

共同體成員(Membership of a Community) 與共同體參與權(Citizenship)的發展

林信華*

摘要

在人類社會生活的發展中，現代社會將人民的認知與行動基本上運作在由權力與金錢所架構出來的系統制度中，人民在私人生活與公共領域的自主權、主動性越來越薄弱。原為社會互動所創造出來的符號系統逐漸將人與人、人與共同生活隔離。在反省現代社會問題以及重建社會秩序的基本前提之下，如何重新構思人民參與社會生活的空間也許是一種回應全球化的重要方式。透過這個方式，人民可以有重新理解與掌握這符號系統的機會。在這個邏輯上，共同體參與權(citizenship)的發展將體現一個主要的議題，並且共同體參與權不再只是規定人民本質的符號系統。另外一方面，當它成為文化政策的內容之一時，文化政策將成為一種重建共同體的新行動。人民的權利必須在法律機制之下被規定，也就是共同體參與權的發展必然同時反應憲政秩序的發展。而憲政法律的發展在市民社會(bürgerliche Gesellschaft; civil society)中乃是以人民的需要系統為最終的依歸，不論是原始主動的需求、或被消費所塑造的需要。在這些前提之下，本文將從三個方向探討個體權利與認同在不同社會型態中的內容，即個體需要與權利的發展基礎——市民社會與社會契約的理論；公眾社會與個體權利的新空間——從城市、國家、民族國家到區域聯盟；參與時代的來臨——全球化與新的共同體形式。

關鍵字：共同體、共同體參與權、市民社會、權利、全球化。

*南華大學歐洲研究所副教授

Membership of a Community and Development of Citizenship

Abstract

In the development of human social life, people's cognition and action in the modern society operate in the systematic institution constituted by power and money, people's autonomy and creativity in the private life and public sphere become weaker. The system of signs created by social interaction step by step separates individuals on the one hand, individual and public life on the other hand. In the presupposition of reflection on modern social problems and reconstruction of social order, it is an important attitude facing the globalization which man reconstructs the social space of participation. Within this process man will have the opportunity to newly understand and grasp this system of signs. From this logic, the development of citizenship will be an issue, and citizenship isn't only a system of signs which defines the essence of human beings. When citizenship is a content of cultural policy, cultural policy will become new actions reconstructing community. People's rights must be defined by legal mechanism, that is, the development of citizenship represents at the same time the development of constitutional order. And the development of constitutional order in the civil society fundamentally depends on the system of people's need, including base and consumer needs. From these considerations, this text will discuss the development of individual right and identity from three aspects. That is, the developmental basis of individual needs and rights—civil society and the theory of social contract; public sphere and new space of individual rights—from city, state, nation-state to the European Union; the epoch of participation—globalization and new form of community.

Key Words: Community, Citizenship, Civil Society, Right, Globalization.

共同體成員(Membership of a Community) 與共同體參與權(Citizenship)¹的發展

林信華

一、前言

在人類社會的發展上，並不是所有的人一開始都是特定共同體（例如城市、城邦、國家、民族國家以及超國家聯盟等政治社會秩序）之組成份子，也就是成爲一個共同體的成員必須具備某些條件²。但當大部份人是某個共同體成員時，反而需要提醒大家乃是共同體的成員，也就是對於共同體有所意識與認同。從前者轉變到後者的

¹ 英文 Citizenship 一詞，德文爲 Bürgerschaft、法文爲 citoyenneté。一般翻譯爲公民權。作者在其他著作中爲了將它聯繫於與國家概念對比的市民社會概念，並且將它的意涵從政治的規約擴充到社會生活的秩序上--社會生活也將表現一個具有共同意義結構的生活共同體--因此依照德文原意翻譯爲市民權。這樣的翻譯方式事實上同時也照顧到字源和與它相映的社會發展實況，也就是說，公民(citizens)的拉丁字源 *civitas* 乃是意味城市之成員，來自於 *cité* 的法文 *citoyen* 也是意指在城市之內享有特定權利的市民。但是中文「市民權」一詞在一般的字義上又容易被誤解爲只是一個城市的成員，因而喪失了它的德文原意以及與國家和地方的關係。因此作者在這裡整理以上的考量重新將 Citizenship 翻譯爲「共同體參與權」，它忠實地反應了十八世紀以來個體權利在社會變遷上的起源和反應，並且較符合現代社會與社會理論所強調的共同體概念、權利的積極性和參與性。雖然字數較長，但作者仍暫時地將 Citizenship 如此翻譯，以供對話。

² 共同體(Community; Gemeinschaft)一詞的內涵並無清楚一致的定義，本文在下面章節中將有所陳述。不過一般而言，它所指涉的是關於認同、道德與社會穩定、共同意義和相互合作等等的根源。在這些因素的影響上，本文關注一個社會對於個體的包容(inclusion)或排除(exclusion)，也就是成爲一個特定共同體的條件，這些條件也將因不同的社會型態而不同。透過這些條件的描述，事實上也體現了共同體的狀況與其轉變。參閱 E. Vasta, "The Politics of Community", in E. Vasta (eds.), *Citizenship, Community and Democracy* (London: Macmillan, 2000), pp.107-126.

歷程，所表現的也是人類社會的現代化與全球化歷程³。這個轉變也提供各國文化政策的一個重點思考方向，文化除了與經濟邁向和解之餘，還需要個體的參與。並且承載這個轉變的重要內容之一就是權利的概念，意即成為特定共同體成員的具體條件必須透過權利的法律形式來完成。但是這法律形式是由國家來推論，還是以經濟或社會為發展的基礎，則是擁有不同的現實與見解⁴。當人民擁有權利而對之無意識或參與時，顯然已經對共同生活秩序有所疏離。現代社會將人民的認知與行動基本上分散在由權力與金錢所架構出來的系統制度中，人民在私人生活與公共領域的自主權、主動權越來越薄弱。原為人所創造出來的符號系統逐漸將人與人、人與共同生活隔離，並且成為表現現代文化的承載者⁵。在反省現代社會問題以及重建社會秩序的基本前提之下，如何重新構思人民參與社會生活的空間也許是一種回應全球化的重要方式。透過這個方式，人民可以

³ 在現代社會開始發展之初（約十七、十八世紀），社會對話和文化自主開始在傳統社會中產生，因此對於共同生活秩序的參與也隨之而來，也就是對於共同體的現狀、命運及其未來有所意識和理性的反省。在後來的社會發展歷程中，個體的確也獲得不同的權利內容，但因制度的分化、科技的進步和溝通主體的隱形化（一般而言，乃是現代化和全球化的共同基本特徵），對於共同生活秩序的距離逐漸擴大並且產生集體的疏離。因此為了依靠社會的力量來面對當代社會問題（例如治安、福利、就業、生態等等），將這距離再次地縮短以及減低這疏離，乃是基本的因應之道，也是各國廣義文化政策的一環，如果文化政策不只是關於保護文化遺產、建立展覽空間的話。參閱 J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1962), pp.158-199.; J. Habermas (ed.), *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996), pp.128-153.

⁴ 從事 Citizenship 理論建立的 T. M. Marshall 基本上認為個體權利（不論是公民的、政治的或社會的權利）乃是經過集體爭取而來的（不論是階級鬥爭、社會運動），它們不是被動地由國家來規定。當然這裡存在著一些討論的空間。參見 T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class* (Cambridge: Cambridge University, 1950); *Class, Citizenship and Social Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973)。

⁵ 不論是這溝通系統的產生或對人類社會的影響，相關的理論見解都深刻地表現在法蘭克福學派(Frankfurter Schule)的理論當中，除了哈伯瑪斯的相關見解會在本文被敘述之外，其他限於文章主題的限制請參閱 *Die zwei Sozialwissenschaften in Frankfurt und ihre Geschichte, Studierende zur Sozialwissenschaft, Sonderband 3* (Frankfurt am Main: Frankfurt Universität, 1990)。

有重新理解與掌握這符號系統的機會。在這個邏輯上，共同體參與權(citizenship)的發展將體現一個主要的議題，並且共同體參與權不再只是規定人民本質的符號系統。另外一方面，當它成為文化政策的內容之一時，文化政策將成為一種重建共同體的新行動⁶。

人民的權利必須在法律機制之下被規定，也就是共同體參與權的發展必然同時反應憲政秩序的發展。而憲政法律的發展或細緻化在市民社會(bürgerliche Gesellschaft; civil society)中乃是以人民的需要系統為最終的依歸，不論是原始主動的需求、或被消費所塑造的需要⁷。當被塑造的人民需要系統成為社會的普遍現象時，或上述人民的認知與行動基本上分散在由權力與金錢所架構出來的系統制度時，重建市民社會就變成回歸人民的自主需要與主動參與之方向。也就是共同體參與權不再是被給予的，而是本身成為一種行動(action)。在這重建的行動中，人民與共同生活的關係可以具有避免持續疏離的空間，參與社會生活的過程也可以具體定義共同體的成員內容。但市民社會乃是以國家的存在為前題，所以重建市民社會並不是以破壞現存的法律秩序為手段或目的，市民社會的重建仍然需要一些層面上的限制⁸。另一方面，國家界線在全

⁶ 文化政策不只是一些行政措施的消極集合，但是它的積極性又可以到什麼程度，乃是有待討論的議題，尤其是一個多元文化的生活秩序當中。在文化生活的內容上，文化政策必須要相當謹慎地制定與執行，因為強勢的單一內容對於其他內容而言都是意識型態。但是在文化生活的形式上，強調參與的形式乃是反應一個特定社會的型態，特定的文化內容將在參與當中由群體自然地形成。在這邏輯上，T. H. Marshall 所說明的「參與共同體」(anticipation on community)就是作為一種文化政策的特殊形式。參見 T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, op.cit., pp.90-95.

⁷ 當然這是一種以市民社會概念為推論前題所得出來的結論，當一個社會型態還沒有提供人民需求的釋放空間時，政治秩序的運作基礎自然並不需要以人民的需求為前題，而是可能以上帝、君主、或共同民族文化的訴求為前題。參見 J. L. Cohen and A. Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge: The MIT Press, 1992), pp.83-116.

⁸ 市民社會的重建不再以馬克斯的理論和目的為依歸，也就是不再以革命手段來改變現狀。參與重建的個體必然受到生活結構的限制，而當代生活結構所允許的重建範圍乃是利用現有的（或創造）社會資源來解決市民社會與國家所擁有的一些問題。參閱

球化與地方化現象上的模糊也使傳統市民社會的空間發生變化，或者傳統權利概念的轉型。人民的需要系統不再以國家為唯一的運作空間，或者人民的一些權利不再是國家可以單獨來維持的。換句話說，共同體成員或共同體參與權的定義存在著超越國家的傾向，例如歐洲共同體參與權(European Citizenship)的發展⁹。但這是否存在發展全球共同體參與權(Global Citizenship)的空間，則是具有不同的見解與討論。

二、個體需要與權利的發展基礎——市民社會與社會契約的理論

每個人乃是誕生於特定的語言系統和政治社會秩序當中，甚至在其中具有階級的位置。階級或社會運動可能改變政治社會秩序以及相關的權利規定，但是對於大部份人的成長過程而言，學習如何在這語言系統和政治社會秩序中行動首先是必要的過程，特別是關於社會生存的基本能力、以及特殊的權利與義務內容。這些能力與內容可以是決定權力的背景因素，或者獲取權力的中介¹⁰。在人

F. Hengsbach, "Ein erweiterter Gesellschaftsvertrag im Schatten der Globalisierung", in D. Döring (Hrsg.), *Sozialstaat in der Globalisierung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999), pp.40-87.

