

全球資本主義下再思儒家與民主

台北大學公共行政暨政策系教授 葉仁昌

在兩害之間，我拒絕取其輕。

—— Karl Kraus

消費者對國家運作「需求著愈來愈多的保護，卻抱持著愈來愈少的參與。」自由主義式民主的理想型態及其現實處境之間的差距逐漸在擴大，而不是拉近距離。

—— Zygmunt Bauman

目錄：

| | |
|----------------------|----|
| 壹、前言 | 2 |
| 貳、西方民主相對於儒家的勝利 | 2 |
| 參、全球資本主義對民主的侵蝕 | 5 |
| 肆、邁向民主重建的全球共同體 | 10 |
| 伍、結論 | 15 |
| 參考文獻： | 17 |

壹、前言

在現代社會研討儒家，每每有一種「困獸猶鬥」的感覺。現代人對儒學普遍陌生，從來不是價值抉擇的導引，甚至作為一參考框架的地位都沒有！自清末以來，儒家就日愈承受一股巨大壓力，必須不斷向諸如民主與科學等的現代性，證明自己的價值和存在的合理性。這毋寧是一種悲哀。為什麼不是反過來，由民主與科學證明自己對儒家的價值及存在的合理性？但儘管命運如此，儒學仍必須奮戰不懈。隨著時代的推移和社會難以預料的變遷，誰可以斷言傳統價值的必然崩解？所謂物極必反，復古也可以成為新潮。當現代性走到困境或極端，人們總又回頭尋索傳統的價值。

對於儒家與民主此一課題的討論，迄今已經超過百年了。持平來說，探討儒家並沒有必要非牽扯到民主不可。畢竟，當代人類的需要是多方面的，而且頗為歧異。儒家以其傳統原貌，就已經具有若干現代性了。若是堅持以能否貢獻於民主，來衡量儒家的價值及存在的合理性，這對於一個如此鉅大豐富的精神傳統並不公平。吾人可以很肯定地說，即使在現代、乃至於後現代，儒家在民主之外都自有其立足之處。

然而，民主不只是今日全球的主流價值，更也是中國近代以來所面臨的重大挑戰。探討儒家與民主，當然是一件富於意義的學術志業。只不過長久以來，對此一課題的探討，始終侷限在某一既定格局中。這並非什麼對錯的問題，自有其時空環境與歷史條件所致。只是，隨著時空環境與歷史條件的變遷，是不是也該有所改變或突破呢？在本文的探討中，將首先分析若干堅貞信仰儒家的經典人物，他們對於儒家與民主的基本論點，藉此來呈現此一既定格局的內涵。繼而將指出何以此一既定格局必須改變？本文所提出的理由，是全球資本主義形成後，民主已受到嚴重侵蝕；它形式尚存，只是蒼白失血。而就在這樣的情況下，儒家與民主此一課題的探討，在基本心態上應該有如何的轉向呢？面對全球資本主義下的民主重建，儒家可以有的貢獻又是什麼？

貳、西方民主相對於儒家的勝利

福山（Francis Fukuyama）曾在他的名著《歷史之終結與最後一人》中指出，今日世界形勢不只是冷戰的結束，也是意識形態競爭的告一段落。這不是說人類不再有意識形態了，而是西方的自由民主已經獲得全面勝利（李永熾譯，1993）。無論我們是否接受此即為「歷史的終結」，福山的此一斷言基本上並無大誤。自由民主確實已經普遍被人類接受為比較合理及可取的政治形態。君主制度、貴族政體、法西斯主義、共產主義，幾乎全都垮台、成為歷史陳跡。迄今，在可見的歷史舞台上，西方的自由民主已經沒有任何其他對手了。

而當我們轉移到清末以來的中國情境，可以發現，相對於曾經具有巨大支配力的儒家來說，西方自由民主的政治制度同樣是勝利的。不只是知識菁英和社會人士熱烈追求著「德先生」，並批判儒家根本為專制和教條；更可注意的是，許多最堅貞信仰和追隨儒家的經典人物，也高度肯定西方民主作為一種政治制度的價值。

他們通常採取的一條最主要路徑，是力言儒家有民主的傳統，只是在歷史的發展中，由於某些因素而喪失或無法開花結果。另一條差別不太、卻比較特別的路徑，則是承認儒家並沒有民主的傳統，但可以經由某種方式轉化並開創出來。

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

再譬如張君勱，更說天賦人權是本於「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」「而傑佛遜留法時，已有此文，及其歸也，乃著之於獨立宣言之中。可知天賦人權，自為吾家舊物，遺留於海外二百年之久，今可如游子之返鄉矣。彼西方既采儒家言以建立其民主，吾何為不可以西方民主還之於儒家乎？」（張君勱，1981：386）

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

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

及至當代的學者杜維明，也同樣是屬於這一條主要路徑。他區別出「政治化的儒家」和「以道德理想轉化政治的儒家」，並且聲稱，前者是「依附於現實政權，利用儒家的一些價值作為控制人民、維護既得利益者權力的工具。」至於後者，則「是為民請命的，是站在天下為公一面的，是代表人民群體意識的，他們的自覺，等於發揮了孟學中所提出的民本思想和平等思想。」（杜維明，1989：90-91）

至於另一條差別不大、卻比較特別的路徑，則以牟宗三為代表。他承認儒家並沒

有民主的傳統，但可以經由某種方式轉化並開創出來。他指出，民主不是中國古已有之，我們有「道統」卻沒有「學統」和「政統」（牟宗三，1983：24），以致於缺乏西方那種「分解的盡理精神」，近代意義的民主政治也無法發展出來。但民主始終是中國文化內在發展的要求¹，「它注定要在歷史發展中完成其自己。以前沒開出來，將來都要開出來。」（牟宗三，1979：53）所需要的只是一個轉折上的曲通，也就是所謂道德良知的「自我坎陷」（牟宗三，1975：122/129）。

基於本文的篇幅與結構，上述所挑選出來討論的人物，當然不是窮盡的，卻應該已經有足夠的代表性。顯而易見的是，這些最堅貞信仰和追隨儒家的代表人物，對於西方民主作為一種政治制度，都抱持高度肯定的態度。他們或是力言儒家早有民主的傳統，或是聲稱民主為儒家內在發展的要求，在精神生命發展的意義上具有「實踐的必然性」²。儼然，民主已經成為衡量儒家價值及其存在合理性的一個重大標準。從儒家與民主兩者之間的思考格局來看，這裡所呈現的，可以說是「以民主為核心價值來重新理解和調整儒家」的基本態度。

這樣的講法想必不被若干學者承認。有人聲稱，當代新儒家對於西方民主是有批判性的，並非無條件的接受，應該說是「批判的肯定」（林鎮國，1999：138）。更有學者表示，所謂的「開出新外王」，

