

唐君毅的永久和平論

——視野與局限

黃冠閔

中央研究院中國文哲研究所副研究員

前 言

唐君毅的「永久和平論」集中出現於一九五五年的《人文精神之重建》與一九五八年的《文化意識與道德理性》，實際撰寫於二次大戰後與中國國共內戰後的國家分裂狀態下，在五十年代的當時，戰爭的陰影猶未揮去。雖然，永久和平論有其時代背景，但所提的問題卻超越了時代與環境。時至今日，冷戰結束，東西對峙的局勢也物換星移，新科技與全球化的經濟體制改變了地球村的生活面貌。但是，和平的問題並未消散。

唐君毅的政治思考以世界為基本架構，側重世界公民意義下的哲學與政治，他涉及永久和平的論點，反映出他設身於康德與黑格爾之間，而又從政治論述轉出一種宗教論述。在他的論述中顯出一種獨特的政治哲學立場，雖然，在政治論述中插入宗教轉向的作法，頗似一種政治神學的立場，然而，他較接近自史賓諾沙 (Spinoza) 以降的神學政治論，卻不似施密特 (Carl Schmitt) 政治神學的面貌。同樣在繼承康德的立場上，唐君毅的宗教轉向仍舊立足在理性界限內，也仍舊建立在文化與道德意識的基礎上。然而，他在和平與悠久的要求上，批判現代西方文化，藉著肯定基督宗教精神的價值，回歸古典的立場，又明顯與康德的啓蒙精神採取距離。這種既融通又批判的獨特態度值得省思。唐君毅敏銳地意識到永久和平的問題，這種視野在普遍性與世界性上觸及當代人類存在的基本處境，但又在其宗教轉向上顯出其局限。本文將藉由唐君毅的永久和平論，對比於康德的論述，呈顯出唐君毅的視野特徵，同時也勾勒出其局

限之所在。

一、悠久世界的要求

嚴格來說，唐君毅並沒有獨立的「永久和平論」，他對和平的思考連結到「悠久世界的要求」¹，而後者則源自一種文化診斷，乃是二十世紀帶有戰爭烙印的時代產物。唐君毅在一九四三年前後，面對中國文化價值有現實挫敗而需重整之際，他承認西方文化有其優點（超越精神、客觀理性、尊重個人自由、文化多端發展），但也指出西方文化有兩個根本問題需解決：一是如何保持西方文化的悠久存在；二是如何獲致人類和平相處。這種文化診斷固然聯繫到唐君毅對西方現代性的回應姿態，卻也點出文化問題關聯到和平的政治問題；唐君毅的一般態度是：政治問題應該立基於文化問題，政治領域乃是文化領域的一環²。然而，悠久與和平的問題也並非單單是一個東方人對西方文化的提問，而必須提到具普遍性的人類共同問題上發問。因此，悠久與和平這兩個問題所涉及的是整體人類的問題，在東西方文化對列的格局之外，必須加入東西方文化共存而共同面對的視野來衡量這一組問題，而這正是唐君毅思想中的普遍性向度。

以「悠久」為發問主軸，所探究的是人類世界毀滅的可能性。「悠久」的要求嵌在這種「人類如何共同生活而不相互毀滅，以達於續存」的基本問題中。因此，在和平問題的設定中，也比國際法界定的範圍更廣；在史特勞斯 (Leo Strauss) 的政治哲學設問中，政體 (polity) 是人類共同生活的具體展現³，或如

¹ 唐君毅：《人文精神之重建》（臺北：臺灣學生書局，1980年），頁423。〈西方文化中之悠久與和平問題〉、〈西方哲學精神與和平及悠久〉兩文刊於一九五三年《民主評論》四卷第十四、十五期。

² 此立場屬於唐君毅的基本立場，一九五二年〈人文與民主之基本認識〉已經點出，見同前註，頁382。類似的觀點可見於唐君毅：《中國文化之精神價值》（臺北：正中書局，1979年），頁499；《中國人文精神之發展》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁214。較完整的論述充分展現在《文化意識與道德理性》一書的體系性建構，見唐君毅：《文化意識與道德理性》（臺北：臺灣學生書局，1975年），上冊，頁14、23、182、305。

³ Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies* (Westport: Greenwood Press, 1973), p. 34, 92.

同鄂蘭 (Hannah Arendt) 所言，共同生存的社群式要求乃是政治行動的核心⁴，類似的討論也見於德希達 (Jacques Derrida) 在猶太脈絡下的思考⁵，或者杜蘭 (Alain Touraine) 在社會行動上的考慮⁶。這種人類續存的問題乃是當代政治哲學思考的關鍵之一。鄂蘭分析極權主義與核子武器的威脅，造成的是政治領域的消失；全面戰爭的恐怖在於，不以摧毀戰略目標為停止點，而是摧毀「人類之間所興起的整個世界」⁷。

實際上，唐君毅將康德的「永久和平」(der ewige Friede, the perpetual peace, la paix perpétuelle) 的問題拆成兩部分理解，一即悠久與永恆 (die Ewigkeit, eternity) 的概念，涉及歷史中的興亡盛衰；一則是和平的問題，對照於戰爭的事實、價值與必然性。

在稍早一九五三年的《中國文化之精神價值》中，已經有一專章談中國宗教精神，評斷其文化效果是能成立一個悠久世界。在唐君毅文化護教的論述中，以幾乎肯定萬世一系的立場，將中國文化體當作一個悠久綿延的整體，既忽略千年帝制本身的僵化政治體制，也略去朝代更迭中所蘊含的各種斷裂。對比的議題則是西方形上學中的三大議題，唐君毅以康德式的三大設準來囊括，回應地闡述中國的形上學思考如何可能開創出宗教精神。在這種處理方式下，悠久的問題與永恆的問題疊合，而實際面對的問題是「靈魂不滅」的設準，因此，所討論的是「不朽」的概念。相較於此，唐君毅所稱的福德原則，正是對準了康德所論的德福連結問題，並用來補充以苦罪意識為核心的正義原則⁸。此處的思考重點在於中國宗教精神的證成，宗教聯繫著道德，但並未聯繫到政治與國家問題。但在論述國家法律意識時，唐君毅也清楚提到「世界人類之全

⁴ Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969), p. 52, 197.

⁵ Jacques Derrida, «Leçon de Jacques Derrida» in Jean Halpérin et Nelly Hansson (éd.), *Comment vivre ensemble?* (Paris: Albin Michel, 2001), pp. 181-216.

⁶ 不同於鄂蘭對社會領域的不信賴而提昇政治領域的重要性，杜蘭對於社會生活與個人主義的批評並不激烈，但在鄂蘭所強調的原諒與承諾兩種德性外，補充了「團結」的德性，這也是一種面對「人如何共同生活？」問題的一種思考方案。見 Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble?* (Paris: Fayard, 1997), p. 175; *Can We Live Together?: Equality and Difference*, tran. David Macey (Cambridge: Polity Press, 2000), p. 138。

⁷ Hannah Arendt, *The Promise of Politics* (New York: Schocken Books, 2005), p. 162.

⁸ 唐君毅：《中國文化之精神價值》，頁 428。

體」⁹的世界公民狀態¹⁰。以「仁道與恕道」為核心，亦即，建立在道德意識的基礎上，唐君毅指出黑格爾國家論的缺點是「世界仍不能太平」，顯然意識到絕對國家與世界和平之間的張力。因此，他提出「世界國」的想法：

吾人必須有不滅絕已成國家，而使吾人仁義之心，通達於天下世界之道路，以嚮往一整個人類組織，即世界國。¹¹

此一論述中，唐君毅固然點出國家與世界的某種關係，但理路是「世界文化與各國文化，相依而俱存」¹²，公民既是國內的公民，也是世界的公民。這裏出現的和平意識與世界公民狀態有一隱然的連結，但並未更清楚地顯題化，也與前述的悠久問題並沒有直接連結。雖然，唐君毅一貫的立場是從道德基礎來看待和平的問題，但此處的論述若與後來實際討論「永久和平」的論述相較，仍顯得簡略。「世界國」的想法，在他後來的著作中並未重提；而事實上，康德也批評「普遍的國際國 (Völkerstaat)」¹³ 為不適合於實踐。

然而到一九五五年《人文精神之重建》時，雖僅隔兩年，唐君毅重新提出悠久的問題時，已經不完全視為形上學的「永恆」、「時間」、「歷史」的問題，雖然同樣有一宗教的關切與本懷，但加入的是「和平」的政治面向。此時的論述，明顯帶有戰爭的陰影。如果說，此一討論也同時是一種戰爭論述，並不為過。唐君毅插入戰爭論述，主要卻是在接引悠久與和平的連結中介。這一個轉折，實際上便從永恆所具超越時間的向度，轉向在歷史時間中沉浮的時間綿延（悠久）的向度。由於戰爭使得民族、文化、國家的延續成為疑問，因此，唐君毅的回答便在於終極的「非戰」——「使戰爭成不必須」，這也等同於「如何獲致永久的和平」¹⁴。但是，他所持的理由，並不是如霍布斯所謂脫離自然狀態、脫離人人相互為敵的處境，而是準道德式的理由：「人類應當想如何根

