

(計畫名稱)

自由的秘密：台灣如何邁入公民社會？

計畫類別： V 個別型計畫  整合型計畫

計畫編號：NSC 97-2420-H-004-011-MY2

執行期間：97年08月01日至99年07月31日

執行機構及系所：國立政治大學社會學系

計畫主持人：顧忠華

共同主持人：

計畫參與人員：高譜鎮

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)： 精簡報告  V 完整報告

本計畫除繳交成果報告外，另須繳交以下出國心得報告：

- 赴國外出差或研習心得報告
- 赴大陸地區出差或研習心得報告
- 出席國際學術會議心得報告
- 國際合作研究計畫國外研究報告

處理方式：除列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢

涉及專利或其他智慧財產權， 一年  二年後可公開查詢

中華民國 99 年 9 月 30 日

## 一、前言

依照原訂計畫，本專書將分成三大部份，第一部份將就本書的主旨進行詳細的論證，並檢視相關的理論，以萃取出「自由」此一概念蘊含的豐富意涵，以及西方的「現代性典範」如何詮釋「自由」帶來的種種成就。另一方面，即在西方本身的發展經驗中，「自由」也有可能產生負面的後果，因此在第一部份亦需要深入理解如何由學理和各個不同的層面上，探討自由在社會中「如何可能？」，以及「自由」與「秩序」的關係，方能揭開自由的第一層神秘面紗。

本專書第二部份與副標題「台灣如何邁入公民社會」較有關連，主要是延續第一部份確立了自由作為現代社會組織原則的關鍵角色後，接著要分析自由作為一種機制，如何落實在公民社會的各個制度之中。而從社會學的觀點來看，民主政治和市場經濟已分別演化成自我再製式的社會系統，可以透過權力和貨幣兩種「一般化的溝通符碼」，進行「自由的」交換以整合個別選擇，滿足系統的功能需求。相對地，公民社會似乎尚未完全被「系統化」，許多溝通充滿著歧義，不易產生特定的功能。不過，我們也發現到：公民社會中蓬勃發展的非營利組織，可以構成具有一定結構形態的「第三部門」，而藉著製造諸多的溝通與共振，對政治和經濟系統加以制衡。本專書的第二部份，將力求兼顧宏觀與微觀，多方面地討論台灣公民社會與第三部門的制度和組織，尤其對於公共秩序的合理建構，以及非營利組織如何扮演起更重要的角色，參與公民社會各種議題與層面的公共治理，都將予以一一剖析。

在探究了自由的真義，也處理了自由與秩序的辯證關係，同時建立起自由和公民社會的關連性之後，本專書第三部份將焦點轉向較屬於個人行為的層面，亦即嘗試將「自由」的概念應用到個人如何參與公民社會之建構的問題上，並針對台灣的公民養成、終身學習以及公共參與等現象，進行一番梳理。這一部份的章節，涉及到在理論指導下，能否研擬出若干具體的策略，來增進公民們參與公共事務治理的意願與能力。譬如民間教改人士發起的社區大學運動、社區總體營造案例，以及近年來蔚為風潮的審議式民主，都納入考察的範圍。最後一章則是本專書的結論，將總結各章節的論點，作出對於台灣未來公民社會可能樣貌的評估。

經過兩年的國科會研究過程，本專書計畫終於進入實際撰寫階段，約需半年至一年時間可完成初稿，並洽詢出版社規劃出版事宜。。

## 二、研究成果報告

本專書的章節架構已確定，分別循序完成三大部份的內容：

### 序論

#### 第一部份 自由的秘密

##### 第一章 為什麼自由會是秘密

##### 第二章 自由在社會中如何可能

##### 第三章 揭開自由的神秘面紗

#### 第二部份 自由在公民社會中的運作機制

##### 第一章 自由與秩序的辯證

##### 第二章 自由結社與第三部門的興起

##### 第三章 台灣公民社會的發展與困境

## 第三部份 自由公民的養成與公民文化

### 第一章 台灣的教育自由了嗎？

### 第二章 社區大學與公民參與

### 第三章 公民核心素養的社會文化意涵

### 結論 台灣如何邁入公民社會

專書各部份內容如後，經整理即可完成初稿：

#### 第一部份

所謂「自由的秘密」，在此是借用自秘魯經濟學家德·索托（Hernando de Soto）著之《資本的秘密》（The Mystery of Capital）書名。德·索托致力於研究拉丁美洲為何自 1820 年脫離西班牙殖民後，至少有四次機會加入全球化的資本主義，卻都以失敗告終。他發現，與西方的資本主義國家相較，拉丁美洲的窮人們擁有大量的土地、原料和勞動力，問題是這些資源缺乏明確的產權制度，來形成「活的資本」，同時轉化成「可以區分、組合、分割並用於產生剩餘價值的可交換的流動形式」（de Soto 著，王曉冬譯，2001:271）。從而，這些現成的資源進入不了人類的經濟過程，無異於「死的資本」，也讓窮人的生活境遇無法改善。德·索托將論證集中在產權或所有權制度本身的演進上，視此為解開「資本的秘密」之鑰匙。他表示：「一套完善的合法所有權制度是一種媒介，使我們能夠互相理解、建立聯繫、綜合關於資產的認知，來提高我們的生產力。」（de Soto 著，王曉冬譯，2001:274），而西方資本主義成功的密訣，則在於透過正規所有權制度的建立，它解決了認知的根本問題，「在這個制度下，西方國家組織起關於資產的知識，並從中提取出產生資本的潛能」（de Soto 著，王曉冬譯，2001:276）。

依照德·索托的論點，西方的整套知識體系對於非西方社會具有很大的陌生性，這亦可解釋台灣多數人對於「自由」的真義普遍一知半解，無法完全放心「自發」的秩序，而經常要求「政府」或「家父長權威」干預生活的各個層面。台灣的民眾從小在家庭、學校、職場、公開場合等種種場域中，不被教導或鼓勵追求獨立思考和自由自主，長久下來，「自由」仍然停留在口號層次，無法內化成人格的一部份，也因此在外顯行為中也缺乏「自律」的成份。如前所述，在西方的理論中，我們愈來愈澄清了「自由」如何透過類似「社會資本」與「公共信任」的中介機制，創造了如沈恩所言的「發展契機」，但在非西方社會仍有重重的險阻，不能建構起「有效自由」儘情揮灑的社會空間。「自由」的價值如何在台灣繼續深化，應該是下階段政治、經濟、社會發展的重大議題。

在人類歷史的長河中，「以自由之名」曾經成就多少輝煌的事業，將人類文明推進到前所未有的境地。但是同時存在著相當多的例證，也是在「自由」的藉口下，人類可以做出邪惡的勾當。最為惡名昭彰的，是在納粹集中營的大門口，高掛著「勞動使人自由」(Arbeit machts frei) 的標語，令人不寒而慄。自由會受到濫用，其來有自，主要是各種社會規範與信任的機制並不完備，這使得海耶克心目中「法律之下的自由」就算實現，也不一定保證可以促成「公共福祉」。除非我們加上了種種限制條件，包括建立厚實的「社會資本」，形成公眾能夠參與並監督的「公共信任」，並擴大社會中個人得以充份發揮潛能的「有效自由」，最後才有「機會」達成斯密所形容之「看不見的手」帶來的效益，讓「自利」同時意味著「互利」、「共利」，而不是在自利的過程中製造一連串「外部成本」，任令社會承擔這些不利益的後果。

自由因此是一種帶有「不確定性」及「風險」的社會互動模式，但如果沒有自由帶來創造社會演化的機會，那就如同歷史的經驗教訓般，社會的「結構」可能陷入僵化、

強制，而對「行動」產生更多的桎梏，淹沒掉人類可以展現的創意和能力。亦因此，德·索托固然深知「資本」可以為善，也可以為惡，仍然大力呼籲拉丁美洲的民眾化解對「資本」的疑慮，並從認知面和制度面雙管齊下，徹底解開「資本的秘密」，讓自然與人力資源得到合宜的運用，解決長久困擾第三世界的貧窮問題。我們對於「自由的秘密」，不妨也採取同樣的態度。