並不是開出西方式的自由民主制度，而是開出體現儒家政治理想與價值原則的政治禮法制度 儒家追求的是比民主制度更高的政治理想 新儒家開出來的新外王應該既包括西方民主政治的成份，又包括儒學政治理想的成份，而不能一味向西方的自由民主制度看齊（蔣慶，1991：162/163）。

誠然，就以牟宗三為例，他對於西方的民主政治是有若干負面用語，但究其實並不是批評民主作為一種政治制度的本身，而只是要求在民主政治之外，還要有儒家的安身立命以及道德基礎。這就是牟宗三所說的：

現在，民主政體已經成矣，形式的自由與權利上已經平等已取得矣。然則個人自己又如何？西方的理性途徑沒有在這裡用，形式的自由與權利上的平等並過問不著個人主觀生命之如何順適調暢其自己。如是，人們乃在此外在綱維中，熙熙攘攘，各為利來，各為利往（牟宗三，1983：158/159）。

¹ 在牟宗三於 1958 年參與連署的另一份文件中，則是謂「民主思想的種子」。參見唐君毅、牟宗三、張君勱與徐復觀合著之《為中國文化敬告世界人士宣言》（唐君毅，1995）。值得一提的是，牟宗三與張君勱及徐復觀等人既然合署撰文如此表示，似乎意味著彼此之間對於儒家是否具有民主的傳統，其實並無太大差別。

² 李明輝在一篇回應林毓生的文章中，為當代新儒家辯護，認為所謂的內在發展的要求，並非因果的必然性或邏輯的必然性，而是實踐的必然性與辯證的必然性（李明輝，1991：7/8；12/13）。

他在這裡並沒有批評民主政體、自由與權利上的平等，他所表達的只是，自由民主應該有「一個更高一層的較為積極而有力的文化系統來提挈它，維護它 就是儒家的文化系統 就是道德的理想主義。」（牟宗三，1992：22）

牟宗三在面對西方時，雖念茲在茲地要保住中國文化的主位性，但對於民主作為一種政治制度的基本原則與方式，譬如人民主權、政治平等、大眾諮詢、多數統治、自由討論、定期改選、國會制度等等，畢竟未曾提出任何根據於儒家所做的修正。以此而言，至少在牟宗三的理論內涵中，並不存在著一種修正西方民主制度的儒家式民主。它其實還是多少類似於中體西用，即以西方的民主制度輔以儒家的道德基礎。

當然吾人也不能說，牟宗三的「開出民主」是企圖將儒家民主化。因為，儒家的本位性是他自始至終所堅持的。儒家不僅不可以淪為西方民主的一部分或其支援系統，更還對西方民主具有超越性。只是，真正被牟宗三所修正和超越的，與其說是西方民主制度的本身，毋寧說是其背後那些非「道德的理想主義」的內涵。在這樣的情況下，吾人稱其為「以民主為核心價值來重新理解和調整儒家」的基本態度，實不為過。這絕非刻意忽略牟宗三對於民主的批評，而是必須鑑別其批評的真正意涵。

在此必須附帶說明的是，當然並非所有最堅貞信仰和追隨儒家的經典人物都高度肯定西方民主的價值。譬如梁漱溟就是典型的例外。他相信，由於中國文化的超越與早熟，要仿效歐洲近代民主政治，是在「政治上第一個不通的路」。他肯定的是走自家的路，即鄉治或村治（梁漱溟，1971：21/22；97；108；154）。但整個來說，梁漱溟這樣明白拒斥民主的立場，在知識階層中算是比較邊緣和孤獨的³。主流還是肯定西方民主作為一種進步的政治制度所具有的重大價值，並以其為一把尺度來要求儒家，衡量其價值及存在的合理性，並進一步期待經由對儒家的篩選與重組、轉化或改造，得以開創出符合民主的思想內涵。

但吾人進一步要問的是，知識菁英長久以來這樣的主流取向還要延續下去嗎？面對當今的全球變遷，「以民主為核心價值來重新理解和調整儒家」的基本態度，有沒有改絃易轍的必要？是否吾人還要繼續研究儒家有沒有民主傳統、或如何轉化可以開出民主？或者，稍微再向前一點，探討儒家對於民主的穩定和持續，可以有什麼貢獻？畢竟，事物發生的原因，並不就是它繼續存在的原因。在邁入第三波的民主化歷程中，民主的衰退時有所聞，殷鑒不遠（劉軍寧譯，1994：12/23）。然而，在筆者看來，「以民主為核心價值來重新理解和調整儒家」的基本態度，真正所面對的挑戰並不在此。

參、全球資本主義對民主的侵蝕

³ 梁漱溟在鄉村建設上有很大的影響力，但毋寧是偏重於社會經濟及教育方面（參見王宗昱、冀建中譯，2003：140/163）。

正確而言，當前所必須嚴肅面對的，其實是商品經濟在全球層次對民主的侵蝕。自由民主固然全面勝利，但全球資本主義的勝利卻更徹底和真實⁴，並且在某種意義上讓民主成爲了輸家。福山雖然正確斷言了自由民主的全面勝利，但他忽略了此一勝利其中所存在的內在矛盾性。簡單來說，自由主義同時作爲民主政治與資本主義的內在靈魂，但這兩個身軀既互相支援、又互相衝突。儘管福山聲稱，今天「全世界在政治和經濟制度方面出現了驚人的共同體」，

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

但究其實，福山高估了此一「共同體」的整合程度。它們有其互斥的一面，而所謂「追求人類尊嚴的奮鬥達到顛峰」，更與全球化下的事實不符。民主政治與市場經濟之間，絕非和諧密契的雙重奏，甚至有著一股由市場經濟支配，並壓倒民主理念的發展傾向。福山熱切期待蓬勃的自發性社團、培養群體共有的倫理規範和社會資本⁵，以及活力旺盛的公民社會，並力言它們可以在塑造全球經濟的過程中發揮重大的功能。然而，福山卻沒有指出，它們其實已經在全球資本主義下飽受折損。

全球資本主義對於民主的折損，可追溯自國家目標的轉變。原本，國家的目標是道德的實現或千禧年至福，後又經歷過民族國家的主權追求、自由民主化以及福利的分配正義等不同階段。但演變至後冷戰時期，經濟發展已經日愈成爲許多國家最神聖也最沉重的任務和挑戰了。用一句俗話來說，經濟成長躍升爲一個國家的「神主牌」，從政府到全民都以五體之軀加以「膜拜」，瘋狂追求高消費以及物質意義下的

