

《歐美研究》第五十五卷第二期（民國一一四年六月），157-225

DOI: [https://doi.org/10.7015/JEAS.202506_55\(2\).0002](https://doi.org/10.7015/JEAS.202506_55(2).0002)

<https://euramerica.org>

共和中國的理念：由美中關係裡的 臺灣視角所展開的公民哲學論述*

鄧育仁

中央研究院歐美研究所

E-mail: nteng@as.edu.tw

摘要

本文參酌羅爾斯的《萬民法》，由全球脈絡美中關係裡臺灣的位置為起點，嘗試去建立一種由公民哲學論述中國的理論模式。本文把過去以兩岸格局為本的論述，改為以美中格局為本，並由此檢討自由主義在中國的困境。如此展開分析，使我們得以適度評估一種為求化解困境所展開來的回歸古典中國以重建古典君子共和理想的政治想像。此政治想像展示了非民主的善治國度如何內含改變美國主導的世界秩序的要求。萬民法應正視這種要求，應更嚴格一致地區隔民主國度和非民主國度，而古典君子共和應該將自覺的自由當作一種基本權利，並走向現代君子共和。

© 中央研究院歐美研究所

投稿日期：112.9.28；接受刊登日期：113.11.21；最後修訂日期：113.9.23

責任校對：蔡文煜、黃意函、曾嘉琦

* 本文初稿曾以「公民哲學之共和中國」為題，於2023年5月4日以主題演講形式發表於中央研究院歐美研究所「公民哲學」學術研討會，感謝蔡政宏主持、錢永祥與談、李明輝補充說明、王志堅建議、林月惠會後討論，以及在場學界同仁與同學的參與。感謝《歐美研究》匿名審查人及編委會提供意見。感謝林恩志協助整理初稿，以及林怡妉、徐任遠和林益暉校對文稿。

關鍵詞：自覺的自由、君子共和、政治自由主義、第二次
立憲、萬民法

壹、導論

本文把過去以兩岸格局為本的論述，改為以美中格局為本，來檢討自由主義在中國的困境。本文參酌羅爾斯 (John Rawls) 的《政治自由主義》(*Political Liberalism*) 和《萬民法》(*The Law of Peoples*)，由全球脈絡美中關係格局裡臺灣所處的位置為起點，嘗試建立起一種由臺灣位置和公民視角來論述中國的方式，並由此方式，去理解，同時去評估，一種為求化解困境所展開來的回歸古典中國以重建古典君子共和理想的政治想像。¹

對於如何理解中國，我假設了中國仍在建國的過程當中，並在此假設下展開由臺灣位置和公民視角來思考中國的哲學論述。在我看來，中國的現代國家建構，總是一種內含治理世界要求的國家建構。這是一種從古典帝制中國「家、國、天下」格局裡的家天下體制，轉向建構起現代「公民、國家、世界」格局裡內含治理世界要求的現代國家體制。採取這個假設，是因為它提供了一種如何切入理解中國的角度，讓我們更能看清楚：中國還沒有完成現代國家的轉型，² 但已經展露治理世界的雄心，臺灣則落在此轉型和雄心交錯當中的一個關鍵性環節上。就個人之見，前述這一點對臺灣能否準確看待並適當對待中國非常重要。不過，就學術研究來說，上述這個假設成不成立，仍有待多方面、多角度的檢驗。

¹ 「共和」是中國古典時期就有的用語，見《史記·周本紀》所記載「召公、周二相行政，號曰『共和』」(司馬遷，ca. 91 B.C.E./2014: 182)。至於「君子共和」，詳見本文第肆節的說明。

² 關於中國還沒有完成現代國家轉型的看法，可參閱任劍濤 (2019a: 1-60) 題為〈從帝制中國、政黨國家到憲政中國：中國現代國家建構的三次轉型〉之總論。任劍濤 (2017: 200-209) 認為，中國的國家建設已經進入要再進一步發展就必須觸及國家建構的憲制議題的關鍵時刻了。據此見解來說，「中國仍在建國過程」的看法，對任劍濤而言，是歷史觀察的結果。

本文從事的是一種對政治價值的哲學反思。價值思考總會涉及現實和對相關現實的假設。這裡稱之為「假設」，是就他人未必同意來說的。當事人未必明白自覺地把它當作假設，而且有時候這種假設藏得很深，深到連當事人自己都毫無所覺，而只有在遭遇異文化或價值觀點非常不同的人時才露出蹤跡。把價值思考裡對相關現實的假設明白呈現出來，是一種知的德性。本文明白將上述假設提出來，除了是因為這樣做是知性的要求之外，更是為了讓讀者清楚看到本文是如何設定問題並展開論述，以及如果要參考本文建構起來的理論模式時，能很便捷地在與時局時勢的比較中看出理論模式的適用範圍與程度，或能藉由從理論模式出發去探問尚未明朗的時局或時勢，以及其中的價值競爭或衝突。個人認為，在此假設下，我們可以看得更清楚，並得以更深入去理解，臺灣如何仍在，或仍被迫捲入，中國的建國過程當中，而且，「臺灣要怎麼活下去」的問題，是如何和「中國要成為怎樣的一個國家」的問題，糾結纏繞在一起。³ 對本文而言，重點則是：立足臺灣思考中國，就不能只限於現實的中國，放開眼界嘗試去理解古典的和未來的中國，也是重要的，而且，立足臺灣議論中國應走上怎樣的未來，有其正當性和必要性。

本文問題思考的切入點是：走進二十一世紀，中國自由主義者，或者，更準確地來說，有的中國自由主義者，如何從自由中國的未來想像，轉向古典中國，並由古典中國重新出發，展開另一種政治中國的想像？即使以二十一世紀自由主義在中國的困境為起點來約束主題範圍，本文涉及的問題和捲入的脈絡，依然高度複雜，需要相當的篇幅來說明。本節分八點來說明大方向上的作法。第一，

³「臺灣要怎麼活下去」的陳述方式，參見吳玉山（2020）。如何結合歷史學和國際關係理論來探究中國的初步的理論思考，參閱吳玉山（2018）以及吳玉山、傅澤民（2023）。

由於立足臺灣，本文在議題選擇上以儒學和自由主義在中國的情況作為反思的起點。而且臺灣已經捲入或被迫捲入中國的建國過程當中，因此立足臺灣議論中國應該走上怎樣的未來，本就有其正當性和必要性。同時，立足臺灣思考中國也就不能只限於現實的中國，去理解古典中國和設想未來中國，也是重要的。

第二，由於要從兩岸走向美中格局，本文選擇羅爾斯的《萬民法》而非其《政治自由主義》的論述作為理論思考的初始基準。公民視角是羅爾斯政治自由主義的核心視角，也是本文採取的視角。不過，由於本文問題設定的主軸是在美國和中國之間國與國的關係當中討論中國問題，而且中國建構現代國家的過程，是一種內含治理世界要求的國家建構過程，因此，國家仍是「公民、國家、世界」格局裡不可直接跳過的重要環節，也因此本文採取的公民視角需要在萬民法裡的國度視角之校準下展開，才可對準由美中格局展開論述中國的工作。值得在此補充的一點是，臺灣的政治建構不包括內含治理世界的要求。面對中國，臺灣的政治思考常常著眼於如何調適自己以適應這個世界，以及如何走向世界並活下來。要妥善思考中國，就要克服「適應世界並活下來」這種政治視角可能帶來的遮蔽效應，特別是可能讓有的立身臺灣過活的人想不到或看不到有所謂的「內含治理世界要求的國家建構」的政治過程，或對這種政治過程視而不見，或即使看見了也因思考習慣而自動地把它屏蔽在推理過程之外。想不到、看不到、視而不見和自動屏蔽的結果會是總在政治關鍵時刻做出誤判。本文由美中格局校準公民視角所展開的中國論述，清晰地凸顯出來中國「內含治理世界要求的國家建構」當中的一種大國想像。

第三，本文的主題定位在「立足臺灣，正視中國」當中的正視中國。雖然在「立足臺灣，正視中國」當中「臺灣要怎麼活下去」

以及「二十一世紀的臺灣和中國究竟處於怎樣的關係」的問題十分重要，但不在本文論述範圍內。本文鎖定的範圍是美中關係裡的中國。因為要正視中國，本文在論述中國方面選擇由中國學者的觀點出發，而且，如果對該觀點有所批判，批判的重點在於找出它的核心論點和優點，並就其優點，特別是在論述上具有關鍵性地位的優點，提出改善方案。這一點很重要。在本文裡，批判，從來不是為了要駁倒對方，而是要找出對方的核心論點和優點，就其優點提出改善方案。我相信，就對方觀點的優點，特別是具有關鍵性地位的優點，提出改善方案，才能貼近地理解對方觀點，也才比較有機會提出對方在感情上、意願上和觀念上能接受或實質考慮的方案。

第四，在本文裡，論證是為了深入理解和打開視野，批評則是為了改善值得改善的缺點、優化可以再優化的優點。本文沒有要透過證成哪個主張來告訴讀者哪個主張才是最正確的，也沒有要去點評哪個理念勝出或被駁倒。深入理解和打開視野才是本文的論證目標。這不是說駁倒眾人信以為真的錯誤想法不重要，也不是說批評駁斥的論證要求沒有它適用的地方，而是就本文關懷的主題來說，也就是就彼此仍願意講道理但歧見很深（特別是政治歧見很深）的情況來說，深入理解和打開視野，以及改善值得改善的缺點和優化可以再優化的優點，才是合適的論證期待。在那種情況裡，駁倒對手的論證期待，不切實際，也不合宜。這裡要特別引以為鑑的是：由自己深深認可但對方根本不以為然的觀點去駁斥對方。這種作法，其實反映著一種不再跟對方講道理並把理由只當手段來使用的手法。這不是說你永遠不可以這樣做。當你把理由只當手段來使用時，至少自己要清楚自己已經不是在跟對方講道理，或已經在從事另一種事，例如認知戰的事了。在駁倒對手是不切實際也不合時宜的情況裡，就值得改善的缺點和可以再優化的優點進行討論，是在

彼此仍願意講道理當中展開對話的基本手法。本文展開的論證，以及從中提出的理想敘事和改善方案，則是在此基本手法上去探索出一種讓歧見很深的雙方能相互理解並看到彼此優點的視野。本文在結論最後一段，以總結的方式，就第陸之三節「自覺的自由」理念，簡明表達這個視野。

第五，本文提出的理想敘事和改善方案，是要當作值得與現實對照的參考方案來展開，而不是直接要被當作目標去要求並實現的，更不是要被當作是唯一的或最值得參考的方案。對於高度複雜、影響深遠廣泛且正在變動中的問題情境來說，任何有助於改善現實或緩解難題的方案，都是值得參考的，任何「唯一」或「最值得」的理論宣稱，則都是過度的。至於實際上要怎麼做，則要看當時的情勢、可參考的敘事和方案，以及對時局和機遇的判斷而定。為求有效展開一個值得與現實對照的參考方案，本文需要框限出來一個適度的並值得有效來處理的範圍，以便做好研究問題的設定和理論分析的工作。不在本文處理範圍內的議題，不表示不重要，也不表示是作者刻意要迴避的。至於哪些議題要包括進來、哪些可擱置而留待其他場合處理，則要看研究問題的設定和聚焦方式而定。本文選擇的假設，例如「中國仍在建國的過程當中」的假設，是為求框限適度的研究範圍。在此，框限範圍其實也是打開視野。假設，就其框限範圍而言，是經驗性的，有待從其他角度來檢驗它所適用的範圍；就其打開視野而言，則是詮釋性的，有待從它所打開的視野當中問出的問題、框架出來的條理和開出的論述內容來評估。本文重點在後者，也就是打開視野和詮釋性的推演，並以選擇適當的例子來展開論述。但請注意，選例子不是選誰能代表中國，或誰的言論稱得上代言中國，而是選擇研究焦點。面對高度複雜、影響深遠廣泛且變動中的問題情境，其實沒有誰能代表誰，也沒有誰能代言

誰，或者說，任何誰能代表誰和誰能代言誰的論斷都是言之過早的。與時俱進並以多方位多角度調整研究焦點的方式參與這場思考二十一世紀中國的大戲，是可取的而且有時也是不得不採行的研究方針。本文是在此多方位多角度方針下其中一個焦點成果。

第六，本文採取的初始框架是羅爾斯的政治自由主義和萬民法理論。本文試圖打開的視野，是就政治價值的哲學反思說的，跟羅爾斯的主要差異則在於自覺的自由此政治價值，以及由此政治價值為核心所框架出來並展開來的視野。再者，羅爾斯的理論可謂嚴謹詳盡，而且經過學界長年多方嚴格的考驗，這是本文採取它作為初始框架的重要原因之一。但就其理論不適用的地方來說，羅爾斯的理論就談不上是否嚴謹詳盡了。本文第貳節將說明何以羅爾斯的理論，就理論適用而言，不適合用來處理現階段中國學者認定的中國問題。如果在這種情況裡堅持回到理論原先嚴謹詳盡的地方來討論，就犯了「因為路燈下比較明亮，所以選擇只在路燈下尋找掉落的鑰匙」的謬誤。本文的作法是在正視中國當中，善用羅爾斯的理論並探向「路燈光照處之外」仍有待探索的地方。進一步來說，個人採取羅爾斯的理論作為初始框架，不是為了去批評它在理論適用上的侷限，而是為了承接它的優點。個人所關注的是它的長處，研讀它的重點則在萃取其精華，並嘗試將它適用到原本沒有去適用的地方。本文第陸節以另一種自由的設想，提出由「自覺的自由」理念，去探索羅爾斯當年打開的政治視野和建構出來的政治觀點，如何在合宜的重新框設 (reframing) 中，能適用到現階段中國學者認定的中國問題上。

第七，容我就前述第六點來附加一點背景說明。個人在 2022 年提出的公民哲學，由以下三個研究基本方針展開：以重新框設作為一種哲學方法、以心智多樣性作為哲學探究的立足點，並以公民視

角定位哲學的研究方向（鄧育仁，2022a）。本文採取重新框設的作法是在這種三合一的總體方針下展開。重新框設涉及概念框架、問題的方式以及對論證的期待等等觀念上多方面同步的調整。個人儘量在行文上必須一步一步來的方式中嚴謹並清晰地去展示這種觀念上必須多方面同步的調整。如果在閱讀時只就一步裡的論證各自獨立來理解，那麼就會看不到重新框設帶來的觀念上總體的調整。適當的讀法是除了去理解每一步裡的論證之外，還同時去審酌每一步裡的論證如何交織成一個總體的觀點。本節提出的八點大方向上作法的說明，能是如何同時去審酌的指引。

第八，以萬民法定位美中格局裡的政治價值反思，以公民視角定位美中格局裡臺灣的論述位置，並由此「定位中有定位」的方式展開中國論述，也就是由透過萬民法校準公民視角的方式展開中國論述，是不是打開一種「在美中格局裡，立足臺灣，與時俱進，正視中國」當中政治價值的視野，是不是做出值得與現實對照的參考方案，以及是不是對局中人的思考和價值決斷具有參照點的功能，則構成衡量本文成果的合宜尺度。在此值得附帶表明的是，在價值取捨上有了清楚的思考和決斷，不表示就清楚實際上應該如何做。實際上應該如何做還要以決策時刻來臨時，當事人所面對的情勢、所在的時局以及所擁有或能創造的機遇綜合來考量。⁴

本文第貳節透過追求美好人生的訴求，及其涉及的價值失落的問題和政治自由主義理論適用的問題，進一步梳理問題思考的脈絡。第參節循中國自由主義者回溯古典擁抱儒家的這條理路，從兩岸關係拓展為從美中關係的格局，明確定位本文的研究問題，並檢視古典時期儒家所提供的政治中國的想像。第肆節以古典君子共和

⁴ 本節展開的八點說明，源自為了充分回應《歐美研究》匿名審查人和編委會分別對本文定位所提出的疑問；謹在此表示感謝之意。

憲制的思路為例，說明古典政治中國的想像。第伍節循第肆節的思路，進一步討論何以現代中國需要第二次立憲，以及何以第二次立憲就是回歸古典君子共和憲制。第陸節在重新框架觀點和重新設定問題當中，說明如何由追求美好人生的思考，展開由古典君子共和轉出現代君子共和的民主憲制方案。這一節再細分成四小節，是作者提出本文核心創見的地方。第柒節總結本文論述。

