

airiti  
[文獻評議]

# 共同體的理念： 一個思想史之考察

蕭 高 彥

中央研究院中山人文社會科學研究所

---

本文檢視西洋政治思想史中關於「共同體」理念的發展進程。由古典公民共和主義的政治共同體理論(強調政治生活中共善、公民自治、以及德行的重要性)始，及此典範瓦解後近代思想關於共同體的三個重構企圖——國家、市民社會、以及民族。現代國家之特色乃是中立於社會衝突之外，由於強調主權與法律逐漸成為近代最重要的統治組織。市民社會傳統則追尋自我組織的社會之可能性，而建構出市場與公共領域成為近代自由主義之二大支柱。民族理念與浪漫主義密切相關，追尋共同的屬性、情感與有機連繫以對抗近代社會之異化。結論指出當代自由主義、社群主義以及多元文化論諸多爭辯議題其實是源於不同的共同體理想，吾人若欲建構共同體理論必須分辨不同典範之內在邏輯方能產生有意義的理論進展。

---

## 一、序言

解嚴以後關於共同體 (community) 和認同政治 (politics of

identity) 的討論逐漸取代了傳統自由主義關於權利、自由、寬容的論述。這個轉變，除了代表政治變遷已進入另一階段外，也象徵著集體意識的追求自我表達的意念。是以政治修辭上「國家認同」、「命運共同體」、「生命共同體」等概念所帶來的動員力量已經凌駕了戒嚴時期對言論和集會結社自由的政治訴求。有部份學者認為這個趨勢乃反自由主義之逆流；然而由思想史角度加以考察，自由主義的社會觀亦為一種以公意 (public opinion) 與市場兩個元素所構成的共同體理論，也就是黑格爾所稱的「市民社會」。只不過自由主義者不喜以「共同體」或「社群」稱呼其社會觀，因為「共同體」一概念蘊含了共善 (common good) 之目的論，似與個人的選擇自由無法相容。但若吾人將市民社會視為一種特定的共同體典範，則它與其他典範間之關係便是一個應由思想史角度先加以分析的議題。而在討論如何建構共同體時，我們必須有充足的歷史意識，瞭解不同典範的主要理論差異與訴求，才不至流於教條主義，或將不相容的元素作無意義的拼湊。

到現在為止台灣社會科學界關於共同體的主要討論大部份基於當代人類學或社會學理論(陳其南 1992; 張茂桂 1993)，思想史之回顧(如沈清松 1994)尚相當簡略。事實上，共同體是西洋政治思想的核心概念，可以說任何一個政治哲學家都會有關於共同體的特定觀點；有時是理論探索之對象，有時則是討論其他政治哲學問題之預設。當代政治理論對之也有細膩的討論，特別可見於自由主義、公民共和主義(civic republicanism)與社群主義(communitarianism)之論爭。本文的主要目的即在於對共同體的理念提供思想史之回顧，並由此考察政治哲學能否提供一些

與實證社會科學不同的識見。由於探討這個議題的著作浩如煙海，包括古典政治思想、傳統國家學、以及當代規範性與實證性政治理論，自不可能在短短的篇幅之內檢討所有相關的文獻<sup>①</sup>。本文想要做的，毋寧是尋找最基本的思想方向，並探索這些方向對吾人建構一個當代政治共同體理論能提供什麼樣的啟示。本文所檢視的共同體理論，包括希臘時代柏拉圖與亞里斯多德的政治共同體理論，近代以來最接近共同體的三個概念——國家、市民社會、民族，以及當代政治哲學的發展。

## 二、古典政治哲學的政治共同體構成論

在希臘文中「共同體」(κοινωνία)一詞之字根為「共同」(κοινωνία)，相對於私有(ιδίον)，意指屬於兩個人以上之共有狀態(Buck 1989:1364-1365)。從最抽象的哲學層次而言，共同體理論所環繞的是「一與多」(one and many)、「普遍與分殊」(universal and particular)等課題：任何共同體都是由具有不同特性的個人所組成，要成為一個共同體，他們不只要有關連，還必須「有所共」。如所週知，希臘哲學以目的論(teleology)為基礎，是以古典共同體論探索的焦點為：政治共同體有別於其他人類群體之特性及目的為何？政治共同體「所共者」為何？由之可達成何種人類共同生活的理想狀態？古典政治哲學有關共同體的討論無疑地以亞里斯多德為大宗師；但他的

<sup>①</sup>關於共同體理念一般性的文獻探討，可參閱 Friedrich 1959.; Wolin 1961 亦有許多相關的論述。

理論往往針對其師柏拉圖而發，是以我們仍須從柏拉圖開始<sup>②</sup>。

柏拉圖在《理想國》一書中建構了一個理想城邦，其中每個人均屬於一個階級，各司其職，發揮其階級德行，俾促成整體之和諧持存。而為了實現此理想城邦，柏拉圖提出了共產、公妻、以及哲王等幾個激進主張。柏拉圖的理論可說是政治哲學中有機體說以及激進主義之濫觴，前述的主張也是西洋政治思想史的常識。對柏拉圖而言，所共的程度愈高，愈沒有個別的衝突，愈是好的城邦。而只有當城邦從雜多的個體建立成為「一」時，才是理想的共同體。在《理想國》462a-465c中柏拉圖指出，對一個城邦而言，最大的善是團結一致，最大的惡是分裂。是以「甘苦與共的共同體」(community of pleasure and pain)乃最佳之城邦(462b)，因為其中團結的紐帶最為穩固。相反地，個別私人的我執則是造成分裂的主要原因。柏拉圖認為我執的根源在於「公民對於“我的”、“非我的”以及“別人的”不能異口同聲，不能一致」(462c)。在這個觀點下，柏拉圖提出了下述關於共同體的哲學理論：

一個城邦最大多數的人，對同樣的東西，能夠同樣地說“我的”、“非我的”，這個城邦便是管理的最好的城邦。……當一個城邦最像一個人的時候，它是管理的最好的城邦。(ibid.)

<sup>②</sup>有關希臘古典政治共同體理論，可參考 Barker 1959, 1970; Newman 1887-1892, vol.1; Swanson 1992; Yack 1993。

基於此共同體理論，我們便不難理解柏拉圖的城邦有機體說以及共產公妻諸理論：由於「公共」是共同體之所以成為共同體的基本屬性，而公共與我執乃完全對立的；是以最好的共同體必須完全破除我執以及由之而起的私慾，使個人一以公共目的以及共善為依歸。如此最好的城邦共同體方能實現並存在下去，不至流於紛爭乃至解體。很明顯地，如果柏拉圖的城邦有機體真能實現，它將是一個嚴格意義下的「共同體」。然而若它並不能在現實世界中完全實踐，則《理想國》一書所據以建構理想城邦的哲學原理是否仍構成一有意義的共同體理論便成為一爭議極大之課題。在黑格爾的詮釋中(1981, 2:260; 1984, # 185 Zu.)，柏拉圖共同體理論的關鍵問題在於否定個人特殊性(particularity)，這並非柏拉圖個人有過強的集體主義傾向，而是反應了古代城邦社會的結構性本質與限制。值得注意的是亞里斯多德仍能基於希臘的世界觀對柏拉圖提出批判並據此建立他自己的政治共同體理論(Pol. 1261a - 1264b; Newman 1887 - 1902, 1:41 - 44)。從亞里斯多德的批判，我們可看出他認為下列議題是一政治共同體理論所必須考慮，而又為柏拉圖所忽略者：

(1)城邦當然是一個單一體，但是這並不意謂它應以絕對的劃一為最高理想(Pol. 1261b16 - 1262a24)；

(2)城邦是一個政治共同體，但在柏拉圖的理論中只強調「共同體」的面向，其理想城邦之「政治」性何在並未清楚說明，從而使城邦與其他性質之共同體(如家庭、氏族、與民族(εθνος))之差別為何隱而不顯(Pol. 1261a22 - 1261b15)；

