

台灣社會研究季刊
第二十五期 1997年3月
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies
No. 25, March, 1997.

自由民主體制下的國家認同

江宜樺

National Identity in Liberal Democracy
by
Yi-huah Jiang

關鍵詞：國家認同、族群認同、文化認同、制度認同、自由主義、民族主義、民族國家、民主體制

Keywords: national identity, ethnic identity, cultural identity, institutional identity, liberalism, nationalism, nation-state, democracy

收稿日期：1996年8月21日；通過日期：1997年3月18日。
Received: August 21, 1996; in revised form: March 18, 1997.
作者通訊地址：台灣大學政治系

摘 要

本文的目的是要討論自由民主體制中「國家認同」如何理解的問題。筆者的基本想法是：國家認同在內涵上包括三個主要層面——族群認同、文化認同與制度認同。族群認同是一個人基於客觀的血緣連帶或主觀認定的族裔身分而對特定族群產生的一體感，文化認同是由於分享共同的歷史傳統、習俗規範以及集體記憶所形成的心理歸屬，而制度認同則是建立於對特定的政治、經濟、社會制度的肯定所產生的公民認同。不同的社會在建構集體認同時，有的主要訴諸血緣族群的關係，有的強調共享的文化傳承，又有的以合理的政治經濟制度為號召。而在一個採行自由主義原則的民主制度裏，則必然以第三個層面為其國家認同的主要憑藉。這是因為自由主義在基本理念上不能接受族群民族主義的教條，同時也排斥文化社群對個體自主性原則的侵擾。但是自由主義認同觀試圖超越民族主義（不管是族群或文化性的民族主義）的作法，最後仍然無法解決某些根本問題，這使得自由主義不得不正視族群與文化認同在「國家認同」構成上的力量。這篇文章所要討論的就是這些概念之間的糾葛，以及自由主義的國家認同如何可能的問題。

Abstract

The article analyzes how the idea of national identity is conceived in a liberal democracy. I argue that national identity is a multi-dimensional concept: it is ethnic in terms of origin and generation, cultural in terms of memory and belonging, and institutional in terms of legitimacy and recognition. While different communities build their national identity according to different conditions, a liberal democracy is to construct its national identity primarily on institutional bases -- because liberalism is neither compatible with ethnic, nor cultural nationalism. Nevertheless, the liberal attempt to elude nationalism is never fully accomplished. This makes the story between liberalism, nationalism, and national identity more complicated than many have considered.

「大家都知道，臺灣是一個移民社會，除了最早期的原住民同胞，大家都是歷代從中國大陸遷移而來。來臺的先後雖然有別，但生於這塊土地，長於這塊土地，臺灣早已灌溉著幾代人共同的汗水與心血，成為血肉相連的生命共同體。疼惜臺灣、心懷大陸，是我們奮鬥的一貫基本立場。」

——李登輝，總統選舉電視政見發表會，1996年2月26日

「中共現在對臺灣地區的疑慮與各種打壓、文攻武嚇，主要是害怕我們走分離主義和臺獨的路線，所以我一向主張不急統，也不可獨。只要我們不分離整個中華民族的基本立場能使中共確信，一切就較好談。……我認為臺澎地區是中國的一部分，這和大陸省分是一個中國的一部分是一樣的意思，我們同樣是中國文化共同體的一部分。」

——林洋港，總統選舉電視辯論會，1996年2月10日

「過去臺灣人民受到洗腦、報導，說什麼『分離主義』，但事實上，臺灣和中國分開的，不是主義的問題，而是歷史的事實。一百年來，臺灣無論地理、法律、政治和經濟上，完全在中國之外。我們不過是堅持這一事實。臺灣社會和中國已經不同，和其他國家也不同，有特殊的性格，我們要保持這種尊嚴和特殊。」

——彭明敏，總統選舉電視辯論會，1996年2月10日

「我們從歷史看，中國是一個文化和精神的中心，歷史上分分合合太多次了。分的時候他還是一個中國，但一分可以幾百年，他們都有自己的控制區域。我們為什麼要去爭吵這些方面的問題？夠了！我們超越這些東西，不要在統和獨上打圈，我們要凝聚大家的共識。」

——陳履安，總統選舉電視辯論會，1996年3月18日

1. 前言

如果後人有機會回顧歷史，一九九六年三月的總統大選，將會是九〇年代台灣政治社會主要鬥爭勢力的一個縮影。在選舉的動員過程中，各種活躍的社會力量都曾試圖使本身的關懷成為辯論的主題，但是隨著中共導彈演習的刺激與選情的升高，所有關懷都被一個問題逼到角落，這個問題是「國家認同」問題，也就是俗稱的統獨問題。當各黨派的候選人分別喊出「生命共同體」、「中華文化共同體」、「台灣獨立」、「文化中國」等等口號之時，糾纏在台灣人民心頭數十年的認同困惑，終於以一種直接的方式迸發開來。選舉的結果說明了當時台灣民眾心裡存在著什麼樣的國家認同，不管這個答案多麼令人雀躍或失望，它總是一個重要紀錄。而關於國家認同的爭議，則在選後暫時潛回社會脈動的底層，等待另一次飛舞昂揚。

九〇年代的國家認同問題，也是台灣人文社會學界各種理論關注的焦點之一。在先前三四十年代的歲月裡，台灣的政治言論大致還可以按左派（社會主義）、右派（威權主義）、及中間派（自由主義）之簡單分野加以理解。然而隨著國家認同爭議的白熱化，每種陣營內部又加上了一個分判敵友的向度。於是原來的政治論述綱領日趨分歧而紊亂：統派自由主義 vs. 獨派自由主義、統派社會主義 vs. 獨派社會主義、中國民族主義 vs. 台灣民族主義。新興的論述（如女性主義、後現代主義、後殖民主義…）或者徘徊於介不介入這個問題的討論，或者試圖超越這個「無聊」的問題卻又顯得無能為力。

國家認同會成爲這個時代的核心爭議，一方面與現實政治局勢的發展有關，另一方面也與它在政治理論領域中的地位有關。公共事務的討論包羅萬象，舉凡權力的爭奪與分配、貧富階級的鬥爭、正當性權威的建立、行政效率的提升、大眾參與的普及等等，都可以是學術研究的焦點。國家認同問題的重要性在於它牽涉到一個政治共同體的成員自我命名及自我瞭解的過程。由於自我如何界定常常是主體行動的先決條件或預設條件，因此許多人認爲國家認同問題是政治共同體最「根本」的問題。譬如白魯恂等人就列舉「認同」、「正當性」、「政治參與」、「深入化」、及「分配」爲大部分國家政治發展之必經挑戰，而「認同」與「正當性」則具有「危機序列」(Crises and Sequences)上之特殊地位，是一個共同體比較深層的結構性問題 (Pye, 1971:102, 110)。

國家認同的建立雖然是結構性的工作，但是它會不會浮現成爲政治共同體的主要危機，還要看特定社會的政治發展。原則上，對一個疆域明確、主權完整、歷史文化歸屬有相當共識的社會而言，國家認同是一個爭議不大的問題。但是對一個族群並立、文化歸屬歧異、領土主權範圍曖昧的政治體而言，國家認同就會成爲極具爆炸性的問題。臺灣社會在過去四十幾年裏，由於思想言論的高度限制，凡是違反執政當局基本信念的意理都遭到壓制，不得廣泛流通與討論。這些

年來言論尺度大幅開放，舉凡公共政策的得失，政府體制的安排，以及國家認同等問題，紛紛成為朝野各界可以公開討論、辯駁的議題。可是我們發現：在這些政治議題的討論中，有些原來不必隱含尖銳對立的事項——如婚姻與繼承，大陸傭工的權益，中央與地方政府組織架構的調整，以及公民投票是否可行——卻都因為牽涉國家認同立場之歧異，而演變成互不相讓，沒有妥協餘地的問題。這個現象不僅印證了若干政治學者所言「認同」比「政府體制」、「公共政策」等問題更具根本性的說法¹，同時也說明了「認同問題」對臺灣未來政治發展的關鍵性。

關於臺灣社會「國家認同」問題的研究，自從 1993 年《族群關係與國家認同》（張茂桂等著）一書出版之後，學術界的討論似乎找到了一個可以著力的焦點。雖然先前已陸續有人探討過相關的問題，但在此書付梓之後，國家認同的問題日漸成為社會學者、民族學者、政治學者、歷史學者、乃至經濟學者與文學研究者共同關懷的焦點。不同學術背景的研究人員分別從族群政治、投票行為、臺灣史溯源、經濟結構與成本效益分析、以及語言政策等等角度，對同一個核心問題提出不同面向的觀察。這些研究時而涉及某些基本的政治理念（如自由、民主、多元文化、族群認同等），但基於學科限制又往往未能深入檢討這些理念或意識型態與國家認同問題的關係。筆者不揣簡陋，希望從政治哲學的角度出發，把這些概念兜攏起來，提供一些觀念上的釐清與思考上的反省。

本文的目的是要討論自由民主體制中「國家認同」如何理解的問題²。筆者的基本想法是：國家認同在內涵上包括三個主要層面——族群認同、文化認同與制度認同。族群認同是一個人基於客觀的血緣連

1. 參閱 Rustow (1967:35-38)，胡佛 (1987:27-28)。

2. 所謂「自由民主體制」即是「自由主義式的民主」(liberal democracy)。在這篇文章裏我刻意使用「民主體制」，而非「民主政治」一詞，主要是為了傳達「民主不只是一種政治制度，也包含相對應的社經結構和公民文化」的訊息。

