

二十一世紀評論

公共文化：兩岸三地的語境

哲學與公共文化： 台灣的經驗

魏永輝

一 前言

這個時代，各種制度都顯得專斷卻又脆弱，昔日「以燎原烈焰掃過各大社會，而將它們融結在一起」（韋伯語）的意識形態與宏大論述失去了說服力，社會生活中已經難以指認一套足夠厚實的價值觀，足以奠定眾人共同生活的基本準則與目標。這時候，以思考規範問題為己任的哲學當然應該有所回應。但另一方面，哲學本身的正當性，哲學立論的依據，卻問題重重，不斷受到各方面的挑戰。哲學還能回應時代的問題嗎？或曰時代已經摧毀了哲學提供規範思考的立足之地？

面對這個情況，哲學工作者注定要處理「哲學與社會」這個議題。哲學的特色在於反思，因此首先不得不反思、追問自身與環境——包括所處的文化傳統、時代氛圍、知識傳承，以及社會上流傳瀰漫的世界觀與價值觀——的交互影響；也勢必要詰問自身在社會裏能扮演甚麼角色，發揮甚麼功能。不過，「哲學」與「社會」都是涵蓋廣泛而內容十分模糊的概念，將兩者並提，探討其間的關係，顯然非常困難。但我們可以試探性地劃定一個討論的範圍，本文準備討論「哲學與社會」這個問題的一個面向：「公共文化」。

「公共文化」一詞借自羅爾斯（John Rawls），指的是社會的公共生活中眾多共享價值與規範的來源^①。提出這個概念，是想要處理一個對生活在尚稱和平安定的社會中的我們來說習焉不察卻亟待說明的事實：人們雖然在觀點、利益、期望上分歧衝突，為甚麼卻能夠在無休止的爭執甚至於敵意之中，逐

* 本文初稿係2015年11月7日應邀在台灣哲學學會年會所發表的主題演講。這是一個哲學專業工作者的場合，主辦者邀約時即着眼於哲學與社會的關係，所以本文以哲學為出發點，發展「公共文化」的概念。後來在香港中文大學以及上海華東師範大學，又以「公共文化：哲學的實踐」為題講述本稿的主要內容。這次發表前，對當初的講稿作了較大幅度的修訂。

漸形成一些公認具有約束力的規則與價值觀，足以進行社會合作，經營共同生活？針對這個問題，歷來政治思想家提出過各種說法，「公共文化」是其中一種答案。

本文的論點是，公共文化之所以具有這種公共的規範功能，要靠哲學與社會生活的合作：哲學本身需要從社會生活中汲取資源，提煉規範性的觀點；但哲學在公共文化的形成、內容以及批評上，也能夠發揮可觀的作用。「公共文化」這個概念，值得哲學家更重視。參與公共文化的塑造、發展、修正，乃是哲學與社會的一種重要的互動^②。反過來說，哲學也需要公共文化提供資源，在公共文化的挑戰之下發展自身的問題意識。

二 三種哲學工作的方式

為了凸顯這裏牽涉到了一種獨特的哲學觀，我先把哲學工作者的工作方式分出三類^③。第一種哲學工作的方式在今天很普遍：多數人（包括我）身在學院，會按照近世學院專業化之後的「做哲學」的方法，圍繞着自己感興趣的特定的大小經典以及期刊論文進行詮釋、分析、評論；這些經典與論文提供了這種哲學工作的架構與資源。在這種研究方式中，哲學家可以完全封閉在某一二經典或者某幾篇期刊論文所劃定的問題領域中思考寫作，與同一領域中的同行對話。

這種相對封閉式的哲學工作有甚麼優點與缺點，不是我們在此討論的主題。不過，這樣高度專業化的哲學工作與社會的關係自然顯得淡薄：這種哲學工作對於身處的社會環境通常無意直接有所影響、介入，而社會環境對它



參與公共文化的塑造、發展、修正，乃是哲學與社會的一種重要的互動。（資料圖片）

也通常不會有直接、明顯的貢獻。這樣的哲學家，無論身在溫哥華、奈羅比、伯明翰，還是台北，所讀的、想的、寫的，差異大概不會太大。也因此，「哲學與公共文化」這樣的議題，對於這種哲學工作不會有很大的意義。

第二種哲學工作的方式或可稱為「古典」的取向，認為哲學志在追求「真善美」、「真實生命」，負有引導人生與社會臻於理想境界的功能。這種哲學觀的典範是蘇格拉底、柏拉圖等古典西方哲學家；柏拉圖的真實/現象二元區分，提醒了人們所見此世具體事物並非真實價值所在，則是這種哲學觀所預設的世界基本構造。這種哲學工作方式認為，由於哲學以發現真實(真理)——真實的存在、真實的價值、真實的思維方式——為目標、為使命，並且在某種意義上，哲學所展現的真實構成了其他「真實」(現象、經驗、常識、天啟、科學、欲望、想像)之所以為真實的根據或者理由，所以哲學居於某種「優先」的位置，有責任也有能力引導社會，讓社會按照正確的方式組成、運作；個人的生命操持，也可以得到正確的指引。這裏有一個假定就是，我們循一般途徑所知覺的並不是「真正」的真理，所渴望的也不可能是「真正」的價值。真理屬於一種獨特的存在，需要獨特的認知方式才能把捉。哲學提供了理性、智的直覺等等特殊官能來承擔這個任務，也就是超出感官經驗、超出欲望與需求的另外一種官能。施展這種官能即構成了哲學思考。

這種對於哲學功能的理解，一方面志在超越社會的當下認知，另一方面則準備對社會生活提供啟發、指導。它對於社會仰仗不多，不過對社會的啟蒙與改善卻有着高度的使命感。「哲學與公共文化」這個議題，對它只具有一半的意義；在哲學反思自身的過程中，社會的存在居於次要的位置。

不過，今天情況有了變化，「真實」已經不再是哲學家獨窺的禁嚮。論及追求客觀世界的「真」，沒有哲學家敢於跟各種科學競爭。而在人生操持與價值的領域，由於價值多元與個體的自主幾乎是無可辯駁的「事實」，哲學也已經很難再設想任何實質性的「真正」的善，或者「真正」的人生意義與價值^④。換言之，哲學並沒有通往「真實」的獨門管道。這種情況之下，哲學想要去引導社會或者幫助社會生活，必須另闢蹊徑。

