

南 華 大 學

教育社會學研究所

碩士論文

從政治哲學論述探討多元族群國家認同的形塑

Formation of Identity in the multi-ethnic state :

A Political Philosophical Discourse



研 究 生：高譜鎮

指 導 教 授：蘇峰山

中 華 民 國 93 年 5 月 26 日

南 華 大 學

教育社會學

碩 士 學 位 論 文

從政治哲學論述探討多元族群國家認同之形塑

研究生：高 譜 鎮

經考試合格特此證明

口試委員：呂建德

何明修

指導教授：蘇峰山

所 長：蘇峰山

口試日期：中華民國 93 年 5 月 26 日

謝辭

本來對於理論方面就特別有興趣，本論文的撰寫亦是走理論論證分析的路線，有人說讀理論是為了讓自己站在巨人的肩膀上，當筆者為撰寫本論文而研讀、引用眾多理論時，這種感覺卻更像是遊走在巨人們的腳下迷宮，必須小心翼翼地尋找出路，當一個人面對艱澀難懂的理论時，必定是孤獨的，所以師友此時的提攜與幫助，絕對是彌足珍貴的。

特別要感謝筆者的老師們，首先是本論文自始至終的催生者 - 指導教授蘇峰山老師，他在社會學、人類學、哲學的學理上涉獵的範圍相當淵博，猶如一本百科全書一般，在學識上指點筆者許多進階的門徑，在日常上課與論文指導上，訓練了筆者身為一個人文社會科學研究者所應該有的批判思考與理論論證的能力，蘇老師這種「理論大師」典範，就與翟本瑞老師嚴謹的治學態度一樣，都是筆者想要學習效法的。

也感謝鄒川雄老師所給予筆者在社會學理論上的啟蒙，以及在提綱發表會上的評論，釐清論文撰寫的主軸；感謝周平老師多次抽空促膝長談，激盪了筆者的思路，更打開了筆者在哲學知識論上的視野；感謝黃庭康老師的鼓勵，增加了筆者的自信心；感謝何明修老師與呂建德老師在論文口試時的寶貴意見，使本論文有更臻完善的機會。有了他們的指引，使在南華的這段時間，成為筆者在知識探索上得以精益求精、獲益匪淺的愉快時光。

有個人也一定要感謝，但「她」很害羞，百般交代不想現身在謝辭上，在此只好隱其姓、埋其名。但「她」對本論文的完成實是功不可沒，每當面臨低潮與怠惰，「她」總是會出來做安慰與督促的工作，事實上，這篇論文有不少章節還真的是被她「罵」出來的。

再來要感謝筆者在南華的好朋友：鶴齡、學仁、麗如在平日的分享甘苦與相互勉勵，以及在籌備口試相關庶務的後勤支援，使筆者能專心地完成論文初稿準備口試，而有了這些朋友，南華的生活變得更多采多姿。

最後，要感謝父母的殷切期望以及他們在精神和物質上的支持，若說這篇論文一定要獻給誰，也只有他們吧！

譜鎮 2004年6月於南華館

中文摘要

今天台灣已是一個多元族群國家，然而台灣的國家認同建構一直存在著危機，在歷經了民主化之後，國家認同問題更突顯出其有待解決的迫切性。學理上，西方政治哲學理論與國家認同有相當密切的關連性，在台灣公民教育理論體系裡，也曾以政治哲學對國家認同問題做了許多的討論，但可惜的是其中多存在著去脈絡、單單只鋪呈理論主張的空泛討論，同時這些政治哲學論述彼此間也存在著盲點與預設上的衝突。在對國族認同的本質做釐清之後，本論文再重新對包含自由主義、公民共和主義、社群主義與多元文化主義在內的西方政治哲學論述進行深層的探究。

在時代環境的變動下，這些政治哲學論述自身所做出的調整，都有著不約而同的趨向，如都站在「公民國家」而非「民族國家」的基本立場上，承認的政治共同體內在組成的多元異質，體諒「他者」的情感，並且試圖找回政治共同體的倫理性與共善價值。最後本論文指出對於多元族群國家認同問題的解決，無論在理論與實證分析上，都有必要建構出一種融合各政治哲學理論流派的統整性論述。

關鍵字：國家認同、族群、民族主義、自由主義、公民共和主義、社群主義、多元文化主義。

Abstract

Taiwan has become a multi-ethnic nation now, however, she also is encountering identity crisis. After democratization, the issue of nation-identity has become even more visible than ever before. There's a close connection between Western political philosophy and nation-identity. In Taiwan, despite various discussions concerning the issue of national identity, the discussion in civics education is basically insufficient and out of context, and merely theoretical as well. The author attempts to point out, the related Western political-philosophical discourses has some blind spots, and hence their presumptions are full of contradictions. Through the articulation of the essence of nation-identity, this paper tries to investigate the Western political-philosophical discourse regarding the issue, which includes liberalism, civil republicanism, communitarianism and multiculturalism.

As time goes by, these discourses tend to share some commonality. First, their standpoints are in "civil-state," rather than "nation-state." secondly, they recognize the existence of diversification and difference, and the consideration of the emotional content of so called "the Other." Thirdly, they try to looker for the ethical nature and the values of common good of the political community. All in all, the aim of this paper is to construct an integrated discourse that syncretizes these political philosophical discourses and to indicate a possibility about the solution of nation identity.

Key words: national identity, ethnic group, nationalism, liberalism, civil republicanism, communitarianism, multiculturalism

目次

第壹章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 何謂「認同」	1
第三節 關於「國家認同」	5
第四節 台灣：多元族群認同下之國家認同現況與危機	9
第五節 找出問題的癥結	14
第六節 研究方法與章節安排	15
第貳章 政治哲學與公民教育	17
第一節 作為認同問題解決之道的公民教育	17
第二節 自由主義與公民教育	18
第三節 公民共和主義與公民教育	20
第四節 社群主義與公民教育	22
第五節 多元文化主義與公民教育	25

第六節 結語：矛盾衝突與共存融合	27
第參章 國族認同的想像與建構	31
第一節 前言	31
第二節 民族主義的反省式研究	32
第三節 B.Anderson：《想像的共同體》	33
第四節 Ernest Gellner：《國族與國族主義》	36
第五節 E.Hobsbawn：《一七八〇年以來的民族與民族主義》	40
第六節 結語	45
第肆章 自由、民主、法治下的「共識」與「協議」	47
第一節 前言	47
第二節 近代自由主義內涵之溯源	48
第三節 John.Rawls 之《正義論》	55
第四節 John.Rawls 之《政治自由主義》	59
第五節 Ronald.Dworkin：整全性的自由主義共同體	64
第六節 John.Gray：價值多元論的自由主義	68
第七節 結語	73
第伍章 捍衛共和國的「公民戰士」	77
第一節 前言	77
第二節 古典共和主義傳統及理念：Machiavelli 與 Harrington	

第三節 公民共和主義的近代發展	86
第四節 公民共和主義在當代的發揚：Hannah.Arendt	89
第五節 結語	94
第陸章 認同與民主的維持	97
第一節 前言：社群、文化與多元	97
第二節 社群主義者的基礎論點：自我與對政治社群的認同	99
第三節 「差異政治學」：多元文化論的基本論點	104
第四節 承認政治、多元社會與國家認同	109
第五節 結語	120
第柒章 結論：認同與承認是一場永恆持續的奮鬥	123
第一節 Habermas：統整性願景的理論嘗試	123
第二節 對國家認同相關理論預設的反思	127
第三節 國內社會學界關於台灣認同問題的討論	131
第四節 給台灣做為一個多族群國家的實踐啟示	139
參考書目	143

第壹章 緒論

第一節 研究動機與目的

Taylor 曾指出「認同」(identity)一詞，即代表著一個人對於他是誰，以及他作為「什麼人」之本質特徵的理解，一個人的認同，有相當大的部分是由他人的承認所構成，換句話說，有意義的他者的扭曲承認亦必然會傷害一個人對自己本身尊嚴與本真性的認知，而能夠把人「囚禁」在虛假的，被扭曲的和被貶損的存在方式之中。(Taylor, 1998: 290-291)

現代人必定要重視認同與承認的問題，Taylor 的見解其實也點出了從過去到現在，台灣在認同問題上的核心根源所在，即國家認同定位與族群對立衝突兩者複雜交織的矛盾。長久以來，我們的教育對於公民國家認同的建構，一直是籠罩在虛幻的大中國主義意識型態下，雖然近幾年來，台灣人意識已逐漸抬頭，也有像「認識台灣」這樣具有本土意識的教材的編定，但相關教材內容裡對於國家認同議題的處理還是帶有相當濃厚的隱諱性。在從前，教師會很明確地告訴學生 - 「我們是中國人！」，而現在，對於學生而言是身為有意義的他者的教師，反而是不知該如何去面對學生的困惑 - 「我是台灣人還是中國人？」。

關於本研究的動機，筆者認為對於建構一個國家認同與公民德行的教育，是不可能一直持續建立在某種模糊性與迴避性的基礎上；而在台灣當今認同分歧的社會存在下，隱含著因國家認同分歧與族群對立所造成型塑國家公民意識的危機，不但使得公共領域理性論辯與互動空間遭致壓縮，甚至會惡化到政治社群基本的穩定及和諧亦難以維持，因此有必要發展出適應此一情境之國家認同理論的建構模式。如何在多元族群情境與自由民主體制下培養出成熟、忠誠且對國家認同堅實明確的公民，是一個值得在學理基礎上進行審視，並且連帶需要落實在國家政策推動上的問題。

本論文將深入探討國家認同問題在理論上根源處，綜合傳統與當代的政治哲學論述與相關之市民社會¹(Civil Society)理論做深入探討與批判性解讀，為一個認同上對立與衝突的多元族群國家：台灣，提供一個具整合性與一致性的詮釋；在包含國家認同共識、普遍平等公民權利與承認族群文化差異這幾個當代民主法治國家的理想與價值訴求間，尋找某種變革現狀的契機，走出一條平衡的路

第二節 何謂「認同」

¹ Civil Society 中文譯法繁多，有人譯為「市民社會」、亦有譯成「公民社會」或「民間社會」。在本論文裡，如單指市民社會理論本身時，仍使用「市民社會」一詞，以保留其在理論含意上的廣度與深度。

「認同」(identity)一詞，是本論文最重要的概念，英文 identity，其字源由兩個意義部分所組成，即有「同一」之意的 id，加上有「實體」之意的 entity。在中文裡，除了翻譯為有動態意義的「認同」、「同一性」，亦有被譯成具有靜態意涵的「身份」、「屬性」及「正身」。(孟樊，2001：16-17)至於「國家認同」則牽涉到一個政治共同體的成員自我命名及自我瞭解的過程。「自我」如何界定常常是主體產生行動的先決條件，因此一般認為國家認同就成了政治共同體最根本、也是比較深層性的結構性問題。(江宜樺，1998：3)在國內外學者裡關於「認同」及「國家認同」意義，大致可以分類為傳統政治哲學、「後」學觀點(後現代、後結構、後殖民)與社會人類學三個向度來看：

一、政治哲學的觀點

江宜樺在《自由主義、民族主義與國家認同》一書裡所闡述對於認同的意義做為代表，江宜樺認為「認同」可以用來三種不完全相同的意義來指涉。第一種是「同一、等同」(oneness、sameness)，江宜樺引用了 Locke 對於「同一性」的討論，洛克說：「我們如果把一種事物在某個時間和地點存在的情形，與它在另一個時地的存在情形加以比較，就會形成「同一性」(identity)與差異性(diversity)的觀念。……一個事物不能有兩個存在起點，兩個事物亦不能有一個起點。……」因此、「認同」是指某種事物與另一時地之另一事物為相同事物的現象。在 Aristotle) 的《政治學》(Politics) 裡，曾對於「城邦」(polis) 此一政治共同體的同一性多所著墨，亞理斯多德認為城邦本是一種社會組織，若干公民集合在一個政治團體以內，就成為一個城邦，要是這個城邦的政治制度發生了改變，轉變為另外一種制度，這個城邦就不再是同一個城邦。(江宜樺，1998：9)換言之，亞理斯多德是用政治體制的延續來界定政治共同體的「同一性」。

第二種意義是「確認、歸屬」(identification、belongingness)。「確認」是指一個存在物經由辨識自己的特徵，從而知道自己與他物不同，肯定了自己的個體性。「歸屬」是指一個存在物經由辨識自己與他物之共同特徵，從而知道自己的同類何在，肯定了自己的群體性。這兩種貌似對立的辨識過程是相輔相成，缺一不可的，因為認同就是指認出自己的特色，確定自己屬於那一種類屬，不屬於那一種類屬的活動。江宜樺認為在現今台灣，一般吾人所討論的國家認同、族群認同的問題，就是在這一個意義脈絡底下進行的。(江宜樺，1998：10)

第三種意義是「贊同、同意」(approval、agreement)，這是中文使用習慣的用法，是指一個主體某個意見與另一個主體的某一意見或表現吻合，出現偶然性的會通；簡言之，即是一個人主動地「贊同」、「支持」他人的想法。這種意義表達出相當明顯的「主觀意志」，使「認同」帶有一種「意志選擇」的色彩，與前述兩種帶有「客觀辨識」的情形有所區別，如「政黨認同」就是由選民「主觀」且「主動」的去選擇的，而不能說成是一個人先天地「歸屬於」那一個政黨。(江宜樺，1998)

總而言之，「認同」一詞指的是一個主體如何確認自己在時間空間的存在。

此一自我認識、自我肯定的過程涉及的不只是自我對於一己之主觀瞭解，也摻雜了他人對此一主體之存在樣態否是有同樣或相似的認識。主體性（subjectivity）之證成必須透過其它主體對自己的承認與肯定。因此每個主體與其他主體必然都發生一種「互為主體性」（intersubjectivity）的現象。同理可證，一個人要形成充分的自我認同，必須透過許多具有類似認同追求的他者來一起建立。（江宜樺，1998：12-13）

二、後現代主義的觀點

有學者從後現代主義思潮下的視角來討論所謂的認同，其認為從後現代來看，identity 本身已經變得既不確定、切多樣歧異與流動，需要有一個認同的「動態過程」去爭取。（孟樊，2001：16）

什麼是認同？有人引具 Weeks 的說法，即「認同乃有關隸屬（belonging），即關於你和一些人有何共同之處，以及關於你和他者（others）有何區別之處。從其最基本點來說，認同給你一種個人的所在感（a sense of personal location），給你的個體性（individuality）以穩固的核心。認同也是有關於你的社會關係，你與他者複雜地牽連。」在 Weeks 對於認同的界定裡，認同可分為兩個層次，個人認同（personal identity）和社會認同（social identity），前者指的是自我的建構，即我們對自己作為獨立個體自我感，以及我們如何認知我們自己與我們認為別人如何看待我們自身，此較屬於心理學的研究領域；後者則涉及作為個體的人如何將自己放置在我們所生存於其中的社會之方式，它衍生自個人所參與其中的各類不同的生活關係。後現代主義討論比較多的是後者，而且認為用「文化認同」（cultural identity）一詞來取代「社會認同」是更為恰當的。（孟樊，2001：18-19）

如果從當代法國的解構主義學者 Jean-Luc Nancy 對於「解構共同體」的論述當中，我們亦可管窺出關於「認同」此一概念的後現代主義式的詮釋。

對於認同所針對的標的物 - 「共同體」，Nancy 認為我們以往都將其自身已包含了生命的終極目的，其內部、有機統一性都被認為是共同的「靈魂」或精神所賜，共同體不僅是一種再生產的模式，更是一種用以實現超越個體，創造本質的熔接模式。但是，以這種方式被想像出來的本質純淨完善之共同體，事實上是從沒有發生過。（Nancy，2003：xxi）

做為一個後現代主義者必須拋棄這種帶有浪漫主義後遺症的元素，因為它源自於啟蒙理性與現代性對於「主體」之界定所產生下的後果，人們去企求共同體的存在，都是因為升格為「主體」的現代個體，在經受孤獨與離散之後所產生的無奈，自然而然也出現在現代政治裡一大病根，即也把共同體視為一個具有本質性的主體。（Nancy，2003：xxii-xxiii）

Nancy 指出所謂共同體具體存在的場所就是所謂的政治空間，亦即是「共同點所在」（being-in-common）的場所，其中大家都是根據「共同」之物而投身於人間，「共同」並不是附加於個人自己的存在處境之上，也不是有著相同的基礎、成分或是原料，而是享有一模一樣的方圓範圍與起源點，是一種連同自身的獨特

性亦「暴露於共同的方式」(exposition in common and to the in-common) Nancy 所認為共同體成員間的「溝通」過程，是所謂在場所內的暴露、陳述、陳列 (to be exposed)。(Nancy, 2003 : xxxvii)

換句話說，個體單獨分割所在之所以可能，即是因為有「共同點所在」，能使你我分開又彼此共享。如果共同體是「共同居間的存在」(being-in-common)，那麼政治空間就絕不是被封閉起來的密室，這即是指永遠不會有任何形式或任何地方可以去容納有如固定本質般的實體認同，而需要有「認同遺缺」(lack of identity)的可能性來提供人們「分」與「享」。(Nancy, 2003 : xxxi-xxxiv)

總言之，後現代的「認同」意義亦是強調動態流變的，而且集體認同在不斷地建構過程當中，去採取行動以便掌握權力，為自身追求一個「優勢」的位置。後現代主義對於「認同」之界定，到最後就會推論出認同之意涵即是一種超越國族主義的「政治化」結論，認同本身可以為政治行動提供一個持續性的基礎，以及使一個人能不斷將一種認同(身份)聯想到自己，進而給予集體性組織以行動的基礎。

三、社會人類學的觀點

最近二、三十年來，族群研究 (the studies of ethnicity) 成為社會人類學相當重要的關注焦點之一，雖然其中沒有直接去界定何謂「認同」，但我們仍可以從此一研究領域中，間接地萃取出對於「認同」的討論。他們在追問，族群認同如何產生？族群認同如何變遷？這在社會人類學裡有很大的爭議，這主要是在主張族群內部分子之間的聯繫與傳承的根基論者 (primordialists) 與強調族群認同的維持與變遷的工具論者 (instrumentalists) 間的爭議。(王明珂, 1997 : 40)

Geertz、Isaacs 與 Keyes 等的根基論者認為，族群認同主要來自於根基性的情感聯繫 (primordial attachment)。Geertz 即認為，個人所擁有的根基性情感來自於親屬傳承而得來的「既定資質」(givens)。一個人生長在一個社會群體中，他因此得到了一些既定的血緣、語言、宗教、風俗習慣，所以他就與其它的成員聯繫凝聚在一起，根基論並不強調族群的生物性傳承，也不是以文化特徵來定義族群的異同，反而是著眼於文化因素，如 Geertz 認為既定資質是屬認知層面的，而 Keyes 認為造成族群的「血統」傳承，只是文化性解釋的傳承。(王明珂, 1997 : 37-38)

包括 Despres、Haaland 與 Cohen 等的另一派「工具論」的學者，有時又被稱為「況遇論者」(circumstantialists)，因為他們多半強調族群認同的多重性，以及隨著日常生活經驗中的情勢而變化的特質。即使在文化特徵的表現上也是隨狀況而定，以語言為例，世界上有許多個人與群體都不僅只說一種語言；不同語言的使用，隨著交談對象的身份以及當時的氛圍而定，在原則上，人們都是選擇最小的交集語言，來縮短人與人之間的距離，或者用此語言來排除最多的人，將使用此語言的人們框在最小的圈子裡，以增進彼此的親切感。(王明珂, 1997 : 38-39)

此外最重要的是，社會人類學對於「認同」觀點的不同處，還在於其試圖去

解釋「認同」如何產生、如何維繫及傳承，因此他們提出了所謂「集體記憶」(collective memory)的說法。

延續 Durkheim 對集體意識的重視，Halbwachs 被認為是集體記憶理論的開創者。他主要的貢獻在於指出記憶是一種集體社會行為，現實的社會組織或群體都有其對應的集體記憶，我們的許多社會活動，經常是為了強調某些集體記憶，以強化某一人群組合的凝聚。(王明珂，1993：47) Halbwachs 在其著作《論集體記憶》(on collective memory)先從記憶的本質談起，每一次的回憶，無論它如何地個人化，或即使是尚未表達出來，它都與其他許多人擁有的一整套概念相關共生，這包括了人物、地點、日期、詞彙及語言形式，即那些作為或曾經作為成員的那些社會的全部物質和規範的生活事物。(Halbwachs，2002：76-91，283-290)

Halbwachs 指出，個人與社會如何保存與重現記憶的問題，是絕不能分開來看待的，社會群體給予了個人在其中定位記憶的框架，記憶是通過一種映射來定位的。我們把記憶定位在群體提供的心理空間裡，這些心理空間總是從具體的社會群體佔據的物質空間得到支持，缺少有關特定社會的空間框架，集體記憶就不能存在。我們的記憶若要「再現」，我們就必須關注那些被人們持有、不斷步步回溯、總是可以參與其中、隨時能夠重構的社會空間。(Halbwachs，2002：92-94，292-303)

Connerton 則又以 Foucault 關於身體規訓之觀點來加以解釋，因為他認為 Halbwachs 並沒有明確地說明，集體記憶如何在同一個群體的世代之間傳遞下來，Connerton 在強調研究記憶的社會構成，就是研究使共同記憶成為可能的傳授行為，他主張紀念儀式和身體實踐是至關重要的傳授行為，藉由體化實踐與刻寫實踐所達成身體的熟練化，有關過去的意象與有關過去的記憶知識，是通過或多或少是儀式性的操演來傳達和維持的。(Connerton，2002：46-80，90-98)

集體記憶研究主要的論點即是，(1)記憶是一種集體社會行為，人們從社會中得到記憶，也在社會中拾回、重組這些記憶；(2)每一種社會群體皆有其對應的集體記憶，藉此該群體得以凝聚及延續；(3)針對於過去，記憶常常是選擇性的、扭曲的或是失真的，因為每個社會都有一些特別的心靈的社會歷史建構，使當前的經驗印象合理化的一種對過去在建構；(4)集體記憶需要某些媒介，如文物、圖騰、歷史文獻或各種的集體儀式活動來加以保存、強化或重溫(王明珂，1997：50-51)

第三節 關於「國家認同」

江宜樺從幾個問題來釐清「國家認同」的概念，這包括：什麼是國家認同？為什麼要有國家認同？國家認同如何形成？國家認同和其他的集體認同有什麼關係？國家認同可不可以改變？為什麼？(江宜樺，1998：6)

(一)「為什麼要有國家認同？」：「認同」一詞指的是一個主體如何確認自己在時間空間的存在。此一自我認識、自我肯定的過程涉及的不只是自我對於一己之主觀瞭解，也滲雜了他人對此一主體之存在樣態否是有同樣或相似的認識。

主體性 (subjectivity) 之證成必須透過其它的主體對自己的承認與肯定。因此每個主體與其他主體必然都發生一種「互為主體性」(intersubjectivity) 的現象。同理可證，一個人要形成充分的自我認同，必須透過許多具有類似認同追求的他人來一起建立。「國家認同」就像其他認同一樣，是個體在回答「我是誰？」的問題時，一個具有重大意義的層面。有人認為國家認同是所有集體認同中最重要的一面，沒有國家的人如同是失根的蘭花一般。無論如何，除非我們否定集體生活對人類的意義，否則國家認同對於個體自我認同的完成作用，最多只有程度上的差別而已²。(江宜樺，1998：13-14)

(二)「國家認同如何形成？」：此一問題因其複雜性，又可分為三個更細部的問題 - (1) 國家認同之作為一種認同的「同一性基礎」有何特質？(2) 個別公民產生國家認同時，其所認同的標的是什麼？(3) 認同的形成究竟是在於記憶歸屬層面上的回溯性作用，還是在意志凝聚層面上的前瞻性作用？關於第一個子題，比較一般的說法是人們各自某些共同特徵，如血緣、語言、信仰或習俗時，這些特徵使他們辨識出彼此的相似性以及與外人的差異性，從而凝聚了人們的一體感。但前者「占有式」分享不同的，還有另一種如 Hannah Arendt 所主張的「現象學式」的「共同基礎」，即透過與他人「共享」某一公共空間或人際關係而形成的一體感，這是因為行為互動或互相期待而聯結在一起³。

關於第二個子題，國家認同的標的是一種多面向標的的概念 (multidimensional concept)。這些標的大致可以分為三類，即族群血緣關係、歷史文化傳統與政治社會經濟體制。因此國家認同可以在概念上化約成三個主要層面來探討 - 「族群認同」、「文化認同」與「制度認同」。「族群認同」指的是一個人由於主觀認定的族群身份而對特定族群產生的一體感，但是族群的一體感可以被想像力創造出來，而這主要是藉助文化認同的力量。「文化認同」指的是一群人由於分享了共同的歷史傳統與記憶、習俗規範，從而形成了某一共同體的歸屬感。「制度認同」指的是一個人基於特定的政治、經濟、社會制度有所肯定所產生的政治性認同。因為個人的差異，自然會有不同的國家認同形成方式，這顯示了國家認同的內在多樣性。(江宜樺，1998：15-17)

第三個子題曾被 Renan 的論述分析過，其認為國家之所以能夠形成，是因為眾人具有許多共同點，也同時遺忘了許多往事。認同與過去的歷史記憶有關，但是記憶雖然重要，完全的記憶卻可能造成認同的崩潰，Renan 舉出 1572 年法國的聖巴羅謬節大屠殺事件為例佐證說明，近代民族國家一統的局面總是藉由殘暴的手段來達成。Renan 知道沒有過去，就不會產生認同，但執著於歷史記憶，卻是一種永無止境的傷痛，就國家認同的形成來說，世人必須在記憶與遺忘之間尋求一個平衡。(江宜樺，1998：17-19)

(三)「國家認同和其他的集體認同有什麼關係？」：對於信仰國家主義或民

² 江宜樺在此的態度相當曖昧，因為他並沒有立場清楚地指出「國家認同」相較於其他集體認同，在道德上的絕對優先性何在，或是人們為何一定要有「國家認同」？

³ Bhikhu Parekh 即認為尋找「共同特徵」容易導致族群性或文化性的元素，使國家認同變成排除異類，鞏固主流族群優勢的手段。(Parekh，1994：501-502)

族主義的人，國家當然比所有其他集體重要，因為他們認為國家不只是在層級上最高、範圍最廣，而且是個人幸福生活的保障。此看法尤以西塞羅（Cicero）的公民共和主義為最明顯。但在現代，大部分公民可能只把國家當成實現自我利益的必要工具，對國家的服從僅限於符合「建立主權的目的」的行為⁴，臣民仍保有「某種程度」不服從的自由。（江宜樺，1998：19-20）

（四）「國家認同可不可以改變？為什麼？」：這是有關國家本質之爭議，主張國家認同不能改變的論者，事實上認為國家背後有一個民族，而民族是自然生成發展、恆古長存的。因此國家認同乃是一個人發掘、認識一己小我與民族大我正確關係的過程，認同的基礎是某種「本質性」（essential）的存在。相反的，主張國家認同可以改變的人認為國家和民族都不是自然的、本質的人群聚合。認同或同一性來自相對侷限的建構，國家民族本質的駁雜，禁不起嚴格的篩選過濾，硬要固定認同的基礎，只會導致自我衝突與分裂。關於這種分類範疇，即為所謂的「實存論 vs. 意志論」（substantialist view vs. volitionalist view）。（江宜樺，1998：21）

關於後現代主義思潮對於「國家認同」的觀點，延續前述對於認同是一種政治行動的說法，筆者認為可以從其對於「政治」及「民族國家」的討論來鋪陳。所謂「現代」政治著重國家、議會、政黨、法律等建制（establishments），在以民族國家為統治的疆界內，其所涵蓋的面向與範圍是具有普遍性的，地方與局部的政治活動相對來說，皆屬次要的，S.Thompson 認為現代政治即所謂的「宏觀政治」（macropolitics）。宏觀政治主要顯現在公民政治上，被視為具有理性、統合的主體的現代公民，作為民主社會的成員以公民的身份參與國家的公共事務。Heller&Feher 亦認為現代的公民政治是一種結構性的政治，政治即發生在國家、政黨或工會等以階級為基礎的組織之間的衝突。（孟樊，2001：323-324）

後現代的政治非常重視在國家之內各個不同的社群認同，這樣的認同是多元歧異且分化的，這即暗示了「微觀政治」（the rising of micropolitics）的出現，依 S.Thompson 的看法，微觀政治就它的詮釋方式來看，它對於局部的規則與理解特別敏感，亦關注政治行動眾多的不同脈絡（contexts），相信政治實踐的廣泛的變異性具有其效度，而由於接受政治行動者的歧異性，它所關注的只是這些行動者局部的抗爭以及他們對特定解放所提出的要求。微觀政治的抗爭之所以是局部的、特定的，這是因為它眼中所見到的權力不再僅侷限在一個獨佔的國家機器中，就如同 Foucault 所言，權力的運作以穿透世俗的日常生活中細節部署。後現代主義這種將界定「政治」的焦點轉移到日常生活上的微觀政治，用 Giddens 的語言說，就是一種生活政治（life politics），生活政治指涉的是個人在自我實現的過程中所引發的政治問題，簡言之，即自我認同如何決定的問題。（孟樊，2001：326-329）

在後現代境況下，這種民族國家的優先性價值開始被挑戰了，首先，從國家

⁴ 江宜樺在此對 Hobbes 政治哲學論述的詮釋，有把對國家的「認同」與對國家的「服從」混淆不分之嫌，這也常是自由主義者國家認同觀的通病，但筆者認為此兩者是不能完全等同視之的。

的內部來看，由於民族主義本身就承認多種族形式（ethnic form）的存在，其結果要形成民族的同質性就顯得困難重重。民族主義者想要藉由文化同質性的提倡以及共同的公民教育之實施來打造公民對於民族國家的忠誠與認同，並不容易。（孟樊，2001：63）在一些提倡多元文化主義的國家（如加拿大）就已出現其內部或隱或現的衝突危機。

其次，來自國家外部全球化（globalization）已是一股不可抵擋的潮流，它意味著經濟生產過程在全世界擴散所形成的多中心，已非民族國家政府所能夠掌控，超國家組織的出現與跨國資本主義高度發展，對於在經濟與政治上，具同質性和自我決定性為基礎之民族國家的存在，更是構成嚴重的挑戰。（孟樊，2001：63-64）這樣的發展，也不禁讓後現代主義者懷疑：現代的民族國家是否還可繼續作為集體的認同標的？

值得一提的是，「後現代」、「後結構」、「後殖民」這些激進論述在1980年代以後陸續傳入台灣，在學院與政治運動裡也漸漸形成自己的力量，最後他們亦發展出一些針對台灣國家認同問題的相關論述，成為與民族主義、自由主義鼎足而立的理論體系。「後結構主義」的反本質主義及空白主體說顛覆國家認同主體所在的一切定性；「後殖民主義」的反帝反霸立場解除了民族主義思維的國家想像、繼續反制「內部殖民」，建立國際/本土辯證結盟的後國家可能性⁵。有時候，後現代與後結構、後殖民之間相互支援，有時則分道揚鑣。遺憾地是，在台灣，泛指一切超越啟蒙運動、反對本質主義、反對真理符應說、肯定邊緣差異的「後現代」主義，多半已變成一頂大帽子，或者是隨人取用的流行語言，而失去了理論詮釋

⁵ 後結構主義思維的廖朝陽，其看法是任何主體固然與任何政治文化沒有必然的關係，但主體與特定的認同內涵還是可以不斷由具體案例裡的條件形成一種或然關係，前者正足以說明統派的「中國不能分裂」乃是強迫台灣這個主體必須接受中華認同的荒謬；後者又可以合理化台獨的訴求是現階段社會條件下台灣主體的適當選擇。廖朝陽是透過其對於本質主義的批判提出了所謂「空白主體論」，國家的主體性其實是空白的狀態，國民所要認同的內容永遠是自外界移入，而認同既可以移入也可以移出，國家認同是一種不斷界定、不斷創造的過程，它沒有不變的本質，只有順應具體時空環境的暫定性自我。廖朝陽的「台灣性」只需要留下一片空白，其認為相對於種種絕對化立場，獨派本土化運動的主張往往較具開放性，也更具有理論強度。台灣認同所以切合真實，是因為它是以新的狀況、新的可能為基礎，不像中國認同僵硬地堅持某種主體內容的無上命令，換言之，台灣文化已經走向要移出自己的層次，中國文化卻不能捨棄佔有自己的要求。

支持後殖民主義的邱貴芬則認為後結構主義將主體的建構論推到極限，因此導致了廢除認同，游離脫軌，徹底顛覆權力結構的定位。但是這樣一來不僅讓台灣的主體性變得一無所有，而且不能避免被併入中國認同的可能性，對台灣獨立助益不大。相反，後殖民主義強調歷史經驗在身份建構過程裡不可否認的重要性，如此一來才能堅定中國/台灣、殖民/被殖民、中心/邊陲的不對等關係，並激發台灣人破除此權力結構的精神動力。

陳光興的「人民民主新國際在地主義」則代表了另外一種非獨派的後殖民主義，其「超越統獨」說法是希望逃離統獨思考的框架，搜尋新的聯合反對力量的方式。所謂的「人民民主」，是以各種社會運動中的弱勢主體群為基點進行各種由下而上、反抗國家機器剝削的抗議運動。而所謂「新國際在地主義」，則是進一步地將「本地」的反對運動與「本區域」的國際反對運動的相互尊重與結盟為前提，打破國界，對跨國資本主義及殖民主義進行反擊。陳光興認為相對於大中華沙文主義，台灣國族主義的進步在於對抗惡霸式的統治集團；同時它卻也在對立中複製大中華的潛意識鬥爭型態，將繼續透過國家機器由上而下地建構新的國族主義意識型態，而不是主動積極的使弱勢群體有更大的自主性空間來建立不同於國族主義式的文化主體性。統獨立場的無限上綱導致弱勢群體無人關注，真正的主體必須著落在受剝削的人民，真正的認同必須投向「社會運動中進行抗爭」的具體行動者。這表示認同必須是「混雜的」（女人、勞工、同性戀），疆域必須是超越國界的。（江宜樺，1998：176-184）

上應有的精確性。

關於社會人類學對「國家認同」的看法，筆者認為，其實可以試圖從他們對於「族群認同」討論來找出。族群認同以強化共同的歷史記憶來凝聚，歷史記憶並非完全建立在人群共同的歷史經驗或歷史事實上，而是在許多代表內部不同族群、階級、性別與利益群體的分歧和矛盾的記憶中，以及外在社會人群的歷史記憶中，由於爭辯、妥協、消滅異端所產生的「記憶」。藉著歷史記憶的爭辯，人們會不斷的定義或重新定義可分享資源的成員範圍，以及成員間不對等的社會地位與資源分配關係。（王明珂，1997：404）

依賴集體記憶來凝聚的族群認同是根基性的，因為族群以共同的過去來強調、模擬同胞手足的情感聯繫；另一方面，以集體記憶凝聚的族群認同也是工具性的、是境況而定的，因為「共同的過去」可以被集體選擇、遺忘、拾回、甚至創造⁶。並且，為了應付未來可能發生的環境變化，社會與個人都經常保存多樣的記憶。如此在人群的互動中，人們一邊集體選擇、重組、爭辯「共同的歷史記憶」，一邊創造、保存共同的當代記憶、並為後來預設變遷的可能性。（王明珂，1997：404-405）當然，有社會人類學者認為，族群認同與其他的社會認同相比，是具有其特殊且難以替代的一面，正如 C.Geertz 指出的，當一個新國家建立時，主政者總是希望各族群放下根基性的族群感情聯繫（primordial ties），而團結在形構政治共同體的公民聯繫（civil ties）之中。但事實上，新國家的建立反而帶來更多訴諸族群感情的對立，造成族群的問題。（王明珂，1997：41-42）

第四節 台灣：多元族群認同下之國家認同現況與危機

一、族群認同分立與國家認同分裂

所謂「族群」（ethnic group）在傳統人類學或民族學的涵意是基於客觀上自然的特質如血緣、語言⁷、地域等發展而成具有主觀上共同文化特質的群體，基本上可以再根據不同的範疇意義，將人群依某些特質作劃分甚至細分；但依據民族主義論者的看法及相關討論，前述的「族群」只是客觀存在的群體，如同生物學的分類範疇一般，並不具有社會人文的觀察意義；「族群」是必須具有共同政治意識（political consciousness）而成為政治動員主體，這可稱之為族群政治（ethnic politics）或族群的政治化（ethnic politicalization）之現象，此一現象形成的基本條件是歷史過程中群體的互動關係以及政治、社會的結構，自然的特質反而是政治動員過程中建構的。（劉俊斐，1995：16）

現今的台灣，被視為是一個多族群的國家，在一般通俗的分類上，是包括了

⁶ 王明珂認為無論是根基論還是工具論，均是族群成員自身主觀認知地詮釋其「族群認同」；但是被歸類為根基論者的 Geertz，對族群認同構成，是否真的完全抱持著其乃人們主觀認知的看法則是見仁見智，這需要日後對 Geertz 其原典著作再做深入的研究才能夠真正下定論。

⁷ 語言使用習慣的形成，時常也是統治權力的主觀意志利用國家機器的力量形塑出來的，就像戰後台灣的「推行國語」政策。

用以統稱九族的原住民、福佬（閩南）人、客家人、外省人的四大族群。這種多元族群存在的背景脈絡上，就影響甚至造成對「國家認同」之議題發生對立與分裂的基本情境。

在漢人大規模來台之前，台灣原住民其實可區分為諸多族群，各族皆有其稱號、族源傳說以及語言，在漢人移民來台後，他們逐漸被納入同一個分類範疇內，漢人將這些台灣的土著人群統稱為「番」，以做為隔開異己的區分。從此台灣原住民各族群被含括在此一有侮辱意味的稱號下，亦在實際的生存環境中，得到共同的受難經驗。在他們學習日文、漢文之後，外來人書寫的文獻記憶即成為他們探索自身的途徑，當他們以集體受難之遭遇來凝聚認同時，就要求被共同正名為「台灣原住民」。（王明珂，1997：376-377）

此外，台灣位於亞洲西太平洋沿岸的地理位置上，這使得它長久以來成為來自中國大陸的漢人移民與偏安政權的收容所及避難之地；這種背景造成台灣族群體系（ethnic system）的持續改變，一次次中國大陸內部的重大政治、經濟、社會變遷，造成一批又一批漢人移民來到台灣，每一次都造成資源分享與競爭關係的改變，也造成台灣各族群認同的重新整合，以與外來者相對抗。就在這種對立與融合的交雜中，台灣土著各族凝聚為原住民，來自閩南的各地域血緣群體（如漳、泉）凝聚成福佬人，客家人與福佬人又凝聚成本省人。近年來在中國武力威脅及台灣本土化運動的影響之下，又隱然有要求以「台灣」作為主體之國族意識的形成趨勢。（王明珂，1997：379-380）

再談到台灣的國家認同爭議或統獨問題的緣起，很難有一致的解釋。首先，客觀的歷史事實是自 1895 年滿清帝國將台灣割讓給日本後，台灣開始與中國切斷統治關係。在結束日本殖民統治半世紀後，國民政府在內戰失利後敗退至台灣，又與中國大陸的共黨政權隔海對峙，台灣與中國處於隔離而平行發展的形勢，已經超過了長達一個世紀以上的歷史。台灣海峽兩邊的政治制度、經濟生產方式、教育文化及社會生活均朝著不同的方向發展，此種實質上的隔離成為「統獨問題」形成的最根本的癥結。

其次，直到目前為止，族群認同的差異幾乎是社會上預測一個人其國家認同或統獨立場的常識性指標，且一直發揮著族群政治動員的力量⁸，要再進一步解釋存在於台灣的這種特殊情況，就絕不能忽視二二八事件的政治效應及其長期社會影響。（江宜樺，1998：2）發生於 1947 年的二二八事件，是台灣首次因政治制度、社會措施與語言文化的格格不入，所造成的有史以來最具廣泛性的族群衝突，在事件發生之時，許多台灣本土菁英遭到國民黨政權計畫性的整肅殺害，事件後，在加上 1949 年之後的白色恐怖統治，台灣本土菁英因更加疑懼而自動或被動地與政治保持距離。一九四九年隨著國民政府移入台灣的「外省人」，原先就期望自己不久就可以「反攻大陸」回到故鄉，根本就沒必要懷疑自己是不是中國人，「國家認同（統一）」的目標相當明確。但是，經歷過二二八事件的「本省

⁸ 如外省人 = 認同中國 = 支持統一 = 投票給國民黨（或親民黨、新黨）；本省人 = 認同台灣 = 支持獨立 = 投票給民進黨（或台聯）。

人」及其後代，則比較沒有這種「中國終將統一」的使命，甚至還有為何要當「中國人」的懷疑態度。（江宜樺，1998：2-3）民間社會長期存在著本省人/外省人的對立與猜忌，這種狀況即使經數十年的通婚與生活融合亦無法完全消弭⁹。

因此，國家認同的建立雖然是結構性，但它是否會成為政治共同體的主要危機，是要看特定社會的政治發展情勢，原則上，一個疆域明確、主權完整、歷史文化歸屬有相當共識的社會，其國家認同是爭議不大的。但一個族群對立、文化歸屬有歧異、領土主權範圍曖昧的政治共同體而言，國家認同問題就會成為一個隨時會引爆的火藥庫。我們可以發現在所有公共政策議題的論辯中，有些不必然要尖銳對立的事項，如中央與地方政府體制的調整、公民投票的可行性、與中國間的官方與民間事務，卻都因為牽涉國家認同立場的歧異，而演變成互不相讓、沒有妥協餘地的問題。（江宜樺，1998：3-4）這種情形更加印證了有關「認同」此一問題超越了其他公共議題的根本性，而且也讓人體會到對國家認同定義的歧異對台灣的未來發展所造成的隱憂。

二、戰後台灣國家認同整合政策的失靈

一個政治共同體為建立或維持政治秩序，保持穩定且有效的統治機制，必定要去強化組成份子對於政治共同體的認同感。在戰後，國民政府對台灣也當然地進行國家認同的形塑及整合的工作，但這種以去台灣化與中國化為主軸的認同政策方向，卻也因台灣的特殊歷史背景及其產生的反作用力，相反地，使得國家認同之塑造，出現「反整合」的現象發展，（劉俊斐，1995：13-14）在某種程度上說，此方面國家機制是「失靈」了。

關於在戰後台灣國家認同政策形塑的特殊歷史背景，首先是台灣曾為日本殖民地長達半世紀之久，在民族主義的意義上是，它與發生在二十世紀初期的「中華民族主義」建國過程幾乎沒有關聯，中華民國創建之時台灣仍在被殖民期間，當日本侵華戰爭時，中國還確實被當成敵國看待；第二，從1949年起國民政府遷至台灣，其代表的意義，是「中華民國」的政治體系中，「政治共同體」(political community)與「政治體制」、「政府」或「國家」(political regime、government、state)是脫節的，國家與社會之間也是全然陌生的脫節狀態，有學者稱這種特殊型態為「移入型國家」(immigrant state)，「外來政權」的說法亦由此來，在「合法性」與「代表性」備受質疑的情況下，台灣人民（特別是所謂的本省人族群）在情感上與道德心理上無法親和這個政權，顯現出政權與人民之間的「疏離」(alienation)。（蕭高彥，2003）第三，從1949年起，中國大陸和台灣同時都自稱代表「中國」這個國家，其國家主權有效範圍均不及對方，但都宣稱涵蓋對方，這使得已經移入台灣的「中華民國」要試圖去整合民族/國家、國家/社會變得幾乎不可能。（劉俊斐，1995：12）

在前述這種脫節的情境下，戰後國民政府在台灣進行政治認同整合的過程中

⁹ 這通常在對政黨支持態度或統獨政治議題的討論上會比較嚴重，在民間的日常生活上則較不明顯。

產生兩種特殊的傾向，第一種取向為消極性地「去台灣化」，因為「台灣化」可能使得「中華民國」難以代表正統中國，其具體政策包括戰後接管到國民政府遷台之後的去除日本化，如語言的強制禁絕及推動，以及在 1979 年美國與中國大陸建交之後，因應本土化浪潮而將本土文化納入整個國家民族文化的建制之內，但卻又與官方塑造的正統「中原文化」及藝術作區辨。（劉俊斐，1995：12）

第二種取向為「中國化」，是積極地與在中國大陸的「中華人民共和國」互爭正統，故「中華民國」的同一性民族素質的塑造，就具有從中國傳統文化中尋找，而且是越古老越好，以不同於在對岸的「中國大陸」。以 1967 年中華文化復興運動推行為例，具體作法有二，其一，進行傳統文化的血統認證，重新建構一脈相承的「正統」、「道統」或「法統」，再賦予其偉大神聖的地位；其二，將文化傳統與「中華民國」、「中華民族」、「三民主義」、國民黨、政府乃至領袖作一連結，換言之，將整個政治體系從「政治共同體」到「政治領袖」完全不同層次、不同性質的概念全部提升到與「正統文化」一致的位置，同樣地享有神聖偉大的地位。（劉俊斐，1995：12-13）

重要的是，國民政府在戰後台灣的國家認同的整合政策（去日本化、矮化本土化、政權及其領袖的道德神格化，以及強制性語言統一），不但與現今台灣族群認同對立問題的產生，有著難分難解的關係，而且也是當前國家認同分歧的根源之一。去日本化是集體歷史記憶的清除工作，將所有帶有日本色彩的具體乃至象徵物均視為「毒化」、「奴化」之列，這種政策方向正好是刺激集體意識形成的因素，此外，對於本土文化的矮化政策方向同樣具有刺激集體意識形成的作用。將「傳統」、「正統」文化延伸到政治體系中，為國家機器建構神聖道德化的地位，其所支撐的正是政治權力沿著特定族群分配、壟斷的事實，更是為其他族群提供集體意識形成的現實基礎，正式將族群意識帶向政治領域形成「族群的政治化」，國家認同的分裂就沿著「省籍」或「族群」的分佈而展開。（劉俊斐，1995：）

最後關於「國語」的推行方面，照理說，語言使用的成形，必定會牽涉到日常生活的便利性，更需要長期習慣的沈澱累積，正如 Hobsbawn 在《民族與民族主義》一書中，探討語言與民族主義的關係時，就根據其研究指出，少數民族對於語言使用的態度，反而是會在大環境中的溝通便利與生存競爭的現實考量下，而努力去學習並熟悉優勢主流族群的語言。（Hobsbawn，2000：130-140）語言使用過度的強制性措施會造成問題就在於，等於是強烈暗示了某一個族群的審美觀和支配性，對於母語不是「國語」的族群而言，無論是在教育學習或日常使用上，都是一個相當不愉快的「經驗」。

因此有人就認為，去台灣化政策的最大問題，是在於國民政府以殖民主義的方式來處理由日本殖民所造成的差異，特別是以再現殖民主義的作法來尋求文化整合，如語言方面的「推行國語政策」，採取強烈的手段，從禁絕日語、方言到推行國語，以致產生民怨，這也顯示出主政者對於台灣人受日本殖民經驗的歧視，這種歧視殖民經驗的觀念使主政者無法尊重台灣本地人的習俗。中國化政策正是為了積極扭轉殖民差異所實行的社會工程，差異本可視為如同一國內部各地

不同的風俗習慣，語言上的南腔北調也是天經地義的，然而這種無視差異而力求迅速統一的作法，無異是再現殖民的同化主義。（楊聰榮，1994：132）文化認同問題以政治力解決，這終究使得文化認同也隨著政治認同一道被撕裂開來。台灣的國家認同問題也從此變得更棘手。

戰後台灣國家認同整合政策，主要的目標本是促成政治體系的整合，亦即消弭因歷史背景因素所造成的脫節狀態，但其政策後果卻是造成國家認同分裂的「反整合」，裂痕出現在各政黨之間甚至是擴大延伸到政黨的內部。（劉俊斐，1995）

三、國家認同問題與民主化危機

1972年「中華民國」喪失了它在聯合國的代表席位。這使國民政府的正當性遭受了重大的衝擊，國民政府一方面無法宣稱台灣主權的獨立，更無法言稱將統一中國的共黨主權。另一方面中華民國統治的台灣，事實上是一主權國家，但這個主權不被國際社會所承認，這種主權的含混性埋下了台灣民主意識發展的糾葛。（蔡英文，2003：13）

因此台灣民主化的難題在於國家定位的含混性，以及由此產生的民族主義意識型態的爭議，中華民國在台灣的主權在法理上無法成為完整的主權。這個主權因與中國的關係及國際勢力的牽制，既無法獨立，亦不願意與中國大陸的共黨政權統一，這種國家的性格被稱之為「中介性國家」（intermediate state）¹⁰。總之台灣的主權與國家定位的模糊性激發了自1990年代以後，伴隨民主化改革而來的「國族認同」意識型態之爭。（蔡英文，2003：14）

在台灣，隨著戒嚴及其黨國體制時代的終結，民主化逐漸與要求落實自由主義的呼聲脫鉤而與本土化接軌。隨著選舉政治的脈動，特別是總統直選的制度安排，民主改革成為「建立新國家」以及「建構新民族」的動力。關於國家認同的爭議夾雜著民主化與本土化所產生的難題，國內外的學者做出了一些分析。

首先，朱雲漢認為，台灣的民主化不僅牽涉到可運作的民主體制，而且由於特殊的歷史條件，使得族群意識與國家認同成為反對勢力政治動員的主要訴求。（朱雲漢，1995）國家認同衝突經動員之後往往具有強烈的爆發力，使得民主轉型過程產生衝突議題單一化的現象。在這種由國家認同立場所化約的情境下，無法產生兼顧交錯性的公共政策議題，並減低了政黨與社會團體彼此之間溝通對話與合作結盟的彈性，對於民主的鞏固形成一個相當不利的環境。（蕭高彥，2003：132）

其次，人類學家 Lo Ming-cheng 指出，「民主在回答認同問題時僅具有非常有限的潛能。台灣民族主義者在投身於理性與進步的論述之後，……民族鬥爭的特殊性特質便有著失去的危險。民主的弔詭乃是，其脈絡性其實恰在於無具體內容

¹⁰ 蔡英文在此乃引用 Hughes 的說法（Hughes，1997），指「中華民國」這個主權因為兩岸關係與國際勢力的牽制，既無法獨立，也無能統一中國大陸的主權。

(contentlessness)¹¹。」其即是意指，對於民族主義者而言，民主化卻極有可能造成特殊性的族群凝聚力被稀釋的危險。(蕭高彥，2003：133)

其三，民主化與本土化更蘊含著權力在不同族群政治菁英之間的轉移，使得民主轉型的過程格外地困難，田弘茂對於台灣所面臨的這種特殊情形便有如下的描述，「(台灣)民主化的發展與另外兩項政治過程同時並進，一是政權的本土化、二是國家建立(nation-building)。從族群的角度而言，台灣的民主化可被視為是削弱外省籍政治菁英的統治權力，而將較大的權力轉移給本省籍的台灣人；從建國的角度而言，民主化則是將過去所隱藏的台灣獨立建國的希望加以政策化，於是從一開始，國家認同與不同族群的權力重分配的問題，便與民主化相結合，平添民主策略選擇的困難。」(田弘茂，1995：5)

最重要性的是，在台灣民主轉型的過程中，民主化改革與本土化運動糾結在一起，就使得黨國體制民主轉型的過程中，不可避免地會牽涉到「國民」內涵的重新定義，而這又勢必牽涉到政治共同體邊界的重新界定問題。Ghia Nodia 認為，民主的政治設計雖建基於理性主義之上，但創建民主的構成性活動其實是一種不具理性的政治界定行動。換言之，不管是在邏輯上還是歷史發展上，國家認同的形成乃是先行於民主政治的構成性原則(constitutive principle)，其目的在於確立政治共同體之界線並創造其公共認同，以使政治活動成為可能。

比較政治學者 Linz 與 Stepan 分析民主化與國家和民族主義之關連時，也同樣地強調，由於民主政治是接受公民多數決之約束，而公民以及多數決結果之計算，必須預設一個政治疆界。換言之，現代民主國家乃基於「選民」(demos)的參與。民族主義的確提供一種對於此「選民」的可能界定。在戰後台灣，國民黨的黨國體制所建構代表全中國的國家體制，與實施民主政治所需的國家與人民之範圍名實不符，這就導致了台灣民主化必然面對民主化與本土化之聯動發展成為無法避免的趨勢。(轉引自蕭高彥，2003)

從民主憲政的視角來看，國家的正當性是構成民主制度的基本條件，如果公民無法對國家忠誠、無信誓或服從之意識；而國家以其所有的資源，無法制訂法律來規約其統治疆域內的所有人民，以及無法設定有效的司法機關，並且壟斷合法性的武力，那麼就不可能有民主的過程。(蕭高彥，2003：132)

第五節 結語：找出問題的癥結

一般在「認同」及「國家認同」概念的討論，多半是在傳統政治哲學的框架脈絡下討論，其意義主要是針對「確認、歸屬」，即經由辨識自己與他物之共同特徵，從而知道自己的同類何在，肯定了自己的群體性。這是較偏向於靜態固定的認同界定，一般所說的國家認同、族群認同的問題，即是屬於在這一意義脈絡底下。而後現代主義則強調認同的政治行動過程及社會建構論述的意義，注

¹¹ 在民族主義的論述裡，其對於認同內容的特殊性與差異性要求，通常是與自由主義裡所訴求的普遍主義價值格格不入。

重的是個體如何將自己放置生存於其中的社會，以及個人所參與在社會其中的生活關係。換言之，後現代主義著重「社會認同」或「文化認同」的層次，彰顯出「認同」其分歧且動態的一面。社會人類學的族群研究雖然沒有直接明確地界說「認同」的意義，但對認同產生的起源、傳承的方式，做了更仔細深入的探討，像是血緣資賦的親和性、生存資源取得的工具性，或是集體記憶的創造、維持與傳遞。筆者認為這三者皆具有其獨特的面向，簡單的說，政治哲學著眼於認同建立與維持，後現代主義關心認同的變化與流動，社會人類學則考察認同的歷史演進。也因此，他們就對於「國家認同」的討論也就各有所偏，可以彼此補充。

台灣之所以會成為實質上的多元族群國家，是有其地理條件、歷史背景及其他社會、經濟等等因素，台灣族群分立情境與國家認同問題之如此具「爆炸性」，更是與自近代以來台灣社會及政治上的遭遇演變有著密不可分的關係，不論是馬關條約之後與中國的長期隔離、二二八事件、國共內戰所帶來的「外來政權」及「強迫性移民」，此外更包括了戰後國民政府「失效」，甚至是「反效果」的國家認同整合政策，這些都徒然頻增國家認同危機的嚴重性。國家認同問題連帶也造成了民主化過程的艱困及民主鞏固的不利，除了公共領域理性論辯空間不易建立、民主化牽涉到族群間政治菁英的權力分配問題外，根本的問題癥結還在於共同體的疆界及其公民意識的確定性付之闕如，而這卻是政治共同體實施民主程序的先決條件。

到底像台灣這樣的多元族群國家的認同困境該如何解決？現在成了亟待解答的問題，而確實有許多人試圖做出了回答，這些回答都有一個共同的關注點，即政治哲學論述裡國家公民意識及行為重新打造的嘗試。

第六節 研究方法與章節安排

本論文所做的是純粹理論上的探討。常聽人言：「理論是理論，實際是實際，不能混為一談」，但筆者則認為，道理應在於看吾人該用什麼方式來運用理論。在本論文裡筆者鋪陳了非常多彼此間觀點相異的理論，是為了想倚仗它們各有所重的主張、各自獨特的觀察視野，希望如果切入的理論角度愈多，就能對於同一個事物主題發掘愈多的面向，進而做出最真實的再現或是還原，這是筆者對於本論文最根本的方法論思考。

本研究將從相關的政治哲學與其中對市民社會相關討論做闡述、分析與探究，採用國內外學者之相關文獻做學理論點之詮釋，包括民族主義、自由主義、公民共和主義、社群主義及多元文化主義的理論內涵，而「國家認同與族群問題」、「多元文化」、「自由、公民與社群」等將作為進行瞭解及深入剖析，進而反省的重要概念，期以發揮引導性作用並架構整個研究核心

在研究資料的來源上，乃是閱讀有關政治哲學、國家認同與民族主義研究、市民社會與公民資格理論之相關國內外學者的經典著作；蒐羅國內的學報、期刊論文，特別是在國內師範體系關於公民教育、多元文化教育與政治學界與社會學

界有關國家認同及族群問題的討論。

本論文的章節內容編排如下：

第壹章 緒論 - - 說明研究動機與目的、研究方法，闡述「認同」與「國家認同」的各方學理上的意涵，以及台灣為何有著多元族群認同下的國家認同危機，最後試圖找出台灣國家認同問題其可供探討之癥結點與方向何在。

第貳章 政治哲學與公民教育 - - 以國內教育學界內的公民教育相關論述為例，以自由主義、公民共和主義、社群主義與多元文化主義四種公民資格理論作為參照架構，探討其所衍生的當代公民教育理論之內涵。並期以在讓吾人省思這些理論對於現今台灣社會現況、背景脈絡下的國家認同，會有什麼程度的適用性。

第參章 國族認同的想像與建構 - - 探討當代民族主義研究學者包括 Anderson、Gellner 與 Hobsbawn 這三位典型代表，在歷史學與社會學上的批判性思維，由民族主義的醞釀形成過程中，以實然面的論證，揭示出國家認同問題的「本質性」。

第肆章 自由、民主、法治下的「共識」與「協議」 - - 首先順著對西方自由主義理論內涵的發展脈絡之介紹中，從 Locke、Constant、Tocqueville 與 Mill 這幾位自由主義的古典大師談起，再述及當代自由主義學者 Rawls、Dworkin 與 Gray 之相關學理，最後再對於自由主義理論與共同體政治認同間之關係做一個整體性的反省思考。

第伍章 捍衛共和國的「公民戰士」 - - 由公民共和主義的古典理論及基本理念開始闡述，進而探討公民共和主義在當代二十世紀後的發揚，即 Hannah.Arendt 公共空間與審議式和參與式民主之政治思想，最後並綜合上述理論內涵，發掘公民共和主義在作為一個多族群國家台灣，其國家政治認同形塑上的意義。

