

第一章

導論

——市民社會與公共領域在台灣的發展

李丁讚

(清華大學社會學研究所)

……（公共領域）是一個公共論壇，在這個論壇裡，私人會合成一個公眾，並隨時準備迫使公共權威在輿論的合法性基礎上運作。

——（哈伯馬斯, 1989; 25-6）

公共領域是民主政治的基石。任何民主體制都需要有健全的公共領域，才能有效地運作。但是在台灣，長期的戒嚴下，社會從來沒有真正公開而客觀的公共輿論。縱使在解嚴後，社會輿論總還是充滿激情、謾罵與對立，欠缺公共論述所應有的理性論辯。以核四的爭議為例，明明是一個大家可以客觀討論的公共政策，但是，不管是贊成或反對，都不能從公共政策的角度來辯論，而總是從統獨或藍綠等意識形態出發。換句話說，台灣並沒有真正屬於公共的輿論，也因此大大地影響到台灣民主政治的健全發展。但是，為什麼台灣社會沒有公共輿論呢？很明顯的，這又與公共領域的欠缺和不足有關。

解嚴前，各種輿論都受到禁錮，公共領域根本就不存在。但解嚴後，社會力蓬勃發展，各種民間自主性團體大量興起，可是公共領域卻沒有隨著市民社會的興起而誕生，我們看到的反而是各種社會力相互競逐蠶分國家機器的大餅，而社會幾乎沒有任何機制，進行對這些不同社會力的中介、調節與整合，公共性一直不能產生，也侵蝕了國家運作的合理性基礎，這正是台灣民主政治的危機。因此，本書的主要目的，就是針對這個問題，嘗試從經驗的層次來探討，為什麼台灣在市民社會逐漸興起之後，公共領域卻遲遲不能誕生？我們準備從政治學、社會學、歷史學、人類學、哲學、傳播學等不同領域，分別從不同的角度來分析，到底是什麼具體的政治經濟過程，或社會文化機制的的作用，才使得台灣的公共領域不能開展。

在進入主題前，讓我們對公共領域這個基本概念先做釐清。一般人經常混淆市民社會和公共領域兩個概念，也經常把市民社會的一些制度，如媒體、民間社團等，就直接等同為公共領域。雖然，市民社會中的媒體或社團可以看成是公共領域的一部分，但並不是每個媒體或社團都是公共領域，其中還需要很多規範性的條件配合才行。而且，公共領域也不是市民社會本身，它是市民社會的操作化，是市民社會的動態連結，是一個過程，而不是一個機構。下面，我們就以哈伯馬斯上面的一段話為基礎，嘗試釐清公共領域的概念。

一、什麼是公共領域？

從上面對哈伯馬斯的引文中，我們可以歸納出公共領域的六個構成要素：(一)公共論壇（forum）；(二)私人（private people）；(三)會合（come together）；(四)公共意見或輿論（public opinion）；(五)公共權威（public authority）；(六)合法性（legitimation）。現在，讓我們分別對這六個概念做基本界定：

(一)公共論壇：在這個定義中，公共領域被視成爲論壇（forum），也就是一個供公眾辯論的開放性空間，可以是一個市政廣場，一個里民大會，一個報紙版面，一個電視或廣播扣應時段等。當我們說，這個空間是一個論壇，就表示這裡面有一些運作的規範，其中最重要的是開放的。也就是說，原則上每個人都能進入空間參與，進行對公共事務的論辯。像學校教室就不是一個論壇，因爲它主要是供上課的目的使用，也並不是每個人都可以隨時進入。戲院也不是論壇，因爲它收門票營利，更不是自由開放。意識形態很強的報紙，也不能稱之爲論壇，因爲它沒有對每一種意見開放。當然，有時候我們也可以把教室或戲院變成一個論壇，只要把它開放大眾參與，做公共事務之論辯而使用就是了，這就是開放性。

這裡要特別強調的是，論壇所謂的「開放」，除了我們上面所說的形式上的開放——每個人都可以進來討論之外，

更重要的是實質內容的開放，也就是參與論壇的人一定要把自己的看法開放，不要先入為主，預存偏見。要聆聽他／她人的意見，並隨時準備修改或調整自己的意見，這才是實質意義上的開放。因此，一個有強烈意識形態的人，如統獨的基本教義派，他／她每次和人辯論，目的只是想表達自己來說服別人，而不是和人討論、更不是溝通。這種不準備隨時修正自己意見的人，都不是在進行一種論壇。因為，他沒有開放。

跟開放性相關的是平等性，無論社會位置的高低，大家都有一樣的機會參與公共論壇。哈伯馬斯 (ibid: 36) 說：「公共領域絕不是預設地位平等，而是完完全全地不考量到地位的問題。」但要強調的是，所謂不考量參與人的地位，並不是指每個人的發言內容都有相同的價值。其實，對哈伯馬斯來說，每個人的發言內容或發言價值都是不一樣的，但對發言價值的評量，不應該以發言人的社會地位為標準，而完全要以內容的好壞為依歸。因此，哈伯馬斯論公共領域的平等，並不是量的平等，而是質的平等。

質的平等要以什麼為判準呢？一個論點的好壞，最重要的是以這個論點的理性程度而定，這也是論壇最重要的精神所在。它既不是以權力為依歸，好像有社會權威或有武力就能主宰公共論述；它也不是一種經濟市場的原則為導向，只要人多勢大，透過票數表決就可以了。一個論壇最重要的運作原則是理性，每個人只能用更具理性的論述，或是更有道理的論述來說服別人。每個人也只能依別人論點的好或壞來決定是否接受，其他有關權力或市場的運作邏輯，都應該被

排除在論壇之外。(ibid: 36)

值得強調是，一個公共領域可能由數個論壇所構成。每一個論壇都有一個固定的物理空間，相關的人們在某一個議題的引導下而聚集在某一個特定的空間，進而構成一個論壇。但是，公共領域是Taylor (1992: 229) 所謂的後設議題空間 (metatopical space)，這個空間不是真正的物理空間，而是由議題所串連而成的形上空間。它不限定於某一個固定的論壇，而是由同一個議題在不同時間的延展下的數個討論所共同構築而成。例如，同一個議題的論辯第一次是在報紙的某個版面進行，第二次是隔天在電視上辯論，第三次是又是數天後在里民大會上討論，這些不同的空間論壇對相同議題的討論，共同構成一個形而上的空間，這就是公共領域。

(二)私人：歐洲大約在15世紀時，義大利北方的城市開始往外經商貿易，也逐漸突破封建城邦固有的疆界，這是西方現代性的開始。到了17、8世紀時，原來的封建制度幾乎都已經消失，現代國家和市民社會也漸趨完備。一方面，國家具備了現代行政、稅收和軍隊等基礎設施，構成了新的公共權威，處理因商業興起而逐漸增多的行政業務。另一方面，市民社會也逐漸構築自己的私人領域，並要求國家法令保障，讓市民社會中的每個人可以自由地在這個私人領域裡進行商品交換和社會勞務。(Ehrenberg, 1999)

因此，市民社會的私人領域，是一個受法律保障的自由領域。這裡的每一個私人，都擁有所謂的「權利」。只要不妨礙到他人的自由，每個人都能夠自由地追求、滿足自己的權利。這個權利追逐的過程促成了「個人」的誕生，也連帶

產生各種人道（humanity）的要求，如對人的各種欲求、利益等的承認和尊重等。這些都是現代性的產物，也是所謂「現代」與「古典」或「傳統」最大的不同。

因此，我們所謂「現代」社會，所指的就是市民社會，也就是一個以「權利」為基礎的「私人」所構築而成的社會。

公共領域是現代市民社會的產物，因此，哈伯馬斯才會說，公共領域是由「私人」所匯集而成。這與古典時期，如希臘城邦時所謂的公領域是很不一樣的。（Arendt, 1989）在古希臘城邦，進入公領域的前提是棄絕私利。公和私構成一種二律背反的弔詭，所謂「大公無私」或「公爾忘私」，幾乎是包括儒家哲學在內的所有傳統倫理學的基礎。但進入現代之後，公與私的背反和斷裂，逐漸轉變成一種連續性。公的產出，不見得要以私的棄絕為前提；公可以在私的延展擴張下慢慢形成。這種對私的尊重和承認，是現代公共領域的基本精神，也是哈伯馬斯之所以強調「私人」的精義所在。

值得強調的是，哈伯馬斯的私人領域，還包括親密領域在內（ibid:）。所謂的親密領域是指核心家庭所構築而成的領域，是私人領域的最核心部分。對哈伯馬斯（ibid: 43）來說，一個人之所以能夠在公領域和其他人進行激情的理性辯論，其情感上的活水泉源乃是來自一種特定的主體性（subjectivity），而「核心家庭」正是這種主體性誕生所在。哈伯馬斯（ibid: 48）認為，在核心家庭的親密關係中，人因此養成了愛和自由，也因此可以超越私人領域的經濟或工具性的

關係，而與親人建立起一種純粹的人類關係（purely human）。這種親密關係正是私人得以會合而成爲一個公眾的關鍵所在，也正是我們下面討論的主題。

(三)會合：雖然強調「私人」的重要性，但哈伯馬斯所強調的是，由私人「會合」而成一個公眾，也就是從私出發，但合眾人的私而慢慢構成一個公。可是，這些不同的私人如何慢慢會合而成一個公眾呢？我們上面提過，公共領域以議題爲中心。當一個事件發生，可能就會產生各種不同形式的論壇，如社區活動中心、咖啡廳、報紙的時論廣場、電台的扣應、街道的廣場等，如果這些論壇都同時指向同一個議題，那麼，這些論壇就共同構成一個公共領域。而這些參與不同形式論壇的私人，就會合而構成一個公眾。

因此，公眾是由私人會合而成，而這個會合的最重要機制就是媒體。一個議題如果只在街道上討論，雖然可能具備公開、平等、理性的要件，也因此構成一個論壇。但是，在這個層次上，我們還是很難說它是公共領域，主要是參與的人太少了，還不構成真正的公眾。可是，如果這個街道論壇被媒體報導，這個議題也因此在報紙上被更細緻地討論，甚至因爲這個媒體論壇，廣播電台、社區活動中心、民間團體等不同形式的論壇也相繼展開，議題的討論獲得時間和空間的延展，討論的人也因此大大增加，這就構成一個公共領域，而這個公共領域形成的過程就是一個私人會合成公眾的過程。

因此，所謂會合，在很大的意義下，是一種媒體的中介和銜接。沒有媒體的中介，論壇可能會停留在很地域性或是

很局部性的層次。這也正是哈伯馬斯 (ibid:) 在討論公共領域誕生時，媒體一直被看成極為重要的社會條件的原因所在。當然，如果只有媒體，而沒有市民社會的其他公共空間和社會聚合機制，如咖啡廳、市政廣場、民間社團和里民大會等，人只能單向的面對媒體，那麼，私人就很難真正面對面討論了。而且，真正能參與媒體討論的人少之又少，大部分的市井小民又如何可以「會」合而構成一個公眾呢？因此，只有媒體加上市民社會各種聚合機制的共同運作，私人才得以「會合」而成爲一個公眾。

不過，要特別強調的是，媒體和其他聚合機制的運作，只是構成「公眾」的必要條件，而不是充分條件。除了這些機制之外，更重要的是，不同機制之間的銜接一定要有 Taylor (ibid: 24) 所謂的互相指涉 (inter-referring)。這裡的互相指涉，是指參與論述的人，一定要以之前的論述爲基礎。例如說，今天的論辯必須從昨天討論結束的地方開始，而明天的辯論又要從今天的結論開始，一個接一個下去，像 Taylor (ibid: 221) 所說的：

「這種交換的發生，就像火車車廂一樣，一節接著一節，而慢慢地達成一個共同的心靈狀態。」

因此，會合不一定要面對面，而可以發生在報紙、在電視或在廣播裡。也不一定要一次完成，而往往是很多個不同的會合所共同組成。重點是，這些不同的或個別的會合有沒有圍繞在同一個議題上，而且是以互相指涉的形式出現。只