針對這個問題，羅爾斯(羅蒂[Richard Rorty]、瓦爾澤[Michael Walzer]也屬於這個範疇)提出了另一種看法，也是我心目中的第三種哲學工作的方式，即將哲學的規範功能寄望於社會生活所內含的資源。在下面的兩節中，我將根據羅爾斯的提示以及羅蒂、瓦爾澤的觀點，提出自己的想法。首先，我將整理羅爾斯關於價值多元條件之下政治哲學的有限功能的說法，突出他對「公共文化」的重視；其次，我擬回溯羅爾斯眼中「公共文化」本身的含意與構成，但與他的不同在於，我要強調哲學不只是援引公共文化作為思考與正當性的資源，它對公共文化本身的形成也有重要的作用。接下來我們需要面對一個問題：相對於羅爾斯可以寬裕地援引美國社會中比較豐富完整的公共文化，台灣公共文化的來歷與狀況如何？我需要做簡略的歷史回溯；之後，我想追問在當前的時代與環境中，「公共文化」這個議題應該具有甚麼內容，並以此作為繼續思考的方向。這兩個議題構成了本文最後兩節的討論。

三 公共文化：多元時代哲學工作的資源

上述哲學不再壟斷「真實」的情況，近代許多哲學家都有所意識、診斷，並且設法為哲學另找一種合適的角色^⑤。到了今天，哲學本身的發言依據何在的質疑，在哲學的許多領域中多少都存在，但是就政治哲學、道德哲學來說，問題特別嚴重。政治哲學與道德哲學要處理個人與社會生活中的「應然」問題，與「實然」當然有其距離；理論上，這種應然可以豁免於關注實然的社會科學的挑戰，但若是無法立基於某種「現象實然」之外的「真實實然」的主張上，其結論的正當性反而更顯得可疑。莫怪乎在1980年代，當政治哲學復興，倫理學（尤其是應用倫理學）正呈現榮景的時候，羅爾斯、瓦爾澤、羅蒂等人需要正面探討這個議題，尤其是「哲學與民主」的問題。他們都認為，在民主社會中，必須承認「民主先於哲學」這個原則：這裏所謂的「民主」，當然不是制度意義下的「眾人決定」。「民主先於哲學」想要表達的是，哲學應該從社會的公共觀點出發；它可以去詮釋、整理、批判社會的公共觀點，但它不能訴諸在此範圍之外的獨立標準，因為並沒有這種抽離的標準存在，或者說即使存在，也並不具有哲學所期待的足夠的正當性^⑥。

在這個議題上，羅爾斯的想法有其代表性。他的觀點大家比較熟悉，在這裏不擬重述細節，只提出兩點觀察。首先需要強調，羅爾斯清楚意識到政治哲學與其所處的社會及歷史有緊密的關連^⑦。他指出，由於各個社會的結構及其迫切面對的問題不同，在不同的社會中政治哲學發言的對象也會不同；他自己的發言對象是憲政民主社會中的公民。而對象的特定又決定了：(1) 處在這種特定社會中政治哲學的特定性格（不是專業理論，只是較為系統而深入的思考與反省）；(2) 政治哲學家發言時所倚仗的特定權威（該社會公共討論的傳統）；(3) 發言介入的特殊方式（非柏拉圖式的哲王或先鋒黨，而是作為日常文化的一個部分）；(4) 政治哲學討論中所依據、引用的特定資源（社會中流傳的一些基本的關於人與正義的理念與政治價值）。這四點都不容許哲學家享有公民之外的特殊地位^⑧。其次，羅爾斯重視在今天「價值多元論的事實」；這個事實迫使政治哲學再不能設定某種特定的實質價值觀作為依據，去演繹或者支持特定的制度主張。羅爾斯的整體看法是：「哲學如果旨在追尋一套獨立的形上與道德秩序的真相，便無法為一個民主社會中的政治正義觀提供一套可行而共享的基礎。」^⑨對羅爾斯來說，政治哲學必須對無數公民發言，因此必須面對價值多元的歷史事實，也就是不能再訴求於獨立的道德秩序。這時候，政治哲學要循甚麼途徑去尋找、證成一套社會合作的架構呢？

羅爾斯對這個問題的回答表面上看起來頗為單純。他認為，為了找到社會成員可以共享的基礎，政治哲學應該「在哲學意義上說停留在表層上」^⑩：它所能做的是「收集」大家已經接受的信念，試着把它們組織起來，形成一套關於社會架構的觀點。這些雜陳的信念構成了羅爾斯所謂的一個社會的「公共文化」^⑪，其中包括了已經「不言自明」的基本的政治價值與政治制度、在歷史發展中對它們形成的詮釋傳統，以及大家所熟悉的歷史文件與文本

(例如「我們多少人都會部分背誦」的《美國獨立宣言》[*United States Declaration of Independence*]、美國憲法前言，以及林肯[Abraham Lincoln]的《蓋茨堡演說》[*Gettysburg Address*]，還包括某些政治哲學經典(例如洛克[Johh Locke]的《政府論》下篇(*Second Treatise of Government*)與密爾[John S. Mill]的《論自由》[*On Liberty*])。政治哲學的工作(其實也是每一個公民都可以做的工作)，就是把這些資源整理、詮釋、安排成一套自洽的觀點^⑫。

羅爾斯賦予政治哲學的這種任務，羅蒂稱為「鋪陳」(articulation)，與「證成」(justification)適成對比：不是證成某些社會組織原則為「對」或者「真」，而是鋪陳、展現社會已經持有的信念與價值是甚麼^⑬。如果用瓦爾澤的分類來說，道德與政治哲學的這種取徑應該歸為「詮釋」(interpretation)——雖然瓦爾澤依據羅爾斯早期的社會契約論把他歸類為「發明」(invention)，前述的「古典」哲學觀則屬於他所謂的「發現」(discovery)^⑭。在此，我不擬再整理、發揮他們三位的觀點，而是想轉個方向，從「公共文化」作為「哲學參與社會生活」的這一問題意識出發，對公共文化的歷史性格，以及它與哲學交會的可能，提出自己的想法。

