

# 儒家傳統與東亞的現代化 從李光耀與彭定康關於「亞洲價值」的爭論談起

李 明 輝\*

## 提 要

自本世紀七十年代東亞經濟起飛以來，有些西方學者試圖從文化因素來解釋此一現象，並修正韋伯關於資本主義的理論。與此相呼應的是，若干亞洲政治領袖（如李光耀、馬哈地）提出了「亞洲價值」說，以挑戰西方的自由主義。然自 1997 年亞洲經濟危機爆發以來，亞洲價值說又重新引起質疑與批評。正當此時，新加坡與香港兩位剛卸任不久的政治領袖李光耀和彭定康不約而同地出版了其回憶錄。在他們的回憶錄中，這兩位政治領袖對「亞洲價值」提出截然不同的評價，反映出他們對於民主政治與中國文化的不同見解。本文從此一對比出發，探討儒家傳統在亞洲現代化的過程中所發揮的作用及其局限，以期對亞洲價值說提出較為公平的評價。

## 目 次

- 一、問題之提出
- 二、李光耀的亞洲價值說
- 三、彭定康對亞洲價值說的質疑
- 四、何清漣對「儒家資本主義」說的質疑
- 五、劉軍寧的「儒教自由主義」說
- 六、制度論與文化論之爭平議
- 七、亞洲價值說與社群主義
- 八、社群民主：一個可能的新模式？

---

\* 中央研究院中國文哲研究所研究員 / 臺灣大學國家發展研究所合聘教授

## 一、問題之提出

關於「亞洲價值」(Asian values)說，近年來已有不少學者與政治人物從各種角度提出了不同的看法。在經過反覆討論之後，討論的熱度原本已有下降之勢。不意 1997 年從亞洲開始爆發經濟危機，亞洲價值說又重新引起質疑與批評。正當此時，新加坡與香港兩位卸任不久的政治領袖李光耀和彭定康 (Christopher Patten) 不約而同地出版了其回憶錄。新加坡與香港均是由單一城市組成的政治體，同樣有殖民地經驗，並且同樣被列入「亞洲四小龍」。但是兩地的政治發展呈現極為不同的面貌：新加坡在李光耀及人民行動黨的長期執政下採行的是一種介乎民主與極權之間的威權體制，有反對黨和定期選舉，但人民的自由受到法律的嚴格約束。香港在 1997 年以前是英國殖民地，有獨立的司法制度，人民擁有廣泛的自由，但基本上無民主機制，僅在末代總督彭定康任內將部分立法局議員改為由直接選舉產生。眾所周知，李光耀是亞洲價值說的主要提倡者，而彭定康卻明白反對此說。後者在其回憶錄《東方與西方》開頭的「敬告讀者」中便表示：「『亞洲價值』已成為為權威作風、專權、朋黨辯護，而非為經濟管理中的開放責任制辯護的簡捷方式。」<sup>1</sup>他在正文中更寫道：

若非由於有關亞洲價值的議論到處泛濫，由於這種議論使西方人有方便的藉口，對人權在亞洲之被誤用視若無睹，且由於這種議論對每個社會提出「它如何在一個快速變遷的消費主義全球經濟中保持個人與群體的認同，以及社會的穩定與凝聚」的正當性問題之幅度，這種辯論幾乎不值得花費心力。為「亞洲價值」這個虛構概念所提出的說辭在知識上極為淺薄〔 〕<sup>2</sup>

此書甚至有一章專門討論「亞洲價值」，這一章的討論便由彭定康與李光耀的分歧點開始。因此，本文擬透過他們之間的爭論來展開相關的討論，以期對亞洲價值說提出較為公允的評價。

在討論之初，筆者要指出：使用「亞洲價值」一詞實在是一件很不幸的事，因為它大大削弱了此一概念之認知意義。「亞洲」一詞涵蓋了許多不同的族群、宗教、文化傳統與政治形態，其間的分殊性極大，以致我們很難將「亞洲」視為一個統一體來討論。出身於印度的 1998 年諾貝爾經濟學獎得主沈恩 (Amartya Sen) 便指出：將「亞洲」或「東方」(Orient) 當作一個單元，乃是一種歐洲中心論的觀點<sup>3</sup>。彭定康也強調這點說：「亞洲的分殊性本身就質疑了『亞洲價值』的概念。」<sup>4</sup>對於亞洲的分殊性問題，李光耀的態度有點曖昧。1994 年他曾接受美國《外交事務》季刊總編輯札

---

<sup>1</sup> Christopher Patten: *East and West: China, Power, and the Future of Asia* (New York: Times Books, 1998), "Caveat Emptor", p. xii. 此書有中譯本，即蔡維先、杜默譯：《東方與西方：彭定康治港經驗》（臺北：時報文化出版公司，1998 年）。然此譯本不甚理想，故筆者不予引用。

<sup>2</sup> Patten: *East and West*, p. 129.

<sup>3</sup> Amartya Sen: "Human Rights and Asian Values", *The New Republic*, Vol. 217, No. 2/3 (July 14/21, 1997), p. 34.

<sup>4</sup> Patten: *East and West*, p. 134.

卡利亞 (Fareed Zakaria) 的訪問。當札卡利亞問他是否有一種「亞洲模式」時，他答道：

我不認為有這麼一種亞洲模式，但是亞洲社會與西方社會不同。西方與東亞對於社會及政府的概念——我所謂的「東亞」是指韓國、日本、中國和越南，這與混合了中國文化與印度文化的「東南亞」有所區別，不過印度文化也強調類似的價值理念——之根本差異在於：東方社會相信個人存在於其家庭的網絡之中。他並非處於原始的孤立狀態。家庭是家族、同儕，乃至更大的社會之一部分。<sup>5</sup>

李光耀本人一方面也注意到：亞洲包含不同的文化傳統，不可一概而論。在另一方面，他又強調：儘管如此，相對於西方社會，亞洲社會仍有其共同的特徵，例如對家庭的重視。李光耀在此提到的「東亞」其實正是所謂的「儒教文化圈」，即在歷史上曾受到儒家文化影響的地區。根據李光耀在此處及其他場合所說，我們有理由假定：他心目中的「亞洲價值」是以儒家價值為主。因此，為了使「亞洲價值」的概念有更明確的意涵，而便於進行有意義的討論，本文將討論的重點集中於儒家價值與相關的問題上。

李光耀是一位政治人物，而非學者。他並未以嚴謹的學術論文來說明「亞洲價值」的概念，而是在不同的演講和訪談中針對具體的問題或情況陸續透露出他的看法。這些言論有一條思想主線，從中我們大致可以把握「亞洲價值」這個概念的意涵。但是這些言論欠缺系統的完整性，對思想內容與立論層次往往未作必要的分疏，偶而也會出現邏輯的矛盾。許多爭論往往因此而起。所以，我們討論亞洲價值說，不能像討論系統完整、邏輯謹嚴的學說那樣，直接進行概念的分析，而得換個方式去進行。依筆者之見，我們最好從以下的問題入手，即是：李光耀何以提出亞洲價值說？或者說，亞洲價值說究竟是針對什麼問題而發？質言之，李光耀提出亞洲價值說，是從其實際的政治經驗出發。一方面，以儒家文化為共同歷史背景的日本和亞洲「四小龍」在戰後經歷了快速的經濟成長，擺脫了亞洲國家貧窮落後的宿命；另一方面，他目睹西方的民主國家（尤其是美國）面臨家庭解組、社會失序的危機。對於前者，他歸因於儒家的文化傳統；對於後者，李光耀歸咎於西方以個人主義為基礎的自由主義傳統。以下我們便分別討論李光耀所觀察到的這兩種現象及他的解釋。

## 二、李光耀的亞洲價值說

---

<sup>5</sup> Fareed Zakaria: "Culture Is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew", *Foreign Affairs*, Vol. 73, No. 2 (March/ April 1994), p. 113. 此文有中文摘譯，即丁連財譯：東西方文化的衝突與協調，《中國時報》1994年3月13-15日第10版。

先談戰後東亞經濟的快速起飛。儒家思想過去往往被視為中國現代化之障礙。持這種觀點的學者有時也會引述德國社會學家韋伯 (Max Weber) 關於儒家倫理與資本主義的理論 (雖然不無誤解) 作為佐證。自七十年代末期開始, 康恩 (Herman Kahn)、柏格 (Peter L. Berger) 等西方學者試圖藉儒家文化的若干特徵來解釋東亞經濟快速起飛的現象, 並補充 (或修正?) 韋伯的理論。像這些學者一樣, 李光耀也特別強調儒家文化對東亞經濟發展的貢獻。他在提出亞洲價值說時, 特別強調文化因素。札卡利亞對他所作的上述訪問即以「文化即命運」為標題, 準確地道出李光耀觀點的核心。世界銀行的報告曾將東亞經濟的成功歸因於當地政府所採行的基本措施, 如鼓勵儲蓄和投資、控制通貨膨脹、提供高品質的教育。但在李光耀看來, 這份報告並未抓住問題的核心, 因為它忽略了文化因素。他說:「如果我們有一種文化, 它不太重視學習和學術、辛勤工作和節約, 以及為未來的收穫延遲目前的享受, 那麼進展就會緩慢多了。」<sup>6</sup> 在他的心目中, 這些文化特徵顯然都屬於儒家文化。在新加坡這個多元文化的國家中, 他對於馬來文化可能對經濟發展造成相對停滯的效應深感憂慮。他甚至不忌諱政治敏感而表示:「如果我們是百分之百華人, 一定會表現得更好。」<sup>7</sup> 在此應當特別注意的是: 李光耀的這種看法並非出於學者的理論, 而是出於政治人物的親身經驗<sup>8</sup>。這也可以說明: 新加坡政府何以對儒家思想情有獨鍾, 而在八十年代大力推展儒學課程, 並宣揚儒家價值<sup>9</sup>。

