政治科學論叢 / 第四十四期 / 民國 99 年 6 月 / 頁 1～34

「儒家與民主」議題的轉向
——全球資本主義衝擊下的呼籲*

葉仁昌**

摘　　要

本文首先分析了民初以來若干堅貞信仰儒家的經典人物對於「儒家與民主」的基本論點，藉此來呈現學術圈中迄今討論此一議題的既定格局。繼而指出何以此一既定格局必須改變？本文指出，關鍵在於全球資本主義蔚爲風潮後，民主已受到嚴重侵蝕；雖然它形式尚存，卻已蒼白失血。因應此一變局，新的思考模式毋寧是儒家以全球文明之一員的自我定位，來參與民主作爲一種全球價值的修補與重建工程。本文又就此進一步探討了此一轉向所需要的基本心態、以及儒家可以切入並間接作出貢獻的若干思考課題。

關鍵詞：儒家、民主、全球資本主義、新自由主義、經濟、現代性、市場、公民社會

---

* 本文原係「儒家與民主」學術研討會（臺大政治系主辦，2005/5/7，臺大社會科學院國際會議廳）提交論文。修改後發表。感謝兩位匿名審查人許多寶貴意見。

** 國立臺北大學公共行政暨政策系教授，E-mail: soloman@mail.ntpu.edu.tw。

收稿日期：99 年 3 月 3 日；通過日期：99 年 5 月 28 日

壹、前　言

在現代社會研討儒家，每每有一種困獸猶鬥的感覺。雖然對儒學的研究仍此起彼落，但現代人對儒學普遍陌生，很少當它是價值抉擇的導引，甚至作爲一參考框架的地位都極爲有限！自清末以來，儒家就日愈承受一股巨大壓力，必須不斷向諸如民主與科學等的現代性，證明自己的價值和存在合理性。這毋寧是一種悲哀。爲什麼不是反過來，由民主與科學證明自己對儒家的價值及存在合理性？但儘管命運如此，儒學仍必須奮戰不懈。隨著時代的推移和社會難以預料的變遷，誰可以斷言傳統價值的必然崩解？所謂物極必反，復古也可以成爲新潮。當現代性走到困境或極端，人們總又回頭尋索傳統的價值。

對於「儒家與民主」此一議題的討論，迄今已經超過百年了。持平來說，探討儒家的現代性並沒有必要非牽扯到民主不可。畢竟當代人類的需要是多方面的、而且頗爲歧異。儒家以其傳統原貌其實就已經具有若干現代性了。若是堅持以能否貢獻於民主來衡量儒家的價值及存在合理性，這對於一個如此巨大豐富的精神傳統並不公平。吾人可以肯定地說，即使在現代、乃至於後現代，儒家在民主之外都自有其立足之處。

然而，民主畢竟是全球的主流價值，更也是中國近代以來所面臨的重大課題。儒學必得面對民主。從消極面來說，這固然有其委屈和無奈，但從積極面來看，也未嘗不是文化傳統在時空情境中歷經蛻變的有意義挑戰。只不過長久以來對此一議題的探討，始終侷限在某一既定格局中。這並非什麼對錯的問題，自有其歷史條件所致。但隨著歷史條件的變遷，不是也該有所改變或突破嗎？

在進一步深入探討之前，讓吾人先行界定清楚，本文所謂的「民主」，並非熊彼得（J. Schumpeter）那種萎縮到「最低假設」的定義。他將民主視爲不過是最高決策權力的選舉以及代議制度！[1] 但在吾人看來，民主擴

[1] 熊彼得刻意修正 18 世紀的古典民主理論，聲稱公共利益以及大眾參與都是民主不必要的負擔、甚至是不切實際的神話。他相信，民主既非一種生活方式，也不是社會目標，更無法達成道德教育上的要求，它只是一種政治方法而已。它的本質一方面是人民有

及了政治過程、生活方式與社會目標。它除了定期改選、政黨政治以及國會制度外，還包括了主權在民、社會平等、大眾諮商、輿論監督、多數統治、自由討論，以及人權福利等廣泛的內涵。就譬如本文一再提及的社會福利和分配正義，它們當然不屬於最高決策權力的選舉、以及代議制度的範疇。因此從狹義來看，並不是通常所謂之民主的課題。但事實上，社會福利和分配正義乃作爲民主基石的人權從消極（free from ~）發展至積極（free to ~）的結果。也就是說，自由有其超越古典自由主義的面向。它不只是消極地免於專制和國家的壓迫，也不只是表達、遷徙、集會、結社的自由，以及選舉和參政的權利，更也擴及了醫療、教育、住宅和生計照顧等讓人得以自我實現的積極內涵。這些積極的內涵當然有其毀損古典自由主義的一面（Berlin, 1969: 131-154），但也因爲它們採取了某些干預和行動，使得自由和權利不致流於薄弱和空洞。事實上，兩者之間存在著不即不離的關係。一方面，對某個人的自由與權利之尊重，在邏輯上就蘊涵了對和他一樣的人之自由與權利的尊重，這自然衍生出了平等的訴求；另一方面，在人類天性中，對正義原則的遵從、或對明顯不平等的不屑，也都和對自由與權利的渴望一樣，乃最基本的需求（Berlin, 1969: 170）。此外，分配的正義也密切關係著民主的穩定與品質。吾人甚至可以說，民眾在社會分配上的被犧牲，正反映了民主力量的受挫、甚至是民主機制的失敗。

回顧自由主義的發展史，華勒斯坦（I. Wallerstein）就曾精闢指出，自由主義的意識形態日漸將社會主義轉化爲自己的附屬物，他並稱此爲「自由主義式的社會主義」（1995：236-251）。發展到二十世紀後，凱因斯（J. M. Keynes）正代表了其典型。在他的影響下，國家對經濟的干預以及福利政策，巧妙地與自由民主和資本主義混雜結合。此外，正義與平等的訴求，也在羅爾斯（J. Rawls）和德沃金（R. Dworkin）等的論證下，強而有力地脫離傳統社會主義的脈絡，成爲自由主義的對手兼夥伴。這樣的一種「新自由主義」（New Liberalism）走向，既秉持著古典自由主義的

權選舉政治領導者；另一方面則是政治精英彼此之間的競爭（Schumpeter 著，2003：310-321）。Tom Bottomore 則批評這根本是對民主「下了個經濟性質的定義，把它想像爲類似市場的制度安排。」事實上，民主至少還有兩項內涵極端重要：更多公民參予決策、以及普遍的各式各樣的自治社團（Schumpeter 著，2003：XII-XV）。

傳統，強調個人自由與權利的優先性，也同時添加了帶有修正意涵的訴求，即社會分配上的平等正義（Rawls 著，2003：90-92）。

而就在上述對民主的廣義理解下，本文後續討論「儒家與民主」的篇幅，將首先分析民初以來若干堅貞信仰儒家的經典人物對此一議題的基本論點，藉此來呈現迄今既有的分析格局。繼而將指出何以此一既有的分析格局必須改變？本文所持的理由，是全球資本主義蔚爲風潮後，民主已受到嚴重侵蝕；雖然它形式尚存，卻已蒼白失血。故而「儒家與民主」此一議題既有的探討框架，已經某種程度地喪失了其在現實上的可參照性。那麼，它應該有怎樣的因應和轉向呢？本文將對此作出呼籲、並論證和陳明此一轉向的必要性，以及在此一過程中所需要的基本心態？還有，在開發出具體貢獻上又必須面對哪些方面的課題，以及儒家可以與全球資本主義展開批判性對話的諸多思考角度。

貳、西方民主相對於儒家的勝利

福山（Francis Fukuyama）曾在其所著《歷史之終結與最後一人》中指出，今日世界形勢不只是冷戰的結束，也是意識形態競爭的告一段落。這不是說人類不再有意識形態了，而是西方的自由民主已經獲得全面勝利（1993：122-129、382、402-410）。無論吾人是否接受此即爲「歷史的終結」，福山的此一斷言基本上並無大誤。自由民主雖仍有其敵人和反對者，尚未民主化以及民主未臻穩定的區域也仍廣大，但相對於其他意識形態，諸如君主制度、貴族政體、法西斯主義和共產主義，自由民主廣爲散播以及被接受的普及性顯然遙遙領先。

而當我們轉移到近代中國的情境，可以清楚發現，在思想文化圈子裡，歷經了清末的混沌論戰後，到了辛亥革命成功，卵翼傳統主義的政治勢力崩盤瓦解，此後，相對於曾經具有巨大支配力的儒家，西方的自由民主在理念上也同樣獲得了勝利。2 這時的政局雖仍混亂，但伴隨著憲法上

---

2 清中葉以迄辛亥革命期間，西方民主尚不能說已經取得了對儒家的巨大勝利。此時固然有馮桂芬、康有爲、梁啓超、王韜、鄭觀應、何啓與胡禮垣、薛福成等倡導西方民主的維新力量。但傳統主義的聲浪仍頗爲浩大。更重要的是，這些保守勢力得到清廷

白紙黑字的共和體制，「德先生」已不再是尚待鼓吹追求的遙遠理想，而是已經某種程度體現的制度了。於是，知識菁英和社會人士更進一步地從政治制度的改革跨入文化層次的醒覺運動，[3] 而儒家則在這種情況下當然備嚐批判和否定。

更值得注意的是，即使許多最堅貞信仰和追隨儒家的經典人物，也高度肯定西方民主作爲一種政治制度的價值。綜觀他們對於「儒家與民主」此一議題的討論，最通常採取的一條路徑，是力言儒家有民主的傳統，或有若干相符合、可以會通的論調，只是在歷史的發展中，由於某些因素而喪失或無法開花結果。另一條差別不大、卻比較特別的路徑，則是明白承認儒家並沒有民主的傳統，但能夠經由某種方式轉化並開創出來。

