

中央研究院人文社會科學研究中心專書(59)

普遍與特殊的辯證： 政治思想的探掘

錢永祥 主編



中央研究院人文社會科學研究中心
政治思想研究專題中心

中央研究院人文社會科學研究中心專書(59)

普遍與特殊的辯證： 政治思想的探掘

錢永祥
主編

中央研究院人文社會科學研究中心
政治思想研究專題中心
中華民國一〇一年十二月・臺北南港

Center for Political Thought,
Research Center for Humanities and Social Sciences
Academia Sinica

Book Series (59)

Between the Universal and the Particular: Explorations in Political Philosophy

Edited by
Sechin Y.-S. Chien

Nankang, Taipei, Taiwan, Republic of China
December 2012

中央研究院人文社會科學研究中心專書(59)

普遍與特殊的辯證：政治思想的探掘

主 編 錢永祥

出 版 者 中央研究院人文社會科學研究中心

發 行 者 中央研究院人文社會科學研究中心

編輯校對 瞿惠遠

校 對 者 吳添成、許文薰

定 價 平裝 200 元

郵政劃撥 10317005 帳號（郵政劃撥手續費請自付）

戶 名 中央研究院人文社會科學研究中心

售書地點 中央研究院人文社會科學研究中心（出版室）

地址：臺北市南港區研究院路 2 段 128 號

電話：(02)2789-8120 傳真：(02)2789-8157

排版印刷 天翼電腦排版印刷股份有限公司

地址：新北市中和區中正路 716 號 8 樓

電話：(02)8227-8766

初 版 中華民國一〇一年十二月

平 裝 ISBN 978-986-03-4936-8 GPN 1010102987

版權所有 不准翻印

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

普遍與特殊的辯證：政治思想的探掘 / 錢永祥主
編. -- 初版. -- 臺北市：中研院人社中心，民
101.12

面； 公分. -- (中央研究院人文社會科學研
究中心專書；59)

ISBN 978-986-03-4936-8(平裝)

1. 政治思想 2. 現代主義 3. 文集

570.907

101024545

編者序

現代性的條件使然，「秩序」淪為一個可疑的概念、一個聚訟紛紜的議題。秩序是一種看似有其規則與理由的事態，但在現代情境之中，「規則」與「理由」的來源以及根據，卻正好無法訴諸超越性的天、神，無法立足於目的論的歷史進程，也無法仰仗人性、理性、生產力的發展等概念。那麼秩序是否還存在？秩序的支撐力量是否祇是某種權力，或是本身並無意義的自然因果力量，還是某種「自發」的、並無意識與目的可言的運作？總而言之，一種秩序為甚麼具有規範力量、為甚麼是正當的？——凡此種種有關秩序的探討，在近代以及當代思想中構成了很主要的一個特色。

近年來，中央研究院人社中心的政治思想專題中心規劃以「現代性」為一個研究重點，圍繞著該一主題在歷年召開過數次研討會。2010年4月間，本專題中心以「政治秩序與道德秩序：現代性的規範涵蘊」為主題，邀請來自兩岸三地及日本的同道，舉辦了為期三天的研討會。會後，一部分論文通過學術審查，結集成書出版，是為本書。

在有關秩序的爭論中，一個常在的問題是秩序的一與多，以及由此產生的秩序之間、價值體系之間「不可共量」的問題。今人很難接受某種一元論的秩序觀，但是在多種秩序之間，彼此的關係以及各自的正當性依據要如何分析與論述，而兩種秩序發生衝突時是否有更高的解決理據，使得秩序的問題益形複雜。簡單的多元論很容易滑進相對主義的泥沼，可是追求整合又難免淪為教條式的、某種「宗派化」的秩序觀。為了處理這些問題，陳祖為先生發展了

「溫和圓善主義」，錢永祥先生提出了「互為主體的普遍性」，蔡英文先生進一步發展「互動式的普遍主義」；而趙京華、蔡孟翰、潘光哲三位先生，則分別以日本的「超克現代」、東亞固有的政治論述、以及胡適的「民主經驗」觀作為分析的對象，檢討幾種有代表性的思路。

