

當代新儒家「儒學開出民主論」的理論意涵與現實意義

李明輝 Ming-huei LEE*

摘要

1950年代，港臺新儒家曾提出「儒學開出民主論」。在他們與臺灣自由主義者的辯論之中，此說也成為雙方爭論的焦點之一。對筆者而言，此說的意涵並不複雜難解，但奇怪的是：它卻不斷引起誤解與質疑。多年來，筆者曾針對這些誤解撰寫了一系列的論文，故本文不再重述相關的細節，而是從宏觀的角度申論一些未盡之意。

關鍵詞：台灣新儒家, 儒學開出民主論, 自由主義, 政治思想, 良知的自我坎陷

Abstract

In the 1950s, Contemporary Modern Confucians of Hong Kong and Taiwan have exposed the theory of the “Development of Democracy from Confucianism”. In their controversies with the Taiwanese liberals, this theory also became one of the main points of debate. The author of the present article believes that the contents of this theory are not too complicated to understand; however, it nevertheless often became subject of various misunderstandings and questionings. During the past years, the author has written several studies on this topic, aiming to clarify such misunderstandings and to responding to such questionings. Therefore, the present article does not restate the details of this theory, but rather aims to provide further explanations of its essential meaning.

Keywords: Taiwanese Modern Confucianism, the Theory of the “Development of Democracy from Confucianism”, liberalism, political theory, Self-negation of Conscience.

*李明輝，研究員，中央研究院，臺灣。電子郵
Ming-huei LEE, Research Fellow, Academia Sinica, Taiwan
lmhuei@hotmail.com

問題之提出

1950年代，港臺新儒家曾提出「儒學開出民主論」。在他們與臺灣自由主義者的辯論之中，此說也成為雙方爭論的焦點之一。對筆者而言，此說的意涵並不複雜難解，但奇怪的是：它卻不斷引起誤解與質疑¹。多年來，筆者曾針對這些誤解撰寫了一系列的論文²，故本文不再重述相關的細節，而是從宏觀的角度申論一些未盡之意。

港臺新儒家的「儒學開出民主論」出現於中國反傳統主義瀰漫的知識背景之下，特別是針對臺灣自由主義的立場而提出的。1950年代，港臺新儒家與臺灣的自由主義者之間爆發了一場思想論戰³。概括而言，雙方爭論的焦點主要集中在兩個問題上：1)中國傳統文化是否妨礙現代科學之發展與民主制度之建立？或者換個方式說，中國要現代化，是否必須先揚棄傳統文化（尤其是儒家傳統）？2)民主政治是否需要道德基礎？換言之，政治自由是否必須預設道德自由（意志自由）？

關於第一個問題，新儒家特別強調：一切文化上的創新必須建立在傳統文化的基礎之上。他們認為：外來的文化因素是不能直接移植的，而是必須通過自身傳統之內在發展與調適去吸納。自由主義者則認為：中國傳統文化在過去既未發展出科學與民主，其中顯然包含不利於其發展的因素，故欲求中國之現代化，就必須揚棄中國傳統文化（至少揚棄其核心部分，尤其是儒家傳統）。因此，在他們看來，新儒家堅持由儒學「開出」民主與科學，並無現實基礎，只是出於自我防衛之心理需要而已。不但如此，他們甚至認為：由於中國傳統文化產生了君主專制制度，新儒家提倡中國傳統文化，等於是為極權主義張目。

關於第二個問題，新儒家認為：民主政治必須建立在道德理想之基礎上，故政治自由必須預設道德自由。他們固然承認道德界與政治界之分際，但不

¹ 例如，臺灣的《中國論壇》雜誌第165期（1982年10月10日）曾刊出「新儒家與中國現代化」座談會記錄，參與者有李亦園、楊國樞、韋政通、余英時、李鴻禧、劉述先、胡佛、林毓生、張灝、金耀基、張忠棟、蕭新煌、尉天驤，會中便充斥著這類的誤解與質疑。

² 這些論文包括〈儒學如何開出民主與科學？〉、〈當前儒家之實踐問題〉、〈論所謂「儒家的泛道德主義」〉、〈歷史與目的〉，均收入拙著《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991年）；此外還有一篇法文論文（Lee 2009, 33-62）。