四 公共文化與哲學

羅爾斯並沒有把公共文化看成一個需要由哲學去處理的議題，也沒有具體探討它的構成。他只是高度一般性地指出，在近代歐洲以及美國的歷史過程中發生過各種辯論、鬥爭、衝突(宗教戰爭與良心自由、民權運動、婦女權利等)，逐漸沉澱積累下來一些大家所熟知的觀念與原則，為社會成員——即使沒有自覺地意識到——普遍接受，可以稱為該社會的「公共文化」。政治哲學需要從這些歷史積累下來的成果出發，通過他總稱為「反思均衡」的方法，利用公共文化裏的資源，建設整個社會的「重疊共識」^⑮。

羅爾斯的這個說法，對於並不是在歐美歷史脈絡中思考與生活的我們，顯然構成了挑戰：我們社會的歷史發展與文化背景與羅爾斯等人相當不同，所能「收集」的信念、詮釋傳統、文本，乃至於已經家喻戶曉的政治哲學的經典都不可能一樣，那麼我們該如何進行政治哲學的工作？或者進一步追問：「我們」有沒有公共文化可言？

事實上，由於羅爾斯非常強調公共文化的歷史性格，注定他心目中當代美國的公共文化也是在流動發展的狀態之中，不會一成不變。甚至於他所堅持的「公共文化」與「背景文化」的分際，也會因時因地移動，界線十分模糊^⑯。即以彷彿凝聚了最大共識的「民主」這個概念來說，在今天世界上的多數社會(包括歐美)中，關於民主制度的想像在根本處仍經常見到模糊曖昧之處(比方說，民主原則能不能涵蓋經濟領域，民主決策與法治原則的衝突如何調停，民主的決定若有不妥之處是不是可以用基本的「理性」標準去挑戰)；甚至於在許多社會中，「民主」作為制度骨幹的原則並沒有被社會普遍接受(一些社會對

民主有着截然不同於代議民主制度的理解，還有不少社會更認同其他的正當性原則，包括傳統神權或者革命先鋒隊)。在基本價值層面，不少文化會質疑平等公民、個人尊嚴等概念(或者賦予其他價值更高的優先性，例如道德菁英、英雄倫理、宗教意義下的成就、民族的昌盛等)；至於價值多元，很多人會視為價值混亂，甚至於淪落成相對主義，亟待矯正，並不是能夠安心接納的「事實」。

此外，公共文化還有一個非常重要的面向，就是會隨着社會的發展而更動或者擴大其涵蓋的範圍。這種擴大有時候涉及擴大了對某些公共價值的詮釋，例如「平等」從政治性的「人生而平等」擴大為包括了族群、性別的社會層面上的平等，或者從無差別意義下的平等轉變成在差異之間的平等；但有時候這種擴大卻要求增加新的適用對象，例如動物、環境生態與氣候，均可能變成重大的公共價值。

總而言之，隨着社會條件不同，哲學工作的環境一定會比羅爾斯的設想來得多樣、複雜。這時候，不僅我們關於哲學、政治哲學的觀點不得不跟着自己社會的特色而調整，並且其中的曖昧牽強處也超出了羅爾斯的假定，由此獲得的政治哲學觀點也可能與羅爾斯有所差異。但我們真能安心接受這個結論嗎？一味遷就本社會的傳統、現狀與特色，是不是隱藏着某種接受現狀的保守主義，或是接納一切的相對主義？而假定我們對於羅爾斯式的政治自由主義有所認同，認為它值得成為本社會的理想，我們是不是還能在本社會的公共文化資源中進行理論上的建構，同時說服其他人接受一套「起源」於美國的觀念？

羅爾斯關於政治哲學的想法並沒有錯，不過我會比他更正面地處理「公共文化」的構成問題。只要稍加分析就可以看出，公共文化應該至少具備三個特色，才能夠發揮羅爾斯賦予它的功能。關於這三點，羅爾斯並未具體開展，但毫無疑義符合他的原意：

第一，公共文化作為一種規範性的自我理解，需要帶有應然的含意；它不能只是社會現有價值觀與制度的描述，也不能是社會成員事實上持有的信念與想法。「文化」原本就帶有這種超越現狀的理想成份，公共文化裏的理想成份又必須來得更明顯，不然它的規範功能會蕩然無存。

第二，公共文化要維持其公共性格，必須包納多種(可能相衝突的)信念與價值觀，不然就無所謂「公共性」可言；這是羅爾斯談公共文化的關鍵動機。但是公共文化的這個特色所預設的多元論並不涵蘊相對主義；畢竟「公共」這個概念本身，便需要具有過濾與評價的功能，也會要求將衝突或者舉棋不定(of two minds)的價值觀整合為一個一貫的系統。

第三，公共文化雖然是歷史演進與多方共識的結果，卻不能保證它不會藏污納垢；公共文化本身也有道德品質可言，必須有所反思與受到評價；各個社會的公共文化之間，是可以進行價值比較的，有「好」與「壞」之分，雖然其劃分的標準永遠會遭到挑戰。

我認為，參考這三個方面的要求，而不是某種外在的標準，已經足以對公共文化進行(道德)評價。我們可以說，這裏的「公共」一詞已經帶有具體的

規範意涵。不過值得注意的是，公共文化的這三個特色，與哲學工作的某些特色高度呼應。這些親近之處，正是哲學可以施展發揮的機會，藉着輔助公共文化的發展，積極介入社會的公共生活。

在此，我無意對哲學思考的特色做具體的界定；常有人說哲學的特色不在於其主題，而在於其方法^①，但是我並不清楚哲學必須施用甚麼「方法」。不過，當年韋伯談學者與政治家的志業時，曾經指出這兩種人應該各有其特定的「精神面貌」(ethos)，我們也可以比擬設想哲學工作者應該具有甚麼樣的精神面貌，也就是對於世界、人生的一種特殊的感受、回應方式。我認為，哲學家的精神面貌很可能帶着三種特質：

