

人的规定性:个人还是社群

——评自由主义与社群主义的“人”概念之争

□王云萍

摘要:在充满学术论争的当代西方社会和政治哲学论坛中,关于人的观念之争具有典型性。本文通过直接解读大量相关的英文学术文献,试图探讨和理解当代西方自由主义与社群主义者关于人的概念的不同理解及其实质,并试图从中引申出一些对于理解我国传统儒家伦理思想的启发。

关键词:自由主义;社群主义;人观念

中图分类号:B82-02

文献标识码:A

文章编号:1671-8402(2004)09-0079-06

西方现当代的社会和政治道德哲学论坛充满了学术争论,A·麦金太尔(Alasdair MacIntyre)在《德性之后》一书中曾把这一状况看作是西方道德哲学世界无序性的标志之一,因为在他看来,这些争论所预设的前提和所诉诸的论证常常是无公度性无结论的。但就在澄清这些争论当中,麦金太尔本人却似乎也卷入了某种争论。诚然,这场争论是否也像麦金太尔本人所说的那样缺乏公度性,就需要我们深入了解他们所争论的是什么。本文想从自由主义和社群主义(communitarianism)所涉及的主要争论之一,即对人的概念的理解的角度来探讨这个问题,并希望从中引申这一争论对我们的意义。

一、社群主义对(罗尔斯式)新自由主义的批评

罗尔斯(John Rawls)在其《正义论》中设置了一种“原初状态”(Original Position),而且对进入“原初状态”而就正义原则问题进行磋商的主体作了一些限定。除了著名的“无知之幕”(veil of ignorance)外,他的正义论还预设了道德主体本身的一些特性,例如,进入“原初状态”的道德主体

“不认为他们与自己的(在某些特定时刻所持有的特定的)根本利益须臾不可离,也不将自己等同于这些利益,尽管他们希望有权去

发展这类利益(假定这类利益是许可的)。相反,自由的主体认为自己可以修正和改变他们的终极目的,并把在这类事情上的自由安排在优先的位置。”^[1]

按照迈克尔·桑德尔(Michael Sandel)的理解,罗尔斯所设置的人概念是从康德对自我的理解当中获得其哲学基础的。^[2]在现代那些主要从道德原则的角度来理解道德的哲学家当中,康德及其追随者们认为,道德哲学的基本任务就是要为道德原则寻找合理性基础。根据康德的看法,为确保道德原则的绝对性、客观性与普遍性,这一合法性基础只能从具有理性和意志的道德主体本身中去寻找。具体而言,康德认为,经验知识或诉求上帝都缺乏坚实的基础,以保证那些道德原则的绝对性并真正表达人的尊严。康德以这种方法构想出来的道德主体独立于感性世界,包括人的天然性情和情感以及外在的经验环境。

换言之,康德的道德哲学所预设的人概念具有典型的现代向度和重要的社会-政治意含。它必然包含着一种特定的个体性概念,这一概念是从个体理性和自由意志的角度,而不是从社会联系或共享的现成的社会秩序或社会价值的角度来理解人的。这就意味着,在康德的道德哲学当中,在提到任何个人修养和

作者简介:王云萍(1966-),女,哲学博士,厦门大学公共事务学院副教授。

社会教育并且对它们作出承诺之前,理性和自由意志本身已经使一个人成为可能的道德主体了。对道德主体资格的这种形而上认定,是康德道德哲学的预设而非道德修养的成就,这一认定已经成为康德的道德形而上学其中的一个关键点。在这个意义上,康德的人概念既是形而上的,又是本体论的。

康德的自我概念看起来似乎很单薄,不足以进行道德推理。但恰恰就是这种自我,却对当代政治和道德哲学产生极其重大的影响。可以说,康德式的自我概念已经被当作是当代哲学当中有口皆碑的(celebrated)道德理想,用查尔斯·泰勒(Charles Taylor)的话来说,它是

“一种抽离的自我理想,不仅能够抗拒外在的环境世界,而且能够抗拒他自己的情感、意愿、恐惧和难以抑制的冲动,并因而获得一种距离和自我持有,以便允许他‘理性地’行动”。^[3]

