

Contemporary Political Philosophy (2e)

当代政治哲学

下

■上海三联书店

上海三联学术文库

SHANGHAI SANLIAN XUESHU WENKU

〔加〕威尔·金里卡／著 刘莘／译

Will Kymlicka Oxford University Press Inc.

Contemporary Political Philosophy (2e)

当代政治哲学

下

■ 上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

当代政治哲学/(加)威尔·金里卡 著. 刘 莘译
(上海三联学术文库)

—上海: 上海三联书店, 2003. 11

ISBN 7-5426-1858-X

I. 当… II. ①金… ②刘… III. 政治哲学 IV. D0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 098193 号

当代政治哲学

著 者/(加)威尔·金里卡

译 者/ 刘 莘

责任编辑/ 王秦伟

装帧设计/ 范峭青

监 制/ 沈 鹰

责任校对/ 张大伟

出版发行/ 上海三联书店

(200031)中国上海市乌鲁木齐南路 396 弄 10 号

<http://www.sanlian.com>

E-mail: sanlian@online.sh.cn

印 刷/ 上海新华印刷有限公司

版 次/ 2004 年 1 月第 1 版

印 次/ 2004 年 9 月第 2 次印刷

开 本/ 850 × 1168 1/32

字 数/ 550 千字

印 张/ 29.125

印 数/ 4001—6000

ISBN7-5426-1858-X

B · 143 定价: 45.00 元

第六章 社群主义

第一节 导 言

“自由、平等、博爱”作为法国革命的集会口号,为现代民主确立了三个基本理想。18至19世纪的伟大的意识形态——社会主义、保守主义、自由主义、民族主义以及共和主义,它们中的每一种都为自由、平等和共同体理想提供了自己的理解。共同体理想就曾表现为不同的形式,从阶级团结或共享公民资格到共同种族血统或文化认同。但对于所有这些理论以及那些试图捍卫这些理论的哲学家而言,共同体曾经是一种需要被塑造和界定的基础性概念。

然而,二次世界大战以后,共同体似乎不再受到关注。例如,在《一种正义理论》中,罗尔斯认为,自己的著作旨在为自由和平等的概念提供一种阐释。罗尔斯当然没有明确拒斥共同体的价值——他只是对共同体价值的关注太少。也许,罗尔斯认为,共同体不再是意识形态的争论主题;或者,历史的

新近发展已经揭示了共同体理想太容易被法西斯、种族主义或极权主义的政体所操控。

就此而论,罗尔斯的看法并非独一无二。直到最近,绝大多数自由主义哲学家对共同体理想都所言甚少。就算共同体出现在讨论中,也常常被当作自由与平等的衍生物——也就是说,如果社会中的成员被视为自由和平等的个体,社会就吻合着共同体理想。自由主义的政治视野不包含任何独立的共同体原则,如共同的民族性、语言、文化、宗教、历史或生活方式。

在过去 20 年里,共同体重新受到关注。在政治哲学中,出现了一种被称作“社群主义”^①的思潮,它的中心论断恰好是:就算不把对共同体的考虑置于自由与平等之前,也有必要给予同等程度的重视。社群主义者相信,共同体的价值在各种自由主义的正义理论中,或者,在自由主义社会的公共文化中,都没有得到充分的承认。

马克思主义也对共同体予以同样的重视,强调共同体当然也是共产主义理想的一个基本特征。然而,近来引人注目的社群主义——它表现在迈克尔·桑德尔(Michael Sandel)、

① 译者按学术界的习惯把“communitarianism”译作“社群主义”,但在大多数情况下把“community”译作“共同体”,在特殊情况下又译作“社群”。译者的考虑是,“community”这个词包含有“共同体”和“社群”两层含义。“共同体”可以指很大型的社会,譬如,“政治共同体”、“经济共同体”,甚至还可以指不在一个地域空间内的“文化共同体”和“学术共同体”;而“社群”则有更强的群居的空间含义和更强的共同群体价值的含义(“社群主义”就是要强调共同体或社群的共同生活价值)。因此,译者把后文中出现的自由主义民主国家中的小型的、不愿意采纳自由主义原则的“community”和奥斯曼单元制度下的“community”都译作“社群”。——译者注

