

從民本到民主：儒家政治文化的再生

陳運星*

摘要

本研究主要是以西方政治文化的概念，來探討儒家「民本」政治思想的內容與特色有那些。本文試圖點出儒家民本思想中的「道德因素」，對促進民主政治發展具有直接地助力作用。

本文中，將試圖從先秦儒學，經宋明理學，到清代考據儒學，直到當代新儒學，整理、分析並耙梳出儒家「民本」的脈絡與真諦，以及「民主」之可能開展精神方向與實際方法，希望透過創造性的詮釋與批判的繼承，能給予儒家政治文化重新再生之契機。

關鍵字：民本、民主、政治文化、儒家、當代新儒學、道德因素

收件 2004 年 12 月；修正 2004 年 12 月；接受 2005 年 1 月。

* 本文作者為朝陽科技大學通識教育中心副教授。

作者感謝匿名審查人之詳細審閱及提供寶貴的修正意見。

壹、前言

一、本文之研究背景

儒家文化沒有發展出民主的政治制度與科學的研究方法，這是近代中國知識份子鄙棄自己儒家思想的最重要的原因。自 1919 年五四運動以來，有不同的變法維新的主張，如全盤西化論、文化本位論、中體西用論，西體中用論…等。

於是，有人探討東、西文化差異其中的原委，歸結如下：東方民族觀察事物是憑直覺的，西方民族則是辯證推理的；東方人的思維方法是綜合的，西方人則是分析的；東方人是非理性主義的，西方人則是理性主義的；進而規定東方文化為「內向型」或「主觀的」，而西方為「外向型」或「客觀的」。¹ 這些種種差異，體現出東方政治文化傾向為「道德的」或「人治的」，而西方為「法律的」或「法治的」。

又有人謂：西方文化的深層結構具有動態的「目的」意向性，亦即是一股趨向無限的權力意志，因此，任何「變動」都導致不斷超越與不斷進步；至於中國文化的深層結構，則具有靜態的「目的」意向性。中國人的「良知系統所造成的超穩定結構」，在個人身上造成的倫理意向是安身與安心，在整個社會文化結構中，則導向天下大治、安定秩序的政治意向。換而言之，就是維持整個文化與結構之平穩與不變。²

但是，對於中國傳統儒家民本思想為何沒有進一步的發展出現代的民主政治制度？傳統儒家民本政治思想與現代的民主政治制度的特色異同及其政治實踐的具體差距？以上的論述說法或變法主張，無法滿足吾人的理解，至少其解釋力度仍稍嫌不足。

二、本文之研究目的

對於中國傳統文化，尤其是儒家文化為何沒有發展出民主的政治制度？什麼樣的傳統理性，造成中國沒有發展出對國家領袖的政治權力之制度面限制？為何

¹ 中村元著，林太、馬小鶴譯，1990，《東方民族的思維方法》，台北：淑馨出版社，頁 12-24。

² 孫隆基，1990，《中國文化的深層結構》，台北：唐山出版社，頁 6-11。

大多數中國人被激勵去追隨擁有無約束的權力之領袖？³ 本世紀初期，德國社會學大師韋伯（Max Weber）在其所著的《中國的宗教》一書中判定：儒家思想有礙於中國發展資本主義。從此之後，大多數西方漢學家都承襲類似的看法，認為儒家思想會妨礙中國的現代化。然而，從 1980 年代以後，東亞四條小龍的經濟奇蹟，又使得另一批社會科學家主張：儒家思想可能有助於東亞國家現代化。這到底是怎麼回事？儒家思想對於東亞國家的現代化，究竟是有益，還是有弊？⁴

為此，吾人不禁要探問：中國傳統儒家民本思想與內聖外王的政治主張，在身處於現今「德先生」與「賽先生」（即民主與科學）流行充斥的時代，是否仍然具有適用性與有效性？先秦儒家、宋明理學家、清代考據儒學乃至當代新儒學所主張的民本思想要如何進一步的加以釐清與省察呢？這就是筆者所要探討的課題所在。本研究試圖點出儒家民本思想中的諸項主張，尤其是道德因素，對促進或阻礙民主發展，產生了甚麼樣的直接地或間接地作用，並且使得儒家政治文化有所再生之可能契機。簡而言之，本文就是基於自身對儒家政治文化之「繼往開來」之使命感，而著手研究在這片華人生活圈中，儒家民本思想之繼往傳承與西方民主制度之開來轉化。

三、研究方法

筆者所採用的研究方法，簡述如下：用歷史的研究途徑（historical approach）與文獻分析法，來追溯儒家民本思想的起源，分析歷代儒家學說資料

³ Yu-Sheng Lin, "Reluctance to Modernize: The Influence of Confucianism on China's Search for Political Modernity", in Joseph P. L. Jiang (ed.), *Confucianism and Modernization: A Symposium*, Taipei, R.O.C.: Freedom Council, 1987, p. 25.

⁴ 國內外有關本文之研究情況，在美國學者中，最早注意造成東亞經濟奇蹟的文化因素是納森·格拉澤（Nathan Glazer）。然而，第一個明確揭示東亞經濟高速增長與儒家傳統的內在聯繫的學者是康赫曼（Herman Kahn, 1922-1983），其第一本書是與赫德森研究所同事托馬斯·佩珀（Thomas Pepper）共同撰寫的《日本的挑戰》，第二本書《世界經濟的發展：1979 年及以後》，曾提出日本和東亞四小龍同屬「新儒家社會」。康恩提出所謂的「後期儒家命題」（post-Confucian thesis）：認為東亞的人們，在生活習慣上受到儒家體系的薰陶，此種儒家價值觀為他們提供了有益於經濟發展的思想與工作倫理的養成。這個「後期儒家命題」也像韋伯的「新教命題」（Protestant thesis）一樣，強調文化因素在經濟發展中的關鍵作用。台灣本土的學者及著作，關於本文探討方向，有具體直接切入議題的，大約有：李明輝的《儒學與現代意識》、《當代儒學的自我轉化》，何信全的《儒學與現代民主》，這些書籍在儒家思想與民主理念的釐清與詮釋，有良好的貢獻，但關於儒學在民主落實之操作面與制度面，著墨較少。另外黃光國的《儒家思想與東亞現代化》，較貼近本文之旨趣，不過該書以社會心理學之分析為主，不是政治文化研究。

中的民本思想的真諦與西方現代政治文化的內涵；用現象學（phenomenology）方法來描述中國政治從專制到民主的轉型過程，以及儒家民本政治所能發揮的直接或間接的效用；並用詮釋學（hermeneutics）的方法來檢視先秦儒家、宋明理學家、清代考據儒學乃至當代新儒學所提倡的民本思想學說與內聖外王之政治主張。用文化比較研究（cross-culture comparison）的方法⁵，來比較中國傳統儒家民本政治與西方現代民主政治的異同與距離，進而開發出「儒家政治文化的再生」之可能契機。

貳、傳統儒家民本思想之脈絡

到如今，西方思想文化所蘊釀發展出來的民主政治制度與科學研究方法，中國從傳統先秦儒學之民本思想到當代新儒學之開新外王，都還沒能完善開發出來，這是近代中國知識份子，從 1919 年五四運動以來，鄙視與摒棄自己傳統儒家思想與文化的最重要因素。筆者認為應給儒家政治哲學中的民本思想予以「適當的定位」，因為儒家學說不可能解決現代民主政治中社會上的所有問題，可是我們應找到對儒家民本思想作了現代詮釋的條件下，它對今日民主社會在哪些方面可以發起重要作用。

