

西方对爱国主义的爱恨情仇： 从麦金太尔与努斯鲍姆论起

简成熙

摘要：启蒙以后的西方自由主义氛围强调个人自主，公民教育的重点不在于爱国、认同、效忠、牺牲等积极美德，而在于对国家公权力不当限制、权利义务的相互规范。自由主义也担心爱国主义或民族主义会造成种族沙文主义。社群主义如麦金太尔等却认为国家具有构成性价值，爱国重新受到正视。努斯鲍姆从道德普遍主义、全球交流的视野，强调世界主义应优先于爱国主义。塔米尔则发展自由民族主义，维罗里提出没有民族主义的爱国主义，企图调和二者的可能冲突。西方世界对爱国主义“爱恨情仇”的学术讨论，不仅值得东方世界参考，今日西方一股浓厚在政治、经济上反中的作法，更值得西方世界重新反思。一言以蔽之，西方重新发扬爱国主义，不应成为阻碍全球化、中西方合作与世界和平的理想。

关键词：爱国主义；民族主义；公民教育；自由主义；社群主义

中图分类号：G40-02 **文献标识码：**A **文章编号：**2095-6762(2021)02-0020-15

一、问题：爱国是美德吗？

战于郎，公叔禺人遇负杖入保者息，曰：“使之虽病也，任之虽重也，君子不能为谋也，士弗能死也，不可。我则既言矣！”与其邻重汪錡往，皆死焉。鲁人欲勿殇重汪錡，问于仲尼。仲尼曰：“能执干戈以卫社稷，虽欲勿殇也，不亦可乎！”（礼记 檀弓）

少年汪錡执干戈以卫社稷，所标榜的爱国精神，不仅感动了孔子，认为应以成人之礼葬之，也感动后世无数人。不过，公叔禺人却叹之，徭役赋税使百姓痛苦不堪，高官们不能好好策划，将士们又不肯为国效命，他与少年汪錡仍然选择为国牺牲，更令我们唏嘘。覆巢之下，焉有完卵？其实，国家富强承平之时，根本无须子民效死。乱世危局，不全然受制于自然天灾，大部分是人祸造成，但我国历史上对于是否需要片面地强调爱国之提问，似乏深入探索。

启蒙以后，西方世界重新律定个人与国家的关系，大部分的契约论都倾向于设定个人为了自己的福祉、自由，交出伤害别人的自由，赋予国家(团体)公权力，其目的是为了保障每个人私领域的自由。二十世纪前半叶法西斯当道，也让西方自由主义国家对于诉诸集体的主张，戒慎惶恐。从伯林(I. Berlin)对积极自由的疑虑，哈耶克(F. A. Hayek)担心国家管太多而迈入奴役之路，波普尔(K. R. Popper)对传统柏拉图到黑格尔以降可能形成集体坐大而失去开放社会的指控，都是显例。同一时间左

收稿日期：2020-02-10

作者简介：简成熙，台湾屏东大学教育行政研究所教授，教育学院院长(台湾屏东，90003)

派法兰克福学派阿多诺(T. W. Adorno)等对权威人格,以及弗洛姆(E. Fromm)对于德国人民在纳粹时期“逃避自由”心理机制的探究,也都与自由主义相应。虽然1950年代美国有很短暂的极右派麦卡锡抓共产党同路人的白色恐怖时期,20世纪西方自由主义以个人自主抗拒传统桎梏,对国家机器权力的制衡,仍是主流。在此理念下,公民教育的重点不在于爱国(patriotism)、认同、效忠、牺牲等积极美德(virtues),而在于对国家公权力不当限制、权利义务的规范、公私领域划分等的消极防范。

1980年代以后,西方社会开始有学者反思自由主义本身无法证成团体的价值,因为在契约论下,成员与团体的关系只能是工具性的关系,团体因而不具有内在价值,只是个人获得幸福的制度工具。但是个人与团体间其实是有着更多的文化、生活与价值上的联系。个人的自我并不是像自由主义所倡议的可以孤悬于这些影响外,进行理性、客观的选择,社群主义(communitarianism)是典型的代表。二者之间对于民族认同、公民美德在民主社会扮演角色的相互论辩,成为学术盛事。^[1]若从实际脉络中来审视,西方国家虽然历经民主政治,经济生活与社会福利都有长足进步,可是社会日趋冷漠、公民缺乏参与公共事务兴趣,更重要的是彼此缺乏休戚与共的情怀,造成每个人心灵深处的苦闷。社群主义的学者正是希望从历史脉络中,强调集体共善,希望济当代自由主义社会疏离之溺。

西方在这样的学术或实践氛围中,重新强调集体共善(common good)。以重振亚里士多德闻名的麦金太尔(A. MacIntyre)在一个讲座中,特别以爱国是否是一项美德之提问,企图论证爱国是一项美德,而广受注目^[2]。十余年后,另一位专精希腊哲学的努斯鲍姆(M. C. Nussbaum)也发表专文,从道德普遍主义、全球交流的视野,强调世界主义应优先于爱国主义。努斯鲍姆也邀集众学者回应,而汇集成册。^[3]这也吸引了国外教育哲学学者进一步探讨爱国教育的得失。^{[4][5][6][7][8][9][10][11]}国外1990年代以后受社群主义等影响,一度被自由主义污名化的民族主义或爱国主义,重新受到重视,而自由主义所重视的普遍性道德程序原则及衍生重视普遍人性的世界主义仍然担心这一波西方爱国主义复甦,会有碍世界团结。走笔之时,正值新冠疫情肆虐世界,西方一股浓厚的“反中”情绪,俨然成形。回顾1990年代以后西方世界政治哲学对于爱国主义等的相关讨论,虽然当时有其特定的现实问题,我们身处东方,倒也能借镜。对西方国家而言,今日西方浓厚的反中情结,对“爱国”的再反思,更是刻不容缓。

爱国本来就是东方世界教育的重点,已有许多学者致力于爱国教育的研究,如郑航、肖燕华对美国1990年代的爱国教育原委、趋势作了详尽说明。^[12]闫闯、郑航也已经深入探讨社群主义的国家认同与爱国观。^[13]也有人对课程教科书的“国家形象”做了有趣的文本分析。^[14]此外,多位学者把梳国家认同,都与爱国理念,息息相关。如郑航提出理性的国家认同观。^[15]刘铁芳从教育的宗旨是自我完善性,其中心是个体获得自我在世的规定性,国家认同是自我规定性的基础和重要内涵来立论。^[16]曹婧从共同体感觉出发,透过合理心智启蒙与实践判断,内在地建构自我世界之意识,走向本真性的国家认同教育。^[17]韩震、陈高华也指出了国家认同与全球化的可能紧张。^{[18][19]}李伟言甚至提醒近年一些反爱国教育论述的出现,她认为不是工具理性,国家认同是嵌入在价值理性的框架,才得以奠立。^[20]前述论述,都发人深省。

本文拟在前述中西论述等的基础上,继续深化。作为一名治西方教育哲学的学术工作者,笔者希望能够为爱国主义或爱国教育的相关学理奠基。本文先集中在前述麦金太尔及努斯鲍姆论文原典的解析,再援引塔米尔(Y. Tamir)、维罗里(M. Viroli)及学者与努斯鲍姆论辩等,初步检视西方企图调和自由主义、民族主义(爱国主义)的折衷论述,最后提出笔者的暂时结论,以厚实国内爱国相关的学术讨论。