前一條路徑譬如是熊十力，他認爲民治原本就是孔子所強調的，只是自呂秦劉漢以後喪失了。他指出《周禮》就有明確的民主政治記載。「周官之爲民主政治，不獨於其朝野百官皆出自民選而可見也。即其擁有王耗之虛君，必由王國全民公意共推之。蓋秋官小司寇之職掌外朝之政，以致萬民而詢焉。一曰詢國危，二曰詢國遷，三曰詢立君。據此，則國王臨歿，嗣王未完時，當由小司寇召集全國人民，議立嗣王。或在位之王失道違法，而去位時，亦當召集全國人民，議立嗣王」（1971：55）。

他還批評張之洞的「中體西用」說用詞不當。因爲民主就其爲「用」而言，早就存在於中學之「體」了，亦即「外王」的功夫原本就蘊藏在儒家古聖先賢的經典中，只是後來沒有得到發揚。如今，只要吸收西學之「用」，就可以導引出傳統裡那些既存的民主端緒了（1972：5）。

再譬如張君勱，更說天賦人權是本於「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」「而傑佛遜留法時，已有此文，及其歸也，乃著之於獨立宣言之中。可知天賦人權，自爲吾家舊物，遺留於海外二三百年之久，今可如游子之返鄉矣。彼西方既采儒家言以建立其民主，吾何爲不可以西

在政治上的卵翼和支持。一直要到滿清被推翻後，傳統主義才受到致命一擊、元氣大傷。

[3] 梁啓超就是明顯的例證，他在辛亥革命後已不再爲文鼓吹民主政制了，而是進一步探討民主制度下需要什麼樣的「新民」、新的公民文化。不只梁啓超，新文化運動的興起，也標示著知識界對儒家更徹底的否定、以及對西方民主內涵的進一步理解和深化。

方民主還之於儒家乎？」

他還進一步指出，孟子的誅殺暴君論，與傑佛遜起草之獨立宣言中的驅除專制政府，實無所差異。又說，孟子徵詢「國人」意見而後定奪政策的主張，雖然距離現代民主國會甚遠，「然被治者同意之種子已在其中矣。」此外，堯舜的受命於天及民，正意味著「選賢與能之精神自在其中矣。」而周厲王不聽諫言，遭民變而死，乃至歷代的諫議大夫與御史之制，都可見「言論自由，爲民意發洩之所，其成爲吾國傳統，故已久矣」（1981：386、389-391）。

徐復觀也同樣認爲，諸如「天聰明自我民聰明」、「天視自我民視，天聽自我民聽」、「民之所欲，天必從之」這些古語，都表明了人民高於統治者的思想。而孟子的民貴君輕，更是民本主義的徹底流露。徐復觀相信，如果順著孔孟的真精神追隨下來，在政治上一定是要求民主的，只是長期的專制政治「壓歪」了，「阻遏了儒家思想正常的發展」（1984：9；1986：51）。如今，所需要的是將儒家的政治思想「重新倒轉過來，站在被治者的立場來再作一番體認。」人民由民本一轉而爲民主；知識份子一變向朝廷鋪出路，轉而向社會大眾找出路、明是非。

> 總之，要將儒家的政治思想，由以統治者爲起點的迎接到下面來，變爲以被治者爲起點，並補進我國歷史中所略去的個體之自覺的階段。則民主政治，可因儒家精神的復活而得其更高的依據；而儒家思想，亦可因民主政治的建立而得完成其眞正客觀的構造（1986：59-60）。

還有唐君毅，雖然他一方面承認，中國過去之儒家，確實未能在建立政治制度的原則上肯定最高執政者之選舉權、被選舉權、立法權，以及對政府行政之監督權；也未能讓中國人民「自覺其爲政治上之主體」。但另一方面，他卻也聲稱，儒家的性善論因爲重視政治教化，已經在原則上否定了一切政治上的專制。而其所追求的道德人格之平等，應該也包含後來未能落實的政治平等。歸結而言，唐君毅相信，西方民主的根本精神，在中國雖「未能充量的發展爲一政治精神」，卻仍「潛伏於儒家之道德精神中」（2000：420）。1958 年，在一份與張君勱、徐復觀和牟宗三合署的

〈為中國文化敬告世界人士宣言〉中更說道，[4]「我們不能承認中國之文化思想，沒有民主思想之種子，其政治發展之內在要求，不傾向於民主制度之建立」（1995：897）。

這樣一條路徑對後代學者的影響相當深遠，其特色就是總一再強調儒家至少蘊含有若干近似於民主的精神。[5] 而另一條差別不大、卻極具爭議性的路徑，則可以牟宗三為代表。他明白承認儒家並沒有民主的傳統，但可以經由某種方式轉化並開創出來。他指出，民主不是中國古已有之，我們有「道統」卻沒有「學統」和「政統」（1983：24），以致於缺乏西方那種「分解的盡理精神」，因而近代意義的民主政治也無法發展出來。但他相信，民主始終是中國文化內在發展的要求。它「注定要在歷史發展中完成其自己。以前沒開出來，將來都要開出來」（1979：53）。牟宗三的這個講法，其實與上述熊十力、張君勱、徐復觀和唐君毅等人所論，已經沒有什麼太大差別了，同樣意涵著儒家至少具有民主思想的種子或潛在精神。他非常有原創性地指出，其中所需要的只是一個轉折上的曲通，即道德良知的「自我坎陷」（1975：122-129）。

牟宗三的此一「開出民主說」引致了學界極為熱烈的爭論，堪稱為「儒家與民主」最核心與高潮的重大議題。不過，由於本文宗旨只是陳明其處理「儒家與民主」的基本取向，其「開出民主說」中精彩的論理和爭辯細節，吾人在此只好割捨了。

上述對於民初以後「儒家與民主」的相關論述，僅僅是這幾位挑選出來的思想人物，當然並不夠完整，事實上，也不必完整。從清末民初以來，無論其所涉及的子題和面向、以及國內外既有的文獻與研究成果，都極為驚人地龐大複雜。以本文的宗旨和有限篇幅，要作出較為全面性地研究，並不適宜。事實上，從研究策略來說，那樣也不高明。畢竟，研究的價值

---

[4] 此一宣言雖然由四人合署，但應該是與張君勱討論後、由唐君毅執筆撰寫的。這似乎意味著彼此之間對於儒家是否具有民主傳統，並無太大差別。但此處吾人還是將之歸入唐君毅的思想較為準確。

[5] 後代學者中較有代表性的可以杜維明為例。他就強調有一種未被扭曲、未被政治化的儒家。它「發揮了孟學中所提出的民本思想和平等思想」，「是為民請命的，是站在天下為公一面的，是代表人民群體意識的」（1989：90-91）。這些內涵當然不就是民主，但至少是近似於民主的精神。

之一就正在於能夠提綱挈領、以簡馭繁。本文在此更好的切入策略，毋寧就是掌握上述「最堅貞信仰和追隨儒家的經典人物」對民主的態度。此一策略奠基於兩個關鍵原因：第一、他們都是極有代表性的「典型」。事實上，大部分後進學者對「儒家與民主」的研究，也經常環繞在這幾位經典人物的立場和論述上。第二、如果這幾位對儒家有著最堅貞的信仰和使命的經典人物，對於西方民主也都抱持高度肯定的態度，那麼，其他對儒家不是那麼堅貞信仰和追隨的思想人物，譬如梁啓超、胡適、李大釗、陳獨秀、以及章炳麟等，就更毋須贅言討論了。

總的來說，從清末以來發展到民初，面對西方文明銳不可當的優勢、以及辛亥革命所創建的共和體制此一既成事實，「德先生」強烈衝擊著儒家必須證明自己的價值及存在合理性。除了少數最保守的傳統主義者外，當時知識菁英的普遍傾向，就是以民主來作爲評價儒家的尺度。即使是最堅貞信仰和追隨儒家者，在捍衛儒家之餘，也少有對民主作爲一種政治制度的價值提出根本質疑。他們或是力言儒家早就有民主傳統，或有若干相符合、可以會通的論調，或是聲稱民主爲儒家內在發展的要求，存在著某種「實踐的必然性」。[6] 顯然地，民主已經成爲了衡量儒家價值及其存在合理性的一個重大標準。從「儒家與民主」兩者之間的思考格局來看，其中所呈現的，吾人可稱之爲「以民主爲必要價值來重新理解和調整儒家」的取向。

這樣的講法想必會遭到若干異議。譬如，林鎮國就聲稱，當代新儒家對於西方民主是有批判性的，並非無條件的接受，應該說是「批判的肯定」。也就是說，開出來的會是對西方民主有超越性、奠基於儒家的德治民主（1999：138）。更有學者蔣慶表示，所謂的「開出新外王」：

> 並不是開出西方式的自由民主制度，而是開出體現儒家政治理想與價值原則的政治禮法制度……儒家追求的是比民主制度更高的政治理想……新儒家開出來的新外王應該既包括西方民主政

---

[6] 李明輝在一篇回應林毓生的文章中爲當代新儒家辯護，認爲所謂內在發展的要求，並非因果的必然性或邏輯的必然性，而是實踐的必然性與辯證的必然性（1991：7-8、12-13）。

> 治的成份，又包括儒學政治理想的成份，而不能一味向西方的自由民主制度看齊（1991：162-163）。

誠然，就以牟宗三爲例，他對於西方民主政治是有若干負面的用語，甚至有某種「以儒家爲必要價值來重新理解和調整民主」的意味。但究其實，牟宗三並未批評民主作爲一種政治制度的本身，而只是要求在民主政治之外，還要有儒家的安身立命以及道德基礎。這就是牟宗三所說的：

> 現在，民主政體已經成矣，形式的自由與權利上已經平等已取得矣。然則個人自己又如何？西方的理性途徑沒有在這裡用，形式的自由與權利上的平等並過問不著個人主觀生命之如何順適調暢其自己。如是，人們乃在此外在綱維中，熙熙攘攘，各爲利來，各爲利往（1983：158-159）。

他在這裡並沒有批評民主政體、自由與權利上的平等，他所表達的只是自由民主應該有「一個更高一層的較爲積極而有力的文化系統來提挈它，維護它……就是儒家的文化系統……就是道德的理想主義」（1992：22）。