⁴ 必須說明的是，對於全球資本主義是否已經形成或取代了國家資本主義，學者之間有不同看法。一方面，跨國企業已佔有三分之一的世界生產量、近八成的全球投資額，以及三分之二的世界貿易量。跨國資本、技術、人力的流動和整合也達到空前的規模。但 Paul Hirst 和 Grahame Thompson 卻認爲，跨國公司仍受母國政府政策的控制；貿易範圍也未達全球的規模，尤其在第一與第三世界之間的資本、勞工和貨物交易更少。他們寧可稱現在的經濟是國際化而非全球化（Paul Hirst & Grahame Thompson, 1996: 10）。另有學者指出，公司無論大小，其命運依然主要取決於地方和國家的競爭優勢及其經濟環境。甚至在跨國公司中，競爭優勢也主要是其各自國家的革新體系的產物，而生產和銷售則傾向於強烈的地區性集中。政府仍是與跨國公司進行談判的相當大力量。公司並沒有統治世界（陳志剛譯，2004：37/39）。但依筆者之見，全球資本主義並不需要以取代國家主權為其存在要件。

⁵ 福山所謂的「社會資本」，係指在社會或其下特定的群體之中，成員之間的信任普及程度。它和人力資本不一樣，它通常是經由宗教、傳統、歷史習慣等文化機制所建立起來的（李宛蓉譯，2004：35）。

美好生活，而成功的企業家和 CEO，更是許多人心目中的偶像英雄。尤其在許多開發中國家，因受限於若干條件和資源，無法同時實施政治和經濟兩方面的自由，他們更是一頭栽進經濟成長的熱潮，而將民主放在其次、甚或擱置不理。當然，其中的演變過程和原因是頗為複雜的，吾人在此無意詳加分析。但可以觀察到的是，相形之下，道德、人權、民主和社會福利之類的目標，都日漸邊緣化了。至少，當它們與經濟利益互相衝突時，國家經常無意堅持，也沒有奮鬥的決心和具體作為。無論內政或外交皆如此⁶。

究其實，經濟利益的本身有其內在邏輯，即只在乎理性上可以計算的成本效益和績效報酬原則，而對於道德、人權、民主和社會福利之類的抽象價值、理念或意識形態，基本上缺乏興趣。不只缺乏興趣，還存在著難以避免的內在衝突。就如新自由主義者大前研一（Kenichi Ohmae）所指出的，許多國家的經驗充分顯示出，民主經常出現違背理性效益和績效報酬的缺陷。譬如，犧牲理性的專業判斷，而一味討好選民；選擇性的補貼制度，常導致無效率和反淘汰；還有，就是不考慮各個人不同社會貢獻度的假平等（李宛蓉譯，1996：79/82）。可以理解的是，這些都使得國家在追求經濟利益極大化時，經常走向貶抑或壓制若干民主的實踐。

雖然經濟成長躍升成為當前國家最重要的目標，但弔詭的是，此一目標實現的最大關鍵，卻不能依賴國家的補貼、扶植、獎勵和保護，而是如何「博得全球資本市場的『青睞』，以及全球性公司總裁的『情有獨鍾』」（李宛蓉譯，1996：110）。再者，全球化不僅造成新的國際分工，還更現實地，在一大堆競爭力評比下，將各個國家重新排序為勝利者或失敗者不同的國際地位（陳志剛譯，2004：48/49）。這些都使得國家通常沒有選擇餘地必須採行新自由主義的主張，包括市場自由化、削減福利支出、停止補貼政策、資本的自由流動、勞動力市場的不干預等。赫茲（Noreena Hertz）很傳神地說道，這就好像企業進行的一場拍賣會，

把創造新工作機會及投資基礎建設的承諾，以及把經濟成長賜給喊價最高的國家，並拒絕前往或威脅撤出勞工成本及稅賦過高的國家，也威脅撤出標準過嚴或未提供補助或貸款的國家（許玉雯譯，2003：83）。

這樣一場拍賣會的結果，是人民選出來的政府往往在全民利益上節節敗退。套用

⁶ 赫茲（Noreena Hertz）在她的著作中，曾以歐美的外交政策為例，深具說服力地說明了這一點。他們一方面譴責蔑視人權的政權，譬如印尼、奈及利亞、阿富汗以及中國，另一方面，卻又將貿易、軍售和石油的利益凌駕一切。儘管民意期待政府更努力執行海外的人權政策，但事實上，民主的重要性均被貿易利益給比下去。她指出，美國的外交政策顯示，對於自由民主，「美國僅關心『自由』的成分，更狹義來說，美國僅在乎自由主義裡的經濟成分。美國僅在對市場經濟發展有益的情況下，才鼓吹對人權的自由態度。至於自由民主中的『民主成分』，包括團體參與、活躍的市民社會，定期選舉等等，已被證實是比較可以被犧牲的。」（許玉雯譯，2003：102/116）

法國學者布赫迪厄（Pierre Bourdieu）的話來說，在新自由主義下，「國家的右手」不再願意為「國家的左手」付出代價了。前者指的是充斥於財政部、公民營銀行及部長辦公室的菁英，而後者指的是國家裡所有需要大量開銷的部門。原本，國家一直擔任公共利益的負責人，如今，卻因為堅持市場理性，「國家從許多屬於其管轄負責的社會領域中退出，或正在退出：像國宅、公共電視及廣播、國立學校、國立醫院等等。」（孫智綺譯，2002：12/13）退出以後所空出來的領域，則經常在市場機制下發生購併、肉弱強食的現象，結果是形成了寡佔、甚至是新的霸權⁷。當然，首當其衝的受害者就是沒有消費能力的窮人與弱勢⁸，而民主的基石也受到了傷害。市場機制雖然可以帶來效率和進步，但它背後的運作原則——優勝劣敗、適者生存——卻是現實無情的。德國的評論家史特拉斯爾（Johano Strasser）就提出警告，

假如我們繼續容任市場的理性來主宰人類的行為，那麼無異地將弱者與被歧視者丟棄街上，失敗者被無情地區隔疏離，而社會也將走向無可逃避的分裂——作為民主的文化條件之自由與文明人道，只有在不全面被新古典經濟理論的理性所主宰的情況下，才有保護與維繫的可能（吳信如譯，2004：145）。

鮑曼（Zygmunt Bauman）也感觸地說道，當前在經濟掛帥的情況下，公民權利「似乎除了表現成消費主義面貌之外」，「已找不到其他容身之處。」他以「惶惶不安」來描述現代性，並聲稱「在一個急速全球化的世界中，絕大部分的權勢力量都想要擺脫政治干預——政治制度確實很難再有效承擔安定性與確定性」的傳統任務了（李元培譯，2004：5/6）。