二、麦金太尔对爱国美德的论证

麦金太尔开宗明义，指出道德哲学家的任务就是要在社会中，经由合理的探索，提出令人信服的道德主张，特别是社会面临价值冲突时，更为迫切。无论是看法不同的团体间，或是社群内成员看法的歧异，道德哲学家首先应把彼此歧异的想法涉及的争议呈现出来。古代不乏表现爱国情操，许多文学作品也都认定爱国是美德，但是1960年代的美国，爱国之说却沦为邪恶（在此应该是指当时美国学界、民间反越战等诉求）。虽然无法简化为二元对立，但可以澄清彼此立场。第一次世界大战，韦伯（M. Weber）认为应该效忠德意志帝国，这是取决于民族因素，涂尔干（E. Durkheim）等也表达对法国同样的情感，这是公民性（civilisation）。冷战时期与苏联共产国家对抗，当时的美国政治家普遍认为应该效忠的是自由，而不是民族，其要旨：1)是建国理想，而不是民族，是爱国的首要目标；2)是建国理想提供了效忠其国的好理由，而不应该是族裔或公民身份。^{[2]4}麦金太尔则认为，爱国涉及对其特定国家的效忠。我们都可以认同法国文化，但这与法国人的效忠法国，不可同日而语，只有法国人才会效忠法国。此外，爱国当然也不是无条件爱其国。爱国者通常会珍视其母国的优点、成就等特殊特质，即便是他国有同样的优点，我们也不会对他国发展出相同的认同情怀。爱国情怀的独特性，使其具有类似与生具有的不可泯除性（ineliminable）。

（一）当代自由主义、道德普遍主义的限制

麦金太尔因此认为，爱国是一种忠诚的美德。婚姻、家庭、亲属、朋友、学校、运动俱乐部等机构，都涉及忠诚。通常，个人对于上述关系、团体的忠诚，是来自于蒙受其益的感恩。不过，我们对许多团体的感恩，不必然滋生这种忠诚。爱国心油然而生的效忠国家，不完全来自于亏欠国家，或是享受国家好处的回报等互惠关系。麦金太尔坚定的主张，爱国就像夫妻之情一样，有其本质性（essential），或是不可泯除性，当然是一项美德，但是当代许多道德哲学并不如此看待爱国。他们认为，由于爱国主义有特殊性，若是物质资源的限制以及生活方式的不同，爱国主义势必会与普遍性的道德规范发生冲突。康德、部分效益论、或是契约论的主张，是当代自由主义的思想泉源，虽然有不同强调，但都有下列共通的主张：1)道德规范是理性之士在理想的状态下，都会同意的规则；2)道德规则在相互冲突的利益中，需保持中立，道德规则也不能代表特定的利益；3)道德规则涉及人类美好生活的信念，也必须保持中立；4)道德规则适用之对象是以个人为单位，道德评估的对象也是个人，而非集体；5)道德主体所建构及遵守的道德标准具有普遍性，独立于特定的社会之上。^{[2]7-8}上述道德立场，不仅无法将爱国视为一种美德，更会将各种实质爱国的主张，视为恶行。麦金太尔指出，前述主张是后文艺复兴西方文化的偶然发展，如政治自由主义、社会个人主义的产物，是代表道德立场的一个极端。他希望发扬另外一端的道德立场来赋予爱国的美德意涵。

（二）爱国作为美德是体现在社群中

自由主义认为道德的来源以及跟谁学习道德原则、道德概念等与道德内容以及个人承诺并不相关，就好像人们学数学一样。不过，麦金太尔想要说明，道德来源与向谁学习道德，对于道德内容、个人对于道德承诺，至为关键。麦金太尔提出三个有别于自由主义论点：1)人类对于道德的理解是体现在社会的实践脉络中；2)道德的证成也必然涉及特定社会生活中所享有对于善的观念；3)人们之所以能成为道德行为者（主体）（moral agent），也来自于所处社群所提供的支持。我在我的成长社群中，可以找到跟随那些道德规则的理由，去除了这些社群生活，我也就没有理由成为道德者了。^{[2]9-11}若是采取这种道德立场，对于特定团体层级，如亲属、社群等的效忠，就是道德的必要条件，那最大的社群，也

就是国家共同体，对个人而言，爱国不仅仅是美德，更是核心的美德了。

我们规划自己人生，并不只是像自由主义般地靠自己的自主性(autonomy)，不是用一套普遍的法则去论定是非或抉择生活方式，我们更需要社群提供各种价值、文化等的源泉，来丰富我们的生活。孤悬理性、脱离社群文化脉络，我们甚至于无法过道德的生活。在麦金太尔看来，我们怎么可能排除所处社会文化，去做所谓理性的选择？康德所代表的自律，既不可行，也不可欲。反之，是社群提供我们道德动力，一群有道德的人，相濡以沫。我之所以愿意遵循道德规则，正是同辈的感召，是社群提供我们道德的动力。麦金太尔当然不会否认虽千万人吾往矣之特立独行的道德坚持，他是要强调一个能够分享共同道德的社群，是我们道德来源、道德行动的前提。国族作为一个最大的社群或共同体，其所载负的社会历史文化，当然是道德的基础，爱国正反映了对共同体的道德承诺，成为重要的美德，毋庸置疑。

(三)爱国如何抗拒非理性指控？

由于爱国有其特定性的诉求，常常被诉诸普遍主义的自由主义诟病，因为这种不可豁免性或不可泯除性，在自由主义看来，是非理性的，若过于强调，势必无法对于社群或共同体的根本加以批判，甚至于造成自大排他的副作用。麦金太尔提出三方面的回应：

1. 爱国主义会根据国家的发展方案(project)加以反思，并不是像自由主义的指控。麦金太尔举法国戴高乐反抗德国及法国维希政府、德国参与暗杀希特勒的特罗特(Adam von Trott)以及意大利建国三杰之一的加里波底(Garibaldi)等，他们都不安于现状。所谓爱国对于国家的豁免性，不代表要效忠特定的政府。他们都对于自己认同的国家有一个憧憬，根据这种憧憬规划理想的方案效忠之，而不是当下的特定政府或领导人。但是，这些爱国者并不是诉诸一个无私、或非个人式的道德立场，而是来自他们对于母国的理想规划。以特罗特为例，他没有要颠覆纳粹德国，他认为推翻纳粹德国，会让1871年建立起的德国毁灭，他没有诉诸普遍原则，也不是诉诸世界公民的福祉，只是认为希特勒会带来国家毁灭。国族作为一个共享的生活、文化、历史，透过政治体延续的理想，是爱国者无法豁免的。在特罗特看来，当希特勒残杀犹太人时，就已经背弃了德国文化。因为犹太裔德国人也曾经奉献于德国，应该受到其他德国人的尊敬。^{[2]13-15}麦金太尔不否认自由主义的担忧，他仍强调这种批评不必然一定发生。

2. 爱国主义可以与自由主义相容。这样说也许空泛，爱国主义与基督教、爱国主义与托马斯自然律(Thomistic natural Law)、或爱国主义与人的权利(the Rights of Man)信仰者之间，都可能相容。尽管如此，为何自由主义一定要视爱国为危险呢？传统爱国主义有时也能与道德普遍主义——制裁或修正爱国者的特定道德观——相容，这其实是角度的问题。换个方式，普遍性的道德观难道没有危险吗？如果爱国主义没了，无私、非个人的自由主义式道德，撑得起来吗？我们在生活、文化的叙事中，相互理解彼此故事，共享悲喜。人们若无法从历史中，理解自己生活所处的位置，也就失去道德生活的核心，因为无法体会人们相互之间的关系，也无法正视弥补历史的错误。

3. 麦金太尔指出，爱国主义虽受制国家社群，有些国家曲解历史，这当然是非理性的，但正如家庭一样，若亲人之间都是以利益来相处，家还是家吗？亲人也会相互伤害，能因此否定亲情吗？个人与国家的关系亦然，若国民对于国家之态度，也像是前述家人之间的逐利相处，就家不成家，国不成国了。自由主义国家若是坚持现代的科层体制，让爱国之道德无栖身之处，自由主义的爱国将沦为幻影。何以致之？是因为当代社会，人们以互惠的自利方式交往，当面临纷争时，要么是用武力解决，或是贯彻自由主义中性、无私、非个人式的道德，纵使后者能弭平纷争，其实已经破坏了社会秩序整合的契机。几乎每个政治社群，都备有武力，以防万一。吊诡的是，国家都需要军人为共同体安全效