貳、追求美好人生的訴求

本節藉由錢永祥《動情的理性：政治哲學作為道德實踐》（下稱《動情的理性》）之中的幾個論點作為起點，來定位本文的研究問題。明確的問題設定將在下一節展開。本節的重點在於問題脈絡的梳理，並做好如何設定問題的準備。

在《動情的理性》序言結尾處，錢永祥（2014: iv）提到他約束自己如何從事政治哲學研究的兩個基本理念：第一，言說必須重視理由；第二，言說是一種介入，由政治哲學出發的言說介入必須基於對人間種種艱辛和苦難的關懷與在意。本節的關注點則是他如何以羅爾斯政治自由主義的論述為依憑，以上述言說理念，介入海峽對岸中國自由主義面臨的問題情境。以下個人先以羅爾斯的政治自由主義為準，說明中國自由主義的困境，接著說明錢永祥提出的言說介入，以及為什麼我們需要在言說介入的方式上做出調整。

羅爾斯的政治自由主義方案，主要在闡明公民如何可以在「自由平等」、「互惠合作」和「公平合理」的基本理念上，透過原則性的共識建立、基本制度的調整，以及合宜的制度措施，讓秉持不同價值觀點的公民，都能在維護彼此並善用自己的公民權利當中，去實現自己願意認可和支持的價值。然而在中國，憲法規定的公民義務和公民權利，只有前者被高度落實，後者則長期停留在文本狀

態，沒有對民眾的政治生活起到實質的作用。在這種「半部憲法治天下」⁵的情況裡，當中國自由主義者進行論述時，重點總在要求落實憲法規定的公民權利。不過，許多中國自由主義者很快便發覺，在中國，更核心的問題是社會性全面的價值失落。⁶民眾們沒有西方那種公民與公民之間為了各自認可和支持的價值展開價值競爭而導致的種種問題。中國民眾更關心的問題是自己如何過上好日子。如果民眾有所謂的民主要求，那要求，首要的不是公民權利，而是執政者能不能使民眾過上物質豐饒的好日子。這種民主要求，更像是希望執政者「為民作主」的要求。面對這種情況，中國自由主義者必須去做的，是提出一種能喚起民眾公共意識以推動社會改革的價值論述。這種價值論述要能貼近中國文明、中國歷史、中國社會和中國民情，要能在收拾人心和安頓生命上說出一番實質且能感動人心的道理。就公民視角來說，中國所失落的價值是一種公共性和反思性的價值，是個別公民或公民團體，即使在面臨難題當中，仍願意去面對、去反思，而且在反思過後，仍有理由和意願去秉持並在個人生活和公民行動中適當展現的價值。⁷政治自由主義的論述恰恰略過上述這種要求能實質收拾人心並激勵公民行動的價值論述，因為它的論述聚焦在公民與公民之間的價值衝突，而這樣的聚焦預設了公民們已經做出實質的價值取捨，也已經擁有各自想要實現的價值。在這樣的預設下，政治自由主義可以合理地不去提出能實質收拾人心並激勵公民行動的價值論述。而且，當問題聚焦在

⁵ 林來梵 (2018):「中國古代是半部《論語》治天下，當今中國約略也是如此，可以說是『半部憲法治天下』」(17)。許章潤 (2017: 67) 也曾經從期許「立憲民主、人民共和」的角度，說過類似的話語。

⁶ 相關說明，參閱許紀霖 (2019: 335-339)、任劍濤 (2019a: chap. 8, 2019b: 456-457)。

⁷ 由公民視角展開政治與價值的哲學論述，及其方法論上的思考，參閱鄧育仁 (2022a)。

如何合宜地處理公民之間的價值衝突時，刻意略過衝突當中的價值取捨及相應的價值論述，有時反而是必要的。

儘管如此，《動情的理性》試圖點出並說明政治自由主義其實包含了一個在價值論述上足夠用來喚醒民眾公共意識的核心理念。這個核心理念是：讓每一個人都能擁有追求美好人生的條件。以下分四步，以貼近本文主題的方式，在有所取捨中，由此核心理念，重組書中觀念，並展開說明。第一，政治自由主義不是只談政治的理論，而且還是一種「把道德關懷帶進政治生活」(錢永祥，2014: 1)的理論。「讓每一個人都能擁有追求美好人生的條件」這個核心理念，要求我們在政治上，把基本制度的建置以及由此形成的治理重點，放在關懷痛苦和減少苦難上(參閱錢永祥 [2014: 14-20])，以讓每個人都擁有起碼的資源和條件，去過自己想過的生活，以及去實現自己想要實現的價值。

第二，我們有必要進一步問：「『追求美好的人生』這件事，究竟是什麼樣的一回事」(錢永祥，2014: 60-61)? 首先要注意的是，美好人生不是單一的而是多樣的。不同的人可以有不同美好人生的想像和追求。其次，「什麼是美好人生」不是憑空想來的。我們的歷史、我們的文化，還有我們的制度和環境，提供每一個生活在其中的人，各種美好人生的敘事，以及當事人能怎麼設想、怎麼選擇和怎麼認定的參照例子和概念資源。再來要注意的是，當事人當下認定或正在追求中的美好人生，未必是值得他去追求的。在追求的過程中，總會有那樣的時刻，當事人有必要停下來，想一想究竟「值不值得」他如此認定、如此追求，或者，是不是要有所改變、重新出發。最後要注意、同時也是政治自由主義再三強調的是：當事人的認可，是美好人生不可或缺的構成部分。我們需要的政治制度，必須要能在制度面上落實尊重每一個人的人生選擇，因為當事人的

認可，是「追求美好人生」這件事不可或缺的構成部分。被強加給予的人生，不會是活出美好人生的選項（參閱錢永祥 [2014: 61-62]）。

第三，雖然當事人的認可是美好人生不可或缺的構成部分，然而總有那樣的時刻，當事人有必要去思考「自己的認可，有沒有道理，自己所追求的，是不是值得」的問題。在個人有限生命的歷程裡，這樣的問題，沒有必然正確的答案，也沒有絕對可靠的回答。到頭來，總有那麼一刻，是要自己給予理由，給予回答，而這樣的回答，意味著一種不輕易改變，但卻又因為人的有限性而注定是臨時的、將就的、未來可能在更深刻的反思中改弦更張的答案（參閱錢永祥 [2014: 274-279]）。這種不輕易改變但卻注定是臨時的和將就的答案，當展現在實際的人生歷程時，就是當事人為自己做下的價值決斷：這是我想過的一生，而且，因為我的認可，它展示了一種美好人生的可能。

第四，正是因為重視美好人生的可能，並且明白這種可能最終來自當事人的價值決斷，政治自由主義要求尊重每個當事人為自己許下的人生選擇，以及他在選擇中能有的歷練與成長。這種尊重，表現為政治制度的基本原則時，就是自由平等的要求，就是要提供讓每一個人都有起碼的政治、社會和經濟的資源、條件和機會，而且是以一種互惠合作、公平合理的制度建置與維護，讓每個人得以在公平條件下進行社會合作、完善制度，並在其中追求自己為自己所許下的美好人生。⁸ 落實這樣的政治基本制度，是讓生活在其中的每一個人得以擁有追求美好人生的條件。對政治自由主義者來說，其中重中之重的要求，則是實現自由與平等的公民權利，以及

⁸ 相關論點參閱錢永祥 (2014: 58-59)。

在公平合理的制度要求下，讓每一位公民都擁有可以善用公民權利以追求美好人生的資源與條件。

的確，人人都想過上美好的人生。但是，《動情的理性》提出的「追求美好人生」的回應方式，足以框架出一種中國自由主義者想要成就的價值理論的研究方向嗎？簡要來回答：大方向可取，但仍難以回應前述「社會性全面的價值失落」此更核心的問題。在價值失落的土地上，要求尊重每一個人的價值決斷，若非空泛，那就只能是一種奢求，而且，更由於價值決斷的臨時性和將就性，因而更難打動已經價值失落的人心。就理論適用方面而言，此處關鍵所在是條件預設不成立的問題：政治自由主義預設了國度公民享有，或能在社會化的學習過程當中，學會享有自己願意享有且在反思過後仍願意秉持的價值觀點；在價值失落的國度裡，此條件預設不成立。

值得在此補充說明的是，上述價值失落的情況和自由主義的困境都跟中國專制政權的運作密切相關。⁹ 有的讀者不免要問，無論是失落還是困境，其根源都在中國的專制體制，為什麼不直接以推翻專制政權的方式去掃除自由主義在中國的困境並同時排除造成價值失落的原因呢？假如真能這麼做，要掃除的就不只是價值失落的情況和自由主義的困境，而是中國目前面臨的種種重大問題了，因為那些重大問題的根源可以說也都在中國的專制體制。那就意味著必須就專制體制全方位去處理中國目前面臨的種種重大問題了。這麼做的話，會使得本文的論述失去焦點。而且，如果以推翻專制政權的方式去掃除問題，按歷史經驗：如果是由外介入，結果通常是災難性的；如果是內部產生暴力革命，暴力革命的後果常常是另一個專制暴力的崛起。我們還可以再設想各種「如果那樣，結果會

⁹ 感謝《歐美研究》編委提出本文當時沒有論及但值得在此補充說明的問題情境。

怎樣」的情況。不過，總結來說，「推翻」，其實已經不是在講道理當中思考問題。如果這裡有所思考，那是已做出價值決斷，並就時勢、時局和機遇綜合考量後，下決心從根本去打破既有秩序以讓各方勢力重新博弈的策略思考。而且，要注意的是，即使在充分的策略想定下，推翻之後的重新博弈總是後果難料。本文講述的道理，是在政治價值和規範原則的範圍內展開，無意過多涉入手段和策略的思考。就以上兩點合起來交叉考慮，為了使論述不失去焦點，也為了就選定的主題展開論證，本文只就中國自由主義者認定的「價值失落」問題為起點來討論。

中國自由主義者想要回到古典時期，去尋回一種能具有普遍訴求的價值理想，並從中去發掘並反思怎樣的人生與價值理想，能為當代中國提供收拾人心和安頓生命的道理。儒家思想是在回溯古典過程當中一個不可繞過的環節。在此值得先提出來的是，2015年，兩岸儒學多年來的交流來到一個轉捩點。以這一年為定點是立足臺灣來說的。這一年，錢永祥擔任總編輯的《思想》雜誌，刊登多位學者對於李明輝先生接受《澎湃新聞》訪問後在中國引起熱烈反響的觀察和反省。李明輝（2015）本人也撰文敘述此事件前後脈絡以及他自己的觀察和反省。就本文主題而言，此事件回顧性地標示了大陸政治儒學早已走上自己的道路，並告別了港臺新儒家以及港臺新儒家推許的民主憲政。¹⁰

¹⁰ 《澎湃新聞》(<https://www.thepaper.cn/>) 於 2014 年底訪問李明輝先生，專訪文分成上下篇，分別於 2015 年 1 月 23 與 24 日刊登在《澎湃新聞》網站上。2016 年 1 月 9 日《天府新論》編輯部在成都舉辦首屆「兩岸新儒家會講」，該場會講的討論及資訊，參閱李明輝等人（2016）。感謝李明輝和林月惠提供相關訊息與資料。

參、從自由到古典的另一種中國想像

《動情的理性》的回應方式，是在兩岸仍稱得上和平交流的架構裡，為中國自由主義提出的參考方案。本文意在接續《動情的理性》的問題思考，去探究自由主義在中國的困境與出路。然而，在2020年以來的今天，在美中變局的新情勢裡，我們需要從兩岸關係的架構，向前再走一步，明確地以美中關係的格局視野，來接續這樣的問題思考。由美中關係的格局視野展開，一開始就必須納入帶著美國觀點的全球治理視野。《動情的理性》以羅爾斯的政治觀點為主要憑藉，展開自由主義在中國的問題思考。本文也是以羅爾斯的政治觀點為主要憑藉。不過，在接著一步的問題思考裡，更側重羅爾斯本於美國全球治理的觀點而從中提煉出來的關於規範國際基本秩序原則的萬民法論述。

羅爾斯的《萬民法》，在恰當詮釋下，可以說是一套在民主國度願意正視並承認非民主國度的國際現實當中，為民主國度提出的外交原則與國際秩序理想的模式思考與哲學論述。對於民主國度與非民主但治理仍講究分寸的國度而言，萬民法規範的重點在於：在維護國際和平與安全當中，同時去確保每一個國度都能在維護基本人權的條件下，本於自己國度內互惠合作、公平合理的政治觀點和價值觀點，建立、維護、改善或革新自己國度的基本制度以及相應的政治與公共文化。在羅爾斯的萬民法裡，民主國度是以美國為藍本展開的理想敘事，非民主國度則是以伊斯蘭國度為藍本展開。為切近本文主題，以下非民主國度改以中國為藍本，並以中國學者自己對中國的政治和價值論述為主，作為發掘「本於自己國度內互惠合作、公平合理的政治觀點和價值觀點，建立、維護、改善或革新

自己國度的基本制度以及相應的政治與公共文化」的模式思考的切入點。¹¹

在切入問題之前，有必要提出三點澄清性的說明。第一，羅爾斯的萬民法是以一種模式思考的方式展開。模式思考的優點在於：在拉開與現實一定的抽象距離後，讓我們得以從容不迫、清晰有序地展開價值的哲學反思與論述。其缺點則是：由於模式的抽象性，總難以即時、直接應用到正在發生中的、現實的局勢演變。然而，換個角度說，模式思考本來就不是要直接應用到現實，其重點，更在於讓人得以從中看清並理順價值優先序位，以及在價值抉擇中，問出關鍵性的問題。本節的重點就在於嘗試問出關鍵性的問題，而為下兩節的論述做好準備。

第二，在以中國為藍本的部分，本文選擇姚中秋提出的史觀與政治論述作為例子。在此值得提醒的是，對比羅爾斯那種歷史值得參考但論證才是主軸的思考方式，中國學者思考中國政治問題時，史觀總是主要的或至少是不可或缺的維度。¹² 這個特色，對理解中國學者如何思考中國問題是非常重要的。而且，要正視中國，就不能不就歷史敘事的環節去理解中國問題在中國是如何被呈現出來的。換個角度來說，如果沒有注意到歷史敘事可以作為一種論證的方式，那就難以看到中國問題在中國是如何被呈現出來，也難以貼近地去理解中國學者究竟是如何思考中國問題。本文選擇姚中秋的論述，不是說他的理論立場足以代表中國現階段的史觀與政治論

¹¹ 以共黨中國的黨政軍集權體制為藍本的萬民法模式思考，參閱鄧育仁（2022b, 2022c, 2022d, 2022e, 2022f, 2022g）以〈公民哲學之對話中國〉為主文，分六次在《哲學新媒體》線上刊登的文章。

¹² 姚中秋（2020）認為「中國經史之學，可謂即中國之政治學」（13）。相關看法，見姚中秋（2019b: 171-173）。

述，也沒有預設他的歷史敘事準確反映史實，而是藉此史觀與政治論述，在去蕪存菁中，作為初步的切入點。當然，這個初步的切入點，仍難以充分定位中國在美中國關係裡價值論述的位置。有時候，能否充分定位，取決於未來的局勢發展。在難以洞徹未來的情況下，本文採取不去充分定位，而是以有限論述但與時俱進的研究方針，試著接續自由主義在中國的問題思考，往前再走一步。

第三，姚中秋曾經以自由主義學者自許。不過，在回歸古典中國的價值追尋過程當中，他的理論立場發生重大轉向。¹³ 這個轉向，間接反映了自由主義在中國的論述困境，也為本文提供一個如何思考解決困境或緩解困局的對照方案。這可以使選擇姚中秋的理論作為焦點例子的作法在一定程度上算是合理的；說「在一定程度上」是因為還有其他的選項。至於是否稱得上是好選擇，則要看本文有沒有藉此做到導論裡最後設定的論述目標，簡要來說，也就是有沒有藉此打開一種值得打開的論述視野。

前面說到，羅爾斯的萬民法，是為民主國度提出的外交原則與國際秩序理想的模式思考與哲學論述。說它是個模式思考，因為萬民法總結性提出的八原則，是試圖在複雜萬端的國際局勢裡，理出一個具有全局觀的頭緒，讓人得以在暫時略去細節的視野中，掌握全局性的要點。說它是個哲學論述，因為所掌握的要點，是透過哲