從斯密、海耶克等西方自由主義的奠基者和詮釋者，到殷海光、夏道平等非西方文化的自由主義繼承者和實踐者，文化的樊籬不應該是阻絕人們獲取自由與人權的藉口。或許當全球的人類都不再視自由為無法想像的秘密，而且人人能夠享受政治自由、經濟自由與社會自由時，真正多元的思想和文化也才「成為可能」。

哈耶克作為奧地利經濟學派的成員，向來關注的範圍遠超過純粹經濟模型，而傾向將經濟視作是與社會、政治、法律等等因素交互影響的複雜現象。哈耶克的理論，也因此不只應用在經濟領域，而擴散到對於各種社會制度、乃至於社會整體「秩序」的運作模式，都提出了一套基本的原理，來解釋為什麼採取自由市場經濟的現代生活方式可以演化到今天這個程度，訴諸「計畫理性」的社會主義卻無法達成提高生活水準的目的。

對哈耶克來講，他比較強調「法治下的自由」，期待市場行動者人人遵循「一般性規則」，以維護公平競爭，並創造出「有助益」的自發秩序。（何信全，2004）弗格森的「公共精神」與「公民社會」理論，則提醒我們秩序的自發性固然重要，但是當市場動向偏離了理想的公共利益，而法律規範也混沌不明、緩不濟急時，公民們應該發揮主動參與的公共精神，起來捍衛群體的共同利益，這樣才可能建構出合理的公共秩序，作為群體「新的凝聚方式」，並使得行動的結果更符合「自利」的「自我保存」目的。

廣義來看，哈耶克在談「法治」的時候，不限定只有國家或立法機構才有權力參與，

特別是在「普通法」(或「習慣法」)的社會中，形形色色的宗教、社群、階層、社團、乃至血緣組織，都可能是傳統權威的來源，因此不排除具有形塑秩序的能力。至於在現代分工複雜的社會中，立基在「價值理性」之上所成立的志願性組織、非營利組織和非政府組織，往往成為積極的公民行動者，不斷推動各種公共政策及相關法案，台灣在解嚴之後，許多涉及社會福利、婦女、環保、教育、人權、原住民等議題的法案，都是由民間的非營利／非政府組織提出版本，再遊說立法院通過，對於「公共秩序」的界定具有舉足輕重的地位。這亦顯示，比較「素樸」的、訴諸個人有限理性形成的「自發秩序」，經常會透過中介性的機制，受到種種「公共利益」代言團體的修正，一步步讓制度與規則帶有較原先更多的「公共性」。如果缺乏了這樣的機制，我們很難想像每一種「自發秩序」都能夠自動地顧及到公共利益，自然而然地發展成合理的「公共秩序」。

我們只能說，或許在市場供需的機制之外，人類社會秩序的演化還有機會發展出「非市場」的競爭模式，在這個「未知」的場域中，「價格」、「利潤」、「金錢」不再具有絕對的支配性，而是以更多元的訊息來協調人們的行動。譬如各種「志願工作」熱潮的興起，或是非營利／非政府組織的活躍，讓「理念」而非「利益」的交換成為可能，這是否存在著一線希望，給予「公共性」、「公共秩序」在秩序演化的選項中較大的吸引力，不致全軍覆沒。假若人們願意在行動的自由選擇中，把「公共」的面向充份納入「自利」的考量中，那麼社會秩序終究可以回歸到「文明」的高度，而不是淪落為「叢林法則」當道。在烏托邦來臨前，哈耶克其實不會反對，任何社會仍應該儘量利用自由的空間，以——永遠不足的——知識與行動來改善各種規章制度，畢竟這才是「令秩序的演化成為可能」的根本條件。

## 第二部份

台灣經歷過五十年的日本殖民地統治，在這段時間中，台灣的人民對於「國家」的想像，是一個具有「外來政權」性質的殖民者。但在二次世界大戰結束後，台灣繼續被另一個因為內戰失敗，不得不由中國「播遷」（或是「流亡」）到台灣來的國民黨政權統治，國民政府為了鞏固其權力，採取了一連串戒嚴、高壓和白色恐怖的手段，使得「國家」和「社會」的關係，長期處在不正常的狀態，直到一九八七年解除戒嚴、開放黨禁和報禁，整個情況才有所改觀。

重回到更遠的歷史來看，台灣這個島嶼自有人類居住開始，便形成了具有特定文化習俗的「社會」，由早期的原住民部落社會、到漢人渡海開墾的移民社會、再到歷經葡萄牙／西班牙／荷蘭／鄭成功／大清帝國施行統治權期間的聚落社會，台灣社會緩慢地改變了風貌，不過，基本上仍不脫「傳統社會」的色彩。尤其清朝雖然設置了省級官署，下轄三府、一直隸州、十一縣及三廳，但在「前現代」的疏放式行政管理下，台灣的「社會」和「國家」並沒有發生太密切的互動，大部份時間，代表國家的「官府」幾乎無所作為。載炎輝曾在《清代台灣之鄉治》一書中慨言：「清室之統轄台灣，志不在經世濟民，而僅消極的不使台灣落在反清者之手；官斯土者，又視赴台為畏途，不存久居之思，一無建樹。…一言以蔽之，除賦稅及平亂外，讓人民自生自滅。」（載炎輝，1992: 273）這段敘述，也可謂道盡台灣居民未得到統治者足夠重視的委屈。

相較之下，日本的殖民時期，是將台灣帶入了新的階段，殖民政府以外來支配者的權威，直接介入人民的社會生活，從台灣於一八九五年六月二日正式納入日本國領土之時起，具現代性特質的法律、經濟、教育等各項制度，以及醫院、學校、工廠、警察、交通、電力等等設施，逐漸建設完成。一九〇五年十月，殖民政府執行了第一次的全台

灣戶口大調查，統計出人口密度、年齡分佈、婚姻、出生率與死亡率等各項數據，這也象徵著殖民者成功地運用「數字化」的管理手段，並對人民的生活習慣進行了細密的「規訓」作為。五十年下來，在殖民政府的統治下，台灣的社會一方面發展出混合不同文化因素的「現代性」特徵，另一方面卻也因為缺少相對於國家的自主性，無法產生以民間的「公民社會」來「抗衡」國家霸權的效應。即使如此，台灣在一九二一年仍有「台灣文化協會」的成立，並透過廣設地方分會、組織讀報社、經營書局和劇團、舉辦巡迴演講、主導「議會設置請願運動」、發行《台灣民報》等等的活動，成為台灣近代政治社會運動的奇葩。惜在一九二七年，「台灣文化協會」因左右路線問題分裂，原領導人蔣渭水退出，另組「台灣民眾黨」，以「獲得政治的自由、實現經濟的解放、確立社會的平等」作為綱領，但僅存續三年七個月，即被殖民政府勒令解散。此一命運印證了日本對於殖民地始終採取高壓政策，不容許「社會」存在著爭取「自治」的聲音，隨後更以「皇民化運動」來企圖鞏固台灣人民對殖民者的認同，這些措施都在台灣留下了極深的烙印，「國家」的威權陰影久久無法散去。（遠流編輯部，2005）

日本戰敗後，國民政府於一九四五年接收台灣，一九四七年發生二二八事變，而一九四九年五月二十日，台灣省警備總司令部宣佈戒嚴，從此又開始長達三十八年，以「動員戡亂」作為理由，由國家全面監控社會的階段。即便當時實施戒嚴，是因為兩岸間的國共內戰形勢緊張，但在軍事對峙減緩後，執政的國民黨仍然意欲藉由戒嚴法制來維繫政權，不管是對公領域的集會、結社、言論、出版等憲法保障的自由權利，或對私領域的人身、隱私、宗教信仰等基本人權，都加以大幅限制，並遭受到國家情治單位的嚴密監管。就某種意義來說，國民黨統治階層其實延續了日本式的殖民政策，一方面懷柔、拉攏順從的本土精英，另一方面則是恐嚇、脅迫不服從的異議份子，以貫徹其支配之權