忠或牺牲生命。这说明了即使是契约论式的自由国家，也必须要有好军人展现爱国的道德，政府实在是需要足够的年轻人放弃自由的道德，否则很难存活，因为自由的道德会消解社会的脐带关系。麦金太尔当然也知道自由主义诉求，有其坚实理由，他有自知之明且无奈地说：

爱国的道德能够成功地抗衡自由的道德，正是由于自由道德成功地抗衡爱国的道德的反射形象。自由的道德之所以能归结爱国主义是道德危险的恒常来源，是因为其阻碍我们理性地批判国家的一切。爱国主义的道德辩护者也同样可以归结自由的道德是道德危险的恒常来源，是因为其理性批判阻碍我们社会和道德的有机联系。各自阵营反对他方都站得住脚。^{[2]18}

麦金太尔最后再以黑格尔区分“伦理”(Sittlichkeit)与道德(Moralität)来说明，伦理代表的是特定社会习俗的规范，道德则代表自由主义普遍、理性、非个人式的道德观。美国以后者来取代前者，反而使移民入美者陷入不一致的窘境。麦金太尔正是希望强调特定文化的伦理观，他相信也能与普遍、理性、非个人式的道德观相容，共同形成当代美国人的爱国情怀。

从他引德国特罗特反希特勒的例子来看，麦金太尔对于自由主义对其可能造成民族坐大的指控，了然于心，他毋宁是为西方提供另一个诉诸传统为爱国辩护的理由。从他的辩护中，他当然也不会支持类似纳粹或义和团式的爱国。虽则如此，麦金太尔仍是社群主义阵营中最支持爱国的学者，他的诉求当然也无法堵其他采普遍性道德或自由主义，乃至世界主义者的悠悠之口。

三、努斯鲍姆的质疑：爱国主义与世界主义

努斯鲍姆的专文《爱国主义与世界主义》，除收于其当年与众学者的小册子外，更完整的说明，也见于日后探讨大学通识教育的专书。^[21]以下的探讨文本则采自其原小册子。该文首先发扬印度20世纪诺贝尔文学奖得主泰戈尔(R. Tagore)当年的世界主义理想，再重温她心仪古希腊当时不流俗，甚至离经叛道的斯多葛传统，最后回归当下，企图以世界主义之理想，让多元主义不沦为狭隘的种族主义、民族主义之缺失。

(一)泰戈尔的理想

努斯鲍姆首先引述泰戈尔在其小说《家庭与世界》(The Home and the World)的情节。尼基尔(Nikhil)是一个世界主义者，他的妻子碧莫拉(Bimala)受了先生好友爱国主义者松迪博(Sandip)的影响，参与印度独立运动(Swadeshi movement)，如一连串抵制英国进口货物等。夫妻间起了严重争执，尼基尔对妻子说：“我愿意奉献国家，但我的终极信奉是服侍所有义举，这超越国家之上。如果把国家当成神一般信奉，那是加诸其上的诅咒。”^{[3]3}努斯鲍姆开宗明义，认为美国的公民教育若只是强调爱国主义，不仅会有道德的风险，也会颠覆爱国本身所要追求的目标，如正义、平等。她认为古老的世界主义——人们效忠的对象应该是涵盖所有人类的世界社群——才是当今所需。

努斯鲍姆自陈他是在参与联合国经济成长相关机构的提升全球生活品质计划后的体认，她也担心美国日益强调的爱国主义，如新实用主义健将罗蒂(R. Rorty)在纽约时报专栏的呼吁，^{[3]4}应该强调国家荣耀的情感、分享国家认同，罗蒂甚至于认为，如果我们无法“同欢”(rejoice)于美国认同，并从此认同中定位自身，我们甚至于将无法批判自身。罗蒂也认为建立在美国多元伦理、种族、宗教等次级团体的“差异政治”，也得建立在爱国及国家认同的基础。他完全没有设想建立普世政治情感、关注的可能性。这并不是特例，近年来，似乎强调理性、人类互赖的说法，不再为人重视。努斯鲍姆认为泰戈尔已经看到了民族主义与我族中心主义是孪生兄弟，虽然民族主义强调利用民族情感来团结国家，但终究是用特定的诉求(colorful idol)来取代实质普遍的正义价值。在碧莫拉眼中，她的先生平淡、了无

生趣，不似松迪博的激情，正是因为尼基尔持守的立场，超越了特殊地域，让他能够效忠真正属于全人类的道德善。当然，民族主义的支持者在教育上，也会接受有限度的世界主义，如古德曼(A. Gutmann)指出，国家虽然在政治或教育上诉诸国家意识，但诸如基本人权等理念也会体现在国家教育制度中，这也会促成国家之间的合作与相互尊重。努斯鲍姆认为这还不够，因为这并不能够跳出美国人的视野，不会让美国人虚心了解其他国家的文化、需求，也无助于反思饥饿、贫穷、气候等问题的全球共同责任。

(二) 斯多葛学派

古希腊哲人第欧根尼(Diogenes)喊出我是世界公民时，并不把他自己定位在出生属地的一员。斯多葛学派承袭此一立场，我们可同时隶属两个社群，其一是我们出生地，其二是真正伟大、共通之地，不是你我目所可见之一隅，我们都隶属太阳笼罩之下的共同国度。普天之下的共同体，成为我们道德义务的来源，全人类都是我们的同胞与邻居。我们应该在具体的情境下思考人类的共通问题，而不是从国家认同的角度思考与其他人的不同。第欧根尼邀请我们，从一个流放者的角度，而非爱国者的情感立场，我们才能用正义、善的眼光来反省自身生活。人们出生，纯属偶然，任何人都可能出生在其他国度，明乎此，就不应该允许国家、阶级、族裔、性别的差异，在我们和其他人类同胞之间树立藩篱。最先要效忠的是所有人类都具备的根本内涵——理性和道德能力。努斯鲍姆认为，人们首先要效忠的，不是某个政府的形式，不是某个时期的权力，而是要效忠全人类，由人性组成的道德社群。世界公民的想法也就成为康德笔下“目的王国”理念的先驱和根源，也同样在政治和道德行为发挥激励与规范的作用。人们应该始终如一，对于每个人的理性尊严与道德抉择，给予相同的尊重。正是这个概念鼓舞泰戈尔的小说创作，一位世界主义者借普世道德规范与民族主义、党派主义相折冲。^{[3]8}

努斯鲍姆进一步归纳斯多葛学派之所以支持世界主义的三项理由：1)从世界观的立场来理解人性，有助于自我知识的提升。从别人的观点，可以更清楚看待自身；2)能够更解决自身问题。若每个部落都以党派色彩看待自身与他人，其危害莫此为甚；3)世界公民是一种内在价值，因为它认可人性中最根本、最值得尊崇之处，即对善与正义的渴望，还有他们对此的推理能力。或许这没有像地方传统、国家认同那么多姿多彩，但却深刻又恒久。努斯鲍姆指出，要成为世界公民，人们不必放弃让他们生活丰富的地域认同，而是一种同心圆的方式，由内而外，自己、家庭、邻里、社区、城镇、国家，并将族裔、语言、历史、行业、性别、性取向认同等纳入，最外的一圈则是整体人性。世界公民们应该向中心画圈圈，让所有的人都像是相同的城镇人。我们无须放弃族裔、性别、宗教等的特定情感和认同，我们的部分认同来自他们，教育上付出特别的关注，当无可厚非，但要致力将全体人类纳入我们对话和关注的共同体内。斯多葛学者坚持，鲜活的差异想像是教育的本质任务，要熟悉各种面向，罗马皇帝奥勒流(M. Aurelius)自我勉励，也是世界主义教育的基础：“要习惯不要忽视别人说的话，尽最大可能进入别人心灵中”“要能理解某人的行为并加以评判时，必须先要学会很多事”。努斯鲍姆提问美国的教育能让其子民充分体会美国以外的差异，成就人类共善与价值吗？希腊字 melos，相当于肢体(limb)，与 meros，相当于部分(part)，仅一个字母的差异。若改为后者，其实并没有真正用心去爱别人，不是满怀欢喜为善，只不过是义务罢了。奥勒流勉励自己，发自内心，尽力理解遥远、陌生的波斯等文化。^{[3]10}

