

先秦儒家與韋伯 —— 統治正當性的探討*

國立台北大學公共行政
暨政策系教授 葉仁昌

目錄：

前言：從韋伯的支配類型談起	2
一、先秦儒家有正當性觀念嗎？	3
二、先秦儒家與法制型支配	8
三、先秦儒家與傳統型支配	14
四、先秦儒家與卡理斯瑪支配	19
結論：道德型支配及其基礎	26
參考文獻	32

* 「2008 中國政治思想國際學術研討會」

主辦單位：台大社會科學院、台大政治系、台大國發所

時間：2008/05/31

地點：台大社會科學院行政大樓第一會議室

前言：從韋伯的支配類型談起

韋伯（M. Weber）曾清楚區分「權力」（power）與「權威」（authority）的不同。前者是「行動者在社會關係之中，可以排除抗拒以貫徹其意志的可能性。」至於後者，又可稱之為「支配」（domination），則是指「一項特別的命令會受到一群特定的人遵行的可能性」（Weber, 1991: 11; 21; 162；Weber, 1993: 91）。韋伯更進一步提出了三種支配的「純粹類型」（pure types），即以理性為基礎的「法制型」、以傳統為基礎的「傳統型」，以及委身於某種神聖和超凡特質的「卡理斯瑪」（charismatic）型（Weber, 1991: 25）。

讓吾人好奇的是，傳統中國的儒學作為統治原理的一面，其所涵蘊的支配理論究竟傾向於那一種類型呢？

吾人此一提問存在著一個陷阱。因為按照韋伯的用法，「純粹類型」乃是根據於研究者的理論旨趣（theoretical interest），從經驗材料中作出抽象後建構起來的一種「典型」。它不同於具「經驗—統計」性質的「平均類型」。後者只是處理那些性質相同、卻程度有所差異的行為；前者則充分掌握了行為的異質性。韋伯相信，社會行為受到高度異質的動機所影響，很難透過「平均」的概念來掌握。相反地，建構出某種「典型」，藉以對照出與真實的「距離」，可以「使我們更容易獲得關於行動者真實動機的知識」。雖然它「愈是尖銳而明確地被建構出來，意謂著它愈遠離真實的世界，但在這層意義下反而愈能夠善盡其責。」（Weber, 1993: 43-45）

這就是「純粹類型」的設計策略。吾人在瞭解後就易於明白其中的陷阱了。「純粹類型」是從經驗世界中抽象出某些成分，但它並不能就等同於歷史中的某一經驗實體。它固然具有經驗上的可能性，但畢竟不就是對經驗實體的確切描述（Parsons, 1949: 603-604）。正確來說，在真實的經驗世界中，所有的支配都是混合的，同時包含著三種支配類型的若干內涵；也極有可能在同一個群體或個人身上，針對不同的服從對象或領域，分別存在著三種支配類型。故而，若吾人企圖將儒學的統治理論對應於韋伯有關支配理論的某一「純粹類型」，這在學術上將是魯莽而危險的。

不過從另一個角度來看，雖然在真實的經驗世界中所有的支配都是混合的，它們在成分上仍具有著輕重不同的混合比例，並且呈現出某種特色。因此，吾人固然不適宜將儒學的統治理論完全對應於某一「純粹類型」，卻仍可以指出何種支配類型為儒學統治理論的主要特色。

衡諸目前國內外的有關學界，對於此一課題似仍缺乏專門的研究。若干零星的討論，經常將儒家定位成理性化的統治，或是以天命為基礎的卡理斯瑪型支配（石元康，1999: 9; 17-20），或視之為卡理斯瑪型支配的變型——「公民直選型領袖」（郭立民，1990: 5）。即使韋伯自己在有關中國的大量論述裡，對於此一問題也是曖昧難明、甚或有若干誤解。韋伯一方面聲稱，中國早就存在著「家產官僚體制」（patrimonial bureaucracy），它當然不是傳統型支配，並且是「與封建體制及任何以血緣世襲為基礎的身分結構相對立的」。然而韋伯卻指出，若從「儒教對於經濟的態度」與「對於專家的排斥」、以及對於刑罰的消極傾向來說，則又顯得與法制型支配格格不入。再一方面，相對於巫術與宗教，儒家有著高度的理性精神、以及強烈的現世倫理，它「沒有以超俗世之神的名而揭示倫理『要求』的先知」。韋伯相信，「中國人的『靈魂』沒有受過先知革命的洗禮，也沒有私下個別的『祈禱者』。」但矛盾的是，天子的權威卻又有如卡理斯瑪般地神聖，「中國也有『彌賽亞式』的渴望出現一位『此世的救世主皇帝』」（Weber, 1989: 207; 210; 220; 224-226）。

這些混亂的論述讓吾人陷入不小的困惑，絕對有釐清的必要。它一方面可使吾人對於儒家的統治理論有新的掌握與定位，並發現儒學與韋伯對於政治的共同智慧與差異見解。另一方面，也無疑是對「韋伯學」中關於支配類型的實際參照與應用，有助於吾人進一步評估韋伯的理論。

或許有人會質疑，這樣一種「韋伯學」取向的研究，是以既有的西方框架來套用在時空情境迥異的儒家；但吾人必須辯解的是，中西文化固然有其不同的價值內涵與符號形式，卻非完全背離、無可溝通及轉譯。它們仍然有許多共同之處，並可以在互相參照下透顯出新的意義。更重要的是，本文對於韋伯的支配理論是帶著批判性的，並非無條件接受。雖然在研究過程中參照及應用韋伯的架構，卻逐步指向對此一架構的修改和補充。