社群主义者(communitarians)认为,上述的人概念是当代自由主义哲学,至少是罗尔斯的新自由主义哲学不可分离的理论前提。在得出实质性的规范性结论之前,这类自我已经并且必须在自由主义的概念架构中作为实践论证的起点而发挥作用。社群主义者感到不满和无法接受的,就是这种对自我的自由主义理解。因此,所谓“自由主义-社群主义”(liberal-communitarian)的论争,所争论的主要是对人的理解。社群主义一边的哲学家,例如那些对现代个人主义,更具体地讲是自由主义感到不安的泰勒、麦金太尔、桑德尔等人,^[4]猛烈抨击这种被认为是现代文化的概念基础的现代自我观念。例如,麦金太尔就观察到,这一自我观常常被看作是“现代自由主义”的根本性概念,并且在概念上支撑着现代自由主义的大厦。^[5]

在麦金太尔看来,对人的本质的理解蕴涵着实践理性的性质:

“在亚里士多德的实践理性当中,个人是透过市民身份而进行推理的;在托马斯式的实践理性当中,个人是透过其自身或其所属社群的善的探索者身份而进行推理的;在休谟式的实践理性当中,个人是透过在特定形式的交互性(或相互性)的社会中有产或无产的参加者身份而进行推理的;而在现代自由主义的实践理性当中,个人就是作为个人而进行推理。”^[6]

麦氏的观点是,实践理性不可能不受制于历史和社会

情境,任何有实质内容的原则都不能忽视其自身的情境制约性。任何一种想独立于特定的社会脉络,而非社会的空洞的存在(asocially disembodied being)这样一个本体论的假定出发而进行的实践推理,都是不可理喻的。因此,根据麦金太尔的理解,所谓“自由主义的现代性”中所存在的问题是系统的而非个别的,而人的概念则是其最基本的假定。

桑德尔对罗尔斯的新自由主义的批评,也是要证明自我概念在罗尔斯的《正义论》中所起的关键作用。众所周知,罗尔斯的正义论是以反功利主义为特征的。在罗尔斯看来,谈到正义问题的时候,如果像功利主义者那样最终诉诸总体或平均的社会效益,就很容易以牺牲个人权力为代价。根据这一点,他的正义论在性质上是道义论的(deontological),其中“正义、公平和个人权利起着核心的作用”,这一点罗尔斯本人不必讳言,他声称,“每个人都拥有一种基于正义的不可侵犯性,这种不可侵犯性即使以社会整体利益之名也不能逾越。”^[7]桑德尔断言,既然罗尔斯的正义论是康德式的道义论,那么,罗尔斯对正义的论证就必然且只能预设康德式的主体:独立而无拖累(unencumbered)的自我,罗尔斯将其表述为“自我的优先性”(the priority of the self)。

因此,桑德尔就为我们揭示了隐藏在“原初状态”及“无知之幕”背后的秘密。根据桑德尔的理解,这个秘密就是:罗尔斯要想论证正义原则,就需要一种剥离了所有经验属性的自我概念,因为如果各方都带着他们的经验属性进入“原初状态”,那么真正可取的正义原则就不可能从中产生出来。换言之,“原初状态”的设计正是为了避免带有经验属性的各方所可能产生的偏见。罗尔斯也因而被自己的正义论性质引导到这样一个假定上去,即把人看作是纯粹理性的、自由的,以便能够在正义问题上得出有意义的结论。只有抛弃经验的属性,包括各方事实上所持的人生观,进入原初状态的道德主体才有可能进行道德思考,而就正义原则问题所进行的商讨才可能是公平的。

桑德尔指出罗尔斯理论内部由于预设了这样一种自我所带来的一系列问题,但他的主要目的是要告诉我们,罗尔斯对“原初状态”及“无知之幕”的设计和论证,其实就等于说,罗尔斯意义上的道德主体是一种先在地个体化了(antecedently individuated)的主体。换言之,桑德尔认为,罗尔斯的自我概念具有一种特性,根据这一特性,人的身份的构成,是因为他她

