

公民議題的回顧與反省

台大哲學系教授 林火旺

一、前言

馬歇爾(T. H. Marshall)在 1964 年出版*Class, Citizenship and Social Development* 一書，幾乎成爲當代公民議題的標準教科書，根據學者的觀察指出，1960 到 1970 年代，馬歇爾的理論對公民問題的研究最具影響力，1970 年以後就很少有學者對這個問題產生興趣，從《1971-1985 社會學期刊累積指引》(*Cumulative Index of Sociology Journals 1971-1985*)的統計數字顯示，在這十多年之間，出現在“公民”(citizenship)¹這個指標下的只有四個件數，²所以在 1978 年有學者宣稱：“在政治思想家之中，公民概念已經不再流行”。³但是這個情勢在羅爾斯(John Rawls)的《正義論》(*A Theory of Justice*，此書於 1971 年出版)問世之後逐漸產生變化，到了 1994 年秦力克(Will Kymlicka)發表有關公民問題的觀察時，公民已經成爲當代政治理論的“顯學”。⁴

羅爾斯從自由主義(liberalism)的角度論述社會正義，其引發的討論和爭議波瀾壯闊，影響所及，社會正義的議題成爲七〇年代學者激辯的焦點，八〇年代則演變成對自由主義基本假設的質疑，尤其沈代爾(Michael Sandel)對羅爾斯正義理論的批評，促成所謂社群論(communitarianism)的論述喧騰一時。社群論主要強調社群(community)是自我(self)構成的要素，批評羅爾斯自由主義背後所預設的個人主義(individualism)，此一個人主義人觀和群體論人觀的爭辯，到了九〇年代衍生兩個主題：一個是多元文化論(multiculturalism)；另一個是有關公民的問題。如果用秦力克的說法，一個是有關多種族(multi-ethnic)社會中少數族群的權利和地位的論辯，另一個是民主公民(democratic citizenship)的德行、實作(practices)和責任的討論。而這兩個看似獨立的話題，其實具有相當密切的關係。⁵

因此在西方的學術論述中，公民議題是近十年來最重要的話題之一，對於公民理論的研究，也如雨後春筍，儼然成爲政治哲學的主流課題。何以公民會成爲當前西方社會的熱門議題？公民問題的意義和內涵爲何？此一公民研究的趨勢

¹ “citizenship”這個字是指“公民身分”，具有這種身分的人我們稱爲“公民”(citizen)，但是在中文撰述時，有時候將“公民身分”用“公民”表達似乎較爲簡潔，讀者從行文脈絡中就可以知道，所指涉的是一種“資格”，還是指“人”。

² 這個數據是來自Thomas Janoski, *Citizenship and Civil Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p.237.

³ 此句話是出自Herman van Gunsteren的著作，本文引自Will Kymlicka, “Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory,” in *Ethics* 104: 352, 1994.

⁴ Ibid. 以秦力克在這篇文章所引的書目來看，1980 年到 1994 年之間，有關公民的論文和專書就超過 100 種。而這個公民研究熱潮在 1994 年之後更持續發燒，在秦力克等今年編纂的一本書中顯示，從 1994 以後所出版的相關著作也超過 100 種。參見Will Kymlicka and Wayne Norman (ed.), *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp.395-400.

⁵ Will Kymlicka and Wayne Norman, “Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts,” in Will Kymlicka and Wayne Norman, 2000, p.1.

對我們當前的社會發展有什麼樣的啓示？這些都是值得我們思索的問題，也是本文探討的重點。

二、公民觀念的兩大傳統

根據伊格納提夫(Michael Ignatieff)的分析，西方傳統中有兩種主要的公民觀念，一個是古典公民的理想，可以稱之為共和主義的(republican)公民觀念，另一個則是自由主義的公民觀念。前者從政治的角度，而後者則從經濟的角度對人下定義。⁶在多元文化論的討論尚未興起之前，這兩種公民觀念主導西方的公民理論，因此要瞭解為何公民議題會在近十多年來重新受到廣泛的關注和討論，必須先對這兩種公民觀的特點及內涵加以探討。

(一) 共和主義的公民觀

共和主義的公民觀可以追溯到希臘哲學家亞里斯多德，亞里斯多德對於公民的看法可以從以下三方面來瞭解：

(1) 統治和被統治

亞里斯多德所謂的公民，就是同時適合於統治別人也被別人統治的人，這和他對人的看法密切相關。根據亞里斯多德的論點，人是政治動物，所以統治行為是人類最高才能的一種展現，他認為身為具有理智和目的性的存在者，人類具有指導事物朝向某一個目的的欲望，從事這種指導行為就是人類內在最佳本質的一種表達，因此從事統治是人類才能的一個卓越表現。根據這樣的邏輯，統治行為是否更好，和被統治對象的是否更好成正比，也就是說，如果被統治者本身越好，則統治會越好。因此統治動物比統治事物來得好，統治奴隸比統治動物為佳，統治女人又比統治奴隸更進一步，最後是統治一樣是具有公民身分的同胞，則是統治行為的最高表現。然而一個公民能統治其他公民，必須是他也被其他公民所統治，所以公民同時統治也被統治。至於統治和被統治所指的是，公民共同參與公共決策，而且每一個決策者尊重其他決策者的權威，並共同遵守他們所做的決定，這些決定也就是現在所謂的法律。⁷因此從統治者和被統治者的角度觀之，公民是有權力決定公共政策、也同時會遵守公共決策的人。

(2) 公共(public)和私人(private)領域

亞里斯多德的公民觀建立在對公共領域和私人領域的區分，公民與公民之間是一種政治關係，他們聚會所要討論和決定的事務是公共而不是私人的事務，所以公民在處理戰爭、貿易等公共事務時，必須完全拋開所有私人的事情。因此公民雖然是家務的掌權者，但是卻不處理家務事，家務事是由奴隸和女人來維持，除非事情嚴重到他們必須在公民會議中做決定，才能確保對家務的掌控，否則公

⁶ J. G. A. Pocock也分別兩種公民傳統，一種將公民當成政治存在者(citizen as a political being)，一種將公民當成法律存在者(citizen as a legal being)，儘管使用的名稱不同，前者即Ignatieff的共和主義公民觀，後者則是自由主義的公民觀，為配合一般較習慣的用法，本文採Ignatieff的用語。這兩種論述參見J. G. A. Pocock, "The Ideal of Citizenship since Classical Time," & Michael Ignatieff, "The Myth of Citizenship," both in Ronald Beiner, ed., *Theorizing Citizenship* (New York: State University of New York Press, 1995).

⁷ Pocock, 1995, pp.30-1.