¹³ 許章潤 (2017) 曾談及「最近一兩年，秋風教授的理論立場發生了重大轉向，從激進自由主義直接推轉為儒家原教旨主義」(96)。話裡的「秋風」，指的是姚中秋。姚中秋自己的說法是：「就我個人而言，大約從 2003 年起，成為自覺的儒者」(秋風，2016: 254)。至於自由主義在中國的情況，姚中秋的判斷則是：「2003 年確實是當代中國自由主義歷史上的一個轉折點——當然，也是當代中國歷史的一個重要轉折點。此後，體制內外的關係發生了大逆轉，自由主義與當局從默契的同路人，變成了心照不宣的敵人。經濟自由主義被拋棄，政治自由主義遭到壓制。凡此種種變局推動中國自由主義思潮內部也發生巨大變化」(秋風，2016: 241-242)。2003 年這兩個轉折，一個是個人的，一個是當代中國歷史的，聯合起來看，頗耐人尋味。

學論證提出的。容我略過論證細節，並直接表述羅爾斯的萬民法八原則：

1. 國度是自由的、獨立的，而且國度自由獨立的地位，要被其他國度尊重。
2. 國度要信守條約與承諾。
3. 國度與國度之間是平等的，而且具有簽署協議以約束彼此的當事人地位。
4. 國度要遵守不干涉其他國度內政的義務。
5. 國度有權利進行自衛戰，但沒有權利引動基於任何其他理由的戰爭。
6. 國度要履行人權。
7. 國度要遵守限制戰爭行為和戰爭結束善後的規定。¹⁴
8. 國度要善盡國際義務，要共同合作落實人道救援、援助困難社會、庇護艱難國度、改善貧富差距並妥善因應氣候變遷 (Rawls, 1999b: 37)。¹⁵

合而言之，萬民法八原則聯合構成一種民主國度全球治理的觀點。這個全球治理的觀點是由一個核心拓展開來的全局性觀點。這個核心是：民主國度本於「自由平等、互惠合作、公平合理」的政治基本理念，透過協商，將此基本理念，調適成為民主國度之間宜如何相互對待並規範彼此關係的基本原則。其次，羅爾斯描述一種用

¹⁴ 羅爾斯萬民法第 7 條原則原本是：國度要遵守戰爭行為的規定。這裡採用的第 7 原則是在〈公民哲學之對話中國〉一文中談及戰爭結束後宜如何善後的重要性而提出的修訂建議；見鄧育仁 (2022d)。

¹⁵ 羅爾斯萬民法第 8 條原則原本是：國度有義務去援助陷入困境以致難以建立或維護公平合宜的政治社會體制的國度。這裡採用的第 8 原則是在〈公民哲學之對話中國〉一文中修訂羅爾斯的第 8 原則得來的；見鄧育仁 (2022g)。

中文來說可稱之為「善治國度」(decent peoples) 的非民主國度。這種國度，就其國境治理及涉外關係的處理原則而言，會願意接受萬民法八原則作為規範眾國度相互對待的基本原則。民主國度宜聯合善治國度，把萬民法八原則拓展成為規範國際關係的基本原則。這也就是說，萬民法八原則是民主國度和善治國度聯手治理全球秩序的基本方針。在此基本原則和方針下，民主國度和善治國度建立起彼此之間互惠合作的基本秩序，協治理失靈的困難社會，庇護遭到安全威脅的艱難國度，並防範或制裁破壞國際秩序的不法之國。

在羅爾斯的理想敘事裡，善治國度維護基本人權，重視民生，聽取民意，提供民眾適度的公共益品和公共服務。不過，善治國度缺少民主國度裡一項重要的公民權利——參政權，也就是說，國境內只有一部分人擁有參政權。如何在只有一部分人擁有參政權的政治等級制度裡，維持良善的治理，是善治國度需要克服的首要問題。許多民主人士的第一回答會是：需要政治革新，成為民主國度，才能克服。不過，由萬民法的觀點檢視，答案則是未必。而且，即使成為民主國度是最好的克服方案，最終要怎麼做、具體方案要怎麼制定，也要由善治國度自己來，自己形塑適合自己國度的民主制度、公共文化和決策程序。由外強行介入的政治革新，後果往往是災難性的。民主國度聯手善治國度共同以萬民法規範國際的基本秩序，是民主國度尊重善治國度的方式，同時也是讓善治國度在討論自己國度的政治革新時民主憲制自然會是其中一個選項的方式。

在此需要補充的一點是，羅爾斯明白講到的是萬民法作為民主國度的外交原則和規範國際秩序的原則此雙重內涵。不過，當本文採取在美中格局裡立足臺灣思考中國的進路時，美國的因素便被帶進來了。在兼顧理想與務實的條件下，當以下論述偏向務實的面相時，

民主大國主導的現實特點便必須被引進來考慮。當論述偏向烏托邦的理想色彩時，則要請讀者依自己認可的價值觀點為起點來衡量。

有了以上的鋪墊，本文要問的關鍵性問題就可以敘述如下：

在面對前述自由主義在中國的困境以及回歸古典的訴求當中，怎樣的史觀與政治論述，能為中國建立起具普遍訴求且能打動人心的價值觀點，而且能讓中國參與到聯合治理全球秩序的國度角色裡？

這個問題思考，也是一種要求從古典中國尋求當代中國特色，同時讓中國經由參與全球治理以走進世界歷史的另一種中國想像。說它是「另一種中國想像」，因為有別於現在的共黨中國。它仍然可以是另一種中國想像，因為現在的共黨中國看來仍容許它的存在。下一節本文以姚中秋提出的「君子共和」為例，說明從古典中國尋求當代中國特色的史觀與政治論述。

肆、君子共和

前文提及，姚中秋曾以自由主義者自許，不過，在回歸古典中國的過程當中，他的理論立場有了重大轉向。從這個重大轉向來檢視，哈耶克 (Friedrich August von Hayek)「自發生成的秩序」(spontaneous orders) 的想法，或更準確地說，姚中秋對歷史情境當中自發生成的秩序的理解，是姚中秋自由主義立場的核心，而且，在轉向後，那也是他回歸古典，為當代中國這塊價值失落的土地，探尋合宜價值觀點的重要的思想憑藉。¹⁶

¹⁶ 關於哈耶克對自發秩序的說明，參閱 Hayek (2013: chap. 2)。關於姚中秋如何由中國自由主義的問題情境闡述哈耶克對自發秩序的想法，參閱秋風 (2005: 295-317)。

姚中秋 2013 年出版的《國史綱目》，可以說是他在史觀與政治論述方面的奠基之作。他後來更進一步的作品，基本上都可以在《國史綱目》裡找到其觀念雛形。該書的歷史敘述，本於史，但重點不在準確描述過往的真實情況，其用意更在於讓讀者體會並看到中國歷史當中綿延不斷展露的價值與理想。¹⁷ 這樣的歷史敘述，更好說是一種為了提出特定史觀與政治論述的理想敘事，而這種理想敘事，如果做得好，會讓讀者對其本國以往的歷史油然而生發自內心的溫情與敬意。¹⁸ 由理想敘事展露的史觀與政治論述，是本節關注的焦點。

在中國，回歸古典的訴求已經呈現出百家爭鳴的盛況。本文提出一個詮釋性觀點來掌握此古典訴求，至於適不適合，仍有待考驗。在此明白提出來，是為了讓讀者方便檢驗。此詮釋性觀點由三個命題組成：「多難興邦」、¹⁹「舊邦新命」²⁰ 和「返本開新」。²¹ 此三命題，分述如下：

1. 多難興邦：中國是歷經各種苦難而成長並建立起來的國度。
2. 舊邦新命：中國是個大而悠久的國度，現代中國正處於克服百年困局並在世界歷史重新開啟屬於中國的歷史時刻的時候。

¹⁷ 姚中秋 (2019b) 在《原治道》中的〈自序〉開宗明義說：「今日為學，要在接續與發展經學」(1)。姚中秋首重研習《尚書》，其史觀與政治論述，就其自我定位而言，實為經學。

¹⁸ 姚中秋 (2013) 明白表示，「一種對其本國已往歷史之溫情與敬意」(1) 傳承自錢穆 (1994)《國史大綱 (上)》一開始「〈凡讀本書請先具下列諸信念〉」(19) 當中第二條對讀者的期望，以及第三條對此種溫情與敬意的解說。

¹⁹ 參閱蘇力 (2018: 13)。

²⁰ 參閱馮友蘭 (2000a: 305, 2000b: 3)。

²¹ 參閱干春松 (2015: 11-12)。

3. 返本開新：回歸古典，接續傳統，是重新開啟中國時刻並同時為中國和世界建立美好新秩序的重要途徑。

以下由此三命題，以提綱挈領的方式，統整《國史綱目》的理想敘事。這樣的統整，是為求得一種以《國史綱目》為具體例子，展示中國學者古典訴求的一般性，也就是說，重點不在準確呈現具體例子的諸多細節，而在例示古典訴求的大方向，以及如何由此大方向提出「君子共和」的政治理念乃至「世界歷史的中國時刻」²²的文明想像。

長久以來，中國歷史呈現治亂循環的漩渦，大勢總是由治走向亂，在亂中再重新建立起秩序。中國文明沒有因為這種循環漩渦而被摧毀，反而在捲入一波又一波的周邊族群當中，疆域擴大，文明日新，成就了大而悠久的文明格局。²³ 在循環漩渦當中成就大而悠久的文明格局，固然有其複雜因素，不過，其中一個貫通整個格局的主導性因子，是一代又一代的士君子群體，以一種承先啟後的史觀和治天下的理念，使陷入苦難的中國，總能重新站起，並在續接傳承當中開創新局。²⁴《國史綱目》就是從士君子的位置出發，展開其理想敘事及其史觀與政治論述。

在《國史綱目》的理想敘事裡，在治亂循環的亂局中總還是會隱隱浮現一種自發生成的秩序。這種自發生成的秩序總在歷史當中

²² 根據姚中秋 (2019a) 自己的講法，「世界歷史的中國時刻」作為一個重要主題，是在「2012 年，得高全喜院長之引薦，我進入北京航空航天大學人文與社會科學高等研究院工作。恰逢高全喜院長籌劃召開第一屆北航思想年會，我提議，可以『世界歷史的中國時刻』為主題，幸獲認可」(202)。

²³ 漩渦模式的相關論述，可參閱趙汀陽 (2016: 135-154)；相關宏觀觀念下的歷史敘事，見施展 (2019)。

²⁴ 姚中秋 (2016) 論儒家治理以「士君子為主體」(82)，「儒家之學專門培養具有治理之德、能的人」(82) 即士君子。

提供士君子承先啟後的契機，而士君子的責任就在於洞察並善用這種自發生成的秩序，給予新生秩序適時適度的調整與規範。由此角度閱讀《國史綱目》，有些讀者不免要問姚中秋自己沒有問的問題：士君子承先啟後的史觀和治理理念，究竟是從什麼時候開始的？如果有個開始，那個開始，就沒有「承先」，只有「啟後」，因此承先啟後的史觀和治理理念是有問題的。對此疑問，《國史綱目》第一章第一句話，就以下述的回答，錨定整本書理想敘事的起點：「自覺的華夏——中國文明，始自堯、舜」（姚中秋，2013：3）。雖然姚中秋沒有講，但個人認為值得在此明白講出來的是，「自覺」二字，是解開上述疑問的關鍵。有沒有自覺，是難以用實證的方式去檢驗，更不用說去檢驗在歷史溯源過程中作為起點的文明自覺了。《國史綱目》第一章第一句話就把自己的歷史敘事定位在一種不是基於實證，而是以觀點詮釋為導向的理想敘事了。此理想敘事的第一句話意味著：在堯舜之前，中國不一定沒有承先啟後的治理，不過，要到堯舜時期才明確地展示了一種主動去承擔承先啟後和開創新局的文明自覺。²⁵ 從此以後，自覺，或更準確一點說，文明的自覺，成為士君子群體在修齊治平上不可或缺的自我磨練和相互砥礪的要求。由此文明自覺的要求來錨定《國史綱目》的理想敘事，我們就可以進一步將君子共和定位為在此理想敘事裡中國治道的原型。此原型，在堯舜時代確立；在秦漢建立皇權制度的過程當中，展現為第二次立憲的要求，並且成為歷代王朝從打天下轉換成治天下的憲制要求；唐宋之變後，在宋代成為得君行道、君臣共治的憲制格

²⁵ 個人認為，在此觀點詮釋下，堯舜可以是代表承先啟後和開創新局的文明自覺傳承的象徵，不必就是遠古時期明確的兩位聖王。

局；在明代則衍生出土君子深入民間社會，以覺民行道的實踐方式，推動社會的基層自治。²⁶

《國史綱目》以一種帶著理想訴求的言說方式，娓娓道來上述文明自覺與君子共和的歷史敘事。該書〈後序〉則由一種總結過去並迎向未來的眼光，提醒今日的中國精英群體：歷經改革開放的中國即將迎來「世界歷史的中國時刻」，²⁷ 而世界歷史的中國時刻也必須是中國精英群體歷史覺醒和文明自覺的時刻。這種歷史覺醒和文明自覺，不是過去百年挫折裡那種要站起來、要追趕上西方的激越情懷，而是懷抱溫情與敬意，回到華夏的歷史，追溯中國文明的起源，而主動地、自覺地去承續古典時期士君子承先啟後的歷史實踐。在現代中國，這樣的歷史實踐，總體而言，就是秉承多難興邦、舊邦新命與返本開新的三合一的精神，在（1）以君子共和為原型的治道傳承中，（2）推動第二次立憲，（3）去實現世界歷史的中國時刻。以下分三段依序提綱挈領來說明「君子共和」、「第二次立憲」和「世界歷史的中國時刻」這三個由溫情與敬意以及多難興邦、舊邦新命與返本開新合觀下的歷史敘事當中，提煉出來的價值理想與政治理念。²⁸

中國上古時期，巫權曾經統治人間。這種統治，由巫者卜問神明，並以來自神明的啓示，決斷人間事務。堯舜建立的政治制度，以君子共和取代巫權統治，要求由人自己來建立人間的文明秩序和制度。文明本於敬天。天，是生生不已的大化流行，所有的生命都

²⁶ 相關說明，參閱姚中秋（2013：364-365，407-410）。進一步的相關論述，參閱余英時（2003：54-97，2004：297-332）。

²⁷ 姚中秋（即秋風，2016）給予「世界歷史的中國時刻」一個簡明的定義：「在世界塑造中國的同時、中國也塑造世界的時代」（263）。

²⁸ 以下關於君子共和的說明是根據姚中秋（2013，2016，2019b）、秋風（2016）的論述統合而來。

來自其中。敬天是對此生命起源之生生不已的大化流行由衷的感恩與敬意。君子敬天。因為敬天，君子以公天下的理念聯合治理人間事務，同時提供民眾生活必須的公共益品，並循遠近秩序，建立文明秩序和制度。君子在教化民眾上，以孝悌為起點；對民眾的德行要求，則是以身作則，但不強求。文明與教化，合稱「文教」，是君子共和得以傳承的核心。這樣的文教傳承，總能在民眾當中培育出來具有文明自覺的賢能之士加入治理的行列。文教本於敬天。天不言，君子的治理是循天地變化的秩序，依時治理。政府的權威，來自君民關係中君子的德行，而治理的正當性，最終則要看民眾生活過得好不好，以及是不是由衷願意接受君子的統治。

第二次立憲是秦漢之際中國由封建制度轉型向郡縣制度發展所奠定下來的法度。這個法度，是關於王朝分期的法度，是本於從打天下到治天下的動態過程當中，一種內在於此過程自發生成的秩序，以及此秩序當中內含的轉型要求，透過士君子適時適度的調整，而在歷史實踐中形成的。這個法度因此可以說是一個關於轉型的法度，亦即一個新建立的王朝，如何由打天下時期形成的那種戰時體制為內核的制度，轉型更化，而建立起合乎時代並適合承平時期的君子共和的治理制度。打天下總涉及以詐術和暴力去奪取天下權柄的過程。因此，由打天下形成的治理秩序，總難以避免地存在嚴重的缺陷：它缺乏可維持長治久安的治理的正當性。簡要來說，戰時憲制必須轉型，這個轉型要求，就是第二次立憲的要求。在中國歷史裡，第二次立憲以漢家天下為原型。在漢家天下，君子共和的制度表現在：來自民間的儒生，制度化地進入政府，而形成儒家士君子群體與皇權共治的政府體制。從此以後，「中國歷代王朝，凡以打天下方式得天下者，必經歷第二次立憲，穩定的治理秩序才有可能。而第二次立憲總是由儒家士人推動，其關鍵是接納儒家，由此

而回歸道統」(姚中秋, 2013: 259)。雖然《國史綱目》沒有論及, 但值得在此補充一道說明: 自秦漢以來的治亂循環, 打天下再也沒有儒家所推崇的湯武革命那種正當性。第二次立憲, 才是新王朝取得正當性的源頭。

