

國立臺灣大學社會科學院政治學系

碩士論文

Department of Political Science

College of Social Sciences

National Taiwan University

Master Thesis

中國式民主「論述」之初探

Some Initial Findings on Chinese Democracy



黃 彪

Biao Huang

指導教授：張佑宗 博士

Advisor: Yu-Tzung Chang, Ph.D.

中華民國 101 年 6 月

June, 2012

謝辭

*If your actions inspire others to dream more, learn more, do more and become more,
you are a leader.* by John Adams

當打上論文的最後一個標點符號，我的心情既興奮又有些落寞——興奮的是我一向相信我可以完成一些事，而我也確實將它完成，我沒有辜負自己的期待；落寞的是陪伴我七年美麗的台大校園和優秀的同儕都即將變成回憶，但是，我深信淒美的離別或許是個句點，但它更是個起點，它是個驚嘆號，擁有無限的可能性！

我不喜歡說「要感謝的人太多，所以就感謝天吧！」，因為，這是不負責任的說法。我能夠一路跌跌撞撞走到今日，並不是因為天，天太抽象，而是因為你們。史蒂芬金有部電影叫「伴我同行」，當劇中主角用打字機打上最後一句話來追憶逝水年華，他說，「我再也沒有像我 12 歲時那麼好的朋友」，這情感樸實深刻，因為——有些朋友，不用言說，你就知道他是你的，最親愛的，朋友。借此電影，我把這本論文獻給我的家人與良師益友，沒有你們的陪伴，我什麼都完成不了，有了你們的陪伴，我什麼都可以完成。

首先，感謝我的父母，你們無條件的愛是我前進的動力，舍妹黃蘭對本論文的校稿，使文句躍然紙上，更為生動與通順。其次，感謝我的指導教授張佑宗老師，在「東亞民主研究計劃」底下工作的期間，不僅受到學長姐和學弟妹很多啓發與照顧、無論是辦國際研討會、接待學者、TEDS 與 ABS 的問卷面訪調查、甚至是日常瑣事都使我獲益良多。這繼承胡佛和朱雲漢兩位政治學院士傳統的研究室，是我的榮譽與驕傲。第三，要感謝對我論文有所啓發的師長，大學的導師與系主任王業立老師，我擔任國教院 k12 計劃助理的時候學到很多有趣的經驗；林

俊宏老師從我大學修課到研究所任教學助理一直是我課業和人生上的導師；同樣是導師卻亦師亦友的黃旻華老師；以及曾提供本論文寶貴意見的徐斯勤、冷則剛、徐斯儉、童涵浦、吳玉山、黃長玲老師。我的興趣是政治思想，在台大學習時從陳思賢和江宜樺老師那裡得到很多啓發與智識上的激盪，是非常寶貴的資產。最後，感謝我朋友們的陪伴：總是照顧我的學長姐們翊軒、斌洲、宜航、瑞齡；乾妹夢荷，在我獲中華民國政府補助赴 UCLA 遊學時爲我代班，分憂解勞；討論的好夥伴峻煒、鈞凱；同窗七年的爲之、嘉璘；以及威林、維遠、冠和、文哲、翊豪、其睿、方隅、宏恩、宜芳、友彥、德強、彥嘉、Mark。

我一輩子都在追求更多的榮耀，並不僅僅是我想讓自己驕傲，而是，我想讓我所愛的人爲我感到驕傲。

黃 彪 2012 於台灣大學醉月湖畔



摘要

本論文旨在釐清「民主」定義的輪廓，梳理古今中外民主詞彙的使用者，在運用此概念時所意識到的意義與價值。也帶出了本文的問題意識：究竟不同的「民主詞彙使用者」所使用的「民主」是（同一詞彙）在論述同一層面的意義與價值嗎？為什麼？尤其考慮到民主歷經 2500 年漫長的演變時間，加上有不同文化使用者的差異之因素。本研究指出：梳理古今中外民主詞彙使用者對於這個能指的理解，他們對於民主的認知是相當不同的，民主有著五花八門的所指，這個概念的外延好比萬用袋，甚至可以將極權主義也包括進來，使之獲得合法性。

上述牽涉到民主認知的問題，那麼提倡中國式民主的知識份子，其對於民主的理解為何呢？透過文獻分析大致可以聚焦，將「中國式」這個修飾「民主」的形容詞等同於「好政府」，下轄三個子概念「民本」、「增強國力」和「精英統治」。中國式的概念制約著民主，闡割著民主，卻也幫助著民主，使民主參與成爲一種工具性的手段，幫助著中國式概念目的實現，以效犬馬之勞，然而其本身不是目的，至少以現存的各種證據還看不出有此跡象。

中國式民主提出的背後所隱含的意義為何呢？筆者提出一種看法：這是一個以「意識形態典範轉移」，來緩解「認知不協調」的嘗試。所謂認知不協調的心理學理論，是指當現實和信仰發生衝突時，人們傾向改變信仰來適應現實，以達到認知協調。中國的政治現實是中國共產黨一黨執政，而主流的民主信仰是西方自由主義式民主，即競爭性選舉輪流執政，這使得中國面臨著嚴重的認知不協調問題。

解決方法有二：第一，建構中國式民主理論，以嘗試進行民主的典範轉移，試著改變信仰，這不僅僅針對中國，更要說服全世界公正的民眾，中國是民主的，但這是「中國式民主」。若嘗試成功，現實與信仰將復歸於協調。但是，在西方觀察者眼裡，這就是韌性威權的延續。第二，假如真的像中國崩潰論或中國即將民主化論者所預言的，改變現狀，改變中國共產黨一黨執政的現狀，無論是從中共內部引爆還是從外部施壓，最終現實改變的結果帶來的，有可能是不可知的未來，也有可能是西方所期待的民主形象。如果是後者，那麼也達到解決認知不協調的問題。兩條路徑是非常不一樣的，以各種證據來看，筆者認為第一種解決方案是最有可能發生在現今的中國。

關鍵字：中國式民主、好政府、認知不協調、典範轉移



ABSTRACT

Some Initial Findings on Chinese Democracy

by

BIAO HUANG

June 2012

ADVISOR: YU-TZUNG CHANG, Ph.D.

DEPARTMENT: POLITICAL SCIENCE

MAJOR: POLITICAL THOUGHT

DEGREE: MASTER OF ARTS

KEY WORD: CHINESE DEMOCRACY, GOOD GOVERNMENT, COGNITIVE
DISSONANCE

What is “democracy”? This question has been debated by scholars for thousands of years. Democracy is not an easy term to define, or in other words, it is an “essentially contested concept.” The contested nature of democracy makes this topic increasingly complex. Over the past 2500 years, the meanings and values of democracy have changed with the times.

Today, “Chinese democracy” has emerged as a pragmatic and useful concept to challenge traditional “liberal democracy”, but what is “Chinese democracy”? This study puts forward three main findings. First, Chinese democracy is citizen oriented. Second, it enforces overall national power; Third, it has emerged in a praetorian state. However, these three elements are not unrelated and can combine into one “good government ”.

However, because, liberal democracy and Chinese democracy value different things, a “cognitive dissonance” has emerged. There are two possible ways to solve this cognitive dissonance in China, one is to build Chinese democracy theory, and the other is to adopt Western liberal democracy. The two solutions are very different, but the existing evidence suggests the first is more likely.

目錄

目錄.....	vii
第一章 緒論.....	1
第二章 中國式民主的三大概念.....	24
第三章 民主的定義與古典民主理論.....	49
第四章 修正民主理論對典範轉移的嘗試.....	75
第五章 「好政府」概念底下的中國式民主.....	83
第六章 中國共產黨和民主份子民主觀的核心區別.....	109
第七章 結論.....	137
參考文獻.....	139



第一章 緒論

讚頌與詛咒它的人，對他們所讚頌和詛咒的東西到底是什麼常常眾說紛紜。
— 德沃金(Ronald Dworkin)

本文旨在釐清「民主」定義的輪廓，梳理古今中外民主詞彙的使用者，在運用此概念時所意識到的意義與價值。並分為三部分加以闡述：第一部分—歷史。處理中西民主詞彙的詞源、意義與價值和政治思想史，初步了解民主概念的變化；第二部分—對話。針對現存的「中國式民主」和西方自由主義民主的爭議點加以描述，並將中國式民主和威權、後極權等說法對照；第三部分—結論。重新省視問題意識，試圖得到一個可能的解答。

據此帶出本文的問題意識：究竟不同的「民主詞彙使用者」所使用的「民主」是（同一詞彙）在論述同一層面的意義與價值嗎？為什麼？尤其考慮到民主歷經2500年漫長的演變時間，加上有不同文化使用者的差異之因素。要釐清民主的意義與價值是不是在同一個層面上，首先我們必須回到最原始的民主定義，從歷史脈絡去觀察民主意義的變化，才能判斷出大家都用同一個詞彙—「民主」這一個能指（signifier），而真正想要表達的所指（signified）是不是有所不同。借用瑞士語言學家索緒爾（Ferdinand de Saussure）¹的洞見對於我們的討論將是有益的，任何語言符號都是由能指和所指組成，兩者就像硬幣的兩面不可分割，能指是語言的聲音形象，所指是語言所想要傳達的概念。比如中文的民主或英文的democracy的發音是所謂的能指，而想要傳達民主規範性理念，或描述經驗性的民主政體是所謂的所指。然而，某個特定的能指和特定的所指並不是必然的聯結，這是索緒爾理論中頭等重要的符號任意性原則。舉例來說，也就是說民主等

¹ 生於日內瓦，瑞士語言學家。索氏是現代語言學之父，他把語言學塑造成為一門影響巨大的獨立學科。他認為語言是基於符號及意義的一門科學，現在一般通稱為符號學。

於選舉，democracy 就是抽籤這種獨佔壟斷，以語意學來說不是絕對的，而是約定俗成的。姑且先不爭論民主內涵的所指，其中最為重要的到底是民有、民治、民享，還是選舉領導人的程序，或是高標自主、平等、參與、和平，民主政治就是政黨政治，抑或民主是所有暴政中最邪惡的。光是民主的能指就可以有中文、英文、法文、德文等的差別，以符號任意性的原則觀之，對民主定義的研究當真是剪不斷，理還亂。

按照索緒爾的定義，集體惰性對一切語言創新的抗拒，這點超出了其他的考慮。語言無論什麼時候都是每個人的事情；它流行於大眾之中，為大眾所運用，所有的人整天都在使用著它。因此，在一切社會制度中，語言是最不適宜於創制的。它同社會大眾的生活結成一體，而後者在本質上就是惰性的，看來首先就是一種保守的因素。然而，說語言是社會力量的產物，還不足以使人看清它不是自由的。語言和使用者的集體，以及特定時空脈絡之下的時間是緊緊綁在一起的，其實這並不妨礙在整個現象中，兩個互相抵觸的因素有一種聯繫：一個是使選擇得以自由任意的約定俗成，另一個則是使選擇成為固定的時間。因為符號是任意的，所以它除了傳統的規律之外，並不知道別的規律；因為它是建立在傳統上，所以有可能是任意的（Saussure, 1999:100-111）。

再更深入的追問我們的問題意識，如果民主詞彙的使用者，在不同的時空背景之下所指涉的「民主」竟然是不同的東西，我們要如何去解釋這一點？換言之，如果能指和所指就像硬幣的兩面不可分割，不同時空所出產的民主硬幣，竟象徵著不同的理想或政體，甚至有可能完完全全的不同。我們就必須要問：真理就像錢幣的兩面，但問題是誰鑄造了這枚錢幣（Schmitt, 2005）？²這個問題容後再論。

我們先來粗略地指出這個議題三點有趣之處：第一點—選舉和議會、代表的相對不民主性。也就是當今受西方自由主義民主思潮，這種政治意識形態所影響的集體，所約定成俗的「民主」通常就是選舉。但是選舉這種選拔人才方式與抽

² 語出德國憲法學家 Carl Schmitt 《政治性的概念》。

籤相比是較為不民主的，因為選舉預設的立場是「選賢與能」，而選賢與能的前提是人有聖賢才智平庸魯劣，一個國家的事務太複雜，要交由賢能的人來處理，這推論乍看之下很合理。但實則是貴族氣十足的方法。民主的核心內涵如果包括自主、平等、參與、和平等等，³選舉的假設是人有才智的差別，這種拔擢機制很明顯牴觸了人人平等和自主統治以及參與政治的意涵，意即選舉的前提認為人人的才智不平等。既然如此，參與政治和自己統治自己，人人未必知道自己的利益在哪裡，遑論整個國家、社會的利益，又如何能自治？因此，好的方法是將政治交由專業的人才，或是政客、政治家，一般民眾就算是政治知識缺乏、對政治事務冷漠，仍然可以將「民主」視為一種定期公平選舉的手段，從而實現民主。而古希臘雅典的「民主」釋出絕大多數的公共官職予以抽籤，因為他們假定人人應該平等的治理自己（至少是男性成年公民的平等，不包含婦女、奴隸、外邦人，但是關乎國家安全的將軍一職仍運用選舉），這變化之大足以令任何一位西元前 5 世紀的雅典公民目瞪口呆，如果他現身在當前處境，可能會對我們所認定的民主政治嗤之以鼻，直呼不可思議且不民主。因為古希臘脈絡所約定成俗的民主，他們的民主想像，他們所設想的民主生活與民主制度，理所當然地只能適用於人口有限、人際關係密切，且能直接參與統治行列的城邦國家而已，但如今竟然轉變成人口如此龐雜、人際關係如此疏遠，而且只能間接參與統治行列的現代政府形態（Dahl, 2006: 7）。由此可見從城邦國家轉移到民族國家的規模，兩者所指竟是完全不一樣的民主內涵，都用「民主」來當能指是很不恰當與切題的，但是有其意義。⁴

從前面的討論，我們可以發現選舉具有柏拉圖（Plato）所言應該看重知識，而有輕視意見的貴族菁英監護者之意味（Plato, 2003:446-450），這當然是相對於抽籤而言，也難怪雅典民主理想的最後一位代言人盧梭（Rousseau）感嘆：「英國人民自以為是自由的；他們是大錯特錯了。他們只有在選舉國會議員的期間，

³ 如果歸納一般教科書對民主的核心內涵。參考 Andrew Heywood. *Political Theory: An Introduction*.

⁴ 這也是本文要追問的問題意識，且容後再論。

才是自由的；議員一旦選出之後，他們就是奴隸，他們就等於零了。在他們那短促的自由時刻裡，他們運用自由的那種辦法，也確乎是值得他們喪失自由的（1987:147）。」盧梭思考何以自以為是自由的近代人民，竟要有代表？以及何以古代的人民竟沒有代表的原因。不管怎麼樣，只要一個民族舉出了自己的代表，他們就不再是自由的了；他們就不復存在了（1987:149）。盧梭的民主思想意欲以「高標全意志的公益」，這種道德角度來重現雅典那種民主理想，達成自我立法的自律，我獲得了不亞於之前的自由，並且更自由，若非如此，可強迫我自由。他所謂的自由和民主都與自由主義民主的「自由」與「民主」在所指上都是不同的，是從直接民主與順從全意志來自治的自由，而非間接民主。憲政主義限制權力保護個人免受專斷權力與統治者對被治者負責的自由。因此盧梭本人矛盾的說：「就民主制這個名詞的嚴格意義而言，真正的民主制從來就不曾有過，而且永遠不會有。多數人統治而少數人被統治，那是違反自然秩序的。我們不能想像人民無休無止地開大會來討論公共事務（1987:102）。」如果有一種近似於神明的人民，他們便可以用民主制來治理。但那樣一種十全十美的政府是不適於人類的（1987:104）。我們可以得到一個大略的輪廓，直接民主和間接民主是非常不同的，他們雖然都用「民主」，但是事實上現代自由主義的民主幾乎沒有繼承到多少古代民主的遺產，主要是附會其精神和別有政治上的用處。「選舉」與民主掛上鉤是從 18 世紀末才開始的；19 世紀以後，爭取民主逐步演化為爭取選舉，1942 年熊彼得（Joseph A. Schumpeter）發表他頗負盛名的《資本主義、社會主義與民主》，從此以後，競爭性選舉與民主才真正掛起鉤來。這段歷史非常短暫（王紹光，2010a：301-302）。

前面論證抽籤是民主的象徵，選舉是貴族制、寡頭制的標誌。這在 18 世紀中葉以前是主流的看法，也就是所謂語言符號的約定成俗。比如孟德斯鳩（Montesquieu）認為：「按照抽籤的方式進行選舉，是民主政治的性質的表現。而採用選擇的方式進行選舉，則是貴族政治的性質的表現（2003: 38）。」關於

這一點，盧梭、孟德斯鳩、圭恰爾迪尼（Francesco Guicciardini）、⁵哈靈頓（James Harrington）⁶這些政治思想家都作如是觀。然而，令人驚奇的是，僅僅在《論法的精神》（1748）和《社會契約論》（1762）問世的一代人之後，有關抽籤民主性的討論驟然消失了。甚至在美國制憲期間和法國革命期間都沒有引起興趣和被忽略。自 18 世紀中葉以後，人們似乎放棄了對各種挑選政治人物方式的思考和權衡，注意力一股腦徹底轉向選舉一途（王紹光，2010：52）。

接下來我們來看看選舉所為何來，選舉選出的代表或代議士用以代表人民，行使國家最高主權，來實現民主政治概念的核心：人民主權。⁷如果以民主的詞源來看的話，demo 意味著人民，cracy 表示著統治，民治是民主最先被賦予的意義，這一點是鐵一般的事實。至少這個詞語的出現，在一開始是與民治離不開的，那麼代議民主在邏輯上會陷入自相矛盾——既然民主是民治、自治，又何來代議之說？在現代，由「民意代表」組成的「議會」儼然成為了西式民主制度的基石，以至於很多人不假思索的認為對民主而言，「代表」、「議會」是天經地義、是不容置疑的。誰批評它們，誰就反民主。這些人忘了問自己一個簡單的問題：今天被奉為神明的「議會」、「代表」到底源於何處？其實，「代表」和「議會」的概念大概有兩個來源，一個是教會，另一個是國王召集的議事會（王紹光，2010a：38）。其一，是在中世紀等級森嚴，勢力無遠弗屆的教會，為了召開跨地區的宗教大會，教會必須讓各地的教區派出「代表」出席。這些被教區選出的代表據說可以全權「代表」他們來自的那些地區的教民。也許，我們可以把這種機制稱為教會中的「代議制」（王紹光，2010a：38）。議會（parliament）一詞來自拉丁文，原意是指談話式辯論，沒有「代議」的含義。在中世紀的英國、瑞典、西班牙、法國、西西里等地，有時國王召集貴族開會，有時貴族要求國王開會，以便商量如何解決諸如稅收、戰爭、王位繼承等議題。通常，與會者來自不

⁵ 16 世紀義大利歷史學家和政治家。

⁶ 《大洋國》一書的作者。

⁷ 以 Austin Ranny 對於民主的操作型定義：人民主權、政治平等、大眾諮商、多數統治來看。

同等級，目的是讓他們「代表」社會中不同的等級；而且，不同等級的代表分頭聚會，並不坐在一起開聯席會議。後來，隨著時間的流逝，各等級被歸為兩大塊：貴族與平民（當然不是窮人，而是沒有貴族頭銜的有錢人）兩幫人在不同的建築物裡開會，於是有了諸如「上院」、「下院」之分。對國王而言，這種被叫做「議會」的機構實際上是他的諮詢機構。對其他參與者而言，「議會」是有產階級捍衛私有產權、與國王討價還價的機構。總之，「議會」已存在了上千年，在大部分的時間裡，其參與者不是經選舉產生的，它所作出的決議也無須經過大多數參與者的同意。由此可見，「代表」和「議會」原本都和民主毫無關係，只不過是中世紀歐洲教皇、君主和貴族爲了維護自己權力而作出的發明（王紹光，2010a：39）。

盧梭在《社會契約論》中駁斥代議制：「代表的觀念是近代的產物；它起源於封建政府，起源於那種使人類屈辱並使『人』這個名稱喪失尊嚴的、既罪惡而又荒謬的政府制度。在古代的共和國裡，而且甚至於在古代的君主國裡，人民是從不會有過代表的，他們並不知道有這樣一個名詞（Rousseau, 1987:104）。」⁸ 洛克曾經在《政府論次講》提到多數人（尤其是納稅人）的同意可以透過：「他們自己的同意，即由他們自己或他們所選出的代表所表示的大多數的同意（Locke, 1986:87）。」道爾（Robert A. Dahl）認爲這項看法足已顯示出代議制在當時的民主理念，仍未獲得重視（Dahl, 2006: 44）。⁹因此，筆者相信至此已很清楚地說明代議制其實不是民主人士的創見，而是從中世紀時期的君主與貴族制政體中逐漸發展出雛形。¹⁰那麼，代表制和民主何時掛勾呢？王紹光（2010a）指出 17 世紀以前，從沒有人聽說過說過什麼「代議政府」，在 17 世紀有人開始使用代議政府的概念，例如，洛克和孟德斯鳩都曾把具有君主立憲性質的政府叫做代議政府，並提出議會至上原則，希望由議會行使權力，而不希望由人民直接行使權

⁸ 盧梭晚年遲暮懷舊的論調，也就是鍾情於雅典式直接民主，實際上和早年熱情接納代議制的立場相互矛盾。可參照（Fralin, 1978, pp.75-76: 181）。

⁹ 洛克的評論觀點可以參考《政府論次講》，paras. 140, 151, 157, 192.

¹⁰ 參考 Mansfield, 1968.

力。在 18 世紀以前，從未有人把「代表」與「民主」連在一起（38-41）。這些觀點逐漸受到 18 世紀思想家們的青睞，倘若將人民統治的民主理念融入到非民主的代議制度中，應該可以展現出煥然一新的民主型態與方向（Dahl, 2006: 45）。順著 18 世紀思想家用代議民主取代直接民主的脈絡，一直到現代民主的民主定義，以及「為何要這麼做」，是本論文所要討論的重點之一，在此先擱置不談。第一個有趣的問題，我們處理了投票、代表與代議，發現所謂「民主」在古雅典和現代指的是完全不同的所指，他們縱使有相同之處，連結也十分薄弱。¹¹事實上，我們今天所知的民主（代議制民主理念），乃是通過普遍或接近普遍的投票選舉而推選出來的一個代議制政府的體系，實際上是美國的發明。試圖將其溯源到古希臘的同名體制或法國大革命都是不切實際的誤解（Armesto, 2005:260）。既然民主一詞在古今的民主之間其能指和所指的斷裂，大到幾乎是不同的兩個東西，那為何當代不論是自由主義民主國家或非自由主義民主國家，都去爭奪「民主」的詞語解釋權呢？這帶出第二點的討論。至此，鑒於民主詞彙古今解釋斷裂的詞語任意性，自由主義民主對於民主的壟斷權很明顯的出現漏洞，它越來越難藉由普世價值來壟斷不同文化的民主解釋權。因為現代西方國家也是因為時空脈絡的特殊性重新打造了民主，經由這種穠纖合度的量身訂做，民主甚至早已不是他本來的面貌。

第二點，現代社會集體讚頌民主，過去社會集體詛咒民主，但是在它被讚頌的時候，沒有人搞的清楚它的定義是什麼，過去它被詛咒的時候定義相對清晰，這一點非常有趣。正如德沃金所說(Ronald Dworkin)，「讚頌與詛咒它的人，對他們所讚頌和詛咒的東西到底是什麼常常眾說紛紜（2000:2）」。道爾指出：20 世紀最顯著的變遷之一，就是完全否認人民參與政府的合法性，已不復存在(Dahl, 1971: 5)。因此，縱使並無對政治學和歷史有深入的了解，假如此觀察屬實，那麼將有兩點推斷是很容易指出的，意即民主在現代是一股沛然而莫之能禦的時代

¹¹ 雅典民主後面章節會在敘述。

精神，¹²然而在過去卻不見得受到重視。先談談前一點，民主在當代的作用甚至已經超出一種時代精神，而近乎一種普世價值的「信仰」，好壞的價值判斷我們先不談，但是事實上的確達到這種程度。所謂「民主」的某個部分（其實就只是每個人都有投票的權利），不僅已經成為幾乎眾所周知的政治「常識」，甚至還被若干學者吹捧為具有「終結性的歷史選擇」，而「民主勝利」這一詞彙，也極其頻繁地成為許多國家政治過程中的關鍵性口號與標語（蔡東杰，2009：10）。這種常識體現在一般人大都自以為瞭解「民主政治」的意義，直到被人究問之後，方才驚知它是一個不容易說清楚、講明白的概念。青年學子大都好談一個「放諸四海而皆準」的民主理論，直到埋首書堆之後，才方知書中充滿著各色各樣「放諸四海而皆準」的民主理論。套用 18 世紀德國哲學家康德（Immanuel Kant）著名的問句：這如何成為可能呢（郭秋永，2001：1）？

當代對民主的信仰猶如常識，但是對於該信仰什麼，也就是民主的定義卻日益混淆而不清。這點托克維爾（Alexis de Tocqueville）《民主在美國》一書中已觀察到這此趨勢：旨在說明一個事實：數百年來，人類文明發展有意無意地走向平等，彷彿民主乃「事所必至，天意使然（Tocqueville, 2005:49）」（providential fact）。然而，「正是我們使用『民主』和『民主統治』這些詞語的方式，導致了極大的混亂。除非給出這些詞語明確的定義，並對此取得一致，否則人們就只能生活在無法擺脫的思想混亂之中，而使那些煽動家和暴君大獲其利（Tocqueville, 2005）」無論認為托氏究竟是一語成讖還是未卜先知，他的洞見對於我們的討論的推進確實有幫助。要說明這一點並不難，我們只要看看墨索里尼（Benito Amilcare Andrea Mussolini）：「世界上第一次沒有人提倡反民主的原理。雖然國與國間相互攻訐對方有違反民主的行動或態度，但是務實的政客與政

¹² Huntington 在討論民主化的原因時提出流行性妙方（prevailing nostrum）的解釋，不同國家導致民主化事件的直接起因可能完全不同。不過，這些不同的起因可能會喚起一種共同的反應，如果不同國家的菁英都相信這一反應的功效，即時代精神（zeitgeist）的流行病妙方（Huntington, 2007:38）。Larry Diamond 指出時代精神這個詞包含整個時代的文化及知識氣氛，從政治意涵上，它代表「各國都有共同的感覺，也都想要特定的政治體制」。「成功實施此政治制度」的強權國家所展現的活力，更加強此看法。正如「法西斯主義」是兩次大戰停歇這段時間的時代精神，「民主」則是 20 世紀最後 20 年的時代精神（2009:19）。

治理論家卻強調他們所捍衛的制度以及他們所主張的理論中具有民主的要素。這種接受民主為政治或社會組織的最高形態，意味著大家對現代社會和政治制度的最終目標，有基本的共識。」¹³戈培爾（Paul Joseph Goebbels）認為：「國家社會主義統治下的德國是現代民主國家最高尚的形式。」而共產主義認為：相對於古老的資產階級議會民主，人民民主是新穎的，較高形式的民主。¹⁴倫尼（Austin Ranny）根據前面的敘述，指出世界上每個人都「信仰」民主政治—法西斯主義者信仰它、共產主義者信仰它、保守主義這信仰它、自由主義者信仰它。只有極少數的絕對君主制的政權，才會對民主嗤之以鼻。但是，民主的意涵是什麼？不管人們偏好何種政治制度，他們會明顯地發覺其在心理上必然高舉民主的旗幟。事實上，很多人堅稱只有他們所偏好特定形式的制度，才是真正的「民主」(Ranny, 2006:120)。

綜上所述，我們可以發現，民主觀念的歷史雖是奇妙的；民主政治的歷史卻是令人困惑的。赫爾德（David Held）指出了兩個引人注目的歷史事實。第一，不論人們的觀點是左派、中派還是右派，當今幾乎人人都說他們是民主主義者。民主政治似乎賦予現代政治生活一種「合法性的氣息」（aura of legitimacy）：只要規則、法律、政策和決定是「民主的」，他們好像就是有道理的和適當的，不過情況未必總是如此。從古希臘到今天的絕大多數思想家，對於民主政治的理論和實踐一向是極其挑剔的。對民主政治一致的信奉乃是最近的現象。第二，在我們所有紀錄中，有關從古希臘到 18 世紀的歐洲和北美的民主政治，幾乎一片空白，廣泛堅持民主政治是組織政治生活的適當形式，還不到一百年的光陰（1995:1）。也就是需提醒各位一個絕對不能被忽視的歷史現實，也就是我們自以為所熟知的民主，這個詞彙直到 13 世紀文藝復興初期，才因為翻譯古希臘論述（特別是亞里斯多德的著作）而進到近代的拉丁語系中，甚至到了 17 世紀後才逐漸擺脫負面涵義。事實上，直到 18 世紀，民主不僅在政治用詞上仍是個飽

¹³ 參考 McKeon, Richard. ed. 1951. "Democracy in a World of Tension." 523-552.

¹⁴ 引自 Brzezinski, Zbigniew R. 1967. "The Soviet Bloc." p.31.

受輕蔑的字眼，甚至對美國革命領袖來說，它還是一個期望被避免的發展方向。可以這麼說，民主政治後來慢慢被落實，其實是直到最近不久（一百年以內）才開始發生的事情。非但「民主」這個名詞最初在希臘時期被直接與「最糟糕的政體」連結在一起，在 18 世紀，民主制度的流行往往與文明與傳統的摧毀被畫上等號，甚至在整個 19 世紀中，也根本找不到任何真正夠格的民主政府（包括自稱或被認為建立「第一個民主政體」的美國在內），直到 20 世紀初，才出現澳大利亞與紐西蘭等幾個「比較」符合民主原則的國家（請注意，還是不包括美國），原因是因為它們首先讓所有的成年男女都獲得投票的權利，從而也讓人民「理論上」能夠更有效地影響政府的決策過程。由此可見，民主「真正被實踐」的歷史夠年輕了（蔡東杰，2009：11）。

民主被「讚美」的最高峰應該是杭廷頓（Samuel P. Huntington）所謂第三波民主化浪潮¹⁵持續進行期間，到冷戰結束初期那個時間點，福山（Francis Fukuyama）寫作《歷史之終結與最後一人》來彰顯自由主義民主擊垮了其他的意識形態，檢視兩位作者的理論將對我們的討論有幫助。杭廷頓指出一個國家的政體並不是唯一重要的東西，甚至可能不是最重要的東西。井然有序與無政府之間的分野，比民主和獨裁之基的分野更重要。然而這種分野由於幾個方面的原因也仍然是至關重要的。首先，政治民主與個人自由密切相關。其次，民主國家常有違法現象，但很少訴諸政治暴力。再來，民主國家（除了少數幾個例外）沒有與別的民主國家打過仗。最後，世界上未來的民主前途對美國人尤其重要。美國是當前世界上最重要的民主國家，而且其作為一個民主國家的身份、與其對於自由和民主價值所承擔的義務是不可分離的。其他國家也許可以從根本上改變其政治制度，而無損於國家的存在，但是美國卻沒有這樣的選擇自由。因此，美國人

¹⁵ 第一波民主化長波（1828-1926）：起源於美國革命和法國革命。如果以 1. 百分之五十的成年男性有投票權 2. 一個負有責任的行政官員，或者必須維持在一個由選舉產生的議會中得到多數支持，或者由定期的普選來產生。若是採取這些標準，並且比較寬鬆的加以適用，那麼可以說，美國約 1828 年就開始了第一波民主化。第一次回潮（1922-1942）：始於 1922 年，墨索里尼向羅馬進軍。第二次民主化短波（1943-1962）：始於第二次世界大戰，盟軍佔領。第二次回潮（1958-1975）：到 50 年代晚期為止，政治發展和政權轉型都呈現出強烈的威權色彩。第三波民主化（1974-）：始於 1974 葡萄牙薩拉沙獨裁政權垮台。

在發展一種適合於民主生存的世界環境中，具有特殊的利益（2007：25-27）。無怪乎威爾遜（Woodrow Wilson）帶領美國進入 20 世紀，他發出挑戰，要使世界為民主國家帶來安全。札卡瑞亞（Fareed Zakaria）認為現在進入 21 世紀，我們的任務是，「使民主帶給世界更多安全」。¹⁶

而福山於 1989 年夏天為《國家利益》（The National Interest）雜誌所撰寫的論文〈歷史的終結〉（The End of History?）認為關於自由民主的正統性作為一個值得注意的共識已經在全球出現，因為自由民主已經克服世襲君主制、法西斯與共產主義這類敵對的意識形態。因此，他進一步指出自由民主可能形成「人類意識形態進步的終點」與「人類統治的最後形態」，也構成「歷史的終結」。換言之，以前的統治形態有最後不得不崩潰的重大缺陷和非理性，自由民主也許沒有這種基本的內在矛盾。他以普遍史的觀點，認為真正重大問題都已經解決，形成歷史基礎的原理與制度，遂不再進步與發展。當然福山也注意到，許多人指出「歷史終結」的可能性，包含了「有沒有其他取代自由民主的有效選擇」這個問題在內。可是，更深刻的問題不僅關係到自由民主本身的善惡，也關係到它是否比目前其它敵對者更成功的問題（Fukuyama, 1993）。¹⁷整理福山的說法，我們可以發現他的本意是煽動的（provocative）、西方本位的，這兩點是福山在訪談中，他也直言不諱地承認，在他寫作的年代，中國大陸即使有天安門事件，但其認為與人們對自由民主的嚮往比較起來，只是暫時的變調。稍稍長遠來看，中國必將融入世界自由民主的潮流裡（Fukuyama, 1993：443）。在訪談中被問到會不會有別的意識形態再起，他認為：「對於現在全無任何跡象的事物，我們不能夠作有意義的討論。目前對『自由民主』，我還真看不出任何系統化的挑戰。

¹⁶ Zakaria 認為民主不總是自由，反之亦然。

¹⁷最後一人，則是由霍布斯、洛克假定的情境，自然狀態裡的「第一個人」演變而來，尼采的概念的「最後一人」本質上即是贏得勝利的奴隸。尼采完全同意黑格爾的觀點：基督教是奴隸的意識形態，民主主義則代表了基督教的世俗化形態（Fukuyama, 1993：390）。「最後的人」中最敏銳的人說：「以前，全世界都瘋狂。」，而既然歷史的終結是指戰爭與血腥革命的終結，那麼人類的理性已經找到最完美的治理方式，剩下就只有將這一股潮流和普世價值推廣到全世界，讓所有人都受益。

極權主義潰敗之後，社會主義正在大幅退潮中，唯一提出神權國家主張的是回教，然而，回教有其限制，也不可能普及全世界（Fukuyama, 1993：450）。¹⁸

由此可見，當民主被「讚美」的時候，作為一種時代精神和合法性的氣息，各方勢力都亟欲爭取「民主的招牌」，也就是民主的能指。儘管各方所意味民主的所指未必相同，但是壟斷民主能指本身就具有足夠的政治利益、號召力以及政治意義。自由主義民主要做的，無非是壟斷民主的意識形態解釋權，中國所要做的，也是要在意識形態解釋權上有個施力點，因此「中國式民主」也有其被提出的背景，當然，我這是相對於「自由主義民主」與「古希臘民主」的含義上來論述。然而，當民主被「詛咒」的時候，他的所指卻較穩定的指最高權力應該由人民的多數來行使、民治。民主在過去兩千多年中一直被認為是個「壞東西」，只是到最近一個世紀，它才開始被當成是「好東西」（王紹光，2010a：1）。要證明這一點並不需要花很多力氣，阿奎那（St. Thomas Aquinas）認為：「民主是所有暴政中最惡劣的（Sartori, 1998）。」¹⁹民主於 18 世紀和 19 世紀初在美國發展起來的時候，幾乎遭到全歐洲的反對。甚至民眾主權的倡導者，也對推薦一個柏拉圖和亞里斯多德所譴責的體制感到猶豫。盧梭討厭民主，他認為代表一旦選舉出來「人民就該受奴役了」。柏克是 18 世紀末英國政治道德的傳聲筒，把民主稱為「世界上最無恥」的體制。甚至曾經倡導過民主的康德，也在 1795 年背棄民主，稱民主是「大多數人的專制」。19 世紀歐洲的政治史是「腐朽的大廈」

¹⁸我們來檢視福山的概念其實並非特別，也並非發前人所謂發，甘陽在《新時代的「通三通」——三個傳統的融會與中華文明的復興》點出：「總之，從伏爾泰開始，突然有一個全新的世界出來了，這麼大一個中國怎麼擺，聖經上並沒有講過，聖經並不知道，因為上帝都不知道，這個事情比較麻煩。黑格爾來一個從最低到最高，把它化解了，最早是最低級的，因此中國是最低級的最差的，最晚是最高級最好的，因此歐洲特別是德國是最好的。因此人類歷史從中國開始，到黑格爾的德國結束。90 年代以來西方的所謂「歷史終結論」，本來是從黑格爾那裡來的，不過把德國換成美國而已（Leonard, 2008:15）。」

¹⁹ 觀於生平與學說可以參考祿扶東《西洋政治思想史》。中世紀經院哲學的哲學家和神學家，死後也被封為天使博士（天使聖師）或全能博士。他是自然神學最早的提倡者之一，也是湯瑪斯哲學學派的創始者，成為天主教長期以來研究哲學的重要根據。他所撰寫的最知名著作是《神學大全》（Summa Theologica）。天主教教會認為他是歷史上最偉大的神學家，將其評為 33 位教會聖師之一。

和遲到的民主，統治菁英念念不忘絞刑架的恐怖和民眾的威脅（Armesto, 2005:260）。至此論述了民主的讚頌與詛咒，接下來帶出另一個更有趣的問題，「民主」的定義之戰。

第三點，民主的定義問題。在以上兩點討論中，我們首先確認民主的所指，在古希臘和今日是完全不同的，儘管他們都用「民主」這一能指；其次，民主詞彙自古希臘問世以來，已歷經 2500 年歷史，其中長達 2000 餘年，一直被認為是個壞東西而備受詛咒，這個時候，它的定義通常是最高權力歸於人民大多數以自治之意。然而，近一百年當民主獲得所謂「事所必至，天意使然」的最終意識形態勝利之時，民主的定義卻不再清楚。稍微計算一下民主的定義就有兩百多個之多（Salvadori, 1957: 20）。這些汗牛充棟、浩瀚無邊的民主定義，就可以讓學者皓首窮經，陷入民主定義的迷魂陣之中。如果不從民主定義的混亂毛線球中理出一個線頭，非常有可能治絲益棼。因此，現在我們的首要工作就是要了解，為什麼相距不可以以道里計的民主「所指」都要用同樣的民主「能指」來表現？也就是為何五花八門的民主「定義」，為何都一窩蜂的宣稱自己才是唯一可以代表壟斷民主的「真理」？梳理這些歷史事實，對我們去理解比如俞可平所謂〈民主是個好東西〉一文以及熊彼得在《資本主義、社會主義與民主》中所指是否相同很重要。儘管他們用的是同一個詞彙，如果想表達的不是同一個民主所指，又是為何？如果表達的是差距很多的政治理想、政治體制，為何要去用一個古希臘的詞彙「民主」來當能指，因為無論是「自由主義式民主」、「中國式民主」似乎都無意復興古希臘民主的所指。對於民主定義的前導討論，將會有助於我們論證的進行。

鄧恩（John Dunn）對於民主字詞、觀念以及實踐的歷史有著清晰的洞見。這個字詞的原始意義，承載了背後漫長和不光彩的歷史，但是直到最近卻主導了世界政治上的想像力。事實上，2500 年前，它原本只是希臘在面臨困境時，臨時拼湊出的解決之道罷了；當時雖然光輝閃爍、繁榮興旺一時，但在接下來的

2000 年中，幾乎在各地銷聲匿跡。古希臘名詞 *demokratia*，原意並非是作為合法性的基礎，或是種具有良好意圖或高貴使命的政體，而只是某種特殊形式的政府。這個形式在過去 2000 年來，在字詞的歷史中，卻被使用者全面任意評定，結果使它在理論上不再具有合法性，而在實踐上也導致災難。故事的重點是這個高度政治化字詞的政治歷史，但是這字詞自身卻無法回答我們的問題。西元前 6 世紀後期，這套制度是用來設計運用在社群中，雅典的克里斯提尼（Kleisthene）因某些原因首先將此名詞實體化，用以精確的稱呼它的政體。超過 2000 多年的時間，這個字詞持續被視為一種政治系統的名詞。直到 18 世紀晚期，在接近法國大革命的階段，或說是因為法國大革命的原因，「民主」終於轉型成為代表者的名詞，或用來表達對其忠誠擁戴。至此，「民主主義者」轉化為黨派稱號和一種政治榮譽的象徵，而且首度提供能轉變人類集體生活、和具有想像力的可靠想法，不管是在何處何地，都能達到這樣的需要。一直要到 1789 年後，人們才開始提及他們所屬的是「民主化」的社會（2008:1-4）。正是羅伯斯比爾（Maximilien François Marie Isidore de Robespierre）使民主再度復活，並集中在政治忠誠的焦點上：這再也不是難以理解、喧鬧又不合理的政府形式，而是開始發光發熱，並從長期來看，是種無法抗拒的吸引焦點和權力來源（Dunn, 2008: 95）。

民主的死而復生、成為真正現代政治的選擇，與它首先以美國獨立戰爭的名義重現，並導致新建立的美利堅共和國政府和法國大革命脫不了關係。而在接下來一個半世紀，民主緩慢持續的重複出現。直到 1945 後，它終於得到全面性的勝利。從民主的發跡淵源，可以看到其強大的持續性，也看到原始希臘和現代民主現狀的巨大差異。現今，「民主」一詞既是種政府類型和政治價值，混合了實然和應然，還首度在多元語言和種族的歷史中，為政治權威合法性提供一種世界通用的字彙，當然，它在實踐上並非毫無對手，而且至今仍被許多地方所拒絕，但卻不再有人對其全球合法性提出異議主張。放眼古今，「民主」一詞不斷在時空中攻城掠地前進，通常環繞著兩個主題：有目的地掙扎，以期改善實際的生活

條件，並逃離獨斷殘酷的高壓統治；同時也充滿決心，希望得到他人的重視，並獲取某種程度的敬重。我們所意謂的民主，並非是我們出面自治。當我們提及或想到自己生活在民主之中，其內涵是大不相同的。我們的國家、政府、組織、生活從中獲得合法性，我們也有合理的機會迫使他們持續做出實踐。今日，他們藉著定期選舉來取得合理性，而每個成年公民也可無需恐懼地自由投票，每張選票的價值至少也是相等的，各式政治言論可自由競爭以獲取我們的選票。現在的代議民主，幾乎已改變整個民主的面貌。如此一來，也使民主從原本歷史的輸家，成為最大贏家（Dunn, 2008: 1-7）。

民主在與許多其他字彙、想法競爭後，已獲得當今的聲望，即便帶有幾分不情願的意味。今天，民主所代表的是種單純的起源和政治力量的象徵，而其所累積的勝利，在和其本身或其他更崇高的抱負相較之下，不管有多讓人失望或空洞，還是持續地展示出其政治力量。民主在歷史長河中漫長的變形，以及在當代政治世界的意義與勝利，是很難結合並予以合理化的兩個觀念。若任意忽視其中一個觀念，或許會更容易理解民主的意義。但若真如此做，那你所了解的民主真相，不是對斬頭去尾現實的冷嘲，就是染上天真愚蠢的假象（在政治中，當個傻子並不難，很多時候，我們都心甘情願當政治傻子）。西元前 4、5 世紀的雅典公民採行自治，對今人來說多少有點不解。他們所意謂的民主（這是他們發明的字詞），是種極端複雜的制度，並得以實行自治。沒有一個現代國家能如他們這般自治；我們看到英美國家為了發動戰爭所做的準備，或是施行公共預算時，人們想自治卻難行的實例，早就失去所有對現實政治的感覺了。當任何現代國家自稱是民主國家時，多半需要做出粉飾，而這種粉飾工作極其重要，卻也不能視為是刻意自欺的行為。今天的公民有理由堅持自己所在的是民主國家，並選擇其他同道作為友邦，也甘願交託力量與資源。我們都明白，以長遠來看，這會產生實際的優勢，即使大多數的這類國家，只具有客觀字彙的裝飾罷了（Dunn, 2008: 5-6）。從鄧恩對歷史的觀察可以發現，現代國家聲稱「民主」很大程度上是「粉

飾」。也難怪他呼籲如果我們真能做出選擇，我們在使用這個古老的字詞時，並不只是盜取或將其神秘化，而是專注歷史所賦予我們的挑戰，並機警的正視它（2008: 8）。

民主定義在古今時空間的混亂，極有可能導致心理學上的「認知不協調」(The Theory of Cognitive Dissonance)。²⁰該理論通常表明，當人們的行為與信仰難以統一時，為了使認知和信仰能與有偏差的行為相互和諧，人們往往會修正現有的認識與信仰（Hirschman, 1981: 94; 2001:100）。筆者認為意識形態理論有助於解釋人們對現實認知的不同，是如何影響其對「客觀」狀態變化的反應（North, 1995: 11），尤其適用於解釋從古到今民主定義和政治現實的混亂所造成的認知不協調，這也是本論文的核心概念。諾斯（Douglass C. North）言簡意賅的指出意識形態理論三個最重要的層面：首先，意識形態是種經濟化的方法，人們透過它而與他們的環境妥協，並且建立一種「世界觀」，以簡化決策過程。其次，意識形態不可避免地與個人在認知世界的公正性上所持的道德、倫理判斷相互交織在一起。這種情形明顯意味著可能還有他種的觀念，即相互對立的理性化過程或意識形態。對所得分配是否「適當」的價值判斷，也是意識形態的重要部分。最後，當人們的經驗與意識形態不相符時，他們就會改變其意識形態觀點。實際上，他們試圖去發展一套更「配合」其經驗的新的理性化觀念。然而，在此有必要強調一下與孔恩（Thomas Kuhn）相同的發現之處。在《科學革命的結構》（*Structure of Scientific Revolutions*）（1962）一書中，²¹孔恩強調，在「正規科學」與科學證據之間通常存在著特例，必須累積了相當的特例才迫使科學家們進入一個新的典範（paradigm）。意識形態的情形與此很相似：人們在改變其意識形態之前，其經驗與意識形態之間的不一致，必須有相當時間的累積。這個涵義對新古典理

²⁰ 參考 Festinger, L. 1957. 社會心理學家利昂·費斯廷格在 1956 年首次於其著作《當預言失靈》中提出了此一理論，其觀察幽浮末日教派的成員們對這種反直覺信仰的堅持，以及其領導人的預言失敗後，改信人數的增加。因為地球滅亡的預言失敗，「預期落空」增加了認知間的失調，結果使得大多數沒有心理準備的成員們，為了減緩此一心理失調而改去接受新的預言；亦即，外星人已經因為他們而饒恕了這個星球。

²¹ 參考 Kuhn, T. S. 1962.

