

東西政治哲學之不同視野

中央研究院院士 勞思光

(I)政治哲學之獨立性問題

(II)中國傳統政治哲學之特性

(1)政治生活作為道德生活之延長

(2)內在之脫節與衝突

(3)理性化要求之基本缺陷

(III)現代政治哲學之觀念基礎

(1)自主性之大肯定與公共事務之領域

(2)政治權力之合法性問題

(3)“形式合法性”與“內容合法性”之分割

(IV)政治生活之原始目的問題—結語

今天我的講題是「東西政治哲學之不同視野」，基本上當然是一個 comparative philosophy 的題目。這個地方有一點點，我想先作一點聲明。寫這個題目的時候，我沒有十分的注意。就我今天講的範圍講，應該只能說是「中西政治哲學的視野」。「東方」這個字眼、

“Oriental” 這個字眼，在最近這些年來，常常被某一些學人特別強調，可是這個字眼用起來是很危險的。因為所謂東方、假定我們指亞洲講，說亞洲並沒有一個完全共同的這種觀念。如果說是亞洲的政治哲學，跟歐洲的政治哲學來比較，如果這樣作，就要看你在亞洲選哪些東西來代表，因為亞洲並不是只有單一的一種文化、並不是這樣。所以這一個問題也已經被很多人討論過了，我現在希望大家 understand，我下面所要講的事實上、是中國的傳統的政治哲學的觀念，與我們現代的政治哲學的觀念之間的比較，而不是真正一個東、西的比較；而是一個中、西的比較。

我們視野這個字眼，剛才陳先生解釋的時候，他好像是用 perspective 這個字眼。不過我的意思就是 horizon 這個觀念，就是所謂 Hermeneutics 的 horizon 的觀念。因此的話、我們如果講不同的 horizon 的問題，這個裡面就隱隱然就指向一個所謂 fusion of horizon 的問題。就說不同的 horizon 是不是有會合的可能，這個觀念也是我今天的講詞、最後的結語的時候要談的。當然我們這個講題主要的內容，就在

於我們對於兩種不同的對於政治哲學的 horizon、它的特性的描寫。把這樣的特性，我們希望有一個比較準確的語言把它表達出來，然後我們看看有沒有所謂「視域融合」的問題，這個就是我今天講詞的目的。

首先我的第一點，我要談到一個一般人很少注意的問題。就是政治哲學獨立性的問題，這個點也就是說政治哲學的這種語言、本身的獨立性的問題。這個獨立性的意思可以分成兩層講，第一層是說在題材上、就題材的獨立。換句話說、就是政治哲學要處理的題材，它是不是、它有不可以化爲其他學科的題材。因爲我們知道在嚴格意義上講，如果任何一個 **branch of learning**，如果它要處理的題材，基本上可以有其他的學科來處理的話，那就表示說它並沒有一個獨立的意義。所以一個學問所以成爲一個獨立的領域，最根本處、是它的題材有它的特性，這個特性是不可以化成其他學科的題材，這個是一個形式意義的標準，也可以說是方法論的標準。這點意思、到我們下面討論中國人如何的看政治哲學問題；現代的現代文化、現代性這個觀念下面，又如何處理政治哲學。我們談這兩方面的時候，這個題材的特殊性、獨立性會漸漸透露出來，我下面在講。

第二個意義就是說，所謂政治哲學的獨立性，它是對於什麼東西獨立，**independent of** 什麼？還有第二個意義，就不是題材的問題。而是說成形的政治哲學的理論，它與政治科學理論的差別、那個地方的獨

立。這個所謂獨立的意思，是說它一個語言、它是不是要 presuppose 另外一個語言。這個就好像、大家都知道 20 世紀的時候，在歐美很盛行的像 logic empiricism 這種思想。這種思想它要作一件事情，它要證明我們的科學語言是對於形上學的語言是獨立的。這種獨立的意義，就是說科學的語言，可以不要 presuppose 一個形上語言。我現在講的這個政治哲學的獨立性的問題，第二個意義就屬於這一類的意義。所以意思是說、政治哲學處理問題的時候，它儘管跟政治科學的題材是非常接近，可是由於它自己處理的基本的方法，基本的 approach 是不一樣的。所以這個地方就透露出來，政治哲學是獨立於政治科學的，這個是第二層意義。這個地方我想我要稍微作點解釋。政治科學與政治哲學基本上的差異，或者是說兩個基本的距離，這個真正是 perspective 的問題了。我們去談政治生活的時候，有兩個非常不同的態度。第一個態度是一個、我們可以稱爲是觀察者的態度，是一個 observer perspective。作爲一個 observer 來講，作爲一個 observer 來講的時候，是說我們在看、在人類的世界裡面、在生活世界裡面有如此、如此的活動，這些活動彼此之間什麼關係？什麼關聯？然後我們尋找一些解釋的 rule，順著那種解釋的 rule，我們就試圖建立一些有 explicate，就是有一種 explication 這種效用的這種假說，或者說是這種陳述的、描述性的原則。這套工作來講的時候，基本上是我們所謂社會科學的態度。基本上我們是給一個 descriptive 的這樣一個 account，