(三) 支持世界主义四项理由^{[3]11-15}

1. 经由世界主义，可以更加理解自身。政治上理性思考最大的障碍就是对自己的一切自我感觉良好，教育若只局限于自己国家内之道德特征，强化历史事件不当(false)的道德或荣耀比重，常会助长自我感觉良好的非理性态度。努斯鲍姆指出，未经反思的自我感觉良好，并将此视为中性与自然，是

理性思虑后导致政治最大藩篱的原因之一。教育若视国家领土为民族亮点，常常会强化非理性态度。这会导致对历史事件赋予过当道德的意义，陷入错误的光荣氛围中。如果能够从他人眼光来看待自身，会蓦然发现自身的作为有地域性，不是重点所在，有赖更宽广、更深切的分享。一个国家忽略了大部分地球其他地区，实令人忧心忡忡。这也意味着，在很多至关重要处，他们也忽略了自身。^{[3]11}

反之，若能从别人的角度，将有助于体会自身地域性(local)的局限，也不会坚持自身的绝对性(nonessential)。努斯鲍姆认为若不知彼，在许多重要处，也无法知己。譬如，就家庭教养孩子来说，若能从各国家庭教养史中参考世界各地照顾孩子的一切经验，一定能提供莫大助益。尤有进者，也可同步理解父母亲的角色，也能从中发掘问题，如隔代教养或大家庭中潜藏的虐待问题，或是母职工作涉及性别分工的合理性等等。如果没有透过国际比较，很容易自认为是“正常”“自然”，就失去了改进、反思的空间。

2. 人类当今面临问题，需要国际合作。我们必须承认，当今国与国之间休戚与共，第三世界国家为了提升生活水平，所造成的污染，发达国家也无法幸免粮食供应、生态平衡、环境污染等，都需要国与国之间，通力合作。有关全球计划、全球知识与承认未来是一个分享的世界的教导，刻不容缓。课程不仅需要介绍他国地理、生态，更需介绍其人民，才能让学生尊重其传统与社群，国际教育能提供必要的基础。

3. 我们对于世界其他地方负有同等的道德义务。美国人难道不能理解若全照美国人的生活方式，会造成生态危机吗？康德的普遍化法则不对吗？难不成只有美国人能享受，其他发展中国家，为地球生态计，继续过低度发展生活，这难道不会造成道德伪善吗？普遍化是我们的道德责任的预设，不只是口头说说而已。斯多葛或美国立国精神都强调人生而平等，每个人都有相同的尊严与机会追求幸福，这是不可剥夺的权利，那就应该正视对世界其他国家的责任。努斯鲍姆指出，普遍化或世界主义不是要一视同仁，不能对自己的国度给予特别的关心。我们特别照顾自己的小孩，也是照顾到全人类之子的最有效方式，但不是我们的孩子比别人尊贵。教育当然要关心自己国家的历史和政治，重点是在处理政治、经济事务时，不能只在乎自己的国家，必须一并考量其他人的生命、自由与幸福追求。我们要尽量汲取能思考全人类权利的知识，才能在世界政治、经济中发挥重大影响。努斯鲍姆与我先贤孟子的不能以邻为壑，实异曲同工。

4. 以平等打破国家藩篱。当罗蒂等强调人们要排除种族、阶级、性别藩篱时，为什么碰到国家就转弯？美国视华裔美国人为同胞，他们与在中国的中国人，有什么不同？为什么我们可以用国家作为界线，而可以冷漠地不在乎相互尊重的责任。罗蒂的爱国主义也许可以让美国人团结，但他对于可能造成的沙文排他主义的危险，好像漠不关心。其实，罗蒂所支持的国家价值的分享，也需要建立在超越国家藩篱的共通人性之上。如果我们没有教育学生超越国家藩篱，等于是说凡人皆平等，要尊重所有人只是说说而已。

努斯鲍姆的这篇论文，严格说来，与麦金太尔的前文一样，都未完全展现他(她)们各自学术立场最深妙高远之处，像努斯鲍姆另一本对于各族群或政治歧异，乃至个人相处之间，正义课题涉及的宽容、原谅、愤怒、报复、慷慨等情感，从古希腊文学诗歌、哲学、宗教、心理分析等的精彩论述，^[22]实令人爱不释手而掩卷深思。但二文都以明确的立场，广受学界瞩目。努斯鲍姆也邀集了众学者一起讨论，并做了一个综合回应，笔者将在下节加以讨论。

四、重探爱国：自由主义、社群主义的融合

虽然社群主义对自由主义的批判来势汹汹，特别是麦金太尔几乎完全正面地推崇爱国的价值，但自由主义对国家公权力的节制与不信任，毕竟是启蒙以降西方的主流传统。就笔者研阅所知，其他社群主义者重点都不在爱国主义或民族主义。桑德尔(M. Sandel)是以美德作为共善来获取正义的理想。泰勒(C. Taylor)与沃尔泽(M. Walzer)重点都在于对境内少数民族或多元文化的尊重，在这个点上，自由主义学者金里卡(W. Kymlicka)接受，也致力于发展少数文化的集体权利。但他们都能体会，强调集体意识，稍一不慎，就会造成国家集体意识的独大，这是自由主义念兹在兹的重点。同时，文化或集体权利的论述，对少数民族而言，也可能被操作成分离意识。虽然泰勒对于加拿大魁北克法属文化的独立建国是持同情态度。整体而言，很少学者会为分离主义背书。自由主义与爱国主义对西方世界而言，确实在学者心中，呈现爱恨情仇的心境。受社群主义或多元文化影响，如何又不违反自由主义理想，就是1990年代西方学者的重点。米勒(D. Miller)^{[23][24]}与塔米尔(Y. Tamir)的论述，最为人称道。篇幅所限，以下以塔米尔的“自由民族主义”(liberal nationalism)与维罗里(M. Viroli)“没有民族主义的爱国主义”(patriotism without nationalism)为例，看看他们能否成功地调和二者。而努斯鲍姆发表爱国主义与世界主义，当时也有许多学者加以回应，笔者本节一并加以讨论。

(一)自由民族主义

以色列知名的学者塔米尔在她的经典作品《自由民族主义》中先开宗明义指出，一般西方学者认为自由主义重视个人自主、反思与抉择，而民族主义则强调归属感、忠诚与团结，二者是互斥的。其实，自由主义与民族主义是可以互补的。自由主义当然可以承认，也离不开个人归属、身份与文化渊源的重要。民族主义也应该在民族之内或民族之间奉行社会正义，就此而言，民族主义也当会欣赏个人自主、权利与自由的价值。^[25]⁶相容的理想虽好，塔米尔能够充分证成吗？塔米尔首先也反对所谓“厚实”(thick)民族主义的立场，认为个人无法从事文化选择，不过，反对厚实民族主义的人，也不能否认个人是立足于脉络的事实(contextual individual)。塔米尔接着说：