其次談到西方社會的危機。李光耀對西方社會亂象的批評, 即使是反對亞洲價值說的人也不否認。在批評亞洲價值說的同時, 彭定康也承認:「亞洲人對西方社會所提出的某些質疑是完全公允的。」<sup>10</sup> 但問題是: 李光耀的質疑不僅是針對西方社會的亂象, 更進而針對西方的民主制度。有人將李光耀視為反民主論者, 這對他其實不盡公允。李光耀的立場非常微妙: 他並未在原則上否定民主制度所代表的價值, 他所批評的毋寧是「西方式的」民主制度。在上述的訪問中, 他便坦然表示對美國社會的欣賞:

以一個東亞人來觀察美國, 我發現到其可愛與不可愛的特點。譬如, 我喜歡其人民之間不論社會地位、種族和宗教, 都有自由、輕鬆與開放的關係。又我一向欣賞美國的那些與共產體制相反的事物, 對此我依然欣賞, 像是: 在議論「什麼對社會有好處或壞處」時相當的開放態度、對公職人員課以責任、不具有共產政府所特有的那種祕密和恐怖。<sup>11</sup>

---

<sup>6</sup> Zakaria: "Culture Is Destiny", p. 117.

<sup>7</sup> 韓福光等著、張定綺譯:《李光耀治國之鑰》(臺北:天下遠見出版公司, 1999年), 頁190。

<sup>8</sup> 關於李光耀對於不同文化的深切體驗, 參閱同上書, 第8章。

<sup>9</sup> 關於新加坡政府在八十年代推展儒家思想教育的情況, 參閱 Beng-Huat Chua (蔡明發): *Communitarian Ideology and Democracy in Singapore* (London: Routledge, 1995), chap. 7; 又參閱蘇新塗: 儒家思想近十五年來在新加坡的流傳, 收入李明輝編:《儒家思想在現代東亞:總論篇》(臺北:中央研究院中國文哲研究所, 1998年), 頁255-325。

<sup>10</sup> Patten: *East and West*, p. 148.

<sup>11</sup> Zakaria: "Culture Is Destiny", p. 111.

李光耀所欣賞的上述特點顯然都與美國的民主制度有直接的關係，可見他也肯定民主制度所代表的若干價值。在訪問結束之前，他甚至說：「容我直言：如果沒有西方的優點來引導我們，我們不會擺脫落後。我們會有一個落後的經濟和一個落後的社會。」<sup>12</sup>可見他也承認現代西方文化的優點。

然則，李光耀究竟如何批評西方的民主政治呢？筆者根據其相關言論，將他對西方民主政治的質疑歸納為以下幾點：

- 一、西方目前實施的民主制度僅是西方歷史的產物，未必具有可以推廣到全球各地的普遍意義；
- 二、民主制度之建立必須配合各國的文化背景，故可能出現不同的民主模式；
- 三、民主制度之建立必須考慮各國現實的政經條件，故可能出現不同的策略與發展途徑；
- 四、民主與人權的目的在於建立好政府，並為國家帶來繁榮與秩序；
- 五、西方民主係建立在以個人主義為基礎的自由主義傳統之上，而這是一種可質疑的哲學觀點。

就第一項論點而言，李光耀不時批評以美國為首的西方國家不考慮各國的歷史背景、文化傳統與經濟情況之差異，在其他地區強行推銷民主制度的作法，並要求西方學者檢討：何以西方的民主制度在戰後難以成功地移植到第三世界<sup>13</sup>？在理念的層面，他強調：「沒有人可以忽視一個社會的歷史、文化和背景。幾千年來，各個社會都以不同的速度和不同的方式發展。他們的理想和標準也各不相同。二十世紀末期的歐美標準並不是放諸四海而皆準的標準。」<sup>14</sup>在制度的層面，他質疑全民投票制、一人一票制與多黨制的合理性<sup>15</sup>。他甚至說：「民主政體的弱點是，人人平等而且都有能力為共同利益作出相等貢獻的假定是錯誤的。」<sup>16</sup>

第一項論點其實預設了第二項論點，後者可以說涉及了李光耀的亞洲價值說之思想核心。如上所述，李光耀特別強調文化因素對經濟發展的影響。在政治制度方面，他也強調：東亞諸國基於其自身獨特的文化背景，並不會完全抄襲美國或歐洲的民主制度。他在一次訪談中表示：

我不認為日本、韓國、臺灣及新加坡會把美國或任何歐洲國家的制度視為模範。任何社會都不會拋棄本身的習慣作法，而去採納全新的方式。他們將改進本身的作法，希望從試驗和錯誤中學習，如果對他們的社會和經濟發展有利，他們

---

<sup>12</sup> 同上註，p. 125。

<sup>13</sup> 參閱李光耀：《亞洲國家關心政治穩定》，收入《李光耀四十年政論選》（新加坡：聯邦出版社，1995年），頁558-562。

<sup>14</sup> 李光耀：《好政府比民主人權重要》，同上書，頁577。

<sup>15</sup> 參閱同上註，頁575-576；Zakaria: “Culture Is Destiny”, p. 119；韓福光等著：《李光耀治國之鑰》，頁134-155。

<sup>16</sup> 李光耀：《好政府比民主人權重要》，《李光耀四十年政論選》，頁579。

將永遠採納。我不認為任何亞洲社會要照抄美國的制度。我觀察美國人，覺得很驚異。我的天，你們如何能在這樣的制度下生存二百多年？唯一採納美國制度的亞洲國家是菲律賓，它已成為反面教材。<sup>17</sup>

然而，如果我們因此而認定：李光耀以文化的相對性為理由，拒絕民主制度，這顯然也不合事實。在另一次訪談中，他針對「亞洲經濟的發展是否會導致西方式的自由？」此一提問而答道：

不一定要像西方的一樣，而是類似西方的生活方式和辦事方法。我不妨這麼說，如果不是美國施加壓力，韓國和臺灣不可能發展成後來那樣，因為它們已經有了一大批受過良好教育的工程師、經理和受過教育的勞動隊伍。如果你要這些受過教育的勞動隊伍對國家全力作出貢獻，你就不可能在管理上採取舊有的家長式制度了。<sup>18</sup>

綜合這些言論，李光耀無異是說：一種與亞洲的文化價值相結合、而又有異於西方現行制度的「民主制度」是可能的，甚至可以說，已經存在。貝爾 (Daniel A. Bell) 等西方學者為了區別於西方式的「自由的民主」(liberal democracy)，將這種亞洲式的民主稱為「非自由的民主」(illiberal democracy) 它包含三項特點，即是：國家之非中立角色、以法律作為行政技巧的技術官僚、受管制的公共空間與公民社會<sup>19</sup>。

如果根據第二項論點，民主制度（不一定是西方式的）是值得追求的，那麼第三項論點便涉及追求的策略。像不少政治學家一樣，李光耀也相信：民主制度之建立有其先決條件。他指出：「其實，發達國家的民主歷史顯示民主是一個非常緩慢的過程。無論是在英國或美國都是如此，直到它們取得高度經濟增長，人民受過教育之後才全面地享有普選權。」<sup>20</sup>除了經濟與教育條件之外，他還特別強調：公民社會的存在也是民主制度得以成功的先決條件<sup>21</sup>。因此，他一再批評美國及其他西方國家在第三世界強行推銷民主制度的策略，認為它們忽略了第三世界的現實條件：「英國和美國經過了二百年才發展出來的民主制度，那些既缺乏經濟、教育和社會先決條件，又在殖民地統治期間沒有舉行過大選和建立過民主政府的新興國家，卻被指望在獨立後實施這些民主制度。」<sup>22</sup>就發展策略而言，李光耀認為：在由農業社會轉型到工業社會的初期，民主制度不利於經濟發展。故他對臺灣與韓國在經濟發展的初期所出現的軍事統治和專制政府抱持同情、甚至肯定的態度；在另一方面，在亞洲最早採行民主制度的印度和菲律賓則被他當作反面教材<sup>23</sup>。基於同樣的理由，他對中國大陸所採行的開放政策 更具體地說，經濟開放先於政治開放的政策 有顯然更為樂觀的評價

---

<sup>17</sup> 李光耀：各國民主人權觀有差異，同上書，頁 581-582。

<sup>18</sup> 李光耀：民主與繁榮相互關係，同上書，頁 565。

<sup>19</sup> 參閱 Daniel A. Bell et al.: *Towards Illiberal Democracy in Pacific Asia* (New York: St. Martin's Press, 1995), chap. 7。

