

# 心靈解嚴：公民教育與民主深化

林火旺 (Huo-Wang Lin)

國立台灣大學哲學系教授

# 心靈解嚴：公民教育與民主深化

林火旺

## 壹、緒論

1987年7月14日，蔣經國先生宣佈台灣地區從隔日凌晨起解除戒嚴，開放黨禁與報禁。在制度上，台灣從此進入一個真正自由、民主的國家。然而解嚴至今整整二十個年頭，台灣社會所呈現的狀況卻離成熟的自由、民主國家還有相當大的一段距離。

美國哲學家羅爾斯(John Rawls)堅信，民主政治公共文化的一個永恆特點是：各種主張的多樣性和差異性。多元和差異是自由制度運作的必然結果，除非採取國家權力的鎮壓，否則不可能統一思想(Rawls, 1993: 36-7)。換句話說，在一個真正自由的社會，人民之間存在不同的想法是常態，只有不自由的社會，才可能只有一個想法、一種主張。但是在我們的社會，以「民主進步」自居的政黨及其支持者，最常用「中國豬」、「滾回大陸」的語言暴力，對待和他們想法不同的人，因為和他們想法不一樣就是「不愛台灣」。這類作法的合理化基礎似乎是：真理只有一個，而他們就是真理的化身。

民進黨的執政邏輯似乎背離民主政治的理想，不論正名或制憲，明明知道台灣有一半的人民會因此而憤怒，民進黨的「政府」卻好像只想當一半人民的政府，完全漠視另一半人民的福祉也是負責任的政府應該照顧的對象。一個成熟的執政黨不應該專挑會激發人民對立的事情做。

在野的政黨也沒有讓人民充滿希望，立法院應該是在野黨展現實力的地方，民主政治「政黨輪替」的邏輯不是比「爛」，而是比「好」，可是在野黨在立法院的表現也令人失望。對於許多涉及民主政治核心價值的議題，譬如：TVBS 自拍黑道持槍恐嚇的假影帶風波，在民進黨及其支持者一致要求 TVBS 關台的聲浪中，沒有一位在野的政治人物能夠像在野時期的陳水扁立委高喊「百分之百言論自由」一樣，站出來闡述「媒體自由是自由社會的指標」的重要義理。其實在野

黨的邏輯也很簡單：「民進黨支持的，我就反對」。「為人民監督政府」是在野黨的天職，但是我們的在野黨只會「反對」，不會「監督」。

解嚴以後的台灣，民主政治被簡化成「投票」，所以如果採用「升高對立」的方式可以得到選票，政治人物會樂此不疲，雖然絕大多數的人民多麼期待一個安和、穩定的生活環境。為什麼製造對立會有選票？關鍵在於：我們的制度雖然解嚴了，但是人民的心靈還沒有解嚴。

沒有人是神，沒有人能夠保證「統」或「獨」對台灣的未來最有利。心靈開放的人會容忍不同的意見，封閉的心靈就會造成威權與排他。只有當大多數人民的心靈打開了，我們才能享受「自由」的好處，否則自由只會成為「抗爭」的代號，而長期活在抗爭不斷的社會，沒有人的心靈會是寧靜、幸福的。這一切都有賴適當的公民教育。

## 貳、我們需要什麼樣的公民教育？

美國哲學家蓋爾斯敦(William A. Galston)將教育分為兩種：哲學教育和公民教育。前者以追求和探究真理為目的，例如物理、生物、數學等學科的主要特點是，其研究不受特殊社會和政治環境影響，而且由於它的目標是追求真理，所以即使其研究成果可能危及所處社會的基本信仰架構，也不會影響這類學問的探討和研究方向。相對於哲學教育，公民教育的目的不在追求真理，而是要陶冶社會成員的人格，使其能在所屬的政治社群中，有效地實現個人的生命理想，並因而強化和支持其社群。所以公民教育結合政治社群的目標，以培養適合該政治社群良好運作所需要的公民為目的（Galston, 1991: 242-43）。

現任賓州大學(University of Pennsylvania)校長的古德曼(Amy Gutmann)也有類似的主張。她認為最不具爭議的教育目標是“有意識的社會再製”(conscious social reproduction)。古德曼認為，儘管我們對於自由和德行的相對價值、美好人生的本質、以及道德品格的元素等問題，會產生不同的看法，卻仍然共享一個相同的承諾：共同創造我們所屬的社會（Gutmann, 1987: 39）。一個人要能參與社會的再製，需要一些相關的品德和能力。尤其是品德，更應該是公民教育的核心，因為一個人即使擁有充足的公民知識和能力，也不一定成為社會再製的貢獻者。

譬如：知法犯法在我們的社會屢見不鮮。「懂得法律」是常識，「遵守法律」是道德，會把公民知能當成滿足私人的工具，就是缺乏公民品德。

事實上任何一個人類社群的和諧穩定，其必要條件是成員之間具有一定的行為規範，這就是道德存在的理由，沒有一個能夠存活的人類社會不需要道德。同樣地，一個穩定和諧的政治社群，也需要培養其成員在成為公民之前，能具有一定品格，因為要改善一個社會必須從改善其公民入手，只有良善的公民才能創造幸福的社會（Pratte, 1988: 3）。因此古德曼指出，培養品格是教育合法且不可避免的功能（Gutmann, 1987: 41），所以公民的品德教育應該是公民教育的核心。

如果公民教育的目的是達成政治社群的目的，則威權體制國家的公民教育就應該不同於自由體制。因此，我們的社會需要什麼樣的公民教育，取決於我們是一個什麼樣的政治體制。毫無疑問地，我們目前的政治體制是民主政治，但是如果更精確地說，我們是一個自由主義的民主政治(liberal democracy)。因此，要使這樣的政治體制能夠運作良好，公民教育至少應該包括兩個重點：培養自由主義的精神和品德，以及民主政治所需要的公民素養。