民之間從來不討論這些私人事務。對亞里斯多德而言，公共領域比私人領域優越而且真實，所以參與政治本身就是善(good in itself)，而私人領域的事務永遠都只是一種工具，並不是人類存在的目的，進入公共領域才是目的，也就是說，重要的是參與公共決策的自由，而不是決策的內容。⁸因此一個理想公民的正當習性是：具有將公共利益或公共善置於私利之上的氣質傾向。雖然亞里斯多德並不否定某些私人喜好的價值，但是他認為公共領域比私人領域重要，因為人只有在公共領域中，才能發揮身為一個社會動物的最高能力。⁹也就是說，透過承擔公共職位、參與公共事務，真正的德行和美好生活才得以體現。¹⁰

(3) 公民的條件

由於公民同時具有統治和被統治的身分，所以這種政治社群理論的核心原則是公民的平等性；¹¹此外公民的職務是從事公共決策，必須有能力完全拋棄私人事務的人，才能承擔這樣的工作，因此亞里斯多德認為，只有具有理性討論公共利益能力的人，才適合成為公民，而只有自由人才具有這種理性選擇能力，因此除了擁有財產的成年男性之外，所有需要依賴他人生存的人，如：奴隸、女人、小孩、受薪階級，都不能成為公民。可見亞里斯多德的公民觀念是具有排他性的，並不是每一個社群的成員都可能成為公民，政治專屬於某一個特殊階層。¹²

為何只有擁有財產的成年男性才夠格成為公民？（財產這個條件尤其是指擁有土地這種不動產，因為有土地的公民自然會是愛國主義者）除了擁有財產的人才可能將公益置於私利之上外，¹³原因是公民必須是自由、平等的人。根據平等這個條件，在當時父權主義的社會中，男人是家庭的主宰，女人只具有從屬地位，負責管理家務和奴隸，所以女人不具有平等身分，也不可能成為公共事務的“平等”決策者。此外擁有約略平等的財富也是成為公民的必要條件，否則公民之間如果財產不平等，富者可以收買較不富有者，而造成國家的腐化。¹⁴因此平等的條件排除許多人成為公民的可能性，因為只有很少人才有能力擁有平等。

至於自由人的要求預設經濟和心靈的獨立性，理想的公共決策者應該具有獨立判斷能力似乎是庸置疑的，而亞里斯多德認為只有經濟獨立的人，才有可能心靈獨立，也就是說，一個在生計上必須依賴他人生存的人，譬如：女人、小孩和奴隸，根本不可能具有從事獨立判斷的條件，正如富者可收買較不富裕者一般，女人、小孩和奴隸必然會受到主控家務的男人的影響，而無法進行自由、理性、獨立的判斷，所以公民身分並不只是達成自由的一個手段，它就是自由本身的呈現。¹⁵也就是說，擁有自由的人才具有公民身分，而不是透過公民身分的取得，人才享有自由。所以個人自由和自主性就是展現在公民的活動之中，譬如：參與

⁸ Ibid., p.32.

⁹ Ignatieff, 1995, p.56.

¹⁰ Trevor Purvis and Alan Hunt, "Identity Versus Citizenship: Transformations in the Discourses and Practices of Citizenship," *Social & Legal Studies*, 8: 463, 1999.

¹¹ Ibid.

¹² Ignatieff, 1995, p.56.

¹³ Ibid., pp.57-8.

¹⁴ Ibid., p.56.

¹⁵ Pocock, 1995, p.32.

公共討論和集體決策、超越私利而且追求公益等，就是公民自由的具體實現。

根據以上的分析，共和主義的公民理想是將公民之間視為命運共同體，公民彼此禍福相關、休戚與共，所以理想上統治者和被統治者並不是對立的兩個階級，因此亞里斯多德對政治運作的主張是：輪流統治。羅馬共和國傳說中的公民英雄Cincinnatus是這個公民觀的一個典範，Cincinnatus是一名農夫，他為了拯救國家的安危而離開田畝，等到任務達成後，他又回到平靜的農民生活。基於共和主義的公民理想，為了確保公民之間彼此熟識、建立親密關係，政體的最佳規模應該是小國寡民。¹⁶

（二）自由主義的公民觀

隨著政體規模的擴張，統治人口的增加，雅典時期小國寡民的城邦政治已經不復存在，共和主義的公民理想也變得不切實際，所以羅馬帝國時期的公民觀也產生重大的轉變。事實上在這個時期，由於帝國人口眾多，不只是公民之間無法直接面對面討論公共議題，而且實際的公共決策也不可能由公民決定。根據波卡克(J. G. A. Pocock)的分析，這個時期最大的轉變是：公民之間並不是直接互動，而是透過“事物”(things)作為中介，人們為了擁有事物而採取行動，這才和他人接觸而產生關係，這時候基於和諧相處，必須訂立一些規約，所以個人成為公民是透過對事物的佔有和法律體系的實踐。因此所謂“公民”是指某人可以依法律自由行動、自由發問且受到法律的保障，換句話說，公民是指個人在一個法律社群中所佔有的地位，所以公民是一種法律身分而不再是政治身分。¹⁷

這種法律意義的公民觀和亞里斯多德的公民觀至少有三點不同：(1) 前者的公民身分是一個消極觀念，後者則是一個積極觀念，因為亞里斯多德的“公民”強調的是統治和積極參與公共事務，而羅馬時期的公民觀則較重視公民在法律規定下所擁有的權利，這個時期的公民並沒有真正參與統治工作。¹⁸ (2) 參與公共事務不再是美好生活實現的必要條件，由於公民和他人產生關係是透過對事物的佔有，所以人類的經濟活動才是生活的重心，法律的存在是為了保障公民在私領域活動的和平相處，人的本質不再被視為是政治動物。(3) 如果統治不再是公民所要扮演的重要角色，而且生活的重心是私領域，則在理論上公民身分就不再具有排他性。

以經濟角色對人作定義、以法律地位定義公民、公民身分的重點是權利和保障而非統治，這些特點成為自由主義公民觀的基本要素。自由主義最重要的立足點就是個人主義(individualism)，¹⁹所以雖然它也區別公共領域和私人領域，但是和亞里斯多德不同的是：自由主義認為，固然參與公共決策是公民重要的權利，

¹⁶ 以上論點是歸納伊格納提夫的論證，Ignatieff, 1995, pp.57-9.

¹⁷ Pocock, 1995, pp.34-6.

¹⁸ Trevor Purvis and Alan Hunt, 1999, p.463.