⁹ 同前註，頁 521。

¹⁰ 同前註，頁 523。

¹¹ 同前註，頁 522。

¹² 同前註，頁 523。

¹³ Immanuel Kant, *Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Völkerrecht*, in: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Berlin: Walter de Gruyter, 1923), Band VIII, p. 312 (*Kants gesammelte Schriften* 以下簡稱 *AA*)；〈論俗語所謂：這在理論上可能是正確的，但不適於實踐〉（下稱〈理論與實踐〉），見康德著，李明輝譯注：《康德歷史哲學論文集》（臺北：聯經出版事業公司，2002年），頁 143。Kant, *Zum ewigen Frieden*, in: *AA*, VIII, p. 354；《論永久和平》，《康德歷史哲學論文集》，頁 184。

¹⁴ 唐君毅：《人文精神之重建》，頁 426。

絕人類的頑梗錮蔽，根絕人類只貪安逸的生存的庸俗生活，以使戰爭成不必須」¹⁵。此種回答的方向，並不走向直接面對人類根本惡（「頑梗錮蔽」）的道德宗教，而是間接地，透過和平的政治要求（「使戰爭成不必須」），並插入文化生活的要求，以轉出道德與宗教生活的必要性。雖然論述的形式與理據都是倫理學式的，但所成立的是文化世界，並間接地藉由肯定文化世界，使道德與宗教有可以實現的領域。從這一間接關係，才進一步根據「非戰」的要求推論出以歷史的綿延為實現條件。

唐君毅這種獨特的見解，在於他回答和平的必要性所持的理由，乃是一種在歷史時間中持續存在的觀點，亦即，悠久的綿延作為一種義務。他的論點有兩層：(1) 人類有使其文化悠久存在的義務¹⁶；(2) 「文化之延續，是精神生命之伸展延長。精神生命是自然生命之超昇。我們有直接的使我們之自然生命，超升為一自然生命之義務」¹⁷。

相對於這種義務，他並不認同也不願意人類文化的短暫綿延，一如彷彿對時間的瞬間有某種否定。在文化判斷上，他認為，未能思考、未能求民族文化悠久存在之道，結果將使得文化價值如曇花一現；這是理性要求的缺陷——「缺乏一當有的理性要求，或未能實現其當有理性要求。其文化之價值，即不能算是圓滿而猶有所憾。」¹⁸ 按照唐君毅這種論斷，文化的悠久屬於理性本身的要求。然而，若未能符合理性的這種要求，追求和平悠久仍舊必須回到此一要求本身的批判運用來面對。

認為和平悠久屬於理性要求，而必須通過另一層次的批判來達致和平悠久，必須首先區別出對此問題的經驗性回答。唐君毅實際上既反對依照主觀願望以求避免戰爭，也反對只從客觀經驗來避戰求和；對前者，他引黑格爾與史賓格勒，而將問題置於「宇宙精神之本身之悠久上看」¹⁹，對後者則批評「在未上用心，而未真知在本上用心」²⁰。根據本末的區分，他也用來看政治與文化的分別²¹，認為止戰求和而達到悠久，不能純從政治來考慮。和平的奠基同

¹⁵ 同前註。

¹⁶ 同前註，頁 427。

¹⁷ 同前註，頁 428。

¹⁸ 同前註。

¹⁹ 同前註，頁 429。

²⁰ 同前註，頁 430。

²¹ 此分別並非以政治對立於文化，而是認為政治屬於文化的一種客觀表現；文化是理性

時假定了將政治奠基於文化的論點，但具體命題則是朝逐步發掘基礎的次命題發展：(1) 以民主與人文主義為和平的基礎，根據人文主義的普遍性來奠基；(2) 吸收西方的理性主義、理想主義²²；(3) 提示基督教的超越精神作為「西方之民主精神、人類和平論之最深的基礎」²³；(4) 東方智慧的補充：最深的問題待解決而基督教力有未逮之處，需仰賴東方智慧「從根超化一切非理性反理性之獸性、私慾、權力意志」²⁴。

前述的四個次命題，是《人文精神之重建》中〈西方文化中之悠久與和平問題〉文章布置的理路，按照這一有自覺的論述層次，唐君毅逐步地在分別層次上採取和平論的奠基。事實上，在這番鋪陳中，至少包含三個很難直接視為一體的和平基礎，若依照唐君毅的用語，我們或許可以稱為和平論的文化奠基；在這種文化奠基的構想中，有三種不同的意義交織在一起：(1) 作為最普遍根據的人類理性；(2) 以超越精神為標誌的宗教轉向；(3) 宗教融合的實踐轉向。若就這裏的三種意義建制來分析，則並不是一種單純的推理進程，而是為了滿足不同的意義需求。類似的論述方式，也詳細展現在《生命存在與心靈境界》的境界排比，尤其最後三境的判教義更能凸顯第三層意義要求的特徵。

若就《人文精神之重建》時期的思路來看，和平論的論述也依這三層意義鋪陳：(1) 以康德、黑格爾模式為參照的觀念論（idealism, 唐君毅稱為「理想主義」），肯定人類有理性機能，發展的是和平論的普遍義；(2) 以基督教為模式，轉向人類的宗教性，發展的是和平論的超越義；(3) 以東方智慧的內在修養為究極方案，肯定的是修養的實踐工夫，將和平論轉向內在義。因此，這三層意義又從理性奠基的普遍性，投向超越性與內在性的兩面。

從普遍性投向超越性與內在性，則是源自理性的機能。理性具有反省與超越的雙重作用，反省作用的理性以自我意識（自覺）的核心，但在自覺中透顯出主動性與主宰性，超越作用的理性則針對片面、限制等條件，產生普遍性的要求。因此，在《文化意識與道德理性》中，混用了「精神」、「意識」、「道德自我」、「精神自我」、「超越自我」，在拆解「理性」為儒家性理意義下的「此理此性」時，稱「此理此性本身為內在的，屬於吾人之心之『能』的，而不屬

心靈的所有表現活動，政治是文化表現的一個環節。

²² 唐君毅：《人文精神之重建》，頁 433。

²³ 同前註，頁 434。

²⁴ 同前註，頁 436-437。

於吾人之心之『所』的。」²⁵ 進而界定「理性」的功能特徵：

本書所謂理性之意義，乃以其超越性及主宰性為主。理性之普遍性，乃由其超越性所引出。其必然性由其主宰性引出。²⁶

晚年的《生命存在與心靈境界》又分別從體、相、用來說生命、存在、心靈的關係，用以談境界生成的橫觀、順觀、縱觀²⁷，雖有方向層次的分別（前後向、內外向、上下向）²⁸，原則並沒有太大的更動。在唐君毅對心靈或理性意義的界定中，可發現其隱喻思考影響了批判模式。他對於西方現代文化的總批判是，弊病在於「向外想辦法」²⁹、「外向、下向」、「外轉、下轉」³⁰。而解決的辦法，則是「上轉、內轉」³¹，亦即，向上超越的宗教模式與內在修養的道德模式，呼應於超越性與內在性的兩種要求。這種「內／外」、「上／下」的區別蘊涵著一種場所區分的徵象。

在哲學模式的選擇中，唐君毅徘徊於康德與黑格爾之間，他調整黑格爾體系性精神歷史過程為康德式的文化開展，並從道德具體展現於文化的事實性來調整康德的觀點³²，這一種調整可見於《文化意識與道德理性》的論述中。和平論的檢討也有類似的作法，內容雖然涉及國家論的意見斟酌，但論述動態仍舊是從黑格爾轉回康德的立場。唐君毅明顯的宗教轉向，並不完全同於康德式的「理性界限內的宗教」，其原因在於古典主義的立場，亦即，從對西方現代性的批判轉回以基督教為代表的古典精神。唐君毅的這種宗教轉向，實際上顯題化於他對哲學與宗教的抉擇問題，到晚年則落在哲學與成教的脈絡來申言。在明白唐君毅綜觀和平論的當代意涵後，必須指出，和平論其實夾雜在唐君毅的獨特思考架構中。然而本文希望探究康德的《永久和平論》在唐君毅論述中扮演何種角色，又如何延伸出宗教轉向的論斷中扮演轉折的功能，下節將對此一觀點的位置進行討論。

²⁵ 唐君毅：《文化意識與道德理性》，上冊，序頁 18。

²⁶ 同前註。

²⁷ 唐君毅：《生命存在與心靈境界》（臺北：臺灣學生書局，1986 年），上冊，頁 17、31。

²⁸ 同前註，頁 39。

²⁹ 唐君毅：《人文精神之重建》，頁 436。

³⁰ 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，下冊，頁 459。

³¹ 同前註。

³² 唐君毅：《文化意識與道德理性》，上冊，序頁 12-13。

二、康德的《論永久和平》

本文前節指出，唐君毅考慮悠久和平的問題，是從整體西方文化的表現概括來立論，而插入哲學與宗教的分野，並朝宗教的轉折，有爲了承接東方、中國文化精神的判教意圖。康德的位置被安放在哲學精神的一環，唐君毅的說法乃是援以說明西方哲學精神不足以保障悠久和平。