論是很重要的。相對價格的一次單獨變化，本身可能不會改變個人的看法及決策，但長久的變化有悖於個人的理性，或改變個人的福祉，則將迫使他改變意識形態（1981: 49；2001: 55）。統整諾斯的看法，它是一種簡化決策過程的必要手段，而且無可避免地必然帶有價值判斷，並且存在典範轉移的現象。是故，筆者認為用意識形態理論做為切入分析的框架，可以有效的解決民主定義的認知不協調，畢竟，我們的觀念是我們的眼鏡。²²

討論至此，相信資訊足以讓我們試著回答為什麼民主的定義如此紛雜，但是卻都自稱自己是「民主」，並且通常自稱自己是唯一的真民主。易言之，為何民主的所指五花八門，但是卻都爭奪民主的能指當做門面，並且自認為是唯一能對外代表民主能指的代言人，彷彿民主就只有真理和異端的區別一般？即使現今使用民主一詞，「粉飾」的意味極大，但是不妨礙使用這個詞語所能帶來的政治和宣傳效益。更進一步說，正是因為民主詞彙是葛利（W. B. Gallie）所謂的「本質上可爭議的概念」（essentially contested concepts）。²³像民主這樣的名詞常被各方同時使用，但往往自行界定，所以同一意識形態或不同意識形態間的辯論，因而變得複雜且令人混淆，正因為它們是一些基本上不可能獲得共識的社會政治哲學概念（Heywood, 2009: 14）。然而，鑒於民主在當今有相當於時代精神的功效，可以提供一種不證自明的合法性氣息，故對於民主詞彙的濫用、盜用、修正、粉飾、擴充解釋幾乎可以預料，並且難以阻擋。我們可以從中得到一些線索和靈感，或許我們的問題意識：「究竟不同『民主詞彙的使用者』所使用的『民主』（同一詞彙），是在論述同一層面的意義與價值嗎？為什麼？」將可以獲得解決。會不會是因為不同時空生活的脈絡底下，民主一詞在信仰和實際政治生活的認知不協調已經太過巨大，需要一個更為體系化、簡單易懂的意識形態體系，來簡化人們的決策思考、鞏固人們的價值判斷，所以才造成典範的轉移，最為重要的是能弭平政治現實和信仰的認知不協調，以一個修正的意識形態理論，讓人們適度修

²² 語出 Hannah Arendt.

²³ 參考 Gallie, W. B. 1956.

正信仰，以適應政治現實。換言之，編纂一套完整的意識形態遊戲規則，和價值信仰系統意圖造成主流，讓人們在適應現實和信仰的對話中，減低巨大而不能解的認知不協調。

有關「民主」的共識並不是真理，但是假民主之名²⁴的一套組織框架理論能降低交易成本，幫人們做出決定，這在自由主義民主理論風行的現代，也就是指相信人是自由、平等、獨立自主等特性。這些都是意識形態的功效，但不僅僅適用於民主，比如「君權神授說」的權威一旦確立，背後帶有簡化思考、加速決策和解決君主專制時代繼承危機的功用，當然，也是種有力的意識形態。君權神授說當然帶有解決現實和信仰的「巨大認知不協調斷裂」的效果。在歐洲爲了打破貴族林立的現實，轉而尋求君主集權，以保障現代化的進行和民族國家以及資產階級擴張資本的渴望，有需要一整套意識形態作爲典範轉移的信仰；在中國君權神授信仰的提出，一方面作爲鞏固皇權的意識形態，以確保既成的政治現實；另一方面卻藉由這個信仰，以讖緯之說來箝制皇權，確保皇權的現實受到信仰的控制，以防最終的天命轉移所造成的革命，也就是革除當權者的天命。我們再來看個更明顯的例子，美國〈獨立宣言〉所代表的意識形態：

貝克（Carl L. Becker）對美國〈獨立宣言〉的政治思想史研究，真知灼見地指出常常被一般人視爲常識，而加以忽略的東西，即隱藏在文件背後的意識形態。事實上，〈獨立宣言〉的重要性在於宣示（或解釋）美國各州於 1776 年訴諸革命手段的必要與正當性，多過宣示它們從此脫離英國獨立的事實。〈獨立宣言〉旨在運用 18 世紀盛行於歐美的「自然權利說」，達成其向世界與北美各州說明革命有理的政治目的。反叛既定的權威總是一件嚴重的事情。在那個時代，君主們都聲稱他們是根據神授的權力來進行統治的，按照這種觀點，反叛的「權利」是不可能存在的。〈宣言〉的製造者們很清楚，無論把英王罪行的清單列的

²⁴ 十八世紀羅蘭夫人（Jeanne Marie Roland）臨上斷頭台前疾呼：自由！自由！多少罪惡假汝之名。民主亦如是，民主和自由都是本質上可爭議的概念，具有激起民眾激情和帶有一種天然的合法性氣息（必須聲明，在我們這個時代），但是卻並不保證結果永遠是正確而無誤的。

有多長、把英王的行爲說的有多暴虐，都還得再設法向全世界證明：他們從大不列顛分離出來，並不是在反抗一個正當的權威。因此，除了一長串向公正的世界所提呈的「事實」，這些事實本身被提出不是作為對反叛行爲的辯護，而是為了證明國王的深謀遠慮，目的就是要在殖民地建立其「專制暴政」。最要緊的是，認定國王的每個行動都是出於故意而又動機不良。使得這一指控發揮效果的，不是國王個別的惡行，而是他那昭然若揭的邪惡居心。如此公正的世界又怎麼能說這是不正當的呢？除了向世界陳述殖民地「被迫」脫離大不列顛的理由，是因為英王有意要在殖民地建立「一種絕對的專制」。最關鍵的，還是要找到一個根本性的前提來反對「一般的國王」，他們需要一種有關政府的理論來給反叛提供依據。因而傑佛遜在列舉英王的種種具體暴行之前，先著手闡述一套具有普遍性的政治哲學，殖民地的情形是能夠以這套哲學為堅實依據的（2002a: 1-7）。〈宣言〉第二段的第一節就闡述了這一論證一個民族有權建立，和推翻他自己政府的哲學。

*我們認為這些真理是自明的：人人生而平等，他們從他們的造物主那裡被賦予了某些不可轉讓的權利，其中包括生命、自由和追求幸福的權利。為了保障這些權利，才在人們之間成立了政府。政府的正當權利來自於被統治者的同意。無論何時當某一形式的政府變得是危害這一目的時，人民就有權改變或者廢除它，並建立新的政府。新的政府應當建立在這樣的原則基礎上，並以這樣的方式來組織它的權力機關，使得在人民看來那是最能夠促進他們的安全和幸福的（Becker, 2002a: 4）。*²⁵

〈宣言〉概括地闡述了一種民主的政治哲學。²⁶表面看來，〈宣言〉主要關心的是革命的理由，與他們所受的具體傷害，但是究其實而論，〈宣言〉所主要

²⁵ 原文可參考 The Charters of Freedom. 2012. “The Declaration of Independence.”

²⁶ 宣言避而不談的那些東西和他所談到的東西都是同樣重要的。在它的定本裡沒有出現過「國會」一詞，考慮到幾十年所發生的爭議，不是源於宣言中大談特談的英王的行爲，而是源於英國議會的行爲，這一遺漏可謂意味深長。顯然，宣言的草擬者們打定主意不提議會這個詞。我們似

關心的，甚至可以說是唯一關心的，乃是一種政府理論。一般而言，是一種一般性的政府理論，具體而言，是有關大英帝國的理論（Becker, 2002a: 9）。它並不是像大陸會議 7 月 2 日所通過的，與大英帝國脫離關係的正式文件，而是「美利堅合眾國代表之宣言」，其意旨在於說服「公正的世界」相信這一脫離，係出必須而又實屬正當。簡言之，這是一項支援行動的論述。在分析這一論述時，貝克發現在政治思想史上，它的結論並沒有它的前提重要。它的前提是：（1）所有人都有不可剝奪的自然權利；（2）大英帝國是各獨立國家自願結成的聯邦。貝克研究 18 世紀指出，自然權利的學說被人們公認為一切哲學的基礎，以至於傑佛遜只要說他是在說「常識」而已，就能為他所表達的理論進行辯護。事實上，〈宣言〉的哲學並不新穎，只不過把一種好的、舊有的英國理論加以重新的闡發，以適應當時之需罷了。傑佛遜與洛克一樣，用契約理論為革命辯護，兩者都是理論與革命相伴而來。傑佛遜就和洛克一樣，對於君主和教士有著強烈的反感，使得他們打從心裡想要為政治權威尋找新的根據。就像洛克作為 1688 光榮革命的代言人，提供了一套修正過的契約論，給予輝格黨人要推翻現有政府時，這種言之有理的政治理論，讓革命能夠被看成是件體面而正當的事情，用來反駁司圖亞特王朝的擁戴者認為，君主有著不可侵犯的權利，那是由神授的君主制度而來的（Becker, 2002a: 16-42）。基於當時的政治局勢，迫切需要一套意識形態理論，來弭平現實和信仰的認知不協調，洛克的理論很幸運的生逢其時，受到重用。

貝克對於洛克的信仰以及殖民地的政治現實的分析精彩絕倫，了解以下論證對於本文的問題意識，有著莫大的助益。因為，如果說洛克的哲學對於傑佛遜和他的同胞們來說，只不過是「常識」的話，那也不是因為洛克的論證明晰而有說服力，既不會被誤解，也不會被駁倒。洛克的論證並不是特別有說服力，除非你

乎聽到他們在說：「我們英國同胞們理所當然擁有他們的立法機關，就像我們有我們的立法機關一樣。但是我們與他們的立法機關全然無關，上帝也不許我們與之有關。我們壓根兒就不知道那玩意兒就什麼名字！至少，我們得裝作是這樣。」（Becker, 2002a:10）另外，會議中有很多奴隸主（傑佛遜本人就是一個），儘管他們中不會有任何人反對抽象的自然權利論，但他們中得很多人自然會（人性就是如此）對違背這一理論而又如此令人嫌惡的具體例證太過敏感。公正的世界痛詆喬治三世破壞人類的自然權利的同時，卻又小心翼翼地避免提及他們自身就是奴隸主這一事實，也並非毫無意義（Becker, 2002a）。

把他的假設當作是已被證明的；洛克的論證也並不明晰，除非你按照自己所需把它再重述一遍。相反，他的論證沉悶而累贅，被許多相互矛盾的限制弄得意思晦暗不明。他的論證從一個被當作前提的假設出發，步履蹣跚地走到一個隱含在前提中的結論。被殖民地人士純然看作常識的乃是洛克的結論，那是無須論證的。洛克不必去說服殖民地人士，因為他們早就被說服了；之所以如此，那是由於他們早就生活在，與洛克提供了理論基礎的那種政府大致相仿的政府之下。事實上，殖民地人士從未生活於「一個人可以隨意地處置他的臣民」的政府之下。他們習慣於生活在一種政府之下，這個政府年復一年地在統治者與被統治者之間達成默認的契約，並且實際上在很大的程度上依賴於「被統治者的同意」。一種哲學，縱然論證的很笨拙，卻向他們保證他們自己十分滿意的政府，正是上帝給人類籌劃的依照自然所應有的政府，殖民地人士又如何能不接受它呢（Becker, 2002a: 38）？

這種普遍性的哲學，把常識性的結論提高到了宇宙間法則的高度，殖民地人士在 18 世紀毫無困難地、幾乎是不自覺地就接受了它。他們的祖先在許多情形下正是為了按照上帝的法則生活而離開了歐洲，對於感念著祖先的人民來說，人類在行為和制度上應該遵守上帝的意志乃是老生常談，很少會有人對此發生疑問（Becker, 2002a: 39）。貝克看出發明出現代「民主」概念的美國，其概念的來源可以追溯於洛克的理論，但也並非是洛克的理論論證無懈可擊，僅僅是洛克理論的結論適合美國建國之初的需要，—「一個合法性反叛英國統治權威的理論」。而且，美國人的生活方式和洛克的理論很相似，這也正是「他們不需要被說服，因為他們早就被說服了」；美國的民主是先有立場，才找理論來證明這個立場，現代民主理論的發源良有以也。潘維批評冷戰後的民主迷信有兩個表徵：一是把專制或法治的所有成就歸於民主，二是把民主社會裡的所有弊端說成民主程度不夠（2003：8）。因此潘維極力抨擊所謂的民主十字軍和民主宗教。事實上，現代民主的起源與宗教本來就是一體兩面，就像托克維爾所說的：清教乃是一種差

不多與宗教教義一樣的政治學說，那些移民才在不毛海岸登陸，第一件關心的事便是立刻簽署下列法案，組成一個社會：

「茲奉上帝的名宣誓。阿們。我等，凡在下面簽名之人，至尊至上之我王詹姆士的忠貞臣民，為榮耀上帝，傳播基督的信仰，廣播我王與我國的榮譽，特遠渡重洋，前來維吉尼亞北部首度殖民。現謹在上帝之前，當彼此之面，莊嚴聚集，定此契約，將我等聯合一致，結成公民國家，以求我等獲得更好之秩序與生存，推進上述各項宗旨：並藉此經常制定、設立和設計凡認為最足以適和和便利殖民地普遍福利要求之公正而平等的法律、命令、法案、憲章和職守；我等決意對之作一切應有之遵守和服從 (Tocqueville, 2005: 80-81) 」

由此可見，平等的締結契約、制定法律，而後遵守法律是從美國殖民人士的祖先輩就恪守的習慣，是一種帶有民主和宗教氣息的習慣，到了獨立宣言發表的時候，殖民地人民毫不猶豫地準備接受洛克的論證，這奠基於他們早就被說服了。洛克和傑佛遜不過用一套意識形態理論，來減低現實的認知不協調，使革命和新政權獲得足夠的合法性。了解以上這些歷史，對於本文的問題意識推進，有著關鍵性的作用。以意識形態當作我們的眼鏡，以美國獨立宣言作為簡化決策過程的世界觀，將世界簡化為被欺壓反抗有理的人民和邪惡居心不良的英王，卻隻字不提對殖民地的大多數行為都是英國議會所批准。²⁷在價值觀念方面為了將意識形態的典範轉移，有必要提出一種政府理論，它是和君權神授說的合法性針鋒相對的，證明人民的反叛乃合理且體面的。

因此，藉由本論文的核心概念「意識形態理論」作為分析架構，對於本文的問題意識：「究竟不同「民主詞彙的使用者」所使用的「民主」（同一詞彙）在論述的是同一層面的意義與價值嗎？為什麼？」有很大的幫助。回到本文的問題

²⁷ 有關沒代表就不徵稅，相關爭議參考 (Becker, 2002a: 9)

意識，用一個有趣的譬喻更能增進我們對問題的理解，比如「土豆」這個能指，對於不同文化背景生活下的人所指卻不同，第一反應很有趣，臺灣一般來說會理解土豆就是花生，但是在中國大陸部分地區土豆卻是馬鈴薯，兩個差別很大的東西，有可能發生溝通上的誤會。於民主這個本質上可爭議，但又有天然合法性氣息的概念，在不同時空也有可能發生誤解，或故意誤解的情形，這是正常現象。

由於研究上本論文有其限制，比如案例上的選擇、民主定義與價值說法的取用等，必定含有主觀成分。當然筆者也帶有自己的觀念，事實上每個人或多或少都是如此，想要完全客觀的去解釋某個本質上可爭議的概念是不可能的，這是筆者的限制之一。限制之二，筆者無法在有限的篇幅描述出 2500 年民主所有的歷史，鉅細靡遺的列出所有政治思想家和理論家的全部觀點，細部檢視，層層梳理，曠時費力，也和本文關心的問題意識不相關。事實上，本論文要做的無非就是透過意識形態的分析工具，去解釋民主定義的改變，在它那個時代是否具有緩解和減低認知不協調的功能，只是筆者用的例子是「中國式民主」和「自由主義民主」而以。

在本章我們說明了本論文的問題意識，以及會使用到的分析工具，也析論了三點民主有趣之處，分別是古希臘民主和現今民主是完全不同的東西。民主在漫長的人類歷史中一直是被詛咒的概念，但是近一世紀卻演變為合法性氣息裡所當然的擁有者。最後則是對民主定義的闡釋。

第二章 中國式民主的三大概念

觀念一直是現實的一部分，但今天它已獲得了比現實更大的力量。—諾瓦克

(Novak. M.)

爲了更有力推進我們的論證，本章要處理的問題如下：首先，承接緒論還沒有解決的問題，我們要討論「本質上可爭議」和「合法性」，因爲民主就是這麼一個概念；其次，「中國式」民主是很有趣的一個語詞，我們要討論前面的修飾語，也就是形容詞中國式，並討論爲何是這個時間點？中國作爲一個世界強權，有自覺的提出此概念。當然，這個討論也會帶我們回溯，在歷史的長河之中，中國有「民主」的詞彙嗎？

第一個問題，我們先來看看葛利所謂「本質上可爭議說」究竟包括怎樣的論點，民主的概念符合本質上可爭議的概念嗎？郭秋永（2001）歸納出此說的三大論點：（1）對於所在爭議的一個重要概念，諸位使用者皆能同意它具有有一個「共同核心」。（2）諸位使用者確認該概念的適當用法，乃是「可爭議的」(contestable)，而且通常已被爭議 (contested)。（3）該概念的用法爭議，在性質上乃是無止境的。關於第一個論點，郭秋永認爲，爲了避免爭論變成沒有根據的捕風捉影、漫天胡說，至少要爲繞著共同核心各自立論，因此，他認爲民主概念的核心就是「政治參與」，也就是公民參與政治；第二個論點，這種概念通常具有各種各樣的「詮釋」，會說「可爭議的」乃是指涉概念本身。若說「已有爭議」乃是陳述一件事實上的狀態；第三個論點，由於概念本身固有的性質，因此使得其適當用法或詮釋的爭議，無法完全憑藉「理性」來加以解決，從而陷入無可逃避或永無休止的困境。不能完全訴諸理性以解決爭議的緣故，乃因各個自認爲適當的用法或詮釋，分別奠基在不同的「價值假定」、「哲學立場」、「道德觀」或「政治觀」之上。追根究柢，我們不容易講清楚「民主政治」意義的理由，固然是多方

面的，卻也源於它本身正是一個「本質上可爭議的概念」，此為箇中關鍵所在（9-10）。倫尼認為在我們探究民主政治的原則之前，我們必須承認無論是科學或邏輯，都不能證明任何特定的民主概念是唯一正確的答案；換言之，如果某人不想被認為是非理性的或不道德的，他就得承認這項事實。民主政治適當的意義，和其他任何字眼一樣，端視於它一般所被瞭解和接受的程度（2006: 121）。無怪乎貝克不為「民主」的普世性所震驚。反而，認為民主似乎是「一種概念上的『萬用袋』（Gladston bag），它只要稍作控制，就幾乎可以容納我們所想要任何社會事實的集合體。」²⁸他形容的很貼切—如果接受民主概念本身是「本質上可爭議」、「概念上的萬用袋」和「意識形態」的前提，那麼為何民主詞語的使用者，多半自詡自己認知的才是真正的所指，而別人口中的民主是假的贗品？先看一些有趣的故事，對我們要進行的討論會有幫助。

道爾（2004）認為現在人們使用「民主」和「民主的」這些詞的時候漫不經心，不加以區別，這讓他忍不住想起《愛麗斯夢遊仙境》裡矮胖子的話：「當我用一個詞的時候，」矮胖子用一種相當輕視的口氣說，「我說是什麼意思它就是什麼意思—不多也不少。」「問題是」愛麗斯說，「你能使你造出的詞兒表明許多不同的事情嗎？」「問題是」矮胖子說，「誰來作主—就這麼回事。」如果接受以上看法，那麼每個人都可以隨便地把任何政府稱做民主政府，甚制專制政府也可以這麼稱呼。獨裁的領袖時常聲稱他們的政權實際是一種特殊類型的「民主」，而且比其它政體都要優越。又比如，列寧聲稱過：「無產階級民主，比任何資產階級民主都要民主一百萬倍；蘇維埃政府，比起最民主的資產階級共和國來，還要民主一百萬倍。」²⁹這話是出自一個為統治蘇聯 60 年之久的極權主義政權打下基礎的主要建築師之口。二戰期間及二戰結束以後，受到蘇聯控制的東中歐國家，在它們建立起來高度專制的「人民民主」制度底下，領袖們和宣傳家

²⁸ 參考 Becker, Carl L. 1941. "Modern Democracy." P.4.

²⁹ 參考 Christophersen, Jens A. 1966. 260.轉引列寧：《無產階級革命和叛徒考茨基》（1918 年 11 月）

們在繼續編造著這樣的神話。爲什麼獨裁者宣稱他們確實擁護民主的時候，我們就應該唯唯諾諾，照單全收？一隻眼鏡蛇不會因爲它的主人說它是鴿子它就成了鴿子。無論一個國家的領袖們和宣傳家說得多麼動聽，只有當它具備了民主所必須的全部政治制度，這個國家才有資格被稱爲民主國家（115-116）。

但是，道爾怎麼幫民主在希臘和現代不同而辯解呢？對於最早把「民主」一詞用來形容自己城邦政府的希臘人，又該怎麼辦？如果我們由此得出結論，說希臘人也像列寧、墨索里尼還有 20 世紀其它一些反對民主的人一樣，是在濫用術語，這是不是把我們今天的觀點發揮到了無視歷史情境的荒謬地步？畢竟，民主這個詞，最早是他們而不是我們創造出來並加以使用的。否認雅典的民主，就如同因爲萊特兄弟發明的飛機不像今天的飛機，而說他們發明的不是飛機一樣。對於過去人們對「民主」這個詞的用法，我們應當給予適當的尊重；他們不僅僅創造了這個詞，而且也提供了具體的實例。從他們那裡，我們也許能夠學到一些東西，加深對民主的了解。就拿希臘民主中最著名的雅典民主作例子，我們一眼就能夠看出，它和今天的民主有兩點重要的不同。首先，今天的民主支持者，會主張一個民主體制如果要讓人能夠接受，它必須符合「包容性」這項標準；但希臘人不會同意這項標準。其次，我們多了一項代表選舉制度，並且賦予這些代表立法權。這在希臘人看來不僅純屬多餘，而且絕對無法接受。是以，希臘人的政治體制是一種初級階段的民主，一種公民大會式的民主，一種鄉鎮會議式的民主，但他們確實沒有建立我們今天所理解的代議制民主（2004: 117-118）。那麼爲何代議民主和自由主義民主，就能夠堂而皇之地聲稱自己是現代「民主所指」的唯一代表？用道爾自己的話來說，對於「自由主義式民主」壟斷「民主能指」我們就應該唯唯諾諾，照單全收？如果民主對於現代任何政權來說，用這個詞或多或少都帶有「粉飾」的意味，那麼搶奪民主詞語的意識形態解釋權會帶有怎樣的意義？因爲，對道爾來說，他說的民主是自由主義式民主，他戴著自由主義意識形態的眼鏡來看民主，對他來說民主一定是對抗專制、限制權力的，那是由於他把

民主和自由主義兩個概念包裹起來一視同仁，而且是出於故意，因為他認識到「詞語的重要」。

薩托利提出了對這一系列「以民主之名」辯論的可能解答「詞語之戰」。我們來看看他怎麼理解這本質上可爭議的概念。如果在 30 年代，對另一種民主的討論即使不是不可思議，也是不必要的。無論是史達林、希特勒還是墨索里尼，這些現代意義標準譜系下的獨裁者，都沒有聲稱他們的政體是民主政體。實際上，他們全都瞧不起「資本主義」民主或（用墨索里尼喜歡的說法）「財閥民主」。從 19 世紀中葉到 20 世紀中葉，自由主義民主和簡稱的民主這樣的標籤，只用來指一些明確的政體，對他們的所指也有著廣泛的共識。民主政體滿足於自己是民主政體，而非民主政體對於它們本來就不是的那種政體，也沒有產生負罪情節。大約從 1945 年以後，民主這個詞的價值涵義發生了戲劇性的變化，而很難說是現實世界的性質和各種政治形式。在第二次世界大戰中，作為一個好詞、一個受到讚譽的詞而冒出來的民主，當然也就成了一個褒義詞。爭論肯定不是關於詞語的爭論，但它是以詞語作為手段來進行的。詞語是我們爭論中不可分離的一部分。它不但是引導我們顧此失彼、瞧這兒不瞧那兒的眼罩，它更是思想的鑄模者（Sartori, 1998: 543）。

大概唯心主義者（像定義的那樣）只對一些能力高強的知識貴族說話，他們不會受到詞語的誤導，因為他們會在任何言詞或偽裝下面尋找觀念或概念。但是，民主制度並非受智慧統治的制度（sophocracies），民眾也不是由能力高強的知識分子組成，他們是由一些頭腦比較簡單的人組成的。對於他們，詞語關係重大。普通公民對於他們的政體和其他政體的了解，僅限於詞語告訴他的內容。如果有個政體被稱為「民主」，他只能相信、當然也有理由相信這個詞所傳達的意思。同樣，如果有個民主政體被稱為「人民」民主或「先進的」民主，芸芸眾生的普通一員，也會相信它確實如此。我們是否該向他提出要求，說他先得研究

上幾年政治學，再到這個世界來旅行，並且再花上幾年時間加以驗證呢（Sartori, 1998: 544）？

假如寫一篇討論君主制的論文，其中把君主預先定義為：「一個由定期舉行的普選產生的國家首腦」。很容易想像，大多數評論者都會對我不屑一顧，他們會指出，我把君主制和共和制混為一談了。就算我回答說，我有資格構想我本人的「君主制」含義，也不會給我帶來任何好處。比較而言，我最好的辯護詞應當是說，評論者們忽略了君主制這個詞的詞源學的、字面的含義，而我事實上使用的就是這個含義：一人統治。然而這只是我最初的定義。現在假設，我的論文以君主制就是「人民的統治」這樣的定義結束。我的評論者對這個結論會有什麼反應？有幾個評論者會說，我的文章特別新穎、具創造性和原創性？我估計誰也不會這樣說。我估計大家都會說，我根本不知道自己在胡扯些什麼，「君主制」只能指一個人（由一幫朝臣或少數人的輔佐）對人民的統治。我終於被打敗了嗎？根本沒有。我畢竟還留了一手。我可以回擊我的評論者說，大家一直在對民主這個字眼作的事情，憑什麼不允許我對君主制這個字眼也那樣做？這是個很高明的問題，我不想讓我的批評者用拙劣的回答糟蹋了它，還是讓我替他們回答吧。回答是這樣的：君主制在詞語之戰中無關緊要，因為它不屬於大家都想弄到手的詞。因此，對於「君主制」，知識對話的正常規則是適用的，沒人允許在定義上胡來。而「民主」的情況卻不是這樣。可見不同之處再於，我們這裡是在對付一個在詞語之戰中利害攸關的字眼（Sartori, 1998: 545）。

詞語之戰關係到詞語的感情特徵。基本要領是，奪取「好字眼」，把「壞字眼」扔進敵人的陣營。列寧完全掌握這一要領的嫻熟技巧，「布爾什維克」和「孟什維克」不過是俄語中「多數」和「少數」這兩個詞。在 1903 年倫敦舉行的大會上，列寧派在有重要分歧的問題上輸掉了，但在大會選出的中央委員會中卻贏得了微弱多數。事實上，這是列寧在社會民主黨團（他們當時這樣稱呼自己）中第一次、也是最後一次獲得多數。但是列寧抓住了多數這個詞，從此再也沒有讓

它溜掉。這個所謂多數從未成為真正的多數，但不要緊，要緊的是詞語所包含的讓人相信和提示性的力量。孟什維克，真正的多數，由於把多數這個他們有資格使用的詞拱手讓出，在第一回合便輸掉了。詞語之戰的意義（當然是關鍵性詞語），必須把詞語的所有信息內容，更不要說它的教育啓發價值，擠得一乾二淨。盡最大可能使他們不具有任何可以檢證的含義，對一些特定的詞還應做進一步的操作，使它們變成可以自動引起愛恨反應的純粹「符號」。從本質上說，這樣做的目的是要造成「思維短路」，使聽眾幾乎沒有停下來思考的機會。對於詞語武士來說，詞語就是武器（是詞語，不是觀念）。他們很明白，最終起作用的是名稱（隨便起的名稱），而不是對名稱的說明和解釋，因此他的本事就是發明各種稱呼，然後不停的重複它們。要訣就是「亂扣帽子」。讓我們正視這一點吧，這一直是十分奏效的技巧。有四個用於蔑視的詞，資產階級、資本主義、反動派和法西斯分子，嚴重的影響我們這個時代，這樣說是否有誇大其詞之嫌？我相信並非如此（Sartori, 1998: 546）。

薩托利認為不管我們喜歡還是不喜歡（他當然不喜歡），詞語之戰是一個現實。如果我們拒絕正視這個現實，等於是讓詞語武士、讓戰爭賭棍獲勝。他們步步進逼，西方「中立的」學者就會步步後退。純粹是出於論證的目的，他打算同意，自由以及對每一個人的尊重同民主無關；也準備同意，「人民的權力」就是所需要的一切。但他還是不明白，怎麼可以把一個定義說成這個樣子：民主是一種人民決定不了任何事情的決策制度。他相信，這是對蘇聯制度實際運行狀況十分準確的概括。那麼為什麼還要說「民主」呢？爲了欺騙？對於君主制（他剛剛想出來的例子），誰也不會同意如此放肆胡來，誰也不會允許把君主制定義成人民的統治。同樣，他反對這樣的「民主」（Sartori, 1998: 547）。

那麼，薩托里究竟支持怎樣的民主呢？筆者就不越俎代庖，讓他自己來爲自己說話。他認為「民主」已經成爲一個受到普遍遵奉的詞，這似乎注定了無論我們走什麼道路它都要和我們結伴而行，我們就不妨加入這個遊戲，並回答如下：

期待我們的是「極權主義的民主」。如果這一說法聽起來像是自相矛盾，那是因為我們在把它與自由主義民主相對照。但是，假如我們某個早晨醒來時已置身古代雅典，我們很可能會發現那裡的民主是侵略成性（要遠甚於我們的侵略性市場社會）、令人窒息和不安全的（就我們早已習慣的個人權力而言）；此外，我們肯定不會免於政治恐懼。因此，摒棄了自由主義的民主，真正能看到的不過是這個詞而已，也就是用作修辭手段的民主，因為某種杜撰出來的人民支持，可以贊助最橫暴的奴役。坦率的說，這就意味著，無論我們談論的是現代形式的民主還是古代形式的民主，也無論那是基於個人自由的民主還是僅僅要求由全體會議集體行使權力的民主，只要自由主義的民主死了，民主也就死了（Sartori, 1998: 444-445）。

統整以上資訊，正由於民主概念是個「本質上可爭議的概念」，在 1945 年以後做為一個「好詞」能夠帶來天然的合法性氣息，民主作為一個名詞的「詞語之戰」可以理解為對意識形態解釋權的爭奪。然而，筆者發現從薩托利令人拍案叫絕的推論之下，他有兩點刻意忽略之處，並不是他的知識不足造成的盲點，而是由於他「自由主義式民主」下的意識形態。首先，詞語之戰必須至少需要兩方，才能夠戰的起來，自由主義作為一種意識形態，他卻刻意忽略，並稱之「中立的」西方學者。事實上，在討論民主概念的時候，薩托利從未中立，如果蘇聯的「人民民主」是一種詞語之戰下強烈的意識形態，那麼我們必須承認，「自由主義式民主」也是一種意識形態，一種在憲政自由主義氛圍限制底下的民主，這並非中立地討論民主，從這個角度來看，如果以他自己的標準來看薩托利也是某種程度的詞語武士，；其次，蘇聯的人民民主作為一種簡寫的民主，單憑詞語就能夠有效說服大多數的群眾，畢竟我們不能要求每位公民都具有成熟的政治學思考，分辨詞語能指底下的所指到底要經過什麼哲學的邏輯思辨。蘇聯人民民主是一種讓人民思考短路的手段，因為那是一種意識形態，但是薩托利並沒有坦率的承認，其捍衛的自由主義式民主本身也是種強烈的意識形態。自由主義式民主，

是一種世界觀，但也具有讓人思考短路的作用——他們將世界分為選舉與非選舉、自由主義式民主與非自由主義式民主，這無可厚非，因為所有意識形態都有必要簡化人們的思考，人類無法將所有變項在同時都納入分析範圍，尤其是一般公民，未必對政治非常有興趣，甚至是政治冷漠，幫助簡化判斷的意識形態是必要的，因為可以有效減低公民和政府作判斷的交易成本。

而簡化判斷的這種世界觀，根源於一種價值信仰——自由主義。民主必須要在憲政自由主義框架之下才能夠被稱為「民主」，因為把自由主義民主簡化為「民主」，並且加以壟斷與取代，正是以自由主義的意識形態來思考民主，進而造成思考短路，這些都是薩托利故意略過的不加以討論的。「自由主義式民主」帶有弭平，現實政治和民主理想巨大認知不協調差距的效果。舉例來說，當自由主義作為一種目標，而選舉作為一種手段或程序，人民實際上有沒有自治已經無關緊要。自由主義式民主較不在乎民主的價值，因為實現自由主義的價值才是首要目標。民主作為一種手段，並能夠取得合法性，它的作用是深深侷限於自由主義價值的藩籬內，不可能逾越。那麼，如何能讓人民混淆自由主義與民主，最終認為人民自己可以自治，真的可以有某些政治效能感，從而達到思考短路之目的，這就有賴一種意識形態理論，可以完整的去論述出「另一種民主理論」。熊彼得成功的作到這一點，並且獲得主流的公認，薩托利也故意忽略，因為用自由主義價值觀來看民主，撥亂反正、匡正視聽，正是他《民主新論》一書的目的所在。

以上由「本質上可爭議」的概念延伸到「詞語之戰」，了解民主概念為何會發生爭議、有多種的定義方式。因此針對「合法性」概念的探討，有助於我們釐清民主概念的爭議點。畢竟民主在當代作為一種時代精神，帶有一種天然的合法性氣息，是它作為一個「好詞」的主要理由。再來看看什麼是「合法性」。韋伯（Max Weber）將「支配」定義為：一群人會服從某些特定的（或所有的）命令的可能性。然而，支配可能基於非常不同的服從動機：由最單純的習慣性服從，到最純粹理性的利益計算。因此每一種真正的支配形式都包含著最起碼的自願服

從之成份。也就是「對服從的利害關係的考慮」，而這種考慮可能是因為別有用心，也可能是基於真心的臣服。可是作為支配的基礎，單靠習慣、個人利害、純感情或理想等動機來結合仍不夠堅實。除了這些之外，通常還需要另一個因素，那就是「合法性」的信念。經驗顯示，從來沒有任何支配關係自動將其延續的基礎，限制於物質、情感和理想的動機之上。每一個支配基礎都企圖培養及開發其「合法性」。而由於合法性基礎的不同，連帶地也導致了不同的服從形態、不同的行政系統、以及不同的支配方式。而其效果當然也有基本的差異。因此，我們可以拿合法性的類型來適當的分類不同的支配形式。合法性的支配有三個理念型。對合法性的主張是否妥當，必須建立於：1.理性的基礎——確信法令、規章必須合於法律，以及行使支配者在這些法律規定之下有發號施令之權利（合法律性型支配，*legal rational*）。2.傳統的基礎——確信淵源悠久的傳統之神聖性，及根據傳統行使支配者的正當性（傳統型支配，*traditional*）。3.卡理斯瑪的（*charisma*）基礎——對個人、及他所啓示或制定的道德規範或社會秩序之超凡、神聖性、英雄氣概或非凡特質的獻身和效忠（卡理斯瑪支配，*charismatic*）。在法制型支配中，一個人之所以服從，是由於他服膺依法制定的一些客觀的、非個人性的秩序。他也因此服從因正式法律而佔據某項職位、行使支配的人。但服從範圍只限於該職位的管轄權。在傳統型支配中，支配者個人因具有傳統所認可的支配地位而得到他人的服從。不過支配者的支配範圍，亦由傳統所限制。在這個情況下，服從是在傳統習慣所規定的服從義務範圍內，對個人的順從。在卡理斯瑪支配中，具有卡理斯瑪特質的領袖，受到所有相信其卡理斯瑪稟賦者的服從，因為人們確信其啓示、英雄氣概、以及非凡的稟賦。³⁰但是，三種「理想型」通常並不是以純粹的形式出現在歷史中（2006:1-9）。從以上的討論可以推論出，有合法性的支配通常來自以下三種理想型的混合型態，「民主的支配」帶有天然的合法性氣息——大部分原因即在於人們認為這種支配是合法的，民主的支配通常被認為含有合法

³⁰ 「卡理斯瑪」即「天賜恩寵」（*the gift of grace*）的概念，來自早期基督教的詞彙。

理性的理想型（一般而言是較多的），這種預設使民主作為一個「本質上可爭議」和「詞語之戰」的要角，炙手可熱。

第二個有趣的問題是「中國式民主」概念的提出。我們不禁要追問，而且最好先搞清楚，中國在歷史長河中有沒有「民主」的詞彙？如果有，意義為何？提出「中國式民主」背後蘊含了什麼樣的政治意義？其實，「民主」這個詞在中文裡面早就有，它要麼指君主（如「天惟時求民主，乃大降顯修命於成湯」，《書·多方》），要麼指官吏（如「僕為民主，當以法率下」，《三國志·吳志·鐘離牧傳》），總之其含義與今天講的「民主」都非常不一樣（王紹光，2010a：1）。中國古代雖亦有民主之說，但尚書所云：「天惟時求民主」，其「民主」二字所指為「民之主」，即是「君」或「君王」，因此，與今日所了解的民主恰好相反（金耀基，1997a：62）。在中文裡，民主本來的含義是「民之主」。《尚書》云：「簡代夏作民主」；《左傳》云：「其語偷不似民主」。這些民主都是民之主（熊月之，2007）。因此，民主一詞的能指在中國古代就已經出現，而且時間非常早，《尚書》即「上古之書」，是上古史的意思。「尚書者，上古帝王之書，或以為上所為，下所書，故謂之《尚書》。」³¹成書時間約莫是在中國上古至戰國時代，「天惟時求民主，乃大降顯修命於成湯」說的是暴君夏桀殘民以逞，不配做民之主，推翻夏桀的成湯才是民主。而「乃惟成湯，克以爾多方，簡代夏作民主」意指只有商湯能用多方賢人，代替夏桀成為人民的主人。中國使用「民主」一詞如果可以上溯到西元前 11 世紀，那麼足足比古希臘人使用 Democracy 早了 6~7 個世紀，³²但是能指卻是不同的。我們廣察中國古代典籍即可發現，在晚清以前「民主」二字都是「民之主」的簡稱，也就是「人民的主人」，³³通常是「君主」或「官吏」。

