

民主政治與中國傳統文化

江 炳 倫

I. 緒 論

II. 民主的三個層次

III. 中國的民本和德治思想

IV. 官僚帝國的文化遺產

V. 結 論

I. 緒 論

自民國成立以來，源自西洋歷史文化的民主制度與本國傳統文化是否可以相容·如何調適的問題，在中國知識分子之間一直爭論不休，且迄今尚無一致的見解。造成這個爭論的原因，一部分是民主概念和中國文化的內涵皆甚繁複浩大且不易界定，另一部分是中國政治和知識菁英，對於中國應該採行甚麼樣的政治制度，才能達到富國強兵·與世界上先進國家並駕齊驅的目標，彼此間意見甚是分歧。

此爭論於一九一九年「五·四運動」期間爆發之後，就馬上達到白熱化程度。當時大多數年青知識分子主張，要拯救中國，必須快速發展科學和實行民主，而傳統文化和許多制度習俗構成了達致國家富強的最終目標的嚴重障礙，應該立刻全部揚棄。因為他們認為孔子的儒教幾可代表中國傳統文化的全部，乃打出「打倒孔家店」的響亮口號。

不久之後，中國共產黨成立，也捲入這場爭論。大致上說，左派分子幾乎都持「全盤西化」的立場，但他們對西方文化的認識是很淺薄的，局限在馬克斯的「歷史唯物論」和「無產階級專政」的意識型態的框框之內。到一九六〇年代後期，毛澤東策動「文化大革命」喊出「批孔批林」的口號，欲消滅中國傳統文化的熱潮又達到一個新高點。

另一方面，國民政府的官方立場，自始就較偏向折衷調和論，即在有選擇性地引進西方的政治概念和制度之同時，應繼續發揚固有的倫理道德，其較保守的一派，甚至認為中國固有的「民本」思想已經很符合民主的精神，或是主張中國人應該針對自己的歷史背景和人民的需要，實行中國式的民主，不可盲目抄襲西方制度，持平而論，雖然國民政府較傾向於維護傳統文化的核心價值，且曾被懷疑利用現代化為手段以達到維護傳統文化的目的（即所謂新傳統主義），但它很少干預學術界對此問題自由進行討論。

到一九七〇年代後期，一些研究現代化和經濟發展的中外學者，突然又對儒家思想發生興趣，企圖把它跟近二十年來遠東一些受過儒教影響的國家的快速經濟成就連接起來。中國大陸·臺灣·新加坡和美國，曾先後舉辦過討論儒家思想對經濟發展和現代化之可能貢獻的國際會議。在這個時候，我們專就政治層面的現代化來探討民主與中國傳統文化的關係，可謂意義深長。

民主是當前最具吸引力的政治理念，事實上也是全世界各國人民都在奮鬥追求的政治理想。然而，研究政治現代化和政治發展的學者都指出，民主政治的理念和制度，本是歐美某些國家歷史發展的產物，其他國家如要實行民主，可能必須先克服某些歷史傳統的障礙。但他們同時又指出，政治不像經濟發展或工業化那樣單純理性的東西，在謀求改變其型態時可以不必多考慮歷史文化的因素。政治生活與歷史感情不能割分。每個國家的政治發展，必須與自己的歷史文化傳統連接起來。揚棄自己歷史文化的根，就不可能建立現代的民族國家。¹⁾因此，在推動政治現代化，尤其是在追求民主政治之時，應如何縝密辨認傳統文化中何者應予以保留，何者應該修正，何者必須放棄，實為關係重大的課題。

II. 民主的三個層次

既然要討論民主與傳統文化是否相互衝突或是可以調和，就必須先界定民主

1) Lucian W. Pye, *Aspects of Political Development* (Boston: Little, Brown, 1966), p. 102.

的意義及其內涵。雖然世人對民主的精確意義尚是衆說紛紜，但在一些基本原則上也有相當高的共識。任何政府或其領導人如果背離這些原則，不論自己怎樣辯解，都不可能被世人承認是真正民主。爲方便進行比較，本文擬把民主的內涵分成三個層次來談。

一、制度設計方面。美國林肯總統把民主政府界定爲民有民治民享政府的名言，膾炙人口。民有即主權在民的意思。要落實這個原則，政府的統治權必須獲得人民同意，重要官員應定期由人民投票選出。不論國體或政府形式爲何，民主政治的最基本條件，是必須定期舉行公開公平公正的選舉，俾政權得以和平轉移。