<sup>20</sup> 李光耀：好政府比民主人權重要，前引書，頁 569。

<sup>21</sup> 同上註，頁 570。

<sup>22</sup> 同上註，頁 569。

<sup>24</sup>。基於策略的考慮，他建議中國大陸暫時採行一套雙軌制度：在居民教育程度較高的城鎮採取直接選舉制，在居民教育程度較低的鄉村採取間接選舉制<sup>25</sup>。

關於第四項論點，李光耀明白地表示：「民主與人權都是可貴的意念，但我們應該明白，真正的目標是好政府。」<sup>26</sup>這等於是說：民主與人權僅具有工具價值；如果它們無法產生一個好政府，便不足為貴。以下的一段話顯然表達了這個意思：

各國的所有人民都需要有好的政府。一個國家必須先有經濟發展，民主才可能隨之而來。除了幾個例外，民主並沒有給新的發展中國家帶來好政府。民主沒有導致經濟發展，是因為政府並沒有建立經濟發展所需的穩定和紀律。<sup>27</sup>

若進一步追問「什麼是好政府」，李光耀的答案是：

這要看人民的價值觀而定。亞洲人所重視的東西未必就是美國人或歐洲人所重視的。西方人所重視的是個人自由。身為一個具有中華背景的亞洲人，我的價值觀是政府必須廉潔有效，能夠保護人民，讓每一個人都有機會在一個穩定和有秩序的社會裡取得進步，並且能夠在這樣的一個社會裡過美好的生活，培育孩子，使他們取得更好的表現。<sup>28</sup>

李光耀對「好政府」的看法涉及上述的第五項論點。眾所周知，他對西方的自由主義傳統一向批判不遺餘力。札卡利亞在上述的訪問中問道：「美國在近二十五年來到底出了什麼問題？」李光耀則答道：

容我大膽猜測：這與一個社會的道德根基之腐蝕及個人責任之消褪大有關係。二次大戰以後所發展出來的自由主義知識傳統宣稱：人類已達到了一個完美的境地，如果每個人都被容許各行其道，繁興發展，他們就會更幸福。這從未實現，而我懷疑這是否會實現。人性的某些基本特徵不會改變。人們需要某種關於是非對錯的道德感。有我們稱為「惡」的這種東西存在，而其產生並非由於一個人是社會的犧牲者。你就是一個惡人，想做壞事，而你必須被阻止去做壞事。西方人已放棄了社會的倫理基礎，相信一切問題都可以由一個好政府來解決，而我們東方人從不相信這是可能的。<sup>29</sup>

相較於西方以個人權利為中心的自由主義傳統，他認為以集體利益為重的亞洲價值觀具有更大的優越性。他說：「無論是在繁榮的黃金時代或混亂的年代，亞洲社會從未把個人的價值放在社會的價值之上。社會始終都比個人重要。我想這就是把亞洲從極

---

<sup>23</sup> 李光耀：民主與繁榮相互關係，《李光耀四十年政論選》，頁 563-564。

<sup>24</sup> 同上註，頁 564。

<sup>25</sup> 李光耀：各國民主人權觀有差異，同上書，頁 580。

<sup>26</sup> 李光耀：好政府比民主人權重要，同上書，頁 575。

<sup>27</sup> 同上註，頁 573。

<sup>28</sup> 同上註，頁 573-574。

<sup>29</sup> Zakaria: "Culture Is Destiny", p. 112.

大的苦難中挽救出來的價值觀。」<sup>30</sup>李光耀相信：在這種亞洲價值觀的基礎上，可以建立另一種形式的民主制度。相對於建立在個人主義之基礎上的西方民主，這種亞洲式的民主也被稱為「社群的民主」(communitarian democracy)<sup>31</sup>。

### 三、彭定康對亞洲價值說的質疑

如上所述，彭定康對李光耀的亞洲價值說基本上持懷疑、甚至批判的態度。相對於亞洲價值說所包含的特殊主義色彩，彭定康更強調民主與人權的普遍價值，而代表一種典型的自由主義觀點。首先，他質疑有關亞洲文化之特殊性的說法：

關於亞洲特色與亞洲之道，以及亞洲社會與其他社會之對比的各種說辭，通常是浮誇不實或道聽途說的；持論者並未作太多努力，以任何適度的社會科學評量去證實不同之處究竟何在。他們並未為普遍地被認定的基本的政治命題尋求或要求證據。<sup>32</sup>

為了反駁「西方文化傳統比亞洲文化傳統更尊重政治自由與民主」的說法，彭定康引述了沈恩的論點：西方人有一種傾向，將近代西方文化的產物（如對政治自由與民主的重視）向過去回推，視之為整個西方文化的特色，故以為西方的傳統文化比亞洲的傳統文化更重視個人自由與容忍<sup>33</sup>。沈恩的論點很值得考慮，其意大致如下：儘管我們可以在西方的傳統文化（包括希臘、羅馬文化及猶太、基督教傳統）中發現近代西方自由主義的若干構成因素，但在過去，近代意義的自由主義與民主文化從未以完整的形式在西方存在過。而在另一方面，我們也可以在非西方的文化（如中國文化與印度文化）中發現類似的構成因素。若說亞洲的傳統文化中有強調秩序和紀律的理念和學說，在西方的傳統文化中又何嘗沒有這類的思想？因此，將自由主義視為西方文化所獨有，其實是將古今之異與東西之別混為一談。沈恩除了詳細說明印度傳統文化對個人自由與容忍的重視（別忘了他是印度裔）之外，還質疑一般人以孔子代表威權主義的看法。他說：「說孔子比例如柏拉圖或奧古斯丁更具有威權主義，這對我決非明確之事。」<sup>34</sup>

沈恩所指摘的西方人的思想傾向對我們並不陌生，因為民國以來，在有關中西文化的討論中，不少西化論者（其中包括一些自由主義者）都有這種傾向。此外，沈恩關於東西文化的看法與當代新儒家的觀點也有不謀而合之處。當代新儒家雖然承認中國過去未發展出民主制度，但也同時強調：在中國傳統文化中含有民主的「種子」，由這些種子可以「開出」現代意義的民主政治。關於這個問題，過去已有不少討論，

---

<sup>30</sup> 李光耀：《各國民主人權觀有差異》，前引書，頁 582。

<sup>31</sup> Beng-Huat Chua: *Communitarian Ideology and Democracy in Singapore*, chap. 9.

<sup>32</sup> Patten: *East and West*, p. 143.

<sup>33</sup> 同上註，p. 140；沈恩的論點見 Sen: "Human Rights and Asian Values", pp. 34-35.

<sup>34</sup> Sen: "Human Rights and Asian Values", p. 33.

本文無意重述<sup>35</sup>。此處可以一提的是：當代新儒家的「開出」說與沈恩的上述論點可以相互補充，因而同時強化雙方的論證力量。

彭定康像沈恩一樣，質疑有關孔子和儒家的流行看法，尤其是將孔子視為威權主義之代表的看法。因此，彭定康自然不會同意李光耀對儒家思想的詮釋，諸如：儒家重集體甚於個人，強調秩序與紀律甚於個人自由<sup>36</sup>。其實，在亞洲的政治領袖當中實不乏與彭定康同調者。譬如，南韓的金大中總統便曾特地針對李光耀的觀點，撰寫「文化即是命運嗎？——亞洲之反民主價值的迷思」一文。他明白表示：「李光耀對於亞洲文化的看法不僅無法證實，而是自說自話。」<sup>37</sup>並且強調：「亞洲擁有以民主為取向的哲學與傳統之豐富遺產。」<sup>38</sup>此外，李登輝總統在1995年8月27日於臺北舉行的「第三波民主政治國際學術研討會」開幕致詞中也表達了類似的看法<sup>39</sup>。

除了對亞洲文化的不同理解之外，彭定康與李光耀之分歧還存在於他們對「好政府」的不同定義。彭定康認為：「好政府等於是市場經濟加上政治多元主義。」<sup>40</sup>但對於李光耀而言，「政治多元主義」顯然不是「好政府」的必要條件。彭定康承認：在特定的歷史條件之下，像新加坡這樣的「好政府」可能存在；但問題是：它不可能長久存在。他說：

在知識上我承認：在一個特定的地點和特殊的時間裡，可能有好政府不具備在我看來是必不可少的建材。〔 〕我懷疑：若無政治自由和經濟自由，好政府能否持久，並且會假定：在這種情況下，仁慈而有能力的政府之存在多半是地理、歷史與一個人或一群人的性格因緣際會的結果。<sup>41</sup>

基於這種信念，彭定康對戰後中國大陸與印度的發展有完全不同於李光耀的評價。在李光耀看來，印度在戰後採行民主制度是個錯誤的選擇，因為這妨礙了印度的經濟發展。但彭定康卻認為：印度的問題不在於選擇了民主制度，而在於選擇了社會主義，故只有政治自由，而無經濟自由<sup>42</sup>。他又指出：儘管印度的經濟發展落後，但相較於中國大陸，至少未出現大饑荒、文化大革命和勞改營，這都是拜民主之賜<sup>43</sup>。在筆者

---

<sup>35</sup> 當代新儒家的「開出」說曾受到質疑，請參閱林毓生：新儒家在中國推展民主的理論面臨的困境，收入其《政治秩序與多元社會》（臺北：聯經出版公司，1989年）；陳忠信：新儒家「民主開出論」的檢討，《臺灣社會研究》第1卷第4期（1988年冬季號）。針對這些質疑，筆者曾分別撰寫「儒學如何開出民主與科學？」及「歷史與目的」二文，俱收入拙著《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991年）。

<sup>36</sup> 參閱 Patten: *East and West*, pp. 140-143.

