

社群主義的國家認同觀

江宜樺*

摘 要

本文探討當代西方社群主義對國家認同問題的論述，並檢討其含蘊之問題。由於社群主義一詞甚為籠統，本文依通例以沈岱爾、麥金泰爾、瓦瑟、泰勒等四人為社群主義之代表人物，逐一分析他們對「自我」、「社群」及「國家認同」等概念之看法。歸結而言，社群主義主張自我之定位須於特定歷史文化脈絡中尋得，自我不能像自由主義所主張那樣具有充分選擇人生目的及歸屬認同的能力。因此，國家（作為一種社群）之所以能夠號召國民的認同，主要是由於它是民族文化的承載者與維護者，故能使國民為它奉獻犧牲，雖有怨言亦不致背離。

社群主義的國家認同觀明顯排斥國家是「個人實現一己目的或利益之工具」的想法，也不認為政治經濟制度的良窳是公民對國家產生認同心理的主要憑藉。這種理論的優點是提醒我們歷史文化對個人自我認同確實有深刻影響，而其缺點則是過度誇大此種文化感情的重要性。其結果不僅削弱社群成員對所屬社群的反省批判餘地，也容易產生一種父權式的文化威權主義，使團結的獲得必須以犧牲多元文化為代價。因此就現代社會的集體認同問題而言，社群主義並不能提供妥善的解決之道

壹、前言：社群主義與國家認同問題

自由主義與社群主義的論戰，是晚近十幾年來西方政治哲學界的盛事之一。自由主義哲學長期以來位居歐美學術主流地位，不僅是自由民主國家引以為傲的意理基礎，也是西方國家推動第三世界政治現代化的理論憑

*台灣大學政治學系副教授

藉。但是在過去十幾年間，自由主義遭到許多學者的猛烈抨擊。這些學者在籠統名之為「社群主義」的旗幟下分進合擊，指責自由主義在構思群己關係以及政治社群的目的等方面有嚴重的理論錯誤。這些錯誤一則凸顯了啓蒙運動基本價值的缺陷，二則暴露了自由哲學在面對當代社會問題叢生的挑戰中無能為力的窘境。但是自由主義的支持者也不甘示弱，馬上修正若干易於授人以柄的論點，並反過來批評社群主義對現代社會缺乏真正的瞭解，完全未能正視多元價值並立的事實；如果一個社會真的採納社群主義的主張，人類文明將倒退至「前現代」的境遇。

我們身處台灣社會旁觀歐美學界這場爭論，覺得有些議題對我們並無切膚之痛，而有些則相當具有啓示。在值得我們注意的問題中，「文化歸屬」與「政治認同」似乎是對本土社會最有關聯意義的論述。因為自從威權體制逐漸瓦解之後，台灣社會大量湧現尋求自我認定的呼聲。這種力量表現在族群身分的自我肯定，社會文化主體性的創造與追求，以及政治上更明確界定國家名稱與領土範圍的努力。由於這些新興主張與長期以來掌控台灣社會的基本信念明顯衝突，因此造成了國內政治社會不同勢力的對立。又由於認同問題乃任何社會最深層、最根本的問題，因此認同問題上的分歧與對立，也不幸成為分裂台灣社會的主要原因。任何一個關心國內政治發展的學者，都不得不對這個問題有所反省，或至少從本身學術訓練的立場，提供一些切入問題的角度與建言。

自由主義與社群主義論戰所論及的「政治認同」問題，基本上是一個哲學性的問題。在對話者之中，固然不乏懷抱迫切的現實感而試圖以理論合理化政治主張者——如泰勒（Charles Taylor）為支持魁北克文化自主而著書立說並投入選戰，但大體上「認同」問題的討論仍屬抽象思辨的範圍。也正因為如此，這些學者提出的論據乃有一定程度的參考價值，不致因其出自西方人之筆而無助於我們反省此地認同問題之困境。

簡單地看，自由主義與社群主義在「國家認同」論述上的分野似乎是這樣的：自由主義以尊重個體自主性及多元差異為核心原則，因此一方面認為個人應當有選擇認同對象的自由，另方面主張國家必須在道德、宗教、文化等問題上保持中立，以最低程度的政治共識去包容最大限度的多元價值。相反地，社群主義以強調群體文化歸屬及共同目標為立論基礎，因此一方面主張個體不可能任意拋棄形塑其自我認同的社群背景，另方面也主張承載共同歷史文化資源的人應該群策群力，防止共同體生命力的渙

散。換言之，自由主義的國家認同觀給人一種自由、寬容但鬆散、放任的感覺，而社群主義的國家認同觀則讓人覺得團結、緊密但有點壓迫與束縛。

這些理論對國家認同的解釋原本互有特色，難以斷言孰是孰非。然而在台灣社會的認同爭議中，很不巧統獨雙方都有意無意援引了民族主義的論述策略，使台灣認同與中國認同分別奠基於中華民族主義與台灣民族主義之上。因此社群主義在一個意義上，就隱然成為兩種政治主張不約而同的預設基礎。從民進黨的「命運共同體」到國民黨的「生命共同體」，或者新黨的大中華主義，無不呼應了社群主義將國家認同奠立於文化族群的作法。一時之間，自由主義在台灣社會辛苦累積的一點薄弱遺產似乎被置諸腦後，反而強調集體情感認同的浪漫主義大行其道，在「台灣人選台灣人」、「外省人大團結」、「客家人講客家話」等等的口號下，國家認同陷入了一個難以拯救的困局。

筆者認為，自由主義與社群主義在國家認同如何構成的論述上固然各有所長，但衡諸當代政治社會的特質以及台灣現實的困境，社群主義認同觀可能產生的負面影響顯然大於自由主義。為了証實這個判斷，我們必須客觀檢討自由主義與社群主義在國家認同論述上的優缺點。關於自由主義方面，筆者已於另文處理，¹ 本文所要討論的，則是社群主義的國家認同觀如何形成，以及這種認同理論有什麼不妥之處。由於社群主義一詞甚為籠統，筆者擬依通例舉出四位主要的代表人物——沈岱爾（Michael Sandel），麥金泰爾（Alasdair MacIntyre），瓦瑟（Michael Walzer），泰勒²——並以他們的相關著述為根據，逐一討論他們如何看待「自我」、「社群」以及「國家認同」，最後再提出一些綜合的評論。

¹ 參見江宜樺（1996b）。關於羅爾斯（John Rawls）及德沃金（Ronald A. Dworkin）政治認同理論的討論，則見江宜樺（1996a）。

² 以此四人為社群主義之代表，幾乎已成為學術界之定論，參見 Muhall and Swift（1992: vii），Friedman（1994: 297-98），石元康（1995: 95）等。但其實此四人彼此差異頗大，甚至能否稱為社群主義者也有問題。不過，儘管他們個別有人不願被稱為社群主義者，或是本身確實仍帶有濃厚的自由主義色彩，在本文所要討論的問題上，他們或多或少可以算是反映社群主義思惟的學者。至於值得商榷的地方，筆者在文章中會適時交待。