¹⁹ 在這裡必須澄清的是，個人主義並不是主張個人應該自私自利，個人主義對自由主義而言，只是自由主義推理的一個起點，自由主義認為思考一個合法政治體制的建構，推論的起點應該是個人而不是任何的集體，也就是說，從個人所具有的特性出發，推論政治制度應該如何設計，才是合法的推論方式。所以個人主義是自由主義本體論的(ontological)假設，它並不是一個規範性的(normative)主張，因此它對日常生活中“人應該如何如何”的規範性判斷並不相關。

私人領域中的食衣住行等生活必需品的滿足，以及個人選擇生活方式的自由和自主權，才是個人生命的重要領域。在不干擾他人同等權利的前提下，自由主義認為每一個人都應該享有平等權利追求他所認為的美好生活，同時自由主義也認為所謂“美好生活”並不存在一個標準答案，因此如果讓每一個人都可以自由追求自己嚮往的美善生活，自然會產生差異的生活方式，為了實現尊重彼此差異價值觀和生活方式的目的，必須建立一套公平合理的公共規範，作為每一個公民行為的依據。由於自由主義強調人的平等性，所以它將公民身分普遍賦予政治社群中的每一個成員，所以規範社會成員的公共規範理論上必須得到全體成員的同意。

雖然共和主義和自由主義的公民觀都強調公民的平等性，但是這兩者的平等基礎並不相同，自由主義的平等是建立在人性的平等上，是一種形式平等，所以只要滿足法律上的消極條件，不論是否擁有財產，每一個人都是合格的公民。而共和主義的公民平等是以財產為基礎，是一種實質的平等，由於政治社群成員的財產並不平等，所以共和主義的公民觀具有排他性。

此外，由於自由主義強調差異和多樣性，並且認為“美好人生”是屬於個人自由選擇的領域，也是由個人自己定義，否認參與政治事務才是人類才能的最佳表現，²⁰所以它比較重視個人在私領域不受干涉的自由，而共和主義則強調公民參與政治決策的自由。如果以柏林(Isaiah Berlin)的兩種自由觀念來表示，共和主義比較重視公民的積極自由(positive liberty)，也就是“做什麼的自由”(freedom to)；而自由主義則比較重視公民的消極自由(negative liberty)，即“不受干涉的自由”(freedom from)。這個差別其實可以說明何以當代成熟民主國家中，公民對參加政治活動或參與公共決策普遍冷漠的原因，因為當一個社會的公共規範趨近於正義，公民所應該合理享有的權利都明訂在法律之中，而且人們不投入政治活動或參與政策決定，也不會影響社會的基本結構時，公民使用其積極自由的動力自然會減少，因為他們會認為，他們的投入與否通常不會造成太大的差別，所以在一個成熟的民主國家中，人民可以不必關心政治，誠如伊格納提夫所言，私人自由和民主參與對當代生活而言，可以是一種偶然的關係，許多人將參與選舉視為一個不太重要的責任，就像上教堂一般。²¹所以在一個接近正義的自由主義社會之中，私人領域才是公民生活的重心，所以消極自由才是最重要的。

自由主義認為，除非採用強制手段，否則多元價值是一個不可能消除的事實，所以在自由主義社會中並不存在一個大家都認可的公共善(common good)，可以作為政府施政的合法依據，以及凝聚社會成員之共識。自由主義社會的團結不是基於大家都有相同的人生理想，而是因為大家都願意接受一套相同的公共規範。所以在共和主義的模式中，公民德行是一個良好政府的最佳保證，然而對自由主義而言，一個好的政府是依賴制度的制衡，而不是依賴公民優良的德行，也就是說，只要各種政治和社會制度作最佳的設計，人民的道德優劣與否是次要的。²²

²⁰ 儘管有人可能還是相信人是政治動物，從事政治活動是人類的才能的最高表現，但從自由主義的觀點來看，這只能是“一家之言”，並不是普世真理，所以不能強制大家接受同樣的觀點。

²¹ Ignatieff, 1995, p.61.

²² Ibid., p.63.

歸納以上的討論，自由主義社會的公民顯然擁有雙重身分：公共認同(public identity)和非公共認同(nonpublic identity)，公共認同是公民從事公共規範和公共政策制訂時所應該扮演的角色；而非公共認同則是指個人在法律和公共道德之內，可以從事的自由選擇。如果公民用非公共身分去進行公共決策，結果會使該決策失去其合法性，因為它會被個人特殊的利益或偏好所扭曲。羅爾斯在《正義論》中的設計是自由主義公民特點的最佳範例，他的正義理論就是以公民的公共認同進行推論，他透過契約論的方法，使立約者處於一個公平的選擇情境決定正義原則，立約者所處的情境他稱之為原初立場(the original position)，這個情境最重要的特點是無知之幕(veil of ignorance)，也就是說，所有立約者都是在無知之幕之後進行正義原則的選擇，無知之幕遮蔽立約者對於財富、所得、身分、地位、人格特質等所有有關個人特點的知識，這使立約者無法基於私人利益的觀點，選擇一個有利於自己的正義原則。²³原初立場中的立約者就是自由主義的理想公民，他在從事公共規範制訂時，完全基於自由、平等的公共身分進行思考和決定。當正義原則一旦確定之後，立約者就回復到一般公民的非公共身分，在正義原則所規定的權利和限制下，自由追求其生活方式和開創其理想的價值生活。

對羅爾斯而言，正義原則是社會基本結構設計時的指導原則，所以正義原則的選擇必須得到社會全體成員一致的同意，一旦社會的基本制度合乎正義原則，雖然正義原則賦予每一位公民平等的自由權，即每一個人都擁有參與政治活動和公共政策的自由，但是由於這個自由是一種“權利”，不論個人或政府，干涉權利的執行不但是錯誤而且會受到法令的制裁，但是個人如果不執行這項權利，並不會構成任何違法情事，所以自由社會的公民可以永遠不扮演公共身分的角色，也不會受到任何的干涉或制裁，這不但可以說明自由社會公民普遍對政治冷漠的原因，也可以印證自由主義公民是一種消極公民的論點。

三、個體還是群體？

前述兩種公民傳統對於“公民”的意義顯然有很大的不同，共和主義認為“公民”本身就是目的，只有那些能超越個人利益、拋開家務事、關心公共事務、思考公共福祉的人，才夠資格成為公民，因為公民是人類生活的最高表現；而自由主義則認為“公民”只是一個工具，它是為了滿足每一個“個體”在追求自己的美善生活時，必須訂立一個和平相處條件的需求而產生。所以共和主義的公民強調公民德行(civic virtues)，而自由主義公民則重視公民權利(civil rights)，雖然這兩種主張在談論“公民身分”時都使用“citizenship”這個字，但是共和主義認為這個字和“civic”密不可分，而自由主義則將它和“civil”聯結。根據學者的分析，“civic”具有較為肯定、甚至是愛國的意義，而“civil”則較為消極、較不政治，兩者最基本的差別是：前者傾向於公共的團結，而後者則傾向於私有的個人主義。所以這兩種意義同時存活於公民身分這個複雜的概念之中，因為它們或多或少表

²³ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971).

