

國立政治大學  
國家發展研究所  
碩士論文

新加坡故事：  
實用主義、儒家思想與「社群主義」？  
The Singapore Story:  
Pragmatism, Confucianism and "Communitarianism"

The logo of National Chengchi University is a large, faint watermark in the background. It features a circular emblem with a stylized character in the center, surrounded by the university's name in Chinese and English: "National Chengchi University".

指導教授：魏玫娟 博士

研究生：陳信宇 撰

中華民國 一百一十年一月

## 謝誌

大學畢業後念研究所是一個沒多想什麼就做出的決定，這段日子有時候很快樂，有時候有些成就感，但也有很多很多時候，是感到對於未來的徬徨與擔憂，這種憂慮在一個人在咖啡廳寫論文的時候，在半夜睡不著覺的時候，在國考逼近的時候，總顯得格外真實，且似乎會讓人忘記念書美好的一面。然而完成論文的現在，回想這段旅程，我覺得自己是幸運的，可以沒有後顧之憂地念書，可以在念完一大堆龐雜的文章後找到些許讓人興奮的概念，可以在獲取新知後與原本的知識結合、整理出一些屬於自己的想法，這都是彌足珍貴且以往的學生生涯中未曾有的體驗。回顧這段有些太過漫長的日子、這些短暫美好的片刻，有很多人值得我去表達最深的謝意。

謝謝我的家人，尤其是父母，在我念碩士這麼久的日子中一直給我支持。你們雖然會擔心我，但從來不會給我壓力，而是用關心的方式詢問我或給我建議。我在念書的這段日子鮮有收入，多半是仰賴家裡作為我的經濟來源，但我卻很慢才畢業，這點實在讓我感到有些抱歉。沒有你們心理上與生活上的支持，我要完成這個學業顯然是癡人說夢。

謝謝我的指導教授魏玫娟老師。老師不僅認真且細心看我的論文，也會持續提出一些新的觀點與方向，讓我原本初步的想法能夠逐漸成形，這篇論文如果有任何可取之處，與老師的指導必然有重要的關係。除了論文之外，當老師的指導學生與助理時，您也常常給我關於學術、生活或是工作上的建議，我想這些建議對我日後人生的影響可能比論文相關的意見還要重要。

謝謝陳嘉銘老師、孫采薇老師兩位口試委員，兩位老師在大綱審查時都認真地給我重要的意見，修正了我的論文方向，口試時也用心地提出許多建議。

謝謝所上的佩琦學姐與馬姐，在學校時我常常求助於所辦，學姐與馬姐也都不吝於回答問題或是給予幫助，即使可能會造成所辦的麻煩，但學姐與馬姐總是唸我一下還是願意伸出援手，對於學姐跟馬姐我只有滿滿的感激。

謝謝所上的朋友，跟倪仔、錦超一起吃早餐、吃宵夜、吃火鍋、聊天、討論學術的日子是念研究所最好的日子，玲瑜則是學術上的夥伴，常常給我建議或是幫助。謝謝研究所的朋友們在這段時間的關照，無論是在上課、活動或是閒暇時光，我都覺得自己得到許多幫助與快樂。

最後，謝謝陳芊聿，妳對我人生的影響已經多到數不清，但在念研究所的時間、可能也是我人生最焦慮的日子裡，妳每天都陪伴著我，聽我講我的憂慮，然後再化解它們，拯救我的時光。在我快樂的時候也會跟我分享我的喜悅，聽我講一些我知道妳原本並不感興趣的事物，為了我的開心而開心。妳也會和我說妳的想法，讓我知道我還要需要更好的地方，堅定我的心志。無論是面對未來的徬徨，或是當下的焦慮，我常常都想，沒有妳我沒辦法熬過這趟旅程。我很難形容這段時間妳對我的意義，但我知道妳明白。謝謝妳。

## 摘要

新加坡的發展一直備受世人矚目。在李光耀與人民行動黨的治理下，新加坡從被迫獨立的小國發展成為亞洲最現代化的國家之一。值得注意的是新加坡模式結合自由經濟發展與嚴密的社會政治控制，挑戰了現代化理論的假設：經濟發展有利於政治開放與民主化。本文採質性研究方法，藉由對次級文獻資料的分析，旨在針對主導新加坡獨立以來的發展之理念與論述進行脈絡分析，試圖探究本論文之研究問題：「新加坡統治論述於 1980 年代所出現的從強調實用主義轉為強調儒家價值的「文化轉向」是政治論述的延續抑或是真的轉而以儒家思想為其論述內涵？」本研究依人民行動黨執政論述理論內涵出現轉變的時間點提出三個歷史分期，深入分析論述轉變的因素，試圖回答前述研究問題。研究結果發現，行動黨的長期威權統治除了其優秀施政成果外，亦有賴於行動黨在新加坡獨立後致力建構的意識形態，亦即本論文探究之「新加坡故事」；這套統治論述包含了生存危機、實用主義、任人唯賢與多元文化。1980 年代之後，隨著該國政治、社會與國際環境的變遷，行動黨政府正當性受到挑戰，李光耀為首之政治菁英調整新加坡故事的內涵，提出以儒家文化為基礎的特殊主義並建構「亞洲價值」概念，強調自由主義式民主不適用於亞洲國家，學者如蔡明發則以社群主義詮釋前述統治論述內涵。本文研究認為李光耀所主張之特殊主義與社群主義，就理論倡議之目的、出現的脈絡與其實踐上，皆迥異於源於西方自由主義民主社會的社群主義。

關鍵詞：新加坡、實用主義、儒家價值、社群主義

## Abstract

The postcolonial development of Singapore has attracted the attention of the world. Under the rule of Lee Kuan Yew and People's Action Party (here after PAP), Singapore has become one of the most modernized country in Asia from a small nation that was forced to be independent from Malaya. Singaporean model of development is characterized by its combination of free economy and tight sociopolitical control, which poses challenge to the standard explanation of modernization theory: economic development will bring about political liberalization and democratization. Through analyzing the secondary data, this thesis aims to provide a contextual analysis of the political discourses that have been dominant in shaping the story of Singapore since its independence in 1965. The research question that this study is intended to answer is whether the 'cultural turn' from pragmatism to cultural particularism with Confucianism as its core is the continuity of Lee's pragmatism or a genuine change. It is found in this study that apart from overall remarkable performance, ideology aiming to justify the leadership and authoritarian rule of the party- the 'Singapore Story'- also contributes to the continuous rule of the PAP. The elements of the Story include survival crisis, pragmatism, cultural pluralism, meritocracy. Since the challenge to its legitimacy emerging in 1980s as the result of the changes in the domestic and external environments, political elites led by Lee turned to cultural particularism based on Confucianism and constructed the notion of 'Asian Value,' emphasizing the incompatibility of Western literal democracy in the context of Asian countries. Scholars such as Chua Beng Huat regard the cultural particularistic discourse of Asia Value as influenced by 'communitarianism'. None the less, it is argued in this thesis that cultural particularism and 'communitarianism'

proposed by Lee and the PAP is vastly different from the theory of communitarianism that emerges originally in the context of western liberal democratic societies, in terms of the purpose of proposing the theory, the context of its emergence and its practice.

Keywords: Singapore, pragmatism, Confucian values, communitarianism.



# 目次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究背景.....	1
第二節 研究動機.....	2
第三節 研究目的與研究問題.....	5
第四節 研究方法與研究途徑.....	7
第五節 章節架構.....	11
第二章 文獻回顧.....	14
第一節 東亞與新加坡的文化特殊主義.....	14
第二節 社群主義.....	25
第三章 生存困境與實用主義.....	39
第一節 新加坡獨立之前與李光耀的早年經歷.....	39
第二節 新加坡的獨立與李光耀早年的意識形態.....	46
第三節 新加坡的發展與新加坡故事的成型.....	52
第四節 新加坡故事的元素.....	57
第四章 東亞文化特殊主義與新加坡故事.....	66
第一節 1980 年代的新加坡.....	66
第二節 新加坡故事的新篇章：以文化為基礎的特殊主義.....	75
第五章 東亞的文化特殊主義是一種社群主義嗎?.....	91
第一節 東亞的社群主義.....	91
第二節 儒家的自我觀與社群.....	92
第三節 不中立的國家與對社會的責任感.....	93
第四節 新加坡的社群主義民主?.....	95
第五節 社群主義的目標.....	97
第六節 儒家社群主義與亞洲價值的差異：以五倫為例.....	102

第六章 結論.....	104
第一節 總結.....	104
第二節 21 世紀的新加坡故事.....	105
參考文獻.....	108





# 第一章 緒論

## 第一節 研究背景

新加坡，一直被視為是世上最成功的發展模式之一，其國家發展經驗也被廣泛視為成功的故事。1965年，剛從馬來西亞被迫獨立的新加坡面臨嚴重失業、動蕩的社會秩序、薄弱的軍事能力、缺乏財源進行建設等問題，處於百廢待舉的階段（陳鴻瑜，2017，頁114-115）。以先天條件來看，地狹人稠的新加坡的發展深受自然資源匱乏、國內市場需求有限、作為港口卻缺乏腹地等種種限制，加上原殖民國的英軍撤出以致大批的企業關閉與工人失業；獨立之初的新加坡可謂處於窮困境地。然而半個世紀之後，新加坡已成為重要的經濟體之一；1965年，新加坡的國內生產總額（GDP）僅約有21億新加坡元，人均所得僅有450美元，但根據最新（2019年）統計數據資料，新加坡的各項經濟指標包括國內生產總額、經濟競爭力、購買力平價等，皆已處於世界的前段班，根據2018年的資料，新加坡更是亞洲人均所得最高的國家，達58,770美元<sup>1</sup>。獨立建國之後的短短數十年間，新加坡從一個貧窮國家，躋身世界上最發達的經濟體之林，也是「新加坡故事」受到關注、值得探究的主因。

但新加坡的發展只獲得正面的評價嗎？在台灣，新加坡的確常常是一個令人嚮往的名詞——經濟奇蹟、高所得、低犯罪率、組屋、高效率且清廉的政府等特色，都讓新加坡與「進步」一詞畫上等號。2014年臺北市長競選時，柯文哲也曾發表要讓臺北「八年超越新加坡」等言論，在在顯示新加坡對臺灣一部分的人民而言，是個令人羨慕的比較對象與學習典範。然而，臺灣人民對於新加坡也持有另一種印象——威權政府、一黨獨大以及挑戰人權的嚴刑峻法等等。這

---

<sup>1</sup> 新加坡的GDP在2019年，約有4900多億新加坡元，比1965年成長超過了200多倍；人均所得在2018年，則達到58770美元。

兩種對新加坡的印象呈現出這個國家的發展特徵：社會穩定、經濟發達、但政治威權的新加坡。對新加坡所持的正反面印象實為新加坡的投射於國際社會的印象；讚譽新加坡發展經驗者往往肯定並讚頌其為「善治」(good governance)的典範，雖為小國寡民，但社會穩定富有、政府清廉高效，且其發展模式享譽國際。批評者則認為新加坡政府是家父長制的威權政府，而公民社會在不斷遭到打壓後已經逐漸凋零，貧富差距問題也難以解決 (Tan, 2020, p. 25, 鄭健銘譯)。「新加坡故事」因此是一個關於一個獨立建國僅 50 餘年、政治威權、經濟發達、社會穩定的國家發展過程的故事。

檢視新加坡獨立建國之後的歷史，不難發現新加坡的發展模式與「實用主義」、「用人唯賢」或是「廉政」等概念或詞語緊密相連。這些概念與名詞常常被視為新加坡政府的領導方針，也成為構成新加坡對內與對外之國家形象的重要內涵。前新加坡國立大學教授 Kenneth Paul Tan (陳思賢) 就指出，這些名詞屬於新加坡官方論述的一環，而這些論述所構成的「新加坡故事」，便是新加坡的建國根基、也是人民行動黨的威權統治基礎。在這套論述之中，人民行動黨強調新加坡自獨立之後始終面臨著經濟的生存危機以及族群的分裂危機，唯有在人民行動黨的治理下才能讓新加坡避免分裂並持續發展，而今日新加坡的發展成功也與人民行動黨的長久統治息息相關。Tan 指出，人民行動黨的論述扣緊「新加坡的生存危機是永遠存在」，而「人民行動黨的統治持續」是新加坡永續存在與發展所不可或缺的條件。(Tan, 2020, 鄭健銘譯)。

## 第二節 研究動機

本論文之研究動機為探究以下這個問題：為何新加坡的政府需要建構所謂的「新加坡故事」？前文提及新加坡的治理模式同時具備了長期穩定的威權統治與發達的市場經濟兩種特色；然而依自由主義學者 Francis Fukuyama (1992) 的觀點，自由經濟與自由政治其實存在一種相互關係；儘管民主政治可能會反

過來拖累經濟效率，但經濟發展實際上創造了有利於人民自主選擇的條件，讓人們因為尋求普遍的承認 (recognition)，而要求社會或是政治的變革；而這種普遍的承認，更只能在自由民主制之中實現。Fukuyama 認為，經濟的進步常是威權政體的正當性來源，而當經濟發展到一定程度之後，威權統治的正當性便會開始受到挑戰，這也是上世紀蘇聯與拉丁美洲威權政體所遭遇的困境——人們在經濟成長之後，因為教育水準的提升或國際資訊的接受，而要求政治開放。如今的新加坡是一個高度發展與國際化的已開發國家，人民也具有高教育程度，為何實行威權統治的人民行動黨在選舉中的支持度仍居高不下呢？這是引發筆者探究新加坡發展經驗的主要動機之一。

本文認為，「新加坡故事」與人民行動黨的長期治理與高支持度有密切關係。如前述，新加坡的高度經濟發展與現代化讓經濟因素成為新加坡威權統治的正當性中、最為核心的要素。早在獨立之際，人民行動黨就提出了一種以經濟為導向的、工具性的實用主義，以面對新加坡的經濟困境 (Chua, 2004)。在此脈絡下的實用主義，主要是指涉「對於意識形態及價值觀的解構」，主張不信奉任何意識形態，而是利用對新加坡現實發展有用的各種價值理念，以經濟成長、度過新加坡的生存危機為主要目標 (Chua, 2004；Tan, 2020，鄭健銘譯)。新加坡籍的社會學者 Chua Beng Huat (蔡明發) 便指出，實用主義與「任人惟才」等名詞在這個時期成為新加坡的官方論述中的主要一環，也實質影響了新加坡政府的內政與外交決策。

然而，若觀察新加坡領導人的言論，我們可以發現在 1980 年代之後，除了以經濟導向為主的實用主義之外，一種著重在政治上的論述開始加入了新加坡的官方敘述之中，亦即 Daniel A. Bell 所言「在本質上是一種基於東方文化的特殊主義 (particularism)」(相對於被自由主義者視為普世主義的、西方式的自由主義式民主)。在這種特殊主義的論述中，所謂的自由主義式民主 (liberal democracy)，並不適用於所有地區與文化，而是一種基於西方經驗誕生的體

制；相對的，東亞地區有自己的文化，因而也有適用於東亞的政治理念與制度 (Bell, 2004)。在 1980 年代之後，這種文化特殊主義開始頻繁地出現在李光耀的言論之中，並在 1990 年代左右達到高峰，日後更衍生成著名的「亞洲價值論」。除了李光耀之外，前馬來西亞總理 Mahathir 等東亞領導人也開始提倡「亞洲價值」的概念，意圖在自由主義式民主之外，提出一條屬於亞洲地區的治理模式。新加坡發展的成功與李光耀對亞洲價值的極力倡議，讓新加坡成為研究所謂「東亞文化特殊主義」的最佳案例<sup>2</sup>。「到底東亞文化特殊主義在新加坡國家發展中扮演什麼角色？」是本論文探討「新加坡故事」的一個重要研究動機。另外，如前所述，比較 1980 年代前後由行動黨菁英的論述內容，可以發現其統治論述——新加坡故事——內涵的明顯變化（從反對意識形態、到推崇特定文化與價值觀）；甚至到 1990 年代，隨著李光耀的繼承者吳作棟將「社群」的概念引入新加坡的政治，Chua 等學者也以源於歐美學界的「社群主義」(communitarianism) 去詮釋新加坡的治理模式，或是行動黨菁英的意識形態。簡言之，由新加坡領導人所建構的「新加坡故事」，在 1980 年代之後發生顯著改變；這也引發本文的研究動機，也就是這種強調文化因素的政治論述，與強調生存的實用主義有何差別？行動黨菁英所建構的意識形態為何會產生這種「文化轉向」？

---

<sup>2</sup> 為何新加坡的發展模式深受這些提倡亞洲價值的領導人與人民的支持？根本原因仍是新加坡的經濟發展在東南亞各國中最为成功，而其政治體制也始終是一種結合前述文化特殊主義、含有威權統治的「混合政體」(hybrid regime)，最符合亞洲價值論者的想像範本——透過善治、集體主義以及威權統治以達到經濟上的成功。



### 第三節 研究目的與研究問題

#### 一、研究目的

基於前述研究動機，本論文之研究目的旨在透過解讀「新加坡故事」的內涵，以期理解為何人民行動黨能夠持續獲得新加坡人民的支持，並深入探討構成「新加坡故事」的種種論述——實用主義、東亞文化特殊主義、儒家價值、「社群主義」——在新加坡發展歷史中所扮演的角色。必須說明的是，許多學者都指出所謂的「新加坡故事」並非一成不變或是僅具單一層次的內涵，而是隨著時空環境變化進行動態調整、甚至發揮多重效果<sup>3</sup>；本論文對於「新加坡故事」之探討因此將探討三個歷史階段，第一階段是於新加坡獨立前後到 1980 年代，也就是基於生存困境而誕生的新加坡故事，與定調新加坡治理模式的「實用主義」。第二階段則是於 1980 年代之後被納入統治論述的「文化特殊主義」，即「經濟導向的實用主義」以及「種族融合的文化政策」之外，一系列對於西方個人主義以及反對自由主義式民主的批判，以及對於亞洲文化、關於集體主義與經濟發展等關聯的論述；在此階段，「儒家價值」在官方論述中扮演了重要角色。第三階段，則是 1990 年代後，「共同價值」與「亞洲價值」替代儒家思想成為人民行動黨關於文化特殊主義的主要倡議，而社群主義的概念也在此階段被引入新加坡政治，出現在新加坡領導人與學者的論述中。關於新加坡獨立後的國家意識形態的演變，Chua (1995；2004) 認為是從實用主義轉變至儒家倫理、「儒家式社群主義」的過程。

本論文之研究目的即在針對前述新加坡官方意識形態論述之脈絡分析，探討建構「新加坡故事」之主要論述的演變，並嘗試解釋論述之改變的目的。在實用主義作為新加坡政府統治論述與政治論述十餘年之後，人民行動黨為何在

---

<sup>3</sup> 以上述提及之「實用主義」為例，早期作為一種解構意識形態、甚至反對意識形態的一種概念，但在 1980 年代之後的論述中卻轉變成為強調源於東亞儒家文化之「實事求是」態度 (Chua, 1995；2004；Tan, 2020，鄭建銘譯)。

1980 年代進行論述上的調整？這種強調文化因素的轉向，是人民行動黨基於政治因素，在原有政治論述上的延續；或是領導者受儒家思想的影響，讓儒家價值成為新加坡故事的重要內涵？此外，為了能夠更清楚理解文化特殊主義在「新加坡故事」中所扮演的角色，本文也將透過將同樣出現在 1980 年代後之西方社會與學界、同樣批判自由主義的思潮——「社群主義」，與「亞洲價值論」援引並轉化之社群主義論點進行比較，檢視新加坡與行動黨視角下的社群主義與東亞文化特殊主義的關係。

## 二、研究問題

基於前述研究目的，本文試圖探究的主要研究問題如下：

新加坡統治論述於 1980 年代所出現的從強調實用主義轉為強調儒家價值的「文化轉向」是政治論述的延續，抑或是真的轉而以儒家思想或文化特殊主義為其論述內涵？

而為了能回答此問題，本文認為必須探討兩個次要問題：

(一) 獨立之後，由李光耀所建構的「新加坡故事」的核心價值與論述是什麼？其在新加坡發展歷史中如何演變？

(二) 「新加坡故事」建構中具重要角色的「文化特殊主義」與「社群主義」是否為觀點立場一致的理論？

前者透過探討新加坡的發展史與李光耀的經歷，也就是其提出生存困境的背景，理解早期的新加坡故事如何被建構，並透過分析李光耀如何詮釋新加坡故事的核心價值——實用主義，探討實用主義如何影響新加坡的政治與經濟發展。而後者則有助於釐清人民行動黨如何援引並實踐文化特殊主義與社群的概念，並比較不同學者的論述間的差異性（歐美的社群主義學者、亞洲價值支持者、現代儒家學者），探討文化特殊主義在現代東亞政治中的脈絡與意義。

## 第四節 研究方法與研究途徑

### 一、研究方法

#### (一) 質性研究法

所謂的質性研究法是一種以研究者作為研究工具，在自然環境中蒐集資料，以歸納法去分析或形成理論的研究方法（陳向明，2002，頁 15，引自林淑馨，2010，頁 23）。在方法上，齊力指出，質性研究強調的是關於社會現象的經驗研究，不太仰賴數量化的資料，而是直接進行描述或分析。相較於量化研究，齊力認為質性研究有三個量化研究無法替代的功能，分別是探索性的研究、意義詮釋以及發掘深層的社會文化結構；其中探索性的研究是為了建立被研究者的完整圖像，而是社會文化結構則是涉及意識形態或主觀的意識，必須對總體結構性做出完善的描述（齊力，2003）。林淑馨則認為，質性研究特別適用於探討具有複雜性的議題，其主要處理的問題需要對社會現象以及這些現象所處的外在環境有所解釋。質性研究擁有六項特質，分別是運用歸納邏輯、重視社會脈絡、詮釋社會現象、善用個案研究、捨棄研究者本身的觀點以及理解被研究者的立場；並指出質性研究的重要功能之一就是探討議題的背景與原因（林淑馨，2010，頁 23-24）。

本文認為，要回答本文的研究問題，就必須深入分析新加坡的發展歷史、行動黨菁英的論述、或是學者對於新加坡政治的詮釋，並探討這些議題的背景與原因，才能建立關於新加坡官方統治論述的完整圖像，因此，以質性研究法作為研究方法最為合適。而欲了解新加坡的歷史、政策、制度或是領導人的意識形態、學者的理論，都必須經過文獻分析才能得到，因此也必須採用次級資料分析作為研究方法。

#### (二) 次級資料分析法

次級資料分析法，也稱為文獻分析法，是指透過收集大量文獻資料進行分析與歸納來提取需要的資料。所謂的文獻指的是含有被研究信息的資料，且不局限於任何形式；常見的文獻形式包括了期刊、書籍、論文、研究報告、政府出版品及報章等資料。文獻又可以分類為初級文獻與次級文獻。初級文獻指的是親身經歷事件或行為的人所寫的資料，而次級文獻則是透過初級文獻所編寫而成的 (林淑馨，2010，頁 128)。林淑馨也整理出文獻分析的特性，指出文獻分析法可以超越時空的限制進行研究，以文獻作為歷史知識的載體；可以超越個人研究的侷限性，廣泛地涉入前人的研究成果；可以避免研究者與被研究者相互干擾而產生不良影響 (林淑馨，2010，頁 147-148)。

本研究的目的是探討新加坡的治理模式與其領導人意識型態的演變，並分析新加坡發展背景下的實用主義與文化特殊主義的脈絡。要達到此目的，研究關於新加坡的發展史、領導人的意識形態、學者對新加坡模式的研究、學者的意識形態理論等文獻是不可或缺的。本研究所蒐集的資料大多數為次級文獻，透過蒐集學術文章、媒體報導、專書或是談話紀錄來進行分析。本研究中所蒐集的文獻主要分為三種類型，分別是關於新加坡的發展歷程、新加坡領導人的言論與著作，以及學者對於不同學術理論的研究或是對於新加坡治理模式的詮釋。其中，又以新加坡領導人的言論與著作最為重要，其資料來源包括新加坡領導人的著作、公開演講、對研究對象的訪問、中英文學術期刊、學術專書、網路媒體以及公開的資料庫等等。

本文研究的新加坡領導人，為前新加坡總理李光耀與吳作棟。李光耀作為新加坡獨立前後最重要的領導者，新加坡的內政及外交政策方針上，都收到李光耀思想的影響。不僅如此，李光耀是在亞洲價值論上最出名的倡議者；作為國際知名的東亞領導人，以及人民行動黨意識形態的奠基者，以李光耀的相關文本作為最重要的研究目標，應最為適當。而吳作棟，作為李光耀的接班人，其在 1990 年代的發言以及論述，則扮演了承先啟後的功能。不僅繼承了李光耀



實用主義與特殊主義的思維，也引進了社群的概念，對於新加坡故事的建構有重要的影響力。更重要的是，在 1990 年代後，隨著李光耀退居幕後，此時關於共同價值等特殊主義方面的論述，都是由吳作棟政府在政策之中進行實踐的；因此，研究吳作棟的觀點也有其必要性。值得注意的是，兩者曾用多種語言在不同場合發表談話，受限於語言與能力限制，本文會聚焦在中文與英文的談話或著作。

## 二、研究途徑

本文的研究途徑受政治思想史的研究途徑啟發，期望能夠透過探討新加坡的政治與社會環境，去分析新加坡故事在領導人論述下誕生與變化的脈絡。政治思想史的研究方式以「劍橋學派」為代表，並以 Skinner 在 1969 的“Meaning and understanding in the history of ideas”一文確立了「劍橋學派」的歷史觀與方法論。根據 Skinner 的觀點<sup>4</sup>，傳統的觀念史研究就隱含一種預設，那就是文本可以呈現一種普遍性的、能跨越時空的概念。因此，研究文本的目的就是去專注於文本中對於這些永恆問題的解答。這種預設帶來的結果是，由於試圖將文本放置於當代的觀點進行解讀，容易忽略甚至錯置了作者在特定時空背景下創作時的目的。這可能造成兩種截然相反的結果，一是將後世的概念套用在作者的思想中，提出某種作者創作時不存在的意圖；二是以後世的標準，指責作者在思想上的不足之處。Skinner 認為，這種預設忽略了作者的言論是在什麼情境、脈絡之下使用的；而要正確理解文本，不僅限於專注研究文本的內容，更要理解做作者在特定語境當下，試圖藉由語言傳達的意圖 (intention) 是什麼 (Skinner, 2002)。John Robertson 則指出，劍橋學派的研究目標即是重建文

---

<sup>4</sup> Skinner 於 1969 年創作了“Meaning and understanding in the history of ideas”一文，奠基了劍橋學派的政治思想史的方法論，而後在 2002 年又在 *Visions of Politics: Regarding Method (Vol.1)* 一書發布了修訂版本。

本作者的語境，以揭露作者使用這些語言的意圖；因此，比起觀念史 (history of ideas) 強調對文本內容的關注，並將研究的觀念與特定的思想家連結；思想史 (intellectual history) 則是研究作者理解世界的方式，並將這些理解概念化的結果 (Robertson, 2017, p. 148, 關依然譯)。

本文認為，思想史強調脈絡分析的研究途徑，有助於理解實用主義與特殊主義兩個概念在新加坡領導人論述中的意義。如前述提及，李光耀與行動黨菁英建構的意識形態會隨著時空背景動態調整，或發揮著多重的功效；獨立前後的實用主義是如此，而 1980 年代後出現的文化特殊主義亦然；新加坡故事的內涵會依據政治與社會的需求而持續改變。因此，探討導致論述內容改變的時空背景，深入分析不同意識形態 (或是同一意識形態的變化) 出現的脈絡，對於回答本文的研究問題是不可或缺的。

本研究依人民行動黨執政論述理論出現轉變的時間點提出三個歷史階段，分別是 1960 年代至 1980 年代 (經濟發展為主的實用主義)；1980 年代至 1990 年代 (儒家思想) 以及 1990 年代之後 (共同價值與社群)。在第一階段，研究重點將放在李光耀在新加坡獨立前後，如何去塑造所謂的新加坡故事，直到人民行動黨第一次在選舉中遭遇挑戰前；此一階段所選取呈現的歷史與政治發展，主要與後續新加坡故事所稱的生存困境有關連，並以此引出新加坡故事的實用主義概念。第二階段則是聚焦於 1980 年代至 1990 年代，探討新加坡故事內涵的改變，如何從經濟發展至上轉變成對儒家價值的強調。第三階段則是研究 1990 年代之後吳作棟為主的言論與政策，分析吳作棟如何建構文化特殊主義概念的內涵，並將儒家價值逐漸發展成共同價值與亞洲價值論。本文期望透過分析新加坡三個時期的歷史發展、內外部環境的變化、與不同時期領導人的言論，探討人民行動黨提出不同統治論述欲發揮的功能與目的。

## 第五節 章節架構

本文分為六個章節。第一章節為緒論，包括了研究背景、研究動機、研究目標與研究問題、研究方法與研究途徑、章節安排。第二章節為文獻檢閱，在蒐集並整理文獻後，第一部分會探討東亞的文化特殊主義、東亞視角下的社群主義以及新加坡的意識形態發展；第二部分會介紹社群主義的理論發展，以及其與自由主義之關係。第三章節則會梳理新加坡自 1965 年獨立後 1984 年間的政治社會與經濟的發展史，並透過李光耀的言論或著作，去探討此階段的新加坡故事的核心內涵，也就是由生存困境引發的實用主義概念，以及實用主義概念之下的眾多新加坡治理特色。第四章節則會檢視李光耀與吳作棟的言論及著作，去檢視 1980 年代至 1990 年代時期，以及 1990 年代之後的兩歷史階段，文化特殊主義如何影響了領導人對新加坡故事的建構。本章節會先探討 1980 年代後，新加坡的政治、社會與國際環境，去檢視可能作為新加坡故事調整的原因，試圖還原李光耀提出特殊主義相關論述的意圖。第二部分則會探討這種特殊主義的內涵與轉變，也就是從實用主義轉變至儒家思想 (1980 年代)，再轉變至共同價值的過程 (1990 年代)，並提出這種特殊主義如何影響官方的論述與政策。最後，本章節會試圖回答研究問題，也就是行動黨在 1980 年代後的轉變是一種政治目的的延伸，或是文化因素真的取代了實用主義在新加坡故事中的角色。第五章節則會探討亞洲價值與社群主義的關聯性，期望能回應學者將社群主義視為新加坡治理模式背後的意識形態的觀點。本章節會引用西方社群主義的見解、現代儒家學者的見解，以及亞洲價值論者的見解相互比較，並期望透過與社群主義的比較，更全面的探討新加坡故事建構的目的。第六章節會簡要回顧新加坡故事的發展歷程，期望能回答新加坡故事在不同階段的核心內涵，並回顧東亞文化特殊主義與社群主義的關連與差異。本章節也會簡要提及在 21

