

中西方视域下的“群己权界论” ——基于对儒家与社群主义的比较解读

曹晟旻

(中国海洋大学马克思主义学院, 山东青岛, 266100)

摘要:就群己关系而言,儒家与社群主义有很多相似之处,但其相互间亦存在某些差别。较之社群主义而言,儒家所说的个体不仅缺少相应的权利主体身份,而且其从主体性到主体间性的转换是单向度和不可逆的。不仅如此,中国传统社会中的家庭和宗族有其特殊性,因此有别于西方的社群和共同体。此外,社群主义与儒家对“国家一个人”的关系建构及其强弱对比各有其说明和论述。从本质上讲,这些均源于两者对群性与社会性、个体性与独立性的理解和界定有所不同,所以难免会出现细微区别,尤其是儒家倡导的德性会寓于群性之中。当然,儒家思想作为重要的本土资源,其功能和作用的发挥必须以自身完成现代性转化为前提,为此就需要社群主义提供必要的给养和支撑。

关键词:社群主义;儒家;权利;个体;共同体

中图分类号: B222, B151

文献标识码: A

开放科学(资源服务)标识码(OSID)

文章编号: 1672-3104(2020)03-0050-08



众所周知,社群主义者强调共同体对个人的重要意义,旨在克服因个人权利过度泛滥所造成的缺陷和弊端,他们认为“自由主义的过分发展造成了社群价值观的衰退,并力图把社群利益置于政治话语的中心”^[1]。儒家持与其相近的观念和立场,甚至与社群主义的权利观有异曲同工之妙。正如安乐哲所指出的,儒家追求的社会秩序是“在家庭和社群中,由我们的角色和关系而呈现出来的生活充分考虑在内,并以此去界定社会正义”^[2]。有所不同的是,儒家学说对权利与义务缺乏明确的刚性规定,甚至会显得有些模糊,尤其是“把群己的界限弄成了相对性,也可以说是模糊两可了。这和西洋把权利和义务分得清清楚楚的社会,大异其趣”^[3]。从这种意义上说,儒家与社群主义之间的差异仍是实质性的,其得之于历史事实,而非纯粹的概念分析。即便儒家会被冠以社群主义之名,也不完全等同于价值层面的西方社群主义。在此不妨围绕“群己权界论”,对两者展开全面而细致的比较研究。众所周知,严复曾将约翰·穆勒所著的《论自由》翻译为《群己权界论》,他提到的“群己权界论”所要表达的是“群体与个人的权利界限”。但本文所说的

“群己权界论”有别于此,意指从权利视角分别审视中西方不同语境下的群体与个人及其相互间的内在联系,而不仅仅限于探讨群体与个体的关系问题。

一、从“无我”到个人的社会性: 权利主体的身份缺失及其成因

就作为权利主体的个人而言,社群主义者认为其既具有社会性,同时也是独立和自治的。换言之,在主张个人具有社会性的同时,社群主义者并不否认个人的独立性。相比之下,儒家思想却鲜有个人权利概念,而这是由对个体独立性认识不足乃至缺位所造成的。正如夏勇所言:“在文化方面,中国古代文化里缺乏西方那样的与他人分立对抗、绝对的个体人概念。”^[4]虽然儒家所理解的个体并非仅具有群性而失去独立性,但是这种独立人格仅仅是道义层面的,从来都不会涉及权利本身。在这种情况下,“由于儒家所说的‘人’,不是抽象的人和孤立的人,而是集体的、社会的和有阶级性的人,因此儒家的人权思想重视社会的、集体的和阶级的人权,不重视个人的人权”^[5]。

收稿日期: 2018-03-09; 修回日期: 2020-03-23

基金项目: 中国博士后科学基金资助项目“权利与善何者优先争论的理论反思研究”(2019M662450)

作者简介: 曹晟旻, 山东临朐人, 法学博士, 中国海洋大学马克思主义学院讲师、法学博士后科研流动站研究人员, 主要研究方向: 权利哲学、人权法学, 联系邮箱: caoshengmin@163.com

较之社群主义者将个人作为社群或共同体的基本单位而言，儒家思想的整体性意味着其会将家庭和宗族视为社会的组成细胞，但其对个人权利却很少直接提及，有时甚至还会产生明显的拒斥。进言之，社群主义权利观的出发点应是作为权利主体的个人，个人权利本身构成其社会关系的前提和基础。而儒家思想则发端于家庭和宗族，其成员身份决定了个体享有何种权利以及需要遵守哪些礼仪规范。因此，儒家学说难免会泯灭个性，而不可能直指个人权利与自由。