帶或主觀認定的族裔身分而對特定族群產生的一體感，文化認同是由於分享共同的歷史傳統、習俗規範以及集體記憶所形成的心理歸屬，而制度認同則是建立於對特定的政治、經濟、社會制度的肯定所產生的公民認同。不同的社會在建構集體認同時，有的主要訴諸血緣族群的關係，有的強調共享的文化傳承，又有的以合理的政治經濟制度為號召。而在一個採行自由主義原則的民主制度裏，則必然以第三個層面為其國家認同的主要憑藉。這是因為自由主義在基本理念上不能接受族群民族主義的教條，同時也排斥文化社群對個體自主性原則的侵擾。但是自由主義認同觀試圖超越民族主義（不管是族群或文化性的民族主義）的作法，最後仍然無法解決某些根本問題，這使得自由主義不得不正視族群與文化認同在「國家認同」構成上的力量。這篇文章所要討論的就是這些概念之間的糾葛，以及自由主義的國家認同如何可能的問題。現在讓我們先從自由民主體制談起。

2. 自由民主體制的基本原則

民主政治有許多種類型，本文所談論的是自由主義民主。這個限定是重要的，因為自從民主政體逐漸成為世界潮流以來，政治學家就忙不迭地要區分民主的類型。這個類型學上的研究成果十分可觀，光是以二十世紀下半葉來的嘗試而言，就不下十數種。我們若以年代先後為準，大約可舉出以下幾種較具代表性的說法。

一九五〇年代著名的政治學者 Robert Dahl 認為民主政治可以分為三種：麥迪森式民主 (Madisonian democracy)，大眾式民主 (populistic democracy) 以及多元民主 (polyarchal democracy)。麥迪森式民主講究多數與少數之間妥協的藝術，大眾民主堅持政治平等、主權在民與多數決，而多元民主則試圖超越前二者，以自由表意、公正選舉、容忍異議、鼓勵多元等等作為民主政治的精髓 (Dahl, 1956)³。Dahl 提出這個分類，與其說是要建立民主政治的適當類型，

3. 關於「多元政體」(polyarchy) 的詳細討論，請另行參閱 Dahl (1971)。

不如說是爲了促銷「多元政體」(polyarchy)的模式。他認爲「民主」一詞已經濫用成災，只有另起爐灶以「多元政體」爲民主之實質定義，才能進一步從事有實證意義的經驗研究。

六〇年代義大利政治學者 Gioranni Sartori 則提出了一個大家耳熟能詳的分法。他認爲民主政體基本上只有兩種，一種是英美等國所體現的「經驗主義式民主」(empirical democracy)，另一種則是以德法義等歐陸國家爲代表的「理性主義式民主」(rational democracy)。經驗式民主重視現實條件對國家政體的影響，不會憑空設立動聽而窒礙難行的制度。在這種國家裏，民主制度乃是歷史經驗累積而成的產物，不能輕易移植或複製。相對於此，唯理式民主係以純粹概念(如天賦人權、自由、平等)爲基礎，按照邏輯推演的法則企圖建立一套嚴密合理的系統。Sartori 認爲理性主義比較相信民主制度的抽象性與普遍性，但在實踐上則困難重重，法國大革命之後的政治發展可說是見證了這種民主類型的雄心、天真與挫折 (Sartori, 1962)。

七〇年代加拿大的政治學者 C. B. Macpherson 建立了一個比較實際的分類架構，是筆者在下文中引用的主要依據。他認爲古典民主只是城邦中的窮人或被壓迫階級取得統治權的一種政體，無怪乎柏拉圖等有識之士對之並無好感。但是現代意義的民主則立基於全體人民權益平等的理想，跟古典民主有本質上的不同。而在他所謂「民主的真實世界中」(the real world of democracy)，值得分辨的民主類型有三：自由主義式民主、共產主義式的非自由主義民主、第三世界國家的非自由主義民主。他認爲三種都有號稱民主的理由，雖然他本人比較接受自由主義民主。接著，他又試著在自由主義民主中分辨出幾種可能變化，分別是「保障式民主」(以邊沁和老密爾爲代表)、「發展式民主」(以小密爾爲代表)、「均衡式民主」(以熊彼得爲代表)以及「參與式民主」(他自己的主張) (Macpherson, 1966; 1977)⁴。Mac-

4. Macpherson 關於自由民主體制基本原則的討論，也與筆者的想法大致吻合。關於他對自由民主理論的貢獻，請參閱許國賢 (1993)。

pheson 的分類架構後來被 David Held 吸收，而有了進一步的發展，我們稍後再談。

八〇年代專門研究民主政治的學者 Arend Lijphart 從比較政治學的角度提出了一個新的分法。他以現存世界運行較上軌道的二十一個民主國家為基礎，將它們分為兩大類別，一種是「西敏寺模式」(the Westminster Model)，以英國與紐西蘭為典型，著重議會多數決原則；另一種是「共識模式」(the Consensus Model)，以比利時和瑞士為代表，著重黨派之間的協合共治。多數決民主一向被視為民主政治理所當然的典範，但是 Lijphart 試圖打破這個成見，指出協合式民主其實更能照顧社會中嚴重分歧的利益，對族群林立或階層分明的國家來講比較可行 (Lijphart, 1984)。

我們這個年代關於民主分類的研究更是驚人，以目前普遍被引用的《民主的模式》一書為例，作者 David Held 一口氣區分了九種不同的模式，幾乎把西方出現過的民主制度一網打盡。這些模式包括(1)古雅典式民主，(2)保障式民主，(3)發展式民主，(4)直接民主，(5)競爭性的精英民主，(6)多元主義民主，(7)法治民主，(8)參與民主，以及他自己鍾愛的(9)自主性民主 (Held, 1987)。Held 的分類項目無法在此三言兩語交待，但是我們必須提醒自己分類繁多並不必然是分類得好。

我們從上面幾個分類可以看出政治學者在建立民主類型學時，所採用的標準及切割法是相當「任意」的 (arbitrary)。有的人著重多數少數之間權益保障的問題，有的人著重體制背後的思惟特質，有的人則著眼於行政立法部門的互動關係……。他們的分法對我們討論國家認同問題可能有影響，但影響不大。因為除了雅典式直接民主及左派的人民民主之外，幾乎所有的分類都可納入「自由主義民主」的範圍。譬如說 Dahl 的三種民主類型（麥迪森式、大眾式、多元式）都支持自由主義的基本價值（協商、平等、寬容），Sartori 的經驗主義與唯理主義也可以與自由主義相容，Lijphart 的兩大模型根本就是自由民主體制的兩種政策形成方式，而 Held 洋洋灑灑的分類項目中有七種都

可以稱為廣義的自由主義民主。既然他們的區分標準對我們的主題意義不大，筆者建議化繁為簡，將大部分他們所接受的民主模型歸為自由主義民主，進而討論此種民主體制如何處理國家認同的問題。

自由主義民主顧名思義，就是以自由主義的信念為建制精神的民主體制。真正與這種民主類型相異的其他民主包括古雅典的直接民主，以及名義上號稱民主但實質上否定自由主義理念的其他現代政體（如法西斯國家、共產主義人民專政、以及各種集權程度略遜極權主義國家的威權政體——這些國家在形式上都是民主共和，但統治者明白反對西方自由主義的傳統）⁵。筆者所以要作成這樣的區分，主要的理由有二。第一，自由主義事實上已經成為西方真正民主國家的共同基礎，非自由主義的民主政體（如共產集團及第三世界眾多的威權式民粹主義國家）一般都不被看成是真正的民主。而在自由民主國家中，雖然有英美模式對抗歐陸模式，或是內閣制對抗總統制，都不妨礙這些國家作為自由主義國家的本質。固然在反對自由主義的人士眼中，自由主義代表著腐敗的資產階級宰制、剝削的商業資本運作、以及道德虛無的價值相對論，但是支持自由主義的人則認為這種意理的實踐仍然利大於弊。就像哲學家 Richard Rorty 所誇言的：自由主義的政治制度是「過去三百年來的產物，是人類最珍貴的成就。……好好保存這些自由主義制度是今人最重要的任務」。他接著說，儘管他跟 R. Bernstein, John Rawls, Robert Bellah, Daniel Bell, John Dunn, Charles Taylor 等人觀點不盡相同，但他們都是支持自由主義民主制度的人。真正與他們這些「自由派」立場相反的是一些迷信馬克思主義教條的「激進派」（像是 Althusser、Thompson 等）（Rorty, 1987: 565-68）⁶。類似的說法在 Alasdair MacIntyre 的書裏也看得到。

5. 如果將自由主義視為唯一有實質意義的民主，則非民主政體可包括君主專制、官僚帝國、寡頭政治、貴族政治、選舉權受到限制的立憲政體、個人獨裁、法西斯主義政體和共產主義政體、軍事獨裁政權等等，見 Huntington (1991:12)。

6. Rorty 雖然交互運用「社會民主派」(social democrats) 與「自由派」(liberals) 二詞，

MacIntyre 抨擊自由主義的個人主義信條不遺餘力，可是叫陣之餘他不得不喟然長嘆：「自由主義……的確已經很成功地把所有跟自由主義交鋒的辯論轉變成自由主義內部的爭辯。……這使得當代政治思想的論爭幾乎只存在於保守派自由主義者、自由派自由主義者以及激進派自由主義者之間」(1988:392)⁷。Richard Rorty 曾自命是後現代主義的哲學家，MacIntyre 則被眾人奉為保守主義、社群主義的代言人，他們兩人猶且如此看待自由主義，則自由主義在西方民主國家中所盤據的主導地位有多麼穩固就可想而知了。

其次，筆者區分自由主義與非自由主義民主，用意也在彰顯自由主義對國家認同問題的處理方式。在一個非自由主義國家中，認同必須以權威主義或神秘主義的方式建立。而在一個自由主義國家中，則不能不考慮社會成員的自主意志。由於筆者認為臺灣社會正有意無意地朝向西方自由主義民主體制的模式發展，因此認同問題的解決也不可能不受自由主義思惟方式影響，這是本文刻意從自由民主體制著手討論的意義。至於自由主義的國家認同觀有何優點與缺陷，則會在下文中逐一呈現。

然則，什麼是自由民主體制的基本原則呢？許多人會懷疑這種「本質性」的問法根本不會有答案，因為不管是自由主義或民主體制，在過去三百年的歷史發展中都是變動不斷的，我們怎麼可能獲得一個普遍性的定義呢？

