

# 族裔社群權利理論：Vernon Van Dyke 的理論建構\*

陳秀容\*\*

## 摘 要

西方立憲自由主義對於「個人」情有獨鍾的關切，對團體或集體的刻意忽略，美國政治學者 Vernon Van Dyke 提出了批評。他認為，在人類生活的實際經驗裏，「個人」與政府或國家進行直接的互動，只是生活中的一小部分；事實上「個人」往往還以隸屬於各種不同的團體的「成員身份」在生活著。他從若干異質性的社會摘取了他們對待境內不同文化的團體或「少數」的實際措施，包括政府的代表性、社會利益的分配、勢力範圍或領土的劃分等措施，結合他對個人與團體、與國家互動關係的理解，建構了「族裔社群權利 (ethnic communities rights) 理論」。Van Dyke 主張凡依據種族、語言、宗教等因素，自成為一種獨特的團體者，都應該可以成為人權的權利主體；此外，原住民因其特殊的文化背景，也應該成為人權的權利主體。Van Dyke 以實際的經驗資料、敏銳的觀察，以及系統性的分析，結合了實然與應然，發展出族裔社群權利的概念，試圖為人權理論提出增補的一頁。本文乃就 Van Dyke 的相關主張進行耙梳，並提出若干討論與反省。

關鍵詞：Vernon Van Dyke、人權、族裔社群權利、個人權利、少數權利

---

\* 本文為國科會整合型研究計畫子計畫 (NSC 87-2414-H-001-017-I10) 的成果報告，作者僅向國科會敬表謝忱。承蒙國立台灣大學政治學系陳思賢教授、江宜樺教授，以及中研院社科所政治組同仁惠賜寶貴卓見，使本文的缺點得以減少，在此作者衷心地表示感謝。

\*\*中央研究院中山人文社會科學研究所助研究員

## 壹、前言

民主政治素來隱含著一個原則，此即「個人」或「個人的自主性」，具有至高的價值。也就是說，民主政治與人權，自始相輔相成而無法各自分離。人權的權利主體原是「個人」，但人權觀念的發展與擴張，使得許多較具集體主義色彩的國家，遭受到強烈的衝擊。這些國家絕少出自「個人人權」的角度，來安排或思考他們的政治生活，甚至為了彰顯其固有文化與價值理念，逕行提倡某些迥異於西方傳統的人權觀念，例如「和平權」、「人類資源共享權」及「發展權」等「第三代人權」（the third generation of human rights）。這引起了一系列十分嚴肅的課題：「集體」可以成為人權的權利主體嗎？人權確實具有超越時空的普遍性嗎？人權學者們紛紛提出了熱烈的討論。這方面的討論目前正是方興未艾，而頗負盛名的政治學者 Vernon Van Dyke 的理論，即是此一方面思考的先聲，他的主張乃有重要的參考價值。誠如 David Forsythe 所曾指出的，Van Dyke 將近三十年前的著作，即使到了今天也仍然有它非常重要的貢獻，尤其是 Van Dyke 對於國際間業已承認的人權，其有效力量及其限制的剖析，提供了我們非常具有啟發性的思考。（Forsythe, 1992: 502）此外，Donald Kommers 和 Gilbert Loescher 還讚譽 Van Dyke 是美國最重要的人權學者之一。（Kommers & Loescher, 1979: ix）本文的主題便是 Van Dyke 有關於「族裔社群權利」（ethnic community rights）的主張<sup>1</sup>。

如果說「社群主義」是傳統自由民主思想的針砭，那麼，Van Dyke 卻早在三十年前便已洞察先機。他建構了「族裔社群權利」的理論，試圖彌補人權理論中或則只探討個人人權，或則只談論國家主權的此一缺失。他

---

<sup>1</sup> Van Dyke 在討論族裔社群權利或團體權利的問題時，有時候用 community rights（例如一九七九年的文章，頁四七、五九），有時候用 collective rights（例如一九八二年的文章，頁二二），有時候用 ethnic community rights（例如一九七九年的文章），有時候用 group rights（例如一九七九年、一九八二年、一九八五年等文章）。Van Dyke 沒有嚴格區分這些用詞的不同。綜觀 Van Dyke 的旨趣和研究對象，筆者多以族裔社群權利或團體權利來指稱之；至於何謂族裔社群，筆者將在後文加以論述。

認為在人類實際的經驗裏，「個人」與政府或國家進行直接的互動，只是生活中的一部份（甚至於可以說只是一小部分）；事實上，「個人」往往是以隸屬於各種不同的「團體」（group）或「集體」（collectivity）的「成員身份」（membership）在生活著。聯合國憲章要求會員國保障、促進人權，“不因種族、性別、語言，或宗教而有差別待遇”。Van Dyke 有感於一般人權理論總強調「個人」人權及其保障，忽略了甚至是排除了「團體」可以作為人權的權利主體的這一個議題。他以憲章中所提及的種族、語言、宗教，另加原住民團體作為討論焦點，認為個人以及團體都應該獲得平等的對待（equal treatment），都應該成為人權的權利主體<sup>2</sup>。（Van Dyke, 1985: 3-4）

Van Dyke 從若干異質性的社會摘取了他們對待境內不同文化的團體或「少數」（minorities）的實際措施，包括政府的代表性、社會利益的分配、勢力範圍或領土的劃分等措施，結合他對個人與團體、與國家的互動關係的理解，建構了族裔社群權利理論。他以實際的經驗資料、敏銳的觀察，以及系統性的分析，結合了實然與應然，發展出「團體權利」的概念。誠如 Victor Rosenblum 所說的，Van Dyke 沒有膚淺的或過於空泛的論調，而是同時重視理論性的思維以及實務性的資料，建構了他的人權理論及人權平等保護的主張。（Rosenblum, 1991: 198）本文旨在耙梳 Van Dyke 的族裔人權理論，並試圖提出若干理論性的反省，冀能裨益吾人對於人權及其保護的認知與展望。

## 貳、族裔社群權利理論的建構

Van Dyke (1979: 36, 53)認為，如果只接受或者假定只有國家、民族才具有（法律）地位和權利，卻拒絕族裔社群也擁有此種地位和權利，這是不公平的。因為族裔社群與民族相比較，同樣都是歷史的產物，都是由歷

---

<sup>2</sup> Van Dyke 早在一九七一年及其後，便陸續發表論文，表達他對種族、語言、宗教等團體的關切，至於對原住民的關懷，並作比較系統性的闡述，則是在他比較晚期的作品（一九八五年）中才看得到的。此外，Van Dyke 之所以主觀地選擇種族、語言、宗教、原住民等團體來作為論述的焦點，而沒有論及性別此一議題，是因為他認為前者具有某種特殊政治意涵，具有政治議題的重要性。

史遞演而逐漸形成的；而且，這種立場對「個人」而言更是不公平。如果那些隸屬於優勢族裔社群的個人，可以享有其祖先遺留下來的利益和便利，相對地，那些隸屬於非優勢族裔社群，及少數族裔社群的個人，有時候礙於情勢卻必須被迫放棄他們原有的文化，或者要認命地淪為二等公民，那麼，個人主義所高舉的平等原則，充其量是一種幌子。政治理論者如果只單純地注意、探討個人與社會或個人與國家的關係是大大不足夠的。「個人」被認為是一種可以享有權利並履行義務的權利主體，「個人」希望享有自由並且被平等地對待著。這些主張都不難為學者們所接受。相對地如果忽略了個人所原始隸屬的社群，以及個人對社群本自具有的情感和忠誠此一課題的話，顯然是一種明顯的缺失。這是將個人的存在意義原子化（atomization），並且將個人與其隸屬的社群疏離化。這種思考模式如果不是犬儒的想法就是過於天真的想法。（1979: 55, 60）Van Dyke 主張應賦予族裔社群以團體權利，以修正傳統人權理論的不足。他強調，個人獲得平等以及非歧視待遇的此種權利，必須藉助團體權利觀念的刺激，從而獲得新的詮釋。他提出了 two-level theory of rights 的學說（1974: 728-729；1985: 213），也就是主張一方面承認、賦予個人和國家以權利之外，另一方面還應承認、賦予族裔社群以團體權利，這樣的人權理論才符合現實生活中的狀況，才能促進平等享有人權的目標。

### 一、族裔社群權利的理論假設、目的和推論

切三個基本假設（Van Dyke, 1985: 205-206, 208）

假設一：Van Dyke 建議我們想像一個光譜，在這光譜的一端是極端異質性的社會，在這個社會中，包含著許多各種不同文化的族裔社群，這些族裔社群的文化彼此間有極大的差異，而且他們彼此間有著長久歷史的仇怨。在光譜的另一端是高度同質性的社會，這個社會幾乎是由一群無可分割的單一民族成員所組成的。在這兩個極端類型的社會之間，存在著各種不同程度的異質性、同質性的社會型態。

假設二：在異質性高的社會中，平等地享有人權是困難的。

假設三：各族裔社群自有其利益，而這些利益的某些面向具有足夠的迫切意義，而應該被賦予權利以致之。這些利益的被尊重以

及權利的被賦予，並不是依賴著一種像是有機體式的團體心靈 (group mind)，或是此種團體心靈的覺知而被證成的。相反地，它可以是依據該族裔社群的常識 (common sense)，而不是依靠神秘主義所做成的判斷和選擇<sup>3</sup>。

物理論目的：促進平等地享有人權。(Van Dyke, 1985: 205)

狂推論：

杖推論一：Van Dyke 認為，在高度同質性或同質性較高的社會中，我們沒有理由要拒絕個人主義的想法和制度的安排，社群權利的觀念在此種社會中顯然是沒有什麼特別的用處 (1985: 205)

机推論二：在極端異質性或異質性較高的社會中，換言之是多族裔的社會中，可能必須考慮社群權利的觀念及其實踐，否則無法避免各族裔社群之間的爭鬥，特別是對於政府權力的逐鹿。因為，一旦某個族裔社群得以掌握政府，他們自然會比較關切自己族裔社群的需要和利益，並且努力去持續此種利得和優勢。屆時政府政策容易有偏頗處，也容易使得其他族裔社群的需要和利益，得不到適當的照顧，就算有，也恐怕微乎其微。長久下去，這些弱勢的族裔社群，很有可能被蔑視、壓迫、剝削、甚至於被消滅。(Van Dyke, 1985: 205-206)

時下所流行的政治理論，總強調個人以及強調個人平等待遇的原則，認為若思考了種族、性別、語言、宗教等差異，就不妥當，除非是因為上述特徵之差異，而受到歧視，才採取某些對抗、才進行某些關切。這種研究傾向不難找到實例。Van Dyke 例舉 John Rawls、Hanna Pitkin、Carole Pateman、J. P. Plamenatz 等人，認為他們共通的研究取向是採個人主義式的研究假設；妄將個人與其所隸屬的族群斷然割裂，只注意到個人與國家這兩種面向的權利義務的探討。這種研究取向幾乎沒有注意到，甚至

---

<sup>3</sup> Van Dyke 有時會將 group 或者 community 或者 ethnic community 指稱為 group-persons or moral persons。但他並不將之指稱為具有有機體的意涵，更遑論有 group mind 或 general will 的意涵。(1985: 208)

