第二章 民主政治的基本原理

第一節 民主政治的觀念與歷史發展

壹、前言

公民教育肩負政治社會化的功能，教育內涵則是其政治制度背後的理念、邏輯與基本原則，因此要探討公民教育的目標、內涵、方法等，必須回歸政治哲學，自由主義是憲政民主最重要的理論基礎；民主公民教育內涵直指其政治哲學的基礎—自由主義¹(Mabe, 1993: 154)。過去公民教育在西方學界的用法是以 civic education 來指稱，邇來卻常見 citizenship education；這不僅是用法上的改變而已，更代表政治哲學上的一種轉向。W. Kymlicka 在 “Contemporary Political Philosophy” 中點出了這種轉向的背景，1970、1980 年代，如果政治哲學家 J. Rawls 在 “A Theory of Justice” (1971) 一書，關注的是所謂的基本結構問題，認為正義是建構社會基本結構的原則。1990 年代以後，焦點則轉移到公民資格理論，甚至可說公民議題是西方學術論述中最重要議題之一 (Kymlicka, 2003: 371; 林火旺, 2000: 129)。

公民資格理論的再現，和二十世紀後期一連串的全球政治與經濟發展有密切關係，例如民主政治中對於參與的冷漠、對社會福利的長期依賴 (Kymlicka & Norman, 1994: 355-356) 等等。這些問題，迫使民主論者放棄過去認為的，光靠正義的制度即可維繫既有社會穩定運作的想法，將焦點重新關注在社會成員應具備的條件上，唯有具有某種條件的公民(citizenship)，民主政治的運作才可能穩定運作並發揮效用。因此，政治哲學家重新地思考要在政治體系中發揮作用的公民素質究竟為何，公民究竟應該具有哪些能力、知識、德行、責任，促成了公民資格理論的興起，以及對公民教育的熱烈討論，畢竟公民資格的培養最重要的機制仍是正規的學校教育。

任何社會都必須處理人際生活共同衍生之公共問題，如有限的資源分配、公共行動準則、政治制度如何穩定維繫等。從個體角度而言，則需回答「我應該相信什麼？」、「我應該做些什麼？」以及「能夠做些什麼」等問題。公民教育的功能，是對上述看法、價值的政治社會化。民主政治及其公民教育最重要的特徵，在於民主政治對任何公共行動並不提供實質的終極答案，而是在認知和實踐的追

¹ 此處所謂的自由主義並不在定義上嚴格區分是所謂的 Libertarianism、Political Liberalism 或是其他種類的自由主義，而是指政治體制上以個人為單位，作為建構憲政民主(Liberal democracy)的基礎。

索過程中，探究知識性或價值性的行動主張，哪些理由證成這是好的對的行動？重視整個認知過程中的「為什麼？」，認為唯有說理才能使講理的理性人接受。

當代民主社會肯定個體選擇的自由、每一個人平等的道德地位，並且認為制度必須公平地對待每一個人，在民主政體之中，這就是平等的公民 (equal citizenship)。這些價值在自由主義中再熟悉不過了，要對民主的公民教育內涵有所認識，必然要回歸到民主憲政的運作邏輯—自由主義，以及相關的公民資格概念，才能更進一步地對設計公民教育的課程與教學有更清楚的指引。值是，本章前一二節先探討自由主義的基本內涵，作為第五章內容分析以及第七章公民教育課程設計架構之依據。第三節則是自由主義與社群主義的論辯，涉及前述政治哲學議題的轉向，與後來出現的社群主義對於 Rawls 在原初立場 (original position) 的對自我的預設有關係，這一節若干觀念的釐清，有助於第四章澄清儒家倫理教育是否屬於多元文化教育一環。

就研究進路而言，政治哲學是政府制度以及社會結構的基礎，然而，如果認為可以人類的理性作為擘畫社會工程的唯一基礎，若非是對人類社會生活實踐的無知，便是過於單純樂觀的期待。從知識社會學的角度來看，E. Durkheim (1858-1917) 認為道德規範和價值與人的生活世界直接相關，集體意識也和社會相關，道德的產生是由人際互動衍生出來的 (1999 : 252)。同樣地，K. Mannheim (1893-1947) 在其著作 “ Ideology and Utopia ” 認為，世界並不是獨立於個體的客觀存在，而是人的主觀經驗與之交互作用而呈現於個體面前，因此要對意義、價值、知識等等有所理解，必然要回到產生這些知識的社會脈絡中，否則無以獲得整個知識體系的清晰面貌 (1960 : 3-5)。政治哲學與政治實踐間的辯證性格，充分反映出人與社會的互動，並非被動消極只受歷史或社會的決定，有理性創造的一面，這是當代自由民主政治植基的重要基礎之一。

從民主政治是人與社會互動實踐的結果出發，可以對比出儒家倫理的社會根源，及其時代合宜性，從而論證二者倫理價值的衝突性，並且作為第七章第二節解決倫理價值衝突的資源。

貳、民主思想的歷史淵源

任何政治哲學處理的是人與社會之間的關係，以更具體的問題來彰顯政治哲學的功能，則任何政治哲學都必須觸及以下二者：如何看待人？如何處理人與人之間的規範問題？這些看法涉及人際互動、權利義務分配，與公共權威運作等問題，構成不同的政治哲學與政府體制，要探討民主的公民教育之前，必須先回歸自由主義的人觀與政治觀。西方民主政治發展史，是人與社會互動的結果，有其思想與歷史的淵源，在這一小節中，從知識與社會實踐的進路，大致說明民主政

治理念的形成。

在本小節中，僅能就民主憲政發展史上重要事件與自由主義之理念的相關性，略加處理，不涉及詳盡的西方史之介紹，故而只說明歷史發展的源頭—雅典的直接民主，以及中世紀宗教改革與啟蒙運動，影響自由主義重視的寬容與自主價值之提出；至於後來西方憲政民主發展史上第二個重要的階段，即保守主義的反動²，與本研究所處理的核心無重要直接相關性，故予以略過。

一、民主政治的歷史源頭

近代發展出的民主憲政制度之原型，誕生於古希臘時代的雅典城邦國家，儘管時間非常短暫，但仍可從其實踐中看到現代民主政治的若干原則，因此有必要對雅典時代的直接民主制度的實踐加以了解。

雅典主要分成三個階級：奴隸、移民與公民，只有公民才有資格參與政治，公民身份的取得則是世襲。全體男性公民構成了公民大會(Assembly)，選出一個團體，其組成足以代表全體公民。行政官員通常是由十人委員會掌握，權力多半很小，控制政府的機構是五百人會議與由人民組成的陪審團法庭。³ 了實行地方自治，將雅典劃分為一百個自治區(deme)，由自治區選出候選人至中央政府，再由其抽籤決定。五百人會議是公民大會的執行委員會和指導委員會，政府的實際工作由五百人會議處理，由於人數過多，以輪值的方式進行。該機構的重要職責是向公民大會提出法案，而公民大會也只處理議會提交的問題(Sabine, 1995: 20-23)。

在雅典能有效制定法案的機構是議會，起草供公民大會討論的法案，議會的大權往往有賴公民大會的支持。人民對於行政官員和法律的 control，是透過法院，雅典的法庭是民主制度的基石(Sabine, 1995: 24)。從現代的權力觀點來看，該法庭的性質應屬行政和立法，以確保公民對行政人員和法律的 control。公民控制政府的方法有三：1. 在候選人即將任職之前，行使檢覆權，如果某個候選人不適合，則由法庭提起訴訟，取消其資格；2. 官員在任期終了時，其作為需受到法庭的審查；3. 每一官員在任期期滿，要對其帳目及所掌管的国家財產進行審查。雅典的官員極少能自主行動，任職前後都必須經過公民組成的法庭加以審查；法庭不僅 control 官員，也能 control 法律本身，賦予法庭享有立法權，法庭可以審判法律本身，對於議會或是公民大會提出的決定可能會受到法庭的審查，任何公民都能針對法律提出異議，一旦提出，所涉及的法令就中止實施，直到法庭做出決定(Sabine, 1995: 22-25)。

² 這段歷史的探討，可詳見「西方政治傳統—近代自由主義之發展」(Watkins, 1999)。

從上述的政治史實來看，抽籤、輪流執政都是企圖讓所有公民得以參與政治，人人有權並有義務參與政治。其次，公民會議或是法庭關於法律的適當與否的決定，都指明了雅典直接民主對公共討論的重視，認為良好的法律和制度是經得起公民理性檢驗的。雅典時代的政治為後來的思想家們推崇，特別是亞里斯多德，認為人在政治參與中，實踐了做為人最高的存在，這也是公民共和主義的理想，為後來二十世紀的社群主義援引作為政治藍圖。

城邦政治的理想在亞里斯多德的《政治學》中有清楚的闡釋，認為透過公民共同的討論可以形成社群的共善價值，公民在其中亦可獲得做為人的價值，並得以獲致成熟，因為除了政治，沒有其他的活動可以讓人體悟了解自我價值(彭如婉，1997：23-24)。這種公民共和主義的理想，涉及政治學奠基的形上學基礎，亦即政治思想史上的所謂的「至善論」(summum bonum)或說「目的論」(teleology)，認為有高於個體本身的目的或價值存在，人的生存是為了實踐那更高的存在、價值。目的論與至善論可以從亞里斯多德的哲學中加以了解，他認為萬事萬物的存在必然有其目的，這是其「普遍目的論」(universal teleology)的起點。大自然存在的一切都是有意義、有目的的安排，這是宇宙秩序的來源，這種目的論的說法，將宇宙事務的秩序層層類推相疊，例如植物有樹葉是為了保護果實，果實則是為了讓人食用；根據亞里斯多德目的論的說法，其終點就在於「人」，人的存在本身有倫理的目的，也就是在社群中追求幸福，所以在其《倫理學》第一卷就點出人類至高的善(the highest good)在於追求幸福，並且這個目的必須在城邦生活中才可能展現(江宜樺，1995：54-55)。目的論或至善論的主張，為二十世紀後期的社群主義作為論證共同體的社群理想與傳統價值的理據。社群價值或是傳統是否高於個體，將於本章第三節以及第四章第三節進行深入分析。

二、宗教改革與近代自由主義的興起

雅典時代的直接民主制度曇花一現地出現在歷史上，近代以降之民主憲政的發展與成熟，可謂西方史中人民對於自由平等之逐步爭取而來的，而非直接承襲雅典民主，具體言之，可以從宗教改革與啟蒙運動中，窺見兩大重要歷史事件對自由主義民主憲政具體直接的影響。

中世紀西方社會文藝復興與宗教改革等歷史事件的發生，可謂近代自由主義萌芽的基礎，特別是宗教改革及其後之宗教戰爭，所發展出對於個人內在良心的寬容與尊重，是近代自由主義發展最重要的一項史實。F.Watkins 就認為十六、十七世紀是西方文明的轉捩點(Watkins，1999：43)，隨著文藝復興與宗教改革的到來，原來政治社會結構逐漸轉變。

根據 M.Weber 的研究，古代和中古時代城市的發展都是基於宗教幫會集團構成的，具有一致的宗教基礎；不同之處在於，古代貴族在結盟前，各自有其家族信奉的神祇，於結盟時，須另立一城市共同的神作為信仰與結盟的基礎；中世紀時，基督教在歐陸城市中早已存著共同的教會，市民在加入同盟之前早已是教會的成員了。這些市民在城市中掌握了軍事力量，以保證其經濟利益的維護，拒絕加入同盟團體的成員，無法獲得城市居住的權利，而被排除在城市工商業的生活方式之外(翟本瑞，1989：53-54)。中古時期，基督教會認為真正的教義應該由公共權力所維持，同樣地，政治家也認為宗教的統一維持公共秩序不可或缺的條件(Sabine，1995：374)，這段歷史顯示出早期西方社會中，宗教與政治之間的密合性；從另一方面來看，也或可看出後來宗教戰爭的緣由——誰掌握了信仰的權威，誰就得以享有世俗統治的權威，這一點解釋了何以中古世紀教會熱衷於世俗權威的爭奪。

M.Luther 早就發現要在日爾曼成功進行宗教改革，必須得到世俗王侯統治者的支持(Sabine，1995：375)，後者在貫徹國家主權時所遭遇的困難之一，來自羅馬教會的特權，新教的改革者使統治者認為這是消除教會特權的良機，尤其是在英法等地，羅馬教會以販賣贖罪卷的方式對人民大肆搜刮。對於新教改革者和新興民族國家而言，其結盟可想而知，前者需要軍事力量避免迫害，民族國家則可以透過新教抵抗羅馬教會的勢力。對於新教而言，越是仰賴世俗權威，就必須對其有更多的讓步，理論上，新教改革者知道必須以教會的道德權威對抗國家濫用權力，但實際上卻不能與王侯失和，結果是教會軟弱，無法對世俗權威產生制衡。類似的情形也出現在羅馬教會，為了得到世俗統治者的支持，必須對統治者讓步(Watkins，1999：48)。

宗教與政治之間的不安關係造成的結果是動搖了政治秩序的傳統基礎。對於大多數地區不信仰官方宗教的人來說，這些人容易遭受到迫害，因此，政治對他們來說是設法推翻既存秩序，擁立一個信仰其宗教的王侯。在宗教戰爭激烈的時代，被迫害的教徒很快就接受人民有權可以抵制暴君的觀念，特別是喀爾文教派與耶穌教會為甚，這兩個教派在新的政治理論學派「抵抗王權」的形成過程中都扮演主導角色(Watkins，ibid：50)。這個時期對於專制政權的反抗，主要來自對基督徒信仰的維護，反抗主張的論據亦來自教義，認為世俗統治者如果違反上帝之法，則信徒應服從上帝而非國王。

宗教改革產生另一個重要的影響則是寬容價值的出現。在北歐的大部分地區，新教運動產生了相對多數的宗教少數派，中古時期，世俗的統治者只要接受單一教會的信仰與紀律，就不會被指為異端，但是到了此時，統治區域內存在不同的教派，統治者自然被許多人視為異端。百年間西歐因為空前慘烈的宗教戰爭而變得四分五裂，在宗教熱忱的外衣下，世俗的野心和貪慾充分得逞，「三十年

戰爭」消滅了中歐近半數的人口，這些慘烈的事實使人對於教會和國家的關係有重新反省和思考。越來越多的人認為宗教狂熱是不恰當的，因而發展出容忍的概念，這是宗教戰爭對人類心靈造成的深刻恆久之影響。宗教的寬容就是在這種緩慢的腳步中逐步發展出來的。

由宗教改革、宗教戰爭所衍生出的寬容尊重原則，對於人類社會的重要啟示是，宗教迫害具有毀滅性的影響，政治社會與宗教應該分屬不同範疇，前者以強制力伴隨懲罰或威嚇規範人的外在行為，後者則是個體內在良心自由運作的領域，唯有透過討論、說服以及個體生命經歷來決定，強制的國家機器或武力不足以改變個人內在心靈信仰，這一點早在 Luther 時，就已提出，他認為「異端從來不能依靠暴力來消除 需要爭吵和衝突而不是刀劍 世俗權力絕對解決不了問題 它會讓世俗世界血流成河」(Sabine, 1995 : 377)。對於 Luther 來說，宗教的實質是內心的體驗，是不可言傳的；同樣地 Calvin 也持同樣觀點，認為真正的信仰不能透過強制的手段強迫信奉(Sabine, *ibid* : 382)，堅持宗教權力高於世俗權力，傾向於使教士保持獨立地位³。宗教寬容原則對於自由主義的重要影響在於確立政教分離原則，這一點預示著個體有權決定自我的幸福人生意義來源，也正面承認差異(diversity)價值的出現，及其不可通約共量性。

三、啟蒙運動

W. Galston 認為自由主義的兩大概念—差異與自主，源自於宗教改革與啟蒙運動(1995 : 520)。前者接受價值與信仰的差異與多樣無法調和，因而提倡寬容尊重原則，後者則是對於人類理性的肯定，認為透過人類理性運作，可以為人類開創更加美好的未來，並且認為理性是權威來源的基礎。

近代自由主義興起的第一個階段則是中產階級的出現，十七世紀末，西歐中產階級已經形成穩固且有影響力的團體了，十八世紀君主的專制促使中產階級對於政府的態度轉變為批判的，這當中沙龍形成的公共領域扮演重要關鍵(Habemas, 2002 ; Watkins, 1999 : 88)。中古時期，教會統治扮演思想與政治檢查的角色，使得科學、技術以及商業的發展都受到限制。中產階級出現後，因為擁有充裕的資金與教育條件，因而能在社會發展中扮演積極角色，其中沙龍是重要的關鍵；中產階級運用自己賺得的財富支持藝文與學術，從而在政治、經濟與知性生活方面，越發具有獨立性，不需仰賴過去的教會與統治王權，這是歷經數世紀努力獲致的成果。由中產階級與知識份子倡導的啟蒙運動，關心如何將創造力從舊社會中解放出來，藉著理性以克服無知，獲得世俗的幸福，是十八世紀解決人類生存問題的方法。