⁹ 參閱林信華著，邁向一個新的歐洲社會（台北：五南出版社，1999），第一章。

¹⁰ 這個背景有時被稱為生活形式(Lebensform)（例如 L. Wittgenstein 的見解），生活世界(Lebenswelt)（例如 A. Schütz, J. Habermas 的見解），或者所謂的結構(structure)。它們除了作為個體行動或社會化的根源與限制之外，更提供個體這方面的實際能力。在 A. Giddens 的理論中，結構化的過程就包含意義、規範和權力的相互作用。它意味著個體在不同的共同體中將有不同的結構化歷程，也就是有不同的權利與權力關係、以及不同的世界觀等等。參見 A. Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuralism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), pp.24-27。權力與知識在 M. Foucault 的見解中更是具有一體兩面的基本形式，所有的知識必須在溝通、記錄、和累積的系統中形成，而它們都是以權力的形式表現出來。同時沒有知識的分配、獲取、和傳播，權力也無法運作。因此共同體中的知識開放程度將影響個體權力的發展

類社會中，國家機器體現了政治社會秩序的最主要權力形式。因此國家機器首先安置了人民社會化的基本空間，但也存在因人民而改變的可能性，也就是以人民的需要系統為變動的基礎。人民需要系統的變動同時也體現共同體成員定義和共同體參與權內涵之變動，當然通常以法律的形式來表現。除了經濟的需要（例如財產與勞動的權利）以及政治的需要（例如選舉權利與福利權利）外，人民的需要系統應該也表現在下面三方面中，即文化再生產（例如思想、言論、以及溝通上的權利等等）、社會整合（例如結社與集體運動的自由等等）、和社會化（例如隱私權的保護、社會基本知識的權利等等）¹¹。這些權利也正是構成一些理論家所稱的市民社會之基本要素，即多元性(plurality)——家庭、非正式群體、志願性團體等等的多元與自主容許生活形式的多樣性；公共性(publicity)——文化與溝通的制度；隱私權(privacy)——個體自我發展與道德選擇的領域；以及合法性(legality)——一般法律和基本權利的結構，它們從國家或經濟活動界定多元、公共性、隱私權等等。因此重建市民社會所意謂的將是在經濟與政治的需要外，積極的定義共同體成員之權利，並且從政治領域擴展到社會領域和文化領域。我們可以同意這也是一種選擇的過程，在這些不同領域的複雜情況中將權利變成一種較有秩序的系統¹²。但不論重建市民社會是一種有計畫的理性事業，或一種偶然的系統建構，個體與社會一方面乃是處於不斷互相影響的變動過程中。另外一方面，權利

進度，或者個體權利將藉助知識的獲取而的到維持。參見 M. Foucault, A. Sheridan (trans. and ed.), *The Will to Truth* (London: Tavistock, 1980), pp.130-132.

¹¹ J. Habermas 這方見的見解對於個體權利和共同體參與權是具有啟發性的，文化權與知識權在這裡可以找到理論上的基礎，並且聯繫到最實際的需要系統上。本文在論述共同體參與權的內容與其發展時，將進一步說明它們產生的背景。參閱 J. L. Cohen and A. Adato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge: MIT Press, 1992), p.346。

¹² 參閱 N. Luhmann, *Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998), pp.44-59.

從政治領域擴展到社會領域和文化領域也是一種已經發生或正在發生的社會現象，在這裡並不需要以未來為基點的理性計畫為唯一的思考方向。

在人類社會的發展歷程中，這些需要系統開始在主觀與客觀層面上得到法律的形式，乃是十八世紀初期前後的事情¹³。而在這些環節中我們可以觀察到的發展基本動力，仍然是分工的現象，特別是需要的滿足與維護之細緻化。對於黑格爾而言，勞動中普遍而客觀的東西乃是存在於抽象化的過程中，抽象化引起手段和需要的細緻化，從而也引起生產的細緻化並產生分工。生產的抽象化更使勞動越來越機械化，最後機械更是取代了人而勞動¹⁴。這樣的過程基本上就是現代化的基本內在邏輯，抽象化與機械化的基本過程就是依賴經驗知識、推測能力、以及由它們所組織起來的工具性程序之過程，這些使現代的資本主義社會成為可能¹⁵。另外一方面，這個過程使得自從啟蒙時代以來所發展的現代性(modernity)更為具體化與一般化。但是社會分工的過度細緻化或現代性的過度發展，則使得社會充滿了不確定性與不穩定性¹⁶。換句話說，思考市民社會與國家的關係一開始乃是作為社會建構者或設計者的理性行動，但在現代化的過程中，它因過度複雜的社會網絡而變得越來越偶然。在需要強調共同體凝聚力和人民權利意識的時代環境中，我們所採取的態度應該是如何呢？當人民在特定時刻意識到共同體

¹³ 也就是如同黑格爾所言的市民社會環節，即需要的系統（通過個人的勞動以及通過其他一切人的勞動、需要的滿足，使需要得到中介，個人得到滿足）；司法對所有權的保障（包含在上列體系中的自由這一普遍物之現實性）；以及警察和同業公會（預防遺留在上列兩體系中的偶然性，並把特殊利益作為共同利益予以關懷）等等。參考 G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechtes* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), § 188。

¹⁴ 參考 G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), § 198。

¹⁵ 參見 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995), pp.226-228.

與權利的需要時，人民將進行選擇，不論是積極的參與還是被動地接受。但可以知道的是，對於未來將產生什麼影響或發展，或者未來個人與社會生活將會是什麼，則已經不是理論或政策可以思考或者應該思考的。在這個基本前題下，如果加強人民對共同體的意識乃是文化政策一部份的話，文化政策的具體內容也將有巨大的轉變。從一開始具有意識型態性質的計畫、並希望一個充滿人性或正義的社會型態之來臨，轉變成對現有社會生活秩序的管理¹⁷。社會生活雖然具有秩序，但也是一個充滿錯綜複雜的可能性整體。因此人民的集體參與和管理變成決定社會未來是什麼的基本機制與程序。

但是在現代化開始之初，或者社會的運作尚以主體或相互主體能力為主要的能量時，主體乃是在複雜的社會情境中創造簡單性，而不是在環境中被迫簡化複雜性。也就是可以以未來的思維來觀察與建構社會，而不是以現在的思維來說明社會。在這個階段上，韋伯或哈伯瑪斯所說明的理性化(rationalization)過程，似乎較具有解釋上的適切性，也是作為現代分工過程之初的一般解釋¹⁸。如同哈伯瑪斯所言，『生活世界的理性化一方面使得自主的子

¹⁶ 參見 N. Luhmann, *Gesellschaft der Gesellschaft*, op.cit.

¹⁷ 在現代社會中，創新(innovation)已經逐漸取代過去社會的發現(discovery)，這意味著現代社會已經充滿著人類的各種勞務並且有趨飽和的現象，另外一方面更是顯現多元社會中的後現代性，也就是不再預設現象背後的秩序並且不再以發現它為目的。因此對於現存社會資源的創新與管理將會比發現新的社會秩序來得有正當性，尤其在文化政策的理念上更具有這樣的討論，因為文化建設也許不是發現一個新的生活秩序，而是管理現有的生活秩序。參閱 D. K. Hurst, *Crisis and Renewal: meeting the challenge of organizational change* (Harvard: Harvard School Press, 1995); P. Dressayre and N. Garbownik, "The Imaginary Manager or illusion in the Public Management of Culture in France", *The European Journal of Cultural Policy*, vol. 1, No. 2, 1995, pp.187-197.

¹⁸ 韋伯和哈伯瑪斯作為現代性的維護者並不是要將人類社會帶回十八世紀時的社會型態，而是在現代化的歷程中，他們一方面強調現代社會的發展邏輯，一方面希望藉助這個推動現代社會發展的理性來反省當代社會現象與問題。因此他們對於當今社會的描述，並不像其他社會學家一樣來得集中和系統化。

系統之分化成爲可能，同時也開啓一個市民社會的烏托邦視野，在其中，形式上被組織起來的資產階級(Bourgeois)行動領域(經濟 Ökonomie 以及國家機器 Staatsapparat)構成私人生活(Homme; Privatsphäre)與公眾社會(Citoyen; Öffentlichkeit)的後傳統生活世界。』¹⁹。而公眾社會乃是合法的秩序(legitime Ordnung)，溝通的參與者在這秩序中調整著他們對於社會群體的成員資格(Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen)，並由此保障社會的團結(Solidarität)。而在私人生活的領域中，個性(Persönlichkeit)就是某個主體在語言和行動上的那些勝任能力(Kompetenzen)，也就是說，由於這類能力和資格，某個主體取得參與相互理解過程的功能，並在其中確定了他本身的身份和特徵。更重要的是，所有這些現象都在作爲知識儲存(Wissensvorrats)的文化中得到理解與詮釋。因此生活世界的理性化所開啓之市民社會將提供人民調整與共同生活秩序的關係，以及他本身的身份和特徵。就廣義上而言，市民社會的開展或重建將提供共同體成員的認知空間²⁰。

因此在這新的生活世界當中，誰是共同體的成員或者誰享有某種權利已經不是由國家或政治機器由上而下地規定，而是由具有合法性的公共領域來建構。當然人類社會並不是一開始就有這樣的

¹⁹ 在黑格爾的看法中，形成於現代世界的市民社會一方面滿足於需要系統的分化，一方面是個人特殊性與普遍性的統一。也就是雖然在市民社會中每個人都以自身爲目的，但是必須以其他人爲達到目的的手段。更精確地說，特殊目的通過他人的關係就取得普遍性的形式，並且滿足他人福利的同時，也滿足自己。這樣的理性潛能不可能只以達到目的的行動爲主，在哈伯瑪斯的看法中，它更應是相互理解的溝通行動。作爲一種不同於家庭生活的新生活型態，開啓了資本主義的社會形式以及官僚階層的社會制度，它們雖然在國家的法律形式下運作，但確是一種對立於國家與經濟系統的生活領域。如同哈伯瑪斯所言，『自從十八世紀以來，在歐洲中產階級(Bürgertum)的自我理解中已經反應這樣的理性潛能，即達成互相理解的行動傾向，並且具體化在政治理論、教育理念、藝術與文學之中。』參見 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995), pp.485-486.

²⁰ 參見 J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984), pp.594-595.

情況，而是涉及到整個生活方式、社會型態或政治共同體等等性質的發展，或者生活世界不斷理性化的過程。在這過程上，可以首先清楚地觀察到的是希臘城邦 (city-state) 以及民族國家 (nation-state) 兩個共同體性質的清楚差異，以及它們對於共同體參與權利與資格的定義²¹。在城邦共同體中，公民資格就是城邦統治集團的特權地位，公民地位只限於審議和行使權利方面的有效參與。在民族國家共同體中，公民資格的基礎乃是可以通過選舉過程的行政政治權利，並且有時擴大到選舉程序所架構的政治權利之外，也就是權利和參與的範圍事實上逐漸擴大到整個社會中。但這並不就是體現一個公平、正義的社會，因為權利的內容在邏輯上已經隱含不平等的社會現實²²。另外一方面，權利的內涵通常也以法律的形式來表現（例如拉丁文 *ius* 以及德文 *Recht* 乃同時具有法律和權利的意義）。也就是權利概念必須在特定的法律概念或體系中被規定，後者也是政治制度的客觀形式之表現。而聯繫希臘城邦以及民族國家兩種共同體形式的最根本法律概念，即自然法概念或體系就是有關權利的一套見解，基本上不只是一套有關法律的理論。例如 C. Wolff 所言，『無論什麼時候，當我們說到自然法 (*ius naturae*) 時，我們從來不曾指自然的法律而言，而毋寧是指憑藉自然法之力量而自然地屬於人的權利。』²³。但是在近代理性主義之前，自然法象徵著人類價值與基督教價值的基本和諧，這並未主張人的自足性與自主性，也就是並未主張個體為一切法律、權利與一

²¹ 參閱 J. M. Barbalet 著，談谷錚譯，*公民資格*（台北：桂冠圖書公司，1991），頁 2-3。

²² 這涉及到平等概念的討論，因為如果平等是指形式上（例如法律）的同一，在邏輯上每個個體的權利是可以平等的，但是如果平等涉及到實質（例如利益、生活條件等等）的同一時，那麼權利在邏輯上就是一種無止盡的爭取過程，因為實質的利益和條件乃為有限的。在當代社會的發展歷程中，平等的概念通常被強調在後者上，因此個體權利需要依賴更大的社會整體力量來平衡。

²³ 轉引自 A. P. d'Entrèves 著，李日章譯，*自然法：法律哲學導論*（台北：聯經出版社，1990），頁 57-58。

切準則的終極基礎，而是以宗教或集體文化生活的價值為基礎。雖然在城邦共同體中，權利的概念已經由正義的思想推演而來，但是正義的本質並不屬於人的世界，也不是來自內在的理智，而是來自一個秩序井然、階級分明的世界觀念，它是一個安置個體的宇宙。因此這是一個強調國家義務而不是個體權利的世界，強調自然法而不是自然權利的世界。

自然權利在社會契約(social contract)的概念下一方面聯繫到個人主義的力量，一方面調和了國家義務與個體權利的張力。個人在社會契約中並不是放棄他所擁有的全部自然權利，只是放棄那些為了整體社會利益的部份。因此國家作為道德的集體意志得到它的運作基礎，個體權利也以人的世界作為成長的空間²⁴。就形式而言，社會契約乃是個體意志的表現，它根據自然法而建立一種相互的義務關係。就實質而言，社會契約的內容就是個體之自然權利，它被用以交換同等或更大的社會價值²⁵。在這社會契約的基本前題下，個體成為共同體的成員並且擁有相應的權利。誠如洛克(J. Locke)所言，『任何人被統一在一個社會中，並且將自然法的執行權力委任給唯一的市民社會。』²⁶。但不同於霍布斯(T. Hobbes)的是，洛克並不主張人們有義務將所有的權力轉移給政治共同體，而是在一些具有壓倒性多數的例子將權利轉移出去²⁷。個體權利在社會契約的空間下，依一定的條件讓渡出去、並因此而擁有集體客觀的公共秩序，也就是以國家為形式的政治共同體。但是不論如何，為了維護共同體秩序的運作，在共同體中的個體如何保存自身

²⁴ 參見 H. Kuzmics, "The Civilizing Process", in J. Keane (ed.), *Civil Society and the State: New European Perspectives* (London: Verso, 1988), pp.149-176.