第一，哲學的驅動力量是一種「超越」的欲望，也就是不以事實、現狀為終極真理，反而總是期待一種更高、更深，或者更好的狀態可能。這是當初哲學擺脫人類的神話(希臘)或巫術(中國)時代而取得存在空間的關鍵所在(所謂「軸心時代」的超越即指此)；當年法蘭克福學派(the Frankfurt School)的思想家在這一點上的表述，我覺得至今仍深得哲學的基本精神。哲學的這種追求超越的精神，有助於培育公共文化中的理想主義成份。

第二，哲學對於現狀、事實的不滿足感，卻不必然預設了某種形上學的超越主張。哲學的本務在於說理，而由於某一項特定的「理由」之成立，必定預設了其他周邊理由的不成立或者不適用，也就是說，每個理由都包含着一種與其他相反理由「對話」的關係。依據「理由必然涵蓋着引入他者才構成理由」這一基本原則，哲學必須橫向擴展，會不得不然地去「跨越」現有思考與論述的邊界，面對另一邊的思考與論述。哲學總是在說理空間的邊界上活動，因為要說明邊界之內的判斷與立論，就必須設定效力足以跨越邊界的理由，藉着這種超越性的理由，證成邊界之內的理性。也就是說，哲學不可能不理會異於自己的思考架構。哲學這種引入「他者」的傾向，有助於促成公共文化的多元性格。但這種多元仍然強調藉說理追求合理的結論，並不以相對主義為終結。

第三，哲學的精神動力還來自一種「反思的批評」，因為上述的嚮往與跨越都要求抽離原先身處的窠臼，拉大視野進行比較與評價，結果哲學在本質上便是一種「針對自身」的思考方式。因此，哲學有助於對它身處的社會中的公共文化進行省察與檢討，判斷所處的現狀與局限應該如何擴充改善。這種自我反思，對於文化這種通常充滿成見與偏見的人性產物具有特別重大的價值，也有助於保證「公共文化」不會等於「現存文化」。這一點，說明了「公共文化」不能與常見的實然性格的「政治文化」混為一談：政治共同體成員實際上對政治所持的態度、情感以及價值觀，只是公共文化的部分素材，有待進一步的道德反思與提煉，才能形成公共文化。

總之，哲學的這三項特質(超越、跨界、反思)，對公共文化的產生與發展提供了亟需的成份。公共文化需要保持動態的創造可能，不能只是如實存在的現狀；公共文化必須跨越個別群體與傳統的觀點，與「他者」交往對話；公共文化必須在意文化成份的「對」與「好」，有能力糾正自身的盲點與缺陷，

才能作為公共生活思考與判斷的資源。在這幾方面來說，哲學對於公共文化都可以發揮關鍵的作用。

五 台灣的公共文化

那麼在台灣社會，公共文化與哲學有過甚麼樣的關係？這種關係可以如何繼續下去？

在這裏，我想將羅爾斯所簡略描述的公共文化之構成再分為兩個部分：一個部分或可稱為公共文化的成素，也就是社會中的各種觀點、意見，最後可以「收集」作為公共文化的內容；另一個部分則是這些觀點、意見的提煉與沉澱過程，在這個過程中社會成員學習、吸納了這些成素，為大家所普遍接受。如果公共文化的形成是一種漸進並且無休止的歷史進程，那麼在成素與吸納成素的過程之間有所區別，可以展現這個過程發展的程度與狀態。我想要揭示，台灣的公共文化已經包涵了一些有潛力的成素，而這些成素藉民主化的歷程被轉化、吸納也有過一些成果，不過這個歷程顛簸起伏，並不是完全順遂的。

從本文的角度看，台灣的思想發展軌迹可以粗略分出三個階段。1949年之後的台灣，由於政治上的禁錮與高壓，思想的空間相當緊縮。在當時稱得上有理論縱深而又能與現實社會維持一些有機聯繫的思想，當推自由主義與新儒家。這兩種哲學在許多議題上針鋒相對，不過因應時代的大形勢，兩者對於民主制度以及其相關價值都高度認同。楊儒賓在《1949禮讚》中指出，「新台灣〔1949年以後的台灣〕經驗最值得重視者，當是新儒家與自由主義完成初步的整合」^⑩。所謂「整合」，所指當然只限於民主（與反共）。在此，重點不在於楊儒賓是否誇大了儒家或者自由派民主思想本身的重要性；重要的是在當時台灣的狹小思想空間裏，兩股主要的思想資源都是認同自由主義民主價值的。這兩個哲學流派，奠定了日後新一代人思想追求的基本方向。

到了1970年代前後，在戰後台灣受教育的第一代人開始萌生思想探索的興趣。在這裏，我引用兩位作者均屬個人的回憶，用以管窺一個粗略的圖像。鄭鴻生曾經在一篇有名的文章中，追溯1960、70年代的「思想狀況」，用他個人的閱讀史列舉了《送報伙》、《西潮》、《阿Q正傳》、陳映真與張愛玲、《思想與方法》與《從異鄉人到失落的一代》、《戰報》與《天籟》、《台灣社會力的分析》與現代化理論、《唐倩的喜劇》與《鄉土重建》等等思考資源，說明「這一切思想衝撞與文藝豐收，可以視為一場五四運動在台灣的歷史性重演，也可看出是對同時發生在歐美的60年代青年運動稍遲一步的呼應」，影響所及，啟發了戰後一代台灣人的想像世界，形成他所謂的「台灣文藝復興的年代」^⑪。類似的回憶，也見諸楊儒賓在《1949禮讚》中引用他一位友人的說法：「我們這一代的人的生命是有共性的，大家閱讀廣文書局的一些新儒家文字、商務印書館的一些錢穆著作、慧日講堂的一些印順佛學、志文出版社的西方翻譯、