達了某種社會和政治需求所產生的歷史情境。²⁴

如果從本體論的角度來看，傳統兩種公民觀念的差異，其實可以理解成：公民身分是賦予群體還是個體的爭論，儘管當代主要民主國家的憲政體制都是以自由主義為基礎，所以個人主義式的公民觀具顯著地位，但是這並不代表強調公共精神的共和主義觀念完全絕跡。事實上這種群體還是個體的爭論，在歷史上一一直以辯證的方式呈現，在當代的理論發展中也可以看到類似的軌跡，如果羅爾斯的自由主義是個人主義在當代發展的高峰，繼之而起的批判聲浪，正是來自強調社群、文化、歷史等群體概念的社群論。

根據沈代爾的論證，自由主義的自我觀念是錯誤的。由於自由主義的基本前提是個人主義，所以自由主義的政治設計完全忽視群體的概念，也就是說，自由主義認為個體性(individuality)在本體上優先於任何的集體性(collectivity)，所有的集體都是個人在自由權利受到保障之後所形成的結社，是屬於私領域而不是公領域，因此對自由主義而言，個體是先於群體，所以自由主義假設自我可以獨立於任何歷史、文化、傳統而存在，但是沈代爾認為人的自我認同(self identity)必然會涉及社群、傳統和文化，同一社群中成員共有的情感、共享的目的和價值，也會成為每一個個人自我認知的構成性(constitutive)要素，沈代爾主張個體是社會的產物，認為社群的價值和文化內涵決定個人的價值和理想，人只能透過自己所屬的社群，才可能發現自我。²⁵因此羅爾斯自由主義描繪“一個抽離具體經驗、只具有選擇能力的人”的觀念是錯誤的。換句話說，社群論認為“我”之所以為“我”，必須在某一個特定的文化或傳統中才有意義。泰勒(Charles Taylor)更進一步指出，人只有在社會中才能發展其能力，他認為活在社會文化之中是個人發展理性、成為一個道德主體、以及成為一個負責任的存在者的必要條件。²⁶因此社群論所重視的價值是對社群的忠誠、歸屬、團結，這些價值的意義在於提供其成員共享的本質，體會到這個本質會產生公民之間共同命運感，因為這種深層的分享關係，會使公民之間形成臍帶關係。²⁷

在社群論的理想社會中，公民認定社會整體具有一個共同的善，是社會成員共同的事業，因此成員之間具有一種相互的承諾(mutual commitment)，而這個相互承諾本身就有其價值，所以個人願意為社會整體或社會其他成員的福祉，從事必要的犧牲，所以社群論的公民也是建立在對一個共同善的認同上，泰勒稱這種共同善的意識為愛國心，所謂愛國心，是介於友誼和親情及對他人利他性的奉獻之間，友誼和親情是對特定個人的情感，對他人利他性的奉獻則是指願意為任何人利益而行動，而愛國心的對象是自己的同胞，這些人和自己之間不必具有友誼

²⁴ George Armstrong Kelly, "Who Needs a Theory of Citizenship?" in Ronald Beiner, ed., *Theorizing Citizenship* (New York: State University of New York Press, 1995), pp.88-9.

²⁵ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp.147-54, 172-83.

²⁶ Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp.190-1.

²⁷ Pamela J. Conover, "Citizen Identities and Conceptions of the Self," *The Journal of Political Philosophy*, 3:137, 1995.

或親情關係，而是藉著共同參與一個政治社群所產生的特殊關係，這種關係雖不像家庭那麼親密，卻和家庭類似，因為成員彼此因分享共同的歷史而結合。²⁸

泰勒稱這種社群成員的關係為一種對話式的(dialogic)關係，他認為個人的自我認同也是透過對話加以定義，我們成為完全的行為主體、能夠理解自己、並藉此定義自我認同，都是透過和有意義的他人(significant others)²⁹之互動和對話。因此個人對自我認同的發現，並不是透過獨白的(monological)方式達成，而是經由和他人的互動和交往，所以自我認同的形成部分是公開的、部分是內在的，也就是說，個人的自我認同是經由和他人的對話關係，這個特點可以說明為何自我認同需要重視肯認。³⁰

從公民理論的角度觀之，社群論在形式上具有自由主義的特點，因為不論它所謂的社群是大至國家這樣的政治社群，還是小至地方性的社區或教會團體，每一個成員都是群體的一分子，都應該被賦予公民的身分，所以社群論的公民觀不像共和主義一樣具有排他性，而是傾向於自由主義普遍公民的觀念。但是社群論強調社群的整體性和共同善的優先性等概念，和共和主義的精神不謀而合。

四、差異公民和多元文化論

根據學者的分析，公民認同是公民身分的一個成分，一個公民除了具有政治社群的成員身分(membership)之外，最重要的是具有公民感(sense of citizenship)，前者是個人在政治社群中的法律身分和地位，它規定個人在此一社群中的法律權利和責任；而後者則涉及個人的心理上意義，公民認同就是構成公民感的一個主要成分，是個人賦予社群成員身分的一種情感。³¹因此八〇年代社群論對自由主義的批判，間接促成“認同”問題成為政治哲學界關心的焦點，因為如果泰勒的論述是正確的，即個人的認同必須預設社群、文化、傳統等群體因子，則這些群體遭到貶抑或消失，不只會造成個人認同的危機，也會使個人喪失公民感。由於自由主義對公民身分的賦予不分性別、膚色、種族、貧富、階級和社會地位，完全以無差異的(difference-blind)普遍原則對待每一位公民，這種作法看似公平，但是在公共決策上“一人一票”的多數決，必然會造成多數族群或團體主導政策的發展，而使多數的利益得以充分實現，危及少數族群或團體利益或生存，當然也就危及少數族群或團體的自我認同。這種認同危機的體認和自覺，促成當前自由社會中各種族裔、少數民族、女性或同性戀等少數團體及其支持者，極力要求自由主義政府和多數族群不只要正視它們的“差異”，而且也要對它們的差異受到社會的肯認(recognition)，這就是九〇年代多元文化論的主要課題。

²⁸ Charles Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate," in Nancy L. Rosenblum(ed.), *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989), p.166, 173.

²⁹ 泰勒此處所謂有意義的他人是藉用George Herbert Mead的用語，指的是和自己具有親密關係的人，如：父母、親友等。參見Charles Taylor, "The Politics of Recognition," in Charles Taylor, et al. *Multiculturalism* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994), p.32.

³⁰ *Ibid.*, pp.31-4.

³¹ Pamela J. Conover, "Citizen Identities and Conceptions of the Self," *Journal of Political Philosophy*, 3: 133-4, 1995.

