

儒教民主主义之儒教， 自由主义及价值多元主义

金 飞 焕*

I. 序 论

政治哲学是转换期或危机时代的产物。过去伟大的政治哲学，都是在现存的一般观念与实际情况之间产生巨大的差距，导致危机时，为了解危机的本质，研究相应的策略，经过艰苦努力所创立的。柏拉图、亚里士多德、马基雅弗利、霍布斯、卢梭、黑格尔、马克思的政治哲学以及东方的儒家主义与道家主义的政治哲学，都具有这种共同特点。如此看来，常被定义为“后现代时代”或“混沌时代”的现在状况，可以说是不比任何时代逊色的危机时代，此时此刻，正期待着伟大政治哲学的诞生。

八十年代后半期，东欧社会主义体制崩溃以后，建立在自由民主主义思想基础上的“历史终结”论被提出了出来。¹⁾后现代论(post-modernism)，共同体主义，中东的伊斯兰教主义及亚洲的儒家主义等多种思潮反对自由主义对生活与秩序的展望，与以自由民主

* 成均馆大学 政治外交学科 教授

1) Fukuyama, F., *The End of History and the Last Man*, London: Penguin Books, 1992.

义为基础的“历史终结”论针锋相对。今天,与自由主义相对抗的大部分政治哲学都认为,反而是自由主义的扩散导致了现代文明和生活的危机。

就在不久之前,除了儒教学者之外,儒教并没有在韩国知识界引起很大的注目。但现在,事情截然不同了。许多学者努力从儒教中寻找关于理想人生与秩序的展望,探索儒教之现代化可能性的研究大为盛行,几乎要形成一种小规模产业。《东亚文化与思想》、《传统与现代》、《东亚批评》等许多学术刊物创刊,向这些学术杂志寄稿的学者也日益增多。照这种趋势发展下去,儒教民主主义论似乎会超出单纯的学术性关心,而走向实践活动。凭着直觉,我们可以感觉到,儒教民主主义市民运动的出现已为期不远了。

笔者认为,这种潮流非常自然,也非常正确。但是另一方面,令人担忧的是这种学术性讨论和实践运动会不会找不到正确的方向,一时掀起一阵儒教产业热,然后就象山谷的回声那样消失呢?笔者认为,其理由之一是儒教民主主义论对其要克服的对象——自由民主主义存在偏颇、歪曲的认识。如果自由主义理论家所指的理想秩序和生活形态,与我们一贯批判的自由主义的内容大不相同,那么,实际上我们就是把可以成为同志的人误当了敌人。所以,笔者认为,即使为了探索自由民主主义与儒教真正结合的可能,我们也应该首先对我们要克服的自由主义有一个比较公正、均衡的理解。

总之,笔者认为,儒教与自由民主主义真正结合的前提是对一直作为克服对象来批判的自由民主主义要有一个比较公正、均衡的认识。在这种信念的支配下,笔者想首先描述一下理想的自由民主主义共同体的大概轮廓,在正成为现代社会一般特徵的文化多元主义背景下,考察怎样才能让儒教与自由民主主义理想地结合。

笔者想特别强调, 有必要把儒教的修身目标——“忠恕”概念从其形而上学的, 宇宙论的基础上分离出来, 进行重新的解释。

II. 儒教民主主义论抬头的背景

韩国儒教民主主义论来势汹涌, 主要是因为各种因素的复合作用。第一, 可以说是受后现代论的影响。²⁾在‘近代’(modern)概念的背后, 有这样一种信念, 认为存在单一、普遍的真理。它认为, 立足于这种单一、普遍的真理, 重新组成政治、经济、社会、文化, 就是进步、发展。近代以后, 西欧首先实现了这一点, 跟随其后, 韩国至今一直追求所谓近代化, 这就是在我们社会的政治、经济、行政等所有领域实现这种单一、普遍真理的过程。如果说单一、普遍的真理就是十八世纪西欧形成的合理性概念, 那么, 所谓近代化, 就意味着在政治、经济、社会、行政等所有领域实现西欧启蒙主义合理性的过程。

对韩国儒教民主主义论的形成产生影响的第二个因素可以说是西欧自由主义社会内部共同体主义的出现。自七十年代后半期起, 共同体主义一面批判自由主义的秩序与生活前景, 同时作为现代西欧社会、政治、道德、哲学界的主要话语出现。³⁾共同体主义者认为, 今天自由主义社会所面临的许多问题都是只强调个人自由