³ 儘管 Watkins 與 Sabine 都提及早期新教的倡導者，對於宗教改革與世俗王侯統治者，二者相互依附各取所需，強調對主權國家權威的服從(Sabine, 1995 ; Watkins, 1999)，但新教改革所強調的個人與上帝直接之聯繫，仍可視為對於個體內在良心維護的努力。

除了對理性的崇揚，十八世紀最明顯的特色之一是對個人主義的強調，認為人有權追求自己的合理利益。個人的行為動機是為追求合理的個人利益，啟蒙運動最重要的特色之一，便是仿效教會提供有益於個體利益的所在，顯然「自由市場」滿足了這種需求(Watkins, 1999: 99)。市場向來是中產階級生活的重心，在自願協商的條件下，迎合顧客需要，使中產階級獲得權力，透過自由協商，理性的人可以在顧及本身目的的前提下，發展出一種社會關係的體系，讓整個社會的福利趨於極大，並使得利益自然趨於和諧。

自由市場之主張，使得中產階級企圖解消政府對市場的種種管制與障礙，認為自由市場是使生產者與消費者利益極大化的方法；類似的論點也用來支持言論自由，對言論自由主張最力者莫過於 J.Mill(1978)的“On Liberty”。不論是自由市場或對言論自由的主張，都隱含人的理性有能力判斷與選擇符合自我最大利益，擺脫過去教會無上權威對人生命的指導。不僅如此，啟蒙運動對人類理性的重視，產生各種百科全書知識的出現；反映在政治社會，則是對於政治社會制度與規則透明性的強調，主張人人有相同的權利可以對政治社會的構成，以理性認知並接受，這一點成為日後民主政治發展的基礎，這些都是對近代自由主義發展的貢獻。

參、政治的個人主義

對於西方自由主義的發展有約略認識之後，必須進一步探討自由主義的重要內涵，一方面作為第六章高中公民課程內容分析類目的基礎，與第七章課程設計的藍本；另一方面，則是由民主政治對於個體的看法—「政治的個人主義」出發，可以釐清民主憲政與其後第三章、第五章第一節關於儒家對個體的不同看法，始能對兩套不同政治思想的人觀，有清楚的圖像。

由上述之兩大運動與西方史的發展，大致可獲得以下的結論：不論是宗教改革或啟蒙運動，都是對於個體利益(interest)的平等重視。宗教改革重視個人內在良心不容世俗強制力入侵，個體在此保有最終尊嚴。宗教改革之際，對於個人價值信仰選擇的差異與多樣性，提出寬容尊重等價值，以及政教分離原則，重視個體在精神層面的自我體驗與選擇。啟蒙運動對人類理性的強調，則將利益的概念擴大，不僅限於個體自我救贖的價值選擇，並且正視人類在世俗生活的一切福祉。中世紀之後的西方史發展，幾乎可視為對每一個體平等尊重的個人主義發展史。本小節首先討論西方中世紀社會結構面的轉變，帶來對個人主義發展的影響，繼而說明自由主義對人的看法，採取所謂「政治的個人主義」主張，不涉及任何形上學基礎；最後則是討論若干對於個人主義的誤解。

一、西方史與個人主義的發展

(一)中世紀西方社會結構的改變對個人主義的影響

中世紀末，西方思想界發展的世俗個人主義，是一個長期的複雜歷史過程，由前述可知，這段歷程大體上包括，資本主義的生產方式出現，市場經濟逐漸產生，使個體從自然的血緣聯繫解放。同時，西方社會開始進行全面世俗化的過程，宗教改革使原先的教會權威嚴重受損，其影響也使得個體和社會獲得一定程度的解放。

社會結構面改變是促使現代意義下的個體主義出現的重要因素。Weber (1864-1920)認為十六世紀的宗教改革是西方文化發展上的一個分水嶺，他解析個人主義的誕生：新教徒自認是上帝的工具，要在現世奉主之名榮耀上帝，以獲得救贖，因而對於個人產生極大壓力，個體如何蒙神喜悅獲得永生，幾乎是個體最大的生命課題。由於得救與否，並不是靠行善來左右神的意志，而是命運前定，神威難測的結果，造成個體承受巨大的心理壓力，使其產生空前未有的孤獨感，使個體與上帝的關係超越人在俗世的種種人際關係，朝向「非人際化」(depersonalization)方向進展 (Weber, 1978: 43; 翟本瑞, 1989: 41; 高承恕, 1988: 68)，進而萌發出直接與上帝聯繫的個人主義。透過俗世的成就，確保自我的救贖，因此俗世的經濟牟利行為不但未被否定，反而被強化。

宗教倫理產生的非人際化個人主義，近一步擴散至其他非宗教領域。西方政治從傳統的世襲轉向以形式法律為基礎的統治、市場的擴展、結社與科層體制的社會結構之出現等，都是朝「非人際化」的方向發展。經濟活動中強烈的理性計算特質，擴展到這些面向，促使形式為基礎的理性法律出現，解消傳統社會存在的內外道德雙重標準—以不同道德對共同體內外的成員(高承恕, 1988: 91)，這是 Weber 對於理性化與西方社會資本主義興起之解釋。由此可以看出，個人主義的出現，與西方理性化、世俗化過程，可謂一體兩面。

E. Durkheim (1858-1917)從社會學的觀點分析個人主義的出現。中世紀的社會經濟發展方面，因為社會分工的緣故，工匠、小資本的企業主等逐漸出現，行會開始擺脫血緣親屬關係的約束，而組成各種的結社(association)。結社的成立意味個人逐漸以平等地位與他者互待，以社會學的立場解析個人主義的出現，他認為這是由「機械連帶」轉變為「有機連帶」(Merton, 1988: 127)，從中世紀開始，沿海城市的工匠、商人組織的行會或宗教團體，都是因為各自利益結合，

以便對當時統治階層爭取特殊的權利⁴。社會越趨分化的程度，使個體由傳統的血緣與地緣中解放出來，改以自身的需求作為結社團體的基礎；社會結構之分化，不僅促使個人主義興起，也使得社會合作更形重要。當社會功能越趨分化時，代表每一個社會位置的專業程度越不可被取代，個人自主性也越強，這是使個人主義得以成長的社會背景。其次，中世紀沿海城市文明的興起有賴商業的繁榮，商人的特徵之一是對商機掌握的果斷，在這種社會條件的影響下，人與神之間的聯繫逐漸弱化，後者代表封閉穩定的生活系統，商人則必須隨時面對變動的商業挑戰，這一點促進個體的理性決斷能力，蘊含著個體開始以俗世的自我利益為依歸。

從知識社會學的角度來看，社會分工產生的社會結構之改變，對於人類社會最大的影響，是統合世界觀的崩解 (Mannheim, 1960: 21)。簡單地說，在文明發展之初，由基督教會建立起對世界的解釋以及幸福人生的指引，因為受到社會結構的分化，使原來解釋體系瓦解。K. Mannheim 認為當一個社會呈現穩定靜態的運作時，代表維繫社會運作的條件是穩定不變的，人與外在世界的互動也只是週而復始地重複，因此，個體接受的永恆一致世界觀不會變動。然而，當社會結構開始改變，社會的水平與垂直流動持續進行時，不同的社會階層與不同的社會背景的個體開始對話溝通，使個體對原來接受的世界觀質疑。姑且不論，原來維繫統合世界觀的基礎或是條件究竟為何，個體與社會此時面對的一重要課題是：人類面對同樣的世界，為什麼產生不同的觀點？對於個體而言，當失去了可以依附的最高權威—神，單獨面對各種價值與意義，究竟什麼才是個體應該追求的終極價值？這種判斷的依據又是從何而來？

上述基督教教義呈現一種單一價值觀，反映在政治哲學就是目的論或共善論的主張。古典的政治哲學自柏拉圖始，其後的亞里斯多德、奧古斯丁等，都預設了人的生命具有一種應然性的目的，是人生在此世的目的與終極理想。至善或目的論認為，人生的目的價值或意義就在於實踐最高的善；例如亞里斯多德認為「人是政治的動物」，主張個體參與公共領域，並將之置於私人利益之上，本身就是一種善的表現(good in itself) (Ignatieff, 1995: 56)，人性在其中可以獲得更好的發展。目的論的主張涉及關於人的本性與目的間的關聯，究竟能否獲得強有力的證成，目的論若能獲得證成，則顯然政治社會的問題便可以迎刃而解，因為目的論涉及真理問題，如果真理的問題獲得解決，則政治制度與社會資源的安排與分配，便可以依照目的論的真理進行；換言之，如果基督教教義所主張的真理是唯一至上的，則國家政治社會制度的設計，只要依照其教義全面安排人的全部生活，這也是 Rawls 在“Political Liberalism”要解決的問題，民主社會如

⁴ Weber 認為中世紀城市中由市民階級所組織的宗教團體，也是因為對於特殊權利的要求而結盟產生的；對於行會而言，所謂的特殊權利，是指當時封建領主下所保有的管轄統治權，行會對之要求而擁有或免於其管轄，在今日看來是普遍權利(universal right)，但是當時卻是一種特權(引自張維安，1989)。

何處理全面性的哲學或是價值觀(comprehensive philosophy)(1988 : 254)⁵。

目的論的說法到了現代社會逐漸崩解，部分原因是社會結構與物質文明分化進展的結果，關於何謂人的終極目的已經無能僅預設唯一可為人人接受的說法。古代分工簡單、文明發展緩慢的時代，參與公共生活或許可以為有錢有閒的階層打發無聊時光，但也未必人人都喜歡參與。到了奠定近代政治哲學基礎的 T. Hobbes(1588-1679)就斷言，人沒有最高的善可言，唯有欲望的不斷滿足(Gray, 1991 : 15)。Hobbes 的斷言或許過於武斷，但在利益、理想、認知逐漸多元的社會，對堅持唯一善的無能為力，顯然也是不可改變的事實。目的論或是最高價值觀的崩解，促使個體主觀決定生命意義與目的，反映在政治社會秩序與問題，就是由單一目的的實踐轉向對於程序的重視(錢永祥，2003 : vii)。

由目的到程序的轉向彰顯的特色之一，是政治的個人主義出現。個人主義代表價值的多元；如果單一最高的信仰與價值不復為所有人共同接受，則決定解決公共生活問題的正當與適當之程序，就比證成何謂人生的完滿目的要來得更加重要，這也構成了正當性與合法性的基礎。從西方的歷史可以看到，當社會各種不同的團體、組織、意見對於意義、價值、信仰...等，不再能毫無異議的達成共識時，就是世俗化的開始，代表人只能透過自己的思慮決定、選擇自己的生命價值，Hobbes 政治哲學的貢獻在於正視人的各種需求與利益的前提下，開始思索社會的構成如何保障人的安全、利益。

(二)政治個人主義

一般普遍同意 Hobbes 是近代個人主義的奠基者，代表了從古典政治哲學強調的至善或目的論，轉向了重視個人主義的立場。Hobbes 從實證觀察著手，認為個體是感覺、慾望和權利的主體，心理需求是趨利避苦，所有的目的都與對權力的慾望分不開。Hobbes 在邏輯上的推論認為，人類對於權力永不止息的欲望，來自最基本的安全需求，權力是獲取利益的手段。這種對人的看法，反映在其政治哲學上是對「自我保存」(self-preservation)的重視，從人性中安全、自我保存的需求，加上理性自利的趨向，促使個體彼此以契約關係進入社會(Sabine, 1995 : 479-482)。

姑且不論 Hobbes 發展出的「利維坦」(Leviathan)與民主政治的扞格，Hobbes 政治思想已經出現後來民主政治重要價值的基礎—平等與自利，儘管自利對 Hobbes 而言，是自我安全的保存，與後來自由主義自主決定意涵有若干差異。在他的推論中，強烈的自利與安全需求，經由人類理性計算，彼此會願意接受並遵守契約。從個人主義的發展史來看，Hobbes 最大的貢獻在於自利的個人主義

⁵ 這個問題的討論將在下一節繼續說明，並由此發展儒家倫理與民主價值衝突之分析。

之出現。自利的個體為自我保存，願意以平等的地位彼此訂約，爭取環境允許的最大限度的安全與秩序，這不僅與過去至善論或目的論徹底決裂，更重要的是正視人類現實生活中的各種實際需求、慾望。Hobbes 不談宗教、價值等理念，直接以實證觀察分析人的需求與欲望，這種世俗化的取向，或許不為衛道人士所喜，但卻更能看清楚問題的關鍵。

世俗化後的西方政治思想史，對於個體性(individuality)的尊崇首推 J. S. Mill (1806-1873)，在經典著作“On Liberty”中，詳細論述何以個體性是個體幸福的要素之一，他認為一個人如果擁有一些常識和經驗，以他自己的方式存在是最好的，並非因為其本身是最好的，而是因為那是他自己選擇的結果。Mill 的看法認為，唯有個體本身才知道何者為他自己的最佳利益，他所做的選擇是以符合自我條件形成，所以這樣的選擇是最好的，而不是通過類似於功利主義(Utilitarianism)的做法，將各種選擇通約量化排比之後，選擇一種可以達到最大善或是效益的結果才是最佳的。Mill 認為人的能力到了成熟以後，就能依照自己的意向去運用和解釋經驗，這是人的權利；他並不認為他人的經驗或是習俗傳統足以對另一個個體有所指導；即使每一個人的理性思考選擇能力或有高低，但唯有在練習運用之中才有學習增長的機會，而這是作為人所不可被剝奪的(1978：54-58)。

Rawls 雖然未在其著作中，詳盡地說明他對個人主義的看法⁶，在建構其政治理論時，對於個體的看法採取政治性的概念(1971，1993)，這一點涉及他不以任何的形上學假說作為論證基礎，以避免建構出的政治理論無法為所有持不同、特殊價值信仰的人所不能接受，因而不斷陳述在原初立場上的立約者，是他對民主社會個體之政治性的看法，亦即公民是自由平等的理性人，有能力形成並追求自己的幸福人生，對於 Rawls 而言，他並不去探討這種生命計畫究竟是承襲自社群的固有文化或是自己選擇決定的，人的價值來自於對其生命計畫的實踐，因此只要是生活在政治社會中的個體，都應該被賦予某些權利得以實踐其計畫，這是構成政治社會的目的，所以 Rawls 不斷地強調這是一種政治性的概念，也就是指在法律上以個人的角度來賦予權利與義務，至於生命計畫實踐的內涵則非其所需過問的。

個體的自我實現或追求生命意義的來源，與他認為的自尊價值有密切的關係。他認為自尊(self-respect)是最重要的社會基本善(1971：440)⁷，Rawls 從兩個方面來定義自尊：個體對自我的價值感，也就是相信自己的人生計畫是值得追求的；並且相信人有能力實踐自己的想法。相對於自尊的則是羞恥感(feeling

⁶ Rawls 與社群主義對於自我觀的論辯，將在第三節處理。

⁷ 所謂的社會基本善是指個體在社會生活中所希望獲得的憑藉，藉此能夠擁有美好生活，這種社會基本善越多越好，包括基本權利與自由、遷徙與選擇職業的自由、政治與經濟制度中必須負責的權力與特權、收入與財富、自尊(Rawls, 1971：90；1993：181)

of shame), 是自尊受傷的痛苦經歷, 自尊或恥感都和自身及他者能否對自我予以肯定有密切的關聯, 一旦個體的生命計畫不為肯定的時候, 恥感就有可能出現 (ibid : 442)。當個體對自己的計畫並不感到有價值時, 並不會想去實踐它, 缺乏自尊的人幾乎不會覺得有什麼是值得追求的。這其中隱含兩個未經言明的要素: 個人的生命計畫以及他者對之的肯定與尊重。唯有在這種對於個體的政治下看法下, 才是 Rawls 建構政治社會的基礎, 換言之, 只有在尊重個體自主的前提下, 才可能發展出所有政治社會成員對於組成政治社會必須遵守的公共規範。

在對於個體的政治性看法下, 發展出後來以權利為本位的自由主義政治論述, 若干對於自由主義的批評認為, 自由主義對個體權利的重視導致個體與社會種種弊端的出現, 這也是後來社群主義或是公民資格理論之所以興起的一個重要原因, 但是若是將自由社會的若干問題完全歸諸個人主義, 恐怕是對個人主義誤解甚深⁸。

在本小節結束之前, 可以從西方民主史的發展, 對「人觀」歸納出以下: 人是理性自利的, 自主決定最佳利益。這一點將與下一節 Rawls 對公民資格的想法相呼應, 並在第二節整理出自由主義的人觀, 作為對第六章課程的內容分析類目。