在以下的篇章中，吾人將首先探問，先秦儒家是否對於統治也已經從「權力」的追逐進展到了「支配」或「權威」的建立？又是否有類似於韋伯的正當性（legitimacy）觀念？如果答案是肯定的，那它在類型上的主要成分為何？是法制型、傳統型、卡理斯瑪型，抑或是其他類型的正當性呢？對此，本文將逐一加以探討，並歸結出第四種支配類型——道德型正當性，來作為對韋伯的修改和補充。

一、先秦儒家有正當性觀念嗎？

吾人曾在前面說過，韋伯將「權威」界定為「一項特別的命令會受到一群特定的人遵行的可能性」。這個界定相對於「權力」概念有什麼根本差異呢？韋伯指出，關鍵在於被治者的服從動機。「權力」靠的是統治者「可以排除抗拒以貫徹其意志」；而「權威」則必須要有被治者的服從意願，它絕非取決於統治者單方面的強勢或威嚇。這頗為符合政治學圈的一般見解（Lasswell & Kaplan, 1950: 133-134）¹。

但只要有被治者的服從意願就夠了嗎？韋伯特別提醒，許多「權威」是不穩定的。服從的意願「可能基於習慣，可能由於感情的連繫，可能由於物質利益，也可能由於理想性的動機。」

這些不同的動機決定了不同的支配形式。……可是作為支配的基礎，單靠習慣、個人利害、純感情或理想等動機來結合仍不夠堅實（Weber, 1991: 21-22）。

這些支配不只是「不夠堅實」，韋伯甚至有另一段話，根本不承認基於這些意願的服從可以稱為「支配關係」。雖然「支配關係和非支配關係的分野並不十分明顯，兩者的分野只是程度上的漸進，而非截然的分割。」但是，

如果一個人因壟斷而握有經濟力量，對經濟交易有絕對的發言權，我們將不稱之為正式的支配關係。正如其他某種優越性而來的影響力，如性愛的吸引力、高度的運動技巧及迷人的口才等，這些都不構成支配關係。甚至一家大銀行憑其優越地位而迫使其他小銀行加入壟斷式的卡特爾（cartel），這仍不足以稱為支配關係（Weber, 1991: 23）。

韋伯因而進一步提出了正當性概念，來作為支配關係的穩定基礎。但遺憾的是，他對於如此重大的概念卻沒有明確定義，甚至還有一些混淆。譬如，韋伯在談到「秩序的正當性」時，竟然又將「情緒上的順從」和「利害狀況等」這些「不夠堅實」的基礎放進來（Weber, 1993: 63）。不過，儘管如此，韋伯對於正當性一詞的意涵，大致還是落在可以掌握的範圍。

正當性毋寧是一個訴諸內在義務感的概念。它的核心意涵，借用伊斯頓（D. Easton）的用語來說，是被治者相信服從為一種「應該」（oughtness）（Easton, 1992: 351）。經常，它會加諸不服從者一種自我控訴的愧疚。相反地，

¹ 當然不同的見解也是存在的。譬如丹尼斯（Dennis H. Wrong）就重新解釋韋伯的用字，認為德文中的「Herrschaft」包括有「強制性的控制」。他因而歸類出一種讓人很難接受的所謂「強制性的權威」。（Dennis, 1994: 58-61; 64-68）

「因壟斷而握有經濟力量，……性愛的吸引力、高度的運動技巧及迷人的口才」這些「優越性而來的影響力」，都明顯欠缺訴諸內在義務感的效果。它們所導致的服從並非出於信仰或理性上的「應該」；而被治者若是拒絕或中止服從，也不會有自我控訴的愧疚。

從表面上看，許多學者使用正當性一詞或有出入，但實際上則大同小異。譬如，賓德（Leonard Binder）認為，正當性的本質在於對終極權威應盡的政治義務（Binder, 1971: 56）。李普賽（S. M. Lipset）則說，正當性是根據於某種「社會的、道德的、和宗教的價值」而相信某一政治制度或形式「是最適於社會的」（Lipset, 1991: 71）。哈伯瑪斯（J. Habermas）也同樣界定其為「肯認」（recognized）某個政治秩序是「正確而適當的」（right and just）（周濂，2005: Part 3）。還有伊斯頓，則指出它「源於道義上的信仰或一種義務感」、「強調服從威權和承認典範是正確和適當的」（Easton, 1992: 351;353; 359）。鄂蘭（H. Arendt）最特別，她刻意將「合理化」（justification）與正當性區別開來，認為後者訴諸於過去的某種基礎，而前者乃與未來的某個目標聯結；譬如，暴力可以被辯護、或證明其存在的合理，但只有權力才具有正當性（Arendt, 1996: 104）。

這些對正當性的界定有其共同之處。他們都強調那是一種「應該」服從的內在信仰。而為什麼「應該」呢？則分別指涉了「社會的、道德的、和宗教的價值」。事實上，根深蒂固的習慣以及理性判斷上的合宜，也涵蘊在所謂「正確而適當」一詞中。若用韋伯的概念來說，這就指涉了行動者可以經由「傳統」、「感情上的信仰」、「價值理性」（包括倫理的、審美的、宗教的或任何其他類型之終極價值的信仰），以及合法的「成文規定」，來「賦予某種秩序正當性的效力」（Weber, 1993: 49; 67）。至於鄂蘭將「合理化」區別開來，更清楚說明了正當性乃訴諸於權力的來源，即回溯性的；它的核心問題是怎樣的統治「應該」被服從。而「合理化」則是訴諸於權力的效用，即目的性的；它的核心問題是權力如何滿足服從者的需要（周濂，2005: Part 4-6）²。

綜合言之，正當性是對某一政治秩序「應該」予以服從的內在信仰。此一信仰可以基於多種不同的理由，基本上不外是認為該政治秩序符合自己的價值信念、或在理性判斷上是合宜適當的。