1949 年建政以來的新中國, 仍然是一個以黨領政、一黨專政, 並且以「分清誰是朋友、誰是敵人」為首要任務的體制。²⁹ 以上述第二次立憲的話語來說, 也就是新中國仍處於從打天下 (即革命建國) 過渡向治天下 (即實施憲政) 的政治階段。新中國已經走在第二次立憲的歷史道路上。在此即將進入第二次立憲的過渡階段, 宜先讓儒家士人執掌文教, 在民間推行文化教育, 同時要求黨員進修儒學。最後一步則是將儒家思想入憲, 以儒學推動憲政, 並在新中國建立起君子共和的文教傳統和政治制度。這樣的國家治理, 將與過去歷代王朝不同。在二十一世紀的今天, 現代中國的君子共和, 一開始就必須是在世界格局當中展開儒家的治理典範。換個方式來說, 現代中國的君子共和必然要包括全球治理的維度。堯舜創建的君子共和的治理原型, 透過現代士君子適時適度的調整, 將是維護天下秩序的普適政府, 而由此形成的天下秩序將是一個遠近有別、和平相處、共存共生的秩序。遠近不只是地理的, 更重要地, 是政治和文明的遠近秩序。願意接受君子共和的治理範式和文明教化, 就是近人, 不願意的, 就是遠人。就國度來說, 願意採取君子共和的治理範式和文明教化, 就是天下文明範圍內近於中國的國度, 不願意的, 就是遠於中國的國度。居於天下之中的文明位置, 本於遠

²⁹ 毛澤東 (1991) 在其 1925 年的文章〈中國社會各階級的分析〉中一開始便點明: 「誰是我們的敵人? 誰是我們的朋友? 這個問題是革命的首要問題」(3)。

近秩序，親善近人近國，寬待遠人遠國，是中國引領東亞、垂範全球並迎向世界歷史的中國時刻的道路。³⁰

伍、現代中國的第二次立憲

如果君子共和作為另一種中國的想像能在現實當中落實，或者說，能成為推動現實中國政治改革的動力，那麼第二次立憲會是其中的關鍵。在此，容我先提出現實情境裡幾個不利於第二次立憲的問題因素。第一，現在的中國，是共黨統治的中國。在過去的歷史裡，打下江山建立王朝的集團，基本上沒有自己的有別於儒學的「主義」。中共有自己的主義，儒家思想如何能取而代之並入憲呢？第二，自建黨以來，文宣一直是中共進行統戰的必要環節，而且，自建政以來，文宣，包括文化教育，也是中共進行統治不可或缺的構成要素，中共豈能讓出宣傳和教育的權力給儒家士人呢？第三，中共史觀是一種革命史觀。建政以後，或許需要隨著時勢做一些階段性的調整，不過，在大方向上，革命是要直至最後國家消亡、實現共產主義社會，才算完成。在此史觀下，不會有所謂的第二次立憲的要求，因為在革命階段，可以有階段性的調整，例如社會主義初級階段的制度改革，但怎麼可能容許第二次立憲呢？在革命完成時，就是國家消亡的時候，沒有了國家，也就沒有所謂的第二次立憲的要求了。因此，在共黨政權的國度裡，第二次立憲沒有必要，也不需要。

提出以上三個問題，是為了暫時把它們擱置一旁，而只就第二次立憲已然展開的情境設想，亦即共產主義退位、儒家思想上位的假設性思考，去推演其後果。儘管如此，這樣的假設性思考還是有

³⁰ 另參閱姚中秋 (2013: 493-494, 2019a: 4-5)。

現實意義的。這可以分三點來說。第一，專制政權能有效維持的重要手段之一是：令被統治者相信沒有另一種國度治理的可能可行的選項，不僅制度上沒有，連想像上都沒有。臺灣從黨國體制轉軌成為民主憲政的經驗，提供目前仍是黨國體制的中國在制度上另一種可能可行的選項。³¹ 共產主義退位、儒家思想上位的假設性推演，則提供在想像上另一種可能可行的選項。有著另外的可能可行的選項，其重點不在於選項能不能就地落實，而在於透過選項的比對參照所形成的促進革新的觀念力量與實踐動力。第二，源自古典的另一種中國想像本來就有思考上的參照價值，而且還有來自溯源而產生的情感訴求與觀念力量。第三，由歷史經驗檢視，何者退位，何者上位，從來就不是靠理論就可以事先說清楚的。歷史現實總有它事前無從揣測但事後卻明朗易懂的道理。理論的思考和模式的分析，除了是一種反思的要求之外，更是為了讓人能善盡人事，做好各種觀念上的設想和事先的思考。

首先，我們來看看第二次立憲在現代中國所要落實的價值如何回應自由主義在中國的論述困境。它所要落實的是以敬天為根本的價值，落實的方式是建立適合現代政治情勢的君子共和的制度。這裡需要點明的是，在儒學傳承裡，良好的治理及政治制度的建立，是將美好的價值，也就是敬天的文明，在人間展現出來的必要過程。這裡的治理及政治制度，即君子共和的制度。這裡需要注意的是，在人間展現美好的價值，不是像自由主義那般把重點放在每一個個人的一生。個人的一生太短暫、太有限了。專注於個人的一生，最終難免只看到臨時的、將就的，甚至不得不要求自己做出沒有根柢的價值決斷去面對自己短暫一生。君子共和的治理是一種承先啟後

³¹ 任劍濤 (2017) 表示，「台灣是在現代轉軌中，按類型來講，是第一個政黨國家成功轉型的政治經驗。這是值得中國大陸格外重視的最重要的理由」(88)。

的歷史實踐。政治精英在這種歷史實踐當中，所展現和所體悟的，是一種同屬敬天文明且代代相傳的集體歸屬感與歷史感，是超越個人短暫一生的價值體現。而且，在養民、教民、安民的過程當中，更觸及生命起源和生生不已的意義。這個觸及，不是在代代相傳的集體歸屬感與歷史感之外別有體悟，而是在這種集體歸屬感與歷史感當中的體悟。代代相傳的集體歸屬感與歷史感，以及生命起源和生生不已的意義，在敬天的文明裡，本就是同一回事。至於一般民眾，則可以在現代士君子的治理下，過上安居樂業、世代綿延的好日子，也可以在這種好日子當中，特別是在與家人團聚和子孫世代延續當中，分享到敬天文明裡那種在一起的歸屬感，以及不限於個人一生的生命延續的意義。如果民眾中出現優秀的和出類拔萃的人物，他也有機會進入政治精英的團體，為現代中國付出心力，並在付出當中同步去體會內含於敬天文明裡生生不息的生命意義。在敬天文明裡，那種只關注於個人一生的自由主義，宜予以擱置，或順其自然地讓它從中消退。

其次，如前所述，現代中國君子共和的國度治理，內含治理天下的要求。這不只是因為中國歷史悠久，規模宏大，故就其內涵而言，中國一開始就是以天下格局的樣貌出現，而且還因為君子共和的治理，一開始就是以天下為格局的治理。在內含治理天下的要求當中，更重要地，是君子共和國度所承載的文明，是唯天為大的敬天文明。在今日的國際秩序裡，即使中國只是其中一個國度，但從治理國度到治理天下，君子共和有著一貫的原則，那就是只有遠近的差序格局，沒有因為其他的差異而在治理上去做差別的對待。進一步來說，對任何國度，現代的君子共和中國都秉持「互相尊重主權和領土完整、互不侵犯、互不干涉內政、平等互利、和平共處」（姚中秋，2019a: 128）的原則來對待。制度上、地理上鄰近的國度，

以互惠合作、公平合理的方針交往。至於對遠方的國度，則以「修文德以來之」(127) 的和平方略維繫關係。

初步來看，雖然現代中國的君子共和制度不是民主憲制，但就其國度治理和涉外關係的原則來看，應當可以符合萬民法八原則的期待。在這意義上，君子共和國度可以是萬民法下的善治國度。這裡有兩點需要特別提出來討論。第一，君子共和國度和民主國度在詮釋基本人權上，會有不同的側重點。民主國度側重民主國度憲法當中，除了參政權之外，還有各項個人的基本公民權利。有些民主人士還希望把參政權當作基本人權來要求。不過，那樣的話，基本人權就會等於民主憲政裡的公民權利。就當今的國際情勢而言，那只能是期許或期望或可以努力的未來目標，很難成為以制裁為後盾而設下的規範國際秩序的要求。君子共和國度則側重民生，也就是讓民眾過上安居樂業、世代綿延的好日子。至於公民權利，與民眾的生活相比，則不是那麼重要，或那麼需要優先考慮。因為側重點不同和詮釋的差異引起的衝突，基本上，還是可以透過溝通、協調和適度的妥協，把衝突控制在可以緩和或容忍的範圍內。第二，即使君子共和國度，就其國度治理和涉外關係的原則，可以是萬民法下的善治國度，但就其內含治理天下的要求，它不會接受以民主國度為主導的全球治理。現代中國的君子共和，更要以敬天的文明，以君子共和居天下之中向四方輻射出去的差序格局，去改變全球秩序的政治想像，而且去更化民主國度萬民法下的國際秩序。特別是它不會像美國那樣，以人權之名，特別是以美式民主詮釋下的人權為標準，去干涉他國內政，而是以互相尊重主權和領土完整、互不侵犯、互不干涉內政、平等互利、和平共處的原則，寬容對待那些尚未追隨敬天文明的國度。這裡要被寬容的國度，包括違反人權的國度。

君子共和國度作為一種善治國度卻內含改變世界秩序要求的理想敘事，是羅爾斯的《萬民法》沒有考慮到的。我們不禁要回過頭來問：在《萬民法》的論述裡，以伊斯蘭國度為藍本的善治國度，如果更準確地去描述，難道就只會與民主國度聯手而沒有內含改變世界秩序的要求嗎？上述現代中國君子共和的設想，讓我們清楚看到在《萬民法》模式思考中理應注意卻忽略的要點：非民主的善治國度會要求以其對國際秩序的想像，去整改原本由民主國度主導而建立起來的國際秩序。如果這一點確實成立，那麼，無論是在理論上還是論證方法上，羅爾斯的《萬民法》都需要做相當幅度的調整。就本文提出的「在美中英格局裡，立足臺灣，思考中國」的角度來說，重點不是如何在相關的方方面面去微調原來的萬民法論述，而是在萬民法的基本規範當中，就古典君子共和要維護的基本政治價值，去開出一條值得開展出來的現代道路。

由君子共和國度的角度來檢視萬民法，其中各項原則都還在一定範圍內可以有不同的詮釋，不一定要按照民主國度的詮釋角度來落實。因此，改變世界秩序不必就是改變萬民法立下的基本原則，而可以是由不同的文明和價值觀點，給予萬民法八原則有別於民主國度側重的重點方向和詮釋內涵。下一節就仍以萬民法八原則為基準，進一步討論民主國度和君子共和之間，這種側重有別、詮釋有異，乃至改變世界秩序要求的詮釋性衝突。其後提出的多中心之天下文明，則是由君子共和在適當調整下轉出的一種詮釋萬民法八原則的模式。這種適當調整，就君子共和的論述而言，是轉出的方式；就萬民法的論述來說，則是一種聯手治理全球秩序的民主國度，特別是其中處於不對稱國勢影響下的民主小國，在正視具備大國國勢的善治國度當中，值得去做也應該做好的延伸論述。這種由萬民法理論延伸而來的論述，其重點是：在抓出爭議的要點當中，順著對

方歷史理想敘事的論證方式，就其核心觀點與核心價值，也就是第二次立憲和自發生成秩序的觀點，以及文教傳承展示出來的核心價值，去說明君子共和為何必須在現代的新生秩序當中轉出現代國度的秩序來。第二次立憲和自發生成秩序的觀點在中國歷史理想敘事當中的應用，已經說明。第陸之一節說明爭議的要點。第陸之二節說明如何定位並描述相關的現代新生秩序。第陸之三節說明文教傳承在現代新生秩序當中展示出來的核心價值，即本文所稱的「自覺的自由」。文教是儒學的共法，也是種種重視文化與教育的學術流派所共享的價值。自覺的自由是本文以現代語言在現代政治語境當中所轉述出來的文教傳承的核心價值。

陸、另一種自由

本文試圖展開的說明，是要在立足臺灣正視自由主義在中國的論述困境當中，打開一種自由主義在中國仍可以是值得參酌並推許的觀點。這不表示要期許中國採取自由主義的治國方針，而是希望自由主義，特別是其中「當事人的認可，是美好人生不可或缺的構成部分」的觀點，可以成為中國政治土壤上公共文化的構成部分。更進一步來說，重點不再是自由主義，而是「當事人的認可，是美好人生不可或缺的構成部分」的觀點，應該成為任何在中國值得被推許的價值觀點的構成部分。然而，是不是能如此成為公共文化的構成部分，並非那麼直觀明白的。如前所述，這裡有個在國度治理和國際秩序方面有待克服的詮釋觀點的衝突。

一、詮釋性衝突的焦點

初步來說，這裡詮釋觀點的衝突，可敘述如下。民主國度以個人為起點，接著再以國度為定位，去展開如何規範全球秩序中的國

際關係。君子共和一開始就以內含治理天下的要求，從協和眾人群的觀點，建立君子共和，並以遠近秩序，協和國際關係。民主國度在以個人為起點、以國度為定位的詮釋觀點當中，落實公民權利是國度治理正當性的首要要求，履行人權則是國度之所以被平等對待而內政之所以不被干涉的基本條件。對比於此，君子共和在以遠近秩序協和眾人群的過程當中，首先要做的，是讓人群在各自的國度治理當中可以過上安居樂業的生活。協和，不是立下條件去要求你怎樣做我才會平等待你、才不會去干涉你，而是在平等相互對待中，協調出來在具體情境具體問題當中可以相互幫助和扶傾濟弱的方式。畢竟，即使在大國幫助小國的情境裡，小國也要注意到大國之中也有貧困的人群需要被幫助。如何協調出來能幫上彼此境內貧困的人群，而不是單方面的國度援助或所謂的人權條件和公民權利的要求，才是協和國際關係的正道。民主大國的對外援助就常常是壓迫自己國境內貧困人群並同步侵蝕他國治理權力的單方面作為。

這裡詮釋性衝突的焦點，就在於以個人為起點的權利要求和以協和眾人群的平等相待之間，是以一個一個人的權益來設想，還是以一群一群人作為協調的參與者來設想。以一個一個人的權益來設想，要點是在強調每一個人都有其不容侵犯且不可讓渡的基本權利。以一群一群人作為協調的參與者來設想，則在強調群體對群體內每一個人的重要性，以及群體和群體在彼此平等對待中的相互性。這種個人和群體詮釋角度的差異，不表示兩者之間是截然二分的，因為強調個人的一方也能承認群體的重要性，強調群體的一方也能認可個人的重要性。以下，本文藉由討論未來世代的問題，進一步說明個人和群體角度差異引起的衝突。如果我們對此差異有著更清晰的理解，並對兩者之間詮釋性衝突的焦點有著更準確的掌

握，那麼就更有機會框設出來有益於革新的觀念力量。就我所知，對此詮釋性衝突，未來世代的問題提供了最為清晰的聚焦角度。

在展開說明之前，要先表明的是，羅爾斯是以個人為起點的相互性觀點，藉由代間正義去處理遠期未來世代的問題，而沒有遠期未來的長遠觀點作為論述資源直接去面對遠期未來世代的問題。如果「以個人為起點的代間相互性」和「遠期未來世代的群體權益」之間的對比被確認是詮釋性衝突焦點所在，那麼就達成本節次的論證目標了，為達成此目標所做的論證，則是為深入理解此目標之內涵的方式。

容我藉由戴華 (2016) 對跨世代正義的討論，來說明未來世代和個人權利之間涉及上述詮釋性衝突的問題。在此討論裡，戴華也是以羅爾斯的理論為依託而展開他自己的見解。在羅爾斯的論述裡，相互性 (reciprocity) 是定位「何謂正義」的核心概念 (Rawls, 2005: 16-18)。在政治社會裡，相互性表現為一種規範性要求：公民應本於彼此自由平等的地位相互對待，並且由公平合理和互惠合作的理念去規範並完善社會的基本制度。就理論上來說，相互性也可以適用來規範當下政治社會成員之間的關係。問題是，社會不只是一代人的社會，而是在時間維度上有著上一代、下一代乃至未來世代的社會。在世世代代傳承的過程當中，我們活著的這一代，如何能由相互性來定位和自己在時間上沒有重疊的遠期未來世代，例如兩百年後或在時間上更遙遠的未來世代，特別是如何定位我們和他們之間應有的互惠合作的關係呢？羅爾斯的作法是把這個遠期未來世代的問題，重新設定為上一代和下一代兩代之間仍有重疊的代間正義的問題 (1999a: sects. 44-46, 2001: sect. 49, 2005: 271-275)。在觀念上，相互性之所以仍可以適用到上下兩代，主要是由於家庭是構成社會的基本組織，也是社會基本制度的構成要素。靠