³ 關於這場論戰的始末，請參閱拙作：〈徐復觀與殷海光〉，收入拙著：《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年），頁89-127；簡體字版《當代儒學的自我轉化》（北京：中國社會科學出版社，2001年），頁81-117。

認為這兩界是不相干的。他們也承認政治自由與道德自由之不同，並且理解單是提倡道德自由，對於民主政治之建立是不足的。但是他們反對截斷道德基礎、單從政治層面上主張自由與人權的自由主義。在他們看來，這種自由主義是無根的，根本不足以對抗以理想為號召的共產主義。換言之，他們固然承認柏林（Isaiah Berlin, 1909–1997）所謂的「消極自由」（negative liberty）之重要性，但他們進而強調：「消極自由」必須預設「積極自由」（positive liberty）。

臺灣新儒家的「儒學開出民主論」

「儒學開出民主論」同時涉及這兩個問題。這項主張明白見諸 1958 年元月由唐君毅、牟宗三、張君勱及徐復觀四人聯名發表的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉⁴。這篇〈宣言〉包括十二節，相關的論點見於第八、九節。他們在此承認：「中國文化歷史中，缺乏西方之近代民主制度之建立，與西方之近代的科學，及各種實用技術，致使中國未能真正的現代化工業化。」（頁 897）因此，「中國文化中須接受西方或世界之文化。」（頁 896）但是他們又強調：

我們不能承認中國之文化思想，沒有民主思想之種子，其政治發展之內在要求，不傾向於民主制度之建立。亦不能承認中國文化是反科學的，自古即輕視科學實用技術的。（頁 897）

我們說中國文化依其本身之要求，應當伸展之文化理想，是要使中國人不僅由其心性之學，以自覺其自我之為一「道德實踐的主體」，同時當求在政治上，能自覺為一「政治的主體」，在自然界，知識界成為「認識的主體」及「實用技術的活動之主體」。（頁 896）

因此，中國文化依其本身之要求，必須由「道德實踐的主體」自覺地「開出」「政治的主體」。其理由見於〈宣言〉第九節：

⁴ 此《宣言》原刊於香港《民主評論》第 9 卷第 1 期（1958 年 1 月 5 日）及臺灣《再生》第 1 卷第 1 期（1958 年 1 月），後收入張君勱著、程文熙編：《中西印哲學文集》（臺北：臺灣學生書局，1981 年），以及張君勱：《新儒家思想史》（臺北：張君勱先生獎學金基金會，1980 年）（附全文英譯）；亦以〈中國文化與世界〉之名收入唐君毅：《中華人文與當今世界》（臺北：臺灣學生書局，1975 年），以及唐君毅：《說中華民族之花果飄零》（臺北：三民書局，1974 年）。以下引用此《宣言》時，直接標示《中華人文與當今世界》之頁碼。

在過去中國之君主制度下，君主固可以德治天下，而人民亦可沐浴於其德化之下，使天下清平。然人民如只沐浴於君主德化之下，則人民仍只是被動的接受德化，人民之道德主體仍未能樹立，而只可說僅君主自樹立其道德主體。然而如僅君主自樹立其道德主體，而不能使人民樹立其道德的主體，則此君主縱為聖君，而其一人之獨聖，此即私「聖」為我有，即非真能成其為聖，亦非真能樹立其道德主體。所以人君若真能樹立其道德的主體，則彼縱能以德化萬民，亦將以此德化萬民之事本身，公諸天下，成為萬民之互相德化。同時亦必將其所居之政治上之位，先公諸天下，為人人所可居之公位。然而肯定政治上之位，皆為人人所可居之公位，同時即肯定人人有平等之政治權利，肯定人人皆平等的為一政治的主體。既肯定人人平等的為一政治的主體，則依人人之公意而制定憲法，以作為共同行使政治權利之運行軌道，即使政治成為民主憲政之政治，乃自然之事。由是而我們可說，從中國歷史文化之重道德主體之樹立，即必當發展為政治上之民主制度，乃能使人真樹立其道德的主體。（頁 903-904）

