

公民德性、市民社會與主權國家 ：現代市民社會論述之探討*

蔡英文**

摘 要

市民社會概念在十八世紀蘇格蘭啟蒙時有一政治經濟學的轉折，市民社會被解釋為純粹的經濟活動，企求個人與集體財富的累積，而不與宗教信仰、公民責任或政治德行有所關連。本文以此為出發點討論現代市民社會相對於古典共和的「公民社會」的論述的某些重要議題。本文以弗格森、黑格爾與馬克思為主闡釋現代市民社會論述糾纏於公民德性、商業資本主義與主權國家的互動關係。最後，以解說當代波蘭思想家科拉考夫斯基對馬克思市民社會論述之批判為結論，論證現代市民社會論述若企圖統合多元分歧與對立的因子，譬如，市民與政治之社會，以及人之認同的分裂分離，終究會走向專制支配的途徑。

壹、引 論

「市民社會」自一九八〇年代以來，成為公共論述的一項課題，就如蓋爾勒 (Ernest Gellner, 1925-1995) 所指的，在此之前，大概只有學院裏的

* 本文初稿發表於台灣大學政治研究所研究生研討會（一九九八年十二月三日），感謝與會師生提供寶貴之意見。又中研院社科所張福建與陳宜中兩位先生對於本文初稿提出許多建議與改正之論點，在此一併致謝。

** 中央研究院中山人文社會科學研究所副研究員

歷史觀念史家才會有興趣探討市民社會的概念，這個概念早已被歷史的灰塵所掩蓋，既沒有現實的迴響，也激發不起活生生的靈感，但頃刻之間，它卻洗盡灰塵，變成閃亮的勳章。（1994：1）

論究其原因，這跟蘇聯與東歐共產政體下知識份子的政治抗議，以及一九八九年這些政體的崩壞不無關聯。以馬列主義為主導的共產政權原本企圖克服資本主義經濟生產模式及其市民社會所帶來的階級剝削、人間不平等與人的「異化」，它們承諾其人民高度的經濟發展並建立「無階級」平等社會的理想；它們也肯認透過強化人民（無產階級）主權的途徑，造成一集體生產的社會，便可落實自由與平等的政治社會。然而，弔詭的是，自一九八〇年代以來，共產政體的知識份子與人民（包括統治階級）卻要求放棄這些理想與信仰，而立意建立本是為其政權之意識型態所批判的資本主義的市民社會，就如戈巴喬夫在一九八八年的蘇維埃共產政黨十九全會中，宣稱欲建立起「社會主義的法治國家與市民社會」¹，另外，在知識份子的政治評論中，「市民社會」被賦予一種解放與自主的意義：意即，解放專制之統治，以及要求經濟社會活動的自主性。

從概念史的角度來看，現實的市民社會論述，其宗旨在於重構十九世紀市民社會理念對於國家與市民社會的區分，而把市民社會的自主性跟自由民主之社會作一種邏輯上的關連，因此肯認只要市民社會的活動能跟國家統治的機關脫鉤，或者國家能放任市民社會自主的活動，就能開啟自由民主的社會。這種理念在某種程度上源自東歐知識份子抗拒極權國家對於人民生活的全面控制，他們認為解放國家的集權控制乃是締造自由民主社會的契機。但是這種賦予市民社會積極意義的意識型態亦呈顯某種盲昧現實的浪漫主義色彩。就歷史角度觀之，現代性市民社會的形成是跟資本主義市場機制、國家的法制與司法管轄、公民意識與結社、公民德性形成錯綜複雜的互動關係。因此當知識階層倡導市民社會之自主性的理念時，這種理念是否失之「化約論」，而無法檢視市民社會之自主性如何可能的問題？或者無法正視締造自由與自主的市民社會可能遭遇的困難？

基於這種考量，本文嘗試闡述西方自十八世紀蘇格蘭啟蒙以來市民社

¹ 如 Dominique Colas 所觀察的：「經由具嘲諷意味的歷史的真實運動，『市民社會』的表現本來是因為馬克思的運用而豐富，但現在這個概念卻被用來反對這個自稱受『市民社會』理想所激勵的（共產）政權。」（1997：292）

會論述的發展及其主要議題，並解說市民社會論述的一些明確的論旨。無可諱言地，市民社會的概念在蘇格蘭啟蒙中有一政治經濟學的轉向，其中關鍵在於自十六世紀發展的資本主義經濟逐漸形成一種自主性的體系，同時主導資本主義的資產階級也成為社會中堅。蘇格蘭啟蒙的思想家洞識資本主義與資產階級的作為對於社會風尚與人民之道德性的深刻影響，就此，他們討論商業資本主義與一個文明的政治社會的形成兩者之間的關連，他們一方面肯定資本主義帶來的物質建設的力量，就如 Dominique Colas 所描述的：「經濟成為市民社會的科學：市民社會的目的被解釋為拓展個人與集體財富。文明的進步似乎不再跟宗教信仰、公民責任與政治德性有什麼關連，現在市民社會活動的純粹只是經濟活動。」（1997b：35）但另一方面也憂慮強烈的經濟物質利欲是否會挫傷文明之政治社會構成的道德條件，特別是公民之意識與德行？是故，商業與公民德性之間的糾葛成為這個時期市民社會論述的主要課題。

從範疇分析的觀點，蘇格蘭啟蒙的市民社會論述並沒有清楚區分國家與市民社會。市民社會一詞廣泛指稱政治社會，它乃是一種具有政府行政管理與法治之結構，以及表現禮儀規矩之作風的社群組織，這組織為著其成員的共同福祉而存在。在十九世紀，國家與市民社會的範疇區分出現於黑格爾的市民社會論述，如我們所瞭解的，黑格爾運用 *bürgerliche Gesellschaft* 指稱市民社會，就其字義而言，*bürger* 原指居住於市鎮的居民，他們享有作為一市鎮居民的基本權利，是故可稱之為此市鎮的公民；另外，它也指從事各種生產實業、商業和金融行業的「資產階級」，他們擁有財富、享有高尚的社會地位，對於政治與社會活動亦有相當的影響力。在黑格爾的用語中，構成市民社會的中堅即是這資產階級。（Colas: 1997b, 36）當市民社會與現代主權國家被區分時，市民社會與國家，以及國家公民與市民社會之「布爾喬亞」身份兩者之關係，遂成為論述的重要課題。

關於這課題，本文以黑格爾與馬克思為重心，做一扼要的解說。在闡釋黑格爾的思想上，本文偏向自 Eric Weil 的《黑格爾與國家》以來的自由主義式的詮釋觀點，而論證的主題在於黑格爾的家庭、市民社會與國家的辯證有效地護持西方現代性的個人主體之自由，並使這個主體之自由有一種政治社會之倫理生活的肌理。另一方面，黑格爾的市民社會論述因此不至於走向偏激的「國家主義」與「反政治」的途徑。在分析馬克思思想上，

本文只著重於馬克思在一八四三年與四四年間寫成的如《論猶太人問題》的論著，而論證的主題在於，馬克思雖然洞察資本主義內蘊含的經濟剝削與社會不平等的重要問題，可是他透過唯物辯證的途徑，對於西方複雜的現代性處境，做了化約式的解釋，導致他的市民社會理論走向否定現代主權國家之憲政政治與基本人權之保障的偏激途徑。為闡釋這項論證主題，本文最後特別解說當代波蘭思想家科拉考夫斯基（Leszek Kolakowski, 1927-）批判馬克思市民社會的論點。自一九八五年的所謂「共產主義式微」以來，馬克思與馬列主義的限制（或者，誇大地說，「錯誤」）也構成當前市民社會論述的一重要議題。科氏早年服膺馬克思思想，也曾經是波蘭共產政黨的一重要成員，對於社會主義與馬克思學說有全盤性且精湛的研究，在一九七〇年代，因反抗波蘭當局之馬克思主義「反人性」與「反文化」的政策與作風，被迫流亡到英國，一九七四年發表了本文所解說的「人之自我認同的神話：社會主義思想中市民與政治社會的統一」（The Myth of Human Self-Identity: Unity of Civil and Political Society in Socialist Thought），對於馬克思學說為什麼走向極權主義政治的內在觀念理路，有深刻的分析。本文以闡述他的基本論點作為探討現代市民社會論述的結論。市民社會作為政治與社會論述的一課題，永遠面臨具體現實的衝激，而有不同方向的反思。自一九九〇年代以來，族群、族裔、種族與性別認同的衝突、民族主義的復甦、以及各種不同型態的暴力，甚至包括資訊媒體的全球化擴張也構成市民社會論述的議題。

貳、現代性市民社會的出現及其問題

「市民社會」有其起源與發展的歷程，因此欲檢驗市民社會的意義，則必須全盤瞭解自亞里斯多德、西塞羅以至於亞當·弗格森（Adam Ferguson）與黑格爾、馬克思的政治和社會思想²。這種通盤式的瞭解實非