能够从其本质属性和承诺当中分离出来,而不是因为他/她依赖于这些属性和承诺。其结果是,“没有什么承诺能够深深地抓住我,以致于离开这些东西我就无法理解我自己;没有什么生活目的和生活计划的变化能够使我深感不安,以致于扰乱了我的身份感;在我的生命中没有什么东西是根本的,以致于一旦脱离它们我就会质疑我是什么人。”^[9]由于罗尔斯在自我与他我之间划分出这么鲜明的一条界线,桑德尔认为,组成罗尔斯笔下的社会的,可能不是一群自我主义者,但必定是一群陌生人。^[9]

二、人的社会性与人的主体性

在这一点上,麦金太尔分享了桑德尔的立场。麦金太尔认为,“至少从表象上看,现代社会常常不过是一群陌生人的集合体,每个人都只在最低限度的约束之下追求其自身的利益”。^[10]因此,麦金太尔进一步认为,对于自由主义的个人主义来说,“社群只不过是每个人在其中追求其自我选择的好生活观念的一个场所而已,而政治制度的存在,只是为了提供这类追求得以进行的那种秩序。”^[11]社群主义对自由主义的批评所要带出的根本观点是:“我们只有通过参加我们的社会生活才能成为我们之所是”,^[12]因此,“一个人只有在其他自我当中才能是自我;离开了他周围的那些人,自我就永远无法得到描述”。^[13]这些论述涉及到形而上学和本体论意义上对人的主体性的理解问题。

根据我们以上所引的社群主义的有关论述,罗尔斯以及更一般意义上讲的现代自由主义都假定了一个不投入、无牵挂的(disengaged)的和独立、无拖累的自我观念。如上所述,社群主义者们认为,这种自我的特点在于,人类主体不是社会或社群构成的。他们感到,这肯定是一种形而上学的声称。

社群主义对自由主义的指责在乔尔·芬伯格(Joel Feinberg)的下述一段话里反映了出来:“社群主义……经常被看作是‘个人主义’的替代选择,而个人主义则被理解成为那种十足荒谬的学说,即认为每个人本质上是一个完全自足的原子单位(或岛屿),其本质特征的形成不受所有社团的影响。”^[14]然而,当代自由主义者们总是否认这一对自由主义(尤其是对罗尔斯式的新自由主义)的形而上学指责。在回应社群主义者的批评时,自由主义者相信他们是无辜的,认为他们并没有预设个人主义的人概念。相反,他们声称,“一旦拒绝了古典自由主义的极端个人主义倾向,就会产生社群主义式的自由主义”^[15]他们甚至还告诉我们,“……罗尔斯才是真正的社群主义者。”^[16]

那么,究竟自由主义者是否像他们的社群主义批评者所指责的那样,对人的本质作了极端个人主义的假定呢?换言之,自由主义者对社群主义者的批评能否就这么简单这么容易地被驳回了呢?为了更好地理解这场辩论及其意义,我们有必要澄清这个问题,尤其是联系到人类主体性的概念来谈。方便起见,我只提到罗尔斯。

值得注意的是,罗尔斯论证正义原则的整个规范性工程,是否像桑德尔所说的那样,纯粹是康德意义上的道义论,这一点还值得怀疑。罗尔斯自己在《正义论》中讲到人的时候,其观点是比较含糊的。当罗尔斯把社会看作是一个充满冲突的个人之间的合作性冒险时,他其实是相当现实的。换言之,由于是在对民主社会中的“合理的多元主义”的关怀的情境之中来谈论正义问题的,罗尔斯的人观念应该是经验的,即为了给经验的人类环境提供答案而建立起来的概念,而这些经验的考虑并不包含在康德的道德形而上学当中。更进一步说,罗尔斯明确承认人的社会交往的重要性。他写道:“就我们自己而言,我们只能部分地构成我们可能成为的样子,这就是人的社会交往的特征之一,我们必须从他人那里获得我们自己必然欠缺或搁置的人类优秀品质。”^[17]