有這樣，私人才得以會合而成爲一個公眾。

這裡要特別強調的是，Taylor 的互相指涉除了在形式上要互相連接之外，更重要的可能是包括一種相互對焦或相互照會（mutual orientation）的態度和努力，也就是一種想要進入對方而和對方對話的努力。一個人如果一直堅持己見，不管對方講什麼，就是不肯調整自己的立場，從論壇（forum）的角度來看，這已經違反「開放」的原則。我們上面已經說過，論壇所謂的開放，除了形式上的開放之外，更重要的是實質內容的開放，也就是參與論壇的人一定要把自己的看法開放，不要先入爲主而認爲自己的看法最好。要聆聽他／她人的意見，並隨時準備修改或調整自己的意見，這才是實質意義上的開放。參與者很努力地想把自己開放，而進入對方的一種努力，我稱之爲「相互對焦」或「相互照會」。

哈伯馬斯在後來（1982）提出溝通理論時指出，溝通行動（communicative action）是溝通能否達成的前提條件。而他所謂的溝通行動，是指一種互爲主體（intersubjective）的努力，一種把對方當成一個你（you），而不是當成一個他／她（he/she）的一種努力。當我們把對方當成你，而不是他／她時，我們才會真正地、認真地對待對方，並把對方當成一個人，而努力地想理解對方、進入對方。這時，我們就不會把自己的意見當成唯一而不能改變的意見，而會嘗試在對方的意見裡面找到真理或意義。只有在這種情況下，我們才會真正互相進入對方，也才會改變我們自己。這就是我所謂的「相互對焦」。

因此，會合就是一種聚合並相對焦的過程。如果參與論述的人都不把自己開放，每個人都緊守著、堅持著自己的意見，這時，每個人都是一個封閉的個體，沒有任何溝通性的行動，也沒有任何互相照會的努力，人與人之間又如何會合呢？因此，從私人會合而成一個公眾，是一個逐漸把自己打開並進入別人的過程。只有把自己打開並進入對方，自己和他／她人才真正的銜接起來。媒體的中介固然只是物質上的中介，互相指涉也只是形式上的銜接。只有相互對焦和相互照會的努力，才能真正把不同的私人銜接會合，而構成「一個」公眾。請注意，公眾只有「一個」，因為大家已經銜接連結成一體了。其實，這不正就是我們上節討論自由、愛和親密關係嗎？

(四)公共意見或輿論：所謂的公共意見，也就是由「公眾」所構成的一種意見，或稱輿論。公眾（public）是由私人經過會合的過程而形成，和一般所說的俗民（folk）不同。一般俗民並沒有經過會合的聚集對焦和理性論辯。因此，我們所說的一般性意見（common opinion）就是泛指這種沒有經過轉化的俗民意見。這種意見通常反應社會文化的立場，包括社會普遍存在的行為態度或文化價值。但我們所謂的公共意見卻不一樣，它必須經過論壇的辯證和轉化，最後是以理性為依歸，以論點的好壞為標準。因此，公共意見很可能和一般普遍存在的群眾想法正好相反。

除了和一般俗民不一樣之外，公眾也和所謂的大眾（mass）不同。哈伯馬斯（ibid: 249）根據 C. W. Mills 對權力菁英的說法，認為大眾就是接受大眾媒體意見的一群人。

在大眾媒體的操弄下，大眾往往只是消極地接受，而不能積極地表達。哈伯馬斯（ibid: 184）指出，大約在1830年代，英國、法國和美國的資本主義開始組織化，包括大眾媒體在內的各種大型公司行號大量出現。這是媒體開始商業化的年代，也是媒體必須依賴廣告才能存活的年代。爲了競爭與生存，媒體逐漸與過去具批判性的公眾疏遠，也愈來愈向群眾靠攏。媒體的閱聽者也逐漸變成文化的消費者，只是單方面地接受媒體的意見，而無能反饋。這與公共意見是截然不同的。

組織化和商業化的結果，對公共意見的內涵有著極大的衝擊。哈伯馬斯（ibid: 第20章）就明白指出，在資本主義進入組織化之後，各種利益團體蓬勃發展。而且，每個團體都嘗試透過對公共關係的操弄，也就是所謂的公關活動（publicity works），來攫取更多的公共利益。在這些蓬勃的公關活動的作用下，公共領域被偽裝成公共利益的各種私人組織所滲透，公共論述被權力或金錢主宰，而失掉原來的論壇屬性，哈伯馬斯（ibid: 195）稱這個現象爲「公共領域的再封建化」，是公共領域消失或變質的主要原因，這種公共性也絕對不能構成公共意見。群眾是被這些私人組織的公關活動所操弄，因此，並不真正構成所謂的公眾。

因此，公共意見中的「公眾」（public），與俗民、大眾或其他公關操弄下的群眾都不一樣。一個「公眾」包括下面幾個要素（Mills, 1956: 引自哈伯馬斯，ibid: 249）：

1. 表達意見和接受意見的人一樣多；
2. 對公共溝通中的任何意見，都能夠隨時而有效地回應；
3. 所表達出的公共意見能隨時轉化成行動。必要的話，甚至挑戰既存權威；
4. 運作自主，不被威權體制所滲透。

這種由私人會合而成的公眾，其所表達的意見，就是所謂的公共意見，或稱輿論。因此，公共意見是公眾的意見，是社會中的私人經過理性論辯，相互對焦後所產生的會合和統整，代表著社會的自我反省和轉化，也因此擁有類似規範的權威。公共體制如果違反這個輿論的權威，將會喪失其合理性基礎。這正是下面討論的主題。

(五)合法性：公共領域是市民社會的運作。透過私人的會合而成一個公眾，也形成公共意見。這時，市民出現了一個公共的面向，是對社會各種不同的私進行整合，進而反省轉化。因此，公共意見是私利的會合和轉化，代表社會的公共理想。也因此，公共領域的運作讓市民社會得以知道如何規範自己。沒有公共領域，市民社會只是一個私利與欲求的體系，它本身無法超越自己。因此，Taylor (1990: 98) 就說，一個成熟的市民社會必然會出現一個公共面向，即我們所謂的公共領域。這也是哈伯馬斯為什麼會有「市民社會的公共領域」(the public sphere of civil society) 這種說法。

公共領域雖然是市民社會的一部分，但嚴格說來，它不是市民社會的本身；它是市民社會的運作，是市民社會出現

了議題之後，公共領域才會浮現的。從某種意義來說，它是在為市民社會找出路。但因為它代表市民社會的輿論，而且是由公眾的論述所產生，也獲得公眾的認同，所以它具有權威性。但要強調的是，這種權威雖然來自社會，但卻指向國家等公共權威。它隨時都在準備向國家施壓，以促成國家的公共政策或法令朝著輿論的方向進行。如果國家政令與此一意見背道而馳，那麼國家就會因此失去合法性。因此，Taylor（1992: 233）認為，公共意見是關於權力，也指向權力，但卻不依藉權力（a discourse of reason on and to power, rather than by power）。

公共意見是社會各種意見的折衝、對焦和會合，因此，它必然關乎權力。但是，它超越政治權力和經濟邏輯，而以理性為最後依歸，以論點的好壞為最後的定奪。因此，它不依藉權力。因為輿論的內容，本來就是關乎權力，關乎社會的共同理想或集體行動，所以必然會指向某種形式的公共權威，藉以實踐輿論的內容。不過，公共權威，如國家，並不一定要跟隨輿論起舞，這時，輿論除了譴責公共權威外，大致上並不能採取其他更有效的行動。從這個角度來看，公共意見對國家的權威，其實只是一種規範，而不是法令。在很多情況下，國家並不必然聽從社會的意見。但是，在一個民主的國家裡，如果她經常不理會社會輿論，其合法性基礎就會慢慢受到侵蝕，最後甚至崩潰瓦解，也就是所謂的合法性危機。

不過，合法性危機的大小，和輿論的公共性的高低有關。如果，一個意見只是報紙上幾個人談談，也可以勉強說

是一種輿論。但這種輿論的公共性質相當低，其所具有的權威也就相對的低，對國家的規範效果也會很小。但是，如果有一種輿論是經過很周密的公共論述，譬如說，有一個議題，先經過報紙的討論後，又經過電視、廣播的討論，甚至在很多社區、學校、社團、工廠、部落等不同的公共空間，都經過一而再、再而三的論述，最後，所有這些不同時間、不同地點、不同場合、不同層次的討論，都慢慢會合統整而成一種共同的意見，這個意見的公共性格就非常的高，權威性也大，對國家的規範性必然很強。最極端的例子就是公民投票。任何不理會公民投票的公共權威，必然會出現合法性的危機。當然，如果公民投票並沒有經過公共領域的論述過程，譬如說，有人操弄公共溝通的訊息或程序，這種投票結果的權威性和合法性就大受影響了。

公共權威：上面提過，公共意見必然關乎權力，也必然指向權力。也就是說，公共意見必然要經過公共權威來執行一種新的集體行動，包括一個新的法律或是一則新的行政命令。因此，公共意見必然指向某種公共權威。這裡的公共權威主要是指國家（the state），但不限於國家。必須強調的是，所謂的國家，並不只是中央政府的府院和各部會；她還包括地方政府、如縣政府、縣議會、地方法院、鄉公所、里辦公室等。因此，國家包括各不同層級的行政、司法及立法系統。我們所謂公共意見指向某個公共權威，一定要包括社區或里辦公室等基層組織在內。

以最基層的里政來說，里民大會也是一種地方公共領域。最基層的公共事務，如修路燈、清水溝、蓋公園等，如

果經過地方公共領域的論述，並形成地方輿論，就會構成對里長的規範壓力。如果里長不依民意行事，他／她的合法性基礎也會慢慢消失。因此，如果參與踴躍的話，里民大會也就構成一個很標準的地方公共領域了。當然，村里的公共領域不一定要表現在村里民大會上。這種小型的公共領域，有時可以完全由一些非正式的交談、口頭傳播而慢慢形成。只是這種非正式討論，比較不可能激發理性論辯，而更接近一般俗民的意見。公共意見的公共性就會因此大打折扣。

在村里之上，則可能有鄉鎮或縣市層級的地方公共領域。鄉鎮層級的公共領域，仍然可能由口頭傳播會合而成，也可能在村里民大會的基礎上會合而成。當然，鄉鎮層級的公共意見，其所指向的公共權威就變成鄉鎮公所或鄉鎮民代表大會。到了縣市層級時，公共領域的運作，幾乎都要經由媒體的中介才可能達成。這時，公共意見所指向的公共權威，自然就變成縣市政府或其他相關單位了。到了國家層級，公共領域的論述過程就變得更複雜而多層，各種中介的機制變成必須，公共領域必然變成 Taylor 所謂的 *metatopical* 了。當然，這個層次所指向的公共權威必然是中央政府的相關單位了。

因此，公共領域是一個多層次的概念。從國家整體來看，固然有一個全國性的公共領域。但是，在這個全國性的公共領域下面，其實包括很多不同面向、不同層次的地方公共領域。大型的公共領域包含小型的公共領域，如全國性的公共領域可能是由不同的縣市公共領域來構成。而縣市公共領域又由鄉鎮公共領域構成。一層包一層。一個中層次的公

共領域，如縣市，對高層（國家）來說，可能代表一種私，但對低層（鄉鎮）來說，又代表一種公。因此，在這層層轉折中，公私的意涵可能會一直轉換，這是我們討論公共領域的意涵時，一定要先釐清的概念。不過，因為面向和議題的不同，每個公共領域都會有不同層次的參與者，我們有時不能以簡單的層次來看待公共論述。畢竟，公共領域是以議題為中心所構築而成的。

我們上面提過，所謂公共權威除了國家之外，可能還包括其他民間單位，如社區發展協會、工會、學校、公司、部落等。這些單位都不是明顯的國家機器的一部分，但都可能構成一種公共權威。譬如說，工會的行政部門，對於該工會的行動與方向有很大的決定力。但是，一個民主的工會，其重大的行政措施，應該由該工會的員工來共同決定。但是，員工要透過什麼方式來決定呢？最民主的方式，當然是全體會員透過公共領域的論述來達成公共意見，進而向公共權威，也就是向工會的行政部門施壓。因此，縱使一個非國家機構如工會，也有它自己的公共領域和公共權威。其他像社區、學校、部落等，都有屬於自己的公共領域和公共權威。放在更大的層次，這些公共意見可能就代表一種私的利益了。

