

論哈伯馬斯之憲政愛國主義*

李俊增

高雄大學政治法律系
E-mail: chiun@nuk.edu.tw

摘要

與傳統之族國認同的觀念不同，哈伯馬斯提出所謂的憲政愛國主義。但此一概念所具有之普遍主義的意涵，卻引發強烈的質疑，懷疑其能夠產生足夠的認同與動機力量？本文之分析指出，對哈伯馬斯而言，對於具普遍主義意涵之憲法原則的熱愛忠誠，必須具備能夠支持自由政治文化之民族的倫理自我了解。本文並進一步指出，此種憲政愛國主義的概念係建立在哈伯馬斯之獨特的法律人格者概念上；亦即每一人格者均應被尊重為是一個個人，且同時是存於自己所由來之文化脈絡中。最後，本文並對哈伯馬斯之憲政愛國主義的概念進行反省批判，認為此一概念忽略了蘊含於集體認同中之激情因素，並嘗試提出修正方案。

關鍵詞：族國認同、憲政愛國主義、哈伯馬斯、泰勒

投稿日期：94.5.13；接受刊登日期：94.9.19；最後修訂日期：94.11.30

責任校對：鄧伊韋、李俊達

* 本文初稿曾宣讀於高雄大學政治法律系暨台大公法研究中心舉辦之「政治理論與公法學之對話—恭祝吳庚大法官榮退學術研討會」（2004.4.10），本文之定稿並作了相當幅度之增刪與補充。作者非常感謝研討會評論人江宜樺教授不吝指正，以及兩位匿名審查人對於會後修正稿所提的寶貴意見。

壹、前言

當今之世，各種形式之認同政治方興未艾。與此相呼應的，當代西方政治理論的一個主要面向，即是有關民族、種族、宗教、性別或語言等特殊性的研究；亦即特殊主義成為理論研究重心。哈伯馬斯 (Jürgen Habermas) 早期在其「溝通行動理論」中，固然嚴格將論辯 (discourse) 之範疇限定為處理普遍有效性宣稱之論證，但後來他將之擴大包括倫理論辯，顯示其敏感地掌握了此一時代及理論的脈動。不過，他強調倫理論辯具脈絡依賴性，善的生活之問題僅於具體歷史生活方式之無爭議的地平線 (horizon) 內，方能進行理性討論。一九八〇年代中葉，哈伯馬斯提出所謂「憲政愛國主義」，這個概念的提出係針對德國一系列具體政治情境而發，這涉及了德國一九八〇年代中葉歷史學家大辯論中有關國家分裂下西德之自我了解，統一後之德國的自我了解，以及歐洲統合三項議題。此外，哈伯馬斯亦以此一概念來處理德國由於第三世界移民日益增加所引發的文化衝突與仇外問題。哈伯馬斯在此一概念中嘗試調和普遍主義與倫理特殊主義，一方面並不排斥集體之倫理—政治自我了解，以及基於此一自我了解而產生之凝聚連結。另一方面他並強調憲政愛國心之形成，普遍、抽象憲法原則之生根於特定法律—政治社群，必須經由此一集體倫理—政治自我了解的中介。不過，他堅持此一倫理—政治自我了解必須與普遍主義憲法原則相容；憲政愛國心這種凝聚連結必須優先於僅植基於集體倫理—政治自我了解而產生之凝聚連結。筆者認為哈伯馬斯此一調和普遍主義與倫理特殊主義之努力，於今日英美政治理論，社群主義、自由民族主義、文化多元主義等以特殊性為其理論重心的潮流中，甚具啟發性。就另一方面言之，哈伯馬斯於有關國家分裂下西德之自我了解以及統一後德國之自我了解的論戰期間，提出憲政愛國主義，其主要目的

係在批判新保守主義所建構有關德國民族傳統具連續性的理論。新保守主義此項主張促使了德國民族意識的再興。哈伯馬斯認為其係以施密特 (Carl Schmitt) 之思想為主要源頭之一。施密特以政治性概念為基礎建構了族群同質性之民族概念。依施密特之政治性概念，面對生活方式與吾人迥異之「他者」，政治性敵對是不可避免的。相對於此，哈伯馬斯之憲政愛國主義則係尋求與擁有不同生活方式之「他者」間彼此能夠凝聚連結之方式。因此，筆者認為憲政愛國主義之理論對於為族群多元及國族認同嚴重分歧所困擾的我國而言，亦具深刻意義。故乃為文闡述並進一步分析、比較檢討。不過，有關哈伯馬斯憲政愛國主義理論，國內前輩學者已有多篇文章討論，¹ 本文之作即立於這些前輩所建立的基礎之上。

本文之論述分為下面幾個部分：

1. 哈伯馬斯對於民族主義之批判。這部分尤其集中在他對施密特有關於族群同質性之民族概念的批判。
2. 探討哈伯馬斯有關後傳統自我—正身 (postconventional ego-identity) 之概念。透過此一概念的探討，可以知道哈伯馬斯之個人概念並非抽象的、原子式的存在，個人並不能與其文化脈絡相分離；另一方面後傳統之自我正身的形成涉及了自主道德判斷與批判性地撥用其生活史。據此可進一步了解哈伯馬斯之所以批判民族主義，更深入的原因係由於它不利於後傳統之自我正身的形成。同樣的，哈伯馬斯之提出憲政愛國主義，乃是因為只有憲政愛國主義所蘊含之後傳統的集體正身，方能補充並穩定後傳統之自我正身。

¹ 這些著作主要有江宜樺教授之「自由主義、民族主義與國家認同」(江宜樺，1998: 110-113)；蕭高彥教授之「國家認同、民族主義與憲政民主：當代政治哲學的發展與反思」(蕭高彥，1997: 10-14)。

3. 探討植基於對普遍、抽象、程序性之憲法原則認同之後傳統集體正身的特色；這是有關憲政愛國主義之普遍主義面向。
4. 探討憲政愛國主義之倫理實質面向。哈伯馬斯認為只有當憲法原則生根固植於個別國家之政治文化中，憲政之愛才能產生，而此一政治文化係為倫理所浸潤。
5. 探討社群主者泰勒 (Charles Taylor) 以著根於特殊脈絡之自我觀為基礎，所建構之承認政治的理論。並以此為對照，顯示哈伯馬斯之憲政愛國主義的建構，終極而言，係立基於其有關後傳統之自我正身的概念上。蓋即是由於在此種自我概念上所建構之集體倫理—政治自我了解同時是自主反思批判過程，所以哈伯馬斯之嘗試調和普遍主義與倫理特殊主義，才有可能成功。
6. 最後本文並進一步對哈伯馬斯之憲政愛國主義的相關問題點作反省、批判。

貳、哈伯馬斯對民族主義之批判

哈伯馬斯對於民族國家之出現，並不否認其具有正面的意義。蓋宗教改革後世界多元化帶來了政治權威之正當性危機；另一方面，都市化與經濟現代化也造成了社會整合的危機。面對這些危機，民族意識提供了文化背景，首次使得順民得以成為政治上積極的公民，以人民意志為依歸之正當化模式因此可能；另一方面，並使得一種凝聚陌生人之全新的、抽象的社會整合形式得以產生。從而，藉由「民族之創造」早期的現代國家得以轉變為民主共和國 (1998c: 111-112)。

然而，哈伯馬斯指出民族擁有兩副面孔，它可以是指公民所構

成之民族 (the nation of citizens)，也可以是族民所形成之民族 (the nation of Volksgenossen)；前者自我建構為一由自由、平等之人所組成的政治團體，後者自視為共屬於一由共同語言及歷史命運所凝結而成之族群性社群。因此，民族國家之概念本身內含一種緊張，一方是平等法律社群所展現之普遍主義，另一方則是由共同歷史命運所凝結之社群所表現之特殊主義 (1998c: 115; 1997a: 173)。

從而，民族國家固是對於上述社會整合危機及政治權威之正當性危機的回應，但回應的方式卻存在兩種途徑。就族群式民族主義 (ethno-nationalism) 而言，傾向於原子化之社會的整合只能求諸共享文化之同質性，方能確保。而且人民主權正預設了一個有機演進形成之民族，民主國家中作為憲法權威之主體乃是先於憲法而存在之歷史性的實體 (Habermas, 1997b: 132-133)。哈伯馬斯指出施密特在此種觀念之歷史中，扮演有重要角色 (1997b: 134)。

哈伯馬斯指出，在施密特看來，同質性人民所擁有之共同的族群與文化遺產可以在陌生人間產生公民凝聚力 (civic solidarity)，乃是這種規範性連結之泉源與保證，這是占有性個人主義所無能為力的 (1997b: 138)。此外，哈伯馬斯認為施密特在其憲法理論一書中，嚴格區分憲法之「法」及「政治」二項要素，並以民族來連結布爾喬亞憲政國家之法治原則與人民自決之民主原則。對施密特而言，民族同質性是民主政治之前提條件。因此政治民主不能奠定在所有人類之無差別上，而僅能奠定在某一特定人民之成員身份上。民主之核心概念為人民，而不是人類。施密特將公民之平等參與政治意志的形成，視為是或多或少同質之人民，其意志表達所自發形成之和諧；人民之自我決定之自我被視為能夠行動之大我，而族群性民族即適合填補大我這個位置。據此，立基於族群同質上之民主自決的意義不在於個別公民之政治自主性，而是一個民族之自我肯認、

自我實現，是民族獨立。與此相對的是應用於私個人之法治原則，其蘊含了所有人類均平等的觀念。而具族群同質性之民族即調和了法治與民主：只有公民，亦即只有私個人被轉變成政治上自覺之民族的成員，方能參與民主治理 (1997b: 134-136)；另一方面，民族獨立、民族自決之權亦是有效確保平等個人權利之必要條件 (1997b: 141)。

由此進一步推導出，一特定之人民即擁有民族自決之權利，其自我界定為一同質之人民，且同時有權控制由此一屬性特徵所推出之領土邊界。不過，哈伯馬斯批判指出這種同質人民之假設不但違反意志自主原則，且具施密特所坦承不諱之強烈排他性。施密特認為民族同質的國家才是正常的，欠缺此一同質性則是不正常，對於和平是一種威脅。因此，除了認為應採防範性措施限制外國人移入外，施密特並建議對人民中之異質因素予以壓制或排除，或作區域上的隔離 (1997b: 141-142)。