根據學者的分析，將自由主義(liberalism)和民主政治搭配在一起，在今日是很自然的事，但是從自由主義政治理論的歷史或民主政治的歷史來看，它們的結合並不是如此自然，自由主義的傳統並不在民主政治觀的脈絡中。早期的自由主義者對民主政治充滿擔憂，他們擔心失序和多數暴力的問題。事實上當代自由主義到了二十世紀，才和民主政治結合成「自由主義的民主」（Hiley, 2006: 9）。

理論上以自由主義為基礎的政治體制不必然是民主政治，因為傳統上自由主義者所追求的是政府權威和個人自由之間的合理界限，也就是說，自由主義關心的是對政府權力的限制。當代重要的思想家柏林(Isaiah Berlin)指出，古典自由主義者如洛克(John Locke)、彌勒(John Stuart Mill)、康士坦(Benjamin Constant)、托克維爾(Alexis de Tocqueville)就主張，應該存在某一個個人自由的最小範圍，沒有任何理由可以侵犯它，因為如果這個區域被入侵，則個人的自然能力將無法正常發展。因此古典自由主義者企圖在私人生活和公共權威之間，劃出一個界限（Berlin, 1969: 124）。

根據柏林的論述，這個意義的自由概念和某種獨裁政體可以相容，因為這個意義的自由主要關心的是控制的範圍，而不關心控制的來源。所以我們完全可以

想像一個具自由主義心靈的獨裁者，允許其臣民擁有廣泛領域的個人自由，只要他不入侵這個自由專區，就合乎古典自由主義者所描述的自由。因此，這種意義的自由和民主或自我治理至少在邏輯上並不聯結在一起。這也就是說，個人自由和民主規則之間並沒有必然的關係，因此民主和個人自由的關係比許多宣揚者認為的還要薄弱（Berlin, 1969: 129-31）。

如果依據柏林的說法，古典自由主義追求的是消極自由(negative liberty)，即個人不被干涉的自由；然而民主政治所強調的人民當家作主的概念，顯然包含積極自由(positive liberty)，即個人可以做些什麼的自由。<sup>1</sup>因此，當代自由主義者(例如羅爾斯)，並不特別區分消極自由和積極自由。<sup>2</sup>但值得提醒的是，「自由主義」和「民主」是兩個不同的概念，兩者的結合也不完全相容。國人常把「自由」和「民主」混為一談，其實這兩者之間會產生不一致，自由主義的核心是個人自由，而民主政治則強調政治平等。

「自由主義的民主」是「自由主義」加上「民主」，自由主義是一種意識型態，而民主政治則一種制度設計。因此，所謂自由主義的民主體制，是透過自由主義的基本價值限制民主決策的範圍。在這樣的政治體制中，「民主」不是全部，甚至不是主要的部分，「自由主義」的價值觀才是核心。如果根據古典自由主義學者、同時也是經濟學家的海耶克(Friedrich Hayek)的觀點，則民主只是一種手段，其目的是為了保障個人自由，所以自由主義式的民主政治重視的是個人自由。基於保障個人基本自由的考慮，民主不是最終的價值，只是實現個人自由最有效的工具而已（Kukathas, 1998: 23-26）。

所以海耶克反對民主多數決的無限制使用。事實上任何侵犯個人基本自由的決策，即使是多數同意也不具有正當性。譬如：透過公投方式，多數公民贊成「將郭台銘一半的財產平分」，這是「民主」，但這樣的民主作為，顯然侵犯郭台銘的「自由」。先進民主國家都以憲法保障自由主義的核心價值：個人基本自由，使這些自由不會受到一般民主多數決的侵犯。由於我們的憲政體制也是自由主義式的民主，所以郭台銘的財產並不屬於民主決策的範圍。

---

<sup>1</sup> 積極自由和消極自由的區別，是柏林對當代有關「自由」概念最重要的貢獻，詳見其《自由四論》(Four Essays on Liberty)一書中“Two Concepts of Liberty”一章。

<sup>2</sup> 羅爾斯用三個項目定義「自由」，即行為者、限制、行為者自由去做或不做什麼，參見Rawls, 1971: 202.

事實上以台灣目前所出現的問題，關鍵並不在制度，而是「人」；最需要改革的不是民主制度或法令規章，而是「人心」。目前社會種種失序和亂象的癥結在於：我們的人民是以威權的心態在運作一套自由民主的制度。這就像開著一部賓士轎車的主人，停在紅綠燈口打開車窗吐檳榔汁一樣：物質先進但心靈野蠻。誠如學者強調的，當代民主政治的健康和穩定，不只是建立在制度的正義，而且也依賴其公民的品質和態度，良好的公民品質和態度就是社會的資本(social capital) (Kymlicka & Norman, 2000: 6)。當然，「好人」和「好公民」所需要的品質和德行並不相同，良好公民只涉及維持一個良好政治體制所必要的品質 (McKinnon, 2000: 144)。因此，本文所關注的是：如何塑造具有自由主義心靈(liberal mind)、適合於自由民主體制的合格公民。

在一個自由主義的民主社會中，公民需要什麼樣的品格和德行？針對這個問題已經有許多學者提出他們的想法。譬如：蓋爾斯敦將公民德行分為兩類，一類是維繫任何政治社群都需要的一般德行，另一類則是自由主義在社會、經濟和政治三大領域所需要的德行。一般德行包括勇敢、守法和忠誠；自由主義在社會上需要的德行是獨立和容忍；經濟上需要工作倫理、適應力、守時和創新；政治上需要尊重他人權利、分辨候選人的才能和人品、適度自我節制等 (Galston, 1991: 221-27)。另一位當代自由主義學者莫西度(Stephen Macedo)強調的公民德行是：尊重他人生活的意願、廣大的同情心、嘗試新事物、自制、自我發展、服從公正法治等 (Macedo, 1990: 265-72)。