一、儒家內聖外王的思路

中國傳統儒家政治哲學把民本觀念放在外王事功上來看，屬於推行王道（別於霸道）、施行仁政（別於暴政）之一環。「外王」對應於「內聖」而言，「內聖外王」（出自《莊子》〈天下篇〉）是耆碩儒者一生追求的最高目標，指士人在內在人格修養的基礎上，把聖賢的王道文化理想，在社會生活和國家政治中體現出來，進而實現治國、平天下的理想。

傳統上，提倡儒學者大概都會認為，由內聖而外王，視為理所當然；然而，現今挑戰儒學者卻認為，內聖歸內聖，外王歸外王，是兩回事；例如，湯一介在其研究過程中，越來越感到“內聖外王之道”可能是中國傳統哲學存在的最大問

⁵ 李亦園，1989，〈文化比較研究〉，收錄在楊國樞、文崇一、吳聰賢、李亦園編，《社會及行為科學研究法》，台北：東華書局，頁 277-304。

題。⁶筆者認為：內聖外王可以兩路進行，「內外雙修」的。蓋「內聖」是自體盡己的道德修養，格致健身修心養性；「外王」是個人推己的人文化成，齊家治國平天下，兩者是儒家人生理想的一體兩面，兩者是可以同時進行的：在建立外王事功的過程中，可以發覺自己內在修養之缺失所在；在修正內聖功夫的反省中，亦可以發現自己外在功德之不足而勤培之。因此，內聖外王之道作為一種政治哲學理論，並不是一定非得「本內聖而外王」的先後次序理論，它只能說是己立立人、己達達人的「內聖外王互為體用」之先決要求。

二、儒家民本的脈絡：從先秦儒學經宋明理學到清代考據儒學

儒家的民本思想，濫觴於商周，形成於春秋戰國。進入君主社會後，隨著統治階級和人民之間矛盾鬥爭的起伏，民本思想也隨之上下波動，從中可以看出一個規律性的現象：大凡一次大的抗暴舉動之後，必然出現民本思想在理論上的新高漲，迫使新的統治者在實踐上採取「與民休息」政策，導致生產力的恢復和發展、人口的繁衍、經濟和文化的繁榮，從而出現一個盛世；在盛世中，在深宮中長大的統治者忘乎所以，淡化或根本拋棄「民為邦本」的思想，從而迫使人民揭竿而起，……如此循環往復，不斷推動中國社會的發展。⁷

其實，在中國歷史上「君本論」與「民本論」的爭辯，幾乎沒有中斷過。《詩》曰：「溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。」（《小雅·北山》）可為「君本論」的代表語句。

先秦時期，民為邦本觀念作為一種思想體系，其形成始於孔子。孔子的一系列論述成為儒家民本思想的雛型。在與魯哀公的一次談話中，孔子說：「丘聞之，君者，舟也。庶人者，水也。水則載舟，水則覆舟。」（引自《荀子·哀公》）。可見孔子認為：人民如水一般，可擁戴君王如載舟，亦可推翻君王如覆舟。最後，孔子民本思想的落腳處，是建設一個「老者安之，朋友信之，少者懷之」（《公治長》）的理想社會，其典範就是《禮記·禮運篇》的大同世界。

先秦時期儒家民本思想集大成者，當推孟子。在講到「民」與「君」的關係

⁶ 湯一介，1995，〈內聖外王之道〉，原載《在非有非無之間》，台北：正中書局。

⁷ 有代表性的是：秦末抗暴風潮——第一次民本思想高潮→文景之治；隋末抗暴風潮——第二次民本思想高潮→貞觀之治；明末抗暴風潮——第三次民本思想高潮→康乾盛世。參見陳增輝，〈儒家民本思想綱要〉，《孔孟月刊》，第三十六卷第二期，1997年10月28日，頁4-16。

時，他說：「民爲貴，社稷次之，君爲輕。是故得乎丘民而爲天子，得乎天子爲諸侯，得乎諸侯爲大夫。」（《孟子·盡心下》）孟子之闡明如下：

首先，民心向背決定國家的興亡，孟子說：「暴其民甚，則身弑國亡；不甚，則身危國削。名之曰『幽厲』，雖孝子慈孫，百世不能改也。」，又說：「桀紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣。」（《離婁上》）前者孟子指出周幽王、周厲王是兩個暴虐之君，殘暴人民太甚，遭到人民強烈反對，落得喪身亡國的可悲下場；後者孟子指出夏桀、商紂由於喪失了民心，導致了亡國失天下的悲劇；相反地，「湯執中，立賢無方。文王視民如傷，望道而未之見。武王不泄邇，不忘遠。」（《離婁下》），商湯地七十里、周地方百里之所以能興起而有天下，是因爲他們重視人民，因而得到人民擁護。

其次，人民是統一天下的決定力量。當梁惠王問孟子孰能統一天下時，他答曰：「不嗜殺人者能一之。」，「如有不嗜殺人者，則天下之民皆引領而望之矣。誠如是也，民歸之，猶水之就下，沛然誰能禦之？」（《梁惠王上》），孟子說：「民之歸仁也，猶水之就下，獸之走曠也。」（《離婁上》）、「行仁政而王，莫之能禦也。」（《公孫丑上》）可見，「不嗜殺人者」指的是「行仁政而王」的仁君，只有施行仁政，人心歸向，才能統一天下。

兩宋時期，民本思想的代表人物是朱熹。朱熹通過注釋《四書》和大量封事、奏劄等，闡述了自己的民本思想。在注釋《孟子》「天子不能以天下與人」時，他說：「天下者天下人之天下，非一人之私有故也。」（《孟子集注》卷九），他明確提出「國以民爲本」，指出：「蓋國以民爲本，社稷亦爲民而立，而君之尊，又繫於二者之存，故其輕重如此。」（《孟子集注》卷十四）。在注釋《孟子》「得乎丘民而爲天子」時，朱熹指出：「丘民，田野之民，至微賤也。然得其心，則天下歸之。」（《孟子集注》卷十四）由此，他得出結論：「王道以得民心爲本」（《孟子集注》卷一）。朱熹認爲真正「得民心」，必須做到以下四點：1. 愛民如子、2. 取信於民、3. 與民同樂、4. 富民爲本，爲了做到富民，必須堅持以農爲、使民以時、省刑薄賦、興修水利、保護耕牛等。朱熹的民本思想與其思想《四書集注》一樣，影響中國政治、思想界達七百年之久。他的民本思想，對於黃宗羲以至近代啓蒙思想家，都產生過深刻的影響。

勿庸諱言，宋儒偏於發明內聖之學，使外王之學一度失色。但一些卓識之儒

很快洞察了空談之流弊，奮起而匡正之。像陳亮、葉適、王夫之、黃宗羲、顧炎武、龔自珍等人，大講經世之學，使內聖與外王更自覺地統一起來。⁸

到了明末清初時期，民本思想的代表人物是黃宗羲。黃宗羲於順治十八年完成了《明夷待訪錄》，更加發揚了民本思想，其主要內容如下：

首先，闡發了君為民設的思想。黃宗羲指出：「古者以天下為主，君為客，凡君之所畢世而經營者，為天下也。」（《原君》）這裏的「天下為主」，即指人民是天下的主人、政治的主體。「君為客」，是指君主畢生經營都是為了兆人萬姓謀利去害。然而三代以後，情況完全相反了，黃宗羲指出：「…今也以君為主，天下為客，凡天下之無地而得安寧者，為君也。」（《原君》），現在，原本以千萬倍之勤勞、使天下受其利的「君」，現在「視天下人民為人君橐中之私物」，把「四方之勞擾，民生之憔悴」視為「織芥之疾」（《原臣》）。這樣，黃宗羲把孟子的「民貴君輕」論發揚光大為「君客民主」論；進而又把孟子「聞誅一夫」說，發展為「暴君放伐論」，以除「天下之大害」了。這裏，實際上發出了伐君革命的吶喊。