² 關於這種通盤式的歷史解釋，參見 Dominique Colas 的《市民社會與狂執作風》（*Civic society and fanaticism*），trals. By Amy Jacobs, Stanford: Stanford University Press. 除了解釋市民社會的概念史之外，本書作者亦闡釋市民社會的對立，亦即任何盲昧狂熱的理念與作為，譬如，宗教的基本教義論的狂熱，以及立意解除人間之鬥爭、不平的烏托邦的狂想。作者透過這種對比的研究途徑，深刻闡釋市民

一篇文章所能承擔。在此只對現代性「市民社會」概念做一個觀念史的敘述，並分析市民社會論述的主要議題。

依照一般性的解釋觀點，「市民社會」(civic society)源於亞里斯多德的 *koinonia politike* (政治共同體)與西塞羅的 *civilis societatis* (公民社會)與 *civitas* 或 *res publica* (城邦國家)³，從觀念史的觀點來看，這兩個概念構成我們瞭解十八世紀之前所謂古典時期的市民社會論述的主要資源。一般學者做這樣的年代斷限，其根據在於蘇格蘭啟蒙運動的思想家弗格森 (Adam Ferguson, 1723-1816) 於一七六七年出版的《論市民社會之歷史》(*An Essay on the History of civil Society*)。在這本論著中，「市民社會」的概念雖然延續了古典時期的基本內涵，但他進一步區分出現代型態的市民社會。簡略而言，前者指古希臘羅馬共和時期，公民自由參政，以及由法治所形成的城邦共同體，後者是指十八世紀的英國，在「君主制」(monarchy)下發展出來的商業資本主義社會。透視了這種差異也帶給弗格森關注的一項重要議題：商業資本主義社會如何可能保存古典共和的「公民德性」(civic virtue)，諸如，公民的公共精神 (public spirit)、節制的道德人格，以及熱愛城邦的團結心意 (patriotism)？弗格森關切這項議題乃是憂慮商業資本主義社會若缺乏了「古典共和之公民德性」(public virtue)的根柢，這個社會容易走向自利自為、虛榮、糜爛的生活型態，在缺乏公民政治意識的情況下，商業資本主義社會終究會背離其自由精神，而接納任何形式的「專制政府」(despotical government)⁴。

社會的意義。

³ 參見蕭高彥 共同體的理念：一個思想史之考察 刊於《台灣政治學刊》第一期，1996：4，頁二七一至二七七。

⁴ 有關十八世紀市民社會的「商業人文主義」(commerce humanism)與古典共和的「公民之人文主義」(civic humanism)的爭議，參見 J.G.A. Pocock 的 *Machievallien Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (NJ: Princeton University Press, 1975) p.466，關於弗格森的市民社會理論，參見郭博文 弗格森社會哲學述論 登載於《人文及社會科學集刊》第九卷第一期 (台北：中央研究院中山人文及社會科學研究所)一九九七年，頁一至三九。以及 John Varty “Civil or Commercial? Adam Ferguson’s Concept of civic society”收錄於 R. Fine 與 S. Rai ed. *Civil society: Democratic perspective* (London: Frank Cass, 1997) pp.29-49。

從政治與社會思想史的觀點來看，弗格森之市民社會理論的概念代表一種轉變的關鍵，他依據對於當時西方商業資本主義發展的瞭解，重新闡釋市民社會的意義。這種經濟學的解釋亦是十八世紀蘇格蘭啟蒙的政治經濟學共同接受的觀點，自此開啟了黑格爾在《法哲學》一書中所分析的「現代國家」與「布爾喬亞市民社會」的區分，以及繼之而起的馬克思歷史唯物論式的批判。

在這樣的歷史脈絡中，嚴格之現代意義的「市民社會」概念是在黑格爾的政治哲學中明確地被表述，就如同德國學者黎鐵爾（Manfred Riedel）所闡述的，黑格爾把「市民性」（the civil）與「社會」相結合，而成為他政治哲學的基本概念，這乃直接對應歐洲政治哲學的一項傳統：從亞里斯多德的 *koinonia politike*、布丹（Jean Bodin, 1530-1596）、馬蘭赫瓊（Philipp Melancton, 1497-1560）或烏爾夫的 *societas civilis* 與康德的 *burgerliche gesellschaft* 所構成的傳統。然而，黑格爾的「市民社會」概念是跟這個傳統斷裂的，在黑格爾之前，現代性意義的「市民社會」概念是不存在的（1984：147），其理由在於：「黑格爾分離了國家與社會的領域，並且賦予社會一種『市民性』的意義。因此『市民性』取得了社會的內涵，而與原先〔古典共和式的〕公民社會意義有了根本的差異。再者，它也與十八世紀的論述，而不跟『政治性』同義。現在，它意指自立（self-supporting）之公民取得了在政治絕對性之〔或指專制〕國家中的『社會』地位，同時，國家也肯認社會自有其重心所在，並設定它是謂『市民性』的自由」（*ibid*: 139）。

另外一方面，依照黎鐵爾的說明，黑格爾市民社會概念的構成乃蘊含一種社會與經濟解釋。如我們一般所瞭解的，從十八至十九世紀，英國、蘇格蘭、法國地區經歷了資本主義的市場經濟、工業化革命與現代主權國家的發展。在這過程中，主權國家、經濟生產與資產階級為主的社會逐一分離，而形成各自獨立，但也相互依賴的活動領域。在這樣的現代性之社會經濟處境中，市民社會與國家的概念區分才有成立的條件。

既是如此，我們可以說：市民社會的論述自十八世紀以來，一直是跟這些社會與經濟變動的格局相互交涉。在這樣的脈絡中，我們在瞭解市民社會理論方面，除了理解各理論的歷史敘事之外，另一項基本問題乃是：因應這種變局，一種合理且健全的社會及其制度的安排應當如何？再者，

理論的建構往往是跟思想傳統的闡釋有著密切關係，市民社會亦是如是。如上所提示，市民社會的概念自亞里斯多德的 *koinonia politike* 以來構成一個複雜的傳統，不論在理論論述或實際的生活世界，即使在十八世紀當西歐的經濟社會體制有了巨大的轉變，這個思想傳統依舊發揮其重要的影響力。因此，我們可以看出，十八世紀的市民社會論述掙扎於古典共和的「公民德性」（*civic virtue*）與現代個人主義式的「自利作風」（或「嗜利之個體」）的爭執⁵，或者說，一是公民人格：關懷公共事務與注重政治倫理品格的培養，另一則是布爾喬亞性格：追求無限之資本累積，以及喜好冒險投機之作風，這兩者之間的爭執。跟此相關的是，商業資本主義的勞動分工與專業化激發一個問題，這即是：在這樣的經濟與社會體制中，如何可能落實古典共和或「公民之人本主義」（*civic humanism*）所強調的政治倫理人格的完整性？或者，以 J.G.A. Pocock 的話，「（資本主義的）生產方式與財貨的交換強調專業化（*specialization*）的活動，這如何跟公民德行之實踐（*citizenship*）相兼容？」（1985：110）

諸如此類的問題主導著自弗格森以來的市民社會論述。在這一歷史發展過程中，誠如 Pocock 所闡釋的，「無數的言論處理商業、貿易與（古典共和之）公民德性之間的緊張關係，亦有許多思想家試圖去解除它。這些無以數計的言論，有的為其作者所重，有的則為現代之評論家所稱許，但是如果說公民德性與人格完整的理想被逐出了爭論場域，或者說重商的『自由主義』或『布爾喬亞』意識型態穩做霸權，直到馬克思的先驅挑戰為止，那麼，在現代社會思想史上，再也沒有比這種觀點更嚴重、易犯的錯誤」（*ibid*：122）

無庸置疑地，資本主義市場機制與工業化社會的漸次發展，這已經無法容許古典共和的政治理想——公民德性、公民普遍的政治參與、人民主權的理念、集體的愛國心，以及明確的政治認同逐漸喪失其落實的具體條件。十八與十九世紀的市民社會的論述，在這種處境下，必須正視：人本身追求與佔有經濟利益的慾望，以及受工業化之資本主義生產與交換體系及

⁵ 十八世紀社會思想中的一場可以說是巨大的爭論，一是個人如同古羅馬共和的愛國者，在其公民行動的領域裡確立自己的認同，另一則是在一個注重私人產業投資與專業治理的社會中個體的身份（亦即注重個人利益與追求經濟利潤的個體），兩者之間的爭執，（1985：69）

其社會形成擬似自我調節與規約的自動體。在此，亞當·史密斯的「看不見的手」的隱喻正表示：工業化之資本主義的生產體系的運作已經不是單一個人與團體的意志、智識所能全盤瞭解與控制，它們也成為任何經濟活動之理性的基本條件。