唐君毅認爲自現代以後，社會分工與個人主義中所含藏的特殊性原則，此種個體主義式的多元分化，在競爭的意義上，不能消弭戰爭，甚至是促進戰爭的。康德的重要性在於能提出個人的「超越涵蓋精神」，不受限於個體主義的特殊分化，其效果有二：(1) 在超越個人上，消融多元化發展中的傾軋衝突，阻止文化勢力的分離、對峙³³；(2) 肯定有一個超越個別個人的「不息之超越的泉源，而爲一超越精神」³⁴，既可涵蓋個人的特殊性，而涵蓋多元發展，又能使人相互欣賞個性，體驗客觀文化價值。基於此，唐君毅判定，康德哲學才是民主自由社會的基礎，也才能夠保證悠久和平。

從細節來看，唐君毅對康德的理解確有出入，實際的文本依據似乎薄弱。儘管如此，他從文化的角度評估康德，進而把握《論永久和平》的意義，不無洞見。從一種整體趨勢的角度看康德在西方人文世界中的位置，唐君毅從人文世界中的道德自我來設想康德的和平觀。這種設想建立在對康德「批判哲學」（唐君毅稱作「批導哲學」）的一般性論斷：

他〔康德〕的批導哲學，正是志在使各種人心能力，各得其表現施展之人文領域，而不致越位，由此以使各人文領域，相容而俱存者。³⁵

在批判所樹立的界限 (Grenze) 思維中，唐君毅認爲，康德哲學所奠定的是以道德人格爲核心的人格世界，在此人格世界中，各個不同的道德人格以敬意相聯結³⁶。唐君毅的這個理解仍然在《實踐理性批判》的範圍內。

然而，唐君毅從人格的基礎來宣稱，以人格世界或人格作爲一個類 (Gattung, species, 「種屬」、物種) 概念，但不同的是，他進而從道德性人格形成人類的理念，而不同於一般的類概念。這種解讀，是分別了知性意義下的類

³³ 唐君毅：《人文精神之重建》，頁 458。

³⁴ 同前註，頁 456。

³⁵ 同前註，頁 459。

³⁶ 同前註。

概念與理性意義下的人格理念。他認為，以「敬意」為此種人類理念（人格世界所形成的理念），超越了有限定意義的類概念（知性概念）。人類理念則進而構成康德主張永久和平的最後理據。唐君毅按照這種理解而解說：

此多諸個體在理念上，為相對地互相內在於對方敬意中的。透過如此之人類之理念，乃一方面，可把上下古今的人通起來，以思其未來，觀其悠久；一方亦即可把普天下之一切人，作絕對平等觀，望其永久和平相處。我想康德之所以能論人類歷史與永遠和平，最後理由在此。³⁷

如果從文字細節來看，唐君毅這段說法，雖未必沒有根據，但僅僅停留在《實踐理性批判》的規模中，他所理解的人類的「類」雖涉及「類概念」，並未延伸到以《判斷力批判》中目的論批判這種反思判斷所下的類概念。因此對於康德〈在世界公民底觀點下的普遍歷史之理念〉（下稱〈普遍歷史之理念〉）第二定律所談的類（或「種屬」）³⁸ 概念，並無法從康德所談的「自然」層面來理解。其次，他對於人格世界的「通」似乎也隱然以自己的感通邏輯來構想，只不過，這裏產生的是時間軸上的貫通聯繫，以成立他對「悠久」的設想。而從「絕對平等觀」來聲稱具有「和平相處」的保證。換言之，唐君毅從人格世界與人文世界中的界限定來論斷和平的道德基礎，這一基礎固然有其思想上一連貫的邏輯，但其實不合乎康德的論述脈絡。

儘管如此，並不能說唐君毅的說法有誤，至多是疏略。從大處看，他仍然有洞見，對於人類整體的共同存在，他透過康德的提示，點到了政治生活提到人類整體層面時所需要的道德基礎。同時，他的宗教轉向也某種程度地與康德式的理性宗教有可相呼應處。但為了評估唐君毅和平論的可能潛力，我們有必要回顧康德的說法。

從表面上來說，康德的道德哲學與政治哲學有不同的出發點。在道德哲學上，以個人所具的普遍性為主，基於意志自由的設準，從道德人格的角度來說明道德行為的可能性條件。而政治哲學的出發點，在於必須共同生活的群體³⁹，

³⁷ 同前註，頁 460。

³⁸ 「種屬」一詞，沿用李明輝的翻譯；〈普遍歷史之理念〉第二定律的主要條文為：「在人（作為地球上唯一有理性的受造物）身上，為其理性之運用而設的自然秉賦只會在種屬之中，而非在個體之中得到完全的發展。」見 Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: *AA*, Band VIII, p. 18；康德著，李明輝譯注：〈在世界公民底觀點下的普遍歷史之理念〉，《康德歷史哲學論文集》，頁 7。

³⁹ Arendt, *The Promise of Politics*, p. 50, 81.

因此，個人與個人之間的關係是權利（法權⁴⁰，Recht, right）的關係，共同地在法的領域中服從法的束縛與強制。在政治上發展的一個共同體，是主權國家。在此點上，康德延續霍布斯傳統，也帶有契約論的特徵。然而，獨特的是，他把和平問題放在國家與國家關係之上來思考，而不放在宗教或部落的局部衝突上，並認為應以國家的憲政體制為基礎。康德身處的啓蒙時代，歐洲民族國家經歷宗教戰爭、貿易戰爭，早已經有諸多複雜的國家與國家之間的關係。在和平的考慮上，其他思想家的討論也根據此一經驗事實出發。在康德之前，從宗教立場出發呼籲和平，早已有聖皮耶神父 (Abbé Saint Pierre) 撰有《永久和平計畫》 (*Projet de la paix perpétuelle*, 1712)⁴¹，這一計畫受到萊布尼茲、盧梭、伏爾泰的批評⁴²，康德也熟悉此計畫。然而，康德思考和平的問題是放在國家與國家關係上，亦即，國際關係的角度來思考，按照他獨特的觀察，從人類整體的歷史所蘊含的目的論判斷入手分析。

涉及「永久和平」的說法，主要分見〈普遍歷史之理念〉(1784) 與《論永久和平》(1795) 兩文。〈普遍歷史之理念〉以模仿牛頓的物理定律方式，為人類歷史擬定了九條定律；〈論永久和平〉則擬似契約書寫，以一種虛擬的和約來制定未來歷史狀態所可指引的方向。

〈普遍歷史之理念〉所採用的是「世界公民的觀點」(in weltbürgerlicher Absicht, in cosmopolitan perspective)，在普遍歷史的方向上則是就自然狀態（戰爭）與人類整個種屬的進步來立論。自然與歷史的關聯，具體成形為憲法的構造，在第八定律中，康德指出：「我們可將人類底歷史在大體上視為自然底一項隱藏的計畫之履行，此計畫即是在國家之內實施一部完美的憲法，而且為此目的，在國家之外也實施一部完美的憲法——唯有在這種狀態中，自然始能完全發展人底一切自然稟賦。」⁴³ 這一說法預先承認自然在人類歷史與行動中所扮演的角色，「自然狀態」固然是人們、國家彼此戰爭的基本條件，但也因為如此，自然可以在人類（作為種屬）中完成其目的（「第二定律」）。在康德眼中，人類共同體的國家體制仍有遭遇無窮戰爭的可能，而戰爭引發的資源耗

⁴⁰ 參見李明輝：〈康德的「歷史」概念〉，《中國文哲研究集刊》第7期（1995年9月），頁171，註47。

⁴¹ Patrick Riley, *Kant's Political Philosophy* (Totowa: Rowman & Littlefield, 1983), p. 118.

⁴² Ibid., p. 129.

⁴³ Kant, *AA*, VIII, p. 25；康德著，李明輝譯注：〈普遍歷史之理念〉，頁17。

盡，反而可以促使人與國家脫離此一自我毀滅的自然狀態，成立一個「國際聯盟 (Völkerbund)」⁴⁴ (第七定律)。爲了彼此的安全與自由尋求一條平衡法則 (亦即，國際法)，國家能夠「引進各國底公共安全之一種世界公民狀態」⁴⁵。康德在第八定律的結尾肯定：自然的最高目標是「一個普遍的世界公民狀態」(ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand)⁴⁶。康德在人類歷史中引入以自然爲基礎的目的論判斷，這種作法具有兩種意義：一是以「自然稟賦」(Naturanlage) 概念所擬似的設計取代神意 (Vorsehung)⁴⁷，由於自然的合目的性仍舊來自人的反思判斷，這種「自然稟賦」仍舊以人類理性爲基礎；二是人類歷史以「種屬」意義來凸顯人類共同生活的集體性，而這種集體性既標示了個別人的有限性，也在人類作爲生物種屬續存的有限性中插入了合目的的「永恆性」，但這種永恆性只有在歷史視野下的政治共同體上立法，才有意義。這兩種交纏的關係，使得康德所構思的歷史理性有源自自然又完成於政治的特性。以「世界公民狀態」作爲條件的思考，使得「和平」的議題被安置於這一個「歷史—自然—政治」的三層次關係中。

《論永久和平》也在類似的關係下構想。但是，更直接地扣在法的關係中來「制定」人類爲自己所設定的永久和平法，同時，更加凸顯的是超越國家限度的世界公民狀態。康德以類似於國際法的法學思考方式，陳述了具強制意義的《論永久和平》的條文，內列條文雖類似擬定停戰協定或終戰和約，但康德所設想的不是臨時的和平或單一戰爭的和平條約，而是能夠使得一切戰爭中止的和平契約。本文限於篇幅與主旨，不在此詳細討論《論永久和平》內中諸條款⁴⁸之間的關係與後世影響⁴⁹。