以下的論述將針對台灣民主政治當前實踐所呈現的扭曲和誤解，提出最具相關性的公民教育重點。以下的討論將區分自由主義心靈和民主政治品格，儘管這兩者在某些品德要求上無法區分，但這樣的作法主要是為了區別消極公民和積極公民的德行。所謂「消極公民」是指沒有太大意願參與政治事務的公民，而「積極公民」指的則是積極扮演「自我治理」的公民。這個區別有點類似盧梭(Jean-Jacques Rousseau)對「臣民」(subjects)和「公民」的區分：自由主義心靈是指自由社會人民扮演「臣民」的角色時，所應該具有的態度和德行；而民主品格則是擔任「公民」角色時所應具備的德行。事實上消極公民所應該具有的品德，也是積極公民所應有的；而積極公民所需要的品格特質，對一個只想當消極公民的人而言雖然比較不重要，但仍然有必要，因為理想的公民教育是要為合格的未來公民預作準備，所以兩種德行都應該重視。

## 參、自由主義的心靈

自由主義是什麼？幾乎所有自由主義理論的支持者都同意，自由主義包涵許多不同的主張，所以很難為它下一個精確的定義。學者指出，自由主義和社會主義、保守主義這些名詞好像姓氏一樣，許多在這些名詞之下的理論和原則，彼此之間並沒有太多的共同處。這些語詞代表的是一種家族相似性 (family resemblance)，所以不可能找到任何一組學說或原則是它們所共有的，也不可能找到一組命題可以被視為這些意識型態的核心或本質 (Waldron, 1987: 127)。但是儘管如此，我們仍然可以指認出一些觀點，是較不具爭議性的自由主義主張，以及自由主義心靈的一些特質。

### 一、容忍歧見

自由主義最重要的特點就是承認，對於「什麼是美好人生？」並沒有一個大家都能接受的標準答案，所以對於「人應該如何過活？」這個問題，應該尊重個人的自由選擇。因此，政治設計必須能包容各種不同的人生觀。這也就是說，自由主義不是針對個人道德的完整理論，而只是對不同道德和政治觀點設計一定的限制，目的是使各種不同卻可以相容的美好人生觀，都能夠在這樣的政治設計中和諧共存。一般認為，自由主義的誕生和十六、十七世紀的宗教戰爭有密切的關係。

希臘和中世紀的思想家認為，只要透過人類的理性作用，自然就會對「何謂理想的生活方式」產生一個正確的解答，所以政府存在的目的就是要促進和實現此一理想的人生觀 (Larmore, 1990: 340)。但是這種想法不只為專制政權奠定一個合理化的基礎，也是中世紀基督教專斷排他的原因。依據羅爾斯的分析，中世紀的基督教是一種接近絕對權威的宗教。其認為得到救贖的惟一方式，就是接受教堂所教導的信仰，而這個信仰就是惟一的真理，而且這個宗教權威是以全世界為其範圍 (Rawls, 1993: xxiii)。換句話說，這樣的宗教觀是獨斷、排他且具擴張性格的。

這種宗教性格，在十六世紀宗教改革期間促成宗教一統的局面崩解，裂解成

宗教多元之後所造成的結果是不同信仰之間的尖銳對立，導致西方十六、十七世紀長期的宗教衝突。衝突的原因很簡單：不論主流教派或異教徒，都認為自己的信仰是通往天堂的惟一通道，為實現真理，消滅或剷除異己是必要的。但是哪一個宗教能夠證明自己就是真理，別的宗教就是邪說？宗教多元卻各自堅信自己就是真理的結果，戰爭就變成不可避免的。

事實上不只宗教上會產生多元，價值觀也會出現多元。除非採取高壓或強制的手段，否則如果讓每一個人自由選擇自己認為最好的生活方式，不可能出現一個統一的答案。當然人們的選擇不同，並不代表每一種選擇都一樣正確。有些選擇者可能缺乏知識、理性不足或資訊錯誤，以致作了一個錯誤的選擇。但羅爾斯認為，即使是資訊充足、推理正確、公正無私且深思熟慮的合理公民，對於理想的人生是什麼，也會產生不同的主張和學說，他把這種差異和多樣性稱為合理多元(reasonable pluralism) (Rawls, 1993: 36-37)。

如何在宗教以及合理學說多元的前提下，讓人們能夠和平相處、避免衝突和戰爭，這就是自由主義政治主張的核心問題。為了尊重每一個個體都能自主地追求自己認定的美好人生，「容忍差異」就是多元卻具對立性的主張能夠和平共存的惟一方法。所以自由主義的政治理想是：盡可能包容各種不同學說和主張，因此自由主義公民最起碼的素養是：容忍不同的主張。

從自由主義的觀點來看，「多元社會」是個人自由的必然結果，而一個真正自由多元的社會，不只是社會上存在不同的主張，因為不同主張之間可能彼此充滿敵意和仇恨，最重要的是社會成員必須普遍具有容忍不同主張的胸襟和雅量。所以多元社會的真諦，不是指社會上有許多不同主張，而是指公民普遍具有容忍多元的精神。一個在不同主張之間充滿排他和敵意的社會，只能算是「一元社會」。如果用這個標準來看，台灣現在的社會比較像是很多個「一元」那種形式的「多元」社會。

英文“liberal”這個字，可以指「自由主義的」或「自由主義者」，但它主要的意思是「大方的」、「寬厚的」、「大度的」，所以具有自由主義心靈就是能夠打開心胸、容納差異。目前台灣在政治領域普遍用對待「敵人」的方式對待對手，所以各種侮辱人格、充滿敵意的動作和語言充斥公共領域，這表示我們公民的心靈是封閉的、威權的、排他的。這也就是說，我們的制度雖然解嚴了，但公民的心