哈伯馬斯對於施密特理論之批判堅定而持續，在他看來施密特是德國新保守主義思想的重要源頭之一 (1997a: 80-81)。無論是在八〇年代中葉之歷史學家大辯論或有關兩德統一後對德國自我了解之意義的論戰中，哈伯馬斯一再關心施密特思想可能帶來之危害 (1990a: 128-140; 1997a: 107-119)。如果更深入，對照地來看二人思想之立論基點，將可更深刻體會哈伯馬斯理論與施密特理論之對立，從而在下文中能更深入掌握前者思想之精義。質言之，依施密特之政治哲學及法律哲學的基礎—政治性概念，他界定「特殊之政治性區別」為「友與敵之區別」，「政治行動及政治動機均能溯及」此項區別 (Schmitt: 1996: 26)。他並指出政治上的敵人即是「他者」、「陌生人」，他的本質即在於其以一種特殊強烈的方式，表現為與我群存在上之相異，或者說生活方式之相異，從而在極端之

情況，與其發生衝突是可能的 (1996: 27)。相反的，哈伯馬斯之理論企圖尋求我群與「他者」，陌生人與陌生人間之凝聚力的泉源；哈伯馬斯認為今日吾人必須關心的，不是那些吾人所熟悉之族民 (folks) 的命運，而是「他者」，甚至是「陌生人」的命運 (1997a: 70)。換言之，面對生活方式與吾人迥異之「他者」或「陌生人」，施密特認為政治性之敵對是不可避免的；哈伯馬斯則尋求擁有不同生活方式之「陌生人」間彼此凝聚一起的可能方式。

參、哈伯馬斯之後傳統自我—正身概念

哈伯馬斯批判具族群同質性之民族概念不但違反意志自主原則且具強烈排他性，因此他提出憲政愛國主義，企圖以之取代民族主義。值得注意的是，無論要深刻理解哈伯馬斯對於族群式民族主義之批判或其對憲政愛國主義之理論的鋪陳，均須掌握哈伯馬斯有關後傳統自我—正身之觀念。因為更深入觀之，哈伯馬斯認為族群式民族主義將對後傳統之自我—正身構成危害，只有憲政愛國主義所蘊含之後傳統的集體正身，方能補充並穩定後傳統之自我正身 (1990a: 261)。

哈伯馬斯有關後傳統自我正身之觀念的建構，企圖擺脫意識哲學 (philosophy of consciousness) 之自我意識的反省模式，依此模式認識主體 (the knowing subject) 經由自我省思而發現自己，不過由於主體係居於觀察者角色，所以主我 (I) 也同時被客觀化為一客體 (Habermas, 1992b: 154-158)。為此，他藉助了洪堡德 (Wilhelm von Humboldt) 之語言哲學、齊克果 (Soren Kierkegaard) 之存在哲學、以及米德 (G.H. Mead) 之主觀性理論 (theory of subjectivity) 等。依哈伯馬斯之理論，個別性意識 (consciousness of individuality) 先起的 (a priori) 屬於我之自我了解 (self-understanding) 為自我

(ego) —自由、自發行動的主體 (1992b: 159)。不過，哈伯馬斯同時承認每一主體均處於他本身無法自由選擇之生活史的偶然情境中 (1992b: 164)，然則主體如何能夠以自發性行動之主體來面遇自己？哈伯馬斯指出，這只有個人批判性地撥用 (critically appropriate) 其自身之生活史才有可能：以一種帶有矛盾的方式，我必須自己選擇而成爲我是怎麼樣的一個人以及我所想成爲的那種人。生活史成了個別化原則 (a principle of individuation)，但它必須被此一自己選擇行爲置換成爲自我對之負責之存在形式。亦即經由自己選擇這項存在上的決定，個人對其生活史承擔起責任，並使自己成爲他所是的那個人，也可以說他創造了自己。而且經此決定，個人改宗轉向了倫理生活觀，而這個過著倫理生活的個人即是他自己生活史的編輯者，同時他也必須充分意識到一旦對於他所想要成爲的那種人，作出了存在上的決定，他即對此項決定承擔起責任 (1992b: 164-165; 1990a: 260-263)。但個人之獲其個別性，不僅須經由再建構地撥用其生活史，且此一自己選擇須獲其他眾人之肯認，經此肯認方才決定了此項再建構是成功的 (1992b: 166-167)。換言之，意識哲學之主體—客體的架構，必須由相互主觀之典範所取代；個別性被理解爲一能夠言說且行動之主體之自我了解，他面對其他的對話參與者，呈現自己並在必要時證立自己爲一無可取代且獨特之人；個別性係以與第二人稱發生關係之第一人稱之倫理的自我了解這種角度來理解的。而此一自我了解即構成了自我—正身之基礎 (1992b: 168)。

哈伯馬斯並進一步指出傳統之自我—正身與後傳統之自我—正身另一項重要差異。前者之道德意識係遵循特定團體之傳統，盲目地臣服於外在之社會控制 (雖然此一社會控制經由角色扮演而內化，但仍保留其外在性)，在其中特定之集體意志壓過尚未獨立之個

別意志。不過，隨著社會分化及從受傳統拘束且標準化之生活形式中解放，此一傳統之正身形成爲之崩解，從而道德與倫理面向亦隨之相互分離。亦即拒斥社會所強制加於其上之嚴格傳統的同時，加諸個人身上的一方面是自主之道德決定，另一方面則是形成於倫理自我了解過程之個人的生活計劃；換言之，後傳統之自我正身包括二個面向：道德自主性及自我實現 (1992b: 182-183)。但自我畢竟仍是在社會中建構而成的，因此在現代社會中，道德決定必須在普遍論辯之條件下作成；換言之，與之前所論述之獲致倫理之自我了解類似，道德判斷亦須在理想的溝通形式中作成，此一溝通形式至少是受期待的 (1992b: 184-185)。

從而，個別化僅能經由社會化過程而完成，而這又意味被期待於個人之自主道德決定與自我實現，預設了非傳統種類之自我一正身，而此一正身之形成僅能視爲是經由社會建構而成的，因此它必須在至少是受期待中之相互承認的均衡關係中才能穩定化；亦即須在被想像爲是互動的脈絡中才能穩定化，此一互動脈絡即是一溝通社群，在其中每一個人能夠接納自己以外其他每一個人之觀點，且願意這麼做 (1992b: 184-185, 188)。更明白地說，哈伯馬斯認爲只有在溝通行動下，自主道德決定與自我實現的假設才能保有嚴格之相互主觀的意義：任何道德上作判斷並行動之個人，其道德判斷及行動，必須能夠獲無限制之溝通社群的共識 (agreement)；任何在經其負責地批判並接受之生活史中自我實現之個人，其獨特性與無可取代的主張，必須能夠期待獲此一無限制之溝通社群的承認 (recognition)。因此我之正身，我之自我了解爲一自主行動且具個別性的存有，只有在我被如此承認時，才能穩定化 (1992b: 186, 192)。²

² 然則，何以所有自我的建構均是經由社會化過程，每一個自我仍能擁有其特殊的個

依這種自我觀，一方面生活史成了個別化原則，個人正身係在其生活脈絡中形成的，從而每一個人不是作為抽象的、原子式之個人而存在，個人不能與自己所由來之文化脈絡相分離；每一個人之正身係與集體之正身相互交織，只有在文化脈絡中此一個人之正身才能穩定 (Habermas, 1998b: 220-221)；另一方面，這種後傳統之自我正身的形成要求負責地、批判性地撥用其生活史。具體而言，這是因為在後形而上思考之條件下，同樣可以獲得證立之生活方式呈現多元化，不允許吾人遵循對每一個人均屬有效之既定模式，個人之生活的成敗不再能以此種既定模式為典範內容來衡量。每一個人均必須以其自己之方式成為其自己；每一個人均必須去發現，確認他是誰以及他想要成為什麼樣的人。而要獲致一致而真實之自我了解，即須批判性地撥用自己之生活史，並對自己之生活史負責 (Habermas, 1997a: 18)。從而文化社群應允許其成員對一己之傳統作批判性的檢視，且應讓其後代子孫有從其他傳統學習、甚或轉向歸屬其他傳統之選擇自由 (Habermas, 1998b: 222-223)。據此，從規範的觀點看，個別法律人格者在其中社會化並形成其正身之相互主觀的共享經驗與生活脈絡必須予以保障，否則個別法律人格者之完整性即無法獲得確保 (Habermas, 1998b: 208, 220-221)，所以每個人應擁有享文化成員資格之權利 (cultural membership rights)；另一方面，每一個人均有對其自己之文化傳統自主性反思批判，甚至說不的權利，而且國家不得為了確保特定文化生活方式之存續，而限制或剝奪此項權利 (Habermas, 1998b: 222-223)。

從以上所述，可以更深入了解為什麼哈伯馬斯反對族群式民族主義。在多元文化社會中，堅持族群同質性，而對於人民中之異質

別性？哈伯馬斯引Mead之論點，指出這是因為在此過程中每一個別自我均由其一己之特殊且獨特的觀點，來反思此過程整體之行為模式 (Habermas, 1992b: 185)。

因素予以壓制、排除、同化或隔離，即形同破壞那些少數文化或族群團體之成員據以形成其正身之文化生活脈絡，否定其享文化成員資格之權利。另一方面，民族之獨立要求在必要之時該民族之子民應不惜流血來護衛，顯示出世俗化的國家尚殘留有非世俗之超越性。這種被動員參與愛國戰爭的時刻與上述個人所應面對之存在上自己選擇、決定，正相反對；民族國家所要求於其公民之認同，很多已是預先決定的，而這是後傳統之自我正身的觀念所不容許的 (Habermas, 1998c: 114-115; 1990a: 260-261)。

再者，由後傳統之自我正身不僅有自我實現之面向，尚包括自主道德決定之面向，因此一致且真實之自我了解不僅需要吾人批判地撥用自己之生活史，並對之負責，它同時要求吾人對自我欺騙、隱藏之道德上有問題的希望與行為方式，予以批判；亦即吾人想要他人對自己肯認之我的生活計劃及形象，不應違背符合普遍利益之正義的行為期待。從而在此自我之特殊的經驗中，道德判斷係與業經改變之倫理的自我了解相互交錯的。這意味吾人尋求解釋吾人個人之存在，不能僅從第一人稱單數的觀點切入，亦即這是與吾人作為社群之公民從第一人稱複數的觀點所進行之倫理—政治的自我了解相關的，這對於一個背負政治罪惡之過去的社群尤然。因此必須對自己政治社群之歷史進行批判地反思，以獲致誠實之集體自我了解，此一自我了解同時符合政治正義並表達受此歷史型塑之社群的熱望 (Habermas, 1997a: 19)。然而民族主義者強調的卻是民族自覺，認為應動員民族光榮的、值得讚揚之過去，尋求精神的連續性，來強化對民族的認同；他們反對反思不光榮的過去，認將導致滋養民族認同之傳統無法穩定 (Habermas, 1990a: 250; 1997a: 39, 41-42)。這也就是為什麼哈伯馬斯認為民族主義與後傳統之自我正身無法相容之另一重原因。相反的，如後文所述，後傳統之集體正