第陸章 認同與民主的維持 - - 闡述社群主義與多元文化論的交融及其衍生觀點，特別是現代民主法治國家所面臨「差異政治」與「承認政治」的訴求，這些看法對於日益朝向多元族群化的國家裡，其民主論述的形塑與國家認同的維持，具有極大的參考價值。

第柒章 結論：認同與承認是一場永恆持續的奮鬥 - - 先取用 Habermas 的市民社會相關理論來做為一種國家認同的統整性論述，再反思政治哲學國家認同相關理論預設，並闡釋國內社會學界對族群關係與國族認同的研究，最後總結本論文的論述，以上述理論成果來提供給多元族群國家，特別是台灣的實踐啟示。

第貳章 政治哲學與公民教育

第一節 作為認同問題解決之道的公民教育

台灣社會自 1980 年代末期開始的政治去威權化，以及 1990 年代初啟動了一連串政治民主化的改革。曾經有許多人認為，只要針對政治制度的結構設計上進行轉化變換，一個具有「正當性」與「合法性」的民主法治國家理想終將大功告成，但在事實上，台灣經多階段修憲並未形成穩定政治秩序的架構，憲政體制仍無法作為國家認同的承載者，而這也造成了台灣民主化後正當性危機的一直無法解除，其後持續在台灣政治社會的混亂現象，讓人不得不去反省思考，除了在制度因素以外，還缺少了什麼樣的考量？從「屬民社會」到「公民社會」，到底還有什麼是必須去做的？Habermas 曾經說過：「只有能型塑憲政自由制度的人民，才配得上那樣的制度。」（轉引自蘇峰山，1996）這也就是說民主政治所要追求的不只是合乎正義的「基本結構」建立，更要努力讓人們能真正脫離威權社會的影響，型塑具備一定素質、態度和認同感的公民，亦即民主社會的維持需要需要一定程度的公民德行(civic virtue)和公共精神(public philosophy)（張秀雄，1999：100）

Conover 曾明確地指出，「公民資格」(citizenship) 定義了個人與政治社群之間的基本關係，政治社群是由成員與制度共同組成的。因此，公民資格指的就是公民彼此之間，以及制度之間的關係是應該如何。而公民資格的組成包含了三個要素：法律的、心理的以及行為的。法律的要素是指成員的法律地位，如誰有資格成為公民，公民的權利與義務。心理要素是指公民認同(citizen identity)，即是一種公民意識(sense of citizenship)，公民在該政治社群中經由瞭解本身的權利與義務，以及和社群成員之間的關係所產生的一種情感與社會凝聚力。行為上的要素則是指有關公民角色的實踐，包括政治參與、公共生活的活動，這些有關公共領域的種種活動，都牽涉到公民的德性¹。（轉引自劉姝言，1998：580）

在此要瞭解公民養成與國家認同型塑的關係，我們可先回頭看看國內政治學者對國家認同的界定，蕭高彥認為國家認同是公民對於其所屬政治共同體主動的認同(willing identification)，由之產生的凝聚情感使公民願意積極地為共同生活效力，而且在共同體有危難的時候願意犧牲自我。他同時指出國家認同的三重特質，一是它共同體成員對其憲政體制和集體目標之選擇，也就是政治意志的表達；二是認同必然以論述的方式呈顯，從而牽涉到理性與言說之運用；三是國家認同構成正當性不可或缺之基礎，因而必須能型塑公民行為的動機，也就是必須要有

¹ 劉姝言本是引用 Conover 的說法來界定自由主義下的公民，但此種著重共善及參與的公民資格詮釋其實較具濃厚公民共和主義的色彩。

形成凝聚力 (solidarity) 的情感面向。(蕭高彥, 2003: 132) 換句話說, 國家認同感是公民形塑養成的原動力, 而公民資格之內含要素則是國家認同的重要組成基礎。這表示在某種程度上, 國家認同的意涵及特質是與公民資格組成要素是相互關聯指涉的, 必須強調的是, 上述這些自發性的情感力量與人格素質, 正是需要公民教育長期地培養塑造的。

一般而言, 關於公民教育意義範圍的界定, 有廣義與狹義兩種。所謂廣義觀點的公民教育, 是認為任何的教育活動, 不論其為正式的教育, 或是非正式的教育, 其宗旨都在培養具有高尚道德修養的國家公民, 因此將公民教育等同於教育。所謂狹義的觀點, 是將公民教育侷限於有關公民學科的課程內容與教學活動, 例如國民中小學九年一貫課程社會領域的某些部分、國民中學的「認識台灣 - 社會篇」、高中的「公民」或「社會科學概論」等。(單文經, 2000: 49)

Spring 曾指出, 任何教育或公民教育活動, 其實都是國家統治者對於「意識型態的管理」(ideological management), 任何統治者, 不論是專制還是民主, 接會對於其所轄的人民, 進行思想的控制、形塑、或經營, 因為「思想的管制正是其權力行使的象徵」。(轉引自單文經, 2000: 61) 這種說法雖然些許帶有負面的意味, 但也不可諱言地指出公民教育對政治共同體的重要性。因此, 會有人寄望於經由政治社會化過程中的學校公民教育, 將台灣的國家認同問題從根源之處解決, 以追求顧及族群正義、促進族群間的和諧共存、又能兼顧社會團結、凝聚對國家的認同感, 使國家與族群皆能雙贏地永續發展。

在 1990 年代中期之後, 台灣學術界就開始有了許多關於公民資格理論及公民教育實施的探討。一般說來, 其可以被歸納為以四種政治哲學理論流派為立論基礎而發展起來的公民資格理論, 即自由主義、公民共和主義、社群主義與多元文化主義。自由主義重視個人自由和權利的保障, 成為促動近代以來西方社會進步的主流思想。公民共和主義重視國家社會的整體利益, 重視實踐公民德行以實現會共善, 以重視共善精神, 矯正過份追逐私利的社會風氣。社群主義強調透過社群的認同凝聚社群意識, 重視群我關係及社群的共享價值, 以型塑社群成員的認同感, 進而產生歸屬感, 增進族群成員的團結。多元文化主義呼籲要正視社會的異質性並矯正對弱勢族群的歧視現象, 為弱勢族群及團體爭取平等的政治權利與公平的資源分配, 以維持各個族群及團體之間的共存共榮。

本章即以台灣師範體系內的公民教育相關論述為例², 以上述四種公民資格理論作為參照架構, 闡述其所衍生的當代公民教育理論之內涵。並期以在將來讓我們省思這些理論對於現今台灣社會現況、背景脈絡下的國家認同, 會有什麼程度的適用性。

第二節 自由主義與公民教育

² 本章參考舉例的政治哲學與公民教育之相關期刊論文, 均為國內師範大學與學院的教授、講師及研究生所著。

一、自由主義的公民資格理論

首先，早期自由主義對於公民資格的討論，主要集中在公民的法律地位之保障，主要的目的在於防止國家權力的濫用，把國家的角色限定於「守夜人」的功能。二次大戰以後，英國公民教育理論家 Marshall 另從權利的觀點來界定公民資格，認為公民資格即權利。Marshall 認為公民資格基本上是用以保證每個人都是完整及平等的社會成員，只有通過增加人民的公民權利，才能確保他們身為社會成員的歸屬感。所謂公民資格也就被 Marshall 分成三種主要權利之構成 - 市民權 (civil rights)、政治權 (political rights)、社會權 (social rights) (轉引自張秀雄，1999：101-102)。

其次，自由主義對公民身份的要求只是形式上的只要滿足消極的法律規定，就能夠成為政治社群的基本成員，享有政治社群所保障的權利，並負擔共同生活所必須的義務，所有公民的權利與義務都是相等的，所以自由主義的公民資格觀是一普遍性的概念。此外，自由主義主張人是一個不得被任何集體目的所任意犧牲的道德主體，個人的權利不能為普遍利益的理由而被犧牲，個人的權利具有絕對的優先性，優先於任何的社會責任感與公共利益的要求。在「中立性國家」原則下，自由主義預設了公民擁有一種能夠建構、修正及追求其所界定的目標與價值的能力。(廖添富、劉美慧、董秀蘭，1999：5-6) 因此，關於公民對美好生活及價值上的構思，國家必須給予中立性的關心。自由主義者認為國家的目的旨在保障個人的基本公民權和政治權利，而不在培育有德行的公民或強制某種特殊的價值關於公民身上，價值觀的選擇是個人的權利，國家的中立性是解決當代社會價值多元分歧的最好方式 (張秀雄，1999：102)。

最後，對於公民而言，政治社會只是社會契約的約束下組成的集合體，故政治參與只是一種工具性產物，目的非在促成「共善」(common good)，而在謀求維護個人權益，公民在政治參與或公共領域活動上，可以自由地選擇作為與不作為 (廖添富、劉美慧、董秀蘭，1999：5)。

二、自由主義的公民教育觀

美國的開國元勳 Jefferson 曾說，如果有人懷疑人民不足以控制政府，其矯正之道並非是自人民手中取走政權而是使人民有充分的資訊與能力去完成，此亦是自由主義公民教育意義之所在。公民教育此一「有意識的社會再製」，對於公民所要求的只是培育出民主社會所需的公民性格，而非指示公民什麼才是最正確的意見。學校教育應該培養的只是邏輯思考、批判反省、公平論證等等的相關能力，使學生在未來的公共生活當中有能力參與自治。吾人可說自由主義公民教育之目的在於培育參與自由社會運作的公民能力，而這些能力純粹是形式上的並不具有實質的內涵 (劉姝言，1998：590-591)。

當代重要的自由主義學者 John Rawls 對公民教育的內涵提供了重要的理論基礎，Rawls 在肯定多元價值的前提下，從政治性的社會與人的觀點出發，將社會視為一個公平的合作體系。政治社會的成員是自由平等的公民，建構出「正義

兩原則」，企圖以此兩原則提供所有公民自尊的社會基礎。所謂的公民就是在無知之幕背後的立約者，具有正義感和形成自我特殊價值觀這兩種道德力量，公民教育要培養自由社會的完整成員應該要協助學生發展公民的這兩種道德力量。公民正義感能力的發展不只意味著學生要學習掌握並運用正義原則，還必須對此正義原則忠誠，長期下來將可以維持穩定的社會公平合作體系。形成自我特殊價值觀的能力意味著以理性的方式追求一種價值觀，此能力要求在理性的基礎上修正個人價值觀的能力與意願，這也表示公民應該批判式地思考這個價值觀。國家在公民教育上，所應該支持的是智識德行（intellectual virtues）的培育，所應該反對的是將灌輸當成是說服，灌輸是壓制學生對自我特殊價值觀反省的能力與意願，也是壓制智性德行與理性情緒的發展與建立（劉姝言，1998：592-593）。

因此，以上觀點最後反映在實際的教育作為境況中，在政治中立性的面向上，自由主義公民教育傾向對於各種特殊價值應予以合理的容忍與尊重，保持中立，因而在課堂上應教導學生不同的觀點，討論爭論性問題，進而教導學生在容忍差異下，認識並尊重多元的價值觀。而在實際的操作技巧上，即應該教給學生理性思考、批判反省能力，以及質疑權威的勇氣。在是否教導特定意識型態的問題上，自由主義公民教育應教導的是民主的價值原則、有限政府、人權保障等理念，較不支持愛國主義的灌輸。在理想公民的型塑上，自由主義公民教育應教導學生有關平等尊重、權利的普遍性保障原則、政治寬容等，而不去訴求所謂的犧牲小我、完成大我的道德理想。

在自由主義公民教育的部分，其內容可能較為人所質疑之處，自由社會良性運作的落實，要以法治觀念與自我負責的人格為立足點，特別是在華人社會，此一素養的稀缺已為人詬病已久，如果自由主義公民教育的思考對此忽視，就不能避免任性放縱、貪婪投機的副作用。此外，學者意旨本在於闡述及倡議自由主義價值所型塑之公民教育觀及其落實。但卻不斷地與社群主義者（如 Walzer）對公民教育設計之主張混淆，在文章的結論部分更以 Taylor 的話作為結語，令筆者頗有「牛頭不對馬嘴」的錯亂感。這也讓筆者想起自由主義者時常犯的一種普遍性的「通病」，即其會不時地將其他學派的論點納入本身的理論體系中為己所用，只要此一論點對於民主、自由、個人權利等普遍價值是有正面意義的（新自由主義及 Habermas 即為此例）。此種「只要是好的，就是自由主義」的「老大哥」現象，或許是與自由主義因其擁有悠久的歷史傳統與一直是西方社會的優勢主流的價值有若干程度的關係。

第三節 公民共和主義與公民教育

一、公民共和主義的公民資格理論

「公民共和主義」（civic republicanism）在此主要被認為是指晚近以來，反省自由主義所強調的個人權利，主張以公民德行或公民資格來界定公共善，並將民

主政治視為達到公共善的一種政治型式。公民共和主義的傳統可以遠溯至古希臘亞理斯多德在其〈政治學〉中對於「城邦公民」的詳盡闡述，公民是要有能力處理城邦中的公共事務，所以公民資格是有條件限制的。簡而言之，要成為一個公民必須有錢有閒，不必操煩私人的生活問題，有足夠的時間自由地參與公共事務的討論，因此私人的家庭生活與公民的公共生活必須是區分開來的。這種公、私領域劃分的方式一直深刻的影響共和主義的政治思想。公民共和主義的公民即指能夠參與公領域活動的成員，在公領域的活動中，公民透過和其他公民的互動發展自己的人格，藉由對同事務的關心建立公民間彼此的認同感與歸屬感。可以看出，公、私領域劃分所強調的另一個重點是公民的參與，參與公共事務的意願和能力是作一個公民的先決條件（張秀雄，1999：104）。

公民共和主義另一強調之處即為公共善與公民德行，公民在公領域中所形成和追求的共同目的即所謂的「公共善」（public good 或 common good）。公共善是公民經由共同討論所決定的，不但是出於「公意」也具有「共享」的事實。所謂共享，意謂一種需要透過共同經驗和共同重視才會產生的價值。這種出於公意的共享關係使公民體認到一種共同命運感，促使公民緊密團結在一起，並在公民間產生強烈的拘束力。公民共和主義主張個人的自由要能實現，國家的公共善必須先維持，公共善的維持和實現需要公民對公共善具有強烈的公民責任感，而這種公民意識來自於公民德行的建立。公民共和主義假定：一個好人有足夠的能力成為一個好公民，而使得一個好人成為一個好公民的先決條件是擁有公民德行（如愛國與勇氣、認同感、關懷他人、包容、公共服務與主動參與）。透過教育的方法來養成公民實踐公民德行的動機，同時亦鼓勵公民主動參與公共領域活動。要達成「公共善」，公民德行的培養就成為公民共和主義提倡的重要價值（張秀雄，1999：105）。

二、公民共和主義的公民教育觀

在公民共和主義的傳統下，所預設的人性自然狀況下，不但是不願意受到約束，且因自利而傾向於做出與公共善背道而馳的行為，因此，公民德行的擁有並非出於自然，故他們都一致主張透過國家教育機制的的作用來養成公民實踐公民德行的動機。公民共和主義認為公民的人格及其美德並非天生賦予的，必須加以教育和訓練，促使學生實踐公民的責任並將公利至於私利之上，此即是公民或道德教育的目的（彭如婉，1997）。

Pratte 認為公民教育最重要的工作是使公民具有實踐公民資格的動機，這包含公民能力與公民意識的培養。公民能力包括絕對的和相對的公民能力。所謂的「絕對的公民能力」，是指參與公共事務所需的實質能力，如識字、明白政府的制度與運作、國家的歷史與憲法等；另一種「相對的公民能力」，如納稅、守法和服兵役等這些非專門的知識與技術。公民教育應培養公民至少具有相對的公民能力，但亦需指引其瞭解絕對公民能力的方向。公民意識是指一種在公共領域內的道德良心，包括某些特質與價值，如尊嚴和自重等基本特質和促進社群團結和

穩定的價值，這種公民意識會促成公民主動地參與公共事務並將公利置於個人私利之上。，公民意識是一種發自內心的行為，它不但促使公民主動地遵守法律，更讓公民發現守法的理由。Pratte 認為公民教育應讓學生能夠親自去體驗要共同生活所需建立的規則，並讓學生瞭解遵守規範的原因，使其產生主動遵守的動機而非依賴外力的脅迫。Pratte 提出社區服務的主張，認為社區服務是公民道德教育實踐的基礎，藉由公共的服務也容易讓學生發現自我的實現和公共善是緊密相連的（轉引自彭如婉，1997）。

在實踐公民資格的同時，公民尚須批判反省的能力，如此才能理性的分析評價各種有關公共善主張的優劣。這個批判反省不只是一種能夠理性判斷的能力，同時也是一種避免圖利私人的義務，因此讓公民瞭解目前所面臨的困境，不但有助於批判式的反省，更有助於其對社群產生公民意識與公民認同。對公民共和主義的公民而言，實踐公民權利比公民權利本身更具有意義，雖然公民共和主義也主張個人的自由，但他們認為個人的自由必須在和社群共善調和的狀況下才有可能真正的實現，公民資格本身即是一種目的，它不是如自由主義主張一般，只是達到個人私利的手段，透過公民主動積極參與的過程，公民自然而然地對社群產生歸屬感與認同感，進而共同型塑社群的公共善，並願意主動的維護和促進公共善的實踐。總言之，公民共和主義所型塑的公民，是一種透過公民德行以實踐社群公共善的觀念（彭如婉，1997）。

第四節 社群主義與公民教育

一、社群主義的公民資格理論

在自由主義社會中，工具性的社群觀並沒有提升公民的文化，反而產生了專營私利的社會，傳統社群的共同奮鬥的目標和共同價值幾乎喪失殆盡。公民共和主義試圖將公民德行的實踐和共善政治相連結的主張，再度受到重視。而這種重視公民德行與公共善的主張，也正是社群主義者企圖承襲與恢復的理想。但社群主義者並不完全贊同共和主義所有的主張，共和主義強調的公民犧牲、絕對忠誠、極端的政治參與和認同一個單一的社群，對於現代社會的境況而言，顯然同樣也會遭到很大的問題，因此社群主義所強調的層次也就有所不同（張秀雄，1999）。

根據 Shlomo Avineri 和 Avner De-Shalit 的看法，社群主義者主要是針對方法論與規範性意涵對「權利至上」的個人主義提出挑戰，在方法論上，社群主義認為要瞭解人類的行為唯一的方式是指向個人所在的社會、文化和歷史脈絡，這即是說，要討論「個人」時我們必須先瞭解他們的社群及其與社群的關係，因為個人是在社群中構成的，個人也只有在一個和別人共享的社群中，才能找到自我的認同；在規範性上，社群主義者認為自由主義過度重視個人主義的結果導致了道德生活的墮落，忽略了某些美好生活可能需要由社群來維持，或某些違反社群價

值的生活方式要靠社群來排除的觀念。自由主義所強調的「中立性原則」不但使公民無視於參與公共生活對個人的意義，更忽視了社群的基本價值和內容，社群主義者認為，公民除了是一個社群的成員，具有成員資格所賦予的權利與義務之外，公民認同與德行才是公民資格中最核心的意義。公民認同不但在感性上對於自己所屬的特定社群成員身份產生認同，在理性上也能理解作為一個公民和其他社群成員間的「共享關係」，由這種共享關係所產生的公共善使社群成員彼此認知到一種共同的命運感，這種命運感所產生的公民認同，不但對社群成員有拘束力，也使社群成員團結一致，進而主動關心參與共同生活當中的公共事務，而在參與的過程中，公民不但形成了自我認同，也加強了對社群的歸屬感與認同感(張秀雄，1999)。

社群主義承襲公民共和主義「好公民」的基本假設，因而非常重視公民德行的培育，認為公民德行即是一種公共精神，它是每一個公民都必備的潛在能力，因為這個潛在能力才使得公民願意支持、維護並達成社群的公共善，公民的自由才能得到真正的保障。換言之，相對於自由主義的公民資格強調「權利」，社群主義的公民資格所強調的便是「義務」和「責任」。社群主義所強調的公民德行以「愛國心」和「參與」最為重要。其所強調的愛國心，不是以強制的手段要求公民犧牲小我完成大我，而是公民體認到和社群及其成員間的共同命運感，使公民自願對社群展現一種勇敢捍衛社群生活的精神。(廖添富、劉美慧、董秀蘭，1999)此外，社群主義者的自由是指主動參與公共事務的公民自由。在共善政治中，最重要的公民德行是對公共事務的參與，以此來形成社群的公共善。公民的參與和公共服務，不但界定了其公民的身份，也是維護一個政治社群所必須的(張秀雄，1999)。

社群主義所強調的公民德行雖然和公民共和主義有相當大的重疊性，但對於實踐公民德行的理由與實踐公民德行的動力則不同。公民共和主義實踐公民德行的目的是為了達成國家最高目的，因此國家可以強制人民遵守，公民德行的實踐可能成為國家控制人民的工具；但社群主義的公民德行是產生於自發性的實踐，這種自發性來自於公民體認到「群我」關係的共同命運感和公民對社群的認同感與歸屬感(張秀雄，1999)。

二、社群主義的公民教育觀

社群主義的共善政治所期望的，不但是一個具有公民德行的好公民，更要是一個具有德行的好人。簡言之公民德行教育除了要讓學生對其所屬的社群產生認同感與歸屬感外，最重要的任務辨識培養社群生活所需的公民德行社群主義的公民教育培養出來的公民，不只是會問道德的規則是什麼、公民應該做什麼，更重要的是公民除了知道自己「應該做什麼」之外，還擁有必要的氣質傾向、動機和情感。所以社群主義的公民教育重視的不只是行為也重視情感、人格以及道德習慣，以理想的人格典範作為道德的核心而不只是要求合乎道德的規則(彭如婉，1998)。

基本上，社群主義者認為「中立的」公民教育不可能存在，因為當吾人傳達給學生某些慣例、規則或是權威時，背後都有一套特殊的價值體系在運作。Sandel 即曾指出，我們不能總是將道德的衝突放入括弧或是存而不論，整個政治社群的道德共識雖然難以建立，但至少在政治和憲法上，我們應該形成一套道德共識，以作為政治合法性的基礎或是公民行為的指標。社群主義者就是希望重建一個德行的社群，恢復以往重視倫理的社群生活，期以社群倫理規範作為群我關係的第一道防線，將權利作為最後訴諸的手段。

社群主義的公民教育有兩個很重要的面向：地一事一個以社群成員共同生活的環境背景為基礎，以整個政治社群的公共善為目標的公民教育；第二是一個強調以實踐為主的公民教育理念。對於社群主義者而言，善的概念產生於社群共同生活中，指的是一種共同善，一種基於社群的共同歷史、文化和傳統為背景所產生的共識。故社群的共同善是個人道德生活的起點，且優先於個人權利的考量，成為群我關係的基本規範，並以此來約束個人的行為（彭如婉，1998）。

社群主義者認為民主社會的教育必須重視平等，在平等教育的考量下，政府應該辦理共同的基本教育，以培養政治社群未來的公民，並進行重分配傑即學校教育應是一個規範性場所，其目的應是整個政治社群的共善，故學校教育應成為獨立於社會分配的一個機構，讓不同階級、社經背景的小孩都有接受相同教育的機會，並成為有能力的公民。但在考量個別學生的特殊因素下，以鄰里學校的方式，讓學校教育成為鄰里或社區成員的一個小熔爐，以漸漸凝聚鄰里意識並提升社群意識（彭如婉，1998）。

社群主義者認為公民德行和公民所屬的社群共同生活有關，且重要的是其實踐的意義，故他們提出服務學習的觀念，讓學生從實際和社群的互動中，學習並內化社群主義的德行，即社群主義者強調參與實踐的教育意義，強調通過實際的參與和瞭解，培養學生的社群意識和負責任的態度，並將公民教育的實踐內化成為公民的心靈習慣（彭如婉，1998）。

在公民共和主義及社群主義部分，有國內學者認為公民共和主義會為了達到國家的最高目的，而用強迫壓制的手段去逼使人民服從，而社群主義則是以一種公民對社群認同感及歸屬感的自發性實踐並不恰當。筆者並不贊同此種將公民共和主義與社群主義截然二分斷然的不恰當作法，公民共和主義源於古希臘的城邦政治思想，事實上是一個有悠久歷史傳統的政治哲學，而它的許多理念價值，亦早已滲入了現今民主共和的精神當中。而社群主義是近幾年若干學者因對自由主義之不足及盲點的批判所建構出來的理論，其所依據的理論基底，就是公民共和主義。這兩種政治哲學，實際上是相同本質不同層次。社群主義其實是針對社群（或族群）政治的議題做一更詳盡具體的闡明，至多是將其範圍擴及到次級社群的層次。同樣類似的情形，也有人把社群主義與多元文化主義如同水火一般截然二分對立，但如果我們仔細讀過社群主義者對於多元文化主義的看法，我們就會覺得這些被歸類為社群主義的學者，他們的想法其實與多元文化主義「差異政治」

的理想，根本沒有什麼不同³。此部分的探討將在本論文的後半部加以深入探討。

第五節 多元文化主義與公民教育

一、多元文化主義的公民資格理論

現今的族群壓迫與宰制形成的原因是當代自由主義與社群主義論爭要題之一。但多元文化主義論者 Young 認為，無論是從個人或是從社群的角度出發，兩者皆是在建立一種「共同」的公共社會的理想，在這種預設下，意味著一種壓迫性的認同邏輯，將異質性化約成同質性，差異被排除是無法避免的。多元文化主義所訴求的是「差異政治」(the politics of difference)的主張，首先，其注意到個人對於族群的親密性與依賴性，憲政制度的考量不能完全以個人作為出發點，而必須透過公領域的認肯，賦予族群文化正向的意義，破除以往公領域造成同質性公眾的局面，而重新建構一個能夠容納差異的差異性公眾，採取「差異的公民資格觀」；其二，他們認為自由主義的普遍性公民資格觀點，在充滿不同文化經驗的社會中，反而無法改善弱勢族群生活上不平等的困境，造成族群間的衝突與矛盾。因此多元文化主義者提出「差異的公民資格」，主張從政治或司法的制度面，賦予族群權利及使族群成員能確保其獨特的利益與權利，(轉引自張秀雄，1999：109)如 Young 所主張的「特殊權利」與「族群代表權」；Kymlicka 的「自治權」、「多元族裔權」及「特別代表權」，以此來解決族群受壓迫所導致的衝突。

多元文化主義者認為由於個人的多元性，使得個人呈現的是一種割裂(fragment)的生活型態，其需求應是不同且多元的，因此社群成員的需求應當是相當多元分歧的，根本不可能以一種共同差異做為成員認同的唯一條件。由於單一的公民認同無法契合於人們的多元生活狀態，Young 提出以「肯認差異」的認同主張，在過去是「差異」為一種歧視或排除的負面意義，但 Young 認為「差異」是一種相同的認同；而且差異性是從相對關係中去瞭解，並不代表全然的差異。唯有在「差異」不再隱含貶抑的意義下才可以免除身為差異族群成員的錯誤且傷害或貶抑的認同，並且也能免除其他族群成員的錯誤肯認，及其可能引起的族群衝突，並能符合社會正義的原則(張秀雄，1999：111)。

此外，Kymlicka 認為傳統以自由人權為主的公民資格，被稱為「消極的公民權」，無助於促使公民參與公共生活，反而造成公民對公共事務的冷漠，並且無法獲得真正的實踐。因而多元文化主義強調以積極的公民責任與德行的實踐，取代只是消極的接受權利。由此可以知道，多元文化主義對於公民資格的主張，基本上是從社會群體互動的關係出發，並希望能夠獲得真正的實踐，其社會正義的內涵，也是要從族群互動的關係中出發，希望可以矯正或舒緩壓迫與宰制的族群

³ 如 Taylor 的〈承認的政治〉(politics of recognition)(1998)與 Walzer 的〈論寬容〉(on toleration)(2000)，而多元文化主義者 Kymlicka 以團體資格權利為基礎的概念，亦是始自自社群主義的「脈絡性」與「構成性」思考。

關係。Young 認為追求社會正義是每一個人的基本需求，但社會正義並非如自由主義學者 Rawls 所說的，僅可從分配的正義原則中達成⁴，而必須是從族群受到的制度性壓迫與宰制的經驗中瞭解（張秀雄，1999：112）。

最後，針對族群認同與愛國心的矛盾，多元文化主義認為任何的政治、社會制度或措施，不可以假借愛國心的需求，而阻礙其對於族群文化的認同。在民主的多元族群國家中，多元族群對國家產生愛國心及忠誠感，是基於國家會肯認並尊重他們的存在。一個國家對其不同族群成員公民德行的養成，須先建立在給予肯認與尊重的政治認同下，使其成員對國家產生認同，進而培養出公民德行（張秀雄，1999：112-113）。

二、多元文化主義的公民教育觀

多元文化主義者主張在教育的環境中，應開放給族群在教育中獲得獨特文化的學習空間，以增進族群成員對於其獨特文化的瞭解，幫助族群與個人認同的形成，而這種主張的形成，基本上是源於對自由主義所提倡之教育中立，以保障教育機會均等立場的一種反省。針對自由主義教育中立的主張，多元文化主義者認為這是無法獲得證成的，因為實際的教育過程中，要消除價值的存在是不可能的，教育過程進行的當中，其背後一定有一種特殊的價值在運作（如自由主義提倡的中立、寬容、理性）。既然教育中立的主張無法獲得證成，則自由主義的教育體系中所傳遞的文化價值便需要加以檢驗了。

多元文化主義認為，自由主義教育體系隱含著差異文化被主流文化同化的危機，使差異族群文化的價值無法在教育的環境中獲得正當的傳遞，而有礙少數族群的個人或族群的文化認同與尊嚴價值追求的完整性。Young 即指出，這進而造成使教育機會均等的意義無法獲得真正的保障，學校教育反而形成文化霸權的壓迫與宰制的場所，因為學校教育根據相同的課程、標準、文化價值對於文化背景不同的學生進行評價，並未根據不同的學習以應學生不同的學習需求，此種單一型式評價之結果，造成具少數族群背景的學生學業成就的低落，而學業成就又決定了日後社會中的成就表現。（章玉琴，1999：356-357）

為了解決由單一的強勢文化價值宰制的情形，教育環境必須開放給少數族群獨特的文化價值觀的展現。強調族群在教育上的特別權利，以保障族群的文化價值、歷史觀點在教育中獲得正式認肯與學習的機會。多元文化教育（multicultural education）理念的提出，即認為教育是確保少數族群文化傳承的重要機制，所以強調在教育體系當中除了保留族群文化的展現空間，以有利於少數或弱勢族群的文化認同、歷史經驗記憶的傳遞。更重要的是積極的在社會體系上，促進族群間的相互合作的基礎，透過教育的過程，使不同文化獲得瞭解與學習，以減緩因族群文化差異所產生的矛盾與誤解，讓穩定多元的社會成為可能（章玉琴，1999：

⁴ 《正義論》的內容會使人認為在像 Rawls 這樣的自由主義者眼中，是將權利視為一種可以被計數分配的「物品」，但在多元文化主義者看來，所謂的權利是一種社會群體間的關係及其運作模式。

358；洪泉湖，1998：129-131）。

Sewall 認為公民教育的精神內涵主要有二，（轉引自章玉琴，1999：359）首先，即相互尊重的公民教育。強調除了在學校的公民課程之外，亦需要在整個民主教育的過程中學習對文化相互尊重的公民教育，將相互尊重視為是多元文化社會中公民德行的表現，透過文化的相互尊重，可以使文化間的互惠合作提供重要的基礎。其次，即有能力積極的面對與解決文化衝突的公民教育。多元文化主義者相信，由於文化差異性的可欲，所以衝突與矛盾是必然的因而強調公民教育的學習除了對文化的相互尊敬之外，亦應當增加學生面對與處理衝突的能力，其意涵是指由於族群衝突不但導因於差異文化未獲肯認，而且往往採用不利於弱勢族群的主觀意見做為解決衝突的基準，所以公民教育需要學生透過學習與瞭解差異文化之後，進一步培養學生處理文化衝突所產生的問題之能力。

最後，多元文化主義者常強調的是，多元文化教育的實施並非像反對者所質疑的過度注重族群認同的形成，以致加劇族群間的衝突，造成社會的不穩定，反而是希望透過多元文化教育的實施，增進族群間的瞭解，解決族群間的衝突，有助於多元族群國家的穩定。另外多元文化教育並非是一種排他性的教育，而是一種含括的教育，一般對於多元文化主義會造成國家分離疑義的產生，主要是將「國家認同」與「族群認同」概念的理解，陷入 Young 所稱的二元對立原則的窠臼當中，是互相衝突排斥的。但事實上，多元文化的教育實施，是一種強調國家認同與族群認同兩者兼重的學習，主張價值含括的教育特性，免除文化上的不正當排除，國家認同在學校教育中應該以一種變化的、多元族群的方式教導，追求一個共同國家認同並不意味需倡導一種排外的或靜態的優勢主流文化（轉引自章玉琴，1999：360）。

筆者認為在多元文化主義及其多元文化公民教育的主張裡，有許多地方，其論者並未提出完整的釐清，如到底以何種基準去認定一個文化具有被正式與肯認的權利，難道任何型式文化（像納粹的種族主義）都來者不拒嗎？族群文化的多樣性如果也反映在族群本身內部文化價值的分歧、混亂，又該如何面對處理？肯認原則如果無線上綱，會不會造成一個社會體系永無止境的細分割裂，以致其穩定運作愈發寸步難行？此外，採取國家認同與族群文化認同並重的理想，在國家認同通常不可避免地是以社會中的主流文化族群為代表的情況下，強勢與弱勢族群文化之間的緊張關係必定仍然存在。但無論如何，相較於其他政治哲學而言，筆者認為多元文化主義及其公民教育對於族群文化差異性的尊重與強調，對只重視個人普遍權利的自由主義，其實是一種最有力量且最有貢獻的補充。

第六節、結語：矛盾衝突與共存融合

各種政治哲學理論之間的論戰，長久以來大部分即是圍繞著如何使一個政治、社會體系（通常是針對國家）能夠有效地避免社群成員或社群本身之間的矛盾衝突，進而完善地走向共存融合的境地。同樣地，就本章所處理的各理論本身

而言，筆者認為在各政治哲學論述流派之間的關係的共存融合並非是不可能的，特別是對於民主政治公民教育的看法。在此，筆者必須強調，民主政治的價值取向不應祇為自由主義所獨佔，雖然不可否認的，在傳統上，民主政治的哲學基礎就是自由主義，民主模式的理論依據幾乎完全建立在自由主義的整套價值觀上，但如俗諺所云：「條條大路通羅馬」，就算只有一條路，四線道當然也比一線道要走得更快更穩。公民共和主義、社群主義與多元文化主義的諸多理論內涵，其實都可以對於民主政治體系的落實及其公民養成做一番更整全的補充修正。

曾經有人認為，「前現代公民意識」(pre-modern civil consciousness) 仍是一種影響當代台灣的深層結構性因素，此因素的三項基本特徵，儒家文化、派系政治與民族主義正有力地制約台灣的公共生活傳統。儒家文化不願將道德與法律區分開來，並傾向以統治者的德行作為衡量公共事務的標準，而非訴諸法律程序的抽象系統，此即拒斥了現代西方社會所標榜公領域與私領域各自獨立的劃分；派系政治則代表著人與人之間的信任關係僅只源於私人情誼的建立與面對面的承諾，如此一來，參與政治既是競逐公共權力，也是在尋求私人利益與鞏固信任關係，所以在台灣的許多政治活動其實是發生在公領域與私領域的灰色地帶當中；民族主義使得政治菁英，不論是主張台灣民族主義或是主張中華民族主義，除了互不相讓致使公共理性論辯難以進行外，更以「國家理性高於個人自由」作為一個壓制個人權利的常識性理由。(曾國祥、許家豪，2003：76-118) 上述這些情境特徵對於以西方政治哲學為基礎的公民養成之理論及實踐條件，都造成了不容忽視的斷裂及鴻溝。

綜合來看，國內教育學界針對國家認同問題所提出的公民教育理論解答工作，其相當完整地在理論層次上，詳盡且深入淺出地引介政治哲學論述與公民教育理論間的連結，其貢獻值得肯定。但是時而也會流於某程度的本位主義傾向。

其一是「理論本位主義」，即當介紹某個理論時，是一種「就理論論理論」的方法學，只講該理論的內容主張與好處優點，對於該理論的討論介紹，常流於表面性的宣示，而多半忽略了該理論本身有何重大弊病及盲點或與其他理論有何內在的衝突矛盾之處；其建議又是以直接將理論套用，而少有在現實面上對當前的實際狀況、脈絡背景作更深入的分析探討，以檢測並反思理論本身的適用性。這就會造成：如果每一個政治哲學理論(自由主義、公民共和主義、社群主義、多元文化主義)所提出解決之道都是一樣如此的美好，那麼該如何選擇就會是一個更令人頭痛的問題。

其二是所謂的「工具本位主義」。學校教育體系的作用，即是為國家教育下一代的公民，使統治機制得以順暢運作，故其亦必須忠誠地秉持國家機器本身的意識型態立場與目標。在現今台灣，對於國家認同議題或統獨立場問題，國家機器本身內部亦有著曖昧不明甚至是對立矛盾的情境，這會符應到教育學界本身，本應積極處理國家認同問題的公民教育學理探討，也就同樣保守或曖昧地的避開國家認同問題所該有的歷史、社會經驗與情感層面的討論，進而被窄化為一

種較不具爭議性的、專注於個人人格修為的道德主義教化⁵，更忽略了宏觀社會結構層面上的實質性問題。

總而言之，上述這情形，即教育學界對於公民資格及其公民教育理論的分析工作，缺乏了去深入考量作為多元族群國家台灣本身的政治、經濟及社會之具體情境，就直接以理論為藍圖，跳躍式地列出具體作法套用在台灣身上，這是一重要且具關鍵性的問題。

符合台灣特殊情境的「適用性何在？」，這是一個絕不能省略的問題。要解答這個問題，筆者認為第一步，仍得先回到「認同」及「國家認同」相關理論本身去作深度性的討論。

⁵ 「一個見識廣博、能承擔責任、具有公民意識、國家觀念以及公民參與與能力的民主公民」，是一個理想公民資質內涵的界定。（張秀雄，1999：100）



第參章 國族認同的想像與建構

第一節 前言

共同體 (community) 自希臘城邦時代開始，在西方的政治思想傳統中，就是一個淵源相當長久，內容十分豐富的核心概念。一個政治共同體的維繫需要其成員的向心力，即一種成員對自我所屬的共同體之政治認同，願意增進公共福祉，並且在共同體危急之時犧牲個人利益甚至生命加以挽救，因此也有人以「愛國心」(patriotism) 一詞來解釋這種政治共同體不可或缺的構成基礎。(蕭高彥，1995：271)

西方政治哲學裡有關探討政治共同體(國家)認同的理論及思想、思潮，有學者將其歸類成民族主義與自由主義此兩種較具鮮明對比性的論述系統。(江宜樺，1998：21) 民族主義是把國家視為維護民族文化與使命的制度性組織，以血緣、歷史、語言宗教、生活習慣作為認同的基本標的物，肯定國家認同具有道德上的優先性，是不能輕易改變的。相對地，自由主義則認為國家乃是為了保障個體私人權益的工具性機制，是用來防範與制止個體之間相互侵擾之弊病所組成的共同體，因為現代社會在價值分歧的情境裡，必須以異中求同的方式建立共識，個體間才能建立互利的體系¹。

嚴格來說，民族主義本身並不能夠直接地指涉為一個完整嚴謹的思想系統，上述民族主義支持者對於國家或國家認同的看法，在某種程度上往往會流於為追求現實目的需要而產生的宣稱、口號或是意識型態²。近年來對於民族主義的相關學術性研究則有一些具突破性的發展與創見，這些從事民族主義研究的學者開始站在批判反省的立場上去檢視民族主義的起源及演進，指明了民族主義的產生、成形和鞏固，是與社會群體的「想像」、「建構」脫不了關係的，民族與民族主義的主觀性效果比起先天的客觀性因素，往往扮演著更重要的角色。在本章中，關於這方面的理論主張將是值得談的重點。

筆者認為在西方民主政治的發展歷程中，公民共和主義(civil republicanism)的脈絡是不容忽視的，公民共和主義是主張以公民德行或公民資格來界定公共善，並將民主政治視為是達到公共善的一種政治哲學思想，公共善的理想無疑是當代社群主義思潮的追根溯源之處，而其關於公、私領域界分的觀點，更是與自由主義裡尊重人權的價值，同為民主政治有效運行的核心關鍵。因此特別是在近來

¹ 在江宜樺所說的「自由主義憲政認同」裡，政治共同體認同的基礎必定要建基於如憲政制度，程序規則與權利資源分配上的公平正義這種實質性要求，國家認同只是充實個人自我認同的元素之一，而不是最優先更非唯一的選擇，而此一選擇的改變(如移民)是個人應有的權利，談不上是背叛或「數典忘祖」

² 有一些學者認為，純粹用民族主義的思維去建構台灣的國家認同論述，是一種弊多於利，甚至是危險的途徑。(江宜樺，1998；趙剛，1996)

西方社會經歷了崇尚個人主義所導致的社會解體及失序後，公民共和主義又再度地引起人們的討論與重視。

故而從本章及之後的諸章，筆者將以民族主義、自由主義、公民共和主義及其在當代發揚的社群主義思潮與多元文化主義作為幾個深入探討共同體政治認同的政治哲學理論系統，對於其做一番更為詳細的的考察。之後，再回頭看特別是國內政治學者們為了在當前台灣國家認同困境中尋求一個出路，又是如何地運用前述這些理論及思潮形構成各自不同的論述類型。

第二節 民族主義的反省式研究

吾人通常都會有一種常識性的迷思，即認為「民族」(nation, 或譯國族)是與人類歷史一樣悠久的自然物。國內學者江宜樺認為，作為意識型態的民族主義宣傳內容依其理念推演的先後，通常包含下列幾項：(1) 全世界分成不同民族，每個民族都有其獨特的民族性，如種族起源、歷史文化、宗教語言、生活空間與共同命運。(2) 民族是個別人類在生存狀態中最重要的集體歸屬，一個人對民族的忠誠應該高於他對其他集體歸屬的忠誠。(3) 為了確保民族的歷史文化得到良好的延續與發展，一個民族必須具備政治上的獨立自主或充分自治。(4) 政治獨立或自治的具體表徵是本族人由本族人治理。異族統治不可能真正照顧、保存本民族的歷史文化與現實利益。(5) 至少在某個意義上，我們的民族乃是世界最優秀的民族。人類歷史上必然有某個階段是屬於我們民族發揚光大的時刻。(江宜樺，1998：39-40)

但如果從學術研究的領域內來談，對民族形成及民族主義的解釋，依 Anthony Smith 對民族主義的研究觀點，可以大致地區分為兩個主要的研究取向：一是強調原初論者 (primordialism)，一是強調現代論者 (modernism)。(Smith, 1986) 主張「原初論」民族主義的，就像 Roy Mellor 在《Nation, State and territory: a political geography》一書中，給民族的定義是「一群人分享相同的歷史經驗、高等的文化及語言上的一致，並且生活在一自己視為祖國 (homeland) 的領土上」，而民族主義則是「關於上述民族熱望 (aspirations) 的政治表達」(Mellor, 1989)，Mellor 的定義，從基本的文化要素進行對民族及民族主義的界定。他指出文化的分享，是一民族的主要內涵，而且民族是與領土或主權國家有關的現象；民族主義則是一種用以後天補強的政治策略，去利用民族認同，目的在於獲取或維繫民族及國家的存在。這是從具本質性的文化要素所做的定義。

但在另一方面，被歸類為「現代論」的民族主義研究觀點的學者，像是區域研究學者 Anderson、社會人類學者 Gellner 及歷史學者 Hobsbawm，則對原初論大加批判，他們認為民族是人類近代歷史發生的現象，發源於現代化過程中的政治、經濟與社會變動的需要，絕不是人類文化上原始產物，而必須去考量特定歷史社會的背景。Anderson 將民族、民族屬性與民族主義視為一種「特殊的文化人造物」，對「民族」的定義並不是一種人類學的原始分類，或是能用任何科學方

法所區辨的，它是立基在一群人的共同想像上，這個定義可以是穿越血緣、語言及文化上的重大歧異。進一步地說，Anderson 對民族主義的理解是把它當作是一種特殊形式的「文化創造」(cultural artefacts)。民族主義的文化創造方式，除了以閱讀市場人口之多寡來主導的方言化過程，Anderson 還指出在殖民與被殖民過程，經由殖民者或本地的權力及知識菁英共同的「巡禮」(pilgrimages) 過程經驗，所培養出的共同體意識，這也正是民族主義的可能進行的方式。

(Anderson, 1999) Gellner 則提出：民族乃是西方現代性(modernity)產物，與當代基於特定領土而創生的「主權國家」的建立息息相關，民族主義(nationalism, 或譯國族主義)則是主權國家因應文化需求而運用的意識型態。(Gellner, 2001) Hobsbawm 同樣也認為原初論想要經由語言、共同區域、歷史、或文化等特徵來提供客觀的標準，去對「民族」做界定，是犯了一種本質論的先驗客觀主義謬誤，因為根據他的研究，一直要到十八世紀，「民族」這個字的現代意義才真正出現。(Hobsbawm, 2000)

第三節 Anderson 之《想像的共同體》

構成了支配 20 世紀的兩個重要政治意識型態：馬克思主義和自由主義理論，何以會被當前「民族與民族主義」的問題所挫敗，在 Anderson 眼中一開始所想要問的論題。Anderson 所寫作《想像的共同體》(imagined community) 一書，其目的就是要以哥白尼精神式的探索，來找出一個關於民族與民族主義問題的全新理論典範。其論證出發於將民族與民族主義視為一種特殊的「文化人造物」(cultural artefacts)，是許多歷史力量複雜且偶然的交匯互動後，所形成的一種「模塑化」(modular) 過程³。

一、「民族」意識的起源

有如古埃及神話中一種人面獸身的動物 sphinx 一般，Anderson 先為「民族」的概念提出了一個全新的定義：「它是一種想像的政治共同體 - 並且，它是被想像為本質上是有限的，同時也享有主權的共同體。」(Anderson, 1999: 10) 這個主觀性定義想要避免民族的到底為何種「客觀特徵」的爭執，指出社會集體認同的「認知」(cognitive) 面向。「想像」並非「假造」，而是形成任何群體認同所不可或缺的認知過程 (cognitive process)，因此「想像的共同體」這個名稱指涉的是一種社會心理學上的「社會事實」(le fait social)⁴。

Anderson 認為「民族」本質上是一種在進入現代性 (modernity) 想像形式過

³ Anderson 開宗明義地指出：「這些人造物之所以在 18 世紀末被創造出來，其實是從種種各自獨立的歷史力量複雜的『交會』過程中自發地粹取提煉出來的一個結果；然而，一旦被創造出來，他們就會變的『模式化』，在深淺不一的自覺狀態下，他們可以被移植到許多形形色色的社會地域，可以吸納同樣形形色色的各種政治和意識型態組合，也可以被這些力量吸收。」

(Anderson, 1999: 9)

⁴ 有關吳叡人的註解，均在《想像的共同體》中文版附錄導讀裡的註釋。(吳叡人, 1998: xi)

程中的一種深層轉換。使這種想像成為可能有兩個重要的歷史條件。首先是關於「人們理解世界的方式」之認識論上的預設 (epistemological precondition), 即屬於中世紀時期表現在世界性宗教共同體, 王朝, 以及神諭式的時間觀念的沒落。因這三者構成的「神聖的, 層級的, 與時間終始的同時性」舊世界觀在人類心靈中失去了主導地位, 人們才有可能開始想像「民族」這種「世俗的, 水平的, 橫斷時間的」的共同體。Anderson 引借 Walter Benjamin 的「同質的, 空洞的時間」(homogenous, empty time) 概念來描述新的時間觀, 並指出 18 世紀初興起的兩種想像形式: 小說與報紙, 「為『再現』(representing) 民族這種想像共同體提供了技術的手段」, 因為他們的敘述結構呈現出「一個社會學的有機體依循時曆規定之節奏, 穿越同質而空洞的時間的想法」, 而這恰好是民族這個「被設想成在歷史之中穩定地向上向下運動的堅實的共同體」的類比。對 Anderson 而言, 「民族」這個「想像的共同體」, 最初主要是透過閱讀文字來想像的。(Anderson, 1999: 51)

使「想像共同體」成形, 還需要另一個社會結構上的先決條件, 也就是資本主義、印刷科技與人類語言使用發展的多樣性這三者的重合。這三個因素之間的相互作用造成拉丁文的沒落與方言性的「印刷語言」的興起, 「印刷資本主義」(print capitalism) 的出現, 代表著一種新型的權力被投放到世界上, 因為印刷資本主義有效地排除人與人之間以及人與群體之間面對面直接交流的需要, 從而使民族親和性規劃 (projects of ethnic affinity) 的大規模生產成為可能, 而以個別的印刷方言為基礎而形成的特殊主義的方言 - 世俗語言共同體, 就是日後「民族」的原型。(Appadurai, 2000: 522-523) 認識論與社會結構上的條件, 孕育了民族共同體的原型。(Anderson, 1999: 49-56)

二、第一波的民族主義：「美洲模式」

Anderson 不同意西方主流學界一向認為的以西歐為民族主義之發源地, 主張 18 世紀末、19 世紀初在南北美洲的殖民地獨立運動才是「第一波」的民族主義。Anderson 認為, 美洲的殖民母國如英國, 西班牙和葡萄牙, 對美洲殖民地移民的制度性歧視, 使當地歐裔移民 (creoles) 的社會與政治流動被限定在殖民地的範圍之內。他指出這種歧視與殖民地邊界的疊合, 為殖民地的歐裔移民創造了一種共同經驗: 「受到束縛的朝聖之旅」(cramped pilgrimage) 因為有被限制在個別殖民地此一共同地域內的經驗, 被殖民母國歧視的「旅伴」們於是開始將殖民地想像成他們的祖國, 將殖民地的人民想像成他們的「民族」。(Anderson, 1999: 59-71)

三、「第二波」：群眾語言與官方民族主義

在 1820 年以後出現於歐洲的「第二波」民族主義, 是一種群眾性的語言民族主義。Anderson 對此提出了一個「多因素交匯」(conjunctural) 的解釋。一方面, 美洲和法國革命將民族獨立與共和革命的模式擴散到歐洲各地。另一方面, 16 世紀歐洲向全球擴張與「地理大發現」造成了文化多元論在歐洲興起, 這又加速

了像拉丁文之類的古老神聖語言的繼續沒落。在這場歷史運動中，以方言為基礎的民族印刷語言和民族語言的出版業隨著民族語言學革命趁勢而起，「閱讀階級」適時出現，成為民族語言出版品的消費者。這樣一來，民族獨立運動、共和革命思想與民族語言理念的結合就在 19 世紀前半的歐洲產生了另外一波民粹主義性格強烈的語言民族主義。(Anderson, 1999: 79-80)

作為民族主義的「第二波」，19 世紀歐洲的群眾性民族主義因為已有先前美洲與法國的獨立民族國家的模型可提供「借鏡」，因此在思想和行動上都比「第一波」要更有自覺意識。「第二波」民族主義在歐洲風氣雲湧，衝擊到舊統治階級後顯現的，就是「第三波」的民族主義：亦即 19 世紀中葉之後在歐洲內部出現的所謂「官方民族主義」(official nationalism)。Anderson 指出「官方民族主義」其實是歐洲各王室對第二波群眾性民族主義的一種馬基維利式的先期 (anticipatory) 因應策略：無力抵擋民族主義浪潮的舊統治階級為了避免被群眾力量顛覆，於是就直接利用民族主義原則，並使之與舊的「王朝」原則結合。原本只有橫向聯姻，缺乏明確民族屬性的歐洲各王室競相「歸化」民族，主動地掌控對「民族想像」的詮釋權，然後透過由上而下的同化工程，控制群眾效忠，鞏固王朝權位。「官方民族主義」的原型是沙皇亞歷山大三世時代所推行的「俄羅斯化政策」(Russification)，而反動的馬札爾地方貴族在 1848 年革命後實行的馬札爾化政策也是一例。另一方面，這些同時也是帝國的王朝又將這個統治策略使用在母國之外的殖民地，創造被殖民者的效忠情感。最典型的例子是大英帝國殖民官僚在印度推行的英國化政策。這個政策被引入亞洲地區後，又讓尚未被殖民的少數區域的統治階級所仿效，如日本明治維新的對內的「官方民族主義」與對殖民地的日本化政策，以及暹羅的拉瑪六世的排華民族主義等。(Anderson, 1999:95-115)

四、最後一波：殖民地的民族主義

所謂的「最後一波」，也就是一次大戰以後的亞非洲殖民地民族主義，是對「官方民族主義」的另一面 - 帝國主義 - 的反彈，以及對先前百年間先後出現的前三波民族主義經驗的模仿與「盜版」(piration)。Anderson 從印尼歷史中發生的「殖民地民族主義」(colonial nationalism) 裡，抽取出一個普遍性論證。(吳叡人, 1999: xiii-xiv)

首先，帝國主義的殖民政府在殖民地的「俄羅斯化」政策⁵創造了一批通曉兩種語言的殖民地菁英 - - 透過共同殖民教育，這些來自不同族群背景的人擁有了共通的語言，並且有機會接觸到歐洲的歷史，其中包括了百年來的民族主義的思想、語彙和行動模式。這些雙語菁英就是潛在的最初的殖民地民族主義者。另一方面，歧視性的殖民地行政體系與教育體系同時將殖民地民眾的社會政治流動限定在殖民地的範圍之內。就如同和 18 世紀美洲的歐裔移民一樣，這個和早期

⁵ 指和之前的以俄羅斯為典型的「語言民族主義」，有著相似的運作模式以及所產生語言統一的影响。

美洲經驗類似的「受到束縛的朝聖之旅」，為被殖民者創造了想像民族的領土基礎，在 20 世紀的亞非洲被殖民者的眼中，殖民地的邊界也終於成為「民族」的邊界。(Anderson, 1999)(Anderson, 1999: 127-139)

Anderson 同時也承認「最後一波」民族主義的複雜多變的性格，因為它們「出現於世界史之中……人們能夠以較前此要更複雜的多的方式來『模塑』民族的時期」，民族主義運動的最後一波不僅同時繼承了多元的思想與行動可能，也同時繼承了前人的進步與反動⁶。

五、民族主義與種族主義

民族主義以一種與政治經濟學理論(如依賴理論等)所描述的資本主義發展過程類似的「不平均與合併的發展」(uneven and combined development)方式，從美洲而歐洲而亞、非，一波接著一波先後湧現，並且前後相互激盪。為什麼「民族」會使人們有如此強烈的依戀與獻身之情？Anderson 認為這是因為「民族」的想像能在人們心中召喚出一種強烈的歷史宿命感所致。從一開始，「民族」的想像就和種種跟著個人出身且無可改變的事物，如出生地，膚色等密不可分。此外，使「民族」得以被想像，其中最重要的是語言，而語言往往因其起源之不易考證，更容易使這種想像產生一種古老而「自然」的力量，是無可選擇，生來如此的「宿命」，這使得人們在「民族」的形象之中感受到一種真正無私的大我與群體生命的存在。「民族」在人們心中所誘發的感情，主要是一種無私而尊貴的自我犧牲。因此，Anderson 極力區分愛國主義與種族主義，在他看來，種族主義想要正當化的，與其說是對抗領土以外的敵人，還不如說是對內部的宰制與壓迫。帶有自然特徵本質訴求的種族主義，其根源不是「民族」的理念，而是「階級」的意識形態。(Anderson, 1999: 155-166; 吳叡人, 1999: xiv)

第四節 Gellner 之《國族與國族主義》

一、國族的定義

一開頭 Gellner 處理了「國族」的定義問題，「國族主義基本上是一項政治原則，主張政治與國家的組成單元，兩者必須等同一致。」意指同一個國族的人們應該建立一個屬於自己的國家，國家的統治者絕對不能是異族之人。因此，國族主義就成了一种普遍主義式的道德命題表現。雖然問題絕沒有像這一宣稱如此簡單，因為在現實世界裡，國族的數目遠超過國家的數目，對於獨立建國願望之追求，許多「國族」沒有機會甚至是沒有自覺意識。(Gellner, 2001: 1-3)

為了反駁國族主義的本質論，Gellner 認為並非所有的人類社會都具備了「國

⁶ Anderson 認為「最後一波」的民族主義，其實質上融合並「進化」了之前各類模式(美洲模式、語言民模式、群眾及官方模式、帝國殖民模式)，以此論證民族主義自身的多變性與複雜性。(Anderson, 1999: 125-126, 143-144)

家」，國族主義的問題不會出現在沒有國家的社會中，因為沒有國家存在，就不會去質問國族與國家的政治疆界是否重合，或是質問國家裡統治者與被統治者是否同屬一個國族，國族主義者通常是對於政治權力的分配與政治疆界的劃分大表不滿，但卻很少哀嘆權力與疆界為何不存在。事實上，在國族主義的興起過程中，國家的存在，早已被視為理所當然的現象。近代政治的中央集權單元，以及其所具有道德規範力量的政治氣氛存在，是國族主義興起的必要條件。（Gellner，2001：5）

Gellner 先給予了關於「國族」的兩個其認為重要且值得稱許的「暫時性」定義：第一，只有在兩個人分享同一個文化時，這兩個人才屬於同一個國族。而這文化指的是同一套思想、表達、社交、以及行為與溝通方式的體系；第二，只有在兩個人承認彼此同屬於同一個國族時，這兩個人才同屬於一個國族。也就是說，國族塑造個人，國族便是出於個人的信念、忠誠以及團結心的產物，只有在彼此認定成員相互之間必須遵守特定的權利義務關係時，一群生活在同一塊領土上、說著同樣語言的人才可能構成國族，而非那些用來區分「非我族類」的屬性。（Gellner，2001：8-9）