態卻仍然是戒嚴的。這樣的政治文化，如果用學術上的語言來說，則我們的民主政治只達到制度化(*institutionalized*)的階段，卻還沒有真正實現(*realized*) (Graham, 1992: 156)。換句話說，我們的制度是自由民主的，但人民的觀念仍然停留在威權社會的階段。

因此，如果我們要能享受自由社會自由多元、多樣活潑的益處，而不是忍受雜多混亂、對立仇視的痛苦，則必須培養公民普遍具有容忍多元的德行。這也就是說，人民心靈解嚴才是自由社會的關鍵。

## 二、公德心和涵養(*civility*)<sup>3</sup>

自由主義賦予個人自由優先性，所以不能因為社會效益的提升或社會大眾的普遍支持，而輕易剝奪特定個人的自由。譬如：不能因為大家都討厭看到我，我就失去出門的自由；也不能因為智力低的人受教育是浪費社會資源，而規定智商在某一個數字以下就不能接受義務教育。但是自由主義強調個人自由的重要性不是沒有原因的，十九世紀政治哲學家彌勒對這部分有令人印象深刻的論述。

彌勒在他的經典名著《論自由》(*On Liberty*)一書中闡述，如果不是自己的性格，而是他人的傳統或習俗決定個人的發展，也就是說，如果一個人活著只會隨波逐流、追隨習俗，那麼這樣的人根本不需要其它能力，只要具有猿猴一樣的模仿力就可以。彌勒指出，如果一個人在群眾之中第一件想到的事就是順從，那麼他的心靈必然受到束縛。這種人等於完全喪失自己的性格，因此他做為一個人的能力一定會萎縮，而這樣的人必然會缺少人類幸福的一個重要元素：個性(*individuality*)。

彌勒強調個性是個人幸福的一個元素，也是個人和社會進步的一個重要成分，所以他認為發展個性是人類目的實現和高度社會發展的關鍵。而個性的成長有兩個要素：自由和處境的多樣性，此二者合一就可以產生創造力，因而展現出個體的活力和多種的差異性。彌勒指出，機器是根據一個模子而建造的，但人性不是如此。人性比較像樹木，樹木需要自己在各方面都得到成長和發展。機器完全按照既定的設計做成，而有生命的東西則是按照它內在力量的趨勢發展。因

---

<sup>3</sup> 將“*civility*”譯成「涵養」並不十分恰當，因為在中文裡，「涵養」通常指的是對整體人格的總稱，而這裡指的只是其中一種品德，但是實在很難找到一個更恰當的翻譯。一般中英字典把這個字翻譯為「禮貌」，並沒有真正掌握這個字在這裡的意思。

此，有生命的東西就具有自發性，具有自發性的東西就具有個性，有個性就有獨特性。這也就是說，每一個生命都需要獨特的生命解答（Mill, 1956: Chapter III）。

因此，根據彌勒的想法，自由是人類能夠自我發展的必要條件，只有足夠的自由空間才能讓每一個獨特生命得到充分發展；也因為每一個人最適合的生命答案不一樣，因此自由的社會自然會產生多樣和差異。而彌勒認為多樣和差異是一件好事，因為這樣可以為正在尋找自我生命方向的人，提供更多可能的選項，以作為個人自我追尋的參考，讓每一個人可以嘗試最適合自己的發展路徑。

但是這種個人主義、消極自由的概念，很容易將自由當成合法的自私。托克維爾在十九世紀就已經預言，個人主義是美國民主政治的基石，但也是其潛在的破壞力。他區別兩種個人主義，一種是正確理解的個人主義，另一種是狹隘的個人主義。前者和民主的德行（例如自由、獨立和自我依賴）聯結；而狹隘的個人主義則是自私。托克維爾的洞見在於他認知到前者會產生後者，他指出，自私是一個熱情洋溢且過度的對自己的愛，這會使一個人將每一件事都和自己聯結，而且他喜歡自己甚於世界上任何東西。個人主義是一種成熟且平穩的情感，它會使社群的每一個成員和其同胞大眾分開，也和自己的家庭和朋友隔離，直到他自己形成一個自己的小圈圈，不願意理會社會整體。自私摧毀了所有德行的根源；個人主義一開始只削弱公共生活的德行，但是從長期來看，它會攻擊並摧毀所有其它的德行，而且變成徹底的自私（見 Hiley, 2006: 26）。

雖然這是托克維爾在十九世紀對美國民主政治的預言，但是二十一世紀的台灣實施民主政治的成果，似乎再次應驗了這個預言。以全民健保為例，全民健保應該是一個合乎社會正義的制度，它可以使得任何人不論貧富與健康都可以得到適當的照顧。但是現在的全民健保制度岌岌可危，因為財務上的虧損極為嚴重，根本的理由是「公家的東西就是沒有人的，可以亂用」。不只醫院和醫生想撈健保費，一般人民不論有病沒病，反正看病便宜，拿了一堆藥回家，往往吃不完就丟掉，完全不顧醫療資源的浪費。再好的制度，也無法承受自私公民的摧殘。從全民健保目前的困境就可以再次印證：我們的問題不在制度，而是在公民的品質。

到美國迪斯奈樂園玩過的人一定知道，園裡的每一個遊樂點都需要排隊，即使平常不習慣排隊的台灣遊客，到了那邊也會乖乖排隊，否則會受到無形的道德壓力，甚至會被民眾當場糾舉。但在台灣，即使是在已經慢慢養成排隊共識的台

北捷運，不排隊並不會承受太大的壓力，所以美國人到台灣也不會排隊，因為不排隊在台灣沒有任何道德壓力。

美國有一種八角形紅底白字的交通標誌，上面寫的是“STOP”，開車的人看到這個標誌會把車子完全停下來，然後再開。在交通不太繁忙的路口，通常都會出現這個標誌，因為它比紅綠燈還合宜。如果在美國住過的人應該會觀察到，經過這個標誌的車子幾乎沒有一部不停。其實台灣也有這樣的標誌，惟一不同的是標誌上的字不是英文字，而是中文的「停」。但是這個標誌似乎發揮不了太大作用，甚至紅綠燈號誌有時候也不管用，所以台北市每天上下班尖峰時間，重要路口一定要有四個警察指標交通，否則路口打結是必然的事。