荀子有言：“势位齐而欲恶同，物不能淡则必争。争则必乱，乱则穷矣。先王恶其乱也，故制礼义以分之，使有贫富贵贱之等，足以相兼临者，是养天下之本也。”^{[67](95)}显然，与社群主义较为类似的是，儒家同样主张通过“分”为权利划定边界。但这里的“分”是指个体在社会上拥有的“名分”，就像有的学者所说的那样，“从阴阳推导出发，儒家认为对政治权利的安排首先必须按贵贱、贫富来进行”^[7]。尽管很多学者明确指出，儒家所说的个人包含独立自主和人格平等的价值理念^①，但是实际上儒家并不认为所有作为权利主体的个人均处于平等地位，而是提倡“以礼入法”，以此对拥有不同身份地位的人加以区分。所以，相对于社群主义权利观而言，基于角色伦理的儒家权利观念极易导致个体声音被社会整体所湮没，或者说，“个体的权利难以在整体性的关系性得以保证，甚至会受到压抑”^[8]。有鉴于此，如何在关系性中促成和维护个体的独立精神就成为儒家亟需反思的重要问题。

按照儒家的理解，对个体的强调会挑战秩序化的社会利益格局。出于这种考虑，“儒家的‘自我’并非是个体的，而毋宁说是各种角色和功能的集合，那些角色和功能与其所属的各种团体的责任密切相关”^[9]。在此基础上，儒家思想会被解读成个体为国家和社会做出牺牲的“无我”学说，而个人的社会性就是从这个角度被提出的。对此，爱德华形象地说道：“大部分中国人把社会看成一个有机的整体或天衣无缝的网。织网的绳索都必须具有一定的长度、直径和牢固性，并且每一根绳子都必须按照预先制定的模式相互配合起来。”^[10]表面上看，这里所说的“无我”实际上蕴含着不同个体的互利互惠，表现为对社群或共同体的忠诚与担当，同时旨在通过追求善和美德促成社群或共同体内部的协调与统一。有学者明确指出：“中国古典儒家从一开始就是以确认人的社群生活及维系社群社会生活的道德信念的正当性为自己的基本的思想方法和基本的价值追求的。”^[11]就此而言，儒家似乎理应被归于集体主义的范畴之中，甚至个人利益会因服从集体利益而显得无足轻重。然而，事实真

的如此吗？

虽然“无我”被儒家认为是最为首要的德性，但是其对个人角色的界定并非遵循自我否定的哲学，更不是某种集体主义的理解，而是从实用主义的角度加以阐发的。因为儒家认为个人与社会是相互依赖的，而不是在个人主义与集体主义中做出非此即彼的选择。儒家并非如人们所理解的重“群”轻“己”，而是群己并重。个体既是“己”之目的，也是“群”之手段，而且其作为群的手段是自身人格尊严的重要体现。就此而言，仅从个体的社会性角度出发对“无我”进行解读显然是不准确的，很难展现儒家有别于社群主义的一面，更无法阐明作为道德主体的个人缺少权利主体身份的原因何在。事实上，“为仁由己”“君子求诸己，小人求诸人”等表述均能够说明儒家对个人自我的重视。但儒家的这种重视有时会表现为不同主体间的彼此交互，正所谓“修己以安人”“修己以安百姓”^{[12](159)}、“君子之守，修其身而天下平”^{[12](372)}。这是儒家有别于西方社群主义的高明之举。显然，儒家不仅立足于个体的有限性，而且试图将个人阐发为某种厚的概念，同时提出个人权利不可能一劳永逸地解决所有问题。

客观地说，中国传统社会中的个体并非是其“身”的真正所有者。对此，孙隆基曾经说过：“至于中国人‘安身’与‘安心’的倾向，却是要别人来‘定义’自己，因此也就必须由别人的‘心’去组织自己的‘身’。”^[13]进一步地讲，这既是因为个体在当时没有被赋予正当性与合法性，同时也考虑到如果“身”能够为个体自己所决定，那么就有可能由于缺少他者制约而产生“私心”。更值得警惕的是，这种“私心”可能会受到人情世故等其他因素的影响，从而通过“借力打力”的方式发挥作用。这时，原本那些争取自身权益的合理行为就会变得不再光明正大。虽然孟子主张通过“制民之产”^{[14](17)}来富民，而且按照《尚书·大禹谟》的阐述，儒家赞成“利用”和“厚生”，儒家非但不排斥民众追求利益，反倒有维护权利之倾向，但是“利用”和“厚生”的前提是“正德”，因而孔子会针对滥用政令刑罚提出“道之以德，齐之以礼”^{[12](54)}。正人之德、利物之用和厚民之生均是从治理主体的角度出发加以阐述的，言下之意是说民众作为利益享有者并不能直接以主体者的身份和地位向其他主体提出权利诉求，而只能作为被施予权利和自由的对象。所以，个人仅是履行义务的道德主体，很难成为真正意义上的权利主体，由此便不难理解在儒家思想传统中，只有道德意义上的自我。相比之下，西方社会中的公