這兩個定義，Gellner 仍嫌不足，無法讓人全然滿意，特別是有關「文化」上的，Gellner 在本書中所主要談論的核心內容，即是文化在國族主義的興起中到底做了什麼？扮演了什麼角色？

二、從農業社會到工業社會

Gellner 以農業社會向工業社會的轉型過程，做為理解近代西方國族主義歷史發展特徵的樞紐。在農業社會的政治體制裡，對於統治階級的整體來說，他們所標榜的是文化差異而非文化一致。在不同的社會階層，若生活形態的差別愈大，彼此間的摩擦和模糊不清之處就愈小。農業社會體系偏好水平式的文化區隔，甚至在缺乏文化差異的時候，還會自行創造。遺傳和文化差異都歸因於社會階層的功能有別所導致的，目的是為了強化社會區隔，並賦予權威，使之長久地鞏固下去。因此在農業社會的上層階級中，去強調、誇大、凸顯特群團體的特殊的、有差異的以及獨享的特質，顯然是十分有利的。（Gellner，2001：12-15）

上述情況也致使社會體系的自我再生產是「內社群化的」，絕大多數的人口必須在工作的時候順道教育年輕人，把它當作是日常生活事業的一部分，以一對一的在職訓練，透過家族、親戚、村落、部族分支或類似的小團體，帶領著新一代參與次級社群的共同生活，如此，社會與文化得以自我延續。（Gellner，2001：16-18）

到了近代，西方由於工業生產的刺激與需要，促使識字率普遍提高，以便供給足夠的技術與管理人才。與此同時，商業活動與資本主義體系的擴展與確立，亦要求市場規則及經濟理性的原則必須廣為人們所接受。工商業快速發展的影響包括了都市化、科層化、標準化與同質化，歐洲較先進地區逐漸脫離了傳統地域性之成員聯繫緊密、文化認同分殊的格局。（Gellner，2001：33-39；江宜樺，1998：

27) 這樣的新興社會從高性能科技以及持續經濟成長的預設期待中產生，並其建立在兩大基本需要上，一是高流動性的勞動力分工；二是在陌生人之間時時通行的明確且意義分明的溝通、相互交流，以標準化的慣用語或書寫文字來表情達意。這樣的社會勢必得仰賴於超脫於地域、親族等次級社群範圍之外的「外化教育」，即社會的每一個份子都是經由專家來施行訓練，而不只是透過他個人所屬的地方團體。(Gellner, 2001 : 45)

相較於傳統農業社會，這種工業化社會顯得龐大且流動性高，他的分支與單元既沒有能力也沒有資源得以再生產自己的成員。高水準的識字率以及科技能力，運用標準化的溝通媒介與共通的概念流程，是想找到合適的工作並擁有充分而有效的道德公民權的新興社會之成員必須具備的能力。(Gellner, 2001 : 45-46)

三、「高級文化」的出現

因為上述這種「外化教育」的水準要求極高，教育的下層結構十分龐大，極度重要且耗費甚鉅，其持續運作所需的財力連社會上最強大、最富有的組織（如企業集團）也單獨負擔不起，只能由現代「國家」的教育體系提供，也只有國家才能夠強大到足以掌控教育如此重要而關鍵的功能。文化不再只是社會秩序的裝飾、鞏固與正當化，文化如今是「必要且共享的媒介」，必須能營造出一個讓其成員都能自由呼吸生養的社會，社會必須是同一種文化，不再是多元的、侷限在地方的、無知識的小文化或小傳統。(Gellner, 2001 : 45, 50)

這種被界定在民族國家範圍內的工業社會，即醞釀了一種「相對客觀而理性」的「高級文化」(high culture)，所謂的「高級文化」，乃是一套通用的語意系統。它以抽象、普遍、形式化、規格化的方式形塑人際溝通的符碼，是廣大的群眾可以共享確定的規則，運用它們以表達並詮釋各種資訊⁷。(江宜樺, 1998 : 27)

此與國族主義的關連使 Gellner 進一步地指出，當一般的社會條件逐步邁向標準化、同質化，而中央支持的高級文化又普及於整個人群社會，而非僅限於少數的菁英階層，在時機成熟後，由受過教育的人們所認同一致性文化成了一種機制，為人們所激烈而主動地加以認同，這種文化似乎也成了政治正當性的依附所在，從此，任何政治勢力對於此等文化邊界的侵犯就會被視為恥辱而遭致反抗。(Gellner, 2001 : 75-76)

四、國族主義的類型學

沿著「高級文化」與國族主義之間關係的闡釋，Gellner 批判了另一位國族主義研究學者 J.Plamenatz 對於對於東西方國族主義二分法的觀點，Plamenatz 認為西方的國族主義（以在十九世紀德國、義大利的統一運動為代表），因為有自由

⁷ Gellner 是如此闡述「高級文化」對民族國家公民的重要性：「對於生活在工業化中的人而言，學習如何適當運用高級文化，以及在其中被認肯，遂是生命中最重要，最有價值的成就：這學習與成就是其個人就業、取得法律上與道德上意義的公民身份，以及參與社會各色各樣的活動的先決條件。因此，個人就獲得其認同的高級文化，而且渴望安居於一政治單元，在這個地方，各種形式的官僚科層制依照這套相同的文化用語而運作。」(轉引自江宜樺, 1998 : 27)

主義理念傳統的淵源，所以表現出的是自由溫和、文明高雅的面貌；而東方的國族主義（以二十世紀後的巴爾幹半島的險惡情勢為例），則是受限制的、醜陋且殘暴野蠻的。（Gellner, 2001：136-137）

Gellner 認為這種說法是見樹不見林，因為西方國族主義運動服務的對象是已經發展完全的高級文化，這類文化，一般而言有普遍一致的形式，配備出身背景相當明確無疑的大眾成員，這時必須做的工作只是在政治情勢與國家疆域上稍做調整，以保證這類文化。說這種語言與活在這文化中的人，都能享有長遠的保障，無論內部政治結構的調整，或在戰爭與外交工作上，其實犧牲的代價並不高。

（Gellner, 2001：137）

東方的國族主義不僅在戰爭與外交上所需付出的代價不亞於西方國族主義，更甚者，是東方國族主義的運作並非是依循著某個現成的、身份清楚明白的的成文高級文化，例如像義大利憑藉著文藝復興初期以來，或者是德國自宗教改革以來便一直維繫不衰的文字活動。這些高級文化為自己劃定了一塊領土，以語言先行佔領。但對東方國族主義而言，完全不是這麼一回事。這類國族主義的興起為的是服務於一套仍未充分定型或尚未完成的高級文化。這種高級文化與處境類似的對手激烈對立，因此這些地區的人民仍然身陷親族、地域與宗教等不同的忠誠當中。若要他們一律接受國族主義的號令，需要的不僅是幾場戰役以及一些外交工作而已。要達成這目標，是需要規模龐大、非常強勢的文化工程。在很多情形中，甚至還需要進行交換或驅逐人民的工作、半強迫性質的同化，有時還演變為整肅與清算的運動，這些激烈的手段其實是無可避免的演變邏輯，如此方能完成國族主義的根本條件，亦即國家與文化互為表裡。（Gellner, 2001：138）

五、結論：做為「高級文化」政治屏障的國家

Gellner 發現現代國家是因應農業社會發展至工業社會變遷中，為了確立「高級文化」的持續擴散，從而產生的現代政治組織型態。這個政治組織進一步地利用普及後的高級文化，營造出超越封建範疇的國族想像與聯繫，最後造就了所謂的國族。因此國族與國族主義不可能出現在農業社會，而必然出現在工業化後、資本主義化之後的國家社會中。國族主義表現出一個匯合政治力量與文化單元的努力。（江宜樺，1998：28）

總之，Gellner 主張國族主義其實一種非常獨特的愛國主義，這種愛國主義樂於效忠的政治單元，其內部文化是同質的，所依賴的文化一意地進展為高級文化；其次，這個單元的規模必須足以讓人相信，它可以支撐一套規模宏大的教育體系，以維持高級文化的運作，在它（國家）的內部，組織嚴密的次級團體極為罕見；它的成員是互不熟識的大眾，變換身份容易，流動性高，在個人與社會整體之間沒有中介組織，個人本身的文化型態，直接從屬於國族主義效忠的政治/文化單元，與個人是否為聯繫兩者之間之次級團體成員無關。（Gellner, 2001：188-189）

擴張到適當規模、充分集權中央的國家，掌管、維持、甚至是等同於某個地區的主流文化，這文化，也就是溝通型態的長久維持有賴於中央集權的教育體

制；而國家則指導，甚至是經常親自實際操作此一教育體系，進而獨佔整個正統文化，就如它合法地獨佔暴力的使用一般。（Gellner, 2001：191）

在國家所支持下，普遍且同質的現代高級文化世界裡，在個人的教育或人格養成的過程中，用以界定身份地位的並不是個人的專業能力，而是人們共同具備的常識；而整個社會所共有的高級文化不僅成為這常識依賴的對象，也為「國族」下了定義。惟有如此，這樣的國族/文化才成為合乎自然的社會單元；而且必須在專屬的政治護衛 - 國家 - 的庇護下，方能正常地生長。（Gellner, 2001：195）

第五節 Hobsbawm 之《一七八〇年以來的民族與民族主義》

有關「民族」的人為創造與建構之性質，Hobsbawm 早在《被發明的傳統》一書就有談到，在 1870 年後歐洲由於快速的大眾政治動員，對舊社會秩序造成威脅，為了控制此以中下階層為主所進行的民主浪潮，統治菁英於是創造一些集體儀式性行為，以疏導上述的政治後果⁸。因此在其後，Hobsbawm 即以左派史觀之立場提出了民族的塑造對統治者來說，目的可能在於，灌輸人民新的公民忠誠，重新取得正當性的來源。不過，這祇是民族形成的可能方式之一，不同的歷史階段、不同的歷史過程，都會影響民族主義對民族的塑造方式。但肯定的是，每一個形成民族的過程應該都具有人為的創造（artefact）、發現、及社會工程的要素（Hobsbawm, 2000：10-11）。

一、何為區辨「民族」的標準

Hobsbawm 認為區別民族間的差異性，不能等同於像區辨老鼠和花豹那樣天真單純，所謂的客觀標準，如語言、族群特性，其實都非常含混不清，想它們來判斷民族，無異是緣木求魚。也正因如此，所謂的「客觀標準」才會讓野心人士與宣傳家有機可趁，任意濫用。但如果完全以唯意志論的主觀標準來代替，如集體認同或個人認同這種源於主觀意識的隸屬感，也不是盡然令人滿意，因為這樣就完全迴避了民族之成立仍然要有的共通客觀組成條件。Hobsbawm 認為「民族」的概念絕非漫無目標玄學思辨，而是根源於特定地區、成長於特殊社會背景，成型於既定的歷史時空，必須將「民族」的概念還原至這些歷史現實來進行討論。（Hobsbawm, 2000：5-9）

Hobsbawm 沿用 Gellner 對「國族主義」的定義，亦即政治單位與民族單位是相疊重合的，一個民族的成員對代表民族的政治體所負有的政治義務，將超越其它的公共責任，如果在戰爭時期，甚至是凌駕於所有其他的責任。民族的建立是與當代基於特定領土而創立的主權國家（modern territorial state）息息相關的，其亦同意民族主義早於民族的建立，「並不是民族創造了國家和民族主義，而是國

⁸ Hobsbawm 舉出三種主要的社會控制模式：一.制度的創造，例如節日、體育、及社團，二.新的地位體系和社會化模式的創造，例如層級性的教育系統、皇家的慶典，三.塑造共同體，例如民族。（Hobsbawm, 2000）

家和民族主義創造了民族」。(Hobsbawm, 2000: 10)

Hobsbawm 和 Gellner 都特別強調：在民族建立的過程中人為因素的重要性，如激發民族情操的各式宣傳與制度設計等。將民族視為是天生的、是上帝對人類的分類的說法實則是民族主義的神話，民族主義時而利用文化傳統作為凝聚民族的手段，時而因應成立新民族的需要而將文化傳統加以革新，甚至造成傳統文化的失調的歷史事實。(Hobsbawm, 2000; 江宜樺, 1998)

二、「民族」意涵的演變與意義層次的擴展

Hobsbawm 考察「民族」其詞源在意義上的變化，他發現現代意義的「民族」和「國家」都是一八八四年以後的新詞彙。在一八八四年以前，「民族」的意義是指「聚居在一省、一邦或一王國內人群」，或指「外邦人」。它的古老含意與血緣親屬或出生地有關，原來也可以用來表示任何大型的自足團體。但是從一八八四年開始，各種字典逐漸將「民族」界定為「轄設中央政府且享有最高自治權的國家或政治體」，或「該國所轄的領土及子民，兩相結合成一體」。換句話說，所謂現代意義下的民族出現了，一個擁有最高統治權且普為子民所承認的政府已成為定義民族的重要因素，「民族」等同「國家」，它不再是單純的血緣性或地域性的聚合，而是預設了現代公民概念的政治共同體。(Hobsbawm, 2000: 17-22; 江宜樺, 1998: 31)

民族如何從一種原生性團體的意義擴展為現代國家的意義，Hobsbawm 認為可以從人們如何有系統地運用民族這個概念於政治社會論述來加以理解。在一八三〇年後，「民族原則」(the principle of nationality) 成為一種重要的政治論調，首先，這包括馬志尼 (Mazzini) 所主張的門檻原則 (principle of threshold)，即民族原則只適用於具一定大小規模的國家，疆界不能流於過度碎裂的「巴爾幹化」；其次，是民族的建立被視為一種逐步擴張的過程的「擴張原則」，如此，分離主義就成了悖逆的非常態。為了通過門檻原則的限制，從歷史經驗來看，有三個固定標準就成為民族建立的要件，第一項是民族的歷史必須與當前的某個國家息息相關，或擁有足夠長久的建國史；第二項是要擁有悠久的菁英文化傳統，並有獨特的民族文學與官方語言；第三項要件便是武力征服，似乎唯有在優勢民族挾其強權進行兼併的威脅下，才會讓被侵略的人群生出休戚與共的民族情操。

(Hobsbawm, 2000: 39-40)

上述這些觀點與自由主義重合之處有二：一是民族是和人類社群由小到大（從家庭到部落到地區到民族，乃至到未來的世界大同）的演化歷史相疊合，根據自由主義的意識型態加以演繹，民族是人類進化到十九世紀中葉所造成的產物；二是民族主義是與自由主義所打出的口號相同，而非基於理論上的邏輯推演，這些口號指的就是自由、平等、博愛，換言之。由於民族是當時歷史上的新產物而備受保守派的非議，所以自然就吸引了自由主義者的好感。(Hobsbawm, 2000: 40-42)

從此，討論「民族」的人就經常將它與「人民」(people) 及國家相提並論，

彷彿民族就是國民主權的總稱，是一個政治共同體精神的展現。這個轉變又經過了美國獨立戰爭與法國大革命期間的宣揚，使民族漸漸地擺脫族群、語言、宗教或是其他原生性要素的限制，而朝向公共利益的公民共同體發展。這解釋了十九世紀自由主義者為何能接納民族主義的理念（如 J.S.Mill），以及為何民族可以說是政治動員下的產物，而非國家的先驅。（Hobsbawm, 2000；江宜樺，1998：32）

三、雙元性探究與階段性發展

以左派學者自居的 Hobsbawm，認為「民族問題」實則是牽涉到政治、科學技術與社會轉型（social transformation）的大問題，並不光只是領土國家或民族情操的產物，同時也是深受科技與經濟發展的影響，如他跟其他學者一樣同意，標準化的民族語言（standard national language），無論是口語或書寫文字，若不藉助印刷術的發明、普及的識字率，還有公共教育體系的建立，將是不可能的出現的。（Hobsbawm, 2000：10）

Hobsbawm 的立場使他不可能只關注到民族國家形成過程中，政治領導者及知識份子由上而下的動員的模式，他堅持民族主義研究必須雙管齊下，必須致力於瞭解一般民眾「由下而上」的觀點，這就與 Anderson 的「想像的共同體」中的凝聚過程中，經由印刷資本主義所締造形成的民族之社會基礎有關。Hobsbawm 進一步追問，人們為何在傳統社會衰微之後，仍然會想要營造出一個共同體來取代原先的聚合。這是因為人群之間原本就存在某種共同歸屬的情感，而現代民族國家則是以一種更大規模的團結運動在此一基礎上的靈活運用。他稱這種原始的聯結關係為「原型民族主義」。「原型民族主義」的社會基礎存在於一般民眾的信仰、認知、情感，是人民簡單且頑固地區分「我族」與「他族」的籠統標準。在某種程度上，原型民族主義對民族國家的政治動員是有支持作用的，但單憑它是不足以創造出民族，更遑論國家。（江宜樺，1998：32-33）

在 Hobsbawm 看來，「民族」是具有雙元性，雖必定是由居上位者所創建，但卻也得從平民百姓的觀點分析才能夠完全理解，雖然一般人的假想、希望、需求、憧憬與利益不全然與民族有關，或沒有這麼強的民族性。他在這方面有三點信而有徵的發現：第一，官方或民族主義的意識型態，並不足以代表最忠誠的公民或支持者的看法；第二，更清楚地說，對絕大多數的人而言，我們無法預設他們的民族認同必然會排斥或優先於其他社會認同，事實上，民族認同通常會和其他社會認同結合在一起，即使民族認同的確高於其他團體認同；第三，民族認同及其所代表的含意是一種與時俱進的現象，會隨著歷史發展而嬗變，甚至在極短的時間內也有改變的可能。（Hobsbawm, 2000：11）

與 Gellner 關注的工業化社會轉型不同，Hobsbawm 在本書將焦點集中於十八世紀末後歐洲所經歷的階段性政治社會變動歷程。他與另一位學者 K.W.Deutsch 有兩個相同的共識，即其一，在一般人心目中，所謂「民族意識」（national consciousness）並非一致存在的現象，在不同地區和不同的社會團體之間，便會出現不同程度的民族認同，中下階層的民眾通常不會對民族認同付出深

刻的情感，過去的研究往往忽視民族認同的地域性與階級性的差異；其二，在 Hobsbawm 分析下，他亦認為民族主義運動是有階段發展性的特色，主角是從文化菁英、政治菁英到群眾的投入，而主題則是由文化習俗、文學語言到政治綱領的變換⁹。

四、多族群社會與語言政策

Hobsbawm 最後開始探討民族主義在二十世紀後半葉的新形勢。在 1945 年之後的新興國家(其實也包括了一些接受大量移民的先進工業國以及冷戰結束後的前共產國家)，其內部多半可被再碎裂成好幾個區域，這些區域各有不同的政治社會結構、文化傳統、族群屬性，以及政治特徵，如果恰巧對應到適合的國際情勢，這些新國家很可能就會沿著這些區域的裂縫徹底分裂。(Hobsbawm, 2000: 182)

多元族群及社群的國家社會所面對的實際問題，和獨立建國組建新民族大不相同。它們的問題在於面對的是前所未有的社會、經濟巨變，而其歷史文化傳統又無法相應地提供解決之道，這反而像是大批新移民進入先進工業國時所面臨的問題，亦即如何一個由多元族裔構成的社會當中，適應新的世界？在都市化與工業化高度發達的社會裡，不同的族群團體注定得共居並存，單一民族的口號頂多只能提供激情宣洩，這意味著新思考點是在於一個族群將如何以集體的方式和其他族群競爭國家資源，如何保護這個族群免於受歧視排擠，如何擴大這個族群成員的機會並降低不利於他們的因素。(Hobsbawm, 2000: 183-184)

此外，傳統分隔化的社會分工模式已不再適用，在那些強調族群認同的多元族群國家中，其族群運動對於社會分工問題幾乎漠不關心，他們在意的毋寧是在那些各族群都可以自由進入的領域中，該族群具有怎樣的競爭地位。由於後殖民時代的族群關係仍呈現極不穩定的狀態，因此和諧的族群關係不是奠定在各族群傳統的經濟分工或經濟功能之上，而是建立在政治權力的平衡關係上。

(Hobsbawm, 2000: 188)

Hobsbawm 也簡要地討論多族群國家的語言政策問題。根據語言民族主義的古典模式，通常是有一種族群方言被發展成普遍通行的標準化民族書寫語言，然後這種民族語言順勢就變成官方語言。這種古典模式在未來是能持續，Hobsbawm 不表樂觀，不管是在移民一直大量進入的社會，還是含括多個「族裔區」的新興國家，最能被各族群接受的政治溝通語言，通常是要最不具族群色彩的語言。簡而言之，族群與語言民族主義有可能走上分離的道路，而且須擺脫對國家強制權力的依賴，讓國家返回到中立性的角色上。所謂非競爭性的多語政策或雙語政

⁹ Hobsbawm 以十九世紀歐洲為例，第一階段純粹是文化、文學與民風習俗的交融時期，其中的政治色彩通常是不會超出像「知識份子學會」這樣的層次；在第二階段裡，出現了民族主義民族主義先驅以及諸多推動「民族概念」的激進派，同時，他們還大力鼓吹藉助政治手段來建立民族，去分析那些民族運動的「積極少數」(minorite agissante) 的起源、組成與貢獻是不容忽視的；第三階段是 Hobsbawm 在本書的最重要部分，即民族主義綱領需要藉助廣大人民支持的階段，在民族主義的發展過程中，從第二階段到第三階段乃是一大轉折點。(Hobsbawm, 2000: 12)

策，已是普遍接納的政策，這種政策賦予方言官方的地位，使它可以和通行全國的文化語言平起平坐。未來的語言民族主義，不會再像魁北克那樣，是為了爭奪優勢主導地位，而會以功能分化為其模式。（Hobsbawm，2000：189-190）

五、分離主義、基本教義派與「認同政治」

關於當前分離主義與族群民族主義再度盛行的探討，Hobsbawm 持著負面、批評的態度，其認為似乎和歷史上的每一次族群排外主義一樣，這一次也是弱勢不滿者的反動，是想藉著此築起壁壘擋住現代世界的侵襲。是什麼點燃了這種防禦性的反動？答案就在於跨越疆界的人口移動，再加上快速、根本且毫無先例的社會經濟變遷。Hobsbawm 以加拿大法裔魁北克人為例，指出他們地位與未來其實是足夠安全的，但卻「不思進取、只求退而自保」，這可以從他們疑慮「加拿大政府所推動的多元文化主義政策所產生的政治重量，會壓碎法裔人民的特殊需求」看出。大規模的人口移動與經濟動盪，自然會使族群認同的迷失感和迫切感加深的情境，也同樣體現在歐陸上的後共產主義社會，民族主義與族群認同成了一種替代品，在一個碎裂的社會裡代替了原先意識型態的凝聚作用。（Hobsbawm，2000：202-206）

民族與族群認同還有一個重要功能，就是用來判定誰是要為一切錯誤負責的罪魁，找出誰是「他者」、「異己」。這就與一樣是崛起於當前世界的「基本教義派」有了共同之處，兩者所訴求的對象都是「無法容忍自己的存在是一種隨機偶然，但又無法對其存在加以解釋的人」，「某些力量、趨勢或敵人，一定要被理解為潛在或真正的腐蝕物，因為它們會侵害或危及一個人的行動，以及他所珍視的一切」。基本教義派所強調的「基本事物」總是源自於其神聖歷史中最初始、最純粹的階段。這些事物備用來當作人我之間的界限，以便吸引同類，排斥異己。（Hobsbawm，2000：206-207）

不過，Hobsbawm 也承認民族主義及族群認同和基本教義派之間，還是有相當大的分野，如不管基本教義派的宗教立場為何，都會為個人及社會提出一套詳盡且明確的行動方案，然而所謂的族群或語言民族主義卻沒有為未來提供任何指南；基本教義派是以普世的真理為訴求，然而族群民族主義其眼界僅在於本「民族」之人，他者，即絕大多數的人類，皆排除在外；再者，基本教義派在某種程度上訴諸於保存在宗教儀式中的習俗與傳統，而族群民族主義不是對過去充滿敵意，就是再一無所有的廢墟中興起。當然，民族主義有一點是勝過了基本教義派，即由於民族主義欠缺明確內涵，亦無具體行動方案，因而反可獲得群體的普遍支持，得以去動員全族群的力量。（Hobsbawm，2000：207-209）

接著，Hobsbawm 順著上述的討論，就將砲口指向具後現代意涵的「認同政治」（political of identity）概念，認為它就代表著這種渴望歸屬的痛苦與迷惑，而這只是一種對「法律與秩序」的渴望，只是社會失序的一種反射，而非推動歷史的力量。不管是族群民族主義還是認同政治，兩者都只是病徵而非病因，更談不上是解決問題的處方。（Hobsbawm，2000：210）

第六節 結語

「民族主義」在歷史及社會學方面的研究，在近一、二十年以來有了長足的進步與發展，Anderson、Gellner 與 Hobsbawm 這三位學者的研究即為典型的代表。他們都是從近代社會、經濟、文化生活的變遷來解釋民族國家的起源。Anderson 從人類學的角度，著眼於政治共同體的想像式構成，想像的範圍超過了面對面的人群聚合，卻仍限制在一定的疆域內；這種想像是擁有強制力的主權，卻也傳達了內部成員間某種平等的同胞手足情誼。Gellner 受到政治社會學面向的影響，帶有一種非歷時性的結構功能主義的色彩，他看到了傳統農業社會因工業化所產生專業分工的結構轉型，致使經濟成長發展的急迫性讓國家必須形塑出高級文化並加以操控，國族（民族）主義就在這一聯結關係中進場。Hobsbawm 則承襲了英國左派歷史社會學傳統，不僅肯定在民族形成的過程中所具有的人為創造、發現、及社會工程要素的偶然性，並且注意到民族主義形成的雙元性，即此一形成過程不只包含政治菁英主導的由上而下的動員，源自原生民族性的基層民眾從下至上之凝聚更是重要。

概略上，他們對民族及民族國家興起過程的解釋有幾個共同點。首先，他們都強調民族與民族國家與現代化過程的高度相關性，認為十八世紀以前人類未曾形成如此大規模又自以為休戚相關的政治社會組織。第二，他們多少都同意國家事實上創造了民族，而國家之所以能成功地創造出一個民族，與民族主義這個意識型態之運用有關。第三，由於民族事實上出於重新建構，它不必然與血緣種性等「客觀」因素有關，而多半是受到特定國家選擇性政治社會化之深刻影響，這種後天、主觀、人為的因素迴避了一個國家是否必須真正出自一個民族的質疑，卻巧妙地向前推動一個國家必須努力稱成為一個民族的計畫。（江宜樺，1998：36）

當然，這三者的研究也有受人批評之處，即其所探討的「民族」之意義界定、歷史脈絡及對象，均是以西方民族國家為主，甚至視為民族主義的代表典型（雖然他們已盡量避免了這種傾向），如其他許多傳統西方民族主義理論一樣，都因隱含著「西方」啟蒙理性的進步觀，不自覺地會與「東方」做區別，而流露出「西方中心主義」的想法。（江宜樺，1998）就像引用後現代化理論來從事民族主義歷史研究的 Prasenjit Duara，所提出的批評，Duara 認為早在西方式民族主義思潮傳入中國以前，漢文化早就有類似於以文化差異來界定民族的想像，對於中國而言嶄新的事物不是「民族」這個概念，而是西方的民族國家體系¹⁰。（Prasenjit Duara，1996）

關於當代多元族群國家國族認同的面向上，Anderson 與 Gellner 其實並沒有做太多的著墨，但我們仍然可以從其民族國家與國族意識形成的分析上，做一些

¹⁰ 參見《Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China》一書。（Duara，1996）

延伸思考的可能性。無疑地，像語言、文化與意識型態這些關鍵因素，在從前國族形成的過程裡會一直發揮其重大的影響力，在未來亦極可能繼續佔有重要地位。過去形成民族主義的歷史條件、社會因素現今依然存在否？如果不存在，要打造國族認同意識將會面臨什麼不同的情境（或是困境）？如果仍存在，在一個多族群國家的情境中，我們也必定要謹慎地的察覺出潛在的質變。在本章這些有關民族主義的批判式探討，都可以提供一個繼續深入探究的基準點。必須承認的是，在現今流動多變的全球體系裡，事實上是不可能存在純粹理念型定義條件下的「單一民族國家」；此外，一個標榜民主法治的國家也不可能再像從前一樣，可以任意地使用強迫或半強迫的手段來強求一個同質化的民族，國家必須更加小心翼翼地，或是平等尊重保護，或是維持超然中立，如果處理稍有不慎，分離主義甚至基本教義派的星星之火就足以燎原，因為多元文化及語言政策爭議所導致的魁北克問題就是一個典型例子。

Hobsbawm 在其著作的最後兩章的部分，開始來認真思考當前多族群國家的認同問題，筆者相當同意其所提出的新思考點，即多元族群社會裡認同歧異的衝突對立，已不是單純是之前社經結構層面的考量，它更牽涉到族群間國家的資源爭奪與政治權力分配，而這正是當前政治哲學裡自由主義、社群主義與多元文化主義間爭論的起始點。不過 Hobsbawm 對於分離主義及基本教義評斷卻是流於過度的負面，對少數族群實有欠公平，筆者相信這兩者的產生，絕不僅是少數族群主觀上的意識型態想像所能完全解釋的，現實生活裡他們所共同遭遇的「受難經驗」，恐怕才是真正的問題癥結。要用基本教義派的稱號去指責別人，可能會需要更多的自我反省，因為所謂基本教義派的產生，往往是對另一個「基本教義派」的反抗，就像伊斯蘭文化之於西方主流的「普世價值」，或台灣獨立建國主張之於中華民族主義的「大一統思想」。Hobsbawm 對於「認同政治」訴求的不以為然，也讓筆者懷疑他是否忘記了自己在其著作前面（第二章）剛提過的關於「原型民族主義」的概念，即人們會一直想要營造出某種共同體來滿足凝聚感，這是因為人群之間原本就存在某種共同歸屬的情感，以前是如此，現在也是這樣，不應該以雙重的標準去看待。

最後，筆者認為對於民族主義的思考，在現實世界裡為追求某一特定政治目標的意識型態宣稱，如 Gellner 所言的「一個民族、一個國家」的政治口號，必須要與學理上的實徵性研究清楚的界分開來，如此才能藉以擺脫研究者因民族偏見所招致在主觀上情緒、非理性危險的可能性。本章所討論處的這三個民族主義經典研究論著，其對後進研究最大的貢獻，即是在某種程度上樹立了民族主義學術研究中的價值中立典範，對於民族與民族主義成形與發展，在實然面上做了鉅細靡遺的論證，另闢蹊徑地開創對民族主義內涵的批判反省觀點。

第肆章 自由、民主、法治下的「共識」與「協議」

第一節 前言

近幾百年來，西方政治哲學的主流一直是自由主義，自由主義無疑地是影響現代西方社會最深遠的一種「意識型態」，不僅其當前通行的民主憲政之基本政治制度是按自由主義的理想建立起來的，政治經濟及社會建構原則亦主要是出自自由主義的理念。在標榜民主政治的各國政府施政中，就一個政策或政治行動的正當性基礎而言，自由主義仍是最理直氣壯的辯護依據。（江宜樺，1998：3；姚大志，2000：21）更別說自由主義被當作一個普世價值在西方國家以外的全球各地逐漸擴散，在其各自不同的程度上改變了其他地區的文化。

西方的自由主義有其悠久的歷史傳統，其意涵很難用三言兩語說明清楚，Gray 從哲學思想的層面上，認為自由主義的基本特點包含了個人主義、平等主義、普遍主義、改良主義，而其落實層面即在於個人自由、私有財產、市場經濟與代議民主；江宜樺則曾概略地以自由主義的六項基本原則來闡釋其核心意涵及其本質，此六項原則為個人權利、多元寬容、立憲政府、國家中立、私有財產與市場經濟。（江宜樺，1998：104-106）

因為自由主義是一個發源於西方的價值理念，要探討自由主義的真實內涵，就必須先從西方自由主義的源頭開始審視，瞭解其發展與變化。有人把這個起源上溯到古希臘時期的哲學做為其理論原型¹，當然也有人用古希臘的 Aristotle 城邦政治理念、羅馬的共和主義政治思想與中世紀基督教會雙劍論之政教分離訴求的發展軌跡使自由主義合法化。但是也有人認為，從處在古代社會的格局下探討自由主義，其實是脫離了自當代自由主義真正發展脈絡，是離題太遠了。（江宜樺，2001：8-9）

故而讓大部分學者較為同意的，是自由主義的真正起源應該是在近代，特別是到了十七世紀末開始的啟蒙運動時期，自由主義開始得到了較具觀念系統上的完整性，在此一時期，許多思想家共同醞釀一種精神與氣氛，即在於主張發揚理性、探究自然、相信人的秉賦與社會改良進步的可能性，其社會實踐則包括以自然神論代替教會神學、提倡宗教寬容、捍衛思想自由、推行公共教育、要求經濟放任自由、建立權力分立且相互抗衡的政府體制。由此觀之，雖不能直接把啟蒙運動精神與自由主義思想直接劃上等號，但啟蒙運動確實是相當深層地構造了自由主義的基本體質。（江宜樺，2001：9）

關於奠基西方自由主義豐富內涵的眾思想家，主張天賦人權的 Locke 無疑是第一人²，Locke 亦是英國啟蒙運動的先行者，其政教分離、有限政府的呼聲及人

¹如蘇格拉底所秉持的理性主義之懷疑精神、Democritus 的原子論及契約論的雛形、Antiphon 對於傳統習慣法的攻擊、Protagoras 的實用主義、經驗主義及價值多元論。

²雖然也有像 Gray 所認為的，應是首度主張以契約同意以解除暴力對抗局面的 Hobbes。（Gray，

身自由的立場，在當今的公共議題的論辯中，仍不時如影隨形地出現，而其他像是 Constant、Tocqueville 與 Mill 也都為自由主義中個體權利之保障的理論基礎，持續地加以增益。

從二十世紀的 70 年代開始，與古典自由主義面貌截然有別的「新自由主義」（亦有人將之稱為左派自由主義）迅速崛起，對於原來的自由主義理論提出了調整與修正，而成為當前的政治哲學主流之一，哈佛大學教授 John Rawls 便是此一開創性局面的主要代表。1971 年 Rawls 的首部重要著作《正義論》問世，這本書即代表著當代西方自主主義思想的重大轉折，在某程度上標榜著西方政治哲學主題從「自由」到「正義」的典範轉換，（姚大志，2000：22）其中包括了對於「平等」及「社會聯合」重新思考；而其後來在 1990 年代出版的《政治自由主義》，更是直接面對且再重視有關共同體政治共識及認同建立的問題。雖然在 80、90 年代後，來自內外部對新自由主義的回應與批判接踵而至³，但它們卻都仍是圍繞著自由主義的原有脈絡範圍內進行論辯。

在本章當中，首先順著江宜樺於《自由民主的理路》一書對西方自由主義理論內涵的發展脈絡之介紹中，從上述的幾位自由主義的「古典級」大師談起，再述及當代自由主義學者之相關學理，最後再對於自由主義理論與共同體政治認同間之關係做一個粗略的反省思考。

第二節 近代自由主義內涵之溯源

一、Locke：自然權利、契約論與有限政府

《論寬容書信》與《政府論二篇》是代表著 Locke（1632-1704）在自由主義政治哲學思想的重要著作。首先、Locke 最為人所熟知的主張即是所謂人類的自然權利，與 Hobbes 在《利維坦》中因暴力恐怖的情境，而衍生出人門「自我保存」（self-preservation）的權利不同，Locke 認為自然權利是在自然狀態中自然法的保障之下，免去了人類之間競相殘殺以求自保的險惡之境，換言之，自然權利是人人所平等享有的。（江宜樺，2001：53-54）

Locke 的自然狀態之所以是一個完全自由平等、和平安詳的狀態，是因為有一種為人所應該遵守的自然法起著支配的作用，它等同於理性，理性使人瞭解每一個人都是上帝的創造物，有著平等的能力，可以自由且和平共處地享有一切。人在理性的普遍支配之下，可以尊重彼此的「生命、自由、財產」之權，並且在行有餘力之時，還可以共同去制止侵犯者侵犯這些權利的行為。由於這些權利的享有是在市民社會形成之前，彷彿它們是上天所賜予的⁴。

2002)

³內部有像是同為當代自由主義思想巨擘的強調整全性社群的 R.Dworkin 及主張價值多元論的 J.Gray；而外部則有後面諸章會談到的社群主義、多元文化主義等，但有些被歸類為社群主義與多元文化的論者，仍自認是「自由主義者」，如 Taylor、Walzer 與 Kymlicka 等。

⁴Lock 視天賦人權為任何人都不可剝奪的自然權利。但 Lock 也反對將「自由」等同於「放縱」，

Locke 天賦人權的理念，形成了西方自由主義的核心信條，之後無論是美國獨立宣言，或是法國大革命的人權口號，都有 Locke 自然權利的回聲，因為在此之前，西方人並沒有天賦人權的想法，但經自此之後近代政治社會的變革和自由主義思潮的提倡，自然權利的觀念逐漸成為了不證自明的信仰。（江宜樺，2001：54）

其次，Locke 自由主義另一重點即是契約論及有限政府⁵。這種理論也被稱為社會契約論，其關鍵就在於因人們有權利表達意志，政府的權威（或曰正當性）來源於個別意志的集體表現。（江宜樺，2001）

契約論的重要意義是在於反駁當時盛行的像「君權神授」這種統治權出於天命的傳統說法。在《政府論下篇》中，Locke 逐步推論出政治社會的本質，認為人類成立政府是為了保障先天不可侵犯的權利，政府的權威必須區隔成幾個部分（立法、行政、外交及宣戰權），權力分開是為了防止萬能政府的產生致使權力被濫用，違背了當初成立社會及政府的目的，（江宜樺，2001）這亦是當今自由憲政體制的不變鐵律。

其三，Locke 之自由主義思想也強調政教分離與宗教信仰的自由，因當時英國宗教信仰的衝突導致長期內戰之時代背景，使得 Locke 十分關注此一問題⁶，認為政教必須分離，政府不應當干涉信仰的內容與禮拜的方式，而教會也不應當結合政治權力對異端加以施壓，Locke 的自由主義政治社會是一個以法律規範為基本共識，而放任思想信仰多元並存的開放社會。（江宜樺，2001：58-59）

二、Constant：自由與憲政主義

（一）古代的自由與現代的自由

Constant (1767-1830) 對於自由主義概念的主要貢獻是提出了「古代自由」與「現代自由」的對照。所謂古代的自由，是指人們可以集體、直接地行使主權的諸多部分，如共同審議外交政策或宣戰媾和、立法司法；監督行政官員、追究其行政與政治責任，在此，Constant 的古代人自由是以雅典城邦公民的民主政治為範本，是以積極且經常性地參與集體權力為其本質，故其又將之稱為「政治的自由」（political liberty）。（江宜樺，2001：65-66）

因為在自然狀態中，人的自然自由必須以自然法為準繩；在市民社會中，自由亦須受立法機構所制訂的法律加以約束，自由是必須區別於為所欲為的放縱。（江宜樺，2001：55）

⁵ 自然狀態雖有理性卻無明文的法律，仍然避免不了人與人之間發生認知上的衝突，因為有此不便，所以人們彼此同意締結契約，讓渡出一部分的自然權利給一個公正的執法仲裁機構，來保護個別成員的生命、自由、財產，執行對於犯法者的處罰，如此市民社會的形成，政府與國家的成立，每個人的自然權利才有更穩固的保障。（江宜樺，2001：56）

⁶ 在政治哲學的基本意義上，Locke 認為公眾政府的事務與宗教信仰的事物之間必須保持一道明顯的界線，世俗利益的維護不應與靈魂救贖的工作混為一談。政府官員有權執行法律，懲罰侵犯他人權利的罪犯，但不該以任何方式介入靈魂拯救的工作，如果一個政府企圖強加某種信仰於人民身上，至多只能得到表面的屈服，甚至引起人們的憤恨，人間的權威無權去界定終極問題的解答。另一方面針對教會，Locke 亦主張宗教領袖必須有所節制，其唯一合法的手段是道德規勸，最多也只能將頑固不信者開除教籍（excommunication），而且對於公民權利不能有絲毫的影響。（江宜樺，2001：59）

現代的自由是指一個民主國家公民所能享有的各種權力，如有權只服從法律的明文規定，不被任意逮捕、拘禁、刑求甚至處死，有發表意見的權利，有使用及處分財產的權利，有行動遷徙與自由結社集會的權利，最後更包括透過各種方式影響政府政策的權利（無論是選舉還是請願）。這些權利都是當今吾人所熟悉的，「平靜地享受個體的獨立性」是其本質。因為這些權利是隨著近代市民社會而形成，所以 Constant 又將之稱為「市民的自由」（civil liberty）⁷。（江宜樺，2001：66）

Constant 指出，古代自由之所以不再適於現代社會是有其現實條件上的因素，這包括國家領土變大，人口變多，政治參與的效能感與可行性大為降低；古代社會盛行奴隸制，公民才能夠有足夠的閒暇參與政治；現代人以商業貿易的財富積累以滿足其私人慾望，故對公共事務之論辯意興闌珊；而商業活動的本質也刺激了人們獨立自主的信念，愈發排斥政治因素的干擾。（江宜樺，2001：68）

Constant 表示自己並不是要貶抑古代人的自由，而是要在兩者之間求取一個平衡點⁸，因為人們要是都對政治不聞不問，只沈浸於私人事務，暴君就有機可趁。我們還是應該對於政治自由懷有一些期待，個人幸福不是人生的唯一，在人性裡還有更高尚的部分，激勵我們去開發知識與潛能，古代參與式的政治自由是可以為現代人帶來一些精神力量，幫助個人的自我實踐，亦可以在國家之中培養出「純潔、深邃、真誠的愛國情操」。（江宜樺，2001：71）換言之，政治參與的自由並不是只有工具價值，它也成為一種人生活動的目的。

（二）憲政主義與代議制度

Constant 對於貫徹憲政主義與代議制度基本原則的堅定立場，亦是值得討論的。（江宜樺，2001：78-79）法國政治變化的情勢使 Constant 十分重視政治制度對於市民社會的影響力，因為如果沒有一套相應的政治制度來加以維護，市民生活就會淪於動盪不安，不僅財產收益無法確保，人身安全也會危在旦夕，更談不上進步和啟蒙了。

所謂的憲政主義的基本原則，即是國家以立法來表明對於基本自由的尊重，政府權威有限，不得任意侵犯某些人民的基本權利，用當時的學術語言來說。就是「人民主權有限」原則。「人民主權」（the sovereignty of the people）亦或是盧梭口中的「總意志」，是近代西方民主的最高政治原則，Constant 同意在民主社會裡，總意志必須超越特殊意志，才能凝聚成為政治共同體，但是主權也不應被

⁷ 這兩種自由又各有其優缺點，古代的自由公民能體驗到政治權力的效能感與愛國的情操，是一種「行動的愉悅」（pleasure of action）；但在私人領域卻無異於奴隸，因為為了使集體自由能彼此相容，他們必須克制私人慾望以成就國家，臣服於共同體的權威之下。現代的自由則使個人享有追求幸福的自我滿足，是一種「反思的愉悅」（pleasure of reflection）；但他們的政治自由只體現在期間性的選舉，在其他大部分的時間等於是被剝奪了主權。（江宜樺，2001：67）

⁸ 因為有法國大革命後的恐怖統治之悲劇為鑑，Constant 特別強調當時許多知識份子就是太執著於古代的政治自由，要求革命政府效法古代的德行共和國，對人民採取嚴厲的監督與高度持續的動員，使得民不聊生，就像盧梭之《社會契約論》的仿古精神一般，要求公民完全聽令於國家以證明自己即是主權者，是共同意志（common will）之一份子，要求個人臣服於社會以體驗「真正的自由」，Constant 認為這種企圖重建古代自由的想法是十分荒謬的。（江宜樺，2001：69）

為「至高無上，不會犯錯」般地神聖化，因此他試圖提出自己對於憲政民主合理性另一種看法。（江宜樺，2001：79）

Constant 從所謂的總意志之確切性質著手。人民主權之所以不可懷疑，是因為在一個政治權力平等的時代，平民在長期啟蒙的影響下，擁有政治知識與實踐能力，因此政治權力勢必要開放，人民透過選舉來表示接受統治的原則就此確立。不過，無論統治是何種型態，只要執掌統治權的單位擁有無遠弗屆的權力，專制的禍害就無法擺脫。換言之，民主的多數如果不能保持對個人自主性的尊重，就和獨裁者沒有兩樣⁹。

因此，Constant 認為憲政制度必須是代議政治。每個時代都有其時代的社會基礎，全面的參與式民主在現代社會既不可能亦無必要，他認為不用像盧梭那樣去惋惜公民德性的今不如昔，政治參與其實維持一定的水平就可以。代議制度是統治權力正當化的唯一途徑，沒有代議士的監督及認可，行政權必定趨於濫用；另外，以定期改選及擴大選舉權來維護代議制的體質，讓變遷的社會利益能夠不斷地反映到議會去，Constant 認為許多私利在議會中交雜融會，最後就可以轉換成一種蔚為可觀的公共德性。（江宜樺，2001）

三、Tocqueville：對民主體制批判反省的自由主義者

一般提到 Tocqueville（1805-1859），人們都是推崇其為「市民社會」（civil society）理論的奠基者。在此所指的市民社會，是介於個體與國家之間的人群組合，是在探討市民社會必須哪些條件才能發展成一種相對獨立於國家機器，卻又可以支撐政治共同體的民間力量。但也有人認為 Tocqueville 其實最關心的問題並不是市民社會與國家的關係，而是新興的自由民主社會是否能夠克服其內在矛盾，在邁向平等的境遇時，依然保有個體的自由人格¹⁰。（江宜樺，2001：95-96）

（一）民主體制的優劣

關於《論美國的民主》一書之內容，主要是 Tocqueville 在對十九世紀美國政治、社會的考察後，為民主政治所做的經驗性分析。Tocqueville 對於「民主」的界定，是一種政治體制，也是一種社會秩序，前者指涉人民參與政治決策的政府形式，並且要求統治者對選民負責；後者則指社會平等化的現象，尤其是指如法國大革命之後舊有階級結構崩潰後，所建立起來的新社會秩序（Tocqueville，1991）。政治意義上的民主，即是「人民主權」的原則，所謂人民主權，是指一切統治的正當性都來自於人民，Tocqueville 認為美國就是貫徹人民主權最為徹底的典範。社會意義上的民主，有人認為可以用「身份平等」（the equality of conditions）此一概念來表達，所謂身份平等，是指人人在法律規範及社會地位上一律平等，

⁹ Constant 批評盧梭總意志的錯誤，就在於他過度美化了主權的集合個性，卻沒考慮到，少數人甚至是一個人，倚仗著社會集體所賦予的抽象主權之大旗去反噬個體權利的危險性。因此如果要避免人民主權成為矛盾無用的概念，民意就必須容許代表，如果政治權威不能變成專制巨靈，人民對於主權的代表者就必須有定期且有效的監督方法，憲政體制就此顯現。（江宜樺，2001：81）

¹⁰ 在此先談 Tocqueville 其充實自由主義思想內涵的理論貢獻，而有關於市民社會理論與政治共同體認同間的關係，有機會筆者將在之後章節再予以深入的探討。

並且具備差不多的權利、教育財產，也包括了慾望需求、行為習慣及價值觀的趨於一致之現象¹¹。身份地位的平等乃是民主社會的界定特徵且是人類歷史發展的正確方向。（江宜樺，2001：106-111）

Tocqueville 雖然認為民主政治不是最理想的政治組織方式¹²，但是卻也認為它有許多優點長處，首先以人民主權為原則的民主政府，領導者與被領導者的利害大致上是一致的；此外民主政治的統治者雖然也易於腐化，但它亦有一種內建的防弊機制，就是定期改選，這使得民主制度有著很強的自我改進能力，即便是一般大眾會因一時知識與判斷能力的有限，被政客煽惑而做出錯誤的決定。（江宜樺，2001：111-112）

在號召人民捍衛國家的層面上，民主制度也呈現出另一種更為有效的動員能力，因為民主制度下的愛國心比較冷靜而理智，它來自真正理解自我與國家的關係，並在法律的規範下隨著公民權利的行使而成長。換句話說，一個人之所以國家的安危，是因為這是一件利己的事情，還因為國家的存在有他的一分功勞。這種理性的愛國主義在民主政治中比較容易培養¹³，。由此我們也可以看到 Tocqueville 認為的民主政治最大的好處，即在於因非常尊重法律，因人民自己能夠管理自己，而造就出一個活力充沛的市民社會，這是任何一個最精明能幹的政府所不能提供的。

（二）平等的流弊

自由與平等一直存在著複雜糾葛的關係，Tocqueville 其實是相當早就警惕到一種偏袒傾斜的可能性，即當平等與民主必須兩者擇一時，民主社會中的人民通常會棄自由而就平等，當人們愛好平等甚於自由，平等的弊病就在不知不覺當中擴大，成為民主社會最大的隱憂。關於這個問題，Tocqueville 進行了相當詳盡的討論，同時這也向來是許多學者們研究其思想的重點。

Tocqueville 並非是想以自由來對抗平等，而是要以平等的自由來對抗平等的專制。平等的自由是指民主社會中的公民能夠積極地參與公共事務，團結於各種結社之中；平等的專制則是指互不關心的「原子式」個人鬆散地置於一個絕對威權的統治之下，既無獨立個性也沒團結精神。Tocqueville 認為平等可能會形成「多數專制」、「極端的個人主義」與「中央集權政府」這幾個弊害，對民主社會中的自由形成威脅¹⁴，而在這裡我們也可以感覺出 Tocqueville 的自由主義思想，有

¹¹ Tocqueville 在考察美國社會時，就認為這是其最深刻新奇的特徵，他認定「民主鬆弛了社會聯繫，但緊密了自然聯繫；它分隔公民聯繫的同時，卻使親族彼此更接近」。（轉引自江宜樺，2001：110）

¹² 他認為選舉權的行使產生的領導階層常是比較無能且貪污腐敗，又比較沒有能力抵禦外敵的入侵及處理複雜的外交事務。（江宜樺，2001：111-112）

¹³ Tocqueville 說：「使人人都參與政府的管理工作，是我們可以使人人都關心自己祖國命運的最強力手段，甚至是唯一的手段」（轉引自江宜樺，2001：113）

¹⁴ Tocqueville 指出（Tocqueville，1991）第一個弊害是「多數專制」（the tyranny of the majority），是指社會中個別成員由於畏懼整個社會大多數人的無形力量，因而讓自己屈服於主流意見統治之下，喪失了獨立判斷的能力。Tocqueville 認為多數專制侵犯了個體自由，必須加以防制，作法有三，一是在政府行政組織方面，提倡高度的地方分權，使民主國家的人民有一個抗拒全國性法令或所謂主流意見的立足點；二是加強法學家在民主社會中的角色，憑藉著他們的謹慎節制，來抗

著一股濃厚的鼓吹積極參與公共事務之自由的公民共和主義傳統。(Tocqueville, 1991)

最後值得強調的是，Tocqueville 式自由主義的特色，即表現在「懷疑抽象原理、相信實務經驗」，這形成了其著名的「民情說」。Tocqueville 分析政治共同體的命運與民主政治的成敗因素時，反覆強調民情的重要，勝過法制與自然環境。(Tocqueville, 1991)「民情」(mores)是指一個社會共同遵循的價值規範與一般想法，「一個民族的整體道德和智識面貌 (the whole moral and intellectual state of a people)」，有如現今政治學裡所談的「政治文化」的概念。當今的自由主義者都強調憲政法治對於民主的重要，似乎只要建立了合理的憲政制度以及公正的法律體系，民主運作就會一帆風順，國家就可以長治久安。Tocqueville 的分析使我們不得不去反思民情風尚可能更是民主政治發展的成敗關鍵。(江宜樺, 2001)

三、J.S.Mill：自由主義與功利原則

Mill (1806-1873) 這位開啟現代自由主義的理論大師，後世研究學者一直對其豐富多樣的學說內涵有著兩面性的解讀。I.Berlin 所看到的 Mill 是兼具多元主義與功利主義；而 G.Himmelfarb 所看的 Mill 則是自由主義與社群主義的。江宜樺是依循著 Berlin 的詮釋，將 Mill 的兩面性界定為「自由原則」與「功利原則」。

「自由原則」代表著個體性、自由、慾望；「功利原則」代表的則是群體性、幸福及德性。如果把這兩原則的對比推衍到 Mill 對於代議民主制的討論裡，「自由原則」要求的是一個消極有限的政府，而「功利原則」則預設了一個積極作為的民主政府。¹⁵ (江宜樺, 2001: 141-142)

(一) 思想的兩面性

所謂「自由原則」(the principle of liberty)是指只要不去侵犯他人的權利，一個人應該享有最大程度的思想、言論與行動自由，外界不能隨意的剝奪。自由

衡民主社會裡朝三暮四、好大喜功以致易於被操控的群眾心理；三是以司法陪審制度這一有利於公民政治教育作用的設計，讓人民養成獨立思考、尊重權利與正義的習慣，並勇於對自己的決定負責。可以看的出來，這些其實都是符合美式民主的典型特徵。

第二個弊害是極端的個人主義 (individualism)，Tocqueville 認為個人主義是一種冷靜而經過思慮的情感，它使公民與其他廣大的同胞隔離，逃入由自己的親朋好友所構成的小圈子裡，對大社會的發展不聞不問，自以為對他人無所求，命運完全操在自己手裡，與他人無關。一個社會越平等，就越會製造出這一種「個人」，長久下來，公民德性之泉就被遏阻，破壞了一切公共精神而與利己主義合流。矯治此一弊害的策略在於鼓勵人們積極參與公共事務，使互不相識的公民們有接近與認識交流的機會。

平等的第三個弊害是會造成中央集權政府的出現，因此形成民主的專制 (democratic despotism)。Tocqueville 論證出民主社會的公民由於覺得自己與他人處境平等，習慣於簡明而統一的事物，認為國家的公民亦應該是同一個樣式，由同一個權威領導，因此很難理解同一個法律規範為何不能適用所有的人，此一思考本來就有利於中央集權的統治，再加上感覺到個人在國家與社會面前是如此的渺小，造成了民主社會的人們習慣於依賴強勢的中央政府來替自己解決問題，最後使全體人民有如一群膽小只會工作的牲畜，而政府則是牧人。為了對抗此流弊，就要效法昔日抵抗君權專制的貴族精神一般，鼓勵人們踴躍組織各種團體，以營建一個活力充沛的市民社會，簡言之，等於是建立具有貴族性質的法人團體，透過這種自由組成的次級團體，來兼顧個人的自由與平等。(轉引自江宜樺, 2001: 118-122)

¹⁵ 不同於 Berlin 的觀點，江宜樺是認為 Mill 最終比較堅持的還是「功利原則」。

原則是 Mill《自由論》的核心論旨，此一綱領性的基本信念必須先予以確立，往後才可能展開現代立憲民主政體及自由經濟制度的整體設計。為了伸張自由原則，就免不了要對抗像 Tocqueville 口中所說的「多數專制」(the tyranny of the majority)，與 Tocqueville 寄望於獨立自主的結社組織不同，Mill 主張確立某種規範群己界線的「簡單原則」，以保障每個人免受社會或政府不當干涉的自主領域。(Mill, 1961: 8)

「簡單原則」所要說明的是，人的行為可以分成「涉己」(self-regarding) 與「涉人」(other-regarding) 兩大部分，其中涉人的行為如果傷害到他人的權益，則社會有權以法律或其他方式加以懲處，純粹涉己的行為除了關心、勸告或嫌惡外，都不能加以干預。具體說來，Mill 所要保障的自由行為包含三大領域，首先是內在意識的自由，包含思想信仰、意見表達；其次是擁有追求品味及志趣的自由，規劃自己的生活，作自己想做的事，只要不去傷害他人；其三是人與人之間可以有相互結合的自由，只要不是被矇騙或被強迫，不是為了傷害他人。(Mill, 1961: 10)

在 Mill 的論證下，展現出極度懷疑論色彩的經驗主義，因為吾人不能假定自己相信的真理永遠無誤，而且他也假定了自由討論與自由個性必定有利於人類社會之進步發展。人類的進步意味著人類整體幸福的增進，幸福與功利 (utility) 是相互指涉的，所以自由原則與功利原則是不會有任何衝突的。(江宜樺, 2001: 146)

相對於自由原則的是功利原則 (the Principle of utility)，是指人類行為的對錯應以該行為是否促進幸福而定，因此功利原則基本上是一種判斷行為對錯的倫理學主張。Mill 認為像「德性」(virtue) 或者「義務」(duty) 這種道德判斷標準其實都是依附於追求快樂的慾望之上，追求快樂幸福是人類天經地義的生活目的。Mill 指出功利主義的信條是以功利原則，即最大幸福原則為基礎，它主張正確 (right) 的行為與該行為增進幸福的傾向成正比；錯誤行為 (wrong) 則與該行為產生不幸福的傾向成正比。幸福即是指快樂和免除痛苦，這乃是人生中唯一值得追求的目標¹⁶。(江宜樺, 2001: 147-148)

(二) 政府的權限

Mill 的兩面性也同時呈現在他對於政府功能的看法上。其第一個面向是典型

¹⁶ Mill 亦不斷強調功利原則所追求的快樂幸福並不是只指肉體或感官上的，其實在精神方面的快樂有著更高的價值。值得一提的是，根據 Mill 的解釋，自由原則牽涉的是法律責任的問題，功利原則則關注道德責任的問題，分佔著行為規範的下限與上限，沒有對立衝突的問題。但有人會認為，遍佈於 Mill 各重要著作的自由原則與功利原則，兩者還是會不可避免地產生衝突矛盾。Mill 承認功利才是所有倫理問題的最終訴求，而自由原則絕非抽象權利，不可以獨立於功利之外。他認為惟有訴諸功利原則許多積極的行為 (positive acts) (如保衛國家、保護弱勢等)，但這又不妨害他繼續倡導自由原則的認知，似乎兩原則可以相安共存，人們可以在「消極不受侵犯」與「積極幫助他人」的下限與上限間優遊自得。但是問題就在於如果自由原則所保障的不僅是法律層面的豁免，也要求道德層面上的寬容的話，自由與功利兩原則就會在同一個層次上發生緊張衝突與衝突，(江宜樺, 2001) 人們最後還是得自己決定何事該不該去做，該不該譴責他人的行為，所謂的「簡單原則」因而形同失效。(江宜樺, 2001: 148-153)

