

儒家民主:一種對民主實踐的另類解讀?

許文柏

南華大學公共行政與政策研究所助理教授

1. Daniel Bell (貝淡寧), 《超越自由民主》, 2008, 上海: 上海三聯書店。
2. Daniel Bell (貝淡寧), 《民主先生在中國》, 2009, 台北新店: 左岸文化出版。

加拿大裔政治哲學家貝淡寧目前是北京清華大學哲學系的專任教授，他在英國牛津大學拿到哲學博士學位後，經歷了一段有趣而豐富的學術經歷，而這個經歷是因為他以一個外國人的身份進入了東方社會，而引發了一連串的文化衝擊與重新思考所致。貝淡寧在英國攻讀博士學位期間認識了現在的妻子—宋冰，也因為後者的緣故，貝淡寧拿到學位後，就考慮到東亞社會的高等院校中任教，第一站（1991年）來到新加坡國立大學（2008:319），第一站就遭遇到某些險阻，這些教學過程上的障礙讓貝淡寧開始去思考文化差異在民主運作上的重要角色。他將這個經歷記述在《超越自由民主》中的第八章〈多元文化環境下的民主教育：新加坡的經驗與教訓〉（2008:188-211），其中除了他自己反省到在多元族群社會中，很多的思維與價值，特別是西方建立在普遍性原則之上的價值觀，很可能並不能理所當然地適用在東亞社會中，但其中他最常強調的其實是他在新加坡國立大學任教時，他的課程大綱必須地交給系主任審核，以預防貝淡寧在課堂上講授一些不適當的教材內容。後來他1996年轉往回歸前的香港任教（2008:319），先後在香港大學與香港城市大學教授哲學，從2003年開始在北京清華大學哲學系任教（2009:12），貝淡寧誇張地說：「與新加坡相比，中國是一個學術自由的天堂！」（2008:326）有趣的是，這個學術自由的天堂禁止他的學術著作在中國的出版，貝淡寧只是淡淡地說中國政府當局對英文書的出版不太擔心。



也因為這次的轉換跑道，貝淡寧於是有了機會近距離地觀察中國社會的各種文化特徵，目前他甚至以一個「生活在北京的加拿大儒家信徒」自居。如果從貝淡寧的學術背景來看，其實他到了東方社會後，從一個異文化的旁觀者，轉變成為一個儒家文化的認同者，這並非無跡可循。貝淡寧的博士論文就是以西方社群主義對自由主義所提出的理論挑戰為研究焦點，社群主義對貝淡寧來說不只是一種政治哲學，其根本是一種道德主張，甚至是一種政治承諾與社會責任，而這種主張特別容易在強調文化傳統與社群價值的東方社會中，找到深具理論親緣關係的文化因子，譬如貝淡寧就自稱是一個「自由主義的社群主義者」，這個身份如何可能當然是理論上一個待釐清的問題。《民主先生在中國》一書的寫作緣起於貝淡寧在 1994 年於美國普林斯頓大學人類價值研究中心提交的研究計畫（2009:7），英文版 *East Meets West: Human Rights and Democracy in East Asia* 在 2000 年即已由普林斯頓大學出版社出版，但中譯本卻遲至 2009 年才問世，其中的關鍵因素就是政治因素（2009:17- 18），我認為這不啻是一種民主的反諷。貝淡寧雖然自承其撰寫本書的目的在於「深化學界對東亞社會情境下民主與人權問題的思考」，但實際上這本書真正的用意在於關切，中國在改革之後所出現的一股儒家思想復興運動，到底為中國的民主實踐提供了什麼樣的思想資源？貝淡寧認為儒家思想不但提供某種道德理論，而且其提倡的社會責任與政治承諾，相較於西方的原子式自由主義而言，對於人類未來的政治處境具有某種振聳啟聵的作用。整體來說，貝淡寧這種著作基本上在「亞洲價值」（亦可參考陳瑤華的新著《人權不是舶來品》第三章）此一議題的討論上，站在一個積極肯定的位置上。