其次，闡發了臣為民設的思想。黃宗羲說：「天下不能一人而治，則設官以治之，是官者，分身之君之。」（《置相》）臣是「分身之君」，他們與君一起共議天下大事。其具體操作過程是：「每日便殿議政，天子南面，宰相、六卿、諫官東西面以次坐。其執事皆用士人。凡章奏進呈，六科給事中主之；給事中以白宰相，宰相以白天子，同議可否。天子批紅；天子不能盡，則宰相批之，下六部施行。」（《置相》），這種君臣每日共議天下大政的做法，體現出君臣之間的關係是平等的「師友」關係。所以，黃宗羲指出：臣「出而仕於君也，……以天下為事，則君之師友也。」（《原臣》）可是，三代以後情況完全不同了。臣不再是為民而設而是「臣為君而設」了。大臣們認為「君分吾以天下而後治之，君授吾以人民而牧之，視天下人民為人君橐中之私物。今以四方之勞擾，民生之憔悴，足以危吾君也，不得不講治之牧之之術；苟無繫於社稷之存亡，則四方之勞擾，民生之憔悴，雖有誠臣，亦以為織芥之疾也」，（《原臣》）。由於大臣們自己認為，自己是「為君而設」的，他的使命是「為君」，不是「為天

⁸ 朱嵐，〈儒家內聖外王學說簡論〉，《孔孟月刊》，第三十四卷第七期，1996年3月28日，頁8-13。

下」；是「爲一姓」，不是「爲萬民」。

復次，爲了使君、臣真正成爲人民的公僕，必須從政治上、經濟上採取一系列措施。第一，政治上，必須實行輿論監督和法制約束。關於輿論監督，黃宗羲繼承「子產不毀鄉校」的思想，主張「公其非是於學校」，「必使治天下之具皆出於學校」。第二，經濟上，必須實行按戶授田和工商皆本。黃宗羲譴責明代的土地和賦稅制度是「亂世苟且之術」（《田制》一），他主張「每戶授田五十畝」，全國授田多餘者，「以聽富民之所占」（《田制》二）。賦稅則「授田之民，以什一爲則；未授之田，以二十一爲則；其戶口則以爲出兵養之賦，國用自無不足。又何事於暴稅乎！」（《田制》三）只有這樣，才能「遂民之生，使其繁庶」（《田制》二）。黃宗羲一反農本商末的傳統思想，提出了工商皆本的思想。他說：「世儒不察，以工商爲末，妄議抑之；夫工固聖王之所欲來，商又使其願出於途者，蓋皆本也。」（《財計》三）

總之，黃宗羲承繼并發展了孔孟以來儒家傳統的民本思想，成爲儒家民本思想的集大成者，已經接近於西方近代「主權在民」的思想，對後世有著重要的影響。清末維新志士梁啟超、譚嗣同等，都深受《明夷待訪錄》的影響。梁啟超特別推崇《明夷待訪錄》中包含的「民主主義的精神」，認爲它是「對於三千年專制政治思想爲極大膽的反抗。」，此書在「我們當學生時代，實爲刺激青年最有力之興奮劑。我自己的政治運動，可以說是受這部書的影響最早而最深。」（《中國近三百年學術史》），又說：「梁啟超、譚嗣同輩倡民權共和之說，則將其書（《明夷待訪錄》）節鈔，印數萬本，秘密散布，於晚清思想之驟變，極有力焉。」（《清代學術概論》）。譚嗣同在《仁學》中，不僅闡述了《明夷待訪錄》對自己的深刻影響，而且其思想又遠遠超出了黃宗羲。他說：「君統盛而唐虞後無可觀之政矣，孔教亡而三代下無可讀之書矣！乃若區玉檢于塵編，拾火齊於瓦礫，以冀萬一有當於孔教者，則黃梨洲《明夷待訪錄》，其庶幾乎！」又說：「生民之初，本無所謂君臣，則皆民也。民不能相治，亦不暇治，於是共舉一民爲君。夫曰共舉之，則非君擇民，而民擇君也。（《譚嗣同全集》下冊）綜觀譚氏這段話可見，「君末民本」，顯然是對黃宗羲思想的承繼；而君爲「共舉」，當「可共廢」，君臣若「事不辦」，則必「易其人」，此乃「天下之通義」。這些，實已超出中國傳統民本思想的範疇，而趨向於現代民主思想了，成爲傳統民本思想轉型爲現代民主思想的中間環節。此後，中國開始緩慢地走向現

代民主。

參、民主政治與政治文化之義涵

當我們探討民主的內涵時，很容易會以當今美國民主為典範，聯想到美國獨立宣言中所說：「所有人被造物者平等地創造，給予不可褫奪的權利，這些權利包括生存、自由，及幸福的追求。」及林肯於 1863 年在 Getysburg 演講中的名言：「民有、民治、民享（government of the people, by the people, and for the people）」；我們也自然會想到法國大革命的口號：自由、平等、博愛。這些名言、口號，也確實說明了民主政治的一些基本理念或原理。

一、現代化的民主政治之本質

民主制度起源於二千五百年前古希臘，希臘雅典的直接民主，並不能引起希臘思想家的青睞。希臘大哲柏拉圖及亞里士多德，對當時民主制度的批評多於讚賞。希臘城邦的沒落，帶來民主思想的衰落。經過中古漫長的神權與封建時代，到十七、八世紀霍布士（Hobbes）、洛克（Locke）、盧梭（Rousseau），民主思想才再度復興。十九世紀傑佛遜（Jefferson）、林肯（Lincoln）、密爾（Mill）、托克維爾（Tocqueville）等人的著作，給民主思想的討論更見蓬勃，杜賓（Durbin）、達爾（A. Dahl）、林賽（A. D. Lindsay）、柏加（E. Barker）、杜威（Dewey）等人，對民主理論作了新的發展。⁹

在民主的眾多涵義中，「主權在民」（popular sovereignty），可說是最具關鍵性的，這也是民主政治的真諦所在。¹⁰ 其最簡要的意義，即是「人民當家做主」、「人民作頭家」，例如，英儒浦萊士（James Bryce）說：「民主政治的真正意義是指用投票表示主權意志的全民統治。」¹¹ 又如，蘭尼（Austin Ranney）對民主政治所下的定義是指「一種依照人民主權、政治平等、大眾咨

⁹ M. Rejai, 1967, *Democracy -- the Contemporary Theories*, N. Y. Atherton Press, pp. 1-47.

¹⁰ 參考浦薛鳳，1990，《現代西洋政治思潮》，台北：正中書局，頁 41-49。這種「人民主權說」有別於以前的主權在君王的「君主主權說」（monarchical sovereignty）與主權在議會的「國家主權說」（national sovereignty）的理念。

¹¹ James Bryce, *Modern Democracies* 2 vols. (New York: the Macmillan Company, 1924), 1:iv.