<sup>37</sup> Kim Dae Jung: "Is Culture Destiny? - The Myth of Asia's Anti-Democratic Values", *Foreign Affairs*, Vol. 73, No. 6 (Nov./ Dec. 1994), p. 190.

<sup>38</sup> 同上註，p. 191.

<sup>39</sup> 其全文以「一場和平寧靜的政治革命」為題，刊登於次日的《中央日報》第二版；亦見 Lee Teng-hui: "Chinese Culture and Political Renewal", *Journal of Democracy*, Vol. 6, No. 4 (Oct. 1995), pp. 3-8.

<sup>40</sup> Patten: *East and West*, p. 154.

<sup>41</sup> 同上註，p. 155.

<sup>42</sup> 同上註，p. 173.

<sup>43</sup> 同上註，p. 175.

看來，彭定康的看法較有說服力，因為李光耀顯然無法回答這個問題：何以中國大陸未採行民主制度，經濟卻依然落後？

但不論如何，彭定康至少同意李光耀對當前西方社會的批評，這或許是他們的觀點之唯一交集。因此，彭定康在《東方與西方》一書第五章「亞洲價值」的結尾寫道：

在關於東西方價值的爭論中最後得到的老生常談是：我們西方人在秩序、和諧、合作和責任方面應多向東方學習。這或許不無道理。我們需要在我們的社會之中尋求一個新的平衡點，而這憑藉於某些亞洲社會中較小政府的經驗。對他們而言，他們可能從我們學到一個平衡點，即更加尊重公民，並且承認：即使太過強調權利可能會耗損力量，公民的確擁有權利——特別是受到尊重的權利。一般人想要有正義與尊嚴，也想要有經濟進步；而如果他們享有前者之利，便更有可能得到後者。<sup>44</sup>

但顯而易見的是，彭定康依然堅守其自由主義的立場，而未在原則上作絲毫讓步。

#### 四、何清漣對「儒家資本主義」說的質疑

筆者已盡可能客觀地陳述了李光耀與彭定康雙方的論點及其爭論的焦點，接下來要問：就儒家傳統的現代命運而言，他們的爭論可為我們帶來什麼啟示？以下筆者想分別從「儒家傳統與經濟發展」和「儒家傳統與民主政治」這兩方面來進行探討。

我們不妨從「儒家傳統與經濟發展」這項課題開始。上文已提過：自七十年代末期開起，有些西方學者試圖藉儒家文化的因素來解釋所謂的「東亞經濟奇蹟」。李光耀顯然也同意這個觀點。故所謂「儒家資本主義」之說一時甚囂塵上。然而，1997年亞洲經濟危機爆發以來，有些學者便迫不及待地對此說提出質疑，其中一個典型的例子是中國大陸的經濟學家何清漣所發表的「學術神話——儒家資本主義的破滅」一文<sup>45</sup>。此文主要針對蕭欣義的「儒家思想對於經濟發展能夠貢獻什麼？」一文<sup>46</sup>，來批評「新儒家」的「儒家資本主義」之說。何清漣認為：「所謂『儒家資本主義』只不過是一個經過精心製作的『學術偽問題』而已。」<sup>47</sup>其主要論點可歸納為以下三點：一、「新儒家學說」不可能實現社會公平，因為「缺乏平等觀念正是儒家文化的最大特點」；二、產業結構之選擇根本與文化價值觀無直接聯繫；三、儒家的勤勞節儉觀無助於東亞的經濟發展，因為所謂「勤儉精神」在此一地區並不存在。

<sup>44</sup> 同上註，pp. 149-150。

<sup>45</sup> 此文收入其《經濟學與人類關懷》（廣州：廣東教育出版社，1998年），頁228-236。

<sup>46</sup> 此文原刊於《知識分子》第2卷第4期（1986年夏季號），頁15-23；後收入楊君實、杜念中編：《儒家倫理與經濟發展》（臺北：允晨文化實業公司，1987年），頁45-84。

<sup>47</sup> 何清漣：《經濟學與人類關懷》，頁228。

何清漣此文的立論頗為粗疏，但此文在相當程度內反映了中國大陸不少改革派知識分子對於儒家傳統的特殊情緒與態度<sup>48</sup>，故值得略作評論。何清漣對蕭欣義的批評基本上是出於誤讀。因為蕭欣義此文並非如何清漣所理解的，是要證明儒家思想在事實上助長了東亞的經濟發展。相反地，蕭欣義在文中明白地表示：「〔 〕現代經發並不是儒學的產物。儒學最關切的修身養性和內聖外王的工夫並不會直接引發經發思想。」<sup>49</sup>他的問題並非針對過去，而是指向未來：「在世界各文化相互刺激交互影響下，儒學能否調整思想導向，對經濟發展提供一些貢獻？或者儒學不管如何調整，對經濟發展終將反面關連多於正面關連？」<sup>50</sup>可見何清漣的批評根本弄錯了目標。

撇開基本的誤讀不談，何清漣此文也欠缺學術討論應有的嚴謹態度，充斥著大而化之的概括性論斷。譬如，她通篇談論「新儒家」和「新儒家學說」，卻未對她所謂的「新儒家」之指涉範圍加以界定。她所謂的「新儒家」究竟是指李光耀之類反自由主義的政治領袖？還是指金大中之類肯定自由民主的政治領袖？是指康恩、柏格等試圖在學理上補充韋伯學說的西方學者？還是指在文化上認同儒家傳統且試圖予以重建的「港臺新儒家」？儘管這些「新儒家」對「儒家傳統」都有所肯定，但他們所肯定或強調的「儒家傳統」卻各有所指。現代研究儒家思想的學者大體都同意：我們有必要區分不同意義的「儒家傳統」。筆者曾建議區分以下四種意義的「儒學」<sup>51</sup>：

- 一、制度化儒學：在中國、乃至東亞歷史上與君主專制制度相結合的政治意識形態；
- 二、社會化儒學：在民間社會的層面規範人民的社會行為與社會關係的價值系統；
- 三、深層化儒學：在深層的文化結構中以潛移默化的方式影響人民的思想模式與行為方式之心理積澱；
- 四、作為精神思想傳統的儒學：歷代儒者（如孔、孟、程、朱、陸、王）透過其人格和學說所體現的精神思想傳統。

根據這項區分，李光耀所理解的「儒學」涵蓋第一、二種意義，可能也涉及第三種意義；金大中和港臺新儒家所強調的「儒學」主要是就第四種意義而言；康恩、伯格所討論的「儒學」主要是就第二種意義而言，可能也涉及第三種意義。何清漣未在論說層次上加以分疏，只是籠統地說「缺乏平等觀念正是儒家文化的最大特點」，並據以論斷「新儒家學說」不可能實現社會公平，豈能令金大中及港臺新儒家心服？對他們豈可謂公平？

1995年，總部設於紐約的人權團體「自由之家」在當年的年度報告中指出：世界上不利於民主與自由之擴展的有三大勢力，即是前共產運動所鼓吹的極端民族主

---

<sup>48</sup> 最近兩位《人民日報》記者凌志軍和馬立誠合著了《呼喊——當今中國的五種聲音》一書（廣州：廣州出版社，1999年），將新儒學歸入「封建主義的聲音」，便清楚地顯示了這種情緒和態度。

<sup>49</sup> 楊君實、杜念中編：《儒家倫理與經濟發展》，頁81。

<sup>50</sup> 同上註，頁49。

<sup>51</sup> 參閱拙著：《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年），頁6-11。

義、伊斯蘭基本教義派，以及以新加坡為代表的「新儒家主義」<sup>52</sup>。針對這份報告，當時劉述先先生特地撰寫了「新儒家與威權體制何關？」一文，澄清報告中所說的「新儒家」與源於中國大陸、後在港、臺發展壯大的「新儒家」無關<sup>53</sup>。由於文化的隔閡，這類的混淆在西方的大眾傳播媒體、甚至學術著作中屢見不鮮。中國學者對自己的文化為何也如此隔閡呢？

此外，何清漣否認在東亞地區有「勤儉精神」存在。但日本人及東亞華人（包括臺灣、香港、新加坡的華人）之勤儉是眾所周知的，豈能完全否認？或許唯一的例外是中國大陸。但中國大陸人民的消極工作態度與其說是源於儒家文化，不如說是肇因於社會主義「吃大鍋飯」的制度。故自八十年代起，中共在經濟上採開放政策之後，大陸人民工作積極性即大幅提高，儲蓄率也迅速上升。根據世界銀行 1997 年的年度發展報告，中國大陸 1980 年的儲蓄率佔國內生產毛額的百分之卅五，1995 年則提高到百分之四十二，不可謂不高！這應當是中國大陸近年來高經濟成長率的原因之一。