在全球化的新局面中，國家其實有它的無奈。每當政府企圖推展新的健康醫療計畫、社會保險制度、提高基本工資，甚至是大幅的教育改革或國防外交政策時，往往都必須得到企業與金融市場的支持，否則就會遭受來自全球市場力量的懲罰——企業出走、投資萎縮、利率攀升、貨幣貶值或股市狂跌，以及隨之而來的經濟動盪與高失業率。當然，每一個政府承受這些懲罰的決心不一，但普遍來說，隨著全球資本主義的擴張，是愈來愈沒有意願，也愈來愈沒有自主性了⁹。必須特別強調的是，這樣的

⁷ 就以原本屬於公共資源的媒體為例，在私有與市場化後，經由購併和肉弱強食，所有權愈來愈集中，結果是「愈來愈多的媒體被愈來愈少的個人或公司所掌控」（陳芸芸譯，2004：62/63）。不只媒體如此，許多產業也明顯有大者恆大、愈來愈大的趨勢。

⁸ 譬如醫療保險，在國家退出而改採市場化以後，許多人就被拒絕在外、或根本付不起高額的保費。在美國目前約有四千五百多萬人口沒有任何健康保險，而慢性病人更經常被拒絕投保（許玉雯譯，2003：29；78）。台灣的健保一旦倒閉，回歸自由市場，結果恐也將如此。

⁹ 鮑曼正確地指出，全球化一詞就透露了「現實處境事實上已經不受約束與控制」，正如同網際網路的使用者只能從現有選項中抉擇，很難影響到網路的運作規則和選項範圍。「各個民族國家紛紛投入全球化處境之後，必須遵守既定的遊戲規則，否則就會面臨嚴酷的懲罰風險，甚至遭受徹底失敗。」（李元培譯，2004：202/203）筆者認為，基本上，全球化的遊戲規則就是新自由主義那套東西。

懲罰不是由反對黨所發動的，也不是來自於民意或輿論的批評。事實上，反對黨、民意或輿論這些傳統上民主制度所依賴的力量，對於經濟的消長和版圖，恐怕不再能產生什麼影響力了。決定性的因素，還是在於全球市場的反應。

對於全民利益的犧牲，全球化論者有幾種藉口。一個是認為這樣的犧牲只是「走上市場經濟成功之路必經的陣痛」，也是資本主義進行得還不夠徹底所致。財富終究會由財團往下分配到全民手中（李明譯，2002：8；312）。只要博得全球資本主義的青睞，帶動經濟成長以及週邊的繁榮，工作機會大增，人民當然也就逐漸富足。屆時，社會福利的需求會自然萎縮，整體社會形成良向循環。這明顯地是源自於古典自由主義的典型說辭。

大前研一則有另外的論調，他相信，國家若迎向「無國界」的全球經濟，交由市場機制來決定一切，則民主就可以擺脫特殊利益團體的糾纏，回歸到屬於全民的公共利益。他將「北歐經濟體的社會福利計畫，德國工會的『社會契約』論，瑞士被業界聯合壟斷的經濟，法國的農民遊說，日本的建築業和植稻農民的保護壓力，以及美國的國防工業」，都當作是傷害全民利益、造成經濟動脈血管硬化的「膽固醇」（李宛蓉譯，1996：117；229）。

第三個藉口，則是認為經濟發展中的理性效益邏輯，會大幅消解掉意識形態的分歧，而新興的資產階級為了進一步擴張利益，經常會轉變成一股抗衡國家統治者、並要求分享決策權的自主力量。以此而言，經濟發展其實是民主的真正推手。它終將導致全民從國家統治者的獨斷利益中獲得解放。事實上，這正是美國將貿易與人權脫鉤時所經常做的解釋（許玉雯譯，2003：107/109；115）。

這幾種藉口當然都有其說服性，但事實真相卻一再否定這些說辭。基於經濟全球化的不均衡性，以及許多開發中國家對於市場經濟的先天不良條件¹⁰，財富並沒有由上而下分配到基層民眾，而且無論在西方或全球，貧富懸殊的情況都日益嚴重，甚至達到尖銳化的程度¹¹。全球資本主義也不會是民主的救星。它固然可以強有力地對抗國家統治者，但只是換上了擁有跨國利益的企業財團，成為新的犧牲公共利益的巨大

¹⁰ 諾貝爾經濟學獎得主史迪格里茲（Joseph E. Stiglitz）對於 IMF、世界銀行以及 WTO 堅持市場經濟的批評非常深入。他力言自由市場的信念是一種未經充分證實的意識形態，而 IMF 完全不顧許多國家的環境條件不良。「開發中的小國就像隻小舟，而 IMF 推動的資本市場快速自由化措施，就如同把小舟推入狂風巨浪中，全然不顧船身有漏洞待補、船長經驗不足、救生衣還沒準備等等。就算運氣再好，如果遇到巨浪來襲，還是難逃翻船的下場。」（李明譯，2002：40）

¹¹ 赫茲指出，全國 40% 的財富集中在前 1% 的富有人口手中，而二 五年前是前 13% 的富有人口擁有全國 40% 的財富。過去二 年，97% 的所得增加全落在前 20% 的家庭。從 1979 到 1996，前五分之一的男性勞工平均所得增加了 4%，而後五分之一的男性勞工平均所得減少了 44%。美國從 1988 年以後的 年期間，最貧窮家庭的所得僅增加 1%，但最富有的五分之一家庭，他們的所得躍增 15%（許玉雯譯，2003：29；72/73）。

元兇。經濟利益固然消解了意識形態的分歧，但根據此一邏輯，道德、人權、民主與社會福利作為一種抽象價值、理念和意識形態，不也同時被消解了嗎？自一九九〇年代以來，全球各地普遍地投票率都快速滑落，參與政黨的人數也大幅下降，「人們漠視選舉、寧願走上街頭抗議或寧願在購物中心消費，而忽略政治」（許玉雯譯，2003：24；30），這意味著什麼呢？

肆、邁向民主重建的全球共同體

消解後的民主，形式仍然存在，只是蒼白失血。這對於儒家與民主此一課題，可以有什麼啓示呢？過去，知識菁英選擇「以民主為核心價值來重新理解和調整儒家」的基本態度，無非是想辯護及提昇儒家在現代社會中的價值和存在的合理性。然而，隨著民主在全球資本主義下所備嘗的侵蝕，今天再去探討儒家是否有民主傳統、或能否開出民主，似乎已經失去現實的可參照性。吾人實應該更深一層，探討儒家作為全球文明資產的一部分，對於全球資本主義下的民主重建，可以作出什麼樣的貢獻。這既可以說是「儒家與全球化」的一個課題，也同樣是「儒家與民主」此一課題因應時代變遷所必須面對的新挑戰。

