

『中國政治傳統與民主政治的發展』 - 譚景能(DipCS(PT))

中國歷代的政權轉移方式不外乎禪讓或革命兩途。即使自 1949 年中共建國以來，中國政治體系仍長期為一黨專政，一黨獨大；且集軍權與治權於一黨手中。故在可見之未來中國亦似不太可能出現和平形式的政權轉移。中國政治文化現象歷來傾向於專制及人治，與近代西方興起之民主政體及其理念相去甚遠。由於篇幅所限，本文無意在此論說民主政制是否為當今最理想的政制模式，亦不會在此為民主政體提供道德上的理據。但觀乎現今大部份歐美國家均奉行民主政體，連過往較為專制的國家諸如蘇俄、日本和新加坡等現今在政治上亦趨於開放，至少在某些政制運作上已或多或少模仿民主政制形式。由此可見，民主政體或其背後的理念已普遍為當今世人所認同和接納。

民主是什麼？根據牛津字典的定義，「民主」一詞是指「民治」(government by the people)。參考 C.B. Macpherson 在 'The Life & Times of Liberal Democracy' 一書，作者列出下述六點作為民主政治體制的充分又必要條件：

- (1) 政治或立法機構是由直接或間接的定期選舉所產生的；
- (2) 有二個或二個以上的政黨在競選中角逐政府的職位；
- (3) 人民享有足夠程度的言論、出版、結社等自由；
- (4) 在法律面前人人享有形式上的平等；
- (5) 對於少數者(minorities)有某種保障；
- (6) 人人都可享有最高度的個人自由，而這種自由是與他人也享有同樣的自由相容的。(1)

如以上述六點來檢視現今中國政制，無需多說，肯定未能符合民主政體之要求。值得注意的是，亞洲四小龍的香港、南韓、臺灣和新加坡亦沒有一個是實行民主政體的。眾所周知，四小龍基本上都是受傳統儒家倫理影響極深的地方。故此，我們有理由相信傳統儒家思想不單深深影響中國政治傳統文化，且傳統儒家政治思想亦似未能孕育出民主理念，因而使中國政治發展至今仍不能自發地或自然地開出民主政體。以下試就傳統儒家孔孟政治思想與西方民主政治思想之間的幾點主要差異，簡略地作探討和比較，以究其因：

(1) 秩序 VS 抗衡

孔子一生努力於秩序的建立，故其政治思想最為強調「正名」之說。他認為名不正，則言不順，故每人應按其位份完成他自己應有的義務，此即謂「君君、臣臣、父父、子子」(顏淵第十二)。君、臣、百姓應各安本份，各盡其職。正正這種傳統正名思想，致令中國人歷來有不在其位，不謀其政的心態，長久造成國民普遍政治冷漠，對政治不熱衷參與。其實，孔子「正名」的觀念引申自其「禮」的觀念。「禮」可分廣狹兩義。狹義之禮，指儀文而言；廣義之禮，則指節度秩序。(2) 孔子提倡「克己復禮」。克己，就是要人去除個人的私慾，復禮就是循理，孔子要循的理和要恢復的秩序，其實是周朝的禮制秩序。「克己復禮」的目的是要以禮來建立一安定的社會秩序。(3) 儒家的政治，首重教化；禮樂正是教化的具體內容。由禮樂所發生的教化作用，是要人民努力自我完

善自己的人格，從而達至社會的諧和。(4)

相反，西方民主政治則容許國民透過選舉、遊行、集會等渠道表達不同意見；民主選舉則更需要國民積極參與，踴躍投票。同時，民主政體鼓勵政黨政治，讓反對黨對執政黨進行監察和制衡。爲了防止統治者憑個人意志實行專制統治，英國經驗論哲學家洛克（John Locke）曾提出使權力相互制約的「權力分立」學說，主張國家的立法權、行政權和聯盟（外交）權分由不同部門掌握。後來，法國啓蒙思想家孟德斯鳩（Montesquieu）再將其學說修改爲立法、司法和行政三權分立說。自此，分權制衡成爲了西方民主制度的一種普遍形式。