著家庭裡的親子關係乃至祖孫三代的關係，我們可以展開一種合宜的相互性理解來思考代間正義的問題。長話短說，由此思路，代間正義核心的規範性要求是：上一代應留給下一代充分的資源，包括社會的和自然的資源，讓下一代在接掌權力後仍能有足夠的資源去維護自由平等、互惠合作和公平合理的社會基本制度。解決了代間正義的理論問題後，遠期未來世代的理論問題也就可以透過代代相傳的接替設想，而在一定程度上獲得解決。

然而，戴華 (2016: 177-180) 指出，羅爾斯代間正義的思路，仍有其難以克服未來世代問題的地方。不過，「難以克服」不表示無法克服，而只表示仍有一道難題需要再深入衡酌。就本節課題所要凸顯的地方則是：以個人為起點的相互性思路，要跨越代間重疊的世代去定位遠期未來世代的群體，涉及如何由個人權益去定位遠期未來世代的群體權益。以當前氣候變遷的問題為例來說，問題情況約略是這樣：工業革命以來，煤炭乃至石油產業以及種種人類活動所排放累積的溫室氣體，已經令地球氣候平均溫度上升到足以使大氣和海洋變暖、積雪和冰層覆蓋減少，以及海平面上升。而且，我們已經看到因此變化造成的極端風暴、熱浪、野火、乾旱和洪災。值得在此補充說明的是，自工業革命以來排放累積的溫室氣體總量，約略半數是在過去三十多年來全球化過程當中排放累積的。³² 如果我們這一代只考慮下一代的氣候環境，只微幅調降溫室氣體的排放，雖然因此下一世代仍能分享還可以的氣候環境，但遠期未來世代很可能將在極端氣候的環境裡艱難存活。如果我們這一代有效改變能源和產業結構，付出制度變革的代價去實現淨零排放的綠能生活，遠期未來世代將仍能在合宜的氣候環境裡生活。換句話說，

³² 相關事實說明，參閱 Romm (2022: 7-8, 10-12)。

我們是關鍵的一代。³³ 這裡要思考的問題是：我們要根據怎樣的理由去決定要採取微幅調降的方案還是制度變革的方案？然而，如果由以個人為起點的相互性要求來思考，對我們這一代來說，連去思考這個問題其實都沒有必要了。不必去思考的理由是這樣的。以上兩個方案對未來的影響非常不同，就設想中的每一個遠期未來的個人而言，其不同是存在和不存在之間的差別，也就是出生還是沒有出生的差別。在微幅調節的方案設想裡，那些在此設想中已經定位下來的遠期未來的個人，不會因為我們這一代改為採取制度變革的方案而受益，因為在制度變革後的未來裡，他們沒有出生，也就是說，他們根本不在那個變革後氣候環境合宜的未來裡。在變革制度的方案設想裡，那些在此設想中已經定位下來的遠期未來的個人，不會因為我們這一代改為採取微幅調節的方案而受害，因為在微幅調節後的未來裡，他們沒有出生，也就是說，他們根本不在那個氣候環境惡劣的未來裡。因此，對我們這一代而言，其實沒有必要去考慮遠期未來世代那些個人是否受益或受害的問題。³⁴

戴華 (2016: 176) 認為，我們必須從世代群體的設想出發，就屬於該世代群體每一個不特定個人的基本利益，來思考遠期未來世代的問題。由於就我們現在所能預想的遠期世代，其中的每一個個人，都是不特定的，因此，當我們考慮遠期世代不特定個人的基本利益時，總必須就不特定個人組成的世代群體的基本利益來考慮。我們這一代不該為了自己生活的便利性，高度損害遠期未來世代的基本利益。適宜的氣候環境是每個世代應當都能享有的基本利益。

³³ 戴華 (2016) 沒有論及「我們是關鍵一代」的想法；相關論述，參閱 Shue (2021)。

³⁴ 關於未來世代的問題，參閱 Parfit (1976, 1987: chap. 16)，戴華的說明見戴華 (2016: 172-177)，對於該問題的提出和相關解套方案的說明，可參閱 Boonin (2008)，這裡展示出來的雙刀論證則是以「我們是關鍵的一代」為定點去重組戴華的說明。

因此，有效去改變能源和產業結構，並推動相應的制度革新，是我們這一代應該做的，不論遠期未來世代是由哪些具體的個人組成。遠期未來世代，無論是由哪些具體個人組成，就其為世代群體而言，應該享有任何世代都應該享有的基本利益。遠期未來世代的問題，明示了為什麼由以個人為起點的相互性觀點，難以說明為什麼我們這一代不應該去損害遠期未來世代的基本利益。

就本節議題來說，個人認為，上述遠期世代的問題，多少反映了為什麼在民主大國裡，氣候變遷是個有時議而未決、有時決策反覆的議題。氣候變遷的議題，本來就是以全球為範圍，以悠久的歷史時間為維度。君子共和內含治理天下的要求。天下是以文明可及的範圍和文明傳承的歷史維度為格局。在今天，這也就是以全球為範圍，以悠久的歷史時間為維度了。以個人為起點的相互性觀點，藉由萬民法的論述，也算是以全球為範圍了。但是在歷史時間維度方面，沒有遠期未來的長遠觀點，而是以上一代和下一代兩代之間的相互關係為基準，去思考世代接替的問題。至於遠期未來將如何，則是在上下世代接替的過程當中，讓遠期未來的上下世代接替去考慮吧。然而，也正是因為在氣候變遷的議題上，我們必須跨越代間接替的設想，直接去考慮遠期未來世代的基本利益。這表示，我們不能自限於以個人為起點的相互性觀點。「不能自限於」不表示要放棄，而是要在此相互性觀點的基礎上，再拓展出時間維度的視野。容我用「傳承性」來表達內含於君子共和治理觀點裡「文明傳承，歷史悠久」的時間維度的要求。如果用儒學傳承裡的橫渠四句來說，那就是「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」（轉引自馮友蘭，2000c: 660）那種以文明傳承為己任、以悠久的歷

史時間為維度的治理觀點了。³⁵ 在此傳承性觀點下，我們本來就不應該做出會損害遠期未來世代的基本利益的事情，因為他們不只是一眾人群，而且是人類文明的一個世代，損害他們的基本利益也是損害人類未來的文明傳承。

在遠期未來世代的問題上，以個人為起點的相互性觀點仍有前述的難題需要去克服。對比來說，就傳承性觀點而言，遠期未來世代的問題本來就不應該是個問題，因為，很明顯地，我們本來就不應該做任何損害人類文明世代基本利益的事情。本來不該是個問題卻變成一個長期爭議且難以克服的問題，是因為其中的思考和討論問題的方式受制於以個人為起點的相互性觀點。不過，換個角度來問：傳承性觀點是不是也有它的限制和需要再深入衡酌的難題呢？簡短的回答是：有的。進一步來說，傳承性關注的焦點，是世代群體，就其為世代群體而言，展現出來的群體樣態。群體當中哪些個體遭遇哪些具體情況，原則上是可以略過不計的，除非那些個體的遭遇會影響群體的整體格局。在君子共和國度裡，這意味著政治精英所考慮的民生重點，是國度民眾整體而言的福祉。這不表示一個一個人分別來看的福祉不重要。不過有時候因為艱難的情況，為了國度民眾整體的福祉，只好擱置或犧牲個別小眾的福祉。而且，有時候為了國度的未來，寧可犧牲一代眾多民眾個別的福祉去實現精英們嚮往的國度未來。誰落在可以被犧牲的眾人裡，誰繼續分享整體的福祉，那是個艱難的決定。在以精英為準、民眾為底的君子共和國度裡，什麼時候是艱難的時刻，要做怎樣的決定，是由精英們判定和議決。這意味著，在一般民眾當中，個人的人生，終究來說，是由別人決定。正是這一點，是民主國度的公民根本無法接受的。

³⁵ 關於馮友蘭稱之為「橫渠四句」的說明，見馮友蘭（2000c: 660-661）。

因此，君子共和傳承性觀點下的治理秩序，不足以垂範全球。這也就是說，要垂範全球，要以內含治理天下要求的君子共和制度去更化現代文明的全球秩序，君子共和國度必須先克服「在一般民眾當中，個人的人生，終究來說，是由別人決定」的問題。

二、當事人的認可

前文藉由相互性和傳承性的觀點對比，揭開並鎖定民主國度和君子共和國度詮釋性衝突的問題焦點所在。由此，接下來討論的重點，就是透過怎樣的觀點重設，君子共和國度可以克服傳承性觀點的限制，並在萬民法的詮釋競爭當中，展現亦可向民主國度示範的文明和價值觀點。示範不是要求，而是君子共和國度在實現其內含治理天下的要求當中，所展現出來的文明和價值觀點，是民主國度的公民可以參考，或值得他們推許，或至少沒有他們根本無法接受的部分。這就要進入前文提到的君子共和如何可以在更包容的理想敘事中納入「當事人的認可，是美好人生不可或缺的構成部分」的觀點，並進而給予現代中國新生秩序適時適度的調整與規範，從而由精英式的君子共和，走向重視公民權利的現代共和憲制。

君子共和是由回溯古典中國的理想敘事當中提出的模式思考，是一種有別於現代中國實際情況的另一種中國想像。因此，在「給予現代中國新生秩序適時適度的調整與規範」當中所謂的「現代中國新生秩序」，是模式思考中的新生秩序。如何定位並描述這個新生秩序，是設想現代士君子會如何適時適度去調整的關鍵。在共產主義退位、儒家思想上位的假設性思考裡，姚中秋提出的另一種中國想像，是從文教開始，也就是從現代士君子接手中國的文教事業開始。姚中秋對文教中國的想像，仍舊以古典中國為模板去設想。然而，現代中國表現在文教上的現代性，是教育普及，是人人都能

讀書看報，並掌握基本的現代知識。就古典時期來說，雖然在唐宋轉折過程以來，由科舉制度帶起的讀書觀念，以及學堂廣設、印刷技術普及、商品經濟發展等條件因素配合，民眾識字率逐漸提高。³⁶ 即使如此，對比於現代，古典時期的民眾識字率還是相當低的。³⁷ 在君子共和的模式思考裡，現代中國和古典中國最關鍵的差異，就在於：在古典中國，一般民眾無緣讀書識字，讀書人是少數中的少數，在現代中國則教育普及。這也就是說，君子共和的模式思考宜由教育普及去定位現代中國的新生秩序，而由此去推敲如何做好適時適度的規範性調整。

在君子共和的模式裡，古典士君子是以作民父母的心態和為民作主的方式對待一般民眾，對於讀書人則給予相應的尊重和禮遇。這是由於讀書是文明自覺的起點，同時也是成為有資格參與君子共和治理的基本條件。這裡值得強調的是，文明自覺，不是在別人代為作主之下，也不是在被要求或被強迫之下，能夠得來的。自覺，總是當事人的自覺，終究是要由當事人自己來，在自己為自己作主當中成就的反思能力與覺悟過程。因此，在教育普及的新生秩序裡，從政者不宜再以作民父母的心態和為民作主的方式對待民眾。這也就是說，從政者不可再替民眾決定本來就應該讓當事人自己來並為自己作主的事。而且，教化的內容，也不需要再限於基本倫常，而是要建立能讓人人掌握基本的現代知識、具備適當的人文素養，以

³⁶ 根據 Rawski (1979: 23) 推算，現代化前的傳統中國至清光緒一八八〇年代的識字率，男性約為 30-45%，女性約為 2-10%。感謝林怡妉提供相關資訊並協助整理此註腳。

³⁷ 根據中國國家統計局最近一次的人口識字率普查，截至 2020 年 11 月，全國人口文盲率已降低至 2.67%，幾近 100% 全民受教育（國務院第七次全國人口普查領導小組辦公室，2021: 75）。或可參考聯合國教科文組織（UNESCO）最近一次的調查文件，2016 年中國識字率區間為 90-100%（UNESCO Institute for Statistics, 2017: 4）。感謝林怡妉提供相關資訊並協助整理此註腳。

及可以為自己作主的制度環境。這種改變是為了「文明自覺」和「君子共和」的儒學理念更好地扎根在此新生秩序當中，同時也是要使中國的新生秩序，更好地讓人人有機會成為合格的現代士君子的制度環境。

再者，文明自覺，不是只關注自己這一生，也不是只在意我們這一代，而是在世代文明傳承的過程中，自己身為其中的一位當事人，該如何參與其中的實踐性反思與自覺。這裡以「實踐性」來標示，是要表明文明自覺不只是推理性的反思，也不只是空靈的覺悟，而是要體現在生活和行動當中。在古典時期的制度裡，儒學士子是以養民、安民、教民的從政抱負相互期許。在教育普及展開來的新生秩序裡，我們不宜再都以從政相互期許。道理很簡單，如果人人都去從政的話，對社會乃至個人，後果都是災難性的。新生秩序需要新的相互期許。從政當然仍是值得高度推許的選項。不過，在新生秩序中我們需要讓人才多元發展，讓人人都有機會找到自己適才適性發揮才能的地方。在當事人可以自己來、為自己作主的制度環境裡，適才適性的人才多元發展，也是讓不同的人可以有不同美好人生的想像和追求。在討論追求美好人生的節次裡，本文曾論及「我們的歷史，我們的文化，還有我們的制度和環境，提供每一個生活在其中的人，各種美好人生的敘事，以及當事人能怎麼設想、怎麼選擇和怎麼認定的參照例子和概念資源」。在本節次傳承性觀點下的文明自覺，適才適性的人才多元發展，則是讓人人參與進我們的歷史文化和制度環境當中，去成就各種美好人生的歷練，以及可參照的範例和可適用的概念資源。這種參與，除了是當事人適才適性的發展和美好人生的追求，同時也是沒有任何人主控但在新生秩序調適過程當中眾人回饋並豐富文明傳承的歷史實踐。這表示，在文明自覺的期許當中，當事人適才適性的發展和美好人生的追

求，都有一種公益的維度在其中，使適才適性和美好人生不致成為個人任意恣意的地方。

最後，文明自覺的期許和適才適性的多元發展，應該成為現代中國公共文化的核心要素。在從政者不再是父母官的現代中國裡，在當事人自己來並為自己作主的要求下，「當事人的認可，是美好人生不可或缺的構成部分」就成為支撐多元發展的理念。這裡需要補充說明的是，當事人的認可，不是以個人為起點，而是在繼承君子共和第二次立憲的實踐理念當中，因現代中國的新生秩序，適時適度去調整出來的規範性要求。讓人人過上美好的生活，仍然是現代君子共和的理想。不過，不同於古典時期，這個理想如何落實，不再只取決於從政者，更重要地，是要讓共和國度的公民們有管道可以表達並彙集意見和意願。在艱難時刻，從政者更要設法取得身為相關當事人的共和國度公民的認可。而且，這些表達出來和彙集過來的意見和意願，以及國度公民的認可，都要能適度約束執政者的作為。這相當於說，現代中國的第二次立憲，要由「當事人的認可，是美好人生不可或缺的構成部分」此公共文化的核心要素，重新去詮釋現代中國的公民權利，並同時要求將此公共文化的核心要素，落定在現代中國公民權利制度的充分實現上。這種重新詮釋和落定實現雙重同步的工作，是現代中國在第二次立憲當中最重要、也最具挑戰性的「返本開新」的工作了。

三、自覺的自由

前述公民權利的議題，不是本文以價值為主軸的論述可以充分涵蓋的。不過，我們可以參照羅爾斯如何由基本自由錨定公民權利的論述，思考如何由「當事人的認可，是美好人生不可或缺的構成