⁴⁴ Ibid., p. 24; 同前註，頁 14。參考 Riley 的討論，見 Riley, p. 95。

⁴⁵ Ibid., p. 26; 康德著，李明輝譯注：〈普遍歷史之理念〉，頁 16。

⁴⁶ Ibid., p. 28; 同前註，頁 20。「世界公民」(Weltbürger, cosmopolitan, kosmou politês) 一詞，有斯多噶學派的來源，如 Diogenes Laertius 記載犬儒戴奧堅尼 (Diogenes the Cynic) 說：「我是一個世界公民 (kosmopolitês)」，見 Matha Nussbaum, "Kant and Cosmopolitanism," in *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, ed. James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1997), p. 53, n.11

⁴⁷ 類似的說法在《論永久和平》見註 13 第一項附釋中也重新出現。關於此概念與斯多噶學派論 providentia 的關係，見 Nussbaum 的討論：Nussbaum, "Kant and Cosmopolitanism," *Perpetual Peace*, pp. 40-43。但「神意」在康德的脈絡下，更多地是指涉基督宗教傳統下的啓示與歷史觀。

⁴⁸ 《論永久和平》的條文包含：六條臨時條款、三條確定條款、兩項附釋、附錄兩章。六

以下從兩個角度來陳述康德的觀點：

(一) 和平方案與政治體制的法權關係

在第一部分的臨時條款部分中，最關鍵的應該是第一條臨時條款⁵⁰，因為它最涉及時間性問題，不是以暫時中止戰爭的方式設定，而是「永久」(ewig)地止戰——「一切敵對行為的終結」(das Ende aller Hostilitäten)⁵¹。困難隨之而來的是，如德希達所理解的，「永久和平」之所以具有「永久」的特徵，乃是「戰爭的永久可能性」。因此，如同康德在臨時條款一所表達的，永久和平的嚴肅

條臨時條款：1. 任何和約之締結在進行時，若是秘密地為一場未來的戰爭保留物資，它就不該被視為和約之締結。2. 任何獨立的國家（在此不論其大小）均不可被另一個國家藉繼承、交換、購買或餽贈所取得。3. 常備軍應當逐漸地完全廢除。4. 任何國家均不該在涉及對外的國際糾紛時舉債。5. 任何國家均不該以武力干涉另一個國家之憲法與政府。6. 任何國家在與另一個國家作戰時，均不該容許自己採取必會使未來在和平時的互信成為不可能的那種敵對行為，諸如雇用刺客與下毒者、破壞協約、在敵國唆使叛逆等。三條確定條款：1. 每個國家底公民憲法應當是共和制的。2. 國際法應當建立於自由國家底聯邦主義之基礎上。3. 世界公民權應當局限於普遍的友善底條件。兩項附釋：1. 論永久和平之保證。2. 永久和平底秘密條款：為戰爭而武裝的國家應當諮詢哲學家為公共和平底可能性之條件所訂的格律。附錄兩章：1. 就永久和平論道德與政治間的分歧。2. 依公法底先驗概念論政治與道德之一致。公法的先驗準則一：凡牽涉到其他人底權利的行為，其格律與公開性相抵牾者，均是不正當的。公法的先驗準則二：凡是需要公開，才不致錯失其目的的格律，均與法權和政治協調一致。以上諸條均整理自李明輝譯文。參康德著，李明輝譯注：《論永久和平》，頁 170-226。惟 Formel 一詞，李譯作「程式」，本文改作「準則」。

⁴⁹ 詳細的介紹，參見 Oliver Eberl 與 Peter Niesen 對於《論永久和平》的接受史介紹，其中按照十九世紀、二十世紀初、兩次世界大戰之間、聯合國成立的四個歷史階段來談。見 Kant, *Zum ewigen Frieden*, Kommentar von Oliver Eberl und Peter Niesen (Berlin: Suhrkamp, 2011), pp. 306-328。對於《論永久和平》的詮釋，Riley 在稍早 (1983) 的討論中，集中於七十年代、八十年代的幾個研究著作，提到了 Alexandre Kojève (1973), Lucien Goldmann (1971), Robert Paul Wolff (1970), Susan Shell (1980), Hans Saner (1973), John Charvet (1981) 的相關詮釋，見 Riley, pp. 135-166。

⁵⁰ 能夠直接影響和平的是第一、五、六條，其形式為禁制法 (Verbotgesetze, leges prohibitives) 或嚴格法 (leges strictae)，而第二、三、四條則接近許可法 (Erlaubnisgesetze, leges permissivae) 或寬鬆法 (leges latae)。Kant, *Zum ewigen Frieden*, in: AA, VIII, p. 347；康德著，李明輝譯注：《論永久和平》，頁 176。參見 Howard Williams, *Kant's Political Philosophy* (New York: St. Martin's Press, 1983), pp. 246-248。

⁵¹ Kant, AA, VIII, p. 343；康德著，李明輝譯注：《論永久和平》，頁 170。Cf., Matthias Lutz-Bachmann, "Kant's Idea of Peace and a World Republic," in *Perpetual Peace*, p. 60.

希望在於，面對未來的一切可能戰爭。而明確地說，戰爭型態不是一切人針對一切人的霍布斯式「自然狀態」，而是國家間彼此為敵的自然狀態⁵²。正是面對國家之間的戰爭狀態，康德的說法帶來一些限制，這一方面似乎無法面對部落戰爭、單一國家內的內戰、革命⁵³、獨立戰爭等型態，二方面則必然將條件設定在具有憲法體制的國家型態。因此，臨時條款的條件限制也決定了確定條款的實質內容。

三條確定條款分別指向國民權、國際法、世界公民權；三者的關係是逐步擴大的關係。由於和平構想針對的是國家間的戰爭，因此，確定條款的前兩條（共和國體制、諸國家間的聯邦制）在規定和平的同時也規定了國家體制。這種規定的意義在於：為了確保永久和平的到來，特定的國家體制是必要的；相反地，和平所保障的也是共和制的立憲國家⁵⁴。康德構想的獨特之處在於，他反對在國家以上設定一種統轄各國的「國際國」(Völkerstaat)，這一說法乃是對於〈普遍歷史之理念〉第八定律所提到「國際聯盟」(Völkerbund)構想的修正。相對於第九定律所提「完美的公民聯盟」(die vollkommene bürgerliche Vereinigung)⁵⁵（一種單純的世界公民統一體），《論永久和平》所設想的國際聯盟保存了各個國家的獨立。因為，若按照國際國的概念，在其國下所有的國家不能保有各自的自由⁵⁶，這與第一條確定條款矛盾。若根據康德的第二條確定條款來看，作為單一國家共和制的規定與世界公民狀態之間的中介，國際聯盟切開了三種層次：個人作為國家公民、國家主權、世界公民權下的國家及其公民。然而，若以國家主權不可取消的立場來說，且康德構想下的世界公民若是個人的話，此個人並沒有直接促進或建立國際和平聯盟(foedus pacificum)⁵⁷的權利。因為公民必須透過國家在聯盟中的角色行使，然而，能行使國家主權的只有國家元首；因此，必須透過國際法規定下的國家作為個體人格，以類比於

⁵² Lutz-Bachmann, p. 61.

⁵³ 此一複雜的問題，可見於康德對反抗權或革命權的否定，見 Kant, *AA*, VIII, pp. 299-300；康德著，李明輝譯注：〈理論與實踐〉，頁 125-126。

⁵⁴ Cf., Riley, p. 104, 119.

⁵⁵ Kant, *AA*, VIII, p. 29；康德著，李明輝譯注：〈普遍歷史之理念〉，頁 20。

⁵⁶ 這一點類似〈理論與實踐〉的說法，在國家中的臣民彼此平等，但對國家不具有反抗權。故而，若以國際國的方式進行和平契約的立憲，則各國將被強制所規定而喪失自由。

⁵⁷ Cf., Riley, p. 119.