力意志。

綜合而論，過去幾百年來，台灣的「國家 VS. 社會」關係，總是不穩定且不正常的時間居多，衡諸世界史的進程，台灣的命運比起受到帝國主義殖民的地區，除了類似的經驗外，又多了不少十分獨特的地方，值得更深刻地反省，方能賦予具啟發性的文化意義。以下我們便從幾個不同的角度，具體地考察台灣民間的「社會力」在這半世紀來曾經走過且留下的軌跡。

研究社會演化的學者通常會指出，一個社會的分工程度不斷增加，社會各個不容功能部門的分化也會日趨複雜，此時政治、經濟、法律、科學、宗教、教育、藝術等等領域愈來愈形成自主的系統，不太容易再像軍事組織般，聽從由上而下的指揮。換言之，「一個口號、一個動作」只在比較軍事化管理的簡單社會組織中有效，一旦分工發達，特別是資本主義式的社會形態當道後，各種妨礙市場自由、行動自由乃至思想自由的管制措施，都有可能對於社會整體的發展產生「反功能」的效果，從而無法得到社會支持。

台灣的戒嚴體制，由上述的演化觀點來評估，事實上早就在台灣脫離直接的戰爭威脅後，變成一種「不合時宜」的殘留物。此一因應軍事需要而進行的社會控制，之所以能夠延續三十八年，完全來自於統治者炮製出一套政治神話，宣稱台灣是「反共基地」，隨時準備「反攻大陸」，因此以臨時條款凍結憲法的常態運作，而反映在政治現實上，便是出現所謂的「萬年國會」，要讓這批人代表「法統」，等待重新「班師回朝」的時機。

如前所述，台灣的社會經濟生活，在日治時代即已具備「現代化」的基礎，但在政治參與方面，台灣人超越不了「二等公民」的格局，徒增無法「當家作主」的悲哀。不過，由於反抗「國家」的民間政治力日益集結，並在一九七五年出版《台灣政論》，為「黨外」勢力的崛起建立了橋頭堡，此後在每次選舉中，新興的「黨外」組織斬獲頗多，

雖然受到一九七九年「美麗島事件」的挫折，但仍在一九八六年成立「民主進步黨」，正式突破了戒嚴時期的禁忌，也意味著「國家」的支配實力迅速地瓦解，「國家」與「社會」的關係進入了調整期。

台灣的戒嚴體制，主要針對的是敢於挑戰政權的「在野」政治精英，因此如外省籍等雷震曾在一九六〇年準備創立反對黨，即被逮捕入獄。但是除了政治領域外，凡是涉及思想、意識形態或「組織性」的反體制活動，皆被視作是可能的「風險」來源，「國家」務必要盡一切努力來防範這些風險。就具體的法令規章而言，影響人民權益最大的有「非常時期人民團體法」限制了結社自由、「戒嚴地區出版物管制辦法」限制了出版自由，而政府在沒有明確的法源下，亦可禁止如一貫道、統一教等宗教組織，限制了信仰自由。<sup>1</sup>凡此種種，反映了「國家」充滿了「防患於未然」的保守心態，深怕人民或社會團體一旦擁有充份自由，便會危害到政權，以致完全「不放心」，處處設下防線，並在教育及媒體上不斷實施洗腦，讓所有被統治的人民只會成為「順民」，而絕非培養能夠為自己爭取權益、同時也能有效監督政府的「公民」。

在這種情況下，台灣的「社會力」只能用「長期蛰伏」來形容，政治上的反對運動不說，即使較為「非政治」的社會運動，如「消費者保護運動」或「環境保護運動」，也會被政府投注懷疑的眼光，並百般予以刁難。最廣為人知的例子，是因為「非常時期人民團體組織法」第八條規定「同一區域內，同性質同級之人民團體，以組織一個為限」，試圖達到不鼓勵人民結社的最大「預防」效果，日後被認為具有代表性的民間團體「消費者文教基金會」，當時便受限於此一條款，只好登記為「文化教育」團體，而無法以「消費者保護」作為主要宗旨。而更多的民間團體，不願受到過份的拘束，因此寧願不

---

<sup>1</sup> 有關戒嚴時期的相關法制問題，包括冠以「動員戡亂時期」之立法及司法狀況，可參考林山田（1996）。

向政府登記，形成社團統計的「黑數」，在解嚴之後，大部份的這類團體「化暗為明」，以享受如法律提供之減稅、申請經費等等權利，但仍有少數組織，如知識份子論政社團「澄社」迄未進行登記作業。<sup>2</sup>

可以確定的是，台灣在二次大戰後雖然更換了統治階層，但社會的整體秩序仍舊維持著「戰時軍管體制」，大部份居民的行動是被納入軍事控管及緊急動員的指揮系統之中，而「戒嚴」屬於那段日子的「常態」，因此不被特意地突顯其「不正常」。可是當台灣社會日漸脫離了戰爭狀態，並從農業社會快速地朝向工商業社會轉型期間，社會的分化程度大幅提高，根本已使得「戒嚴」不僅淪為野蠻的、貽笑大方的標記，更實際上干擾、阻礙了社會各個子系統進一步的「理性化」與「正常化」，構成「國家」本身的沉重負擔。<sup>3</sup>到了這個地步，戒嚴的解除與其說是順應民意，毋寧應該詮釋為國家自己急於「解套」，否則反而會妨害到國家己身的利益。當然，我們從解嚴之前風起雲湧的社會運動，可以嗅到人民已經等不及了，就算國家再想動用暴力，也無法阻止人民在各個專業領域上的自主發展，隨著「經濟力」的起飛、「政治力」的成熟，台灣的「社會力」蓄勢待發，並在解嚴後立即蜂湧而出，蔚成了一幅壯觀的景象。（顧忠華，2005）

我們看到，台灣的執政者過去為了確保政權，藉由掌控司法、教育、傳播媒體等工具，不斷訓練一批批缺乏批判思考能力、自發組織力薄弱、以及參與精神不足的「順民」，這與現代社會所需要的「公民」有實質上的差異。直到解嚴之後，這套規訓體制並未完全消逝，所留下的後遺症也仍然存在，不過，當外在的桎梏一旦放鬆，人民自然會盡情

<sup>2</sup>內政部對人民團體的管理，一直有許多繁苛的行政命令，如全國性團體不得使用「台灣」稱號，而對社會團體之內部規章，及設立程序，亦有諸多不合時宜之限定。1999年4月1日，大法官會議釋字第479號解釋，則認定命名、更名屬於結社自由的保障範圍，從而放寬了人民團體的命名限制，但其他規定未能一併檢討，有為德不卒之憾。

<sup>3</sup>即使一九八七年解除戒嚴後，台灣不少法律仍然維持「動員戡亂」的名義，因此被林山田教授譏為「既不動員亦不戡亂」的「動員戡亂時期」，在台灣竟然延續了四十三年之久，到了一九九一年方才宣告終止，這種心態實為台灣法制「常態化」的最大絆腳石，亦見林山田（1996: 114）。

地享受重獲的自由，我們從人民團體數量的激增，可印證原先的確有極大的「社會力」被壓抑著，隨著組織條件的開放，這股能量蜂擁而出，並且改變了台灣社會「非營利」活動的整體面貌。