這個質疑基本上是有道理的。自由主義與民主政治在西方歷史上都不是乍一出現就截然清楚的現象，也不是成形之後就不再改變的制

但是他的「社會民主」其實就是本文所使用的「自由民主」，因為他主張社會民主派再也不能迷戀「生產工具國有化」或「中央控制經濟」，只要在資本主義福利制度中追求「平等」的進一步實現，就可以算是社會民主主義。這跟筆者下文所討論的自由主義原則並不牴觸。

7. MacIntyre 在《德性之後》一書中堅決抗拒自由主義，但是後來在《誰的正義？何種理性？》中則對自由主義有較持平的看法。見 MacIntyre (1984; 1988)。

度。以自由主義為例，英國的經驗不同於法國的經驗，德國的發展又迥異於義大利的情況。自由主義只有具體存在的、差異頗大的文獻及故事，抽象的原理原則並不容易獲得共識。又譬如早期的自由主義一般都極重視自由的價值，但十九世紀後由於社會民主的潮流日益高漲，自由與平等就不得不尋求一種妥協與安頓，其結果是二十世紀的新自由主義莫不接受某些「社會正義」觀念的影響，反而堅持自由至上的古典自由主義者被大家以「放任自由主義」(libertarianism) 相稱，並且被排斥到自由主義陣營的邊緣。「民主體制」這一邊經歷的變遷亦復如是——想想選舉權普及的過程如何漫長！洛克作品中的「民治政府」以今天的標準衡量只能算寡頭政治，而美國的民主直到一九五〇年代還只是白種人的遊戲。

但是，「本質性」的問題也不是完全不能提出。人文社會學科裏的概念幾乎沒有一個不是「本質上可爭議的概念」(essentially contested concept)，而歷史中的現象或制度也沒有一個不是經歷種種時間與空間上的變化。自由主義和民主政治並不會比資本主義、封建制度、官僚體系等等更難界定。依筆者看，問題不在這些現象是否可以歸納出某些具有理論關聯性的基本元素，而是所歸納出來的元素或原理原則是否具備指涉現象的效力。就此而言，韋伯所謂的「理念型」(ideal type) 確實提供了一個可能的解決方案。在這個方案的精神下，我試圖替自由主義提出以下六項基本原則⁸。

一、個人權利：自由主義是個具有濃厚個體主義色彩的信念，它的個體主義不僅表現在政治社會建構的方法預設上，也落實於權利哲

8. 替自由主義「下定義」的學者也不少，如英國的 John Gray 就認為自由主義乃是一個包含四大要素的構想：個體主義 (individualism)、平等主義 (egalitarianism)、普遍主義 (universalism) 及改良主義 (meliorism)。他認為這些要素是自由主義傳統的一致性所在 (1986:ix-xi)。另外，美國學者 Ronald Dworkin 則指出自由主義有一個核心原則，就是「平等的尊重與關懷」(equal respect and concern) (1985:183-91)。Gray 的要素比較偏向哲學上的分辨，筆者的要素則偏向政治社會經濟的原則，我們之間並無衝突。至於 Dworkin 的說法過於空泛，很難看出自由主義與其他意識型態的區別。

學的主張。個體主義 (individualism) 不同於利己主義 (egoism)，它並非鼓吹自私自利，而是主張個體具有自主性以及個體之所以為個體的價值。其他個體或集體（如社會、國家）必須對個體價值給予高度尊重，不能動輒以大我之名侵犯之或要求其犧牲奉獻。當這種個體哲學落實為權利主張，自由主義就明確要求人人具有若干基本的自由權利——人身自由、行動遷徙自由、思想言論自由、信仰自由、集會結社自由、政治參與自由、以及在法律保障範圍內選擇自己所愛、實現自己人生計劃的自由。

二、多元寬容：自由主義既然認為人人具有自主性，每個人當然可以形成與他人不同的價值、信念與行為模式。當這些人聚合在一起，其所組成的社會必定呈現多元紛歧的風貌。對於多元社會裏的人際關係，自由主義主張只要一個人的自由不妨礙其他人享有同樣的自由，他的思想言行就應該得到尊重。換言之，社會對於標新立異、不同於主流價值的種種奇特言行應當加以寬容，除非這些言行對他人造成傷害，否則社會不能以多數的壓力禁止之或譴責之。密爾在一百多年前替自由寬容辯護的兩大理據——「沒有任何主張是永遠無誤的」以及「個體性乃創造力及人類文明進步的根據」——在今天看來依然具有極強的說服力。

三、立憲政府：由於自由主義視個體之自主性及個人幸福為重要的價值，因此傳統上傾向於把政府當成是必要之惡。國家的成立若不是為了更有效地保障個人原當享有的權利，根本就不會有正當性。為了防止這個大權在握的統治工具轉變成難以駕馭的怪獸，必須以種種方法限制其濫權之機會。方法之一是以憲法為根本規範，將前述種種自由列為不可侵犯的基本人權，此即法律主治傳統的確立；方法之二是分散權力的執掌單位，以避免政治權力的專擅，此即分權制衡的設計。惟有如此，才不致出現艾克頓爵士所擔心的絕對權力的腐化。本世紀以來，由於政府職能擴大已為勢之所趨，「有限政府」的說法乃日益失卻效力。但這畢竟只是社會經濟層面的變化，就政治面而言，法

律主治與分權制衡所共同構成的立憲主義仍然是一步也未放鬆。

四、國家中立：自從宗教戰爭以後，西方人從歷史經驗中覺悟到政教必須分離。這個原則後來進一步世俗化並擴大其運用範圍，結果演變成「國家不得成爲任何特定族群、宗派、階級、黨派等之統治工具」，我們一般稱此爲國家中立原則或法律之前人人平等的原則。在當代政治哲學的討論中，國家中立原則是飽受批判的一項主張，因爲許多人認爲國家事實上並不中立也不可能中立。譬如一個民主國家總是會獎掖促進民主價值的公民團體，或是推行有利民主理念傳佈的公民教育，它不可能真的對顛覆體制的社會團體維持同樣的態度。這個批評是對的，但是我們仍然得承認自由主義確實試圖盡量以程序正義取代實質正義，從而使大部份的決策反應社會中多數成員的偏好。這跟統治階層自有主張或刻意維護特定集團利益的作法，在原則上還是有差別的。

五、私有財產：對許多自由主義者而言，私有財產具有與生命、自由同等價值的神聖性。在早期的論述中，「私產神聖」的觀念落實在(一)未經人民代表同意，政府不得任意徵稅或將私產充公等；(二)私人財產可以自由買賣、利用、遺贈，而繼承人擁有完全之繼承權。這些觀念到了本世紀都經歷了劇烈的變化或挑戰。譬如國營事業的興起、福利制度的推行以及累進稅率所造成的財富重分配等等，都可以說是對私有財產原則的限制。不過，只要一個國家仍同意人民有權享有私產，而非試圖將生產工具收歸國有或採嚴格的配給制度，就仍然是自由主義的經濟制度。

六、市場經濟：這項原則與私有財產彷彿孿生兄弟，但是就運用上來講，市場原則可以無遠弗屆。基本上，這個原則要求的是以自由開放競爭的方式，決定社會經濟（乃至政治）供需之平衡。商品買賣固然是以市場機制爲調節，就是人才甄用或教育資源分配也可採取自由競爭之方式。自由主義的市場原則反對過多的干涉、管制，並且相信（有時近乎迷信）無形的力量自然會導致最佳的配置狀況。這項原

則受到的批評極多，但孰是孰非不是本文關切的問題。

所謂自由主義的民主體制，就是在上述六項原則之上採行民主治理的制度。換言之，只要一個國家採行上述原則，並且實踐主權在民、政治平等、公平選舉、多數決定的民主程序，就是自由民主體制。這種體制，如筆者先前所言，是迥異於古雅典民主政治以及非自由民主體制的一種制度。我們所要討論的國家認同問題，是要放在這個脈絡中來看。但是在進入這個問題之前，讓我們先反省一下國家認同究竟又是怎麼樣的一個概念。

3. 「國家認同」概念的意涵

在這一節裏，筆者要處理三個問題。第一，什麼是國家認同？第二，國家認同與民族主義有何關係？第三，為什麼要有國家認同？前兩個問題是本節的主要內容，第三個問題雖然重要，但與本文主題之關係較為間接，我們可以先做一點簡單的交待。

「認同」(identity) 一詞指的是一個主體如何確認自己在時間空間上的存在。這個自我認識、自我肯定的過程涉及的不只是自我對一己的主觀瞭解，也滲雜了他人對此一主體之存在樣態是否有同樣或類似的認識。一個人要形成充足的自我認同 (self-identity) 必須透過許多途徑，包括性別上的認同 (我是男性還是女性還是雙性傾向)，家族關係上的認同 (我是誰的子女、誰的兄弟或姐妹)，社會階層或階級上的認同 (我是中產階級還是被剝削的勞工)，以及宗教信仰方面的認同 (我是基督徒或是佛教徒或無神論者) 等等。一個人對他 (或她) 在自己所著落的時空脈絡中越是有清楚的指認，就越能回答「我是誰？」這樣一個既簡單又複雜的問題。雖然在目前流行的哲學派別中，有些人刻意要否定這個問題以及傳統上回答這個問題的方式，但是對絕大部份的個體而言，自我認同的追尋與建立仍是一個具有存在意義的過程。

「國家認同」就像其他認同一樣，是個體在回答「我是誰？」的

問題時，一個具有重大意義的層面。對於一個世界主義者或烏托邦無政府主義者而言，這個層面並不是他（她）在意的部份。但是同樣的，真正具有世界公民或無政府主義心態者仍是極少數，大部分的人需要知道自己從屬於哪一個國家或認同於哪一個國家，就像他們也想要確認自己的性別、家庭、宗教、階級一樣。這是為什麼人會探尋國家認同的原因。甚至在若干理論家的心目中，國家認同是所有集體認同中最重要的一面，因為沒有了國家就像斷了根的蘭花，再怎麼燦爛也迅即枯萎。筆者不認為這種強烈民族主義或國家主義的說法值得採信，但是國家認同的重要性應屬無可置疑。