迈克尔·沃泽尔、阿拉斯戴尔·麦金泰尔(Alasdair MacIntyre)、丹尼尔·A. 贝尔(Daniel A. Bell)、查尔斯·泰勒(Charles Taylor)等人的著作中——却十分有别于传统的马克思主义。马克思主义者认为,只有通过社会革命、通过推翻资本主义和建立社会主义社会,才能实现共同体。而这些新出现的社群主义者却相信,共同体一直存在于共同的社会习俗、文化传统以及社会共识中。共同体不必重新建构,相反,共同体需要被尊重和保护。在一定程度上,被社群主义者视为构成共同体的社会常规,恰好被马克思主义者视为具有剥削性与异化特征。正如安米·伽特曼所言,虽然“旧的”社群主义者立足于马克思及其改造世界的愿望,“新的”社群主义者却立足于黑格尔的愿望——使人安心接纳自己的世界(Gutmann 1985)。^①

事实上,在社群主义对现代自由主义的批判与黑格尔对古典自由主义理论的批判之间,确有许多相似之处。古典自由主义者如洛克和康德,都试图对人类需求或人类理性作出某种普遍的理解,然后再诉求这种非历史的关于人的观念去评价现存的社会和政治结构。按照黑格尔的看法,这种方法——他把它称作“Moralität”(道德)——过于抽象和过于个人主义化,以至于不能提供多少指引,因为它忽略了人是如何必然镶嵌于具体的历史常规与关系之中的。另一种方法[黑格尔称之为“Sittlichkeit”(伦理)]则强调个人利益(the good

^① 黑格尔的使人“安心接纳”自己世界的观念——参见 Hardimon 1992; 1994。有趣的是,在罗尔斯的最近的著作中,他也在诉求这个观念(Rawls 1999b: 11—12)。

of individuals)①——也就是道德自主所需的那种身份和能力——如何紧密地与他们所属的共同体和他们所占据的特定社会和政治角色联系在一起。②

黑格尔就 *Moralität* (道德) 与 *Sittlichkeit* (伦理) 之间所作的对比,也能在许多当代社群主义者的著作里找到回应。就像黑格尔,社群主义者也指责现代自由主义者采取的是抽象的、个人主义式的立论,与之相反,他们提议一种更具情景性和更敏于共同体的立论。然而,尽管自由主义与社群主义之争所涉及的较宏大的主题并不陌生,具体的论题与视野却是全新的:这些论题和视野特别反映了在当代西方民主制下对共同体性质的独特的现代关注。

新的社群主义者因持有下述信念而团结一致:政治哲学必须对每个社会内部的常规和共识予以更多的关注。他们也一致认为,这要求对传统的自由主义的正义和权利原则予以修正。然而,就应当如何修正这些原则而论,他们却呈现出彼此的差异性。

209

我们可以区分出三种明显不同的、有时甚至是相互冲突的社群主义的思想分支。一些社群主义者相信,共同体取代对正义原则的需求。另一些社群主义者则认为正义与共同体是完全一致的,但却认为,对共同体价值的恰当尊重要求修正我们的正义观。后一类共同体主义者又分成两个阵营。一个阵营论证说,共同体应该被当作正义原则的源泉(也就是说,

① 参见:附录(二):关于“good”的翻译的哲学解释。——译者注

② 黑格尔对自由主义的批判,参见 Hegel 1949; paras. 141, 144。黑格尔的批判与当代社群主义对自由主义的批判之间的关联,参见:Smith 1989。

正义应该基于对社会的共识,而不应该基于非历史的普遍性原则);另一个阵营论证说,共同体应该更大地影响正义原则的内容(也就是说,正义应该加重共同利益的分量,而减少个人权利的分量)。我将简略地考查头两个分支,然后再集中探讨第三个。

第二节 共同体与正义的局限

一些社群主义者论证说,在真正的共同体中,正义原则是不必要的。这种观点与马克思主义把正义仅仅当作一种“补救”道德是相关联的——虽然,马克思主义者倾向于认为正义所纠正的缺陷是物质匮乏,而社群主义者则认为,需要纠正的缺陷是如像仁爱或团结那样一些“更崇高”的道德的缺失。譬如,按照桑德尔的看法,如果人们能够出于爱或共同目标而对他人的需要予以自发的关注,就没有必要去强调自己的权利。因此,在某些情况下,对正义的关注越多,就越反映出道德状况的恶化,而不是标志着道德的提升。桑德尔暗示,家庭就是一种不需要正义的社会制度:在家庭内部,纠缠于正义会减弱对爱的感受,因此反而会导致更多的冲突(1982: 28—35; cf. Hegel 1949: paras. 154—64)。