世紀的新加坡，新加坡故事如何持續演變，以及文化特殊主義在當今的官方論述中扮演什麼角色。

本文的章節架構圖如下：

## **第一章 緒論**

第一節 研究背景

第二節 研究動機

第三節 研究目的與研究問題

第四節 研究方法與研究途徑

第五節 章節架構

## **第二章 文獻回顧**

第一節 東亞與新加坡的文化特殊主義

第二節 社群主義

## **第三章 生存困境與實用主義**

第一節 新加坡獨立之前與李光耀的早年經歷

第二節 新加坡的獨立與李光耀早年的意識形態

第三節 新加坡的發展與新加坡故事的成型

第四節 新加坡故事的元素

## **第四章 東亞文化特殊主義與新加坡故事**

第一節 1980 年代的新加坡

第二節 新加坡故事的新篇章：以文化為基礎的特殊主義

## **第五章 東亞的文化特殊主義是一種社群主義嗎？**

第一節 東亞的社群主義

第二節 儒家的自我觀與社群

第三節 不中立的國家與對社會的責任感

第四節 新加坡的社群主義民主？

第五節 社群主義的目標

第六節 儒家社群主義與亞洲價值的差異：以五倫為例

## 第六章 結論

第一節 總結

第二節 21 世紀的新加坡故事



## 第二章 文獻回顧

本文的文獻研究，會聚焦在兩個方面；一個是學者對於 1980、90 年代之後出現於新加坡故事中的文化特殊主義所作的研究，包括其出現的脈絡以及內涵。另一方面則探討，何謂社群主義，以進行社群主義與亞洲文化特殊主義的比較。

### 第一節 東亞與新加坡的文化特殊主義

#### 一、東亞視角的社群主義

何謂一種東亞視角的社群主義？Chua 認為，當西方的新社群主義者繼承自由主義的傳統、將個人自由以及權利視為政治道德的底線時，東亞的社群主義卻從截然不同的方向溯源。1980 年代興起的西方社群主義，是為了回應義務論自由主義，以及處理個人主義日漸嚴重的政治與社會問題；因此訴求對於社群、文化以及社會的重視。然而，Chua 認為，東亞的社群主義是源於亞洲文化對於群體生活的重視，讓政府與人民自然的將社群的概念放置於個人概念之前。換言之，西方社群主義對於社群的重視是出於對自由主義的反思；而東方的社群主義，對於政治人物與學者而言，卻是一個與自由主義相對抗的概念 (Chua, 2004)。

對於東方政府或是學者而言，為何社群是重要的呢？對於繼承 Locke 傳統的自由主義者而言，社會是工具性的，是個體為了達成各自的目的而組成的團體；這衍生出一個重要概念，也就是個體可以因為其目的或是理念，自由選擇能否脫離其所屬的群體。相對的，東方文化則假設，個體必然是各種群體的一份子，這種群體包括了家庭、朋友、工作同事；甚至是對國家有同樣認同的公民。因此，個體有義務去調節自身去適應團體，而將他人的需要視為與自身的



同樣重要，也被視為理所當然的事情。這種「屬於某個社群的意識」貫徹了東方文化的日常，也成為從實際政治到抽象信條的基礎；這種在地化的社群概念成為了許多東方政治人物聲稱的國家意識形態，並用以合理化特定的政治或社會制度 (Chua, 2004)。

值得注意的是，即使東方文化真的較為重視群體，公民也不會因此忽略個體的目的，甚至可能因為集體至上的制度而感到壓迫 (Chua, 2004)。因此，重視個人權利的自由主義被部分政治人物或是學者視為競爭性的意識形態也就合乎情理了。面對國家外部或是內部對於政治開放與人權的要求，威權領導人的一種常見的回應是：強調西方社會存在的問題：例如高離婚率、高失業率、藥物濫用等議題，將這些議題與過度發展自由主義(或個人主義)連結，並以此聲稱個人主義與亞洲人民對群體和諧的重視並不相符。歐賢超就指出，印尼前總統 Suharto、馬來西亞前總理 Mahathir 以及新加坡前總理李光耀，都曾經發表對西方文化或是制度的批評，並表示現今的西方社會道德正面臨淪喪，應避免學習西方的價值觀與文化 (歐賢超，2002，頁 26-30)。李明輝也整理了李光耀對西方民主政治的批評，將其歸納為五點：

一、西方目前實施的民主制度僅是西方歷史的產物，未必具有可以推廣到全球各地的普遍意義；

二、民主制度的建立必須配合各國的文化背景，故可能出現不同的民主模式；

三、民主制度之建立必須考慮各國現實的政經條件，故可能出現不同的策略與發展途徑；

四、民主與人權的目的在於建立好政府，並為國家帶來繁榮與秩序；

五、西方民主是建立在以個人主義為基礎的自由主義傳統之上，而這是一種可質疑的哲學觀點 (李明輝，2001，頁 5)。

De Bary 也討論了中國在面對其踐踏人權的指控時，聲稱美國與西方的「狂熱個體主義」(rampant individualism) 導致了社會腐敗與個人的放縱，而這是亞洲國家不能接受、並需要透過強硬執法去處理的。De Bary 指出，面對政治開放或是保障人權的要求，威權領導人將問題定調為「個體主義的西方」與「社群主義的亞洲」的問題，並以此說明強調國家權威的重要性 (De Bary, 2003, 頁 8, 陳立勝譯)<sup>5</sup>。

為了強調在地的集體價值，相較於自由主義者主張的國家中立性，亞洲政府也可能在法律以及社會層面上主導或是支持特定價值觀，試圖讓集體價值在政治上也得到實踐，同時排斥西方國家的政治框架，例如印尼的建國五項原則 (Pancasila) (Chua, 2004)。而亞洲價值 (Asian value) 則是在這些集體價值中最為著名的概念。根據歐賢超的研究，亞洲價值的誕生是東亞國家基於經濟成長與生活水準提高而引發的心理及精神革命，是一種邁向工業化的防禦本能。不再必然落後於西方後，亞洲國家為了國家長期的從屬地位，在國際關係中扮演自主角色的象徵。要解構「亞洲價值」，必須先理解到其「亞洲」的用語，代表著自我認定為亞洲人的意識，以及是一種與西方價值比較而誕生的價值體系，與西方扮演「二元對立」的角色 (歐賢超，2002)。而比起西方現代社會的問題與道德的崩壞，高度的職業倫理、高教育成就或是對家庭、集體的順從等特徵都被認為是受到亞洲地區的主流文化導致，而這些文化特徵又以儒家文化以及伊斯蘭文化為主；印度文化在亞洲價值的概念中相對是受到隱蔽的 (Chua, 2004)。

值得注意的是，將東亞經濟的快速發展歸功於儒家文化，最早是由西方學者提出的概念 (Zakaria, 1994; Chua, 1995; 2004; 李明輝，2001)。但這種針對經濟成果的解釋在東亞被政府與學者轉化成文化中對集體順從的傾向，進而解

---

<sup>5</sup> 但 De Bary 認為，問題不在於「個體主義」或「社群主義」在亞洲的適性，而是面對經濟與技術的急遽現代化，亞洲的傳統價值如何面臨挑戰 (De Bary, 2003, 陳立勝譯)。



釋成拒絕自由主義式民主的文化因素。這種從文化追尋價值來源的作法與西方社群主義有異曲同工之處，且同樣反對過度的個人主義。然而，當西方社群主義與自由主義的主要戰場坐落於學術的概念之間時，東亞的辯論卻是針對實質的政治議題，探討對於需要脫離貧窮的社會而言，追求經濟成長與物質生活，與良好治理 (good governance) 的關係；此處的良好治理，對於東亞政體而言，指的是穩定且仁慈 (benevolent) 的威權制度。對於這些領導人或是學者而言，答案是顯而易見的，經濟發展與社會性的權利，比起個人的政治權利更加優先。

Chua 認為，東亞經濟體的崛起並非完全仰賴東亞政治人物所宣稱的、內在的社群價值。在冷戰期間，美國與西方陣營為對抗共產陣營，積極扶植反對共產的勢力，在經濟層面上大幅支助許多威權政體，包括了東亞的南韓、台灣、新加坡與馬來西亞等國家。這些國家儘管忽視諸多人權規範，並鎮壓政治異議份子，但因為得到大量資本及企業投資，而在二十世紀後半得到快速的經濟發展。經濟發展與隨之而來的現代化，再加上這些成果是未經由政治民主化的結果便得到的，讓東亞威權政體在二十世紀後半得到拒絕民主發展的理由；甚至以經濟發展為由，去合理化這些政治壓迫的行為。一個典型的例子就是打壓勞工權利、阻止工會發展等，以有效提高國內的工業發展與生產力。東亞經濟發展的成果，轉換成威權體制與「必要手段」帶來的成果，成為威權政府正當性的來源。但 1997 年的亞洲金融危機，讓這些新興政體受到嚴重傷害，進而影響了這種與經濟發展掛勾的威權體制。這些政體的經濟結構一部分是得利於政治壓迫與腐敗的結果，因此在金融危機中暴露了弱點，最終導致加速了南韓與台灣的民主化進程。(Chua, 2004)

對於西方的社群主義學者而言，東亞這種非自由主義式民主的政體則影響了普世主義與特殊主義的爭論。Bell 認為，在 1980 年代，社群主義在與自由主義之間的爭論遭遇了失敗，其重要原因便是無法提出一個能取代自由民主的政

治框架，尤其是在自由主義傳統的西方社會中，要提出具吸引力的非自由主義社會顯得相當困難。然而，1990年代的東亞國家在經濟上的崛起挑戰了自由主義式的民主政治 (Bell, 2004)。新加坡、中國、台灣等國家在實行威權統治同時，其人民的生活水準與社會的現代化程度也快速提升，一些領導人或學者也因此宣稱自由主義民主在該地區不是必然的政治發展終點，權利政治僅僅是基於西方經驗而適用於西方的概念。相對的，亞洲或是非西方地區，都應該基於當地文化，發展符合當地的政治或是經濟模式才是更有效的發展模式。Bell 認為，這類型的官方論點雖然從理論上很難挑戰西方的政治觀念，因為這些論述更多是出於威權領導人的政治考量，而非真的試圖從學術層面挑戰自由主義的理念。然而，東亞的政治發展與文化特殊主義仍然對西方的普遍主義帶來一定挑戰，Bell 將這些觀點整理成三點：

一、文化因素影響不同權利的排序。意旨在不同文化中，會將權利排出不同的優先順序，尤其是當權利相衝突，需要犧牲權利時。例如，當公民政治權與經濟社會權相互衝突時，中國公民可能會選擇犧牲前者，而美國公民可能會犧牲後者；

二、文化因素影響權利的證成。在東亞文化中，權利的證成常常會透過社群的價值或是內部的案例，而這些道德論述或是政治實踐又與社會批判相關。相對的，西方的自由與民主常常透過抽象的、非歷史性的普遍主義作為證成；

三、文化因素可以提供政治實踐或是制度的道德基礎。Bell (2004) 舉例，在儒家文化中，子女有盡孝道奉養子女的責任，而東方政府便可能立法規定子女有照顧父母的義務，或提供社會與經濟環境減輕子女照顧父母的負擔。

(Bell, 2004)

當然，並非只有東亞國家有特殊的政治實踐或是非基於自由主義的制度，Bell 便指出，伊斯蘭國家也有受文化影響的政治實踐，然而這些國家鮮少是政治經濟上的成功國家，因而不易當作挑戰西方民主的範例。相對的，東亞的威

權統治不僅成功完成現代化（依照 Huntington 的觀點，自由主義式民主與現代化息息相關），其治理也趨於穩固。綜上所述，在一方面，東亞政治在 1990 年代後成為探討特殊主義與普遍主義的研究對象；另一方面，東亞政府或學者也樂於宣稱文化因素是其政治實踐的基礎。本文以下以新加坡的意識形態發展為例，去探討這種東亞文化特殊主義出現的脈絡。

## 二、新加坡的意識形態發展

而要研究新加坡的意識形態發展，就勢必研究李光耀與人民行動黨 (People's Action Party) 的政治理念。人民行動黨是在 1954 年，由英國留學回來的知識份子以及左派的工會成員，在反殖民或是爭取殖民自治的共同目標之下所成立。早在英國殖民時期，人民行動黨就在新加坡自治邦的選舉中勝出，並在馬來西亞聯邦時期，贏得新加坡州的席位；在新加坡獨立之後，執政至今日。在 1960 年代之前，人民行動黨是由左派與右派成員合作，試圖在殖民之下擴張自治權力的組織，但左右派在 60 年代因為新加坡與馬來西亞是否合併的問題決裂；左派成員離開人民行動黨，在 1961 年另成立社會主義陣線 (Barisan Sosialis)。1963 年，新加坡處於高失業及社會不穩定的情況，人民行動黨的政府因而獲得正當性逮捕街頭運動的左派成員；時任總理李光耀以《內部安全法》逮捕與居留大量社會主義陣線的成員，人民行動黨也在新加坡獨立之後成為右傾的中產階級政黨 (郭秋慶，2013)。Chua 認為，人民行動黨早期的成員組成讓其所支持的意識形態可以看到兩種政治思想的特色。一是前述提及的、源於華人儒家的傳統價值；另一種則是受英國留學時期影響的費邊社會主義。這種社會主義的特色，後續展現在新加坡的財富高度增長後，行動黨擔憂資本主義以及消費主義將帶來高度的個人主義傾向；導致社會階級之間的裂痕；以及對破壞各種群體之內的社會團結。因此，在追求個人財富之虞，如何強調集體福祉、讓財富能平均分配在各階級，便也成為人民行動黨宣揚意識形態的考

量。而由於長期執政且一黨獨大，讓人民行動黨與其領導人不僅在實際政治層面能打壓異己，也能有效的宣傳其政治思想，人民行動黨與新加坡國民的意識形態可謂息息相關 (Chua, 1995)。

值得注意的是，無論是亞洲價值或是反對自由式民主的特殊主義，都並非人民行動黨在建國初期就已經確立的意識形態。在新加坡剛脫離馬來西亞聯邦時，首當其衝的問題是其作為一個城邦國家的生存問題<sup>6</sup>。為了面對建國之初的困境，人民行動黨將經濟發展與生存視為首要目標，並提出「新加坡要想生存，則人民必需作為高度組織性的、紀律性的公民……具備公民意識及準備為國家利益犧牲……國家經濟發展與個人謀生放在首位。」(Chua, 1995, p. 18)。

Chua 將其稱為一種經濟導向、工具性的、可以被概括稱呼為實用主義 (pragmatism) 的意識形態，並指出「生存」與「實用主義」在新加坡政府的論述中是兩個不可分割的詞彙。Tan 則認為，新加坡的建國基礎就是在於其論述能力，而「新加坡故事」的核心便在於國家的脆弱與資源匱乏，因此需要菁英政府；而國家為了生存，就必須以實用主義與任人惟才 (meritocracy) 兩大原則行事 (Tan, 2020, 龐健銘譯)。事實上，基於獨立後的快速發展、大幅提高的社會財富與生活水準，加上趨於穩定的政治，人民行動黨與其宣揚的實用主義得到了新加坡選民的普遍支援，並接受人民行動黨獨攬權力的情形，讓人民行動黨在 1972 年至 1980 年代間的選舉都大獲全勝，反對黨在國會內連一席都不可得 (Chua, 1995；郭秋慶，2013)。郭秋慶將這種情形解釋一種社會契約：只要人民享有經濟成長、低通膨、高就業與政治穩定，便可以接受新加坡政府的軟性威權主義；相對的，只要經濟停止成長，便會傷害人民行動黨統治的正當性 (郭秋慶，2013)。郭俊麟則指出，新加坡的公民不斷被灌輸居安思危的危機意

---

<sup>6</sup> 紀舜傑指出，另一個新加坡在建國之初的挑戰則是國家認同的問題。新加坡主要的三大民族：華人、馬來人跟印度人都有固有的國家與民族，難以建立種族民族主義 (ethnic nationalism) 去訴諸國家認同，因此選擇推行公民民族主義 (civic nationalism)。為了避免引發種族衝突，並與共產中國做出區分，儘管華人佔新加坡的多數人口，PAP 在建國初期以消除華人的中華特質 (Chineseness) 為目標之一。(紀舜傑，2003)



識：為了新加坡的生存與永續發展，為了政體去犧牲個人權益是受到讚賞的；同時，為了經濟發展、維護新加坡的生存，菁英政府的領導也有其必要性，因此人民需服從與支持人民行動黨政府（郭俊麟，1998）。

但這種經濟導向的實用主義與伴隨對人民行動黨的支持，在 1980 年代之後受到了挑戰。Chua 指出，這種基於生存需要而必須服從政府的思惟，在經濟相關的政策，尤其是經濟成長順利時，是被一般國民所接受的；但當這種政策干涉到個人與社會生活時，執政黨仍然會為其付出政治代價。舉例而言，1984 年，當李光耀推行優生學的概念與政策時，新加坡公民對於人民行動黨的支持度便顯著下降。不僅如此，在 1980 年代的選舉，第一次有反對黨在國會得到席次，也打破由人民行動黨獨立之後獨佔國會席次的情況。對於新加坡社會的調查，以及社會對於政府的批評，都顯示公民認為人民行動黨政府有因為權力而傲慢、決策缺乏彈性及拒絕外部協商等等問題（Chua, 1995）。另一方面，1984 年，也是新加坡第一次處於經濟蕭條，也顯示了經濟成長與實用主義作為人民行動黨統治正當性的關聯（Chua, 1995；郭秋慶，2013）。1984 年代的選舉，同時是人民行動黨的元老成員將領導地位轉交給下一世代的第一次選舉；這年首次投票的青年也超過百分之十（郭秋慶，2013），這些年輕但教育程度更高的選民並未經歷過經濟最拮据的年代，但深感於社會被過度管制的負面影響；經濟導向的實用主義顯得不再足以凝聚全部選民，因此找到一種全新的共識勢在必行（Chua, 1995）。

紀舜傑稱這個過程為「統治正當性的轉移」，指出人民行動黨的正當性仰賴於經濟的富庶(而經濟與國家生存也是相連結的)，而唯有穩定的政府才能帶來經濟成長。然而，經濟成長與現代化伴隨著西方化，西方的政治制度與文化會逐漸侵蝕李光耀的領導地位；因此提出一套全新的國家認同論述就有其必要性。而新的論述，重點便在於凸出西方價值的負面影響，例如物質主義或是個體主義，並彰顯華人特有的亞洲價值（紀舜傑，2013，頁 210）。Chua 則認為，

個人主義與西方化是人民行動黨在轉變的論述中所針對的目標。在經濟成長過後，個人化的消費主義增長，讓個體專注於凸顯自身的不同，進而減少社會的共通性。而在政治上，這可能會讓個體更加追求個人權利，並要求國家提供福利消除個體的弱勢；而社會福利又被人民行動黨視為一種對職業道德以及對經濟競爭力的傷害。於是，如何減低個人主義與西方化的色彩，便成為人民行動黨在 1980 年代之後的論述重點。一個明顯的證據是，人民行動黨將道德教育納入正式教育當中，透過教導儒家思想、馬來傳統以及印度教精神，提出集體主義的重要性。尤其是儒家思想，基於華人佔新加坡國民的最大宗，新加坡政府提出「儒家思想為華人的本質」，並透過正式教育強化這種論述結果。即使這種直接宣揚儒家倫理的教育並未長久，但儒家思想仍然是人民行動黨用以對抗個人主義的核心立論，並以一種社群主義的姿態再度出現在大眾眼中 (Chua, 1995)。Ortmann 也指出，1980 年代的新加坡政府認為物質主義充斥於社會之中，因此提出亞洲價值作為國家認同的新基礎，以塑造比原本「實用主義優先」更具凝聚力的國家認同。基於新加坡是多民族的新興國家，直接將民族作為認同源頭相當困難，新加坡政府遂將國家認同的塑造視為國家首要的政策與計畫 (Ortmann, 2009)。1988 年，新加坡成立「國家意識委員會」，負責在增強國民對新加坡的認同感和歸屬感，並推行各種愛國主義教育，向國民灌輸「新加坡人的國家意識」(鄭漢華，2006)。1991 年，新加坡政府提出《共同價值白皮書》(White Paper on Shared Values)，提倡適用不同族群的共同價值觀；此時人民行動黨的論述與早期李光耀重視實用性而減少意識形態的發言相比，委實有不小的轉變。

### 三、共同價值、亞洲價值與儒家社群主義

1988 年，接任李光耀的前新加坡總理吳作棟在演講中提及了當時的新加坡社會正受個人主義改變，並宣稱在東亞的日本、台灣以及南韓是因為社群主義

多於個人主義而有競爭力；同理，在同樣受到儒家倫理影響的新加坡能不能維持競爭力並生存，就仰賴於國家選擇「更社群」或「更個人」的方式（吳作棟，1988）。Chua 稱這種過程是從儒家倫理到社群主義的轉變，一方面強調儒家倫理作為經濟競爭力的主因，另一方面以共同價值的語言包裝，讓國內不同種族或宗教都能包容在同一認同之中；早期的實用主義在此時則被視為亞洲文化的一環（Chua, 1995）。而雖然《共同價值白皮書》提及共同價值與儒家思想並不完全相同，也無意打壓其他族群與文化，但如果觀看《共同價值白皮書》中的五大價值，分別是：

- (一) 國家至上，社會優先；
- (二) 家庭為根，社會為本；
- (三) 關懷扶持，同舟共濟；
- (四) 求同存異，協商共識；
- (五) 種族和諧，宗教寬容；

並提及了君子、長幼等概念（Prime Minister's Office, 1991）。「共同價值」（Shared Values）背後隱含對儒家倫理的繼承與支持仍然是顯而易見的（Chua, 1995；歐賢超，2002；鄭漢華，2006）。Chua 認為，人民行動黨在 1980 年代用教育「儒家化」新加坡的族群雖未成功，但人民行動黨本身在這個過程中深受儒家影響。人民行動黨自詡為替新加坡利益服務的「君子」，而廉潔政府、官員減薪以及菁英官員等可概括於儒家的特色，都成為人民行動黨維持其統治正當性、意識形態霸權以及長期統治的要素。基於這種以儒家思想為主的要素，人民行動黨長期都會是一個反自由主義、強調社群主義的政黨，強調集體利益大於個人權益，但會因為建立共識的需要（社群主義的實踐）而與人民溝通的政黨（Chua, 1995）。

根據 Zakaria 的訪談，對於李光耀而言，區別東西方的政治與經濟模式的核心要素即是「文化」。在經濟方面，其他第三世界國家無法模仿東亞的原因不是

基礎建設的差異，而是因為缺乏好學、勤奮及儉約等文化特質。而在政治方面，即使面臨西化與現代化，李光耀仍不認為東亞的政治制度會與西方相同，而是會尋求適合的政治體制。在社會方面，李光耀認為在亞洲個人存在於家庭之中，家庭是社會最基本的單位；而在西方，個人更多仰賴於政府，個人自由被保障，但個人也相對失去了責任感。值得注意的是，此處李光耀所稱的亞洲實質上是指涉韓國、日本、中國、越南，有時候也包括台灣，是李認為繼承中華文化的國家 (Zakaria, 1994)。李明輝指出，這些地區其實便是儒家文化圈，而李光耀心中的亞洲價值也是以儒家價值為主。李光耀提出這套價值體系的原因有二，一是儒家文化圈背景的日本及四小龍的快速經濟成長，讓東亞國家不再必然擔任價值的輸入地區；二是李認為西方的民主國家(以美國為主)正面臨家庭解組、社會失序的危機。李將前者歸因於家的文化傳統；並將後者歸咎於個人主義為基礎的自由主義傳統 (李明輝, 2001)。Andrew Nathan 則是將李光耀的亞洲價值論述所做出了歸納，將這些文化特徵分為五點，分別是：

(一) 階層式的集體主義，指對群體中的領袖忠誠；

(二) 家父長制的菁英領導，指道德菁英領導下的德政；

(三) 人際互惠性和調和，指避免和他人發生衝突。

(四) 社群利益和和諧，指當社群利益和個人利益相衝突時，必須為了社群利益而犧牲個人利益；

(五) 儒家式家庭主義，即把家庭的重要性放在個人之上。(Andrew Nathan, 2012)

李明輝認為，不難看出為何新加坡的政治人物或學者會將亞洲價值視為儒家社群主義的一種形式；亞洲價值下的政治反對自由主義、拒絕自由主義式民主，且尋求儒家的文化傳統作為社群價值的來源。前述提過，吳作棟認為社群主義可以幫助新加坡維持競爭力，並提出「社群在個人之上」(Community over self) 的價值 (李明輝, 2001)。而 Bell 也指出李光耀在 1991 年曾表示「亞洲人



很少懷疑一個擁有社群價值且重視社會利益更甚於個人利益的社會，會比起美國的個人主義更適合他們。」(Bell, 2004, p. 20) Chua 則認為，人民行動黨反對個人主義，且強調集體利益以及共識，讓他們自詡為社群主義的支持與實踐者；然而儘管宣稱要實踐一種「社群主義式的民主」，問題就在於該如何定義這種民主 (Chua, 1995； 2017)。而這也是本文欲探討的問題。綜觀新加坡的意識形態以及政治實踐，這種文化特殊主義似乎有許多與社群主義相似的特徵：對於社群價值及共識的強調、對於個人主義的批判、反對國家中立的概念，或是在教育上推行愛國教育等等，都與社群主義的許多概念類似。然而，也有許多問題待解決。社群主義因為容易與威權主義相混合而飽受批判，因此提出的許多論述都維持著對個人自由保障的底線，而東亞的政治人物或是學者又如何回應？如果新加坡政府所宣稱的「社群主義式民主」的確存在，其與自由主義式的民主差距何在？又如何呈現社群主義的理論呢？本文期望可以透過比較「新加坡故事」、新加坡的治理模式以及社群主義的理論來得到這些問題的解答。

## 第二節 社群主義

### 一、社群主義與自由主義

石元康指出，所謂的社群主義指的是自一九八零年代後出現的、在英美政治學界及哲學界流行的、反對自由主義的一種批判思潮。當時這些政治哲學家反對的主要目標，是 John Rawls 在 1971 年出版的、被視為是當代自由主義的鉅作《正義論》(A Theory of Justice) (石元康，1998)。這個思潮的代表性學者包括：Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor 和 Michael Walzer 等人 (石元康，1998；愈可平，1999；Bell, 2004)。值得注意的是，這些學者雖然都被視為是社群主義重要的理論家，但建構其理論的方式卻不盡相同，對自由主義的批評途徑也有許多分歧；一些學者甚至否認其與社群主義的連結 (愈可

平，1999；Bell, 2004)。但這些學者都採用了「社群的觀點來批評自由主義的理論」(石元康，1998，頁 92)，且各種對自由主義的批評仍形成一種廣泛且具有系統性的共識，因而人們將這股思潮稱為社群主義。事實上，近乎所有探討社群主義的文本都探討了其對上世紀末興起的自由主義的批評與挑戰。

因此，要理解社群主義的內涵，必然要從這些思想家對自由主義以及《正義論》的批評著手。本文所稱的自由主義指的是，在 Rawls 出版其《正義論》後，將作為功利主義 (Utilitarianism) 取而代之的一種「義務論」(deontological theory) 的自由主義 (Kymlicka, 1989；愈可平，1999)。後者與前者最大的區別在於，將「正當」(Right) 賦予了相對於「善」(Good) 的優先性；也就是「正當優先於善」或是「權利優先於善」、「對優先於好」(The right is prior to the good) (Rawls, 1999；Kymlicka, 1989)。Rawls 在《正義論》中指出，功利主義者是一種「目的論」(teleological theory)，認為善的定義獨立於正當，且將正當作為善的最大化。換言之，我們的行為對不對、正不正當，取決於的是行為所追求的善或是目的，而能帶來最大的善的社會體系即是正當的 (Rawls, 1999)。所以，正當的制度或是行為，便是指能夠增加善的制度或是行為；而受到所有流派的自由主義者重視的權利 (right) 之所以重要，也是因為其能夠最大化社會上的善，因此，對於目的論者而言，善是優先於正當的 (Kymlicka, 2002；周楓，2019)。

但對於義務論的自由主義者而言，一個行為或制度的正當與否，與其所要達成的目的是沒有關聯的。善的生活是個人可以自由追求的，而自由主義的目標便是保護這種追求善的權利 (周楓，2019)。因此，所謂的正當 (right) 指的是將每個人的善都予以同等的考量 (Kymlicka, 1989)，也就是對個人權利 (right) 的保障，而不去侵犯他人的權利就是正當的，不是為了促進任何的目的或是善觀念。Sandel 指出，這種義務論源於 Kant 的觀點，Kant 認為正義是社會上首要的德性，不透過其他的善觀念建立，且限制其他的善觀念。Kant 的理

由在於，擁有自律能力的理性主體是透過其選擇目標的能力確認，而非其選擇的目標；而除了尊重個人權利的社會體制之外的任何體制，都不能將個人視為能夠選擇的理性主體；沒有將正當(權利)放在首要位置的社會，可能會為了某一個高尚的目標而犧牲個人實踐其善觀念的權利，但對於 Kant 而言，這樣的社會便並未將人視為擁有選擇能力的主體，而是將被犧牲的個人當作社會達成目的的手段 (Sandel, 1982)。

Rawls 繼承了 Kant 將正義置於首要位置的義務論觀點，但由不同的方式去進行推導。Rawls 先是指出，功利主義者將個人選擇目標的原則延伸至社會整體，並假設為了最大化社會整體的幸福而犧牲個人的利益是正當的；但這個假設卻將個人與社會的幸福混為一談；相較於個人對自己生活的權衡，個人可能透過犧牲自己的部分利益去得到更長遠的目標，但社會透過犧牲個人而最大化的則是整體的利益，無法用以彌補個人的犧牲。因此，對於 Rawls 而言，只要善觀念、社會體制或是法律違背了正當、侵犯了個人權利，即使是為了促進整體幸福的最大化(功利主義的目的)，這些善觀念或是制度也應該被修正或是廢除 (Rawls, 1999)。在《正義論》一書中，Rawls 為了推導出最為適當的正義原則，提出了「原初狀態」(the original position) 的思想實驗。在實驗中，被壟罩在「無知之幕」(veil of ignorance) 的各方 (the parties) 要為其所生活的社會決定其基本結構，選擇出正義原則；其對於自身的社會地位、階級、能力、目標、社會制度和社會現況等皆全然不知；換言之，全然缺乏對於自身與其他人的差異的認知。不僅如此，個體也不知道其自身的善觀念或是心理偏好。Rawls 認為，壟罩在無知之幕的任何人無法為自身謀取利益，也無法確保自身處境，所有人在原初狀態下都是公平的去選擇正義原則，而這公平情況下達成一致的正義原則，便是「作為公平的正義」(justice as fairness)。原初狀態的設計是確保了人在不能決定自己所處的社會環境及自然天賦時，為了避免落入最糟糕的情境，會盡量設計公平的分配方式，而這種分配方式之下的正義原則，比起整

體社會福祉的增加，會更加重視對基本自由和權利的要求 (Rawls, 1999；Kymlicka, 2002)。Rawls 認為，原初狀態讓人們在缺乏對善觀念或是目的的認知下，選擇出了平等自由的正義原則，顯示出正當(正義)是獨立於善的，且善觀念應該被正義原則所限制；換言之，不符合權利概念的目標和利益便不具備價值，而一個正義的社會更會保障權利及公平機會讓個人去滿足其符合正當的目標。Rawls 在《正義論》中為義務論進行辯護，「當我們為我們的生活賦予某種形式的時候，不該指望先去獨立地界定的善。我們的目標不是先去揭示我們的本性，而在於我們願意去承認的支配著背景條件的規則，這些目標的形成，以及追求這些目標上正是建立在這些背景之上。」(Rawls, 2003, p. 517, 李少軍等譯)。這段話昭示了義務論中正當相對於善的優先性，而《正義論》也一舉讓義務論取代功利主義，成為當代大多數自由主義理論的內涵 (Kymlicka, 1989)，但也正是這種新自由主義成為了社群主義的學者批評的目標。