(3)綜合此二缺點，亞里斯多德認為政治共同體理論首先必須討論公民在城邦政治生活中「所共者」究竟為何，才能進一步討

論共有的方式以及程度，以及在政治共同體的活動中可實現何種善業 (good)。

亞里斯多德在《政治學》篇首為城邦 (πολις) 下了一著名的定義：

我們觀察到每個城邦都是某種共同體組合，而每個共同體的建立都是為了某種善(因為人們總是為了某種他們認為是善的結果而有所作為)。因此顯然地所有共同體都在追求某種善，而其中地位最高、包含最廣的共同體當然就會追求最高最廣的善。這個共同體即所謂「城邦」，也可稱為政治共同體 (Pol. 1252a1 - 6)。

亞里斯多德認為「共同體」的人群組合應具備如下三種特徵。第一，共同體必須是由平等、相似而又不同的成員所組成；第二，共同體成員之間必須有所共。政治共同體是範圍最廣、層級最高、最自足而又最有意識地追求共善；第三，鞏固共同體、使之維持不墜的要素有二：情誼和正義。至於如何界定「政治」，根據亞里斯多德解釋，政治之所以為政治，主要在於「理性言說」(λογος)此一特性。唯有理性言說能力，方使人類能組成如城邦等複雜之共同體。而城邦的存在並不僅僅為了物質生活，而是為了良善的生活。城邦所貴者在於提供一個公共領域，刺激其公民經由政治參與和對公共事務之理性辯論，以共同促進幸福美好的生活 (cf. 江宜樞 1995)。

亞里斯多德城邦理論有一重要特點——政治生活的積極意義——開啟了公民共和主義之先河。政治生活如果被視為是「以理性言說與他人互動的公共生活」，則因為理性言說旨在尋求是

非善惡之標準，由此法治、正義等概念乃可進入政治領域。伴隨而來的是亞里斯多德對統治活動的獨特詮釋。他強調「政治統治」(  $\alpha\rho\chi\epsilon\ \pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\epsilon$  ; political rule ) 有別於「主奴之治」(  $\alpha\rho\chi\epsilon\ \delta\epsilon\sigma\pi\omicron\tau\iota\kappa\epsilon$  ; masterly rule )：主奴之治乃指天賦能力強者統治天賦能力差者之統治，其方式為不平等的支配；至於政治統治，則是施行於城邦之中，自由平等公民彼此之間的輪流統治。(Pol. 1278b33 – 79a16)。

亞里斯多德理論的原創性有二。第一，在「政治統治」的觀照下，政治共同體所共者為「統治」(  $\alpha\rho\chi\epsilon$  ) 活動。這同時解決了政治共同體的「政治」性以及「所共者」之特質，使其與其他共同體的主要區別明確地展現出來。第二，透過政治統治的理想，將政治哲學與倫理學緊密地結合起來。「統治」作為一政治現象，其基本特色在於有治者及被治者，而二者所應有的德行(  $\alpha\rho\epsilon\tau\epsilon$  ; virtue ) 明顯地有異。統治者所應具備的是一種積極的德行，其中以實踐智慧(  $\phi\rho\omicron\nu\epsilon\sigma\iota\zeta$  ) 為首，被治者則應有消極的德行，一方面對於政治共同體形成真確的意見 (Pol. 1277b30)，一方面以節制(  $\sigma\omicron\phi\rho\omicron\sigma\psi\nu\epsilon$  ) 作為最重要之德行。而唯有在政治統治之中，透過公民輪流成為治者與被治者，積極與消極兩種公民德行方有可能同時建立，互相補足，使「政治生活之目的在於促進公民德行」之理想得以落實 (Newman 1887 – 1902, 1 : 234 – 242)。

值得注意的是，共善在以個人主義為哲學基礎的自由主義傳統之中被認為是一不可能被界定之概念；自由主義者並進一步主張 (Rawls 1993:13)，政治社會之存在不可能也不需要有一套關於善的「全面性學說」(comprehensive doctrine)。然而，共

善在柏拉圖的《理想國》之中或許還有可能被解釋為最高善的理型(εἰδός; form)在理想城邦的制度安排中實現，因而為一不變的理念。亞里斯多德其實正企圖超越此種靜態的共善理論：公民的政治活動並非在於達到某種善的理型；更恰當的說法毋寧是，公民去除私人之關懷而在公共領域對共同體事務從事理性言說、溝通、與審議時便構成一種積極狀態，由之產生的結果便是共善或符合共善之政治決策過程。換言之，對亞里斯多德而言並沒有一種超越性的善之理型，共善是當政治共同體的潛能完全發揮出來而達到一種「現實性」(actuality)狀態(亦即公民自治的政治統治)時，所展現的結果(Arendt 1958:206; Ritter 1983)。

綜合本節的論述，在古典理論傳統中「共同體」必須(一)有所共；(二)所共之事物必須是理性言說可辨明其善者；(三)此善必須是人類共同實踐之結果，因而為一種公共的活動，以及現實的樣態；(四)在此觀點下，政治共同體所共者為統治，目的則為追求最高且最廣的善，也就是通過共和主義式自治而培養公民之政治德行。由之建立的西洋政治哲學大傳統一貫秉持政治乃公共事務(*res publica*)的觀點(Friedrich 1959; Riedel 1984: 138-44)，在此政治共同體之中，公民自治(*self-rule*)構成一種追求共善的公共活動，潛藏的人性可於其中充分地發展。

亞里斯多德用「自足」(αὐτάρκεια; *self-sufficiency*)來統攝其政治理想。在具體的層次上他指出自足並不是一種個體孤獨的生活，因為人既有政治之本性，那麼他就需要與父母、妻子、朋友以及同邦之人生活在一起，才可能達到一種共同的自足狀態(N.E. 1097b8-12)。值得注意的是他指出這種政治共同體



的構成必須要有一個界限(ορος)，而不能無限制的延伸開來，「上到祖先，下至後代，朋友的朋友，那就没有止境(ατελειον)了。」(N.E. 1097b12-14)亞里斯多德所提到的「界限」或「止境」構成古典希臘政治哲學與近代政治理論的主要分野。因為古典政治共同體之中公民所共者為「統治」活動，能夠參與者的數量自然有其限度，這也就是一般所批評希臘城邦的政治理論在城邦解體之後便不再是恰當的政治理想(Constant 1988 : 309-328)。除了這個有關政治共同體的規模問題外，還有三個較深層的哲學問題是柏拉圖與亞里斯多德共同面對，但又以完全不同的方式解決者。第一、共同體的包容性(inclusion)以及排斥性(exclusion)的辯證關係：柏拉圖試圖包含更多的成員到其理想國之中；亞里斯多德則為了達到公民自治以及幸福的政治理想，將公民權限制在相當小的人口之中。第二、自由與階層(hierarchy)的緊張性：柏拉圖雖包含了較多的成員進入其理想國，但此國度所形成的是一種層級的關係；也就是說包容性並不意味著成員的自由。而在亞里斯多德較有排斥性的政治共同體之中，公民反而有更大程度的自由以及平等。第三、不平等支配以及必要性領域(realm of necessity)之消解：柏拉圖與亞里斯多德對於前面兩個議題的不同解決方式反映出建構政治共同體理論最根本的問題，乃在於如何於共同體之內將不平等的支配關係以及有礙平等發展之必要性領域(例如經濟生產)消解。在城邦政治共同體的結構中，這兩個課題並沒有得到完滿的解決。柏拉圖在必要性領域對於不平等關係之消解(解放婦女以及奴隸)仍無法避免在其理想國中產生階層關係。雖然他試圖用功能性分工來描述此層級關係，但誠如Arendt(1958 : 221)所指出，哲王之治實

與一人統治並無根本差別。而亞里斯多德平等的政治共同體與「政治統治」，在深層的結構上其實是把不平等的支配關係(主奴之治以及家長對妻子與兒童的支配關係)移置到家計之內，成為不屬於政治共同體自由領域之外的必要性領域，但又為其不可或缺之基礎的弔詭現象。