民既是履行责任和义务的道德主体，也是相应的权利主体。

二、个体、家族与国家：社群主义的儒家模式及其特征

通常而言，儒家对社会整体的强调是显而易见的。比如，孔子有言：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？”^{[12](184)}显然，这里所说的个体存在于社群或共同体之中，其提到的“斯人之徒”鲜明地反映出人所具有的社会属性。又如，孟子有言：“人人有贵于己者，弗思耳。”^{[14](271)}在此，个体自身的存在价值始终同社会相联系，目的在于实现社会之完善。从这种意义上说，儒家与社群主义之间似乎有很多相似之处。但有别于“个人—社群—国家”的社群主义关系模式，社群和共同体在中国传统社会中的位置是为家庭和宗族所占据的，而且儒家对国家与个人之间关系的构建亦同社群主义存在显著差别。不仅如此，儒家从主体性到主体间性的转换还是不可逆的，由此导致个人的独立性难以得到彰显。因而有必要对儒家与社群主义两种模式进行对比分析，以此发现其各自的局限性与优势所在，从而确保更为科学合理地建构权力与权力关系。

(一) 儒家视域下的个体：从主体性到主体间性的单向转换

就个人与社会的关系而言，儒家学说主张采取整体主义的论证思路，其首先关注的不是原子式的个人，而是将网络式的社群或共同体作为其逻辑起点。正如韦森所说：“中国社会是一个关系社会，一个伦理社会，一个人消解掉了个人独立自我意志——包括自己的‘权利意识’——的‘网状结构社会’。”^[15]在中国传统社会中，个人与社会之间的关系从一开始就有内在牵连，分别对应于焦点和场域。不管是《周易》提到的“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下”，还是孟子的“五伦”所指代的“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”^{[14](125)}，亦或是张载谈到的“尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼其幼”^[16]，均表明人天生必定要被包含在某些社会关系之中，其中既有横向的现实交往关系，也有纵向的世代继承关系。正因为如此，对权利观念的培养既要防止将个人与社会割裂开来，也不能随意将个人置于社会之上，以避免利己主义盛行而丧失社会道义，并确保权利观念能够经由教化之功而习染于心。

儒家认为个人始终处于特定的社会关系之中，而“天人合一”就是典型例证。对此，赵汀阳曾经指出：“儒家所提到的‘人’并非‘所有人’或‘任意某人’，而是在特定私人关系和特定情景中的特定人，‘人’的概念在儒家理论中不是一个普遍概念，而是一个复数的概念。”^[17]为与自由主义者倡导的个人主义相区别，费孝通提出“自我主义”的概念，更准确地说，这属于“关系性自我”。显然，针对作为权利主体的个人自我，儒家正在尝试作出从主体性到主体间性的视角转换，旨在确保“儒家的个人有能力对他们的角色进行批判性之思考”^[18]。当然，这种“关系性自我”并没有完全抛弃原有的主体性论证，而是将其作为基本前提，承认个人是具有行为能力、理性特征和利益诉求的某种存在。然而，较之社群主义权利观在主体性与主体间性之间的相互转换而言，儒家的这种转换仅是单向度的，因为他们没有认识到社群或共同体不仅需要依赖不同个体形塑而成，而且必须借助各个带有典范性的具体人格来最终实现。儒家会将个人自我理解为先验的意志主体，这有别于社群主义者将个人自我视为经验的认知主体。只不过儒家虽将个体作为思想演进的起点，而后却使其受制于关系建构之中，在价值取向上逐级提升，进而指向最终目标。人们所熟知的“身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”^{[12](4)}说的就是这个道理。儒家确立的“礼”就旨在有效维护不同个体间的关系架构和内在联系。因此，儒家对个人自我的界定更接近自由主义，只不过最终延伸出带有整体主义意味的价值理念，而原有的个人主义色彩则被消磨殆尽。

如果说西方权利观念遵循的是己身优先原则，其以不同个体之间消极的“互不害”为底线，那么儒家权利观念则按照他者优先的原则行事，即追求不同个体之间的积极互惠，正所谓惠己及人。当然，儒家并不是盲目利他，而是更倾向于追求精神满足之价值。孔子曾言：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”^{[12](92)}不难发现，不管是“立己”与“立人”，还是“达己”与“达人”，均不是非此即彼的，而是互为表里、亦此亦彼的。这显然有别于纯粹的利他主义。从本质上说，盲目的利他主义与极端的利己主义是没有区别的，二者的通病在于都没有将“互不害”作为自身所应秉持的原则和底线。相比于社群主义者对个人与社会之间的关系进行调整和兼顾，儒家则完全不能容忍以损害社群或共同体的利益为代价主张自己的权益诉求的行为。相反，儒家认为个人必须以促成社群或共同体的价值目标为追求，这种美德的消极表现形式是“克己”，即“克己复礼为仁”^{[12](131)}，而其积

极表现形式则是“仁”。正如孔子所言：“里仁为美，择不处仁，焉知之？”^{[12](69)}由此导致的结果就是，社会的整体性需求会遮蔽个人的特殊性需求。正因如此，这种无组织的个人力量不断被压制，以致传统社会始终处于“动乱—修复”的循环往复之中，而难以完成现代性转化。