必須強調的是，從事於此一探討的重大意義，不再是為了鞏固中國文化的主位性，相反地，還必須揚棄這種已不再合時宜的民族本位心態。畢竟，傳統的民族本位認同和國家忠貞，在全球化時代已經漸漸無法鞏固了。布達佩斯俱樂部（The Club of Budapest）的創始人拉胥羅（Ervin Laszlo）即指出，在全球化的時代，「我們可以同時效忠好幾個、而不背棄其中任何一個社會階層；我們不必放棄對省、國和區域的效忠，同樣可以效忠自己的社群；我們可以效忠區域，自覺與整個文化及人類族系合而為一。」（杜默譯，2001：152）事實上，誠如赫爾德（David Held）& 麥克格魯（Anthony McGrew）所說的，超越和改變人們在傳統上的共同體界線，學會成為一個「世界主義的公民」（cosmopolitan citizen），正就是邁向全球民主的重要過程。「在未來的民主政策中，公民的身份很可能牽涉到一個不斷調停的角色：為了擴大個人的意義框架視野，打破成見，增進相互理解的範圍，個人需要促使傳統話語與其他話語進行對話。」（陳志剛譯，2004：37/39）

以此而言，對於全球資本主義下的民主重建，儒學必須改以多元的文化認同和全球視野來面對。既不是出於民族的自尊心或為了鞏固中國文化的本位，也不是為了證明儒家的現代價值與存在的合理性，而是透過與其他文明的交融，攜手邁向一個民主重建的全球共同體。它充分體認作為全球文明資產之一的重責大任，故而積極投身並融入全球價值的建構工程。這其中關鍵的是，以全球意識取代民族意識，並以向他人學習為首要宗旨的「對話」（dialogue），來取代自以為是人類文明出路或歸宿的「獨

白」(monologue)¹²。唯有在這樣的心態和前提下，儒家才能對全球資本主義下的民主重建，作出立場比較持平、有意義、並且易於為他人所接受的貢獻。而這樣一種新取向，或許可以稱之為「以全球文明之一員來貢獻於民主重建」的基本態度。

對於此一基本態度所需要的寬闊心胸和世界觀，儒家當然有其困難及挑戰，譬如華夷之辨以及在文化上唯我獨尊的天下觀。但也並非完全缺乏轉化的資源。譬如，劉述先就提出了朱熹的「理一分殊」來響應孔漢思(Hans Küng)所推動的「全球倫理」(Global Ethic)¹³。依照朱子的說法，通天下只是一理，化生而為萬殊。劉述先相信，這可以讓儒家應用來面對當前多元主義的趨勢。對於這個「理一」，他贊同孔漢思的見解，認為就是貫穿於各精神傳統的所謂「金律」。它作為全球倫理中「最低限度的人類共同的價值、標準和基本態度」¹⁴，絕不是要一體拉平，抹殺彼此之間的差別。正確而言，乃是如朱熹所說的「月印萬川」，即最後的光源雖是一個，表現出來的光影卻千變萬化，無可歸一(劉述先，2001: 62)。因此，「我們無須抹煞各個不同傳統之間的差別，卻又不必一定會阻礙彼此之間精神上的感通。以金律為例，每一個傳統有不同的表述，所強調的方面也有所不同，但並不使得它變成一個沒有意義的普遍道德原理。」(劉述先，2001: 77)

劉述先相信，此一睿智給予了我們十分重大的啓示。

沒有一個傳統，包括儒家在內，可以去宰制其他傳統。這些傳統已都是「分殊」的表現，超越的「理一」絕不能由任何傳統所獨佔，而只能是理想嚮往的目標

故每個人儘可以站在自己傳統的立場，努力不懈去追求真理，既可以向別人學習，也可以對之提出異議(劉述先，2001: 222)。

這其實正就是超越中國文化本位，透過與其他文明的對話和交流，投身及融入全球價值的建構工程。它最強烈的自覺，是參與解決全球的問題，邁向全球共同體，而不是拘泥於中國文化的本位、儒家的自我肯定和現代地位的情結。而就在此一基本心態下，對於全球資本主義下的民主重建，儒家可以給予的貢獻，應該是值得期許的。

譬如，對於當前蔚為熱潮的「去管制化」，它將一切交給市場機制，已經直接衝擊了公民社會的基本理念。史特拉斯爾指出，公民社會絕非可以狹隘地化約成只是市

¹² 請參劉述先對史威德勒的介紹。他倡導「全球對話時代」(The Age of Global Dialogue)的來臨(劉述先，2001: 89/108)。

¹³ 有關全球倫理宣言推動的過程、以及儒家在其中可以有的貢獻，劉述先曾扮演重要的角色，並有一些先驅性的探討(劉述先，2001)。

¹⁴ 這是孔漢思自己對於全球倫理的定位(張慶熊主譯，2001: 153)。值得一提的是，他特別引用了Michael Walzer對於「濃(thick)的道德」和「稀(thin)的道德」的概念來說明所謂「最低限度的道德」。它不是指一種內容上低等的或感情上淺薄的道德，而是「純道德」、「核心道德」。並不是「縮減到極小值的、降低到最小量的」(張慶熊主譯，2001: 156/161)。筆者認為這是非常關鍵之處，很可以與劉述先提出的「理一分殊」互相呼應。

場與效率的問題。它的核心乃是公民的自我行動、組織、還有自願的合作與奉獻，以達成社會的自助。它需要倡導的，是一種合作性——而非競爭性——的個人主義（吳信如譯，2004：148/150；153）。史特拉斯爾繼續辯稱，「去管制化本身不是答案，因為首要的問題是它的方式與內容。」國家的資助與介入絕對必要，但若是變成了保母或過多的行政干預，將會剝奪掉公民參與或自主的空間。然而，也不能都交給市場去解決。因為市場經常在肉弱強食後形成寡佔和霸權，並且它所能夠呈現的「自主」，也僅僅是「消費主權與契約自由」、以及在消費時「多樣性的選擇」。這裡面只有競爭和交易，並沒有「共同責任的意識」，也不存在自願的合作與奉獻。他因此呼籲，

必須要捍衛屬於自我的一定空間，讓彼此之間不是以買方及賣方，提供者與利用者，自私的斤斤計較的傢伙與競爭的同業，而是以共同克服問題、共同改善命運的夥伴關係，來創造人類的共同生活所必需的價值、集體想像（吳信如譯，2004：150/154）。

