

自由主義可否建立一個政治社群？

一、前言

自從羅爾斯(John Rawls)的《正義論》(*A Theory of Justice*)一書問世以來，自由主義(liberalism)的主張再度受到廣泛而熱烈的討論，尤其是社群論(communitarianism)對自由主義理念的各種挑戰和批判，以及自由主義對這些質疑的答辯，更是成為學術界普遍關注的焦點。所以有些學者認為，1970年代政治哲學最重要的話題是社會正義，而1980年代的主要課題則是社群(communitarianism)和社群成員資格(communitarian membership)的概念(Kymlicka & Norman, 1994:352)。社群論者認為自由主義無法形成真正的社群，而社群是人類生活的一個非常重要的價值，所以自由主義的理論有其內在的缺失。社群論所謂「社群」的意義為何？自由主義的理論是不是真的忽略社群的價值？自由主義是不是可以建立一個政治社群？本文試圖透過對這些問題的解答，探討自由主義是否可以作為一個適當的政治理論。

二、社群論對自由主義的批判

不同的社群論者對自由主義的特點提出許多不同的批評，最主要的可以歸納為三點：（1）自由主義所預設的自我觀念(the conception of self)和深刻的承諾(committments)並不相容，這樣的自我無法形成社群，而由於社群是人類社會最重要的價值，所以自由主義的自我觀念是一個有缺陷的觀點。（2）自由主義的核心理念是：重視個人自主性(autonomy)的優先性，而這種強調個體之公民權利和政治權利永遠優先於其它價值的主張，社群論者認為是貶抑和違害社群。（3）自由主義以多元價值為前提，主張公共規範的設計必須不預設任何全面性的學說(comprehensive doctrine)，換句話說，政府對於各種不同的美好人生觀和價值理想要保持中立。而這種從政治中立所建構的社會，由於是在尊重多元而且肯定多元的前提下達成，必然使得社會缺乏共同的全面性價值、目標和理想；此外由於自由主義社會強調個人的獨特性，也不易形成社群所必需之獻身的熱情和成員之間的緊密關係，所以這樣的社會缺乏構成社群的必要元素，社群無法在其間充分發展。

（一）自由主義的自我觀念和社群

社群論認為自由主義強調個人自主性或自由權利的優先性，是基於自由主義一種特殊的人的觀念。由於自由主義假設社會是由獨立的個人所組成，而且每一

個人有其獨特的價值理想，依據羅爾斯的主張，這個多元事實不是一個短暫的歷史偶然，而是當代民主文化的一個永恒樣貌(Rawls, 1987:4)。所以要使這些具有不同價值理想和生活方式的個人，共同生活在一個必須相互合作的社會之中，必須制訂一些大家都能遵守的公共規範。而能被不同道德、哲學和宗教主張者願意共同接受而且遵行的公共規範，必須是所有的社會成員都處於公平的立場，經過自由選擇的結果。所以羅爾斯的社會正義理論，就是在這樣的觀點下，透過契約論式的純粹程序正義的設計，認為最合理的正義原則是自由、平等、理性存在者，在公平的處境下所作的選擇(Rawls, 1971)。這樣的想法有三個重要的涵意：1．個人的選擇決定社會的內涵；2．社會是達成個人合作的場所；3．個人自由選擇之公共規範具有優先性，因為它使社會生活成為可能，所以它必須作為社會所有成員利益衝突時最後仲裁的依據。

社群論者認為自由主義這種自我觀念是錯誤的，因為個體是社會的產物，每一個個人的自我認同是由其所屬的社群所塑造，換句話說，個人是完全在其社群之內生活，社群的價值和文化內涵構成了個人的自我認同，不是個人的選擇決定了社會文化的內容，而是個人所處的社會文化決定個人的價值和理想。因此沈代爾(Michael Sandel)認為，正確的自我觀念不是一個能自發性選擇的我，而是一個能透過反省認知自我內在構成本質的我(Sandel, 1982:152-3)，所以他主張人的認同在某一個程度上是由他所屬的社群所定義，是社群決定了“我是誰”，而不是我自由選擇了“我是誰”(ibid., 150)。也就是說，人的自我認同是由其社會文化所賦予，所以不是經由人所選擇，而是經由人所發現(discover)的一種歸屬(attachment)(ibid.)，因為人只能以自己所屬社群的成員身分，才可能發現自我認同(ibid, 62-65, 179-83)。

沈代爾指出，羅爾斯正義理論中原初立場(the original position)的設計，就是完全基於這個錯誤的自我觀念。羅爾斯描述立約者在所謂的無知之幕(a veil of ignorance)之後從事正義原則的選擇，沈代爾認為這個圖像就是一個先於任何目的、沒有傳統和歷史負擔的自我(unencumbered self)在作選擇。當這樣的我在確認某些特質是“我的”目標、欲望和企圖時，永遠有一個“我”以某一個距離，站在這些目標、欲望和企圖背後，而這個“我”永遠先於其目標和屬性而存在(Sandel, 1984:86)。沈代爾論稱，由於任何的角色和承諾都不能定義這樣的自我，對這種自我的理解也完全不必預設任何社會和文化脈絡，所以這種無負擔的自我雖然可以自由的和他人結合成自發性的社團，但是這樣的自我卻不可能成為具有構成性目的(constitutive ends)之社群的成員(ibid., 86-87)。所以自由主義的自我觀念，使得自我永遠可以和其文化隔離，不會對其社會產生任何高度的忠誠和承諾，也不可能和他人形成深刻的情感和歸屬，因此由這種自由主義個人所形成的結社也無法發展真正的社群。