商及多數統治等原則而組織的政府類型。」¹²，他並且認為：人民主權原則是民主政治觀念的核心，其他三個原則皆為其邏輯上所推衍而得的。

傳統上，了解民主的本質可以有兩個不同的進路：一為規範性（*normative*）的了解，一為經驗性（*empirical*）的了解。前者是關注於民主的基本理念或價值；後者則關注於在政治現實上的民主類型，如希臘雅典之直接民主與現代代議制民主之別；如美國總統制、瑞士合議制和英國內閣制之別¹³。因此，民主的定義基本上可分為兩類，即規範的或理念的定義（*Normative or Ideal Definition*），與運作的或制度的定義（*Operational or Institutional Definition*）。意思是說有些人理解民主是通過民主的基本理念或原理，有些人則通過實際的運作或實際的制度來了解。當然也有些人合二者來理解民主的意義。¹⁴ 單有某些運作程序，比如選舉、投票、議會，並不一定就是民主；當然沒有一定的運作程序，民主理念不能落實，也沒有民主可言。但落在運作或制度的層面說，很多時是須視乎具體情況而伸縮改變，或建立新的運作機制。然而一些制度如多黨制（至少兩黨）、全民投票、三權分立、基本人權（如言論、出版、新聞等自由，法律前人人平等）的保障等，也是民主制度所不可或缺的。¹⁵

在自由的生活價值上，政治體系的是否現代化，就要看能否對多數個人的自由生活價值作最大的滿足，這要從兩方面觀察：一是目的價值的認定與表達，二是目的價值的選擇與分配（亦即在體系的決策），愈是由人民所自由選擇的政府就愈能滿足人民的自由生活價值，也就愈趨向政治的現代化。這一種的自由選擇，就成為政治學上所稱的民主。綜合以上兩方面的觀察，胡佛認為一個現代化的政治體系，在力的關係上，應趨向幾種自由價值的滿足：¹⁶

（一）各類型的表達自由：其中最重要的是言論自由。

（二）認知的自由：即在認知自我生活價值的過程中，不應受到其他成員及權

¹² Austin Ranney, 1975, *The Governing of Men*, Illinois: The Dryden Press, 4ed., p. 307.

¹³ Leslie Lipson, 1964, *The Democratic Civilization*, N. Y.: Oxford University Press, pp. 480-513.

¹⁴ 根據 M. Rejai 的討論，其所謂之 *Ideological Definition* 可被列入 *Ideal Definition* 一類，其所謂 *Empirical Definition* 則可被列入 *Operational Definition* 一類。見 M. Rejai, *Democracy -- the Contemporary Theories*, pp. 23-47。

¹⁵ 劉國強，2001，〈儒家思想與民主政治的一些反思〉，《儒學的現代意義》，台北：鵝湖出版社，頁 116。

¹⁶ 胡佛，1998，〈論現代化與政治現代化〉，收在其《政治學的科學探究（一）——方法與理論》，台北：三民書局，頁 304-306。

威組織的束縛。

- (三) 實行的自由：在不妨害其他成員相同自由的情形下，可追求自我認定的價值的實現。
- (四) 參與的自由：在目的價值的實現必須共議的情形下，可親自或選擇代表參與，此包括決策、執行及解釋。
- (五) 平等的自由：此指各成員無論在認知、表達、實行及參與的過程中，相互之間所佔有的力的地位應當平等。

簡單的來講，李鴻禧認為現代民主政治有四個因素不可或缺：¹⁷

- 第一、民主政治必須是公意政治，即是依照人民共同的意思來統治國家。公意政治要貫徹，民意代表必須經常改選，而且必須有公平、公正、理性的選舉法律為依據。在形成公意時，大眾傳播必須獨立於行政、立法、司法三權之外，免於三權的干涉。公意政治的形成與實行，除了由人民代表組成議會外，議會也必須有民主的運作程序，透過提案、討論、辯難、妥協，以找出朝野各黨派的最大政治公約數，俾能為各方所共同接受。
- 第二、民主政治必須是法治政治。將公意經由兩層過濾；一為正當性，一為合法性，即透過合法的程序，使公意成為法律；而且，法律並非形諸文字了事，還必須合乎公平、正義，使之有正當性，然後執政當局可以依法而治。
- 第三、民主政治還必須講求責任政治。所有民意代表及政府官員都要負兩種責任，一是政治責任，二是法律責任。官員的政治責任靠彈劾來監督，由下議院（眾議院）提起彈劾，上議院審判，如果審判為有罪，就可以免除其職務；如果是民意代表，或者用罷免方式，或者以定期改選的制度，使他們負政治責任。
- 第四、民主政治必須是政黨政治。在自由多元的社會中，由複雜的族群、階級、利益、團體所組織起來的政黨，才能恰如其分地將人民的不同利益表達出來。如果沒有政黨凝聚不同的意見或利益，公意無法形成；如果

¹⁷ 李鴻禧著，1997，《李鴻禧憲法教室》，台北：元照出版公司，二版 3 刷，頁 176-186。李鴻禧是國內著名的專攻憲法學的學者。

沒有政黨將公意制定成法律，並在政黨之間藉法案的提出、討論、辯難、妥協，無法實行法治政治；況且，最好是由政黨來承擔政治責任，在交替輪流執政中將責任政治發揮出來。

二、西洋政治文化之內涵

1956年美國政治學泰斗 Gabriel A. Almond 在《政治季刊》發表〈比較政治體系〉一文，首先提出政治文化（political culture）的概念，他說：「每一個政治體系皆鑲嵌於某種對政治活動的指向的特殊模式之中。我認為可把它叫做政治文化。」¹⁸

到了1963年，Gabriel A. Almond 與 Sidney Verba 共同完成了五個現行民主國家（英國、美國、西德、墨西哥、義大利等國人民的政治態度及參與政治的實況）的實證性研究，寫成《公民文化》一書，進而提出「公民文化」（Civil Culture）的概念。他們認為政治文化有三個面向：認知、感情、評價，並將政治文化界定為政治取向，其對象有四大項：整體政治體系、政治投入（決策來源與過程）、政治產出（政治執行與後果）、自我參與能力，然後再將政治文化劃分為三個類型：（1）地方性的政治文化（parochial political culture），（2）臣屬的政治文化（subject political culture），（3）參與的政治文化（participant political culture）。¹⁹

爾後1965年，Lucian W. Pye 與 Sidney Verba 曾編著《政治文化與政治發展》一書，收入十篇研究歐洲、亞洲、非洲國家政治文化之著作。Sidney Verba 在此書中，對政治文化的定義與描述最為詳盡，他說：「政治文化是由經驗性的信仰（empirical beliefs）、表達的符號（expressive symbols）、與價值（values）三者所交織而成的一個體系，它劃定政治行為發生的背景，是政治活動的主觀取向，包括一個政治體系的最高遠的理想，以及普通的一般行為規範。」²⁰

¹⁸ Gabriel A. Almond, 1956, "Comparative Political Systems", *Journal of Politics*, Vol.18. (August 1956), p. 396.

¹⁹ Gabriel A. Almond and Sidney Verba, 1963, *The Civil Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, N.J.: Princeton University Press, pp. 12-19.

²⁰ Lucian W. Pye and Sidney Verba (eds.), 1965, *Political Culture and Political Development*, N.J.: Princeton University Press, p. 513.