關於政府的形式，早期曾有直接民主和間接民主的爭論。前者以法人盧梭的主張最爲著名。他認爲立法之事應由全體公民集會共同決定，不能推派代表。由於現代民族國家絕大多數都是地大人衆，盧梭的主張實際上顯然是行不通的。所以選舉國會議員並授豫立法和監督政府行政之權，乃成爲各國一致的做法。具備一個能有效行使權力的議會體系，也是考驗一個國家是否真正民主的重要試金石。

選舉是一種權力競爭，競爭必須容許對手自由參加才算公平。由於個人的力量是很有限的，欲參加選舉競爭，必須先聯合志同道合的人組成團體一起努力才可望達到目的。因此，政黨組織成爲現代政治生活不可或缺的中介。考驗一個國家是否民主的另一個最簡單的方法，是看它是否容許二個以上政黨合法存在和自由活動。

民主政治的另一個主要特徵，是必須依法而治。政府於行使公權力時，不僅要受憲法的約束，也要受國會所通過的其他法律的限制；不僅要遵行法律的內容，也要恪遵一切適當的程序。所以民主政府原則上是一個權力有限的政府。這與早期西方人士相信權力容易腐化，政府是一種必要的惡而不肯太信任它，有密切的關係。

基於這種看法，民主政府的制度設計者，莫不重視分權和制衡的原則。一般情況是把政府權力分爲立法，行政和司法三大部門，使之各擁有自己的權力來

源，且能獨立行使其職權。美國的分權做得最徹底，先是把政府權力分屬於中央政府和地方政府，後者又各再把其所分得的權力劃分三個部門，最後立法部門又再分為參眾兩院。因為最高行政首長和國會議員是分別由人民直接選出的，互不相干，所以能發揮最有效的相互制衡作用。美國憲法的制訂者深信政府權力必須受層層內外約制，人民的權益才能獲得足夠保障。麥迪生(James Madison)在聯邦論叢第五十一篇的一句名言：「如果人是天使，就不需要政府，如果由天使來統治人，就不需對政府設計內外各項限制」，²⁾最足以代表美國開國元勳對人性和政府的看法。

二. 基本價值方面。人類所以努力不懈追求民主政治，必然是受到某些基本價值觀念的激勵，企圖得到這些價值。那麼，民主的基本價值是甚麼呢？筆者認為近代民主運動與「個人的自覺」(individual self-consciousness)有十分密切的關係。析言之，它包括對個體的尊嚴、自由和平等三個基本價值的承諾。

民主的第一個基本信念，是一個人不論其主客觀條件如何，皆具有內在的、不容他人肆意侵犯的權利。在西洋歷史上，此信念可能是希伯來——基督教的靈魂論與希臘人文主義相互結合的產兒。但文藝復興後，世俗化的人文主義與個人主義，都是以它為礎石。我們可以說，它迄今仍然是政治哲學上最具威力的一個信念。過去對人權的爭取，還是各國人民自己的事。但近年來已把此問題提昇至超越國界之上被認為應受全人類所共同關注之事。任何國家不承認個人人性尊嚴，擁有不可侵犯的基本權利，就不可能建立真正民主制度。

自由有多重的意義。早期在西方神學界和哲學界曾發生過人類究竟有無「自由意志」的激烈爭辯。顯然地，倘若人類的行為完全被某種超然的力量所安排或控制，無真正的自由意志，那麼他就不必對自己的行為負責，善惡之辨也將失去道德上的意義。

肯定了人類具有自由意志，進一步就須探究在現實環境之下，他可以運用自由的條件和範圍如何。拉丁文自由 *libertas* 一詞，來自動詞 *liberare*，有解救、解放、鬆綁的意思。因此，自由的原義頗具消極的味道，即要求政府、教會或

2) *The Federalist Papers*. No. 51.