那麼，什麼是國家認同呢？在這裏我們遇到了一個中文用語與英文翻譯上的困境。就中文來講，國家認同是指一個人「確認自己屬於哪個國家，以及這個國家究竟是怎樣的一個國家」的心智活動。在英文裏，對等的用語是 national identity。可是英文的 nation 不僅指涉中文的「國家」（即英文的同義詞 state, country, commonwealth），也可以指涉「民族」（即英文的同義詞 people, tribe, nationality），而當一個「民族」以追求獨立自治、建立「國家」為政治目標時，nation 亦可被理解成「國族」或「族國」（即 nation-state 或 national state）。因此當我們看到 national identity 時，我們不確定原作者談的是單純的「國家認同」、「民族（或族群）認同」，還是兼有二義的「國族認同」。這個區別對本文的討論是重要的，因為在目前學術界關於 nationalism 的討論中，由於許多人認為「民族」本身是一個十足政治性的建構，與國家的起源不能畫分，因此 nationalism 只宜翻譯成「國族主義」，以表彰「國族打造」（nation-building）過程中政治因素與文化因素互為表裏的特質。對支持台灣獨立運動的人而言，「國族」點明了現階段建立「台灣共和國」與形塑「台灣民族主義」必須雙管齊下的綱領。而對於批判台獨運動的人，「國族」一詞也正可以指出「台灣民族」概念的虛偽性，因為這是依附於台獨建國運動而創造出來的。然而這兩種立場都太「現實」、太不顧及字詞本身的歧義性以及「族」「國」

分離的可能。

事實上，民族不必然是帶有建國意圖的集體意識（Herder 的德意志民族主義基本上是文化性質的，希伯來民族有一段很長的時間也不積極考慮復國建國），而國家也不必然預設民族基礎的統一性（如澳洲、紐西蘭、加拿大）。所謂「民族國家」（或「族國」、「國族」）只是「文化族群」與「政治共同體」相互組合的眾多可能情形之一，不是唯一的可能。就理論上講，民族所代表的族群單元與國家所代表的政治單元可以有四種不同的組合⁹：1. 單一民族國家（nation-state），2. 多民族國家（multi-national state），3. 同一民族成立不同國家（one nation, many states），以及4. 眾多的多民族國家。在西方的歷史經驗中，希臘城邦是「同一民族，不同（城市）國家」的典範，羅馬帝國、鄂圖曼土耳其帝國、亞歷山大帝國是「多民族國家」的格局，近代英、法、德、義等國號稱是「單一民族國家」，其實她們（與後來世界上陸續成立的國家）都是（眾多的）「多民族國家」。把 nationalism 翻譯成「國族主義」，是刻意壓縮我們理解歷史經驗以及尋找國家認同出路的空間，讓我們只能在「一個國家、一個民族」和「國家創造民族」的想像中打轉，這是十分不妥的。除非我們假定國家必須為民族國家（即 nation-state）——這個假定是筆者在下文中要加以質疑的——，否則以「國族」表達 nation 勢必會使得國家認同的討論陷入死胡同。因此為了確保概念上之細微區別，我將儘量使用中文思考這個問題，而「國族」一詞則只對傳達英文著作之原意有效，在本文中不是標準用語。

國家認同既然指涉「對國家的確認與歸屬」，我們要進一步發掘其內涵，就必須回答什麼是國家。按一般的瞭解，國家乃是包含了人民、

9. 此處以「國家」泛指一切治權獨立的政治共同體，因此可包括希臘「城邦」、羅馬「帝國」、近代「民族國家」、東方的「專制王朝」、以及非洲的「部落」等等。筆者認為通俗意義下的國家不必僅限於近代的「民族國家」，否則古今中外皆可見的「愛國主義」（patriotism）將無所指。

土地、政府三要素的共同體¹⁰。這種理解方式雖然粗淺，卻頗能提醒我們「國家」確實是一個因人而異的共同體想像，而「國家認同」在本質上也是一個多面向的概念 (multi-dimensional concept)。亦即：當我們講到國家認同一詞時，有人聯想到的是「流著同樣血液」的血緣或宗族族群，有人則著重「親不親，故鄉人」的鄉土歷史感情，另有人則會強調主權政府之下的公民權利義務關係。國家對不同的國民來講，可能是「族群國家」，也可能是「文化國家」或「政治國家」。這三個層面通常匯合在一起，但可能以某一層面為主要依據，再輔之以其他層面的支持。

國家認同這種多面向的特質被許多人注意到，例如專門研究民族與民族主義的學者 Anthony D. Smith 就曾說「國族主義這個意識型態與運動，是與國族認同這個多面向的概念密切相關的」(Smith, 1991:vii)。他所指的「多面向」包括土地、法律政治制度、公民文化、血緣關係、傳統習俗等等。不過我們要注意的是，Smith 的「國族認同」概念事實上是由兩個不同的模式交融而成。他首先區分國族（及國族認同）為兩種類別，其一是「西方的、公民的模式」(Western or civic model)，在這種模式中強調的是「具歷史意義的領土、法律政治共同體、成員們在法律政治方面的平等、以及共同的公民文化與意識型態」；另外一個是「非西方的、族群的模式」(non-Western or ethnic model)，這個傳統強調的是「宗譜與假想的族裔聯繫、民眾動員、地方性的語言、習俗與傳統」。當然這兩個類別都是理念型，任何現存的國族實際上都具有兩個類型的某些特徵，而以不同的比例混雜而成。因此，「國族認同」的構成要素就可以綜合歸納成以下五項：

(1)具有歷史意義的領土，或者說「故土」(homeland)

10. 通常也有分列為四要素者，亦即人民、土地、政府、主權。但主權概念出現的時間甚晚，可以說是現代國家的一項特色，却不是古代政治共同體的要素。而且主權往往依附於政府之上，由政府或統治者代為行使，因此筆者認為可以將此項要素歸入政府(或政體)之中。參閱薩孟武 (1983:15-34)，呂亞力 (1995:74-77)。

- (2)共同的神話與歷史記憶
- (3)共同的大眾公共文化
- (4)所有成員共享的法律權利與義務
- (5)領土上互通有無的共同經濟體系

凡是共同分享上述五項要素，而且能以一個共同名稱加以標示的人群，就是一個「國族」(Smith, 1991:9-14)。

在 Smith 經典性的定義裏，nation 確實可翻譯成「國族」。因為這種共同體不只具備歷史、文化、土地等非政治性的特徵，而且擁有對所有成員一體適用的政治法律體系。所以他的 nation 不只是中文裏的「民族」，而該稱為「國族」。事實上，Smith 明白表示「國族」與「國家」(state) 不同。後者主要指涉領土內合法壟斷武力的公共建制，與社會領域中其他建制彼此獨立有別；而國族則意味著「一種文化與政治的結合，能夠將所有分享歷史文化與家園的人聚合在一個政治共同體之中」(Smith, 1991:14)。國族的意涵比民族大，也比國家大，它是族群民族與政治國家的結合。

筆者分辨了 Smith 的用語與我的用語之差別，同時也就指出了我的想法所要發展的不同方向。我認為：Smith 的討論可以幫助我們肯定國家認同是一個多面向的概念，但是他對 nation, nationalism, national identity 的定義都太陷入西方的思考格局。所謂「所有成員共同的法律權利與義務」原本是「西方或公民模式」才會強調的特徵，東方「民族」不具備這種政治文化的特色，在東方只有「國家」才會包含這項特徵。換言之，本文所討論的國家認同在意涵上接近 Smith 所謂的 national identity，但 Smith 的 national identity 卻必須翻譯成「國族認同」，因為他堅持 nation 不同於 state，而 state 卻是我們一般理解的「國家」。

如果我們決定以中文思考，而不再受限於英文思考所造成的困境，那麼國家認同的意涵有什麼可以發掘的呢？前面我們提到國家認同是一個多面向的概念，經過引證 Smith 的說法以後，我想我們仍然

可以將此概念化約成三個主要層面來討論——「族群認同」、「文化認同」與「制度認同」。

「族群認同」指的是一個人由於客觀的血緣連帶或主觀認定的族裔身分而對特定族群產生的一體感，譬如猶太人在千年流離中，靠的就是族群認同（以及文化認同）來維繫某種共同體的存在。中國的僑民移居美洲大陸，有許多人仍自命為中國人，或甚至要求下一代不能數典忘祖，根據的主要也是族群認同。當然這種認同的客觀基礎有時很薄弱（你怎麼知道某人身上的血跟你同出一源？），但是族群一體感可以被「想像力」創造出來，用 Benedict Anderson 著名的用語來講，族群是「想像共同體」（imagined communities），而這種情形之所以可能，主要還得借助文化認同的力量。

「文化認同」指的是一群人由於分享了共同的歷史傳統、習俗規範以及無數的集體記憶，從而形成對某一共同體的歸屬感。在東西文明中，只要歷史綿亙久遠的國度都有很強的文化認同，如中國、日本、英國、埃及等等。相較於族群認同所強調的血緣關係，文化認同通常是依附於一塊範圍固定的土地而發展開來。在祖先所開墾居息過的地方，後代子孫繼續經營生活，久而久之自然形成種種禮俗、慶典、文學、歌謠與行為規範。即使當個別成員遠離故土，仍然不易忘懷此自幼深受薰陶的文化記憶。但是，由於集體的歷史記憶在一定程度內是可以主觀建構或重新建構，因此文化認同有時也會面臨變遷或割裂的局面。臺灣社會在五〇年代至八〇年代國家認同中的文化層面主要為中國文化認同所主導，可是九〇年代以後另外一股建構臺灣文化認同的力量急速興起，就使得整個社會的文化認同出現割裂，其劇烈之程度連帶地影響了政治認同的形成。

「制度認同」指的是一個人基於對特定的政治、經濟、社會制度有所肯定所產生的政治性認同。如果說文明古國靠的是文化認同來維持成員對該共同體的歸屬，那麼比較沒有文化傳統的新興國家，可能就得靠合理良善的制度凝聚國民的向心力了。我們可以舉美國與新加