的放任自由主義式的，基於避免侵犯個人自由的前提，有三個理由反對擴大政府權限，（Mill, 1961: 99-102）首先，有許多事情由私人去做，會比政府做得更好，政府當然不必插手，如經濟活動、文藝、休閒娛樂等；其次，有些事情由個人去做，未必比政府做得好，但是為了培養處理公眾事務的能力，最好還是由人民去做，如組成陪審團、慈善事業與地方自治等；其三是相同於 Tocqueville 的思考，Mill 唯恐政府會變成一個強而有力的中心，吸納走了全國最優秀的人才，而市民社會反而失去了活力，完全無法與政府抗衡，同時又增加政府變成了一個龐大無效率之官僚組織的可能性。

但在《代議政府論》中，Mill 就轉向另一面，主張政府應該要積極能幹，其以人民的素質來衡量政府的好壞，推論出好的政府形式必須具備兩種功能，一是教育人民、增進人民的智識、德性及行動的效能；二是吸收全國的才智之士、組織賢能的人管理公共事務。在此可以見到前面的自由原則與功利原則的矛盾，又再次出現在其對政府功能的看法上。（Mill, 1961: 124-125）

Mill 發現民主政治比起其他政府形式，更能符合好政府的標準，因為他相信每個人都是自己利益的最佳捍衛者，在照顧人民的福祉上，沒有什麼比主權在民的方式更好；其次，只有民主政治才能培養會去探求新知、改善品性以及踴躍參與實務的「積極人格」，因為民主不僅使每個公民在主權的行使上有發言權，而且會被正招去實際參與政府運作，親自擔任某些地方性或一般性的公共勤務。透過政治參與，人民的素質即可得到顯著的提升。（Mill, 1961: 132-146）Mill 與 Tocqueville 一樣，持有著相當程度的公民共和主義思想成分，他認為只有透過參與公共事務，人心才會振奮起來，開始向外飢渴地吸收、學習與表達，原來自私的個人會轉而以公共利益的角度衡量事情，原先孤僻不群的秉性也會變得尊重團體與人際合作，「他會從心裡感受到自己是社會的一份子，凡是對大家有益的事也都對自己有益」。（江宜樺，2001: 158）

雖然 Mill 在《代議政治論》一書的後半部，大力鼓吹代議制度的「比例民主」原則，且順著放任式自由原則的思考，想以菁英主義的方式，將公共事務的管理委託給一群對政治有興趣、有能力的行政官僚與國會議員，如此一來，可以讓對政治沒有興趣的人，在不受外力干涉的情況下規劃自己的人生。（Mill, 1961: 185-202）但同樣亦值得我們發掘的，是 Mill 學說主張中以往常被忽略的一面，這一面是依循功利原則的邏輯思考，追求著集體生活的目的在於增進最大多數人的幸福，而幸福又只有在共同體成員彼此關切、捨己從公的情況下實現，故而人人應該彼此勉勵，以追求具備智識德性的高尚人生。這是一個強調社群、德性、公共利益、公民政治參與政府積極有為的 Mill。

第三節 Rawls 之《正義論》

在 Rawls 之前的自由主義，其政治哲學的核心概念是自由，對於 Rawls 而言政治哲學的核心概念則是正義（justice）。他指出，「正義是社會制度的首要價

值 (first virtue) 」，社會必須維護正義，一個制度無論多麼有秩序有效率，只要它是不正義的，就必須改造和廢除，也不能以社會整體的名義去侵犯正義。正義論預設了這樣一個社會：它是由許多個人所組成的聯合體，每個人都存在著差異，並且人人都追求自己的目標、利益與善，這些不同的目標、利益與善之間往往是相互衝突的。Rawls 是從個人主義及其個人利益的觀點出發，設計與建立社會合作體系與政治制度。他認為正義問題關注的是「社會的基本結構」，即社會分配基本權利義務，決定由社會合作所產生的利益劃分方式。(Rawls, 1988 : 7)

一、契約論的重現

關於正義原則的產生，Rawls 使用了契約論的程序，可以將正義原則看做是具有理性的人所做的選擇。契約論的實質就在於，如果人們能夠進行選擇，那麼將會選擇什麼樣的社會之制度安排？再深入一步問，我們選擇的安排將取決於我們是在何種情境下做選擇，如果在一種充滿著利益衝突的情況下選擇，帶著偏見的人們就不可能選擇出正義的政治社會安排，因此必須有一個理想的選擇處境，這就是 Rawls 所說的「原初狀態」(original position)。不同於古典契約論中的「自然狀態」，它是純粹假設的狀態，不帶有歷史、經驗事實上的任意性與偶然性¹⁷。

Rawls 的新契約論是一種合理選擇的理論，有人歸納出其中包含了三個論題¹⁸：即 (1) 誰來選擇；(2) 在什麼背景條件下從事選擇；(3) 出於什麼動機來進行選擇。簡單來說，Rawls 認為是由平等的理性人，在某種程度「匱乏冷淡」的「正義環境」下，基於「社會基本善」的立場上做出選擇。

總 Rawls 為了想在 Kant 的義務論與功利主義思想外找出另一條路，他提出兩個概念預設，即「無知之幕」與「善的弱理論」。「無知之幕」建立了一種能夠消除偶然性和任意性的條件，防止個人謀取私利，確保他遵循公共利益的原

¹⁷ Rawls 對「原初狀態」做了以下的界定：「它是一種其間所達成的任何契約都是公平的狀態，是一種各方都是作為道德人的平等代表 其選擇結果不受偶然因素與社會力量相互平衡所影響的狀態。」(Rawls, 1988 : 118-121)

¹⁸ 誰來選擇？選擇只能由作為道德主體 有個別差異的人來進行。Rawls 繼承了 Kant 的人性論，主張「人的本性是一種自由和平等的理性存在物」，人的行為應該是自主的、自律和自由的，人不為自然偶然性和社會任意性所影響，不受慾望和需求所決定，人應該只服從自己的法則。Rawls 效法 Kant，將其契約論建立在「本體自我」(noumenal self) 最終基礎上，而原初狀態是「這種本體自我理解世界的一個觀察點」。

在什麼背景條件下從事選擇？Rawls 將道德主體進行選擇的特殊背景條件稱之為「正義環境」。「正義環境」可分成兩類，一是客觀環境或自然條件，強調的是「適度的匱乏」(moderate scarcity)。因為如果客觀環境非常優渥，自然資源充裕，人們生存問題就容易解決，就沒有必要為相互合作而達成契約了。另一類是主觀環境或心裡條件，強調的是「相互冷淡」(mutual disinterest)，即每個人都對其他人的利益都不感興趣。除上述兩類環境條件以外，人們亦不應該知道有關他個人及其所存在的社會的一切「特殊事實」，人們必須處於「無知之幕」(veil of ignorance) 的背後，確保所有能影響人們進行公正選擇的事實、知識和資訊都被過濾出去。(Rawl

出於什麼動機來進行選擇？人們並非真的一無所知，Rawls 認為人們應該會知道所謂的「社會的基本善」(the social primary goods)，這是指權利和自由、權力和機會、收入和財富等，這些東西是每個有理性的人所慾望的。這些善是「社會的」，是因為它們受社會基本結構的制約，因而可以被人們所分享，這也是 Rawls 所說的「善的弱理論」(thin theory of good)。(姚大志，2000：26-30)

則，以此區別於功利主義；「善的弱理論」將正義原則與人的慾望聯繫起來，為合理選擇提供最低程度的動機，以避免 Kant 義務論的獨斷性。這是一種揚棄，也是一種綜合。（Rawls, 1988；姚大志，2000：31）

二、正義論的兩原則

Rawls 一開始用「純粹程序正義」的概念來作為建構其正義兩原則的判準。純粹程序正義只有一個達到正確結果的程序，但沒有判斷這個正確結果的獨立標準，所以一旦其程序被實際執行，它所達到的任何結果都是正確的。正義兩原則即是純粹的程序正義，因為它們沒有判斷其自身是否正確的獨立標準，但其作為社會的首要價值是其他一切社會價值的標準；而且正義兩原則是人們在原初狀態中被選擇的，它們是在原初狀態裡作為公平程序的結果。正義的兩原則可表述如下：（Rawls, 1988：60-65）

第一個原則，即每一個人都擁有和其他所有人同樣的自由體系相容的、最廣泛平等的自由體系的平等權利。

第二個原則。即社會和經濟的不平等應如此安排，以使它們：1.適合最不利者的最大利益，並與正義的儲蓄原則相一致；2.在公平的機會平等之條件下，使所有職務和地位向所有人開放。

正義兩原則主要適用於社會的基本結構，第一個原則適用於政治領域，用以確保公民的平等的自由。第二個原則適用於社會經濟領域，用以保證地分配收入、財富與機會，安排社會和經濟的不平等，以使每個人都從中獲益¹⁹。

此外，正義兩原則有其詞典式的優先順序排列，Rawls 提出兩個「優先規則」，第一個優先規則規定，第一個正義原則優先於第二個正義原則，其實質即政治自由優先於社會經濟平等；第二個優先規則規定，第二個正義原則中的機會平等原則（第二項）優先於差別原則（第一項），此即實質為正義（平等）優先於效率。自由優先於平等，正義優先於效率，新自由主義的信條就此形成。（Rawls, 1988：61-62，83-90；姚大志，2000：37-38）

三、正義的基本結構與制度

Rawls 認為正義原則對應到制度部分，包含三個層面，一是政治正義，二是經濟正義，三是義務與職責，（Rawls, 1988）與本論文主題較相關的政治正義和義務職責的部分。

其實 Rawls 的自由觀與古典自由主義的政治哲學的基本原則是一致的，對於 Rawls 來說，自由的範圍及限制是存在於政治制度與法律規定之內的，其範圍包

¹⁹ 有人認為在《正義論》理論中，自由以不再是政治哲學所主要關注的議題，Rawls 真正試圖加以解決的問題是達成理想的社會經濟平等。這種平等叫做「民主的平等」（democratic equality），就是 Rawls 的「差別原則」（difference principle），即上述第二個正義原則中的第一項，Rawls 認為社會中最需要照顧的是處於社會最底層的人們，因為他們擁有最少的權利、機會、財富與收入，不平等在他們身上體現得最為強烈。一種正義的制度安排無論是否平等，都應該用來最大程度改善這些「最不利成員」的處境。（Rawls, 1988：75-90，90-100；姚大志，2000：35-37）

含了良心與思想自由、公民在政治程序中的平等參與；而其限制主要在於維護公共秩序與公共利益、限制極端激進團體與限制多數決定以保障少數派的權利。自由是一個社會建立政治制度時所應遵循的價值原則。自由或正義第一原則確立了政治正義，政治正義支配社會的政治制度及其機構，顯然這就指涉了西方國家的憲政民主制度。（姚大志，2000：38-39）「立憲民主」是一種由法律加以明確規定的政治制度，意在建立法律主治（rule of law），從純粹程序正義的角度視之，法律的制訂和實施是政治程序正義的產物。

Rawls 認為正義原則也涉及到人，作為公平原則，它要求個人履行「職責」（obligation）和「自然的義務」（natural duties）。「職責」是社會加於人的要求。它有兩個特徵，一是職責的內容是由某種制度確定的，如果此一制度是正義的，那麼每一個人都應該履行。二是職責是人的自願行為的結果。個人自願接受社會對他的要求，將這些要求當作是一個社會成員應當公平承擔的份額。（Rawls，1988：333-350）

「自然的義務」是社會施加於個人的絕對要求，它亦有兩個特徵，一是它不涉及人的自願行為，無論自願與否，每個人均要服從。二是它與社會制度無關，在任何社會制度中的任何情況都有效（如相互扶助、不可殘暴。）（Rawls，1988：333-334）

當政治社會制度不盡然合乎正義的時候，人們又當如何？公民服從與反抗的界限何在？Rawls 基本上主張「我們通常有義務不僅服從正義的法律，而且也服從不正義的法律」，只要「不超過某種不正義的限度」，否則民主政治將無法正常運作。Rawls 在此探討了非暴力反抗的概念。非暴力反抗是當代民主政治中一個非常重要的問題，立憲民主的基本原則是「一人一票、多數決定」，但是一個長期穩定的多數會不可避免地侵犯少數人的自由和權利。因此非暴力反抗亦是公民的權利，民主的憲法理論應當包括非暴力反抗的內容²⁰。（Rawls，1988：363-364）

首先，Rawls 將非暴力反抗界定為公開的、非暴力的、既是憑良心的又是政治性的對抗法律的行為，目的是為了使政府的法律和政策發生改變，並且是忠誠於法律範圍內的表達，強調公民的自律性。其次，Rawls 主張在三種條件下，非暴力反抗即是正當的，一是反抗的對象限定於明顯的、實質的不正義，特別是對正義兩原則的侵犯；二是它是最後一種手段，即所有以法律來糾正的手段都已嘗試過了；三是非暴力反抗不能破壞對憲法與法律的尊重。最後 Rawls 認為儘管非暴力反抗是反對某種法律，但它實際上是一種穩定自由主義政治的手段，具有維護民主制度的功能，一方面，非暴力反抗是在立憲政治的範圍內反對不正義的法律，這有助於制度偏離正義，或在偏離時及時矯正；另一方面，非暴力反抗訴諸法律忠誠與正義感，把社會的不滿納入一種合法的表達管道，有助於維持與強化正義制度。（Rawls，1988：364-392）

四、「社會聯合體」：新自由主義的共同體

²⁰ 在此 Rawls 還是把非暴力反抗的基本情境設定在民主法治國家的預設下，十分依賴著社會的法治傳統與人民的法律素養為必要的安全閥

總括 Rawls 的《正義論》思想，即是「正當優先於善」。人的社會生活與個人生活都不能缺少作為目的、欲求對象的善，同時亦遵循著某些正當的原則。如果人們都隨意選擇自己的目的，追求實現自己的慾望，必然會發生衝突，因此必須某些作為「正當」的正義原則。正義原則即在人類的行為中保證某種程度的一致性，所以「正當優先於善」，況且正義原則表達了人作為自由、平等和理性的存在物之本性，以此來建立正義原則的客觀性。Rawls 乃是力圖將正義與善統一起來，這也表達出追求個人的自我統一和社會的統一。（姚大志，2000：57-59）

Rawls 認為只有按照正義原則建立起社會的各種政治經濟制度，才能保持社會的統一。對於正義的社會制度之建立，「差別原則」是關鍵性的。差別原則主張通過國家稅收手段並協同各種社會政策實行財富的再分配，以改善處境最不利的成員。但從自由主義本身並不能對差別原則提出正當性，Rawls 對於差別原則的辯護就轉而依賴於將人的天賦才能視為「共同的財富」，這一辯護要能成立，就需要人們具有一種強的「公共性」。（姚大志，2000：58）

Rawls 批判了古典自由主義的「共同體」概念，即「私有社會」。在這個社會中，每個人都有自己的私人目的，一切活動都出於自利的動機，公共事務僅是必要的負擔，人們是為了追求私利才合作。這個觀念的問題在於沒有看到「人類的社會本性」。Rawls 主張社會是人們生生活動與文化發展的前提條件，人在共同體中共同生活而獲得需要和興趣，合作不僅是有利於人，而且本身就是一種善、一種價值。從家庭到社團都被 Rawls 稱為「社會聯合體」（social union）而一個社會就是眾多社會聯合體組成的社會聯合體，其重要特徵為成功地實行正義制度是所有社會成員共同最終目的，同時這些制度形式自身被人們視為善。Rawls 認為「社會聯合體」實現了個人與社會的統一、正義與善的統一。（Rawls，1988：523-532）

因此，Rawls 的共同體是一種「合作」的共同體，從事合作的個人在先，共同體本身沒有任何的實在性；並且此共同體是一靠情感來維繫的²¹，共同性是一種情感聯繫，雖然 Rawls 承認共同體具有「共同的善」²²，但 Rawls 認為這種「共同的善」只存在於合作產生的利益和情感聯繫之中。

第四節 Rawls 之《政治自由主義》

來自各方對其早期代表作《正義論》的批判使 Rawls 重新審視其正義理論²³，不但作進一步的自我辯護，亦修正及發展了其原有的學說主張。值得注意的是，

²¹ 對此，有人批判共同體之維繫不能只靠 Rawls 口中所謂的情感，更重要的是需要成員們的「認同」（identity）。（姚大志，2000：59）

²² Rawls 理論所說的「共同的善」，指的是正義的原則，比起公民共和主義與社群主義者的「公共善」要曖昧虛弱得多了。

²³ 在此一著作發表後，受到包括自由主義內部及社群主義者的批判，主要的批評在於其正義理論具有一種普遍主義的性質，代表著西方自由主義的價值體系，但實際上並不具他自己所宣稱的普遍性。此外，Rawls 所採用的契約論程序方法以及「無知之幕」的設計使正義原則跳脫了事實上的歷史社會環境，使得當事人之間的討價還價和理性選擇成為空談。

Rawls 的思維模式做了一種轉換，即離開了理想情境後，自由主義的政治哲學該如何去形構現實層面的問題解決方案，「是試圖解決處於現代條件下的民主社會內部關於基本制度之正義形式形式面的根本分歧」。(Rawls, 2000 :) 這些後續的思想總結促成了《政治自由主義》一書的誕生，《政治自由主義》是要在這兩項正義原則的基礎上，去考慮合理的多元主義對民主政治所造成的問題，以及其化解之道。

一、合理多元主義的事實

《政治自由主義》開宗明義地指出，其想要回答的問題即在於，一個因各種不同的完備性學說而產生深刻分化的自由平等公民的穩定而正義的社會如何可能長期存在？合乎理性但相互對峙的完備性學說怎樣才可能共同生存並一致承認立憲政體的政治觀？一種能夠獲得交疊共識支持的政治觀念的結構和內容是什麼？(Rawls, 2000 : 5-6)

Rawls 認為現代民主社會具有一種存在眾多宗教、哲學思想與道德價值之多元化特徵，而且它們是彼此互不相容卻又都合乎理性的，這些價值信念必然涉及人生觀、人性論或是一些理想人際關係的主張，因此又被稱為「完備性信念」(comprehensive doctrines)。合理的完備性信念不排斥與其他完備性信念對話，但彼此之間互不涵攝，各成體系。無論在現在或未來，這些完備性信念學說都不可能得到所有或絕大部分公民的承認。Rawls 的政治自由主義即預設，出於政治的目的，合乎理性然而又互不相容的完備性信念之多元性，乃是立憲民主政體之自由制度框架在理性實踐下的正常結果；也假定合乎理性的完備性信念並不會排斥民主政體，所謂的「合理多元主義的事實」(the fact of reasonable pluralism) 即是指此。就算是偶有非理性且瘋狂的完備性學說也不致削弱社會的統一與正義。(Rawls, 2000 : 3-4)

二、何謂秩序良好的社會？

Rawls 的政治自由主義是以 20 世紀晚期的美國社會及其之內的個體(即公民) 為其針對的典型，Rawls 將這種社會看成是一種世代相傳、長期的公平合作體系，合作者遵循著某種合理的規則和程序進行自願的合作，規則程序也被公共地認可。這個社會合作體系的參與者是自由和平等的公民。這些公民是自由的，是因為他們擁有獲得正義感和善的觀念的能力，所以能夠對社會制度提出各種要求；因為擁有理性思考和判斷的能力，所以能夠依據合理性修正或改變自己的觀念；最後，作為終身介入社會合作的成員，他們能為自己的各種目的要求負責。這些公民是平等的，是因為上述的能力使他們成為充分參與社會合作的同等成員(姚大志, 2000 : 62 ; Rawls, 2000 : 104-112)

這些自由平等的公民形成了政治人的觀念，他們所組成的社會被 Rawls 稱為「秩序良好的社會」²⁴ (well-ordered society)。這意指這個社會是一個為公共的

²⁴ Rawls 在此對於秩序良好的社會所做的定位，是既非共同體，也不是聯合體。它與聯合體的區

正義觀念所加以有效調節的社會，其社會成員都接受相同的正義原則；社會的基本結構或社會政治制度能夠滿足這些正義原則，並為社會成員所確認；最後這個社會成員作為自由平等的人具有正義感，他們將這個社會的基本制度視為正義，並且能照之行事。（Rawls, 2000 : 29-35）

現代民主社會雖是秩序良好，但基本信念無法獲得一致，Rawls 指出，有四項普遍事實存在於現代民主社會，一是現代民主社會的公共文化具有一種永久的特徵，即它們包含了宗教、哲學和道德學說的多元性，這些學說在各方面有著不同的、相互衝突的的觀念，而且這不是可以很快消失的歷史狀態；二是社會全體成員對任何一種完備性宗教、哲學或道德學說都不能取得一致同意，只有依靠國家權力的壓迫使用，才能維持對某一完備性學說的共同確認；三是一個持久而安全的民主政體，同時也是一個沒有分化成相互敵對的社會階層的政體，必須至少得到在積極從事政治活動中之實質性多數公民的自願支持；四是一個有秩序的民主社會裡，被公民所承認的正義觀念，必須是一種限於 Rawls 稱之為「政治領域」及其價值內部的觀念，這種觀念是可以與個人所持的完備性信念相協調的。（Rawls, 2000 : 36-41）

三、一致性與穩定性的保證：政治正義與公共性

Rawls 認為一個立憲民主社會最重要的目標之一，就是提出一種政治正義觀念，區別於在《正義論》中「道德的」正義觀，這種「政治的」正義不僅能為政治社會制度的合理性證明提供一個共同的公共基礎，而且也有助於確保其穩定性，使之長治久安。（姚大志，2000 : 63）

Rawls 提出這種政治正義觀念具有三個特徵，其一，它是為某一特殊社會主體即立憲民主政體的基本結構而創立的道德觀念。這表示 Rawls 放棄早期普遍主義的觀點，政治的正義是適用於現代民主社會，而不是所有時代的所有社會；其二，政治的正義觀念本身可以單獨地成為社會基本結構的合理理念，而無須藉助於任何完備性學說；其三，政治正義觀是根據民主社會的公共政治文化的某些基本的直覺觀念而被提出的，這些直覺觀產生於某種特殊的公共文化，產生某種特殊的政治傳統從而與其相關的正義觀念和社會政治制度更能夠為世代居於此社會的人們所理解和接受。（Rawls, 2000 : 11-15）

Rawls 在道德哲學與政治哲學之間做出區別，道德問題是普遍主義的與形上學的，政治問題則是關乎歷史現實與獨立區別看待的，因之政治問題的解答只能

別，第一個在於民主社會就像任何政治社會一樣，其被視為一個完全而封閉的社會系統，它自足且給人類生活所有主要目的予合適的地位，人們只能生而入其內，死而出其外，既享受著它的陽光雨露，也承受著它的風吹雨打；第二個區別在於這種社會沒有任何個人或聯合體所擁有的那種終極目的和目標，憲法意義上的特殊社會目的，必須歸於一種政治正義的觀念及其公共理性的名義之下，即並沒有什麼先驗的社會目的，可以證明把某些人看做是比其他人擁有或多或少優於社會的價值，並因此分配給它們不同的基本權利或特權。民主社會也不是一種共同體，因如果視之為共同體，無疑是忽視了建立在一種政治的正義觀念之上的公共理性的限制範圍。它錯誤地將這種統一視為一種能夠不觸犯最基本民主原則的立憲政體。這會使公民產生一種對於完備性真理的渴望，誘導他們去追求無法得到到公共理性證明的一種更廣闊深刻之一致性。（Rawls, 2000 : 41-44）

依賴主體間性，依賴於公民的自願同意。Rawls 在政治正義的觀念當中十分強調公共性，政治問題不能用形上學來解決，只能諸於政治理性。政治理性是公共的，並能為所有的公民所分享，作為公平的正義觀念是公共的，能為人們公共地加以接受。因此，政治問題需要在公共領域中進行公開討論也達到一種公共的理解。（Rawls, 2000 : 179-183）

在此有人覺得 Rawls 將實徵面的政治問題解決訴諸於公共性與主體間性，似乎是與 Habermas 所主張的溝通行動與溝通理性有志一同，但仔細地審視，會看到仍有一個根本的差別，即 Habermas 認為人們能夠藉由溝通就社會政治基本問題上達成完全的「共識」（consensus）；而 Rawls 則認為人們在社會基本問題上的衝突是無法避免的，根本不可能達成「共識」。（姚大志，2000 : 65）

如開始所提的，在政治自由主義的觀點下，現代民主社會呈現出諸完備性並存的多元化面貌是理所當然的，憲政民主政體是一種鼓勵、促進與保障自由的制度，在此一制度框架內，多元主義是理性發展的正常結果。多元主義源自於自由的優先性，它體現了自由制度的成功；多元主義亦彰顯了社會發展的可能性，有助於防止現行政治社會制度的僵化，因此，多元主義即是現代民主制度之公共文化的持久特徵。（Rawls, 2000 : 149-152 ; 姚大志，2000 : 65）

四、交疊共識

既然多元主義是當代民主社會不可避免的「事實」，在社會基本結構問題無法獲得一致意見的情況下，社會的穩定性與一致性是經由何種機制來實現的？Rawls 認為，這必須找到各種完備性信念或學說重疊部分的主張，或是各種信念都可以接受的共識，Rawls 稱此為「交疊共識」²⁵（overlapping consensus）。（Rawls, 2000 : 141）

Rawls 認為交疊共識在自由民主社會中是存在的，這個共識是「政治上的正義概念」（a political conception of justice）其內容包括平等的公民自由、機會均等、互相尊重、經濟互利與尊重公共理性等。Rawls 指出我們必須拋棄傳統政治共同體所希望的，在一種承認相同的完備性信念之基礎上達到統一的政治社會。因為合理多元主義的事實、反對使用壓迫性國家權力來克服合理多元主義事實的做法，都排除了這種政治共同體的可能性。（Rawls, 2000 : 147-148）

Rawls 又指出，交疊共識也不同于一般民主社會的「臨時協定」²⁶（或譯妥協）（compromise），因為交疊共識與臨時協定的區別在於交疊共識的目標即政治正

²⁵ Rawls 用三個觀點來說明交疊共識的理念，第一個觀點是肯定政治的觀念，因為它的宗教手法和對自由信仰的解釋導致一種寬容的原則，並贊同立憲政體下的基本自由權；第二個觀點是以如 Kant 或 Mill 這種完備性的自由主義學說的基礎上來承認這種政治觀念；第三個觀點是一種多元主義的觀點，是指交疊共識除了包括由一種獨立的政治正義觀念所規定的政治價值外，還包含一些非政治的價值，因為這類次要部分的價值有其自身的解釋，均是從諸完備性信念學說的內部裡引申出來，因此能使得所有的價值在各種情況下，無論是在群體中或個人身上都能達到相互平衡。（Rawls, 2000 : 153-154）

²⁶ 「當社會共識只是建立在自我利益或群體利益的基礎上，或當我們認為它只是建立在政治談判的結果上的時候，……這時的社會統一就只是表面性的，如同要依賴於僥倖的利益集中環境不會被推翻，這種社會穩定性就是偶然的。」（Rawls, 2000 : 156）

義的觀念，它本身就是一個道德觀念；交疊共識包含著社會的觀念與作為個人的公民的觀念，也包含正義的原則和對政治美德的解釋，通過這種解釋，那些政治正義原則便具體體現在人的品格之中，表現在人們的公共生活之中；最後那些支持著政治的正義觀點的人，不會撤回他們對於該政治觀念的支持，因為他們觀點的相對力量有機會在社會中不斷增長，並有可能最終成為決定性力量。（Rawls，2000：155-156）

換句話說，臨時協定代表著參與協商的各方成員都必須放棄一些堅持，以換取他方對自己另一些主張的接納，這過程會讓某些人覺得心有不甘，委屈讓步。但是交疊共識乃是各方就其理念涵蓋的範圍中，尋找可以同時被他人接受的部分，以其作為共同協議的成果，是利益共享的局面。（Rawls，2000：179-180；江宜樺，1998：115）

五、公共理性

「交疊共識」之所以可能，是因為 Rawls 預設現代民主社會中存在著「公共的政治文化」（public political culture），政治的正義觀念之基本理念即是隱含在民主社會的公共政治文化中，凡是分享此一公共政治文化的人，都能以最起碼的理性能力與他人溝通，並尋求解決社會問題的方案，在 Rawls 的政治哲學裡，什麼構成公共的政治文化是一個關鍵的問題。（Rawls，2000：158-159）

此一公共政治文化由憲政體制的各種政治制度及其解釋的公共傳統（如司法審查制的傳統）、以及作為共同知識的歷史文本和文獻所組成。至於各類的完備性學說則是市民社會的背景文化，是屬於社會聯合體的社會文化，但不是政治文化。Rawls 認為在一個民主社會裡，存在一個民主思想的傳統，這種傳統的內容至少能為公民的教養常識所熟悉和理解。換言之，人們把社會的主要制度及其被人們所接受的解釋，是隱含在為公民所共享的理念和原則之中的資源儲備。（Rawls，2000：14）

Rawls 指出，每一個政治社會都必須具備解決問題的能力，而社會以何種方式解決問題則視其應用何種「理性」而定。在民主社會中，人們即是用「公共理性」（public reason）來處理問題，所謂公共理性即「公民的理性」（the reason of its citizens），是那些共享平等公民身份的的人的理性，他們的理性目標是公共善，這包括社會該採何種基本制度，以及社會該追求什麼目標與理想，換句話說，這是限定於有關「憲法根本」與基本正義的政治問題。（Rawls，2000：225-226）

Rawls 認為公共理性的內容包含各種探究指南（guidelines of inquiry），亦即推理原則與證據規則，按照這些原則與規則，公民便可以決定能否恰當運用實質性正義原則，並確認那些最令他們滿意的法律與政策。這些指南具體規定著各種與政治問題有關的推理方式，和檢驗著各種與政治問題相關的訊息標準。沒有這些指南，公民就無法運用各種實質性規則，而且也會使政治觀念落入不完善和零碎化。（Rawls，2000：237）

當公民以自由平等的身份與他人進行溝通與協議，就能產生一種具有政治德

性的公共文化，或者說是培養出適合民主社會運行的政治德性²⁷。上述這些政治德性所構成的公共文化，就是交疊共識得以產生的條件。

第五節 Dworkin：整全性的自由主義共同體

Rawls 所主張的 - 將完備性道德信念先放在一旁，以便於尋求社會政治制度的交疊共識，已成為現今許多自由主義學者面對自由民主社會認同之多元歧異局面時的典型看法。但是還有另外一派的自由主義學者，並不去避諱完備性的倫理或道德哲學，這個流派被 Rawls 稱做「倫理的自由主義」（ethical liberalism），（江宜樺，1998：117）首要代表學者即被視為當今美國法律哲學界「祭酒」的 Ronald Dworkin。

同為自由主義的 Dworkin 早期學說的思路與 Rawls 一樣，關心平等問題與分配正義，標榜權利基礎（right-based）的政治，也同意社會契約論的程序方法。但之後，隨著他對於「中立性」原則的反思，其自由主義政治哲學就開始呈現出一種與 Rawls 之政治自由主義截然不同的風貌。（江宜樺，1998：117）

一、倫理「中立性」的揚棄與「良善生活」

在自由主義的傳統裡，政府本身的中立性一直是相當重要的理念。自由主義堅持政府政策不應該預設或倡導，任何一種「善」的理念，政府必須在各種關於何謂「良善的生活」爭議裡保持中立。惟有如此它才能確保所有的公民都獲得「平等的關懷與尊重」（equal concern and respect）。但是 Dworkin 認為自由主義並沒有必要去迴避「何謂良善生活」此一問題。因為堅持倫理中立只會受到其他思想學派的批評嘲弄，也會使自由主義喪失對於一般人的吸引力。（江宜樺，1998：117）

Dworkin 轉向主張自由主義必須跟「良善生活」發生聯繫，他認為，主張自由主義本質上並非「權利理論」而是「良善理論」，是採用了「限制性觀點」看待自由主義，這會產生一種無法說明人們為何要成為自由主義者的困境²⁸。換句話說，Dworkin 認為自由主義的本質與某些良善的價值是不可分的，這些核心價值包括自由、平等、友愛和與共同體的聯繫，這些都統稱為「自由式平等」（liberal equality）。從這裡，我們可以看出 Dworkin 在放棄中立性論旨後，開始強調了共

²⁷ Rawls 對於這種政治德性的存在，是如此辯護：「即使政治自由主義尋求共同的基礎並且在目的上是中立的，如下的強調論點也是重要的：即它仍然可以承認某種道德品格的優越性並鼓勵某些德性。因此，公平正義包括對某些政治德性的解釋 - 諸如文明與寬容的美德、理性與處事公平的美德這類公平地進行社會合作的美德。關鍵在於，將這些美德納入政治觀念並不會導向一種完備性學說的完善論狀態」。（Rawls，2000：206）

²⁸ Dworkin 認為這種所謂的「中斷策略」（strategy of discontinuity），乃是試圖尋找某些人們基於自利或道德所產生的動機，來解釋為何人們在從事政治活動時，必須擱置良善生活的想法。Dworkin 認為自由主義者必須拒斥這種限制性的觀點，相反地，他們應該試圖聯結倫理與政治觀點，建構一種有關良善生活的理論，使自由主義可以與關於良善生活的論點聯繫起來，而非中斷。（江宜樺，1998：118）

同體(或曰社群)及其蘊含的友愛、整全性的政治德性,特別是所謂的「整全性」原則,它是 Dworkin 是倫理自由主義的核心概念。(江宜樺, 1998: 118-119)

二、「政治整全性」原則與共同體的「人格化」

在 Dworkin 的探討法理學內涵之早期名著《法律帝國》(Law's Empire)裡,他認為「整全性」(integrity)原則,是相較於「慣例主義」與「實用主義」更適用於自由民主社會的法治概念觀。從法理學的層面來說,整全性主張法律約束對社會的益處,不僅只在於提供了行為規範的可預測性與程序上的公平,或者像實用主義一樣,只是為社會提供某種策略性、工具性的效用;更重要地,是在於確保公民之間的某種平等,而這種平等使共同體變得更加「真誠」(genuine),以及增進法律約束對政治權力的道德證成。整全性主張,權利與責任不僅是如慣例主義一般,源於過去政治權威決定的明白宣示,而且它們也是源自於經由證成而預設的個人或政治道德原則的明白宣示,法律才成為法律的。(Dworkin, 2002: 105)

Dworkin 同意以契約論為基礎的政治哲學,倡導了「作為美德的公平、正義以及正當程序」(the virtue of fairness, justice, and procedural due process)的優點,但卻也批判了契約論傳統的盲點,首先,它是「烏托邦式」(utopian)的,由未曾預先對任何政府或憲法許下承諾的人之觀點,來研究社會正義,所以它想像人們生活在一個「前政治的自然狀態」(prepolitical state of nature)之中,在白板上寫下社會契約。但是在日常政治(ordinary politics)生活中真實人們,卻是在政治結構中並依照這個結構來行動。對於 Dworkin 而言,政治是「演進的」(evolutionary),而不是基於「公理的」(axiomatic);其次,契約論傳統沒有特別去論證一般政治哲學所注重的「一視同仁」(we must treat like cases alike),「一視同仁」是指政府在處理公眾事物時,必須依同一個原則且融貫的方式、以相同的聲調、保障所有公民實質性的公平與正義, Dworkin 對此用一個很正式的名詞稱之,即所謂的「政治整全性」(political integrity)。(江宜樺, 1998: 119; Dworkin, 2002: 172-175)

如上所述, Dworkin 將整全性的原則應用在政治的範圍上,這顯示「政治整全性」與一個個人道德(person morality)理想要求的關連,即一個人在重要事務的行動上,必須具有整全性,亦即以啟發與形塑他的整體生活諸信念為依據,而非反覆無常或無法預料。作為政治美德的整全性,社群之公平概念觀的整全性,要求證成立法機構的預設權威時所必須要有的政治原則,在立法機構所制訂之制訂法的意圖裡必須被貫徹。社群之正義觀的整全性,則要求證成對立法機構之決定的實質內容所必要的道德原則,在其餘的法律中都必須被承認。程序性正當程序概念觀的整全性,從頭到尾都必須堅持司法審判程序裡正確性與效率性的適當平衡。(Dworkin, 2002: 175-176)

政治的整全性預設了對社群或國家的一個特別深刻的人格化(deep personification),整全性假定,社群整體能以類比於特定個人們能許諾於信念、

理想或計畫的某種方式，許諾於公平、正義或程序性正當程序等原則，它是把團體視為道德主體，以集體責任而非個人責任來彰顯的。總而言之，Dworkin 提出「政治整全性」的政治德性觀，就是為了說明政治共同體也可以適度的人格化，使共同體與個別的主體一樣，具有生發行動的意義²⁹。其他的德性，如公平、正義，都經常只被視當成為個別公民伸張的權利，惟有整全性點出政治共同體具有它自己的生命，具有一種超乎所有個體集合之外的獨立性。（Dworkin, 2002 : 176）

三、整全性原則下的理想社群

針對像 Rawls 所論證的那樣，處於原初情境的人們會承認支持通過抽象正義原則測試的制度性之自然義務（natural duty），並且人們會把這個義務擴展到對不完全正義制度的支持。Dworkin 認為這並沒有為社群之正當性提供一個好的詮釋，因為它並沒有去說明，把政治義務與公民成員所屬的特定社群聯繫起來的那種親密性（intimacy）何在。

整全性直接提升了一個社群自我統治（self-government）的理想。它之所以擴張與深化個別公民在發展社群公共標準時扮演的角色，是因為它要求公民們把彼此的關係，當成是在性格上而非間斷地接受這些標準的統治，這可以防止人們把公共事務及議題，當成是個別孤立的具體問題之談判解決，而養成自掃門前雪的心理。政治整全性堅持每位公民必須同時對自己和他人做出要求，以共享與伸展任何政治決定的道德向度，因此，整全性原則融合了公民的道德生活與政治生活，即使在彼此有利益衝突時，都會時而顧念到因公民身份（citizenship）而使雙方都予以同意的社群共同的正義體系。（Dworkin, 2002 : 200）

在符合著政治整全性的原則下，Dworkin 開始構建他的理想社群（共同體）的概念，他認為一個真正抱持友愛、聯合或社群義務（fraternal、associative or communal obligation）的團體，其成員必須對相互間的責任抱持這些態度：其一，他們必須把團體義務看成是特別的（special），即這是團體之內所特有的義務，而非其成員對團體之外的人，也負有同樣的普遍義務；其二，他們必須接受這些責任是個人的（personal），即它們從每個成員直接到每個其他成員，而非僅從每個成員到某種有集體意義的團體；其三，成員們必須把這些責任，看成是來自每個人都負有之「關懷（concern）團體其他人」的更普遍責任，即在社群實踐所構成的生活型式內，關懷必須是普遍的，而且必須為更個別具體的責任提供基礎；其四，成員們必須認為，團體之實踐所展現的不僅是關懷，而且還是對所有成員的平等關懷（equal concern），在這個意義上，友愛的聯合在概念上是平等主義的。（Dworkin, 2002 : 210-211）

Dworkin 認為一個「真正的社群」（true community）滿足上述四個條件。在他所區分的幾個政治社群理念型類別裡，認為「原則型」（model of principle）社

²⁹ Dworkin 認為社群是人格化的是因為吾人承認社群並非任何獨立的形上學存在，社群本身應該是思考與語言實踐的產物。（Dworkin, 2002 : 176）

群即是「真正的社群」。此一模型同意政治社群需要有共享的理解（shared understanding），但它對於這個理解是什麼，採取著更寬大且全面的觀點；它堅持真正的社群是以下述的強力方式把成員們的命運聯繫在一起，即他們接受共同規則（common principles）的統治，而不僅是在政治妥協中想出來的規則；原則型社群的成員接受他們的政治權利與義務，未曾被政治機構達成的特定決定所窮盡，而是更普遍地繫於這些決定所預設與背書的原則體系；社群成員們也認為他們的義務來自於這個歷史事實，即他的社群採用了這個規則體系，從而這個體系對該社群是有特別意義的。簡而言之，每個人都接受政治整全性是一項獨特的政治理想，並且把對於此一政治理想的普遍接受，當成政治社群的構成要素，即使在其他方面的政治德性仍存有爭議。（Dworkin, 2002：211-220）

四、自由主義的共同體

在 自由主義的共同體（liberal community）一文裡，Dworkin 試圖想找出一個有著自由主義寬容（tolerance）特質的理想政治共同體，該是何種的樣貌。他找到了一種其基本觀點正確又有價值且可資繼續發展的論證，Dworkin 稱此為整合論（integration），此論證認為自由主義依靠的是對共同體中的個人生活與整個共同體生活之間的不合理區分。根據這種論證，公民個人生活的價值或良善，僅僅是他生活於其中的共同體的價值或良善的反應或函數。因此公民為了使自己的生活的獲得成功，他必須參與投票並確保他們的公民同胞有健全的生活。（Dworkin, 2003：239）

由此觀點出發，其實 Dworkin 的「整全性」概念之運用，就是要淡化自由主義理論中，過於強調公民個體性，即個人主義的色彩。因為如此一來，彷彿自由民主社會是一種由互不關心、各為私利的主體所組成的原子化社會，他認為自由主義者在某種程度上，應該也可以同時贊同公民共和主義者的想法（civic republicans），即個人的生活和政治共同體的生活是一體的，他們生活中的任何成功，都是整個共同體良善的一個方面，因此也取決於這種良善。Dworkin 想論證的是，自由主義的共同體一樣可以產生群體關係，關鍵是在於社群成員們必須有一種社群整體之成敗攸關個人生命成敗的意識，這就有如交響樂團中的每位演奏者與整個樂團之間的關係一樣。（Dworkin, 2003：252-257）

如果用這種整全性的角度去看待個體與整體之間的關係，我們就能瞭解政治共同體相對於個人生活而言的倫理優位性（ethical primacy），個體會開始珍惜整體的生命，而個體與個體之間也會產生一種前面所提過的「聯合性的義務」。凡是具備這種整體性的共同體，才是真正的共同體。（江宜樺，1998：120）

Dworkin 雖然在政治社群的建構上相當重視倫理性，但他仍是堅持政治體制是作為政治共同體整體生活部分的唯一代表，這終究是固守在自由主義以憲政制度為共同體認同標的的傳統上³⁰。

³⁰ Dworkin 指出，「什麼是政治共同體的共同生活」，即「政治共同體的集體生活包括它的正式的政治行為：立法、司法、強制執行以及政府行政的其他職能。整合為一體的公民會認為，他的

Dworkin 繼續往下清楚明白地補強這個觀點，他說，應當「把共同生活限制在政治活動上，不讓政治的公平正義超出自由主義者所能接受的範圍。如果共同體的生活只限於正式的政治決策，如果一個共同體的批判性成就因此只取決於它的立法、司法和裁決之成敗，那麼我們就能接受共同體生活的倫理優先性，而不必放棄或傷害自由主義在良善生活上的寬容與中立。」（Dworkin, 1994 : 218）

由此來看，Dworkin 的「政治認同」概念是相當法制化的概念。在大方向上，他與其它支持自由主義的制度性認同理念的學者（如 Rawls 與 Habermas）一樣，不讓族群因素或歷史文化因素進入政治共同體認同的形構當中。（江宜樺，1998 : 120-121）雖然 Dworkin 的政治共同體強調倫理性與整全性，但其內涵仍是純然地取材於體制的規範性。

第六節 Gray：價值多元論的自由主義

Gray 是當前英國知名的自由主義學者，對於自由主義的傳承，他深受當代英國政治哲學的傳統，如 Berlin、Raz 與 Oakeshott 等人基本論點的影響。Gray 本身是站在擁護價值多元主義論述的觀點上，從事一種顛覆性的闡釋工作，並試著重建一套具有現實性並富實踐生機的自由主義思想。在 1970 年代之後的自由主義學說發展趨向來說，他可以說是採取嚴厲批判態度的激進論立場，他不但嘗試沖淡古典自由主義傳統裡「啟蒙理性」的成分，更把砲火指向當代以 Rawls、Dworkin 為首，源出於法哲學的自由主義。甚至同是以批判自由主義為己任的社群主義者，亦是其論戰的對象。

在 Gray《自由主義的兩種面貌》一書裡，可以看見他綜合了其之前的重要著作，對於自由主義的一番有系統的討論。在某種程度上，這也可視為 Gray 在其所主張的觀點上，試圖去對當代各種自由主義的相關思潮做出總結。

一、自由主義式的寬容

一開始，Gray 從自由主義的寬容理想做出深刻的反省。源起於近代歐洲的自由主義式的寬容曾為人類追求自由民主的福祉貢獻良多，但是這種深植人心的寬容理想，其內在卻表現出兩種互不相容的哲學，一方面，寬容即是一種理想，期望去求得有關最好的生活方式的理性共識；另一方面，它卻是一種信念，相信人類良好生活方式的構成乃在於繁複且多樣化。（Gray, 2002 : 1）

這使得在現今的社會環境中，自由主義式的寬容難以成為我們生活的指引，因為大量的人口遷移（移民）、資訊科技的交流以及文化試驗，都促使大多數的當代社會不斷的發展出繁複多樣的生活方式。任何社會只要因不同的生活方式而

共同體在這些正式的政治行為中的成敗，會與他的生活息息相關，會對他產生增益或損害的作用。依自由主義的觀點，整個共同體的正式政治行為，就是一個政治實體共同生活的全部內容，不必再添加任何東西，因此，只能從制度層面上把公民的共同行為理解為集體行為。」（Dworkin, 1994 : 217-218）

訴求分離、決裂，「尋求最好的生活方式」的理性共識就會應運而生，但此一理想是無法落實的。（Gray, 2002: 1）

所以 Gray 認為自由主義就包含著兩種哲學面貌：一是，寬容被證成是達成真理的手段，是用於尋求一種理想的生活方式。在這種觀點中，寬容即是理性共識的工具；同時，多元分歧的生活方式是可以忍受的，因為這種歧異性必將消逝。二是，寬容被評價為找尋不同生活方式彼此得以和平共存的條件。這種觀點欣然接納多元分歧的生活方式，並將此視為良好生活之歧異性的特徵。前者支持價值終究趨同的理想，認為自由主義即是普遍性之體制的規範；後者承認價值多元事實的不可避免性，視自由主義為一種共存的方案，不論任何體制均可實施。這後一種面貌，正是 Gray 所想要贊同和提倡的。（Gray, 2002: 2-3）

最佳生活理性共識的寬容觀之所以會成為當今自由主義思想的主流價值，是因自由民主政體所源出的早期現代社會，其最大的特點就是高度的同質性。這致使「現代性」的開端不在於承認差異，而是要求「統一性」（uniformity），而在現今多元化社會之情境下，此同質性的條件早已蕩然無存。不過 Gray 發現，不同人民或民族對良善生活各有其理念的認識由來已久，若認為這理念是現代才有，亦是一種偏見。Gray 指出古代社會遠比現代社會更尊重差異，這可以從古希臘人接受多種不同價值根源、古猶太教義甚少規定普遍責任、印度教承認義務負擔隨著社會階層與生活方式而有所不同來得到證明。（Gray, 2002: 4-5）

而在古典的自由主義思想中，Locke 的政治哲學即代表著前一種預設著普遍性法治自由體制的寬容面貌，即追求統一性的理性共識，以及強調政治社會的秩序建立在共有的信仰之上，在 Locke 的詮釋下，自由主義式的寬容絕非懷疑宗教與道德的真理，相反地，它預設著真理已被尋獲，而且責成政府有義務去倡導這個真理，所謂寬容，僅指容許異端與異教之存在。而 Hobbes 則是代表著後一種和平共存的自由主義寬容觀點，他並不認為寬容是達成真正信仰的路，寬容只是和平的策略，政府所應關切的不是宗教信仰的真實與否，而是實踐的可能性。這樣說來，寬容的目的就不是在於達成共識，而是去思考如何以一種具有代表性之主權權威及主權架構，以帶來和平共存的可能。（Gray, 2002: 2-3, 28）

二、Gray 的多元主義傳承與價值多元主義

如前所述，Gray 受到當代英國自由主義傳統裡，多元主義的傳承影響，斧鑿之痕甚深，特別是反對啟蒙理性思想中對於個體性的界定。這可以從下列三位學者即 Berlin、Raz 與 Oakeshott 的學說內涵裡清楚地看到。

Berlin 的多元主義可區分為價值與文化的多元主義³¹，從中闡釋出一種批判

³¹ Berlin 的價值多元主義肯定人所追求的有益的目的或價值，以及由此而選擇的生活計畫，是繁複、多樣且分歧的。它們各自呈現絕對的性質，吾人無法通過比較的程序來判別它們的優劣。而既然價值是多元的，那麼它們在本質上，就是無法比較的（incomparable）、無法通約共量的（incommensurable）、無法相容並蓄的（incomptible），而且彼此一定會發生矛盾與衝突。不過，Berlin 的多元主義還是預設了人類本性上的共同限度，如追求健康的生命或安全無虞的環境；所謂的文化多元主義之「文化」，是一個民族在歷史發展歷程中形構的特殊生活形態，Berlin

論，其針對的是西方政治與社會思想傳統下的「基礎主義」(foundationalism)，以及「一元論」和烏托邦理念，還有所謂「啟蒙理想」。Berlin 的多元主義所欲求的社會乃是結構寬鬆、能包容各式各樣的價值、生活方式，這樣的社會肯定個人的自主性、個別差異性，以及人的抉擇自由，否定任何宣稱可以一勞永逸地解決人類所有真實問題的完美原則或體系。(蔡英文，1998：447)

Raz 與 Berlin 一樣，在主張人生目的與價值的無法通約共量與無法比較之外，他還強調行動者抉擇處境的重要性，強調「極致性格」(maximal)，批判「根本抉擇」(radical choice) 的可能性³²。

Oakeshott 的自由主義³³一方面超脫了「集體主義」與啟蒙運動以來的「理性主義」之意識型態，另一方面，在肯定多元主義上，Oakeshott 嘗試去緩和多元主義可能造成的價值混淆，但同時兼顧「個體性之理論」的自由精神；並且避免了把自由主義的理念簡化成某些具確定性、固定性的不變公式或原則(像是 Rawls 的「正義原則」、「交疊共識」)。(蔡英文，1995：207)

Gray 的價值多元主義³⁴以「善」(或福祉)及其價值為立論的出發點。每個人隨著具體處境脈絡的不同，對於特定「善」的形式，個人的解釋、判斷與選擇亦隨之不同。人們往往在許多的處境當中，面臨著各式各樣的「善」及其價值之間的矛盾與衝突。不僅是在個人的層面上，一個國家或是一個次級社群，都會遭遇到相同的處境。因此 Gray 指出，從諸種「善」及其價值中衍生的各種社會生活方式亦是多樣且分歧的，它們彼此無從比較、無法判別優劣高下，最嚴重的是，它們往往還是互不相容以及對立衝突。(Gray, 2002：45-90；蔡英文，2000：iv)

在此，Gray 的多元主義的核心主旨即在於承認「善」及其價值，以及社會文

指出自 Lock 以來，自由主義傳統表現出「啟蒙理想」漠視文化差異的傾向，認為差異性只是表示人的「偶然屬性」，是有待轉化或超越的。Berlin 強調社群與歷史文化的歸屬感，亦肯定文化的個別差異性，不能以外在於該文化的觀點來評判其高下。(蔡英文，1998：444-446)

³² Raz 闡明行動者所選擇的價值目的、人際關係以及生活的形式是無法比較，同時為道德可接受的。它們表現出各自分明的品質或「德性」(virtue)，使行動者為他們各自的緣故而可以衷心地追求它們。Raz 稱此為價值或生活形式的「極致性格」(maximal)。其次，任何的抉擇體現行動者的承諾、忠誠與責任，一位行動者若無法對其關注與抉擇的活動與人際關係，體現這些道德品質，抉擇就不成為抉擇；另一方面行動者所抉擇的活動或人際關係，是不可以與其它的相互交換，如金錢與友誼。最後，Raz 在解釋行動者之抉擇意義時，否認存在主義式的「根本抉擇」(radical choice)，即否認人的抉擇可以超脫社會文化的脈絡，「它依恃著社會與人際之間之期許的複雜型態，以及在社群生活當中各種不同之行動的象徵意義。」(蔡英文，1998：450-452)

³³ Oakeshott 「人之個體性之倫理」的概念，肯定人之個體性的成立(包括人的「自我個性」與「自我德性」)是代表著西方現代性的重要成就，但這個個體並非是抽離自特殊傳統、文化、社會與團體，而形成一個抽象存在，不如說是展現於一特殊的政治文化的「實踐體」(a practice)之脈絡當中，一方面，這個「實踐體」提供人之自我抉擇所欲追求的價值與生活方式最起碼的規約條件，而不強加支配性的指令或是全然決定人的抉擇；另一方面，人經由反省其言行的真誠(the authenticity)，而肯定自我德性。這自我肯定反過來可以批判與修正此「實踐體」的規約。「實踐體」的具體意涵為何？Oakeshott 在解釋西方市民社會與國家之思想傳承時，特別表明個體性之自主自律、認知與價值的多元主義，公民與私人身份的區分，以及宗教、道德與政治的分離，在現代化的歷程，已構成政治文化的深層的「實踐體」。(蔡英文，1995：205)

³⁴ 其定義的「價值多元主義」乃是指一種觀點，其旨趣在於，誠實面對倫理生活。如果倫理生活包含價值之衝突，對這些衝突，我們無法下一種理性的決斷，那麼，我們必須承受這項事實，我們不能為求理論的一致性，而試圖將此衝突整齊規劃為一」。(Gray, 2002：49)

化生活形式的「不可共量性」，它意指我們無法經由比較的途徑建立一種價值判別的絕對性尺度或標準。Gray 分析，「價值之不可共量」的來源有三，一是，不可共量之善來自一特殊文化中道德生活的常規，這些常規不允許我們進行善的互換；二是，不可共量之價值源自同樣的善在不同的文化脈絡中有相異的解釋；三是，相異的文化各自標榜不同的善與德性，文化差異不僅僅來自相異文化如何解釋它們共同享有的德性，也在於它們各自肯定的德性。（Gray, 2002: 49-50）

換言之，在多元歧異的社會裡，或是在不同的社會之間，我們無法確認最高的「善」、最優良的社會文化生活方式，或者最好的政治制度。對於任何完美的社會組織和政治體制的主張，Gray 是抱持著懷疑、否定的態度。在此推論下，每一個文化在某一特定時期，皆會形成獨特的價值規範與生活形式。Gray 並論辯西方現代性的社會文化與體制乃是特定歷史脈絡的產物，因此無法成為一種普遍性的原則與典範。

由此也可看到 I.Berlin、J.Raz 與 M.Oakeshott 等人對於 Gray 的影響，特別是在於其所批判的，自由主義蘊含的「啟蒙思想的計畫」（the project of the Enlightenment）。他認為自由主義從其發源開始，以普遍理性為基礎，便企圖替人類規劃一種最優良的自由政治體制，以及一種普世皆同的文明為終極目標。這種傾向讓自由主義的論述忽略了一個社會的傳統文化，在人的實踐上之深刻意義，繼而忽略了文化上的多元性。不過，Gray 依然對這三位學者的立論不甚同意，因為這三位政治哲學家終究不可避免地使用一種價值與文化立場上的終極性原則，以為自由主義奠定基礎，如 Berlin 的「消極自由」、Raz 的「個人自主性」與 Oakeshott 的「傳統論」。

四、對「法治主義」與「社群主義」的批判

Gray 首先認為 Rawls 是屬於 Locke 式的自由主義寬容之傳統，其自由主義在理論上預設了難以不證自明的「社會首要善」與「基本之自由」。對此，Gray 認為這兩種最高原則概念，本身就是一個很大的爭議，因為前者不能解決自由其內在意涵的「不確定性」；而後者在列舉基本自由清單時，又走向了「任意性」。（Gray, 2002: 91-120）

另一方面，Gray 指出 Rawls 在規劃「良好的社會秩序」的基本結構及其憲政體制上，陷入了「法治主義」（legalism）的窠臼，對於 Rawls，或是 Dworkin 而言，政治哲學即是法律哲學的分支，它關懷的是正義與基本人權。這種政治哲學的宗旨在於建立一種可以普遍運用的理想憲政制度，以明確規定基本自由與人權的固定架構，此架構確立了差異生活方式可以共存的唯一條件。Gray 批判這種信念不但忽視憲政及人權在各種不同文化脈絡中的個別特質，而且也過於天真地相信一切有關價值與文化的爭議都可以透過立法的程序予以解決。他認為法治主義排除了政治審議之必要性以及因時空而權變制宜的「政治理性」（political reasoning）。Gray 舉出民主國家裡在墮胎議題上的僵局，便是給法治主義人權訴求最好的教訓。（Gray, 2002: 150-152）

此外，Gray 雖接受社群主義者所強調的，倫理與政治實踐皆具特定文化的生活肌理，但同時他也指出社群主義的主張，是訴求於一種與 Kant 式的「先驗主體」(transcendental subject) 屬性相似的「物自身式的共同體」(a noumenal community)。這種共同體似乎是不受語言、疆域與宗教忠誠的偶然性影響，缺乏任何特殊性的歷史。況且他們也無視於一個重要的當下事實，即當前任何個體不屬於單一的，而是多樣的且相互衝突的生活方式，這種處境混雜(hybridity)的生活條件，已深刻地塑造許多人的認同，任何人的身份不再由一個單一的共同體所界定。(Gray, 2002: 153-154)

如果忽略文化構成質素的複雜性與異質性，任何一種「整體性」之文化建構便極為容易流於「文化主義」(culturalism)的意識型態，文化就變成提供給政治權力之支配與集體性之認同利用的事物。因此，社群主義的主張很容易被誤用，成為極端的文化保守主義、以及文化相對主義，甚至是民族主義。Gray 認為，社群主義者所欠缺的，是他們沒能跨越出西方自由主義的政治文化脈絡，同情地瞭解「非西方世界」所面臨的各種現代性難題。(蔡英文，2002: xvi)

五，爭議式的自由主義與暫訂協議

在激進的批判後，任何多元主義者終歸必須面對合理的社會政治秩序如何可能建立的問題。或者如何在差異的價值觀念與文化生活方式中，尋求共識，以及這種共識所需之條件為何的問題。

Gray 在 Berlin 承認自由原則本身內含價值衝突的主張裡得到啟發，在正面回應自由主義的上述這些缺失上，提出了「爭議式的自由主義」做為基底概念，此概念的主要論點如下：(蔡英文，2002: xviii)

首先，自由主義所倡導的理念，以及他們所肯定的社會生活方式與政治體制，都是在近代歐洲的歷史脈絡下形成的，既然是歷史的偶然性，那就無法去宣稱自己具有普世價值的代表性，進而強加於其他文化之上。自由主義必須和其他思想文化立足於同等的地位。它是否能被接受，端賴於它是否能隨著歷史環境的變遷而自我調整與修正。

其次，回顧自由主義思想之歷史發展，可知其源始自對於諸種專制權力與宗教壟斷性權威的批判與反抗。在此踢盼的精神當中，自由主義塑立了自由、民主、平等與寬容的理念確立了基本人權與憲政法治的政治原則。自由主義的傳承不僅需要保持對於任何專制權力的批判力，更需要保持針對自由主義本身的批判性。Gray 之所以批判當代自由主義的「基礎論」，主要的理由即在於，自由主義若是自稱建立在穩固的基礎上，並以此自認為可以擔當政治實踐的指導原則，它就很容易喪失主動的自我批判能力。

依此論證脈絡，關於價值多元主義如何尋求多元分歧情境下的共識，以及社會秩序的建立之問題，Gray 認為 Hobbes 的政治思想是值得我們學習的。Gray 是如此詮釋 Hobbes 的思想意涵，即任何政體的最重要的特徵不在於它如何有效地促進某種特定價值，而是在於它如何可能使衝突的價值得以相互協商。測試任何

政體的正當性在於它是否能調解價值之衝突 - 包括對立的正義觀。Gray 就此提出了「暫訂協議」(modus vivendi)的論點³⁵。「暫訂協議」意指在各種不同對立的價值與生活方式之中尋求彼此相容的，或者和平共存的條件。「暫訂協議」雖然肯定和平安全的價值，但它們也不是唯一的價值，相異的價值在其間彼此地折衝、妥協，以及相互同意和平的條件是暫時性的。(蔡英文，2002：xviii-xix)換句話說，它具有歷史之適然性，隨著時空之變遷而有待修正。

Gray 的「暫訂協議」雖不要求不變的、一致性的共識，但是在差異中尋求彼此能同意的相容條件，卻是有其必要性。在這一點上，Gray 特別強調和平共存與安全的價值的首要性，它是人類所企求之各種價值福祉的實現前提。Gray 依然堅持人性具有一定的恆常性，此人性不因各種文化差異而有太大的變化。其中有些人需求不僅具文化共通性，而且對於人類福祉而言，是特別重要，無法滿足它們，人類就無法過著有意義和價值的生活。Hobbes 指出這些人性需求中，免於慘遭他人暴力之橫死，乃是最重要的。缺乏這種安全，人類的生活將是「污穢、野蠻與短暫的」，橫死暴斃(violent death)的不時威脅是阻礙任何有價值之生活的罪惡所在。Gray 同意 Hobbes 之所言，這是政治哲學的真理。(Gray, 2002：xxiii)

第七節 結語

在當前政治哲學領域裡，直接面對著民族國家認同問題，並且在其中抱持著強烈自由主義色彩的社會學家 Habermas，其重要性應該也是不能遺漏的。在理論上，Habermas (1992；1996) 將「民族」(nation) 與「國家」(state) 的定義屬性做出區隔，與「民族」之著重於血緣、文化之前政治社會聯結的傳統性不同，「國家」是個深具政治法律秩序意涵的用語和制度性實體，代表著不容侵犯的主權權力。在 Habermas 看來，「現代民族國家」，純然是歷史的偶然發展。「民族國家」所試圖結合的「公民」與「族民」原本就是體質不相容的概念，兩者終須分道揚鑣。提倡「世界公民」與「歐洲政治統合」的 Habermas 斷言，「民族的」國家的氣數已經走到了盡頭。(江宜樺，1998：110-111)

從現實面來看，二十世紀下半葉以來的政治局勢發展也不利於民族國家的維持。因為每一個民族國家的內部，都日益浮現多元文化族群要求自主的聲浪，國際分工與世界貿易體系的加速形成亦使「主權至上」的原則名存實亡。為因應此一情境，Habermas 提出「憲政認同」，要以基本人權、民主憲政為國家凝聚向心力的焦點，而這樣的國家認同需要的不是特定民族歷史文化的支撐，而是所有足以培養公民德性的政治文化，如理性、妥協、溝通、寬容等。Habermas 認為國家認同可以建立在這種抽象普遍的理念上，而其制度性落實則可以保障個別國家裡，像族群因素與歷史文化因素這種特殊主義的面向。(江宜樺，1998:112-113)

³⁵ 「暫訂協議」與 Rawls 的「交疊共識」最大不同之處，在於它不去預設理論性的道德原則，同時，它也不是多元社會得以確立良好之政治社會秩序的基礎。(Gray, 2000：178-179；蔡英文，2000：xix)

雖然至少在共同體之政治認同形塑的論題上, Habermas 似乎是堅定地向自由主義的理論典範靠攏, 而且幾近是一種自由主義「基本教義派」(筆者暫時還想不出更適當的形容詞)的立場。但是否能將出身於法蘭克福學派具社會批判理想成分的 Habermas, 單純地歸類為自由主義者, 其實還是存在著爭議性。筆者認為, 如果在自由主義學說的理路下探討 Habermas 關於政治認同的內涵主張, 可能很難找出其見解有什麼與眾不同之處。不過當我們換個視角, 看到 Habermas 膾炙人口的溝通行動理論提供某些系統性當代市民社會理論之基礎發展架構時, 或許就可以發現, 其理論之獨特性價值, 就在於體現出政治溝通理性與現代審議式民主對於共同體認同維持的重要性, 因此筆者將把 Habermas 的相關理論部分, 留待到市民社會理論的章節裡再深入探討。

在本章開始, 筆者曾提到江宜樺則曾概略地將自由主義的內涵歸納個人權利、多元寬容、立憲政府、國家中立、私有財產與市場經濟這六項基本原則。他亦以這六個基本原則為核心命題, 來標定出自由主義的國家認同理論, 與 Habermas 說法一樣, 他將其總結為憲政民主式的制度性國家認同(江宜樺, 1998)在經過本章對自由主義漫長的理論回顧後, 筆者在此想對江宜樺的看法做一番檢證。

首先, 就個人權利而言, 江宜樺認為自由主義預設個體之自主性, 不贊同個體從屬於一個高度同質性的團體, 自由主義因受近代契約論的影響認為國家之成立乃是個別締約者為了脫離自然狀態, 追求自然權利的最佳保障而來。有機論中的「共同歷史文化」或「集體回憶」並非個體主義契約論的先決條件, 因此文化認同不是自由主義重視的要素, 因提供個人權利保障而形成的制度認同才是其精髓。(江宜樺, 1998: 104)

當然, 在 Lock 的天賦人權的主張裡, 自然狀態及權利確實是核心理念, 但筆者發現, 在之後的自由主義者裡, 這一點就少被提及甚至還被反對, 自由權利被視為帶有時空環境上的變遷性而被加以分類區隔。關於契約論更是被看做是脫離現實的懸空設計而被認為有其限制性, 即使是在《正義論》的理論體系裡引用契約論方法的 Rawls, 其後來的政治自由主義也拋棄其「原初狀態」、「無知之幕」的理想, 而轉向歷史、社會與政治的環境現實性。況且就如 Gary 所做自我反省, 由「啟蒙理性」所預設的脫離脈絡之主體性, 反而使個體的「多元性」被「普遍性」所壓制, 何來保障?