²⁵ 參閱 A. P. d'Entrèves 著，李日章譯，*自然法：法律哲學導論*（台北：聯經出版社，1990），頁 54-55。

²⁶ 參見 J. Locke, "Natural Rights and Civil Society", in M. Lessnoff (ed.), *Social Contract Theory* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), pp.94-95.

的自由仍然是一個有待思考的問題。盧梭(Jean-Jacques Rousseau)在此認為社會契約構成了自然自由(natural liberty)與公民自由(civil liberty)的交換，後者體現了每一個公民所共有的普通意志(general will)。每一個人因此而成爲整體不可分割的一部份，這個整體也就是一種道德性與集體性的聯合。它可以是以城市的形式出現，或共和國、政體的形式出現。在消極上，它對於成員是國家，而積極上是主權，而這成員一般也稱爲公民或公民。

在公民所共有的普通意志下，公民的行爲以正義來取代本能，並且以一種道德的形式來表現²⁷。普通意志的設置在邏輯上保證了正義與道德的可能性和正當性，因此也保證了公民在讓渡自然權利之後所擁有的社會權利。但是普通意志並不是全體公民在需求上的總和，而是表現每個公民的需求和意志。這樣的社會契約思維將自然權利概念更具體地放入有組織的社會中來，也就是普通意志所體現的道德和權利只有在有組織的社會中才可能。因此公民的權利以及共同體成員的條件就以普通意志爲最高的前題，邏輯上它們不再由特定的統治集團來規定，因爲普通意志的概念已經取代了特殊的菁英理念。但是普通意志在實際的社會組織運作上，預設了政府可以瞭解個人的真正需求、並且滿足個人間的不同需求。這當然是一種不可能被滿足的預設，不論就實際的社會互動或理論的思辯而言。因此盧梭的社會契約論並不是一種合理化現存社會關係和政治制度的假設，而是提供未來參與政治秩序之實際基礎。也就是經由成員自身在政治義務上的自由創造來保持政治秩序，而不是透過假設的論證來正當化自由國家的權威²⁸。事實上盧梭的社會契約論

²⁷ 參見 M. Lessnoff, *Social Contract* (London: Macmillan, 1986), pp.61-62.

²⁸ 參見 Jean-Jacques Rousseau, "The Social Contract and the General Will", in M. Lessnoff (ed.), *Social Contract Theory* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), p.114.

²⁹ 參見 C. Pateman, *The Problem of Political Obligation* (New York: John Wiley & Sons, 1979), p.150.

已經顯示，在人類社會現代化的歷程上，公民將權利與需求的基礎逐漸轉向個人將是必然的趨勢（例如由個人或團體間所訂定的契約概念將逐漸形成特殊的社會秩序），它們當然也以國家為最終的法律保障³⁰。個人一方面作為主權主體的成員與其他個人處於特定的關係，一方面作為國家的成員與主權也處於特定的關係。個體在這雙重的關係下，作為公民的他們制定了關於他們的法律，並且作為個體的他們同時也遵守這法律。因此個體並不能說是遵守他人的命令，而是遵守自己的命令，特別是透過參與政治共同體的決定本身。

因此對於盧梭而言，社會契約的真正意義不是一套解釋現存社會或政治秩序的理論或道德規範，而是表明在公民的理想社會生活中，政治權利由他們本身所創造和同意，並且更重要的是，這些權利乃是內在地關聯於他們的政治判斷與行動。也就是說，公民除了創造這些權利形式與內容外，而且可以在社會行動中改變它們³¹。但是公民在共同創造或改變這些權利時，其所立足的基點仍是一個重要的問題，它可以是由階級對立或利益衝突來表現，也可以是由更強調社群性質的社會整體利益或道德壓力來表現。在盧梭的社會契約理論中，公民的立足點則是一個關於個體道德本身的共同體，公民所擁有的權利和遵循的命令並不是來自於他人，而是來自於自己本身³²。在這前提之下，追求社會正義和利益就是維護個體的正義和利益，反之亦然。然而這需要一種公民宗教(civil religion)作為基礎，也就是一種為政治判斷和行動提供先驗動機的宗教。在這公民宗教中，除了相對於權利的義務可以有合理化的空間之外，它更是普通意志具體展現的地方，進而也是整個國家秩

³⁰ 參見 A. Vincent, *Theories of the State* (Oxford: Basil, 1987), pp.112-114.

³¹ 參見 C. Pateman, *The Problem of Political Obligation*, op.cit., p.154.

³² 參見 W. E. Connolly, *Political Theory and Modernity* (Oxford: Basil Blackwell, 1988), p.59.

序的最後保障。但是在盧梭所處的社會中，個體在宗教活動上已經不像過去完全處於附屬的地位，因此公民宗教必須建立一種新的道德秩序，它應該以公民的社會實踐為出發點，並且將他們整合在社會的可能最大利益上³³。這樣的道德普遍性可以存在於什麼地方？它已經不存在於純粹的宗教上，並且逐漸地在個體理性的先驗基礎中尋找。

對於盧梭而言，個體有沒有被共同體所接納或者個人權利有無得到適當的發展，個體自由的問題除了是一個中心價值之外，也是一個重要的相關判準。自由在這裡變成一個道德的核心價值，其他的倫理目標也是透過自由來表達。更重要的是，自由並不是由孤立的個體所擁有，而是表現在人所組成的共同體中。換句話說，個體透過社會契約的方式真正地瞭解到自己乃是共同體的一份子，並且在遵循共同的道德律則中得到自由³⁴。但是在共同體中擁有自由，這樣的一個陳述事實上充滿了爭論的空間，並且也在後來的社會科學發展中不斷地被提及。個體透過社會契約將部份的權利讓渡出來以保障更多或更基本的權利時，他的自由應該被放置在什麼位置呢？它可以存在於社會契約的決定中、履行社會契約的道德中、或者是存在於得到更多基本權利中、存在於免於他人的剝奪侵略中、或者存在於整個具有秩序的社會生活中等等。或者與市場機制的關係，仍是具有相當不同的看法³⁵。因此在這些並無明顯共識的

³³ 對於盧梭而言，當時的國家乃是統治階級為了確保他們地位的創造物，因此並沒有自由與平等的保證。社會契約理論下的國家必須將每一成員看做是整體不可分割的一部份，因此教育、基本理性、以及個體的善良意志就成為盧梭去平衡個人利益的方針。參見 M. Carnoy, *The State and Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1984), pp.21-23.

³⁴ 參見 C. Taylor, "Kant's Theory of Freedom", in Z. Pelczynski and J. Gray (ed.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (New York: St. Martin's Press, 1984), pp.103-08.

³⁵ 這些思考所體現的自由主義傳統及批判，在本文中並不直接處理，但是將間接地簡要說明它們與共同體參與權的發展關係。參閱 S. Darwall (ed.), *Equal Freedom: Selected*

複雜因素中，對於維持政權與社會秩序的迫切性、以及權利的取得在邏輯上的充分性，訴諸於道德或道德共同體乃是兼顧個體與整體自由的合理推論。在這個議題上，相較於盧梭，康德(I. Kant)更強調理性與道德的關係。理性並不是工具性的(instrumental)，而是合乎自身律則的行動中心。依照道德的行動就是依照律則的行動，依照律則而有義務的行動者就是一個理性的行動者。理性是超越自然的東西，所有自然中的事務都是依照律則而工作，只有理性的存在者有能力依照律則的概念而行動，也就是依照原則而行動。因此社會契約的履行以及個人自由的保存乃是理性的行動，而同時也是道德的行動。普通意志與公民宗教在這裡基本上就具有先天的(a priori)性質，並且它在道德的律則之下就是純粹實踐理性的設置³⁶。

在純粹實踐理性的設置中，人的道德條件乃是超越政治的領域，也就是政治社會不能以『將人變成道德存有者』這一件事情當作它的目標。但是進入市民社會這一件事情並不會對我們產生束縛，因為它將有助於我們忠於共同的律則以及和平與正義³⁷。如果不承認我們共同的法律，那麼基本上個體就無法成爲一個道德的存有者，拒絕進入共同的道德秩序中，基本上就是站在共同體或市民社會之外。這樣的法律制度對於個體的自由乃是這樣的一個限制，它使得與其他人的自由得到協調。類似盧梭，康德在這裡也是將自由看做是道德的核心。成爲善的這一件事情與成爲自由的這一件事情，乃是同一回事，並且都是實踐理性的表現。在這樣的前題下，國家的任務並不是去斷定誰的生活計畫比較好，而是允許個人在他

Tanner Lectures on Human Values (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995)。

³⁶ 參見 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993), p.65.

³⁷ 參見 C. Taylor, "Kant's Theory of Freedom", in Z. Pelczynski and J. Gray (ed.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, op.cit., pp.109-110.

們自己的方式下尋求幸福之相同自由³⁸。因此政治生活以及國家存在的目的就是關於自由的調節，而個體作為國家的公民乃是獨立的，也就是我們乃是生活在我們給予自己的法律生活中，我們並不依賴其他的意志，而只依賴自己本身。因此不同於盧梭的，康德並不寄望一個本身就是充滿道德的政治社會生活。政治社會生活對於道德行動而言只是必要條件之一，並不是充分條件，因為對於道德生活而言，沒有任何一種生活方式是充分條件的。或者應該這樣說，實踐理性乃是實現在由公民所組成的司法共同體當中，並且在現代世界中表現人類自由的最高成就。理性與平等堅固地統一在社會與政治秩序中³⁹。因此在社會契約的理念上，康德並沒有將普通意志的概念預先地放置在政治社會生活中，而是與個體的實踐理性有最源初的聯繫。公民的權利以及與共同體的關係也就由個體的實踐理性在政治社會生活中來體現⁴⁰。

因此理性的實踐在私人與公共生活、個體與社會之間的差異架起了一道橋樑，個體的權利與法理概念(Recht)經由遵循理性命令的自律個體而確保，同時個體的自律、自由和平等也是要在一個由公民所組成的司法共同體中被確保。對於這個司法共同體的公共性，康德放置了一個關於理性運作的空間，但是在他的整個理論論

³⁸ 康德不但給予科學一個形式上的架構，事實上也給予自由政治生活一個形式上的架構。只要個體在這架構中真實地實踐，國家的法律制度將公平地被建立。在這前題下，康德在他的道德哲學中以意志的自律和自由的普遍律則來強調市民社會的理想，並且將公民的權利定義為自由、法律平等以及個體獨立。參見 H. S. Reiss, *Kant's Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp.25-26.

³⁹ 參見 A. B. Seligman, "The Fragile Ethical Vision of Civil Society", in B. S. Turner (ed.), *Citizenship and Social Theory* (London: SAGE, 1993), p.150.

⁴⁰ 在這實踐理性的基本前題下，康德在憲法有效性的議題上承接了盧梭的一些基本看法。具有實踐價值的理性觀念使得法律在整個民族的統一意志上得以產生，而每一個主體（他可以被稱為共同體參與權）基本上就在一般意志中被表達。而這也是每一個公共法律之所以被接受的基本理由。參見 J. F. Rundell, *Origins of Modernity: The Origins of Modern Social Theory From Kant to Hegel to Marx* (Cambridge: Polity Press, 1987), pp21-30.

述中，這個公共性畢竟與個體的倫理生活有清楚的區分。也就是說，個體權利與法律正義、或關於個體和集體意志的相互共識（廣義上而言，作為司法共同體的社會）畢竟不是私人內在生活的領域。康德對於兩者的嚴格區分雖然在他的理論當中具有清楚的邏輯，但是並沒有清楚地交代共同體參與權利如何不斷地變化這一事實，以及共同體與其公共道德秩序如何變化這一問題。因此康德實踐理性的概念雖然照顧到了司法公共性以及私人內在生活之描述，但是同時也給予兩者一個清楚的區分，然而這還不是黑格爾所區分的倫理生活(Sittlichkeit)與道德(Moralität)⁴¹。但是就人類歷史的發展軌跡而言，行動者立足在倫理生活中並且因各種因素相互地創造出不同的道德形式，而這些道德形式在時間中又累積成為行動者的倫理生活要素。因此倫理生活與道德應是處於相互影響的狀態中，也就是共同體參與權利與共同體的司法秩序乃是處於互動的狀態中。這樣的見解首先由前面已經提及的黑格爾理論所闡釋，當然也由後來的馬克斯(K. Marx)所鋪陳，而這具體地涉及到重建市民社會之議題，也就是重新整合法律與道德兩個不同領域之議題⁴²。因此重建市民社會所意謂的將是在經濟與政治的需要外，積極的定義共同體成員之權利，並且從政治領域擴展到社會領域和文化領域。這樣的發展乃是以人民的需要系統為最終的依歸，不論是最

⁴¹ 倫理生活(Sittlichkeit)與道德(Moralität)的區分在黑格爾哲學之後有明顯的表達，但是在康德哲學中尚無清楚地區分，康德所重視的是自律的道德。所謂的倫理生活較接近日常生活的習慣以及其中的善或惡。但是黑格爾認為，懷疑主義者可以懷疑道德，但是他卻無法懷疑日常生活中已經存在的倫理生活。這樣的說法在本文中較接近將制度帶回市民社會中來理解一事。沒有倫理生活的道德是不可能的，因為我們不能不藉助習慣或傳統的分析來揭露一個人的道德義務。沒有道德的倫理生活並不成熟，因為缺乏自由的形式。當然道德在社會互動後變成習慣，因而也沈澱在倫理生活中，所以道德與倫理生活事實上是處於辯證的過程中。參閱 P. J. Kain, *Marx and Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1988), pp.17-19.

