

公民身分：認同和差異

台大哲學系教授 林火旺

一、前言

近二十年來，以羅爾斯為代表之自由主義和社群論的爭辯，使得公民(citizen)和公民身分(citizenship)的概念再度成為學者關注的焦點，因此對於公民理論的研究，也成為當前相當重要的話題。對於公民的看法和主張有兩個主要的傳統，即公民共和主義(civic republicanism)和自由主義，一般認為社群論的主張合乎公民共和主義的精神。公民共和主義的公民觀強調政治社群的共同目的，此一共同目的所要追求的共同善(common or public goods)永遠凌駕個別公民的利益之上，因此公民有積極參與政治的責任、私人利益要有系統地為公利服務，這個公民觀所重視的基本價值是社群福祉、團結、承諾、歸屬；而自由主義的公民理論則重視公民身分的普遍性，分別公共和非公共領域，不認為公共福祉永遠優先於個人利益，所重視的基本價值是個人的基本自由、平等、寬容和正義。

但是這兩種公民理論的正確性，在這些年來受到多元文化論(multiculturalism)的挑戰和質疑。相對於公民共和主義，由於自由主義是當代民主憲政的基礎，所以自由主義的公民概念儼然是當代最具宰制性的主張，因此自由主義的普遍公民觀念，也受到最多而且嚴厲的批判。多元文化論者認為自由主義的公民理論忽視族群、文化的差異性，自由主義式的平等只是形式上的平等，其結果反而造成實質的壓迫和不平等。多元文化論者認為，只有肯定和正視差異，才能達成實質平等的目的，因此差異公民身分(differentiated citizenship)的主張成為當代另一種值得重視的公民理論。

本文的目的是探討這些公民理論的核心爭議，並引介秦力克(Will Kymlicka)的論述，證明自由主義和多元文化論的相容性。

二、傳統的兩種公民概念

根據伊格納提夫(Michael Ignatieff)的分析，主要可以分為兩個派別，一個是古典公民的理想，可以稱之為公民共和主義的公民概念，這也是社群論的思想淵源；另一個就是自由主義的公民概念¹。

(一) 公民共和主義的公民觀

根據伊格納提夫的論述，公民共和主義的公民概念可以溯及希臘哲學家亞里斯多德，亞里斯多德認為，「公民」就是一個同時適合於統治和被統治的人，也就是說，公民同時具有主動制訂法律和被動服從其他公民所制訂之法律的特質，由於亞里斯多德同時認為人是政治動物，所以一個理想公民的正當習性是：具有

¹ 參見Michael Ignatieff, "The Myth of Citizenship," in Ronald Beiner, ed., *Theorizing Citizenship* (New York: State University of New York Press, 1995), pp.53-77.

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，但是他堅定主張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。基於這樣的觀點，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²。

亞里斯多德的公民概念顯然是排他性的，因為它預設經濟和心靈的獨立性，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。近代社群論的公民主張不必要具有這種排他性，但是社群論強調社群的整體性和共同善之優先性的概念，就是建立在公民共和主義的傳統之上，這個傳統強調個體是社會的產物，認為社群的價值和文化內涵決定個人的價值和理想，換句話說，人只能透過自己所屬之社群，才可能發現自我³。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⁴。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，因為這種深層的分層關係，會在公民之間形成公民臍帶關係⁵。

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，也就是說，公民共和主義的公民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，是介於友誼和親情以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，而對他人利他性的奉獻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，而這些人和自己之間不必具有友誼或親情關係，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⁶。

² Ibid., pp.55-6.

³ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

⁴ Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp.190-1.

⁵ Pamela J. Conover, "Citizen Identities and Conceptions of the Self," *The Journal of Political Philosophy*, 3:137, 1995.

⁶ 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 & p.173.

泰勒稱這種社群成員的關係為一種對話式的(dialogic)，對話式關係不同於獨白式的(monological)狀態，當一個人和鄰居交談，即使是談論“今天天氣真好”這類的瑣事，這和兩個人個別意識到天氣好的狀況不同，前者是共同分享美好的天氣，是一起關心(attending-together)，而後者則是分別關心的總和(agggregation of attending-separately)，泰勒認為前者不能化約為後者。在對話中，一個好天氣是“對我們”(for us)是好天氣；而在獨白中，則是分別的“對我和對你”(for me and for you)是好天氣。泰勒認為親密關係的產生，主要就是透過對話式的交談，而獨白式的狀態，則無法形成這種關係。所以社群成員所產生的臍帶關係是對話而不是獨白式的，彼此所追求的是“對我們”有價值之物，而不只是“對我和對你”有價值，泰勒稱前者為“共同善”(common good)；而後者為“匯合的善”(convergent good)，因此公民是在這種集體的意義上分享社群之共同目的⁷。

這種公民概念的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主張輪流統治。根據公民共和主義的公民概念，羅馬共和國傳說中的公民英雄Cincinnatus是一個理想公民的典範，Cincinnatus是一個農夫，為了拯救共和國的安危離開田畝，等到任務達成後，他又回到平靜的田野生活。基於公民共和主義的理想，為了確保成員彼此熟識、建立親密的關係，政體的最佳規模應該是小國寡民⁸。對公民共和主義而言，個人的自由和自主性就是展現在公民的活動之中，譬如：參與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。

(二) 自由主義的公民觀

根據拉摩爾(Charles Larmore)的分析，從十六世紀開始，自由主義所要處理的兩大基本問題是：(1) 如何對政府的權力設定道德限制；(2) 在承認理性人對美好生活的本質有不同見解的前提下，如何在同一個政治體系下共同生活。第二個問題使得第一個問題的處理更為複雜，為了同時解決這兩個問題，自由主義提出最小的道德觀念(minimal moral conception)，藉以限制政府的角色，也就是說，政治原則所要實現的公共善，必須儘可能得到更多人的肯定，雖然這些人對於美好的生活方式具有不同的評價⁹。自由主義所要處理的第二個問題就是如何包容多元和差異的問題，儘管自由主義並不是一個單一的主張，但是容忍差異和承認宗教、道德、思想、信仰和生活方式的多樣性，是所有自由主義思想共同的核心觀念。所以自由主義一般被認為是以保障多元、承認差異的前提下，從事其政治理論的建構。

不論何種類型的自由主義，在處理差異和多元主張最典型的方式是：分別公共(public)和非公共(nonpublic)領域，將政府的權威局限在公共領域，而且公共領

⁷ Ibid., pp.167-8.

⁸ 以上論點是歸納伊格納提夫的論證，Ignatieff, 1995, pp.57-9.

⁹ Charles E. Larmore, "Political Liberalism," *Political Theory*, 18:340-1, 1990.