二、對於個人主義的誤解

個人主義的發展在二十世紀受到相當多的批評, 1980 年代興起的社群主義 (communitarianism) 就認為, 個人主義造成了人際間疏離, 傳統的種種美好價值遭遺棄, 個體自私自利, 社會異化光怪陸離 (彭如婉, 1997 : 12-13)。類似批評不絕於耳, 但應該質疑的是各種批評聲浪是否正確地理解了個人主義? 早在希臘時代蘇格拉底提出的照顧靈魂認識自己之說, 到基督宗教要求人必須遵守上帝的訓誨以獲得救贖, 再由 Mill 提出的「個體性是個人幸福的重要因素之一」, 凡此, 不管是世俗或是宗教層面的, 都意味著個人要對自己的人生負責。這是因為個人主體性決定了自我的苦樂、價值的來源, 應是社會保障的最基本單位。

如果進一步從心理層面分析個人主義, 會發現真正的個人主義並非自我中心主義 (egoism) 或是自私自利。早在 Mill 的 “On Liberty”, 就可看出即使他對於個體性是如此地尊崇, 但也認為並非人人能會勇於尊重並實踐自我個體性, 因為對於人性的威脅並非來自於選擇過多, 相反地是失之不足。這種失之不足來自於社會輿論或是種種傳統習俗道德規範 (1978 : 57)。若有人以特異獨行的方式生活於社會中, 受到的待遇往往輕則輿論非難、撻伐, 重則在封閉傳統社會處以各種責罰, 其結果是個體畏於表達自我。反過來說, 在不鼓勵個體性的社會, 仍勇

⁸ 不論是西方的社群主義或是東方的新儒家都或多或少地認為, 自由主義所奠基的個人主義是造成社會中人與人疏離異化的重要原因之一, 因此應該補以若干傳統價值, 強調人與人之間的關懷互動。

於以自己的方式追求生命意義者，必然具備極強大的精神力量，足以抗拒許多外在壓力，這一點顯示是自由與「負責」是一體的兩面，個體願意承擔自我實踐的種種責任與壓力，然而負責的這個面向卻往往為許多人忽略。

E. Fromm 在「逃避自由」中，清楚地從心理學層面說明這種心理機制。他認為人的基本需求，除了生理的滿足之外還有隸屬的需求，後者若無法獲得滿足，會使得個體產生完全的孤獨感，甚至導致精神異常，在所有的孤獨中，以精神的孤獨對於個體的威脅最大(2000：15)，因此，人為求避免這種孤獨，會將自我與他者相互依附，以獲得安全感。Fromm 的這種觀點與 Mill 的看法相呼應，這也解釋了何以現代社會，流行文化總是各種文化中最強大的一支。對於自由社會中絕大部分的個體來說，跟從流行若非不清楚自己的需求，就是不敢真誠面對自我；不清楚自我的需求，有可能是因為個體從小未被以尊重的態度對待，後者則是不願意面對選擇需付出的代價。因此，將個體自我中心當成個人主義，是一種很大的誤解，甚至可以說是完全不理解自由主義對個人的主張；相反地，如果真正要達到 Mill 所謂的個體性，則必須施以相當豐富的教育，才足以使個體得以有清明理性的力量實踐自我。

從經濟學的術角度分析 Mill 與 Fromm 的觀點，簡單地說就是對各種選擇帶來之效益與成本的考量。市場經濟底下人無時無刻不在進行選擇、決策，大從工作、婚姻的考慮，小至日常生活用品的選擇，這種選擇是人類社會生活的實然面，選擇依據的就是「機會成本」。對於個體而言，價值是主觀的賦予，是與各種其他價值相對比較後勝出的；隱藏在選擇背後的想法就是人是理性自利的，人的理性指涉面對各項選擇時，人可以根據自己的各種條件，選擇最符合自己當下利益的心智活動⁹(熊秉元，2003a：64)。選擇意味不可能滿足所有慾望，也對慾望實踐的結果有不得確知的冒險，換言之，進行選擇之前，或許認為選項 A 可以帶來最大效益，其結果卻發現實踐的後果卻是付出更大的成本，面對這種與預期相反的結果，個體需要學會接受自己的選擇，接受就是負責。

人類面對生活條件與限制進行選擇的情形由來已久，將選擇的權利制度化，是社會在市場經濟的發展下產生的制度面規範。從政治層面來說，民主政治的法律賦予人的基本權利與義務是對個體自我決定的尊重，不論其實踐內涵為何，只要不違反法律規定，都應該被賦予基本權利，這是國家中立的原則；如果違反法律的規定，則應受法律懲罰。民主政治的法律強制約束性，指涉人己間的同等權利與義務，例如個體有言論自由的權利，就同時意味自身亦有尊重他人言論的義務和責任，另一方面來說，對於侵犯他人權利者之受罰，即為承擔責任。這和其他專制社會對於責任的概念有很大的差異，因為人與人之間的權利和責任並非是

⁹ 人在面對各種選擇時只能從當下的條件進行各種可能結果的判斷，不可能完全計算出各種選擇實踐後所能帶給決策者最大的效益為何。

平等的。在民主社會中選擇的同時，意味著責任的產生，不論是個體道德上的責任或是公共領域內的相關責任。

關於社群主義對自由主義珍視個人自主性造成的社會疏離、人際間競逐私利，而形成的各種的異化現象之批評，從而推論應該重視社群的價值傳統與理想，這樣的推論是否合理有待檢驗。首先，社群主義要如何能夠論證社群價值具有優位性可以凌駕於個人之上，如果個體不具有對社群傳統批判反思的能力與權利，一旦社群傳統有害個人基本人權時，個人如何要求正義的對待？社群主義最為人批評的就在於其可能造成集權主義(林火旺, 1995 : 257)，假社群傳統之名，行壓迫之實。關於對自由主義重視個人的批評，更重要的一點則是應該思考社群主義認為社會的疏離亂象來自於自由主義提倡的個人自主性，應該思考的是二者之間的因果關聯是必然的嗎？或是其他因素造成的人際疏離異化？反過來說，個人自主性難道沒有對個體與社會集體有正面積極的貢獻嗎？

要回答自由主義對個體的重視是否造成社會亂象，必須對社會問題的複雜性進一步探究。舉例來說，從 1998 年的電影「楚門的世界」(The Trumans Show) 到當前社會各種媒體對個人隱私的偷窺，顯然會是社群論者對於自由主義撻伐的證據，問題是，這一切都該歸諸自由主義嗎？從媒體的層面來說，利益的追求或許是對人類隱私窺探的主因，利益的追求並不是自由主義對個體重視的理由，或許更應該說自由主義重視的個體自主性，並不在乎個體是否追求實質的物質利益，如果有人要追求這種物質的利益，那也是個體自我選擇的結果，只要在不傷害他人的法律權利範圍內，自由主義不需要加以干預；個體之所以會選擇以追求財富作為其人生目標，有其個人生命經歷的因素。從個人層面來說，媒體閱聽大眾何以會選擇對他人隱私好奇，也與個人自主性的強調無直接關聯，正好相反的卻可能是因為缺乏個體的自主性。在 C. Calvert 的「偷窺狂國家」一書中，就點出當個體沒有機會面對各種人生挑戰時，觀看他人關鍵時刻的反應就彷彿自己也參與其中；同理，如果有人自願成為被偷窺的主角，也可能是自我的認同層面渴望以此獲得注意(2003 : 84)。這究竟是具有個體自主性或是缺乏自主性，是值得進一步思考的。

造成人際間的疏離異化究竟是工業革命之後新的生產方式所致，或是自由主義對個人自主性的強調，從二十世紀初期卓別林的電影「摩登時代」中，可以獲得清楚的答案。當社會分工越趨複雜，傳統手工時代人際間的互動合作、交流，在步調匆忙的現代社會彷彿不復可見，但事實果真如此嗎？M. Walzer 認為社群主義猶如流行的復古浪潮，是對自由主義社會發展實踐的糾正，人際疏離的結果有賴對社群價值的提倡(1990 : 6)，這種說法未必全然正確，但是 Walzer 點出一個重要的關鍵：各種結社(association)的參與和提倡，可以強化人際關係。當傳統社會以地緣、親屬為臍帶的人際關係被解離後，現代社會中的各種結社，都

為人際關係的密合提供了許多可行之道；因此，問題並不在於對個人主義的重視造成人際疏離，而是個體本身願不願意為自己選擇可以安身、行動的所在？

個人自主性能否為社會提供益處？這個問題早在 Mill 對個體性的提倡時就回答了。他認為古代中國之所以成為睡獅遲滯不前，乃在於其政權將每個人的智慧全心全意地交給了單一學說，加上古代政權設計出的教育考試制度，其結果是人民喪失了個體性(1978：67-68)，中國社會也在後來的歷史發展中成為備受欺凌的弱者。同理，現代社會的生活可以將各種奇想化為事實，音樂、藝術、文學、科技與社會的各種發展，仰賴的不都是這種個體自主性嗎？

肆、自由主義的奠基者—John Locke

J.Locke 政治哲學最大的貢獻，除了因為宗教戰爭之故，提出寬容價值的重要，還將人民的地位由被治的客體翻轉為統治的主體，政治由過去對目的、至善的強調，轉而成為工具性的存在，不再具有無上至高的價值。政治哲學的這個轉向，與其對人的看法息息相關，二十世紀後期社群主義對共善政治的復興，就是一例，這個議題更詳盡的探討在本章第三節。

一、主權在民

自由政府理論的奠基者是十七世紀英國的 Locke (1632-1704)，他將其理論奠基在自然權利說，認為人人在自然狀態下具有天賦權利，人在理性的支配下可以自由運用。天賦人權的想法成為後來自由主義的核心理念，在自然狀態下，徒有理性沒有明確的法令，彼此分界不易釐清，因此有必要設立政府以保障人人的天賦權利，Locke 對於政府的設立繼承 Hobbes 理論的進路，以契約論的方式證成自由政府的形成(Sabine, 1995：532)，作為規範人際互動的基礎。

契約論預設一種對人性以及社會的特殊看法，它以個人主義為前提，預設個體是有目的、自利的存在。自利未必是自我中心(egoism)，但絕對是從自我的最大利益出發¹⁰；不僅如此，要以契約的進路證成政府的構成，還必需存在一個核心理念：平等。若非對人人平等的尊重，就不需要以契約的方式形成政治社會的規約。任何契約的形成都必須由立約的各方同意，才能達到，契約形成的社會建構，只是為了幫助個體滿足其需求，政治社會在契約論的想法中只是工具性的存在。這裡不僅呈現的自由主義的二元社會觀(social dualism)：公私領域生活的劃分。在個人的私領域中各有生命計畫，政府設立的目的是為解決公共問題保障私人生活。同時，政府的成立是受社會成員的付託，將原來自我的保護交託給政府，認為它比原始素樸的能力更可以保護天賦人權，這也就是主權在民的價值。

¹⁰ 這裡的最大利益可以是一種只求自我利益(self-interest)的，但也可以是自我為全體人類共謀的最大幸福。

人是自利的存在，政府是保障天賦權利的工具，是 Locke 最大的貢獻。反映在政府理論上，如何在制度上設計預防其成為侵犯人權的來源，就是最重要的任務，這種對於政府權力的道德約束是西方憲政民主最重要的核心。政府權力的合法性基礎是人民信託賦予的；反之，如果未獲授權，則政府不能有強制性的行動，這是現代政府「法律主治」¹¹依法行政的基礎。「依法行政」不僅是指政府公權力的行使必須有法的依據，許多極權專制的國家施政也都有法律依據，民主政治與其他政體不同且更重要的意義還在於「法」是人民意志的展現。目的論式的政治哲學，將個體視為國家中的一個單位，且必須是順從集體意志的細胞，不論是柏拉圖的理想國，或是儒家的內聖外王主張，個人的意志無能表述於公共領域；但是民主政體的一切法律都是人民意志的表達，將人民從客體的地位翻轉為主體，個體有能力表達並形成規範自我的法律，是一種自我立法；一旦，執法的政府無以滿足人民期待，自然可以撤換公民與政府之間的契約。如此一來，避免了掌權者以國家或真理之名對個體有任何的侵犯行為。

二、分權理論

主權在民標誌了政府權威的道德界線，如何可以使政府權威的行使在此界限內，就是制度設計的任務。分權理論至 Locke 明白的主張立法與執法二分，突出立法權彰顯人民主權精神，並認為立法權是國家最高權力(Locke, 1986 : 82)，Locke 在「政府論二篇」僅提出立法與執法的分立，制衡的理念應該由英國憲政史發展追溯起，這一點與 1215 年的《大憲章》相關。

《大憲章》最重要的精神是對政府權威行使的限制，隱約出現後來民主政治立法、司法分離的概念。人民契約與立法概念的出現，源自貴族對於徵稅的不滿；憲政民主下對於人身保護原則的重視，也可以在《大憲章》中找到根源。由於不滿君主的壓迫與官員不法科稅，未能遵守訴訟程序，而使大憲章特別注意到司法機構，並詳述如何設置法庭、遵守何種程序以及如何量刑施罰，大憲章第 39 條特別指出：「未經 合法審判，或本國法律之審判，任何自由人不得被拘捕、監禁、沒收財產、剝奪法律保障、放逐、或受任何方式的傷害，而朕亦不得將其起訴或假他人將其控訴」¹²。在此，「法律正當程序」的概念已經出現了。《大憲章》確立了任何權力都必須受制約的原則。統治者不能壟斷一切權力，必須把一部分權力讓出，以制約政府權威。分權和制約，必須通過共同的契約、承諾來實行，這就是法律，即使統治者也必須服從法律，沒有人能夠居於法律之上。

顯然 Locke 的分權理論的提出，有其歷史淵源，儘管只是簡單的立法執法二分，未臻完熟，但對孟德斯鳩仍有承先啟後之用。孟德斯鳩體悟「正是由於君

¹¹ 法律主治更詳盡的介紹，在下一節處理。

¹² 《大憲章》之全文請參考網頁：[http://peace.ls.fju.edu.tw/old/\(26\)%20Magna%20Carta.doc](http://peace.ls.fju.edu.tw/old/(26)%20Magna%20Carta.doc)

主權力、貴族權力，以及民主權力混合在一個體系中 彼此勢均力敵，我們的自由憲政體制才能長期不受侵犯。」(Sabine, 1995 : 567)，主張政府的權力必須相互分立制衡，彼此監督。

權力制衡本質上來自於人性的不信任，即使政府的權力來自人民付託，但因為對人性的不信任，認為一旦掌權者權力擴大，則人民無力抵抗，因此應該設限。這種對於權力的分立設限有其文化上的淵源：基督教認為人的原罪使人有墮落的可能，人在俗世生活的建構必須從人性墮落面出發，因為人性既然不可靠，就必須從制度層面予以抗衡的主張(張灝，2000 : 8)。這種對權力在制度上設限的主張，與目的論的政治哲學大相逕庭，不論是柏拉圖的哲王或儒家的聖王，都企圖透過對領導人物的道德淨化，使其他人風行草偃，進而達致完善之境。民主政治因為不相信人有完美的可能，對人而言，永遠存在對於人性墮落的吸引誘惑。不論這種對於人性的看法是來自基督教傳統，或是出自實證觀察，都承認了一個重要事實，制度的建構不應對人性有過高的期待。這和後來 Rawls 主張原初立場上的立約者彼此互不關心的想法是一致的(1971 : 19)，制度的建構之所以對人性採取不信任的態度，是一種現實主義的作法，無知之幕背後的立約者理性自利、互不關心，選擇或建構出的政治社會制度，在自利與對自我各種資訊無知的前提下，才可能制定出現實可行的政治社會基本結構。換言之，如果對於人性有過高不當的樂觀期待，則一旦原初立場上無知之幕揭開之後，可能會產生立約的內涵無法在會中實踐。

不論是從契約論強調的政府的權力來自人民的授權，或是政府的權力應加以設限相互制衡，都指向權力必須透過制度化的方式才能行使，這是自由主義非常重要的一個原則，就是政府依法而治(rule of law)。儘管 Locke 的政府論的發展不如今日的民主理論來得完整成熟，但是他提出的人民主權概念卻是自由主義最珍貴的遺產，也才能產生所謂的「法治」制度。

第二節 憲政民主的理念

壹、前言

政治制度的設計對個體的生命發展產生決定性的影響，民主政治認為每一個成員都是自由平等的理性人，是不可侵犯的道德主體，Rawls 並不認為自由社會可以看成是某種社群 (community)，因為個體並非自願地進入政治社會，也無法自願地離開 (2001 : 4)，即使離開某一個政治社會也會進入另一個。政治社會的這種性質造就了公民不得不參與其中，但如何使政治社會的公民都可以因為參與而獲益，減少不得不然的強制性，有賴公平合作條件的建立，彼此可以因為合作而互惠 (reciprocity)，其中隱含著合作條件要符合每一個參與者的利益 (1971 : 84; 2001 : 8)，對於 Rawls 而言，這些合作的條件最重要的前提顯然就是「正義」。