是有意的忽略那些與他們原本假設相異的實際例子。(1979: 54-55; 1982: 39-40) Van Dyke 特別針對社會契約論提出了批評<sup>4</sup>。他指出, Hobbes 和 Locke 明顯地只視個人與「國家」(commonwealth), 為締造社會契約的兩造。他們未曾認為在個人與國家之間, 還有一種中介的團體(associations or groups at the intermediate level), 也可以是參與締約的一造。中介團體在他們的理論之中似無容身之處, 至於 Rousseau 更是明白地排除這種中介的組織。(Van Dyke, 1979: 39) 就當代的政治思想而言, John Rawls 是此種契約論觀點的主要代表<sup>5</sup>。Van Dyke 認為這些個人主義者, 都沒有適當地處理族裔社群的地位和權利的問題。(1979: 37) 從他們(例如 Hobbes、Locke、Rawls)的主張來看, 似乎「個人」是「自然狀態」、或「原初情境」的唯一單元。事實上, 個人自始是無法自給自足的。如果我們推測、追溯臆想「個人」的原初生活, 其實個人與家庭、與其他各種不同形式的「集合體」都有不

<sup>4</sup> Van Dyke 還對於自由主義傳統思想中, 有關個人對於「國家合法性」行使同意的問題, 提出批評。關於同意論的問題, 自由主義者一般都假設「被治者的同意」(the consent of the governed), 就是意指著「個人」的同意, Van Dyke 認為這是一個頗值得再商榷的問題。Van Dyke 認為, 「同意」可能來自團體。(1979: 37) 如果依據個人主義者的分析, Van Dyke 很難接受所謂多數決原則。究竟「多數」如何迫使那些未置可否的人們、或是迫使持反對意見的人們, 去接受所謂的多數決議呢? 如何強加某些決議於異議份子的身上呢? Van Dyke 認為除非採認「一個民族或國家就像是一個「法人團體」(corporate entity) 而擁有「本自具有的集體權利」(aboriginal collective right), 個別成員對於整體的決定, 無法否定或超越, 反而只有微乎其微的選擇權」的此種觀點, 否則實在無法以多數決原則強迫持反對意見的人們來接受該項決議。(1985: 209)

<sup>5</sup> 以 Van Dyke 來看, Rawls 的理論有幾點不足之處。(Van Dyke, 1979: 39, 54) 杖 Rawls 的正義理論主要是為「個人」而建構的, 他固然也對社會階級(social classes), 特別是比較弱勢的階級(the least advantaged) 有所關切, 但他卻沒有考慮到「族裔社群是否應該被視為一種實體(as entities) 而可以提出被公平地對待的訴求」的此一問題。

杌他絲毫沒有談論到語言差異(differences of language) 的問題。

杈他雖然談論到種族(race), 不過只是提到不可以以之作為歧視的基礎而已。

柁他談論到宗教, 不過僅及於個別的信仰者而已, 而不及於宗教性的社群。

杻他談論到自決(self-determination), 但並沒為將之視為是一種團體選擇的集體權利, 而僅視之為是國家免除外來干預的一種權利。

柁他的正義理論只是適用到一種由「個人」所組成的社會(a society of individuals)。

柁他假設所有的社會都是相似的, 並且都是由個人而不是團體所組成的。

可分割的聯合關係。它可能是基於血緣、種族、語言、或宗教，也可能是基於社會習慣和風俗，或者更廣的是基於文化而來的，並且形成不同的團體。這些團體可能更進而組織成一個社群或一個民族。舉凡個人的生存、人格、才能、生活哲學等，都依賴著他所身處的社群，因為他是社群的成員，是一個組成份子，是一個部分。（Van Dyke, 1982: 39）Van Dyke 呼籲個人主義者實應關切這些讓個人如此依賴的“社群”，而且還應該關切社群之與個人、社群之與其它社群之間的相互關係的事實及相關學說。（1982: 39）

世界上大多數國家在文化、傳統、習俗等面向上，某種程度都是屬於異質性的。如果認為這些既存的「民族國家」（nation-states）是同質性高的一個民族構成一個國家，那麼這種見解實在是很大的誤導。實際上，所有國家不論是在食衣住行或是教育娛樂等方面，幾乎是使用多種語言的，所有國家可以說都是多語言的（multilingual）、多種族的（multiracial）、多宗教的（multireligious）、甚至是多民族的（multinational）。如果這個世界上每個文化集體，都被假設為是一個“民族”，並且都被賦予權利以形成為一個國家，那麼可能意謂著要分割既存的每個國家，而新創出數以千計的迷你國家。Van Dyke 認為，有必要提供一種學說，以回應每個國家既存的文化異質性的這個事實；有必要提供一種持存空間給各種宗教、種族、語言等社群或團體，賦予他們以法律地位和權利，讓他們作為國家與個人之間的中介橋樑，而不必各自另起爐灶，自成一個“民族國家”。國家就在這種過程中扮演著各族裔社群之互動，以及每個個人之相互往來的最高協調者的角色。然而，國家絕不可以走向一種一元化的集合體（monolithic unity），而必須成為那些被承認的族裔社群的協調運作者。國家決定著這些族裔社群，應該擁有哪些法律地位和權利，監督、仲裁各個族裔社群之間的互動關係，並且還應管控屬於國家之共同利益的事務，使國家能夠繼續發揮其適當的整合性的功能。（1979: 57-58）

如果族裔社群被接受為可以承載權利和義務，那麼在實踐上將會促使更具體的行動綱領成為可能。Van Dyke 舉了一個實例（DeFunis case），來說明這個情形。有一位白人學生申請美國華聖頓大學法學院的入學許可，他聲稱他的優秀，沒有獲得學校當局公平的入學考慮，入學許可反而給了那些明顯較不合水準的黑人學生們。這個案子進入司法程序且最後交由最

高法院處理。Van Dyke 指出，如果我們接受了「族裔社群以及個人，同時皆可以被賦予某些種類的地位和權利」的這種觀念，那麼這個問題就比較容易處理，甚至於可能不會發生。（1979: 56-57）

一旦接受了「族裔社群可以是權利和義務的承載者」的此種主張，將可以針對某些實例提供一種比較周延的學說基礎，並藉由若干可供參考的例證，來強化族裔社群權利理論。例如美國法院，往往視某些團體為“可認知的”（congnizable）（例如白人），另外一些團體則為“不可認知的”（noncognizable）（例如黑人、印地安人）。基於「不可歧視個人」的原則，法院總會善待隸屬於前者的成員，那怕這些所謂的公平措施，可能會傷害了那些屬於“不可認知的”團體的成員的利益，甚至是其權利。此種雙重標準，其實已違反了「不可歧視個人」的精神<sup>6</sup>。因此，族裔社群權利的建構，有助於個人平等享有人權的此一目標。（Van Dyke, 1979: 57）

如果族裔社群以及個人，都被接受為是權利與義務的承載者，那麼將可以產生正義以及和平的結果。就正義這個面向而言，主張賦予族裔社群以法律地位和權利，並不是只意謂著給予「少數」以他們應該得到的待遇，消除他們本來受到的歧視和壓迫。此外也還意謂著應該給予那些多數或優勢族裔社群以相同的保障。如此，才能擴展所謂的正義原則。（Van Dyke, 1979: 58）Van Dyke 認為如果那些為數眾多的弱勢族裔社群，想要保持他們的認同感以及他們的文化，或者只是單純地想要確保其利益能被公平地考量；那麼，賦予這些族裔社群以特殊的權利，使他們能夠成為一個「集體」，會是很有必要的。（1982: 40）在實踐策略上，提倡族裔社群權利，以解決少數族裔社群與優勢族裔社群之間衝突對立的問題，遠比只提倡「不歧視原則」要來的更好。（1979: 59）

當我們視族裔社群，為國家與個人之間的中間媒介，而給予族裔社群

---

<sup>6</sup> Van Dyke 例舉了幾個美國的實例：（1979: 57）

例一、在美國紐約州的 Williamsburg 地區群聚著哈西迪猶太人（Hasidic Jews），這個社群硬是被分割為兩個選區，只為了要消解政府當局對黑人的歧視，而棄這些猶太人的情感、意願於不顧。

例二、北卡羅萊納州的梭羅城（Soul City），是黑人統治的地區，但是在標舉著「不歧視」、「個人主義」的旗幟下，使得當地人民無法明白地或由官方正式聲明地提出「可以考慮族裔社群應該被關切而且可以擁有集體權利」的主張。

以法律地位和權利時，不但可以產生較合乎正義的社會秩序，而且此種正義將成為各族裔社群和平相處的基礎。然而，當此種正義原則被接受時，我們也不應該不切實際地期待它會從天而降；畢竟不斷的奮鬥、爭取乃是必要的。因為，當比較確定的和比較快速的變遷為某些團體所要求、而為另外的團體所抵抗的時候，將可能會產生暴力衝突。不過就長期的發展趨勢而言，獲致和平以及正義乃是可能的。（Van Dyke, 1979: 59）

Van Dyke 例舉了 W. Arthur Lewis 在 *Politics in West Africa* 一書的見解作為他此種觀點的旁證。Lewis 認為，應建立一種制度，以確保國家內部所有的族裔社群，都能參與政府中任何的決策。一般所謂的「勝-負」、「入主決策-出局」等零和觀念是不合時宜的。依 Lewis 之見，所有社群的領袖不只被邀集去參與立法決策，同時還應包括參與政府的行政和司法體系的運作。每個社群的利益和欲望，都要被公平的考量，以誘使每個社群，都能效忠並支持國家。沒有任何一個社群可以獨佔政府權力，而謀求自身社群的利益，政府更不能淪為那些有著敵對衝突的社群之任何一方的掌控工具。（cf. Van Dyke, 1985: 206）

這個世界是個多元化的 多元的種族、多元的語言、多元的宗教的世界。舉凡價值體系、傳統、社會習慣、生活方式、民族情感等，多有歧異。依常理判斷，各民族大多希望自治，依自己的理念來生活著，大體上多不願意為外族所統治。Van Dyke 重申，如果我們不承認這些面向的差異，硬要將個人主義和多數決原則，普遍推展到全世界，那麼恐怕將會是個大災禍。即使沒有意圖想要全世界的國家，將個人主義和多數決原則奉為規臬，永久咸遵，而只想將之適用於個別的國度，可是卻昧於種族或族裔差異，這種想法也仍然是不順理的。Van Dyke 特別強調，他沒有意謂著凡想要獲得承認的每個團體，都可以是社群權利的權利主體，也沒有意謂著已被承認的團體，都應該獲得它們想要的權利。只是，族裔社群應該被公平地考量，而能與個人相提並論，成為一種人權的權利主體（1985: 207）

## 二、族裔社群與族裔社群權利的界定

何謂「族裔社群」呢？Van Dyke 意指，一群有血緣關係、一代代地繁衍的人們，他們自認為是集體地擁有一種特別的認同，這種認同是基於種族，或者是共同分享的文化特徵，諸如語言或者宗教而來的。（1979: 37）

他們就像是一種「集合的實體」(collective entity)，有著自己的集體利益，有著一種團結一致的情感。他們有一種信念，認為必須促進並維護其集體的利益，以對抗外來的敵人或對手。他們以其集體的成就為榮，以集體的挫敗為恥。他們甚至願意犧牲個人的福祉，甚至願意為著「集體的善」(collective good)甘冒著生命的危險以致之。這種「集合的實體」所表現出來的集體情感和凝聚力，或有程度上的差別，而「民族主義」(nationalism)可以說就是最為明顯的例證。(1990: 226)