任何權威機構，不要把不必要的束縛加諸人民身上，妨礙他依照自己的意願行動。然而，人都是生活在社會群體之內的，個人言行舉止，不可不顧慮他人和群體的利益。個人可享有的自由不可能是絕對的，而是必須有個界線，逾此界限就應受各種不同性質的或輕或重的制裁。至於此界線應如何劃定，中西歷代哲人對此問題多已有所闡揚，我們此處不再細談。

早期人民爭自由的最主要對象是政府，怕它的權力過分膨脹氾濫，嚴重限制人民的行動自由。但今天我們對政府的看法已有所改變，今天人民對政府的期望，不僅是消極地在某些方面不要干涉人民的行動而已，且應積極地提供人民有更多實現自我的機會。我們可稱此為積極性的自由或有作為的自由(freedom to)。簡言之，政府一方面應幫助人民免受各種恐懼·匱乏和愚昧所困，另一方面須盡量在教育·經濟·文化·社會等各方面提供許多可供選擇的途徑，讓人民有更多自由選擇的機會。

平等與自由常被連在一起討論。歷史上曾有一段很長時期，各階層人民所享有的自由及其他權利並非一致的。但這種不平衡的狀況遲早必會產生很大的緊張壓力，美國曾為此緣故發生過一場內戰，今天南非共和國也正處於此緊張萬分的狀態。所以人民爭自由的運動常與爭平等的運動連結在一起。

然而，人的天賦才能有自然的參差不齊，個人後天的奮鬥努力也不一樣，結果各有高低不等的成就，這不僅是客觀事實，且亦頗符合公道原則。那麼，所謂平等是指甚麼？如何才能求取平等？國父孫中山先生對此有很精闢的見解，他指出真正的平等應是「立足點」的平等，也就是機會的平等，而不是「齊頭」的假平等。此係就社會的平等而言，此外還有所謂法律的平等和政治的平等。前者即所謂「法律面前人人平等」，後者最徹底的具體表現，就是在選舉時公民不分性別賢愚貧富一人一票，沒有例外。這三方面的平等都很重要，但對樹立民主政治而言，可能第三點是最基本的條件。

三. 文化和人格特徵。一個國家能否順利推行民主政治，顯然與其政治文化有莫大的關係。所謂政治文化，是指對政治事物的主觀取向，亦即對各種政治對象及自我的政治能力的認知·感情和評價。⁹⁾ 與政治文化相近的一個觀念是

個人性格特徵，研究者用心理學的方法來深入探究個人性格與其政治行為之間的關係。本文不擬對此兩者進行詳細辨別，而僅參考近年來學者研究結果，列舉幾個較重要的民主人格或民主文化的特徵。

(一) 個體的覺醒。前面提過，現代公民政治生活的起點，是個人自覺具有獨立的人格和權益，並擁有可以影響政府政策的不同途徑。他知道政府組織是必需的，但不像嬰兒依賴父母一樣依賴它。

(二) 工具性的理性主義。研究政治發展的學者皆認為世俗化的文化是政治現代化的基本象徵之一。⁴⁾ 所謂世俗化也就是釐清手段—目標關係的工具理性主義。現代人於思維·判斷或選擇過程中，須先排除宿命論或其他不可思議的超自然因素的干預。大致上，他也把政府權威視為一種可用以達到某些世俗化目標的工具而已，不再視它為神聖不可及而懷存無限的敬畏。

(三) 開放的心靈。民主社會是開放的，民主人的心靈也是開放的。所謂開放，就是沒有禁忌和堅持。社會不停在變遷，資訊不停在增多，民主人必須能夠審時度勢，隨時準備迎接新的挑戰，修正陳舊不合時宜的觀念和立場。

(四) 容忍妥協的精神。民主人相信世界上絕大多數事物是連續體(Continua)，並非成兩極化的安排。因此遇到不同的意見和利益衝突時，他不僅能夠容忍異己，且願意進行磋商妥協，俾能找出一個雙方都不是最滿意却可以接受的解決辦法。他承認衝突的合法性，認為溫和的衝突競爭有助於促進社會進步。

(五) 服從多數，尊重少數。他接受解決衝突的基本原則，即服從多數。但他也願意尊重少數人的意見和權益。在多元化的社會，他知道自己有時候是站在多數派的一邊，有時候會變成少數。

(六) 關心政事。民主人關心和參與政治事務，但除非他矢志成為職業政客，否則也不是把全部心力投入。有助於民主政治穩定的文化取向，屬於 Almond 和 Verba 所形容的一種傳統與現代化·巨屬的與參與意願混合的公民文化

3) Lucian W. Pye and Sidney Verba(eds.), *Political Culture and Political Development* (Princeton, N.J.; Princeton University Press, 1965), p. 17.

4) Gabriel A. Almond and G.B. Powell, Jr., *Comparative Politics: A Developmental Approach* (Boston; Little, Brown, 1966), pp. 24~25.

(Civic Culture).