關於社群主義對自由主義的批評，林火旺將其歸納為三類，分別是自由主義的自我觀無法形成社群；個人自主的優先性傷害了社會；政治中立的社會使社會缺乏共同的目標或理想 (林火旺, 1995)。石元康則是將這些論述整理為兩方面，分別是「自由主義對個體以及社群的關係的看法有誤」以及「自由主義忽略了社群的內在價值」(石元康, 1998)。愈可平同樣將社群主義者對於新自由主義的批評分為三類，包括了對自由主義的自我觀念的批評；對自由主義的普遍原則的批評；以及對自由主義的原子主義的批評 (愈可平, 1999)。Daniel A. Bell 則指出，社群主義對自由主義的批評多半會從哲學關懷轉變為現實政治的關懷，並將這些批評分為三種觀點，分別是自我概念的社會性；傳統與社會脈絡對道德與政治的重要性以及社群價值的規範性 (Bell, 2004)。Will Kymlicka 則整理社群主義與自由主義之間爭論的主題，並指出對自我觀的看法不同；以及對特定社會環境的重視程度不同，是社群主義者與自由主義者的核心差異 (Kymlicka, 1989；2002)。



本文認為，整理上述學者的看法，可以將社群主義對於自由主義的批評，主要分為對自由主義的自我觀的批評、以及對外在脈絡及社群價值的忽視，而後者更是直指社群主義與特殊主義的連結。欲瞭解社群主義與這種特殊主義的關聯，以及社群主義為何成為反對自由主義式民主體制的一種來源，就必須瞭解到社群主義如何批判自由主義對於社群價值的忽視，以及這種批判與國家或是文化的關聯性。本文認為，社群主義對於自由主義的下列兩種批判，最能體現東亞政體或是學者反對自由主義政體的理念，也就是「反對國家的中立性」；以及探討「普遍主義與特殊主義的爭論」。但在探討這兩點前，我們必須先看看社群的價值以及為何這些價值得到社群主義學者的重視。

## 二、社群的價值

在探討這個社群價值的問題前，必須先探討社群主義者所謂的社群是指什麼。根據愈可平的研究，社群主義者將社群視為一個擁有共同價值、規範和目標的整體，且成員都把該目標是視為自己的目標（愈可平，1999）。江宜樺和愈可平的研究表示，當代社群的概念源於 Aristotle 的城邦理論；Aristotle 認為所有社群的目的都是為了追求某種善，而地位越高、涵蓋越廣的社群就會追求越高且越廣的善——城邦作為一個「政治社群」，是追求最高善的最高社群（江宜樺，1995；愈可平，1999）。江宜樺指出，Aristotle 所定義的社群涵蓋三個要素，分別是：

- （一）社群是由不互相隸屬、平等、相似但不完全一致的成員所組成的；
- （二）社群成員必須有共同分享的基礎，可能是土地、血緣、宗教或是利益、善觀念等等；
- （三）社群能夠維持或鞏固是因為其包含了情誼以及正義兩個要素。

而人類，作為 Aristotle 心中的「政治動物」，且具備理性言說的能力，因而得以組成了如城邦一般複雜的政治社群。Aristotle 認為，所有事物皆有目的，

而人的目的便是追求幸福美好的生活，這種生活只能仰賴城邦生活來實現。換言之，政治社群目的便是追求成員的美好生活。相較於現代的多元社群與多元價值，Aristotle 將公共利益視為最重要的社群價值，而政治參與則是最重要的實踐方式，成員唯有透過參與公共事務才能培養德性，進而達到美好生活的目的 (江宜樺，1995)。另一位對社群定義影響深遠的學者則是德國社會學家 Toennies。Toennies 認為社群與社會的概念是有差異的；前者是生機勃勃的有機體，而後者則是機械性的、後天結合的人工製品。社群是基於血緣、友誼、鄰裡、共同生活自然結合的結果；雖然無法從法律上區別與社會的差異，但社群對於個人的影響卻是社群成員都得以感受的；Toennies 以婚姻做為比喻，指出新婚夫妻中在結婚儀式中得以感受到進入一個生命中的全新社群。相對的，社會雖然也有共同生活的要素，但社會中的成員仍然是分離的，成員處於緊張的狀態，只是基於對交換的需要及利益而後天組成的團體；一個顯著的差別在於，任何社會成員在共同生活中都不會賦予彼此共同體的身分 (Toennies, 1999, 林榮遠譯)。上述兩個學者對於社群的定義，與今日許多社群主義的主題都有類似的概念，那就是：人天生就是社群的一部分，而社群的善對於人是有益且無法取代的。

近代社群主義的思潮中，也不乏對社群概念提出定義的學者。Sandel 對於「構成意義的社群」的解釋，有助於理解社群在社群主義理論中的重要性。Sandel 藉由對 Rawls 的回應，提出了三種社群的概念，分別是工具意義 (the instrumental conception) 的社群、情感意義 (the sentimental conception) 的社群及構成意義的社群 (the constitutive conception)。前兩者是根據 Rawls 在《正義論》中的觀點、基於個人主義作為出發點的構想；工具意義的社群是個體完全基於自身私利而合作，因此其社群的善是合作產生的利益；而情感意義的社群則是摒除私利之外，基於愛與情感連結而形成的社群，因此社群的善在於情感與動機的品質。但 Sandel 認為，上述兩種社群的善仍然處於自我的界線之外，

而社群對人的影響早已深入自我並形成目的，因此還有一種涉及自我認知、自我構成的社群 (Sandel, 1982)。Sandel 形容構成意義的社群是「社群所描述的，不只是他們作為公民擁有什麼，而且還有他們是什麼；不是他們所選擇的一種關係，而且他們所選擇的依附；不只是一種屬性，而且還是他們的身份的構成成分。」(Sandel, 2006, p. 171, 萬俊人等譯) 對於自由主義者而言，價值及目的是在社會之前便形成的，而社會是基於人的需要而組成的；也就是說，人與人之間不存在內在的關係，只有個人的價值；而既然人們不具備共同的目標或是價值，社會便只具備工具性的價值。然而，對於社群主義者而言，既然人的自我是由目的構成，而目的又是來自社會或是共同體 (community)，則社會必然帶有其特殊的目標或是價值 (石元康, 1999; 周楓, 2019)。因此，社群的重要性在於，其不只是成員所身處的環境，對於其成員更是構成性的。愈可平則認為，Sandel 的構成式社群指的是個人無法單獨實現其目的，因而需要與他人共同追求，自我與他人因而形成社群，而該社群也成為自我的一部份 (愈可平, 1999)。錢永祥則是指出，構成式社群觀點隱含了某種道德地位，因為對社群價值的肯定等同於對自我的肯定，人似乎不得不肯定、認同社群關係。然而，社群的價值是否因為對人有構成性而有必然的道德地位、社群關係又是否比其他社會上的結合方式更有影響力，都是值得更加深入探討的問題 (錢永祥, 1995)。

為了探討社群的價值所在，以及現代社會對社群價值的忽視造成的結果，社群主義者通常會從三種途徑進行論述，分別是反對國家中立性的概念；探討普遍主義與特殊主義的爭論；以及批評原子主義對社會的傷害。其中，又以前兩者與東亞政體或是學者對自由主義式政體的批判更為相關。

### 三、社群主義對中立國家的批評

社群主義者的一個常見觀點是批判自由主義理論中的國家中立性 (state neutrality)。所謂的國家中立性，根據 Kymlicka 的觀點，是源於自由主義者對自我決定的重視而衍生的概念。Kymlicka 指出，自由主義者認為要實踐人的根本利益—美好的生活，必須滿足兩個條件；一是能根據自己的信念決定生活的方式；二是能有足夠資訊及機會去質疑並改變這些信念。前者是基於自由主義者相信個體對於其利益有最好的認知，違背自我信念的行為即使對於個人有再多好處，他也無法體會該行為的價值。後者則是因為，任何的信念都有可能是錯誤的，個人可能為其價值觀感到後悔，任何人都不該被強迫去貫徹某一善觀念；但改變價值觀需要相應的資訊及環境，而這也是為何言論自由以及公民教育受到自由主義者重視的原因。而中立的國家，意指國家不該對各種生活方式做出價值高低的排序，不該決定何種價值觀才是最為優良的善，也不該迫使公民去實踐或是禁止實踐任何志業，而是將這個問題留給公民自己決定。但值得注意的是，國家的中立性實際上不是對道德觀不採取任何偏好，因為這個概念本身就是基於自由主義而衍生的；而自由主義所偏好的正義、寬容、自由等等道德觀是促進這種中立性的前提；義務論者更是直指違反正義原則的善觀念都應該被揚棄。所以，國家的中立性實際上是一種這樣的理念：國家應該保障公民的個人權利，讓公民在不違背正義原則下，可以自由追求根據其信念的美好生活；國家的作用是保障個人權利與正義，而非排序其公民的道德觀或生活方式 (Kymlicka, 2002)。

基於相信社群有著工具性以外的善，且這些善對於社會與個人都有必要性，社群主義者挑戰了國家中立性的概念。值得注意的是，社群主義者並非反對個人權利的概念；20 世紀的西方社群主義者多半繼承了部分自由主義傳統，這讓他們同樣重視民主法治與個人權利，但他們主張，個人權利無法在社群之外實現，因此應該以「共同善的政治」取代「中立性的政治」(愈可平，1999；Kymlicka, 1989；2002)。可以說，社群主義者對於國家中立性的反對，



是藉由自由主義者的目標（自由且重視權利的社會），去抨擊自由主義者所主張的政治形態（中立國家）。

在社群主義的學者中，Taylor 與 Sandel 的著作對於國家中立性的論述相當具代表性（愈可平，1999；Kymlicka, 1989；2002）。前者在《原子主義》、《認肯政治》等文章中考察權利優先論對於自由社會的潛在危害；後者則是在《民主的不滿：美國在尋求一種公共哲學》一書中檢視了現代自由主義的政治框架，並描繪這種框架造成的政治困境。Taylor 從對權利的討論開始，主張自由主義者相信是所有人類都該無條件的享有權利，卻忽略權利是基於對人的能力 (capacities) 的尊重 (respect) 而被賦予的 (Taylor, 1985)。Taylor 稱呼這種權利優先的概念為原子主義 (atomism)，並指出原子主義主張人可以自主於社會之外的同時，忽略了人的能力具有某種道德地位，且這種能力需要經由社會才能得到發展的事實。Taylor 認為，中立的國家會導致一種矛盾，那就是一面強調個人權利中的自主性，卻一面反對在政治中培養其成員成為一個自主主體的能力，也就是賦予這種特定價值觀或生活方式一個特定的道德地位；中立的國家希望創造一個多元的文化環境，卻反而扼殺了創造多元文化必要的制度、社會活動或是道德氛圍，而這些東西是家庭或是小型的社群無法彌補的。換言之，Taylor 認為自主個體的自由只有在特定的文化條件中才能實現，而這些條件是必須由政治體來發展的；而完全不去排序公民的價值觀、只重視個人權利的社會反而會導致重視自由的價值觀衰弱。現代民主國家的公民之所以能形成自主個體的身分認同，也是基於置身於這種文明之中，而並非與生俱來或是無中生有的 (Taylor, 1985)。Kymlicka 則是為這種論點舉證，指出考量到對歷史文物以及自然環境的保護，其實不難想像在一個完全開放個人選擇的國家，這些資源很快就會被消耗殆盡；完全不限制多元選擇的文化結構，反而會導致多元文化的衰落以及選擇的減少 (Kymlicka, 2002)。

Sandel 則是從近代美國政治的角度，去考察「程式共和國」(the procedural republic)，也就是一種視公程式優先於特定善觀念的權利框架；在 Sandel 看來，個人權力的優先性、國家的中立性以及無擔負的自我組成了程式共和國的概念，也導致了現代美國的政治危機 (Sandel, 1998)。Sandel 指出，早期的美國民主政治同時受到共和主義與自由主義的影響。相對於自由主義將自由視為對自治的約束 (免於受到多數決的強制)，共和主義則是將自由視為自治的結果。共和主義者認為，自由存在於成員自治的共同體，公民自治的德行 (歸屬感、尊重、對於公共的關注等等) 是維持自由的原因；自由與自治具有內在的聯繫，而這與前述 Taylor 關於文化環境的論述相當類似。Sandel 認為，自由主義式民主主導的政治無法保證公民對群體的道德責任與義務；而共和主義式民主則能讓公民參與公共議題、並對共同善進行協商，進而達成自治的目標。然而，隨著政府不願意處理爭議性的政治或道德議題，讓各種善觀念無法被充分討論，共同善也無法培養；這導致了現代美國民主更崇尚自由主義，並造成兩個問題：自治的流失與對社群的侵蝕。為反對國家中立性，Sandel 提出 19 世紀 Lincoln 與 Douglas 的爭論。Douglas 基於奴隸制度的討論在美國內仍未有共識的理由，支持讓各州自行決定廢奴或維持蓄奴；但 Lincoln 則認為，如果蓄奴真的是錯誤的行為，則在這個問題上保持中立並懸置奴隸制度，等同於認定奴隸制度不是錯誤的，已經隱含某種道德立場。Lincoln 的批評「建立一種毫不關心每個人都最關心的事物的政策體系」實際上也是 Sandel 對於國家中立性的批評：自由主義認為政府不去評斷重要的道德爭議，是對於成員的尊重，但實際上卻是限制了善觀念對於公共議題的影響，政治遂無法處理重要的政治與道德問題 (Sandel, 1998)。

Kymlicka 則整理包括 Taylor 與 Sandel 在內的社群主義觀點，認為社群主義者對於國家中立性的批判，提出了一個自由主義常忽視的問題：民主政體的正當性來源是什麼？Kymlicka 認為，自由主義者假設人們對於民主國家的認

同，會從共用的正義原則——權利政治的框架產生；在這樣的框架下，個人權利受到保障，國家採取中立性的態度，讓個人可以自由發展各自認定美好的生活。但事實上在民主政體之中，成員只願意發展自己的目的是無法組成一個國家與社會的 (Kymlicka, 1989；2002)。Taylor 的一個重要論點便是，自由的環境仰賴於每個人對社會的付出；而實際上，對於社會的付出、將社會的成員視為是自己責任的一部份，是公民對於國家認同的一個重要表現。公民正因為國家對正義的追求，而做出更多的犧牲 (在福利國家，公民基於公平正義對社會有更多的付出)；問題在於，對於民主政體與權利政治的認同，已經足夠讓成員在發展個人目的之外，願意為社會犧牲嗎 (Taylor, 1985；1993；1997)？Kymlicka 論證，只擁有共同的政治原則顯然不是社會團結 (solidarity) 的充分條件；他舉例，一個在美國東北部的居民，與德州的居民間所共用的正義觀，很可能比與加拿大居民間的共識要來的少；但美國南北居民對於彼此的責任感，顯然比起與外國公民之間的更高；換言之，國家是一個成員對彼此有道德責任的「倫理社群」(ethical community)，但無法建立在任何政治原則上。西方國家大多數的居民都共用民主自由的價值，但其認同感仍然只限於所屬的國家；簡言之，不同於自由主義者的理論，有某種高於正義原則的價值形成倫理社群的邊界，也促進國內的社會團結。而社群主義者便主張，這種認同感與責任感的來源，便是社群共同的生活方式與目的，因此對於社群的強調，才能維護民主政體的合法性 (Kymlicka, 2002)。Taylor 便形容認同存在於「當共同的生活方式被視為至關重要的利益時，對於公民而言，共同生活的維持與繁榮的重要性便在於生活本身，而非在於工具性的促進個體利益，或是做為個體利益的總和。」(Taylor, 1993, p. 97) 在這種觀點下，國家中立性不提倡任何的特定價值，被社群主義者視為對共同生活的傷害，進而演變成對民主正當性的損害，也就不令人意外了。而自由主義者無法解釋社會團結的來源，也引出了社群主義者對其自由主義的另一種批評，也就是自由主義相信權利政治是一種普世價值。

#### 四、普遍主義與特殊主義之爭

自由主義者對傳統及社會脈絡的忽視，常以一個常見的觀點出現，即普遍主義與特殊主義的爭端。Bell 指出 Rawls 等自由主義者將正義視為普世準則，而得以適用於每個社會。然而，社群主義者相信正義的標準只能從特定的社會脈絡中找尋；不同社會便有不同樣貌的正義 (Bell, 2004)。Sandel 主張，保障平等自由的正義雖然被 Rawls 視為無知之幕下的理性選擇，但這種情況只侷限於正義的環境中。正義的環境指的是符合資源稀缺的條件的社會，人們會需要合作，也會發生衝突；而在不同的利益及目標下，便需要正義來解決分配問題。然而，Sandel 認為正義的環境其實並非如同 Rawls 認為的是人類社會的特徵；正義也因此不必然所有社群的首要德性。他以家庭為例，指出在家庭這樣的小型社群中，仁愛就比正義佔據更重要的位置；類似的情形還有部落、鄉鎮、鄰居、民族等等社群，這些社群中可能都存在著比起正義更為重視的德性。甚至，一個社會越是需要正義，可能反而暗示著社會的其他德性越是低落，因而仰賴正義來進行補救或是分配？如果並非所有社群都是正義的環境，且各社群又擁有其更重視的共同價值，那被義務論者放在德性首位的正義（正當）又如何會是普世價值呢 (Sandel, 1982)？Walzer 則用分配正義的觀點反對自由主義的普世性，指出自由主義的正義理論是抽象的，但是正義本身是分配善觀念的方式，而這種分配必然是特殊的，因為善在每個社會中都是特殊的，故要追求一組普遍的、抽象的分配方式是不可能的。不僅如此，即使有著類似的善觀念，社群成員也鮮少願意將分配的範圍擴及至社群外部。Walzer 以國家為例，指出國家內的公民會互相幫助，並制定福利或安全制度，但這些分配正義只針對國家內部，成員不會願意給予他國公民相同程度的福利；也因此，Walzer 將社群成員的資格本身視為現代最重要的、待分配的事物 (Walzer, 1983)。



Taylor 的「肯認政治」(politics of recognition) 概念也對自由主義的普遍性提出了挑戰。Taylor 認為，隨著自由主義的發展，尊嚴 (dignity) 成為現代政治重要的概念，平等的肯認成為所有個體與政治體的追求。然而，平等的肯認演變出兩種方向背道而馳的政治框架。一種是「平等尊嚴的政治」(politics of equal dignity)，其目的在於保障個人權利，與權利自由主義相結合，讓所有公民享有平等的尊嚴與資格；其肯認的是平等的身分。另一種則是「差異政治」(politics of difference)，其肯認的是個體或是群體的獨特認同，也就是與他者的差異，而這種差異往往是被主流或是多數群體所忽略的。差異政治的重要性在於，其指出了平等尊嚴的政治無視了公民與群體之間的差異，而這些差異性對於個體或是民族的認同是決定性的。要理解平等尊嚴的政治與差異政治之間的不同，可以考察兩者面對少數族群時提出的政策方向。前者為了消弭不同族群間的社會經濟差異，傾向採取逆轉歧視的措施，例如在入學或是工作時給予少數族群競爭優勢，讓所有成員都能消除不利、進入同一環境。但差異政治所支持的政策則是致力於保留少數族群的獨特文化，並指出逆轉歧視的措施試圖消除族群間的差異，但這種差異能構成認同，而那正是差異政治的保護對象。差異政治同樣追求的是普遍的肯認，但這種普遍性指的是對於每一種認同的肯認(平等尊嚴的普遍性則是對每一成員給予同樣的肯認)，這種肯認無法與其他群體分享、是對於特殊性的肯認。差異政治的支持者批評平等尊嚴的政治會「迫使人進入一個虛假的同質模型以否定人的認同。」然而，支持差異政治的仍然是平等肯認的原則，是一種普遍性的平等，那 Taylor 對於自由主義的批判在何處？(Taylor, 1994)

Taylor 認為，自由主義者將平等尊嚴的政治視為一種非歧視性的、價值中立的政治；但差異政治主張，無視差異性的政治反映的其實是一種文化霸權，只有少數或受壓迫的族群文化會在這種政治下受到異化；這種政治不僅壓迫族群的認同，甚至是帶有歧視性的。所謂無視差異的普遍性，看似是普遍主義，



反映的則是一種名為自由主義的特殊主義<sup>7</sup>。為什麼平等尊嚴的政治會無視差異性呢？Taylor 認為有兩個原因：一是其在界定基本權利時運用統一的規則，無一例外；二是自由主義懷疑集體目標；這進一步導致了在處理多元文化社會的議題時，權利自由主義會要求集體目標做出犧牲。綜上所述，平等尊嚴的政治是基於權利自由主義的理念，並要求給予所有成員平等且普遍的肯認，而權利概念也被認為是普遍性的，由所有成員平等共用的。然而，差異政治的觀點卻主張，少數族群的文化可能因為無視差異的給予認肯而受到壓迫甚至同化，這些差異對於構成認同是有必要性的。因此，差異政治的支持者認為，平等尊嚴的政治（權利自由主義、國家中立性）雖然包裝成普遍主義，實際上會因為保護個人權利及對集體目標的懷疑，而阻止社群保持其差異性；在現今多元文化的社會中，各族群對於肯認的要求逐漸升高，權利自由主義比起具普遍性，更像是一種特殊主義。(Taylor, 1994；應奇，1999)

不難發現，在上述學者的討論中，雖然對於自由主義的批評在所難免，但是 Sandel 或是 Taylor 等學者更常是抱持一種對於現代社會的反思，對於自由主義的批判並不影響他們對於民主制度或是自由的支持，例如 Taylor 就表明其對於中立國家的反對是基於對自由文化與環境的傷害。但為何社群主義仍然被部分學者視為一種東亞威權政治體制所支持的意識形態？本文會在第五章節藉由檢視 Chua 與 Bell 等學者的討論，探討這種東亞視角的社群主義與文化特殊主義的連結。

---

<sup>7</sup> 加拿大籍的 Taylor 以魁北克地區為例，說明兩種政治的衝突，指出在魁北克這樣的特殊文化社群，保存法語與文化是社群的集體目標。但當魁北克通過法律去保護法語時，便遭到加拿大的英語裔反對，認為這種支持集體目標的法律侵犯了個人權利，而這種個人權利應該是由非歧視性的由國家所保護的。Taylor 指出，這個衝突反映了平等尊嚴政治背後的權利自由主義的思維。給予所有人相等的肯認，意味者國家不能在各種價值觀之間做出排序，也就是前述由自由主義者所支持的國家中立性，目的是保護所有個體的權利。

### 第三章 生存困境與實用主義

要理解新加坡故事的內涵，就必須理解其中最為重要的兩個要素：生存困境與實用主義。前者是指新加坡持續處在一種難以生存的危機中，包括了資源的缺乏、人口的稀少、種族的複雜性或是國內外政治勢力的威脅。生存困境是新加坡故事的源頭，是李光耀提出並用以說服國民，為何新加坡適合一種獨特治理模式的根本原因。本文認為，分析李光耀的論述，所謂的生存困境在新加坡獨立之前已經存在，但在獨立之初所面臨的環境是最為艱困的。這也導致了到 1980 年代，當新加坡的經濟水準顯著提升、社會秩序也逐漸穩定後，由生存困境衍生的新加坡故事受到了挑戰。

而李光耀的實用主義則並非指一種特定的哲學思想，而是一種重視解決問題、但不重視理論或意識形態的行事理念。本文認為，這種理念既說明李光耀個人的行事風格，也奠基了行動黨的治理方針，讓行動黨的政策或是舉措都以「解決問題」、「發展經濟」等方式呈現其目標。可以說，在獨立之後到 1980 年代之前，實用主義是李光耀賦予新加坡的發展模式特徵，而要探討新加坡故事，就必須理解行動黨政府如何詮釋並實踐實用主義；實用主義又是在何種「生存困境」中誕生。因此，本文第一節會探討新加坡獨立前後的困境，與李光耀的早年經歷，以期分析 1980 年代前，新加坡故事是如何被李光耀所建構的。

#### 第一節 新加坡獨立之前與李光耀的早年經歷

##### 一、新加坡的早年歷史

新加坡做為一個現代國家的歷史始於 1965 年的獨立，但早在獨立之前，新加坡便以海上樞紐的身分活躍於歷史之上。1819 年，為了尋找從印度通往中國

的貿易航線上的據點，英國的 Sir Stamford Raffles (萊佛士爵士) 登陸了馬來亞半島的南端，也就是今日的新加坡。彼時，新加坡仍然在荷蘭的殖民勢力範圍內，但 Sir Stamford Raffles 卻與當地馬來人先行達成協議，在新加坡建立貿易港口。1824 年的《倫敦條款》(Treaty of London) 解決了英荷之間的紛爭，荷蘭確保了印尼諸島的統治權，而英國則保留了對新加坡的統治。在英國的建設之下，新加坡開始了初步的現代化工程，尤其著重於港口與航運相關的工業，再加上出口馬來亞上盛產的錫與橡膠，讓新加坡在東南亞中的貿易地位逐漸提升 (Perry, 2020: 68-188, 林添貴譯)。同時，為了開發新加坡島，Sir Raffles 制定了大規模的移民方案，號召各地的馬來人、印度人、阿拉伯人與華人等前來開發；這之中，又以來自中國的華人最多；加上來新加坡貿易或是旅遊的歐洲人，讓新加坡呈現多元的國際樣貌。這種種族的多元性直到今日新加坡，都仍然是新加坡的重要特徵與議題 (郭俊麟, 1998, 頁 18)。然而，雖然英國將新加坡打造為商業及貿易的重要據點，但這不代表當地居民必然會隨之獲利。華人來到此處常常是因為俗稱「豬仔」(coolie) 的苦力身分；勞動階級仍處於貧窮階段，少數女性也為生計而成為娼妓；不同種族社群之間也時有爭端與衝突 (德國之聲, 2019; Perry, 2020, pp. 177-179, 林添貴譯)。

英國對新加坡的統治一直持續到二次大戰的降臨。1941 年末，日本向馬來亞半島進軍，英軍節節敗退，並在五十天後棄守馬來亞半島，退守至新加坡。當時的英國正面臨著納粹德軍的壓力，將大西洋設定最重要的戰場，蘇伊士運河至印度的聯繫其次；換言之，東南亞的殖民地尚未面臨日軍實質的侵略之前，英國並未做好防守馬來亞的準備 (Perry, 2020, pp. 177-179, 林添貴譯)。雖然彼時英國已在新加坡建立了東南亞最為精良的三巴旺海軍基地，但實際上基地內的軍艦卻僅有兩艘，且在日軍侵略馬來亞的初期就遭到擊沉。1942 年初，駐守新加坡的英軍向日本投降，日本僅僅花兩個月的時間便佔領馬來亞半島及

新加坡。而日軍佔領新加坡的時候，日後成為新加坡領導人的李光耀正值 19 歲的年紀。

## 二、李光耀的早年經歷

李光耀生於新加坡的華人家庭，就讀當地最優秀的學校—萊佛士學院，原計於畢業後至英國留學。然而，二次大戰與日軍的到來阻止了該計畫，也改變了李光耀的人生觀與對政治觀。李光耀自述，日本人的佔領讓「我們這一代的年輕人更加團結起來反對奴役和外國統治而全力爭取自由。不是我自己要介入政治，而是他們把政治推到我頭上來。」(郭俊麟，1998，頁 66)。在占領初期，日本人就針對華人展開肅清行動，也就是針對可能支持中國抗日戰爭的話人加以殺害，而活下來的人民則必須對日軍保持恭敬，不然就會遭到毆打或是羞辱。新加坡的民生必需品開始缺乏，通貨膨脹，且日軍實行內部的監視與保安措施；為了生存下去，李光耀在此階段也曾加入日本軍方旗下工作。(陳岳、陳翠華，1995，頁 21；郭俊麟，1998，頁 21；Perry, 2020, pp. 190-236，林添貴譯) 李光耀日後自述，其在日軍佔領時期，認知到權威和恐懼對人的影響，日本的占領成為他第一堂且日後影響深遠的政治教育。李光耀曾言：「……馬來亞歷史太短，民族太多，社會可塑性太強。一些馬來人受過英國 136 部隊的訓練，在馬來亞的森林裡加入了抗日遊擊隊。但是多數馬來人當時希望日本成為他們的新保護者，正如在英國人趕跑日本人之後，他們希望英國人保護他們那樣。」(李光耀，1998) 「日軍成了主子……我從中明白了權威對人的影響」 「這是我學到有關權力、政府、制度，以及人類如何反應的第一課，」(韓福光，1999，頁 23-24，張定綺譯)

除了日軍的佔領之外，李光耀對殖民的看法，也深受英國在新加坡保衛戰中的慘烈表現影響，讓其與馬來亞的年輕人喪失了對於英國的信心。如同當時其他馬來亞知識分子，李光耀從英國的迅速投降，認知到昔日殖民母國的衰



弱；新加坡無法再倚靠英國作為保護者；甚至，英國也無意保護殖民地人民的利益，馬來亞只能倚靠建國來確保人民的安全與利益。這種態度明顯的展現在日後李光耀在馬來亞獨立運動時期的發言；「他們治理這個地方幹嘛顧及我們的利益？他們出紕漏我們承擔。我想，這就是一切問題的根源。」「本地人在炸彈落下時，驚慌失措是應該的，但我們發現英國人比我們驚慌失措，所以舊關係已經破壞了。」(韓福光等，1999，頁 25-26，張定綺譯)。Milne 與 Mauzy 指出，英軍的潰敗打破了新加坡人「白人優越」(white supremacy) 的迷思，讓當時的知識份子開始思考新加坡的未來和生存問題 (Milne & Mauzy, 1990, p. 45)。

### 三、人民行動黨的成立

1945 年，隨著日本投降、二戰落幕，李光耀在隔年踏上了往英國留學的旅程。李光耀在英國劍橋大學就讀法律，然而，這段期間影響李光耀最多的則是其認識了一批有同樣志向的馬來亞留學生，並成立了「馬來亞論壇」(Malayan Forum)。團體成員包括了李光耀、吳慶瑞、杜進才、Tunku Abdul Rahman、Tun Razak 等人；前三者日後都在人民行動黨擔任重要職位，後兩者則是馬來西亞總理。馬來亞論壇的目標是組織一個反殖民的泛馬來亞運動 (郭俊麟，1998，頁 66-68；韓福光，1999，頁 23-24，張定綺譯)。彼時的馬來亞已經重回英國的統治下，然而如前言所述，經歷二戰的馬來亞人民已興起獨立浪潮，而殖民政府原本預計成立泛馬來亞的馬來亞聯盟作為回應，也因為獨尊馬來人政治特權的馬來民族主義者的抗議而破局。另一個馬來亞上的重要政治勢力，則是 1930 年代後趨於活躍的馬來亞共產黨 (以下簡稱馬共)。馬共主要在地下活動，並潛入工會、社團、校友會等團體進行偽裝；在日軍佔領時期，馬共加入馬來亞人民的反抗軍，因而得到武裝力量與民望，並在英國重回馬來亞之初，以合法政治團體的樣貌要求修憲自治。然而，馬共與殖民政府的對抗趨於激烈，並演變成武力及暴動抗爭，1948 年，殖民政府宣佈進入緊急狀態，視馬共為恐怖份