何謂「族裔社群權利」呢？舉凡宗教、種族、語言、原住民等團體，由於擁有集體的共同利益與情感，應該被賦予道德上的權利以及法律上的權利。這些族裔社群的集體利益在道德上應該被尊重，在法律上應被賦予地位和權利。(1974: 729)族裔社群的地位和權利，因各國環境條件的差異，可能有不同的權利內涵。一般而言，這些權利可能可以包括下列幾個面向：政治和政府；法律和行政；教育和文化；財產所有權以及居住權；經濟的謀生機會等。(1974: 729) Van Dyke 強調，這些團體必須被賦予「集體的權利」，期使團體繼續存在和運作。個人人權，沒有辦法得以擴張到以「集體」之名來持存集體的價值與信念。同時，集體的理想到目標，也無法化約為個人人權，而得到最適當的實現。族裔社群的集體權利，一旦付諸實踐，將無可避免地會影響到個人人權，甚至會削弱了個人人權。Van Dyke 無意要將前者取代或凌駕後者。他只是企圖調和純粹的抽象思維，與具體事實之間的割裂，期使人權理論在「價值與事實」(value and fact)之間有所連貫。(1979: 59)他以自決權(the rights of self-determination)為例進一步說明他的主張<sup>7</sup>。(1985: 207, 209-211)

### 三、自決權

Van Dyke 認為權利可能歸屬於「個人」，也可能歸屬於一種「像是集

---

<sup>7</sup> Van Dyke 指出，自決權的界定實乃眾說紛紜，它可以具有許多的含意，甚至於在使用的的方法上也可以有相當多的選擇。由於自決權在定義上的模糊以及在使用上的廣泛，因此政府的領導者便可以去認可，甚至於去建構對他們最有利的自決權的意涵。儘管如此，Van Dyke 仍認為有關於集體權利之於個人權利的不同特點，依然可以拿自決權作為例子，來說明前者無法化約為後者的情形。(1970: 89; 1985: 209)

體單元的團體」。關於權利屬於個人的情形有兩種。第一，是以「做為人類」(as human beings)而擁有的各種人權，例如聯合國大會一九四八年通過的「世界人權宣言」中所臚列的人權內容。第二，是以「身為一個團體的成員」(as members of a group)而擁有的權利，例如具有公民身份的公民所擁有的「選舉權」等。(1979: 38)關於權利屬於團體的情形，Van Dyke 並沒有主張所有的團體都應該被賦予團體權利，他所屬意的團體權利是賦予諸如族裔社群、民族(nations)、政治屬地的人民(the populations of political dependencies)、同業工會(trade union)以及主權國家(sovereign states)等特定團體的。這些團體實際上是，或可能是，權利和義務的承載單元。Van Dyke 在他的論述中並沒有多談論同業工會的權利問題。至於那些隨機而結合的團體以及利益團體(interest groups)、社會階級或經濟階級(social and economic classes)等，都不在他的討論範圍內。Van Dyke 認為它們頂多擁有團體的利益(group interests)，但還談不上有團體的權利。(1979: 38; 1982: 33; 1985: 215)

Van Dyke 認為團體權利的性質可能是衍生的，也可能是本自具有的。主張團體權利是衍生的，往往認為它們是衍生於個人，或者是衍生於國家。如果是衍生於個人，個人主義理論者，便主張這種團體權利是可以化約為一種個人權利的。主張團體權利是本自具有的，相對地是對個人主義提出某種程度的修正。他們認為團體是可以作為權利義務的承載者，團體應該擁有道德上的，以及法律上的權利。這樣的立場無可避免地將面臨到一個老問題的論戰，那就是「團體可以像是一個真實的“團體人”(as a real “group person”)嗎？它具有像是心靈或精神層面的這種人類特質嗎？」Van Dyke 對於這個問題的回答是否定的。Van Dyke 無意將族裔社群定位在有機體的角色上，不過卻也不認為族裔社群，只是單純地由子孫後裔或人群任意集結而成的一種組織。他為了標明族裔社群的集體性質，有時候還會用「集體」(collective units or collective entities)來指稱族裔社群。(1982: 22)他認為不妨可以將族裔社群理解為像是股份公司或法人團體(corporation)這樣的組織。一般而言，公司擁有迥異於個別股東所擁有的權利和義務。這些權利自始就是屬於公司的，這些權利既不來自於個別股東也無法化約為由個別股東所擁有。公司的運作，是獨立於個別股東之外的。族裔社群的活動與存續，自固有其獨立於個別成員的自主性。(1979: 38; 1982: 22-23)

Van Dyke 例舉自決權來說明團體權利無法化約為個人人權的情形。他指出，聯合國一九六六年「公民權利和政治權利公約」，包含一項有關於「少數的條款」。該條款明顯的用意，是要避免給予「少數」以主張任何集體權利的基礎。但聯合國在其他有關於自決權的主張中，就沒有該種意圖。更有過之，聯合國大會形容「自決」的可能結果就是建立一個主權獨立的國家，而與其他獨立的國家，自由結社或聯合；委或者是由該民族自由地決定，而融合於其他政治體系中。就理論層次而言，自決權並不是屬於個別的個人所擁有的一種權利。（1985: 209-210）

在實際運作上，自決權仍意指著是一種團體的權利，而不是個人的權利。自決權的實踐，常常是基於政治領袖們之間的協議而來的。個別的個人無法插手其中。如果個人在這個過程中，可以扮演某種角色，那是指參與其決策而言，而不是指個人之於團體，可以行使自決權。此外，如果有人反對領袖們的決議，個人也沒有理由指稱該項決議違反了他們的自由意志、侵犯了他們的個人權利<sup>8</sup>。（Van Dyke, 1985: 210）一般而言，自決權其對外的意義，是指一個民族作為一種集體，有其政治地位；委對於其領土有管轄權。如果一個民族尚缺乏主權，那麼自決權的對外意義，便還意指著他有權去獲取此種主權權利。自決權的對內意義，意指對於其人民的政治生活的管理，例如不受外來的干涉、政府的代表的問題、多數決統治的問題等。因此，自決權必須是一種集體的權利。（Van Dyke, 1970: 79）

Van Dyke 並沒有對那些反對意見視而不見，但他認為那些主張並沒有合理的基礎。例如在 *Yale Law Journal* 曾有一篇文章指出，自決權，廣義言之，應該被視為是個人的一種基本權利，藉以組織他所想要的集會結社，以極大化他所偏好的利益<sup>9</sup>。（cf. Van Dyke, 1985: 210）Van Dyke 質疑地說，難道任何一群人只要決定聯合在一起，組成所謂的「民族」，就可以被賦予自決權了嗎？就 Van Dyke 所知，有關自決的觀念從來沒有提出這種主張的，而且這種主張幾乎不可能被任何國家或國際組織所允許。Van Dyke 看不出該篇論文的說服力在那裡。民族，是歷史性的構成產物，他不是只要

<sup>8</sup> Van Dyke 指出，如果發生了個人不同意自決權的決議，若採行一種比較人道的措施，那麼是可以允許該成員離開原所居住的領土，而遷居於他處的。（1985: 210）

<sup>9</sup> 此處資料，乃 Van Dyke 所援引的。出自 *Yale Law Journal*, "The United Nations, Self-determination, and the Namibia Opinions," 82 (January 1973), 534.

有許多人聯合在一起機動地成立起一個組織，就可以存在的了。（1985: 210-211）如果賦予族裔社群或民族以一種自決權利，無疑地將可能威脅到既存國家的完整性。不過如果賦予任意群聚的人們以自決權，那將是更無法忍受的了。更何況，所謂集會結社的自由，幾乎沒有意含著給予每個人以選擇居於何種主權國家之內的權利。因為如果允許，便將意指著同意個人可以任意移民進入他所主觀選擇的國家之內了。（1985: 211）

Van Dyke 強調，如果個人有任何參與自決的權利，那是指參與該團體的決策而言。充其量，個人可以從中獲得利益，或者個人可以判斷該團體的理念是否與他個人的價值相協調、該團體是否值得他尊敬、該團體是否完全地接受他為一個具有平等地位的一份子。自決權，只屬於團體而不屬於個人，自決權決定該團體的命運，以及它的領土範圍。個人利益的獲得及其保障，不必然意謂著任何有關的權利都該賦予給個人。有時候個人的利益，甚至於是必須基於團體的相關權利及其運作，才有可能，也才有保障。某些政府之所以反對將自決權納入在「公民權利和政治權利公約」之中，就是因為他們認為自決權是一種團體權利，不是個人權利，「公民權利和政治權利公約」應該以臚列個人權利的範圍為度，不應該逾越界限，論列具有集體權利性質的「自決權」。（1985: 211）

#### 四、可以被賦予族裔社群權利的判準

Van Dyke 指出，當他提出應賦予族裔社群以團體權利的主張時，他可不想讓這個主張變成一個“潘朵拉的盒子”（Pandora's box），而導致任何種類的團體都要求被賦予族裔社群權利。因此，一定要有基本的判準以決定何種團體是屬於族裔社群，而可以被賦予族裔社群權利。他列出九項主要的判準，以提供我們參考，但他並沒有因此要排除基於特別需要而提出的其他判準<sup>10</sup>。（1982: 31-33；1985: 213-215）

切一個團體要有一種比較強烈的主張，認為他們是一個具有自我意識的實體，並且有一種強烈的欲望想要保存此一實體。這代表著他們應該具有如下的情感：對團體的歸屬感；要區分自己人與其他異己的認知標準；

---

<sup>10</sup> Van Dyke 在一九八二年的文章中，列舉了八項判準，在一九八五年的專書裏，幾乎完全援引一九八二年的內容，只另增添一項（也就是上述的第二項），而成為九項判準。

對自己人有團結一致的情感，相對地對異己則不然；對於自己團體的歷史傳承，以及未來命運有榮辱與共的情感。

如果該團體與另外其他團體不和睦，當視這個裂隙將持續多久而定。如果它很快就會消逝，或經由縝密的努力而可以消弭，那麼就可以透過公共政策循既有的方向，繼續努力以消除之。相反地，如果團體間的裂痕已非常深，而且很有可能永久持續下去，那麼想要撮合、消弭宿怨的想法和政策，應該因應此實際的敵對情況，而加以調整。（Van Dyke, 1985: 213-214）

要有可以自足、自成一個體系的人數，和相對應的地理幅員，內部穩定，可以共患難，以及其他可以持存此一團體的合理條件。

一個團體原應具有足以解釋他們是誰，也就是足以辨識區分他們自身與其他團體之差異的主要特徵。如果具有更多且明顯的重要特徵，遠比只具有一種特徵要更具備主張團體權利的條件。例如某一團體不但在種族乃至在語言和宗教上，都與其他團體有所不同，這個團體比那些只有單一的差別，或種族、或語言、或宗教上的差別的團體，更具有自成一個社群、進而主張社群權利的條件。如果這個團體本身已經對他的成員：發揚了社會化的功能，型塑他的成員的人格以及價值觀；麥給予成員生活上的照顧和福祉；奈讓成員對於團體有一種生存與共的光榮感以及認同感，那麼他們主張社群權利的條件就更強而有力。

如果一個團體所想要追求的，是他的成員們的利益，而且此種成就自己成員的福祉，並沒有因而犧牲其他團體的權利，或者加重其他團體的負擔或成本，那麼他們主張團體權利的條件就更為具足。

