

編者序

公民與國家：一個摘要性的理解

自十四、十五世紀以來，歐洲隨現代國家的形成，國家的形構乃成爲政治思想家解釋的一重要課題。對於現代國家的構成性格、主權，以及統治的合法性與正當性、人民與公民的屬性、權利保障等諸多複雜的議題，近代之政治思想家皆分別以各種不同的理論角度，提出說明，繼而構成相當繁複且充滿爭議性的論述傳統。舉其要者：關於國家的肇造與維繫、國家所要求的秩序等面向上，在公民共和主義、社約論式的自由主義、馬克思主義與社會主義等陣營中，都相繼提出各自的闡述與論證。今日我們正處在所謂認同與差異並存的時代裏，這方面的課題似乎值得我們重新思索。有鑑於此，本所政治組於民國九十年十一月二十八日及二十九日兩天，舉辦了「公民與國家」政治思想學術研討會。延續本組每隔二至三年藉由政治思想學術會議以切磋研究的傳統，從民國七十九年首辦「正義及其相關問題」研討會以來，繼八十三年「民主理論：古典與現代」、八十四年「政治社群」、八十五年「多元主義」，接著八十八年「自由主義」等，至「公民與國家」已是政治思想領域的第六次會議了。在此次的會議中，邀請學者專家以及在學研究生近一百五十餘人，討論公民與國家各種相關議題。會議中共發表論文十五篇，有從 Charles Taylor、Carl Schmitt、Hegel、Michael Oakeshott 等來處理民主政治、國家主權、自我實現，以及公民教養等問題；也有探討市民社會的理念、公民與國家新層次的互動關係，以及公民社會權之相關爭議等議題。這些論文所涉及的範圍頗爲廣泛，然而討論的焦點卻始終環繞在國家的締造、維持、國家地位和功能，以及公民的角色與權利維護等面向上。會議結束後，交由本所審查出版的論文計有十篇，由於各篇審查進度不一，目前謹將已通過審查者，集結成專刊；至於其他論文，將視其審查結果，再刊載於

本所其後的各期《集刊》中。以下摘述本專刊中各篇論文所探討的重點。

張旺山的〈史密特的決斷論〉一文，關心的課題在論述 Carl Schmitt 於 1912-1933 年間法學思想的內在邏輯與系統結構。史密特將「國家」定義為一個民族之「政治的統一體」。國家之所以是一個統一體、並且是一個權威的統一體，乃是基於它的政治性格。唯藉由政治概念的分析，始能重新思考「國家的本質」此一問題。政治概念自有專屬於本身的判準，此即確立朋友與敵人的區分。「敵友之分」是不能由任何其他實質領域的區分推導出來的。「敵人」與「朋友」是一種關係概念；政治上的敵人，不一定就是惡的、醜的或經濟上不利於己的，然而一定是一個「他者」。只要這個「他者」，在某種特別強烈的意義下是個非我族類的「他者」，以致有可能與之發生衝突，而這些衝突又無法透過既有的普遍規範或某個公正的第三者加以仲裁或解決時，這個「他者」便是可能的敵人。一個想在政治上存在的民族，就必須透過「敵友決定」以形成一個政治的統一體（國家）。在這種國家觀下，「敵友區分」乃是一個民族的政治生命之所繫。一個民族如果不再有力量或意願將自己維繫在「政治的範圍」之內，則將在世界中消失，即使仍存在，也只是個軟弱的民族。因此，敵友區分的政治性對立，乃是「政治性」的終極標準。

由於政治上的對立乃是「最極端的對立」，因此，政治的統一體一旦存在，在這統一體內所有其他具體的對立便都得服從此統一體的支配。因此，政治的統一體本質上必然是「權威性的統一體」，是主權的；而政治統一體的主權權威最清楚的表現，就在於對例外狀態的決定。因此，史密特才會將「主權者」定義為「決定例外狀態者」。史密特試圖透過主權概念結合權力與法這二種「事實上和法上最高的權力」，從而克服法學與社會學的分立。在這種觀點下，國家的主權權威的本質，乃是一種「決定的壟斷權」，而不是「強制或支配的壟斷權」。

