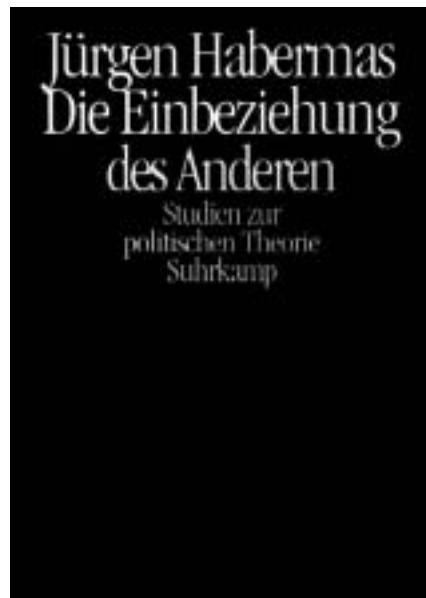


政治文化和現代社會的集體認同

——讀哈貝馬斯近著兩種

● 童世駿



Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997).

哈貝馬斯在1997年和1998年相繼出版了政治哲學論文集《對他人的包容》和《後民族的格局》。兩書涉及內容甚多，但核心的問題卻只是一個：如何理解現代社會的集體認同。更確切些說，如何理解民族國家和超民族國家層次上的集體認同？

繼1992年出版法哲學著作《事實和價值》(*Faktizität und Geltung*)之後，哈貝馬斯在1997年和1998年相繼出版了政治哲學論文集《對他人的包容》和《後民族的格局》。從道德到政治，從歐盟到克隆，兩書涉及內容甚多，但核心的問題卻只是一個：如何理解現代社會的集體認



Jürgen Habermas, *Die postnationale Konstellation: Politische Essays* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998).

同。更確切些說，如何理解民族國家和超民族國家層次上的集體認同？這個問題在《事實和價值》一書所附長文〈公民身份和民族認同〉中已有詳細討論，但那時，《馬斯特里赫特條約》(*Maastricht Treaty*)還沒有簽訂，歐洲聯盟還沒有誕生，「全球化」浪潮還沒有出現逼人之勢，中

東歐前共產主義國家加入歐盟還沒有提上議事日程。而這些，正是哈貝馬斯撰寫這兩部著作的重要背景。

一 現代社會的「集體認同 是做成的，而不是現 成的」

「集體認同」的問題，也就是關於「我們是誰？」的問題。這是一個令近代以來德國人十分苦惱的問題，也是歐洲一體化過程中急需回答的問題。《後民族的格局》一書的首篇文章通過回顧十九世紀德國民族主義運動中的一個片斷，來討論我們這個時代、尤其是歐洲範圍內集體認同之基礎的問題。

在十九世紀的德國民族主義運動中，格林兄弟(Jakob Grimm和Wilhelm Grimm)等日爾曼語學者和其他學科的人文學者起了重要作用。哈貝馬斯認為，格林兄弟等人自認為是在政治公域中對德意志民族精神的天生的詮釋者，這包含一個深刻的矛盾：一方面，他們的意願——「作為知識份子和公民來對自己的專業知識作公共的運用」^①——完全是政治性的；另一方面，他們對德意志民族認同的解釋則完全是非政治性的。這種解釋同他們對自己的學科即人文學科的看法有關。格林理解自然科學和人文學科之間的區別，不僅像後來的文德爾班(Wilhelm Windelband)等新康德主義者那樣從一般和個別的區別的角度，而且從外人與自己人的關係的角度，自然科學是對外人開放的；自然科學交往的包容性首先來自其

冷冰冰的普遍主義；而相反，「德國的科學則只訴諸德國的公眾」。一個民族的精神在詩歌中得到最純粹的表達，因此，格林對「甚麼是民族」這個問題作了這樣的回答：「一個民族就是一群說同樣語言的人的總體。」