2) 请参照金飞焕, <后现代时代之合理性, 多文化主义以及政治>《社会科学》, 35卷1号(1996夏季刊), pp. 205-236。

3) 有关西欧自由主义-共同体主义之争的介绍和批判, 请参阅《哲学研究》(1999夏季刊)登载的黄璟植、朴政淳、李镇雨、李承焕、金飞焕的论文。

和权利的自由主义扩散的结果,他们尝试提出一种与个人的自由和权利相比更注重以共同体、纽带和共同善为基础的秩序前景。

儒教民主主义论的抬头,还可以在八十年代后半期随着东欧社会主义体制的崩溃,取代自由主义的解决方案消失这方面寻找原因。但是,因为自由民主主义已经受到后现代论和共同体主义的猛烈批判,使人们不但对社会主义失去了兴趣,同时也开始怀疑自由民主主义,这似乎鼓励了韩国学界探索以儒教为基础的替代方案。

最后,在促使韩国儒教民主主义成为热门话题方面,尽管有些矛盾,实际上西欧学者们对儒教的关心也发挥了很大的作用。在寻找包括韩国在内的东亚新兴工业国家经济飞速增长的原因的过程中,儒教资本主义论的主要提倡者们认识到了儒教的重要性。正如韦伯在新教(Protestantism)勤俭节约的精神里找到西欧资本主义的发生原因一样,他们也试图在儒教高度的教育热情、现世性、实用性、共同体主义伦理、高度的秩序意识以及儒教国家的经济介入等方面,寻找东亚新兴工业国家经济成长的原因。

这样,起初人们主要是联系东亚国家的经济成长来讨论儒教。

但是艾姆斯(R·Ames)和哈尔(D·Hall)从儒教的‘礼’概念中谨慎地提出了儒教民主主义的可能性,另一方面,亨丁顿提出儒教民主主义是个矛盾的形容,有关儒教民主主义的讨论开始引起学者们的关心。此外,还有部分原因是1990年初新加坡总理李光耀和当时韩国在野党领导人金大中在《Foreign Affairs》杂志围上围绕儒教式民主主义的可能性展开的争论,这也是将学界对儒教民主主义可能性的关心推向高潮的因素。到今天,此研究似乎已超越了探讨儒教民主主义是否果然是理想的,可能的阶段,而是认识到它是个必须实现的课题。但是,笔者认为,要解决这个的课题,首先必须要对作为其克服对象一直受到批判的自由主义有一个比较公正、均衡的理解。

III. 重新构筑理想的自由主义秩序规范论

笔者认为，我们有必要将自由主义的理论与实际分开来考察。

这是因为，对于自由主义的批判，其针对的对象既可能是自由主义者们也希望改革的现实社会中堕落的方面，反过来，也可能是错误描述了具有理想主义因素的自由主义实际的自由主义理论。前段期间一直受到诸多批判的自由主义，实际上可能不过是只由自由主义实际的消极因素和自由主义理论的消极因素结合形成的“密集人形式自由主义”。

笔者认为，作为一种勾勒理想自由主义秩序之轮廓的方法，自由主义政治秩序也和共同体主义的秩序一样，是依靠固有美德(virtue)支撑的，特殊类型的实践形态(praxis)。⁴⁾前一段时期，自由主义秩序一直被批判为仅是工具性(instrumental)的，操作性的(manipulative)，并不是本身具有固有价值的人类关系结构。

所以阐明自由主义秩序是具有固有价值的，特殊类型的实践关系(praxis)，就等于承认前一段时期对自由主义批判中相当多的部分是错误的，并论证出自由主义秩序也具有自己固有的价值和美德。对此，笔者拟引用盖达默(Gadamer)和麦可因泰耶(Mac

4) 所谓与理论(theory)形成对比的实践(practice)尽管具有常识性意义——在这种情况下，实践意味着理论的应用，但英语中所谓‘实践’的概念，自亚里士多德将其分为praxis和techne或者praxis和poiesis以后，一直是指一种特殊形态的人类活动。在形式上可以用“以一定方式进行的生活方式”来定义的实践(practice=praxis)，作为在平等的人之间才可以实现的最高层次的人类活动，只有通过美德(virtues)与内在的善(internal goods)等概念，才能恰当地得到说明。作为最高层次的人类活动，实践本身首先成为人类行为的目标，从这点来讲，可以说是具有固有价值的人类活动。实践行为并不是首先为了取得什么其他目的的手段，这与道具性活动不同。