要有足以認定該團體之「成員身份」（membership）的判準，這些判準可能包括諸如種族、語言、宗教、「公民身份」（citizenship），以及其他文化性的或社會性的規範等。基於這些判準，來區別誰是該團體的成員、誰不是成員。團體可能允許也可能不允許人們改變其本自具有的成員身份。如果允許得以改變，那勢必還得符合相對應的那一造團體的有關要求。

要有組織行動並履行責任的能力，不過正式的組織並不是絕對必要的。因為，許多團體能成功地體現他們的主張，最初往往是透過一些個別成員自發的、沒有經過統合的行動而達成的。

它具有向來被視為是一個團體的既定事實。如果這個團體在歷史上曾經是被歧視的對象，那麼他們更有理據要求團體權利，以平等地享有人權的

保障。

凡那些具有相類似條件的團體，都應該獲得公平的考量，獲得應有的地位和權利。但這並不意味著要採行齊頭式的平等原則，相反地，在必要的時候，得以依照差異的情況，而採取相對應的差別待遇。

當一個團體愈符合、愈具備上述的判準，愈足以成為一個族裔社群，也因此更可以要求被賦予族裔社群權利。不過這九項判準，允許有不同程度的決定標準。要強調的是，這並不意味著任意繁殖的各種種類的團體，都可以被承認為是族裔社群權利的權利主體。（Van Dyke, 1982: 33）當然，愈益具備上述的判準，那麼成為族裔社群的權利主體的條件，也就愈強。（Van Dyke, 1985: 218）

##### 五、族裔社群應該擁有哪些團體權利呢？

有關於個人應該擁有哪些人權，國際間大抵上已有某種共識，並且也已透過各種機制，致力保障之。但是對於族裔社群，應該擁有什麼樣的團體權利，卻仍沒有共識。Van Dyke 指出，即使有關於「民族自決權」，看似有共識存在，但它所使用的語言仍是非常模糊的。Van Dyke 對於這個問題看不出有一個共同解決的方法。各個團體以及其背景環境，可以說是千差萬別，因此，有關團體權利可以被接受的規則，往往只能用相當通則性的詞彙來加以表達，而容許比較寬廣的空間，依照各個實例來作判斷。基於此種情況，我們只能簡單地勾勒出應該考慮的重要措施，以回應族裔社群對於其集體權利的主張。Van Dyke 列舉了四種可以採行的措施。

勿允許族裔社群自決。國家的權利——維持其領土的完整性，以及採取中央集權的政府結構，不應該總是凌駕於其境內族裔社群要求某種程度自治或分離的權利，換言之，應該允許族裔社群以自決權。（1982: 36）

勿接受某種程度的地方自治主義，而且還要確保族裔社群，在政府部門的合理代表席位，包括行政、立法、司法等單位，以及軍事和文官的職務。這些相關人員的任用，不宜完全依照個人的功績優劣，反而還要考慮到各個族裔社群的均等代表性，以及未來的發展。（1982: 36）換言之，要儘量平衡優勢族群與少數族群之間在權力和利益方面的懸殊待遇，並且還要避免少數族群，被迫放棄他們本來所隸屬的文化及其認同感（Van Dyke, 1979: 53-54）一般來說，每個國家的教育體制，大體上（不論是初等或高等教育）

都傾向於促進既存的優勢文化，鼓勵人民融合於此或同化於此一優勢文化，相對地，這樣的政策，便會削弱了其他的次文化。這種情形在社會菁英的甄選過程中最為常見。隸屬於少數族群的人們，常常被視為二等公民，他們的文化也往往被貶抑為是沒有價值的。這意謂著對少數族群的壓迫，甚至是一種剝削。（Van Dyke, 1979: 56）我們沒有理由讓這種歧視，繼續地存在下去。

狂應該採用可以促使族裔社群保存其認同感的相關措施。例如允許族裔社群擁有一個群居的領域，授權他們可以有禁止外來人，到他們的領地去置產或者是永久居住的權利。考慮授權那些居於少數的族裔社群，可以有自己的學校教育，並給予稅制上的支持，或允許他們對其成員加以課稅。此外，還應確保這些族裔社群的語言，得以繼續地保存、繼續地使用。（1982: 36-37；1985: 212）

竊採取必要的承諾行動。一般而言，如果是為了保障或促進既得利益團體的特權，那麼本不應該採取優惠的待遇。但如果是為了消除過往的一些歧視，為了促進人權的平等共享，可以考慮對這些被歧視的族裔社群，採取優先的處理或特惠的保護措施。（1982: 37）

## 六、族裔社群具體的團體權利是什麼：幾個實例

如果國家是由多民族或多族裔所組成的，將可能面臨一個問題，此即「各族裔社群要求分治甚至要求獨立」的問題。一般而言，居於「少數」的族裔社群，其成員總希望能基於族裔的一員來被統治，而不是硬生生地從族裔社群中被切割開來，以所謂「獨立的個人」、「原子式的個人」來被對待。因為，若以族裔社群的一員來被對待，他會覺得較有力量、較有安全感。因此，族裔社群可能要求政府職務上的保障名額，在政治上分權而治，甚至恐怕要求獨立。有人恐怕會擔心這樣的訴求，會造成國家內部的不安。Van Dyke 則認為這個問題，是多族裔國家所無法逃避的課題。如今，若干國家已經確立了族裔社群擁有社群權利的原則，這些實例可以提供吾人參考、借鏡。

比利時提供了有關「語言族裔社群」的制度安排及其權利的保障實例。比利時在他們的憲法中明文地規定，比利時是由三個文化社群（cultural communities）所組成的，分別是法語社群、荷語社群和德語社群，這三個

社群的權利和權力都被憲法所保障。例如內閣閣員的員額（不包括閣揆），是由兩個主要的社群，法語社群和荷語社群，各佔一半的員額（德語社群因為人口數很少，所以沒有包含在內）。又如有關政治制度的設計，不是以個別的個人功績為考慮，而是以如何確保每個族裔社群的利益，來作衡量的。因此有關公職人員的員額，便依據「均等原則」（parity principle），來安排和分配。（1990: 227）

前西德則提供了有關於「宗教族裔社群」的特殊安排的實例。它強調宗教代表的「均等原則」，不論是天主教徒，或是新教徒都有平等的代表性。有一個行之多年的規定，此即政府部門的首長如果是天主教徒，那麼副首長便會是新教徒，反之亦然。其他有關於司法制度和文官制度的設計，也都是一律考慮宗教的「均等代表」的原則。（1990: 227）

馬來西亞則提供了有關對於「原住民」的保障實例。馬來人是原住民，他們的人口數還不及總人口數的一半，中國人則約佔總人口數的三分之一，印度人及巴基斯坦人約佔總人口數的十分之一，剩下的則為其他的族裔。這些族裔都珍惜並且尋求持存自己的特殊文化，異族通婚非常少。馬來人自認為這一個國家，事實上是屬於他們所擁有的，其他的人是入侵者。馬來人世代務農，他們不像中國人和印度人那麼重視教育，反而比較喜歡閒暇，因此中國人和印度人一般都受過比較高等的教育，並勤求力爭上游。馬來人唯恐他們重蹈美國印地安人被壓迫的覆轍，便力保自身族裔社群在政治上和政府權力上的領導地位，並且設馬來語為國語，立回教為國教。（1985: 126；1990: 227-228）

美國威斯康辛州的老雅米西社群（Old Order Amish）中，曾面臨過一個困境。雅米西人願意遵守當局的教育法規中的某一部份規定，送他們的孩子們去就讀美國學校，但只願他們讀到第八年級，俟後就不願意讓孩子們繼續就讀美國學校了。不過法律卻規定必須讓學童們就學到十六歲。雅米西人所持的理由是，如果完全遵守州政府當局的規定，那麼最終的結果將會危害到雅米西人的宗教、生活等價值觀和既定的社群結構。這個問題後來經由美國最高法院判決，支持雅米西人的立論，並且拒絕了威斯康辛州法律的施行。（Van Dyke, 1985: 75）最高法院是基於美國憲法第一修正案「保障宗教自由」，而同意雅米西人的主張和自保措施。雖然最高法院並未處理「非宗教的族裔社群是否也有此種相對等的權利」此一問題，但

Van Dyke 認為，我們可以推斷，最高法院顯然是採取如下的立場的。此即「憲法中所保障的宗教自由，實乃包含著宗教社群保障其自身的權利，而且此種保障，足以取代與此種精神相衝突的威斯康辛州的法律」。(1979: 57; 1985: 75)

加拿大 Alberta 省的學校，容許基於宗教的理由而建立自己的教學體系，並賦予這些宗教社群對其成員課稅的權利，以維持他們學校校務的運作。(1985: 212)

美國有關其太平洋屬地的事務，是明顯地放棄其個人主義的立場，而朝著社群自治的方向來處理的。例如美國同意薩摩雅 (American Samoa) 的需求，允許在薩摩雅的憲法中保護他們自己祖先所留下來的土地，並且嚴禁外來文化對他們薩摩雅人生活方式的破壞。他們還透過立法來保護他們的土地、風俗、文化以及薩摩雅人傳統的家庭組織；在此同時他們還會鼓勵自己的同胞去從事企業發展。在憲法的保護下，薩摩雅人可以互相買賣土地，可是非薩摩雅人就沒有這種權利。(1990: 229-230)

## 參、個人權利與族裔社群權利

### 一、差別待遇、歧視與平等

某些團體“需要並且想要”(need and want)特殊的地位和權利。一旦如此便可能引發一個問題，此即「某人是該團體的成員，他享有了因為身為該團體成員而享有的權利和地位，相對地，非成員便沒有這種權利和地位。這種差別待遇是否意謂著歧視呢？」關於這個問題，國際間業已接受「人人得以平等地享有人權，是世界各國應該共同追求的目的」。Van Dyke 認為，「平等地享有人權」既然是共同的目的，那麼當差別待遇的措施及其效果是可以促進平等地享有人權，是則，差別待遇便是正當的，也因此不是歧視性的。相反地，當差別待遇是為了維持或擴張某特定團體的特權，那麼便是不正當的，也因此是歧視性的。(1985: 218)至於何謂正當性呢？其論證將會是紛擾的可能來源，因為這個問題涉及的層面比較複雜，Van Dyke 的論點著重於下列幾個面向。

何謂平等地享有人權呢？Van Dyke 認為，個人的存在意義，有些時候

是必須透過他所隸屬的族裔社群而獲致的。因此，除了賦予個人以人權之外，還應該賦予族裔社群以社群權利。也就是承認並給予族裔社群可以自由追求他們的發展的集體權利，讓族裔社群可以去持存其文化，而且為他們的成員謀求幸福和快樂。（1985: 219）

物此種措施是否會引發歧視呢？Van Dyke 認為，社群權利不是一種絕對性的、也不是毫無限制的權利。它還必須考慮到其他相關的族裔社群的利益，並且還要表達適度的關懷。至於何謂適度的關懷，便只能依照不同的情況而採取對應的處理。（1985: 219）

狂拒絕「多數」凌駕「少數」的權利型態和利益分配。Van Dyke 認為：

杖對於個人權利的強調，不能過度。那些信仰個人尊嚴與個人平等價值的人們，在某些情況中應該嘗試去承認、甚至去認可族裔社群的地位和權利。因為個人利益的保障和促進，有時候可能唯有透過他所隸屬的團體始得以致之。對個人主義的過度堅持，很可能意謂著是對於對那些隸屬於「少數」的個人的一種輕蔑。（1985: 219）