他們在不同的場合強調：在君主專制的傳統政治格局中，儒家的「內聖」之學充其量只能建立「聖君賢相」的「德治」格局，這並非其合理的發展。但〈宣言〉中所言，畢竟只是個思想綱領；為它提出完整哲學論證的是牟宗三。這些論證主要見諸其《歷史哲學》與《政道與治道》二書中。在《歷史哲學》中，他提出「綜和的盡理之精神」（synthetically rational spirit）與「分解的盡理之精神」（analytically rational spirit）這組概念。在《政道與治道》中，他又提出「理性之運用表現（functional presentation）與架構表現（constructive presentation）」和「理性之內容的表現（intensional presentation）與外延的表現（extensional presentation）」兩組概念。這三組概念所要表達的是同一個意思，其背後所依據的也是同一套思想間架⁵。牟宗三將這套架構稱為「一心開二門」或「良知（道德主體）之自我坎陷（self-negation）」。

⁵ 牟宗三藉這三組概念來說明中國文化與西方文化所代表的不同觀念形態。在《歷史哲學》中，他提到中國文化中還有一種「綜和的盡氣之精神」，表現為英雄之精神與藝術性之精神，以及政治上「打天下」之精神。在《政道與治道》中，「理性之運用表現與架構表現」和「理性之內容的表現與外延的表現」兩組概念是可以互換的，但第一組概念之使用較為寬泛，第二組概念之使用則偏重於政治領域。

筆者曾詳細討論這套間架的涵義⁶，此處無意重述。筆者在此僅引述牟宗三論「理性之運用表現與架構表現」的一段話，以概其餘：

凡是運用表現都是「攝所歸能」，「攝物歸心」。這二者皆在免去對立：它或者把對象收進自己的主體裡面來，或者把自己投到對象裡面去，成為徹上徹下的絕對。內收則全物在心，外投則全心在物。其實一也。這裡面若強分能所而說一個關係，便是「隸屬關係」（Sub-Ordination）。（……）而架構表現則相反。它的底子是對待關係，由對待關係而成一「對列之局」（Co-Ordination）。是以架構表現便以「對列之局」來規定。而架構表現中之「理性」也頓時即失去其人格中德性即具體地說的實踐理性之意義而轉為非道德意義的「觀解理性」或「理論理性」，因而也是屬於知性層上的。⁷

依牟宗三之意，儒家的良知屬於理性之運用表現，表現為實踐理性；而民主與科學須預設理性之架構表現，表現為理論理性。以民主政治來說，良知（道德主體）並不直接要求民主政治，而是要先轉為理論理性，然後才能藉由制度性思考建立民主憲政。這個辯證的過程便是所謂的「良知之自我坎陷」。

牟宗三認為：中國文化偏重於「理性之運用表現/內容的表現」，西方文化則偏重於「理性之架構表現/外延的表現」，而民主政治之建立與現代科學之發展屬於後者。他藉此說明中國在歷史上未發展出民主政治與現代科學的原因。在另一方面，他又指出：從前者未必無法開展出後者，只是這種開展並非直接的過程，而是間接的辯證過程。在政治的領域，「理性之內容的表現」至多只能建立「仁者德治」的觀念，其不足之處在於：一、可遇而不可求；二、人存政舉，人亡政息，不能建立真正的法治；三、治者方面的擔負過重，開不出「政治之自性」。這迫使我們必須進到「理性之外延的表現」⁸。

當代新儒家的「儒學開出民主論」使他們一方面有別於拒絕現代民主制度的儒家保守派與質疑西方民主制度的「亞洲價值」論者，另一方面又有別

⁶ 參閱拙作：〈論所謂「儒家的泛道德主義」〉，收入拙著：《儒學與現代意識》，頁 106–115。

⁷ 牟宗三：《政道與治道》（臺北：學生書局，1987年），頁 52–53；亦見《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版公司，2003年），第 10 冊，頁 58。以下引用牟宗三的著作時，以方括號將全集本的冊數及頁碼直接置於原版頁碼之後。

⁸ 牟宗三：《政道與治道》，頁 140（10: 155）。

於將儒家傳統視為與現代民主制度不相容的西化派（包括大部分中國自由主義者與部分華人耶教徒）。對於拒絕西方民主制度的人而言，這套理論自然是不必要的。例如，以「大陸新儒家」為標榜的蔣慶便主張「創立具有中國特色的政治制度」，而指摘唐、牟、徐、張等人要求從儒學開出民主制度，是放棄儒學特有的自性與立場而向西方文化靠攏，實際上是一種變相的「西化論」⁹。對於主張直接從西方移植民主制度的自由主義者（如殷海光、林毓生、李鴻禧¹⁰）而言，這套理論無疑也是多餘的。例如，殷海光便將當代新儒家的這類思想視為一套「自我防衛的機制」¹¹。有些華人基督徒也特別強調西方耶教對現代民主的貢獻，而將中國之所以未能建立民主制度歸咎於中國傳統文化。對於他們而言，「儒學開出民主論」顯然是荒謬的。