水牛出版社的存在主義文本……」，加上黨外雜誌提供的「課堂上學不到的知識」以及大學附近書攤上獲得的「左派知識」²⁰。

鄭、楊二位的敘述各有偏向，卻都指向一個事實：在1970年代的台灣，有過一種以文字寫作為媒介的文化空間，促成了前後一兩個世代許多人的思想啟蒙。這個事實，對於形成一種知識人的共同文化，必定有過可觀的意義。這個共享的文化空間裏面的內容雜陳（楊儒賓形容為「東西衝突與古今交會」），並沒有一個統一的主題足以為這個空間裏的文化定性。不過，這些資源能不能進一步整合，不僅凝聚出某種共享的價值觀，並且可以跨出知識人的圈子而滲透到社會中呢？我認為，思想上的成素得以整合的機緣，要靠外在環境的攪拌來促成，而在當時的台灣，這個機緣便是逐漸興起的民主運動。民主運動所激發的論述與衝突，造成了對思想的需求；民主運動所捲動的大眾參與，特別是其中的激烈爭論，則逼迫看似蕪雜的觀念在爭論之中演化成公共文化。靠着民主運動所挾帶的衝突與爭論，幾十年所積澱的文化成素，逐漸成為各方「不言自明」不得不接受的公共價值²¹。

民主運動在1980年代初期興起時，其論述所依靠的主要是在1970年代前後成年的知識份子，其中包括了運動人士如「黨外編輯作家聯誼會」、律師與媒體人。這些人在80年代初期投身於「黨外雜誌」，與學院自由派知識份子呼應，延續了50年代的民主訴求，但是這些訴求不再是一般性的理念，而是藉着新興的本土意識和社會意識與具體的台灣社會脈絡交織結合。結果，台灣民主運動的社會基礎誠然由族群衝突所構成，不過其思想的基礎仍然是50與70年代的紛雜思想所形成的廣義自由主義，以及70年代到80年代初一整個世代共享的論述資源。這種以解放與進步為主調的泛自由主義思潮，所涵蓋的思想光譜相當廣闊，從文化保守主義到西化派到左派——甚至於後現代——都可以找到容身的位置。

論者會說，用「自由主義」這個概念來概括當時的思想走向似乎削足適履，但是回到1950年代的台灣，「自由主義」原本即不僅是特定的政治訴求，更帶有強烈的文化意涵。「人本主義」與「道德的人文主義」，正是殷海光與徐復觀賦予「自由主義」一詞的道德內容，而這種道德內容，也貼切地表達了70年代一代人的共同價值嚮往。即使進入90年代，兩黨政治逐漸成為常態之後，雖然統獨、省籍造成嚴重的撕裂，不過一種跨族群的進步理想像是一種「執拗的低音」，始終沒有消失²²。族群化、「省籍化」確實挾帶着強大的社會能量，儼然成為「主旋律」，但是即使爆發出了激進乃至於排他色彩的本土訴求，這場民主運動的公共論述仍然保持着此前積累下來的普遍主義的基調。我認為，民主化階段台灣的公共文化，是以這種奇特的方式存在於政治領域之外的社會日常生活中，維持了台灣今天比較進步的一個面向。

當然，這種高度道德取向的公共思考，在社會的族群矛盾環境中難免顯得空泛抽離。跨族群的平等與包容，當作高懸的理想堪稱體面，但在族群的妒恨、國家認同的差異、歷史記憶版本的不同、語言與文化的消長等等問題上，能夠獲得「重疊共識」嗎？這些問題曾在民主化過程中引發激烈衝突，至

今並沒有解決，甚至經常沒有機會進行互相尊重的討論。不過必須指出，這種衝突無解的情況在幾乎所有的社會中均屬常態。真正重要的事實是，這個時見敵意的爭執過程是必要的，因為只有在這個過程中，社會才有機會進行集體學習：(1) 學習如何處理自己與「他者」的關係；(2) 學習對異己的容忍甚至尊重；(3) 學習個人與集體的關係；(4) 學習對弱勢者的同情與關注。換言之，唯有藉着民主運動帶動社會三十年來的集體學習，最早由哲學家所抽象陳述的概念與價值、所描繪的理論，方有機會在生活中面對「他者」進行活生生的實踐與體驗。原先的泛自由主義（「西方啟蒙文化」和「傳統儒家文化」）對民主、權利、自由、平等的理解，必然只是原則性的界定，至於實際生活中在血肉真人之間的含意與應用，只能靠每個人在三十年來與「他者」熙熙攘攘的爭鬥過程裏的學習中緩緩體會、內化。雖然學習會失敗，學習的過程會顛簸周折，學到的教訓不見得被奉行，但是只有經過這種學習，這些概念與價值才能形之於公共的想像、公共的理解，整個社會才能形成公共文化。不辭誇大，我認為「民主化」、「集體學習」以及「公共文化」的成形，這三件事之間有着密切的關係。

在上述 1949 年以降的這三個階段中，哲學起過作用嗎？毫無疑問，早一輩的人物如殷海光或者新儒家，扮演過哲學啟蒙者與觀念宣揚者的角色，所發揮的作用最堪稱道；他們並不只是學院意義下的哲學研究者，而是針對現實世界、針對外在社會，以哲學為資源寫作說話。到了民主運動展開，哲學的參與度就大為減弱，僅僅由於運動需要向社會宣傳，也需要進行內部的爭論，所以公共討論之中多少還帶有哲學意義下的思考。到了民主化成形、進入政權爭奪的階段，正是因為黨爭激烈，社會兩極化的趨勢嚴重，思想性的討論更形式微，反而彰顯了進行集體學習的可能與困難，一種雛形的「公共性」必須寄望於此。目前，這種公共性仍然在醞釀階段，但在社會生活中，人們的確可以自覺地訴諸一組公認的價值去互動、合作，或者爭執；這在任何社會都是一種成就。但是在思想論述上，這些價值的內容還很模糊，需要哲學的介入。我認為，面對新世紀以來的種種問題，哲學的超越企圖、跨越傾向，以及對自身的反思檢討能力，本來是哲學界可以用力的地方，不過到目前為止，台灣的哲學工作者仍然多以本文開始時所述的學院習慣做哲學，在公共文化方面的成果乏善可陳。