部分」的理念，給予基本自由一種新的定位，而由此新定位，錨定現代中國君子共和的公民權利。

(一) 人生計畫與羅爾斯式的民主國度

羅爾斯由民主國度的公民應具備的兩種基本能力，說明民主國度的公民應享有怎樣的基本自由 (Rawls, 2005: 48-54)。公民應具備的兩種基本能力是：理性的 (rational) 能力和合理的 (reasonable) 能力。羅爾斯的論述，是以個人為起點，公民應具備的基本能力，是公民個人的基本能力，不是任何群體或公眾的集體能力。公民個人的理性能力表現在他為自己制訂的人生計畫，以及如何因時制宜修改自己的人生計畫。這不表示實際上每一個人都有人生計畫。這裡的要點是，民主國度的社會，基本上是互惠合作的社會。或以一個對比的方式來說，民主國度不是以階級鬥爭和專政為理念來建構社會的基本秩序，而是以互惠合作的社會理念來調整社會的基本秩序。在互惠合作的社會理念下，參與其中的每一個人，就其身為互惠合作成員的國度公民而言，是一生的參與，是基於有自己所想要活出的人生、所想要實現的價值或所想要達成的人生目的，而參與其中。有計畫，不表示要一開始就有完整完善的計畫，而是可以因時、因事、因地加入細節或更新改善。這裡的更新改善，也包括如何去提升自己的理性能力，以及與人合作的合理能力。在互惠合作的社會理念下，國度公民都預設彼此各有其人生計畫，並尊重彼此的人生選擇。國度公民彼此都明白，互惠合作使每一個人有機會活出更美好的人生，而且自己的人生計畫，就是依憑著互惠合作的社會條件，才有機會實現，或才有條件以更有效的方式充實地展開。在這意義上，互惠合作是民主國度的基本理念，也是國度公民的理性選擇。

在民主國度裡，公民個人的合理能力表現在要合作就要講究公平。怎樣才算公平有著高度的爭議性。羅爾斯處理爭議的方式是把爭議規約在公平的國度基本制度裡。如果國度的基本制度是公平的，那麼發生在其中的爭議，原則上都可以轉化成為互惠合作當中良性的競爭。由此，問題的重點便轉化為：怎樣的國度基本制度是公平的？這要分兩個層次來說。第一，每一位身為互惠合作成員的國度公民都應該享有充分且彼此相當的基本自由。第二，每位國度公民都應該享有足夠的社會條件和經濟條件以實質享有並善用其基本自由。如果國度基本制度的運作能夠保障這兩點，那麼它就符合起碼的公平要求了。擁有這樣的基本自由和社會及經濟條件的國度公民，就有相當的自由空間去選擇自己想要過的人生，也有相當的資源去實現自己的人生計畫。而且，在實現自己的人生計畫當中，因互惠合作的社會條件和公平的國度基本制度，也同步促成他人有相當的自由空間去選擇他想要過的人生，也有相當的資源去實現他的人生計畫。

在自由主義的傳承裡，基本自由是一種由「不受他者干預」來設想的自由。公平的國度基本制度由「不受他者干預」所設想的自由當中，篩選出來對每一位公民實現其人生計畫重要的自由，以權利清單的形式，條列為基本自由。宜如何條列，涉及的不只理念和原則，還要看所處的歷史情境、當下的社會條件以及對未來的展望。無論如何條列，基本上，都是要讓每一位公民都享有充分且彼此相當的基本自由。這樣的權利清單通常都包括參政權、財產權、人身自由、言論自由、集會結社自由、宗教信仰自由、居住遷徙自由、秘密通訊自由等等。社會及經濟條件方面，則包括工作權、受國民教育的權利、健康權，以及種種經濟、社會與文化權利的受益權。這些經濟及社會方面的權利，是要讓每一位公民擁有足夠的條件和

能力，去善用不受他者干預的基本自由，以實現自己制訂的、選擇的人生計畫。以上舉例條列的自由和權利，就是羅爾斯由公民的兩種基本能力、互惠合作的社會理念，乃至公平的國度基本制度，以基本自由為首位要求，社會及經濟條件為輔助，所錨定下來的民主國度的公民權利。這裡值得附帶補充說明的是，以上論及的基本自由，有時用「自由」，有時用「權利」，主要是因歷史沿革下來的使用方式。「基本自由」中的「自由」，強調不受他者干預的面向，「權利清單」中的「權利」，強調憲政保障的面向。

(二) 文明自覺與現代君子共和國度

羅爾斯從公民個人的理性能力和合理能力，定位基本自由。在美國，這種自由，展現為公平制度規範下自由市場中的企業精神。其中，個人的人生選擇，無論是投入哪個行業或領域的選擇，其人生計畫，都包含著企業精神的要素和期待。對比於此，現代君子國度可以由國度公民文明自覺的相互期許，定位基本自由。公民文明自覺的相互期許，是在文明傳承中的相互期許。這種相互期許，一開始就不是把國度公民定位在「有自己想要活出怎樣的人生、實現怎樣的價值或達成怎樣的人生目的」的個人身上。人生計畫要求訂定目標、思考如何有效達成目標的手段，以及目標和手段合起來檢視時，是不是相稱合宜以及總體而言是不是值得的評估。文明自覺，總有一種不在個人的理性計畫和評估當中的要素。文明自覺也不是在計畫下成就的目標，而是當事人有感於情境的召喚並與情境相互調適當中，體悟到人生有一種不限於自己一生的意義，而展開參與其中、活出意義的人生。情境的召喚可以簡單到情境中的椅子召喚當事人適當的身體挪移，乃至氣候變遷的情境召喚當事人投入環保運動等等的各種樣態。這裡的情境，是文明歷程中的情境；相互調

適的過程，則是文明塑造當事人，同時當事人的情境參與也在點點滴滴的回饋中塑造著他身在其中的文明。當事人的參與和調適，從平常的食衣住行育樂、從事的工作或投入的創作、參與的公共事務，以及其他種種活動，都能點點滴滴地展現文明的故事並呈現其中文明自覺的維度。³⁸ 在相互調適的過程裡，如果當事人有自己的人生計畫，那是在文明自覺中調適出來的人生計畫以及目的和手段的思考。當事人不一定要從目的和手段的視角來定位自己的一生，也就是說，不一定要自己的人生計畫，才能活出美好人生。在平常生活裡自覺地活出文明的內涵，就能是參與文明的過程而活出美好的人生。個人的出生和死亡，也不是美好人生的起點和終點。文明自覺給予當事人的是當下呈現，但同時連接著超過個人一生的過去與未來，而且在批判性反思中仍能是當事人願意認可的美好人生。

由國度公民文明自覺的相互期許定位的基本自由，賦能的要求大於不受他者干預的保障。前文提到，自覺，不是在別人代為作主之下，也不是在被要求或被強迫之下，能夠得來的。自覺，總是當事人的自覺，終究是要由當事人自己來。前文也提到，基本的現代知識和人文素養，以及讓當事人可以為自己作主的制度環境，是當事人得以成就其文明自覺的重要條件。在此，本文再把成就文明自覺的重要條件分成兩組來談。第一組是基本的現代知識和人文素養。第二組是讓當事人可以為自己作主的制度環境。分兩組來談，不表示這兩組條件可以獨立分別開來，而只表示為求行文層次清楚，所以藉由分組前後來談。就第一組基本的現代知識和人文素養來說，受教育權和文化藝術的受益權，都是公民賴以養成自覺的反

³⁸ 由古典的話語來陳述，情境的召喚以及當事人與情境的相互調適之間展現出來的意義，可以說就是敬天文明裡「天人之際」的傳統關懷。感謝林怡奴提出此處與「天人之際」傳統關懷的連結。

思能力的基本權利。如果就聯合國 (United Nations) 經濟社會文化國際權利公約 (International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights) 進一步來說，則是該公約第 13 條「人人有受教育之權」和第 15 條人人有權「參加文化生活」、「享受科學進步及其應用之惠」以及「對其本人之任何科學、文學或藝術作品所獲得之精神與物質利益，享受保護之惠」裡所表述的種種權利。³⁹ 在君子共和國度的史觀與政治論述的語境裡，這種權利可命名為「文教權」。君子共和國度宜在國民教育、高等教育，以及學術、文化和藝術等領域，投入充分的資源，讓每一位國度公民都享有充分且彼此相當的文教權。就第二組當事人可以為自己作主方面，君子共和國度宜建立起能讓每位國度公民都享有足夠的政治、經濟和社會條件以實質享有並善用其文教權的制度環境。這裡的政治、經濟和社會條件包括參政權、財產權、人身自由、言論自由、學術自由、集會結社自由、宗教信仰自由、居住遷徙自由、秘密通訊自由、工作權、健康權，以及種種經濟和社會的受益權。第二組列出的公民權利，是為了讓每位公民可以在為自己作主的制度環境中，充分善用文教權，活出自己身為當事人所認可的美好人生。

(三) 國度間的比較

對比於政治自由主義來說，君子共和國度條列的公民權利，除了重點排序不同外，其實沒有多少差別。這不令人意外。在現代憲制國度裡，哪些權利和自由，宜列入憲法保障的公民權利，或宜列

³⁹ 完整條文請參見聯合國大會 (United Nations General Assembly) 網頁：<https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights>，中文版請參見「全國法規資料庫」中的經濟社會文化國際權利公約：<https://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?pcode=Y0000038>

入基本國策要推動落實的範圍，有著高度的共識。有所爭議的地方，或者說，因國情而有不同的地方，都在於如何進一步詮釋，以及如何在制度面上實現所條列的公民權利。君子共和國度把文教權列在首要的位置，其他的公民權利列在輔助性的位置，這是由於君子共和國度首重文明自覺，國度公民之間的相互期許，則是彼此都能在自覺中，活出彼此身為當事人所認可的美好人生。這樣的認可和美好人生的選擇，是在文明自覺中的認可和選擇，而文教權則是在文明自覺當中所形成的政治文化氛圍被列為首位的。至於要不要在憲法裡明文規定文教權在公民權利當中的首要地位，個人偏向「無此必要」的意見。⁴⁰ 總結以上和政治自由主義「不受他者干預的自由」的對比，本文稱此文明自覺中的認可和選擇為「自覺的自由」，為求行文簡便，有時省略「的」字，而稱「自覺自由」。以此名稱，文教權在制度面上要維護的核心價值，就可以簡明表達為「參與文明過程的自覺的自由」以及其中特別值得標示出來的「當事人的認可」。

當事人得以在自覺自由當中活出美好的人生，是文明可大可久的根基。從文教權的角度看，自覺的能力可以說就是古典時期所謂的「為己之學」的能力。⁴¹ 現代君子共和國度有別於古典君子共和

⁴⁰ 另外可以考慮的方式是採取以憲法來保障教科文經費的下限，例如中華民國憲法 164 條規定：「教育、科學、文化之經費，在中央不得少於其預算總額百分之十五，在省不得少於其預算總額百分之二十五，在市縣不得少於其預算總額百分之三十五。依法設置之教育文化基金及產業，應予以保障」。附帶一提，該條文已經被 1997 年 7 月 18 日三讀通過、同年 7 月 21 日公布的中華民國憲法增修條文第 10 條所凍結。

⁴¹ 「為己之學」出於《論語·憲問》：「子曰：『古之學者為己，今之學者為人。』」（轉引自朱熹，2010：194）。針對孔子這句話，程頤解釋說：「為己，欲得之於己也。為人，欲見知於人也」（轉引自朱熹，2010：194）。「古之學者為己，其終至於成物。今之學者為人，其終至於喪己」（194）。朱熹（2010）在此理解下評論此從「為己」以論「學」的觀點是「未有如此言之切而要者」（194）。

國度的地方，就在於能讓人人有機會、有條件培養從事為己之學的能力，而從事為己之學，就是在文明自覺的相互期許中，活出為自己作主的美好人生。文教權所要求的，即是讓國度中的每一個人得以養成為己之學的能力，得以從事為己之學，並得以活出為自己作主的美好人生。從公民視角來比較為己之學的能力和羅爾斯所強調的理性能力和合理能力，前者更重視學習和教育的重要性，後者更重視個人的人生計畫。前者期許文明的自覺，後者側重個人如何實現自己選擇的人生。雖然側重有別，但都同樣可以由自由平等的政治地位參與互惠合作和公平合理的政治社會生活。不過，由於這種側重有別的差異，總體而言，現代君子共和國度會展現出有別於政治自由主義國度的文明樣貌。就本節主題來說，這種差異，本就在預期之中。就現代君子共和國度來說，政治自由主義國度宜特別注意不要將國度公民過度框束在只由人生計畫來看自己的一生。人生計畫最後所需要的價值決斷，總免不了有其將就性和臨時性。而且，總有人不願意從目的和手段的視角來定位自己的一生。例如，儒釋道傳承裡的卓越人物，就個人理解，都無意從目的和手段的視角定位自己的一生。對此值得略加澄清的是，「無意從目的和手段的視角定位自己的一生」不表示在做事的時候不講究方法；目的和手段的思考自有其重要性和適用之處。另外一端的情況則是，現實裡難免有人因落在政經社底層或被壓迫的位置，以致在那段人生時期裡無從就一生的角度去規劃屬於自己的人生；透過自身當下的文明參與，是這些人為自己保留一線希望或好好活下去的日新過程。現代君子共和國度重視可大可久的文明，但也包容只由人生計畫來看彼此人生的公民，因為自覺總要當事人自己來，也因為文明自覺需要在當事人從事為己之學中成就的。在人人享有自覺自由的現代君子共和國度裡，前文論及的古典君子共和國度留下的有待克服的問

題，即「在一般民眾當中，個人的人生，終究來說，是由別人決定」的問題，也就得以消解了。

(四) 積極自由的問題

不過，從自由主義的傳統來看，現代君子共和國度還有另一個有待處理的問題。我們可以從柏林 (Isaiah Berlin) (2002)〈兩種自由的概念〉(“Two Concepts of Liberty”) 這篇文章的主旨，特別是其中廣為人知的「消極自由」和「積極自由」的區分，來陳述該問題。⁴² 柏林對自由的思考主線扣連著冷戰情境以及對多元價值和啟蒙的反思與批判，而且觀念深刻豐富，引起的討論和批評範圍廣且數量多。⁴³ 以下的說明，僅就本節主題討論的需要，來約束陳述問題的方式和涉及的觀念範圍。

首先，需要特別注意的是，對柏林來說，無論是消極自由還是積極自由，都是就當事人選擇行動和展開行動的自由度來談的。如果沒有人干預你實際上選擇的和展開的行動，那麼你在該行動上擁有消極的自由 (Berlin, 2002: 168-178)。然而，你實際的選擇，未必是你真正想要的選擇；你實際的行動，未必是你自主能力下自主展開的行動。你可能因為沒有受過良好的教育或缺乏足夠的歷練，或因為在不幸染上毒癮的情況裡，做出其實不是你真心想要的選擇，或做出讓你在行動當下就非常懊悔的事情。如果你有能力做出自己真正想要的選擇，並實際上自主展開了你身為當事人真心願意展開的行動，那麼你在該行動上就不只擁有消極的自由，你在該行

⁴² 感謝《歐美研究》匿名審查人提出此當時未處理但值得處理的問題。

⁴³ 相關文獻包括新儒家和自由主義在臺灣對消極自由和積極自由的論辯；參閱 Tseng (2023: 247-259) 對此論辯的重點說明。個人認為，如果當時雙方做了本節所做的區分，也就是去區分由制度性權利界定的自由和由當事人的選擇和行動展現的自由，而不是就消極自由和積極自由的區分線去論辯，那麼當時許多問題即可消解。

動上還展現了你所擁有的積極自由 (178-181)。對柏林來說，身為當事人，擁有積極的自由是很重要的。然而，對當事人很重要的事未必就應該要反映在政治上。對柏林來說，消極的自由是政治上起碼的要求，不過，更重要的是，消極的自由必須同時是政治要求的上限。二十世紀的歷史經驗告訴我們，試圖藉由政治權力去要求國度公民人人在行動上展現積極的自由，後果總是以政治壓迫的手段去「改造」人民，或「再教育」人民，伴隨而來的總是政治迫害、人民恐懼，以及大規模的人為苦難 (179-181)。

現代君子共和珍惜的自覺自由，顯然不在消極自由的範疇裡。如果消極自由的確是政治要求的底線和上限，那麼自覺的自由就不應該落在政治要求的範圍內。柏林對積極自由的描述也沒有觸及君子共和的自覺自由。不過，讓我們在此放寬對積極自由的詮釋，並把所有比起消極自由更多要求的自由都放進積極自由的範疇裡。循此，我們可以再問：如果要藉由政治權力去要求君子共和國度的公民人人在行動上展現自覺的自由，後果會不會也是以政治壓迫的手段去「改造」或「再教育」人民，並因此帶來政治迫害、人民恐懼以及種種人為的苦難呢？的確，如果運用政治權力去要求人民在行動上展現積極自由、自覺自由或其他種種當事人值得擁有的品質，政治壓迫、政治迫害、人民恐懼、人為苦難等等後果可能都是難以避免的，問題只是就具體情況來看時，到底什麼時候發生、如何發生，以及輕重程度和規模大小。

