政治科學論叢／第 66 期／民國 104 年 12 月／頁 41-80

自由主義式公民教育理念及其問題：以國家中立與多元文化論爲分析焦點*

莊國銘**

摘　要

本文旨在梳理自由主義式公民教育之理念，並分析其可能蘊含之問題。就政治思想史的發展過程來看，自由主義式公民教育理念乃奠基於歐洲宗教改革以來無可通約的價值歧異之事實、以及對政治專制之省思；當代自由主義者所倡議之國家於各種倫理觀點保持中立，即是源自此一大傳統。自由主義嘗試在公民教育中培養某些非特定倫理立場之德性，以憲政制度、寬容、人權等等理念安置各種價值爭議。本文除了試圖釐清自由主義式公民教育理念之外，並將嘗試說明，此一奠基於宗教與政治問題所發展出之中立教育理念與模式，並無法妥善處理當代因族群政治運動所發展出之文化群體權爭議；因爲自由主義對「政治性文化／非政治性文化」、「制度性文化／特定具體文化」所做的分類，忽略了工業化社會中作爲知識平台的「標準化的高級文化」之特殊屬性與作用，從而也忽略了它的深遠影響。因此，自由主義勢必需要發展新的理論論述以回應此社會需求。本文認爲，各文化群體針對教育內容作進一步的民主對話與協商，可能會是比較妥適的安置爭議之道。

關鍵詞：自由主義、公民教育、國家中立、「高級文化」、多元文化論

---

* DOI:10.6166/TJPS.66(41-80)。
本文承蒙兩位匿名審查人惠賜許多寶貴建議，受益良多，謹此致誠摯之謝忱。
**國立暨南國際大學公共行政與政策學系專任助理教授，E-mail: kmchuang@ncnu.edu.tw。
收稿日期：104 年 6 月 1 日；通過日期：104 年 9 月 16 日

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前言

在《愛彌兒》（*Emile*）中，盧梭曾經如是寫道：

> 公民只不過是分數的分子，一如分子的數值依附於分母，公民的價值則取決於全體，即其與共同體之間的關係。好的社會制度要能使人改變天性，將其獨立性轉變爲從屬性，並將之整合入群體中，以使不再將自己視爲個體，而是將之僅視爲共同體的一部分。（Rousseau, 1950: 7）

自古希臘以來，許多政治思想家皆苦思如何將個人與政治共同體作適切結合，亦期待藉由公民教育來完成這項社會工程。但由於農業時代的社會條件之侷限（主要是農業時代國家無能力開辦義務教育），使得這些冀望國家擔負公民教育任務、以俾將其所想望之公民德性深植人心的理想終究難以實現。在前現代社會中，公民教育的場域並不是學校，而是由公民在日常生活與政治事務上的被訓練與自我訓練爲主。但自 19 世紀中葉以來，由於普魯士與法國的相互競爭，彼此爲求打造成民族國家並使國力極大化之政治目的，因而開辦國家的義務教育，其後歐洲各國紛紛起而仿效；這股義務教育風潮日後逐漸擴散，迄今成爲普世現象。[1]

我們幾乎可以這樣說：當國家開辦義務教育已然成爲普遍政策時，其重要意義之一也在於爲政治哲學之實踐創造一個可能的空間；當哲學家們長久以來試圖藉由教育培養某些政治價值的想望成爲可能時，接下來的重要課題就是：到底哪些價值應該要被視爲政治共同體必須培養的？歸根究底而言，它所涉及的是政治共同體之成員必須「共」些什麼？「同」到何種程度？

---

[1] 這段政治史在 Eugen Weber 的經典作品 *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870-1914* (1976) 一書中有極爲詳盡的研究與分析。此外，關於國家藉由義務教育打造標準化的語言與文化，以滿足工業資本主義對同質性勞動力之需求、並在教育過程放入國家所需之政治理念此一過程與效果，在 Ernest Gellner 的 *Nations and Nationalism* (1983) 與 *Conditions of Liberties* (1996) 兩書中有精彩且完整的解釋。

臺灣大學學術出版資料庫

這不是個容易回答的問題。本文開頭所引盧梭之名言只是一個楔子，用以帶出這項複雜的課題。Amy Gutmann 在 *Democratic Education* (1999) 一書中歸結出西方政治思想史上的三種教育模式，各自代表了不同的國家想像以及教育意義：以柏拉圖（Plato）爲代表思想的「家父長式國家」（family state）、以洛克（John Locke）思想爲代表的「家庭式國家」（state of families），以及以密爾（John Stuart Mill）爲代表的「個人式國家」（state of individuals）。「家父長式國家」指的是哲學家必須重返洞穴去教化人民，就好比家長統治並教化兒童。此模式拒絕私領域於教育的正當性，其教育目標是將所有的孩童教養成瞭解並追求一致的「好的人生」，且此特定人生意義端視其於國家之角色與價值來界定。這種教育模式之所以被稱爲家父長式國家，是因爲它的本質並不是在培養公民，而是在訓練一群總是蒙昧無知的孩童（對比於統治者的眞知睿見）；在這種教育模式下，國家猶如人民的「人造之家長」（artificial parent）（Gutmann, 1999: 22-24）。與家父長式國家有著強烈對比的是以洛克爲代表的「家庭式國家」，此模式相信家長擁有完全的教養孩童之權威，孩童之教養以及指導其人生意義之追求乃屬家庭事務範疇，公領域沒有進入教育的正當性（Gutmann, 1999: 28）。以密爾爲代表的「個人式國家」之教育理念，一方面贊成必須讓所有孩童受教育，另方面則反對將孩童鑄造成以國家目的爲依歸的產品。此模式之教育目標爲培養擁有獨特個性（individuality）的人，並使之具有做選擇的能力與機會，這是家長與國家共同的責任，且國家須於各種美好人生的概念中保持中立（Gutmann, 1999: 33-35）。這三種理念某些部份是有道理的，但也有各自的問題。就家父長式國家來說，它的缺點是無法培養民主社會所需要的理性思辨能力；就家庭式國家來說，它無法培養民主社會所需要的公共特質；至於個人式國家，它的問題在於民主的公民教育並非對各種價值保持中立，民主社會有其預設與珍視的價值與德性（Gutmann, 1989: 72-73）。

以上所述只是在說明公民教育理念涉及極爲複雜的各種學說立場，它勢必無法由一篇論文就能完善處理，因爲這個問題更涉及教育究竟是公共領域還是私領域的課題。若說教育是私領域事務，爲什麼？若說它是公領域事務，國家有什麼正當的理由可以介入？如果它既是部份屬於公共領

臺灣大學學術期刊資料庫

域、又有部份空間可以歸爲私領域，此公私領域之界限又該如何劃分？由於這些問題牽涉的範圍過於龐大，因此，本文將聚焦於當代政治哲學中最具影響力的自由主義，探究其公民教育理念以及可能的問題。

貳、論自由主義式的國家中立

當歐洲國家開辦義務教育之風潮於 19 世紀中葉展開時，密爾在《論自由》（*On Liberty*）裡表達了他的憂慮。密爾說：

> 由國家所主持的普及教育只不過是圖謀將人民模鑄成一個樣子，而這個模子必定是迎合政府中的掌權者之喜好，無論這掌權者是君王、神職人員、貴族，或是現在這個世代的多數人皆然，並且會隨著它的有效且成功之運行而形成一種專制。此專制既是心靈上的，且也會對人身有著自然傾向上的專制。（Mill, 1998: 117-118）

這也是所有憂心政治專制者的共同憂慮。針對此問題，密爾力陳國家強制所有孩童上學和一手包辦教育內容是兩回事。國家須擔負的職責是讓所有孩童都受教育，只需幫家境困難的孩童付學費即可；至於家長想讓子女在哪裡受到什麼樣的教育，則不關國家的事（Mill, 1998: 117）。

密爾此一想法顯然是植基於歐洲自中世紀以來將教育視爲家長與教會事務之傳統，這樣的觀點其實是將教育內容歸爲私領域範疇；國家所須做到的僅只是在形式上強制所有孩童都接受教育即可。這樣的想法在 19 世紀國家開辦義務教育時頗爲常見。[2] 然而，在 21 世紀的今天，教育的內容已被視爲公共領域事務，由國家界定教育方向已爲常態，密爾這套防杜政治專制入侵教育的方法恐已不適用當今社會；因此，若要防杜政治專制或特定價值觀入侵教育領域，必須另建理論來處理之。

在現代社會中，自由主義努力的方向是建構一套用以涵容各種宗教與人生價值之政治架構，在此架構下平等地尊重各種價值信念。自由主義作爲一種政治主張，其基本理念是肯定人類價值的多元性；在這個前提下，

2 關於 19 世紀義務教育開辦時對教育內容的各種主張與爭議，莊國銘（2007）有詳盡的分析。

臺灣大學學術期刊資料庫

自由主義企圖建構一個最具包容性的政治體制，使每個人不但可以在社會中與他人和平共存，而且可以擁有足夠的自由去創造和追求屬於自己的特殊生命意義（林火旺，1995：52）。這是自由主義對於價值的基本觀點。Charles Larmore 便指出，政治自由主義的企圖在於使自由主義成爲一個政治原則，而不是一種關於人的普遍哲學或整全性的道德理念。自由主義理論應努力去證成政治中立原則，而非依賴具爭議性的個體主義和傳統（Larmore, 1990: 345-346）。

因此，對自由主義者來說，政治的任務便在於建構公正的制度以保障權利；對於倫理價值問題，則要求國家採取中立的立場。也就是說，自由主義理論所欲達成的目標並不是價值的美善，而是在找尋一個眾人所共同接受的政治規則，用以保障個人權利與私領域（Galston: 1989: 94）。[3]

爲什麼中立性如此值得追求呢？William Galston 認爲有三種原因：第一、沒有任何合理的理由使人們去追求某種一致的生活方式，想要過哪種生活是私領域的事；因此，國家必須保持中立。第二、即便關於「好的生活」存在著客觀的知識，且此知識是可以探求而得的，但這也涉及了個人自由的問題（要不要去追求這種知識、或是以何種方式追求這種知識，是每個人的自由）。而個人自由的重要性比特定價值高，因此，國家必須保持中立。第三、多元分歧是現代社會的事實，若試圖要去約束或使之一致，往往會付出令社會無法接受的慘痛代價；因此，國家必須保持中立（Galston, 1991: 81-82）。

上述這三項理由既涵蓋了國家中立的原因，也注意到了國家不中立的後果。從歷史來看，很容易可以找到國家不中立的悲慘後果，例如宗教戰爭或鎮壓「異端」。至於國家中立的哲學上的理由（前兩點理由），其背後的假定爲每個人都是同等價值的存有，所以每個人都擁有追求理想生活的正當權利（Jones, 1989: 11）。[4]

---

3 江宜樺曾清楚地指出私領域對於自由主義的重要性：「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，其實是認爲私領域比公領域更重要，因爲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（1998：109-110）」。

4 自由主義式的國家中立觀點是個重要但卻相當複雜的概念。國家中立性現在幾乎被視

許多自由主義者將國家中立視爲自由主義的基本特徵之一，認爲自由主義式國家拒絕將特定的善強加於人民，它容許人們以自己的方式去追求各自心目中的善。然而，此一狀似簡單的原則，卻隱含著極爲複雜的問題。Peter Jones (1989: 11) 便指出，這個概念引發了三個問題：第一、什麼是中立國家？什麼可以使得一個國家成爲「中立的」？第二、這是個清楚的概念嗎？第三、它值得追求嗎？

對許多自由主義者而言，第一與第三個問題很容易回答，本節至此的討論就足以讓國家中立的支持者有信心可以處理。眞正困難的是第二個問題，它其實是個極爲複雜的概念。

Susan Mendus 認爲，中立性是個模糊的概念，例如結果的中立與動機的中立常被混淆在一起。類似的，保持中立到底是退一步而無爲、或是以行動介入使之具有平等的機會，同樣也是不清楚的（Mendus, 1989: 114）。Mendus 的意思是，中立性的國家在具體政策上，到底應該平等地提倡每種價值、或是平等地不提倡每種價值，是模糊不清的；同樣地，一個號稱中立的國家，在具體政策作爲上，究竟應該努力使各種價值在政策結果上是中立的？還是在制定政策時的動機應該是中立的？這一點也是不清楚的。