史特拉斯爾這樣的見解，正與儒家的社會理念高度相符。從國家的角色來說，儒家強烈要求統治者對於人民要「養」、要「保」、要「教」，卻不可能接受歐洲社會主義式的那種平等。它所主張者是所謂的「別」，並衍生出一種「祿」隨「位」、「位」隨「德」的階層秩序（葉仁昌，1996：253/254）。不只如此，它更也肯定透過自由競爭來形成階層流動，只是競爭的標準並非世襲、財富，或依循權力之類的叢林法則，而是個人進德修業的成就（葉仁昌，1996：154/179）。尤其可貴的是，儒家在主張階層化的同時，一方面為窮人及弱勢請命，要求階層化必須提供最起碼的民生溫飽；另一方面，則要求避免階層化以後的差別待遇過於懸殊，導致階層衝突（葉仁昌，1996：246/247）。這其中的睿智，對於現代國家在「去管制化」中的角色分際與平衡，當然具有一定的價值和啟發性。

另一方面，儒家也強烈要求每個人必須經由道德人格的培育，來成為自主的個體並開展與他人之間近乎一家人般地合作關係。而這正是其對於社會組成最核心的理念——「氏族共同體」。也就是在相互之間，雖沒有真正的血緣關連，卻產生類似氏族血緣的聯繫作用（杜正勝，1979：16；許倬雲，1984：2）。孟子在描述井田制度之際，就不禁流露出對這種宛如手足之情的嚮往，「死徙無出鄉，鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。」（孟子 滕文公上）當然，吾人必須承認，氏族共同體與公民社會之間有本質的差異。後者以契約精神為社會基礎，市民之間並沒有誰服從誰的先天道德義務。前者則基於血緣倫理，強調著晚輩對父家長的服從義務。但若吾人秉持其核心精髓——人與人之間互為共同體的親愛精誠——並加以轉化，何嘗不能成為公民社會、乃至全球共同體理念的思想資源呢？

再進一步言，儒家對於新自由主義的經濟態度，肯定也是強烈置疑的。關鍵並不只在於對市場機制的否定，而是其中的虛偽性。新自由主義要求緊縮社會福利，卻不

斷擴張企業福利——即為招攬企業進駐或避免企業出走，而給予企業的補助或免稅等優惠¹⁵；它要求國家不要干預市場，但將所有流動因素——資本、投資受益和鉅額收入者——的稅收一再降低的，也正是國家¹⁶。

換言之，在新自由主義之下，國家仍未真正中立，它只是在中立的遮掩下倒向擁有跨國利益的企業和財團。看穿了這種矛盾，布赫迪厄因此批評，新自由主義擷取自由化及鬆綁等名詞，根本「是一種去政治化的政策——其目的在於賦予經濟決定論一種不可避免的掌控力，使得經濟決定論解脫出所有的控制，並且使得政府及公民對如此解放的社會經濟力量低頭臣服。」（孫智綺譯，2003：67）

對於布赫迪厄此一經濟決定論的控訴，儒學當然也能夠提出值得重視的回應。一方面，無論是孔子或孟荀，都沒有鄙視財富或以貧窮為美德條件的思想。不僅如此，更認為貧窮會因自我尊嚴感的喪失而導致道德教化的困難。然而，對於當時的新地主及富商階層，挾其經濟實力而可購買政治權位與資源，儒家則是抱以高度戒心，為了就是避免間接促成一個驕暴的社會。屆時，不僅全民利益會被犧牲，人心在功利主義和物慾橫流的情況下，將難以避免淪入腐化驕恣。

對於經濟在社會中的份量以及經濟發展的規模，儒家始終存在著一種心理上的掙扎矛盾。他們既希望人民能夠富足，至少樂歲終身飽；但又顧慮過度的滿足會帶來道德腐敗。在光譜的一個極端，是饑寒起盜心；另一個極端，則是飽食思淫慾。脫離貧窮會有提昇道德的效果，但它的邊際效用卻往往遞減。因此，儒家寧可取其中道、選擇小康，既不至於因饑餓而寡廉鮮恥，也不至於因富足而腐化驕恣（葉仁昌，2004：11；16）。儒家這樣一種小康式的經濟態度，相對於全球資本主義追求利潤極大化的取向，當然是一種可貴的矯治。

除了上述所討論的之外，更重要地，對於民主重建的具體途徑，儒家可能必須面臨抉擇，期待怎樣的一條參與之路呢？或者，是否要跟著高舉反全球化的大旗？這毋寧是個極為複雜的問題。事實上，在全球化與反全球化之間，並非涇渭分明。相反

¹⁵ 根據赫茲的統計，在美國，對企業的直接補助每年超過七百五 億美元，並由最窮的州提供最多的補助。此外還有對大企業可觀的退稅（許玉雯譯，2003：87/91）。

¹⁶ 自二 世紀九 年代以來，經合組織國家的公司其稅率平均下降了大約 3.5%，稅收競爭幾乎在所有的歐盟國家都 分明顯（陳志剛譯，2004：49）。在德國，企業稅的稅收過去二 年的降幅為 50%，雖然企業在同期間的獲利上升 90%。美國企業的子公司在海外開發中國家的企業稅率也從一九八三年的 54%下降到一九九六年的 28%，而且還在繼續下降中。在小布希執政下，還計畫永遠廢除資本利得稅及遺產稅（許玉雯譯，2003：73；84）。台灣的情況其實也很類似，台積電等的高科技公司以及許多大財團和金控公司，都在若干優惠和獎勵措施下僅繳交少許的營業稅。最常被討論的是「促進產業升級條例」，廠商可享五年投資抵減，購買機器設備和研究設備，也能抵稅。根據《台灣經濟新報》統計，八一四家上市上櫃的電子業公司，有二三一家稅後盈餘比稅前盈餘多；傳統產業三八二家，也有六 七家。

地，有許多重疊交錯之處¹⁷。即使許多標榜反全球化者，也不是徹底否定全球化的好處¹⁸，他們往往只是反對毫無節制的全球化、跨國公司過大的權力，還有，IMF、世界銀行和 WTO 等國際機構的不透明、以及強迫開發中國家接受市場至上的意識形態。當然，對於全球資本主義下的民主重建，不同的派別所採取的具體途徑，也是有所差異的。

「全球治理委員會」（Commission on Global Governance）的報告《我們的全球鄰舍》（*Our Global Neighbourhood*）代表著最溫和的一條重建路線。它企圖修正新自由主義，宣稱「在全球的鄰居關係中，民主原則必須居於支配地位。」它將全球治理視為一系列的多邊協調過程，而其核心就是參與原則。它特別著眼於 IMF、世界銀行和 WTO 等國際機構的改革，主旨是培養「以協商、透明和責任原則為基礎的」合作精神，以及培育新的全球公民倫理（Commission on Global Governance, 1995: 2; 5; 48; 66; 336）。