既然政治文化是由社會中與政治體系和政治議題有關的態度、信念、情感和價值所構成²¹，這些態度不一定會為個人所認識及掌握，它可能隱藏於個人或團體與政治體系的關係中，而且，政治穩定的程度與社會經濟的發展水準有關。那麼，政治文化就會依各個政治體系強調公民參與政治過程的程度，而有所不同。在某些體系中，個人在政治過程中扮演較積極的角色，他們擁有大量的政治資訊，且期待去影響政府所做的決策。²²除了都市化和工業化等社會經濟結構的影響之外²³，歷史發展、地理因素、種族差異、教育程度也是塑造一國政治文化的重要因素。

以上是西方政治學家探究政治文化的起源，以及西方政治文化的基本概念。至於國內政治學者引進了西方對政治文化的研究成果後，進而發展出一套符合自家國情的操作模式與理論，例如胡佛認為政治文化的基本概念是以「權力關係」為核心的一種正當性的信念，並提出三層政治文化的分類：（1）統攝性的政治文化、（2）結構性的政治文化、（3）功能性的政治文化。²⁴又如江炳倫認為政治文化指向的對象有六項：（1）對民族國家的認識與認同，（2）對政府權威與行政績效的評估，（3）對政策決定過程的認識，（4）國民之間的同胞感和合群的精神，（5）政治參與的心理準備，（6）對自我政治能力的期許。²⁵

當然，現代化不僅是歷史、心理、經濟的理性化歷程，亦是政治社會化的過程。²⁶在人類政治生活中，國家、政府、公民身份等基本制度，與主權、權力、

²¹ 參見 D. Kavanagh, 1972, *Political Culture*, London: Macmillan, pp. 9-19。

²² Alan R. Ball and B. Guy Peters 著，陳一新、鄧毓浩、陳景堯譯校，2003，《政治文化》，台北：韋伯文化公司，再刷，頁 61-81。

²³ 以「儒家與現代化」為主題，其中有一項議題為「儒家思想與經濟發展」，這是海內外近年來很受討論的議題。以長期中外經濟史實的觀點，清大經濟思想教授賴建誠認為文化因素（儒家思想）和經濟發展是兩項獨立事件，若試圖在兩者之間建構起顯著的密切關係，那是犯了邏輯上「不相關之謬證」（fallacy of irrelevant proof），其主要論點是：經濟因素或地理因素，才是解釋經濟現象關鍵；文化因素是在經濟強盛後，才「事後的」有解釋的可能，而且所能解釋的百分比也不會高。參見賴建誠著，1992，《重商主義的窘境》，台北：三民書局，頁 3-6、81-84。

²⁴ 胡佛著，1998，《政治文化與政治生活》，台北：三民書局，頁 1-37。胡佛是中央研究院第一位政治學門院士。

²⁵ 江炳倫著，1990，《政治文化研究導讀》，台北：正中書局，初版三刷，頁 18-25。江炳倫可說是國內開拓研究政治文化的先趨學者。

²⁶ 羅森邦 (Walter A. Rosenbaum) 著、陳鴻瑜譯，1991，《政治文化》，台北：桂冠圖書公司，初版二刷，頁 13-22。

合法性、代表性等附屬概念，是經過漫長傳統歲月漸漸地發展起來的。²⁷其間，所形成的政治文化，是由經驗性的信仰、表達的符號、與價值三者所交織而成的體系，其分析的研究途徑，應該包含主觀性取向的心理分析，與客觀性取向的實證分析，例如政治宗教社會世俗化、結構分化、社會階層化、規範制度化等指標。²⁸在本文中，將採取「結構」面向來分析儒家政治文化的優勢與侷限，以期開展出傳統儒家民本思想與中國政治現代化互相調和的新契機。

綜合以上的說明，本研究主要是以西方現代民主政治與政治文化的概念，來探討中國儒家民本政治哲學及其政治文化的特色有那些，以及其優勢與侷限在那裡，進而探索傳統儒家政治文化之民本思想能否得以再現生機，以補充現代民主政治之弊端。

肆、儒家政治文化的繼往開來

一、儒家政治文化的特色與限制

儒家從開創者孔子強調「一貫性」的政治哲學思想，及其周遊列國推行「仁政」之政治心懷，經孟子強調「定於一」的政治哲學思想，及其拒楊墨、闢邪說的「性善論」主張，到了董仲舒提倡「獨尊儒術」後，漸漸地造成漢代以後的中國人，養成重視「人治」觀念遠勝於「法治」觀念的政治行為習慣與政治活動模式，官場所謂的「政通人和」就是具體的代表詞彙。特別是在封建帝制科舉考試時期，中正九品宗族門第與世襲官僚制度下，所謂的「刑不上大夫、禮不下庶民」，更是造成情字擺第一，理次之，法最末，形成「情、理、法」的失調，因此，「人情」、「面子」總是困擾著中國人的群居生活心態，並扭曲了社會風氣，而使得中國無法走上法治的道路。其實，原本孔子的忠恕「一貫性」思想，及孟子惻隱四端之心的「定於一」思想，其原意乃是著重在內聖方面：從格物致知到修身之仁義道德的涵養，與外王方面：從齊家到治國平天下之王道文化的推行，（儘管傳統封建期間經過了內聖外王的轉折與曲解），如今已然被一些中外

²⁷ 傑拉爾德（Gerald C. MacCallum）著，李少軍、尙新建譯，1992，《政治哲學》，台北：桂冠圖書公司，頁1。

²⁸ 江炳倫著，《政治文化研究導讀》，頁15-18。

人士曲解為阻礙民主發展的「糟粕文化」，殊為可惜。

中國傳統政治制度在鞏固皇帝政權與標榜天子權威的情況下，在統治文武百官與一般社會大眾，是只容許君臣有義、長幼有序之服從性之「臣屬性格」，凡是國家施政先講求社會秩序取向之考慮，而無個人自由取向的考量。換言之，統治者當局在考量到皇權的穩定與安全時，總是將國家秩序、社會秩序優先於個人自由的。也就是說，皇帝為首的官僚系統與國家機器無時不刻宰制剝削著市民社會與個人人權。雖然儒家非常注重精神性的「內在自由」（即「積極自由」）的涵養與擴充，但畢竟這只是少數幾位的書院型「君子儒」加以強調而已，整個社會仍然以多數廣大的科舉型「小人儒」、「迂腐之儒」佔絕大部分。因此，關於西方民主政治的制度性的「外在自由」（即「消極自由」）的人權保障與侵害防治，仍然是相當不完備。這一部分，中國在現代社會的民主發展過程中，應該要立即的加強西方的司法制度與立法機制，來建立相關的政治自主性之行政革新配套措施。²⁹

二、儒家政治文化的再生：民本之繼往與民主之開來

（一）儒家民本政治與民主政治之比較

一個國家處在現代化的發展歷程中，其政治上的民主發展，不僅是要尊重個人的價值與尊嚴，而且需要尊重該國公民個體存在而有之天賦人權。然而，對孔子、孟子及爾後受其薰陶之儒家士人而言，立志作為一個君子，其道德上的成就優先於其政治上的成就，因此，對於每個個人生而有之的權利，則並未加以重視。換言之，孔子、孟子所重視的是每個個人的可完美性（*perfectibility*），而不在於他的個體性（*individuality*）。據此，假若根據儒家民本思想所形成的「士人政治」，欲進一步地適切的發展出政治上的民主，尚需重視此西方民主政治的基本肯定，即是最低限度的個體性之人權保障。³⁰

再者，我們若比較儒家民本政治與現代民主政治，會發現儒家民本政治只肯定政府是為人民而存在的（*for the people*），雖多少肯定政權是隸屬於天下人民的（*of the people*），卻沒有說明如何由人民去行使政權（*by the people*）。但