貳、社群主義的「自我」

當代西方社群主義基本上是一個後起的、以批判既存主流理論為出發點的思想流派。它所批判的主流理論是自由主義，而攻擊的焦點則多集中在羅爾斯、德沃金、諾錫克（Robert Nozick）等人。社群主義對自由主義的抨擊重點包羅萬象，如指責其個人主義、普遍主義、抽象主義、中立假象、放任縱容、道德虛無……等等，我們既無能也不想在此一一檢討。但是跟本文關係較直接者，則是社群主義對自由主義「自我」（the self）觀念的檢討。這個問題不僅是雙方哲學論辯的重要焦點，也影響彼此「認同」（identity）觀建構的方式，因此我們必須從這個問題開始討論。

社群主義經常指責自由主義的自我乃是一個「本務論式的、無承擔的、重意志選擇的自我」（a deontological, unencumbered, choosing self），而社群主義的自我則是一種「目的論式的、著根式的、重發覺認知的自我」（a teleological, embedded, cognitive self）。這個對比是從沈岱爾對羅爾斯的著名批判中形成，然後在其他社群主義者之論述中得到不同程度的呼應。沈岱爾說：羅爾斯在《正義論》中為了確定正義二原則會成為「完序社會」的原則，曾提出「原初狀況」的假設。在原初狀況中，人人為一層「無知之幕」所遮掩，只具備一般政治、經濟、社會、心理的常識，而不知道自己是什麼人，有何社會地位、才智能力、或特殊欲望。在此情形下，所有影響道德決定的任意性因素都會被排除，而人人也必然會以審慎的態度研議社會建構的基本原則，最後其所得出者應為（一）人人享有平等自由權利的原則，以及（二）不平等的分配若要成立，必須使社會中處境最不利者獲得最大利益才行。羅爾斯稱此為「差異原則」。同時，為了檢驗此正義二原則是否符合我們對正義的常識判斷，從而修正原初狀況中應設定的條件，羅爾斯又提出了「反思的均衡」（reflective equilibrium）這個概念，讓我們一方面從即將得出的原則去構思原初狀況的設定，另一方面從原初狀況的初步設定去推論是否會接受合理的正義原則。如此來回推理與修正，終使吾人對正義之常識判斷與嚴謹之正義原則相符合（Rawls, 1971）。

羅爾斯這個理論原本旨意在於提出完序社會的分配原則，可是在沈岱爾的重構之下，卻成了自由主義關於道德主體及社會本質的典型講法。而

在這個典範中，沈岱爾找到了他所要批判的所有素材。首先，沈岱爾認為羅爾斯的「自我」是一個康德傳統下的本務論自我。「要成為一個本務論式的自我，我必須是這樣的一個主體——就是其認同乃獨立於我所擁有的事物之外的預先存在，換句話說，也就是獨立於我的利益、目的、以及我與其他人的關係之外」（Sandel, 1982: 55）。原初狀況中的立約者既不知道自己是谁，也不知道自己的欲望與目標，更對他人之利益漠不關心，自然就是沈岱爾所謂的本務論式自我。但是重要的還不只是這種自我乃預先存在，而且它跟它的目的之間所存在的是一種「因自由選擇所成立」的關係。沈岱爾認為自由主義的自我被假定為先天具有自主意志，可以透過「我要／我不要」的意念建立起（或結束）它跟欲求對象的擁有關係。因此，究竟什麼對個體而言是善，就完全決定在個體相當任意的選擇能力之上。個體可以決定成為學富五車的哲學家，也可決定成為無惡不作的強盜。人生的善惡變成沒有一定的準繩，而個人也不必受限於既存社會的約束，不必向任何超乎主體的力量負責。

相對於自由主義這種著重意志層面的行為者，沈岱爾提出另外一種著重認知層面的行為者之概念。他認為每個人原本出自一定之存在脈絡，不是憑空想像創造出來。因此人人皆可謂先天就「著根」於特定之時空背景，在發展自我認同的過程中，因人際之間的互動而產生的自我瞭解與一己反觀內照所得之自我瞭解同樣重要。我們所謂的善惡好壞，統統是在這個人際網絡中獲得其意義，並且深切影響我們一生努力的方向。因此人的本質是目的性而非本務性的，是群居性而非獨處性的。對於自我與外物關係之建立，乃是類似逐步發現、逐步認知到既存牽扯的過程，而不是單純以意志及占有行動去擁有。當然在這個認知過程中並不是所有關係都平等呈現，也因此主體可以依自己之覺悟範圍形成自我的認同。但是重要的是我們必須瞭解這種自我才是真正的自我，是一個有歷史文化意義、有人際網絡基礎的自我（Sandel, 1982: 56-65）。

另外一位社群主義思想家麥金泰爾也有類似的看法。麥金泰爾說：諾錫克與羅爾斯都認為社會是由各懷私利的人所組成，這些人永遠是私利第一，社會第二。「個人利益的認定優先於，並獨立於他們之間任何道德或社會的聯結」。這種自由主義式的個體「就像是一群遭逢海難之後，被沖到荒島上的人一樣，彼此都不認識」（MacIntyre, 1984a: 250）。正因為自由主義預設他們彼此並不關心，所以這些人聚合在一起之後，首要之務

就是制定契約式的互動規則。他們之間未曾分享共同的價值或目標，每個人都懷抱著自以為是的人生計劃，麥金泰爾稱之為現代個人主義式的自我。在這種自我觀之下，「我就是我自己選擇成為的樣子，只要我高興，我隨時可以把那些關於我自身存在的偶然性社會特徵打上問號、置之不理」（1984a: 220）。因此在麥金泰爾的心目中，自由主義的自我也是一種無根的、無目的的、可以任意選擇存在樣態的自我。

相對這種欠缺深刻意義的自我，麥金泰爾提出了一種「敘事性自我」（the narrative selfhood）的概念。所謂敘事性的自我，是說一個人的人格構成乃是表現於這個人一生中首尾一貫、意義明確的種種實踐（practice）。這些實踐具有「內在的善」（internal good），可以幫助實踐者透過對該等行動的恆常踐履，而日益接近自己之所以為人的目標。譬如下棋的動作，其內在的善是精進棋藝，贏得棋局。至於贏棋是否可獲得鉅額獎金，則是外在考量，否則下棋就不叫做下棋。麥金泰爾說一個人不僅要經常反省自己的行為是否符合該行為的實踐旨趣，而且這種反省必須前後貫串，形成一種敘事史的秩序。也就是說，我們預設人的生命具有一貫之道（the unity of an individual life），每個人都應該不斷質問自己「如何才能最成功地踐履此一貫之道並使之圓融」。由於這種反省是以講述敘事的方式進行，因此麥金泰爾稱之為敘事性活動。在反省敘事之中，我們不只追問自己人生的最後目的（the final *telos*）為何，也同時在因追問而遭遇的挫折、誘惑、傷害、迷惘之中成長，從而增進對自我的了解與對人生至善的了解（1984a: 216-20）。但是更重要的，敘事反省不能不放置在某個特定歷史傳統及社會網絡中進行，否則敘事不成敘事，只會變成沒有任何歷史承載的任意性行為。麥金泰爾說：

我永遠不可能以孤零個體的身分去追尋至善或踐履德性。……我們都是以一個特定社會認同的承載者（as bearers of a particular social identity）來接觸我們自己的環境。我是某人的兒子或女兒，某人的表兄或叔叔；我是這個或那個城邦的公民，這個或那個行業的成員；我屬於這個氏族、那個部落或這個民族。因此那些對我而言是好的事情，也必然是對扮演這些角色的人是好的事情。如此，我從我的家庭、我的城邦、我的部落、我的民族的過去之中，繼承了各種各樣的債務、遺產、合理的期待與義務。這些構成了我生命的既定素材，也是我在道德上的起點