從社會發展的層面分析「正義」之所以會成為民主社會中的首要德行，是因為社會結構分化複雜，傳統封閉的社會結構被打破，彼此之間幾乎是互不認識、關心毫無血緣、情感基礎的陌生人，要參與任何活動，不論是結社或是合作，最重要的原則就是參與的程序與條件，必須為每一個人接受。這和傳統社會因個體的身分、社會位置等偶然性因素決定社會資源的分配有天壤之別。

P. J. Conover 指出公民資格 (citizenship) 定義了個體與社群的關係，政治社群是指共同生活其中的成員及其政治制度，公民資格指涉個別成員之間，以及成員與制度的關係為何？在這基礎上，政治社會公民資格之內涵必須回答以下的問題：在政治社群中我是誰？我能做什麼？我應該做什麼？Conover 認為公民資格包含三個要素：法律的、心理的以及行為的。法律要素指成員的法律地位，包含公民在法律上的權利義務等規定；心理要素指公民認同與公民意識 (sense of citizenship) (1995 : 134)；行為要素則指公民角色的實踐，也就是指公共領域的行動。對於本節公民資格的探討，將借用 Conover 對於公民資格的指涉，討論公民的心理與行動層面之內涵，作為其後探討公民教育內涵的基礎。

本節公民意識的探討以 Rawls 的政治哲學作為進路，分析他在 “A Theory of Justice” 以及 “Political Liberalism” 中對於公民的規範性看法。從 Rawls 的理論對民主政治的重要原則為依據，作為其後內容分析的類目，亦即從多元價值的永恆事實出發，解析政府中立、程序正義、法律主治等基本原則。其次，從「對優先於善」 (the right over the good) 與「重疊共識」 (overlapping

consensus), 說明正義原則與特殊價值觀之間的關係, 從而希望能對繼受西方法治文化的華人社會, 能有釐清傳統文化與法治文化關係之用; 關於公民的行動層面, 則是以公民德行(civic virtue)的分析, 做為公民在公共領域行動的基礎。

貳、Rawls 的基本主張

一、民主政治的產生背景--當代社會價值多元的永恆事實

Rawls 的政治理想從當代社會的永恆多元事實出發, 認為由於民主社會的政治文化存在許多不同、對立的宗教、哲學以及道德學說, 對於合作體系的自由平等公民, 什麼是適當的正義概念? 在合理的多元(reasonable pluralism)之背景下, 容忍的基礎為何(1993 : xviii)? 簡言之, 自由平等的公民如何組成穩定的正義社會(ibid : 4)?

十六世紀開始, 自由主義就試圖解決兩個問題: 首先, 對政府的權力作道德上的限制, 因為民主政府的設立是為了保障人民天賦的自然權利, 政府存在的目的就在於實踐這個政治理想; 其次, 自由平等的理性人如何能夠和諧共處(劉姝言, 1997 : 26)? 政府的職權、功能與角色歷來都是政治哲學要討論的課題, 從 Plato、到 Hobbes 都在處理政府議題, 這不獨自由主義要面對, 相較於其他政治思想, 自由主義遭遇的挑戰則是如何解決面對價值多元的條件, 來處理前一個問題: 對於政府權力的設限?

如果各種價值觀之間可以通約共量, 則自由主義無從出現; 價值間的不可通約共量就是價值觀的多元或是合理的歧見(reasonable disagreement)。多元價值的出現, 與社會結構分化後個體所處的社會位置有關, 也和個體自主決定自我利益幸福相關。對於單一個體而言, 生命價值觀的選擇與追尋, 與其生命經驗相互辯證; 其次, 宗教、哲學等學說, 都是人與社會互動, 建構出對世界、人際規範之看法, 這些社會建構含有歷史的偶然性, 試圖對對多元價值進行量化排比, 將會陷入無可解決的價值爭議困境, 因此, 政治社會無法期待, 個人真誠地運用理性的力量就可以達成一致的結論。

人類學研究對於不同習俗與文化的研究, 正足以說明多元文化、價值的出現。人類學研究獲得的可能結論是「文化相對論」, 若干道德學者也會從文化相對論推論至「道德相對論」, 認為文化既然是相對的, 道德規範與道德意識的出現有其社會脈絡條件, 因此不應以單一的道德標準衡量不同的道德規範。人類學家 R. Benedict 從對於原始部落的研究中認為, 道德只是社會支持的習慣之簡稱, 所謂的正常行為與否, 與社會習慣或期待的行為有密切的關聯(轉引自林火旺, 1997 : 234)。

價值多元的結果的確是多元文化，但多元文化並不能因此等同道德相對論。道德相對論的根源來自文化相對論(cultural relativism)，認為不同的文化有不同的道德實踐，而且對於行為的道德判準來自其文化，社會的文化是道德義務的最終來源(林火旺，ibid: 231)，因此，文化的內涵既然不同，對於同樣行為的判斷自然不同。問題是，如果可以由文化的相對論證成道德相對論，則顯然在邏輯上，何以不能從個人的主觀感受與思考邏輯證成道德是個人主觀的判斷，並不需仰賴任何客觀的標準，如果證成的脈絡是在資源無限或是單人世界中，個體的主觀感受或是價值判斷毫不涉及公共生活，或許可以成立，但是道德相對論無法解決群體公共生活的規範問題。一旦落入道德的相對論，則立刻會面臨一個難以解決的問題：道德改善如何可能？道德相對論如何能從社會的實然面推論其具有應然面的價值？

由價值多元的既定事實出發，民主政府應該對各種價值觀保持中立，但是這種政府中立並非是道德的虛無主義，也不是以懷疑的態度面對各種價值觀，否則自由主義無以處理人際間的道德問題。以下將討論政府中立的意涵。

二、民主政治運作的基本原則

民主政治因為缺乏實質善的概念，作為公共決定與行動的指引，這是政府中立原則對各種價值尊重的展現，因此任何公共決定，都必須依靠程序正義與法律主治(rule of law)，這是民主政治與其他政體最大的差異。

(一)政府中立

牽涉主觀判斷的問題，人言言殊，但關於公共問題的判斷應該存在一種最低道德限度作為行為的依據，這是 Galston 所謂的最小道德立場，否則公共生活無以維繫。最小的道德立場承認生命是有價值的；肯定人類的存在有其目的，其實踐是有價值的；以理性對社會行動加以限制較之武力來得可取(1982: 626)。由於對永恆多元事實的承認，使得自由主義在處理共同生活問題時，必須對各種價值觀存而不論，將之劃歸個人私領域，政治權力不應加以干涉；公共生活的諸多問題則在公共領域探討；不僅如此，公共規範的建立必須以中立的態度處理，這也就是政府中立原則。

為什麼政府中立如此重要？要回答這個問題，必須由 Rawls 對政治社會組成的看法出發。Rawls 視社會為公平的合作體系，公民是自由平等的理性人，每個人的基本權利與義務應該被公平分配(1993: 15)。Rawls 原初立場的設計繼承了契約論的進路，對於每一個參與政治社會的立約公民來說，正義原則的選擇就是公平合作的契約條件，如果不能使得合作的條件對每一個成員都有利，則是不正

義的社會，將會對公民造成任意性的傷害(Rawls, 1971: 101)。因此，沒有一個人有權在公共或正義問題上，決定應該以何種價值觀作為證成；相反地，公共決定重視尊重、容忍、開放的討論與思想自由；任何企圖以特殊價值觀指導公共規約的主張，都是漠視他人生存的基本權利。

自由主義的中立態度，並非漠不關心或是懷疑論的態度。相反地，它肯定多元價值的永恆存在，認為要找出所謂的「真理」是既不可能也不可欲，與其在爭議性的問題打轉毫無結論，不如將爭議擱置一旁，以共同可以接受的立場解決公共問題。如果自由主義對真理採取漠不關心或懷疑論的立場，是對政治自由主義的致命傷害，因為這是將政治的正義概念放在與許多價值觀相抗衡的位置¹³，因為對持有各種特殊價值觀的各方來說，如何接受政治的正義原則將是一大考驗，自由主義也會對各種問題無法採取道德立場。

(二)程序正義與法律主治(rule of law)

1. 程序正義

目的論與至善論的政治哲學，存在最高價值或真理作為政治建構的依據。一旦承認多元價值，則公民處理政治社會的建構，必須仰賴其他原則。Rawls 認為不同價值主張的人各自有不同的正義概念，要使所有人都能接受適當的正義原則，必須建構可以決定正義原則的公平程序，透過該公平程序產生的共識，就是符合每一個公民對正義的期待，這就是 Rawls 主張的「公平即正義」(Rawls, 1993: 386; 林火旺, 1997: 278)。換言之，「正義」並不在是事前就已經確知其內涵，而是設計出一公平可以為人人接受、不偏袒任何人的程序，透過對於程序正義的確定，以保障正義結果的產生。

Rawls 對此公平程序的建構，從契約論的進路，設計出立約者情境--原初立場(the original position)與無知之幕(the veil of ignorance)，作為建構「正義即公平」的核心。前者是指立約者建構政治社會前最原始的情境，立約者身處於「無知之幕」之後，對於自我的特殊知識一無所悉，唯有普遍客觀的知識，作為判斷的依據(1971: 26)。原初立場上的立約者因為對於自我的各種特殊知識一無所知，因此對各種價值觀都無能貶抑或是推崇；同時，在選擇正義原則作為建構社會基本結構的考量時，也不能夠以各種特殊的價值觀作為指導原則，唯一能夠仰賴的就只是公共理性(public reason)¹⁴、平等尊重與理性對話，做為建立公共規約的基礎。這種設計使個體對他者產生同理心的對焦，甚至不只是同理心，而是把他者當成自我。

¹³ 這一點涉及 Rawls 對於正義原則要獲得各方的接受有賴所謂的「重疊共識」，對此將於其後做進一步說明。

¹⁴ 公共理性的概念將於其後進行討論，此處予以略過。

民主政治程序正義彰顯對平等、理性等價值的重視，具體體現在公共決定與行動不預設任何實質的觀點、結果，而是尊重正義程序達成的共識，且該共識是所有人都可以參與決定的形成、並透過理性接受。原初立場無知之幕的設計，呈現的民主運作邏輯，除了 Rawls 主張對於正義程序的重視，還體現出最重要的「法律主治」(rule of law)的理念。

2. 法律主治

法律主治最重要的目的，在保障人民的基本權利，因此與「自由」、「權利」緊密連結。Rawls「正義論」處理社會基本結構的合法性問題，亦即法的社會建構。法具有強制性質，法律制度是所有其他社會制度的基礎，用以調和各種制度的相容一致性，目的在使個體對社會生活、互動，能有預測性，法律體系運作帶來的可預測性，是社會穩定的來源。在平等尊重並保障所有成員的自由平等原則下，建構出的民主政治基本結構，是社會生活的規則，清楚劃分人我界線，界線內屬於私領域良心自由範疇，任何人與國家公權力不應侵犯。

Rawls 對程序正義設計與正義緊密相連，民主政治下「法」是共同生活的成員對彼此生活規範的共識¹⁵。契約進路下的「正義」概念，意指「法」的內涵是彼此同意的互惠結果，平等接受的共識就是正義。法律對強制性意指人人「應該」(ought)遵守規約，規範性的「應該」指涉「能夠」(ought implies can)，突顯民主法治務實解決問題的性格，而非訴諸高懸的理想希望公民完成至高的善。

一般對於民主法治的解釋，特別是在課程與教學中，僅以簡單的「政府與人民都必須依法行政」作為法律主治的意涵，或進一步主張公共行動按規則「相同案例相同處理」(similar cases be treated similarly)，這是對法治最簡單扼要的解釋。如果從法律制度是社會最重要的基本結構，則顯然法治的意義就不僅只是依法行政，還進一步包含政治社會成員如何看待與處理社會結構與公共議題。Rawls 之所以認為「正義」是社會的首要德行，隱含正義是社會制度與社會建構最重要的原則，理由在於制度對於社會成員生命計畫與實踐的巨大影響，由這個角度來看，公平正義制度的穩定性，是制度建構的重要考量；反映在政治現實，就是對於法制訂過程以及法律權威的尊重，這一點涉及公民對公共問題及其解決，是否重視從法治的角度處理？更具體的說，對於法的制定、執行，是否因人設事、或事到臨頭，匆忙決定？未經深思熟慮，就做出重大決定，最後左支右絀？這些問題在當前台灣社會處處可見，修憲議題¹⁶是最明顯的例證，在在顯示

¹⁵ 共識的形成將在公共理性一節處理。

¹⁶ 十五年時間歷經六次修憲，在第七次修憲不到一年時間，又出現推翻前次修憲內容之提議。

對法的不尊重，當規則、制度更易頻繁，公民不僅莫知所從，更顯示對於穩定法治制度、規則等的漠視。

對程序正義與法律主治原則意涵清楚認識的基礎上，普遍運用到政府公共權威行使—立法、行政與司法審判等層面，才能彰顯民主制度對於自由、平等、理性等價值的精神。這一點對於公民教育政治社會化功能的實踐，至關重要。法律、教育與民主政治間的關係：法律主治的社會制度建構公民教育的基本內涵，法或許對個人自主能力的養成無能為力，例如對於自我毫無控制能力、也不知道自己應該做何種選擇，但教育可以為功，是教育對於法治的貢獻之處，二者對於民主政治的穩定運作是不可或缺的機制。

在本小節結束之前，可以對民主法治的政治觀，歸納出幾項重要原則，作為本研究第六章現行公民課程內容分析的類目：主權在民、分權制衡、政府中立¹⁷、程序正義與法律主治。

三、民主政治處理多元價值的問題

法律主治原則是民主政治的核心，作為公民一般生活行動的指引，至於公民的良心自由與公共法規間可能的衝突，則必須探究 Rawls「對優先於善」主張。對此主張的介紹，是作為處理繼受西方法治文化與自身文化認同糾葛的資源；事實上，這也是 Rawls 的“Political Liberalism”一書的處理重點，解析社群主義對其人觀的質疑，Rawls 提出的這兩項原則，對於本研究釐清儒家倫理應否轉化的論證，以及進行課程與教學的內容分析，至關重要。

(一)「對優先於善」(the right over the good)

Rawls 正義原則的設計與選擇，是規範自由社會的道德原則，對象與範圍是政治社會公共領域內的基本結構與原則(1971：7)，Rawls 在「正義論」中推論，原初立場上的立約者，對於規約社會基本結構的正義原則，最後會選擇所謂的「正義兩原則」(1993：5)¹⁸：

1. 每個人擁有與他人一樣充分適當的平等自由權利，而且彼此相容。
2. 社會與經濟的不平等必須滿足以下兩個條件：a 職務與地位在機會平等的條件下對所有人開放，也就是機會公平原則。b 社會的不平等必須對最差之階級有利，即差異原則。

¹⁷ 政府中立原則更進一步的探討，將於下一節論述。

¹⁸ 正義原則之序列：第一原則優於第二原則，機會公平原則先於差異原則。

正義原則工具性的道德原則，而非人生終極意義的來源，這一點可在 Rawls 論述道德發展的階段中看出。他將道德發展的階段分成權威的道德、結社的道德以及原則的道德 (1971 : 462) ，正義原則屬於結社的道德 (morality of association) ，它是依據各種結社之理想，制定成員據以行動的權利與義務依據 (1971 : 468) 。儘管做為工具性的道德價值，仍然具有倫理原則的究極性 (finality) (ibid : 135) 。

由於正義兩原則從政治性的人與社會觀點出發，企圖對公共生活建立規範體系，這個道德原則只是政治性的正義概念 (political conception of justice) ，是所有人都同意的重疊共識 (overlapping consensus)¹⁹ ，而非由特殊價值觀建構的 (Rawls , 1993 : 11 - 13) ，因此原初立場上的推論支持及選擇了正義原則，則在無知之幕揭開後，若立約者發現既有的道德、宗教等信念與正義原則相衝突，毫無疑問的，特殊價值觀應該尊重正義原則，或至少不主張直接侵犯正義原則的價值觀，不能因為判斷的結果不符合自我利益而要求重新決定，因為是正義原則使得其他價值成為可能，這就是所謂的「對優先於善」 (Rawls , 1971 : 31) 。換言之，正義原則不只是消極地約束個人的公共行為，更重要的是，只有在遵循正義原則的前提下，個人的平等自由才可獲得保障，種種價值信仰也才有實踐的可能。