这并不意味着个人的观点可以没有落脚处(a view of nowhere)，可以在缺乏任何背景、依附、承诺下，自行做出选择。反省也是在既定的社会立场，脉络化并没有排除选择。若说在选择的过程中，认同特性没有内建于(constitute)其中，是不合理的。生活计划、宗教信仰以及社会角色都是我们反思与选择后接纳的对象，内建于我们认同的构成中。文化和民族性的依附亦然，都是在选择和构成认同二者之中。^[25]³²⁻³³

讨论至此，塔米尔的脉络自我观，仍不脱典型社群主义的立场，即自由主义所珍视的对生活目标加以选择、反思、评估的能力，是坐落在特定的社会文化脉络中。个人自主性无法脱离所属的社会文化，这些都内建(构成)了人本身的特性。不过，塔米尔并不像其他学者进一步致力于族群文化权利的论证(她当然也赞成族群的文化权利)，她反而是借着强调个人行使文化权利(The individual practice of the right to culture)说明民族文化作为一种集体创造之余，也是个人自我表现的方式。个人禀受民族文化，当他自在地表现出这些文化的特性时，也是一种个人的自我实现。一般说来，传统自由主义者是将投票、言论、集会视为个人权利，塔米尔指出，文化表现也同样是一种个人权利。^[25]⁵³⁻⁵⁶塔米尔心仪的民族或文化，重点在于国家能使民族文化生机蓬勃，得以滋养个人生活，但是鉴于民族数量大于国家的现实，民族自决(self-determination)的精神不应该是传统民族主义者追求的自治(self-rule)或独立，而在于文化自主。所以，自由民族主义的重点在于指出大部分的国家是民族国家的事实，也说明国家

以自由主义精神落实民族文化的重要，或是国家宜尊重境内少数族群之文化，而不在于为分离主义背书，这些当然都是自由主义可以接受的诉求。

此外，塔米尔也运用结合性义务(associative obligations)的理念，来说明民族或文化对于公民身份的内建合理性。即使是自由主义的国家，也常用血缘或出生地来做为公民身份的标准，自由主义的国民，虽然不会限制移民，但其福利施展的范围也必须局限于其国籍。虽然自由主义学者的解释是这是权利义务的相互关系，但是，在一个自由国度出生的小孩，自然成为其公民，这难道没有将想象中的文化、民族自然赋予在其新生儿上吗？民族价值其实是隐藏(hidden)在自由的纲领中。结合性的义务不只是公民国家间互惠、权利义务的相互合作关系，更是一种公民们基于共同文化对于国家义务展现的表现性角色(expressive role)。塔米尔认为自由主义者若不认可这种结合性义务，会陷入两难的窘境。他们可以继续坚持公民对国家的权利义务关系，而无法说明多数子民，即使国家没有这么完美，仍对国家不离不弃，尽力回报政治义务的事实，或者是大方承认结合式义务具有道德的重要性，认可社群对道德的看法。塔米尔以此作结：

我们业已说明，现代自由主义已经整合了相当的民族理念，使得民族国家在当今世界仍居主导地位，借着吸纳民族的概念，自由主义将能把国家作为承继特定人口之存在视之为当然，据此讨论分配正义、共识、义务参与、社会责任等等。自由主义论者也当可从容处理成员、移民等棘手问题及不同团体如何安置的一般性问题。民族的流动使当代自由主义需仰赖民族观念与民族的世界秩序，除了一些世界主义者和极端无政府论者外，自由主义者没有太多选择，他们绝大部分在今日必须是一个自由民族主义者。^{[25] 139}

塔米尔在该书中联系自由主义与民族主义，其志可嘉，对于自由主义需要民族主义的奥援，也算有新意。但她也不能证成民族主义的独立建国优先于自由主义的程序原则，这正是传统民族主义的终极诉求。塔米尔身处以色列，以色列内部正是以坚定的爱国主义、犹太人复国，在周遭阿拉伯世界求得生存空间自诩。不过，巴勒斯坦也可以用同样的民族主义来诉求。我们当可明白塔米尔的学术苦心。江宜桦即指出，自由民族主义虽然在1990年代的政治哲学氛围，被归在接近以民族主义吸纳自由主义的一端，但它其实肯定了个人批判反省的信条，远大于民族必须寻求政治独立的理想，虽然其承认民族文化是道德根源，反而较为接近多元文化主义的诉求，而不是传统民族主义。^[26]当然，在最大方向上，自由民族主义会支持本文探讨的核心概念——爱国主义。

(二)没有民族主义的爱国主义

维罗里以其丰富的欧洲史素养为我们娓娓道来近代欧洲爱国主义与民族主义的发展。在自由主义、民族主义学者间的相互诘问中，也赋予了爱国主义正面的意义。他并不完全像麦金太尔一样，完全回到历史文化的传统，也当然对爱国主义所可能造成的民族独大、排他现象，戒慎恐惧。他如何走中道路线，证成爱国主义呢？

维罗里所引述的欧陆诸多例子，仍然是纠结于前述爱国主义正负面的辩证，与英美世界1990年代的论辩，并没有太大的差异。值得我们注意的是，维罗里分析哈贝马斯(J. Habermas)的宪政爱国主义，值得在此一说。哈贝马斯认为民族与国家的结合是一种历史的偶然。法国大革命时，法国人泛起的爱国心，使得民族国家成形。一方面血缘、文化代表的手足之情发挥其作用，但更重要的是，公民共同实践政治权利的集体意志，也俨然成形。哈贝马斯认为这两种力量永远存在冲突。20世纪下半叶，他以欧洲共同体的发展经验，认为民族国家坚持国家主权，将越来越无法回应时代所需。对个别国家而言，应降低民族主义的诉求，把注意力放在宪政体制所必须具备的公民德行。国与国之间也应该思考过去国家主权或边界造成的藩篱。他甚至于提出审议式民主(deliberative democracy)，此一公共领域，

公民们透过交谈、沟通、协商审议的相互参与，可以打破国界。此外，降低民族或国家之单一认同后，各种社会运动，可以跨国家边界的蓬勃发展。哈贝马斯以欧洲共同体的经验，乐观地认为可以解决国际间的难民、移民等问题，他以欧洲宪政爱国主义(European constitutional patriotism)标榜之。^[27]

维罗里引哈贝马斯另外德文的著作指出，哈贝马斯认为前述法国大革命的经验并没有同步于德国，从1871年到1945年，德国却是用“民族”一词，将社会民主党人、基督徒、少数族群、犹太人、左派等通通列为民族敌人，哈贝马斯的宪政爱国主义，因此对民族主义戒慎恐惧，维罗里可以谅解，不无矫枉过正。但他另外指出，1848年也是德国民族意识与共和精神纠结的年代，哈贝马斯将共和主义理解为亚里士多德的传统，认为共和精神在当今多元社会中是不可行的，也正因如此，哈贝马斯的宪政爱国主义的爱国观套路，仍然是取法自由主义的普世价值来界定公民身份，无法正视民族历史文化的源泉。社群主义的反思也在于此。但共和精神不一定只来自亚里士多德的传统，维罗里企图结合古希腊、近代以及美国社群主义等，重振共和主义的爱国精神。