本書的幾篇文章，只能觸及現代性條件之下秩序問題的少數面向與歷史形構，不過這些探討都深入地呈現了問題的某些內容以及其一般性的意義。

在本書出版前夕，我們要感謝當初的所有與會者，也要感謝中研院人社中心在研討會過程中、後續出版工作上的鼎力協助。

編者 2012年11月

[目 次]

編者序	iii
爲溫和圓善主義辯護	陳祖爲 1
主體如何面對他者：普遍主義的三種類型	錢永祥 27
從文明衝突到全球化時代跨文化理解的可能性	蔡英文 53
世界政治秩序的重組與東亞現代性問題 ——以二戰前後日本「近代的超克」論爲例	趙京華 87
東亞的過去是西方的現在與未來： 現代性與現代政治論述之商榷	蔡孟翰 117
青年胡適的「民主經驗」	潘光哲 151

爲溫和圓善主義辯護*

陳祖爲**

摘 要

本文以羅爾斯的《政治自由主義》作出發點，討論「價值」在政治上的恰當位置。羅爾斯認為，在涉及憲法基本要素或社會公正的公共討論中，政治決策者和市民不應訴諸任何具爭議性的美好人生理念（conceptions of the good life）或有關美好人生的價值，因為透過基本制度去追求這類構想或價值，會使一個政治社會變得宗派化（sectarian）。他進一步指出，宗派主義（sectarianism）必須被公共理性（public reasons）取代。所謂公共理性，是指一些獨立而不必涵蘊任何真理宣稱的政治價值。我認爲羅爾斯的觀點有一個主要的漏洞：他似乎沒有注意到，關於人生的意義、價值和目標可以有不同類型的判斷，整全性理論（comprehensive doctrines）只是其中一種；在公共討論中，政治決策者和市民其實可以在不依靠任何整全性理論之下，訴諸多元、具體而零散（piecemeal）的美好人生理念。這種介乎宗派主義和訴諸公共理性的中間立場，我稱之爲溫和圓

* 本文原文爲英文寫成，中譯由孟繁麟及羅智聰提供，再經作者稍作修改。作者特此向孟繁麟及羅智聰衷心致謝。也要感謝兩位審查人就本文的文字和內容提出寶貴的意見。

** 香港大學政治與公共行政學系教授

收稿日期：100年5月3日；通過日期：101年1月11日

2 普遍與特殊的辯證：政治思想的探掘

善主義（moderate perfectionism）。^① 本文將會衡量國家中立主義以及極端圓善主義對溫和圓善主義的批評，從而確立溫和圓善主義，並為它的融貫性辯護。

關鍵詞：圓善主義、自由主義、羅爾斯、國家中立主義、公共理性

① 本文把“perfectionism”譯作「圓善主義」，而非「完美主義」，是為避免讀者望文生義，以為“perfectionism”肯定有「國家應該協助，甚至強迫市民追求完美」或類近的意思。其實，在政治哲學裡，“perfectionism”可被廣義地界定為「一個強調國家應促進市民追求美好人生的理論」。本文採用了這個定義。不過，誠如一位審查人指出，「圓善」一詞又令人聯想到牟宗三之用法，即指稱康德所謂福德一致。所以，把“perfectionism”譯作「圓善主義」又會產生另一誤會。筆者至今仍未找到較恰當的翻譯，唯請各方賜教。

一、政治自由主義和對宗派主義的恐懼

在《政治自由主義》開始部分，羅爾斯（John Rawls, 1993: xxiv）寫道：「政治自由主義（廣義而言，自由主義）源於宗教改革運動及其後果，以及在16和17世紀關於宗教容忍的長久爭議。」近代民主社會中合理多元的事實（the fact of reasonable pluralism），結合了宗教派系之間的衝突，從而產生出一個在古代世界中無從知曉的政治哲學問題。依照羅爾斯（ibid.: xxv）的說法，這個問題就是：「當自由而平等的市民因抱持不同價值觀而引起衝突時，社會合作所依據的公平原則是甚麼？假如在此處所需的政治構想是可能的話，它的結構和內容又是甚麼？」