域內的管理規則必須是大家所能共同接受者。至於非公共領域則是屬於個人自由的範圍，每一個人可以自由追求其認為最適當的生活方式，各種衝突、對立的主張和生活方式，都可以在非公共領域中得到適度的發展，只要不違反公共領域的規範，政府不得以任何理由干涉個人活動，自由社會的多樣性就是在非公共領域中呈現。換言之，自由主義的政治理論企圖設計一個大家都順從於普遍接受之原則的公領域，公領域的存在可以保證社會的和諧、穩定；以及一個包容和保障個人自由地追求自己生活方式的私領域，私領域的確立可以保障宗教、道德和價值觀的多元發展。

由於自由主義的政治理想是包容各種差異的生活方式和價值主張，而且強調政治和社會制度的設計是由社會全體成員參與，所以在自由主義社會中，公民資格不具排他性，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。而且由於自由主義是尊重個體的獨立自主性，所以社會也不再認為私人領域應從屬於公共領域，而是透過公共和非公共領域的劃分，使個人在非公共領域中享有絕對的自主性，政府、社會或他人不能以任何理由加以干涉。

簡而言之，自由主義公民概念和公民共和主義的差別有以下幾點：

(1) 公民共和主義的公民是擁有土地的成年男性，由於自由主義的政治和社會制度是由社會全體成年之成員所制訂，不會因為個人的特殊屬性或條件，而被排除在公共決策之外，因此每一個社會成員都分享統治，所以都是合法的公民，也就是說，自由主義是一種普遍性的公民概念。

(2) 公民共和主義強調私人領域從屬於公共領域，所以公民最重要德行就是要積極參與政治事務；但是在自由主義社會中，只要人民不違反大家所同意的公共規則，個人的權利可以得到絕對的保障，公民的自由就是表現在私領域內，個人可以自由地追求自己的目標，而不受任何干涉。所以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¹⁰。

(3) 自由主義認定，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之公共善，作為政府施政之合法依據，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，所以傳統自由主義思想家普遍認為，一個好的自由主義政府是依賴制度的制衡，而不是依賴公民優良的德行，他們相信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。而公民共和主義政府是否為一個好政府，則取決於其公民是否具有為公共善負責的德行。如果以泰勒的說法，自由主義社會的成員視公共規範為一種“匯合的善”，公共規範是“對我和對你”有價值，它可以保障每一個人個別的自由，所以即使大家都遵守相同的公共規範，成員之間也不會產生分享的親密感。

¹⁰ Ignatieff, 1995, p.61.

三、公民認同(citizen identity)

上述兩種公民概念的根本差異是對公民認同的描述，而這個差異通常被認為是基於不同的自我觀念(conceptions of the self)。因為公民認同決定一個政治社群的特性，以及公民關係的本質和公民和國家間的關係，由於每一個人都生活在一個政治社群之中，公民認同的內涵和個人對理想的追求、生命意義的期待有不可分的關係，是個體自我觀念的特點決定公民認同的內涵？或者是公民認同的定義塑造個人的自我認同？這顯然是一個極為重要的問題。

根據坎諾瓦(Pamela J. Conover)的分析，公民認同是公民身分的一個成分。坎諾瓦認為，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。但是坎諾瓦認為，並不是所有屬於同一個政治社群的人，都會基於社群成員的身分而形成認同，所以公民彼此之間的公民認同強度也會有很大的差異¹¹。

根據公民共和主義或社群論的解釋，公民認同是基於個人自覺到一個特殊的共享關係，即身為一個特殊政治社群成員的地位，而這個自覺使我們認知自己和其他成員的關聯是建立在分享一個共同的善，也就是說公民之間產生for-us的分享關係，而這個分享本身就具有其內在價值，因而產生的公民認同泰勒稱之為“我族認同”(we-identities)¹²，這種認同的主要特色是：個體完全融入集體之中，社群的價值決定個人的價值、社群的目的限定個人追求的方向和目的，所以社群論強調個人在特定歷史、文化、傳統和社群的地位，認為個人所處之歷史和文化傳統，在個人的自我認同上扮演建構性的角色，所以個人認同和公民認同不能截然二分。

而自由主義則將公民的認同限定在公共領域，也就是說，自由主義的公民認同不是基於對一個關係的自覺，而是對一個屬性的認知：即對我們作為法律人身分的認知¹³。根據自由主義的理論，在一個政治社群中，每一個人都是權利的擁有者(bearer of rights)，公民身分是指每一個人都和他人一樣，都是自由、平等、理性的存在者，它超越個體的差異性，每一個人都擁有相同的權利和義務。所以惟一共享的就是尊重法律和定義彼此相等權利的適當規則，公民之間彼此並沒有共享實質的目的，因此自由主義社會的公民不需要共同善作為公民認同的基礎，公民身分也不必依據分享的歷史、文化、傳統加以定義，只要滿足法律上的形式條件，每一個人都是合格公民，泰勒稱這種公民認同為“個我認同”(I-identities)，因為這樣的認同不需要和他人建立任何親密關係，每一個個別的

¹¹ Conover, 1995, pp.133-4.

¹² Taylor, 1989, p.170.

¹³ 此一區別參見Conover, 1995.

“我”就可以成就公民認同¹⁴。社群論的公民認同和個人認同之間是一種依存關係，而自由主義的公民認同和個人認同則不具有這種關係，因為根據自由主義的主張，公民認同只是認同的一種，每一個人在非公共領域中，可以形成許多其它的認同，所以公民認同只定義了個人的法律身分，所涉及的只是個人在公共領域中的行為。因此對有些人而言，這個認同對於他思考“我是誰？”這個問題上並不具有重要地位，也就是說公民認同和他的生命理想、價值和意義並沒有多大關聯，最多只是保障其追求特殊生活方式的消極條件。

這兩種公民認同概念那一種較適當？公民共和主義的公民理論顯然是建立在公共善這個概念之上，但是對一個政治社群中所有成員，是否存在共同分享之公共善？如果公民所追求美善事物中，無法凝聚為所有成員都能共同接受的一個價值理想，公民認同的基礎就不存在。換句話說，如果人類究極的價值理想是多而不是一，所謂美好的生活方式不只一種，則公民共和主義的公民認同所需之共同分享的情感，就缺乏依附之處，其所強調的愛國意識也會失去歸宿。而事實顯示，「何謂理想人生？」似乎缺乏一個正確的解答，而價值理想的多元性似乎是一個永遠無法消除的事實，這些正是自由主義理論的基本前提，而且以當前的社會發展的現狀觀之，社群利益和價值觀的衝突是人類的常態而不是例外，除非公民共和主義能合理地解釋這些經驗上的反證，否則公民共和主義的公民理想可能只是一個懷古的鄉愁。