其次, 江宜樺指出自由社會提倡多元寬容是因為自由主義相信任何社會都具有多元的價值, 這些價值來自不同族群的文化背景, 在文化認同的歧異下, 政治社會的共同基礎訴諸文化認同有其困難, 反而比較可能在政經制度方面取得。在此一基礎上, 各族群可以形成足夠的國家認同, 而且對其他族裔成員人的價值信念與文化認同予以適度的尊重, 這是因為自由主義倡導制度認同而附帶形成的制度文化, 是一種具有普遍適用性的抽象價值文化。此外, 立憲法治、分權制衡、私有財產、市場經濟, 這些自由主義政經制度就是自由民主社會國家認同的主要憑藉, 自由主義相信前述制度比其他的制度更符合人性, 也更能創造一個合理的

生活秩序。（江宜樺，1998：104）

追求多元寬容當然是自由主義的精神所在，但我們必須要進一步地去問，這種追求有沒有所謂的終極目的？如果對於現實的寬容是為了最終找到一個唯一的「最佳生活方式的理性共識」，我們最好敬謝不敏，因為這是不可能達到的，而且也會造成對立和衝突以致反而危害自由主義的初衷，吾人必須面對的現實是，政治共識是必須在不斷進行地暫時妥協當中達成，而不是一勞永逸的。任何的制度文化都有其預設的「善」及其價值，只要有不同的價值文化判準，就會形成不同的制度規範文化，而價值文化多半就是在特殊性的認同脈絡下形成的（如族群、宗教、歷史或地域）。因此不能獨斷地決定何種制度就會有普遍的適用性，何種制度是最有人性。理想憲政法治及制度規範，必定是解決一切難題的萬靈丹嗎？當代自由主義者其實也做了許多反思，所以才有人認為需要有審議式民主的機制來做調整，也需要政治理性的溝通管道來提供權變的可能。這也是為什麼 Gray 會有「暫訂協議」的主張，而即使是別人口中的「法治主義」代表者 Rawls，他也提出了「交疊共識」與「公共理性」的看法。

其三，江宜樺同意，自由主義「國家中立」這項原則對於國家認同的影響，主要在於國家中立所蘊含的「公私領域」區分之預設。所謂國家中立，即是國家只管公民就其公民身份而言，是否在公領域中善盡公民之基本義務。至於每個公民在私領域中的作為，只要不去侵犯他人，國家就對其價值信念、品德修養、文化認同等抱持不過問的中立態度。換言之，人人可以在市民社會中從事各種自發性的活動，國家對這些活動一視同仁，不偏袒強勢，也不打壓弱勢。自由主義相信惟有這麼做，全社會成員才會心悅誠服，以身為該國公民為榮。（江宜樺，1998：105）

一般人在評斷自由民主體制時，通常會有一種不太正確的說法，即認為崇尚個人的自由權利，每個人各自追求私人利益，社會本身也只是滿足私利的工具性結合。只要不去侵犯他人，國家就無須去過問個人的事務，因此自由主義或者民主政治的人民自私自利的，國家則是中立的守夜人。可是我們從回顧自由主義理論本身來看，這種說法其實是失之偏頗的，在古典自由主義理論裡，不論是 Constant、Tocqueville 還是 Mill，都主張公民德性或公共精神對提升社群生活的重要性、都鼓吹積極的公民政治參與是個體更高一級的自我實現，即使是所訴求的方式是有所不同的；在某種程度上，他們都直接間接地承認公民共和主義裡「公共善」（common good、public good）的存在。而在當代自由主義理論中，Rawls 除了在早期的《正義論》裡強調共同體的情感聯繫，在《政治自由主義》裡，他還超越「社會聯合體」的層次，進一步尋求公共政治文化的建立；而 Dworkin 更顯露出偏向「社群主義」的色彩，在其主張的政治共同體的「整全性原則」內，提出社群成員之間的友愛、平等關懷、責任上的「聯合義務」等的概念，以至建構一個兼顧「倫理性」的「自由主義共同體」。換言之，在他們兩人身上，重視政治社群的信念，仍是如影隨形。

總之，我們對於自由主義理論精神內涵的闡述，不能再侷限於一種「典範」

式，或者「理念型」的傳統觀點，自由主義這個畢竟已獨領風騷數百年的政治哲學，仍然保有其充實與批判自身內涵的主動性，仍不斷試圖找尋新出路以解決舊困境，不管它所求助的對象是公民共和主義、社群主義還是多元文化主義或其他。

第五章 捍衛共和國的「公民戰士」

第一節 前言

公民共和主義與自由主義同為是民主法治國家政治論述的兩大支柱，相較於自由主義思想正式成形的歷史，所謂的公民共和主義更是淵遠流長，此一種強調公民政治參與的政治哲學，帶有一種從古希臘羅馬時代所遺留下來的「政治人本主義」(civil humanism) 思想傳統，並且在經由中世紀末的文藝復興時期後，被以 Machiavelli 為首的古典共和主義思想所集之大成，進而在之後發揚光大。

在 Aristotle 其《政治學》裡，有句名言：「人是政治的動物」，人與政治的關係是一種天性本質上的關係，人必須與其他人類產生互動，才能滿足其本性裡求取倫理生活的傾向，並且也只有社會生活和政治參與的過程當中，其道德才會受到砥礪磨練而達到完滿的境界。故追求「最至善的生活可能」就是政治生活的目的，同時也是人之所以為人的目的。在視政治為人格發展之必須的觀念下，就需要有一個能讓具有「平等公民資格」(equal citizenship) 的人們參加的政治社群，此一每個人有平等的權利及權力參與公共事務的理念，希臘人稱之為 *isonomia*。(陳思賢，1994：55-56)

對於 Aristotle 而言，城邦公民在其私人領域中所具備的經濟上與心理上的獨立能力，是為了使他們能在生活上無後顧之憂地狀態下，成為在公共領域中有統治與被統治能力的社群成員，由此，他們共同決策、共同地服從決策的成果，政治社群的公共善就是以此過程來完成的。

這一種與自由主義截然不同的理念傳統，使得公民共和主義強調公民資格 (citizenship) 的終極目的性，而且這只有藉由養成公民參與公共生活的相關德行，培養出公共意識和公共精神才能達成，也惟有公民願意服從於公共善，並支持維護社群的自由，個人的自由才可以得到保障。公民共和主義所說的公民德行，則大略包括了執干戈保衛國家的勇氣與謹慎且主動地參與公共領域事物的意願。公民的自由權利是靠著公民對公共事務的積極參與與實踐來完成，如果社群成員只關心私利，這即代表著政治社群已開始趨向於腐敗，最後必然損害政治體制的結構，導致政治社群的崩潰。

如果我們從這一面向來進一步的看，就可以找到公民共和主義國家認同的意義。在現今的台灣，關於國家認同議題上的論辯，時會有著私德公德摻雜不分，以及「個人主義」與「菁英民主」上的偏誤。首先，公民德行的意義在公眾論述上，時被儒家獨善其身、修身養性的人生哲學給篡替了，其意義變成了如「仁」、「克己復禮」(克制自己的慾望，為他人著想) 的道德訓示，政治社群的運作關係被扭曲成私人人際關係的交往規範與態度。在中國的政治文化傳統裡，一向就沒有公領域，只有「家天下」、「地域」、「同鄉」、「宗族」的私人情誼，即使在「五

倫」裡，「君臣倫」與「朋友倫」也不過是「父子倫」與「兄弟倫」的擴大，而根本不同於具有古希臘城邦參與式民主政治傳統，且強調公、私領域劃分的公民共和主義。

其次，在「個人主義」上，有人認為只要個人的生活幸福，經濟富裕，安逸無虞，有錢大家賺，至於國家的未來、前途安危的重要性則遠遠不如私人或商業上的利益，故而就不必有一定的堅持；最後在「菁英民主」上，則有人認為公共事務應讓「內行」、「專業」、「理性」、「負責任」的菁英去操煩就好了，因此像是核四公投問題，就會有政治菁英理直氣壯地說，核四問題是專業問題，應由專家來決定，何必辦什麼公投。任何訴諸於公民意見的普遍表達和積極參與，都是失控或是「民粹主義」。

但就像公民共和主義所指出的，一個真正追求自由的政治社群，通常都要面對兩種潛在的敵人，一是外患，一是內憂，如果一個自由國家的公民如果沒有抵抗外敵的勇氣和能力，無異是等同於受到壓迫與奴役，因為公民無法按照自身之自由意志做出選擇，也就無法實現自由的生活方式；而公民只是聽喚由掌握社群領導權的人所規定的方式生活，也等於是在被脅迫利誘的情境下，同樣是無法實現個人的真正自由。總而言之，個人自由的實現是仰賴政治社群公共善的維持。

本章將由公民共和主義的古典理論及基本理念開始闡述，進而探討公民共和主義在當代二十世紀後的發揚，即 Hannah Arendt 公共空間與審議式和參與式民主之政治思想，最後並綜合上述理論內涵，發掘公民共和主義在作為一個多族群國家台灣，其國家政治認同形塑上的意義。

第二節 古典共和主義傳統及其理念：Machiavelli 與 Harrington

在羅馬共和進入帝國時代之後，人們對於政治的想像改變了。共和主義思想整整有一千年以上少有機會實踐¹，因此關於「自由」、「德行」、「自我統治」的論辯又被提起時，人們所直接想到的還是古希臘羅馬時代的典範。

在中世紀時，公民組成的城邦被政教並行分離的二元體制所取代。政治生活變得遙不可及，參與的權利與自由被限制在最小的範圍以內。St. Augustine 指出俗世的政治乃是為了最終的救贖存在的，政治社群的交互依賴其意義不如上帝的無上命令重要，人類主動地集體形構其命運的能力退化了，各種統治形式（無論是君主、貴族還是民主制）被本質化地界定為人類墮落的靜態存在。原來的公民德行，像是正義、剛毅、節制與智慧遠不如被上帝所賜福的忠誠、希望、寬大與謙遜，對個人品格發展的倚重也更微弱了。（Honohan, 2002: 42-43）

之前的 Cicero 思想在神學的影響下，亦被詮釋為沈思式的基督美德。雖然在後來 Aristotle 的思想重新被譯介進拉丁文世界，開始有人重新肯定政治生活的積極性（如 Thomas Aquinas），但對於人類「善」的思考，仍是神學理論多過平等

¹ 直到文藝復興時代，義大利城邦政治林立，才重新展現其風采，而於此時恭逢其盛的正是 Machiavelli。

個體間的審議性。

早從十一世紀開始，義大利中北部的城市國家以各式各樣的方式進行公民自治的實踐。當在實踐經驗上產生問題時，就會有思想家開始會試圖在 Cicero 的經典原著中找出借鑑之處，在某種程度的兼顧基督美德下，來討論自由的共和、良好的憲政制度與理想公民的可能性。這些思想家主張共和體制是最好的統治形式，因為它可以使人民對抗外來強權與內部專制的雙重威脅，但從歷史經驗上，他們也看到了共和國時常是短暫的存在，所以其創建與維持，變成了一個非常重要的問題。他們討論了各種解決此一問題的方法：或是建立一套複雜的政治制度、或是喚起公民德行以主動地捍衛國家、或是在公民之間尋求一致性的協調來化解階級與黨派之間的衝突。（Honohan, 2002: 44）其中，在十五、十六世紀之交出身於義大利城邦弗羅倫斯的 Machiavelli，無疑是公民共和主義理論集大成者的首要代表人物。

一、Machiavelli

Machiavelli (1469-1527) 在其政治實務上的經歷，使他不曾過份地執著於古代政治哲學的理論，這也讓他的歷史形象變幻不定。他的公民共和主義思想主要體現在《李維羅馬史疏義》一書。

政治的腐敗

Machiavelli 假定了人是生活於社會之中，而政治體即是為使其生活完滿的存在。創造與維持一個政治秩序是一個艱難任務，因為「人類事物是在一種流動多變的狀態下」，人類的行動是必然性與機會共組的結構。所以腐敗就是一種具有永恆性的威脅，不但是個體品格上的問題，亦是導致政治體必然脫離在創建時所樹立之常規的危險。人性的本質在 Machiavelli 的界定下，是邪惡虛假、不可信任的，因此在設計政治機制時，不應假定人民是可以依恃的，必須要想辦法建立他們的「第二天性」(the second nature)，以美德來抗拒腐敗。

所謂的腐敗，Machiavelli 是指公共善 (common good) 被特定利益所凌駕，有幾種招致腐敗的形式，如依靠外籍傭兵保衛國家、偏好物質上的成功與貪婪卻不願承擔公共事務，連宗教上的熱誠奉獻也是腐敗的一種形式，因為天主教鼓勵人們關心來世的解救，對於現世的政治生活並不關心，這即助長了錯誤的德行，謙遜、慈悲取代了共和國公民所要具備的勇氣與決心。

公民的生活是具有交互依賴性的，是需要成員們集體的共同承諾支持才能實踐之，換言之，公共善是集體地分享。腐敗會毀壞一個有良好秩序之共和國的公民自由，人民要是把特定、局部的利益擺在公共善之前，就無法自我統治與獨立且去抗拒獨裁者與侵略者。（Honohan, 2002: 45-47）

共和政治的機制

Machiavelli 拒斥了一個單獨的統治者可以解決政治生活不穩定的說法。共和

制優於君主制與貴族制，為所有人提供更偉大光榮的情懷，提供適合於所有人的公共善。是因為其公眾比單一的統治者更值得信賴。雖然人民在初創時期比不上居於領導的立法者，但是他們不會對權力依戀，也更具感恩喜悅之心來對待其他的政治行動者，也能召請更為廣闊的天賦才能應付外來的威脅，這暗示了共和制在處理特別情勢時有更多的彈性。

共和國的公民有著更多的自由，因為共和政治機制會把自由當成是再自然也不過的事來捍衛之，不但公民生來自由，而且只要公民有德行，都有機會成為統治者。在共和機制及其良好秩序上，個人的德行特質是與實際的政治實踐密切相關的。假如人民是腐化的，好的機制也無法作用，而如果沒有機制的幫助，公民也無法產生力量。但關於機制機構的創建，Machiavelli 認為還是需要一位英明睿智的立法家的出現來設置這些制度法規，人民公眾的優越之處則在於維持這些以建立起來得機制，使它們的存在更加榮耀。(Honohan, 2002 : 48-49)

Machiavelli 放棄了傳統上如君主制、貴族制和民主制這些純粹形式，一個混合型式的政府對於公民而言會更有安全保障，因為假如政府衰敗的傾向是無法避免的，混合型式可以更有力量與更加延長期生命週期²。平民與貴族階級是共和國不可缺少兩大屬性，他們對於公共善有著各自的詮釋，導向自由的合適立法均是從這兩方間的衝突產生的。Machiavelli 放棄了在他之前公民人本主義所強調的融洽和諧，而去賦予共和主義其在強健、衝突與活力的積極意義，階級間互相制衡為健康張力的看法。

公民的政治參與

儘管 Machiavelli 對人民的政治參與有其信念，但並非相同於如雅典般的激進直接民主。可以說 Machiavelli 的公民參與是服務重於決策的，軍事重於政治。他認為一個公民的實踐角色，是較少地做決策，而是經由公民宗教和軍事規訓使自己被訓練來為國奉獻與養成公共精神。

但某種程度上，亦不能低估 Machiavelli 對公民政治角色的意義賦予，正如他說的：「假如他們有德行就會有機會成為統治者。」職位應對所有有天赋才能的人開放³，沒有年齡或財產上的限制，人民的要求與建議領導者必須放入考量，「一個明智者在考慮特定事務時，不會忽略公共意見」，時時記得人民的託付，不敢犯錯。因此在一個憲政共和下，人民是參與一部分的政治生活，而不是直接的統治。(Honohan, 2002 : 49-50)

但是 Machiavelli 認為有必要把腐敗的人民與有德行的公民區別開來，假如缺少了高貴的情操，人民就是腐敗的，共和國亦會被威脅階級間的對抗唯一的好處就在於他們會謀求公共善以超越局部利益，要維持一個自由的共和國，須有德行

² 事實上 Machiavelli 的混合式政府並非是功能式的，而是較多地指向於社會階級，特別是平民與貴族之間的相互制衡，他認為這種階級間的衝突其實可以製造一種建設性的張力，提供一個良好政治機制的立基點。

³ 筆者認為，這代表著公民共和主義的傳統，即政治社群成員的界定，在於後天的資格與能力，而非本質性的，這與民族主義論述裡的預設與主張大異其趣。

的公民。

公民德行

Machiavelli 在其著作當中，致力於政治領導者與公民之德行的討論，在君王的德行上（即〈君王論〉），需要的是一種不同於通俗慣例上的「善」理念，「有些事情上德行會毀滅他，而有些事情上邪惡卻會帶來安定與繁榮」。所謂的「謙卑」與「憐憫」雖然會得人們的讚頌，但卻會被敵人所利用，在政治上為國家帶來災禍。Machiavelli 認為應當把君王的德行與基督美德區分開來，必須彈性地適應環境，以把握機運及創造性來面對命運的統治。

而在〈李維羅馬史疏義〉中，Machiavelli 所論述的公民共和主義德行觀又有所區異，（Honohan, 2002 : 52-55）所謂的德行是指政治領導者與共和國公民，或創建國家與維持國家所必須共同具備的品質。如果人們不夠堅強且不能果斷地抓住命運，共和國的生命將是短暫的。因為有腐敗的問題，所以一個共和國的創建與維持將是一項英雄事業。共和國安穩的主要保證即是有德行的個體之政治與軍事活動，君王的德行僅只是維持君王的權力，公民德行就是用以維持一個共和國的存續。

但何謂公民德行呢？Machiavelli 認為公民德行是公民身份的核心理念，它需要人們把國家放在首位以顯揚自身，制對於財富的貪婪追求，有需要時投身於公共事務，在軍隊中服役及納稅。總言之，為公共善服務重於追求狹隘的自我利益，所謂的偉大公民，乃是能得到國家法律上的榮耀。共和主義德行的核心價值亦包含著勇氣，亦有著自我控制與及彈性處事的節制，智慧主要是指實踐上的謹慎，正義則顯現於以共和國利益為首要之務，撇開私利上的衝突，但不同於 Cicero 的視正義為最重要的美德，Machiavelli 認為在面臨緊急危機時，不需對每一個人都顧及正義，這時最重要的是安全生活與國家的自由。

Machiavelli 認為公民德行的提倡不必然以個人善或自我實現為代價的。他有時候建議公共善是和個人利益相協調符合的，因為「在個人彼此間的競爭中，人可以發現自己的優點並達至公共性。」當共和國的存續是每個公民所分享的一部分時，公民主動的自我犧牲就成為必須的。雖然在德行與私利間存在緊張，但在另一個層面上，共和國的生存是所有人享用安全生活的先決條件，德行做為成本是少於最終的收益的，在此德行對於個人而言是具有策略性的價值，致力於公共善是個人善的先決條件。另一方面，德行的內涵也不僅只是在自我利益上的先見之明，國家被看成是自我中心的擴張性觀點，就如 Machiavelli 有名的一句話「我熱愛我的國家甚於我的靈魂」。

公民的塑造

德行可以被激勵出來以教導之，國家可以在公民在為公共事務服務之時，激勵出他們的名譽心與榮耀心，因此官吏職位應對所有人開放，不問他們的背景、年齡或財富。法律提供公民自由的基本架構，它的雙重性在於不僅只是透過制裁

來限制公民的行為，亦模塑公民的人格特質，「飢餓與貧窮使人民勤勉，法律使人民向善」。

藉由揭示出有德行的英雄人物來加以仿效，公民也可得到教導。教育的關鍵形式則在於進行軍事訓練的普遍化與公民對國家軍事持續的參與，透過軍事上的規訓，公民可學到勇氣與對共和國的認同，比起外籍傭兵，能對共和國提供更穩固的捍衛承諾。⁴

就像古羅馬的典範一樣，公民宗教本質上是教導德行，是支持共和國的社會運用，是沒有傳遞真正的宗教教義，但使對於德行的尊崇更為穩固。Machiavelli 認為更高一級的權力設置使公民恐懼或是羞愧，因為假使人們向上帝誓咒，則他們將不會輕易地放棄責任。對宗教儀式的崇奉會使人們同心協力，且如果政治體制能宣稱其神賜起源，將增益其合法性。(Honohan, 2002: 56-57)

公民自由

對於 Machiavelli 而言，公民德行是被自由所正當化，共和之所以優於其他政府型式，即是因其能在面臨外力侵略與內部專制的威脅下爭取自由，但此共和主義自由之道是有待建立的，並非自然而然生成，也不是完全依賴於統治者。

Machiavelli 的自由概念並不像後來的古典自由主義思想所闡釋的，一種不受干涉的私領域或是「權利」的概念。這比較向是共和國本身的整體性自由，而非公民的個人自由，注重的還是公民之間的交互依賴。自由與法律是相互並重的，因為自由乃是從個人獨裁統治的危險下掙脫的安全保障，與其說是簡單地訴求於「非干涉」(non-interference) 事實，不如說是依靠於法律與機構性機制的保證⁵。

政治平等的物質預設

Machiavelli 認為共和國需要立基於經濟平等與社會平等。雖然商業會帶來繁榮與把冒險精神傳承給下一代，但財富及經濟部門的過度擴張有其危險，追求華麗與奢侈會鼓勵人們怠惰和增加嫉妒之心。因此，Machiavelli 建議樸素：「良好秩序的共和國須使公共富有，但公民是貧窮的」。減少財富對於政治的影響，也會使得人們對財富的慾望減少。古羅馬在後來政治失去穩定，即是因為財富的積累中斷了階級間具有建設性的緊張，最終導致共和國的墮落。(Honohan, 2002: 60-61)

Machiavelli 的公民共和主義理想

共和政治源自於城邦之人之束合，在其中共同分享生存之道，其超越了對制

⁴ 對 Machiavelli 而言，將公民軍事訓練化不但是可保衛國家使其產生愛國心，更是培養公民德行的重要方法。

⁵ 在 Machiavelli 的自由含意中，是具相當濃厚的「相互性自我統治」(mutual self-rule) 的色彩，揉合公民參與成分，人們需集體性地對其命運獲取更多的支配控制多過個人單獨為之。無論多麼強調個人自由，但都脫離不了自由涵義的延伸擴大，同時指向集體的決策做成，在此政治活動中的參與是自由的重要面向。(Honohan, 2002: 57-60)

度機構的抽象性效忠與策略性的服從。對於 Machiavelli 而言對於自由的熱愛是附著於共和國的存在本質上，共和主義的擁護者其實踐的特殊之處即在於共同地分享與捍衛他們的政治社群。

Machiavelli 指出，在長期策略而言，共和國是必定要對外擴張，因為國家在狹小的疆域裡，一直維持和平穩定的自由狀態是不可能的，況且鄰國的威脅將一直地存在。此外，公民們也需要藉由領土的擴張來滿足他們的企圖心。從正面來看，此一主張顯示 Machiavelli 並不會在文化或種族的本質上去界定公民身份，但負面來看，他卻也無法逃脫出帝國侵略擴張模式對其思維的支配宰制。

不同於 Aristotle，Machiavelli 認為的政治生活並不是自然本質必然性的最高實現，但它提供了建立榮耀與自由的可能性，腐敗是無法逃避必須去對抗的，所以 Machiavelli 才進一步地開展公民自由是依賴著公民德行實踐的理論主張。自由也是依恃於強大的法律架構與公民參與，包括在軍事上與公共事務的服務，這是透過公民主動性的維持與依靠公民德行的實踐，使整體之善至於特定之善之前。

不像之前的公民人本主義者那樣去樂觀地認為依循保守慣例的有德公民可以和諧地生活在一起，Machiavelli 對於政治生活的悲觀看法使他覺得公民德行所需要的是確實地犧牲及偉大的決策，來面對有可能使政治行動失敗的命運力量⁶。但無論如何，當文藝復興時代與古典共和主義及將步入黃昏之際，Machiavelli 仍試圖開展一種不妥協、英雄式與煥發精神強健意象的共和主義理論，就如有人對其的讚頌：「在共和主義的艱難時刻，在共和國即將熄滅之前，他拒絕短視地放棄。」（Honohan，2002：63）

二、Harrington

西元 1656 年，英國的 Harrington（1611-1677）寫了一本名曰〈海洋國〉（*Oceana*）的書，此書反映了十七世紀政治思潮中一個風行不衰的論題：「自由與政治統治如何並存？」參與這場討論的亦不乏其他的思想巨擘，不論是 Hobbes 的〈利維坦〉（*Leviathan*），還是 Locke 的〈政府二論〉。

Harrington 提出的政治解決之道，即是提倡共和主義式自由和公民精神的主動性。他所倡導的人民自我統治的自由共和國，從屬於自己所訂定的法律，是法律的帝國，非人治的帝國。Harrington 崇拜並汲取了 Machiavelli 公民共和思想的古典精神，支持所謂的「古代的賢明謹慎」（ancient prudence），即所謂的共善統治，而非追求少數人的權勢利益。他對於英國政治的共和主義式規劃，就是如何在一個領土廣大以農業為主的國家，創建一個共和體制，抗拒獨裁權力的威脅。

交互依賴與依賴

Harrington 揭示公民的自由必須是避免對其他人的單方依賴，轉變成彼此間

⁶Machiavelli 展現了公民共和主義思想已經發展起來的架構，主張人性的腐敗比起政府權力應成為更核心性的問題，公民德行生發於為自由的服務裡。但在日後的演變下，混合政府和藉法律所形塑的主動積極之公民，卻變成了共和主義思想家所計畫方案的核心特徵。

交互依賴才有所成，在此公民分享共同的命運並可集體地塑造之。而導致腐敗的依賴性，是經濟不均與政治宰制造成的。Harrington 強調經濟與政治權力的關係，看到了財產所有權是有能力的獨立公民所必須的，只有財產廣泛平均地分佈在公民手中，才能避免保護者（如貴族、富人）對公民的牽制在，共和政治才會可行。

在獨裁權力的誘導下，人民也會變得有依賴性，這有賴於公民們共同地行動以驅除獨裁權力，Harrington 認為人類自由的存在，是指能生活在一個自行訂立法律的國家之中且不從屬於任何人的意志。（Honohan, 2002 : 64-65）

公民們為了和諧地生活在一起，必須仰仗德行。德行乃是認知與行動都依據公共利益，人類不是天生就會為善、遵從上帝，環境與教育在形塑其舉止行為上扮演一實質性的角色。Harrington 設計出一套政治機制來引出德行保護公民從他人支配下獨立出來，並依實際的需要廣泛地分配政治權力。（Honohan, 2002 : 66）

法律的帝國

公民從屬於法律與從屬於某個統治者是不同的，在共和國，法律所表現出來的是公共善，「有所謂的共同權利、自然法或整體利益會比部分利益更為被行動者所彰顯或覺知」，「自由不但是共同體的，也是每個人的」。

單是法律本身的客觀存在並不能保證公民自由，公民必須參與法律的制訂以確保個別的政治勢力去控制法律。法律是被形構的，參與形構的人不從屬於其他終極目的，並以保障每個人的自由，這意指著亦完成了共同體的自由，自由是與對任何獨斷意志不相容的。

因此共和國能夠有更偉大的自由，因為「這是法律的帝國而非人的帝國」。自由不是個人的自然持有，而是在良好建設的國家立基上被建立的，問題在於，一個領土廣大的國家應該如何去設計一個制度體系，以達到上述目的。

（Honohan, 2002 : 66-67）

憲政機制

比起 Machiavelli 對於公民人格特質的強調，Harrington 更重視憲政機制的角色。他主張如果國家的憲政機制能夠正確地運用，將使其無限地持續下去這些機制是用來激勵公民有德行的一面，且使他們在不受壓迫的條件下參與政治，這些機制其實廣泛包括了混合政府、對於經濟不平等的法律限制、公民宗教與教育和軍事服役訓練。

Harrington 所描述的混合政府之複雜機械作用是為了確保權力分享，以功能上的區分，來替代之前（Machiavelli）社會階級的平衡。Harrington 提供代議政治的設計，並非不信任公民參與，而是為了在一個領土遼闊的國家裡公民意見構成有其便利性，他強調參與是廣泛地開放與建立在功績至上的基礎。Harrington 在其複雜的制度程序裡，如國會上下兩院制，兼顧了貴族政治的深謀遠慮與公眾意見普遍表達與參與決策的優點，此一混和政府理念型式調和了多元的利益，連結了明智的利益及提供了穩定性。

要成就法律上的公共善，公民必須不受他人影響及壓力，自由獨立地行動，公民必須是財產的所有者，經濟上的不平等是政治獨立地一大威脅。Harrington 引用了 Aristotle 所支持的看法，某些人的過度富有是對共和國存續的危害。在 Harrington 的共和國裡，即是強調經濟不平等對於公民政治獨立性的影響，其對策就反映在主張土地平等法的策略上，進行財產的再分配 (Honohan, 2002: 67-69)

公民德行

即使一個共和國有相當健全的憲政機制用以對抗脫軌腐敗脫軌的傾向，也是需要德行的公民來支持，德行可以藉由正確的機制與環境來予以引出及塑造，「善良的秩序使壞人學好；壞的秩序使好人變壞」，這不需要 Machiavelli 式英雄的自我犧牲，因此 Harrington 召喚憲政機制不只是要去平衡利益，也是要去教導德行。

Harrington 的德行觀是較為傾向於對於慣例的保守遵循，德行的組成是理性的實踐超過激情，是可以藉由理性所界定的真實利益，來與公共善相適合。他不信任當時狂熱的宗教信念，共和國並非「聖徒」的共同體。好公民的彰顯應該從屬於法律。憲政機制對於公民德行而言是關鍵的，可以克服腐敗對於公民的作用，「人民從不真正死去就如，政治體也不會被其他的腐敗所左右，只要它能被一個好的政府機制所驅動。」(Honohan, 2002: 70-71)

在 Harrington 看來，人際間的依賴比起個人內心的偏差墮落，是一個更加嚴重的問題，他所指的腐敗罪惡，不是指人的不完美與不可靠，而是指信念的不夠堅定與深思熟慮的缺乏。

公民形塑

Harrington 所提倡的公民宗教為以下的目的服務，首先，它將公民組織起來，以避免其他獨立宗教的潛在破壞性；其次，把公民從具有支配性與權威性型式的宗教中解放出來。公民宗教比起一般的宗教信條更具組織性與結構性，聖職人員權威所帶來的危害需加以避免，所以需有一宗教沒有神秘力量，解除聖職人員的政治權力，且不放棄對於俗世的關懷，這等於是創造一個具現世性且理性的宗教，如同一個屬於信仰者的共同體一般⁷。

在教育上，Harrington 認為德行要藉由正式程序的保證，由國家的教育深入地灌輸，使個體成為公民。必須制止公民教育被聖職人員奪占的危險，所有的公民在十五歲之前有自由接受教育的機會，十五歲之後，進一步的專業訓練則在國家所支持的機構（法庭、大學、軍隊）中完成。教育實踐的中心部分是在軍事上的訓練，以激勵公民們的膽識與能力，和做為共和國一份子的榮耀感 (Honohan, 2002: 71-73)

三、關於古典共和主義

⁷ 不同於 Machiavelli 想回復古羅馬公民宗教的主張，Harrington 想做的是結合兩者，因為他也看到了早期基督宗教的優點，如教區領袖的選舉與信眾們的平等地位。

在共和主義的情境下，人類的交互依賴其意義在於，自由共和之所以成為一個好的生活可能，是因為不會有內部的專制和外部的威脅。由德行公民組成的共和國，自由亦才得以存在且維持，為了公共善而放棄私利，這需要公民的主動參與⁸。Machiavelli 的公民德行比憲政設計更重要，在共和體制的維持中，社會階級間的緊張關係是關鍵之處，Harrington 強調的是德行的慣例、保守的理念，但其角色重要性讓位於對政治制度的精心設計。對這兩個人而言，公民宗教、教育與軍事訓練是達到具備德行的方法，經濟上的不平等也會成為政治自由的威脅，而需加以限制。在他們的視野中，核心的政治問題在於防止腐敗，而非如何對政府權力做限制。但不論是德行還是法治，這兩位思想家都沒有把公民的範圍擴大至所有的公民，都假定有一些人會有自然本質上的依賴性，這包括了女人與缺乏財產的人。(Honohan, 2002: 73-74)

在此，共和主義被視為古羅馬共和的再生，但也揉合了亞里斯多德主義的思想，自由不僅是合法的身份地位，也是一種對公民參與的重視，是在公共善的達成裡，同時強調人民審議角色與德行實踐的習性養成。就如 Harrington 所認為的德行即是自由，腐敗則是靠攏於依賴，一個公民主動積極的承諾超越了單方面對法律的需要，這無疑是公共精神的概念先驅。(Honohan, 2002: 74)

第三節 公民共和主義的近代發展

一、在 Machiavelli 與 Harrington 之後

古典共和主義思想強調自由是德行公民所為的政治創造，不論是 Machiavelli 還是 Harrington，都不是用自然權利的語言去闡述自由。在此之後，契約論者所展現的是將自由定義為前社會或前政治的存在屬性，政府的存在目的是保障自然權利，這種強調導向於認為人民對政府的同意比在政府內的參與重要；而對於法律的遵從比公民本身的德行更受重視，這觀點從此成為政治生活的基礎。

在 Harrington 之後，英國的共和主義思想一直在進行，但逐漸將自然權利的概念與德行及自我統治混和在一起。1688 年光榮革命後，君權持續地受到限制。人們開始把自由理解為限制獨裁權力的憲政機制保障，公民對於形構法律的參與成為次要的訴求，自由被狹隘地認定為非支配或非干涉，只有少數人才還在堅持自由是法律上的自我統治。此時的共和主義論爭是稍稍見於反對政府權力的增加、常備軍的建立與中央集權對公共安全與國家財政的控制。只有在美國獨立革命開始後，關於公民共和主義的議題，才稍微地回復過來。

這種偏重個體自由之自然持有的非共和主義自由概念的浮現，在 Locke 的〈政府二論〉一書中可以看得很清楚，政治社會的立基在於有權利的個人為保障這些自然權利所做的契約式協議，人民把權利信託給權威的使用者（政府），政府

⁸對於 Machiavelli 與 Harrington 而言，參與裡軍事服役與為公共事務的利益而服務的重要性，是大於積極地加入決策活動

該做的是保護人們的生命、自由與財產權，政府的合法性在於人民的同意而非他們的參與，假若按此看法，所謂的公共善就會被狹隘地理解為對個人自由及其財產的保護，回歸到理論上，什麼是政府該做與不該做，該管與不該管，就成為最重要的問題。這造成了之後我們所熟悉的自由主義對於公私領域的界分，這種典範是十分不同於共和主義思想對於私利與公共善之間的區辨。（Honohan, 2002: 75-76）

二、公民共和主義思想的近代發展：Rousseau 與 Madison

在十八世紀中期後，急速的政治經濟變化與現代國家的出現，以成長為導向的商業貿易取代了土地的財產基礎，這使得人們會去訴求專制方式來追求有效治理，因而開明專制大行其道。然而，共和主義者在此時也企圖找出共和國在現代條件下的適用性焦點即在於參與或擴展共和機制使得更多人有平等的公民身份，自由解放成了核心價值，原本共和政治中的英雄或軍事色彩則更加地減弱了。

Rousseau (1712-1778) 創造了一道公民共和主義的支脈，但是其主張卻像是一個具批判力的標準，而非一個在實際上具體可行的改進方案。他藉由一個有德行與平等公民的參與式共和國理想，來為相互依賴的個人自由尋找最低限度的條件，雖然他對於現代世界裡的腐敗、不平等與依賴性感到悲觀。Rousseau 在其著作當中，表達出其對過往的懷舊，而社會上的依賴與不平等，不只是經濟上或物質上的問題，也是心理上的問題，商業市場上的利益平衡是無法解決社會中個人自由的調和問題。（Honohan, 2002: 85-88）

Rousseau 提供了一種參與式的小型共和國之願景，在共和國裡公民是受到參與感的強大激勵，是基於社會整體性的交互依賴下，共同地被綁合在對於國家的熱愛上，這是一種介於自利與利他之間的一體性，模造出有如家庭般緊密地面對面關係、祖國之愛、公民們之間的手足同胞之情。因此，國家是基於責任心的道德共同體，對外而言是有其獨特性與區別性的。

對於 Rousseau 而言，共和國的範圍是必須要受限的，這樣才可以讓每個人都可在普遍意志（general will）的表達當中，發出舉足輕重的聲音，獲得主體性的位置，他告誡道：「國家越擴大，自由就愈縮小。」由此，才有利於發展出對於國家的忠誠與對於其他公民的共同承諾的首要之務，這導致 Rousseau 的共和國不去追求領土的擴張，是更具和平而非軍事好戰的。

在 Rousseau 對公民共和主義的再造中，政治參與重回了核心，德行與腐敗間的對抗也就是自由與依賴之間的對抗，為了解決個人自我與社會集體間的內在衝突矛盾，因此他區分出一種正當的依賴 - 尋求交互的依存性與共同從屬於德行的需求 - 以取代碎裂的個人意義與層級化的依賴。（Honohan, 2002: 96-98）

比起早期的思想家，Rousseau 更追求的是把德行此一素質廣布於社會之中，因此，他將具區異性的貴族式榮譽轉換成為平等承認的人類共同需要，這隨即成為共和主義的核心理念，此一政治處方創造了所有德行公民均有平等榮譽的共和國。

在理論層面上，Rousseau 製造出他所無法解決的問題。他企圖解決依賴性的問題，因此造就出一個龐大的公民連帶主體，這需要一個高度同質性的人民，其中如果出現差異性意見，將被視為煽動破壞，因此 Rousseau 的共和主義思想常被自由主義者攻擊，其理論的首要問題不在於政府以自由之名將法律強制於任何人，而是在於公共善的內容被要求具有一致性，普遍意志的意義詮釋造成多數沙文主義地排除少數。所以，Rousseau 提供的處方在個人主義與集體主義之間進退失據。（Honohan, 2002: 98-99）

被尊稱為美國憲法之父的 Madison (1751-1836)，是北美洲第一個民主共和體制的領導者與設計者之一，他的公民共和主義思想主要散見於〈聯邦主義者文集〉中，這是在 1780 年代間，關於制訂美國新憲法之政治論辯而聞名於世的歷史文件。Madison 與其他的共和國創建者都意識到了，他們不僅要對於古羅馬的精神加以繼承，而且也必須去面對不同的情勢，而作為創造世界新秩序的開創者⁹。

Madison 所面對的是一個幅員遼闊、異質性且不斷在擴張當中的現代共和國，他所認為的公民是被契約同意所綁合的，是忠誠於能提供個體自由與幸福的憲政機制，但是 Madison 依然期許一個憲政共和國之組成，能夠有更加親密的聯結。他的共和主義理論結合了對個人自由與公民德行的關懷，但其所訴求的德行，有著濃厚的新教倫理色彩，不僅只是單純的愛國主義與愛國情操亦包含著榮譽與正義的理性品質，而有時會偏向於商業資本主義所提倡的美德，如勤勉。

總之，Madison 設計了一個憑藉著利益均衡、代議政治¹⁰、權力分立及地方分權的大型共和國。這種注重憲政的機械性方案，並沒有排除對於德行的強調，並完全以個人利益和權利取代之，而亦面對了對於公民德行的形塑，形塑之方式則是藉由國家儀典來召喚出對憲政制度的尊崇及對自我利益的審視。（Honohan, 2002: 102-110）

三、商業擴張與德行式微

進入近代後，共和主義思想必須在一個複雜交互作用的脈絡下重新界定，不論是在歐陸、不列顛群島還是北美十三州，每個地方的商業貿易與國家力量都有不同的實際經歷。特別是商業的興起與早期的思想家所提倡的共和國已不相容，當商業導致物質上相互依存度增加，這使得人們從對政治關懷裡分心出來。公民是由公共善所驅動，而生產者與消費者是被自我利益和私人慾望所驅使。商業瓦解了社會裡財產與獨立性之間的平衡，也提供了專制政府運用權力的新資源。

現代國家的規模也危及了德行，在巨型的現代社會裡，公民的結合紐帶變得單薄，削弱了他們對於公共善的承諾。當共和主義的主張在此時提出，就必須要

⁹ Madison 認為他所在的社會，是由一群獨立財產擁有者所構成的鬆散邦聯，是較不具依賴性，是不同於舊世界半封建社會的居民。

¹⁰ 在 Madison 的處方中，代議民主扮演一核心角色，它為了兩個目的，首先它提供一個處理人口眾多、幅員廣闊的問題；其次，它是一指派有德行的人且因此阻止黨派多數出現的問題。當代議政治與參與民主之爭議喧鬧不休時，Madison 把意義是人民藉由自己的代表來管理自己的「共和」和意義是人民直接地統治自己的「民主」此兩大概念區分開來，現代共和國已在參與政府運作中把人民集體能力排除出去，而公民的同意比是否服務公共官職重要。

面對公共善如何維繫的質疑，因為商業社會似乎使得德行不可能或是不再必要。

在此一情勢的回應上，共和主義的支持者者企圖減少德行上的英雄化要求，他們訴諸以理性的名義，或是寓於一種內藏的「道德意識」(moral sense)，此一「道德意識」使人們得以社會化，且至少使自然與自利成為等同物。還有人則乾脆把「利益」(interest) 當成是一種替代性的驅動力量，比激情更能被預測和信賴。不管如何這些主張都傾向於對於公民德行輕描淡寫。

現在，追求財富的行動可被認為有助於達到公共善的目的，就像有人會認為好意的利他主義行為時常導致災難，反而在有限制的自利(邪惡)行為下會為社會整體帶來好的結果(公共利益)。

這一點在蘇格蘭的啟蒙思想家身上可以看得到，雖然商業力量有其缺點，但他們仍承認其本質上是進步的，他們傾向於重新定義德行(勤勉、誠實等)，以和商業化相容，這會比主動參與政治生活更加重要。有人認為 Adam Smith 其實是對於共和主義的德行消逝抱持著惋惜的態度，所以他把「市場」當成是建立社會協調性的替代途徑，用和平的導向作用來疏通人民的自我利益，而非把市場真的當作是由純粹理性的經濟人所構成的自我管制機械物。「看不見的手」如同會相互規約的公民德行，可用以取代政府的活動。並且，在 Smith 的觀點下，社會承認比起物質上的利誘更像是商業活動的基本驅力，財富追求是與情感需求相關的，因為「虛榮」使人逐利而居。此一智識上的改變，最終代表著社會規範從公民的城邦政治轉變到文明優雅的都會生活。(Honohan, 2002: 77-80)

第四節 公民共和主義在當代的發揚：Hannah.Arendt

在啟蒙運動後，自由主義思潮之發展大行其道，以致於獨領風騷，公民共和主義思想似乎不知不覺地遭致淹沒，在其後的思想論述裡，所謂「人」，從 Aristotle 所說的政治的動物變成了社會的動物，再從社會的動物變成追求自我私利、經濟效益的「理性」動物；而在許多人只對 Machiavelli 「君王論」的單方面偏差理解下，所謂的「政治」，從在公共事務空間裡人之自我實現的完美開展，變成了陰謀詭譎、虛偽狡詐的必須之惡、貶抑之詞。

在二十世紀，政治哲學家 Hannah.Arendt 試圖重振亞理斯多德主義的政治傳統並增添新的成分，再一次地界定了人之所以為人的內在意涵，提倡公民政治參與及審議民主，可謂是當代公民共和主義思想的首要復興者。

一、作為政治動物的人

要解釋「人是政治的動物」，必須要先從 Arendt 對於人類活動的三種樣態，即勞動(labor)、工作(work)、行動(action)說起¹¹，前兩者都是侷限於物質上

¹¹ 勞動是指與人類維持生命過程有關的活動，是提供維持生命所需的物質；製造是指在非自然的層面(the unnaturalness)上與人類存在有關的活動，是藉由人工製品所營造出的人為環境；而最高一級的，即行動，則是指開創新局面的能力(the capacity of beginning something anew)這是

的，但「行動」之所以是最崇高的，是因為它對應著人的「多元性」(plurality)，人彼此之間都是不同的，行動即是將透過非凡的言行，將自己彰顯 (disclosure) 在眾人之前，當成是人生最偉大的成就，使人與一般的動物不同。它使人能生活在群體之中，又能保有具開創能力的個體性，因此是深具政治意涵的。(江宜樺，2001：212-214)

Arendt 的行動是一種言辭之行 (speech-act)，要運用語言說服具備多元性的眾人，此即代表著與他人之間的平等溝通關係。對談溝通或發表意見，本身就是一種政治行為，公共領域藉此亦得以維持，這是不能與暴力脅迫式的權力使用等同視之的。(江宜樺，2001：215)

Arendt 以古希臘的城邦政治生活來說明，城邦公民除了個人自己的私人生活之外，還接受了第二種生活，即政治生活 (bios politikos)。每一位公民都屬於兩種生活秩序，這兩個生活之間存在著鮮明的區分。在 Aristotle 所說的政治生活中，有兩種構成人類共同體政治生活的必要活動，即行動 (praxis) 與言語 (lexis)。(Arendt，1998：59)

Arendt 詮釋道，言辭之所以是宏偉的，並不是表達了宏偉的思想，而是一個人可以藉著「偉辭」(megaloiologi) 回敬他人的反對意見。政治行動都是通過言辭來實施的，所謂的行動就是在恰當的時候找到恰當的言辭。生活在城邦裡以政治的方式行事，即意味著一切事情都必須通過言辭和勸說，而不是通過暴力脅迫來決定。(Arendt，1998：59-60)

Aristotle 的「政治的動物」(zoon politikon) 一詞後來被翻譯成拉丁文「社會的動物」(animal socialis)，此一用法使得社會性被政治性所置換，原先對政治的希臘式理解流失了。Arendt 補充道，Plato 與 Aristotle 沒有把社會性這個條件列為人類所獨有的特徵，是因為這是人類生活與動物生活的一個共同條件，社會屬性的伙伴關係是出於肉體生存的需要，肉體生存的需要對所有動物種類來說都是一樣的。Aristotle 把人界定為 zoon politikon (政治的動物)，此一定義與在家庭生活之的那種必然性的物質生活是完全相違背的¹²。

Arendt 以人是政治的動物這一概念，說明了政治行動中「呈現個人的特殊性」與「人際之間的平等溝通」的特色，使人類的存在有其開創性、自主性與對未來的無窮可能性，政治上的公共空間正是憑藉此而存在。(江宜樺，2001：215-216)

二、公共領域的重現

公、私領域的界分，一直是自由主義思想與民主法治國家憲政制度的基本預設。Arendt 對於此一觀念傳統做了新的詮釋。由其對於政治的界定，可以瞭解，她基本上想指出的，是公共領域是由人的行動所開創與塑造的，是一個公開、共享且動態多變的空間，是具體開展於人的彰顯與溝通的實踐活動當中。

非物質地，而發生在人與人之間面對面的言行交流活動。(江宜樺，2001：212-213)

¹²Aristotle 對於人的另外一個定義，即人是一種「會說話的動物」(zoon logon ekhon)，此一術語在後世亦被誤譯為 animal rationale (理性的動物)，而變成一種無法經由言語表述的靜觀沈思能力。(Arendt，1998：60-61)

Arendt 認為必須把公共領域 (public realm) 與近代西方的出現的「社會領域」 (the realm of the social) 和「市民社會」 (civil society) 區分開來。在現代性的發展下,「社會領域」成了一種具支配性的技術官僚國家機制,等同如一個巨大的、追求經濟利益的企業組織體,把公共與私人領域間的界線吞噬消泯,融於同一鍋爐之中¹³。(Arendt, 1998 : 73-81 ; 蔡英文, 2002 : 110-116)

Arendt 頗具哲學意味地,以現象學語言重新界定了公共領域的意涵。凡是出現於公共場合的東西都能夠為每個人所聽見和看見,就是具有最廣泛的公開性,而所謂現實的構成,就是指同時為我們自己與其他人所看見和聽見的東西的表象。Arendt 認為,「公共的」一詞指的就是世界本身,世界對我們來說是共同的,並與我們私人的地盤相區別。它既與在共同棲居於人造世界上的人們中間進行著的事情相聯繫,又與人工製品相聯繫。世界像每一個中間事物一樣,都同時將人聯繫起來和區分開來。(Arendt, 1998 : 81-89)

公共領域的實在性取決於共同世界藉以呈現自身的無數視點和方面的同時在場,而對於這些視點和方面,人們是不可能設計出一套共同的測量方法與評判標準的,與此同時,他們從絕對的多樣性中看見了同一性,也只有這樣世俗的現實才能真正地、可靠地出現。(Arendt, 1998 : 88-89) 換句話說,Arendt 認為,凡是能夠透過言行表彰,和運用語言的表述、說服、論辯的事物或關係,均屬公共領域。

這樣的公共領域預設了其三個基本性格,即自由、平等性與多元性,首先 Ardent 跳脫出存在主義哲學的獨我論觀點 (solipsistic view) 思考與現代西方自由主義對於私人保障的窠臼,重拾對於公共性的關懷。認為自由乃是政治實踐之自由,是以行動開創出新局面,把新事物帶給人們生活的共同世界,是如前面所說的無限之可能性,落實在主體的政治行動上,即是學習如何「自律」與「自治」,自由才得以在參與中得到保證。(蔡英文, 2002 : 88)

平等性則是引用古希臘城邦的「平等政體」 (*isonomy*) 概念,在其中人們在人為的構構性上,取得公民的身份,生活在一個不存在著統治者與被治者區分的環境中。政治領域是建立在法律範圍內的平等性政治實踐空間,這並非是指社會經濟上的平等,而是在這底下,由公民所形成的「同儕團體」均享有著參與政治或實踐政治的平等。

正是因為有著上述形式上的平等,公民才有可能在政治實踐上展現其個體性 (individuality), 所謂多元性之意涵,由此發展出來。Arendt 在此闡述了公共領域裡爭勝或「秀異」 (*arete*) 的型態特色,她認為公共領域裡充滿著激烈地求秀異表現的精神 (a fiercely agonal spirit), 其中每一個人不停地以其言行和其他人做出區別,透過獨特的言行與成就表現出個人的優異。所以公共領域保留了人的個