「對優先於善」意味正義原則要對公共生活及特殊價值觀加以規約，乍看之下，彷彿與中立原則衝突，甚至認為政治自由主義企圖強加另一種全面性的價值觀 (comprehensive philosophy) 在所有人身上。Rawls 顯然不能認同這種質疑。首先，政治自由主義是政治性的 (political) 概念，而不是由全面性的價值學說構成的。後者是以一套價值學說貫穿人的全面生活 (1988 : 253) ，對於持奉各種宗教或是人生哲學的虔信者來說，日常生活全賴該信仰指引。政治的正義原則是結社的道德，是使各種價值觀得以統合共存的基礎。原初立場的立約者一旦選擇了，就意味願意接受其規約，因此，無知之幕揭開之後，立約的各方必須對自我的特殊價值觀與正義原則相互調整。換言之，對於那些持有與正義原則相衝突的特殊價值觀的立約者來說，遵守原來程序正義所決定的結果是對程序與規則本身的尊重，因此自我調整特殊價值觀是守約的表現，這也就是「對優先於善」的意義。

以上的分析容易使人誤解正義原則與各種價值觀 (good) 背離對立的，Rawls 他認為「對」 (right) 與「善」 (good) 的概念是互補的 (complementary) (1988 : 252) 。首先，正義原則中也包含「善」的概念，不論是自由或人權都是善的概念的呈現，只是政治自由主義在援引這些概念時必須在某些限制之下：它們必須為

¹⁹ 對於重疊共識的探討，將下一小節中繼續說明。

自由平等的理性公民共有的合理政治性正義概念；同時，不可預設任何全面性的價值學說，這些限制就是「對優先於善」原則的實踐。其次，對與善的概念並不是不可以共存的，如果是不可互補共存，則顯然對 Rawls 的質疑就為真：是以全面性的價值學說強加在每一個人身上；相反地，對和善之間的關係是相互援引的，Rawls 名之為「重疊共識」。

(二)重疊共識

政治自由主義認知到，要證成社會統合，必須從每一種價值觀都能接受的共同立場作為證成的基礎。重疊共識是指各種不同的價值觀，可以從自己的立場接受並自行證成正義原則，社會統合的基礎來自對正義原則共識的肯定，正義原則將不會與這些價值觀有太大的衝突，因此，社會的穩定是可能的(Rawls, 1993 : 134)。重疊共識的穩定性力量並非是嚴刑峻罰的結果，而是經由正義原則的實踐自發的，促使公民接受並培養正義感以支持正義的制度，公民有了這種自發性的動機，制度的維繫得以確保。

政府的合法性來自重疊共識，憲政體制中，政府的政治權威是最根本的力量，其行使必須經過全體公民的一致同意，只有依據全體自由平等的理性公民認可的憲法，這種公共力量的運用才算適當，政府合法性與正當性方可成立，也才能抗拒那些掌握權威只為滿足自己權勢欲望的獨裁者。因此，只要牽涉到政治性的議題，只有從共同的立場出發才有證成的可能，這就是重疊共識的重要以及具有穩定功能的原因了。

問題是重疊共識要如何才能達成？難道不會產生不同價值衝突的問題嗎？Rawls 的回應是將各種價值觀簡略分為三種：宗教性的全面性價值觀、道德性的學說以及部分性的全面價值觀(1993 : 145)。關於前二者，他認為可以透過從宗教信仰或是道德學說中，自行證成與正義原則的相容性，進而接受正義原則對基本結構的安排。接受正義原則對特殊價值觀的持有者來說，未必是因為正義原則的無上價值，而是兩種價值內涵可以相容，同時也可以保障這些特殊價值觀的發展。無論如何，Rawls 認為這種證成任務，留待宗教學說自行處理。至於最後一種部分的全面性學說，是指許多人對生活或世界的看法，往往由政治性與非政治性的價值共同組合而成的，二者並非是完整一貫的價值體系，有可能在非政治性方面是多元的，而政治性方面是獨立的，彼此不存在體系性的邏輯關係，因此，並不需要擔心非政治性的價值會和正義原則相衝突，只要在民主文化下，個人的政治性觀點能夠證成正義原則，就能夠達成重疊共識 (1993 : 146)。

Rawls 將重疊共識證成的工作留給各方自行完成。對於許多非自發性產生民主法治文化的繼受國家而言，面臨的衝突往往在於全面性的價值觀與民主文化或是正義原則之間的齟齬，也就是說一旦特殊的價值主張與重疊共識相衝突時應該如何解決？Rawls 認為由於政治價值處理的是社會結構正義的基本問題，政治價值在合法性的基礎上，有充分的理由可以凌駕在該價值之上，對於深受儒家思想影響的華人文化而言，如何在 Rawls 的「對優先於善」主張下，與政治的正義原則相接合轉化、證成政治自由主義的基本價值，顯然是繼受社會的重要課題，這也是本研究之公民教育企圖解決的問題。

參、民主社會的公民資格觀

一、公民的道德力量

Rawls 認為原初立場上的立約者是自由平等的人，具有兩種道德力量：正義感和形成自己價值觀的道德能力(1993：19；2001：19)，前者是有能力了解、應用並且根據正義原則行動，就是正義感的道德能力；後者是指有能力形成自己的價值觀、根據正義原則修正自己的價值觀，並且追求自己的價值觀。這兩種能力是公民參與公平的社會合作之必要條件，也因為這兩種條件，公民被視為是道德人(moral person)²⁰。何以要根據正義原則修正自我的價值觀？Rawls 對此的解釋即為「對優先於善」。事實上，可以把「對優先於善」比擬為公民的公共認同與非公共認同，公民自我的生命計畫即非公共認同，原初立場上對於「正義兩原則」的選定，規範公共領域的互動，指涉的是公民的公共認同。

以淺顯的語言來說明這個原則：如果參與一項遊戲或活動甚至賭博的各方，在進行該活動前，彼此必然要先對活動規則進行討論，如果都能接受，一旦開始進入活動，則各方不能因為實踐後的結果，回過頭來非難或拒絕原來制定的規則。「公平即正義」在某種意義上，著重的就是這種程序的概念。事實上，不論討論的客體是否為正義原則，在民主政治的文化背景下，也可以視為是整個民主政府公共決策過程應該具備的條件。

公民之所以有能力接受並達成「對優先於善」，涉及到 Rawls 對於立約者的規範性(normative)看法：公民是自由平等的理性人(1993：19；2001：24)。「公民是自由平等的」是規範性的概念，是由道德與政治形成的，由法哲學(philosophy of law)所形構。古希臘時代，哲學與法中，人就被視為應參與社會生活，這意味人必須運用和尊重各種權利義務。社會若是公平的合作體系，則

²⁰ 這裡所謂的道德人是指人有能力行使兩種道德力量，而非具有某種特殊道德意涵的價值觀，換言之，是一種抽象的能力，而非實體內涵的設定。

人的政治性概念自然是指自由平等的合作夥伴；再者，為了要彰顯人的政治性存在，還必須加上某些概念，這些概念是用來形成人的理性(reason)、推論(reference)、以及判斷(judgment)力量，它們是形成以上兩種道德力量的重要要素(2001：24)。

首先，公民被視為是自由的，是因為公民是自我真實主張的有效來源，有能力形成自我的價值觀，也有權利獨立於各種特殊的價值觀。沒有人有權逼迫公民追求某一種特殊的價值觀，國家無權，即使是父母也無權，如果公民的非公共認同改變，與其公共認同亦無關聯，後者毫不受影響。其次，公民道德能力展現在根據原初立場上的決議，對自我價值觀的調整和修正(adjust & reconcile)(2001：22)。公民因為具有以上兩種道德力量，所以每個公民的地位是平等的，這兩種道德能力，對參與社會合作是必要的。Rawls 將兩種道德力量與公民的合理性(rational)及理性(reason)能力相互呼應(1993：51-53)。

合理性運在目的與利益間的連結，一個合理性的人(rational person)對於生命計畫的實踐，會考慮自身的主客觀條件，尋找最為經濟有效能夠達成目標的方法與步驟，這種方法與目標之間的連結，就必須靠人的合理性思維。合理性的個體並不限於目的與手段的推理，也不是純粹的自利者，他可能對人、社群或其他事物有各式各樣的情感，所欠缺的只是特殊的道德感以支持公平的合作體系，指的也就是理性的概念。理性涉及如何使每一個合作成員，都能夠欣然接受合作的條件並遵守；亦即合作條件完成建構時，公民發現與其特殊價值觀相互衝突，公民基於理性能夠自我調整。理性以公開的方式將合作條件的建構呈現在所有人面前，這種公共規範的建立，有公開可認知接受的理由成為社會關係的基礎，也就是公共理性(public reason)或是公共證成(public justification)的概念。

二、公共理性

理性、公共理性(public reason)或公共證成(public justification)等彼此相關。「無知之幕」的設計是原初立場最重要的一個設計，立約者無從以自己的立場可能形成的結果，判斷各種選擇的利弊，相對來說，立約者就會考量對於各種不同條件可能造成的影響，因此在做決定時，無從以自己的特殊價值觀作為證成的理據²¹，而必須訴諸公共理性。公共證成的概念運用在政治領域，只適用在社會基本結構，表達政治性的價值，目的是建構共享的基礎證成彼此的判斷

²¹ 一旦訴諸任何特殊價值觀就會產生相當多的爭議，以多元價值的美國社會而言，這種對於價值之間的衝突常常顯現在公共事務上。美國公共電視近來播出一個兒童節目「巴斯特的明信片」介紹各種不同文化背景的家庭，傳統的、單親的、父母分居的、回教、基督教、與摩門教...，然而其中某一集在介紹女同性戀所組成的家庭時，共和黨的教育部長寫信給公共電視強烈建議不要播出，否則將刪減其預算；諷刺的是美國公共電視設立的目的之一在於為弱勢階級發聲。許多保守團體也群起攻之。美國社會九零年代以後對於價值觀的爭議反映在各種文化活動當中，兩黨在墮胎權、宗教、同志、死刑上有明顯的歧異，甚至有人認為2004年的美國總統大選就是一種價值觀的選擇(<http://blog.roodo.com/SoundsandFury/archives/31815.html>，同志卡通與文化戰爭)。從這種對於特殊價值爭議的情形就可以理解何以政府中立對於多元社會是如此重要。

(2001: 27), 這就是公共證成的意義。換言之, 公民的社會合作會遭遇許多決策情境與不同的觀點、判斷, 政治的正義原則是判斷依據, 其合法性來源是原初立場上的共識, 對各種不同的意見必須依選定的標準以理性說明和說服, 對於基本的政治問題產生的衝突異議, 加以推論、向他者證明、使其能認知接受。由此, 可以看出民主政治中對於理性認知的重要性²²。

在論述層面, 公共理性的概念為許多學者提出: B. Ackerman (1980)、S. Macedo (1990)、C. Lomore (1990) 等等。不論其用詞為公共理性或理性對話, 都認為自由主義公共政策的證成基礎仰賴公共理性。儘管 Rawls 並未在其理論中特別指出對話溝通的重要, 但是公共理性、公共證成等概念, 就包含了理性人對於公共政策應依照公共性的理由進行對話討論的精神。

從實踐層面而言, 邇來審議民主(deliberative democracy)的倡導, 可以視為是對公共理性、公共證成的重視。審議民主是指透過公民在理性、反思以及公共判斷(public judgment)的條件下, 共同思索公共的問題及其解決方案。A. Gutmann 以及 D. Thompson 認為審議民主的核心是「當公民或是他的代表對他者的意見在道德上不同意時, 他們應該持續地理性討論, 以達到雙方皆可以接受的決定」審議式民主提倡理性的討論及相互尊重, 其構成包括三個基本原則: 1. 公開性(publicity): 公民及政府官員需要公開地合理證成他們的行為 2. 責任性(accountability): 民主政體的政治人物必須對其人民提出交代 3. 互惠性(reciprocity) (1996: 128)。審議民主主張公民以理性、互惠地思考、並在共同的道德立場出發, 對公共政策進行審慎的思慮與討論, 尋求公共利益以及各方均可接受方案, 以真正落實民主的基本價值。

審議民主與 Rawls 的原初立場之精神是一致的。原初立場上的立約者因為不知道自己的任何特殊知識, 只能仰賴客觀存在的一般性知識, 因此在原初立場上只能就理性來討論各種可能, 而去除各種自我私利的驅使。儘管對於原初立場與無知之幕會產生不切實際的批評與質疑, 但是只要在從事對於公共事務的討論時, 可以將討論的情境設計得趨近原初立場, 使參與者盡量以接近對個體自我知識無知的狀態, 就足以使政策的決定接近正義。台灣當前所推行的公民會議, 便與其頗有異曲同工之妙。根據審議式民主召開的「公民會議」, 實施過的議題包括「代理孕母」以及「二代健保問題」, 其一般程序如下: 先由公民會議邀請不具專業知識的公眾, 針對重要政策議題, 事前閱讀相關資料; 再由公眾進行討論, 設定這個議題中他們想要探查的問題; 並在公開的論壇, 針對這些問題詢問專家證人; 論壇中公眾在具有一定知識訊息的基礎上, 對爭議性問題相互辯論並作判斷; 將討論後的公民觀點寫成正式報告, 向社會大眾公布, 並作為政府決策參考。

²² Rawls 一再地強調原初立場上的立約者不能以各種特殊價值觀作為證成的理由, 也因此正義原則的選定並非依賴某一種特殊價值觀, 而是依據立約者的理性。

關鍵在於如果公民會議可以設計出某種程序，使得參與討論的公眾不是以自我利益為出發的理性參與者，則顯然就是原初立場上討論情境的重現。

古典的民主理論認為，公民的利益偏好各有不同，決策依據是將各種偏好計算、匯集(aggregate)，政府的任務是設計關於公共政策各種偏好的表達機制，例如投票。這樣的民主以選票的數量做為執政的合法性來源，將選票視為民意，但卻忽略人民主權重要的面向：民意的真正呈現。民意不僅只是選票而已，選票只能呈現數字，卻不能呈現選擇背後的理據，現實生活中甚至可能因為相同的理由，卻對同一事件持相反立場。例如對兩性工作平等法，對於婦女生理假的給予，站在維護女性權益的立場，不必然一定會贊成該議案，反對生理假的理由可能是雇主將因成本的增加而不僱用女性員工。換言之，同樣是要維護女性權益，卻可能在同一議題，出現不同的主張。由此觀之，好的民主政治，不僅應重視各種不同的聲音，更應該重視贊成與反對背後的理由，這也是提倡審議民主的原因。

公共理性或審議民主目的都在培養負責任的公民，在做任何政治決定前，能理解議題的複雜性，認知其他團體的合法利益，並且對共同問題與衝突的持續對話過程中，使得爭議的各方願意保持持續合作的可能性。另一方面，審議的過程即是政府正當性與合法性的來源，這是法律主治精神的展現。值得注意的是，不論原初立場或審議民主，都注重將各種不同團體的利益與需求正當化，亦即指參與者可以在公共論壇，對於利益、需求表達和討論，唯有如此，才能將各種可能的利益衝突，以合理公開務實的方式解決，不論是以何種妥協折衝的方式進行理性協調，其結果才有可能為各方理性接受。這種法律建構過程正視利益、開放討論的目的在於，透過每一個社會成員務實地表達需求、理性自律地建立規範，唯有如此，法律規範才可能被穩定遵守，因為這是理性公民的自主自治，換言之，民主法治是公民理性自我規約。由是可以理解，民主政治基本原則—主權在民、政府中立、公共理性與法律主治等，彼此之間的邏輯關係。

公共理性強調的公開思辯，是民主訓練的決策與學習過程，透過當事人參與具體生活情境、共同面對與解決公共生活問題，本身就是社會學習的機制。公共理性是決策的重要依據，這種能力的養成並非一蹴可幾，必須將學校視為公共領域，則這種學習機制就可以在學校的公民教育中實踐。換言之，公共理性能力的養成不僅是成年公民在公共領域決策的關鍵，更重要的是民主的公民教育必須將公共理性說服論證能力的養成，當成是政治社會化的核心，這一點從民主政治的基本建構原則--政府中立、程序正義與法律主治，彰顯無疑。

對與民主公民教育肩負政治社會化，即 Gutmann 主張的「有意識的社會再製」與公共理性是一體的兩面，強調法律規約的正當性來自公民的理性自治，透過反省、批判及審議，進而產生行動，促成社會變革，維繫自由社會的穩定運作。

三、公民德行(civic virtue)

誠如吳乃德先生所說：「民主體制只是一項安排政治權力的分配及使用規則。這套規則並不能決定民主的社會生活是否合理和安適」(2004：180)。民主政治制度的建立只是起點，政治運作的主體--公民，才是制度得以成功運行的關鍵，如果公民不願意遵守民主政治運作要求的基本規範，則政治建制下的公共領域運作也會產生問題，例如台灣社會層出不窮的詐領健保給付²³，反映出的就是不願意守法，形成的社會問題。