民主政體容許不同意見之表達，大體以法律及制度來維持秩序；而孔子則以禮來建立秩序並主要依賴個人之德行來作秩序的維持，另倡以「正名」作爲實踐的指導原則。

(2) 性善 VS 性惡

孟子之「仁政」主張與其心性論是不可分開的。因孟子認爲人性本善，只要在上者不失其本心，以不忍人之心，行不忍人之政，就可治理好天下了。但孟子言性善，是從心善上說的。心之所以是善，乃由於心有仁義禮智之端。心善即性善，孟子以心善作爲性善之根據。(5) 然人皆有仁義禮智四端，若能擴而充之，則人人可爲聖人，人人皆可爲堯舜。孟子以心言性，發現心的獨立自主性，並將心確定爲道德主體之所在。既然人性本善，若能將四端心擴而充之，人人皆可爲堯舜，故尚賢成了儒家政治上用人的原則。國家及人民只冀盼得到聖君賢相，天下便可太平了。

無可否認，西方文化受基督教影響至深。基督教以人性的墮落和沉淪爲出發點，而著眼於生命的救贖。故基督教認爲人自始祖亞當墮落後，人在世界上不可能靠自力有體現至善的可能，因此不會產生追求一個有完美德性的‘聖君’來作統治者的觀念。在對人性的悲觀看法的前題下，在西方人眼中，權力成爲一種危險的東西，對權力必須加以制約，並作分權制衡，具體只能從法律和制度來著手執行。(6) 大部份民主理論均或多或少接受 Hobbes 人性論的看法。Hobbes 認爲任何人在任何時間都想獲取更多的權力來滿足自己的慾望，皆因人人都是自利主義者。(7) 近代西方民主政治的興起，就是爲了防止君主專制中掌權者任意肆權的弊病，故試圖建立民主政制對君主或政府的權力加以限制。

正由於中西方對人性的不同看法，故最終出現專制與民主兩種不同走向的政治型態。

(3) 德治 VS 法治

由心性的善出發建立的仁政和德治是傳統儒家政治思想的最高原則。儒家思想的重點落在人的「主體性」與「內在道德性」上，它講求從主體的內省修德起，即是要先培養德性的主體，然後由德性的實踐以達至政治理想的實踐，此即爲「內聖外王」，此亦爲儒家之德治思想基礎。根據儒家的德治理論，政治與道德實爲同一回事，道德教化又爲立政之方。孔子認爲：「子爲政，焉用殺？子欲善，而民善矣。」(顏淵第十二)「不

能正其身，如正人何？」(子路第十三)可見孔子主張在上者應以德教民，但他卻輕視刑罰的功用。(8)由於儒家過於看重個人內在的修德，難免輕看外在的律法和制度。

而西洋哲學多以外在之宇宙人生為對象，向來著重於邏輯理性思辯，並講求客觀知識的求取，故西方沒有像中國一樣將政治和道德混為一談。基於客觀行為上，人人皆有自利主義傾向，故西方人在政治上傾向信賴客觀公正的制度多於信賴賢君執政。民主政治就是祈求通過制度和法律，一方面以制度限制因政府權力無限擴張所帶來的可能禍害，另一方面則以法律保障公民的自然權利，包括生命、自由及財產。

這裡值得一提的是洛克的社會契約論。這契約論論證了政治法律制度何以形成、國家的本質以及政府的合法性基礎。極端契約論者 **Hobbes** 假設人類在進入社會狀態之前，處於一種自然狀態 (state of nature) 之中。基於人自私的本性，人不可避免地發生利益上的衝突，使人常處於戰爭狀態中。但洛克卻認為自然狀態並非一種戰爭狀態，而是一種人人自由平等的和平狀態，只是當人際間利益衝突激烈時，才會出現戰爭情況。故人人為了自我保存，故相互之間訂下契約，但又並非將所有自然權利，而只是將保衛和平的權利交付給政府，從而形成了政治法律制度。國家的本質是保護人民的生命安全，保障人民的自然權利。人民與政府之間的關係，就是這樣的契約式關係，政府一旦違反了契約，人民就可以起來反抗並推翻政府。(9) 洛克倡導的是一種人民主權的觀念。然而，以契約作為合法性基礎的政府，就是一種法治 (rule of law) 的政府。反觀，中國傳統政治中一直強調聖君的重要性，並以德治作為治道，聖君的政治權力和權利大多建基於周初的天命觀的基礎上，故它與西方講求的法治思想完全是兩碼事。