(二) 自主性和社會支離

社群論者認為自由主義的政治設計是建立在個人主義式的觀念之上，所以自由主義最重要的原則就是個人的自由權利或者個人的自主性。由於在自由主義的正義觀念中，個人可以在正義的範圍內自由的選擇自己的生活方式，然而由於這種選擇並沒有共同的價值和目標作指引，所以缺乏凝聚力和連續性，所以自由主義社會運作的結果會造成社會的支離(Walzer, 1990:9)。而社群論則主張社群不是自主性的個人的結合，因為社群成員有其共同的目的（這些目的並不只是正好和個人的利益一致），所以社群成員將社群的目標視為彼此共同的目标，每一個成員對這個目標的貢獻被稱為是共同的福利。

由於自由主義特別重視個人的自主性，所以如果社群的目標和個人自由相抵觸，自由主義會認為個人自由具有優先性，因此社群論者認為自由主義社會的個人只能因利益相合，而形成各種自願性的結社(associations)，但這樣的社團在自由主義的社會中是不穩定的，因為成員可以隨時選擇進出。所以華徹(Michael Walzer)認為最好將自由主義理解為一個關係的理論(a theory of relationship)，這個理論以自動結社為其核心，而且這個自動性可以解釋為斷絕和退出的權力，也就是說，可以主動加入的團體就是代表永遠可能選擇退出，所以任何的認同和關係如果是主動的，表示可以很容易再找到其它的認同和關係，也表示這些認同和關係的不穩定性(ibid., 21)。所以自由主義的自主性對社團的穩定和持續似乎構成一個永恒的威脅，換句話說，自由主義社會肯定自主性的優先性，等於是強化和鼓勵社團的分解力，社群在自由主義社會必然得不到充分的發展。

社群論也認為自由主義的自主性概念是有問題的，泰勒(Charles Taylor)就指出，人只有在社會中才能發展其能力，即活在社會中是發展理性、成為道德主體，以及成為一個完全負責的自主性存在者的必要條件，離開人類社會，這些能力都無法發展(1985,190-1)。所以根據泰勒的主張，一個自律自主的道德主體，只能在某一個文化型態中才能達成其自我認同，因此自由主義的自律自主性的運作，必須以社會文化為其先決條件。但是由於自主性具有分離社群的特質，所以如果這個概念要有意義，顯然不能賦予它絕對的優先性，因此自由主義強調自主性的優先性，是一個自我挫敗的(self-defeating)理論。

（三）個體性和多元價值

自由主義大師約翰彌勒(John Stuart Mill)認為個體性(individuality)是幸福的一個必要元素，如果由他人的傳統或習俗而不是自己的性格決定行為的規則，則會缺少人類幸福的一個主要成分，而這個成分也是個人和社會進步中相當重要的一個成分，所以他認為發展個體性對人類目的的達成和高度的社會發展至為關鍵。發展個體性有兩個要素：自由和處境的多樣性，此二者合一就可以產生創造力，因而展現出個體的活力和多種的差異性。彌勒指出，沒有人會認為一個卓越的行為只是模仿他人，傳統和習俗不一定適合每一個人，一個人如果只由社會或他人決定自己的生命計劃，則他所需要的只是猿猴一般的能力即可。由於彌勒認

為人性並不是依據一個模型塑造的機器，而是像樹木一樣需要成長和向各方面發展，所以需要自我作選擇(Mill, 1978:54-57)。

彌勒認為一個民族的發展也和個體性相關，在任何地方專斷的傳統或習俗都是人類進步不變的阻力，中國之所以遲滯不進就是由於政權設計一套最佳的教育制度，將最偉大的智慧有效的灌輸在每一個人身上，其結果是人民缺乏個體性，所以幾千年來中國並沒有任何改善。他認為歐洲之所以能持續發展，並不是因為歐洲人種較為優越，而是因為歐洲擁有相當明顯的性格和文化的多樣性，所以彌勒認為價值多元就是歐洲進步的主因(ibid., 67-69)。因此彌勒認為自由才有多元和創造力，而多元則可以提供每一個人多樣的選擇，使個人可以在各種可能性中選擇最適合自己個性的生活方式。

彌勒強調個體性的重要、肯定多元差異是社會和人類進步的必要元素，這種想法似乎是反對社會建構一個共同的價值和理想，作為每一個成員共同追求的目標，他反而會認為強制人們追求這種共同的人生理想和價值觀，是阻礙人類進步的主因。羅爾斯也認為價值觀的多樣性本身是一件好事，他認為一個良序社會(well-ordered society)的成員有不同的生命計劃是理性的，因為人類有不同的才智和能力，無法靠一個人或一群人就能完全實現這些才智和能力，所以每一個人可以從彼此互補的性向中得到利益(Rawls, 1971:448)。