因此,如果我们下结论说,罗尔斯一开始就承诺了一个极端的个人主义,即认为个人是一些独立自主的原子单位,不需要社会资源来维持并继续他们的存在,那么,这样的结论应该不能成立。相应地,原初状态也可能只是在假说的意义上,而不是形而上学的意义上存在。就像罗尔斯自己所澄清的那样,原初状态只是用于理解正义原则才设计出来的。换言之,自我概念既非本体论也非形而上学意义上的要求。这就意味着罗尔斯不需要任何形而上学或本体论意义上的个人主义。他至少能够在某种程度上承认,人是社会构成的,按其本性来说是不自足的。罗尔斯会说,要成为某一特殊的个体,主体应该被他人所影响所塑造。罗尔斯似乎还不会否认,现实中的个人可能很深刻地归属于某一特定的价值体系。在这些方面,罗尔斯不必与其社群主义批评者们有什么根本的分歧。然而,他们之间在怎样理解人的社会交往及其对道德主体重要性这一问题上,依然存在很大的分歧,这一点值得深入探讨。

社群主义者们所反对的,是罗尔斯对人类交往

的重要性的承认,与其对道德主体的理解之间的一种鸿沟,因为他们认为不应该存在这么一个鸿沟。也就是说,社群主义者认为,即使罗尔斯承认某种程度的人类交往,也还存在一个如何实际体现那一交往性的问题。如果罗尔斯确实承认人类的社会交往特征,那么他就应该准备好把它具体体现在他的道德主体观念之中。然而,社群主义者认为,事实是,如果我们深入考察“原初状态”这一概念,我们就会很清楚地发现,在那一状态里的主体不是以不可分离的人类社会交往为特征的。换言之,根据社群主义者的批评,对罗尔斯来说,好像承认人类的社会交往是一回事,而将它具体化为道德主体的理想又是另一回事。当罗尔斯发掘他的道德主体的性格时,他的注意力似乎只集中于自律和自由的概念,而不是集中于社会限定和人类关系的概念。泰勒论证说:“我们是在……与他人的交换当中,才成为完全的人类主体的,才能够达到自我理解,并因而界定我们的身份认同。……而且,这不只是在发生学的意义上确认一下,之后就可以忽略的事实。”^[18]如果用泰勒的话来表达,罗尔斯可能承认人类交往的重要性,但却在后来,即当他实际上为正义原则进行推理时,错误地忽略了它。

我们试图提出一些解释,来理解罗尔斯在这两者之间所经历的鸿沟。最重要的是,我们应该看到,罗尔斯所讲的人类交往与社群主义者所讲的人类交往不是同一个意思的概念。对罗尔斯来说,尽管社会交往的重要性不可否认,但一个理想的道德主体很难能够也不应该在构成性的意义上坚持社群纽带的重要性。罗尔斯自己宣布,为了清楚地讨论问题起见,他“不想依赖一个界定不清的社群概念”,而要从“契约论的原初状态的概念”——“即使它看起来个人主义的味道很浓”——来“最终解释社群的价值”。^[19]因此,罗尔斯与社群主义者对社群的理解还是根本不同的。换言之,罗尔斯意义上的社会交往不可能是彻底的,贯彻始终的,以致于需要完全放弃其个人主义的假定。正如桑德尔所说:“由于一个人的价值和目的总是自我的属性,而永远不会是自我的构成,因此,对于秩序良好的社会来说,社群也只能是其属性而非其构成……”^[20]正是这种弱意义上的,或罗尔斯所说的契约论意义上的人类社会交往,才与罗尔斯的道德主体的理想——其特征是自律且在任何时候都可以与社群纽带相分离——相互兼容。罗尔斯认为,他所使用的道德主体的理想不是形而上的,那可能只是因为那个理想已经成为民主文化的一个本质部分,成为一个

常识因而就不再需要包含任何形而上的意蕴了。确实,当罗尔斯论证说,他的理论是纯粹政治的,他所使用的自我观念是从民主社会的公民概念中提取出来的时候,他的意思可能是说,康德式的个体性概念已经成为一种事实了,已经是理所当然的东西,不再需要形而上学的假定了。例如,威尔·奇里卡(Will Kymlicka)就相应地认为,罗尔斯是从“共享的道德信仰出发,然后再描述与那些共享的信仰相一致的原初状态,以便带出那些信仰的更完整的意义。”^[21]正是在这个意义上,人们可能论证说罗尔斯是个真正的社群主义的自由主义者。然而,罗尔斯不可能成为其社群主义批评者意义上的社群主义者。