子，馬共之後回到地下活動，並持續以武裝暴動等方式做為反殖民訴求的手段。(陳岳、陳翠華，1995，頁 25-26；韓福光等，1999，頁 19-40，張定綺譯)

這便是李光耀回國前後的政治環境。馬共建立和滲透工會，並以華文學校作為吸收知識分子與青年的場所，在華人群眾有廣大的支持基礎。而新加坡的殖民政府面臨要求自治的聲浪，因此正逐步開放議會選舉。1950年，李光耀回到新加坡，先到了「黎覺與王」律師事務所工作，並專門替工會進行辯護。彼時的工會常與左派或是共產黨合作，這些團體需要懂英文、法律、且同情工運的人為他們辯護，李光耀便是合適的人選(陳岳、陳翠華，1995，頁 26)。同一期間，李光耀也與一批從英國留學回來的馬來亞學生、知識分子等人籌備成立政黨，政黨的目標是追求馬來亞的獨立。1954年，人民行動黨成立，成立時的重要成員包括了李光耀、王永元、方水雙、蒂凡那、杜進才等人，在這些創始黨員中，也不乏左派的支持者或是共產黨員，而這與日後李光耀反共的立場是有不小差距的；實際上，行動黨成立的目標，就是建立一個聯合的、民主的、非共產主義的、包含新加坡的社會主義馬來亞(郭俊麟，1998，頁 79)。那為何李光耀等「反共派」(以英國留學生與中產階級為主)，會與蒂凡那、林清祥等「親共派」(以共產黨員、左派份子、工會成員為主)會在此階段合作，並成立人民行動黨呢？從創黨的時空背景判斷，無論是親共派或是反共派，當時的目標都是爭取新加坡的自治；換言之，成立政黨並在選舉中獲勝、並藉此跟英國政府談判，是兩者的共同目標。一方面，對於李光耀等沒有民眾基礎的英國留學生而言，要在選舉中獲得勝利，就需要在華人中頗受歡迎的共產黨的幫助；而對於以林清祥為主的親共派而言，則是在英國殖民政府的反共政策之下，需要一個合法政黨作為掩護來活動<sup>8</sup>。李光耀便曾形容當時的情況：「別無選擇，我們非打進華文教育圈不可，因為那是票源所在...要是不跟左傾分子打交道，

---

<sup>8</sup> 林清祥、蒂凡那、方水雙等都曾被當時執政的林有福政府視為親共的政治犯而遭到逮捕，並在人民行動黨上台之後才遭到李光耀釋放。

只剩騙子和投機者，左翼已贏得壓倒性支持。」；「...他們雖是共產黨，卻跟我們站在同一條反殖民陣線，對抗共同的敵人，出賣他們沒有好處。」(韓福光等，1999，頁 40-42，張定綺譯) 而在行動黨創黨時期，共產黨也的確多次試圖爭奪行動黨的權力，直到部分共產黨員遭到自治政府逮捕，以及李光耀為首的中執會委員改變了委員的選舉方式，才杜絕了行動黨被共產黨完全控制的可能性 (陳岳、陳翠華，1995；郭俊麟，1998)。

1959 年，新加坡殖民政府首次舉行議會全面選舉<sup>9</sup>，人民行動黨得票超過半數獲得勝利，首屆新加坡自治政府成立，並由李光耀擔任總理，部分共產黨員也被李光耀指派擔任要職。然而，李光耀與親共勢力的關係卻持續惡化。一個核心的分歧是：新加坡應該與馬來亞聯邦合併，或是獨立於馬來亞之外？李光耀等反共派認為，與聯邦合併便能直接脫離英國殖民統治，並且得到馬來亞廣大的腹地、自然資源，加上新加坡是個華人多數的國家，卻夾於馬來亞與印尼兩大國 (伊斯蘭信仰為主) 之中，為求生存必須併入馬來亞聯邦。李光耀曾這樣形容聯邦對新加坡的經濟重要性：「.....它是生產橡膠與錫礦的腹地進而促使我們經濟繁榮，它是使新加坡成為資金流通城市的基地。沒有這些經濟基礎，新加坡將無法存活。沒有合併，沒有將此兩個政府與兩個經濟體整合，我們的經濟地位會慢慢的越變越糟，你們的生活會越來越糟。」(Lee, 1998, p. 397)。前新加坡副總理杜進才則形容新加坡處境如同被阿拉伯各國圍繞的以色列一般；「一個獨立的新加坡一旦確立，就不能通過一致的同意導致合併。如果有一天合併到來，那必定是由一方征服另一方...。」(杜進才，1979) 另外，以人民行動黨當時的實力而言，要杜絕左傾分子，僅依靠行動黨是不夠的，需透過加入馬來亞聯邦才能壓制左派勢力增長 (郭俊麟，1998，頁 89)。然而，親共派則

---

<sup>9</sup> 在 1955 年，殖民政府就舉行過立法議會的部分選舉，當時由勞工陣線 (Labour Front) 獲勝並籌備聯合政府，但由於是有限度自治，政府的行政首長被稱為首席部長 (Chief Minister)，而非總理 (Prime Minister)。1957 年新加坡與英國達成協議，在 1959 年成立自治邦以落實全面自治，英方僅保留國防、外交等權利，而首席部長一職由新加坡總理取代。人民行動黨在 1955 年也有派出四席候選人(李光耀、林清祥、吳秋泉及蒂凡納)，前三者勝選。

認為，與馬來亞合併會產生吉隆坡中央政府肅清共產黨員的可能性，加上華人仍然是共產黨支持者的主要來源，加入聯邦會稀釋華人比例，降低華人的影響力；反而在英國殖民統治之下，共產黨可以倚靠反殖民名義，持續吸收支持者，並趁機奪取政權（韓福光等，1999，頁 40-42，張定綺譯）。1961 年，脫離行動黨的王永元在地方選區中獲勝，震撼了新加坡及馬來亞的政治<sup>10</sup>，讓馬來亞總理 Tunku 開始推動新馬合併之事。以林清祥為首的十三名議員則脫離了人民行動黨，另外成立了「社會主義陣線」(Barisan Socialis)。郭俊麟指出，親共派議員的退出，據估計帶走了近八成的黨員，23 位幹部也有 19 位退黨，顯示共產黨在行動黨已建立深厚的根基；然而，對於行動黨而言，這也是一次轉型的機會，讓行動黨擺脫以往倚靠馬共及華人選民進行選舉的印象（郭俊麟，1998，頁 89-90）。1963 年，李光耀政府在「內部安全理事會」(Internal Security Council)<sup>11</sup> 的授權以及馬來亞聯邦政府的幫助下，發動「冷藏行動」(Operation Cold Store)，依照《內部安全法》(Internal Security Act)<sup>12</sup> 逮捕了包括林清祥在內的 113 人。這一百多人包括共產黨員、社運人士、社會主義陣線成員及工會成員等等，李光耀政府宣稱冷藏行動是為了針對共產黨顛覆馬來亞的陰謀，並且未經審判，便長期關押了這些人士（李光耀將其全部貼上共產黨員的標

<sup>10</sup> 王永元並非共產黨員或是左傾分子，原本是行動黨第一屆中執會委員，屬於行動黨的領導成員，但因為與李光耀的競爭關係，加上反對李光耀的做事風格，提出十六點改革行動黨的議案，最後遭行動黨開除黨籍。然而，1961 年的補選中，王永元竟然再度勝選，擊敗行動黨的提名者。李光耀與反共派原欲辭職負責，但親共派擔心行動黨政府可能遭右翼政府取代，反而要求李光耀留任。對於馬來亞政治人物而言，王永元在競選時提倡華人優先，而其勝選代表華人優越主義在新加坡是可能擊敗行動黨的。這暗示著若行動黨政府垮臺，新加坡的政治可能被華人優越主義或是共產黨取而代之。因此巫統必須支持行動黨，甚至考慮將新加坡合併至馬來亞內，以避免馬來亞半島的南端被華人優越主義或是共產陣營先行統治（陳岳、陳翠華，1995；郭俊麟，1998；Perry, 2020）。

<sup>11</sup> 1958 年，英國設立內部安全委員會，由新加坡政府、英國殖民政府及馬來亞聯邦官員代表所組成，旨在維護英、馬的利益，解決安全問題（郭俊麟，1998，頁 81）。

<sup>12</sup> 1960 年，馬來亞聯邦通過內部安全法令，原本旨在應對馬共的行動，新加坡在 1963 年加入聯邦後實行該法，並沿用至今。內部安全法的爭議在於，其授權政府得不經審判逮捕那些「危害國家安全」的嫌犯，即「預防性逮捕」。

籤)<sup>13</sup>。Perry 認為，冷藏行動消滅了人民行動黨的反對勢力<sup>14</sup>，讓李光耀與行動黨從社會主義、民主政黨轉向一個威權主義政黨，李光耀的權力在黨中也未曾旁落。此後，人民行動黨便主導了新加坡的政壇 (Perry, 2020, pp. 255-256，林添貴譯)。

## 第二節 新加坡的獨立與李光耀早年的意識形態

### 一、馬來西亞的合併與分裂

1961 年，馬來亞總理 Tunku 提出了合併馬來亞聯邦、新加坡、沙巴、沙勞越和汶萊的馬來西亞計畫 (The Malaysia Proposal)。作為巫統的領導人，Tunku 原本是反對將新加坡併入馬來亞的；根本原因在於種族與宗教。馬來亞聯邦原本以信奉伊斯蘭教的馬來人居多，但若是將華人比例甚高的新加坡併入聯邦，華人的比例就會真正高過馬來人；對於馬來民族主義者而言，這可能會威脅馬來人在馬來亞聯邦的特權。不僅如此，相較於大多務農的馬來人，華人在新加坡多經商，在經濟地位上具有優勢；且其執政黨人民行動黨是一個由華人支持、華人主導的政黨，若行動黨進入馬來亞聯邦，更可能直接改變馬來半島的政治生態。但王永元事件，加上李光耀對於合併的大力支持，終於說服 Tunku，只有將新加坡納入聯邦內，才能確保華人優先的概念以及共產主義不會在新加坡滋生，進而影響整個馬來半島。在一個演講中，李光耀便提到：

「....我們就說服他與他的政府，如果繼續孤立新加坡，就會造成一種以華人為主的政治訴求。不論他怎麼對待聯邦內的二百五十萬華人，只要新加坡採取相反的政策，他就爭取不到這二百五十萬華人的支援，因為他們是同一個種

<sup>13</sup> Perry, 2020, p. 257-258，林添貴譯

<sup>14</sup> 不過，Perry 的說法省略了 1963 年的選舉中，社陣其實得到了一定席次 (18 席)，但 1968 年的大選，社陣進行抵制而不參加，進而使國會長期陷入一黨獨大的局面。



族，擁有相同的政治立場...。」(李光耀，1962；引自韓福光，1999，頁 65，張定綺譯)

1963 年，在兩邊政府多次談判之後，新加坡併入馬來西亞。然而，兩者的分歧並未因合併而中止；種族與政黨之間的爭端反而更加顯眼。一個爭議是，兩地的政黨可以多大程度介入對方的政治圈。1963 年，新加坡議會舉行選舉，在 Tunku 的支持下，馬來西亞華人公會 (Malaysian Chinese Association, 簡稱馬華)、巫來由人統一組織 (United Malays National Organization, 簡稱巫統) 及馬來西亞印度國民大會黨 (Malaysia India Congress) 組成「聯盟」(Perikatan) 參選，希望能得到新加坡華人以外的族群支持，但結果卻一席都未能贏下。1964 年，馬來西亞聯邦舉行選舉，人民行動黨也派人參選並向馬華挑戰，意圖取代馬華成為巫統的首要合作夥伴，並提出改變聯邦內的社會與經濟政策的想法。然而，人民行動黨的參選卻讓執政黨巫統擔心，會挑戰巫統在馬來人中的影響力；甚至進一步的擔心，行動黨主張的進步政策，會對馬來亞的傳統帶來威脅。李光耀就曾這樣形容巫統的態度：「...反正就是不准我們碰馬來人...這是他們確保馬來至上的手段。讓馬來人自覺不一樣，他們就會投不一樣的票。他們是一個特殊的族群...在我們之前，所有黨派都不以馬來人做為訴求對象，我們帶來新作風。」(韓福光等，1999，頁 19-40，張定綺譯) 另外，新加坡也因為財政問題與吉隆坡起衝突；新加坡政府希望能實行單一市場，但聯邦在同意後並未實施；聯邦政府要求新加坡將上繳聯邦的稅收從百分之四十增加到百分之六十，也讓新加坡大為不滿。1964 年，新加坡發生兩次種族暴動，皆源於華人与馬來人之間的衝突，並遭成多人喪生與受傷。1965 年，人民行動黨為了抗衡巫統所提倡的「馬來人的馬來西亞」，與馬來西亞的數個反對黨共同組成「馬來西亞團結大會」(Malaysian Solidarity Convention)，並提倡「馬來西亞人的馬來西亞」。然而，此舉讓巫統備感威脅，部分巫統的激進分子向 Tunku 提議逮捕李光耀；或是直接由吉隆坡政府接管新加坡 (范盛保，2017，頁 45)；但兩者皆未



付諸實踐。最後，馬來西亞國會為了避免新、馬兩地更進一步的衝突，決議將新加坡逐出聯邦，新加坡於是在 1965 年 8 月 9 日宣佈獨立。

郭俊麟將馬來西亞逐出新加坡的原因歸類為三：一是原本在聯邦內佔多數的馬來人，其政治特權因為增加的華人受到威脅，加上華人的經濟水準高過於馬來人。二是傳聞李光耀的政治企圖可能不僅止於領導新加坡，而是有意領導整個馬來西亞；因此當行動黨參選聯邦的國會選舉時，馬來種族主義者便解釋這是行動黨試圖爭奪馬來族的領導權力，巫統因此將李光耀與新加坡逐出政治圈外。三是新加坡的民生物資相當仰賴於馬來西亞的供應，1960 年代的新加坡的基礎建設不足，獨立建國極為困難，因此 Tunku 認為李光耀與新加坡最後會向聯邦讓步，讓馬來西亞與巫統能換取更高的利益 (郭俊麟，1998，頁 92-95)。

描述李光耀的作者，常形容新加坡與馬來西亞的分裂是李光耀一生最大的遺憾，李光耀也在新馬分家的記者會上落淚。李光耀日後這樣解釋他的落淚：「...因為我辜負了成千上萬支援我們的人，我知道他們將受到打壓，重新淪為少數，群龍無首。我們當時是他的領導者...。」(韓福光等，2013，頁 29) 這段話一方面回應了李光耀先前所喊出的口號「馬來西亞人的馬來西亞」；另一方面，李光耀也自承當時的眼淚是感嘆於新加坡的脆弱程度，且多麼需要加入馬來西亞聯邦。「新加坡是馬來海洋中的一個華人島嶼。在我們的 200 萬人口當中，75%是華人，在居住著 1 億多馬來印尼穆斯林的 3 萬個島嶼的群島裡，200 萬華族人口簡直微不足道。就連我們的飲用水也來自柔佛州，在這樣一個敵對的環境裡，該怎麼生存下去」？(范盛保，2017，頁 47)

獨立後的困境，與新加坡作為國家的脆弱程度，成為日後「新加坡故事」的核心之一，新馬分裂導致的種族、經濟、安全議題日後不斷被李光耀再三強調，並指出不惜以任何方式達到國家生存的目的；這種現實主義思維在日後以實用主義的面貌出現在新加坡的發展論述之中。但在談論新加坡故事之前，本

文認為可以先探討李光耀早年的發言中涵蓋的一種意識型態，也就是社會主義。事實上，今日新加坡的政策仍然有些社會主義的色彩，例如舉世聞名的組屋政策；然而，李光耀也曾經表示最低薪資等福利政策並不適合於新加坡，因為新加坡的資源太過稀缺，無法承受多餘的支出，且會導致人民「要不得的態度」（李光耀，1994，頁 125）。許少民則認為，李光耀的社會主義理念，隨著政治背景、社會背景的變化，已經逐漸成為空殼，並被以經濟建設為中心的「發展主義理念」所替代（許少民，2011）。所以，本文現在試圖表述的是李光耀早年生活展現的社會主義理念，而非晚期頗具鮮明色彩的、「亞洲價值式」的李光耀。

## 二、李光耀的社會主義理念

李光耀的社會主義理念啟蒙於倫敦政治經濟學院的 Harold Joseph Laski 的課程。李光耀自述，在轉到劍橋前，他到英國是就讀倫敦政經學院，但因為不適應倫敦快速繁忙的生活而轉到劍橋；在倫敦政經學院上到 Laski 的課則是其在倫敦最大的收穫（李光耀，1998）。Laski 是前英國工黨主席，是馬克思主義與社會主義的信奉者。而李光耀則表示 Laski 的課讓他認知到：「……世界上每一個人在生活中都應該機會平等，在公平和井井有條的社會裡，不應由於人們或他們父母的地位而出現貧富懸殊，這樣的主張我認為是非常公平的……我相信英國人是在犧牲其他民族人民利益的情況下過著優渥的生活。因此，拉斯基 (Laski) 和倫敦政治學院當時所倡導的主張對殖民地有吸引力。」李光耀也指出，他認同馬克思主義，但反對共產主義，因為共產黨所信奉的實際上是列寧主義。他舉例當時在倫敦的共產黨員會利用一切手段去改變他人信仰，就如同日本佔領新加坡時，迫使當地居民信奉日本的宗教與傳統一般；而毛澤東劃分人民與敵人的方式，則是讓他感到不安（李光耀，1998）。許少民認為，李光耀無法接受共產主義階級鬥爭、街頭革命的路線，但又認可社會主義的諸多合理

之處，因此在受到社會主義薰陶後，不僅奠定了李光耀的反殖民思想，也讓李光耀成為一個民主社會主義的信奉者：要透過非共產、非暴力的手段爭取獨立，並以民主議會的方式建立社會主義國家（許少民，2011）。另一個對李光耀的理念產生影響的則是費邊主義（Fabianism）。同樣是追求公平社會，費邊主義者主張透過溫和漸進的方式以達成機會平等，不需要透過階級革命，而是透過改良稅制等方法；這種不用造成社會與經濟動亂的改革方式也吸引了李光耀（李光耀，1998）。

李光耀對社會主義的認同也展現在一些行為上，例如在英國留學間，其便與日後的工黨領袖 Harold Wilson 多次接觸，並表示深受工黨政府的福利政策影響，稱其為「制度的公平」（李光耀，1998）。回國後，李光耀將民主社會主義的理念放入人民行動黨的黨綱中<sup>15</sup>，並在多次的發言中，表示行動黨是一個社會主義政黨、目標是建設新加坡為一個社會主義的馬來亞，甚至不惜採取計劃經濟的方式。「作為民主社會主義者，在國內我們拒絕那種應該使富者更富，窮者更窮的主張。我們同經濟上和社會上的不公正進行戰鬥，根除不公平的作法，並為所有人創造更多的平等機會。」「...馬來亞人的貧困只能由民主社會主義經濟計畫予以消除。」（許少民，2011）。1960年，當人民行動黨第一次執政時，李光耀曾表示在發展轉口貿易之外，政府的另一施政重點便是重新分配經濟成果；而行動黨政府作為一個社會主義政府，要在資本主義的體制之下，一面發展工業，一面分配利益，尤其是透過教育和增加就業機會的方式（李光耀，1994，頁 115-117）。雖然新加坡的地緣特性，讓其更適合以資本主義經濟，而非以計畫經濟的方式去發展，但社會主義的理念仍透過平等、工人獲得應有報酬等概念傳承下來（李光耀，1994；許少民，2011）；從政策面來看，提

---

<sup>15</sup> 李光耀在行動黨的成立大會上說的六大目標中，有三個與社會主義理念息息相關；包括了：三、廢除財富分配不均和就業不平等制度；四、建立一個人人皆有工作機會的經濟制度，以取得個人工作成果；五、對於老弱、殘障，疾病等不能工作的人，實施一種社會保障制度，使其能夠過安定的生活。

撥退休金的「中央公積金」和「組屋」等福利措施，都是行動黨實踐社會主義的方式。

然而，隨著執政時間的延續，李光耀的社會主義理念也越少被提起。一個原因在於，李光耀對於社會主義的政策成效愈發不信任。他曾表示，不少殖民地的學生受社會主義啟發，回國之後反而搞垮了仍發展不足的經濟，而這些經濟體的失敗，提醒了他社會主義政策潛在的風險。另外，李光耀也認為，當時英國的社會主義蓬勃發展，但累進稅制等政策反而損害了英國的經濟成長；「在戰後的幾十年中，這些對自由、社會正義和公平合理的信仰導致英帝國有條不紊的解散……。」(李光耀，1998) 而曾被李光耀表示「深深受到吸引」的費邊主義，也在 70 年代被其拋棄，認為它們「不諳世事...認為最優秀的教師應該教最差的學生，後者需要前者教導才能獲得平等...。」(李光耀，1998) 若比較日後新加坡所盛行的菁英主義，不難想像李光耀當時對於費邊主義平等概念的排斥。本文認為，另一個李光耀放棄社會主義的關鍵原因在於，新加坡與馬來西亞的分裂。李光耀曾表示，其追求的是「社會主義的馬來亞」，而非「社會主義的新加坡」，而獨立的新加坡基於生存困境，並無法以平等作為首要目標，發展經濟、提升生活水準相較之下更為重要。這解釋了李光耀對於英國福利政策的稱讚，但對於本國福利政策的排斥，認為社會福利政策的支出會傷害新加坡的發展，助長人民惰性。「我們很早以前就把它(社會主義)拋棄掉了，我們擔負不起，我們工作，或者死掉……基本信念不會改變，但是方式會改變。」(李光耀，1998) 社會主義理念因此在「生存危機」的前提下，逐漸被發展導向的政策與口號給替代。可以說，在社會主義消失之後，李光耀所提倡的意識形態與新加坡的發展模式都有緊密的關係。



### 第三節 新加坡的發展與新加坡故事的成型

#### 一、新加坡的經濟發展

1965年，當新加坡獨立之際，李光耀政府首當其衝的議題就是解決經濟問題。根據林健次的研究，新加坡獨立之後的發展背景如下：(一)、殖民境地的歷史、語言、文化與基礎建設；(二)、華人與華人文化為主的多種族商業社會文化；(三)、作為海運要衝的地理位置與經濟腹地；(四)、有限的國內市場；(五)、幾乎不存在的農業與有限的國內製造業(林健次，2013，頁106)。陳岳與陳翠華則指出，雖然二戰前的新加坡已是海上的重要貿易據點，但戰後的歐美國家貿易量下跌、東南亞的政局動盪，加上新加坡的人口劇增，讓新加坡的轉口貿易下滑，失業人口上升，失業率甚至一度來到13.2%。時任新加坡財政部長吳慶瑞則認為，獨立後的新加坡面臨的是因殖民地單一經濟結構造成的困境，因此「不能倚靠轉口貿易生存，新加坡要解決的是；一、失業問題；二、擺脫過分依賴轉口貿易的殖民地型態經濟結構，為此必須走工業化的道路。」(陳岳、陳翠華，1995)基於貿易量的降低、發展農業的可能性微乎其微；再加上英國海軍在1971年的撤軍，原先的工作大幅減少，李光耀政府第一個發展經濟的策略便是工業化，希望透過吸引外資設廠，先解決人民缺乏工作機會的問題。今日來看，當時的李光耀政府所採取的發展策略與日後所謂的「發展型國家」(development state)的策略可謂大同小異，本文以下列兩個段落簡要介紹新加坡在1965年後到1980年代前半的經濟發展特色。

##### 一、1960到70年代：吸引外資與製造業

在新加坡獨立的1960年代，基於轉口貿易的蓬勃發展與地狹人稠，新加坡的人均收入在東南亞國家中其實並不低，但人民的失業率高，且貿易或是海洋產業之外的發展極度不足(陳岳、陳翠華，1995，頁103-105)。因此，吸引各



種外商公司來新加坡設廠、增加就業機會，被李光耀政府視為發展經濟的首要任務。李光耀政府認為，當時的經濟發展理論時常將外資視為剝削的手段，然而唯有吸引投資，才能創造工作機會讓民眾能維持生計。李光耀曾言：「我們的首要目標是推動經濟進步，提供工作，養活人民。我們對理論沒興趣。當時通行的理論認為，跨國企業就是剝削廉價勞力和原料.....沒有其他人要剝削勞力，所以有何不可，他們要剝削就隨他們去吧，非常歡迎！」「勤奮的人民、學習新工作的意願，學得又快，加上團結一心、目標明確.....1960年代，新加坡與其他東南亞國家最大的不同，就在於它沒有殖民時代遺留的仇外情緒。」(李光耀，1978；引自韓福光，1999，頁114-116，張定綺譯) 這兩段話展現了當時李光耀政府的策略，也就是透過廉價的優質勞力吸引外商，以提升整個社會的經濟水準。於是，新加坡政府向外商提供優惠稅率、便宜土地、免稅進口等財政誘因，而外商的確蜂擁而至。1965年後的十年間，外商在新加坡的資產增加了24倍，製造業更從GNP的11.4%提升至25%左右。原本英軍撤出被新加坡視為經濟上的危機，但英軍留下的海軍基地被美、日、歐洲企業改造成加工區開發多種產業；軍事設施與人員轉變成更高生產力的民間企業，反而帶來經濟成長(韓福光等，1999，頁113-116，張定綺譯)。

## 二、1970到1980年代前半：產業轉型與扶植「職總」

在1960年代，基於歐美國家的工業轉型，勞力密集工業來到亞洲，為新加坡帶來就業機會及經濟成長。然而，1973年發生能源危機，加上西方國家通貨膨脹、貿易保護主義抬頭等因素，讓新加坡面臨經濟發展趨緩的情形。為了維持經濟成長，新加坡政府開始推動經濟重組的政策，由勞力密集產業轉型至技術密集型工業，稱為「第二次工業革命計畫」(陳岳、陳翠華，1995，頁105-118；郭俊麟，1998，頁97-100)。1980年代，新加坡政府將產業發展的重點定調為機械、外貿、運輸、旅遊、服務五大支柱，並提升勞工工資(獨立後到這段時期前，新加坡政府不斷為了吸引外資而抑制工資上漲)，讓勞力密集產業被

迫轉型。同樣的，為了吸引技術密集的企業，新加坡政府將招商目標放到機械、醫療、電腦、機器人等等高科技製品，並以吸引低耗能、減少進口原料等符合新加坡需求的產業為主。直到 1984 年，新加坡的產業轉型計畫大有進展，跨國公司的投資占製造業總投資金額的六到七成，這些跨國企業又以資本及技術密集產業為主；國民所得成長至世界上的中等發達國家（陳岳、陳翠華，1995，頁 118-120）。

另一個新加坡此階段的經濟特色與其政治環境相關，也就是政府與勞工的關係。由於獨立前與工會的合作，以及獨立前後與共產黨的對抗，讓行動黨的領導層深知工會的重要性，並對於勞資關係格外謹慎。為了避免壓低工資造成勞資關係緊張，進而使工會受到共產黨滲透，行動黨政府扶持工會組織中最具影響力的「全國職工總會」(National Trades Union Congress，以下簡稱職總)，並透過職總管理其他工會，避免工會罷工或是對反對政策。在職總協助下，新加坡政府一方面限制勞工運動的發展，一方面透過政府、工會及企業三方的協調，保障勞工一定的福利與安全；David Brown 認為職總作為工會中的層峰組織 (peak associations)，新加坡的模式相當符合「國家統合主義」(state corporatism) 的架構，也就是透過威權政府聯合社會團體，實現有利於政府的政策 (Brown, 1994, p. 70)。1980 年，行動黨更成立「行動黨—職工總會聯絡委員會」，加強與職總的聯繫，確保其協助政策的推廣及對工會的控制。

整體而言，在新加坡長足的經濟發展與政府的宣傳之下，經濟成長與行動黨的執政表現相互掛勾，保持經濟成長成為新加坡政府最重要的治理目標。一方面，新加坡脆弱的發展環境，讓政府需要資金維繫國防、組屋、教育等政策；另一方面，經濟發展已經成為政府說服中產階級，持續接受軟性威權主義的重要理由。(郭秋慶，2013，頁 92；Tan, 2020, pp. 65-66，鄭建銘譯)

## 二、新加坡的政治發展

1968年，在新加坡獨立三年之後，李光耀為了鞏固政治威望及執政正當性解散國會重新選舉（郭俊麟，1998，頁96）。在這次大選中，人民行動黨囊括了國會所有席位，顯示了人民對於行動黨的領導投下了信任票；甚至直到1981年之前，都未曾有反對黨進入國會之中。但1981年的安順區補選與1984兩年的國會大選，反對黨卻開始接連進入國會，行動黨的得票也年年下滑；這不僅是新加坡政治生態改變的開端，也與李光耀日後特殊主義的論述有所關連。就選舉結果來看，從1968年直到今日的選舉，都是由人民行動黨佔有相當的優勢，一定程度上的反映了李光耀與行動黨菁英所稱，人民行動黨的執政是受人民所認可、具有正當性的；然而，執政黨政府為反對黨設下重重限制也是事實，李光耀更未曾想隱藏其打壓反對黨的意圖。這背後反映了李光耀的菁英主義思維，認為由菁英治國是必要的，而菁英都已經聚集在行動黨中，因此由行動黨一黨獨大再合理不過。

若檢視新加坡的政治環境，可輕易認知到反對黨的不利之處；根據郭俊麟的整理，早在1963年，面對社會主義陣線的挑戰，行動黨政府就祭出了以下的限制措施：

- (一) 限制政黨競選時間；
- (二) 在節慶期間增加執政黨曝光率；
- (三) 封鎖印刷工廠；
- (四) 向支持反對黨的媒體施壓；
- (五) 幹擾反對黨在公共場合的活動；
- (六) 凍結反對黨的資金；
- (七) 瓦解反對黨的基層組織；
- (八) 散佈不利於反對黨的謠言；
- (九) 拘捕反對黨的主要幹部（George, 1984, pp. 66-68；郭俊麟，1998，頁251）。