### 三、現代共同體理論之一——國家

近代的政治思想<sup>③</sup>一方面源起於宗教改革的時代慘烈的宗教戰爭，試圖克服這種戰爭狀態，並進而建立一和平的秩序，以使個人能各得其所。此方向之主要課題為如何從宗教所帶來的認同政治之中建立一個各方均能接受並和平生活於其中的共同體。另一方面，則現代政治似乎不斷朝向一終極的目標前進。以托克維爾的話來說則「平等為一天意使然之事實」；以黑格爾的話而言則現代性的基本特徵是自由不斷展現的動態過程。無論我們用平等或自由來掌握現代性的基本脈動，它們都指向前述古典共同體理論的不足之處。首先遭遇衝擊的是政治共同體之界限以及公民權之範圍兩大議題。在平等的觀點之下，亞里斯多德所提出，為了達到自足的政治統治必須只有少數的、有理性的公民方能參與不再是一個具有說服力的論證。公民權之涵括程度變成是一個較其所能達到之理想狀態更為重要的課題，而公民權也逐漸從擁有財產的少數人逐漸擴張到無恆產者以及婦女。這個擴張趨勢，對

<sup>③</sup>由於篇幅關係，本文不擬考察羅馬與中古的共同體理論。有關此議題請參考錢永祥(1996)詳盡的文獻檢討。

於近代的共同體形成了兩個基本的課題：一來必須要建立可順利運作的政治制度，二來又必須尋找此種大型的政治組織所不易建立的政治或倫理凝聚力 (cohesion)。也就是說近代政治哲學必須要在普遍公民權基礎上建立一種大型的政治共同體理論，並處理其中如何可能產生公民意識 (civic consciousness) 的議題。同時面對以上兩大議題之政治概念，筆者認為只有國家、市民社會、以及民族。

國家自從十九世紀政治學逐漸脫離規範理論，朝向歷史性的「國家學」以及其後的實證性政治學發展，一直扮演著核心的角色<sup>④</sup>。雖然在行為主義頂盛時期曾經被「政治系統」等其他抽象的理論概念所取代，但我們從新制度主義 (neo-institutionalism) 的興起 (Skocpol 1985)，可以明顯看到將國家帶回政治學的叫聲。對於國家此概念最著名的界定可能是韋伯 (1991: 171) 所指出的「國家者，就是一個在某固定疆域內……(在事實上)肯定了自身對武力之正當使用的壟斷權利的人類共同體。」在此種觀點之下所謂的政治乃指在國家之內或國家之間追求權力的分享或對權力的分配有所影響。這種將國家以及國際上的國家系統 (system of the states) 視為是國內以及國際政治最根本的事實性以及規範性架構是十六世紀以來長期的國家建構 (state-building) 的結果 (Tilly 1975)。從政治思想史的角度來看，近代國家的邏輯在霍布斯的理論中得到最完整的表述。

<sup>④</sup> Poggi 1978 敘述了近代國家的起源與發展的歷史過程；Dyson 1980 則對國家觀念的各種理論問題有詳盡的討論。D'Entrèves 1967 則是以國家理念為核心討論政治哲學規範議題的經典作品。

雖然其理論是在絕對王權國家時代形成的，在某些具體的細節之上也許和現代國家已經不易契合；但在其基本原則上，我們可看到霍布斯所鋪陳的國家理論，只有被局部修正但其實質則未被超越。

由於在霍布斯時代“state”尚未變成通用的政治性語彙，在其作品當中相關的概念包括 *body politic*、*commonwealth*、*civil society*、以及拉丁文 *civitas* 等。他對政治共同體的界定如下：

如此形成之結合，吾人近日以來所稱的政治共同體(*body politic*)或公民社會(*civil society*)，亦即希臘人的 *polis* 或城邦，可被界定為一群人通過一個共同的權力而結合成一個人(*person*)，目的在於他們的共同和平、防衛、以及裨益(*benefit*) (Hobbes 1969 : 104)。

雖然霍布斯在此定義中並未使用“state”一詞，但是他對於政治共同體的界定很明顯的是在說明近代主權國家的基本特質，或如德國思想史家 Reinhart Koselleck (1988 : 35) 所稱，霍布斯在探尋國家之所以為國家的特性 (*the statehood of the state*)。由上述定義當中我們亦可看出霍布斯思想對共同體理論發展的幾個重要貢獻。第一、政治共同體的對立面乃為自然狀態，二者之區分主要在於秩序。但是霍布斯對於秩序的看法不像古典政治哲學有更高的目的，而僅指涉和平、防衛及利益。換言之，古典理論當中視政治共同體為促成公民德行之場所的想法，在近代理論中被一個中立性基礎 (*neutral ground*) 的觀點所取代；共同遵守的規則 (*rules*) 之重要性遂凌駕於目的論之上，這

個典範之轉換構成近代國家學說對共同體理論發展的主要貢獻。為了使公共領域的政治規則能夠被確保，霍布斯極力主張一共同權力，也就是主權者之不可或缺。唯有我們接受他對於主權者的論證，韋伯前述對於國家乃是合法壟斷武力之共同體的定義方才成為可能。值得注意的是主權者不僅是一個事實上或法律上的終極裁判者，霍布斯更強調其界定政治符號與政治語言的絕對性格。這也是 Wolin (1961 : 266) 以及錢永祥 (1992) 所指出霍布斯的主權者其實是一「偉大的界定者」。這個對於語言以及政治符號的強調，回應了上一節所引述柏拉圖所主張唯有當公民對於“我的”“非我的”以及“別人的”能夠同聲一致時才有可能建立起共同體的想法。

儘管霍布斯對於依其原則所形成的政治體描述為具有大能的巨靈 (Leviathan)，但事實上主權者對政治規則以及符號的界定能力僅僅限於與公共事務有關的領域中，也就是實證的法律。霍布斯並沒有像柏拉圖所主張的將人類共同生活的組成因素加以完全的改造與重構，他想做的只是提供人民可以和平的從事經濟交換以及社會活動的法律架構。對於可能引起激烈衝突的良心 (conscience)，雖然霍布斯認為它是宗教戰爭的根本原因，但他並沒有將之完全消除，而只是要用主權的力量使得如良心等私人判斷 (private judgments) 無法進入公共領域當中 (Koselleck 1988 : 37 - 39)。信仰或信念，只要不違反法律以及主權者的命令，個人便享有充分的自由。從這兒我們已可看出自由主義關於「消極自由」主張之雛形了。事實上，霍布斯與自由主義的關係一直是思想史上一個爭議極大的問題：一方面，他主張的絕對國家與主權理論似乎與自由主義的有限政府理論完全不相容，但另

一方面其政治理論的深層分析取向又似乎與自由主義的一些假定不謀而合。除了前述對於良心不加以完全去除，以及對自由的消極定義之外，尚有一值得吾人注意之處，即霍布斯所主張的政治共同體是一種消極的（Wolin (1961:274) 稱之為“non-generative”）組合，他不但不鼓勵公民的積極參與政治，甚至認為這種積極的參與會造成法律的破壞、政治的動盪不安、以及和平的消逝。換言之，近代國家作為一種共同體，其所共者為法律與政治規則，而非如古典理論所主張的統治活動。在國家中統治乃是確保政治規則主權者之權能，而非公民政治活動共享之對象。

我們不禁要問，在這樣一種缺乏能動性的政治共同體中，其成員能得到的最大幸福為何？霍布斯的說法正可以看出近代政治哲學與古典理論之根本差異：

人生的至樂 (felicity) 並非一滿足的心靈之寧靜，因為陳舊道德哲學家的書籍中所稱之終極目的 (finis ultimus) 或最高善 (Summum Bonum) 均不存在。至樂乃是欲望從一個對象到另一對象之持續進展，…(此種無限進展) 之原因在於人對其欲望對象並非僅求一時的享受，而是追求其未來欲望均能得到滿足。(Hobbes 1994:57)

此種以欲望滿足取代最高善的想法與古典理論所揭諸的自足理想完全不同，這也是 Leo Strauss (1959:46-47) 所指稱近代政治思想「為了要能實現，降低了政治的標準」。近代的資本主義或市民社會也唯有在此種新的幸福觀之下才可能得到發展。而

Macpherson (1962) 所稱的佔有式個體正是以霍布斯提出的「權力」(power) 作為其根本的生命意志：「所有人類共通的傾向乃是一持續且無止境的對權力之欲求，死而後已。」