史密特試圖透過對「政治」的探討去修補「國家」這個曾經等同於政治概念的概念。國家這個「人類生命獲得其特有的政治張力」的政治統一體，已經在某種支配性的技術主義精神下被技術化，被僵化為某種「企業」。他因而試圖在法學的領域中找一條出路。在張旺山抽絲剝繭的分析下，我們得知史密特決斷論思想，雖然是由「法實踐的決斷論」出發，進而發展出「主權

的決斷論」以及「政治的決斷論」，但就其內在邏輯與系統結構的觀點而言，其順序剛好相反，也就是說後來發展出的思想，乃是先前思想的基礎。

顏厥安在〈命運與倫理—由青年黑格爾的悲劇概念反思幾個實踐哲學問題〉一文中，試圖將原本屬於美學研究範疇的悲劇概念，以直觀的方式，透視其倫理爭議的癥結所在。本文即以此種思考為背景，由探究青年黑格爾悲劇概念出發，討論實踐哲學的一些基礎問題。顏厥安指出，完成精神現象學之後，黑格爾大致已完成了悲劇概念與實踐哲學關係的闡述。因此對黑格爾悲劇概念，將集中在青年黑格爾時期的作品。

在《精神現象學》裡，黑格爾對悲劇最重要的敘述是以 Aeschylus 與 Sophocles 的悲劇—尤其是後者的 Antigone—為思考背景，詮釋古代倫理實體與城邦何以在個體性與自我意識興起之後反而逐漸沒落，轉向成爲一種法權狀態（羅馬帝國）。在倫理王國裡，只出現普遍意識和家庭的血緣，還不會有「行爲」，但唯有有所行爲，才能產生真實的自我。倫理行爲的出現，意謂著倫理實體的內在運動是一種自我意識。倫理實體固然以個體性爲其具有生命力的表達形式，但是倫理實體終究是行動者的性格與悲愴。這意謂著個體性只能以性格的普遍性而存在，如果其倫理力量因相反的力量而毀滅，個體必得同歸於盡。換句話說，黑格爾認爲唯有透過真實個體性的生活，並在其中展現實力，倫理實體才擁有其本質。因此當倫理王國衰亡時，個體將喪失其真實個體性，而成爲無本質的抽象人格，也就是個體真實力量的喪失。值得注意的是，力量還可以區分爲地上的、人的、國家的、被意識到的，與地下的、神的、女性的、家庭的，或未被意識到的。後者是 Antigone 所代表的力量，可將其了解爲永恆隱藏、卻也永遠伺機復仇的一種力量。對此，顏厥安的詮釋重點是：這兩股力量都不會真的消逝，但它們也不再屬於「倫理的」力量，意即這兩者都無法以其本質性的方式展現在個體性上。其中地上的、男人的力量，將轉變爲理性的力量。但並非是個人的理性，而是國家理性。這種國家理性可透過抽象的法權規範建立爲某種憲政體制。至於地下的力量，將以隱藏內蘊的方式轉變爲永恆的欲求力量。此種力量將以各種捉摸不定的社會需求來展現，並隨時以可能的形式對國家體制進行反抗、叛變。前者可以視之爲支持自由主義與自主性的力量。後者可以視爲是發達民族主義

與追求自我實現、認同的力量。所謂的現代悲劇，實可理解為潛意識或欲求對國家理性的一種反叛。如果現代人避免不了命運與倫理斷裂的浪漫悲劇，如果現代社會是由有限社會（必然伴隨著無限黑暗能量）與心理系統所組成，那麼確有必要大幅調整主體／理性／自由／行動／法權／正義等中心主義的思考方式，而代之以複雜性、偶然性、不確定性或風險等觀念來面對我們的社會。顏厥安認為由開啓（第一次世界大戰）到終結（九一一事件），二十世紀的歷史經驗已經為這種調整的必要性提供了相當充分的佐證。