(七) 互信互諒的精神。在上軌道的民主國家，政治競爭是在某些共識的大前提之下進行的，政治菁英信任對方不論勝負皆將遵守基本遊戲規則，所以不致演變成一場你死我活的激烈爭鬭。

Ⅲ. 中國的民本和德治思想

中國自秦以降，實行了二千多年的世襲帝制，理論上權力全部集中在一姓一人手中，根本不可能產生民主的觀念和制度。但迄今仍有不少學者喜歡拿中國古代的民本和德治思想，來比附民主政治，在觀念上衍生不少混淆，我們不可不察。

一、民本思想。中國古籍中出現可以解釋為民本思想的句子甚多，最為人樂道的有下面幾段：

今文尚書：「天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明畏。」「人無於水監(鑑)，當於民監。」

左傳：「天之愛民甚矣，豈其使一人肆於民上，以從其淫，而棄天地之性？必不然矣。」「子產曰：衆怒難犯，專欲難成，合二難以安國，危之道也，不如焚書以安衆。」「夫君，神之主也，而民之望也。若困民之主，匱神乏祀，百姓絕望，社稷無主，將安用之，弗去何爲？」

孟子：「得天下有道，得其民，斯得天下矣；得其民有道，得其心，斯得民矣；得其心有道，所欲，與之聚之；所惡，勿施。」「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」「民爲貴，社稷次之，君爲輕。」

從上面這些引句看，中國古代聖賢確實曾勸告君王應矢志謀求人民福祉，重視民意反映，以博取他們的好感。進一步推究，我們甚至可把這種思想歸功於中國人文思想的早日甦醒。中國大約到戰國時代，政治文化已經相當世俗化，君主被視爲也是具有七情六慾的凡人，充其量不過是受「天命」委託來治理天下，

如印度的神王(*devaraja*)觀念在中國從未被接受過。從此點論斷，中國的統治者與被統治者之間的差距，確實比古印度接近些。但與真正的民主政治比較此差距還是相當大。治者與被治者還是被劃為兩個權利義務截然不等的階級，後者全無任何制度化的管道可以保障自己的權益。君王被勸導去親民愛民，無非是治術的通用罷了。安和樂利的社會總比民怨沸騰的社會容易治理，所以類似的勸言在其他專權的社會也經常可以看到。

中國古代思想較為特殊的一點，是公開承認革命的合法性。商湯伐桀，革夏之命；周武伐紂，革商紂之命，皆是藉武力變更政權，取得政權。為使這種行為合理化，就有所謂「湯武革命順乎天而應乎人」(《周易象傳》)的說法。孟子把可以進行革命的條件或時機闡釋得相當清楚：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘；殘賊之人，謂之一夫；聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」「君有大過，則諫，反覆之而不聽，則易位。」到了漢朝，陰陽五行和災異之說盛行，仍然承襲了此天命可變的觀念。但雖然中國的革命思想比西洋中世紀末期才出現的「反暴君論」(*Contra Tyrannos*)早了許多，却從未建立一套可有效防止政權腐化的制度。每當中國人瀕臨民不聊生、忍無可忍時，他們就期盼一位新的真命天子出現。在一治一亂的朝代循環中，中國人除了完全順從或揭竿而起外，別無其他選擇，這與民主政治和平轉移政權的方式，相去何啻千里！

二、德治。既然希望君王善待人民，却又從未發展一套有效的制度強制他遵守，便祇好從提高他的道德修養著手了。構成中國文化主流的儒家思想，在這方面有淋漓盡致的發揮。下面分三點說明：

(一) 政治與社會為一體，兩者所應俱備的規範相互貫通且皆是出自人性的自然流露與發展。人性最自然的流露是甚麼？孔子稱之為「仁」，其意義一言蔽之，即本同情心以推己及人。⁵⁾ 孟子又強調「義」字，其意為明辨是非善惡而固執之。從仁義兩大德綱所衍生的其他各項德行，含蓋人類社會的每個領域，沒

5) G.A. Almond and S. Verba, *The Civic Culture* (Princeton, N.J.; Princeton University Press, 1963), pp. 6ff.

6) 馮友蘭, 「中國哲學史」(香港: 太平洋圖書公司, 1956), p. 97.