「亞洲價值」的提倡者（如新加坡的李光耀、馬來西亞的馬哈地）提出一個有爭議性的問題：現代西方建立的民主制度是否體現一種普遍價值？唐、牟、徐、張四人均肯定現代西方民主制度的普遍意義，而這種肯定係基於他們（尤其是徐復觀與張君勱）對中國傳統君主專制制度的反省與批判。在他們看來，傳統儒家與君主專制制度之結合是歷史的機緣所造成的。這種結合固然使儒家思想成為主導中國歷史發展的力量，但也使儒家的理想受到嚴重的歪曲，而付出慘痛的代價。在此他們見到現代西方民主制度的普遍意義，因而主張中國的民主化。但是在另一方面，他們深刻體認到：傳統文化是形塑我們的主體（包括個人與文化的主體）之背景，而非如殷海光所言，是可以任意更換的工具，亦非如若干華人耶教徒所期待的，可以全面更替。這項觀點與當代社群主義（communitarianism）關於「自我」的觀點不謀而合。因此，新儒家強調：中華民族建立民主制度的過程並非如自由主義者所想像的那樣，只是一個自外加添的過程，而應當是中華民族自覺地以精神主體的身分開展其文化理想的過程。換言之，「民主」的理念固然是普遍的，但其證成（justification）卻可以是特殊的。在這個意義下，「儒學開出民主論」可說是民主政治之一種「儒家式的證成」。

⁹ 蔣慶：《政治儒學：當代儒學的轉向、特質與發展》（臺北縣：養正堂文化事業公司，2003年），頁82-83, 174-175。

¹⁰ 中國國民黨在臺灣執政期間，李鴻禧以自由主義為標榜，反對該黨的戒嚴體制。但在2000年民主進步黨取得執政權之後，他卻為該黨的民粹主義（populism）大力辯護，擁護貪腐的陳水扁政府，可說完全背棄了自由主義的精神。

¹¹ 見殷海光為1958年5月1日出刊的《自由中國》（第18卷第9期）所撰寫之社論〈跟著五四的腳步前進〉（頁4）；亦見林正弘主編：《殷海光全集》（臺北：桂冠圖書公司，1990年），第11冊：《政治與社會（上）》，頁577。

「儒學開出民主論」對臺灣民主化的貢獻

最後，筆者要討論當代新儒家的「儒學開出民主論」在臺灣民主化的過程中所發揮的作用。首先要指出：臺灣的自由派與新儒家的論戰基本上是學術界內部的論戰，對臺灣的現實政治並無直接的影響。這猶如我們很難想像羅爾斯（John Rawls）的《正義論》（*A Theory of Justice*）對美國的選舉有直接的影響。因此，新儒家的這套理論對臺灣的民主化至多只能有間接的影響。

1949年甫從中國大陸敗退到臺灣的中國國民黨（以下簡稱「國民黨」）政府宣布臺灣進入戒嚴體制，頒布種種禁令，其中包括禁止成立新政黨。當時除了國民黨之外，只有中國青年黨與中國民主社會黨隨國民黨遷移到臺灣。但這兩個黨的黨員極少，而且得靠國民黨的資助才能維持下去，故被視為「花瓶政黨」。1960年《自由中國》雜誌的發行人雷震號召包括外省及本土精英在內的反對派籌組新政黨，而遭到國民黨政府的鎮壓，雷震被捕入獄，《自由中國》也因之停刊。這一波組黨運動的失敗使臺灣長期處於國民黨一黨獨大的局面。直到1986年以臺灣本土精英為主的反對派不顧戒嚴令，宣布成立民主進步黨（以下簡稱「民進黨」），這種局面才被打破。但這次國民黨並未鎮壓這個新政黨，反而順應民意，於次年宣布結束戒嚴體制，使臺灣真正開始步上民主政治之途。2000年民進黨在總統大選中獲勝，完成了第一次的政黨輪替，使臺灣進入了以兩大黨為主導的政治局面，臺灣的民主政治邁進了一大步。2008年國民黨透過選舉重新取得中央政府的執政權，完成了第二次的政黨輪替，臺灣的民主政治得到進一步的鞏固。在民進黨組黨的過程中，由本土精英主導的本土化運動是主要的動力，自由主義則為輔佐的力量。但諷刺的是，隨著民進黨的茁壯，自由派的陣營卻因民粹主義（populism）的侵蝕而分裂，進而邊緣化。最後，民粹主義取代了自由主義，自由主義只剩下微弱的聲音。