（二）家庭和宗族：中国传统社会中的社群和共同体及其特殊性

通常而言，社群主义者并不排斥个人的权益诉求，但其更主张基于各种社会关系构建相应的社群或共同体。这些社群和共同体既不同于儒家所说的国家，又不同于儒家以血缘和亲情为纽带构建的家庭和宗族。郝大维和安乐哲都认为，儒家所说的社群和共同体是以“礼”为纽带的^[19]。之所以如此，是因为中国传统社会中的共同行为都会受到个体间的相互关系特别是亲缘关系的规制和约束。毕竟儒家强调的是家族主义，所以其对社群和共同体的理解会有别于西方的社群主义。如果说西方社会中的社群和共同体依靠其成员的身份资格加以维系，那么社群和共同体在中国社会中的存续就要依赖于血缘和亲情。虽然中国传统社会没有形成像西方那样的社群和共同体，但是对于中国传统社会而言，家庭和宗族始终都是最具典型意义的社群和共同体。

虽然社群主义与儒家所指涉的社群和共同体均包含时间和空间这两个基本向度，但是社群主义者提到的社群和共同体仅具有人文属性，而儒家所说的社群和共同体则具有人文与自然的双重属性，并且这两个方面均会为个人的价值追求提供有效证成。另外，按照社群主义者的理解，“社群”即为“社会”与“群体”的合称，而不包括国家，以便个人能够以社群或共同体的名义对政府作出批评，或是向国家提出某些要求。然而，儒家学说却将“国家”与“群体(社会)”直接混同，“将‘社’与‘群’这两个字合起来使用，非常切合儒家心目中的社会与政治理想，即儒家历来不仅不将国家与社会加以区分，而且认为国家与社会就是一码事”^[20]。由此可见，社群主义与儒家仅在强调“群体”方面能够找到彼此的交汇点和共通处。除此之外，在中国传统社会中，作为社群或共同体的家庭和宗族基本是固定不变的，而西方的社群和共同体则可以变化和流动，这亦是社群主义有别于儒家的显著之处。

需要说明的是，中国传统社会对作为社群或共同体的家庭和宗族表现出“鼓励”与“限制”并举的基本态度。一方面，国家不断强化家庭和宗族的血缘纽带，从而将其塑造为礼仪性的社群或共同体，以此对个人权利进行约束；另一方面，家庭和宗族的规模却

会受到限制，从而保证个人享有权利的前提是服从皇权管制。因此，家庭和宗族很难在国家与个人之间发展成为真正意义上的社群或共同体，更不能通过自身的组织资源对国家和皇权构成有效制约。相比之下，西方社会中的国家、个人与共同体之间却能够实现良性互动，其在早期体现为通过个人权利让渡形成国家，而在后期则转变为个人联合成为社群或共同体对抗国家。显然，西方社会中的个人是具备公民资格的，而中国传统社会中的个体只是皇帝的“臣民”。从这种意义上说，中国传统社会看似实行儒家治理，实际上却有法家传统。

（三）国家与个人之间的关系建构：基于对儒家与社群主义的比较分析

儒家将国家理解为“信赖型共同体”，国家与个人非但不会彼此对立，相互间反而存在某种信赖关系。换言之，儒家认为个人与国家之间可以相连共处，而个人的自我实现并不单纯依赖其自主性。因此，较之西方社会的“弱国家—强个人”而言，国家与个人在中国传统社会中的强弱关系恰好颠倒过来，其间的个体会显得相当无私和异常顺从，由此便形成自上而下的社会结构。但当国家和社会处在崩溃边缘时，个人就要回到社群或共同体之中，重塑某种新的秩序^②。在中国传统社会中，国家权力会不断渗透到社群和共同体之中，在这种情况下，个人沦为国家的附庸，更谈不上所谓的“个人本位”。

可以说，中国传统社会中的个人与国家表现为手段和目的的关系。对此，有学者明确指出：“社会作为一个有机的整体，其集体权益优先于个体权益；个人为了国家存在，而不是国家为了个人存在；个人权利来自国家，其本身并没有绝对的价值。诸如此类，这些观点无论在旧中国还是新中国都一直是流行的。”^[21]其实不然，肯特在此将国家与个人对立是存在误解的。实际上，儒家不仅强调个人认同，还注重自我实现。究其原因，人民(即公民共同体)不仅具有统治者与被统治者的双重身份，而且本身就包含着“人民权利”的概念。毕竟公民理应被赋予必要的基本权利，从而为社群或共同体承担责任和义务。这意味着为权利提供辩护并不总是依赖个人主义的分析路径，通过强调不同个体以及个体与国家之间的动态统一同样可以实现。正因为如此，我国宪法假定个人与社群(共同体)之间是利益一致的，其合作建立在个人与社群(共同体)的彼此信任之上，个人与国家之间亦是如此。相比之下，西方国家的宪法则认为强化社群或共同体就会削弱个人的自由选择权，因为其分属于两种潜在的对抗力量。

三、对两组基本性质的区分：个体性与独立性、群性与社会性

如果说前述关于对个人从主体性到主体间性的转换、对家族与社群的比较以及对国家与个人间的关系建构等内容的阐释仅是在现实层面展开的,那么区分群性与社会性、个体性与独立性则会直指儒家与社群主义的内在属性,并以此揭示其各自具有的根本特征。一方面,儒家强调的个体性并非等同于社群主义对个人倡导的独立性;另一方面,儒家谈到的群性与社群主义提及的社会性亦存在某种程度的差别。虽然社群主义与儒家均带有集体主义色彩,但是社会性本身不会带有任何价值表征。而德性却是寓于群性之中的,这恰好能够反映儒家的群性较之于社群主义的社会性具有更“厚”的一面。