此外，由於公民共和主義重公共領域而輕私人領域、重集體利益而輕個體利益，個人的福祉永遠要對公共善讓步，所以伊格納提夫認為，這樣的公民理想可能會造成獨裁的合法性，事實上所有當代形式的多數獨裁都會利用這種強調公共精神的公民觀，在這些政權中所謂「好公民」是指那些放棄一般道德考慮，完全接受權威所認定的公共善的人。譬如，在納粹時期，一個冷眼旁觀其猶太鄰居被驅逐出境的德國人，就是好公民。伊格納提夫指出，亞里斯多德沒有想到這樣的情境：一個好公民，並不也是一個好人¹⁵。

當然社群主義所強調之個人對文化、歷史和社群之歸屬感，以及和他人之間分享共同理想之親密關係和深刻承諾，對有些人而言確實構成其自我認同的重要元素，但對自由主義而言，這類的認同是屬於非公共領域中個人特殊性認同，和

¹⁴ 此處泰勒所指的I-identities是針對程序自由主義(procedural liberalism)的公民認同，而所謂程序自由主義是主張自由社會不能建立在任何特殊的美好生活觀之上，泰勒認為這種自由主義的本體論基礎是原子論(atomism)，根據他的論述，近年來自由主義和社群論的爭議有一個嚴重的缺失，即混淆了本體論的主張(ontological claim)和實際支持的主張(advocacy claim)，前者是有關原子論和全體論(holism)之爭，而後者則是個人主義(individualism)和集體主義(collectivism)的爭論。所以他顯然認為可以在本體論上主張全體論，即認為公民認同是一種we-identities，而在實際政治主張上強調個人權利和自由的優先性。(Taylor, 1989)但是由於當前最重要的自由主義代表人物，都被泰勒歸類為程序自由主義者，所以我們在此並沒有特別區分這種特殊的自由主義。

¹⁵ Ignatieff, 1995, p.62.

公民認同無關。根據羅爾斯的論述，在非公共領域中，每一個公民對待其私人的事務或其所屬團體之內部生活，可以擁有從理性的角度評估所不應該有之情感、獻身和忠誠；個人也可以認定自己的非公共認同(nonpublic identity)和某些宗教或哲學信念分離是不可想像的事。換句話說，在非公共領域中，公民可以認為自我的認同是由這些情感、信念和忠誠所塑造，失去這些東西將使自己失去方向而不知所措。所以在這個領域中，如果一個人的價值觀或生活方式經過徹底的轉變，我們可能會說他不再是同一個人，這意味著個人的終極關懷和生命目標的改變，而所謂不再是同一個人，我們都知道它指的是非公共或道德、宗教的認同。至於自由主義所謂的公共認同就是公民身分，它指的是基於正義原則每一個人所享有之政治權利和義務，因此這個認同不會因為個人在宗教信仰、價值理想或生活方式的改變而喪失，所以即使是個人生活方式或價值觀徹底轉變的人，他仍然和以前一樣擁有相同的權利和義務、可以和以前一樣作相同的主張。也就是說從公共領域的角度觀之，他還是同一個人¹⁶。

事實上自由主義是在正視價值多元的前提下所建構的政治主張，而多元這個事實正可以證明公民共和主義之公民理論的重要缺失，因為此一公民理論所要求之共同善，似乎不可能在一整個政治社群中存在，如果社群論所謂政治社群的概念是以國家為範疇，則在一個國家中所有公民要凝聚一個實質分享的價值目標，似乎是不可能的事。所以羅爾斯認為，以當代多元價值的事實，除非政府採取強制鎮壓的手段，否則不可能存在一個包涵所有價值、普遍應用至每一個生活層面的全面性價值觀，可以為所有公民所接受¹⁷，所以他說：“如果政治社群的理想是指由一個全面性宗教、哲學或道德學說所組成的政治社會，則正義即公平確實放棄這樣的理想¹⁸。”因此除非是小國寡民，否則社群論所要求之共同善，只能存在於社會中不同的族群或團體之中，但是由於不同的團體會擁有不同的共享目標，公民共和主義所描述之公民的同胞愛和歸屬感，也只能侷限在個別的族群和團體。如果社群論強調社群建構自我認同的意義就是如此，則它至少和羅爾斯的自由主義理論並不衝突，而在這個意義上社群論也就失去其吸引力。

但是社群論或公民共和主義公民理論的不足，並沒有因此證明自由主義公民理論的正確性，越來越多學者分享社群論對自由主義批判的一些直覺觀念，他們雖然不能完全同意社群論的主張，但是對社群論指陳自由主義的個人主義或原子論根源所造成的缺失，則給予高度的肯定。所以除了社群論之外，自由主義當前受到最大的挑戰是來自於多元文化論的主張。

四、差異政治(politics of difference)

¹⁶ John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," *Philosophy & Public Affairs*, 14: 241-2, 1985.

¹⁷ Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus," *Oxford Journal of Legal Studies*, 7: 4-5, 1987.

¹⁸ Rawls, "The Priority of Right and Ideas of the Good," *Philosophy & Public Affairs*, 17: 269, 1988.

雖然自由主義的主張已經成為西方最具宰制性的意識型態，但是同樣的它也受到最多的批判，自由主義公民理論的理想是將每一個人都視為平等、自由的公民，不論階級、種族、膚色、性別、社會地位有何差異，作為一個公民，每一個人所擁有的權利和義務都相同。如果以羅爾斯的說法，自由主義的正義理論就是要排除自然和社會的偶然因素所造成的不平等，所以在建構正義原則時，羅爾斯的人觀(*conception of the person*)是超越個人的特殊性，強調人的自由、平等、理性之道德人的共同特質，所以羅爾斯的公民就是原初立場中，正義原則之選擇者所具有之特性。這種公民概念所強調的是社會成員之間的共通性，而忽視個別的差異性和特殊性，所以是一種普遍的公民觀。雖然自由主義這種普遍公民觀的產生是基於追求人的普遍平等性，反對傳統政治基於個人或族群基本特性，加以貶抑或排斥，形成不平等的壓迫和剝削，但是隨著社會運動的勃興，許多受壓迫階級的社會運動者對自由主義實踐的結果大加撻伐，認為自由主義的普遍公民觀念並沒有達成實質的平等，反而造成新的壓迫和宰制，越來越多的聲音要求自由社會正視差異(*difference*)，多元文化論的主張就是在這些運動中成熟發展，而成為當前最受關注的焦點。