简单说来，维罗里审视社群主义诸学者，也重新参考托克维尔(Tocqueville)的观点。美国的爱国主义，也许没有太大的对于出生地的依附与眷恋，美国人也许不像欧洲各国家，有明确、共通的历史记忆，但是类似共和主义的参与政治生活方式，却是每人的共同经验。这种参与，不必然运用自由主义来解释，如泰勒指出，美国人对于当年尼克松总统水门事件的愤怒，正是来自于一种共和的爱国精神(自由主义则解释成对政府不当公权力的限制)。泰勒进一步指出，共和式爱国主义不只是对于个人消极权利的捍卫，更强化了公民友谊的联系与历史的共感，正是这种在参与政治活动中的归属感，构成了爱国主义的本质。这不必诉诸传统民族主义，维罗里指出，所有论述爱国主义的理论，若建立在爱国就是热爱共和政体的理念，也就是在她自己的文化和生活方式下所展现的共通自由原则的基础上，没有民族主义的爱国主义当然可能。这种爱国主义所强调的公民之爱，必须经由政治途径，也就是经由国家贯彻正义、透过好的施政。国家贯彻正义是指保障公民权利及政治权利。国家要能为公民所爱，共和国必须杜绝歧视与特权，也要允许公民参与政治生活。公民爱其国，必须有相连感，觉得国家是属于大家的，这是指能相互亲爱精诚、同胞值得尊重与同情。^[28]

维罗里接着指出将爱国理解为共和式的政治美德，也体现了追求自由的精神，只要更多公民在他人面临歧视、不义，或宪政原则遭受侵犯时，愿意挺身而出，爱国主义就不会是危险，不会独断或是陷入军国主义。维罗里提醒我们，今日许多国家已不需要抛头颅、洒热血，就能获致自由与福祉，种族、性别、阶级的不公，也得到纾解。这使得大多数人将自由原则视之为当然，而无法正视到人们彼此的一体感，反而丧失了同情别人的能力。共和式的爱国主义，正是时代所需。

维罗里从欧洲的经验反思，再次呈现了学者对于民族主义式的爱国诉求，也同样是爱恨交织。哈贝马斯以法兰克福学派左翼的立场提出的宪政爱国主义，与西方自由主义的立场，并无二致。随着近年英国的硬脱欧，与欧洲面临新的难民都让德国默克尔(A. D. Merkel)左支右绌。但是，重返极端民族主义，却是西方学者最不乐见的趋势。维罗里的没有民族主义的爱国主义，固然修正了哈贝马斯的乐观，但他心仪的共和精神也不敢丢弃自由主义的核心要旨，也是用心良苦了。

(三) 努斯鲍姆与众学者的论辩

1. 普南、古德曼、泰勒等的质疑。如果将努斯鲍姆局限在世界主义，众学者们欣赏这种理想之余，在理论和实践上不一定会同意努斯鲍姆的看法，笔者分别援引代表分析实用主义的普南(H. Putnam)^{[3] 91-97}、自由主义的古德曼^{[3] 66-71}，以及社群主义的泰勒^{[3] 119-121}等对努斯鲍姆的质疑。

普南归纳努斯鲍姆的两项核心论点，其一是爱国主义会堕入沙文主义或种族主义的偏锋，应该先以世界公民而非美国人、法国人、犹太人、或芝加哥人自居，其二，我们不需要(也不应该)以自家的传

统伦理作为道德引导，世界公民应该以“普遍理性”为依归。努斯鲍姆以希腊第欧根尼不符希腊常规的举动来证明不应该用地域价值来否定普遍理性，这个例子其实是混淆了所谓普遍伦理（对于权利的普遍原则）与普遍生活方式的差异。若要以理性或世界公民的身份来作为道德生活的唯一合法基础，普南用了很有趣的妙喻，这项错误就好像是某人认可好的音乐无须建立在过去的音乐传统之上，只要普遍理性即可。

普南以杜威实用主义的立场，说明他与努斯鲍姆都不是道德相对论者，也同意道德议题应该理性加以探讨，不过，一定是在历史传统的脉络进行，而传统的来源多样，是一个无止境的协商讨论历程，不可能诉诸一个所谓世界公民的客观中立立场，而贬抑自己文化的价值。我们置身特定的文化遗产，保持开放的心胸，随时以局外的观点加以反思，才是正道。最好的爱国主义，是发扬我们传统中最有价值的部分。亦即，爱国主义与普遍理性不必是二元对立，运用批判的理智（critical intelligence）从我们民族的传统中择取优质部分效忠之，批判的理智与爱国的效忠可共同协奏，不必诉诸世界主义。

自由主义强调普遍理性，努斯鲍姆在文中也运用普遍理性，应该符合传统自由主义的诉求。证之实际，自由主义也较民族本位，更为重视国际救援。美国知名自由主义公民教育学者古德曼固然认为努斯鲍姆的民主人文主义（democratic humanism）所标榜的世界主义精神与自由主义的公民教育（democratic citizenship）强调普世人权无二致，但这不意味着是要建立一个世界的共同体。民主的公民教育基于个人权利、平等、所有人的公平正义等当然不会坚持效忠特定的社群，但若是要建立一个全球性的共同体，也可能是另一种专断，这其实是另一种民族主义的形式，只是假世界主义之名。联合国的各项国际合作组织，也得在个别国家内的有效行动，才能发挥合作的效果。且古德曼指出努斯鲍姆心仪的国际主义教育，似乎只重视不同文化地域差异的理解，如历史、问题、成就等，这些固然重要，道德教育的重点仍在于普遍性的正义。细看古德曼之评论，她认为自由主义与世界主义共享了道德的普遍主义，但透过国家作为一个工具性手段，反而较世界共同体更能达到世界主义的理想。

社群主义的健将之一泰勒感动努斯鲍姆之余，也提出一项预警，如果努斯鲍姆是要以世界主义的认同来取代爱国主义，是一项错误。自由主义古德曼认为国家是世界理想的制度性工具，泰勒更为强烈，即在当代社会中不能没有爱国主义。泰勒从两个角度，首先，仍是典型的社群主义立场，即当代自由社会，重视人们消极自由与个人权利，这种极端重视“自我管理”（self-rule），更有赖成员之间的团结，这种共通感会有助于民主政治中公民积极参与各项事务。而民主社会正义原则最在乎的不公平问题的解决，如少数族群的权益等，成员们之间的相濡以沫的同胞情感，将更有助于达成；再者，当代社会已不是传统的阶级壁垒分明，有时社会的阶级流动不会动摇相同的认同，但有时人们会同时有不同的认同，若是因此否定国家认同，朝世界主义迈进，还可能造成自我挫败（self-defeating）。泰勒鼓励我们用开放的爱国主义来取代封闭的爱国主义，或许更能达到努斯鲍姆世界主义的理想。

2. 努斯鲍姆的回应。努斯鲍姆首先以犹太屠杀纪念馆的描素，那些当年不惧纳粹威胁，积极救援犹太人的平凡人士，重燃人们跨越国境、隶属于人类心灵的共通价值：

作为一旅客，步行进入耶路撒冷 Yad Vashem 大屠杀纪念馆途中时，她在长长的林荫大道旁，看到许多树，树上有号码、人名、和地名。1995年12月间，我想是有1172棵这样的树。每棵树上都向那些曾冒死拯救犹太人的人、夫妇或家庭致敬。他们都不是犹太人，是法国人、比利时人、波兰人、斯堪的纳维亚人、日本人或德国人。有些是无神论者、基督徒或其他宗教信仰者。他们各有自己的属地认同、国籍及宗教。他们有朋友、有家庭，有时这种关系支持他们救人，宗教常是最大支持力量。有时，他们效忠的团体，如政府，反对他们这么做。然而，这些“非犹太人的义举”，让他们冒着可能失去亲人的危险，去拯救陌生人。所有的考量都指出，他们毋需如此做。但就是他们的想像获得力量，