³¹ 參考王充的《論衡》。

³² 參考辛向陽 2012。

³³ 參考黃春興，1998，〈中文古義的「自由」與「民主」〉，來源台北中央研究院史學資料庫。

晚清時期，「民主」一詞的含義，不完全與西文 Democracy 對應，有時指民主政體。1864 年，丁韞良在《萬國公法》中多次使用「民主」一詞：「美國合邦之大法，保各邦永歸民主，無外敵侵伐」；「若民主之國則公舉首領官長，均由自主，一循國法」；遣使接使之職，「在民主之國，或係首領執掌，或係國會執掌，或係首領、國會合行執掌」。其後，中國出使人員在談到民主政體時，普遍使用這一詞語。1870 年代，郭嵩燾在日記中多次使用這一詞彙：「劉雲生雲：此法誠善，然非民主之國，則勢有所不行。西洋所以享國長久，君民兼主國政故也」。「西洋立國，有君主、民主之分，而其事權一操之議院，是以民氣為強」。黃遵憲在《日本國誌》中稱：世界各國，「有一人專制稱為君主者，有庶人議政稱為民主者，有上下分任事權稱為君民共主者」。這裡的民主，已主要指「民為主」了（熊月之，2007）。據此推論，如果把語言作為人思想的一種反映，中國對於「民為主」在有文明開始兩千多年未有討論，政治現實上也從未有過「民為主」的事實；而西方除了遙遠的古希臘時代，一直到 18 世紀民主都還是被持續詛咒的「壞詞」，直到近 100 年才有所謂民主的政治現實。這難道是說中國古代都是「專制」？釐清中國古代盛行的政治思想，有利於我們探討「中國式」民主的那種中國特色到底是什麼。因為，中國特色並不是憑空而來、橫空出世，而應該是深深鑲嵌在歷史脈絡之中。

中國的政治思想，就「民」的觀點看，有民本、非民本及反民本三派。民本思想起源於《尚書》「民為邦本」之語，後經儒家繼承而發揚光大之；非民本思想則為老莊楊朱一派，他們的思想在哲學上固極盡璀璨奇麗之至，但於實際政治影響不大；反民本思想則以申韓、李斯等輩為健者，此派思想在嬴秦一代固當陽稱尊，氣燄萬丈，厥後兩千年之政治，法家地位固極重要，但在思想上卻難謂真正得勢（金耀基，1997b:1）。金耀基（1997b）認為民本思想是中國政治思想中的主流，中國政治哲學中「民本」兩字之用語，首見於《尚書·五子之歌》，「皇祖有川，民可近，不可下，民惟邦本，本固邦寧」，「民惟邦本」一語可謂中國

民本思想之源頭活水。但民本思想不必一定需字面指出始可稱民本思想，如孟子但言「民為貴，社稷次之，君為輕」，黃梨洲但言「天下為主，君為客」皆為著「民本」二字，唯二氏之政治哲學則接自「民」之觀點出發（金耀基，1997b:4）。孫中山認為民本思想是中國政治哲學中最精彩，也最重要的一部分，梁任公在其《先秦政治思想史》中特指出民本思想為中國政治哲學之一大特色，蕭公權、徐復觀也對此多有發揮（金耀基，1997b:5）。中國兩千年之政治，雖未必盡如史家錢穆（賓四）氏在《國史大綱》、《國史新論》、《中國文化史導論》等書中所指陳，是那樣的一個士人政府、平面社會，非惟不專制，而且太開明了，但亦絕非可以「專制黑暗」四字予以蓋棺定論者。蓋中國之政治，自秦漢以降，雖是一個君主專制的局面，但總因有濃厚的民本思想之影響，遂使君主專制的政治弊害得以減緩和紓解，此蓋中國雖為君本位之政治，實具民本位之精神故也（金耀基，1997b:7）。所以金耀基認為中國之專制乃一「開明的專制」（Enlightened Despotism）（金耀基，1997b:1）。

惟近人有謂中國自古即有「民主」之思想者，此則不然也，蓋中國歷史上有民本思想，但未有民主思想也。按民主一詞，其最好註腳似為林肯（Abraham Lincoln）所說之「of the people, by the people, for the people.」三義，梁任公譯：of the people 為「政為民政」，by the people 為「政由民出」，for the people 為「政以養民」，雖不如中山先生譯「民有、民治、民享」之思深致遠，但較胡適譯文「此主於民，出於民，而又為民之政府」似更勝一籌。「政由民出」的民治觀念非我族所有，此是西方之產物；至「政為民政」的民有觀念，「政以養民」的民享觀念，則正為我族民本思想主要精神之所涵。民本思想與民主思想，雖相似但非同一，雖可通但非一物，民本思想不必有民治之精神，民主思想則以民治為基點，兩者雖只隔一間，但光景固有不同也（金耀基，1997b:13）。在這裡我要拉出來談「民有、民治、民享」並把他談清楚，而談清楚這點對於理解「中國式民主」和「自由主義式民主」和理解民主一詞都有十分大的助益。美國 16 任總統

林肯在 1863 年蓋茨堡演說中所揭櫫的這三項要素，人人耳熟能詳，似能掌握民主政治的真諦，其實無異於使用三個十分抽象的概念來闡釋一個也是高度抽象的概念（郭秋永，2001：1-3）。

對「民有」所有下列的設想都是可以允許的：（1）是指自治的人民，即直接民主；（2）相反，人民是統治的對象，人民是被統治者；（3）從統治的合法性來自人民的同意這個意義上說，統治源於人民；（4）統治是經人民選擇的；（5）統治受人民指導。由此可見，這第一個概括，涵蓋了或能夠涵蓋政治的全部範圍；它不但可以指所有能夠想像到的民主形式，而且可以指同民主毫不相干的對人民的統治。第二個因素「民治」，則有著相反的缺陷，它過於籠統，以致於不允許作具體的設想。從什麼意義上說人民在統治呢？這種說法缺少精確的所指。只有第三個因素「民享」是不含糊的，「民享」明確的是指爲了他們的好處，他們的利益，他們的福祉。但過去有許多政權從不自稱民主制度，卻宣布自己是「民享」的政府。今天，共產黨的專政制度也自稱民主，亦是基於同樣的理由（Sartori, 1998: 38）。熊彼得認爲從長期來看，如果證明能使一般人滿意的結果，可以視爲民享政府之試金石的話，那麼古典學說所想像的民有政府，常常通不過這個檢驗。他認爲可以把拿破崙（Napoléon Bonaparte）當第一執政官時的統治稱作軍事獨裁。當時最緊迫的政治需要之一，是宗教上的和解，它能廓清大革命和執政府時期留下來的混亂局面，並爲千萬人的心境帶來和平，而這件事的成功，是由於他的一些妙著。但是，很難看出用民主方法怎能獲得這樣的成就。反教會的情緒尚未熄滅，而且這種情緒絕不限於被擊敗的雅各賓黨人。懷有這種信念的人或他們的領導人，不可能妥協到那個程度。在天秤的另一端，天主教情緒憤怒的高潮正逐漸獲得動力，具有那種情緒的人們以及依賴他們善意的領導人，他們的行動不可能停止在拿破崙劃下的限度內。任何以民主方法解決問題的企圖，最可能的結果將是，引起更大憤怒的僵局或無休止的鬥爭。但拿破崙能夠合理地解決問題，確實是因爲不能自願放棄他們自己主張的所有集團，同時也能夠

並願意接受強加給他們的安排（2003:293）。事實上，其他例證可以從拿破崙的實踐中援引出來。他是一個獨裁者，在與他的王朝利益和外交政策無關的時候，他總是努力做他認為人民想要和需要的事情（Schumpeter, 2003:306）。顯而易見地是，民享未必需要民有，民享和民有未必需要民治，民治未必達到民享，民主概念本質上就可爭議，用「民有、民治、民享」當註解沒辦法解決這種本質上的爭議。

作出這樣的詮釋的意思是，並且僅僅是，林肯的話為民主定了調子，首先是因為它出自林肯之口。我們了解林肯，因此我們知道它的意思。如果碰巧是史達林首先想出了這句話，他不是也會使用它嗎？他的統治是「of the people」從語法上完全說的通，他統治他們。在史達林的腦子裡，「民治」大可以意味著（因為它可以有任何意義）他和人民是一體的，是「普遍意志」在通過他的意志進行統治。因此基本的限制是，林肯的話不足以成為民主的定義，它之所以成為民主信條，是由於它出自林肯之口。如果換一個人說出來，它很容易產生林肯不希望或不打算讓它產生的含義。這句話只有促進民主的意義而沒有邏輯上的意義，應當承認它的意圖和價值只在這一限制條件下才存在。從字面意義上使用「民主」一詞將導致一種任意規定的論說，民主的性質尚未得到確定，它只能漫無限制的前進（Sartori, 1998: 39）。其實，薩托利在《民主新論》一書的核心觀念即是只要我們以字面的定義，作為判斷民主的標準，毛病便往往出在這個定義上而不是現實中。如果民主除了是「人民的權力」以外什麼都不是，根據這一前提就只能把一切現存的民主制度，視為假民主制度而否定之。然而確實存在著這樣一種制度，它的人民不僅受到保護，不為權力的濫用所害，而且十分重要的是，他們還實際參與了決策過程，決定需要做什麼和「誰得到什麼」。存在著這樣的政體完全是因為人們認識到字面上理解的民主，只是如何建立民主這一問題的起點而已（Sartori, 1998: 37）。然而，不要忘了薩托利同意純粹是出於論證的目的，他同

意自由以及對每一個人的尊重同民主無關；也同意，「人民的權力」就是所需要的一切。但這難道是說薩托利對於民主的見解竟然前後矛盾嗎？

其實並非如此，因為對薩托利來說，民主一定要在自由憲政主義的框架底下。民主的定義所至不遠，但它提供了基礎。權力屬於人民建立了一條有關權力來源和權力合法性的原則。它意味著只有真正自下而上授與的權力，只有表達人民意志的權力，只有以某種得以表達的基本共識為基礎的權力，才是合法的權力。把字面上的民主概念作為有關權力來源和權力之名義權利的理論，也意味著他對民主形式的希望要求是一社會優先於國家，「民」優先於「主」（Sartori, 1998: 38）。自由憲政主義關心的不是政府產生的過程，而是設置政府的目的。它涉及西方歷史上深遠的保護個人自主和尊嚴傳統，使之不受不論來自何方，國家、教會或是社會的脅迫。它是自由的，因為它起源於希臘羅馬的哲學思潮，強調個人的自由；它是憲政的，因為它把依法而治置於政治的核心地位。憲政自由主義在西歐和美國是為保障個人生命、財產、宗教及言論自由而發展起來的。為了確保這些權利，它強調政府分權制衡，法律之前人人平等，公正的司法和法庭，政教分離。在各個憲政自由政體之間，其大同之處是強調人類擁有某些天賦的（不可剝奪的）權利，而政府必須承認作為基本法則，限制政府權力，以能確保這些個人權利（Zakaria, 2005: 8）。現在拉回來看就很清楚了。

那麼「具有中國特色的」民主政治體制，是什麼意思呢？中國改革者往往將民主視為增強國力的手段，³⁴相反地，美國學者則傾向於從「個人自由的價值」來證明民主體制的合理性。³⁵可見雙方對於民主體制的合法性仍然存在較大的爭議。總之，無論是亞洲人或是西方人都認同民主理想，儘管他們之所以擁護民主是出於不同的理由（Bell, 2009a: 245）。其實，就像貝淡寧（Daniel A. Bell）在《民主先生在中國東方與西方的人權與民主對話》中的核心論點：跨文化的批評

³⁴ 參考 Nathan, Andrew. 1993. "Chinese Democracy: The Lessons of Failure." p.127 及 Schell, Orville. 1988. "*Discos and Democracy*." p.198.

³⁵ 就連美國一些社群主義者也傾向這種觀點，把社群當作是實現自由的手段。參考 Barber, Benjamin. 1995. "*A Mandate for Liberty: Requiring Education-Based Community Service*." p.194.

者(尤其是在東亞地區)，必須放棄那種民主的可欲性優先於地方性知識的成見。這並不僅僅意謂民主政體只能在特定社會條件下產生，希望推動民主的活動家若想求取實效，在勾勒其民主藍圖之前，就必須對這些社會條件有很好的理解。一種普遍主義道德推理傳統的窠臼，目前仍然頗為荒謬地奠基於西方社會的道德訴求和政治實踐之上，它們拒絕承認在西方與「其於地方」的政治價值之間，存在合理差異的可能性。從此看來，問題在於西方許多重要的輿論引領者，似乎排除了與「其他國家」展開建設性對話的可能性。貫穿本書作者反覆強調擴展民主普世價值最好的方法，³⁶即「地方性知識」(local knowledge)。其既可以指經驗現實，又可以指哲學傳統；而對於一位思考社會與政治改革的觀察者而言，短期或中程的提議不應與現存的社會實踐距離過於遙遠(否則看起來會顯得不切實際)。對於這樣的提議而言，擁有相關的政治與經濟背景知識要比擁有關於該社會哲學傳統的知識更顯重要(2009: 27-30)。

基於這一點，如果西方是在個人自由的基礎上採用民主制度，中國民主主義者，經常設法展示民主和國家權力之間的關聯。民主之所以得到合理化，是建立在民主能夠增強國家經濟和政治權力的基礎上(Bell, 2009a: 132)。孫中山先生為民主的辯護亦建立於這樣的基礎上：民主有助於人民更有活力，能夠為了建設國家經濟和政治權力而動員人民力量。1919年示威的學生再次唱響了這個主題，五四運動暴發。他們的首要目標是「挽救國家」，他們堅信民主制是達到那一目的最為簡潔的方式(Bell, 2009a: 133)。由此可見，民主作為一種工具來增強中國的國家力量，這種狀況貫穿整個20世紀，而在可預見的未來，沒有任何理由去懷疑此種狀況會有怎樣的變化(Bell, 2009a: 134-135)。對民主合理性的其它論證或許會變得中肯，但沒有理由認為「國家的強大」會在政治辯論中失去其力量(Bell, 2009a: 140)。另外，石之瑜等兩位作者的論證：對台灣的「公民」來說，民主的目的並非有限政府，相反地，台灣人民一般把民主看作遴選才德兼

³⁶ 如果要達到的是真正的民主普世性，而非只是奠基於西方經驗上的學術研究或政治哲學推理。

備的精英以治理國家的最得人心的方式。在選舉中獲勝，意味著公眾願意把權力委託給特定個人。換句話說，民主選舉以公眾承認的方式，為統治者提供一種產生道德正當性的途徑，也是一種展示公眾對統治者信任的方式。³⁷大多數西方民主主義者之所以選擇尊重選舉，主要是因為它們表達，或促進了諸如個人自由和免於專斷統治的自由主義價值。發展到最後，自由權利在本質上成了比選舉制更為重要的東西。但大多數東亞人更關心的是「民主」本身而非自由主義。換句話說，他們獨特之處在於——其對民主的尊重，乃是出自非自由主義的原因。在西方人看起來也許很離奇，但真正離奇的，或我們說「獨特的」是西方自由主義民主的歷史。在現代世界，自由主義先行於民主，並且創造了一個後者必須調整適應的世界。自由主義先於民主化進程的模式，賦予了西方自由主義民主的具體的歷史形式，也就是說，民主的形成與構造乃是處於自由主義價值，和假設所劃定的界限之內。但東亞的情況不同。在那些經歷了民主化的東亞地區，「民主實踐」可謂被獨特地嫁接到了具有不同文化背景和不同經濟生活組織方式的社會中。我們沒有理由期望亞洲的民主將會受到西方自由主義的限制（Bell, 2009a: 146-147）。貝淡寧論證的最終目的，在於證明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次序（Bell, 2009a:31）。

我們可以發現，模糊的「中國式」有些線索，民本和增強國力（或富國強兵）都是十分可能的所指。但是民本思想畢竟只是一種理論，而非一種制度。因此講民本思想，必須與德治主義配合，必須祈求聖君賢相當位，那樣民本思想才能在實際政治上落實。以此儒家的政治哲學，一方面是德治主義，一方面又是民本主義。當德治主義與民本主義相涵相攝時，必是開明的政治；當德治主義與民本主義分途殊轍時，則必是不開明的政治。此所以中國數千年的政治，總是逃不了一治一亂的循環與悲劇性的歷史命運。金耀基以為，欲解開這個歷史的死結，必須

³⁷ 可參考 Ling, L. H. M., and Shih Chih-yu. 1998. "Confucianism with a Liberal Face: The Meaning of Democratic Politics in Postcolonial Taiwan.", p.78-81.

將古有的民本思想向前推進一步，而創設以民為本的制度，亦即將古有的民本思想涵攝了西方的民治觀念，以實行民主政治耳（金耀基，1997b：17）。由「民本」轉到「民主」，還是在思想觀念上的重大飛躍。古典中國相應於儒家的「民本」思想，儘管在政治治理上，發展出一套精緻的制度，這套制度且有合理性、開放性，甚至可說有些民主性，如文官取用唯才的考試制，但這種合理性與開放性只是停留在「治權」層次上，而非「政權」層次上的。在政權層次上則從未有突破君主專制的思維，而「聖君賢相」的格局便是最高之境界，故牟宗三先生說中國過去「只有治權之民主，而無政權之民主」。³⁸由於無「政權之民主」，則所謂「治權之民主」亦無由得到客觀制度上的保障，而「聖君賢相」之局亦可遇而不可求，而出現於中國政治上的則是治亂循環之象；蓋欲以「內聖」之道德工夫來解決「外王」之政治事業，最多有「或然性」，而無「必然性」。要解決外王之問題，則不止當在所謂「治權之民主」上落力，還需要更根本地在「政權之民主」上解決（金耀基，1997a：63）。

徐復觀亦有鞭辟入裡的想法：「中國的政治思想，除法家外，都可說是民本主義，即認定民是政治的主體，但中國幾千年來的實際政治，都是專制政治，政治的權力的根源，係來自君而非來自人民，於是，事實上，君才是真正的政治主體，因此中國聖賢，一追溯到政治的根本問題，便首先不能不把作為『權原』的人君加以合理的安頓，而中國過去所談的治道，歸根到底便是君道，這等於今日的民主政治，『權原』在民，所以今日一談到治道，歸根到底，都是民意。可是，在中國過去，政治中存有一個基本的矛盾問題—政治的理念，民才是主體，而政治的現實，則君才是主體，這種二重的主體性，便是無可調和的對立，而對立的程度大小，即形成歷史上的治亂興衰，於是中國的政治思想，總是想消解人君在政治中的主體性，以凸顯出天下的主體性，因而消解上述的對立。」³⁹由徐復觀的看法，我們可以看出中國政治思想中，處理得很大一部分是在調和現實和理想

³⁸ 參考牟宗三，1974，《政道與治道》，台北市：廣文。P.10.

³⁹ 參考徐復觀，1981，《學術與政治之間》，台北市：中央。P.93-94.

的認知不協調，這種意識形態的切入觀點，也正好是筆者採用分析民主的核心觀點。

金耀基指出，中國政治思想因為轉不出政道來，亦即不能建立如近代的民主政治來，因此政治家便只好在人君身上用心，希望人君「恭己正南面」，以「百姓之心為心」，體恤民情，實施「民之所好好之，民之所惡惡之」的仁政（金耀基，1997b：131）。也正因此，他認為牟宗三之論，至為精闢，可說以探著中國歷史脈搏之來龍去脈了（金耀基，1997b：194）。薩托利其實也針對這個相關議題探討過，如果姑且同意愛民（*demophily*），對人民由衷的、真正奉獻式的熱愛，確實存在。即使如此，在愛民和民主之間仍有霄壤之別—現實世界的民主是由一種民主機制構成的，因此即使沒有愛民，民主照樣運行。如果再輔之以愛民，情況則會更佳。但即使沒有愛民在場，這一機制也能保障民利，這就是民主機制提供的保障，它使實際的民主制度能夠真正存在，而不是使它成為一場騙局。這就是當民主僅僅被定義為為了人民的利益的統治時消失的東西（1998: 539）。他諷刺地說，但必須再說一遍，愛民不是民主。民主以民權作為起點，在這個起點上，它為了產生民利而不需要愛民。相反地，愛民僅僅是一種可能性。我們若是還算走運，愛民會送給我們一個仁慈的專制者；我們若是不走運呢？我們幹嘛要把能得到可靠保證的事情留給機運呢？當然可以說，從這樣或那樣的意義上，任何事情都是可能的，太陽明天也可能不再升起。大概如此，但（就明天而言）這種可性小之又小。例如一隻狒狒坐在打字機前也有可能寫出一本小說，但這種可能性實在小的可憐。同樣地在專制的、公開表示反自由主義的國家，臣民有可能受到某個完全獻身於利他主義的仁慈專制者的愛護。但是，在獨裁和愛民之間發生聯繫，是一種「極不可能的可能性」，而民權和民利之間的聯繫，卻是一種固有的高度可能的可能性（Sartori, 1998: 541）。

因此，討論至此，另一個中國式特色呼之欲出，一種「精英統治的機制」，用以實行民本或愛民，並用以保證增強國力。⁴⁰儒家社會中的特殊制度，它可以穩定地製造出「最優秀的人組成的政府」，這就是中國著名的、具有兩千年歷史的考試制度。畢竟一般民主的體制，無法保證選出來的決策者「既聰明又有眼光」。領袖是人民選出來的，所以要有優秀的領導人，人民本身也得有識人之明才行（Bell, 2009a:248-249）。讓頭腦最爲聰明的人爲人民謀求福祉，而非服務於特定的商業機構，這對整個社會都有好處。這種想法在中國有尊重精英統治與科學制度的傳統，所以在中國「底層」百姓的眼中具備合法性。可是在其他國家就不見得如此，在美國，反智主義根深柢固，人們對知識分子有偏見，還稱他們爲「蛋頭學者」。儒家這種精英官僚統治，在新加坡、香港和日本的實施總體看來卓有成效（Bell, 2009a:270-277）。這種由「才德兼備」的統治者來協助統治被道爾稱爲「監護制」，且看他的介紹：另一股始終和民主理念鼎足抗衡的替代方案，就是主張由監護者來統治的觀點。依據這項觀點，倘若期待黎民百姓能夠瞭解到自身的利益所在（更遑論是宏觀的社會公共利益）並且能夠有效維護，顯然會是緣木求魚。秉持這項觀點的批評者認爲，黎民百姓根本沒有具備自行統治的素質。民主人士則一廂情願地自以爲黎民百姓應該擁有這項資質，其實恰好相反，只有極少數人士才具備統治者的素質，理由在於這些人士擁有更優秀的知識與美德，因此更有資格掌握政治權柄（2006: 81）。

綜觀整個歷史發展過程，標榜監護制的理念，始終是一股沛然而莫之能禦的主流思潮，尤其以柏拉圖在《理想國》（*The Republic*）鋪陳的內容最爲精彩且雋永。儘管初民社會的民主雛型，可能已經相沿成習達數千年之久，但是若從文獻記載來看，層級井然的監護制確實比民主制更爲淵遠流長。這兩股鼎足抗衡的勢力不僅在理念方面相互較勁，也在實務運作方面各有擅場，層級井然的監護制毋寧是人類歷史發展的常態，民主制反而是一種異端。甚至到了 20 世紀末期，

⁴⁰貝淡寧（Daniel A. Bell）著，孔新峰等譯，2009，《民主先生在中國東方與西方的人權與民主對話》p.258.

即便「人民統治」的口號已經成為舉世公認的正當訴求，但是全世界只有少數國家可以名符其實地稱為現代「民主」體制，也只有少數的人民確實擁有統治資格。可以說，在實務運作方面，層級井然的監護制是民主政治最難纏的對手——正由於提倡監護制的理由就是為了捍衛層級節制的統治型態，監護理念也是民主理念最強悍的敵人。不妨更深入的思考一番。雖然監護理念經常遭受到粗暴地斷章取義，用來合理化任何一個腐敗、兇殘且顛覆的威權政體，嚴重濫用的情形比比皆是，但卻絲毫動搖不了監護理念的原意。民主理念其實也經常遭到粗暴地濫用，在實務運作方面的扭曲現象不遑多讓。無論從監護理念或民主理念的立場來看，這種濫用的問題都和它們相互攻訐、以資取代的論證內容有關。監護制與民主制當然不乏卓然有成的實例存在，也各自擁有一套明確的理想標準，可供期待與遵循（Dahl, 2006: 82）。無怪乎道爾如此為監護制作結論：他不得不承認，這種見解相當精湛，堪稱民主理念自始至終最可敬的對手，至今仍然不分軒輊。世間如此繁多的非民主政權（包括左翼政權、右翼政權、革命政權、保守政權以及傳統政權），都必須假借這方面的訴求，來合理化自己的統治地位。假定有朝一日民主政體逐漸沒落，甚至淪為歷史遺跡，他認為，最有資格取而代之的就是這種層級分明的監護制政體了，由才德兼備的監護者來統治萬民，這項訴求確實相當撼動人心（2006: 102）。

經由以上討論，筆者認為「中國式」民主的中國式涵義以漸趨清晰，大致上的輪廓不脫「民本」、「增強國力」、「精英統治」。在中國學者彙編的《中國式民主》一書中認為中國改革開放 30 餘年來的實踐回答了：中國有民主嗎？回答是：有。中國有什麼民主？回答是：中國式民主。如果從中國改革開放的大進程來看，中國式民主無疑是「中國模式」、⁴¹「北京共識」⁴²等一系列新鮮地概

⁴¹ 「中國模式」是中國改革開放政策的產物，泛指改革開放以來中國經濟、政治、社會的巨大變化，如果有取得一定的成功的話，那麼這個成功的原因稱為「模式」。如果是失敗的原因當然就稱為「教訓」。承認中華人民共和國 60 年的成功，是研究「中國模式」的前提。若否認中國的「成功」，當然就不可能認同有關「中國模式」的研究。參考潘維，2010，《當代中華體制中國模式的經濟、政治、社會解析》，香港：三聯書店。P.4

⁴² 中國發展模式不僅在中國本身產生重大的影響，並且在如何成功發展、在現行世界秩序擺脫依

念所組成的部分，它與市場經濟、先進文化等一起構成了中國改革模式中政治民主化、經濟市場化、文化多樣化的一隅。中國的民主如此複雜、多樣，以至於我們無法用任何一種明顯的特徵來把它同其他模式的民主區別開來，只能籠統的稱之為「中國式民主」。那麼什麼是中國式民主？我們只能說，中國式民主就是中國式民主。如果你硬要為它明示一系列特徵的話，那你實際上是在限制它，抹殺它的活力與創造性（高建，2010：1-5）。事實上，中國模式或由之衍伸的概念都還是發展中的概念，如鄭永年坦言：應當強調的是，對中國模式的探討需要很多人很長時間的努力。一則是因為，到目前為止，對中國模式的認識還不夠深入；二則是因為，中國模式本身還處於發展和變化過程之中（2011：10）。但是，筆者認為「中國式」所代表的模糊輪廓，所謂符合中國國情的民主制度，應該至少有幾個源遠流長，在中國影響力極大的概念組成：「民本」、「增強國力」、「精英統治」。

然而，為什麼中國式民主在此時此刻被提出？為何重要？而且特別受到矚目呢（無論善義或惡意、讚美或詛咒）？我認為關鍵點有二：第一點，民主在這個時代是個「好詞」，而且還是本質上可爭議的概念，可以帶來統治上天然的合法性；其二，隨著中國國力越來越強，政治上的現實和理想上的落差也隨著人民的生活品質提升，相對剝奪感越來越大，一個好的意識形態（對統治有益的）如果不能彌合這種巨大的認知不協調，是極其危險的。第一點筆者花了不少篇幅討論，在此就不贅述；有關第二點，我想針對「中國國力」的上升作一些補充。

潘維指出 21 世紀的第一個 10 年無疑屬於中國。10 年前的亞洲金融危機讓中國成為亞洲經濟的新發動機。10 年後的世界金融危機讓中國成為世界經濟的新發動機。10 年前，中國還在乞求美國和歐洲讓中國加入世貿組織。10 年後的

賴有著重大影響力，Ramo 把這種權力和發展的新政治物理學（以政治物理學這種科學，來表達放諸普世皆準的標準）稱為「北京共識」。北京共識在現代化的過程中堅持「實用主義」和「摸著石頭過河」的想法，而避免去嘗試一次大的、飛躍性的震撼療法。事實上這種觀念在社會變化的意義並不比其經濟變化少（Ramo, 2004:4）。北京共識和華盛頓共識一樣，包含了許多不是經濟領域的想法。中國的發展模式當然不可能為其他國家輕易複製，但是這裡有一個重要的觀念值得大家注意，無論中國改革成功還是失敗，一種不同於華盛頓共識的觀念已經被喚醒（Ramo, 2004:5）。

今天，中國貿易額和 GDP 僅次於美國，各類基礎設施硬件也正在逐項超越美國，成了世界兩強之一，是美國領袖世界的重要夥伴（潘維，2010）。經濟的成就不只加速政治、經濟權力的交接，也默默的轉換統治世界的意識形態話語權。依據高盛（Goldman Sachs）的估計，到 2050 年，全世界最大的經濟體將是中國，第二大美國與第三大印度相距不遠，但規模都落後中國很多。如果這些預測或類似的估算都會實現，則在未來的 40 年，世界的面貌將大不相同（Jacques, 2010:38）。軍事與政治力量須依賴經濟實力。Paul Kennedy 在《霸權興衰史》中指出，國家行使與維持全球霸權的能力，最終必須依賴生產力（2010:41）。經濟力量的變遷預告新強權國家崛起，而這些新興強權國家終究會對全球的軍事和領土秩序產生決定性的影響。這正足以說明在過去數十年中，全球生產力的平衡點轉向「太平洋邊緣」地區之趨勢，不僅僅引起經濟學人的關注（Kennedy, 2010:14）。而「相對強大」這一點是 Paul Kennedy 所特別加以強調的。北京共識打破了經濟和政治自由化是不可分離聯想，吸引了非洲、中東、和中亞的開發中國家菁英被中國先追求經濟改革、後追求政治改革的模式吸引，他們的話第一次贏得這代人民的心。自由民主再也不被視為國家發展的必備基礎（Leonard, 2008:125）。中國的崛起使這一切都變的相對，而不再絕對了（Jacques, 2010:474）。Martin Jacques 指出，正在衰落的西方將第一次被要求與其他文化、國家和平相處，並學習他們的長處。美國正進入經濟、政治和軍事的延長創痛時期，會發現自身處於心理、情緒和存在危機的前夕，美國的中期反應不太可能優雅，我們必須盼望美國的反應不要過於惡劣（Jacques, 2010:475）。杭廷頓作出馬基維利式的諫言，請西方走比較審慎的路線，不要試圖阻止權利移轉（1997:434）。

聚焦於此，筆者以為「中國式民主」至少於兩個層次上可稱重要，並在事實上挑戰了福山理論的可行性，如果不是挑戰，至少也讓人懷疑福山的理論。第一個層次，中國經濟崛起本身的重要性，加深了他在國際體系中的份量，不僅使政治、軍事從江河日下的歐美移轉（雖然非常緩慢）加速，也使的中國在國際民主

與人權的話語權增加；第二個層次，示範效應，中國模式或中國式民主甚至北京共識，打破了華盛頓共識的壟斷，⁴³給受中國影響很深的儒家文化圈和東亞區域、南亞區域、非洲等發展中國家帶來示範效應，不可否認的是其日漸加深的影響力。

因此，中國式民主之所以重要，最大關鍵在於李光耀在 1994 年這句話：「中共崛起的幅度太大，今後 30、40 年，世界必須尋找一個新的均勢。我們不可能假裝這只是另一個大玩家，這是人類有史以來最大的玩家。」（Huntington, 1997:311）也在於札卡瑞亞的洞見：共產黨官僚，小心翼翼的一方面試圖改革世界最大、人口最多的國家，另一方面仍希望一直掌權下去。如果實驗成功，他們會被尊稱為世界工業大國的締造者。如果實驗失敗，他們會被打死，或逃到外蒙古去政治避難。這「實驗」是什麼呢？就是指中國領袖企圖開放經濟，促進中國現代化，卻仍然嚴格控制政治變革。某種程度上可以看作結合資本主義與法西斯主義。中共目前已經允許自由的村級選舉以及企業家入黨，但是政治體制仍是受到嚴格控制，鎮壓異議分子亦毫不留情。中國的統治者相信，在中國這麼廣大、貧窮，和差異極大的國家中快速民主化會導致混亂。當然他們也有更自私的理由：避免共產黨喪失對權力的壟斷。當今，俄羅斯和中國是世界上最重要的「不自由民主國家」。他們正在尋找適合國情的政治和經濟體制，會對世界安危有巨大影響。如果中俄能夠變成西方模式的自由民主，則世界上所有主要強權的政治體制，都成為受到民意認可，並且依法治國的穩定政權。中俄都有進行政治改革，改革的次序確有分別，簡言之，中國先經濟後政治，俄國則先政治後經濟。中國改革經濟，慢慢進行法制和行政的變革，但是極少引進民主（Zakaria, 2005）。謝淑麗（Susan L. Shirk）指出「外強中弱」的中國，一方面要壓制內在的威脅，

⁴³華盛頓共識是一項 1990 年代極為著名的經濟理論觀點，此觀點假設華盛頓知道最佳的發展途徑，只要照華盛頓那樣的策略發展，其他國家將必然可以得到發展（Ramo, 2004:4）。華盛頓共識包含了許許多多的觀念基本上是無關經濟領域的（Ramo, 2004:5），像是陳志武所強調的發展即自由、自由促進發展、體認「民主、自由、人權」普世價值對經濟發展的重要性等等（陳志武，2010：4），都可以當成華盛頓當局對於發展中國家「套餐式」的建議。以美國為首強調「民主政治」加之以「市場經濟」的發展模式，可以作為華盛頓共識的簡單概括（陳志武，2010：31）。

一方面要讓中國擠身國際強權的地位，首要的任務是維持共產黨的統治權威，中國領導人對於政權存續的焦慮是主要的解釋變項。從這個邏輯推演，對內的考量是會凌駕於國際關係之上的。而要保持最重要的「穩定」⁴⁴有兩大支柱：「高經濟成長率」、「民族主義」（2008: 2-16）。筆者認為還應該加上一點，「民主的意識形態」。

本章討論了民主作為一個「本質上可爭議」的概念與初步討論「中國式」民主的概念到底包含著什麼。接下來要的論證要從民主的字面上的定義與古典民主理論和古希臘的實踐著手。



⁴⁴ 如同鄧小平理論的核心概念之一：穩定壓倒一切。

第三章 民主的定義與古典民主理論

希臘人乃是第一個挺身投入「自治」這個艱難實驗的民族。—

房龍（Hendrik Willem van Loon）

本章試圖探究民主的原始定義，對古希臘民主最早嘗試的「自治」這種古典民主理論，其歷史脈絡進行分析，並且針對不同的概念內涵進行區分。希望能為本論文之主軸—「民主」古今中外能指和所指不同，提供理論與歷史的討論依據。

民主已經被人們反覆探討了長達 2500 年的時間，道爾指出，如果我們把民主視做是從 2500 年前古希臘的發明中持續不斷地發展而來，並慢慢地從那個彈丸之地流傳到今天，傳播到了每個大陸並成為人類的一個重要組成部分。那麼，這種看法也許會令我們滿意。雖然這是一幅美妙的情景，但是，至少有兩個原因證明它是錯誤的：第一，正如每個熟悉歐洲歷史的人所知，在古希臘和羅馬，民眾政府（popular government）⁴⁵的存在僅僅持續了幾個世紀，隨後它就走向衰落和消失。第二，認為民主是過去一次性發明出來的東西，就如蒸汽機的發明一樣，這種想法可能是個誤解。當人類學家和歷史學家發現，在不同的時期和不同的地方都曾出現過相似的工具或實踐時，他們一般都想搞清楚，這些不同時空條件下的相似的情形是如何出現的。這些工具或實踐是通過它最初發明者那裡傳播到其他的群體呢？或者相反，它們是由各地不同的群體各自發明出來的呢？對這類問題，要找出一個答案通常是困難的，也許根本就不可能。有關民主在世界上的發展也是這樣。舉個例子來說，由於存在合適的條件，早在有文字記載的歷史出現以前，民主的某種形式就很可能存在於部落時代的政府之中了。在一個漫長的歷

⁴⁵ 道爾認為：為了表示他們的民眾政府，希臘人發明了民主一詞。羅馬人則根據他們的母語拉丁語的含意把他們的政府稱做「共和國」（republic）。後來，義大利人對他們當中某些城邦國家的民眾政府稱之為共和國。道爾（Robert A. Dahl）著，李柏光等譯，2004，《論民主》，台北市：聯經。P.19.