² 不過，有許多學者並不重視這樣的區別，將兩者混為一談。譬如杭汀頓（S. P. Huntington），不只將民主程序視為正當性，也將統治者的施政績效是否滿足人民需求視為正當性（Huntington, 1994: 51-62）。雖然它們都帶來了服從的意願，但這種混淆增加了正當性此一概念的困難，應該避免。

那麼，先秦儒家的支配理論又如何呢？是否有這樣的正當性觀念？回答此一問題最好的切入角度，恐怕是比較儒、法兩家的尊君之論。因為君主作為統治上的最高權力，是最核心的服從對象。吾人可以從中清楚看出是否有正當性觀念。

先說法家的尊君之論，它反映了當時的變遷趨勢。隨著兼併以及貴族政治的崩潰，君權漸重也愈集中了；它不再以親緣性的宗族為統治基礎，而是改以官僚集團來鞏固新型態的國家——從「邦國」到「王國」。此時的君主莫不致力於追求軍事與經濟上雙重的富強，封建禮儀已經蕩然無存了。這象徵著「鐵」與「血」時代的徹底來臨。在這樣的背景下，法家的尊君之論表現出極為濃厚的現實主義。簡單地說，就是相信權力，勢位至上。

韓非就曾援引慎到的見解而比喻道，「飛龍乘雲、騰蛇遊霧。雲罷霧霽，而龍蛇與蟪蛄同矣。」這就有如舞台上的乾冰效果，所有的威風凜凜，靠的是烘托。同樣地，「賢人而詘於不肖者，則權輕位卑也。不肖而能服賢者，則權重位尊也。」韓非進一步以堯和桀為例，聲稱「堯為匹夫不能治三人，而桀為天子能亂天下。」並結論出「吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。」（韓非子·難勢）

如此一來，統治的關鍵只在於如何去得到絕對的權力和位分，儒家那種對君主的「賢德」理想就被否定掉了。韓非還曾諷刺孔子，既然聲稱國君應以德服人，那理當不服昏庸的魯哀公才是！但孔子卻仍以臣子的身分來侍候他，這不是自打嘴巴嗎？韓非相信，這證明了孔子自己也是「服於勢」（韓非子·五蠹）。

不只如此，韓非還因為講求尊君和勢位至上，而極力貶抑臣民的地位，並遂行徹底的支配和管制。從「臣」這一部分來說。韓非明白反對「誅殺一夫」的革命思想，又聲稱「臣事君，子事父，妻事夫」乃絕對的倫理。臣子對於君主不只不能殺，即使批評和議論也不可以。因此，對於所謂的「忠臣」，韓非給予了一個最沒有言論空間的狹隘定義——「毋稱堯舜之賢，毋譽湯武之伐，毋言烈士之高，盡力守法，專心於事主者為忠臣。」（韓非子·忠孝）韓非更舉了歷史上十五個臣子為例，描繪出臣子作為「霸王之佐」的典範：

夙興夜寐，卑身賤體，竦心白意，……進善言、通道法而不敢矜其善，有成功立事而不敢伐其勞，不難破家以便國，殺身以安主，以其主為高天泰山之尊，而以其身為壑谷釜洫之卑（韓非子·說疑）。

總而言之，君主的權力絕對化了，而臣子只有肝腦塗地、犧牲卑賤，以及無限的服從義務。

至於「民」的這一部份，韓非雖然也流露出若干「利民」和讓人民安居樂業的思想，但完全不是儒家那一套。人民的根本地位不過是君主達成霸業的工具。在韓非眼中，百姓是愚昧、短淺的，只曉得眼前的趨利避害。他說「民智之不可用，猶嬰兒之心也。」因此，儒家所謂的「得民心」最是誤國，是完全不懂統治的人才會去主張的。「欲得民心而可以為治，則是伊尹、管仲無所用也，將聽民而已矣！」（韓非子·顯學）韓非還批評儒家的「愛民」是不足取的「偷樂而後窮」。他期待的是「法之為道，前苦而長利。……聖人權其輕重，出其大利，故用法之相忍，而棄仁人之相憐也。」（韓非子·六反）商鞅也很類似地說道，「夫利天下之民者，莫大於治。」而在一連串的推演之後，最終，竟然歸結為「莫深於嚴刑」（商君書·開塞）。

反觀先秦儒家，當然也有其尊君之論，卻在重點上有所不同，並只是有條件的服從。就以最講究尊君的荀子為例，他同樣聲稱，君主「勢位至尊，無敵於天下。……生民之屬莫不振動服從，以化順之。」（荀子·正論）甚至將君主視為百姓核心生活的最後實踐者，「百姓之力，待之而後功；百姓之群，待之而後和；百姓之財，待之而後聚；百姓之勢，待之而後安；百姓之壽，待之而後長。」（荀子·富國）

但荀子的尊君，毋寧著眼於其在社會分配上管理中樞的角色。所謂「人之生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也；有分者，天下之大利也。人君者，所以管分之樞要也。」他因而聲稱，君主扮演著「善群」的功能（荀子·王制）。在荀子心目中，理想的社會反映出嚴謹的階層秩序，而君主扮演的就是「塔尖」。若「塔尖」軟弱、坍塌，或並非獨一無二，結果將造成階層秩序的無法統御及整合。可以說，荀子是為體系的功能而尊君，但商鞅及韓非則是為專制而尊君。