六 新的挑戰

上述鄭鴻生、楊儒賓的回憶，凸顯了台灣公共文化之成素的來源：第一，台灣文化的豐富內容，不能局限在台灣本身的歷史與地理；第二，公共文化的基礎在於某種有形無形的公共空間，包括刊物、世代的交往網絡等等。關於第一點，因緣際會，台灣幾十年來承接了中西、古今、左右的多樣資源，對它的公共文化之形成幫助極大。1949 年後除了國民黨，社會中再無

其他盤根錯節的保守思潮讓人分心，也有助於年輕一代對進步思想的摸索追求。值得注意的是，到了今天，這種飢渴追求啟蒙的風氣似乎不再；台灣文化的再生能力似乎正在萎縮。不錯，年輕人對外在世界的好奇可能未減，外來的新思潮也持續進入，可是它們對當事人、對整個世代的塑造意義已經不如當年啟蒙情境下那般深與重。這裏還有第二個問題，即傳統意義的公共空間有了根本的改變，以至於「公共」的討論與爭議已無復舊觀。《文星》、《大學雜誌》、《夏潮》、《中國論壇》、黨外雜誌、《中國時報》和《聯合報》兩大報的二版專欄、《人間》、《當代》等等無數的「公共論壇」，今天只能在網上轉世，從而也改變了公共論壇的樣貌與意義。今天的台灣似乎由多個網上的孤島組成，社會本身的知識與政治生活已經不再構成一個有利於互動及聚焦的公共空間。這種情況之下，鄭鴻生所描寫的1970年代的「文藝復興」，今天很難想像；而從殷海光、牟宗三、徐復觀以降的思想界與社會的有機聯繫也已經萎縮。

但在注意公共文化的既有成素之外，我們還需注意到提煉成素的環境因素的改變。近年來，一個更像陰影的新發展就是，台灣從上個世紀末開始的民主運動已經走完了它的階段性任務，當年民主運動所理解的公共價值——兩黨代議政治、自由而公平的社會關係等——局限於島內，進一步發展的前景逐漸模糊，激發社會向上追求的動力已經衰竭，但同時外部來自兩岸關係的挑戰，卻不是舊有「一國」發展模式所能應對的。隨着中國崛起，台灣社會所追求的價值必須面對新的環境條件。這時候，台灣現有的公共文化的內容當然顯得虛弱，從中難以提煉出新階段的理想，也難以建構社會的共識。近年來新世代的抗議，固然來自他們本身的感受，不過他們缺乏思考資源去正面回應兩岸關係的發展，以致只能採取躲避、排斥的途徑，卻在現實的挑戰下徒然造成更深的憤懣。但這顯然並不足以回應中國崛起帶出的各項問題。面對這種形勢，哲學是不是注定無語？

我認為，面對中國的崛起，台灣思想家的眼光不能再停留在台灣，而是需要追問一個更棘手的問題：身為哲學工作者，面對中國崛起這樣的歷史性的鉅變，應該如何回應？但為甚麼這是一個「哲學」問題呢？除了因為中國與台灣的关系密切之外，我們為甚麼要去特別關注中國崛起²³？

「崛起」是甚麼意思？回顧歷史，「大國崛起」除了軍事、政治或者經濟意義之外，勢必也是某一種文明理念的挑戰與改變，會呈現某種關於人類社會前景的新理想。英國的崛起代表憲政、法治與自由；法國崛起時提出自由、平等與博愛；美國崛起時的旗幟是民有、民治與民享；蘇聯崛起時宣揚無階級的社會。這些與崛起相伴的理想雖然離事實很遙遠，卻凝聚了近代先後幾代人類的共同嚮往。這正是這些崛起所必須呈現的思想意義。

但是歷史上尚有過另一類「崛起」，可以用德國與日本為例。這兩國在崛起之時，所關注的並不是某種具有普世意義的新理想，足以為人類嚮往，而是對於既有的普世性文明論述的抗拒與否定：德國用「文化」對抗「文明」，而

日本則企圖用日本的「國體」或者大亞洲主義去「超克現代性」。這種崛起的文化對抗性格以及文化上的特殊主義，構成了另一種崛起，這種崛起同樣經營出了豐富的思想內容。二十世紀初期德國與日本思想界多采多姿，百餘年來很難見到類似的例子。

對於上述兩類崛起的文明的理想做闡釋與發揮，對其中的價值理念進行討論與剖析，判斷一種新文明概念的道德品質，原本就是哲學的工作。不要忘記，我們今天所熟知的許多歐美近代哲學經典，不都是各國崛起時的思想反映嗎？羅素(Bertrand Russell)、杜威(John Dewey)、海德格爾(Martin Heidegger)以降多位二十世紀的哲學家，都在這個緊張的世紀關注要追求甚麼樣的文明，實現甚麼樣的價值，但他們不都是在回應二十世紀蘇聯、德國崛起所帶來的新問題嗎？日本的「現代之超克」與當時盛行的大亞洲主義，也是東亞這一隅世界的「崛起」哲學啊。

那麼今天中國的崛起，有沒有帶來類似的思想騷動呢？看起來是有的。近十年來，中國的崛起已經在大陸思想界激發了不少關於崛起的詮釋與理論，其中多數所走的方向是中國特殊論，或者試圖用中國的特有傳統去想像中國的未來道路，無論這傳統是革命的，或者是保守的。如今的問題是：在台灣的哲學工作者豈能不介入這種討論呢？事實上，兩岸儒學已經開始了多次對話，展現了豐碩的衝突與分歧。我深信，當代儒學如果能爆發一次新的生命力，兩岸儒者的爭執將是很重要的觸媒。但對比之下，儒學之外的哲學工作者，習慣於把目光投射於歐美，對於隔海的發展興趣還不大，這是很可惜的事。從幾方面看，參與這種討論都是有意義的：

第一，純粹就其學理上的意義看，我們沒有理由不關注。例如關於政治儒學與心性儒學的議題，本來就是儒學傳統的重要學術問題，怎麼可能不去參加討論？又例如晚近備受矚目的「天下論」²⁹，哲學家如果關心康德(Immanuel Kant)的世界主義或者羅爾斯的萬民法，那麼設法檢討當前中國的天下論述所包含的問題，應該也是很自然的。