有人也許會認為，不遵守交通號誌、亂丟垃圾等行爲，都可以透過法律的制裁，不必要求公民具有這類的公德心，但事實不然。守法當然是公民的義務，但是任何一個自由國家的執法都不可能徹底。想想看，如果我們要能有效制裁亂丟垃圾者，需要多少警察？又譬如：捷運或公車上的博愛座，如果人民缺乏公德心，我們不可能有效強制他們讓座給老弱婦孺。

當代自由主義學者秦力克(Will Kymlicka)提到的「涵養」這個德行，有點接近這裡所謂的公德心。秦力克認為它是消極公民所必須具備的品德，這也就是說，它是任何一個公民最起碼應該具備的德行。自由主義把政治參與視為個人的自由權，擁有「權利」者可以使用這個權利，也可以放棄，所以自由社會的公民有權可以不參與政治事務。但是秦力克認為，即使是最不積極的公民，也必須學習這樣的品德，因為「涵養」不只適用政治活動，也適用到日常的街頭、鄰近的商家及各種民間會社場所，它所涉及的是一種面對面接觸陌生人的對待方式。

秦力克認為，在一個自由社會中，我們有義務把他人視為平等公民，這個概念延伸到日常生活領域就是涵養。譬如：一個商店老闆用輕蔑的態度對待前來購物的顧客，因為他的衣著破爛，或因為他是黑人。老闆的行爲並沒有違法，但他顯然缺乏自由社會公民應該有的涵養，因為他沒有把對方當成具平等尊嚴的人（Kymlicka, 2003: 50-51）。過去媒體曾經報導，我們社會就有些餐廳老闆公開表示，他只招待具有特定政治色彩的客人。這雖然是他「私人」的餐廳，好像他有權利要招待誰就招待誰，但是這樣的行爲就是欠缺人格涵養。一個社會的民間生活，如果允許人民之間彼此歧視，那麼這樣的社會一定會喪失和諧及穩定，所以

「涵養」是非公共領域中，公民所應該具有的品德。

秦力克指出，「涵養」很容易被簡化成「有禮貌」，但是真正具有涵養的公民並非不論別人多麼惡劣地對待你，你都要笑臉相待，就像被壓抑團體應該善待其壓抑者一樣。事實不然，真正的公民涵養指的是，在別人對待你的方式是肯定、認同的條件下，你也對他平等相待。因此，雖然「涵養」和一般性的禮貌有部分重疊，但兩者仍然不同。前者支持的是：在社會的公共生活（包括各種民間會社）中應該用「平等」作為公民之間的規範，因此它所支持的是一個重要的自由主義價值（Kymlicka, 2001: 299-300）。

也有學者認為，「涵養」的特點之一是：它要求一個人不能利用法律的缺漏，促進自己的利益而犧牲他人利益。所以一個理想社會的良好公民，不會佔法令缺失的便宜。當他判斷其所要採取的行為，如果在一個完全正義的法律體系下不會被允許時，即使現行的法律並不禁止，他也不會去做。這也就是說，一個具有涵養的良好公民，不只接受法律的規範，也接受良心的限制（McKinnon, 2000: 146-47）。

事實上沒有一個國家的法令是完美無缺的，如果熟悉法律的人專門鑽法律漏洞圖利自己，這樣的行為雖然沒有違法，但是卻違反道德良心。一般認為，法律是社會成員之間公平合作的條件，如果經常出現有人佔法律便宜而利己害人的情況，則會使一般人民對法律的公平性失去信心，因而降低以法律作為社會公平合作條件的意願，這樣似乎會危及自由社會的穩定性。

1964年3月13日，一位住在紐約市皇后區名叫 Kitty Genovese 的女子，在她家附近被刺死。根據報導，她的鄰居一共有三十八個人親眼目睹這個慘劇發生或聽到她的求救聲，卻沒有一個人採取任何行動，連拿起電話報警都沒有，這則報導震驚了當時的美國社會。即使鄰居和這位女子並不熟悉，但是如果一個社會目睹一個人被殺而無人聞問，這不可能會是一個美好的社會。2007年3月3日，榮總外科主任魏拙夫醫師行經台北市承德路六段時突然心臟病發作，他下車求救，卻無人理睬。最後是兩名執勤員警經過，其中一名認識魏醫師，幫他攔下路過的救護車而獲救。諷刺的是魏醫師平時救人無數，但是當他需要別人救援時，路過的人車居然連打 110 電話的舉手之勞都不願意做，這樣的社會怎麼會是一個好社會？

總之，要維持自由社會的良好運作，個人在享受自由的同時，必須具有一定程度的公德心和「涵養」。缺少公德心，再好的制度也會被糟蹋掉；缺乏「涵養」，個人主義的結果必然越來越冷漠。任何人總有需要別人幫助的時候，在一個彼此冷漠的社會裡，所有人都不可能擁有一個舒適、滿意的公共生活。

## 肆、民主公民的品格

解嚴以後的台灣，街頭成爲最常展現民主的地方，各種抗爭活動五花八門、層出不窮，幾乎是無日無之；而正常民主國家實現民主的國會殿堂，也經常出現打架、包圍主席台的戲碼。立法院成了劇院，是立法委員表演的場所，儼然人民選他們好像是爲了看他們演戲。除了兩岸的國際角力會引起國際媒體的關注之外，台灣的民主政治在國際間留下的刻版形象，就是國會亂象。這樣的民主現狀，相較於新加坡的廉能穩定，使得不少人開始懷疑民主政治是否適合東方社會。但是根據可靠的研究顯示，我們沒有很好的理由相信：民主政治在本質上不適合某些類型的社會（Shapiro, 2003: 79）。