杌「多數」常有一種明顯的傾向，此即對自己的利益和需要都很敏感、在意，相反地，對其他人或較弱勢的人的利益和需要，可能會忽略甚至是鄙夷。「多數」往往會採取許多方法，以圖利自己，甚至還會運用巧計，以免違反法律上「平等保障人權」的要求。「多數」可以冠冕堂皇地守衛民主，可是卻也利用「民主」來認可、確保他們的優勢。他們可以同情其他國家內部的族裔或種族的自覺意識，甚至是其獨立運動，卻昧於他們日復一日地、習以為常地對待其境內的其他族裔或種族。這種情形實在與他們對外族同情的情況，背道而馳甚遠。「多數」可以捍衛民族主義和愛國主義，可是只侷限於對他們有利的部分，他們甚至不惜削弱、打壓與此相違的境內的地方意識和地方忠誠。優勢力量表面上支持個人主義式的競爭，強調個人的能力、功績表現，也同意每個人皆應有公民權利和自由。不過當他們面對著黑人時，面對著印地安人時，他們就將這些善意全拋諸腦後，甚至利用政府去打壓這些弱勢族群。（1985: 220）那些喜愛個人主義的人們，只是喜愛將此原則施用於他們主觀所認可的對象。一旦面對他們不樂意承認的族裔，他們自我保護的族裔意識就會生起，甚至形成一種排他的統治力量。佯裝的個人主義於是成為了「個人」的敵人，至少是那些被視為異類或外來的個人的敵人。為了保障個人權利、為了要給予「少

數」以更有力量的保護，我們在考慮「多數」的利益的同時，實在應該還要考慮「少數」的利益。（1985: 221）

Van Dyke 理論的目的是希望能對許多異質社會中，所未妥善處理族裔衝突的問題，提供一條新的出路。他認為，在這種社會中，平等的個人權利理論不夠用，宜關注族裔社群的重要性，並賦予族裔社群以團體權利。他憂慮地指出，在異質文化的社會中，如果允許任何一個族裔社群坐大，成為（或維持）其優勢，那麼各族裔社群關係必趨於緊張；其他族裔社群自身的生存以及其文化和認同，都將可能遭受威脅。屆時，所謂對這些團體之個別成員予以平等對待的「個人平等原則」，徒成空論。因此，若想真正尋求保護個人之道，除了應避免任何族裔社群成為優勢主控團體之外，而且還應保護每一個族裔社群，賦予族裔社群以團體權利。（1990: 228）

Van Dyke 不避諱地指出，美國號稱是一個民族大熔爐，是不可分割的一個民族，宣稱法律上的權利是給予個人而非族裔社群。但是，根據他的實際調查，便發現事實上未必如此。例如白人在美國自成為一個優勢的掌控族群，白人往往因為是白人而獲得了許多有效的利益和權利（1990: 229）又如，美國有關於印地安人的處理，基本上是認可了社群自治的原則的。一百五十年前，聯邦最高法院院長馬歇爾（Chief Justice John Marshall）就已經提出了一個論調，此即，印地安民族向來被認為是個獨特的、獨立的政治社群，他們保有其原本的自然權利（original natural rights）；他們是“境內的獨立民族”。（cf. Van Dyke, 1990: 229）大體上，Marshall 的觀點某種程度至今還被接受著，雖然美國政府的政策，因不同的時期而對於印地安部落所採取的政策，或多或少有所差別。但是，到目前為止仍然准許印地安部落，繼續維持其保留區的自治。Van Dyke 認為，像印地安人這樣的族裔，應該被承認為是擁有「團體權利」的。如果為了保障、尊重印地安人的需要和欲求，屆時即使必須調整或修改非印地安人的權利，也不要猶豫。有鑑於此，美國境內「印地安事務局」（the Bureau of Indian Affairs），以及「印第安健康服務機構」（the Indian Health Service）便立下規矩，優先晉用印地安人，並且將相關的聯絡事物委由印地安人來作居間的協調（Van Dyke, 1990: 229）甚至，美國的司法判決在某種程度上已經為那些原本屈居於「少數」，以致其權益受損的問題，找到了新的判決標準。儘管法院否認他們這樣做的目的，是要促使一個族裔社群，去獲得相對應於其人口數

的政治權力，不過他們已明顯地採取了“可辨認的”(identifiable)「少數」或“可認知的”(cognizable)「團體」的觀念，去進行案件的審查。例如法院已不再堅持「必須證明是以『個人』身份而受到政府施為的傷害，始裁定為歧視」的這種立場，他們已經一改初衷，願意以「團體」的榮譽、「團體」的成員等「非個人主義式的」立場，去審理案件了。(Van Dyke, 1990: 230-231)

Van Dyke 強調他沒有主張凡有關族裔社群的問題，無可避免地“必定是”社群式的、而不是個人主義式的關係，也沒有說凡有關族裔社群的關係“應該是”社群式的關係。追求進步的、穩定的政治秩序的同時，又要兼顧所謂的各族裔社群之間的平等原則，這中間當有不少的困難。政府如果僅只面對著個別的個人，那麼問題將會簡單許多。如果是面對有自我意識的族裔社群，而且其成員對他所隸屬的社群頗具忠誠度，那麼問題便就困難多了。關於這個問題曾經有學者 Owen Fiss 提出了保障「不利團體的原則」(the group disadvantaging principle)，試圖使所謂的平等保護條款，被詮釋為，就是對於那些處於特別不利地位的團體，給予特殊的保護，以證成「差別待遇」的合理性。(cf. Van Dyke, 1990: 232) Van Dyke 認為 Fiss 的主張固有所長，但是卻必須要先能確定什麼樣的團體，可以被認為是處於“特別不利的”情形呢？以 Fiss 來看，婦女、或者是墨西哥裔的美國人、或者是所有的拉丁美洲的人，算不算是屬於特別不利的人群呢？此外，Fiss 沒有去照顧到那些並不屬於特別不利的團體，那麼他所謂的平等原則是否能夠被接受呢？(Van Dyke, 1990: 233) Van Dyke 語重心長地說，只要提及「差別待遇」，往往就被視為是違反平等原則、是歧視性的措施。其實，這是對於「差別待遇」、對於「歧視」的誤解。誤解的根由，主要是來自於對個人主義之價值觀的重視，以及對於團體的漠視。(1985: 193-194)他指出，有關消弭種族歧視的國際盟約，提供我們另一種思考的選項。它已經確立了某些對於「差別待遇」之合理性的考量原則。認為，「差別待遇」若用以促進族裔團體或個人，平等地享有人權，那麼這些特別措施，便不該被視為是歧視性的措施，它具有合理性。例如加拿大、紐西蘭以及若干國家都採行此種原則。這個原則允許以集體之名，來保障所有相關的人(們)。(1990: 233)

## 二、族裔社群權利理論所可能面臨的反對意見

### 對既存的國家、社會秩序的影響

可能有人認為，Van Dyke 的此一理論如果得到完全的實踐，那麼可能要重新繪改原來的世界地圖。可能會增加許多迷你國家，打破既存的國家的運作程序。在那些主張分離的族裔中，他們的國家可能還會產生內戰。可能迫使那些在疆界上仍存疑未決的國家，必須採取地方分權政策。任何國家一旦接受地方自治或分離的思想，顯然就必須放棄各社群同化或融合的希望，而且還要或明或隱的強調社會族裔的獨立，甚至於還可能鼓勵新的族裔社群的出現，據以要求法律地位和權利。當初在英國統治下的斯里蘭卡和印度，所曾主張的地方自治主義，並未獲得什麼樣的支持，甚至還有人認為這是令人感到遺憾的舉止。地方自治主義，顯然也沒有辦法解決賽浦路斯和黎巴嫩的問題。昔日的南非也沒有因為採取種族分立政策，而舒緩內部的不安，而且還引發了不少的種族糾紛的災難。如果允許「少數」保存他們的文化，特別是保存他們的語言，也仍然會引發問題。因為這將會對一個國家的整體性和整體發展有所不利，甚至增加國家的財政負擔。此外，對於隸屬於比較優勢的族裔的個人而言，可能也會因為對其他弱勢族裔，採取了若干保護措施，反而受到比較不公平的待遇（Van Dyke, 1982: 37）

### 對既存的個人權利的影響

可能有人認為，如果依照 Van Dyke 的提議承認了族裔社群的團體權利，明顯地對於個人權利的影響，可能幾乎都是負面的，「個人」無疑地會被置放在危難之中。如果個人的權利與社群的權利，發生了衝突，那麼社群的權利往往會站在優勢的地位。Van Dyke 這樣的理論不僅意謂著即將對個人的命運會有實際的控制力，同時還意謂著是要取替自由民主的思想，甚至於是意謂著要揚棄個人自由和權利的思想。（Van Dyke, 1982: 37-38）

上述所例舉的可能的反對意見，Van Dyke 不是沒有考慮過。但是，難道「維持國家的統一甚至於是既定的和平，是至高無上的價值嗎？」Van Dyke 提出了幾個假設性的問題，試圖釐清一般自由個人主義學者的質疑（1982: 38）

杖假設一個國家內有一個民族或族裔社群，是居於優勢的地位。他們主要是藉著政府來謀求自己族裔的利益，而置另外的族裔社群為次等的地位，並且對他們施以壓制性的統治。

杙假設此一優勢族群強調國家的統一性，並且尋求國家同質性的發展，置其他「少數」族群於不顧，忽視他們的存在，甚至要求這些「少數」放棄他們自己的語言和文化，改而學習優勢族群的語言和文化。

杈假設優勢族群即使願意寬大地對於少數族群中，某些傑出的「個人」，施以“平等”的待遇，但這些「個人」可能還是人寡勢微，無法作為他們自己族裔社群的喉舌。少數族群在政府中的影響力可能仍然有限。

柀假設比較弱勢的族裔社群是原住民，而且他們正面臨著那些比較先進的移居者的威脅，例如在斐濟、馬來西亞、紐西蘭，以及另外一些國家的原住民，其所面臨的情況。

當這些假設性的問題，實際地發生在我們的生活世界裏，以 Van Dyke 之見，我們著實應該審慎考慮族裔社群權利的建構和實踐的可能性。假設社會的和諧將因為賦予一個族裔社群以法律地位和權利，因此而受到了威脅，那麼即使是拒絕賦予該種地位和權利，社會和諧也依然會受到威脅。北愛爾蘭的情形，就是一個例證，它並沒有因為強調個人主義，甚至假裝強調其人民的同質性，而真正獲得了國家社會的和平。賽浦路斯以及黎巴嫩，即使嘗試著個人主義以及多數決原則，也並沒有因此運作得更好。事實上，有為數不少的國家，例如比利時、加拿大、芬蘭、印度、瑞士，以及前蘇聯，已經由正式立法或者非正式的習慣或慣例，來賦予族裔社群以團體權利。即使個人主義色彩濃厚的美國，也在某些問題的對策上，起而效尤。（1982: 38；1985: 222）

### 三、少數權利

晚近幾年來，「少數權利」（minority rights）的議題很被重視，例如 Charles Taylor、Will Kymlicka 多以社群主義式的觀點，支持此種權利。（Galenkamp, 1996: 41）同時，另有一些比較堅持個人主義的學者，他們為了要顧及民主政治體制下，多數決原則可能罔顧少數的欲求和利益的這個問題，也提出了所謂「少數權利」的主張，例如 John Packer。不過後者的立場，大都是堅持對於每一個個人之自由、權利和尊嚴的保障，而不是同