這個 **account** 我們要求的功能是它對於我們所觀察的那個領域的事項，彼此間的關係、中間有沒有什麼好像是一種 **rule**、好像是一種規律的這些關係，作這套的描寫。假定我們取的只是這個態度，那麼就說縱然我們去接觸一些、通常我們這種屬於哲學的問題，我們也儘量的把它科學化，就化成一個經驗科學的這種命題。我們如果取另外一個態度，這個態度就是 **participant** 的態度。針對觀察者來講，我們如果取的是一個參與者的態度，是 **participant** 這樣一個 **perspective**。這個時候情況就完全不一樣，我們如果在談某一些政治生活的問題，我們自己是作為一個參與者，就是我們自己在這樣一個領域裡面，我們自己的活動、就在這個領域裡面。如果就這個意思來看的時候，就是我們講政治生活不是說，我觀察到這個世界與外面這樣一個現象。而是說我們人是這樣生活、這樣作，包括我自己也是這樣作。這個地方，講 **participant** 的態度、與 **observer** 的態度，把這兩個並列起來、來看社會科學、經驗科學的最根本的態度，與哲學思維根本的態度的差別。事實上、這個不是我發明的，這個說法哈伯瑪斯(Habermas)中期的時候也曾經這樣說過，不過我們講理論問題並不 **claim** 版權，是誰先說的也不要緊，我們只是明白這裡有很重要一個問題，這個就是所謂哲學與科學這兩種不同語言、兩種不同思路的有一種根本的差別。就是你在內？還是你在外？你是個旁觀者？還是你是個參與者？我們再說的比較合乎常識、合乎哲學的常識的話，我們可以這樣說。就說是牽

涉到你的自覺活動的成分越多的時候，你哲學的成分就越多。如果你不當成一個自覺的活動，而是當成一個客觀呈現的事實來看的時候，那就是你經驗科學的傾向比較重在那一面。這個是我的第一點首先聲明的地方，我們有這樣一個基本了解；當然我今天所講的、所舉的，是政治哲學的這個角度。所以我基本上是要把政治生活這個領域，是看成人的活動來講。就是人的自覺的一個活動的一種、一部分，我們順著這個意思講。下面我分開兩部分，一部分就是我們談中國，中國的傳統政治哲學特點所在。第二部分我們是說，在歐洲的現代文化興起以後，現代性表現在政治生活上，表現成什麼樣子的結果？那就是說、我們可以說是那是現代政治哲學，或者是歐洲興起的西方政治哲學，它的那些特點所在。

當然講到這個特點的問題，你要說是要想講的很周全的話，那就是個很繁瑣的問題，有些很零碎的東西，我們現在也不能講。我們只講那個比較基本的那種特性，我們先從中國這一面說起。中國人對於政治問題的處理，從先秦的時候開始。就怎麼樣看政治，這個時候就有一個很明顯的特色。當然這個明顯的特色，在別的文化也出現過。不過在別的文化裡面，不一定這樣子的堅持。在中國來講，它堅持這樣一個觀念。這是一個什麼觀念呢？就是它把政治生活，看作道德生活的一部分。譬如說從中國開始有政治的理論的時候，譬如說《書經》。