身的形成要求政治社群之公民從第一人稱複數的觀點對一己之文化傳統進行批判性地撥用，以形成與普遍主義道德相容之倫理—政治的自我了解，因此哈伯馬斯認為只有後傳統之集體正身方能補充並穩定後傳統之自我正身。

肆、哈伯馬斯之憲政愛國主義

一、憲政愛國主義之普遍主義面向

民族主義既與後傳統之自我正身無法相容，哈伯馬斯因此提出憲政愛國主義，企圖取代民族主義。前曾言及，後傳統自我正身之形成，意味個體不再盲目的服從傳統之社會期待與角色；反之，他能夠自主的為道德決定，且批判的反思其生活史而獲致一貫而真實的倫理自我了解。另一方面，哈伯馬斯強調後傳統之自我正身係在社會中建構而成的，因此它必須在被想像為是相互承認的均衡關係中才能穩定化；亦即無論是道德上之自我決定或倫理上之自我實現，均須訴諸理想化溝通社群，期待獲其同意或承認。然則，後傳統自我正身之形成即意味著必須存在後傳統之集體正身，它與傳統之集體正身不同，傳統之集體正身的形成係植基於對既定且固定之屬性如血緣關係、族群、地域等的認同，而後傳統之集體正身的形成則立基於對構成理想化、無限制之溝通社群之規範及程序的認同。在一九八〇年代中葉之歷史家大辯論中，哈伯馬斯以政治的詞彙來描述這種認同，提出了憲政愛國主義，他指出與這種愛國主義相關連的，並不是一個民族之具體的整體，而是抽象的程序與原則，亦即是普遍主義之憲法原則 (1990a: 261, 227)。此一植基於對憲法原則認同之後傳統集體正身的特色，可以分析如下：

(一) 人民或民族與公民全體是可以相互交換的概念，且公民全

體與政治社群是同時產生的 (Habermas, 1997b: 137)。因此集體正身是被創造的，而不是被發現的 (Habermas, 2001b: 19)。換言之，構成國家之人民不再被視為是前政治的事物，而是社會契約的產物；或者更精確而言，是制憲的產物：參與者經由共同決定運用原初的權利以共同生活在保障自由之公共法律下，從而建構了法律下自由、平等公民之結合體；而此一共同決定即是共同參與制憲的行為 (Habermas, 1997b: 137)。

(二) 集體正身之形成固然是立基於對憲法原則之認同上，不過它是一持續學習的過程。蓋對哈伯馬斯而言，作為認同對象之普遍主義的憲法原則，是抽象的且是程序性的；更精確而言，憲法原則係指一套抽象的、程序性之包括自由權利及政治權利在內的權利體系，它們構成了有關民主的意見與意志形成所需之溝通形式如何制度化的指導原則 (1996c: 27; 1996a: 121-127)。從而探討並實現這些權利之規範實質，乃至什麼是正當的民主立法程序均有待於公民在制憲及日後各層次的立法中依特定的歷史情境條件自主決定，而且此一自主決定過程是一不斷學習、自我修正的過程。因此，民主憲法是未來取向的、具開放性，它是一持續建立傳統的計劃 (2001a: 774-775, 778)。

便是在這種意義下，哈伯馬斯指出後傳統之集體正身是一過程概念 (process concept) 之集體正身，其並非是固定的 (1998a: 399)；亦即，後傳統之集體正身的形成是持續學習的過程 (1974: 99)。從對照比較觀點進一步來看，傳統之集體正身的形成係建立在對前政治事物之情感及認同上，亦即那些被想像存在，而獨立於且先於公民本身之政治意見—意志形成的事物 (1998c: 115)。這種形式之政治情感與傳統之自我正身的形成正相呼應，在後者個人係經由盲目地接受傳統之社會期待及角色而確保其正身。但後傳統之

自我正身的形成中，個體已經能夠自主的、批判的面對他所遇見的社會期待，同樣的與此呼應的是，後傳統之集體正身不再需要固定之內容，此一正身的形成，乃是持續的學習過程。而且在其中，個人面對集體正身不再視之為傳統權威，不再視之為自我正身賴以建立之固定、不變的客觀存在。反之，個人共同參與於創造集體正身之基礎性的活動—集體意志之形塑 (1974: 99-100)。

(三) 社會整合的泉源不再是來自族群或文化上之同質性；反之，如 (二) 所述，由於作為認同對象之普遍主義的憲法原則是程序性的，民主程序承擔起日趨分殊化之社會陌生人間互動的社會整合工作 (Habermas, 1997b: 138; 1998b: 225-226)。這種奠基在民主程序上之憲政國家其確保社會整合的能力曾受到施密特及社群主義等強烈的質疑。哈伯馬斯指出這種質疑的主要目標包括二個方面：視個人為「無負擔自我」之原子式的個人概念，以及視政治意志形成為社會利益聚集之工具性的政治意志形成概念。依據前者，社會契約的訂約者被視為孤立的、理性的自利者，其不受任何共同傳統形塑，因此未共享任何文化上之價值取向，而且其行為並非導向獲致共同了解。依據後者，政治意志必須採協商的形式達成暫定協議，而不可能在各種倫理或道德觀點間獲致相互了解 (Habermas, 1997b: 138；另參蔡英文，1997: 78)。

不過，哈伯馬斯指出這種批判僅適用於自由主義理解下之民主程序，對於他所建構之相互主觀理解下之民主程序並不成立。依後者之解釋，以獲致理性上可接受之決策為導向的溝通參與者，他們之間審議的行為模式取代了市場交易者訂定契約這種私法的模式。政治之意見與意志形成不限於妥協的達成；反之，它同時符合公共論辯模式，後者係從普遍化之利益、共享之價值取向與被證立之原則這些觀點，導向於獲致理性上可接受之決策。此一非工具性

概念之政治奠立在採取溝通行動之人的觀念上。而且法律人格者之自主性亦非以對自我擁有所有權之觀點來理解。因為如上所述，自然人係在相互主觀共享之生活方式的脈絡中個別化，其正身係經由相互承認的關係而穩定。因此從法律的觀點，對於個人之保障必須同時保障其正身賴以形成之脈絡，亦即須確保其能接近支撐性人際關係、社會網絡以及文化生活方式。依循論辯原則而法制化之民主立法及政治決策過程蘊含此一觀點，從而不僅須考量利益偏好，而且同時須考量價值與規範 (Habermas, 1997b: 138-139)。總之，民主程序中不僅基於務實考量之理由可以提出，倫理—政治上之理由以及道德理由亦均可提出，而且由於依循論辯原則而法制化之民主程序是以平等權利與相互承認為核心觀念建構的審議民主程序，³從而經由此一程序可以期待各種倫理或道德觀點彼此間獲致相互了解，而形成理性上可接受之政策。據此，哈伯馬斯認為這種審議民主程序足以擔負起社會整合之工作 (1997b: 138-139)。

(四) 政治整合與文化整合係不同層次的整合，必須予以分開。前面已一再提及哈伯馬斯理論中之個人並非作為抽象的、原子式的個人而存在，個人並不被視為與自己所由來之文化脈絡相分離，因此對於個人之保障要求同時保障其正身賴以形成之文化脈絡，每個人均享有作為文化成員之權利。從另一觀點而言，在後形而上思考之條件下，同樣可以獲得證立之生活方式呈現多元化；現代社會中出現了個人生活計劃之個人主義與集體生活方式之多元主義，倫理不再能獲普遍證立 (Habermas, 1996a: 96-97)。各種不同甚至相互衝突之生活方式存在於現代社會（尤其是多元文化、種族之社會）既無法避免，同時也帶來社會整合的困難。因此哈伯馬斯認為必須

³ 有關哈伯馬斯審議民主程序理論之建構，請見筆者另一篇文章「多元分歧與正當性：對哈伯馬斯程序主義法理論之檢證」(李俊增：2004)。

區分倫理與道德。前者涉及的是個人生活計劃或集體生活方式之實現，但道德規範則須符合普遍性標準，而道德普遍主義意味在面對其他生活方式之正當的主張時，相對化一己之生活方式；承認具異質性甚至不相並容之陌生人及他者，與自己擁有相同權利；不堅持普遍化一己之正身，不排除那些與自己之正身相異者 (Habermas, 1992a: 240; Borradori, 2003: 31)。不過，此項對於一己立場之相對化的認識並非隱含相對化一己之信仰 (Borradori, 2003: 31)；亦即這並非謂這些不同之生活方式應放棄其宣稱之有效性的主張，而是指它們應注意其宣稱之錯誤可能性，尊重羅爾斯 (John Rawls) 所謂「理性之負擔」，彼此相互承認是經由實踐論辯追求真理之共同戰士 (Habermas, 1998b: 224)。具體言之，道德普遍主義要求對每一個人平等尊重。而普遍主義之憲法原則即與此一道德相符，它是程序性的概念，對它而言，重要的是確保判斷公正性之程序設計，因此蘊含的是平等權利及相互承認的觀念 (Habermas, 1997a: 78)。此一原則之具體化則要求對每一個人及其文化成員權利的承認及平等尊重，實現平等個人權利之民主程序必須保障不同文化社群及其生活方式之平等共存權利，此一權利之涵義係保障每一公民平等、不受歧視地擁有機會在一個文化遺產成長，並養成其子女 (Habermas, 1998b: 220-223)。

從而，政治整合與文化整合須予以區分。在次政治層次上，不同的族群、文化團體各自以其一己之生活方式為中心而為倫理上的整合。但政治整合則非來自公民全體為對價值之實質共識所凝聚；反之，公民全體之凝聚力來自對正當制定法律與正當行使權力之程序的共識，而此一程序同時保障了不同族群及其生活方式之平等共存權利。政治社群之法體系必須對多元種族、文化社會中共存之不同生活方式彼此間的分歧及各自的完整性，保有敏感度，並維持中

立。一旦政治整合與文化整合被混淆為同一層次，則居多數的族群或主流的文化將竊占政治權力，犧牲其他文化生活方式之平等權利，違反它們所作相互承認之主張 (Habermas, 1998b: 225-227)。