另一方面，荀子從來沒有因尊君而犧牲掉臣民、或要求臣民無限的服從義務。他對於人民在國家中的角色始終給予高度肯定。譬如，他將「民」比喻為「水」，並引用「君者、舟也，庶人者、水也；水則載舟，水則覆舟」的古訓（荀子·王制）。他更有類似於孟子的誅殺暴君論，聲稱「誅暴國之君若誅獨夫」，「臣或殺其君，下或殺其上，無它故焉，人主自取也。」（荀子·富國）荀子又為湯武辯護，認為他從未做過「弑君」、「篡而奪之」或「取天下」的事，他只是「修其道，行其義，興天下之同利，除天下之同害，而天下歸之也。」（荀子·正論）

荀子還進一步批評，所謂「禪讓」或「篡弑」都是錯誤的用詞。因為天下屬於全體人民而非私有，怎可以私相授受呢？而又為什麼別人不能取而代之呢（荀子·正論）？荀子宣稱，統治地位的取得，決定於天下百姓的自主歸順，根

本無可「禪讓」或「篡弑」。這明顯已經是「天下為公」的思想了。他既批判了傳統的世襲，也同時接受了革命。雖然湯武的「奪」、「殺」以及「上下易位」，本身都屬不正當程序，但若是因此而能「功參天地，澤被民生」，則又是屬於正當行為了（荀子·臣道）。

歸而言之，荀子相信，對君主的服從是有條件的。儘管君主因其功能重要性而位高權重，但還是要以其品德、愛民和施行仁政，來換取臣民真正的服從動機。然而法家的尊君之論，卻認為「權位」的本身就足以至尊了，至於擁有權位的那個「人」是否有德、愛民或施行仁政，則完全不相干。吾人可以說，這正是「惡君亦君」論，與儒家的「惡君非君」論形成強烈對比。

從上述對於儒、法兩家尊君思想的比較，結論已經昭然若揭了。法家徹底地相信「權力」和專制，追求的是統治者「可以排除抗拒以貫徹其意志的可能性」。儒家則雖為體系的功能而尊君，卻強烈要求統治者以其品德、愛民和施行仁政，來換取臣民真正的服從動機。它絕非取決於統治者單方面的強勢或威嚇。這充分反映了儒家對統治正當性的認知與理念，即要求服從出於一種心理上的「應該」。援用韋伯的定義，儒家對於統治的理解，已經從「權力」的追逐進展到「權威」的建立了。固然，儒家並未能將此一理念轉化為有效的「制度性安排」，並發展出諸如普選投票以及國會制度之類的具體民主程序。但至少，儒家對於統治有類似於韋伯的正當性概念，這一點應該是可以確定的。

那進一步地，它在類型上的主要成分又為何呢？是法制型、傳統型、卡理斯瑪型，抑或是其他類型的正當性？

二、先秦儒家與法制型支配

讓吾人先從法制型支配談起。所謂的法制型支配，簡單地說，即服從是基於合乎理性的規章。韋伯曾有點雜亂地說明了更詳細的特徵。可以歸納如下（Weber, 1991: 30-36）：

- 第一、成員的行為持續不斷地受到規則的約束。
- 第二、職權依據法規而有明顯的定義和範圍。
- 第三、按照層級的原則來建構上下位階。
- 第四、憑藉專業性的資格及表現來取得「職位」（office，更準確的譯法是「制度上的身分」）和昇遷。
- 第五、職位的去留基於自由契約，存在著自由選擇的可能。
- 第六、行政幹部和生產工具的所有權分離。他們只是使用生產工具，接受金錢或其他形式的報酬。

第七、職位並非私有，不能出租、售賣或利用職務牟取利益和收入。

韋伯如此對法制型支配的界定堪稱是經典的。先秦儒家似有若干相符的支配理論。最明顯的就是孔子對於「禮」和「正名」的主張。原本，盛周封建制度的設計，即透過不同等級的分封隸屬，確定各個角色的相互關係，並從最根本的道德與心理層次，來達成統治秩序上的鞏固³。而禮儀則是實現此一階層秩序的必備利器⁴。事實上，至少在戰國以前的封建城邦時代，舉凡雕鏤、文章、黼黻、宮室、車旗、服飾、器用以及飲食等，也都必須與官爵相稱，呈現出屬於差序格局的封建紀律。

嚴整的封建等級化及其禮儀，在西周中葉以後已逐漸發展成形，到了春秋時代演變得更加繁瑣細膩，不僅系統化，並且制度化了。重要的是，它賦予了王室貴族對其下屬階層進行支配的正當性。所謂「天有十日，人有十等。下所以事上，上所以共神也。」（左傳·昭公七年）這其中尤其核心的，是各個不同層次的所謂策命禮（陳夢家，1956: 98-114；齊思和，1947: 197-226）。經由「委質為臣」，確立了主從之間的忠順關係。如此一來，強制性的「權力」手段已淪為其次了。換言之，在封建禮儀的加持下，盛周王朝作為一種政治秩序，企圖取得下位者「應該」予以服從的內在信仰。對於拒絕服從者，它加諸一種失「禮」的責難，期待產生若干自我控訴的愧疚。

或許正是此一正當性的效果，吸引了先秦儒家加以闡揚發揮。所謂「安上治民，莫善於禮。」「凡治人之道，莫急於禮。」（禮記·祭統）孔子同樣指出，「上好禮，則民易使也。」（論語·憲問）而在面對魯哀公的質問時，孔子更聲稱，「非禮無以節事天地之神也，非禮無以辨君臣、上下、長幼之位也，非禮無以別男女、父子、兄弟之親，昏姻疏數之交也。」（禮記·哀公問）

基本上，孔子承繼了封建傳統，同樣期待透過「禮」的制度化，讓君臣、上下、長幼、男女、父子、兄弟，甚至天地之神都各有定位，彼此的相互關係因而獲得確定，並且社會成員的舉止言行，舉凡雕鏤、文章、黼黻、宮室、車旗、服飾、器用以及飲食等，也都納入具體的日常規範中。這無疑將是一個高度穩定與統合的階層體系。因為在明確的權利與義務關係、以及有高度共識的