坡爲例，一般的美國公民由於族裔背景歧異，不易形成深厚的共同文化傳統，因此美國政府必須以良善的政經制度與合理的社會生活來維繫公民的愛國心。新加坡在文化傳承上的地位是中國及馬來西亞的邊陲，但國家整體表現令世人敬重，不能不歸功於制度上的不斷改良精進。在一個自由開放的國家，移民進出的比例最足以說明該共同體的制度因素在其國家認同中發揮的作用。許多第三世界的人民移居美國、加拿大，歸化爲這兩國的公民，促使他們這麼做的不是出自族群或文化的動機，而是政治經濟社會制度的吸引力。

就如同任何理念型一樣，國家認同的這三個層面從來就是交雜存在，只是不同的國家會側重不同的面向。可是奇怪的是，在西方關於國家認同的研究中，總是發現「族群認同」在「國家認同」中扮演最重的角色，彷彿國家必定建立於族群基礎之上。Anthony D. Smith 對此現象提出的解釋是：歐洲自從中世紀結束之後，就以許多強大的族群爲中心形成地理聚落，這些強勢的「族群核心」(ethnic cores) 透過招撫與吞併的手段將鄰近的弱小族群吸納入自己的勢力範圍。最後當現代國家政府逐一出現時，新興的國族就自然以這些族群核心爲基礎而建立成民族國家(nation-state)了(1991:38-39)。在這個過程中，民族主義(nationalism)顯然是個重要的推進動力。

民族主義是個極難精確定義的意識型態。Benedict Anderson 就曾經說民族、民族性及民族主義都是無法以「科學方式」下定義的現象，或許正因爲如此，他自己才會改用詩學一般的方式去界定民族爲「想像的政治共同體」(Anderson, 1991:3-6)。同樣地，Anthony D. Smith 也承認民族主義可以指涉很多意義及應用範圍極端不同的現象，如果我們將民族主義視爲一種意識型態，那它大概是表示「一群人民，由於部分成員自認足以構成一個事實上或潛在的『民族』，因此起而追求自治、統一以及認同」(Smith, 1991:73)。民族主義在實踐上的作用可以幫助一個殖民地推翻外來統治者，也可以反過來替新興國家提供整合境內各次要族群的口號；它可以幫助不滿祖國的地區性族

群爭取分離獨立，也可以協助「泛××民族運動」追求跨國性的大一統 (Smith, 1991:82-83)。Smith 知道民族主義不一定以建立國家為當然使命（譬如盧梭與赫德都不認為主權國家是民族解放的必要手段，而現實中蘇格蘭民族主義或加泰隆尼亞人 (Catalan) 也不企求獨立），但是由於國家仍然是保持「自治、統一、認同」的最有效工具，因此民族主義後來都成了國族主義 (Smith, 1991:74)。也就是說，族群核心透過民族主義之力建立國家，結果國家認同裏面當然常以族群認同為根本要素。

然而國家認同是不是一定要以族群認同為基礎呢？不管從現實面或規範面來想，答案都是否定的。就經驗層面言，即使連 Smith 自己也承認世界上多的是「無族群核心的國家」，美國、阿根廷、澳洲是他舉出來的例子。而在第三世界中，許多國家也是靠建國人物強行將眾多部族糾合在一個憑空創造出來的民族主義旗幟下，才造就了一個個的族國 (Smith, 1991:40)。所以「族群核心——民族主義——國家」的說法是不一定成立的。其次就規範面言，將國家認同的理由奠立於族群民族主義之上，也是一個令人擔心害怕的作法。Smith 提到過族群民族主義或多或少都有自傲、排外的傾向，但是他仍然認為「民族總是需要族群元素」(ibid)。另外一位研究過民族主義的哲學家 Michael Walzer 可沒有這麼大的信心。Walzer 說：民族國家的創建過程中常訴諸民族主義，而民族主義卻是一把雙刃劍，既可能協助一個民族體現其集體自主性與情感連繫，也可能帶來人類政治生活的罪惡與浩劫。其所以如此，是因為民族主義常常是一種使命性質的信仰。一個被壓迫的民族在忍受壓迫時，唯一的「使命」是追求自由。可是當自由一旦到手，這個新興的民族會馬上以其他使命作為其民族主義的內容，這可能包括拯救其他受壓迫的民族、擴散文明的成就、進行啓蒙運動、推展現代化、促進民主政治、或是建立共產主義等等。當一個民族以此種使命為民族主義運動的進一步任務，它就變成了 Walzer 所說的「帶著使命的民族」(a nation-with-a-mission)。它們不管

是對外擴張或對內鎮壓，不管是出於現實利益或出於理想主義，基本上都是源自於對本身民族文化價值的過度肯定 (Walzer, 1990:539-44)。誠如 Walzer 所講的：

民族主義的知識分子經常想證明一個強烈的論證，就是他們的文化、道德與政治是唯一真正美好的。也就是說：真實、具有歷史感、正統、有生機、忠誠、純潔無垢、萬世不易，因此他們是優於其他民族那些個綜合的、不自然的、拼湊的產物。在這點上，他們其實承襲了他們所反對過的普遍主義原則，因為他們認定各種民族文化都可以用同一種尺度去排比衡量 (Walzer, 1990:545)。

Walzer 對這種自大狂的民族主義深不以為然，他始終相信各個民族文化自有其存在及發展的合理基礎。當一個強大的民族想要挾其勢力去改變其他民族的文化風俗與是非標準，就等於否定了該弱小民族的自主性、創造性、及形塑生活方式的能力。這種壓迫（不管是政治的或文化的）必然引起反彈，也必然使得政治世界因民族主義之交戰而紛擾不安 (Walzer, 1990:543-546)¹¹。

如果族群民族主義不是國家認同的適當憑藉，那麼剩下來的就只能在「文化認同」與「制度認同」之間求一平衡。這個理解途徑正是自由主義採取的作法，我們現在就進入這個正題。

4. 自由主義與國家認同問題

在一個採納自由主義原則的民主政體中，國家認同的界定是不能以族群認同為基礎的。為了清楚解釋這一點，我們必須先釐清自由主義與民族主義的關係。

11. Walzer 倒是沒有因此而完全否定民族主義，他的對策是先區分民族主義的思惟為「涵蓋法則式的普遍主義」(covering-law universalism) 與「典則重現式的普遍主義」(reiterative universalism)，然後再貶抑前者，彰顯後者。關於 Walzer 討論民族主義的詳細分析，請參閱江宜樺 (1996:3-7)。

自由主義與民族主義向來是水火不相容的兩種意識型態。自由主義以尊重個體自主性為第一原則，強調政治社會不能任意侵犯個人享有的種種權利；民族主義則以民族團結一致為出發點，主張為了追求民族的自主尊嚴，個別成員應該約束自己的私人意志以完成大我。自由主義認為價值分化乃事理之必然，社會必須培養寬容美德以鼓勵多元發展；民族主義則假定全體人民享有共同的歷史文化傳統及價值規範，成員間應有手足一體之感情。自由主義相信立憲民主、法律主治不只是西方歷史的產物，對全人類也會有適用上之普遍性；民族主義則堅持各個民族自有發展之規律，其他民族的智慧結晶沒有理由取代自己民族的傳統制度與價值。由於這些對比以及其他種種明顯的差異，自由主義的理論家從來不認為民族主義與自由主義可以結合在一起。譬如 Guido de Ruggiero 就在其經典大作《歐洲自由主義的歷史》中宣稱：民族主義對外必然意味著宰制其他民族，對內必然意味著以專制權威統治其子民，因此它與自由主義「在每一個觀點上都是相敵對的」。民族主義的存在與發展，是自由主義的危機與挑戰 (Ruggiero, 1927:415-16)。

其實我們從同情民族主義的 Anthony D. Smith 的著述中，也可以窺出這種意識型態何以與自由主義不相容。Smith 說民族主義包括四項基本信條：

(1)全世界可分為不同民族，每個民族都有自己的個性、歷史與命運。

(2)民族是所有政治社會權力的來源，對民族的忠誠必須超越對其他事物的忠誠。

(3)人類若想獲得自由、實現自我，就必須認同於一個民族。

(4)世界若想要有長久的和平與正義，所有的民族必須確保自由與安全 (Smith, 1991:74)¹²。

12. Smith 對民族主義的界定當然不是唯一的定義，可是其代表性毋庸置疑。對名詞定義有興趣的讀者可以參閱浦薛鳳 (1963:166-73)，邵宗海 (1995:1-6)。

這四個信條中的(2)、(3)兩項明顯與自由主義的原則相抵觸，因為自由主義既不同意效忠國族有至高之價值，也不同意個人的自我實現必須依賴任何民族認同，雖然自由主義仍然主張公民應當愛國。

然而近些年來，學術界興起了一股結合自由主義與民族主義的熱潮，首先是大家注意到 Hans Kohn 在他研究民族主義的著述中，一再強調英國民族主義的特殊性。他說：「英國民族主義自始就保持一些特色；它始終比其他國家的民族主義更忠於自己興起的宗教背景，始終充滿著對抗神權及世俗政體的自由精神。它從來不主張民族主義必須要求個人完全融入民族，而總是強調個體的重要性，以及超越民族界線的全人類社群」(Kohn, 1945:178)。如果英國的民族主義曾經與自由主義原則齊頭並進，那就沒有理由排除個人自由與民族忠誠在理論上可以相結合。因此 Yael Tamir 就出版了一本《自由民族主義》，宣布自由主義與民族主義可以互補。她說：

自由主義的傳統尊重個體自主性、反思與選擇，民族主義的傳統強調歸屬、忠誠與團結，兩者通常被視為互斥，但其實可以調適在一起。自由主義者可以承認歸屬感、成員身分、和文化淵源的重要性，以及因之而來的（對群體的）獻身。而民族主義者則可以欣賞個人的自主、權利、和自由，同時也保持對民族之內和民族之間社會正義的信奉。(Tamir, 1993:6)