牟宗三在面對西方時，雖念茲在茲地要保住中國文化的主位性，但對於民主的基本原則與方式，譬如人民主權、政治平等、大眾諮商、多數統治、自由討論、定期改選、國會制度等，畢竟未曾提出任何根據於儒家所作的修正。以此而言，至少在牟宗三的理論內涵中，並不存在著一種修正西方民主制度的「儒家式民主」。它其實還是多少類似於「中體西用」，即以西方的民主制度來搭配儒家的道德基礎。

當然，牟宗三的「開出民主」說也絕非企圖將儒家民主化。因爲，儒家的本位性是他自始至終所堅持的。它不僅不可淪爲西方民主的一部分或其支援系統，更還對西方民主具有超越性。只是，真正被牟宗三所修正和超越的，與其說是西方民主制度的本身，毋寧說是其背後那些非「道德的理想主義」內涵。在這樣的情況下，吾人稱其爲「以民主爲必要價值來重新理解和調整儒家」的取向，實不爲過。這絕非刻意忽略牟宗三對於民主的批評，而是必須鑑別其批評的真正意涵。

在此，必須附帶說明的是，並非每一個最堅貞信仰和追隨儒家的經典人物，都高度肯定西方民主的價值。特別是在拒斥西化的傳統主義陣營中，批評民主的聲浪仍有相當程度的勢力。然而，這些人幾乎不會去談「儒家與民主」此一議題。因爲在他們的心目中，西方民主並沒有資格構成對儒家的挑戰，而儒家也無須以民主爲尺度來證明自己的價值和存在合理性。譬如梁漱溟，[7] 就很典型地代表當時的一種保守主義。[8] 他相信，由於中國文化的超越與早熟，要仿效歐洲近代民主政治，是在「政治上第一個不通的路」。他認爲西方「選舉競爭」中的「動」的精神，用到中國會讓政治永無清明之望；而分權的設計「在西洋以收制衡之效者，在我乃適滋搗亂」；又說西方是「物欲本位的政治」，而中國人承認的卻是「理」而非「欲」。他完全不認爲儒家必須因應民主的挑戰而自我調適。他肯定的是走自家的路，即所謂的「鄉治」或「村治」（王宗昱，1992：37-39；梁漱溟，1971：21-22、97、108、154）。然而，整個來說，梁漱溟這樣明白拒斥民主對中國之適用性的立場，在當時的知識階層中畢竟是比較邊緣和孤獨的。[9] 主流還是肯定西方的民主，並以其爲尺度來衡量儒家在現代社會中的價值及存在合理性，更爲此進一步期待經由對儒家的篩選與重組、轉化或改造，得以開創出符合民主的思想內涵。

然而弔詭的是，探索造成此一取向的深層動機，卻有著濃厚的意味是儒家中心與中國本位的。因爲，相對於那些全盤西化派、或強烈批判儒家的反傳統陣營，此一取向已經在某種程度上維持中華民族的自尊心了。甚或可以在轉化及改造後，因能開創出儒家的現代價值，而鞏固住華夏文明

---

7 除梁漱溟外，方東美是另一個拒絕以西方民主來挑戰儒家的例證。他不認爲民主乃中國文化固有之內涵，而民主制度直接導致了個人主義膨脹。中國人不僅要保住自己的傳統，即令西方文明也要靠中國的文化傳統來救（1986：194-195）。

8 必須分辨的是，這裡所謂的保守主義，如史華慈（Benjamin I. Schwartz）所說的，乃「文化上的保守主義」（cultural conservatism），而非企圖維持現狀的「社會暨政治的保守主義」（sociopolitical conservatism）。史華慈指出，這是當時普遍的特色（Schwartz, 1976: 16）。

9 梁漱溟在鄉村建設的主張上有很大的影響力，本文無意否定，但那毋寧主要是回應共產主義，是較偏重於社會經濟及教育方面的貢獻（Alitto, 1979: 238-278）。在當時，否定西方民主對中國之適用性的論調，確實在思想文化圈子裡是較少見的。

的本位，從「邊陲」回到「中心」。換言之，「以民主爲必要價值來重新理解和調整儒家」的模式，多少類似於洋務運動時的「師夷長技以制夷」，只是挽救儒家頹勢所必要的策略。西方民主雖是衡量儒家的一條尺度，但它仍是工具性的，屬於「用」而非「體」；最終的期待還是指向中國文化的自尊與儒家地位的重建。儒家在此一過程中雖是卑屈的，但在經過轉化與蛻變後，仍是人類文明的出路與歸宿。

但無論動機層次如何，從民初迄今至少經歷將近百年的社會變遷了。民主的課題與挑戰已遠非熊十力、張君勱、徐復觀、唐君毅，以及牟宗三等人當時所面對的情況。試問，「以民主爲必要價值來重新理解和調整儒家」的取向，有沒有改絃易轍的必要？是否我們這些後進學者，還要依循著過去的討論格局，繼續探究儒家有沒有民主傳統、或如何轉化俾能開出民主呢？思想不是在真空中發展的，它始終有其情境脈絡。舊的思考模式未必得被取代，但卻必須在社會變遷與時間序列中不斷調整框架和焦點，形成新的思考模式。究實而言，由於大環境的變遷，「以民主爲必要價值來重新理解和調整儒家」的傳統格局，恐怕已經某種程度地喪失了其在現實上的可參照性。而衝擊則來自於全球資本主義所帶動的激烈變遷。乍看之下，這似乎已經轉移到一個屬於「儒家與經濟發展」或「儒家與全球化」的討論範疇了。但深入來理解，卻具有「儒家與民主」此一議題的濃厚面向。

參、全球資本主義對民主的侵蝕

當前情境所必須嚴肅面對的，是商品經濟在全球層次對民主的侵蝕。自由民主固然全面勝利，但全球資本主義的勝利卻更徹底和真實，[10] 並且

[10] 本文雖以「全球資本主義」而非傳統上「以國家爲中心的資本主義」爲主要概念，但對於全球資本主義是否已經形成或取代了國家資本主義，卻必須承認仍有其爭議。一方面，跨國企業已佔有三分之一的世界生產量、近八成的全球投資額，以及三分之二的世界貿易量。跨國資本、技術、人力的流動和整合也達到空前的規模。但跨國公司仍受母國政府在政策上的控制；貿易範圍也未眞正達於全球的規模，尤其在第一與第三世界之間，資本、勞工和貨物的交易更少，現在的經濟毋寧是國際化而非全球化（Hirst & Thompson, 1996: 10）。另有學者指出，公司無論大小，其命運依然取決於國家的競

在某種意義上讓民主成爲了輸家。福山雖然正確斷言了自由民主的全面勝利，但他忽略了此一勝利中所存在的內在矛盾性。簡單來說，自由主義同時作爲民主政治與資本主義的內在靈魂，但這兩個身軀既互相支援、又互相衝突。儘管福山聲稱，今天「全世界在政治和經濟制度方面出現了驚人的共同體」：

> 所有先進國家實際上都已經採行（或試圖採行）自由民主的政治制度，而其中多數也同時朝向市場導向的經濟前進，與全球資本主義的分工體制整合……由科技主導的資本主義創造了空前的繁榮，回過頭來又孕育出主張均權的自由體制，追求人類尊嚴的奮鬥達到顛峰……世界的先進國家除了民主的資本主義（democratic capitalism）之外，並未提供其他的政治和經濟組織模式可供仿效（Fukuyama 著，2004：3-4）。

但究其實，福山高估了此一「共同體」的整合程度。固然，市場經濟與自由民主的一體性確有其內在邏輯，但並非因此就沒有對立的面向。民主政治與市場經濟之間，絕非和諧密契的雙重奏，兩者之間毋寧是「既一體又對立」的反合式（paradoxical）辯證關係。一方面，自由民主以其自由的個人作爲經濟上的權利主體，又藉由法治與契約形成市場經濟的運作規則；另一方面，正如福山所言，「經濟發展會創造出更容易自由選擇的條件」，帶來反支配之自由平等權利的醒覺，還能夠「大規模地推動社會的平等化」（Fukuyama 著，1993：263-265）。[11] 但吾人也必須反過來看，

爭優勢、及其所提供的經濟環境。即使是跨國公司也不例外，其競爭優勢很大一部分是各自所屬國家的革新體系之產物，而政府仍是與跨國公司進行談判的有力對手。簡單來說，公司並沒有統治世界（Held & McGrew 著，2004：37-39）。這些論述不無道理，但依吾人所見，全球資本主義並不需要以取代國家主權爲其存在的必要條件。

[11] 福山在另一篇專論中，一方面從經驗面強調多數國家總呈現資本主義和民主的結合，另一方面則從論理上指出「渴求普遍的平等承認」（the desire for universal and equal recognition）正是兩者之間最關鍵的連結因素。此外，他也例舉了經濟現代化有利於穩定民主的其他因素，包括經濟成長提升了某些條件的平等，有助於民主的長期穩定；經濟成長也創造了「中產階級社會」（middle-class society），雖然它不意謂著實質不平等的終結，但至少意涵著最重要的不平等並非基於先天的社會位置，而是教育、職業和個人成就。它所導致的高度社會流動明顯有利於自由民主的發展（Fukuyama, 1993:

即市場經濟一再展現了侵蝕自由民主的面向。福山熱切地期待蓬勃的自發性社團、培養群體共有的倫理規範和社會資本，[12] 以及活力旺盛的公民社會，並力言它們可以在塑造全球經濟的過程中發揮重大功能。然而福山卻沒有看出，這些民主的力量已經在全球資本主義下備嘗折損。而在「民主的資本主義」下，福山所謂「追求人類尊嚴的奮鬥達到顛峰」，更與全球化下的事實不符。