從《書經》來看的時候，像【洛誥】、【召誥】這些資料，就可以看出來他們當時要脫離從前的神話傳統，或者說原始宗教的那種傳統。就希望脫離那種思想的籠罩，要想建立一種政治行爲、政治生活裡面的標準。要想建立這種標準的時候，他首先訴於一個什麼觀念？他首先就訴於一個「德」的觀念，所謂「王其即盡德」。我們知道在【召誥】裡面，所謂召公師來講，他們是跟小皇帝在講政治的原則、在講政治生活的標準。講這個的時候，一切的政權的興衰，沒有別的判斷的標準。真正要判斷的標準的話，就是說統治者能不能夠貫徹一種德行的原則。能夠使得你的政治行爲，符合道德行爲的原則的時候，那麼你這個政治生活才會有正面的發展。這種思想開始的時候，也許我們的注意力也許會擺在，這個表現出周民族的這種對於人的重視，因為它這個對著神權講。如果你要是承繼了從前的神權的這種傳統，你就用天命這種觀念來解釋政治的成敗。於是就好像殷民族一樣，殷民族以人能夠取得神的保護，以這個東西爲主要。所以它一些事情用占卜，用占卜就了解神的意思，我們跟著神的意思走。那種想法，就表示說人的自主性完全沒有透露出來。在周民族去強調一個「德」的觀念，它隱隱然就是說天命，所謂天命、所謂神的力量，也不是可以自己 *arbitrarily*。神意說是 *arbitrarily*、要作什麼就作什麼，不是這樣。它有一種共同的一種價值標準，神要滿足那個標準、人也要滿足那個標準。就它這種想法，這種想法我們抽看的時候，就是我們通常講哲學史、

講思想史的時候。我們用到這種資料，我們基本上強調一個意義是說，這個表示人的覺醒，就是人的自主性的覺醒。說這個是周文化的特點，然後我們拿這個來解釋儒家。這個時候我們就只看見它的正面的意義，就是這種意思。說是用「德」的觀念，就使得我們對於政治上就可以有一個是非標準，而不僅僅是說要聽神的意志，不僅僅是一個天命的觀念。就好像這個只是代表，一個正面的進步的這一面。可是其實他還有另外的一面，另外的這一面就是你如果把政治的問題都化成道德問題的話，這個時候你所謂的政治的活動、政治的生活，它本身有的特性就必顯現不出來。這種特性是所謂什麼特性呢？這個就是我們通常所謂「公共事務」與「個人事務」那個領域的差別。

剛才我們說政治哲學的獨立性的問題的時候，我不是說最根本處是題材的特性。就是說、政治生活它處理的題材來說，它本身是一個特殊的領域。這個領域並不是說它是一種私人的事務，並不是這樣。**Public Affairs** 自己要成立，自己有這樣一種領域，這個領域它有它自己的 **rule**。現在我們如果看中國的政治思想，它從最開頭的時候起。它並不強調 **public** 與 **private** 這個劃分，所以講到政治事務的時候，它在這裡的標準就跟道德生活的標準，它看成是一樣的。看成一樣的話，實際上來說，在最根本處、道德問題到了儒家建立理論的時候。就越來越突現出道德語言的獨立性。道德語言的獨立性，那我們可以比較嚴格

的來證明，就比政治語言的獨立性就更明確了。事實上的發展也是這樣，剛才我們用《書經》的資料，那是在孔子以前。現在我們到了孔子以後，他要建立初步的政治上的理論的觀念。這個時候、這個政治語言，他完全的把它擺在道德語言下面，就是繫樹在道德語言上面。譬如說、孔子說：「王所以正、孰敢不正。」你講那個正、不正是一個道德意義的。那麼然後就說我們在政治生活上，就是在跟眾人有關的 **Public Affairs** 上面，我們也好像我們處理私人的事情一樣。我們要它符合道德的 **rule** 就可以了。所以這種想法，在儒學剛剛立說的時候來看，它裡面是片斷的講。我們知道孔子所留下來的觀念，基本上是 **fragmentary** 的、只是一個片斷的對話中間的資料，並不是把它有系統的組織起來。但是這個到了戰國末期、轉向秦漢之際的時候，這個時候儒家自己支派什麼，也分別的多了，理論的這種建構、辯論這個東西也累積很多了。所以我們就看見就有了一個，正式的把道德跟政治生活兩個之間的東西，拿來理論化的這樣一個資料。這個就是大家所熟悉的，《禮記》裡面的【大學】這篇。所以我們要了解傳統儒學對於政治的態度，或者對於政治生活、政治問題的處理的方式的話。【大學】是最好的資料，因為【大學】很明白的，它從基本上一種道德價值的要求，道德性的自覺的要求。從這個地方說起，一直說下來。把所謂 **Public Affairs**、所謂公共事務、所謂國家、所謂天下這些觀念，整個連在一起。連在一起、所以我們知道，一頭是「治國、平天下」，「治國、