有一個領域的問題可以被抽離出來單獨解決，政治尤其不能脫離倫理道德而獨立。

(二) 治理國家的最佳方法不是法令，而是在上位者的道德感化。孔·孟二人皆不憚其煩地強調此點。如孔子說：「政者正也，子帥以正，孰敢不正？」「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」「君子之德風，小人之德草，草上之風，必偃。」「道之以政，齊之以刑，民免而無耻；道之以德，齊之以禮，有耻且格。」孟子說：「國君好仁，天下無敵。」「君仁莫不仁，君義莫不義。」當政者必須俱高超道德條件的原則，對最高統治者和其輔弼是一律通用的。

(三) 道德是靠步步小心培養起來的。大學對此培養過程講得最清楚：「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。」知識和道德修持是個人修身的起點，這兩方面皆臻於登峯造極的人，就是聖人，依照儒家「內聖外王」的道德政治理想，也就最有資格出來統治天下了。

雖然我們不能說道德精神對政治生活完全不重要，但把兩者混合為一，却可能對政治制度的發展產生不少阻力。

(一) 因為道德是含蓋人生各個面向的，政治與道德混為一體之後，自然就氾濫到人生的各面向。換言之，政治的泛道德化，必然造成社會的泛政治化。把政府視為家庭的放大，適用家庭尊卑關係的倫理規範，自然不會想到要對政治權力加以任何制度化的限制。

(二) 把政治問題視同道德問題來解決，必定是專注個人內心的修養，即所謂「革君心之非」，「致君堯舜」，如此便可能把建立客觀法律秩序和公共制度的工作視為次要的了。

(三) 雖然孟子主張人皆可以為堯舜，肯定了人性的平等，然而事實上不可能每個人都成為聖人君子，所以孔·孟還是非常注重階級地位的差距。理論上此差距應該是根據道德的高低，事實上道德常變成權位的美麗的外衣。到了漢

7) 張東蓀，「理性與民主」(臺灣：墾丁文物供應社)，p. 133.

朝董仲舒，更進一步把已披上道德外衣的權位與自然律連結起來，構成統馭整個社會的所謂三綱。至此，儒家道德化了的政治哲學，已完全淪為絕對君權統治的利器了。

IV. 官僚帝國的文化遺產

撇開理想的規範不談，中國實行了二千多年的官僚帝制 (bureaucratic empire)，⁸⁾ 這個歷史傳統必然會對中國的社會政治結構及中國人的行為模式，價值觀念，甚至人格特徵產生深鉅且不易磨滅的影響。倘若我們視民主政治的理念和應有的行為模式正好與專制政治相反，中國歷史傳統必然潛藏許多不利於民主發展的因素。

中國官僚帝制的構成分子共分三大部分。在最頂端是由一特定家族世襲的皇帝。至少在理論上，皇帝的權威是絕對的，最後的 (ultimate)，不受形式化，制度化的限制⁹⁾ 其下則為一規模不小，相當制度化的官僚行政體系。因中國官僚組織最早實施功績 (Merit) 原則，層次分明合理，十八世紀時，西歐學者如伏爾泰 (F.M. Voltaire)，萊布尼茲 (G.W. Leibnitz) 等曾對之大加稱讚。官僚從最高的宰相以下，所擁有的權威都是直接來自皇帝。而且，官位愈高，依賴皇帝的喜怒哀樂愈深，故有「伴君如伴虎」的諺言。官僚行事，理論上須受不少規則約束。事實上，因官，民地位懸殊，大小官僚祇要懂得博取上級歡心，對老百姓便常可予取予求。在此體系的最下層是廣大沒有「功名」的老百姓。他們尊稱皇帝為「老爺」，地方長官為「父母」，事實上對政府並無多少需求。現代政治學所說的「輸入功能」(input function)，他們僅提供「支持」(Support)，幾乎沒有主動的「要求」(Demand)，更遑論有制度化管道的「利益表達」和「利益匯

8) 有關官僚帝制之特性，參考 S.N. Eisenstadt, *The Bureaucratic Systems of Empires* (New York: The Free Press, 1963).

9) 余英時，「歷史與思想」，(臺北：經聯出版公司，1981年重印)，p. 50.

集」了。

由於官僚帝制的權力結構是一條鞭從上而下的，甚至在思想方面也儘力要求定於一尊，不容忍自立或半自立的領域存在，所以有不少學者認為多元化的民主政治多是先從具封建背景的社會蛻變出來的，要把官僚帝制改變為民主，困難重重。就中國官僚帝制傳統所產生的不利於民主政治的文化遺產言，除杭廷頓(Samuel P. Huntington)所指出的它較不能適應新的社會勢力的興起並把吸納入體系之內外，¹⁰我們可再列舉迄今似仍隱約可見的幾點：