全球資本主義對於民主的折損，可追溯自國家目標的轉變。原本，國家的目標從古典的道德實現或千囍年至福，發展到十七世紀以後的民族國家主權追求、自由民主化以及福利的分配正義等不同階段。但演變至後冷戰時期，經濟發展已經日愈成爲許多國家最神聖也最沉重的任務和挑戰了。它躍升爲一個國家的「神主牌」，從政府到全民都以五體之軀加以「膜拜」，瘋狂追求高消費以及物質意義下的美好生活，而成功的企業家和 CEO，更是許多人心目中的偶像英雄。尤其在許多開發中國家，或是由於根本漠視民主的價值，或是因受限於若干條件而無法同時推行政治與經濟的雙重自由，他們經常一頭栽進經濟成長的熱潮，而將民主放在其次、甚或擱置遞延。當然，其中的演變過程是頗爲複雜的，吾人在此無意詳加分析。但可以觀察到的是，相對於經濟發展，道德、人權、民主和社會福利之類的目標，都已遭侵蝕。至少，當它們與經濟利益互相衝突時，國家經常無意堅持，也沒有奮鬥的決心和具體作爲。

這樣的情形不只在內政，即使在外交政策上也表露無遺。赫茲（Noreena Hertz）就曾以歐美爲例，指出他們一方面譴責蔑視人權的國家，譬如印尼、奈及利亞、阿富汗以及中國；另一方面，卻又將貿易、軍售和石油的利益凌駕一切。儘管國內的民意期待政府執行海外的人權政策，但事實上，民主的重要性都被貿易利益給比下去了。她精彩地說道，美國的外交政策充分顯示，對於自由民主：

100-102）。

[12] 福山所謂的「社會資本」，係指在社會或其下特定的群體之中，成員之間的信任普及程度。它和人力資本不一樣，它通常是經由宗教、傳統、歷史習慣等文化機制所建立起來的（Fukuyama 著，2004：35）。

> 美國僅關心「自由」的成分，更狹義來說，美國僅在乎自由主義裡的經濟成分。美國僅在對市場經濟發展有益的情況下，才鼓吹對人權的自由態度……至於自由民主中的「民主成分」，包括團體參與、活躍的市民社會，定期選舉等等，已被證實是比較可以被犧牲的（Hertz 著，2003：102-116）。

這種犧牲和漠視源自於一個難解的內在矛盾，即經濟利益的本身只在乎理性上可計算的成本效益和績效報酬原則，它當然對道德、人權、民主和社會福利之類的抽象價值、理念或意識形態缺乏興趣。不只缺乏興趣，「新」自由主義（Neo-Liberalisn）者更認爲，[13] 兩者根本格格不入。這就如大前研一（Kenichi Ohmae）所說的，許多國家的經驗顯示，民主經常出現違背理性效益和績效報酬的缺陷。譬如，犧牲專業判斷、一味討好選民，選擇性的補貼制度也常導致無效率和反淘汰；還有，就是不考慮各個人社會貢獻度差異的假平等（1996：79-82）。可以理解的是，這樣的顧慮使得國家在追求經濟利益極大化時，經常走向貶抑或壓制若干民主的實踐。

更弔詭的是，雖然經濟成長躍升爲國家最重要的目標，但此一目標實現的重大關鍵，卻不能依賴國家的補貼、扶植、獎勵和保護，而是如何「博得全球資本市場的『青睞』，以及全球性公司總裁的『情有獨鍾』」（1996：110）。但諷刺而虛僞的是，國家爲了招攬企業進駐或避免企業出走，卻經常給予他們補助或免稅等優惠。「新」自由主義要求國家不要干預市場，但將所有流動因素——資本、投資受益和鉅額收入者——的稅收一再降低的也正是國家。[14] 難道這就不是干預嗎？

---

[13] 此處所謂的「Neo-Liberalism」截然不同於前文所提及的「New Liberalism」。它乃古典自由主義捲土重來的新面貌。開始於 20 世紀 70 年代後半期，並在美國雷根總統與英國柴契爾夫人的領導下展開大規模的改革，隨後又踏著全球化的浪潮，在 IMF、世界銀行以及 WTO 等國際機構的推波助瀾下，成形爲具有代表性的「華盛頓共識」，蔚爲全球資本主義背後最堅定的信念。它追求自由化、私有化、市場化，否定社會主義與國家干預。有關兩者的區別請參李小科的討論（李小科，2006）。

[14] 自 20 世紀 90 年代以來，經合組織國家的公司其稅率平均下降了大約 3.5%，稅收競爭幾乎在所有的歐盟國家都十分明顯（Held & McGrew 著，2004：49）。在德國，企業稅的稅收過去二十年的降幅爲 50%，雖然企業在同期間的獲利上升 90%。美國企業的子公司在海外開發中國家的企業稅率也從 1983 年的 54%下降到 1996 年的 28%，而且

再者，全球化不僅造成新的國際分工，還更現實地在一大堆競爭力評比下，將各個國家予以重新排序，分成勝利者或失敗者的不同國際地位（Held & McGrew 著，2004：48-49）。這種地位排名的壓力，對於國家的執政當局真可謂不可承受之重。結果通常就是對民主與福利的選舉政見大打折扣，而在某種程度向「新」自由主義讓步和傾斜，包括市場與資本的開放流通、削減福利支出、停止補貼政策，以及對勞動力市場公平正義的不干預等。赫茲傳神地說道，這就好像企業進行的一場拍賣會，「把創造新工作機會及投資基礎建設的承諾」以及經濟成長，「賜給喊價最高的國家」，「並拒絕前往或威脅撤出勞工成本及稅賦過高的國家，也威脅撤出標準過嚴或未提供補助或貸款的國家」（Hertz 著，2003：83）。

這樣一場拍賣會的結果，是人民選出來的政府往往在全民利益上節節敗退。套用法國學者布赫迪厄（Pierre Bourdieu）的話，在「新」自由主義下，「國家的右手」不再願意爲「國家的左手」付出代價了。前者指的是充斥於財政部、公民營銀行及部長辦公室的菁英，而後者指的是國家裡所有需要大量開銷的部門。原本，國家一直擔任公共利益的負責人，如今，卻因爲堅持市場理性，「國家從許多屬於其管轄負責的社會領域中退出，或正在退出：像國宅、公共電視及廣播、國立學校、國立醫院等等」（Bourdieu 著，2002：12-13）。當然，吾人也必須承認，迄今，國家的這兩隻「手」仍在彼此角力對抗。尤其是歐洲，社會主義的傳統及勢力都頗爲堅實。但無可否認的是，「新」自由主義在晚近一、二十年來大行其道，社會主義的傳統及勢力確有陷入頹勢的明顯跡象。

國家退出以後所空出來的領域，當然就屬於市場機制了。市場機制雖然可以帶來效率和進步，但它背後的運作原則——優勝劣敗、適者生存，不只摧毀了公民社會所依賴的「共同體機制」，也存在著分配正義的嚴重

還在繼續下降中。在小布希執政下，還曾計畫永遠廢除資本利得稅及遺產稅（Hertz 著，2003：73、84）。台灣的情況其實也很類似，台積電等的高科技公司以及許多大財團和金控公司，都在若干優惠和獎勵措施下僅繳交少許的營業稅。最常被討論的是「促進產業升級條例」，廠商可享五年投資抵減，購買機器設備和研究設備也能抵稅。根據《台灣經濟新報》2005 年的統計，814 家上市上櫃的電子業公司，有 231 家的稅後盈餘比稅前盈餘多；傳統產業 382 家，也有 67 家。

問題。市場化經常發生購併、肉弱強食，結果是形成了寡佔、甚至是新的霸權。[15] 可想而知，首當其衝的受害者，就是沒有市場競爭力的窮人與弱勢。[16] 這明顯與羅爾斯的自由主義下的正義原則——促進社會中處境最不利者的最大利益——背道而馳（Rawls 著，2003：90-92）。「新」自由主義者總刻意忽略一項事實，即在所有的競爭中，優勝者以其稟賦和優越的社會條件而永遠是極少數，相對地，多數人卻是平庸的，並且不少所謂的失敗者只是緣因於較不利的機運，譬如出身環境、種族、性別和遺傳。這些都不符合德沃金在主張自由時所要求的「平等主義責任」（egalitarian responsibility），[17] 以及資源平等（equality of resources）觀（Dworkin, 1986: 297）。

德國的評論家史特拉斯爾（Johano Strasser）提出警告，「假如我們繼續容任市場的理性來主宰人類的行爲，那麼無異地將弱者與被歧視者丟棄街上，失敗者被無情地區隔疏離，而社會也將走向無可逃避的分裂。」他聲稱，自由與文明人道是民主的文化條件，「只有在不全面被新古典經濟理論的理性所主宰的情況下，才有保護與維繫的可能」（2004：145）。普特南（R. D. Putnam）也曾藉由對義大利的研究而指出，讓民主得以長期延續的，並不只是大眾對民主價值的信念，更重要的是「公民共同體」（civic community）的活力；而公民是否熱衷投入，則有賴於一種建立在信任上的「普遍化的互惠」（generalized reciprocity），這指的是一種社會理解，相信自己參與並保護共善的努力會得到其他人的回報（Shapiro 著，2005：140-141）。

---

[15] 就以原本屬於公共資源的媒體爲例，在私有與市場化後，經由購併和肉弱強食，所有權愈來愈集中，結果是「愈來愈多的媒體被愈來愈少的個人或公司所掌控」（Lull 著，2004：62-63）。不只媒體如此，許多產業也明顯有大者恆大、愈來愈大的趨勢。

[16] 譬如醫療保險，在國家退出而改採市場化以後，許多人就被拒絕在外、或根本付不起高額的保費。在美國目前約有 4500 多萬人口沒有任何健康保險，而慢性病人更經常被拒絕投保（Hertz 著，2003：29、78）。台灣的健保一旦倒閉，回歸自由市場，結果恐也將如此。

[17] 即我們在所做的每件事上，都必須將所有他人的利益看成和自己與家人朋友的利益一樣重要。與此相反的是「associative responsibility」，它要求只對那些與我們有特別聯繫的少數人負責，偏私地只照顧他們的利益（Dworkin, 1986: 292）。