⁴² 參見 A. B. Seligman, "The Fragile Ethical Vision of Civil Society", in B. S. Turner (ed.), *Citizenship and Social Theory*, op.cit., pp.151-155.

初原始的主動需求形式、或者近代被消費所塑造的需要形式。黑格爾所處的年代也正是這些需要系統已經初步在主觀與客觀層面上得到法律形式的年代。

三、公眾社會與個體權利的新空間——從城市、國家、民族國家到區域聯盟

人類的需要系統在主觀與客觀層面上得到法律形式，最重要的涉及到基本權利的設置與發展，特別是一方面關於保證私人生活與個體自主、一方面保證溝通與結社制度的權利。在十八世紀初期，這些基本權利的設置得到了在國家之外的發展空間，即由工業化所帶動的市民溝通以及商業制度的設立。商品的交流以及社會的勞動不斷地由國家的領域取得自身的運作空間，公眾社會 (Öffentlichkeit) 在市民社會的這個發展階段中逐漸接收了政治功能，特別是在共識與政策的形成上給予一個不同於國家的資源⁴⁸。公眾社會的出現一方面使得市民的權利得到發展的空間，一方面也使得重新定義共同體成員身份成為可能。在公眾社會的早期發展階段，商品的生產和交換的機制逐漸破壞封建社會的法律制度與社會秩序，特別是傳統的階級特權。但是它也促成了私有財產制度，以及新的特權階級和新型的資本主義生活方式。傳統階級的瓦解以及新階級的出現，必然涉及到個體權利的轉變，以及在政治秩序上社會群體的新基本界線。盧梭與康德時期的獨立個體現在乃是可以參與市場交換的權利者，並且可以訂定由市場邏輯所支持的契約。人類的需要系統在這裡主要以共同體參與權利的形式，逐漸地對比於國家的政治系統。而如同前面所言，這種共同體參與權利同

⁴⁸ 參見 J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1962), p.88.

樣地不僅只是賦予個人，例如財產權利與契約權利，而且也包括集會、結社或運動等等的公共權利⁴⁴。

在這樣公眾社會的早期發展階段中，人口與工業兩方面開始取得長足發展的可能。人們通過他們的需要而形成的聯繫取得了普遍化，並且滿足這些需要的手段與程序也普遍化，因此財富的累積擁有了人類歷史上的新形式⁴⁵。在十八世紀初期裡，除了科學與技術得到更密切的相互發展外（特別是科學家對實際問題擁有比以前更加濃厚的興趣），在世紀的中期前後，民間成立了許多促進公益與鼓勵貿易的學會。它們擁有來自貴族和平民的會員以及充足的資金，並且發展的興趣相當多元，例如機械、化學商品、農業、以及殖民地的自然資源等等⁴⁶。在這些需要的普遍化以及民間組織的發展中，人民事實上逐漸生活在系統性的溝通與交往制度中，它們不同於原有國家的制度秩序並且逐漸獨立於國家政治力量的控制之外。相較於其他世紀，貨幣的普遍使用以及城市的擴展將使得這樣的情況更清楚地表現出來，並且讓它們取得加速發展的空間。貨幣流通乃是一切財富的來源，十八世紀初期的商業活動乃是歐洲近代中最活躍的世紀，它擁有相對穩定的貨幣制度。在世紀中期的倫敦，更擁有已經被廣泛使用的支票。『對於十六世紀的大多數人來說，如果說貨幣已是一種只有少數人弄得清楚的鬼名堂，這類沒有貨幣外型的貨幣以及這種與書寫摻和在一起、彼此混淆不清的銀錢

⁴⁴ 參見 T. H. Marshall, *Reflections on Power* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), pp.141-142.

⁴⁵ 參見 G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechtes* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), § 243。

⁴⁶ A. Wolf 著，周昌忠等譯，*十八世紀科學技術和哲學史*（北京：商務印書館，1991），頁 582-586。社會科學的活動也取得了相當大的進步，特別是研究個體在共同社會環境、語言、以及法律中生活的心理因素。其次在人口統計的技術和經濟現象的系統性研究上，政治經濟學成爲這個世紀的一門活躍的科學。這些研究提供了來自學術社團的政策性建言，它們不同於傳統國家的貴族意見，甚至它們促進市民社會中的商業制

遊戲更加難以理解。』⁴⁷。阿姆斯特丹在十七世紀初所設立的證券交易所以及巴黎隨後設立的證券交易所，在十八世紀初期也成爲一種商業的普遍行爲。它們所表現的投機行爲以及計算的累積活動，使得該城市更具現代資本主義的特性，商人之間所流通的已經不是貨品，而是抽象的數字財富，它更易於便於抽象的制度系統⁴⁸。

相對於世界其他區域，歐洲城市享有較高的自由，並且在一些範圍裡可以左右整個國家。在歐洲殖民時代來臨之前，城市與其周邊的鄉村就存在著類似的關係，他們的共同經濟政策通常也在城市裡的溝通中成形⁴⁹。在這樣的情況下，歐洲近代城市的興起與資本主義的發展，事實上表現在同一時間過程中⁵⁰。表現貨幣與交易制度的商店在十八世紀初期不只征服城市，而且也擴散到其周邊的

度與利益行爲，頁 837。

⁴⁷ 參閱 F. Braudel 著，施康強等譯，*15 至 18 世紀的物質文明、經濟和資本主義*，第一卷（北京：生活、讀書、新知三聯書店，1992），頁 559。

⁴⁸ 表現抽象的數字財富的另一個重要的制度可以說是銀行，銀行在歐洲存在的歷史可以說相當長久，但在十八世紀，歐洲整個商品交易似乎被活躍的信貸和貼現活動所操空。阿姆斯特丹、倫敦、巴黎、和日內瓦表現歐洲銀行有效統治的四角聯盟。參閱 F. Braudel 著，施康強等譯，*15 至 18 世紀的物質文明、經濟和資本主義*，第二卷，揭前書，頁 423。

⁴⁹ 特別是最本土的市集形式隨著城市的擴大而擴大，它們不但數量增多，而且規模不斷發展以至於狹窄的城區容納不下。因此在城外設置新市集成爲發展的重點，新市集並不取代舊市集隨著市區擴大，城牆不斷往外移，城市與其人口也不斷地擴大。更重要的是，在這城市商業活動當中，一方面城市引入了大量的鄉村人口，另一方面也使市集的交換行爲逐漸地專業化，例如商場(halle)的設置。而這種交換的逐漸自由化，對於貨幣或新的流通渠道具有更迫切的需求。商場是一個交易多元化的場所，不僅是農產品和工業品、地產、貨幣、還有人力等等。另外一方面，金錢也迫使商店或商場劃分出不同的等級，最上面是幾個專門從事貿易的富商，最下面是例如賣油布的小店主。例如巴黎從 1625 年法令到 1776 年 8 月 10 日的敕令，最體面的行業有六個：呢絨業、食品業、錢莊業、首飾業、雜貨業、以及皮貨業等等。在馬德里，高區首位的五大行業在十八世紀起著舉足輕重的作用。倫敦有十二個大行業。在義大利以及德意志的自由城市，大商人實際上以成爲貴族，他們掌握著治理大商埠的權力。參閱 F. Braudel 著，施康強等譯，*15 至 18 世紀的物質文明、經濟和資本主義*，第二卷，揭前書，頁 1-50。

⁵⁰ 參閱 F. Braudel 著，施康強等譯，*15 至 18 世紀的物質文明、經濟和資本主義*，第

鄉村。例如小酒館兼營小額借貸，也是集體娛樂的組織者，它在教堂之外表現了該鄉村的另一個中心。商店所交易的商品更是以大型集中的方式放置於倉庫當中，例如來自中美洲的棉集中於卡迪斯，來自於巴西的棉集中於里斯本，印度的棉集中於利物浦，法國葡萄酒集中於德國的緬茵茲等等⁵¹。這些累積起來的財富一方面體現了交易活動的長期需求，一方面也逐漸給予這些城市發展現代資本主義的空間，他們所建立起來的交易制度必須被國家的法令制度所保障，而事實上具有財富的商人也促使國家在這方面的立法行為。因此我們可以這樣地說，十八世紀初期商業與金融活動的增強以及中末期的工業革命，使得城市作為工業與商業生產中心而發展，尤其快速增加的人口大部份也集中在城市。人們在城市的溝通制度中得到新的權利，他們的認同取向也發生了改變⁵²。共同體參與權(citizenship)一詞在這種新社會背景中得到最符合原意的表現，公民(citizens)的拉丁字源 *civitas* 乃是意味城市之成員，來自於 *cit * 的法文 *citoyen* 也是意指在城市之內享有特定權利的市民⁵³。而市民當中的資產者(bourgeois)乃是新興的社會特殊階層，他們在法律上除了擁有因商業化所帶來的新權利外，在城市中也擁有了新的階層位置、並且是具有體面的人(honorable homme)，也就是擁

一卷，揭前書，頁 608-610。

⁵¹ 參閱 F. Braudel 著，施康強等譯，*15 至 18 世紀的物質文明、經濟和資本主義*，第二卷，揭前書，頁 80。

⁵² 這裡最主要涉及到的是以城市生活為中心的階級現象，它影響到個體社會活動的限制與框架、以及個體權利的發展，因而也逐漸形成新的認同空間。例如德文的資產階層或市民階層 *B rgertum* 就代表一個新的認同符號。

⁵³ 參見 B. S. Turner, "Contemporary Problems in the Theory of Citizenship", in B. S. Turner (ed.), *Citizenship and Social Theory*, op.cit., pp.9-10。而德文 *B rger* 在黑格爾以後（特別是馬克斯以後）與市民社會(*die bürgerliche Gesellschaft*)的概念緊密地聯結在一起，它一方面表示具有獨立經濟能力的個體，一方面也是具有教養的道德個體。在這之中，城市與國家的截然區分已經不是要被強調的重點。對此，本文將會做進一步的解釋。

有財富以及諸如門面臨街的住宅。他們不是律師、檢察官、醫生、或者農人，而是具有累積資本的商人⁵⁴。傳統的貴族階層在不擁有商業權力的情況下，將失去了他們在社會現實上的地位，雖然在法律的地位上仍然是貴族。這些發展對於既有傳統權力結構的衝擊乃是根本而潛在的，它們在市民擁有新權利的來臨之前，已經創造了它的可能性空間，也就是一個新的共同體型態以及新的社會層級關係。在這新的公眾社會中，道德概念一方面在個體的獨立性上取得實際的基礎，一方面也逐漸弱化為市民對公眾社會的參與上⁵⁵。

在這資本主義社會發展的初期，公眾社會的形成並不是發生在西方的每一社會中，新興的城市也並沒有取代國家。除了諸如義大利、荷蘭、德意志等等的商業城邦外，其餘擁有範圍廣闊領土的國家仍然處於中世紀封建社會的漫長轉變中。當然這只是歷史時間的差異，後者仍然逐漸地走上資本與城市的發展進程上。另一方面，雖然在資本主義的陸續發展過程中，國家畢竟取代了城市而成為政治社會生活的中心，但國家也不能完全脫離城市而生存。『城市即便作為城邦國家而衰落，它仍舊佔據重要地位...國家的命運將與城市的命運不可分：葡萄牙的財富集中在里斯本，荷蘭的精華全在阿姆斯特丹，而英國的霸權就是倫敦的霸權。』⁵⁶。因此雖然過去我們思考共同體參與權都在國家的框架之下，但它的本意除了是生活於城市中的居民之種種新權利外，它所體現的還是一種新的生

⁵⁴ 參閱 F. Braudel 著，施康強等譯，*15 至 18 世紀的物質文明、經濟和資本主義*，第二卷，揭前書，頁 529。

⁵⁵ 在這裡，政治社會乃是保護個體財產、以及維持個體財產交換關係的設計。也就是政治社會乃是維護與促進交換系統的設計，它較擁有法律與政策的工具特徵，而不是道德特徵。參見 A. Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought From The Twelfth Century to The Present* (New York: Cornell University Press, 1984), pp.153-163.