這種調和自由主義與民族主義的嘗試並非西方學者的專利，國內政治學者吳乃德也有類似的想法，他並且在這個可能的假定上設計了一個經驗研究的架構，試圖證明「理性的自由主義或分離主義」可以和「感情的族群認同」一樣，成為臺灣民族主義的兩個互相獨立的思想基礎（吳乃德，1994:13, 20）。

這些結合自由主義與民族主義的嘗試在國內外都受到很大的質疑。Tamir 的大作出版之後，Sanford Levinson 寫了一篇文章猛烈批評她的「自由民族主義」概念。Levinson 認為「自由民族主義」只是 Tamir 象牙塔式的想像，在現實世界中只要民族主義得到實現的機

會，莫不帶來血腥與浩劫。反過來講，只要是自由主義還算成功的地方，都是該國人民小心防範民族主義的結果。抑有進者，民族主義若想維持一種和平的面貌，除非是存在於徹底的單一民族國家 (uninational state)，因為只有在這種國家中才比較沒有強制歸化或認同的問題。可是 Levinson 懷疑世界上到底存不存在所謂的單一民族國家，因為即使連日本、以色列也包含兩個以上的族群。如果一個國家族群文化背景不一，民族主義所奢言的「共同歷史文化、生活方式」豈不都得靠霸權式支配才能製造出來 (Levinson, 1995:625-29)？

同樣地，吳乃德的論證在國內也遭到趙剛等人的攻擊¹³。趙剛在一篇批判意識濃厚的論文中指出他同意民族主義可以分成自由民族主義與族群民族主義兩種，前者來自英美進步自由主義傳統，強調參與民主與公民自治；後者衍生自德日法西斯傳統，強調自然主義的同質性整合與機械秩序。但即使是自由民族主義，當危機來臨時，都一樣有可能迅速轉化成族群民族主義，而出現壓迫次等公民及種族歧視等現象。因此「自由民族主義和族群民族主義並非佔據直線的兩極，而是一馬蹄形曲線的兩端，兩者的距離並不遠」。為此他大聲疾呼我們放棄對任何民族主義的追求，而直接以「民主民族」為團結基礎就好了 (趙剛，1996:6-17, 62)。

筆者認為自由主義與民族主義確實存在許多先天性的矛盾與緊張，所謂「自由民族主義」或「以自由主義作為民族主義的思想基礎」並不可行。我們當然可以把民族主義作最和平良善的解釋——譬如說：凡一群享有共同歷史文化記憶的人民應該有權保存其族群生命力不致枯竭，同時他們也樂於同意族群中之次族群隨時提出同樣自立自決的權利——而試圖將之與自由主義相結合。但這種民族主義從來不

13. 趙剛此文批評的主要對象是稍早張茂桂發表的文章 (張茂桂，1993)，但廣義地講，吳乃德的論證 (包括 1993 及 1994 兩篇作品) 也毫無疑問是他反對的標的。

存在，而自由主義之不相信它們會出現，就像自由主義不相信極權主義會保障人權一樣。自由主義是一個多疑的意識型態，可是它的懷疑有道理。

如果自由主義確實與民族主義衝突，那它就不能以族群認同為國家認同的主要基礎，它能做的只有在文化認同與制度認同之間找出路。根據筆者的瞭解，自由主義在面對國家認同問題時，的確就是徘徊於兩者之間。不過終極而言，自由主義的作法是降低文化認同的影響，提高制度認同的比重。甚至在最極端的自由主義思惟裏，文化因素是被完全排除的，剩下的只有制度因素的作用。這個對策與我們在第一節所臚列的自由主義基本原則息息相關，現在我們可以擇其要者解釋之。

首先，就自由主義所標榜的個人權利而言，個人權利預設個體具有自主性，不預設個體從屬於一個高度同質性的團體。自由主義在方法論上深受近代契約論影響，認為國家之成立乃是個別締約者為了脫離自然狀態，追求自然權利的更佳保障而來。這個設想與古典哲學傾向有機論全體主義的設想完全相反，因為有機論認為國家之出現乃是必然的，個人之於國家並非選擇或創造的關係，而是發現或證成。「共同的歷史文化」或「集體回憶」對有機論是理所當然，但是個體主義的契約論並不以此為先決條件，因此文化認同不是自由主義重視的要素，反而一個主權政府能否提供個人權利的適當保障才是要點，而後者正是制度認同的精髓。從另一角度看，個人自由權利的範圍不僅包括人身、思想言論、集會結社等等，也包括個人有權利擺脫族群、宗派或階級等集體認同的拘束。在自由民主社會中，一個人只要奉公守法，就不必擔心他是不是要遵奉特定民俗慶典或宗教規範。如果他愛強調自己的族裔背景或文化歸屬，國家悉聽尊便；如果他選擇不去承擔任何文化使命，國家仍然保障他活得愉快，這就是為什麼自由主義國家認同觀可以不講文化認同的道理。

其次，自由民主社會提倡多元寬容，這是因為自由主義相信任何

社會都具有多元的價值。這些價值很大部份來自不同的族裔文化背景，譬如華裔文化重視孝道、日裔文化強調犧牲奉獻、德裔文化崇尚守法、法裔文化要求普遍人權等等。一個政治社會只要不是清一色由同一族群所組成，就必然會有文化認同雜然並存的情形。在文化認同歧異的情形下，政治社會的共同基礎不能訴諸這些文化認同，而只能以各個族裔都接受的東西為準。這個部分比較可能在政經制度方面尋得，例如憲政共識、基本公民權、經貿體系、福利措施等等。自由主義的信念是不管一個人生活的精神泉源是來自基督教、猶太教、佛教、回教、或任何其他宗教，也不管一個人在族裔文化上自覺歸屬於華人、猶太人、英國人、義大利人……，他（她）們都會珍惜自由民主體制本身，會樂於享有這種體制所保障的各種權利。在這個基礎上，他們可以形成足夠的國家認同，並且視其他宗教文化族裔的成員為公民同胞（fellow citizens），而對他人的價值信念與文化認同予以適度的尊重與寬容。

有人認為自由主義的多元寬容事實上也是一種「文化」，因此自由主義不能說不需要文化認同。這個質疑在某個意義下是成立的，因為輔助自由民主體制的各種德性——如寬容、平等、守法——若能普遍深入人心，甚至進而取代各種原初性文化的地位，那麼自由主義的價值就可以變成一種「文化」。只不過我們仍得區辨這種文化本質上是一種「制度文化」，不是「族群文化」，它不像族群文化那樣指涉特定民族之道德規範（如孝順）、宗教信仰（如一神論或祖先崇拜）、節慶習俗（如賞月、划龍船、感恩節或齋月）。換言之，自由主義由於倡導制度認同而附帶形成的制度文化，是一種具有普遍適用性的抽象價值文化，這跟民族主義所強調的具地方特色的族群文化仍然有重大不同。

第三、立憲法治、分權制衡、私有財產、市場經濟——這些自由主義的政經制度就是自由民主社會國家認同的主要憑藉。自由主義的制度並不是世界唯一的制度，與它相對立的制度包括專政制度、威權主義、生產工具國有、控制經濟等。自由主義相信前述制度比其他的

制度設計更符合人性，也更能創造一個合理的生活秩序。有些人或許會質疑說：如果一個政治共同體的國家認同是建立在這些制度原則之上，而這些制度卻又具有超國界的普遍性，那麼我們如何區分一個自由民主國家與另一個自由民主國家的國家認同？他們豈不是產生一致的國家認同了嗎？對於這個疑問，筆者初步的答覆是：制度原則不同於制度落實以後的細節安排，而細節安排卻是因地而異的。同樣採行立憲政府的原則，英國的議會內閣制就不同於美國擁有司法審查設計的三權分立制。同樣採行私有財產市場經濟，瑞典的福利制度也不同於法國的制度。各國公民所熟悉、所認同的是本國的政經制度，他們並不會因政經制度類似而分不清楚本國與他國。

最後，國家中立這項原則對於國家認同的影響，主要在於國家中立所蘊含的「公私領域區分」之預設。所謂國家中立，解釋的方式之一是「國家只管公民就其公民身份而言，是否在公領域中善盡奉公守法之公民義務。至於每個公民在私領域中的作為，只要不對其他人之私領域生活造成侵擾，國家對其價值、信念、品德修養、文化認同等抱持不過問之中立態度」。自由主義對國家角色所提出的這個原則，經常被保守主義者或社群主義者批評為過度放任。由於國家沒有積極教化公民、培養優美的德性，終於導致現代自由主義社會人慾橫流、道德淪喪的局面。其實，社會道德的低落是否該歸罪於自由主義的流行，是一件不易斷言的指控。但是我們必須澄清的一點是：自由主義區分公私領域絕不代表它要標榜公領域的重要性、貶抑私領域的價值，那是極權主義或共和主義的作法。自由主義之所以區分公私領域，其實是認為私領域比公領域更重要，因為寬廣自由的私領域才是一個人發展自己特性、實現自己人生價值的最佳場域。換言之，人人可以在市民社會中從事各種自發性的活動，包括成立加強自己文化認同的結社團體、舉辦各種表現自己文化優越性的活動，國家對這些活動一視同仁，既不偏袒任一強勢族群，也不打壓任一弱小族群。自由主義相信惟有這麼做，全社會的成員（或絕大部分成員）才會心悅誠服，以身

為該國之國民為榮。

因此，我們可以總結地說：自由主義對國家認同的處理基本上是採取強調制度認同、減低文化認同的作法。它鼓勵一個自由民主體制中的公民多想想自己所要認同的國家，在政治經濟社會制度方面是否具備足夠合理的設計，而不是思索自己認同的國家是不是由一個同質性的族群所構成，以及她是否反映自己所鍾愛的文化風尚。自由主義抗拒族群或民族主義的召喚，因為它認為這種虛構的集體認同固然有助團結，但現實上的代價太高。另一方面，它反對文化認同在國家認同上扮演積極角色，則是因為在多元社會中文化傳承是紛雜的，不可能提供政治社會所需要的基本的統一。能夠提供這類共識基礎的，應該只有政治經濟制度。當制度良善時，公民自然以自己的國家為傲。當制度不合理時，徒然呼籲全國人民犧牲奉獻也不會有積極的回應。制度的精進與否，遂成為衡量合理愛國心與合理國家認同的最佳指標。這是筆者對自由主義國家認同觀的詮釋，至於這個理論是否禁得起考驗，就是下一節要檢討的問題了。