³ 這就正如晉大夫師服所描述的，「吾聞國家之立也，本大而末小，是以能固。故天子建國，諸侯立家，卿置側室，大夫有貳宗，士有隸子弟、庶人、工、商，各有分親，皆有等衰。是以民服事其上，而下無覬覦。」（左傳·桓公二年）

⁴ 譬如，「燕禮者，所以明君臣之義也；鄉飲酒之禮者，所以明長幼之序也。」（禮記·射義）「昏姻冠笄，所以別男女也；射鄉食饗，所以正交接也。」（禮記·樂記）或者，「射鄉之禮，所以仁鄉黨也。」（禮記·仲尼燕居）

角色行為期待下，充分存在著「應該」服從的內在信仰。它當然帶來最少的衝突和失序。而就在這樣的認知下，儒家對於「禮」在社會互動中扮演的角色，自然會有極高度的期望與評價：

道德仁義，非禮不成，教訓正俗，非禮不備。分爭辨訟，非禮不決。
君臣上下父子兄弟，非禮不定。宦學事師，非禮不親。班朝治軍，蒞
官行法，非禮威儀不行。禱詞祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊。是以
君子恭敬撙節退讓以明禮（禮記·曲禮上）。

孔子屢屢夢見周公，就是嚮往封建體制的強烈表達。原本「禮樂征伐自天子出」，如今卻是「自諸侯出」，甚且是「陪臣執國命」（論語·季氏）。孔子再三訴諸「禮」來批評時政與權貴，並發而為「正名」的主張。所謂的「君君、臣臣、父父、子子」，蕭公權指出，就是按照盛周的封建禮儀，來調整君臣上下的權利與義務關係（蕭公權，1977: 57）。譬如季孫氏旅於泰山、八佾舞於庭，對孔子來說，都逾越了身分，已經自比為周天子了。「是可忍也，孰不可忍也？」（論語·八佾）而孔子作《春秋》，憑什麼使「亂臣賊子懼」呢？也是根據於此。所謂「名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足。」（論語·子路）這充分表露出了他的一種思想傾向，即認為統治行為的正當性在於合乎「禮」，不容以現實性的武力強弱取而代之。

政治作為價值的權威性分配，其最糟糕的一面，就是演變成叢林法則式的優勝劣敗，隸屬於衝突邏輯的強制與暴力。然而，「禮」之一字卻意味著高尚與謙沖的文明，全然擺脫了原初鬥爭衝突中的醜陋與血腥味。用徐復觀的話來說，「禮」就是一種「文飾」，它「大大緩和了政治上下關係的尖銳對立的性格」（徐復觀，1972: 31）。以此而言，「禮」與韋伯所謂的「法制」比較起來，不僅有異曲同工之妙，甚至更勝一籌。因為透過「禮」之一字，將統治關係中的命令與服從充分文雅和藝術化了。故而，它似乎更易於產生服從的內在義務感，也就是更有正當性效果。

但畢竟先秦儒家的「禮」治與韋伯的「法制」是有所不同的。基本上，孔子對「法」並不信任，理由有三：第一、它們只能約束外在行為，而無法從內在改造人格。就如司馬遷說的，「法令者治之具，而非制治清濁之源也。」（史記·酷吏列傳序）第二、它們只是事後的制裁，不能防患於未然。第三、最重要地，它們會帶來一個惡果，就是所謂的「民免而無恥」。這裡的「免」指出了人們在法律之下只是消極的避免，而非積極的遵守。「心中想的只是如何不受到刑罰」，未能真正地從良心去叩問其中的是非。久而久之，內在的羞恥心就蕩然無存了（朱建民，1994: 122-123）。

孔子相信的毋寧是道德自律，即「道之以德，齊之以禮」，而它為什麼會帶來一個「有恥且格」（論語・為政）的結果呢？因為它訴諸內在的人格層次。當然，先秦儒家不是完全否定了法律，特別是針對所謂的「小人」⁵。但無可否認的，建立在道德教化上的自律始終是最高理想，而政刑之類的法律則只是輔助性的次要工具，甚或是調適過程中必要的罪惡。

即使是荀子，在強調「禮義法度」的外在規範之際，仍然聲稱「有亂君無亂國。有治人無治法。」他不是不明白「人治」的致命傷在於「得其人則存，失其人則亡。」但依舊堅持統治原理為「法者治之端也。君子者治之原也。」（荀子・性惡；君道）荀子並非推翻了「禮義法度」的外在客觀性，而是他相信聖君為一切良法美制的創建者。因此在先後順序上，應該是「禮」與「法」跟著聖君走的，而不是聖君跟著「禮」與「法」走。

除了對於「法」未能信任外，先秦儒家也對於法制型支配所賴以為結構條件的「契約」完全陌生。他們始終趨向於準家族式的倫理，即以「假想性血緣」來結構組織⁶。

原本，在封建制度下的周朝邦國，雖然步入了民族學聲稱的國家階段，但親緣關係卻沒有被契約關係所取代，經由以封建為手段的政治制度化，它反而被大幅強化了，並形成所謂的「氏族共同體」。而這正是西周封建與西歐封建的主要差異，前者建立於「血親與婚姻的韌帶，休戚相關，……並不是新發展的投靠與依附。」而後者則是「建立新秩序，主從之間的權利與義務必須明白規定，也必須在神前立誓許願，以保證彼此信守不渝。」（許倬雲，1993: 173）事實上，不僅是西歐中世紀，早在希臘時期此一區別就存在了。馮友蘭就說道，希臘是由「城邦」（city state）所組成的，而中國則可以稱為「家邦」（family state）。前者以契約精神為社會基礎，市民之間並沒有誰服從誰的先天道德義務。後者則基於親緣倫理，強調晚輩對父家長的服從義務（Fung Yu-lan, 1948: 25-26）。