道德人格的方式彼此尊重，來行使和平權。

事實上，康德在第一條確定條款中，已經引入「原始契約」(der ursprüngliche Vertrag, contractus originarius)⁵⁸ 的概念。雖然爲了脫離人類自然狀態所設定的(虛擬的)原始契約，但康德不同於霍布斯⁵⁹；康德從先天的條件(去除任何經驗目的)來單純考慮人權，原始契約是基於理性意願的立法能力來設定人類共同體的契約關係。在和平構想中，脫離自然狀態(作爲戰爭狀態)也成爲擔保的唯一可能。按照原始契約成立的共和制國家則是和平基礎的底層保障。康德以法律方式建構和平權，包含著三層法權關係(國民權、國際法、世界公民權)，然而原始基礎在於人作爲人格。依此，我們可以將第二臨時條款當作與第二確定條款互補的規定，亦即，在消極方面，國家作爲道德人格不可以任何方式被取消，而在積極方面，國家的自由又是在人格世界(「以道德人格爲基礎的目的王國」)的類比中締構聯盟。這種特殊關係表現在康德對第二確定條款的解說上，國家並不因國際法而有義務脫離戰爭狀態，國際法並不具有強制關係，但若無和平聯盟的條約，和平並無保障。在這種雙重條件中，康德帶入一種目的論式的論述，亦即，既在實際政治上認識到和平不是空想，而國際和平聯盟也不是烏托邦，也在法理上設定和平契約，那麼，夾在這兩者中間的便是一種自由立法的精神。故而，三層次的法權也就在自由(從國民權在國家內部的強制，到國際法庭中國家主權之間並無強制關係)的要求下，以理性自我立法、自行設定目的的方式，來要求和平。

(二) 理性地位以及和平論中的政治與道德

從附釋之一「論永久和平的保證」中可以看到，如同〈普遍歷史之理念〉那樣，康德再度引入目的論判斷，戰爭被賦予一種辯證式的解讀。在戰爭永久可能發生的條件下，康德發展出自然所設下的合目的性：藉由戰爭的威脅、均衡、限制而使得和平在實際歷史中有發生的可能性條件，同時，也在戰爭陰影

⁵⁸ Kant, *AA*, VIII, p. 350；康德著，李明輝譯注：《論永久和平》，頁 179：(1) 社會成員(作爲人)的自由；(2) 一切成員(作爲臣屬)從屬於(依賴於)唯一的共同立法；(3) 按照成員(作爲國民[als Staatsbürger])的平等原則所建立的憲章(憲法)。參見 Kant, *AA*, VIII, p. 297；康德著，李明輝譯注：《理論與實踐》，頁 122-123：(1) 社會中作爲人的每個成員之自由；(2) 社會中作爲臣屬的每個成員與其他成員間的平等；(3) 一個共同體中作爲公民(Bürger)的每個成員之獨立。討論見 Lutz-Bachmann, p. 68.

⁵⁹ 康德與盧梭、孟德斯鳩、洛克的關係，見 Riley, p. 131。

中投向未來。在康德獨特的歷史目的論之下，自然取代神意而推動歷史中的人類；但理性優位的原則並未被犧牲，在此，目的論判斷便具有關鍵地位：人類社群在形成國家的法權基礎上，便連結自然目的與道德目的。

「和平的保證」有三個層次：在國家的層次上，雖然個人與個人之間有衝突，但可透過立憲的強制關係彼此約束，達成國家內部的和平；在國際法層次上，預設了諸國家的分離，這是由於自然的分化保存在語言與宗教的差異中⁶⁰；國際聯盟的層次上以商業精神為擔保，為尋求利益而促進商業與貿易，這種既分離又聯繫的關係能夠促成和平。在這一系列的說明中，自然與理性有一種合作。康德指出：雖然人有自私的喜好，但「理性能使用自然底機械作用作為一項手段，使它自己的目的（法律規範）有發展的餘地，並且也藉此（就國家本身之能力所及而言）促進並確保內在及外在的和平」⁶¹。康德的這種說法從目的論判斷來連結政治與道德⁶²，一方面，道德是實際政治的基礎，但另一方面，政治不能滿足於治術 (Staatsklugheit)⁶³ 的經驗特徵。故而，康德認為只能設想一個道德的政治家 (ein moralischer Politiker)，而不能設想政治的道德家 (ein politischer Moralist)，亦即，只有與道德並存的政治治理，而沒有符合政治利益的道德——在此，康德反對馬基維利式的權術政治⁶⁴，但也意識到實際政治中任意推翻主權者的危險。判別的基準在於是否有依照普遍自由而成立的法權（新的自然權利）概念。同時，康德藉此推論出政治與道德的一致關係，並連帶嚴格區分政治裏面的兩種層次：一是政治的技術性問題（與治理技術相關）；二是政治的道德問題，和平便屬於此種道德問題⁶⁵。

對康德來說，實踐的理性原則必須以形式原則為優先，在類似於道德法則

⁶⁰ Kant, *AA*, VIII, p. 367；康德著，李明輝譯注：《論永久和平》，頁 203。這裏所指的宗教，並非康德心目中以道德為基礎的普遍宗教，而是個別信仰體系所形成的宗教。

⁶¹ *Ibid.*, pp. 366-367；同前註，頁 202。

⁶² Riley 便將《判斷力批判》解讀為具有政治意涵的著作，而從文化與自然的關係，來說明世界公民的整體性，其中，政治、法律、和平都包納在合目的性的統一中。Riley, p. 78, 84。

⁶³ Kant, *AA*, VIII, p. 371；康德著，李明輝譯注：《論永久和平》，頁 209。

⁶⁴ *Ibid.*, p. 373；同前註，頁 211。李明輝：《孟子重探》（臺北：聯經出版事業公司，2001年），頁 161。

⁶⁵ *Ibid.*, p. 377；康德著，李明輝譯注：《論永久和平》，頁 215；李明輝分別譯為「技術課題」(Kunstaufgabe, problema technicum)、「道德課題」(sittliche Aufgabe, problema morale)。

的德福連結上，有一個普遍性的令式：「先追求純粹實踐理性底王國及其正義，那麼你的目的（永久和平之福）將自然地歸於你。」⁶⁶ 對於此一令式，康德的解說並非單純地立足於實踐理性原則，也還訴諸目的論原則：

就公法底原則而言（因而關聯著一種可先天地認識的政治來說），道德本身具有以下的特性：它越少使行為依恃於所預定的目的，即所欲求的好處（不論是自然的還是道德的），它反而大體上越是與這項目的相吻合。這是由於唯一決定什麼是在人際之間合乎法權之事的，正是（在一個民族中或者在各個民族底相互關係中）先天地形成的普遍意志。但只要所有人底意志之這種統合將在踐履中一貫地進行，它也能同時依自然底機械作用成爲一種原因，產生所企求的結果，並且使法權底概念產生效果。⁶⁷

順此論點，康德將目的的經驗性壓縮到最低，藉以從形式普遍性的角度來說目的的達成。在政治領域內的德福連結，所指的是先天的普遍意志所規定的人權關係，但如同自由的因果關係，在政治上也有法權上的因果關係。然而，實際政治所質疑的困難正是「（普遍）意志的統合」(Vereinigung des Willens)。故而，即使在和平的斷言令式下，仍舊有一種信仰的層次拉張開，而這種信仰或宗教層次則受到目的論判斷的節制。在此段引文中固然沒有提到自然的歷史，但以自然機制所設定的因果關係卻是此種政治希望所仰賴的。

「附錄一」與「附錄二」檢討現實政治中道德與政治的緊張，而在理念上尋求兩者的一致。康德的永久和平構想，仍舊以道德原則籌劃政治的最高目的，但由於論述中插入一整個國家論的法權思考，使得和平論述也必須處理政治與道德的一致性。和平，乃是政治領域的最高善；但康德從法權論述設定國家的憲法體制與國際法，而後才立足於世界公民權的立場談政治中的道德。按照目的論判斷的歷史觀，人類整體具有世界公民權的可能性；但永久和平雖以普遍意志爲基礎，卻不以歷史終結爲保證。相對地，如同道德王國之中最高善的實現，政治領域中即使已經有法則性的保障（道德法則、國民權利、國際法、世界公民權），永久和平卻不是立刻可實現的。就此意義來說，永久和平乃是希望，蘊含一種宗教性的解讀可能⁶⁸。

⁶⁶ Ibid., p. 378；同前註，頁 216。

⁶⁷ Ibid.; 同前註。

⁶⁸ Williams, *Kant's Political Philosophy*, p. 263. Robert Taylor 也從倫理宗教脈絡理解康德所謂「永久和平」與「最高善」的關係，甚至稱爲「政治宗教」，見 Robert S. Taylor, "Kant's

對康德來說，永久和平作為政治希望，雖有宗教的樣貌，論述中也從自然的計畫來看人類歷史，但他仍依據道德基礎與法權規定來展示政治領域中的和平構想。這一點完全置換了純宗教的和平計畫（如聖皮耶所呼籲），也以自然的歷史取代基督教的啓示歷史，反映著啓蒙時代的特徵，按照康德的批判立場，永久和平論的宗教指向毋寧仍是理性的道德宗教。

如同唐君毅所主張的，康德的最後依據在於道德；這一論斷大體無誤，但並不能全幅呈現康德政治思維的曲折。對於康德的永久和平論，唐君毅的理解局限在道德人格的敬意上，而忽略康德從國家到世界公民的法權論述。他對康德的和平論批判也借重黑格爾的國家論，不過也仍從黑格爾回返康德，此一主張有其洞見，此部分將略見於後。唐君毅肯定康德永久和平論的道德基礎，並將視野拉到宗教的層面上，此一趨向與康德的原始構想似有可相呼應處。因此，下一節將檢討唐君毅對於悠久與和平的宗教轉向。

三、唐君毅和平論的宗教轉向

除了法權基礎的理解差異外，唐君毅從黑格爾的國家論來檢討康德的和平論⁶⁹；他忽略康德對於共和制國家觀與國際法的規定，也受限於黑格爾國家觀中對於世界精神與戰爭的肯定。在此限制下，唐君毅轉述黑格爾的批評：「康德之永久和平論，是不切實的，康德之人類之理念，是無力的，而國家存亡命運，則由世界精神之行程決定，這確成了康德之見之最深的疑難。」⁷⁰ 唐君毅的批評接受黑格爾以國家論為前提的立場，也認為人類的理念若要實現，必須落實為黑格爾意義下的倫理生活。順此批評，康德論及國與國的國際法關係，由於欠缺更高組織以為裁判，「則國際條約，本身是抽象的，無絕對拘束力的」⁷¹。