就对个体性与独立性的区分而言,儒家试图对个体性加以强调,意在表明个人具有自我意识与独立人格。譬如,孔子所说的“君子矜而不争,群而不党”^{[12](166)}、孟子提到的“得志与民由之,不得志独行其道”^{[12](266)}以及荀子指出的“天下知之,则欲与天下同苦乐之;天下不知之,则傀然独立天地之间而不畏”^{[6](173)},这些均会对个体性有所彰显和褒扬。对于儒家提出的个体性,卜松山明确指出:“儒家思想中的个性化观念不是自我实现而是自我超越。”^[22]按照这种理解,如果说社群主义者试图以个人的独立性表明其个性化观念,从而促使个体完成自我实现,那么儒家所说的个体性就意指自我超越,即李明辉所概括的“人格主义”^[23]。也就是说,相比于社群主义者强调个人的独立性而言,儒家提出的个体性并非直接导向自我中心主义或个人主义,而是旨在超越作为权利主体的个人本身。

事实上,狄百瑞所说的儒家个人主义就是在此基础上提出的,以便同包括社群主义在内的西方权利理论所主张的个人主义区分开来。狄百瑞曾经说过:“人格主义把人格的价值与尊严不是表述为野蛮的、粗鲁的个体,而是在现成的文化传统、本己的社会共同体及其自然环境中塑造成型并达到充分的人格自我。”^[24]之所以如此,是因为儒家对“私”与“己”作出细致区分。正如刘述先在评价孟子时所言:“他一方面排拒杨朱的极端个人(特殊)主义,另一方面又排拒墨翟的极端群体(普遍)主义。用今天的术语来说,孟子是要去‘私’,而不是要灭‘己’。”^[25]由此观之,儒家对个人权利是尊重的,但拒绝以私利损害公义,即使儒家主张个人服从集体,也是以肯定个人权益为

前提的。然而,令人遗憾的是,这种对个体性的阐发仍旧停留在道德伦理层面,而在绝大多数情况下却并非是关于权利的。

就对群性与社会性的区分而言,儒家所谓个体的群性与社群主义强调个人的社会性还是有较大差别的,主要体现在以下两个方面:一是社群主义者提到的社会性主要蕴含于社群和共同体之中,通常是以地域或共识为纽带加以维系的,而儒家不仅认为“家国一体”,正所谓“天下之本在国,国之本在家,家之本在身”^{[12](278)},而且将“群性”建立在人伦、血缘和宗法的基础之上。二是社群主义者很少以社群或共同体指代国家,更不会认为作为社群或共同体的国家能够体现社会性。与其不同,儒家强调“家国同构”,认为从个人到家庭、家族、国家乃至天下,是不断扩展和层层递进的关系。而这里的家庭、家族和国家都被涵盖在“群性”之中,其中个人与国家之间的关系就是从个人与家庭之间的关系延伸而来的,而国家则是集体概念的最高体现。就此而言,“社会性”完全可以被视为从“群性”出发所作的某种延伸。

社群主义者对国家和社会有所区分,这正是其现代性的重要体现。相比之下,儒家不仅没有对国家和社会作出相应区分,反而直接将国家和社会混为一谈,儒家认为国家就是范围最大的社群或共同体。由此导致的结果是,在中国传统社会中,家国同构的基本特征使得公域价值与私域价值难以区分,而“群性”难免会受到“社会性”的潜在影响。及至近代社会,在制度设计方面通行的是现代意义上的内容表达和推理逻辑,而在思想观念方面仍是遵照儒家学说行事,其中任何一方都不能在两者之间做出调和。更为严重的是,“群性”在私域内非但不能发挥自主性,反倒会在公域内受到“社会性”的干预和牵制,以致会阻碍集体意识引导下的个人教化,而这是中国社会在当前必须时刻保持警惕的。

与社群主义者更加关注个人自我的社会性有所不同,儒家学说不仅极力推崇“人伦主义”,而且主张“德性我”与“群性我”的统一,正所谓“仁也者,人也”^{[14](329)}。虽然儒家以“学”与“教”的方法将个人从自然中解放出来,为其确立主体性地位,但是人既不可以离“群”,也不可以舍“道”,反倒要追求“群而有道”。需要说明的是,仅仅要求有德者必有其位是远远不够的,而且有位者必有相应的“德”与“能”,或者说“德性”要寓于“群性”之中,以此打破“由历史所自然形成的阶级,从而使各个人能各以其自己的努力改变社会的阶级地位”^[26]。毕竟群性依靠德性自我维护,德性凭借群性不断彰显,由此便不难理解