在當前有關多元文化的論述中，對自由主義的普遍公民觀念批評最力的是楊(Iris Marion Young)，楊認為自由主義的主張並沒有使所有族群都具有完全公民的地位，當自由主義頌揚公民德行是普遍人性的表達時，它同時有意識地將某些人排除在公民之列，因為這些人無法採取普遍的觀點、或者因為將這些人包括進來會使大眾分裂¹⁹。但是楊認為這種普遍、公正的理想根本是幻想，因為人不可能採取一個不具立場的(*unsituated*)道德觀點，而任何具有立場的觀點就不可能是普遍的，她指出，人們在進行實質道德問題的反省，必然會預設某些特殊的社會和歷史情境。即使所謂公正或普遍觀點，是指要求每一個人在從事道德推論時，能站在他人的觀點，為所有人設身處地，但是這種方式也預設了推論者的特殊經驗和歷史。楊認為雖然人和人的差異不是絕對的，但是有些不同的社會經驗和關係定義了個人的特質，不同的社會族群有不同的需要、文化、歷史、經驗，以及對社會關係的不同想法，這些差異會影響人們對意義的解釋，也會影響政策推論的形式，這些差異並不只是利益的衝突，所以不是其他人可以完全理解的，因此楊的結論是：普遍公正的理想根本不可能實現²⁰。

楊論稱，自由主義的公民觀是一種同化論的理想(*the ideal of assimilation*)，這個理想的目標是建立一個同質性公民的社會，為了使社會上每一個人都享有平等的社會地位，同化論要求以相同的標準、原則和規定對待每一個人。然而在自

¹⁹ Iris Marion Young, "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship," in Ronald Beiner(ed.), *Theorizing Citizenship* (Albany: State University of New York Press, 1995), pp.178-9. 楊對自由主義要求公民採取普遍、公正立場的批評，主要參見其*Justice and the Politics of Difference* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990), Chapter 4.

²⁰ Young, 1990, pp.104-5; 1995, p.183.

由主義社會中，雖然法律在形式上規定族群和個人的平等權利，但是都市化和現代化的發展，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。楊指出，在今天美國社會的一個普遍共識是：不應該因為某些人所具有的某些特性，而將之排除在政治和經濟活動之外。但是即使法律規定族群平等，實際上許多族群仍然被視為異常或“非我族類”(the Other)²¹，也就是說，形式平等的成果並不能消除社會差異，族群的差異仍然存在，而且有些族群仍然享有特權，楊認為，在這樣的情況下如果還堅持平等，將會忽視差異而形成壓抑，她從三方面加以論述：

(1) 由於社會上仍然存在優勢族群，忽視差異的結果會對某些族群不利，因為這些族群的經驗、文化和社會能力都不同於優勢族群。同化論的作法是要將以往被排斥的族群帶進主流社會，但是優勢族群卻預訂了同化的規則和標準，要求每一個人都合乎這些規則和標準的評量。優勢族群並沒有認知到這些標準是文化和經驗上的特別標準，以為它們是人性的共同理想，所以是中性而且普遍的。

(2) 普遍人性的理想允許優勢族群忽略其族群特殊性，追求同化的結果是造成文化帝國主義(cultural imperialism)，使得優勢族群所表達的經驗和規範，成為是一種不具立場、中立於族群的觀點。但是事實上並不存在這種觀點，宰制族群就是依據這個所謂普遍人性的規範，將被壓抑族群視為具特殊性之非我族類。

(3) 族群若偏離上述的中立標準會遭到壓制，結果會使劣勢族群成員產生內化的自我貶抑。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父母感到羞愧，這種同化論的理想，使非主流族群產生自我嫌棄，也會因自我壓抑而形成雙重意識(double consciousness)，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²²。

楊的基本論點是：自由主義平等公民的理想反而成為壓抑弱勢族群的藉口，宰制族群將自己的意識型態當成中性、普遍，而劣勢族群的差異被認為是一種本質上的不同，是貶抑、劣等和異常的標幟，由於這些族群不具有“正常者”之共同本性，所以這種差異的存在會危及公共精神，因此採取排斥、隔離或壓制，以防止差異性對社會整合的腐蝕，似乎可以得到合理化的基礎。

自由主義自稱是一個最具包容性的主張，楊指責之同化論的理想似乎和自由主義肯定多元的主張相矛盾，然而自由主義者也許會反駁說，自由主義區別公共和非公共領域，由於公領域的目的是為了訂立一個公共規範，以創造個人自由的一個合理的空間，所以公領域的規則必須基於人是平等之普遍性假設，至於所謂多元價值，則是在非公共領域展現。因此自由主義並不是要消除差異，反而是鼓勵差異，只是這個差異只能在非公共領域，因為公共領域的差異性會侵犯公民的

²¹ Ibid., 1990, pp.163-4.

²² Ibid., pp.164-5.

平等性。但是上述的辯解，顯然是將所有的差異全部歸類為非公共領域，楊就指出，自由主義的多元觀點，是要去除族群差異的公共和政治性意義，只在私人或非政治社會的脈絡中，保持和鼓勵個人或團體的差異性²³。也就是說，自由主義所稱頌的多元，只能從不同個體之生命計劃、或基於個人之價值觀所產生，格雷(John Gray)稱這種多元為稀釋的(diluted)和個人主義式的多元，當代最重要的多元並不是這種，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，在多元的政治體制中，權利的主要擁有者不是個人，而是社群或生活方式²⁴。

可見多元文化論者和自由主義最大的差別在於：自由主義認為公民就是社會成員的公共身分，這個身分的特點是基於共通人性，所以公民擁有平等的權利和義務，遵守和接受相同的規則，個人的差異和特殊性只在非公共領域中發展；而多元文化論者則強調族群的認同和差異，也應該是政治領域中的題材，族群差異不能化約為個人的差異，自由主義的個人主義式政治建構無法包容和承認這類的差異，所以造成排斥和壓抑。

自由主義的公民理論不能接受以族群為單位的政治設計，除了其基本的政治建構的解釋元素是個人而不是集體之外，最主要的關鍵在於其對人類理性的過度樂觀。因為自由主義者相信，雖然人類的欲望、性格、理想、生命目標存在許多的差異，但是人類似乎有一個共通的公共理性(public reason)²⁵，這個公共理性使得自由主義在解決差異(diversity)和統合(unity)問題時，能得到一個滿意的答案，由於人類這個共通的公共理性，所以不同價值觀的理性個體，卻可以在個人自由和公共規範間達成一個適度的均衡。自由主義相信這個公共理性可以提供一個最小的道德觀念，作為政治建構的原則，因此由於這個最小道德觀，使得多元可以形成統合，也使得多元可確立其應該佔據的範圍，這就是自由主義區別公共和非公共領域的理論依據。

但是人類在公共事務的觀點上是否只有一個公共理性？如果人類在拋開私人利益、純粹基於正義的考慮時，卻會出現不同的公共理性，則自由主義的公民觀就是一個幻想。所以格雷論稱，如果自由主義的價值多元不是陳腔濫調、瑣碎的多元，也就是說，如果自由主義的多元不只是個人價值觀或個人生命計劃的多元，而是涉及整體的生活方式，甚至包括建構自由主義的原則也是多元時，則自由主義的理論就站不住腳²⁶。波曼(James Bohman)則更直接否定公共理性的單一

²³ Ibid., p.168.