第二，由於台灣的公共文化傳統一方面取用了中國的傳統，另一方面又循着獨特的途徑發展出了一套「中華文化」，台灣在這種討論中的角色是一個特別重要的「他者」。當今天中國知識份子在想像可能的中國前景時，台灣構成了「另一種中國想像」，對他們以及對問題本身，可望有重要的參考功能。理想中，這種討論能夠激發兩岸的文化互動，甚至有助於逐漸建設跨海峽的中文公共文化。這種討論多少會影響台灣未來的福祉與發展，但我相信，它也會刺激台灣哲學界的現實感與創造力，重振牟宗三、殷海光一輩人的哲學壯志，對哲學在台灣的發展有所裨益。

第三，中國正在發展中的崛起論述是不是健康，所包容的人性理想夠不夠寬廣，乃是亟待反思的迫切議題。台灣的公共文化具有人本主義的特色，這是它的道德品質所繫。那麼，中國在崛起過程中所建立的價值與規範、所設定的文明理想，具有甚麼樣的道德性格呢？這是「中國崛起」最關鍵的議

題，中國的知識份子不能不在這個議題上深思。台灣的哲學工作者由於語言、文化等便利，在這方面可以扮演諍友的角色。

因此，在這三個方面，哲學工作者都是可以發揮的。

說到這裏，我們很自然地會想要追問，中國社會形成了一套公共文化嗎？畢竟，社會主義革命的希望與失望、「前三十年」的各種經驗教訓、改革開放後的經濟發展與社會翻轉，以及「崛起」所帶動的相應情緒，都撼動過整個社會，不可能船過水無痕，也就是近代中國的共同生活經驗不可能沒有沉澱積累。但中國礙於官方的限制，一直沒有機會「收集」、提煉這幾十年的記憶，也就一再失去了社會集體學習的機會。對於在中國語境中從事政治哲學的人來說，這顯然是一個很現實的挑戰：假定羅爾斯對政治哲學的想法是有其道理的，我們就不能不問：中國有沒有（以及有甚麼樣的）公共文化？這個問題的答案，將在很大程度上決定中國的政治哲學家的志業之面貌與性格。如果不面對這個問題，我們將只能繼續用中文反芻西方哲學界的討論^②。這樣做也不是沒價值，至少可以訓練出更稱職的教師，不過我相信哲學工作者的抱負更高，也可以做得更多更好。在這個問題上，亟待中國大陸同道的意見。

註釋

① 在早期的著作中，羅爾斯用的是「公共政治文化」(public political culture)，但到了《政治自由主義》一書，在大體相同的敘述中他往往去除了「政治」，徑稱為「公共文化」(public culture)。參見John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996)。不過這應該只是偶然的措辭變化，並沒有很大的理論意義。羅爾斯對「公共文化」的理解，我們下面會再討論。不過可先說明，本文所謂的「公共文化」與文化研究學者所謂的「公共文化」來自完全不同的關注，所指涉的對象也就大異其趣。本文所謂的「公共文化」賦予「公共」一詞高度的規範性格，從而突出在多元社會中「公平的共存與合作」如何可能的一個因素。這個概念有別於所謂「世界主義」(cosmopolitan)的文化，後者試圖包容（以及跨越）國族文化、大眾文化、俗民文化、傳統文化，以及跨國文化之間的衝突、互動，但並未強調其間的規範性。參見Arjun Appadurai and Carol A. Breckenridge, "Why Public Culture?", *Public Culture* 1, no. 1 (1988): 5-9。另一方面，「公共文化」也需要有別於經驗性的「政治文化」(political culture)或者「公民文化」(civic culture)，這一問題稍後會再談到。

② 鄧育仁的新著《公民儒學》已經探討過「如何在民主多元的時代作深刻的哲學思考」(參見鄧育仁：《公民儒學》[台北：國立台灣大學出版中心，2015]，頁1)。他所特別關注的問題是儒學如何在多元民主的社會中發揮本身的角色。他的答案是(原則上)由儒學出發，以站到公民論述位置的方式，善用公共的論述資源，打造「儒學公民」，由儒學邁向公民哲學。他的實質觀點值得另外討論，在此略過。借用他的用詞，本文所關注的問題不僅是如何「善用公共的論述資源」，還包括了哲學能不能對公共論述的資源之成形有所裨益、有所批評；而這個問題還假定了一種對哲學本身的認知：我認為哲學不只是特定的觀點與方法，同時還是用一種特定的心態與氣質(ethos, 韋伯所謂的精神面貌)從事思考，讓哲學對於公共文化能有特殊的貢獻。

③ 這三類做法當然並不會窮盡做哲學的所有方法。瓦爾澤探討過從事道德哲學的三條可能路徑，對我的啟發很大，但我並沒有採用他的分類。參見Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987)。他的三條路徑之分，着眼在「真理何在/如何接近真理」的三種想像；我所列出的三種進路則強調哲學工作與身處的社會關係上。

④ 當然也有哲學家認為，這些「事實」乃是道德哲學受到歷史發展的戕害所致。我想到的例子是麥金太爾(Alasdair C. MacIntyre)。但是他的解決之道似乎是避開歷史進程所帶來的挑戰，以資保全「真正」的道德，如他眼中的托洛茨基(Leon Trotsky)一般放棄對於體制性政治所寄託的一切希望之後，再像聖本篤(Saint Benedict)一般寄希望於純粹而緊密的小社群。

⑤ 早期一個謙卑的哲學自我形象是洛克：與其奢想當波義耳(Robert Boyle)、牛頓(Isaac Newton)之類「大宗匠」主持學界的國度，「我們只當一個小工，來掃除地基，來清理知識之路所堆積的垃圾，那就夠野心勃勃了」。參見洛克(John Locke)著，關文運譯：《人類理解論》，上冊(北京：商務印書館，1981)，頁13-14。但是洛克所代表的是笛卡兒(René Descartes)以降的追求「確定知識」的大傳統；這個傳統被十九世紀的馬克思、尼采(Friedrich W. Nietzsche)，二十世紀的杜威、海德格爾、維根斯坦(Ludwig Wittgenstein)等人進一步批判，拒絕客觀實在的權威，也就是放棄了基礎論式(foundationism)的追求。