儒家所说的个体自我就理应具备历史承载者、关系体现者和德性实践者的三重身份。

需要注意的是，儒家对道德自我的重视和强调必然会削弱个人的主体性，甚至会导致自我意识最终丧失。对此，余英时曾经指出，“儒家一方面强调‘为仁由己’，即个人的价值自觉，另一方面又强调人伦秩序”^[27]。由此可见，儒家所说的个人不同于西方社会中作为权利主体的个人，而是某种能够保持价值自觉的道德主体。有鉴于该主体的道德价值必须通过人伦秩序加以实现，所以这种主体并不具有完全意义上的“主体性”。因此，不仅从德性自我转向政治自我的愿望是难以实现的，而且在德性权利与法律权利之间必定会存在某种南辕北辙的吊诡。由此看来，儒家的德性自由观注定不可能突破家族等级和专制主义的重重阻碍而达至西方社会中的权利和自由。

四、结语：从“群己之辨”到“群己权界”的现代性转化

事实表明，明清时期的儒家政治哲学“突破了以抽象的类精神来淹没个体、剥夺个人权利的中世纪原则，凸显个人的权利意识”^[28]，但“一味强调儒家对于‘个体’的重视，实则掩盖了现代社会对于‘个体’的真正理解”^[29]。实际上，儒家对个体的所有论述既没有触及个体之特性，也没有提出相应的权利概念，而是近乎在道德性方面做文章，由此暴露了自身的薄弱之处。有鉴于此，将中国传统社会中的“群己权界”表述为“群己之辨”则更为妥帖。比较而言，西方社会是从权利和义务的角度制定法律的，而中国传统社会则从善和美德的角度实施处罚。“如果像在家庭中那样，我们出于爱或出于利益的和谐满足每个其他人的需要，那么就不会有这种权利概念出现的场合了”^[30]，尤其是当社群或共同体的成员通过善和美德紧密相联时，处理某种行为或事物似乎就不需要借助权利。然而，人们非但不能就此否定权利观念的现实存在，反而要认真对待。在此，值得特别注意的是，“在一个权利尚无根基的社会盲目主张植根于封建传统的儒家社群主义的普遍化有可能导致拥抱专制与极权的危险，我们必须警惕饮鸩止渴的冲动”^[31]。出于这种考虑，人们就需要为儒家伦理与权利自由寻求和谐共生之道，以便促成儒家学说的现代性转化。

众所周知，清末修律标志着中国法律现代化的历史进程正式开启。表面上看，当时中国的知识分子在理智上开始接受西方的理论学说和价值观念，但他们在内心情感上却仍对自身的思想文化有所眷恋。因此，

就中国传统与现代文明相接榫而言，新儒家完成的工作尚比较粗疏，“尽管他们在学问上均有成就，但他们的思想，并没有进入到‘社会工程’的过程当中，新儒家的思想或学说根本未成为现代化中的‘外王学问’”^[32]。既然如此，就更不用说是传统意义上的儒家思想，“因为儒家从来没有提到‘个人权利’的概念，更没有将这种现代性的坐标系作为参照”^[33]。然而，令人庆幸的是，社群主义权利观的出现恰好能够给这种原本徒劳和无用的眷恋带来希望，因为其的确可以为儒家思想的彻底转型提供全新视角和精神给养。正因为如此，儒家思想不妨借助社群主义批判自由主义之“东风”，以此实现自身的现代性转化。这样，在避免发生时代错位的同时，儒家还可以接受现代意义上的理论批判。当然，较之西方社会而言，中国社会中的权利问题更为复杂，这会使儒学面临着现代性和后现代性的双重困境，“即现代性对传统的解构带给儒学的生存困境，以及后现代对现代性的再解构带给儒学更深层次的生存困境”^[34]。可以说，这两种困境在理论与现实之间相互纠缠，进而展现为中国社会在法治现代化进程中遭遇的现实挑战。但无论如何，通过社群主义的思想资源和价值观念促成儒家传统的复兴无疑是必要前提。在此基础上，人们不仅可以从社群主义的视角对儒家权利观念进行现代化阐释，而且还可以在儒家权利观念与社群主义权利观之间建立某种程度的理论勾连，以便在当前社会背景下赋予彼此更为深刻的意义和内涵，进而促使这种原本就具有普遍性的权利观念能够突破中西方社会文化的差异而彰显意义。

注释：

- ① 例如，周继旨曾经指出，儒家的仁学“把个体独立人格推衍到空前的高度”。再如，李泽厚认为，“孔子的仁在内在方面突出了个体人格的主动性和独立性。”参见周继旨：《论孔子和先秦儒家思想中的独立人格觉醒问题》，载《孔子研究》1986年第1期，第67页；李泽厚：《中国古代思想史论》，北京：人民出版社1985年版，第25页。
- ② 例如，《论语·卫灵公》有言：“直哉史鱼！邦有道，如矢；邦无道，如矢。君子哉蘧伯玉！邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之。”再如，《论语·泰伯》有言：“笃信好学，守死善道。危邦不入，乱邦不居，天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。”