本文認爲，這些問題的關鍵不在於中立性是模糊不清的，而是這個概

爲當代自由主義的核心信念之一，儘管其理論脈絡源遠流長，然而，如果從自由主義的發展史來看，卻會發現這個詞彙是個當代的新發明，直到 1974 年才有人開始使用這個詞彙（Goodin & Reeve, 1989: 1）。許多人常將這個概念追溯至洛克的《論寬容書簡》，因爲在這份重要的文獻中，洛克力倡政教分離與宗教寬容，已爲價值多元與寬容原則奠立了根基。但 Susan Mendus 指出，洛克教派寬容的立場確實「蘊含」了國家中立原則的某些特性，但若說洛克的政治理論就是國家中立論之濫觴，則未免過於牽強附會。洛克在《論寬容書簡》中就已明確主張不寬容無神論者。至於異教徒，洛克雖然認爲應予寬容，但他筆下所指的異教徒是不同教派的基督徒（Mendus, 1989: 35）。此外，在《政府二論》（*Two Treatises of Government*）中，洛克認爲，人爲法是指導人類行爲的準繩，而這些準則還有更高的律則來加以規約。這些高級法有二：上帝的律法與自然法。所以，人爲法必須依照自然法來制定，並且不能違背聖經中的任何明文法，否則就會訂得不好（Locke, 1988: 358-359）。由此可知，與其說洛克主張宗教寬容，倒不如說主張的是教派之間的寬容；與其說他主張政教分離，不如說他主張的是國家不應偏袒任何教派；但是，我們不能忽視洛克主張國家不能違背基督教倫理精神的大原則。

東海大學學術典藏庫

念在不同的脈絡下本來就具有許多不同的意義。[5] 但無論是任何一種意義，中立性始終不脫爲一種工具價值，它本身並沒有與其所要保障的目標具有同等的地位，它的價值乃是依附於其所欲達成的目標中（Goodin & Reeve, 1989: 3）。就前述的宗教戰爭或鎮壓異端的例子來說，國家之所以保持中立，其理據並非國家中立具有最高價值，而是爲了和平。國家中立並非最終的理由，和平才是。

有些學者認爲，當中立性的目標確立時，政治行動的難題並沒有因而解開。以上述和平的目標爲例，Peter Jones 曾經舉了個例子來說明「國家中立於各種善的概念」在政治實踐上的模糊性。假使 A 與 B 兩人都同意和平是一種值得追求的價值，A 因此認爲必須銷毀核子武器，但 B 認爲核武的嚇阻效果有助於維護和平，所以必須發展核子武器。那麼，這個國家在具體作爲上到底該怎麼做？無論國家選擇哪種做法，都是對某方的偏袒，也是對另一方的損害。因此，這個原則說來容易，但在實踐上會困難重重（Jones, 1989: 13）。

這確實是個很不容易處理的難題。但本文認爲，或許還有另外一種可以努力的方向，可能會有助於緩解 A 與 B 之對立：在此例中，國家所能做且必須盡力做的是，應致力維護 A 與 B 皆能擁有最大程度平等的發言機會與權利，讓社會上 A 與 B 論點的支持者也皆有權利與機會去獲取 A 與 B 的完整論述。這是政治行動的場域。我們知道這不是件容易的事，因爲每個公民的社會經濟境況並不相同，這些偶然性條件實際上又會使人擁有不同的發言權力。而國家若要以公共資源介入矯正這些不平等，又會涉及公共領域是否入侵私領域、以及公共資源該不該如此分配的爭議。雖說如此，作者仍然認爲國家應盡可能地維護最大程度的平等權利，否則民主政治可能將會流於形式，而無法達致更深層的社會平等。

---

[5] 例如 John Rawls 便指出中立性所具有的不同層面之意義，他說：「中立性可能有以下幾種意義：a. 國家必須確保所有公民有平等的機會可以發展他們自由確認的任何善的概念；b. 國家不得做任何意在偏袒或促進特定整全性學說的事情，或是給予追求某種特殊整全性學說的人更大的支持；c. 國家不得做任何使人更能接受某種特別的概念而非另一特別概念的事，除非國家採取各種步驟來消除或補償這些政策所造成的後果（Rawls, 1993: 192-193）」。

國家圖書館學術期刊資料庫

我們或許無法證明 A 與 B 何者較有道理，但國家可以努力確保 A 與 B 的政治行動不受任何不當的干預或打壓。至於要如何在 A 與 B 之間做選擇？公民可以在選舉時支持各自立場的候選人、也可以在公民投票表達立場、也可以組織利益團體進行政治遊說，也可以發動社會運動強力宣揚自己的理念。這是政治場域與政治行動的範疇；在此範疇內，政治修辭的影響力與重要性並不亞於政治哲學。[6]

本文所關心的是在政治實踐層次上，到底自由主義式國家中立原則下的政治，是要排除所有的價值信念？還是爲了要達成不偏袒任何價值信念之目的，因而必須提倡某些有助於此目標的德性？或是這兩者有相容之可能？

針對此，Galston 有很深入的分析。他區分了兩種自由主義式的中立性：強的中立性與弱的中立性。強的中立性要求驅逐自由主義理論中的任何一種善的概念，弱的中立性則只拒絕某些特定的道德信念。Galston 認爲大部份的自由主義理論家都屬於前者，而這是很大的理論錯誤（1991 : 93）。換言之，Galston 認爲自由主義本身內蘊著某些善的概念，而且自由主義也可以合理地證成這一點，不必刻意迴避它。[7]

---

6 就如同 Mendus 所言，關於國家中立此概念，捲入哲學上的爭議對於解決政治上的爭端幫助有限。我們應當要將它理解爲一種政治實踐的概念，就具體的事例來分析，探究這樣的自由主義式政治究竟具有什麼吸引力（Mendus, 1989: 114）。

7 本文一位匿名審查人提出了一個極爲重要的問題：到底在什麼範圍內，基於怎樣的正當理由，我們應該引用國家中立原則？在什麼範圍外，基於怎樣不同的理由，我們又應該限制此一原則？這是個非常重要但卻也很不容易回答的問題，主要原因是這個概念承載了許多分歧且不同層次的意義。在這個問題上，作者認爲 Galston 的理論提供了我們一個很好的思考方向。

在區分了強與弱的中立性之後，Galston 認爲中立性可以再細分爲四種，分別是：機會的中立（neutrality of opportunity）、結果的中立（neutrality of outcome）、目標的中立（neutrality of aim），以及程序的中立（neutrality of procedure）（Galston, 1991: 100-101）。在這 4 項中立性當中，自由主義比較想要防衛的是目標中立與程序中立（Galston, 1991: 102-106）。然而，就政治現實來看，雖然自由主義式國家在政策目標上非常想要做到目標的中立，但實際上的難處是國家不可能完全不涉入道德或宗教事務，公民們也不可能不對具重大爭議的道德或宗教議題表態或討論。Galston 最有洞見之處在於指出：問題不在於爭議雙方藉由投票立法來決定該怎麼做的時候，輸掉的一方所持的信念因此算不算錯誤；眞正的難題是，輸掉的一方如果仍舊堅持自己的信念，但又必須因守

臺灣人文學術期刊資料庫

就自由主義的大傳統來說，無論是洛克或密爾，從來都不迴避道德與價值問題。那麼，當代自由主義爲何會演變成力倡國家中立呢？作者認爲這跟 20 世紀歐洲與北美洲的政治發展經驗有極大的關聯。人們對二次大戰時歐洲法西斯政權的驚懼、或是冷戰的恐懼與共產主義之威脅、或是對於麥卡錫主義的厭惡，無論哪一種，當時政府所採取的種種作爲經常會侵犯

法之義務而不得不支持自己所反對的事情。例如在人工流產爭議上，如果立法的結果是國家必須補助此醫療行爲，即代表著身體自主權的支持者獲得勝利；但對生命權的擁護者來說，他們依法所繳納的稅金某部份就會被花在補助他們所不支持的信念上。Galston 認爲這才是政治上的困難之所在，也是最需要被處理的問題（1991：105）。在台灣社會中，我們也可以找到宗教或道德難題的實例。例如台北市大安森林公園的觀音像之存留或遷徙的難題。這座由雕塑家楊英風於 1985 年設計打造的觀音像，在 1992 年大安森林公園開工闢建後，該不該被保留在這個公共空間中？1994 年大安森林公園完工開放前，靈糧堂基督徒與佛教徒曾爲此有著激烈的爭論。當時爭辯主要的焦點是：基督徒反對國家公共空間裡放置任何宗教偶像；而持保留觀音像意見的佛教徒則認爲這是既存文化資產，觀音像之存在早於大安森林公園的闢建，所以不應將之視爲國家偏袒佛教。

作者之所以舉這個實例，目的在於說明公共討論與政治行動的重要性。自由主義者當然可以依某種嚴格的國家中立原則（強的中立性）來主張國家公共空間裡不能有任何宗教象徵，但本文認爲，自由主義其實也有另外一種可能性：政治程序不預設偏袒任何價值，但在公共討論與政治互動之後，如果公民們認爲這項價值是有其意義的或是重要的，其結果也是可以接受的。換言之，政治的目標之一有可能就是在創造一個公共參與的空間，而不是任何特定的結果。以本實例來說，公共討論與政治行動之後，公民們有可能選擇某種嚴格的國家中立原則而將觀音像撤出；但如果公共討論之後同意留下此宗教象徵，作者認爲，自由主義似乎應該也可以接受這個結果。就如同我們可以清楚看到，在美國的社會中，公共生活和基督宗教是分不開的；自由主義在探討這些問題時，比起捍衛嚴格的國家中立來說，採取公共討論與政治行動作爲政治實踐上的路徑，可能會是比較好的論證策略。而如果我們將此公共參與空間之創造與維持視爲自由主義的一項重要使命，那麼，它必定也需要某些公民德性來支撐。

總言之，作者認爲現代國家的政治過程必須要有程序正義，但其結果不必然造成中立的後果，也不必然就會排拒道德或倫理價值。本文之所以再三強調公共討論與政治行動的原因，就是想要嘗試說明自由主義也有這層可能性。事實上，國家中立原則的思想脈絡淵源並不是哲學上的某種發現或定見，而是來自許多政治與宗教衝突事件所淬煉出來的原則。本文並未企圖將之通則化或公式化，相反地，這正凸顯了公共討論與政治行動的重要性。這個政治過程是極爲重要的，它不一定平順，但即便是衝突、對抗，也是提供公民們彼此相互學習的一個重要場域與契機（無論人們喜歡或不喜歡這個可能紛亂不休的學習機會），這也是現代政治生活中無法逃避的事實。

臺灣人文學術資料庫

人民的私領域。在這些背景下，理論家想要嘗試證明政府不該干涉人民私領域的意圖便是可以理解的。不過，這個矯枉似乎有些推過頭。當自由民主在歐洲跟北美洲逐步奠下根基時，許多理論家卻還沒有意識到國家不可能徹底中立。Galston 表示：

> （Judith Shklar 強力地提醒我們）自由主義乃誕生於恐懼——誕生於對殘忍的行爲、對血腥衝突、對任意與專制權威的恐懼。因此，自由主義式的體制就必須以此原則來設計：在可能的範圍內中立化其權力，否則國家權力可能被運用於欺壓弱者。……但自由主義源於恐懼的事實並不意味著它就必須要停留在那裡。……一個政府太弱以致於無法威脅我們的自由，它也可能會因爲力量太弱而無法保障我們的權利，更遑論來促進我們的共享價值；相反地，政府的力量太強，確實可能擁有足夠的效能，但它也可能難以駕馭。這個兩難不可能被徹底解決，它至多只能被謹慎地監控，而且我們或許也可以期望暫時性地激起對國家權力過強或過弱問題的公共關注。（1991：12）