²⁴ John Gray, *Enlightenment's Wake* (New York: Routledge, 1995), pp.136-8.

²⁵ 羅爾斯認為非公共理性有許多個，而公共理性則只有一個，這個公共理性是基於共同的人類理性，包括推理、評估證據的能力，以及站在任何人的立場從事公正批判和思考的能力。所以羅爾斯稱公共理性是公民的理性。參見Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), Lecture VI.

²⁶ Gray, 1995, p.141.

性，他指出，當代許多的爭議並不是基於利益的衝突，而是原則的衝突，這種深層的衝突常涉及道德假設的基本架構和政治程序的衝突，他認為少數族群文化的衝突就屬於這一類。在這類衝突中，對於何謂理性本身就存在衝突性的解釋，所以波曼認為不只在自由主義的非公共領域會有深層的衝突，在公共理性也同樣會產生衝突，因此不是只有一個公共領域，也不是只有一個公共理性可以作為衝突仲裁的標準。波曼的結論是：羅爾斯的公共理性主張，無法解決當代族群和文化差異所產生的衝突²⁷。

自由主義將所有的差異、衝突和多元都歸入私領域的背後動力，是其個人主義的本質，在自由主義的政治分析中，只有個人和國家兩個基本元素，至於族群和任何形式的結社都是個人自由選擇的結果，所以是屬於非公共領域的問題。這種個人主義式的觀點，也是自由主義遭受多元文化論之挑戰的癥結所在。多元文化論的基本精神是強調介於國家和個人之間，還有一個極為重要的單位，即各種不同的族群，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。所以楊提出所謂差異政治，主要的目的就是要將這類的差異納入公共領域，也就是說，除了個人作為一個公民具有平等的權利之外，每一個人可能同時又是一個族群的成員，差異政治就是要將這種族群成員身分，也作為訂定政治原則的重要考慮。

根據楊的論述，差異政治的優點可以歸納如下：（1）在同化論的理想中，族群差異被定義為互斥、對立、非我族類，差異政治則肯定族群差異的積極性，使族群肯定自己的文化，而不會因為自己的“不同”而自我貶抑。（2）肯定被壓抑族群之文化和屬性的價值和特殊性，可以使宰制文化相對化，譬如：使人們認知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，因此差異並不是對某一種屬性的描述，而是一種相互比較的函數。（3）這種對差異的關係性的理解，使差異不再是族群彼此絕對的隔離，兩個差異族群可能會在某些方面共享相同的經驗，差異不再是排他、對立和宰制，因此可以提升族群的團結。（4）肯定族群差異，可以對現行制度和規範所依據的觀點提出批判，指出完整的社會生活不必同化於宰制的規範²⁸。

五、肯認政治(politics of recognition)

差異政治的基本精神就是希望在政治上肯定和尊敬族群的差異性，泰勒稱這種要求政治上肯定個人或族群認同的主張為肯認政治。根據泰勒的分析，有兩種改變造成當代對認同和肯認問題的關注：（1）當代尊嚴(dignity)概念的產生。相對於古代以階層為基礎的榮耀(honor)概念，當代社會強調每一個人與生俱來都

²⁷ James Bohman, "Public Reason and Cultural Pluralism: Political Liberalism and the Problem of Moral Conflict," *Political Theory*, 23: 253-79, 1995.

²⁸ Young, 1990, pp.166-171.

享有尊嚴，因此這個概念的使用具有普遍和平等的意涵，事實上這也是和當代民主文化相容的概念。(2) 本真的理想(the ideal of authenticity)，這個概念是指每一個個體對自我的發現，即發現真我的特殊存在方式。相對於以往道德觀點，自我的追尋必須和某些外在來源接觸，如上帝或善概念，本真的理想則認為，接觸的來源必須在我們的內心深處，因為每一個人成為人都有他自己的標準。也就是說，有一種人類存在的方式是“我的”方式，如果我不忠實於自己，則我會失去生命的重要意義²⁹。

但是泰勒認為，這種本真的理想對自我的認同會產生誤導，因為從內在尋找真我的想法忽略人類生活的一個重要特點，即人生基本上是對話的(dialogical)性質，除了前述社群成員對話關係的重要性之外，根據泰勒的論述，自我的認同也是透過對話加以定義，我們成為完全的行為主體、能夠理解自己、並藉此定義自我認同，都是透過和有意義的他人(significant others)³⁰之互動和對話。因此我發現自我的認同，並不是透過獨白的方式達成，而是經由和他人的交涉，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³¹。

泰勒對認同需要透過對話的觀點，正顯示自由主義的自主性、本真概念的缺失，如果個人的自我認同只是由個人內在地加以肯定，則差異政治所指出的許多被壓抑現象，似乎不是壓抑，譬如：男人將女人當成是感性、柔弱等特質，就不會對女人構成傷害，因為只要女人能自我肯定、不理會世俗的標準，男人對女人特殊性的看法，不會如楊所說對女性造成壓抑。為何一個強調自己文化特殊性的族群，需要其它族群的肯認？惟一的合理解答似乎是：族群成員的自我認同有一部分需要其它族群的肯定。所以阿皮亞(K. Anthony Appiah)指出，我們是從社會和文化的意見工具箱中製造自我，當然在這個過程中我們也進行篩選，只是我們所能選擇的選項，並不是由我們決定³²。

從尊嚴概念強調所有公民的平等尊嚴，導致普遍主義的政治，以維護公民之平等權利為首務；而由認同概念強調本真理想的當代發展，則造成差異政治，主張族群、文化的獨特性是構成自我認同的要素，所以要求肯認族群、文化差異性在政治領域的重要性。但是這兩種政治顯然是衝突的，因為前者重視公民的相同身分、忽視彼此的差異，追求平等普遍的公民權利，極力避免社會上存在一級和二級公民的差別；而後者則要求正視差異，並以差別對待作為權利分配的基礎。然而一旦某一個族群或文化團體擁有不平等的特權，對其它族群成員而言，自然

²⁹ Charles Taylor, "The Politics of Recognition," in Charles Taylor, et al. *Multiculturalism* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994), pp.26-30.