以下我先說明這兩本著作的關連與差異，再提出我主要對《民主先生在中國》一書的批評。

首先分析貝淡寧這兩本書之間的關連性。貝淡寧在 2000 年即已出版了《民主先生在中國》一書的英文原版，而在 2009 年由他的兩位學生（孔新峰、張言亮）翻譯成中文由台灣的左岸文化出版，而在 2006 年，貝淡寧集結了他之前所發表的一系列專題論述，而同樣在普林斯頓大學出版社出版 *Beyond Liberal Democracy* 一書，而中譯本《超越自由民主》則是由他的另一位學生李萬全翻譯而在 2008 年由上海三聯書店出版。但若仔細分析這兩本書所根據的研究素材，其實可以發現這兩本著作的某些主題是相互呼應的，簡單地說，兩本書所思維關注的理論主軸是同樣的，差異只在於理論論述的文體有所不同，《民主先生在中國》是對話體（dialogue），而《超越自由民主》則是研究論文（treatise）的形式。而貝淡寧延續他博士論文的寫作文體是有特殊理由的，包括可以對話兩造不斷地相互闡述彼此的不同觀點、某些哲學議題適合用這種方式來闡述、對話內容較為通俗而容易掌握、不需要長篇引用論據、某些重要的哲學著作譬如柏拉圖的對話錄就是用這種方式寫作的、對話模擬具體情境在理



論說服上更具效果、對話容易引起思考興趣等等。簡單來說，這種文體更能顯出哲學議題的爭議與辯證特質。筆者認為，貝淡寧的對話體寫作確實是其擅長的特殊文體，相較而言，他的哲學研究論文就比較平淡無奇。

我們如果從《民主先生在中國》的英文書名看來，這本書所探討的應該是「東亞社會如何去回應西方社會在人權與民主這兩個議題上所提出的挑戰？」這樣的問題形式，而《超越自由民主》的分析主題包括「人權」、「民主」與「資本主義」，由此可知，前兩項分析主題是完全相同，而後一本書的「資本主義」主題，恰恰成為論述前兩個主題的背景條件，這一點在《民主先生在中國》通篇論述也可以看得很清楚。當然，就貝淡寧的問題意識而言，他所關注的並不是中國崛起所帶來的世界局勢與全球權力佈局的重大影響，而是試圖探討東亞社會特別是中國，是不是可能替民主制度運作找到一種在地的文化資源，以作為制度運作的意識型態基礎，我們或許可以將這種思維稱為「韋伯式命題的政治版」。因此，對貝淡寧，或說他所分析的東亞社會來說，目前亟待處理的問題不是去探究這些原本非民主的社會所實行的民主，究竟與西方社會的民主實踐有多大的差距？如何縮短這種差距？而是要去復興這些社會原本就存在的文化資源，亦即儒家思想，來作為民主設計與運作的思想根源，甚至這種新的民主實踐模式，說不定會進一步成為西方民主實踐困境的解脫之道。但這種思維方式必須先肯定一件事，那就是，東亞社會的政治確實受到某種「非自由主義」，而非「自由主義」傳統價值的約束或限制（2009:325），如果情況確實是如此，回歸或復興某種傳統價值才是政治步入常軌的根本解決之道，而非表裡不一地以威權主義的方式來實行外在所宣稱的民主形式。而在 2008 年照例由普林斯頓大學所出版的《中國的新儒家：變革社會中的政治與日常生活》（*China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton University Press, 2008）的新著中，貝淡寧就是要描述這個「儒學復興運動」風潮。

根據貝淡寧的說法，首先，儒家倫理提供一種不同原子式個人主義的倫理思維，其次，在中國大規模進行改革之後，儒家思想取代共產主義成為主流的意識型態；最後，知識份子也開始積極地從儒家傳統尋找跳脫困境、進至進一步發展的出路。更精確地說，中國的未來出路應該是一種「左派儒學」，這種儒學立場基本上仍有其社會主義的色彩，是以後者的激進性格來中和或調解前者的保守性格，並能在實踐上解消深受共產主義影響的知識份子及社會大眾的疑慮。

簡單來說，貝淡寧認為所謂儒家民主的主要特色在於儒家傳統的菁英教育是未來中國（或說東方社會）民主之所以成功的最重要保證。貝淡寧所謂的賢能政治是東亞社會在第二次世界大戰後崛起的重要條件，而這項條件未來將成