在哈貝馬斯看來，這種觀點的實質，是「把德國政治統一看作是該民族文化上長期形成的統一性的遲到的實現」^②。但這些人因此「誤解了他們的事業的特殊的現代性」^③。這種現代性在於，即使是對德意志民族認同的這種文化主義的解釋，本身也是一種政治性行為、一種構造型行為；所謂「現代性」，也就是「構造型」。同這種構造無關的東西，那種所謂Volknation的觀念，「是不適合作為政治自由主義的普遍主義來源的」^④。

這裏講的Volknation，也就是所謂Volk des Volksgeistes，指以表現於特定的語言、文化之中的「民族精神」(Volksgeist)為基礎的民族，它區別於Nation der Staatsbürger，也就是由公民所構成的民族。現代集體認同之形成的典型，就是從Volk des Volksgeistes到Nation der Staatsbürger的過程。在這個過程背景之下，福祿培爾(Julius Froebel)對「甚麼是民族？」這個問題作了今天讀來很有啟發的回答。在福祿培爾看來，從描述的目的來說，「民族」的純粹政治的概念和純粹譜系學的概念都是不適合的，因為民族是和文化相伴隨的。從規範的角度來看，只有一個民族的民主自決的願望才為政治獨立的要求提供基礎。對於一個民族的統一來說，共和主義的自由具有規範的優先性。同時，曾經在瑞士生活的福祿培爾又

在十九世紀的德國民族主義運動中，格林兄弟等日爾曼語學者和人文學者起了重要作用。在哈貝馬斯看來，格林兄弟等人對德意志民族認同的這種文化主義的解釋，本身也是一種政治性行為、一種構造型行為。

哈貝馬斯把歐洲統一的事業看作是資產階級革命在新的歷史條件下的繼續。當然，他大概也會把這種「繼續」看作是對資產階級的歷史局限性的又一次突破，而這種突破是一個歷史性學習過程的成果。

知道，對於一個共和主義的共同體的生存能力來說，共同的文化生活方式的前政治地起作用的——至少是想像地起作用的——共同性是多麼重要。

哈貝馬斯認為，對於正走向後民族形式的政治聯合的歐洲人來說，福祿培爾的這種觀點具有重要的啟示作用。基於「馬約」的歐洲統一、範圍擴大到多重政策領域的歐洲統一，要求在超越民族國家界限的層次上實現那種十九世紀在民族國家的公民之間第一次確立起來的「抽象的團結」：丹麥人必須學會把西班牙人、德國人必須學會把希臘人當作「我們的一員」來看待，反之亦然。民族 (Nation) 的觀念在其血族的理解形式 (voelkischen Lesart) 之下曾經導致了對他人、尤其是對猶太人的排斥甚至滅絕。「但在其文化主義的理解形式之下，民族的觀念也有助於確立一種在那時以前彼此當作外人的人們之間的團結和共存。我們就歐洲的政治統一而言所面臨的，是我們的日耳曼語學者就他們民族的政治統一而言所面臨的類似的任務，儘管所處的處境是不能類比的。」^⑥一百多年以前，以實施人權和民主為主要職能的民族國家框架，使得一種超越祖源和方言的、新的抽象形式的社會整合形式成為可能。一百多年以後，我們現在面臨的任務是以「進一步的抽象」、在更大的範圍內繼續這個任務。實際上，哈貝馬斯把歐洲統一的事業看作是資產階級革命在新的歷史條件下的繼續。當然，他大概也會把這種「繼續」看作是對資產階級的歷史局限性的又一次突破。

這種突破是一個歷史性學習過程的成果：與十九世紀德國自由派知識份子相比，當代歐洲人的優勢在於他們已經明確地意識到：「集體認同與其說是現成的，不如說是做成的。」^⑥

二 「做成」現代集體認同的關鍵：政治文化

現代集體認同區別於傳統集體認同的關鍵在於，「它要確立的僅僅是異類的人們之間的統一性」^⑦。即使在同一個民族國家之內，公民們也常常是語言、文化、信仰和種族上彼此不同的個體。但正是這些「他人」們一起構成了現代意義上的「我們」。「做成」現代集體認同的關鍵，是怎樣把「他人」結合起來，怎樣使這些他人們形成同屬於「我們」的意識。