「民主」最簡單的定義就是人民的自我統治(self-rule)，也就是決定人民未來前景的政治決策，完全由人民自己決定。由於每一個人擁有不同的偏好、興趣和利益，所以對於公共政策會產生衝突的評價。基於政治平等（一人一票、票票等值）的前提，民主政策的最後決定是根據「多數決原則」(majority rule)，因此傳統認爲投票、多數決就是民主。

但是人民能夠真正當家作主的基本前提是：人民有能力「自己」作主。以台灣目前的狀況，人民的自主能力並不高，相當多數人民的政治判斷是受到媒體和政治人物的影響，所以政治人物很容易透過操作議題的方式得到選票。很多台灣人民在投票時只認「藍綠」、不論候選人本身的「好壞」。然而選民認知能力和自主性的問題，並不是台灣獨有的，即使美國人民在投票時，也不見得多數都能達到「理性自主」的民主政治理想。因此，本文關注的不是認知和判斷能力，而是民主政治公民應有的品格。

一個成熟的民主政治絕對不等於投票。從民主政治實施以來，學者就表達對

「多數暴力」(the tyranny of majority)的憂心，<sup>4</sup>而台灣社會實施民主政治的結果更不時出現「少數暴力」(少數以霸佔主席台、杯葛、延宕等方式癱瘓議事，阻止表決)。不論多數暴力或少數暴力，解決之道在於教育公民適當的民主品格，而民主政治需要的公民品格包括：

## 一、公共合理性(public reasonableness)

羅爾斯使用「涵養的責任」(the duty of civility)表達公民對話所應該具有的責任和態度。根據羅爾斯的說法，由於政治權利的運作本身必須合法，因此理想的公民必須擁有一個道德(非法律)責任，即涵養的責任。這個責任指的是：在政治的根本問題上能夠向彼此解釋，自己所宣揚和投票支持的原則和政策可以被公共理性(public reason)的政治價值所支持(Rawls, 1993: 217)。在政治議題上養成使用公共理性去論證自己的主張、達成說服他人目的的公民，就是具有公共合理性的品德。

「公共理性」<sup>5</sup>是什麼？自由社會的公民之間一定會產生差異、甚至對立的主張，但是社會的和諧穩定必須建立在一個共同的體制之上。不論政治制度、公共政策或公共道德的設立，都會要求每一個成員普遍服從，不論彼此之間擁有多麼差異的想法和主張。然而在多元的前提下，如何形成一個大家都能接受的公共規範體系？根據羅爾斯的說法，自由社會公民很難達成實質的共識，所以為了建構一個自由平等公民之間的公平合作條件，必須在涉及政治基本問題時，尋找一個大家都可以合理接受的理由。換句話說，持有合理多元學說的公民都能夠合理接受的理由，就是公共理性。

羅爾斯指出，公共理性是民主公民的特點。它之所以是公共的包含三個面向：(1)它是公民本身的理性，是公共大眾的理性；(2)其主題是公共大眾的利益和基本的正義；(3)其本質和內容是公共的，是由社會的政治正義觀之理想或原則所賦予的(Rawls, 1993: 213)。簡而言之，公共理性其實就是公民的理性。羅爾斯雖以最高法院法官所提出的理由作為公共理性的範例，但他認為一般公民在公共論壇進行政治宣傳時，也應該遵守公共理性的要求。這同樣也適用於政黨

<sup>4</sup> 彌勒對於政治和社會流行意見的多數暴力有生動的描述，參見其《論自由》(On Liberty)第一章和第三章。

<sup>5</sup> 將“public reason”譯成「公共理性」有時候並不恰當，在有些脈絡中譯成「公共理由」可能較佳，所以本文將視文句情境有時用「公共理由」代替「公共理性」的翻譯。

成員、參與公職的候選人及其支持者。此外，公民對涉及憲政要素和基本正義的問題進行投票時，也要受到公共理性理想的規範（Rawls, 1993: 215）。因此，我們可以據此推論，自由民主社會中任何人在處理憲政要素和基本正義問題時，都要受到公共理性的規範，所以公共理性就是公民的理性。羅爾斯認為，民主社會的公民必須滿足互惠性(reciprocity)的標準，即當他們在進行政治辯論和政治決策時，必須能夠對彼此解釋，其所做的基本政治決定可以獲得公共理性的證成（Rawls, 1993: 225）。

根據秦力克的說法，所謂「公共合理性」指的是：在公共政策議題上進行公共對話、質疑權威的能力和意願，秦力克認為這是積極公民最重要的特點（Kymlicka, 2003: 49）。此一公民德行要求公民對自己的政治主張必須提出理由，而不能只陳述自己的喜好或進行要脅；而且這些理由必須是「公共的」理由，這也就是說，是能夠說服不同主張者的理由。秦力克強調，自由社會公民在提出自己的主張時，必須使用其他公民能夠理解和接受的理由來論證。由於其他公民同樣具有自由、平等的公民身分，因此「公共合理性」要求公民用良心去區別：哪些是私人的想法，哪些可以得到公共的支持（Kymlicka, 2003: 50）。

事實上在自由多元的民主政治中，用其他人人都可以瞭解的理由陳述自己的政治主張，是一種同理心(sympathy)的展現，也是對其他公民平等政治權的一種尊重。具有同理心的人比較能夠體會別人的想法為什麼和自己不一樣，因為他不只能夠認識到別人也是一個人，也擁有人人的許多重要面向和需求；而且他能夠用心去體會別人的想法和作法。學者認為，一個成熟的自由、多元社會，公民會具有寬廣的同理心，而具有寬廣同理心的公民，比較不會排他或堅持未經反省的特定主張（Macedo, 1990: 267）。