二、現代國家和市民社會的發展 ——現代性的軌跡

公共領域是現代性的產物。大約在14、5世紀時，義大

利北方的城市，工商發達，並開始往外經商貿易，而逐漸開啓了一個嶄新的時代，我們稱之為「現代」。現代和古代或傳統不同的地方是，在現代社會裡，經濟邏輯有優先性，甚至超越社會和政治邏輯。在傳統的社會裡，社會關係的維持才是人類活動的核心內容，經濟行為往往只是維護社會關係的手段。Mauss（1990）對波里尼西亞島所觀察到的庫拉圈（kula）和誇富宴（potlatch），生動地告訴我們，人類的經濟行為，如禮物交換或炫耀性消費，其實都只是為了維持其既有的社會地位或社會關係。在這種社會裡，經濟理性絕對是鑲嵌在社會理性之中。

韋伯（1976）在討論西方資本主義誕生時，認為基督教扮演了很重要的角色。其中一個主要的因素是，基督教的教義強調：在上帝面前，人人平等。這個思想使得基督徒能超越既有的社會關係，而以一种普同的態度來對代社會中的每個人。不管是父母、兄弟或陌生人，每個人都要以同樣的態度相互對待。韋伯認為，這種普同的思想是經濟理性的源頭。西方的城市之所以能出現發達的商業和貿易，是因為基督教的普同思想，讓信徒能超越社會關係，這是理性經濟行為的基礎。反觀中國的儒教，整個思想的核心就是在維護社會關係，中國城市的居民，其實與鄉間的原生家族保持密切的聯繫，經濟行為往往被層層的社會關係圍困。韋伯認為，這是資本主義之所以沒有在中國誕生的重要原因。

當然，商業資本主義剛興起時，仍然局限在固有的封建關係中運作。逐漸地，當貿易的距離愈來愈遠，貿易量也愈來愈大時，原來的封建體制也愈來愈不能支應新的貿易關

係。這時，舊有的城鎮經濟慢慢地國家化；一個比原來封建領域更大，可能包含數個封建主，也包括數個封建城市的新範疇就誕生了，這就是所謂的「現代」國家。另一方面，原來基本上是自給自足的城鎮經濟也慢慢萎縮，代之而起的是，以新的貿易關係所架構而成的商業社會，這也就是所謂的市民社會。現代國家和市民社會的興起，是現代性的產物，也是公共領域之所以能夠誕生的最重要原因。下面，我們分別說明之。

(一)現代國家：在傳統的國家裡，國家所擁有的一切，都視同領主、國王或皇帝個人的私有物，國家的運作也反映著帝王或領主個人的恩寵關係。這種權力結構到16世紀後就開始起了變化。在現代性的進程裡，封建逐漸瓦解，原來的城鎮經濟慢慢被納入國家的運作之中，地方行政事物也納入國家管理之下。爲了支應這些與日俱增的行政業務，一個常設的，而非帝王恩寵式的軍事設施和行政體系，尤其是稅收和財政系統就慢慢地形成，具現代意義的國家就這樣誕生了。從此，帝王或領主私人式的權威被這種公共管理的權威所取代，而在這種公共管理下的私人（private persons）就變成公共管理的對象。國家與市民社會的區分開始浮現。

因此，現代國家從一個最根本的意義來說，就是一個行政管理的體系，其背後的運轉原則是技術理性或經濟理性，而不是實質理性或價值理性。在傳統的社會裡，國家就像一個道德的共同體，帝王或領主的責任，並不是行政管理上的好，而是道德倫理的提升。在《孟子》〈梁惠王篇〉裡，梁惠王問孟子要如何治理國家，才能讓國家有利。孟子馬上責

備梁惠王說：「王何必曰利，王何不言義？」這種言「義」而不言「利」的精神，其所欲達成的目標，是社會倫理體系的建立和維持。而經濟邏輯，也就是所謂的「利」，可能穿透或破壞既有的社會關係，對道德共同體的建立會有不良影響。因此，一個好的帝王不應該談「利」。

在西方，這種言義不言利的思維更是顯而易見。柏拉圖《共和國》裡的哲學家國王，最主要的任務就是創造一個道德的共和國。對柏拉圖來說，國家最大的問題是腐敗和頹廢，當社會中每個人都在追逐私利，社會風氣就會頹廢，社會秩序也會敗壞，這時，哲學家國王就要以它的理性／知識／真理來建立社會的新秩序，進而建設理想的道德共和國。到了亞里斯多德時，經濟性的活動更被視為危險的活動，亞氏認為，經濟行為會穿透並扭曲社會關係。只有透過政治性的行動，我們才得以重建社會的倫理秩序。這種政治性的行動，就是後來 Arendt 在討論希臘城邦政治時所謂的公領域行動。對希臘人來說，在進入公領域前，我們必須先放棄私人利益，才能獲得真正的自由。國家，必然是與經濟無關的。

到了中古世紀，物質利益更被貶低到無以復加的程度。在基督教的教義中，任何物質追求或身體欲望都被認為是有害精神提升的行為。只有透過神的國度的恩典，人類才有可能獲得救贖。在這裡，國家的主要任務，當然是配合教堂來拯救人類的靈魂，進而建立一個精神的道德共同體。這種重道德／精神而輕物質／身體的思維，一直延續到15、6世紀文藝復興誕生時才逐漸改變。在文藝復興的時代裡，人慢慢

離開「神」的國度，又回到以「人」為中心的想像裡。這時，人的一切，包括他的物質存在和身體欲望等，都逐漸地獲得承認和肯定，如蒙田的散文，但丁的畫作，在在顯示對人的物質性存在的讚美和嚮往，也開啓了一個嶄新的時代，就是所謂的「現代」。16世紀宗教改革時，路德甚至賦予經濟生活高尚的倫理意涵。以經濟邏輯為原則的資本主義逐漸成為人類生活的中心，甚至穿透、扭曲原來的社會關係。

文藝復興和宗教改革開啓了人類嶄新的現代性，也宣告現代國家的萌生。這時，國家君王的主要責任，也逐漸由原來的道德提升轉變為物質生活的保障和維護。當時最有名的政治哲學家馬基維利（Machiavelli）在他的君王論就這樣主張：

一個君王必須尊重人民的才華，對有才能的人要積極鼓勵，也要讓那些在各行各業的傑出人才獲得榮耀。他必須積極地創造環境，讓商業、農業或其他各行各業的經營者，都能安裕地發展個人的事業。君王們要讓人民勇於追逐財富，不能隨便課稅，更不能因此而讓人不敢創業。相反地，對於那些願意經營財富，以及那些積極地在促進城邦繁榮的人，君王們要隨時犒賞他們。（馬基維利，1961: 123; 引自 Ehrenberg, 1999: 58）

從以上馬基維利的引文中，我們可以清楚地看出，在文藝復興時期以後的政治思維裡，君王的責任已經從原來的道德轉為經濟，或從「義」轉到「利」。具現代意義的國家逐

漸浮現。尤其重要的是，在這個國度裡，君王並不是要「帶領」人民來建立道德共同體；君王的責任，最重要的是創造並維護社會安和樂利的環境，讓人民能安裕地追逐財富、累積財富。馬基維利強調（Ehrenberg, *ibid*），君王要尊重社會內部的運作法則，尊重人民既有的文化和慣習，政治秩序才能有效維持。換句話說，國家要聽從社會的運作法則，政治才得以有效運作。一個自主性的市民社會已隱隱然呼之欲出，國家與社會的關係，也慢慢具備了現代的雛形。這正是公共領域的社會基礎。

(二)市民社會：15、6世紀以來的商業和貿易，經過了兩個多世紀的發展，到了18世紀時，社會的性質起了很大的變化。洛克、黑格爾、以及蘇格蘭啓蒙運動的哲學家們稱之為「市民社會」，Elias（1978）則稱之為文明化的歷程。在這種新形態的社會裡，人際間的交往由過去的粗暴直接變得禮貌而文雅。Elias 認為這種轉變與國家的形成有關。簡單地說，在現代國家形成後，國家機器壟斷各種形式的暴力，包括司法、監獄和警察等。因此，人際間發生糾紛時，不再能私下了斷，冤仇互報，而必須交由公權力來處理。在這個過程中，人們慢慢地學會控制自己的情緒等，社會開始文明化。

除了現代國家的因素之外，商業本身也構成文明化的重要動力。幾乎所有的18世紀的思想家，如孟德斯鳩、亞當史密斯、弗格森等，都一致認為商業對人類文明化的促成之功。孟德斯鳩這樣寫著：

商業能醫治最具毀滅性的偏執。因為，當成一個通則，有善意溝通的地方，商業就一定興旺。有商業的地方，也就一定有友善的態度……我們可以這麼說，商業法改進了人類相互對待的態度，但也因著同樣的理由，商業法毀壞了這些態度——他們摧毀了最純粹的道德，而這正是柏拉圖對商業的指控。但不可否認的，商業的確一天天地讓最野蠻的人變得文雅而細緻。

因此，因為商業文明的洗禮，人類開始學會用更禮貌、更溫和的方式來和人互動，人類也學會，縱使與對方有不同的意見，也要包容，至少要尊重對方的意見。這正是商業文明的特徵，從這個角度來看，過去的時代，可以看成是激情仍然未被適當地社會化的年代，也是情緒未被馴化的年代。在這個意義下，我們稱市民社會是一個文明化的社會——人類逐漸控制自己的情緒和表達，而改以合宜文雅的態度相互對待。

但不可否認地，商業雖然解除人類的偏執和粗暴，但就像孟德斯鳩指出的，它也同時毀滅純粹的道德。在一個商業文明的社會裡，人不再堅持。但是，道德是需要堅持的；它講求是非分明、善惡分明。因此，從好的角度來看，商業文明讓人不再偏執，不再堅持。但是，嚴格來說，商業文明卻也因為讓人不再堅持，而變得對道德的輕忽。所以古典的哲學家都因為這個原因而譴責商人和商業。但是，在現代性的洗禮下，人類逐漸地不再有這種古典的堅持。現代人願意以尊重的方式來看待異己。在對待一個不一樣的想法時，現代

人往往會用不同的觀點和角度來加以包容，並用合宜和文雅的態度來相互對待，而不堅持己見。這是市民社會的倫理基礎，也是公共領域能否運作的關鍵所在。

市民社會大約在18世紀誕生，最先萌芽的地點是英國，尤其是蘇格蘭地區。那時，各種形式的志願性社團紛紛成立，據Becker（1994: 69）估計，當時的倫敦，每個晚上至少有二萬人匯集在各種社團聚會聊天，這是浮現中的市民社會之最明顯特徵。Becker指出，在愛丁堡，律師、牧師、一般文化人士、中產地主，到後來還包括醫師、現實意識較強的農人、生意人等，匯集在各種剛成立的民間社團、俱樂部或咖啡沙龍等，討論如何來增進他們相關的生活和福利。從農業、商業，到通俗文化，再到娛樂、休閒等不同議題，都可以變成聚會的討論主題。這些志願性團體的名字包括：Philosophic Society, Musical Society, the Poker Club, The Select Society, Rankenian Club, The Honorable Society of Improvers in the Knowledge of Agriculture in Scotland等等。

Becker認為，這些志願性社團是蘇格蘭啓蒙運動的推動者。在這裡，人們不再談論道德，而是談論經濟和文化，目標是要如何作為才能讓人們的生活更好、更舒適。以Select Society 在1754年6月19日和8月7日兩次會議的主題來分析，我們更能清楚地看出當時市民社會的特質。這兩次會議的主題包括：讓外國的基督徒歸化為英國人，對英國有利嗎？對輸出玉米的補助，商業和貿易將會和農業一樣受益嗎？現存在蘇格蘭的無數銀行，對這些人的貿易有用嗎？紙鈔的發行，對國家有利嗎？在目前的情況下，增加耕地或穀物是最

有幫助的嗎？懺悔用的椅子是否應該拿開呢？等等。
（Becker, 1994: 77; 強調部分為本文所加）

從以上 *Select Society* 的兩次會議的議題可以看出，當時志願性團體所談論的內容，幾乎都是圍繞在「利」的問題上面，如某種政策是不是對國家或社會或某團體有幫助，至於道德或意識形態等沉重問題則被排除在外。即使討論到宗教的議題，也集中在很具體的問題，如要不要拿開懺悔用的凳子等，而不是關於道德與否的問題。換句話說，都是在言「利」，而不是言「義」。其實，當時的志願性團體，都有明文規定，政治和宗教的紛爭，不能帶進會社來討論。（ibid: 77）這種集中在經濟現象或利益的討論，正是西方市民社會最重要特徵所在，我稱之為「經濟性的市民社會」，其所處理的是「利益政治」，是西方公共領域之所能夠興起的關鍵因素。從這裡對照，我們馬上就可以看出，台灣市民社會有很濃厚的「政治」性格，而且往往是一種認同政治，這也是台灣公共領域不能開展的重要因素所在。