緣此，鮑曼（Zygmunt Bauman）同樣感觸地說道，當前在經濟掛帥的情況下，公民權利「似乎除了表現成消費主義面貌之外」，「已找不到其他容身之處。」他以「惶惶不安」來描述現代性，並聲稱在一個全球化的世界中，政治制度已經很難再有效承擔安定性與確定性的傳統任務了（2004：5-6）。對於民主的未來，他憂心忡忡。人們變成了只是消費者，對於公民參與則興趣缺缺。人民作爲消費者，對於國家的運作「需求著愈來愈多的保護，卻抱持著愈來愈少的參與。」他相信，「自由主義式民主的理想型態及其現實處境之間的差距逐漸在擴大，而不是拉近距離」（2004：169）。全球資本主義讓這一切都改變了。基於「資本、金融與資訊全球化的最重要涵意」，就是排除掉來自國家的控制與行政管轄，可想而知地，國家逐漸「對公民生活所需之處境已喪失捍衛與調節的意願和能力」，而公民權以及所謂的公民治理終將淪爲只是口號（2004：181-182）。

在全球化的新局面中，國家其實有它的無奈。每當政府企圖推展新的健康醫療計畫、社會保險制度、提高基本工資，甚至是大幅的教育改革或國防外交政策時，往往都必須得到企業與金融市場的支持，否則就會遭受來自全球市場力量的懲罰——企業出走、投資萎縮、利率攀升、貨幣貶值或股市狂跌，以及隨之而來的經濟動盪與高失業率。當然，每一個政府承受這些懲罰的決心不一，但普遍來說，隨著全球資本主義的擴張，是愈來愈沒有意願，也愈來愈沒有自主性了。[18] 必須特別強調的是，這些懲罰不是由反對黨所發動的，也不是來自於民意或輿論的批評。事實上，反對黨、民意或輿論這些傳統上民主制度所依賴的力量，對於經濟的消長和版圖，恐怕不再能產生什麼影響力了。決定性的因素，還是在於全球市場的反應。

對於上述種種的現象，包括公民治理的低落、民主機制的弱化，以及國家退縮下所造成之全民利益的犧牲，全球化論者通常有幾種藉口。最典型的一種，是認爲這樣的犧牲乃「走上市場經濟成功之路必經的陣痛」，更也是資本主義進行得還不夠徹底所致。財富終究會由財團往下分配到全

---

[18] 鮑曼指出，全球化一詞就透露了「現實處境事實上已經不受約束與控制」，正如同網際網路的使用者只能從現有選項中抉擇，很難影響到網路的運作規則和選項範圍。「各個民族國家紛紛投入全球化處境之後，必須遵守既定的遊戲規則，否則就會面臨嚴酷的懲罰風險，甚至遭受徹底失敗」（2004：202-203）。

民手中（Stiglitz 著，2002：8、312）。只要博得全球資本主義的青睞，帶動經濟成長以及週邊的繁榮，工作機會大增，人民當然也就逐漸富足。屆時，社會福利的需求會自然萎縮，整體社會形成良向循環。這明顯地是源自於古典自由主義的典型說辭。

大前研一則有另外的論調，他相信，國家若迎向「無國界」的全球經濟，交由市場機制來決定一切，則民主就可以擺脫特殊利益團體的糾纏，回歸到屬於全民的公共利益。譬如，他就將「北歐經濟體的社會福利計畫，德國工會的『社會契約』論，瑞士被業界聯合壟斷的經濟，法國的農民遊說，日本的建築業和植稻農民的保護壓力，以及美國的國防工業」這些反對自由市場的舉措，都當作是傷害全民利益、造成經濟動脈血管硬化的「膽固醇」（Ohmae 著，1996：117、229）。他相信，只要去除了這些膽固醇，民主就可以良性發展了。如此一來，全球資本主義反而對民主是一種貢獻。

第三個藉口有點類似，認爲經濟發展中的理性效益邏輯，會大幅消解掉意識形態的分歧，而新興的資產階級爲了進一步擴張利益，經常會轉變成一股抗衡國家統治者、並要求分享決策權的自主力量。以此而言，經濟發展其實是民主的真正推手。它終將導致全民從國家統治者的獨斷利益中獲得解放。事實上，這正是美國在外交上將貿易與人權脫鉤時所經常作的解釋（Hertz 著，2003：107-109、115）。

這幾種藉口當然都有其說服性，但事實真相卻一再否定這些說辭。基於經濟全球化的不均衡性，以及許多開發中國家對於市場經濟的先天不良條件，[19] 財富並沒有由上而下分配到基層民眾，而且無論在西方或全球，貧富懸殊的情況都日益嚴重，甚至達到尖銳化的程度。[20] 全球資本主義也

---

[19] 諾貝爾經濟學獎得主史迪格里茲（Joseph E. Stiglitz）對於 IMF、世界銀行以及 WTO 堅持市場經濟的批評非常深入。他力言自由市場的信念是一種未經充分證實的意識形態，而 IMF 完全不顧許多國家的環境條件不良。「開發中的小國就像隻小舟，而 IMF 推動的資本市場快速自由化措施，就如同把小舟推入狂風巨浪中，全然不顧船身有漏洞待補、船長經驗不足、救生衣還沒準備等等。就算運氣再好，如果遇到巨浪來襲，還是難逃翻船的下場」（2002：40）。

[20] 全國 40% 的財富集中在前 1% 的富有人口手中，而二十五年前是前 13% 的富有人口擁有全國 40% 的財富。過去二十年，97% 的所得增加全落在前 20% 的家庭。從 1979 到

不會是民主的救星。它固然可以強有力地對抗國家統治者，但只是換上了擁有跨國利益的企業財團，成爲新的犧牲公共利益的最大元兇。經濟利益固然消解了意識形態的分歧，但根據此一邏輯，道德、人權、民主與社會福利作爲一種抽象價值、理念和意識形態，不也同時被消解了嗎？

無怪乎當前「消費者」此一概念大幅取代了人們的「公民」自覺。而這兩者其實有著極大差別。公民具有一種團體認同，並經常會發展出道德與責任感，向威權挑戰、抗議和批判，以實現公共利益或所謂「集體的善」。但作爲一個消費者，在乎的卻只是透過交易所獲得的滿足。它往往侷限於狹隘的經濟理性中，無從孕育出對群體的道德使命和社會良心，經常表現出來的是對公共事務的冷淡。事實上，經驗的證據也充分顯示，自一九九〇年代以來，全球各地普遍地投票率都快速滑落，參與政黨的人數也大幅下降，「人們漠視選舉、……寧願在購物中心消費，而忽略政治」（Hertz 著，2003：24、30）。

市場經濟與自由民主雖有其一體性的面向，但歸納上述的討論可見，全球資本主義已經在兩方面對民主帶來折損。首先，在目標理念的層次，追求經濟發展的熱潮以及消費主義的掛帥，已經使得民主價值相對而言被侵蝕了。典型的譬如是新加坡和中國，在乎的只是經濟意義上的日子過得好，至於民不民主則無關緊要了。從國家到社會，民主化的動力都極爲薄弱。而在那些已經民主化的其他國家又如何呢？從表面上看，雖然政黨、選舉和國會等的民主機制仍位居主流價值並穩定運作，而人權的訴求也依舊響亮，但明顯的是，公民參與日漸萎縮了，公民治理也在許多方面淪爲口號與形式化。社會充斥著一種只在乎透過交易而獲得滿足的「消費者」熱望，並強烈壓過了追求公共利益與共善的「公民」自覺。而某些「新」自由主義者甚至發展了一種更爲激進的貶抑民主價值的論調，聲稱民主的無效率、利益團體的遊說、討好選民的政策，以及追求平等所造成的反淘汰，根本不利於全球資本主義的發展。

其次，在政策實踐的層次，全球資本主義對民主的折損，則表現在市

1996，前五分之一的男性勞工平均所得增加了 4%，而後五分之一的男性勞工平均所得減少了 44%。美國從 1988 年以後的十年期間，最貧窮家庭的所得僅增加 1%，但最富有的五分之一家庭，他們的所得躍增 15%（Hertz 著，2003：29、72-73）。

場機制對若干福利措施的取代上。「新」自由主義要求以市場化的個人概念來代替公共。這種反對補助、主張自力更生的看似合理訴求，使得一種追求合作與奉獻、相互責任和彼此顧念的「共同體機制」消退了，取而代之的是競爭性的個人主義。公民社會於焉倒退萎縮，成爲只是對抗專制與國家、捍衛個人利益和自由的訴求；而民主也只剩下熊彼得那種「最低假設」的內涵，失去了追求人道平等與分配正義的積極面向。市場化最直接的結果，通常就是財團寡佔了全民利益，而許多缺乏競爭條件的人們就被犧牲了。但人道平等與分配正義其實是自由和權利的延伸與履踐，使它們不致流於薄弱和空洞。羅爾斯與德沃金的「新自由主義」，訴求平等與對弱勢的照顧，確實是真知灼見。因爲貧富懸殊的 M 型社會，總醞釀堆積了邁向動盪和革命的情緒與社會條件。分配的正義密切關係著自由民主的穩定與品質。而反過來，民眾在社會分配上的被犧牲，正反映了民主力量的受挫、甚至是民主機制的失敗。

許多人一如福山以爲市場經濟與民主政治是彼此依存、互相支援的共同體。但這只是部分面向，而期待民主機制可以解決當前日愈惡化的分配問題，也恐將大失所望。民主理論的學者夏比洛（Ian Shapiro）精彩地指出，十九世紀的社會主義者樂觀地假定，如果在一個極度不平等的狀況下強制施行民主的多數決，那麼大多數選民都會同意對富人課稅，促使向下重分配。然而，這種情況在實際上並未發生，甚至恰相反。一方面，從供給面看，政治人物與菁英根本不熱衷提出向下重分配的政策；二方面，從需求面看，窮人也沒有施加更多壓力來要求重分配政策；三方面，從結構面看，愈嚴重的不平等結構，其本身就使得向下重分配變得愈困難（2005：160-220）。根據於夏比洛這樣的分析，吾人可以說，民主機制對於解決全球資本主義下的分配危機，不僅希望渺茫，甚至還處於一種被綁架的光景，即全球資本主義挾持著民主機制而日愈擴大分配的不平等。