如果用比較通俗的講法，「公共合理性」就是講理的精神。由於政治決策會影響到每一個人的生命前景，所以在一個差異多元的社會中，必須用講道理的方式達成決策，才不會傷害公民之間的情誼、危及社會的穩定。講道理的人比較不容易堅持己見，因為他隨時準備被更具有理由的主張說服，其實這種心態就是自由主義的寬容心靈。

近二十年來西方學界基於對民主政治各種缺失的深刻反省，提出了所謂「審議民主」(deliberative democracy)的概念，這個概念的核心精神就是強調講道理。

所以學者指出，當代民主理論產生一個轉變，就是從以投票為核心的(vote-centric)理論轉變成以對話為核心的(talk-centric)理論。前者把民主政治視為人民既定偏好和利益之間的競爭，透過公平決策程序或多數決達成最後的結論。但是這樣的結論被當代學者批評為只能代表贏家，而不能代表人民的共同意志，因為被邊緣化的少數永遠會被權力體系排除。後者就是為了改善前者的缺失，把焦點放在投票之前的審議(deliberation)和意見形成的過程 (Kymlicka, 2000: 9)。因為如果要使邊緣族群對政策結果產生持續性的影響，那麼惟一的希望是：決策不只是依靠票數，而且也依賴共享的理由 (Williams, 2000: 125)。

強調投票之前進行審議，就是強調公民在使用他的決策權之前要經過講理的過程，真誠地提出自己的主張、用公共理性為自己的想法辯護、真心地和不同意見者展開理性對話。因此，如果審議民主是一個比較好的民主理論，則民主的深化就必須建立在公民普遍具有公共合理性的品德：願意講理、願意認真嚴肅地傾聽他人的聲音。

事實上台灣的政治領域會充滿了對立、甚至仇恨，跟公民普遍缺乏公共合理性最為相關。在我們的社會中，不論政治人物或人民，對於自己的想法幾乎是「鐵板一塊」、絕不讓步，所以完全聽不進不同的聲音；而且對於不同想法的人，幾乎都是用道德譴責或人身攻擊的方式回應，完全排除「對方的想法如果冷靜思考可能是合情合理」的可能性。更糟糕的是，幾乎我們所有的政治決定都是建立在私人理由之上，不是個人利益、地方派系考量，就是政黨考量。不論人民或政治人物，都把「民主」等同於「投票」，所以我們的社會完全停留在「投票為主的民主理論」階段。因此，所有因「投票」必然產生的缺失，我們無一倖免，如果再加上脆弱的民主文化，甚至變本加厲。

如果我們用「公共理性」這一把尺，檢驗當前台灣執政黨或在野黨的每一個作為，將會發現台灣絕大多數的政治人物，都需要重新接受公民教育。諷刺的是，決定「公民教育要教什麼？」、「誰來主導公民教育？」這些問題答案的人，卻是一群不合格的公民。

## 二、積極參與：冷漠是極權主義的種子

自由主義將個人自由和個人基本權利的捍衛，置於政治設計的核心，但是一



個健康的自由民主社會也必須依賴的是：正確引導人民使用他們的自由(Macedo, 2000: x)。換句話說，在自由社會中人民享有相當多的自由，但是如果不懂得使用自由，那麼自由不一定為人們帶來益處。彌勒強調他的自由原則只適用於成熟的個人和社會，主要的原因是，他認為只有當一個人或社會有能力透過自由而得到自我改善時，才適用他的自由原則(Mill, 1956: 13-14)。彌勒排除的對象主要是心智尚未成熟的兒童或青少年，因為他們無法運用自由使自己獲益。但是當代自由社會實踐的結果顯示，自由不只是對心智尚未成熟者有害，如果成年人不會使用自由，自由也未必有利。

姑且不論那些運用自由於酗酒、縱情聲色、養成不良嗜好的個人，因為這些人如果不作奸犯科，傷害的只有自己。學者擔心的是，個人自由會使人完全沈浸在個人的自我享受與追求自己獨特的利益，而放棄自己的政治權利。結果就像住在樓上的人，完全不管整棟房子是否建立在根基不穩的泥沙上面。<sup>6</sup>換句話說，人們必須擁有自由，才能建立個性、尋找自己獨特的生命幸福，但是這個自由卻不是與生俱來的，也不會持續存在。如果人們只懂得享受自由，卻不知道個人自由需要捍衛才能維持，則結果會任由統治者或少數的政治權威濫權，最後將會使個人自由的基礎遭到嚴重的侵蝕。

希利(David R. Hiley)分析美國民主政治的現象指出，冷漠、虛無主義、嘲諷已經成為美國民主政治的一種文化，它顯示的現象是：不參與和疏離，這是個人主義所造成的結果。因為做為一個個人，我追求自主性，做自己的決定、追求自己的利益、尋找自己的成就，而不關心他人和共同價值。希利認為，冷漠和不容忍一樣是民主政治的敵人，因為它腐蝕了我們的堅定信念和決心。雖然我可以在我個人的事務上對他人的價值保持漠不關心，但是在公共政策領域這樣做，等於對獨斷者或空想家讓步，這就是鄂蘭(Hannah Arendt)的論點：極權主義的種子播撒在憤憤不平和漠不關心的群眾中(Hiley, 2006: 29-30)。

希利對美國民主政治的檢討似乎也適用於台灣。由於政治惡鬥所製造出來的政黨對立和族群仇恨，使得台灣人民對政治趨向兩極化，多數人選擇冷漠，而少數人則成為「基本教義派」。對政治人物的不信任和避談政治是當前社會最普遍的現象。不論學校或公共場所，只要有人提到政治，大多數人的反應會是：不要

---

<sup>6</sup> 這是康士坦(Benjamin Constant)在其《古代人的自由與現代人的自由》(*The Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns*)中的主張，此處的內容是引自Philp, 2000: 165.