楊格(Iris Marion Young)批評自由主義的普遍公民觀是一種同化論(the ideal of assimilation)，因為自由主義將社會當成是一個同質性公民的組合，所以它以相同的標準、原則和規定對待每一個人。然而儘管自由社會賦予族群和個人的平等權利，但是現代化的發展不但沒有導致同質化的社會，反而強化族群的內聚力和族群團體之間的分化。以美國社會為例，法律上族群平等的形式規定，並沒有消除許多族群仍然被視為異常或“非我族類”(the Other)的狀況。³²因此楊格認為，當自由主義的形式平等不能消除族群差異時，堅持平等將會忽視差異而對弱勢族群形成壓抑。

事實上在當前的自由社會中，很少是一個國家一個民族的狀況，通常都是由許多不同的民族組成，再加上大量的移民，造成先進民主國家中充斥著文化、價值觀和傳統迥異的各類族裔居民，楊格論稱，忽視族群差異會對某些族群不利，因為這些族群的經驗、文化和社會能力都不同於優勢族群。同化論的本意是要將以往被排斥的族群帶進主流社會，但是同化的規則和標準卻是由優勢族群決定，而優勢族群並沒有認知到這些標準具有“我族文化”的內涵，以為它們是人性的共同理想，要求弱勢族群一致接受，這種作法等於要求少數族群放棄其文化的特點，認同優勢文化，楊格稱這種作法是文化帝國主義(cultural imperialism)。此外，同化論也使弱勢族群產生內化的自我貶抑，因為當族群成員不能符合標準時，他會造成自我壓抑和自我嫌棄，譬如如果美國社會白人男性觀點是一個普遍標準，則波多黎各人和華裔會對自己的音調和出身感到羞愧。實際上同化的目標是要求所有人都“適合”主流族群的行為、價值和目標。所以如果自由主義的平等參與蘊涵同化，被壓抑族群會處於一個兩難之中：參與就是接受和採用一種不同於自己的認同，而且試著去參與則是提醒自己和他人：我的認同是什麼。³³

史賓勒(Jeff Spinner)也指出，自由主義者常常稱頌政府的中立性，但是卻沒有注意到政府是由某一個文化族群所掌控，少數族群成員在這樣的制度下，等於必須喪失他們的部分認同。此外，自由主義傾向於依賴法律來達成公民的平等性，但是這似乎模糊權力(power)的運作，其實透過權力強迫他人從事違反其意志的行為，不一定要採取明顯的方式進行，可以利用社會壓力達成，譬如法律並不能禁止人們以瞧不起的態度對待少數族群。³⁴譬如：同性戀者面對主流社會各種道德譴責、冷嘲熱諷、異樣眼光的無形壓力下，大多數只好躲入暗處，法律賦予他們的“戀愛自由”，只是形同具文；殘障人士在選擇就業時，雇主對他們的“另眼相看”，也是自由主義機會均等原則的一大諷刺。史賓勒論稱，許多少數族群權利的捍衛者憂心，如果自由主義政府不能肯認這些少數族群，可能會造成這些弱勢文化的消失，或者使其成員遭受主流社會歧視和成為種族偏見的犧牲者。³⁵

對許多多元文化論的支持者而言，自由主義平等公民觀反而成為壓抑弱勢族

³² Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990), pp.163-4.

³³ *Ibid.*, pp.164-5.

³⁴ Jeff Spinner, *The Boundaries of Citizenship* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994), pp.10-2.

³⁵ *Ibid.*, p.10.

群的藉口，主流族群將自己的意識型態當成中性、普遍，而劣勢族群的差異常被等同為劣等或異常，由於主流族群將少數族群的行為和價值視為“不正常”，為了避免這種異常危及公共福祉，因此採取排斥、隔離或壓制，以防止社會整合遭到腐蝕，似乎可以得到合理化的基礎。

對多元文化論的指控，自由主義也許辯稱，在包容多元價值的前提下，自由主義政府不能刻意保護某一族群文化的存活，因為所有的群體活動，都是屬於私人結社的部分，政府不能也沒必要保障所有自願性的結社都能蓬勃發展，自由主義政府的職責是確保公共領域規範的執行和正義性，由於公領域的規範是平等對待每一個公民，以創造個人自由的一個合理空間，所以必須基於普遍性假設，至於所謂多元價值，則是在非公共領域展現。但是這種辯解，顯然是將所有的差異全部歸類為非公共領域，所以族群差異和宗教信仰一樣，都不具有公共性和政治性意義。換句話說，自由主義所謂的多元，只能從個體的生命計劃、或基於個人的價值觀所產生，格雷(John Gray)稱這種多元為稀釋的(diluted)的多元，但是當代最重要的多元並不是這種“個體式的”多元，而是涉及整體人生觀所形成的多元，格雷認為，當代多元論者所關注的是：將文化差異當成是政治領域所要處理的素材。³⁶

此外論者也指出，自由主義本身也是一種特殊的文化，自由主義強調對各種美善生活保持中立、主張個體先於集體、嚴格區分公共和非公共領域，這些都是一套特殊的價值體系，建立在自由主義獨特的人性預設之上，即使自由主義的學者都承認，自由主義是一種特殊主義。³⁷ 泰勒以魯西迪(Salman Rushdie)的《撒旦的詩篇》(*Satanic Verses*)一書為證，他論稱，對回教徒而言，並沒有自由主義所期待之宗教和政治的區分，所以自由主義不是所有文化的匯通，它也是一種特殊文化的產物，因此自由主義不能聲稱自己是完全文化中立。³⁸

因此多元文化論者認為族群的認同和差異，應該屬於公共和政治領域，族群差異不能化約為個人差異，在自由主義的政治架構中，只有個人和國家兩個基本元素，而多元文化論則強調介於國家和個人之間，還有一個極為重要的單位，即各種不同族群，包括種族、民族、性別、年齡、宗教、文化等構成的特殊團體，這些團體對某些特殊個人之認同和生命意義的影響極為重要，因此政治原則如果忽視這個差異，將會使某些族群受到壓抑、宰制和邊緣化。所以楊格提出所謂差異政治(politics of difference)，就是強調這些差異的公共性，使個人除了具有一般公民的平等權利之外，少數族群的族群成員身分，也應該成為政治決策時考量的一個重要指標。

如果人們認知到白人和黑人一樣特殊、男人和女人一樣特殊、同性戀也和異性戀一樣特殊，差異只是“不同”，並不是“劣等”，才能促成多元社會中不同

³⁶ John Gray, *Enlightenment's Wake* (New York: Routledge, 1995), pp.136-8.

³⁷ 否認自由主義是中立學說的自由主義者主要有William A. Galston (*Liberal Purposes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991), Stephen Macedo (*Liberal Virtues*, Oxford: Clarendon Press, 1991), & Joseph Raz (*The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press, 1986).

³⁸ Taylor, 1994, pp.60-4.

族群的融和以及真正的平等對待。爲了改變目前形式平等造成少數族群和文化被壓抑和宰制的現象，多元文化論者提出所謂差異公民(differentiated citizenship)的概念，也就是主張自由主義政府不但基於個人立場，保障每一個公民平等權利，而且爲了肯認和包容少數族群和團體的特殊認同和需求，賦予這些族群和文化以集體爲單位的少數權利(minority rights)。³⁹

儘管有些自由主義學者擔心差異權利的作法會危及自由主義的原則，⁴⁰但是也有自由主義學者認爲，自由主義的理論和少數權利的概念並不衝突，⁴¹秦力克甚至強調，以往攻擊少數權利者都是站在社會正義的立場上，主張以族群成員身分爲基礎的權利或利益是不正義的，但是少數權利的捍衛者已經成功地證明：違反無差異原則、包容文化差異在本質上並沒有不正義，而且採用少數權利可以補救少數族群在無差異制度下的不利處境，反而是提升公平、和正義一致。所以秦力克宣稱，現在很少深思熟慮的人會認爲正義可以用無差異原則定義，因爲越來越多人認識到，不論語言、曆法、國定假日的訂定，都是對主流族群有利，而且也越來越多人認知到，自由主義的正義理論忽視許多重要的利益，如：肯認、認同、語言、文化成員身分等，國家如果忽視這些利益，儘管所有人民的公民、政治和社會權利得到保障，也會傷害到相關個人的自尊和主體性。⁴²