Intyre)等现代亚里士多德主义者的实践(praxis)概念,就自由主义秩序实践关系方面作出说明。⁵⁾

亚里士多德主义的共同体主义者麦可因泰耶(MacIntyre)对实践,内在的善及美德的关系,做了如下阐述:

“我拟用‘实践’一词来指称‘社会上确立的、一贯的、复杂的协作性人类活动’。通过这种人类协作性活动,活动中内在的善变得适合其活动形态,它实现于取得部分规定其活动形态的卓越性基准(美德)的过程之中。结果,实现卓越性,人的目的及其内在价值的人的能力得以系统地扩大。”⁶⁾

本引文确认了特殊的人类活动,即实践的三个特征。第一,实践本质上具有社会性。这句话的含义是,为了实现已定的特殊目的,社会是必要的。这意味着,只有在社会里,并且只有通过社会,人才能作为人格体发展,才能学到理解自身和自身行为的能力。具有自己固有的内在善的社会及政治实践关系,是在漫长的实践中确立起来的。实践关系的一系列特征当然得到了参与者的认可,并且是形成他们意识的根源,所以,与其说那是合理反省的对象,不如说是合理反省的基础。

第二,实践关系具有内在善。实践关系作为复杂的社会相互行为,只有参与者才能体验到只有从其实践关系中才能得到的内在善。当然,其实践关系的参与者,除了内在善以外,还可以获得金钱或名声等外在的善。但内在的善是某种实践关系存在的必须条件,而外在的善则不是其实践关系存在的必须条件。

5) 笔者之所以引用亚里士多德主义者的理由,是因为他们把实践概念,即指称“特殊类型的人类活动或人类关系结构”的概念整理得非常精巧。

6) MacIntyre, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press), 1981, p. 187.

最后，实践关系是依靠美德来维持的。“美德是已经拥有者的资质。人们通过拥有，行使美德，可以实现实践关系里内在的善。如果缺乏美德，就无法有效地实现内在的善。”⁷⁾

那么，如果适合多种实践关系的各种美德相互发生冲突，怎样才能消除呢？拥护以美德为基础的实践关系者，提出自己关于人类繁荣的理想，来解决这种矛盾。对人类繁荣的展望，使我们能够按重要性大小为多种实践关系排定顺序。立足于这一顺序，就能决定什么是最好的人生，再设定中间目标。按照对人生的最终目的和中间目标做出贡献的程度，调整，决定多种美德的重要性。

从实践关系的这种特征来看，尤其是人的实践关系一般包含着深思熟虑和选择的要素。特别是从社会、政治的水准来看，这些要素与私人的喜好或多变不同。社会、政治的实践关系只能存在于市民之间，只有通过这种实践关系，才能完全发挥人最大的潜力。所以，可以说，实践关系是最高级的人类活动形态。从这种特殊意义上讲，实践关系就与“专门研究熟练地生产人造物品的活动和对象课题的”活动(techne)明确地区分开来。

即使在现代自由主义的产业社会里，praxis的层次也不能被技术性，契约性的生活方式techne所完全取代。所以techne压倒praxis的事实，仅意味着praxis的领域相应缩小，受到威胁，并不表示它被techne完全取代。

那么，为什么他们必须那样生活，并且还愿意那样生活呢？因为他们相信，他们的人生受共同体条件的影响很大。他们并没有把他们的共同体单纯地当作获取利益的工具。他们认为，共同体的状况将不可避免地对他们的道德品质产生影响。他们相信，只有共同体处于理想的状况时，他们才能自由地表现他们的道德特

7) MacIntyre, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press), 1981, p. 191.