談這個好不好？事實上這樣的結果，只會造成惡性循環：政治人物不能讓人信任，對政治冷漠似乎合理的；但是越少人參與政治，未來的政治更不能令人信任，人們就更有理由冷漠。當你冷漠的理由越充分，表示你身處的政治環境越差。如果民主政治是人民自己決定自己的未來，把自己作主的機會完全交給少數的「基本教義派」，不是等於把自己的前途交給獨裁者嗎？

因此，任何國家的居民都有一個義務：負責地思考法律和公共政策，學者稱這樣的公民責任為「公民參與的義務」。公民參與的義務有兩個面向：（1）以不減少居民和平相處前景的方式參與；（2）以關注全體國民的利益、希望和意見的方式參與（Waldron, 2000: 155）。換句話說，一個健康、和諧、穩定、充滿希望和活力的民主社會，必須要有更多具有「公」的素養的人民參與。民主政治的深化，不只是改善政治制度，更重要的是改造人心。

## 伍、結論

民主政治是一種生活方式，也是一種文化。台灣的民主政治移植了西方的制度，卻沒有灌溉一個適合民主政治健康生長的文化。所以我們的問題是：人民的心態普遍停留在威權社會，卻交給他們自由的制度，就像使用一把指甲刀去修剪樹葉一樣。我們需要給人民一把適合樹葉修剪的工具。盧梭認為民主政治是一個很難實現的政治體制，因為它必須預設許多條件：（1）人口較少的國家；（2）習俗和道德極簡單的社會，防止過度的商業；（3）社會地位和財富要極為平等，否則權利和權威的平等性不會持久；（4）很少或根本沒有奢侈品，因為奢侈品會產生有錢人或使有錢人成為必然，這樣會使富人和窮人都腐化。所以他認為民主政治最重要的原則就是德行，沒有德行，上述的條件便無法滿足。因此，他的結論是：「如果存在一個神的國度，它將用民主的方式治理；而一個這麼完美的政府，並不適合於人類。」（Rousseau, 1968: 113-14）

盧梭的說法難免令人對民主政治感到悲觀，但是卻也指出一個非常重要的方向：如果民主政治要深化，那麼公民的品德教育是最重要的關鍵。在今天功利主義價值觀盛行的台灣社會，許多人對於這樣的結論，一定會回應說：「緩不濟急」。但是這種說法本身就是一種功利心態。如果急功近利、自私排他就是台灣政治惡

化的根源，那麼改造心靈、建立健康的多元文化，就是我們惟一的希望。今天不做，難道我們面對下一代的前景，惟一的交代只能是一句「緩不濟急」？

盧梭也曾經說過，當人們從人與人各自獨立的自然狀態(state of nature)進入到社會狀態以後，在人的內在產生重大的改變，這個改變就是用正義(justice)取代本能(instinct)，做為行為的規則，賦予其行為以前所缺乏的道德品質。(Rousseau, 1968: 64) 換句話說，人類從蠻荒到文明的關鍵就在於：從自私的個人轉變成有道德情操的公民。同樣的邏輯，如果我們要從過去威權社會轉變成真正成熟的民主社會，不只是制度的改變，而是我們人民的心靈也要經過一個徹底的轉變。所以當前我們真正需要的公民教育，不是公民權利義務的知識性教育，而是一種文化改造工程，它主要是心靈的、更是道德的。

## 陸、參考文獻

- Berlin, Isaiah. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Galston, William A. (1991). *Liberal Purposes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Graham, Gordon. (1992). Liberalism and Democracy. *Journal of Applied Philosophy*, 9, 149-160.
- Gutmann, Amy. (1987). *Democratic Education*. Princeton: Princeton University Press.
- Hiley, David R. (2006). *Doubt and the Demands of Democratic Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kukathas, Chandran. (1998). Friedrich Hayek: Elitism and Democracy. In April Carter and Geoffrey Stokes (Eds.), *Liberal Democracy and its Critics*, 21-38. Cambridge: Polity Press.
- Kymlicka, Will and Norman, Wayne. (Eds.) (2000). *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford: Oxford University Press.

- Kymlicka, Will. (2001). *Politics in the Vernacular*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will. (2003). Two Dilemmas of Citizenship Education in Pluralist Societies. In Andrew Lockyer, Bernard R. Crick and John Annette (Eds.), *Education for Democratic Citizenship*, 47-63. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate Publishing.
- Larmore, Charles E. (1990). Political Liberalism. *Political Theory*, 18, 339-360.
- Macedo, Stephen. (1990). *Liberal Virtues*. Oxford: Clarendon Press.
- Macedo, Stephen. (2000). *Diversity and Trust*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McKinnon, Catriona. (2000). Civil Citizens. In Catriona McKinnon and Iain Hampsher-Monk (Eds.), *Demands of Citizenship*, 144-64. London: Continuum.
- Mill, John Stuart. (1956). *On Liberty*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, Inc.
- Philp, Mark. (2000). Motivating Liberal Citizenship. In Catriona McKinnon and Iain Hampsher-Monk (Eds.), *The Demands of Citizenship*, 165-89. New York: Continuum.
- Pratte, Richard. (1988). *The Civic Imperative*. New York: Teachers College Press.
- Rawls, John. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1968). *The Social Contract*. Maurice Cranston (Trans.) New York: Penguin Books.
- Shapiro, Ian. (2003). *The State of Democratic Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Waldron, Jeremy. (1987). Theoretical Foundations of Liberalism. *The Philosophical Quarterly*, 37, 127-150.
- Waldron, Jeremy. (2000). Cultural Identity and Civic Responsibility. In Will

Kymlicka and Wayne Norman (Eds.), *Citizenship in Diverse Societies*, 155-74.  
Oxford: Oxford University Press.

Williams, Melissa S. (2000). The Uneasy Alliance of Group Representation and Deliberative Democracy. In Will Kymlicka and Wayne Norman (Eds.), *Citizenship in Diverse Societies*, 124-52. Oxford: Oxford University Press.