Galston 認爲，一組適切的自由主義式德性可以緩解這些國家權力過大或過小的問題，但這些問題不可能長遠地被解決，能夠緩解已經很不容易了（1991：15）。本文認爲 Galston 的理論最值得注意之處，是他再三強調這是政治領域的範疇，而不是哲學或宗教上的課題。許多理論家喜歡援引洛克的寬容原則試圖來說明國家不應干涉宗教事務，他認爲此一引證是有問題的。因爲洛克所面臨的問題，是宗教紛爭的政治化發展，其中還有大規模的殺戮，因此政治權力的介入乃屬必然。換言之，洛克所處理的問題本質上不是宗教或道德問題，而是一個徹底的政治問題。國家介入宗教與否的實際情況應該是：一旦宗教爭議的血腥氣息沒那麼重的話，才是眞正的問題之所在；就政治現實來看，國家不可能完全不涉入道德或宗教的相關事務（1991：115-116）。

作者同意此一看法，但同時也想把這個觀點繼續往前推論。許多自由主義者喜歡標榜自由主義不介入各種美好人生的價值與計畫，然而，自由民主國家對於倫理價值問題的實際處理並非如此簡單。事實上，自由主義必定有其特定的倫理立場，它至少展現在三個方面：第一、無論任何一種

臺灣大學學術期刊資料庫

形式的政體，現代國家必定會在公民教育中提倡某種程度與形式的愛國心與政治認同，自由主義亦不例外；各個意識型態的差異泰半只是此形成愛國心與政治認同的過程究竟是由上而下、抑或是由下而上的差別。[8] 第二、當代自由主義式政體背後預設了市場資本主義，這套經濟體系也需要某些公民德性加以支撐。第三、自由主義式政體本身也需要某些公民德性來維持，單靠自由主義式的政治制度無法使之恆常運作。

簡言之，自由民主社會需要某些公民德性來支撐。作者認爲，自由主義在處理倫理價值問題時，可以有兩種論證的方向：第一條路徑是嘗試證成國家中立，不偏袒任何價值；第二條路徑是自由主義確實預設了某些倫理價值，但這些價值應該可以被自由民主社會裡的大多數人所接受。本文認爲第二條路徑是比較合理的。Michael Walzer 便表示自由民主國家不可能完全中立，爲了要維持多元寬容的社會生活與體制，國家就必須在教育上培養某些自由民主體制所需的價值（Walzer, 1995: 187）。自由主義接受這個想法的話，並不等同於自由主義就是走回前現代的倫理政治論，也不等同於自由主義就是將理想的政治秩序建基於某種完美的人格上。這些都沒有必然的連結關係。自由主義確實預設了某些倫理價值，但自由主義也可以努力證明這些價值是合理的。自由主義從這個方向來處理倫理價值問題，會比艱辛地防衛國家中立論更有建設性，也較符合具體的政治經濟事實。

以當代自由主義式政體背後預設市場資本主義這個面向來說，這套經濟體系也需要某些德性加以支撐。陳祖爲對此提出了深刻的評論。他說：

> 自由主義者主張：生活在資本主義社會中的公民有自由去形成價值觀與選擇生活方式，……政府只是提供一個中立的架構，在此架構

8 基本上這是個民族主義與國家認同的研究課題。由於民族國家仍然是當代有效的政治分類之基本原則，每個國家或多或少都會提倡某種程度的愛國心。自由主義也會處理這個問題，因爲在當代社會中，每個國家都會在教育內容裡提倡對國家象徵及符號的崇敬與熱愛，例如國旗、國歌、國家地理圖像、國家精神與歷史敘事等等，但各個思潮對於國家認同的內涵就有極大的差異。自由主義式的國家認同主要是以憲政民主認同爲主，並且提倡這樣的認同係建基於對此所衍生的「一種生活方式」（a way of life）之熱愛。關於這些問題，本文第肆節將有較詳細的討論。

臺灣人文學術期刊資料庫

> 中，公民有自由依據自己的良善生活概念來生活。此論證是從個別觀點來看待良善生活，而非從資本主義體系的整體觀點來看待良善生活。如果我們採體系性的觀點，將很清楚地看到：資本主義市場的生存，需要眾多公民選擇與資本主義體系性律令相符的生活模式。……資本主義並沒有提供一個人們可以追求各種生活型態的中立架構，它反而傾向某些有助於資本主義成長的生活型態與價值，而人們的偏好、價值、氣質傾向、生活方式的發展會在一個清楚的程度上受此架構所影響，良善生活的追求並非私人事務。（陳祖爲著，王冠生譯，2005: 281-284）

陳祖爲的評論點出一個重點：自由主義所強調的藉由國家中立來確保個人私領域空間的觀點，是從個人的角度來理解這個問題。如果從資本主義市場經濟的角度來看，它確實需要某些與商品生產、勞動關係、市場交換、價格體系、金融資本、以及由之所衍生的國家經濟政策的相關特質來支撐。因此，在探討自由主義的價值立場時，不能輕忽自由民主社會背後的政治經濟體制所蘊含的人格特質之需求。Galston 便指出，自由主義式市場經濟必須具備兩種類型的德性，分別是企業的德性與受雇者的德性。企業的德性包括了：想像力、積極進取心、魄力，以及決心。受雇者所需的德性則不同。受雇者需要謹守時間與紀律、可靠、對同事謙恭有禮，以及願意在一個既有建制內工作的意願。因此，現代市場經濟必定需要三組德性：首先是工作倫理，它結合了義務感與完成工作的決心；其次是溫和地節制，至少要有適度的儲蓄能力；第三是適應性，用以因應迅速變遷的現代市場經濟（1991：223-224）。[9]

當指出資本主義市場經濟所需要的特質之後，便可清楚看到，自由主

[9] 在《正義論》中，Rawls 有一段話明確地談到這一點，他說：「關於這些背景安排的決定，是基本的且是無法迴避的。事實上，社會與經濟立法的累積效果就是對社會基本結構的詳細說明，而且，社會體制形塑了公民的需求與願望，在某種程度上，它決定了人們現在以及未來所想望的類型。因此，經濟制度不只是滿足當前的需要與欲求的制度設計，而且是創造與培養未來欲求的方法。……由於經濟制度具有這些效果，而且事實上必須有這些效果，因此，制度的選擇必定涉及了人類善的觀點，以及實現此善的制度設計之觀點。所以，這個選擇不僅建立在經濟的基礎上，同時也建立在道德與政治的基礎上（1971：259-260）」。

華梵大學學術期刊資料庫

義式國家不可能不使用各種體制來推廣這些特質。雖然說這樣做的目的是爲了維持此經濟體系之運作，但此做法畢竟不是國家中立，因爲某些文化群體的傳統文化脈絡不一定具有這些德性。同樣的情況也發生在政治層次上。自由主義式政體也需要某些公民特質與德性來支撐，例如寬容、尊重歧異、自主性、理性審議與溝通等等，這些也都是自由主義所預設的政治價值。此處的情況也跟上述資本主義市場經濟相同，即國家是爲了使自由主義式政體恆常運作而推廣這些價值；然而，對某些原本不具備這些特質的群體來說，國家推動這些價值將會使其傳統文化被迫改變。此時，自由主義將無法以國家中立來證成其合理性。

討論至此，可以爲國家中立論做個小結。作者同意 Galston 以下這段話：「自由主義對平等有承諾，但自由主義也需要德性；自由主義對自由有承諾，但自由主義也需要德性。這些並不相互矛盾。如果對自由主義的信念進行一種非教條式的考察，將會發現它具有明確的自由主義式德性」（1991：11）。本文認爲，自由主義在政治與經濟層面上確實預設了許多的價值與德性，努力捍衛國家中立並非上策。關於這個問題，Gutmann 說得好：

> 問題不在於是否要將自由或教誨德性這兩者選一個極大化，眞正的問題是如何將自由與德性結合在一起。也就是說，眞正的問題是：哪種自由？哪些德性？（1989：75）

參、自由主義式的公民教育理念及其問題

上一節本文詳細檢討了國家中立的要旨與問題，接下來將討論自由主義所預設的德性與倫理價值，並且分析將之落實在公民教育時，又會遭逢哪些困難與問題。

John Rawls 認爲，自由主義需要一組公民德性，某些政治德性與政治自由主義是相容的，不需要爲了達到政治自由主義的目標就放棄它們。我們不會說爲了加強政治自由主義而推廣這些德性，就等同於試圖建立一個柏拉圖或亞里斯多德式的完善政體、或某種政教合一的神權國度。這是奠

臺灣大學學術典藏資料庫

基於理性的社會合作之思想與情感，與任何特殊的整全性學說無關（Rawls, 1993: 194）。Rawls 將自由民主社會所需要的德性導入政治性範疇來理解，因爲一旦正視了現代社會的「合理多元主義之事實」，就必須尋求方法來「安置」各種無可通約的價值。[10] 提倡這些德性純粹是爲了支撐政治性的正義觀與良序社會，而非偏袒任何一種特定的整全性學說。[11] 公民確實可能無法同意彼此所持的價值信念，但的確可能接受某種共同的政治正義觀念（Rawls, 1993: 202）。對於傳遞給下一代的價值問題，也完全是在相同的考量下處理。Rawls 說：

> 我們完全是在政治性概念的範疇內回答兒童教育的問題。社會對教育問題的關切，乃是基於他們未來將成爲公民而作考量。因此，我們關心一些基本的事物，例如他們必須獲得一些能力，以使能理解公共文化、參與公共組織、經濟獨立、在社會立足等等，並且能運用這些能力來完滿人生。他們也必須發展政治的德性。以上所有的一切，都是在政治性範疇內的觀點。（1993：200）

在承認價值多元作爲一種社會事實的前提下，Rawls 不冀望公民在道德上能取得一致之共識（如果可以取得共識當然是最好）；他將焦點擺在政治層次上，將彼此不同意的價值立場以眾所接受的政治規則來安置，使之不至於演變成嚴重的政治或社會衝突。就如同 Steven Macedo 所指出的，宗教間的差異無法自動調解；其之所以能和平共存，乃是透過某些政治過程與機制而達致（Macedo, 2000: 226）。而爲了支撐這個公正的政治體制，

---

10 筆者使用「安置」這個辭彙乃是順著 Rawls 的理論邏輯，即最好的情況是這些對立的價值立場能獲得「解決」或「取得共識」，但如果對立的各方無法取得共識時，人們也有可能可以尋求一致同意的「政治規則」與「政治體制」來安頓這些爭議。

11 關於良序社會（well-ordered society），Rawls 認爲它必須具備以下條件：「說一個社會在正義概念下爲良序社會意味著三件事：(1) 在這個社會中，每個人都接受且知道其他人也接受並且公共地認可相同的正義原則；(2) 這個社會的基本結構——它的主要政治與社會制度、以及這些制度如何聯結成爲一個合作體系——乃爲眾所周知、或是有好的理由去相信它們能滿足這些正義原則；(3) 公民都具有一種正常有效的正義感，也就是公民都具有一種使他們能夠理解並運用正義原則的正義感，而且在其環境要求下，絕大部份的情況都能按照這些原則來行動（1993：201-202）」。這些條件已含蘊用以支撐完序社會的政治德性。

臺灣博碩士學術期刊資料庫

某些公民德性便被視爲是必要的。

對許多自由主義者來說，公民教育並不是由國家挑出某些特定的德性、然後由上而下的施教過程。這些德性是大多數公民同意其爲維護自由民主之所必須，特別是寬容。在價值歧異的事實條件下，除非走回異端導正，否則寬容必定是自由的必要代價（陳思賢，2003：7-8）。寬容確實是自由民主社會裡極爲重要的德性，也不斷爲教育體系所倡導；但這並不意味寬容的學習僅限於孩童或學校裡的教育。對許多理論家來說，整個國家社會亦是一種公民教育場域，政治行動與日常生活即是公民教育之素材。公民不斷接收各式各樣的政治訊息、審思公共事務、參與其所關心的政治行動，這就是一種廣義的公民教育。陳思賢對此有著深刻的評論：「僅靠『制度』並非是涵容差異的最佳途徑，『承認差異』之達成有賴於建立一具『憲法美學』之生活體系，以使人類之差異在美學範疇內嘗試趨於諧同而逐漸化解」（陳思賢，2003：21）。此處的「憲法美學」，指的是憲法作爲一種「群育教化的機制」。這層教化功能不只是理智上訓練公民知曉憲法之內容，更重要的是在教化中培養、薰陶出「共通感」，使公民彼此可以理解並欣賞在歧異中達致和諧的美感（陳思賢，2003：19）。