#### 四、現代共同體理論之二——市民社會

上節所述功利主義的幸福觀，以及被動的公民權與國家論，使得近代第二種共同體理論——市民社會——成為可能。在探討市民社會的思想史進程時<sup>5</sup>，首先值得們我注意的是此概念之歧異性。從前引霍布斯對共同體的定義中，可看出其 *civil society* 仍是傳統「公民社會」的概念。也就是說，*civil society* 源於拉丁文 *societas civilis*，而此拉丁詞正是希臘文政治共同體(κοινωνία πολιτική)之翻譯。*Civil society* 由「公民」社會轉化成「市民」社會是近代政治社會一個重大的變遷——「市民」社會其實是由「私人」(private persons) 而非以其公民身份所構成的一很自然地也反映在思想以及意識形態的層次之上。在霍布斯的理論當中，我們已看到了他試圖重建一個以政治規則以及主權為核心之政治共同體，但是他並沒有賦予此共同體以一種積極的能動性。市民社會理論發展則反映了非政治性的社會領域追求自主性之過程，此過程粗略而言可分成三個階段 (cf. Taylor 1990: 97-99)：其一乃是爭取不受國家控制和任意干擾的權

<sup>5</sup> 有關市民社會之歷史與概念發展，可參考 Cohen & Arato 1992; Keane 1988: 31-64; Riedel 1984: 129-143; Seligman 1992; Shils 1991; Taylor 1990 等作品。

利；其二乃是探索從表面上看起來散漫的社會領域自我組織的可能性；其三乃是自從十九世紀以後市民社會終於構成一個先於政治甚至高於政治的領域，政治的角色變成是功能性的，也就是在社會團體利益衝突的時候加以調解。這個發展過程，我們可以視為是在古典政治共同體理念衰微之後，西方文明追尋一個新的自我組織的共同體之嘗試。特別值得注意的是，市民社會其實是古典理論所未能妥善安置的「必要性領域」在近代興起與擴張之現象<sup>6</sup>。然而由於市民社會歷史根源之複雜性，以及在建立自主性過程當中的特殊歷史因素，我們並不能找到一個單一的市民社會理論；因此本文以下僅能就複雜的思想流派當中整理出最重要的幾個思考方向。

就市民社會之歷史根源而言，思想史家 (Shils 1991; Taylor 1990) 已指出至少有兩種完全不同的歷史性格。其一是根植中古時代的等級代表制，這種制度形成近代以來團合主義 (corporatism) 的前驅。在政治思想的領域當中，著重此進程的學者包括孟德斯鳩以及托克維爾。這一個思想傳統所強調的是中介性社會團體之重要，並通過有組織、有秩序的中介團體來節制政治權威，以免後者淪為專斷之政治權力。市民社會另一種歷史性格，則是一純粹的現代現象，它所環繞的兩組現象分別為近代的公共領域 (public sphere) 以及逐漸興起的資本主義市場經濟。這一種歷史詮釋以洛克及蘇格蘭啟蒙思想家 Adam Smith, Adam Ferguson 為主，所著重的乃是市民社會如何在絕對國家

<sup>6</sup> Arendt 1958 即以此批判近代社會之工具性格。



表面上無限制的政治權力網絡之中，建立一個個人自主活動以及從事經濟性或社會性互動的空間。此種爭取之所以可能，其實已經從霍布斯對於良心在私人領域當中之信念不加干涉已可看出。所謂的公意或公共領域乃是一組弔詭的詞彙，因為古典傳統中「公」一定與政治活動或公共權威有所關聯；但近代的公共領域乃以「公意」(public opinion)為核心，是一種非政治性甚至反對國家權力所形成的「公」的想法(public but non-political)。此種公領域中之領導者亦即「意見領袖」正代表著近代知識分子(intellectuals)以啟蒙思想作為其政治信念之哲學基礎，並進而從事政治活動的現象。他們透過報紙、沙龍等溝通管道，臧否時政及討論抽象的政治原則，並認為他們這種自由討論所建立的律則其有效度並不下於國家的實證法律(Koselleck 1988:54-60; Habermas 1989:51-57)。當然知識或討論本身是沒有實際權力的，與公共領域相輔相成的是中產階級的興起，以及絕對國家君主對中產階級背負大量債務而形成的政治經濟鬥爭。在思想層次上，公共領域的落實便構成自由主義有關權利以及言論、結社自由等核心主張。而資本主義經濟社會的優點則反映在古典政治經濟學所探索的一種「自然秩序」以及其後有關市場機能有所謂的“invisible hand”的著名理論，也就是說在資本主義市場之中可以不需要政府力量的干預便可達到一種自我調適的均衡狀態，從而產生了如「最低限度國家」(minimal state)之主張。

在此歷史根源的觀照之下，我們至少可以區分市民社會三種不同的樣態。其一是以近代資本主義的社會分工為基礎所形成之階級社會(class society)理論。古典社會學理論探討之焦點即

為此種社會分工之本質，如涂爾幹所認為的有機分工，或馬克思的階級理論皆為其中之著例。此派理論之特色在於強調分工體系下階級形成以及利益之自主性，並探討相關的政治制度有無可能在衝突的利益中扮演協調的角色，或者僅為階級統治或鬥爭之工具。其二為環繞著公共領域觀念所形成的自由主義法治國理論。個人言論及結社自由之保障，其目標正是在於形成一個介於私領域以及國家間的中介性領域，而國家權威之正當性基礎必須由此中介性之公共領域獲得方可。市民社會的第三種樣態是市場經濟的複雜結構。奧國經濟學家海耶克 (Hayek 1973-79, 3:36-49)，提出「自發性社會秩序」(spontaneous social order) 理論，乃是市場經濟當代最著名之代言人。

近代市民社會理論始於洛克的政治哲學，而其集大成表述則在於黑格爾的《法哲學原理》。在黑格爾的市民社會理論當中，他成功的整合了社會分工論(需要的系統)、市場經濟論(財富的累積以及貧窮化之後果)、以及以法律主治原則為核心之司法秩序。更值得吾人注意的是，黑格爾的市民社會論乃是其倫理生活概念的三個環節(家庭、市民社會、及國家)之一。在其系統之中黑格爾仍持有古典政治哲學的基本主張，也就是只有政治共同體(國家)才具有普遍性以及主動性，能夠形成一種倫理的結合關係。黑格爾同時也是由近代政治思想轉變到社會學理論之關鍵人物，因為他除了指出市民社會三種構成原則之外，更分析了市民社會所帶來的異化現象，開啟了其後的社會學理論豐富的研究領域。而社會學理論之興起帶來了一個全新的共同體理論(社群／社會二元論)，取代了古典政治共同體理論。我們現在提到共同體時，往往是由社會學理論所建立的社群(community)概念而

形成。將英文“community”一詞翻譯為社群而非共同體，不僅是表面上看來的翻譯差異；實質上蘊含了與古典理論極為不同，甚至相對立的觀點，是我們在探討共同體如何構成時所不可不知的。

以社會學理論之觀點而言，社群乃指以原級社會關係(primary social relations)所構成的群體，對立於以次級社會關係所形成的「社會」(society)一概念。這個兩極區分的社會觀起源於德國社會學者 Ferdinand Tönnies 所提出 *Gemeinschaft* 與 *Gesellschaft* 的區分 (cf. 江日新 1995; Nisbet 1993, 47-106)；隨著社會學理論之發展，這種二元區分不斷地被重新建構，但上述的基本意含似乎從未動搖。而由於現代化理論之風行，「現代社會」與「傳統社會」的二元對立早已成為日常生活的語彙的一部份，其影響力已不只限於學院之內了。〈表一〉整理出其他重要的二元對立：

表一：社會學的社群—社會二元論

社 群 Community	社 會 Society
<i>Gemeinschaft</i>	<i>Gesellschaft</i>
primary relations (原級關係)	secondary relations (次級關係)
affection (情感)	rational will (合理意志)
corporatism (團合主義)	individualism (個人主義)
status (身份取向)	achievement (成就取向)
group solidarity (團體凝聚力)	interest calculation (利益計算)
“natural” (“自然的”)	“artificial” (“人爲的”)
stable (穩定的)	mobile (流動的)