二、憲政愛國主義之倫理實質面向

哈伯馬斯指出其所建構之相互主觀理解下之民主程序與自由主義理解下之民主程序，有所差異，並信心滿滿認為前者確實足以擔負起現在社會之整合的工作。然而，在多元社會，甚至是多元文化、種族的社會，正確地遵循民主程序，是否即可期待各種分歧之倫理或道德觀點彼此間獲致相互了解，形成具理據之共識，從而確保社會之整合？有關這個問題，涉及哈伯馬斯有關道德問題與倫理問題以及相關之論辯的區分，在民主審議之實踐層次上能否成立，在筆者另一篇文章 (李俊增，2004) 中已有深入討論，在此不再贅述。不過即使對上述問題持肯定態度，哈伯馬斯之憲政愛國主義立基於對抽象之平等自由與尊重之程序原則的認同，仍然引發強烈的質疑：這種純粹形式的、普遍主義的有效性主張是否能夠產生足夠的認同與動機力量 (identificatory and motivational force)？或者說其所提供之形成正身的力量，如何能夠不只擁有道德正當性，且從歷史角度看是言之成理的 (1992a: 241)。蓋此一普遍主義之程序原則乃是所有自由民主憲法之基礎，如何能提供對特定政治社群之政治忠誠的基礎 (1997a: 89-90)。再者，要人民認同政治社群，對之產生政治情愫，此一政治社群必須能在人民心中產生意象，因此它必須被賦予某種明確的形態，然而這些抽象的程序與原則並無法提供這種明確的形態 (Markell, 2000: 50)。換言之，那種奠定在共享之普遍價值的共同感太過遙遠，太過一般化，很難產生愛國心 (Viroli, 1995: 14, 172-175)。

對此質疑，哈伯馬斯否認他拒絕每一種民族—歷史的正身形成，他否認自己支持的是不再需要對自己之傳統有所指涉之純粹形式—實踐的 (formal-practical) 正身形成。反之，他承認「無論是個人、團體、民族或區域之正身永遠是指某種具體的、特殊的事物」，正身的形成不能僅僅是立基於「所有人均同樣共享之普遍的道德取向與特徵」(1992a: 239)。任一集體正身，即使是後民族之集體正身，亦遠比道德、法律與政治原則所構成之整體，更為具體 (1992a: 241)。因此他強調憲政民主之普遍性原則必須被固植於每一個國家各自的政治文化中 (1996b: 499)。只有當憲政國家與民主原則在不同國家以其不同方式生根於各自之政治文化中，對於這些原則之忠誠才能在該國成為現實 (1992a: 239)。必須等到憲法原則被置於公民所構成之民族的歷史脈絡及文化生活方式中，從而與其公民之動機與態度相連結，憲法原則方能具體化於社會實踐中，並成為創造自由、平等公民所組成之社群此一持續學習之憲法計劃的推動力量 (1996b: 499; 1992a: 241)。⁴ 因此，對哈伯馬斯而言，社會整合依恃的不只是民主程序，而是深植於共同政治文化之民主程序 (1997b: 153; 2001b: 19)。⁵

然則，憲政民主原則如何生根固植於每一個國家各自的政治文

⁴ 在哈伯馬斯一九八三年提出之「論辯倫理學：一個哲學證立計劃之註記」乙文中，針對道德懷疑論者對於其論辯倫理學為一種形式主義，質疑其係就去脈絡化的問題提出去動機化的答案，以致於不適於解決實踐問題，他即已指出與普遍道德主義相調和之生活方式提供了將普遍主義道德洞見轉變為道德行為之動機 (Habermas, 2001a: 109)。

⁵ 國內學者蔡英文教授認為認同的形成，要求以某些普遍性的道德原則為個人與社群在辯論公共議題時，彼此可以論述、溝通的形式上條件或語言，另一方面，這些原則也必須落實於一具體、特殊的處境形勢，取得實質內涵 (蔡英文, 1997: 72-76, 79)。另外蕭高彥教授亦持類似見解 (蕭高彥, 1997: 18-19)。這些觀點均與哈伯馬斯之論點有異曲同工之妙。

化中？哈伯馬斯在不同的文章脈絡中所作的闡釋，並不完全相同。依筆者之整理，大致其意涵包括下述二個密切相關但不盡相同的面向：

(一) 哈伯馬斯雖然主張後傳統之集體正身的形成係立基於對抽象的、程序性之立法原則的認同上，但他並非認此種後傳統之集體正身與歷史意識完全脫離，沒有任何關連 (1990a: 259)。哈伯馬斯指出傳統之集體正身的形成係建立在對既定且固定之文化、傳統的認同上，其所擁有之歷史意識具有半自然的性格，這種歷史意識未能透視了解每一傳統之深層的矛盾，未能認識所有文化成就中野蠻、黑暗的一面 (1990a: 257, 227)。反之，在現代開放社會，對於傳統出現多元分歧、相互衝突之解釋，這提供了機會以釐清其形成正身之傳統的內在矛盾，同時也促使了一種與具半自然性格之封閉的歷史意象無法相容之歷史意識的形成。這種歷史意識的形成乃是對自己內含矛盾之傳統的批判性撥用 (1990a: 226-227)。

前曾言及後傳統之自我正身的形成中個人批判性地撥用其生活史，對於他想要成為怎樣的人作出存在上的決定，而成為其生活史的編輯者。哈伯馬斯指出集體對其傳統之批判性的撥用與此差可比擬。在文化的傳承中，我們不再沈緬於充滿勝利的民族史中，我們意識到傳統中內含的矛盾，並作出決定，決定那些傳統是我們想要持續的，而那些傳統則非 (1990a: 263)。在此，哈伯馬斯反對那些源自加達默 (Hans-Georg Gadamer) 的觀點。後者認為我們無法超越傳統，尤其是無法以選擇性地繼續或排除某種傳統這種虛幻的企圖，超越傳統 (Habermas, 1992a: 241)。哈伯馬斯則指出我們擁有什麼傳統固不是我們可以選擇的，但我們可以注意到我們如何繼續傳統是我們的責任。而每一傳統的繼續均是具有選擇性的，此一選擇必須通過批判，通過有意識的撥用歷史，甚至是通過對於罪的意

識。只有我們對於過去無辜犧牲者保有敏感度，對於我們自己之傳統方能產生反思性的距離，對於形成我們正身之傳統中深藏的矛盾，產生敏感 (1992a: 242-243)。

哈伯馬斯指出黑格爾 (G. W. F. Hegel) 之歷史哲學、加達默之詮釋學等史觀，均假設只有當歷史告訴我們那些正面的、值得模仿之東西時，我們方能從歷史中有所學習 (1997a: 7-10, 43-44)。哈伯馬斯對此種觀點並不以為然，他借用阿多諾 (Theodor Adorno) 「經由持續的努力，從背負著負擔的過去中，自我解放 (working off the past)」的觀點，指出即如在個人生活史中，我可以從那些我希望在未來能避免的負面經驗中有所學習，就人民集體命運而言，我們也可以從那些顯示傳統是失敗的歷史事件中，有所學習。在這些事件的情境中，我們發現我們原有的解釋、能力已不足以處理所面對的難題。從而歷史如果能夠教導我們，那它應是一種批判性的權威，它告訴我們那些曾經被認為有效的文化傳統，已經不再可以持續維持了，它告訴什麼是我們不應做的，歷史作為這種批判性權威主要要求的不是模仿，而是修正。可是只有我們自己承認我們已然失敗，歷史才有可能給我們這些教導 (1997a: 11, 13, 17, 41, 44)。

此外，哈伯馬斯並認為傳統是共同的財產，它不可以任人隨意處置；因此傳統之修正只能藉由有關傳統之正確解釋所進行的公共討論 (1997a: 19)。換言之，此一攸關我們共享生活方式之重要面向的倫理—政治自我了解應在相互承認之均衡的條件下，且從第一人稱複數的觀點來進行；從此一觀點我們討論共同生活方式之病理 (1997a: 38, 50-51)。這是一個通常帶有混亂之形成公共意見與公共意志的過程，因為此一過程只能被刺激，而不能被組織 (1997a: 31, 51, 163-164)；同時它也是自主、有意識之持續學習的過程 (Habermas, 1997a: 162; 1990a: 262)。在此倫理論辯中，參與者討論

價值取向，包括前政治之自我了解與世界觀，並以具洞見的方式改變它們 (1996a: 274)。因此，前文所述後傳統集體正身是一過程概念之集體正身，後傳統之集體正身的形成是一持續學習過程，其指的不只是民主憲法是一持續建立傳統的計劃，也是指影響憲法原則之解釋之集體的倫理—政治自我了解過程。

此一有關倫理—政治自我了解會持續觸及政治的正義問題，這正是對於負有政治上負擔之過去進行反思批判此一社會過程所必須聚焦的問題 (Habermas, 1997a: 33)。無論如何，誠實之集體自我了解須符合政治的正義 (1997a: 19)；後傳統之集體正身的發展，要求民族的驕傲與自尊必須經由普遍主義的價值予以過濾，除去其不符普遍主義道德的面向 (1990a: 227)；正身固然是具體、特殊的東西，但應同時滿足道德標準 (1992a: 239)。

哈伯馬斯並進一步指出，經由對自己之文化、傳統進行反思批判，作成具政治—文化意義之歷史性決定之後，民主才能生根於公民之心裡與動機中 (1992a: 239)；自由政治文化才得以發展，從而對於憲法之忠誠才能固植於公民對自由政治文化之確信上 (1997a: 164, 42)。他反覆強調經由納粹時期道德災難所帶來的震撼，使得德國人渴望政治正義的重建，渴望能產生足以穩定民主條件的人民心態 (1997a: 49)；並使德國人認識到民主憲法國家的規範核心正是確保每一個人受平等尊重之相互承認的均衡條件，且此一相互承認不應限於同質性人民之成員 (1997a: 45)。哈伯馬斯認為雖然憲法原則所具有之普遍主義內容，不只是對德國人有拘束力，但只有當德國人能將民主憲法國家視為德國人有著災難之民族史脈絡中的重要成就；當德國人能規範性的面對納粹所帶來災難的過去，了解到其歷史脈絡中納粹政權的失敗正代表從獨裁解放，並視德國在二次戰後與西方國家的結盟不只是一種聰明的外交策略，而是代表了與

我們政治文化錯誤之精神連續的決裂，視戰後無條件的迎向西方傳統是德國戰後史最重要的文化成就之一，這時公民方能對西方政治傳統之規範實質形成確信，並習慣於政治自由之條件，自由政治文化方能發展，對於憲法之忠誠因此能固植於公民對自由政治文化之確信上，而固植於公民動機之對民主憲法國家的持續忠誠也才能產生 (1997a: 42-43, 88-91, 163-164)。哈伯馬斯並同時指出所謂與德國政治文化之錯誤的連續決裂不只是指與納粹政體的政治遺產決裂，亦包括拒絕施密特、海德格 (Martin Heidegger) 等所代表之德國智識傳統上有害的因素以及晦暗的德國精神。而德國戰後無條件迎向西方，無條件撥用啓蒙傳統，亦非是對於德國靈魂的扭曲，因為這一方面是指吸收美國實用主義、分析哲學以及法國實證主義等西方智識傳統，另一方面亦指它提供了機會使德國人重新發現在此之前一直被壓抑、邊陲化之另一部分的德國傳統，例如視康德 (Immanuel Kant) 為啓蒙之詮釋者，而不是所謂克服啓蒙之士；視黑格爾為法國大革命之激進的詮釋者，而不是反對者等 (1997a: 101-103)。