由於唐君毅不走入法權思考，而轉入黑格爾國家論，他的批評仍嫌抽象；

Political Religion: The Transparency of Perpetual Peace and the Highest Good,” *The Review of Politics* 72.1 (2010): 9-13。另參見李明輝：〈康德的「歷史」概念〉，頁 172-173。

⁶⁹ 唐君毅對黑格爾國家觀的批評，可分見於唐君毅：《人文精神之重建》，頁 465-466；《文化意識與道德理性》，上冊，頁 254-263、292-296。

⁷⁰ 唐君毅：《人文精神之重建》，頁 464。

⁷¹ 同前註，頁 466。

但其思考方向卻是從黑格爾轉回康德，這是透過對黑格爾國家論的批判所推出的。唐君毅的焦點在於歷史的未來，反對黑格爾以世界精神的實現來看待國家與歷史的終結；他的視野放在超越特定國家的普遍人類，但面向尚未實現於歷史的未來，這卻是宗教的宇宙精神所開啓的角度。

黑格爾以國家作為客觀精神實現的倫理實體，並在國與國的衝突中肯定戰爭的實質意義，以戰爭狀態來等待世界精神的法庭判決；對唐君毅而言，黑格爾這種說法具有一定的客觀性。但他也在黑格爾歷史論述中看到一個理論縫隙：一方面，國家敵對戰爭中的成敗，「最後只能付之天命之悠悠」⁷²；但另一方面，歷史事實只是一種事後的觀點，但人面對未來，卻仍是空白⁷³。在西方脈絡下，「天命」常與基督教的「天意」、「神意」(Providentia, Vorsehung, Providence) 連結，而不單單是希臘文化中的「命運」(moira, Schicksal, destiny)；如同康德所進行的目的論置換，天命的說法開啓了有關未來的想像。唐君毅也以理想主義的角度來設想此問題：

未來之空白，如何去填充，正是人最具體現實的問題，而此問題之解決，仍只有以未現實化具體化之當然理想為先導。此即須仍重返於康德。此重返於康德，同時亦使我們必須在定置一超國家之天下太平之理想。⁷⁴

唐君毅據此論點提出對黑格爾歷史觀的批評，也陳述他認為應該重返康德的理由。事實上，他贊同康德的是永久和平的理想（「天下一家」），這一點開啓通往世界公民思考的可能性。他扭轉世界精神具體化的歷史進程（黑格爾的歷史停留於國家作為市民社會的頂點），視世界精神為一種國與國的並列關係：「我們可將黑格爾式之哲學心靈，由縱的化為橫的，同時將其世界精神之理念，亦可由縱化橫。」⁷⁵ 在這種幾何圖像式語言下，唐君毅重新設定世界和平的問題，並意識到在國家之外，介於國與國關係（國際法領域）的和平問題。

唐君毅認為：依照黑格爾所說，國家屬於客觀精神的表現，但在國家之上還有絕對精神，可以表現為國際的全人類有機組織——如藝術、宗教、科學、哲學——「這些都是個人面對宇宙全體而有之精神表現，因而是超國界的」⁷⁶。

⁷² 同前註，頁 467。

⁷³ 同前註，頁 468。

⁷⁴ 同前註。

⁷⁵ 同前註，頁 469。

⁷⁶ 同前註，頁 470。

根據國際政治的現實感。唐君毅仍斷定在實際國際之間的傾軋條件下，和平的國際組織尚非具體實現的，在此組織實現之前，仍須先盡忠於自己的國家，進而以「思想全人類的有機組織、天下一家」來當作「人之最高的道德」⁷⁷。這一點比他在《中國文化之精神價值》論世界國的看法，更謹慎與切合實際。承認有超國界的文化組織，顯示出世界性的形式，這是唐君毅認為必須從黑格爾重返康德和平理想的地方。當黑格爾批評康德構想的高於諸國家的全人類組織在現實上不能成立時，唐君毅則認為，此種世界公民狀態的組織以國際性的文化組織為實現條件。人文世界無疑是作為具有世界公民意義的公共空間，但當代的人文世界仍遭受莫大威脅。

故而，唐君毅從人文領域的軋裂分裂來看待當代的和平危機；他以道德要求的實踐來檢討，發現國際和平組織有空洞而無效的困難，若要以凝聚人類整體為目標，這也還有道德的實際困難。不可否認，即使從道德的角度來看，和平仍有理由作為政治領域的理想，是政治的「最高善」。略微不同於康德訴諸於「先天普遍意志」，唐君毅從外延量來看待國際和平的問題，他肯定在二十世紀的軋裂分裂是以「世界性」的形式出現，這種「世界性」造成人類的人文世界分裂：

要凝協斡旋今日整個人類人文世界之分裂，即須世界之諸個人之有涵蓋持載全世界社會人文之胸襟，或世界中心道德力量之存在。此方是世界和平天下一家之具體實質的精神條件。⁷⁸

唐君毅從道德活動的涵蓋（外延）來看待此種人文世界的分裂。他也意識到道德傾向的困難：涵蓋範圍愈廣，胸襟須愈廣大與道德力量須愈強；涉及的人越

⁷⁷ 同前註，頁 470。但就政治領域本身來說，唐君毅認為民主制有優先性，並在此基礎上添增道德文化的陶養機制：「最良善之政治必為由承認民主政制，而又在制度之外求改進其下之人民之社會政治生活之民主政治。此即為一種兼以道德文化之陶養改進人民之政治意識之民主政治。」（唐君毅：《文化意識與道德理性》，上冊，頁 255）參見劉國強：〈唐君毅的政治哲學〉，《當代新儒學論文集·外王篇》（臺北：文津出版社，1991 年），頁 67。康德做了更細微的區分，在主權的統治形式下有君主制、貴族制、民主制，而在政府形式下分別有共和制、專制 (Despotism)——「國家恣意執行它所制定的法律」（李明輝譯為「獨裁」）。政府形式意味著治理的方式，康德認為，對人民來說，治理方式（共和或專制獨裁）比國家形式（民主與否）更重要，而堅持代議的共和制，討論見 Kant, *AA*, VIII, pp. 352-353；康德著，李明輝譯注：《論永久和平》，頁 181-183。

⁷⁸ 唐君毅：《人文精神之重建》，頁 472。

多，人文世界愈加分裂，普遍意志的凝聚愈難。他在和平的普遍義上，看到了和平實現的具體困難，也因此促使他轉向和平的超越義。

在《文化意識與道德理性》之中，唐君毅有類似的看法，但他首先看到世界和平在超國家意識上的困難，在於胸襟心量有限制，不能趨於無限。他認為，國家界限是「求和融貫通的生活之涵蓋意識」⁷⁹的界限，但此涵蓋意識不能直接地呈現為無限的；若要突破限制，頂多能「逐漸擴充」，在前進、保存中超越界限，而非直接破除界限⁸⁰。而相較於普遍意志的凝結，唐君毅認為從超越國家意識的路發展，必須是「節制國民之權利欲（權力欲），而超化其向外侵略之意志之道」；原因在於，他推敲人類之所以有彼此的隔膜、衝突而戰爭，並非基於國家意識，而是隨國家意識轉出的「權力欲與財富欲」，所追求的不是公共意志表現，而是個人私欲中的物質利益與權力（兩者合稱為「權利」⁸¹）。節制這些欲望的方法是透過文化、教育、道德的力量⁸²。這一個解決方案，除了肯定文化意識的道德基礎外，走的是和諧融合、相互了解、相互尊重的道路。背後的思維，仍舊是根據道德人格而來的敬意，但立足點卻與康德從法權角度來思考和平有極大差異。唐君毅此處所提的道德限制與《人文精神之重建》所意識到的困難，相去不遠。但《人文精神之重建》所提出的宗教之道，也仍有其獨特之處，這正是我們所謂的「宗教轉向」。

從宗教角度發揮永久和平的想法，似從政治領域跳躍到宗教領域；然而，

⁷⁹ 唐君毅：《文化意識與道德理性》上冊，頁 271。

⁸⁰ 同前註，頁 272。

⁸¹ 唐君毅使用「權力欲」與「權利欲」兩詞，有時交替使用。但若細究其間差異，他又清楚概念上的分野，例如，他在檢討社會契約論時，能夠從權利讓渡的問題，來指出他不同意處，見唐君毅：《文化意識與道德理性》，上冊，頁 215-217。權力意識是政治意識的根本（同上書，上冊，頁 199），民主政治優於君主政治、貴族政治處，就在於能夠限制權力（同上書，上冊，頁 250）。根據唐君毅行文，可以看出，他認識到，受到法律保障的是權利（法律意識的討論，見同上書，下冊，頁 295）。但唐君毅仍批評，法律所保障的可能是私利考量下的權利，相對也會衍生出有法律依據的「權利欲」。前引的「節制國民之權利欲」（同上書，上冊，頁 273），則是在肯定國家存在的必然性上，肯定國家意識的公共性，辯護國家意識的合理性時，認為侵略戰爭來自國民的私欲（結合權力與利益的權利欲）。唐君毅此說，更遠離康德從權利（法權、Recht）立說的道德形上學，對康德來說，權利（法權）所規定的是個人與個人之間的關係，個人對自己的規定才是道德法則的領域。