對這個問題的回答，是哈貝馬斯整個現代性理論的重要部分。在哈貝馬斯看來，現代社會的任何較大的群體都是由一些自我理解不盡相同的亞群體和個人所組成的。因此，把一個群體整合為一個整體的，不應當是那種過於具體、以至不能容納亞群體和個人之間的種種差異的東西。這一點在民族層次上尤其明顯。雖然種族和文化上的同質性常常為民族獨立和民族統一事業提供了基礎，但是，這種文化和種族同質性實際上往往是一種虛構，即使真有此事，它也無法成為現代民族國家的合法性根據，因為現代民族國家的最重要功能應該是確保其每個公民的基本權利。在我們的時代，文化多元主義的事實和

確保公民權利的任務這兩方面，決定了民族國家層次上的整合力量只能是法：它既是在文化和種族方面各不相同的亞共同體之間的「公分母」，又是該民族國家中自由平等的公民的意志的體現。因此，哈貝馬斯把這個層次上的共同體叫做「法的共同體」。

法的共同體區別於利益群體，因為利益群體不需要人們被某種他們都認為是好的或正當的東西連接起來、從而形成一種真正意義上的「我們」的意識。法的共同體也區別於文化共同體，不僅因為在過去，民族國家或組織為國家的民族永遠是一個政治過程的結果而不是一個前政治的共同體，而且因為在現在，一個民族國家若不想損害其疆域內的少數群體，就不能被說成是一個文化上同質的共同體。民族層次上的集體認同又區別於道德共同體，因為法的規範的抽象程度不像道德規範的抽象程度那麼高：「一般來說，法的規範不談論甚麼是對所有人類都同等地好的；它們所規範的，是一個具體的法的共同體的公民的生活情境。」^⑥

這也就是說，民族層次上的集體認同的特點，並不是一些純粹抽象的和普遍的規則和建制。道德原則反映在基本權利和憲法原則之中，但這些權利和原則必須從特定的法的共同體的角度加以詮釋。否則的話，這些原則就乾脆是同這個特定的共同體無關的，因此是無法運用於它的。哈貝馬斯要求在確定民族層次上的集體認同時把道德原則與這個共同體的倫理價值和自我理解結合起來，上述觀點便是他為

此提出的一個論證，可稱之為「相關性論證」或「可運用性論證」。

哈貝馬斯為此提出的另外一個論證，可稱為「可接受性論證」或「穩定性論證」。他提出這一論證的背景之一，是對穩定的自由民主制度的條件的討論。一個自由民主制度要能夠穩定，不僅要以普遍主義的原則為基礎，也要通過一個正式的民主建制之外的公共領域和市民社會來運作，它還要受到習慣於政治自由的民眾的支持。

這就要求一種特定的文化——政治文化——發揮作用^⑦：

以法的形式構成的公民身份地位所依賴的，是以公共的善為取向的公民的不可用法律來強制的動機和意圖的和諧背景的支持。受憲法保障的自由建制只有對這樣的人們才是有許多價值的，他們習慣於政治自由，適應於自決實踐的「我們視角」。以法的形式建制化的公民角色必須被根植於自由的政治文化的情境之中。

三 兩種政治文化觀： 「以政治方式形成的文化」和「與政治物相關的文化」

「政治文化」是哈貝馬斯近期著作中頻繁出現的術語，很大程度上反映了哈貝馬斯與泰勒 (Charles Taylor)、羅爾斯 (John Rawls) 等哲學家之間的討論，也體現了規範的政治哲學和經驗的政治科學之間的關係，很有進一步討論的價值。

泰勒強調其對象為一特定文化

在我們的時代，文化多元主義的事實和確保公民權利的任務這兩方面，決定了民族國家層次上的整合力量只能是法：它既是在文化和種族方面各不相同的亞共同體之間的「公分母」，又是該民族國家中自由平等的公民的意志的體現。因此，哈貝馬斯把這個層次上的共同體叫做「法的共同體」。

哈貝馬斯發現羅爾斯在以下三個意義上使用「政治的」一詞：非形而上學的；同公眾利益有關的；公民關於公眾利益所共有的信念。對「政治的」作這樣的理解，使得羅爾斯把現代社會中同其他文化價值領域相分離的政治價值領域當作某種既與的東西，而這是很成問題的。