因此,在罗尔斯的正义论当中,把社群看作是理性达成的同意,这一观点在他看来毫无问题。这样,罗尔斯可能就不能完全接受社群主义者的强意义上的社群观念。因为,罗尔斯可能认为,那种意义的社群与真正意义的自律是不相容的。我们应该看到的是,在某种意义上,社群主义者并未拒绝自律的理想。这些社群主义批评者们所要证明的只是,自由主义的人概念不可能很好地把握那个理想。史提芬·穆哈(Stephen Mulhall)指出,

“这一[自由主义的]自我的问题,(主要)不在于它作为一种理想不值得道德主体采用或者说道德主体应该反对,而在于它缺乏逻辑的资源,以便能够把握真正可能的人的身份及理性的道德主体,因此,它丝毫都无法支持政治和道德理想,不论这些理想是否吸引人。”^[22]

这又一次把我们引到理解人类交往与道德主体性的关系上来。罗尔斯及类似的新自由主义者可能无法理解,一个人一旦离开了社群及其背后的纽带,其主体性将会很大程度上改变了。例如,根据安得鲁·杰生·科恩(Andrew Jason Cohen)的看法,社群主义意义上的社群是“不符合直觉的”。他认为:

“我们肯定能够想象,某人离开了所有的社群却不必产生显著的变化,即便历时不短……我们甚至也能够想象……某人正是为了保存和扩展其作为人的身份(或‘人性’)而离开社会的……她可能只是把她的生活看作是一种移动着的动作点,而甚至没有意识到她的行为。面对这么一个人,我们能够说,当她退出社群时,她就(最终)丧失了作为人的身份吗?”^[23]

科恩把上述当作对他称之为“强意义的社会构成”的学说的反面例子。他将这一“强意义的社会构成”

成”学说划归到社群主义者的名下,这一点应该是不成问题的。例如,根据桑德爾的看法,“社群必须构成其参加者共享的自我理解,并且必须体现在他们的制度安排当中,而不能仅仅是某些参加者的生活计划的一部分而已。”^[24]因此,对于科恩的上述问题,社群主义者给予肯定性的回答。他们会回应说,当主体被剥夺了那些早前(至少部分地)界定其身份的社群纽带,他的本质(或身份)就会在某种意义上发生重大的变化。在这里,社群主义的观点大体上是形而上学的,但我们也可以在非形而上学的意义上来理解。例如,王大卫(David Wong)就证明了,如果我们将主体性理解成为“有效的主体性”(effective agency),将身份理解成为“实践性身份”(practical identity)的话,那么,某些社群纽带和人际关系就不能被搁置或被当作是可有可无的。王大卫所理解的“有效的主体”,意即“一系列使我们能够在我们的目的当中安排出合理的优先次序,并且使我们在既定的条件之下,计划和采取能够实现我们的目的的行动能力。”^[25]而所谓的“实践性身份”,王大卫指的是“自我当中能够提供给个体以实践性方向的一系列属性,这一方向是一种恒常的框架,它确定了实践思考的范围……”^[26]

王大卫的观点对我们理解社群主义关于道德主体的观点也有重要的意义。如果我们接受王大卫对身份和主体性的理解,那么,我们就不能象科恩那样简单地想象,人的身份纯粹是抽象的概念,而没有实质性的内容。某个人可能离开了其所有的社群而未曾改变其人的身份,但那一身份已经不可能是与她曾经拥有的——即具有投入实践思考的实质性能力的身份——模一样。留下来的身份可能不过是对人的抽象界定,与一个真实的具有实践方向的人相去甚远。社群及其纽带不仅孕育和塑造了主体进行实践思考的能力,而且提供一种主体可确定其带有实践意蕴的身份的本质参照系。正是把人的身份和主体理解成为实践的有效的,我们才能更好地理解科恩所讲的社群主义的“强意义的社会构成”观点。因此,我们并不像科恩那样,认为“在个体的独立和自律方面”,社群主义者与(大多数)自由主义者“没有什么实质性的不同”。^[27]科恩之所以这样认为,是因为他断言社群主义者的“强意义的社会构成”观点难以成立。但社群主义者未必一定要放弃他们的立场,尤其是因为他们的立场应该被看作既是形而上学的又是实践的时候。罗尔斯可能对形而上学本身不感兴趣,但他无法回避实