這是很有見地的觀點，因爲德性與價值的學習若純粹只是國家由上而下的傳輸，這樣的做法又會走回「家父長式國家」的問題。自由主義不可能同意這種做法。本文認爲，自由主義式的德性觀與教育觀最值得重視的一點，就在於公民如果自覺這些德性是合理的、而且實踐它們會帶來正面感受的話，那麼，公民會願意持續學習與練習，而不會將之視爲教條。這種自發性的實踐，才是深化這些德性的最主要動力。

這樣的觀點亦可在 Rawls 的《正義論》中見到。我們可以在「社會聯合」（the social union）與「亞里斯多德主義原則」（the Aristotelian Principle）之分析中找到重要的理論資源。[12] Rawls 說：

[12] 所謂的「亞里斯多德主義原則」（the Aristotelian Principle），Rawls 爲之所下的定義爲：「如果其他條件相同，人會以運用他們的能力（人們的天賦或訓練而來的能力）爲享受。而且當能力的實現愈多時，所得到的享受感愈多；或是當實現的能力愈複雜，快樂就會更大（1971：426）」。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 道德德性是人的美德，這些美德自身就是值得讚賞、或是展現在行爲上就會令人感到愉悅，因此人們可以合理地以之要求自己，並且要求他人。顯然這些美德會在一個完序社會的公共生活中展現。因而亞里斯多德主義原則的伴隨原則意味著在正義制度的彼此合作中，人們總是相互欣賞這些美德的展現，並從中感到愉悅。[13] 由此可見，正義的集體活動是人類優良特質之展現的最主要形式。（1971：528-529）

正如亞里斯多德提醒讀者，德性不是一旦實踐了就成爲定止的狀態，它需要不斷持續練習與實踐。Rawls 上述的看法更將此原則擴衍至公民在實踐中彼此相互學習，此精闢之觀點實爲自由主義開拓出更寬廣且豐富的視野。

在說明了自由主義式道德學習與教育觀點之後，可看出 Rawls 的理論思維確實深具說服力。不過，當 Rawls 指出自由主義需要一組公民德性時（某些政治德性與政治自由主義是相容的），有個重要問題依然沒有解決：那些原本並不擁有這些德性與價值的文化群體，在面對國家以教育體制推廣自由民主信念時，會不會因此被迫改變傳統？雖然提倡這些價值是爲了促進公共目的，此與直接施加強制於個人生活全然不同，但如果傳統因此而改變，這是否公道？

自由主義者 Steven Macedo 對此問題有深入的分析：在當代社會中，族群文化分歧的事實使我們必須更謹慎處理教育內容的安排，否則可能引發族群間深層的不信任。此不信任的心態有兩種：一是不同文化群體之間的猜疑，其次是對國家執掌公民教育的不信任。兩者狀似無必然的相關性，但若安置在國家機器的再生產功能與權力面向來檢視，其緊密相關的程度就很明顯了（Macedo, 2000: 1-4）。這個問題其實也就是在問，到底是「誰」掌握了公民教育的國家權力？這個文化群體掌握了國家教育系統之後，到底會宣揚或提昇哪些文化群體的價值觀？少數族群的處境又將如何？[14] 如

---

[13] 關於「亞里斯多德主義原則的伴隨原則」，Rawls 如是說明：「亞里斯多德主義原則還有一個伴隨的效果。當我們目睹了他人訓練有素的能力時，會使得我們感到愉悅，且會激發我們也能做同樣事情的欲望。我們希望像那些能運用自己能力的人一樣，能在自己的本性中發現這種潛能（1971：428）」。

[14] 「少數」（minority）指的是在社會上所擁有的權力小，而不是指人數少。同樣地，「多

臺灣人文學術期刊資料庫

果沒有妥善處理這個問題，就會種下文化群體間互不信任的因子，也會造成對國家與教育的不信任。

面對此問題，Macedo 認爲，以往美國的公民教育的確犯過一些錯誤，例如在學校內要求學生上教堂、或宣導一些聖經的道德信念等等，這些都會對其他宗教或文化造成壓迫。然而，這不等同於就要將教育回歸私領域（無論是家庭或宗教團體）；相反地，國家必須擔負起培養有助於憲政制度與政治生活的公民德性之責任。在這些德性中，寬容與尊重差異是最重要的兩大德性。Macedo 認爲多元文化論確實指出了許多政治的新面向，但問題是，並非所有的少數群體都值得珍惜或協助，有時人們會樂見一些少數群體被邊緣化，例如種族主義者、性別歧視者、暴力傾向者等等（2000：26）。這也顯示了，對 Macedo 而言，面對所謂的「不自由的文化」（illiberal cultural）並非難題，因爲這些文化傳統的價值觀無助於也不符合自由主義式的憲政生活。[15]

Macedo 強調自由主義式憲政不只是一種制度安排，它更是「一種生活方式」。這樣的理想所要的不只是寬容與和平，而且要公民對共同關心的事務愼重地思考、審議，並且在正式與非正式的組織裡彼此合作。能否達致這樣的理想，取決於公民能否凝聚更深層的價值共識（2000：33）。公民德性（如寬容、尊重、自主、守法等等）正是這種生活方式的必要條件，

數」（majority）的意義指的也是權力大，而不是人數多。就「多數」與「少數」的所承載的社會意義來說，Allan Bloom 曾做過仔細考察。Bloom 指出，對於美國建國先賢來說，「少數」是個被視爲有礙「共善」之追求的負面字眼，例如派系或自私者；因此他們一直致力泯除之。對於建國先賢來說，他們想要追求的目標是奠下基本人權的基業、防止權力的濫用以保障大多數人的權利。但在 20 世紀的社會科學中，非但「共善」的意義被解消了，連「少數」的負面意義也消失了。在現代的社會科學中，「多數」反倒承載了自私的意義；爲了保障少數的權益，多數的概念意義反而被揚棄（1987：31）。

15 要妥切翻譯 “illiberal culture” 這個概念並不容易，根據 Will Kymlicka 的見解，這個詞彙指的是該文化具有內部限制（internal restriction，即以文化傳統爲由限制個人權利）以及嚴重違反個人自主性的性質（Kymlicka, 1995: 94）。這個詞彙若譯爲「非自由主義式的文化」是不恰當的，因爲與「非自由主義式文化」相應的詞彙應該是 “non-liberal culture”，而不是 “illiberal culture”。此其中的差異在於 “non-liberal culture” 指的是該文化與自由主義無關，但也沒有重大的違反人權的傳統。

臺灣人文學術期刊資料庫

爲了創造這個重要的條件，國家必須擔負起公民教育的責任（2000：10-11）。

上述 Macedo 的觀點是很典型的自由主義式思路；不過，我們仍得仔細探究這套理論能否妥善處理前述的問題。

研究者時常可以發現，許多自由主義者（包括 Macedo）在分析多元文化議題時，常以一些「不自由的文化」之實例來討論自由主義與寬容原則的限度，例如女性割禮、塔利班的道德警察、對婦女的暴力與歧視等等。如果這些理論家想要分析的是「自由主義式文化」與「不自由的文化」之高下，這些例子確實都清楚說明了自由主義式文化的優越性；但本文想要嘗試說明的是，時至今日，大部份的問題都不是這些情況。事實上，在「不自由的文化」與「自由主義式文化」之間，存在著極爲廣大的與自由主義無關的「非自由主義式文化」（non-liberal culture）之空間。舉例來說，像阿美族（Amis）的年齡階級制。阿美族的年齡階級制，指的是同年齡階層的人必須非常團結，不能有派系；不同年齡層的人也有尊卑的關係，越上層的年齡階層的權威性就越強烈。[16] 它當然不屬於自由主義式文化，但這絕不能與上述嚴重侵犯人性尊嚴的例子等同視之。

本文認爲，若引用極端的例子（例如女性割禮、塔利班的道德警察等等）來嘗試證明自由主義式文化的優越性，通常是效果有限的。因爲我們不能誤以爲世上只有「自由主義式文化」跟「不自由的文化」這兩種選項；倘若世上只有這兩種選擇的話，自由主義式文化必定可輕易證明其優越性。但這卻是經常可見的引證問題。例如 Galston 便以奴隸制度爲例，說明各種善之間的關係相當複雜，不是每種價值觀都值得尊敬（1991：115）。

---

16 每個 Amis 部落都有各自的年齡階層劃分原則，大致上是由 13 歲左右開始進入年齡階層，每 3 至 7 歲不等作爲一個年齡階層，往上推總共分成 12 個左右的階級。超過最高階級的就是長者。每個年齡階級所要擔負的工作不一樣。根據黃宣衛在台東宜灣阿美族的田野調查結果顯示，年齡階層組織分爲三大類：*pakarongay*（傳令員）、*kapah*（青年級），以及 *mato'asay*（老人級），裡頭各有分組。各組內部成員地位平等，工作一同承擔，組內成員犯錯則一體處罰。年齡階層間因爲年齡的長幼而有階序上的關係，服從上級是該社會組織的重要原則。然而，若因此而稱阿美族是「老人政治」，則是極大的誤解；因爲阿美族的社會裡，眞正負責實際指揮職的是青年級的最高一組，也就是所謂的青年幹部（*mama no kapah*），老人級的成員通常只是顧問性質（黃宣衛，2005：56-63）。

臺灣大學學術期刊資料庫

Rawls 也不認爲所有的整全性學說都是值得尊敬的，他所舉的例子是奴隸制度或種族主義（1993：197-198）。但問題是，在 2015 年的今天，幾乎沒有什麼文化會提倡奴隸制度或種族主義。這種極端事例之引證並不是理想的論證方式。

本文想要探討的是，當自由主義式價值觀進入原屬「非自由主義式文化」時，經常使這些文化發生變化。我們該如何構思其間的規範性問題？回到本文主旨——公民教育，我們想問的是，自由主義式公民教育理念該如何面對「非自由主義式文化」呢？如果這些文化將「合作」、「紀律」、「誠樸」、「（宗教上的）虔敬」視爲比「自主性」、「寬容」更重要的價值，而且對這些文化來說，如果這就是公共生活之核心價值的話，自由主義又將如何回應呢？

許多自由主義者喜歡探討亞米希人（the Amish）拒絕讓其子女接受國家義務教育的案例。這確實是個非常重要的案例。簡要言之，1968 年，美國威斯康辛州政府控告三位亞米希人違反教育法令，因爲他們拒絕將 14 至 15 歲的子女送至公立學校就讀。亞米希人不願意讓子女接受世俗化的教育，它會使之習得違反亞米希文化的倫理內容。作爲虔誠的再洗禮教派（Anabaptists），亞米希人不能接受美國的自由民主價值與工商業文明，他們堅持服從神意、遵守傳統，過著簡單且謙遜的生活。然而，威斯康辛州政府堅持教育法令，認爲所有青少年都應該接受義務教育，才能使他們有能力在現代社會中營謀基本的生活。此案纏訟多年後，於 1972 年由美國聯邦最高法院做出最終裁決，威斯康辛州政府敗訴。聯邦最高法院認爲，亞米希社群與家長提供給子女的教養足以使他們日後在亞米希社群裡營謀生活，且這些青少年接受八年級以上的教育確實會影響他們對亞米希社群的認同感（Spinner, 1994: 88-92）。

這個案例對自由主義的基本立場造成了若干衝擊。自由主義對於非自由民主理念之族群的基本態度是，必須儘量把她們容納進來。主要的理由有二：第一、培養具備自由民主信念的現代公民有助於此政體之維護與運作；第二，這是孩子們的權益。但此案例顯然衝擊了這兩項原則。該案例也成爲多元文化論（multiculturalism）與自由主義論辯之重要題材。本文認爲，這個案例最重要的意義就是把上述的問題清楚呈現：問題不在於「自

臺灣大學學術期刊資料庫

由主義式文化」與「不自由的文化」之間的選擇，眞正的問題是自由主義式文化對「非自由主義式文化」所造成的衝擊。這種衝擊並不是只有發生在美國的亞米希社群，任何一個多元文化國家幾乎都會出現這種問題，台灣也不例外。