相形之下，新儒家的聲音在臺灣民主化的過程中則相對地沉寂。加以他們對中國傳統文化的肯定態度在表面上似乎呼應了國民黨藉由儒家傳統所進行的黨化教育，所以有人指摘新儒家在臺灣民主化的過程中缺席，甚至阻礙了臺灣的民主化。例如，連認同儒家價值的陳昭瑛在〈徐復觀與自由主義的對話〉一文中都說：「當代儒學在文化、思想方面的建樹已是有目共睹。但在政治上，儒家一直在各種重大政治改革運動中缺席，而所有重大的政治改

革也多援引西方政治思想作為社會實踐的理論基礎。儒家步論在實踐或理論方面都是缺席的。」¹²

這種指摘其實有失公允。因為如上所述，新儒家基於儒家價值肯定民主政治的普遍意義，而且他們所提倡的民主並非威權式的民主（如我們在新加坡所見到的），而是不折不扣的議會民主。張君勱是 1947 年在南京頒布、而迄今仍在臺灣沿用的「中華民國憲法」之起草人。儘管這部憲法之實施因國民黨政府的戒嚴令而大打折扣，但在本質上仍是不折不扣的民主憲法。1949 年以後，儘管張君勱在名義上仍是中國民主社會黨的主席，但他卻因反對蔣介石的戒嚴政策而長年流寓國外，藉講學宣揚儒家哲學。徐復觀則長期在香港的報刊上撰文，除了批評中國共產黨之外，也不時批評國民黨，而支持臺灣的反對派。後來他的言論得罪了國民黨的官僚，而導致《民主評論》於 1966 年停刊，他自己也離開臺灣，到香港任教。此外，錢穆與唐君毅於 1949 年以後在香港創立新亞書院及 1963 年新亞書院加入中文大學的過程中，他們周旋於港英殖民政府、美國勢力與左派勢力之間，努力維持中國文化的主體性¹³，也很難說只是「在文化、思想方面的建樹」。因此，說新儒家在臺灣民主化的過程中缺席，實非公允之論。

自 1911 年的革命結束了中國的帝制之後，儒家傳統喪失了作為國家意識形態的地位，而中國共產黨又進一步以馬克思主義取代儒家傳統的正統地位。但是中國共產黨在 1980 年代初期開始進行開放政策之後，大陸的學界與民間對包括儒家在內的中國傳統文化之興趣迅速恢復，而出現所謂「儒學熱」的現象¹⁴。在臺灣，儘管民進黨於 2000 年取得政權後，致力於推行「去中國化」的政策，但是臺灣社會依然保存了深厚的中國傳統文化。在這種情況下，我們實在很難想像：在臺灣推行民主化，可以不處理民主政治與中國傳統文化（尤其是儒家傳統）的關係。在這個意義下，「儒家傳統與民主制度如何結合」的問題決不只是心理調適或民族自尊的問題，而是具有重大的現實意義。套用德國學者羅哲海（Heiner Roetz）的說法，這屬於一種「重建的調適詮釋學」（reconstructive hermeneutics of accommodation）（Roetz 1999, 257）。

¹² 《思想》第 20 期（臺北：聯經出版公司，2012 年 1 月），頁 175。

¹³ 關於這段艱苦的過程，請參閱周愛靈著、羅美嫻譯：《花果飄零：冷戰時期殖民地的新亞書院》（香港：商務印書館，2010 年）。

¹⁴ 參閱拙作：〈解讀當前中國大陸的儒學熱〉，收入李明輝編：《儒家思想在現代東亞：總論篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所），頁 81–98。亦參閱（Lee 2013, 129–43）。