如上所提示的，弗格森的市民社會論述雖掙扎於古典共和與現代市民社會的政治理想之間的糾葛，但在審視現實之政治社會的實相時，也承認「在商業的政治社會中，每一個人所體認的利益，就其極致的範圍，乃在於保存其國家——但是，任何人發現自己生活於一種孤單與互相隔閡的情況（商業資本主義的）這部機器，在我們看來，只形成一個使其成員相互差異，而且有時敵對的社會，或者，情感紐帶的鬆解乃構成他們交往的基本條件。」（1767 / 1966：19），如同亞當·史密斯所承認的，經濟利益的主體，其活動的特質是抽離疆域國界。這個作為抽象、相互隔離的單原子式的「經濟自我」不必然是一個國家的公民，另一方面，從事貿易活動在某種程度是不必考慮其時空限制。（Adam Smith, 1967: 426）

基於這樣的解釋，蘇格蘭啟蒙的政治經濟學，以及同時代的法國的「自然經濟學派」（physiocrats，或譯為「重農學派」）在處理政府之治理與社會的關係上，轉換了十七世紀以霍布斯為主的契約論式的市民社會論述，而肯定市民社會本身的自發性及自主性。在此，作一簡要的對比：霍布斯的「市民社會」的論旨在於：依據人的「自我保存」和「利益之追求」的傾向，論證「權利」的經驗基礎，就此，說明自由追求自然權利的個體，在沒有任何（包括上帝之神聖法則）規約的處境下，如何造成「個人彼此交戰」的所謂「自然狀態」，以及進一步推論這些單原子的個體，基於恐懼「慘遭橫死」（violent death）與長期利害的計算（如延緩投資報酬之利益獲得的經濟計算）如何可能相互訂立契約，最後確立主權權威，以及透過這權威的法治運作，締造一文明的「政治社會」，即所謂的「市民社會」。在這一論述的脈絡中，霍布斯式的契約論強調市民社會的建構，乃依賴主權權威國家的法治。在這個法治國家裡，人的身份兼具法律賦予的「公民」與追求個人利益的「私人」身份。作為「公民」，一個人在追求私人利益與價值上必須遵從且踐履更高的「法律—道德」的義務，簡言之，此契約論的市民社會的基本論旨在於強調主權國家之權威建立的「理性—法治」的政治社會秩序。

相對來說，蘇格蘭啟蒙與「自然經濟學派」則不以契約論的方式探求政治權力與主權國家的根源，也不依據此種途徑確立主權國家的法治權威，以及相對的公民之義務。現在，所謂的市民社會，乃是一種自發形成的秩序，在其中人民彼此互助，彼此調適，他們可能以自然的條件（如年齡、財產、或世代順序）或者經濟分工的需求，或者各種未可言喻的成規、範式，自成一複雜的人際關係、以及形成社會層級的網絡與結構。就此，十七世紀的法治國家不再被視為創立與主導市民社會的基本條件。相反地，市民社會構成了政府一切施為的正當性基礎，「政府的功能僅在於給予既成的社會與經濟關係一種權威與服從的關係。在某種範圍裡，政府施政的課題乃是提供法治規約的架構，而能確保市民社會一定程度的自動自發性的功能。主權國家在運作治權時，只是延續市民社會內蘊的權力關係，或者，與之相接榫。因此對政府的要求與批判往往以市民社會及其經濟過程為名，或者訴諸它們特別的自然性與自我管理、自我調節的內在機制。這也就是說，國家治理的功能只是達成市民社會對於秩序的要求，這個秩序的維繫，是使得社會與經濟之自我運作順暢的必要條件」⁶。

市民社會可以有力地影響政府的治權，其理由在於它形成了如哈伯馬斯所稱的「布爾喬亞的公共領域」。這個公共領域除了是公民議論政治的場所（如沙龍、咖啡屋）之外，它也是各種報章雜誌、文藝評論、期刊與資訊流通的場域，透過這樣的活動，市民社會匯聚出公民的政治輿論，以及品評政治人物的意見，或者是各種流行風尚 等等。它們代表社會整體的觀點，它們可能粗糙、有的甚至愚蠢，同時，它們若欲形成一股能夠影響決策的議論，就如鄂蘭（Hannah Arendt, 1906-1975）所指出的，還必須經過代議機關（如國會）的過濾（1965 / 1973: 227）。無論如何，它們的形成並非透過國家之機構的授意或指示，而是獨立於國家之外。因此從政者不論在政策的擬定與實施，或者個人言行上，都必須關注市民社會形成的相關輿論，否則，政策的推動可能窒礙難行。

當國家與市民社會，不論在理論或實踐上，可以區分為二時，遂產生兩者分離與互動的問題：在什麼範圍內，國家可以干預市民社會，而不至

⁶ 參見 Graham Burchell, 市民社會與自然自由的體系 (Civil society and the system of natural liberty) 載於《傅科效應》(Foucaultian Effect), edited by G. Burchell, etl. London:Harvester, 1991, 頁一三六。

於損毀市民社會的自主性？以及市民社會可以約束國家的治理權力到什麼樣的程度，而不會帶來國家治理能力的癱瘓？自十九世紀以來，這個問題可以說是市民社會論述所關切的。

市民社會的自主性及動力，在某種情況下，可以大到足夠產生一種極端的要求，試圖吞滅國家的權力與權威，用查爾斯·泰勒的用語，即是「一種將政治邊際化的政治」。他在《籲求市民社會》一文中，洞識十八世紀以降的市民社會的形成乃是以資本主義市場經濟與布爾喬亞的公共領域為基礎，而這樣的市民社會挾其經濟實力與人民之輿論往往試圖以非政治或獨立於政治之外的理想或原則，取代政治或國家的治理，如盧梭的「全意志」的共和理想、十九世紀的「民族主義」、馬克思主義的「無產階級專政」，或者，主張以資本主義之市場機制的絕對自主性為宗旨的「放任式的自由主義」等，（1995：220-221）。如此，國家與市民社會的關係可能產生以下兩種情況：

一方面，現代國家在面臨複雜的資本主義與工業化的生產模式，以及因應異質化的市民社會的需求，可能產生治權的無力狀態〔（或所謂的『難治理性』（*ungovernmentality*）〕。另外一方面，現代國家在因應上述的這些境況，也可能產生一組織更龐大的官僚體系，以處理市民社會的各種民生經濟之需求，以及透過更繁複的法規，嘗試調控市民社會內在異質性可能產生的矛盾衝突。這種處境形勢可能醞釀出「國家主義」（不論是法西斯主義或極權主義的型態）的意識型態。

國家與市民社會的關係乃構成十九世紀市民社會論述的主要課題，以下闡述黑格爾與馬克思的觀點。在此本文只想要表述他們的論旨，而不詳述其複雜的哲學論據。

參、國家與市民社會的關係

如上所述，黑格爾清楚地表現現代性的市民社會理論。一方面，他區分國家建制與市民社會的活動，另一方面，他也接受蘇格蘭啟蒙之政治經濟學的觀點，闡明現代市民社會的資本主義經濟的因素。就如同一般熟悉的，市民社會乃是「人之需求的體系」（*the system of needs*）或者是布爾喬亞（*bourgeois*）經營其生活（追求物質利益、開創實業、從事貿易之交

換與結社之活動（等等）的「私人領域」。它是由複雜的實業生產與市場機制、多元繁複的人之結社、多重面的社會層級（estates）所構成。現代性之個體在市民社會的活動中，可以積極地自由發展與表現自己，也就是落實「個人主體追求利益滿足之個別性權利」（Hegel, 1991, §184）這也是古典共和與現代性之市民社會區別之所在。再者，個體透過市民社會的活動，而能夠充分體會社群的身份，由此培育社群的認同。

黑格爾肯定現代市民社會的積極意義，在培養與發展個人之創發力（initiative），以及表現人之個性。儘管如此，他不因此強調市民社會可以取消國家的憲政與各種制度的「媒介」而獨立運作；相反地，他闡明市民社會的形成已辯證地內蘊著公共權威、法治系統、國家建制與制度之安排等環節。現代市民社會內在分裂的異質性（或多元性）因素與勢力必須依賴國家法治與各種制度的安排（特別是官僚科層制與司法），方得以和諧運作⁷。

黑格爾論證國家機關在形塑市民社會的集體審議所發揮的功能，但這並沒有帶上「國家主義」的途徑。無可諱言地，黑格爾擁護「君主立憲制」，肯定君主乃是整個共同體自決的核心，以及君主權操政治的最後決斷權，黑格爾的這一政治理念多少呈現如卡爾·史密士（Karl Schmitt）所稱的「人格論的國家主權說」（the personalist idea of sovereign state）。但是黑格爾的現代國家理論，其論證的主題，若依據 Michael O. Hardimon 的說明，更偏重人權的保障、法治與司法的治理，以及肯定代議制（黑格爾所說的社