¹³ Ardent 批判道,此「社會領域」在其自身的所有層次上都排除了行動的可能性,期待著它的每一個成員表現出一種特定的行為,要求其成員遵循無以計數的各類規則,排除一切自發的行動和傑出成就,這些規則傾向於將社會成員「標準化」。近代的平等是以內在於社會中的順從主義,即以多數人的多數意見為至高無上的依歸為基礎,平等在現代社會裡取得了勝利,就如 Ardent 所言:「社會已經征服了公共領域」。(Arendt, 1998 : 69-81)

體性，使其展現出其真正的、無可替代的身份。（蔡英文，2002：88-90）

優越性即表示突出與區別，沒有互為平等的同儕，突出區別無法成立，而秀異代表著需要他人在場的見證，此種見證需要一種公眾存在的形式，來判斷言行的實在性及其價值。因此，Ardent 的公共領域包含兩種基本型態，一個是公民互為主體的溝通，呈現為公民們在平等地位上的談論與說服，而非暴力與權勢地不平等壓服、宰制；二是公民們在其同儕中求秀異之言行表現，公共領域表示公民同儕之間的相互競爭。（蔡英文，2002：90）

三、公民德行

既然將人類的實踐活動放置於公共領域當中具有首要性，則任何人對於公共事務的關懷及參與，並由此所表現出來的卓越言行，Ardent 就稱其為「公民德行」（civic virtue）。此德行的表現不是私人性質的，必須有在場他人的公共見證，因此，公民德行需要有公共判斷的規準，即公民的言行是否具有「偉大」的品質，所謂的偉大，是指能夠突破一般性的成規，帶給生活世界新的契機。

Ardent 傳承了公民共和主義的德行傳統，，宣揚勇氣與「恪守分際」的自我約束德行，另外也從基督教義當中，擷取出「承諾」與「寬恕」的美德。所謂的「勇氣」，即是指個人跨出私人領域參與到公共領域內，勇於展示或暴露出自己的膽識，所以這是一個政治德行。「恪守分際」則是為了抑制在政治實踐的行動當中，所帶來的對於人際關係與制度上難以預料的負面影響或破壞。（蔡英文，2002：145-147）

因為行動者間交往、互動的過程中，常會不可避免地帶來仇恨、敵意，造成「互為主體」成為不可能之事；而人的言行所構成的效應與回應互動網絡，也使得行動主體難以去估量自己的言行所造成的影響效果，「承諾」與「寬恕」的德行即在於緩解人際間行動實踐的「無可轉圜性」與「不可確定性」。（蔡英文，2002：148）

Ardent 所關懷的是當行動者進入公共領域與其他的行動者共處之後，當從私人的身份轉變成公共身份時，需要什麼樣的政治德行，並認為我們必須避免將政治德行與個人道德含混不分。Ardent 批判基督教義裡的善工（good works）的概念，這種「善」，明顯地帶有一種隱匿起來、不被他人看見或聽見的傾向。而基督徒對於公共領域採取一種敵視的態度，即是提倡善工的一個自然結果，因為一旦善工被公開出來為眾人所知，它就失去了它那特殊的善的品質。Arendt 由此指出「善工」來去匆匆，不留痕跡，不屬於這個世界，「善」從根本上成了一種非人類的、超人的品質。（Arendt，1998：101-105）

把「善工」當作一以貫之的生活方式，不僅在公共領域的範圍內是行不通的，甚至還會對公共領域造成毀滅性影響¹⁴。總言之，Arendt 認為把私人性質的道德

¹⁴Machiavelli 給政治行動所定的標準即是「榮耀」，因為「從隱蔽的地方冒出來的惡是無恥的，會直接毀滅共同世界；而從隱蔽的地方冒出來的、承擔一種公共作用的善也不再是善的，它依其本身的性質便是墮落的」，Arendt 認為，因為 Machiavelli 看到宗教機構對於世俗世界的統治，意識到這種毀滅性質，所以使得他成為首位敏銳地察覺此一問題的政治思想家。

觀，不加思索地套用於公共領域裡政治實踐的原則時，往往會帶來扭曲，甚至是毀滅政治與道德實踐的真實意義之效果。（Arendt，1998：106-107）

四、行動者與政治社群的「自我認同」

所有的人都會面對生命終歸會死亡的必然性與有限性，即 Arendt 所說的行動者的「徒勞」(futility) 性格，因此人會追求其事業、功勳，並記錄其言行事蹟探究與重建過去的歷史，以試圖達成其一己之不朽。Arendt 認為這是人類處理其經驗事實所無可避免的「歷史性格」(historicity)。

此一性格的表達，則必須透過敘事，把一件歷史事件的來龍去脈及其包含的人、事、物，形塑出一套完整結構的、可以理解的連貫性整體。經由對歷史的敘事，政治行動的實踐意義才有其連貫性與明確性，Arendt 提出了「敘述性認同」(narrative identity) 的概念，她認為行動者與政治共同體的「自我認同」(self-identity) 或是「自我的同一性」必須由歷史敘述的解說與塑造。（蔡英文，2002：132-133）

此外，Arendt 引用 Aristotle 的「心靈的滌清」(catharsis) 的概念，認為本質上是「陌生者」的政治行動者在實踐的過程當中，多會遭遇到特殊的行動困境，像是自我意象的模糊、視野的侷限性，行動上負面影響的癱瘓效果，這種效果會導致成員對共同體的「疏離」與「異化」，這些都是必須經由對行動的敘事來加以矯治，這種敘事或是針對行動者的同一性，即是對主體而言，具有滌清政治行動的負面效應的作用。（蔡英文，2002：134-135）

這種「敘述的認同」和「滌清作用」也可將之用於政治共同體的集體認同形塑上。要使政治共同體的實踐世界之實在性得以確立，須讓歷史學者以及各種敘述自由地在公共領域裡表露歷史真相，並對此共同體的作為與遭遇做出解釋與判斷，由此，成員才會顯示出對於共同體歸屬上的自我恆定性，而形構成對共同體的「集體認同」。（蔡英文，2002：136）

五、參與、審議與民主

正因為主張著政治上公共領域重建與公民之公共精神的重振，所以使 Arendt 自然而然導向於擁護參與式審議民主的看法。她對現代國家的代議制度抱持著強烈批判的態度。Arendt 指出，共和體制蘊含著參與式民主(participatory democracy) 之本質，是落實政治行動實踐的最佳制度選擇，它能賦予公民成為公共事務參與者的權利。代議制度其實是落實共和最不得已的替代方案，其有著內在的危機，尤其是當政黨政治中介的興起與官僚體制的擴張後，演變成「寡頭的治理型式」(an oligarchic government)，這使得距離公民直接參與的理想愈形遙遠。

Arendt 認為代議制度並不能確實地保障人民參與政治的權利，求助於人民自發性的基層組織，此即由許多協會或公社所統合起來的「協議制度」(council system)，協議制度本身即是一個自由的空間，將國家奠基於眾多基層共和政治體，而建立起真正的共和國。

Arendt 的協議制度強調行動與參與，其目的並不在於擴張與增強中央政府的效能，而是鼓勵公民在其能力範圍之內，在日常生活裡參與政府的決策，而非只有等到走進投票所的那天而已。就算有人不願意親自參與，甚至是不關心公共事務，但基本上仍應該保有參與公共事務的機會。（江宜樺，2001：216-222）

雖然此一理想有些烏托邦，但有人認為，此一參與式民主的設計，不約而同地呼應了當前盛行的「審議式民主理論」（theory of deliberative democracy），審議民主理論的支持者亦認為代議民主只注重投票程序與利益交換，所以他們主張重新尋回民主審議的精神，在公民們都擁有自由與平等的基本條件下，在公開、理性與追求公共善的精神下，讓所有的政治社群成員都有機會充分地表達自己的意見，在透過論辯、說服與溝通，最後使得較佳的主張（better argument）產生出來，成為公眾間一致同意的共識。

就如 Arendt 所說政治上的開創性或無限可能性一樣，這種審議式民主並不去預設任何先驗的實質規範，只求人們超越私利從公共的角度去思考議題，都有機會以有說服力的理由使別人改變心意，也都以開放的態度準備去修正自己的見解，而以此程序產生的結論，也就有著最高程度的政治正當性。

第五節 結語

在民主政治共同體的創建與維繫上，公民共和主義其實就像自由主義的學生兄弟，只是它並非是個光鮮亮麗地站在舞台前接受眾人喝采的演員，而比較像是默默地藏在幕後，容易被人遺忘的工作人員。如果我們理解這一點，就不會訝異於像 Tocqueville 與 Mill 這樣的古典自由主義理論大師，也有關於社群共善、公民美德或公共精神的主張了。

Machiavelli 承接與復興了古希臘羅馬的共和思想傳統，重新提醒人們「政治」事務的獨特性，而「統治」是社群成員間的相互之事（mutual），必定要防範腐敗的發生。不管是在國家還是個人的層次上，自由都不是憑空、自然而然的現成之物，必須要克服邪惡多變的命運，與侵略國家的外來者與意圖把持權力的獨裁者對抗、戰鬥，方有可能享有。所以這就需要公民德行裡的勇氣、決心，具體來說即是對公共事務服務的熱忱，為了共和國的安全在軍事上犧牲奉獻，德行情操的培養是倚賴於教育、公民宗教與在參與實踐當中。這是相當不同於現今自由主義論述裡，超越了對國家認同只是策略性、制度式的考量。

正因為 Machiavelli 是以政治實用性的角度來闡述共和體制，筆者認為人們對其的理解多半是停留在「君王論」式的偏頗「意象」，使他成為陰險狡詐，或是權謀詭計的代名詞，就像有人會批判前總統李登輝先生是所謂的「馬基維利主義者」（Machiavellian），但諷刺的是，如果以公民共和主義思想傳統視角下來看，這不但不是個貶抑詞，反倒像個非常榮耀的推崇。

Harrington 亦繼承 Machiavelli 的遺緒，但更注重法律在共和國的機制性的保障地位，所以他在政府制度的設計上開始放入了較多的心力。這是因為在他的時

代，英國的商業資本主義開始發展，現代國家的雛形也出現，Harrington 也必須對抗像 Hobbes 這種，即人是受私欲所驅動的消極式的政治論述。Harrington 強調對於憲政制度的慣例、保守式的遵循，公民是被法律所凝聚與統治，有好的法律就會有好的公民。但他仍指出由宗教、教育與軍事服役所培養出的公民德行做為基礎內涵，是不可或缺的。

在進入十八世紀後，社會、政治、經濟已情勢有所改變，小而美的城邦政治已不再可能。Rousseau 的主張仍捍衛著公民共和主義裡最烏托邦的一端，他與一般的契約論者不同的是，他仍看到了人類深度的相互依賴性，這種相互依賴性不可避免地帶來腐敗的結果，為了在主體與依賴間達成平衡，所以 Rousseau 提出了人民主權下的普遍意志的概念，而此一意志是在公民的參與論辯下形成的，個人的自由也才得以完成。Rousseau 這種想法，不但開啟了現代審議式民主的討論，也開啟了共同體認同形塑的「非本質化」理念。

Madison 面對著巨型的聯邦國家的時空環境限制，則幾乎完全求助於繁複的憲政體制設計以維持共和主義理想，即使在公民德行上，也不得不向商業上的物質利益追求有所妥協。筆者認為，其實這不但是延續著 Harrington 的英國共和思想的憲政「理性」傳統，也代表著當時國民政治經濟學的興起，這時人們認為，公民德行不是消失，而是用另一種形式替代，在此形式下眾多的私利相互作用之下，成了一隻「看不見的手」，達成了平衡，也完成了公共利益（公共善）。

在二十世紀後，Hannah Arendt 重新提醒我們公共領域的存在與重要，也和 Machiavelli 一樣，提醒我們不能把公共德行與私人道德混為一談。所謂的共同體認同，其實是可以通過「互為主體性」的交流過程中，慢慢地形塑而成。她也告訴我們歷史敘事對於認同型塑的重要性。這在當今的台灣關於民主的一些似是而非論述，以及在教育的敘事內容裡，該是中國本位還是台灣主體下之含混不明的爭議，會帶給我們很大的省思。

比方說，歸納現今台灣許多對於民主政治意義的論述裡，會發現媒體或是一一些人，常將把民主政治等同於自由主義，把自由主義等於個人主義，把個人主義等同個人利益，再把個人利益與自私自利劃上等號，再由上述這個推論得出以下兩個結論：第一，民主政治就是自私自利的政治，所以是混亂骯髒的，所以去懷念威權獨裁者是正當合理的；第二，民主政治該放縱人民追求私利，所以任何事情都應該完全交給「中立」的市場來決定，像是「全面開放三通」等。

或者在另一個例子裡，把民主政治等同於憲政制度，憲政制度等於憲法條文，憲法條文等於中華民國憲法，再把中華民國憲法與代議制度劃等號，所以最後又得出兩個結論：第一，現行的中華民國憲法是民主政治唯一具體代表，所以主張台灣獨立、制訂新憲法即是民主的敵人；第二，民主政治就是代議政治，所以主張直接民主的公民投票，就是「民粹主義」，也是民主的敵人。諸如此類之論述，真是族繁不及備載。我們可以看到在這種關於民主或是國家認同論述裡面，化約了多少東西，造成了多少潛在的危險。

公民共和主義所告訴我們的，是在民主素質的培養與共同體認同的凝聚與塑

造上，該把人們教育為只知追求經濟利益的純粹理性動物，還是塑造出具備公共精神，將共同善放在首位的國家公民，絕對不是一個無關緊要的問題。同時，這個問題，也不是拘泥在政治制度條文設計上逐字推敲，或者偽善地在一切該堅持價值上擺出「市場中立」或虛無主義的姿態，就可打發的。

總之，深入瞭解的公民共和主義，我們會覺得西方自由民主的思想傳統裡，似乎有一塊寬闊的，卻長久以來被人遺忘的天地。民主政治所關切地不只是個人私領域的保護，也不只是純粹放任對經濟利益的追求；公民對政治直接參與的理念，更不能片面地扭曲化約為「民粹主義」這種似是而非的論述，縱然此名詞在當前社會上是多麼被普遍地肆意濫用。

第陸章 認同與民主的維持

第一節 前言：社群、文化與多元

1980 年代興起的「社群主義」(communitarianism)，一般認為為 Sandel、MacIntyre、Walzer、Taylor 這四位著名的學者為其主要代表，這可以說是針對以 Rawls 為首的當代自由主義思想的另一波在哲學理論上更為深度的批判，他們均共同地認為自由主義學說持續膜拜一種理想化的自在的主體，這主體可以與歷史和隨附而來的特性與價值觀相脫離，因此就不會充分考慮到「社群」(community) 的存在對於個人在社會中的重要性，也沒有考慮到「社群」對道德與政治理念和關於當今世界的價值判斷的重要性。

社群主義者認為被 Rawls 重新建構並系統化的所謂「左派新康德自由主義」(left neo-Kantian liberalism) 大體上在三個面向應被質疑，(Bell, 2000: xiv-xviii) 其一，是建立在過份強調自我的概念之上，使得在現實中未經過選擇的生活方式與情感依附，即所謂「框架」(frameworks) 的存在，變成了錯誤之事；其二，此種自由主義對於社群與社會脈絡的視而不見，亦使得其後續衍生的主張失去其意義，因為所謂的權利與義務正是賴此一社會背景，才得以生成的；最後，這種自由主義學說的所造成的危害，使得罔顧社群與社會責任的自私自利的個人主義傾向，在現實世界中成為難以解決的問題。

這問題即反映在自由主義對於國家中立的立場堅持上，有人認為會不恰當地限制政府行動的合法範圍，從而不能考慮制訂或恢復社群意識的政策，還導致國家在任何層面(國家或次級社群)上都不能告訴公民什麼才是有意義的價值，使之不能藉助社群的概念為之辯護。(Bell, 2000: xvii) 諷刺地是，這多半只會放任已在現狀中的「霸權」壟斷力量繼續維繫其正當性，反而會導致奇怪的、非民主的後果。在台灣，關於國家認同的意識型態或是官方語言政策制訂上的爭議即是最為明顯的例子。

有人認為，如果說民族主義是一種具有群眾魅力的意識型態，社群主義就是民族主義在知識份子中的代用品。社群主義重新將「民族原則」的價值巧妙裝扮，提升民族主義的哲學層次。由此就推得一概括的結論，即自由主義與社群主義在民主與國家認同論述上的界分在於，自由主義以尊重個體自主性及多元差異為核心原則，因此一方面認為個人應當有選擇認同對象的自由，另一方面主張國家必須在道德、宗教、文化等問題上保持中立，以最低程度的政治共識去包容最大限度的多元價值。相對地，社群主義以強調群體文化歸屬及共同目標為立論基礎，因此一方面主張個體不可能任意放棄型塑其自我認同的社群背景，另一方面也主張承載共同歷史文化資源的人應該群策群力，防止共同體生命力的渙散¹。

¹ 但筆者認為這種純粹的二元對立，對於社群主義而言是失之簡化、窄化，也是有失公平的說法，

在社群主義者對於多元文化研究討論的涉入當中，這一點可以看得更清楚，像是 Taylor 與 Walzer 在後來都把他們的關懷指向了多元族群國家裡承認或認同是的問題，而且多元文化論者（如 W.Kymlicka 與 I.Young）的學說，也無疑地被傳承自社群主義對「社群」的基本價值追崇所影響，Kymlicka 即曾明確地表示接受社群主義者的說法，認為人們對於有價值的生活之選擇，必須在一個未經選擇的「框架」裡進行，這個「框架」是選擇的大背景，Kymlicka 即從此一前提出發，才會得出一個現實政治意義的結論：少數團體的「文化結構」應當受到國家的保護。所以，多元文化論者會試圖打破普遍式的原子化個人權利觀，而以主張團體、或族群為立基的文化權利，來建立對於個人自由的確實保障。（Bell，2000：24）

換言之，多元文化論述的興起，乃是針對在自由民主國家在公民形塑的政策上，亦難以避免的同化（assimilation）傾向，故而主張社會上所存在的不同文化社群，應保障其自主性，包容其差異性，使之並行不悖，因為每個不同社群所代表的文化，無論強弱興衰，都有一定的價值，吾人如能彼此相互尊重欣賞及學習則文明社會必可以迅速獲得擴展與提升。多元文化論更進一步將其批判的矛頭直指自由主義強調的對所有族群普遍、平等對待的原則²。

本章後半部關於多元文化論的內容，將先從激進的多元文化主義論者 Young 與較偏向自由主義的多元文化論者 Kymlicka 兩位學者「差異政治」的基本論點談起，之後在從政治理論層面上，深入探討多元文化論者如何面臨國家認同一致性要求的困難及提出解決之道的可能性。其中包括對於多元文化問題不時予以高度重視的加拿大社群主義學者 Taylor 其「承認的政治」一文及其針對魁北克分離運動所提倡集體權利的「差異政治」與具有深刻差異性的聯邦主義主張，以及 Walzer 對於在多元族群情境下，自由民主社會國家認同的討論。

與前述社群主義者大異其趣的，還有與 Taylor 同樣身處加拿大的 Kymlicka，他直接點明了以往其他多元文化論及其教育的學者之主張，是根植於以美國為標準參照情境的移民式多元族群社會，而在不知不覺中化約了其他有著更嚴重的少數民族分裂問題的國家所不可避免地要面臨的不同難題，Kymlicka 坦然承認了多元文化情境底下國家認同問題內涵實質上的複雜性，尤其是必須把移民式的多元與少數民族式的多元區分看待，才能找出問題的癥結。總而言之，此部分可算是多元文化的相關論者試圖對於國家認同及其整合性，所進行的某種程度的深度闡述。此外，因為文化是持續不斷地變化，故 Tully 則是從憲政主義發展的角度，研究如何在一個族群多元歧異的國家裡，建立起「相互承認」與「理解對話」的機制，使認同也成為一種具有持續力與應變力的政治及文化行動。

本章將先後闡述社群主義與多元文化論的交融及其衍生觀點，因為這些看法

社群主義並非是完全站在自由主義的對立面，反對自由、多元或包容，他們對這些價值反而是做更進一步地反省、釐清與深化，事實上許多社群主義者仍自認是自由主義者，只是堅決反對當代自由主義學說中，那種懸空、孤立、沒有立足根基的「自我」（self）。因為在這種論述下，個人自由反倒是不能得到更堅實的保障，或是在更高的一個層面說（如 MacIntyre），他們倒不如是在反省自啟蒙理性以來，所謂「現代性」（modernity）失敗的癥結何在。

² 如 Young 的強烈批判，即是在自由主義的普遍、平等原則的施行下，結果卻是造成族群的差異被忽視，甚至被同化，排斥的反面效果導致弱勢族群處於永久性的不利地位。

對於日益朝向多元族群化的國家裡，其民主論述的形塑與國家認同的維持，具有極大的參考價值。

第二節 社群主義者的基礎論點：自我與對政治社群的認同

一、Taylor：背景與框架下的個人選擇

Taylor (1985) 指出自由主義的「選擇性主體」是虛幻的構想，此構想所描繪的個人是先於社會而可以獨立存在的。他認為當代自由主義權利至上的哲學觀必然預設某種原子論的基礎，換句話說，原子論賦予選擇自己生活方式的自由絕對的重要性，而選擇能力本身就一變成為人之所以為人的本質。(轉引自江宜樺，1998：77)

有人認為 Taylor 是對前述自由主義原子論最著名的批判代表，他在得自於盧梭與黑格爾哲學的啟發後，主張的是全體論的自我觀。在《自我的根源：現代認同的形成》一書中，其首度提出「強勢的評價」(strong evaluation)與「框架」(frame)的概念，前者指的是關於對錯、好壞、高尚或低俗的價值判斷並不是因為個人的願望、心理傾向或抉擇才變成正確的，反而是獨立於個體之外並且提供衡量的標準；後者則指生活在充滿價值判斷的道德空間裡，一個人的社會環境提供了一個不可選擇的「框架」，這個「框架」為個人規定了何謂有價值的生活形式。(Taylor, 2001：16-23)

故而 Taylor (1985) 同意亞里斯多德的看法，即人天生應屬社群性的動物。他認為人是一種居習於文化之中的存有，自文化之中發展種種能力(包括選擇能力)，不能夠假定個人是完全自足的、在社會之外的自我。自由主義錯誤的以為選擇能力先於社群文化而存在。此外，不存在無條件的權利，權利總是伴隨著一定的義務。事實上，「歸屬」與「對群體的義務」要優先於「權利」的主張，吾人是先認清楚自己在世界中的定位，才能談自己擁有何種權利。(轉引自江宜樺，1998：77-78) 所以社會本身並不僅只有工具性的價值，而是其本身極有內在的價值。

Taylor (1993) 肯定了社群本身是一種善，因為社群對每個個體自我認同的構成有決定性的影響。要回答「我是誰？」的問題必然涉及某些既有的價值、歸屬與社群成員的身份，(引自江宜樺，1998：82-84) 社群的意義在於它的文化資源，「文化資源幫助我認清自己」。Taylor 十分強調語言對於維繫一個社群的重要性，他提出所謂的「表達性語言學說」，即語言是體現了體驗世界，界定我們是什麼的特定方式，是一個人的屬性的載體與形成某種人生觀的最重要的決定性因素。社群主要就是以語言為核心，語言創造了共同的文化，凝聚了成員的向心力，Taylor 的社群因此可以稱做「語言的社群」(linguistic community)。(Bell, 2000：110-115)

Taylor 首先根據公民尊嚴(dignity)如何建立為標準，區分社會為權利型與

參與型兩種，權利型社會代表的即為他所反對的自由主義模式。反之，在參與型社會模式中，政治社群能否順利運行的一個重要基礎乃是成員之間要有「對社群命運的強烈認同」。易言之，集體認同是參與型社會的命脈，有了堅強的集體認同，才會有愛國心、公民德性等共和精神的展現。Taylor (1993) 又認為集體認同包含兩種元素，其一是對法律制度的認同，其二是對特定族群的認同，如果一個社群本身的法律制度並不完善，集體認同的建立就要靠「吾愛吾土、吾愛吾民」的情感力量。(引自江宜樺，1998：91-92) 關於 Taylor 對於國家認同的觀點，在其承認的政治一文裡，有著相當詳盡的闡述。

二、MacIntyre：從德性裡對現代性的反省

一般說來，MacIntyre 亦認為像是以 Nozick 與 Rawls 所描繪的社會，都是由心懷私利的人所組成，維繫社會整體聯結的道德價值頂多只是居於次要的位置。更嚴重的是，在這種自我觀之下，隨時可以因個人的興致與選擇，而把那些關於我自身存在的偶然性社會特徵打上問號、置之不理，這是一種欠缺深深刻意義的自我。(MacIntyre, 1984; 江宜樺, 1998)

相反地，MacIntyre 提出一種「敘事性的自我」(the narrative selfhood) 的概念，是指一個人的人格構成乃是表現於這個人一生中首尾一貫、意義明確的種種實踐。這些實踐具有「內在的善」，可以幫助實踐者透過對該等行動的恆常履踐，而日益接近自己之所以為人的目標。最重要的是，敘事反省必須放置在某個特定歷史傳統及社會網絡中進行，否則敘事就喪失了其本質，變成沒有任何歷史承載的任意行為。MacIntyre 認為自我永遠不可能以孤立個體的身份去追尋至善或踐履德性。我們都是以一個特定社會認同的承載者來接觸我們自己的環境。(MacIntyre, 1995：276-277; 江宜樺, 1998：74-75)

MacIntyre 強調「德性」(virtue) 的重要性³，他從古希臘荷馬史詩的「英雄社會」得到啟示，即所有道德在某種程度上都是與社會的本土性和特殊性聯繫在一起的，並且除了在前人、祖先那裡，即所謂的社會歷史環境，繼承與理解德性之外，我們沒有辦法擁有德性。所以，MacIntyre 的德性意義在於前面所提過的德性維持人們在實踐中發生的關係，使人們獲得內在於實踐的「善」；並且德性維持個人的生活形式，在此生活形式中，個人追求作為其個人整體生活的善；最後，德性維持傳統，而傳統為實踐與個人生活提供必須的歷史關聯。(MacIntyre, 1995：153-160; 姚大志, 2000：157-163)

總之，如果要克服道德相對主義與自由主義的流弊，MacIntyre 認為須把個

³ MacIntyre 的研究主要是從道德哲學的現代性爭論中著手，批判當代自由主義所抱持的「康德式的建構主義」(Kantian constructivism)，轉而主張一種道德上的歷史主義，MacIntyre 認為當前的現實世界裡的，道德語言因為所謂「不可共通性」(incommensurability)，造成一種強烈無秩序狀態的道德相對主義，這是肇因於啟蒙運動所發展出的「現代性」的失敗，啟蒙運動的思想家們在個人主觀的基礎上建立了各式各樣的道德律則，卻無法在道德律則與社會生活裡的人性之間建立起堅固的聯繫關係，因此現代西方的道德就失去了根基，喪失了標準 (MacIntyre, 1995：11-15; 姚大志, 2000：144-147)

人視為必然生活在社群中且從屬於社群的一個成員，每個人都必須在社群中並藉助其成員資格去發現他的「道德認同」去確定他的「道德身份」，即發現共同的善。

在 MacIntyre 看來，真正的社群必須回歸亞里斯多德傳統，回歸到一個重視人生目的與德性的環境當中，它的理想中的社群似乎要求下列幾個要件：首先社群要有所有成員共同分享的目的，其次，社群成員之間要有情誼，它是公共領域中的重要德性，主要的含義是朋友間對於「善」的共同認知，然後相互砥礪。第三，社群必須要有一個貫穿過去與未來的道德計畫，此計畫能召喚起社群成員的歸屬感與道德心。符合以上條件的社群，MacIntyre 稱之為「德性的社群」(virtuous community)。(MacIntyre, 1995: 195-196; 江宜樺, 1998: 80-81)

在「愛國主義是否為一種德性」一文裡，MacIntyre 基本上認為自由主義的國家根本就不像是國家，它代表著做為一種德性的愛國主義的衰微，因為自由主義內含著普遍主義的倫理觀，造成無論個人或是國家都必須保持立場上的中立之要求，而愛國主義恰恰需要的是特殊主義的道德觀，一種與個人政治認同緊密相連的「不可湮滅的特殊性」(ineliminable particularity)。對 MacIntyre 而言愛國情操主要是一種更高一層的，對道德的政治社群有依附連帶情感的德性⁴。當此社群中的政府能如實反映全體公民之道德標準，公民就會以忠於政府來具體化愛國情操。(MacIntyre, 1995: 320)

三、Michael Sandel：「構成性的社群」

身為社群主義者 Sandel 對 Rawls 的著名批判，即是指責自由主義的自我乃是一個「本務論式的、無承擔的、重意志選擇的自我」，這對比出社群主義的自我是一個「目的論式的、著根式的、重發覺認知的自我」。Sandel 認為，在 Kant 的傳統下，為了樹立正義的首要性與個人權利的神聖性，正義的原則必須是獨立得出的，而不依賴於任何在實際經驗中的善的觀念。(Sandel, 2001: 67-69; 江宜樺, 1998: 73)

換言之，Kant 的主體是一個自由意志的主體、一個獨立本務論式的自我，不受環境偶然性的制約，其認同乃獨立於我擁有的事物之外的預先存在，自由主義的自我被假定為先天具有自主意識，因此，究竟什麼對個體而言是善，就完全決定在個體相當任意的選擇能力之上。人生的善惡變成沒有一定的準繩，而個人也不必受限於既存社會的約束，不必向超乎主體的力量負責。(江宜樺, 1998: 73)

針對 Rawls 這種「渾沌無知的自我」(unencumbered selves)，Sandel 提出「環境的自我」(situated selves) 的概念，(俞可平, 1998: 22) 這是一種著重認知層面的行為者之概念，認為每個人原本出自一定之存在脈絡，不是憑空想像創造出來。因此人人皆可謂先天就「著根」於特定之時空背景，在發展自我認同的過程

⁴ MacIntyre 認為必須把愛國家與擁護某個政府區分開來，因為當政府不能表達或代表全體公民的道德社群；而只是一組制度上的安排，試圖用官僚組織掌控社會，使這個缺乏真正道德共識的社會維持統一的表象，那政治義務的本質就完全隱而不彰了。(江宜樺, 1998: 87-88)

當中，人際之間的互動而產生的自我瞭解與自己反內照所得之自我瞭解同樣重要，(Sandel, 2001 : 69-80 ; 江宜樺, 1998 : 73-74) Sandel 通過由歷史承擔所形成的「性格」以及人們之間相互的理解與情感所塑造的「友誼」，來強調人生活於歷史之中，生活於社群之中。(Sandel, 2001 : 217-218)

Sandel 提倡的是所謂的「構成式社群」(the constitutive view of community)⁵，是指社群本身已經成為一種善，不僅可以規定公民可以擁有什麼，而且規定他們是誰，或者可說是界定了成員的基本歸屬，不只提供了他們像自由結社般可以選擇建立的關係，也提供了相互依存的關係，不只成為個體的一種特徵，也成為他們認同中的構成部分。此外，構成式社群也給其成員提供思維、行為、判斷和生活的和生活的基本背景。(Sandel, 2001 : 178-186 ; 江宜樺 : 79 ; 俞可平, 1998 : 57-59)

在 Sandel 對美國的實例分析裡，對自由主義權利政治的不滿，表現在所謂「程序共和制」(procedural republic) 理論中，所謂的程序共和制，是指受自由主義觀點和自我想像激勵的公共政治生活，自由被界定為保證個人對大多數的反對，權利成了最後的王牌，但這卻意外造成了政治權力從民主的機構制度流向於獨立於民主壓力的機構制度 (司法與官僚科層體制)。(俞可平, 1998 : 116-117)

這種程序共和制存在著兩大弊病，一是排擠民主；二是削弱社群依賴的基礎，即使得集體的認同情感碎裂分離。(俞可平, 1998 : 117) Sandel 所緬懷的是十八世紀的「公民共和國」，這種國家的公民認同必須奠基在「參與、分權、德性與共善的基礎上」。退一步，「民族共和國」還算差強人意，最糟糕的是「程序共和國」，因為其認為程序正義不能成為政治社群的建構基礎，也不能號召真正的國家認同⁶。(江宜樺, 1998 : 87) Sandel 指出，解決之道在於在全國性的規模上再造政治社群，使政治國家化，與經濟權力的集中相適應，使政治權力也集中，從而建立一種普遍之善的政治。(俞可平, 1998 : 117)

四、Walzer : 個人與社群間區隔的平衡

Walzer 反對如柏拉圖一般以理念形式來看待世界，以為可以替正義的闡釋 (如 Rawls) 找到一個普遍客觀，不染塵埃的立場構築，這多半蘊含著排他性的一元論哲學基礎。相反地，Walzer 明白地宣示哲學工作必須「站在洞穴中、居於城邦內、立於土地上」來做。(Walzer, 2002 : xiv ; 江宜樺, 1998 : 76) 關於「自我」的問題，他也認為自由主義的說法是不切實際的，每個人其實都是社會脈絡的一部分，文物制度與責任關係並不是憑意志創造出來的，我們只是恰好生於其

⁵ Sandel 曾說社群可以分為三大類型，第一種是工具式的社群 (the instrumental view of community)，第二種是情感性社群 (the sentimental view of community)，但要達到真正相互依存與緊密結合之要求的，只有在 Sandel 所倡導的第三種的「構成式社群」(the constitutive view of community) 中才可能。

⁶ Sandel 認為美國一路從早期的「公民共和國」，到內戰之後的「民族共和國」，漸漸演變成二十世紀中葉之後的「程序共和國」。美國的社會經濟變化終於使得自由主義個人至上的倫理觀站上檯面，取代了過去共和傳統的地位，其直接的影響是人民不再相信有所謂全國一致的目標、使命或公民德性，反而在日趨多元的社會中決定以程序正義為第一原則。(江宜樺, 1998 : 86)

中，長於其中。(江宜樺，1998：76)

比較特別的是，Walzer 對於自由主義與社群主義之間流於互貼標籤的論爭，有他自己一套獨特的看法。他一方面覺得自由主義確實有許多缺失，另一方面又認為社群主義的批判，最多只能看成是對自由主義的在自我主體觀設定部分的修正，而不是另一個能夠具有全盤取代地位的主流思想論述。當代自由主義並不致力於提倡前社會的自我 (presocial self)，而只是要求自我對於社會化的價值應該具有獨立批判、反思的能力；而社群主義也是肯定主體或自我的價值，只是這必須立足在堅實的社會背景或文化脈絡上，但他們同樣也不可能激進到主張社會化至上。(江宜樺，1998：76)

Walzer 雖然始終認為自由主義思想作為一種「分隔的藝術」而言(如政治與宗教、國家與社會、公共與私人)，大致上是值得肯定的。不過，當現代自由主義將區分的界線進一步推廣到個體之間，Walzer 認為這個方向就走得太過頭了，其強調的是社會不該看成是一個個的個體所組成，而是由許多個的建制與結社所組成，Walzer 在這裡所指涉的，其實是一種多元主義的社群觀，社群的要義不在全體分享的目標，甚至也不必是聯結你我的情誼，而是包容各種次級社群、次級組織的結合體。當一個人在各種大小社群中找到他最適合的位置以及最妥當的身份認同時，就是達到了人人各得其所的境地。有人認為，Walzer 這種觀點其實是想在自由主義與社群主義之間取得一種平衡。(江宜樺，1998：81-82)

Walzer 從「成員資格」(membership)的概念鋪陳其社群主義理論，用鄰里(neighbourhood)、俱樂部、家庭這三個實例來說明社群成員資格的封閉性，他指出，任何人都歸屬於一定的社群，如國家、民族、地區等，必定是某個社群的成員，否則就像是無家可歸的難民。講抽象的個人權利是無意義的，因為它是必須通過成員權利來得到體現，如公民權。Walzer 認為這種資格權利的封閉性是必須承認的，它能使政治社群的成員們相互獲益(如福利與安全)，在歷史上，專制暴政的最普遍形式便是呈現為公民統治非公民，成員統治非成員⁷。(Walzer，2002：38-77；俞可平，1998：68-72)

Walzer (1992) 明白地稱其國家認同理論所採取的乃「政治觀點上的多元主義」(pluralism in political perspective)。多元主義的國家認同觀基本上預設其所討論的政治社會乃是一個多元社會，在這個社會中每個人既是國家這個政治社群的成員，也是各種次級社群的成員。因此一個人的認同可以區分為針對國家公民身份的政治認同與基於次級團體成員的文化認同。Walzer 認為這兩種認同可以同時並存於國家這個層次。多元主義可使多族群社會中的成員體認到文化認同與政治認同都是人生意義的重要部分，而兩者不必然相互排斥，而是可以同時並存並讓它們產生良性的互動與滋長。(江宜樺，1998：89-90)

⁷ 就像 Walzer 所認為的，成員資格的分配並沒有所謂正義原則的普遍性，如國家可以自由的決定移民政策之例子，這種政策不能以單純的公共事務視之，而是涉及到主權與國家利益。拒絕或接納移民是政治社群(國家)獨立的關鍵所在，它關係到自決權的深刻意義，沒有這種自決權，就沒有所謂獨立自主的政治社群。

第三節 「差異政治學」：多元文化論的基本論點

在一般關於現代國家的觀念裡，無論在民主或非民主，公民的型塑主要是著眼於培養個人對於政府的支持與對國家的效忠，而在多族群國家（不論民族或種族），國內的少數或弱勢族群就會被迫放棄自己的文化特色，而被在這一國家中數量上不一定佔多數的優勢主流族群所同化。

在此種觀念與情境之下，被用來認同效忠國族最主要的手段便是同化（assimilation），此一同化論最為人所批判的，不外即是流於單方面的壓制灌輸，被同化對象沒有選擇的餘地而違反人性，即使是溫和的方式，也會消滅許多有貢獻價值的族群文化，使社會文化流於單一的型式。不同於古典的多元主義只是將民主政治視為各種壓力團體既定利益的妥協過程，當代多元文化論的產生，即是源自於對於在國家之下的族群或次級社群間權利不平等問題的解決思考⁸。

一、族群差異下結構性壓迫的形成

Young 與 Kymlicka 有歸納出當代族群之間的差異與宰制的形成原因。Young 在《Justice and the Politics of Difference》一書中，對當代族群受壓迫與宰制的五種面貌，即剝削（exploitation）、文化帝國主義（cultural imperialism）、邊緣化（marginalization）、無權力感（powerlessness）與暴力（violence），做了相當詳盡的闡述⁹。（Young, 1990: 48-63）

這五種被 Young 統稱為在結構上的壓迫概念（oppression as a structural concept）。其起源可從以下三個部分討論：

（一）二分對立（dichotomy）原則：十八世紀啟蒙運動之後，以理性為主導與評判標準的思維模式，強調個體的概念是乃是一種純粹先驗的原初（pure transcendental origin），是一種自治、自主的表徵；而相對於這種個體的表現乃是一種「非理性的感情客體」，在基於理性的標準上，視為一種意外、不好、變態的差異表現，而這正是二分對立原則區分的結果。預設了以理性為唯一的判斷標

⁸ Kymlicka 承認自由主義的公民身份認同的傳統，一開始就是由「信奉基督教、身體健全的白人男性」所界定的，本質上就是「具有團體差異的概念」。（Kymlicka, 1995a: 124, 181; Faulk, 2003: 127）

⁹ 「剝削」指透過一種結構性關係使某些人是在他人的控制之下運作自己的能力，以達成他人之利益，在規則性運作下增強他人的權力，在 Young 的看法中，剝削不僅產生在馬克斯所謂的階級關係中，也會呈現為性別和種族關係；「文化帝國主義」指宰制族群以其經驗和文化作為普遍性的規範，其結果是使被壓迫族群的觀點完全消失，而且將這些族群刻版化為「非我族類」。女人、非裔美人、美國的原住民、同性戀、和其它許多社會族群，都遭受文化帝國主義的壓迫；「邊緣化」指被排除在勞力體系和有用地參與社會生活的情境。Young 認為老人、殘障、單親家庭、低階的少數族群等，都遭到邊緣化的壓迫。邊緣化所造成的傷害不只是物質上的缺乏，也包括公民權利的縮減和發展機會的喪失；「無權力感」指受到他人權力的指使，而自己卻不能指使他人，也就是說，只能聽從他人的命令，而自己卻不能給他人命令。這種沒有權力的處境，也表示一個人在勞力分工的地位中，沒有機會發展和運作技能，同時由於其職業地位低，所以也無法受到尊敬。遭遇這種壓迫的主要是沒有專業技能的工人；「暴力」是指某些族群成員易於受到社會所容許的任意、非理性的攻擊，這些攻擊包括身體的傷害、騷擾、威嚇、嘲諷等，而這類的壓迫和文化帝國主義侵犯的對象密切相關。

準，是一種普遍的原則。推展到種族、性別、階層組織間的關係上，形成了二分對立的緊張、衝突現象。如理性等於白人、男人、中產階級；而感性等於有色人種、女人、工人等的情形，而塑造出一種較差次等的群體（Young, 1990: 125-127；章玉琴，1999：345）

（二）分配典範（distribution paradigm）：Young 認為原本社會正義的概念是指排除制度化的壓迫與支配現象。但是當代的哲學理論傾向於將社會正義，侷限於社會成員之間利益與義務的道德合適性分配，亦即分配的典範，將其視為先驗且無須質疑的一個單一的正義模式，以此來解析社會正義的所有面向。Young 認為這是錯誤的典範，因為過度的將正義原則簡化，不但無法解釋制度化的支配與壓迫，反而形成制度化的支配與壓迫之因，其缺失就是造成以個人持有資源量做為終極目標的、非歷史的「目的 - 結果式的分配」正義論；以及將個體（agents）權力擁有物質化、靜態化的原子式社會。（Young, 1990：15；章玉琴，1999：345）

（三）同化（assimilation）策略：根據 Young 的觀察，可以從同化策略的運用有三個面向探討。首先從族群的整合面來看，同化策略的目的在於讓先前被排除的族群，能夠順利進入到主流社會之中，但是這些被排除的族群必須遵守優勢族群的文化規範。其次從普遍人性的理想來看，同化策略的目的在於促進個人進入到主流社會之中，這種理想認為基於「族群中立」（group-neutral）的特色，個人不受其族群背景因素的影響，以一個平等、理性的自由人身份進入社會生活中，在主流社會中「差異」被排除。最後從心理的面向來看，同化策略使用的是以打壓或排除族群差異的方式，對個人或族群進行同化，差異以污名化（denigration）方式，內化到族群成員的心靈層面，形成自我厭惡與被排擠的雙重意識（double consciousness）之壓迫。（Young, 1995：202-203；章玉琴，1999：346-347）

Kymlicka 認為現今民主國家的族群之間的衝突問題，可從國家組成的歷史因素與批判自由主義的傳統兩方面解析（Kymlicka, 1995a：11-15, 75；1995b：14；章玉琴，1999：347-348）

在歷史因素部分，Kymlicka 認為國家會因為戰爭、移民等歷史因素，而形成其社會文化的分歧面貌，傳統的政治體制觀點立基於穩定國家的政治社會秩序，對於這種多元文化的社會狀態，採取敵視的態度，對差異族群進行有形無形的迫害，以建構出同質性社會。同化策略的使用又因歷史的演變與族群差異情境的不同，可分為非自願性與自願性兩種型態¹⁰。

在對自由主義傳統的批判部分，Kymlicka 認為，傳統的自由主義主張民主政治的建構是基於對個別公民的自由與平等的承諾。因此反對以族群成員的身份給

¹⁰ 非自願性同化是指以武力或經濟的征戰方式，對殖民地的同化策略，連帶以「白人優越論」的意識型態，壓制殖民地本土文化的發展。所謂自願性同化則是以美國的移民社會為例所產生的文化宰制情形，即最先移入的歐洲文化作為主流社會文化的標準及脈動，因而要求後來移入的其他族群都得調整其自身的文化，以其融入美國社會之中。就如同 Young 所強調的雙重性壓迫一般，Kymlicka 指出這種同化結果除了造成移民者本身的壓迫與宰制之外，更使其後代族裔對其父母的文化上產生不認同，甚至自我鄙視的厭惡感，而對主流文化的認同，卻又因其族群背景因素，產生無力感或邊緣化的危機中。

予個體政治權與經濟機會，主要是因為認為將族群視為是權力與責任的承載者，將使得個體權利面臨侵害的危機。此外自由主義在公共、私人領域間區分的傳統，也是導致族群之間衝突的原因，這種劃分的假設一開始就將族群文化差異排除於公共的討論之外。因此當代許多的族群社會運動的興起，最主要的訴求就是要求希望差異能在政治上獲得公共領域的肯認。

二、差異政治與團體權利：Young 與 Kymlicka 的基本主張

Young：激進的多元文化論

Young 對自由主義的「普遍公民權」批評最強烈，認為自由主義的主張並沒有使族群成員都具有均等公民的地位，甚至在實質上使某些人遭排除，因為自由主義者會認為採取普遍觀點的人是為了避免使公民分裂¹¹。因此採取排斥、隔離或壓制，以防止差異性對社會整合的腐蝕，是有其合理化基礎。

在社群主義的影響下，Young 指出人可採取一個不具立場的（unsituated）普遍、公正的道德理想觀點根本是幻想。任何具有立場的觀點必然會預設某些特殊的社會和歷史情境，社會經驗和關係定義了個人的特質，同樣地，各族群亦有不同的需要、文化歷史經驗，以及不同的社會關係視野。（Young, 1990：104-105；林火旺，1998：388）這些差異不僅是在利益層次上的，也會影響人們生活世界的意義，進而關連公共政策的成形，不是用「普遍性」即可一語概括。

Young 指出自由主義過度注重個體，忽略權力結構，導致了自由主義的公民資格是一種同化論理想（the ideal of assimilation），建立一種社會的同質性上，在法律形式上以相同的標準和原則對待每一個人，使人們都享有「平等的社會地位」。但是現代化發展的情境，不但沒有導致同質化的社會，反而強化族群的內聚力和族群間的分化。（Young, 1990：163-164；林火旺，1998：389）也就是說，形式平等的成果並不能消除社會或族群的差異，實際上許多族群仍然被視為異常或「他者」（the Other），並且間接使得有些族群享有特權。

多元文化論者和自由主義最大的差別在於區別公共和非公共領域的理論依據¹²：自由主義認為公民就是社會成員的公共身分，這個身分的特點是基於普遍人性，所以公民接受和遵守平等的權利義務與相同的規則，個人的差異和特殊性只在非公共領域中發展；而多元文化論者則強調族群的認同和差異，也應是政治領域中的議題，族群差異不能化約為個人的差異，自由主義的個人主義政治建構

¹¹ Young 的基本論點是：自由主義平等公民的理想反被利用為壓抑弱勢族群的藉口，優勢族群將自己的意識型態當成中性、普遍，而弱勢族群的差異被認為是一種本質上的不同，是貶抑、劣等和異常的標幟，由於這些族群不具有「正常者」之共同本性，所以這種差異的存在會危及公共精神。（林火旺，1998：390）

¹² 自由主義者認為之所以區隔出一塊公領域，是為了要訂立出公共規範，以創造合理的個人自由空間，所以個人是平等之普遍性假設是公領域的規則基礎，至於多元歧異的價值，則是在非公共領域。因此自由主義並不是要消除差異，反而是鼓勵差異，差異只能在非公共領域，是因為差異性會危害公共領域的公民平等。但是 Young 指責，自由主義的多元觀點，是去除了族群差異的公共和政治性意義，只在私領域裡保持和鼓勵個人或團體的差異性。（Young, 1990：168；林火旺，1998：390-391）

無法將這種族群差異排上公共議程，等於造成了排斥和壓抑（林火旺，1998：391）。

自由主義理論不能接受族群單位的政治設計，另外一個重要原因在於對理性的過度樂觀，如 Rawls 所說普遍共通的「公共理性」(public reason) 的存在，這個公共理性能讓自由主義在解決差異 (diversity) 和統合 (unity) 問題時，能得到一個滿意的答案。因為人類這個共通的公共理性，所以不同價值觀的理性個體可以在個人自由和公共規範間達成一個適度的均衡。自由主義相信這個公共理性可以提供一個政治建構的原則，使得多元的文化價值可以形成統合且確立其應該佔據的範圍（林火旺，1998：392）。

自由主義的政治論述裡，只有個人和國家兩個基本元素，任何形式的群體結社都是個人的自由選擇。這種觀點是多元文化論之所以批判的關鍵。多元文化論的基本精神是強調在國家和個人之間，各種不同的族群單位¹³對個人之特殊認同和生命意義有極大的影響，政治原則如果忽視這個差異，無疑是對某些族群的壓迫。Young 的差異政治，主要的目的就是要將這類的差異納入公共領域，即個人是同時作為一個國家公民與一個族群的成員資格，差異政治 (politics of difference) 就是要將這種族群成員身分作為政治運作規範的重要考慮（林火旺，1998）。

總之，以 Young 的觀點，若要強化國家公民之身份認同，就必須正視團體認同的問題承認差異政治的必要性，團體的權利與認同有必要納入整個社群(國家)的決策制度當中，使弱勢的次級社群成員的獨特意見，能獲得實質的承認與代表與制度化的機制及公共資源的支持（Young, 1990: 45, 184; Faulk, 2003: 123-125）

Kymlicka：自由主義的多元文化論

與 Young 相比，Kymlicka 的多元文化論主張比較堅持自由主義傳統的立場。（Faulk, 2003: 125）不同於國家中立、公民平等的原則，Kymlicka 所想建立的，是同時重視族群特殊性和個人基本權利基礎上的自由主義型式。Kymlicka 不同意自由主義只侷限於個人主義和平等主義，並忽略個人與文化社群間的關係¹⁴，因為所以 Kymlicka 認為自由主義應該視文化成員身份為一個很重要的基本善，以矯正受壓迫族群的不平等環境。

Kymlicka 區別選擇 (choice) 和環境 (circumstance) 兩個概念，前者即典型自由主義者所主張的，是個人所作的決定並對自我選擇所造成的結果負責；而後者正如人的智力、外貌、性別等的非個人選擇。少數族群無法去選擇其文化結構不受到威脅的情境，而主流文化卻不需要擔心其文化社群的生存。因為影響少數族群文化存活的因素在道德上是任意的 (arbitrary)，所以 Kymlicka 認為可在自由主義的體系內利用 Rawls 的正義原則，對這些因素所造成族群間不平等加以補

¹³ 包括種族、民族、性別、年齡、宗教、文化等構成分類。

¹⁴ 早期的自由主義者，如 Mill Green Dewey 等，他們都強調文化成員身分 (cultural membership) 對個人有關認同和能力的自主性之重要，這是以 Rawls 為首的當代自由主義者，所略過不論的。（Kymlicka, 1989: 207-210；林火旺，1998：398）

償。(Kymlicka, 1989: 186-190; 林火旺, 1998: 398)。

Kymlicka 認為自由主義除了可包容族群或文化特殊性的要求, 給予少數族群文化特權也和個人自由相容, 這些特權實際上可以進一步提升個人自由。Kymlicka 強調社會性文化對個人自由的重要性¹⁵。自由主義允許個人選擇一個美好的生活觀, 過一個美好生活要有兩項前提, 其一是從內在引導我們的生活; 其二是人們要能自由地質疑和檢驗各種信念。所以個人必須有能力認知各種不同的生命主張, 而且有能力理性地檢驗這些觀點, 因此傳統自由主義同時重視教育、言論和結社自由, 這些自由使我們能判斷何者具有價值, 而且學習其它的生活方式。這種自由觀和社會性文化有極密切的關聯¹⁶, 自由涉及不同選項中的選擇, 而 Kymlicka 認為社會性文化不只提供這些選項, 而且使這些選項對有意義。(林火旺, 1998: 399)

Kymlicka 認為自由主義的個人, 應該被視為某個文化社群的個人, 雖然強調自我的選擇, 但是選項的範圍 (the range of options) 是由文化傳統所決定, 個人是在文化敘事中, 選擇扮演有價值的角色。要使個人選擇有意義, 不只是一要近用 (access to) 訊息、有能力反省評價它、以及自由表達和結社, 而且也需要近用一個社會性文化, 因此在族群差異思考下保障和提升文化近用權, 防止族群文化的衰微, 這訴求應在自由主義理論中有個合法的角色 (Kymlicka, 1995a: 84; 林火旺, 1998: 399-400)。

Kymlicka 認為承認社會文化之成員身分的重要性, 就像將文化「個體化」為自由主義社會的一個構成單位, 使個人可以在自己歸屬的特殊文化內涵中建立認同, 也使文化之間能平等互動, 形成互相承認和信任來, 藉以包容現代社會不可避免的歧見和不同的價值觀¹⁷。從這個角度來看, 保障少數族群的文化差異不只

¹⁵ Kymlicka 指出自由主義自由選擇之價值有其文化的預設條件, 在此他所謂的文化是指社會性的文化 (societal culture), 即一種提供其成員在涵蓋所有公共和私人領域有意義生活方式的文化, 社會性文化的特點是領土集中、有共享的語言、記憶或價值, 也有共同的制度和實踐 (Kymlicka, 1995a: 76; 林火旺, 1998: 399)。

¹⁶ 根據 Kymlicka 的論述, 人們選擇或判斷社會實踐 (social practices) 是否有價值, 必須先理解文化所賦予它的意義, 這需要理解共享的語言和歷史, 文化不只提供我們選項, 而且也提供我們視野, 透過這個視野我們判定義義。

¹⁷ 有人質疑族群特別的集體權利概念會不會威脅與壓制自由主義的核心價值, 而將對個人的自主性的壓迫合理化? 針對此問題, Kymlicka 區分兩種保障族群社會穩定的主張, 第一種是族群對自己成員的規定, 稱為內在限制 (internal restrictions), 是屬於族群內的關係 (intra-group relations)。這是指為了避免族群內在異議分子所產生的不穩定, 而以族群團結之名, 利用國家權力限制其成員的自由。Kymlicka 認為, 像國家要求公民投票或擔任陪審團成員這種最小公民責任, 可以從公民自由權和民主制度中得到證成; 但是如果進一步以文化傳統或宗教正統之名限制其公民身份範圍內的基本權利, 這就是所謂內在限制。

第二種稱為外在保障 (external protections), 是保障族群不受外在社會決定的衝擊。外在保障涉及族群間的關係 (inter-group relations), 即對外在大社會所作的限制, 以保障族群的特殊存在和認同, 這個主張的危險是團體之間公平正義的不平衡難以去掌握, 因為一個團體可能因為國家對保護其它團體而受害, 但是 Kymlicka 還是認為, 承認少數族群之特殊代表權、土地的要求、或語言權, 不致於對其它族群造成宰制, 反而可以使不同族群置於更平等地位, 減少弱勢族群受主流文化價值的侵害

基於這兩類族群保護政策的區別, Kymlicka 認為自由主義所能做的外在保障, 而非內在限制, 縱然在現實政治實踐中, 若干追求族群權利至上的結果, 確實使個人權利遭到內在限制侵犯, 但這種具壓制性的實踐卻不必然就是多元文化政策的邏輯延伸, 以自由社會 (如美國) 的移民政

和自由主義的價值一致，而且更提升這些價值（Kymlicka，1995a：102-106；林火旺，1998：400）。

該如何保障族群文化？Kymlicka 提出了三個「團體權利」（group rights），其一是自治權，關係到國家內部的政治權力移轉給少數族群，聯邦體制是可能的方式；其二是多元族群的權利，是以立法與公共支出資助弱勢文化的方式，保障其團體認同；其三是特別代表權，保障少數族群在國家的政治制度內有代表。Kymlicka 認為多元族群國家的整合方式不是採取否定文化差異的手段，而是承認這些文化差異，賦予團體權利，才是確保國家穩定的重要力量。（Kymlicka，1995a：124；Faulk，2003：127）

總之，看來在 Kymlicka 的觀點裡似乎已不存在個人自由的絕對優先性，但他仍是站在自由主義者的立場上，主張自由主義不但可以保障個人的基本權利、尊重個人的自主性，也可以肯定認同的對話性意義，正視族群間的差異和獨特性。自由主義支持必要的外在保障，以確保族群的統合和存續；自由主義反對內在限制，以維護族群內之成員，可以選擇不同於族群所追求的生活方式，（林火旺，1998：402）換言之，自由主義與尊重族群差異、保障族群權利的訴求之間的關係絕非相對抗的。因此，Kymlicka 的自由主義模式又可被稱為自由主義的多元文化論，不過 Young 與 Kymlicka 仍有著相同的結論，即一個人公民身份認同必須深植於族群團體的社會文化脈絡當中。

第四節 承認政治、多元社會與國家認同

在維繫國家認同整合的一致性與尊重族群文化的多元發展之間如何保持平衡，一直是糾纏於政治現實層面上的重大議題。雖然一些專注於公民及多元文化教育設計與執行層面的專家學者，認為在教育上此兩者兼重是不成問題的，但有更多在政治哲學與政治體制層次上研究的相關學者，發現了此問題其複雜性會存在於更高的層次，而不太敢抱著過於樂觀的態度。在本部份，即是在分析標榜著「承認政治」、「差異政治」或多元文化的相關論者 Taylor、Kymlicka、Walzer 與 Tully，是怎樣在政治理論及實踐的層面上面對國家認同的問題，他們通常會把焦點鎖定在一種最常被提到的融合種族文化多元化的機制性設計，像是聯邦主義或容納多元歧異性的憲政制度新思維。

一、Taylor：「承認的政治」

策為例，移民還是可以選擇是否要維持其種族認同，而不受其種族團體之限制。外在保障和內在限制的區別，常被主張反對族群差異權利自由主義者所忽視，並批評族群差異公民是將族群置於個人之上，但是這個批評只適用於內在限制。（Kymlicka，1995a：35-37，41-44；林火旺，1998：401-402）

如果從自由主義的歷史發展脈絡來看，Kymlicka 指出這類批判是因為自由主義者容易把國家與族群的關係屬性等同於國家與宗教的關係，於是就在現代社會多元現實的情境下，把國家與教會（政教）分離的模式，做為解決多元歧異問題的最佳方式，因而也把國家與族群認同的關聯一刀切，但是這反倒加遽了多族群國家的文化衝突。（Kymlicka，1995a：5；Faulk，2003：125-126）