秦力克的論證並沒有誇大，事實上給予少數族群特殊權利的作法，已經在許多先進民主國家中實踐，譬如：美國法律對印地安保留區內非印地安人的遷徙、居住和投票權利，都給予相當程度的限制，爲了保障原住民文化的存活，在這個保留區內不能進行私人土地的買賣，非印地安人不能享有平等的投票權利。加拿大魁北克爲了維護其法國文化的延續，通過一個有關語言的法令，規定（1）法語系家庭和移民，不能將小孩送到英語學校就讀；（2）超過五十名員工的公司必須使用法語；（3）商業上簽字不用法文是違法的。

五、公民的危機

如果從歷史發展的進程來看，公民觀念從共和主義、自由主義、社群論演進到當前所謂的差異公民，但是這並不代表後來產生的觀念比前面正確。其實這些觀念彼此修正、互相調整，社群論和多元文化論的公民觀念承繼共和主義所強調的群體和公共善的概念，而且它們都是在自由主義的體系內論述，所以即使“肯認族群、正視差異”已經被普遍接受，但是如果更精確地說應該是肯認“個人”的族群認同、正視“個人”的文化差異，因爲這些差異和集體認同是個人自我認同的核心要素。如果從這個角度理解差異公民觀，似乎當前比較可以被接受的公民理論是結合自由主義和共和主義的一個混合體，而且是以自由主義的基本假設

³⁹ 這個名詞是採用秦力克的用法，參見Kymlicka, 2000, pp.1-41.

⁴⁰ 有關這方面的問題，秦力克所編輯的書中有深入的討論，參見Kymlicka, 2000.

⁴¹ 秦力克是自由主義陣營中少數權利最重要的支持者，他主要的代表作有二：(1) *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989); (2) *Multicultural Citizenship* (Oxford: Oxford University Press, 1995). Joseph Raz也有同樣的看法，參見其“Multiculturalism: A Liberal Perspective,” in his *Ethics in the Public Domain* (Oxford: Clarendon Press, 1994), pp.170-91.

⁴² Kymlicka, 2000, pp.3-5.

為基礎，所以實際的現狀也符合這個論點，當前自由主義民主國家並沒有根本改變其憲政體制的主軸架構，只是為了包容和肯認少數族群和團體，實施各種相關政策和特權設計。然而如果從實踐的層面來看，當前自由民主國家卻至少在以下三方面出現危機，即民主公民的實踐、自由主義核心價值，以及公民素養。第一和第二方面的危機來自多元文化論，第三方面的危機則來自自由主義的公民觀。

（一）民主公民的威脅

多元文化論其實是一個籠統的用語，它包含各種不同的種類，秦力克區別兩種類型的少數文化：（1）文化差異的產生是來自於併吞原來具有自主性且疆域集中之文化所造成的，稱為“少數民族”（national minorities），它們的問題是希望和多數文化一樣，保持自己為一個特殊社會，要求不同形式的自主性或自我管理，以保證其存活；（2）文化差異來自於移民，這些移民通常形成較鬆散的結社，稱之為“族裔團體”（ethnic groups），它們是希望能和大社會整合，被主流社會接受而成為完全的成員，它們雖然追求族群認同的較大肯認，但其目的不是變成一個分離和自治的民族，而是希望能修正主流社會的制度和法律，使這些制度更能包容文化差異。⁴³

史賓勒也採用類似的分法，但是他區分三類的文化差異，第一類是強形式的多元文化論，他稱為文化多元主義（cultural pluralism），這就是秦力克的少數族群。第二類是包含式的多元文化論（inclusive multiculturalism），類似秦力克的族裔團體，但涵蓋的範圍可能更廣，根據史賓勒的定義，這是指那些被主流文化排斥在外，而希望被包容進來的團體，它們希望以完全平等公民的身分參與民主討論，希望它們的歷史成為國家歷史的一部分，因此這個類別可以包括女性、同性戀、殘障等弱勢團體。第三類是部分公民（partial citizenship），這是指那些與世隔絕的族群，它們維持堅強的族群認同，也不對國家做太多的要求，所以不是完全公民，美國社會的阿米希人（Amish），就是屬於這一類。⁴⁴

儘管現在已經很少人質疑少數權利是違反正義，但是許多人卻會擔心少數權利的概念和其論證的基礎會破壞民主公民的實踐，因為“公民身分”這個概念，應該是使不同種族、性別、階級、生活方式的所有人，都能在這個概念下凝聚成同一個政治社群—國家，所以公民身分是一種統合的力量。因此強調族群差異、賦予族群特權，會促使族群更強化其內在的特性，而忽視公民的公共精神，危及社會的團結。

根據史賓勒的分析，包含式的多元文化論和部分公民不會威脅民主公民的實踐，因為前者並不是要維持獨特的文化認同，只是希望透過少數權利的取得，幫助其融入主流社會，成為完全的民主公民，所以是多樣社會的一個面向而已。⁴⁵至於部分公民，他們不參與投票、不爭取公職、也不捲入政策辯論，對政府不做公共要求，所以只要他們能尊重其他公民法律規定的權利，雖然從自由主義公民

⁴³ Kymlicka, 1995, pp.10-1.

⁴⁴ Jeff Spinner-Halev, “Cultural Pluralism and Partial Citizenship,” in *Multicultural Questions* (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp.65-8.

⁴⁵ *Ibid.*, p.66.

道德的標準之下，他們不是好公民，但是包容他們的存在，並不會危及民主公民的實踐。⁴⁶但是史賓勒認為，當文化多元主義一方面要像部分公民一樣，保留其文化的特殊認同，一方面又要政府幫助它們實現這個目的時，就會威脅民主公民。史賓勒以美國紐約州的一個猶太派別作為例子，這個派別生活方式幾乎和亞米希人一樣，和世俗世界相當的隔絕，他們不希望其子女就讀一般的學校，因為他們認為離開其社群以及和生活方式極為不同的人相處，會使他們的子女遭受恐懼的折磨。雖然他們拒絕和外界接觸，可是卻要求州立法單位和州長在他們的社區設立一個學區，以便利用公共的資源，達成維持其文化認同的目的。此外，這個派別的窮人也接受公共的補助，包括領取食物券、居住在公共房舍，他們不但參與投票，而且常常齊一的選擇投票對象，因此他們有一定的政治影響力，所以可以透過政治維持其特殊學區。史賓勒認為這樣的文化族群不應該受到公共的資助，因為公共經費應該用到合乎公共利益的事務上，雖然公共資源也可以用來支持不同的生活方式，但是必須這種生活方式不會傷害公民身分，然而本例中猶太派別的作為，已經抵觸所有公民不能互相歧視和傷害的原則，所以支持這樣的文化會傷害民主公民的實踐。⁴⁷