最後，談到產業結構之選擇與文化價值觀兩者間的關聯，何清漣的說法是：「〔 〕採用何種產業結構根本和道德價值觀沒有直接聯繫，持『儒家資本主義』之說的人對此的解釋完全是附會之說。」<sup>54</sup>我們注意到：她在此僅否認兩者的「直接聯繫」。這是否意謂：她承認兩者之間可能有「間接聯繫」呢？如果這是她的意思，她便不宜斬釘截鐵地說：持「儒家資本主義」之說的人所提出的解釋「完全」是附會之說。不論她的意思是什麼，筆者認為：只要我們不採取文化決定論的極端立場，則將文化因素視為影響經濟發展的因素之一，決非無稽之談。就此而言，筆者認為：李光耀基於其政治經驗與觀察，確有所見。在札卡利亞的上述訪問中，李光耀便針對世界銀行的報告評論道：「〔 〕此中有文化因素，它們已被稍微點到，但應受到更大的重視。這會使研究工作更加複雜，且更難普遍適用，但研究工作會更加準確，例如，可解釋菲律賓與臺灣之不同。」<sup>55</sup>這正好呼應了柏格所說：「我很難相信，儒家挾其對這些社會〔東亞社會〕的衝擊力，對經濟思潮沒有產生影響。」<sup>56</sup>但札卡利亞在訪問後記中，卻對李光耀的說法提出質疑：

如果文化即是命運，那麼要如何解釋同一文化在一個時代失敗，而在另一個時代成功呢？如果儒家思想可以解釋今日東亞的經濟繁榮，它豈不也可以解釋此一地區四百年來的停滯？事實上，在東亞看來是貧困到無可救藥之際，許多學者以馬克斯·韋伯最為知名，正是以此例來論證：以儒家為基礎的文化不利於資本主義之成功所必要的一切特性。現在的學者卻解釋儒家思想如何強

---

<sup>52</sup> 參閱 1995 年 12 月 20 日《中國時報》第 10 版。

<sup>53</sup> 原刊於 1995 年 12 月 23 日《中國時報》第 11 版，後收入劉述先：《永恆與現在》（臺北：三民書局，1996 年），頁 56-60。

<sup>54</sup> 何清漣：《經濟學與人類關懷》，頁 234。

<sup>55</sup> Zakaria: "Culture Is Destiny", p. 116.

<sup>56</sup> 彼得·柏格著、任元杰譯：世俗性——西方與東方，《中國論壇》第 19 卷第 6 期（1984 年 12 月 25 日），頁 17。

調經濟動力的基本特質。<sup>57</sup>

在近年來有關儒家傳統與東亞經濟發展的討論中，我們一再聽到札卡利亞的這類質疑，相信這也是何清漣的質疑。札卡利亞既然引述了韋伯的論點，故筆者在下一節將從韋伯的論點開始進行檢討。

## 五、劉軍寧的「儒教自由主義」說

關於「韋伯的理論對於解釋儒家傳統與東亞經濟發展之關係究竟有何意義」的問題，近年來學術界已有連篇累牘的討論<sup>58</sup>，限於篇幅，本文不擬涉入其中。筆者在此只要指出：札卡利亞對韋伯觀點的理解是有問題的。事實上，韋伯在《世界諸宗教的經濟倫理學》( *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* ) 中所要論證的是：在中國的傳統宗教（包括儒教和道教）中欠缺在近代西方作為資本主義之精神動力而體現於基督新教倫理觀中的入世制慾主義。這項論點決不能簡化為：中國的傳統宗教（尤其是儒教）不利於資本主義。韋伯並非文化決定論者。他並未主張：基督新教倫理觀的入世制慾主義「決定」了西方資本主義之產生；他的意思毋寧是：在近代西方獨特的政治、經濟及社會條件下，基督新教倫理觀對資本主義之產生起了關鍵性的催化作用。退一步來說，假定在中國也曾存在可與基督新教倫理觀相對應的倫理觀，但在當時中國不同的政治、經濟及社會條件下是否可能催生資本主義，也是大有疑問的。反過來說，在歷史脈絡已改變的情況下，中國的宗教（尤其是儒教）是否有可能成為有利於資本主義的因素呢？韋伯在《世界諸宗教的經濟倫理學》中似乎暗示了這種可能性。他寫道：

極其可能的是，中國人同樣能夠 或許比日本人還更能夠 學會在近代文化領域裡在技術和經濟方面已達到完全發展的資本主義。我們顯然完全毋須考慮：中國人或許出於本性，「並無才能」應付資本主義之要求。但儘管與西方相比，中國有各種各樣有利於資本主義之產生的外的情況，但資本主義並未在中國被創建出來，正如在東西方的古代或在印度及伊斯蘭教地區一樣 雖然在所有這些地區，其他同樣有利的情況似乎與資本主義之產生相應合。<sup>59</sup>

筆者同意韓格理 (Gary G. Hamilton)與高承恕對這段文字的理解：韋伯將資本主義獨立發展的條件及其擴展的條件加以區別，故對他而言，中國的宗教傳統（尤其是儒教傳統）雖不足以催化資本主義之自發性形成，但卻有助於非自發地接受資本主義。因此，韋伯的說法其實正好支持了「儒家傳統有利於東亞經濟發展」的觀點<sup>60</sup>。如果這

<sup>57</sup> Zakaria: "Culture Is Destiny", p. 125.

<sup>58</sup> 參閱張維安：《文化與經濟：韋伯社會學研究》（臺北：巨流圖書公司，1995年），第5章 韋伯議題及東亞經濟活動：補正及其反省。

<sup>59</sup> Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen: J. C. B. Mohr 1988), S. 535.

<sup>60</sup> 韓、高二人之說見其 韋伯與東亞工業化的分析 一文，收入韓格理著、張維安等譯：《中國社會與經濟》（臺北：聯經出版公司，1990年），頁374-376。

的確是韋伯的意思，札卡利亞的質疑——何以儒家文化過去未能促成資本主義，現在卻能對東亞的經濟發展有所貢獻？——自然就不成問題了。

基本上，筆者相信：儒家價值觀對東亞的經濟發展確有影響，但這種影響受到東亞各地的政治、經濟及社會條件之制約。因此，我們不能否認：儒家價值觀在不同的地區可能以不同的方式影響經濟發展。過去的相關研究太過強調儒家文化的共通性，而忽略了其殊異性。但也有一些例外，譬如，日裔美籍學者福山曾比較中國人與日本人對家庭和政治權威的不同態度<sup>61</sup>，日本學者溝口雄三也曾比較「公」、「私」、「忠」、「孝」等觀念在中、日文化中的不同涵義<sup>62</sup>，李澤厚則比較儒家思想在中、日文化中的不同地位與作用<sup>63</sup>。這類的問題值得我們進一步去探討。

根據以上所說，「儒家資本主義」之說就不止是「學術偽問題」了。最近，中國大陸學者劉軍寧發表了《儒教自由主義的趨向》、《自由主義與儒教社會》兩篇論文<sup>64</sup>，為「儒家資本主義」之說提出很有創意的解釋，值得特別在此介紹。他將「儒教自由主義」與「儒家資本主義」當作同義詞來使用，以指稱日本與亞洲四小龍。他之所以使用「儒教」而非「儒家」，是因為前者的涵蓋面更廣。對他而言，「儒家」與「儒教」之區別等於「大傳統」與「小傳統」或是「精英文化」與「通俗文化」之區別<sup>65</sup>。他的探討也是由韋伯的問題出發。他同意韋伯將儒教傳統視為「東亞現代化的重大文化障礙」（如上所述，此一表述並不準確），但是他質疑道：「儒教是否在任任何經濟體制下或社會形態下都有礙於現代化？」<sup>66</sup>在他看來，日本與亞洲四小龍在採行了西方的市場經濟制度後，情況有了根本改變：「〔 〕通過市場經濟這只看不見的手，曾被視作現代化障礙的儒教文化傳統在很大程度上已經變成了東亞現代化的動力。」<sup>67</sup>但他又指出：日本與亞洲四小龍在引進西方的市場經濟制度時，已按照當地的特殊需要和文化背景作了調整，即在尊重市場機制的同時，積極發揮政府的作用，使市場機制更趨於理性而減少盲目性。用他自己的話說：

東亞經驗的特殊性在於它使古典自由主義消極的放任主義變成具有東方及儒教特色的積極的放任主義，從而實現儒教政治經濟學說與自由主義政治經濟學說在制度及操作層面上的接榫和對話。<sup>68</sup>

---

<sup>61</sup> Francis Fukuyama: "Confucianism and Democracy", *Journal of Democracy*, Vol. 6, No. 2 (April 1995), pp. 26-29.