平天下」當然就說所有政治上的要求，都包含在這個地方。另外這頭是「致知、格物、正心、誠意」，而中間就以修身作為中心。所以這個情況下，就我們當前的生活世界講，我們面對的是一個一個的人，所以它的生活的活動、行為就都是以這個「身」作為最具體的呈現。我們分析這個「身」的內部，於是就有「心」、「意」這些觀念。我們把個人與其他個人，它的共同的關係來看的時候，這裡就展開，就有「家、國、天下」這些觀念。所以【大學】這個理論，事實上你如果看它具體的主張來說，你會發現它講「正心、誠意」這些，中間這個層次、內容不見得是很精確的。就是為何這個部分叫「正心」、那個部分叫「誠意」，那些地方不一定是非常成熟的理論，可是就架構講、它是一個唯一有代表性的架構。就代表說中國傳統儒家，順著它根本的觀點來看的時候，它是怎麼樣看道德與政治的關係。這個關係就是說，根本政治生活是道德生活的延長。所以「自天子以致於庶人、以致該以修身為本」，所以修身是具體的，當前一個一個人要作的事情。他要作的事情，實在講是一種德行化的問題，要完成一種德行。然後這個德行展開、向外展開，影響彼此的交互關係的時候，這個時候它就有「家、國、天下」。就是說政治不過收在這個裡面而已。所以就這個來說，政治生活作為道德生活的延長，在【大學】裡面可以說表現的非常之明顯、非常之明確。這個理論等到我們宋朝的時候，朱熹編《四書》的時候。朱熹編《四書》的目的，是朱熹要建構道統。建構道統所以他

從孔子下來，就從【論語】下來。於是就有【論語】、【大學】、【中庸】、【孟子】，把這個編在一起。他的目的是建構一個儒家的血統、或者是道統，要建立這個。他去建立道統的時候，【大學】作為一個非常重要的這樣一個文件、這個時候他所說的「學」實際上其實是成德之學，是個德行之學。但是它在內容上來講，就一切關於政治理論的這種主張。都看成一個成德之學的附屬的東西。從此以後，朱熹以後這個情況就更明白了。中國的知識份子、也不一定嚴格的儒家，一般知識份子都承認這種共識，承認這種共同接受的東西。也因為這個原因，所以中國人對於政治上的要求，政治理想等等，都受這樣一種基本態度的決定。這個地方、我們就可以把它提煉幾點出來，我們來作一個進一步的描寫。取了這種態度以後，在政治理想、政治制度、政治生活上就有哪些個特殊的傾向、特殊的主張。

這樣子我就有第二點標題，就是我們這樣子把政治生活看成道德生活的延長。政治生活內部裡沒有獨立的 rule，那個 rule 都是德性的 rule，然後我們會對政治上有什麼基本主張、制度上有什麼基本的想法。我們分析這個問題，就是我標題的第二點。就是這裡產生了一種內在的脫節與衝突的問題。第一個問題就是我們所謂政治理想的問題，就是你這樣來看政治生活的時候，你覺得政治上最重要的是什麼事情？你希望能夠達到什麼目的，那個是你政治生活的發展的想法。

這裡用一個成語來講，就是所謂「聖君賢相」。因為你把制度問題化成一個個人的品德的問題，所以你在最根本處、我們從孟子以後下來、來看。他基本上講「王道」，講政治理想的時候，根本上它跟個人的德性的完成，是合在一起講。換句話說，最理想的政治、他不是鋪陳一個合理的制度、或者是合乎正義的制度，他根本不是往這個方向講。他要講的是說要如何的一種德性的人、領導者，我們要依靠著聖君、賢相這樣子的人才，然後我們才能把政治生活作好。如果是這樣想的話，我們知道人才問題跟制度的問題，是完全不是一回事。你把制度問題 *leave out*、把它擺開了，擺開了整個落到「聖君、賢相」上。落到「聖君、賢相」上，這個時候如果我們接受這個想法，很自然的我們就要問？那你如何的去培養聖君、賢相？這個地方就產生一個非常嚴重的問題，這個問題就是權力轉移、權力建立合法性的問題。說到這裡我就想起一位前輩，也曾經算是我的老師，我聽過他的課，就是熊十力先生。熊十力先生是個非常之傳統的，我們從前聽他的課都覺得聽的很煩惱，因為他太傳統了，講來講去盡是那些傳統的話。可是他對於中國傳統政治有一個很嚴厲的批評，而這個批評也非常準確的，曾經見於他跟牟宗三的书札裡面，所以這個是有文件可考的。他說什麼？他說：看十七時，我們看歷代的歷史的時候。你會發現所謂太祖高皇帝、所謂開國的這種帝王，基本上都是兩種人。一種人就是篡位，就是他原先作為一個大臣掌權，然後他的權力擴大、他自己就