另一條較為激進的路線，是拒絕「由上而下」的方式以及既存的遊戲規則。他們對於 IMF、世界銀行以及 WTO 等國際機構的改革並不抱期望。他們訴諸社會運動以及其他非政府組織的力量¹⁹，強烈表現出對直接民主的嚮往。布赫迪厄就屬於這樣一條路線的重要代表。他企圖建構「一個能使歐洲政治空間存在的歐洲社會運動」（孫智綺譯，2003: 68/87）。他並以一種近乎宣戰的口吻說道，

這些國家貴族，鼓吹國家的終結及市場邏輯的全權宰制（用消費者取代了公民）

今天，事關重大的是，民主對技術官僚的反攻：我們必須要和專家的專制做個了結，像世界銀行或國際貨幣基金這類的專家——我們必須打破自由主義理論家們所宣傳的歷史必然性；我們必須要創造集體政治運作的新形式（孫智綺譯，2002: 47）。

赫茲則提出了另外的選擇。當公民變成消費者的趨勢，似乎已經不可逆轉，那何妨就以消費者的身分來施壓於企業，轉個彎，間接取得民主所承諾的尊嚴、福祉和公共利益？在新自由主義的浪潮下，國家既已從公共利益中退卻，而吾人作為一個公民，政客也往往只有在選舉時才予以垂顧；相反地，當人民作為一個消費者，卻被企業奉為上賓。對於消費者的需求，企業不僅迅速回應，而且嚴肅對待。當然，消費者

¹⁷ 赫爾德和麥克格魯曾對全球化與反全球化之間的不同政治派別作出區分，共有六大類別的不同陣營。很具參考價值（陳志剛譯，2004: 87/104）。

¹⁸ 按照史迪格里茲的看法，「全球化受到爭議的部份，是較為狹義的經濟層面，還有制定那些開放資本市場規則的國際機構。」（李明譯，2002: 23/30; 318）這個觀點似乎不夠明確，讓人以為只有經濟層面的不良影響。但他卻很正確地說道，「問題不在全球化，而在於它的管理方式。」（李明譯，2002: 309）

¹⁹ 非政府組織的成長是極為驚人的，而且在全球治理中已獲致極大的成果。必須說明的是，它們有時就被稱為「全球的公民社會」（林佑聖譯，2005: 39）。

的施壓改變不了企業的道德觀、或讓它們變得人道，卻可以因為影響其聲譽而改變它們的獲利。企業在乎的只是利益，而在市場機制下，這既是它們的特性，也是他們的最大弱點。消費者應該團結起來，以各種杯葛和抗議的方式，讓企業為了持續獲利而追求公共利益。這其實不失為「師夷長技以制夷」的聰明策略。「當政府允許企業利益逐步凌駕公眾利益，社會大眾則透過市場機制重新要回自身的利益。」（許玉雯譯，2003：175）

然而，這樣一條途徑其實更將民主的某些面向弱化了。公民身分的觀念和自覺，都傾向於更加萎縮，而人民在追求其利益的過程中，也不再需要政客為中介了。這無異於宣告代議政治的瓦解，更也強化了以市場代替國家的趨勢。它其實並沒有重建民主，也並不真正關心民主，它在乎的只是讓民眾「重新要回自身的利益」，哪怕是經由企業的管道，而非透過民意代表或國家等的民主途徑。除此之外，並不是每個人都有平等的能力成為消費者，它還是決定於各個人的所得和財富水準；而彼此陌生、差異性又甚大的消費者，在意見的整合和團結上也經常困難重重。

在以上所例舉的不同路線中，儒家該如何選擇呢？吾人在此並沒有答案，或許也未必有確定關聯的答案。但可以斷言的是，邁向全球共同體的民主重建，不能只是坐而言，卻沒有起而行。儒家除了在「概念世界」（concept world）貢獻於民主重建外，也必須在「生活世界」（life world）中予以實踐。

伍、結論

儒家與民主是個老課題了。當然並不因此而失去意義。只是關心「老」課題的人，應該在時代變遷下讓它不斷以「新」的面貌呈現、以「新」的視角或切面來被叩問。

從清末以來，西方民主就日愈展現了對儒家的勝利。不只知識菁英和社會人士熱烈追求著「德先生」，許多最堅貞信仰和追隨儒家的經典人物，也高度肯定西方民主作為一種政治制度的價值。儼然，民主已經成為衡量儒家價值及其存在合理性的重大標準。從儒家與民主之間的思考格局來看，所呈現的是「以民主為核心價值來重新理解和調整儒家」的基本態度。

然而，隨著全球資本主義的形成，國家目標大幅度轉向經濟成長，民主已在理性效益和市場掛帥下被排擠到邊緣。不僅國家在公共照顧的負責角色上日漸退縮，反對黨、民意或輿論這些傳統上民主制度所依賴的力量，也經常無法與全球市場力量相抗衡。全球化論者固然有許多藉口，但不爭的事實是，日趨嚴重的貧富懸殊、擁有跨國利益的企業和財團寡佔了公共利益，還有，民主作為一種意識型態，也在經濟利益下泡沫化，消解成一種無需太過堅持的抽象理想。

面對此一變局，再去探討儒家是否有民主傳統、或能否開出民主，似乎已經失去

了現實的可參照性。新的思考模式，恐怕是「以全球文明之一員來貢獻於民主重建」。它不再是出於民族自尊心、或為鞏固中國文化的本位，也不是為了證明儒家的現代價值與存在的合理性，而是充分體認作為全球文明資產之一的重責大任，並改以多元的文化認同和全球視野，與其他文明攜手邁向一個民主重建的全球共同體。

對於這樣的「典範移轉」，儒家並不缺乏可以轉化的思想資源，譬如，劉述先就從朱熹的「理一分殊」論證了全球倫理的互相包容與交融。而其中的重大意涵，就是超越中國文化本位，透過與其他文明的對話和會通，投身及融入全球價值的建構工程。

不只如此，對於全球資本主義下的民主重建，儒家可以給予的貢獻，應該也是值得期許的。譬如，儒家的階層秩序理念，對於現代國家在「去管制化」中的角色分際與平衡，就有一定的價值和啟發性。而「氏族共同體」的核心精髓——人與人之間互為共同體的親愛精誠，何嘗不能在轉化後成為公民社會、乃至全球共同體理念的思想資源？再譬如，儒家小康式的經濟態度，相對於全球資本主義的追求利潤極大化，當然是一種可貴的矯治。

至於民主重建的不同具體路徑，筆者對於儒家該如何選擇並未提出什麼答案，它無寧需要更多的思考和探索。畢竟，本文的宗旨，是對於儒家與民主此一課題在基本態度上的調整以及方向的指引，而非企圖詳盡地討論儒家該如何貢獻於全球資本主義下的民主重建。