⁷ 美國學者 Michael O. Hardimon, 在闡釋黑格爾市民社會之制度構成時，區分了「私人活動的領域」與「公民之共同體」（a civic community），他說：「市民社會可以落置於兩種團體；首先是『私人活動的領域』，它是由『需求之體系』與內政之管理所構成；另一則是「公民之共同體」，它的構成要素包含了上面所提的私人社會與公共權威與各種結社團體。黑格爾處理市民社會之課題時，是分兩個環節進行：首先把市民社會解釋成為私人活動的領域，其次是『公民共同體』。前者所指的，乃是一種社會生活的形成，在其中，行動主體瞭解自己是為私人身份，而非社群成員，他們行為的動機源出自利自為而非社會關懷。在私人活動的領域裡，個體相互的關係，以及構成的制度皆是工具性格的，被認為達成個體私人目的之手段，而不是看成價值內蘊自身的終極目的。後者（公民共同體）乃是一種社會生活方式，在其中，行動主體瞭解自身乃是社會成員的身份，而且社會關懷乃構成他們行為的動機，以及認為社會乃是包容多樣繁複之結社形成的一種整合體，是代表他們行動的一種終極目的。（1994：202）。

會層級之代表的集會)、選舉制(有資格限定的實施)與公共輿論的形塑對於個人之主體性自由的積極作用等等。黑格爾的國家並不是像一個「有機體」,籠罩一切,吸收一切,它是一個層次分明而且具有憲政法治的結構,它不支配任何個體,而是尊重他的權益,讓他得以發展其個體性,更重要的是,給予他個人生活一種公共性的倫理生活條件⁸。

針對十八世紀以來的古典共和的政治理想與現代市民社會之現實之間的糾葛,黑格爾承認在現實的處境中,任何一個人兼具「布爾喬亞」(自利自為)與「公民」(政治參與)的身份,若勉強要整合這兩種身份,必然會造成政治上的狂執作風(fanaticism)。古典共和的理想雖然崇高,但是在現代性的市民社會的處境下,它們已經喪失了落實的可能條件。在廣土眾民的現代國家,在人民熱中追求經濟利益的滿足,以及資本主義的勞動分工讓人民盤據日常工作事務的情況下,如何要求人民透過直接的政治參與,而體認公民身份?切合現代市民社會之現實處境,及私人性的個體(private person)的途徑,只能透過間接的政治參與,而履行其公民身份的權利與義務,譬如,選舉投票制、階層之公民大會的政治討論、一般性的論議政治、或者投身於公職等等。

黑格爾以個人之意志活動為起點,透過辯證的過程,環扣著個人權利、道德自律、家庭生活、市民社會與現代主權國家的論證環節(moments),建立了現代性市民社會與國家理論。他循經一種哲學思辨的途徑,從個人主體意志(包括慾望)的辯證起點,說明個人主體意志如何循經道德自律與抽象之權利理念的辯證環節,而進入以家庭、市民社會與國家為辯證主軸的倫理生活(sittlichkeit)。個人之主體的實現終究完成於倫理生活的實踐當中:市民社會容納個人多元繁複之價值與生活方式的追求,以及彼此之間的互動,換句話說,個人之主體性是落實於市民社會的活動。但市民社會的和諧穩定必須依賴國家的憲政、法治、代議機關與官僚科層制的運

⁸ 就如同 Michael O. Hardimon 所闡釋的:「黑格爾認為現代政治國家在促進『共善』上所採取的方式之一,乃是提供制度的架構,在此架構之內,共同體可以決定其命運。市民社會讓它的成員可以決定並實現自己的生活方式,這一切的作為當然會影響整個共同體。但是市民社會無法提供依架構,讓共同體可以自決地與理性地決定與追求其共同的目的。職是之由,國家的政治結構對於市民社會是必須的。(1994: 210)」

作。國家權力的正當性建立於個人之主體性（個人之意識與意志），它必須承認個人主體的權利，甚至容許任何個人主體運用此權利可能帶來的偏差與錯誤，換言之，國家的倫理性原則必須承認個體在市民社會中法律人格的地位。⁹這套試圖安頓近代歐洲人的政治倫理之生活的系統理論在馬克思的批判中被顛覆。

馬克思跟黑格爾一樣，認為現代性之市民社會的形成源自十八世紀資本主義的市場經濟與生產模式；「市民社會」（*bürgerliche Gesellschaft*）包括了在生產力發展的一特定階段中，個體之所有物質交換，以及在一特定階級中，整體的商業與工業生活型態，同時，縱使它超越了國家與民族，可是，只要它在外交關係上，必須肯定自己是為一個民族，那麼對內它必須組織自身為一個國家。市民社會的概念出現於十八世紀，正值財產關係已經從古代與中古時期的「共同體社會」（*gemeinwesen*）掙脫了出來的階段。這樣的市民社會只能伴隨資產階級（*bourgeoisie*）發展；社會組織的演化直接來自生產與商業活動，在所有時代，它們又是國家以及「上層結構」的基礎。無論如何，這社會組織往往以同一名稱（即市民社會）表述之¹⁰。

現代性之市民社會只有在資本主義式的生產模式形成的地方，才有可能出現以及持續發展。對於市民社會的解釋，馬克思採取一般稱之為「唯物辯證史觀」，強調「解剖市民社會必須循經政治經濟學的進路」即以「生活之物質條件為基礎」分析勞動生產模式，以至於政治社會之形成的架構¹¹。另一方面，馬克思從解釋市民社會理論脈絡中，關切「人性之解放」或「個體性之整體自我實現」的可能條件。在這裡無法詳實說明馬克思從一八四三年至一八四六年，也就是說，從《論猶太人問題》至《德意志意識型態》之間，如何闡釋市民社會與國家的意義，而只能提綱契領式地表述幾項主要論點：

⁹ 關於黑格爾的「倫理生活」的辯證，參考 Michael O. Hardimon 上揭之書（一九九四），第五章，頁一四四至一七二，以及 Dominique Colas，上揭書，（一九九七），頁二八一至二八八。

¹⁰ 見《德意志意識型態》，收錄於《馬克思與恩格斯讀本》（*Marx-Engels Reader*, trans. by S. Ryazanskaya, ed. By R.C. Tucker, New York: Norton, 1972）頁一二七。

¹¹ 見馬克思的《法哲學》之批判載於《馬克思與恩格斯讀本》（New York: Norton, 1972），頁四。

林馬克思依據其唯物史觀，把現代性之市民社會解釋成為「布爾喬亞」（或「資產階級」）社會，在這個以資本主義之市場機制為樞紐的社會當中，勞動生產的意義不在於「個體的自我實現」而成為求得生存的手段，以及為了市場之買賣交換與商品之消費，個人被塑造成為只求市場之經濟利益（生產、投資與消費之經濟效益）的「自利」（egoism）個體或「私人之個體」（private individuals），人際之間相互為用，彼此視對方為達成市場經濟效益的手段，更甚者，市場經濟的競爭也常常把個體帶入如霍布斯所稱的「相互為敵，相互交戰」（bellum omnium contra omnes）的自然狀態¹²。

林馬克思從財產權與勞動分工的角度，闡述歐洲如何從中古的「共同體社會」走向資本階級的「市民社會」，從國家與社會合一的「政治社會」發展到國家與市民社會的分離。其間轉變之關鍵在於私產權觀念從動產與不動產（如土地、產業）轉變成為資本之投資的生產企業，以及資本之累積的產權，換句話說，社會鉅變取決於商業與企業化之生產模式，以及競爭性的市場機制。從十六至十七世紀，資本主義的經濟模式是伴隨著資產階級的發展。在這個所謂資本主義發展階段，西歐國家為了因應國際市場之競爭，為了壟斷市場之利益，執政者運用政治權力，把「中古的莊園經濟轉變成為資本主義的經濟生產模式」（如在英國的「圈地運動」），以及大力扶持新興的資產階級——即所謂的「重商政策」。但是到十八世紀，當資本主義的私產權概念及其複雜的生產模式支配了整個經濟活動，以及當資本家成為一種主導社會的階級時，國家權力無法全然支配這個新形成的「資產階級的市民社會」，更甚者，資產階級直接地或間接地佔有國家之權力，也就是說，國家不再具有主導經濟與社會活動的權力，反而成為資產階級操縱的工具。

林馬克思從這種解釋，進一步說明：當國家與市民社會的分離，以及國家在資產階級的支配下喪失其自主性的情況下，西歐的市民社會喪失了傳統的「共同體」成分（如中古時期市鎮的各種行業「基爾特」（或工會）組織，以及鄉村共同體的近鄰情誼（neighborhood））在這種情況下，獨立

¹² 見《論猶太人問題》收錄於《馬克思早年作品》trans, by R. Livingstone 與 Gregor Benton (New York: Vintage Books, 1975)，頁二二一。