由於自由主義肯定個體性的重要和多元價值的事實，所以自由主義的政治設計就是要保證個體的自由和維繫社會的多元，因此自由主義讚賞個性、貶抑群性；鼓勵多元、輕視共同的目的和價值；頌揚自我選擇、挑戰既有的傳統和習俗，這一切都和社群論所重視的價值完全背離，所以沈代爾認為自由主義社會不是由利己主義者而是由偶而仁慈、彼此陌生的公民所組成(Sandel, 1982:183)，根本不可能形成一個成員之間有緊密關係的社群。

三、自由主義的回應

對於以上的批評自由主義者也提出辯解，事實上羅爾斯在1980年以後陸續發表的論著，主要就是針對社群論者對其正義理論的挑戰所作的澄清和修正。除了羅爾斯之外，也有許多自由主義學者加入這一個爭論，以下僅就上述社群論的三點質疑提出反駁。

(一) 自我觀念

社群論認為個人所處的社群和文化構成自我認同，自由主義所依賴的沒有負擔的自我是一個錯誤的自我觀念。但是肯尼(Simon Caney)認為社群論對個人認同由其社群的價值和承諾所決定的論點並不明確，社群論有時候主張社群的價值和承諾“部分”決定個人的自我認同，所以個人可以跳出其文化內涵的某些特點；有時候似乎又主張社群完全塑造了個人的自我認同，所以個人根本不能離開其所

屬社群之任何文化特點(Caney, 1992:275)。他指出，麥肯泰爾(A. MacIntyre)和沈代爾都在這兩個論點中搖擺不定，譬如麥肯泰爾偶而主張：我們完全埋入社會的實作(practice)之中，而不能懷疑我所存在的社會特點；沈代爾也表示，人的認同完全由其文化所賦予，而不是由自己的選擇所決定。但是麥肯泰爾同時又主張：我埋入在社會實作中並不導得自我必須接受社群的那些形式；沈代爾也同樣認為主體可以參與其自我認同的建構(ibid., 275-6)。

肯尼認為，主張文化和社群部分塑造人的認同較為可信，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決定，則是很難令人接受的主張。如果社群論的論點是社群價值部分塑造人的自我認同，這樣的理論事實上也能為自由主義者所採納，因為自由主義者也承認人是活在歷史文化的脈絡之中，肯尼指出，許多自由主義思想家如：彌勒、德渥金(R. Dworkin)、葛林(T.H. Green)都認為人會受其社群的影響，人和人彼此是相互依賴的存在，所以將個人從習性和制度的關係中抽離是錯誤的(ibid., 277-8)。

沈代爾提出無負擔的自我觀念，其主要批判的對象是羅爾斯，但是羅爾斯在1980年以後的著作中，澄清其正義論並不是假設一個無負擔的自我。羅爾斯描述原初立場的立約者具有兩種道德力量：(1)有效的正義觀念之能力，即有能力瞭解、運用和依據正義原則行動；(2)形成、修正和理性地追求價值觀的能力(Rawls, 1980:525)。羅爾斯認為這樣的人的觀念是符合當代民主社會的共識，因為“人是一個自由、平等的公民”是當代民主社會文化的基本直觀觀念(Rawls, 1985:229)，而所謂自由平等的公民就是具有道德人格的必要能力，使他們可以參與一公平互利的社會合作(ibid., 227)。所以羅爾斯強調他的理論是從當代社會的共同瞭解作為論證的前提，其理論中的自我觀念是從當代文化脈絡中抽離出來的共識，因此這樣的自我觀念是有其歷史和傳統的面向，並不是虛空、也不是脫離文化和社會內涵而獨立存在的抽象概念。

(二) 自主性

社群論者認為自由主義重視個體自主性，而自主性對社群臍帶關係的結合力具有分解的作用，因此重視個體的自律自主就是鼓勵自由選擇進出社群、拒絕任何緊密的人際聯結、沒有任何深層的社群承諾，所以自主性使個人成為獨立而沒有任何牽絆的存在。但是這樣的推論並不成功，因為對自由主義者而言，自律自主並不是完全脫離自己文化社群，華爾準(Jeremy Waldron)就指出，自由主義者可以承認個人喜好的改變可能受社會結構或社會期待的影響，只要這種改變可以在他的反思中認知，就可以和自由主義的理論相容，換句話說，只要個人可以“選擇”在一個社會秩序下生活，“同意”遵守這個社會的限制，強制執行這個社會秩序不必然違反自由主義的價值(Waldron, 1987:132-4)。肯尼也認為自主性並不一定要完全脫離自己的文化社群，自主的思考就像在海上修理諾亞方舟，人可以依據一些文化上的既定目的，去評估和修正其它的目的(Caney, 1992:277)。