意以集體或族裔社群的概念，去建構少數權利的。他們堅持所謂的“少數權利”，是意指保障那些「屬於少數之“個人”的權利」（the rights of persons belonging to minorities），並且不認為此種權利具有社群主義式的團體權利的意涵。（Packer, 1996: 122, 141, 166）這些主張，相較於 Van Dyke 所關切的族裔社群權利，是有所不同的。Van Dyke 是在論證「團體權利」，而不是「少數權利」。固然，前者的範圍可能是包括後者的，但 Van Dyke 關切的焦點並不主要在於「多數」與「少數」之間的問題。他只是在提醒我們，在現實生活中有關人權的議題，與「個人」有互動關係的，除了國家之外，還包括上述他所提及的各種族裔社群。這些族裔社群都應該是人權的權利主體之一。Van Dyke 認為我們應該要注意而且要承認人之「存在」和「生活」是隸屬於宗教、種族、語言等族裔社群的。身在這些社群之中，個人獲得了生存的空間與生命的意涵。因此，這種關切顯然是視族裔社群之於個人，具有不可割裂的重要意義的。族裔社群權利的建構與實踐，實有其必要。不過，他並沒有因噎廢食，抹煞了個人人權的重要性。

## 肆、問題與討論

當代的自由政治理論家，大多不太注意介於個人與國家之間的一種中介團體——族裔社群，他們寧願承認社會階級和利益團體。Van Dyke 認為這種研究取向並未切中重點，而且還有相當的偏見。這些思想家明顯地將北大西洋的國家，主觀選擇的關切面向和價值觀，加以普遍化並企圖使之成為整個世界的典範。他們傾向於忽略或不太願意關切族裔社群<sup>11</sup>。事實上，不同的族裔社群幾乎存在於每一個國家之中<sup>12</sup>。（1979: 52）儘管如此，在個人主義此一主流的政治理論之外，已有一些學者明顯地關切族裔社群

<sup>11</sup> 除了 Figgis 之外，Laski、Cole、Maitland 等其他英國多元主義者，雖也關切族裔社群此一議題，但都主要是持個人主義式的價值。Van Dyke 認為他們並沒有思考「族裔社群或文化團體（culture groups）在一個較大的社會中，尋求某種形式的集體自主性或是以著具有法律地位和權利的身份去參與較大的社會」的此一問題。（1979: 53）

<sup>12</sup> Van Dyke (1985:199)例舉 Walker Connor 在一九七二年所調查的資料。Connor 全面地調查當時的一百三十二個國家，其中只有百分之九點一的國家，也就是只有十二個國家，可以被視為在本質上是由相同族裔所組成的國家。

的法律地位和權利，或其地位與角色的相關問題。Van Dyke 指出，十九世紀英國語文學家 Frederick Furnivall（按：即《牛津英語大辭典》的籌備及編纂工作者）建構了“多元社會”（plural society）一詞，俟後不少學者受到他的影響，最著名的就是 M.G. Smith, Leo Kuper, Leo A. Depres 等人，他們明顯地逐漸關切族裔社群的地位和權利，如果說不上權利，頂少還關切他們所扮演的角色。不過，他們的取向多半是屬於“經驗性的”研究。（Van Dyke, 1979: 53）另外還有一些比較政治學者，例如 Arend Lijphart、Vall R. Lorwin、Hans Daalder，以及政治學者 Kenneth D. McRae 等人，也都根據他們的專長，充分地關切這一個主題。Van Dyke 認為這方面的研究文獻已日益增加，換言之，有關權利的研究，學者們不再只是關切個人與國家單純的兩造及其相互關係而已，族裔社群已經成為他們探究分析的主題了。（Van Dyke, 1979: 53-54）

Van Dyke 觀察到族裔社群在我們這個現實生活世界中，具有不可被忽略或抹煞的影響力，乃建構了族裔社群權利理論，認為族裔社群，可以而且應該作為一種權利與義務的承載單元。他希望能夠建構有關於族裔社群權利之道德性的，以及法律性的集體權利的主張。也就是說，族裔社群應該是人權的權利主體之一，而且這個人權主體是可以作為一種法律上的訴訟主體的。固然，族裔社群可否具有訴訟能力，仍可作進一步的討論，但是依 Van Dyke 所建構的理論旨趣來看，是企圖將族裔社群提升到具有訴訟能力的層次的。（1985: 16, 32-33, 48）

Van Dyke 所指涉的族裔社群權利主體，基本上是範限在種族、語言、宗教、原住民等團體上的。這些社群的集體認同，廣義言之，可以說是屬於文化性的認同（1985: 198-199）。不過他所主張的社群權利，還相當程度地具有政治自治的色彩，這種主張免不了有理論上與實踐上的困難，甚至於將混淆、模糊了國家的角色與功能。自由主義者對於國家的定位，主要是站在一種所謂「價值中立」，以及對其個別的公民以較普遍性的、公平的承認的此種基本精神上，來制訂憲法，並透過相對應的制度，來保障境內人民的權利，賦予人民應盡的義務。他們傾向主張，國家不宜對某些特定團體或特定的個人予以特殊待遇，認為這是國家維持其中立性的基本前提。（參見蕭高彥，1998: 499-500）職是之故，文化社群的興衰，我們沒有理由責成國家來負責。（參見江宜樺，1998: 421-422）Van Dyke 並不

這麼想。他認為國家的確應負起族裔社群持存的責任。他的理由是：國家所擔負的責任之一，是平等地保障人權，而個人人權的實現，不必然是完全以「個別的個人身份」（as an individual）而獲得保障的。個人往往是還以隸屬於宗教、語言等社群的「成員身份」（membership）而獲得保障的。因此，國家對於各個族裔社群的發展，當也責無旁貸。如果任由某個族裔社群在政治上坐大，且利用政府作為謀求自身族裔社群利益的工具，將可能產生一種危險。那就是當族裔社群間的相互對待的態度，已呈現憎恨情緒時，該入主政府的族裔社群，可能會想盡辦法去凌辱其他族裔社群，並使之成為次等的、劣勢的族群。如果這種敵對狀態持續到相當時日，後者恐怕會消失，而無法繼續成為一種有族群意識的團體了<sup>13</sup>。（1985: 31）因此，Van Dyke 強調國家的角色與功能，既要直接提供個人人權的保障，還要承諾境內各種族裔社群的發展，更進一步，還必須擔任各個族裔社群的排難解紛者。或許，有人主張可以採行達爾文主義式的觀點，認為「適者生存，不適者淘汰」。但 Van Dyke 毋寧更願意採行「同存共容」的看法。認為，如果有和善的安排，公平地對待當事團體，且提供合理的互惠制度的話，族群間應該朝著此種互相涵容、互相增益的方向去互動。（1985: 25-33）

我們想要以 Van Dyke 對「語言社群」的論析為例，來作進一步的討論。一八三一年以來，比利時主要有說荷語的佛蘭德斯人（the Flanders）、說法語的華隆人（the Wallonia）、說雙語（荷、法）而居住在首都布魯塞爾的人，以及為數極少的說德語的人，共居在此一國家境內<sup>14</sup>。長久以來，佛

<sup>13</sup> 或許有學者不那麼悲觀，例如 Michael Walzer，他認為文化族群活力的維持，必須靠自己。他們必須以其文化的活動力來證明自己族群的存在。即使族群的核心活動萎縮了，也並不一定就意謂著族群一定會消失（參見江宜樺，1998: 421-422）

<sup>14</sup> Van Dyke 臚列了比利時在一九八一年的人口普查推算資料，茲援引如下。（1985: 24）

	Number	Per cent
Flanders .....	5,619,000	57
Wallonia.....	3,227,000	33
Brussels-Capital .....	1,009,000	10
German-speaking .....	65,000	0.6
Total.....	9,920,000	

蘭德斯人總是佔人口的半數以上，但是法語反而一直是具有政治支配力量的語言。法語不但是唯一的官方語言（一八三一年至一九七一年），而且是社會、政治權力的象徵。菁英們莫不以口說流利的法語為傲。相對地，荷語便被貶低為是低下階層所使用的語言，只堪為農夫、鄉下人、販夫走卒所使用。佛蘭德斯人長久被排除於菁英階層之外。這種受到不平等待遇的傷痛，烙印在佛蘭德斯人心中，久之，便滋長出佛蘭德斯人特殊的族群意識與自覺。（Van Dyke, 1985: 24-25）一九七一年，佛蘭德斯人終於得到了生命尊嚴與社會地位的承認，這種承認，不是針對個別的佛蘭德斯人，而是針對整個語言社群而設計的。比利時憲法明文指出「（比利時）是由三個文化社群：法語、荷語、德語等文化系統所組成的。每一個社群都享有憲法中所賦予的權力」；「比利時包含四種語言群域（language region）：法語區、荷語區、首都布魯塞爾雙語區，以及德語區」。（cf. Van Dyke, 1985: 25）這三個文化社群，是被視為「法人實體」（corporate entities），而共同參與政府的治理權力的。每個語言社群各有他們自己群域的勢力範圍，這個勢力範圍是被憲法所保障的，是經由小心謹慎的協商過程而劃分的，旨在確保每個語言區的完整性與諧同性。其對居民的處置，不是依據個人的偏好和技能，而是依據族裔社群之地理和語言的因素而定的。比利時中央政府的施為，在在處處力圖維持各文化體系的特色，而且令他們的下一代由他們的父母以其母文化來教育孩子。也就是說是以文化人格教育的原則，取代了國土整全性的原則。這種原則，充分表現在政治和政府、教育，以及商業和貿易等活動領域之中。（Van Dyke, 1985: 25）這些政治制度的設計，並不是依據個人主義式的思維，促使有競爭力的佼佼者出人頭地；相反地，是依據「每個社群應具有平等地位和均等的發展機會」的原則，來作各種的安排的。在比利時，語言社群是被視為「構成性的實體或單元」（as entities or units），而不是被視為「諸個人的集合體」（aggregations of individuals）。（ibid., 26）

我們可以例舉比利時若干的政制設計。首先，在內閣的組成上，荷語系的閣員人數，和法語系的閣員人數，必須均等。閣員席次不是依照人口數分配的。舉例來說，如果荷語系的閣員人數是五個，那麼法語系的閣員人數也必須是五個。這種安排意謂著，不論法語或荷語社群的任何一造，若沒有對方社群的奧援、支持、合作的話，是無法組成內閣的，更遑論其

運作。在內閣中，這兩造的任何一方，都被確保具有實質的、平等的角色，以代表其各自的族群，為族群之喉舌。不僅如此，憲法還聲明國會議員是在代表他們自己族群的利益的。不論哪一個社群，在內閣和國會之中，都不被允許凌駕於或控制其他的社群。（*ibid.*, 25-26）其次，法律上也明訂，比利時的文官制度，必須符合語言社群之公正平衡狀態（*just equilibrium*）的原則。個人機會的平等，功績良窳，固然列入考慮，但仍以語言社群代表員額的「均等原則」為優先考量。例如有一個比較優秀的人選，可能會因為語言社群的「均等代表性」的考量，而被另一較不優秀者取而代之。（*ibid.*, 26）再次，地方性的教育制度，也是採取語言社群「均等代表原則」。例如一九三二年，比利時立法通過，要求各地方性的各級學校，必須使用該地區社群的語言。如果學校沒有使用官方認可的語言，該校因此就喪失了政府的財援，而且該校的文憑也因而喪失了官方認可的效力。固然持有這類文憑的人，在求職的時候，可以經由特殊的考試，而獲得被任用的資格，但實際上，他們已被排除於某些職業之外了。（*ibid.*, 27-28）