史時期裡，人類一直過著小規模的群居生活，並通過狩獵、採集等方式而維持生存。毫無疑問地，他們有時也許經常會發展出一種制度，在這種制度下，這個群體大多數的成員都受到平等邏輯的激勵，而這也直接導致一種邁向民主參與的動力。年長者或經驗豐富者，無論如何都會參與事關部落命運的各種決策。對沒有文字記載的部落社會，研究中提供了有利的證據，那裡的情況正是如此。當時，在長達幾千年的歷史時期裡，某些原始民主的形式恰好成了最「自然的」政治制度（2004: 9-13）。

然而我們知道，這一漫長的時期終於走向了盡頭。當人們在固定的群落裡開始紮根下來，過著長期的定居生活，開始從事的生產是農業和貿易的時候，一些有利於人民參與政府的條件，族群認同、較小的外來干涉、對平等的設想便變得十分罕見了。等級制度和統治形式成爲更加「自然的」東西。其結果使民選政府在定居的人群裡，消失了幾千年的時間，取而代之的是君主政府、專制政府、貴族政府或寡頭政府，這些政府都建立在身份或等級制度的基礎上。後來，大約在公元前 500 年左右，在一些地方，適合民主生長的條件似乎又出現了，少數小群體開始發展，成爲那些能爲參與群體決策，提供相當廣泛之機會的政府制度。或許可以說，原始民主在一種更加先進的形式下得到了重新創造（Dahl, 2004: 13）。據此來看，在民主這個具體的能指都還沒出現之前，它的所指在漫長的時間之中就已經發生變化。

「民主」一詞大約是在 2400 年前發明出來的。一般認爲是希羅多德（Herodotus）首先說出了「民主」一詞。實際上這個詞並不是出現在他的原著中，而是出現在他的原著的譯本中。不過，我們在希羅多德那裡看到了與君主政體或寡頭政體相對應的民治或多數統治政體。從那以後，儘管它被埋沒了一個十分漫長的時期，卻仍然是政治用語中的一員。但在如此漫長的歷史過程中，「民主」自然吸收了形形色色的定義，它們涉及到完全不同的歷史背景，也涉及到完全不同的理想模式。因此，隨著時間的推移，其內涵與外延的用途也都發生了變

化。如果不是這樣，反而會令人詫異。因此，令人驚奇的是，爲什麼幾乎沒有人注意到，今天的民主概念與公元前 5 世紀發明出來時的這個概念，即使還有什麼相似之處，也只是極其微小的相似。我們在使用同一個名詞的時候，很容易誤以爲是在談論同樣的，或類似的事情。然而，這裡所討論的是已經經歷了 2000 多年變遷的「民主」（Sartori, 1998: 312）。薩托利想要說的是，古典民主和現在西方自由主義式民主實則是「同名不同系」。古代民主被認爲與城邦有一種內在的共生關係。城邦是一種城市共同體（a koinonia）。修昔底德（Thucydides）用了三個詞稱呼它：andres gar polis，意即，男人們就是城邦。很明顯，politeia（完美城邦）指的是公民和城邦組織（形式）的一體化。因此，如果我們把希臘的制度說成是民主國家，那就犯了一個術語上和概念上的嚴重錯誤（1998: 313）。

就像薩托利反覆強調的觀念一樣，現代民主並不是由古希臘理想和某些後來的附加物組成的。但是，我們爲什麼會輕易忘掉古代民主與我們民主之間的鴻溝呢？原因之一就是，爲求簡潔而只說「民主」，結果我們忽略或輕視了我們沒有說出的東西。於是民主（表達時的用詞）變得引人注目，而自由主義（隱含的概念）則受到輕視。他認爲這完全是對真相的本末倒置，他稱之爲「認識上的顛倒」。因爲他所信奉的是自由主義的民主。既然如此，那麼領會這一點便至關重要：當我們用民主一詞去指稱自由的制度時，我們是在爲求簡潔而使用這個詞，但這種做法會導致可怕的簡單化和疏忽。而且，這種看似有用的簡潔，距那種一筆勾銷 25 個世紀的實驗、修正與革新的簡潔，不過一步之遙。在日常的習慣中，可以這樣使用「民主」，但在民主理論中則不能。這一理論要求填補一個空白，也就是說，要求我們再次明確澄清一切，在只說民主時一隱含的內容。對我們來說，把公元前 5 世紀的希臘人所理解的意義，附會到我們的民主概念上來，這是毫無道理的，至少在明確而充分的劃清反自由的民主和自由主義民主的界限之前，這是毫無道理的（1998: 327-328）。至此，筆者可以明確的點出薩托利民主理論的核心，即是「自由主義」，這也是他心中民主有意義存在的前提，這點和古希臘

發明的民主有天壤之別，這使得他極欲斬斷與古希臘民主所指的連繫，因此他稱這是共用民主一詞的「同名不同系」，僅僅有如此淡薄的關係而已。

道爾認為今天我們稱之為「民主」的這項合成品究竟是如何產生的，最主要可以回溯到四股源頭，分別是：古希臘遺緒；其次是共和主義傳統，在希臘民主城邦國家之外，大量擷取自羅馬，以及中世紀與文藝復興時期的義大利城邦國家；再者是代議政府的理念與制度；最後是政治平等的邏輯思維（2006: 16）。而古希臘遺緒民主的理想和實踐，也就是一般認為民主能指一詞的發源地，他稱為「第一次民主轉型」。經過共和主義、代議制和平等的邏輯思維帶入一開始的民主原型，他稱之為「第二次民主轉型」的複合體出現了。申言之，正是這些古希臘人，尤其以雅典人最為出眾，他們開啓了第一次民主轉型：從少數人統治的理念與實務運作，轉移到多數人統治的理念與實務運作。對古希臘人而言，可供他們思考的民主場合當然僅限於城邦國家而已。然而，城邦國家隨後被民族國家所淘汰，並且在第二次民主轉型的過程中，民主理念已經從城邦國家轉移到幅員更為遼闊的民族國家。這場轉型過程引發了政治制度的徹底重組。我們一般所謂的「民主政治」，正是由這種嶄新的制度複合體所堆砌成的（Dahl, 2006: 1-2）。正因為如此，這種制度複合體的堆砌和長時間的歷史，民主政治的歷史往往是混亂的，部分因為它還是處於一個非常活躍的歷史，部分因為這個議題是非常複雜的（Held, 1995: 4）。那麼，如果我們回到一切的起點，民主的概念能夠獲得澄清和簡化嗎？

那雅典的民主到底為何？有一點我們可以確定的，那就是從頭到尾這問題在雅典人間也爭議不休。不像今天，民主似乎欣然成為一種政治妙方的止痛劑，幾乎對每個地方和場合（至少是在各處當事物並不具緊急相關性時）的政治事物結果無需加以省思（Dunn, 2008: 16）。筆者為了有效釐清雅典民主的輪廓，從五個方面加以簡單敘述，方便讀者瞭解民主的原型，將來可以有效和今日的自由主

義式民主和中國式民主交叉對照。五方面分別是：歷史、理想、制度運作、實際運作、今昔比較。

首先，從歷史部分說起。似乎在西元前 6 世紀中葉，第一個民主國家出現於希俄斯（Chios），儘管具有各自特色和個性的其他「民主」國家不久也形成了（Held, 1995: 17）。有證據顯示希俄斯島早在西元前 575-前 550 年之間就出現了公民的議會和大會，約略是第一個採取民主政體的地方。至於最著名的雅典民主，據記載出現於西元前 508 年，延續至西元前 323 年，也就是雅典城邦被馬其頓擊敗之時（王紹光，2010a：3）。古希臘的民主是先有民主制度，才出現民主理論。而且，雅典的城邦政治，並非一開始就實行民主政治，而是由君主制、貴族政治、僭主時期，乃至民主政治演變而來（張明貴，2003：42）。雅典的民主起源介於富有地主和已失去土地，或可能會失去土地窮人家庭間的鬥爭，而後者有可能因日增的債務而被迫進入不自由的勞力市場。但民主並未直接或有意識地來自此鬥爭，並意外導致窮人的勝利；民主來自一系列的政治倡議行動，重新塑造雅典的社會地圖和機構，並提供政治的身分，以及一種可表達並捍衛這種身分的自治系統（Dunn, 2008: 17）。雅典由貴族政治轉變為民主政治，先後出現五位政治領袖 Draco、Solon、Pisistratus、Kleisithene、Pericles 的改革，始創立了雅典的民主政治，其中最重要的是梭倫（Solon）的改革。德拉古（Draco）在西元前 621 年，創立與實施第一部成文法典（張明貴，2003：43）。原因是，雅典人決心要做一番整頓，讓身為多數的自由人，能再次在政治制度中發聲，保護窮人免於富人的壓迫。不幸的是，德拉古身為一位專業的法律人，秉持犯罪就是犯罪的理想，制定出異常殘酷，以至於在現實生活中窒礙難行的法律。雅典人只好再去找一位比較仁慈的改革者。最後，他們找到一位最能勝任這項任務的人，他的名字叫梭倫（van Loon, 2010: 75）。

梭倫出身貴族，曾經周遊列國，研究過許多外國的政治制度（van Loon, 2010: 75）。他也是雅典的商人與詩人，在西元前 594 至 591 年，負責處理嚴重的經濟

危機。其改革亦奠定了雅典民主政治的基礎（張明貴，2003：43）。但梭倫並沒有建立一套政治的結構，使雅典人能共同行動以實現那個希望。他的改革只是對雅典人緊迫問題的一劑療方（Dunn, 2008: 18）。最重要的是，梭倫促使每一位自由人，哪怕只是普通老百姓，都不得不對城邦公共事務產生直接的關切之心。這種由「全體人民」自我統治的制度，常常無法完成什麼耀眼的政績。除了太多的空談之外，還有太多的仇恨與惡意，在爭奪官職榮銜的雙方陣營之間滋長。但是，這套制度教給希臘人民的是一種獨立的精神，讓他們知道只有倚靠自己才能拯救自己（van Loon, 2010: 76）。正因如此，他既是位真實歷史人物，也是位傳奇人物，是兩位偉大立法者中的一位，並老是出沒在希臘社群的政治想像力中，而這些社群，在此之後也對其可能的繼承者煩擾不堪（Dunn, 2008: 18）。皮西斯特斯（Pisistratus）約在西元前 600 年，便實施土地重新分配。

克里斯提尼（Kleisthenes）約在西元前 500 年將憲法民主化，廢除貴族特權，將雅典 10 個部族分成 200 多個區，以區做為民主改革與地方自治的樞紐（張明貴，2003：43）。他和梭倫一樣，是一位歷史人物也是貴族，在西元前 570 年，他替雅典人帶來遲早會稱為民主的東西。他重組雅典的社會形式和機構，以解決急迫的問題。在他所建立的架構中，從一開始時就將組織政治選擇的方式，移到出身良好、財富優渥的等級之外，並明確大膽地分派給雅典的全體人民。希羅多德認為克里斯提尼會採取民主這個方式，並非出自智性的建議和道德的慣例，而是利用攏絡支持以對抗貴族敵手和斯巴達聯盟的有效權宜之計。即使在當時，他選擇民主的動機和靈感並不重要，重要的是，直到今天，在許多情況下得以維持很長一段時間，這個權宜之計倒是成功了。這個成功的方式，最後也得到了自己的名稱「民主」（*demokratia*）即由整體人民的力量來統治，或在其對手眼中，是由普通人或非貴族來統治（Dunn, 2008: 18-19）。伯里克里斯（Pericles）則在西元前 5 世紀時，改革政府組織，強化民主，如將 400 人會議改為 500 人會議。他統治雅典時，為雅典最興盛時期，民主政治亦發展到高峰，一直維持到被馬其

頓擊敗（張明貴，2003：43）。知名又強勢的伯里克里斯，他是對古代民主最偉大頌揚者，並非是詩人或哲學家（或專業的詭辯家），而是偉大的政治領導人，伯里克里斯最後帶領雅典參戰，結果一敗塗地。伯里克里斯領導雅典時，做到了任何現代議會或總統制所無法達到的程度。他一次又一次的憑藉演說來說服大多數的公民。他利用雄辯的力量掌權，穩健又緊湊，最後也促使修昔底德描述到，當時雅典乃是由「一個人」來統治的（Dunn, 2008: 10-11）。

與現代國家相較，古代城邦國家無論在領土，還是在人口上，都是微不足道的。例如阿蒂卡（Attica）的領土僅比羅德島（Rhode Island）的三分之二大一點，而雅典在人口方面，則只能與丹佛這樣的城市相較。儘管難以確切肯定，但雅典接近正確的人口數字，大概要超過 30 萬人。這種由單一城市統治的狹小地域，就是典型的城邦國家（Sabine, 1997: 19-20）。以中華民國（台灣）來說，雅典的幅員差不多是台北市加新北市。雅典人民大約是由 4 萬公民所組成（Fine, 1983: 51）。⁴⁶其實，雅典的公民人口不少，約有十萬人左右，但只有約三萬人具有完整的公民權，全部都是成年男性，大多數是世居在雅典好幾代的子孫。除此之外，約有 4 萬位外國住民，包括男性、女性和小孩，某些則希望在時機來臨時變成全公民；最後則是數目龐大的奴隸（約有十五萬人）。因此，這些全公民代表的不過是稍微超過十分之一的全數人口（Dunn, 2008: 20）。城邦人口主要分為三個主要的階級，不同的階級在政治上和法律上都有顯著的區別。處於社會最底層的是奴隸，此因奴隸制在古代世界是一普遍的制度。在雅典的所有居民中，或許有三分之一的人口是奴隸。正如現代社會是以工資勞動為特徵一樣，做為一種制度，奴隸是城邦國家經濟的特徵。毫無疑問，奴隸在城邦國家並無政治地位可言。在希臘政治理論中，奴隸的存在被認為是天經地義的。除奴隸之外，希臘城邦的

⁴⁶ 儘管實際的人數已無法考證，絕大部分的歷史學者均引用 Fine 的看法，亦即「在伯羅奔尼撒戰役爆發之前，全盛時期的雅典大約有 4 萬至 5 萬名成年男性公民。至於其他希臘城邦，大概都只介於 2000 至 10000 名男性成年公民而已。希臘政治理論家們均認為，最理想的人數應該是 5000 至 10000 名左右。城邦一旦擁有這樣的理想人數，每位公民大致上都可以接觸到其他公民，甚至有所認識。」參考 Fine, John V. A. 1983. "The Ancient Greeks, A Critical History." Cambridge: Harvard University Press.p.51

第二個主要團體是那些外國居民，即外僑。在一個雅典那樣的商業城市裡，人口應該是很多的，且在他們之中有許多已不再是過客。但是，由於並無合法的歸化形式，這些人即使居留好幾代，仍然是處於公民團體之外的外僑，除非他們恰好在粗心大意，或有意默許的情況下被接納為公民。最後是公民團體，也就是城邦中有資格參與城邦政治生活的那些成員。這是一種生來就有的特權，因為對希臘人來說，只要父母是城邦公民，子女也就具有公民身分。在古希臘思想家眼中，政治問題就是揭示各類別或階級的人，在一健全的社會裡所應得到的身分地位，以便使種種有意義的社會工作能夠進行（Sabine, 1997: 20-21）。

其次，理想部分。伯里克里斯的《國殤演說詞》一直為人所津津樂道，展現民主的理想樣板，從他自傲的言談中，我們可以窺見古典民主的理想，政治領導人認為民主帶有怎樣的價值，這種生活方式為何值得雅典人捍衛？雖然這種民主理想與事實顯然相距甚遠，民主也並沒有帶領雅典走向勝利，相反的，伯里克里斯帶領雅典人由盛轉衰，伯羅奔尼撒戰爭的失敗，更讓雅典人敗給他們最瞧不起的斯巴達，「民主」也被隨即到來的馬其頓征服而消失殆盡。但是，這種明言民主的價值與定義的演說詞，對於古典民主的理想，卻有落葉知秋的作用。這篇演說是發生在伯羅奔尼撒戰爭前期的一個冬季，雅典人依照他們每年的習俗，對那些首先在戰爭中陣亡的人，給予公葬。當遺骨入土了之後，雅典城市選擇了一個，他們認為最有智慧和最享盛名的人發表演說，以歌頌死者；演說之後，大家就散了。這就是這種葬禮的程序（Thucydides, 2000: 133）。這一段極為經典的引文，可以權威性的代表古典民主理論欲捍衛的理想與價值：

伯里克里斯：「我不想作一篇冗長的演說，來評述一些你們都很熟悉的問題。我所要說的，首先是討論我們曾經受到考驗的精神，我們的憲法和使我們偉大的生活方式。我要說，我們的政治制度，不是從我們鄰人的制度中模仿得來的。我們的制度是別人的模範，而不是我們模仿其他任何人的。我們的制度之所以被稱為民主政治，因為政權是在全體公民手中，而不是在少數人手中。解決私人爭執的時候，每個人在法律上都是平

等的；讓一個人負擔公職優先於他人的時候，所考慮的不是某一個特殊階級的官員，而是他們有的真正才能。在我們這裡，每一個人所關心的，不僅是他自己的事務，而且也關心國家的事務：就是那些最忙於他們自己事務的人，對於一般政治也是很熟悉的，這是我們的特點：一個不關心政治的人，我們不說他是一個注意自己事務的人，而是說他根本沒有事務。我們雅典人自己決定我們的政策，或者把決議提交適當的討論；因為我們認為言論和行動是沒有矛盾的；最壞的是沒有適當地討論其後果，就冒失開始行動。這一點又是我們和其他人民不同的地方。我們能夠冒險；同時又能夠對於這個冒險，事先深思熟慮。他人的勇敢，由於無知；當他們停下來思考的時候，他們就開始疑懼了。但是真的算得勇敢的人是那個最了解人生的幸福和災患，然後勇往直前，擔當起將來會發生的事故的人。因此，如果把一切都聯合起來考慮的話，我可斷言，我們的城市是全希臘的學校（Thucydides, 2000: 134-138）。」

筆者認為，從這篇權威性的演講至少可以擷取幾個重要元素，諸如：民主相當於一種生活方式、之所以稱之為民主是因為政治的最高權力在大多數人手中、某種程度的平等和自治、以討論為一顯著的表現形式等等。易言之，如果筆者將古典民主的理想濃縮為：以自治為美德並透過最高權力在大多數人的手裡，實現某種程度平等的生活方式。這個註腳雖不能說恰如其分，但也並不過份。如果把時代脈絡納入考慮，我們可以看到這篇自傲的演講，幾乎都是和斯巴達的生活模式針鋒相對，比如說「我們的政治制度不是從我們鄰人的制度中模仿得來的。我們的制度是別人的模範，而不是我們模仿其他任何人的。」乃暗指斯巴達人，因為據說斯巴達人的制度是模仿克里特的（Thucydides, 2000: 135）。而「我們雅典人自己決定我們的政策，或者把決議提交適當的討論」則暗諷斯巴達重要問題都是由官吏來決定（Thucydides, 2000: 137）。其實，自治和民主制度這種生活方式，本身就讓雅典和斯巴達的寡頭政治、農戰立國、嚴酷紀律、獨裁統治、軍國主義對比，對照雅典以一個商業發達、重視文藝、允許同性戀的多元化發展，

很明顯的形成兩種截然不同的生活模式。但是由於兩個城邦都行擴張政策，在波希戰爭的聯手後，注定要在伯羅奔尼撒一決雌雄，而結果是雅典敗得一蹋塗地，斯巴達勝得氣若游絲，最後都被馬其頓所滅。

其實，如同任何政府體系一樣，在這個制度後面，存在著制度所須體現的某種構想，以及實現政治生活的可貴理想。這樣的理想不易發現，也難以確切描述，但是對於了解政治哲學來說，它們的重要性決不亞於制度本身。幸好，歷史學家修昔底德一段非常出色的陳述，說明了民主政治對於思想豐富的雅典人所具有的意義。這就是著名的《國殤演說詞》出自民主政治領導人物伯里克里斯，是為悼念與斯巴達作戰第一年中戰死的官兵而發表的。其演說的主要目的，顯然是想喚醒聽眾的心靈意識，把城邦本身作為他們最有價值的財產，作為他們可以為之獻身的最高利益。演說旨在喚起愛國意識，他很少提及傳統和過去，而強調的是團結與和諧的雅典人現有的光榮（Sabine, 1997: 26）。伯里克里斯自詡「雅典是希臘的學校」一語的涵義。雅典人的理想可以概括為，對一個自由國家中公民身分的構想。政府的作用也就是公平法律的作用，而法律之所以有約束力，正因為它是正當的。公民的自由就是他理解（求知）的自由、討論的自由以及貢獻的自由，公民的自由不因地位和財富而有不同，而是他的天賦和品德。這一切的最終結果是實現一種共同生活，就個人而言，這種生活是天賦能力最好的訓練學校，就社會而言，則充滿了文明生活的愉快。這種生活所伴隨的寶貴財富，是物質上的舒適，是藝術、宗教和智識的自由發展。在這樣的共同生活中，個人的最高價值，就在於以他的能力和自由去做有意義的貢獻。而不論其在城邦生活中擔任怎樣低賤的職位。雅典人對其城邦生活的自豪使他們相信，人類歷史首次實現這個理想的手段已幾近完善。由於雅典人在這方面的成功，使得後來的人在提出關於公民自由的理想時，不得不受其制度和哲學的影響（Sabine, 1997: 32）。

總而言之，當伯里克里斯驕傲地宣稱「我們的城市對希臘是有所啟發」時，他最主要談的是一種生活方式。雅典城邦的政治哲學所讚美的，是關於公民在自

治政府過程中積極地涉入的觀念；統治者應該就是被統治者。全體公民集會討論、決定和頒布法律。政府的原則乃是一種生活形式的原則：直接參與(Held, 1995: 21)。政府過程本身的基礎是伯里克里斯所稱呼的「適當討論」(proper discussions) (指最高會議上平等的講話權利)，為保證的自由而不受限制的演說(Finley, 1973: 18-19)。道爾認為可以從上述內容得知，在古希臘人的觀點中，民主政治的秩序至少必須符合六項先決條件：(1) 公民必須在各自的利益方面取得和諧(2) 公民們必須在相關的屬性上具有高度共識，否則容易引發政治衝突，並且在公共利益層面針鋒相對。(3) 公民人口必須維持在有限數量之內。(4) 公民必須能群聚一堂，以便親自制定法律並決定政策。(5) 公民的參與方式並非侷限在出席公民大會而已，也包括積極參與城邦的行政事務在內。依據概略的估算，雅典有一千多個官方職位(絕大部分是依據抽籤方式派任，只有極少部分是透過選舉方式拔擢)，並且，幾乎每項職位都是一年一任，大部分人民，終其一生極有可能只在同一職位擔任一屆而已。(6) 理想的城邦國家必須維持完整的自主性(Dahl, 2006: 24-26)。

第三，民主的制度運作。從《國殤演說詞》中我們可以看出「我們的制度之所以被稱為民主政治，因為政權是在全體公民手中，而不是在少數人手中。」也就是說，民主之所以為民主的關鍵，是用來描述最高的政治權力掌握在多數人手中的一種政體，這也是一種分類依據，據此達到自治也就是統治者即被治者的理想。亞里斯多德(Aristotle)對政體進行分類，他的分類有兩個標準：一是統治者的數量，即統治者是一個人、少數人，還是很多人；二是統治者的價值取向，是為公眾利益還是為自己的利益。按照這兩個標準，他將政治體制劃分為六種(見表 3-1)：君主制、貴族制、共和制、暴君制、寡頭制以及民主制。亞里斯多德對民主有一個描述性的定義，即這個詞適用於一種被窮人控制政府的體系，而這類人往往是社會裡的大多數。這種政體除了由多數人統治這個特徵外，另一個特徵是，多數人關心都是一己之私。由於在民主制下，政事的裁斷不取決

於法律，而是取決於群眾，這種平民政體「包含著專制君主的性質」，簡直「不能算是一個政體」。因此，與他的老師柏拉圖一樣，亞里斯多德也認為民主是一個壞東西，而不是好東西（王紹光，2010a：19）。

表 3-1 亞里斯多德政體類型

	一人統治	少數人統治	多數人統治
爲了公眾利益	君主制	貴族制	共和制
爲了私人利益	暴君制	寡頭制	民主制

從亞里斯多德的觀點，爲了公利和法治的君主制是最優良的政體；其次是貴族制；第三是共和制，爲了私利和不法而存在的政體都是腐敗的政體；第四個民主制是壞政體裡面最不壞的，原因只是民主的國家能力讓他不上不下，連做惡的能力都十分低下；第五是寡頭制，他認為最爲暴虐的是暴君制。他的老師柏拉圖認為：「民主政體不加區別的把平等給與所有的人，不管他們是不是真的平等。」這完全違反了《理想國》理面對於正義和適才適所的基本看法，也正是第一塊推論至「哲君」的基石。這種看法也影響了亞里斯多德的觀點。平心而論，邱吉爾在 1947 年的諷刺格言，作爲讚譽民主廣爲人知的名句：**democracy is the worst form of government except all those other forms that have been tried from time to time**。也並非苦心孤詣的匠心獨運。事實上，這句話的思想源頭可以上溯到亞里斯多德的洞見。

亞里斯多德的《政治學》（*The Politics*）（寫於西元前 335~323 年之間）中，可以找到有關古代民主制最值得注意的說明。概括的說，這本書絕不是對民主制度的直接認可。該說明分析了民主政治的「主張、道德標準和目標」，並且清楚地談到一些希臘民主制的關鍵特徵，簡言之，這是對古典民主制度最不錯和簡潔的陳述（Held, 1995: 22）：

民主制度的基本原則是自由。人民不斷地表達這樣的聲明，暗示只有在這種制度下，人們才能分享自由；因為據說每一種民主政制都將自由當成其目標。「統治即被統治」乃是自由的一個要素，而且有關正義的民主思想實際上是數量上的平等，並不是基於功績的平等；另外，當這一關於正義的思想占上風時，群眾必定擁有主權，而且無論多數做出什麼決定都是最終的，並且構成正義。因為據說必須存在有每一公民的平等性。於是，在民主政治中窮人比富人享有更多主權；因為他們人數較多，而且多數的決定乃是至高無上的。所以這是自由的一個特徵，所有的民主主義者都將此特徵做為其體制的一個確定原則。另一個特徵是按照喜好生活。因為據說這是享有自由的一種作用，所以他的反命題，不能按照喜好生活，乃是被奴役者的一種作用。這是民主政治的第二個限定原則，從這個原則出發，產生了有關「不被統治」的概念，如果可能的話，則全然不受任何人的統治，或者起碼只能以交替的方式來進行。這一點（交替地被統治）乃是上述以平等為基礎的自由的貢獻（Aristotle, 1981: 362-364）。

按照亞里斯多德的看法，民主、自由和平等是相互糾結在一起的。自由有兩個準則：（1）「統治即是被統治」，（2）「按照人們的選擇生活」。為了將第一個準則確立成有效的統治原則，平等是不可或缺的：沒有「數量上的平等」，「群眾」就不可能擁有主權。「數量上的平等」，即平等地享有統治權的運作，古典民主主義這認為這是可能的。因為（1）參與是有金錢酬勞的，所以公民不會因涉入政治而使經濟情況更加不好；（2）公民有平等的投票權；（3）原則上存在著平等的任職機會。於是，平等乃是自由實踐的基礎。它亦是自由的道德基礎；因為有關人民應享有平等統治的信念，合理化有關自由的第一個準則（統治即是被統治）。儘管有關自由的這一強而有力的論證，可能由於第二個準則而與之發生衝突（正如包括亞里斯多德在內的許多人論證的那樣），但民主主義者認為，如果一位公民的自由，並未不公正地干涉他人的自由，則就必須對選擇有某

些限制。只要每一位公民都有機會「統治且受統治」，與平等有關危機就會降到最低程度，因此，古典民主制意味著自由，而自由又隱含著平等（這個問題使人們對民主有很大的保留）（Held, 1995: 24）。

如今我們知道，從古希臘的民主理想到實際政體的脈絡，有必要簡單扼要地敘述這種理想在制度上的實踐。雅典的政治體制非常複雜，其中最重要的有三個機構：一是公民大會，⁴⁷是雅典城邦國家的最高權力機構，負責審議並決定一切國家大事；另一個是五百人的議事會，是公民大會的附屬機構，負責政體的日常運作。第三個是民眾法庭。當然還有其他機構，比如行政機構、軍事機構等等（王紹光，2010a：4）。全體男性公民構成了公民大會，這種城鎮大會每一位年滿 20 歲的雅典人都有資格參加。由聚集在一起的全體人民實行直接民主，與其說是一種政體形式，不如說是一個政治神話。此外，所有形式的希臘政體（逾越法律的獨裁體制除外），不論是貴族制還是民主制，都包括某種類型的人民大會，儘管人民大會在政府中所佔的份量可能很小。關於雅典政體最有趣的事情，其實並不是全體人民的會議，而是為了使行政官吏對全體公民負責，並接受其控制而設計出來的政治方法。如此，據以達到效果的措施是一種代表制，雖然此一代表制與現代的代表制在觀念上有著重大的不同。在雅典，構成人民控制政府的兩個關鍵機構，即是五百人會議，和擁有龐大人民陪審團的法庭。為了實行地方自治，雅典被劃分為大約 100 個自治區，或者也許可以稱之為區、教區或村鎮。其真正重要的職能，是提出候選人，充任中央政府各機構的工作。這種制度是選舉和抽籤的結合。各自治區大致按照它們的大小比例選舉候選人，而實際任公職者是經由選出的人選以抽籤決定的。按照希臘人的理解，這種抽籤擔任公職的方式是獨特的民主統治形式，因為每一個人擔任公職的機會相等（Sabine, 1997: 22）。

其實，雅典還有一個不以抽籤方式選任官員的重要機構，有著比其他官員更大程度的獨立性。他們是經直接選舉選出的十位「將軍」，而且可以連選連任。

⁴⁷一般認為，至少要有 6000 人來開會，這個會才是合法的，因為當時規定一些法律至少需要 6000 票方能通過。參考王紹光，2010a，《民主四講》，北京：三聯。P.5.

當然，這些將軍在理論上是純粹的軍事官員，但是在顯赫時期，他們實際上不僅行使雅典帝國的外交大權，而且對雅典「議會」和「公民大會」的決定，也有莫大的影響力。因此，這種職位其實並不是軍職，在某些情況倒是最重要的政治職位。像是身為將軍的伯里克里斯，年復一年地成為雅典政策的領導人，他在議會和公民大會中的地位，就類似現代政府中的總理，而不單只是軍隊指揮官。不過，他的權力事實上，早能左右公民大會，一旦做不到這一點，那就會去職，正如不信任票能使必須向國會負責的總理去職一樣。如前所述，在雅典真正的統治機關，是五百人會議，和擁有龐大民選陪審團的法庭。實質上，五百人會議是公民大會的執行委員會，和指導委員會。但五百人對於處理事務來說仍嫌過多，因此總以輪值方式將人數減到便於工作。雅典人分為十個部族，每一個部族產生五十名議員，而來自同一部族的五十名議員，其值勤期為一年的十分之一。這個五十人組成的委員會，加上非職勤中其他九個部族的各一名議員，實際上就是以整個議會的名義來管理和處理事務。這五十人以抽籤選出每日的主席，而任何雅典人在其一生中獲得這種殊榮，最多只能有一天。無論如何，法令都是以議會和人民的名義通過的。然而，人民得以充分控制行政官員和法律，都要透過法院。毫無疑問，雅典的法庭是整個民主制度的基石。這種權力以現在的觀點來看，顯然是行政和立法的性質，而不是司法性質。還有一點是很明顯的，那就是雅典人為達到控制的目的，認為陪審團與全體人民是一體的（Sabine, 1997: 23-25）。

第四點，實際情況正如荷馬很早就告訴我們的，在古代希臘，暴力顯然充斥於公民的生活和想像力中（Tilly, 2009: 23）。古希臘的政治生活實況，顯然和政治理想有一段明顯的落差，似乎任何時代的人民生活處境都是如此。從凌亂證據所提示的內容來看，雅典的政治運作實況，其實和其他城邦國家如出一轍，都是一場粗暴且冷酷的賽局，各項議題經常受到野心政客的操控。當時並沒有所謂現代意義的政黨存在，而是以家族和朋友關係為基礎所擴充的派系為主角，左右整個政局的發展。任何懷著崇高理想來追求公共利益的呼籲，實際上都不免屈服在

家族和私人情誼的強勢訴求中。派系領袖擅長玩弄陶片放逐制（ostracism）的遊戲，透過公民大會的投票程序，將礙眼的政敵放逐海外長達十年之久。政治領袖公然叛國的情形也時有所聞。無論採取哪一種尺度來衡量，公民對公共事務的參與程度（至少在雅典）確實很深，但是這並不表示基層公民對政治運作，都具有水準以上的興趣與關懷。不同階級之間的參與程度，依舊存在著明顯的差距。我們可以合理地推測，願意親自出席公民大會的公民們，終究人數有限。這些少數人如何代表全體人民，確實耐人尋味。政治領袖顯然會極力慫恿自己的支持群眾踴躍出席，並且在大會開議之際，經常透過呼朋引伴的方式來拉抬出席率。在西元前第 5 世紀期間，這些支持群眾多半是由血緣關係，與私人情誼為基礎的團體，相互串連而產生，至於那些原本家境清寒，或是不屑交際應酬的公民，就不會這麼踴躍出席大會。可想而知，在大會現場高談闊論的人士必定寥寥可數，並且絕大部分都是派系領袖，這些眾望所歸的俊秀人士，除了具備顯赫的地位外，也擁有能言善辯的長才，縱橫議場可謂當之無愧（Dahl, 2006: 29-31）。

有關雅典的民主，和所謂的自由可能衝突之處，⁴⁸從而產生不論是想像當中或事實上的暴力。筆者舉兩個例子就可以描繪出實際政治的大概輪廓，至少可以當我們以窺管豹的那根管子。比如，民眾法庭其體制特徵是一切由人民多數說了算。當時沒有專業法官，也沒有專業的律師。如果有人被指控犯了法，就要由 200 多位公民組成的民眾法庭來進行審判，他們既是陪審員，也是審判員，並且根據多數票來斷案。當時蘇格拉底由於不相信雅典人信奉的神，希望引進新的神，而且據說他還腐化年輕人，結果被陪審團認定為有罪，最後被判決死刑。除民眾法庭外，公民大會本身也可以扮演特別法庭的角色，這就不能不提到雅典的陶片放逐制。這實際上是一種逆向選舉：誰被選上了，就會被流放。放逐期限為 10 年（一說為 5 年）。被放逐者無權為自己辯護，須在 10 日內離開城邦。直到

⁴⁸ 如前討論，由於雅典人將自由、民主和公平混同，因此在他們的認知裡是不會有所衝突的。我這裡指的是所謂現代私領域的不受干欲的消極自由，而在雅典民主沒有所謂「私領域」。因為，奉獻城邦的公益乃最高的善，任何私人都必須為達到最高的善貢獻一份心力。

放逐期滿，被放逐者回城後，他的公民權和財產權才會恢復。陶片放逐制的主要目的，是爲了防止出現危及民主制度的個人權威。因此，「當選」的人往往是那些最具有聲望的人，如雅典著名政治家、軍事家阿里斯提德（Aristides）。⁴⁹據說在投票的當天，一個目不識丁的市民請求阿氏幫他在陶片上寫下「阿里斯提德」的名字。他隨即問那市民何以要放逐此人，那市民答道：「他沒做錯什麼，我甚至還不認識這個人；不過，我實在討厭到處聽到人們稱讚他爲『公正之士』。」雅典的民主具有兩面性。一方面，就民主的「民」而言，雅典民主有很大的侷限性，因爲那時能做「主」的「民」只是人口中的極少數。另一方面，就民主的「主」而言，當時的「民」的確能在很大程度上做「主」（王紹光，2010a：8-10）。

從今天的角度來看，我們相信雅典的民主之所以成功，多少是因其本身狹隘的侷限性，比如仰賴奴隸、排除女性、毫不羞愧的種族優越感，現在再也沒有人會公開捍衛這類自限（Dunn, 2008: 22）。蒂利（Charles Tilly）認爲，在我們倉促地把希臘城邦國家確定爲最初的民主國家之前，我們必須思考一個基本事實：大約雅典一半人口由奴隸組成。奴隸根本沒有公民權；公民把奴隸作爲動產擁有，公民是奴隸和雅典國家聯繫的中介。外來的居民、公民的妻子和孩子都沒有公民資格，只有自由的成年男子能夠擁有公民權。然而奴隸在雅典政治中起了關鍵的作用；他們的勞動使得擁有奴隸的公民們有空參與公共政治。即使雅典人有時把自己政治組織稱爲民主制（*demokratia*）（人民統治），奴隸的大量存在引發了懷疑，到底 21 世紀研究民主的學者是否應該把西元前 5 世紀，和西元前 4 世紀的希臘城邦國家納入他們的課題。然而，反對把這些政權稱爲成熟的民主制的說法最終佔了絕對上風。在這些城邦國家裡，國家和公民間的關係是否具有廣泛的、平等的、有保護的和相互制約的協商的特徵？如果我們注意力縮小到那時有公民資格的自由的成年男子，這答案大概是「YES」；這就是爲什麼許多的歷

⁴⁹公元前 5 世紀的雅典政治家、軍事家，綽號「正義的」。他可能在前 490 年的馬拉松戰役中第一次被任命作爲將軍指揮來自家鄉的軍隊。取得了希波戰爭決定性的勝利，並於其後一手創立提洛同盟。

史學家認為希臘人創造了民主。但是如果我們考慮在國家管轄內的所有人口，婦女、兒童、奴隸和許多外來居民，這答案就成了強烈的「NO」。畢竟，「不平等」普遍存在於城邦國家的整個政治體制中。雅典的體制（arrangement）把大多數的人口從保護的、相互協約的協商中排除出去。根據這些標準，共和國的羅馬也沒有實行民主（Tilly, 2009: 24-25）。

筆者認為蒂利很明顯的以今非古了，照王紹光的洞見，古典民主限制「民」卻可以在很大的程度上做「主」。換言之，他們享有極大的自治權，反觀現代民主盡力擴大「民」，卻只能在非常小的程度，數年一次公平公正公開的一次選舉中做「主」。以民的廣度而言，古代雅典根本不是民主，這是以今非古；以主的程度而言，現代民主根本不是民主，這是以古非今。各自有各自的侷限性。根本的關鍵在於古今民主理想和政治現實結構緊張的關係，所造成的認知不協調，民主理論家之所以會對民主有因時（地）制宜的不同定義，很大程度上，是要以不同的意識形態理論，來減緩這種認知不協調理論。古希臘民主城邦，之所以呈現出如此鮮明的排他色彩，在於古希臘人士並不認為自由、平等或權利可以放諸四海，無論是政治權利或廣義的人權都不屬於普世準則。「自由」只是成員資格的專屬特性而已，這不是指身為萬物之靈的資格，而僅是特定城市的成員資格（也就是公民資格）。古希臘的「自由」概念並沒有延伸到共同體的範圍之外，對任何一個民主政體而言，自由只是意味著接受法律的統治，以及參與政策制定過程罷了，而不是擁有不可割讓的權利。在康斯坦（Benjamin Constant）於一篇頗負盛名的文章中（1819），即依據這種角度在闡釋「古代自由」，並且對比了古代自由觀點與現代自由觀點的差異。所謂「現代自由」觀點，就是強調每個人都擁有一處完全自主、不受政府干預的正當領域。古希臘時期對成員資格的訴求觀點，是一種特殊主義的立場。相對而言，現代的平等與自由觀點則是明顯傾向於「普遍主義」的立場（Dahl, 2006: 33-34）。

另一方面，由於傳統的民主制和所謂「公民暴政」（tyranny of citizens）是緊密相連的（Held, 1995: 28），一方面，也基於監護制的核心理念：允許一般老百姓參與政治的政體絕不是一個好政體；國家只需要由少數聰明的賢人來管理就萬事大吉了（王紹光，2010a：20）。基於種種理由，歷史學家修昔底德、哲學家柏拉圖和他的弟子亞里斯多德。三人都花很長得時間在雅典生活，但沒有人對民主作為一種統治制度，公開宣稱為其支持者，而柏拉圖更是其嚴厲的批評者。顯而易見的，三人都對於民主為何，以及該如何理解民主非常關注，更試著批判或推翻它。雖然三人的見解有所差異，但每人都以詳盡並極具野心的「政體該是如何」的概念來看待民主實踐。因此，三人都發現到，從某種程度來看，民主是不夠格的，因民主的主要特質和自然的行使動能，對他們所不贊成的目的大開其門，卻對他們高度重視價值的動因和權力不予重視。若視柏拉圖《理想國》為一本反民主的書也不為過，至少在某些部分來說，特別是在最後一個反對雅典的實例上，因為雅典正是如假包換的民主制。沒有任何嚴肅的讀者，不會辨認出書中的反民主氛圍。柏拉圖針對民主統治，以及伴隨民主形成的生活方式，展開無數猛攻。他視民主為專橫、低俗和醜惡的概念，主要是來自於他對此概念的推理與沉思冥想。亞里斯多德是柏拉圖最有才華、最具獨立思考性的學生，他對於光憑思考觀念本身，就來判斷人類的世界這點不具信心。他鑑別出在人類世界中，應用民主時大多數的例子中出現，或沒有出現的優點，以評估這些相互競爭政治公式的優點。柏拉圖痛恨民主，也不加自我約束。有些人可以在他整個知識概念中，看到系統性地全然蔑視。亞里斯多德則較為冷靜，不會被感覺所左右。對他而言，民主本身並不是良好的統治方式，因其管理所產生的結果，會對社群整體的利益並不感興趣，反而只集中在「窮人」的利益。但若是由「許多人」來管理，則是好的管理方式，因其會追求公共利益（common good）（Dunn, 2008: 23-30）。

說到底，柏拉圖和亞里斯多德都深信，人天生就在智力和道德上不平等，政治制度的設計，必須反映這種天然的不平等。雅典的民主制度，賦予所有的公民

相同的政治權利，這從根本上違背了人類社會天然的金字塔結構，從而無法維持一個國家的長治久安（王紹光，2010a：20）。同樣的，在修昔底德所著的《伯羅奔尼撒戰爭史》中亦對此抱持懷疑，當他緊接在〈國殤演說詞〉之後敘述雅典人的戰敗故事時，豈不正是尖銳苛刻的諷刺（Sabine, 1997: 29）！他雖然沒有直接明說民主不是一個好東西，但他提供了雅典民主導致敗壞、墮落、濫權、不講法治、壓制富人的大量事實。對民主政治的失望和恐懼已呼之欲出、溢於言表。波里比爾斯（Polybius）對民主的批評更直截了當。他認為，民主是建立在不講原則的平等和自由之上，這種體制的內在邏輯會導致它必然的崩潰，直到他們再度墮落為徹底的野蠻人，並再度確立一個新的君主為止。阿奎那曾這樣談論民主：「不義的政治可以由許多人行使，那就叫做民主政治；當平民利用他們人數上的優勢來壓迫富人時，這種政治就是暴民政治。在這樣的情況下，整個下等社會變成一種暴君。」換言之，民主政治不過是暴民政治的別稱（王紹光，2010a：20-21）。其實像這樣譽滿天下的學者和哲人，反對民主的理論不勝枚舉，筆者不需要花很大的力氣就足以證明在很長的一段時間內：「民主是個壞東西」，對民主的詛咒一直不絕於耳，前述的一些看法足夠讓我們見微知著了。

第五點，比較部分。雅典城邦國家和羅馬共和制有相似的特徵（Finley, 1983: 84）這兩者都是明顯的面對面溝通，以及口語文化的社會，都具有人民參與政府事務的要素，而且中央集權的官僚控制即使有也是極少。兩者都謀求培養對公共責任的深刻意識，這是一種公民美德或對「共和國」的特定事務負責的傳統。在這兩種政體中，都允許國家比個別公民享有無與倫比的優先權。然而，如果雅典是一個民主的共和國，相形之下，當代學者一般都斷言，羅馬基本上是一種寡頭體系（Held, 1995: 40-41）。我們再看城邦國家和民族國家民主的差異，道爾前述直指核心的指出 6 點城邦國家民主的先決條件。而這些城邦國家的先決條件，每一項都顯然和民族國家，或任何現代民主國家境內的政治實況相牴觸：這已經不是古希臘觀點所設想的小國寡民了，若以當時的尺度而言，任何一個現代國家

(包括小型國家在內)都是由數目極為龐大的公民人口所組成，並且散居在極為遼闊的領地各境。因此，這種異質性相當顯著的公民構成體，已經超出古希臘人所能接受的範圍之外。事實上，許多國家的內部更是極度分歧：包括宗教、教育、文化、族群團體、種族、語言以及經濟地位等等方面的差異。這種多樣屬性，必然會將古希臘人民心中設想的和諧狀態徹底撕裂；現代民主國家的標記並非政治和諧，反而是政治衝突。當然，公民們也由於人數過於龐大，無法齊聚一堂：這已經是人盡皆知的情形，代議民主不僅盛行於全國層級，也普遍適用在各地區、各省份、各州以及市政層級中，直接民主似乎乏人問津。整體而言，此時此刻的行政職位不再是由一般公民來擔任，而是典型地交付在全職的專業人士手中，由他們來全盤經營公共行政的一切事宜。最後，任何一個民主國家，都想當然地認為，倘若政府機構簡化到類似古希臘人民心中設想的參與方式，勢必會喪失自主性，也會適得其反地淪為更龐大體制之下的一個附屬單位；在龐大體制所設定的框架之內，這些附屬單位的公民，充其量只能針對極有限的事務進行決定而已，甚至連這方面的議程也無法自行控制 (Dahl, 2006: 27)。

簡言之，雅典人的政治是一民主政體，「因為治權是操在多數人，而不是少數人手裡」。在現代政治學中，這樣的表述，似乎不能完全按照其字義而被接受，除非它被理解為「有相當公平的投票權」。除了少數以政治為職業的人之外，可以肯定，在現代民主人士的思想中，是否擔任公職並非那麼重要，但對於雅典人來說，它卻是絕大多數公民一生中的大事 (Sabine, 1997: 27)。民主已成為我們偏好的名稱，而唯一接受的基礎是歸屬感或依賴性。更重要的是，這是我們政治身份的名稱：我們，人民。這名稱意味著人民（我們）掌握權力並執行管理。這是民主在雅典時代的意義，多少也具有幾分真實性。而這也是民主在今天所代表的意義，但卻是天大的謬誤：一個活生生的謊言。大部分的現代政治史，就是對這個謬誤的漫長、緩慢以及怨恨和解的過程。而在這過程中，民主經常具有很不討喜的政治身份。在鬥爭的過程中，不管是混亂動盪或靜如死水，民主的興衰勝

敗通常都無關緊要。我們也沒有特殊理由會相信，看重民主會在緊要關頭或戰役的成敗上，提供清晰簡要的指示。唯一可證明民主的特殊卓越處，是它現在的大獲全勝。這結果不管是暫時性或不穩定的，我們都可清楚看到，並試圖去了解某種極端重要的意義（Dunn, 2008: 34）。因此，薩托利斷言存在著兩種類型的民主制度，一種基於直接行使政治權力，一種基於對權力的監督與限制，這並不是在討論兩種可以互換的制度，而是討論古人未能解決的遺留問題，它需要現代的大規模解決方法。能不能說，爲了實現民主，現代人就必須滿足於較少的民主？也許能吧。但他寧願認爲，雖說現代人希望少來點「字面上的民主」，例如人民主權之類，但他實際上企求的是無限多的「自由主義民主」，而這樣認識民主就是另一回事了。這兩種制度的差別主要是理想的差別。參與行使權力並不含有個人自由的意味。所以，自由主義民主對權力的限制和監督，與古希臘民主政體相比，所取得的成就並不更少。他認爲這已經在很大程度上解決了一個古希臘人沒有解決或者說未曾遇到的問題：爲每個人提供牢固的自由（1998: 318-319）。做一個簡單的小結，就可以讓我們對古典民主和現代民主的比較，這種輪廓有清楚的認知：如果古代的民主是公民自由直接替自己做選擇，那現代民主則是公民在高度限制的情況下，間歇性地選出極少數的成員替他們做選擇（Dunn, 2008: 146）。