⁵⁶ 參閱 F. Braudel 著，施康強等譯，*15 至 18 世紀的物質文明、經濟和資本主義*，第一卷，揭前書，頁 610。

活秩序與社會型態，一種不同於缺乏個體自由的封建社會型態。雖然今天我們思考共同體參與權這個概念也已經又逐漸跨出國家的框架，並進入全球的(global)空間⁷⁷，但正確地說，這過程乃是人類社會從城市、國家到全球空間的連續發展，在它們中間並不存在清楚的界線。紐約這個城市從二次世界大戰之後，既是國家也是全球中的霸權，它的秩序乃是在特殊的商務金融以及科技網路結構之下而取得的，而這也是自從十八世紀初以來人類社會中不斷累積並突飛猛進的結果。

而在這連續發展的過程中，政治社會的運作機制所要體現的已經不能只是以道德和自由為訴求的社會契約、或者是良知責任的內在聲音，而逐漸是保護並維持社會的交換系統⁷⁸。也就是說，這已經建立的城市市民溝通自己本身取得了運作的可能性，並且與國家處於既競爭又依賴的狀態中。商業金融社會的發展本身就是一種挑戰傳統封建國家的權威，只不過以一種潛在漸進的方式進行社會階層的重組。但是它也必須依賴國家的相關法令制度，特別是在金融制度的建立上，否則城市內以及城市間的商業活動將無法得到最終的穩固基礎。在十七世紀中期，英國與法國都還沒有集中的、完全屬於國家的財政機構，大部份金融事務乃是由包稅人、金融家以及官吏（官職以捐納方式取得，他們不對國家負責）執行。在這種情況下，國家向倫敦市場求助乃是平常的事，如同法國國王向巴黎市請求幫助一樣⁷⁹。但是因為在國家法治系統之下發展信貸系統的迫切性，財政機構的國有化也發生在十八世紀初期的英國金融革命中。在這以城市為中心逐漸轉向以國家為中心的國有化過程中，掌握英

⁷⁷ 全球化(globalization)的現象將在下節中進一步地討論。

⁷⁸ 這個交換系統所包含的事實上是我們今天所用「社會」一詞所包含的整體，也就是十九世紀中葉以後社會科學所面對的社會秩序之整體。從十七、十八世紀資本主義發展以來，如何維持這個秩序乃逐漸成為社會科學理論與政策的重心。

⁷⁹ 參閱 F. Braudel 著，施康強等譯，*15 至 18 世紀的物質文明、經濟和資本主義*，第二卷，揭前書，頁 579。

國國家經濟命脈的倫敦商業界仍然是最主要的推動者。因此我們可以發現，新公眾社會的成形一方面必須來自以個體獨立與自由為基礎的日常生活秩序（特別是商業性的交換秩序），同時逐漸以國家的組織制度為成長框架。在這樣的環節上，雖然政治制度是以維持交換系統為主要的目的，但是國家並不是個體利益所結合的最後目的。成為國家的一員，個體不只得到保障需要和利益的法律發展空間，更根本地因為國家的客觀性而得到本身的客觀性與倫理性⁶⁰。因此共同體成員身份從以城市為框架到以國家為框架，已經產生了實質的改變，這也意味著共同體參與權利的概念得到新的發展可能性。另外一方面，從此以後所發展的社會科學也幾乎是以國家為框架來說明政治、經濟、社會或文化等等的現象，直至全球化的今天才有所改變⁶¹。

對於希臘的亞里斯多德，國家在邏輯思維所完成的人類宇宙概念中的確也是一個重要的場所，並且超越單純的政治。但是在我們上述的年代中，國家的意義已經不是來自於邏輯的思維推論，也不單純是自然法的承載者，而是以個體、社團組織與其交換秩序為基礎的統一政治社會⁶²。道德同時也不是在邏輯上達到它的完整性、或者因自然律則而實現，而是在一個政治共同體的現實當中達到它的完整性，也就是真實的倫理生活將重心從個體轉移到政治共

⁶⁰ 參見 G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), § 258。

⁶¹ 參見 I. Wallerstein a. a., *Open the social sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the restructuring of the social sciences* (Oxford: Oxford University Press, 1996), C.3.

⁶² 對於黑格爾而言，國家由家庭與市民社會所組成。個人因為他本身的特殊技藝，成為法人組織的成員，因而也是市民社會的成員。市民社會作為一種法人組織性質的聯合，乃是通過成員的需要、保障人身和財產的法律制度、以及通過維護他們特殊利益和公共利益的外部秩序而建立起來的。國家因為市民社會的基礎而回到自身的客觀性時，這些聯合同時也達到它最高的客觀性與普遍性。參見 G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), § 157。

同體中⁶³。政治共同體因此是社會性實踐行動的一個必要條件，並且當我們共同商議什麼樣的社會形式、法律、制度以及價值將是共同體的組成要素時，政治共同體才被完成，同時我們也已經形構一個新的集體意志、新的社會認同、和價值與制度關係。這樣的政治共同體（或者是國家）並不是一個烏托邦，因為它不依賴現存社會與政治秩序的瓦解，而是一個大家共同為社會與政治秩序所建立的新空間，並且唯有參與這樣共同體的建構，個體才是具有自我意識的行為者⁶⁴。換句話說，在政治共同體或國家中，作為公民的個體擁有平等的權利，因而自由也才能真正地被實現，特別是關於所有權的相關權利上⁶⁵。現在個體自由的正當性已經不是作為個別資產家的私人利益與主觀選擇，他們經由經濟系統與社會關係、法律制度只能間接地促進共同倫理生活的利益。相反地現在是，政治自由的正當性就是共同倫理生活的善或者公共生活的善，而具有自我意識和自我決斷的公民乃是因為自己本身的關係而促進共同倫理生活的利益。因此公民在國家中的權利一方面以市民社會所形成的公共性和溝通為基礎，或者市民社會所形成的新公共性和溝通形式給予公民在城市或國家中擁有新權利的可能空間。但另一方面它們已經不同於市民社會中的權利，因為法律上它們得到了普遍性與系統性，不論這普遍性或系統性是整體意志的表現或者只是特殊階級的意識型態。

⁶³ C. Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), pp.365-385.

⁶⁴ 參見 J. M. Bernstein, "From self-consciousness to community: act and recognition in the master-slave relationship", in Z. A. Pelczynski (ed.), *The State & Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), pp.32-39.

⁶⁵ 作為一個理性的、道德的、以及倫理的個體之自決，自由在國家或政治共同體中得到完全的發展。參見 Z. A. Pelczynski, "Political community and individual freedom in Hegel's philosophy of state", in Z. A. Pelczynski (ed.), *The State & Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, op. cit., pp.71-76.

在上述的前題下，個體作為共同體的成員這一件事情已經從倫理性轉向政治性，也就是從市民社會的空間轉向國家的空間。而個體的權利也依同樣的邏輯從市民的(civil)轉向政治的(political)權利，並且個體的自由與道德也在參與政治共同體中取得實現的確切可能性⁶⁶。參照 F. Tönnies 的語言，這些權利的表現同時意味著社會參與的形式逐漸不以共同體(Gemeinschaft)關係為基礎，而是以社會(Gesellschaft)關係為基礎。也就是說，個體作為共同生活秩序的成員不再只以共同體(Gemeinschaft)為框架，而是同時以社會(Gesellschaft)為框架⁶⁷。首先必須加以說明

⁶⁶ 在 T. H. Marshall 的理論中，個體在英國社會所擁有的新權利從十七世紀的市民或法律權利(civil or legal rights)（例如財產權等等），轉向十八世紀與十九世紀的政治權利(political rights)，這乃是伴隨資本主義以及議會民主的發展，它們包括選舉、結社、參與政府中央組織等等權利。以及二十世紀因福利國家的發展而來的社會權利(social rights)。參見 T. H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development* (London: University of Chicago press, 1977), pp.1-22。個體的市民權利到政治權利的發展也許在時間的區分上並不是那麼清晰，也就是兩者在同一時期或同一社會型態中產生，A. Giddens 就是採取這樣的觀點。兩者乃是社會被剝奪者為了爭取他們的利益時所產生的，在這樣的抗爭運動中，財產的利益與結社、選舉的利益並不是那麼容易被區分開來，甚至同時夾帶在同一個抗爭運動中。參見 A. Giddens, "Class division, class conflict and citizenship rights", in *Profiles and Critiques and Social Theory* (Cambridge: Polity Press, 1982), pp.170-180。在本文上述的立場中，首先同意兩個不同的權利內容常常是同一社會現象的不同表現而已，但是個體因為交換系統的擴大逐漸從城市生活擴展到國家的政治社會時，在一般的社會現象上，市民的權利的確更清楚地表現在政治權利上，但是這並不排除在一些社會現象上，他們會更清楚地表現在諸如財產權的市民權利上，因為此類權利並沒有消失，而是以不同的形式更是強烈地在後來的資本主義社會中被要求。

⁶⁷ 本文在此參照 F. Tönnies 的相關術語，其目的並不是要將他的理論與黑格爾的理論做一整合或比較，而是在不混淆術語用法、以及指涉對象為相同的前題下，未來將連接韋伯與哈伯瑪斯的相關論證。在 1887 年出版的共同體與社會一書中，F. Tönnies 認為共同體在參與的人群當中，依賴於他們本能的樂趣(instinktivem Gefallen)、習慣所限制的適應、聯繫於觀念的共同記憶。並且在發展的歷史上，比因目的而建立起來的社會型態還來得早。而這也通常以家庭、村落、以及地方等等的型態來表現。相反地，社會產生於多數個體在思想上與行動上的計畫性(planmäßig)協約。這些個體從特定目的的共同影響，意圖達到一個個人的利益。它們主要以城市以及後來的民族國家為表現的主要形式參見 F. Tönnies, "Gemeinschaft und Gesellschaft", 3. Auflag., in *Soziologische Studien und Kritiken*, Bd.1 (Jena, 1925), pp.42-50.

的是，F. Tönnies 的共同體意涵主要以家庭、村落、以及地方等等的生活空間為主要的表現場所，也就是上述的倫理共同體。而社會的意涵在本文以上所討論的內容中乃是指涉城市或國家為主的生活空間，也就是上述的政治共同體。因此社會乃是以共同體為前題而建立起來的系統性生活秩序，同時又因其普遍性與抽象性而不同於共同體。當個體不只是家庭、村落、以及地方等等空間的成員，而同時是城市以及國家的成員時，他們的權利因其普遍性與抽象性就逐漸不以倫理共同體為基礎，而是以政治共同體（F. Tönnies 的社會）為基礎。換句話說，當人類生活秩序逐漸以政治共同體的形式來取代倫理共同體的形式時，共同體參與權因而也取得發展的空間，例如市民的權利、政治的權利、以及後來所發展的社會權利等等。當城市因商業與交換行為而發展時，作為市民的個體在城市中擁有基本的自主權與財產權，而這也已經隱含了作為公民的個體在國家中所擁有的選舉、結社、參與政府中央組織等等權利。另外一方面，共同體參與權在城市或國家中的發展也逐漸以維護個人目的為主，不論這個人目的是市民社會中的特殊性、或者是國家中的普遍性。這也意味著政治社會的發展逐漸以維護或建立交換系統為主要的任務，因為個人利益（不論是作為特殊的或普遍的）已經相互地運作在交換系統當中。

因此當商業的交換行為與資本的累積促使共同體的形式逐漸從倫理的（例如家庭）轉向政治的（例如城市、國家）同時，共同體參與權也逐漸取得發展的空間。但這轉向並不是截然放棄前者，而是以前者為基礎的連續發展過程。倫理共同體中的血緣、地方性與精神（以及其相應的氏族、鄰居、與友誼等人際關係）要素並沒有在新的形式中消失，而是作為城市與國家的構成基本要素，因此共同體參與權的內涵也具有血緣、地方性與精神等要素，它們在後

來的民族國家中扮演重要的角色⁶⁶。在使得這個西方現代性由早期階段過渡到二十世紀初期的成形階段中，十八世紀末葉的工業革命和法國大革命尤其扮演相當重要的環節。工業革命的關鍵在於市場系統的擴展、以及社會結構經濟部門隨之而來的擴大分化。如同前面所說明的，市場系統的發展則依靠法律和政治的保障，以及使得商業得以擴展的財產權和契約之法律架構。另外一方面，在國家意識的架構內，法國大革命所要求的社會生活乃是包括所有的法國人並廢除特權人士的特殊地位，也就是以公民為中心概念。法國大革命的三大訴求——自由、平等、博愛——奠定了現代社會生活的新概念。自由與平等象徵著對政治權威主義和特權的不滿，博愛則指涉人民歸屬的關係，同胞就是社會生活的根本象徵⁶⁷。在這轉向中具有清楚變化的是這過程本身、以及共同體參與權的表現形式逐漸理性化，它同時體現傳統封建社會的式微以及現代社會系統的興起。也就是個體行為的動機逐漸以達到目的為考量，並且因此而來的人際關係也變得更合乎規則(Regelmäßigkeit)和連續性，這些現象也就是發生在上述城市興起的同時。可以計畫性的利益考量逐漸取得主要的互動空間，而不是傳統的、感情的風俗秩序⁷⁰。

在這樣的前題下我們可以看見，共同體參與權的發展需要一種新的社會型態為背景。如同韋伯所言，雖然在十八世紀末法國大革命之前，歐洲的一些城市已經有小規模的共同體參與權，但是強大的共同體參與權仍然需要國家作為基礎。它依賴可以從國家到地方、地方到國家的行政層級系統、以及其直接的命令，它的普遍性

⁶⁶ 參見 F. Tönnies, "Gemeinschaft und Gesellschaft", 3. Aufl., in *Soziologische Studien und Kritiken*, Bd. 1, op. cit., pp. 50-90. 在韋伯社會學的立場，可以透過民族(Nation)概念來理解倫理共同體這一術語。參見 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1980), pp. 242-244.