(1984a: 220) 。

因此，麥金泰爾的「自我」也像沈岱爾的「自我」一樣，是一個必然著落在特定歷史社會的人際關係中的自我。這種自我不能假定可以有一刻完全擺脫既定素材的影響，去進行羅爾斯式本體我的思考；也不能假定自己擁有任意選擇環境、任意決定人生目的的自由。就這點而言，瓦瑟與泰勒似乎也有類似的看法，不過他們論點顯然比較不極端，比較不像所謂典型的社群主義思惟。

瓦瑟在八〇年代初期普遍被視為社群主義的另一健將，因為在他的著名作品《正義諸領域》中，他確實反對羅爾斯等人的自由主義式推理方法。他說有些人以為我們可以找到一個普遍客觀的立足點，就像柏拉圖的哲學家離開了洞穴來到觀念界一般，以不沾塵染的姿態構思正義社會該當如何如何。但是這是騙人的，因為沒有人能號稱自己完全不受特定時空條件影響。瓦瑟自己寧可明白宣布哲學工作必須「站在洞穴中、居於城邦內、立於土地上」來做 (Walzer, 1983: xiv)。關於「自我」這個問題，他也認為自由主義的說法是不切實際的。「(有人以為)個體可以完全站在制度與關係之外，而只有在他(或她)高興的時候才選擇進入這些制度與關係。但這種個體並不存在，也不可能出現在任何想像得到的社會中」。對瓦瑟來講，每個人其實都是歷史社會脈絡的一部份，文物制度與責任關係並不是憑意志創造出來的，我們只是恰好生於其中，長於其中 (1984: 324)。

不過，在自由主義與社群主義的爭論日漸白熱化之後，瓦瑟反而有意識地跳出這場亂貼標籤的混戰。他一方面覺得自由主義確實有許多缺失，另方面又認為社群主義的批評最多只能看成是對自由主義的部份矯正，而不具有全盤取代的能耐。在「自我如何構成」這個問題上，他甚至覺得雙方浪費很多精力在打稻草人。因為「當代自由主義並不致力於提倡前社會的自我 (presocial self)，而只是要求自我對於社會化的價值應該有批判反思的能力；而社群主義批判者所做的也正是這樣的工作，他們也不可能偏激到主張社會化至上」 (1990: 21)。因此自由主義式自我與社群主義式自我的對立，在瓦瑟的作品中就慢慢消失了。

至於泰勒，我們可以說他的立場也是立於自由主義與社群主義之間。

³ 泰勒認為目前「自由主義 / 社群主義」的論爭存在一個混淆，就是未能區分「本體的問題」 (ontological issues) 與「促進的問題」 (advocacy

³ 參見江宜樺 (1996a: 22)，林火旺 (1996: 6)，Mulhall and Swift (1992: 164)。

issues)。在「本體論」方面，爭執的兩造是「原子論者」(atomist)與「全體論者」(holist)；在「促進論」方面，衝突的立場是「強調個人權利與自由」與「強調社群的生命與集體價值」。由於有兩組問題、四個立場，所以理論上可以有「原子論—個體主義」(如諾錫克)、「原子論—集體主義」(如史金納)、「全體論—集體主義」(如馬克思)、「全體論—個體主義」(如洪堡德)等四種組合(Taylor, 1995: 181-86)。泰勒自己的立場似乎比較接近「全體論—個體主義」，因此我們不能說他是一個不折不扣的社群主義者。

不過就本體論而言，泰勒確實跟前述三人同樣主張自由主義的「選擇性主體」(the choosing subject)是虛幻的構想。他說：權利至上的哲學觀必然預設某種原子論的基礎，而原子論是西方十七世紀以來關於人之本性的一個主要說法。原子論不僅主張個體是社會建構的最基本單元，而且把個體的價值界定在他(或她)可以自由選擇自己生活方式的能力之上，換句話說，原子論「賦予選擇自己生活方式的自由絕對的重要性」，而選擇能力本身乃一躍而為人之所以為人的特質(1985: 196-97)。

泰勒自己相信的不是原子論，而是全體論。他以亞里斯多德的名言為例，說明人天生應屬社群性的動物。「亞里斯多德用自足(self-sufficiency)概念來證明這一點。人是一種社會動物，或者應該說，是一種政治動物。因為人單憑自己無法自足；在一個重要的意義上，人只要離開了城邦生活就無法自足」(1985: 189)。泰勒將城邦生活引申為所有文明文化，從而建立起他自己的論述。他說人是一種居習於文化之中的存有，自文化之中我們發展出種種能力——包括選擇的能力。自由主義以為選擇能力是先於社群文化而存在，並且能自由選擇社群之歸屬，這些都是錯誤的命題。事實上「歸屬」與「對群體的義務」要優先於「權利」的主張，我們先是認清楚自己在世界中的定位，才能談自己擁有何種權利(1995: 188, 198)。

以上我們討論了沈岱爾、麥金泰爾、瓦瑟、泰勒等四人對「自我」概念的理解。如果要從他們各有特色的陳述中歸納出所謂社群主義的「自我」觀，我想以下三點大致上是成立的。第一，自我是著根於特定的歷史社會文化脈絡之中，社群關係是自我認同的既定素材，無所謂純然中性的本體我。第二，自我認同的形成主要靠成長過程中，不斷探求本身在社群脈絡中的角色而定，不是靠所謂自由的選擇能力來完成。第三，選擇能力固然

是人類諸多能力之一，但選擇能力不至於大到可以任意改變自我在社群中的歸屬。換言之，不管一個人的社會角色可以有多大調整，他仍然不能從所置身的系絡中完全拔出，任意地安置到別的系絡中去。這幾個敘述的重要性目前還看不出來，但是等我們討論社群主義對社群的看法之後，也許就可以呈現出它們對國家認同問題的影響。

參、社群主義的「社群」觀

社群主義批評自由主義的自我是無承載的、原子式的個體，而其批評自由主義的社會則說它是一種沒有共同目標、沒有德性基礎的工具性社會。相對地，社群主義者分別提出了一些主張，試圖呈現一種更有凝聚力、更有社群感的社會。我們以下逐一討論他們的主張。

沈岱爾曾經說社群可以分成三大類型，第一種是工具式的社群（the instrumental view of community），在其中每個成員都是私利至上的個體主義者，人人以他人及社會建制為自己實現欲求的工具，也因此成員們對社群本身並無感情。傳統西方自由主義所建構的契約性社會可以算是這種觀點的代表。第二種社群是情感性社群（the sentimental view of community），沈岱爾認為羅爾斯的「社會聯合體」（social union）就代表這種觀點。在情感性社群中，人人彼此有一定的善意，也會建立起穩定的合作關係，因為他們都想互惠互利，也願意肯定集體生活的價值。可是對沈岱爾來講，這種社群的社群感仍然不足。因為它只能產生某種纏繞式的人際關係（entanglement），卻不能建立真正相互依存（attachment）及須臾不離的決心（engagement）。要達成這些要求，只有在構成式的社群（the constitutive view of community）中才可能。所謂構成式的社群，是指社群本身已成為一種善，「不僅可以規定公民同胞可以擁有什麼，而且規定了他們是誰；不只提供了他們像自由結社那樣可以選擇建立的關係，也提供了可以讓他們慢慢去發現的相互依存；不只成為個體的一種特徵，也成了他們認同中的構成部分」。在這種社群中，結社可以進化為共同體，互利合作可以進一步滋長為分享參與，而集體屬性則演變成共同歸屬。沈岱爾認為這才是真正的社群。並且，他也認為羅爾斯的正義二原則所要求、所預設的必須是這種社群，否則的話，光靠情感性社群是不可能