<sup>62</sup> 溝口雄三：《日本的近代化及其傳統因素》，收入李明輝編：《儒家思想在現代東亞：總論篇》，頁195-212。

<sup>63</sup> 李澤厚：《中日文化心理比較試說略稿》，收入黃俊傑編：《儒家思想在現代東亞：日本篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1999年）。

<sup>64</sup> 均收入劉軍寧：《共和 民主 憲政——自由主義思想研究》（上海：三聯書店，1998年）。

<sup>65</sup> 參閱同上註，頁316-318。

<sup>66</sup> 同上註，頁278。

<sup>67</sup> 同上註，頁279。

<sup>68</sup> 同上註，頁286。

在政治方面，劉軍寧在上述的東亞地區也同樣看到了儒家傳統與自由主義結合的情況，其特徵是「民本加民主」，即「在引進代議民主制的基礎上，用精英模仿民間的利益要求（民本），利益代表和精英模仿並重，而不像西方的民主政治單純地建立在利益代表的基礎之上」<sup>69</sup>。一言以蔽之，「保守的自由主義可以說是東亞模式的政治意識形態特徵。」<sup>70</sup>

綜合經濟與政治兩方面的情況，所謂「東亞的現代化模式」就有了明確的意涵。劉軍寧寫道：

東亞模式所體現的現代化道路，是一個不斷引入西方的自由主義意識形態和政治制度的過程，是用這種制度和意識形態取代傳統的政治化和制度化的儒教的過程。在制度化的儒教被取代的同時，移植進來的自由主義的制度和意識形態，乃至整個東亞的現代化又打上了儒教的烙印。換句話說，儒教傳統與自由主義在東亞呈現出一種相互融合的局面。<sup>71</sup>

儒教傳統與自由主義融合的結果便是他所謂的「儒教自由主義」。對於「儒教自由主義」，他作了如下的描述：

儒教自由主義是自由主義在儒教傳統文化的土壤中安家落戶後對儒教加以融合，形成了帶有濃厚儒教色彩的自由主義。在政治上，儒教自由主義表現為代議政治、憲政法治、政黨政治加上儒家的施政作風。在經濟上，實行自由市場經濟，加上克勤克儉、互幫互助的儒家工作倫理，同時政府受儒家富民養民思想的影響對經濟生活進行積極的調控管理。在道德文化上，儒教自由主義既引入自由主義對個人權利、自立自主和競爭精神的強調，又保留了儒教忠恕孝順、尊老愛幼、重視教育和注重集體利益的價值傾向。<sup>72</sup>

劉軍寧對「儒教自由主義」所作的描述其實非常接近港臺新儒家（尤其是徐復觀和張君勱）對於中國現代化道路的構想。劉軍寧對此似乎也略有所知，所以他提到在新儒家當中有張君勱、徐復觀和劉述先三人「對自由主義抱著很強的認同態度」，甚至稱徐先生為「一個典型的儒教自由主義者」<sup>73</sup>，並且深切期望新儒家與自由主義對話。可惜的是，他對新儒家的主張仍不免有所隔閡。譬如，他批評新儒家「往往自認為道德權威，要承擔起教民的责任，甚至要成為『新外王』」<sup>74</sup>，便是出於望文生義。他不知道牟宗三先生所謂的「新外王」主要是指民主政治，連帶地也指現代科學，其目的正是要突破中國傳統的「道德政治」格局<sup>75</sup>。他又誤以為牟先生主張：「在中

---

<sup>69</sup> 同上註，頁 281。

<sup>70</sup> 同上註。

<sup>71</sup> 同上註，頁 280。

<sup>72</sup> 同上註，頁 282。

<sup>73</sup> 同上註，頁 314。

<sup>74</sup> 同上註，頁 312。

<sup>75</sup> 參閱牟宗三：《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，1987年），新版序，頁 11-16。

國古代的君權之下，政道無民主，治道有民主。」<sup>76</sup>其實，牟先生的說法是：中國以往只有治道，而無政道；無政道，故無民主<sup>77</sup>。看來中國大陸的自由主義者也當加強與港臺新儒家的交流與對話，才可避免這種隔閡與誤解。

撇開以上的誤解不談，筆者認為劉軍寧的說法還是有很豐富的理論意義。它不但將「儒家傳統與經濟發展」和「儒家傳統與民主政治」這兩項課題納入同一個分析架構之中，也為我們提供了一個有利的視野，來平議有關「亞洲價值」的爭論。以下筆者即以劉軍寧的理論作為參考架構，來澄清與亞洲價值說相關的問題。

## 六、制度論與文化論之爭平議

首先，劉軍寧的理論涉及五四以來有關「傳統與現代化」的爭論。此一爭論所涉及的不單是理論問題，而且是發展策略的問題。二次大戰以後在美國一度流行以帕深思(Talcott Parsons)的「結構功能理論」為基礎的「現代化理論」。這種理論是從普遍主義的觀點將西歐現代化的過程解釋為一個普遍適用而且唯一的模式，故發展中國家若要達到現代化，毫無例外地只能重複西歐走過的路。在這個前提之下，非西方文化的傳統往往被視為現代化的障礙，是必須改造的對象。然而，日本與亞洲四小龍在經濟上的成功卻使得「現代化理論」受到挑戰。柏格便將這個東亞地區視為「資本主義現代性的第二個例子」，而提出所謂「東亞的發展模型」<sup>78</sup>。他發現這個地區具有不少共同的文化特徵，如尊重上下之別、對家庭的獻身、重視紀律、勤儉精神等，這些文化特徵顯然都可歸諸「儒家思想」。但這種「儒家思想」並不屬於作為政治精英的儒家官僚，而是屬於尋常百姓，故柏格稱之為「通俗的儒家精神」(vulgar Confucianism)<sup>79</sup>。如果這種「通俗的儒家精神」的確和上述東亞地區的現代化有關，我們便有理由懷疑在西方現代化過程中資本主義與個人主義共生的現象可能只是出於歷史的偶然，未必具有普遍的意義。柏格因此問道：「可不可能東亞已經創造出一種非個人主義的資本主義現代性呢？」<sup>80</sup>

柏格將有關東亞經濟成功的理論解釋區分為「制度論」和「文化論」兩種類型。前者將東亞的經濟成功主要歸因於特定的經濟政策及社會制度；後者則強調：只有在

---

<sup>76</sup> 劉軍寧：《共和 民主 憲政 自由主義思想研究》，頁 312。

<sup>77</sup> 參閱牟宗三：《政道與治道》，第 1 章 政道與治道。

<sup>78</sup> 柏格著、蕭新煌譯：一個東亞發展的模型：戰後臺灣經驗中的文化因素，《中國論壇》第 19 卷第 6 期（1984 年 12 月 25 日），頁 20；亦見羅榮渠編：《現代化：理論與歷史經驗的再探討》（上海：上海譯文出版社，1993 年），頁 422。以下引用此文時，以《中國論壇》的頁碼為主，《現代化：理論與歷史經驗的再探討》的頁碼則附於括號中。

<sup>79</sup> 柏格著、任元杰譯：世俗性 西方與東方，《中國論壇》第 19 卷第 6 期（1984 年 12 月 25 日），頁 17。

<sup>80</sup> 柏格：一個東亞發展的模型：戰後臺灣經驗中的文化因素，頁 21(424)。

特定的文化環境中，這些政策和制度才能奏效<sup>81</sup>。「現代化理論」的提倡者無疑會傾向於從「制度論」的觀點來解釋東亞經驗。但這種解釋方式無法說明何以西方制度（譬如現代市場經濟制度）之移植在上述的東亞地區特別成功，在其他地區卻未取得同樣的成功。它也無法說明以下的事實：這些東亞國家（或地區）所採行的制度與西方已發展國家的制度不盡相同。譬如，在東亞地區，政府在經濟發展過程中扮演了遠比西方政府更為積極的角色。因此，筆者同意一種溫和形式的「文化論」。這種「文化論」雖強調東亞經驗中的文化因素，但肯定制度移植之必要，也承認文化特質本身或其功能可能會改變；一言以蔽之，它將文化與制度視為相互影響的變項。

基本上，劉軍寧的理論可以視為這種溫和形式的「文化論」。他的理論很扼要地包含在以下這句話中：

東亞經驗表明，儒家傳統是可以通過某種中介與民主實行對接的。在我看來，這個中介物即是以自由主義經濟學說為基礎建立或繼承下來的市場經濟（故又稱自由經濟）。<sup>82</sup>

在他的理論中，儒家（教）傳統、民主政治與市場經濟是三個相互影響的變項。在農業社會中形成的儒教傳統在東亞地區引進現代市場經濟制度之後，轉化成為有利於經濟發展的文化因素，而經濟發展又為民主制度之引進提供了有利的條件。一方面，自西方引進的市場經濟制度轉化了儒教傳統；另一方面，儒教傳統又形塑了市場經濟制度與民主制度，使它們帶有儒教文化的色彩。其結果是產生了一種形態的現代社會。這套理論的說服力在於：第一、它與韋伯有關資本主義發展的理論並無牴牾之處；第二、它與上述東亞國家（或地區）的發展經驗大致吻合；第三、它既未忽略東亞現代化過程中的文化因素，又能正視制度移植之事實。就第三點而言，劉軍寧寫道：