去當皇帝，這個是一種。篡逆、在中國傳統的標準講，這個叫做篡位。第二種就是土匪，第二種在民間自己搞一套。所以不是土匪就是篡逆，就是這兩種。他說可是奇怪處是說，等到他在事實上作為一個成功的征服者的時候、把別的勢力都征服以後，然後我們就要求他作聖人。他說這個事情，真的是一個最內在矛盾的一件事情。就是你一方面在德性的要求上，你要人不能夠作篡逆、要作忠臣，你也不是說支持土匪、人不應該作土匪。可是另外一面，你把作土匪、作篡逆作的很成功的人，你就要求他去作聖人。所以他說這個地方，是一個無可解的矛盾。事實上，熊先生這個地方來講，因為熊先生也是個很睿敏的人，所以他看歷史他會感覺到這種是不可以辯護(*indefensible*)的情況。可是另外一面，就他認為這個好像是一個無可解釋的、這麼一種奇怪的現象，是一種非常不可解的現象。其實也不是不可解，這個就表示說中國的政治生活，沒有「理性化」，就是這樣一個意思。

所以我們看到這個地方來講，我們就發覺。中國的德性的理論，從儒學建立開始，從道德意識的本身、道德意識如何展開到道德行為，道德行為本身如何社會化。這一層一層中國都有相當成熟的理論，特別是理份的觀念。理份的觀念提出來的時候，可以說對 *ethic life*、倫理生活來講它是有一種規定的、規範性的這樣一種作用。在這一方面，中國道德哲學有相當的、高度的成熟的。他說為什麼這個地方有這麼

明顯的衝突問題，或者說是脫節的問題。可是到了這個地方我們就看見，於是我們就看見一到了權力轉移的問題的出現。大家完全是沒有一個所謂理性的解釋，根本沒有合理化的解釋，爲什麼會這樣？你要說到這個地方的時候，我們就要提到批評者的意見。這個就是所謂黑格爾(Hegel)、德國黑格爾的立場，黑格爾的批評。所謂 Hegalian Model、黑格爾是有一個解釋的 model、是一個全面的 model、是一種大封閉系統的那種 model。所以他對於每一個問題的處理，他都有他內在那一套章法，這個我們現在不能夠去詳細講他。我現在只是指出來說，在批評中國文化的歐洲學者來說的話，黑格爾有一個批評是剛好針對了我們剛才說的這個問題。就是中國人爲什麼對於政治權力的建立與移轉來說，沒有理性化、沒有一個理性化的解釋。這個就是黑格爾所謂的主觀精神、客觀精神這個差異。就是說、我們現在就要明白，「道」的意識來講是一個單一的主體的這樣一個世界。所以我們要用於當代的語言哲學的這種字眼來講，我們可以借用哈伯瑪斯來說話。哈伯瑪斯批評康德(Kant)以下的，講自覺意識的所謂 Philosophy of Consciousness，這個範圍的哲學的時候。哈伯瑪斯就說這種哲學基本上是 monolog、基本上是一種獨白的哲學。獨白的意思就是說它只假定唯一的主體。就是現在我自己的自覺力量顯現出來，所有一切其他的存有，整個世界都成爲我這個意識的對象，所以我這個意識是單一的。這個想法事實上在歐洲從前很早的時候，像萊布尼茲(Leibniz)、

康德以前，他也體會到這個道理。就是你就自我這個意思講，你那個自我永遠不能進入我的這個自我。就我來講、只有我這個地方是自我，你的自我就成爲我的自我的一個對象，就成爲外界裡一個現象，所以在這樣一個情況下，萊布尼茲這個理論，他的形上學才走到一個古怪的情況裡面，就是每一個自我都是不通的，就是所謂 *windowless*、這個我想是大家都很熟悉的哲學常識。所以他會那樣想，那也是康德所批評的理性主義的窮像，理性主義在萊步尼茲那個走法，就走入那樣一個奇怪的結果。