社會學家金耀基也有類似的看法，因為他主張：經過重構的儒學可以與民主制度結合起來，成為「民主的儒家」（democratically Confucian），但非「儒家民主」（Confucian democracy）——前者是以民主為主導性因素來搭配儒學，後者是以儒學為主導性因素來搭配民主政治（King 1997, 174）。

再就理論效力而言，新儒家反覆強調民主政治與中國傳統文化之間並無本質的矛盾。這對臺灣的政治精英產生了儘管間接的、但卻難以估計的影響。在臺灣民主化的過程中，並未出現以國情不同為理由而從原則上拒絕西方民主制度的聲音（如「亞洲價值論」）。即使實施戒嚴體制的國民黨政府也只是強調當時臺灣的特殊處境（面對中共的嚴重威脅）不宜立即全面採行民主制度，而未根本拒絕民主制度。對比於伊斯蘭基教派（Islamic fundamentalist）對民主制度的抗拒，臺灣在民主化的過程中並未出現革命或大規模的暴力，而兩次的政權輪替也相對地平順。在這一點上，新儒家的穩健政治立場似乎不無貢獻。新儒家的政治觀點或許不會得到臺灣的自由派與本土派政治精英之認同，但是它對國民黨員或親國民黨的政治精英卻有潛移默化的作用，使他們體認到民主化是臺灣必走的道路，而減緩了他們對民主化的抗拒。如上文所提到，「大陸新儒家」蔣慶主張以儒家取代馬克思主義，反對中國採行西方的民主制度，因為他認為這形同向西方文化投降。在筆者看來，這種「儒家基教主義」（Confucian fundamentalism）並未出現於臺灣，正可反顯出新儒家對臺灣民主化的無形貢獻。

References

- Chen, Zhaoying 陳昭瑛. 2012. “Xu Fuguan yu ziyou zhuyi de duihua 徐復觀與自由主義的對話 (The Dialogue between Xu Fuguang and the Liberals).” *Sixiang 思想 (Reflexion)* 20, November: 175–93.
- Jiang, Qing 蔣慶. 2003. *Zhengzhi ruxue: Dangdai ruxue de zhuanxiang tezhi yu fazhan 政治儒學：當代儒學的轉向、特質與發展 (Political Confucianism: The Re-Orientation, Characteristics, and Development of Contemporary Confucianism)*. Taipei County: Yangzhengtang wenhua shiye gongsi.
- King, Ambrose Y. C. 1997. “Confucianism, Modernity, and Asian Democracy.” In *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives*, edited by Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants, 163–79. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Lee, Ming-huei. 1994. *Dangdai ruxue zhi ziwo zhuanhua 當代儒學之自我轉化 (The Self-Transformation of Contemporary Confucianism)*. Taipei: Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo.

- , ed. 1998. *Rujia sixiang zai xiandai Dongya: Zonglun pian* 儒家思想在現代東亞：總論篇 (*Confucianism in Modern East Asia: A General Perspective*). Taipei: Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo.
- , 2009. “Culture et démocratie: réflexions à partir de la polémique entre libéraux taiwanais et néo-confucéens contemporains.” *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 31: 33–62.
- , 2013. *Konfuzianischer Humanismus: Transkulturelle Kontexte*. Bielefeld: transcript.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1987. *Lishi zhexue* 歷史哲學 (*Philosophy of History*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- , 1987. *Zhengdao yu zhidao* 政道與治道 (*The Principle of Legitimation and the Principle of Governance*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- , 2003. *Mou Zongsan Xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 (*Collected Works of Mr. Mou Zongsan*). Taipei: Lianjing chuban gongsi.
- Roetz, Heiner. 1999. “The ‘Dignity within Oneself’: Chinese Tradition and Human Rights.” In *Chinese Thought in a Global Context*, edited by Karl-Heinz Pohl, 236–61. Leiden: Brill.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1975. *Zhonghua renwen yu dangjin shijie* 中華人文與當今世界 (*Chinese Humanistic Culture and the Contemporary World*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- Yin, Haiguang 殷海光. 1990. “Genzhe wusi de jiaobu qianjin 跟著五四的腳步前進 (Going Forward by Following the Footsteps of the May Fourth Movement).” In *Yin Haiguang quanji* 殷海光全集 (*Collected Works of Yin Haiguang*), edited by Lin Zhenghong 林正弘 11: 571–78. Taipei: Guiguan tushu gongsi.
- Zhou, Ailing 周愛靈. 2010. *Huaguo piaoling: Lengzhan shiqi zhimindi de xinya shuyuan* 花果飄零：冷戰時期殖民地的新亞書院 (*The Dispersion of Flowers and Fruits: The New Asia College under Colonial Rule during the Cold War*), translated by Luo Meixian 羅美嫻. Hong Kong: Shangwu yinshuguan.