大體而言，傳統中國政治文化的基石是「德治」；民主政治文化的基石是「法治」。

(4) 人倫 VS 契約

在人與人的關係上，傳統儒家文化主張人倫。《孟子·滕文公上》言：「使契約為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敘，朋友有信。」可見，儒家的人倫講求人際關係中的次序和等級，並以家庭關係和社會關係來體現這種次序和等級。在家庭中有長幼、輩份之分，講求父慈子孝，弟兄謙恭；在社會上則有上下等級、從屬、貴賤之別，講求君要明，臣要忠。實則，家庭關係是血緣關係，社會關係是君臣、友朋關係。然而，從父子、君臣中間衍生出來的君權和父權正正是維繫社會人際關係的基礎。故此，傳統儒家文化的人倫實質上就是一種強迫性的關係。這種強迫性關係在家族中體現為一言堂的家長制，在社會上體現為封建專制主義的獨裁制。(10)

然而，基督教強調的是人與上帝、人與人之間的‘法定’關係，即以契約為依據而不是以血緣為依據，且以神的恩典為源泉而不是以君與父的養育作為生存條件，故屬一種契約論。(11) 發展至 17-18 世紀，在西方政治哲學領域中卻流行另一種社會契約論。**Hobbes** 認為，人際關係只有兩種，一種是自然狀態下，人人都在敵對和鬥爭關係之中；另一種是在社會狀態下，人與人靠著契約建立一種合作的關係。洛克不同意 **Hobbes**

所言，在自然狀態下，人與人之間處於那種經常性的戰爭狀態中，但洛克作為傳統契約論者，仍然肯定在社會狀態下，契約成了一切人際關係的基礎；人民與政府之間的關係是契約式的關係，人們彼此之間的關係也是契約式的關係。(12)

由以上比較大致可知，中國政治傳統文化受傳統儒家文化影響至深，傳統儒家文化雖沒有為中國發展出一套民主體制，但也絕不意味着它完全排拒民主理念。現代新儒家諸如牟中三、唐君毅、徐復觀、劉述先等人，他們努力研究和探討的政治哲學中心課題正正就是中國文化的道德精神如何可能成為民主政治的內涵或基礎。(13)

現今中國也有一些諸如地方選舉之類之民主體制在運作。隨着一些傳統舊有封建觀念的逐步轉變和摒棄，而人權、自由、平等等價值日漸被高舉，相信中國未來也可能踏上真正民主之途。

最後，本文嘗試從基督教信仰的角度對前述之中國政治文化略作三點反省，以結束本文。

- (1) 孟子之性善論其實不單止影響中國政治文化之走向，同時亦可能攔阻了中國人接受基督的福音。事實上，「性善論」多被人誤解，以為孟子相信自然的人性也是善的，其實不然。孟子雖承認聲色臭味〈自然的人性，小體〉和仁義禮智〈四端之心，大體〉都是性，只是他不從前者即食色上說性，只因大小貴賤的價值問題，因「先立乎其大者，則其小者不能奪也。」(告子)孟子只以大體即四端之心為性為善。(14)由於許多人未能明白這要點，故一般都以為並接受孟子的性善論是主張人性包括自然的人性是本為善的。基督徒在傳福音時，許多時未有留意中國人主張性善的「道統」，故常多談人的罪性而少談人的本性，從而使人誤解以為基督教主張性惡，這樣傳福音時自然格格不入。(15)其實，光是基督教「原罪」一詞之字面義已嚇怕不少持性善觀念的中國人。
- (2) 中國周初的天是「天生烝民」，「有物有則」的人格神。周人實行「有命自天，命此文王」之「天命論」，認為統治者之權力，由天帝所賜予，他的權力不可被挑戰，只有統治者失其德行，天命才會轉到別人身上。這種思想與西方之「神授君權」其實極為相似，與聖經揭示的「神治政制」亦有相近似。只是聖經強調在上帝治下，人人平等，沒有人比別人更有權利治理其他人。(16)但中國歷代君王之權力及地位，又顯然遠超越於一般臣民。可惜其後孔子、孟子所言的天，雖仍具宗教意味，但已不再是個人格神。孟子所指政治上之「天命」已實質以民心代替天意；即政權轉移或更替全依天下民心之所向而定。故此，中國政權理論，遂由周初時期的「天命論」，過渡至孔孟之「民本說」。這樣，上帝在中國政治上的地位，由此時淡出，人的地位從此時彰顯。由於儒家講的價值理想都是從個人的生命主體出發，故其所揭示的價值理想顯然是人文主義的。人文主義即以人為本思想，它以人為