5. 困頓與妥協

任何一個社會都有處理其國家認同問題的方法。一個傳統型的社會可能會依賴某些關於民族起源的神話（如日神後裔、炎黃子孫等），一個宗教性格濃厚的社會可能會以無上的經典來解釋國族的一致性（如舊約上帝的選民、可蘭經阿拉真神的子民等），一個法西斯式的國家會以本身族群的歷史使命來凝聚國民向心力（如亞利安人的任務、義大利民族的光榮等），而一個自由民主社會則會使用上一節所討論的方法來維持國家認同。

相對於其他社會運用不同資源解決其集體認同的問題，民主社會以自由主義來建構國家認同有如下優點：

第一，這個辦法是一個最能減低民族主義作用的辦法。我們注意到無論是訴諸族群根源或傳統文化的國家，大體上都相當肯定民族主

義的作用。民族主義或者發揮提振民心士氣抵抗外侮的力量，或者合理化國家向外擴張建立霸權的企圖，它始終是統治階級一個非常有用的意識型態。但是自由主義認為民族主義本質上太不理性，民族主義所能激發的浪漫感情固然能達成某些政治上的目的，其蘊含的代價卻不是人道主義者所願付出的。民族主義在創造同仇敵愾的情勢時，總是壓制了異議分子的聲音，也歪曲了國家資源的合理配置（在毛澤東「超英趕美、中國第一」的全面動員下，有多少人民死於非命？有多少建設歸於幻滅？）而在民族主義得勢之後，又有幾個國家不變成窮兵黷武、向外侵略的國家？自由主義抗拒以民族主義為基礎的族群認同，其用意不僅在於避免民族沙文主義的氾濫，也在於保障「多族群國家」(polyethnic states) 中的優勢族群不致演出種族淨化的悲劇，並且降低國際間衝突的根源。

第二，自由主義減少文化認同在國家認同中的比重，是為了保障每個公民以其自認合理的方式形成自我之認同。自由主義並不否認文化認同就像性別認同、階級認同、宗教認同等一樣，是形塑一個人自我存在的重要元素。可是國家認同不同於自我認同，這是一個公領域之中對政治共同體最起碼的共識基礎，它要求的不是豐厚的文化素養、宗教情操、或性別自覺，而是「我屬於這個國家，我願意與其他公民和平共處、保護這個國家不致潰敗」的心理。其他公民是否具備與我一樣的性別、文化、宗教認同並不重要。只要我們都認為這個國家的政經體制還算合理，也還算尊重我們個別的自我認同，那就值得我繼續支持它。尤其是當別種意識型態認為我該如何如何認同我的血緣親族或歷史傳統時，自由主義倒是寬大地保障了我選擇放棄這些包袱的權利，也提供了改變文化歸屬、改變宗教信仰、乃至改變性別屬性的機會。這應該是任何一個具備自主意識的人所樂於接受的方案。

第三、自由主義的國家認同觀雖然是以制度認同（特別是政治制度認同）為核心，但是這種制度是立憲政府型的制度，不是國家主義型的制度。這個區別的重要性在於：另外有一些意識型態雖然也強調

公私領域的畫分，或者強調以公領域的層面來界定國家認同，但是它們或者抹煞了私領域的價值（如極權主義），或者將公領域架設成一個令人難以接受的大我（如國家主義或比較威權型的共和主義）。自由主義幸而不想這麼做。對自由主義來講，民眾的自發性永遠是政治社會最可貴的力量。在公領域裏面政府只是行爲者之一，其他絕大部分的戲碼是由非政府部門的民間團體演出。只有鼓勵人民積極成立各種會社，彼此磋磨出合理的遊戲規則，才能創造一個生機蓬勃的公共領域。否則凡事由政府張羅，豈不倒退爲開明專制的政治秩序？

第四、自由主義的國家觀念既然最重視制度，不重視族裔或文化背景，因此它也是最開放的政治體系。當別的國家會以族裔身分或文化認同來區隔國民與非國民，或過濾移民的數量，自由民主體制卻是最能接納本國人移出、外國人移入的社會。Tamir 曾批評即使是自由主義也預設族群界線，否則哪會區分本國人與外國人（Tamir, 1993: 117）。但是她忽略了自由民主社會也是對移民最友善的社會。雖然在現實上自由民主社會並非完全開放體系（這個問題我們稍後再討論），但是自由主義卻提供了到目前爲止心態最開放的移民政策之理論。其激進者如 Michael Walzer 甚至主張凡外籍勞工（他所謂的「客工」*guest workers*）皆應享有公民身分（Walzer, 1983:56-61）。一個人只要認同並願意遵行一套政經制度，就可以成爲該國之國民，而不問族群背景或宗教信仰，這是開放社會最典型的實踐¹⁴。

然而，自由主義的國家認同觀也有一些困境，似乎會嚴重限制它在實踐上的效力。

首先，自由主義刻意壓低族群與文化因素在國家認同中的作用，但是族群及文化因素「事實上」是國家認同的重要因素，不能完全忽視不顧。更麻煩的是，即使在一個自由民主社會，有時候這兩個因素

14. 並不是所有的自由主義思想家都抱持「開放系統」的立場，有的反而處處假定自己的理論先適用於無移民進出的封閉體系，至於如何再擴大運用則未多加解釋，如 Rawls (1993:12)。

就是比制度因素更能解釋公民對國家認同的表現，制度因素反而並非關鍵所在。譬如臺灣近年來自由民主化的腳步很快，可是比起先進國家仍有一段距離。在政治經濟社會制度的合理性及完備性方面，臺灣顯然不如英美德法等國。這可以部分說明為什麼有些臺灣人到了上述國家，欣羨該國的制度，從而歸化為該國的公民。這個時候，制度認同在這些移民的國家認同形成上是有解釋作用的。可是相對地還有更多的人到了國外，欣羨別國的制度，但仍然決定回到臺灣，並不因為本國政經制度不如人而離去。這個時候（除了移民條件的限制能否克服之外），很大一部分的原因是無法放棄族群或鄉土文化的認同。制度的好壞，顯然不足以構成選擇國家認同的唯一根據。抑有進者，在政經制度水平相去不遠的國家之間，我們如何解釋一個人就是寧願身為甲國人而不歸化為乙國人？具體地說，一個英國人即使明明喜歡民主共和制度甚於君主立憲制，但是他為什麼就是寧可留在英國批評英國王室，而不乾脆移民美國算了？這種例子點出了國家認同之中制度因素的侷限性。英國人認同自己的國家不完全因為自己的制度是民主的，還因為這是個盎格魯撒克遜人的國家，是莎士比亞、洛克、牛頓所居息過的國家。我們不能不承認制度認同有時而窮，國家認同畢竟不能割棄族群與歷史文化的因素——即使是在一個自由民主體制之中亦然。

其次，自由主義對「族群」或「民族」是否要全然排斥，也是大有商榷餘地。自由民主社會之所以不願承認「民族」或「民族主義」對國家認同的作用，是認為多元社會中無法假定公民們從屬於一個共同的民族。可是即使是一個多族群國家，當國家認同已初步由制度認同建立起來，在往後隨著時間的漫長發展中，也很難避免這個國家逐漸演變成一個具有民族色彩的國家。我們姑以美國為例，早期許多人認為美國是一個移民雜燴的社會，美國本身並無民族性可言。但是 Michael Walzer 認為在剛開始美國或許是一個「無共同族裔名稱的國家」(anonymous nation)，但是在第二代第三代移民後裔眼中，美

國是他們先人居息的土地，是他們本人生長的地方，這塊土地承載了他們共同的歷史回憶，產生了獨特的文學、藝術、音樂和舞蹈。他們在此有先人的墳墓可掃，有世交的朋友可訪，如果這還不是一個民族，那是什麼？當然，這個「民族國家」與歐洲其他的民族國家有一個重大不同，就是別的單一民族國家強調自己民族血統純潔一致，美國卻以「多元寬容、尊重差異」為其民族精神；當別的民族國家可以信誓旦旦地以民族主義為國家獨立自主之憑藉，美國這個「民族」至今仍不致形成符合 Anthony D. Smith 定義的「民族主義」(Walzer, 1992: 41-42)。換句話說，只要時間夠久，任何一個穩定發展的自由民主社會都有可能形成一個具有文化特色的民族。而這種民族由於先天自由主義立國精神的影響，又不致產生一般所謂的民族主義，自由主義與特殊型態的民族國家不是互斥的。

第三，自由主義的國家認同觀並不是完全自由形成的，它有時包含著相當的強制性在內。按國家這個共同體與國家之中其他一般的自願結社並不相同，在一般結社中（如合唱團、登山社），成員身分的獲得是自願的。一個人必須以其經常性的參與（有人稱之為「實踐」practice），或是主動付出的關懷，才能證明自己身為某某會社的一員。例如一個球迷必須愛看球賽或找明星球員簽名才像球迷，一個登山社員必須經常爬山才算山友，一個戲迷也必須常看戲或自家哼哼唱唱才算戲迷。但是在國家之中，能夠證成一個人公民身分的「實踐」（包括選舉、服兵役、納稅等等）卻不一定是每個人都樂於從事。有的人天生對政治反感，既不參與任何投票，也不納稅當兵，這種人既不認同自由民主制度，照道理就是沒有國家認同的人。可是他們卻又不承認自己是無國之人，他們認為自己在地緣、血緣及文化習俗上都是理直氣壯的國民。換言之，他們是一群有族群文化認同而無制度認同的人。國家對這種人事實上無法完全容忍，儘管他們本身拒不從命，國家還是會依法律課以逃兵逃稅的刑責。這種情形暴露了洛克以降契約論同意說的致命傷，也暴露了自由主義關於國家認同論述虛偽不實的一