让他们排除万难，超越国族、宗教，甚至家庭的呼唤，肯定并回应身为人的价值责任。^{[3]131-132}

世界主义并没有要我们对待每个人都付出同样的关心，我们当然可以对所处社区或亲人给予特别的对待，不过其理由不是因为所处社区比其他社区更好，而是容易上手(the only sensible way)。设想父母对世界每一个儿童都付出同样的照顾，而不是投诸精神照顾自己子女，会有什么效果？就像是狄更斯小说中的那位杰里比夫人(Jellyby)，追逐慈善家美名，疏于照顾自己子女。但优先照顾亲人，并不是因为自己国家或亲人比其他国家的人更有价值。凡人都平等，都有相同的价值。努斯鲍姆也用语言学习为例，我们自然熟悉母国语言，若要平等看待所有语言，等量学习，成效可想而知，这决不是我们母国的语言在内在上优于其他语言。我能够送自家女人贵族学校，坐视其他地方小孩挨饿受冻？美国人享受高水平生活，能漠视世界其他地区的低水平？努斯鲍姆也深知，无法用世界主义的平等诉求来要求个人行为。虽然用上述提问来要求先进国家的家长与公民，不切实际，但至少在道理上，我们必须严肃思考这些问题。

世界主义珍视差异，包括人类的语言、文化、生活方式等。这种诉求与多元文化主义无异。世界主义的自由论者如何体现多元主义之理想？“对(权利)优先于善”的原则若能贯彻，确保体制对所有文化公平以待，并尊重人民根据其喜好抉择的权利，当能成就不同文化族群的生活方式。世界公民会强调这种普遍的公平种子于各地区，也得时时警觉理想与实际之差距。面临的挑战是多元差异如何不会陷入优劣的排序，这必须克服历史上对种族、性别等的成见。若只拘泥社会文化的认同，强化国族的爱国意识，将会助长这种历史成见。

努斯鲍姆也很惊奇，许多杰出的哲学家反对世界主义普遍性道德，相对于地域归属的理由是其平淡无奇(boring)，无法表现人类之爱、诗性情感。有些作品的表现了无生趣，像速食一样，没有特色。但是许多伟大作品也正是描写人类共同的悲喜。古雅典悲剧，绝对不会只局限于希腊民族，莎士比亚作品遍及丹麦、罗马，这些文学作品都允许陌生的他者进入我们心灵世界，鼓舞人类之爱，何无趣之有？虽然，斯科蒂(W. Scotty)在《最后的游唱诗人与淑女》中写到，非爱国者灵魂已死。努斯鲍姆认为作品中若空无人性，则是庸俗的，伟大的作品是陌生者中有普遍性，普遍中有陌生者，搞偶像崇拜是不折不扣的庸俗。如果一个悲剧，拒绝呈现人类共通性，共同的需求、失败与恐惧，只颂扬自己人，会有何深度可言？泰戈尔《家庭与世界》中的松迪博集情欲与浮夸鸿词于一身，很有趣，却是彻底的庸俗。努斯鲍姆强调，要表现通性，当然得进入地区、人物的时代脉络中，也无须否认不同社会，其内在世界情感、欲求、思想的差异性，真实的人类生活当然是人类潜在在特定环境的具体表现。但在这些分殊中，人们得以相互探究、跨越鸿沟，也是不争的事实。但丁是中世纪意大利诗人，我们要尚友古人，就得进入他的时代。他不会只属于他的时代，否则平斯基(R. Pinsky)何能加以翻译但丁作品？人们太常在现实生活关起了大门，其实我们是在与跨世代陌生者遭遇的道德想像中制订了责任。我们当然不会只满足将人类视为抽象的存在，我们是在具体中见到共通性，也在共通性中体现具体性。

许多学者认为道德发展是由近而远，先从爱我们的亲人、周遭人开始。努斯鲍姆提醒我们注意，打从婴儿开始，食物、舒适、光线等都是普遍性的需求。来自拥抱、微笑等人际互动，也是先天认可的能力。没错，人会逐渐形成其特定的文化认同，但共同的需求也是尔后普世价值的基础。同时，儿童对陌生人、动物的同情心，不逊于成人，他们还没发展国家观念时，已经能够对远方、陌生的贫穷、饥饿有感，在还没发展爱国心时，已经触及死亡，还没有坚持任何意识形态时，他们已知人性为何物。我们在此看到了两种进路，爱国论者的学者们认为同心圆式道德发展是由内而外，努斯鲍姆则认为是一以贯之，以人性贯穿同心圆。笔者认为，无须定于一尊，至少众学者不会(也不敢)否认对远方人生命价值尊重的道德性，即使他们不一定认为我们负有全然的道德义务。

努斯鲍姆最后回到犹太大屠杀纪念馆行道树上的英雄们，他们保持了赤子之心的人类容颜，他们人性中对贫穷饥饿的同情，他们认为善念终必战胜邪恶的坚定抉择，使他们不受制于地域的政治意识形态，回归人性，伟哉斯言。

五、结语

1990年代日裔美国学者福山(F. Fukuyama)曾乐观地认为随着苏联的解体，自由主义将一枝独秀。他的业师亨廷顿(S. Huntington)则担心仍然会有文化冲突。伊斯兰裔学者萨依德(E. W. Said)苦心孤诣要西方世界摆脱独大的文化偏见。也是在这样的文化氛围下，女性主义、多元文化、社群主义等反而对主流自由主义展开抨击。社群主义对西方自由主义的诸多预设，特别是自主性(autonomy)与普遍性的道德原则的批评，尤为显例。吊诡的是，这波强调差异、分殊的多元主体诉求，解构启蒙以降普遍性的主体霸权后，却也形成了新的问题。强调多元主体的社群团结，反而造成了国家共同体的分崩离析，爱国又重新在西方国家获得重视。但是，这样一来，民族主义的抬头，不仅造成国际之间新的对立，国家内部的共识又会破坏了原先多元文化相互尊重的强调，着实两难。爱国主义也是在这个辐轴上，吸引西方学者的重视。无论是麦金太尔的爱国主义与努斯鲍姆的世界主义，旁及学者们的相互吸纳，如塔米尔的自由民族主义与维罗里没有民族主义的爱国主义，虽然都言之成理，但是否在学理上能完全说服另一方，仍是个问题。不过，经过学者们的讨论，爱国主义的爱恨情仇，显然也有相当的共识。以下是笔者暂时的结论。

(一)爱国的本质来自文化社群的构成

自由主义的契约论只能证成国家对于个人互惠、依赖的关系是工具性的价值，无法充分证成国家共同体具内在价值。至于家庭、邻里等社群很难完全用工具性价值来界定。笔者认为个人受民族主义或爱国心等感召，是接近内在价值的情怀，就此立场，麦金太尔的爱国心可以说明其具有构成价值或内在价值。否则，我们无从说明公叔禹人与少年汪崎不受祖国政治不修，依然为国牺牲的可贵情操。由于爱国心在其政治共同体或文化社群中有其构成性价值，所以，政治人物或文化精英很容易基于国家现实需求——无论是救亡图存或个人政治野心——来强化民族团结或挑起民族仇恨。前者有助于国家或民族的团结，对抗外侮，自不待言。即使是承平之时，论者也指出有助于公民间的相处以及对国家公共事务的参与，甚至于此同胞之情有助于自由民主社会内部不公不义的弭平，这些都言之成理。至于其强烈的负面作用，如我族中心、对外侵略，使得西方学者戒慎恐惧。

(二)自由主义的普遍性道德观有其合理性

自由学者认为，前述爱国主义的优点，都可以透过普遍性原则来获得制度性的解决。也由于自由主义倾向于将国家个人关系视为一种工具性关系，适足以降低爱国主义或民族主义的负面作用。如果公叔禹人够在国家内政不修时，多给予督促，公民们平时都能加以监督国政，国家将更能获得长治久安地稳定发展。由于自由主义认可普遍性的道德程序原则，如公平正义等，而不是来自于地域的特殊道德，较能与世界主义接轨，也当较民族主义，更有利于国际之间的和平，这些也都言之成理。当今地球村的时代，科技、金融、商务都需要更多的国际合作，各国实不宜各自强化其民族意识或过度强调国家认同，致助长偏狭意识。