参考文献：

- [1] 王洪波. 政治话语的变化：从个人权利到公共的善——社群主义述评[J]. 中南大学学报(社会科学版), 2008(5): 640-644.
WANG Hongbo. Changes in political discourse: From individual right to public good ——A general review of

- Communitarianism[J]. *Journal of Central South University (Social Sciences)*, 2008(5): 640-644.
- [2] 安乐哲. 儒家的角色伦理学与杜威的实用主义——对个人主义意识形态的挑战[J]. 李慧子, 译. 东岳论丛, 2013(11): 5-16.
AMES R. Confucian role ethics and Dewey's pragmatism — A challenge to individualism ideology[J]. *Trans. LI Huizi. Dongyue Tribune*, 2013(11): 5-16.
- [3] 费孝通. 乡土中国 生育制度[M]. 北京: 北京大学出版社, 1998: 30.
FEI Xiaotong. *Earthbound China birth system*[M]. Beijing: Peking University Press, 1998: 30.
- [4] 夏勇. 人权概念起源——权利的历史哲学[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2007: 158.
XIA Yong. *The origin of the concept of human rights—The historical philosophy of rights*[M]. Beijing: China Social Sciences Press, 2007: 158.
- [5] 李世安. 从中西比较的角度看儒家文化中的人权思想[J]. 史学理论研究, 2004(3): 29-34, 158.
LI Shian. A comparative study of human rights in Confucian culture between China and the West[J]. *Historiography Quarterly*, 2004(3): 29-34, 158.
- [6] 张觉. 荀子译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2012.
ZHANG Jue. *Translation and annotation of Xunzi*[M]. Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 2012.
- [7] 胡锐军. 儒家政治秩序构建的本体论依据[J]. 中南大学学报(社会科学版), 2007(4): 389-397.
HU Ruijun. The ontological basis for the construction of Confucianists' political order[J]. *Journal of Central South University (Social Sciences)*, 2007(4): 389-397.
- [8] 李慧子. 儒家伦理学对西方伦理学的挑战——评安乐哲的“儒家角色伦理学”[J]. 社会科学研究, 2014(5): 16-21.
LI Huizi. The challenge of Confucian ethics to Western ethics — On the “Confucian role ethics” of Roger Ames[J]. *Social Science Research*, 2014(5): 16-21.
- [9] 安乐哲. 自我的圆成: 中西互镜下的古典儒学与道家[M]. 彭国翔, 编译. 石家庄: 河北人民出版社, 2006: 520.
AMES R. *Self perfection: Classical Confucianism and Taoism under the mutual mirror of China and the West*[M]. Trans. PENG Guoxiang. *Shijiazhuang: Hebei People's Press*, 2006: 520.
- [10] EDWARDS R. *Civil and social rights: Theory and practice in Chinese law today*[C]// EDWARDS R, HENKIN L, NATHAN A. *Human rights in contemporary China*. New York: Columbia University Press, 1986: 44.
- [11] 冯达文. 个人·社群·自然——为回归古典儒学提供一个说法[J]. 社会科学战线, 2013(6): 227-235, 2.
FENG Dawen. Individual, community and nature—A statement for the return to classical Confucianism[J]. *Social Science Front*, 2013(6): 227-235, 2.
- [12] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 1983.
ZHU Xi. *Notes to chapters and sentences of four books*[M]. Beijing: Zhong Hua Book Company, 1983.
- [13] 孙隆基. 中国文化的深层结构[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2011: 40.
SUN Longji. *The deep structure of Chinese culture*[M]. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2011: 40.
- [14] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京: 中华书局, 1960.
YANG Bojun. *Translation and annotation of Mengzi*[M]. Beijing: Zhong Hua Book Company, 1960.
- [15] 汪丁丁, 韦森, 姚洋. 制度经济学三人谈[M]. 北京: 北京大学出版社, 2005: 9.
WANG Dingding, WEI Sen, YAO Yang. *Three people talk about institutional economics*[M]. Beijing: Peking University Press, 2005: 9.
- [16] 张载. 张载集[M]. 北京: 中华书局, 1978: 62.
ZHANG Zai. *Zhangzai ji*[M]. Beijing: Zhong Hua Book Company, 1978: 62.
- [17] 赵汀阳. 身与身外: 儒家的一个未决问题[J]. 中国人民大学学报, 2007(1): 15-21.
ZHAO Tingyang. The self and the other: An unsettled paradox in the Confucian theory[J]. *Journal of Renmin University of China*, 2007(1): 15-21.
- [18] 陈祖为. 儒家思想与人权[J]. 学术月刊, 2013(11): 32-40.
CHAN Joseph. Confucianism and human rights[J]. *Academic Monthly*, 2013(11): 32-40.
- [19] HALL D, AMES R. *Thinking from the Han: Self, truth and transcendence in Chinese and Western culture*[M]. Albany: State University of New York Press, 1988: 269-270.
- [20] 胡伟希. “社群主义”析义[J]. 新视野, 2006(1): 59-61.
HU Weixi. Definition of “Communitarianism”[J]. *Expanding Horizons*, 2006(1): 59-61.
- [21] KENT A. *Between freedom and subsistence: China and human rights*[M]. Hong Kong: Oxford University Press, 1993: 30-31.
- [22] 卜松山. 与中国作跨文化对话[M]. 刘慧儒, 张国刚, 等译. 北京: 中华书局, 2003: 64.
POHL K H. *Intercultural dialogue with China*[M]. Trans. LIU Huiru, ZHANG Guogang, et al. Beijing: ZhongHua Book Company, 2003: 64.
- [23] 李明辉. 儒家视野下的政治思想[M]. 北京: 北京大学出版社, 2005: 144-148.
LI Minghui. *Political thoughts in the perspective of Confucianism*[M]. Beijing: Peking University Press, 2005: 144-148.
- [24] 狄百瑞. 亚洲价值与人权: 儒家社群主义的视角[M]. 尹铤, 译. 北京: 社会科学文献出版社, 2012: 25.
DE BARY W T. *Asian values and human rights: A Confucian Communitarian perspective*[M]. Trans. YIN Tai. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2012: 25.
- [25] 刘述先. 全球伦理与宗教对话[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 2006: 44.
LIU Shuxian. *Global ethics and religious dialogue*[M].