陳淳文的〈公民、消費者、國家與市場〉一文之主旨在於探究現今公民與國家兩者間的相互關係，以及其各自所應扮演的角色。他指出，「公民」與「國家」不完全是我國文化的固有概念。前者全屬於西方思想的產物，後者則同時存在於中西文明之中。若由西方思想史的觀點來看，自十六世紀以後，「公民」與「國家」常是一組互相關聯的概念。脫離「國家」，「公民」概念即無所附麗。沒有「公民」，則「國家」不具“近代性”。由於這兩個概念密切相關，國家性質的改變，自然改變公民概念的意涵，而國家角色在二十世紀的變遷，也不可避免地要影響公民概念的固有地位。從西方思想的觀點來看，「近代國家」只是歷史的產物，有其時空背景，當然也有可能由於背景的變遷而消逝。今日，自由主義與全球化的趨勢已逐漸削減公領域的範圍，而且公領域與私領域的區分也已逐漸淡化，國家由「管制者」的角色轉變為「規制者」的角色，乃是無可避免的趨勢。而在國家角色大幅變遷之際，公民概念若要存續，勢將改變其既有內涵，除自由精神之外，道德面向尤其不容偏廢。

「規制國家」究竟應如何作為呢？身為規制者，不是任由市場自由競爭，而是必須有效確保競爭秩序及公民與社會之整體利益。例如台灣台汽公司的轉型，必須由國家以適當的規制手段來維護受雇駕駛者的工作權益、公路的交通秩序、乘客的安全，以及確保偏遠、落後地區的公共運輸服務等。在私人無法或不願承擔國家應辦任務時，國家才不得不親自介入，成為「運作者」。國家為實現公共服務，只得親自成為服務的提供者。總而言之，凡涉及「公共利益」，具「公共服務」性質的事項，並非一定要由國家親自經營，但國家絕不能推卸責任，將其完全置於競逐利潤的市場環境中。

在國家調整其角色之際，公民概念的內涵也應隨之有所改變。「規制國

家」能否順利轉型與發展，實有賴「道德公民」扮演主導的角色。以自由主義為基礎而建構的近代西方立憲體制與公民概念，是將政治社群（或國家）視為無法逃避的自然事實。但在個人與群體、自由與秩序之間，則明顯側重個人與自由，僅要求最基本的秩序與有限的國家職能。在此觀點下，尤其在尚未實施普遍選舉制度之前，承認公民地位的首要意義，乃在於對抗國家的干涉，使個體在融入群體之後，仍能享有相當多的自由。這樣的公民概念與公民社會理論，配合著資本主義之發展與科技的創新，創造了今日的西方文明，其成就固毋庸置疑，但所引發的諸多問題卻也不容忽視。事實上，個人要融入團體之中，與社群並存，個體自由固然是最核心的前提要件，但僅僅滿足此要件，很難造就一個和諧穩定的社群。若要平衡個人與社群這兩個端點，除了自由之外，還必須加上道德的法碼。公民的德性，其實就是個人與社群之間的催化劑與潤滑劑。雖然自由主義、社群主義與共和主義之公民觀，各有不同的側重面向，但都是要解決個人融入社群，如何與社群並存的問題。儘管對於社群本身應只是一個工具性框架，或是應具有道德性目的，各方立場固有所不同，但對於社群成員應有一定的群體意識與生活態度，則是普見於這些理論中的。所謂「群體的意識」，意指公民意識到個體乃存在於群體之中，個體一切行止必須考量對群體可能造成的影響。在此意義下，守法、關心並參與公共事務、納稅、服役等，固然屬於公民之德性，然而諸如對其他公民的尊重、友愛與協助等看似純屬私人領域的事項，因其涉及個體與群體的互動關係，也應被包含在公民德性之中。

陳淳文指出，在公民共和主義傳統較強的國家裏，涉及公共政策的變革，例如公共運輸、醫療與教育等，必然是公民高度關注的焦點，甚至會引起廣泛的社會動員。即使在自由主義的國度裏，這些政策變革也必然會是輿論密集討論的重心。然而在比較缺乏群體意識與公民概念的我國環境中，顯然尚未成為群眾關心的議題。這些不關心，或是無法理解公共事務的群眾，在以普選為基礎的大眾民主制裏，同時是被治者與統治者。公民一旦缺乏應有的德性，自然無法塑造一個理想的國家；而國家一再退出社會生活的結果，最終也可能帶來社群解構的命運。這一課題，值得我們再加學習並有所警惕。