在當代自由主義的論述受到多元文化論的挑戰下，自由主義似乎變成是具有霸權性或宰制性的色彩。多元文化論者認為自由主義理論忽視族群文化的差異性，其所推崇的「平等」理念只是流於程序與形式上的，結果是反而造成實質上的壓迫與不平等。文化多元論者認為，只有「承認」和正視「差異」，才能真正達成平等的目的（林火旺，1996），因此 Taylor 關於「承認」(recognition) 的主張成為當代多元文化論另一個十分重要的看法。

1994 年 Taylor 的「承認的政治」一文，承續著之前對於現代性自我認同的討論，把他的關懷再指向了多元文化研究與政治認同的議題上。其中提到對於「承認」之需要的核心概念，對承認的要求，已經成為當代政治的一個熱門話題，亦是當前政治上民族主義背後的驅動力之一，尤其是所謂「多元文化論」(multiculturalism) 的中心政治議題。

Taylor 認為「承認」與「認同」(identity) 是密切地聯繫在一起的，「認同」一詞即代表著一個人對於他是誰，以及他作為「什麼人」之本質特徵的理解一個人的認同，有相當大的部分是由他人的承認所構成，換句話說，有意義的他者的扭曲承認亦必然會傷害一個人對自己本身尊嚴與本真性的認知，而能夠把人「囚禁」在虛假的、被扭曲的和被貶損的存在方式之中，對自我認同造成顯著的影響。從這個角度來看，扭曲的承認不僅表現為缺乏應有的尊重，它還能造成可怕的創傷，使受害者背負著致命的自我仇恨。正當的承認不是賜予別人的恩惠，它是人類的一種至關重要的需要。(Taylor, 1994: 290-291)

Taylor 指要求政治上肯定個人或族群認同的主張為「承認政治」(politics of recognition)。Taylor 分析有兩種改變造成了現代人對認同和承認問題的重視：(Taylor, 1994: 292-296; 林火旺, 1996) 其一為當代尊嚴(dignity)概念的產生，與古代傳統以階級制度為基礎的榮譽(honor)概念不同，現代社會強調每一個人與生俱來都享有尊嚴，因此這個概念的使用具有普遍和平等的意涵，事實上這也是當代民主社會文化裡不可或缺的概念。

其二為本真的理想(the ideal of authenticity)，這個概念是指每一位個體對自我的內在發現，與真實自我存在的特殊性。相對於以往道德觀點，自我的追尋必須和某些外在來源接觸，如上帝或善的理念。而 Taylor 認為在現代文化的深刻主體轉向(subjective turn)下本真的理想則認為，接觸的來源必須在我們的內心深處，因為每一個人成為人都有他自己的標準。也就是說，有一種人類存在的「我的」獨特方式，否則，自我會失去生命的重要意義。

這種本真性的要求，不只是存在於個人，它也同時適用於一個族群或一個文化。此外，Taylor 還認為，如果這種本真理想的認同觀流於獨白式，那麼將是一種錯誤，因為這低估人類生活的一個重要特點：人生基本上是對話的(dialogical)性質，自我的認同也是透過對話加以定義，我們成為完全的行為主體、能夠理解自己、並藉此定義自我認同，都是透過和如 G.H.Mead 所提出的「有意義的他人」(significant others) 之互動和對話。因此我發現自我的認同，並不是透過獨白的方式達成，所以自我認同的形成是一半是公開的，一半是內心的對話協商共同組

成，亦即個人的自我認同是經由和他人的對話關係，這就可說明為何自我認同需要重視承認。(Taylor, 1994 : 296-299)

Taylor 對認同需要透過對話的觀點，是點出當代主流政治哲學影響下的自由主義的自主性概念的缺失，如果個人的自我認同只是由個人內在地加以肯定，則差異政治所指出壓抑現象將不成為問題，Taylor 似乎認為一個強調自己文化特殊性的族群，需要其它族群的承認，是因為族群成員的自我認同有一部分需要其它族群的肯定。(Taylor, 1994)

Rousseau 無疑是促成上述這兩個理念變化居功厥偉的開創者，Taylor 認為從尊嚴概念強調所有公民的平等尊嚴，導致普遍主義的政治，以維護公民之平等權利為首務；而由獨特的認同概念強調本真理想的當代發展，則造成差異政治，主張族群、文化的獨特性是構成自我認同的要素，所以要求承認族群、文化差異性在政治領域的重要性。(Taylor, 1994 : 299)

「普遍主義政治」與「差異政治」間，Taylor 認為這兩種顯然是衝突的¹⁸，前者認為後者違背了歧視性原則。後者則指責前者將人們強行納入了一個虛假的同質性模式之中，從而否定了他們獨特的認同。因為前者重視公民身分的平等性、忽視彼此的差異，追求普遍的公民權利，極力避免社會上存在一等和次等公民的差別；而後者則要求正視差異，並以差別對待作為權利分配的基礎。然而一旦某一個族群或文化團體擁有不平等的特權，相對而言，自然就被認為是侵犯其它族群成員的平等權利。(Taylor, 1994 : 302-305)

如果把這兩者間的緊張放在加拿大的語境下來考察，就可以發現此問題能夠使整個國家的認同瀕臨於分裂的邊緣，譬如：魁北克省為了維護其法國文化的延續，通過一個有關語言的法令，規定法語家庭不能將小孩送到英語學校就讀；超過五十名員工的企業必須使用法語；不用法文簽署的商業文件視為無效。這些措施雖然合乎差異政治的原則，但卻違反平等尊嚴政治的精神。(Taylor, 1994 : 313)

訴求權利平等之自由主義包含一種平等尊嚴的政治形式，個人權利必須優先於集體目標，它的支持者代表著當前在英美學界普遍流行的自由主義立場，這種自由主義來自美國的一些法律哲學家，如 Rawls 與 Dworkin 等，Taylor 認為 Dworkin 區別出兩種不同的「道德承諾」(moral commitment)，一個是關於每個人的生活目標與應致力追求之良善生活 (good life) 的見解，稱之為「實質性」(substantive) 承諾；一個是關於無論個人目標為何，公民間都必須相互平等對待的「程序性」(procedural) Dworkin 認為一個自由社會在何謂良善生活的問題上不採任何特定觀點，社會的結合紐帶是平等尊重所有人的程序性承諾，國家不能對任何實質性

¹⁸ Taylor 認為這兩種政治其實都是基於一個普遍性的基礎，差異政治對自由主義的譴責，主要是認為自由主義的平等只成為形式，其要求差別對待的目的，仍然是基於平等承認的精神，不願意任何弱勢族群在形式平等的情況下，處境越趨惡劣，因此差異政治的基本關懷無非是：「每一個人」的獨特認同都應該被承認，因此這兩種政治最大的差別是在其承認的內容。平等尊嚴政治的公民認同，要求我們承認人類普遍分享的潛能，這個共同潛能保證每一個人都值得尊敬；而差異政治所要求的承認，則是某個個人或族群的獨特認同，差異政治就是認為由於這個獨特性被忽視，所以形成某些族群被多數宰制或同化。(Taylor, 1994 : 301)

觀點表示支持。(Taylor, 1994 : 315-316)

因此，權利自由主義之所以無視差異無非是出於以下兩個理由：一、它在界定基本權利的時候運用統一的規則，沒有絲毫的例外。二、它懷疑集體目標，這並不是說它蓄意消滅差異，而是說它漠視差異，因為它不能包容特殊社會的成員確實渴望得到的東西，即保存文化特性。魁北克的個案充分地表明，在一個包含著眾多文化語境的國家裡，這種自由主義必然會要求集體目標做出某些犧牲。

(Taylor, 1994 : 319)

Taylor 認為，如上述以平等尊嚴政治為指導規範第一型自由主義模式是有問題的，Taylor 主張實踐自由主義的社會應該可以有更適當的模式，即所謂的第二型自由主義，在基本權利與集體目標的關係上採取不同的處理辦法。這種自由主義模式依然會捍衛某些基本權利。例如生命安全的權利的適用範圍就不存在文化差異問題。但是，它把這些基本權利與各種豁免權或特權區別開來，把它們與現代司法審查文化關於同等對待所有公民的假設區別開來，在某些情況下，同等對待所有的公民的重要性超過文化保存的重要性，有時候則認為後者更重要¹⁹。

(Taylor, 1994 : 319-320)

今天有越來越多的社會趨向於多元化，許多人既是自由民主社會的公民，又要求確保其文化社群的特性，因此 Taylor 指出必須與僵化的程序性自由主義劃清界線，以第二型自由主義做為一種溫和的替代形式，程序性自由主義在現今的情境下將很快變得窒礙難行。(Taylor, 1994 : 320)

所以從上述的討論，Taylor 認為平等尊嚴政治和差異政治的基本精神相同，即同樣要求平等承認，其衝突的原因在於，某些形式的自由主義以狹義的平等權利主張，體現平等承認。這類自由主義強調對所有生活方式採取中立立場，堅持平等權利只適用個人，否定族群集體目標的合法性。Taylor 以魯西迪 (Salman Rushdie) 的《撒旦的詩篇》(Satanic Verses) 一書為例，指出在穆斯林的信仰下，沒有所謂宗教和政治的區分，他們會認為此一區分是自由主義甚至是基督教歷史傳統發展下的偶然，所以自由主義也只是一種特殊文化的產物，不能聲稱自己是完全文化中立。差異政治的支持者更進一步認為，採取無差異中立原則之自由主義是霸權文化的反映，因為少數族群和被壓抑文化被迫採取不同於自己的文化形式，結果所謂無差異和公平的社會，不只是不人道，而且是以一種不知不覺的方式高度歧視，所以這種假設普遍平等的自由主義，其本身就是特殊文化的代表，是以特殊主義去冒充普遍性。(Taylor, 1994 : 320-321)

可以說 Taylor 也是支持差異政治的主張，認為文化和族群是構成社會的一個獨立單位，有其獨特的認同需要承認。也就是說，平等尊嚴政治應該將文化和族群的集體目標納入政治領域，承認文化和族群的特殊性、肯認不同文化和族群的平等價值、對不同文化和族群平等尊敬。就如在教育上課程的擴大與修改，與其說是讓全體學生對於文化有更豐富全面的瞭解，還不如說是給予被排斥的族群在

¹⁹ Taylor 認為第二型自由主義模式歸根結底不是程序性的，在很大的程度上它是以關於美好生活的判斷（一種關於文化凝聚力的判斷）為基礎。

公共政治議程上以適當的承認。(Taylor, 1994 : 324)

重要的是, Taylor 認為他所強調「承認」的差異政治, 是不能與一般多元文化論者的「政治正確」主張等同視之的, 弱勢族群文化需要的是真正的尊重, 而非要求主流優勢擺出屈尊俯就地姿態, 做出討人喜歡的價值判斷, 我們所需要的是像 Gadamer 所說的「視域融合」(fusion of horizon), 要學會進入一個更廣闊的視野, 以往做為價值評判背景、理所當然的東西, 在這裡只不過是與其他不同的文化背景並列在一起的一種可能性而已。(Taylor, 1994 : 331) 就如 Taylor 所說的, 這是一種看待多元文化更開放的意識, 從這樣的視野來觀察, 我們才會清晰地體驗出各種不同文化的相對價值。

在具體的多元族群國家的認同問題上, Taylor 分析了加拿大這個聯邦國家。首先, 在民族的定義上, 他認為把講法語的魁北克人看做是一個民族應是殆無疑義的。在討論魁北克問題時, Taylor 並沒有主張獨立, 因為即使魁北克如願獨立了, 族群歧異依然是繼續存在, 他覺得應是尋求一種方法, 允許所有的不同民族在保持加拿大統一的前提下, 採取現實的措施進行自治。

Taylor 充分認識到在加拿大, 聯邦國家履行的重要功能之必要性 - 從國防和貨幣供給到調節地區平等與互相的自助, 因而反對各族群組成部分的政治獨立, 魁北克省也不能例外。就如加拿大某位土著民族政治領袖所承認的, 由於存在多種觀點, 致使「族群主權」是在一連續系列之光譜的一個端點, 而「國家同化」是在與前者相對的另一個端點, 這應會有一個可供選擇的「中間地帶」。Taylor 所主張的, 體現在稱為「深刻的差異性」原則的複合型聯邦主義, 這正是處於中間地帶 (Singer, 1999 : 125)。

Taylor 所要求的是一個比加拿大現存權力制度更加分散, 更加複雜的聯邦制度, 他所主張的「深刻的差異性」將賦予每個組成部分, 包括幾個已產生的新政治實體以特殊的地位。每個組成部分都可能有不同的權力, 不同的自治範圍。正如 Taylor 所指出的, 應根據每個省所肩負的不同任務給予相應符合的權力, 這些權力將使它們能夠處理彼此間各自不同的問題。此外, 他還建議對原住民社群授予一定的自治權力, 新的體制必須適應其自我治理形式的需要, 要與土著部落聯盟傳統相適應。這表示著在實際推行層面上, 需要一種新的比省弱一些又不同於地方自治政府的管轄權。

Taylor 沒有把加拿大視為一種結合多元文化的「馬賽克拼盤」觀點, 這種觀點是認為種族起源對每一個人都同樣重要, 具有同樣意義, 且人們都指望將「同化」作為規範。不同於「第一層次」, Taylor 提出的「第二層次」或「深刻的」差異性概念。在前者, 社群成員只是以孤立的個體而成為國家的公民, 而後者則同時承認國家整合與族群團體的重要性。他主張這些次級社群成員在國家中不是作為獨立的個體, 而是作為族群成員而擁有公民身份, 但人們也可以放棄族群身份而在國家中直接擁有公民身份 (Singer, 1999 : 127-129)。

考慮到政治制度在社會中的作用, Taylor 支持另一方面的差異原則, 其主張政治生活及其所採取的方式, 不應只限制於履行公眾服務, 也可以在維護統一和

確定共同身份發揮作用。他提出一種選擇性的國民身份的「理念型」代替假設的一致同意的國民生活，一種以差異性為基礎的國民生活。在其中，政治過程不僅作為自我確認的工具，而且作為國民身份的主要成分，具有決定性的意義，此種差異性是通過多種合法選擇間廣泛且持續地論辯所建立。這就是 Taylor 的關於「政治就是自由公民生活方式」的觀點。一種以差異為基礎的政治生活，其中聯邦制的每個成員可以自由地發展自己的自治型式²⁰，這種政治生活具體化他所主張的「承認的政治」(Singer, 1999 : 130)。

二、Kymlicka : 做為替代「分離」之道的聯邦主義

Kymlicka 於 1995 年發表名為「聯邦主義是否能成為分離行動的有效替代方案」一文。他坦承在當代分離運動如此的普及且成為許多國家迫在眉睫的威脅，暗示了現代國家在容納種族(族群)文化差異上並未發展出有效方法，除非現代國家學會容納族群差異，否則只要少數覺得他們的族群利益有所需要，他們便會考慮分離。Kymlicka 在此挑戰聯邦主義在容納多元族群文化上的樂觀。因為聯邦主義與多元族群文化並不直接相關，其仍可能遭遇僵局或不穩定。但這並不代表聯邦主義在解決族群多元文化問題上是一無可取的，相反地，聯邦主義常被視為維繫某些國家團結一致的最佳希望。(Kymlicka, 1995)

我們通常會說現代社會是多元文化的。Kymlicka 對多元主義的界定，區別出兩種文化差異來源模式，即所謂的「多民族」及「多種族」。「多民族」的文化差異是來自於國境內存在一個以上的民族，「民族」(nation) 意味著其為一歷史團體，或多或少有完備的文化體系並佔有一塊領土或家園。享有獨特的語言。一個國家包含一個以上的民族，就是多民族國家(multination state)，較小的文化族群，就形成了國家的少數民族。多元文化主義第二個差異來源，即是移民(即「多種族」)，若一個國家接受大量來自他國的移民，並且容許他們保留部分的獨特性，則這個國家會呈現文化多元性。

移民團體並不同於上述的「民族」，他們不定著於固有的土地，其獨特性是展現在家庭生活及自發的聯盟之間，與團體整合並無矛盾之處，他們仍然加入統治文化的公共團體，並且使用統治者的語言。值得注意的是，Kymlicka 把「殖民者」區分出於「移民者」以外(如新大陸的白種人)，因為這些殖民者並不將自己視為「移民」，而是以優勢者的態度，希望在新土地上重新複製他們原有的社會，殖民文化希望創造制度完備的社會，而非與現有的社會進行融合²¹。(Kymlicka, 1995 : 136-144)

²⁰ Taylor 以深刻的差異為基礎的聯邦制主張，儘管對於原來傳統的政治文化而言是外來的，但它們並沒有造成一種與(加拿大)基本政治價值觀相左的狀況，它們所要求的是政府組織具有一定程度的靈活性，而且這種靈活性將會要求對目前正在運行的聯邦政治制度進行改革。(Singer, 1999)

²¹ 1970 年代加拿大政府的多元文化主義政策會受到魁北克人的大加反對，就是因為這種政策，將他們民族主義的主張，降格為移民的種族地位，其他人則持相反的恐懼，認為多元文化主義政策將移民族群視為民族並因此支持制度完備的文化，而與法裔及英裔平起平坐。(Kymlicka, 1995 : 143)

Kymlicka 指出，所謂「多元文化主義的挑戰」，就是以穩定且在道德上合理的方式，容納這些多民族及多種族的差異。在聯邦主義與多元族群的適應問題上，一般說來，聯邦主義和移民團體無關。部分原因在於移民團體在地域上並不集中，因此很難使這些團體齊聚形成聯邦次團體中的多數民族，並且聯邦裡分出一塊疆土。許多移民團體希望的，是改革主流社會的公共政策與制度，使移民團體能更自然地生活在其中，這些主張，不但合乎甚至提倡移民團體融入主流社會的公共機制。只有在融入或參與主流社會的過程中遭到難以克服困難，移民團體才有可能尋求自治的準聯邦型式 (Kymlicka, 1995: 147-149)。

少數民族的情形則相當不同，在大多數的多民族國家中，組成的民族傾向要求政治自治或領土管轄的型式，以確保他們的文化完全且自由的發展。其中一項獲得自治的可能性就是聯邦主義。少數民族在地域上的集中，可以成為劃分聯邦次單位的界線，歷史上運用聯邦主義容納少數民族最顯著例子有瑞士與前南斯拉夫，但前者的顯著成功與後者的災難結局，卻形成了鮮明的對照。而這即讓 Kymlicka 注意到聯邦主義的迷思，它並非是萬靈丹，將聯邦主義的概念單純化，並不足以容納少數民族，必須依據聯邦界線如何劃分及權力如何分享。事實上，聯邦主義也曾經被用來作為多數民族解除少數民族權利的工具，藉由壟斷各邦的控制權來削弱少數民族。Kymlicka 認為，必須分辨真正尋求容納少數民族的多民族聯邦，以及不打算容納少數民族的單純領土聯邦。其次，聯邦主義並不如擁護者所宣稱的那麼具有彈性。一個聯邦體系的次單位，在領土、人口及對於自治權的要求不同，因此建立「非對稱」(asymmetric) 的聯邦型式，通常都非常複雜，而且此對策的真正落實也是問題重重。最後，即使聯邦主義成功達成了融合少數民族的目標，它的成功也可能導致少數民族再藉由分離或邦聯型式，尋求更大的自主權²² (Kymlicka, 1995: 149-151)。

Kymlicka 首先即點出了許多聯邦制度其最初形成原因與種族、民族差異可能無關，某些國家採用聯邦主義的原因，並非因為聯邦主義容納少數民族自治的希望，而是因為它提供一項方法，使單一民族得以劃分並擴散權力。Kymlicka 認為此即「領土聯邦主義」²³ (territorial federalism)，用以區別於「多民族聯邦主義」(multinational federalism)。(Kymlicka, 1995: 151-156)。

那麼多民族聯邦主義的彈性又是如何呢？Kymlicka 假設，就算疆界劃分可以使少數民族在各邦形成多數民族，但是聯邦體制是否能讓少數民族滿意，則仍需視權力在聯邦及各邦間如何劃分。加拿大的歷史經驗顯示，這或許還會導致更棘手的衝突，因為不同的單位會尋求不同的權力，而使聯邦主義容納所有歧異的希望會有相當的困難，特別是當其中一個或兩個聯邦次單位，是少數民族的自治工

²² 占加拿大魁北克省多數的法裔族群即是最佳的例子。

²³ 最為有名的典型實例，就是美國的聯邦制度，如同其開國先賢 Madison 所言，聯邦主義阻止「小團體」(faction) 的興起，特別在經濟階層或商業利益方面，強勢而獨立存在的聯邦政府，為個人自由提供屏障，防止被邪惡小團體壟斷的州政府所侵害。聯邦主義只是避免腐敗暴政的機制之一，它同時強調確保在每一層級政府中的權力分離。美國所採用的聯邦主義，應該從政府權力必須限制並分離，以縮小個人權利遭威脅之可能性的角度來考察。(Kymlicka, 1995: 154)

具，而其他僅純粹是行政區的地理劃分。

因此在同時包含地域與民族單位的聯邦制度中，針對不對稱聯邦主義的某種型式之需求可能會興起。如某些邦較其他的邦擁有更大的自治權，但事實證明，協調這種不對稱的政治運作模式相當困難，其中多數族群會抗拒或難以接受各邦在權力上可以有所不同的差異，因為賦予一個以民族為基礎的省分特殊的權利，會對其他省分造成不平等，並且侵犯平等的公民權。由此而引出更嚴重的問題不僅是每個次單位對自治權的偏好不同而已，而是即使多數民族願意對分權的確切程度做出妥協時，他們也不願對聯邦主義的憲法基本原則妥協：所有聯邦次單位（各邦）應該在權利及權力方面平等。

站在少數民族立場，聯邦主義首要及最重要的是，人民的聯盟與聯邦次單位權力的相關決策，應該認可並堅持創立聯邦之各族群的平等地位，應該藉由民族與地域單位關係間某種不平衡的型式，作為象徵性的認同。在此觀點中，賦予地域單位及民族單位相同的權力，事實上是藉由削減少數民族地位，使之成為多數民族其中的一個單位，以拒絕少數民族的平等。Kymlicka 認為，少數民族的渴望，最好是藉由在聯邦體系外運作的政治機制來達成，而不藉由控制標準聯邦單位來達成。（Kymlicka，1995：156-171）。

Kymlicka 認為，實施聯邦主義將能夠完全避免分離主義的想法是錯誤的，現行的聯邦主義並不是一個可以長治久安的解決方案，但這並不表示應該拒絕它，聯邦主義通常是多元民族國家中，容納民族間衝突的唯一方案。即使聯邦體系終將瓦解，它也會留下有關民主寬容本質及價值的重要啟示，因此聯邦主義當然值得一試。良好設計的聯邦體系，或許會推遲分離的時間，甚至到無限期的將來，但是分離主義在少數民族的心中，仍會是一項存在但不在場的選擇。事實上，它更像是一種衡量現行聯邦制度是否運作良好的標準（Kymlicka，1995：177）。

二、Walzer：多元族群社會的國家認同

一般來說，Walzer 之所以會被歸類於「社群主義者」，是因他不時地強調歷史文化與社會背景脈絡的重要性，也不時地主張「良善」、「社群」的優先性，但他卻認為自己是個自由主義者，在根本的原則上提倡自由社會的普遍性價值，所謂的社群主義只是自由主義的調整與修正，因此，他的政治哲學立場是很難做一純粹的分類。這觀點亦反映在他對於國家認同的看法裡，指出國家層次上的政治認同與族群層次上的文化認同其實是可以相互補充、相互促進的。

首先 Walzer（1990）認為，在單一民族國家的情境下，民族主義的霸權擴張與壓制弱勢的弊病必須予以避免，民族主義之所以會造成這些負面影響，主要是因為我們將其信念變成「涵蓋法則式的普遍主義」（covering-law universalism），這乃是指一種企圖將所有人類活動、社會建制與政治實踐都放置在某個唯一性的原則下解釋，或以唯一的是非善惡原則加以拘束的哲學信條；Walzer 認為應該改採「典則重現式的普遍主義」（reiterative universalism），而這強調的是某個主張的基本形式是大家共同追求或接受的但如何具體實現則放任每個人去自由發揮。在實

際政策推行上，前者會採取「同化」、「融合」與「統一」，以追求國家內部的同質化與一致性；而後者則會強調「調適」、「包容」、「分權」與「溝通」，以確保各族群文化的多元並存。（引自江宜樺，2001：261-262）

由移民社會形成的多族群國家裡也適用於此一法則，但 Walzer (1992)「使用另一個名詞，即本章前面所提過的「政治觀點上的多元主義」，Walzer 是以美國的移民社會情境為實例來說明這個概念。美國人的公民身份界定意涵是「寓多於一」(many-in-one)，各族群的存在必須予以尊重，國家不該消融文化差異以求統一，（引自江宜樺，2001：266）「美國人」基本上即是一個包含自由主義之寬容、調和價值的政治形容詞。

Walzer 認為國家認同的維繫，不能將政治認同與文化認同斷然二分，一個人既可將其精神寄託交予文化族群，當個「有族裔歸屬的美國人」(a hyphenated American)；也可以把情感歸屬投射給政治國家，成為一個「無族群意識羈絆的美國人」(an anonymous American)。更進一步地說，族群文化會受到共和國的機制性影響，而政治生活的風格內涵也會受到族群文化的感染。換個角度說，如果美國是一個「民族國家」，它的不同之處在於別的單一民族國家所強調的是的血統或文化的純潔一致，而美國卻是以「多元寬容、尊重差異」²⁴為其民族精神。（引自江宜樺，2001：267）

在多族群國家的國家認同該如何去維持的此問題上，Walzer 似乎沒有忘記公民共和主義的傳統，他認為美國公民的政治認同要求，在抽象上是指「自由、平等與共和體制」的政治意識型態，具體化為對於憲法與法律權利義務的遵循，但除此之外，公民德行 (civic virtue) 更是必要的條件。Walzer 指出，在現代社會已不適用 Aristotle 所提出如「情誼」(friendship) 這種，只能在小型且同質性城邦運作的公民德行。Walzer (1995) 主張以「寬容」(toleration) 這種最接近「情誼」的德行來取代之。寬容具有無限的延伸性，在它做為一種首要的基礎條件下，經由不間斷地程序性政治實踐，可使公民間原本疏淡的情感逐漸地累積起來，最後變成堅實的公民情誼。（江宜樺，2001：273）從這點來看，Walzer 確實是非常「自由主義」的。

因此，Walzer 即應用其關於多族群社會之國家認同的論點，對 Taylor 的「承認的政治」提出他的看法。首先，Walzer 並不認為的第一型與第二型自由主義模式必然是一個非此即彼的選擇方式。在魁北克的事例中，Taylor 倡導魁北克政府應採用所謂的第二型自由主義來解決「特殊社會」的問題，成全其保存法語文化的目的，但 Walzer 指出這同時也會開啟一個「先例」，即其他的少數族群如果也要求一起比照辦理，那該如何？這等於是把難題（不如說是後遺症）又丟回給加

²⁴ Walzer (1992) 對於多元文化論者（如 Kymlicka）抱持著不以為然的態度，多元文化論要求國家必須對於族群的生存提供保障，特別在具體措施上有所謂的特別代表權的分配，以取得發言權達成權力分享。Walzer 指出這種作法無異於所謂的「統合主義」(corporatism)，族群政治的制度化會使得族群的生命力與自主性遭到戕害，自由社會也會被族群界線嚴格地裂割開來。Walzer 認為政府雖然還是要出面維持族群文化在形式上的存活，但文化族群的活力主要是靠自己，他們就像社會裡大小分佈、強弱不一的中心點，必須以文化活動的吸引力來證明自己的生命力。（引自江宜樺，2001：264-265）

拿大聯邦政府。因此在維繫整個聯邦體制一致性的考量下，代表國家的聯邦政府依然是不得不退回到「中立性」的立場，即所謂的第一型自由主義。（Walzer，1994：100）

Walzer 隨即亦舉出了若干歐陸多族群國家與美國來佐證說明。在挪威、法國及荷蘭這些多元族群的國家中，政府並不在社會、文化上標榜所謂的「中立性」，它們還是在比較偏向優勢多數的情境下，維持公共承認與支持的一致性，但與此同時，它們亦寬容且尊重少數族群在價值、文化、宗教上的差異，允許少數族群自由地建構其各自社群的自主性，並在市民社會與家庭領域中再製屬於自己的生活方式。在美國的例子裡，比較特別之處在於其多元族群的斷裂性並非是以領土佔有型式來呈現，再加上美國是以第一型自由主義為其立國精神信念的條件下，各個族群的聯合體是「自由的」，意即是沒有任何一個族群能得到國家的幫助且均處在平等的立足點上接受程序性的規範 - 沒有特權的多數，亦無遭到排除的少數。（Walzer，1994：101）

即使如此，Walzer 在某種程度上還是同意國家在保存少數族群的社群文化價值上，是應該負起某種程度的責任，他認為完全的中立性是偽善又不能真正達到充分的地步，但他也很矛盾地認為國家的政策在承認的議題上到底能做些什麼？能做到什麼地步？Walzer 最後坦承，其本身還是贊成站在第一型自由主義中權利普遍及平等的立場上，但可以視實際的情況，以第二型自由主義中對文化存續的保障，做補充修正，因為沒有任何理由可以去論斷這兩種類型的自由主義是必然相互斥的。（Walzer，1994：102-105）

四、Tully：多元歧異下的憲政主義

Tully 從憲政主義設計理念的規範性角度切入，他針對過去數百年以來以歐洲為主導的憲政主義傳統與美洲原住民受壓迫歷史進行了批判性的審視，認為當今西方的憲政主流學派已無法滿足爭取文化承認的要求，亦無法解決文化間的衝突，因此必須發展出一套新的哲學與實踐作為引導，使公民們合力在憲政機制溝通過程中達成協議，調解出能容納彼此間文化差異的適當形式，緩和各種承認要求間的衝突與對立。某程度來說，Tully 的觀點是另一個關懷多元族群國家政治與文化認同問題的討論。

貫穿於 Tully 的思考主軸，概括說來也是一個關於「文化承認的政治」（the politics of culture recognition）的論題，即是現代憲政制度是否能夠承認，進而調適文化歧異性？Tully 指出在當前追求文化承認政治的運動裡，包含了六種文化承認的要求：國族主義與聯邦主義、超越國族界線的社群（supranationalism）、少數語言人口與弱勢族群、文化多元主義（multiculturalism）與文化交會主義（interculturalism）女性主義。（Tully，2001：4）

這些文化承認運動有三點共同之處，首先，文化承認要求爭取的是適當的「自治」形式，不論是有自己的政治制度，或是主流社會承認或肯定在文化上殊異的思考、言談與行動方式，依據他們本身的習俗與生活方式實施自治；其次，它宣

稱現代社會的基本法律制度及其釋憲正統，只要阻礙了承認文化歧異性的自治形式，就是不正義的，就是壓抑並否定人民主權，違背了憲政主義理念的初衷；最後，文化是政治領域裡不可化約的基本面向，在公民參與憲政體制運作時，公民應該運用種種與他人溝通的行動方式（思想、言談與抵抗常規）以表現出他們自身的文化，而一部憲法也必須承認它的公民能擁有殊異獨特的文化風格，而非試圖去消除或超越之。（Tully, 2001：5-7）

Tully 主張如果公民的文化特性得到承認，並被納入討論憲政結社形式的協議內容裡，這樣的憲政秩序及其現實政治建構就是正義的，反之如果其文化特性遭到同化或排斥，就是不正義的，文化承認的正義具有一定的優先性，其議題必須由公民透過討論來達成協議。（Tully, 2001：7）

必須要問的是，究竟是怎樣的憲法才能滿足並承認所有文化殊異背景的正當要求。在此，Tully 先闡釋了在歧異年代「文化」的概念，他認為各種文化不只在地理上重疊與分歧，各文化之間也在形成與認同的過程當中密切依持，是在一個互動複雜的歷史過程當中，所以公民們同時是持有多種文化的成員，「跨越」文化的體驗根本是的日常活動。其次，文化的內涵不是同質的，經由與其他文化互動，文化的內涵不斷的被成員們競逐、想像、超越與妥協，所以文化認同的意涵是多重的，並無永恆不變的本質。（Tully, 2001：8-21）概括言之，Tully 認為文化的特性即在於交相重疊、互動與妥協的過程，要反省現代憲政主義的問題都應從此三項特性作為原初的立基點。

Tully 由此批判了根著於自由主義、民族主義與社群主義釋憲傳統的現代憲政主義，指其過去四百年以來主要沿著兩種形式發展，一是獨立、自治之民族國家單位間的平等地位；二是個別公民間的平等地位，此種嚴密區隔、壁壘分明性抹煞了真實的文化性。（Tully, 2001：47）首先，這是一種拘泥於同質文化的「人民主權」意象，社會是由在自然狀態下的無差異個體所組成的，或是一個基於公共善凝聚的社群，或是以固定不變的文化特徵作為界定標準的國族；其次，憲法是一套整體完全一致的法律與代議制度所建構出的民族國家，它標榜著「現代」或「進步」的意涵，壓制著對於風俗民情的承認，所有公民在此一法律、政治制度前一視同仁，不管他們是出身自何種文化團體或是社群。

Tully 從 Wittgenstein 《哲學研究》當中得到啟發，構思出一種與現代憲政主義不同的觀點。這是因為當 Wittgenstein 把理解活動稱為「語言遊戲」時，所強調的即是理解活動的對話性格，其主張個人以自身的語言作描述時，並不蘊含著整全性，而只是眾多的詮釋性的描述之一，是全人類無數次對話中的其中一次而已；此外 Wittgenstein 在哲學層次上說明了，在跨越文化藩籬的對話中，觀點上的交流能使交談各方以不同的角度或方法去看待事情，培養出「發現歧異」的能力；最後 Wittgenstein 告訴我們，在一個重疊交錯、往來互動與妥協的文化歧異真實世界中，該如何進行「理解」，那就是我們必須聚精會神地傾聽其他每一位成員的敘事，必須確實地使自己進入他們的會話當中，找出所有成員都能接受的再敘述(redescription)，已傳達出希望彼此承認的種種差異（Tully, 2001：148-149）

Tully 由追溯現代憲政主義的歷史形成過程裡，發現有已為人們所湮沒遺忘的美好事物，有助於解決當前的困境，這使他試圖重建古代普通法憲政主義（common constitutionalism）傳統裡的三項常規，即相互承認、同意與文化延續。（Tully, 2001：156-167）相互承認，是指國家與文化族群協議相互承認的形式，雙方承認彼此某種程度獨立自主的地位；同意，是指任何一部憲法或對於憲法的修正都是建立在人民或其代表的同意上，而其應用則在於「人民」如何得到承認此一問題；文化延續，是指已經取得各方相互承認的文化認同在雙方協議達成的各種憲政協商與憲政結合體形式中，一直持續有效，除非雙方明白同意更改此一承認形式。

這樣的憲政主義，不會去預設任何一種文化立場，不會以一種單一的憲政體制去認可所有的文化，它保留了各式各樣不同的族群敘事，並且在法律、政治與文化領域裡有著多元性格，最重要的是，憲法其實是一連串跨越文化界線的持續協商與協議達成。（Tully, 2001：246）換言之，在 Tully 的想法裡，憲法本應被視作一種協調文化歧異性的行動形式，一種跨越文化藩籬的對話，讓現代社會裡文化背景殊異的主權公民們（sovereign citizens）能在對話過程中，依照相互承認、同意與文化延續的常規，長期持續地審議他們憲政結合體的形式。

第五節 結語

許多人都會去思考到底社群主義能不能取代自由主義成為政治哲學的主流價值，但筆者覺得這並非是一個十分重要的問題，重點應在於它能如何去修正自由主義的遺缺。況且所謂的社群主義論者幾乎都不太樂意被貼上這個標籤，他們都還是自認本身是站在自由主義大原則的立場，所批判的是當代的「康德式自由主義」，就像 Taylor 認為的，必須把「存在論的論題」（the ontological thesis）與「倡導的論題」（the advocacy thesis）區分來看待，（石元康，1995：95）一如他在前者的範疇下，採取「全體論者」（holist）的立場，強調社會背景脈絡的重要；而在後者的範疇下重視個人的權利與自由，這是一個可以同時存在的情況。這也就可以解釋為何他一再伸張團體特殊權利的必要性，因為最終究是要保障生活在社會裡的個人。

社群主義的「構成論」提醒了我們歷史文化社群對每個人的認同之深刻影響，與對國家非制度性的感情基礎的必要性。筆者認為對於國家有著強烈的情感性認同並不是什麼很糟糕的事，因為被人視為非理性的情感來源，不僅可能是來自於歷史文化認同傳統，也可能轉化自於憲政機制保障有形無形中，所給予公民有意識及無意識的歸屬感，如果一定要區分清楚認同是情感的還是理性的，其實意義不大。

有人認為社群主義對所認同的社群「特定論」的強調有可能排除社群文化接受外部批判的機會，也可能墜入唯我獨尊式民族主義的迷思，喪失因接受外來挑戰而進步的機會。但筆者認為，吾人該先問的是，人之批判自由與能力所需的價

值標準是從何而來，不就正是來自於其立足社會文化脈絡。一個在思想觀念上如浮萍般漂流且無根無著之人，又該拿什麼來面對外來的挑戰，又該如何去定義所謂的進步，以做到「去蕪存菁」、「日新月異」。

在民主與國家認同的實踐上，社群主義式的思考對於當代的自由主義思想，其實是一個很好的補充，筆者並不認為社群主義會絕對輕視制度或秩序正義層面，這種說詞時常是一些自由主義的擁護者，因為完全只就制度論制度，以過度偏頗「國家中立」或程序性民主的價值觀所導致的偏見，其中卻忽視了一國民主實踐的文化傳統與公民自身需長期累積養成的「慣習」，即 *habitus*（套用 Bourdieu 的用語）。相反地，制度與文化這兩個層面需要彼此間的相互輔助，社群主義論者只是認為如果能加入文化認同的考量，會是個更整全完備的解決之道。

此外批評者又說，如果社群主義與其堅信「共善」（*common good*）立場結合在一起，就會變成一種篤信文化一致性的威權政治。筆者認為使用帶有獨裁、專制與壓迫意涵的「威權」字眼是太言重了，而且社群主義者其實並沒有把「社群」一詞的指涉對象嚴格地侷限在「國家」的層次，如果把範圍擴及到像文化族群一樣的次級社群，那麼就有與上述完全不同意蘊感受，在此，社群主義應當是與多元文化論分不開、需要放在一起討論的。

台灣社會近十幾年來，因對本土意識，本土文化及教育的覺醒與提倡，從而亦開始了多元文化教育的推動。國內的一些教育學者引用了國外有關多元文化論及其教育的相關理論，特別是以美國自 1970 年代針對其大熔爐式之移民社會為背景所發展起來的多元文化主義論述，形成了某種對於宣示性主張的直接套用，而關於社會文化情境脈絡的考量及思辨，似乎沒有得到太大的重視。最近幾年多元文化研究相關的論者，在理論轉換實踐的層面上，做了若干更深度的思考，即必須要更加去探討每個國家在族群文化多元分歧情境的不同模式，才能夠得到更具解釋力的真實成果。

不同於以美國移民社會為典型的情況，其實有更多的多元族群國家是要面臨著具有地理區域固著性，文化自主意識更強烈的少數民族，其對抗著具有文化優越感，強勢主導著政治、經濟、社會再製資源與機制而仍未脫「殖民者」本質的多數族群（有時此一多數亦是經由移民而產生）的難題，這是十分不同於移民團體已有的加入與融合的充分自覺，美國（或是英、法）式多元文化教育的策略性、安撫性的作法，是不太可能一體適用的。因此，所謂的多元文化教育與國家認同建構之間關係的論題就得升高至政治哲學或社會學理論的層次來探討。筆者認為，像 Kymlicka 與 Taylor 就非常精確地體認及發現到此問題的複雜，亦深入探討聯邦主義本質內涵的變異性，而指出了多元族群國家認同建構的進退兩難困境甚至是一種弔詭：促進整合與保存歧異，處理稍有不慎兩者都會造成分離主義運動的風起雲湧。

關於這種情況，筆者認為可有兩種策略處理的理念型或許可供參考，其一是針對於具地理固著性的少數族群，因為其有強烈「在地的」文化自主性與歷史傳統，多元文化策略重點應在於文化尊重上的承認政治；其二是針對由移民而產生

少數族群，其離鄉背井的初衷是開拓新天地，展開新生活，他們較為在意的其實是能否享有國家對公民權利的普遍性保障，故其多元文化策略重點在於平等與程序正義，但這並不是一個絕對性的界分，而是一種比重上的權衡拿捏。

筆者認為多元文化論其實可算是社群主義觀點的延伸與發揚，因為社群的價值不容忽視，所以就必須保障與尊重文化族群之間的歧異性；團體權利與個人權利是一樣重要的主張也是源自於個人是社會文化脈絡構成之觀點，許多的社群主義者後來也同時對於多元文化論的研究著力甚深。

總之，多元文化論所告訴我們的，即是在當前世界裡，所謂純粹的單一民族國家已不在可能，任何一個國家都將面對著多元族群文化分歧的情境，所以國家認同與公民形塑必須對此有所考量。在多元文化論的認同問題裡，需要的不僅是對於尊重文化差異的剛性保護性機制，更重要的是，如果要使國家認同整合之維繫能有長治久安的持續性，就必須建立起如 Tully 所建議的族群或團體間相互承認、對談溝通的機制與文化，或者是 Habermas 在其晚近的市民社會理論裡，主張一個民主法治國家為其認同上的整合所應建立起理性溝通規範性要求，縱然在這一層面上非能一蹴可及。

第柒章 結論：認同與承認是一場永恆持續的奮鬥

第一節 Habermas：統整性願景的理論嘗試

一、關於 Habermas 的 民主法治國家的承認鬥爭

常言道：「就事論事，以理說服他人」，是許多人耳熟能詳的人際倫理信條。而在一個自由民主的市民社會，對於任何公共議題的論辯，則首先都講求理性的溝通，和平地妥協與調適，理性溝通的構成條件即在於 Habermas 所提倡的真實性、規範性與真誠性；如果再僵持不下，最後的裁決則在於對憲法與法律上程序正義的遵守。這並不是可望不可及的崇高道德要求，而是普遍必要的「公民德性」（civic virtues）。到底一個追求民主法治的多元族群國家，該如何建立其公民的國家認同，筆者想先取用 Habermas 的市民社會之相關論述來做為建構本論文結論的觸媒劑與一個再思考的起點。

在前章曾經提過，Habermas 視民族為一個關涉血緣、文化的前政治社會概念傳統，且已成過去；由「公民」所組成的國家所構建出的法治和制度性實體認同，才能整合出現代民主法治國家的一致性。他曾說，如果共和主義與民族主義之間的歷史性共生關係沒有辦法去解除的話，就不能把人民的公民共和主義信念移轉到「憲法愛國主義」的基礎之上，如此就等於是在「消耗公民團結的資源」。（Habermas, 2002：95）

Habermas 認為文化同質性所提供的基本共識是暫時的，在過去的一段時期，它確實是民主的催化條件。但現在，民主的過程則會由於其程序性特徵而具備「潛在的正當性」，因此在必要的時候可以發揮社會整合的功能，並在國家社會的文化結構發生變化的情況下提供一種共同的政治文化。在一個由多元族群所組成的國家，如果政治文化與由單一族群（或民族）主導的主流文化脫鉤，那麼公民之間的團結紐帶也就應當轉移到「憲法愛國主義」這個更加「抽象」的基礎之上。（Habermas, 2002：93）

根據 Taylor 承認的政治的論述，當時 Habermas 在一篇名為 民主法治國家的承認鬥爭 一文中，提出了針對前者其批判性見解，旗幟鮮明地為自由主義的立場為其公民權利理論辯護，這同時亦可視為他對於國家認同問題的宣示。為了回應 Taylor，Habermas 再重新提出相同的問題，即是一種建立在自由主義憲政體制下的，以個人權利為基礎的理論是否能夠有效地詮釋關於堅持和強調集體認同的承認鬥爭之理念並且為之辯護？（Habermas, 1998），在此他做出了肯定的答覆。

Habermas 所主張的論點，本來是為了批判 Taylor 淵源於社群主義的多元文化思想，他認為 Taylor 在關鍵問題上模稜兩可，這是源自於他對民主法治國家做了

兩種不同的解釋：第一型自由主義和第二型自由主義。光是從名稱分類上看，Taylor所提倡的第二型民主法治國家僅僅是對已遭歪曲理解的當代自由主義基本原則所做的矯正，而當深入考察時，Taylor卻又抨擊自由主義的基本原理，並對現代自由主義的個體主義核心內容提出了質疑。（Habermas，1998：340）這不僅是展開了關於「承認政治」與「承認鬥爭」兩造間的論辯，在某種程度上，同時也開啟了民族主義、自由主義、公民共和主義、社群主義與多元文化主義間的對話。而Habermas則試圖想把建構出一種統整性的論述。

在Taylor的論據當中，Habermas不同意由第二型自由主義要求所關注的特殊性，恰好是第一型自由主義要求所忽略的內容¹，因此，權利平等的原則就必定會分歧出兩種正反相互對立的政治權利概念：其中一種是尊重文化差異的政治，另一種則是普及個體權利的政治，前者必定會成為後一種求同的普遍主義政治所要付出的犧牲代價，反之亦然。像Taylor運用善與正義這樣的道德理論概念所拼湊出來的這種二元對立，或是Taylor和Walzer社群主義者，都否認法律的倫理中立性，認為只能寄望於民主法治國家在必要時，積極地確立關於特定的良善生活之理念，在Habermas看來是無中生有。（Habermas，1998：341）

Taylor對於第一型自由主義持著拒斥的態度，然後再發展出第二型自由主義權利理論，似乎使其論點順理成章，但Habermas反駁，如果我們正確地理解自由主義的權利理論，就會發現它絕對沒有忽視以團體或族群為單位的文化差異。Taylor所看到的個人自由僅僅只是受到法律由上而下單向的保護，他所界定的法律體系並沒有擺脫家長主義的模式，因為它把自律概念一分為二，沒有考慮到法治規範下的公民，若要想獲得自律自主的主體性，就應當把自己視作法律的制訂者，而根據所制訂的法律，他們又都是私法的主體，公共自主與私人自主之間必定是存在著內在聯繫、互為條件的。

在民主法治國家裡做為私法主體的人民，如果在共同實現其公民自主的同時，沒有清楚的認識到法律自身之的意義與使法律規範性的合法化標準何在（合法的「旨趣與標準」），並就他們應當永遠保持步調一致性的重大問題達成共識，那麼，他們最終也無法享有平等的個體自由。當我們認真地思考法治國家與民主之間的這種內在聯繫，就會發現法律體系不但對於不平等的社會生活條件不是無動於衷，就是對於文化差異同樣也不是置若罔聞。換句話說，不能將社會文化條件與法律體制隔離看待。

由此進一步，Habermas即得出在多元文化情境下保障民主權利的實現，是沒有必要採取區隔與抉擇地解釋權利理論的作法，故而根本也不用為了對抗第一型自由主義而提出另一種對立模式，以致引進了該體系完全陌生的集體權利體系。（Habermas，1998：p）Habermas的主張其實是源自於其法哲學的觀點，因為建

¹ Habermas認為當代憲政主義體制所預設的主體理性，乃是公民有權利自己決定一個共同體，其中所有的公民都是自由而平等的權利伙伴，他們之間相互承認的權利是依靠制憲而生效，而處於個體狀態的法律主體的完整性也得以確保。表面看來集體認同的承認要求以及文化生活方式的平等要求的確與自由主義下的個人權利理論架構似乎有些背道而馳，但實質上並不衝突。（Habermas，1998：p338）

立民主法治國家的憲政制度認同，所依靠的核心根本即在於法治上的程序正義，法律的程序性並非是固著不變，如同一灘死水，而是一種隨著時空背景、社會環境變動的調節機制，換言之，Habermas 認為法律體系能賦予一種活力，使其扮演著活化市民社會內在多元化運作的角色。

二、法治國家的倫理特徵：法律規範的運用

Habermas 凸顯了法律規範與道德規範的在運用上的差異性，用以規導社會整體的倫理問題顯然不能用私人人際間的道德觀念加以解決；想要對倫理問題做出不偏不倚的評價，應立足於得力的價值判斷，應當依靠一切群體的自我理解和未來的生活設計，也就是說，應當視它們的公共善而定。倫理問題已經涉及到個體或群體的認同，Habermas 指出應著重根據公民從倫理 - 政治角度對民族所做的理解，來考察自由主義提出的法律的倫理中立性要求（Habermas，1998）。

法律體系下的民主結構總的來看不僅應當包括一般的政治目標，而且應當包括體現在承認鬥爭中的集體目標。因為，法律規範跟道德規範不一樣，道德規範純粹是為了調控具有行為和語言能力的主體相互之間所發生的一切互動，而法律規範的特質則涉及到具體社會中的互動語境。法律規範是從當地的立法者決定當中生產出來的，它適用於一定地域的國家範圍內具有一定地位的全體國民。不能因為關注集體目標，就把法律結構打破；也不允許摧毀這樣的一種法律形式而消除了法律與政治之間的差異。所以，每一種法律制度都是某一特殊生活型態的表達模式，而不僅僅是基本權利的普遍內容的體現。

換言之，Habermas 即意指從公共議題中產生的政府政策可說是被具體展現的法律體系，某個群體的自我理解與生活方式其實是能被相關的法律法則所表現出來。這充分說明政治立法者在提出合理的意見和意願時是有多方面的考慮的。除了道德思考，現實思考以及平等協商的結果之外，在權衡和論證合法決策的同時還有倫理方面的考慮。Habermas 指出法律的具體實現是有具體語境的，這些作為政治的重要組成部分的語境，同樣也隨時因人民對其之理解，而展開相關的討論。（Habermas，1998：343-346）

至於加拿大的魁北克議題的情況並非是所謂的民族自決的權利問題。²因為權利理論決不會阻止民主法治國家的公民在其整個國家制度中堅持某種善的觀念；這種觀念不是他們先天所共有的，就是他們透過政治論述取得共識的。Habermas 的結論是，加拿大制憲的爭論焦點並不在於該採用何種的基本民主平等原則，而在於國家對於魁北克省應當行使的權力的方式和尺度。（Habermas，1998：356）

三、平等共存之路

² Habermas 認為加拿大想以聯邦主義合理地解決問題，以便維持國家的完整性，並通過分散國家權力來保障部分地區的文化自律。這樣的話，發生改變的就僅是具體政治領域中參與到民主進程中的總體性，而絕不是民主進程的基本原則。

對於民主法治的多元族群國家認同問題, Habermas 做了在理論上的總結性說明, 即在多元文化社會當中, 是能夠以自由主義文化為背景, 以自願聯盟為基礎, 形成具有一種具有完美的交往結構, 並解能夠良好運作的公共領域, 從而實現和推動自我理解的論述, 實現平等主體權利的民主進程同樣也可以保證不同族群及其文化生活方式相互之間平等共存。因為從規範的角度來看, 個體法律的個人完整性無法不受到這種主體間共有的經驗語境和生活語境的保護。正是在這些語境當中, 個體法律人格被社會化並建立起其認同。個體認同與集體認同是交織在一起的, 它們只能固定在文化網絡之中。

仰賴國家使用行政手段實行種族保護, 並不是一個適當的作法, Habermas 指出每個人在建立其認同的生活關係中所能要求的平等權利, 與其所得普遍承認或是被虛構得如此燦爛輝煌的族群文化成就並無關係, 不同種族及其文化方式的平等共存, 不必由集體權利的品質來保障。族群文化以及其中的人們所體現出來的生活方式, 是表現為這樣的再製過程: 使一切人格結構打上其文化烙印的人都充滿自信, 鼓勵他們積極地繼承和發揚傳統, 法治國家僅僅是幫助而不是保證去完成這樣的成就。(Habermas, 1998 : 357)

舉一個譬喻, 就好像我們不能把關於稀有物種保育的觀念, 原封不動地移植到族群文化上, 將生物學上物種保存技術套用到文化政策上, 其實是扼殺了文化的自我創造, 也阻滯了各文化間的良好互動。一個群體的文化必須要有能力自我反思, 而且也惟有那些可把其成員聯合起來的傳統和生活方式才能夠流傳下來, 這代表著文化族群有可能對自身進行批判性的檢驗, 使後代有權向其他傳統學習, 或者實現自我轉化, 從而邁向新的境界。現代社會裡迅速流動的特性, 打破了一切凝固的生活方式。文化想要富有生氣, 就必須從批判和斷裂中獲得自我轉化的力量。法律保障僅僅立足於這樣的一個事實, 即每個人在其文化氛圍當中都能獲得再生的力量。但是, 這種再生力量不僅源於與其他文化的他者之間標定出獨特之處, 而且也來自於在同等的地位上與他者的溝通交流。(Habermas, 1998 : 358-359)

Habermas 對於魯西迪事件有著與 Taylor 截然相反的評論與啟示。即基本教義派 (或譯原教旨主義) 導致的是迫害異端, 因而與法治國家水火不容, 此肇因於它所立足的宗教世界或歷史哲學世界觀要求某種生活方式享有特權, 並具有嚴苛的排他性。這種觀念沒有意識到其有效性要求發生錯誤的可能性, 也未能正視所謂要求溝通與說服的「理性責任」。基本教義派是獨斷論的, 因為它絲毫不允許對它們與其他共處同一論述空間中的世界觀之間, 進行相互反省思考、相互交流甚至是批判的關係, 簡言之, 就是不給「合理的異議」以任何餘地。(Habermas, 1998 : 360)

在多元文化社會當中, 法治國家的憲法容許那些非原教旨主義傳統的生活方式存在, 因為這些生活方式的平等共存要求不同文化成員相互承認: 既每個人都必須被承認是圍繞著各自的善的觀念整合起來的倫理共同體的成員。所以擁有各自獨特認同的群體和亞文化的倫理完整性必須同保證公民人人平等的抽象層面

上的政治完整性脫鉤。同時，立憲愛國主義的倫理內涵不能有損於法律制度對於做為倫理共同體本質的次級社群之中立性，反而必須加強多元文化社會中彼此共存的生活方式的多元性與同一性的特徵。

四、解讀：兼容並蓄的自由主義憲政認同理論

總之，在一個異質構成的多元社會中，公民的整體性不再是由某種實體性的價值共識來維持，而只是由公民們對於合法的立法程序與行政程序的共識來保證。普遍主義的法制原則表現在一種程序主義的共識當中，重要的是有個前提，即這種從立憲愛國主義角度來看的共識，必須扎根到各種特定的政治文化的歷史語境中去³。

Habermas 似是同意國家機制本身在認同的型塑上，有著無可替代的影響力，但必須擺脫民族主義另一方面關於同化或宰制式的思考，現代國家已無法還原返回為單一化的民族國家，也無法再依靠主流族群掌控所謂的「高級文化」來維繫國家的統一性；所以首先必須立基於自由主義的憲政體制認同，但他也融入了其他政治哲學的認同思考，在多元文化主義思考中，像是承認當代國家公民成員涵蓋組成的多元性已是無可避免的，並且時時刻刻都處在變動當中，就如他所舉出的聯邦德國的移民問題例子一樣，多元族群的團體權利必須照顧，否則分裂之源依然是個驅之不去的隱憂。此處 Habermas 與 Tully 的主張有異曲同工之處，Tully 認為文化的特性即在於交相重疊、互動與妥協的過程，因此多元歧異的憲政主義即在於一連串跨越文化界線的持續協商與協議達成，是一種協調文化歧異性的行動形式，是一種跨越文化藩籬的對話。

Habermas 想要藉由以法治規範做為根基的憲政認同，做為維繫國家整合的不二利器，但必須釐清的是 Habermas 的「法律」並不是一種「本質化」的東西，或是僵化凝滯的鐵板一塊。就如社群主義式的思考，法律是根植於歷史語境及背景脈絡之中的，也因為它是富有自我調整變通的機能，所以能夠持續有機地生長，所以是洗除了傳統自由主義學說「普遍主義」西方自我中心的弊病。在有關公民該如何遵循與運用法律，筆者認為實際上是在一個公民共和主義的思考向度上，古典公民共和主義訴求的是愛國勇氣及政治參與，近代公民共和主義所追求的憲政與法律機制的建立，而在 Habermas 這裡，他中期所提出的包含真實性、規範性及真誠性的理性溝通理論，及其於晚近衍生的審議式民主參與，與其晚期著作《事實與規範》中提倡公民對於法治的信任與忠誠之主張，其實就是構成一種促成民主法治國家認同整合的一種新時代的公民德性（civic virtues）。

第二節：對國家認同相關理論預設的反思

³ 為了自由主義法哲學裡的「程序正義」理念做出堅定的辯護，Habermas 卻也不得不融入 Taylor 的「社群主義」思考。

在探討西方政治學理對於國家認同的論述時，不論是民族主義研究、自由主義、公民共和主義、社群主義或是多元文化論，其中有許多已預設的東西必須拿出來檢視，才算是真實地面對它們的普適性。

一、關於當代民族主義研究

首先，在對民族主義的研究上，吾人必須察覺它們在方法論與歷史時空的侷限性，在方法論上，「民族」之意義界定、歷史脈絡及對象，均是以西方民族國家為主，甚至視為民族主義的代表典型，如其他許多傳統西方民族主義理論一樣，都因隱含著西方啟蒙運動的進步觀，不自覺地會用「東方」做相對分類，而流露出「西方中心主義」的心態；在歷史時空上，不論是 Anderson、Gellner 與 Hobsbawm 似乎都受到左派社會史觀的影響，著重於在資本主義及工業革命興起後，西方或歐美大陸單一民族國家的形成過程，這種民族主義的長成幾乎是在本土自發出現的，沒有考量到在二十世紀中葉後新興民族國家的外來殖民背景，或者至多如 Anderson，只將後者視為前者的「盜版」。