以阿美族的年齡階級制來說，自由主義式的價值信念一經國家力量強力推展至部落後，立刻就迅速崩解。有位阿美族的教師就如此表示：

> 選舉對部落傳統造成很大的改變，傷害也很大。怎麼說呢？我們 Amis 的社會結構最重要有兩個傳統：一個是公領域的年齡階級制，另一個是私領域的母系社會。選舉幾乎徹底破壞了公領域的年齡階級制。所謂年齡階級制，指的是同年齡層的人必須非常團結，不能有派系；當然，不同年齡層的人也有尊卑的關係。我所要講的是，每當選舉一到，一旦出現同年齡層的人一起參選競選，這個年齡階層制所強調的團結立刻就被瓦解了。（莊國銘，2008：79）

自由主義式信念對阿美族年齡階級制之破壞不只是在選舉，「自主性」（autonomy）的提倡亦或多或少減損了年輕人對長者的尊敬。自由主義向來重視「自主性」與「歧異」（diversity）這兩個概念，Galston 認爲，此二概念來自於自由主義式社會的兩個特徵：個人主義以及多元分歧。與個人主義相對應的德性是獨立，與多元分歧相對應的是寬容（1991：222）。然而，本文認爲，自主性與歧異這兩個概念有時會產生衝突：當以國家力量強化個人自主性時，有可能會使社會的歧異性受到侵蝕。以上述亞米希人與阿美族來說，當國家越鼓勵個人自主性，有可能越會瓦解原本歧異的文化。之所以如此的原因是「自主性」與「歧異」並不同源。就自由主義的理論傳統來說，「自主性」源於康德哲學、「歧異」則來自於宗教改革。但這層差別長久以來並沒有成爲自由主義核心之理論關懷，也沒有被仔細注意兩者間可能蘊含的落差。之所以如此的原因，作者認爲，是自由主義傳統將這兩個概念個人主義化：自由主義傳統將「個體自主性」往前推，個體與個體之間的「歧異」便很容易得見；[17] 宗教改革後的價值分歧問題同

[17] 就這個理論發展趨勢而言，密爾是代表性的思想家。密爾認爲自由內蘊著歧異，個人的獨特性與歧異是連結在一起的。說一個社會是自由的、但所有人的行爲表現如果都

臺灣大學學術期刊資料庫

樣也被個體化，被劃歸入個人私領域來理解。但如果將關注焦點放在文化群體上，就會發現這個模式很可能不符合事實。因爲當我們仔細考察文化群體間的權力不平等現象時，便可發現此間存在著體制上的強大同化力量，其背後有著龐大的政治與經濟壓力。這與個人層次是完全不同的情況。[18]

此處必須詳加說明的是，本文不認爲自主性與歧異這兩個概念是非此即彼（either/or）的選項，它是一個動態的概念。我們並不是要在這兩個概念之間做一個非此即彼的選擇，而是必須在政治場域中透過公民參與與實踐來取得平衡。詳細言之，這個立場的觀察角度在於：無論群體文化的號召力多麼強大，感受的主體終究是個人。作爲群體的一份子，群體的文化與價值信念確實是成員倫理心靈之起點，但我們仍舊會保留予個人一些反思的空間。舊文化在面對新衝擊時，除了考察文化間的權力關係之外，行動者也需深刻反思文化傳統深層的價值意義。舉例來說，在現代自由民主文化的衝擊下，阿美族的長者恐怕必須得拿出比以往更卓越的才德（excellence）才有機會維持在部落裡的權威；[19] 同年齡階層的伙伴亦須展現更卓越的表現，團結才有意義。

上述亞米希訴訟案另一層值得關注的意義是，此案例不單只是一個司法訴訟案，它更應該被視爲一個廣義公民教育的政治實作。在這個過程中，亞米希人由被體制馴化的對象轉而爲施教者，向廣大社會的公民宣示其倫理信念並獲得珍視。文化間的雙向或多面向學習，才是多元文化較佳的共存之道。陳思賢對不同倫理信念的「共存」有著以下精闢的評論：

> 「共存」之意是在現狀中割出一小塊空間提供「變革現狀者」做實驗與「展示遊說」之用，透過實踐來取得對旁觀者之說服力。（陳思賢，2003：10）

一樣，這是不可理解的（Mill, 1998: 65-66）。然而，密爾上述的觀點是就「個人」角度來看；如果就「社會」的角度來說，越提倡個人自主性，反而可能會促成社會文化的整體一致。

18 作者不認爲這是自由主義理論的闕失，因爲自由主義興起的背景本來就不是爲了處理這項課題，其理論傳統的發展過程中少有這層觀照視角也是無可苛責的。本文主要分析的就是這層文化群體層次的問題，而這也是很值得自由主義理論發展的重要方向。

19 這點對於傳統階級分明的排灣族與魯凱族的衝擊應該會更大。

臺灣人文學術期刊資料庫

無論該案例中的亞米希人有無意識到這一點，其實際的行動已爲民主社會提供豐富的寶貴資產。在舊文化的新發展過程中，確實存在著值得關注的權力不對等問題；但透過這些偶然性的政治學習過程，所得到的會是極爲珍貴的民主政治之反思。

本文當然不認爲傳統價值是絕對不能改變或不應改變的，因爲在文化發展的過程上，唯一不變的就是文化永遠在變；文化的雜揉化發展往往才是文化史的常態。[20] 作者藉由這些例子想要表達的是，自由主義必須認眞看待其所標榜的個人自主性往往會對某些文化傳統造成極大之衝擊，因爲自由主義式的公民德性能藉由國家教育體制向境內所有居民傳播，但阿美或亞米希文化卻沒有同等的機會搭載國家教育體制向全體國人宣揚。自由主義式國家在此課題上並沒有形成一種對等的文化共存與平等競爭的空間。這是文化權力不對等的問題，甚至是同化的問題。[21]

這也是當代多元文化論亟欲將文化置於公共領域來討論、從而探究其中文化權力關係的主要背景與原因。本文認爲這是當代自由主義值得關注與發展的重要方向。

肆、自由主義式公民教育的新課題：多元文化論

本節將以文化群體間權力不平等的問題爲焦點，繼續分析自由主義式公民教育值得關注與發展的新方向。

---

[20] James Tully 便指出，文化的碰觸與發展總是可以看到重疊、互動與妥協這三種過程（1995：14）。

[21] 此處必須詳加說明的是，這並不意味著本文就支持所謂的「文化市場」（cultural marketplace）概念，因爲這種觀點乃是基於自由主義式的公私領域二元劃分，文化是私領域事務，所以國家不必介入。這種任由文化市場決定文化存續與否的方式，對於少數族群的文化維續非常不利。文化不同於商品，若任由各種文化以市場原則自由競逐，無異助長主流群體文化的獨霸態勢，這對文化間的平等極爲不利（Kymlicka, 2001: 146）。

臺灣人文學術期刊資料庫

前述的自由主義式價值觀之推行，雖然對非自由主義式文化造成極大的壓力，但終究還保留了一些不同意的空間；然而，本文認爲，文化間最大的權力不平等問題及根源，乃是由 Ernest Gellner 所指出的現代國家與「高級文化」（high culture）之作用：現代國家爲因應工業化之需求而打造出某種標準化的「高級文化」，以此文化作爲搭載各種專業知識的平台，從而創造出工業主義所需的同質性勞動力（1983：33-38）。此「高級文化」必須透過國家之傳播才得以被創造。「高級文化」猶如「園藝文化」，具有規格化與去脈絡化的特色，使之可以脫離特定文化脈絡由國家教育體系傳播之；國家的教育體制與傳播系統就是堅實的巨大溫室。這跟國內各「方言」文化系統的處境完全不同，她們猶如「野生文化」，幾乎都停留在私領域裡口耳相傳（Gellner, 1983: 50-52）。而此「高級文化」的素材乃是掌握政治權力之優勢族群的語言及文化，透過國家教育的手段將之推廣至全境內，從而對弱勢文化群體造成極大的同化壓力。

此問題狀似與自由主義無關，但其實並不是眞的「無關」，而是「沒有注意到」。與其說自由主義對這個問題處理得不好，倒不如說自由主義對此問題關注的時間還不夠長久，以至於還沒有發展出足夠成熟的理論來因應之。[22]

關於此問題，Rogers Brubaker 筆下的「把國家民族化的政策」（nationalizing state policies）提供了我們一個很好的思考起點。Brubaker 指出，在鍛造一個新興民族國家時，優勢民族或族群的語言經常成爲唯一的官方語言，它同時也成爲教育上所使用的語言；這些國家或許沒有制定官方宗教，但優勢民族或族群的宗教總是具有強勢地位；在國家的象徵與符號的選擇上（例如國旗、國歌），優勢民族或族群的文化顯然具有優先性；在國家控制的社會化工具與體制中（例如大眾傳播和學校的教科書），優勢民族或族群總是具有主導性（Brubaker, 1996: 92-93）。

本文之所以要把這個問題詳細描述清楚，是試圖要指出一個重點：自

[22] 如果我們把 Kymlicka 的 *Multicultural Citizenship* (1995) 視爲自由主義開始關注這方面問題的起點（儘管筆者認爲 Kymlicka 要到 *Politics in the Vernacular* (2001) 才深刻地意識到國家與文化之間存在著密不可分的關係，並且開始嘗試建立文化群體間對等的權力與政治安排），其歷史到今天只不過才 20 年左右而已。

臺灣大學學術期刊資料庫

由主義在教育與文化議題上嘗試區隔「政治性文化／非政治性文化」、「制度性文化／特定具體文化」，從而申說自由主義所提倡的是「政治性文化」或「制度性文化」，而非特定具體之族群或宗教文化。但這項分類並沒有處理現代社會中作爲知識平台的「高級文化」之問題。此「高級文化」並非「政治性或制度性文化」；相反地，它的內涵倒是有些「非政治性文化」與「特定具體文化」之色彩。即便國家提倡它的本意是要作爲共同的溝通媒介，並以此培養同質性勞動力以求極大化國家之生產力，但其作用卻有著無比強大的同化效果。就如同 George Schöpflin 所指出的，在現代歐洲國家的成形階段，各國爲了凝聚人民對此新鑄國家之向心力，因而決定使用方言而非拉丁語作爲官方語言；在民族國家與民族主義的政治作用上，語言同時兼具工具性與目的性兩種意義。它一方面是政治的工具，用以凝聚人民的忠誠；另一方面，語言具有文化再生產的民族目的。但這對國內的少數族群卻是一大威脅（Schöpflin, 2000: 20-21）。

這個威脅不只是在文化層次上，它同時也會造成社經權力與階級的再生產作用。主要原因是這套標準化的語言與文字系統是一種知識平台，各種專業知識技能都搭建在這個知識平台上。人們必須熟練使用它之後才能有機會獲取專業知識技能；如果不熟悉這套知識平台，獲取專業知識技能的機會就會大大降低。在現代社會中，與之息息相關的就是升學機會。對弱勢族群來說，要擺脫弱勢社經處境的最有效方法，通常是藉由良好的升學表現以獲得較佳的教育資源（同時意味著取得更好的專業知能），從而在現代社會中進行有效的階級流動。但這層管道卻可能被語言的障礙給阻隔。以台灣的原漢問題來說，如果台灣的「國語」是布農語、「國字」是布農語的拼音文字，漢人必須先學會這個表意系統才能習得專業知識，那麼，今日上街頭爭取語言權、文化權與族群正義的，恐怕就會是漢人了。從這個角度來看，就比較能理解造成原住民族社經與階級困境的主要原因。

Will Kymlicka 認爲，「國家」與「文化」有緊密的聯結關係，但這層關係卻常被自由主義者忽視。例如官方語言的選擇、國定假日的訂定等，都必然呈現國家與文化緊密的聯結。自由主義並沒有高度重視這個問題，因而使之無法理解少數民族（national minority）爲何亟欲建立或保持以自

臺灣大學學術期刊資料庫

身爲主體的政治實體（2001：253）。[23] Montserrat Guibernau 便指出，在現代國家的創造過程中，許多多民族國家爲了要創造一個同質性的國族，往往透過國家所催動的同化工程來同質化人民，其結果常是某一民族凌駕其他民族之上（1996：60）。