性和他们作为民主市民的本质特性。所以,对于他们来说,自由民主主义共同体不仅具有工具的价值,而且也具有固有价值。

共同体的固有价值可以用其他方式来说明。其中有一种方法是想象堕落的自由主义政治秩序。如果共同体腐败,或者堕落为权威主义的秩序,市民们就无法继续表现他们作为自律民主市民的道德特性。为了保卫作为自由的,道德的行为者所具的本质,他们不得不付出巨大的牺牲,民主品德的自由行使受到严格的限制。

如果不对维持健全的民主共同体所需要的市民美德作出说明,共同体的固有价值就只能是不完全的。

根据施尔斯(Shils)的观点,恭逊的态度(civil attitude)不仅仅是“个人之间相互听、看、直接打交道的全部情形”,也自然而然地扩大到立法部门和政治集会等政治空间。⁸⁾再说,恭逊的美德是一种政治行为方式,它立足于把个人的自我视为集体一部分的集团自觉意识。恭逊的美德中包含着这样的规范,与个人的或狭小的利益相比,优先考虑集团的利益。恭逊是保护自由民主主义社会的行为方式,使其远离极端的党派矛盾之危险。恭逊的美德是维持,安定自由民主主义秩序的要素,就如同一只看不见的手。如果没有恭逊的美德,自由民主主义秩序就会因为个人与集团之间相互对立的矛盾而经受分裂的危机。这种美德并非以成文法的形态存在,也无从知道它的由来。但是,它分明实际存在于个人和集团之间,为弱化利益集团主导的民主政治所具的离心力,发挥着重要的作用。因此,可以说,恭逊的美德是构成自由民主主义实践关系的本质要素。

那么,恭逊的美德从何而来呢?它是来自于合理的选择?即来自被私利所鼓舞的个人之间缔结的社会契约,还是集团功利主

8) Shils, E., "The Virtue of Civil Society", *Government & Opposition* 26, 1991, p. 13.

义计算的结果？虽然看不到，它却始终贯穿于自由主义政治秩序的进化过程中。它是一种非合理的，非功利主义的，习惯性的行为方式，只有通过它，才能维持真正的自由主义政治秩序。

基于上述说明，可以提出以下问题：自由主义政治秩序本身是否向往着人类的繁荣？可以说：是。为了繁荣，大部分积极的自由民主市民必须具备这些品质特征。但是，自由主义政治秩序是由个人组成的，他们对什么是幸福生活各有不同的见解，所以，可以说，这些品质是为人类繁荣所最共同需要的。

对于人本自由主义者来说，就他们对人类繁荣的理解而言，这种美德可以成为更加实质性的组成要素。相反，对于其他的自由主义者和非自由主义者，这种美德在幸福生活的内容中所占的比重会相对较低。在此，最重要的是，自由主义政治秩序允许对人类繁荣存在多种理解，自由主义的美德是人类繁荣所最普遍要求的素质。

如上所述，自由主义政治秩序具有真正的实践关系所具有的一面。但是，今天，许多理论家都忽视了自由主义政治秩序具有的实践关系方面和美德，以至于错误地理解了自由民主主义秩序。不少自由主义者将个人权利视做可以对共同体行使的权利，而忽略了权利是自由主义政治秩序本质的组成要素这一点。⁹⁾自由主义者们存在着把个人权利或自由绝对化的倾向，还表现出把自由主义政治秩序看作是保护个人权利的装置的倾向。尽管当初强调了共同体价值，自由主义者们总是牺牲共同体和共同善，只单方面地强调个人权利。

与此相比，共同体主义者们则将个人权利和共同体价值严格

9) 有关在共同体内，结合其他美德，以各种方式有弹性地行使权利的方式，请参照下列文章：Tomasi, J., "Individual Rights and Community Virtues", *Ethics* 101, 1991, pp. 521-694.

分离,从而忽视了个人权利与共同体的互补关系。共同体主义者没有认识到,个人的权利不仅是一种工具,还有固有的价值。个人的权利可以成为实现个人价值观的条件或者手段,所以具有工具价值。但是,在其范围之内,权利可以维持具有特殊意义和地位的特殊的自由主义实践关系,从这点来讲,权利的行使本身具有固有的价值。

此外,除工具性方面以外,共同体还具有实践关系性的方面,因此具有二元化的特征。为了增加集团和个人的利益,可以利用共同体。这样,自由主义政治秩序所具有的工具性方面和实践关系性方面如同铜钱的两面。但是,在今天的政治哲学里,过度强调其中的一个方面是普遍现象。迄今为止,对自由主义政治秩序的讨论,就是为了批判这种片面理解的错误。