践性身份的问题。在这个意义上,我们可以怀疑,如果罗尔斯式的新自由主义者完全放弃他们的个人主义的人概念这个基础,还能否维持他们的自由主义立场。

三、结论

从上述的讨论中,我们可以得出的结论是,自由主义-社群主义的辩论提供给我们两个相互对照的人概念。这一对照,至少部分地反映了他们对道德的不同理解。罗尔斯十分赞赏康德的核心洞见,即“道德原则是理性选择的目标”,而“道德哲学研究的是(经过适当界定的)理性决出的观念和结果”。^[28]或许正是在回应这种道德观时,泰勒写道:

“现代世界使得任何[共享]的框架(framework)都成问题,这已经是老生常谈了。在明确的哲学和神学层面,这一点最为明显。某些传统的框架或被怀疑或被降至个人偏好的地位;其他的则完全不象它们的原初形式,象柏拉图的存在次序概念那么可信了……[总之]没有任何东西构成整个现代西方社会的地平线。”^[29]

这一抱怨暗示了,除非将在人概念问题上的分歧作为一个更系统的道德观念的一部分,否则,我们就无法充分理解这一分歧。对罗尔斯来说,可能正是因为“没有什么东西构成整个现代西方社会的理所当然的地平线”,才使得“道德原则成为理性选择的对象”。

本文的开头提到,现当代西方的道德论争经常是无公度性的无结论的。在对人的本质的理解上,虽然自由主义和社群主义双方之间不乏共识(例如对个体自律的重视等),但双方的分歧及其对实践的影响还是不容否认的。如果联系到儒家,我们不须费力就能看到,自由主义的整个概念架构与儒家难有相似或可比拟之处。具体到对人的理解,儒家的主张可能大体上与社群主义更为相近。虽然那些社群主义者未曾直接从儒家当中获取资源,但儒家伦理学显然在这方面有资源可供支取,近年来在英语世界,也时有这方面的尝试。诚然,抽离了社群主义产生其中的哲学、文化、社会和时代背景,我们就难以准确地理解社群主义。对应我们的时代,注重自由主义与社群主义所共享的,还是注重它们之间的分歧更有意义?这一点值得我们深思。

注释:

[1]罗尔斯是在回应其批评者时讲这番话的。这段话转引自威尔·奇里卡 (Will Kymlicka),《罗尔斯论目的论和道义论》(“Rawls on Teleology and Deontology”)一文,载于《哲学与公共事务》(Philosophy and Public Affairs),第17卷第3期,1988年,第185至186页。后来,罗尔斯对这一点进行澄清,指出他所讲的人概念不是一个形而上的概念而是一个政治概念。参看罗尔斯,《政治自由主义》(Political Liberalism)一书,英文1993年版(New York: Columbia University Press)。中译本参见万俊人译,译林出版社,2000年版。本文所涉及到的原文,未提及中译的,指英文原文,提及中译的,请参照相关的中译本,个别地方稍作改动。

[2]参看迈克尔·桑德尔,《自由主义及正义的局限》(Liberalism and the Limits of Justice)一书,英文1982年版(Cambridge: Cambridge University Press)。

[3]查尔斯·泰勒,《自我之源:现代认同的构成》(Sources of the Self: the Making of the Modern Identity),英文1989年版(Cambridge, Mass.: Harvard University Press),第21页。

[4]但是,这些“社群主义者”却认为,“社群主义对权力偏向的自由主义的批评”这个标签在很多方面都可能误导人。例如,桑德尔认为,“如果‘社群主义’是‘多数主义’的另一个名称,或者说它坚持认为权利必须建基于在任何特定时间内某些特定的团体中占统治地位的价值的话,我就不会赞成这样的观点”。参见桑德尔,《自由主义及正义的局限》(Liberalism and the Limits of Justice)一书,英文1988年第二版(Cambridge, UK: Cambridge University Press),序言第9至10页,及185至186页。当然,我们相信,本文的“自由主义-社群主义之论争”这一标题并未预设上述的立场,因此还是有必要且可用的。