三、西方公共領域的誕生

市民社會是建立在以個人權利為基礎的社會形態。每個人都有一個以自己的身體和財產為中心所構築而成的私人領域。現代國家透過法律保障每個人的私人領域，進而保障個人的自由、平等和安全。在不侵犯他人的私人領域的前提下，每個人都能自由自主地追求個人的權利。這種以權利為基礎的構成形態，正是現代社會的最基本特質。也是西方公

共領域之所以誕生的關鍵因素。我們上面提過，公共領域的公眾是由私人會合而成。因此，沒有市民社會下的私人，就沒有公共領域的公眾，公共意見也就無法誕生。

市民社會既然是以個人利益，或是以追求個人利益所組成的民間團體所構築而成，因此，黑格爾稱市民社會為需求體系。在這個體系裡，每個個人或團體都是一個殊異的（particular）個體，都會竭盡所能地往外掠取大量的資源，讓個體的需求獲得滿足。在往外擴張的過程中，這些個體會互相競逐，共同構成一種利益政治。因此，從一個最基本的層面來看，市民社會必然是一個「利益政治」的社會，大家都在追逐利益。而且，為了確保得到最大的利益，這些個體會嘗試影響公共權威、控制公共政策，進而獲取大量的公共資源。這個相互競逐、藉著操控公共權威來獲取最大利益的過程，我們通常稱為政治過程。這個過程所構成的領域，我們稱之為政治領域。它介於市民社會與公共權威之間，是市民社會運作過程所構築而成的領域。

公共領域是政治領域的規範化，是政治領域的理想呈現。在政治領域裡，我們藉由權力或力量的運作來控制公共權威，進而掠取最大資源。但是，當這種政治運作不是以權力的形式出現，而是以理性的論辯來形成公共意見，進而影響公共權威和公共政策時，這時候的政治領域就是一種公共領域。它是一種理想的社會運作，也是理想的介入公共權威的方式。所以，我們稱之為「公共」——即代表社會大眾，又因此能合法地介入公共權威。所以，公共領域是政治領域的理想呈現。只要有公共權威存在的社會，一定有政治領域

的存在，但卻不一定有公共領域。只有政治領域被規範化，而以「好」的方式在運作時，我們才稱之為公共領域。

但是，在什麼條件下，政治領域才會變成公共領域呢？政治領域和公共領域最大不同的地方就是，政治領域用權力操作，而公共領域則用理性溝通。這裡的理性溝通包括理性和溝通兩個層次。所謂理性是指以理性為論證的手段和判準，也就是說，論點由理性出發。而論點的好壞，則以理性而不是以權力、財富或市場為依據。一個論點是否被接受，要以論點的好壞為判準，這就是理性。至於溝通，是指我們前面所說的「會合」，跟政治領域的操弄比較，操弄有很強的支配意涵，通常都具有單向性和不平等性。但溝通卻是雙向而又平等，包括人與人之間的相互指涉、相互對焦、相互照面等。公共領域必須同時具備理性和溝通兩個層面，才能完整運作。

所以，公共領域如何出現的問題，其實就是理性與溝通如何出現的問題。對於這個問題，哈伯馬斯曾提出「文學公共領域」和「親密領域」兩個概念嘗試回答。

(一)文學公共領域：18世紀啓蒙運動開啓了歐洲的理性時代。之前，雖然現代性已經啓動，但基本上，歐洲人仍被傳統的各種權威，如宗教權威、政治權威等所支配，也因此而充滿恐懼和無知。啓蒙的思想家們以理性為上，認為透過理性，我們可以找到真正的知識和真理，並可以據此而穿透權威，進而克服無知和恐懼，人類也可以因此而不斷地推陳出新，向前進步。這種理性批判的思維，為我們開啓了嶄新的時代。嚴格定義下的「現代」，是從啓蒙算起。但是，啓蒙

是如何誕生呢？

我們上面討論歐洲市民社會誕生時曾提到，英國在18世紀初葉，各種民間團體大量興起。這些團體經常在剛出現不久的咖啡廳、沙龍等場所聚會。Becker 認為，這是啓蒙運動的誕生基地。哈伯馬斯（ibid: 31-56）則提出「文學公共領域」的概念，來解釋為什麼理性批判的思維會發生。這裡所謂的文學公共領域，是指一個由咖啡廳、出版業（報紙、期刊、雜誌、書籍）、文化人士（創作者、讀者、批評家等）以及各種文化展演場所，（博物館、音樂廳、畫廊等）所構築而成的一個領域。在這些領域的接合過程中，一個文化的公眾產生了。

以文學作品為例，哈伯馬斯指出，因為商業資本主義的勃興，印刷出版技術的發達，書本大量印售。因此，書籍的神聖性大為降低，人們開始以一種世俗的態度來面對書籍。最直接的結果就是，批判和評論專業的興起。當時的文人喜歡聚集在咖啡廳討論書籍，哈伯馬斯甚至說，所有重要書籍的第一版幾乎都是在咖啡廳發行的。經過咖啡廳的專業檢驗後，書本才真正印發出版。這時，讀者的涵蓋範圍就往外層層擴大（inclusive）。其間，讀者反應投書、批評家寫評論登載報紙、咖啡廳內的二度、三度討論等等，所有這些過程的接合，就把相關的文化人士連接在一起，共同構築而成為一個文化上的公眾。這個過程同樣會發生在戲劇、音樂、美術等不同領域，彼此之間可能還會互相穿透影響，共同構成一個文學公共領域。一個新的社會範疇誕生了。（ibid: 38）

哈伯馬斯指出，在文學公共領域誕生之前，文化產品基

本上是為贊助者（通常是政治或宗教權威）而做。只有在商業經濟興起後，文化產品才真正從贊助者的關係中解放，也開始面對市場和大眾。這時，作者、讀者、批評者的平等關係才告確立，一種新的討論關係逐漸萌生。根據哈伯馬斯（ibid: 36-7）的說法，這種新的討論關係有下面兩個特色：其一是，所有參與討論者不管社會地位高低，一律平等，只以論點的好壞定高下，理性變成唯一的判準。其二是，文化產品變成一種商品，它雖然因此而失去神聖性，但卻也因此變得可以質疑和批判。這種理性、質疑和批判的特性，正是後來（政治性）公共領域之所以能夠誕生的基礎條件，而文學公共領域正是生產這種理性和批判精神的重要基地。

（二）親密領域：親密領域是私人領域的核心，但卻與私人領域有很不一樣的性質。基本上，私人領域的個人，是一具普同性質的個人。譬如說，所謂「人人平等」，或「每個人都擁有權利」裡的「人」，是一個抽象的人，也是一個普同的人，不管張三、李四都一樣。但是親密領域裡的人，卻是具體而獨特的人。每一個親密關係中的個人，都是不能取代的。小明是大明的兒子，那麼，小明與大明絕對是獨一無二的關係，其他人都不能取代。這種獨特性，正是所有感情的基礎。可以取代的感情就不是真感情，也就不是「愛」（指人類「愛」，而不是上帝「愛」）。只有親密關係中才真正被愛，也只有被愛以後，才能愛人。

除了「愛」之外，哈伯馬斯認為親密領域的另一個重要因素是「自由」。這裡的自由，是指在親密關係中，我們渴望超越政治和經濟的邏輯，而進入一種心理解放的狀態。簡

單地說，在親密關係中，我們把每個人都看成獨特的個人，我們不會因為自己的配偶或親人沒錢沒勢而鄙視他／她，也就是說，親密關係可能不會被市場或權力邏輯支配，這就是一種自由。只有在自由的關係中，人的心靈才可望獲得解放。這裡要強調的是，哈伯馬斯並沒有天真地說，親密領域一定有愛和自由。他清楚地告訴我們，家庭外的政經邏輯經常會滲透進家庭關係，也因此而破壞愛和自由。但是，無論如何，家庭的親密領域仍然是愛和自由最容易滋生的地方。

把愛和自由一起看，我們就很比較容易理解，為什麼哈伯馬斯會認為親密領域是公共領域的基礎了。我們上面提過，公共領域之所以不同於政治領域，最主要的原因是理性溝通，而不是權力操弄。如果說，文學公共領域促成了人類理性批判的能力，那麼，親密領域的愛與自由，就是讓溝通成為可能的重要條件。真正的溝通，除了理性之外，更需要一種互相對焦、互相調整的同理心。如果我們不能超越權力和經濟的邏輯，我們的論點必然處處受到局限，也就是哈伯馬斯所謂的不自由。如果我們不能真正地來對待對方，以一個獨特的個人來看待他／她，進入他／她的生活脈絡，我們又怎麼有足夠的同理心來對焦和調整呢？換句話說，只有從愛與自由出發，我們才能真正溝通，也才能進入公共領域，進而形成公共意見。哈伯馬斯（ibid: 50）說：「公共領域是私密領域的擴充和完成。」

四、戰後台灣市民社會的浮現？

1950年代，台灣在威權體制下，社會完全被國家控制，個人權利如財產權、自由權等，完全沒有受到法律保障。各類型民間社團如農會、漁會等，也都受國家滲透，整個民間社會就是一個政治社會。尤其嚴重的是，基層社會的派系對立，甚至構成人群分類的基本範疇，大大地影響著地方政治的運作，也讓地方社會充滿政治性格。從這個角度來看，台灣在市民社會發展之前，就已經存在著一個政治社會，這是台灣地方社會的最大特質，甚至在進入21世紀的今天，這個政治社會都還繼續對台灣市民社會的形成發生作用。這與西方的現代性進程是相反的。我認為，台灣的市民社會的發展，必須放在這個歷史脈絡下來審視，才能掌握其中的律動。

1960年代，台灣開始現代化、都市化和工業化，但現代國家和市民社會並未因此誕生。一方面，國家的目的，仍然在追求偉大的榮耀或崇高的德行，而不是人民的富足和安適。根據吳乃德（Wu, 1987; 引自王甫昌，1996：157-58）的整理，國民黨的中國青年反共救國團在1952到1968年之間，共發起了下面的反共運動來動員青年學生：克難運動（1953），建軍復仇運動（1954），支援武漢青年學生反共抗暴運動（1956），支援金馬運動（1958），支援西藏同胞反共抗暴運動（1959），青年文化運動（1960），青年自覺運動

(1963)，毋忘在莒運動（1964），中華文化復興運動（1967）等。這些活動都在追求戰爭的榮耀或是德行的提升，與古代的王權帝國更接近，遠夠不上稱為「現代」國家。

在民間社會方面，一方面，國家的力量，透過派系、農會、漁會等侍從關係，深入民間基層。整個民間社會根本就是一個被政治力深度滲透的社會。市民社會當然無法誕生。另一方面，由於戒嚴法的存在，憲法所保障的各種自由，如言論自由、結社自由、出版自由等，完全只是象徵性的存在，甚至連宗教信仰也受到極大的限制（林本炫，1990）。由法律所構築而成的私人領域，根本就不存在，權利的概念與人民的實際生活格格不入。尤其嚴重的是，二二八事件，加上白色恐怖的寒蟬效果，大大地破壞了人際間的信任關係，親密領域很難建立。因此，人與人的關係，除了侍從主義下的縱向連結之外，所有橫向的連帶關係幾乎全被破壞。私密領域既然無法建立，市民社會也就遲遲不能誕生。

1970年代一開始，台灣遭逢一連串外交和內政的困境。在外交上有釣魚台的主權問題，退出聯合國、美國總統尼克森訪問大陸、與日本的斷交等。在內政上，則因經濟起飛所造成的農村凋蔽、貧富不均、勞工問題等社會問題。這一連串的內外困境，造成了國家的合理性危機，也引發了社會強烈要求改革的呼聲。1972年蔣經國接任行政院長，其職位的合理性受到各方質疑。這些內外危機的加總，於是促成了蔣經國內閣一連串「革新保台」的措施，過去那些華而不實的口號，如反攻大陸、復興中華文化等，逐漸地淡出國家政策。國家被迫要正視社會現實，面對社會的真正問題所在。