今日，公民應有基本公民權與政治權的主張，業已形成一種共識。但基

本社會權是否同樣應予保障、該如何保障，卻仍具高度爭議性。至於社會權可否詮釋為普遍人權、是否意味著富國應對窮國進行大規模的資源重分配，也是學者們爭論的焦點。陳宜中在〈國家應維護社會權嗎？—評當代反社會權論者的幾項看法〉這篇論文裏，首先針對社會權論述的由來及其重要特質，進行一般性說明。再針對當代反社會權論者的主要論據，進行分析和評估。

Adam Smith 公認是第一位以「可被接受性」(decency) 來界定最起碼生活水平的政治思想家。他在《國富論》中指出，文明社會應以社會成員對「可被接受性」的理解，作為最起碼生活需要之標準。以當時英國社會來說，亞麻布襯衫和皮鞋都必須被視為所有社會成員應擁有的必需品，若缺乏這些必需品便難以維護其尊嚴。儘管 Adam Smith 未明白提出社會權的主張，但其「可被接受性」概念乃為現代社會權論述提供了重要的思想基礎。法國的 Thomas Paine，不但憧憬一個造福於弱勢者的市場經濟，亦提出了一套近似於福利國家的藍圖，包括累進財產稅和遺產稅、國家濟貧系統、窮人就業系統、促進機會平等、老人年金等。Thomas Paine 的改革構想明顯超越了生存權的範疇，而進入了社會權的領域。把 Thomas Paine 的社經正義和社經權利主張，加上 Adam Smith 的「需要」和「可被接受性」等概念，我們所得到的便是現代社會權論述的大致輪廓。

在西方學界關於權利性質的討論裡，最經常被引用的是 Wesley N. Hohfeld 所提出的四元分析架構，不過他所分析的對象是法定權利，而非政治哲學家所關切的道德權利。「消極權利」與「積極權利」的分類方式則經常出現在政治哲學的討論裡，其最主要的目的在於區別兩大類道德權利。這兩類權利之差異廣被理解為兩種義務的差異，也就是「消極義務」與「積極義務」之差異。消極權利之所以是消極的，乃因其施加於國家及第三人的義務是消極性的，也就是要求國家及第三人不要採取某些行動。例如生命權、人身安全、集會結社自由、財產權等各項基本公民權利，廣被詮釋為「消極權利」。為了保障消極權利，國家當然必須採取某些積極行動，如設立軍隊、警政與獄政體系等。至於積極權利之所以是積極的，乃因其施加於國家及第三人的義務是屬於積極性的，也就是要求國家及第三人採取某些行動。例如教育權、健康權等，理當被詮釋為「積極權利」。也就是說，當自由市場無法完全兌現

這些權利的時候，國家必須採取行動以促其實現，諸如進行經濟重分配、建立社會安全制度、實施國民教育、制定勞動法規等。易言之，國家在動用某些資源並加以重新分配時，便會對相關的納稅人構成了一種積極性的義務。

為數不少的學者認為積極權利是不正當的，陳宜中將它歸納出幾項主要的反對意見。總的說來，他認為這些論者混淆了「消極權利」與「消極權利之保障」兩種不同層次的問題。在概念上，要求他人在某些方面無所作爲（如不殺、不偷、不搶）的消極權利，並未施加任何積極義務。然而，當吾人要求國家公權力對某項消極權利（如不被搶、不被殺）進行保護時，此項「消極權利之保障」（如建立治安體系）則非吾人之消極權利。換句話說，「消極權利」與「積極權利」的概念區分是可以成立的。至於根據此種基本概念的分，則「消極權利之保障」必須被理解爲一種施加於國家及第三人某些積極義務之積極權利，而不是一種要求國家及第三人無所作爲的消極權利。簡言之，消極／積極權利的二分法其本身並無問題。

在現實世界裡，某些消極權利如「隱私權」要比教育權、健康權等積極權利，更加難以認定、更具爭議性，也更容易因文化差異而有別。再者，以維護消極權利爲目的所設立的國防體系、警政與獄政體系、司法訴訟體系等，無一不牽涉到有限社經資源的配置，其內容、程度及實現與否亦具不確定性。顯而易見，消極權利必須受到保障，但「消極權利之保障」同樣施加於國家及第三人某些積極義務，也同樣具有「涉及稀少資源」、「具不確定性」、「不具普遍性」及「不夠明確的權利義務關係」等特質。舉例來說，李四有不侵犯張三人身安全及自由之消極義務，但「保障」張三的人身安全及自由並不只是李四或王五一己之責任，正因爲如此，才有必要設置負責維護治安的警政與獄政體系。後者與保障社會權的社會安全體系一樣，同樣是在履行某種「積極義務」。此一淺例乃足以說明積極權利／積極義務未必是不正當的。