為甚麼這個問題在古代世界是無從知曉的呢？羅爾斯認為，古代世界的宗教演變至近代，已經跟它原來的模樣截然不同。他（ibid.: xxi）指出，古希臘時代的宗教「是一種公共社會實踐、民間節慶和公共慶典的公民性的宗教」。它所強調的是倫理和公民禮儀，而非建基於任何聖典，也不強調救贖、教義的正確或聖潔。顯而易見，古希臘時代的宗教與近世的宗教（如天主教）可謂迥然大異。近世有許多宗教都宣稱上帝至高無上，並在專制的宗教機構支持下，奉行救世主義甚至擴張主義。羅爾斯（ibid.: xxv）強調，當兩個或以上的敵對宗教共存於一個社會之中，「一個政治公正的問題」便會出現；在這樣的社會中，公正而穩定的社會合作在自由和平等的市民之間如何可能？這是他非常關注的問題。

羅爾斯（ibid.: xxvi）認為，「政治自由主義以（各派宗教之間）無法和解的隱性衝突為始點」，這種衝突在古代世界中並不存在。他又指出，抱持古代觀點（ancient perspective）的人，往往會在不依賴任何教條的情形下，尋求對人類幸福更深入的理解，並推而廣之。

於此，我們或會以為，羅爾斯的政治自由主義純粹針對以救世主義為己任的教旨，但其實他的「攻擊對象」更為廣泛，所提出的方案也頗為激進：他不但排斥宗教改革運動時期孕育出來的宗教觀，還摒棄了上述的古代觀點。根據這個構想，政治決策者和市民在涉及憲法基本要素或社會公正的公共討論中必須訴諸公共理性（public reasons），而不能訴諸任何宗教的或非宗教的道德價值。

讓我們從政治哲學史的角度考察「公共理性」這個概念。羅爾斯的「公共理性」其實意味著三個理論上的躍進：首先，他從17世紀救世宗教的教旨跳躍回到古希臘哲學，認為兩者皆不屬於公共理性的範疇；第二，他進一步把近代非宗教的道德及政治哲學理論（如米爾和康德的自由主義）一併歸類為整全性理論（comprehensive doctrines），並以此為由，把它們摒除在公共理性的範圍以外；最後——也是本文至為關注的一點——羅爾斯更把一切圓善主義的價值（perfectionist values）排除在公共理性之外。總括而言，被拒諸公共理性門外的，不單是柏拉圖、亞里士多德、奧古斯汀、阿奎那、米爾和康德等人的哲學，還有大量「非政治的」（non-political）、關於美好人生和道德的觀點，諸如「人生的根本價值」（ibid.: 188）、「德性」（ibid.: 194）、「人類的卓越」（ibid.: 179）、「構成『圓善』的價值」（values of perfection）（ibid.: 179-180）、「個人的自主」、「道德上的應得」（moral desert）（Rawls, 1999c: 586）等等。羅爾斯（1993: 180）強調，有關人類生活的意義、價值和目的的觀點，都一概不能「普遍地被市民肯定；因此，倘若我們透過基本制度去推廣上述任何一種觀點，政治社會便會變得**宗派化**」（黑體標記為作者所加）。

羅爾斯認為宗派主義這個傳染病已從宗教的領域蔓延至所有關於價值的觀點，從而危及「政治身體」（Body Politique；霍布斯用語）的健康。因此，一切關於價值的觀點必須被公共理性——那些**獨立**而不包含任何真理宣稱的政治價值——取而代之。我相信羅爾

斯對宗派主義的診斷出錯，加上開出的藥方劑量過重，以致益菌、壞菌無一倖免。本文將於第二節詳述他的診斷和藥方，並在第三和第四節中對它們提出質疑。我將會指出，羅爾斯在相關論證上的主要漏洞，在於他沒有注意到對於「人類生活的意義、價值和目的」，我們可以有不同種類的判斷。即使我們要在政治上避免宗派主義，也毋須走向極端，以為公共理性是市民在公共討論中唯一可以依靠的理性。事實上，國家可在不援引任何整全性理論的情況下，訴諸和提倡多元、具體而零散的價值構想。這種介乎宗派主義和公共理性的中間立場，可稱之為「溫和圓善主義」。我將衡量「宗派主義—公共理性」兩極的觀點，進而為溫和圓善主義作出辯護。^②