比利時語言教育的措施，引起了若干爭議，特別是法語區（包括了一些住在當地的佛蘭德斯人）的人民，十分不滿。他們向「歐洲人權委員會」（*the European Commission on Human Rights*）提出求援，指控比利時政府政策，違反了「歐洲人權公約」（*the European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms*）的規定。申訴的理由主要有二。公約保障每個人，認為沒有任何人應該被否定接受教育的權利。公約中所臚列的個人權利和自由，應該被確保，不應基於任何的理由，例如語言、宗教、種族等因素而受到任何的歧視。（*ibid.*, 28）「歐洲人權委員會」和「歐洲人權法院」（*the European Court on Human Rights*）針對此事，提出了報告。他們兩方，大體上贊同比京的政策，同意比國政府基於區域性的理由，為了促進語言的和諧性，採取了順應地區語言的教育政策。這是合理的作為，是可以被接受的。「歐洲人權委員會」認為，所謂「沒有任何一個人的教育權應該被否定」的原則，可以解釋為：在「不傷害到其他人的權益」的條件下，允許政府對某些對象，施予特惠保障的差別待遇。這樣的措施，並不構成所謂的“歧視”。（*ibid.*, 29-30）

Van Dyke 對於「歐洲人權委員會」和「歐洲人權法院」沒有從「語言社群可以作為一種集合體，而擁有社群權利」的這種角度去思維，頗不以

為然。比利時政府為了確保荷語區的母語教育，以致無法保障該區的法語學生的母語教育。這種政策的證成，所依據的理由並不是「政府可以任意地對其境內族群給予恩惠或偏袒」，而是「政府應該尊重族群致力於保存其語言和文化的權利」。即使個人的權利，由於與此種團體權利有所衝突時，以致於有些許的犧牲，也是可以接受的，因為最終的受益者是個人。比利時政府的努力，旨在授予社群的法律權利，以保障該社群成員的權利。（*ibid.*, 30）雖然比利時政府的特殊措施，無足以證成它具有普遍的道德性；雖然個人權利與社群權利的優先比重為何，都仍可作進一步的探討。不過 Van Dyke 的確力陳語言社群的社群權利是可以、也應該被證成的，而且可以落實於實際的制度之中。同理，種族、宗教，以及原住民團體的社群權利，亦復如是。Van Dyke 所建構的族裔社群權利理論，並不是要獨厚於少數或弱勢族群，他有意提出一種族群發展機會均衡的設計，特別是關於族群的政治參與以及文官制度的面向。他期待各種族群，體認到不得不然的合作需要，而建立互助、互重的互動關係模式。

至此，我們想要針對 Van Dyke 的主張，提出幾個綱要式的問題，來加以討論。此即，族裔社群是否可以作為一種權利主體呢？若可以，那麼族裔社群權利是屬於人權的範圍嗎？若是，族裔社群權利與個人人權會產生衝突嗎？

依據前所提及的 Van Dyke 對族裔社群的界說，他認為族裔社群是由一群擁有特殊的「集體認同」、「集體的善」、「集體的發展目標」的人們所組成的。他們不是烏合之眾。族裔社群的價值體系，其重要性和意義的產生，必得建立在「它為所有成員共同分享、共同參與」的假設上，才有可能。個人的參與活動，是以「成員身份」而不是以「獨立的個人」而進行的。集體目標的追求，當然也不會是委諸社群中的個人，或張三或王五或李四，或少數的人們，來獲致的。族裔社群的持存與運作，無法由張三或李四許下承諾，負起責任來達成。同樣地，族裔社群的繁榮與利得，也無法透過張三或王五，行使其個人權利來達成。也就是說，必得要由整個族裔社群，以“作為一個集體”，經由共同的抉擇與行動而致之。這種集體的能動性，與個別的個人自主性，在本質上是不同的。依前述，Van Dyke 的論證，我們似乎沒有邏輯上的理由，反駁族裔社群作為一種權利主體的可能性。只是，我們還必須注意到「集體」的屬性為何的問題。Van Dyke

將族裔社群類比為一種法人團體，甚至是一種股份公司。以政治學者 Jeremy Waldron 之見（1993: 361-362），我們實在不能隨便地將「法人團體」（corporation）與「團體人權」（human rights of group）相類比，除非我們準備將法人團體的組織和系絡，全部移植到「民族」和「社群」的場域之內。Waldron 強調，法人的權利，在實證法中已有明白的標準去判定何謂法人，何謂商業公司，並且也已明訂公司、法人等的權利義務為何。相反地，那些族裔社群所主張的價值，甚至是何謂團體，何謂社群，都沒有明晰的界定標準，也沒有已具共識性的法律付諸實現，來維護族裔社群的權益。因此，族裔社群作為一種權利主體所可能產生的問題，將遠比「個人」作為一種權利主體，要來得複雜得多。不過，問題儘管複雜，族裔社群作為一種權利主體，似乎是可以成立的。

族裔社群既然可以是一種權利主體，那麼族裔社群權利與人權，又有什麼關係呢？依 Michael Freedman 之見，主張人類“擁有權利”，並不等同於主張“擁有人權”。Freedman 認為，人權及其保障，是到了二十世紀以後，才發展成為一種十分重要的概念和制度的。對某些理論家而言，人權大體上是屬於權利的次集合（human rights are a subset of rights in general），但也有主張將此種權利的主/從次序，倒轉過來的。亦即，主張人權是各種權利種類中最為基本的，它之於“身為人類”的此一事實而言，是具有本質上的重要性及其意義的。那麼，當我們主張“擁有人權”時，將會產生哪些思想？採取哪些行為？從事哪些活動呢？那就是，運用一套強調性的語彙，指陳那些之於人類而言，是最具重性的價值。基於這種具有凌駕其他價值的肯定性的語彙，經由縝密審慎的制度安排，付諸行動，來實現並確保這些價值。這就是建構人權概念、建立人權保護制度的目的所在。（Freedman, 1991: 6-7）職是之故，Van Dyke 視宗教、語言、種族、原住民等集體價值，是形塑個人人格的根本力量。個人從出生，歷經成長，及至年老，都無法與他的母文化相割裂。個人人權及其保障，如果完全忽略或捨棄這些母文化之於個人的重要意義，那麼所謂人權的保障，是不足夠的，甚至是偏差的。族裔社群權利性質，對個人而言，應該具有本質上的不可或缺性。因此，族裔社群權利可以是人權的範疇之一。只是，Van Dyke 不主張將這些母文化的集體認同與價值體系，定位為具有“有機體式的”角色與功能。他唯恐視「集體」為具有真實人格的心靈力量或特質之後，將

容易斷傷個人的自主性和個人人權的保障。畢竟，個人人權是人類歷經相當的奮鬥，才從專制政體的桎梏中爭脫得來的寶物。既然人權保障的真正實現，必須同時透過個人人權與族裔社群權利等雙重權利的保障，始能獲致。那麼我們勢必將面臨一個困境，那就是，個人人權與族裔社群權利孰輕孰重的抉擇議題。

Waldron 曾指出，「團體（或社群）權利」主要地涉及了三種類型的權利義務關係。第一，團體其與更高實體（higher entities）的關係。第二，與其他對等性實體（coordinate entities）的關係。第三，與自己的成員的關係。（Waldron, 1993: 363-364）如果我們承認「X 對 Y 有主張 A 事物的權利」，意指 X 有充分的理由，來證成 Y 有履行的義務，使 X 獲致 A。因此，當我們主張「個人有權而且有約束他的同儕或其他公民的權利」，並因而主張「（族裔）團體有權而且可以有約束其他（族裔）團體的權利」時，這種推理或許是可以成立的。因為，就權利主體的人數而言，至少可以有兩種種類的權利。其一，即個人權利，例如，公民權、政治權等。其二，即團體權利，這是一種法人組織的權利，例如，國家、企業公司、慈善事業組織等所擁有的權利。（Wellman, 1985: 184）但是，我們必須特別注意，「團體」之於國家的權利義務關係，與個人之於國家的權利義務關係，是有所不同的。其最重要的差異是，團體，是由諸個人所組成的，而這些個人，本身就是一個權利主體，他承載著相關的權利和義務。以 Waldron 看來，團體權利觀念所面臨的，乃在於它涉及了團體作為一個權利實體（rights to entities）的屬性為何，以及當其他實體也同樣是權利主體時，他們之間的“要求與服從”彼此的關係，又將如何等問題。Waldron 認為，如果我們將焦點集中在團體與其更高實體，或團體與其他對等團體間的關係等面向時，則團體權利的觀念是可以被接受的，甚至是無懈可擊的。不過，當我們考慮到，團體與其自己成員之間的關係時，問題就會產生了。例如，英國威爾斯人認為他們是一個團體，擁有社群的權利，而命令威爾斯人一定要居住在威爾斯地區，那麼，這種規定是否會限制了威爾斯人的個人權利呢？如果，威爾斯社群還限制了威爾斯人，接受英國式教育的選擇自由時，又將如何呢？如果威爾斯社群否定了居住在英國境內其他威爾斯人，共享威爾斯的特殊文化時，又該怎麼辦呢？如果，大多數的威爾斯人，想同化於英國的文化，又該如何處理呢？Waldron 較傾向以個人權利的概念，來共

享社群之共善。這樣的權利意涵，似乎更具有彈性，更具有意義和利益。（Waldron, 1993: 362-364, 367）但是，依 Van Dyke 的旨趣，似乎較傾向支持族裔社群權利。雖然，他沒有明白主張族裔社群權利，是要取替或凌駕個人人權。但是，從他的論述主旨，似乎可以推論出「若兩者發生嚴重衝突時，恐怕要犧牲個人人權，以完成族裔社群權利」。這樣的主張，在那些原本奉個人人權為規臬的國家中，恐怕會受到莫大的質疑。更進一步的說，如果根據 Van Dyke 所建構的「個人 族裔社群 國家」此種權利理論來設計實踐的制度，將無法避免國家與族裔社群的角色與功能如何作最適切劃分的困難，以及社群權利和個人權利的平衡點在哪裏的難題。更甚的是，他所提出的族裔社群權利的內涵，還容許族裔社群脫離原隸屬的國家而主張分離或獨立，這樣的政治權力的架構圖，所牽涉的面向是十分複雜的，如果產生嚴重的衝突時，還可能引發國家內部的不安、動盪、或是內戰。Van Dyke 固然只是提出揭示性的原則，而且強調他的立意，是因為不想讓世界地圖出現數以千計的國家版面。他雖然一再強調他的理想，是要藉由族裔社群此一中介團體，來作為個人與國家之間的橋樑，來增益人權的平等保護的可能性。但是，從他的細部主張推展開來，族裔社群最終的要求恐怕就是絕對的政治自治，甚至是脫離母國而獨立。這種結果，如何使族裔社群發揮「作為個人與國家之中介橋樑」的功能，而符合他的原初理想呢？宗教、種族、語言等社群權利，如果範限在文化性社群的發展與存續等面向，那麼督使國家來賦予它們以團體權利，或許比較容易被接受。可是，Van Dyke 所臚列的社群權利的主要內容，卻從文化性的集體認同權利，擴張到政治性的自治，甚至是要獨立、另成一個國家的政治性的權利。這樣的理論，如何被現存的政治體制和國家秩序所認可呢？Van Dyke 的主張，對於我們或許有若干的啟發，至於其理論的可行性，實有待更進一步的探討。