一個「理性」的國家逐漸出現，各種行政革新與經濟建設（如十大建設）相繼推出，一個具「現代」意義的國家慢慢地浮出地表。

我們討論歐洲現代國家出現時指出，一個傳統國家的君王，往往是高高在上地以一個領導者的姿態，來「帶領」社會邁向榮耀的道德高地。君王面向高地，背對民眾，帶領民眾一起往上仰望。相反地，一個現代國家的領導者，必須面對社會，正視社會，尊重社會，讓社會大眾能過著安和樂利的生活，國家與社會的主從關係也因此起了很大的翻轉。1970年代初，台灣現代國家的浮出，代表著社會自主力量的興起，也預示著市民社會的即將誕生，國家開始面向民眾。首先，各大學校園掀起一連串的學生運動，熱情的學生強力要求民主與改革，他／她們甚至組成服務團，上山下鄉，展開各種調查服務之工作，民間社會力開始釋放。（洪三雄，1994）

與這股源自校園的力量相平行的是所謂黨外的政治力量。從1970年代一開始，以黃信介、康寧祥為首的黨外勢力開始崛起，他們透過選舉的機制，逐漸匯集黨外勢力。從1975年底的增額立委選舉，到1977年的五項公職人員選舉，再到1978年的增額中央民意代表選舉，這連續三次的選舉，吸引了更多的知識青年投入黨外助選活動，甚至參選，而且，黨外的得票率愈來愈高，甚至開始了組織化的現象，而往「政團」的方向發展。（王甫昌，1996: 151）。尤其重要的是，黃煌雄（引自蕭阿勤，2003: 219）指出，1977年底的選舉結束後，戰後世代浮出了台灣的政治地表。新生代的候

選人「不僅都當選了，而且都在花費最少的情形下，以超過他們起初預料之外的最高票數當選」。從社會學的角度來看，這股新興的政治力量，其實代表新的社會力的誕生，這股社會力與世代相關，也宣告一個新的社會形態——市民社會的來臨。

1970年代所誕生的這股社會力量，不管是校園的學生，或是黨外的政治勢力，他／她們都是戰後在台灣出生、至少也在台灣受教育長大的新世代。許信良（引自蕭阿勤，2003: 220）就這樣說，「以前的黨外運動是純粹黨外政治人物參加選舉運動，基本上是個別的，地方性的」。但1975到1978年的選舉就很不一樣，「許多和地方勢力無關的新生代熱烈地投入運動，這不只是知識分子，還有廣大的工人、農村子弟也投入」。因為這些新生代完全在現行教育體系下長大，受過完整的教育，也為現代的民主與科學所薰陶。雖然他／她們對國民黨統治與教育體制不滿，批判戒嚴體制禁錮言論自由等，不過他／她們也普遍慶幸能在戰後二十幾年社會安定、經濟繁榮的環境中成長，並對這種環境與教育給予自己正面的陶冶感到自豪。

因此，這一個新世代是跟以前的世代很不一樣的。他／她們經常讚頌自己「胸襟開闊、理想遠大、明辨是非、崇尚真理、無懼權威、正義感強烈等」（蕭阿勤，2003: 221）整個七〇年代，就是這個世代的年代，也是台灣啓蒙的年代。可以說，由於這個世代的加入，台灣社會的體質改變了。由於受過完整的西方式教育，他／她們理解、也嚮往西方市民社會的運作，如民主、理性、科學等。由於他／她們的加

入，七〇年代的黨外，已經和以前的黨外不一樣。以前的黨外，基本上還是靠地方勢力來維持的。但是這批新世代，他／她們辦雜誌、辦演講會，透過現代傳媒來集結力量，也照亮了台灣市民社會的第一道曙光。

在1970年代時，台灣還不能組織民間社團。因此，那時候的社會菁英都以辦雜誌來集結力量。在七〇年代初期，《大學雜誌》是最重要的雜誌，很多當時新興的社會力都是以《大學》為中心所組織而成。到了1975年，第一本黨外所辦的雜誌——《台灣政論》誕生了。1977年的《這一代》，1979年的《八十年代》和《美麗島》相繼出刊，雖然都先後遭到查封而停辦，但是，這些雜誌都是當時社會最主要的連結機制，透過這些雜誌的流通，廣大的讀者和作者，以及所有熱心人士都因此而會合連結，這個會合的過程，已經初具文學公共領域的雛形。也從這個過程，看到台灣的市民社會已經呼之欲出了。

除了雜誌這種形式之外，當時台灣社會突然增加了很多咖啡廳，也間接幫助了市民社會的形成。在1970年代之前，台灣的咖啡廳很少，而且絕大部分都是附設在高級的餐廳裡面，只有洋人和少數上流社會人士才有能力享用。專門的咖啡廳少之又少。到了1972年，「咖啡專門店」才逐漸浮現。（聯合報：1979年11月2日12版）。從此，喝咖啡的人迅速增加。到了1977年，由於喝咖啡的人增加太快，甚至有逐漸取代喝茶的趨勢，於是出現了不少「茶代咖啡」的呼籲（聯合報：1977年1月12日12版；1977年7月24日9版），也有人大聲指責喝咖啡太貴、太豪華（聯合報：7月24日9版）。但這些

責罵似乎都沒有什麼效果，因為台北市1978年的各個產業的營業額中，咖啡館業是所有產業中增加最多者，合計比1977年度增加92.7%。（聯合報：1978年7月20日6版）。難怪白先勇在1979年回國時這樣寫道：我發覺台北的咖啡館，竟也大街小巷，櫛比鱗次起來，猶如雨後春筍，完全取代了早年的「純吃茶」（聯合報：1979年10月18日8版）。

從以上咖啡廳的發展簡史來看，台北到了1970年代中葉之後，也就是在1975到1979年之間，社會的喝咖啡習慣已經很風行。而這個年代正是我們上面所說的黨外運動的飛揚年代，也正是蕭阿勤（ibid:220）所說的，戰後新生代形成的年代。可以看出，黨外力量的集結，新生代集體認同的形成，在在需要新的公共空間的創造，如黨外雜誌所提供的園地，或咖啡廳所提供的論壇空間等，這些市民社會之聚合空間的出現，讓人群因此能夠聚集會合，共同構成了公共領域得以開展的物質基礎。就像18世紀蘇格蘭的啓蒙運動一樣，民間社團（也就是雜誌社）和咖啡廳促成了台灣的啓蒙運動。也在這個意義下，我認為1970年代召喚了台灣市民社會的誕生和現代性的啓動。

這裡要特別指出的是，七〇年代除了政治啓蒙運動之外，也是文化啓蒙的年代。在這個十年裡，台灣經歷了各種文化上的大論辯。1972到1973年的新詩論戰，掀開現代與寫實之爭的序幕。1973年雲門舞集首度公演，台灣首度有自己的舞團，也開發了自己的舞碼。1975年6月楊弦在台北中山堂舉辦現代民歌發表會，演唱九首以余光中詩作入詞的歌曲，啓動了民歌運動的風潮，台灣有了自己的歌。1976年3

月素人畫家洪通在台北美國新聞處首度舉行畫展，展出了一百幅作品，吸引大批民眾觀賞。朱銘和席德進也在這個期間創造了豐富的本土藝術作品。1977年的鄉土文學論戰，討論文學要不要有社會和民族的關懷，更是台灣有史以來最大的文化論辯。這些論辯都在當時的中國時報副刊《人間》大幅報導，也都是在雜誌、咖啡廳，或其他社會聚合空間中進行，引起社會廣泛的迴響，構成哈伯馬斯所謂的「文學公共領域」，也孕育出社會的批判思維。

另外要特別指出的是，1970年代是本土知識開始萌生的時代，台灣開始成爲很多人關心探討的主題，各種本土的調查或報導，逐漸成爲社會的焦點和關切。台灣大學學生首先組成社會服務團，上山下鄉，到各偏遠地區進行資料收集和社會服務。《大學雜誌》則透過每期的專題，深入探討當時嚴重的社會問題如農村凋蔽、工業安全、醫療品質等，也對當時的各項社會政策提出嚴厲的批判。《漢聲》則深入民間進行田野採訪，探討民俗、儀式、歷史與文化環境等，蔣勳並帶領《漢聲》的讀者重尋郁永河當年旅台的足跡，奚淞則報導他在阿里山達邦與鄒人共度凱旋祭的經驗。《雄獅美術》、《夏潮》更推出一系列本土文化的報導與評論。這是台灣社會第一次真正開始面對自己、正視自己。希望透過對自己環境的知識理解和討論，進而克服環境、改善環境。這正是歐洲啓蒙的特質所在。

這裡要特別強調的是，之所以把七〇年代看成是台灣的啓蒙年代，最主要的是在這個年代裡，各種權威都開始被質疑和挑戰，我們開始沒有恐懼，開始重視知識和真理，開始

認為透過理性的運用，我們能不斷地向前進步。這正是啓蒙的核心價值。雖然，七〇年代有很多激情，但是，反對勢力基本上是理性的。雖然他／她們反對權威，但是，這種反對是漸進的，而不是革命的。王甫昌（1996：162）指出，七〇年代的黨外是忠誠的反對者，他／她們沒有挑戰威權體制的意識形態，也就是中國法統，也沒有提出對抗性的意識形態。可以說，他／她們是在體制內改革。縱使是省籍問題，他／她們也只是要求公民權的平等，是公共政策，而不是意識形態。整個反對運動的基調是理性的，《台灣政論》等所有異議性雜誌，論點都屬溫和理性。《美麗島》的封面題詞則是：「培養新生代的生機，建立更合理的社會」。

因此，七〇年代開啓了台灣的市民社會。比起西方的市民社會來，台灣的七〇年代有著同樣的理性，對知識也有著同樣的熱烈，對權威也一樣不滿。但不一樣的是，台灣的七〇年代有更多的激情，也含括著更多的政治特質。我們前面提過，西方的市民社會是經濟的，但台灣七〇年代卻有著更多的政治。這個差別的主要原因是，西方的市民社會是在市場的運作下逐漸誕生，社會論述的主要內容是『有沒有利的問題』。但是，台灣的市民社會是在威權體制下浮現的，她所面對的最大問題是要如何挑戰威權體制。也因此，她有一種不能避免的政治性格。這個性格對公共領域的發展，將有很大的影響。雖然如此，我們仍然不必誇大七〇年代與18世紀歐洲的不同，政治性格雖然有礙公共領域的開展，但只要這個社會的基本理性在，公共論述並非不可能。台灣的公共領域之所以不能開展，更重要的是八〇年代和九〇年代的發

展所致。在七〇年代，至少文學性公共領域是敞開的。

五、市民社會的撤退 ——台灣民族主義的誕生

美麗島事件是在1979年12月發生，也結束了七〇年代。1980年代一開始，就是美麗島事件的大審判。國民黨鑑於事態的嚴重性，於是展開了一連串的鎮壓整肅。除了事件的參與者受到嚴厲的判刑處分之外，又有數件謀殺逮捕案^①，全台籠罩在政治鎮壓的恐怖氣氛中。但正如王甫昌（1996：166）所指出的，國民黨的大力鎮壓，卻也帶來了反對勢力的強大反彈。而且，領導階層被捕入獄後，反對勢力的權力結構呈現真空狀態，因此，年輕的激進派乘機而起，再加上黨外雜誌的激化，使得1980年上半葉，反對運動激進化，開始從更根本的意識形態層面來挑戰國民黨統治的合法性，蕭阿勤（1999）認為，這是台灣民族主義誕生的時刻，台灣市民社會的性質也因此起了微妙的變化。

美麗島事件後，國民黨持續的打壓，反而提供反對運動激進化的機會，尤其是年輕輩開始質疑過去溫和理性的路

① 包括施明德的無期徒刑、黃信介的十四年監禁、姚嘉文、林義雄、張俊宏、陳菊等人的十二年監禁，另外三十三位運動中的工作者也都受到相當嚴厲的懲罰。謀殺逮捕案有：1980年2月林義雄家族血案、4月中的洪志良叛亂案、4月底高俊明牧師被捕、1981年4月張春男的「煽惑他人內亂案」、5月劉峰松「意圖推翻政府案」、10月份的陳文成命案、以及1983年盧修一叛亂案等。（吳乃德，2000：91-92）

線，他／她們對以康寧祥爲主的溫和派非常不滿，認爲只有透過更激進的群眾路線，才有可能對抗國民黨。於是，這批在美麗島事件後投身反對運動的新一代菁英，包括美麗島陪審團的律師、黨外雜誌的編輯和重要黨工，共同籌組了「黨外編輯作家聯誼會」（簡稱「編聯會」），來對抗以康寧祥爲主的「黨外公共政策研究會」。「編聯會」透過一連串的批康行動，甚至導致康寧祥和其他幾位溫和派在1983年競選立委時失敗。相對地，美麗島事件受刑人的家屬或辯護律師，則在事件後的幾次選舉中高票當選。這些內部權力及外部支持的轉移，爲反對運動鋪下了重要的組織基礎。反對運動的策略，也逐漸從議會路線轉向群眾路線。（王甫昌，1996: 168；吳介民，2002: 175-79）