共同體的愛國主義對於民主所具有的價值，羅爾斯把憲法原則看作具有不同價值、不同世界觀的公民當中的「重疊共識」，哈貝馬斯的政治文化概念從某種意義上可以看作是向這兩種觀點的靠攏。哈貝馬斯認為他可以同意泰勒關於愛國主義的觀點，如果對這種觀點做這樣的解釋的話：「民主法治國家的普遍原則應當根植於某個政治文化之中。」在哈貝馬斯看來，「憲法的原則，只有當它們置身於由公民構成的民族的歷史的情境之中，從而與公民的動機和意圖建立聯繫，才在社會實踐中具有形式，並成為動態地理解的建立自由的人與平等的人的聯合體這個謀劃的推動力量」^⑩。與泰勒不同的是，哈貝馬斯強調「共同的政治文化的層次必須同亞文化及其前政治地鑄成的認同相脫鉤」^⑪。「一個國家的政治文化」，他說，「是以有效的憲法為結晶的。每個民族文化都根據其獨特的歷史而形成對同一些、也體現於其他共和主義憲法中的原則——比如人民主權和人權——的一種與眾不同的理解」^⑫。這種同特定的亞文化、亞群體——包括主流文化和主流群體——相分離的政治文化，同羅爾斯所說的「重疊共識」非常相近。羅爾斯先從在美國這樣的社會中發現的公民直覺中引出這種「重疊共識」，然後用他的「原初地位」的理想實驗和「反思平衡」的論證方法對之加以論證。有人認為羅爾斯如此強調特定社會的現有共識，是向共同體主義和情境主義靠攏。哈貝馬斯認為大概還不能這樣說，但他對羅爾斯把這種政治直覺的辯護僅僅當作政治哲學家的

事情(而同公民本身無關)是不能贊同的。同樣有問題的，是羅爾斯對「政治的」一詞的用法。哈貝馬斯發現羅爾斯在以下三個意義上使用「政治的」一詞：非形而上學的；同公眾利益有關的；公民關於公眾利益所共有的信念。對「政治的」作這樣的理解，使得羅爾斯把現代社會中同其他文化價值領域相分離的政治價值領域當作某種既與的東西，而這是很成問題的^⑬。之所以出現這種情況，哈貝馬斯認為是因為羅爾斯沒有對正義觀念的「可接受性」(Akzeptabilität)和「接受」(Akzeptanz)作明確區分，沒有看到，「對於所提議的正義觀念要達成共識，公民必須對這種觀念加以確信」^⑭。哈貝馬斯認為，這樣理解「政治的」是錯誤的。

那麼，甚麼是對「政治的」的正確理解呢？這個問題對理解哈貝馬斯所使用的「政治文化」概念的含義非常重要。正是在這裏，我們可以找到哈貝馬斯所說的「政治文化」和政治科學家、社會學家們通常所說的「政治文化」的根本區別。

「政治文化」成為一個常見話題，是從1963年《公民文化：五個國家人民的政治態度和民主制度》(*The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*)一書出版開始的。該書作者阿爾蒙德(Gabriel Almond)和維爾博(Sidney Verba)於1959年和1960年在英國、意大利、墨西哥、美國和聯邦德國五國進行調查，對每個國家1,000名公民進行民意測驗。根據阿爾蒙德的觀點，該書使用的政治文化概念「強調政治知識和政治技巧，以及對於政治物和

政治過程——對於整個政治制度、對作為參與者的自我、對政黨和選舉、科層機構等等——的感情和價值取向^⑥。這裏我們看到，「政治文化」之所以為「政治的」，是因為它涉及政治科學家們所研究的一個領域——它是關於通常被稱為「政治的」東西的文化現象。這樣的理解，是接近羅爾斯對「政治的」一詞的使用的。