即使在親共勢力衰退、由人民行動黨囊括國會所有席次的年代，政府打壓反對黨的力道也沒有減弱，這些手段包括：限制反對黨的刊物及活動、抹黑反對黨、控制媒體、阻止反對黨議員從政府機構取得資訊、控告反對黨成員等等(郭俊麟，1998，頁 252-253)。T. J. S. George 則提出，李光耀對於制衡 (checks and balances) 的看法如下：「民主的制衡只有在面對人治或是正對抗殖民主義的政府才顯得重要，行動黨政府是一個人民的政府，無私且睿智，制衡因此不必要還會造成對進步的阻礙。」(George, 1984, p. 155) 陳鴻瑜認為，新加坡政府只把民主 (選舉制度) 當作手段而非目的，並採取了一系列的措施維護執政黨的權威；例如：前述提及的內部安全法；控制媒體、限制新聞報導；禁止社團參與政治活動；修法或是控告針對批評政府的言論；干預社會團體、工會、一般生活等等 (陳鴻瑜，1991，頁 32-38)。其中，對媒體的控制更是新加坡被視為威權國家的重要原因。李光耀認為，媒體的作用是幫助國家的團結與政府的統治，因此反對媒體報導可能傷害政府權威、或是可能造成國家分裂的新聞，並修法以利政府管制媒體。具體的方法是透過每年向媒體發放執照，必須經過政府准許才能出版，迫使編輯們自我審查；東方太陽報、新加坡先鋒報都是因被收回執照而被迫關閉。另一種情況則是動用內部安全法，以 1971 年的南洋商報為例，其高層與編輯們被內部安全法起訴而遭到逮捕 (Quah, 1988a, p. 129；陳鴻瑜，1991，頁 33)。除了國內媒體之外，行動黨政府同樣對在新加坡發行的外國媒體進行管控，在 1980 年後多次控告外媒對於新加坡政治的報導，並限制這些媒體的出版量，或是逮捕報業的成員 (陳鴻瑜，1991，頁 33-35)。李光耀認為，新聞報導會造成閱聽人的模仿、改變閱聽人的思想，因此比起新聞自由，管理國民吸收的資訊、凝聚國民的共識對於新加坡更為優先。1986 年，其曾在美國報章編輯協會的演講上談到：「新加坡的國內辯論是新加坡人自己的事，我們允許美國新聞從業員到新加坡來……但是，我們卻不能允許他們扮演美國傳播媒介在美國所扮演的那種監督政府、反對政府、審問政府的角色。如果我們



允許他們這麼做，他們就會徹底改變新加坡社會的本質，而我懷疑我們的社會凝聚力是否夠強，足以抵擋這一巨變。」(李光耀，1994，頁 552)。

如果將選舉制度視為民主制度的定義，新加坡無疑是一個有民主的國家，然而其對於公民自由的打壓也處處可見。李光耀未曾隱藏過其對於自由主義式民主的反對；象徵民主的選舉制度，在李光耀眼中，更像是一種行動黨政府獲取正當性的方式，儘管反對黨在競選或是國會中受到更多的限制，但只要行動黨在選舉中不斷獲勝，就代表其執政受到人民的認可，行動黨的統治因而是正當且民主的。然而，此階段的新加坡在議會制之下，執政黨完全控制了立法權及行政權，不需要去爭取人民或是反對黨的支持就可以擬定政策，政黨的高層與內閣成員高度重疊，黨部組織更直接行使行政職權 (郭秋慶，2013，頁 88)，新加坡的政治實質上是黨國合一的制度。為了說明行動黨種種政策的正當性，李光耀與行動黨的菁英們建立一套「新加坡故事」，這套論述涵蓋了新加坡的生存危機、政府的實用主義、凝聚國家的認同以及政府的選材邏輯，以下會簡要介紹這個新加坡故事中的核心理念，及行動黨政府如何實踐它們。

#### 第四節 新加坡故事的元素

##### 一、生存困境

討論到新加坡的建國論述，生存困境可謂其核心；原因在於，新加坡的生存難題是新加坡故事其他元素、甚至是李光耀與行動黨政府多項政策與行為的前提。Tan 將這種論述其稱為「永恆危機論」，也就是無論新加坡的發展如何，國家始終面臨著覆滅的可能性 (Tan, 2020, pp. 70-71，鄺建銘譯)。儘管今日的經濟發展備受讚譽，李光耀仍形容新加坡的成就是「軟泥地上的 80 層大樓」，且認為 21 世紀的新加坡仍非一個正常國家，強調新加坡人不可有新加坡是正常國家的認知 (韓福光，2013)。在李光耀的論述中，新加坡的脆弱是多種面向的。



在前文曾提及，新加坡獨立時，失業率高，國內工業及製造業建設不足，經濟極度仰賴轉口貿易，且沒有足夠自然資源，這是經濟上的困境。這種經濟困境一定程度上被行動黨在 1960 年後的經濟政策解決；人民失業率降到極低、且生活水準大幅提高、工業也改由技術密集的產業主導；但是，缺乏的自然資源不會憑空出現，新加坡因此長期仰賴於馬來西亞、印尼供應食物、水與沙子等資源<sup>16</sup>。印尼、馬來西亞兩國雖然距離新加坡最近，且掌握著新加坡資源的供給，但都被李光耀稱做不「樂見我們繁榮的鄰居」，且與新加坡時有摩擦（韓福光，2013，頁 27）。這引出了生存危機的第二層面，也就是新加坡的安全議題。

在獨立之際，新加坡面臨著內憂外患，剛分裂的馬來西亞供應著新加坡的資源，共產黨在國內外潛伏，且英國在 1970 年代初期撤離軍隊，政府甚至沒有足夠軍警控制社會秩序（郭俊麟，1998，頁 95）。李光耀的言論常透漏對於新加坡處境的悲觀與警惕，認為一旦新加坡變得弱小，便有被其他國家併吞或是遭遇恐怖攻擊的危險；即使沒有遭到軍事攻擊，新加坡也始終處於一群競爭對手之中。「他們時不時就會公開表示後悔東姑放了新加坡一馬。新加坡是他們領土的一部份。」「他們（指馬來西亞人）要取代我們航空樞紐的地位……他開發丹榮伯勒巴斯港，削價搶我們的生意」「印尼人也一樣，當他們要把雅加達附近的丹榮不祿港私營化時，他們拒絕新加坡公司的收購獻議……他們有種要踩扁我們的動機，因為我們是闖入者。」（韓福光，2013）對李光耀而言，國家安全也是新加坡的經濟必須高速成長的原因，唯有健全財政才能維持強大的國防、維護國家安全。在實際政策面上，新加坡的國內生產總值每年都有 5% 到 6% 投入到國防中，所有男性公民都必須投入兩年兵役，且小至小學教育，大至中年企業主管，都必須接受國防教育，「全民國防」成為新加坡國防政策的中心思想。

---

<sup>16</sup> 在 20 世紀後半，新加坡必須向馬來西亞與印尼購買水與沙。雖然供水問題後來被新加坡的污水處理技術解決，但隨著馬來西亞（1997）與印尼（2007）皆拒絕向新加坡供應沙，新加坡只能向更遠的地方購買。李光耀認為，這兩個國家拒絕供應沙子的理由是想阻礙新加坡的發展。

生存困境的第三種層面，是種族多元性對新加坡內部安全的隱憂。新加坡的種族始終是其內政的核心議題，本文將會在新加坡故事的其他篇章中闡述李光耀政府如何以多元文化主義的論述，以及透過建立國族認同，以處理國內的種族議題。李光耀的生存困境論，也試圖去解釋今日新加坡的政治環境。李光耀不只一次在言論中，貶低過反對黨的成員，認為其缺乏治理能力，若是上臺會導致新加坡的危機。這種論述是雙面向的；一方面，行動黨政府在 20 世紀後半的治理讓社會變得富裕及安全；另一方面，李光耀認為行動黨吸收了新加坡最好的人才，唯有讓執政黨持續統治，良好的治理才能持續下去；換言之，反對黨由於缺乏人才，且缺乏執政經驗，終究成為不了行動黨的「替代方案」。但這種論述的前提在於，行動黨已經將優秀人才納入了政府與領導團隊；如何說服選民這個前提成為李光耀的另一課題，而「任人唯賢」的口號也應運而生。整體而言，生存危機作為行動黨菁英的論述及政策的前提，要求新加坡人民必須寄託於政府的領導，以避免國家覆滅的可能性；基於自然資源的稀缺、土地的狹小，還有人口的稀少（人才可能持續外流），新加坡的危機會持續存在（郭俊麟，1998，頁 220-223），強大的政府及順服的人民是國家唯一的出路。

## 二、實用主義

在新加坡難以生存的前提之下，如何發展強大且有能力的政府，被李光耀視為最重要的執政理念；在這樣的背景之下，實用主義就成為行動黨政府的代名詞，並且是新加坡故事的核心。必須理解的是，實用主義在新加坡發展中並非指涉一個特定的哲學理念，更像一種政策或是論述背後所保持的思維。本文認為，李光耀的實用主義大致可以分為兩個層面，一是對於意識形態、哲學教條的排斥及對於實際結果的重視，二是對於各種學術理論或是概念的拆解，將有利於治理或是統治的部分留下，無用的則捨棄。前者在 1960 年代時，李光耀對於勞工被剝削的看法可見一斑，認為只要提供工作機會，讓人民提高收入，

是否被外資剝削都是其次。李光耀自豪的施政理念之一，便是認為意識形態或學術理論都不應該受政府重視，政府應該透過工具思維解決問題，凡事以結果而非過程為重；「……我們的判斷標準是，這是否具成效？這是否對人民有利？」「……我們實事求是，不會被理論擾亂，不會沉溺於理論之中。」(李光耀，1998)。這種思維讓行動黨政府願意到各國政府取經，不先入為主地汲取別國成功的經驗；但同時，實用主義思維也有將複雜的現實世界簡化的風險、凡事以二分法看待的疑慮 (Tan, 2020, p. 75, 鄭建銘譯)。一些學者則指出，李光耀政府的施政背後挾帶的是現實主義，也就是將國家的生存與利益視為最重要的目標，並以人性的觀點去揣摩國民、社會，乃至於其他國家政府。這反映在李光耀在談話中，多次反映任何能讓新加坡延續生存的事情都是有必要的，也反映在李光耀對於福利國家的排斥，認為福利政策僅會導致社會與人民的墮落等想法 (陳岳、陳翠華，1995，頁 49-50；韓福光，2013，頁 55；Tan, 2020, pp. 74-77)。

實用主義的第二層涵義，則可以見於李光耀對於許多概念的拆解。李光耀對於學術理論及意識形態的利用是工具性的，雖說不會拘泥於特定概念或是理論，但實際上會將不同意識形態中有利於執政或是說服人民的概念提出，並加入新加坡故事的論述之中。在經濟發展相關的論述中，新加坡政府會支持個人主義，反對福利措施，以鼓勵民眾辛勤工作、自力更生不去仰賴政府；但在政治發展的論述中，李光耀不乏對於個人主義的批判，認為集體應該高過於個人，人民應服從於政府；換言之，新加坡政府其實會挪用不同的文化思想資源，以滿足其需政治或經濟需要 (Tan, 202, p. 74, 鄭建銘譯)。李光耀便曾言：「東方和西方的精華，必須有利地融會在新加坡人身上。儒家的倫理觀念、馬來人的傳統、興都人的精神氣質，必須同西方追根究底的科學調查方法、客觀尋求真理的推理方法結合在一起。」(李光耀，1994，頁 395) 這種特質在本文的第四章，探討新加坡故事中的東亞文化特殊主義時，會有更多端倪。

為何實用主義是新加坡故事的核心呢？因為綜觀李光耀在新加坡發展中的舉措或是想法，不重視理念、重視成果的實用主義（或是現實主義）都扮演了重要的角色。在人民行動黨成立之初，李光耀雖然反對共產主義，但為了在選舉中得到華人的支持，而願意與馬共合作。推動新加坡與馬來西亞合併，除了李光耀的個人情懷之外，其所提出的理由都是基於國家生存的擔憂，並藉此強調兩者合併的必要性。而早期由李光耀所支持的社會主義理念，更是在新馬分裂之後，基於新加坡發展經濟的緊迫性而迅速放棄。在經濟層面上，李光耀政府為了有效引入外資，帶動新加坡的經濟發展，雖然自詡為社會主義政黨，但打壓工會運動並壓低工資，以迅速降低失業率為主要目的。在政治層面上，則是主張最優秀的菁英才能治理新加坡，並反對民主制衡的概念。而族群和諧、任人唯賢等新加坡故事的其他元素，也都是李光耀所提出、在國家生存與發展的目的下，具備必要性且最有效率的理念與政策。整體而言，行動黨統治論述中的實用主義並非一種特定的價值觀，但仍可以歸納出幾項特質：現實主義（國家生存至上）、反對意識形態以及極為重視經濟發展。而在生存困境被反覆強調的新加坡發展史中，被李光耀詮釋為問題導向、不拘泥於理論的實用主義，既代表了行動黨的治理風格，也奠定了整個新加坡故事的基本論調。

### 三、多元文化主義與國族認同

多元種族是新加坡國情的一個重要特徵。新加坡人口約有七成是華人、一成多的馬來人與近一成的印度人、其餘則是其他族群（包括歐亞混血、阿拉伯人等等）。在新加坡與馬來西亞合併時期，馬來人與華人的爭端造成了流血暴動，兩者的政治分歧更是新馬分裂的主因，因此獨立之後，新加坡政府便將種族和諧視為建國過程重要的環節。不同於現代民族國家，往往是先有民族，而後有國家，新加坡是先被迫獨立成國家，但國家內部尚有嚴重的族群分歧；因此，建立一個屬於新加坡的國族認同勢在必行。周維萱指出，新加坡的華人雖



占多數，但考量身處東南亞與鄰近馬來西亞的環境，推行華人文化為主的認同勢必引起更大紛爭，因此李光耀將新加坡定調為一個治理實踐種族平等的「多種族國家」(周維萱，2005)。

如何實踐種族平等呢？一個先行的條件是消除華人的優勢地位及中華特質(Chineseness)，讓新加坡華人不被視為中國華人的海外延伸，避免華人的文化霸權與共產黨介入的可能性。另外，新加坡政府在憲法上賦予馬來人原住民的地位，並確保其政治上的基礎權利；在官員任用上，則確保任人唯賢的原則，不會因為背景差異而歧視少數族群(洪鏞德、郭俊麟，1997)。另一個備受政府重視的族群政策則是雙語教育。李光耀認為，國家內部避免紛爭的首要條件便是各族群之間有溝通能力。早在1960年時，新馬尚未合併與分裂時，李光耀就希望將馬來語作為官方語言，讓馬來西亞不同族群得以互相溝通。在獨立之後，基於馬來人比例大幅降低，以及英文在國際商務的發展性，英文則代替馬來文成為新加坡的官方語言。李光耀認為，語言與價值觀息息相關(李光耀，1994；370-394)；學校教授統一的語言的同時，塑造學生新加坡共同體的意識，讓政府與學校得以取代族群部分功能、削弱族群內部的凝聚力；同時也能降低族群間的隔閡。但相對的，如果只學習英語，則各族群的文化遺產也會逐漸遺失，更重要的是，西方的強勢文化與價值觀可能透過英語傳遞至新加坡，並挑戰華人的道德觀(李光耀，1994，頁388-391)。因此，除了英語之外，1970年代後的政府也開始強調各族群的母語、文化及價值觀的保存，而這也直接影響了新加坡1980年代後所推崇的亞洲價值論。為了避免單一族群聚集形成聚居地，新加坡政府透過組屋政策實施種族配額，確保族群不會因為群居而形成聚居地。整體而言，新加坡政府為瞭解決族群分歧，提倡多元種族平等的價值觀，透過語言、教育、法律(訂立「破壞種族和諧」罪名等方式)，並塑造「新加坡人」(而非任一既有的族群)，作為國民認同凝聚的目標。但值得注意的是，李光耀雖然積極提倡種族和諧以及新加坡的國族意識，但也相信族群的



隔閡不易消弭，對於種族之間的寬容常保持懷疑。舉例而言，其曾表示華人選民只會投給華人候選人（因此在大部分選區應該派出華人候選人），穆斯林社群則會因為宗教傳統容易隔絕於其他社群，甚至常常以華人的價值觀代表新加坡地人民發言；李光耀也曾發表對於希望新加坡是一個華人國家，華人的智商更高等發言。本文認為，對於李光耀而言，保障種族的多元文化與平等更多是基於內部安全之理由，這反映李光耀的現實主義風格。

#### 四、任人唯賢

談到任人唯賢，新加坡最有名的政策便是「高薪養廉」，也就是廉潔且優秀的官員需要以高薪聘用。以部長薪金政策為例，在 1990 年代，李光耀提出將部長的薪水與私人企業掛勾，從六個行業中選出最高的薪水，再乘上固定比例；可想而知，這代表新加坡的政府部長的薪水是遠超過一般國家官員的。誠然，任用優秀的官員是一個普世期待的標準，為何任人唯賢與高薪養廉成為新加坡政府大力宣揚的特質呢？基本的原因仍不脫離新加坡的生存困境論述，李光耀認為唯有足夠優異的人才方能領導新加坡在惡劣的內外條件下永續經營；這些優異的人才也需要足夠的動力才願意在政府部門工作，而不是到各行各業中去發揮其長才，這個動力就是高額的薪水。另外，足夠優渥的薪水也可以避免官員貪汙，讓官員不需要貪汙就能有優渥的薪水，達到高薪養「廉」的目標。實際上，新加坡政府的廉潔程度一直在世界名列前茅，是全球與亞洲最清廉的國家之一。另一個政府大力推廣任人唯賢的原因在於新加坡的多元種族。在行動黨成立之初，無論是其支持者或是主要領導成員都以華人居多，而新加坡獨立之後，為了避免族群紛爭的擴大，以才德而非種族作為任官的標準便成為行動黨所推行的理念。

然而，任人唯賢的口號聽起來美好，新加坡政府的廉潔及效率也廣受好評，但仍有一些爭議之處。一個爭議便在於其選才的方式以及目標。除了行動

黨的早期元老來自不同階層之外，新一代的新加坡政府透過複雜且繁重的方式篩選進入政府的核心官員。以學業為例，最優異的學生必須通過層層考驗，受過經濟學、科學等專業的薰陶，經過背景審查與人格、智商、誠信等測驗，才有機會進入政府服務。而行動黨若是欲從外部選才，這些人則往往是有實績的企業主、醫師、律師等等高收入的白領階級。稱讚者，諸如 Daniel A. Bell 稱新加坡的政治是「賢能政治」，也就是讓具備德性的菁英領導國家，這些領導者必須具備品德、才幹、勤奮，而非經過民眾的審查。行動黨的邏輯在於，如果政府可以將最優秀且高尚的人納入體系，則民眾自然就會跟隨政府；就結果來看，新加坡在同一批菁英（或至少是同樣體系下選拔的）的長期領導之下，能考量長遠的社會及經濟計劃，讓新加坡從第三世界快速躍升到第一世界。Miline 與 Mauzy 則認為在一黨獨大的環境中，行動黨的選才標準是尋找解決問題者 (problem-solver)，而非能言善道者 (word-spinner)，因此比起政黨人物、學生領袖、社運成員，有實績與專業能力的各領域菁英更受到行動黨青睞 (Miline & Mauzy, 1990)。批評者則指出，新加坡的選拔方式，是以行動黨的長期執政作為考量，政府稱其已經廣納最好的人才，因此忽略人民的意見，甚至打壓反對黨的挑戰。前行動黨元老杜進才就曾認為：「現在的年輕一輩沒文化，不敢承擔政治風險……不過我不怪他們，因為他們看到了政府如何以高壓手段對付反對聲音。」另外，即使在行動黨內，不同於領導階層的意見也有受到埋沒的可能性，即使是抱持多元觀點的新人，最終也會受到政黨的同化 (韓福光等, 2013)。新加坡的選材方針還有一點飽受批判，那就是其反映的菁英主義；不僅政府官員會偏好類型相近的人士，降低多元性，這些官員也都來自較高的社會階級；相比創黨時期許多基層成員，執政黨與政府已被高學歷、高所得的上層階級替代。面對這些批評，李光耀顯然不以為意。他曾批判歐美國家掛著平等主義的標籤，但實際上其政府也是由菁英控制；而反對意見只要存在於行動黨內部就已足夠。李光耀相信，一個國家是否優異，是其菁英的優秀程度決

定，所以一般民眾的意見不見得需要受到菁英政府重視，而由菁英治國更是合情合理 (郭俊麟，1998 頁 132-133；韓福光，2013)

整體而言，新加坡故事的目的是讓其人民認知到，國家正面臨外在 (國防) 與內部 (族群) 的生存困境，只有透過一個廣納人才、保持實用主義的強大政府 (李光耀相信，只有人民行動黨才能扮演此角色) 的治理，才能避免國家的覆滅與保持人民的生活持續進步，「覆巢之下無完卵」便是在此語境下誕生的、最為貼切的宣傳口號。但這種以生存困境為基底、實用主義為主的論述，卻在 1980 年代後面臨挑戰，本文下一章節便要探討這種改變的成因。



## 第四章 東亞文化特殊主義與新加坡故事

### 第一節 1980 年代的新加坡

紀舜傑、Chua、郭俊傑等學者認為，1980 年代之後，新加坡政府論述的改變與經濟發展有所關聯。新加坡的經濟與國際貿易密不可分，伴隨著國際企業與媒體進入新加坡，李光耀擔心社會將逐漸西化、個人開始崇尚個人主義，進而危害新加坡的發展，也是在此階段，李光耀與政府的論述增加了更多特殊主義的色彩。簡而言之，李光耀與政府對於特殊主義的提倡，背後其實是對經濟發展後，新加坡社會面臨西化的擔憂。不過，李光耀對於西方體制的批判並非發源於此階段，早在新加坡獨立之初，面對該用何種制度治國的問題，李光耀就曾發表過其看法：「比起已開發國家，在開發國家或新興國家實施民主制度的成效相當有限。「一人一票的不可預設性，使得未開發或教育水準低的地區實施此一制度時，面臨極大風險……政府要有效治理，起碼要予人持久的印象，而對投票結果發生的變數無能為力的政府……在取得統治權之前，力量已經打了折扣。」李光耀相信，新國家的經濟要起飛，先決條件是一個堅毅果敢的政府，能長期掌權，貫徹政策，而不必考慮一旦選民反彈，下次選舉就要被迫下臺。」(韓福光，1999，張定琦譯)。李光耀認為新加坡不適用自由主義式民主的原因有二，一是新興國家的民族凝聚力不強，沒有普及教育等施政基礎，而因投票制度不穩定的政府難以施政，易變成失敗國家。二是經濟因素；李光耀認為，建國之初，為了吸引投資，人民應多儲蓄、少消費、少報酬，但這段時期對於人民而言是痛苦的，而民主政體下的政黨為了選票不敢承諾痛苦，因此新興國家的經濟不易成長。但 1980 年代，新加坡正從開發中國家邁向已開發國家，經濟也有優秀基礎，李光耀的論述因此必須調整，從「民主不適用於新興

國家」的論點邁向一套以「文化差異」為基礎，講述「亞洲國家有比起自由主義式民主更為合適的制度」的論述。

根據 Skinner 等人的語境主義，要理解一種論述的原意，就必須理解起所處的社會背景。上述學者們都提出，特殊主義的興起是基於新加坡社會西化的可能性，但為何李光耀與行動黨會有這樣的擔憂？Chua 認為，一個重要的因素是新加坡在 1980 年代於選舉的失利。雖然只丟掉了非常少許的席次，但得票比例的下降，對於壟斷國會十餘年的行動黨而言，仍是一個警訊。另一方面，在推行特定政策上，行動黨也遭到了社會廣泛的批評；在 1980 年代之後，行動黨遭遇了較多執政上的困境，這也反映了在上述的選舉結果之中。除此之外，李光耀與行動黨不僅要面對國內的壓力，也常對國外針對威權的批判有所回應，這也成為日後亞洲價值論的起源。政治上的失利、經濟因素、社會的批判、國內外的壓力，都是李光耀的論述與行動黨政策改變的因素，難以歸納成單一因素。本文將李光耀論述背後的語境分為以下幾點：一、社會政策的失利；二、政治與經濟環境的變遷；三、國際的批判，去解釋行動黨與「新加坡故事」遭遇的瓶頸，再去討論何謂以文化為基礎的特殊主義。

## 一、社會政策的失利

在人民行動黨的領導下，新加坡社會在獨立之後度過了一段可謂長治久安的時期；除了經濟上的成長之外，行動黨的領導者將這種情形歸功政府對於社會的強力干涉。新加坡政府自詡為人民的指導者，認為干涉人民的生活方式及思想，是確保國家富強與進步的重要手段。這導致了，在政府的干涉及控制之下，新加坡的社會及公民團體相對於政府顯得弱勢許多，而政府以生存為目的、以經濟成長為成果，推動「實用主義式的」、「理性的」、「必要的」政策，深入人民生活的不同層面 (Chua, 1995, p. 20)。Quah 將新加坡政府的干涉方式、從最溫和的到最劇烈的、歸類如下：



- (一) 向目標群眾提供特定議題的客觀資訊；
- (二) 針對該議題，提倡某種可取的、「適當的」行為模式；
- (三) 為了加強上述的行為模式、向目標群眾提供激勵因素；
- (四) 對於上述的行為模式以外的行為，提出勸退民眾的因素；
- (五) 對於不遵守上述行為模式的群眾，施予制裁措施 (Quah, 1988a, p. 134)

在這種干涉性的手段中，國家運動 (national campaign) 是相當具有代表性的政策。國家運動的目的是向人民宣導這些措施的必要性；透過設立運動的名目影響國民的行為及態度，讓政府欲宣導的觀念有效的深入到社會之中。運動通常分為三個階段：

- (一) 政治人物認定某一社會問題的存在，且決定透過全國性的運動去喚醒國民對該社會問題的意識；
- (二) 在運動的開幕典禮；會有內閣部長出來說明推行運動的原因；
- (三) 當局透過執法，確保人民遵守政治領導者所提倡的正確行為。(Quah, 1988a, p. 135)

這些運動能夠確保人民得知政府在某一社會議題上的態度，及對於人民的期望；一方面鼓勵國民採取某種可欲的行為，另一方面指出哪些事情是不被政府鼓勵的。在新加坡的發展史中，一些干涉性的措施獲得了良好成效，並備受讚譽，例如李光耀引以為傲的組屋政策，有良好的財政做靠山，既解決了房屋不足的危機，也在降低了種族衝突的可能性。在一定程度上，這些干涉措施，類似於人民與政府所做的交易，政府說服人民這些干涉的必要性及正確性，「政府會作出艱難且不受歡迎的政策」(Chua, 1995, pp. 19-24)，並以經濟成長作為展示的成果，而人民也願意接受，並以投票表達對行動黨的支持。

然而，並非所有的干涉措施都一帆風順。連連的勝選與備受讚譽的組屋等政策，讓新加坡政府視人民的支持為理所當然，對於社會的情緒顯得相當不敏感 (Chua, 1995, p. 20)。李光耀的優生學理念，便在這樣的背景下實踐。李光耀

相信，人們的智識與天賦有所差異，尤其是智識方面的能力，與人種以及遺傳的關係密不可分。這影響了李光耀的菁英主義，相信優秀的人才來自優秀的父母（通常也來自更高的階級），且在因材施教的理念下，智商更高的公民應該受更好的教育、有更好的機會。以教育政策為例，學生早早就接受測驗，並依其能力及程度進行分流，成績優秀的學生才能接受高等教育，而最優秀的學生才能進入政府服務。換言之，能接受高等教育對於李光耀而言，是優異人才的一個標準；而基於相信能力受到遺傳影響，李光耀因而對當時社會中，「受過高等教育的男僅有四分之一與同等教育程度的女性結婚」、「受過高等教育的女性有較低的生育意願」這兩件事情感到警覺。他認為，為了確保人力的品質，應鼓勵大學畢業的女性更多的生育，同時抑制教育程度較低的父母有更多的後代；另外，也鼓勵高等教育程度的男性應該與同教育程度的女性結婚，以確保下一代的人力品質。在 1983 年的演講中，李光耀指出新加坡正存在著「不平衡的生育模式」(lop-sided pattern of procreation) (Quah, 1988a)，並說道「如果不鼓勵大學女生生育後代，而把她們閒置一旁，社會將變得更愚蠢。」；「你愈是聰明、成功，就愈會算計。你會說，為了社會利益我該生五個小孩，但我自己有什麼好處。……但社會底層的人……有的卻一口氣生了十個、十二個、十四個小孩……下一代就只好由比較不聰明的人擔負起一大羣比他們更蠢的人的生活」(韓福光，1999，頁 175-176，張定綺譯)。基於相信優生學是「理性的」，行動黨政府向高學歷的女性提供了生育及教育優惠，希望以此提升高學歷的女性的生育率，同時向較低教育程度的女性提供「生育兩個孩子以下」的補助。

此一概念與政策立即遭遇人民普遍的反對，尤其是未達大學學歷的女性，認為其與其後代遭到了政府的歧視。對於行動黨而言，在獨立之後，其一直不乏對於社會及個人生活的干預，例如：對工會的控制、語言運動、清潔運動等等，但干涉至婚姻及生育的選擇權利，即使是對於行動黨而言，都顯得干預太多；行動黨政府的政策第一次面臨國內普遍的批判。對於李光耀而言，已經長

期在公共領域不受挑戰的他，則因為關於優生學的看法而飽受批評 (Quah, 1988a, pp. 136-137)。在提出優生學政策的隔年，行動黨在國會大選的得票率比起上次選舉應聲下跌了 12%，收穫了獨立後最差的選舉結果。Chua 指出，根據選舉後的研究，該次選舉結果不只是選民表達對優生學政策的反對，也包含了對執政黨行事風格的不滿，這些行事風格包括了：掌權後的傲慢、上升中的菁英主義、對於人民參與決策或是諮商政治的阻撓等等 (Chua, 1995, p. 21)。行動黨在優生學議題上的失利，顯示了人民對於政府長期且過度干預社會的反感；儘管在 1986 年，李光耀仍稱「我常被控訴干預公民的私人生活；是，但如果我沒有這麼做，我們今日就不會在此處。」(Quah, 1988a, p. 137)；但面對人民不再輕易妥協於與政府的交易 (經濟成長換取對社會的控制)，行動黨勢必在制度層面、政治文化以及國家的意識形態進行改革。

## 二、政治與經濟環境的變遷

在 1968 年之後，新加坡國會始終由行動黨全面掌控，直到 1981 年，在安順區的補選才由工人黨領袖 Jeyaretnam (惹耶勒南) 的當選打破此一局面。在吳作棟的傳記中，行動黨在安順區敗選的主因在於，其候選人馮金興，是一位名不見經傳的年輕經理，與當地的工人階層格格不入，加上組屋與公車價格的議題對行動黨不利，使得 Jeyaretnam 成功扭轉了執政黨在當地的長期優勢，打破了由行動黨長期壟斷政壇的局面<sup>17</sup> (白勝暉，2019，林琬緋譯)。就結果而言，行動黨在這次選舉中僅丟掉一席國會席次，對於行動黨壟斷政壇的局面幾近沒有影響；然而，補選結果卻象徵著行動黨已經不再是不可替換的政黨，人民對於行動黨的候選人不再必然接受，這點深刻的改變了新加坡政壇的形勢。李光

---

<sup>17</sup> 安順區的議員席位是因為原本的當選人 Devan Nair (蒂凡納) 就任總統而空缺，在 1980 年代中的選舉中，Devan Nair 拿下 84.1% 得票率，甚至高於行動黨的全國得票率 77.7%。因此，在 1981 年的選舉中，吳作棟承認直到最後一天前都未曾想過敗選的可能性。(白勝暉，2019，林琬緋譯)

耀評價此次選舉「……在那一刻之前，我們是堅不可摧的。政府想做任何事，無論政策是否討好，如果必須這麼做，一旦決定了，我們就勢在必行。所向披靡。無論我們做什麼，人們都願意支持，對行動黨全然信任——執政黨堅不可摧。人們認為行動黨會永遠立於不敗之地。所以，這次敗選之後，就必定會有更多的失敗接踵而來。」(白勝暉，2019，林琬緋譯)