但相互隔離的個體（或謂「單原子」的個體）遂成為現代性市民社會構成之重要因子，其中，佔有經濟優勢的資產階級在他們取得了國家之權力時，便形成了整個政治社會集體認同的機制，由此階級塑造了社會的基本價值（如競爭、自治與放任之自由）以及界定「共同之利益」，並且運用國家之司法權力（特別是警政）去防止被市場競爭給排擠掉的「無產階級」的動亂¹³。

馬克思依據上面的基本論點，批判黑格爾《法哲學》的市民社會理念。首先，馬克思若是認為國家建制（憲政、法治體系）乃奠基於人物質生活的條件，那麼，《法哲學》中哲學思辨的國家理論，在馬克思看來，乃是抽象且脫離生活之現實。這種玄想的國家理論，乃是「片面性、凌亂、殘缺與醜陋」，或者代表舊政制（ancient regime）的幽靈，必須徹底地被摧毀¹⁴。

其次，馬克思批判黑格爾的《法哲學》顛倒了國家與市民社會的主從關係，黑格爾把從家庭到市民社會的「進程」解釋為國家「客觀精神」展現之辯證環節，因此「家庭與市民社會宛如幽暗的場景，必須等待國家之亮光的照耀。」但事實上，國家的形成卻是來自於生活於家庭與市民社會的千千萬萬的男女¹⁵。

再者，馬克思針對《法哲學》所闡述的現代主權國家的功能作用，提出了反思批判的論點。黑格爾在解釋現代性之市民社會的特質時，洞識市民社會內在分裂的、以及多元且異質性勢力相互抗爭的性格；在資本主義生產模式推促下，社會雖然從匱乏經濟走向富裕經濟，但貧窮之氓流（paupers）的浮現，以及社會階級的剝削，依舊是嚴重的問題；另外，以市場機制為主的社會醞釀出自利自為的布爾喬亞作風，間接地損毀公民情操與美德。就此，市民社會必須依賴國家之法治結構、公共權威、合作機制之媒介、官僚科層的治理、社會層級之集會與立法機構，以及輿論——簡言之，依賴權威國家之法治結構——作為其辯證轉化之機關，否則便沒有再

¹³ 關於這方面的闡釋，參見 Dominique Colas 上揭書，頁三二至五。

¹⁴ 見《黑格爾法哲學批判》導言，收錄於《馬克思選讀》，Christopher Pierson 編纂（Polity: 1997），頁五四。

¹⁵ 見《黑格爾法哲學批判》，收錄於《馬克思早期作品》，David McLellan 編纂，（Oxford, 1977），頁六一。

造自身的可能性。

可是馬克思認為黑格爾把權威國家視之為市民社會轉化的限定條件，委實是一種意識型態的幻象。馬克思就此批判黑格爾盲昧於一項事實：十九世紀主權國家是為資產階級佔有的暴力機關，是為此階級維持其既得利益，以及擴張且累積其資本的工具，因此，黑格爾試圖把國家當作普遍客觀之精神的落實，以及作為調節市民社會之內在異質性勢力彼此對立的機制，反而加深資產階級的獨佔性。法治之國家雖然賦予公民基本權利，以及法治之自由，可是這種作為只不過是建立在一種抽象之人的觀念，而沒有審視市民社會內蘊經濟條件的差異與階級剝削，在這種處境中，某一群人實際上無能，也無法享有人權保障與法治自由，遑論培養其公民情操與美德。經由這種對黑格爾之法哲學的反思批判，馬克思提出了一項主導其往後思想發展的問題：市民社會或者人類的文明是否必須建立在政治與社會階級的剝削，方有可能成立？以及階級之剝削如果是社會之罪惡的根源，那麼，如何可能根除這種罪惡？馬克思對現代性之市民社會提出尖銳的問題，這也代表市民社會論述的一重要轉向。

肆、馬克思之市民社會理論的限制 柯拉考夫斯基的評論

馬克思的市民社會理論到底蘊含什麼思想質素，而導致它醞釀極權統治的意識型態？這大概是當前反省與批判馬克思思想之政治含義的一項基本問題。如上面所提示，馬克思的市民社會理論批判資本主義的勞動異化、自利自為的行為動機、工具性的人際關係、公民與布爾喬亞人格的分裂、階級剝削，以及國家機關的「私有化」（意即：國家的統治權力被所謂「資產階級」佔有，以及成為它們的統治工具）。馬克思在這樣的批判論中，嚴肅關切「人之個體的整體解放」與「人間正義」落實的可能條件。這具有高度道德理想主義的市民社會在政治實踐的落實當中，為什麼會走向蘇維埃的極權統治途徑？這是否因為列寧、托洛斯基與史達林曲解了馬克思的原意？或者，是因為俄羅斯的政治社會缺乏有利條件以落實馬克思之政治道德理想？或者，這是否表示政治社會理想及其現實性之落實的永恆差距？闡釋這些問題皆牽涉複雜的思想史議題，在這裡只沿順上面處理市民

社會概念的脈絡，以柯拉考夫斯基的批判論說明這項問題。

柯拉考夫斯基早年服膺馬克思觀點，也曾經是共產黨員，他對馬列意識型態的覺醒與批判乃源自政治實踐的問題：馬克思企求「人個體的整體解放」與人間正義的實現，可是在政治實踐的層面上卻帶來的史無前例的專制暴政：反個人主義、反政治人權（或者一切的基本人權）、反法治，以及塑造出一批特權的「政治階級」（nomenclature），而取代舊有的特權階級，更不論它造成殘酷的集體屠殺，以及民生基本物質的匱乏。關於這個問題，柯拉考夫斯基從馬克思思想內在蘊含的「烏托邦」的觀念，闡述它遭遇的經濟與社會政治條件的問題，可是他所著眼的是思想或觀念內在的批判。他從所謂年輕馬克思的觀念中探究馬克思之思想整體的一致性與連貫性，他說：「馬克思的政治與市民社會關係的基本概念形成於一八四三年的未完成的《黑格爾法哲學批判》以及《猶太問題》，而且貫穿於他的思想發展，始終如一，因此，我們沒有理由否認他在後期著作中否定了這項概念。」（1974 / 1991：42）

如上面（第三節）所闡述的，馬克思的市民社會理論是建立在他對黑格爾哲學思辨（或謂「玄學」之解釋）的批判上，他否定黑格爾解釋現代主權國家是為市民社會內在調節的「中立媒介」。柯氏從馬克思這種批判論出發，闡釋馬克思市民社會理論乃明確表現出「反國家」與「反政治」的觀念。馬克思不但推翻黑格爾的國家學說，也否定政治經濟學的自由主義國家體制、共產主義的極權式國家主義，以及如巴枯寧所揭櫫的無政府主義。

在這裡有必要稍做解釋的是，馬克思的「反國家」與「反政治」之觀點跟無政府主義，以及與共產主義之極權國家的關聯。一般而言，馬克思的市民社會理論受到無政府主義的影響，主張全然摧毀國家的建制，而以人民主權為基底的民主共同體取而代之¹⁶。若是如此，那麼，柯氏所稱的馬

¹⁶ 關於這個解釋，參見 Blandine Kriegel, 《國家與法治》trals. by M.A. Lepain 與 J.C. Cohen, (New Jersey: Princeton University Press, 1995), 頁一三九。馬克思早期著作，特別是《黑格爾國家學說的批判》明顯表現他尋求人民主權之民主共同體的理想；「在一人之治的王政中，人民整體是臣服於它存在的一種形式，即政治憲政；在民主制中，憲政本身只顯現為決定人民性格的單一體，誠然，視為人民全體的自決。在王政中，我們有憲政〔規約的〕人民，在民主中，只有人民之制憲。

克思反無政府主義的主張是什麼論旨？依照柯氏的闡述，馬克思批判無政府主義無法真正瞭解國家之宰制壓迫的根源來自「勞動之異化」，這種異化是資本主義生產模式的本質特性，因此單純只是摧毀國家建制以解除「政治之異化」，而不根除異化的經濟基礎，這是一種幻象。另外，馬克思指出無政府主義若無法確立摧毀國家的革命主體與策略，而只想望一種人際之間親暱相處、互助合作的「小共同體」，那麼這無異是一種河漢空言（ibid: 44-5）。

另外一方面，馬克思反對共產主義的極權國家，依照柯氏的解釋，其基本論旨在於：這種類型的共產主義企圖摧毀所有的私產制、抹煞人的差異性、否定個人天賦的才幹與人格特質。透過這種激烈的手段，它夢想建立出一個絕對平等的社會。馬克思否定這種類型的共產主義，他認為它所揭櫫的絕對平等主義一方面摧毀了人文化創造力的資源，也取消了一切私產權，這只會把整個社會的生活水平降低，甚至使社會回到原始平等的共產社會，這是一種虛幻的理想，不但無法改造，反而深化了現時的勞動與社會的異化。（ibid: 46）