⁸² 同前註，頁 273。

若依照康德原有的宗教面向來說，道德宗教的基礎原本已是政治論述奠基所須預設的。若再就唐君毅對政治領域的限制來說，政治乃是文化的一部分，政治無法解決和平問題，而須訴諸道德文化的涵養，也屬於他的一貫見解。然而，切入宗教領域，則是藉由對基督教的肯定與限制，來遂行和平論的補充；唐君毅的思考方式其實是從和平的超越義轉向和平的內在義。

唐君毅對基督教的肯定，其實著眼於宗教對話與價值體系安排的判教目的，在和平論的文字上雖著墨不多，因為他認為是十分明顯的道理：「基督教所要建立的上帝之天國，正是人類之天下一家之超越的模範。」⁸³ 順著康德的道德形上學來談，也有可接通處：「超越涵蓋之精神」可以「由信上帝而得陶養。人再通過對耶穌之信仰，即可陶養其為人類而犧牲之精神」⁸⁴。但他仍舊認為，基督教是西方文明最能夠成就天下一家、永久和平的精神條件。

唐君毅進一步談基督教的限制，要點有二：(1) 三位一體的教義，蘊含有獨占上帝啓示（天啓）的可能詮釋，對於異教徒的排除（經由最後審判而劃分天堂、地獄之路），導致宗教戰爭的歷史。這是以宗教教義埋下戰爭種子的一個可能。(2) 基督教固然可陶養超越涵蓋的精神，但目標在於人死後的復活得救，「不直接在此人文世界之開展，以成就人格世界之相互感通」⁸⁵，這種趨向是超人文的，而無法在此世間安頓和平與悠久的事業。

從西方哲學到基督教，唐君毅認為，這兩個文化支柱都在促進人間世界的永久和平與悠久續存上功虧一簣。他從政治哲學的論述轉向宗教論述，所預備的是，在宗教平面上，藉由東方思想兼具哲學與宗教成分的特徵，指出一條「天下太平、人文悠久」的道路。從後黑格爾哲學（馬克思、尼采、佛洛伊德）的發展，他認為反而加重了「非理性、反理性」的成分，而如同他肯定基督教的積極價值一般，他反而欣賞現代以前的中世紀時期⁸⁶，這是他獨特的古典主義傾向。綜觀他所反省的大脈絡，他提出的診斷是：

實際上順康德、黑格耳理想主義的發展，正應當於向上發現一超越自我，向外看理性客觀化於自然歷史之後；即轉而向內，去求如何開拓人之道德理性的心，去向下體察一切非理性反理性者，而由道德實踐，與人文社會

⁸³ 唐君毅：《人文精神之重建》，頁 472。

⁸⁴ 同前註，頁 473。

⁸⁵ 同前註，頁 474。

⁸⁶ 同前註，頁 307-309。

之裁成，以加以超化。然而此未作到。⁸⁷

診斷用語中包含了兩組方向圖像：向上／向下，向外／向內。他的論斷實際上落在向內／向下的困局上：由於當代或現代西方文化無法內在地超化向下的力量，因此，向上的力量無法實現。根據這個診斷，他從東方智慧來補充的，則是「主觀內在的超化」這種實踐能力。因此，攏統放入東方智慧標籤下的儒家、道家、佛教、印度教，所能夠展現的是：

〔東方智慧〕其思想，皆與其說重在本理性以建立理想，不如說重在「如何用工夫，使理性之久大的相續流行於現實生命」成可能，從根上超化一切非理性反理性者。⁸⁸

唐君毅的解決方案便從客觀的和平困局轉到主體的內在修養上，這與《文化意識與道德理性》所主張的限制權力欲，其實相呼應。按照這一補充，東方智慧（尤其是中國思想）能夠促進和平的，乃是講究實踐方法論（實踐工夫）的道德修養論。

順此診斷，唐君毅仍舊撰寫了〈印度與中國先哲之宗教道德智慧之方向〉、〈中國人之日常的社會文化生活與人文悠久及人類和平〉來發展他的永久和平論。這兩篇文章，一是進行印度智慧與中國智慧的會通，並證成兩者都可歸於東方智慧的說法；二是確立儒家文化在道德修養與社會生活的彼此配合上，能夠安立價值、安頓生命的獨特優點。對東方智慧的價值肯定，反映著唐君毅對西方文化的回應與補充。但就道德修養與日常生活的結合來說，其思考邏輯指向能貫徹上、下、內、外圖式的解決之道；所謂「精神的合內外之道」，所體現的是他結合著和平的超越義與內在義的看法。因此，從道德哲學的奠基來說，唐君毅其實肯定了由康德發現的「理性」，他也稱之為「超越涵蓋精神」。他以此為線索，構想一套適合發展人文世界、並促成人文世界能悠久續存的思想體系，而且認為必須能夠落實於實際生活上。在這種實踐要求下，按照文化哲學的思考視野所拋出的線索，唐君毅不滿足於政治哲學的解決，而毋寧歸於一種文化陶成的道德修養來當作解決方案。

宗教轉向也似乎可以如此理解：儒家的宗教向度保存在天地關係（天道、敬拜祖先、聖賢、鄉土情誼、農業型態）中，亦即，傳統儒家社會生活所已經

⁸⁷ 同前註，頁 478。

⁸⁸ 同前註，頁 479。

實踐出來的生活方式；這種宗教向度不脫離道德、倫理的基礎，因此，能夠作為一種思想與行為典範來回應純政治領域的和平方案。事實上，唐君毅晚年所謂的「成教」也是在此方向上成立的。對於日常生活的重視，展現唐君毅思考的一個不同意義，他不純然是以哲學的立場來考慮問題，而更重視文化作為一種動態過程中「培養」、「陶成」、「教化」、「教育」的力量。面對戰爭的永恆可能性，他關注於社會凝聚的力量；因此，對於和平的奠基，他所期盼的，是從文化體的教化來擔保和平的道德基礎，而不是法權向度的世界公民權。

唐君毅的宗教轉向在這一點上顯出其局限。在康德那裏，永久和平論固然以道德為基礎，也呈現出宗教向度，但論述主軸放在不可取消的政治領域中。國家既是和平實現的條件（共和制），也是受限制的政治實體。在此思考中，和平所預設的國際關係以法權方式成立了一種國際的公共空間。唐君毅的和平奠基則是在政治領域的底部，另撐出一個文化實體，以文化來限制政治，這就讓政治的公共空間轉成為文化的公共空間，也使得和平的普遍義，朝向超越義與內在義發展。這種作法使得和平的法權論述落為第二義的，而非如康德所看待的第一義。唐君毅見到的是純從法權角度建立永久和平的不足，其宗教轉向也必須連同道德理性的奠基來說；即使如此，唐君毅也不能否認康德的法權規定作為前提。因此，他的宗教轉向是以文化的公共性為著眼，只有在文化的世界公民狀態下，對康德的補充才有實踐上的意義。對於康德來說，法權界定下的和平雖是第一義，卻是一消極條件，亦即，人類趨於良善的歷史進程，必須以排除戰爭的可能性為前提。康德視為積極條件的「天意」，其實是被自然合目的性的所取代，進步的歷史仰賴的是這種自然所賦予的「非社會的社會性(ungesellige Geselligkeit)」⁸⁹，進步的觀點則仍是以道德責任為基礎，才推致到世界公民的社會。至於政治與道德的一致則仍須訴諸於公共性、公開性(Publizität)⁹⁰，以作為公法（萬民法）的形式。唐君毅的論點雖然在法權思想上偏於貧瘠，但在此公共性上的思考則與康德吻合。

在唐君毅的論述中，和平的超越義與內在義都在文化的視野下，有其世界性的開展，亦即，人文世界作為一種公共空間而開啓。康德在「永久和平的保證」中假定了語言與宗教的區隔，但他也肯定「當文化進步，而人類在原則方

⁸⁹ Kant, *AA*, VIII, p. 20；康德著，李明輝譯注：〈普遍歷史之理念〉，頁9。

⁹⁰ *Ibid.*, p. 381；康德著，李明輝譯注：《論永久和平》，頁220。

面逐漸接近較大的一致時，便導致在一種和平中的協同」⁹¹；這種文化溝通確實逐漸在當代世界中實現了。但在當代，不只語言文化溝通、商業發展以全球化的方式實現，連戰爭的危機也因為核子危機而以危害世界本身的方式出現，這卻是康德所未預見的，鄂蘭則明確指出此種政治領域內的自我取消的困境。此種世界性乃是永久和平論所觸及的底線，也是唐君毅在當代中感受到的困境。

結 論

康德的《論永久和平》在國際關係、國際人權、人道救援等方面有深遠影響，其哲學意義在當代仍舊引起相當多的討論，不論是德希達、哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas) 或羅爾斯 (John Rawls) 乃至賀弗 (Otfried Höffe)、阿培爾 (Karl-Otto Apel)、努絲包姆 (Martha Nussbaum)、泰松 (Fernando R. Tesón) 都延續了這條論述的軸線。相對之下，從儒家傳統出發，能夠對此一世界公民的共同議題有何貢獻呢？唐君毅的論述固然有其限制，但在他所處的時空環境下，仍舊勇毅地提出他的反省，也提供他的解決方案。我們未必有必要重複採用他的版本，但他所提示的方向，或許仍有值得發展之處。