為中國等東亞社會開展民主的利基。有趣的是，在中國被認為僵化的科舉選才制度（筆者認為台灣之前的聯考制度是這種制度的變型），在貝淡寧的眼中卻成了矯正選民在民主選舉程序中非理性判斷的有效機制。而這種機制是如何設計與運作的？貝淡寧主張建立一個與經由民主選舉程序選出的民意代表所組成的「民主院」(democratic house)不同，而要組成一個「賢士院」(meritocratic house)，而提出一個有別於西方法治原則(rule of Law)的「賢士主治」，他說：

「在政治實踐中，賢士主治主張建立一個賢士院，其代表係由自由、公正的競爭性考試遴選而出。賢士院當可代表那些經常被民選政治家忽視與損害之群體（如外國人、少數族群、未來及過去世代）的利益，從而對民主院構成平衡與補充。賢士院具備下列特徵：1. 其成員任期為七年或八年，如有腐敗將遭到嚴厲的懲罰；2. 該院成員遴選考試的內容包括儒家經典、經濟學基本理論、世界歷史以及一門外國語言；由一個獨立的學術委員會負責設計考題，委員係由中國各大學隨機抽選而出；考試期間須與外界社會隔離；3. 賢士院在決策之前須有實質性地審議過程，大多數院內辯論須經電視或網路加以傳播。」(2009:15)

我之所以要大篇幅地引述貝淡寧的說法，因為這段文字是本書中最重要的結論與主張，而對這對文字的分析必須回到貝淡寧在這本書的架構設計與論述鋪陳上來討論。就架構來說，本書分為三個部分，透過一連串虛擬的對話將這三個部分的議題逐步呈現出來。第一部份包括第一、二兩章，對象是香港社會。貝淡寧認為這一部分是要：「試圖超越亞洲價值爭論背後習見的論證修辭，闡明對於傳統的西方人權與民主話語更具說服力的來自東亞的批評。最終目的在於證明，在主要是被西方經驗所塑造的一整套政治標準之上，我們有必要認真考慮東亞人民習慣恪守的諸種意義與優先順序。」(2009:31) 第二部分包括第3、4章，對象是新加坡，在充分瞭解「新加坡的社會現實與政治關懷」(2009:33)之後，新加坡人對西方民主的排斥與其對社群主義的傳統價值的強調是互為表裡的，新加坡的政治菁英企圖「在本土文化與政治關懷的前提下擴展西方式的民主」(2009:33)，第三部分就是第五章，分析對象是中國，貝淡寧嘗試指出，如果以西方式自由民主為參考座標，在中國其時可以根據自己的傳統文化價值，特別是儒家傳統，建構一種有自己特色的民主政治形式來(2009:33)。從上述的架構可以看出，第五章其實是貝淡寧想要提出的結論，但他又以一種迂迴的方式提出來，這涉及到該書各分析對象的順序安排上。

雖然貝淡寧認為他在這本書中選擇香港作為討論的起點，純粹只是偶然、隨機的(2009:290)，但我不以為然。我認為若整體來看貝淡寧這本書的論述架構，我們將會發現，若不用香港作為起點，一來這趟東亞的民主之旅將是不完整的，無法構成一個迴圈，二來香港若不是起點，將無法突顯出有中國特色的



民主實踐類型的理論說服力。貝淡寧在香港回歸中國之前就來到香港，他對香港回歸之前末代總督彭定康的種種政治措施有相當細緻的觀察心得，這些心得呈現在《民主先生在中國》一書的第二章。而香港做為英國的殖民地，有一段將近百年的被殖民歷史，做為華人社會中「最自由的不民主社會」，在政治上卻完全缺乏自主性，也就是根本沒有民主可言，在這種奇特的社會型態中，香港人的人權價值觀最接近於西方，但卻完全沒有機會透過民主程序實踐落實此一普世價值，反而必須透過殖民政府來保障人權這種民主政治價值，這就是貝淡寧不經意地塑造出來的情境：香港這個最西化的自由社會，其民主的未來發展，仍必須由其即將回歸的中國政府來決定，中國政府對香港社會的態度，才是香港未來民主發展的關鍵因素，因此若是單純地根據彭定康所代表的英式民主價值來設想香港未來的民主局勢，就掉入了自由民主世界一廂情願的政治想像之中。