雖然秦力克辯稱，少數權利不必然會對公民造成傷害，但是他意識到許多學者憂心少數權利會造成“種族的政治化”(politicization of ethnicity)，而這種強調種族特色的設計，結果會使社會分裂。他也承認有些族群可能會放棄主流社會的公民身分，而採取分離主義，因而危及社會統合。⁴⁸根據秦力克的主張，族裔團體所要求的語言權或族群代表權，都是為了融入主流社會，所以不會對團結構成威脅。然而少數族群所要求的自治權，是要削弱它們和大政治社會的聯結，秦力克承認這會對公民的整合功能產生挑戰，因為自治權是和大社會分離成兩個民族，每一個有其自己的歷史權利、疆域和自我管理的權力，所以給予這種權利似乎不可能作為整合的功能，如果公民身分是在一個政治社群的身分，則創造重疊的政治社群，必然會產生雙重公民，因此秦力克也認為，民主國家中承認自治權者，會產生內在的不穩定。⁴⁹但是秦力克似乎還是支持給予少數民族這樣的權利，他的理由是：如果想將這種分離的認同感，讓它屈從於一個共同的認同，必然會產生反彈，因為少數民族會認為這樣的作法威脅其族群的存活，結果會造成更大的冷漠或憎恨。秦力克認為，自治權的主張會持續存在，我們只能包容它，以共同公民之名拒絕此一要求只會提升疏離和分離運動，最近的調查顯示，自治權的設計減少暴力衝突的可能性，而拒絕此一權利的結果可能升高衝突。⁵⁰顯然秦力克是基於“兩害相權取其輕”的觀點為少數權利辯護，但是這仍然證明族群權利對社會團結和民主公民確實會有不利的影響。此外，當秦力克要求我們“包容”這些特殊文化族群時，到底要包容到什麼裡面去？如果公民身分不涉及一種

⁴⁶ Ibid., p.72.

⁴⁷ Ibid., pp.79-80.

⁴⁸ Kymlicka, 2000, pp.10-1.

⁴⁹ Kymlicka, 1995, pp.176-82.

⁵⁰ Ibid., p.185.

普遍性，形成一個公民社群，那些被排斥或被邊緣化的族群到底要進入那裡？⁵¹

（二）自由主義價值的障礙

給予少數文化族群特殊權利也會危及自由主義的核心價值，因為這些需要特權保護的族群必然是為了維持其非自由主義的生活方式或價值觀，保障它們的文化特殊性、不受自由主義制度的影響，顯然會阻礙自由主義核心價值的運作和傳嬗。夏沙(Ayelet Shachar)以“多元文化易受傷害的矛盾”(paradox of multicultural vulnerability)說明多元文化論所產生的問題，所謂“多元文化易受傷害的矛盾”是指：當政府採取包容政策以減少族群間權力的差異時，反而造成族群內部的權力階層的形成，某些族群成員因此而易於受到不當的對待。⁵²夏沙將多元文化論分為強、弱兩種模式，強的模式完全只關注族群間的不正義，個人和國家不再是其公民概念的主要成分，它們要求國家某種程度的自治權以保障其文化認同，也要求將其族群的聲音放在憲政架構和公共對話之內。但是夏沙指出，這種強調族群之間在公共領域中平等的努力，遮掩族群內的壓迫。弱的模式除了要求包容族群的文化認同之外，也不放棄個人權利，但弱的模式也違背自己的原則，即為了維護少數族群的規範，有時候漠視對個人公民權利的經常性的侵犯。夏沙認為這種族群內部壓迫現象的發生，主要是因為多元文化論者將“認同”視為單數，而忽略掉族群內成員也有自己的特殊經驗和認同，因此只顧維持族群整體的文化認同，卻犧牲某些族群成員的自我認同。⁵³

賦予非自由主義族群特殊權利，產生最大爭議的是有關該族群內子女教育權的問題，因為這些兒童生長在一個非自由主義的價值體系之中，但是他們是未來的公民，大多數支持文化權利的自由主義學者都認為，兒童有權選擇不同於其父母的生活方式，但是有人擔心，如果少數族群的父母不讓其子女充分暴露在主流社會的教育體系之中，兒童的選擇權等於不存在，有學者認為這是對兒童的一種傷害。⁵⁴美國曾經發生兩個案例，引發這類問題的激烈爭辯，但是絕大多數學者都認為少數族群對其子女的權利是有限的，子女並不是父母的財產，所以不論其社群和外界多麼疏遠和隔離，當其子女選擇離開的時候，族群不能假藉維持社群存活或認同的理由，限制其選擇。⁵⁵也就是說，在自由社會的體系中，個人的平等自由和權利為主，族群的權利為從，當個人權利和族群權利產生衝突時，前者具有優先地位，因為包容差異並不是毫無限制的。但是比較具包容性的學者認為，在一個國家之中只要相當強的力量支持公共制度，對一些小的文化社群的某些支持和包容，並不會危及自由公民的價值，自由社會的存活並不需要每一個公民都具有自由主義的德行，這也是自由社會可以允許反自由主義生活方式存在的

⁵¹ Ronald Beiner, “Why Citizenship Constitutes a Theoretical Problem in the Last Decade of the Twentieth Century,” in Beiner, 1995.

⁵² Ayelet Shachar, “On Citizenship and Multicultural Vulnerability,” *Political Theory*, 28: 65, 2000.

⁵³ *Ibid.*, pp.68-9.

⁵⁴ Spinner-Halev, 1999, p.77.

⁵⁵ 有關這方面討論的文獻相當豐富，詳細的論辯參見拙作〈少數族群可否拒絕政府的教育？——自由社會公民教育的意義與限制〉，教育哲學學術研討會，國立台灣大學哲學系主辦，民國88年10月16日至17日。

原因。⁵⁶

然而即使允許少數族群擁有部分教育子女的權利，顯然不利於自由主義核心價值在這類社會的傳嬗，而且拜勒(Ronald Beiner)論稱，全球化和民族主義會同時成長，因為民族主義就是對認同危機的回應，而民族主義的最大威脅就是全球化。⁵⁷當前的國際現狀似乎印證了拜勒的說法，歐盟的成立幾乎和東歐風起雲湧的民族主義浪潮同步，依照這個趨勢，如果尋求肯認的族群越來越多，自由社會的穩定和存活似乎越來越會受到威脅。