我認為，唯一能夠解釋東亞現象的是儒教和自由主義這兩者的結合。儒教和自由主義在實踐上的結合把東亞社會與沒有自由主義的其他東亞社會區別開來；也把東亞社會與沒有儒教傳統的其他發展中國家區別開來。<sup>83</sup>

所謂「沒有自由主義的其他東亞社會」主要是指中國大陸，或許也包括越南、北韓。這段文字其實包含一種發展策略上的意涵，即是駁斥近年來中共當局所採行、且為不少中國大陸知識分子所認可的「經濟放開，政治統死」的發展策略。近年來在中國大陸所流行的「新權威主義」將東亞模式理解為一種「政治專制，經濟開放」的發展策略，其提倡者特別喜歡舉新加坡作為這種發展策略的例證，故有「新加坡模式」之說。劉軍寧認為：「〔 〕這一理解的失誤在於，它割裂了經濟與政治的關係，尤其是忽略了以搞市場經濟所需的有效的政治制度建設作為必不可少的輔助條件。」<sup>84</sup>無

---

<sup>81</sup> 柏格：《世俗性——西方與東方》，頁 16；參閱柏格：《一個東亞發展的模型：戰後臺灣經驗中的文化因素》，頁 22-23 (428-429)。

<sup>82</sup> 劉軍寧：《共和——民主——憲政——自由主義思想研究》，頁 287；亦見頁 330。

<sup>83</sup> 同上註，頁 315。

<sup>84</sup> 同上註，頁 288；亦見頁 330。

獨有偶，另一位中國大陸學者丁學良也反對這種「新權威主義」的理解方式。在他看來，東亞經驗的啟發在於：「沒有完整的政治民主制，也可以實現經濟現代化，但這不等於不要任何政治條件。政治發展和經濟發展之間可以不必嚴格的同步，但卻不能沒有相當程度的相互配合。」<sup>85</sup>他並且列舉三項輔助的政治條件：一、政治與經濟的結構分化和經濟政策的非意識形態；二、文官系統的非政治化和專業化；三、知識階層專業活動的相對獨立性<sup>86</sup>。因此，劉軍寧主張所謂「三點一線」的發展策略，即循著儒家（教）傳統 市場經濟 民主政治的先後次序而發展的策略<sup>87</sup>。他認為這種發展策略的優點在於：「它既避免了把政治和經濟割裂開來的誤解而導致經濟建設和政治建設的脫節以至最終對兩者造成妨礙，又避免『先政治民主，後經濟自由』的路徑的難度。」<sup>88</sup>

## 七、亞洲價值說與社群主義

現在我們可以回到李光耀和彭定康的爭論上。基本上，彭定康是個典型的自由主義者，他對東亞經驗的解釋採取「制度論」的觀點。所以，他在談到東亞的經濟發展與東西文化問題時明白地表示：「在考慮這些問題時，我不得不得到這個結論：當我們比較東西方時，我們所見到的更多是時間延遲的結果，勝於深刻文化差異的結果。」<sup>89</sup>就這點而言，他的立場近乎「現代化理論」。反之，李光耀的立場則屬於溫和的「文化論」。他並未否定西方的市場經濟制度。如上文第一節所引述，他也不認為有一種「亞洲模式」。他所強調的是文化因素對制度移植成敗的影響及其所造成的差異。就此而言，筆者認為：李光耀的看法較切合事實，而彭定康則顯然未能擺脫西方中心論的窠臼。

但李光耀的問題是：他對儒家傳統的理解是片面的。他在東亞經濟發展經驗中所見到的儒家文化因素基本上未超出上文所說的「通俗的儒家精神」，一部分屬於「社會化儒學」，一部分屬於「深層化儒學」。在討論儒家文化與民主政治的關係時，他幾乎完全忽略了「作為精神思想傳統的儒學」，也未能分辨這種意義的「儒學」與「制度化儒學」之區別。反倒是彭定康能正視儒家傳統中的自由精神，而反對將孔子視為威權主義的代言人<sup>90</sup>。就此而言，筆者認為：彭定康比李光耀更能把握儒家思想的精神。

然而，彭定康在肯定儒家的自由精神時，已假定了一種普遍主義的民主觀；他不

---

<sup>85</sup> 丁學良：《共產主義後與中國》（香港：牛津出版社，1994年），頁49。

<sup>86</sup> 同上註，頁43-49。

<sup>87</sup> 劉軍寧：《共和 民主 憲政——自由主義思想研究》，頁287；亦見頁330。

<sup>88</sup> 同上註，頁288；亦見頁330。

<sup>89</sup> Patten: *East and West*, p. 144.

<sup>90</sup> 參閱同上書，p. 140-143。

相信有所謂的「亞洲式民主」。但如第二節所述，李光耀正是質疑這種普遍主義的民主觀。新加坡學者蔡明發將新加坡獨立建國以後國家意識形態的演變描述成一個由「威權主義」(authoritarianism) 發展到「社群主義」(communitarianism)的過程，並且將新加坡所追求的民主政治稱為一種「非自由的社群民主」(non-liberal communitarian democracy)<sup>91</sup>。一方面，這種「民主」拒絕個人主義，所以是反自由主義的；另一方面，它與亞洲傳統（在此特別指儒家傳統）相結合。

本世紀八十年代以來，西方政治思想中出現一股以「社群主義」之名來批判自由主義的思潮。其主要代表有麥金泰爾(Alasdair MacIntyre)、沈岱爾 (Michael Sandel)、泰勒 (Charles Taylor)；有時瓦爾澤 (Michael Walzer) 和貝爾也被歸入其中。社群主義對自由主義的批評牽涉多端，本文自然無法詳論。就本文的目的而言，筆者僅舉出社群主義者對自由主義的三點批評：

- 一、自由主義預設一種沈岱爾所謂「無牽累的自我」(unencumbered self)，誤以為人的自我可以先於其目標而存在；這導至一種「個人主義」，或者泰勒所謂的「原子論」(atomism)，即強調個人權利的優先性，而將社會僅視為工具性的存在。
- 二、自由主義堅持國家的「中立性原則」，忽略了維護自由的文化，因而造成「正當性危機」。
- 三、自由主義強調「正義原則」的普遍性，而忽略了此一原則是在特殊的文化傳統中形成的，無法一體適用於所有文化。

以上的批評令人不免想起李光耀對西方文化的批評。因此，蔡明發以「社群主義」來標識八十年代以後新加坡的國家意識形態，並將其政治型態稱為「非自由的社群民主」，也就不足為奇了。

然而，問題是：李光耀治下的新加坡真的體現了西方社群主義的理念，並且提供了另一種民主的形式嗎？貝爾對這個問題的看法很值得參考，因為他不但被視為社群主義的代言人，對亞洲政治也有深刻的認識。如第二節所述，貝爾將新加坡式的「民主」稱為「非自由的民主」，並歸納出其三項特點：國家之非中立角色、以法律作為行政技巧的技術官僚、受管制的公共空間與公民社會。其中，第二、三項特點顯然不會為西方的社群主義者所接受。至於第一項特點，自表面看來，似乎與社群主義者的主張一致，但究其實，卻相去甚遠。社群主義者批評自由主義的「中立性原則」，主要是因為自由主義者所要保障的個人自由只能在一個自由的文化中才會得到保障，而要維護這種自由的文化，國家就不可能中立。不過，對於社群主義者而言，國家權力的介入是有限度的，是為了維護社群的集體認同與共同價值。而在貝爾看來，新加坡政府對公共領域的介入已超過這個限度。他有一篇文章，題為「對威權主義之一種社群主義的批判：以新加坡為例」。在這篇文章中，他以兩人對話的形式來顯示：李光耀的威權統治不利於新加坡人民的集體認同與社群價值。貝爾也不認為新加坡是民主

---

<sup>91</sup> Beng-Huat Chua: *Communitarian Ideology and Democracy in Singapore*, chaps. 1 & 9.