在反對運動轉向群眾路線的過程中，黨外雜誌大量出現，據王甫昌的統計（1996: 168-170），從1979到1985年之間，總共有五十餘種黨外雜誌上市，尤其在1984年之後更多，最主要的有《深耕》、《前進》、《新潮流》等。這些黨外雜誌，一方面成爲黨外不同派別運動理念、策略辯論的主要戰場，上述的批康運動，就有很大的的一部分是在這些雜誌進行的。另一方面又成爲宣揚不同理念、揭露官方禁忌，以及批判時政的重要媒介。其中有關台灣意識的宣揚，更成爲此一時期黨外雜誌的最重要內容。根據歐陽聖恩（引自王甫昌：1996: 169）對《台灣政論》、《美麗島》、《八十年代》、《深耕》、《前進》等五種黨外雜誌所做的內容分析，「台灣問題」是1980年代以後黨外雜誌的重要主題。尤其是《深耕》，更有系統地對於政治禁忌「二二八事件」、台灣史

上的反抗運動人物、台灣人的光榮等議題，鼓吹台灣意識及群眾運動。這與七〇年代那種溫和理性的批判已經有了很大的不同，民主化之外，更增添了「本土化」的訴求。

本土化運動最需要的是文化建構的運動。蕭阿勤指出(1999: 23)，美麗島事件除了引發了政治反對運動的激進化之外，它也同時激發了文學的政治化。如上所述，七〇年代時，不管政治或文化運動，其意識形態的基調都是中國民族主義。但是美麗島事件的爆發，大大影響了當時的文學界，尤其是《笠》和《台灣文學》。這些作家都明白承認這個事件使他／她們的政治意識覺醒，並且認識到國民黨統治的獨裁性格。就像當時擔任《台灣文藝》社長的陳永興所指出的，受到黨外對國民黨挑戰的刺激，《台灣文藝》「在尺度上也比過去的二十年有很大的突破，……沒有任何題材是不能寫的，沒有任何作品是不敢登的」。《台灣新文化》、《新文化》、《文學界》等文學刊物，也都先後加進了台灣民族主義的論述行列，一場由文人知識份子所建構的台灣文化民族主義就這樣展開了，而其對象就是指向中國國族主義。

政治與文化的相互激盪，更觸發反對運動的激進化。1983年增額立委的選舉中，黨外的中央後援會所提出的十條共同政見中，第一條就明白宣稱：「台灣的前途應由台灣全體的住民共同決定。」這項被稱為「住民自決」的主張，甚至被放在解除戒嚴、國會全面改選、省市長民選等政見之前，可見它在當時所扮演的核心角色，也意味著反對運動在對抗的意識形態上，已由要求特定族群（特別是本省人）得到平等的待遇，逐漸轉變為準民族主義式的族群訴求了。

(王甫昌，1996: 172) 尤其重要的是，到了1986年之後，反對運動開始採用大量的「群眾造勢」的策略，這時，「住民自決」的主張加上「群眾路線」的運用和結合，使整個反對運動的屬性產生很大的轉變。我們將分別從反對運動的語言使用，以及符號象徵的使用來觀察 (ibid: 183-87)。

(一)語言使用：群眾活動的主要語言是台語，不論是司儀或是演講者都是如此。而且通常不會因為活動地區的人口組合而做調整。反對運動者通常不稱「閩南語」而稱「台語」；不稱「國語」，而稱「北京話」。對於無法使用台語演講的講者來說，就必須要先向參與者道歉，說明國民黨的語言政策使他／她們無法使用台語。民進黨的外省大老費希平及傅正就經常採用這種策略而贏得掌聲。除了台語的使用之外，這些群眾活動經常使用大量台灣俚語、歌謠、故事和音樂來加強活動的氣氛，其中最常被使用的歌謠是「補破網」、「望春風」、「望你早歸」等，都是充滿悲情意識或隱喻等待變天的歌曲。民進黨自己也製作了一些新的台語歌曲，如「台灣人出頭天」，在這些場合播放。

(二)象徵符號的使用：在這些群眾活動的場合中，根據台灣民族主義的論述而產生的特定口號、詞彙、意象、事件等，一再被宣揚、強調與使用。例如，台灣人出頭天、台灣人的光榮、台灣人的悲哀、外來政權對台灣人的欺壓、二二八事件、美麗島事件等。對於民族主義論述的敵人，如蔣中正，一律稱「蔣介石」，「中正紀念堂」則稱為「中正廟」，「中正國際機場」則稱「桃園國際機場」，不必改選的國會則稱之為「萬年國會」，終身職的立委及國代則稱為「老賊」。

相反的，對於反對運動的知名人士，他／她們也有一套特別的語彙，如陳水扁是「台灣第一勇」、朱高正是「台灣第一戰艦」、因宣揚台獨言論自由而自焚的鄭南榕是「台灣建國烈士」等等。

本土意識結合群眾運動，開展出如火如荼的台灣民族主義，也構成了台灣在1990年前後最鮮明的社會圖像，尤其在選舉期間，絕大部分的選舉現場，都是以台語發言，大家唱台語歌，罵國民黨是外來政權，甚至罵「外省豬」，而且現場的氣氛熱血沸騰，更似宗教崇拜。當然，這些言行有其具體的歷史脈絡，也需要我們去同情、理解、尊重和承認^②。但是，當成一種公共論述，這種言行是不利民主發展的。基本上，這是趙剛（1996）所謂的族群民族主義，是一種強調語言和血統等「原初」情感的集體認同，而且以某一特定族群為對象。因此，族群民族主義向內凝聚團結的同時，也同

② 台灣民族主義的誕生有其歷史脈絡，從二二八到後來的族群資源分配的不平等，都有很具體的社會和物質基礎，而不是一般民族理論所說的，好像民族主義都是建構或想像。因此，我們應該以更正面的方式來面對這些族群對立中的情緒。（張茂桂，1996；張茂桂、吳忻怡，2001）以國語運動來說，它對台語造成很大的壓迫，這也是台灣國族主義中，台語為什麼會被大量地、象徵性地使用。因此，如何讓這股冤情能獲得適當的釋放和平反，是處理台灣族群關係的重要關鍵。以台語來說，適度的說台語運動，才能讓以前強加在台語上的汙名和暴力獲得紓解。當然，過度的台語運動，又會造成新的壓迫，族群問題永遠無法解決。因此，這種運動的尺寸要拿捏得非常準確，一方面，它要強到足以洗刷過去的冤屈和暴力，但是又不會強到造成新的壓迫。這是所有這類型運動都應該遵守的原則。

時產生對外的仇恨。從市民社會的觀點來看，這種向內凝聚的過程，勢必同質化了社會原有的殊異性，所有的差異都在認同和團結的呼聲中消解，市民社會最基本的「利益政治」不見了。而且，情感認同取代理性論辯，大家又回到了前現代的生命共同體的道德和榮耀之中。在這個意義下，我們認為台灣民族主義的出現，是一種市民社會的撤退。但這還只是問題的開始，1993年新黨正式成立，也宣告中國民族主義的復甦和反擊，台灣變成一個撕裂的社會，公共領域的命運也就可想而知了。

六、撕裂的社會 ——中國民族主義的復活

台灣史是一連串的嘲諷和弔詭。國民黨來到台灣後，一直以「中國法統」來治理台灣，甚至用這個意識形態來合理化她的各種統治，包括萬年國會等。七〇年代反對勢力的理性和溫和，卻換來對美麗島事件的血腥鎮壓，逼得反對勢力走偏端，於是才有八〇年代台灣民族主義的誕生。而這種族群民族主義注定是對立性的，它必然以一個特定族群為對象，也必然會製造出一個「他者」，中國民族主義也就在這種歷史的必然和嘲諷中復甦，甫剛誕生的市民社會就在這種不同國家主義的對抗中撕裂了。

1989年8月，當台灣民族主義如火如荼地展開的同時，國民黨內一批年輕改革派，主要是趙少康、李勝峰、郁慕明等組成「新國民黨連線」，這是新黨的前身。1990年2月國民

黨第十三屆臨時中全會推舉總統、副總統候選人時，林洋港、蔣緯國、李煥、郝柏村、陳履安等五人聯合，構成後來所謂的「非主流派」，與李登輝為首的「主流派」對抗，國民黨正式分裂。主流派就是本土派，非主流派則是中國派。統、獨的二分格局從此慢慢成形。1991年10月，民進黨正式把台灣獨立建國的原則列入黨綱。1993年8月，新國民黨連線正式脫離國民黨，成立新黨，以捍衛中華民國為最重要目標。統獨兩方都有自己的政黨，國民黨內部也有主流、非主流之分，台灣社會變成一個被統獨意識形態所撕裂的社會。公共政策的論辯往往被轉化成意識形態的對抗，公共領域也就被架空了。

1992年元月當郝柏村要被李登輝換下時，台北市街頭發生了一個「支持郝院長留任」的萬人大遊行。參與者說：「這是首次支持中華民國的聲音站出來了！」記者游其昌分析：「站出來的，其實是外省族群的強烈危機感，這種強烈危機感，顯示國內因政治因素造成的族群對立情感日漸強烈。」（聯合報：1993年1月11日3版）這種情感在1994年年底的台北市市長選舉時，表現的更是淋漓盡致。當時趙少康以中華民國保衛戰為選戰主軸，所得的票數超過國民黨的黃大洲，而僅以些微的差數敗給民進黨的陳水扁。新黨在那次的市議員選舉也獲得大勝，在隔年的立法委員選舉時也戰果輝煌，這是新黨的鼎盛期，我們也看到意識形態有了政黨組織的運作之後，其所迸發而出的動員效果。大約也在這段期間，李登輝以極高的票數遙遙領先其他候選人，當選第一任民選總統。統獨兩種意識形態都因政治力的加持而發燒，社

會陷入兩極的拉扯之中。後來，親民黨和台聯雖然相繼成立，但仍舊是沿著既有的意識形態的紋理在開展。社會，依然在撕裂的狀態之中。

1995年12月民進黨與新黨進行所謂的「大和解」，由民進黨施明德、邱義仁、陳文茜等人，和新黨的趙少康、陳癸淼等人喝咖啡，希望能把兩方對立的意識形態暫時擱置，而只針對公共政策層面進行合作。但是，這個動作馬上招致民進黨內部的強烈反彈，認為施明德所發表的有關大和解的言論違反民進黨黨綱及建黨精神。國民黨方面也認為大和解是一種權謀，想要透過兩黨的結盟來擊垮國民黨。李登輝也說，大和解沒有百姓基礎，只是幾個人喝咖啡來決定，怪怪的（聯合報，1995年12月24日2版）。新黨方面，一些同情新黨的大老如郝柏村、許歷農等，對大和解的構想相當保留。1995年總統大選時，新黨支持林洋港和郝柏村這一組，那時，林郝的競選主軸是「反台獨與統獨對決」。1998年台北市長選舉時，新黨更放棄自己的候選人王建煊，轉而支持馬英九。之後的台北市議會改選，新黨與國民黨合作，民、新兩黨的大和解運動正式終結，社會又再度回到族群對抗的氛圍之中。

七、為什麼沒有公共領域？

第一節的討論指出，公共領域是一個「後設議題空間」。我們不能說，媒體、里民大會或市政廣場等，是一個公共領域。當然，這些空間可能構成一個公共領域，但是，

公共領域是一個規範性的概念，這些空間是不是構成一個公共領域，還要看其他條件是否滿足而定。首先，一定要看它們是不是足夠稱爲一個論壇，也就是說，它們是不是開放與平等。一個操弄性的媒體或里民大會，只是形式上構成公共領域，但在實質上並不是。因此，論壇是構成公共領域的先決條件。而之所以稱之爲「後設議題空間」，是指公共領域是一個由議題所串連構築而成的形而上空間。在議題出現前，公共領域是不存在的。只有在一個議題被提出討論，而且是以論壇的形式在討論，這整個討論的過程，可能包括數個論壇，我們稱之爲公共領域，也就是一個由議題串連而成的形而上空間。