推出「差異原則」那樣的規定的（Sandel, 1982: 149-51; 1992: 28）。⁴

麥金泰爾對羅爾斯的誤解較多，敵意也較深。他認為羅爾斯等自由主義者的社群只能是工具式社群，談不上有什麼感性的基礎。他指責羅爾斯與德沃金「都沒有『憑才德求分配』（desert）的概念」，也沒有「訴諸傳統以論斷是非的概念」。他們心目中的社會「由個體所組成，人人各自競逐其私益」，而最後也是為了使競爭有規則可循，他們才同意訂立遊戲規則。所以他們的社群不是社群，只是某種避免互相傷害的工具。在麥金泰爾看來，真正的社群必須回歸亞里斯多德傳統，回歸到一個重人生目的、講道德德性的環境中。我們綜合麥金泰爾分散各處的討論，發現他理想中的社群似乎要求以下幾項條件。首先，社群要有所有成員共同分享的目的，像是追求真善美或實現真正的正義。其次，社群成員之間要有情誼。情誼並不是私人交友之感情，而是公共領域中的重要德性，它最主要的含義是朋友間對於什麼是「善」有一個共同的認知，然後彼此砥礪扶助，以促進此共善並激發對方之美德實踐為友情之表現。第三，社群必須有一個貫串過去與未來的道德計劃（moral project），此計劃能召喚起社群成員的歸屬感與愛國心（MacIntyre, 1984a: 155, 192; 1984b: 13）。符合這些條件的社群麥金泰爾稱之為德性的社群（virtuous community），這是他對社群主義社群觀的一種貢獻。

嚴格而言，麥金泰爾似乎並不相信這種德性的社群還存在於當代社會，也不認為短期內它們有復興的可能。在他的著作中，麥金泰爾總是提到部落、教會、鄰里、家庭，彷彿只有這些小規模的社群還保留一點古代德性社群的遺風。至於國家層級的社群，麥金泰爾幾乎是完全不抱希望的。他曾經說：「一個新的黑暗時代已經降臨，目前重要的是如何建立地方性的社群，使其中的文明與知性、德性生活能熬過這個黑暗時代」（1984a: 263）。而當別人訪問他，提到全國性的社群主義運動是否可能時，他的答覆是：「任何大規模的政治活動都不再有什麼用了，……目前還能發揮作用的政治活動都是小規模的、地方性社群的建立與鞏固，像是在家庭的層次、在社區之中、在工作場所、在教區、學校、醫療中心等等。因為只有在這些地方，凍餒無助者的需求才會有人傾聽。（就此而言，）我並不是一個社群主義者。我不相信社群的理想或形式可以拿來當做解除當前社會病態的萬靈藥。在政治上我可以說是什麼綱領都不信」（1994:

⁴ 關於沈岱爾構成式社群觀念的檢討，詳見錢永祥（1995: 301-9）

51)。從這段話來看，麥金泰爾或許是所有社群主義者之中最保守也最悲觀的一個。

在瓦瑟身上，我們既看不到沈岱爾那樣對社群構成功能的強調，也看不到麥金泰爾那樣對德性與共善的堅持。瓦瑟當然對自由主義社群不甚滿意，但是他始終認為自由主義作為一種「分隔的藝術」而言，大致上是值得肯定的。自由主義在歷史上所完成的分隔工作包括區分政治與宗教、區分教會與大學、區分市民社會與國家、區分世襲皇族與政治權力、區分公共領域與私人領域等等。每一種區分都創造了一種新的自由，如宗教信仰自由、言論講學自由、商品買賣自由、職位開放自由、隱私的自由等。瓦瑟認為這是自由主義的成就，值得褒揚一番。不過，當現代自由主義將區分的界線進一步推廣到個體與個體之間，瓦瑟認為方向就錯誤了。個體不能被視為孤零的原子，這點我們上一節已經討論過。現在瓦瑟要強調的是社會不該看成是由一個個的個體所組成，而是由一個個的建制與結社所組成。「我們不該區分個體；我們要區分制度、實踐、以及各種不同類型的關係。我們所劃的線要圈出教會、學校、市集、家族，而不是圈出你和我不同。我們不必追求所謂孤獨個體的自由，而是要追求那可堂皇名之為制度完整性（institutional integrity）的東西」（Walzer, 1984: 314-17, 325）。瓦瑟在這裡所指涉的，其實是一種多元主義的社群觀。在他的心目中，社群的要義不在全體分享的目標，甚至也不必是聯結你我的情誼，而是包容各種次級社群、次級組織的結合體。當每一個人在各種小社群中找到他最適合的位置以及最妥當的身分認同（譬如社區中的傳教士、同姓宗親會的聯絡人、或大學中的助教），那就可以說人人各得其所、社會安定太平了。瓦瑟這種觀點介於自由主義與社群主義之間，因為他既不同意社會以個體為建構單位，也不主張社群之內必定有某種同一性。學術界有時無法對他貼上簡單好用的標籤，多少是有道理。

最後，我們再來看一下泰勒的社群觀又是如何。基本上，泰勒與沈岱爾一樣都肯定社群本身是一種善。而其之所以為一種善，則是因為社群對我們每個個體自我認同的構成有決定性的影響，他說：要回答「我是誰？」的問題必然涉及某些既有的價值、歸屬與社群成員身份。雖然我們不能像有機論那樣，威脅說一個人離開了社群營獨居生活就會枯萎致死。但不容否認的是社群提供了我們關於什麼是最高的價值、什麼是美麗動人、什麼是至關緊要的事等問題的基本參考。如果沒有這些參考的依據，所謂自我

認同將會嚴重受損，甚至使我們無法成爲一個像樣的人("unable to function as a full human subject")。因此，社群的意義在於它的文化資源，「文化幫助我認清自己」(Taylor, 1993: 45)。

一個社群的文化包括宗教、美術、音樂、舞蹈、文學等等層面，但是泰勒在社群文化的諸多面向中特別提出「語言」這個面向。或許是受到身處加拿大魁北克的處境所影響，泰勒十分強調語言對於維繫一個社群的重要性。在他著名的「文化自主權」五段論證中，語言就一躍而成魁北克有無權利爭取加拿大與全世界承認的關鍵因素。這五段論證要回答「民族爲何應該成爲國家？」此一問題，而其內容是這樣的：

- (1) 形成我們認同的條件對於我們要成爲完整的人類主體乃是不可或缺的。
 - (2) 對現代人而言，認同的一個重要層面（在某些情況下乃最重要層面）是他們的語言文化，也就是說他們的語言社群。
 - (3) 語言社群作爲認同的關鍵層面是否確保，對於我們能否成爲完整的人類主體至關緊要。
 - (4) 對於使我們成爲完整人類主體的條件，我們有權利要求他人尊重。
 - (5) 因此，我們有權利要求他人尊重我們語言社群存續的條件。
- (1993: 53-54)