所以自由主義所謂的自主性是指批判反省的能力，自由主義認為任何社會或政治生活的合理證成都是建立在這樣的批判反省能力之上，所以即使自由主義承認個人所屬的社群和文化會影響個人思考的內容，卻不否認個人仍然可以擁有適當的距離，對自己社會和文化的內涵從事批判、反省或修正。因為雖然人不能脫離所有的社會關係去思考如何過活，但是這並不導得每一個人都有一種共同、固定的基本關係，使他不能脫離這種關係去從事反省的工作(Dworkin, 1989:489)。社群論者主張社群完全決定了我們的承諾和目標，但是莫西度(Stephen Macedo)認為這種完全否認人可以擁有批判反省距離的承諾，並不適合當代的多元社會，擁有這類承諾的人很難保證他會尊重他人的權利或遵守任何道德規範。如果有些人不實踐某些構成性的承諾則無法活下去，而這些承諾涉及重大的不正義，莫西度認為這些人沒有權利如此活下去(Macedo, 1990:245-6)。換句話說，如果人不能對自己的文化和某些承諾擁有適度的批判距離是一個心理的事實，則我們對任何不正義承諾或實踐的譴責就變得毫無意義，因此自由主義相信，即使任何的批判性思考都必須預設文化和社會的內涵，也不導得我們不能站在文化某一個特點上批判其它的特點。所以自由主義並不需要假設一個從未接觸過社會、一個前社會的(presocial)自我，它只需要一個能對那些影響社會化的價值作批判反省的自我(Walzer, 1990:20-21)。

事實上有些學者指出，正常的社群不會要求非理性或自我破壞的態度和行為，因此社群的要求不一定和理性判斷和個人自主性對立，反而完全和這些價值分開才是扭曲和毀滅社群的信號(Selznick, 1989:507)。布坎南(Allen E. Buchanan)也強調，承諾必須和盲目的意念、非理性的情感以及本能性的結合分開，社群論者一再強調我們最重要的承諾不是經由選擇、不能任意割捨，布坎南認為有完全取消自主性的危險，而使人成為一個由社會身分所附加、不具反省力的角色，換句話說，人一旦失去自主性，個人會完全被社會吸納，無法批判地反省自己的角色、義務和其社群的特性，結果個人可能成為不道德生活方式的共犯；而且這種修正自己目的的能力減少、批判自己行為選擇的能力萎縮，將會危及人做為道德人的身分(Buchanan, 1989:871-2)。

布坎南不但否認自主性和社群不相容，而且進一步主張自主性可以強化社群，他認為，自由主義的權利可以為社群的繁榮提供極有價值的保障。他舉證歷史事實支持他的論點，他指出，自由主義的主張在歷史上成為抵抗摧毀和壓制社群力量的堡壘，它保障社群不受侵犯，也使個人得以享受社群的價值，並允許個人可以集合相同的心靈創立新的社群。所以布坎南認為社群論惟一最大的威脅是極權主義，因為極權主義要控制公民生活的每一個面向，不允許真正社群的存在，因為它要個人完全服從於國家，而且從歷史紀錄顯示，極權主義常以成立全面性的政治社群為名，對傳統社群，如家庭和教會，採取取無情的手段加以破壞。而自由主義的主張直接否定極權主義，所以自由主義是社群的保障(ibid., 857-8)。肯尼也認為自由主義的權利觀念可以幫助社群的蓬勃興盛，如：結社的自由可以保障少數族群的生活方式；自由主義強調正義可以減少不正義所產生的

敵意，正是鼓勵社群的發展(Caney, 1992:285)。

至於社群論者認為社群需要深刻的承諾，而自主性強調選擇所以和維持承諾不相容，針對這一點布坎南論稱，雖然對自由主義者而言所有的承諾或歸屬都是自由選擇的結果，但是並不是所有自由選擇的承諾都可以自由的中止，雖然社群在某一個意義上是不能自由選擇，但是個人可以自由選擇某些行為約束自己，布坎南認為這些行為可以創造社群出現的條件，在這個意義上個人可以說是間接的選擇社群。他以婚姻為例，婚姻是一個重要的社群形式，婚姻不只是一種契約關係，也不只是為了私人利益的結合，兩個人可以透過婚姻制度培養彼此的承諾。布坎南認為婚姻最後的發展會產生麥肯泰爾所謂的內在善(internal good)，根據麥肯泰爾的主張，任何一種由社會構成、具合作性的人類活動形式，都稱為實作(practice)，而每一個實作本身都有其卓越的標準(standards of excellence)，這些標準即構成此一實作之部分定義，透過對此一卓越標準的追求，就會實現所謂的內在善(MacIntyre, 1981:187)，因此內在善不能獨立於實作和社群關係而存在，是社群的一個重要特色。由於婚姻也是一種實作，因此布坎南認為，真正的社群可以透過自願的機制自我束縛，最後也能形成內在善而鞏固最初的承諾，並強化最初的結合，所以從自由主義的承諾都是自由選擇的事實，並不能推得自由主義社會中的結社只能靠外在善維持、而不能創造真正承諾呈現的條件(ibid., 868-870)。