肆、邁向民主重建的全球共同體

從以上的討論可見，全球資本主義絕非只是一個經濟的議題罷了，並且它所帶來的衝擊，吾人在理解上也不能只是停留在分配正義的層次而

已。它的影響所及實包含著濃厚的民主面向。這就是爲什麼當前吾人討論「儒家與民主」，必須從傳統上純粹政治面向的格局，跨入經濟領域，探索全球資本主義如何威脅並傷害了民主。它絕非只應隸屬於「儒家與經濟發展」或「儒家與全球化」的討論範疇。爲了讓研究更具有現實上的可參照性，探討「儒家與民主」的晚近學者，無可逃避地必須正視其中的相關聯性。

那麼，民主在全球資本主義下的備嘗侵蝕，這對於「儒家與民主」此一議題的探討可以有什麼啓示呢？回顧中國近代歷史，民主因其作爲一種主流價值而成爲衡量儒家的尺度，但現今則在另一股更強勢的主流價值——全球資本主義——下，這把尺度自身已蒙塵受難了。而民主既已蒙塵受難，若還是以它爲尺度來理解和調整儒家，則儒家在面對民主議題上恐怕會出現若干焦點錯置的問題，並因而與現代性的真正面貌失之交臂。遺憾的是，迄今許多對於「儒家與民主」的理解和討論，似乎尚未能察覺此一變遷。

但吾人在此絕不主張舊的思考模式必須被取代。因爲，民主即使在全球資本主義下蒙塵受難，迄今仍是具有相當支配勢力的主流價值；儒家不可能不面對以民主爲必要價值來重新自我理解和調整的挑戰。更何況，龐大的華人社會迄今仍未民主化。然而，舊的思考模式也不能因此故步自封，它必須在社會變遷與時間序列中不斷調整框架和焦點，形成新的思考模式。

從熊十力、張君勱、徐復觀、唐君毅和牟宗三等前輩所處的時代背景來看，面對列強的壓迫與中國的積弱，更基於「德先生」被視爲西方富強的重大原因、以及傳統中國對民主政制的缺乏，因而，他們當然將關注的焦點放在儒家對於民主如何「從無到有」的開創問題。但如今，隨著全球資本主義的強勢支配，已經衍生出新的課題了。它不再只是如何開創，而是更涉及了既有的民主機制在動盪飄搖下該如何修補與重建。這樣一個新的思考模式，所牽涉的議題相當龐大，絕非本文有限篇幅可以窮盡或概括。但吾人卻可在以下的討論指出此一轉向過程中所需要的基本心態、以及儒家可以切入並間接作出貢獻的若干思考課題。而就在這樣的侷限下，本文因此只能作爲邁向此一議題的呼籲和芻議。

首先，從基本心態來說。誠如前面所提及的，過去，知識菁英選擇「以民主爲必要價值來重新理解和調整儒家」的取向，並因而力言儒家有民主傳統、或可以開出民主，無非是想辯護及提昇儒家在現代社會中的價值和存在合理性；而相對於那些全盤西化派、或強烈批判儒家的反傳統陣營，這已經在某種程度上維持中華民族的自尊心了。甚或可以在轉化及改造之後，因能開創出儒家的現代價值，而鞏固住華夏文明的本位，從「邊陲」重返「中心」。

然而，這樣一種指向中國文化本位的深層動機，在今日恐怕已經不再合時宜了。畢竟，傳統的民族本位認同和國家忠貞，在全球化時代裡已經逐漸無法鞏固。誠如布達佩斯俱樂部（The Club of Budapest）的創始人拉胥羅（Ervin Laszlo）所指出的，在全球化的新局面中，「我們可以同時效忠好幾個、而不背棄其中任何一個社會階層；我們不必放棄對省、國和區域的效忠，同樣可以效忠自己的社群。」我們甚至可以只是效忠一種「與整個文化及人類族系合而爲一」的自覺（2001：152）。赫爾德（David Held）和麥克格魯（Anthony McGrew）更說道，超越和改變人們在傳統上的共同體界線，學習成爲一個擁抱四海一家理念的「世界主義的公民」（cosmopolitan citizen），正就是邁向全球民主的重要過程。「在未來的民主政策中，公民的身份很可能牽涉到一個不斷調停的角色：爲了擴大個人的意義框架視野，打破成見，增進相互理解的範圍」，每個人都需要促使自己的文化傳統與其他文明「進行對話」（2004：37-39）。

以此而言，對於全球資本主義下的民主修補與重建，顯然儒家必須改以多元的文化認同和全球視野來面對。既非出於民族的自尊心、或爲了鞏固中國文化的本位，也不是爲了證明儒家的現代價值及存在合理性，而是透過與其他文明的會通，攜手邁向一個民主修補與重建的全球共同體。它充分體認自己作爲全球文明資產之一員的重責大任，從而積極地投身並融入民主作爲一種全球價值的建構工程。

這其中的關鍵心態有三。其一，是將民主及其相關的理念，視爲所有人類共享的價值，而不再只是相對於中國的西方文化內涵。其二，是以全球意識取代民族意識；即追求的不是各自民族或文化地位的提昇，而是文明的匯融以及全球福祉的實現。其三，則是以向其他文明請益學習爲基本

宗旨的「對話」（dialogue），來取代自以爲是人類文明出路或歸宿的「獨白」（monologue）。[21]

這三個關鍵心態，相對於「儒家與民主」在探討上的傳統格局，實具有若干「典範移轉」的重大意義。過去，民主被視爲西方的，甚至代表著帝國主義列強的文化成分。儒家其實是被迫地強調自己也具有「德先生」的洋面孔。但這只是一種類似於「師夷長技以制夷」的策略，目的是指向中國的富強，俾能對抗西方、並重建儒家和華夏文明的本位。而在這樣一個向西方學習的卑屈過程中，[22] 儒家固然是委屈和受挫了，但在經過轉化與蛻變後，它終將還是人類文明萬流歸宗的出路與終站。

只是，時局發展到今天，吾人該走出歷史情結了。民主固然是西方的產物，但其若干重大理念，譬如天下爲公，愛民、乃至於以民爲本的思想，還有對人性尊嚴的肯定、以及對公共利益的追求等，在全球其他文明中也是廣泛存在的。再加上今天民主已經被人們所普遍接受，吾人視其爲一種全球的價值實不爲過。既是如此，則儒家強調自己的民主意涵和價值，就不再是爲了對抗西方以鞏固中國文化的本位了，而是貢獻於民主作爲一種全球價值的建構工程。從嚴格的自我心態來說，此一過程已經不再是向西方學習了，而是全球的不同精神傳統，就其各自的民主意涵和價值所進行的文明匯融。在其中，沒有一個精神傳統可以自居爲人類文明的出路與歸宿，彼此之間也不需要存在著卑屈或驕傲情結。這樣一種新的取向，吾人或許可以概括爲「以全球文明之一員來貢獻於民主重建」的模式。

因應此一模式所需要的寬闊心胸和世界觀，儒家可能有其根本困難。譬如傳統以來的華夷之辨、以及在文化上唯我獨尊的天下觀。所謂「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。」（詩經・大雅・北山）「天子經略，諸侯正封……封略之內，何非君土？食土之毛，誰非君臣？」（左

---

[21] 史威德勒（Leonard Swidler）對此極力倡導，請參劉述先對他的介紹（劉述先，2001：89-108）。

[22] 這裏使用卑屈情結的講法或有爭議，似乎意味著情緒或不理性。筆者某種程度認同李文孫（Joseph R. Levenson）所見，當時許多中國知識份子對傳統的認同乃一種受傷後的心理補償。但筆者更支持張灝的看法，認爲這只是初期的反映或動機，隨著後來對傳統的探索，其中的理念和文字會成爲「自主的知識力量」（autonomous intellectual force）重塑原初的動機（Hao, 1987: 9）。

傳・卷二一，昭七年）但儒家也並不缺乏可以轉化的思想資源。譬如，劉述先就提出了朱熹的「理一分殊」，來響應孔漢思（Hans Kűng）所推動的「全球倫理」（Global Ethic）。他指出，依照朱熹的說法，通天下只是一理，化生而爲萬殊。劉述先相信，這可以讓儒家應用來面對當前多元主義的趨勢。對於這個「理一」，他贊同《全球倫理宣言》的共識，認爲就是貫穿於各個精神傳統的「金律」（2001：24）。[23] 用孔漢思的話來說，這可以作爲人類「最低限度」、最濃稠（thick）而非最稀薄（thin）的「共同的價值、標準和基本態度」（2001：153）。[24]

劉述先特別強調，這個「理一」的提出，不是要一體拉平，抹殺彼此之間的差別，或締造某個單一的普世文明，而是可以如朱熹所說的「月印萬川」，即最後的光源雖是一個，表現出來的光影卻千變萬化，無可歸一。「我們無須抹煞各個不同傳統之間的差別，卻又不必一定會阻礙彼此之間精神上的感通。以金律爲例，每一個傳統有不同的表述，所強調的方面也有所不同，但並不使得它變成一個沒有意義的普遍道德原理」（2001：62、77）。他並且聲稱，此一睿智給予了我們十分重大的啓示：

> 沒有一個傳統，包括儒家在內，可以去宰制其他傳統。這些傳統已都是「分殊」的表現，超越的「理一」絕不能由任何傳統所獨佔，而只能是理想嚮往的目標……故每個人儘可以站在自己傳統的立場，努力不懈去追求眞理，既可以向別人學習，也可以對之提出異議（2001：222）。

這其實正就是超越文化本位，透過與其他文明的對話和彼此學習，投

---

[23] 所謂金律，以儒家來說，即「己所不欲，勿施於人」或「己欲立而立人，己欲達而達人。」而若以基督教來說，則可見於《聖經・馬太福音》7 章 12 節——「凡事你們願意別人怎樣待你們，你們就要怎樣待人。」至於伊斯蘭教和印度教，也都有類似的表達。

[24] 孔漢思特別引用了 Michael Walzer 對於「濃（thick）」和「稀（thin）」的概念來說明所謂「最低限度的道德」。它不是指一種內容上低等的或感情上淺薄的道德，而是「純道德」、「核心道德」。它絕非「縮減到極小值的、降低到最小量的」東西（Küng 著，2001：156-161）。這是非常關鍵之處，可以與劉述先提出的「理一分殊」互相呼應。劉述先所謂的「一」同樣也不是縮減到極小值和最小量的東西，而是最濃稠的結晶。