泰勒的論證有許多問題，其中最重要的並不是語言可不可以做爲認同的重要因素，而是語言能不能成爲爭取獨立或承認的最主要因素。就魁北克的例子來看，爭議的焦點當然是在語言政策上，但我們若想想其他被獨立運動所困擾的地方（如北愛爾蘭），就會知道文化之中的其他因素（如宗教信仰）也可能成爲爭取獨立的依據。如果一個社會中這些因素交叉在一起（亦即不僅語言歧異，而且宗教或血緣等也十分複雜），泰勒的論證就很難清楚簡單地成立了。⁵ 不過在此處，我們主要想點出的是：對泰勒而言，社群主要是以語言爲核心，語言創造了共同的文化，凝聚了成員的向心力，泰勒的社群因此可以稱作「語言的社群」(linguistic community)。

從沈岱爾的「構成式社群」到麥金泰爾的「德性的社群」，再到瓦瑟的「多元主義社群」以及泰勒的「語言社群」，我們可以看到每個人強調的重點不一，而在未強調的地方也不能確定是否沒有牴觸。譬如「構成論」

⁵ 關於泰勒五段論證之討論，可參考蕭高彥（1996: 4-10）。

似乎可以成為所有社群主義者的共同論述，另外地方式社群（如教會、學校、鄰里）也是四個人都一再強調的重點；但是瓦瑟不愛多談社群的共同命運，也不願意接受「情誼」仍是維繫當前社會凝聚力的首要美德（他認為「寬容」比較有意義），這都跟麥金泰爾明顯衝突，也跟沈岱爾或泰勒的用語有所出入。即使我們置瓦瑟於不顧，麥金泰爾的亞里斯多德主義跟泰勒的亞里斯多德主義也不盡相同。麥金泰爾認為整個現代化啓蒙運動的方向都是錯的，救贖之道唯有設法恢復古代或中世紀的道德秩序；而泰勒則承認現代性之中兼有理性主義與浪漫主義兩個層面，二者缺一不可。目前的問題是平衡失調，必須稍為加強浪漫主義、重情誼歸屬感的一面以濟理性主義原子論的不足。但要完全回歸古代秩序，則是不可能也不必要的事。類似這種矛盾之處一再出現，我們確實很難整理出一個社群主義者的社群觀，也許比較穩當的作法是回到大家共同接受的起點，再看看可以推出多遠。

社群主義的社群觀基本上可以與自由主義的社群觀做一區隔。儘管在這個問題上，沈岱爾與麥金泰爾對自由主義社群的本質仍有不同的意見，但他們的歧異不是很重要。關鍵的是自由主義的社群以個體為建構之基礎單位，而社群主義則認為應該以次級社群（或地方性社群）為單位。在社群主義者的想法裡，個人先是從屬於各種不同的社區，再從屬於國家。而且個人之從屬於次級社群，也不是完全依自由意志決定。這些社群之所以會成為自我置身所在，必然有歷史及社會文化上的原因。它們對個體而言是偶然的、特定的，但也就在這偶然、特定的脈絡中長大成人，並由此生活經驗中獲得了自我的認同。從這個角度來看，個體對自己所從屬的社群當然會有某種親近與忠誠。雖然這不表示個體對於該社群缺憾之處不能有任何批評，但整體而言個體確實不能拋棄這個背景。用麥金泰爾的話來講，即便是批評，也必須從社群之中發展出來的。因此，問題的關鍵就慢慢導向「究竟是什麼樣的親近與忠誠，使得一個人認同這個社群？即使有批判，也不致背離？」——這個問題的答案指向社群主義對社群認同的性質有一種特定的理解，而且這個理解與本文所要探索的國家認同問題有密切關係。

肆、社群主義的「國家認同」

本節的標題讀來令人納悶，因為社群主義的文本並不特別談論國家認同問題。可是，談論不多並不表示毫無意見。如果我們仔細探尋蛛絲馬跡，還是可以從社群主義者的著述中找出足夠的資料來討論他們的國家認同觀。誠如 Friedman 所說：「社群主義最終關懷的並不是家庭、朋友、鄰里等那一類親密關係的社群，而是民族國家」（1994: 298）。當然，導致 Friedman 下此斷言的推論筆者並不全然贊同，然而可以確定的是社群主義的社群不能永遠停留在地方層次。如果社群主義要成為一個足以與自由主義相抗衡的政治思潮，那麼它一定得討論國家這個政治社群的問題。而一旦國家成了思考的焦點，社群主義的國家認同觀就可以整理出來了。

從前面兩節的分析，我們可以預見所謂社群主義者在國家認同問題上的看法或許不會一致。但這只是一個猜測，是否如此仍然得由逐一檢討沈岱爾、麥金泰爾、瓦瑟以及泰勒的著作來證實。

沈岱爾在一篇討論自由主義政治秩序的文章中提到美國這個國家歷經了三個不同階段的政制變化。第一個階段是從獨立建國到內戰左右，此時美國所實行的政制可以說是一種「公民共和國」（civic republic）。其特點為：(1)標榜參與政府決策的公民自由，(2)主張地方分權式的政府組織，(3)信奉公民德性（civic virtue），堅信此為支持民主共和國之道德基礎。但是在南北戰爭結束之後，隨著全國經濟快速成長及大規模企業經營的普及，地方分權式的政治已無法應付新時代的挑戰。於是美國的政制開始中央集權化，進入了沈岱爾所說的第二階段——「民族共和國」（national republic）。這個階段的特色是許多人企圖將美國打造成一個歐洲式的民族國家，以改善過去聯邦分權政治無法配合經濟規模國家化的窘境。沈岱爾引 Herbert Croly 在一九〇九年所寫下的文字來說明這個心態：「只有當我們在現實上、制度上、以及精神上變得更像一個民族（nation），我們才能夠更像一個民主國」。在這個階段裡，過去公民共和國所追求的社群一體感以及共善主張（the common good）仍然原封未動地保留下來。依沈岱爾的分析，美國政體精神的重大變化是到了第三階段開始才產生的。從二十世紀中葉以來，沈岱爾認為美國漸漸變成了一個「程序共和國」（procedural republic），也就是說，美國的社會經濟變化終於使得自由主

義個人至上的倫理觀站上檯面，取代了過去共和傳統的地位，其直接影響是人民不再相信有所謂全國一致的目標、使命或公民德性，反而在日趨多元的社會中決定以程序正義為第一原則，因為只有程序正義才能保障這種權利意識高漲的個體不受侵犯，於是羅爾斯的政治學說因應而生成為顯學（1987: 92-96）。

沈岱爾對於美國政制演變的分析蘊涵了他對國家以及國家認同該當如何的一些規範性看法。他說程序共和國不僅扼殺民主參與的精神，也腐蝕了社群存在的基礎。其結果是現代體制中充滿了種種矛盾（譬如擴大福利國家政策，卻又高唱保障個體利益），國民對國家發展的方向越來越迷惘。他說：「在我們的公共生活中，我們變得更糾纏在一起，卻更沒有相互依存的情感。……隨著政治社會組織規模不斷擴大，我們的集體認同卻更形斷裂分離」（1992: 27-28）。沈岱爾緬懷的是十八世紀的「公民共和國」，這種國家的公民認同必須奠立在「參與、分權、德性與共善」等基礎上；如果必須退而求其次，則十九世紀的「民族共和國」似也差強人意。但無論如何「程序共和國」是最糟糕的，因為將公民對國家的認同建立在制度程序上，等於放棄了國家認同。程序正義不能成為政治社群的建構基礎，也不能號召真正的國家認同。