社群／社會的二元的區分只是理念型 (ideal types)，在經驗世界中並沒有「純粹」的社群或社會。理念型的作用乃是指出不同團體的構成原理 (constitutive principles)，而此二元架構的作用正在於強調感情與合理利益如何搏結而成性質完全不同的群體。從思想史角度加以考察便會察覺它其實是源於浪漫主義及保守主義者對法國大革命和啟蒙的反動，特別是現代社會對傳統有機社群的破壞以及理性主義對傳統價值之摧毀 (Nisbet op. cit.)。這個巨大的思想轉變不僅反映在社會理論的興起，在政治思想角度而言它與新興的文化民族主義息息相關，下節將有所論述。

在十九世紀中葉以後，市民社會的異化現象以及社會解組的結果愈發明顯，為了克服這個困境，產生了一個將市民社會特殊性普遍化 (universalization of the particular) 而成為政治社會改革動力之發展。在社會階級論的典範之中，最著者為馬克思將無產階級提升到一種普遍階級的地位 (Marx 1975:254 - 257)，其後在新馬克思主義之父盧卡奇的思想中，這個普遍階級不僅具有社會革命的歷史性任務，更構成了所謂主客合一的超越性地位，可以解決自笛卡兒以降近代哲學主客對立的問題 (Lukács 1971: 20 - 22, 149 - 205)。在自由主義法治國的領域之中，則自十九世紀末葉以來，政黨逐漸取代了知識分子以及傳播媒體成為組織公意以及匯集社會利益的主要媒介。這固然是自由主義傳統中多元主義所一貫持有的觀點，但吾人也不能忽略一種有組織，甚至可以反過來控制與壟斷公眾意見之趨勢也由此而成為可能 (Habermas 1989:211 - 222)。在左派或右派的極端理論之中，政黨也可以成為承載終極歷史任務的媒介，而成為其後極權主義

的根源之一。另外一個將特殊關係普遍化的趨勢，與我們所研討的共同體理論有更密切關係者，則為受浪漫主義影響而使民族一概念興起，以及其在政治修辭當中逐漸取得主導的力量，時至今日已成為許多人會認為其邏輯乃不證自明的現象。

## 五、現代共同體理論之三——民族

研究民族主義的學者大率皆承認民族主義有一特殊性格：一方面它的訴求往往是最為遠古的族群屬性，如血統、宗教或語言；但另一方面民族主義之興起卻又非常之「近代」，幾乎所有的民族主義都是隨著現代化過程而發生的 (Smith 1983:ix - x) ⑦。基本上民族主義可區分為兩種不同的形態。第一種乃是在現代化較早與較成功的國家之中，由政府所主動去構造的一種民族論述以克服近代國家之中幾乎必然多種族共處之現象。另外一種形態則是現代化較晚特別是較不成功的國家之中，由統治菁英或者群眾由於挫折的經驗自發地訴求於民族主義而形成一種排他性強烈的意識形態，藉怨恨意識 (resentment) 以轉移現代化失敗所帶來的政權合法性危機或心靈的脫序現象 (Greenfeld 1992：

---

⑦ 對民族主義之研究著作，如 Anderson 1991, Gellner 1983, Hobsbawn 1990 等都是國內學者早已熟知之作品。在思想史研究方面，除了 Smith 1983 有詳細的整理外，主要的作品包括 Kedourie 1993 以及 Kohn 1945。一個相關的課題是由古典「愛國主義」(patriotism) 向近代民族主義之轉化過程 (蕭高彥 1995; Barnard 1988; Dietz 1989; Huizinga 1984)。

14-17)。這兩種不同型態的民族主義在深層結構上都是工業化過程中因應文化整合 (cultural integration) 之需要 (Habermas 1992:3)。

以共同體理論而言，民族主義所認為一個民族所共者，乃是一種「共同的特徵或屬性」(shared characteristics)：例如相同的血統、共同使用的語言、或共同的文化。雖經過學者之研究此種共同屬性大部分均為文化建構 (cf. Anderson 1991)，但其在心理層次之訴求力則是不容忽視之事實。德國學者 Rainer Lepsius (1985) 指出，民族主義作為一種秩序，最重要的特色是一種主觀上被感知的秩序 (conceived order)，也就是一群通過文化界定而構成之共同體。以思想史之角度而言，雖然 Benedict Anderson (1991: 5) 認為「民族主義和其他的主義不一樣，它從來沒有產生過偉大的思想家」，但事實上民族主義仍有其重要的哲學根源，主要是浪漫主義與歷史主義學派，根源於盧梭，集大成於赫德 (Johann G. Herder) 與費希特。盧梭首先指出近代國家及市民社會的基礎如中立性政治規則及程序正義等無法培養其成員對共同體的主觀情感 (亦即古典理論中的愛國主義)。近代普遍性公民權雖建基於啟蒙的理性主義，但必須以情感的語言另行建構政治認同，公共生活方有可能 (Barnard 1988: 62-65)。赫德強調人類的分歧性 (diversity) 是上帝創造世界的重要特徵，其根源在於人類所需用之語言有完全不一樣的結構與資源。人類所應追求的目標不是像啟蒙思想家所主張的普遍性道德或政治原則，而是一種特殊性、自發性的表達。唯有透過行為者真實地對於其文化傳統以及母語之深刻掌握乃能有真實自我表達之可能。此種浪漫主義理想 Charles Taylor (1975:13-28

稱之為「表達主義」(expressionism)。事實上血統或文化都不是有精確指涉之對象，因此構成一個民族之主要標準乃在於語言(Kedourie 1993:62)。從語言團體如何進一步構成政治共同體一直是民族主義思想的主要課題，而其古典的論述可見於費希特的《告德意志民族書》之中。其主要論旨乃是，若國家的疆域與語言團體或民族之界限不相稱，則此語言純淨性將被破壞，並進而導致民族之衰敗，因為它將無法適當的、深刻的自我表達。這樣的思考邏輯，只要將語言替換成其他範疇(例如宗教或文化)，便構成各種形態的民族主義所共同持有的思想方式。

值得注意的是民族主義者雖倡導特殊性之重要，但同時又常常試圖證明其語言或文化之原創性與悠久性。例如費希特花了很大篇幅論證唯有條頓語系的德語才是未被拉丁語所污染的原始性語言；法語則恰恰相反(Fichte 1968: 48-53)。這個論證的政治性格是相當明顯的，但它也不僅僅是一種虛假的意識形態。它反映出民族主義要成為一個足以自圓其說的政治思想，必須面對處理如何由一共同屬性之族群轉化成政治性民族之根本課題。十九世紀德國憲法學者 J. K. Bluntschli (1921:86-92) 即指出當時德文中 *Nation* 以及 *Volk* 正如同英文的 *people* 以及 *nation*：*Nation/people* 代表尚未政治化的自然性民族群體，而 *Volk/nation* 則是已經成為依現代國家的主權原則自我建構之政治性國族。這個區分帶來了一個民族主義迄今仍未完全解決之問題：什麼樣的族群可以成為政治上自我組織之國族？其中所牽涉的除了理論性問題外當然也有現實政治的因素。民族主義在這個層次之上可以說是與前述現代國家密不可分的；最理想的狀態自是法國大革命時代人權宣言所宣稱的國家主權必須基於民族

意志。但政治性法律性國家與文化性自然性民族為兩個概念上有別、實際上有異之共同體，二者之關聯為何乃成為一極複雜之理論問題。研究赫德思想名家 F. M. Barnard (1988) 反對部份民族主義研究學者(如 Kohn 1945; Meinecke 1970) 的主張，認為盧梭為政治性民族主義，而赫德的主張則為文化性民族主義。他指出無論是盧梭或赫德的民族主義理論都有關於「雙重轉化」(dual transformation) 的論述：一方面文化內涵必須被政治化，另一方面政治活動特別是其正當性基礎必須通過文化社群而取得(1988: 314 - 315)。從文化性民族到政治性民族的轉化基本上有兩種不同的進程，其一盧梭所提出來的外塑理論，通過一個偉大的立法者(Legislator)去創造所需的公民精神以及其他社會文化條件。另一進程則是赫德的內造理論，認為民族的內部可以有一種自發性的力量去自我表達以及自我組織而成為一個政治性實體。Barnard (ibid.: 316) 並提出一重要之觀察，認為無論是盧梭的意志論或是赫德的有機發展論都構成一從文化群社群到政治民族的轉化理論；然而近代民族主義在實踐上的矛盾性格乃在於同時主張意志論以及有機論，其結果是將合理性(rationality) 以及傳統主義(traditionalism) 兩者結合起來。在這種觀點下文化性自決論(the doctrine of cultural self-determination) 蘊含著一種將政治合法性的三個層次(誰掌握權力、如何掌握權力以及權力的根源)集中到第三個層面，而忽略了前兩個規範性的面向。就其原意「自決」係根源於古典公民共和主義的自主(autonomy) 觀念。但後者的自主概念有兩個面向，其一為共同體對外不能有一帝國勢力作為主人，其二則是對內也不能有一剝削人民之主宰者，必須要公民自治才是真正的政