依照一般的認識，取消私產制乃是馬克思主義的核心概念之一。但是依照上述柯氏的解釋，馬克思顯然否定一種全盤摧毀私產權的概念，若此，我們如何說明私產權的問題？柯氏認為馬克思在此問題上雖然揭示「積極性取消私產權」，可是此概念的意義含混，留給後繼的社會主義者很大的闡釋的空間。在此，柯氏依照他個人對馬克思思想之論證脈絡的瞭解，提出一種解釋觀點；簡要言之，所謂消除私產權的積極意義在於，如果我們企求一個否定私產權的社會，而不會帶來上述的負面效應，那麼，這樣的一個社會乃是「私產權的問題不再出現於人民的意識當中，它不再成為困惑人心的問題」（ibid: 46-7）。柯氏承認即使做這樣的闡釋，也無法釐清

民主是解決任何憲政之謎的鑰匙。在其中，我們發現憲政最真實的基礎，即是：真實具體的人類與有血有肉的人民整體，不純粹只是抽象的含意與本質，而是存在的與實在的。職是，憲政被矗立（posited）是為人民自身的創造物，憲政是表象與實在的合一。」換句話說，即是人民的自我創造。針對於此，我們或許會論辯說，在確定的層面上，這也可以是君主立憲制。但是民主的明顯特徵在於，憲政在民主中只是人民的一種面向，同時，政治構成並不形成國家（見《馬克思早期著作》trals. by R. Livingstone 與 G. Benton, New York:Vantage Books, 1995，頁八七。）

馬克思的私產權的疑惑。然而柯氏在此所關切的問題乃是，馬克思的市民社會理論的「反國家」與「反政治」之概念，以及它們呈現的極權主義傾向。

針對這項問題，柯氏的論證主題在於：馬克思的市民社會帶有一種強烈的道德訴求，企望整合現代資本主義社會中人之入格（或者「認同」）的分裂（即：「公民」與「布爾喬亞」身份的分裂），以及政治（或主權國家）與市民社會的離異。但是這種整體的整合如何可能？現代社會的發展已經形成一個內蘊多元分歧、異質而且彼此之間可能分離、分裂，甚至對立的因子。在這樣的現實社會環境下，欲整合它成唯一個內在沒有任何縫隙，連貫合一的緊密之共同體¹⁷，除非依靠一股巨碩的塑形力量（或甚至可以稱之為暴力），可是誰，或者哪一個機構可充任行使此力量的代理？

馬克思否定現代主權國家及其人權、法治的正當性，其主要論證有二：第一，現代主權國家因應資產階級政治解放的要求，消除了中古世紀身份等級制與宗教神權的統御，但是這種政治的解放並不代表「人的全然解放」，因為它無法彌合資本主義經濟生產模式與市場機制帶來的市民與政治社會的分裂與對立，如此「市民社會是自利自為之單原子個體形成的生活領域，而國家雖然提供市民社會一種集體性格（如憲政、法治，與人權），但它畢竟只是形式的，也因此是抽象的」（*ibid*: 43）從是觀之，現代主權國家無法擔當「人之全然解放」的工作。第二，現代主權國家及其官僚科層制自稱代表一種「中立的調節」機關，自詡具有著普遍性與客觀性，但是現代主權國家忽視了其經濟生產條件的基礎，以及罔顧資產階級的社會控制，而無法真實瞭解自己只是寄生在這種市民社會之上，以及成為資產階級維護自身之利益與防範「無產階級」要求「分配正義」的暴力

¹⁷ 柯氏如此闡述馬克思這種烏托邦式的「共同體」理想：共產主義的偉大工程乃是重新整合業已分裂的人生活的兩個面向：一是個人的，另一是集體的。整合的途徑不是透過摧毀個體的手段（猶如原始共產主義所企求的），也不是單純地卸除後者而讓市民社會自行運作（就如無政府主義者所企求的），而是有機式地重新組織社會，讓這個社會不至於產生一個分離的政治有機體，以及在這樣的整合的一個社會中，「社會與個體的功能之間的分裂被癒合，不但如此，歷史過程的主客對立也被消除，如此社會關係可以透明化、社會成員可以自主地控制其生命歷程等。再者，人及自然環境、人之慾望與責任、本質與存在之間的諸多對立都可以一一被彌合」（*ibid*: 48）。

工具。

馬克思從這種「反國家」的論證，揭櫫兩項基本的主張：第一，為了求得人性的全然解放，容許使用暴力推翻既成的國家建制（包括人權的保障與憲政法治）與資產階級，並且把生產工具交還給經濟生產者（或所謂「無產階級」），只要經濟生產者擁有自己的生產工具，以及可以支配「所有生產力的累積（the accumulated forces of production），他們即可以自然地清除經濟活動的自利動機，而只依照社會基本需求從事經濟活動（ibid: 48）。第二，現代主權國家的政府統治遂可以形同虛設，變成只「管理事物」而非「統治人」的經營機構。

馬克思的市民社會道德理想，旨在整合現代市民社會發展過程中產生的各種分裂對立，而使之成為一種無差別認同的政治社會（或共同體）。但是，在他「反現代主權國家」的論證下，這種政治社會，倘若缺乏任何如黑格爾辯證所設立的制度或政治實踐的「中介」（mediating）環節，如何成之為可能？同時，我們如何可能想像一個只從事「管理事物」而無須運用政治權力的機構，以及這個機構不會產生來自社會的壓力與反對？柯氏循就上述的闡釋脈絡，對馬克思的市民社會理論提出批判的觀點，現在分就兩個層面說明柯氏的批判論：玲針對馬克思的「反國家」（或謂『現代主權國家的萎縮』）的論點，以及麥針對企求整合市民與政治社會，與建立人之身分認同的「同一性」（譬如，整合公民與布爾喬亞之分裂之身分認同）的主張。

柯氏指出馬克思「反主權國家」的理念在落實上，反而會走向組織更龐大的官僚機構與更暴虐的國家宰制。馬克思把現代市民社會的罪惡——諸如，生產勞動與社會的「異化」、個體的自利作風與單原子化的存在、階級剝削——歸結於資本主義的生產模式及其市場機制，因此他認為只要摧毀它，以及讓勞動階級擁有生產工具，即可以消除階級剝削與國家宰制，而形塑一更自主、自律與自由的市民社會（或確切地說，「人民主權的共同體」）。但是，銷毀市場機制，特別是自由勞動的市場，在落實的層面上，隨即帶來的一個可見的效應，即是：人民喪失了物質生產的創發力（material initiatives）。除非馬克思可以想像出一個沒有經濟活動的共同體，否則若要持續生活社群的經濟活動，在人民喪失物質生產的創發力之下，唯有依賴國家及其官僚機構的脅迫，才有可能。以柯氏引用托洛斯基的話：「在

槍桿子的威脅下，讓人民從事不為一己之私利的經濟生產活動。」(ibid: 53) 因是，解構了資本主義並沒有帶來如馬克思所企望的「國家的萎縮」，反而是導致「國家及其官僚科層制更蔓延滋長的工作」：沒有來自國家機關的刺激帶動，社會中不可能會產生自動自發的經濟活動，除非一些自傳統延續下來的規模微小的私人生產事業；無論社會有甚麼基本需求，凡是國家沒有計劃生產的，就不可有生產。柯氏沿順這樣的評論，指出馬克思的財產公有制 (public ownship) 即使實現，也無法根除階級壟斷統治機關的政治之惡。如我們所瞭解的，共產主義國家在摧毀了社會階級結構之後，卻造就官僚之政治階級 (nomenclature) 的統治支配，其單純的理由在於，國家一旦掌握生產工具、生產力，那麼，誰能相信國家的官僚不會憑藉其控制暴力工具的優勢，而成為一種結合政治優勢與經濟利益的特權階級？(ibid: 54)

柯氏在反省馬克思整合市民與政治社會 (包含：統合人的公民與布爾喬亞的認同差異) 的理想時，指出這種理想的落實只有在類似城邦共同體、或者中古時期的農村公社中方有可能。在現代的社會中，層層密密的技術、經濟結構相互交錯與依賴，這個社會若要持續其發展，必須分化出兩種基本體制：一是經濟生產與管理，另一則是調節各方活動與利益之對立、衝突的機制，同時這些體制與機關在形成的過程中必然「產生各自的特殊利益與忠誠」(ibid: 56)。若是如此，我們處於現代社會的形勢，如何企求馬克思所思想的「整合如一」的理想？依照柯氏的見解，除非透過一場史無前例的道德革命，但這是違反我們對人類文化歷史的一般瞭解；或者訴諸暴力的途徑，譬如，摧毀市民社會的自主性，而以一個無所不在、無所不能的國家來統治個人與團體的一切活動，將這種理想灌注於每一位個體的心思，由外在的訓育與規約而導致內在的心悅誠服 (ibid: 55)，可是就證於一九八九年的歷史，事實卻非如此。針對這種烏托邦的理想，柯氏揭櫫如下的評論觀點：