1984年，伴隨著優生學政策的失利，李光耀預言的失敗很快就來到。行動黨在這次的國會選舉中僅得到62%的得票率，比起上次選舉少掉了12%之外，還失去了兩個議員席位。值得注意的是，選舉的失利一方面讓行動黨認知到社會的改變及改革的必要性，另一方面，李光耀則表達了對於「怪異選舉」(freak elections)的擔憂。所謂的怪異選舉指的是，投給反對黨是非理性的行為，但人民因為情緒蓋過理性，而選擇以投給反對黨向行動黨表達抗議。李光耀政府自詡為社會的指導者，且相信行動黨的執政成果是有目共睹的；1984年的選舉結果，反而讓李光耀對人民理性抉擇的能力更加懷疑(Chua, 1995, p. 175)。這種擔憂導致了兩種制度上改革的構想，一是在國會中增加非選區議員(Non-constituency Member of Parliament)，二則是推動一人多票制。前者指的是當反對黨意願在國會中的人數低於下限時，政府便會邀請反對黨最高票的議員出任議員；李光耀形容，這個制度的目的在於讓人民，尤其是年輕選民「瞭解憲法允許的反對黨議員所能做的極限」，並且讓新上任的內閣成員累積面對反對黨的經驗(韓福光等，1999，頁151-152，張定綺譯)。部分的行動黨議員批評這個制度是不民主的，而反對黨則批評這個制度將誤導人民，讓人民認為不需要投票給反對黨的議員，國會就能有反對的聲音，但非選區制度從1984年提出後便實施至今日。相對的，一人多票制最後則並未落實。李光耀認為，已婚育有子女的人民對於社會、經濟的貢獻較大，應有額外選票；但到老年則可能因為要求更多社會福利，必須將額外選票收回。雖然李光耀直到1994年都在演講中談



到一人多票制的可能性，但到今日，新加坡都未曾實踐此想法。(Chua, 1995, pp. 22-23；韓福光等，1999，頁 151-152，張定綺譯)

對於行動黨而言，除了阻止非理性的投票之外，理解選舉失利的原因、並進行改革仍是當下首要的任務。無論是李光耀、行動黨官員或是學者都指出，選民年齡的下降以及經濟的成長是新加坡政治變遷的重要因素。李光耀認為，經歷過戰後到獨立時期的人民仍保有動亂的記憶，深知新加坡面臨的生存困境；這些人被李光耀稱為「特殊的一代」，他們「受過嚴格的政治訓練」，是行動黨的堅定支持者。然而，隨著「特殊的一代」年齡老去，新的選民比例大幅提高，這些選民並未經歷過經濟上的困境以及獨立前後的動亂，因此可能投給「不負責任的反對黨」。年輕選民自出生起的生活就更為富裕且安全，也與上一代的生活經驗沒有交集，缺乏對於行動黨提出的生存困境的認同，自然對於行動黨「實用主義式的」、控制社會的統治方式不盡認同。此處的重點是經濟水準的提升。徐本欽提出以下三點，去解釋經濟生活如何改變了行動黨政府與人民的關係；

- (一) 新加坡人的民族主義已經形成，不同於上一代華人對於中國的認同；
  - (二) 年輕的新加坡人不太願意接受威權式的領導；認為自己有權利批評政府，1984 年有超過 30% 的選民對於政府表示不滿；
  - (三) 年輕的選民接受多元種族社會的事實，且不再認同北京、吉隆坡、新德里或是可倫坡；他們接受民主政治、功績主義，反對共產主義、特權主義。
- (徐本欽，1988，引自郭俊麟，1995，頁 276)

郭俊麟則提出，隨著新加坡經濟成長，中產階級的比例上升也代表著知識水準的提高與教育的普及，中產階級也更會去爭取自己的權益；雖然「尊重權威」仍然受到新加坡社會的重視，但年輕選民及中產階級的自我意識已經顯著提高(郭俊麟，1995，頁 278-279)。諷刺的是，在獨立過後，行動黨一直以「實用主義」作為治理的包裝，說服人民去接受干涉性的政策及威權統治，並



以經濟成長作為實用主義的成果。但也正是經濟成長，一來降低了年輕人對於生存危機的認同，二來成長至一定程度後的趨緩甚至衰退，讓「接受家父長式領導交換經濟成長」這個概念逐漸失去民眾的認同，經濟導向的實用主義無法再作為行動黨用來凝聚人民唯一的意識形態。於是，提出新的共識，並從實際手段改變政治文化對於行動黨來說迫在眉睫。

雖然新加坡採取強制投票，但由於長期一黨獨大與缺乏參與政治的管道，讓選民對政治缺乏熱情；老一代選民對逐漸政治冷感，新的選民也不願意關心公共事務，行動黨長久下來就難以吸引、甚至流失選民的認同（郭俊麟，1995，頁 279）。為了打破這種局面，以吳作棟為首的行動黨成員決定先調整「政府是解決問題的最佳角色」這種概念，透過開放民眾參與公共議題，來提升民眾對於政治及行動黨的認同感。1985 年突發性的經濟衰退便成為範例；行動黨政府成立了委員會以商討原因與解決手段，該委員會由八個小組輔助，這些小組又各自向相關的私部門進行諮商，最後超過 1000 多人參與了此次的審議，其中不乏新加坡的中小企業（Chua, 1995, pp. 23-24）。在參與式民主的架構下，行動黨期望改變人民對於執政當黨傲慢以及過度干預的印象，並為了吸引年輕選民的支援，打破僵化的印象，持續推出年輕的候選人參選。

整體而言，新加坡的政治文化的確因為吳作棟的政策而有所改變，民眾有夠多的參與意願（郭俊麟，1999，頁 281）；然而，到 1988 年的選舉，行動黨的得票率再次降低，雖然此次選舉僅丟掉一個國會席位，但得票率的持續下探，無疑是一個警訊。李光耀及行動黨的特殊主義論述及相關的政策，便是在這樣的背景之下，試圖在經濟成長為目的的論述的吸引力下滑後，為行動黨的統治賦予更多的正當性。一個問題是，為何支持率的下探對於威權統治的政府是一個警訊呢？雖然李光耀對於自由主義式民主在新加坡的適用性保持懷疑，也採取了許多威權的手段打擊政敵，但公正的選舉結果仍然是呈現其執政正當性的重要方式。若選民間的支援率繼續下滑，即使持續控制媒體與社會，行動黨的

長期統治，以及採取非自由主義式民主的必要性最終仍會受到質疑。而李光耀相信，非自由的政治體制、深入控制社會對於新加坡是必要的，無論是借鏡西方國家、開放政治及社會；或是由行動黨以外的政黨進行統治，新加坡都有覆滅的可能性。因此，李光耀與行動黨的新論述必須涵蓋兩個目的：一是說服人民持續支持行動黨，讓行動黨的權力不會受到反對黨的威脅；二是講述社會控制的必要性，也就是對現有的非自由主義式民主制度提供正當性；兩個目的互為因果，也相輔相成。

### 三、國際環境的變遷

新加坡與美國的關係是李光耀論述背後一個重要的外部因素。在李光耀的回憶錄中，李光耀指出冷戰的結束，讓美國與新加坡的關係產生了重大變化。在冷戰中，兩國即使在新加坡國內的人權與政治議題上意見相左，但美國為了確保新加坡的盟友身分，實質支持著行動黨的威權統治；而行動黨政府也仰賴與美國的戰略及貿易關係，加上反共立場，讓新加坡成為美國位於東南亞的重要盟友。此時的美國不會批判新加坡的威權體制，而李光耀也鮮少對美國政府與社會有所評論。「推動民主與人權，一直是美國外交政策的一部份。但是在冷戰時期，對抗共產主義在東南亞擴張是雙方共同的戰略利益，也為雙邊關係定下了基調。」(李光耀，2000，頁 567)

然而，蘇聯垮臺後，伴隨著第三波民主化，歷史終結論在政界與學界一時無兩；一個國家的政體是否民主突然成為美國與世界關注的問題。而李光耀認為，新加坡與美國關係的變化直到柯林頓上臺才顯現出來；民主化的俄羅斯成為美國的潛在盟友，共產中國成為美國的主要目標；一方面，李光耀認為中國與美國之交惡，對東南亞地緣政治帶來危機，二方面，新加坡對美國的重要性降低，美國正在縮減東南亞的軍事力量；加上民主與人權成為美國關心的議題，兩國關係與冷戰時期比起有明顯的變化。「到了九零年代，美國人把人權和

民主，以及西方同東方的價值觀列為議事日程上的首要課題。」(李光耀，2000，頁 568)。一時間，新加坡採取的發展模式備受國際矚目，加上同為亞洲四小龍的台灣與南韓都展開民主化的進程，唯有新加坡在經濟大幅成長後，仍維持威權體系，讓李光耀的觀點與新加坡的制度更備受矚目。李光耀則認為，西方媒體與美國如此關注東亞政治，是因為中國在冷戰結束後，並未成功民主化。「美國、西方，甚至日本之所以對亞洲的民主與人權這麼感興趣，焦點並不在台灣、韓國、香港或新加坡。他們關注的是中國將會出現怎麼樣的局面。」(李光耀，2000，頁 575) 1990 年代，李光耀連續受《朝日新聞》邀請，與美日重要人物討論民主與人權議題，也受《外交》季刊採訪，或在種種交流會上討論東方與西方價值觀的差距。自由派的學者批判李光耀控制媒體以及未審先判的法律；而李光耀也積極回應這些批評，並指出西方社會的問題，以及東方文化的獨特性。本文認為，在這些交鋒中，可以看到李光耀論述的更多層面：比起針對新加坡國內、為了鞏固人民對政府與「新加坡故事」的支持，更多的是為了突顯東西方文化的不同。國際環境的變遷，讓李光耀必須發展一種應對外部的論述；這對李光耀的論述產生了改變，讓其更強調「文化」對政治與社會體系的影響。

## 第二節 新加坡故事的新篇章：以文化為基礎的特殊主義

1980 年代，隨著年輕人比例的提高、生活型態的改變、經濟水準的提高加上行動黨的長期干預，新加坡的民眾對於行動黨的認同已經不再理所當然，公民渴望對個人生活有更多掌握，對於僵化的政治也感到不滿，捍衛新加坡的非自由民主制度成為李光耀與行動黨的目標。為了說服民眾，日後被稱為亞洲價值，一種以文化為基礎的特殊主義成為李光耀與行動黨的核心論述，這組論述不僅在言談中被行動黨政府所重視，也實踐在特定政策上。值得注意的是，這組論述並非一成不變，而是會隨著這些論述及政策的成果有所變化。為何稱李

光耀的論述是一種文化為基礎的特殊主義呢？根本的原因在於，李光耀相信文化是決定一個國家與社會發展方向的決定性因素，而國家與社會的發展是沒有一種普世標準的。這展現在他兩個相關的觀點上：

一、伴隨著媒體、企業、流行文化傳播至新加坡的西方價值觀，對於新加坡社會是有害的<sup>18</sup>；

二、新加坡（乃至於東亞發展型國家）的成功（主要是指經濟發展）是奠基在東方社會的傳統文化與價值觀上。

這兩觀點導向一個結論，也就是新加坡的成功已經證實了西方的民主不具備普遍性，東亞社會更適合另一種政治發展模式；而為了延續這樣的發展，傳統文化及價值觀必須得到更高的重視，避免受到西方價值觀的危害<sup>19</sup>。不過，東亞的文化為何有利於發展；又為何不適用於自由主義式民主呢？要回答這兩問題，就必須先理解李光耀認知的東亞文化——儒家文化的內涵。

## 一、儒家文化

儒家思想在李光耀的論述中，是新加坡社會（乃至於東亞社會）中最具影響力的價值觀。雖然日後的亞洲價值論與儒家思想並非完全重合，但在李光耀的特殊主義觀點中，儒家思想毫無疑問是其中流砥柱。雖然，李光耀被視為亞洲價值最著名的提倡者，但李本人卻避免使用「亞洲」價值這個名詞，因為他同樣認知到，亞洲眾多的價值體系無法以單一的文化背景解釋。而李所強調的，作為東亞特殊主義的文化基礎，指的便是儒家價值觀；「我談的是儒家倫理，中國、韓國、日本、越南，凡是使用漢字系統，儒學經典流傳的國家，都

<sup>18</sup> 「八十年代標誌著新加坡選民的一個轉捩點，從受華文教育者占大多數變為受英文教育者占大多數。……英語帶有英國人和美國人的文化價值觀。而這些價值觀又包含了他們的文明。但是，新加坡不能夠模仿美國，它缺乏一定的文化、歷史或經濟基礎，可讓它採取美國人的生活與政治態度。」(李光耀，1994，頁 551)

<sup>19</sup> 「我相信最安全的方法是在文化上加以預防，只要我們的青年及早受到自己傳統價值的薰陶，我們對西方的歪風和偏差，自可以旁觀而不受其害。」(陳岳、陳翠華，1995：152)



深受儒家價值觀的影響。而散居東南亞的近 200 萬華裔，所推崇的也是同南亞、東南亞所奉行的回教、佛教和印度教不同的儒家思想。……我說，沒有所謂的亞洲模式，但是東亞儒家社會同西方自由放任的社會，有著根本的差異。」(李光耀，2000，頁 569-570)

何謂儒家社會與西方社會的差異，這些差異又是如何表現的呢？李光耀與亞洲價值論的支持者從兩個方面回答此一問題，一是儒家文化的特質有利於經濟發展，有別於西方的發展模式，二是儒家的社會更重視階級倫理且更重視集體的利益，因此適合不同的政治框架。

在經濟方面，李光耀認為東亞人民所信奉的儒家倫理，有利於資本主義經濟的發展，而這些倫理中又以重視家庭為根本的原因；因為渴望榮耀家庭，因此個人會勤奮工作，且保持節儉，追求經濟上的利益 (歐賢超，2002，頁 37)。李光耀曾言：「新加坡社會倚賴家庭的凝聚力、影響力來維持社會秩序，傳承節儉、刻苦、孝順、敬老、尊賢、求知等美德。這些因素造就了有生產力的人民，推動了經濟成長。」(李光耀，2000，頁 570) 李瑞全也認為，儒家文化是亞洲四小龍經濟奇蹟的重要因素。一方面，儒家強調個人要多盡對家人及社會的義務責任，因此願意奉獻自己、努力工作和生產改善家庭的生活，社會更容易累積財富。另一方面，儒家重視上進和自力更新，因此有利於推廣教育，社會有較高的人力資源品質 (李瑞全，2015，頁 50)。不過，儒家文化有利於經濟發展的概念，並非李光耀等東方領導人或是學者的獨創。(Zakaria, 1994；Chua, 1995, pp. 151-152；李明輝，2001) Vogel 與 Berger 等西方學者基於對個人主義的擔憂及觀察美國發展的困境，試圖在亞洲四小龍尋找發展成功的要素，並指出許多儒家倫理都有利於經濟發展，例如：勤奮工作、重視教育、實用主義、自律、家庭導向和集體主義。然而，儘管這個概念深受行動黨政府歡迎，但學者們也指出這些倫理並非全然是東方或是儒家社會獨有的理念，而是能夠與西方文化的不同概念互通，例如節儉和自律，近似於維多利亞時代讚揚



的價值觀。換言之，這些備受行動黨讚揚的儒家文化，其實僅能說明一些特定倫理對市場經濟的發展特別有利。唯有集體主義，Chua 認為是一種與西方價值觀難以互通的概念 (Chua, 1995, pp. 151-152)，而李光耀也視集體主義為儒家社會的重要特徵，甚至是新加坡應該採取一種威權政體的核心原因。

李光耀對儒家倫理的推崇，一個直觀的原因在於新加坡華人占人口極大的比例；在其認知中，新加坡多數人民信奉的就是儒家價值觀，其文化是新加坡社會的基礎。另一個原因則是李光耀認為，西方價值觀對年輕一代產生不良影響時，儒家倫理是最適合維護社會穩定、教育年輕人的一種哲學思想；換言之，儒家思想是經過李光耀考慮後、選擇去宣揚的一種意識形態 (陳岳、陳翠華，1995，頁 152-153)。對於李光耀而言，儒家文化的特徵是一個信奉集體主義的社會，而這個「集體」概念指的對兩種群體的重視與歸屬感，也就是「家庭」與「社會」。家庭更被李光耀視為儒家思想的核心。李光耀在回憶錄中提出：「儒家社會相信個人脫離不了家庭、大家庭、朋友以至於整個社會，而政府不可能也不應該取代家庭的角色」(李光耀，2000，頁 570)。而要維繫家庭乃至於社會的關係，李光耀認為儒家的「五倫」是不可或缺的。所謂五倫，也就是五種人際關係，分別是「父子有愛、君臣有義、夫妻有別、長幼有序、朋友有信」，這五種關係組成了社會的禮法，維繫社會正常運作 (陳岳、陳翠華，1995，頁 153)。李光耀在 1981 年強調了「五倫」的作用以及家庭的重要性：「五倫裡的權利和義務受到適當的遵循，社會就會穩定和有秩序。……要政府負起照顧家庭的責任是不健全的，因為這麼做會危害到社會的基本單位——我國社會的磚塊——家庭。」(李光耀，1994，頁 404-405)

簡而言之，李光耀認為，家庭的網絡在維繫秩序、照顧與教導人民方面，能夠扮演政府所不能及的角色，而西方社會則相信政府能替代家庭的功能；「我們的生活可視為一連串的同心圓。最中央的原是自己的家庭，然後是親戚、家族、朋友。接著是社交、文化或學術圈、運動、休閒等。但家人需要幫助時，

每個人都得團結一致，幫助家人，因為我們的傳承文化就是如此。」(韓福光，1999，頁 170，張定綺譯) 個人被家庭所照顧的同時，也願意為家庭付出，甚至為了家庭犧牲個人利益；個人在儒家文化中與家庭是密不可分的；若是家庭的利益受到損害，個人的利益也難以維持。

不過，雖然李光耀認為家庭作為最重要的社會網絡，不應被政府取代，但這不代表政府不能以家庭的思維進行統治。歐賢超便認為，李光耀將儒家中的家庭觀念延伸至國家與社會。李光耀視儒家社會為一個擴大的家庭，若是家庭失去功能，則個人將失去得以依賴的存在；同樣的，若是社會失去功能，則個人也將無所適從。儒家文化下的個人願意為了家庭利益奮鬥與犧牲，同樣也會為了維護社會的利益而有同等付出；不僅如此，這種集體利益只有在社會和諧的時候才能完善(歐賢超，2002，頁 36-41)。換言之，為了社會和諧，面臨個人權利與社會利益的取捨，個人應當犧牲自己權益，換取社會的穩定與保障全體利益。李光耀認為，家庭要和諧運作必須仰賴倫理，而社會也是如此，「五倫」與「八德」(忠、孝、仁、愛、信、義、和、平)的作用便在於提供人民做人處事的原則；為了避免年輕一代的人民失去這些倫理概念，李光耀更主張要將儒家倫理放入教育政策中。

不僅社會是家庭的延伸，政府與人民的關係也如同家庭中的父子關係，是上位與下位之間的關係。父親有教育及照顧子女的義務<sup>1</sup>，而子女有服從父親的義務。這種政府應該教育及照顧人民的觀點，遂演變成行動黨的家父長式領導，由於人民(子女)並不知道對錯，政府(父親)得以鼓勵和責罰人民，且說服人民、一切措施都是為人民著想。相對的，既然人民在政府的領導下，有優良的生活品質，就應該尊重政府權威，服從政府的選擇。類似的概念也可以見於五倫中的「君臣有義」，李光耀解讀其為一種政府與人民的關係，而「君使臣以禮，臣事君以忠。」代表了若君主以禮法對待人民，則人民就應對政府付出其忠誠。(陳岳、陳翠華，1995，頁 153-154；歐賢超，2002，頁 36-41，58-59)

為了證明威權的正當性來自儒家文化，亞洲價值的支持者們也從儒家的另一種觀點「天命」(mandate of heaven) 為政權辯護。他們認為，若統治的政府是一個仁慈 (benevolent) 的威權，會照顧人民的起居及福利，則人民就願意服從此政權，該政權於是符合了代表著大勢所趨的「天命」；相反的，若是政府的執政太過差勁，民不聊生，就會違背「天命」而行，最終遭到推翻。換言之，只要政府能夠良好的治理，儒家社會下的人民就不會有輪替政府的意願，民主與自由更不是必要的價值。對行動黨而言，其長期在選舉中的高得票率證明瞭「天命」的論點，只要行動黨政府是一個「好政府」，新加坡人民就會願意付出小部分的權利，接受其統治。因此，已經控制著媒體與社會的行動黨仍極為注重選舉的結果，因唯有選舉結果，才能證明執政黨是「好政府」，依照「天命」而行。為了符合「好政府」的定義，李光耀將儒家對「君子」的理想放在新加坡的政府及公務員上，期望統治者能以身作則、作為社會的模範，達到指導人民的效果；也因為對君子的追求，李光耀格外注重官員與公務員的操守與廉潔。(Chua, 1995, pp. 28-29, 156-158；歐賢超，2002，頁 38-42；劉紀蕙，2017，頁 14-15) 至於好政府的定義，李光耀在 1992 年在論壇中談到：

「什麼是好政府?這要看人民的價值觀而定。亞洲人所重視的東西未必就是美國人與歐洲人所重視的。西方人重視的是個人自由。……身為一個具有中華背景的亞洲人，我的價值觀是政府必須廉潔有效，能夠保護人民，讓每一個人都有機會在一個穩定和有秩序的社會裡取得進步，並且能夠在這樣的一個社會裡過美好的生活，培育孩子，使他們取得更好的表現。」<sup>20</sup>(李光耀，1994，頁 569-570)

---

<sup>20</sup> 李光耀在同演講中談到其對好政府治理下的社會應有以下特徵：

- 一、人民在食、住、就業、保健等方面都受到良好的照顧；
- 二、在法治下，社會有秩序、有正義，國家不是由反復無常、獨斷獨行的個人統治者管理。人民不分種族、語言和宗教，彼此都不互相歧視，沒有人擁有極度的財富；
- 三、人民盡可能享有個人自由，但卻不侵犯別人的自由；
- 四、經濟能取得增長，社會能夠取得進步；
- 五、有一個良好的教育制度，並不斷獲得改善；

儒家思想對新加坡政治的影響可以從兩個方面去觀察，一是行動黨政府在政治語言上的調整，二是教育政策的改變。前者主要是政府以儒家文化的角度去解讀既有的新加坡故事，而具體的方式則是動員政府機構，將儒家價值定位為一種必須在公民間傳播的價值觀，並在各種公開場合宣揚儒家思想的重要之處。為了說服人民，儒家文化是新加坡社會的本質 (truth)，行動黨政府的理念與種種政策就必須由儒家思想出發，「新加坡故事」在政治語言中演變成儒家文化的產物。新加坡故事的元素之一，「任人唯賢」訴求的競爭性質讓人民著重於突出個人的能力與獨特性；反而導致個人主義在社會中興盛；因此，行動黨政府便糾正：任人唯賢應該包括領導與團隊合作的能力，利己主義的產生是出於對任人唯賢的誤解 (Chua, 1995, p. 157)。另一方面，在實用主義的旗幟下，李光耀與行動黨一向表示其施政不會受到意識形態的限制 (但其實早年行動黨也是以社會主義政黨的樣貌在活動)，但 1980 年代後，實用主義本身逐漸變成一種現代化的儒家社會產物，是一種政府實施「善政」背後的思維。任人唯賢、高薪養廉與菁英主義則是被解讀一種對「君子」的追求，困難的官員選拔過程則與中國的科舉考試進行類比。這種將儒家文化與新加坡故事互相比較的高點，發生在李光耀被其繼任者形容為「現代孔子」的時候，對於儒家意識形態的推崇已經成為行動黨重要的特徵 (Chua, 1995, pp. 161-162)。總而言之，在行動黨的政治語言中，儒家的君臣、父子關係被解釋成對權威與階級的服從；家父長式的統治則是為了確保民眾生活的「善政」，民眾因此應該對行動黨回報予感激與忠誠。儒家價值成為評量人民的方式，若民眾對「好政府」不忠誠，或是對於新加坡政府有所批判，那也是因為從自由主義或是西方的視角，而非從一個儒家的角度出發。(Chua, 1995, pp. 160-161)

---

六、統治者和人民都有很高的道德標準；

七、有優良的基礎設施、消閒、音樂、文化和藝術設備；人民有信仰和宗教自由，能過充實的知識生活。



1982年，李光耀提出將儒家倫理放入中學課程的想法；但事實上，在1977年時，關於將倫理道德放入教育的提案就曾在行動黨出現，而增設倫理課程的目的，也是為了應對西方流行文化及英語教育對社會帶來的衝擊。Tan將這個過程形容為一場政府維持其自身霸權的實驗；無論是儒家或是其他宗教倫理，都是行動黨用來協助建立認同的工具；透過傳承文化的名義抵抗西化的影響 (Tan, 2020, p. 95, 鄭建銘譯)。1980年，新加坡宣佈在中學教育增設宗教知識的倫理課程。1982年，政府又宣佈在原有的課程（原先包括了基督教、佛教、伊斯蘭教與印度教）中增設儒家倫理的課程；在此時，儒家倫理在課程中仍被視為一個選擇性的、而非必要的項目。為了對於儒家思想有更多理解，在增設課程前，吳慶瑞率領學者前往美國與華裔學者交流，而後又在邀請學者來新加坡訪問<sup>21</sup>。1982年底，政府開始在電台以及電視上對儒家思想進行宣導及討論，並設立了儒家教育倫理委員會編制課程大綱。1983年，東亞哲學研究所成立，而報紙等媒體也持續配合宣傳，並發表多篇贊成推廣儒家思想的文章。1985年，英文版的儒家倫理課程在中學教育全面普及；而儒家思想成為行動黨政府最重視、最主要宣揚的意識形態。1988年，李光耀的繼任者吳作棟提出「儒家基本價值觀應提升為國家意識」；儒家思想至此在行動黨的話語中確立了地位。(Chua, 1999, pp. 158-163；陳岳、陳翠華，1999，頁159-162)

## 二、對個人主義及西方文化的批判

在強調儒家文化如何影響新加坡的同時，李光耀也從另一種途徑改革日益「西化」的新加坡社會；也就是凸顯西方國家的社會問題，並批判這種過度發展個人主義帶來的後果。這種批判方式又分為兩種，一是強調新加坡的脆弱現

---

<sup>21</sup> 當時的新加坡政府承認，在設立課程前必須邀請學者是因為儒家思想是其相對陌生的領域，Chua認為，這反映了儒家思想根本不是如同政府宣稱的、新加坡人的本質 (Chua, 1999: 159)。



況讓其無法承擔這些社會問題；二是西方文化的價值觀是儒家思想所不能接受的。

個人主義在新加坡的政治發展中扮演有趣的角色。如今對新加坡政治文化與亞洲價值的想像中，個人主義被視為一種飽受批判的意識形態。但 Tan 與 Chua 都指出，從獨立後到 1980 年代前，行動黨政府所提倡的、以經濟發展為首的實用主義中，其實蘊含著許多個人主義的元素。例如：為了發展經濟，新加坡政府鼓勵公民將經濟利益視為重要目的；個人應追求最大利益、投入到市場經濟中（而非公共領域），讓國家的經濟快速成長。這種利己理念甚至讓傳統的大家族概念不受政府歡迎，因為大家族常要求個人將工作的收穫分享於家族的其餘成員，阻撓了個人奮鬥的意願。另一方面，在任人唯賢的理想下，無論是在經濟還是在公共領域層面，個人被要求拿出最好的表現；這迫使公民只為自己考慮、且積極讓自身表現顯得突出。相對的，社會的不平等就被視為天賦或是努力的差異下、理所當然的結果，個體的差異性反而被突顯出來。最後，政府要求公民為自己負責任，主張個人的經濟生活由個人承擔，減少支出社會福利的負擔。根據 Tan 的研究：「……有時候，新加坡政府會擁抱美國價值觀，支持個人主義，從而鼓勵民眾刻苦耐勞、自力更生、不依靠賴政府。」(Tan, 2020, pp. 74-75, 鄭建銘譯) 行動黨政府為了推動經濟發展，鼓勵個人追求自身利益，並且在結果導向的用人思維下，強調個體的差異性；但當這種個人主義概念從經濟領域延伸到政治領域、也就是對個人權利的重視時，個人主義就成為政府批判的目標。本文認為，李光耀論述下的個人主義有這些特徵：

- (一) 西方文化背景下誕生的意識形態；
- (二) 強調個體的差異性，傷害新加坡社會的和諧；
- (三) 保障個人權利、讓個體不願意為了群體而犧牲。

在李光耀的觀點中，新加坡社會應警惕個人主義的理由，除了個人主義產生的社會問題之外，更直接的原因是：個人主義是西方文化的產物，而東方人

無法認同這種意識形態。然而，這與李光耀對於西方文化侵入新加坡的擔憂是有些矛盾的；若是儒家社會的人民在本性上無法接受這種意識型態，則擔憂個人主義因為西方媒體在社會興盛就顯得多餘；因此與其說新加坡人無法接受個人主義，更可能的是李光耀擔憂伴隨著個人主義的社會問題（與對政治、社會開放的要求）。李光耀提出了一些個人主義引發的西方社會問題，並將新加坡的現況進行比較，以此說明儒家文化與西方文化的差別。

「在東方社會裡，最重要的目標是建設一個井然有序的社會，讓每一個人都享有最大的自由。當代美國社會的一些東西，是完全不能為亞洲人所接受的，槍械、毒品氾濫、暴力犯罪活動，人們居無定所，粗野的社會行為，處處反映了公民社會的崩潰。」(李光耀，2000，頁 570)

「個人至上和言論自由的觀念發展到極致是行不通的，它們已經使美國社會無法團結。亞洲看得出這樣不行。一個健全的社會應該讓年輕小姐和老奶奶晚上可以上街，青少年不被毒販控制，所以我們不會以美國為榜樣。」(韓福光等，1999，頁 218，鄭建銘譯)

為了顯示西式教育對社會的危害，李光耀則讚揚儒家價值對社會的影響；「尊崇華族價值觀的民族，比較守紀律，也更能敬老尊賢，社會自然就更有秩序。這些價值觀一旦為學校實行的英文教育所淡化，結果是學生的活力、紀律都散漫得多，行為也比較隨便。」(李光耀，2000，頁 571) 為了應對外部對媒體自由的質疑，李光耀則提出媒體角色應因地制宜，西方社會中的媒體角色，不見得適用於儒家社會的新加坡；「父母都知道，如果子女每天從電視和報章上吸收太多美國和西方的事物，結果一定會迷失方向，因為新加坡不是西方國家。」(李光耀，1994，頁 550) 不僅如此，在經濟發展中不受政府歡迎的大家庭概念，在此時更被視為重要的傳統價值，認為西方文化對家庭的分裂是不可接受的；「.....在這種改變與現代化的過程中，我們不惜任何代價加以避免的，就是絕不能讓三代同堂的家庭分裂。.....這是一個家庭結構、社會結構、把家