IV. 价值多元主义与儒教民主主义的可能性

为使儒教和自由民主主义能理想地结合,作为其基础工作,本文第三章描绘了理想的自由主义秩序的大概特征。但是,以现代社会为背景,探索可行的儒教民主主义,仅单纯地把儒教的理想要素和自由主义的理想要素在理论上结合起来是不充分的。

价值多元主义意味着社会上存在两个以上无法相互比较优劣的价值观与人生观。¹⁰⁾在价值多元化社会,存在着多种多样的赋予

10) 关于多元主义社会的一般特徵和多元主义社会里共同善的特徵和内容,以及韩国社会的文化的组成之变化和与此相应的共同善的内容变化等方面的讨论,请参照下列文章。金飞焕,〈价值多元社会和共同善以及韩国的情况〉《法哲学研究》,第2卷(1999 春季刊), pp. 175-204。

人生意义的终极价值，人们各自追求不同的价值。因此，要解决共同的问题时，如果不是多数人协商的意见，仅以某种单一的价值观和人生观为基础，就难以制定共存的原理或规则。所以，对于儒教民主主义，一方面可以理解为儒教，自由主义，多元主义及民主主义并存，另一方面应该理解为一种与自由民主主义相结合的形态，发掘可以补充，完善自由主义的极限和缺陷的要素。

现在韩国正试图对儒教民主主义的可能性进行探索，但直到今天，在应付多元主义的挑战方面，好象还有不完善的地方。也许有人反问，试图探索与自由民主主义形态形成比较的儒教民主主义形态，这本身不就是对多元主义的认可吗？但是，笔者认为，用这种方法来应对仍解决不了在韩国社会内部势力不断增长的多元主义问题。

即使认识到韩国社会的分裂现象，如果儒教民主主义论的方向不是对多元主义的容纳，而是批判，克服，那么也很难说是对多元主义的恰当应对。¹¹⁾所谓‘后现代’，不正是反映了对单一价值所造成的统一秩序的整齐划一和抑压产生的厌倦和绝望吗？所以，在多种文化和生活方式混在的状况下，摸索正确的民主秩序和生活前景时，我们苦闷的是儒教可以发挥什么样的作用。儒家哲学再也不应只停留在脱离现实的文献解释上，也不能超然于社会进化所带来的现实挑战之外，成为贤者的独白。这样，就完全不可能继承孔子与其弟子们那种正视混乱无序状态下的现实社会，为探索合适的对策而深深苦闷的实用主义精神。如果证明儒教是无法适应现代社会多文化主义的理念体系，那儒教至少应该可以继承孔子立足于中庸思想，试图协调东西部文化的实用主义精神。¹²⁾

11) 咸在凤，〈亚洲的价值和民主主义〉《哲学研究》44号（春季刊），1999，pp. 30-32。

12) 李基东，〈儒教之共同体观〉《司牧》210号（韩国天主教中央协议会刊），1996，pp. 43-55。

笔者要强调的是,在将儒教和自由民主主义融合方面,只是极端地拥护儒教的价值并不是儒教赞赏的美德。儒教不应过多要求儒教所占的份额。在现代韩国社会里,对人生赋予终极意义的各种价值观或人生观正在互相角逐。其中,有相对不健全的,但道德健全的也很多。

所谓客观的、普遍的真理是什么?这个问题最终将把我们引入形而上学的迷宫。我个人认为,这个问题决不是私人的问题。尽管如此,在多种价值观和人生观共存的社会中,为了摸索共存的规则,这是不必要的问题。作为个人来追求儒教真理是完全可能的,可行的,国家也应充分尊重这种努力。但是,儒教对客观真理的主张,如基督教一样,与其他真理的观念发生冲突的可能性很大。所以,儒教没有必要把自己的形而上学—真理和自我的观念强调到威胁多种价值观共存的程度。换句话说,与自由民主主义融合的意图,只有作为社会哲学的儒教不再标榜形而上学时,才可能实现。