除了前述之理性論證的能力外，公民在一般生活中必須有某些可以支持個體公共生活的規約，這些規範的要求是因應民主生活而來的。許多的民主論者對此多有論述，Galston 甚至細分為公民的一般德行(守法、勇氣、忠誠)、社會德行(獨立與容忍)、經濟德行(經濟獨立、延遲滿足、適應性)以及政治德行(有能力評估公共事務、自我控制、政治人物應有耐心，有能力形成共同目的感、不媚俗)；Macedo 認為公民德行的要求有：尊重他人、自我控制、自我批判反省 等等；Gutmann 則認為應該包含：自律、非暴力、正直、相互尊重 等等(劉姝言，1997：64-66)。如果要將這些公民德行要求具體的體現，彷彿是對個體生活的所有面向規約，如此一來可能恰好違反了民主政治對於個體的看法—個體有權自我決定私領域的生活，因此有必要對以上的各種德行加以釐清。

從之前的論述可以發現，民主政治下個體生活劃分為公私領域，對公民道德的要求，是為了使政治社會的運作得以成為良序社會(well-ordered society)。首先，由私領域來說，對於個體要求自我負責，不是因為自我負責對於個體的良善生活會有特殊貢獻，而是基於對自我選擇的真誠，也意味不對他人造成負擔，Galston (1991)類似的主張就是獨立，不論其指涉的社會生活方面不依賴他人，或經濟生活的獨立；這也是 Gutmann (1993)所謂的自律(self-discipline)。選擇與負責在公共生活的延伸，就是尊重他人的選擇，尊重他人其實是將自我與他人同等看待，個體可能有的各種感受、企求，他人也同樣會有，選擇意味多樣性(diversity)，這些多樣性都是個體自我真誠的反映，對於他者的平等尊重(equal respect to all)也就是必然的義務，因為自我的選擇也因此獲得肯定。

負責或是獨立是面對自我生活必須具備的公共道德之一，公共生活面向涉及共營合作需要的各種公共德行，例如正義感與公共理性，正義感的要求是社會成員必備的道德力量之一，是社會合作的必要條件，以求在差異分歧中統合，也是公共證成的依據。公共理性不僅意味對是非善惡的判斷，來自對於事實本身的認識，不訴諸信仰或特殊價值觀；除此之外，公共理性還意味著能夠自我控制，不

²³民國九十四年三月二十三日新聞報導，高雄某家醫院涉嫌為人頭病患假開刀割痔瘡，三年來詐領健保給付兩千一百多件、金額達新台幣五千多萬元(<http://www.gov.tw/news/cna/healthy/news/200503/20050323609906.html>)。

以自我欲望的強度作為證成的理由，並且能夠接受公共規範的要求，也就是守法；但是守法的前提是真切地了解：法的形成來自於被治者的意志，民主政治下，法的意義是自我的理性規約。

公民共和主義將參與視為公民必要的德行(Kymlicka & Norman, 1994: 361-362)。參與是否完全有益於民主政治的運作，未必盡然；民主政治高度參與者，往往對於某種信念有相當的堅持而不易妥協的特徵，但是民主運作的過程卻是重視協商，不妥協的參與常是政治僵局的成因；其次，在忙碌的工作之餘要求每個公民參與是否可能，也不無疑問。如果對於公民德行的要求是不易達成，又何異於修身成德的要求？

以上對於自由主義政治哲學發展出的負責、尊重、正義感、公共理性以及守法等公共德行，是一種低度的公民道德；這種公共規約的要求，或有質疑認為「取法乎上，僅得其中；取法乎中，僅得其下」；也就是認為只要求這些道德會不會成為敗德社會？吳乃德先生所謂「現實主義的公民德行」²⁴(ibid: 203)，可說是對以上質疑的回答；換言之，將這些公共道德視為低度的工具性要求，不是期待公民成為聖人，只是希望透過對這些工具性道德的實踐得以維繫公共領域的健全穩定運作；反之，期待公民都修身養性成為聖人，則是不切實際的幻夢。

肆、小結

在本節結束前，針對對於第六章內容分析人觀、政治觀、倫理規範與政治社會化的分析類目，可以整理如下。

首先，人觀層面的分析，在前一節「政治個人主義」的論述中，整理出幾項特點：人是理性自利的，自主決定最佳利益；制度設計上從人性可能墮落的性惡面出發。本節 Rawls 對公民的看法則是立約者是自由平等的人，具有兩種道德力量：正義感和形成自己價值觀的道德能力，將這些看法歸納為民主政治的人觀是：自由、平等、自主決定的個體，有性惡面可能墮落腐化。至於理性與正義感的涵養，則應該分屬政治社會化以及公民德行的範疇，因為前者必須透過教育的過程涵養，至於正義感應屬規範性的倫理道德規約，而非實然面的觀察。

其次，對於政治觀的歸納，從前一節所提出的兩項原則：主權在民、分權制衡、必須再加上民主法治最重要的基礎—憲政主義的內涵：程序正義和法律主治。至於政府中立原則，是發展程序正義與法律主治的背景與基礎，但將於下一節說明，政府中立原則若干曖昧性格，是以並不列入政治觀分析類目；但憲政主

²⁴ 其所指涉的是 Galston 提出的尊重他人、了解候選人的能力和品格的能力、要求自我為了長期利益而節制短期利益 (1991: 203)。

義的幾項主張，實已彰顯出弱的中立原則意涵。

民主政治的倫理規範，是因應公民公共生活的規約產生的公民德行，不指涉任何關於幸福人生的意涵，其包含尊重、負責、正義、守法等，這些公民德行的要求，是為了保障公民的基本人權，因此倫理規範的提出是從權利本位出發的。對其後內容分析，可以分成兩點：1. 內涵有尊重、負責、正義、守法；2. 權利本位的倫理規範則是以論述分析處理。

民主政治的政治社會化，即民主的公民教育，著重的是不預設任何特殊價值觀，以公共理性培養為核心的公民教育，培養公民兩種道德能力，發展未來公民的自主選擇、理性判斷與負責的能力。

最後，對於 Rawls 主張的「對優先於善」以及「重疊共識」之介紹，是下一節對於社群主義、多元文化與自由主義論戰的重要依據，藉以釐清前二論述的若干迷思，作為探討儒家倫理能否證成其屬於多元文化之一環，及其民主憲政關係之用。

第三節 自由主義受到的批評與回應

壹、前言

自由民主社會的實踐產生諸多問題，引發二十世紀的後半期許多批評與檢討聲浪。從實踐上來說，新右派批評強調權利為基礎的公民資格觀，養成依賴的文化，從而主張回歸市場競爭機制，認為公民必須獨立負責，轉而強調公民應該養成自立負責的道德面向，這可說是二十世紀後期出現社群主義與公民資格理論的社會實踐因素。從理論層面來說，Rawls 的 “A Theory of Justice”，似乎為批評自由主義的實踐，找到箭靶。社群主義認為原初立場上的立約者如果對於自我的背景知識一無所知，則立約者如何能夠選擇對於民主政治文化？由此社群主義對於 Rawls 在其理論中對「自我」的預設，持不同的看法，這是社群主義相當重要的一個主張；從而衍生出對於共善 (common good) 政治的理念；社群論的第二項重要的批評則是來自 C. Taylor 主張的「社會論題」(social thesis)，認為人的道德價值判斷必須在某一社會脈絡中才有可能，一旦國家體制是民主政治的建制，則國家就不可能完全中立；相反地，必須促進能夠達到這種目標的某種民主文化。

社群主義的若干主張，常為當代儒學支持者援引，作為自我辯護的理據，「亞洲價值說」²⁵ 就是一例；值是，對雙方陣營的論辯之釐清，有助於第四章第三節「儒家倫理應轉化」的論證。

貳、社群主義對於自由主義的批評

一、對原子論自我 (atomic self) 的批判

(一) 構成性的自我

自由主義與社群主義的論戰起於對自我 (self) 構成的看法，這幾乎是早期雙方陣營爭議的關鍵。社群論認為按照 Rawls 的說法，原初立場上的立約者對自我的背景一無所知，則個人如何知道自己偏好自由政體？又如何會選擇 Rawls 主張的正義兩原則？社群主義進一步批評自由主義下的自我觀，將人視為完全的道德存有，不受到任何的外在條件影響，全然尊重其自我決定，這種預設不僅是錯誤的，並且在樂觀賦予選擇權利的同時，卻不問個體是否真的有能力自我決定。M. Sandel (1982) 的 “Liberalism and the Limits of Justice” 一書，常常被視為是社群主義關於自我構成的典型代表。

Sandel 對於自我的社會性格，認為是關於道德主體的構成 (constitution)

²⁵ 這部分的探討可以詳見李明輝 (2005) 「儒家傳統與東亞現代化」一文，載於「儒家視野下的政治思想」一書，以及 De Bary (2003) 所著的「亞洲價值與人權」一書。

的理論，用意在於取代 Rawls 的本務論式的自我(deontological self)。他認為 Rawls 繼承 Kant 本務論式的自我，將自我的認同，獨立於個體擁有的各種特質與關係之外，自我與目的之間的關係是因為選擇而成立，個體透過自我想要或不想要某種關係與欲望來建立整體的自我認同，所以個體完全是透過「選擇」形成自我，這是一種原子式的自我觀(atomic self)。Sandel 批評，個體究竟要如何才能找到「我」？這種自我是徹底脫離現實世界毫無負擔的自我(unencumbered self)(Sandel, 1982 : 55 ; 錢永祥, 1995 : 300 ; 江宜樺, 1998 : 72)，個體在原初立場上可以做任意的選擇；任意並非不理性，而是選擇不受到種種內在本質性構成的影響，社群論者質疑原子式的自我進行各種選擇的決定時，如何可能？喜好、價值、目標是選擇的指引，如果不知道自己的喜好、價值、態度，則人應該選擇什麼？從社群論的眼光來看，自我是由各種決定所構成的，選擇的背後充滿社會性的價值，如果在進行決定之前，沒有任何的參考座標，則各種選擇是偶然的，這種意義下的自我與社會毫無關係。

A. MacIntyre 對自我也持類似的看法。他認為本務論式的自我，將自我的利益放第一，彼此之間並不關心，發展出的是各懷私利的集合體；將各種關係視為偶然，隨意地將種種關係放置一旁(MacIntyre, 1984 : 220)。相對於這種原子式、無負擔的自我，他提出一種「敘事性的自我」(the narrative self)，認為自我與其根植的社群傳統息息相關，人的社群身分與角色建構了個體的自我認同。他認為只有在個體認知「我在現實生活中擔任何種角色」，才能夠回答「我應該做什麼」，因此個人選擇取決於其是否深切認識社群過往的各種歷史條件與現實脈絡，因為社群價值就在其中，因為人的目標與價值的形成，座落在人與各種社會關係中，建構了個體在道德領域的起點與目標，要成為有尊嚴的道德主體，並不是在空無的條件中自由選擇，而是必須回歸社會脈絡，道德價值的判斷才有意義，道德自尊也才可能由此建立。作為道德主體，在一生的實踐與追尋中，應該不斷地自我反思，其過程必然是在某種社會脈絡下的。

Taylor 也回應這種主張，認為個人是由社群孕育，個人的選擇承載著社群文化；同時，也與社群中的文化、重要他人相互對話(dialogic)，而非獨白式的(monological)存在。在對話關係中，人對社群產生認同感，因此，自我的認同也包含了對社群文化的認同。社群不僅構成了個人生命要素，同時也是道德判斷的起點。人的自主能力只有在特定的社會條件中才能實踐，自由主義所謂的個人可以自己決定美好生活的選擇，其實忽略了人的選擇能力必須要在某種社會形態之中才能發展和運作(1985 : 190-191)，這就是所謂的社會論題。

從社群主義與自由主義對「自我」形成的論辯，可以發現重心在於自由選擇的意義。前者認為不在脈絡中的完全自由，沒有意義與價值，因為選擇涉及判斷，如果自由主義視個體為道德主體，則道德判斷不可避免地須回歸個體身處的社會

脈絡，只有在社會關係與角色中，人才可能進行道德判斷並作有意義的選擇；自由主義強調的自由，是人可以自主決定生命意義與價值的權利。社群主義這種對於自我的看法，進一步地延伸到人與社群或是各種社會關係的論辯中。

(二) 社群價值與共善政治

1. 社群價值

雙方陣營除了上述自我觀的論戰，社群主義更重要的是點出所謂的社會論題。Kymlicka 指出許多被歸納為社群主義的學者，並不反對自由主義，之所以批評自由主義，是因為忽略了實施自由主義需要的社會條件 (2003: 323-324)。

著根論的自我觀，重視人與社群之間的關係。社群一辭包含社群本有的歷史變遷、文化傳統、價值觀念 等等。Taylor 認為是社群與文化傳統決定了我們對於「何謂美好生活」的概念，因此唯有回到社群的文化與價值中，才可能充分回答「我是誰」的問題(Taylor, 1992: 32-33)。社群主義認為，個體是社會的產物，這是人與社群間不可抹滅的關係，也是自我建構中重要的關鍵。更進一步地說，構成論認為，個體在社會生活中透過與他人及社群的對話反省自我；相較於自由主義下的自我，從社群主義的立場來看，自我則是一種「發現」，因為個體的各種選擇包含了許多社會文化因素在其中，唯有透過與社群及社群中的其他成員相互對話，才可能真正認識自我。因此，社群的意義不是工具式的，而是一種有機體；再者，社群自有其特定的價值標準，追求該價值本身就是一種善，所以對於社群本身的維護與追求是值得肯定的。

在肯定社群價值的同時，社群主義在這裡未說出口的是，社群代表的善之所以值得追求，是因為自由社會允許太多社群主義認為沒有價值的生活，也就是不具有善的價值的生活，不論是對物質的追求或是名利的渴望。若非隱含這樣的意圖，則自由社會存在各式各樣的行為與目標，何以社群主義不能加以肯定；同時，社群主義認為人可能犯錯，追求錯誤的價值，既然如此，何不如讓社群的善價值引領個體，其隱含的預設是人對生命意義的追求，最終是在社群價值中尋獲的。

社群主義這種意圖的證據，在於 Sandel 和 MacIntyre 都認為自由社會，原子式的自我將生活的共同體視為工具性的存在，人與人之間也為這種工具性的關係滲透，將彼此視為達成自我目標的工具，因此社群共有的理想價值瓦解，各種結社也失去的內在價值，面臨崩解的危機。所以 Sandel 主張恢復構成性的社群，MacIntyre 則希望重建重視德行實踐的道德生活，這種道德生活必須在一個有共同文化傳統與社會認同的實踐 (practice) 中才有可能實現 (彭如婉, 1997: 39-40)。MacIntyre 甚至認為只要是無法促進公民實踐德行的政治制度，都會造成道德腐敗的結果，因此主張理想的社群是道德的社群。這種對於社群本身善的追求，就形成了所謂的「共善政治」。

2. 共善政治

共善政治，是由社群的文化與價值，提供一種關於美好生活的實質概念，提供公民價值選擇的依據，甚至公民對對社群的貢獻也是由社群價值所界定 (Kymlicka, 2003 : 289)，因此政府並不受中立原則的約束；相反地，政府應該努力的正是促進實質的特殊價值觀，鼓勵能夠符合社群價值的生活方式，排除與之相衝突的價值觀。因為在共享的價值觀下，公民彼此之間會有強烈的認同感，對於這種共善價值的追求是公民彼此間的認同與歸屬的表現。

共善政治最早源自於亞里斯多德的公民共和主義 (civic republicism) (Kymlicka, 2003 : 383 ; 彭如婉, 1997 : 22)。古希臘時代城邦國家小國寡民，對於政治事務的參與可以公開討論達成共識。對於亞里斯多德而言，公民是能輪流執政的參與者，能夠同時治理與被治。政治社群的共善是透過成員的共同參與達成的，因此參與本身就具有內在的價值。儘管公民共和主義也對私人生活予以公私區分，但是由其觀點來看，公領域的參與價值遠勝於私人生活帶來的愉悅，亞里斯多德甚至認為，人在政治的參與中，才能發揮個體做為社會性存在 (social being) 的最高能力 (Ignatieff, 1995 : 55-56)。共善政治認為社群共同追求的目的與價值，在於追求社群最高的共同善，公民對公共善的努力，就是在為自己的幸福努力，因為共善具有共享的意義，對每一個人都有利，應該凌駕在私利的追求上；不僅如此，共善還能將公民緊密團結在一起。