因此，公共領域能否出現或開展的一個先決條件是：這個社會是不是有足夠的「公共」人，也就是我們所俗稱的「公民」。一個社會的人如果對這個社會的公共事務都不參與，也不熱心，更不要說隨時提出議題來討論，那麼，這個社會縱使有再多的廣場，社區活動中心或媒體空間，也一定不會有公共領域。所以，物質空間雖然提供人群聚集論談的機會，但更重要的是，這個社會是不是有夠格的公民，這才是公共領域的文化基礎所在。本書第二章陳弱水的文章，透過中國傳統有關童蒙書、善書和家訓的研究，對於傳統中國人的社會觀有很仔細的分析。陳弱水指出，近世中國社會觀對親友鄰里以外的世界，都抱持防禦的態度，這個傾向當然會妨礙人們對公共事務的興趣和參與。我相信，台灣人的社會觀傳承了很多這種文化元素，也構成了台灣公共領域的文化障礙。尤其，1950和1960年代的二二八和白色恐怖，政治

勢力滲透、掌控整個社會，讓大家的社會產生更大的疏離感，至少這整個世代的大部分台灣人，對公共事務是很沒有興趣的。

1970年代以後，台灣的社會力量逐漸興起，文學公共領域也逐漸開展。尤其，政治反對勢力也慢慢興起，但這種反對力量，基本上是以威權體制為對象，社會往往被當成一個整體來看待。因此，社會與國家體制之間，並不存在一個公共空間。第三章錢永祥在分析八〇年代後半葉的社會論述時就發現，當時的「民間社會論」，明確地以「國家」為批判對象，對民間社會本身則全盤肯定。在這種論述裡，社會代表一個同質的整體，內部並沒有衝突與壓迫，當然也就沒有公共論述的需要了。這種情形到了1990年代以後開始有些微轉變，那時，公民社會的論述出現了，社會的多樣性、異質性被提了出來，但社會各種勢力之間要如何互動和規範，並沒有真正被提出來。公共領域被等同於市民社會，整個社會對公共領域的概念仍然模糊不清。

市民社會的本身並不就是公共領域。只有在一個異質的社會裡，各種不同的社會勢力同時存在，也經由這些不同勢力的互動、溝通、折衝等，社會的公共面向才會出現。所以，公共領域是市民社會的運作化和規範化。1990年代開始，公民社會的論述之所以浮現，最主要的原因是八〇年代末期的解嚴，各種民間勢力於是逐漸興起，尤其是民間社團的大量出現，讓市民社會慢慢成形，這是公共領域的物質基礎。尤其在台灣，由於整個公民文化的欠缺，大家對公共事務的興趣很低，公共型的知識份子更是少之又少，整個公共

論述根本就沒有人來帶動或呼應。公共領域當然不能開展。因此，民間社會在1990年代的興起，對台灣的市民社會和公共領域的形成，由很大的作用。第四章顧忠華的文章，就在討論民間社團對公民文化和社會資本的作用，而構成所謂的公共領域的社會基礎。

第五章吳乃德的文章則透過對調查資料的分析，探討民間社團對公民德行的意義。吳乃德的研究發現，如果我們對公民德行的陳義太高，而以「公民共和主義式」的標準來要求，則民間社團並不具備這種功能。但是，如果我們現實一點，把公民德行定位在具有充分的政治知識、政治興趣和政治意識，則民間社團的確有產生這種德行的作用，對公共領域的運作有正面效果。這裡要特別指出的是，民間社團雖然是公共領域的社會基礎，透過民間社團的運作，某種類型的公民德行和公民文化得以慢慢提升；但是，並不是每一個民間社團都能達到這種功能，像一些族群或宗教基本教義的民間團體，或一些排他性很強的社區團體等，對公民文化和公民德行並沒有幫助，甚至會造成仇恨和對立。Bell (1998:239-72) 對這個問題有相當詳細的討論，第四章顧忠華對這個問題也有些許討論。吳乃德的研究則清楚地指出，只有參與公共利益導向的社團，才會增加團員對社會的信任。

這裡要特別強調的是，雖然在1990年代，台灣的民間社團逐漸興起，但是，從規模上來說，參加社團的人雖然在解嚴後有很大的成長（顧忠華：1999），但和已開發國家比起來，參與社團的人數仍然是少數。可是，公共領域要能夠開

展，一定要有濃密的民間社團存在。這樣，這個社會無論出了什麼問題，才會有人把它變成一個公共議題來討論，公共領域的形而上空間才能真正拉開。（李丁讚，1998）尤其，對邊緣性的議題來說，如果這些邊緣人口沒有組成社團，他／她們根本就沒有發聲的機會。在這種情況下，公共領域的內容就受到很大的局限，其「公共性」也就大有問題了。很不幸的是，這些邊緣人口往往是最沒有組織能力的一群，也是最沒有聲音的一群。因此，Frazer（1992）提出底層公共領域（subaltern public spheres）的概念，認為所有邊緣弱小的族群，應該要有他／她們自己的公共領域，這樣才能建立認同，釐清需求，進而發聲。顧忠華在第四章也對此有相當詳細的討論。

民間社團是公共領域的社會基礎，沒有民間社團，公共領域其實很難開展。但是，社團或公民的聲音，如果沒有媒體的報導、銜接和轉譯，就幾乎不可能進入討論，更不可能因此傳開而變成公共論述，當然也就沒有公共領域形而上空間的出現了。從這個角度來看，媒體是民間社團之外，公共領域最重要的社會制度。一個社會的媒體之運作方式，大大地決定了該社會的公共領域的存在和運作。第五章吳乃德針對台灣的媒體運作形式有很仔細的分析。第六章夏春祥以二二八事件為例，詳細地分析了媒體如何受到國家力量、市民社會（尤其是市場）力量的影響與型塑，進而發展成失憶、噤聲的侍從報業體制，或是弔詭地在解嚴後產生了眾聲喧嘩。最後，夏春祥更提出詮釋社群的概念，從規範與倫理的角度，討論媒體論述要與時俱進，對於每日發生的各類事件

提出詮釋的角度，豐富社會生活，並致力於「使各種事情更爲公共」。

以上有關公民文化、民間社團和媒體運作，構成公共領域最重要的社會文化基礎。台灣在這三個面向上都很缺乏，或剛在起步階段，難怪公共領域不能開展了。其實，公共領域本來就是在市民社會的基礎上運作的，有什麼樣的市民社會就會有什麼樣的公共領域。隨著現代性的進程和資本主義的發展，市民社會就會慢慢的發展成形，西方也是經過至少兩百年的發展，才達到今天的地步。但和西方不一樣的是，台灣的市民社會一開始就是在威權體制下萌生的，解嚴之前不必說，很多所謂的民間社團都是政黨的侍從。縱使在解嚴後，很多民間社團仍然逃不過地方派系的滲透。（張毅欽，2003）其運作邏輯，政治經濟的分配功能遠大於公民教育或文化學習。這種社團可能占民間社團的大部分，也說明了台灣市民社會和公共領域的基本性格。

當然，有一部分民間社團是有相當的自主性。但這些所謂有自主性的社團，也被另一種政治性所綑綁。簡單地說，這些自主性的民間社團，如很多環保運動團體，它們所面對的力量，往往是地方上政經勾結的惡質勢力等，因此，這種對抗的關係並不是一種簡單的競爭關係，而是一種你死我活的敵對關係，也是一種意識形態的對抗。（請參考本書第三章）在八〇年代時，這些社團還要對抗整個威權體制。這種對抗，基本上是善惡分明、勢不兩立、你死我活。因此，雙方都訴之於力量，而不訴之於理性或溝通。很明顯的，這不是公共論述，更不是公共領域。追根究底，這與台

灣的威權體制有關。更具體地說，由於台灣歷史發展的特殊脈絡，市民社會是在威權體制的脈絡下，而不是市場（競爭）邏輯的運作下誕生，這個歷史關鍵造成了市民社會的政治性格，也就是我前面說過的，台灣的市民社會是政治性，而非經濟性的市民社會。這種政治性格是台灣公共領域之所以無法開展的主要原因之一。

因為台灣的市民社會受政治邏輯，而非經濟邏輯的支配，所以，台灣的商業文明一直無法開展。我們前面討論過，商業文明讓我們尊重、寬容、周到有禮等，這些正是西方市民社會的基本特質。但在台灣，由於政治邏輯壓倒經濟邏輯，我們總是以敵我，而不是競爭的方式來看待對方，這是公共領域之所以無法開展的關鍵。因此，在1970年代，就像我在第四節所說的，新的世代雖然誕生了，也讓我們看到市民社會的曙光；但是，我們前面提過，這個世代的特質的基本特質是：「胸襟開闊、理想遠大、明辨是非、崇尚真理、無懼權威、正義感強烈等。」這些特質都造就了整個世代的理性和批判性格。正因為這個世代是在威權體制下長大，政治邏輯壓倒經濟邏輯，所以他／她們基本上缺乏商業社會所特有的文明特質，如尊重、寬容、溝通等，也就是缺少公民德行。也因此，在美麗島事件發生後，他／她們很快就撤退到族群國族主義的方向去了。

1980年代，台灣國族主義誕生。1990年代，中國國族主義復活。兩種國家主義都屬於族群主義，也在這兩種族群國族主義的對抗下，台灣社會被撕裂了。在這種情況下，所有的政治問題都被族群化，所有的公共議題都被政治化。就像

錢永祥所說的，所有的對立關係都變成敵我的關係，而不是競爭的關係，更不是合作的關係。但是，所有的公共論述，都必然是一種論壇，也必然都是開放的。每個人都不預設立場，每個人也都準備修改自己的立場，這才構成一個溝通和開放的公共場域。但是，在所有敵我對抗中，每一方都緊守著自己的立場，目的是要打倒對方、消滅對方。這是一種善惡分明、你死我活的決鬥。因此，任何修改、調整都變得不可能，更不要說互相對焦、互相照會的溝通性行動了。在這裡，我們看到台灣公共領域之所以不能開展的關鍵因素了。

八、出路

——親密關係的建立

到目前為止，我們討論了台灣公共領域的困境，包括市民社會的制度和結構，如公民文化、民間社會和媒體運作等，這些物質基礎構成了公共領域的文化和社會障礙，也相當程度地說明了台灣公共領域之所以不能開展的原因。但是，如果從一個更長遠的觀點來看，只要讓市民社會自然發展，也就是讓經濟邏輯開始發生作用，在商業文明的影響下，不管是公民文化、民間團體或媒體運作，應該都會慢慢地理性化，所有關於尊重、寬容、溝通等公民德行，也應該會慢慢滋長，一種合作性的關係就會誕生。但是，這種發展的前提是：市民社會必須能夠自自然然地發展。很不幸地，台灣市民社會在1980年代之後，就一再地因為族群國族主義的攻擊而撤退，政治邏輯一直凌駕在經濟邏輯之上。這樣，

族群對立的關係沒有化解，敵我關係永遠存在，市民社會就不可能自然演進，經濟理性也就很難產生。因此，如何化解當前的族群對立，進而讓市民社會能順利開展，這樣，才能累積公共領域所需要的社會文化基礎。

但是，這種對立關係如何化解呢？這裡，我僅提出建立族群間的親密關係來作為一種可能的出路。哈伯馬斯在討論到公共領域誕生時，一再強調親密關係的重要性，他認為，公共領域是親密領域的延伸和完成。這裡的親密關係是指核心家庭內親人之間的關係，主要是愛、自由和教養。哈伯馬斯強調，親密的相反面是粗魯、而不是公開。換句話說，親密並不是祕密。其實剛好相反，親密往往是祕密的否定。當兩個人之間不再有祕密存在時，他／她們就構成一種親密關係了。從這個角度來看，親密性是一種兩個人之間，很細緻，而不是粗魯地分享著他／她們的祕密的一種狀態。我在本書第八章中，透過對新港和大溪兩個造街案的分析，嘗試對親密關係作更清楚的界定。在這篇文章裡，我把親密性界定為一種很認真、很細膩地把對方當成一個個體，一個獨一無二的個體的一種努力，一種傾聽對方、凝視對方和面向對方的努力。當兩個人都以這種態度來相互對待時，就構成一種親密關係，這也就是本導論第一節所謂的相互對焦或相互照會。這是所有溝通性行動的基礎。