在進一步討論之前，值得在此先說明羅爾斯的政治自由主義如何避開柏林提出的積極自由的問題。我們將看到，政治自由主義國度避開積極自由問題的方式，只要微幅調整，就可適用來說明君子共和國度如何也得以避開積極自由的問題。這個方式可分為兩個層次來說明。第一，如前所述，羅爾斯談論的基本自由是一種由「不

受他者干預」來設想的自由。基本自由所扣連的是消極自由，不是積極自由，因此也就不會有上述積極自由的問題。不過，不被干預不表示當事人就能去做他想要做的事，去展開他想要展開的行動。要能去做，要能去展開，也就是說，要實質享有基本自由，是需要擁有相應的能力和資源。政治自由主義國度以建立起讓人人有起碼的（或足夠的或充分的）能力與資源去善用基本自由的制度條件。這種能力和資源的賦予，不是由誰運用政治權力去賦予，而是由建立制度的方式來布建的。這就涉及接下來第二層次的說明了。

第二，如前所述，公平的國度基本制度由「不受他者干預」所設想的自由當中，篩選出來對每一位公民實現其人生計畫重要的自由，以權利清單的形式，條列為基本自由。這裡要特別注意的是，就「消極自由」的面相來談，不被干預的自由是就當事人選擇行動和展開行動來談的自由。然而，一旦就「基本自由」來談，不受干預的自由則是一種政治地位。在民主憲政國度裡，享有國度公民地位的人充分享有這種自由的地位，也就是說，享有受國度憲法保障的公民權利的人充分享有這種自由的地位。公民能否在實際行動上善用這種地位，也就是說，善用他的基本自由，還要看他是否享有起碼的（或足夠的或充分的）社會及經濟資源。能否善用基本自由，不是由政治權力去要求，而是以制度化的公民地位和憲法保障的公民權利讓身為公民的當事人自己去善用。國度需要做的不是以政治權力去要求，而是提供以基本自由為首位、社會及經濟條件為輔助的公平的國度基本制度。

上述最後這一點，對要落實人人能享有自覺自由的現代君子共和國度而言，特別重要。要人人實質享有自覺的自由同樣也不能由政治權力去要求。它一樣要透過建立公平的國度基本制度，讓身為公民的當事人享有起碼的（或足夠的或充分的）政治、社會和經濟

的條件，而由他自己去善用文教權。自覺的自由則是身為公民的當事人在善用文教權和參與文明當中自己為自己成就的自由。這裡一樣有要建立起公平的國度基本制度的要求，也一樣沒有柏林所說的那種藉由政治權力去要求國度公民人人在行動上展現積極自由的情況，也就是說，沒有要藉由政治權力去要求國度公民人人在行動上展現自覺自由的情況。因此，也就沒有那種因為政治權力的要求所導致的政治壓迫、政治迫害、人民恐懼及人為苦難等等後果的問題了。

值得在此補充說明的是，柏林從未實質地就制度面來討論自由的問題 (Waldron, 2016: 274-275)。正是因為沒有就憲政秩序以及公民地位和公民權利的制度來討論自由的問題，使得積極自由的問題在構想之初就不包括要適用來批判政治自由主義和現代君子共和之類對自由的想法。本文是根據這一點，做了以上政治自由主義及現代君子共和能如何回應積極自由問題的問題思考和論證建構。

在消解君子共和國度必須克服的問題並解除可能的積極自由的問題之後，需要接著討論的問題是：內含治理天下要求的現代君子共和模式，宜如何看待全球的文明秩序呢？

四、多中心之天下文明

以古典中國為模板的君子共和國度，就其國度治理和外交關係的型態，可以是萬民法下的善治國度，但就其內含治理天下的要求，它不會接受以民主國度為主導的全球治理，而是要以君子共和居天下之中向四方輻射出去的差序格局，去改變全球秩序的政治想像，去更化民主國度萬民法下的國際秩序。不過，當我們由教育普及去定位現代中國的新生秩序，現代君子共和國度調適出來的制度，重視自覺的自由，並要求把文教權列在公民權利的首要位置。本節要

論證的是，現代君子共和國度的理想敘事，不再包括「居天下之中向四方輻射出去的差序格局」的要求，而是在繼受萬民法對全球秩序的基本規範當中，以一種多中心的天下文明觀點，調適萬民法下的全球秩序。為求敘述簡潔，以下行文用到「君子共和」時，就是指現代君子共和。有時為求對比古典君子共和，則仍用「現代君子共和」。

在萬民法的模式思考裡，善治國度和民主國度最關鍵的差異點在於：雖然善治國度的境內治理落實人權諸多要求，但沒有落實民主國度行憲要求下的公民參政權利。君子共和國度的公民擁有參政權。這一點，也是君子共和國度有別於善治國度而更近於民主國度的地方。君子共和國度和民主國度都要在制度上落實公民權利，這是兩者高度契合的地方。兩者不同之處在於：前者以自覺自由的理念，把文教權排在公民權利的首要位置，後者以不受他者干預的自由理念，把參政權、財產權、人身自由、言論自由、集會結社自由、宗教信仰自由等等基本自由擺在公民權利第一序的要求上。兩者還有一個重大的差異：前者在由誰治理的制度安排上首重由具有公共服務德行和協和眾人辦好事情能力的人來承擔治理責任，後者則更重視選舉程序和代表性。由於現代君子共和尚未在歷史上真實出現過，也由於民主憲制是目前所知最能落實公民權利的制度，有鑑於此，在模式思考上，本文設定君子共和國度，為求充分落實公民權利，其基本制度，最後會落定在民主憲制上。這裡的基本假設是：在當今世界的政治文明裡，對任何求取充分落實公民權利的國度來說，民主憲制都是不二之選。這也就是說，君子共和國度和民主國度在基本制度上會高度雷同，所不同者，是在公民權利上首重文教權，在國度治理上高度期待有公德、有能力的公民出任公職的公共文化，以及讓每一位國度公民得以活出為自己作主的美好人生的政

治理想。由天下的視角來思考時，這個政治理想，也就是讓人人都能享有自覺自由的理想。

前文提到，羅爾斯的萬民法可以理解成是一套在民主國度願意正視並承認非民主國度的國際現實當中，規範民主國度外交與國際秩序的模式思考。在此模式思考裡，民主國度第一步的作法是聯合眾民主國度，訂立萬民法，第二步則是接納並聯合善治國度，依據萬民法來進行全球治理。由於君子共和國度和民主國度在基本制度上高度雷同，我們應該可以推斷，民主國度和善治國度都可以合理支持的萬民法八原則，自然也是君子共和國度可以合理支持的。由現在美中格局裡的國際現實來審視，這樣的治理，基本上是眾民主國度裡的民主大國主導下的全球治理。然而，君子共和國度未必會接受由民主大國來主導萬民法下的全球治理。進一步來說，由於君子共和重視示範的影響力，而且強調由示範而來的影響力才具有高度的正當性，因此，萬民法下的全球治理不宜由任何國度來主導，而是要看誰的治理能有帶頭示範的作用。在君子共和以居天下之中向四方輻射示範的影響力的過程當中，如果有其他國度開始以君子共和為榜樣，也將自己的國度調適成為君子共和的國度，那麼那個國度也是以居天下之中向四方輻射示範的影響力的國度。在這種榜樣示範的格局當中，所謂的中心，不再是單一的中心，天下文明則成為內含多中心的文明，因為成為君子共和政體的國度，就是居天下之中的國度，有多個君子共和國度，就有多個中心。當多中心之天下文明格局成形之時，就是人人都能享有，或能合理期待人人都能享有，自覺自由的時刻。

「多中心之天下文明」與「人人都能享有自覺自由的時刻」，是君子共和國度詮釋萬民法的理想敘事。假使中國帶頭成為君子共和國度，在價值論述上，我們可以看到怎樣的美中關係的格局呢？

在萬民法的模式思考裡，這個問題可以改寫為：在民主大國主導萬民法下的全球治理當中，君子共和國度的出現，會給全球秩序帶來怎樣的新樣貌呢？答案是：在美國主導的國際秩序當中，開始出現更重視自覺自由的文明傳承的君子共和憲制。由於君子共和國度保障公民權利的基本制度最後會落定在民主憲制上，君子共和國度和民主國度不會因為在價值觀點上是重視不被干預的自由還是自覺的自由，以及在制度上公民權利排序的差異，引發價值和制度上直接的對立和無從調節的衝突。這也就是說，我們可以高度期待，在美國主導的國際秩序當中，君子共和國度和民主國度是能夠共生共在、和平相處的。⁴⁴ 這一點相當重要。雖然價值觀點和制度重點不同，君子共和國度和民主國度是能組成和平的國際社會。而且，如果君子共和國度能充分發揮示範的角色功能，那麼民主大國主導萬民法下的國際秩序就有可能，或我們能合理期待就有機會，和平地轉移成為多中心之天下文明的全球秩序。

為求凸顯和平相處及和平轉移的重要性，讓我們來看看另一種秩序想像：假使中國成為古典君子共和國度。姚中秋 (2019a: 138) 在他共產主義退位、儒家思想上位的假設性思考裡，大致如此描述中國回歸傳統並成為古典君子共和國度時的新天下秩序：中國居天下之中，層層向外擴展其影響力。第一層，也就是新天下秩序的最內圈，是同步完成統一臺灣並令美國退出西太平洋的時代使命。第二層是以儒家文化傳統為依託，重建東亞的天下秩序 (138-139)。

⁴⁴ 羅爾斯萬民法的模式思考裡，落實民主憲制的國度彼此之間能合宜地維持穩定性的和平，參閱 Rawls (1999b: 44-54)。在國際關係理論裡，現實主義 (realism) 向來高度質疑並嚴格批判民主和平的觀點，相關論述可參閱 Mearsheimer (2018: chap. 7)。把民主和平當作一個社會科學的原理，並從科學哲學的角度檢視此原理的可靠性 (reliability) 的相關論述，參閱 Cartwright et al. (2022: chap. 6)。

第三層則與俄羅斯共同協和伊斯蘭世界，尋求共同發展，安頓歐亞大陸秩序 (139-140)。最外層則是透過一帶一路布局全球的政策，打造全球供應鏈，讓世界上所有願意與中國合作的國度和地區 (尤其是非洲)，分享利益 (140)。這是以逐退美國並構造非民主國度勢力範圍的策略布局。假如成功，世界將會區分成兩塊：其一是中國居中聯合俄羅斯和伊斯蘭等非民主國度的勢力範圍，其二則是民主國度的勢力範圍，或者說，民主國度日漸萎縮的範圍。在仍由美國主導的全球秩序以及二戰之後美國對待非民主國度的策略性方針及行動來檢視，這種勢力範圍重組和權力轉移的要求，不會是和平的。如果失敗，對中國將會是後果嚴重甚且是災難性的。

萬民法及隨後的多中心之天下文明的模式思考，是帶著實務考量的理想敘事，是在價值的反思和基本制度的設想當中，去考量戰爭與和平的方向。對戰爭與和平的思考，姚中秋 (2019a) 以下這句話倒是透露出來古典君子共和在歷史上呈現出來的限制：「世界歷史不是霸權的競爭和轉移，而是中國週期性地重建其領導地位」 (127)。第二次立憲就是姚中秋所說的中國週期性重建其領導地位的必要途徑。然而，「週期性的重建」是不是意味著沒有說出來的週期性崩潰的歷史事實是古典君子共和難以避免的後果呢？特別是因權力集中導致的政治腐敗以及土地兼併導致的貧富懸殊而走向崩潰的後果。而且，自秦漢以來的治亂循環，秉持第二次立憲史觀的儒家，再也沒有湯武革命那種可以為打天下確立正當性的論述。亂世，就是亂世。只有透過戰爭結束亂世，政治才開始有正當性可論。新王朝則要在第二次立憲回歸古典君子共和後，政權才具有正當性。古典君子共和的中國，的確歷史悠久。但這種悠久，卻是在治亂循環和總是亂局中大量人口死於非命後新生秩序才出現的悠

久。⁴⁵ 這樣的中國歷史，其實是內含暴力，而且是殘酷血腥、大規模且沒有正當性可言的週期性暴力的歷史。現代君子共和強調自覺自由的重要性，而且，公民的權利以及權力的分配和轉移，都要落在民主憲制上。現代君子共和能不能在現實政治裡克服古典君子共和週期性崩潰的問題，仍有待檢視。不過，現代君子共和的民主憲制及其多中心之天下文明的全球秩序，就模式思考來說，其對內對外，都是兼顧理想與務實並在戰爭與和平之間走向和平的方案。

柒、結論

本文假設二十一世紀的中國仍在由帝制中國轉向建構現代國家的過程當中。在此假設下，立足臺灣思考中國，就不能只限於現實的中國，放開眼界嘗試去理解古典的和未來的中國，也是必要的。本文以萬民法定位美中格局裡的政治價值反思，以公民視角定位美中格局裡臺灣的論述位置，並由此「定位中有定位」的方式展開中國論述，也就是由透過萬民法校準公民視角的方式，去打開一種「在美中格局裡，立足臺灣，與時俱進，正視中國」當中政治價值的視野，並希望能為現身或陷身中國建國過程當中的人，提出一個在思考過程和價值決斷時刻值得參考的理論模式。

本文由錢永祥在兩岸框架當中的論述，拓展為由美中格局展開論述。這個拓展，要求論者由政治自由主義走向萬民法。立足臺灣，由美中格局展開價值論述，等於立足兩大文明邊緣交會的位置，由邊緣重新去思考文明交會當中可能的而且是有益的新格局和新方

⁴⁵ 戰亂造成的人口減少有時規模驚人，例如東漢末年約減少超過 60% 的人口。根據葛劍雄 (2002: 448-450) 的推估，東漢時期的人口高峰約 6,000 萬，三國之際人口谷底出現在魏黃初元年，估計約在 2,224 萬至 2,362 萬之間，約減少三分之二。

向。中國要成為一個怎樣的國家，或將成為一個怎樣的國度，高度影響著臺灣的未來。

本文藉由錢永祥的論述，檢視了自由主義在中國的困境，看到了中國自由主義者如何由價值失落的問題，走上回歸古典的道路，並由此展開「多難興邦、舊邦新命、返本開新」的歷史性反思和打開現代新格局的探索。本文以姚中秋的論述為例，討論他在此回歸古典的思潮當中，如何以君子共和作為中國治道的原型，並以此原型，定位中國文明的起點，闡述秦漢以來第二次立憲的必要性及其政治正當性的訴求，而為他心目中正在走向世界之巔的現代中國，闡明何謂「世界歷史的中國時刻」，或者，以古典話語相應來說，現代中國的新「天命」。然而，他所謂的中國時刻，卻無視中國得以教育普及的現代新生秩序，略過自覺自由和當事人認可的重要性，遮蔽了內含殘酷血腥、大規模且沒有正當性可言的週期性暴力的歷史事實，而且置現代中國於全球勢力範圍重組和權力轉移衝突的險境。假如古典君子共和國度的模式能將其內含的第二次立憲理念及自發生成秩序這兩個具有關鍵性地位的核心要素，以及文教傳承展示出來的核心價值，也就是本文所稱的「自覺的自由」，適度去融會現代的新生秩序，其實就能克服前述的無視、略過、遮蔽和險境的問題，並由此轉化成為現代君子共和國度的模式。

本文藉由氣候變遷中遠期未來世代的議題，將自由主義和古典中國的價值衝突拉到前臺討論，聚焦在以個人為起點，還是以文明世代群體為起點，來定位價值的取捨。前者重視美好人生的追求，後者側重內含文明維度的美好人生的追求。本文由此定位的對比，說明在現代新生秩序裡自覺自由和當事人認可的重要性，以及為什麼人生計畫不必限於以個人為起點的一生，而且，即使沒有人生計畫，當事人也可以在參與文明當中活出美好的人生。以自覺自由作

為民眾首要價值的文明國度，自然會要求把文教權列在公民權利的首要位置來落實民主憲政。由此建立起來的文明國度，它的全球視野，是多中心之天下文明的全球視野。這種視野，是兼顧理想與務實並走向和平的，而且是不願意以週期性的崩潰為代價來換取新一輪強勢崛起的大國地位。