我們可以從哈貝馬斯對羅爾斯的「政治」觀的批評中看到，他雖然在近著中頻繁使用「政治文化」這個術語，但他對這個術語的理解卻是非常不同於政治科學家的。簡單些講，在哈貝馬斯看來，作為涉及民族層次、甚至超民族層次上的集體認同的「政治文化」，其地位介於政治意義上的認同和文化意義上的認同之間。哈貝馬斯的思路通常是這樣的：首先，他在兩個方面（或兩個層次）之間作一個概念區分，並且批評在概念上混淆這兩個方面的種種謬誤；然後，他設法確定這兩個在**概念上**不同的方面在**歷史上**或**經驗上**卻是以這種或那種方式並存着或混合着的；在這種**事實性**的確認之後，他常常作一個規範性的建議：找到某種東西可以在這兩個方面之間起中介作用，以便克服這兩者之間的衝突，或其中一方接管和吞併另一方的趨勢。在哈貝馬斯的社會理論中，法就是這樣一個在生活世界和系統之間起中介作用的中項。他對於「政治的東西」和「文化的東西」之間的關係的做法，也是如此。第一步，他區分政治認同（作為某種獲得性的東西）和文化認同（作為某種授予性的東西），強調現代的公民身份是本質上形成於爭取自由和正

義的鬥爭的政治性認同，而不是一種基於共同的語言、種族、宗教信仰等等的前政治認同。但是，這種概念上的區分並不意味着這兩種認同不可能在歷史上和現實中具有經驗上的重疊。哈貝馬斯認為，民族國家——就其典型形態而言，它是同時基於普遍主義的共和主義和特殊主義的民族主義的——就是這兩種認同重疊的結果。從兩者的概念區別來說，共和主義和民族主義之間的那種「社會—心理聯結」只是偶然的東西，但用這種聯結來解決的那個問題，卻不是偶然的；相反，它是一個在新的條件下需要用新的聯結來解決的問題：「為了這種政治動員，需要有一個具有構造信念之力量的觀念，它要比人民主權和人權更強地訴諸心靈和感情。」^⑦在過去，這個問題是由「民族」這個觀念來解決的。在我們的時代，民族的觀念越來越成問題了。在這種情況下——至少在我看來——哈貝馬斯主張用他所理解的「政治文化」取而代之。這種政治文化是「政治的」，所以它可以成為這種越來越多文化的社會中的政治認同的基礎；它是一種「文化」，所以它可以連接公民的動機和態度，能夠培育一種「以公共的善為取向的公民的不可用法律來強制的動機和意圖的和諧背景的支持」。一方面，這種政治文化應當同主流文化傳統相分離，從而對盡可能多的亞文化傳統一視同仁；另一方面，這種政治文化應當具有足夠的整合力，把一個多文化的政治共同體凝聚在一起。這種意義上的政治文化當然也是一種「同政治物相關的文化」，但更重要的是，它是

作為涉及民族層次、甚至超民族層次上的集體認同的「政治文化」，其地位介於政治意義上的認同和文化意義上的認同之間。但是，這種概念上的區分並不意味着這兩種認同不可能在歷史上和現實中具有經驗上的重疊。哈貝馬斯認為，民族國家就是這兩種認同重疊的結果。

一種「以政治方式形成的文化」。它不僅區別於「非政治的文化」，它也區別於「前政治的文化」。簡單地講，它是一種作為公民對政治活動之參與的結果而形成起來的文化。

對政治文化作這樣的理解非常重要，理由主要有二：一方面，只有一種按這種方式理解的政治文化，才能成為一個不依賴於某個疆域內文化傳統和種族來源的同質性和共同性的集體認同的基礎；另一方面，只有以這種方式理解政治文化，我們才能正確地理解政治文化和民主之間的關係。因為同特定文化傳統相分離的政治文化（如哈貝馬斯所指出的）本質上是一種自由的政治文化，所以，這兩個方面是相互密切聯繫着的。

考慮政治文化和民主之間的關係，其實是政治文化研究的主要背景。就像阿爾蒙德所說的：「《公民文化》一書的研究的設想，是在第二次世界大戰之後形成的。20年代和30年代的那些事件以及社會理論家對那些事件的反思影響了他們的社會理論。」^⑦