而香港這種懸而未決的政治情勢，只有透過新加坡個案的分析，才能找出可能的解決之道。新加坡特殊的歷史情境加上內部的多元族群狀態，使得獨立前後期政治菁英的政治策略不得不保持實用主義式的彈性，再加上英國的前殖民文化遺緒以及前總理李光耀的留英背景，使得新加坡在擘畫政治體制時，難免受到前殖民經驗的限制，但李光耀血液深層中的華人文化價值，在新加坡政治局勢逐漸穩定後慢慢地浮現出來。做為亞洲價值的宣揚者，李光耀企圖將新加坡的政治運作模式擺脫英國式的法治模式，而以政治菁英主導的人治模式加以取代，而強調華人文化異於西方文化的特殊性，譬如家庭價值、團結等社群主義式的價值，而這些價值成為新加坡傲視全球經濟奇蹟的合理說詞，從而成為其威權主義統治的正當基礎。

在肯定了新加坡的成功契機在於堅持社群主義價值與政治統治菁英的優位性之後，貝淡寧帶著這個方案來思考中國未來的民主前景，因此，肯定經濟穩定才是民主政治發展的條件這種類似現代化理論的思維之餘，再加上認定東亞社會（特別是四小龍）的經濟奇蹟是建立某種菁英政治的基礎之上，而這些政治菁英之所以能發揮引導國家發展的正面作用，就在於統治菁英的遴選並非經由民主程序，而是透過菁英統治群體的內部拔擢或一套公開而公平的考試與考核程序，將這些因素加總起來，於是型塑出貝淡寧《民主先生在中國》一書的第五章的結論：「中國特色的民主」來。

平心而論，貝淡寧對於中國文化的觀察與理解，仍然非常不到位，他甚至得出「唱卡拉 OK 有助於社會和諧」這樣令人啼笑皆非的結論來，這或許是貝淡寧所謂的幽默（2008:329）。再者，他提到孔子所謂「不能事人，焉能事鬼？」的鬼神論而推論出儒家思想中具有宗教寬容態度，這種解釋未免太表淺了。貝淡寧這種對中國文化，特別是儒家傳統的觀察與理解之所以失之偏頗的原因在



於，他對於中國傳統經典的不熟悉，使得他難以掌握住中國文化中表象與實在之間的差距，其實中國社會的統治原則，從漢代以來一直都潛藏在「陽儒陰法」的基本路徑之下，換句話說，貝淡寧對儒家經典的過度樂觀而善意的解讀，根本忽略了文本詮釋的背後，長久以來一直都有一套相對應的政治實踐原則，而這套實踐原則在經歷長時間的運作之後，早已與經典文本所呈現的或顯或隱的倫理原則脫勾，而自成一套政治施作原則。

再者，中國面對西方文明的挑戰，從清末的「師夷長技以制夷」，經由民初五四運動時提倡科學與民主的全盤西化運動，一直到毛澤東的文化大革命，其實可以歸納出對應變局的某種特定思維模式，亦即林毓生在其《中國意識的危機—五四時期激烈的反傳統主義》中點出的所謂「在意識型態層面的全盤解決」，簡單的說，中國的知識份子有一個思考的限制或盲點，而認定中國所面臨的困境，只能在思想文化層面的全盤調整才有可能獲得解決，用一個比喻來說，中國要現代化而步入進步國家之林，就要「像」西方人，但是這種「像」不能只是換上西裝的「像」，還必須打從心裡面開始「像」。這種思維方式完全不顧傳統社會原本的慣習與價值，自然是不可取，但這種思維的確點出一個關鍵問題：任何社會制度的運作自然有一套相應的文化或價值基礎，將某一套制度「去脈絡化」地抽離出該制度原本成長的土壤而移植到另一個社會中運作，將使得該制度僅徒留形式而將制度運作配套的一組文化與價值體系存而不論，該制度將無法成為解決具體政治與社會爭議的有效機制。貝淡寧作為一個外國人，本來應該很容易脫離這種思維的羈絆，但他主張將東亞社會的民主運作建立在某種文化價值之上的思考方式，恰恰掉入了上述林毓生所點出的這種思考窠臼中，只是方向剛好相反，但結論仍然是中國民主實踐困境的最終解決，仍然必須在文化層面上加以處理，不同之處在於中國傳統知識份子主張必須進行對文化的全面反傳統，而貝淡寧卻說其實藥方就在老祖宗的櫃子裡，只是我們忘了。