按照消極／積極權利之基本定義，消極權利施加於國家及第三人的義務是消極性的；積極權利施加於國家及第三人的義務則是積極性的。準此，政治權和社會權一樣，同屬於積極權利而非消極權利。例如「張三的投票權」是一種積極權利，因爲它要求國家及第三人「實行民主選舉以使張三有投票權」的積極義務。由於我們找不到虧欠張三投票權的義務主是誰，所以國家

拿納稅義務人的錢來辦理選舉，以履行「讓所有成年公民得以行使投票權」的積極義務。此項積極義務同時蘊含著「一人一票」之政治權利／政治正義的主張，而這正是一種積極的權利／正義之主張。倘若我們認為政治權是憲政民主國家應予維護的重要權利，那麼「積極權利是不正當的」這種說法也就失去了意義。

陳宜中認為，現代民主所應維護的是公民之基本權利，而基本權利之所以基本，並不是因為這些權利是消極的或積極的，而是因為這些權利是至關重要的。當代社會正義理論家們咸認為社經基本需要之無法滿足，將構成對個人的嚴重剝奪與傷害，因此把基本需要之滿足視為是應予保障之基本社會權利。他強調這是一項正當的社經正義／權利主張。儘管社會權仍必須面對不少理論與實踐上的難題，但此種權利之「積極」或「消極」與否，實非其是否應予保障之問題關鍵。

陳瑤華的〈自主與民主〉一文嘗試以概念探源的方式，獲得有關自主概念使用的脈絡，來解釋自主對於構成現代化民主社會的必要性。自主這個字的出現可以回溯到西元前七世紀 Hesiod 神話中，關於 *Dysnomia* (仇恨之女) 與 *Eunomia* (正義之女) 兩位女神的對比。*Dysnomia* 象徵社會的變動和混亂，*Eunomia* 則象徵豐饒與正當的公共秩序。文獻中祈求恢復 *Eunomia*，來解決 *Dysnomia* 之狀態。到了西元前六世紀之後，對於 *Eunomia* (正當法則) 之訴求，逐漸轉變為對於 *Isonomia* (平等法則) 之要求，不但期待正當法則，亦要求平等參與公共法則之制定。這些觀念的形成和轉變，對於西元前五世紀之後的雅典民主有決定性的作用，也影響了後來希臘城邦提出自主的概念。「自主」概念的產生與希臘城邦所建立的希臘聯盟有關。我們可以發現，希臘城邦對於自身獨立性的宣示和認同，與認識到自身權益的獨特性和價值有密切的關聯。尤其在相互衝突，而且對方以強權威嚇的情況下，意識到自身所創造的生活方式和價值，有可能被取代或取消，致使原來並不一定清楚的自我認同更加具體，分離主義和獨立意識更為劇烈。雅典試圖壟斷聯盟所有的權益，使得衝突更加白熱化，也使諸城邦感受到作為「他者」的危機意識。

陳瑤華指出，平等關係是希臘人在倫理思想方面最偉大的發明，它不但

影響公民、家庭、族群、社會、文化和國家的關係，也促使弱勢一方，有機會顯示自身獨特的權益和見解，使不同的價值認知及其發展成爲可能。反之，如果缺少平等法則的概念，宣示自身法則與價值之認同具有正當性，就不一定有機會和強權所認知的權益產生對話。美洲的獨立運動是非常典型的自主與爭取自由的運動。放棄過去榮辱與共的歷史傳承，建立自身新的身份和前所未有的政治現實，對於殖民地的人民而言，是很大的冒險和賭注。就概念的發展而言，美洲獨立意義重大，它乃將自主結合了人生而自由平等的理念，成爲個人與國家（政治實體）權利的理論基礎和權利的證立依據。