最後，理清了雅典當初實行民主的歷史脈絡，再回到民主這個詞的詞源學的分析，將會有倒吃甘蔗的功效。我們今天使用的「民主」一詞源於希臘文兩個字，一個字是 *demos*，意指人民或者是公民，一個是 *cracy*，意指某種公共權威或統治。西文裡的「民主」（*democracy*）就是 *demo* 加 *cracy*，其含義是「統治歸於人民」或人民主權。更準確地說，由全體人民（而不是他們選出的代表）平等地、無差別地參與國家決策和進行國家管理，這是民主最原始、最簡單的含義。但是今天講民主時往往都悖離了「民主」的原意（王紹光，2010a：2）。雖然 16 世紀出現在英語中的民主（*democracy*）一詞來自法語的 *democratie*，但這個字卻淵

源於希臘文。再次強調，民主政治意味著一種政府的形成，它與君主制和貴族制截然不同，乃意指人民的統治。民主政治伴隨著一種狀態，即在人民之中存在某種形式的政治平等。「民治」（rule by the people）似乎是一個明確的概念，但其所呈現出來的卻是紛雜的（Held, 1995: 2）。

當民主一詞出現時，他所指的人民是古希臘城邦中的民，它是一個聯繫緊密的小共同體，一個以當場決定方式工作的集體決策機構（Sartori, 1998: 28）。在西元前 5 世紀，「民」意味著結合為公民大會的雅典（或類似）社會。但民既可被視為整體，也可被視為許多人，或多數人，或暴民（退化了的含義）。「民」在被譯為拉丁語中的 *populus* 時，歧義又隨之增加。羅馬人對人民有種十分奇特的看法，只能從我們稱為羅馬憲政的結構內加以理解。但對此不可等閒視之，因為中世紀的語言就是拉丁語。*Populus* 這一概念大約使用了 15 個世紀，這使同我們的民主觀聯繫在一起的「人民主權」（popular sovereignty）的信條，並不是古希臘人的，只要我們把它的來源直接歸於 *demos*（民主中的「民」）就會發生誤解。最後，現代語言的出現也帶來了重要的差異。義大利語中的 *popolo*（人民）及其在法語和德語中的同義詞，都含有單一整體的意思，而在英語中，*people*（人民）是一個複數詞，它雖然是個集合名詞，卻有複數形式，在前一種情況下，我們易於認為義大利語中的 *popolo*、法語中的 *peuple* 和德語中的 *Volk*，指的是一個有機的整體，一個「全體」，它可以經由一個不可分割的普遍意志表現出來。在後一種情況下，談論民主就像是在說「眾人做主」（polycracy），由「每一個人」的單位構成的可分的眾人。由此可見，對民主的整體論解釋是來自用德語、法語或義大利語進行思維的學者，這並不是偶然的（Sartori, 1998: 24）。薩托利認為如果指的是浪漫主義的、整體論的人民觀，則我們面對的這個概念更適合為專制統治而不是民主做辯護。從人民是有機整體的觀點，很容易得出個人沒有意義的結論；借整體之名可以把所有的人一下子壓成一團，透過「整體就像一人一

樣」這種說法，我們看到的不是民主制度的辯詞，而是極權主義獨裁制度的辯詞。民主只要不駁倒這種說法，它就根本不可能開始運轉（1998: 27）。

事實上，「人民」在薩托利看來至少能有 6 種解釋：（1）人民字面上的含義是每一個人。（2）人民意味著一個不確定的大部分人，一個龐大的許多人。（3）人民意味著較低的階層。（4）人民是一個不可分割的整體，一個有機整體。（5）人民是絕對多數原則所指的大多數人。（6）人民是有限多數原則所指的大多數人（1998: 25）。筆者認為，現代民主的發展的一個明顯主軸在於「權力的不斷下放」，這表現在選舉權的不斷擴張。李光耀點出這一點：「目前，有兩個國家擁有長期不斷的民主政府紀錄，一個是英國，另外一個是美國。英國的民主可追溯到 1215 年〈大憲章〉的簽署。這個〈大憲章〉導致英國國會的產生。實際上，直到 1911 年，上議院的世襲貴族同下議院的人民代議士享有同等權力。婦女在 1928 年才獲得投票權。牛津和劍橋大學畢業生和商人所擁有的額外投票權到了 1948 年才廢除。美國在 1776 年宣布獨立。1788 年的憲法規定，只有繳交產業稅或人頭稅的人士，也就是富有人家，才有投票權。當時，投票權也受到年齡、膚色和性別的限制。直到 1860 年，入息和財產這兩個條件才被取消，但是其他障礙，如識字測驗和人頭稅，卻仍然對黑人和其他社會地位低下的族群有所不利。到了 1920 年，美國婦女才獲得投票權。到了 1965 年，投票權法令才取消了阻止黑人投票的識字測驗和其他選民限制措施。結果，英國和美國在 1948 和 1965 年先後建立全面的民主體制（李光耀，1994：569）。」今天我們（在不久前把婦女包括進來之後）仍把兒童、精神病患者、服刑犯人、非公民和暫住人口排除在外。「人民」應該或者能有多大包容性？不管認為這個問題有多重要和給予多大的強調，至今還沒有人說它毫無例外地包括一切人（Sartori, 1998: 25）。

民主的勝利在於一個個排除性的崩潰，在最大的屈辱中，女性的排除性終於崩解，一直到最近，這也是最直接和最具羞辱性的。今天，各處仍將孩童排除在外，公開也不覺得尷尬；但即使對孩童來說，童年的年齡也穩定地往下移動（Dunn,

2008: 111)。就概念而言，談單個人之間的平等，必然會涉及到總體的外延問題。哲學家伯林（Isaiah Berlin）曾談到一個分蛋糕的例子。假設有一個蛋糕，有十個人分。如果兩個人、三個人、四個人到九個人平分蛋糕，只要總體的外延到兩個人、三個人、四個人到九個人為止，這些分配從總體內部看都是平等的。但從局外人的角度看，這類分配沒有一種是真正平等的。這裡的關鍵是總體的外延範圍有多大。在伯林假設中，總體的外延越小越不平等。在現實中，如果我們以單個的人作為平等的主體，總體的外延範圍更是至關重要。恩格斯指出：「在最古的自發公社中，最多只談得上是公社成員之間的平等權利，婦女、奴隸和外地人自然不在此列。」這種情況延續到古代雅典城邦，城邦內的公民是平等的，但奴隸和婦女被排除在外。西方普選權的發展也是一個例子，它一般經歷了三個階段：一、有產男人的普選權，二、男人的普選權，三、所有人的普選權。在前兩個階段，對有產男人或男人來說，他們在選舉權方面是平等的，但這種小範圍的平等在今天看來是不可接受的（王紹光，2010b：68）。

到此為止我們已經分析了人民，它是我們的問題中比較簡單的因素。當我們面對人民的概念與權力的概念之間的關係、「民」和「主」的關係時，困難便增加了，事實上它們成了詞源學方法無法克服的困難。權力⁵⁰是一個不易分析的概念，但在歷史上以及政治思想史中，它卻是個簡單易懂的概念。權力是一個政治概念，不是倫理概念。在那些曾對「民」和「主」的關係問題深入研究的學者看來，權力永遠是控制他人的力量和能力，其中包括左右他們的生活和置他們於死地的力量。在權力問題上，最重要的區別是「名義持有者」和「實際行使者」之間的區別。權力終究是 *exercitum*（行使權）。無論怎樣理解和定義，人民怎麼能夠成為實際的權力行使者呢？名義上掌握的權力顯然不能解決人民主權的問題。世俗君主制在同教會的鬥爭中用 *omnis potestas a poulo*（一切權力來自人民）

⁵⁰ 參考路克斯（Steven Lukes）著，林葦芸譯，2006，《權力：基進觀點》，台北市：商周。譯自 Steven Lukes. *Power: a radical view*。根據 Lukes 的著名定義，權力單一面相的觀點（多源主義者的觀點），比如道爾將他的「直覺式權力概念」描述為「A 對 B 有權力的意思，即是 A 能令 B 去做他原本不會做的事。」；第二面向（多元主義批判者的觀點），比如巴克拉克與巴拉茲強調非決策和偏差動員及議程控制；第三面向，更為潛在的議題，比如意識形態霸權理論。

代替了 *omnipotestas a Deo*（一切權力來自上帝）的說法，可見是訴諸民主的辯詞來證實自己的獨立性（Sartori, 1998: 32）。

至此，本章回顧了民主一詞在古希臘古典的根源，追根究柢有助於讓我們了解民主的詞源，和現今有可能的差距。這種資料的鋪陳，對我們之後談到現代民主理論和中國式民主，以及解決這些不同的民主政治理論的架構，緩解認知不協調的意識形態理論典範轉移，將有極大的幫助。



第四章 修正民主理論對典範轉移的嘗試

民主政治就是政客統治—熊彼得（Joseph Alois Schumpeter）

民主的定義問題之所以盤根錯節、複雜異常，正如前所述，在於它「本質上可爭議」、是個「複合體」、⁵¹是「詞語之戰」的兵家必爭之地，然而問題並不僅僅於此。古典民主理論的使用者，雖然也對民主眾說紛紜，但是好歹有幾個概念是極清楚的，比如：「民治」統治者即被統治者、實現民主相當程度也就是實現平等、自由、正義。因為這些概念是混合的，便可以導出多數即正義的人民是「絕對多數」原則，而多數暴政和犧牲少數權利，從這體系來看是正當的、權力的「名義擁有者」和「實行者」多多少少是重疊的。隨著 2500 年的滄海桑田，民主變成一個巨大的謊言，民主不是「人民的權力」，它的名義擁有者不是實行者，而且根本無法作主，我們急需一個新的理論，以弭補政治理想和政治現實的巨大斷裂，這種「斷裂」筆者借用「認知不協調」理論來詮釋，不斷出現的異例已經讓古典民主理論的解釋力消失殆盡，促使一個「典範」轉移的「意識形態」理論應運而生—熊彼得的修正民主理論。能有效解釋古典民主理論至修正民主理論的轉型，我們就有把握了解中國式民主想要對修正民主理論所做的事。

本章要處理的議題如下：首先，從古希臘到今日的民主簡史；其次，區分概念，辨明民主與共和、憲政、極權、自由的異同；第三，熊彼得的修正民主理論與所進行的典範轉移；最後，可以說明這種典範轉移是一種有效的意識形態，藉由交易成本的降低，大大擴張了民主的勢力範圍，從而帶來民主詞彙今日的榮景。

⁵¹ 至少有古希臘的古典民主理論、羅馬共和傳統、代議政治和平等邏輯四大源頭，還包括與時增加的無數支流，讓此議題更為複雜。每個人都可以從這個複合體中找到可以為己所用的元素，可是沒有人能說清楚這複合體的全貌。

首先，民主簡史。到了 18 世紀，民主仍是飽受輕蔑的字眼。只有最不在乎和最無可救藥的異議者會堅持他們的政治立場，但也只敢在私下這麼做，因為任何做出如此選擇的人，等於將自己放逐於政治生活的疆域外。事實上，也流放在當代智性生活的外邦。但是，在一個世紀內，有件事卻發生決定性的轉變。我們可以自信地指出第一個清楚的轉變—到了 18 世紀末期，將民主帶回政治生活中的，是北大西洋兩岸巨大的政治危機。第一個出現在 1760 年代中期，背景是北美英屬 13 個殖民地，這些殖民地從未被法國統治過；第二個危機則出現在 20 多年後，是在宗主國本身的法國。這兩個背景有天壤之別的差異。這兩個危機的起因、節奏和結果各異，卻使民主在歷史上烙下不可抹滅的印記。民主這個名稱在北美殖民地危機開啓時，並未扮演任何角色，並在定義其結局的政治結構上，也未曾擔任正面的角色。而在這場偉大的鬥爭中，在美國政治領袖的語言中，民主則明顯又一貫地成爲負面模型的熟悉字眼，這主要來自雅典的經驗，所以也是美國領袖盡全力避免的。只有在回顧過往時，當美國的新憲法開始生效，而新國家也開始作用，這個觀點卻開始做出全面性的轉變。此時，英國本身代議政府的熟稔實踐，特別是選舉關鍵角色的議員（和英國議會選區相較，北美包括涵蓋面更廣的選舉權），使他們將古世界的語言重新命名。一旦如此，美國人開始延伸其殖民過去，認爲自己早就是民主主義者而不自知。這種經典的表現方式並非來自於美國的作家，反而由一個年輕的法國貴族—托克維爾所提供。在托克維爾的作品《民主在美國》中，我們第一次看到認同民主爲現代政治經驗特色的關鍵，而對任何想理解這種經驗特色的人，都必須專注並理解民主做出的暗示（Dunn, 2008: 53-55）。筆者認爲這種「將古語言重新命名」的行爲，已經爲民主的能指和所指的混亂大開其門，隨之而來的必定是民主理念和現實的認知不協調。一個全新詮釋民主的意識形態理論，勢必也要應運而生。這也再次證明了貝克的洞見，美國人在被洛克的民主理論說服之前，早就已經被說服了。其實他們只是需要一個嶄新的意識形態理論來「加強」（reinforcement）這種看法而已。

超過半數的《聯邦黨人文集》，是由漢彌爾頓所執筆，然而賦予此書特殊權威的部分卻不是由他所撰寫，而是由一個維吉尼亞州種植園主，其靦腆、勤奮又溫和的 36 歲的大兒子—麥迪遜所書寫的，他也參與了在費城展開的憲法會議（Dunn, 2008: 57）。今日，即使我們以不同的方式使用「民主」一詞，但麥迪遜堅持在美國政府中，完全排除所有人民集體資格的部分，仍使人震驚不已。對麥迪遜而言，這證明了不像是古典希臘民主城市國家，他所捍衛的新國家並非是民主的。在他自己的語彙中，正如柏拉圖和亞里斯多德的一樣，人民的集體資格，完全排除在社群管理之外，不能視為是直接統治。最後，做出控制的是多數公民的意志。但直接控制卻是完全不同的部分。不管新美國會被如何的稱呼，絕不能被叫做是民主（Dunn, 2008: 59-60）。我們知道，麥迪遜並未對現在主導世界、被稱做「民主」的國家類型做出任何解釋。對他和他當代聽說過這個字眼的美國同儕而言，「民主」一詞具有完全不同的意義，而且明顯地缺乏吸引力。但在他的《聯邦黨人文集》中精彩分析和漢彌爾頓的作品中，曾概要提出此種國家類型，會變得如此成功的合理原因。更重要的是，這個類型的國家，本身足以在長時間有效地代表人民。從長遠來看，只有民主可直接結合實用的可能性，以及代表公民組織，並做出令人信服的要求。讓相對少數公民做為代表，並堅持他們是由大多數的（如果不是全部）選民所選出，是種平等和不平等的狡詐混合物。這雖無法保證財富和有聲望者的黨派實際的勝利，但卻開啓了這個能經由公民本身的選擇，一再地重複地獲得勝利。如此一來，公民在不斷考慮下獲得此勝利，所以他們最後還是贏得這場戰爭了。而麥迪遜認為民主之所以不可行，主要是因為規模之故。美國根本無法以民主的方式來管理（Dunn, 2008: 104-105）。然而，對美國人而言，從今以後，民主填滿了政治的地平線，任何選擇公開拒絕民主的人，等於是在政治上自尋死路。美國人最後也了解到，民主的戰爭事實上是因其缺席而致勝的，即使民主的主要本質早已獲勝，但卻是以不同的名義與絕大的努力所造成的（Dunn, 2008: 64）。筆者相信，僅僅是美國建國先賢對民主的認知和今

日有所不同，也很大程度的突出了民主所指的巨大斷裂。因此說現代民主是美國的一種發明也並無不妥，它只是借用了古代的語言。

從 1796 年至今，「民主」一詞，提供兩種動力供我們理解，而且是非常不同的要素。第一，政治組織的命運：各類型的國家開始熱切形容自己是民主制，以及在所有現存競爭稱號中，相對於忽然得到某種普遍的勝利。第二，乍看之下，這似乎只單純地發生在言詞方面的，「民主」這名詞，只是普遍流行政治推薦的基礎，一種捕捉到假設或真實優點的方式，並非只是一套政治組織，對抗另一套政治組織方式，而是在我們共同生活組織中的所有特色，並以我們希望的方式來組織（Dunn, 2008: 107）。要想了解民主會面對怎樣的未來，必須先了解它在北美未來一個世紀的命運，以及在其庇護下，美國經濟傲然興起的理由。但是除了美國之外，一直到第一次世界大戰時，這類經驗對其他國家政治的影響仍然有限，一直要到第二次世界大戰時，這類影響才真正形成。在此之前，民主在世界各地不穩定地分佈著，並無法成爲美國力量的見證，甚至也不算是美國勢力的範例。民主真可被正名是一件值得提及的事，乃是民主作爲一個思想（對政治術語來說甚爲古怪，因其尚未開始政治期望概念的生命，而且長期以來，它甚至是在政治上即不受歡迎的稱號）本質力量的證據。這雖然聽起來很合理，但讓人疑惑的是，民主或許是另一種力量的見證，並是更莽撞曖昧的歷史性例子，即最後征服法國，令人敬畏的法國大革命（Dunn, 2008: 70）。

羅伯斯比爾是卑鄙又有魅力的角色。對我們而言，重要的不是這個人物本身，也不是他在恐怖革命中的政治陰謀角色，而是由他來打響民主這個字詞以及概念。他所保證的民主，和共和主義形式的國家同一性質。古代民主只是一系列相對明確的政治安排、自我指派或永恆君主制（希臘人稱他們爲暴君）的名稱罷了。他顯然心儀「名詞歷史」的這個層面，因此以自身與其政治同黨的名義喚起這名稱。如此一來，他卻需直接面對政治上的不便，雖然在政治安排上指稱是古代的世界，但卻和「公安委員會」使人膽怯的慣例截然不同。當他以議會的名稱

向大會保證，「民主並非是人民持續聚會，並管理所有公共事務的狀態」，顯然他強調這名詞歷史的某個重要部分。而這對法國大革命動盪階段的敘述，卻完全不合理。即使是巴黎人，這些憤怒群眾的「卑微人民」，促使著革命前進，打破巴士底監獄或杜拉瑞宮（Tuileries Palace），甚至蜂擁進入議會中，卻絕不會持續集會，更別夢想有朝一日可以真正統治法國。即使從大革命的清晰角度來看，法國也不是民主的，而以法國國家領土的規模來看，若可稱做民主的話，也只能以代議方式行使和維持。就像漢彌爾頓隨口說出的，一種「代議民主」

（representative democracy）。然而代議民主並非是由公民直接自治的體制，相反的，這種高度非直接的統治，乃是由人民據此目的，所選出的代表來治理的（Dunn, 2008: 97-99）。其實聚焦到民主革命中的兩個熟悉英雄：浮華的英國工匠潘恩（Tomas Paine，曾經是束腰衣製作者），其小冊子《常識》（Common Sense）幾乎號召了美國獨立鬥爭；另外就是羅伯斯比爾，一個難以對付、自以為是的艾朗（Arras）律師，最後成為雅各賓恐怖主義的領導人物。潘恩認為大革命的政治結果是種勝利，並不是單純因為民主之故，而是因為其「代表制的體系」。這種體制保存「民主為一種觀點」，並對抗君主與貴族制中的腐敗體系（Dunn, 2008: 88-89）。

「純粹的民主」是種社會自治，無須其他的輔助。將代表制移植到民主之中，政府體系得以包含並結合各類利益和所有區域和人口的範圍；這優點比起世襲的政府更卓越，正如思想家的交流溝通和傳承下來文獻的關係一般。

潘恩認為美國的新政府可被視為是「代表制移植到民主之中。」這種新創造物結合所有單純民主中的優點，也避免大部分最惡質的缺點。「雅典是種縮小版，美國則是超級版。前者是古代的世界奇觀，後者則成為當今值得崇仰的模型。」這是最簡單清晰，及實用吸引人的政府形式，避免君主制中暴露出無知的風險和

每個繼承人對王位繼承的憂慮，而純粹的「民主」的確是很不便利的。民主可運用在任何規模的範圍中，並通用於最明顯利益的區隔中，還可以立即加以使用（Dunn, 2008: 90）。筆者以為，以上的民主簡史，幫助我們有效歸納出民主重新捲土重來之後，它的所指的確有所不同，並且加入源起於貴族的代議制度之後，與我們說的古典民主理論的民主產生了「從量變到質變」並無不妥，而且十分適當。這話怎麼說呢？民主這個複合體加入了各種不同的源頭是謂「量變」，量變之後和原本的民主原型產生區隔，是謂「質變」。易言之，民主由原本的權力名義擁有者，和實際實行者都是人民的古雅典時代，到了因為民族國家規模「不得已」只能以代議制度來取代，這種名實不符的情況，讓一般民眾急需一套「完整的意識形態理論」，來填補這個認知不協調的斷裂。

其次，概念區分。民主既然是一個複合體，概念的區分，將有助於我們看清這個複合體的組合元素。這個入門的工作，有助於了解意識形態理論的建構。就像貝克對於民主一針見血的見解一樣——「民主，一如自由、科學、進步這些詞，我們異常熟悉，於是就極少探究我們用它表示的涵義。熱心語意學的人，會把它看做一個沒有所指的術語，我們吐出這個詞的時候，不會想到什麼明白、確定的事物。相反地，它對於不同的人有不同的指代，是一種概念的手提袋，稍加擺弄，就什麼社會現象都能容得下。我們可以把獨裁統治，像別的統治形式那樣輕而易舉地放入其中。只要把概念擴展，使一切只要是多數人支持的政府都包括在內，而無論這種支持是出於何種原因、用何種方式表達，那麼，還未等我們察覺，拿破崙帝國、蘇維埃的史達林體制和墨索里尼、希特勒的法西斯體制，都穩穩當當地進了袋子。不過，如果這就是我們要借助民主所欲表達的內容，那麼，實際上所有的統治形式都可以算是民主。因為實際上，除了革命的時代，所有政府都有賴於人們明言的或未明言的同意。所以，為了對民主作知識上的探討，有必要加以限定，賦予其以足夠精確的涵義，這就可以避免在此類討論中常常可以見到的、除了混亂之外一無所獲的場面（Becker, 2002b: 140）。」筆者認為會發生這

種現象，是因為典範轉移還沒確立，異例開始出現，而無法加以解釋是很正常的情況。古典民主的本身很簡潔明瞭「民治」的意義，統治者就是被治者；現代自稱自己繼承民主理想的那些政體，著眼於「統治者得到被統治者同意」。換言之，一個國家的「最高權力」理論上是來自人民的，但是實際上，沒有任何一個國家是由「人民自己統治自己」。是以這種理論和實際的認知不協調，使的任何國家都可以聲稱自己擁有人民的同意，然而實際上任何一個國家的成立，也的確獲得人民明示或暗示的同意，即使它是帝國或是極權國家，這一點也不妨礙它獲得人民由衷的支持。要找出另一個典範，才能在現代區分出所謂「民主國家」。這就是熊彼得的修正式民主理論，嘗試去做的「典範轉移」。

再來討論民主與共和的關係。今天「民主」的流行，很容易使我們忘記或至少是忽略這一事實。在 2000 多年的時間裡，民主這一術語實際上從慣用語中消失了，並且完全喪失了任何頌揚性涵義。在這漫長的時期中，西方人曾談到過共和國，但談 *res publica*（共和）並不等於談民主。從語意學上說，「共和」所表達的觀念，係指屬於每個人的事務，或者是與每個人有關的事務，而此觀念本質上完全不同於權力屬於人民的觀念。*Demokratia*（民主）很適於（正如亞里斯多德所做的那樣）解釋為部分人（相對於另一部分人）的權力，而「共和」就不是這樣。前一術語涉及到明確的主體（平民），後一術語則使人聯想到普遍利益和共同福祉。此外，從歷史上說，這兩個概念曾經互不相容到如此程度，以致「共和國」的含意竟與民主制度的含意成了對立面（Sartori, 1998）。

熊彼得指出「另一個民主理論」，原因在於古典民主理論，會在辨別民主政府和非民主政府會發生困難。因為在許多歷史事例中，根據民主這個詞可接受的用法衡量不能稱為民主的政府，但它卻能同樣或更能符合人民的意志和幸福。如果只把民主當成一種程序方法：「民主方法，就是那種為作出政治決定而實行的制度安排，在這種安排中，某些人通過爭取人民的選票取得作決定的權力。」它的存在與否，在大多數情況下是容易核實的。在此典範之下，人民的任務僅僅是

產生政府（Schumpeter, 2003: 310），也就是王紹光所謂的「選主」。爲了簡單起見，我們把說明民主政體爭取領導權的競爭，只限於自由投票的自由競爭。這樣做的理由是，民主政體看來是指導競爭的公認方法，而其選舉方法，實際上是任何規模社會唯一可行的方法。但是，雖然這麼做排除了許多取得領導權的方法，如以軍事叛亂奪取領導權；但它並不排除與我們稱之爲「不公平」、「詐欺」競爭或限制競爭，這些與經濟現象極爲酷似的種種情況。我們不可以排除它們，因爲如果把它們排除，我們就只剩下完全不切實際的理想（Schumpeter, 2003: 312）。

熊彼得認爲，根據我們所持的觀點，民主政治並不意謂人民真正在統治。因爲就「人民」和「統治」兩詞的任何明顯意義而言，民主政治的意思只能是：「人民有接受，或拒絕將要來統治他們的人的機會」。但是，因爲人民也能用全然不民主的方式來決定接受或拒絕，因此我們不得不增加另一個識別民主方法的標準，來縮小我們的定義。那就是，由未來領導人自由競爭選民的選票。現在，定義面向之一可以用這麼一句話來表達，即「民主政治就是政客統治」（Schumpeter, 2003: 328）。很少人知道這個原則與古典民主學說有衝突，實際上，這意謂著放棄古典學說：人們準備以事必躬親的方式進行統治（Schumpeter, 2003: 338）。

由於認知不協調，進而使現實和信仰發生衝突，才會有古典民主理論到修正式民主理論，而後才有參與式民主理論，對於精英民主理論或我們稱程序民主理論的批評。是故「中國式民主理論」，也是一個試圖建立一個意識形態典範，以緩解認知不協調的嘗試。

第五章 「好政府」概念底下的中國式民主

民主是個好東西—俞可平

筆者認為「中國式」所代表的模糊輪廓，所謂符合中國國情的民主制度，應該至少有幾個源遠流長，在中國影響力極大的概念組成：即「民本」、「增強國力」、「精英統治」。這三個概念都可以統整在「好政府」的概念之下。易言之，中國式民主，相當於民主必須要在好政府的框架下才能存在，或者是才有存在的理由。正如同自由主義民主所重視的，是在自由主義的框架下實行民主。

「中國模式」是中國改革開放政策的產物，泛指改革開放以來中國經濟、政治、社會的巨大變化，如果有取得一定的成功的話，那麼這個成功的原因稱為「模式」（潘維，2010：4）。⁵²筆者關心的議題是—「中國模式政治改革底下的民主議題」，可以稱之為「中國式民主」。但是講到「中國式」的民主，這個修飾民主的形容詞，大家就感到陌生，甚至懼怕、反感，畢竟縱觀中國古代歷史的確有民本、民享的思想，甚至有民有的思想，但是民治卻是聞所未聞。無怪乎有人認為中國式民主，是要為中國共產黨統治的合法性正名，也就是威權統治，或監護式的政權，為了延續其統治所作的美化。正如德沃金所說的一樣：「讚頌與詛咒它的人，對他們所讚頌和詛咒的東西到底是什麼，常常眾說紛紜」。如果想要了解所謂的中國式民主，並對其加以分析與批判，勢必要去梳理以下的問題：

第一點，民主價值究竟是普世的還是特殊的？第二點，中國式民主是什麼？第三點，要透過何種具體的手段來達到中國式民主？我們試圖從中找出回答此問題可能的比較基礎：

⁵² 潘維認為如果是失敗的原因當然就稱為「教訓」。承認中華人民共和國 60 年的成功，是研究「中國模式」的前提。若否認中國的「成功」，當然就不可能認同有關「中國模式」的研究。

鄭永年的《中國模式經驗與困局》指出，民主政治的本質是競爭、透明、參與和政治責任。「民主政治是人類共同的價值」，正是從這個意義上闡述的，由此可見民主價值是普世的。但儘管民主政治是一種值得追求的價值，但民主不能保證社會經濟的發展。如果民主不能同時促進社會經濟的發展，就會導致社會的不滿，而政權也會處於低度合法性。因此對中國或其他開發中國家來說，關鍵問題並不是要不要民主的問題，而是如何追求「好」的民主，而避免「壞」的民主。總而言之，民主是一個國家經濟社會發展的產物。在這個意義上說，民主是普世的。但民主又必須落實到具體的文化背景之中，在這個意義上說，民主又是極其特殊的。要在特殊的文化背景下建設民主政治，最重要的就是，要為民主政治建設一整套「基礎國家制度」。這就是所謂的「中國式的民主」。實踐方式可能採用選拔制度和選舉制度的結合。金耀基的《中國民主之困局與發展》認為西方的民主典範是可以，並應該參考的。但到目前為止，任何對民主政治有真切了解的社會科學者，都不敢虛妄到相信民主只有一條路可以走，只有一個形式可行。歷史的經驗顯示，工業化有不同的道路，民主也會有不同的道路。即中國民主建構並無絕對模式或規律可循，不論是理論上或經驗上。中國民主發展模式，像中國經濟發展模式一樣，必然一方面有其普遍性，一方面有其特殊性。所謂中國式民主即是指民主（源於西方的）在中國文化社會中的生長與運作，必不能外緣於中國文化社會，必不能不與中國文化社會的因素交互影響，亦因此必不能不出現帶有中國的性格與風貌，這即是中國民主的特殊性。但其「特殊性」必相應於其「普遍性」而始有，而「中國式民主」必須具有民主的普遍性格，它必須具有尊重法治，保障人之尊嚴、自由與權利等因素，如不具備這些民主共同普遍的因素，則「中國式民主」便毫無意義可言。換言之，中國式民主並非「打折扣的民主」，它具有民主的普遍性格，但是在生長過程、風格表現、制度設計上絕不會，也不必與西方的民主相同。但是在具體制度設計上，本書並無著墨太多。貝淡寧的《民主先生在中國東方與西方的人權與民主對話》明確點出，在主要是被西方經驗所

塑造的一套政治標準之上，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。所以說，忽略東亞對於人權與民主的看法將是一個錯誤，一則該地區居住著佔世界人口總數近一半的居民，二則中國有可能成爲一個經濟與政治強國，足以在國際舞台上對西方霸權構成重大挑戰。尊重與理解中國文化的「特殊性」才是推廣民主，有效增加民主與人權清單的方法，而不是怕民主與人權一旦因地制宜，這個清單就會被削減，強硬與不近人情的「普世性」原則在歷史上往往造成反效果，咄咄逼人的口吻與侵門踏戶的動作，並非推銷一個良善價值觀「好」的手段與方法。那何謂「具有中國特色的」民主政治體制呢？中國的政治改革者，往往並非從個人自由的觀點，來理解民主制度，使個人免於專斷權力的壓迫，的確是近代西方民主發展的軸線。但確並非中國知識分子擁護民主的主要理由，他們往往將民主視爲一種增強國力的手段。要如何擁有一個基於普選權之上的定期選舉，卻又體現中國重視知識菁英以及國家長期發展的傳統；一方面實現民主，另一方面讓具備公共精神的知識菁英來領導人民？作者貝淡寧提出了一個有趣的解決之策：兩院制的立法機構，包括民主選舉產生的下院，以及在競爭性考試基礎上遴選之議員組成的上院，稱之爲「賢士院」，而真正的政府首腦應該產生自下議院，換言之，賢士院從屬於民選的下議院。

這三本書討論到「中國式民主」的篇章，都認爲民主有其普世的一面，然而因地、因時、因人制宜的特殊性，其重要性絲毫不遜於普世性，故兩者可謂相輔相成。對於何謂民主的普世性格，三本書略有些微差距，但基調十分類似。前兩本書極爲重視還沒民主化之前，國家基本能力建構的問題，也強調這絕對不能等到民主之後再來煩惱，其先後順序對於民主後續發展的品質是極其重要的。最後一本書著重用民主來富國強兵、增進經濟長期發展、社會秩序的穩定等價值觀，基本上仍舊是屬於國家基本能力建構的問題。基本上，三書對於先求開發中國家強而有力的國家能力建構，再追求高品質的民主立場一致。關於如何實踐中國式

的民主方面，第二本書並沒有具體提出方法，其餘兩本都有提出有趣且具創意的
方法。

因此，筆者會挑選這三本書比較的著眼點，在於「西方民主理念與政治秩序」
要如何拿捏的議題，三位作者都同意，如果中國式「民主」在概念上可以和西方
民主來比較，一定要具備某種程度的共性或普遍性，比如競爭、參與、人權、法
治的要素。缺乏這些要素，西方和中國也許就談的不是同一個概念，變成你講的
民主是土豆，我講的民主是花生，有點不小心搞混，或故意濫竽充數的味道。⁵³
如果確定要追尋的是「民主」，那如何在這個過程中持續的維持相對穩定，這是
另一個層次的問題。三位作者也都十分重視「穩定」的概念，也就是在追尋民主
價值的同時，保持穩定是同等的重要，但是三人所指的穩定有細微的不同。鄭永
年認為好的民主和壞的民主，其區別在於「國家基本能力」的構建與否，偏重「政
權的穩定」和好治理，與民主價值的追求連結與順序；金耀基則從規範性的角度
出發，認為「穩定即民主價值」的其中重要部分，如果當初追求民主，就是為了
讓數人頭取代砍人頭，如今追求民主卻視穩定為無物，無非是本末倒置；貝淡寧
則認為「尊重地方性知識，帶來穩定的民主」如此方能擴大民主。民主對於中國
是外來詞彙與觀念，如果不重視和本地固有價值的融合與交流，必不可能帶來穩
定的民主發展。

更細緻地來看《中國模式經驗與困局》。⁵⁴本書其中的一個篇章，專門處理
中國民主化的問題，題名為「民主化的中國模式」。內文分三節，分別是「民主
的普世性和特殊性」、「國家制度建設在先，民主化在後」、「中國的漸進民主
化」。光是從篇名，我們就可以很清楚的看出作者想要表達的大綱。作者認為如
果光從「民主化」的角度，來看像中國這樣的開發中國家的政治改革，那麼很多
寶貴的內容就會被忽略。西方國家要求開發中國家進行民主改革是可以理解的，

⁵³ 在台灣土豆跟花生指的是同一個東西，然而中國大陸用土豆是指馬鈴薯，用語不同容易混淆，
如果你指的是蘋果，我說的是橘子，雖然用的是同一個詞彙，無法有比較的基準。

⁵⁴ 作者鄭永年是國際著名中國問題專家，美國普林斯頓大學政治學博士，現任新加坡國立大學東
亞研究所所長

因爲到目前爲止，民主是一種能夠幫助人們實現自我價值最有效的制度。⁵⁵但是大多數開發中國家面臨的，不僅僅是民主化的問題，更重要的是基本國家制度建設問題。因爲民主化可以是一股強大無比的、摧毀非民主舊制度的力量，卻很難充當建設新制度的強大力量。甚至很多基礎制度如果不在民主化之前完成，等到民主化之後有些國家制度就再也建立不起來。事實上，從西方成熟民主國家發展的軌跡來看，也可以看出這個論述的合理性。因爲民主政治只是現代國家的一種形式，並且是在後來才出現的，而國家建設遠遠早於民主這一特殊的政體形式。意即，先有現代國家形式，然後才逐漸轉型成爲民主政體。作者不厭其煩的在本書中反覆強調「國家制度建設」的重要性，這也是發展中國家之所以要走上漸進民主化的道路之因，這是一體兩面的。總而言之，全篇的基調可以這麼概括—因爲民主的普世性，民主化可以說是難以避免的趨勢。但是如果開發中國家貿然躁進，在國家基礎能力不足的狀況下民主化，很可能失去實質民主所要追求的果實，甚至流於「壞」的民主政體。是故爲了避免這種後果，我們需要符合特殊性的「漸進民主化」和「完備的國家基礎能力建設」，爲「好」的民主化奠定基礎。

由上可知，作者對中國式民主的論述可以說是一以貫之，並且反覆強調基礎國家能力建設的問題。但實際上要如何在中國的脈絡中實踐「中國式民主」呢？我們都知道，民主的精神主要來自民主的實踐，而非來自書本和灌輸。但如果民主要在中國實踐，這種中國模式的研究，其核心就是要研究中國共產黨。但什麼是中國領導人心目中的中國式民主呢？主要有三條：一是不搞多黨制；二是不搞三權分立；三是中國不走俄國、東歐式的激進民主化道路。這的確和西方主流所認爲的民主大相逕庭，所謂多黨競爭的形態。但是，本書認爲將多黨競爭視爲民主並不確切，民主的本質是競爭，而不是政黨的數量。但是中國既不想走西方式多黨政治的道路，又要消化多元的社會政治利益。其方法是多元社會經濟利益「內

⁵⁵ 當然把民主推廣到中國對西方來說還有另一個重要的考量，即是中國一方面持續的高度經濟發展，另一方面卻是非民主的政權，這點令西方國家深深擔憂。因爲西方國際關係理論的一個重要假設就是民主國家不會發生戰爭。把民主推廣到中國自然含有西方對中國可能會造成現存世界秩序的威脅的隱藏含意（Zakaria, 2005）。

部化」，即是把外在的多元利益容納於執政黨之內，「在體制內」實現利益表達、利益代表和利益協調，而這是黨內民主最直接的根源。中國自改革開放以來，已經有了一些有趣的民主實驗。目前中國的鄉村民主制度，其形式源自農村生產合作社，和生產大隊的社員代表會議和社員大會，是以鄉村民民主正日益推動中國民主化進程。正因如此，中國的政權體系雖然是高度等級性的，但卻出現了稱之為「合法性下垂」的現象。也就是說，下級官員是由民眾選舉產生的，故具有民主合法性；上級官員則基於傳統的合法性（如任命等）而缺乏民意基礎，於是形成了上下政體之間的張力。要解決這種緊張，要麼取消現有的鄉村民主制度，要麼透過進一步民主化，使合法性上移。

而中共十七大報告強調「要以擴大黨內民主帶動人民民主」，這是兩種民主形式。在報告中儘管並沒有使用「憲政民主」的概念，但是法治和法律的權威獲得了強調。結合這三種模式，中國式民主發展模式顯然已躍然紙上。「黨內民主」強調的是自上而下的利益協調，「人民民主」⁵⁶強調的是自下而上的政治參與。這兩股力量因而成為民主化的動力，執政黨和社會都要在法律的框架內作有序的互動，這就要求給予「憲政民主」至高無上的地位。未來的中國民主會怎麼樣？作者認為將是在這三種形式的民主良好互動內，將選拔和選舉結合。選拔是中國傳統，而選舉是現代民主形式。選舉不能保證領袖人物的品質，要先選拔，後選舉，中國正在往這方面發展。⁵⁷

綜上所述，筆者同意作者一而再、再而三強調的重點，即「政治穩定」始終是最重要的前提，這是國家社會唯一能達成的共識。⁵⁸以及關於「中國式民主」的討論，最重要的一個問題就是一中國是否具備了一個民主政權所需要的最低限度條件？如果能夠對這兩個前提有夠深入的了解，勢必能為中國模式，這個還在發展中概念的民主觀增添力量。有關作者對於中國民主的有趣提案，他們很務實

⁵⁶ 鄭永年認為將人民民主稱為社會民主會更加合適。

⁵⁷ 鄭永年指出事實上，西方多黨民主國家也是透過黨內初選或黨內選拔，提供人民選擇執政者的機會。

⁵⁸ 當然，政治穩定的維持是一個國家基本能力最具體的展現。

的從中國共產黨領導下的民主改革著手，但改革總是困難的，尤其在內部腐敗問題嚴重的情況下，沒有神魅型領導帶頭底下，怎麼踏出黨內制度化尊重法治？外部交由人民進行制約？作者並沒有給出詳細解決方案，是可惜之處。

更深一層地來看《中國民主之困局與發展》。⁵⁹本書是作者十幾年前的文章，但是對當今中國民主發展仍有參考的價值，其中不乏洞見。開頭就開門見山點出民主是中國發展之常道與正道，但是對民主不應該抱有輕漫的幻想。事實上，民主可能是中國現代化中最艱鉅的工程。中國自古就有民本思想，民本和民主雖然只有一字之差，但是在意義上卻南轅北轍，兩者不可視為同一物。中國古代雖然亦有民主之說，但尚書所云：「天惟時求民主」，其「民主」二字所指為「民之主」，即是「君」或「君王」。因此，與今日所了解的民主恰好相反。是以孫中山先生也以為「民主」是解決中國君主專制、治亂循環的根本藥方。如牟宗三所言，中國過去「只有治權之民主，而無政權之民主」，在政權上「聖君賢相」的格局便是最高境界，在政權層次的格局從未有過突破君主專制的思維。然而在治權層次上古代中國為了相應於儒家的民本思想，在政治治理上發展出文官取用唯才的選拔制度。⁶⁰對於治權的民主中國學者基於傳統很容易去接受，然而在根本的政權民主卻鮮有進展。

因此，在對中國民主的建構作理解和剖析時，研究者應同時注意到三個層次的問題；即「是什麼」的層次；要釐清民主的本質是什麼？「什麼是可欲的」層次；要弄清楚我們對民主的主觀願望是什麼？即「什麼是可能的」之層次，要能理解在特定的時空條件下，民主發展在經驗上、客觀上可能達到的是什麼？這三個層次是相關的、是層層遞進的。如果層次不分，則只會產生混淆。筆者以為在「是什麼」的層次上，作者要論述的就是民主的普遍性與特殊性，這點在本文的前言敘述的很清楚。在「什麼是可欲的」層次上，作者認為要分清楚本末，也就是，首先我們必須了解，民主的目的就是要置政治於久安之局，如果要以政治的