⁶⁷ 參見 T. Parsons 著，章英華譯，*社會的演化* (台北：遠流，1991)，頁 200-206。

⁷⁰ 參見 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit., pp. 15-16.

與有效性逐漸以是否可以維護集體交換系統為判準⁷¹。但必須再次強調的是，作為政治共同體的國家雖然取得共同體參與權在法律上的形式發展空間，但是共同體參與權的最後根源並不只是來自於國家，而且也來自於民間結社與溝通的市民社會，後者更是共同體參與權可以得到進一步發展的根本動力。如同哈伯瑪斯所言，形成於現代世界的市民社會一方面滿足於需要系統的分化，一方面是個人特殊性與普遍性的統一。作為一種不同於家庭生活的新生活型態，開啓了資本主義的社會形式以及官僚階層的社會制度，它們雖然在國家的法律形式下運作，但確是一種對立於國家與經濟系統的生活領域⁷²。因此作為政治共同體的國家在十八世紀雖然擁有逐漸完善的行政與法律系統，但是它也以新的形式來體現原有的地方性與共同情感。它就是民族(nation)的形式，政治共同體以一種民族國家的方式來表現。十七世紀以來的歐洲民族國家之產生，其基本原因除了上述交換與科技的系統化之外，更直接地來自於它所促成的宗教分裂以及其所需要的集權權威。在同樣的發展方向上，宗教與民族籍別的差異更是歐洲社會分割成地域政治單位所仰賴的基礎。1648年所訂立的*Westphalia*條約——結束三十年戰爭，促成荷蘭與瑞士獨立——雖然不是宣告國家或帝國的產生（因為在這之前它們已經存在），但是它賦予政治組織系統一個法律的(juridical)地位、清楚說明了國家的權利與義務，尤其奠立國際法的基礎並且因此重建世界秩序的觀念和現實⁷³。

⁷¹ 參見 C. Tilly, "The Emergence of Citizenship in France and Elsewhere", in C. Tilly (ed.), *Citizenship, Identity and Social History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp.227-231.

⁷² 參見 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2, op. cit., p.486.

⁷³ 參見 A. Rapoport, "The Dual of the Nation State in the Evolution of World Citizenship", in J. Rotblat (ed.), *World Citizenship: Allegiance to Humanity* (London: Macmillan Press, 1997), pp.99-100.

因此個體作為政治共同體成員的條件在這環節上增加了民族這個框架，共同體參與權的爭取與維持同時也涉及到民族這個要素。共同體成員與共同體參與權的概念和議題事實上已經和民族性(nationality)和族群性(ethnicity)的現實交織聯結在一起，而正是在這個聯結上，共同體參與權的訴求與發展已經結合於文化的議題，共同體也成為一種文化的現象⁷⁴。因此，當文化思維與政策強調人民參與共同的生活秩序時，共同體參與權也將是個方向和主題⁷⁵。但這並不是十八世紀末到今天都是不變的邏輯，當民族國家不再是人民生活的唯一框架或者民族國家之間的界線已經模糊(例如歐洲國家的整合與歐洲聯盟的發展)、以及族群的多元發展(例如多元文化主義所體現的現實)之時，那麼共同體參與權將在這個全球化(globalization)的現實上逐漸擺脫民族性與族群性的原始關聯，並且在文化建設上具有新的內容與定義。換句話說，現代公民制度的發展促成了民族性與族群性成為凝聚社會生活之基礎。在早期現代社會中，凝結力最強的基礎在於宗教、民族、疆域等三個因素與民族性相互契合之處，但在完全發展的現代社會中，由於共同的公民地位就為國家團結提供了充分的基礎(例如瑞士)，因此諸如宗教、民族、疆域等因素都可以分歧。但是在可能的邏輯上，多

⁷⁴ 在這十八世紀末所體現的新社會現象中，國家主義(nationalism)正是反應這社會現象的生活型態，它後來也從西歐強大地影響到世界的其他區域。它將文化民主化，例如在團體對生活的自決、國家之現代科學和科技的進步、民族的語言和傳統置於在此之前通行於世的世界語言(在歐洲為拉丁文以及之後的法文)和普遍傳統(基督教或伊斯蘭教)上等等現象上。因此民族國家主義驅散了歐洲中世紀、啓蒙時期和回教地區文化上的一體性，轉而支持各個民族國家獨特的民族文化和語言。並且，在這十七世紀以來已經開啓的理性時代裡，民族國家需要一種理性的組織，這是一種在古代的部落和城邦中不曾存在的組織。它將所有個階級的人民聚合成一種國體(commonwealth)，和文化上的共同伙伴。參閱幼獅文化事業公司編譯部主編，*觀念史大辭典-政治與法律篇*(台北：幼獅文化事業公司，1987)，頁 61-62。

⁷⁵ 共同體參與權在這裡給予文化權和文化「政策」一個正當性的基礎，並且以參與的角度讓文化事務由社會互動本身來決定，而參與這種形式的社會互動將是個體的一種

元狀態的基礎如果太劇烈而導致尖銳的結構分裂，公民和國籍制度將促使社會生活瀕臨危險⁷⁶。

另外必須加以說明的是，十八世紀末的歐洲國家當中，其所新興的民族國家並不是擁有相同的發展型態。例如誕生於法國大革命的新民族國家，如同其誕生於英語國家一樣，主要是一種以習慣法(common law)以及共同體參與權為基礎。用本文已經參照 F. Tönnies 的用詞，這種共同生活型態已經偏向 *Gesellschaft* (社會)，也就是不以家庭、村落、以及地方等等生活空間為主要的表現場所，而是以城市或國家為主的生活空間。在這新空間中，法律必須公平地保證全民的幸福，並提昇他們的德行。以這種型態所體現的民族國家主義可以說是一種領土的國家民族主義(territorial state-nationalism)⁷⁷。但是在中歐及東歐所產生的

權利。在這前提下，國家在文化議題上制定相關政策也具有積極的政當性。

⁷⁶ 參見 T. Parsons 著，章英華譯，*社會的演化*，揭前書，頁 216。

⁷⁷ 英國作為歐洲第一個民族國家，基本上是一個多重民族的國家。威爾斯在 1536 年加入英國，蘇格蘭在 1707 年，而愛爾蘭在 1800 年加入英國，它們具有差異的宗教和語言傳統，甚至對主權國家的不同見解。這樣的一個多重民族國家乃是建立在一種人文主義的理念上，它強調每個自由與獨立的個體參與集體決策過程的生活形式。它所涉及的民族國家主義因此不是藉由倫理或種族的術語來定義，而是藉由宗教與政治的價值來定義。另外一方面，在法國大革命之後，新的民族概念隨之而產生並且文化的同質性(cultural homogeneity)也變成民族國家的必要先前條件。當然這樣的同質性並不會真正存在過，因為這也是知識份子和少數政治家所訴求的觀點，但是它畢竟是民族國家中的一個重要的元素。事實上在 1789 年時，一半居住在法國的居民不會講法文，甚至在 1863 年有 20% 的人口不會講所謂官方領域的法文。因此法國並不是在自然中建構起來的，而是一個人為的政治建構，並且是將權力集中化的的政治建構。這個 1789 年的人為政治建構因此是人類社會朝向現代共同體參與權的轉捩點。也就是人民制定他們生存於其中的法律，而不只是基本法或憲法。共同體參與權在這個環境下首先是公共意志的主張，以及是一個關於人民法律權利的目錄。換句話說，對於法國公民而言，並不以社會或家庭的共同根源來強調共同關係，而是政治-法律上的權利。因此 1793 年的法國憲法當中規定，任何同意法國政治協定與配置的人都可以成為法國公民。在這背景之下所形成的現代共同體參與權因而較不強調每一個個體成員的根源。參見 T. K. Oommen, *Citizenship, Nationality and Ethnicity* (Cambridge: Polity Press, 1997), pp.137-145.; N. Piper, *Racism, Nationalism and Citizenship: Ethnic minorities in Britain and Germany* (Aldershot: Ashgate, 1998), pp.52-89.; S. Castles and A. Davidson,

民族國家主義並不能與其既存的國家形式相合，由於民族國家主義之時代剛開始的時候，這種政治模式在日耳曼人、義大利人以及斯拉夫人之中都沒有看到，因此前政治和前理性的基礎成為表現民族國家的另一種生活型態、並且具體地形塑了共同體參與權的特殊內容。這些基礎就是母語、民俗傳統、共同的繼承或民族精神，也就是 F. Tönnies 所言 *Gemeinschaft* (共同體) 之主要內容⁷⁸。以這種型態所體現的民族國家主義可以相對地稱為民族語言的民族國家主義 (ethnic-linguistic nationalism)⁷⁹。因為他們將政治標準放在傳統的扭帶上，所以日耳曼人、義大利人以及斯拉夫人在建立民族國家時，總是堅持使用相同的語言，或聲稱來自相同祖先的民族應該建立一個政治的國家 (political state)。國家不再是個人依據一般原則為了相互的利益結合而成的法律社會，國家現在變成了自然以及歷史的原初現象，遵循著自己本身的法則而行⁸⁰。在這兩種民族國家主義之間的確存在著截然不同的世界觀與政治哲學、並且擁有各自不同的共同體參與權內涵⁸¹。但是作為理論的區分，他

Citizenship and Migration: Globalization and the politics of belonging (London: Macmillan Press, 2000), pp.33-39.

⁷⁸ 並不存在真正的 *Gesellschaft* 或 *Gemeinschaft*，因為作為科學的術語，它們只是出自於 F. Tönnies 的理念型（當然還有其他作者，例如韋伯或哈伯瑪斯等等），他們幫助我們觀察和反省特殊的現象。只不過存在於東西歐國家的這些差別，在本文所關注的議題上，可以透過這個對比的概念來突顯出來。

⁷⁹ 德國與義大利一樣，將共同體參與權與民族性融合在一起，並且以血緣定義民族性。民族 (Nation) 一詞通常與另一字 *Volk* 同義，表示內在的統一以及人民的精神。德語更被看做是原初語言 (Ursprache)，也就是一種純粹、沒有混和的語言。雖然德國的民族意識比英國形成得晚，但是它卻更接近於種族主義 (racism)，或者是族群的民族國家主義 (ethnic nationalism)。它們在德國近代哲學中存在著蹤影，並且也具體地表現在二次世界大戰中。參見 T. K. Oommen, *Citizenship, Nationality and Ethnicity*, op. cit., pp.143-145.; N. Piper, *Racism, Nationalism and Citizenship: Ethnic minorities in Britain and German*, op. cit., pp.55-57.