其實台灣在解除戒嚴之前，若與蘇聯、東歐、中國等社會主義國家相比，並不是採取「極權主義」或「計畫經濟」的統治方式，國民黨的「威權體制」允許市場自由，也對營利性的經濟組織予以放任，但如上所述，戒嚴法令對於民間非營利性質的結社自由則有諸多限制，目的在削弱人民抗拒威權的各種自我組織形式。從數量上來看，光是商業組織的家數，依照行政院主計處統計，由一九五六年至一九八六年，三十年內從十三萬家成長到六十多萬家，共增加了約四點六倍。解嚴後，此一數字受到經濟景氣波動的影響，還有下降的情形發生。（行政院主計處，1988:492；1993:430）反觀非營利性質的人民團體，包括職業團體和社會團體，根據內政部一九八八年的「各級人民團體調查報告」，將中央與地方各級人民團體加總起來，只有8916個，若扣除職業團體，僅剩6187個（內政部，1989:4），而這些涵蓋了學術文化、醫療衛生、宗教、體育、社會福利、國際交流、經濟業務、宗親會、同鄉會、校友會等等龐雜事務的團體數目，竟然還不到商業組織的百分之一！再以全國性的社會團體為例，一九八八年只有821個，顯然是少得可憐，而解嚴後逐年快速成長，到了二〇〇〇，已增加為3729個，成長率為4.54%，如果成立條件更放寬的話，相信還會有擴展的空間。（內政部，2001）

我們可以想見，在今天的「組織社會」中，有眾多的需求都得依靠組織的力量來完成，政府及市場只能滿足部份的需求，因此讓人民有自由的空間來自我組織，是現代社會不可避免的趨勢，戒嚴實際上阻擾了這方面的自我調節，造成很大的落差，也使得非營利組織的數量在解嚴後持續地擴大，並較如實地反映了「非營利」或「社會」部門的

供需關係。

若進一步分析，台灣在解嚴後經過一連串的法令修訂，台灣社會可謂走出了「非常時期」的陰影，各種潛伏已久的組織能量一一湧現，除了循合法管道申請成立人民團體或財團法人者之外，剛開始並出現不少「社會運動」的新興動員模式，將社會中的衝突與矛盾突顯出來。這些社會運動的現象，不是被解釋為「社會力」追求自主性、以集體抗爭形式表現其「反支配」之特質；便是由資源動員的角度，認為外在的「政治力」對邊緣抗議團體網絡的資源投入，是造成「新興社會運動風潮」的主因。<sup>4</sup>但到了一九九二年左右，許多曾發起過街頭社會運動的團體，紛紛轉型為正式的非營利組織，無論是勞工、農民、婦女、殘障、原住民等涉及「身份」或「福利」的運動，或環保、都市、社區、教育改革、司法改革等「議題取向」的運動，都朝著「機構化」發展，進一步整合到現行體制內，而日益與反對黨所代表的「政治力」分道揚鑣。我們或許可以說，解嚴使得社會秩序回歸「正常」，此時社會成員的結社目的，主要在滿足愈來愈多元的不同需求，社會運動團體若執著於集體行動的模式，不設法轉型為非營利組織，很可能會無以為繼，因此「新興社會運動風潮」雖然沉寂下來，但大部份運動式的議題仍由特定的組織繼續賦予關心。<sup>5</sup>

換言之，「社會力」由解嚴初期的「非正式」、「非常態」、「反體制」等形式，發展成有明確宗旨的「目的結社」型組織，就某種意義言，多少代表了社會成熟的指標，因為民主化的「體制」顯然更有能力吸納衝突，並維持社會各股勢力的動態穩定，此時的社

---

<sup>4</sup> 有關台灣社會運動的分析，請參閱蕭新煌 (1989)、張茂桂 (1994)及徐正光／宋文里編 (1989)。社會運動轉型為非營利組織，牽涉到諸多因素，若以「資源動員論」來解釋，這意味著社會運動欲「永續經營」時，必須藉固定的組織來改善其物質條件，而無法持續以群眾運動的形式集結資源。

<sup>5</sup> 這些轉型成功的例子如殘障聯盟、環保聯盟、婦女新知、崔媽媽租屋中心等，可參考謝宗學 (1997)、顧忠華 (2003)、蕭新煌／顧忠華編(2010)。

會控制手段，也不必再以高壓及恐怖的手法為之。而非營利組織則愈來愈尋求與體制合作，如承辦各項「公辦民營」的福利及教育措施，或參與政府各部會之法案起草工作，這些在西方國家行之有年的制度，在今天的台灣亦成為一股潮流。事實上，非營利組織涵蓋的範圍實包含了社會生活的多重層面，從精神到物質的需求，皆有特定的組織能夠提供服務，進而影響到人們的思想和行動。學者們普遍承認非營利組織的興起，對人類社會的未來型態有著重大的衝擊，沙樂門（L. Salamon）甚至以世界性的「結社革命」（association revolution）來形容此一現象。（Salamon，1994）

台灣在解嚴之後，趕搭上這班「結社革命」的列車，民眾對於公共事務的參與不再充滿禁忌，日常的行為取向，也逐漸脫離只求溫飽或「自掃門前雪」的被動模式，而能夠經由各式各樣非營利組織的中介，投注時間精力到「社會主題」方面。蕭新煌曾指出，台灣的民間公益團體雖存在已久，但早期它們所關心的社會主題多半以發揮「慈善」功能為主，到了一九八〇年代中期才出現較多具有「改革」色彩的民間團體。（蕭新煌，1989：33）我們不妨說，目前台灣非營利組織所承載的社會主題，更為多采多姿，這些組織改變了民眾「一盤散沙」的狀況，激發了社會成員的公民意識，也在「公共領域」扮演了吃重的角色。

台灣的民間力量，在日治時期和戒嚴階段，都被刻意地限制，人民無法自由地行動、表達乃至組織結社，即便社會生活多采多姿、社會關係日趨複雜，但是皆被導向「非政治化」，要求涉及政治議題時，必須「明哲保身」，否則後果難測。長久以往，台灣的一般民眾不太習慣真正行使「主權在民」的「主權」，最多是在選舉時扮演好「選民」的角色，以為這就履行了「公民」的權利與責任。但從西方先進民主國家的經驗來看，如果人民本身不積極行使「公民權」，並懂得運用輿論及集體行動的手段來制衡「政府」

及「政客」，那麼民主政治的品質有可能低落、政府施政有可能成效不彰，最後導致民主制度面臨「正當性危機」。亦因此，近幾年來西方學界相當重視如何「賦權」或「培力」(empower) 民眾，讓公民有更多機會參與決策，同時提高政府的效能，才能保證民主能夠「運作」得更好。

若從「公民社會」的角度來看，台灣民間積蓄的充沛活力，在 2000 年政黨輪替後，呈現了更多元的發展面貌，並且逐漸調整與「國家」間的互動方式。雖然在民進黨執政後，街頭仍出現如農民、教師、勞工、環保等團體的示威遊行，不過，此刻的「走上街頭」不再帶有戒嚴前後的「悲情」訴求，也少了對國民黨政權「控訴」的情緒，一切回歸到民主政治中，不同的理念和利益團體皆能利用集會遊行來「展現民意」的基本面。如前所述，「公民社會」的日常實踐，是由許許多多的非營利、非政府組織針對各自的使命在進行活動，隨著兩次政黨輪替，「國家」基本上不再採取高高在上的姿態，而以較為平等的形式與民間團體打交道。亦因此，台灣民間部門不僅提高了參與制訂公共政策或法案的層次，也持續增廣了參與的介面，創造出政府和民間新的「夥伴關係」。

經過了這番調整，台灣的「國家」與「社會」不再存在著支配／反支配關係，較能夠正常地進行協同合作或理性抗衡。我們認為，在不少進步性的議題上，台灣的「公民社會」其實蘊含了極大的能量，甚至可以成為政府學習的對象。再以西方的經驗為例，西方社會從中古時代的枷鎖解脫出來後，正是人民這種珍惜自由、善用自由的動力，不斷發明、改進了西方的社會、經濟和政治制度，率先進入了「現代」。台灣的社會在解嚴及政黨輪替後，開始能真正享受受到完整保障的自由與人權，人民不只在政治權利上學習扮演「頭家」的角色，在各種公民權利上也日益「自我賦權」，懂得如何行使和捍衛自己的基本權利。這些結構性條件的改變，促使台灣的「公民社會」得以成形，從而