(三) 多元價值

自由主義的政治設計是以多元價值為前提，所以自由主義的社會當然是保障和鼓勵多元，但是這並不代表自由主義社會沒有社群存在。羅爾斯認為自由主義社會強調正義原則的優先性，就是要使得各種不同的全面性學說能夠在正義的要求下，各自發展特殊的價值理想和生活方式，所以多元是指在同一個公共規範之內的合理多樣的全面性主張。雖然自由主義社會中沒有一個全面性學說可以被大家所接受，但是每一個全面性的學說可能會有其忠誠的信奉者，這些同一個全面性學說的支持者，彼此之間可以形成相互的承諾、歸屬感和對他人的忠誠，換句話說，他們可以構成一個社群。為了闡明這一點，羅爾斯區分公共領域和非公共領域的生活。在非公共領域中，每一個公民對待其私人的事務或其所屬團體之內部生活，可以擁有從理性的角度評估所不應該有之情感、獻身和忠誠；也可以認定自己的非公共認同(nonpublic identity)和某些宗教或哲學信念分離是不可想像的事。換句話說，在非公共領域，公民可以認為自我的認同是由這些情感、信念和忠誠所塑造，失去這些東西將失去方向而不知所措。所以在非公共領域中，如果一個人的價值觀經過徹底的轉變，我們可能會說他不再是同一個人，這意味著個人的終極關懷和生命目標的改變，而所謂不再是同一個人，我們都知道它指的是非公共或道德、宗教的認同(Rawls, 1985:241-2)。至於所謂公共認同就是公民身分，每一個公民都享有正義原則所規定的政治權利和義務，所以一個人雖然改

變宗教信仰，並沒有因此失去其公共認同，他仍然和以前一樣擁有相同的權利和義務、可以和以前一樣作相同的主張。也就是說從公共領域的角度觀之，他還是同一個人(ibid., 241)。

因此自由主義的多元社會只是強調各種不同的全面學說和平共存，並不代表每一個特殊的全面學說不能吸引人們的忠誠和服從。事實上無論自由主義的主張對社群具有多大的分解力，也不可能使得整個社會都變成完全是陌生人的組合，我們每一個人都生下來就活在家庭、親戚、鄰居、工作伙伴和各種團體之中，無論社會變遷力的衝擊有多大，人們的地區性、階級和家庭的臍帶關係仍然能夠維持。所以即使自由主義的多元社會使我們彼此分離，使我們常常因為心存歧見而形成不能交談的狀況，但是華徹認為，這些歧異仍然在彼此可以理解的範圍之內(Walzer, 1990:13)。事實上對自由主義者而言，要證明多元社會仍然可以存在社群，最簡單的方法就是明白指出：現存的自由主義社會中確實有家庭、教會、以及各種慈善性社團存在，而這些都是典型的社群，而且只要這些社群不踰越正義原則的界限，它們可以在正義原則的保障之下發展、茁壯。這個經驗事實就足以證明社群論的擔心是多餘的。

四、社群的意義和政治社群

儘管社群論強調社群的重要性，社群論者卻很少為「社群」作一個明確的定義，從上述的討論似乎自由主義和社群論一樣重視社群的價值，果真如此，則自由主義和社群論的爭辯就不具任何意義。本節將透過對「社群」一詞三種不同的意義，藉以分析自由主義在各種意義中形成政治社群的可能性，並對自由主義和社群論爭議的焦點進一步澄清。

(一) 完全社群(total community)

儘管羅爾斯在《正義論》一書中強調社群的價值(Rawls, 1971, sec.79)，但是沈代爾仍然認為羅爾斯的社群只是一種情感性的(sentimental)社群，他認為在羅爾斯的良序社會中的參與者雖然有共同的最終目的、認為合作本身是善，並透過合作而建立情感性的關聯，但是這樣的社群並不是沈代爾心中的理想社群，沈代爾批評自由主義不能欣賞社群的價值，所指的是構成性的社群觀念(a constitutive conception of community)，所謂構成性社群是：人們認定其所屬的社群在某一個程度上定義個人的自我認同(Sandel, 1982:150-1)。然而除了強調社群構成自我、自我理解是透過反省後發現之類的描述，沈代爾並沒有更精確的定義何謂構成性社群。克里特登(Jack Crittenden)認為沈代爾的構成性社群最接近所謂完全社群的概念，完全社群具有四個標準：

1．社群必須共享完整的生活方式，而不只是分享利益或視結合為達成目的的一個手段。

- 2 · 社群是由面對面的關係所組成，因此會產生：
- 3 · 關心所有成員之幸福並且依互惠性義務盡己所能提升幸福。
- 4 · 社群是個人自我認同的核心，其關係、義務、風俗、規則和傳統對我不只是重要，而且使我之所以為我。(Crittenden, 1992:132-3)

克里特登強調這四個標準缺一不可，否則就成為結社(association)而不是社群。如果只因為職業相同卻不分享整體的生活方式，則蛇的嗜好者可以彼此完全陌生，但只要定期參與集會就構成一個社群。如果去除面對面的關係，則鄰居這個社群就要包括那些曾經在這裡住過，而現在卻搬離的人，因為他們即使不住在同一個城市，卻仍然可能分享相同的生活方式。由於家庭義務並不依賴互惠關係，而由家庭的親密性就可以產生，所以家庭並不是一個完全社群。此外，對社群的認同當然是構成社群的必要條件，否則一個滲透到阿拉伯鄉村社群的以色列間諜，他可以完全表現得和社群成員一般，但卻將此社群當成工具，我們似乎不可能將這樣的人當成社群的成員(ibid., 132-5)。