²⁹ 參見陳運星，〈儒家政治文化與民主發展〉，《朝陽學報》，第七期，2002年6月，頁189-205。

³⁰ 沈清松，1992，《傳統的再生》，台北：業強出版社，頁84-102。

是，我們不能因為如此而說儒家民本思想與西方民主思想有任何基本理念的矛盾衝突，我們只能說民本思想尚有不足以稱為民主之處。³¹ 我們只要考察由先秦孔子、孟子，經宋朝朱熹，到明末清初的黃宗羲，幾乎真正的大儒學家都肯定「天下為公」的精神，指出「天下是天下之天下，非一人之天下」。例如，孔子推崇堯舜禪讓；孟子主張民貴君輕，肯定推翻桀紂暴政的湯武革命；黃宗羲以君為客、民為主，主張暴君放伐論；以及歷代儒者時常引用《書經》上的「天視自我民視，天聽自我民聽」，以強調民意民心之重要。這些都在在表現了儒家民本政治強調政府是為人民而存在的。這些思想雖然與現代西方的憲政民主（Constitutional Democracy）的政治思想與政治體制尚有一段距離，但這一段距離，在中國或台灣的華人社會生活圈中，是可以學習效法以補足的，新加坡就是明顯的例子。

如果我們從人本精神與仁愛根源於天著眼，則我們可以說儒家民本的基本精神與民主的基本精神是相通的。民主的最基本理念在於自由、平等、博愛，儒家民本的基本信念亦是如此。儒家最基本的信念是人人具有良知良能、四端之心，既肯定人人在道德實踐上平等的地位，此孔子所謂「為仁由己」，孟子肯定「人人皆可以為堯舜」，荀子肯定「塗之人可以為禹」之原意，換言之，儒家肯定人人可通過自我的自由意志以實踐仁義之道。美國當代著名的漢學權威顧理雅（H. G. Grell）即曾撰文指出，儒家「人格平等」、「肯定革命的權利」的思想，即通過傳教士，影響到西方啟蒙時代的思想家，間接影響美國獨立運動及法國大革命。³²

當然，在人性哲學方面，儒家與基督宗教也有不相通的地方。儒家講性善，以天命論為基礎；耶教講性惡，以原罪論為基礎。西方哲學多以功利主義為出發點，因此，人與人之間的關係就必須訂立契約以為憑證，這有利於發展出公平的法律訴訟制度與政治選舉制度（神與人之間亦是如此）；儒家哲學多以道德主義為出發點，因此，人與人之間的關係就必須以道德實踐為基礎，這較不利於發展出公平的法律訴訟制度與政治選舉制度。

中國歷代儒家公卿大夫為主導的「士人政治」，在安排治權運作的軌道（「治道」）上，可以說已經達到了相當程度的合理有效的境地，但在安排政權

³¹ 劉國強，2001，《儒學的現代意義》，台北：鵝湖出版社，頁118。

轉移的軌道（「政道」）上，卻一直沒有進展到客觀法制化的境地。此即已故哲學大師牟宗三先生所說的「中國有治道而無政道」的意思。³³

以天命皇帝為首，科舉儒士為輔的國家統治機器，其表現出來的儒家政治文化，傾全力於防堵結黨營私或黨同伐異以鞏固皇權，所謂的「黨爭」或「黨錮之禍」，而無法發展出政權和平轉移的客觀民主法制化機制，確實是最大的政治制度上的敗筆與致命傷。因為政權和平轉移的客觀法制化，是現代民主政治「主權在民」的具體表現，也是定期化選舉投票與民意匯集的任期制的精髓所在。換言之，民主政治也就是政黨政治與權力制衡的擅場意義所在，不論是總統制或內閣制的民主國家皆然，以避免政治動盪不安與軍事政變之流血衝突。這一部分，中國人應該要努力的吸收西方民主政治與政黨政治的發展經驗，以免在現代社會的民主發展過程中，走上了太多的叉路或冤枉路，而付出了太多的社會成本。³⁴

中國公卿士大夫「大一統」思想所形成的中央集權體制與「超穩定」社會結構，加上代表經濟勢力的「行會」受到各級郡縣政府嚴格的控制，代表宗教勢力的佛教、道教，也受到「僧官」、「道官」的控制，使得自由經濟的市場供需法則、私有財產制與個人自由意志的契約精神，無法得到充分的發揮與釋放，再加上人倫關係為中心所形成「人情關說」、「走後門」的惡質性負面價值文化，妨礙著改革開放的多元社會的發展。蓋民主政治必須是在多元價值的開放社會中才得以發展健全。其實，中國人強調五倫八德、忠孝節義等美德，正可以彌補西方民主政治下人際關係的異化與疏離，可惜如今也漸漸地被中外一些人士所遺忘，甚至曲解成造成僵化的一元社會之「醬缸文化」。

（二）德行政治與民主政治之互補

在西方，早在古希臘時代，蘇格拉底就明白主張政治的目的，首在試圖去促進及改善政治社會成員的道德品質。蘇格拉底之所以做此主張的背後假設，我們歸結稱之為“蘇格拉底式預設”³⁵。在蘇格拉底看來，政治的基本任務或目的是在進行道德改革，是在使城邦的成員能夠更良善地照顧好自己的靈魂，而不是汲汲營營於追逐財富、權力或名聲。在柏拉圖的《高吉亞斯篇》裡，蘇格拉底如此

³² H. G. Greel, 1960, *Confucianism and the Chinese Way*, N. Y.: Harper & Row, pp. 268-271.

³³ 牟宗三，1961，《政道與治道》，台北：廣文書局，第一章，頁 1-10。

³⁴ 參見陳運星，〈儒家政治文化與民主發展〉。

³⁵ 許國賢，1997，《倫理政治論：一個民主時代的反思》，台北：揚智文化公司，頁 3-7。

自詡：「我想我是在從事真正的政治技藝的極少數的雅典人當中的一個，不要說是唯一的一個，而在今天的人當中，只有我在做政治家的工作。」³⁶，「真正的政治技藝」（the true political craft）所指為何？那就是進行道德改革，從而使人們的靈魂（真實的自我）得到淨化或趨於完善化。從蘇格拉底、柏拉圖到亞里斯多德，我們看到了真正的政治技藝之核心命題：政治旨在改善道德，不能做到這一點，就是失敗的政治，就是有辱其使命的政治。這種對於政治的意義和目的的理解，被密諾格（Kenneth Minogue）稱作「政治道德主義」（political moralism）³⁷，也被索爾克弗（Stephen Salkever）稱為「德行的政治」（the politics of virtue），以別於「義務與正當性的政治」（the politics of obligation and legitimacy）³⁸。沈清松認為德行之義對於義務之義的優位，亦即德行的政治對於義務的政治的優位，就理論而言，對於過於側重規範之義的現代「人格理論」和「社會正義理論」，有其正面的針砭之意。就實際而言，則對於偏重法治，僅見實證法的規範，無視於人品陶冶，而將國民都推向無德行的一邊之現況，亦具喚醒作用。³⁹

由上可知，希臘時代蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德等哲人，指明了政治與道德之間的不可脫離的內在聯繫，政治不能自外於道德，政治所關注的就是道德。這就好比中國先秦時期的孔子、孟子、荀子等儒家，孔子指明了：「為政以德，譬如北辰，居其所，而眾星拱之。」（《論語》為政篇），孟子點出了：「王何必曰利？亦有仁義而已矣！」（《孟子》梁惠王上），荀子說明了：「論德而定次，量能而授官，皆使其人載其事，而各得其宜。」（《荀子》君道篇）。據此，我們可以推論出：一個國家政治社會中公民的道德品質與該國政治民主化的發展過程有著密切的關係。最明顯地例子，在議事場合裏，道德品質不佳的權力擁有者如立委議員們，他們不當的過激作秀演出，恐將嚴重斷傷政治社

³⁶ Plato, 1979, *Gorgias*, trans. and with notes by Terence Irwin, Oxford: Oxford University Press, 521d. 普林斯頓大學出版社的《柏拉圖全集英譯本》譯作“the true political art”，而 Terence Irwin（Oxford University Press, 1979）譯作“the real political craft”。關於真正的政治技藝的深入討論，可參考 Thomas Brickhouse & Nicholas Smith, 1944, *Plato's Socrates*, New York: Oxford University Press.