治共同體 (Taylor 1993: 48 - 51)。而近代的民族主義由於強調的重點在於前述文化的自我表達，並將合理性以及傳統主義兩者結合起來，乃使其政治主張過份著重在對外也就是反對帝國主義的一面；對內公民自我統治的理想則往往以文化傳統之特殊性而加以否認。這似乎是近代民族主義強調共同屬性與文化表達很難避免的結果，但以政治哲學規範性角度而言，應加以克服的詭論<sup>8</sup>。

## 六、當代的相關議題

當代英美政治哲學對於共同體的重新省思乃根源於七十年代以後自由主義之復興，以及其後社群主義者與公民共和主義者對自由主義之批判而形成。眾所周知，自由主義之復興乃一九七一年 John Rawls 的名著《正義論》開始，Rawls 結合理性選擇理論、福利經濟學、以及自由主義政治哲學而開啟了一個全新的關於自由主義之系統理論。其原創之處除提出有關正義的兩個基本原則外，並以理性選擇理論重構社會契約論傳統使得其推論符合當代分析哲學之嚴格要求。《正義論》一書出版之後固有相當多之二手文獻探討其正義兩原則及其推論過程的有效性，但哲學層次討論焦點卻逐漸轉向其理論在後設倫理學方面之假定。為數眾多的批判可歸納為兩個基本形態，一個是對其理論行為主體的

<sup>8</sup> Dietz (1989:189 - - 191); Greenfeld (1992) 均強調早期的民族主義較具公民共和主義精神，至十九世紀中葉後此種關連越淡，甚至逆轉成一種反對公民自治的保守意識形態。

批評，另一則為對其共同體觀的批評。在有關羅爾斯所描述原初狀態下之理性行為者的批評方面，最具代表性者為 Charles Taylor (1984, 2:289-317) 提出的，他認為自由主義者所標舉的自主性個體在實際上行使其自由選擇之時，不可能在一種真空的狀態之中行使，而必須有一定的資源，例如文化傳統或其他「構成性社群」(constitutive communities)，方可能賦予價值以及意義於其所選擇之行動。換言之，假若沒有這些構成性社群，則自由主義理想中的自主個體並無可能，且會流於一種「原子式個人主義」(atomistic individualism)。Taylor 的這個批判，為其學生 Michael Sandel (1982; 1984) 所發揮，他激烈的批評羅爾斯所稱的理性行為者為「脫離具體生活的自我」(disencumbered self)，這種自我是一種形而上的抽象建構，在此基礎之上無法建立倫理性的共同生活，更無可能形成 Sandel (1982: 150) 與 Taylor (1989: 36) 所共同主張的「構成式社群」。對於自由主義的社會觀念直接進行批評的則以 Alasdair MacIntyre 最具代表性。他借用亞里斯多德有關於善的目的論來界定一種「實踐機制」(practice)，並堅持自由主義無法形成此種有意義之實踐機制，而僅為一種追求外在利益之「組織」(organization)。MacIntyre (1984) 在一篇有名的演講辭之中並以愛國主義(patriotism)為主軸批評自由主義的抽象道德觀與社會觀無法在其群體的內部形成倫理性的政治忠誠，從而主張唯有社群主義的具體倫理觀方能達成此種任務。

著名的思想史家 J. G. A. Pocock 則以公民共和主義為標準探討西洋政治思想史中不同的典範以及思想理路。雖然 Pocock 的作品主要是歷史性的，但在部分的論文之中 (Pocock 1985:

37-50; 1989:80-103) 他清楚的表達出其個人的史觀，乃是一種以共和主義式德行論述 (discourse of virtue) 來批判自由主義式法律性論述 (juristic discourse) 的觀點。他認為自由主義以追求利益以及消極自由為核心而形成的權利觀念乃根源於羅馬私法的傳統，並不構成一個政治性的共同體理論，而只能形成一種私領域的市民社會觀。這種市民社會事實上是與帝國 (empire) 相輔相成的，也就是說沒有主權者的律令，公共秩序以及個人利益之追求即無可能。對於此種社會觀，Pocock 認為公民共和主義以德行來詮釋公民對於共善的追求，而在這種積極的意義之下每一個公民是平等的，而非如自由主義者所認為的消極平等。承繼了古典理論的精神，他認為人並沒有一種固定的本性，而唯有通過公民自治才能將人性之中的積極面充分的建立，並對抗政治生活之中經常發生的腐化 (corruption)。

面對這些的批評挑戰，當代自由主義者遂開始逐漸修正其理論。一個基本的方向是指出自由主義的政治原理雖然可用本務論 (deontology) 或虛擬的社會契約來證成，但這並不是必然的或唯一的證成方法，更非其政治原理之構成要件。這種回應的方式由 Richard Rorty 首發其端，Rawls 也將其理論朝這個方向修正，稱為「政治的自由主義」，以別於早期本務論的自由主義。修正之後，其以「無知之幕」為中心的原始狀態以及社會契約論證變成一種表像的方法而非形上的預設。值得注意的是，不論早期或後期，Rawls 的作品一直有著相近的共同體理論，他稱之為「良序的社會」(well-ordered society) 以及「社會聯合」(social union)，或「社會大聯合」(a social union of social unions)，其主要的特徵為依其正義原則所建構之制度已成為每

一個社會成員所共有的目標，而且這些制度形態被成員認為是好的 (Rawls 1971: 527)。在羅爾斯最近的《政治自由主義》一書中，良序的社會以及社會聯合的理想仍未改變，只是他現在強調良序社會中的交互性 (reciprocity) 預設了對於行為主體的兩種道德能力 (正義感以及形成善的概念之能力)。而在社會大聯合的觀念中則強調由「交疊共識」 (overlapping consensus) 形成的公共文化做為憲政民主國家之中成員所共同接受的基本原則 (Rawls 1993:29-30, 35-36)。Rawls 的修正很明顯的與社群主義以及共和主義對其早期理論之批判有關。相似的趨勢，亦可見當代另一位重要的自由主義理論家 Ronald Dworkin (1989) 所提出的「自由主義式社群」 (liberal community) 主張之中。Dworkin 雖然反對社群主義的許多主張 (例如父權主義或社群可民主地決定何者是該社群所接受的道德標準)，但他認為「整合」 (integration) 仍是自由主義應該要嚴肅面對的課題。唯有在公民與其所屬的自由主義國家形成一種倫理性的歸屬關係，這樣的國家以及其中個人的福祉才可能持續地獲得保障乃至繁榮滋長。秉承自由主義之主張，Dworkin 強調此種歸屬的對象不是共同體內部的特定文化或道德傳統，而是一種對於政府組織的合理性之理解，以及由之形成的公民文化。Jürgen Habermas 近年來也逐漸由馬克斯主義的傳統向憲政民主主義轉變，主要的原因自然是其益發明顯的康德主義色彩。在其近作之中 (Habermas 1992; Habermas 1994)，他重新考量了政治共同體與文化社群的關係，並主張憲政體制之優先性，反對基於族群的考量而給予的特殊待遇。有關政治共同體的倫理整合問題，他提出一種「憲政愛國主義」 (constitutional patriotism)，主張由對於