爲何同化問題在現代是個重要的政治議題？Schöpflin 認爲，這是因爲現代政治的特徵在於理性化，此特徵使得政治正當性必須建基於較強的認同與共識，否則將無法維持穩定；而創造某種一致性的「民族成員身份」則是產生共識基礎最有效的途徑（Schöpflin, 2000: 19-20）。因此，要理解認同政治，必須先瞭解現代國家的同化工程是怎麼進行的。Schöpflin 更指出同化的另一層意義：同化亦是一種社會關係的交換，透過接受相同的認同來取得公民身份與權利；當然，問題就出在同化是以掌握政治權力的優勢族群之認同爲標準。Schöpflin 以此解釋多元文化論其實是一種紓緩少數族群壓力的策略。對少數族群來說，若她們的語言能獲得保障，也可能會因而對國家產生較高程度的忠誠感（2000：20-21）。[24]

釐清了多元文化國家的文化權力關係之後，我們就可以深入探討其公民教育理念。

---

[23] Charles Taylor 曾詳細說明這個原因：18 世紀的啓蒙運動掀起了一股追求個人主義式的平等與普遍主義之潮流，它在政治上的訴求是泯除社會上的不平等，其最大的勝利行動爲美國 1960 年代的平權運動。時至今日，它已被人們普遍接受，Taylor 稱之爲平等尊嚴的政治（politics of equal dignity）。自由主義就是基於平等尊嚴的政治所建立起來的學說。自由主義強調應優先考慮每個「個人」的平等權利與尊嚴，而不是每個「群體」的價值與生存意義。Taylor 將這種發展名之爲「無差異的自由主義」（difference-blindness liberalism）（1992：37-38）。自由主義自詡爲優越者即在於無偏私（免去差異性），而且政治安排與公民資格本就應如此，從而也就沒有發展出文化群體權的相關論述，直到 20 世紀末族群政治的興起才使自由主義開始注意這個問題。

[24] 除了語言之外，Schöpflin 另外以國家與各族群的傳統紀念儀式爲例來說明多元文化論爲何可以緩解這層潛在的文化衝突壓力。Schöpflin 認爲，紀念儀式代表一個族群的共同記憶，它常常被用以作爲凝聚族群之基礎。就個人而言，這些儀式代表的是他／她與族群整體某種互動的方式，因此儀式有助於該族群成員的團結。但若國家強制推動某些優勢族群的傳統儀式，使得某些弱勢族群的成員無法從中得到深刻意義的話，反而有可能會造成族群間的不安，因爲某個族群之記憶有可能是其他族群所厭惡或無法接受的。不同族群如果能在相信其族群價值的同時，也能對其他族群的記憶保持尊敬、並尊重每個族群的文化再生產權利，文化衝突的問題就有可能緩解（Schöpflin, 2000: 83）。

國家圖書館學術資料庫

Bhikhu Parekh 指出，現代國家具有同質化境內文化的傾向，而多元文化論對現代國家所造成的最主要挑戰，就是將傳統上被視爲緊密扣連的「領土、主權、文化」這三個概念鬆綁，重新審視國家組成的基礎假設。Parekh 認爲，許多民族主義者都過度強調同化，經常主張既然在同一個國家中，少數族群就應該接受同化；如果不願意被同化，就不該爲受到歧視或被視爲外人而感到委屈。這樣的觀點既武斷又過於簡化。爲了避免這種情況發生，有必要找尋一種合理的政治整合模式。國家的組成單元不一定是獨立的個人，也可以是眾多的社群；因此，我們需要尋找現代國家新的政治架構，俾能維護多元文化、使各群體擁有不同程度的自治權，同時也不損及國家的整體性及行動的果斷力。這樣做的目的並非欲使國家退化，而是要找出更穩定的民主架構，以確保社會正義並妥適處理衝突（2000：194-195）。

Parekh 區分了三種多元文化國家的政治整合模式，分別是「程序主義模式」（proceduralist model）、「公民同化模式」（civic assimilationist model），以及「鄂圖曼土耳其帝國的自治模式」（millet model）。

程序主義模式的基本觀點是，多元文化社會中的深層道德與文化差異無法被理性地處理，因此，我們只能專注於尋找確保和平與穩定的方法。此模式認爲，唯一的方法是建構一個不偏袒任何一種道德觀或文化傳統的公共權威（Parekh, 2000: 199）。公民同化模式則奠基於公享的政治文化，它包含了許多公共或政治上的價值、理念、慣行、制度、政治論述的模式等等。此模式主張必須建立某種共享的公共政治文化，但公民在私領域裡可以自由選擇展現差異（Parekh, 2000: 200）。在鄂圖曼土耳其帝國的自治模式下，天主教徒與尤太人都擁有自己的學校與醫院，並享有高度的自治權；其成員可免任武職，鄂圖曼土耳其帝國也不強求其宗教或意識型態必須與主流社會齊一（Parekh, 2000: 351）。

大多數多元文化國家的政治整合模式幾乎都不出這三種。Parekh 認爲，這三種政治整合模式都有各自的優點，但也有各自的問題：

程序主義模式力求國家不偏袒任何一方，但問題是國家不可能完全不帶有道德與文化色彩，程序主義所想像的國家中立不可能存在；而且，在現代國家的體制下，幾乎很難避免文化不平等的現象，此不平等通常對少數族群的文化不利（Parekh, 2000: 201-202）。公民同化模式試圖以一套公

臺灣大學學術期刊資料庫

共的價值涵容各種文化，但問題在於公私界限難明，且其所需之公領域機制（特別是學校）不可避免地會入侵某些私領域。就公民同化模式的支持者來說，學校乃是培養未來公民的場域，所以必須傳達某些公共領域的價值信念；然而，如果學校傳達的公領域價值觀與其家庭私領域之信念相違背，難免會造成此二領域的衝突。換言之，公民同化模式忽略了公共領域的政治價值會對某些文化造成壓迫（Parekh, 2000: 202-204）。鄂圖曼土耳其帝國自治模式的優點是充分尊重差異，問題在於，倘若文化之間缺乏互動，可能會無法建立政治共同體所需之共同聯結。由於這種自治模式乃立基於農業社會，在當今工業社會中，群體間的互動緊密，必定會將自治藩籬打破（Parekh, 2000: 205-206）。[25]

在上述這些考量下，Parekh 認爲有必要尋找多元文化社會的新權威架構，使得既能維持文化的差異性，也能擁有足夠的共同性來維繫政治共同體。本文認爲，Parekh 整理出這三種政治整合模式背後有一個很重要的意義：如果自由主義建構公正政治制度並輔之以自由主義式公民德性的理論企圖是成功的，那麼，公民同化模式即足以處理價值歧異與公民教育上的課題。他之所以特別舉出鄂圖曼土耳其自治模式，也就是在表明自由主義仍有寬廣的發展空間，其理論傳統無法滿足建立文化群體間的對等權力關係之社會需求。因此，Parekh 認爲，這個問題不只涉及文化與教育，更牽涉到廣大的政治基礎架構。爲了建立共同的利益與互信，需協商出各族群皆能同意的權威架構，並將之落實爲成文憲法。Parekh 特別強調，憲法是各族群艱辛協商後的成果，它是一份政治文件，而不是任何意識型態的產物（2000：207-208）。

至於文化的議題，由於多元文化社會多少需要某些共享的文化，爲了使多元文化社會滋養出某些共享的文化，國家應在平等的基礎上鼓勵各文化相互交流。文化間難免會有競爭，因此也就需要創造公平的互動空間。此公平的空間範圍包括政治制度與各種社會資源的分配與運用。以語言政

[25] 農業帝國的特色主要有二：統治權力不貫徹與文化不同質。因此，與其說鄂圖曼土耳其帝國不願干涉轄下的各種文化，倒不如說農業帝國的政治社會條件使之無力干涉。現代國家的特色則恰恰與農業帝國相反，它的特色是全面滲透的政治權力與同質性文化。

臺灣大學學術期刊資料庫

策爲例，Parekh 就認爲不應硬性規定全國性的官方語言，因爲官方語言之制定將不利於文化間的平等交流（Parekh, 2000: 222-223）。

總言之，多元文化社會在某些條件下可以是穩定且具有凝聚性的，政治安排的任務就是創造這些可能性條件。當這些條件被創造之後，各文化群體有可能會發展出某種共同歸屬感，從而緩解共同體內部衝突的危機。這一切都是奠基於被公正地對待與文化上的被尊重。

一如任何一種社會，多元文化社會同樣需要培養某些價值來支撐政治與社會之運作。我們不免好奇，多元文化論會提出怎樣的公民教育理念呢？

Parekh 認爲，多元文化教育所關心的是培養尊敬各種美好人生觀點的態度，協助學生不僅成爲好公民，還要發展欣賞各種人生智慧的意識與能力，俾能在多采多姿的世界中怡然自得。因此，多元文化教育應保持開闊的態度，使學生以同理心來理解社會上無法消弭的歧異性（Parekh, 2000: 227-229）。

本文大致同意 Parekh 的多元文化教育觀點，但也認爲上述論點涉及了兩個不同層次的問題，仍需仔細分析。第一個層次是從國家整體的角度看教育；第二個層次是從個人的角度分析多元文化社會所需要的人格特質，以及公民教育在其中所扮演的角色。

我們先討論第一個層次，即從國家整體角度來看教育。

爲了避免優勢族群透過掌握教育權力來壓迫弱勢群體，國家必須先承認各種文化的合理性與正當性，除非這是重大違反人性尊嚴的文化。對於同化的問題，人類學家 Alexander Lesser 有很經典的界定：

> 當我們考察美國印第安人面對歐洲文化的調適問題時，印第安人的文化傳承問題，一言以蔽之，就是被同化與否的問題。……所謂的文化傳承，指的是文化群體成員之間的相互關係，彼此都有施予以及接受的關係；而同化則是指具有統治權力的文化群體以外部強加的方式，以優越文化之名，將其文化強迫置入弱勢群體。被置入的（弱勢）文化群體並不具有選擇接不接受的機會。（Lesser, 1933: ix）

Lesser 這段話清楚點出同化將斷絕弱勢族群的文化傳承。若一個文化群體不具有重大違背人性尊嚴的內部傳統，我們就必須珍視之，並且承認其文

臺灣大學學術期刊資料庫

化傳統的正當性。承認（recognition）與寬容（toleration）的意義並不相同。寬容指的是，當一個人面對其所不贊成、不喜歡或厭惡的事或行爲，雖然有能力阻撓之，但卻能自我克制而不加以干預（許國賢，2002：220）。承認則是以對方的詞彙與傳統去理解，明瞭其爲自身所想望的存在形式，且體悟對方爲正與我們對話的眞實存在（Tully, 1995: 23）。換言之，承認的意義即在於理解彼此的價值觀均屬同樣合理。

不過，現代社會中作爲知識平台的高級文化所產生的不平等與同化壓力，可能無法以上述方式解消。國家將語言與文化同質化的「理由」是公共溝通與效率，而主流群體對弱勢族群產生同化壓力是其「後果」；兩者雖說不能混同，但也正是由於以「公共溝通」或「效率」之名，才使得這個粗暴的同化顯得更加名正言順而且難以抗拒。

針對此問題，Kymlick 指出，爭取語言權是維繫社群傳統的關鍵第一步。魁北克人爲維護其「社會性文化」（societal culture），[26] 第一個要求是子女能上法語學校。但光光靠法語學校還不夠，必須將語言的正當使用範圍擴大到更廣泛的公共場域中。少數群體的語言必須得到正當地公共使用之承認，才能在現代社會中存活下來，因爲現代生活對語言表意的掌握有很精準的要求，任何語言如果沒有辦法與生活緊密貼合，將會迅速被邊緣化。所以，少數族群除了爭取建立以自己的語言作爲教學語言的學校之外，也必須爭取在各種公共場域使用自己語言的正當性，諸如法院、立法機關、社會福利機構與醫療組織等等（Kymlicka, 2001: 156-157）。除非少數族群的語言能全面地在生活諸領域中正當使用，否則該語言的生命力就會有迅速衰退的危機。[27]少數族群不僅有權否決對其語言文化不利的政策與法