³⁷ Kenneth Minogue, 1995, *Politics: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, p. 110

³⁸ Stephen Salkever, 1974, “Virtue, Obligation and Politics”, *American Political Science Review*, Vol.68, No.1, p. 78.

³⁹ 沈清松著，《傳統的再生》，頁 204。關於德行之義，請參考 A. MacIntyre, 1984, *After Virtue*, 2nd

會成員之間或政黨彼此之間的互信基礎，從而使權力成為相互交鋒的個人利益或利益團體的攻防砲台。許國賢強調：愈是要對公民的角色寄予更高的、更積極的期許，就更需要講求公民的品質（尤其是道德品質），就更顯現蘇格拉底式預設的參考價值。⁴⁰

當然，蘇格拉底式政治（Socratic politics）乃是一種典型的道德式政治，政治無非只是體現個人道德的一種手段或一種歷程，從某個角度來說，在這種模式裡，政治被空洞化了、過度簡單化了。⁴¹ 更進一步來說，蘇格拉底式政治是一種講理（reason），要求理性的說服的政治，而不是一種講力（force），要求權力的制衡的政治，因為政治行為上道德的體現是要透過議會協商中理性的說服，而不是透過外在勢力的強制，只有當一個人在和他人進行道德知識的辯論過程中，被理性地說服了，才可能有足夠的內在要求，去使得該人落實特定的道德知識所指陳的外在行為。⁴²

從理想價值的層次來說，民主政治並非最高，然而政治是處理眾人之事，必須結合現實社會裏自由多元的價值觀，同時必須容許不同的宗教信仰、道德意識、政治立場、經濟利益、教育觀念…等。民主政治是在不完美之現實社會中，較能保障人權普為世人接受，且較避免重大傷害與危險錯誤的一種制度，正如里普遜（Leslie Lipson）所說：「最好的民主政治，是人類到現在為止所發明的最優越的政治制度。即使有了弊端，它的缺點也沒有非民主制度那樣嚴重，糾正起來，也沒有那樣困難。」⁴³ 我們說孔子、孟子、荀子之儒家政治哲學，亦如蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德之雅典政治哲學，非常注重政治活動中的道德品質的提升，在此，並不是說現代西方的民主政治理論家完全沒有注意到道德價值在民主運作中的作用，只是他們強調得不夠。原因是西方近代民主思想之興起與個人主義的社會觀脫離不了關係，例如霍布士、洛克、盧梭，都強調個人是爲了自己

Edition, Indiana: University of Notre Dame Press, p. 149.

⁴⁰ 許國賢，《倫理政治論：一個民主時代的反思》，頁 3-7。

⁴¹ 研究蘇格拉底的學者深知：「德行即知識」（Virtue is knowledge）這樣的立場所仰賴的道德心理學是過度簡化的，最明顯的就是所謂的「意志的脆弱」（weakness of will）或「道德上的脆弱」（moral weakness）被排擠掉了。參見 W.K.C. Guthrie, 1971, *Socrates*, Cambridge: Cambridge University Press; George Klosko, 1986, *The Development of Plato's Political Theory*, New York: Methuen.

⁴² 許國賢，《倫理政治論：一個民主時代的反思》，頁 9-17。

⁴³ Leslie Lipson, 1964, *The Democratic Civilization*, N. Y.: Oxford University Press, p. 8.

的利益，而脫離自然狀態（state of nature）以組成社會，又如邊沁（Bentham）與密爾（J. S. Mill）主張功利主義（Utilitarianism），皆以一個人的快樂與痛苦作為道德的標準，再如亞當史密（Adam Smith）強調追求個人的私利才能提高社會的利益。雖然西方的個人主義思想並不意味純粹的自私自利，而是提倡所謂理性的經濟利益觀，如邊沁的名言「追求最大多數人的最大幸福」，但是，經過歷史的演變，二十一世紀的現代資本主義所指涉的社會經濟組織體系，其所屬的共和政府政治體制大多是贊同自由市場及個人主義之價值的，並且強調資本企業的合理化（rational），利潤極大化及複式簿記等特性，一般來講，這種資本主義式的道德價值觀，無可厚非，但是，過度強調功利效果的經濟利益，往往成為營利企業般的汲汲營營精神（acquisitive spirit），而忽略經濟利益背後所應負起的社會責任與道德價值。

我們說現代的西方民主政治也有其忽略道德價值之缺點，並不是說儒家思想之道德價值較高，而是指出孔孟儒學之民本政治更為強調道德的重要性。從道德理念上看，儒家思想對民主的可能貢獻，是儒家所強調的個人的責任意識與道德價值，可以補充西方民主政治過度注重權利而忽略義務之現象。⁴⁴ 換言之，儒家民本思想所形成的「士人政治」強調道德第一義，屬於注重德行目的性的政治文化，這或許可以補足現代民主政治過度強調權利工具性之政治文化的不足。

當然，在現實社會上，很多時候政治活動場合之政治行為，對政治議題的具體操作程序之投入與關心，如集會遊行、議事運作、選舉投票等民主運動，並非發自公民或選民的道德意識，而是發自其權利意識，關於這方面，儒家確實正視得不夠，亟有待進一步的學習西方民主政治中權力制衡（check & balance）之三權分立政府架構與憲政民主（Constitutional Democracy）之人權保障機制。

從以上的討論，我們可以肯定的說：儒家民本思想與西方民主政治之結合，可以產生互補不足之效用。假若只有儒家文化與民本思想，沒有民主政治制度的保障，儒家以民為本、以民為貴的王道仁政之理想不能落實；假若只有民主理念

⁴⁴ 何信全指出：當代新儒家（梁漱溟、張君勱、熊十力、徐復觀、唐君毅、牟宗三……等哲人）基於中國民主道路的追求，對自由主義採取了善意而正面的回應。在此回應中，他們固然發現儒學與自由主義有其共通之點，卻也難掩二者的分歧之處。就人性尊嚴、人格平等做為自由人權基礎而言，二者確有其共通基調；就個人與社群關係而言，儒學其實更接近社群主義而非自由主義。至於國家在財富重分配上的角色，儒學較近於自由主義左翼，而與自由主義右翼頗為緣遠。參見何信全，〈當代新儒家對自由主義的回應〉，《當代》，137期，復刊第19期，1999年1月，頁104-115。

與共和政治，沒有儒家道德倫理以輔助之，民主政治制度也會產生不少流弊，無法更理想地實現主權在民之後的人權保障與社會福祉。總之，儒家的民本思想與現代政治體制的民主原理，彼此之間是可以互濟互補的。我們現代人應該把握原始儒家民本思想的精髓，做一番創造性的詮釋與批判性的繼承，去蕪存菁，在觀念上和實踐上體現民主的真諦，並以儒家原有的「天下為公」之民本精神來超越現代民主政治的道德困境，結合民本與民主兩者之長，揚棄兩者之短，建立一個「具有儒家特色的」現代化民主社會。⁴⁵

伍、結論

從現代化的國家發展之現實的角度來看，傳統儒家文化之民本思想有其成就也有其限制，其成就方面在於規勸皇權、針砭政局，勿過度輕蔑人民生計；其限制方面在於僅能規勸卻無法制衡皇權、僅能針砭卻無法參與政局，僅能勿過度輕蔑人民生計卻無法依法保障人權。因此，我們對於儒家思想文化必須嚴加批判地繼承，留菁華去糟粕，才能脫胎換骨，走出當前的內、外在困境，尤其對於儒家民本思想必須給予創造性的詮釋與批判性的繼承。