此外，民族主義的研究相當關注於一個民族國家的國族認同形塑裡，國家機器無論在政治上或文化上單方面壓制性的全面控制角色，無意間卻忽視了當代國家的多元化社會情境，甚至直接將族群認同政治的要求，貶抑為「後現代」的空虛與失落感（Hobsbawm）；Gellner 的「高級文化」概念，有相當的詮釋力，他也預設了在推動文化同質化策略上，一個無堅不摧的國家「巨靈」，弱勢或少數族群的「道德壓力」與「情感需求」似乎可被國家不費吹灰之力地克服。如果是這樣，那麼就不能解釋在同樣一個國家的控制範圍下，為何有些族群會反抗，有些卻欣然接受（張茂桂、吳忻怡，2001），這代表著一個「高級文化」可以形成對國家的認同，但也可能會有反作用力，造成分離主義運動。

二、關於自由主義

自由主義國家認同理論的論述預設，可從兩個層面來談。第一，自由主義學說受源自洛克「契約論」及盧梭的「人民主權」概念的影響，所以在憲法的構成性意涵上，有著一種憲政主義裡的對於法典條文本體或「形象」上，具有對其至高無上，或曰最高性及永久性（這只是相對於普通法律而言）的無庸置疑的承認，但在筆者看來這卻是一種西方中心主義的預設立場，如果放在非西方的脈絡下，就會發生在具體實施上的落差，這同時也是根源於文化上的問題，因為對於憲法規範性的公認並不存在，此公認是需要西方淵遠流長的法治傳統與精神來支撐。

就像前面 Habermas 將法律體系的程序性做為多族群國家認同的保障機制，但在此就必須思考到在法治上此預設所存在的文化差異問題。曾經有人以中國文化與西方之間的法治觀比較做出批判，認為遠在古中國有著完全不同的情境。以儒家來說，從孔孟開始，兩千年來中國人一直相信「人性本善」，認為道德、習俗與基本的人倫關係是社會秩序的基礎，政府的職責是調和與保護它，而不是去破壞或改變。即使邁進了現代社會之後，這種來自傳統秩序的「倫理道

德」，如「長幼尊卑」，或者是私領域的人際關係，如「人脈」的經營，都還深深扭曲了依西方法治模式所構建起來的法律體系的「公正客觀性」；另一方面，法家的思想卻又推動了國家「官僚法」的高度發展，影響所及，不只是統治權力的過度擴張，更造成了人民對於「上衙門」、「打官司」的恐懼與對法治或法律長期缺乏信任。

第二，自由主義的支持者者是如何看待「認同」本身的屬性，他們常將之視為工具器物，或者是一種制度性的理性安排計算，是可以隨時因應環境變化的需求。（張茂桂、吳忻怡，2001：157）此種觀點可追溯自 Hobbes 口中暴力的「自然狀態」，而所謂政治只是為了使人們過著生命不受威脅且幸福安寧的生活。誠如江宜樺所言，自由主義的憲政認同的產生，是導因於能使人得益的人造制度，如立憲法治、分權制衡、私有財產、市場經濟這些自由主義政經制度就是自由民主社會國家認同的主要憑藉，自由主義相信這些制度比其他的制度更符合人性，能創造一個合理的生活秩序，成為可以提供人們幸福生活的理想願景。這種態度影響所及，致使連當代自由主義者在論及國家認同的議題時，都避免去碰觸實質性與整全性的價值體系，明顯的例子，包括了 Rawls 的「交疊共識」與 Gray 的「暫訂協議」概念。

但我們不應該只用工具理性的實用眼光來看待公民對於憲政體制的認同，因為有時這種對「憲法」認同更包含了濃厚的感性情懷，它也會轉化成每一個民主社會裡動人心弦且不朽的歷史敘事，十足地激發公民對於國家的情感，就像美國人看待他們開國制憲的歷史過程，是有如上帝所賜予「奇蹟」一般，是一部傳奇的小說故事⁴。

三、關於公民共和主義

在公民共和主義的預設面向上，首先必須釐清在一個多元族群國家裡，需要有什麼樣的公民德行，公民共和主義學說源自古希臘的城邦政治，小而美的「城邦」已不復存，在現今存在的多是領土廣闊的，成員組成複雜化與異質化且持續變動的「國家」，就像 Walzer 所指出的，在此情境下要求公民間保持緊密聯繫的「友誼」或「情誼」（friendship）是有些強人所難，還不如去訴求尊重並涵納不同意見「寬容」他者之道；原來共和主義的「戰士」們所必備的捍衛國家的勇氣當然重要，但是筆者認為還應該再提倡另一種勇氣，那就是抵抗「歧視」的勇氣，不只是當自己被歧視的時候勇於反抗發聲，而且當與自身不同的弱勢族群或「他者」被歧視時，也應該勇於為別人挺身而出地反抗，因為這代表著為同是公民的

⁴ 美國傳記作家 Bowen，在描寫 1787 年費城制憲會議這段歷史的著作裡，原序和結尾中就有這麼一段話：「妥協是一個髒字，往往意味著與魔鬼立約……。可是在制憲會議上的妥協精神，卻以美善與榮光籠罩全會；華盛頓坐鎮於主席位上，這份妥協的精神就像和平之鴿棲息在肩頭。當眾人一一起立發言之際，我們可以看見他們與自己的種種偏見掙扎……南對北，東對西，商對農。我們也看到他們改變心意，克服自尊，在最後一刻到來之時，坦承自己的錯誤。若說這是一則老故事，其中富有的精神，卻似週一的早晨般，其清新無比」，「……這實在是人類歷史上絕無僅有的特例啊……於是大功告成，我們成為一國。」（Bowen，1994：viii-ix，382）

他人爭取自由。

此外，公民共和主義所追求的另一個重要的公民德行：全面地投入、參與政治公共領域，也是需要加以修正的，「人天生是政治的動物」此一論述必須放入括弧當中，承認真的有很多人對於政治或公共事務不感興趣。但是必須分清楚的是，一個人可以不熱衷參與公共領域的事務，但他一定是生活在社會之中，所以基本的公共道德規範亦須遵守，如守法、和平理性、自我負責等。同樣地，一個人平時不必過多積極地表現出其愛國情操，但他一定明白在國家發生緊急危難時，必須毫不考慮地執干戈以衛社稷。

四、社群主義與多元文化論

因社群主義與多元文化論同是對於當代自由主義的批判性思維，並且兩者之間有相當大的關聯性與衍生性，故筆者將對它們的預設反思放在一起探討。對於社群主義而言，其所批判的是自由主義裡個人主義所造成的偏誤，認為「人」必定有其社會背景，或空間「框架」上的構成性，人的「選擇能力」亦非孤立懸空的且理所當然地自動出現。社群主義此一立場對於自由主義的補充性貢獻是值得吾人肯定的，但卻也很容易使人的認同僵化於所謂的傳統，惰於批判自身，要知道社會文化是不可避免地並且也需要與時俱進、不斷更新，由此才能保持活力，繼續傳承與發揚光大；社群主義將文化傳統「本質化」，雖還算不上是其宿命原罪，卻也是一個非常容易使人不小心走入的危險傾向。

從社群主義上述預設的危險，其實就可以推衍出多元文化論在學理上隱含的內在問題。多元文化論主張對於團體權利的保護，跳脫了當代自由主義論述裡只看重個人權利普遍平等之觀點，但是如何去區分或界定所謂的「團體」是有很大的疑義的。或許為了方法論上處理的可行性，多元文化論者多半只將團體界定在固守於文化傳統與地域界線上的「族群」概念，但社會與文化是從不止息地流變，不但團體本身的屬性會「昨是今非」，也不斷有新的團體、新的邊緣會形成，此種「後現代」的情境，恐怕是多元文化論者所必須面對的。

所謂「政治」的概念即在於尋找妥協的空間與共同利益，創造出協調衝突差異的政治體制。（Faulks，2003：142）多元文化論的核心信念就是差異政治，但過於強調分歧差異，等於是將族群團體間做壁壘分明的界分，某程度上會在分屬不同族群的公民間鼓勵一種互不相干的心態，割裂了各自的生活世界，造成弱化了政治的作用，無形中忽視了人類理解彼此立場的能力，亦使得族群團體之間的理性溝通困難重重。

此外，多元文化論者對於國家所提供的保障似乎過於依賴，必須思考的是，到底國家能做些什麼事，或是國家能做到什麼樣的範圍。在政治與經濟利益或資源上或許國家機制能做到較具效率與公平的分配，但文化認同與族群尊嚴能完全仰望國家的賜予嗎？我們不能將國家視作如動物園的管理員，族群團體更不該把自己當成在鐵籠裡被觀賞的動物一般，每天一視同仁地只要飲足飯飽即可。文化認同的精神必須自創自生，族群尊嚴的建立更是需要自我的覺醒。

第三節 國內社會學界關於台灣認同問題的討論

在戰後的威權戒嚴體制下，所謂的「省籍問題」是具有極度的政治敏感性，連帶使人們對於族群與國家認同的議題一直都是莫諱如深，直到了進入二十世紀九〇年代民主化解禁開放後，相關的學術討論才有如雨後春筍的展開。如 1992 年 4 月 12 日所舉辦的「省籍、族群與國家認同研討會」及其論文集《族群關係與國家認同》是個里程碑，因為這特別代表著是國內相關領域的學者，開始積極地與族群與國家認同問題面對面，而且一切相關後續的論辯，也幾乎是從這裡開始出發。筆者在此舉出的是社會學者，包括早先從族群層面切入的王甫昌、張茂桂、趙剛；與較晚近用「制度論」(institutionalism) 與「外部因素」觀點貫穿的汪宏倫。和政治哲學的認同論述相較起來，其特殊價值在於其不僅限於在規範性理論的內部性探討，而且他們同時也做出了許多實證性研究調查來加以佐證。

一、王甫昌：族群意識、省籍融合與民族主義論述

對於自己所屬族群所處不利狀況的覺知程度，是王甫昌對「族群意識」(ethnic consciousness) 的定義。這預設了族群意識通常是「弱勢族群」特有的現象，因為「優勢」的一方通常不會覺得自己是「族群」。(王甫昌，1998：31)

在現今台灣族群的分類架構與族群意識的形成上，王甫昌提出的分析認為，台灣所有的「族群」，都曾經或目前仍覺得自己在某些特定社會分配層面上，是受不公平待遇的「弱勢族群」，而且每一類的對偶族群（原住民/漢人、客家人/閩南人、本省人/外省人）都是由自認是弱勢的族群界定出來的。這代表著族群分類架構產生時，都有他們特殊歷史、社會脈絡及目的，也都有特定的「族群對抗」意義。(王甫昌，1998：30-31)

族群意識的內容包含了群體間差異的察覺、族群不平等的感覺與參與政治行動的意願，要產生到第三者，前兩者是必要條件而非出充分條件。王甫昌強調的是一個群體的特殊性，主要是表現在人們是如何地「想像」自身的「共同來源」，族群意識的建構者，往往將現在所看到的群體價值或規範上的差異，歸因於「不同的來源」這些過去的因素。(王甫昌，1998：31)

王甫昌主張族群意識是族群運動社會建構的結果，是比較符合歷史事實的詮釋，此一建構論所強調，族群意識的發生，是弱勢者為了改變自己的不利處境，或對抗優勢者，而透過集體行動建構的結果。由這樣的觀點來探討，其優點在於比較能跳脫族群意識「內容」上的爭議，而得以去觀察族群互動關係的社會脈絡，就不會只注意族群的「過去」，而忽略了族群的「現在」與「未來」，族群意識的建構，不是在喚醒一個「沈睡的」、「既存的」族群認同，而是在創造一個「嶄新的」、「從未真正存在過的」群體分類思考方式。(王甫昌，1998：40)

在「省籍融合的本質」的探討裡，王甫昌主要檢視討論族群融合理論在台灣的可適用性，與省籍融合在台的可具體現象分析。他認為台灣的省籍融合並不是一般認為的是自然產生的過程，自然融合說(熔爐式)是傳統功能論對族群融合的

預設，卻不適用於台灣的族群互動狀況。因此應改以衝突論的觀點去詮釋省籍融合。在衝突論的觀點下，省籍融合是在「移入者優勢」(immigrant superordination)的狀況下進行，(王甫昌，1993)是被視為外省族群對本省族群在認同與語言上，藉教育及媒體為主要管道所進行的單向教化，以及在文化上已融合，但在社會結構上仍維持相當區隔的「結構多元化」。造成這種同化形式的原因，在於優勢的外省族群維持統治地位的需要、外省族群的文化優越感、優勢族群控制了體制性資源、優、劣勢族群人口比例的懸殊及優勢族群在地理與職業的分佈上過度集中的後果。(王甫昌，1993：94)

根據這樣的觀察，台灣的省籍融合只發生在有限的面向上，及有限的社會群體之間。有限的面向是指文化及態度上有相當高的融合程度，帶在行為及認同的層面上，族群之間仍有相當大的差異；有限的社會群體則是指受過高等教育的人，特別是受高等教育的本省人，可以說是省籍融合最成功的一群，而教育程度較高的外省人則較易傾向內婚，較少認同自己是台灣人，以及較少自願使用台語。換言之，高教育程度的外省人的省籍融合程度是較低的。(王甫昌，1993：95)

王甫昌認為這種同化模式充分反映了外省族群的優越感，這種族群優越感是為了維持優勢地位而刻意創造出來的，並且能夠透過教育順利的複製到在台灣出生成長的下一代身上。(王甫昌，1993：95)這似乎也可以用來解釋台灣政治民主化之後，外省族群在政治上的絕對優勢逐漸喪失所產生出的族群危機感，省籍融合雖然降低了本省人對外省人的族群敵意，但卻無助於削減外省人的疑慮，且造成新的族群衝突。

總而言之，如果融合是像功能論所描述的是自然發生的過程，則融合後仍出現衝突似乎是不可理解的；但如果同化是被當作優勢族群維護利益的競爭手段，則族群同化所帶來的族群衝突現象就是可以理解的。(王甫昌，1993：96)

在對「台灣民族主義衝突的族群政治意涵」的討論裡，王甫昌在進一步地思考台灣族群問題與國族認同建構間糾纏不清的關係，在現實上，台灣的各政黨確實都是以不同的民族主義論述來爭取民眾的支持，他認為「族群政治」的觀點，將有助於使我們更瞭解這些不同的民族主義論述衝突現象發生的原因、形式與結果。

首先，在民族主義論述的族群基礎上，民族主義者在界定自己的民族時，經常會以特定族群的歷史或文化經驗為素材。戰後國民黨在台灣所建構起的中華民族主義論述內涵，基本上是以當時台灣社會裡外省人的歷史及文化經驗做為基礎發展出來的，這導致一切有利於外省族群的政治制度及文化社會政策上的權宜措施，都被合理化；相對地，本省人的歷史文化經驗，則沒有受到充分的考慮，甚至是「污名化」(如台灣人被日本皇民化)相反的，1980年代以後的台灣民族主義論述內容，則主要是根據本省族群(特別是「閩南人」)的歷史文化經驗為主體建構出來的，清楚地強調三、四百年來漢人移民做為「台灣民族」的歷史起源，亦沒有充分考慮到原住民、客家人及外省人族群的歷史文化經驗。(王甫昌，

1998：15-16)

其次，在民族主義對不同族群的差別壓迫效果上，國民黨政府根據中華民族主義所發展出來的社會文化政策，特別是語言政策，對於外省族群而言是相當合理並且有意義政治主張，但對本省族群來說，例如因說母語而受罰，確實產生難以磨滅的壓迫效果；反過來，台灣民族主義的出現以及台灣獨立的主張，則對外省族群產生較大的衝擊，另外，由於台灣民族主義的論述，主要是以閩南人的經驗為基礎，因此即使是被界定為本省人的客家人，在社會文化上也多少會感受到壓迫，而提出「福佬沙文主義」的質疑；除此，台灣原住民運動者也對於台灣民族主義論述以四百年做為歷史起源點的看法，相當不予苟同。（王甫昌，1998：16-18）

最後，在民族主義衝突的族群意涵上，雖然台灣不同的民族主義論述間，對於目前領土與國民該如何被稱呼或自稱，有著極為分歧的主張，但是對於目前領土與國民的涵蓋範疇，則沒有太大的異議。在這樣的情境下，目前台灣不同民族主義陣營間對抗的主要對象，並不是真正的「外國人」或「其他民族」，而是「自己人」。

這種競爭與衝突是發生在一個國家中的不同社會群體之間，而且沒有任何一個群體提出立即變更有效統治國土的要求。他們所爭奪的「標的物」，除了是如何「稱呼」這個擁有事實主權的國家、這個國家的人民應如何「自稱」，而更重要的是：哪一種民族主義論述才應該成為國家政策的意識型態。在本質上，王甫昌認為這並非「民族主義」式的抗爭，而是以民族主義為名所進行的族群競爭。詮釋這些對立或衝突的關鍵點，是在於不同的族群意識型態陣營是以「民族」來稱呼自己，並要求其他族群也必須接受、或認同這樣的自稱。（王甫昌，1998：19-20）

二、張茂桂：省籍問題與民族主義的特質與關係

張茂桂同時也是民進黨「族群與文化政策白皮書」的撰寫者，當中其貫徹的是「公民民族主義」(civil nationalism) 的立場，排除了以種族血緣為民族建構的基礎，要求民族成員身份的獲得是依據共同遵循權利義務的法律架構，主張保障及鼓勵各族群的特殊性與多元性，進而以公民權為核心建立現代公民意識、國家意識與共同體精神。（江宜樺，1998：156-157）

但此外，更重要的是在「省籍問題與民族主義」一文的內容，張茂桂的理論核心架構，其一在於認為族群關係須做為一種社會組織原理的歷時性的互動過程考察，不能化約為個人層面上偏見、歧視與隔閡的理解模式；其二是台灣獨立運動與反台獨，都具有民族主義的特質，不僅是有政治、經濟的，而且也有道德、象徵的面向。（張茂桂，1993：271）

就如以族群歸屬來預判「統獨立場」，在台灣是許多人的常識性認知一樣，張茂桂亦從省籍問題的層面切入，來開始鋪陳台灣的國族認同問題。其主旨似乎是思考如何建立以公民意識為基礎的國家，立場接近有人所主張的「領土/公民

型民族主義」。

在其詮釋裡，台灣的省籍問題並不是所謂的「種族主義」問題，其具有多重二元對立圖像的含意，包含「本土」與「外來」、「中華文化」與「台灣文化」、「中華民國」與「台灣獨立」，更是「中華人民共和國」與「中華民國」或「台灣」。省籍問題確實是在政治、經濟、社會及文化層面上呈現的「不對等」關係，此一情境的歷史起源是導於台灣被整合到一個以中國，而非以台灣為核心的歷史文化系統中，限制了台灣可能發展出特殊「自我特性」(self-identity)⁵。

張茂桂指出，在 1986 年政治民主開放後，基本上加速了外省族群在各方面不對等優勢的逆轉，在高度族群危機感與「保衛中華民國」情節的催化下，致使國家認同的意義界定出現矛盾與衝突。

關於台灣主權獨立的聲浪的高漲，其認為並不能只以族群間的不對等關係、威權體制轉型與領土主權的爭議來充分加以解釋。張茂桂延伸 Anderson「想像的共同體」概念，指稱共同體並非僅僅是憑空的想像，而是集體投入創造新意義產生的結果，這種新意義常需要一個身份的象徵符號(identity symbol)來維持，即 Harold Issacs 所謂的「部族偶像」(Idols of the Tribe)或 Durkheim 所說的「圖騰崇拜」(totemism)它不是簡單的神秘精神現象，卻是代表個人與集體的聯結。

就如 Issacs 所言，命名(naming)和名字(name)是一切知識的起源，名字的存在甚至取代存在本身，無名即無存在，亦無從「指認」(identification)，這是人類最大的恐懼。民族主義的一個重要意義就是給予集體存在一個名字，指認出「部族偶像」。(張茂桂，1993：264)

在張茂桂的論述裡，台灣人想要的是告別過去像「中國」般，那種虛幻而矛盾的標誌，建立一個有名字的「部族偶像」，創造一個與台灣的集體生活經驗有真實且密切相關的集體象徵，做為「族群的與社會的自我崇拜基礎」。在某種程度上，他們是為了建立族群尊嚴，加強群我間的聯帶關係與集體生活的道德立場而進行的一場「正名」努力。(張茂桂，1993：264)

有人認為張茂桂的公民民族主義與自由主義的國家認同具有親近性，但仍有差異之處，這在於前者仍相當強調民族或族群對國家的構成作用，而後者則直接以公民的個體性為根本，並保障個人相對於其所屬族群的優先性。(江宜樺，1998：157)

三、「趙」、「張」論戰：從「批判意識型態」到「獵殺女巫」

張茂桂的論述主要引據了社會人類學的觀念，如「想像的共同體」、「部族偶像」、「圖騰」等這些用語，而也因為張茂桂亦將民族主義類比成現代人的宗教，給予別人一種宗教神秘主義色彩的印象。由於這樣的理論「印象」，故在其論點發表後，引來了趙剛以「文本分析」的方式提出十分嚴厲的批判。

在「新的民族主義，還是舊的？」裡，趙剛以純粹理論層面探討的方式，引

⁵ 張茂桂強調「不對等」並不等於是對他者直接的歧視，不對等是一種不勻稱社會的組織原理，在這一原理下某族群較容易佔有優勢地位，同時也形成其他族群的弱勢。(張茂桂，1993：241)

經據典地加以反駁、否定前者，指出以張茂桂為首的台灣新興民族主義論述嚴重缺乏進步自由主義的內容，因而與國民黨舊有的中華民族主義論述相比只是換湯不換藥的差別，一方面，民族、公民與社區等自由主義傳統理念被反動地挪用；另一方面共同體與其他準宗教的保守理念被高度地強調，以自然主義為根本的威權秩序就成了治癒現代性病癥的所須付出的代價。（趙剛，1996：2）

在台灣，當道的放任自由主義價值與新興的民族主義論述之間產生了選擇性的親近，產生了實質上的族群民族主義，所謂的「民族」是一種族群共同體，是做為「老百姓」(volk)或「臣民」(subject)的集結，其訴求是自然本質（遺傳、血脈及對其的自戀）前政治的威權主義與傳統主義；相反的，以激進自由主義為基底的自由民族主義下的「民族」，則是等同於公民的集結，是指一群有主權的人民，即自主和參與的主體每天的政治實踐，就像 Ernest Renan 所說的「一個民族的存在即是每天的公民投票」，自由民族主義不沈迷於「我族」與「他族」的劃分而是致力於擴展團結的基礎與普遍的權利。（趙剛，1996：7-11）

為何放任自由主義會與族群民族主義合流？趙剛認為是因在放任自由主義的詞彙裡，政治參與只有相當狹窄的意涵：投票。此最狹隘的公民權概念，剝奪了人的社會性，代以原子化、抽象的普世平等，帶來的是「私密」(secrecy)與「隔絕」(isolation)而非公共領域，所以在現實上有可能瓦解了國家與個人之間的民主中介層次與過程，如市民社會裡的集會結社與公共論壇，這種情境就產生了與威權國家共生共存的可能性，而威權國家正是族群民族主義的最佳政治代表。（趙剛，1996：15，46-53）

關於張茂桂的論述，趙剛認為其不但是站在族群民族主義的立場，而且還產生了「神學轉向」(theological turn)，(趙剛，1996：18)利用了社會人類學的相關概念，不加反思地塑造出一種民族主義拜物教，並且也荒謬地誤讀「想像的共同體」，將 Anderson 對於民族主義的批判性思考，當成了對民族主義本身的捍衛。（趙剛，1996：29）

將台灣族群民族主義等同於四十多年來的黨外民主運動，趙剛認為是太粗糙的歷史觀，他抨擊張茂桂所強調的，是一種將民族視為有機整體、我族崇拜與圖騰崇拜民族主義，是一種最反動最具危害性的民族主義，它企圖將市民社會整合進國家、民族中，否定了「民主、社會運動、階級運動、自主結社、公共領域、權利論述與多元文化」與一切批判的現代性 (critical modernity)，「是反思性主體的消亡」，趙剛稱呼此為「巫毒、發高燒的民族主義」。（趙剛，1996：59）

趙剛最後則籲求超脫一切形式無論是「自由」的，還是「族群」的民族主義，台灣需要的應該是真正的多元性、公共參與的、在平等基礎上的團結，一個包容性與多元性論述場域，其中進步自由主義、社會主義左翼與各種邊緣論述(階級、性別、族群)創造性地對話或結盟，此即所謂的「民主民族」。(趙剛，1996：62)民主民族團結的基礎是激進的民主過程，而非民族主義團結形式下具有「妒恨」成分的認同政治。

面對趙剛砲火猛烈且全面否定的抨擊，張茂桂不得不站出來回應，在 是批

判意識型態，抑或獵殺女巫 裡，他主要也是在文本分析的層面上做了更多的解釋，認為趙剛為他羅織了一些如「放任自由主義」、「族群」或「巫毒」民族主義、「國族集體主義」或「妒恨心裡」的罪名，但事實上如果整體地了解他過去所有的學術論述，趙剛應會發現他並不是其所想要攻擊的稻草人；而將不同學者們關於台灣族群問題研究鐵板一塊地打成台灣族群民族主義的代表，以樹立自己為「政治正確」的典範，更是有失相互理解、溝通與尊重的原則。

在再一次闡述其對於民族主義問題的立場上，首先，張茂桂認為面對民族主義所可能造成的激烈衝突，必須理解並戒慎的態度來避免，人們關於在民族主義上那種真實、原初情緒性的反應，是不能僅僅只用「國家製造」、「人為虛構」與「意識型態想像」的公式簡單化約來加以否定，身為社會學者必須面對人類社會重要的集體心理、集體意識如何產生的問題，以及「神聖不可侵犯」情緒的根源。他提出「部族偶像」、「圖騰崇拜」，只是社會學方法論的分析，而不是什麼「神秘主義」。(張茂桂，1996：263)

其次，民族主義是一種與現代國家各方面發展歷程牽涉廣泛的意識型態論述，這樣的論述是不可能「古往今來」都一樣的，趙剛關於台灣民族主義是「新的」還是「舊的」論點，恰巧正是「本質化」所有的民族主義，而賦給一個簡單的「是非對錯」，是忽略了它們的時空背景與區域差異，也忽略了各民族國家的市民社會與民主政治不同的歷史發展問題，更忽略了它們之間不同的敘事內容，(張茂桂，1996：264-265)就像做為民族主義重要行動者的國家機制來說，一樣是同化教育，有些國家成功，有些國家卻失敗，更甚者，在同一個國家裡，也會教育出不同的民族主義認同的人民。

張茂桂指出，如果像趙剛所言，台灣的民主運動不該與建國運動相容，那就是無視於反對運動裡一直存在的「人民自決」的呼聲，這既是民主政治也是「國家範疇」的議題。關於民族主義與族群多元分化、共同體的建立，都是一種民主政治的疆界之確定(國家主權範圍界定)的敘述，要大家都避開身份認同如何區分、或者如何組成的問題，只談激進民主，是脫離現實的天真想法，激進的參與民主並非不好，但民主制度的深刻、複雜與廣度，是遠超過激進社區民主所能涵括的。國家的憲政體制、政黨政治與公私領域的界分都是民主構成的重要部分，是人民解決內部衝突差異、對抗外部侵略等在民主實踐上的重要制度性安排，不能簡單地視為一種壓迫性的權力結構的一部分。(張茂桂，1996：266)

在台灣內部對「省籍問題」和「統獨立場」的爭論中所不時出現的激烈語言與情緒，以及與趙剛之間「火藥味」十足的論辯，使張茂桂進一步地反省有關「身份認同」的爭議，其實除了利益、工具目的外，還有相互承認與尊嚴的問題，(張茂桂，2001：148-149)張茂桂後來所援引的，即是 Charles Taylor 關於「承認政治」的理論。

Taylor 的主張，在於自我認同是自己關於自我形成的敘述，具有真實性，同時也是自我與集體的道德水平線的「共構」，對於集體尊嚴的冒犯同時也是對自我尊嚴的冒犯，反之亦是。受辱、尊嚴被剝奪，帶來集體行動的反彈，而維持尊

嚴也就成為集體行動的重要力量。用這樣關於人的「真實性假定」，「共善」的邏輯，可以說明何以關於自我、認同尊嚴或民族意識對於個人有驅動力與強制力，使得個人的榮辱與集體的榮辱、個人的對抗與集體間的對抗，相互地緊密交織在一起。（張茂桂，2001：162）

張茂桂舉出了趙剛的「台灣人妒恨說」與李筱峰的「外省人危機論」這兩種從自身族群本位立場出發的對立論述來說明，（張茂桂，2001：149-151）台灣的族群問題既是「本省人」過去在語言、文化政策上做為一種弱勢者受到侮辱、受到冒犯的情緒；也是「外省人」在當今本土化潮流下，對於周遭環境意義喪失了掌握，對於珍視的價值觀念受到無情的否定而不知如何自處的難堪。換句話說，當用國家的權力、用論述去否定他者的認同，侵犯他者的道德識域時，將創造出羞辱的情境，而進一步引發緊張或衝突的族群關係，因為這在有形無形裡都壓縮了雙方在同一個生活世界裡進行相互尊重與溝通理解可能性。

四、汪宏倫：制度脈絡與外部因素下台灣的「national question」

對於台灣國族認同議題的討論，不同於以往由內部族群問題角度切入的窠臼，汪宏倫則是另闢蹊徑地從制度論（institutionalism）的基礎上，並參酌全球化的外部因素來加以分析，其認為正是因為台灣「民族主義政治議題」（nationalist politics）的特殊性，所以才需要超越傳統或現有的民族主義研究方法論，在「一般理論」的層次上建立另一套較為完整且具分析力的理論架構。（汪宏倫，2001b；2001a）

台灣 nationalist politics 的特殊性質有三，一是台灣目前所處的地位，既非民族國家，也不是殖民地或託管區，是一個「不倫不類」、「無以名之」的案例，台灣的 nationalist politics 問題很大的一部分在於此「政治實體」缺乏一個國家位格（statehood），這種特殊曖昧地位也使得難以去界定台灣民族主義追求的目標，到底是反國家（anti-state）或尋求建立政體（polity-seeking），還是國家中心（state-centric）或「以現有政體為基礎」（polity-based）；二是台灣所面臨的特殊國際孤立。一般被孤立的國家，並無礙其「國家位格」或「行為者位格」（actorhood），但台灣卻是被從根否定其本體實存（ontological existence），不僅是被孤立，而且是被漠視，甚至是被當成「不存在的」；三是台灣的 nationalist politics 很大一部分是在名稱的問題，這不僅反映在內部國號使用的爭議（「台灣」或「中華民國」），而更在國際上處處被扭曲的集體稱謂，（汪宏倫，2001b：186-189）以及國人到國外時因「名實不符」所造成切身體驗的窘境。

所謂的制度論分析架構的要旨，在於平衡個人意願論（individual voluntarism）與結構決定論（structural determinism），認為社會現實是透過制度運作才能存在，社會與政治的動態變遷，更需放在制度的脈絡中理解。制度提供人們自我認同，亦提供他人認可的基礎，其同時給予行動者能力及其限制。以此來看，汪宏倫認為 nation 不該被視為是實質存在的實體，而是由「一組制度結構的交織組合」。換言之，nation 的存在有賴一套相關的制度，而個別的 nation-state 又必須在國際

體系的制度當中運作，才可能存在。（汪宏倫，2001a：271）

nation-state 是現代世界裡制度同形趨勢（institutional isomorphism）的產物。一個以 nation-state 為基本組成單位的全球社會已儼然成形，nation-state 的制度體系則構成了當今世界的本體論基礎（ontological basis）與人們認知世界的模型。這種世界普遍接受的運作模式與社會分類原則（如「美國人」、「日本車」、「法國菜」），套用 Foucault 式的用語，則是所謂的「國際檔案分類系統」（international filing systems）。台灣的「中華民國」體制設計雖然在實質上具備 nation 的條件，但在國際制度場域裡卻被剝奪了參與權，state 與 nation 同時都在國際社會中隱匿無蹤，影響所及，致使連「台灣」在國際知識社群（international epistemic communities）裡，做為一個資料「條目」或「範疇」，都是被壓制的。（汪宏倫，2001a：272-273）

在全球化互連與互賴的趨勢影響下，台灣的 state 被制度性地、有系統地排除在互動日益頻繁的國際社會中，然而台灣的社會卻因蓬勃發展的經貿實力，與「地球村」的連結又極其地顯著。「國家」與「社會」所面臨情境間的巨大鴻溝，使台灣的 national question 產生滋長與激化的空間。汪宏倫認為在制度同形趨勢與全球化的雙重壓力下，在台灣由國民黨所創見的中華民國體制，面臨日益嚴重的外部危機，而台灣民族主義或「台獨」的訴求，其實有相當大的部分就是對這些制度危機的反應。（汪宏倫，2001a：274-276）

呼應前述台灣 nationalist politics 問題的特殊性，深入剖析台灣的制度困境與危機，即可知台灣由於欠缺一個被承認的 statehood，連帶使得 nationhood 都一併抹煞，進而使有關 nation 裡，能發揮「辨識」、「定位」、「預測」與「常規化」這些作用的制度符號要素都付諸闕如⁶。如此一來，無論在個人或是在集體層次上，台灣的「國家」及其「人民」都是現行制度架構與分類系統的「麻煩製造者」（troublemaker），因為他們無法被清楚地歸類，且直接造成制度運作的麻煩。弔詭的是，當台灣試圖想要藉著更為明確的國家定位來解決這個麻煩時，卻又再被指責是國際政治的「麻煩製造者」。（汪宏倫，2001a：277-287）

總之，汪宏倫認為要理解台灣的國族認同問題，必須擺脫主觀意識面詮釋或是政治操弄後果的陰謀論，意識面的醞釀轉折，往往是制度誘因下產生的；也不能只看到民族主義中的族群原始情愫，或是像政治動員與民主化這樣的國家內部因素。他斷定台灣目前的困境癥結點，不是意識或認同上的衝突，而是制度上的困境，在台灣的人所面臨的是共同的制度排拒（institutional exclusion），這直接間接促使台灣人產生對 nationhood 更強烈的渴望與需求。台灣的「民族主義」，其認知與工具性的成分要多於情感表達的成分，其目的是想要能夠更順利地被整合到這個現存的、已高度理性化的 nation-state 的制度秩序裡，而不是在「國際檔案分類系統」中無法被「分類歸檔」。（汪宏倫，2001a：292-293）

⁶汪宏倫指出任一制度都有三個符號要素（symbolic elements）：一是再現法則（representational rules），即制度的作用是以符號要素來彰顯或呈現其他事物；二是構成法則（constitutive rules），即制度的組成法則，在於定義行動者的本質與行動能力；三是規範法則（normative rules），即藉由角色、常俗與規範的運作，制度可期待、預測，乃至是制訂某些社會行為的模式，如果違反之，不但會被他人視為「變態」、「不正常」，甚至會招致他人的嫌惡反感，引發制裁。

第四節 給台灣做為一個多族群國家的實踐啟示

國家認同的建立與維持是同等重要的，台灣做為一個多元族群國家，國家認同的一致性「論述」是有待建立的。在國家認同建立的議題上，當代民族主義研究與公民共和主義學說可提供相當的借鑑；因為社會的時空環境是隨時變動的，所以同時還要思考如何去維持此一致性，在國家認同持續維繫的層面上，自由主義、社群主義與多元文化論則可提供較多的啟示。

誠如 Gellner《國族與國族主義》中的「高級文化」概念，我們無法否認國家機器對於形塑國家認同的影響力與重要性，但也不能再重蹈過去國民黨威權時代「文化沙文主義」政策的覆轍，國家的態度應轉變為對於國內各族群的文化在消極面上一體看待，平等尊重；積極面上，以協助者的角度，幫助族群文化在地認同的發展。原來在人數上不見得是佔優勢的，但較容易透過教育與媒體去掌握「高級文化」的優勢族群，也應該拋開獨尊的心態，降尊紆貴，放開胸懷與其他族群平起平坐。

現狀或已存在的一切並不代表全都是合理的，我們必須深切地反思霸權文化單方面操弄的可能性。以曾喧騰一時的語言平等法草案爭議之例來說，有許多人批判此法是試圖拉下「國語」的位階，是「福佬沙文主義」的反射動作，會讓國家在語言的使用上四分五裂。但筆者認為，語言不只是一種工具，它更是一種文化內涵的具體實踐，不能純粹只用便利性的角度去考量，國家有意保障各族群在語言使用的公平性，其實是一個立意良善的起點，比起所謂的「族群平等法」這種打高空、口號宣示性的立法，是更有實質意義多了。

本土化或台灣化當然不能化約為「去中國化」，更不能將其任意曲解為「閩南化」、「去漢文化」或「去中原文化」，這等於是讓本土化又繼續被冠上另一個文化沙文主義的罪名。主張建立台灣主體性的人士，不斷地強調台灣的海洋性格，不是沒有道理的，海洋文化的特色就在於開闊、包容、兼容並蓄，不但包含了原住民文化、漢文化中的福佬、客家、新住民，也納入了南島、日本甚至是歐美的文化的交匯融合。

追求單一血緣或文化傳統同質性的民族主義已成為歷史陳跡，台灣必須做為一個「公民國家」而非「民族國家」，公民身份或公民權利才是多元族群國家認同的基礎憑藉，也惟有如此才能包容與含納異質性的成員組成。

在自由主義的「憲政制度愛國主義」主張裡。民主法治國家的制度性認同的核心在於對憲法規範性的尊崇與實踐，但對於台灣而言，確有兩個重要的問題，其一，社會是否有著悠久的法治傳統，以及人民本身是否具備法治的素養，法治並不是一塊裝飾華麗、令人目眩神迷的招牌，對自己有用或有利時就拿出來高掛在頭上，在沒有用、不利或「緩不濟急」時就收藏起來，當作不存在。真正的法治，必須是日常生活裡一點一滴、毫無保留地行動實踐。公民如果欠缺這樣的素質，不但是法律本身，甚至連憲法規範性的順暢運作都會有困難，在 2004 年總統選舉結果出爐後所發生的一連串抗爭事件，即是這種欠缺所帶來的嚴重後

果。的確在台灣，公民絕對是需要有法治的養成教育，這不但是教導人民守法守規定，他律式地畏懼的法的制裁懲罰，亦是要讓人民理解法治的基本理念、法治與民主的共生關係以及公民自身對於法治應有的態度與實踐，讓國家的公民們達至 Kohlberg 道德發展論之理想裡的後期水準⁷。

其二，關於憲法法典本身亦是問題重重，根據「五五憲草」所擬定並經由 1947 年的制憲國民大會而產生的「中華民國憲法」，是國民政府統治中國大陸時期的產物，在國民政府來台後，又因動員戡亂與戒嚴統治，使這部憲法束之高閣、形同虛設長達四十年以上，換句話說，不只是時空條件的改變所造成憲法條文內容的適用性被批判甚至譏諷的問題，如「小孩穿著大人的衣服」；根本問題就在於它是與它所代表這塊土地絕大多數人民相脫鉤與疏離的。當此部憲法的合法性與正當性充滿爭議，而人民對憲法象徵的情感認同與集體記憶也是一片空白時，它就不可能是這個民主國家的不朽的傳奇敘事，也很難會有至高無上的規範性並得以在關鍵時候解決紛爭、凝聚團結與形成共識。

維持民主國家的政治認同感，公民共和主義是很基礎的，也是很古典的。它講求的是公民德行的養成，而對於「公共善」的體認則是為其核心思維。在台灣需釐清的是，人們對於所謂民主政治的理解，多半是窄化為自由主義式，甚至是個人主義式的，民主政治好像是應該任由人民追求私利，至於國家的整體利益就擺在一邊，反正是個人權利至上。這種對於民主一知半解的看法，就是不知道民主政治內涵裡還有公民共和主義的傳統⁸，它的發揚如果對應在現今台灣的情境上，即是我們的人民需要有保衛台海安全、不畏懼中國威脅的決心，同時亦須共同努力營造一個健全可制衡國家機器的市民社會。另外在當代公民共和主義中的審議式參與民主訴求下，除了遵循法治的程序性以外，我們的公民也要增添寬容多元、對抗歧視與理性溝通的能力來做為公民德行。

此外，在當前台灣的政治論述裡，有許多人似乎很喜歡神聖化所謂標榜「理性」、「中道」之「中間選民」此帶有濃厚「經濟人」意味的概念。當代公民共和主義的發揚者 Hannah Arendt 在闡述極權主義的產生與公共領域之間的關係時，指出隨著西方現代化過程下所形成的「布爾喬亞」式的市民社會，使得人在政治層面上的公民身份不再被尊重，形成了自利自為、自我中心的「群眾」人格。「群眾」人格所造成的生活處境即是人與人彼此間的孤立，生活世界的「公共性」(the publicity) 被私人領域中的事物，如血緣、族群、區域性的聯繫和主觀情緒所取代，維繫人認同條件的「公共世界」走向破碎、失序的處境，在其中的人們不但

⁷ Habermas 在《重建歷史唯物主義》裡，引用 Kohlberg 的理論，分析了道德發展與自我認同的關係。Kohlberg 認為在人的成長過程中，道德意識是以所謂「道德成規前期」、「道德成規期」，以及「道德成規後期」的順序發展，基本上這是由他律到自律的過程，特別是在道德成規後期，所謂人的正當行為是根據個人權利與經由社會全體的檢驗和認可來確定的，甚至最終極的理想狀態，是個人自我選擇的倫理原則(個人根據良心作決定)能與普遍的正義原則相一致。(Habermas, 2000: 68-70)

⁸ 公民共和主義的傳統也追求自由，但方法是勇敢和為公共善奉獻。要有勇氣，才抵抗外國侵略者的野心，以捍衛國家的自由；要積極地且樂於公益、參與政治，才能防止政客或獨裁者的僭權，以保障公民的自由。

喪失了現實感，也喪失了合理地判斷經驗的能力，而輕易地為激進勢力所煽動。（蔡英文，2002：79）國家認同共識的建構，在相當程度上必須仰仗政治公共性的建立，雖然 Arendt 的討論有著不同的出發點與情境脈絡，但回頭來看，十分令人憂心的是，在台灣的族群與國家認同問題裡，可明顯地發現政治菁英為了牟取其政治資源或利益，不惜有激化情緒與煽動挾持群眾的「撕裂」之舉，同樣是分裂了公民們共棲居於其中的「生活世界」，進而使得市民社會裡應有的公共性無法良性運作。

「認同」(identity) 一詞，是貫穿本文的最重要概念，英文 identity，其字源由兩個意義部分所組成，即有「同一」之意的 id，加上有「實體」之意的 entity，在哲學上，「認同」(identity) 的意涵，是被譯成所謂的「同一性」，指的是「每一事物只跟自身相涉的那種關係」；更重要的，是哲學上的詮釋更顯示了「認同」並非是本質化、固著不變之物，它是有時間上的流動性，在概念層次上亦非絕對性，而是有程度上的相對性⁹，這在我們在看待多元文化論的實踐時所必須有的新的眼界。

Taylor 曾提出對多元文化的尊重體認應有兩種層次，一個是對各族群文化一視同仁的看待敬重 (respect)；另一較高的層次則是不僅體認並且細心培養各族群的文化特殊性，不但要平等地保存它們而且要平等地承認它們的價值，(廖炳惠，1994) 這兩點同時也是支持多元文化論的基本態度。在現今台灣，對於各族群特別是弱勢族群的政策，必須跳脫出政治權位與經濟資源的分配，而提昇至自治權上的對等與文化權上的尊重；更應該未雨綢繆地面對族群團體存在境況的流變性，人們通常將現行台灣內部分類為四大族群：福佬、客家、外省與原住民，筆者相信這個分類模式絕不可能是永遠不變的。在若干年後，「外籍新娘」或「大陸新娘」所生下的第二代，很可能就會成為另一個新的族群，這些人的弱勢處境現在早已顯現出來，但絕不能等到未來他們成為一個名副其實的弱勢族群，累積了許多憤恨、不滿，甚至衝突之後，才會想到要用國家的力量照顧或補償他們。

近來在台灣很盛行相互指責他人「撕裂族群」，卻常看不清自己所作所為，其實是貨真價實地在「撕裂國家」。這類的指控有其在理論上和實際上的錯誤，錯誤的根源在於把將族群的文化認同與國家的政治認同間的關係矛盾對立化。在理論上，一個人既可將其精神寄託交予文化族群；也可以把情感歸屬投射給政治國家，更進一步地說，族群文化會受到國家的機制性影響，而政治生活的風格內涵也會受到族群文化的感染。就如 Walzer 所說的，當一個人堅持其文化族群認同，實踐其文化傳承時，國家可以也應該樂觀其成。相反地，當一個人決定脫離原來的族群文化認同，轉而只強調其公民身份時，他其實也是在形塑一種新的文化認同，就像美國「寬容多元、尊重差異」的自由主義精神也是一種文化。

⁹ 《劍橋哲學辭典》(Audi, 2002) 裡歸納出兩種同一性關係的型態，第一種是時態的同一性 (tensed identity)，即指 A 與 B 兩事物，在某一段時間內具有一些相同的屬性，但在另一段時間內則沒有；第二種是相對的同一性 (relative identity)，即指 A 與 B 兩事物相對於在某一概念或屬性上是等同的，但是在相對於另外一個概念上則是不同的。

(Walzer, 1992; 江宜樺, 2001)

在實際上，即使是強烈贊成或追求台灣獨立的人士，也不是訴求去建立一個以「大福佬民族主義」為核心價值的單一民族國家，他們所想要的，只是一個具有移民社會性格的多族群國家。在台灣其實已確立了一個共識，即不管一個人屬於那個族群，他都是身為「台灣」這個公民國家的一份子，不管這個國家的國名叫做「中華民國」、「中華民國在台灣」，還是「台灣共和國」。因此才會有人認為，追求台灣的主體意識及主權獨立，與其說是一種民族主義運動，還不如說這是一場建立新國家的運動。(江宜樺 2001) 重點是在於，在具有包容與平等公民權特性的國家政治保障下，人民是可以擁有多重性與互補性的政治與文化認同。

總之，在以「公民身份」做為國家認同的基礎共識上，想利用族群本位主義的政治語言大做文章，進行任何的「隔離」、排斥甚至是敵視，是不必要也是不應該的。就像童話故事裡的街頭賣藝人想要以笛聲來催眠老鼠，以領取賞金；政治人物為了圖利自己，也會想用激情政治語言來煽動與撕裂人民，以「綁架」政治支持，做為一個民主法治國家的公民，所需要的是理性的思考與獨立的判斷來對抗這一切。

本論文是在政治哲學的學理或論述的面向上，探討多元族群國家的認同問題，層次上可能過度執守於理論性的闡明、分析與反思。在未來的發展上，需要在實徵面上繼續深入探討，譬如，台灣的國家教育體系對於形塑國家認同的公民教育模式，是持著何種價值論述與意識型態，並且是如何地展現在公民教育教材內容和教師課堂教學當中，是得到徹底的貫徹，還是某種程度的扭曲。這包含了可針對國內中小學的社會科領域及公民道德的課程教材內容作文本上的分析，以使其能對於理論上的分析探討，進行一番對照、佐證或釐清。

此外，即由於公民之認同養成的政治社會化機制是相當廣泛存在的，因此有必要跳脫出正規學校教育體制相對狹隘的範圍，加以延伸探討在台灣社會的公共領域裡，媒體機制內的互動對於族群與國家認同議題之溝通行動的意義與影響。這部分可考慮分析國內媒體包括報章雜誌、電視內容當中，對於國家認同(統獨)以及族群問題的相關論述與對話。

參考書目

- Anderson ,B .(1999), 吳叡人譯：《想像的共同體：民族主義的起源與散布》，台北：時報。
- Appadurai,A. (1998)： 全球文化經濟中的斷裂與差異 ，收入汪暉、陳燕谷主編《文化與公共性》，北京：三聯。
- Arendt,H. (1998)： 公共領域與私人領域 ，收入汪暉、陳燕谷主編《文化與公共性》，北京：三聯
- Audi,R. (2002) 林正弘等譯：《劍橋哲學辭典》，台北：貓頭鷹。
- Bell,D. (2000) 李琨譯：《社群主義及其批評者》，香港：牛津。
- Bowen,C.D. (1994)：《制憲風雲：美國立憲奇蹟》，台北：聯經。
- Connerton, P. (2000) 納日碧力戈譯：《社會如何記憶》，上海：上海人民。
- Duara ,P. (1996)： 《Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China》, University of Chicago Press.
- Dworkin,R. (1994)： Liberal Community , in Shlomo Aviner and Avner de-Shalit eds ,《Communitarianism and Individualism》, oxford : oxford university press。
- Dworkin,R. (2002) 李冠宜譯：《法律帝國》，台北：時英。
- Dworkin,R. (2003) 馮克利譯：《至上的美德：平等的理論與實踐》，江蘇：江蘇人民
- Faulks,K. (2003) 黃俊龍譯《公民身份》，台北：巨流。
- Gellner,E. (2001) 李金梅、黃金龍譯：《國族與國族主義》，台北：聯經。
- Gray,J.(2002), 蔡英文譯：《自由主義的兩種面貌》，台北：巨流。
- Habermas,J.(1998)董之林 陳燕谷譯： 民主法治國家的承認鬥爭 收入於汪暉、陳燕谷主編《文化與公共性》，北京：三聯。
- Habermas,J. (2000) 郭官義譯：《重建歷史唯物主義》，北京：社會科學文獻。
- Habermas,J. (2002) 曹衛東譯：《後民族格局》，台北：聯經。
- Halbwachs, M. (2002) 畢然、郭金華譯：《論集體記憶》，上海：上海人民。
- Hobsbawm,E.J. (2000) 李金梅譯：《民族與民族主義》，上海：上海人民。
- Hobsbawm,E.J. (2002) 陳思仁等譯：《被發明的傳統》，台北：貓頭鷹。
- Holmes,S. (1993)： Tocqueville and Democracy , in David Copp , Jean Hampton , and John E.Roemer eds. ,《The Idea of Democracy》。 Cambridge : Cambridge university
- Honohan,I. (2002)： 《Civic Republicanism》 ,New York : Routledge.
- Hughes,C. (1997)： 《Taiwan and Chunese Nationalism : National Identity and Status

- in International Society*》, London : Routledge。
- Kymlicka (1995a): 《Multicultural Citizenship : A Liberal Theory of Minority Rights》, Oxford : Clarendon Press。
- Kymlicka (1995b): 《The Rights of Minority Cultures 》, Oxford : Oxford University Press。
- Kymlicka (2002) 江佩娟 : 聯邦主義是否能成為分離行動的有效替代方案? 收入於 Lehning ,Percy .B.主編,《分離主義的理論》,台北:韋伯。
- MacIntyre,A. (1995) 鞏群 戴揚毅 等譯:《德性之後》,北京:中國社會科學。
- Mellor,Roy E.H. (1989) : 《Nation,State,and Territory,a Political Geography》 , London : Routledge。
- Mill,J,S.(1961)郭志嵩譯:《論自由及論代議政治》,台北:協志工業。
- Nancy,Jean-Luc. (2003) 蘇哲安譯:《解構共同體》,台北:桂冠。
- Parekh,B. (1994): Discourse on National Identity ,《Political Studies》 42 : 492-504。
- Rawls,J. (1988) 何懷宏、何包鋼、廖申白譯:《正義論》,北京:中國社會科學。
- Rawls,J. (2000) 萬俊人譯:《政治自由主義》,南京:譯林。
- Sandel,M.F. (2001) 萬俊人譯:《自由主義與正義的侷限》,南京:譯林。
- Singer,B.J. (2001) 王守昌等譯:《實用主義、權利和民主》,上海:上海譯文。
- Smith, Anthony .D.(1986) : 《The Ethnic Origins of Nations》Oxford: : Blackwell。
- Taylor,C. (1998) 董之林 陳燕谷譯: 承認的政治 收入於汪暉、陳燕谷主編《文化與公共性》,北京:三聯。
- Taylor,C. (1999) 徐文瑞譯:《黑格爾與現代社會》,台北:聯經。
- Taylor,C. (2001) 韓震 等譯:《自我的根源:現代認同的形成》,南京:譯林。
- Tocqueville,A de. (1991) 董果良譯:《論美國的民主》,北京:商務。
- Tully,J. (2001) 黃俊龍譯:《陌生的多樣性 - 歧異時代的憲政主義》,台北:聯經。
- Walzer,M. (1994): Comment 收入於 Gutmann,A.主編《Multiculturalism : Examining the political of Recognition》, New Jersey : Princeton University。
- Walzer,M.(2002) 褚松燕譯:《正義諸領域 - 為多元主義與平等一辯》,南京:譯林
- Young,I,M. (1990) 《Justice and the Politics of Difference》, New Jersey : Princeton University。
- 王甫昌 (1993): 省籍融合的本質 收入於張茂桂主編《族群關係與國家認同》,台北:業強。
- 王甫昌 (1998): 光復後台灣族群意識的形成 ,《歷史月刊》,第 131 期,30-40 頁。
- 王甫昌 (1998): 族群意識、民族主義與政黨支持:一九九 年代臺灣的族群政治 ,《台灣社會學研究》,第 2 期,1-45 頁。

- 王明珂 (1993): 集體歷史記憶與族群認同,《當代》,第 91 期,6-19 頁。
- 王明珂 (1997):《華夏邊緣 - 歷史記憶與族群認同》,台北:允晨。
- 田弘茂 (1995): 台灣民主鞏固的展望,《國家政策雙週刊》,第 12 期,5-7 頁。
- 石元康 (1995): 社群與個體,《當代》,第 114 期,94-104 頁。
- 朱雲漢 (1995): 台灣民主鞏固的前景無法太樂觀,《聯合報》,8 月 27 日。
- 江宜樺 (1998):《自由主義、民族主義與國家認同》,台北:揚智。
- 江宜樺 (2001): 新國家運動下的台灣認同 收入於林佳龍、鄭永年主編《民族主義與兩岸關係》,台北:新自然主義。
- 江宜樺 (2001):《自由民主的理路》,台北:聯經。
- 汪宏倫 (2001): 台灣為何要「自找麻煩」? 收入於林佳龍、鄭永年主編《民族主義與兩岸關係》,台北:新自然主義。
- 汪宏倫 (2001): 制度脈絡、外部因素與台灣的「national question」,《台灣社會學》,183-239 頁。
- 孟樊 (2001):《後現代的認同政治》,台北:揚智。
- 林火旺 (1998): 公民身份:認同與差異 收入於蕭高彥、蘇文流主編《多元主義》,台北:中央研究院。
- 俞可平 (1998):《社群主義》,北京:中國社會科學。
- 姚大志 (2000):《現代之後:20 世紀晚期西方哲學》,北京:東方。
- 洪泉湖 (1998): 多元文化教育與公民教育,《公民訓育學報》,第七輯,125-135 頁。
- 洪泉湖 (1999): 從多元文化教育的觀點論公民養成,《公民訓育學報》,第八輯,167-180 頁。
- 張秀雄 (1999): 建構適合台灣社會的公民資格觀,《公民訓育學報》,第八輯,99-121 頁。
- 張茂桂 吳忻怡 (2001): 關於民族主義論述中的認同與情緒 收入於林佳龍、鄭永年主編《民族主義與兩岸關係》,台北:新自然主義。
- 張茂桂 (1993): 省籍問題與民族主義 收入於張茂桂主編《族群關係與國家認同》,台北:業強。
- 張茂桂 (1996): 是批判意識型態,抑或獵殺巫婆?對於趙剛 新的民族主義,還是舊的? 一文的回應,《台灣社會研究季刊》,第 23 期,255-269 頁。
- 陳思賢 (1994):《從王治到共和》,台北:高尚。
- 章玉琴 (1999): 多元文化論公民觀及其公民教育觀之探究,《公民訓育學報》,第八輯,343-370 頁。
- 單文經 (2000): 台灣中小學公民教育與「台灣人」意識的型塑,《教育資料輯刊》,第二十五輯,47-63 頁。
- 彭如婉 (1997): 公民共和主義的公民教育,《公民訓育學報》,第六輯,307-318 頁。

- 彭如婉 (1998): 從社群主義的公民觀探究公民教育 ,《公民訓育學報》, 第七輯, 435-450 頁。
- 曾國祥、許家豪 (2003): 前現代公民意識: 台灣法治困境的保守主義分析 , 收入江宜樺、李強主編《華人世界的現代國家結構》, 台北: 商周。
- 楊聰榮 (1994): 中國化與本土化 - 台灣族群運動及其教育上的影響 ,《香港中文大學教育學報》, 二十一卷二期、二十二卷一期, 127-137 頁。
- 廖炳惠 (1994): 泰勒論現代性與多元文化 ,《當代》, 第 100 期, 10-29 頁。
- 廖添富、劉美慧、董秀蘭 (1999): 自由主義與社群主義的公民教育觀 ,《公民訓育學報》, 第八輯, 1-14 頁。
- 趙剛 (1996): 新的民族主義, 還是舊的? 《台灣社會研究季刊》, 第 21 期, 1-72 頁。
- 劉俊斐 (1995): 「政治共同體」的塑造與重整 - 兼談國家認同教育之政策方向 ,《國教園地》, 第 53、54 期, 11-18 頁。
- 劉姝言 (1998): 自由主義及其公民教育 ,《公民訓育學報》, 第七輯, 573-598 頁。
- 蔡英文 (1995): 麥可·歐克秀的市民社會理論: 公民結社與政治社群 , 收入陳秀容、江宜樺主編,《政治社群》, 台北: 中研院。
- 蔡英文 (1998): 價值多元主義、相對主義與政治認同 , 收入蕭高彥、蘇文流主編,《多元主義》, 台北: 中研院。
- 蔡英文 (2002): 《政治實踐與公共空間》, 台北: 聯經。
- 蔡英文 (2003): 台灣民主理念的方展及其問題 , 收入江宜樺、李強主編,《華人世界的現代國家結構》, 台北: 商周。
- 蕭高彥 (1995): 愛國心與共同體政治認同之構成 , 收入陳秀容、江宜樺主編,《政治社群》, 台北: 中研院。
- 蕭高彥 (2003): 民主化與國家認同在台灣: 民主化的反思 , 收入江宜樺、李強主編,《華人世界的現代國家結構》, 台北: 商周。
- 蘇峰山 (1996): 公民資格與公民教育 ,《公民道德與社會學研討會論文集》, 台北: 中央研究院社會學研究所。