馬克思夢想一種絕對完美的統一，但它卻以一種違反其本意的嘲諷形式被落實，也就是，它被來自於國家暴力所塑造的一種人工化的單一體，在其中，政治體制防範市民社會表達自身的任何真實的衝突與分立。這樣的體制依循近乎機械式的操作方式，摧毀所有

自發的經濟、政治與文化生活的方式，這不但無法拉近市民與政治社會的距離，反而加深兩者的鴻溝。（ibid: 57）

柯氏承認馬克思的這種夢想根植於歐洲文化當中，人之身分與社會內在的分裂，而這種分離也是折磨人心靈的磨難。但是，柯氏提醒我們：我們沒有理由期望這種夢想成真，除非我們願意擁抱任何專制暴政，但任何聲稱可以解除人之分裂的悲苦，以及根除人間剝削的不義，而造就人類（或某一悲苦之階級）福祉的政體卻往往把人推向天堂的另一邊。（ibid: 57）

柯氏的評論發表於一九七四年，正值他流放至英國的時期。這個評論觀點擺在一九八九年的處境，依舊可以提供我們反思市民社會問題深刻的洞識¹⁸。從這評論觀點中，我們可以讀出柯氏個人信守的認識論與價值的立場

首先，柯氏在瞭解人的社會實在（social reality）上，肯定多元主義乃是現代市民社會的一種特質，既是如此，社會內在的分立、分歧甚至對立衝突是不可避免的，他批評馬克思把這種衝突歸結於市民社會內的「階級鬥爭」，這如同把人社會生活的複雜面給簡單化。而且馬克思依照這種簡化的解釋論證一種規範性的理想，肯定只要無產階級擁有自己的生產工具，只要那代表資產階級統治的國家機關被摧毀，階級鬥爭就會消失，階級鬥爭一旦消失，人在現代市民社會中的營利的動機，以及自利自為的行為也就隨之被根除。但是柯氏批判馬克思盲昧於一項人性之基本事實，那就是，人本性蘊含許多衝突與侵犯的可能性，這不是透過制度之改變便可以消除得了的。因此即使階級的衝突與鬥爭被安頓或解決，基於我們對人性的基本認識，如何可能保證一切的衝突與鬥爭從此就在歷史中消失？另一方面，柯氏也批評馬克思罔顧「為權力之原故而追求權力乃構成人性行動的一種強有力動機，而且，許多激烈的鬥爭是源自這種權力動機，無關既定之統治階級與體制的社會根源」（ibid: 55）。罔顧這種人性基本事實，馬克思企求人之認同差異的「齊一」，以及市民與政治社會的「統一」，

¹⁸ 從一九七三年至一九八六年，柯氏循就批判馬克思與社會主義的觀點，反省西方「現代性」的政治與文化（特別是宗教）的問題。見他於一九九一年出版的《西方現代性無盡的試煉》（*Modernity on Endless Trial, Chicago: The University of Chicago Press*）。

這種道德熱情如果只是學院知識份子的社會關懷，那倒是無害，但是落實為實際之政治實踐原則，很容易就走向政治狂執（fanaticism）。

其次，柯氏在瞭解市民社會處境時，觀察一種為我們所熟悉的趨勢：資本主義經濟的發展加重了國家政府經濟責任的負擔，舉凡巨大的生產事業、交通、貿易與市場交換的體系——被國有化（nationalizing），這不但帶來組織更龐大、分工更細密的官僚科層制，同時國家的功能亦隨之擴大，它必須調控基本薪資、物價、投資與金融事務，一方面開發自然資源，另一方面，也必須保護自然環境；再者，它必須因應市民的社會與經濟需求，而廣泛實施福利政策：年金制、健康保險、義務教育 等等福利措施。當市民社會的經濟生產與市場的體制愈形複雜，而且私人企業的運作（包括它們的資源浪費）愈難控制時，我們如何有良好的論據證明十七與十八世紀的國家理念可以因應這種社會與經濟的發展？再者，若我們跟隨無政府主義或馬克思主義的論調，倡議反國家、反官僚科層制，這是否離事而言理？若此，我們是否應當思考「市民社會如何約束這個日益龐大的官僚科層制，而不是去摧毀它」；最後，如柯氏所肯定的，如果我們承認代議民主制是現階段我們所能想到的較理想的政治安排，那麼，我們必須領會「這個體制預設各自分離的社會與政治體，在公共事務的決定上，它們皆各自擁有其特定的議決能力」，因此，在代議民主制的運作下，不可避免的是，各方權力的爭執，甚至衝突，以及它無法統合市民與政治社會的合一，更無法塑造出「私人」（或「布爾喬亞之身分」）與「公民」身分的統一（ibid: 56-7）。當我們企求，如馬克思所期望的，個人與生活世界的「統一體」時，我們換來的不是自由與尊嚴的保障，而是政治權力的暴虐統治。

伍、結 論

自十八世紀以來，市民社會概念的發展，若依據上面的歷史闡述，大致可以分為兩種型態：一、市民社會被統稱為社會政治之集合體，它包括「有限度之政府（limited government）（或者如霍布斯與洛克所發展，而為弗格森所接受的「法治之政府」）、市場經濟制、各種自由結社，以及如哈伯馬斯（Jürgen Habermas）所提示的「有產階級」的公共領域 可讓各種

資訊流通、公民之輿論可以形塑的場域¹⁹。

机市民社會，就如同黑格爾所闡釋的，取得了相對於現代主權國家的自主性。市民社會的活動，舉凡經濟生產與市場、人民的各種結社，以及資訊的交換、流通與公議的形成，皆與國家機關的權力統治有一界線，而此界線是由國家之憲政所安排，以及由法律所規約。然而國家與市民社會的互動往往呈現緊張：不是市民社會過度的擴展而造成反政治與無政府的「卸除政治的社會圖像」（依 Charles Taylor 的用法），要不然就是造成一龐大之官僚科層制的統御。儘管如此，這種區分，對於任何形式的「反專制」的思想與實踐而言，乃是必要的。

無可諱言的，在現代市民社會理論的形塑過程中，資本主義的經濟生產模式與市場機制乃居於關鍵，它們對於政治社會與個人道德的衝擊乃構成了現代市民社會爭議之問題所在。十八世紀市民社會論述所關切的個人自利自為的作風與公民德性是否相容，以及十九世紀對於主權國家與市民社會之界線的闡釋，皆是這眾多之問題中較為顯著者。

資本主義的生產模式與市場機制，一般而言，轉化了傳統農村與市鎮共同體的生活方式。當勞動分工、市場機制以及各種經濟制度（如金融、銀行、股市與期貨交易）支配了經濟體系時，整個社會組織必須對這種資本主義的市場體系做調適，社會關係不再像傳統社會一樣引導經濟活動，現在則必須根植於經濟體系，「在市場社會中，經濟活動跟其它的社會生活有所區別，不但如此，它也限制，而且有時支配了整個社會。」（John Gray, 1998: 12）但是也唯有在資本主義的經濟動態中，人才能從傳統的專制體制與緊密的血緣或集體性的「共同體」（如，宗族、農村公社、市鎮行會）中解放出來，而得以享有個體的自由與創發力（initiative），以及擁有更廣闊與多元性的人際結社的空間。現代市民社會孕育於這種肯認人之個體性的自由、自主與創發性的資本主義文化。這種個人主義被設定為不著根於任何共同體，另一方面，資本主義的經濟體系及其倡導的文化（如交換價值與商品化的社會、數據化的理性計算、投資生產的擴張、市場的競爭等等），若用馬克思的用語，將傳統穩固之事物轉化成不穩定之動態（melt

¹⁹ 依照 Marvin B. Becker 的歷史闡述，這種型態的典範是形成十八世紀以降的英國與蘇格蘭（1994: 66-115）。

into air)，如果資本主義的經濟造成這樣的人與社會文化的處境，一個政治社會的整合(cohesion)如何可能，勢必成為市民社會論述的一主要問題。

當十八世紀蘇格蘭啟蒙的政治經濟學(如亞當·史密斯)與市民社會的論述(如亞當·弗格森)思考如何調和個人經濟利益的滿足與公民德性的落實兩者之間的緊張時，他們即已深刻地領會資本主義經濟及其文化是為一種不可阻撓的勢力。從上面的分析，弗格森處於商業資本主義勃興的階級，嘗試以古典共和的公民德行(如公民關切公共事務，相互結社的公民團結，與愛國情操)作為維繫市民社會之自由與整合的動力，可是，當這種公民德性已失去了它們得以落實的條件(如城邦與中古市鎮行會的共同體)時，這種嘗試亦只是代表一種政治道德之理想訴求。另外一方面，政治經濟學則肯定資本主義所塑造的市民社會可以成為一種自動自發的秩序，據此，它們一方面強調主權國家的不干涉原則，另一方面，雖然承認商業活動不必然跟公民德性有直接的關係，但也強調人類共同的道德情操(如，誠實、勤儉)乃是維持資本主義之市民社會得以健全運作的重要條件。