儒家民本政治沒有開出西方民主制度之政權和平轉移的客觀法治化。這一部分，中國人應該要努力的吸收西方民主政治的發展經驗，以免在現代社會的民主發展過程中，走上了太多的叉路或冤枉路，而付出了太多的社會成本。雖然儒家民本思想不似西方民主制度如此強調主權在民與政權輪替，但孔子、孟子、荀子亦如蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德，強調「政治道德主義」、「德性的政治」，這可補足現代民主政治之社會脫序現象與道德低落之隱憂，加強提昇公民社會的道德品質。

孔孟儒學之格致誠正的內聖原則與修齊治平的外王原則，在政治哲學之理想論述上可說是恢弘氣度通貫古今，但其歷史實況之具體表現卻不盡理想，不能不受時代環境的限制而有所變化，必須與時推移，否則就會變得僵固甚至於造成禁錮的結果，而不免受到揚棄的命運。雖然現代工商社會，大家庭制度瓦解，儒家

⁴⁵ 參見陳運星，〈當代新儒學與現代民主政治的「接榫」問題探究〉，《思與言》，第 42 卷第 3 期，2004 年 9 月，頁 163-216。

「三綱五常」式微，但是，家庭親情的表露仍是不可替代的，它仍是人間最深切也最自然的感情，植根於我們與生俱來的稟賦，因此，儒家強調忠恕孝悌之道，根植於人性，通貫於社會，依然是歷久彌新、亙古不變、不可違逆的「常道」。

假若我們從傳統儒家的民本思想擴展到現代民主政治的民主思想，換言之，將儒家政治文化給予重新的創造性的詮釋與批判性的繼承，將會使儒家傳統政治文化給予再生的機會，這種再生不是借屍還魂，而是另一種的重生，亦即自覺的另作新民的意思。要做到這一點必須有所改變與更張，經過上面的討論，筆者得出以下幾點建議性的結論：

- (1) 傳統儒家民本思想所形成的「士人政治」強調道德第一義，屬於注重德行目的性的政治文化，這或許可以補足現代民主政治過度強調權利工具性之政治文化的不足。
- (2) 當代新儒家應該吸收西方民主社會之法律制度，增加對法律司法體系之信任，減少對法律與國會立法之不滿，揚棄封建時代儒家檢審不分之法律典章制度，進而完善司法訴訟架構體系。
- (3) 儒家思想與民主思想有相通的地方，也有不相通的地方，前者如對自由、平等與博愛的基本理念之肯定；後者如對人性哲學中性善與性惡的差異，對法律訴訟制度與政治選舉制度的信任與懷疑的不同。

參考書目

一、中文部分

江炳倫，1990，《政治文化研究導讀》，台北：正中書局。

羅森邦（Walter A. Rosenbaum）著、陳鴻瑜譯，1991，《政治文化》，台北：桂冠圖書公司。

傑拉爾德（Gerald C. MacCallum）著，李少軍、尙新建譯，1992，《政治哲學》，台北：桂冠圖書公司。

中村元著，林太、馬小鶴譯，1990，《東方民族的思維方法》，台北：淑馨出版社。

朱嵐，1996（3月），〈儒家內聖外王學說簡論〉，《孔孟月刊》，第三十四卷第七期。

牟宗三，1961，《政道與治道》，台北：廣文書局。

何信全，1999（1月），〈當代新儒家對自由主義的回應〉，《當代》137期，復刊第19期。

李鴻禧，1997，《李鴻禧憲法教室》，台北：元照出版公司。

沈清松，1992，《傳統的再生》，台北：業強出版社。

胡佛，1998，《政治學的科學探究（一）——方法與理論》，台北：三民書局印行。

胡佛，1998，政治學的科學探究（二）《政治文化與政治生活》，台北：三民書局。

孫隆基，1996，《中國文化的深層結構》，台北：唐山出版社。

浦薛鳳，1990，《現代西洋政治思潮》，台北：正中書局。

許國賢，1997，《倫理政治論：一個民主時代的反思》，台北：揚智文化公司。

陳運星，2002（6月），〈儒家政治文化與民主發展〉，《朝陽學報》，第七期。

陳運星，2004（9月），〈當代新儒學與現代民主政治的「接榫」問題探究〉，《思與言》，第42卷第3期。

陳增輝，1997（10月），〈儒家民本思想綱要〉，《孔孟月刊》，第三十六卷第二期。

湯一介，1995，〈內聖外王之道〉，原載《在非有非無之間》，台灣：正中書局。

楊國樞、文崇一、吳聰賢、李亦園編，1989，《社會及行為科學研究法》，台北：東華書局。

劉國強，2001，《儒學的現代意義》，台北：鵝湖出版社。

賴建誠，1992，《重商主義的窘境》，台北：三民書局。

Alan R. Ball and B. Guy Peters 著，陳一新、鄧毓浩、陳景堯譯校，2003，《政治文化》，台灣：韋伯文化公司。

二、英文部分

Almond, Gabriel A. and Verba, Sidney, 1963, *The Civil Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. N.J.: Princeton University Press.

Almond, Gabriel A., 1956, "Comparative Political Systems", *Journal of Politics*. Vol. 18.

Brickhouse, Thomas and Smith, Nicholas, 1944, *Plato's Socrates*. N.Y.: Oxford University Press.

Bryce, James, 1924, *Modern Democracies* 2 vols. N.Y.: the Macmillan Company.

Greel, H. G., 1949, 1960, *Confucianism and the Chinese Way*. N.Y.: Harper & Row.

Guthrie, W.K.C., 1971, *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kavanagh, D., 1972, *Political Culture*. London: Macmillan.

Klosko, George, 1986, *The Development of Plato's Political Theory*. N.Y.: Methuen.

Lin, Yu-Sheng, 1987, "Reluctance to Modernize: The Influence of Confucianism on China's Search for Political Modernity", in Joseph P. L. Jiang (ed.), *Confucianism and Modernization: A Symposium*. Taipei, R.O.C.: Freedom Council.

Lipson, Leslie, 1964, *The Democratic Civilization*. N. Y.: Oxford University Press.

MacIntyre, A., 1984, *After Virtue*, 2nd ed. Indiana: University of Notre Dame Press.

Minogue, Kenneth, 1995, *Politics: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Plato, 1979, *Gorgias*, trans. and with notes by Terence Irwin. Oxford: Oxford University Press, 521d.

Pye, Lucian W. and Verba, Sidney eds., 1965, *Political Culture and Political Development*. N.J.: Princeton University Press.

Ranney, Austin, 1975, *The Governing of Men*. Illinois: The Dryden Press, 4th ed.

Rejai, M., 1967, *Democracy -- the Contemporary Theories*. N. Y. Atherton Press.

Salkever, Stephen, 1974, "Virtue, Obligation and Politics", *American Political Science Review*, Vol. 68, No. 1.

From Humanism to Democracy: A Study of the Renovation of Political Culture of Confucianism

Yun-Shing Chen⁺

ABSTRACT

This paper discusses the “Humanism” characteristics of political culture of Confucianism. In addition, this paper attempts to point out the “moral factors” in Confucianism, which may promote the development of democracy directly.

This paper studies the renovation of political culture of Confucianism, from traditional Confucianism, neo-Confucianism to “contemporary new Confucianism”, including the context of “Humanism” and the development of “democracy”.

Keywords: Humanism, democracy, political culture, Confucianism, Contemporary new Confucianism, moral factors

⁺ Associate Professor, General Education Center, Chao Yang University of Technology.