(一) 官僚體系不僅是政治權力運作的樞紐，同時也是幾乎所有人生價值之所寄。在一般中國人眼中，幾乎沒有比做大官更值得去奮鬥爭取的了。而要做大官，除了在起初階段必須先通過較客觀的考試競爭外，以後的陞遷，差不多全憑上級的主觀喜悅決定。由此所塑成的一種逢迎巴結和唯命是從的官僚文化，在中國可說是根深蒂固。此與現代民主觀念政府行政必須反映民意，對人民負責，相去甚遠。

(二) 在家天下的傳統中，「揆即國家」，皇室與國家是不分的。演變至今，許多中國人還弄不清楚國家、政府和執政黨的區別，而為政者也常有意無意地把它們混為一談。民主政治所要求的文官制度中立、軍隊中立和學術機構獨立等，在此種情況下，其難以實現，可以想像。

(三) 官僚體系不能容忍意見的分歧和利益的衝突，視之為會破壞社會和諧，進而威脅到自己權位的禍苗，必須儘速予以壓制祛除。因此，它從未承認衝突的合法性，當然更不會設計一套合理解決衝突的辦法。當政府力量疲蔽，力不足繼續鎮壓不滿份子時，一場新的政權爭奪戰便開始了。中國人不能想像政黨可以循和平途徑從事權力競爭，却願意接受「馬上得天下」的事實。定於一尊的官僚傳統，使他們寧願玩「革命」的「零一和」遊戲，却對民主政治相互磋商妥協的規則感到十分陌生。

(四) 不少國內學者從事實證調查，發現大多數中國人迄今仍具有明顯的權

10) Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968), pp. 167, 176.

威性人格(authoritarian personality)傾向。中央研究院文崇一教授說，中國人生長於強調權威，服從權威之傳統社會文化環境中，自然而然地培養出權威性人格。其特徵是：(甲)無條件地服從天·皇帝·長者和擁有政治·社會地位的人；(乙)尊重過去的知識和經驗；(丙)順從已有之社會規範；(丁)重規集團的名譽和利益，而忽視個人。¹¹⁾

韋政通指出，阿德諾(T. W. Adorno)等人所揭示的權威性人格的特徵，差不多全是中國人性格的寫照。中國的社會階層圖，無異是權威主義的特徵。大小權威砌成一座寶塔，愈屬上層的，所代表的權威愈大，愈下層的，所代表的權威愈小。¹²⁾倘若大多數中國人因受傳統的家庭制度和官僚文化的影響而具有權威性格·這對於追求現代化和民主政治，自然是構成一道很大的障礙。

白魯恂(Lucian W. Pye)對中國人的權威性格，有更細膩深入的分析，他認為中國人傾向於相信政治權威是全能的，有如嬰兒盲目相信父親是全能的一樣。但一旦他們發覺領導者事實上並不具備這種權威時，在失望之餘，很可能走上另一極端，否認一切權威。¹³⁾然而，我們知道，民主政治的一個大前題，是接受權威的必要性，但同時認定權威僅是為達致某些特殊功能而設的，在本質上必然是有限的。

(五) 語言(包括文字)是一國文化遺產最主要的一部分，同時也是其社會政治結構，核心價值規範及生活需要的最具體可見的表徵。當政治社會結構和生活方式改變時，語言應該會隨著改變，然而，由於習慣的惰性或是有心人的故意設計，語言文字變化的速度往往跟不上客觀情狀變化的腳步。民國已成立七十多年，中國人的政治行政用語，還常透漏專制時代的氣味。例如，本是政府應做之事，却被說成政府德政，體恤民情；不同階層的官員見面，用語有「接見」「晉見」之分等等。類似從專制時代遺留下來的語言習慣，難免對民主觀念

11) 文崇一，“從價值取向談中國國民性”，載於李亦園，楊國樞合編，「中國人的性格」(臺北：中央研究院民族研究所，民國六十一年)，p. 54。

12) 韋政通，「中國文化概論」(臺北：水牛出版社，民國七十年再版)，pp. 306, 315。

13) Lucian W. Pye, *Asian Power and Politics, The Cultural Dimensions of Authority* (Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1985), Ch.7.