古典君子共和國度作為一種善治國度卻內含改變世界秩序要求的理想敘事，讓我們清楚看到在《萬民法》模式思考中理應注意卻忽略的要點：善治國度會要求以其對國際秩序的想像，去整改原本由民主國度主導而建立起來的國際秩序。如果非民主的善治國度，特別是其中的非民主大國，其實內含改變世界秩序的要求，那麼萬民法就應該在以民主國度為聯手治理全球秩序的核心當中，更嚴格一致地去區隔民主國度和非民主國度，並以更審慎的方式去對待非民主國度，例如，以可以合作的對象來尊重，而不是直接將非民主國度包含於民主國度聯手治理全球秩序的核心裡。而且，古典君子共和應該將自覺的自由當作一種基本權利，並走向現代君子共和。

最後，其實不論你有沒有人生計畫也能在參與文明的過程中養成自覺的自由，並過好你身為當事人所認可的人生。本文期盼的是，人人都能在這種人生認可和自覺自由當中過上民主憲政的政治生活。只要大家多多注意「心智是多樣的」、「價值是多元的」這兩個基本事實，並彼此尊重，那麼你要選擇現代君子共和的理念，還是羅爾斯式的自由主義的理念，或者其他本文沒有論及的合理理念，其實都可以，而萬民法的原則也可以在這種理念差異以及涉及的詮釋性衝突當中，適時調整。

參考文獻

- 干春松 (2015)。《康有為與儒學的「新世」：從儒學分期看儒學的未來發展路徑》。華東師範大學。(Gan, C.-S. [2015]. *Kang Youwei and Confucianism's "new era."* East China Normal University.)
- 毛澤東 (1991)。〈中國社會各階級的分析 (1925年12月1日)〉，《毛澤東選集：第一卷》(2版)，頁3-11。人民。(Mao, Z.-D. [1991]. *Analysis of the classes in Chinese society* [December 1, 1925]. In *Selected works of Mao Tse-tung: Volume I* [2nd ed., pp. 3-11]. People's.)
- 司馬遷 (2014)。《史記》(裴駟集解 [宋]，司馬貞索隱 [唐]，張守節正義 [唐])。中華書局。(原著約公元前91年出版) (Sima, Q. [2014]. *Shiji* [Records of the grand historian] [Y. Pei (Collective annot., Song dynasty), Z. Sima (Hidden meanings, Tang dynasty), & S.-J. Zhang (Correct interpretations, Tang dynasty)]. Zhonghua Book. [Original work published ca. 91 B.C.E.]
- 任劍濤 (2017)。《除舊佈新》。開明書店。(Ren, J.-T. [2017]. *Eliminating the old for the new*. Kaiming Book.)
- 任劍濤 (2019a)。《中國的現代國家構造：上卷：黨國結構》。香港城市大學。(Ren, J.-T. [2019a]. *Construction of the modern state in China: Volume I: Structure of the party-state*. City University of Hong Kong Press.)
- 任劍濤 (2019b)。《中國的現代國家構造：中卷：黨治國家》。香港城市大學。(Ren, J.-T. [2019b]. *Construction of the modern state in China: Volume II: Ruled by the party-state*. City University of Hong Kong Press.)
- 朱熹 (2010)。《朱子全書：第陸冊》(修訂本)(朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編)。上海古籍。(Zhu, X. [2010]. *The Complete works of Zhu Xi: Volume VI* [Rev. ed., J.-R. Zhu, Z.-Z. Yan, & Y.-X. Liu, Eds.]. Shanghai Classics.)
- 吳玉山 (2018)。〈歷史與國關〉，《中國再起：歷史與國關的對話》，頁3-22。臺灣大學人文社會高等研究院東亞儒學研究中心。

- (Wu, Y.-S. [2018]. History and international relation. In *Resurgence of China: A dialogue between history and international relations* [pp. 3-22]. Institute for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences, National Taiwan University.)
- 吳玉山 (2020年8月28日)。〈「我的初心很簡單：台灣要怎麼活下去？」專訪吳玉山院士〉(Y. Wang訪)。《中央研究院研之有物》。<https://research.sinica.edu.tw> (Wu, Y.-S. [2020, August 28]. "My initial thought is simple: How is Taiwan going to survive?" Interview with Academician Wu Yu-Shan [Y. Wang, Interviewer]. *Research Yowu, Academia Sinica*.)
- 吳玉山、傅澤民 (2023)。〈霸權與挑戰：國際關係理論的詮釋〉，《問題與研究》，62, 1: 1-45。(Wu, Y.-S., & Fu, R. T.-M. [2023]. Hegemony and challenge: An interpretation by IR theories. *Wenti Yu Yanjiu*, 62, 1: 1-45.) [https://doi.org/10.30390/ISC.202303_62\(1\).0001](https://doi.org/10.30390/ISC.202303_62(1).0001)
- 李明輝 (2015)。〈關於「新儒家」的爭論：回應《澎湃新聞》訪問之回應〉，《思想》，29: 273-283。(Li, M.-H. [2015]. Controversies on "neo-Confucianism": A response to reactions to a *The Paper* interview. *Reflexion*, 29: 273-283.)
- 李明輝、陳明、林月惠、鄭宗義、曾亦、唐文明、干春松、陳壁生、陳昭瑛、謝大寧 (2016)。〈專題：首屆「兩岸新儒家會講」〉，《天府新論》，2016, 2: 1-82。(Li, M.-H., Chen, M., Lin, Y.-H., Cheng, C.-Y., Zeng, Y., Tang, W.-M., Gan, C.-S., Chen, B.-S., Chen, Z.-Y., & Hsieh, T.-N. [2016]. Special topic: The first "cross-strait forum on neo-Confucianism." *New Horizons from Tianfu*, 2016, 2: 1-82.)
- 余英時 (2003)。《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》(下篇)。允晨文化。(Yu, Y.-S. [2003]. *Zhu Xi's historical world: A study of the political culture of scholar-officials in the Song dynasty* [Vol. 2]. Asian Culture.)
- 余英時 (2004)。《宋明理學與政治文化》。允晨文化。(Yu, Y.-S. [2004]. *Song-Ming Confucianism and political culture*. Asian Culture.)

- 林來梵 (2018)。《憲法學講義》(第三版)。清華大學。(Lin, L.-F. [2018]. *Lectures on constitutional law* [3rd ed.]. Tsinghua University Press.)
- 姚中秋 (2013)。《國史綱目》。海南。(Yao, Z.-Q. [2013]. *Compendium of national history*. Hainan.)
- 姚中秋 (2016)。《儒家憲政論》。香港城市大學。(Yao, Z.-Q. [2016]. *On Confucian constitutionalism*. City University of Hong Kong Press.)
- 姚中秋 (2019a)。《世界歷史的中國時刻》。海南。(Yao, Z.-Q. [2019a]. *The Chinese moment in world history*. Hainan.)
- 姚中秋 (2019b)。《原治道：《尚書》典謨義疏》。商務印書館。(Yao, Z.-Q. [2019b]. *The primordial way of governance: Annotated interpretations of the classical canons in Shangshu* [Book of Documents]. The Commercial Press.)
- 姚中秋 (2020)。《論學統復建》。上海三聯書店。(Yao, Z.-Q. [2020]. *Reconstructing the Confucian scholarly tradition*. Shanghai Sanlian Bookstore.)
- 秋風 (2005)。《立憲的技藝》。北京大學。(Qiu, F. [2005]. *The art of constitution-making*. Peking University Press.)
- 秋風 (2016)。〈復興儒家，復歸道統〉，任重 (編)，《中國必須再儒化：「大陸新儒家」新主張》，頁235-298。八方文化創作室。(Qiu, F. [2016]. Reviving Confucianism and restoring its orthodoxy. In Z. Ren [Ed.], *China must be re-Confucianized: New propositions from "neo-Confucians of mainland China"* [pp. 235-298]. Global.)
- 施展 (2019)。《樞紐：縱覽歷史3000年，探索當代世界的中國》。聯經。(Shi, Z. [2019]. *Pivot: Surveying 3,000 years of history, exploring China in the contemporary world*. Linking.)
- 許紀霖 (2019)。《中國時刻？：從富強到文明崛起的歷史邏輯》。香港城市大學。(Xu, J.-L. [2019]. *China's moment?: From unrefined wealth and strength to a civilized society*. City University of Hong Kong Press.)
- 許章潤 (2017)。《國家理性與優良政體：關於「中國問題」的「中國意識」》。香港城市大學。(Xu, Z.-R. [2017]. *The reason of*

- state and the good polity*. City University of Hong Kong.)
- 國務院第七次全國人口普查領導小組辦公室 (2021)。〈第七次全國人口普查公報 (第六號)——人口受教育情況〉，《2020年第七次全國人口普查主要數據》，頁72-79。中國統計。(Office of the Leading Group of the State Council for the Seventh National Population Census. [2021]. Communiqué of the seventh national population census [No. 6] – Educational attainment. In *Major figures on 2020 population census of China* [pp. 72-79]. China Statistics Press.)
- 馮友蘭 (2000a)。《三松堂全集：第一卷》(2版)。河南人民。(Feng, Y.-L. [2000a]. *The complete works of San Song Tang: Volume I* [2nd ed.]. Henan People's.)
- 馮友蘭 (2000b)。《三松堂全集：第八卷》(2版)。河南人民。(Feng, Y.-L. [2000b]. *The complete works of San Song Tang: Volume VIII* [2nd ed.]. Henan People's.)
- 馮友蘭 (2000c)。《三松堂全集：第十卷》。河南人民。(Feng, Y.-L. [2000c]. *The complete works of San Song Tang: Volume X*. Henan People's.)
- 葛劍雄 (2002)。《中國人口史：第一卷 導論、先秦至南北朝時期》。復旦大學。(Ge, J.-X. [2002]. *A history of the Chinese population: Volume I: Introduction and the Pre-Qin to Northern and Southern dynasties periods*. Fudan University Press.)
- 趙汀陽 (2016)。《天下的當代性：世界秩序的實踐與想像》。中信。(Zhao, T.-Y. [2016]. *A possible world of all-under-heaven system: The world order in the past and for the future*. China CITIC Press.)
- 鄧育仁 (2022a)。《公民哲學》。國立臺灣大學出版中心。(Teng, N. Y. [2022a]. *Civil philosophy*. National Taiwan University Press.) <https://doi.org/10.978.986350/5570>
- 鄧育仁 (2022b年6月15日)。〈公民哲學之對話中國 (一) 萬民法與全境預設〉，《哲學新媒體》。<https://philomedium.com> (Teng, N. Y. [2022b, June 15]. Civic philosophy: A dialogue with China I: The law of peoples and the “within-territory”

presupposition. *Philosophy Medium*.)

鄧育仁 (2022c年6月22日)。〈公民哲學之對話中國 (二) 民主國度的國土正當性〉，《哲學新媒體》。<https://philomedium.com> (Teng, N. Y. [2022c, June 22]. Civic philosophy: A dialogue with China II: Territorial legitimacy in democratic peoples. *Philosophy Medium*.)

鄧育仁 (2022d年6月24日)。〈公民哲學之對話中國 (三) 民主國度的聯合模式〉，《哲學新媒體》。<https://philomedium.com> (Teng, N. Y. [2022d, June 24]. Civic philosophy: A dialogue with China III: The associative mode of democratic peoples. *Philosophy Medium*.)

鄧育仁 (2022e年6月29日)。〈公民哲學之對話中國 (四) 非民主國度〉，《哲學新媒體》。<https://philomedium.com> (Teng, N. Y. [2022e, June 29]. Civic philosophy: A dialogue with China IV: Non-democratic peoples. *Philosophy Medium*.)

鄧育仁 (2022f年7月1日)。〈公民哲學之對話中國 (五) 正視中國〉，《哲學新媒體》。<https://philomedium.com> (Teng, N. Y. [2022f, July 1]. Civic philosophy: A dialogue with China V: Confronting China. *Philosophy Medium*.)

鄧育仁 (2022g年7月6日)。〈公民哲學之對話中國 (六) 立足臺灣，對話中國〉，《哲學新媒體》。<https://philomedium.com> (Teng, N. Y. [2022g, July 6]. Civic philosophy: A dialogue with China VI: Grounded in Taiwan, engaging in dialogue with China. *Philosophy Medium*.)

錢永祥 (2014)。《動情的理性：政治哲學作為道德實踐》。聯經。(Chien, S. Y.-S. [2014]. *The impassioned reason: Political philosophy as moral intervention*. Linking.)

錢穆 (1994)。《錢賓四先生全集27：國史大綱 (上)》。聯經。(Qian, M. [1994]. *The complete works of Mr. Qian Binsi: Volume 27: Outline of national history I*. Linking.)

戴華 (2016)。〈我們和未來世代之間的道德關係：跨世代正義如何可能？〉，《臺灣經濟預測與政策》，46, 2: 159-184。(Tai, H. [2016]. Our moral relation to future generations: On the possibility of intergenerational justice. *Taiwan Economic*

- Forecast and Policy*, 46, 2: 159-184.)
- 蘇力 (2018)。《大國憲制：歷史中國的制度構成》。北京大學。(Su, L. [2018]. *The Constitution of China*. Peking University Press.)
- Berlin, I. (2002). Two concepts of liberty. In H. Hardy (Ed.), *Liberty: Incorporating four essays on liberty* (2nd ed., pp. 166-217). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/019924989X.003.0004>
- Boonin, D. (2008). How to solve the non-identity problem. *Public Affairs Quarterly*, 22, 2: 129-159.
- Cartwright, N., Hardie, J., Montuschi, E., Soleiman, M., & Thresher, A. C. (2022). *The tangle of science: Reliability beyond method, rigour, and objectivity*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198866343.001.0001>
- Hayek, F. A. (2013). *Law, legislation and liberty: A new statement of the liberal principles of justice and political economy*. Routledge.
- Mearsheimer, J. J. (2018). *The great delusion: Liberal dreams and international realities*. Yale University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv5cgb1w>
- Parfit, D. (1976). On doing the best for our children. In M. D. Bayles (Ed.), *Ethics and population* (pp. 100-115). Schenkman.
- Parfit, D. (1987). *Reasons and persons*. Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/019824908X.001.0001>
- Rawls, J. (1999a). *A theory of justice* (Rev. ed.). The Belknap Press of Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvkjb25m>
- Rawls, J. (1999b). *The law of peoples: With "the idea of public reason revisited."* Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1pncngc>
- Rawls, J. (2001). *Justice as fairness: A restatement* (E. Kelly, Ed.). Belknap Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv31xf5v0>
- Rawls, J. (2005). *Political liberalism* (Expanded ed.). Columbia University Press.
- Rawski, E. S. (1979). *Education and popular literacy in Ch'ing China*. The University of Michigan Press.

- Romm, J. (2022). *Climate change: What everyone needs to know* (3rd ed.). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/wentk/9780197647127.001.0001>
- Shue, H. (2021). *The pivotal generation: Why we have a moral responsibility to slow climate change right now*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1pbwwf7>
- Tseng, R. (2023). *Confucian liberalism: Mou Zongsan and Hegelian liberalism*. State University of New York Press. <https://doi.org/10.2307/jj.18252447>
- UNESCO Institute for Statistics. (2017, September). *Literacy rates continue to rise from one generation to the next*. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. http://uis.unesco.org/sites/default/files/documents/fs45-literacy-rates-continue-rise-generation-to-next-en-2017_0.pdf
- Waldron, J. (2016). *Political political theory: Essays on institutions*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674970342>

The Idea of Republican China: A Civic and Philosophical Discourse Through Taiwan's Lens in the Context of US-China Relations

Norman Y. Teng

Institute of European and American Studies, Academia Sinica
E-mail: nteng@as.edu.tw

Abstract

Using Rawls's *The Law of Peoples* as a preliminary theoretical framework, and positioning Taiwan in a global context and in the midst of US-China relations, this study aims to construct a theoretical model for civic and philosophical discourse on China. The case is made for a shift in perspective, from cross-strait relations, to US-China relations, in order to examine the predicament of liberalism in China. Taking the law of peoples as a starting point for analysis enables an imaginative political thought experiment and its evaluation: a return to classical China and reconstruction of a classical *junzi* republic. This thought experiment illustrates how non-democratic but decent peoples might demand changes to the US-led world order. An analysis based on *The Law of Peoples* should acknowledge and address this demand by more strictly and consistently distinguishing between democratic and non-democratic peoples, while the classical *junzi* republic should embrace the right to freedom of self-cultivation and evolve into a modern *junzi* republic.

Key Words: freedom of self-cultivation, *junzi* republic, political liberalism, the second founding, the law of peoples