成為「民主鞏固」的重要支柱。當然，社會的演化通常非一蹴所及，目前各級政府組織、機關學校、企業部門、非營利部門等等的「組織文化」，往往仍然充斥著威權的習性，必須有意識地啟動改革，再接再勵地展開民主化洗禮，如此方能藉由「社會民主化」來深化台灣的民主化進程，使台灣成為華人地區實現「公民社會」的範式。

台灣曾見證過被「外來政權」長期統治的滄桑史，但也幸運地嚐到「當家作主」的滋味，在痛苦的轉型過程中，台灣社會默默地承擔各種壓力，同時孕育出樂觀奮鬥的民間力量，展現了無比的生命力。這些民間的團體，以非營利的精神「認領」著社會中各項需要關注的議題，它們運用有限的資源，經常創造出非常巨大的成就。台灣的「公民社會」由於有一群群志工遍佈在各式各樣的社團和基金會中，顯得活力和創意十足，更將服務擴展到國際，成為台灣回饋國際社會的主要行動者，這在在說明了：只要「國家」提供了自由、民主的空間，「公民社會」自然可以發揮追求和實現人類理想的潛能，營造出更美好的「共同體」，期待其他的華人地區有朝一日，也可以分享台灣的寶貴經驗。

### 第三部份

台灣的社會算是符合「自由社會」的標準嗎？從基本的「四大自由」——表達意見的自由、選擇信仰的自由、免於匱乏的自由、免於恐懼的自由——的實現與否來看，在台灣學校中的國中小學生，不見得能夠充份享受到「免於恐懼的自由」，因為在課堂上，他(她)們的身體與心靈並不受到尊重，反而常遭到以各種理由加諸身上的體罰。令人看到希望的，是隨著人權價值觀的普及，學校內的體罰，相信也不可能繼續被縱容下去。本次演講將從教育的問題談起，探討如何讓學校的空氣使人真正自由，以培養出獨立思

考、愛好自由的社會公民。

自由的意義可以有非常多的切入點，如果我們把自由想像成個人的一種精神狀態，也就是說，個人可以自由自在的思想，藉以追求一種精神上的超越，這是很多宗教或哲學追求的境界。不過，如果自由只是一種個人層次、或是一種精神層面的修養，那麼其實在幾千年前，人類各大文明就出現了一些非常成熟的思想家，他們提出了各種思想自由的理論，譬如西方希臘哲學巔峰時代有蘇格拉底、柏拉圖，在哲學上提出如何提升自己對各個問題的看法；中國的莊子在幾千年前也在著作《逍遙遊》中提倡追求個人自由。因此我們如果把自由當作是個人思想的一種特點，那麼其實在數千年前，世界各大文明裡就有少數思想家在哲學和宗教思想上，達到了十分成熟的精神探索程度，創造出一種個人的自由境界，後人也不見得比得上。

不過，如果我們把自由從個人擴大到社會，來探討社會的制度如何不至於限制自由、甚或制度性地鼓勵自由，那就不能不承認只有西方在經歷一連串如文藝復興、宗教改革、法國大革命、工業革命等等大規模的社會變遷之後，才真正在經濟、政治和社會各個行動領域中，確立了以保障個人基本的自由權作為原則的種種制度，而這也構成了我們理解的「現代性」的核心。今天我想探討的範圍，主要集中在社會制度的層面，因為就如同我剛剛講的，如果我們只討論個人自由，到最後可能會變成一種個人修養境界的問題。但是如果我們把自由視為一種社會制度來討論，考究這些制度是不是能夠尊重每一個人自由的權利、是不是鼓勵每一個人發揮他的潛能、實現個人的發展，這個內容就很不一樣。

從這樣的角度來看，自由指涉的範疇必定高於個人層次，而觸及到集體秩序的問題，或如彌爾在《論自由》中所說，是處理「社會自由」的複雜情境，也就是涉及彌爾

所說的「自由的界線是以不妨害別人的自由為限」，是群己之間，權利界線的問題。現代的社會制度，莫不需要考量對自由的規範程度，太嚴格限制或太寬鬆放任，似乎都會造成困擾，所以「自由主義」也有著不同的發展階段，不斷地修正來因應快速的環境變遷。本次演講特別以台灣的教育制度作為例子，來論證一種社會的制度想要落實自由的理念，往往涉及到非常多的因素，包括結構性的、價值觀的、以及歷史文化傳承下來的行為模式，需要克服重重的障礙，才能邁向真正的「自由社會」。

二次世界大戰結束時，羅斯福和邱吉爾曾經發表過膾炙人口的聯合聲明，指出自由世界在摧毀納粹暴政之後，如何確保基本的「四大自由」——表達意見的自由、選擇信仰的自由、免於匱乏的自由、免於恐懼的自由——將是人類社會最重要的任務。

這四大自由的原則，也正是人權理念的核心價值。今天沒有一個國家，膽敢公然支持任何場域中——即使在私密或是家庭場域——的暴力與脅迫，在強調法治的潮流下，世界各國紛紛制定了「兒童保護法」、「家庭暴力防治法」等等法律，透過公權力的強力介入，來防治社會成員動用私刑、製造恐懼及壓迫。簡單來說，任一社會如果不能保護弱小、伸張正義、維護每個人的基本人權，那根本等於還處在「野蠻」的落後階段，沒有資格稱自己進入了「現代文明」。

以上的道理看起來淺顯易懂，問題是面臨很多現實的情境，這些原則便被七折八扣，甚至故意漠視。尤其在台灣的教育現場中，一批批的國中小學生，不見得能夠充份享受到「免於恐懼的自由」，因為在課堂上、在學校裡，他(她)們的身體與心靈並不受尊重，反而常遭到以各種理由加諸身上的體罰。成績不好、沒繳作業、忘記帶簿本、擾亂秩序、破壞校規、制服沒穿好、頭髮太長、老師情緒不好…都可以是施加體罰的原因。在長期盛行的「升學主義」與「管理主義」下，凡是被認為不符合「好學生」標準

的行為，就容易成為「規訓」的對象，而最簡單的懲罰方式，便是個別或集體的體罰。這樣的場景，每天、每時、每刻，經常性地發生在台灣的校園中，由於它太平常了，校長、訓導主任、教師、家長、甚至社會大眾都成了「共犯結構」的一環，不是麻木不仁，認為體罰不算暴力，就是睜一隻眼、閉一隻眼，覺得這是不得已的管教手段。當然，更有人振振有詞地為體罰辯護，質疑說如果沒有了體罰，青少年犯罪率會大幅上升、校園秩序會蕩然無存。按照這樣的理論，似乎羅斯福等人太天真了，什麼「免於恐懼的自由」？人類根本有著劣根性，沒有恐懼，誰會安份守己？！

尤其教育改革至今進行十年了，許多制度改來改去，大家看得眼花撩亂，可是在教育的環境裡，體罰的情形卻沒有真正得到改善。現在可能用藤條打學生的情況是減少了，但是老師也發明了一些新的體罰的方式，像是交互蹲、站一百下，他們把它叫做「軟腳蝦」，因為蹲站一百下以後，你的腳就軟掉了根本沒力氣走路。體罰問題透露出師生關係的不平等。老師跟學生之間不應該是權力關係，但是在真正的教育現場，很多老師可能會覺得，我如果不實施體罰，學生就會上課搗亂、遲到、作業沒繳，根本就沒有辦法管理。很多家長在升學的競爭壓力之下，其實也同意、甚至鼓勵老師用一些懲罰的方式來加強對學生的管教。但是教改如果連體罰這一步都跨不過，我們的學生在學校裡，還是得無時無刻生活在一種恐懼之下。