面。也就是說，國家認同不一定建立在自由意志選擇的制度認同之上，沒有任何一個國家的正當性是完全的，即使是自由主義的國家認同，也隱藏著許多暴力與強制。

我們所舉出的三個問題，顯示出自由主義的國家認同論述並非無懈可擊。前面兩個問題讓我們知道自由民主體制的國家認同不可能只靠制度因素的力量，族群、文化往往在制度因素解釋不下去的地方，證明了它們在公民國家意識中的份量。自由民主社會有時候甚至還要靠這兩種因素來拉攏不同制度認同的人，使他們願意繼續留在一個共同體中進行爭辯與對話。後面一個問題點出了國家認同的本質並非如自由主義所設想的那麼自由開明，當一個人不願意在制度層面認同國家，而又不願離開國家領域時，他（她）事實上會被強加以一種不會允諾的義務——國家的壟斷性暴力會強迫他低頭，使他好像先前已經認同這套制度的遊戲規則一樣。

這些問題能不能證明自由主義事實上是完全失敗的呢？對痛恨自由主義的人來講當然是的，可是在那些個對自由主義並非深惡痛絕的人來講，答案不必如此肯定。許多人都知道自由主義不是萬靈丹，它在各個實踐領域都產生一些問題。譬如它的尊重私產原則是社會貧富不均的源頭，它的市場經濟原則是眾多人文價值不斷商品化的重要原因，它的國家中立只能在有限的意義下說說，它的多元寬容也不是真的什麼言行都不加管制……。在國家認同這個問題上，自由主義主張的策略是貶抑族群文化、彰顯制度認同，它所對比的是民族主義的策略。我們最後發現族群文化因素不能盡免，固然表示自由主義的企圖過於天真，但是還不算是完全挫敗。除非我們認為與它相反的策略——也就是民族主義重族群文化輕制度認同的策略——更有道理，否則我們只能說最後的答案是在自由主義與民族主義兩者之間求妥協，在族群文化與自由民主制度之間求平衡。更重要的是，這個平衡點似乎比較靠近自由主義這一端。也就是說，一個合理而又可行的國家認同觀點還是應當以尊重個人自主性的自由主義為基礎，然後在上面添

加一些民族情感與文化歸屬；而不是先以民族文化的集體認同為基礎，再想要移植自由民主體制的原則。在現實中，這兩種作法的差別不易分辨清楚，可是在理論上，我們仍然必須知道自己行事的原則是什麼。因為這可以提醒自己，自由主義在這個或那個地方做了妥協，但自由主義並非破產。

6. 結語

本文的寫作是在九〇年代臺灣政治論述的背景下完成的。九〇年代的臺灣社會浮現了許多關於國家認同問題的討論，雖然這些論述並非本文的焦點，但是我們可以指出其中的一個爭議是「臺灣民族主義的建構是否必要、是否可能」。這個問題進一步牽涉到自由主義是否可以成為臺灣民族主義的基礎，以及國家認同是否必須建立在民族主義之上。筆者初步的觀察是：支持或同情臺獨立場者大體上想要從民族主義的角度回答國家認同的問題，而反對或懷疑臺獨立場者則除了沿襲傳統上以中國民族主義壓制臺灣主體性的策略外，也有人企圖從「後國家」(post-nation)的角度來解構臺灣民族主義的想像¹⁵。在論戰中，真正站在自由主義角度反省這個問題的人似乎不多，這或許是自由主義先天與民族主義及後國家論述有所抵觸，也或許是自由主義在理論上尚未被如實地加以理解。可是如果真的站在自由主義的角度反省這場論戰，筆者不得不懷疑臺灣民族主義的論述是否太一廂情願，不去面對民族主義在世界史中的血腥紀錄，而幾近無中生有的要創造一種和平的自由民族主義。近幾年來臺灣四大族群中的客家族、外省人、原住民都陸續有人撰文質疑臺灣民族主義會演變成爲福佬沙文主義，

15. 關於這個論戰的討論，必須以另文嚴謹處理。爲了避免誤解，筆者在此必須說明「臺灣民族主義 vs. 後國家想像」只是整個討論中表現較突出的兩端。如果我們細察各種對「臺灣民族」、「臺灣民族主義」的界定，就會發現實際的內涵還要複雜許多。相關的文獻請參閱民進黨政策研究中心 (1993)、施正鋒 (1994)、江士林 (1995)、陳光興 (1994:196-210)。

應該可以印證筆者從理論上反省民族主義之後所察覺到的危機。可是另一方面，後國家論述所援引的哲學思潮又給人一種飄浮不實的感受，它對民族主義蘊含的霸權主義批判頗為犀利，但是解構民族國家演變成解構國家，在現實世界中看不出任何實踐的可能。

如果我們把九〇年代的論述嵌入五〇年代以降的論述脈絡來觀察，我們或許得承認自由主義民主政治的論述是過去四十幾年中唯一比較持久、比較具有社會批判意義的思想資產。從《自由中國》到黨外民主運動到反對黨的成立，自由主義始終是指引臺灣政治社會發展的主要理念系統。當九〇年代學術界把論辯焦點轉向國家認同問題時，我們實在沒有理由輕易放棄這個思想傳統的支援力量，而把絕大部分的力氣用在建構「臺灣民族主義」或「以臺灣為中心的中國民族主義」。我們更沒有理由認定自由主義已經過時，試圖跳過這個碩果僅存的傳統而去訴諸後現代、後國家的新奇風潮。無庸諱言，自由主義本身並不是一帖萬靈藥劑，它不能保證依其原則處理國家認同的問題，就一定會有圓滿的答案。可是在一個基本體質已大致轉向自由民主社會的環境中，除了自由主義還有什麼意理能夠更妥當的回答這個時代的挑戰？筆者誠心希望本文能發揮些微拋磚引玉的作用，讓所有關心國家認同問題的人多反省一下現有思想資源的可能助益，多考慮一下相對方案的可能代價。

參考書目

- 民進黨政策研究中心，1993，《多元融合的族群關係與文化——民主進步黨的族群與文化政策》，台北：民進黨中央黨部。
- 江士林，1995，〈自然化的支配：關於國族化建制的歷史取向〉，臺灣社會研究季刊社主辦，「《臺灣社會研究》七週年學術研討會——“什麼是臺灣社會研究？”」。1995年1月21日至22日。
- 江宜樺，1996，〈麥可·瓦瑟論多元族群社會的國家認同〉，中研院社科所主辦，「多元主義學術研討會」。1996年5月30至31日。

- 吳乃德，1993，〈省籍意識、政治支持和國家認同——臺灣族群政治理論的初探〉，收入張茂桂等，《族群關係與國家認同》，頁 27-52。台北：業強。
- ，1994，〈族群意識與自由主義：搜尋臺灣民族主義的基礎〉，臺灣政治學會主辦，「臺灣政治學會第一屆年會學術研討會——邁向臺灣政治學」。1994 年 12 月 17 至 18 日。
- 呂亞力，1995，《政治學》，三修訂初版。台北：三民書局。
- 邵宗海等（編），1995，《族群問題與族群關係》，台北：幼獅。
- 胡 佛，1987，〈憲政結構的流變與重整〉，《台大法學論叢》，16(2): 1-32。
- 施正鋒（編），1994，《臺灣民族主義》，台北：前衛出版社。
- 浦薛鳳，1963，《現代西洋政治思潮》，台北：正中。
- 陳光興，1994，〈帝國之眼：「次」帝國與國族—國家的文化想像〉，《臺灣社會研究季刊》，17:149-222。
- 許國賢，1993，《馬克弗森》，台北：東大圖書公司。
- 張茂桂，1993，〈省籍問題與民族主義〉，收入張茂桂等，《族群關係與國家認同》，頁 233-78。台北：業強。
- 趙，剛，1996，〈新的民族主義？還是舊的？〉，《臺灣社會研究季刊》，21:1-72。
- 薩孟武，1983，《政治學》，增訂初版。台北：三民書局。
- Anderson, Benedict 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. 2nd ed. London: Verso.
- Dahl, Robert A. 1956. *A Preface to Democratic Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1971. *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven: Yale University Press.
- Dworkin, Ronald 1985. *A Matter of Principle*. Cambridge, Mass.:

- Harvard University Press.
- Gray, John 1986. *Liberalism*. Milton Keynes: Open Press.
- Held, David 1987. *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Huntington, S. P. 1991. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Kohn, Hans 1945. *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background*. New York: MacMillan.
- Levinson, Sanford 1995. "Is Liberal Nationalism an Oxymoron? An Essay for Judith Shklar" *Ethics* 105:626-45
- Lijphart, Arend 1984. *Democracy: Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-one Countries*. New Haven: Yale University Press.
- MacIntyre, Alasdair 1984. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Macpherson, C. B. 1966. *The Real World of Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- 1977. *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Pye, Lucian W. 1971. "Identity and the Political Culture," in Leonard Binder, et. al., (ed.) *Crises and Sequences in Political Development*. Princeton: Princeton University Press.
- Rawls, John 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rorty, Richard 1987. "Thugs and Theorists: A Reply to Bern-

- stein," *Political Theory* 15:564-80.
- Ruggiero, Guido de 1927. *The History of European Liberalism*, trans. by R. G. Collingwood. London: Oxford University Press.
- Rustow, Dankwart A. 1967. *A World of Nations: Problems of Political Modernization*. Washington, D.C.: Brookings Institution.
- Sartori, Giovanni 1962. *Democratic Theory*. Detroit: Wayne State University Press.
- Smith, Anthony D. 1991. *National Identity*. Reno, Nevada: University of Nevada Press.
- Tamir, Yael 1993. *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Walzer, Michael 1983. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.
- 1990. "Nation and Universe," in Grethe B. Peterson (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*, vol.XI. Salt Lake City: University of Utah Press.
- 1992. *What It Means To Be an American*. New York: Mar-silio.