自主作爲一種自我認同的基本價值，是否也適用於個人在面對強權時，提出類似於社群自主的自主概念，以維護自身的獨立性，其實相當值得討論。陳瑤華援參 Von Ungern-Sternberg 關於希臘 Sophokles 悲劇「Antigone」的詮釋，提出若干討論。悲劇的女主角 Antigone 選擇違反國王的命令，爲她的兄弟收屍。藉著 Antigone 的審慎抉擇，Sophokles 不經意地透露出自主有可能必須付出很高的代價，可能產生價值權衡方面無法化解的衝突和矛盾，導致自身之毀滅。一般都將這樣的衝突單純地理解爲個人與集體之衝突，或是雙方愛好的衝突。陳瑤華認爲，這兩種觀點都有見樹不見林的偏頗處，前者忽略衝突點是自我認同的不相容性，後者則忽略自我認同是透過價值的審議抉擇而產生的，並非僅僅是偏好或意願的單純對立而已。如果具有權勢的一方，不採取獨斷或暴力的手段強迫另一方放棄身份和價值的認同，那麼雙方不相容的抉擇就不必然要以悲劇收場。如何建立恰當的機制，讓彼此找出審議的解決之道，才是最重要的關鍵所在。

一般會認爲民主就是在追求民意，有愈多的民意爲基礎，就代表決策有更多的權威。由於這樣的想法，很多政策制定者，紛紛訴諸民意。Susan L. Hurley 非常反對這種對於民主的理解。她引用 Edmund Burke 有關民主的主張，指出政府並非受制於意志，而是受制於理性與判斷。民主程序最重要的部份就在於承認個人具有提出自我與價值認同的解釋能力，而且接受不同的自我解釋。當個人的自我與價值認同無法相互一致或通約共量時，必須在自由、平等的基礎上，公開接受審視與認知。就此而言，民主的程序正是以保障人的自主能力來作爲它的出發點。

自主概念對於民主社會最重要的意義即在於釐清民主程序的認知意義，並藉此顯示權威產生的多元和多層次的意義。訓練和強化民主社會的個人與團體自我解釋之能力，對於民主社會的運作，至為重要，特別是在不同的議題產生相互衝突或爭論不下的情況時，更需要具備這樣的能力。如果強權者，無論它是單一個人或國家，僅訴諸強權和武力，不受正當性、審議性和融貫性的考量之限制，則它所挑戰的對象，就不只是一個單一的個人或集體，而是人類作為一個整體所一向珍惜的各種價值。無論這些價值的傳遞者是少數民族或邊緣的族群，也無論這樣的價值如何受到主流價值的衝擊，它們作為自我認同的依據，以及它們作為一種獨特價值的合理性，都應當受到合理的尊重。

曾國祥的〈人文教育、公民教養與國家權力：論歐克秀之教育理念〉這篇論文，其主旨在於詳實分析歐克秀的人文教育理念。歐克秀認為，有關人類經驗的「全部真理並不可得，而只有部分的有效性」。哲學的興趣固然在於揭示經驗模式的特徵與條件，卻無法指導人們實際參與實踐、史學、美學或科學的認識活動，也不具有取代或修正這些認識內容的權威。因為每個經驗模式都是人類從其文化傳統中學習而來的一種自律的言說方式，有其自我一致的語言、規則與理性。我們所生活的世界，乃是一個已被前人各式各樣的觀點構思過的意義世界。作為人類的一份子，個人之自由行為的具體表現，即在於運用他對知識的追求能力，以體現自我所追尋的信念，終而成為這個意義世界中的一員。

人類行為的自由能力主要表現在以下三端：1.具備對偶然處境做出回應的思慮能力（deliberation）；2.減少實現其想法之障礙的說服能力（persuasion）；3.使其行為更能為他人所認知的解釋能力（explanation）。作為一位擁有思慮、說服與解釋等能力的自由行為者，人的「每一個行為表現，都是（他）對於自身及世界之信念的彰顯，以及藉著自我演出（他自己的那段歷史，而對生命）所做的開拓」。一個人的自由即是其「個人的歷史片段」所允許他展現出來的行為與言談，也就是他與「整體的歷史世界」相互遇合並進行對話的成果。對歐克秀而言，自由是涵化於文化傳統之中，而非獨立於行為處境之外。