³⁰ 泰勒此處所謂有意義的他人指的是和自己具有親密關係的人，如：父母、親友等。

³¹ Taylor, 1994, pp.31-4.

³² K. Anthony Appiah, "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction," in Taylor et al., 1994, p.155.

就是其平等權利遭到侵犯。譬如：美國法律對印地安保留區內的非印地安人的遷徙、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（a）法語系家庭和移民，不能將小孩送到英語學校就讀；（b）超過五十名員工的公司必須使用法語；（c）商業上簽字不用法文是違法的。但是這些措施雖然合乎差異政治的原則，但卻違反平等尊嚴政治的精神。

但是泰勒認爲，這兩種政治都是基於一個普遍性的基礎，差異政治對自由主義的譴責，主要是認爲自由主義的平等只成爲形式，其要求差別對待的目的，仍然是基於平等肯認的精神，不願意任何劣勢族群在形式平等的情況下，處境越趨惡劣，因此差異政治的基本關懷無非是：“每一個人”的獨特認同都應該被肯認，因此這兩種政治最大的差別是在其肯認的內容。平等尊嚴政治的公民認同，要求我們承認人類普遍分享的潛能，這個共同潛能保證每一個人都值得尊敬；而差異政治所要求的肯認，則是某一個個人或團體的獨特認同，差異政治就是認爲由於這個獨特性被忽視，所以形成某些族族被宰制或被多數的認同所同化³³。

所以從上述的討論，泰勒認爲平等尊嚴政治和差異政治的基本精神相同，即同樣要求平等肯認，其衝突的原因在於，某些形式的自由主義以狹義的平等權利主張，體現平等肯認。這類自由主義強調對所有生活方式採取中立立場，否定族群集體目標的合法性，所以堅持平等權利只適用個人。但是泰勒以魯西迪(Salman Rushdie)的《撒旦的詩篇》(*Satanic Verses*)一書爲例，指出對回教徒而言，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³⁴。差異政治的支持者更進一步認爲，採取無差異中立原則之自由主義是霸權文化的反映，因爲少數族群和被壓抑文化被迫採取不同於自己的文化形式，結果所謂無差異和公平的社會，不只是不人道，而且是以一種微妙和不自覺的方式高度歧視，所以這種假設普遍、無差異、平等尊嚴的自由主義，由於它本身是特殊文化的反映，因此是一種特殊主義冒充普遍性³⁵。

泰勒支持差異政治的主張，認爲文化和族群是構成社會的一個獨立單位，有其獨特的認同需要肯認。也就是說，平等尊嚴政治應該將文化和族群的集體目標納入政治領域，承認文化和族群的特殊性、肯認不同文化和族群的平等價值、對不同文化和族群平等尊敬。如果個人的認同如泰勒所主張是對話式的，則肯認個人的本真，其實必須肯認此一個人賴以發展和建構認同之社群或文化。這些論點和社群論對自由主義的批評相似，但是楊指出，差異政治和社群論仍然不同，因爲社群論所追求的是所有社會成員之間的一種共同性(commonness)，強調成員間

³³ Taylor, 1994, pp.38-9.

³⁴ Ibid., pp.60-4.

³⁵ Ibid., pp.43-4.

的相互性和互惠性，認為理想的社會關係是成員彼此能相互瞭解、彼此認識，楊認為這種要求主體之間“透明化”(transparency)的理想否定主體的差異，所以她認為社群論所追求之社會一體(social wholeness)，不但是個幻想，也會重視同質性、排斥差異³⁶。

綜上所述，差異政治或文化多元論的公民理論不同於自由主義或社群論的主張，自由主義和社群論並沒有重視社會弱勢團體和主流社會的差異，自由主義的認同是“個我認同”，在實踐上是由優勢團體的利益所定義，如：女性主義者認為，自由主義的公民身分是為男性制訂的。社群論的公民認同觀念也值得懷疑，因為它是始於一共享的共同善，這一共同生活使許多團體在政治、情緒、和物質上都邊緣化。因此差異政治的公民主張認為，某一個團體之成員不只是以個人身分，而且也透過其族群或團體而成為政治社群之一員，所以其權利也是有賴其族群或團體成員之身分。因此文化多元論的公民認同不是“個我認同”，而是“我族認同”，但是它和社群論不同的是，這個“我族”不是一個單一、由整個政治社群所定義，而是由許多不同團體所定義的‘we’s’³⁷。

六、自由主義的答辯

多元文化論者儘管對自由主義的公民理論作了嚴厲的批判，但是楊並沒有否定自由主義平等和自由的理想，事實上，她所指控的只是自由主義在實踐上的弊端。至於泰勒，他不只認為差異政治和自由主義的平等尊嚴政治分享一個普遍平等的原則，而且他也指出有一種自由主義可以包容集體目標、尊重族群和文化的多樣性。顯然泰勒承認，某種形式的自由主義不但可以明確地維護個人的基本權利，而且也願意考慮文化存活的重要性³⁸。無論如何除了要求享有獨立管轄權、甚至進一步要求獨立的族群之外，多元文化論的基本精神仍然是：希望社會上每一個人，不論其族群和文化有何差異，都可以受到平等的肯認和尊敬，其目的是希望社會所有成員都能在真正平等的身分上繼續合作。因此“肯認族群、正視差異”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，如果這些差異和集體認同是個人自我認同的核心要素。

上述的但書正指出多元文化論可能的錯誤。多元文化論者強調族群或文化特殊性，要求政府針對不同的族群給予不同的權利，但是這種將族群或文化目標作為一個政治單位要求肯認的主張，如果其目的不是為了促進族群內之個別成員的平等尊嚴，則會產生另一種形式的壓抑和宰制。多元文化論重視族群或文化的集體認同，因為這個認同提供劇本³⁹，作為其成員塑造生命計劃的依據，由於以往被壓抑族群的生命劇本是負面的，所以多元文化論者的呼籲，是要求對集體認同

³⁶ Young, 1990, pp.229-36.

³⁷ Conover, 1995, p.139.

³⁸ Taylor, 1994, pp.59-61.

³⁹ 劇本一詞出自 Appiah, 1994.