克里特登認為社群論所謂的社群應該是這種意義的社群，因為家庭關係、兄弟會、俱樂部和教堂等團體，仍然在自由主義的社會中相當興盛，但是這些團體並不合乎完全社群的標準，所以自由主義社會的人雖然生活在結社和家庭之中，仍然是一個寂寞的人，因為他雖然有同伴和結社，卻仍然無法在其中找到慰藉和安全，也找不到目的和認同(ibid., 135)。

依據這個定義，自由主義社會在理論上仍然可能在非公共領域形成社群，但是在公共領域卻不可能產生這樣的社群觀念，因為自由主義社會不可能滿足面對面關係的條件，換句話說，自由主義不可能在這個定義上形成政治社群；事實上社群論想在當代社會中建立一個這種意義的政治社群也是不可能。所以如果社群論對自由主義的批判要有意義，只有兩個選擇：（1）社群論指的是自由主義在非公共領域的實踐層次不能形成社群，但是在這一點上社群論似乎缺乏足夠的經驗證據；（2）放棄這種定義的社群觀念。

（二）道德概念的社群(community as a moral notion)

梅森(Andrew Mason)認為社群和社會(society)不同，後者是一個純描述性的語詞，是指一群人彼此之間漠不關心，但為了更有效的達成自己的目標而建立的一種合作關係。至於社群則是一個道德概念，指一組有道德價值的人際關係。一群人要構成社群必須有些臍帶關係將彼此聯結在一起，但是如果這些臍帶關係只是“部分”構成結合者之認同，則不足以稱這樣的結社為具道德意義的社群，因為成員之間可能會彼此剝削或不關心對方之福祉。因此梅森強調，道德概念的社群必須具備兩個條件：互相關心而且沒有彼此剝削(Mason, 1993:216-7)。他指出，這種道德概念的社群在自由主義和社群論的爭辯中一直被忽視。

依據這個定義，則典型的社群如：家庭、鄰居、城市和部落並不能稱作社群，因為這些團體成員之間通常並沒有體現相互關懷，而且常會一群人剝削另一群

人，女性主義就認為這些團體所建構的社會結構和角色，對女性具有高度的壓制性。在同一個國家中的一個次級團體可能為了追求共同的目的，而和其宰制者共同合作，即使在合作的過程中其成員得到有價值的報償，但是由於他們仍然受到宰制者剝削，所以也不能稱這種合作關係為社群(ibid., 218-9)。

社群論要求社群成員之間要有同情的認同，也就是關心成員的福祉彷彿關心自己一般，即某種程度的認同其他成員的命運。梅森認為這和構成道德意義社群所需要的關懷不同，道德意義的社群關係不必是面對面，所以社群不必局限在小團體，可以延伸至家族或軍隊、集體農場之同志，但是他認為無論如何不可能擴大至國家(ibid., 224)。梅森承認在實際生活中很少存在這種意義的社群，但是他認為我們可以把這樣的社群當成是一個理想的社會關係，以作為實際關係可以趨近的方向(ibid., 219)。

梅森指出，這種意義的社群和自由主義可以相容，也就是說自由主義社會可以有這樣的社群存在，但是由於他否定國家可以形成社群，所以等於是否定任何政治社群的可能。極權主義國家雖然可以為全體國民設定共同的目標，並透過洗腦或灌輸使其國人認同這個目標，統治者也可能為了實現既定的政策關懷其同胞，但是這種不讓人民自由思考其理性利益的作法，仍然是一種剝削，就像奴隸主關心奴隸可能是為了更有效的剝削，所以極權國家不可能形成道德概念的政治社群。

至於自由主義社會能否形成道德概念的政治社群？答案似乎也是否定的。自由主義主張政治領域以正義原則作為共同的道德規範，只要不違反正義原則的要求，任何人都可以追求自己的價值目標和生活方式，所以一個合乎正義要求的自由主義社會似乎可以完全沒有任何愛和友誼的聯結，自由主義社會的人可以不參加鄰居的集會，不加入政黨、商會或教堂(Gutmann, 1985:320)。這樣的社會由於合乎正義，所以不可能存在剝削，但是由於個人自由權利的充分運作，公民之間的關係不可能只是因為對方具有相同的公民身分而相互關心。事實上一個只有對自己有利才去幫助別人的利己主義者，只要他不從事損人利己的行為，他可以是正義社會的合格成員；一個冷漠、封閉的人，正義的社會可以允許他幾乎過著遺世獨立的生活。當然羅爾斯可能會認為，從道德心理學的角度，這樣的人不可能在正義的社會存在(Rawls, 1971, sec.74,75)，但是道德心理學原則是一個經驗法則，如果完全正義的社會在「理論上」存在，則一個不關心其他公民的人也是在「理論上」可能存在於一個完全正義的社會。

羅爾斯曾經論證他的正義理論中的差異原則(difference principle)具有博愛原則(principle of fraternity)的效果，羅爾斯指出，博愛原則一般認為涉及情感之聯結，許多人認為它在政治事務中無適當的地位，但是他認為他的差異原則是將博愛的精神融入制度的設計之中(ibid., 105-6)。因此似乎合乎羅爾斯正義論的社會，已經具有成員之間互相關心的設計，所以這樣的社會可以滿足道德概念之社群的要求。但是這樣的推論是錯誤的，差異原則是作為社會基本結構設計的指導原則，如果依照羅爾斯的說法，它只是處理公共領域的問題，並不是作為非公共