我們還要問，難道所有禁絕體罰的國家，他們的校園或社會秩序都比台灣還亂嗎？他們學生的學習成就都比台灣差嗎？他們的科學和文化都比台灣落後嗎？實際的情形不是正好相反！體罰並沒有提昇台灣的整體學習表現，體罰的普遍，只能說標誌著台灣教育的不文明與不專業，竟然必須訴諸最蠻橫和原始的暴力，才可以達到學校教育的目標！從「文明化」的角度來看，體罰確實是黃武雄教授所形容，代表著一個「專制民族

的烙記」，一代一代受到體罰的學生，成長後變成體罰下一代的教師與家長，不文明的烙記，何時才會消逝？

令人看到希望的，是隨著人權價值觀的普及，家庭中的暴力已經逐漸受到社會的譴責與法律的約束，學校內的體罰，相信也不可能繼續享有「治外法權」式的縱容。事實上，早在中古時期的歐洲，由於農奴逃到城市可以獲得庇護，因此出現了「城市的空氣使人自由」這樣的銘言，而我們認為，惟有以大魄力根除體罰，學校的空氣才使人真正自由，也才培養得出獨立思考、愛好自由的公民。

進一步來說，台灣可能在陳水扁總統任內進行制憲或修憲，其中一個非常重大的議題就是如何將基本人權列入憲法。以歐盟為例，由於歐盟最近擴大為二十五個會員國，未來還可能會不斷地擴大，因此歐盟決定要制定一部歐洲憲法，讓會員國透過公投等程序通過。我們可以發現，歐洲這個共同體特別強調基本權利的保障，在歐洲憲法草案第二章關於基本權利的規定中，第一節是人性尊嚴；第二節是自由；第三節談平等；第四節是社會連帶或社會團結，包括像勞動、社會安全、健保都是屬於這個部分；第五是談公民權；第六節是司法權。這些通通都是屬於基本權的範圍。我們看到，人性尊嚴是最根本的部分。歐洲憲章的規定中甚至反對複製人，因為他們認為複製人對人性尊嚴與倫理問題有一些傷害；科技跟人權如何能達到均衡，這是一個非常新的課題。再來，自由權包括人身自由、安全、生活隱私的尊重、個人資料的保護、宗教自由、集會結社自由、學術自由、就業自由等。憲法草案將自由權做非常廣泛的敘述，變成整個歐洲憲章很重要的一個精神，屆時歐洲各會員國如果通過了這個憲章，各國憲法都不能抵觸歐洲憲法，因此這樣的規定對整個歐盟會員國的人權做了一個更徹底的保護。

舉歐洲新憲法的例子，是提醒我們自己不要對整個人類文明的進程視若無睹，必須

在各種保障人權的法制上急起直追，並且在生活的各個領域一步步落實，其中最重要的，便是在教育的現場不允許再上演體罰學生、傷害學生基本人權的醜惡戲碼。這些在西方很早就立法禁止的身體懲罰手段，不應該一再地戕害著我們下一代的想像力與創造力！

若更深一層地來看西方自由主義的根源，可以回溯到十七、十八世紀的啟蒙運動，啟蒙運動的歷史中，有一篇很重要的文章，是德國的哲學家康德寫的【答何謂啟蒙】，探討啟蒙對整個西方社會在思想解放上面具有什麼樣的特點意義。這篇文章發表的時候是1784年，正好是二百二十年前，啟蒙運動是整個西方歷史演化中間非常重要的一環，隨著又在1789年發生了法國大革命，所以西方事實上是經過思想的革命，科學革命，政治革命，社會革命，到最後讓我們看到了他們有一個比較自由的環境。所以他們每一個個人，其實是在這樣一個自由環境裡，把他的能力發展到自己滿意的程度，結果社會整體的福祉就增加了。然後西方社會比較接受職業無貴賤的觀念，比較多元化，所以每一個人會覺得自己不管做什麼樣的工作，都可以受到尊重。在人人都是平等的基本信仰下，你有機會就可以發展你最想做的事情，而不是像台灣，從小被灌輸要為了父母、親友或社會的期望唸書、考試，到最後根本沒有自己的主體性和獨立性，不太容易在學校或家庭中及早「啟蒙」。

照康德的定義，「啟蒙」就是一個人可以自由的，公開的運用自己的理性，他認為每一個人都是有最起碼的理性，所以只要要有勇氣去求知，然後又有勇氣、而且有這樣一個環境，能夠讓個人公開的去使用、或是發表他自己的理性，這樣子就會變成一個成熟的人，也就可以脫離矇昧的狀態。所以英文的啟蒙有「點亮」的意思，因為矇昧是一種比較黑暗的、不成熟的狀態，但是從啟蒙時代以來，西方人相信只要一個人願意有勇

氣去運用自己的理性，就可以脫離這種矇昧的狀態，這也是所謂「理性主義」的由來。最近西方學術界出現一番討論，提到啟蒙是十八世紀的問題，但是每一個時代大家都要重新問一遍，我們現在的理性狀態是什麼樣？所謂啟蒙的意義、啟蒙的標準是不是又有不一樣？因為每一個時代，或是不同文化，是不是也會有個別的、不同的標準，不必完全等同。

當然，以現代社會來看，西方這種理性的狀態，可以是我們最起碼的取法對象。就今天的這個問題來說，台灣的校園或是台灣的教育，離上述的「啟蒙」標準，還是有一段距離，甚至可說是普遍存在著一種「反啟蒙」的狀態，為什麼會如此呢？大致可以歸納為下列四點理由：第一、台灣校園裡面的「特別權力關係」存在太久了，大家習慣的是校長或老師可以用比較威權的方式來維持校園的秩序，所以某種「秩序情結」在台灣校園裡面相當普遍，稍微有點彈性的做法往往被認為不能開例，一開例好像校園秩序就會亂掉了。譬如國中鞋襪的規定很嚴，因為訓育單位強調不如此規定，學生就會去買名牌的球鞋，然後就會互相炫耀，結果變成是校園管理搖擺在「秩序」與「混亂」兩個極端，有點像是大陸的順口溜：「一放就亂，一亂就收，一收就死，一死就叫，一叫又放」。而台灣的校園文化比較習慣不能放，一放就亂，所謂秩序情結就是怕亂，為了避免「麻煩」，大部份學校傾向「寧嚴勿鬆」，好像秩序就是在教室裡面，校園裡面，或者是圍牆裡面，到處都要維持一個安靜的狀態。

其實這種情形也不純然發生在校園裡面而已，整個台灣的文化，包括家庭、企業或是民間團體，似乎都很怕「失序」的狀態，這在下一節再來討論，但是校園中的「特別權力關係」思維模式還沒有完全過去，的確是一個讓台灣的教育沒有辦法真正符合啟蒙標準很重要的因素，因為這使得校園裡面無法形成一個比較自由的多元的狀態。

第二、台灣的升學主義根深蒂固，衡量學校的辦學績效就是看升學，看考試成績，這其實是與教育本質之間很大的「異化」，使台灣的教育現場變的跟教育的本質有很大的背離或者是扭曲。在這種異化的環境下，「人」在裡面都被蒸發了，看到的就是考試的成績。這不僅影響到教學，也讓學校校長、老師和家長們對於非教科書的學習活動非常排斥，人格教育、公民教育形容口號，完全得不到重視。像在美國，雖說是資本主義最盛行的國家，但是他們在學校教育中蠻重視學生從事公共服務的訓練，譬如在美國的中學和大學裡，到貧窮的鄉鎮幫窮人蓋房子已成為公共服務的普遍內容，因為這可以達到增加學生對社會的接觸跟關懷的目的。