麥金泰爾重建理想國家的企圖是四個社群主義大將中最薄弱的，這點我們上節已經討論過。但即使對國家悲觀如麥金泰爾，他在《德性之後》以及一篇分析愛國心的文章裡還是透露了若干他對國家以及國家認同的構想。基本上，麥金泰爾當然認為自由主義的國家根本不像國家，而這種社會也不可能激發真正的愛國心或國家認同。「在一個社會中，如果政府不能表達或代表全體公民的道德社群；而只是一組制度上的安排，試圖用官僚組織掌控社會，使這個缺乏真正道德共識的社會維持統一之表象，那政治義務的本質就完全隱晦不明了」。對麥金泰爾來講，愛國情操主要是一種對道德的政治社群有依附之情、連帶之感的德性。當此社群中的政府能如實反映全體公民之道德標準，公民就會以忠於政府來具體化愛國之情。反之，若政府與社群的道德理想脫節，或者社會中根本沒有道德共識，我們就不可能看到真正的愛國心與國家認同（1984a: 254）。

麥金泰爾對「國家如何才能為公民所愛」有相當強烈的主張。首先，麥金泰爾先釐清所謂愛護國家並不只是一個公民對他碰巧所屬的國家有忠誠心而已，重要的是那個公民對自己國家「特定的性格、優點以及種種

成就」懷抱一種「特殊的尊崇」。換言之，愛國不能是盲目的，一個人必須先知道自已的國家有何偉大之處，才能因欣賞之而愛之（1984b: 4）。但是接著麥金泰爾又說：一個人若真的愛自己的國家，就不能像自由主義所主張的那樣，以完全理性而批判的眼光來看待母國。「愛國心既然起於身屬特定的政治社會經濟環境，其道德邏輯就不可能批判此社群生活的某些根本結構」。換言之，「由於愛國心在某些層面上必須是無條件付出的，因此在那些層面上的批判是必須排除的」（1984a: 12-13）。

那麼，究竟那些東西是公民應當無條件愛護、不要去批判的呢？麥金泰爾的答案是「視如一個發展計劃的民族」（*the nation conceived as a project*）。所謂一個「視如發展計劃的民族」乃是形成於過去、發展於未來、具備道德上的獨特性、表現於追求政治自主的一個社群。這個「民族」可以是一個曾經建立過國家、而目前四分五裂的族群，也可以是一個迄今仍奮力尋求政治獨立而未果的族群。重要的是愛國者必須清楚意識到此一「明確的道德、政治認同」，使他自己的一生與該族群的過去未來連成一氣。如此，他的愛國才有所指，並且能在必要時奉獻犧牲、百死無悔（1984b: 13-14）。

麥金泰爾這種幾近民族主義的國家認同可能令人覺得不安，因為他比沈岱爾還明白表示國家有一個不容以理性反省批判的深層結構，這個部分可能是傳統文化，也可能是去之不掉的陋習。當沈岱爾談公民共和國理想時，我們嗅不到這種民族主義的氣味；而即使當沈岱爾順帶提到民族共和國的次佳選擇時，我們也沒有將他的構成論、共善說聯想到麥金泰爾的愛國主張。如果社群主義的國家認同觀會發展成麥金泰爾式的保守主義，所有稍具自由主義色彩的思想家恐怕都要退避三舍。這種分裂情況，在瓦瑟的身上看得最清楚。

關於瓦瑟的國家認同觀，筆者曾在另處以專文處理（江宜樺，1996a），此時我們只須提其梗概即可。瓦瑟曾明白稱其國家認同理論所採取者乃「政治觀點上的多元主義」（*pluralism in political perspective*）。多元主義的國家認同觀基本上預設其所討論的政治社會乃是一個多元社會，在這個社會中每個人既是國家這個政治社群的成員，也同時是各種次級社群的成員。因此，一個人的認同可區分為兩大方面，一是基於公民身份而對國家產生之政治認同，另外則是基於次級成員身份（如教會、宗親會、學校…）而對次級團體所產生的文化認同。早期的多元主義思想家在

處理政治認同與文化認同之關係時，總是傾向於貶低政治認同、抬高文化認同；也就是說，貶抑國家、推崇民間團體。但是瓦瑟認為事實上兩種認同可以設法並存於國家這個層次，他的辦法是：(1)以多元寬容的心態解讀多元社會成員的自我認同，譬如說在美國，我們常看到不同的人自稱為德裔美國人（German-American）、亞裔美國人（Asian-American）等，這表示他們不願意放棄自己在族群文化根源上的認同。另外又有些人則不愛強調此族裔背景，而逕自稱為美國人。這表示他們是「不強調族裔歸屬的美國人」（anonymous American）。後者可能比較以身為美國公民這個單一身份而自豪，或甚至不承認族裔身份對他們有存在意義。瓦瑟認為兩種人都應該得到尊重，如果前者是社群主義的表現、後者是自由主義或民族共和主義的表示，那麼瓦瑟的理論是悉聽尊便，各種主義並採。(2)在國家認同上，有人認為多元社會所成立的國家不可能有一致的文化認同，只能保持純制度法律面的認同，瓦瑟不以為然。他認為當一個人決定淡化自己的文化族群認同，而寧可強調自己的公民身分，則事實上某種新的文化認同就在悄悄形成了。以美國為例，如果一個公民只願強調他是美國人，而不是猶太裔或亞裔美國人，他其實已經把政治認同方面的價值擴大至連字號左邊的文化認同，用瓦瑟的話來講，他是「美國裔美國人」（American-American）。這種人其實為數不少，而當他們人數多到一定程度，就無異表示美國在某個意義上已變成了一個民族。然而不管一個人願不願意「同化」，政治認同與文化認同都是國家認同的重要層面，他們共同創造了公民對國家忠誠的感情（1992: 41-46）。

簡單地講，瓦瑟認為多元主義使族群社會中的成員瞭解文化認同與政治認同都是人生意義的重要部分，而兩者不必然互斥。文化認同可以幫助較具族群感的人找到心靈的歸宿，但是瓦瑟希望它不要演變成狹隘的部族主義（tribalism）。政治認同是任何國家存在的基本條件，但是我們不必以積極的同化政策威脅弱勢文化族群的生存，我們事實上可以讓文化認同與政治認同並存，並且讓它們產生良性的互動與滋長。瓦瑟自由主義認同觀的最高期盼不是民族主義或共和主義，而是讓每一個人自在地與他人共同生活在同一社群之中——讓喜歡強調族群意識的人去辦他的文化活動，讓不愛強調族群意識的人可以安然以其公民身分為最佳身分。這樣一個尊重多元發展的多元社會最後會不會變成一個具備某種民族國家特色的多民族國家，瓦瑟審慎期待但不強求。