無論如何，對哈伯馬斯而言，對於憲法之熱愛忠誠並非要求完全摒棄民族之文化、傳統；反之，它要求能支持自由政治文化之民族自我了解 (1997a: 91)。而這又要求經由公共討論，自主有意識的批判性撥用民族本身之文化、傳統。換言之，憲政愛國主義承認對於抽象之憲法原則的忠誠必須經由各國民族文化傳統之中介，而後者與憲法原則並非必然相容、沒有衝突，因此文化傳統應被置於依循憲法原則而建構的民主程序中，經由公共討論，進行批判性地撥用，以形成與普遍主義道德相容之倫理—政治的自我了解。

(二) 哈伯馬斯之憲政愛國主義立基於對憲法原則之認同，但如前所述此一法原則是抽象的，且是普遍的對於任何國家的人民都是

有效的；它只是建立正當的民主程序之指導原則，至於實際上什麼樣的民主程序才是正當的，民主程序應保障那些權利，對於這些權利應如何解釋等，均須由各個國家的公民在制憲及日後的立法中，依其特定的歷史情境自主決定。這裡的特定歷史情境包括了每一個國家各自獨有的民族歷史經驗、民族文化，因此哈伯馬斯指出共同政治文化植根於從民族之歷史經驗的觀點對於憲法原則的解釋當中 (1998b: 225)，每一民族文化均從其一己之民族史的觀點，發展其對於這些憲法原則之獨特的解釋 (1998c: 118)。進一步言，哈伯馬斯承認國家之成員共享一特殊生活方式；亦即他們直觀地知道在那些方面、那些情境，大聲的說出「我們 (we)」，固然如上所述，此一倫理的自我了解是持續的學習過程，有關倫理之自我了解的論辯本質上是流動的，但每一族國之法秩序一定會為此自我了解所浸潤 (1998a: 398-399)。

換言之，憲政愛國主義將權利體系置於法律社群之歷史脈絡中，有關權利體系之解釋不可能是倫理中立的，從而共享之政治文化也必然會受倫理浸潤，憲政愛國主義具有倫理的實質 (Habermas, 1998b: 225)。不過，如前所述，哈伯馬斯強調政治整合與文化整合必須分離，因此此一政治整合之倫理實質必須對次政治層次之各種文化社群間的差異保持中立 (1998b: 225-227)。

然而，每個國家對於抽象之憲法原則，不只是從各該國之歷史經驗的觀點進行解釋，哈伯馬斯指出同時也是從次政治層次上不同族群或文化團體之文化傳統的各種觀點來進行解釋，每一生活方式均擴大了對於共同憲法原則為解釋時之觀點。當然，在此每一族群或文化團體之傳統，必須從居於相對化一己之傳統的地位，來進行撥用 (1996b: 500, 513-514; 1998b: 229)。因此這些傳統必須是能夠注意其宣稱之錯誤可能性，並尊重「理性負擔」之非基教派的

傳統；這些傳統必須能與自由原則相容 (1998b: 224、229; 1996b: 514)。

總之，憲政愛國心奠基於特殊民族歷史與傳統（其中往往同時存在著不同的族群或文化團體之文化傳統）之脈絡中就普遍主義之憲法原則所進行之解釋上；公民們視依這些解釋而建構之憲政國家為其一己歷史之成就，從而形成公民們憲法忠誠之動機與確信 (Habermas, 1998a: 398)。

哈伯馬斯並具體指出此項成就應達到的水平，須使得公民關於憲政體制之運作，擁有美好的經驗，並因此習慣於政治自由之條件。這不僅是就個人自由權利之保障、政治參與權利的行使而言，而且是指在社會及文化權利之享有方面，均有美好的經驗。亦即必須就社會安全與不同文化之生活方式的相互承認方面，公民能經驗其權利之公平價值 (fair value) (1998c: 118-119)。哈伯馬斯指出二次戰後，西歐及北歐國家由於福利國家的建立使得階級的敵對緩和，為這些國家自由民主的發展帶來了新的局面。社會安全體系之建立、擴大，教育、家庭、刑法等領域的改革，對婦女平等地位政策的採行等，使得這些國家公民之地位，無論就其法律或物質的實質，均獲明顯改善。哈伯馬斯認為這些成就將使公民本身更強烈地體會基本權之實施的優先性，即優先於想像之族群—文化民族 (1998c: 119-120；1997a: 174-175)。

進一步言，在這段經濟成長期所帶來之經濟有利條件下，權利的體系為之擴展。從而每個人能夠認識並承認公民身份將他本身與政治社群之其他成員相互連結，使他依賴其他成員並彼此相互負責。便是在此所欲之生活方式之條件的再生產與改善的迴路中，公民直觀的了解到他們僅能經由公共地使用其公民自主性，方能成功地享有其私的自立性，而且私領域不受不當干擾侵犯乃是政治參與

的必要前提 (Habermas, 1998c: 120)。只有當公民這些認識及了解形成，憲法原則方能與公民之動機與態度相連結，自由政治文化才能發展 (Habermas, 1996b: 499)。

綜上所述，憲政愛國主義雖是立基於對憲法原則之認同，憲法原則雖是抽象的、普遍有效的，但由於憲法原則係被置於各個國家之歷史脈絡中而具體實踐，使得政治社群得以獲得較明確之形態，國家認同因此可能。整體而言，其重點可以進一步歸納強調如下：

1. 只有憲政愛國主義所蘊含之後傳統集體正身方能補充並穩定化後傳統之自我正身。蓋此一後傳統之集體正身的形成係立基於對構成理想化、無限制之溝通社群之規範及程序的認同，亦即對程序性之普遍主義憲法原則的認同。後傳統自我正身因此係於相互承認之均衡關係中形成，在此一均衡關係中個人作為私個人、公民以及文化成員之權利均平等地獲得確保。從而，一方面個人在其中社會化並形成其正身之生活脈絡可以獲保障，另一方面，其為自主道德決定，並批判地反思撥用一己生活史也才有可能。
2. 哈伯馬斯之憲政愛國主義一方面奠基於對抽象、普遍、程序性之憲法原則的認同，另一方面強調只有當憲政民主之普遍性原則被固植於每一個國家各自的政治文化中，對於這些原則之忠誠才能在該國現實實現。據此，一方面普遍之憲法原則經由各國文化傳統之中介，而具備了特殊性；另一方面此一特殊性亦蘊含有普遍性，從而調和了普遍性與特殊性。
3. 憲政愛國主義對於普遍性與特殊性之調和又表現在其一方面認為對於抽象之憲法原則的忠誠須經由各國民族文化傳統的中介，另一方面又強調各國之民族文化傳統與憲法原

則並非必然相容，因此此一文化傳統應被置於依循憲法原則而建構的民主程序中，進行批判性的撥用，從而能夠與普遍主義之道德規範相容。不僅如此，哈伯馬斯之憲政愛國主義一方面肯認每一個個人擁有享次政治層次之文化成員資格的權利。同時對於共同憲法原則，也允許從這些不同族群或文化團體各自之文化傳統的觀點來進行解釋。另一方面憲政愛國主義同樣要求每一族群或文化團體之文化傳統能夠與普遍主義道德相容，亦即它們必須是非基督教派的傳統。

4. 憲政愛國主義強調公民之憲法忠誠係根植於公民之動機與確信之上，此一動機與確信之形成只有當公民視其所建構之憲政國家為一己歷史之成就才有可能。此一成就應達到的水平，須使得公民關於憲政體制之運作，包括個人自由權利之保障、政治參與權利之行使，以及在社會與文化權利之享有方面，均有美好經驗。
5. 公民之憲政愛國心的形成，必須其對憲法忠誠之動機與確信，強烈到能夠體會基本權實施之優先性，它優先於想像之族群—文化民族。
6. 3 是 2、4、5 的基礎，蓋只有一個民族對自己之文化、傳統進行批判性地反思，作成具政治—文化意義之歷史性決定之後，除去其不符普遍道德主義的面向，自由政治文化才得以發展，從而對於憲法之忠誠才能固植於公民對自由政治文化之確信上。

另一方面，也唯有不同族群及其他文化社群之傳統係屬非基督教派，不同文化生活方式平等共存權利所要求之不同文化成員資格獲彼此相互承認，才有實現可能 (Habermas, 1998b:

224)；亦即憲法原則之解釋具現才有可能。

總之，哈伯馬斯之憲政愛國主義一方面不排斥集體之倫理—政治自我了解（包括某一特定民族或其他文化社群之自我了解）及基於此一自我了解而產生之凝聚連結。他甚至強調抽象憲法原則欲生根於特定法律—政治社群，必須經由此一集體倫理—政治自我了解的中介。但另一方面，對抽象憲法原則之認同，以及經由集體之倫理—政治了解的中介而就憲法原則所作之解釋，則構成憲政愛國心之基礎，憲政愛國心這種凝聚連結並應優先於僅植基於集體之倫理—政治自我了解而產生之凝聚連結。而此項優先性之所以可能，重要關鍵之一即在於集體之倫理—政治自我了解必須與普遍主義道德能夠相容，這又要求集體之倫理—政治自我了解必須同時是自主反思批判的過程。

伍、憲政愛國主義與泰勒承認政治理論之比較

哈伯馬斯之政治、法律哲學企圖走出與自由主義及社群主義不同的路。因此他為了取代民族主義而從其政治、法律哲學發展出來之憲政愛國主義，一方面避免了自由主義之憲政民主認同觀與社群主義有關文化社群及政治認同理論之缺點，另一方面又兼具了二者之優點。自由主義之憲政民主認同觀視個人為與其文化脈絡分離之抽象的、原子式的存在 (Singer, 1996: 310-311)。這種對自我不合理的預設遭致來自社群主義有力的批判。社群主義提出了著根於特定脈絡之自我觀，在此基礎上，進一步推出社群在道德上與社會學上係先於個人，社群被視為本身即是道德完滿之實體，社群界定並解釋了個人之本質。社群主義之論點固有其理，但同樣有其缺陷。由於社群主義各家理論不盡相同，下文僅批判性地討論泰勒之承認