(三)集体意识对国家内部的正用与误用

曾经代表进步的启蒙传统，无论是自由主义普遍性的程序原则，或是强调认知主体的个人自主，都受到质疑。部分原因是在实践上，并无法完全解决内部不同文化群体间的不公，也会让公民们丧失

对公共事务参与的热诚。社群主义或多元文化主义等的主张，正是希望能修正自由主义上述在现代社会实践上的缺失，所呈现的学理反思。吊诡的是，原先从一元下分殊出族群、宗教、性别的多元主体，也加深了新的冲突型态。虽然解决了少数团体受歧视的现象，但是多元、差异式的主体间的相互尊重，并不如原先学者的乐观，这些看似多元的主体反而继续以二元碰撞的零和游戏，撕裂了社会的整合，也使得浓厚的爱国主义在西方社会重新复甦。但是，这样一来，又回到原先学者对民族主义可能的疑虑。虽则如此，学者们都致力于让爱国主义，不会沦为狭隘的国族或种族偏见，也当是教育的重点。

(四) 西方爱国主义不宜沦为反中而阻碍世界和平

20年前努斯鲍姆对罗蒂等爱国诉求的担心，从西方各国对新冠疫情的治理来看，并不是杞人忧天。爱国主义先不论是否会增加国家的治理绩效，至少无助于国际间的和平。当时众学者认为世界主义陈义过高，世界和平，仍得透过国家的机制。但是此番面对疫情，西方国家却是借着仇中，急于撇清自身治理责任，实不利于国际间的共同合作。疫情之初，各国相互之间抢夺口罩等医疗资源，丑态百出。西方人对于亚裔人士戴口罩的歧视，实不知多元文化为何物。而疫苗问世，西方先进国家囤积超过本国人口所需，奇货可居，丝毫不理会南半球国家之需求。努斯鲍姆的呼吁，弥足珍贵。旁观者清，民族主义或爱国主义的构成性价值，如何强化国内同胞的团结，如何避免阻碍国际间的合作，西方学者们的相互理论对谈，对当世而言，似乎仍然构成了实践上的困难挑战。

笔者看似没有得到确切的结论，但是经由本文的分析，对于吾人探索爱国教育或国家认同等，仍然可以提供我们较为坚实的借镜。爱国主义当然是构成性的价值，但新冠疫情也让世人体会，狭隘的爱国主义可能无助于国际合作。努斯鲍姆的呼吁，值得未来各国推展全球性公民教育的深刻参照。

(蒙北师大博士生李春影协助格式修正，并提醒文中塔米尔、维罗里的相关著作都已有中译，分别见：《自由主义的民族主义》、《关于爱国》。笔者撰写时，未能得见，有兴趣的读者可一并加以参阅。)

参考文献：

- [1] Mulhall, S., & Swift, A. *Liberals and communitarians*[M]. Oxford: Blackwell, 1992.
- [2] MacIntyre, A. *Is patriotism a virtue? The Lindley Lecture*[M]. Lawrence: University of Kansas Press, 1984.
- [3] Cohen, J. (Ed.). *For love of country: Debating the limits of patriotism*[M]. Boston: Beacon, 1996.
- [4] Archard, D. *Should we teach patriotism?* [J]. *Studies in Philosophy and Education*, 1999, 18(4): 199-222.
- [5] Brighouse, H. *Justifying patriotism*[J]. *Social Theory and Practice*, 2006, 32(4), 547-558.
- [6] Callan, E. *Creating citizen: Political education and liberal democracy*[M]. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- [7] Enslin, P. *The place of national identity in the aim of education*. In R. Marples (Ed.) *The aims of education*[J]. New York and London: Routledge, 1999: 100-111.
- [8] Hand, M. *Should we promote patriotism in school?* [J]. *Political Studies*, 2011, 59: 328-347.
- [9] Stevens, D. *The case of the Chingford skinhead: John White on education and special obligation between fellow nationals*[J]. *Journal of Philosophy of Education*, 1999, 33(3): 353-370.
- [10] White, J. *National myths, democracy and education*. In D. Bridges (ed.), *Education, autonomy and democratic citizenship*[J]. London & New York: Routledge, 1997: 115-126.
- [11] White, J. *Patriotism without obligation*[J]. *Journal of Philosophy of Education*, 2001, 35(1): 141-151.
- [12] 郑航, 肖燕华. 20世纪90年代以来美国爱国主义的时代际遇与实践取向[J]. *比较教育研究*, 2014, 3: 44-49.
- [13] 闫闯, 郑航. 社群主义的国家认同与爱国主义教育[J]. *教育学报*, 2015, 11(6): 3-9.
- [14] 吕梦含. 润物无声、爱国有声：我国语文教科书“国家形象”的建构与实效[J]. *湖南师范大学教育科学学报*, 2016, 15(5): 56-62.
- [15] 郑航. 国家认同教育：培养理性的爱国者[J]. *教育研究与实验*, 2012, 3: 22-27.

- [16] 刘铁芳. 国家认同的教育意蕴及其实现[J]. 探索与争鸣, 2018, 2: 119-126.
- [17] 曹婧. 共同体感觉的培育与国家认同教育的可能路径[J]. 湖南师范大学教育科学学报, 2017, 16(3): 26-31.
- [18] 韩震. 全球化时代的文化认同与国家认同[M]. 北京市: 北京师范大学出版社, 2013.
- [19] 陈高华. 大学教师与国家认同[J]. 东北大学学报(社会科学版), 2016, 18(1): 94-98.
- [20] 李伟言. 国家认同问题的教育学省思[J]. 湖南师范大学教育科学学报, 2017, 16(3): 32-38.
- [21] [美]玛莎·努斯鲍姆. 培养人性: 从古典学角度为通识教育改革辩护[M]. 李艳, 译. 上海: 上海三联书店, 2013, 39-51.
- [22] Nussbaum, M C. Anger and forgiveness: Resentment, generosity[J]. justice. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- [23] Miller, D. The ethical significance of nationality, Ethics[J], 1988, 98(4), 647-662.
- [24] Miller, D. On Nationality[M]. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- [25] Tamir, Y. Liberal nationalism[M]. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- [26] 江宜桦. 自由主义、民族主义与国家认同[M]. 台北市: 扬智, 1998, 60-61.
- [27] Habermas, J. Citizenship and national identity: Some reflections on the future of Europe[J]. Praxis International, 1992, 12: 1-19.
- [28] Viroli, M. For Love of country: An essay on patriotism and nationalism[M]. Oxford: Oxford University Press, 1997: 183.

The Love-hate Dilemma of Western Patriotism as Understood by MacIntyre, Nussbaum and Others

CHIEN Chenghsi

Abstract: Since the Enlightenment, liberalism highlights individual autonomy. Correspondingly, civic education put emphasis on restriction of state power and counterbalance between rights and obligations, instead of patriotism, identity, loyalty, sacrifice and other positive virtues. In the view of liberalism, patriotism and nationalism might lead to chauvinism. On the other side, communitarianism represented by A. MacIntyre believes country is of constitute value so that patriotism is ought to be treated squarely. In contrast, Nussbaum declares that cosmopolitanism should precede over patriotism from the perspective of moral universalism and global communication. Besides, Y. Tamir advocates liberal nationalism, while M. Viroli proposes to patriotism without nationalism, both of which attempt to neutralize the tension between communitarianism and liberalism. As far as I am concerned, not merely the debates about patriotism in western world is valuable for the Eastern, but the Western had better review their anti-china behaviors in the aspects of politics and economy nowadays. In brief, it is not supposed to hinder globalization, cooperation between east and west and world peace, when the west summons the spirit of patriotism.

Key Words: patriotism; nationalism; civic education; liberalism; communitarianism

(责任编辑 王建平)

(英文审校 余晖)