我們最後要談到泰勒。泰勒也是一個具有自由主義色彩的社群主義者，不過在國家認同這個問題上他的社群主義還是比瓦瑟明顯。泰勒首先根據公民尊嚴（dignity）如何建立為標準區分社會的形態為兩大類：(1)權利模型社會（rights model society）及(2)參與模型社會（participatory model society）。在前一種社會中，公民的尊嚴著落於他是否能保障應有的權利，如言論自由、財產自由、遷徙自由等等。在後一種社會中，公民的尊嚴著落於他是否能參與公共法制的建立，而所謂法制則包括種種制度與實踐。泰勒無意暗示參與模式中個體的權利會比較缺乏保障，他主要的目的是想點出在權利模式中集體認同無法建立，因為那種社會所預設的本體哲學就是他先前所批判過的原子論。反之，在參與模式中，政治社群能否順利運行的一個重要基礎乃是成員之間要有「對社群命運的強烈認同」（a strong identification with the fate of the community）。換言之，集體認同是參與型社會的命脈，有了堅強的集體認同，才會有愛國心、公民德性、為公忘私等共和精神的展現（1993: 92-97）。

接著，泰勒又進一步區分集體認同的構成。他說：集體認同其實包含兩個概念上可加以分析的元素。其一是對法律制度的認同，這包括成員是否覺得自己在公共事務與國家基本規範的討論上有發言餘地，是否覺得現存制度能有效地反映公共利益，是否堅信目前的政治社會實踐可以持續運作下去。另外一個元素就是對特定社群的認同，這相當於麥金泰爾所說的「忠於自己所屬社會」的那種感情。如果一個社群本身的法律制度並不完善，集體認同的建立就要靠「吾愛吾土、吾愛吾民」的感性力量。泰勒十分清楚現代國家不見得兩種認同元素都能具備或能均衡發展，因此考驗政治人物的大事就是如何激發之、調理之。以魁北克為例，法律制度與所有先進國家不分軒輊，如果只以此為基礎，並不能強化魁北克獨自主張的理據。這時必須考慮族群文化的因素，若是法語文化的生存發展可以成為魁北克人民的共識，那麼魁獨運動（或雙元聯邦制的主張）就能大大振奮（1993: 97-98）。因此我們可以說泰勒也是像瓦瑟一樣注意到國家認同包含政治的以及文化的要素，只不過他在「語言社群」觀念的指引下，比較傾向提高族群文化認同比較。這個偏重使得泰勒在國家認同的問題上又回復到社群主義的陣營，也為我們歸納社群主義的國家認同理論提供了比較清晰的圖像。

那麼，究竟什麼是社群主義者共同接受的國家認同觀呢？筆者在上一

節結束之處提到社群主義的社群奠基於所有成員對該社群有一定的感情，此種感情使他們在運用理性反省批判時，會自動地豁免掉某些深層結構的東西。這些東西用本節討論的術語來講就是文化認同。族群文化認同與法律制度認同乃是國家認同兩個主要層面，當一個人宣稱認同某國時，他可能既認同該國之民族習俗、歷史文化，也認同其政治制度、公民權義、外交地位等等。但是他也可能自覺或不自覺地只以其中一個層面為表達認同的根據。譬如當一個人宣稱自己是臺灣人時，他可能既熱愛臺灣民俗文化也支持臺灣獨立建國；但另一個號稱是臺灣人的人，則可能只是認同臺灣所形成的生活文化，而不以為臺灣應該脫離中國。反過來，當一個人稱自己是中國人時，他可能既熱愛中國五千年文化，也力促中國在政治上統一；而另一個作同樣聲明的人，則可能只是欣賞文化中國的資產，並肯定自己的語言思惟出於此一傳統，但不認為政治上自己是中國人。

當社群主義處理到國家認同問題時，文化認同的比重顯然大於政治認同。也就是說，社群主義眼中的國家認同主要是由族群文化認同所構成，政治制度認同的考量是次要的。以沈岱爾為例，他批評程序共和國的國家型態，著眼的就是程序制度根本只是次要的東西，它只反映出一個政治社群道德共識已經淪喪到無可挽救的地步，才會想到用程序正義來保障孤立個體的人權。沈岱爾認為真正重要的是成員之間由於體認到社群乃是構成自我之至善，從而對社群產生一種休戚相關、生死與共的依附感情（a sense of solidarity and attachment）。這種感情在性質上，當然比較接近文化認同。同理，麥金泰爾也認為自由主義社群的錯誤就在以「規則」（rule）來追求正義的實現，而其實正義有賴於社群成員對是非善惡美醜先有共識，才能進一步在程序中落實。所以自由主義的正義不是正義，而自由主義的社群根本缺乏亞里斯多德所稱頌的「情誼」。如果情誼存在，社會就能有共同目標，成員也自然能流露出愛國之情。因此麥金泰爾也是在一個意義上否定了政治（制度）認同的作用，確立了文化感情認同的優先性。

至於帶有自由主義色彩的瓦瑟與泰勒，情況就有些不同。瓦瑟的自由主義特質在國家認同問題上表現得比他在正義問題上強烈，因此他的國家認同觀與其說是社群主義，還不如說是自由主義。他同樣注意到國家認同包含政治與文化兩面向，可是第一、他主張兩者可以兼顧而且必須兼顧；第二、他認為以政治認同維繫一個國家的公民共識還是比用文化認同實際，因為現代國家都是幅員廣大的多元社會，不是希臘時代的城邦可以比

擬。至於泰勒的想法則剛好顛倒過來。泰勒也承認國家認同兼有法律制度面與族群文化面，但是由於語言系統對一個人的自我認同實在太重要，所以他主張後者應該比前者更關鍵。至少對那些法律制度已經上軌道的族群而言，語言文化的區隔仍是進一步主張獨立或自治的憑藉。就此而言，泰勒的國家認同觀仍是比較接近社群主義的思惟。

伍、結語：社群主義國家認同觀的問題

沒有任何一種思想對人類會毫無啓示，所差別的只是啓示的多寡，以及在特定的時空背景下利弊孰重。社群主義就其作為一種思考自我與社群關係的意理而言，在西方歷史上亦屬源遠流長，不乏知名先驅。在最近十幾年裡，社群主義因批判自由主義及自由社會的弊端而再興，一時之間從者甚眾，不能不說是掌握到了若干問題的癥結所在。我們比較確定的是它提供了一個反省人際關係的角度，頗能點出個人主義橫行無忌所造成的困境。另外，它對道德情感的重視，雖然給人保守復古的印象，卻相當可以遏止自由開放所帶來的一些過激傾向。但是持平而論，社群主義並不能取代自由主義成為未來政治社會的基礎哲學——至少在可見的將來不會。它能夠規勸或修正自由主義的缺失，大概就已經是很重要的貢獻了。

在國家認同的問題上，社群主義同樣有其啓示亦有其限制。它比較有意義的發現是提醒我們歷史文化社群對每個人的認同有深刻的影響，而國家對個人若想有強烈的召喚力量，某種非制度性的感情基礎是絕對必要的。但除此之外，社群主義的國家認同觀似乎也含蘊不少危險的傾向，值得我們留意。

第一、社群主義提出了一種精采的「構成論」，使構成式社群隱然成為自由民主社會的另一選項。可是構成論必然嚴重削弱社群成員對所屬社群的反省批判餘地，也會否定個體選擇其他社群開始另一種生命歷程的正當性。對社群主義來講，理性反省批判並不是特別值得標榜的人類能力，反而謙虛地探求歸屬所在及培養認同才是重要的事。這種偏重與自由主義不分對象一律加以反省批判的啓蒙立場當然扞格不入，可是我們如果冷靜思考，就當能瞭解理性批判確實是現代人之一項資產而非負債。理性批判之昂揚造成人類勇於革除弊端陋習、探求更完善之生活秩序。尤其當反省的對象是本身所屬的社會時，理性批判更展現出一種道德勇氣，不是消極