二、宗派性理論及態度

史卡勒（Judith Shklar, 1982）曾指出，近代自由主義源自人們對殘暴的恐懼；羅爾斯則相信，近代自由主義源於人們對宗派主義的恐懼。雖然如此，這兩位學者不約而同地認為，宗教糾紛是殘暴和宗派主義的源頭。在羅爾斯（1999c: 589）看來，「宗教衝突」和「宗派仇恨」形影相隨；深受宗派仇恨困擾的社會勢必分化，市民亦會因而充滿怨恨和痛苦（ibid.: 610）。他又斷言，國家對「宗派性理論」（sectarian doctrines）的追求必然會招致那些惡果。何謂「宗派性理論」呢？何謂「宗派性態度」（sectarian attitudes）？

於羅爾斯而言，宗派性理論所指的不僅僅是宗教教旨，它還包

② 拙文的目的不在證立圓善主義，而旨在闡述一個可以應對國家中立主義者（如羅爾斯）所提出的挑戰的圓善主義。謝爾（George Sher, 1997）和渥爾（Steven Wall, 1999）曾為圓善主義辯護，但有別於拙文的地方是，他們沒有區分溫和圓善主義和極端圓善主義。

括所有整全性理論——無論是宗教的還是世俗的整全性理論。羅爾斯（1993: 59）認為，一個整全性理論具有以下特性：第一，在某程度上，它一致而融貫地涵蓋了與人類生活相關的宗教、哲學和道德等主要面向。我們不妨將這個特性稱為**整全性**（comprehensiveness）。第二，一個整全性理論致力組織人生價值，其組織形式如下：「每個整全性理論都跟別的整全性理論不盡相同；舉例言之，每個整全性理論都會為某些價值賦予特殊的優先性或重要性。」讓我們把這項特點稱為**獨特性**（uniqueness）。第三，一般而言，一個整全性理論屬於（或取自）一套思想傳統或論旨。我們可以稱這個特點為**隸屬性**（embeddedness）。根據以上的界定，傳統的自由主義應當被視為一個整全性理論；羅爾斯因此把傳統的自由主義視為宗派性理論。就此而言，他認為傳統的自由主義跟古代和中世紀時期的宗教並無分別。羅爾斯（1999b: 409）清楚寫道：

作為整全的道德理念，自主及個體性是無法為一個關於公正的政治構想提供基礎的。我們在康德和米爾的著作中，可以找到某些整全的理念。雖然這些理念在自由主義的思想中非常重要，但以它們作為憲法政體的基礎，則難免失諸偏頗。在這個意義上，（傳統的）自由主義也不過是一種**宗派性**理論而已。（黑體標記為原文本有）

羅爾斯（1993: 179–180）認為，其他不被市民普遍認可的整全性理論，也應當被視為宗派性理論。他又斷言，對於宗派性理論的政治追求，必然會「使政治社會變得宗派化」：

政府要把市民理性的喜好或需求的滿足極大化（如效益主義所說的），或要促進人類的卓越或促進追求圓善所需的

價值（如圓善主義所要求的），又或是要推廣天主教、新教或其他宗教，其實也同樣困難。剛剛提到的關於人生意義、價值和目的的觀點——換言之，就是那些由整全性的宗教理論或哲學理論所闡明的觀點——無一被市民普遍認可。因此之故，通過基本制度去追求那些觀點，會使政治社會變得宗派化。（黑體標記為作者所加）

根據以上的討論，我們知道宗派性理論所提倡的，是一個擁護一套關於價值的真理的理論。那麼，何謂「宗派性態度」呢？其實，它所指的是「在政治上擁護整套真理的熱情」（Rawls, 1999c: 574；黑體標記為作者所加）。詳言之，具有宗派性態度的人，就是

那些認為根本的政治問題必須取決於一些他們所相信的**整套真理**（包括他們的宗教的或世俗的整全性理論）所引出的最佳理性的人。他們認為，根本的政治問題並不取決於那些自由而平等的市民有機會接受的理由……（ibid.: 579；黑體標記為作者所加）

羅爾斯指出，如果國家把任何人所擁護的整套真理強加於市民身上，不但會導致「分化和仇恨」，而且也不尊重自由而平等的市民和民主的正當性：「在政治上堅持整套真理，會被政治自由主義視為與民主公民身分（democratic citizenship）和正當法律的理念（the idea of legitimate law）互不相容的舉措。」（ibid.: 579）避免宗派仇恨和尊重民主正當性的唯一方法，是採納公共理性作為憲政討論和社會公正問題討論的唯一基礎。