## 伍、小 結

Van Dyke 的理論，依 Kommers 和 Loescher 之見，可以對於「少數」的福祉和心理健康有所貢獻，可以護衛「少數」文化的獨立性和完整性，可以提供一種理論基礎，使族裔社群免除適用純粹個人主義式的思維模

式,可以提供這個世界解決正義及和平的問題時,以有效的工具。(Kommers & Loescher, 1979: 33)不過以筆者的理解, Van Dyke 的族裔社群權利理論不是旨在證成「少數」的權利。他是在關切族裔社群的處境與發展的問題。因此他主張,作為一個族裔社群,可以和「個人」以及「國家」一樣,應該可以是權利和義務的承載者。

Van Dyke 揚棄了傳統西方個人主義的理趣,建構了具有描述性以及規範性意涵的族裔社群權利理論。人權究為何物?人權具有什麼樣的意義?他不作極端抽象的思維,也不贊成將「人」視之為各自離立的存在。他從實際的經驗世界裏,去進行系統性的分析和歸納,發現個人除了在出生時是個「人」之外,他出生後便與他所隸屬的血緣、「種族」結下不解之緣。自從孩童牙牙學語之後,不論是母語還是其他,「語言」便已影響了個人自此以後一生的生活。「宗教信仰」的力量,也如影隨形地左右個人的人格型及價值觀。在人類歷史上,同一種族,使用同一語言,信仰相同宗教,而組成一個「國家」的情形,如果不是絕無,實可以說是少之又少。因此,除了國家這一個最大機制的政治組織之外,個人實際上是生存在各種不同的社群之中。這些社群對個人之存在,以及對個人人格深具影響力的,以 Van Dyke 之見,不外乎種族、宗教、語言。如果國家之內還有原住民的話,那麼他們自成為一個有其特色的社群是毫無疑問的。談人權,如果只就個人以及國家這兩造來討論的話, Van Dyke 都不認為它具有說服力,更不認為它與事實相符。在方法論的立場,基本上 Van Dyke 固然深受邏輯實證論的影響,並著成了一本專書<sup>15</sup>。不過,總觀他著書立論長達將近四十年的歷史中,論其精神,他實在沒有固守個體主義。他所致力的方向是,調和「事實」與「價值」之間的鴻溝。他深感於傳統西方個人主義學說偏廢了個人與他所隸屬的族裔社群不可分割、不可忽略的事實及其相互關係,從而對族裔社群進行一系列的研究。一九六〇年前後, Van Dyke 的著作便已表達出對於族裔社群、乃至對於「少數」的深重關切;一九七〇年以後的著作,更明白地鋪陳族裔社群擁有團體權利的觀念;一九八〇年以後, Van Dyke 的族裔社群權利理論建構,可以說已臻成熟。

Van Dyke 建構族裔社群權利理論,特別提出兩個但書。但書一。他沒

---

<sup>15</sup> 這一本書就是 *Political Science: A Philosophical Analysis*, 1960。

有企圖要批判個人人權或是想剝奪個人人權。畢竟個人人權之於人類社會是非常珍貴的。當我們要主張族裔社群應享有法律地位及權利時，我們甚至要特別地警戒，還得為個人人權提出辯護，因為團體以及國家都可能會危害到個人人權。Van Dyke 沒有意謂著有關個人享有平等待遇的問題應該被忽略，他的研究重心只是在強調，我們應該還要考量到與個人相對應的另一造，也就是族裔社群所應該得到的平等待遇的問題。族裔社群應該也可以有其正當理據的集體權利和法律地位。我們應該依據個別的環境和條件去對這些不同特色的社群進行合理的詮釋，並且對這些社群的持存給予鼓勵和支持。例如在「老雅米西社群」學童受教育的例子中，除了考慮「小孩受教育的權利」和「州法律要求學童就學年限的權利」之外，還應該考慮到「社群自身持存的權利」。再如，有關「個人表達」的自由和權利，除了依循個人主義的思維模式之外，也還應該考慮到「一個社群保存其語言的團體權利」的此一面向。（Van Dyke, 1979: 59）但書二。Van Dyke 只是就一般原則性的問題提出討論，而尚有許多實踐上的問題需要更縝密的思維和設計。例如，社群被認定的判準，除了他所曾論述的之外，還有些什麼判準呢？他們該擁有哪些實際的法律地位和權利呢？顯然地，不是只是一群人的集合就可被稱為（或自稱為）一種族裔社群，並據以要求被賦予他們所想要的權利和地位。目前世界上既存的實例對於我們所欲追求的族裔社群權利的目標頗有參考價值，但仍須進一步的檢視並探究其實踐上的可能性。（Van Dyke, 1979: 59-60；1985: 207）在實踐上，可用資源的如何分配與如何使用，將會是必須面臨的一個問題。誠如 John Packer 所指出的，如果在富裕的國度裏，資源充分，那麼所有有關的訴求，都可能被公平地考慮。相反地，如果資源很少，即使能提出強而有力的理據，其可能獲得的保障恐怕也是有限的。Packer 例舉瑞士 Romansch 社群，該社群只佔瑞士總人口數的百分之零點六，他們的母語被瑞士政府承認為是一種官方語言，所有政府服務部門所使用的語文，均包括此一語文。以一九九六年為例，他們所分享到的國家資源佔總數的百分之十。相反地，在貧窮的國家中，為數眾多的團體，即使有著相同的迫切需求，卻可能因為資源有限而只獲得些許的殘羹，甚至得不到任何的雨露。（Packer, 1996: 143-144）

值得重申的是，Van Dyke 並沒有將自己的理論視之為不可撼動的道德律令，他反而強調「實際」（或事實）與「理論」必須是相輔相成的。事

實可以增益、補充或是修訂理論。(1975: 612-614)他只是想告訴我們，不可忽視族裔社群的存在事實及其意義。它是居於「個人」與「國家」之間的媒介團體，它對平等地享有人權具有關鍵的影響力。如果沒有承認這些族裔社群對個人的影響力，並賦予這些社群以團體權利，那麼談人權的平等保護，便只是將個人視為互不相關涉的「個人」，而奢談其「身為人」的權利，這種人權觀念及其保護乃有不足之處。Van Dyke 無意抨擊個人人權的重要性，只是想擴增吾人對人權及其平等保護的意涵的認知罷了。(1979: 52-55, 59)

## 參考文獻

### 一、中文部分

江宜樺

- 1998 麥可 瓦瑟論多元族群社會的國家認同，收入蕭高彥、蘇文流（主編），《多元主義》，頁四一一至四四四。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。

蕭高彥

- 1998 多元文化與承認政治論，收入蕭高彥、蘇文流（主編），《多元主義》，頁四八七至五九。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。

### 二、英文部分

Cassese, Antonio

- 1994 “Introduction,” in Antonio Cassese, *Human Rights in a Changing World*. Paperback ed. Cambridge, UK: Polity Press.

Fiss, Owen M.

- 1976 “Groups and the Equal Protection Clause,” *Philosophy and Public Affairs* (Winter): 107-177.

Forsythe, David

- 1992 (Book Review) “Human Rights, the United States, and World Community,” in *Human Rights Quarterly* 14:502-509.

Freedon, Michael

- 1991 *Rights*. Milton Keynes: Open University Press.

Galenkamp, Marlies

- 1996 “The Rationale of Minority Rights: Wishes Rather than Needs?” in Juda Räikkä ed., *Do We Need Minority Rights?*

Hague, Netherlands: Kluwer Law International.

Kommers, Donald P.

- 1979 "Introduction: Individual and Group Rights," in Donald P. Kommers and Gilbert D. Loescher (eds.), *Human Rights and American Foreign Policy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Packer, John

- 1996 "On the Content of Minority Rights," in Juda Räikkä ed., *Do We Need Minority Rights?*. Hague, Netherlands: Kluwer Law International.

Van Dyke, Vernon

- 1960 *Political Science: A Philosophical Analysis*. Stanford, California: Stanford University Press.
- 1964 *Pride and Power: the Rationale of the Space Program*. Urbana: University of Illinois Press.
- 1970 *Human Rights, the United States, and World Community*. N.Y.: Oxford University Press.
- 1972 *International Politics (3rd ed.)*. N.Y.: Oxford University Press. 桃園：狀元出版社發行。
- 1974 "Human Rights and the Rights of Groups," *American Journal of Political Science* 18(4):725-741.
- 1975 "Justice As Fairness: For Groups?," *American Political Science Review* (June): 607-614.
- 1976 "Human Right Without Distinction As To Language," *International Studies Quarterly* 20(1): 3-38.
- 1979 "The Individual, The State, and Ethnic Communities in Political Theory" in Donald P. Kommers and Gilbert D. Loescher (eds.), *Human Rights and American Foreign Policy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- 1982 "Collective Entities and Moral Rights: Problems in Liberal

Democratic Thought,” *The Journal of Politics* 44: 21-40.

1985 *Human Rights, Ethnicity, and Discrimination*. Westport: Greenwood Press.

1990 *Equality and Public Policy*. Chicago: Nelson-Hall.

1992 *Introduction To Politics*. Chicago: Nelson-Hall.

1995 *Ideology and Political Choice: The Search For Freedom, Justice, and Virtue.*: Chatham: Chatham House Publishers.

Waldron, Jeremy

1993 *Liberal Rights: Collected Papers 1981-91*. N.Y.: Cambridge University Press.

Wellman, Carl

1985 *A Theory of Rights: Persons under Laws, Institutions, and Morals*. N.J.: Rowman & Allanheld Publishers.

# The Theory of Ethnic Community Rights: Vernon Van Dyke's Theory Construction

Chen Hsiu-jong

## Abstract

Political theorist Vernon Van Dyke contends that liberal-democratic theory, when focusing exclusively on the unique importance and autonomy of the “individual”, has failed to provide an adequate human rights theory of the relationship between the individual, ethnic communities and the state. This interaction is only a small part of the life of the individual and the state. In fact, the individual interacts with the state and society through his or her membership in different kinds of groups, and especially through membership in racial, religious and linguistic communities. Contractarian, utilitarian, and natural rights theories of government are all individualist prescriptions that are unable theoretically and empirically to cope with the serious problems arising from discrimination against ethnic communities in many parts of the world. Consequently, Van Dyke introduces the notion of “ethnic community rights” or “group rights” and argues, persuasively, that ethnic groups, identified by race, language, religion, or indigeneity, in addition to individuals, should be acknowledged as right-and-duty-bearing units of human rights. He proceeds to cite historical precedents and modern practices to support his thesis. He draws illustrations from heterogeneous societies in which cultural communities are corporately recognized in systems of political representation, in the distribution of social benefits, or in the assignment of territory within which the communities enjoys complete or partial autonomy. Van Dyke suggests that the theory of ethnic community

rights would supplement human rights theories and provide a more satisfactory doctrinal basis for some actual practices.

This article will review Van Dyke's doctrine about ethnic community rights. In addition, some questions and reflections on the theory of ethnic community rights will be offered.

Keywords: Vernon Van Dyke, human rights, ethnic community rights, individual rights, minority rights