Summary

The 1950s witnessed a debate between the Modern Confucians of Hong Kong and Taiwan on one side and the Taiwanese liberal intellectuals on the other side. The debate focused on the issue as to whether traditional Chinese culture, especially Confucianism, was appropriate for the development of science, technology and democratic political system in the modern sense. In this context, the Modern Confucians of Hong Kong and Taiwan have exposed the theory of the “Development of Democracy from Confucianism”. Since the author of the present article has already tried in several past studies to clarify various misunderstandings connected to these questions, this article does not restate the details regarding the

abovementioned theory. Instead, it rather offers further explanation of its inherent significance.

On the one hand, even though the Modern Confucians admitted that traditional Confucianism did not include science and democracy in modern sense, they did not believe that the Confucian tradition was obstacle to the of modern country with its attributes. On the other hand, the liberals believed in the opposite and insisted that China had to get rid of all of its relicts of Confucianism if it wished to become a modern, technologically developed and democratic state. This debate has shown that the Modern Confucians acknowledged the limits between politics and morality; however on the theoretical level they stressed that political freedom has to presuppose moral freedom. The representatives of the liberal camp denied this assumption, because in their own opinion this scenario (in the best case) would lead to a “totalitarian democracy”.

Through in depth analyses of this controversy, the author comes to the conclusion that democracy and traditional Confucianism do not exclude one another. He exposes the fact that Taiwanese Confucian scholars have never rejected multiple approaches to democracy on the basis of different cultural traditions. In this sense, Taiwanese Modern Confucians have been thoroughly—though indirectly—contributing to the democratization of their country.

Povzetek

V petdesetih letih smo bili priča razpravi med sodobnimi konfucianci iz Hong Konga in Tajvana na eni in liberalno strujo tajvanskih izobražencev na drugi strani. Razprava se je osredotočila predvsem na vprašanje, ali je tradicionalna kitajska kultura in zlasti konfucijanska miselnost primerna za razvoj znanosti, tehnologije in demokratičnega političnega sistema zahodnega tipa. V tem kontekstu so moderni konfucijanci iz Hong Konga in Tajvana izpostavili teorijo o »razvoju demokracije iz konfucianizma«. Ker je avtor tega članka že v več preteklih študijah poskusil razjasniti različne nesporazume povezane s temi vprašanji, ta članek ne prinaša podrobnosti glede zgoraj omenjene teorije. Namesto tega raje nudi dodatno razlago o pomenu teorij.

Čeprav moderni konfucijanci na eni strani priznavajo, da v tradicionalnem konfucijanstvu ti elementi sicer niso bili prisotni, vendar to še ne pomeni, da konfucijanska tradicija razvoj moderne države s temi atributi zavira, so bili liberalci prepričani o nasprotnem in so zato poudarjali, da mora Kitajska, če želi

postati moderna, tehnološko razvita in demokratična država, odstraniti vse prežitke konfucijanske miselnosti. V tej polemiki se je izkazalo, da so moderni konfucijanci sicer priznavali razliko med politiko in moralo, vendar so sistem politične svobode na teoretski ravni pogojevali z moralno svobodo. Predstavniki liberalnega tabora so zanikali njihovo predpostavko, po kateri naj bi bila politična svoboda osnovana na moralni, kajti to bi po njihovem mnenju v najboljšem primeru privedlo do »totalitarne demokracije«.

Skozi poglobljene analize te polemike avtor pride do zaključka, da demokracija in tradicionalni konfucianizem ne izključujeta drug drugega. Avtor izpostavlja dejstvo, da tajvanski konfucijanci niso nikoli zavračali demokratičnega razvoja na osnovi kulturno pogojenih razlik. V tem smislu so tajvanski moderni konfucijanci nemalo – četudi posredno – prispevali k procesu demokratizacije njihove države.