⁵⁹作者金耀基是美國茨堡大學哲學博士，中央研究院院士。

⁶⁰ 不可否認，這套制度相對於古代同時間的世界各國都是十分先進的。

秩序來換取民主，那將是一個不可思議的選擇。換言之，作者雖大力讚揚民主價值，但是卻不認為在民主本身價值與經濟發展、政治穩定發生衝突時，還有必要義無反顧的為守護此價值而犧牲其他更為重要的東西。因為在作者來看，這是民主本末的問題，民主必須要鑲嵌於憲政主義和法治之上，一種發展中國家不安定、低素質的，會傷害到經濟的發展，而且連政治的秩序都不能維持的話，作者稱之為「落後的民主」。理想的是建構一個「安定的」民主體系，它可以是具有普遍性格的現代民主，但它仍會受到中國歷史文化的形塑有其特殊的精神與面貌。

關於「什麼是可能的」層次，作者並沒有提出一個具體的方案，只講述了中國式民主的大方向，是遺珠之憾。在數十年前他就預見到，中共今後在大陸或國際上所獲得的支持的大小，將主要視其在經濟上，而不是政治民主上的發展與成就。其點出一個政治世界中的重要現象，即政治合法性的基礎，已非德國社會學家韋伯所提出著名的基於傳統、神魅型和合法理性三種範圍所能涵括。一個政權之合法性和安定性，已經越來越與其「經濟表現」有關。因此，「政治合法性」基礎的轉變之現象，是關心中國政治發展，特別是民主發展的人特別應該注意的。他舉台灣民主轉型為例，認為長期以來台灣毋寧是以「經濟的成就」和「政治的秩序」為兩塊基石的，故「民主」成為台灣的政治合法性另一塊基石，隨著社會的發展將應該也必然會成為中國大陸政治合法性的依靠。

綜上所述，筆者認為金氏對於民主的普遍性和特殊性的論述確有所本。民主的普遍性意義是林肯所謂的民有、民治、民享，也可以說是對個人自由和尊嚴的維護及政府應由被治者同意原則，如否定這些原則不足以言民主。民主特殊性就必須與社會文化配合以顯出。比方說當今世上幾個成熟又安定的民主國家，像是英國、瑞典、奧地利、盧森堡、丹麥、挪威等等均是君主制，但是中國或台灣如果要進行穩定的民主改革，顯然不可能依樣畫葫蘆，不僅不合時宜，也不合國情。既得進行穩定且漸進的民主化，一方面兼顧普世，另一方面要以特殊性在傳統中

扎根，是理想的大方向。對此金氏提了法治、憲政民主、三民主義等大方針，但是對如何具體實行的制度與手段並無詳述，是白璧微瑕之處，整體來說仍舊是瑕不掩瑜。

更深入地來看《中國民主之困局與發展》。⁶¹本書區分為三大部分，分別是第一部分「東亞對人權與民主的挑戰：東西對話之反思」；第二部分「贊成與反對新加坡民主的理由—和李光耀的虛擬對話」；第三部分「中國特色的民主」。

相信讀者們可以從大標題看出作者論述的中軸線，在本書的前兩個部分，貝氏採用諸多論點討論東西方對於「民主與人權」不同的看法，但是不脫其中心思想，即跨文化的批評者（尤其是在東亞地區），必須放棄那種民主的可欲性優先於地方性知識的成見。這並不僅意謂民主政體只能在特定社會條件下產生，希望推動民主的活動家若想求取實效，在勾勒其民主藍圖之前，就必須對這些社會條件有很好的理解。一種以「普遍主義道德推理傳統」的窠臼，目前仍然頗為荒謬地奠基於西方社會的道德訴求，和政治實踐之上。它們拒絕承認在西方與「其於地方」的政治價值之間，存在合理差異的可能性。從此看來，問題在於西方許多重要的輿論引領者，似乎排除了與「其他國家」展開建設性對話的可能性。貫穿本書作者反覆強調擴展民主普世價值最好的方法，⁶²即「地方性知識」（local knowledge）。既可指經驗現實，又可指哲學傳統。而對於一位思考社會與政治改革的觀察者而言，短期或中程的提議，不應與現存的社會實踐距離過於遙遠（否則看起來會顯得不切實際）。對於這樣的提議而言，擁有相關的政治與經濟背景知識要比擁有關於該社會哲學傳統的知識更顯重要。

而本書第三部分，嘗試建構一種「具有中國特色」的民主途徑。中國大陸目前已然崛起為一大經濟強國，文化自信隨之而生。從過去數十年來在中國的「儒學復興運動」，以及全世界如雨後春筍一般冒出的「孔子學院」可見一般。「儒

⁶¹作者貝淡寧（Daniel A. Bell）現任北京清華大學哲學系教授。熟悉西方政治哲學傳統和思想，在牛津大學獲得政治哲學碩、博士學位。

⁶² 如果要達到的是真正的民主普世性，而非只是奠基於西方經驗上的學術研究或政治哲學推理。

學之復興」在現今中國的脈絡底下可能有兩層意義：其一，共產主義，目前已經喪失了激勵中國人民的能力；其二，許多批判性的知識分子也轉向儒學，思考紓解當代中國社會政治困局的出路。他們並不全然反對西化，而是相信穩固與正當的政治安排，應當（在很大程度上）立足於儒學傳統中的政治理想—包括賢士主治、文明禮儀、社會和諧。據此，作者認為中國傳統的確實為西式民主政治提供一個替代方案，這使威權政治和民主政治不是非此即彼，非黑即白的填鴨式選項。貝氏對民主最低限度的理解，即「自由而公平地遴選政治領袖」的競爭性選舉。在這個前提下，試圖建立一個揉合了傳統儒家成分的民主政體，進而，實現民主與知識精英統治的融合，這並非不可能。此政府不會採用強制手段拘捕異議人士，彈壓公眾意見，與威權主義政治將不可同日而語。在政治實踐中，賢士院（meritocratic house），其代表係自由、公正的競爭性考試遴選而出，可以代表那些經常被民選政治家忽略與損害的群體（外國人、少數族群、過去及未來的世代）的利益，從而對民主院（democratic house）構成平衡與補充。⁶³

筆者以為，當我們要正義且公正的分配某些東西，不管這個物品是否微不足道，或是牽一髮而動全身，都不外乎三種方式—即依照公平（equality）、功績（merit）、需要（need）來分配。有的人可能認為公平應該多一點，有的人可能認為功績比較重要，這是一個價值觀和程度的問題。今天如果要重新分配的東西是一個不得了的東西，比如「崛起中大國中國的政權應該要何去何從」，仍然不脫這三種方法。貝淡寧作出了有趣的提議，以民主院來保障西方所看重的公平價值，一人一票，票票等值，這是在一個憲法和競爭性選舉的框架底下，確保了人民的消極自由。兼備了儒家傳統的重視功績和照顧需要的傳統，賢士院保障的人民的積極自由，並且具備銜接傳統，維持政治穩定和經濟發展之功能，亦能夠防止短視近利的政客，因為週期性選舉利益大開國庫，慷國家之慨，與利益團體掛

⁶³ 作者認為賢士院在憲法上應該從屬於民選的民主院，換言之，民主院具有最終權威，是政府首長之所在，但是賢士院權力不應該太小，而禮儀性的國家元首是可以從賢士院中產生。詳細的任期、考試方法、科目、選用的人才、兩院發生爭執時如何處理等等，就不多加贅述，讀者可以直接參考原書。

勾的弊病。但是，這些改革的關鍵是中國共產黨，如果在中國談改革想繞過這個議題，無異是空中樓閣。中共目前「合法性」的基礎是高速的經濟成長，和民族主義的兩刃劍，如果一個改革走岔路，形同玩火自焚，遭殃的絕對是整個世界，民主和民粹基本上只有一線之隔，西方更怕的是民粹主義底下仇外的中國，而非威權主義底下鬆散的中國。要如何讓中國共產黨心甘情願的走向民主改革之路？不與中國共產黨合作談民主是不可能的。而一個政黨所思所想，還是以長期執政為主，要在體制內談改革，恐怕短期內還是得保證中國共產黨能夠像新加坡人民行動黨，或是日本自民黨那樣的一段長時間穩定執政，才能夠誘之以利。⁶⁴從長遠來說，漸進式的轉型為具有中國特色的民主國家，到時中共也能接受政黨輪替了，這樣人民和政府，中國和世界才能得到所謂雙贏。

從以上三本書討論了一個至關重要的問題，也是開發中國家共同的問題—即是「一個國家是否已經具備了民主政權所需要的最低限度的條件」，這個是國家基本能力的問題。另一個問題則是「如何走向有中國特色的民主制度」？換句話說，就是要利用後發優勢去避免現在民主國家的一些問題，並結合中國傳統特色來加以修正補強。柏克(Edmund Burke)曾經將社會形容成是一種「夥伴關係」，應由已逝者、現存者和尚未出世者三方組成的，在短視近利和激情的選舉中，有一些值得重視的東西就被犧牲掉了，換來了只是今天的享受，明日的痛苦(Zakaria, 2005:286)。筆者認為，中國式的民主應當記取前人的教訓，在穩定中求發展。

現在重新回頭審視，我們的論述軸線很清楚，無論是鄭永年所重視的「國家基本能力」、金耀基所言的「追求穩定而非落後的民主」、貝淡寧的「賢士主治」和「藉民主來現代化與富國強兵」的觀察。這些都難逃脫我們一開始描繪的三個概念「民本」、「增強國力」、「精英統治」。這三個概念又可歸宗為一個，「好

⁶⁴ 我們不能夠期待，中國共產黨會因為要獲得民主的合法性，而願意和其他政黨馬上平起平坐，參加一場公平自由的選舉，這是一個理想，但是以現在的情況而言是不切實際的，尤其是在中國的綜合國力還在穩定上升中，而歐美已經慢慢的在走下坡，雖然權力交替速度不會很快，但是從近期歐美國債寅吃卯糧可見一般。除非中國共產黨能保證獲得選舉的勝利，但是這就不是一個公平自由的競爭性選舉。從中共自鄧小平以來重視新加坡經驗的例子，大家不難得知中共也是想得到民主合法性、經濟發展、國際聲望和非西方發展模式以及一黨長期執政等等「好處」。不能說之以理，動之以情，好歹是可以誘之以利的。

政府」的概念。李光耀是這個概念的最好詮釋者，「民主與人權都是可貴的意念，但是我們應該明白，真正的目標是好政府（李光耀，1994：575）。」由李光耀的這一句話，我們可以將「好政府」的概念視為新加坡追求的首要目標。縱使民主與人權也是可貴的追求目標，但是一旦價值間必須要做取捨，民主與人權就要有覺悟，必須為好政府的目標受到某些限制，這也是新加坡亞洲價值的中心思想之一。

李光耀的「好政府」和「民主鞏固」兩者可謂針鋒相對。首先，好政府的概念並不在意民主與否，而是現實主義地認為民主有助於好政府的達成則採用，反之則應該、也必須棄之如敝屣；其次，好政府為政下的人民未必會反對「民主」作為一個抽象概念，就像在其他地方一樣，東亞人民對民主的情感也是依循於脈絡（可以理解為問卷的具體內容）。脈絡設定愈為抽象，對民主概念的支持愈為強勁，反之則愈為弱化。當它是如此抽象的時候，幾乎每一個人都會把民主當成一個擁護的觀念。然而，縱使在各種情況底下，都堅持要為民主背書的人少之又少。更別說一定要在經濟發展和民主中二擇一，會偏好民主的人更少（張佑宗，2007）；最後，好政府的概念有個先決條件，即「好政府比其他任何價值更為優先」。換言之，民主也許並非最好的方案，好政府才是第一要務。於此種情況底下，對於民主的偏好，隨時可以被現實主義的好政府概念吸收，公民多把促進社會穩定、令人瞠目結舌的經濟發展、抵抗金錢政治和貪汙歸功於此，對於威權並沒有迫切的疏離感，反而感覺不到民主的必要性。

且看李光耀對於好政府的論述：「要使民主制度產生好政府，必須要有根本的社會和教育改革（李光耀，1994：571）」、「有一個現象，對於即使是在發達國家，民主是否牢固產生疑問。在 30 年代世界發生經濟大蕭條時，民主政體在歐洲崩塌，取而代之的是獨裁政體。世界上最早的兩個民主國家，即美國和英國，總算經得起大蕭條的壓力。如果世界出現持續的經濟蕭條，沒有人可以保證目前的民主政體能夠繼續生存。所有國家的人民都需要好政府。一個國家首先需

要經濟發展，接下來才可能是民主。除了少數例外，民主不會為新興國家製造出好政府。民主無法帶來發展，因為政府還沒有建立發展所必備的穩定與紀律。怎麼樣才是好政府？得視人民的價值觀而定。亞洲人重視的，美國人或歐洲人不見得也重視。西方人重視自由與個人自由（李光耀，1994：573）。」、「民主與人權都是可貴的意念，但是我們應該明白，真正的目標是好政府。這個政府是否廉潔有效？它是否有照顧人民？這個國家的社會是否穩定和有秩序，人民是否獲得教育與訓練以便能過有生產的生活？（李光耀，1994：575）」

可以為李的好政府概念下這一段註腳：「我認為，所謂好政府就是執政期間，你必須贏得人民愛戴儘管有時候你勢必做些不得人心的事，但在任期結束時，你必須實現相當程度的福利，讓人民理解你的所作所為都是有必要的，願意再投你一票。這就是我的統治基礎。如果你隨時隨地都要討人歡心，統治一定出問題（韓福光、華仁、陳澄子，1999：132）。」

對於中國的政治改革的提案，潘維並不主張民主，反而傾向於「法治」。易言之，潘維雖然不用「中國式民主」的詞彙，事實上，可以對他的政治提案理解為更多的「中國式」，較少的「民主」。對他來說民主和法治是兩個不同的概念，民主強調通過人民（代表）的權力來實現人民的福利，法治強調通過限制政府的權力來保障人民的權利（即自由）。民主將正義或「善治」的希望寄託在人民參與政府的程度上。「主權在民」、「議會主權」、「人民代表大會是最高權力機關」等表述均體現這種政治理念。實行人民參政的主要方法，為普選最高層領導人和公決重要的決策。民主主義者認為，普選和人民公決頻率越高，參與普選和公決的人數越多，或曰「人民的權力」越大，人民的福利就越能得到保障。法治則將正義或「善治」的希望寄託在政府權力受法律約束的程度上，寄託在人民的自由權利上。「法律至上」、「憲法主義」、「法律之前人人平等」等表述均體現這種理念。「西方民主制」（或稱「自由民主制」）並非單純的民主制，而是

民主與法治結合的體制，是人治加法治的制度，是受法治限制和約束的民主制度（潘維，2003：14-19）。

關於人治與法治，值得補充的是，當代的憲政主義，其基本特徵有二：一是自由主義的思想基調，二是成文憲法的形式。本於自由主義的思想，憲法乃維護個人自由領域免於受統治權力干預的憑藉。因此憲法的一大功能，即在保障人民享有不受國家權力恣意侵害的各項基本權，並據以約制國家權力之範圍與行使條件。在此面向上，憲法基本上是一道區隔公私領域的分水嶺：節制公權力並保護私領域；而欲發揮此功能，憲法理應「自我主張」擁有得以節制國家統治的權威性與拘束力。本於成文化的憲法形式，憲法因而具備法律的性格，此等憲法法律自然成為法秩序下之「基本法律」，由此開啓了憲法法學與憲法司法化發展之門（蔡宗珍，2003：77）。而以二十世紀研究憲政主義的經典著作麥基文（C.H. McIlwain）的《憲政古今》（*Constitutionalism：Ancient and Modern*）一書的結論來看，憲政主義內含兩個密切相關的根本要素：「對專斷權力的法律限制」，以及「統治者對被統治者負起全面的政治責任」（1947：146），並且認為憲政的發展是可以用「統治權與司法權」兩個公私領域的界線作為軸線來加以探討。因此我們可以同意「對專斷權力的法律限制」，以及「統治者對被統治者負起全面的政治責任」是兩個不同的概念，但卻密切相關。

潘維認為關於民主制優於專制的邏輯很清楚，也非常令人信服：民選的領袖，並不必然比專制領袖更好地服務於人民的福祉；但民主制給人民提供定期的機會來趕走傷害人民福祉的領袖。換言之，民主並不必然比專制「好」，但一定不會比專制「壞」，然而這個精巧的邏輯並沒能結束關於民主和專制的競爭。民主制有個致命的缺陷—民主的程序機制傾向強大的利益集團。民選的領袖需要選票才能當選，而「人民」的意願，則因代表自己利益的領袖當選而得到實現。由此可知民主機制所反映的「價值觀」毫不「神聖」，說白了不過是用「普世價值」的閃亮錫紙包裝了對強權政治的信仰。民主的「自由」是強大利益集團的自由，

是對弱者的政治歧視（潘維，2003：18-19）。因此潘維極力抨擊所謂的民主十字軍和民主宗教—所謂的「啓蒙者」。爲什麼要民主？民主全能。民主能讓人民都作主，能治腐敗，能讓人人平等，能讓政治清明，能讓人民服從政府不造反，還能讓世界不打仗，讓這世界上所有的老百姓都過上美國人那樣的好日子。民主本身還就是個目的、亦是價值觀，而且是「普世」價值觀。民主也是個過程，不似世間萬物那樣有興就有衰，卻像愛滋病毒那樣會「自我完善」。民主還是世界政治文明的終點，也是全世界每個國家的必然前途。所以，民主高於家庭、高於民族、高於主權、高於人權，還高於一切非西方人的生命和財產權（潘維，2003：1）。在這個意義上他把這種信仰叫做「民主迷信」。

事實上，潘維自稱他不反民主，甚至還有些喜歡民主，可也不信民主教，更不信那些虔誠的「啓蒙」者能把中國人民都變成民主信徒。中國充滿困境，但他不信民主能解決中國社會的主要困難。潘維直言不諱地說：「你們在談民主的時候，好像把它當成一種有需要散布到全世界的宗教。但是，中國今日面臨的問題，選舉連一個也解決不了（Leonard, 2008:83）。」他指的民主迷信即相信民主全能，冷戰後的民主迷信有兩個表徵：一是把專制或法治的所有成就歸於民主，二是把民主社會裡的所有弊端說成民主程度不夠（潘維，2003：8）。他認爲民主思想成了一種政治宗教，照神聖目的定義的民主通常有包治百病的功能。社會的各種弊端都被指因爲缺少民主所致，所有的好處都是民主的功勞。Dahl 在 1998 年出版的《論民主》是這方面「出色」的例子（潘維，2003：7）。潘維認爲民主並不能解決中國現有問題，反而有可能會讓狀況變糟，因此他支持以法治來治國，應該要走新加坡模式，是擁護中國目前的政經體制的代表學者。

我們回溯到美國深具影響力的哲學家杜威（John Dewey）1927 年寫出的一句名言：「治療民主病症的辦法就是更多的民主。」他真講到骨子裡了。20 世紀民主政體絕大部分原因都是採用更爲民主辦法試圖解決。諸如擴大選舉權，取消間接選舉，減少菁英集團的掌控，用各式各樣的方式增加越來越多人的權力。

結果令人感動興奮。美國的民主化指的是黑人和婦女的取得投票權，參議員改為人民直接直選，政黨根據黨員初選決定候選人，以及私人俱樂部不得繼續歧視性的作法。20世紀政治史就是一本不過擴大、更為直接參與政治過程的歷史，使民主幅度不斷地擴張。不論出了什麼毛病，開出的藥方永遠是更多的民主(Zakaria, 2005: 270)。準確的說，這正是潘維反對的民主迷信。潘維的認知其實可以用貝克對於啓蒙時代的研究來加以論述。啓蒙者一般認為是「近代」意識形態的先驅者，但是所謂「理性時代」遠不是理性的，那批「哲學家」所作的工作只不過是以新材料再重新建造另一座中世紀奧古斯丁的「天城」而已。這些「哲學家們」並不是坐在冷清清象牙之塔裡從事思辨的專業哲學家，而是以從基督教的哲學以及支持它的種種可恥的事物那裡，奪回來人道宗教聖地為己任的十字軍。指導他們的思想動力是：人類已經被虛假的學說所腐蝕了、所出賣了。他們主要的事業就是要砸爛這些虛假的學說；而為了這樣做，他們當然就必須用與之相對立的學說、與之相反的思想來迎戰基督教學說。但並不是以徹底不同的思想、並不是以全然另一套不同的思想，因為對於思想正猶如對於人一樣，真實的情況乃是除非他們都站在同一塊大地之上，否則他們就不可能進行戰鬥；在不同的理解層次之上的思想彼此交鋒，是不會發生衝突或互相傷害的，因為他們永遠不會發生接觸，永遠不會衝撞。因此為了要擊敗基督教教哲學，「哲學家們」就必須在共同的先入為主的成見層次上來迎接它(Becker, 2002b: 96)。某種程度，這表達了潘維對民主宗教的看法。

那麼潘維有何建設性的高見呢？他認為西方主流對於中國模式的理解基本上屬於謾罵，也就是「專制加市場」，而他的認知裡更願意把中國模式叫作「當代中華體制」，即是由民本政治、國民經濟、社稷體制組合而成。中國的政治民主制度不同於西方在於「實用主義」態度，他講到：「別總是拿西方的鞋來量自己的鞋，非說自己的鞋不合自己的腳。若強要拿西方民主來量中國民主，中國根本就沒有民主。正如拿印度佛教來量中國佛教，中國根本就沒有佛教。可事實是，

印度的佛教沒了，中國的佛教還活著（潘維，2010：1-9）。」他認為如果執政黨決定進行政治改革，他的「諮詢型法治」是一種適合中國政體的選擇，而讓人民定期和自由地普選領導人，明顯是一種自殺式的選擇，不僅會毀掉執政黨，而且會摧毀中華文明復興的希望（潘維，2003：53-54）。他稱這競爭性選舉為「服毒自殺」—共產黨沒能力把自己的腐敗給治理住，除非服毒自殺，這並非明智，蘇聯自殺了，至今還什麼問題也沒給前蘇聯境內的老百姓解決（潘維，2010：14-16）。

潘氏「諮詢型法治」引進了西方的法治制衡精神，但拒絕基於社會強權及其實力均衡的民主原則；繼承了中華以考試和考核文化為基礎的精幹文官體系，和諮詢性的鄉紳支持制，但拒絕以道德原則或意識形態作為政體的支柱，更拒絕個人（皇帝或領袖的）終極權力。類似於香港制度，由考試產生的文官系統是新體制的核心，其基本出發點是以清明的吏制，保障法律面前人人平等，以維護競爭的自由和公平，並捍衛人民知情和表達的權利。中國傑出而獨特的文官制度，和考試文化適應德治，也能在法治精神下浴火重生（潘維，2003：35）。簡言之，此制度目的不僅是中立的立法，而且主要是機械、嚴格、高效和廉潔的執法。與以議會為核心的民主制不同，法治政體的核心既非「人」亦非「黨」，而是機械的文官系統。習慣上的立法機構，無論是選舉還是推舉產生的，功能上都主要是文官系統的諮議機構。而「諮詢型法治」的六大支柱分別是：（1）中立的文官系統。（2）自主的司法系統。（3）獨立的反貪腐機構。（4）獨立的審計機構。（5）以全國和省人民代表大會為核心的廣泛的社會諮詢系統。（6）受法律充分保護的言論、出版、集會和結社的自由。在法治政體下，通過政黨政治，來爭奪政治權力之門被關閉了，權力的核心是文官系統。對執政黨來說，選擇「諮詢型法治」較之選擇民主制的可能性要高得多。由潘維的論述我們可以看得出他重「中國式」輕「民主」，民意主要反映在諮詢性質上，體制的設計反映出「民本」、「菁英統治」、「增強國力」的中國式思維，這可以用「好政府」的旋律貫穿。

現在讓我們將目光轉到引人爭議的俞可平〈民主是個好東西〉文章上，全文並不長，但其拋磚引玉，激起巨大回響，這背後也可以分析出中國知識界和政界對民主的態度：

「民主是個好東西，不是對個別的人而言的，也不是對一些官員而言的；它是對整個國家和民族而言的，是對廣大人民群眾而言的。... 我們正在建設中國特色的社會主義現代化強國，對於我們來說，民主更是一個好東西，也更加必不可少。馬克思主義經典作家說過，沒有民主，就沒有社會主義。最近胡錦濤主席又進而指出，沒有民主，就沒有現代化。當然，我們正在建設的，是具有中國特色的社會主義民主政治。一方面，我們要充分吸取人類政治文明的一切優秀成果，包括民主政治方面的優秀成果；但另一方面，我們不照搬國外的政治模式。我們的民主政治建設，也必須密切結合我國的歷史文化傳統和社會現實條件。只有這樣，中國人民才能真正享受民主政治的甜蜜果實（俞可平，2006）。」

俞氏在 2006 年的一篇千字短文〈民主是個好東西〉引起廣大討論，內容以淺顯易懂的語言將民主的優缺點並呈，在結論試圖說明民主對中國現代化的好處。⁶⁵李成⁶⁶對俞可平的政治思想有很好的整理，俞氏對民主的看法其實某種程度類似溫斯頓·邱吉爾著名的機敏評論：「民主是所有被嘗試過的政體裡，最不壞的那一種。」他其實回答了很多中國人深層的疑慮：為什麼民主有益於中國？如果民主將會導致混亂，甚至國家的解體，中國領導人和中國人民沒有理由去追求它。因此，俞可平等學者致力於提出一個有利於中國的民主概念和民主進程。這一股熱潮可以被理解為，「如何讓民主造福中國而非貽害中國」的困惑和憂慮（閻健，2009：224）。

然而，俞氏的概念完全和西方人的民主概念相似嗎？有相似的地方而且很多，但是也有不同之處。俞氏認為民主有普世價值，也有其內在價值，是個好東

⁶⁵ 可以參考閻健編，2006，《民主是個好東西：俞可平訪談錄》，北京：社會科學文獻出版社。

⁶⁶ 美國漢彌爾頓大學政治學教授，現任布魯金斯學會高級研究員。

西，而專制的、沒有制約的權力是會帶來腐敗的，但是考慮到政治背景⁶⁷，俞氏同中國領導人一樣，認為不該採多黨民主競爭制、美國式三權分立體系及普選制，而實行一黨領導多黨合作、議行合一的人民代表大會制和全國人民代表大會間接選舉產生（閔健，2009：18）。不過，儘管俞可平被視為中國民主的代言人，對他的批評不僅來自於鼓吹激進民主化方案的「新右派」，也來自質疑在中國實施民主必要性和可行性的「新左派」公共知識分子。

比如，《論言論自由》一文的作者胡平，批判俞創造了一個「偽概念」，誤導外部世界以為中共對民主上有追求。胡平相信，如果不考慮多黨體制，任何關於民主的討論都毫無價值。而另一方面，潘維⁶⁸等人深信，任何走向政治民主的努力，可能會釋放長久以來積蓄的社會緊張，並很快摧毀中國共產黨分配社會，和經濟資源的能力。他更青睞新加坡的法治而非西方式民主，他明確主張法治改革而反對民主選舉。他也明確的批判同行們的民主崇拜和選舉迷信，對俞的增量民主概念也不以為然。在他看來，目前黨內選舉和基層民主不過是政治秀。潘認為，在一個像中國這樣沒有法治的國家，推動民主選舉將會是一場災難。用他的話說：「如果黨舉行選舉，中國共產黨會分裂，如果國家實行選舉，中華人民共和國將解體（閔健，2009：224）。」

而俞可平也有一個有趣的譬喻，他認為：「陀螺的妙處就在於此：只有轉動了才好玩，不轉動的死陀螺就一點也不好玩。我常常更願說，民主是一個陀螺：他只有像陀螺那樣運轉起來才有意義。關鍵是要使民主的程序和機制運轉起來，以便使那些在憲法和法律中規定的民主權利，得以真正的實現（閔健，2009：174）。」他創造了「增量民主」這一個概念，增量跟漸進民主很像但不同，主要差異有二：其一所有政治改革必須增加人民群眾現有的權益，而不能損害他們

⁶⁷ 李成認為俞的立場是可以理解的。即使對中國民主化最樂觀的人也不期望這個國家短期內便能建立起一個多黨體系。這些中國的思想家認為中華人民共和國的民主必將有自己的特色，這點是無可厚非的，但它若想要被認為本質上是民主的，就必須要具備這些共性。

⁶⁸ 潘維是北京大學國際關係學院教授暨中國與世界研究中心主任，1996年於柏克萊加州大學取得博士學位，提倡諮詢型法治，呼籲中國以新加坡而非西方的自由民主政治體系。他是中國在政治改革和農村政治經濟發展最傑出的思想家。他傾向於保守，擁護中國的政治與經濟發展模式。

已經獲得的權益；其次，增量改革，意味著在條件成熟時必須有突破性的舉動。而所謂的「存量」，指的就是已經取得政治民主的成就與經驗（閔健，2009）。

從以上的討論，不難看出，俞可平認為對整個國家來說，改善民生也好，發展民主也好，歸根結底，是爲了把我國建設成一個富強、民主、文明、和諧的現代化強國。民主和民生，是振興中華與共和國騰飛騰的兩翼，不可偏頗（閔健，2009：3）。也就是說，民主和中國式的概念：「好政府」（增強國力、民本、精英統治）是共存共榮，互爲表裏的，符合本文一貫的分析軸線。民主必須要以好政府的框架爲前提。換言之，溢出好政府框架的民主是多餘的，不值得追求的，因爲那並不會造福中國，不會帶來善治，而只能遺害中國。就像熊彼得所言：大多數熱忱的民主主義者，把最終理想和利益看得比民主政治更重要，如果他聲稱毫不動搖地忠誠於民主政治。他的意思就是，他深信民主政治能保證這些理想與利益，如信仰和言論的自由、正義、廉潔政治等。爲什麼容易找到這樣的理由？民主是一種政治方法，即爲達到政治決定，而作出的某種形式的制度安排（立法與行政的）。因之，其本身不能是目的，不管它在一定歷史條件下產生的是什麼決定都一樣。任何人要爲民主下定義，必須以此爲出發點（Schumpeter, 2003: 277）。據此，中國把「中國式」看得比民主更重要，西方把「自由主義式」看得比民主更重要，也就更容易理解。

以房寧參與起草與中共官方合作的〈中國民主政治建設〉全文來說，這三萬多字的白皮書，對於研究中國民主具有一定的重要性，因爲在 2005 年 10 月 19 日，這是中國政府首次發表關於民主政治建設的政府文告（中華人民共和國國務院新聞辦公室，2005）。此文告帶有高度中國官方代表性，中國共產黨中央、全國人大、國務院、政協有關部門 30 個單位，先後諮詢 100 多位專家，並由國務院新聞辦公室和中國社會科學院聯合編寫，是研究中共官方民主觀不可或缺的重要文件。⁶⁹

⁶⁹ 據房寧訪談，此民主白皮書乃是至 2005 年爲止編寫時間最長，篇幅最長，參與人數最多的一份白皮書，足見中共官方重視的程度。

基本上由大綱就可以看出三萬字所要表達之梗概，不外乎是：一、符合國情的選擇，二、中國共產黨領導人民當家作主，三、人民代表大會制度，四、中國共產黨領導的多黨合作和政治協商制度，五、民族區域自治制度，六、城鄉基層民主，七、尊重和保障人權，八、中國共產黨民主執政，九、政府民主，十、司法民主。此白皮書用意有兩點：一則，中國民主政治建設從中央到地方，幾乎每天都可以看到新的理念、新的做法，需要對此進行一個梳理和總結；二則，即澄清國內外對中國民主政治建設的一些質疑和誤解。有的人認為中國經濟改革成功、發展迅速，但政治改革、發展遲滯，白皮書用事實說明，這是一個誤解（劉鋒，2005）。⁷⁰此文告的核心內容在於闡明中國的民主觀，中國共產黨領導下的人民當家作主和依法治國，藉以在漸進有秩序的政權穩定下進行民主改革。我們可以得知，在體制內的民主改革，不可能顛覆共產黨領導執政的地位，這是白皮書的重點之一。房寧指出中國民主觀和衡量標準的問題：

白皮書指出，人類政治文明發展的歷史和現實情況說明，世界上並不存在唯一的、普遍適用的和絕對的民主模式。衡量一種政治制度是不是民主的，關鍵要看最廣大人民的意願是否得到了充分反映，最廣大人民當家作主的權利是否得到了充分實現，最廣大人民的合法權益是否得到了充分保障。這段話是中國民主觀的集中表述，是中國共產黨、中國政府和人民經過長期實踐得出的結論。中國的民主深深植根於中國大地。中國共產黨的領導地位是歷史的選擇、人民的選擇，符合當代中國社會發展進步的需要，符合中國最廣大人民的根本利益。西方輿論對中國的民主政治建設持有偏見的主要原因，是他們以西方的民主標準來衡量中國，對中國蓬勃發展的民主政治建設視而不見。中國在過去20多年裡，經濟保持了平均每年9%以上的增長速度，若是沒有民主政治建設作保障，沒有社會的穩定發展，這樣的速度是不可想像的（劉鋒，2005）。

⁷⁰ 此處指的事實，應該是白皮書中所附大量的數據，諸如基層民主狀況、打擊腐敗的狀況等等。

我們可以看出，中國官方民主觀在於保護權益以及反映民意，但是要在中國共產黨領導和適合中國國情底下來進行，而非多黨競爭模式。所謂的西方標準就是自由公平公開的選舉最高領導人，從文告的分析，我們也可以嗅出中共對於怕中國因民主化陷入混亂，和一方面保持權力壟斷的味道。房寧舉出有效的經濟發展來辯護中國民主發展，反駁西方輿論對中國的偏見，正是本文論述的主軸，以中國式為界線和核心的民主（混淆了好政府與民主的概念，相當於西方講民主，實際上混淆了自由與民主，而且無視於二者概念的緊張性，這點中國式民主和自由主義式民主相同）。

我們把焦點轉到房寧的〈科學對待競爭選舉制〉，他指出民主選舉是民主政治的重要形式之一，而由於中國極度缺乏選舉民主的實踐，使我們對這不熟悉的事物抱持很高的期待。比如希望透過競爭性選舉加強政權合法性，落實公民政治權利，防止和解決執政黨和政權脫離群眾及腐敗問題等。然而，有的論者甚至把競選看作是解決一切問題的根本之道，似乎除了競選，其他民主形式都不足道，甚至不能解決問題、都是假的。這種「一選就靈」的看法，其想像成分大於現實，缺乏經驗的支撐，更不是建立在對我國國情條件和歷史任務的清醒、深刻的認識基礎之上的（房寧，2007：179）。競爭性選舉的功能性有三：第一，建構政權的合法性，這也是競選制作為民主形式的主要功能；第二，自由充分的民意表達；第三，實現一種民主監督。但是，競爭性民主有其侷限性，即金錢政治問題、擴大社會分歧問題和成本問題。他認為選舉民主對於我們來說，在很大程度上還是一件陌生的事物。我們不應拒絕競爭性的選舉，但也不能迷信競選。我們應從國情出發、從實際出發，正確地評估競爭性選舉的利弊得失，一分為二地看待競爭性選舉問題。根據現實的需要適當地採取這種民主形式。但是，由於現實條件和歷史任務以及國際環境，也由於競爭性選舉本身的侷限性，現階段中國民主政治建設不宜採取競爭性選舉的形式。對他來說處於工業化轉型期的社會對議會民主

政治的不適應性，民主主要還是作為一種實現國家富強、民族振興的手段而存在的（房寧，2007：180-195）。

在〈發展與完善中國民主政治的基本路徑中〉，房寧指出，堅持中國共產黨的領導是「中國特色社會主義民主政治模式」的重要特徵。中國式的民主，在理論上能不能站住腳，在實踐中能不能行得通，都與能否正確地認識，和處理共產黨領導與人民當家作主的關係緊密相連。對於當代中國民主政治質疑也主要集中於共產黨領導的問題。為什麼中國的民主政治要實行和堅持共產黨領導？說到底，是因為中國的民主是社會主義民主，它所追求的，是一個大多數人民群眾當家作主的民主制度。如果以西方民主觀念看中國的民主，確實難以認同這是一種民主制度。實際上，許多人也正是以西方觀念為尺度衡量中國民主的（房寧，2007：211）。也因此他認為絕對不能通過取消黨的領導，來避免黨的領導本身的缺陷和可能的風險。我們只能通過不斷加強，和改進黨的領導來完善黨的領導，除此之外別無他途。如何加強和改進黨的領導，在現實的條件下還是要通過參與、協商和監督的基本路子，而不是靠發展競爭性來解決。如何推進黨內民主的思路？一種是選舉的思路，即改革黨內選舉制度，逐步加強選舉的競爭性；另一種是擴大參與、協商和監督的思路。他贊成沿著後一種思路推進黨內民主，而不贊成擴大和加強競爭性選舉的思路。他認為政治體制改革是有風險的，搞政治體制改革要有風險意識。鑒於世界上一些國家，特別是蘇聯和東歐社會主義國家改革失敗，導致社會劇變、政權瓦解的慘痛教訓，中國的政治體制改革，要把握改革必須有利於國家和執政黨統一的原則（房寧，2007：197-218）。

王紹光認為「選主不是民主」。選主就是以競爭性選舉為特徵的，所謂「民主制度」。稱之為「選主」是因為它的實質不是人民當家作主，而是由人民選出主人來，或者選一個主人（如總統），或者選一群主人（如議員），由這些人來進行統治。每隔4、5年選一幫主人出來。這與原始的、理想的民主理念有天壤之別。第一，從歷史淵源上講，選舉或者競爭性的選舉原本與民主沒有任何關係。

第二，從目標上講，民主在時間和空間上不對決策的範圍進行限制，而選主在時間和空間上都進行限制。第三，從過程上講，選主的過程是很容易被操控的，必然導致精英統治；精英統治說到底是一種不平等代表，不同的社會群體對決策的影響大不相同，其最終結果是強化精英階層佔主導的統治秩序。即使選舉是一人一票，並不是所有人對選舉的結果都有同樣的影響力。資源佔有量成爲影響選舉結果的關鍵變數。仔細分析起來，在選主過程中，幾乎每一個環節都很容易被操控，諸如搶票、騙票、買票層出不窮。可以毫不誇張的說：誰花錢多誰當選。這就是美國選舉的黃金法則。⁷¹這到底是「民」主還是「錢」主？有些美國人形容說，我們的確可以自由地在兩個黨之間進行選擇，就好比我們可以挑選可口可樂或百事可樂一樣。你有選擇，你是自由的，你可以選擇喝可口可樂或百事可樂？但這真代表有選擇嗎？不過是可口可樂與百事可樂的差別而已（王紹光，2010b：295-331）！但是要如何建設性地超越選主呢？王紹光認爲電子民主、商議式民主與抽籤式民主是可以探索的方法（王紹光，2010b：334-336）。那麼他認爲「民主四輪」是什麼意思呢？就是涉及到和民主相關的東西，有兩樣東西恐怕是不能不談的，第一個就是所謂代表的產生。民主需要有代表，這個代表怎麼出來。一種方式是大家非常熟悉而且很多人呼籲的，就是選舉。但是很少人想到其實還有另外一個方式，就是抽籤。所以這就是兩個「輪子」。民主還有另外一個層次，比選代表更加重要。直接影響決策一般人會想到的名詞叫「公眾參與」，但是還有另外一個「輪子」，其實大家也很熟悉，但是大家很少把他和公眾參與甚至和民主聯繫起來，就是「群眾路線」。民主的實踐方式其實比很多人想像的要豐富的多。僅僅講四輪，可能還有別的輪子。所以並不是說民主只有四個輪子可以走，而是這四個「輪子」已經超過了很多人的想像。他的結論是兩張圖，一張是美式獨輪車，一張圖是四輪驅動。他今天講「四輪驅動」，無非是想講也許是一個四輪驅動的車比獨輪車好一點（王紹光，2012）。

⁷¹ 王紹光於書中提供了不少實證資料，加以佐證。

溫家寶（2007）在〈關於社會主義初級階段的歷史任務和我國對外政策的幾個問題〉指出，中國民主政治建設要走自己的路，並以符合國情為優先，在實踐中探索。當前，要以促進經濟發展、保障公民權益、反對腐敗行為、提高政府公信力和執行力、增進社會和諧為重點，並且擴大民主、健全法制，繼續推進政治體制改革。不難看出，除了擴大民主，如果指的是公民參政權之外，中共高層更重視的是民主所帶來的好處，或者更精確的說，是自由主義式民主的果實而非過程。而胡錦濤（2007）在十七大提出擴大社會主義民主，更好保障人民權益和社會公平正義；人民民主是社會主義的生命；要堅持中國特色社會主義政治發展道路，堅持黨的領導、人民當家作主、依法治國有機統一，堅持和完善人民代表大會制度、中國共產黨領導的多黨合作和政治協商制度、民族區域自治制度以及基層群眾自治制度，不斷推進社會主義政治制度自我完善和發展；積極推進黨內民主建設，著力增強黨的團結統一。我們可以發現，中國官方推動的民主化極其強調要在中共的領導底下進行。換言之，體制內短期看不到任何西方所希望和他們「相像」的多黨競爭選舉最高領導人的希望。

中國政府「黨的教義」，長期以來將西方民主定性為一代表著「少數富人」和「有權有勢利益者」的騙局，競選籌款的方式給西方政治帶來許多嚴重問題，中國領導人和學者，往往過分強調中國國情的特殊性和中國經濟政治制度的特色，人們甚至可以合理推斷溫家寶和俞可平的觀點在領導界和學術圈不會是主流（閔健，2009）。俞需要特意指出「民主是個好東西」，這件事本身就暗示這個國家許多人持著相反意見：「民主是個壞東西」。史天健認為俞的說法並不代表中國共產黨很大突破，而是象徵黨內的一股新思潮。他說道：「從原來說這個東西不好，到現在說是個好東西，這是個很大飛躍（閔健，2009：214）。」其實，中國最常批評西方民主代表性極端不平衡，利益團體的支配力過於龐大，這在理論上是有馬克斯主義資產階級理論的背景的。比如列寧的經典定義：少數人壓迫多數人，才需要多數人的民主專政。