唐君毅的永久和平論，順著和平的普遍義、超越義、內在義而環扣連結，形成他思想論述的特殊性。透過唐君毅與康德的對比，我們可試從以下三點來評估唐君毅在永久和平論上的思想效果：

(1) 和平論述鑲嵌在唐君毅面對傳統文化與西方外來文化交會時的回應模式裏。因此，牽動著他根據儒家價值觀理解所得出的回應策略。他的模式是從哲學內的政治意義，轉出宗教向度。這個模式有其相對的複雜性，但不論所涉及的是政治、文化還是宗教，唐君毅的立場都是站在道德理性的立場來整體地思考。故而，在複雜中有其單純性（以道德意識為基礎）；複雜的是回應的策略與型態，單純的是奠基性的思維，亦即，藉由道德基礎為政治與宗教奠基。

(2) 儘管唐君毅強調文化陶成的立場十分接近康德在《判斷力批判》論「文化」的觀點，但其道德修養論係根據理性的超越與涵蓋，論述根據不同於康德認為「文化作為自然目的」係根據合目的性的反思判斷。類似的差距也發生在

⁹¹ Ibid., p. 367；同前註，頁 203。

唐君毅評斷康德「永久和平論」的根據上；康德式的「迂迴」在和平論述上加上歷史的目的論、政治體制與法權（權利）規定、國際法與世界公民權等至少三層的迂迴論述，對於唐君毅來說，不如直接回到道德修養的實踐工夫上。這種差異也限制了唐君毅能參與國際的永久和平論之視域。然而，道德奠基的角度並非一個單純的錯誤，事實上，當代的倫理學對政治哲學的思考，仍有待於進一步發揮「政治的道德奠基」這一軸線的思考。問題便在於：必須更深入地吸收康德後學在當代開展的新反省，即使從唐君毅的政治哲學來看，這原已經是一項挑戰；但從另一方面看，唐君毅所關心的人類根本問題，仍有可能開啓新的論述與對話空間。

(3) 純就非政府組織的和平努力來說，跨國的人道救援、人權觀察等體制化或非體制化活動實質地促進了人類的彼此感通關係。唐君毅所集中關注的文化陶成及道德修養，若能配合他的普遍感通論，而朝一個當代的人類共同體思維邁進，或許更能夠彰顯出獨特處。而以文化限制政治的觀點，蘊含著對於政治領域的批判力量，這一種不全然受政治領域吸納的文化抵抗力，有可能在更深化當代政治哲學的檢討中，扮演新的角色。關鍵問題或許在於：文化領域所形成的公共空間能發揮哪些促進和平的功能？前述的非政府組織等多樣的和平努力或許可以視為開展出此種文化的公共空間，但仍需要有更多樣、更深刻的文化溝通來促成此種公共空間的具體實現。

唐君毅對永久和平所鑄思的線索，對於當代新儒家的發展其實有彌足珍貴的啓示。人類共同體如何維繫？不同的社會文化如何彼此尊重、學習、包容？共同體的廣納百川必定包含了不同社會背景、種族、血緣、膚色、信仰的人，在共同體中，如何面對外來者？又該如何身處外來者之間，或者反過來，如果自己變成他人眼中的外來者時，在移動遷徙中與異文化接觸時，又該如何處身（身體基礎如何，實際的行爲又該如何）？這些問題仍舊是目前亟需思考的課題。在唐君毅的諸多論述中，早已經提示出了許多值得參考的方向；在和平論述中，儘管仍然有許多限制，但卻保存有活力的思想動力，容許開拓更多的議題，並尋求與當代政治、實踐哲學有更多、更深入的對話關係。從唐君毅的思想經驗出發，開創新視野下的實踐哲學，或許正是當代儒家思想所須面對的任務。

唐君毅的永久和平論

——視野與局限

黃冠閔

經過動亂的二十世紀，人類的共同生活在飽經威脅後，面臨新的挑戰並也投注新的展望。當代中國哲學持續思考此一人類續存問題，其緣由除了源自當代具體歷史經驗外，還包含著中國現代性的轉折與傳統價值調整的要求，唐君毅對永久和平的省思也提供了吾人反省的思想資源。本文從三部分來檢討唐君毅與永久和平論的關聯，第一部分簡略地陳述唐君毅有關和平的論述脈絡，整理其不同作品中的討論線索；第二部分探討唐君毅涉及康德《論永久和平》的基本思路，並以康德的論述為對照，比較兩者的異同；第三部分回到唐君毅獨特的宗教轉向，從其對西方現代性的回應與批判，以彰顯出唐君毅希望樹立文化方向的立場。透過此三部分的檢討，本文標示出唐君毅對文化差異的敏銳觀察，同時指出其和平論欠缺法權論述的開展，但仍在宗教轉向上，注意到文化的公共性；此一公共性的思考仍類似於康德。唐君毅的和平論觸及了世界公民狀態的普世性，也構成思考當代中國哲學與現代性批判的一個向度；人文世界作為公共空間或許能夠為人類共同生活的可能性提供一條思考線索。

關鍵字：共同體 世界公民 悠久 政治 宗教 戰爭

Tang Jun-yi on the Perpetual Peace: Horizons and Limits

HUANG Kuan-min

Having passed through the tumultuous twentieth century, in which our very existence came under severe threat, mankind is still faced with a host of challenges. Numerous possibilities present themselves as well. How to address these challenges and seize these possibilities is the concern of contemporary Chinese philosophy, which has to address these issues not only because of the historical experiences of the Chinese people but also because of the need to adjust traditional values. In this respect, Tang Jun-yi (1909-1978) is representative both of Chinese philosophical contexts and of contemporary Confucian currents, for he provides profound reflections on the possibility of a perpetual peace. This paper treats Tang's thoughts on perpetual peace in three parts. In the first part, I state briefly the context in which Tang mentions the idea of peace. The second part compares and contrasts Tang's views on peace with those expressed in Kant's *On Perpetual Peace*. In the third part, I consider how Tang's religious viewpoint contrasts with that of Kant, and how it renders a response to and a critique of modernity in giving a cultural orientation. Through these considerations in three parts, I would like to ponder on the space left open by Tang's acute observation of cultural difference. Although Tang, unlike Kant, underestimates the importance of rights in peace, his religious turn pays attention to the public nature of culture, and as such it is in line with Kant's views. Tang's theory of peace touches on cosmopolitan universality and constitutes a meaningful dimension for thinking about contemporary Chinese philosophy and the critique of modernity; Tang's idea of the world of humanity qua public space can provide a clue to thinking about the possibility of human beings living together peacefully.

Keywords: community cosmopolitan perpetual politics religion war

徵引書目

- 李明輝：〈康德的「歷史」概念〉，《中國文哲研究集刊》第7期，1995年9月，頁157-182。
- _____：《孟子重探》，臺北：聯經出版事業公司，2001年。
- 唐君毅：《中國文化之精神價值》，臺北：正中書局，1979年。
- _____：《人文精神之重建》，臺北：臺灣學生書局，1980年。
- _____：《中國人文精神之發展》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- _____：《文化意識與道德理性》，臺北：臺灣學生書局，1975年。
- _____：《中華人文與當今世界》，臺北：臺灣學生書局，1975年。
- _____：《生命存在與心靈境界》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 唐君毅全集編委會：《著述年表》，收入《唐君毅全集》第29卷，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 康德著，李明輝譯注：《康德歷史哲學論文集》，臺北：聯經出版事業公司，2002年。
- 劉國強：〈唐君毅的政治哲學〉，《當代新儒學論文集·外王篇》，臺北：文津出版社，1991年。
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969.
- _____. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005.
- Derrida, Jacques. *Of Hospitality*. Trans. Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- _____. «Leçon de Jacques Derrida» in Jean Halpérin et Nelly Hansson (éd.), *Comment vivre ensemble?* Paris: Albin Michel, 2001.
- Fröhlich, Thomas. "Cultural Patriotism and Civil Religion in Modern Confucianism: A Brief Discussion on the Outlines of Tang Junyi's Political Thought." 《國際儒學研究》第14輯，北京：九州出版社，2006年。
- Kant, Immanuel. *Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Völkerrecht*. In: *Kants gesammelte Schriften*. Band VIII. Hrsg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1923.
- _____. *Zum ewigen Frieden*. In: *Kants gesammelte Schriften*. Band VIII. Hrsg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1923.
- _____. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*. In: *Kants gesammelte Schriften*. Band VIII. Hrsg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1923.
- _____. *Zum ewigen Frieden*, Kommentar von Oliver Eberl und Peter Niesen. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- Lutz-Bachmann, Matthias. "Kant's Idea of Peace and a World Republic." In *Perpetual Peace*:

- Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Ed. James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1997.
- Nussbaum, Martha. "Kant and Cosmopolitanism." In *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Ed. James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1997.
- Riley, Patrick. *Kant's Political Philosophy*. Totowa: Rowman & Littlefield, 1983.
- Strauss, Leo. *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Westport: Greenwood Press, 1973.
- Taylor, Robert S. "Kant's Political Religion: The Transparency of Perpetual Peace and the Highest Good." *The Review of Politics* 72.1 (2010): 1-24.
- Touraine, Alain. *Pourrons-nous vivre ensemble?* Paris: Fayard, 1997.
- _____. *Can We Live Together?: Equality and Difference*. Trans. David Macey. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Williams, Howard. *Kant's Political Philosophy*. New York: St. Martin's Press, 1983.