宇宙、歷史的中心，這與基督教信仰以上帝作為中心完全不同。然而，聖經真理顯明，人是按上帝的形象被造，因此只有上帝才是人的一切價值根源。

- (3) 由於人是按上帝的形象被造，故人同樣具有自由意志，可自由作個人抉擇。惟聖經強調每人各自要向上帝交帳，並最終須為自己的行為及抉擇向上帝負責。由於西方受基督教傳統影響較深，故比較多談自由意志，且多能以人的自由意志作為道德哲學的立論基礎。反觀中國哲學相對較少談論自由意志課題，儒學之心性論亦僅觸及道德價值之自覺心或良知一面。此外，由於中國人普遍沒有上帝審判的觀念，故中國人與西方人不同，很少強調為自己的行為問責。故西方民主政制會強調政府官員的問責制，而中國政府官員則多因權力鬥爭而下台，而較少因問責而下台。但中國人通常較多為個人行為之不當而自感羞愧，而較少為自己的行為公開咎責。基督徒則普遍會醒悟自己是自由的，但最終須對自己的自由行為和抉擇付上責任。其實，這種醒悟自己是自由的，且須為這樣的自由負責的自覺，是現今中國人所缺少的。(17)相信只有基督教信仰在中國植根，在聖靈的光照下，中國人才會生出這樣的自覺來。且唯有中國人民具這樣的自覺，中國才可能在民主政制上有較大步伐的發展。

註釋：

1. 杜祖貽、劉述先合編，《哲學、文化與教育》（香港：中文大學出版社，1988），頁 132。
2. 勞思光著，《中國哲學史》第一卷（台北：友聯出版社，1981），頁 40。
3. 楊慶堃著，《中國文化新視域：從基督教觀點看中國文化》（香港：三聯，2004），頁 23。
4. 徐復觀著，《中國藝術精神》（台北：春風文藝出版社，1976），頁 21。
5. 唐端正著，《先秦諸子論叢》（台北：東大圖書，1981），頁 88-90。
6. 劉曉著，《現代新儒家政治哲學》（北京：線裝書局，2001），頁 108-109。
7. 杜祖貽、劉述先合編，《哲學、文化與教育》，頁 139。
8. 勞思光著，《中國文化要義新編》（香港：中文大學出版社，1998），頁 137-138。
9. 張志偉、歐陽謙立編，《寫給大眾的西方哲學》（北京：中國人民大學出版社，2004），頁 235-238。
10. 董小川著，《儒家文化與美國基督新教文化》（北京：商務，1999），頁 215-217。
11. 同上書，頁 217。
12. 石元康著，《羅彌斯》（中國：廣西師範大學出版社，2004），頁 18-30。
13. 劉曉著，《現代新儒家政治哲學》，頁 187-188。
14. 唐端正著，《先秦諸子論叢》，頁 90。
15. 何世明著，《基督教儒學四講》（香港：基督教文藝出版社，1982），頁 60-61。
16. 梁壽華牧師主編，《基督教信仰與中國前景》（中國神學研究院 1994），頁 110。
17. 同上書，頁 112。