據此觀之，「中國式」才是所謂的目的價值，而民主至始至終都是一種工具價值。西方所倡導的「民主」與「人權」在亞洲被視為工具，威權體制也是，因此經濟表現和哪一種政體掛勾，便給予哪一種政體合法性。不同政體的經濟競賽，決定了它們的相對吸引力，而中國大陸的崛起，是在這一點上挑戰了西方。在全球的經濟天秤逐漸向亞洲傾斜的過程當中，西方概念在思想市場上所受到的挑戰，自然日益增大。然而，能否藉由與在地文化結合獲得較大的影響力是一個難解的問題。基本上，這是工具價值與目的價值之分。這裡所說的工具價值正是「好政府」（民本、增強國力、精英統治）。



第六章 中國共產黨和民主份子民主觀的核心區別

天惟時求民主，乃大降顯修命於成湯-《尚書》

「天惟時求民主」在中國古代民主意謂著「民之主」，也就是「君」。目前中國式民主，主要把民主當成一種手段、一種工具價值，來實現「好政府」這個中國式的目的價值。⁷²在中國好政府的目標限制著民主的範圍，正如同在西方自由主義的目標限制著民主的範圍，這是一個程度和價值排序的問題。當然，中國共產黨領導底下的政改，一方面試圖改革這個世界上最龐大的國家，另一方面盡全力保持自己的政權，在這個意義上中國式民主是一種「意識形態武器」⁷³，並嘗試去進行一種意識形態典範轉移，以減低西方文化霸權底下，中國和世界人民對於民主的現實和信仰的認知不協調。所有有體系的民主理論典範，都是一種企圖減低現實和信仰認知不協調的嘗試，包括古典民主理論、修正式民主理論、參與民主理論、中國式民主理論，筆者可以無窮無盡的列舉下去，因為只要現實和之前理論發生不符之處，異例就會出現，無法解釋的異例一多，新的典範就會出現來解決認知不協調的問題。

西方人民不斷改變自己的民主「信仰」來適應民主的現實，這個從層出不窮的民主政治理論的出現可見一般，因為現實與時移異，信仰也必然變動不遷，否則新的現實和舊的信仰無法解釋之處，會發生嚴重的認知不協調，這遲早會顛覆所謂的民主政權所寄望的和平與穩定。中國亦如是，中國共產黨領導的體制內民主改革是民主要面臨的政治現實，「打破」西方的文化霸權和話語迷信，是意識形態的典範轉移嘗試，這種信仰的改變有助於減緩現在認知不協調的狀況，是比

⁷² 民本、增強國力、菁英統治。

⁷³ 就像洛克的政府論二論是反對君權神授的最佳意識形態武器。

較簡單的一條路。但是還有另一條更艱難的路，也要減緩認知不協調，但是這條路的信仰者們堅定相信民主只有一種意識形態，也就是西方走過的那一條路，沒有別條路了，這就是「信仰」。減緩認知不協調的方法是把中國共產黨拉下來，打爛、砸碎，然後在廢墟中按照西方的形象重新建構一個民主社會，這是「改變現實」使之與「既定信仰」和諧。潘維稱之為：「砸故宮，蓋白宮」，他認為這除了使中國人和西方制度保持一致之外，到底能解決中國什麼問題？筆者冒昧代為回答，這其實可以解決對民主「認知不協調」的問題，而且是較艱難的一條路，除此之外都不敢保證，也就是說中國縱使發生民主革命，中國現在面臨嚴峻的問題也未必會因民主萬靈丹而痊癒，只能說是未定之天，但至少可以醫一病——中國人和西方民主認知不協調的「心病」。我們來看從西方理論來看中國民主的各種說法。

西方主流認為中國現在的發展模式是「專制加上市場」，而所謂現代的專制在西方的學理上，有兩種理想型：「極權主義」與「威權主義」。弗瑞德瑞克（Carl J Friedrich）對於「極權主義」的定義：（1）一個極權主義的意識型態；（2）一個致力於實行此意識形態及受單一領袖領導的「一黨體制」；（3）一個非常發達的秘密警察系統，並且在以下三方面具有壟斷性的控制力：（a）大眾傳播；（b）可使用的武裝力量；（c）包括經濟組織在內的所有組織，以及因此導致的中央計劃經濟。上述的特徵可以簡單歸類為三種：極權主義的意識形態、由秘密警察系統所強化的一黨制、以及對工業化大眾社會中，三種主要人際關係連結形態的壟斷。此種壟斷未必直接由黨來行使，重要的是此種壟斷乃是由構成此種政權，並由實際行使統治權力的統治菁英所掌握，無論他們是以何種面貌出現（1969: 126）。而布里辛斯基（Brzezinski）對前述定義加以補強：極權主義是一種新的政府形態，是專制統治的一種。這種體制是由一個接受集中領導的精英運動，毫不受限制地使用科技上非常進步的政治工具，以促成全面的社會革命。此種革命

的目的，乃是基於精英所獨斷持有的某種意識形態基礎之上，在一種強迫全體大眾都接受的環境下，達到改變人類的生存條件（1962）。

如何幫中國的國家轉型定性是一項挑戰，尤其是經過改革開放後 30 年的中國。傳統上，中國被歸類為共產主義政權或列寧式政權。就比較政治學而言，1949 年後由中國共產黨建立的中國被歸類於極權政體（林佳龍，2004：13）。林佳龍和徐思儉認為，如果根據以上兩組定義，十六大後的中國可以說是一種混合的體制。從已經脫離極權政體的特徵來說，首先，極權主義的根源「意識形態」，在中國已經對政治運作及公民的政治生活起不了太大的作用。但是，中共仍然需要提出類似具有意識形態指導作用的「三個代表」，就表示它仍然具有在極權政體中意識形態所殘存的合法性符號功能。其次，整個黨失去了革命性、運動性，也脫離了「聖雄式」的個人統治，而完全回歸到韋伯所說的「常規化」，由「官僚主導」的政治體制。第三，顯然，中國的黨與國家已脫離了中央計劃經濟的框架，黨與國家對於經濟組織已經失去了壟斷。然而，十六大後的中國卻仍然保有一些極權政體的核心特色，尤其在政治生活上。首先，整個政治仍然由唯一永遠的執政黨中國共產黨所統治；其中中共對於經濟以外的大眾傳播、政治、社會的組織，完全沒有放棄其壟斷性控制；第二，不但如此，還由於經濟發展，科技進步，反而使得政權鎮壓控制的某些能力更為加強，譬如中共對網路的控制，對通訊的監控等，可以說更為加強了其「極權政體」無所不入的控制能力；第三、黨國對於武裝力量的壟斷仍然非常堅固，且成為其政治權力的重要支撐，「以黨領軍」雖然受到江澤民沒有從軍委主席退位的影響，但是解放軍受黨的軍委指揮，並在十六大之前公開駁斥「軍隊國家化」的論調，就可以看出其對基本屬性的堅定立場（2004：15）。

不過，十六大後的中國政治體制卻已有部份威權主義的特色。林茲（Juan Linz）將「威權政權」做了以下的定義：凡具有以下特性的政治體制：一、具有有限的政治多元性，但此種有限的政治多元性（limited political pluralism）並不

具有「責任政治」的特質；二、沒有清楚化的意識型態，但有某些特有的理念取向（mentality）；三、除了在其發展的特殊階段中，一般沒有大規模或密集的群眾動員；四、此種政權由一個領袖，或有時是一個小集團行使權力；五、且其權力的行使在制度上沒有清楚的規則，然行使的模式卻是相當可以預期的（Linz, 1964: 255）。

林佳龍和徐思檢指出，中共雖然開始允許某些經濟社會組織一定程度的多元化，但是所謂的政治多元主義，基本上仍極為有限，頂多是侷限在非常基層的層次，也就是非屬政府體系的村民或居民委員會，至於作為政府的最基層組織鄉鎮和區，其首長仍未直選，而人大選舉的開放也非常有限。不過，與威權政體相似的是，中共的政治體制的確仍未走上西方責任政治的道路；中共十六大後的政治體制改革乃是為了鞏固與加強中共的執政地位，並不是為負起政治責任下台做準備。在中共的政治體制改革中，最多是讓個別官員下台，且讓他下台的是黨的考核，而非來自民意機關的監督。而中共的高層政治仍有高度得不確定性，這點倒是保留了極權政體的特性。這種混合了威權政體與極權政體的國家體制，是瞭解十六大後中國的重要概念。稱之為「退化極權政體」或「退化極權主義」

（degenerative totalitarianism），它在組織上仍保有極權主義的重要本質，但在運作上卻呈現出相當多威權主義的形貌。後共產時代的中共政權表現出以下後極權主義的四項特性：（1）多元主義：在一黨專政原則下仍禁止任何形式的政治多元主義，但逐漸出現有限度的經濟、社會和制度多元主義；（2）意識形態：官方意識形態仍被奉為指導原則，但已不再能激發人們的理想和熱情，逐漸取代的是以利害為考量的有限度辯論和務實的決策；（3）群眾運動：政權成員仍會參與各種組織性動員活動以示起碼的效忠或順從，但組織動員以成為儀式性行為，人們更在意個人出路和私領域的生活；（4）領導特質：在創建政權的強人和世代消逝之後，新的領導集團轉而強調程序共識，派系協商逐漸成為常態，統治菁英的甄補不限於專業黨職人員，「專」壓過「紅」。而從比較政治的角度分

析，無論是前蘇聯或東歐共產政權的演變經驗，類似的退化極權主義並沒有自發而漸進地民主轉型成功的經驗，他們或是因為國際環境遽變，或是因為經濟社會的衝擊，被迫在極短的時間內進行斷裂式的政權交替。中共政權的演變會不會成為歷史的例外，這是核心關懷所在。退化極權政體面對經濟與社會的結構變遷，表現出願意調整的彈性，但因受限於政體的原始性質，這種調整卻是相當有限而且充滿矛盾。徐思儉將這稱之為「有限的政治改革」，一方面是做出「向前變遷」的「有限改革」，來緩解政權本身與社會經濟結構之間的矛盾。但另一方面，則是做出方向為「後退演化」的，具有「返祖現象」的變遷，那就是退回讓政權本身有安全感的原始基因，組織上的「政治壟斷」以及理念上的「重溫社會主義理想」，來加強其應付外界變化的能力，並鞏固政權的自身存續（林佳龍，2004：16-20）。

實際的情況是，「堅持共產黨領導」成為中共「四項基本原則」中唯一的堅持。威權政體具有「暫時性格」，但退化極權政體拒絕做出政治上「有限多元」的安排，雖然社會經濟上已出現多元。此外，中共政權在組織上回到強化黨國體制的企圖，也是不得不然的選擇，因為整個黨國的組織都是圍繞著以黨領政、以黨領軍的原則建立的，如果要把黨與國分開，必然會使整個統治結構大亂，反而不利於政權應付外部挑戰，尤其在面臨權力交替之際。反而是「有限改革」的邏輯衝擊到原有的以黨領政，使得本來應該具有「政治壟斷權」的「黨」，也必須吸收選舉這種開放的政治模式來進行所謂的黨內民主，而黨的最高權力階層，逐漸變成以政府職位功能分工的集體領導格局，實際上「黨國」（party-state）變成了「國黨」（state-party）。這是中共作為退化極權政體的另一個矛盾性表徵（林佳龍，2004：20-21）。

筆者以為，中國式民主議題中西觀點是有交鋒的。但僅是用西方概念關切的價值來測量亞洲是不足的，可能有些價值是儒家所獨有（如孝順並無適應的西方概念），而有些價值是各文化均有，只是排序不同。重要的是觀察者的角度，站

在西方、站在東方，還是只想知道。林岡指出，中共主要目的是要引進西方民主制下一些有用的機制，包括票決、分權、選舉等制度機制，來加強黨的內部利益協調和外部統治的能力，且將自身由革命型政黨轉化為「發展型政黨」，以延續其生命（林佳龍，2004：24）。也就是說，中國採用民主或是威權都是以實用主義的工具性性質為主，所謂的「中國式」的概念：民本、增強國力和精英統治乃是目的價值，民主的工具價值為目的價值而服務和限制。然而西方的觀點視中國為「極權主義」或「威權主義」而非民主。這個西方概念對於解釋中國現象是有疑義的，而在民主是個好東西的時代（輿論的氣候）很明顯帶有貶意，縱使研究者強調多麼的理性客觀，很明顯的還是帶有價值判斷，而且很強烈，這是第一點。第二點，輿論的氣候導向一個應許之地，這個歷史的終結的思想源頭上溯到馬克思、黑格爾、尼采、馬基維利以致於奧古斯丁的基督教傳統，帶有強烈的價值傾向。

我們詳細來看，貝克的論述可以有效的解釋「民主是個好東西」其實是種當代的「輿論的氣候」：「讓我們姑且馳騁一下幻想，讓我們設想我們可以擦一下馬自達（Mazda）的神燈而把但丁和阿奎那帶到我們面前，他們的論證恐怕很難讓我們接受。然而，後世的評判已經把他們置於大地之上的最顯赫行列當中；而假如他們的論證在我們看來是不可理解的，這一事實就不能歸咎於他們缺乏明智。而是輿論的氣候。這個名詞是很被需要的。證據左右著人們同意與否之要取決於表達它們的邏輯如何，遠不如取決於在維持著它們的那種輿論氣候如何。使得但丁的論據或阿奎那的界說對於我們成為毫無意義的，並非是由於邏輯欠通或缺乏明智，而是由於中世紀的於論氣候，即那種在廣義上為人們本能地所堅持的先入為主的成見、那種世界觀或世界模式，它們強加給了但丁和阿奎那以一種對智性的特殊運用和一種特殊形態的邏輯。要了解何以我們不大容易跟著但丁或阿奎那走，就必須（盡可能地）了解這種輿論氣候的性質是怎樣的（Becker, 2002b: 5）。」民主是現代世界的輿論的氣候，民主的應許之地許諾了一個解決所有問

題的萬靈丹，基本上這就是福山所謂的「歷史的終結」和奧古斯丁所謂的「天城」。請看這一段：「大地的生活無非就是通向這一目的的一種手段，無非就是檢驗上帝的兒女們的一種塵世上的鑑定方式而已。到了上帝指定的時間，『地上之城』就告終結，大地本身也就被火焰吞沒。到了那個末日，善人和惡人就終於會被分開。對於膽敢頑抗者，就準備好了一個永恆懲罰的地方；而信徒們則會在『天城』與上帝會合在一起，永遠在那裡居留在美滿和幸福之中（Becker, 2002b: 6）。」這其實和民主許諾的應許之地的論述如出一轍。如此觀之，中國式民主有兩種方法可以達到現實和信仰的認知協調，方法一，建構一個對於民主的意識形態新典範，改變信仰以適應現實，以緩解認知不協調；方法二，瓦解中國共產黨一黨統治的政治現實，改變現實以適應信仰，來緩解認知不協調。方法一和方法二是不會同時並存的。

這牽涉到一個問題，西方的概念真的可以天衣無縫的分析東方的現象嗎？王紹光指出：我們所用的概念、分析框架、研究方法大都來自西方，甚至我們討論的熱門話題，也往往是由西方人提出的。而西方主流政治學則不屑討論我們提出的問題，更不會運用我們發展的概念、基本假設、分析框架和研究方法。這種反差不僅襯托出西方的政治霸權和學術霸權地位，也暴露我們自己的「失語症」。我們不是不會說話，而是只會重複別人的話，沒有能力與西方學界進行平等的對話，更沒有能力創造自己的語系（王紹光，2010b：3）。

吳玉山在〈宏觀中國後極權資本主義發展國家：蘇東與東亞模式的揉合〉指出中國問題之所以重要，在於它的政體實現對於世界上五分之一人口的控制。「究竟此種中國現象是不是獨特的」？是他的問題意識。統治了中國超過半個世紀的中國共產黨政權，是不是一種獨一無二的政治組織？在二十一世紀中國的統治形態是不是人類前所未見的？而中國未來的政治發展，是不是無法由任何過去的社會發展經驗來想像、無法用任何政治科學的理論來預言？吳玉山把中國稱作「後極權的資本主義發展國家」，是蘇聯和東歐式的後極權主義，加上東亞式的資本

主義發展國家。造成中國改革開放之後的「後極權的資本主義發展國家」的原因與淵源，其實是共產革命後出於渴求安定的需求，但是還繼續維持極權主義國家對於社會的統治機制，加之欣羨日本和亞洲四小龍的經濟發展奇蹟（資本主義發展國家），能有效鞏固合法性而成。

後極權發展國家作為一個強而有力的統治模式，融合後極權長於以黨組織控制社會，但在經濟發展上缺乏彈性，無法達成高度成長的目標（如之前匈牙利的例子）。發展國家則長於經濟，但是缺乏在高成長和快速經社變動下持續掌控社會的機制。中共的後極權發展國家，由於揉合了後極權的統治機制和資本主義發展國家的經濟表現，因此到目前為止還可以一方面維持高成長、一方面牢牢的掌控政權。從中共的角度看，此種統治模式優於單純的蘇東式後極權主義，因為它可以帶來更好的經濟表現，和由此產生的合法性；它又優於單純的資本主義發展國家，因為後極權的統治機制深入社會，可以較為有效地對付由經濟高速成長和社會快速發展所帶來的自由化壓力。因此這種揉合，可以對快速發展的社會進行有效的統治。

換言之，有效結合胡蘿蔔與棍棒。吳氏認為，在全世界走向西方式的民主制蔚為潮流時，有三種可能發展方向：第一，中國可以走出自己的道路；第二，只是延緩向西方靠攏的時間；第三，在西方的舞台與制度底下，成立自己的霸業。重要的線索是，制度變遷和能力增長的相對速度，將可決定中國的未來（也就是，如果後極權和發展均強勢，則可以成為典範；反之，則可能照東亞模式轉型成最大的新興民主體制）（吳玉山，2008：309-335）。

蕭功秦把中國發展模式稱為「後全能主義型的技術專家治國的權威政治模式」，他認為「低度政治參與」下的政治穩定和「高經濟投入」相結合，從長遠看來，最終將為中國特色的民主創造經濟條件與社會前提。他認為中國民主化的進程，將會在一種穩建溫和、理性的氣氛中發展。先從完善有效監督開始，經由基層民主建設，以及推行黨內權力制衡的制度化，這樣就有可能使中國的後全能

型的官僚權威政治，逐漸發展為權威監護下具有中國特點的社會民主體制。在發展中變革，在變革中尋求穩定，是中國政治發展的前途所係（蕭功秦，2008：113-127）。

Stefan Halper 提出精闢的分析，他認為長期來說，中國政治可以有四種可能的走向：首先是朝向多黨體系，目前來看這最不可能出現。第二是事實上認可黨中有派系。就某方面來說，這至少已經心照不宣的發生了。⁷⁴第三，改革的方向是提高人大與政協的生命力與獨立性，這些都是政府而非黨的機構。如果遵循上述三個方向，可能有兩種結果。可能造成類似日本的結果，多黨制可是只有一個黨最重要，日本自民黨內的各種派系，遠比其他政黨重要許多，而國會享有有限的自主權。⁷⁵另一種可能性就是新加坡模式，鄧小平曾經很有興趣：執政黨控制表面上的多黨體系，反對黨受到政府的弱化、干涉與羈絆。第四種可能性就是中國知識分子潘維所提出的方向，強調法治而非民主，重視政府的管理方式而非由誰來管理政府，政府官員必須要依法行事否則就會被依法糾舉，設立真正獨立的公務與司法體系。整體來說，類似新加坡與香港的作法，如果是朝這個方向發展，則將會持續拒絕任何民主結果的形式，肯定較正統的儒家菁英管理傳統，訴諸最高的倫理標準（2010:274）。

而他認為這些情況都不可能立即發生。在可預見的未來，最可能的結果是持續已經進行的改革過程，即使社會不安的因素與長期貪汙將造成治理的問題節節升高。對於中國與世界其他地區來說，最糟的狀況就是中國共產黨以蘇共的方式崩潰與結束，當時對俄羅斯的生活水準造成 10 年以上的嚴重衝擊。與俄羅斯相比，中國的人口更多，經濟規模更大，與外部世界融合程度更高，如果中國發生類似的事件，則對中國與世界來說，衝擊將會大的多。混亂時期將威脅中國的穩定，導致不確定與衝擊階段，現代化過程可能提前結束，最後可能造成回歸到中

⁷⁴ 比如，前總書記江澤民的權力基礎建立在後來所謂的「上海幫」，重視高速成長、民營化、市場導向政策與民營企業，對照胡錦濤的班底較強調持續成長、社會平等、環境保護、政府支持教育、健康及社會安全（Halper, 2010:274）。

⁷⁵ 至少日本從五五年體制以後非常長的一段時間都是如此。

國定期出現的內省與分裂期。對於中國與全世界來說，最佳的狀況是現有的政權繼續引導中國轉型。以類似的模式改革與轉變，直到相當溫和的轉型到一個不同的時代。以中國過去 30 年的大成就，這是到目前為止最可能的情境（Halper, 2010:275）。

儘管對中國未來的一系列相互矛盾的宏大預測，例如「中國要趕上我們了」、「中國要買下我們了」、「中國要加入我們了」等等。這些預測又促成了不同的立場匯流成兩個明顯對立的陣營，「擁抱熊貓者」（panda huggers）傾向於宣揚商業交往的好處和西式民主在亞洲的必然性，而「痛擊熊貓者」（panda bashers）告誡大家要警惕以各種各樣偽裝出現的中國威脅。問題在於，真正在中國上演的真實故事，早已推翻了這些預測。中國對西方之挑戰的本質意味著沒有一個團體可以獨自找到答案，甚至不能對問題有一個完整的定義。事實上，30 年成功的市場改革表明中國共產黨不可能馬上崩潰，但也不會逐漸融入自由主義（Halper, 2010:193）。

西方的主流態度向來是：就基本面來說，這個世界不會因為中國崛起而改變太多。這是基於以下的三大主要假設：（1）中國的挑戰主要來自經濟方面；（2）中國最終會成為典型西方式的國家；（3）國際體系將與現在差不多，中國會默許現狀，成為國際社會中服從的會員。Martin Jacques 認為這些假設條條錯誤，中國的崛起將深刻改變這個世界（Jacques, 2010:48）。廣義來說，對於中國崛起，西方的反應大致可以分成兩類。第一類或多或少僅以經濟觀點看待中國，我們稱之為「經濟驚訝因素」。人們對成長數字感到懷疑，畏懼這樣的高成長率所代表的中國在世界的地位。此外，如果有人對此意涵產生過度反應，便會受到以下信念的安撫：中國逐漸變得和我們越來越像。⁷⁶這個觀點忽略政治和文化的重要

⁷⁶ Martin Jacques（2010）指出這種相像是擁有現代西方社會的物品，從市場、股票交易所，到車子、私人住宅。這樣的反應低估了中國崛起代表的意義，眼光短淺，而且缺乏想像力。經濟的改變不管多麼重要，都只是整體圖像的一部分。而 Samuel P. Huntington（1997）異口同聲指出西方消費形態及全世界通俗文化的普及，正在創造一種世界文明。這種論調既不深刻也無觀題旨。歷史上，文化潮流不斷從一個文明傳到另一個文明。通俗文化和消費品全球普及代表西方文明勝利的說法，把西方文明說成雜碎了。西方文明的精髓是大憲章而不是大漢堡。非西方人也許大啖

性，因為它立基於一個根本假設：中國透過經濟轉型，實際上將變成像西方一樣。不論有意或無意，這與福山的「歷史終結」觀點相一致：從 1989 年起，世界正朝西方的自由民主發展。反觀另一種反應則是持續懷疑中國崛起，總是或多或少預期中國終將失敗。基於毛澤東主義、蘇聯的崩潰和鎮壓天安門廣場的學生，這個論點主張：缺乏根本的政治改革，中國不可能持續轉型，要是沒有採取西方模式，則將注定失敗。第一種觀點相信中國將自動變成西方，而第二種觀點並非如此，不過兩種觀點都認為，中國想要成功，就必須在實際上成為西方

(Jacques,2010:476)。不過 Martin Jacques 挑戰主流觀點，不認為「西方模式」才是唯一可行的模式，主張現代性絕非只有單一一種，事實上將有很多 (Jacques,2010:477)。

討論至此，我們可以直指問題核心，一針見血地進入裴敏欣和黎安友的交鋒，這也暴露了中國民主議題的幾個最爭議的環節。裴敏欣認為中國從共產主義朝向民主的轉型停滯了。他的論據是，中國政府缺乏問責制、行政機構虛弱無力、腐敗蔓延和壓制行為盛行。裴氏舉證的事實都很精準，可他對它們重要性的解讀確是有疑問的？核心問題是腐敗，無論是改革的失敗還是成功似乎都在鼓勵這類行為。在過去的幾十年裏，政府已經變得越來越大，越來越權力下放，並且更具有掠奪性了。裴氏總結，如果中國仍然堅持目前的道路，它會「冒著陷入到『局部改革』均衡」的風險裏('partial reform' equilibrium)。局部改革均衡的概念是不準確的：何時才叫完整改革而不是部分改革？如果有一個均衡存在，那麼問題又是什麼呢？但是這句話準確地傳達了裴氏的關注，他認為改革已經停滯 (Nathan, 2006)。

漢堡，但這並不代表他們接受大憲章。這也不影響他們對西方的態度。在中東某個地方，也許年輕人會穿牛仔褲，喝可樂，聽饒舌歌，並在他們向麥加朝聖的空檔弄個炸彈，炸毀一架美國班機。在 1970 和 1980 年代，美國人買千百輛日本製汽車、電視機、相機和電子產品，但並未被「日本化」，事實上反而對日本有更多敵意。只有天真無知才會使西方人認定，非西方人在購買西方產品後就會「西化」。西方人如果界定自己的文明為泡沫飲料、褪色的牛仔褲和油膩的食物，到底告訴世界西方是什麼？

裴敏欣眼中的中國經濟的快速崛起，並沒有帶來政治多元主義，因為它的體制是有瑕疵的，而且很嚴重，是否能通過幾個嚴厲的測驗：嚴重的經濟危機、政治動亂、公共衛生危機生態浩劫是個問題。中國也許正在崛起，但是沒有人知道它會通往何處（Minxin, 2006）。李光耀指出「有一個現象，對於即使是在發達國家，民主是否牢固產生疑問。在 30 年代世界發生經濟大蕭條時，民主政體在歐洲崩塌，取而代之的是獨裁政體。世界上最早的兩個民主國家，即美國和英國，總算禁得起大蕭條的壓力。如果世界出現持續的經濟蕭條，沒有人可以保證目前的民主政體能夠繼續生存。所有國家的人民都需要好政府。一個國家首先需要經濟發展，接下來才可能是民主。除了少數例外，民主不曾為新興國家製造出好政府。民主無法帶來發展，因為政府還沒有建立發展所必備的穩定與紀律。怎麼樣才是好政府？得視人民的價值觀而定。亞洲人重視的，美國人或歐洲人不見得也重視。西方人重視自由與個人自由（李光耀，1994：573）。」也就是說，裴敏欣的西方觀點認為民主制度能解決核心問題貪腐，但是潘維和李光耀認為，民主制度與法治和好政府並沒有直接因果關係。

裴是一個民主派。他認為，中國應朝著「一個市場經濟，以及或許是有可能出現的，某種形式的民主政體」的方向前進，而它無法做到是因為政治制度仍然是欠發達的（Nathan, 2006）。這是西方學界的主流，如潘維所說認為中國目前發展模式是「專制加市場」。我們可以不勝枚舉的舉出相關論述，比如陳志武所強調的發展即自由、自由促進發展、體認「民主、自由、人權」普世價值對經濟發展的重要性等等（陳志武，2010：4），也就是沒有政治自由的中國不是現代化的中國。也正因此，裴敏欣則認為中國的經濟奇蹟是「陷入轉型的困境」，缺乏民主改革的中國，就會喪失掉持續期驚人的成長和發展的能力（Halper, 2010:156），這並非沒有思想淵源的。

Larry Diamond（2009）所關心的是：「全世界都可能成為民主國家嗎？」是否真有可能，在全球各地建立自由主義式民主社會？他試圖找出促進、支持民

主發展的文化、經濟、政治和國際因素，即使是在最貧窮的國家亦然。他認為必須對「中國大陸目前威權穩定，一定會無限期延續到未來」這種想法謹慎以對。他相信以中國大陸目前模式所遭遇到的壓力與矛盾，除非成為民主國家，否則中國大陸不可能成為現代化，且真正穩定的政治體制。如果大陸當局完全拒絕漸進式改革，未來危機一旦來襲，就得冒突然完全崩潰的風險。他承認中國大陸與新加坡，這樣展現相當治理績效的非民主體制是否能持續，並且構成民主體制在意識形態領域的競爭對手是個問題。因為主要的挑戰在於，新興民主國家是否能實現人民所期待的發展，及正當的法治治理，以及既有的富裕民主國家是否有足夠的意願和智慧，重新塑造並繼續努力促進民主。雖然，一些新興民主國家面臨短期困境，在亞洲、拉丁美洲、非洲，有許多國家民主運作的並不順利，以至於無法達到經濟發展、社會公義、良好治理與法治的境界，必須要進行重大改革才能做的到。但是，民主至少能夠促進政黨輪替，使領導者必須對人民負責。關於中國所面臨的內部壓力之嚴重讓 Susan L. Shirk (2010) 形容中國不免呈現外強中乾的矛盾景象。中國領導人首要任務是要維持共產黨的統治權威，由於中國到 1990 年代中期為止，進行的是「無人損失的改革」，人人的生活都獲得改善。然而，諸多嚴峻的社會問題也如影隨形，這是威權政治啟動快速成長的副作用。中國政權的合法性，高度依賴於高度的經濟成長率和民族主義，藉以維持中國政府當局最為重視的穩定。因此說中國是在這個意義上的脆弱的強權。

由以上的論述，可知，這論點的核心再於：沒有民主難以解決病入膏肓的中國所面臨的問題，中國面對的並非癩疥之疾，只有服下民主萬靈丹方能治癒。雖然西方學者提出諸多證據，證明民主萬靈丹可以對症下藥，但是從他們的論述中多少看出很強的「信仰」成分。這對潘維來說，無疑是「拆故宮，蓋白宮」的「服毒自殺」之舉動，政體西化是中國未來 30 年的最大陷阱，理由是會折騰國家，使追求現代化的目標失焦（潘維，2010：154-155）。

裴氏列舉的事實是無誤的，但它們並不構成有關中國實情的一幅全景。或許誰也無法在一篇宏論中，就囊括像中國這麼一個巨大國家的錯綜複雜性和種種矛盾。但可以肯定的是，任何全盤否定的見解，都忽視了中國正在糾正的許多事情（Nathan, 2006）。在分析中國問題時，「最重要的關鍵」在於「沒有人能真正合理的說清楚這個國家的『真實的故事』或『全貌』。中國實在太大了，而且在這個國家內部充滿了各種矛盾現象（Halper, 2010:224）。」和中國的一貫做法一樣，任何新的改革都只是部分的，但最近宣佈的改革確實至少表明了，中共政權已經知道其正在變動的社會中的嚴峻局面，知道了它自己在治理中的缺陷，並正在採取步驟去糾正失誤，至於成功與否，則只有時間才能驗證。裴氏研究的本身確實就以一種奇怪的方式在證實著這個事實。他用來告訴我們中國面臨的難題的來源，絕大部分出自中共政權自己的媒體和研究部門。但同時我們應得出結論，中共政權正在積極糾正裴氏所看到的這些問題，因為它本身也看到了。同樣，裴氏所指出的中國社會已經變得更加動盪不安了，也不能證明說政權正處在分崩離析的危險之中。社會不滿情緒在壓抑過久之後一旦冒出表面，可能頗為嚇人，但是它也可能有益於政權生存下去方面的利益，問題就看是如何處置了。最要緊的是，裴氏忽視了黎安友視之為今日中國政治生活中的核心因素，黨中央精英的權力和團結。獨裁體制的命運與其說是由其社會來決定，還不如說是由其自身來定。如果威權政權核心領袖團結一致，對其自身有信心，並保有軍隊和員警的支持，它們就能倖存（Nathan, 2006）。

事實上，我們為什麼要相信一個朝向充分市場化和民主化的轉軌，就正是中國政權所要奔赴之路？鄧小平拒絕西方式民主，說他僅需要能夠提升管理效率的政治改革（Nathan, 2006）。筆者認為，這個「信仰」與「現實」的認知不協調是一切爭論的根源所在。要解決認知不協調在中國民主的問題有兩條路，建立一個中國式民主的意識型態改變信仰，或是摧毀中國共產黨改變現實；第一條路挑

戰了西方在民主詞彙的話語霸權信仰體系，第二條路挑戰了中國共產黨一黨執政的政治現實。我們可以說這是這在做一個信仰與現實的協調工作，不多也不少。

正因如此，關於鄧小平去世之後中國政府的前途共有三種主要的理論：（1）它將走向崩潰，（2）它將迎來民主化，（3）它將延續威權統治。大多數中國問題專家都同意這三種主流理論裏面的一種（Nathan, 2006）。

第一種觀點是在章家敦《中國即將崩潰》（The coming collapse of China）一書中明確表達的。章氏描述了裴氏舉證的大部分問題，而且還列舉了更多的例證：其中有具有顛覆性的宗教社團、少數民族的怨恨不滿、財政赤字、因入世即將到來的農業及工業就業崗位的喪失、危險且有毒害的假冒偽劣商品、欺詐的股市。他預見不滿者的一場革命起義將會推翻中共。章氏作為律師曾執業上海，他親歷了謊言、欺騙和社會墮落，感到國家再也無法像這樣繼續下去了。然而到目前為止，中國仍依然如是（Nathan, 2006）。他在書中反復舉出此類例子，進而指出從所有角度看，中共整個黨都已經失控（章家敦，2002：269），從而導向一個中國即將崩潰的結果。章家敦對於中國即將崩潰是一個有效期十年的預言（Nathan, 2007），目前為止中國還沒有崩潰，這個預言卻已經自我毀滅。

但總是有新的預言，裴敏欣表示，中國大陸表面看來實力強大，政權穩固，但其實存在體制危機，而且正在進入最危險的階段，可能最多只能再執政 15 年。他在華爾街日報發表的文章中，以 6000、74 和 1/7 這 3 個數字，說明何以北京政權難以為繼。對於經濟發展和專制政權關係的分析顯示，非產油國一旦人均國內生產毛額（GDP）依購買力平價（PPP）調整後達到 6000 美元以上，專制政權就無法維持。依國際貨幣基金（IMF）估計，中國大陸人均 GDP 依 PPP 調整後達到 8382 美元。其次是 74。歷史上執政最久的一黨政權，是蘇聯共產黨，在位時間是 1917 到 1991，共 74 年。社會科學家尚未研究出一黨專制政權為何都不能在位達到 80 年，但重要的是這種政權在倒台之前 10 年，都出現體制的危機。一黨專政無法長久持續的原因之一，可能在於社會出現「反精英」，包括有才華、

有抱負但在一黨專政下被排除在外的人。中共盡力吸收最優秀的人才，但畢竟名額有限，在每年畢業的 700 萬大學生當中，被吸收入黨的只有 1/7。因此北京領導階層無限期維持現狀的機會並不大，他們必須開始思考如何優雅、和平地交出政權（Minxin Pei, 2012）。

這次預言為期 15 年，以裴氏所提出的證據固然簡明易懂，但可以產生如此推論的有效性卻令人懷疑？經濟發展的受益者廣大的中產階級是不是就會理所當然地支持西方式民主制度，這一點是有疑問的？以蘇聯崩潰的年限，來預知中共一黨執政壽命的梗概，這點也十分可疑，蘇共和中共相異之處比相同之處，簡直是多太多了，直接支持這個論點的證據僅僅有相信歷史會重複自己和對一黨執政不信任的信仰而已。最後，一個德川幕府時代的歷史事實可以供我們參考：與嚴格的隔離制度相比，僅僅把貧民階級中的少數精英擢升到上流社會反而使上流社會對貧民階級的統治變的更穩妥。要證明這一點並不難，我們可以設想一下，如果某個社會連續地實行上流社會，將貧民階級中很有發展前途的少年收養為螟蛉⁷⁷的政策，其後果會怎樣。日本在德川時期曾實行過此類領養政策，結果，確實出現了 200 年的和平與穩定（Hirschman, 1981: 111）。新加坡對於吸收社會各階層優秀人才，加入人民行動黨不遺餘力，至今也仍舊保有一黨執政的權力，裴氏以被吸收入黨的只有 1/7 來論證中國共產黨一黨執政，即將走入歷史灰燼，卻沒有再多加解釋那吸收入黨的和沒被吸收的差別，一定要全部吸收才能免於崩潰嗎？我想這個論點是較為脆弱的。蕭功秦對於崩潰論作出極佳的歸納，「中國前景悲觀論」的論著有一個共同特點，那就是，作者在列舉了種種經濟社會問題之後，直接論斷出中國將因此發生政治動盪乃至崩潰的結果（2008：113）。

Bruce Gilley 則提出中國必然會民主化的論點。在《中國的民主未來：它將如何發生並將走向何方》（China's democratic future: How it will happen and where it will lead）一書中，Gilley 正視絕大部分裴氏和章氏所目睹的中國各類問題。

⁷⁷ 養子。

但是，他也考慮到當前中國一些有價值的事物。這包括了有一世紀之久的民主價值觀的傳統，和一個龐大的新興中產階級。他像裴氏和章氏一樣，也主張目前的威權政權，是與一個現代經濟社會的需要不同步的，但也認為中共政權的對手太虛弱了，是分化的，且分散各地，不足以推翻它。因此，Gilley 根據關於成功民主化所需條件的社會科學理論，主張領導層及社會中的支持民主的人士，在未來的權力鬥爭中會走到一起，使中國走上民主轉型的道路，並在一個頗有能力的國家官僚機器的幫助下，使民主得以鞏固（Nathan, 2006）。這體現出傳統西方對於民主作為「應許之地」的一種信仰，根源於西方基督教的政治思想中。指出很重要的一點就足夠，在中國國內問題方面，一些評論家認為全球衰退已經使中國的崛起脫軌，中國內部的經濟和政治崩潰將在所難免。未來學（Futurology）在中國大有用武之地，它的預測範圍上至中國將迎來不可避免的民主化，下至中國即將走向崩潰。但其實這裡只要說一點就足夠了：迄今為止，在沒有喪失掉政治控制的情況下北京當局仍然實現了 30 年來驚人的經濟成長。當前的經濟危機也沒有削弱這種將經濟自由化，與政治高壓結合在一起的看似不可思議的結合（Halper, 2010:28）。

第三種理論，具有韌性的威權統治說，見黎安友發表在《民主雜誌》2003 年 1 月刊「中國的權力交接專刊」上的《威權主義的韌性》(Authoritarian Resilience) 一文，卻比前兩者更強調中共政權的實力。這種理論並不否認中國的問題，卻指出中共在 2001-2002 年進行了有序的權力交接，推出了一代新的有能力的技術官僚。他們宣佈了要糾正諸如農民貧困及資不抵債的銀行業等問題的計畫。中共通過經濟增長、技巧嫻熟的鎮壓和宣傳，以及使民族主義的公眾揚眉吐氣的外交政策的勝利，繼續獲得民眾的支持。中共政權既沒有崩潰，也沒有民主化的跡象（Nathan, 2006）。更深入來看威權韌性的說法，政體理論認為威權體制天生就是脆弱的，因為威權體制只有著虛弱的合法性，過度依賴高壓統治，決策制訂過於集權化，個人權力凌駕於制度規範之上。但是中國這種特殊的威權體制，已

被證明了是具有韌性的，而這種韌性的成因是複雜的。但其中很多可以歸結於制度化這一概念，無論是從行為受到了正式，或非正式規則限制這種當前流行的意義來理解，還是從由杭廷頓所概括的國家組織的調適性，複雜性、自主性，以及凝聚性這種舊意義來理解。黎安友的著眼點放在中共政權所做制度化的四個方面：（1）日益規範化的繼承政治；（2）在晉升政治精英的時候越來越以績效制來作為考量而不是以派系思維來考量；（3）體制內部制度的分殊化和功能專業化；（4）設置政治參與制度，加強中共在公眾整體心目中的合法性。雖然這些改善，並不足以保證該政權能夠解決它所面臨的全部挑戰，但中共做出的改善統治的事實，已對那種過於倉促的論證說中共是無法調適以及生存的觀點的確提出了警示（Nathan, 2003）。

儘管做到了有秩序的繼承過程、績效制的晉升，官僚制的分殊化，以及群眾參與及訴求管道的制度化，該政權還是面臨著許多威脅到其生存的巨大挑戰。黎安友並不試圖去預測該政權能否將戰勝這些挑戰。基於現有的證據，我們可以說的是該政權並不是一個得過且過的、虛弱的或喪失了政策選項的有衰敗跡象的政權。與 1980 年代末 1990 年代初的蘇聯和東歐統治集團相比，新一代的中國領導人，並不感覺到他們處於歷史的終結處境上。包含在他們調查報告裏的政策申明摘要顯示出這些領導人認為他們能夠解決中國的問題。他們要打擊腐敗；改革國有企業；提高農民的生活狀況，改善環境，遵守世貿組織規則，同時利用過渡時期的特權，以紓緩中國進入 WTO 全面遵守相關規則所帶來的後果；鎮壓政治反對派；迎接美國遏制戰略的挑戰；以及最為重要的一點，繼續掌權並指導中國的現代化建設。認為民主，自由，人權會導致更真實的穩定這種論點，也許對全世界的民主派人士來講是一種有說服力的看法，但對於中共的領導人而言卻並沒有什麼吸引力。儘管那樣的民主轉型還是有可能在未來某個時間點發生，但過去 20 年的經驗表明這種局面並不是不可避免的。中國沒有出現民主轉型，反而是完成了由極權主義向經典威權政權的轉型，並且似乎變得越來越穩定了。當然

了，不論是以社會為中心的民主轉型理論，還是以行為人為中心的民主轉型理論都無法預言，在一個特定的時間段內會產生一個必然要出現的結果。相應來講，中國的案例可能僅僅強化了這樣一種教訓，即政治變遷結果，是依賴於政治人物及其權力意志的。或者，它可能最終提醒我們民主轉型的道路是漫長的。但它也可能提出了一種更為使人不安的可能性：即便在先進的現代化，以及全球經濟一體化這些條件下，威權主義也仍然是一種可行的政體形式(Nathan, 2003)。