可是這個地方，真正的關鍵就在於。你是不是執意一個 *monolog*，就是如果我們只承認單一的主體，來面對萬有的這樣一個境界，只承認這個的話，那我們是可以有道德語言；但是我們就不能夠有主體跟主體間的，那個共同的領域。就一個主體面對所有的對象，這個是一個領域。從這裡引出來的哲學就是 *monolog*，一種獨白的哲學。倘若我們把對方跟自己，都當成一個德性的主體的話。就是說我們承認我所面對的並不僅僅是一個我的對象，而且它也是一個主體。換句話說，主體對主體之間的這個關係；與主體與對象之間的關係，這個是兩類關係。這兩類關係，它的 *rule* 是完全不一樣的。黑格爾的理論，拿來批評中國傳統的政治思想的時候，他最重要的一點是說、他顯現出來一種。主體來面對對象這種領

域，這是主觀精神、這是 *subjective freedom*。但是主體對主體，這種所謂主體並立的關係，主體與主體之間的關係構成的這個領域。這個領域是他所謂的客觀精神、就所謂 *objective freedom*。中國的傳統的哲學，它把政治生活看成道德生活的延長的時候，它就壓縮了這個所謂主體與主體之間的領域，它只有主體與對象之間的領域。所以在這個情況之下，結果它就不問這個。說是主體與主體之間的關係來說，我們要如何使這個主體性不喪失，而又能夠解釋規範、秩序這些觀念，這個時候需要什麼作法？這些問題、所以就在中國傳統政治哲學裡面就不出現，問題顯不出來。因為如果你現在承認說，說是我是一個能夠作價值判斷的、作自覺判斷的這樣一個主體，當我跟對面的一個人說話的時候，這個時候我也要承認說對面也是個有自覺能力的主體。如果是這樣一個情況的話，這裡就有一個根本的問題，就是說政治權力這種觀念怎麼可能的？因為每一個人作為一個主體，應該是他要保留他的自主性，他自己對於自己可以有一種約束性。現在我們如果說主體與主體之間，許多許多主體、許多許多自我，同時在那共同生活的時候。這個中間，為什麼可能有一種 *binding force*、為什麼有一種拘束力？說是好像有一個什麼力量，這個力量是我們大家要接受的、我們大家要接受它的約束的。這種權力是怎麼可能成立的？我們說人自己是一個自主的存在，作為一個主體講，他有約束他自己的這個力量。這個話不成問

題，這很容易明白。每一個自主的人可以自己約束自己，但是爲什麼有共同的約束呢？爲什麼我們會建立一種有共同約束的規範呢？那麼這種規範要建立的時候，豈不是說每一個人的自主性，面對這種共同的規範，都是要打折扣的，就是你自己要退讓的。那麼、我們在什麼條件下，我們才能接受這種所謂有 **binding force** 的那種 **common norm**、那種共同規範。所以你要研究這個的時候，這個時候真正的政治哲學的問題才出來。因爲政治哲學的問題是要講 **public affair**、我們知道 **public affair** 怎麼可能可能有那些 **normative** 的東西、有那些所謂大家要遵守的、限制性的東西。那個限制性是如何的 **justify**、如何的被我們看成合理的。

這樣子就轉出來，我們看見現代文化出現以後，政治上最根本的大肯定。這個大肯定就是說，我們在共同的生活之中，這個時候我們建立規範，而這個規範的成立要並不妨礙我們每一個主體的自主性。自主性跟規範性，好像表面上看是衝突的。我們要設計一個方式，這個就是我們所謂的政治的 **consensus** 的問題。這樣子所謂民主政治最基本的意義，它是在於說你所接受的規範、接受的約束，基本上是你自己所參與的。他要通過這樣一個意思來 **justify**；或者來 **rationalize** 政治的規範的根源。所以我們說到這個地方，就從第二段就轉到第三段。就是我們看儒家這個傳統這樣下來，它又