歐克秀對「人」所採取的詮釋，既是他駁斥現代理性主義的哲學源頭，也是他建構教育、政治、史學與美學等思想體系的共同出發點。例如，歐克秀曾在〈政治教育〉一文中指出，政治生活的根本條件之一，就是要發揚博雅教育的關懷，令我們充實學習各種有助於與政治傳統進行對話的知識，進而豐富我們的政治智慧，化解可能的政治紛爭。此一目標的實現，實有賴大家共同持續地向歷史傳統學習辨識與因應流變情勢的政治知識，以便在每個政治問題上都做出合宜的政治判斷。顯然地，這樣的國家理念是基於個人主義的信念。它所呈現的政治期望，是促使每位成員在源自歷史傳統的法律制度及其所提供的行為規範底下，都擁有一定的公民自由與權利，來同他人進行政治性的公開對話。在公開對話的過程中，行為者對於多元價值的各種呈現，以及彼此差異的理解、溝通與寬容，則正可展現出民主精神。

由此觀之，博雅教育乃是與法治型國家緊密契合的一種教育理念。因為這種強調公開對話之政治運作的基礎，終究取決於個人自由表述能力的發揮。或換個說法，個人得以自在地運用其思慮、說服與解釋等能力，來從事自我彰顯與自我演出，正是法治型國家所推崇之民主社會的可貴處。如何培養個人的自由潛能恰恰是博雅教育的最高宗旨所在。要言之，歐克秀教育思想的政治意涵在於其支持一種強調個體價值而非國家目的的公民教養理念。

以歐克秀的視角來說，攸關公民自由的關鍵，不是我們可以擁有多少權利，而是如何正確認識我們每天所實際面對的、某種尊重個人自由表述的公共生活傳統。因為，公民自由不是根源於任何普遍的哲學宣言，而是某一政治社群成員透過歷史實踐、且在長期辛苦的努力下所建立起來的「一種建制、一種程序」。這意味著公民自由，乃是人們的自由潛能持續表現在政治領域內所造就出來的一種成就，也是處於同一文化傳統的當下行爲者，資以從事其政治思考與判斷的一種生活方式。藉著此種生活方式的存續，當下行爲者的自由潛能又能夠獲得最大的發展，並回過頭來提升他們進行政治活動時所需依憑的文化資產。博雅教育正是此一關係的催化者。相較於博雅教育，社會教育的最大特徵是從與社會具有「相關性」的角度，來思考教育的本質。認為教育的任務是使人接受社會化的洗禮，以符合「國家需求」、「社會目標」或達成「社會整合」。換言之，教育中的社會化趨勢意味著，「有關成人生活

的培養、教授、訓練、提供、傳授知識與學習等，都是由一個外在的目的所決定」。結果，教育大業不僅有可能片面地被理解成公民教養問題，更有可能淪為國家的一種統治工具。

歐克秀認為，在西方近代文明的發展進程上，理性主義、科學主義、企業型國家與社會教育等思潮，是交織著理論思維與實踐歷程的複雜歷史性產物。而他的學術志業，就是要突破這個現代性的重圍，以重建個人的主體性。他說，理性主義的政治是「操縱型的政治」，認為政治的目的在於使用已被預先設定好的政治目標，來化解社會分歧，達成人們一致的社會願景。然而，當人類的生活是依靠外在目標的操縱而行時，政治就不再是追求傳統的暗示，教育也不再是激發人的自由潛能，人類不再是自己生命的主人而是客觀真理的俘虜。

在介紹了這六篇論文精彩論述之後，容我表達衷心的感謝。首先，感謝本所鄭曉時先生（前政治組組主任）、蔡英文先生（現任政治學門召集人）的鼎力支持，以及政治學門每位同仁的共襄盛舉。其次，感謝郭秋永先生、蘇文流先生的協助，令此一專刊得以順利出版。最後，本學門助理黃青琪小姐不但盡全力協辦研討會，還負責此六篇論文的校對工作，對其辛勞特別藉此敬致最深的謝忱。

陳秀容 謹識

中華民國九十二年四月三十日
於中山人文社會科學研究所