儒教根据民主主义的共存原理,可以使用该原理允许的方式,来传播儒教的形而上学,可以和其他形而上学进行竞争。但是,只要民主主义秩序包容儒教,儒教就不能试图把儒教的形而上学硬塞到民主主义原理里。在这种条件下,儒教可以和民主主义共存,或者可以发掘有益于民主主义强化的儒教原理,使之与民主主义相结合。有人可能会表示不满意,认为这大大缩小了儒教的作用。但在现代韩国社会里,这条路似乎是儒教能够与民主主义相结合,提供理想秩序和生活原理的唯一道路。

为了建立儒教民主主义,儒教可以提供的最佳要素是作为修身目标的“忠恕”美德。这里“尽己之心”的忠和“推己及人”的恕可以和民主主义共存,而且作为一种重要的美德,可以发挥强化民主主义的作用。忠恕的美德,就是不仅考虑自己的立场和利益,也同时考虑他人的立场和利益的美德,可以缓和社会的矛盾和冲突。

如果具备了这种品德，市民们行使自由和权利就会受到社会责任和义务感的限制，这对缓和政治社会的紧张将大为有益。但是，作为修身原理的忠恕必须和儒教的形而上学——关于普遍存在的根本原因和存在方式的思辨性探究断绝联系，因为它可能和现代社会的多元主义相冲突。只要去掉这种形而上学的要素，作为在社会关系中均衡地考虑自身利益和他人利益及共同利益的美德，忠恕可以成为补充，完善自由民主主义的好的儒教要素。与西欧式宽容的美德相比，忠恕的美德是更具有共同体主义精神的，更为丰富的美德，不仅可以和自由主义的美德并存，还可以缓解民主多数决定主义的弊端，发挥补充、完善民主主义的重要作用。

V. 结束语

儒教民主主义必须是自由民主主义和儒教的创造性综合。如果在社会秩序与生活中，个人的自由和权利得不到相当程度保障，那么，人们在感到共同体的归属感和安定感之前，更多感到的是要窒息的感觉。相反，对共同体没有一定程度的归属感和热爱，我们的生活也会在感到解放和自由之前，就像无根之树一样，体验到空虚和不安。自由和权利、以及共同体和共同善，是有品位的生活所必须的。探索可以实现这一切的秩序原理，就反映了人类无法放弃理想秩序中的理想生活这一根本愿望。笔者认为，只有在理想的秩序中，才能完全实现理想的个人生活，探索理想的社会秩序原理，就必须反映社会成员多种热切希望和需要。

自由主义的公私之分是不可避免的，也是正确的。儒教可以对

社会的多样性有所贡献,可以通过和其他文化的交流,弥补其他文化的缺点,并自觉改正自己的缺点。儒教可以实现现代化,也必须实现现代化。传统可以得到合理地补充,完善和发展。所谓因为是传统,成员们就必须对其忠诚的说法,现在已经令人难以容忍了。

对权利的讨论和对共同善的讨论实际上是交织在一起的。把它从理论上二分化,使之对立,让人们选择这个,或是选择那个,这种做法既不坦率,也不现实。因为,实际上我们是追求自由和权利的存在,是以共同体和共同善为必要条件存在。至于什么更加重要,其实很难回答。有时候,为了共同善,必须无条件地牺牲或放弃个人的权利和自由。相反,在有些情况下,既使是为了共同体的利益,也有不能放弃的个人权利。二者择一的逻辑,如果不是出于启蒙的目的,那就是幼稚的,徒劳的逻辑。这里所说的“启蒙”,是指极端地主张只有权利和自由存在的秩序,或同样极端地主张只有共同善和责任义务逻辑存在的非现实的、人工的秩序。在此,笔者只是为了提醒为什么必须避免极端。

儒教的社会也和自由主义社会一样,有许多必须解决的问题。通过组建一个解决了所有矛盾和问题的理想的儒教共同体,来批判被许多现实问题所困扰的现实中的自由主义社会,这个战略我们现在认为是充分可行的。今后的课题是客观地认识两种现实秩序中存在的问题,正视多元主义的挑战,将两种理想化秩序的优点结合起来,为创造更高质量的秩序与生活,提出现实可行的解决方案。¹³⁾

13) 以处于转换期的韩国社会为背景,关于政治哲学应该研究什么课题和怎样研究的尝试性讨论,请参考笔者的下述文章。金飞焕,〈转换期韩国社会政治哲学的任务:寻找韩国民主政治共同体的存在论基础〉《韩国政治学会报》33辑1号,1999, pp. 9- 30。