政治理論以及此一理論與自由民族主義間曖昧的關係，並進一步與哈伯馬斯之憲政愛國主義作比較，以呈現前者之問題，並突顯後者之特徵及優點。

泰勒認為個人正身之界定涉及指涉「界定性社群」(difiining community) (Taylor, 1989b: 36)；社群提供之文化資源是形成自我正身不可或缺的條件 (Taylor, 1993: 45-46, 53-54)。他並指出個人要完成真正屬於一己之正身，需要對自我真誠，此意味對自我之本然 (originality) 真誠，而這即是賦予文化以真實性 (authenticity) 之道德力量的背景 (Taylor, 1991: 29; 1994: 28-32; see also Kenny, 2004: 152)。另一方面，個人正身之形成依賴其與他人之對話 (Taylor, 1994: 32-34)。基於此一真實性之理想及相互主觀性之需要，泰勒因此提出差異政治的必要性，它要求個人與團體之獨特的正身能獲得承認 (1994: 36-44)。泰勒並進一步指出承認差異即意味承認不同存在方式之平等價值 (Taylor, 1991: 51)；後來他雖有所保留的作出修正，文化之具平等價值變成是一種假定 (Taylor, 1994: 66-69)，但奠定在此一假定上之承認政治之主要目的係在維持特定文化社群之「永久存續」 (1994: 53, 58)，或者說維持獨特性直至永遠 (1994: 40)。從而這些社群如論者所指出「實際上已客觀化 (reify) 成為獨立的主體」，在承認政治中「權利的承載者，或者更精確的說是承認的承載者，不是個人而是文化或語言社群」(蕭高彥, 1996: 493)。

泰勒強調一文化體系之真實性的性質，認為一個文化具有隱定或客觀之獨特性，但誠如前述哈伯馬斯所指出的，在現代開放社會，對於文化傳統往往出現多元分歧，甚至相互衝突之解釋，不僅一個文化傳統之核心特質是什麼本身即是爭論的焦點，而且在爭論之間更暴露出文化傳統蘊含之內在矛盾 (另參見 Kenny, 2004: 157)。而

且文化真實性所隱喻文化傳統之半自然的、固定與封閉性格，也與現代人所處文化—倫理環境之動態、開放、去中心化與多元化性格，顯得格格不入。尤其重要的是，泰勒認為確保一文化體系之核心獨特性的永續長存，優先於個人之選擇自由，因此他同意魁北克立法禁止法裔兒童上英語學校 (Taylor, 1994: 52-53; 1989a: 182)，這更突顯文化真實性理想之固定、封閉乃至排他的性格。這種一方面認為人係由社群之文化傳統所界定，另一方面又強調文化之真實性理想，亦可能使得各文化社群自我中心化、偏狹化，其中甚至隱含陌生文化社群成員為非人之暗喻 (Vincent, 2002: 151)，而且也可能使文化衝突演變成難以化解之文化敵對，危及自由民主憲政秩序之運作。再者，論者也指出如果解決團體之間文化差異所引起之衝突，主要係依循與相關團體之文化真實性的關聯性來作判斷，將極可能不公平 (Benhabib, 2002: 57)。

上述的評論，泰勒必然不能同意；的確，泰勒明確指出文化間彼此對話的價值，並主張此一對話應採加達默所謂之「不同地平線相融合 (fusion of horizons)」之方法，學習在一更寬廣之地平線上相互了解不同文化傳統之價值，且認為此項了解可用來修正自己文化傳統之信念 (Taylor, 1994: 66-67; 1985: 125-126)。但如果允許為了保存特殊文化，而犧牲個人之選擇自由，則這種文化間透過彼此對話，相互了解以修正自己文化傳統信念的情形將很難出現 (Rockefeller, 1994: 92)。進一步言，泰勒強調文化真實性之理想並認此一理想優先於個人之選擇自由，文化成員對一己文化傳統沒有說不的權利，則成員對其所屬文化傳統之自主反思批判的能力將受嚴重影響，而欠缺這項自主反思批判的能力，如何可能期待社群 (尤其是非自由主義之文化社群) 及其成員，能夠尊重差異，相互承認不同個人及其文化社群之獨特性，畢竟許多文化社群其文化傳統之

特質與泰勒所謂承認差異的主張並不相容。

再者，在今日開放、多元、動態之文化—倫理環境中，保障個人自由，強調個人對其所屬文化傳統之自主反思批判的能力，對於個人正身之成熟發展形成也是必要的。因為這種文化—倫理環境中，個人往往屬於不同團體，後者加諸個人之團體主張要求，很可能相互衝突，例如民族主義運動與婦女運動二者之目標即是 (Benhabib, 2002: 53)。這種情形下，即如上文哈伯馬斯所言，要獲致一致而真實之自我了解，須批判性地撥用自己之生活史；亦即個人之尋求真實的自我，須具備自主反思批判能力，以形成某種程度之一致的、調和的自我感知。

最後應注意的是，儘管包括泰勒在內之大多數的社群主義者，論述之焦點均集中在次民族層次之社群，強調國家內部去中心化，且由於民族主義隱喻有一種一致性，而對之甚感不安 (Vincent, 2002: 148, 155)。但民族同樣是一種社群，如何有效區分民族與其他文化團體之不同價值即是一大問題，雖然有人指出民族是人工製造的，而其他文化團體則是自然形成，但這種區分方式自由民族主義者米勒 (David Miller) 即不同意，他認為對文化團體之認同也可能是純粹人工製品而強加其成員之上 (2002: 158)。更重要的是，社群主義許多的論述，與自由民族主義者相當類似，例如後者主張個人之正身係植於特定脈絡之中的，此一脈絡即是民族文化，個人正身係值得尊重的，從而構成個人正身之民族文化也應受尊重的 (2002: 97, 143-147)。由此可知社群主義與自由民族主義間，存在著曖昧難以切割之關係。

本文上述所論泰勒理論之問題，追根溯源係由於泰勒認為自我係由社群之文化傳統所界定，並由此推出為確保個人之獨特的正身，文化真實性之理想應優先於個人之自由選擇權利。與此相較，

即突顯出上述哈伯馬斯之自我觀的優點，與泰勒一樣，哈伯馬斯承認每一個個人不是作為抽象、原子式之個人而存在，他不能與自己所由來之文化脈絡相分離。但他同時強調後傳統之自我正身的形成涉及自主之道德判斷與批判性地撥用其生活史；個人待獲承認之獨特性並非單純地傳承自其所屬文化傳統之獨特性。以此種自我觀為基礎，哈伯馬斯固然同意泰勒之觀點，認為個人在其中社會化並形成其正身之生活脈絡應予保障，但另一方面，則堅持文化團體成員擁有對一己文化傳統自主反思批判，甚至說不的權利。據此，相應於現代之開放、多元的文化環境，哈伯馬斯所形構之文化—倫理概念亦具開放性、與動態性，集體之倫理—政治的自我了解是自主、有意識的持續學習過程，它不只是我群所繼承的東西，且同時是我們的計劃，什麼是我群文化傳統的獨特特質，也是倫理論辯的焦點。從而與泰勒強調文化真實性理想以及文化真實性理想優先於個人之自由選擇權利，所隱喻文化之半自然、固定與封閉的性格形成強烈對比。尤其重要的是，由於集體之倫理—政治的自我了解同時是自主反思批判的過程，這使得無論國族層次或次國族層次之文化傳統，均可能經此尋求與普遍道德主義相容，從而泰勒所主張之承認差異方有可能，同時亦使得憲法忠誠能夠生根於公民之動機中。

總之，哈伯馬斯以此種自我觀及文化—倫理概念為基礎，一方面承認每個個人擁有享文化成員資格之權利，可以據此要求改變其所屬文化社群所處之結構性不平等狀態；並容許不同之倫理自我了解進入政治議程，進行公共討論，以改善此一不平等狀態或尋求不同倫理觀點間之均衡。其並不會如泰勒所批判的漠視這些文化社群爭取承認之要求，但也不允許因此而限制個人之選擇自由，以致損傷文化成員對一己文化傳統之自主反思批判的能力。另一方面，此一自主反思批判能力之確保，意味了一個民族對其自己之文化傳統

能夠進行批判性地反思，作成具政治—文化意義之歷史決定，除去其不符普遍道德主義之面向，從而自由政治文化之發展、憲法忠誠之形成才有可能。再者，不同族群或文化團體同樣因此能夠進行自主反思批判，如此相互承認彼此文化成員之資格方有可能，從而在遇有不可調和之價值衝突，也才能夠共同轉移至更抽象之道德論辯，亦即能夠放棄以第一人稱單數或複數之自我了解與世界觀為中心的觀點，而從不同文化倫理社群平等共存權利之觀點，平等考量所有參與者之自我了解與世界觀，尋求公正地評價、解決這些價值衝突 (Habermas, 1998a: 432, 392-393)。憲法原則之實現因此可能，政治社群也不致因文化衝突過鉅而面臨解體危機。

陸、對憲政愛國主義之批判與反省

儘管哈伯馬斯的理論有其優點，但不可避免的仍存在一些問題。除了前述的問題—多元文化社會能否期待各種分歧之道德及倫理觀點，經由民主程序獲致相互了解—引發強烈質疑，筆者已在他文深入討論外，下文將就二個方面進行檢討：一、有關後傳統之集體的倫理—政治之自我了解，哈伯馬斯之論述是否過於強調其和諧、進步面，忽略了可能存在之衝突、牽絆阻力或錯誤、倒退；二、憲政愛國主義是否如哈伯馬斯所認為的，足以取代民族主義。

一、哈伯馬斯之憲政愛國主義承認對於抽象之憲法原則的忠誠須經由各國民族文化傳統之中介，而後者與憲法原則並非必然相容、沒有衝突，因此他強調對於文化、傳統應進行批判性的撥用，但哈伯馬斯似乎將民族之文化傳統單純的視同原料，可以經由公民不受其任何羈絆似的自主、有意識的批判、檢選，毫無衝突、矛盾地除去其不符普遍主義道德的部分，形成與政治的正義相符之誠實的集體自我了解。這種帶有進步主義的觀點是否過於樂觀？此一倫

理—政治之自我了解的形成過程難道不會出現矛盾、緊張？此一正身的形成難道不會發生錯誤？現實上自由民主國家的自我了解，難道不會是訴諸固有文化傳統，多於對其批判反思、過濾檢選 (Markell, 2000: 45, 52-53)？的確，哈伯馬斯之理論由於強調溝通行動者經由溝通行動而獲致彼此間相互了解，因此所描述之政治社會給人的印象經常是充滿共識、和諧。不過，正確而言，哈伯馬斯之理論只是指出共識之達成原則上是可能的，並認為行動者之行動應導向於相互了解，但這並非意指社會中獲致相互了解、形成共識的情形是普遍現象，毋寧衝突、抗爭是難以避免的 (2001a: 394, 397; 1996a: 179, 1998a: 394)；哈伯馬斯甚至指出公民不服從乃係反思性地逾越憲政民主國家之寬容的界限，而此項逾越正是基於自由秩序之法律與道德基礎之普遍主義性質 (Borradori, 2003: 41-42)。同樣的，哈伯馬斯固然強調後傳統正身之形成最終而言是一自我修正之學習過程，但他亦承認此一過程並不能免於干擾及倒退 (Habermas, 2001a: 774; 另參見 Borradori, 2003: 42; Habermas, 1984: 147ff.)。他之所以提出憲政愛國主義，即是因為一九八〇年代中葉以後新保守主義的崛起，在有關德國之自我了解上訴諸文化傳統之連續性，企圖規避或常態化納粹政權所帶來之道德災難，再加上兩德統一的激勵引發了民族主義的高漲。因此顯然他不可能昧於現實地認為倫理—政治自我了解的形成是充滿一片自主反思之平順過程，其中沒有牽絆阻力、矛盾、衝突或錯誤出現。反之，便是因為這種現象難以避免，所以他強調此一自我了解不應由這些新保守主義歷史學家以專家的權威片面的作決定，而應置於不受干擾之公共領域經由公共討論形成，在其中這些歷史學家的角色為之改變，他們只是擁有平等權利參與公共討論之知識分子而已 (Habermas, 1997a: 51-55)。