反觀台灣，我們把公共服務的形式引進來，可是卻完全變調，因為到最後都是關在學校裡面，所以沒有任何公共的意義，我覺得這是要被質疑的。譬如社區大學全國促進會曾經去跟幾個學校接觸，表示可以仲介公共服務的機構，結果學校就說不用了，公共服務是變成去做學校的雜務，這根本是跟原來推廣公共服務的意義背道而馳。學校表面上的說詞，似乎擔心學生出去的安全問題，不願意負太大的責任，但實際上是怕學生被外面的活動吸引了，就不會那麼認真的讀書。

所以學校教育的目的只要是圍繞著考試和升學的話，跟升學無關的活動就會被視作讓學生分心、會造成成績不好，而儘量減少。比較起來，台灣學生在學校的時間大概是全世界最長的，可是學習的效果卻不見得好。

第三點，在教學方法上，大部份老師到了現場，很可能原來學的那一套都沒有用，變的說要去適應考試領導教學的要求，所以相對於「啟蒙」的精神在於每個人要運用自己的理性，但是我們的教育在這裡卻是絕對「反啟蒙」的，因為老師不要你自己動腦筋，他怕你動腦筋後答案就亂寫了，或是不肯寫標準答案怎麼辦？考試的時候你成績就不能

考好了。我們台灣的教育是用這種方式的話，絕對會製造一批順從的人，因為就是要乖乖的去作答，你不能去超越那個標準答案，亦因此，所謂的批判性思考變得是非常的奢侈。其實批判性思考和創造力是相關的，但教育部一方面在推創造力教育，可是另一方面實際的教學是在每天扼殺創造力，所以你先扼殺了它、然後再培養它一遍，顯得事倍功半。這真的是台灣下一個階段應該要正視的，如果我們的下一代都沒有辦法有批判性思考的話，那我們真正的創造力和競爭力，是會比不過其他國家。

所以，以西方的啟蒙時代為鏡，可以發現重點便在於真正的解放思想，不只康德本人關心這個問題，他們那時候一整批的知識份子都在談怎麼樣子去解放思想，怎麼樣子從過去神學的或者比較威權的思想狀態解放出來。相較之下，我們的教育好像反而是沒有辦法抓到這樣一個重點，沒有辦法讓我們的下一代、學校的學生能夠去很大膽的做批判、去發揮創造力，或是做自己有興趣的一些活動。譬如在國高中組個社團，玩一下搖滾樂之類的，好像都是被當作大逆不道，我個人覺得這是一個非常嚴重的教育理念和教學方法上的偏差。

第四、一般來說，台灣的家長普遍對競爭抱持著太過緊張的態度，家長們有一種迷思而且有一種恐慌，然後每天都被恐嚇，好像自己的子女不努力的話，馬上就要被淘汰。就像每次高中和大學放榜，媒體就拚命報導「榜首」、「狀元」的事蹟，如果每一個人的標準都這麼高，那大部分的人都是失敗者，因為資源本來就是很有限的，不可能人人考第一。台灣的家長在升學競爭上面沒有辦法解開追求明星學校的迷思，反而是把壓力變的更大，所以教改為什麼不是那麼成功，跟家長的態度還是很有關係。像剛提到，整天報上的頭版都在講說要不要公布組距啊、聯考考試的排名是怎樣阿，我覺得這反映出整個社會對排名式競爭的過度熱衷。

記得黃武雄曾經講過，他覺得說人們處在一個資本主義的社會，沒有辦法避免競爭，但是教育卻應該要有一種保護的作用，讓我們的下一代不要太早就投入競爭裡面去，因為你如果太早投入競爭裡面，其實是會把一個人的潛能扼殺掉。如同剛剛所講的，假如說學生全部的精力都投注在教科書上，沒有時間去看課外的讀物，就算他成了在學校裡競爭的勝利者，其實對他的未來不見得真的是好。因為我們沒有這樣一種長期的眼光，大家都在做短線的操作，到最後這種競爭反而往往扼殺掉了許多的想像力，而且在人格教育上面，這些考得好的學生，常常會不合群，比較沒有合作的意願。於是他的視野和他的目光可能都不很適合作為一個真正的領導者，換句話說，我們在學校裡面培養這種競爭的氣氛，到最後只要我考第一名，我管其他人幹嘛？我們這一代自己在求學的時候，的確有這種經驗，那現在看起來好像並沒有進步，也就是學校並沒有把合作當作教育的重點，所謂的「群育」顯得非常空洞。學校的生活在家長和老師這樣聯手之下，好像沒有什麼空白的時間，我們的國中高中都像是個黑洞，學生的經歷被限制在學校，問題是，就像剛剛講的，他又不能去照他自己的興趣，所以，到最後都是在做一些很沒意義，很沒有效率的事，充滿了「反啟蒙」的心態與作風。

為了扭轉這樣的教育，我們對於整個學習應該要有一種「典範的轉換」，讓家長、老師知道他並不需要把學生全部的時間都鎖在教室裡面、鎖在學校裡面才叫做學習。也許所謂的終身學習這種觀念可以進入到學校裡面，讓相關當事人知道說，並不是現在的學習模式是最有效的。再一次比較台灣和西方，我們的計算常常很奇怪，剛剛講到過的，他們西方人在學校裡面的時間並沒有多少，但是他們學習成就的表現可以說「大器晚成」。我們看到，在很多的競賽中，如奧林匹亞等等，亞洲的學生好像都表現的很優異，但是到了要做學術的競爭，像諾貝爾獎或其他科學研究競爭的時候，我們的表現就很不

理想。就像我們的少棒賽曾經拿過世界第一，但是假如沒有健全的環境的話，台灣的職棒和其他運動的表現是不是可以真的有世界競爭力？從歷屆奧運的成績就可分出高下，台灣在學校中不重視學生的多元能力，到了成人階段，很多是補不回來的。

最後，我認為台灣的教育常常有一種「一窩蜂」現象，尤其家長常常有一種盲點，產生嚴重的「從眾」問題，例如說在填志願的時候，家長的影響超過個人自己的選擇意願。「志願」的意思應該代表個人自己的志向，可是在我們這邊，志願的意思變成是社會的志願，是學校或家長的志願，所以我們不讓學生，不讓子女有自主的幸福，這樣下來，我們等於是讓他長期處於不成熟的狀態，他沒辦法有自己負責的一種機會。我常常看到我們的大學生，好像處於非常不成熟的階段，所以逸樂的取向蠻強的。相對地，我們在國外看到他們的大學生好像每一個行事都非常成熟，知道自己要做什麼，但是我們的這邊，好像填的志願都是為別人的，所謂的志願其實不太名符其實，可能應該叫「他願」或者是什麼。從志願的填寫來看，台灣的家長、學校和社會都有種過度的恐慌，成人們似乎寧願學生處於不成熟的狀態，寧願要他們不斷依賴成人，接受成人的指導，但是從啟蒙的基本定義來看，這個就是「反啟蒙」，因為你不讓他有自己成熟的機會，甚至不讓他有這種嘗試錯誤，我們在學校裡面也從不鼓勵一種勇於求知經驗，啟蒙就無從開始。以上幾點，使得台灣的整個校園文化，完全缺少一種啟蒙精神，而不斷製造反啟蒙的效果。當然，放大來看，這和社會普遍瀰漫的「秩序情結」是息息相關的，沒有一個自由的社會，很難想像可以存在一種自由的教育。

從西方的經驗回顧台灣，可以發現台灣上一波的教育改革並沒有掌握到教育的本質，因此許多名為教育改革的政策，實際上僅僅圍繞著枝節的技術性問題，根本無法改變教育現場的困境，包括體罰、升學主義、管理主義、智育掛帥等等。尤其荒謬的是，

在《教改諮議報告書》中提倡的「教育自由化」或是「鬆綁」原則，只是將經濟學的「市場模型」套用到教育領域，成為「經濟學帝國主義」的現成例子，卻完全忽略了教育乃是「公共財」，不應該比照營利部門的經營模式，一切以「成本／效益」為考量，或是強調「利潤中心」、「使用者付費」的功利思想來衡量績效。以最近的「高學費政策」為例，如果廢除學費的管制，表面上看來符合市場競爭的要求，但是實際上則將使得唸私立大學的大學生負擔更重，背離了公平正義的判准，所以教育自由化「未見其利、先蒙其害」。