身及融入全球價值的建構工程。它最強烈的自覺，是參與解決全球的問題，並邁向全球共同體的履踐，而不是拘泥於文化的自我肯定和地位情結。它看待非暴力、尊重生命、社會聯結、公正的經濟秩序、寬容與真實、平等與夥伴關係等，都乃全球的價值，[25] 而不再是東方或西方的，儒家的、伊斯蘭或基督教的。它一方面拒斥了「船堅砲利」下「白種人的負擔」，也同時否定了自詡爲「至正大中」的「天朝」之傲。它企圖架構一個可以匯融出全球價值的對話平台，用以取代長久以來「中心—邊陲」的文化傳播模式。

這樣一種基本心態的轉變，不可謂不大，並也因此標示出，「以全球文明之一員來貢獻於民主重建」的模式確實具有若干「典範移轉」的重大意義。根據於此一新的模式，不僅在焦點議題上，從民主的開創轉變爲民主的修補與重建；也在動機層次上，從學習西方的民主以鞏固中國文化的本位，跨越到融入民主作爲一種全球價值的建構工程。

那麼，進一步地，儒家可以怎樣參與民主作爲一種全球價值的建構工程呢？或者，換一個提問的方式，對於民主在全球資本主義衝擊下的修補與重建，儒家可以從哪些方面切入而有所貢獻呢？

若從實踐層次的策略來看，迄今，反全球化的陣營已經有好幾條具體的路線，正致力於民主的修補與重建了。譬如，有些人著眼於 IMF、世界銀行和 WTO 等國際機構的改革，主旨是培養「以協商、透明和責任原則爲基礎的」合作精神，以及培育新的全球公民倫理（Commission on Global Governance, 1995: 2, 5, 48, 66, 336）。另有些人較爲激進，訴諸社會運動以及其他非政府組織的力量，而對於 IMF、世界銀行以及 WTO 等國際機構的改革不抱期望。26 還有些人則主張，既然「公民」變成「消費者」的趨勢已不可逆轉，那何妨就以消費者的身分來施壓於企業，間接取得民主所承諾的尊嚴、福祉和公共利益。[27] 另一條相近的路線則是訴諸「股東行

---

[25] 這裡列舉的幾種價值都引自《全球倫理宣言》中從「金律」進一步引申出的四個具體行爲標準。該宣言聲稱，它們是通貫古今中外都可以找到的指令（劉述先，2001：24）。

[26] 布赫迪厄就屬於這樣一條路線的重要代表。他企圖「創造集體政治運作的新形式」，建構「一個能使歐洲政治空間存在的歐洲社會運動」（Bourdieu 著，2003：47、68-87）。

[27] 赫茲就如此主張。市場機制既是企業的特性，也是最大弱點。消費者應該團結起來，

動主義」，追求所謂的「公民經濟」（civil economy）（Davis et al., 2008: 9-40）。

只是，這些具體的路線恐怕都與儒家扯不上什麼直接關係。儒家可以貢獻的毋寧是屬於理念層次的價值思辯，而非在實踐層次上的策略。從本文前述有關全球資本主義如何折損民主的結論中，吾人至少可以歸納出兩方面的課題，是儒家在具體貢獻民主的修補與重建上必須予以面對的。

首先、是相對於經濟發展的熱潮、利潤極大化以及消費主義的掛帥，民主價值已遭侵蝕的問題。如前文所述的，從國家以迄社會，民主化的動力已趨薄弱式微，取而代之的是一種只在乎透過交易而獲得滿足的「消費者」熱望，它強烈壓過了追求公共利益與共善的「公民」自覺。從表面上看，雖然政黨、選舉和國會等的民主機制仍居主流價值並穩定運作，而人權的訴求也依舊響亮，但公民參與和治理卻在許多方面淪為口號與形式。甚至若干「新」自由主義者還發展了貶抑民主的論調，聲稱民主的冗長討論與立法過程、討好選民與民粹的政策傾向，以及補貼弱者與追求假平等所造成的反淘汰等，都不利於全球資本主義的發展。

其次、是市場機制對福利措施的取代所導致的分配不平等、以及衍生而來的民主意涵萎縮與動盪問題。簡單來說，就是一種追求合作與奉獻、相互責任和彼此顧念的「共同體機制」被競爭性的個人主義取代了。公民社會萎縮為只是對抗專制與國家；而民主也只剩下熊彼得式的「最低假設」，失去了追求人道平等與分配正義的積極面向。然而，人道平等與分配正義其實乃自由和權利的延伸與履踐。它們的受創不僅反映了民主力量的受挫、甚至是民主機制的失敗，更也醞釀堆積了邁向動盪和革命的情緒與社會條件。人道平等與分配正義絕對密切關係著自由民主的穩定與品質。

以各種杯葛和抗議的方式，讓企業為了持續獲利而追求公共利益。「當政府允許企業利益逐步凌駕公眾利益，社會大眾則透過市場機制重新要回自身的利益」（Hertz 著，2003：175）。但在吾人看來，這其實更將民主的某些面向弱化了。相對於消費者身分，公民觀念與自覺恐怕益加萎縮，更也強化了以市場代替國家的趨勢。它其實並沒有修補與重建民主。它經由企業的管道讓民眾「重新要回自身的利益」，而非透過民意代表或國家等的民主途徑。此外，並不是每個人都有平等的能力成為消費者，它還是決定於各個人的所得和財富水準；而彼此陌生、差異性又甚大的消費者，在意見的整合和團結上也經常困難重重。

現有的民主機制要解決上述兩大課題，恐怕是希望渺茫的。而儒家可以怎樣切入而有所貢獻呢？基於歷史中的儒家本身在民主建構上的缺乏，吾人當然不可能從此一傳統提出什麼突破的民主機制，來解決上述兩大課題。但儒家卻有不少思想資源可以透過與全球資本主義的批判性對話，間接地作出有利於民主修補與重建的貢獻。

譬如，對於前者，也就是第一方面的課題，儒家其實可以展開與全球資本主義的經濟掛帥、利潤極大化和消費主義之間的一種批判性對話；藉此，或許得以間接緩解民主價值相對受到侵蝕的問題。其中的焦點當然是去探討儒家如何定位經濟發展？又如何看待財富、消費以及利潤心？更細膩的子題還不少，包括有儒家作爲一種道德主義、或者說「道德型支配」（葉仁昌，2009：142-150），是否根本就鄙視財富、主張貧窮呢？如果不是，那麼能夠忍受「大富」以及無限利潤心嗎？合理的財富標準是什麼？而在炫耀性消費之外，儒家又怎麼看待諸如「禮」之類的文化性消費呢？「義利之辨」的真解爲何？儒家可以接受亞當斯密（Adam Smith）有關自利心的基調、以及古典自由主義的功利原則嗎？

對於後者，也就是第二方面的課題，儒家或可嘗試去回應全球資本主義的分配不平等以及「共同體機制」消退的問題；藉此，也許當前民主意涵的萎縮與動盪得以間接有所改善。與此相關的子題也很多，包括有儒家會接受社會主義式的所謂分配正義嗎？或是主張階層化的分配理念？若爲後者，那賴以爬升的階層流動因素是什麼呢？它們在提升競爭力的同時是否兼及公平、並且避免差別待遇過於懸殊而導致階層敵意與衝突？此外，儒家怎麼看待社會競爭呢？譬如，儒家不是要求以德能取向的開放競爭來取代世襲傳統嗎？而在自由競爭中，儒家又怎樣從源自周初的氏族共同體傳統建構起一種家族模型式的社會共同體理念，並藉由恕道主張，堅持保有一份共同責任和彼此顧念的互助精神呢？但若從帕深思（T. Parsons）有關傳統與現代的「模式變項」（pattern variables）來看（1951：58-67），它可以應用於當前資本主義社會以矯治競爭性的個人主義嗎？

上述諸多子題的開發，無疑是不小的挑戰。它一方面要掌握儒家在傳統上的整體精髓，另一方面又要因應現代情境予以轉化。而從撰寫本文的此刻來看，吾人也無法保證其開發的結果爲何？又是否確可間接貢獻於民

主免於全球資本主義更深的傷害？但至少，這代表了對「儒家與民主」此一議題傳統格局的突破；而儒家展開與全球資本主義的批判性對話，毋寧也是一個值得期待的新起點。當然，進一步的細節和更詳盡的討論，基於其龐大複雜，恐怕得另外撰寫好幾篇系列性的論文來發展了。

伍、結　論

「儒家與民主」是個老議題了。當然並不因此而失去意義。只是關心老議題的人，應該在時代變遷下讓它不斷以新的面貌呈現、以新的視角或切面來被叩問。從民初以來，西方民主就強勢展現了對儒家的勝利。不只知識菁英和社會人士熱烈追求「德先生」，許多最堅貞信仰和追隨儒家的經典人物，也高度肯定西方民主的價值。儼然，民主已經成爲衡量儒家價值及其存在合理性的重大標準。從「儒家與民主」的思考格局來看，所呈現的是「以民主爲必要價值來重新理解和調整儒家」的模式。這相對於那些全盤西化派、或強烈批判儒家的反傳統陣營，已經在某種程度上維持了中華民族的自尊心了。甚或可以在轉化及改造後，因能開創儒家的現代價值，而鞏固住華夏文明的本位，從「邊陲」重返「中心」。

然而，隨著全球資本主義的蔚爲風潮，國家目標大幅度轉向經濟成長，民主已在理性效益和市場掛帥下受到嚴重衝擊。不僅國家在公共照顧與社會福利的負責角色上日漸退縮，反對黨、大眾諮商、以及輿論監督這些傳統上民主制度所依賴的力量，也經常無法與全球市場力量相抗衡。全球化論者固然有許多藉口，但不爭的事實是，日趨嚴重的貧富懸殊、擁有跨國利益的企業和財團寡佔了公共利益，還有，民主作爲一種意識型態，也在經濟利益下泡沫化，消解成一種無需太過堅持的抽象理想。「公民」概念被「消費者」取代，公民治理的內涵被扭曲，公民參與也日漸萎縮。