茲舉一具體事例說明哈伯馬斯上述之理論觀點。一九九二年十一月二十三日在 Mölln 新納粹份子投擲燒夷彈造成一名土耳其裔公民及其二名家人死亡，引發了墨尼黑 (Munich) 近四十萬人燭光遊行守夜以及其他地區大批民眾的示威抗議。哈伯馬斯指出這些抗議正是憲政愛國主義之適例。因為這些抗議者正在防衛公民溝通的標準規範，這些標準規範在舊聯邦共和國已經存在且某種程度已被視為理所當然 (Habermas, 1993: 65)。換言之，這些抗議示威所以是憲政愛國主義的表現，是因為它們根植於對抽象原則—公民溝通的標準規範—情感上的認同，而這些原則已經在新納粹份子的攻擊中被違背了 (Markell, 2000: 56)。

然而，更深入哈伯馬斯該文文脈，則知原因不限於此。他指出德國聯邦政府及主要媒體對於仇外事件，一直以來想到的只是這些麻煩製造者使德國的形象受到沾污，而不曾表現出道德上的憤怒與同理心，或者民主的憤怒。其他包括法院、檢察官、政黨等在內也顯示出類似的道德與政治的敗壞。這種心態反應的正是一九八九年兩德統一後普遍存在的一種信念，即德意志民族過去因納粹政權之崩潰以及國家分裂而被中斷之精神上的連續性已經恢復，自一九九〇後德國人終於可以重新生活在傳承自俾斯麥的德國。籠罩在這種信念下，舊聯邦共和國已然存在之取向於自由民主政治文化的心態迅速、廣泛的發生了改變 (Habermas, 1993: 60-65)。不過，哈伯馬斯認為就在這次右派暴力犧牲者的背後，似乎看到了共和意識的重新覺醒，上述對於仇外的示威抗議所表達的正是同理心與民主的憤怒，可以說是舊聯邦共和國較佳傳統的連續 (1993: 65-66)。

換言之，在哈伯馬斯看來，憲政愛國主義不只表現在當抽象的憲法原則被違背時，公民挺身而出去捍衛它，亦表現在自由民主政治文化因族群式民族主義之揚昇而受創時，公共領域中自主公民的

覺醒與反思批判。哈伯馬斯了解到倫理—政治自我了解的形成過程中，可能無法避免高唱民族光榮、文化精神連續性之幽靈的出沒，所以視此一形成過程是一持續學習、自我修正的過程。而這種持續學習、自我修正之所以可能，則有賴維持保障平等權利、不受行政國家干擾控制之公共領域。便是來自此一公共領域之草根運動的奮鬥延續了舊聯邦共和國的傳統。

二、對於憲政愛國主義立基於對抽象憲法原則之認同，是否能夠產生足夠的認同與動機力量來凝聚社會的質疑，哈伯馬斯指出抽象的憲法原則必須經由文化傳統之中介，而生根於各該國之政治文化中，方能形成對於憲法原則之忠誠，產生對於憲政的愛國心。但進一步的分析，會發現抽象的憲法原則固然經由文化傳統之中介而具備了特殊性，對於憲法的忠誠固然係植於歷史脈絡中，但哈伯馬斯有關憲政之愛形成的論述所強調的偏向於認知的面向。無論是對於一己民族文化傳統進行反思批判的文化成就，或是從一己之民族經驗解釋憲法原則，建立具特殊性之憲法體制，而產生對憲法的認同，本質上均屬於認知面向。這種僅著重於認知面向之憲政之愛，果真能取代民族主義，戰勝民族主義？實不能令人無疑。畢竟民族主義立基於宣稱共享同質族群、共同文化傳統之我群的想像虛構，能夠產生濃烈的民族情感，激發非常的激情。這也就是為什麼有些理論家會主張在必要時（尤其是國家安全面臨威脅之際），仍必須務實的訴諸民族主義（江宜樺，1998: 202-204）。

愛固有認知的成份，亦有情感、情緒的一面（吳乃德，1993: 44-45）。筆者認為哈伯馬斯之憲政愛國主義倘欲取代、戰勝民族主義，必須激發憲政愛國心之後一面向。為此，必須更強力地訴諸共同擁有的憲政歷史記憶與憲政成就之光榮感，並透過憲政家庭之想像虛構以形塑憲政命運共同體的意識。茲述之如下：

(一) 拉莫爾 (Charles Larmore) 指出一個人民可以經由共同擁有的歷史記憶而凝聚形成，而這種歷史記憶當然包括歷史上因為企圖以政治、法律的手段將一己之倫理—文化生活方式強加不同之文化團體所引發的衝突，甚至是流血衝突，以及日後經過努力最終建立不同生活方式間彼此平等尊重之體制的這些記憶 (1996: 212-213)。政治社群之成員共同經歷這些曾經撕裂他們的過去，共同學習如何落實普遍主義之憲法原則，相互平等尊重，以彌補過去的傷痕。這些共享的歷史記憶對於他們有著特殊的意義，構成了他們共同生活的重要部分，從而足以產生共享同一命運、共屬一體的凝聚情感。那段曾經撕裂他們的歷史，並將永遠惕勵著他們，避免重蹈覆轍；而共同努力終而能克服人性狹隘、偏執面向，建立彼此平等尊重體制的成就，則是這個政治社群最值得傲人的光榮，此種光榮感強化了政治社群成員維護此項成就的決心。即使對於政治社群新加入的成員 (如移民等)，這些歷史與成就也是其爭取平等承認，可以依循之重要參考，而有著獨特的意義，就此而言，亦可激起其共同命運之一體感。當然，這種歷史記憶並非固定、封閉的，而是隨著政治、社會、文化形勢的變化，不斷形成。無論如何，藉由這些歷史記憶與成就之光榮感，在憲政體制面臨內部或外部威脅而陷於危急存亡之秋，才能夠產生足夠的動機，號召其成員為維護此一光榮的歷史成就，齊心協力，犧牲奮鬥。

(二) 美國總統林肯 (Abraham Lincoln) 曾經指出美國有一種獨特的愛國主義，並認為這種愛國主義表現為對美國獨立宣言所揭示原則的獻身，然而林肯同時也了解到這種對於原則的獻身倘無情感的連繫，是脆弱的。因此另一方面，他也指出，那些來自德國、愛爾蘭、法國、北歐等不是北美十三州居民後裔的那些人，

... 當他們透視那年代已遠的獨立宣言，他們發現那些作古的

人說「我們堅持這些真理是不證自明的，即所有人生而平等」，他們因此感覺到在那個年代所教導的那股道德情操顯示了他們自己與這些人的關係，這些人正是所有道德原則創立之父，他們有權主張他們自己與這些撰寫宣言者血脈相連，肉體連身，而的確他們就是。就是這獨立宣言中的電圈，將愛國並熱愛自由的人們連結在一起...。(quoted in Viroli, 1995: 180)

即如 Nicholas Xenos 所詮釋的，爲了保存制憲的成果，並繼續此一憲法之實施，在此林肯將制憲者轉變成後人的祖先，從而連結成美國家庭。經由他們共同的遺產以及與那些爲憲法而犧牲者的血脈相連，美國人民相互成爲兄弟姊妹，就好像基督徒經由基督的血液連結在一起。基督的門徒被召喚離開他們生物學上的家庭，並組成以基督爲父親的新家庭；同樣的，美國人也圍繞著建國之父組成了新的家庭，建國之父道德上的純潔性與偉大的言行啓發了他們的子民，並且是這些子民的指南針 (Xenos, 1996: 226-227)。

當然，亦如 Xenos 所批評的，林肯在此所建構的是一美國神話，經由將政治社群與家連結，將人造物與自然事物連結，林肯重述了民族的觀念，建構了民族家庭的神話 (1996: 225, 228-229)。

就哈伯馬斯之理論觀之，林肯此一建構亦與其有關憲法的理論有違。蓋哈伯馬斯反對將憲法視爲是表達一歷史社群之倫理自我了解之奠基性規章。他反對將有關憲法原則之具體落實的民主論辯，僅僅視爲是公民完成其自我了解之倫理—政治論辯，亦即僅僅視爲是公民們依憲法所建立之價值，尋找什麼是我們真正之利益 (相對於現實之偏好)，我們應該是什麼樣的人等問題之答案 (1996a: 257-258, 281-285)。因爲在哈伯馬斯看來，這種倫理特殊主義顯示著背景共識的特徵，並不合於現代社會之文化與社會多元主義的條件 (1996a: 279)。因此，哈伯馬斯亦反對視基本權爲具目的論意義

之集體共善；亦即反對視之為特殊文化與生活方式中所選擇、建立之相互主觀的共享價值 (1996a: 225)。反之，哈伯馬斯認為基本權是具本務論意義之原則或較高層級的規範，它不是告訴我群整體、長期而言，什麼對於我群是善的價值選擇，而是具無條件、普遍拘束力之應然規範，它要問的是什麼對於所有人平等的是善 (equally good for all) (1996a: 225)。因此民主論辯中除了有關於善的問題之倫理論辯，尚存在關於普遍正義原則之具體適用的道德論辯 (1996a: 283)。與哈伯馬斯之理論不同，林肯將制憲者轉變成後人的祖先，從而隱喻結合成美國家庭的建構，顯然是將美國憲法視為是美國此一政治社群之倫理—政治自我了解的表現。

但家庭的隱喻確實溫暖了陌生人彼此的心，拉近了不同生活方式間的距離，較容易在面臨憲政危機時喚起同心協力的奉獻情操、彼此體諒寬容的情愫。此外，從字源學的角度觀之，patriot 的字根 patria，即指涉父親，且與家庭之觀念有概念上的連結。自羅馬共和時期開始，patria 同時指涉了對於抽象之法律的忠誠，但本質上仍保留了對於家庭之愛，而後者即彌補了由於法律抽象性所生之遙遠距離感。因此愛國心就語源學而言，即具體化了一種二元性 (Vincent, 2002: 111-112)。雖然這是一種蘊含有矛盾的二元性，但亦突顯家庭意像對於愛國心之形成與鞏固有其重要性。