⑥ 本刊的審查人在審查意見中指出，羅爾斯對政治哲學性格的理解，與羅蒂、瓦爾澤是有距離的。羅爾斯在公共文化之外尚要求獨立的道德證成，因此也會要求找到更根本的價值，以便作為標準，分辨甚麼樣的公共文化方是值得追求的，甚麼樣的公共文化又是需要批評、改變的。我在文中同樣強調了公共文化帶有規範與反思的面向，並不是實然性的存在。不過這種反思與證成是不是必須設定一種獨立的價值標準，我的想法與審查人似有差距。畢竟，這個獨立的價值標準本身是居於甚麼地位，如何證成，都需要進一步說明。這個問題相當複雜，在此無法回應，只能寄望來日，但感謝審查人的批評與提醒。

⑦ 羅爾斯的歷史意識與現實感經常被忽視。當前所謂「政治實在論」(political realism)對羅爾斯的批評有其見地，不過也有誤導的地方，指羅爾斯忽視了歷史與社會脈絡即是一例。蓋斯(Raymond Geuss)在文中批評羅爾斯缺乏歷史感，卻沒有提到他對歷史處境的強調(參見Raymond Geuss, "Neither History nor Praxis", in *Outside Ethics* [Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003], 29-39)。威廉士(Bernard Williams)則強調僅是因為「適逢此時此地」(now and around here)，一切政治體制都必須滿足「基本正當性要求」才帶來自由主義的當令(他用「正當性+現代性=自由主義」的「口號」表達)，而不是因為某種自由主義的道德人觀點本質上正確(參見Bernard Williams, "Realism and Moralism in Political Theory", in *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument* [Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005], 1-17)。但是後期的羅爾斯顯然已經把這種歷史的偶然性列入了考慮。不過對於羅爾斯在1980年代展開的「歷史轉向」，一般在其架構內思考的人也並沒有很重視，反而是政治實在論的批評，讓一些人更警覺到羅爾斯的「轉向」有其理論意義(而並不是為了回應社群主義的批評)。這主要表現在他離開契約論傳統，更接近了社會建構論。

⑧⑨ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 1-7; 6.

⑩⑪ John Rawls, "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", in *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 395.

⑫ John Rawls, "Justice as Fairness", 393。在這裏，羅爾斯使用的字眼是「公共政治文化」。

⑬ Richard Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy", in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 175-96.

⑭ Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, 3-18.

⑮ John Rawls, *Political Liberalism*, 8-9.

⑯ 羅爾斯本人很強調「公共文化」與「背景文化」在概念上的區別，但在本文中，我將完全忽略兩者在概念上的差別。我認為，像台灣這樣在短時段中急遽發展的社會中，這種區別幾乎經常地必須逾越。而由於這個區分的劃分原本就是歷史性的，所以概念上的考慮也不應該絕對化。一個最好的例子就是馬歇爾(Thomas H. Marshall)所述「公民」概念在歷史中的擴大，以及相應改變的一系列政治基本概念。參見T. H. Marshall, "Citizenship and Social Class", in *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, ed. Robert E. Goodin and Philip Pettit (Oxford: Blackwell Publishers, 1997), 291-313。其實，背景文化中的某些成份如何轉變為公共文化，正是說明公共文化之功能的關鍵一步，兩者之間在概念層面的區分不應妨礙了我們的視線。

⑰ 這是《知識問題》一書的第一句話。參見 Alfred J. Ayer, *The Problem of Knowledge* (Harmondsworth: Penguin Books, 1956), 7。

⑱ 楊儒賓：《1949禮讚》(台北：聯經出版事業股份有限公司，2015)，頁214。他的意思是這樣的：儒家「堯舜」所象徵的政治秩序是「天下為公」，可是儒家一直找不到這種秩序如何化為制度，直到西方的代議民主制度提供了解答。此之所以港台新儒家與自由主義者雖然對文化傳統的態度背道而馳，卻一致地肯定民主制度。一般認為提倡民主以自由主義者居首功，但楊儒賓認為自由主義對民主制度的理解仍嫌不足，「民主要深刻，它不能沒有在地的文化風格」(頁220)。他的意思當然不是常識層面上的「本土化」，而是民主制度所需要的個人應該能「充分地發展其天賦的特殊性，而此特殊又能保有與社會共感的能力，而不會淪為孤子的城堡之個人」。他認為只有儒家的個人觀能滿足「此兩難標準」(頁223)。

⑲ 鄭鴻生：〈台灣的文藝復興年代：七十年代初期的思想狀況〉，《思想》，第4期(2007年3月)，頁81-102。

⑳ 楊儒賓：《1949禮讚》，頁20。

㉑ 到了解嚴前後的民主運動時期，台灣的文化空間大為改觀，反映了1980年代開始台灣社會的爆發性變動。當時成長的年輕世代，面向蓬勃的大眾文化、社會運動、政治運動，以及較為寬鬆的校園氣氛與政治環境，思想啟蒙的資源與延伸空間都更為豐富、複雜。不過，這一代人不僅維持着自己的「共同記憶」，他們的記憶與前面貧乏得多的時代也仍有接續。參見何榮幸：《學運世代：眾聲喧嘩的十年》(台北：時報文化出版公司，2001)，頁56。

㉒ 這是丸山真男的用語，此處借自區建英：〈丸山真男思想史學與日本的改革〉，《思想》，第27期(2014年12月)，頁79。下面「主旋律」一詞是其相伴的概念。

㉓ 我認為，這個問題對於香港以及其他各地從事中文哲學思考寫作的人，也都是適用的。

㉔ 參見趙汀陽：《天下體系：世界制度哲學導論》(南京：江蘇教育出版社，2005；北京：中國人民大學出版社，2011)。

㉕ 還有一個可能的結果：某些更有資源與能力經營「文化」的思想傳統(例如儒學)會逐漸滲透到「公共」的領域，把它們的文化理念轉成中國的公共文化主流。這似乎正是儒學的政治哲學在積極從事的工作，成果也正在出現。