憲政結構之理性了解而建立一普遍性政治文化。這樣的理論進程與 Dworkin 的自由主義社群實有異曲同工之妙。

值得注意的是在社群主義以及共和主義的思潮之中也逐漸產生了修正的呼聲，使得原來社群主義、共和主義、以及自由主義之間壁壘分明的狀態逐漸瓦解，並且有了一種匯合的傾向。舉例而言，英國重要的政治思想家 Michael Oakeshott，早期的作品 (Oakeshott 1962) 被視為是保守主義之經典，晚年則致力於結合古典共和主義與自由主義 (Oakeshott 1975:108 – 184)，重新闡述 *civitas* 理想，唯剔除此理念蘊含之目的論與緊密團結 (solidarity) 意含以符合現代生活之情境 (cf. 蔡英文 1995)。有趣的是，馬克斯主義者自社會主義陣營瓦解後，也在探索新的理論議題與分析方向。其中 Chantal Mouffe(1992:225 – 239) 所提出的「激進民主論」(radical democracy) 即相當程度地借用 Oakeshott 的理論，但將之做了一「激進」的轉化以處理社會運動、女權主義、政治認同等議題。支持共和主義的思想史家 Quentin Skinner 在一系列的論文中 (Skinner 1984, 1986, 1992)，試圖整合政治自由與消極自由兩個概念。他的主要論旨乃在於說明任何一個政治共同體，包括自由主義的市民社會，都預設著其成員對於共同體的公共事務之關懷以及對於共同善之追求。沒有這樣的關懷政治自由即不可能。而在此種缺乏公民德性的社群之中，利己性的個體並無法如其所願的追求其私利，因為追求私利所需要之法律規章必須要有前述公共精神來支撐否則必將瓦解無疑。而 Charles Taylor 亦逐漸修正其較激進的社群主義主張，而提出了一種「公民自由主義」(civic liberalism) 的理想。在其近作之中 (Taylor 1995: 181 – 203) 他強調即使如美

國這種典型的自由主義國家仍有維繫其制度之公共文化，主要是對於其立憲精神以及憲法之認同，而此種公共精神在水門案之後舉國上下一致的道德譴責中充分表露出來，他稱之為一種愛國的自由主義政制 (patriotic liberal regime)。之後 Taylor (1994) 繼續發展其理論，試圖將文化認同的關懷與自由主義的政治原則結合，發展一種「承認政治論」(politics of recognition)。這個努力方向試圖將多元文化論 (multiculturalism) 和民族主義的文化觀與自由民主制度相結合，其所帶來的理論議題目前正被熱烈討論之中 (Tully 1994; Kymlicka 1995)，已成為當代政治哲學的主要議題之一。

## 七、結語

本文對考察了共同體理念之思想史發展，也檢討了當代政治理論的相關文獻。在短短的篇幅之中，自不可能對於個別思想家以及個別議題作深入的討論。筆者所做的，僅是將一些相關的共同體理論及其意涵做一歷史性考察，以便吾人在建構有關共同體的政治修辭或主張之時，能有一較充裕之歷史意識以及資源，而不致淪於個人想像馳騁之空間。根據本文的論述，筆者整理出關於共同體理論的三種典範，製成《表二》以供參考，包括公民共和式、自由主義法律式、以及民族主義浪漫式共同體<sup>9</sup>。雖不免

<sup>9</sup> 近代國家雖然為一重要之共同體樣態，但並不構成一獨立的倫理範疇。只有在其存在瀕臨瓦解之時會成為自主的政治理想。在一般情形下，國家的作用為市民社會與民族在形成政治秩序時不可或缺的架構，故被吸納到二者的理論體系之中，未加獨立表列。

於簡化，但或可有助於釐清不同的思想概念。

經過此歷史之考察，我們可觀察到近代以來政治社會生活的基本特性在於一種「多元的共同體」(plurality of communities) 平行發展的歷史趨勢。而當代政治理論對於共同體的問題所進行的討論，較諸二至五節諸典範，並無突破性的發展。當代理論所從事的，無寧是將各個典範之優點加以發揚，缺點加以去除，並在可能的範圍之內結合不同典範之優點。是以 Rawls 的「社會大聯合」、Dworkin 的「自由主義式社群」、以及 Habermas 的「憲政愛國主義」都是以古典市民社會理論，特別是公共領域的層面加以發揚，並儘可能地照顧到當代政治社會現勢之發展，使得理論更加符合現實。而 Pocock 與 Skinner 的共和主義式政治社群，或 MacIntyre 的傳統式社群亦皆以其歷史傳承之前身加以現代理論之重構。

無論基於就政治思想之考察，或就台灣的歷史發展形態而言，我們所應建構的共同體理論不會是一元的理論。筆者認為，以自由主義公共領域為核心所形成的共同體理論為主，並適度的整合公民共和主義的政治參與觀，以及浪漫主義有關文化的分析，使憲政體制能有一相應之公民文化，應該是一個較佳的理論選擇。這個方向的核心問題是如何建構與自由民主政制互補的共同體與政治認同理論。這不僅是台灣目前面臨的關鍵問題(吳乃德 1995)，也是當代政治哲學正熱烈討論的議題(Parekh 1994)，因為自由主義傳統上對於認同問題的論述(寬容論)似已不足應付當代認同政治論(如女權主義、民族主義、與多元文化論)之挑戰，而須加以重構。台灣經驗若能經由政治學界的努力，應可對此發展中之議題有原創性之貢獻。

表二：西洋政治哲學傳統關於共同體的三個主要理論典範

	Civic Republican	Liberal Juristic	Nationalist Romantic
何所共	common civic engagements (pursuit for common good)	equal status; common capacity; shared interest	shared characteristics
社群觀	political community (civitas)	civil society ( <i>commercium</i> + <i>civitas</i> = social union without a dominant good)	nation or other organic communities
政治觀	politics of common good	politics of individual right	politics of recognition, identity, and/or group rights
性質	political	social/economical	cultural
政治認同	civic identity	tolerating / respecting individual identities, have no established view about collective identity	recognizing difference or particularistic identity
哲學觀	teleology	deontology	organicism
人性論	political animal	“rational” animal	gregarious(social)animal
標舉價值	virtue participation political liberty	cooperation, autonomy negative freedom	belonging, solidarity, ethical cohesion
政治規則	self-rule & self-legislation	universalistic laws	particularistic customs
政策義含	“discriminating” against the passive	equal respect (neutrality in the public domain)	“discriminating” for cultural survival



## 參考書目

- 江日新，1995。〈政治動物的人格團結及政治社群的構成——一個政治的哲學家人類學理解〉，收錄於陳秀容、江宜樺編，《政治社群》，頁125－152。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 江宜樺，1995。〈政治社群與生共同體——亞里斯多德城邦理論的若干啓示〉，收錄於陳秀容、江宜樺編，《政治社群》，頁39－75。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 沈清松，1994。〈『生命共同體』簡釋〉，收錄於行政院新聞局編，《我們是生命共同體》。台北：行政院新聞局。
- 亞里斯多德，1981。《政治學》，吳壽彭譯。北京：商務印書館。
- 柏拉圖，1994。《理想國》，郭斌和、張竹明譯。北京：商務印書館。
- 吳乃德，1995。〈自由主義與族群認同：搜尋台灣自由主義的基礎〉，發表於台灣政治學會第一屆年會學術研討會。
- 韋伯，1989。《支配的類型》，康樂編譯。台北：遠流。  
1991。《學術與政治》，錢永祥編譯。台北：遠流。
- 陳其南，1992。《公民國家意識與台灣政治發展》。台北：允晨文化。
- 黑格爾，1981。《哲學史演講錄》，賀麟、王太慶譯，四冊。北京：商務。  
1984。《法哲學原理》，范揚、張企泰譯。台北：仰哲翻版。
- 張茂桂，1993。「『共同體』的追尋與族群問題」，收錄於張茂桂等，《族群關係與國家認同》，頁1－26。台北：業強。
- 蔡英文，1995。〈麥可·歐克秀 (Michael Oakeshott, 1901－1990) 的市民社會理論〉，收錄於陳秀容、江宜樺編，《政治社群》，頁177－212。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 錢永祥，1990。〈個人抑共同體？——關於西方憲政思想的一些想法〉，《台灣社會研究季刊》第二卷第二期，頁87－106。台北。  
1992。〈偉大的界定者：霍布斯絕對主權論的一個新解釋〉，《人文及社會科學集刊》第五卷第一期，頁87－127。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 蕭高彥，1995。〈愛國心與共同體政治認同之構成〉，收錄於陳秀容、江宜樺編，《政治社群》，頁271－296。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。