然而，上述家庭概念是否必然與哈伯馬斯之普遍主義的憲法概念相矛盾而無法相容？哈伯馬斯之憲政愛國主義能否同時指涉某種家庭意像？筆者認為立足於哈伯馬斯之憲法概念上，進行對家庭與父親二個概念的重構，或許可以提供令人樂觀的回答。首先，憲法不應理解成某一特定政治—法律社群之倫理—政治自我了解的表現，而應是普遍主義憲法原則落實於歷史脈絡下之特定政治—法律社群中的具現。至於林肯所建構 (或 patria 一詞所指涉) 之家庭概

念，應轉變為憲政家庭，連繫此一憲政家庭的紐帶，並非成員共享憲法中既定之實質價值；反之，此項紐帶是由共享之實踐所構成；換言之，透過成員們共同實踐相同之憲法計劃，而彼此凝聚連結。此項共享之實踐其意圖是建立並擴大由自由、平等公民所構成之自主社群的基礎，其踐履性意義則初步表現為憲法中之文字(Habermas, 2001a: 775)。不僅如此，憲政家庭的紐帶亦繫於前述憲法計劃實踐過程中共同擁有之歷史記憶、政治文化、憲政成就以及基於這些成就之光榮感。另一方面，憲政家庭固屬一特定之政治—法律社群，但具開放與包容性，只要願意認同普遍主義憲法原則，共同承擔實踐憲法計劃之工程，即使是移民等，均可包容在此一憲政家庭中；或者如哈伯馬斯本人所言，他們均「同在一條船上」(2001a: 775-776)。此外，建國之父的概念亦可以更具開放性的擴大為憲政之父，所有對實現這部憲法計劃有過卓越貢獻的人均是憲政之父，無論他是制憲者，立下良好憲政傳統的政治人物、民權運動的領導人或是創建重要、有價值之憲法解釋的大法官等。那些不會參與制憲之族群、文化團體的成員，只要願意也可以為這部憲法奉獻心力而成為這個憲政家庭的父親，為日後子孫留下珍貴的憲政遺產。這些憲政之父所留之憲政遺產既非先存的，亦非固定、封閉、不受批判、不可改變的；它們更深的意涵仍有待挖掘，且隨著政治、社會、文化等情勢之變化（包括移民之加入所引起國家人口之社會結構的變化），也會不斷被後來者批判性地增補刪修，但它確實構成進一步更佳的解釋憲法原則、實現憲法計劃之重要基礎。無論如何，藉由相同之憲法計劃，共同實踐之奮鬥意圖以及這些憲政遺產，後來者與留下這些遺產者，形成如血脈相連一般的一體感；憲政之父致力於追求實現憲法原則之道德情操，激勵了後來者之崇仰追隨熱情，亦進一步加深此種一體感。這種具開放性之憲政家庭與

憲政之父的概念，一方面更能凝聚政治—法律社群中不同生活方式間的情感；另一方面，避免了視公民為相互主觀共享生活方式之具歸屬性成員 (ascribed membership)，以及將憲法解釋視為是有意識地撥用先存之傳統 (Habermas, 1996a: 279) 等等這類衍生自「家庭」與「父親」概念之倫理意涵，從而能夠契合哈伯馬斯之視憲法為建立傳統之持續性計劃的概念。

換言之，想像虛構具開放與包容性之憲政家庭，透過憲政歷史記憶、憲政遺產之特殊性與憲政之父的具體意像等，作為連繫憲政家庭之紐帶，一方面與哈伯馬斯有關憲法的理論不致違背，另一方面家庭與父親的象徵亦強化了共享同一命運 (即憲政興衰之共同命運) 與共屬一體之凝聚力。

總之，哈伯馬斯之憲政愛國主義承認對於抽象憲法原則的忠誠須經由文化傳統之中介，倘能進一步經由強力地訴諸共同擁有的憲政歷史記憶與憲政成就之光榮感，並透過憲政家庭的想像虛構而形塑憲政命運共同體之意識，則憲政愛國主義將可在特殊性與情感之界域與民族主義競爭。從而當政治社群之憲政運作面臨內部或外部威脅而陷入危機時，公民們才會為恢復或防衛憲政體制。

參考文獻

- 江宜樺 (1998)。《自由主義、民族主義與國家認同》，台北：揚智文化。
- 吳乃德 (1993)。〈省籍意識、政治支持與國家認同—台灣族群政治理論的初探〉，張茂桂等著，《族群關係與國家認同》，台北：業強。
- 李俊增 (2004)。〈多元分歧與正當性：對哈伯馬斯程序主義法理論之檢證〉，《政治與社會哲學評論》，11: 83-127。
- 蔡英文 (1997)。〈認同與政治：一種理論性之反省〉，《政治科學論叢》，8: 51-83。
- 蕭高彥 (1997)。〈國家認同、民族主義與憲政民主：當代政治哲學的發展與省思〉，《台灣社會研究季刊》，26: 1-27。
- 蕭高彥 (1998)。〈多元文化與承認政治論〉，蕭高彥、蘇文流 (編)，《多元主義》，頁 487-509。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- Benhabib, S. (2002). *The claims of culture: Equality and diversity in the global era*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Borradori, G. (2003). *Philosophy in a time of terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Habermas, J. (1974). On social identity. *Telos*, 19: 91-103.
- Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action* (vol.2) (T. McCarthy, Trans). Boston: Beacon Press. (Original work published 1981)
- Habermas, J. (1990a). *The new conservatism: Cultural criticism and the historians debate*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1990b). Discourse ethics: Notes on a program of philosophical justification. In *Moral consciousness and communicative action* (pp.43-115) (C. Lenhardt & S. W. Nicholas, Trans.). Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1992a). *Autonomy and solidarity: Interview with Jürgen Habermas*. London: Verso.
- Habermas, J. (1992b). Individuation through socialization: On George Herbert Mead's theory of subjectivity. In *Postmetaphysical thinking: Philosophical essays* (pp. 149-204) (W. M.

- Hohengarten, Trans.). Cambridge, UK: Polity Press.
- Habermas, J. (1993). The second life fiction of the federal republic: We have become 'normal' again. *New Left Review*, 197: 58-66.
- Habermas, J. (1996a). *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy* (W. Rehg, Trans.). Cambridge, MA: MIT Press. (Original work published 1992)
- Habermas, J. (1996b). Citizenship and national identity. In *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy* (pp. 491-515) (W. Rehg, Trans.). Cambridge, MA: MIT Press .
- Habermas, J. (1996c). Three normative models of democracy. In S. Benhabib (Ed.), *Democracy and difference* (pp. 21-30). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Habermas, J. (1997a). *A Berlin republic: Writings on Germany* (S. Rendall, Trans.). Lincoln: University of Nebraska Press. (Original work published 1995)
- Habermas, J. (1997b). On the relation between the nation, the rule of law, and democracy, In C. Cronin & P. De Greiff (Eds.), *The inclusion of the other: Studies in political Theory* (pp. 129-153). Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. (1998a). Reply to symposium participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. In M. Rosenfeld & A. Arato (Eds.), *Habermas on law and democracy* (pp. 381-452). Berkeley, CA: University of California Press.
- Habermas, J. (1998b). Struggles for recognition in the democratic constitutional state. In C. Cronin & P. De Greiff (Eds.), *The inclusion of the other: Studies in political Theory* (pp. 203-236). Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1998c). The European nation-state: On the past and future of sovereignty and citizenship. In C. Cronin & P. De Greiff (Eds.), *The inclusion of the other: Studies in political theory* (pp. 105-127). Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (2001a). Constitutional democracy: A paradoxical union of contradictory principles? *Political Theory*, 29, 6:

766-781.

- Habermas, J. (2001b). What is a people? The Frankfurt 'Germanists' assembly' of 1846 and self-understanding of the humanities in the Vormärz. In M. Pensky (Ed.), *The postnational constellation: Political essays* (pp. 1-25) (M. Pensky, Trans.). Cambridge, UK: Polity Press.
- Kenny, M. (2004). *The politics of identity: Liberal political theory and the dilemmas of difference*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Larmore, C. (1996). The foundations of modern democracy: Reflections on Jürgen Habermas. In *The morals of modernity* (pp. 205-221). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Markell, P. (2000). Making affect safe for democracy. *Political Theory*, 28, 1: 38-63.
- Rockerfeller, S. (1994). Comment. In A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism: Examining the politics of recognition* (pp.87-98). Princeton, NJ: Princeton University Press
- Schmitt, C. (1976). *The concept of the political* (G. Schwab, Trans.). Chicago: The University of Chicago Press. (Original work published 1932)
- Singer, B. (1996). Cultural versus contractual nations: Rethinking their opposition. *History and Theory*, 3: 309-337.
- Taylor, C. (1985). *Philosophy and human science: Philosophic papers* (2 vols). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1989a). Cross-purposes: The liberal communitarian debate. In N. Rosenblum (Ed.), *Liberalism and the moral life* (pp. 161-182). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1989b). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Cambridge, MA: Harvard University press.
- Taylor, C. (1991). *The ethics of authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1993). *Reconciling the solitudes: Essays on canadian federalism and nationalism*. Montreal, Canada: McGill-Queen's University Press.
- Taylor, C. (1994). Politics of recognition. In A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism: Examining the politics of recognition* (pp.

25-73). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Vincent, A. (2002). *Nationalism and particularity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Viroli, M. (1995). *For love of country: An essay on patriotism and nationalism*. Oxford: Clarendon

Xenos, N. (1996). Civic nationalism: Oxymoron. *Critical Review*, 10, 2: 213-231.

On Habermas's Constitutional Patriotism

Chiun-Tseng Lee

Abstract

In contrast to the conventional national sense of identity, Habermas proposes “patriotism of the constitution” as the only beneficial basis for a collective identity. However, there is deep doubt whether the radically universalistic option or inspiration of a constitutional patriotism can provide an identity-shaping force which has not only moral legitimacy, but also historical plausibility. This paper shows that for Habermas, patriotic loyalty to the principles of the constitution, which have a universalist content, requires a historical self-understanding of the nation that can support a liberal political culture. Further, such a constitutional patriotism is based on Habermas's idea of legal persons. He thinks that legal persons should not be imagined as individual atoms; each person must be respected both as an individual and in the context of the cultural life-world. After exploring Habermas's constitutional patriotism, this paper criticizes it for neglecting the world of passion implicit in collective identity and tries to provide some cures.

Key Words: national identity, constitutional patriotism, Jürgen Habermas, Charles Taylor