領域的行為指導。所以儘管在公共領域的設計上關心所有成員的福祉，並不代表成員之間具有相互關懷的情感，換句話說，一個使社會成員互利的制度設計，頂多只是透過外在限制和有效的制裁，造就一個互利的社會實作，並不能保證其成員都以互利作為行動時之內在動力，否則只要政府的法律制度的設計合乎正義，就會產生有正義的公民，果真如此，則人世的問題豈不是變成單純的數學習題？所以自由主義社會並不能真正形成道德意義的政治社群。

（三）自由主義社群(liberal community)

社群論認為個人生活和其所屬的社群生活是一體的，所以個人生活的成敗有賴社群整體的優劣，德渥金稱這種主張為公民共和主義(civic republicanism) (Dworkin, 1989:491)。所以社群論者可能會主張：如果一個城鎮認為色情文學會破壞其生活方式和價值，則這個城鎮可以基於維繫或捍衛其文化價值的理由禁止色情文學(Gutmann, 1985:318)。根據華徹的論證，社群論對自由主義的批評並不一致，一方面認為自由主義理論造成自由主義社會的成員缺乏共享的傳統，自由主義的個人是分離的；另一方面則認為自由主義錯誤地呈現實際的生活，因為即使是自由主義社會，其深層結構仍然是社群主義式的，所以家庭、教會等仍然存在在自由主義的社會之中(Walzer, 1990)。因此社群論一方面認為自由主義理論無法形成社群，一方面又承認自由主義社會在實踐層次社群仍能發展，這種不一致性模糊了社群論和自由主義爭議的焦點。其實社群論批判的主要精神應該是：自由主義無法形成政治社群，而不是自由主義無法形成社群，換句話說，社群論認為自由主義無法在公共或政治領域建立一個共同價值目標，因為自由主義錯誤地將個人幸福和政治社群的幸福分開，因此社群論會基於保護政治社群的價值和生活方式之理由禁止色情文學，而自由主義者則會傾向於有限度的開放色情文學(此一論點參見 Dworkin, 1985:335-72)。

德渥金認為社群論這種論點的最大錯誤在於，它將政治社群視為超大號的人，以為政治社群生活的特質和個人生活一樣，將政治社群整體當成一個行動的單位(unit of agency)。德渥金以羅爾斯的管絃樂團的例子比喻社群論的政治社群觀。一個樂團的成敗不是基於每一個個人的品質和表現，而是由整體的品質和表現所決定，就像政治社群的成敗決定每一個成員的成敗一般，但是管絃樂團的社群生活只限於音樂表演，所以只有在演奏時，樂團集體的成敗才被視為個人的成敗之所繫。然而除了音樂表演之外，每一個樂手的其它生活面向的成敗，就不能理解為建立在樂團集體的成敗之上，譬如：一個小提琴手可能會關心他的同事的性生活，但是這個關心是基於朋友關係，並不是基於關心樂團整體作為一個集體行動單位的性生活(Dworkin, 1989:491-6)。所以德渥金認為政治社群也有一個生活，就如管絃樂團只涉及音樂生活，政治社群只涉及公民共同的政治生活，公民承認其政治生活的成敗依賴其所屬之政治社群的成敗(ibid., 499)。因此社群論的錯誤就在於：它將個人和政治社群的依存關係擴大到生活的每一個面向。當然在

理論上，一個政治社群不只在政治領域而且在其它生活層面上，也有相同的價值觀或共享的生活方式是可能的，但是羅爾斯認為以當代多元價值的事實，除非政府採取強制鎮壓的手段，否則不可能存在一個包涵所有價值、普遍應用至每一個生活層面的全面性價值觀，可以為所有公民所接受(Rawls, 1987:4-5)，所以他說：

“如果政治社群的理想是指由一個全面性宗教、哲學或道德學說所組成的政治社會，則正義即公平確實放棄這樣的理想。” (Rawls, 1988:269)

德渥金的自由主義社群觀念，就是主張以官方的政治行動作為政治社群的集體生活，換句話說，他認為自由主義的政治社群只限於正式的政治生活，所以政府的立法、仲裁、執行和其它的行政運作，就已經窮盡一個政治體的社群生活，而公民只有在這樣的結構中，才可以被理解為以集體方式一起行動(Dworkin, 1989:499-500)。譬如：是美國在打越戰而不是某些官員或士兵在打越戰；是美國在徵稅而不是任何一個官員或士兵在徵稅，雖然這個集體行為是由個人投票選擇支持某一個官員或將軍的政策所形成，但是這個集體行為是官員或將軍依憲法結構，將個人決定轉換成國家的決策，因此它可以說成是所有的公民集體做的決定，而每一個公民的生活則受這個決策的影響(ibid., 496)。