⁵ 所謂「禮不下庶人，刑不上大夫。」荀子在〈富國〉篇中也說道，「由士以上則必以禮樂節之，眾庶百姓則必以法數制之。」孟子同樣指出「君子犯義，小人犯刑。」（孟子・離婁上）。這就表明了先秦儒家並沒有要每一個人都靠著道德自律來管制，而是將之侷限在有文化薰陶的君子或統治階層身上。

⁶ 這裡所謂的「假想性血緣」，就是在相互之間，雖沒有真正的血緣關連，卻產生類似氏族血緣的聯繫作用（許倬雲，1984: 2）。杜正勝則稱之為「假氏族血緣聯繫」（pseudo-clanship）（杜正勝，1979: 16）。

但到了孔子的春秋晚期，氏族共同體的互動形式，已經隨著封建的式微而日漸消逝，它賴以活絡的社會條件——貴族的莊園采邑——也大致衰敗了（馮爾康，1994: 86-91）。此外，強宗大族的數目銳減，活躍力也急遽陡降（許倬雲，1984: 321-324； 335-336）。而就在這樣的演變中，原本「家」的意涵與運作原則開始從「國」中迅速退卻了；此後，「國」與「家」分道揚鑣，許倬雲說得好：

統治者及其臣子之間的家族凝聚力，已經被有如主僱般的契約式關係所取代，……統治者不再是家族國家（familial state）的一個父親象徵（father-figure），而是官僚行政在功能上或非功能上的一個負責人（Hsu Cho-yun, 1965: 174, 179）。

對於現實如此的變遷景況，先秦儒家卻是加以抗拒、逆向主張的。他們帶著使命感地嚮往逝去的氏族共同體，堅持著將社會暨政治倫理當作是家族倫理的擴展與延伸。所謂家齊而後治國平天下，正就是「假想性血緣」的闡揚與發揮，即以真血緣關係為典範，擴張為擴及天下的準血緣聯繫。在儒家描述堯以德而有天下的過程中，就最典型地表達出由小家庭結合為氏族共同體、再由家族擴展為大型政團的理想⁷。顯見，整個「國」就只是一個浩大的「家」了。

這意味著先秦儒家拒絕將社會結構的紐帶，從家族式的準親緣倫理發展為諸如契約與法律之類的互動基礎。換言之，先秦儒家在「禮」的框架下，所謂的服從乃是基於準親緣倫理下的「應該」，而非法律與契約精神下的「應該」。它更多是一種以家族為模型的社會延伸和應用，即以真血緣關係為典範，擴張為擴及天下的準血緣聯繫。

在準親緣倫理下，一方面因濃厚的義務思考而缺乏真正的權利意識，人們總被要求要顧念對方、並自覺虧欠。就如梁漱溟說的，「一個人似不為其自己而存在，乃彷彿互為他人而存在者。」（梁漱溟，1979: 90）另一方面，由於準親緣倫理依循的乃是「差序格局」下的「親親差等原理」⁸，即親緣愈濃稠者，

⁷ 可參見崔述很貼切的詮釋（崔述，1963：卷一）。

⁸ 費孝通曾經生動地形容，儒家的人倫就是「從自己推出去的和自己發生社會關係的那一群人裡所發生的一輪輪波紋的差序」。而這正形成了所謂的「差序格局」（費孝通，1991：29）。

愈屬於特殊主義的處理範疇；親緣愈疏淡者，則愈屬於普遍主義的處理範疇。結果，當整個社會被「家族化」的範圍愈大時，法律的空間就隨而縮小了⁹。

在上述的兩重因素下，若還要說先秦儒家的支配理論為一種法制型支配，實不妥當。然而，吾人必須強調，在實質精神上，孔子經由「禮」所呈現的正當性訴求，還是高度吻合了韋伯的法制型支配。為了說明這一點，可以進一步審視韋伯如何論證法制型支配的基礎，然後再以此來衡量儒家的「禮」治。韋伯精彩地探討了五個理由，來解釋法制型支配何以能產生正當性效果。它們分別如下（Weber, 1991: 29）：

- 第一、任何一個法律規範，本身就有說服力要求其成員對它服從。
- 第二、規章被假設是為組織的最高利益、或為滿足成員理性追求其利益而設的。
- 第三、支配者本身也得服從於一套無私的法令和程序。
- 第四、真正的服從對象只是「法律」，並且，也只是以組織成員的身分而服從的。
- 第五、服從因而是有範圍的，只限於秩序與理性所界定者。

令人驚訝的是，這五個基礎在先秦儒家的「禮」治中是完全存在的。首先，「禮」同樣規範了明確的權利與義務關係，也有高度共識的角色行為期待。而當它內化為一種基本價值，其本身要求服從的說服力絕不亞於「法」。至少在盛周時期，封建禮儀確實發揮了很大的規範作用¹⁰。

其次，「禮」也同樣被假設是為了整個國家、乃至於天下的最高利益，並且它所帶來的秩序與和諧，也讓每個社會成員都為受惠者。前文所引的「安上治民，莫善於禮」，不就表達了此嗎？荀子也聲稱，聖王制「禮」所可達到的最後境界，就是「仁人在上，則農以力盡田，賈以察盡財，百工以巧盡械器，士大夫以上至於公侯，莫不以仁厚知能盡官職，夫謂之至平。」（荀子·榮辱）