有一個就顯現出來傳統的儒家的思想。在別的方面，儘管可以有
很高的成就。但是在政治生活方面，是有很大的缺陷。缺陷的原因就
因為，它把政治生活、根本就不當成政治生活看，當成道德生活看。
所以政治生活在題材上，是 **public affair** 的這種處理。它那個地方，
它有一個基本上一個自我的境界的問題。自我跟自我之間，如果是
有一個共同的主體在。所謂 **coordination** 的關係、是一種並立的關
係，因為在這種地方來說，這個領域根本不是單一主體的領域；是
多數主體共同的領域。這個也就是所謂 **subjectivity** 跟
intersubjectivity，我們也可以用這種字眼講。不過這種字眼是我們
20 世紀所比較流行的字眼，假如我們再傳統一點、**classical** 一點講
的話，就是康德下來、到了黑格爾的時候，講客觀精神的那個
model。我們了解在道理方面來說，他這個客觀精神領域，跟主觀
精神領域是有根本的不同。那麼、關鍵就在於，我們是講單一的主
體嗎？是講主體間交互的關係，講主體間交互的關係，這個地方有
它完全不同的 **rule**。跟你講單一的主體的時候，完全不同的 **rule**。
所以這樣子，我們討論 **public affairs** 這個範圍，這個中間要建立什
麼標準、理想，要講這些話的時候。首先就要要求說，在 **public affairs**
這個領域裡面，建立任何規範的時候，它的合理性的基礎是什麼？
要先解決這個問題。這個問題如果沒解決的話，就陷入我們剛才說
的儒家那個傳統的問題。儒家的政治理想就希望有聖君、有賢相、

有了不起的人、有智慧的人，他然後作一些好事情，結果政治上建立些什麼好的東西。所以說、傳統的儒家自己也明白這個，它的重點完全在人上面。所以「有善人；無善法」。就是說它對於制度講，不相信客觀的制度的效力，要相信人的自制。這一切特色是儒家的傳統的政治哲學的限制，也可以說傳統的缺點所在。針對這個講，現代的文化的興起，這裡面當然現代文化在 20 世紀的後半的時候，已經成爲很多、很多人質疑，很多、很多人感覺不安的這樣一個文化。換句話說，你要講批判現代文化、那麼可說的話很多，那裡有好多的毛病。可是在我們講的這一點上，講政治哲學上來講的話，現代文化有它特別強的地方。就因爲它特別的凸現，我們所謂生活世界的合理化，其中有一部分是政治生活的合理化。政治生活的合理化，或者理性化來講，最根本處是在我們所謂並立的主體的領域的肯定。我們要肯定自我、與自我在共同活動之間，仍然能夠建立共同的規範，而又並不喪失它的自主性。就這個境界來講的話，是在現代世界裡面，現代的政治意識裡面，最明顯的一個正面的貢獻。這樣子我們合起來講，就有一個問題、這個問題就是形式的合法性與內容的合理性。這一對觀念、我們如果在這個地方要清理中、西的政治哲學的差異，以及它的成熟的程度、我們要作一種判斷的話。那麼我們就要明白，內容的合理性是人一向都會講的；形式的合法性就要在，我們在所謂多數的主體的並立關係，這個假

定之下才會有。我們有了形式的合法性的觀念的時候，我們就知道一些事情，特別是我們公眾事務、public affair 的範圍裡面，並不是只有一個內容合理性的問題。那麼我們所謂程序的合法性等等，其實都環繞著形式的合法性這個觀念。所以拿這對觀念，我們可以結束我們這個陳述。

最後我說幾句話作為一個結語，我們看了這樣子不同的政治哲學的傾向的時候，我們有一個基本的問題可以重新提出來。就是說、這樣不同的東西，是不是有一個向上昇華的可能。換句話說，這樣一個不同的 horizon、不同的視域，是不是有一種 fusion of horizon，是不是有一個融合的可能。換句話說，中國的聖君賢相的理論，是有很大的缺點。不過它那個裡面，另外也有一些正面的東西。那些東西，譬如說君主教育的問題。它基本上、它認為君主有一個道德的義務，從這些東西來講，又是一個現代文化裡講政治生活的時候，所忽略的問題。所以我們從這兩種不同觀點來看，固然我們承認中國的傳統的政治哲學是有很大的缺陷，因為少一個領域。可是在它已經有的那個領域裡，它也另外有一些正面的貢獻，這些東西能不能在未來的政治哲學裡面統合起來。有一種 integration、新的 integration，那麼這個問題就是屬於我們對於政治生活，基本要作什麼？基本的目的的反省。我們從那個地方反省的

話，就可能有一個新的政治哲學的出現。那個時候我們就會看見，那些不同 horizon 是要指向一個 fusion，指向一種視域的融合，這個也是我們討論這個問題的時候，我最後要提出來的一個建議。