MacIntyre 繼承亞里斯多德想法，主張「德行」(virtue) 是歷史的產物，德行本身就體現社群歷史，透過對於社群德行的探究以及傳統的反思，在實踐這些社群德行中，可以實踐個人的內在利益。所謂的內在利益是指，實踐主體在實踐過程中才有可能獲得的利益，是實踐主體內在價值的展現，也是良善生活的實現。例如畫家唯有在繪畫的過程中，體會出並獲得繪畫對其生活的意義與價值；同理，德行也唯有在實踐中才有價值，而德行的實踐有賴與社群中的人際互動，互動中的反思才可能進行，敘事性的自我必然是在其中，才有可能成就道德主體的地位，否則道德行為是沒有任何意義的任意行為，又如何可以稱之為道德主體 (MacIntyre, 1984 : 216-220)。從以上主張可以發現，社群論認為社群建構了道德主體的地位與尊嚴，個人的善與社群的善是相互結合的，社群的共善提供了個體追求良善生活的依據，由這種社群主義的論述發展出對於社群的認同與熱愛是必然的邏輯。

二、自由主義的回應

(一) 對於自我議題的回應

Rawls 在對於原初立場上的立約者，設定的狀態是對於自身一切特殊知識毫無所悉，這樣的假定引發社群主義從原初立場的立約者身分質疑，也就發展出後來社群論者對於自我認同構成的多篇論述。Rawls 對此的回應是 1993 年出版的

“Political Liberalism”，在該書中，明確指出他是從當代民主政治的文化出發，立約者確知自己和他人對自由有同樣的渴求。

對於不同的「自我」觀，被歸為社群主義但自己卻否認的 M. Walzer 就指出，當代的自由主義並不致力於提倡前社會的自我(presocial self)，只是要求自我對於社會化的價值應該要有批判反思的能力(1990：21)。這一點必須從 Rawls 強調的公民的第二種道德力量來分析，也就是個體有能力形成、修正自我的價值觀；公民是自由平等的理性人，自由的意義包含公民的第二種道德力量，這種道德力量不僅是指公民可以依據正義原則，對自我的價值觀進行調整修正(1993：19)，還意味著，公民可以跳脫自我的價值觀進行反思的能力與權利。

對個體而言，美好生活是依據自我利益，進行最佳判斷後的選擇。所謂的最佳判斷，對於許多人而言，並非是在某一次的判斷選擇中，就立下終極的方向，甚至，往往會有昨是今非的尷尬。或許社群主義可以質疑，為避免這種繞遠路的曲折，何不預先設定正確的生命方向？然而，可以反過來問的是，如果不賦予個體自主選擇的權利，個體又如何能夠理解昨是今非？又如何能真誠地接受新的選擇？自由主義對於個人自主的維護，最根本的意義在於捍衛人自主決定的權利，重點不在於何謂美好生活，而是自主選擇的生活，對於個體而言是最佳的，即使對過往的決定有所遺憾、追悔，都不足以剝奪其自主決定的權利；因此，當外在環境與條件改變時，自我的最佳利益也隨之改變，這種作選擇時會遭遇的困境或是錯誤的可能性，是自由主義將之納入政治理論的考量。

社群論者認為社會條件構成了自我，因此人的選擇必然也在型塑其自我的架構內，自由主義可以同意這些主張，但是自由主義更要強調的是，即使社會歷史文化形塑了自我，也不代表自我構成不具開放性，個體不能對形塑自身的文化與社會條件加以批判反思。自由主義堅持人有權將自身與特定的社會成規、目標與價值之間的距離拉開，並以檢視的態度面對，唯有賦予這些權利，個體才能真誠接受或是拒絕這些可能的選擇。因此，問題不在於是不是既定的文化構成了自我，而在於自我有無權利可以對型塑自我的社會條件批判反思。最後，社群主義顯然忽略了外在條件對社群價值維繫並塑造自我的變項，也就是說，當傳播科技與交通發展越趨便利時，封閉社群的可能性就越小，社群價值能否維繫又應該如何維繫？

自由主義是重視人在進行各種選擇時具備的能力和權利，但這並不意味自由主義並不在乎人在實踐過程中的尊嚴，嚴格說來只是二者著重的面向不同。選擇的自由是過自己認為有價值生活的必要前提，自由政府的角色，在於提供自主選擇過程中需要的自由、資源，以及排除可能的障礙，這就是自由政府對每一個公民所提供的平等關懷與尊重。只要社群主義者同意個體應該具有這樣的權利，則

自由主義與社群主義對於自我構成的論辯就進入了尾聲。

(二)對於社群價值與共善政治的回應

社群主義認為自由主義社會允許太多沒有價值和意義的生活，每一個政治理論的出發點，都希望能使其成員可以過幸福理想的生活，共善政治前提認為人在進行自主選擇的過程中，有可能做錯誤的選擇，既然如此，何不讓社群或是政府為公民進行最佳選擇？

共善政治可能犯下的錯誤能是：共善政治要求的實踐條件，必須保證在各種情境之下，社群的價值對每一個人都是最佳利益，但社群主義如何證成這一點？這個質疑包含兩個問題。首先，社群價值必須符合每個人的最大利益，問題是，社群主義如何證成？這是自由主義與社群主義的政治觀最大的差別，前者認為每一個人的處境與利益都是特殊的，他人的判斷無法代替自我選擇。其次，社群主義必須假設社群價值不會依環境而變動的，但是社群價值不會改變嗎？對於這個質疑，社群論者的回應是，社群價值是成員共同參與形成的，並非固定不變，可以透過公共討論形成與修正(彭如婉，1997：46)。如果這是對自由主義的回應，則社群主義所重視的並非是社群的共同價值，而是「參與」，因為前者會隨時空環境改變，參與才是社群主義認為的最高價值，但是參與真的具有最高價值嗎？公民共和主義主張的人在政治參與中，才可以發揮作為人的最高價值，然而「參與」這個價值之所以受到亞里斯多德的重視，也有其時代背景因素。從以上社群主義的思考邏輯來分析，有價值與否必須回歸當時的時代背景，在永恆多元的社會條件下，公共參與一定是最高的價值嗎？證諸自由社會，人類活動在各種私領域中的表現，往往才是令人驚嘆的；相反地，只有鮮少的政治人物受到推崇，政治權力對人的腐化例證卻是所在多有。

Kymlicka 認為社群主義共善政治的一項錯誤在於，錯誤地將社會性的行為當成是政治行為(2003：332)。即使構成性自我可以被接受，也不必然證成應該由國家來進行這項任務，民間團體會比政府公權力來得更佳，相反地，以國家的公權力進行，卻可能造成威權主義以及侵害基本人權，社群主義的共善政治是有可能導致這樣的結果²⁶。自由社會的集會、結社與言論自由不就是對於社群主義共善價值提供了最佳途徑嗎？政府只要提供充分的條件，維護每一個個體能夠在其架構內，無阻礙地在其所屬的社群文化，進行這項自主與判斷的能力即可。

社群主義構成論自我觀，顯然只看到形塑自我的過去，而沒有見到自我型塑的開放性，這種開放性也是自我構成的資本；一旦，社群主義同意這一點，則自我構成說要對自由主義的自我觀的批判，進而提倡共善政治，其立論就會變得薄

²⁶ 從社群主義對共善價值的推演出文化多元主義對自我群體價值的珍視，其中的少數文化或宗教團體的實踐，往往就是例證，這個部份將於其後的多元文化主義對自由主義的批評中繼續探討。

弱。如果社群主義不同意，則產生社會問題的成因，可能永遠沒有改善的可能，因為構成社群精神的，或是所謂的社群價值，也可能正好是造成社會不平等結構的原因，因為傳統的社群歷史、文化與驕傲可能是以少數人的權力建構出來的，例如公民共和主義引以為傲的公民參與，就是排除了特定群類的政治參與，因此強調對傳統歷史與價值的認同與維護，恰可能會形成對某些族群的排擠與邊緣化，這種社群文化歷史是問題的成因，而非解決問題之道。立足於文化認同的政治有可能形成某些迷思²⁷。

三、團結與政治正當性

由社會論題引發的另一個重要議題就是，自由主義的國家是否真的能夠完全中立？Taylor 認為自由主義的中立原則，無法維繫實施自由主義的社會條件。按照 Rawls 的原子式自我概念，個體要發展和實施自主的能力，並不需要共同的背景，Taylor 卻認為要實施這種能力，唯有在特定的社會環境中才有可能；只有非中立的共同利益 (common good)²⁸ 的政治，才能維繫共同生活的社會，也只有國家尊重和保護這種主流的生活方式，才可能維繫信奉自由主義的政治體制與社會；換言之，國家不可能完全中立，相反地，國家必須提倡並保護這種能夠促使個人實踐其自主能力的社會文化。

以 Rawls 為代表的當代主流自由主義認為，國家應該中立於各種特殊的價值觀，不論是全面性的 (comprehensive) 或是部份全面性的 (partial comprehensive)，最根本的理由是：國家無權過問人民的私生活是否有意義，否則就有可能對某些特殊價值觀有所偏頗；但是以社會論題向自由主義提出的質疑是，自由主義真的可以完全的中立嗎？

社會論題引發的爭議是，公民只有對國家的共同利益達到共識，才可能認同國家，並且同意國家的要求具有正當性。公民之所以認同國家並不在於它只是工具性的存在，而是認同共同生活的共同體本身。Rawls 認為公民的國家認同，是出於對正義原則或民主理念達成的統合，而不是公民同胞彼此間有共同的善 (good) (Kymlicka, 2003: 336)。Kymlicka 指出，共同的政治原則的確是政治團結的必要條件，卻非充分條件；Rawls 的主張是預設在一個有邊界的國家內，採納正義原則實施民主政體，公民對彼此有特殊的道德義務，但是對於邊界之外的其他人不具有同等的道德責任；所謂的邊界就是區別「我們」和「他們」。因此，社群主義的質疑是：這個共同體是以什麼作為維繫的基礎？如果只是 Rawls 所謂的正義原則，則世界上很多國家都採行正義原則民主政體，但是何以這些國家不能化為單一的民主國家？如果可以承認並不是只以正義原則或民主理念作為維繫公民團結的唯一基礎，則必然還有其他的統合基礎，加拿大魁北克的分離

²⁷ 關於文化認同的迷思將於第四章第三節處理。

²⁸ 此處謂的 common good 必須與社群主義的共善價值有所區分，故以共同利益名之。

運動最足以說明這一點。

當代自由主義的另一名大將 J. Habermas，則是以自由主義國家的憲政認同作為反對以社群文化為認同對象的回應。Habermas 認為「民族」是「前政治」的人群組織，帶有濃厚的血緣傳統色彩；相對來說，「國家」則是深具法律意涵的字詞，指涉政治法律的秩序。他認為民族國家的形成是歷史的偶然；然而民族國家的出現有其積極意義，一方面，民族國家建立了以人民意志為依歸的正當化模式，另一方面也完成了「社會整合」(social integration)的功能(Habermas, 1992: 3-4)。但是他認為民族國家已經走到了盡頭，民族國家之內對於同質性文化歷史認同假象的破滅，在全球局勢發展的面向來說，國家主權在全球化趨勢與各種問題必須仰賴國際合作的發展下逐漸趨弱，因此擺脫民族國家成員身分的趨勢也變強。他所提出的對策就是「憲政認同」(1996: 132-133; 江宜樺, 1998: 112-113)，也就是以民主憲政國家的基本理念及運作原則作為認同的基礎，Rawls 的正義原則也類同 Habermas 的想法，以憲政制度做為公民認同國家的客體。

Habermas 不斷地強調，一個政治共同體的認同，主要是依據政治文化培育的憲政原則，而不是倫理文化生活(1992: 17)。Habermas 的看法或許過度樂觀，個別公民和同胞之所以有感情，之所以願意在危難中付出，那是因為政治社會的成員認為所有的人是命運共同體，有相同的歷史、經歷，傳承與驕傲；會為世界競賽中勇奪冠軍的參賽者喝采，但只會為自己的同胞贏得冠軍獲得桂冠時流淚，後者所代表的就是對於共同體的情感，這種情感是由共同生活中涵養出來的。江宜樺教授認為 Habermas 之所以如此看重自由主義的憲政制度，輕視民族的傳統文化與歷史，是因為他重視自由主義的普遍價值：人權、正義、民主憲政...等，這些目標是跨國界、血緣、階級、性別，具有全體一致適用的特性，國界、傳統與文化等不足以成為人類解放的障礙(1998: 123)。由這樣的思考路徑自然容易產生世界公民的理想(Kymlicka, 2003, 408; 江宜樺, 1998: 121)。

從自由主義的立場出發自然會產生世界公民的主張。問題是，這種主張是否經得起現實的檢驗？首先，西方國家是否一視同仁地對待所有國境內的非主流文化下的公民，或者更明白地說，是否不歧視地平等尊重所有的有色人種；其次，移民政策所設定的條件限制，理由何在？如果可以普遍化對於人權的尊重，則只要認同國家憲政體制的外國移民想要加入該政治共同體，則自由國家沒有理由可以拒絕，顯然過多的難民、合法與非法移民的湧入會造成該民主國家的財政負擔、治安等問題。世界公民的想法過於理想，世界主義的主張不一定要在無國界的理想下才實施，國際合作也可以達成，並且無國界的世界公民往往會變質成為強凌弱的做法，例如共同語言的使用就可能邊緣化少數民族的語言學習，這一點展現在各國官方語言制定所衍生的問題。

江宜樺教授也指出，文化與族群的因素有時候比制度的認同，更能解釋公民對於國家的認同表現，台灣人向外移民的部分因素包含對於制度認同，可是仍有許多人在歸化他國之後，仍然選擇回到台灣本土，原因就在於對共同體的文化與情感的認同（1998：131-132）。如果這樣的論證是正確的，則共同體的生活，必須使公民承認並感受到他們是命運共同體，有共同生活、治理，並使之更加美好的意願。Kymlicka 認為關於團結與共同體認同的問題，顯然是政治哲學界尚未能夠回答的，這個問題引發三個主要的思考路徑：1. 對於共同生活的強調；2. 對共同民族性(common nationhood)的強調；3. 對政治參與的強調。Kymlicka 認為這三種思考都可算是社群主義式的，主張自由主義民主國家必須發展和維繫倫理共同感(2003：341)。在自由主義的架構下發展共同的倫理感，顯然會產生最直接的質疑：自由主義最引以為傲的中立原則是否還適用？

自由主義是否可能以中立的態度對待民主社會的文化多樣性？從實踐上來看，自由主義的中立原則無法徹底的實踐。Kymlicka 以美國社會為例，說明自由主義國家無法避免以國家力量進行自由主義的民族建構(national building)，例如以英語作為官方語言，學校教育應該以英語作為主要的學習，法律規定移民必須學習英語才能取得公民資格，這些政策都是為了促進社會文化(social culture)的整合(2003：448)，社會文化指涉邊境之內的文化，這種社會文化環繞某種共用的語言，無論是在公共或是私人社會機構中，該語言都受到廣泛的運用，以國家力量來促進共同的社會文化，旨在促使公民在此基礎上，團結融入共同體。幾乎所有的自由主義民主國家，都會促進這樣的社會文化，這也是「自由主義式民族主義」策略的一部分。

大部分的民主國家都會支持某種能促進民主政治運作的文化或是實踐，不論是以公益廣告傳播民主政治的若干理念，或是以預算補助公民教育。更甚者，以台灣為例，行政院文建會處理的業務，就是對某些文化事業的獎助與維護，不論是古蹟保存、表演活動的獎助與補助、出版品的獎勵 等等²⁹，凡此都說明了自由國家完全中立的不可能；但這不足以否定中立原則，共同的社會文化，是一種弱的意義的概念，它並不排除整個社會在宗教、價值、生活方式 等方面的多元性。換言之，自由主義的中立原則是弱的意義的概念，並非絕對的完全中立。

自由主義的民族建構並不是說政府只能促進一種共同的文化，而是指，國家應促進一種能夠包容各式各樣最多差異性與多樣性的文化，這就是

²⁹行政院文建會對於公民意義的指陳充滿社群共同體論述下的成員意義：「公民」是文化公民權的載體，雖然大家耳熟，但並不常思考公民權(citizenship)之意義。所謂的公民權，並不是單純指涉年紀，因為公民的作用不是發生在單一個人身上，而是在群體之中，是在共同體(Community)裡產生的概念，用來描述相對於群體之個體成員的權利與義務關係。台灣今日已經達到政治公民權與經濟公民權的社會建構，接著就是文化公民權的伸張，一種以文化藝術欣賞能力為基礎的公民資格認定。文化公民權的意義不只是在訴求政府應提供充足之文化藝術資源，保障公民充分享有的權利，更進一步訴求公民在參與、支持和維護文化藝術發展活動的責任，我們應該調整過去主要基於血緣、族群、歷史、地域等的身份認同。開始從文化藝術和審美的角度切入，重建一個屬於文化和審美的公民共同體社會。

http://www.cca.gov.tw/app/autocue/comment/category_comment_template.jsp?category_id=1096594387818