有關威權主義政權的基本理論，再加上對中國當前形勢的經驗觀察，可能會讓人得出這個政權現在毫無疑問缺乏合法性的觀點：儘管威權主義政權在其初掌大權時擁有很高的合法性，但由於需要民主程序，才能逐漸形成可持續共識的原因（這是威權政權無法提供的）而會遭到削弱。就當代中國而言，這個政權的意識形態早已破產。從社會主義向準市場經濟的轉型造成了很多社會動盪。而這個政權，極其依賴強制手段對政治與宗教異議，進行直接鎮壓。然而，關於這一看法的直接證據卻顯示出完全不同的情況。史天健在 1993 年所做的一項全國範圍的隨機調查中，有 94.1% 的受訪者贊同或強烈贊同「我們應當相信並服從政府，歸根結底，它是為人民服務的」說法，而史天健在 2002 年的調查中發現仍有很高比例的受訪者持同樣的回答，無論問題是針對中央政府還是地方政府。此外還有很多定量與定性的研究，表明包括被廣泛報導的工人農民示威在內的不滿情緒的表達，通常都只是針對基層當局，而這個政權作為一個整體繼續保持著很高的接受度(Nathan, 2003)。

討論至此，中國官方所認為的民主，黎安友所言的「韌性威權」，裴敏欣認為體制上有缺陷，必然導致崩潰的專制的輪廓也就更清楚了。更進一步描述「韌性威權體制」，從黎安友 2008 年的 BBC 專訪更簡單易懂：「說起這 30 年的變化，我們原來以為中國是朝民主的方向走。因為他們開放了經濟，給大家更多的個人自由，可以流動、找工作。個人生活中的選擇也越來越多，說話也可以說到某一個界限，學術自由也擴大了。外國人看起來，這些都是建設民主的基礎。但

後來也看出他們不是要搞西方式的民主，而是他們說的『社會主義民主』或者『中國特色的民主』。我們西方的民主定義，至少要包括可以向執政黨挑戰的空間，簡單地說兩黨制，才能算真正的民主。從這個角度看，中國並沒有實現這種意義的民主。再者中國面臨非常大的社會挑戰和問題，但也沒到了必須實行民主才能過關的那種局面。換句話說，中國的政權可以說是一種『韌性威權』。雖然它是威權，但它不是一種僵化的威權，而是一種能夠適應，能夠自我調整，又繼續保持基本威權性質的政權。黎安友的判斷是黨內的改革派也不想讓反對黨形成、存在，他們認為可以用基層民主、黨內民主、民主協商這些，而不是兩黨制的形式來進行政治改革，贏得百姓支持。基於『亞洲民主動態調查』的實證資料，我們在八個地方抽樣：中國大陸、台灣、香港、日本、南朝鮮、菲律賓、泰國、蒙古。我們發現如果讓老百姓給自己國家的民主程度用 1 到 10 打分，中國人認為自己的制度比較民主。在對自己的政權滿意程度方面，他們也很支持政府，他們不認為一黨制、專制這些東西可以使他們不喜歡這個政權。中國現在的政權人民比較能接受，程度比日本和台灣都高。我們當然知道日本和台灣是真正的民主，但是也面臨很多問題，一是經濟不太靈，一個是腐敗問題嚴重。中國大陸當然也有腐敗問題，但好像老百姓認為，腐敗主要是地方的問題而不是中央的問題。中共領導人不這麼看，他們要走的路一個是法制，讓老百姓可以上訪、告狀，用法律解決問題；另一個就是給老百姓更多的『安全閥』，一些出氣的地方，但不能到組黨的地步，一組黨他們認為就是危險的，這就是底線。另外就是搞『和諧社會』，意思是你有問題我也可以管你，政府要給所謂『弱勢群力』以照顧，慢慢建立一個社會福利制度。這當然需要錢，不能一步到位（Nathan, 2008）。」

西方視中國發展模式為專制，無論這個名稱是「韌性威權」、「後極權資本主義發展國家」都含有西方概念下的價值判斷之貶意；「中國式民主」理論試圖搶奪西方對於民主的獨斷解釋權。這場「詞語之戰」，意圖緩解西方文化霸權對於民主信仰壟斷與中國政治現實的認知不協調，是一場對於意識形態轉移的嘗

試。另一種解決中西認知不協調的方式很不一樣，即朝向西方多黨競爭的民主化邁進。

從以上觀察，不難歸納出中西對於「民主」的主要爭點為何。第一大爭點，將民主當作工具性或內化的價值。在 1949 年前，「民主」曾經是中國共產黨推翻國民黨政權的合法性依據，中國共產黨的領袖毛澤東，還專門寫過一本非常有名的小冊子《新民主主義論》（俞可平，2008：3）。由此可知，中國共產黨在國共內戰時期把「民主」作為一種意識形態武器來攻擊國民黨，運用這種概念的工具性意義，進而取得實質勝利，這個手法並不陌生。事實上，民主在中國從五四運動以來的德先生（democracy）到改革開放以後中國對於民主的價值觀，一直都是非常務實的，也就是，民主到底能為中國帶來什麼好處？對比於西方以與生俱來的權利，設想一個人之所以生為一個人，卻沒辦法獲得「民主」這種平等的權利的論調，基本上在中國還不是主流。中國重視民主是因為民主的工具性意義：增強國力以富國強兵、發展經濟重視民本、藉由清明吏治的精英統治解決貪污腐敗的問題等等。

第二大爭點，一黨執政和多黨輪流執政。由於鄧小平的理論，包括其民主思想，在他去世後被新一代中共領導人寫入國家的憲法，作為中國公民和政府必須奉行的指導思想，並且至今一直被執政的中國共產黨，當作指導中國政治體制改革的基本理論之一。所以我們有必要加以簡單介紹。概括的說，鄧小平的民主思想主要包括以下五個方面的內容：（1）民主是中國改革的基本目標之一。鄧小平說，民主是共產黨的目標，沒有民主就沒有社會主義，他領導的國內改革政策最重要的有兩條，「一條是政治上發展民主，一條是經濟上進行改革，同時相應地進行社會其他領域的改革」。（2）中國不實行西方式的民主。鄧小平認為，多黨競選、三權分立、兩院制實際上是壟斷資本主義的民主。中國民主制度只能是人民代表大會制度。（3）民主必須與法制相結合。民主和法制，這兩方面都應該加強，要加強民主就要加強法制。沒有廣泛的民主不行，沒有健全的法制也

不行。(4) 民主必須在共產黨領導下實行，以政治穩定為前提。根據他的邏輯，不要共產黨領導的民主，不要紀律和秩序的民主，中國必定政治大亂，而一旦政治不穩定，民主也就無從談起（俞可平，2008：5）。根據中國共產黨的論述，現在的制度是「社會主義初級階段」，意味著它是向更高級、更優越的社會主義階段前進的過渡期（Bell, 2010: 9）。因此，未來中國體制內的改革可以說有無限的可能性，但是，絕對是在不危及中國共產黨的一黨執政地位之下，至少從目前可以看到的證據足以作出此總推論。在中國，用「民主」和「專制」的術語，為辯論打包會排斥吸引儒家政治改革者的其他可能性。儒家改革者通常贊同中國實行更多的言論自由。他們質疑的是西方競爭性選舉，作為挑選「國家最有權力的領導者的制度」，這個意義上的民主（Bell, 2010: 4）。如果中國政府把自身傳統（例如儒學在中國復興的前景）而不是西方的自由主義民主作為政治正當性的新來源，並不會令人感到意外（Bell, 2010: 2）。

第三個大爭點，好政府（中國式民主）還是自由主義式民主的政府。這意謂著國家的最終目的應當是「為人民服務」（Bell, 2009b: 2），而非「自由主義價值」。在自由主義民主國家，自由主義制約著民主的實行，民主幫助著自由主義價值的實踐；然而，在中國式民主的體系裡，民本、增強國力、精英統治的好政府概念制約著民主的實行，民主以工具性的角度幫助好政府這種中國式概念的實踐。

不妨看看自由主義民主吧！江宜樺認為民主的價值當然可以洋洋灑灑列出一串，但是民主理論家主要關心的項目有四：平等、自主、參與、文明。這四項價值都不是輕易就可以合理化，因為它們的對立面存在著同樣振振有詞的價值。任何人若未曾嚴肅思考這些支持與反對民主的理據，事實上等於不了解民主（2001：37）。我們對現代民主政治的瞭解，基本上是對於西方自由主義傳統下的瞭解。另外還有一些反對自由主義的理論家，他們認為自由主義民主既不是唯一選擇，也不是最好的民主模式。譬如社會主義及共產主義的信仰者，都試圖提

出一套自己的民主理論，其中或者排除政黨競爭的必要性，或者要求以生產工具國有化及平均財富作為行使選舉權的先決條件。不能忽視的是，即使在主流自由主義的論述中，仍然存在著兩種相當不同的認知，亦值得進一步分析。第一種觀點認為，現代意義下的民主政治乃是「程序民主」。奧地利經濟學者熊彼得在1942年提出一個看法，認為過去民主理論都太強調人民意志的表達與實踐，而其實「人民意志」或「共同福祉」都是虛幻不實的概念。在實際的政治經驗中，民主只能是一套選擇政治人物及合法化公共政策的程序，它既不保證貫徹人民的意志，也不擔保決策結果必然符合全民的最高利益。用熊彼得的話來說：「民主的方式是為了達成政治決定的一種制度安排，在這種安排中，某些人透過競逐人民的選票而獲得決策的權利」。值得我們注意的是：一、他認為民主政治只是某種程序或遊戲規則，本身不是什麼崇高的目標；二、這套程序的啟動點來自居上位的政治精英，而不是底層的民眾。因此選舉的意義在於有志角逐權力的政治精英向人民推銷自己，而非選民主動推舉大家最喜歡或最信任的人物（因為這個人可能根本無意出仕）。這稱之為「精英民主理論」和「有限參與論」。第二種觀點是「參與民主」，就舉班傑明·巴勃（Benjamin Barber）極力讚揚政治參與的優點，認為程序民主只是徒有虛名的「弱民主」（thin democracy）只有全面積極動員的參與式才是「強民主」（strong democracy）。巴勃說：「參與模式下的強民主試圖在缺乏獨立判準的情境中解決衝突，其方式是透過一種持續進行、近似自我立法的參與過程，以創造出一種政治共同體。在此過程中，依賴性的身分會轉化為自由的公民，而局部的私人利益會轉化成公共利益。」（江宜樺，2001：28-30）

自巴勃看來，自由主義雖是一種「優良的哲學」，但卻「嚴重限制了民主政治的可能性」，或「敗壞了民主制度」，從而使得「自由主義式的民主」淪為「弱式民主」。巴勃宣稱，唯有其所力主的「強勢民主」，才是匡救時弊的「真正而完全的民主形式」，也是現代世界中唯一能夠「保存並促進人類自由的政治形

式」；不採行「強勢民主」，民主政治終將煙消霧散（Barber, 1984a; 1984b）。依據他的見解，當政治哲學研究處於「死亡」或「式微」階段時，絕大多數的政治學者，埋首於「科學化」的工作，而忘卻「政治」的研究，終於使得政治學淪為一門「規避政治而未達科學水準」的學科，或導致「傲慢的科學，擄掠了政治」的困境。當處於復興階段時，政治哲學的研究，基本上是以「自由主義」的形式而風起雲湧。自由主義者雖然漠視政治研究的「科學化」工作，但也遠離政治判斷的「未定性」，轉而全力追求哲學研究上的確定性。這種追求哲學確定性的研究取向，雖然使得政治哲學的研究，免除「科學」的強取豪奪，但卻橫遭「哲學」的宰制，終於「既扭曲了我們的政治意識，又破壞了我們的政治理解」，而造成「傲慢的哲學，擄掠了政治」的局面（Barber, 1988; 1992）。

「哲學擄掠政治」的現象，至少始於 17 世紀英國一些反對政府人士的見解。為了抗拒不正當的君主政治，這些異議者遂訴諸哲學基礎，探求一種「自然而神聖的認可」，以期保障人民的自由。這就是說，假使政府的正當性，在促進並維持「先於政治的」各項權利，那麼理解政治，便首在於檢視那些「先於政治的」或自然的條件。政治既然源於哲學，各項「先於政治的」權利也就不是人類所創設，因而不論是君王或是其他人，皆不可侵犯或違背（Barber, 1988）。他也認為衝突是「自由主義式民主之根本條件」。難怪他逕行斷定自由主義的「民主意象」，宛如動物群集區，總是充滿著「主權之獅、雄獅與狡狐、咩咩叫的羔羊與可憐的爬行動物、冷酷之豬與統治之鯨、狡詐臭鼬、機敏郊狼、羊皮狼身」等描述，因而自由主義的一般政治觀，也就成為「管理動物園」（politics as zookeeping）：設置太多的獸欄，雖可區隔各類動物，免除彼此的殘殺，但卻破壞它們的自然性質；設置太少的獸欄，雖能解除它們的桎梏，但卻惹起殘酷的殺戮（Barber, 1984a; 1988）。

巴勃所建構的「強勢民主理論」，乃是一種回應自由主義的、現代形式的「參與民主」的理論。此一民主理論的建構，始於一個掙脫「哲學擄掠」的信念，從

而試將「政治」設想為一種生活方式、認識論及社會存在，進而推出轉化、政治判斷、政治談論及社會性等論點，終而導出公民身分與民主社群兩個要旨（郭秋永，2001：103）。總而言之，自巴勃看來，自由主義雖是當代顯學，但卻扭曲世人的政治理解，並限制民主政治的可能性，從而使得其所支撐的「代議民主」，淪為弊端百出的「弱勢民主」。這種「弱勢民主」的主要政治制度，乃是選任代表的票選，一人一票、多數原則、單一選區，以及兩黨制（Barber, 1984a: 199）。筆者認為巴勃所提出的強勢民主，乃是基於自由主義民主理論信仰和民主實踐的弊端，產生的認知不協調，他稱之為「哲學擄掠政治」，為了弭補這種民主信仰和現實的鴻溝，他提出了一套他認為完整的意識形態以進行典範轉移的嘗試，這意識形態稱為：「強勢民主理論」。

中國式民主亦如是，是一種對意識形態典範轉移的嘗試，主要針對自由主義式民主理論和實踐上的弱點與弊端，提出一項驕傲的聲明：「我們會現代化，但我們不是你（Huntington, 1997:126）。」我們的民主也絕不是西方自由主義式民主。從以下論述我們可以看出這種傾向，這種證據可以說是層出不窮。貝淡寧為受儒家啟發的，具有才能的政治精英進行治理之體制辯護，他指出在西方世界，質疑以競爭性選舉來選擇國家最高領導人的觀點極具爭議。這是為什麼呢？一個關鍵原因是西方人對民主進行思考的方式變了。他們不再認可激勵了彌爾在 19 世紀對民主進行辯護的假定。彌爾認為，民主機制在根本上有價值是因為它的功用，而且他可以思考其他具有道德基礎的機制的可能性，而不會被認為失去了道德方向。今天，民主被認為具有本質上的價值。似乎「一人一票」的民治成為了當代西方最神聖的價值觀念，而不管效果如何，我們都應當給予支持（2009b：2）。

費正清指出：就「民主」一詞而言，在用於中國的傳統現實時它也必須作類似的調整。如果我們認為民主的西方意義，是人民在施政過程中或在使政府活動合法化時參與其事，那麼我們發現舊中國在文人和民眾之間，有職能的兩分現象。當有功名的文人獲准向當局上書言事或請命時，他們正在參政；當民眾通過

暴力叛亂，打破政體的管制並接受接替的政體時，那麼從民眾的觀點看，人民已經使後者合法化了。舊中國民主的不同意義，取決於文人統治階級和基本上是農民群眾之間的地位的不同。而今這個差別尚未消除，遽此我們可以斷定，除了統一之外，中國的核心觀念，是作為萬物自然秩序的傑出人物統治論和勞心者統治勞力者的思想。另一個核心觀念產生於如下的事實：政府的權威通常由它的道德威信維繫，這種威信必須通過正當的禮儀活動、對正統信仰的宣傳，和警惕地對異端思想進行鎮壓才能保持下去。這一切考慮導致最後一個核心觀念，統治精英的任務在道德意義上是家長式的，在實際執行時則是進行管理。中國政治生活的一個普遍想法，是認為國家統一的思想是自然秩序的一部分（2007：15-16）。

潘維在〈中國共產黨的民本「新路」〉（2012）重新強調了本文所謂的「中國式」。他舉杭廷頓《變化社會中的政治秩序》開篇首句鄭重宣稱：“The most important political distinction among countries concerns not their form of government but their degree of government.”（1989）也就是「世界各國政治最重要的差異不在政府的形式，而在治理的程度」，來為好政府正名。文章的核心觀念，圍繞著中國共產黨是個延續了中國政治傳統的職業治國集團，思想上依舊信奉民本主義，組織上依舊執行績優制和分工制衡制，成員們在政績和政策上依舊激烈競爭。簡化字的「党」不復由「尙黑」二字組成，而是「尙兒」——還是照顧百姓福祉的「大家長」。

而中國共產黨與傳統治國集團有三大不同之處。首先，中國共產黨的執政目標是帶領「中華民族」完成「國強民富」的「現代化」任務；而儒門弟子的目標是「天下(太)平」——那個時代的「天下」環境簡單，沒有民族國家，無需謀求「發展」。其次，中國共產黨擁有嚴密的組織紀律手段——民主集中制，以適應現代的國家間競爭。傳統治國集團目標低，組織上就相對鬆散。最後，中國共產黨發明了「群眾路線」，成為共產黨生命力的源泉，既適應革命時代動員人民的要求，也適應教育普及條件下人民政治參與的要求。

中國共產黨與蘇聯共產黨也有兩大不同。第一，蘇共是「立國為黨」，是黨國(party state)。中國共產黨是「立黨為國」，是國黨(state party)，是中國人民的「黨」。第二，蘇共是世界黨、傳教黨，目標是在全世界擴散共產主義，與美國傳「自由民主」之教類似。而中國共產黨儘管懷有孔子的「天下大同」理想，卻立足中國，促進世界的「和平與發展」，不自稱世界上唯一正確，也不以消滅其他制度為目標。在此種意義上，他稱中國為取經文明比較容易相信多元主義。西方傳教文明則信奉一神論，習慣於善惡對抗的二元主義思維。在取經文明中，制度研究是為獲取新的知識。在傳教文明中，制度文明是為「拯救全人類」。當預設的制度成為宗教，人類歷史就不再開放，而是個絕對的、有終結的、早被一些思想精英設定了的「必然王國」。啓蒙的本意是消除迷信。但總會有人把傳播迷信當「啓蒙」。制度迷信是當代世界最大的一個迷信，荒唐到可以為無端殺戮別國人民而辯護。

因此，從貝淡寧、費正清、潘維的某些觀察，我們可以再次聚焦於「中國式」的概念，也就是「好政府」，下轄至少三個子概念「民本」、「增強國力」、「精英統治」。從張佑宗對亞洲民主的實證研究發現，好政府治下的人民未必反對「民主」作為一個抽象概念，就像在其他地方一樣，東亞人民對民主的情感也是依循於脈絡（可以理解為問卷的具體內容）。脈絡設定越為抽象對民主概念的支持越為強勁，反之，則越為弱化。幾乎每一個人都會把民主當成一個擁護的觀念，當它是如此抽象的時候。但是，縱使在各種情況底下，都堅持要為民主背書的人令人印象深刻的少。更別說一定要在經濟發展和民主中二擇一，會偏好民主的人更少（張佑宗，2007）。這根本上還是視民主為工具性與目的性的差別，程度與偏好的不同，對自由主義和對好政府何者更為重視，本身就是個開放的問題，這造就了雙方有著不同的民主認知。

我們以黎安友的一段話來為本章下個註腳：「中國共產黨和民主份子的區別，甚至主要的西方與中國民主理論之間的差異，並不是中國大眾是否能夠影響

政府的問題，（黨根本就不承認這一點）而是除掉這種影響之外，這種制度是否能夠擔當起中西人士所希望民主所應該擔負的任務。如前所述，共產黨認為，一個政府的民主或不民主與人民的影響力無關，而主要看它是否為人民更大的利益服務。從這個觀點看，政府對人民負責不僅沒有必要而且有害，因為這樣會使國家被單方面的狹窄的利益所操控支配。共產黨的這種說法，事實上一方面是倒地的列寧主義，一方面也與中國所信仰的人民與統治者基本利益調和是一致的（1994：316-317）。」



第七章 結論

本論文試圖回答：究竟不同「民主詞彙的使用者」所使用的「民主」（同一詞彙），是在論述同一層面的意義與價值嗎？梳理古今中外民主詞彙使用者，對於這個能指的理解，他們對於民主的認知是相當不同的。民主有著五花八門的所指，這個概念的外延好比萬用袋，甚至可以將極權主義也包括進來，使之獲得合法性。

那麼提倡中國式民主的知識份子對於民主的理解為何呢？透過對文獻的分析大致可以聚焦，將「中國式」這個修飾「民主」的形容詞，等同於「好政府」，下轄三個子概念「民本」、「增強國力」和「精英統治」。中國式的概念制約著民主、闡割著民主，卻也幫助著民主，使民主參與作為一種工具性的手段，幫助著中國式概念目的的實現效犬馬之勞。其本身不是目的，至少以現存的各種證據還看不出有此跡象。

那麼「中國式民主」的提出，背後所隱含的意義為何呢？筆者提出一種看法：這是一個以意識形態典範轉移，來緩解認知不協調的嘗試。成功與否？我們不知道，但是這個嘗試背後隱藏的意義不小。

所謂「認知不協調」的心理學理論，是指當現實和信仰發生衝突時，人們傾向改變信仰來適應現實，以達到認知協調。中國的政治現實，是中國共產黨一黨執政，而主流的民主信仰，則是西方自由主義式民主，即競爭性選舉輪流執政，這使得中國人民面臨著嚴重的認知不協調問題。

解決方法有二：第一，建構中國式民主理論，進行民主的典範轉移嘗試，改變信仰，這不僅僅針對中國，也要說服全世界公正的民眾——中國是民主的，但這是「中國式民主」。嘗試成功，現實與信仰復歸於協調。但是，在西方觀察者眼裡，這無疑是韌性威權的延續。第二，若如中國崩潰論或中國即將民主化論者所預言的，改變現狀，改變中國共產黨一黨執政的現狀，無論是從中共內部引爆還

是從外部施壓，最終現實改變的結果，帶來的有可能是不可知的未來，也有可能是西方所期待的民主形象。如果是後者，那麼也達到解決認知不協調的目的。兩條路徑是非常不一樣的，以各種證據來看，筆者認為第一種解決方案是最有可能發生在中國的劇本。

筆者用托克維爾《民主在美國》，來為研究民主在中國的「中國式民主」下一個註腳。托克維爾認為影響一個政治共同體的命運有三：最重要的是民情風尚（它不僅指嚴格意義下所說的心理習慣方面的東西，而且包括人們擁有各種見解和社會上流行的不同觀點，以及人們的生活習慣所遵循的全部思想。因此，托克維爾把這個詞理解為一個民族的整體道德和智識面貌）；其次為法制制度（政府架構和各種法令）；最後才是自然環境（山川、氣候、物產資源）。換言之，政體絕對重要，但不是一切，作為一個現代國家要考慮的因素太多，尤其向中國這種頭等大國更是如此。是故自由主義式民主開出的藥方：「民主的毛病，只能靠更多民主來醫治」是可疑的。

由托克維爾研究美國民主的成因和影響，我們可以知道托氏是一個厭惡理論和空言，他更注重實際經驗，也正是因為如此，在他為民主加上可敬的限制時，沒有一籊筐的理論，反而更重視民情風尚、制度法制與自然環境的影響。誠然如此，當我們思考亞洲民主該如何走時，為何不能暫時忘卻一堆學者們提出的所謂漂亮的「理論」、「數據」，告訴我們要怎麼走才會是好的。為何不能暫時忘卻歐美國家要「教導」怎樣的民主才是好的民主，是美國帝國主義極力推廣，而且只能批發，不能零售的那種民主嗎？托克維爾一定會告訴我們：「不是的」。美國人的民主制度不能普世適用，因為民主在美國，有民主在美國的條件，橘逾淮為枳這個道理再清楚不過了。民主如果要在中國，民主如果要在亞洲，必須由亞洲的民情風尚、制度法制與自然環境來加以改造，產生一個擁有「地方性知識」紮根的民主，這是托克維爾給我們的啟示，也是當前自由主義需要採納的諍言。

參考文獻

壹、中文部分

王紹光，2010a，《民主四講》，北京：三聯。

王紹光，2010b，《祛魅與超越：反思民主、自由、平等、公民社會》，香港：三聯書店。

王紹光，2012，〈民主的「四輪驅動」〉，觀察者，

<http://guancha.cn/html2/50401/2012/05/30/76528.shtml>.

中華人民共和國國務院新聞辦公室，2005，〈中國民主政治建設〉，新華網，

http://news.xinhuanet.com/politics/2005-10/19/content_3645697.htm。

史密特(Carl Schmitt)著，姚朝森譯，2005，《政治性的概念》，台北市：聯經。

譯自 Carl Schmitt. *Der Begriff des Politischen*.

甘迺迪(Paul Kennedy)著，張春柏、陸乃聖譯，2010，《霸權興衰史：1500至

2000年的經濟變遷與軍事衝突》，台北市：五南。譯自 Paul Kennedy. *The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000*. Random House Inc.

牟宗三，1974，《政道與治道》，台北市：廣文。

札卡瑞亞(Fareed Zakaria)著，孟玄譯，2005，《自由的未來》，台北市：聯經。

譯自 Fareed Zakaria. *The Future of Freedom : Illiberal Democracy at Home and Abroad*. W W Norton & Co Inc.

托克維爾(Alexis de Tocqueville)著，秦修明、湯新楣、李宜培譯，2005，《民

主在美國》，台北：左岸。譯自 Alexis de Tocqueville. *Democracy in America*. New Amer Library Classics.

江宜樺，2001，《自由民主的理路》，台北市：聯經。

- 貝克(Carl L. Becker)著，彭剛譯，2002a，《論獨立宣言：政治思想史的研究》，台北：左岸。譯自 Carl L. Becker. *The Declaration of Independence: A Study in the History of Political Ideas*.
- 貝克(Carl L. Becker)著，何兆武譯，2002b，《十八世紀哲學家的天城：興建另一座上帝之城的啓蒙哲學家》，新北市：新店。譯自 Carl L. Becker. *The heavenly city of the eighteenth-century philosophers*.
- 貝淡寧(Daniel A. Bell)著，孔新峰等譯，2009a，《民主先生在中國東方與西方的人權與民主對話》，新北市：左岸。譯自 Daniel A Bell. *East Meets West Human Rights And Democracy in East Asia*.
- 貝淡寧(Daniel A. Bell)著，李萬全譯，2009b，《超越自由民主》，上海：上海三聯。譯自 Daniel A Bell. *Beyond Liberal Democracy*.
- 貝淡寧(Daniel A. Bell)著，吳萬偉譯，2010，《中國新儒家》，上海：上海三聯。譯自 Daniel A Bell. *China's New Confucianism*.
- 里歐納德(Mark Leonard)著，林雨蓓譯，2008，《中國怎麼想？》，台北市：行人。譯自 Mark Leonard. 2008. *What does China think ?* Perseus Books Group.
- 李光耀，1994，《李光耀 40 年政論選》，台北：聯經。
- 柏拉圖(Plato)著，王曉朝譯，2003，《柏拉圖全集卷二》，新北市：左岸。
- 房龍(Hendrik Willem van Loon)，2010，《人類的故事》，台北市：博雅。
- 房寧，2007，《民主政治十論》，北京：中國社會科學出版社。
- 吳玉山，2008，《中共政權的菁英與政策：黨國蛻變》，台北市：五南。
- 金耀基，1997a，《中國民主之困局與發展》，台北市：時報。
- 金耀基，1997b，《中國民本思想史》，台北市：商務。
- 林佳龍等，2004，《未來中國：退化的極權主義》，台北市：時報。
- 杭廷頓(Samuel P. Huntington)，1989，《變化社會中的政治秩序》，北京：三聯書店，1989 年。

杭廷頓 (Samuel P. Huntington) ，黃裕美譯，1997，〈《文明的衝突與世界秩序的重建》〉，台北市：聯經。譯自 Samuel P. Huntington. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. Simon & Schuster.

杭廷頓 (Samuel P. Huntington) ，劉軍寧譯，2007，〈《第三波-二十世紀末的民主化浪潮》〉，台北市：五南。譯自 Samuel P. Huntington. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Univ of Oklahoma Pr.

孟德斯鳩 (Barowde Montesquieu) 著，彭盛譯，2003，〈《論法的精神》〉，新北市：華立。

辛向陽，2012，〈民主在中國曾有更早起源〉，新華網，來源環球時報，
http://news.xinhuanet.com/world/2012-03/26/c_122883075.htm。

阿梅斯托 (Felipe Fernandez-Armesto) 著，陳永國譯，2005，〈《改變世界的觀念》〉，台北市：聯經。譯自 Felipe Fernandez-Armesto. *Ideas that Changed the World*.

洛克 (John Locke) 著，葉啓芳等譯，1986，〈《政府論次講》〉，台北市：唐山。

哈爾珀 (Stefan Halper) ，王鑫等譯，2010，〈《北京說了算？中國威權模式將如何主導二十一世紀》〉，新北市：八旗文化。譯自 Stefan Halper. *The Beijing Consensus: How China's Authoritarian Model Will Dominate the 21st Century*. Perseus Books Group.

俞可平，2006，〈民主是個好東西〉，來源人民網，
<http://theory.people.com.cn/GB/49150/49152/5224247.html>.

俞可平主編，2008，〈《中國學者論民主與法治》〉，重慶：重慶出版社。

索緒爾 (Ferdinand de Saussure) 著，高名凱譯，1999，〈《普通語言學教程》〉，北京：商務印書館。

胡錦濤，2007，〈十七大報告全文〉，新華網，
<http://news.sina.com.cn/c/2007-10-24/205814157282.shtml>。

- 修昔底德 (Thucydides) 著，謝德風譯，2000，《伯羅奔尼撒戰爭史：雅典斯巴達戰爭史》，台北市：商務。譯自 Thucydides. *History of the Peloponnesian War*.
- 倫尼 (Austin Ranny) 著，倪達人譯，2006，《政治學》，臺北：雙葉。
- 徐復觀，1981，《學術與政治之間》，台北市：中央。
- 海伍德 (Andrew Heywood) 著，楊日青等譯，2002，《政治學新論》，台北市：韋伯。譯自 Andrew Heywood. *Political Theory: An Introduction*.
- 海伍德 (Andrew Heywood) 著，陳思賢譯，2009，《政治的意識形態》，台北市：五南。譯自 Andrew Heywood. *Political Ideology: An Introduction*.
- 高建等，2010，《中國式民主》，天津：人民出版社。
- 韋伯 (Max Weber) 著，康樂等譯，2006，《支配的類型：韋伯選集 III》，台北市：遠流。
- 張明貴，2003，《民主理論》，台北市：五南。
- 郭秋永，2001，《當代三大民主理論》，台北市：聯經。
- 費正清編，謝亮生等譯，2007，《劍橋中華人民共和國史》上卷革命的中國興起 1949-1965，北京：中國社會科學出版社。
- 章家敦 (Gordon G. Chang) 著，2002，嚴紀宇等譯，《中國即將崩潰》，台北市：時報。譯自 Gordon G. Chang. *The coming collapse of China*.
- 裴敏欣 (Minxin Pei)，2012，〈中共最多再執政 15 年〉，來源中央通訊社，<http://tw.news.yahoo.com/%e8%a3%b4%e6%95%8f%e6%ac%a3-%e4%b8%ad%e5%85%b1%e6%9c%80%e5%a4%9a%e5%86%8d%e5%9f%b7%e6%94%bf15%e5%b9%b4-145614249.html>.
- 閻健編，2006，《民主是個好東西：俞可平訪談錄》，北京：社會科學文獻出版社。
- 閻健編，2009，《讓民主造福中國：俞可平訪談錄》，北京：中央編譯出版社。
- 黃春興，1998，〈中文古義的「自由」與「民主」〉，來源台北中央研究院史學資料庫，

<http://mx.nthu.edu.tw/~cshwang/cs-more/cs-comments/cs-comments-doc/Chinese%20meaning%20of%20Liberty%20and%20democracy.html>。

福山 (Francis Fukuyama) 著，李永熾譯，1993，《歷史之終結與最後一人》，台北市：時報文化。譯自 Francis Fukuyama. *The End of History and the Last Man*. Simon & Schuster.

路克斯 (Steven Lukes) 著，林葦芸譯，2006，《權力：基進觀點》，台北市：商周。譯自 Steven Lukes. *Power: a radical view*.

道爾 (Robert A. Dahl) 著，李柏光等譯，2004，《論民主》，台北市：聯經。譯自 Robert A. Dahl. *On Democracy*.

道爾 (Robert A. Dahl) 著，李培元譯，2006，《民主及其批判》，台北市：韋伯。譯自 Robert A. Dahl. *Democracy and Its Critics*.

蒂利 (Charles Tilly) 著，魏洪鐘譯，2009，《民主》，台北市：上海世紀。譯自 Charles Tilly. *Democracy*.

祿扶東，2006，《西洋政治思想史》，台北市：三民。

陳志武，2010，《沒有中國模式這回事》，新北市：八旗文化。

熊彼得 (Joseph Alois Schumpeter) 著，2003，《資本主義、社會主義與民主》，新北市：左岸。譯自 Joseph Alois Schumpeter. *Capitalism, Socialism and Democracy*.

熊月之，2007，〈自由、民主、總統三辭彙在近代中國的翻譯與使用〉，中國近代史研究所網，<http://jds.cass.cn/Item/6371.aspx>。

赫希曼 (Albert O. Hirschman) 著，盧昌崇譯，2001，《退出、呼籲與忠誠》，北京：經濟科學出版社。

赫爾德 (David Held) 著，李少軍等譯，1995，《民主的模式》，台北市：桂冠。譯自 David Held. *Models of democracy*.

- 賈克 (Martin Jacques) 著，李隆生、張逸安譯，2010，《當中國統治世界》，台北市：聯經。譯自 Martin Jacques . *When China Rules the World : The Rise of the Middle Kingdom and the End of the Western World*. Penguin Group USA.
- 溫家寶，2007，〈關於社會主義初級階段的歷史任務和我國對外政策的幾個問題〉，新華社，<http://cpc.people.com.cn/BIG5/64093/64094/5418168.html>。
- 蔡東杰，2009，《民主的全球旅程-從歐洲走向全世界》，台北市：五南。
- 蔡宗珍，2003，〈卡爾·史密特之憲法概念析論〉，《政治與社會科學評論》，第五期，頁 75-122。
- 劉鋒編，2005，〈《中國的民主政治建設》:三大亮點凸顯中國民主〉，人民日報，10/21，第十版。
- 諾斯 (Douglass C. North) 著，劉瑞華譯，1995，《經濟史的結構與變遷》，台北市：時報。譯自 Douglass C. North. *Structure and Change in Economic History*. W W Norton & Co Inc.
- 潘維，2003，法制與「民主迷信」——一個法治主義者眼中的中國現代化和世界秩序，香港：香港社會科學出版社。
- 潘維，2010，《當代中華體制中國模式的經濟、政治、社會解析》，香港：三聯書店。
- 潘維，2012，〈中國共產黨的民本「新路」〉，來源觀察者，
<http://www.guancha.cn/html2/51098/2012/05/11/73661.shtml>.
- 鄧恩 (John Dunn) ，2008，王晶譯，《為什麼是民主》，台北市：聯經。譯自 John Dunn. *Setting the People Free: the Story of Democracy*.
- 黎安友 (Andrew Nathan) ，1994，姜敬寬譯，《中國的民主》，台北市：五南。譯自 Andrew Nathan. *Chinese Democracy*.
- 黎安友 (Andrew Nathan) 著，2007，何大明譯，《從極權統治到韌性威權：中國政治變遷之路》，台北市：巨流。譯自 Andrew Nathan. *Political Change in China: From Totalitarian Rule to Resilient Authoritarianism*.

黎安友 (Andrew Nathan) , 2008 , 〈「韌性專制」可以持續嗎?〉 , 來源 BBC 中 文 網 ,
http://news.bbc.co.uk/chinese/trad/hi/newsid_7770000/newsid_7779300/7779363.stm.

鄭永年, 2011, 《中國模式：經驗與困局》, 新北市：揚智。

謝淑麗 (Susan L. Shirk) 著, 溫洽溢譯, 2008, 《脆弱的強權：在中國崛起的背後》, 台北市：遠流。譯自 Susan L. Shirk. *China - Fragile Superpower: How China's Internal Politics Could Derail Its Peaceful Rise*. Oxford Univ Pr.

薩托利 (Giovanni Sartori) 著, 馮克利等譯, 1998, 《民主新論》, 北京：東方出版社。

盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 著, 何兆武譯, 1987, 《社會契約論》, 台北市：唐山。

蕭功秦, 2008, 《中國大轉型：從發展政治看中國變革》, 北京：新星。

賽班 (George H. Sabine) 著, 李少軍等譯, 1997, 《西方政治思想史》, 台北市：桂冠。譯自 George H. Sabine. *A History of Political Theory*.

戴蒙 (Larry Diamond) 著, 林苑珊譯, 2009, 《改變人心的民主精神每個公民都該知道的民主故事與智慧》, 台北市：天下文化。譯自 Larry Diamond. *The Spirit of Democracy - The Struggle to Build Free Societies Throughout the World*. Henry Holt & Co.

韓福光、華仁、陳澄子, 1999, 《李光耀治國之鑰》, 台北：天下。

貳、英文部分

Aristotle. 1981. "*The Politics*." Harmondsworth: Penguin.

Barber, Benjamin. 1984a. "*Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*." CA: University of California Press.

- Barber, Benjamin. 1984b. "*The Conventions: Unconventional Democracy.*" Psychology Today, vol. 18(July), pp.52-54.
- Barber, Benjamin. 1988. "*The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times.*" N. J.: Princeton University Press.
- Barber, Benjamin. 1992. "*An Aristocracy of Everyone: The Politics of Education and The Future of America.*" N. Y.: Oxford University Press.
- Barber, Benjamin. 1995. "*A Mandate for Liberty: Requiring Education-Based Community Service.*" In *Rights and the Common Good*, edited by Axel Hadenius, Cambridge: Cambridge University Press.
- Barber, Benjamin. 1998. "*A Passion for Democracy.*" New Jersey: Princeton University Press.
- Becker, Carl L. 1941. "*Modern Democracy.*" New Haven, CT: Yale University Press.
- Brzezinski, Zbigniew K. 1962. "*Ideology and Power in Soviet Politics.*" New York: Praeger.
- Brzezinski, Zbigniew R. 1967. "*The Soviet Bloc.*" Rev,ed. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Chang, Yu-tzung, Yun-han Chu and Chong-Min Park. 2007. "Authoritarian Nostalgia in Asia." *Journal of Democracy*, 18(3): 66-80.
- Christophersen, Jens A. 1966. "*The Meaning of Democracy.*" As Used in European Ideologies from the French to the Russian Revolution.
- Dahl, Robert A. 1971. "*Polyarchy: Participation and Opposition.*" New Haven and London: Yale University Press.
- Dworkin, Ronald. 2000. "*Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality.*" Cambridge: Harvard University Press.
- Festinger, L. 1957. "*A theory of cognitive dissonance.*" Stanford, CA: Stanford University Press.

- Fine, John V. A. 1983. *"The Ancient Greeks, A Critical History."* Cambridge: Harvard University Press.
- Finley, M. I. 1973. *"Democracy Ancient and Modern."* London: Chatto and Windus.
- Finley, M. I. 1983. *"Politics in the Ancient World."* Cambridge: Cambridge University Press.
- Fralin, Richard. 1978. *"Rousseau and Representation."* New York: Columbia University Press.
- Friedrich, Carl J. 1969. *"The Evolving Theory and Practice of Totalitarian Regimes."* in Carl J Friedrich, Michael Curtis, and Benjamin R. Barter (eds.), *Totalitarianism in Perspective: Three Views.* New York: Praeger, p.126.
- Gallie, W. B. 1956. *"Essentially Contested Content."* in Proceedings of the Aristotelian Society, vol.56.
- Hirschman, A. O. 1981. *"Exit, Voice and Loyalty."* Massachusetts: Harvard University Press.
- Kuhn, T. S. 1962. *"Structure of Scientific Revolutions."* Chicago: University of Chicago Press.
- Ling, L. H. M., and Shih Chih-yu. 1998. *"Confucianism with a Liberal Face: The Meaning of Democratic Politics in Postcolonial Taiwan."*, Review of Politics 60(1) Winter.
- Linz, Juan. 1964. *"An Authoritarian Regime: The Case of Spain."* In Erik Allard and Yrjo Littunen (eds.), *Cleavages, Ideologies, and Party Systems.* Helsinki: Westermarck Society. Reprinted in Erik Allard and Stein Rokkan (eds). 1970. *Mass Politic: Studies in Political Sociology.* New York: Free Press, p.255.
- Locke, John. 1970. *"Two Treatises of Government."* 2d ed., ed. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.

- Mansfield, Harvey C., Jr. 1968. "*Modern and Medieval Representation.*" In J. R. Pennock and J. W. Chapman, eds., *Representation (Nomos x)*, 55-82. New York: Atherton Press.
- McIlwain, C .H., *Constitutionalism : Ancient and Modern.* Ithaca: Cornell University Press,1947.
- McKeon, Richard. ed. 1951. "*Democracy in a World of Tension.*" Prepared by UNESCO. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Minxin, Pei. 2006. "*The Dark Side of China's Rise.*" *Foreign Policy*, iss. 153 (Mar/Apr) , pp.32-40.
- Nathan, J. Andrew. 1993. "Chinese Democracy: The Lessons of Failure." *Journal of Contemporary China*, 4: 127.
- Nathan, J. Andrew. 2003. "*Authoritarian Resilience.*" *Journal of Democracy* 14 (1): 6-17.
- Nathan, J. Andrew. 2006. "Present at the Stagnation: Is China's Development Stalled?." *Foreign Affairs*, vol.85, iss.4. (Jul/Aug), p.177.
- North, Douglass C. 1981. "*Structure and Change in Economic History.*" W W Norton & Co Inc.
- Ramo, Joshua Cooper. 2004. "The Beijing Consensus." London: Foreign Policy Centre.
- Salvadori, Massimo. 1957. "*Liberal Democracy.*" Garden City: Double- day& co.
- Schell, Orville. 1988. "*Discos and Democracy.*" New York: Pantheon.
- The Charters of Freedom. 2012. "*The Declaration of Independence.*" <http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration.html>.