最後，貝淡寧認為東亞社會的民主制度可以在傳統文化價值中找到在未來運作的根源，這種主張或許對某些強烈民族主義情緒的知識份子具有某種鼓舞作用，譬如中國這幾年如火如荼的讀經運動與于丹現象。然而，不容否認的是，中國歷史上透過科舉制度所強化的「經典教條化」現象，並無法經由對傳統經典的多元詮釋而解消，因為當經典的詮釋與政治權力運作掛勾，就自然會出現定於一尊的結果。實際上，貝淡寧這種以新儒家思想來開展民主的問題意識是過時的。在台灣，早在1988年，《台灣社會研究季刊》就出現針對傳統新儒家的代表人物之一——牟宗三所提出的「民主開出論」的一連串論戰文章，其中已經觸及到一個深層的理论問題：儒家思想能否成為民主實踐的文化根源？這個問題跟貝淡寧在《民主先生在中國》一書中所提出的問題在形式是一致的，只不過台灣社會對這個問題的思考是這樣的：在肯定西方式自由民主的制度及其



價值之後，試圖從傳統文化價值的內在質素中，找出某種可以相互接榫的連結概念來，而貝淡寧是先提出一個民主政治的形式框架（該框架可能連民主的最低限度意義都達不到），再從該社會的文化與思想中，找出足以作為民主運作基礎的傳統價值來，於是民主與傳統價值接合而生出一個具有特色（或奇特）面貌的政治體制來，但是這個體制還能稱的上是民主嗎？為什麼仍然要堅持稱它為民主呢？此舉其背後的思維或動機是什麼呢？

將某個國家或社會的民主前景寄託在統治菁英的善意與責任感之上，這是極為背離西方民主傳統的思維方式，我們甚至可以說西方民主政治的發展歷史，提供給我們的教訓就在於「民主應該建立在對人性的不信任之上」，亦即張灝所謂的「幽暗意識」，而所有民主體制的設計出發點都在於預防這種人性陰暗面的負面作用。若民主思維與這種人性論立場脫離開來，民主就會成為聊備一格的政治形式。我們其實非常樂見貝淡寧這種對民主的「在地知識」思維方式，因為這可以刺激我們不斷去反省民主的基本核心價值與內容究竟是什麼，但除非貝淡寧這種主張是一種朝向民主發展的迂迴策略（當然我們不會天真地以為現行主流的民主形式毫無瑕疵），否則在「民主」之前，隨意加上任何一種形容詞都可以言之成理，那麼「民主」就不再是「民主」了。



參考書目

- 李明輝，1989，〈當前儒家的實踐問題—楊儒賓〈人性、歷史契機與社會實踐〉書後〉，刊於《台灣社會研究季刊》，第二卷第二期，頁 107-126。
- 李明輝，1990，〈歷史與目的—評陳忠信的〈新儒家“民主開出論”的檢討〉一文〉，刊於《台灣社會研究季刊》，第三卷第一期，頁 195-213。
- 貝淡寧 (Daniel A. Bell)，2000，《社群主義及其批評者》，香港：牛津大學出版社。
- 貝淡寧，〈貝淡寧文集〉 <http://www.confucius2000.com/writer/beidanning.htm>
- 林毓生著，穆善培譯，1986，《中國意識的危機—五四時期激烈的反傳統主義》，貴陽：貴州人民出版社。
- 陳忠信，1988，〈新儒家“民主開出論”的檢討〉，刊於《台灣社會研究季刊》，第一卷第四期，頁 118-144。
- 陳瑤華，2010，《人權不是舶來品：跨文化哲學的人權探究》，台北：五南。
- 楊儒賓，1988，〈人性、歷史契機與社會實踐—從有限的人性論看牟宗三的社會哲學〉，刊於《台灣社會研究季刊》，第一卷第四期，頁 145-179。
- 張灝，1990，《幽暗意識與民主傳統》，臺北：聯經。