⁹ 孟子曾經說了一個假設。如果舜的父親瞽瞍殺了人，而公正不阿的皋陶負責執法，這時，舜該怎麼辦呢？孟子相信，答案就是舜負其父逃之海濱。這充分揭示了中國社會裡的一項重大原則，即維護親屬的利益，應優先於法律正義的滿足。對舜而言，作一個孝子比作一個代表法律正義的天子更重要。不只孟子如此，孔子對於「其父攘羊，其子證之」，也同樣無法接受。他堅稱，此時真正的公平——「直」——並非大義滅親，遵從法律，而是「父為子隱，子為父隱。」（論語·子路）

¹⁰ 杜正勝即指出，「當時小國還能在列強間苟延殘喘，周禮是一大力量，而爵制實為關鍵性之一環。」魯大夫子服景伯和鄭子產，都曾以「禮」而成功地在強權壓力下，爭取到貢賦負擔的減輕（杜正勝，1987：322-323）。

第三，在「禮」之下，支配者本身當然也得服從於一套無私的規範，絕不能像季孫氏那樣，身為統治者卻一再踐踏「禮」。事實上，這正是先秦儒家所最在意者，所謂「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」（論語·顏淵）「上好禮則民莫敢不敬」（論語·子路），就是這樣的訴求。

第四，真正的服從對象，同樣只是「禮」而非上位者個人，也只是以成員的身分來服從。在荀子的尊君論中，這已相當程度透顯出來。既然視君主為「管分之樞要」，並為體系的「塔尖」功能而尊君，這已經隱含了服從的對象只是作為一種制度的「禮」，也只是以成員的身分來尊崇扮演「善群」角色的君主。

第五，因而，在「禮」治下的服從同樣是有範圍的。若統治行為踰越了「禮」，君不君，臣不臣，當然就喪失了要求服從的正當性。雖然孔子沒有發展出類似孟子那樣的抗爭和革命理論，但至少可以選擇退隱、擺脫「禮」對於為人臣子的約束。

綜合而言，吾人固然可以承認，先秦儒家的「禮」治與韋伯的「法制」在正當性的特徵上有所差異。譬如，「禮」還是人治的一種過渡性狀態，還未臻於法治的標準；而在「禮」治下，服從是準親緣倫理而非契約精神下的「應該」；再者，先秦儒家所指涉的理性專業，也偏向道德學問，並非知識專業¹¹。然而，若撇開這些差異、並從實質精神立論的話，「禮」治仍絕對存在著高度的正當性效果。它不僅與法制型支配異曲同工，甚至因將統治行為予以文雅和藝術化，而更易於產生「應該」服從的內在信仰。

三、先秦儒家與傳統型支配

談過了法制型支配之後，那傳統型支配又如何呢？先秦儒家具有一面向嗎？

按照韋伯的界定，所謂的傳統型支配，即指服從乃基於歷代相傳下來的規則及權力的神聖性。其規範的有效性，並非經由立法程序所賦予的，而是宣稱乃「自古皆然」（valid of yore）或「求諸傳統文獻」的。支配者通常享有「因襲的身分」。他不是職位的「上級」，而是個人的「主人」。行政幹部主要也

¹¹ 對於法制型支配所必要的理性專業，先秦儒家無法全面肯定。雖然它極為重視教育，但並沒有真正創造出西方式的「文憑社會」（the Credentials Society）。儒家的教育內涵有濃厚的道德主義。知識專業必須接受道德的評價。它帶來的毋寧更多是「道德社會」。

非「官吏」而是「隨從」。主子與隨從之間可以是一種既有的、傳統上的恭順關係，譬如族親、奴隸和家臣；但也可以是新發展的、靠個人忠誠而致用的寵倖或封臣，或自願投入此一恭順關係網絡的自由人。重要的是，他們的關係取決於「個人的忠誠」，並非「官吏無私的職責觀念」和自由契約（Weber, 1991: 43-44）。

韋伯曾將之與法制型支配作出比較，並指稱有五方面的差異（Weber, 1991: 46-49）。吾人可以稍加潤飾，整理如下：

- 第一、職位缺乏明確定義及範圍。後來隨著幹部之間的爭寵和爭利，才逐漸在妥協下界定清楚。
- 第二、傳統規則取代了層級結構。經常，支配者身邊的侍從就直接成為發號施令者。
- 第三、任免既無契約精神，亦毫無保障可言。
- 第四、很少憑藉專業性的資格及表現來取得職位和昇遷。
- 第五、支領的是聖上賞賜給私人的「俸祿」（benefice）¹²，而非「薪資」（salary）。換言之，職位是私有的，理所當然地可以藉由職務牟取利益和收入。

韋伯還進一步依照支配者有無個人的幹部，區分出了兩種基本類型，即「非家產制」（non-patrimony）與「家產制」（patrimony）。其中，「非家產制」又分成兩種經常並存的形式：「長老制」（Gerontocracy）及「家父長制」（patriarchalism）。前者的統治權掌握在最熟悉傳統的年長者手中。後者則由一個經固定繼承規則產生的人來擔任統治者。「非家產制」的特徵是支配者沒有個人的幹部。因此，有賴於其他人的樂意支持。通常，支配者必須以一種共有權力的方式來照顧到所有成員的利益。這時候的團體成員還不致完全淪為「子民」。

但在支配者開始有自己的幹部，而且愈來愈龐大、甚至包括了武裝力量時，「家產制」就出現了。支配者的權威開始由團體共有轉變為其個人特權。他可以任意處分財貨及人員，而團體中的成員也淪為「子民」。韋伯進一步區分，如果這種支配是完全獨斷獨行的，則可以稱之為「蘇丹制」（sultanism）。