地維護既存傳統那種心態所可比擬。此外，構成論所反對的選擇能力也是現代文明的一項要素。社群主義認為人類不可能、不應該具備選擇所屬脈絡的能力，這若不是錯誤的判斷就是不正當的要求。基本上，我們同意人類的選擇能力當然有其事實上及道德上的限制，譬如人不可能選擇獨占地球、不應該選擇以殺人為業的生活。但是人為什麼不能選擇遷徙他鄉、改名換姓、變更國籍、或改信他教？自由主義數百年來的努力正是要確保這些權利有其正當性，社群主義若想一舉廢之，使人安於無此類選擇自由之既定環境，實在不能說是合情合理的主張。

第二、社群主義對所認同的社群強調必須為一特定之社群，此種「特定論」有可能排除社群文化接受外部批判的機會，也可能墜入唯我式民族主義的迷思。按「特定論」或「特殊主義」（*particularism*）本身並無必然之不是，因為「普遍論」同樣有其幻想。「特定論」是否有意義要看它被應用到什麼情況中，社群主義的特定論主張每個文化社群自有獨特之價值標準，乃該社群所有成員培養共識的基礎，不容其他社群輕易置喙。這個思惟未必不對，但它確實比較不想接受外在批判（*external-criticism*），比起自由主義社會承認有普遍價值標準的基調，顯然喪失了更多挑戰的機會。其實開放外部批判不見得就要接受其他社會的標準，而只是打開了反省的大門，考慮更多的可能性。社群主義若自始即認定各族群社會為各族群社會自己之準繩，大部份改革的動力恐怕都得等自體衍生出來了。⁶但是比較麻煩的是社群主義的特定論配上它的構成論，頗有可能發展出一種唯我式民族主義。在唯我式民族主義的信條中，就包括了「全世界分成不同民族，每個民族自有其特色、命運」及「人若想充分實現自我、必須認同於一個民族」、「對民族的忠誠必須超越對其他事物的忠誠」等命題。⁷社群主義的「社群」若一變而為「民族」，社群主義與民族主義就成為同一種意理了。

第三、社群主義的國家認同觀強調文化認同、輕視政治制度與程序正義之作用，這跟它堅信「共善」（*common good*）之立場一旦結合在一起，就會變成一種篤信文化一致性的威權統治。威權統治有許多種，文化威權統治的特色是不承認社會中有多元文化、多元價值的存在。因此在社會文化的規範上，它必須採取父權式善意威迫的手段。它不像軍事威權主義或

⁶ 在這個問題上，即使是瓦瑟也採用社群主義式的觀點，參閱 Walzer（1988）。

⁷ 參見 Anthony D. Smith 對民族主義的研究及定義。Smith（1991: 74）

政治威權主義國家那樣箝制人民的各種自由，但是它的手段卻可能是柔和而綿密——譬如取消弱小族群之母語教學、推廣公共場所使用國語之規定、取消電視及教科書中關於國家歷史由來的多元詮釋、審查散播分離意識的文學、歌謠或美術。它的目的是要培養「文化歷史傳統一致」、「共同體命運一致」的意識，因此它在製造國家認同的過程中，會使人感到既團結、緊密又有點壓迫與束縛。平心而論，這種情形與其說是社群主義抬高文化認同的結果，不如說是「共善」主張的作用所致。但是社群主義者多半既重社群文化也重共同目的，二者的結合與變質就不能不算是他們傑作了。

筆者總結以上討論，認為社群主義的國家認同觀並不是一種合宜的理論。它對幅員狹小、社會分歧不大的社會（如古希臘城邦）容或有實踐意義，但是對任何現代國家而言則宛如時空錯置的理論，因為我們既非全然由社群所構成，也非安土重遷的傳統守護者；既不認為族群文化有一致的基礎，也不相信共善可以有太實質的解釋。就台灣社會而言，我們並不存在社群主義國家認同觀實現的條件，因此任何企圖以社群主義思惟塑造民族主義激情的人，都應該考慮這種作法的妥當性。

參考文獻

一、中文部分

- 石元康，1995，〈社群與個體：社群主義與自由主義的論辯〉，《當代》114：94-104。
- 江宜樺，1996a，〈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」。一九九六年五月三十、三十一日。
- 江宜樺，1996b，〈自由民主體制下的國家認同〉，殷海光基金會主辦，「跨世紀台灣民主發展問題學術研討會」。一九九六年七月七、八日。
- 林火旺，1996，〈公民身份：認同與差異〉，中研院社科所主辦，「多元主義學術研討會」。一九九六年五月三十、三十一日。
- 錢永祥，1995，〈社群關係與自我之構成：對沈岱爾社群主義論證的檢討〉。收入陳秀容、江宜樺主編，《政治社群》，台北：中研院社科所。
- 蕭高彥，1996，〈多元文化與承認政治論：一個政治哲學的分析〉，中研院社科所主辦，「多元主義學術研討會」。一九九六年五月三十、三十一日。

二、英文部分

- Friedman, Jeffrey, 1994, "The Politics of Communitarianism," *Critical Review* 8: 297-340.
- MacIntyre, Alasdair, 1984a, *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair, 1984b, "Is Patriotism a Virtue?" The Lindley Lecture, University of Kansas.
- MacIntyre, Alasdair, 1994, "Nietzsche or Aristotle?" in Giovanna Borradori, *The American Philosopher*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mulhall, Stephen and Adam Swift, 1992, *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell.

- Rawls, John, 1971, *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Sandel, Michael J., 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, Michael J., 1987, "The Political Theory of the Procedural Republic," in Allan C. Hutchinson and Patrick Monahan eds., *The Rule of Law: Ideal or Ideology*. Toronto: Carswell.
- Sandel, Michael J., 1982, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self," in Shlomo Avineri and Avner de-Shalit eds., *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press
- Smith, Anthony D., 1991, *National Identity*. Reno, Nevada: University of Nevada Press.
- Taylor, Charles, 1985, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles, 1993, *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*. Montreal & Kingston: McGill-Green's University Press.
- Walzer, Michael, 1983, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.
- Walzer, Michael, 1984, "Liberalism and the Art of Separation," *Political Theory* 12 : 315-30.
- Walzer, Michael, 1988, "Interpretation and Social Criticism," in Sterling M. McMurrin ed., *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. VIII. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Walzer, Michael, 1990, "The Communitarian Critique of Liberalism," *Political Theory* 18 : 6-23.
- Walzer, Michael, 1992, *What It Means To Be an American*. New York: Marsilio.

The Idea of National Identity in Communitarianism

Yi-Huah Jiang

Abstract

In this essay I examine the idea of national identity as it appeared in the writings of contemporary communitarians Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer and Charles Taylor. Communitarianism generally perceives the self as an "embedded" person who must seek his (her) identity in a particular historical setting. Unlike that of liberalism, the communitarian self is deprived of the right to choose freely his life-plan and community. Accordingly, one gives one's loyalty to a state not because the political system of that state is just or agreeable, but because it is the bearer of a particular culture.

The idea of national identity in communitarianism reminds us of the importance of sentimental belonging for an individual, but it overemphasizes the role of cultural commitment. It tends to limit a person's power to criticize his own community, and gives easy access to cultural authoritarianism, which will in turn undermine the energy of a plural society. As far as national identity of a modern society is concerned, the communitarian solution is not a good one.