我在上一章已经提到,为什么这种观点——把正义当作

补救道德——是错误的。正义并不取代爱或团结,正义理念中并没有什么内容会阻止人们作出这样的选择——为了帮助他人而放弃自己的正当权利。正义只是为了确保,这些决定的确以自愿为基础;正义还要确保,没有人能够强迫他人并把他人置于从属地位。正义支持爱的关系,但却要确保爱的关系不会蜕变成支配与屈从。

第三节 正义与共识

210

许多社群主义者与罗尔斯一样,承认正义的重要性。然而,他们断言,自由主义者错误地把正义理解成一种非历史的外在标准,然后用它来批判每一个社会的生活方式。功利主义者、自由主义的平等主义者以及自由至上主义者也许就正义的内容存在着分歧,但他们似乎都认为,由自己所偏爱的那种理论所提供的标准,是每一个社会都应该遵守的。他们不会把这样一个事实——他们的理论可能会冲突于一个社会特有的信念——当作对自己理论的决定性反驳。

事实上,自由主义者认为,与社会特有的信念存在潜在冲突这个事实,正是探讨正义的意义所在。各种正义理论为我们提供标准,正是为了向我们的信念提出质疑,也正是为了保证我们的信念不仅仅是狭隘的偏见。如德沃金所言,“最终,政治理论只有在下述意义上才能对我们如何管理自己作出贡

献:政治理论顶住把我们拖回自己文化的种种压力,面向一般性并立足于某些反思,以决定我们传统中的哪些就人与人之间作出的区分和差别性对待是真实的,哪些是虚假的”。对德沃金而言,正义应该成为批判者,而不应该是反映者(1985: 219)。

迈克尔·沃泽尔论证说,追寻这样一种普遍的正义理论是走错了方向。根本就不存在外在于共同体的视野,根本没有办法跳出我们的历史和文化。他断言,要明确正义的各种要求,惟一的办法就是弄清每个特定的共同体如何在理解各种社会利益的价值。如果一个社会的运作方式吻合其成员就该社会独特的常规与制度所达成的共识,该社会就是正义的。因此,确定正义原则与其说更应该通过哲学论证,不如说更应该通过文化阐释(Walzer 1983; cf. Bell 1993: 55—89)。

如我在第五章所指出的那样,沃泽尔认为,我们的社会共识要求“复合平等”(complex equality)——也就是说这样一种分配制度,它不试图使所有的益品平等化,而只是设法确保在一个“范围”内的不平等(如财富)不会延伸到别的范围(如保健、政治权力)。然而,他却承认,别的社会不具有关于正义的这样一种共识,并且,对于某些社会(如封建社会),正义也许意味着要求对权利和益品有无限制的不平等(Walzer 1983)。

沃泽尔的理论当然是一种文化相对主义。作为一种古老的哲学论题,文化相对主义不属于本书的探讨范围。然而,针对社群主义者把正义界定为共同体的共识的企图,却存在着两种通常的反驳。首先,文化相对主义因违背了我们某个最深层的共识,而显得自相矛盾。按照文化相对主义,如果我们

211 的社会不赞成奴隶制,奴隶制就是错误的。但是,这却绝非大多数人所理解的正义要求。大多数人会颠倒这个说法:因为奴隶制是错的,我们才不赞成它。奴隶制的错误是我们形成共识的理由,而不是我们共识的结果。^①第二,要确定对正义的共识也许面临着困难,特别是如果我们既要了解强势群体又要倾听弱势和边缘群体的声音。人们在一些问题上往往有分歧,譬如,在提供保健(沃泽尔赞成)或支持积极行动计划(沃泽尔反对)的问题上,政府应该起什么样的作用才是恰当的?为了解决这些分歧,我们需要依据更具一般性的正义观去评价这些相互冲突的理解。因此,即使我们如沃泽尔建议的那样立足于共同体内部的共识,现存的分歧和我们自己的批判性反思也将驱使我们走向一个更具一般性和较少狭隘性的立场。

^① 沃泽尔为了处理这个难题,承认有一小部分权利是真正具有普遍性的,即他所说的所有社会都应该尊重的、关于政治道德的某种“弱”普遍准则(Walzer 1994)。这种普遍准则不会允许奴隶制和种族灭绝——无论这两者在一种特定的文化传统中占有多大的分量;但却不能排除封建制或权威主义的神学统治,只要这两者反映了特殊的文化共识。有一种类似的努力,希望从文化相对的强准则中确定出一种普遍的弱准则,参见: Bell 2000。