面對此一變局，吾人再去探討儒家是否有民主傳統、或能否開出民主，恐怕會使儒家在面對民主議題上出現若干焦點錯置的問題。但這並不意謂著舊的思考模式已經完全沒有現實上的可參照性、或者必須被取代。只是它必須因應新情勢不斷重新對焦，以避免和現代性的真正面貌失之交臂。而在吾人的分析下，新的思考模式具有若干「典範移轉」的意義，它

要求「以全球文明之一員來貢獻於民主重建」。它不僅在焦點議題上，從民主的開創轉變爲民主的修補與重建；也在動機層次上，從學習西方的民主以鞏固中國文化的本位，跨越到融入民主作爲一種全球價值的建構工程。

對於此一轉向所需要的寬闊心胸和世界觀，儒家雖有其根本困難，但也並不缺乏可以轉化的思想資源，譬如，劉述先就從朱熹的「理一分殊」論證了全球倫理的互相對話、學習與匯融。那麼，因應新的思考模式，對於參與民主作爲一種全球價值的修補與重建工程，儒家可以從哪些方面切入而開發出具體的貢獻呢？基於此一挑戰的龐大複雜，當然無法在本文的有限篇幅中作出全面而詳盡的探討，但至少吾人可以歸納出兩方面的課題，認定它們是儒家在具體貢獻民主的修補與重建上必須面對的。其一、是相對於經濟發展的熱潮、利潤極大化以及消費主義的掛帥，民主價值已遭侵蝕的問題。其二、是市場機制對福利措施的取代所導致的分配不平等、以及衍生而來的民主意涵萎縮與動盪問題。面對這兩大課題，吾人又提出了儒家可以與全球資本主義展開批判性對話的諸多子題，期待在開發之後能夠間接地貢獻於當前民主的修補與重建。

試問，開發的結果真能如願嗎？至少在撰寫本文的此刻，吾人必須承認這尚屬未知。但起碼它代表了對「儒家與民主」此一議題傳統格局的突破；而儒家展開與全球資本主義的批判性對話，毋寧也是一個值得期待的新起點。本文作爲一篇呼籲，緊接而來的恐怕是更沉重的研究使命了。

參考書目

一、中文部分

Bauman, Zygmunt 著，李元培譯，2004，《全球化浪潮的政治定位》，台北：韋伯文化出版社。譯自 *In Search of Politics.* Polity Press. 1999.

Bourdieu, Pierre 著，孫智綺譯，2002，《防火牆：抵擋新自由主義的入侵》，台北：麥田出版社。譯自 *Contre-feux: Propos pour servir*

à la résistance contre l'invasion néo-libérale. RAISONS D'AGIR. 1998.

Bourdieu, Pierre 著，孫智綺譯，2003，《以火攻火：催生一個歐洲社會運動》,台北:麥田出版社。譯自 *Contre-feux 2: Pour un Movement Social Européen.* RAISONS D'AGIR. 2001.

Davis, S., J. Lukomnik and D. Pitt-Watson 著，張淑芳譯，2008，《新世代資本家：公民經濟崛起的新力量》，台北：臉譜出版社。譯自 *The New Capitalists: How Citizen Investors Are Reshaping the Corporate Agenda.* 版本資訊未載。

Fukuyama, Francis 著，李永熾譯，1993，《歷史之終結與最後一人》，台北：時報出版社。譯自 *The End of History and the Last Man.* 版本資訊未載。

Fukuyama, Francis 著，李宛蓉譯，2004，《信任》，台北：立緒出版社。譯自 *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity.* 版本資訊未載。

Held, David and Anthony McGrew 著，陳志剛譯，2004，《全球化與反全球化》，北京：社會科學文獻出版社。譯自 *Globalization / Anti-Globalization.* Polity Press. 2002.

Hertz, Noreena 著，許玉雯譯，2003，《當企業購併國家：全球資本主義與民主之死》，台北：經濟新潮社。譯自 *The Silent Takeover: Global Capitalism and the Death of Democracy.* 版本資訊未載。

Kűng, Hans 著，張慶熊譯，2001，《世界倫理新探：爲世界政治和世界經濟的世界倫理》，香港：道風書社。譯自 *Weltethos fűr Weltpolitik und Weltwirtschaft.* 版本資訊未載。

Laszlo, Ervin 著，杜默譯，2001，《開始》，台北：大塊文化出版社。譯自 *Macroshift: Navigating the Transformation to a Sustainable World.* 版本資訊未載。

Lull, James 著，陳芸芸譯，2004，《全球化下的傳播與文化》，台北：韋伯文化出版社。譯自 *Media, Communication, Culture: A Global Approach.* Polity Press. 2000.

Ohmae, Kenichi 著，李宛蓉譯，1996，《民族國家的終結》，台北：立緒出版社。譯自 *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies.* 版本資訊未載。

Rawls, John 著，李少軍等譯，2003，《正義論》，台北：桂冠圖書公司。譯自 *A Theory of Justice.* The President and Fellows of Harvard University Press. 1971.

Schumpeter, Joseph A. 著，吳良健譯，2003，《資本主義、社會主義與民主》，台北：左岸文化出版社。譯自 *Capitalism, Socialism and Democracy.* London: Routledge. 1992.

Shapiro, Ian 著，陳毓麟譯，2005，《民主理論的現況》，台北：商周出版社。譯自 *The State of Democratic Theory.* Princeton University Press. 2003.

Stiglitz, Joseph E. 著，李明譯，2002，《全球化的許諾與失落》，台北：大塊文化出版社。譯自 *Globalization and Its Discontents.* 版本資訊未載。

Strasser, Johano 著，吳信如譯，2004，《生活或生存——反對人類成爲市場要素》，台北：台灣商務印書館。譯自 *Leben oder Überleben.* 版本資訊未載。

方東美，1986，《方東美演講集》，台北：學生書局。

王宗昱，1992，《梁漱溟》，台北：東大圖書公司。

牟宗三，1975，《現象與物自身》，台北：學生書局。

牟宗三，1979，《中國文化論文集㈠》，台中：東海大學哲學系。

牟宗三，1983，《政道與治道》，台北：學生書局。

牟宗三，1992，《道德的理想主義》，台北：學生書局，修訂版。

李小科，2006，〈澄清被混用的新自由主義——兼談對 New Liberalism 和 Neo-Liberalism 的翻譯〉，《世紀中國》，網址：http://intermargins.net/intermargins/TCulturalWorkshop/left/01.htm，2010/06/04。

李明輝，1991，《儒學與現代意識》，台北：文津出版社。

杜維明，1989，《儒學第三期發展的前景問題》，台北：聯經出版社。

林鎮國，1999，《空性與現代性——，從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，台北：立緒出版社。

唐君毅，1995，〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，唐君毅、牟宗三、張君勱與徐復觀合著，《中國人文與當今世界（下）》，台北：學生書局，頁 865-929。

唐君毅，2000，《人文精神之重建》，台北：學生書局。

徐復觀，1984，《中國思想史論集》，台北：學生書局。

徐復觀，1986，《學術與政治之間》，台北：學生書局。

張君勱，1981，《中西印哲學文集》，台北：學生書局。

梁漱溟，1971，《中國民族自救運動之最後覺悟》，台北：學術出版社。

葉仁昌，2009，〈先秦儒家支配理論的類型：道德型正當性的試擬〉，《行政暨政策學報》，49: 119-155。

熊十力，1971，《論六經》，台北：廣文書局。

熊十力，1972，《讀經示要》，台北：廣文書局。

劉述先，2001，《全球倫理與宗教對話》，台北：立緒出版社。

蔣　慶，1991，〈從心性儒學走向政治儒學——論當代新儒學的另一個發展路向〉，當代新儒學論文集編輯委員會（編），《當代新儒學論文集・外王篇》，台北：文津出版社，頁 153-178。

二、英文部分

Alitto, Guy Salvatore. 1979. *The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity.* Berkeley: University of California Press.

Berlin, Isaiah. 1969. *Four Essays on Liberty.* London: Oxford University Press.

Commission on Global Governance. 1995. *Our Global Neighbourhood.* Oxford: Oxford University Press.

Dworkin, Ronald. 1986. *Law's Empire.* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Fukuyama, Francis. 1993. "Capitalism & Democracy: The Missing Link." In *Capitalism, Socialism and Democracy Revisited*, eds. Larry Diamond and Marc F. Plattner. London: The John Hopkins University Press, 94-104.

Hao, Change. 1987. *Chinese Intellctuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911*. California: University of California Press. (Taiwan Edition. Reprinted by Southern Materials Center, Inc. Taipei.)

Hirst, Paul and Grahame. Thompson. 1996. *Globalization in Question: the International Economy and the Possibilities of Governance.* Cambridge: Polity Press.

Parsons, Talcott. 1951. *The Social System*. Cambridge: The Macmillan Company.

Schwartz, Benjamin I. 1976. "Notes on Conservatism in General and in China in Particular." In *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, ed. Charlotte Furth. Cambridge: Harvard University Press, 3-21.

Wallerstein, Immanuel. 1995. *After Liberalism*. New York: The New Press.

A New Approach to the Question of Confucianism and Democracy:

An Appeal in Response to the Spread of Global Capitalism

Jen-chang Yeh[*]

Abstract

This paper first explores how the issue of Confucianism and democracy has been discussed since the founding of the Republic of China in 1912. It reveals the emergence of an established pattern of approaches to the issue. However, with the gradual corrosion of democracy in the face of the globalization of capital, the author argues that new ways of thinking about the issue are desperately needed. As one part of world civilization, Confucianism offers an important frame of reference for reestablishing democracy as a common global value. The paper also looks into the basic mindsets that will be necessary to complete this transition and the important theoretical questions where Confucianism can make a contribution.

Keywords: Confucianism, Democracy, Global Capitalism, Neo-liberalism, Economy, Modernity, Market, Civil Society

---

[*] Professor, Department of Public Administration and Policy, National Taipei University.
E-mail: soloman@mail.ntpu.edu.tw.