這種狹隘的「自由化」論調，反映了台灣社會在很多領域對「自由」的膚淺認識，好像「去管制化」就等於「自由化」，解嚴後黨禁、報禁的解除，以及對公營事業的「民營化」政策，都強化了外界的「刻板印象」。事實上，若從自由主義的觀點來看，社會的分化使得各個領域的自主性增加，這時候不一定都要採用市場競爭的模式來規範，反而能讓「自由」的價值落實在不同的層面。以教育為例，「自由化」不應該僅僅指涉放寬管制、引進市場機制，倒有必要重新詮釋「自由的教育」究竟具有什麼意涵？教育改革要如何平衡自由與秩序，才能夠幫助每一位學生更自由地發揮想像力與創造力，進而充份發揮學習潛能？可惜，這樣的論述並未在上一波的教改中被重視，以致於教育現場中缺少以「自由精神」作為主軸的教改方案。

當然，學校往往是社會的縮影，台灣教育改革的艱難，正反映了社會普遍仍將「規訓」視作是教育的手段，並時時刻刻以「維持秩序」為念，設計了種種的制度來層層防備秩序受到干擾。香港社會學家張德勝教授曾著有《儒家倫理與秩序情結》一書，指出「儒家倫理千條萬條，不外乎從一個追求秩序的情結衍生出來。」這說明了傳統華人社會的價值觀，就算在過去有老莊思想、佛教教義，但是最主要的行為規約系統，其實還

是以儒家為主，並且形成強烈的社會控制手段，要求個人遵守由家庭、家族到社會、國家的習俗與規範。在秩序情結下，自由成了破壞秩序的潛在敵人，必須不斷地予以預防和限制，也在這樣的基礎上，傳統中國發展出「超穩定結構」，幾千年沒有大幅度的變遷和進步。

即使到了現代台灣，秩序情結仍是牢牢地籠罩在各個領域中，如果我們不把自由和秩序的對立消解掉，台灣的教育和社會很難真正的自由，最多只有形式上的自由權，實際上卻不時受到社會團體和組織的干預，個人無法自覺地行使基本權利。台灣在下一階段無論是制憲或是修憲，應該全面來檢視那些自由權並沒有得到充份的制度性保障，讓「自由」不只是形式上有選擇，或是以市場來決定就滿足了，而是實質上成為社會的「組織原則」和「發展條件」，並營造出個人思想和實踐的自由空間，創造奠立在自由、平等、互助上的公民社會。

從對「台灣的教育和社會自由嗎？」這個問題的探討來看，當自由不僅僅指涉個人的精神狀態，而是要落實到一個制度層面時，它所牽涉到的因素非常複雜，尤其在制度的設計與實施過程裡，標準很難準確地拿捏，因為一個制度的制訂，到底可以讓各式各樣的人的行為放任到什麼程度？或是嚴格限制到什麼程度，才不會完全扼殺了自由？這些沒有既定的答案，所以自由度的平衡與拿捏，變成現代制定各種制度時，會產生困擾的一個根本原因。但是經過幾百年的社會演化，至少我們發現西方並沒有像華人社會有那麼強烈的「秩序情結」，說不定這稱較「寬容」的自由精神，便是西方超越了所有非西方文明，得以孕育出各種傑出人材的根本原因。

以上的論述，表明台灣的教育和社會有很多地方還沒有完全「解嚴」，一直到今天仍受到許多秩序情結的干擾，似乎學校和社會中沒有規訓就會天下大亂。這使得台灣人

在精神的面貌上，仍存在著「自我設限」的心態，制度上更是搖擺不定，缺乏改革的主軸。理想的狀況，是有更多政策決策者、校長、教師和家長能夠覺醒，共同設計如何在教育制度上，讓自由跟秩序有一個比較合理的比例安排，同時透過教育哲學和教育政策的誘導，將自由設定成為教育的目標，提供學生——特別是國中、高中階段的學生——自由思想、自由追求人格成長的空間，解放下一代的心靈，協助培養出尊貴的「自由民」！

為了達到上述的目標，並替台灣的學生爭取「免於恐懼的自由」，目前一批關心體罰問題的學者、家長和社會人士，組成了「友善校園聯盟」，一方面呼籲老師們以友善、平等、尊重的態度，對待我們的下一代，另一方面也研擬提出「學生權利保障法」，來推動師生關係的文明化。我們希望這一波活動能開啟終結體罰的契機，營造所有成員都互相友善對待的校園文化，進而創造出「友善社會」。

### 三、結論

以上為本專書計畫準備運用之部份資料，待初稿完成，估計將有近二十萬字，屆時再送 貴會審核，謹先提供結案成果報告，敬請卓參。

### 四、參考文獻

內政部，1989，《各級人民團體調查報告》，內政部統計處。

內政部，2001，《全國性社會團體名冊》，內政部社會司。

行政院主計處，1988／1993，《中華民國統計年鑑》，行政院。

林山田，1996，〈五十年來的台灣法制〉，收錄於台灣法學會編：《台灣法制一百年論文集》，台北，頁82-126。

徐正光／宋文里編，1989，《台灣新興社會運動》，台北：巨流。

張茂桂，1994，〈民間社會、資源動員與新社會運動—台灣社會運動研究的理論志向〉，《香港社會科學學報》，第四期，秋季號。

遠流編輯部，2005，認識台灣：回味 1895-2000，台北：遠流。

戴炎輝，1992，清代台灣之鄉治，台北：聯經。

謝宗學，1997，《我國殘障發展之分析—國家、公民與政策網絡》，台北：政治大學公共行政研究所。

蕭新煌，1989，《社會力—台灣向前看》，台北：自立晚報。

蕭新煌／顧忠華編，2010，《台灣社會運動再出發》，台北：巨流。

顧忠華，〈自由主義的社會理論〉，收錄於蔡英文、張福建編，《自由主義》，台北：中央研究院人文社會科學研究所，2001。

瞿海源，1998，〈跨世紀公民教育的問題〉，收錄紀念殷海光先生學術基金會主編，《市民社會與民主的反思》，台北：桂冠，頁475-102。

瞿海源，1999，〈結社自由、團體參與、與民主〉，發表於「自由、平等與社會正義」研討會，紀念殷海光先生學術基金會主辦，台北：中央研究院。

顧忠華，1999，〈公民結社的結構變遷：以台灣非營利組織的發展為例〉，《台灣社會研究》季刊，第三十六期，第123-146頁。

顧忠華，2000，〈非營利組織的公共性與自主性〉，《台灣社會學研究》第四期，第145-189頁。

顧忠華，2003，〈社會運動的「機構化」：兼論非營利組織在公民社會中的角色〉，收於張茂桂／鄭永年主編：《兩岸社會運動分析》，台北，新自然主義，PP. 1-28。

顧忠華，2005，《解讀社會力——台灣的學習社會與公民社會》，台北：左岸文化。

何信全，2004 哈耶克自由理論研究，北京：北京大學出版社。

趙剛，1998 不確定性、公眾、與民主：杜威對於自由主義和民族主義的批判，收錄於

殷海光基金會主編：市民社會與民主的反思，台北：桂冠圖書，頁 197-259。

De Soto 著，王曉冬譯，2001 資本的秘密，台北：經濟新潮。

Sen 著，劉楚俊譯，2001 經濟發展與自由，台北：先覺出版社。

黃武雄，《學校在窗外》，台北：左岸文化，2003。

黃武雄，《童年與解放——衍本》，台北：左岸文化，2004。

張佛泉，《自由與人權》，台北：台灣商務，1995。

Salamon, Lester M. ,1994 , The Rise of the Nonprofit Sector, in *Foreign Affairs*, Vol.73, No.4, pp.109-122.