這種企求私利之滿足(即所謂「布爾喬亞」人格)與公民之政治實踐(即「公民」人格)，以及政治與市民社會整合的問題，自法國革命以來，一直主導市民社會的論述取向。市民社會根植於資本主義經濟與布爾喬亞的「公共領域」，當它們可以自力自主的擴張發展時，這引發主權國家及其官僚科層如何調控市民社會活動的基本問題。黑格爾在分析層面上區分國家與市民社會的範疇，其基本論旨，若簡要言之，則是承認兩者各自的獨立自主性，但兩者必須透過許多中介(mediation)的辯證環節而呈現出一種互動。儘管黑格爾強調個人整體的倫理生活最後是落實於國家的「客觀精神」，但是他的國家與市民社會的辯證防禦了任何偏執的思考途徑，不至於產生類似「反國家與反政治」的無政府主義，或者如泰勒所提示的，「將國家或政治邊際化」的政治理念，也不會導向類似國家主權之終極決斷論，或者，以國家之整體支配個體與市民社會的政治理念。

但是繼黑格爾之後而起的馬克思，在市民社會的論述上，做了一種激進的轉折。馬克思對於現代市民社會的處境，提出了尖銳的道德問題：當我們目睹社會有一大群人受著生活物質之匱乏的磨難，他們必須忍受勞動之悲苦而提供少數人富裕、浮華之生活的物質資源，以及因此造成人際之

間的剝削，我們如何可能自詡這個社會是文明且進步的？另外一項問題則是：如果我們企求每一個體「人格整全」的發展，但在資本主義的經濟體系下，這如何可能？資本主義講求細密的勞動分工，以及要求一切經濟活動皆順從市場供需的原則，當社會因應市場之機制而被重構時，人的能力與才幹被勞動分工給割裂，人被塑造成為純粹是為追求經濟利益的滿足的人格特質，換句話說，在資本主義的經濟體制下，每一個人皆是「布爾喬亞」。因此當經濟利益的考量，以及市場交換的價值凌駕一切時，人群之生活亦被分裂成政治與市民社會、政治實踐與經濟效益、公共事務與私人事務、公民與布爾喬亞之身分認同 等無法跨越的鴻溝與對立。

馬克思為這些問題所激發，他的市民社會論述開啟了一種新的視野：審視市民社會與現代主權國家的經濟基礎，以及它們的社會階級性格，揭露歷史中的階級鬥爭的本質。但無可諱言的，這種闡釋的進路也走向另一種盲昧或狂執，馬克思在揭露現代市民社會與國家的虛偽性，及其意識型態的矯飾時，也徹底去解構它們，就此馬克思罔顧現代市民社會給予了個人自主之自由與創發力、也否定了現代主權國家的憲政法治與基本人權的積極作用。為了整合現代市民與政治社會，以及個人人格的分裂性，在缺乏政治與社會之建制的現實考量下，帶來了比現代主權國家更具宰制力與壓迫的政治體制。

一九八九年之後，跟隨蘇聯極權體制的崩解與共產主義的式微，市民社會的概念復甦其論述的活力，也成為對抗專制的工具。在給予市民社會積極的、正面的意義時，若沒有審視它在歷史流變中所面臨的具體問題，以及瞭解市民社會之論述所可能產生的偏執，那麼，就可能流於意識型態的偏差。就如 Colas 所觀察的：「共產主義的終結可以被瞭解為是市民社會復甦的可能條件。但是市民社會的落實至少依然有兩項阻礙：第一，共產主義意識型態沒有建立公民政治生活的基礎，因此，民族主義的趨向就愈發強勁；其理由在於個人把自己視為種族成員是比成為公民之政治結社的成員來得容易。民族主義意識型態有助於專制權力動員其人民；同時，民族主義之鬥爭呈現一種深具魅力的途徑，以取代艱辛的經濟改革路途。第二，透過自由市場經濟以滿足急迫的民生需求亦顯得困難重重，因為市場必須建立在法治國家的治理。在缺乏專業律師與一套商業法的情況下，欲完成一種合理的經濟組織是相當困難。」（1997b：41）從十八世紀以來，

市民社會的論述環繞於國家權力、資本主義經濟體系與公民德性交錯互動的關係上，現階段依舊如此，但是正視現實的處境，我們可以看出：民族與族裔、族群的衝突、文化認同的差異、資訊媒體的擴張、官僚科層制的無能與腐化、以及社會內蘊的暴力 等等，這些更是市民社會論述所面臨的更複雜的具體問題。

參考文獻

- Arendt, Hannah
1965/1973 *On Revolution*, London: Penguin Books.
- Becker, Marrin B.,
1994 *The Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century: A Privileged Moment in the History of England, Scotland and France*, Bloomington: Indiana University Press.
- Black, Antony
1984 *Guides and Civil Society in European Political Thought: From the 12th Century To the Present*, London; Methuen.
- Bockenforde, Ernest- Wolfgang
1991 *State, Society and Liberty: Studies in Political Theory and Constitutional Law*, trans. by J.A. Underwood, New York / Oxford: Berg.
- Burchell, Graham
1991 “Civil Society and the System of Natural Liberty” in *Faucultian Effect*. ed. by G. Burchell, etl. London: Harrester, pp.119-151.
- Cohen, Jean L. and Andrew Arato
1992 *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Colas, Dominique
1997a *Civil Society and Fanaticism*, trans. by Amy Jacobs, Stanford: Stanford University Press
1997b “Civil Society: From Utopia to Management, from Marxism to Anti- marxism,” in *Nations, Identities, Cultures*, ed. by V.Y. Mudimbe. Durham and London: Duke University Press. pp.29-45.
- Ferguson, Adam
1967/1966 *An Essay on the History of Civic Society*, Edinburgh:

Edinburgh University Press.

Fine, Robert and Rai, Shirin ed.

1997 *Civil Society: Democratic Perspectives*, London: Frank Cass.

Gellner, Ernest

1994 *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, Allen Lane:
The Penguin Press.

Gray, John

1998 *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*, London:
Granta Books.

Hardimon, Michael

1994 *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*,
Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel

1991 *The Elements of Philosophy of Right*, trans. by H.B. Nisbet,
Cambridge: Cambridge University Press.

Kolakowski, Leszek

1974/1991 "The Myth of Human Self- Identity: Unity of Civil and
Political Society in Socialist Thought" 原先出版於 *The Socialist
Idea: A Reappraisal*, ed. by L. Kolakowski and S. Hampshire,
London, 1974, 後收錄於 *The Transition from Socialism*, ed. by
C. Kukathas etl., Melbourne, 1991.

1990 *Modernity on Endless Trial*, Chicago: The University of
Chicago Press.

Kriegel, Blondine

1995 *The State and the Rule of Law*, trans. by M.A. Lepain and J.C.
Cohen, New Jersey: Princeton University Press.

Marx, Karl

1972 *The Marx – Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, New York:
Norton.

1975 *Early Writings*, trans. by Rodney Livingstone and Gregor
Benton, New York: Vintage Books.

1977 *Early Writings*, ed. by David Mclellan, Oxford: Oxford University Press.

1997 *The Marx Reader*, ed. by Christopher Pierson, Cambridge: Polity Press.

Pocock, J.G.A.

1975 *Machievallien Moment: Florentine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition*, NJ: Princeton University Press.

1985 *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge: Cambridge University Press.

Reidel, Manfred

1984 *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Shanks, Andrew

1995 *Civil Society and Civil Religion*, Oxford: Basil Blackwell.

Smith, Adam

1967 *The Wealth of Nation*, Chicago: Chicago University Press.

Taylor, Charles

1995 "Invoking Civil Society" in *Philosophical Argument*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Weil, Eric

1998 *Hegel and the State*, trals. by Mark A Cohen, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Wood, Allen W.

1990 *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

郭博文

1997 弗格森社會哲學述論，刊登於《人文及社會科學集刊》第九卷第一期，頁一至三九。

蕭高彥

1996 共同體的理念，刊登於《台灣政治學刊》第一期，頁二

七一至二七七。

Civic Virtue, Civil Society and the State: An Interpretation of Modern Civil Society

Yin-wen Tsai

Abstract

The concept of civil society in eighteenth century's Scotland had a economical transition in that civil society is interpreted as a pure economic activity, aiming at individual and collective wealth, and delinking with religious faith, civic duty and political virtue. This essay begins with that conception of civil society to discuss the conceptual formation of modern civil society and its polemics. It is concerned with the complicated relationship of civic virtues, commercial capitalism and sovereign state. And with regard this, it tried to explicate the civil society discourses of Adam Ferguson, Hegel and Marx. Finally, it is concluded with Leszek Kolakowski's critique of Marx's civil society, arguing that modern civil society, insofar as to unify myriad and heterogeneous factors in modern society (such as the separation between civil and political society, and the conflict identity between citizen and bourgeoisie) inevitably leads to despotism.