庭單位連成一體的倫理關係和結合力的問題。」(李光耀，1994，頁 407-408)

而從李光耀針對 Michael Fay 一案<sup>22</sup>的立場，以及對於美國社會治安的看法，可以說明其支援嚴刑峻法的原因。李光耀認為唯有透過強硬執法才能嚇阻罪犯，維持社會秩序並確保人民的安全與自由；相對的，西方社會卻因為相信對人性本善與保障人權的信念，其社會秩序與良善風氣正逐漸流失。類似的概念也可以從吳作棟的言談中發現，顯示李光耀時代之後的行動黨成員，也繼承了這種區隔東、西方文化，且面對西方文化如臨大敵的想法；「……現代新加坡人越來越西化，人民的價值觀也從儒家倫理的克勤克儉和為群體犧牲的精神轉為自我中心的個人主義。這種價值觀的觀變，將會削弱我們的國際競爭力，從而影響國家的繁榮與生存。」(陳岳、陳翠華，1999，頁 283)

本文認為可以從上述言論得到一些觀察。首先，雖然李光耀等人將毒品、槍械等社會問題設定成「個人至上」或是「言論過於自由」造成的結果，但這些言論卻主要是針對美國的治安問題；同樣信奉個人主義與言論自由這種「西方價值」的其他國家，就鮮少成為批判對象。不過，這與 1980 年代的社群主義學者，對於美國社會的擔憂有相似之處，也就是個人主義讓個體降低了對社會的責任感與認同感，進而導致自由無法被保障。李光耀在討論新加坡的嚴刑峻法時，曾解釋新加坡社會的良好秩序，是為了保障個人的基本自由，這些自由包括了安全、食物、教育、工作、居住等等。李光耀認為，這些自由僅能在和諧有序的社會才能被保障；而無上限的人權、媒體自由、言論自由、集會遊行等權利，反而會扼殺人民的基本權利，進而演變成社會問題。韓福光便總結：「他(指李光耀)相信政府保障個人基本自由的職責，遠比自由主義講得天花亂墜、倡導個人權利與自由的宣言都更為重要。」(韓福光等，1999，頁 204，鄭建銘譯) 一方面，李光耀認為儒家文化的集體主義傾向，讓公民願意接受政

---

<sup>22</sup> 1994 年，美國 18 歲青年 Michael Fay 在新加坡破壞汽車及毀損公共告示牌，而遭新加坡判處鞭刑 6 下，引起美國輿論譁然。時任美國總統 Bill Clinton 因此向新加坡政府要求從寬處理，最後 Michael Fay 仍被鞭刑 4 下作為刑罰。

府管制個人及政治權利，換取經濟與社會性的權利。另一方面，李光耀假設了保障人權與政治性的權利，必然會帶來社會秩序與經濟發展的倒退，個人權利與集體權利無法兩全。在這樣的推論下，李光耀強調脆弱的新加坡無法負擔社會問題的滋生、還有經濟發展的停滯，因此必須扼殺社會中個人主義與自由主義的傾向。這種對個人權利的警戒，貫穿在李光耀的言談中，導向其特殊主義論述的結論之一：比起個人的政治權利，經濟發展和或是社會性的權利，是東方社會優先保障的目標。

### 三、共同價值與國家意識

儘管新加坡政府將儒家教育視為社會逐漸西化的解方，但就結論而言，1980年代中期，試圖將年輕一輩「儒家化」的政策並未成功。首先，儒家倫理在宗教課程中做為一個可供選擇的類別，僅有極低比例的學生選擇；華人學生更傾向選擇佛教或是基督教；非華人的學生更不將儒家教育視為選項。這讓行動黨政府宣稱的「新加坡人民對儒家文化的認同」顯得與事實相差甚遠。不僅如此，對儒家倫理的大力鼓吹還帶來一種隱憂：華人原本就占多數人口，其價值觀又受到官方的肯定，有獨厚華人的疑慮，造成族群間的隔閡加深。1989年由政府委託的一項研究指出，宗教課程會突顯學生之間因信仰產生的差異；這對於企圖透過傳授傳統價值，以促進社會和諧的行動黨政府而言，無疑是本末倒置的結果。根據 Tan 的研究，新加坡政府傳承傳統文化的目的，是為了建立認同，而非欣賞任一信仰；但隨著內部安全局警示宗教狂熱的可能性，新加坡政府逐漸對宗教的凝聚力感到憂慮。Chua 則指出，行動黨在 1987 年的「光譜行動」<sup>23</sup>之後，意識到了宗教信仰挑戰世俗政權的可能性，讓政府對於宗教對社會的影響更為懷疑。政府發現，若是宗教信仰與政府欲宣揚的意識形態相衝

---

<sup>23</sup> 1987 年，新加坡政府引用《內部安全法》逮捕 22 人，宣稱這些人隸屬於馬克斯主義陰謀 (Marxist Conspiracy) 的一部分，天主教教會在行動中被指控與陰謀有關。



突，比起經濟為主的實用主義，信徒顯然會更支持以宗教為基底的理念。基於上述原因，1990年後，宗教與儒家倫理的課程逐漸遭到政府捨棄。然而西方文化引發的道德危機並未因此消退，行動黨仍然須要從別的途徑去面對變遷中的社會。(Chua, 1999, pp. 29-31; Tan, 2020, p. 95, 鄭健銘譯)

行動黨的新策略很快就展現在新加坡的大眾前。1990年前後，「共同價值」(shared values) 以及「國家意識」(national ideology) 兩個名詞出現在行動黨的領導層的言談中。作為李光耀的接班人，吳作棟在建構新的國家認同中承擔了更重要的角色。就結論而言，共同價值的內涵與李光耀解讀的儒家倫理相當接近，但為了避免製造獨厚華人的印象，吳作棟將共同價值設定為一種所有族群都共用的核心價值 (core values)，一方面推崇儒家的集體主義傾向，另一方面則強調對多元種族以及宗教的包容。在 1988 年演講中，吳作棟便提出建構新加坡認同的重要性，新加坡的要務是「形塑屬於自己的價值觀為一種國家的意識形態……然後我們就有一套原則，可以團結各族，並指導他們向前行進。」(Goh, 1988) 如同李光耀，吳作棟也將個人主義視為對新加坡競爭力的侵蝕，但吳作棟引入了新的概念與之對抗：社群主義。吳作棟認為，亞洲四小龍的競爭力，是源於儒家倫理下的、社群主義式的社會；但受西方影響的新加坡正在從社群主義邁向個人主義；新加坡正在面臨更「個人」或是更「社群」的抉擇。因此，在吳作棟看來，培養一種社群主義式的、新的國家認同是面對新加坡解決道德危機的解方 (Goh, 1988)。

1988 年，新加坡成立「國家意識委員會」，負責在增強國民對新加坡的認同感和歸屬感，並推行各種愛國主義教育，向國民灌輸「新加坡人的國家意識」；行動黨在執政初期，對於意識形態的鄙夷此時已無影無蹤 (Chua, 1999; 鄭漢華, 2006)。1991 年，新加坡政府提出《共同價值白皮書》，並提出了五大價值，視為所有公民應共用的共同價值，分別是：國家至上，社會優先；家庭為根，社會為本；關懷扶持，同舟共濟；求同存異，協商共識；種族和諧，宗



教寬容。(Prime Minister's Office, 1991) 時任新加坡總統黃金輝則定義「國家意識」為：「把社會放在個人之前，以協議而非爭吵的方式解決彼此的爭端，確定種族和宗教的容忍與和諧，有必要將這些核心價值具體落實到國家的意識形態，這一形式化的宣示將使新加坡人團結，而成為吾人獨特的、與眾不同的特色。」(郭俊麟，1998，頁 290) 從吳作棟的演講、《共同價值白皮書》、與黃金輝的言論等等，都可以歸納出「共同價值」或「國家意識」的一些特點。首先，這些論述都繼承了李光耀對儒家倫理的解讀：社會利益重於個人利益、重視家庭、培養五倫八德、儒家文化有利於經濟發展等等；因此將儒家倫理做為新加坡社會的底蘊，仍然是行動黨意識形態的核心。再者，經歷過種族與宗教的分歧後，新的價值觀強調了對多元文化及宗教的包容，在原先的儒家文化論述中加入「團結各族」、「種族和諧」、「宗教寬容」等用語；且解決衝突的機制必須「協商共識」、「以協議而非爭吵的方式」等方式；避免以往「新加坡是儒家社會」的論述中，排斥少數族群的可能性。Chua 整理行動黨關於共同價值的論述，並指出最重要的原則仍然是社會置於個人之上，而家庭又是社會的基本單位。另外，為了將意識形態涵蓋新加坡的不同族群，又顧忌種族或是宗教主義，行動黨強調了「國家在社群之前」；此時的社群指的卻是新加坡的多元族群，而非吳作棟前述言論中的、作為一個社群的新加坡社會 (Chua, 1999, pp. 31-32)。Tan 則形容這轉變是政府以「公民宗教」(civil religion) 取代傳統宗教，去建構國家認同的過程 (Tan, 2020, p. 95，鄭建銘譯)。

值得注意的是，雖然將社會「儒家化」的行動失敗了，但 20 世紀末的行動黨，逐漸產生一個儒家政黨的認同。早年的行動黨以社會主義政黨自居，但隨著擁抱以經濟發展為導向的實用主義，政治上的意識形態被李光耀摒棄。但經濟與社會的變遷，又讓行動黨意識到，其政權與控制社會的正當性，必須有一種意識型態背書，儒家倫理遂成為行動黨用以服人的理念；只是儒家倫理在此時有時候以東方價值觀或是亞洲價值觀的樣貌出現。儒家倫理對行動黨的影響

可從《共同價值白皮書》略知一二。《白皮書》本身並非法案，不具有強制力，但對於政府及公務員的言行產生了約束力，成為官員與底下機構行事的一種標準。這種標準也影響了政府如何審視人民：遵守共同價值的人民會受到褒揚，而違反者就必須面臨社會批判、甚至是法律的制裁（鄭漢華，2006）。前述也提及，行動黨充分的挪用了儒家的「君子」概念，政府以高標準審視官員以及公務員、並以聚集全國的菁英為傲；同時堅信其有責任為人民做出正確的決定。因此自由主義對政府的不信任，與限制政府權力的主張，並不適用以君子之道治國的行動黨（Chua, 1999, p. 35）。簡而言之，「新加坡故事」（其元素與實踐自獨立後就鮮少變動）始終都是行動黨建立認同的核心論述與政策理念，但 20 世紀末，儒家倫理主導了行動黨的意識形態，讓新加坡故事披上了一層以道德觀作為出發點的外衣。

可以發現，無論是儒家倫理、東方價值或是亞洲價值，宣揚這種意識型態的目的，仍然是抗衡自由主義與個人主義對社會的影響。行動黨相信，自由主義式民主並非普遍價值，而東方的儒家社會就不適合該框架，而更適合一種家父長領導的、注重社會以及經濟權利的威權體制。為了證明儒家倫理存在社會之中，行動黨透過經濟發展、以及儒家文化與新加坡故事的結合，說明這種政治框架不僅是新加坡理所當然的體制，更是證實成功的體制。這種政治制度並不屬於冷戰的爭論焦點（自由主義式民主，或社會主義極權），而是從文化底蘊去推導一個社會適合的政體；而這也成為冷戰後威權的一種常見特徵。所以，回到研究問題，文化特殊主義的出現，是因為李光耀與行動黨對於新加坡文化的認知有所改變，還是因為外在環境變化，行動黨出於政治性的目的，延續並調整了原有的實用主義？本文認為，從政治、社會、國際環境的變遷，以及實用主義、儒家文化、共同價值等概念的不斷調整，可以推斷新加坡故事的論述在 1980 年代後的改變，有相當大的可能性是基於政治性的因素，也就是為了捍衛行動黨政府統治的正當性。當經濟導向的實用主義逐漸無法滿足選民，而單

純的威權統治也無法說服冷戰後的國際成員，李光耀抱持著實用主義一貫的思維引入了文化特殊主義作為新加坡故事的新核心內涵。在前文提及，李光耀的實用主義包括了對於意識形態或是理論的拆解與適用，而從讚揚到批判個人主義、儒家思想的推崇與放棄，以及社群概念的引入，都反映了特殊主義的內涵在1980年代並非一個完整的概念，而是隨著行動黨面臨環境的改變，不斷增添或刪減的內容。一個明顯的例證是，當儒家價值觀能解釋成對集體與政府的支持時，儒家被視為是新加坡人文化上的認同，是華人文化的根本；但當對於宗教極端主義的擔憂出現，儒家價值隨即被追求多元包容的共同價值取代。另外，當吳作棟引用社群或是社群主義等概念時，不難發現，比起對於社群主義理論的理解或支持，其目的更接近於援引一種批判自由主義或是個人主義的論述，讓其論述更顯得豐富。本文認為，無論是儒家文化、特殊主義或是社群主義，在新加坡故事的脈絡中，都是基於李光耀、吳作棟或是行動黨，對自由主義、個人主義、自由主義式民主、普遍主義的反對而服務的概念；簡言之，1980年代造成這種變化的環境對於人民行動黨論述的調整至關重要，而比起文化，實用主義（對於理念的拆解與應用）與集體主義（反對個人主義）更像是始至終真正影響新加坡治理模式的因素。

不過，雖然行動黨對於社群主義的引用是出於政治性的目的，但仍有一些學者認為新加坡的治理模式，是一種社群主義理念的實踐方式。Chua 便稱這種框架是一種東亞文化下的「非自由的社群主義民主」，並提出其理由。本文期望在下章節，去探討亞洲價值與社群主義的關聯，討論社群主義在東方如何被解讀，以及這種文化特殊主義是否可以被稱為社群主義的形式。

## 第五章 東亞的文化特殊主義是一種社群主義嗎？

這種東亞的文化特殊主義，或是亞洲價值論，可以稱為一種社群主義嗎？這個問題的答案似乎未有定論，東亞領導者、亞洲價值的支持者，或是 Chua 等學者可能在某種程度上會支持這個論點，但本文則試圖探討這種論點的缺失。要反駁這種論點可以從兩種途徑著手。一種途徑是從西方的社群主義立論，去批判亞洲價值論的論述與政治；提出兩者在目的與實踐上的差異性。當然，亞洲價值論的支持者也可能做出以下回應：緣起於東方文化的社群主義、或是儒家社群主義的內涵，本就與西方的社群主義有所不同，因此這種批判只是從西方觀點著手，忽略了東方文化的特殊性（近似於新加坡政府回應對統治批評的方式）。因此，另一種批判途徑是探討儒家與社群主義的關聯性，並從儒家社群主義的觀點（這種觀點也許不是一個清晰的理論，但兩者仍然有一些互通的關懷）去解釋：為何亞洲價值論使用儒家文化做為拒絕自由主義式民主、或是普遍人權的文化基礎，是值得商榷的。但在反駁亞洲價值論作為一種社群主義之前，要先理解亞洲價值論與新加坡的政治如何被視為一種社群主義的實踐，本文先從社群主義與東方社會的相似處去探討支持者的論點。

### 第一節 東亞的社群主義

比起自由主義，為何社群主義會受到東方學者與領導者的青睞？一個原因在於：東方與西方看待「社會」此一概念的方式是不同的 (Chua, 2004)。在 Locke 以降的自由主義傳統下，個人被視為自身利益的最佳判斷者，因此個人應享有個人自由去實踐這些利益；這衍生出了對個人權利的重視，也讓社會被視為一個消極的、工具性的團體。既然社會是個人為了實踐自身利益而組成的團體，社會不應該存有某種高於個人目標的目標，或是為了集體的利益犧牲個人利益；個人更可以隨時脫離社會，自由選擇其所喜好的目標與價值觀。但在



東方文化（以儒家文化為主）的想像中，社會之於個人卻具有更積極的意義。個人的身分認同與其家庭、朋友、工作甚至是國家等群體緊密相連，個人必然被視為某種社群的成員，也將外在的社群視為組成自我的重要部分。更重要的是，這些集體的目標常常內化成個人的目標，讓個人認為有必要配合團體，付出努力或是犧牲，去實踐團體的目標（Chua, 1995； Chua, 2004）。對於東方社會而言，個人脫離社會是難以想像的，而像自由主義者所主張的、基於個人目標而脫離集體的目標，更可能受到批判（尤其是受到群體中掌權者的批判）。不難看出，這種對個人與社群連結的強調，與社群主義者的自我觀有許多可以類比之處。從 Sandel 的「構成意義的社群」與 MacIntyre 對於自我的認知都有類似的見解；「我是某人的子女、某人的表親；我是某個城市的市民、某個行業的成員；我屬於某個氏族、部落或是國家……我繼承了我的家庭、城市、部落、國家的過去、債務、財產、期望及義務。這些東西形塑了我生命的既定部分，也成為我道德觀的起點。」（MacIntyre, 1981, p. 220）相較於自由主義者「無擔負的自我」，社群主義的自我觀是一種構成性的、「深厚的自我」。對於亞洲價值論者而言，這種自我觀決定了東西兩方社會對個人的不同定位，而西方社會的現代問題則昭示了「無擔負的自我」的問題。但在探討社群主義者與亞洲價值論者對社會問題的看法之前，本文認為可以從亞洲價值所推崇的價值觀—儒家思想，更深入的探討東方的自我觀、與社群主義的自我觀可以相比之處。

## 第二節 儒家的自我觀與社群

謝曉東認為，儒家的自我觀是一種整體性、綜合性的概念，包括了身與心的統一、天與人的統一、個體與社群的統一、階段性與過程性的統一。自我既來自深層的內在，也來自超越性質的天，因此個人絕不被視為一種原子主義的個體。「其視天下萬物無一物非我」這句話便體現了儒家的自我觀：自我與他人的關係存於內在、追求個體我與公共我的統一。自我的本質「仁」也是在人

際關係中得以體現；家庭、宗族、學校、國家等社群塑造了個人的性格，因此自我對於身分以及關係的認知是敏感的、是不斷隨著環境變化的（自我也會同時影響著社群）（謝曉東，2006，頁 8-10）。Sandel 與 MacIntyre 也抱持著相似的主張：社群對於個人的認同是有構成性的，但自我也不會因為社群而封閉，反而因為進入新的社群，接觸新的價值觀，形塑新的自我。美國漢學家狄培理（William Theodore de Bary）更指出，孔子視順應天命為自我實現與自我發展的方法，而順應天命是與他人的關係以及相應的責任感相關聯的（狄培理，2003，頁 24，陳立勝譯）。換言之，個人的目標與實踐必須透過對公共的獻身才能達到。類似的結論也可以從「修身、齊家、治國、平天下」得出；對於儒家而言，個人的道德與目標在社會中才能完善，在群體中追求理想與道德遠比獨善其身有價值。在這種觀點下，儒家的自我不僅是鑲嵌於社群的「深厚的自我」，更具有某種積極意義，追求人外在脈絡與內在自我的結合。一個較困難的問題是，在儒家思想中，個人能否與社群（國家）的價值觀保持距離？儒家對於集體概念的重視、以及自我與社群的不可分割，是否代表國家的價值觀必定等同於個人的價值觀，甚至支援國家規範個人的價值觀？

### 第三節 不中立的國家與對社會的責任感

就歷史上來看，中國的君主對於共同體的價值觀顯然有很強的控制力。謝曉東指出，儒家的國家是一個倫理共同體，不僅有著自己的善惡標準，且會依據其道德觀賞罰人民（例如：對孝道或忠貞的賞賜）；國家的價值觀對於個人有深刻的影響，甚至決定了個人的價值觀與目的（謝曉東，2007，頁 11）。如果自我的完整是追求個人與社群的結合，代表著內在的道德觀勢必被外在深刻影響。餘國藩認為，在中國的傳統中「政治與道德的美德合為密不可分的同源體（homology），而在此同源體中，團契與集體優先於個體。」（餘國藩，1996，頁 10；引自狄培理，2003）這顯示了儒家社會中，個人對於集體的服從，不僅是

因為受到權威的壓迫（從一些君王大伐異己來看，壓迫是必然存在的），也因為個人的美德與社會、國家的價值觀是緊密相連的。然而，狄培理則認為，儒家思想固然反映了個人對國家的服從，以及公私價值觀的結合（儒家倫理也衍伸了對君王「愚忠」的概念）；但從孔子本人在《論語》中的自述出發，就會發現孔子試圖順應的天命、終身追求的公共利益，並非等同於國家的利益，而是一種對於道德的追求。因此，孔子並不將服從秩序或是國家視為義務，國家（君主）的目的若是與孔子不同，則孔子也不願為其效命；在此角度下，實踐個人的志願（弘道）、追求自我的完善，對於孔子而言，是高過於執政者利益的（狄培理，2003，頁 24，陳立勝譯）。換言之，儒家思想中的個人與社會的關係，既有社群主義對共同善的追求，也有個人主義中對自我實現的重視；個人善因為社會的道德良知而成形，並在天人合一中達到自我實現，但這種善與國家（執政者）的善卻不一定重合。對儒家而言，個人善與共同善並非必然的對立或是一致，而是在追求天命的過程中達成一致，國家的公共利益必須也能鼓勵個人的利益（狄培理，2003，頁 29，陳立勝譯）。

無論如何，儒家思想中的國家終究不是自由主義所支持的「中立的國家」。在自由主義的觀點中，國家應承擔中立的角色。除非個人權利受到侵犯，否則不應該干涉成員實現個人目標的自由，也不應該對任何價值觀做出排序<sup>24</sup>。然而，儒家社會的國家往往承擔宣揚價值觀的角色，儒家倫理被放入法律與制度中，成為審視人民德性的準則；對儒家倫理精熟的人甚至能進入政府，成為執政者的一員，國家成為一種倫理共同體。而社群主義者同樣也反對中立的國家，前述提及，在 Taylor 的論述中，一個不對任何價值觀做排序的國家，反而會造成一種忽視個人自由的環境；而 Sandel 則認為，中立的國家無法保證公民

---

<sup>24</sup> 在第二章曾提及，社群主義者指出自由主義的中立國家其實是一種將個人權利（正義）視為首要價值的社會；尊重個人發展自己的目標與價值是尊重個人權利的表現，因此中立的國家並非完全不將價值觀進行排序。準確地說，此處所談論的儒家社會，或是社群主義的不中立國家，指的是將正義以外的價值觀視為首要價值的社會。

對群體的道德責任與義務，進而讓重要的道德分歧無法被解決，社會問題因此逐漸加劇。換言之，社群主義如同儒家社會，推崇一種支援特定善觀念的體制，且這種善觀念必須從社群的共同生活中才能發現。這種善觀念在西方的傳統之下指的是保障自由的文化，但在部分東亞領導者的觀點中，指的則是儒家倫理。這也成為亞洲價值論挪用社群主義的一種原因。亞洲價值論對於自由主義的批判近似於社群主義的觀點，且認為東亞社會的本質等同於儒家思想。

Chua 就指出，亞洲價值論批判自由主義的論述就包括了：個人主義的增長導致了集體利益與集體責任的概念難以被培養；不斷追求自我實現，並以無節制的消費及滿足感的方式體現；公民社會的概念不再建立在道德基礎上，而是建立在個人權利之間的競爭，只能倚靠法律判斷 (Chua, 1999, p. 186)。行動黨因此主張，西方社會被個人自由與權利的概念侵蝕，而東方社會，作為儒家社會的繼承者必須抵抗個人主義的入侵。國家因此承擔了「不中立」的角色，負責定義國家的共同善 (在行動黨的邏輯中，大致是經濟發展、良好的生活品質以及儒家倫理)，且為了維護這種共同善，政府深入到社會的每一個層面，致力於將國家利益內塑造成個人利益的保護者。

#### 第四節 新加坡的社群主義民主？

不過，雖然前述討論了社群主義與儒家的關聯，但新加坡官方對於其治理模式的敘述仍聚焦在新加坡故事 (生存危機、實用主義、多元文化等等)，以及對儒家倫理的尊崇。因此，行動黨對於社群主義概念的理解，並非從儒家的角度出發，而是始於批判個人主義對社會的侵蝕，以及社群共用某種價值觀的重要性。雖然行動黨聲稱儒家思想為其社會的文化基礎，但新加坡的社群主義概念卻更常與「共同價值」連結。為何新加坡有可能是一種社群主義政治，甚至是社群主義民主呢？有一些近似於社群主義的特徵是可以觀察的。首先，新加坡並非是一個「中立的國家」，自獨立後的實用主義、1980年代後的儒家倫



理，或是 1990 年代的共同價值，都是由政府大力推廣的善觀念。這些價值觀不僅受到官方的推崇，甚至政策、法律都圍繞這些價值觀來制定與實施，都顯示了新加坡與自由主義式民主的差異：國家顯然期望社會中的個人都能抱持著與國家相似的價值觀，這種價值觀一方面會凝聚國民的群體意識與責任感，一方面會抵銷個人主義的影響力。

社群主義的名詞真的出現在新加坡官方的敘述中是在 1990 年代左右，但次數並不多見。在 20 世紀末，人民因為生存危機而產生凝聚力，新加坡故事的一切都是服膺於民族的存亡與國家的利益。但隨著經濟成長，國家利益的概念卻被社會中的不同階級與利益團體逐漸模糊化，加上政府對於社會的控制逐漸引起反感，政府需要「新加坡故事」之外的概念維繫國家的認同（經濟性的實用主義仍然重要，但一定程度上造成鼓勵個人主義的效果）(Chua, 1995, p. 190)。主張團結與國家至上的「共同價值」遂成為受政府推崇的新價值觀，並將社群主義解讀為一種「集體利益高於個人利益」的意識形態，因此受到黨內新一代領導階層的歡迎。另外，隨著冷戰結束，自由主義式民主席捲全球，以新加坡為首的東亞與東南亞領導人受到國內外民主化或是自由化的壓力；作為一種批判自由主義的意識形態，社群主義也因此被東亞的政府所稱許，提出一種社群主義式民主，成為威權政府拒絕自由主義的良好依據。

何謂社群主義式民主呢？從 Chua 的研究中，行動黨的一些治理措施可能符合社群主義式「民主」的特徵。雖然行動黨壟斷了制定國家價值觀的權力，但 1990 年代後政治參與的提升，以及新加坡內部小型的社群活動，都顯示權利（尤其是群體權利）在新加坡中是有爭取空間的。例如：AMP (Association of Muslim Professionals) 對於行動黨在馬來社區的統治感到不滿後，得到了政府提供的資金在馬來社區進行公共項目；又或是新加坡的自然協會成功阻撓了高爾夫球場的建設等等 (Chua, 1995, pp. 195-196)。可以發現，這些小型社群只要沒有以反對黨的姿態參與公共事務；不去表達對個人主義的支持；且受到共同價

值的約束，其社群利益就不會被政府徹底打壓；尤其是種族議題，政府更是長期謹慎對待。另外，選舉也是社群主義式民主的重要元素。為了證明民主（政府受到民意的認可）並非只有自由主義的形式，穩定的選舉是新加坡政治的重要制度。行動黨認為，長期勝選說明這種自由主義之外的民主制度得到了人民的支援，儘管國家作為大社群的「共識」是由行動黨所設定，但選舉結果說明瞭這種共識的確是由人民所共用的。Bell 提出一種東亞的「非自由民主」（illiberal democracy）去解釋為何東亞不易推行自由主義式民主。Bell 認為，自由主義式民主是基於西方文化的特殊經驗，而東方國家即使政黨輪替，但深植於社會中的非自由理念（家庭優先主義、階級制度、協調利益衝突的傾向與可能性），都讓自由的概念難以做為意識形態的替代方案（Bell, 1995, p. 15）。江宜樺則延伸 Bell 關於「非自由民主」的論述，去闡釋東亞社群主義政治的特徵（更準確地來說，是亞洲價值者所支持的政治的特徵），包括了：

- 一、不中立的國家，代表國家會將對美好生活的理解強加於人民；
- 二、演變出理性主義的、法律主義（legalistic）的官僚，將國家視為企業進行運作；
- 三、控制良好的社會，而非有活力、有批評能力的公共空間與公民社會。

（Jiang, 2000, pp. 10-11）

如果依照江宜樺的定義，新加坡似乎與社群主義政治有諸多吻合的特徵。

## 第五節 社群主義的目標

然而，儘管 Chua 視新加坡的制度為一種社群主義政治，但也如 Chua 所指出，東亞領導者口中的亞洲社群主義，與歐美的社群主義理論已經有不小的差距（Chua, 2004）；亞洲價值論所支持的政治是否可以因為國家的不中立、以及

對個人主義的批判，就稱為一種社群主義的政治實際有待商榷<sup>25</sup>。以支持亞洲價值論<sup>26</sup>的行動黨政府，與西方作者的社群主義理論相比較的話，一個直觀的差異是，兩方對社群的定義是不同的。在社群主義者的理想中，所謂的社群是多層次的，包括了家庭、親友、學校、職業、民族乃至於國家等等。江宜樺就指出，Walzer 的社群觀是一種「政治觀點的多元主義」(pluralism in political perspective)，個人既是國家(政治社群)的公民，同時也是各種家庭等各種次級社群的成員(江宜樺，1997，頁100-101)。重要的是，這些社群都有其善觀念，其中一些價值對於個人更具有構成性；構成性的社群會深刻影響個人的價值觀、定義個人的美好生活。然而，在行動黨「強國家、弱社會」的政策下，唯有國家所制定的共同價值是重要、且必須具備的價值觀；公民的美好生活是由國家定義的，國家的善遠比其他社群的善重要。即使行動黨開放了部分團體、個人參與公共議題，但也僅限於政府可以容忍的範圍。政府有意識地削減族群意識(藉由組屋分居少數族群等)或是控制工會、利益團體與公民社會，顯示了行動黨政府的社群主義，重視的是名為「國家」的共同體。行動黨認為社群主義是對抗個人主義的方法；然而，歐美的社群主義者之所以將社群視為個人主義道德危機的解方，是因為個人能透過社群去發掘德性(MacIntyre)、或是尋找文化認同(Taylor)，而能提供這些價值觀的社群，往往是被行動黨政府有意識控制、削弱的共同體或「框架」。以家庭為例，李光耀將家庭視為儒家社會的核心，甚至批評西方政府承擔了部分家庭的責任。然而，無論是將特定倫

---

<sup>25</sup> 但在探討這個問題前，必須理解的是，社群主義的理論有許多層次，學者之間也有些許分歧，要以一種涵蓋所有理論的定義，去回應東亞的文化特殊主義是有困難的，此處的討論可能有不周之處。

<sup>26</sup> 其實單就重視何種社群價值觀這點，李光耀宣稱有一種「亞洲的」文化就值得商榷。首先，亞洲是一個廣大且民族、文化、宗教都極為繁複的地區，Amartya Sen 就質疑，亞洲涵蓋世界上百分之六十的人口，要用一種價值觀去概括這個地區的人民是不可能的(Sen, 1999)。即使僅選擇李光耀所稱的儒家文化圈作為適合特殊主義框架的地區，新加坡未盡成功的儒家教育，多少令人懷疑新加坡人民的認同與儒家文化的關聯性。另外，在儒家文化圈中的日本、台灣、南韓如今都採取一種自由主義式民主，更顯示了即使儒家是東亞最具有影響力的價值觀，儒家思想也很可能不會與自由或個人權利的概念相衝突。