《公民文化》一書出版若干年以後，民主穩定性的問題由於60、70年代激進學生運動而帶上了一個新的意義。「憲法愛國主義」（Verfassungspatriotismus）這個對理解政治文化概念、尤其是對理解哈貝馬斯的政治文化概念非常重要的觀念（哈貝馬斯所提倡的那種政治文化也就是憲法愛國主義），實際上是在這種情況下、針對以激進民主主義向戰後在西德確定的民主制度造反的左翼學生而首次提出的^⑧。

但是，在關注政治文化和民主

的關係、關注合適的政治文化對於穩定的民主制度的影響的時候，我們通常所看到的政治文化研究的背後，常常是一種狹隘的民主觀。比方說，有人就批評《公民文化》一書的作者忽視了這樣的事實，即他們在英國和美國所看到的那種形式的穩定民主制度之外，也可能有其他形式的穩定民主制度^⑨。他們從一種「實際存在的」民主模式出發，把據說是其基礎的政治文化作為研究和評價其他國家的政治文化的標準。這樣做不僅會導致對這種民主模式本身的非批判態度，而且也會導致對民主傳統較弱的地區和國家的民主政治發展前景的悲觀估價或冷漠辯護。在某種意義上，這種「前政治的」政治文化觀，更使得很少有餘地來想像能超越民族國家的邊界而形成一種共同的政治文化（而不僅僅是一種相同的政治文化），從而為像歐洲聯盟這樣的超民族的集體認同提供基礎^⑩。

四 培育自由的政治文化的幾個因素

在民族國家的層次上，哈貝馬斯相當滿意西歐和北美各國的政治文化的情況^⑪。重要的是在此基礎上繼續前進。在論證歐洲的跨民族政治文化的可能性的時候，哈貝馬斯以前主要援引瑞士和美國的榜樣^⑫，近來則說德國的聯邦主義是歐洲認同的一個可能模式^⑬。

確實，就歐洲目前的情況來看，聯邦德國的經驗要比瑞士和美國的經驗更具有針對性。德國不僅

「憲法愛國主義」這個對理解政治文化概念、尤其是對理解哈貝馬斯的政治文化概念非常重要的觀念，實際上是針對以激進民主主義向戰後在西德確定的民主制度造反的左翼學生而首次提出的。

是「憲法愛國主義」這個術語的發源地，也是這個術語所表示的認同感顯示得最清楚的國家。雖然《公民文化》一書的作者根據他們在50年代末所作的調查結果對德國達到穩定民主制度的前景給了一個相當消極的評價，但孔拉特 (David P. Conradt) 在70年代「對德國政治文化的重新考察」表明，德國人對新政治制度的自豪感已大大增強，其情形同這方面具有典型意義的英國相像²⁴。

有許多因素導致這種政治文化的形成，有人列舉了像「第二帝國」和「第三帝國」所導致的巨大失敗和災難、魏瑪共和國的失敗、戰後經濟政策的成功、德國原有的地方民主傳統等等因素²⁵。除了這些，另外兩個因素也值得一提：一是政治決策和制度建設的作用，二是以憲法為取向的政治教育 (politische Erziehung或politische Bildung) 的作用。

一般認為，在形成戰後德國立憲民主制度方面，西方盟軍起了相當積極的作用。他們不僅幫助起草和執行基本法，而且還通過建設德國的民主制度來再造德國的政治文化²⁶。這種作用之所以同歐洲一體化相關，是因為在作為一個政治過程的歐洲一體化過程中，從上而下 (儘管不是自外而內) 的政治決策始終是一個關鍵因素。既是這種情況的原因，也是這種情況的結果，這個過程被公認為有一個「民主的匱乏」的問題，也就是缺少相應的公眾參與和公眾支持的問題 (哈貝馬斯多次談到這個問題)。《對他人的包容》有一篇題為〈歐洲需要一份憲法嗎？〉的文章，對這個問題作了進一步的討論。