的推廣會產生一些不利影響。

V. 結 論

當我們談及傳統文化時，心中常有一種不易紓解的情結。一方面，歷史傳統乃是民族國家認同感的根基；過去的物質和精神成就，也有不少值得懷念和驕傲的地方。另一方面，時代環境在變，社會型態在變，人民的期盼在變，在另一個時代另一個社會型態下孕育出來的價值和規範，顯然會有許多與我們所欲建立的現代化民主社會格格不入的地方。究竟應如何看待傳統，因此常成為轉變中社會知識界和政治界激烈爭辯的問題。

我們顯然不可把傳統全部拋棄，如某些「全盤西化論」者所主張的一樣。但我們也不贊同「國粹派」的做法，盲目相信凡是傳統的就值得發揚光大，且常牽強附會地把新舊觀念和現象混攪在一起。在此兩個極端立場之間，應如何確立一個較客觀持平之論呢？

儒家的人文思想發軔於封建體制已開始式微，官僚帝國即將崛起之際。有人說它是在為日薄西山的封建秩序作最後的辯解，也有人認為它是中央集權大一統帝制的先驅。不論如何，這個時候中國人已逐漸擺脫神權秘思的束縛，把思維重點放在人身上，出發點可說是相當理性化·世俗化的。儒家重視人際關係和個人內心修養，主張統治者應照顧人民的福利，同時要以德行和禮節來感化他們，教導他們，俾芸芸衆生皆能過着富而好禮的快樂生活。在當時這是相當了不起的思想。

基本上，儒家認為社會秩序必須藉權力地位不平等的階層組織才能維持。這個組織的中間一層，即「士」階級，儒家認為應可以採用「成就」(Achievement)標準；至於最高的統治階層，他們大體上仍主張維持原來的「天生身份」(Ascription)原則。為維持上述階層組織，儒家強調「正名」的功效。其所認定的權利義務關係，是從個體在整體中所佔居的地位(「分際」)着眼，並非從個人與生俱來的本性去發揮。

總之，孔·孟的「民本」和「德治」思想，雖然是令人欽佩的政治哲學，但它與以個人自由平等原則出發點的民主政治，尚有很大一段差距。儒家的倫理教誨在此無規範的個人主義猖獗之工業社會，雖然尚可繼續扮演社會整合的一部分功能，但必須先經過一番細心的篩濾，才能與民主政治的原則和現代人的價值期盼符合。

漢朝以後，歷代統治者皆崇奉儒家為正統，事實上為治理龐大的帝國的需要，仍必須兼採其他各家的學說，甚至必須創新。較具意義的一點，是歷代官僚都熟讀四書五經。很少人達到儒家所要求的行為標準，這也並不足為怪，因為就算相當虔誠的基督徒和回教徒也很少達到他們的經書所要求的標準。但二千多年期間，全國讀書人都讀過同樣的書，接受同樣的社會化過程，擁有一致的評價標準，使中國文化達到驚人的連續性和同質性，這一點我們不能不歸功於儒家和官僚帝制的巧妙的結合。然而，不論儒家和中國官僚帝制在歷史上有多大的貢獻，其理念和結構仍與今天我們所認知的民主政治迥然不同，我們也不該花力氣加以穿鑿附會。

現代民主政治的理念和制度，原是近二三百年才在西方某些國家逐漸建立起來的，而且現在還在繼續演進和檢討之中。它不是人世間完美無缺的政治制度，但被公認是較公平的，弊病較少和具有自我糾正功能的制度。它的基本信念已成爲世界文化的一部分。但一個國家要實行民主政治，歷史傳統文化因素固然不容忽視，客觀的社會經濟條件可能更加重要。公民一定程度的教育知識水準，相當的經濟發展·較均勻的財富分配·多元的社會結構等，被認爲是十分重要的條件。¹⁴⁾一個社會尚未具備這些條件，要實行民主，必是困難重重。反之，一個社會已具備這些條件，遲早必會走上民主之途的。

傳統文化和結構自有其歷史上的地位和貢獻。我們今天所處的，是一個資訊發達·民智大開·人民權利意識已甦醒·各種民間團體組織如雨後春筍般興起的極複雜的社會。在當前的情勢之下，不管傳統的因素是有利抑不利，民主政治澎湃的浪潮，是誰也阻擋不了的。

14) Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971), *Passim*.

Democracy and Chinese Traditional Culture : An Abstract

by Joseph P.L. Jiang,

The question of whether democracy is compatible with the traditional culture of China has been hotly debated among Chinese intellectual and political elites ever since the beginning of this century. Most young Chinese intellectuals during the so-called "May Fourth Movement" of 1919 advocated that China must quickly develop science and inaugurate democratic politics if she wanted to catch up with advanced nations of the world. Insofar as the Chinese traditional culture, epitomized by Confucianism, was seen to stand in the way of her modernization efforts, it should be relentlessly jettisoned as soon and as completely as possible. It is clear that the majority of these young men and women advocated democracy neither for its intrinsic worth nor as a means to safeguard individual freedom, but rather as a means to advance collective wealth and power of the nation.