S.Macedo(2000)所謂的公民自由主義(civic liberalism) ,指的是自由主義的中立原則是一種有條件限制的中立(Kymlicka, 2003 :285)。Macedo 認為,從消極的層面來說自由主義是由憲政秩序構成的,消極的憲政秩序的成功有賴積極的提升,促進自由主義運作的背景,也就是必須提倡可以支持自由主義的某種公民德行、人格與教育之文化(2000 : 10-11)。換言之,如果民主制度要成功,公民必須發展出對政治價值與德行的共享承諾。官方語言、教育的核心課程,以及獲得公民資格的(法律)條件,凡此,都是在促成這種特定的成員身分;同理,國家也不可能以同樣的態度,面對鼓吹顛覆政府體制或是宣揚反社會理念的社會團體。自由主義的民族建構,不可避免地會有利於主流文化中的社會成員,因此如何使得多數人的主流文化可以盡可能地包容少數群體的文化與價值,以免被排除在社會共同體之外,就是主流文化應該面對的嚴肅課題。

參、多元文化主義對自由主義的批判及其回應

一、多元文化主義對自由主義的批評

自由主義的普遍性公民資格觀,主張每一個公民具有相同的權利與義務,不因為個體在私領域的身分而有所差異。這種普遍式公民資格的觀點,標誌西方歷史發展中,自由主義對平等的呼籲及努力,將各種因為特殊因素而造成的排除(exclusion),逐漸納入(inclusion)普遍公民身分的解放過程。然而,自由主義這種立場,雖然以不歧視的態度制度化個體的權利義務,然而在實踐上,少數群體卻自認為受到不平等待遇,引發各種團體對之撻伐,這是多元文化論述興起的背景之一。

多元文化主義的戰將 I.M.Young 嚴厲批判自由主義的公平(Impartiality)觀點,並且由此試圖解構她認為的自由主義對於個人主義以及平等主義的重視,所欲達到的同化企圖。Young 批判自由主義不能只以「平等主義」對待所有的公民,否則將成為同化論,複製不平等的社會結構,因為對於弱勢者而言,平等對待就是變相的社會歧視。

Young 認為自由主義將平等處理為「相同」(sameness),以相同的規則、標準對待所有人,以維持其公平性,但是這種做法卻是將差異排除在外,結果是壓抑差異(1995 : 174)。她認為在處理道德議題的時候,不可能有所謂的公平觀點,因為人面對道德問題,必然會有和自己處境相聯結的情感、利益,因此,只要有立場的觀點,都不可能是公正的(ibid : 102-104)。她認為自由主義的公平概念使用的是所謂的「同一性邏輯」(the logic of identity),是指將各種不同特質的人予以分類,將個體相似的部分視為相同,相異的部分推到對立的位置,因此人際間的分類會產生以下的二分法:普遍/特殊、公共/私人、理性/情感等。公領域排除所有差異,使公民資格普遍化,普遍化的意義,除了將各種人納入公民資格,還代表一種同化論的立場,將各種差異化入私領域,排除各種

因為不同背景呈現的差異觀點，她認為自由主義試圖以這種二分法進行同化，拒絕接受各種不同差異族群的特殊需求與觀點，並且認為所有的族群認同是可以改變的，由此而產生同一性邏輯的壓迫，也就是假中立原則之名，實則將強勢群體的經驗、觀點或文化制定為公共規範，並宣稱規範為中立普遍的，其結果是使得偏離中立標準的團體產生自我貶抑，再製不平等的社會結構。

Young 接受社群論對自我構成的看法，認為公共規範並非來自 Rawls 的獨白式的原初立場，而是對話式的相互理解與肯認，如果個體不願意聆聽他人的聲音，也同樣無法被聆聽，因此並不需要普遍公正的理性讓人類脫離自我中心。換言之，由於個體的主體性需要獲得他人肯認，在對話的情境中，自然可以形成公共規範(Young, *ibid*: 106)。她主張應該給予這些被壓迫的群體集體權利，例如特殊代表權，因為公共領域應該是可以近用的(*accessible*)，應該容納各種觀點，並給予尊重，特殊代表權的賦予，是為了從不同的社會位置認識、理解社會議題的複雜性。例如少數群體有保留語言和文化的特殊權利，政府必須提供群體特殊語言的文件和服務，以及雙語、雙文化教育。但 Young 也認為，這並不表示所有的群體都擁有這種特殊群利，而是僅適用在較大的少數團體，以美國境內來說就是指西裔美人與印地安人(轉引自黃學聖，2002：67)。

由多元文化主義延伸出的論述包含：「差異政治」、「文化多元主義」、「肯認政治」，這些論述或許有名稱或內涵上的差別，但是根本的觀念是類似的，亦即反對以所謂的中立、公正、正常等概念，而將他者邊緣化。這種論述有其歷史文化淵源，例如非白人的團體文化被視為偏離主流之外，主流文化在同化的企圖下，以各種方法貶抑所謂非正常的文化，例如少數民族、同性戀者、特殊教派的信仰者 等等。在多元文化論述與運動發展下，這些被邊緣化的團體選擇拒絕沉默，要求更具有包容性的公民資格，以及更寬廣尊重與容忍意義的公民資格，主張以團體為單位的特殊權利，不論是 Young 主張的特殊代表權，或是 Kymlicka(1995)提出的自治權等。因為原來被排除在主流文化外的特殊文化群體發覺，即使制度與法律不存在對個體歧視性的對待，也可能以各種細微隱匿的方式存在偏見，例如國定假日反映的是主流的文化與歷史、婚姻制度只針對異性戀男女。

二、多元文化主義論述的釐清

多元文化主義論述呼籲平等尊重的理想，除了在制度上做到不歧視，更希望能夠達到實質的公平對待，最終希望的是透過平等對待，實踐大社會的成員身分。在這一波由自覺被邊緣化的團體，而促進多元文化主義的論述，最初由文化或是身分的歸類，逐漸擴展延伸到因為經濟地位的弱勢，而自覺被排他的弱勢階層，包括勞工、殘障者、老人 等。最早企圖要將經濟弱勢包容進普遍性的公民資格的是 T.H.Marshall (1893-1981)，他當時並沒有注意到因為文化、身分因素

而被排除在主流社會中的團體，只要求正視因為經濟因素而造成的排他，強調再分配的政治，認為要完全的公民必須具備三種權利：公民權、政治權與社會權 (Barbalet, 1991)，這一類因為經濟因素產生的呼籲，引發的議論往往來自於經濟資源的多寡，能為弱勢團體服務的社會福利究竟有多少，對於將這些經濟弱勢族群納入社會整合的企圖是毋庸討論的，Rawls 差異原則就是對此之探討。

至於因為身分文化而產生多元文化論述，必須區分兩種不同的少數團體文化。其一是身處自由社會，接受自由主義的基本原則，卻自覺被排他，想融入自由社會的團體，例如西方民主社會中的移民、同性戀、非白人等，這類的團體要求主流社會，接受並尊重構成其自我認同重要的文化資源，反映在教育上就是對於語言教育的強調、多元文化教育的實施，要讓不同族群的特殊文化、習俗等可以獲得主流社會的肯認；第二種則引發相當多的討論，值得自由主義理論嚴肅面對的議題：對身處民主社會，卻不願接受民主政治的基本原則，自願選擇離開大社會，例如美國的 Amish 民族的教育問題，對於自由主義而言是棘手的問題，也產生相當多的論辯³⁰。

三、多元文化主義的困境

社群主義的自我構成說，對於某些宗教或特殊文化團體，恰好是對於維持其族群文化的重要立論，藉此維繫自我特殊文化之延續。他們認為，自由社會主張的批判反思看待構成自身的文化傳統，將會導致文化的崩解。舉例來說，對於 Amish 民族內學童的教育究竟可否允許有豁免權，作為一個公民其義務的實踐要到什麼要的程度才能算完全，或者可以接受所謂「部份公民」(partial citizenship)之說。少數文化團體內的公民，個體能否選擇離開？集體的特殊權利能否限制成員應有的基本人權？這些少數團體的基本價值一旦與自由社會的基本理念與價值相衝突的時候，自由主義如何看待處理？寬容原則能否適用到團體自身？一旦寬容原則適用到團體，卻發現可能導致對於其成員的壓迫時，又該如何面對³¹？

Kymlicka 對於少數群體的權利採取贊成的立場，認為 Rawls 原初立場的設計，企圖排除先天與後天的偶然性因素，Kymlicka 指出文化對於個體自我構成是一種偶然性的因素，並不是自我選擇而來的，如果個體要為這種非選擇性的因素付出昂貴的代價，就如同個人要為自我天生的殘障負責一般的不公平，因此，文化應該屬於道德上的任意因素，因此對這種偶然因素造成的不平等之補償，是合乎自由主義的平等精神的(1989：186)。

³⁰ 多元文化教育與公民教育關係之討論，將留待第四章第三節探討。

³¹ 加拿大的 Hofer v. Hofer 的訴訟：Hutterite 教派為了約束其成員共同生活，採取共同生產制度，不允許擁有私人財產，並且一旦成員要脫教並脫離共同生活體，過去努力生產所創造的共同財產也一律被剝奪，換言之，一旦脫教，就形同一無所有而重新開始，包括身上的衣物(轉引自 Kymlicka, 2003：312)。除此之外，過去美國所發生的 Wisconsin V. Yoder，以及 Mozart V. Hawkins 案例，都是少數群體文化要求將自由主義的寬容原則應用到團體本身的例證。

Kymlicka 針對少數團體所要求的集體權利作出區分，第一種是針對團體內部成員的，他稱為「對內限制」(internal restrictions)，也就是指保護這些少數團體不會受到那些會導致不穩定的內部分離因素的影響；第二種則是「涉外保護」(external protections)，指的是保護該團體不受到外部壓力的影響。前者涉及的是團體之內的關係，也就是能否透過集體的名義以制度上的權力限制成員的權利，如果可以，往往會產生對於成員的壓迫，形成威權政治，例如加拿大的 Hofer v. Hofer 案例。Kymlicka 認為自由主義應該對任何限制團體內人權的做法採取懷疑的立場，也就是反對任何團體以保護文化和傳統為名，正當合法地限制成員的基本公民權與政治權利(2003：441)，即使少數文化團體享有特殊權利，也仍然必須在自由主義對基本人權保障的架構之下，換言之，一旦成員選擇離開或放棄原來的自我文化認同時，這些少數團體沒有拒絕成員離開的合法權利。關於涉外保護的權利，涉及團體之間的關係，自由社會通常願意給予少數團體這種集體權利，例如自治權等，以便使得團體之間可以獲得更為公平的對待，例如毛利人的語言也被列為官方語言。

即使 Kymlicka 從文化或身分是個體不能選擇的任意性因素，來證成賦予集體特殊權利的正當性，也對集體權利作出了區分與限制，但是多元文化主義的論述仍然無法避免以下的困境，最直接而明顯的質疑就是：究竟什麼是多元社會各種團體統合的基礎？如果訴諸集體特殊權利，其底限是什麼？從 Young 的觀點來說，放棄「公平」的概念，則什麼才是規範的標準？對於集體特殊權利的賦予，要到什麼樣的程度，才不會形成對其他團體的不利限制或壓迫？其次，對於個別集體特殊權利之賦予其標準又是什麼？何以 Young 主張較大的族裔團體可以在美國接受雙語和雙文化的教育，其他的族裔團體則無這樣的權利？凡此都涉及公共規範的制定，即使個體可以透過相互肯認其主體性，但是在制定公共規範不以公平作為規約的標準，則又應該以什麼作為標準？多元文化主義所提出的族群的特殊集體權利，所立基的標準也是公平，Young 可以說她所主張的公平不同於自由主義立論基礎出發的個體，但是公平仍是公共規約的重要關鍵，一旦以多元文化的各種處境條件作為出發點時，眾聲喧嘩的多元觀點，究其實也只是各彈各的調，毫無共識可言，多元文化主義的論述要獲得更多制度上的立法，顯然必須更細緻地深化其理論。

肆、結論

本章關於民主憲政的文獻論述分析，可以分成兩部份，首先，前二節對於民主憲政基本原則的介紹，一方面是為第六章高中公民課程建立分析類目，另一方面則是為釐清與第三章儒家倫理的時代適切性之用。其次，第三節對於自由主義在二十世紀後期相繼受到社群主義與多元文化主義的批判，對於相關論述的討論，有助於澄清儒學與民主社會的關係，特別是儒家倫理價值究竟是否為應受保護的文化價值一環，作為第四章第三節論述的基礎。

自由主義從尊重個體的基本人權出發，將人的生活化分公私領域，尊重個體私領域的自主權，將政治的道德證成放在政府的權力制度之運作，從而衍生出所謂的政府中立原則；在此原則下，一切公共制度與公共政策的正當性與合法性都是來自人民的同意，這也就是自由主義下公共領域的範疇。以 Rawls 的術語來說公民、公共領域及其規範就是原初立場的立約者以及所制定選擇的正義兩原則。所謂的公民指涉的是政治社會的成員身分(membership)，亦即個體在政治社會中，也就是公共領域，所具備的權利義務，這些權利義務也是對社會成員之間互動的規範，正義兩原則就是這種權利義務的概念；這種公共領域與規範對於華人社會中往往以關係作為人際互動之依據的最大啟示就是，每一個政治社會的成員應該以原初立場上的立約者身分平等互待。

在原初立場上的論辯，就是在公共領域對於共同問題的討論，也就是公共理性的實踐，以理性的方式對他者陳述、說服，而不訴諸特殊價值觀；理性論辯是公共決策形成的重要依據，在各種民主生活的實踐上則有賴公民德行的實踐，這種公民德行的要求並不是如至善論或目的論的主張，要達成人的完善，相反地僅是為了維繫公共生活的穩定運作的工具性規範。這種民主政治運作的基本邏輯以及對於公民的規範性期待，即理性思考論辯能力與「現實主義的公民德行」正是民主的公民教育之基礎。將民主憲政基本內涵歸納整理可以為表 2-3-1：高中公民課程民主性內容分析類目表。

表 2-3-1：高中公民課程民主性內容分析類目表。

民主政治哲學的層面	分析類目
一、人觀	1. 自由 2. 平等 3. 自利 4. 性惡
二、政治觀	1. 主權在民 2. 分權制衡 3. 程序正義 4. 法律主治
三、道德規範	1. 權利本位 2. 公共倫理：尊重、負責、正義、守法

資料來源：研究者自行整理。

上表為進行與第三章儒家政治思想的比較性研究，根據本章所討論的民主政治理論分析，可以將民主政治的基本原理分成幾個層面加以表列，茲分為民主政治的人觀、政治觀、道德規範以及政治社會化，其內涵列於上表。第三章將進行對儒家政治哲學的產生背景、內涵與當代民主社會之間的關係作進一步探究，並根據表一與儒家政治思想做比較分析，以便更清楚地呈現兩種不同政治哲學價值體系之間的衝突，繼而作為第五、六章教科書文本分析的依據。

工具性的規範價值主張，往往無法為受到儒家成德影響的華人社會接受，認為高懸的目標，帶給人類社會的是一步一步朝理想邁進，每往前行一步就離理想越進，因此反映在教育層面的就是不斷地強調各種價值理想的美好，所謂的學習就是一點一滴地將理想化為實踐，人類生存意義的來源就在於實踐這些道德目標。從政治哲學的觀點來看儒家倫理，顯然就是一種目的論的政治哲學；各種目的論政治哲學的主張大約都有其產生之背景，儒家倫理亦如此。社群主義的共善政治論述，為儒學支持者援引作為論證依據(de Bary, 2003)，這種論證之不可行，有其理論與實踐上的困境；在下一章中，將繼續討論儒家倫理在現代社會的困境。

對於繼受西方民主法治文化的華人社會而言，民主法治文化的建立，所必須面對的嚴峻考驗，就是如何從傳統社會所重視強調的儒家倫理價值觀，在 Rawls 所主張的「對優先於善」的前提下，達到與「正義原則」之間的重疊共識；將 Rawls 的「對優先於善」轉化為台灣社會實踐民主政治，所遭遇的問題是，在傳統社會一再強調儒家倫理的價值思想，如果按照 Rawls 的說法，則華人社會必須先檢驗儒家倫理與民主政治的價值觀之間的關係為何？是可以相容的抑或是衝突扞格的，如果是後者，不同的政治文化之間的衝突為何？其價值衝突所造成的影響是什麼？傳統社會應該如何證成與民主政治價值之間的重疊共識或是在不同的價值之間如何進行轉化接合的工程？