第四节 个人权利与共同利益

对许多社群主义者而言,自由主义的问题并不在于它对正义的强调和它的普遍主义,而是它的“个人主义”。根据这种批评,自由主义者把自己的理论奠基关于个人权利和个人自由的观念之上,而忽略了个人自由与福祉只有在共同体中才得以可能。一旦我们承认人对于社会的依赖,我们就有义务把社会的共同利益(the common good)^①置于与个人的自由权利同等重要的地位。因此,社群主义者论证说,自由主义的“权利政治”应该被“共同利益的政治”所替代,或者,至少前者要受到后者的补充。

我相信,这是由新社群主义者所提出来的最为重要的论题。它向至今为止我们已经考查过的所有理论的一个重要的

^① 译者在整本书中都把“the common good”译作“共同利益”,而不译为“共同善”。参阅:附录(二):关于“good”的翻译的哲学解释。——译者注

共同设定提出了挑战——只有马克思主义的完善论分支是一个例外。虽然功利主义者、自由主义者、自由至上主义者和(康德式的)马克思主义者就如何展现对人们利益的平等关心存在着彼此的分歧,但他们都同意,无论以哪种方式刻画那些利益,都包含着一个关键性的特征。他们都相信,我们要促进人们的利益(interests),就要让人们自己选择他们所愿意的生活方式。至于什么样的权利或资源能够最好地让人们追求自己的善观念(conceptions of the good)^①,他们之间存在着分歧。但他们都同意,要把人们当作平等者加以对待,就不能否认人们的这种自我决定。

我还没对自我决定的重要性加以讨论或为之辩护(由于推后了对罗尔斯自由原则的讨论,这是第三章中我置于一边而未加讨论的问题之一)。我只是简单地认定我们对自我决定的意义有一个直观的理解,并因此懂得它为什么会被当作一项重要的价值。但我们需要对这个问题予以更仔细的考察,因为社群主义者向我们提出了挑战——他们质疑我们就自我决定的性质和价值而形成的通常看法。特别地,社群主义者论证说,自由主义者既对自我决定的能力作出了错误的解释,又忽略了自我决定的能力能够有意义地被施展的社会前提。我将首先展现自由主义者如何理解自我决定的价值,然后再依次考察这两条反驳。

212 许多自由主义者认为,自我决定的价值是如此明显以至于不必为之进行辩护。他们说,要把人们当作完全的道德存

① 译者在整本书中都把“conceptions of the good”译作“善观念”,而不译作“利益观”。参阅:附录(二):关于“good”的翻译的哲学解释。——译者注

在者而加以尊重,允许人们进行自我决定是惟一的途径。否认自我决定就是把人当作小孩或者动物,而不是当作共同体中的完整成员。

但这过渡得太快了。我们知道,一些人缺乏充分的准备去就生活中的种种困难作出决策。他们因选择从事无意义的、有失尊严甚至有害的事情而在自己的生活中屡犯错误。如果我们旨在表达对人们的关心,为什么不应该阻止人们去犯这样的错误呢?一旦人们不能有效地应付生活,尊重他们的自我决定反而会把他们推向悲哀的命运。在这种情况下声称我们应该尊重人们的自我决定实在是一种冷漠而不是关心。德沃金说,“最大的邪恶就在于,对资源的实实在在的的不平等分配”使得某些人“被窃夺了像他人那样能够从事有价值生活的机会”(Dworkin 1981: 219)。但对于那些就算是享有这样的机会也不能从事有价值生活的人,又该怎样呢?难道我们不具有某些相应的义务吗?

自由主义者在他们的理论中实际上为家长式管制留有空间——例如,我们可以对儿童、精神错乱者以及暂时的残障者采取家长式管制。^①但自由主义者却坚持,每一个正常的成人都应该享有必须被他人尊重的、一定范围的自我决定。如密尔所言,每个人一旦成年,为他们自己阐释个人经历的意义和

① 当面对清晰无误的意志薄弱的事例,针对正常成人的家长式管制行为也可以得到辩护。例如,绝大多数人知道,出于安全有必要在开车时系好安全带。然而许多人则宁愿因为临时的方便而置理性的考虑于不顾。强制性的安全立法通过要求人们做他们自己也知道有充分理由去做的事,来帮助克服这种意志的薄弱。