---

[26] Kymlicka 爲「社會性文化」定義如下：「此文化透過公私領域全方位的人生活動，包括社會、教育、宗教、再生產、以及經濟生活，提供了成員有意義的生活方式。……這些社會性文化具有疆域性的傾向，而且是基於一種共享的語言」（Kymlicka, 1995: 76）。Kymlicka 在這段文字尾聲寫了一個重要的註釋，強調此「社會」概念必須具備相當程度的制度的完備性以及世代的延續性（1995：212）。此一說明無疑地加重了此社會概念的政治性格，因此，此處所指的語言不應僅指言說溝通之便的語言，它尚且包含了某種符號意義，使共享者能藉此擁有自尊與人生意義，並落實爲文化實踐。

[27] 這就是爲何 Kymlicka 認爲落實「說方言的政治」（*Politics in the Vernacular* 一書書名）對於實現族群平等具有如此重要意義的原因。

臺灣大學學術期刊資料庫

律，尚可要求其語言成爲當地之官方語言（Kymlicka, 2001: 233）。

教育體制當然是這些場域中重要的一環。Kymlicka 認爲像魁北克這類的社會性文化都具有成立自己教育體系之正當性；當然，同樣屬於社會性文化、且往往是被迫併入國家的原住民族，有更爲堅強的理由來宣稱擁有這些權利。此處必須說明的是，倘若這些群體決定不行使教育自治權的話，她們仍然擁有完全正當的權利要求教育內容不得偏袒主流族群，以免國家教育體制淪爲同化的利器。

以上是從國家整體的角度來看教育，接下來討論第二個層次的問題，即從個人的角度來分析多元文化社會所需要的人格特質，以及公民教育所扮演的角色。本文認爲，多元文化社會最需要的是培養理解不同文化的能力，這也是多元文化公民教育的重要使命。Kymlicka 便表示：

> 公民教育並非單單只是傳授政治組織與憲政原則的知識而已，它更關乎我們如何看待和對待他人，特別是那些在種族、宗教、階級等等面向上與我們不同的人們。（2001：304）

基於上述的目的，Kymlicka 提出了四種多元文化的德性，分別是：公共精神、正義感及理解並尊敬別人權利的能力（並且因而使自己的立場溫和化）、教養與寬容，以及共享的團結感或忠誠感（2001：296）。爲了使各種文化和樂共存，這些特質是很重要的，也是多元文化教育所必須提倡的德性。不過，或許此觀點會被質疑，對某些不存有這些價值的群體來說，提倡這些特質會不會是某種文化上的壓迫？再者，這些特質看來與自由主義式的德性有些類似，作者才在第三節指出自由主義式德性具有特定文化脈絡，現在標舉這些德性會不會自相矛盾？

針對後者，本文認爲這些德性與前所提到的自由主義式德性並不全然相同。最主要的差別在於，自由主義式的德性觀乃是基於保障個人權利之目的、從而開展出由下而上支撐公正政治制度與憲政民主架構的德性；但上述這些德性主要是基於群體層次的多元文化之相互尊敬與相互滋養共存。兩者的性質是有差異的。[28]

[28] 爲了涵養這些不同性質的德性，將會在政治制度上做精心之設計與安排。稍後本文便

臺灣大學學術期刊資料庫

至於這些德性會不會造成文化的壓迫？作者認爲，每個社會性文化都擁有教育自主權，她們當然可以在各自的教育體系內提倡其傳統價值。上述這些德性或許不在各文化傳統中，但每個族群如果也都培養一些理解其他文化的能力，對整個多元文化社會的和諧會是很有幫助的。換言之，文化的相互瞭解應當是雙向的、甚至是多面向的。各文化群體如果有更多的相互認識，就越有可能減緩因文化衝突而引發的政治衝突。當然，如果像亞米希人依然拒絕這些價值的話，我們仍須優先尊重其選擇；國家不能以政治權力強迫推銷這些價值，只能以說服的方式爲之。[29]

這個問題還涉及另一層思考：多元文化論的思路是從優勢族群掌握教育體制所衍生的族群與文化對抗開始，Tom Brennan 指出，正由於此問題確實存在，所以更需要加深民主理念的教育。的確，現代教育體系可能引發文化群體間的對抗；但民主體制也提供了一種互相瞭解的可能性，它使我們毋需將現代民主文化的作用視爲傳統文化之終結，而是以它作爲一種兼容並蓄的條件。Brennan 認爲，民主的概念、民主的理想以及民主的體制，此三者是緊密扣連在一起的。要實現民主的目標，民主的教育實踐乃是不可或缺的（1981：13-14）。

事實上，多元文化論背後預設了民主體制，因爲在非民主國家當中，

會詳細說明之。

29 本文一位匿名審查人提醒作者注意文化群體內權力的支配與資源的壟斷問題。這是一個非常重要的提醒。多元文化論作爲一個新興理論觀點，發展至今不過 20 年之光景，其中理論之疏漏必定所在多有。在此問題上，Susan Okin 的觀點提供了我們很好的省思資源。Okin 對多元文化論的主要質疑是我們不能忽視「少數裡的少數」之艱困處境。她認爲現存的文化傳統幾乎都帶有性別上的壓迫與歧視，有所差別的只是程度上的不同。在自由民主國家中提倡少數文化群體權，此文化群體內部的女性之處境將會如何？少數群體內部的少數之不利處境會不會因爲高舉多元文化論而更深化（1999：10-12）？這是個很重要的問題，多元文化論如果沒有辦法妥適處理這個問題，必定將會大大減損其理論之說服力。本文認爲，傳統文化與價值觀必須要展現在當代生活中仍然具備足夠的吸引力，才能使該群體成員願意珍視之；單靠傳統之權威不足以使之長久保存。如果傳統文化沒辦法使其多數成員依然珍視，那麼，傳統文化的內涵可能將會逐漸瓦解。自由民主將會使此過程變得極爲快速。作者同時也認爲，這是個動態的政治與社會過程，主角是該群體之成員。理論家恐怕不容易找到某種通則化之公式來指引人們該如何做。

臺灣學術期刊資料庫

弱勢族群爭取群體權的機會將會更小。這樣的觀點可能引發一個質疑：作者一方面主張多元文化論預設了民主體制，但又反對將自由主義式的個人自主性強加至所有的文化社群，此如何可能？本文認爲兩者並不矛盾，因爲自由主義與多元文化論對國家組成單元的想像不盡相同。自由主義預設了個人作爲社會與國家的組成單元，權利的承載者是個人；但在多元文化論的思維中，除了上述的觀看角度之外，又加入了另一個視角：文化群體同時也是國家的組成單元。這個新視角是很重要的。此民主體制在處理文化間的權利與權力關係議題上，並非僅以個人作爲分析視角，而且也要追求建立族群間的對等關係。要藉由族群的對話與協商來處理族群文化與其間的權力關係問題，需要謹慎設計政治制度與政治過程的安排。比較政治理論中的協商式民主（consociational democracy）與共識型民主（consensus democracy），都是針對異質性社會所開展出來的理論。Arend Lijphart 在 *Patterns of Democracy* 一書當中，藉由比較分析瑞士、比利時、奧地利等國家的政治經驗提出共識型民主，其主要思考方向是：

> 在同質性程度較低的社會中，主要政黨的政策傾向往較大的分歧發展，且選民對政黨的忠誠度經常是比較穩固的，因而降低了主要政黨輪流執政的機會。……在異質性社會的條件下，多數決統治不但不民主，而且也是危險的，因爲少數群體長久以來被排拒在權力之外，將導致這些群體覺得被排斥與被歧視，因而失去對政權的效忠。（Lijphart, 1999: 33）

對 Lijphart 來說，異質性社會在設計政治制度時，應盡可能地避免採用多數決模式（即「西敏寺模型」），因爲多數決模式必須建立在同質性較高的社會基礎下才能有效運作，其原因是多數決模式假定了各種政治勢力沒有根深蒂固的歧異，且今日的少數明日有可能成爲多數、現今的多數日後亦可能成爲少數，也就是具有輪流執政的可能性。但在某些有著宗教或族群上極大歧異的異質性社會裡（且若其政治分歧之主要原因便是宗教與族群的話），多數決模式的條件與可能性都是不存在的，某些弱勢族群可能永遠都會是輸家。在這樣的社會中，採用多數決模式是危險的（Lijphart, 1999: 31-32）。共識型民主的政治制度特點主要是大聯合政府（grand coalition）、

臺灣大學學術期刊資料庫

比例代表制、共識決、相互否決權、[30] 高度分權的聯邦主義等等。共識型民主在政治層面上具有兩個重要意義：放棄權力集中化的國家型態與打破權力極大化的原則。高度分權的聯邦主義象徵著承認地方擁有高度的自治權；至於權力極大化原則，無論是 William Riker (1962) 的「最小獲勝聯盟」（minimal winning coalition）或是 Robert Axelrod (1970) 的「最小相關獲勝聯盟」（minimal connected winning coalition）等等的各種尋求權力極大化的政治計算都必須放棄，以追求共識作爲政治爭議的解決之道。這些具有高度分歧的國家之所以苦心設計其政治安排，乃是爲了避免少數群體的被壓迫感上升成爲政治分裂的潛在因子。[31]

上述這些理論觀點都是加入文化群體作爲國家組成單元視角之下的政治安排（而非僅以個人作爲國家組成單元），此已廣爲多元文化論所倡議。總言之，在處理文化間的權利與權力議題上，必須更加謹愼地作制度性的設計，使各族群能在這些精心設計的民主體制內深化對話與民主協商。公民教育的內容與制度性安排當然也是此架構下的重要議題。上述這些優點，也都需要在民主體制下才有機會達致。關於此，Nancy Frazer 說得很清楚：

> 文化的差異只有在社會平等的基礎上才能被盡情地發揮闡釋、並且被以民主的方式加以調處。（1997：186）

---

30 此主要是弱勢族群有權否決不利於其文化、語言、環境、政治經濟處境之法案與政策，這對弱勢族群之文化保障有極爲重要之作用。

31 在異質性社會中，爲避免強凌弱眾暴寡、並引發弱勢者激烈的抗爭，共識型民主國家所採取的方法是籌組大聯合政府，把主要的政治力量都納進聯合政府中，以權力分享原則與共識決來處理政治事務。之所以這樣做的原因是，異質性社會的政黨，它背後經常是族群或宗教性的力量。與其要人們放棄以族群或宗教作爲政治動員的基礎，不如務實地將之廣泛納入政治決策過程中。就權力極大化原則來看，大聯合政府是標準的過剩聯盟（surplus coalition）；但在異質性社會中，大聯合政府卻是促進國家和諧進步的良方。共識決或許會使得議事較爲緩慢無效率，但這卻是一種極爲審愼且避免犯下重大錯誤的方法。大聯合政府最常被引用的例子是瑞士與奧地利。瑞士自從 1959 年迄今都是大聯合政府，奧地利從 1946 至 1966 年的大聯合政府經驗則爲戰後攜手重建家園奠下良好典範。總言之，多元文化社會不一定要過度強求一致性或效率，共識型民主的睿見與經驗值得多加省思。

臺灣博碩士學術期刊資料庫

Frazer 向來反對以抽象的推論方式來理解多元文化社會議題，因爲這會使討論焦點集中在文化層次，將會無法理解爲何族群運動總是與爭取政經資源的社會運動扣連在一起。所謂的「文化政治」（cultural politics）與「社會政治」（social politics）必須相連結，從而細察具體案例中的權力與資源分配問題，否則將不易形成與平等相關的實質討論（1997：185）。在思考文化群體的共處之道時，我們會發現民主制度終究是不可或缺的。[32]

因此，爲了支撐多元文化的共同體與這種民主體制，Kymlicka 所提出的四組德性確實有其必要。但假如某個文化社群就是徹底否認民主體制與現代生活、也不願意和其他群體有所互動，又該如何呢？Kymlicka 以亞米希人爲例，認爲仍應尊重亞米希的文化傳統。最主要的理由是亞米希人並非以一種自私或不負責任的方式參與政治，而是根本不參與政治；亞米希人也不是歧視其他群體，而是根本不涉入亞米希社群以外的社會活動。因此，主流社會仍應尊重其嚴肅之文化傳統，承認亞米希人擁有教育自己下一代的正當性（2001：306）。