哈貝馬斯對這個問題的回答是肯定的，但他在這裏似乎面臨一個先有雞還是先有蛋的難題：一方面，歐洲層次上的立憲民主建制需要一種立憲民主政治文化作為其社會心理基礎；另一方面，這樣一種歐洲政治文化的形成又需要一個跨越歐洲各國國界的政治法律制度作為其制度框架和背景。在這方面，那些以或多或少自然的方式來解決這個兩難的國家的經驗，實不如德國的經驗來得管用。可能是參考了德國的經驗，哈貝馬斯建議用這樣一種方式來解決上面所講的兩難：在相應的歐洲政治文化形成之前就引入一份歐洲憲法，因為「通過歐洲憲法所創造的政治建制，將具有一種誘導效果」²⁷。哈貝馬斯為此提供的理由是經驗性的而不是規範性的。誠然，哈貝馬斯通常注意經驗性問題和規範性問題的區別，並且相對來說更重視規範性問題。但是在這裏，他似乎特別強調一種經驗性考慮——**經濟的全球化**——的重要性²⁸：

據我看，更大的危險來自全球性網絡和市場的自主性，它同時也對公眾意識的分裂化起推波助瀾的作用。如果沒有具有政治行動能力的建制緊隨這種系統性的網絡化而發展起來，從一個具有高度流動性的經濟現代性中就會重新產生在社會政治方面麻木不仁的舊帝國的宿命論。於是，由過份流動的社會所產生的過份流動的民眾的後工業性質的貧困——第一世界中的第三世界——以及隨之而來的共同體的道德瓦解，就成為對於未來的場景具有決定作用的因素。

哈貝馬斯在論證歐洲的跨民族政治文化的可能性的時候，以前主要援引瑞士和美國的榜樣，近來則說德國的聯邦主義是歐洲認同的一個可能模式。確實，德國不僅是「憲法愛國主義」這個術語的發源地，也是這個術語所表示的認同感顯示得最清楚的國家。

面對這種局面，哈貝馬斯首先訴諸的力量，在很大程度上是政治精英的政治意志^②：

無論如何，並沒有理由來否定這一點，即，假如有政治意志的話，在一個經濟、社會和行政上長期共同成長的歐洲，尤其是在一個可以得到共同的文化背景、共有的幸運地克服民族主義的歷史經驗支持的歐洲，政治上必要的交往關係，一旦在憲法上為其鋪平道路，是可以建立起來的。

西方盟軍幫助德國建立民主制度的努力的其中一個重要部分，是範圍廣泛的政治再教育規劃。聯邦德國於1949年建立後，這個由戰勝國加在戰敗國頭上的規劃被代之以（或許更確切些說是繼之以）德國人自己實行的政治教育。那篇提出著名的「憲法愛國主義」觀念的文章，就筆者所知，就是作為下薩克森州政治教育中心的政治教育系列材料的一種而出版的。

但是，「政治教育」這個詞是有爭議的。在幾年前一個叫「中東歐國家中的歐洲形象」的國際合作項目中，來自波蘭、斯洛伐克、捷克和匈牙利的與會者在項目開始階段反對使用「政治教育」一詞，最後在聯邦德國的學者的說服下，才同意使用這個術語^③。哈貝馬斯在論證自由的政治文化對於立憲民主制度的重要性時，強調「必須避免政治灌輸」^④，這是毫不奇怪的。這裏，他又作了一個概念區分：一方面，他強調「就交往性權利和合法性法律的產生而言，公民提出要求的民主權利必須不僅是以個人自由的形式（也就是自

利的形式），而且也是以對公共地使用交往自由的應享資格的形式（亦即以取向於公共的善的形式）」^⑤。因此（作為達到這一點的功能條件），「公民習慣於自由政治文化框架之中的自由的種種建制，是必要的」^⑥；另一方面，他認為「有關一個良好的政治社會化之條件的經驗性問題，不應該被直接轉譯為對價值和政治德行的規範性要求」^⑦。換句話說，公民道德並不能等同於（法律意義上的）公民義務。作為一位哲學家，哈貝馬斯更感興趣的是規範性問題而不是經驗性問題。為此，一位評論者說：「雖然哈貝馬斯描述了這種自由的政治文化的各個方面，但他並沒有說明它的起源。」^⑧平心而論，哈貝馬斯在《公域的結構性轉化》（*Strukturwandel der Öffentlichkeit*）的幾章中當對這種起源提出說明（解釋）。但那只是說明某種在過去已經發生的事情，而沒有說明一種自由的政治文化可以怎樣在目前或者在將來形成。但是，哈貝馬斯對這個問題並沒有提出任何具體答案。