當然，在整個思考和探索過程中，對於儒家的轉化和詮釋，必然再度充滿爭議。經常的情況是出現一種所謂的「詮釋上的兩面性」（葉仁昌，1996），即正反兩面論述的可能性都同時存在，並非有定質或定性的聯繫。既可以被說成無根本矛盾，也無必然關聯；既可以有會通的空間，也確有其難解的障礙。差異之處，只在於論者如何應用與詮釋。然而，這完全無礙於儒家貢獻於民主重建的努力，相反地，恰好展現了全球價值的建構工程中多元的面向。

柯林頓（W. J. Clinton）不久前在訪台的演講中提到，今天「是人類有史以來第一次，我們能運用智慧去打造一個整合社群的全球體系（a global system of integrated communities）」，而「二十一世紀的重大挑戰在於，從一個互賴但不穩定的世界，進展到一個我們能共同分享的更緊密結合的全球社群。」（Clinton: 2005）面對全球資本主義下的民主危機，儒家作為全球文明資產的重大部分，吾人期待在這樣一個歷史的關鍵時刻中沒有缺席。

百年來儒學的發展趨勢，存在著一種因急切自我肯定而引致的盲從危機。當民主成為流行價值時，我們亟欲證明儒家有民主傳統或可以開出民主；當全球資本主義大行其道時，又聲稱東亞經濟與儒家倫理緊密結合。但在本文的分析下，吾人要質疑，儒家可以同時支援民主和全球資本主義而沒有內在矛盾嗎？又在倡言儒學有助於經濟

發展的同時，可以對全球資本主義的種種問題沉默不語嗎？

參考文獻：

一、專書

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

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

王宗昱、冀建中譯，2003，艾愷（Guy Salvatore Alitto），《最後的儒家：梁漱溟與中國現代化的兩難》（*The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*），南京，江蘇人民出版社。

牟宗三，1975，《現象與物自身》，台北，學生書局。

牟宗三，1979，《中國文化論文集（一）》，台中，東海大學哲學系。

牟宗三，1983，《政道與治道》，台北，學生書局。

牟宗三，1992，《道德的理想主義》，台北，學生書局，修訂版。

吳信如譯，2004，史特拉斯爾（Johano Strasser），《生活或生存——反對人類成為市場要素》（*Leben oder Überleben*），台北，台灣商務印書館。

李元培譯，2004，Zygmunt Bauman，《全球化浪潮的政治定位》（*In Search of Politics*），台北，韋伯文化出版社。

李永熾譯，1993，福山（Francis Fukuyama），《歷史之終結與最後一人》（*The End of History and the Last Man*），台北，時報出版社。

李宛蓉譯，1996，大前研一（Kenichi Ohmae），《民族國家的終結》（*The End of the Nation State*），台北，立緒出版社。

李宛蓉譯，2004，福山（Francis Fukuyama），《信任》（*Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*），台北，立緒出版社。

李明輝，1991，《儒學與現代意識》，台北，文津出版社。

李明譯，2002，史迪格里茲（Joseph E. Stiglitz），《全球化的許諾與失落》（*Globalization and Its Discontents*），台北，大塊文化出版社。

杜正勝，1979，《周代城邦》，台北，聯經出版社。

杜維明，1989，《儒學第三期發展的前景問題》，台北，聯經出版社。

- 杜默譯，2001，拉胥羅（Ervin Laszlo），《開始》（*Macroshift: Navigating the Transformation to a Sustainable World*），台北，大塊文化出版社。
- 林鎮國，1999，《空性與現代性——從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，台北，立緒出版社。
- 孫智綺譯，2002，布赫迪厄（Pierre Bourdieu），《防火牆：抵擋新自由主義的入侵》（*Contre-feux: Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*），台北，麥田出版社。
- 孫智綺譯，2003，布赫迪厄（Pierre Bourdieu），《以火攻火：催生一個歐洲社會運動》（*Contre-feux 2: Pour un Mouvement Social Européen*），台北，麥田出版社。
- 徐復觀，1984，《中國思想史論集》，台北，學生書局。
- 徐復觀，1986，《學術與政治之間》，台北，學生書局。
- 張君勱，1981，《中西印哲學文集》，台北，學生書局。
- 張慶熊主譯，2001，漢斯·昆（Hans Küng），《世界倫理新探：為世界政治和世界經濟的世界倫理》（*Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*），香港，道風書社。
- 梁漱溟，1971，《中國民族自救運動之最後覺悟》，台北，學術出版社。
- 許玉雯譯，2003，赫茲（Noreena Hertz），《當企業購併國家：全球資本主義與民主之死》（*The Silent Takeover: Global Capitalism and the Death of Democracy*），台北，經濟新潮社。
- 陳志剛譯，2004，赫爾德（David Held）& 麥克格魯（Anthony McGrew），《全球化與反全球化》（*Globalization / Anti-Globalization*），北京，社會科學文獻出版社。
- 陳芸芸譯，2004，James Lull，《全球化下的傳播與文化》（*Media, Communication, Culture: A Global Approach*），台北，韋伯文化出版社。
- 葉仁昌，1996，《儒家的階層秩序論——先秦原型的探討》，台北，瑞興圖書公司。
- 熊力，1971，《論六經》，台北，廣文書局。
- 劉軍寧譯，1994，Samuel P. Huntington，《第三波：二世紀末的民主化浪潮》（*The Third Wave: Democratization in the Last Twentieth Century*），台北，五南圖書出版公司。
- 劉述先，2001，《全球倫理與宗教對話》，台北，立緒出版社。

二、期刊及論文

Clinton, H.E. William Jefferson. 2005. *Embracing Our Common Humanity: Security and Prosperity in the 21st Century*. February 27, 2005. Taipei.

林佑聖譯，2005，Ngairé Woods. 全球治理與制度扮演的角色，收錄於赫爾德（David Held）& 麥克格魯（Anthony McGrew）等，《治理全球化：權力、權威與全球治理》（*Governing Globalization: Power, Authority and Global Governance*），台北，韋伯文化出版社。

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

許倬雲，1984，試擬中國社會發展的幾個論點，《求古編》，台北，聯經出版公司。

葉仁昌，1996，儒家與民主在詮釋上的兩面性，《法商學報》，台北，國立中興法商學院，第32期。

葉仁昌，2004，「儒家財富思想與經濟發展」，國立台灣大學政治系，「中國傳統的政治智慧」學術研討會發表論文，5月29日。

蔣慶，1991，從心性儒學走向政治儒學——論當代新儒學的另一個發展路向，收錄於當代新儒學論文集編輯委員會，《當代新儒學論文集 外王篇》，台北，文津出版社。