[5]参见麦金太尔,《谁之正义?何种合理性?》(Whose Justice? Which Rationality?),英文1988年版(Notre Dame: University of Notre Dame Press),第337至339页,中译本请参见万俊人等译,当代中国出版社1996年版,第442-444页。

[6]麦金太尔,《谁之正义?何种合理性?》,英文版第339页,中文版第445页。

[7]罗尔斯,《正义论》(A Theory of Justice),英文1972年版(Oxford: Clarendon Press),第3页,中译本参见何怀宏等译,中国社会科学出版社1988年版,第1页。

[8]桑德尔,《自由主义及正义的局限》,英文版第62页。

[9]桑德尔,《自由主义及正义的局限》,第183页。

[10]麦金太尔,《德性之后》(After Virtue),英文1984年版(2nd ed., Notre Dame: University of Notre Dame Press),第250至251页。中译本(龚群等译,中国社会科学出版社1995年版)第316页。

[11]麦金太尔,《德性之后》,英文版第195页,中文版第246页。

[12]查尔斯·泰勒,《黑格尔论历史和政治》(“Hegel: History and Politics”),载于迈克尔·桑德尔主编,《自由主义及其批评者》(Liberalism and Its Critics),英文1984年版(Oxford:

Blackwell),第183页。

[13]泰勒,《自我之源》,英文版第35页。

[14]转引自安德鲁·杰生·科恩(Andrew Jason Cohen),《社群主义,“社会构成”与自律》(“Communitarianism, ‘Social Constitution,’ and Autonomy”),载于“太平洋哲学季刊”(Pacific Philosophical Quarterly),第80卷第2期,1999年,第127页。

[15]这一点参见托马斯·穆迪(Thomas Moody),《自由主义和怪异的社群主义之间的一些比较》(“Some Comparisons between Liberalism and Eccentric Communitarianism”),载于丹尔尼(C. F. Delaney)主编,《自由主义与社群主义之辩论》(The Liberal-Communitarian Debate),英文1994年版(Lanham, Md.: Rowman & Littlefield),第91-92页。

[16]史提芬·穆哈(Stephen Mulhall)和亚当·斯威特(Adam Swift),《自由主义者和社群主义者》(Liberals & Communitarians),1992年英文版(Oxford [England]: Blackwell),第203页。

[17]罗尔斯,《正义论》,英文版第529页,中译本第516页。

[18]查尔斯·泰勒,《本真的伦理学》(The Ethics of Authenticity),英文1991年版(Cambridge, Mass.: Harvard University Press),第33页,着重号原作者所加。

[19]罗尔斯,《正义论》,英文版第264-265页,中译本第255页。

[20]桑德尔,《自由主义及正义的局限》,英文版第64页。

[21]威尔·奇里卡,《自由主义,社群和文化》(Liberalism, Community and the Culture),英文1989年版(Oxford: Clarendon Press),第68页。

[22]史提芬·穆哈,《自由主义,道德和理性》(“Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell”),载于约翰·豪顿等(John Horton and Susan Mensius)主编,《麦金太尔之后:对阿拉斯太·麦金太尔著作的批评性视角》(After MacIntyre: Critical Perspectives on the Works of Alasdair MacIntyre),1994年英文版(Oxford: Polity Press),第207页,着重号为引者所加。

[23]科恩,《社群主义,“社会构成”与自律》,第132页。

[24]桑德尔,《自由主义及正义的局限》,英文版第173页。

[25]王大卫,《论繁荣与在社群中找到人的身份》(“On Flourishing and Finding One’s Identity in Community”),载于彼得·弗兰兹等主编(Peter A. French, Theodore E. Uehling Jr. and Howard K. Wettstein),《中西部哲学研究》(Midwest Studies in Philosophy)第13卷《伦理理论:性格和品德》(Ethical Theory: Character and Virtue),英文1988年版(Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press),第327页。

[26]王大卫,《论繁荣与在社群中找到人的身份》,第330页。

[27]科恩,《社群主义,“社会构成”与自律》,第133页。

[28]罗尔斯,《正义论》,英文版第251页,中译本第242页。

[29]泰勒,《自我之源》,英文版第16-17页,着重号为引者所加。

(作者单位:厦门大学公共事务学院,福建厦门 361005) (责任编辑:夏也)