kekes) 對自由主義作出深入的批判。參閱 John Kekes, *Against Liberalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1997), chap. 2。
- 79 事實上自由主義包括了大量“應然”的判斷，與相對主義是矛盾的。所以我不完全同意石元康這說法：“無論是洛爾斯 [Rawls] 或是其他的自由主義者，一律都接受這種主觀主義的價值觀理論”。石元康，《當代自由主義理論》(台北：聯經，1995)，166。然而從另一個角度來看，石元康這觀察是有洞見的，無論自由主義者是否承認自己接受主觀主義，他們很多推論，若不是假設了主觀主義，實在是難以理解的。
- 80 他不承認自己是社群主義者，但他對自由主義的批判與社群主義的有很多相通之處。
- 81 Ronald Beiner, “What Liberalism Means,” *The Communitarian Challenge to Liberalism*, 199。
- 82 Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 162。
- 83 Kymlicka, “Liberal Individualism and Liberal Neutrality,” 172。德沃金論到為何中立的國家可以資助藝術時，也用到類此的論證。Dworkin, *A*



Matter of Principle, chap. 11; 然而縱使傾向自由主義的容迪也看出這論證大有問題：“因為可能有無數種生活方式被認為有必要進行保護。即使從抽象的意義上講，由政府部門進行這種事情也將是不可能的。在這種情況下，政府選擇其中某些方式予以保護，是會有問題的；只能基於對歷史、傳統，以及可能的未來前景作慎重考慮才能作排列、取捨。”容迪，〈在自我與社群中的自由主義〉，58。但這亦表示完全中立是不可能的。

- 84 Kymlicka, “Liberal Individualism and Liberal Neutrality,” 175–185. 金力加亦強調國家完美主義有很多弊病，例如會加劇競爭性、對滔滔雄辯的人較有利而對少數社群不利等。同上文，179–180。
- 85 Beiner, *What’s the Matter with Liberalism?* 8.
- 86 同上注，25。
- 87 自由主義者巴德華 (Neera K. Badhwar) 也承認這點。Neera K. Badhwar, “Moral Agency, Commitment, and Impartiality,” *The Communitarian Challenge to Liberalism*, 1.
- 88 Beiner, *What’s the Matter with Liberalism?* 66.
- 89 Charles Taylor, “The Dangers of Soft Despotism,” *The Essential Communitarian Reader*, 49.
- 90 Philip Pettit, “Reworking Sandel’s Republicanism,” *Debating Democracy’s Discontent*, 52–53.
- 91 Etzioni, “Introduction,” and “A Moral Reawakening Without Puritanism,” 45.
- 92 Sandel, *Democracy’s Discontent*, 108–115. 羅蒂 (Richard Rorty) 認為種種問題都與文化理念 (如道德或自我概念) 無關，只是因經濟所產生的焦慮導致；Richard Rorty, “A Defense of Minimalist Liberalism,” in *Debating Democracy’s Discontent*, 117–125. 但是美國以前經歷過更惡劣的經濟情況 (如一九二九年開始的大衰退)，但那時的社會卻相當穩定，也沒有離婚激增的趨勢。
- 93 錢滿素，〈個人·社群·公正〉，載於《自由與社群》，劉軍寧等編，2。
- 94 “The Responsive Communitarian Platform,” xxvii. 這種人性觀其實和自由主義者金力加的相去不遠，似乎社群主義與自由主義有共融的趨勢，我後面會再談這點。
- 95 容迪，〈在自我與社群中的自由主義〉，52–53。
- 96 Kymlicka, “Liberal Individualism and Liberal Neutrality,” 182.
- 97 Etzioni, “Introduction,” xv.



- 98 Badhwar, "Moral Agency, Commitment, and Impartiality," 4.
- 99 Kukathas, "Liberalism, Communitarianism, and Political Community," *The Communitarian Challenge to Liberalism*, 91.
- 100 Alasdair MacIntyre, "A Partial Response to My Critics," in *After MacIntyre*, eds. John Horton and Susan Mendus (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994), 303.
- 101 Sandel, *Democracy's Discontent*, 345.
- 102 Sandel, "Reply to Critics," in *Debating Democracy's Discontent*, 330.
- 103 西力克對這問題有初步的討論。他反對極端的多元文化論；強調特殊的社群與大社群不一定矛盾，甚至前者有助保存後者；每種角度都要接受一種限制；要在批判性道德和傳統道德的互動中找得平衡。Selznick, "Foundations of Communitarian Liberalism," 71。然而較深入的討論仍待發展。
- 104 Kukathas, "Liberalism, Communitarianism, and Political Community," 94.
- 105 參閱 Etzioni, "Introduction," 和 "A Moral Reawakening Without Puritanism," 41-45。
- 106 蘇力，〈社群主義構成一種挑戰嗎？〉，載於《自由與社群》，劉軍寧等編，11。
- 107 容迪，〈在自我與社群中的自由主義〉，54。
- 108 "The Responsive Communitarian Platform," xxx.
- 109 Selznick, "Foundations of Communitarian Liberalism," 12.
- 110 韓震，〈後自由主義的一種話語〉，21。
- 111 蘇力，〈社群主義構成一種挑戰嗎？〉，13。
- 112 同上注，9-10。
- 113 Gutmann, "Communitarian Critics of Liberalism," 129.
- 114 殷允芷，《敬天愛人》，71。
- 115 Sandel, *Democracy's Discontent*, 350.
- 116 顧忠華，〈民主社會中的個人與社群〉，102。
- 117 我在上面已提到，將自由主義等同普遍主義似乎忽略了其內在張力。俞可平，〈從權利政治學到公益〉，89。
- 118 Badhwar, "Moral Agency, Commitment, and Impartiality," 2.
- 119 俞可平，〈從權利政治學到公益〉，89。
- 120 李強，《自由主義》，263。
- 121 韓震，〈後自由主義的一種話語〉，20。
- 122 同上注。
- 123 MacIntyre, *After Virtue*, 206.



- 124 Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (London: Duckworth, 1990).
- 125 “The Responsive Communitarian Platform,” xxvii.
- 126 李強, 《自由主義》, 264.
- 127 但可能要對此“普遍理性”作出比啓蒙思想更複雜的詮釋。參閱我的文章: Kai-man Kwan, “Thomas Kuhn’s Philosophy of Science and Rationality in the Liberal Arts Tradition,” *ACUCA Exchange*, 8 no. 1 (June 1998), 85–147.
- 128 俞可平, 〈從權利政治學到公益〉, 87.
- 129 Gutmann, “Communitarian Critics of Liberalism,” 133–134.
- 130 Etzioni, “Introduction,” x. 另參閱 Galston, “Political Economy and the Politics of Virtue”: 也是一個互補的建議。
- 131 韓震, 〈後自由主義的一種話語〉, 22.
- 132 Spragens, “The Limitations of Libertarianism,” 27.
- 133 顧忠華, 〈民主社會中的個人與社群〉, 107.
- 134 韓震, 〈後自由主義的一種話語〉, 22.
- 135 李強, 《自由主義》, 263.
- 136 楊照, 《在我們的時代》(台北: 大田, 1997), 17.
- 137 殷允芃, 《敬天愛人》, 164.
- 138 Etzioni, “Moral Dialogues,” *The Essential Communitarian Reader*, 183–192.
- 139 Taylor, “Living with Difference,” 212–226.
- 140 Taylor, “The Dangers of Soft Despotism,” 47–54.
- 141 殷允芃, 《敬天愛人》, 114.