羅爾斯強調，公共理性並非世俗化的理性或價值，而是**政治價值**：「無論道德理論是否人類理由和常識性的反省可以了解的東

西，政治價值所指的並不是道德理論。」他進一步指出，自由政治的價值和原則跟宗教的原則和第一哲學（first philosophy）並不屬於同一個範疇；它們是一些可以被一系列政治構想（political conceptions）說明的東西。這些政治構想建基於某些根本的理念——那些隱含在自由憲法政體的政治公共文化中的根本理念——而這些理念不必隸屬於任何整全性理論。除此之外，由於公正可以由多種合理的政治構想所構成，因此公共理性也可以有不同的模式。所謂採納公共理性，就是指我們在辯論根本的政治問題時，訴諸政治構想所包含的理念、原則、標準或價值（ibid.: 584）。

羅爾斯認為，公共理性包括在美國憲法序言中提到的政治價值：一個更圓善的聯邦、公正、國家的穩定、國防的建立、全民的福利，以及自由的保障。這些政治價值還包括平等的基本自由、平等機會，以及由關於公正的政治構想所說明的、有關收入分配和稅務政策的一些理念（ibid.: 584）。然而，公共理性並不包括：米爾所理解的個人自主的價值、《聖經》中通過「善良的撒瑪利亞人的故事」（the story of Good Samaritan）所宣揚的價值，以及「道德上的應得」（moral desert）這個作為資源分配的原則。對羅爾斯來說，這些價值並非政治價值——雖然在公共理性充分地支持它們的情形下，它們在公共討論中仍可以被恰當地援引。簡而言之，羅爾斯強調：「根據公共理性，我們必須以適當的政治價值支持我們的觀點。」（ibid.: 586）

羅爾斯主張，公共理性不但對於那些「被互相仇恨的宗教組織和世俗性團體分化」的民主國家是必須的，而且對於「歐洲民主政體和美國的政治社會」也同樣地重要。因為在歐美的社會中，宗派性理論之間的諧協可謂絕無僅有；「他們（市民）一旦認為採納公共理性毫無意義而置之不理，便會很容易陷入痛苦和怨恨之中」（ibid.: 610）。宗派主義和宗派性理論總是圍繞著「人類生活的意義、價值

和目的」這些議題。為免宗派主義抬頭，羅爾斯認為，我們必須在公共討論中擱置一切關於那些議題的分歧，並採納公共理性作為唯一的政治價值。就這樣，羅爾斯徹底否定了圓善主義，因為根據圓善主義，國家應該促進有價值的經驗、有價值的行為或其他構成美好人生的價值。既然一切美好人生理念（羅爾斯以為）都是人類爭議的對象，它們必然是衍生宗派性衝突的豐沃土壤；為免衝突，國家必須拒絕圓善主義。由此可見，對於羅爾斯而言，圓善主義和宗派性衝突是如影隨形的。

三、溫和圓善主義

我將會指出，羅爾斯針對宗派主義而闡發的理論，以及由此而對圓善主義的否定，有一個主要的漏洞：他沒有注意到對於「人類生活的意義、價值和目的」可以有不同類型的判斷，整全性理論只是其中一種。其實，不單是羅爾斯，其他國家中立主義者也往往把各種有關美好人生不同類型的判斷混為一談，並籠統地稱它們為「價值構想」（conceptions of the good）或「美好人生理念」（conceptions of the good life）。不少國家中立主義者認為，美好人生理念必然涉及關於人生的系統化論述；而且，這些構想解釋了哪些才算是美好東西，並把它們按等級排序，指明實現它們的具體方法，甚至在它們和特定的思想傳統之間建立聯繫。換言之，對於不少中立主義者來說，美好人生理念等同於羅爾斯所指稱的「整全性理論」。然而，在一個自由而多元的社會中，主張整全性理論的圓善主義者其實為數甚少，而認為國家要促進整全性理論的圓善主義者則更如鳳毛麟角。我將會把那些支持國家推廣整全性理論的立場稱為「極端圓善主義」。相比之下，「溫和圓善主義」則主張一個較靈活而多元的美好人生理念，並允許國家推廣某些有關美好人生的判斷。