的肯認，重新建構特殊族群或文化正面的生命劇本，譬如一個同性戀者或黑人，希望被以一個“同性戀者或黑人的身分”被尊敬。但是阿皮亞質疑，長期來看以這種方式建構的認同是否真的是我們喜歡的方式？他指出，對一個重視自主性的人，“如果我必須在封閉在自己的世界和同性戀解放之間作一個選擇，我會選擇後者，但是我寧願不必選擇，我寧願有其它的選擇。肯認政治要求一個人的膚色、性應該被政治上承認，這種方式使那些想把自己膚色和性別當成自我之個人的 (personal) 面向者處境困難，所謂‘個人的’不是指秘密的，只是不是太嚴格的寫定腳本⁴⁰。”同樣的道理，多元文化論者強調文化存活，要求正視文化或族群的集體目標，使未來世代持續文化傳統和族群獨特性，這對未來世代的個人的自主性是否充分尊重？基於這個質疑，阿皮亞認為魁北克強制法語系家庭教導其小孩法語，是超過其應有的界限，如果某人要求他以種族或性的特點建構他的生活，也是超越了同樣的界限。在肯認政治和強迫政治之間並沒有明顯的區隔⁴¹。

因此從以上的論述，可見在多元文化論的理論的背後，仍然是一個自由主義的精神，事實上沒有一個多元文化論者不重視個人的平等尊嚴，所以楊指出，她所要求的族群特殊權利，只包括被壓抑或不利族群⁴²，其目的無非是要達到公民的實質平等。因此誠如泰勒所相信，應該可以在同時重視族群特殊性和個人基本權利基礎上，建立一種不同於中立、無差異原則的自由主義，這就是秦力克所要辯護的自由主義類型。

根據秦力克的論證，譴責自由主義是個人主義和平等主義，所以必然忽略個人和其文化社群關係，是一項不當的指控，因為早期的自由主義者，如：彌勒(John Stuart Mill)、葛林(T. H. Green)、杜威(John Dewey)等，他們都強調文化成員身分 (cultural membership) 對個人自主性的重要性，彌勒認為若缺乏語言和傳統的共同性，個體性幾乎是不可能的；哈柏浩斯(L. T. Hobhouse)則論稱，一個人值得被尊敬的理由，不只是因為他具有政治公民的身分，而且也由於他的文化成員身分，所以要處理文化少數時，平等參政權的概念必須加以修飾⁴³。由於文化成員身分影響個人的認同和能力，所以秦力克認為自由主義應該視它為一個很重要的基本善（羅爾斯的用語），因此給予壓抑族群特權的目的是對不平等環境的補償。秦力克區別選擇(choice)和環境(circumstance)，前者是個人所作的決定，所以個人必須對自我選擇所造成的結果負責；而後者正如人的智力、外貌、性別等並不是個人的選擇，所以在當代社會中，少數族群擔心其文化結構受到威脅，而造成這種情境並不是這些族群選擇的結果，主流文化不需要擔心其文化社群的存活，而被壓抑族群或文化卻必須為此付出代價。從羅爾斯正義論的觀點，影響少數族群文化存活的因素在道德上是任意的(arbitrary)，因此對這些因素所造成不平等加

⁴⁰ Ibid., p.163.

⁴¹ Ibid.

⁴² Young, 1995, p.189.

⁴³ Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989), pp.207-10.

以補償，秦力克認為合乎羅爾斯的正義原則。因此重視族群特殊性的主張，可以在自由主義的體系內證成⁴⁴。

秦力克認為，自由主義不只可以包容族群或文化特殊性的要求，給予少數族群文化特權也和個人自由相容，他更進一步證明，這些特權實際上可以提升個人自由。秦力克指出，自由主義自由選擇之價值有其文化的預設條件，在此他所謂的文化是指社會性的文化(societal culture)，即一種提供其成員在所有人類活動領域有意義生活方式的文化，包括社會、教育、宗教、休閒和經濟生活，涵蓋公共和私人領域，社會性文化的特點是領土集中、有一個共享的語言，它不只具有共享的記憶或價值，而且也有共同的制度和實踐⁴⁵。

秦力克強調社會性文化對個人自由的重要性。自由主義允許個人選擇一個美好的生活觀，但是因為人可能犯錯，所以過一個美好生活有兩個預設條件：(a) 從內在引導我們的生活；而且(b) 我們要能自由地質疑和檢驗各種信念。所以個人必須有能力認知各種不同的生命主張，而且有能力理性地檢驗這些觀點，因此傳統自由主義同時重視教育、言論和結社自由，這些自由使我們能判斷何者具有價值，而且學習其它的生活方式。這種自由觀和社會性文化有極密切的關聯，自由涉及不同選項中的選擇，而秦力克認為，我們的社會性文化不只提供這些選項，而且使這些選項對我們有意義。

根據秦力克的論述，人們選擇社會實踐(social practices)是基於這些實踐具有價值，而判斷一個實踐是否有價值，必須先理解文化所賦予它的意義，因此理解一個社會實踐的意義，需要理解共享的語言和歷史，從這個角度觀之，文化不只提供我們選項，而且也提供我們視野，透過這個視野我們判定某些經驗是否有意義⁴⁶。因此秦力克認為自由主義的個人，應該被視為某一個文化社群的個人，雖然自由主義強調自我選擇的價值，但是選項的範圍(the range of options)卻不是基於我們的選擇，而是由文化傳統所決定，所以我們是在文化的敘述中，選擇某些有價值的角色扮演⁴⁷。因此我們必須保護文化免於衰頹，因為只有透過社會性文化，人們才可能擁有一個有意義的選項。換句話說，要使個人選擇成爲一個有意義的選擇，個人不只要近用(access to)訊息、有能力反省評價它、以及自由表達和結社，而且也需要近用一個社會性文化，因此以族群差異的方式保障和提升這個近用權，可以在自由主義的正義理論中具有一個合法的角色⁴⁸。

秦力克對社會性文化和個人之間的看法，和社群論的主張並無多大差別，事實上當代許多自由主義的支持者，並不否認文化或族群對個人認同或選擇的重要性，塔米爾(Yael Tamir)在他論證自由的民族主義(liberal nationalism)這個看似矛

⁴⁴ Ibid., pp.186-90.

⁴⁵ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship* (Oxford: Clarendon Press, 1995), p.76.

⁴⁶ Ibid., pp.80-2.

⁴⁷ Kymlicka, 1989, pp.164-5.

⁴⁸ Kymlicka, 1995, p.84.