會科學研究所。

- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. London: Verso.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aristotle. 1984. *Nicomachean Ethics*. Tran. H. G. Apostle. Grinnell: Peripatetic.
- Aristotle. 1984. *The Politics*. Tran. Carnes Lord. Chicago: University of Chicago Press.
- Barker, Ernest 1959 ed. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover.
- Barker, Ernest 1960 ed. *Greek Political Theory*. London: Methuen.
- Barnard, F. M. 1988. *Self-Direction and Political Legitimacy: Rousseau and Herder*. Oxford: Oxford University Press.
- Bluntschli, J. K. 1921. *The Theory of the State*. Tran. D. G Ritchie et al. Oxford: Clarendon.
- Buck, Carl D. 1989. *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cohen, Jean and Arato, Andrew. 1992. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Mass.: MIT.
- Constant, Benjamin. 1988. *Political Writings*. Tran. & ed. Biancamaria Fontana. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dietz, Mary. 1989. "Patriotism," in Terence Ball et al. eds. *Political Innovation and Conceptual Change*, pp. 177 - 93. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, Ronald. 1989. "Liberal Community," *California Law Review*, vol.77, pp.479 - 504.
- Dyson, Kenneth H. F. 1980. *The State Tradition in Western Europe: A Study of an Idea and Institution*. New York: Oxford University Press.
- D'Entrèves, Alexander Passerin. 1967. *The Notion of The State: An Introduction to Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Fichte, Johann G. 1968. *Addresses to the German Nation*. ed. G. A.

- Kelly. New York: Harper.
- Friedrich, Carl J. 1959. "The Concept of Community in the History of Political and Legal Philosophy," in *idem.* ed. *Community*, pp.3 - 24. New York: The Liberal Arts Press.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. London: Blackwell.
- Greenfeld, Liah. 1992. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Gutmann, Amy ed. 1994. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: MIT.
- Habermas, Jürgen. 1992. "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe," *Praxis International* 12:1 (April 1992), pp.1 - 19.
- Habermas, Jürgen. 1994. "Human Rights and Popular Sovereignty: The Liberal and Republican Versions," *Ratio Juris* 7:1 (March 1994), pp.1 - 13.
- Hayek, Friedrich. 1973 - 79. *Law, Legislation and Liberty*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press.
- Hobbes, Thomas. 1969. *The Elements of Law: Natural and Politic*. Ed. Ferdinand Tönnies. London: Frank Cass and Company.
- Hobbes, Thomas. 1994. *Leviathan*. ed. Edwin Curley. Indianapolis: Hackett.
- Hobsbawn, E. J. 1990. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huizinga, Johan. 1984. "Patriotism and Nationalism in European History," in *idem.* *Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance*, pp.97 - 155. Princeton: Princeton University Press.
- Kedourie, Elie. 1993. *Nationalism*. 4th ed. Blackwell Publishers.
- Koselleck, Reinhart. 1985. *Futures Past. On the semantics of Historical Time*. Cambridge, Mass., MIT.
- Koselleck, Reinhart. 1988. *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge, Massachusetts: the

MIT Press.

- Kohn, Hans. 1945. *The Idea of Nationalism*. New York: Macmillan.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.
- Lepsius, M. Rainer. 1985. "The Nation and Nationalism in Germany," *Social Research* 52:1 (Spring 1985), pp.43 - 64.
- Lukács, Georg. 1971. *History and Class Consciousness*. London: Merlin.
- MacIntyre, Alasdair. 1984a. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1984b. *Is Patriotism a Virtue?* The Lindley Lecture, University of Kansas.
- Macpherson, C. B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Marx, Karl. 1975. *Early Writings*. Tran. R. Livingstone and G. Benton. New York: Vintage Books.
- Meinecke, Friedrich. 1970. *Cosmopolitanism and the National State*. Princeton: Princeton University Press.
- Mouffe, Chantel. ed. 1992. *Dimensions of Radical Democracy*. London: Verso.
- Nisbet, Robert. 1993 (reprint). *The Sociological Tradition*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Newman, M. A. 1887 - 1992. *The Politics of Aristotle*. 4 vols. Oxford: Oxford University Press.
- Oakeshott, Michael. 1962. *Rationalism in Politics*. London: Methuen.
- Oakeshott, Michael. 1975. *On Human Conduct*. Oxford: Oxford University Press.
- Parekh, Bhikhu. 1994. "Discourses on National Identity," *Political Studies* XLII, pp. 492 - 504.
- Pocock, J. G. A. 1985. *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pocock, J. G. A. 1989. *Politics, Language, and Time: Essays on Pol-*

- itical Thought and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Riedel, Manfred. 1984. *Between Tradition and Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ritter, Joachim. 1983. "On the Foundation of Practical Philosophy in Aristotle," in D. E. Christensen et. al. eds. *Contemporary German Philosophy*, vol.2, pp.39 - 58. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Sandel, Michael. 1982. *Liberalism and the Limit of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, Michael. 1984. "The Procedural Republic and the Unencumbered Self," *Political Theory*, 12: 1 (February 1984), pp.81 - 96.
- Seligman, Adam B. 1992. *The Idea of Civil Society*. New York: The Free Press.
- Shils, Edward. 1991. "The Virtue of Civil Society," *Government and Opposition*, 26:1 (Winter 1991), pp.3 - 20.
- Skinner, Quentin. 1984. "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives," in Richard Rorty et al. eds. *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin. 1986. "The Paradoxes of Political Liberty," *Tanner Lectures on Human Values*, vol.7, pp.225 - 50. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Skinner, Quentin. 1992. "On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty," in Chantal Mouffe ed., *Dimensions of Radical Democracy*. London: Verso. pp.211 - 224.
- Skocpol, Theda. 1985. "Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research," in Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer, Theda Skocpol eds. *Bringing the State Back In*. pp. 3 - 43. Cambridge University Press.

- Smith, Anthony D. 1983. *Theories of Nationalism*. New York: Holmes & Meier.
- Swanson, Judith A. 1992. *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*. Ithaca: Cornell.
- Taylor, Charles. 1975. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1985. *Philosophy and Human Science: Philosophic Papers*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 1990. "Models of Civil Society," *Public Culture*, 3:1 (Fall 1990), pp.95 - 118.
- Taylor, Charles. 1993. *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*. Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press.
- Taylor, Charles. 1994. "Politics and Recognition," in Gutmann, Amy ed. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, pp.25 - 73.
- Taylor, Charles. 1995. *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Tully, James. 1994. "The Crisis of Identification: the Case of Canada," *Political Studies* Vol. XLII pp.77 - 96.
- Tilly, Charles. 1975. "Reflections on the History of European State-Making," in Charles Tilly ed. *The Formation of National States in Western Europe*, pp.3 - 83. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Wolin, Sheldon S. 1961. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Yack, Bernard. 1993. *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. Berkeley: California.

## The Idea of Community: A Historical Review

Sarl K.Y. Shaw

Sun Yat - Sen Institute for Social Sciences and Philosophy,

Academia Sinica

### Abstract

This essay reviews the idea of community in Western political thought. The classical paradigm is civic republicanism which emphasizes common good, self-rule, and civic virtue as the major characteristics of political life. After the dissolution of the classical theory, there are three paradigms of community in modern political thought — state, civil society, and nation. The modern state is based on the ideal of neutrality with regard to social conflicts. Since its theoretical emphases are on sovereignty and the law, it becomes the dominant ruling apparatus of modern political community. The tradition of civil society attempts to find the mechanism for a self-regulating society. Market (which articulates interests) and public sphere (which converges public opinions) become two powerful liberal ideals that can counter the state apparatus. The idea of nation has deep affinity with the rise of romanticism, which emphasizes shared characteristics, affection, and organic solidarity as the foundation of community to overcome alienation. I contend that many themes in the contemporary debates between liberalism, communitarianism, and multiculturalism originate from different vision about community. When looking for an adequate theory of political community, we have to be cautious about the inner logic of different paradigms to achieve satisfactory theoretical reconstruction.

Key words: community, civil society, nation, state.