- Shijiazhuang: Hebei People's Press, 2006: 44.
- [26] 徐复观. 中国自由社会的创发[C]// 李维武. 徐复观文集: 第二卷. 武汉: 湖北人民出版社, 2002: 129.
- XU Fuguan. The creation and development of Chinese free society[C]// LI Weiwu. Xu Fuguan's anthology: Vol 2. Wuhan: Hubei People's Press, 2002: 129.
- [27] 余英时. 现代儒学论[M]. 上海: 上海人民出版社, 1998: 237.
- YU Yingshi. Modern Confucianism[M]. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1998: 237.
- [28] 康宇. 儒家政治哲学的产生与发展[J]. 理论与现代化, 2009(1): 80-84.
- KANG Yu. The emergence and development of Confucian political philosophy[J]. Theory and Modernization, 2009(1): 80-84.
- [29] 孙向晨. 现代个体权利与儒家传统中的“个体”[J]. 文史哲, 2017(3): 90-105, 166-167.
- SUN Xiangchen. Individual rights in modern time and “individual” in Confucian[J]. Literature, History and Philosophy, 2017(3): 90-105, 166-167.
- [30] 威尔·金里卡. 自由主义、社群与文化[M]. 应奇, 葛水林, 译. 上海: 上海译文出版社, 2005: 109.
- KYMLICKA W. Liberalism, community and culture[M]. Trans. YING Qi, GE Shuilin. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2005: 109.
- [31] 程关松. 现代法治文明元叙事中的社群主义修辞学[J]. 法律科学(西北政法大学学报), 2011(3): 3-16.
- CHEN Guansong. The Communitarianism rhetoric in metanarrative rhetoric in modern civilization of rule of law[J]. Science of Law (Journal of Northwest University of Political Science and Law), 2011(3): 3-16.
- [32] 金耀基. 从现代化观点看新儒家[C]// 罗俊义. 评新儒家. 上海: 上海人民出版社, 1989: 240.
- KING YeoChi. New Confucianism from the perspective of modernization[C]// LUO Junyi. Comment on new Confucianism. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1989: 240.
- [33] 曹晟旻. “体用”范式下现代权利观念的塑造——基于社群主义与儒家思想的整合[J]. 道德与文明, 2020(2): 113-121.
- CAO Shengmin. The formation of the modern idea of right under the paradigm of essence-function——Based on the integration of Communitarianism and Confucianism[J]. Morality and Civilization, 2020(2): 113-121.
- [34] 黄勇军. 儒家政治思维传统及其现代转化[M]. 长沙: 岳麓书社, 2010: 302.
- HUANG Yongjun. Confucian tradition of political thinking and its modern transformation[M]. Changsha: Yuelu Press, 2010: 302.

Demarcation between social and individual rights under the Chinese and Western horizons: Based on the comparative interpretation of Confucianism and Communitarianism

CAO Shengmin

(School of Marxism, Ocean University of China, Qingdao 266100, China)

Abstract: In terms of the relationship between the community and the individual, Confucianism and Communitarianism share many similarities, but there also exist differences between them. Among them, compared with that in Communitarianism, the individual mentioned by Confucianism not only lacks the corresponding identity as right subject, but also its conversion from subjectivity to intersubjectivity is one-way and irreversible. In addition, the family and clan in the Chinese traditional society have their particularity, thus leading to its differences from the western community. Moreover, Communitarianism and Confucianism have their own expositions and statements about the relationship construction and respective strengths and weaknesses between country and individual. Essentially speaking, these originate from differences in the understandings and definitions of group and sociality as well as individuality and independence by Communitarianism and Confucianism. So, there will inevitably be nuances among them, and in particular, the virtue that Confucianism advocates will be among the group. Of course, as an important local resource, Confucianism plays its role and certain functions, which must be based on its own modern transformation. To this end, necessary support provided by Communitarianism is needed.

Key Words: Communitarianism; Confucianism; rights; individual; community

[编辑: 胡兴华]