德渥金這種政治社群的定義可能會被誤解為：所有的國家都自然是一個政治社群，但其實不然，因為德渥金強調，構成集體行為的個別行為必須是協同的、自願的表現(ibid., 494)。因此並不是所有具有共同目標、共享傳統的社會都合乎這種意義之政治社群的條件，而自由主義的理論設計在這個定義下，當然可以形成政治社群。以羅爾斯為例，公共領域的道德規範是由正義原則所定義，而正義原則是由每一個社會成員在適當的條件下自由選擇的結果，所以一個良序的自由主義社會公民有共同的目的，即肯定相同的政治正義觀念，也就是說，公民共享一個基本的政治目的：支持正義制度，以及公民彼此以正義相對待(Rawls, 1988:269)。所以羅爾斯強調某些政治德行的重要性，如：謙和和容忍、合理性和公平感，他認為這樣並不會使其理論成為一個全面性學說，因為這些德行是屬於政治德行，是維持公共領域規範的核心價值，所以是政治概念而不是全面性概念(ibid., 263)。誠如蓋爾斯敦所主張(W. Galston)：自由主義的容忍是同意允許不同意見，它提供政治社群的基礎，這個政治社群是有些意義共享，有些不是，亞里斯多德正確的說，個體如果沒有共享任何東西不可能構成社群，但是這並不導得為了成為一個社群，個體必須所有的東西都相同，自由主義是使不同的道德社群(不同的價值觀)可以在一個法律社群中共存的理論。所以蓋爾斯敦認為自由主義是一個社群觀念(Galston, 1991:45)。

五、結論

從以上的討論，羅爾斯的政治自由主義雖然可以被理解為和政治社群相容，但是必須付出代價。莫爾(Margaret Moore)指出，自由主義自認為是在社會和倫理問題上，藉理性的力量，掃除對非理性和傳統權威的盲目遵從，但是一旦自由

主義將其價值建立在社群基本共識之上，則和自由主義的最初精神相背離。所以她認為羅爾斯以民主社會文化之內的基本直觀觀念作為其理論的前提，等於是將其理論建立在一個非自主性的人觀之上，這樣的推論侵蝕其所要支持的人的自主性概念，換句話說，羅爾斯不加批判地接受當代民主文化的共識，卻要從這個非自主的立場上支持自主性的價值，似乎是一個諷刺(Moore, 1993:124-6)。換句話說，如果人只能在社群內反省，卻不能反省社群的架構本身，這根本不是真正的自主(Crittenden, 1992:137)；同樣的道理，如果羅爾斯將當代民主文化中的直覺觀念當成既定而不能加以批判反省，則由此所推論出來的個人自由權的運作，似乎也不是真正的自主。因此羅爾斯如果要成功的和社群概念相結合，似乎在某一意義上必須犧牲自由主義所最重視的自主性。有些學者認為，盲目崇拜團結和讚美無拘無束的選擇一樣的錯誤，前者雖然可以達成全面的整合，但卻成為一個拙劣的社群；後者所提供的道德過於薄弱而無法支撐最起碼的道德秩序，一個真正的社群論主張會拒絕這兩個極端，一個理想的社群包括多元、自律、參與，及歷史感、相互性、團結等價值(Selznick, 1989:508)。如果這個說法是正確的，則誠如古德曼(A. Gutmann)所主張，自由主義的價值確實需要社群價值加以補足(Gutmann, 1985:320)，或者如華徹所預言，社群論對自由主義的批判和修正一定會反覆出現(Walzer,1990)。

參考書目：

Buchanan, Allen E.

1989 "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism," *Ethics* 99:852-882.

Caney, Simon

1992 "Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate," *Political Studies* 40:273-289.

Crittenden, Jack

1992 *Beyond Individualism---Reconstituting the Liberal Self*. New York: Oxford University Press.

Dworkin, Ronald

1985 *A Matter of Principle*. Oxford: Clarendon Press.

Dworkin, Ronald

1989 "Liberal Community," *California Law Review* 77:479-504.

Galston, William A.

1991 *Liberal Purposes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gutmann, Amy

1985 "Communitarian Critics of Liberalism," *Philosophy & Public Affairs* 14:308-322.

Kymlicka, Will & Wayne Norman

- 1994 "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory," *Ethics* 104:352-377.
- Macedo, Stephen
1990 *Liberal Virtues*. Oxford: Clarendon Press.
- MacIntyre, Alasdair
1981 *After Virtue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Mason, Andrew
1993 "Liberalism and the Value of Community," *Canadian Journal of Philosophy* 23:215-240.
- Mill, John Stuart
1978 *On Liberty*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Moore, Margaret
1993 *Foundations of Liberalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Rawls, John
1971 *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John
1985 "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical," *Philosophy & Public Affairs* 14:223-51.
- Rawls, John
1987 "The Idea of an Overlapping Consensus," *Oxford Journal of Legal Studies* 7:1-25.
- Rawls, John
1988 "The Priority of Right and Ideas of the Good," *Philosophy & Public Affairs* 17:251-76.
- Sandel, Michael J.
1982 *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University press.
- Sandel, Michael J.
1984 "The Procedural Republic and the Unencumbered Self," *Political Theory* 12:81-96.
- Selznick, Philip
1989 "Dworkin's Unfinished Task," *California Law Review* 77: 505-513.
- Taylor, Charles
1985 *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waldron, Jeremy
1987 "Theoretical Foundations of Liberalism," *The Philosophical Quarterly* 37:127-50.

Walzer, Michael

1990 "The Communitarian Critique of Liberalism," *Political Theory* 18:6-23.