⁸⁰ 參閱幼獅文化事業公司編譯部主編，*觀念史大辭典--政治與法律篇*，揭前書，頁 64-66。

⁸¹ 最典型的差異表現在自由主義與社群主義 (Communitarian) 之間，後者強調社群、國家或民族應該被當作分析的主要焦點，而不是個人或建立在個人基礎上的自由與價值。參閱 C. Taylor, "Cross-Purpose: the Liberal Communitarian Debate", in N. Rosenblum

們各自並不會在現實的社會中存在過，如同本文所已經說明的，從市民社會返回自身的社會契約所體現的已經不只是個體的特殊或普遍利益，而且還有他們在國家中所取得的整體性與客觀性。透過它們的中介以及個體的參與，個體可以獲得自我的認同和集體的認同。因此理性化的過程應該是，相互利益結合而成的法律社會本身就是自然以及歷史的原初現象，並且在這自然以及歷史的原初現象中，透過個體的參與將建構出新的法律社會。也就是人本來就是誕生一個特定的法律社會中，並且學習與遵守其中的法律制度，在後來特殊事件的相互參與中也進一步地重建或更新法律社會。在這前提之下，區分兩種不同國家民族主義的要素——領土與語言——事實上並不會分離過，而這也是符合人類社會歷史的現實。

因此當民族國家取得發展的空間時，民族這一概念對共同體成員以及共同體參與權產生了重新建構的空間，但是不同的民族內涵和定義也將產生不同的建構空間。在理論上，一個民族是否為一個國家的充分條件或必要條件，事實上存在著不同看法，尤其在後民族國家的當代社會中。個體參與共同體的身份因此也存在著多種的可能，它可以是以單一民族、多重民族、甚至是超越民族的全球觀點為框架⁸²。因此以鼓勵參與共同體的文化政策在時間的序列上，事實上也不斷地有不同的內容和形式。在 A. Smith 對民族的定義中，民族乃是一個垂直整合並且在領土上移動的群體，他們擁有參與共同體的權利、以及擁有關於一個或一個以上集體特徵的共同情感，並且依照這些要素可以和其他類似的群體區分開來⁸³。這樣的定義基本上符合法國大革命以來的民族國家狀況，只不過對於

(ed.), *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge: Harvard University Press, 1989)。

⁸² 以當代多元文化的角度來說，一個民族甚至只由共同領土和溝通(communication)來定義。甚至宗教在這裡並不是構成民族的前在條件，它與民族性並無充分與必要的關係。參見 T. K. Oommen, *Citizenship, Nationality and Ethnicity*, op. cit., pp.3-22.

⁸³ 參見 A. Smith, *Theories of Nationalism* (London: Duckworth, 1971), p.175.

英法國家更強調參與共同體的權利和相關法律，對於德國義大利則強調諸如語言要素的共同情感⁸⁴。但基本上，領土都是他們的構成的重要要素，並且 *nation* 依此區別於 *ethnie*，一個 *nation* 為一祖國(homeland)，也就是被承認的空間與生態基礎。但是 *ethnie* 並不需要這個領土要素就可以維持他們共同文化特徵和歸屬情感⁸⁵。因此民族國家主義可以不是族群性(ethnicity)的一種特殊形式，它只要領土以及在參與過程中被制定出來的法律體系就可以產生，例如英國和法國⁸⁶。而德國和義大利的民族國家主義雖然與族群性較為密切，但是否必須由族群性來推演出來，則涉及族群性與種族、種族主義的相關定義。在這個社會背景之下，共同體參與權基本上乃是隨著民族國家與民族性一同發展，也就是民族性在共同體參與權的發展上給予一個限制⁸⁷。但是民族性對於共同體參與權來說並不是積極的條件，因為在政治與社會的現實上，擁有相同民

⁸⁴ 但這並不指示英國和法國沒有統一的語言，相反地，英文和法文是他們引以為傲的文化和生活方式。只不過在民族國家的建構這個議題上，它不是主要的促成因素，而是被推演出來的因素。雖然是個相當重要的因素。不過相對於德國與德語的關係而言，在比較的理解上成為非必要的因素。

⁸⁵ 參見 A. Smith, *The Ethnic Revival in the Modern World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp.68-70.

⁸⁶ 在不同的見解中，民族國家主義乃是族群性的一種特殊形式，也就是特殊族群認同在國家中的制度化，他們在國家中因確保他們的利益而成為民族性。參見 P. Worsley, *The Three Worlds: Culture and World Development* (Chicago: Chicago University Press, 1984), p.247.

⁸⁷ 在本文的討論中，領土對於 *Gemeinschaft* 比對於 *Gesellschaft* 更具密切性。在 *Gemeinschaft* 中，人與人的相處乃是以面對面為主，它的地方性必須以共同的、直接的生活空間為基礎。在這生活空間中，人與人的感情也是較為直接。在 *Gesellschaft* 中，人與人的互動空間逐漸離開地方性，而是在制度所交織起來的系統中互動，他們逐漸突破原有土地空間的限制。在全球化初期之前，領土作為國家的主要空間框架基本上不成問題，但是當科技所促成的全球空間逐漸產生時，領土的概念以及界線也同時發生變化。但是它的變化是逐漸模糊還是更清楚，則存在著不同的看法。清楚的是，網路所構成的溝通世界已經突破國家的領土框架，它自成一個溝通的領域。參見 J. A. Agnew, "The Devaluation of Place in Social Science", in J. A. Agnew and J. S. Duncan (eds.), *The Power of Place: Bringing Together Geographical and Sociological Imaginations* (Boston: Unwin Hyman, 1989), pp.10-12.

族性的個體並不一定擁有平等的權利。另外一方面，共同體參與權一開始與族群性並不是有相當強烈的聯繫，民族與國家的框架遠比種族血緣的框架來得清楚。在現代化的過程中，族群性逐漸在國家系統化的力量當中弱化。但是當國家（尤其是民族國家）在全球化的過程中不斷向超國家與次國家讓渡它的權力之同時，來自不同族群所要求的權利平等之訴求也不斷地產生並得到認可或諒解。這是一個逐漸超出國家與民族性的發展，共同體成員以及共同體參與權逐漸以人權(human rights)為參考點。對此，我們將在下一節中繼續討論。

十七世紀以來的城市發展以及後來十八世紀末的法國大革命，基本上也是以人權為基礎的個體自由為前題，然而二十一世紀共同體成員以及共同體參與權的人權基礎乃是對前者的一種重新建構。當前者歷經國家與民族國家的現代化發展歷程，而逐漸產生社會與文化上的不平等、以及殖民主義的矛盾時，它面臨了一些不同的修正思維與方向⁸⁸。尤其是在全球化的現代社會中，人類的溝通網絡逐漸突破民族國家的原有界線，並且民族國家也已無法單獨解決一些個體權利的問題（例如金融問題、少數族群問題、生態問題、以及治安問題等等），原初人權的概念因而面臨重新建構的需

⁸⁸ 這首先涉及到自由主義傳統觀點的發展與挑戰。對於自由主義傳統而言，國家並不是民族或文化精神的體現，而是為個體的需要和利益服務的建構，而這也是一個個體與生俱來的基本權利（在本文的討論中，這比較偏向英國與法國的 *Gesellschaft* 型態）。因此國家的權力必須要有限制，它並不是由主權者來自自由定奪，而是依每個個體所擁有的基本權利來衡量。在這前提之下，整體的利益只能透過個體追逐他們自己本身的利益而被達成。除了這些基本觀點存在著爭論之外，現代社會所面臨的恐懼與焦慮—例如治安、生態、社會關係的混淆—也被歸結到自由主義所強調的市場機制和個人主義之上。對於國家權力解決市場所造成的問題，在現存的社會中，似乎已經存在著信心的危機。因此將共同體參與權的基礎從個體逐漸強調整體、社群、文化等等因素，也是一些不同的思考方向。當然這些思想也有它們的歷史淵源與連續發展，並且比較偏向本文所強調的 *Gemeinschaft*。參見 A. Lent 著，葉永文等譯，*當代新政治思想*（台北：揚智出版社，2000），第一章。

要⁸⁹。這個新的建構方向已經逐漸遠離民族的要素，並且單純以個體基本權利如何在全球化的社會中受到保護與維持為考量。例如在歐洲的共同體參與權中，已經排除了民族的要素，雖然對非歐洲公民仍有諸多的限制⁹⁰。換句話說，共同體參與權最初與民族性、甚至族群性的緊密聯繫，在後民族的(post-national)與多元族群的現代社會中已經鬆解。現在共同體參與權在民族性與族群性之外找到新的運作空間、並且逐漸單獨地運作，而這空間就是以新的人權概念為基礎。不論如何，從最初的城市生活到現在的全球生活，雖然生活逐漸地系統化並且遠離土地，但是鼓勵個體積極參與共同體都是文化認同與個體認同的訴求，而這也不斷地涉及到共同體成員以及共同體參與權的重建。

四、參與時代的來臨——全球化與新的共同體形式

在近代社會以來的政治型態中，人民的需要和利益都是被放置在最基本的推論前題上，不論是以何種形式來表達或體現。但什麼是人民的需要和利益？它可以或應該由誰來保障與維持？等等問題的討論則是越來越開放與多義。但不論如何，在這些討論中事實上存在著一些重要的議題與趨向，首先代表這些需要和利益的權利逐漸以多重層次的方式來體現，而保障和維持它們的政治秩序也逐漸多重化，也就是從城市到國家、區域聯盟、全球，甚至再回到

⁸⁹ 參見 S. Castles and A. Davidson, *Citizenship and Migration: Globalization and the Politics of Belonging* (London: Macmillan Press, 2000), pp.103-128.; T. Bridges, *The Culture of Citizenship: Inventing Postmodern Civic Culture* (New York: State University of New York Press, 1994), pp.159-168.

⁹⁰ 參見 D. Smith and E. Wistrich, "Citizenship and Social Exclusion in the European Union", in M. Roche and Rik van Berkel (eds.), *European Citizenship and Social Exclusion* (Aldershot: Ashgate, 1997), pp.227-246.

地方或社區⁹¹。其次，關於這些需要和利益的權利內容也越來越多元，從最初的財產權、參政權，到兩性平等權、諸如就業等等方面的社會權利、文化權利等等⁹²。並且在以上兩個情境下，人民的需要和利益事實上越來越抽象，因此也越來越容易被塑造。例如財產權的範圍事實上從最初的具體物權，到諸如信用的權利、以及環境或文化等等廣義的訴求，都是越來越依靠語言的定義並且受語言定義的影響。作為主體的人民在一些情況下逐漸量化和隱形化，他們的權利內容也成為政治系統中的變項。第三，在這個系統化過程中，權利的訴求越來越少建築在種族、民族、或是宗教等等傳統的因素上，而對共同生活的參與就逐漸成為權利的基礎與發展條件⁹³。個體認同(identity)的形式與內容因此逐漸依靠『參與』這個過程來表現，同時與權利形成一體兩面的要素。依照前面的邏輯，認同因而也將是多重的，認同不再具有強而封閉的界線。因此在這種種因素的影響下，共同體成員和共同體參與權的定義是否必須在

⁹¹ 在全球化的過程中，國家領土與權力的緊密聯結逐漸有鬆動的趨向，而這同時也牽動個體權利內容變化的可能性，它可能向區域、全球、或者地方產生變化。而牽動這些變化的動力可以有四個方向：1.全球市場的興起、經濟力量的跨國合作。2.超國家組織在國家間的關係和個體權利之調節上逐漸扮演重要的角色。3.建立在傳播科技上的全球文化工業之興起。4.自從1945年（特別自從1980年代）以來，國際遷移的增加。參見 S. Castles, "Citizenship and the Other in the Age of Migration", in A. Davidson and K. Weekley (ed.), *Globalization and Citizenship in the Asia-Pacific* (London: Macmillan Press, 1999), p.27.

⁹² 這些權利內容事實上也不斷在擴充當中，例如所謂的知識權或環境權等等。在 T. H. Marshall 的傳統分析架構外，兩性權和文化權也是除了公民、政治和社會權之外較多被討論的。成為一個共同體的成員，個體所擁有的權利形式與內容一方面不斷地多元化，一方面也是交織在一起的。參閱 S. Castles and A. Davidson, *Citizenship and Migration: Globalization and the Politics of Belonging*, ibid.。

⁹³ 當然這並不是說種族、民族或宗教因素必然減弱或消失，只不過權利的基礎不再以它們為唯一的來源，或者權利不再以它們為表現的形式。另一方面，全球化與地方化(localization)事實上乃是表現在同一個歷史過程中，後者在一些地區有時所影響的激進主義並不在本文的討論範圍內。但是不論如何，地方意識的抬頭仍然是以個體的權利為主要表現形式，不論是經濟、文化、健康、或環境上的議題。參閱 T. Spybey, *Globalization and World Society* (Cambridge: Polity Press, 1996), pp.112-116.