The eclectics, who are now probably the majority, and whose view is more in accord with the official view of the Republican government, believe that while China must modernize and adopt democratic institutions, these have to be built upon endogenous foundations. The ethical teachings of Confucius and Mencius, especially, which constitute the essence of Chinese spiritual culture, can prove very useful to redress many kinds of social maladies endemic in any rapidly changing society.

As attempts have been made recently in Taiwan, China and elsewhere to reevaluate Confucianism in terms of its possible contributions to the fast economic development in many of the so-called Confucianized states, it is opportune also to ask to what extent it is compatible with democratic ideals and institutions.

For a meaningful discussion of this question, we have to explain what we understand by democracy. This paper assumes we can judge whether a system is truly democratic by looking at its institutional setup, the core values it believes in and promote, and the cultural and personality traits of the majority of its members. At the institutional level, the most basic democratic principle that government must be based on the consent of the people is concretized by periodic free elections. Oppositions must be tolerated to ensure fair and public contestation. The principle of the rule of law implies that political power is limited by certain fixed boundaries. Checks and balances are usually built into the governmental system to prevent possible corruption.

On the subjective side, the development of democracy is closely related to individual self-consciousness. Only when each and every person is aware of his inherent rights as a human being, the basic democratic values become meaningful. Beyond this, a rational outlook of the world, secularization and humanism, openness of mind, and toleration of differences of opinions and behaviors, have been sorted out as the basic characteristics of a democratic political culture.

The Chinese tradition can be understood either as the teachings of the ancient sages, especially of the Confucian school, or as the legacy of the age-old bureaucratic imperial institutions. These must be treated separately.

The most famous feature of the Confucian political philosophy is government by virtue. Rulers should lead their people by exemplary conduct rather than by laws and punishments. Personal cultivation is the beginning of statecraft. The ultimate ideal is to have a king who is also a sage.

While there is no denial of the importance of ethical principles in public affairs and of the virtuous conduct of the political elites, we can rightfully doubt whether personal qualities alone are sufficient in governing modern complex societies. In fact, political power that was idealized to be based on virtue could easily be construed as to actually originate from virtue. In other words, power could become self-justifying and unlimited. While the development of democratic institutions in the West was due in large part to the lack of trust in government, the ancient Chinese, who preached government by virtue, could mislead people to put unlimited confidence in the good intentions of their rulers.

Some Chinese proudly point out that certain passages in the ancient texts clearly express such democratic ideas that a ruler should pay close attention to the wishes and wellbeing of the people, that the people weigh more in importance than the king, that a tyrant can be rightly overthrown etc. These ideas can perhaps be construed to mean "government for the people". But they are still far away from the most important element of democracy: "government by the people". As a wide gap always existed between the rulers and the ruled in traditional China, the above-mentioned exhortations remained not better than exhortations. No attempts were ever made to institutionalize them.

As a matter of fact, China was ruled for more than two thousand years by highly bureaucratized empires. The emperor possessed, at least

theoretical, absolute and ultimate power. All official power derived from above and not from below. Although, due to technical difficulties, the imperial power was not as extensive and penetrating as supposed to be, it was checked neither by effective norms nor by autonomous or semiautonomous spheres in the society. Confucianism was manipulated since the early Han dynasty to provide justifications for this system of centralized control. Neither ideological deviancies nor other conflicts of interests were tolerated.

There is no saying that such a system must have left a legacy in Chinese institutions and even Chinese personalities that is highly incompatible with the development of democracy. Not only a bureaucracy dies hard, as Max Weber says. The special traits of a bureaucracy are also slow to efface.

Many political scientists believe that it is easier for democracy to develop in societies with feudal backgrounds than in those with bureaucratic traditions. No matter whether this is a valid proposition or not, democracy as we know it now is only a comparatively recent phenomenon, not more than two-three hundred years old. In fact even in the West it is still in the process of evolving as social structure changes and people come to have new needs and expectations, and its practices are subject to constant scrutiny in order to make it conform more closely with its avowed ideals. Looked at this way, no tradition is ever fully compatible with modern democratic ideals and practices. But this fact should not deter us from pursuing it by strenuously developing favorable objective conditions for its successful operation, if we deeply believe in its principles.