理設定為家庭相處的標準 (將儒家假設為所有公民的意識形態)，或是提出結婚、生育相關的政策，都顯示了行動黨對家庭的重視，反而導致其試圖影響家庭內部的價值觀。金大中反駁李光耀的文化決定論時，就表示亞洲國家都聲稱起西方國家更重視家庭，但實際上對於家庭的干涉卻更多。簡言之，行動黨意識到社群價值的重要性，但比起鼓勵人民從社群追尋價值及認同，政府更在意社群價值與國家價值是不是相符合，甚至深入到這些社群之中，只為確保這些社群的善不會違背國家的利益。

這顯示出另一個問題，社群主義者為何支持不中立的國家呢？這裡引用 Taylor 以及 Sandel 如何看待不中立的國家。Taylor 認為，完全不去排序價值、試圖保障多元文化的中立國家，反而會導致培養自由觀念的環境消失；人的自由觀念與道德能力並非與生俱來，必須透過社會後天培養。若是政治體因為重視權利，不願意給予重視自由的價值觀一種特別地位，則其成員反而會失去成為自主個體的機會 (Taylor, 1985)。換言之，Taylor 雖然被稱為社群主義者，但他批判中立國家的原因，卻是為了保障個體選擇的自由與能力；他反對自由主義者將權利視為最優先的價值觀，是因為這樣會導致自由價值與多元文化的衰落。當談到文化的重要性，Taylor 相信，自由主義者所否定的外在框架，實際上對於個人的道德認同有深刻的影響；文化帶來的差異性也不應該被抹滅，因為其建立對少數族群的認同至關重要 (Taylor, 1997)。然而，這與東亞的文化特殊主義的訴求是截然不同的。東亞特殊主義下的政府，將儒家或是某種文化視為社會首要的價值觀，其他的文化與價值觀是相較次要的選擇，而這種受讚揚的價值觀是由政府基於某種目的所選取的。以新加坡為例，政府之所以重視儒家價值，目的是為了對抗社會中上升的、對自由的要求，而非保護能塑造個人認同或是價值觀的差異性。行動黨在推崇儒家價值的同時，明確的指出個人應服膺於政府以及權威、維護社會和諧；或是年輕人應拒絕西方放縱的文化；都顯示了官方引用特定價值觀，不是為了保障社會的多元文化或是自由的環境，



而是維持其所設定的威權管制社會。即便是在 1990 年代，主張包容多元族群的共同價值取代了儒家價值成為政府主要的口號，少數族群的差異性仍然受到政府的控制，國家內部的族群和諧比起族群如何形成認同更受到行動黨的關注。

對於 Sandel 來說，中立的國家則形同一種「程式共和國」，只重視公正的程式（個人權利優先），但不去討論任何的善觀念。Sandel 認為，只主張個人自由、不重視公民自治與共善的政治體，會導致公民德性（歸屬感、尊重、對於公共的關注等等）的流失，公民失去對群體的責任感與義務，最後國家在無法解決的道德問題中迷失。乍看之下，Sandel 的主張近似於亞洲價值對於不中立國家的主張，也就是要主張某種文化價值，避免公民因為個人權利的擴張失去對群體的責任感，最後導致道德的淪喪。但這種說法忽略了 Sandel 對於社群自治的強調：唯有社群自治才能培養其成員的德性，而自治是建立在成員的參與上，由社群成員共同協商共用的價值觀與美好生活的定義。但亞洲價值論者卻多半反對人民對公民社會與政治的參與；東亞的領導人主張，亞洲人民比起政治權利，更重視經濟與社會的權利，因此願意接受一個打壓政治異議者與公民社會的政府。兩者皆有意促進公民對社會的責任感，但 Sandel 相信公民的責任感來自對社群的參與，而亞洲價值論相信責任感來自儒家文化本身；個人主張過多的權利、或是要求政治對人民開放，是對群體的不負責的表現。同時，Sandel 對參與的強調，也引出另一個論點：共同善與美好生活，必須透過成員的參與及協商上才能確立；但亞洲價值論者則是主張政府有詮釋社群價值的權力。以新加坡政府為例，無論是新加坡故事、儒家價值、共同價值，這些由政府提倡的「社群的價值觀」，都是基於政府需要而設計的意識形態；唯一能證明這是人民共用相同的價值觀，僅剩下行動黨的長期勝選（表示人民對行動黨價值觀的認可），但這也忽略了選舉中，行動黨長期壓制反對黨與控制媒體、輿論的因素。簡言之，亞洲價值的支持者可能聲稱文化特殊主義的政治是一種基於社群價值而設計的民主形式，但社群主義所支持的民主卻是一種「強」民主

（“strong” democracy），而這種民主的共和傳統——主動的、有公共精神的公民參與政治決策，且透過政治辯論決定社會的未來，完全消失在亞洲價值的觀點中（Bell, 2004, p. 235）。Bell 指出，若是假設社群主義者將個人自由與共同善視為零和遊戲，會是種嚴重的錯誤，如同假設不同社群的價值必然會相互衝突（Bell, 2004, p. 234）；但這兩種假設無疑都存在於亞洲價值的論點之中；其一方面認為個人權利可以因為國家利益犧牲，另一方面則相信對個人自由的信仰是源於西方社會傳統，因此與東亞社會相衝突。

從上述歐美學者與亞洲價值論者之間的比較，本文認為，東亞文化的特殊主義與西方的社群主義，其實難以宣稱為類似的意識形態。雖然看似有相同的目標（對個人主義的批判）、相近的情懷（對於社群與外在脈絡的重視）以及類似的政治理想（不中立的國家），然而目標與途徑上的差距仍無法忽視。西方的社群主義，為了回應 Rawls 的自由主義導致的原子主義、或是個人優先論，主張從社群尋求個人的目的或德性，他們相信個人無法處於社會之外，文化與外在脈絡對於形塑個人目的有重要影響；而忽視社群的自由主義正導致社會面臨道德危機。社群主義對於政治思想的影響在於，其本體論成功影響了自由主義「無拘束的自我」的假設，而非提出一種全面取代自由主義的政治構想，保護個人自由，追尋個人目的仍然是社群主義者的重要特徵。而比起西方社群主義對於自由主義與權力優先論的反思，東亞的特殊主義者更相信，儒家思想本身就是拒絕自由主義與個人權利的一種文化，只要人民遵從傳統倫理，社會問題或是開放政治權利的要求就會迎刃而解。本文認為，一個重要的差異是，社群主義的目標是從共同善探索個人的善觀念，甚至保護個人的善；但東亞的特殊主義卻主張，為了一種由掌權者所定義的共同善，個人應犧牲自己的目的，或是將共同善視同自己的利益。在兩者的脈絡有相當差距之下，比起西方的社群主義，東亞的政府或是學者，可能更願意定義亞洲價值是一種亞洲或是東亞的

社群主義。因此，本文希望能夠考察學者對於儒家社群主義的看法，並以此說明儒家價值為何難以視為一種拒絕自由主義的文化。

## 第六節 儒家社群主義與亞洲價值的差異：以五倫為例

前述已經提及，儒家與社群主義的相似性；兩種思想都認為自我無法根絕於社會，個人與社群的價值觀是相互結合的關係；江宜樺更稱儒家思想就是社群主義的一種 (Jiang, 2000, p. 9)。所以，重視家庭與集體價值的儒家思想，能作為東亞特殊主義拒絕自由主義與個人權利的理由嗎？前述已經提及，狄培理舉例孔子不去迎合執政者，堅持其認定的道德觀，說明瞭儒家中的個體主義元素：個人與社群的價值觀結合、相互影響，但個人不必然服從於國家，「順應天命」（自我實現）才是個人的終極目的。本文此處會再考察狄培理的這種觀點，並以備受李光耀推崇的五倫做為例證。狄培理指出，五倫反映了道德關係以及價值排序，因此廣受東亞國家或是新儒家歡迎，將其視為一種服從上級的德性。然而五倫常常被忽略的是，其提到的義務關係其實是雙向的且共同承擔的關係。以「父子有親」為例，強調了親子之間的愛，但「孝」這一概念其實並沒有被包含；同樣的，「君臣有義」也沒有提到「忠」；但忠與孝都被視為經典的儒家美德，並被領導者視為儒家文化強調服從權威的依據。然而，忠孝概念在孔子的五倫中的隱蔽，代表了盲目的順從主義並不為孔子所贊同；更重要的是，五倫是家庭內部的觀念（以禮解決），並不由國家處理（以法解決）；但無論是古代中國或是現代的新加坡，五倫（尤其是孝道）常常與公權力或是法律制定的依據（狄培理，2003，頁 18，陳立勝譯）。前述提及，行動黨將君臣的概念延伸至國家與社會的關係，人民應該對政府盡忠。然而，狄培理認為，孟子的君臣關係，其實不是指君主與臣服者 (subject)、而是君主與大臣 (minister) 的關係。在孟子的理解中，臣應該要能參與政治，而非單純的服從；君臣間存有一種雙向的義務關係，當兩者無法就「何謂正當」的問題達成一致時，這種

關係就會終止 (狄培理，2003，頁 20，陳立勝譯)。如果將相同的概念與亞洲價值比較，人民對政治的參與顯然不被政府鼓勵，人民被視為臣服者；而人民的價值觀更應該配合政府制定的價值觀。何信全則指出，儒家思想中的個人做為一種道德主體，並未隱蔽在群體之中，反而是被極為推崇的。他指出，孟子認為人皆有四端之心，是將每一個人的人格賦予平等之義；而人皆能從大體而成為大人，如同 Kant 將人視為人本身的目的，個人便是自由的存有 (何信全，2002，頁 8)。

綜上所述，儒家思想固然重視社群的道德，但個體與社群之間的權利在儒家的觀念中，並非是對立的關係，亞洲價值論援用儒家思想作為拒絕個人權利的理由，似乎忽略了儒家中對個人道德地位的推崇，而這種對個人德性的重視意味著，個人可以因為自身的目的與權利而不屈於社群或是國家之下。在關於亞洲政治思想的討論上，狄培理認為儒家的確可以作為一種有別於西方自由主義的思想，但應該是作為一種提倡個體、社群與國家之間更平衡關係的理念，而這種提倡是無法從國家權力的代言人身上得到的 (狄培理，2003，頁 171，陳立勝譯)。



## 第六章 結論

### 第一節 總結

自獨立後，新加坡便由人民行動黨長期執政，由行動黨所建構的「新加坡故事」已經與公民文化、國際形象、以及社會與政治體制緊密結合。長期來看，行動黨敘事中的「生存危機」、「實用主義」、「多元種族」或「用人唯賢」等元素，從獨立後至今日，始終扮演著重要的角色。作為新加坡故事的背景，生存困境源於資源、領土與人口的稀缺，以及複雜的宗教、種族、地理環境。這些因素都不易以後天的方式改變，因此李光耀相信，新加坡要想長久生存，就必須仰賴特殊的國家體制；實用主義、唯才適用、多元種族等執政方針應運而生，且直至今日仍被行動黨視為國家治理的基礎。

本文所聚焦的，在上世紀末由李光耀等領導人所闡述的一種特殊主義，則是因應當下的社會、政治以及國際環境而產生的一種論述。這種架構並未真正改變新加坡故事的內涵，但卻改變了行動黨敘事的邏輯：經濟性的理由已經不再能滿足生活水準大幅提升的國民；因此新加坡的威權政治、對社會或是媒體的控制必須以另一種脈絡去建構，也就是文化。本文所探討的，便是新加坡在1980年代後，社會、政治、國際環境的變遷，這些變遷也成為行動黨提出文化特殊主義的語境，而這種特殊主義又以李光耀的言論以及亞洲價值論作為代表。如前述，李光耀政府將儒家視為新加坡乃至亞洲文化的基礎，因而在論述上強調儒家價值對於經濟與社會發展的助益，但政策的成果卻顯示，人民鮮少將儒家視為重要的身分認同，加上對於極端宗教主義的擔憂，使得行動黨放棄以儒家為尊的敘述方式。然而，儒家價值觀仍然以不同形式留存於行動黨的敘事中；對家庭、國家、社群的重視，這些儒家文化的遺產被視為東亞發展成功的因素，並以共同價值或是亞洲價值的面貌出現在行動黨的語言及政策之中。

在上世紀八十、九十年代，部分的學者與政治人物，將這種文化特殊主義與歐美學界興起的社群主義相連結。東亞的文化特殊主義，是社群主義的一種形式嗎？支持的觀點認為，李光耀的亞洲價值論與敘述相當仰賴於儒家思想，而重視傳統文化，並以這些文化的價值觀去建立社會與國家的體制，近似社群主義對於社群價值的重視，以及對於中立國家的反對。另外，一些學者則提出，儒家文化本身便近似於社群主義；兩者不同於自由主義將個人權利置於最高的地位，更強調對家庭的重視、對社會的奉獻、對國家的忠誠；換言之，集體是大於個人的，而這與李光耀與行動黨的核心思想不謀而合：為了新加坡整體的生存，公民應放棄一些個人權利，將國家的延續視為首要目的；「覆巢之下無完卵」便是這種「社群優先」觀點的完美寫照。而本文第六章便是探討東亞的文化特殊主義，是否為社群主義的一種形式，並對於上述兩種支持的觀點提出反駁。首先，社群主義者對社群的重視，是試圖解決個人主義所導致的、德性與責任感的流失，並鼓勵個人從社群追尋善觀念與目的；因為個人無法杜絕於社群之外，而個人的善勢必受到集體善的影響。但東方的特殊主義，則是要將國家的善觀念取代個人的善，藉由個人價值觀的退讓，去追求集體善的達成，兩者的目的有著根本的不同。另外，儒家與社群主義固然有許多相似的特質，但依照狄培理的觀點，孔孟並不要求將國家的利益置於個人之上，而是探討個人如何將對德性的追求從個人層面擴及至群體的層面。簡言之，儒家思想同時具備了社群主義與自由主義的特質，而非如同現代東亞的特殊主義者宣稱，服從集體的同時，犧牲個體自由與權利；即使儒家思想是社群主義的一種形式，也與摒棄個人主義的亞洲價值有一定的差異。

## 第二節 21 世紀的新加坡故事

在 21 世紀的今日，自從李光耀、吳作棟退居幕後，「亞洲價值」一詞已經鮮少從新加坡的領導階層口中聽到；重視經濟發展、執政表現的實用主義重回

政府論述與「新加坡故事」的主軸。Tan 認為，新加坡政府從三方面維持其政治上的霸權，分別是

- 一、確認民意的定期選舉；
- 二、帶來經濟實利的施政；
- 三、官方宣傳的國家發展論述、建立政府的道德威望 (Tan, 2020, p. 49, 鄺健銘譯)。

值得注意的是，雖然鮮少提及亞洲價值等名詞，但行動黨政府在實踐威權資本主義的同時<sup>27</sup>，建構意識形態、說服人民與其合作仍有其必要性。Tan 引用 Gramsci 對意識形態的解釋，指出新加坡政府的要務是透過最低成本控制社會，試圖在各種力量與社會階級間達成共識。為求最低成本的目的，政府不僅需要未經審判的拘留、興起訴訟、言論審查等壓制性的措施，也需要去建立一套能獲得民心的意識形態論述、建立道德上的權威，這套論述就是不斷更新的新加坡故事。換言之，只要行動黨欲持續掌握政治權力，便會不斷的確保自身掌握言語霸權，會不斷的去維護其意識形態論述；更重要的是，這種意識型態也會持續抗拒西方的自由主義式民主 (Tan, 2020, pp. 51-55, 鄺健銘譯)。本文認為，結合 Tan 的觀點，1980 年代之後，以儒家文化為基礎的特殊主義，便是行動黨政府受到自由主義式民主的挑戰、與國內外環境的轉變，為了維護其論述霸權，所嘗試的一種途徑。

所以，接替吳作棟的李顯龍政府便放棄文化特殊主義了嗎？本文認為，儘管亞洲價值不再出現在官員的口中，卻不代表特殊主義不存在於新加坡官員的思考脈絡或是敘述之中。至今，新加坡政府仍然遵循著亞洲價值論者所推崇的：重視道德倫理的家父長制度，政府的道德與名聲不容學界或是民眾的挑戰，且排斥著自由主義所支持的普遍價值觀。在聯合國人權理事會的報告中，

---

<sup>27</sup> 從上世紀末的政治變遷看來，僅仰賴對社會與政治的控制，與市場經濟的發展，仍可能有統治正當性不足的問題。

便指出新加坡大使，如此回應負責審議新加坡人權的國家「……西方各國必須審查它們的一些偏自由主義的政策，因為這些政策已被證明不足以處理恐怖主義、極端主義和移徙問題的當代表現形式。因此，應給予每個國家時間和空間，以自己的方式處理自身發展和促進人權的問題，同時考慮到自己獨特的社會和文化背景。」(人權理事會，2016)，顯示了執政黨對於普遍主義依舊排斥。另外，在2015年後，新加坡總理李顯龍與政府陸續控告了許淵臣、鄞義林等「異議分子」，指控他們誹謗李顯龍，試圖製造寒蟬效應，讓反對政府的資訊來源都被冠上「搗亂社會秩序」的「壞」印象(轉角說，2021)。這顯示了行動黨將政府的道德名譽視為正當性的重要來源。類似的例子也可見於2018年，歷史學者覃炳鑫指控行動黨是製造假新聞的元兇，其專業因此受到聯合早報等主流媒體的質疑；相對的，媒體對於鐵路故障抱怨的報導，就會引起交通部長斥責唯恐天下不亂(萬宗綸，2018)。本文認為，從上述事例可以些許窺探到，如今的新加坡政府不僅仍保持著「強政府、弱社會」的思維，且依舊不歡迎自由主義所支持的普遍人權或是批判政府的言論與媒體自由。而儒家思想在現今的新加坡故事中已經不扮演重要角色，但行動黨依舊重視儒家文化中的誠信、勤奮、仁慈、賢能等德性，並將政府的道德威望視為爭取民眾支持的重要因素。

總體而言，雖然新加坡社會在近代已經有逐漸自由化的趨勢，且政府也願意舉辦「全國對話」等公民諮商活動(Tan, 2020, pp. 113-116, 鄺健銘譯)，但只要行動黨仍抱持著家父長制的思維，對民眾的意願或是民主制度缺乏信任，政府便會持續建構這種特殊主義式的新加坡故事，說服人民接受政府的管控與照顧；而基於行動黨過往的優秀政績，新加坡人民也缺乏替換執政黨的意願，對於行動黨有相當高的支持度。換言之，只要行動黨持續信奉著，這種因生存困境而排斥自由主義的邏輯，特殊主義與新加坡故事就會不斷的被延續並講述。



## 參考文獻

### 中文部分

- Bell, D. (2000)。社群主義及其批評者 (李琨譯)。香港：牛津大學出版。(原著出版年：1993)
- Bell, D. (2007)。社群主義對自由主義的批判 (林曉欽、胡全威譯)。政治與社會哲學評論，23，1-45。(原著出版年：2004)
- De Bary, W. T. (2003)。亞洲價值與人權：從儒學社群主義立論 (陳立勝譯)。臺北縣：正中出版。(原著出版年：1998)
- Kymlicka, W. (2005)。自由主義、社群與文化 (應奇、葛水林譯)。上海：上海譯文出版。(原著出版年：1989)
- Perry, J. C. (2020)。新加坡的非典型崛起：從萊佛士爵士到李光耀，駕馭海洋的小城大國 (林添貴譯)。新北市：八旗文化。(原著出版年：2017)
- Rawls, J. (2003)。正義論 (李少軍、杜麗燕、張虹譯)。臺北：桂冠。(原著出版年：1999)
- Robertson, J. (2018)。1950 到 2017 年的英國思想史：劍橋學派的貢獻 (關依然譯)。浙江學刊，1，148-155。(原著出版年：2017) DOI: 10.16235/j.cnki.33-1005/c.2018.01.018
- Sandel, M. J. (2006)。自由主義與正義的局限 (萬俊人、唐文明、張之鋒、殷邁譯)。南京：譯林出版。(原著出版年：1982)
- Tönnies, F. (1999)。共同體與社會：純粹社會學的基本概念 (林榮遠譯)。北京市：商務出版。(原著出版年：1887)

- 人權理事會 (2016)。普遍定期審議工作組報告。聯合國大會：人權理事會，第三十二屆會議，議程項目 6，普遍定期審議。取自  
<https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=57625d314>
- 孔新峰 (2010)。「語境」中的「語境主義」：昆廷·斯金納政治思想史研究發微。政治思想史，1，32-55。
- 白勝暉 (2019)。高難任務：吳作棟傳 (第一輯)(林琬緋譯)。八方文化。(原著出版年：2018)
- 石元康 (1998)。從中國文化到現代性：典範轉移？。臺北市：東大出版。
- 江宜樺 (1995)。政治社群與生命共同體—亞裡斯多德城邦理論的若干啟示。載於陳秀容、江宜樺(主編)，政治社群。臺北市：中研院社科所。
- 江宜樺 (1997)。社群主義的國家認同觀。政治科學論叢，8，85-110。
- 何信全 (2002)。儒家政治哲學的前景：從當代自由主義與社群主義論爭脈絡的考察。載於黃俊傑(主編)，傳統中華文化與現代價值的激盪與調融 (一)，207-228。
- 吳有能 (2016)。先秦儒學與艾資安尼新社群主義初探。鵝湖學誌，56，141-183。
- 李光耀 (1994)。李光耀 40 年政論選 (新加坡聯合早報編)。北京：現代出版。
- 李光耀 (1998)。風雨獨立路—李光耀回憶錄。外文出版社。
- 李光耀 (2000)。李光耀回憶錄 (1965~2000)。臺北：世界書局，

- 李明輝 (2001)。儒家傳統與東亞的現代化—從李光耀與彭定康關於「亞洲價值」的爭論談起。載於劉述先(主編)，**儒家思想在現代東亞：韓國與東南亞篇**，125-166。
- 杜進才 (1979)。人民行動黨建國之道。**人民行動黨 1954~1979，行動黨二十五周年紀念特輯**。新加坡：行動黨中央執行委員會。
- 周楓 (2019)。**自由主義的道德困境**。臺北市：聯經出版。
- 周維萱 (2005)。**多元文化主義下的族群關係—以美、加、新三國為分析對象**。
- 林火旺 (1995)。自由主義可否建立一個政治社群？。載於陳秀容、江宜樺(主編)，**政治社群**。臺北市：中研院社科所。
- 林健次 (2013)。**新加坡的經濟發展策略—外資、外勞、外客**。載於施正鋒(主編)，**當代新加坡民主政治**。臺北市：台灣研究國際學會。
- 林淑馨 (2010)。**質性研究：理論與實務**。巨流圖書股份有限公司。
- 俞可平 (1999)。**社群主義**。臺北市：風雲論壇。
- 施正鋒 (2013)。**當代新加坡民主政治**。臺北市：臺灣國際研究學會。
- 洪謙德、郭俊麟 (1997)。從新加坡看臺灣的族群問題—族群和諧與共榮。**《族群正義與人權保障論文集》**。臺北：二二八事件紀念基金會。
- 紀舜傑 (2013)。**新加坡的國家認同—從生存威脅到永續執政的國族建構**。載於施正鋒(主編)，**當代新加坡民主政治**。臺北市：台灣研究國際學會。
- 范盛保 (2017)。**李光耀的新加坡—意外的國家與絕對的生存**。**臺灣國際研究季刊**，13(4)，35-55。
- 張青、郭繼光 (2010)。**新加坡：小國繁榮之道**。香港：香港城市大學。

- 許少民 (2011)。李光耀的早期民主社會理念。新加坡文獻館。取自  
<https://www.sginsight.com/xjp/index.php?id=5906>
- 郭俊麟 (1998)。新加坡的政治領袖與政治領導。生智文化事業有限公司。
- 郭秋慶 (2013)。論人民行動黨與新加坡的一黨優勢之發展。載於施正鋒(主編)，當代新加坡民主政治。臺北市：台灣研究國際學會。
- 陳向明 (2002)。社會科學質的研究。臺北市：五南。
- 陳岳、陳翠華 (1995)。李光耀：新加坡奠基人。臺北市：克寧出版。
- 陳思賢 (2020)。新加坡模式：城邦國家建構簡史 (鄭健銘譯)。臺北：季風帶文化有限公司。(原著出版年：2020)
- 陳鴻瑜 (1991)。新加坡的威權主義與民主發展形態。問題與研究，30(3)，29-40。
- 陳鴻瑜 (2017)。新加坡史。台灣商務。
- 楊光斌 (2017)。觀察中國政治要有認識論上的突破。中華好學者。取自  
[https://www.luoow.com/dc\\_tw/101630430](https://www.luoow.com/dc_tw/101630430)
- 萬宗綸 (2018)。天黑請閉嘴：新加坡的附庸式「新聞自由」。轉角國際 **udn global**。取自 [https://global.udn.com/global\\_vision/story/8664/3115247](https://global.udn.com/global_vision/story/8664/3115247)
- 齊力，林本炫 (2003)。質性研究方法與資料分析 (初版)。南華大學社會所。
- 劉紀蕙 (2017)。知識型的符號混成與內部殖民：重探儒家的天人合一與自我創造性轉化。東亞觀念史集刊，13，209-248。



- 德國之聲 (2019)。新加坡開埠兩百年的歷史思辨：英國人萊佛士 1819 年登陸，帶來的是殖民壓迫還是現代化？。風傳媒。取自 <https://www.storm.mg/article/1099374?mode=whole>
- 歐賢超，顧長永 (2002)。李光耀實踐「亞洲價值」之評析。國家發展研究，2(1)，43-79。
- 鄭永年 (2016)。中國崛起：重估亞洲價值觀。北京市：東方出版社。
- 鄭漢華 (2006)。新加坡共同價值觀及其啟示。高等農業教育，1，6-9。
- 錢永祥 (1995)。社群關係與自我之構成：對沈岱爾社群主義論證的檢討。載於陳秀容、江宜樺 (主編)，政治社群。臺北市：中研院社科所。
- 應奇 (1999)。社群主義。台灣揚智文化事業有限公司。
- 謝曉東 (2007)。試論“儒家社群主義”何以可能——從社群主義與儒家“自我觀”比較的角度。陝西理工學院學報 (社會科學版)，25(2)，7-12。取自 <https://doi.org/10.3969/j.issn.1673-2936.2007.02.002>
- 韓福光 (2013)。李光耀：新加坡賴以生存的硬道理。臺北市：大地。
- 韓福光、華仁、陳澄子 (1999)。李光耀治國之鑰 (張定綺譯)。臺北市：天下遠見出版。(原著出版年：1997)
- 轉角說 (2021)。要人閉嘴的法律國家：新加坡人可以「不聽話」嗎？。轉角國際 udn global。取自 [https://global.udn.com/global\\_vision/story/8663/5852753](https://global.udn.com/global_vision/story/8663/5852753)

## 西文部分

- Bell, D. A. (1995). *Towards illiberal democracy in Pacific Asia*. New York: St. Martin's Press.

- Bell, D. A. (2004). Communitarian philosophy and East Asian politics. In Chua, B. H. (Ed.), *Communitarian politics in Asia*. London: Routledge.
- Brown, D. (1994). *The state and ethnic politics in Southeast Asia*. New York: Routledge
- Chua, B. H. (1995). *Communitarian ideology and democracy in Singapore*. London: Routledge.
- Chua, B. H. (2004). *Communitarian politics in Asia*. London: Routledge.
- Chua, B. H. (2017). *Liberalism Disavowed: Communitarianism and State Capitalism in Singapore*. Cornell University Press
- Diamond, L. (2002). Elections without democracy: Thinking about hybrid regimes. *Journal of democracy*, 13(2), 21-35.
- Diamond, L. (2015). Facing up to the democratic recession. *Journal of Democracy*, 26(1), 141-155.
- Etzioni, A. (1996). *The responsive community: A communitarian perspective*. *American Sociological Review*, 1-11.
- Etzioni, A. (1998). *The essential communitarian reader*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. London: Hamish Hamilton.
- Fukuyama, F. (2007, April 3). The history at the end of history. *The Guardian*  
<https://www.theguardian.com/commentisfree/2007/apr/03/thehistoryattheendofhist#comments>

- George, T. J. S. (1973). *Lee Kuan Yew's Singapore*. London Deutsch.
- Goh, C. T. (1988). Our National Ethic. *National Archives Singapore*.
- House, F. (2019). *Freedom in the world 2019: Democracy in Retreat*. Freedom House: Washington DC and New York.
- Jiang, Y. H. (2000). Asian values and communitarian democracy. *PROSEA research paper, 32*. Academia Sinica, Program for Southeast Asian Area Studies.
- Kim, D. J. (1994). Is Culture Destiny? . *Foreign Affairs, 73*(6), 189.
- Kymlicka, W. (1989). *Liberalism, culture and community*. New York: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (2002). *Contemporary political philosophy: An introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Lee, K. Y. (1998). *The Singapore Story: Memoirs of Lee Kuan Yew*. Singapore: Straits Times Press.
- Lipset, S. M. (1981). *Political man (expanded edition)*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. (Original work published 1960).
- MacIntyre, A. (1984). *After virtue: A study in moral theory*. (2nd ed.). University of Notre Dame.
- Milne, R.S. & Mauzy, D. K. (1990). *Singapore: the legacy of Lee Kuan Yew*. Boulder: Westview Press.
- Miller, D. (2000). *Citizenship and national identity*. UK: Polity Press.

- Nathan, A. (2012). Confucius and the Ballot Box: Why 'Asian Values' Do Not Stymie Democracy. *Foreign Affairs*, 91(4), 134-139.
- Ortmann, S. (2009). Singapore: The politics of inventing national identity. *Journal of current Southeast Asian affairs*, 28(4), 23-46.
- Prime Minister's Office (1991). *White Paper on Shared Values*. Cmd. 1 of 1991
- Quah, J. S.(1988a). Controlled democracy, political stability and PAP predominance: government in Singapore. In Langford, J. L. & Brownsey, K. L. (ed.) *The changing shape of government in the Asia-Pacific region*. Halifax, N.S.: Institute for Research on Public Policy
- Quah, J. S. (1988b). SINGAPORE IN 1987: Political Reforms, Control, and Economic Recovery. *Southeast Asian Affairs*, 1988(1), 233–252.
- Rawls, J. (2009). *A theory of justice*. Harvard University Press. (Original work published 1999).
- Sandel, M. J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University
- Sandel, M. J. (1998). *Democracy's discontent: America in search of a public philosophy (2nd ed.)*. Cambridge university press.
- Sen, A. K. (1999). *Development as freedom*. New York: Alfred A. Knopf.
- Skinner, Q. (2002). *Visions of Politics: Regarding Method (Vol. 1)*, Cambridge. 57-89.
- Taylor, C. (1985). *Philosophical papers: Volume 2, philosophy and the human sciences (Vol. 2)*. Cambridge University Press.



Taylor, C. (1993). *Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late-Twentieth-Century Canada*. In Laforest G. (Ed.), *Reconciling the solitudes: essays on Canadian federalism and nationalism / Charles Taylor*. McGill-Queen's University Press.

Taylor, C. (1997). *The Politics of Recognition*. In Gutmann A. (Ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 25-73.

Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York, Basic.

Zakaria, F. (1994). *A Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew*. *Foreign Affairs*, 73-109.