傳統社會契約或國家理論之外找到新的基礎，則是一個有待討論的問題。這同時涉及到世界秩序的現存情況——例如區域整合以及後民族國家的世界新秩序——以及個別國家在試圖提昇本身的社會生活力量時所考慮的文化建設與政策，因為人民對共同體的參與將是文化政策的起點也是終點。

一個城市的市民同時是一個國家的公民、一個區域聯盟的公民（例如歐洲聯盟）、在較抽象的程度上被強調為世界公民、或者同時也是共同體（中文也被翻譯為社區）的居民。這些身份的差異雖然一開始只是空間上的不同，但卻體現不同的政治秩序和個體權利的內涵。這樣的發展基本上乃是在人類社會現代化的歷程（特別是全球化的歷程）上，並且秩序的組成和權利的內涵越來越不以傳統的意義與價值結構為基礎。雖然個體並不會時時刻刻或主動地意識到這些身份的存在以及實質的差異，而是在傳統社會涉及到關於情感的事件、在現代社會上涉及到權力或權利的事件上才會有所思考與反省。而這些事件的承載者或中介，或者這些不同空間的共同運作中介基本上越來越以科技為基礎、以及與之相應而發展的金融經濟體系⁹⁴。民族國家不再是文化科技的根源，而是文化科技的結果。一個民族國家不是經由它的文化來表現自身，並且生產民族國家的文化科技機制不是生產認同或單一的意識，而是在組織上不同的價值、配置、和差異⁹⁵。這裡首先發生的是地方生活的逐漸解體，

⁹⁴ 例如國家經濟內部的信貸供給已經不受任何民族國家的控制，國際貨幣體系具有某種沒有中央銀行的國內信貸體系特徵。在全球市場與資本國際流動的邏輯下，國家活動的空間已經減低，國家主權所管轄的範圍並不是那麼容易擴展到國際經濟活動上。但是這種經濟、金融全球化的現象是不是已經取得它自身的實體性，則存在著不同的看法。然而大體上而言，全球化的現象的確是一種趨勢，但是否現存社會已經是一個所謂的「全球社會」，則具有較大的爭議。參閱 P. McCracken, a. a., *Towards Full Employment and Price Stability* (Paris: Organization for Economic Cooperation and Development, 1977), pp.110-140。

⁹⁵ 參見 J. Donald, "How English is it? Popular literature and national culture", *New Formations*, 1988 (6), pp.31-47.

在仍以國家為框架的過程中，科技與經濟快速地提供不同個體的聯繫空間。在科技與經濟的持續發展歷程上，國家的框架進一步地不再是個體聯繫的唯一空間。如同 A. Giddens 所言，『民族國家的形成始於它發展出明確的邊界(borders)，以取代更傳統的國家所特有的那種模糊的邊疆(frontiers)。邊界是在地圖上畫出的精確界線，而且任何侵犯邊界的行為都被看成是對國家主權完整性的一種損害。現在國家再一次擁有邊疆而不是邊界，但其中的原因卻與過去不同。早期國家擁有邊疆乃是因為它們缺乏足夠的政治機器，它們無法使國家的權威直抵遠離政治中心的邊遠地區。當代國家的邊界之所以逐漸演變為邊疆，乃是因為與其他地區的聯繫越來越緊密，而且他們越來越多地參與到與各種跨國集團的交往之中。歐盟是這方面的一個典型，但邊界的軟化也同樣發生在世界上的其他地方。』⁹⁶。

這個由全球化現象所帶來的新國家情境並不只是在空間與時間上的改變，而且也是政策議題和權利義務等等的改變，因而也涉及到共同體與其參與權的改變。但是全球化並不是關係到創造一個廣大規模的系統，而是描述社會經驗在地方以及個人背景上的轉型。在這轉型中，有的舊衝突與階層化形式逐漸消失，但也產生了一些新的衝突與階層化形式，例如地方國家民族主義的再生、以資訊科技為主導的層級社會等等⁹⁷。因此它不只是一種國際化的現象，它甚至表現一種全球性的市民社會。當今存在至少五千多個的政府間和非政府間跨國機構，它們事實上牽制了國家的權力並且有待建立新的規則與法律秩序。到目前為止，上述的轉型最明顯地表

⁹⁶ 參閱 A. Giddens 著，鄭武國譯，*第三條路：社會民主的更新*（台北：聯經出版社，1999），頁 146。

⁹⁷ 參見 A. Giddens, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics* (Cambridge: Polity Press, 1994), pp.4-7.

現在歐洲聯盟的成長上，歐洲共同體參與權的法律規定已經載名在歐洲共同體法當中，並且作為歐洲聯盟各種政策上的基本方針⁹⁸。也就是歐洲聯盟乃是這樣的一個最具發展性的嘗試，即用社會(Gesellschaft)的方法創造共同體(Gemeinschaft)，並且在民族國家之上建構市民社會⁹⁹。換句話說，歐洲共同體與歐洲社會的具體化過程，就是以歐洲為背景的共同體化(Vergemeinschaftung)以及社會化(Vergesellschaftung)¹⁰⁰。但這並不是說歐洲聯盟在很大範圍上取代了國家的政策力量，這一方面涉及到全球化以及相應的區域組織決策在民主素質上的爭議，一方面涉及到一些原本在國家內被保障的個體權利是否適當由聯盟來執行。例如社會政策的性質在超國家的組織中並不容易取得它的合法性，因為它在超國家組織中必須由多邊的談判所推動。相反地，在歐洲單一市場的完成以及財政市場的全球化中，國家來執行社會政策並不受受到侷限¹⁰¹。在這樣的基本前題下，全球性的市民社會似乎已經取得了發展的空間，但是在觀察歐洲聯盟發展歷程所產生的困難下，全球性的市民社會要真正地取得實體性，則存在更多的爭論與困難。所以對全球化現象較為適切的描述，如同 A. Giddens 所言，並不是關係到創造一個廣大規模的系統，而是描述社會經驗在地方以及個人背景上的轉型。

⁹⁸ 歐洲共同體參與權到目前為止可以說是一種特殊的準共同體參與權形式，除了個體可以在歐盟地區自由移動外，有限制的政治權利以及被考慮到的社會權利也正在發展當中。但是這仍然主要為歐盟成員國家的公民而發展，對於外來的移民或長期工作者來說，權利與民主的問題也成為一些議題。因此居住在歐洲聯盟空間之內的人口有時被區分為完全的公民(full citizens)、居民(denizens)（擁有侷限的共同體參與權）、以及邊緣人(margizens)（沒有備案的移入者以及沒有安定法律地位的人）。參見 S. Castles, "Citizenship and the Other in the Age of Migration", in A. Davidson and K. Weekley (ed.), *Globalization and Citizenship in the Asia-Pacific*, op. cit., p.37.

⁹⁹ 參見 B. Axford, *The Global System: Economics, Politics and Culture* (London: Polity Press, 1995), p.188.

¹⁰⁰ 參閱林信華著，*邁向一個新的歐洲社會*（台北：五南出版社，1999），第一章。

¹⁰¹ 參見 F. W. Scharpf, "Demokratie in der transnationalen Politik", in U. Beck (Hrsg.), *Politik der Globalisierung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998), pp.228-230.

這樣的發展已經不只是行政層次的區分或分化，而且是權利形式與內容的轉變。在民族國家之上建構市民社會，理論上已經改變了民族國家的本質，因為新的市民社會同時擁有不同的共同體參與權形式，並且在領土和語言的多重性之下擁有新的生活秩序¹⁰²。另外一方面，民族國家之上的市民社會需要更廣大的社會力量作為基礎，也就是說在全球化的過程中，雖然民族國家的邊界有所鬆動並且跨入民族國家之間的整合，但民族國家本身並不是整合的承載者，而是人民與其日常生活本身。因此全球化也提供地方發展的新空間，並且逐漸依賴地方的力量與經營，這包括與人民最為親近的就業、兩性平等、治安、文化與環境生態等等方面。國家間的整合深度與廣度必須依賴這些地方問題的解決與否，或者個體在這些方面上的權利是否得到保障與維持，更重要的是這兩方面本身的永續發展空間。如同歐洲聯盟執委會對市民社會的看法一樣，民族國家之上的市民社會並不只是組織，而是在地方上所形成的溝通網絡，例如鄉村共同體和地方社會，並且它們並不遵循古老的政治模式¹⁰³。因此例如在歐洲區域整合的例子，整個歐洲聯盟如果不再以民族國家為最基本的空間永續發展單位，所謂的領土就以建立在文化多樣性為原則的最小單位上¹⁰⁴。在這樣全球化的超國家整合典範上，我們已經看見本文上面所言的國家領土概念有所轉變。領土不能再被用來區分 *nation* 和 *ethnie*——一個 *nation* 為一祖國 (homeland)，也就是被承認的空間與生態基礎，但是 *ethnie* 並不需要這個領土要素就可以維持他們共同文化特徵和歸屬情感——

¹⁰² 參見 S. Castles and A. Davidson, *Citizenship and Migration: Globalization and the Politics of Belonging*, op. cit., pp.2-9.

¹⁰³ 參見 European Commission, *Environment for European: Working in Partnership with Civil Society*, N. 3, July 2000, pp.4-5.

¹⁰⁴ 參見 European Commission, *ESDP European Spatial Development Perspective: Towards Balanced and Sustainable Development of the Territory of the European Union*, Luxembourg: European Communities, 1999, pp.7-8.

領土概念乃是強調地方或區域認同的差異性。因此區域整合的擴大所著重的應不是成員國家在數量上或面積上的增加，而是地方認同的永續發展空間不斷地取得它的潛能與現實。在這樣的前題下，國家以及聯盟權力必須與地方權力發展出一個平衡的關係，換句話說，地方所發展出來的權利形式和內容將牽制國家和聯盟權力的所及範圍，例如文化、生態、治安等等面向上的權利。共同體成員的定義空間將在這個地方得到重新定義的可能性。

在上述國家權力和個體權利的轉變過程中，人民所實際涉及到的畢竟是一些具體的事情或事件，對於新的市民社會或者共同體的議題本身乃是意象(imaged)中的事情。這個被意象的社會不同於以往的傳統社會，它強調差異性更甚於相似性，並且體現一個穩定的權力和權利系統¹⁰⁵。這是一個新的社會生態學(social ecology)的表現，它對於現存秩序同時產生描述與批判的作用，因此在一些國家當中也被作為文化政策的主導綱領。姑且不論這新的超國家市民社會或者地方社會是否已經取得它們的實體性和力量，在人民的意象中，國家已經不是被投射的唯一空間，而是主要以超國家-國家-地方等三角關係所構成的空間。因此共同體參與權(citizenship)不能繼續建立在民族與國家的結合、或者領土與歸屬上，而是建立在一個沒有要求共同文化認同的政治共同體上。它不再聯繫於民族性，而是個體的權利和利益，尤其在移民和族群的議題上¹⁰⁶。在這個全球化為國家權力下放所提供的推動力和邏輯中，沒有要求共同文化認同的政治共同體需要新的民主形式，例如地方直接民主、電子投票等等促成人民與政府直接聯繫的管道。這

¹⁰⁵ 參見 R. M. Unger, *Social Theory: its Situation and its Task* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp.18-20.

¹⁰⁶ 參見 S. Castles and A. Davidson, *Citizenship and Migration: Globalization and the Politics of Belonging*, op. cit., pp.24-25.

種國家權力下放的邏輯，在 A. Giddens 的看法中，就是以市民社會的重建為前題，包括地方主動性的刺激與社區更新、社會承辦企業、以社區為基礎的犯罪預防、和民主的家庭等等¹⁰⁷。而相較於傳統社會契約理論，這更需要個體對共同體的參與。更重要的是，共同體成員以及共同體參與權的實際內容並不預先地被設定或被規畫，而是正好通過個體的參與來體現。

因此，對於共同體的參與已經不僅只在政治的參與上（例如選舉、被選舉等等），而且也表現在社會運動、文化環境、以及社區的重建上。它在消極的活動外，更強調積極地投入共同的生活事務，因此認同與權利已經不是消極地被規定，而是在積極的意義上不斷地成長。當代文化政策的議題也在這裡與共同體參與權的概念聯繫在一起，而在台灣就是所謂的共同體（社區）總體營造策略¹⁰⁸。在創造與參與的方式下，共同認同的訴求已經不能再像過去一樣成為行動的重心，而是建立在多元文化上的認同政治才是共同體的訴求。只是過渡的差異或對立會不會造成共同生活秩序的危機，將是參與者向共同認同移動的可能¹⁰⁹。另外一方面，當國家的框架鬆動時，社會契約的『社會』概念也產生實質的變動，也就是從與國家幾乎重疊的情況同時向上與向下轉變。因此在當今的現代社會中，需要一個新的社會契約概念，權利的讓渡與維護需要參與式的重建。總而言之，當我們將共同體參與權定義在個體參與社會的機會

¹⁰⁷ 參閱 A. Giddens 著，鄭武國譯，*第三條路：社會民主的更新*，揭前書，頁 87-110。

¹⁰⁸ 參閱林信華著，『共同體與社區生活的重建』，1999 社區美學研討會論文集，行政院文化建設委員會，1999，頁 1-19。

¹⁰⁹ 參見 A. Ashbolt, "Private Desire, Public Pleasures: Community and Identity in a Postmodern World", in E. Vasta (eds.), *Citizenship, Community and Democracy* (London: Macmillan Press, 2000), pp.129-140.

上時，共同體參與權意指的就不只是個體所擁有的權利，而且還包括這些權利實際被實現的條件¹¹⁰。

¹¹⁰ 參見 Rik van Berkel, "Urban Integration and Citizenship: Local Policies and the Promotion of Participation", in M. Roche and Rik van Berkel (ed.), *European Citizenship and Social Exclusion* (Aldershot: Ashgate, 1997), pp.185-86.