伍、結論

無論是任何一種意識型態，要完整地說明它需要哪些公民德性來支撐其理想政治秩序，都不是件容易的事。自由主義當然也不例外。許多自由主義者嘗試以國家中立原則來彰顯不偏袒任何特定價值觀的優越性，然而，經過本文的分析之後，我們發現自由主義內蘊著某些重要的公民德性。自由主義不只需要權利與自主性，它也需要某些共享的價值。Gutmann 就直言：「民主的成功與否，取決於作爲其道德與政治基礎的民主教育是否成功」（1989：80），本文認爲這也是自由主義式公民教育對於自由民主社

32 George Crowder 指出，歷史上，多元主義的結果不一定帶來成熟理性的公民互動，反倒在史實上出現了宗教戰爭。也正是由於這個原因，所以民主政治更值得珍視，它是維護多元價值繁榮滋長的最佳政治安排，而它也需要一組多元主義式的德性（pluralist virtues）來支撐這個體制與社會生活。Crowder 列舉了四個多元主義式的德性，分別是：寬大（generosity）、現實感（realism）、關注感（attentiveness），以及靈活的彈性（flexibility）（2002：186-192）。

臺灣大學學術期刊資料庫

會所承擔的重要使命。

不過，自由主義也必須面對兩個挑戰：一個是「非自由主義式文化」的問題，另一個是現代社會中作爲知識平台的「高級文化」背後的權力不平等問題。

就第一個問題來說，自由主義期望透過某些政治上的共享價值來穿透彼此之間的差異，但這個理想是有侷限性的，它終究難以處理其與非自由主義式文化之間的緊張性。然而，本文也認爲，弱勢群體要不要以維護傳統文化之理由拒絕某部份自主性的價值，沒有任何的公式或抽象原則可以回答這個問題，這必須由相關的公民透過政治參與來決定。若要尋找一個正確的答案或哲學上的阿基米德點來處理這個問題，在政治實踐上往往都效果有限。本文所要強調的是政治過程與公民參與具有無可取代的重要性，正如 Jeremy Waldron 所說：「就我們所知的世界，人們在正義的觀點上就是彼此不同意，而且是徹底的不同意。而且，人們的不同意不僅只是針對細節問題，而是對根本原則的不同意」（Waldron, 1999: 153）。這個無所逃避的事實意味著我們必須參與政治（Waldron, 1999: 15）。

政治行動不一定就能妥善解決政治爭議，但它卻能形成一種更大範圍的公民教育場域，公民可以在這個場域裡作爲學習者，甚至可能以自身之行動轉而成爲施教者。公民在其中所扮演的角色不僅是被動式的「見賢思齊、見不賢而內自省」之學習者，更可能以政治行動向全體公民示現自身之堅持。當公民願意以和平的方式彼此合作，就是開始學習在公共領域中處理爭議的起點，價值「共存」之深刻意義乃在於此。而這種場域之培養亦需要某些德性加以支撐。Richard Guarasci 與 Grant Cornwell 認爲，在一個充滿價值歧異的民主社會中，最重要的教育目標是培養民主的「藝術」，其中不僅包括開放的心胸與溝通的技藝，更要培養珍視多樣性文化的心胸與態度（1997：8-9）。[33]

---

[33] 這樣的原則說來容易，但其實涉及非常複雜的知識主體性問題，包括「誰來書寫？」、「誰來示現？」、「誰是知識的接收者？」，以及「這樣做的目的是什麼？」等等複雜的課題。Martha Nussbaum 對此有很精闢的見解：有人主張只有被壓迫者才能懂得被壓迫的處境，因此被壓迫者的心聲須由其自己書寫。例如只有女性作家才能了解女性的生活經驗、只有非洲裔美國人能夠了解美國黑人的境況。Nussbaum 認爲確實如此，

臺灣大學學術期刊庫

關於第二個問題，Parekh 點出了它的大方向：在多元文化國家中，僅僅在私領域維持差異是不夠的，國家必須扮演更積極的角色（Parekh, 2000: 202-204）。以教育與語言權來說，Kymlicka 以魁北克爲例，魁北克擁有自主的教育、語言及文化權，加拿大其他九省也都擁有同樣的權利。這些高度的自主權是聯邦制的原動力。就是因爲各自特有的文化被承認與尊重，所以才使加拿大聯邦不因文化歧異而裂解（2001：96）。正如 James Tully 從政治史的角度提醒讀者，強求文化上的一致並不會帶來統一與和諧，反而會引發抗拒與挑戰。少數群體越被主流社會承認與接受，就越能緩和潛在的分裂危機，使共同體成員越能致力於尋找共處之道（1995： 196-197）。本文認爲，現代社會必須嚴肅面對弱勢族群被同化的處境，一如以下這位太魯閣族教師所說的：

> 我奶奶常說：
> "*Nasi ungat kari Truku, do O. Ungat Truku, uri da*."
>
> 這句話的意思是：
> 「如果沒有太魯閣語的話，太魯閣人也就消失了。」(莊國銘，2008：157)

我們並不是說每個弱勢文化群體都必須發動政治運動以追求語言與文化權，這是政治行動的場域，主體是弱勢族群或民族，而不是政治理論家。作者想表達的是，文化群體間的權力不平等問題應該受到更多的關注。本文也認爲，如果能培養公民擁有足夠的同理心以理解弱勢者的處境、並且學習在互動中傾聽各文化群體心聲的話，將會對該社會產生非常正面的助益。

但有時外界的觀點也很值得參考。她建議相關之課程內容最好由該群體自行撰寫，而去閱讀這些作品的最堅強理由就是這樣可以擴展所有人的知識視野。如果沒辦法發揮跨越群體邊界的想像力，我們就沒辦法從閱讀這些作品中得到任何益處（1997：111）。

臺灣大學學術期刊資料庫

參考書目

一、中文部分

江宜樺，1998，《自由主義、民族主義與國家認同》，台北：揚智。

林火旺，1995，〈政治自由與道德生活〉，錢永祥、戴華（主編），《哲學與公共規範》，台北：中央研究院中山人文社會科學研究所，頁 51-76。

陳祖爲著，王冠生譯，2005，〈資本主義社會中的良善生活是私人事務嗎？——對國家中立性的批判〉，江宜樺、黃俊傑（編），《公私領域新探：東亞與西方觀點之比較》，台北：國立臺灣大學出版中心，頁 279-288。

陳思賢，2003，〈多元、寬容與道德學習：憲法與群育教育的美學關聯〉，《政治與社會哲學評論》，5: 1-34。

莊國銘，2007，〈公民教育與現代國家〉，《政治與社會哲學評論》，22: 109-178。

莊國銘，2008，《多元文化國家的公民教育──兼論台灣原住民族公民教育的困境》，台北：國立臺灣大學政治學系博士論文。

許國賢，2002，〈寬容理念的形塑及其當代問題〉，《政治科學論叢》，17: 219-248。

黃宣衛，2005，《國家、村落領袖與社會文化變遷：日治時期宜灣阿美族的例子》，台北：南天書局。

二、英文部分

Axelrod, Robert. 1970. *Conflict of Interest: A Theory of Divergent Goals with Applications to Politics*. Chicago: Markham.

Bloom, Allen. 1987. *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*. New York: Simon and Schuster.

Brennan, Tom. 1981. *Political Education and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brubaker, Rogers. 1996. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Crowder, George. 2002. *Liberalism and Value Pluralism*. London: Continuum.

Frazer, Nancy. 1997. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. London and New York: Routledge.

Galston, William A. 1989. "Civic Education in the Liberal State." In *Liberalism and the Moral Life*, ed. Nancy L. Rosenblum. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 89-101.

Galston, William A. 1991. *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the*

臺灣人學學術期刊資料庫

Liberal States. Cambridge: Cambridge University Press.
Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Connell University Press.
Gellner, Ernest. 1996. *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*. New York: The Penguin Books.
Goodin, Robert E. and Andrew Reeve. 1989. "Liberalism and Neutrality." In *Liberal Neutrality*, eds. Robert E. Goodin & Andrew Reeve. London and New York: Routledge, 1-8.
Guarasci, Richard and Grant H. Cornwell. 1997. "Democracy and Difference: Emerging Concepts of Identity, Diversity, and Community." In *Democratic Education in an Age of Difference: Redefining Citizenship in Higher Education*, eds. Richard Guarasci, Grant H. Cornwell and Associates. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1-16.
Guibernau, Montserrat. 1996. *Nationalisms: The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century*. Cambridge: Polity Press.
Gutmann, Amy. 1989. "Undemocratic Education." In *Liberalism and the Moral Life*, ed. Nancy L. Rosenblum. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 71-88.
Gutmann, Amy. 1999. *Democratic Education*. Princeton: Princeton University Press.
Jones, Peter. 1989. "The Ideal of the Neutral State." In *Liberal Neutrality*, eds. Robert E. Goodin & Andrew Reeve. London and New York: Routledge, 9-38.
Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
Kymlicka, Will. 2001. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
Larmore, Charles. 1990. "Political Liberalism." *Political Theory* 18 (3): 339-360.
Lesser, Alexander. 1933. The *Pawnee Ghost Dance Hand Game: A Study of Cultural Change. Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. XVI. New York: Columbia University Press.
Lijphart, Arend. 1999. *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries*. New Haven: Yale University Press.
Locke, John. 1988. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
Macedo, Stephen. 2000. *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Mendus, Susan. 1989. *Toleration and the Limits of Liberalism*. London: MacMillan.
Mill, John Stuart. 1998. *On Liberty and Other Essays*, ed. with an Introduction and Notes by John Gray. Oxford: Oxford University Press.
Nussbaum, Martha C. 1997. *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Okin, Susan Moller. 1999. "Is Multiculturalism Bad for Women?" In *Is*

臺灣大學學術期刊資料庫

Multiculturalism Bad for Women? eds. Joshua Cohen, Matthew Howard and Martha Nussbaum. Princeton: Princeton University Press, 7-24.

Parekh, Bhikhu. 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. London: Macmillan Press.

Rawls, John. 1971. A *Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York : Columbia University Press.

Riker, William R. 1962. *The Theory of Political Coalitions*. New Haven: Yale University Press.

Rousseau, Jean Jacques. 1950. *Emile*. Trans. Barbara Foxley. London: J. M. Dent & Sons Ltd.

Schöpflin, George. 2000. *Nations, Identity, Power*. New York: New York University Press.

Spinner, Jeff. 1994. *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Taylor, Charles. 1992. *Multiculturalism and "The Politics of Recognition."* Princeton: Princeton University Press.

Tully, James. 1995. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Waldron, Jeremy. 1999. *Law and Disagreement*. Oxford: Clarendon press.

Walzer, Michael. 1995. "Education, Democratic Citizenship and Multiculturalism." *Journal of Philosophy of Education* 29: 181-189.

Weber, Eugen. 1976. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870-1914*. Stanford: Stanford University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Liberal Civic Education and Its Limits:

A Critical Examination of State Neutrality and Multiculturalism*

*Kuo-Ming Chuang***

Abstract

This paper explores the concept of civic education in liberal thought and identifies problems inherent in this concept with respect to state neutrality and multiculturalism. A product of the history of Western political thought, the liberal philosophy of civic education reflects Europe's struggle with sectarian conflict and monarchical despotism. Modern liberals' advocacy of state neutrality with respect to moral and ethical norms is rooted in this struggle. Liberal civic education attempts to cultivate a type of morality that favors no particular normative position, emphasizing the concepts of constitutional government, tolerance and human rights to resolve value-based conflict. This paper argues that the liberal notion of state neutrality is incapable of meeting challenges posed by contemporary ethnic political movements, particularly those involving power inequality among ethnic groups. Liberalism's categorization of political vs. non-political culture and institutional vs. ethnic/religion-specific culture neglects the important function a standardized high culture serves in industrial society. The paper suggests the need for a further democratic dialogue amongst various ethnic groups regarding the content of civic education.

Keywords: Liberalism, Civic Education, State Neutrality, "High Culture", Multiculturalism

* DOI:10.6166/TJPS.66(41-80)

** Assistant Professor, Department of Public Policy and Administration, National Chi Nan University. E-mail: kmchuang@ncnu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