盾的計劃中，企圖將民族的價值引進自由主義的理論中，所以特別重視個體是特殊人類社群成員這個面向，他強調特殊環境對建構個人認同的重要，認為個人離開社群，無法發展語言和文化，或為自己設定目標，因此生命也變得無意義。所以成為自由主義之自由、自主性個人的先決條件是：落實在某一個處境中、固守一個特定傳統、以及和一種語言維持密切關係，但是和社群論不同的是，他主張文化也是反省和選擇的對象⁴⁹。因此塔米爾也認為民族成員身分是人身認同的一個重要構成要素，雖然人生在何處是偶然的，但是一個人作為人並不是偶然⁵⁰。

總之，自由主義應該承認社會性文化之成員身分的重要性，因為這個文化使個人的選擇有意義，而且支持自我認同。雖然在一個自由化的社會中，不同的民族成員不再分享道德價值或傳統生活方式，但秦力克指出，事實證明自由化的結果不但沒有取代民族認同，反而增強民族意識⁵¹，民族成員對自己的語言和文化仍有深層的歸屬感。正因為民族認同不是基於共享的價值，所以它可以作為個體自主性和自我認同的一個穩定基礎，換句話說，民族也是自由主義理論的適當單位。因此秦力克主張將文化“個體化”，即視文化和個人一樣，是自由主義社會的一個構成單位，使個人可以在自己特殊的文化內涵中建立認同，也使文化之間能平等互動，形成互相肯認和信任來源，藉以包容現代社會不可避免的歧見和不同的價值觀。從這個角度觀之，保障少數文化之族群差異權不只和自由主義的價值一致，而且是提升這些價值⁵²。

但是族群特別權利的概念是否危及自由主義最核心的精神？即這種集體權利會不會威脅個人的自主性？肯認政治是否因此（如阿皮亞所擔心的）合理化強迫政治？為了避免這個難題，秦力克區分兩種保障族群社會穩定的主張，第一種涉及族群對自己成員的規定，稱為內在限制(internal restrictions)，這是為了避免族群內在異議分子所產生的不穩定，而以族群團結之名，利用國家權力限制其成員的自由。當然所有的國家都會要求其成員盡最小的公民責任，但是有些團體會對其成員加上更大的限制。秦力克認為，國家要求公民投票或擔任陪審團成員，可以從自由主義的權利和民主制度中得到證成；但是如果要求其成員參加某一個特殊的教會，則是以文化傳統或宗教正統之名限制公民的基本權利，這就是所謂內在限制，是族群內的關係(intra-group relations)。

第二種稱為外在保障(external protections)，是保障族群不受外在社會決定的衝擊。外在保障涉及族群間的關係(inter-group relations)，即對外在社會所作的限制，以保障族群的特殊存在和認同，這個主張所涉及的危險是團體之間的不公平，因為一個團體可能因為保存其它團體的獨特性而邊緣化。在這個意義上對集體權利的批評常引用南非種族隔離政策為例證。但是秦力克認為，外在保障不必

⁴⁹ Yeal Tamir, *Liberal Nationalism* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993), p.7.

⁵⁰ Ibid., p.35.

⁵¹ Kymlicka, 1995, p.88.

⁵² Ibid., pp.102-6.

產生這種不正義，承認少數族群之特殊代表權、土地的要求、或語言權，不致於變成宰制其它族群，反而可以使不同族群置於更平等地位，減少較小團體受大團體的傷害⁵³。

基於對內在限制和外在保障的區別，秦力克論稱，自由主義可以證成外在保障，卻不能接受內在限制，他承認在實際的政治中，有些自由社會賦予族群權利的結果，確實使個人權利遭到內在限制侵犯，但是認定這種壓制性的實踐是多元文化政策的邏輯延伸則是錯誤的。以自由國家的移民政策為例，目前主要移民國家的政策，是希望促進移民表達他們的種族認同（如果他們有此欲望的話），而且減少外在要求他們同化的壓力，也就是說，移民可以選擇是否要維持其種族認同，而不受其種族團體之限制。根據秦力克的分析，外在保障和內在限制這兩種主張的區別，常被主張和反對族群差異權利者所忽視，自由主義者批評族群差異公民是將族群置於個人之上，但是這個批評只適用於內在限制，卻不適用外在保障。而支持族群差異公民者則誤以為承認外在保障權，可以導得對其成員基本權利的限制⁵⁴。

因此根據秦力克的論證，自由主義不但可以保障個人的基本權利、尊重個人的自主性，也可以肯定認同的對話性意義，正視族群的差異和獨特性。自由主義支持必要的外在保障，以確保族群的統合和存續；自由主義反對內在限制，以維護族群內之成員，可以選擇不同於族群所追求的生活方式。雖然秦力克的自由主義似乎和正統自由主義有所出入，因為個人自由的優先性似乎在秦力克的模式中不再成立，但是如果真實的個人只存在文化或社群的脈絡中，則有些以往歸類為個人自由權利的部分，可能必須加以修正，也就是說，如果自由主義所重視的個人，不是沈代爾(Michael J. Sandel)所謂一個無負擔的自我(unencumbered self)⁵⁵，則以往視為個人權利的部分，可能不再是個人自由，所以可以加以逾越。譬如，將選擇何種語文作為商業簽字視為個人的基本權利，泰勒認為這是忽視基本權利的重要界限，他主張我們必須區分基本自由和特權(privileges)、免責權(immunities)之間的差異，前者是不應該被侵犯的，所以毫無疑問地要加以確保；但是後者雖然很重要，但是可以為了公共政策的理由加以限制。在他的想法中，魁北克為了文化的存續，規定商業簽字使用法文，這並沒有侵犯個人的基本自由，只是限制了個人的一種特權而已⁵⁶。因此，自由主義不必然和多元文化論相對立。

七、結論

⁵³ Ibid., pp.35-7.

⁵⁴ Ibid., pp.41-4.

⁵⁵ 這個概念主要是強調社群或文化是自我的構成性因素，沈代爾藉此批評羅爾斯的人觀，參見 Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) & “The Procedural Republic and the Unencumbered Self,” *Political Theory*, 12: 81-96, 1984.

⁵⁶ Taylor, 1994, p.59.

在現實世界中，沒有一個自由主義發達的國家不重視族群差異的問題，事實上多元文化的政策已經在這些國家中實施，因此多元文化論者對自由主義所作的批評，嚴格地說是屬於實踐層次，理論上，自由主義可以調整公共和非公共領域的劃分，可以將個人和某些有意義的文化或族群劃入公共領域，或者將個人的意義在文化的脈絡中呈現，以包容多元文化論的主張。事實上多元文化論者要求被肯認的動力，仍然是基於各文化或族群之間應該平等合作的概念，因此誠如默夫 (Chantal Mouffe) 所說：“一旦我們認知構成當代民主政治的論點是：所有人是自由和平等的，顯然不可能找到更激進的原則去組成社會，因此問題不在於當代民主政治的理想，而在於其主要原則並沒有被實施⁵⁷。”

⁵⁷ Chantal Mouffe, “Democratic Politics Today,” in Chantal Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy* (London: Verso, 1992), p.1.