國家。他根據納坦 (Andrew Nathan) 的定義，為「民主」提出兩項最低的條件：一、人民擁有普遍公民權，可以在公開而有競爭的選舉中爭取公職，以參與實際的決策；二、人民擁有結社與言論（包括出版）的自由，使自發的政治團體在這些選舉中有競爭力。據此，貝爾歸結道：「即使就這個低限度的意義而言，新加坡也不是民主的。」

92

康德曾提出「父權政府」(väterliche Regierung) 與「祖國政府」(vaterländische Regierung)之區別：「父權政府」將其人民當作未成年的孩子——他們無法分辨什麼對自己有利或有害，故只能消極地期待其國家元首的判斷與善意，為他們謀求幸福。在這種政府的統治下，人民完全沒有自由，因而也無權利。所以，康德視之為「可設想的最大的獨裁主義」。反之，在「祖國政府」的統治下，每個人（包括元首）都「將共同體視為母親的懷抱，或將國土視為父親的土地——他自己生於斯，長於斯，並且還得將它當作珍貴的信物傳下去——，只是為了藉共同意志的法律來保衛共同體的權利」。故在此情況下，共同體的每個成員都擁有自由的權利<sup>93</sup>。根據這項區分，我們可以說：新加坡政府較接近「父權政府」，而社群主義者心目中的民主政府較接近「祖國政府」。因此，如果有所謂的「社群民主」的話，新加坡政府並不是個好例子。就這點而言，筆者同意彭定康所言：像新加坡這樣的「好政府」是「地理、歷史與一個人或一群人的性格因緣際會的結果」。

## 八、社群民主：一個可能的新模式？

然則，我們果真無法設想一種與儒家價值相結合的「社群民主」嗎？近年來，有些西方學者注意到儒家思想與西方社群主義間的親和性。這兩者最明顯的接合點是它們對於「自我」或「個人」的看法。美國的狄百瑞 (Wm. Theodore de Bary) 教授於 1997 年 6 月在新加坡「儒學與世界文明國際學術會議」上發表了「儒家思想與社群主義」(“Confucianism and Communitarianism”)一文。在此文的開頭，他便提到：在近年來有關「亞洲價值」的爭論中出現一種以「亞洲社群主義」來對比「西方個人主義」的趨勢，而儒家思想往往被引為「亞洲社群主義」的代表。他承認：就儒家思想中欠缺一種「完全獨立而自主的個人」之概念而言，「亞洲社群主義」的說法不無道理。因此，他不否認儒家思想中有社群主義的傳統。但是他反對將儒家的社群主義傳統理解為一種重群體而輕個人的集體主義傳統。事實上，儒家的社群主義傳統是在承認個人與群體相互依待的前提下肯定個人的真正尊嚴。他將儒家的這種立場稱為「人

---

<sup>92</sup> Daniel A. Bell: “A Communitarian Critique of Authoritarianism: The Case of Singapore”, *Political Theory*, Vol. 25, No. 1 (Feb. 1997), p. 8.

<sup>93</sup> 關於「父權政府」與「祖國政府」的涵義，見 Immanuel Kant: “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe, Berlin 1902ff.), Bd. 8, S. 290f.

格主義」(personalism)，以別於現代西方自由主義的「個人主義」(individualism)<sup>94</sup>。

此外，德國的卜松山 (Karl-Heinz Pohl)教授也注意到儒家對於「個人」的看法與西方社群主義的觀點有一致之處。他認為：

如果我們從現代人類原子觀的角度出發，把「個人」理解為具有自由選擇同等對象〔的〕能力、權利以及不受限制地實現自我潛力的自治實體，那麼儒家學說中實在缺乏與之相應的觀念。但在儒家思想中，個人無疑是一切社會和道德考慮的重心。儒家的自我不是一個「無負荷之自我」，確切地說，它是由所身處並賴以形成其個性的社會機制及社會關係來定義的。同時，它也被視為傳遞公共利益觀念的敘述連續性——即「活傳統」——的一部分。<sup>95</sup>

不過，他也指出儒家對「個人」的看法有不同於社群主義之處：「儒家思想中的個性化觀念並不是自我實現，而是自我超越。」<sup>96</sup>

如果說：狄百瑞與卜松山對儒家「個人」觀的理解偏重於儒家的「大傳統」，那麼讓我們看看社會學家金耀基的說法。他曾撰寫「儒家學說中的個體和群體：一個關係角度的詮釋」一文，從社會學的角度分析傳統儒家社會對於個人與群體的看法。他指出：「在儒家的社會理論中，〔 〕人被安置在一個關係網絡中——人乃是『關係的存在』(relational being)。」<sup>97</sup>這種關係即是傳統所謂的「倫」，如五倫。關於個人在這個關係網絡中的地位，金耀基作了如下的說明：

〔 〕在關係網絡中，個體同他人的關係既非獨立的，也非依附性的，而是相互依賴的。因此，個體自我並沒有完全失沒於種種關係之中，相反的，個體有著廣闊的社會空間和心理空間自主地行動。誠然，除了天然的「倫」，如父子「倫」（在此種種關係中，個體的行為或多或少是由固定的身份和責任規定的）之外，個體享有相當大的自由去決定是否同他人發生人為的關係。而且個體自我還能夠塑造——如果不是決定的話——他同旁人之關係的種類。一言以蔽之，自我乃是一個積極主動的實體，他能夠為自己，為他人形塑角色，不僅如此，他還能夠形塑群體的界線，而自我則是群體的中心。<sup>98</sup>

依此而言，儒家社會中的個人既非可以完全獨立於社會的原子式的存有者，亦非僅有群性、而無個性的存有者。這種「個人」觀顯然與社群主義的觀點有相當大的交集。

---

<sup>94</sup> 亦參閱狄百瑞：「亞洲價值」與儒家之人格主義，收入國際儒學聯合會編：《國際儒學研究》，第6輯（北京：中國社會科學出版社，1999年2月），頁6-19。

<sup>95</sup> 卜松山：「社群主義與儒家思想」，《二十一世紀》，第48期（1998年8月），頁102-103；Karl-Heinz Pohl: "Communitarianism and Confucianism – In Search of Common Moral Ground", in: idem, ed., *Chinese Thought in a Global Context: A Dialogue between Chinese & Western Philosophical Approaches* (Leiden: Brill 1999), pp. 274f.

<sup>96</sup> 卜松山：「社群主義與儒家思想」，頁103；Pohl: "Communitarianism and Confucianism", p. 278.

<sup>97</sup> 金耀基：「儒家學說中的個體和群體：一個關係角度的詮釋」，見其《中國社會與文化》（香港：牛津大學出版社，1992年），頁10。

<sup>98</sup> 同上註，頁10-11。

筆者也曾在拙文《陽明學與民主政治》中指出：當代新儒家對民主政治的看法與西方社群主義的觀點有若合符節之處<sup>99</sup>。事實上，在熊十力、張君勱、唐君毅和徐復觀的政治哲學中都可發現社群主義的觀點，很值得進一步去探討。在該文的結尾，筆者引述了張灝教授論儒家「人格主義」的一段文字。由於張教授是中國自由主義的代言人，故這段文字對本文所討論的問題具有特別的意義。因此，筆者不避重複，再次引錄於此：

〔 〕「內聖外王」這個觀念蘊涵著一種「人格主義」。這種「人格主義」一方面強調人的社會性，認為人的社會性與人之所以為人有其不可分的關係。因此，人必須參與社會，參與政治。這些「外向」的義務是人格的一部分。這和近代西方的個人主義以個人為本位去考慮政治和社會問題在精神上是有著重要的不同。另一方面，儒家的「內聖」思想是具有超越意識，儒家相信人的本性是來自天賦，因此，在這基礎上，個性永遠得保存其獨立自主，而不為群性所淹沒。這種「人格主義」，綜合群性與個性，而超乎其上，消弭了西方現代文化中個人主義與集體主義的對立，可以針砭二者偏頗之弊病，為現代社會思想提供一個新的視角。<sup>100</sup>

如果說：儒家式的「社群民主」在理論上是可能的，而李光耀治下的新加坡又不能代表這種民主模式，那麼其他的東亞國家（譬如日本）呢？在筆者看來，這個問題並沒有一個現成的答案，因為它不是理論問題，而是實踐問題。只要具有儒家文化背景的東亞地區仍在現代化的大潮流中不斷嘗試調整其文化傳統與現代化之間的複雜關係，這個問題就會一直是個開放的問題。但在另一方面，只要我們不接受極端形式的決定論，而相信我們在文化的發展中多少有自主性，則期待儒家式的「社群民主」或許也不只是一種一廂情願的善良願望吧！

（本文之標題與內容曾根據兩位匿名審查人的意見作了部分修訂，特申謝忱。）

## 參 考 書 目

Patten, Christopher: *East and West: China, Power, and the Future of Asia* (New York: Times Books, 1998).

蔡維先、杜默中譯：《東方與西方：彭定康治港經驗》。臺北：時報文化出版公司，1998年。

Pohl, Karl-Heinz: "Communitarianism and Confucianism – In Search of Common Moral Ground". In: idem, ed., *Chinese Thought in a Global Context: A Dialogue between*

---

<sup>99</sup> 見《國立政治大學哲學學報》，第4期（1997年12月），頁171-178。

<sup>100</sup> 張灝：《超越意識與幽暗意識》，見其《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經出版公司，1989年），頁33-34。

*Chinese & Western Philosophical Approaches* (Leiden: Brill 1999).

卜松山：社群主義與儒家思想。《二十一世紀》，第 48 期（1998 年 8 月）。

Zakaria, Fareed: "Culture Is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew". *Foreign Affairs*, Vol. 73, No. 2 (March/ April 1994).

丁連財中譯：東西方文化的衝突與協調。《中國時報》1994 年 3 月 13-15 日第 10 版。

何清璉：《經濟學與人類關懷》（廣州：廣東教育出版社，1998 年）。

李明輝編：《儒家思想在現代東亞：總論篇》。臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998 年。

李光耀：《李光耀四十年政論選》。新加坡：聯邦出版社，1995 年。

劉軍寧：《共和 民主 憲政 自由主義思想研究》。上海：三聯書店，1998 年。

韓格理著（Gary G. Hamilton）張維安等譯：《中國社會與經濟》（臺北：聯經出版公司，1990 年）。