再回到族群關係的脈絡裡，當前族群對立關係的化解，必然是一個大而艱困的工程。所謂本省人與外省人，有著截然不同的歷史源流和生活脈絡，千絲萬縷，而又環環相扣，可以說是，剪不斷、理還亂。當年民進黨和新黨的一些菁英

進行喝咖啡大和解，是整個九〇年代最有創意的文化工程之一，但終不敵黨內基本教義派的反動。尤其，碰到選舉時，各種利益和情緒一齊出籠，鐘擺又再度擺回到兩極。因此，像這種充滿情仇恩怨的對立關係，絕不是簡單地喝喝咖啡就能解決。一般市民社會中的公民德行，如尊重、寬容和多元等，碰到族群對立這種充滿激情的關係時，往往顯得無力和無助。在一般性的公共事務裡，也許大家還可以用公民的德行相互約束，但對於任何激情的對立，我們需要更細緻的工具，這就是我所說的親密關係。

族群中的親密關係，是指族群成員在私領域的相互對待之中，要認真而細膩地把對方當成一個個體，而且是獨一無二的個體。每一個互動者不能只把對方當成一個公民，用普遍或一般的原則來對待他／她。相反的，每個人要進入對方的生活脈絡之中，這個生活脈絡是獨一無二的，我們要面對他／她。不對，是面對你，一個具體的你，有情緒、有歷史、有生活上的各種欲望和需求。這裡的面對，是指面對面，因此，必然是一種凝視，一種傾聽。一個人只有真正被傾聽、被凝視，只有當他／她過去的歷史，以及當前的需求和欲望都被認真地對待時，他／她才真正被承認。也只有這個時候，他／她才能開始傾聽、開始凝視別人，也才能開始承認別人。吳介民在第七章認為，九〇年代時我們日常生活中所感受到的謾罵指控，是隱蔽言說走向公共溝通的必然過程，也是邁向互相理解的第一步。在這個意義下，隱蔽言說的宣洩具有情感的洗滌作用。

我們前面提過，所謂親密性，是一種共享彼此祕密的狀

態。隱蔽言說的宣洩，代表一種私密的公開化，具有洗滌之作用，因此，吳介民認為是邁向公共溝通的第一步。但是，如果我們社會把這些謾罵就只當成一種謾罵，而不去傾聽和凝視，這樣，情緒宣洩完了以後又如何呢？我們將只會永遠停留在第一步的階段。因此，公共溝通的第二步是，被謾罵的一方不只是要聽，或是一般性的聽，而是要聆聽，要傾聽，要聽到對方最個人、最心底、最私密的情緒。這時，人在被承認的一刻，他／她變成一個真正的、純粹的人，也只有這時，人變得有能力傾聽別人，凝視別人，承認別人。這種因為被承認而變得能夠承認別人，是人類文明中最奇妙的轉化。套一句比較通俗的話，我們因為被愛，然後才能愛人。只有我們被傾聽之後，我們才有能力傾聽別人，進而變成一種相互的傾聽，也就是親密關係。這是族群大和解的關鍵。

陳光興（2001）在討論到本省人與外省人之間的大和解不可能時指出，外省人因其在大陸期間的抗日經驗而無法體認本省人的日本殖民情結及苦難，本省人則不能理解外省人因冷戰而強制遷移的戰爭傷痛。在主觀的情緒上，這兩個軸線平行發展，沒有交集。陳光興（*ibid*: 88-89）認為，要化解這種省籍對立，必須找出他／她們個別的情緒基礎：

和解絕對不意味著政治人物所講的忘記過去，向前看。活的歷史不是那樣的，國家領導人下個命令，人們就跟電腦一樣，將歷史記憶快速刪除。相反的，要能向前看的前提，是先向後看，面對過去也才能走向未來……。

如果大和解有可能的話，就要面對歷史記憶，重新開啓被冷戰壓抑掉的歷史記憶，看到當前的省籍問題是歷史性的結構問題，座落在每個人身上，從而認真的相互看到本省人與外省人不同軌跡的悲情歷史。（強調部分為本文所加）

陳光興認為，教科書的改寫，官方的認罪，乃至於補償金的發放，或是紀念碑化過去的歷史傷痛，雖有象徵甚至實質意義，但終究無法撫平受難者情感上的傷痛。因此，大和解必須回到兩個族群的情感結構，從說故事開始，彼此「認真的相互看到」對方的悲情歷史，這樣，雙方才有可能走出傷痛。

同樣的，印度學者 Charkrabarty（2002）在討論到如何彌補印度寡婦所受的創傷時指出，解除印度寡婦的苦難，首先要聆聽她們的聲音。只有當她們被凝視、被傾聽之後，她們的苦難才獲得洗滌。否則，如果只是以一般的公民來對待她們，賦給她們應有的公民權利，並不能真正解除她們的苦難。只有進入當事人特殊的故事脈絡裡，公民主體才正式浮現。Charkrabarty（ibid, 105）說：

為了讓公民權真正有效，我認為，我們除了以法律的普同之眼來觀看我們的對象（作者按：指印度寡婦）之外，我們必須以殊異的姿態來正視她們。透過出版商、讀者、批評家和調查人員，我們可以聆聽到寡婦們的聲音，也在這些聲音裡……現代性的公民主體才得以浮

現。

蕭阿勤（2003）在討論到族群認同政治時指出，過於從工具論或利益取向來理解認同政治，往往會流於對他者的誤會和鄙視。族群與民族主義的認同政治中的衝突、屈辱與仇恨，幾乎無可避免地涉及到對於別人故事的不屑一顧，對別人歷史敘事漠然以對，甚至嗤之以鼻，壓制排斥。而這正是族群衝突和對立的重要因素。蕭阿勤認為要化解這種對立，必須（*ibid*: 244）

要減少這種冷漠、譏諷與敵意，以及伴隨而來的衝突、屈辱與仇恨，也許有不少方法，但其中之一至少是在適當的時候擱置工具論，認真而接納地對待他人的故事。

以上這些研究一致指出，所有的認同政治包括族群衝突在內，都不能以單純的利益分配等工具性的理論來看待，而是包含著一種不能化約的道德或情感面向，也就是張茂桂和吳忻怡（2001）所謂的承認和尊重的問題。在這個意義下，族群對立的情緒是真實的，是每一個族群或個人在其生命過程中慢慢累積而成，它有很堅實的物質基礎，而不純然是想像或建構。也正因為這種真實性，任何族群問題的解決，必須要正視或面對這種情緒。所以，陳光興說，本省人和外省人要「認真地相互看到」彼此的歷史悲情，也就是建立本文一再強調的相互傾聽、相互凝視的親密關係。Charkrabarty認為，如果只從法律或權利的角度來對待印度寡婦，她們的

冤情並不能因此獲得紓解。因此，我們必須先聆聽寡婦的聲音，當她們以一個具情緒的獨特個體，而不是法律的普同體來被對待時，她們才能進入一種純人的關係裡，這時，公民主體才變得有意義。蕭阿勤也要我們放棄工具論，認真而接納地對待他人的故事。

但是，很不幸的，在族群對立中，我們並不喜歡聽別人故事，甚至會對這些故事不屑一顧。這是所有無知、誤會、誤解的開端，也是所有衝突、對立、仇恨的來源。這個情感心結不先被解除，再合理的利益分配都不可能化解彼此的糾葛。其實，應該說，在情緒衝突中，任何分配都會被看成不公平，因為，感情結構會決定我們詮釋的角度，也決定我們能看到什麼。因此，族群的和解要從情感結構鬆綁開始，彼此要仔細認真地傾聽對方的故事，正視彼此的生命歷史。也在相互傾聽、凝視、面對的過程中，慢慢建立相互間的親密關係，這是所有公共溝通的基礎。台灣族群問題能否解決，就要看我們是不是能開始傾聽別人的聲音，能不能把對方看成一個獨特的，有情緒的、有欲望需求的個體，然後在這個獨特的基礎上，仔細認真的回應對方，人只有被愛了以後，他／她才能愛人。只有在個己的「私」被呼應了，人才能由「私」轉化成「公」。這是公共溝通最奧祕的地方。

因此，個人或群體的生命史就變得非常重要了，包括外省人如何在戰亂中流離遷徙、妻離子散的悲情，來台之後，又要面對無親可探、無墳可掃的孤寂，以及國族認同和土地認同的衝突與掙扎等。低階榮民還要面對經濟上的困窘和壓迫。本省人如何渡過黑水溝來到台灣，篳路藍縷的開墾故

事，如何經歷日本殖民統治的政治壓迫和認同危機，國民黨來台後的各種暴行，如二二八事件和白色恐怖所造成的悲情，各種政治歧視所造成的分配上的不正義，以及各種文化壓迫，如國語運動等，這些個人或族群的悲情或經驗，都應該透過口頭歷史、紀錄片、電影、戲劇、小說、史詩、電視劇、音樂、舞蹈、繪畫等各種不同的媒材敘事，編成小說，廣泛傳閱。對自己來說，這種敘事認同的重塑，會有吳介民所說的「自我治療」的效果。對他者而言，透過相互閱讀，讓不同族群的人對彼此的生命歷程有更多的理解與體會，讓大家在彼此的傾聽和凝視中，相互對焦，也相互照會，建立彼此的親密關係，這是所有溝通理性的基礎，也是族群和解的出路或契機。

參考文獻

王甫昌

- 1996，〈台灣反對運動的共識動員：一九七九年至一九八九年兩次挑戰高峰的比較〉，《台灣政治學刊》，第一期：129-210。
- 1998，〈族群意識、民族主義與政黨支持：一九九〇年代台灣的族群政治〉，《台灣社會學研究》，2：1-45。

李丁讚

- 1997，〈公共論述、社會學習與基進民主：對『食物中毒』現象的一些觀察〉，《台灣社會研究季刊》，25：1-32。

吳乃德

- 2000，人的精神理念在歷史變革中的作用——美麗島事件和台灣民主化〉，《台灣政治學刊》，4：57-103。

吳介民

- 2003，〈解除克勞塞維茲的魔咒：分析當前台灣社會改革運動的困境〉，《台灣社會學》，4：159-198。

林本炫

- 1984，《台灣的政教衝突》，台北：稻香出版社。

洪三雄

- 1993，《烽火杜鵑城：一九七〇年代台灣的學生運動》，台北：自立晚報。

陳光興

- 2001，〈為什麼大和解不/可能？〉《台灣社會研究季刊》，43：41-110。

張茂桂

- 1996，〈是批判意識形態，抑或獵殺巫婆？對於趙剛〈新的民族

主義還是舊的？〉一文的回應》，《台灣社會研究季刊》，23：255-69。

張茂桂、吳忻怡

2001，〈關於民族主義論述中的認同與情緒：尊重與承認的問題〉《民族主義與兩岸關係》，林佳龍、鄭永年主編，台北：新自然主義出版社。

趙剛

1996，〈新的民族主義，還是舊的？〉《台灣社會研究季刊》，21：1-72。

蕭阿勤

1999，〈1980年代以來台灣文化民族主義的發展：以「台灣（民族）文學」為主的分析〉，《台灣社會學研究》，3：1-51。

2003，〈認同、敘事、與行動：台灣1970年代黨外的歷史建構〉，《台灣社會學》，5：195-250。

顧忠華

1999，〈公民結社的結構變遷——以台灣非營利組織的發展為例〉《台灣社會研究季刊》，36：123-45。

Arendt, H.,

1989, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.

Becker, M.,

1994, *The Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century*, Bloomington, IN., Indiana University Press.

Chakrabarty,

2002, *Habitations of Modernity*, Chicago: University of Chicago Press.

Ehrenberg,

1999, *Civil Society: The History of a Critical Idea*, State University of

New York Press.

Elias, N.,

1978, *The History of Manners*, New York: Pantheon.

Frazer, N.,

1992, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy," in Calhoun (ed.) *Habermas and the Public Sphere*, MA.: MIT Press.

Habermas, J.,

1981, *The Theory Of Communicative Action*, Boston: Beacon Press.

1989 (1962), *The Structural Transformation of The Public Sphere*, Cambridge, MA., The MIT Press.

Mauss, M.,

1990, *The Gift: The Form And Reason For Exchange in Archaic Societies*, New York: Norton.

Taylor, C.,

1990, "Modes of Civil Society," *Pubic Culture*, vol. 3(1): 95-118.

1992, "Modernity and the Rise of the Public Sphere," in *The Tanner Lecture On Human Value*, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.

Weber, M.,

1976, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Charles Scribner's Sons.