實際上，就是這個問題使得德國的政治教育經驗值得特別注意。像許多其他德語詞一樣，*Bildung*一詞是很難翻譯的。在那個至少可追溯到洪堡（Wilhelm von Humboldt）的傳統中，*Bildung*的兩個含義和我們這裏討論的問題很有關係：一方面，*Bildung*不應該被理解為某種自上而下或由外而內的教育之類的東西，而根本上是一種自我教育、自我形成、自我發展、自我改善和自我培育；另一方面，在洪堡看來，*Bildung*是某種政治應當從屬於它的東西。這種觀點有可能導致一種接

哈貝馬斯對戰後西德政治教育隻字未提，這反映了他的如下觀點：意義和價值是不能由行政力量來產生的。但他畢竟忽視了戰後德國主要借助行政力量實施的政治教育對民主價值在德國深入人心起了積極作用這個歷史事實，也忽視了借助行政力量實施的政治教育在形成歐洲人新的集體認同方面能起的重要作用。

近於柏拉圖式的專制主義，但也可能有助於避免教育受政治利益和行政力量的控制。同這樣一個傳統相聯繫的政治教育，是可以避免與政治灌輸混為一談的。

然而，哈貝馬斯雖然對「憲法愛國主義」觀念的傳播出力甚大，卻對戰後西德政治教育——它不僅(如上所述)為「憲法愛國主義」一詞的出現提供了背景，而且為形成由這個詞表達的集體意識提供了最重要的條件之一——隻字未提。這種情況大致反映了哈貝馬斯經常說到的如下觀點：意義和價值是不能由行政力量來產生的，但畢竟忽視了戰後德國主要借助行政力量實施的政治教育對民主價值在德國深入人心起了積極作用這個歷史事實，也忽視了借助行政力量實施的政治教育在形成歐洲人新的集體認同方面能起的重要作用。哈貝馬斯主張在全歐洲範圍的民主政治文化還沒有形成時就引進歐洲憲法，當他提出這個建議時，他是看到了政治制度和政治文化之間建立良性互動關係的重要性的。但哈貝馬斯沒有看到，這種良性互動關係的最重要環節之一，就是我們在德國(在一定意義上也包括其他西歐國家)所看到的那種政治教育。

註釋

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ Jürgen Habermas, *Die postnationale Konstellation: Politische Essays* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998), 17; 23; 24; 30; 36; 37; 37; 190-91; 641-42; 642.

⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛ Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997), 142; 143; 91; 81; 136; 190-91; 189-90; 191; 191; 188; 191; 381; 381; 381.

⑳㉑㉒ Gabriel A. Almond and Sidney Verba, eds., *The Civic Culture Revisited* (Boston/Toronto: Little, Brown and Company, 1980), 27; 16; 59.

㉓ Dolf Sternberger, *Verfassungspatriotismus, Schriftenreihe der Niedersaechsischen Landeszentrale für Politische Bildung, Grundfragen der Demokratie*, Folge 3 (Hannover, 1982), 13.

㉔ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992), 642-43.

㉕㉖ Roger Eatwell, ed., *European Political Cultures: Conflict or Convergence?* (London: Routledge, 1997), 93; 93.

㉗ 同註⑳書，David P. Conrard, "Changing German Political Culture", 213。

㉘ Bundeszentrale für politische Bildung, *Europabilder in Mittel- und Osteuropa: Neue Herausforderungen für die Politische Bildung* (Bonn: Euroa Union Verlag, 1996), 17.

㉙ Dick Howard, "Law and Political Culture", *Cardozo Law Review*, no. 4-5 (March 1996): 1425.