(三) 公民素養的低落

自由主義公民觀念的特點就是強調個人權利的優先性，這種重視權利忽視責任的結果，使自由社會在實踐層次出現許多的弊端，譬如：投票率的低落、社會福利造成長期依賴的公民、環境政策的失敗、工作而不納稅、技巧性的逃漏稅或領取公共福利，學者認為這些都是因為個人主義造成的結果，個人主義使得自由社會良好運作所需要的公共精神和公民責任喪失。⁵⁸以往的自由主義者相信，自由社會即使缺乏有品德的公民，只要制度設計完善，個人追求私利、不顧公益也不會影響社會的正常發展，因為私利之間會互相制衡。⁵⁹但是自由社會實踐的結果，徹底否定這種只依賴良好制度的想法，秦力克認為，自由社會當前所產生的這些弊病改變了公民理論研究的重心，現在的自由主義學者普遍承認：一個健康穩定的民主社會，不只依賴正義的制度，也依賴公民的品質和態度，所以政治理論不再只重視社會的基本結構，也注重公民的品質和態度，學者稱這些公民的品質為社會資本(social capital)。⁶⁰

至於自由主義公民需要那些德行？蓋爾斯敦(William Galston)認為，負責公民所需要的德行可以分為四類：一般德行，如：守法、忠貞；社會德行，如獨立、開放心靈；經濟德行，如工作倫理、延後滿足的能力；政治德行，如尊敬他人權利的能力、評估公職人員表現之能力、參與公共對話的意願等。⁶¹其中參與公共對話被認為是最重要的公民德行，需要參與公共對話的原因是，民主政治的決策應該透過自由和開放的討論公開進行，所以公共對話不只是個人參與政治的意願和公開自己的主張，而且也包括認真聽取他人主張的意願，此外蓋爾斯敦強調，政治對話的德行還包括願意將自己的主張作理性、真誠地陳述，公共對話是一種政治說服而不是控制或強制。⁶²莫西度(Stephen Macedo)稱這樣的德行為公共合理性(public reasonableness)，也就是說，公民的政治要求必須提出“理由”，不能只是陳述其偏好或運用要脅的手段，並且這些理由是“公共的”理由，必須能說服不同的族裔或宗教團體。秦力克認為這種區別公共理由和宗教信仰、文化傳統

⁵⁶ Spinner-Halev, 1999, p.83.

⁵⁷ Beiner, 1995, p.3.

⁵⁸ Herman van Gunsteren, "Four Conceptions of Citizenship," in Bart van Steenberg (ed.) *The Condition of Citizenship* (London: Sage Publications, 1994), p.39.

⁵⁹ Kymlicka, 1994, p.359.

⁶⁰ Kymlicka, 2000, p.6.

⁶¹ William Galston, *Liberal Purposes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp.221-7.

⁶² *Ibid.*, p.227.

的公共合理性觀念，完全是當代獨特的觀念，這除了承認當代社會的差異性之外，也反映當代民主理論的一個重要轉變，從投票中心(vote-centric)轉到對談中心的(talk-centric)民主理論。投票中心的理論把民主當成：透過公平的決策程序或多數決的機制，是偏好和利益的一個競爭場所，但是這樣的想法已經被認為不能滿足民主合法性的規範。為了補足投票中心理論的缺點，越來越多理論家重視投票前的思辨過程，所以“參與公共對話”秦力克認為是當前最受矚目的一個公民德行。⁶³

自由社會普遍、平等公民權利實踐的結果，確實產生許多學者擔憂的“搭便車者”(free riders)，⁶⁴不只如此，由於公民不具有公共精神，社會也因此付出許多無形的社會成本，譬如：公民不注重健康，公共醫療成本增加；公民不承擔家庭責任，國家無法滿足老人、小孩的需求；人民不知道減少物資的使用和循環利用，政府的環保工作永遠事倍功半；如果公民不知道自食其力，社會救濟永遠僧多粥少。⁶⁵當代學者對公民品質的重視，其實也說明這是自由社會正常運作的一個危機。

六、結論：對我國公民現狀的一些反省

我國是一個自由主義的憲政體制國家是無庸置疑的，但是我們的主流文化和價值觀卻是非自由主義的，我們的公民只有合乎法律上的資格，卻普遍缺乏自由主義公民應有的心靈和素養。因此在政治上黨同伐異，只要能消滅「非我族類」，任何手段都會得到同黨的寬恕；“自由”被當成“合法的自私”；“民意”等於“我的主張”，所以排除異己就是俯順民情，自由社會公民最起碼的“容忍異見”，到現都還只是一句口號，很少有人真正身體力行。經濟上公共工程偷工減料；山坡地濫採濫墾，水土嚴重流失；水源地高爾夫球場林立；養殖業遍及西海岸，超抽地下水，濕地銳減、地層嚴重下陷。人民的生活態度是短視近利、好逸惡勞，絕大多數人夢想一夕致富，現在所謂「新新人類」的工作哲學是：工作輕、升遷快、薪水高，於是假公濟私、以私害公的情事層出不窮。社會上公德喪失，“公家的東西就是沒有人的東西”，於是曾經為大眾方便設計的“愛心傘”和“良心腳踏車”，不久就成為私人用品；各種抗爭不斷，對政府公共工程的要求只有一個“不要在我家後院”；只要警察鬆懈，剛除掉的路霸馬上死灰復燃；交通尖峰時間是罪犯的最愛，因為我們的警察都在路口；不論多麼美麗的景點，總是揮之不去垃圾夢魘，公共精神顯然不會在我們的民主社會著根。即使是一個最成熟的民主國家，也不可能期待人民每天都做“公民”，但是我們的社會卻很少有人做過“公”民。

⁶³ 這些論點引自Kymlicka, 2000, pp.8-9.

⁶⁴ 如社會治安、國防等公共財的享用具有一個特性，即不管有無盡到公民責任，在同一個社會的人都可以分享別人貢獻的結果，為了防止這種“搭便車”的不公平性，有學者主張：完稅的人才能投票、必須工作才能享用社會福利。參見T. K. Oommen, *Citizenship, Nationality and Ethnicity* (Cambridge: Polity Press, 1997), p.228.

⁶⁵ Kymlicka, 1994, p.360.

雖然上面的討論都是以西方社會為主軸，但是我們只是走在它們的後面，它們遭遇到的問題，其實已經在我們的社會一一浮現。“自由社會不能只靠制度，而需要依賴公民的品質”，這個論點以我們當前的社會現狀來看，已經完全適用。誠如蓋爾斯敦所主張的，公民教育的目的不是追求真理，而是陶冶社會成員的人格，使其能在所屬的政治社群中，有效的實現個人的生命理想，並因此而強化和支持其社群。⁶⁶如果我們希望下一代還生活在自由的社會之中，我們需要從事自由主義的公民教育。

良好的自由社會必須有相當數量具自由主義德行的公民，似乎已經是當前自由主義學者的共識，史賓勒指出，自由主義國家不需要每一個公民都具有自由主義的德行和價值觀，但是如果自由社會公民不以自由主義的方式使用其權力，長此以往，自由民主國家將不再是民主國家，也可能會成為不民主國家；此外，如果有足夠數量的公民偏離自由主義原則，自由主義國家的前途就值得憂慮。⁶⁷史賓勒似乎是在對我們提出警訊。

⁶⁶ Galston, 1991, pp.242-3.

⁶⁷ Spinner-Halev, 1999, p.83.