¹² 這裡所謂的「俸祿」，韋伯指出有五種形式：1、住在領主家中以維生。2、從領主支取實物配給。3、以服務為條件使用某塊土地的權利。4、藉著處分某些財產收入、規費或稅金。5、佔有領主權，即「采邑」（Weber, 1991: 55）。

但如果幹部可以處分特定權力及其相對應的經濟利益，則是所謂的「身分制」（estate-type）（Weber, 1991: 49-51）。

根據於韋伯上述之論，吾人可以主張，從商周到清末，中國的朝廷就具有濃厚的傳統型支配特徵，並且表現出從「非家產制」演變成「家產制」的過程，百姓愈往後期愈淪為「子民」。就朝廷的結構而言，雖然從表面上看有職位分工和層級結構，但貫穿其間的毋寧是傳統主義和支配者的獨斷。除非改朝換代，聖上總享有世襲的身分，並依照著傳統的規章來行事。他與左右親信和大臣之間，更在本質上是一種建立在個人忠誠上的主從關係；他可以任意更換，並隨個人好惡貶抑或昇遷。此外，部屬所支領的「俸祿」，同樣是聖上賜給其私有的一種恩寵，並也經常以實物配給的方式來支付。

然而，這樣的傳統型支配是先秦儒家所支持的理念嗎？答案恐怕是否定的。從一方面說，韋伯所謂的「長老制」及「家父長制」，頗為符合盛周的封建傳統。其支配者的權力就基於世襲的正當性，並以「父親」的象徵來統管一個準血緣聯繫的共同體。而為了鞏固這個「大家長」的統治權威，莫斯卡（G. Mosca）曾指出，「世襲貴族通常喜歡誇耀其祖先的非凡，至少聲稱自己的祖先優異於被統治階級的祖先。」（Mosca, 1939: 60）傳統中國的祖先崇拜就充分印證了此一情形。史華慈（B. I. Schwartz）說道，至少就商朝的中後期而言，「祭祀祖先」（the worship of ancestors）與「祭祀死者」（the worship of the dead）是有所不同的。後者只是在感情上對去世者的追思與緬懷；而前者卻是在社會上對自己家族過去光榮和權勢的展示與誇耀。隨著政治鬥爭的熾烈化，它尤其成為貴族王公的「支配性象徵」。甚至，「統治者們處心積慮於祖先崇拜的宗教，以作為王室正當性的基礎。」（Schwartz, 1985: 21-23）¹³

到了翦商以後的盛周封建制度，這種建立在家族光榮和權勢上的世襲法則更加擴大了。統治階層中貫穿著依血緣關係組成的宗法制度。嫡長子繼承的一系稱為大宗，而由嫡長子的諸弟，分別以各人的宗子繼承的各系，則為小宗。而無論是大宗抑或小宗，宗主對於宗人都有很大的支配權，可以領導、差遣、放逐，甚或殺戮。

¹³ 不只是史華慈，在董作賓對甲骨文的研究中，也同樣顯示出了此一現象（董作賓，1960：240）。這其中所透顯出來的意義，是祖靈仍與其子孫後裔之間，維持著既存的階層關係與地位（Granet, 1975: 39; 81）。個人的肉體雖然消逝了，但其經由在家族裡的輩分等第所決定的階層地位仍沒有改變；它以祖靈的形式存在著，並持續地發揮其支配與影響力。這實在是世襲貴族階級制下的特殊產物。

那何以這個代表「大家長」的宗主有如此的地位與權柄呢？錢杭曾經從人類學的角度提出了不錯的解釋，即由於宗主「是祖先的化身，是宗族全部歷史的人格化象徵。」

他能給予族人以歸屬感和歷史感。「大宗」是聯接普通族人與祖先的橋樑。保護和維持「大宗」的宗主地位，就是保護和維持了族人証實其存在合理性與歷史性的象徵物。族人正靠著對於「大宗」（亦即祖先的化身）道德性的承諾——「尊」，才導致宗族成員的團體認同（錢杭，1994: 49）。

藉此，世襲的正當性確立了。透過對宗主的服從，維繫了整個宗族存在的「合理性與歷史性」。

無論如何，在如此的情況下，周天子不只是政治上的君主，也是整個宗族的「大家長」，並且也以此雙重身分來統治天下。甚至在習慣上，周天子對同姓諸侯的稱呼，是「叔父」而不稱「某侯」（蕭璿，1989: 91）。徐復觀也同樣指出，在他們彼此之間，「一面是君臣，一面是兄弟伯叔甥舅。而在基本意義上，伯叔甥舅的觀念重於君臣的觀念。」（徐復觀，1980: 28）這種模型將「國家混合在家族裡面」（侯外廬，1963: 23），明顯影響了先秦儒家主張家齊而後治國平天下的理想，即由小家庭結合為氏族共同體，再由家族擴展為大型政團。

但另一方面，先秦儒家卻排斥了世襲正當性所賴以為基礎的家族主義。他們要求「不獨親其親，不獨子其子。」（禮記·禮運）「親親」並不等於家族的自私，也不是「仁」的最終目的與實現。它只是從所愛以「及其所不愛」，從所不忍以「達於其所忍」的某種「同類意識的擴大」（梁啟超，1977: 71）。以此而言，家族應該只是一個過渡，經由準血緣聯繫而發展為天下大愛，才是同類意識的目的終點。這就是錢穆所說的，「出發點是個人，終極點是天下，家庭和國家，是此過程中兩個歇腳站。」（錢穆，1981: 24）唐君毅也表示，「儒家只說孝弟是仁之本，並不說孝弟是仁之全。」前者「只是說人之仁心之表現，首先只能向與我生命最接近之生命，如父母與兄弟上表現。而非要人之仁心限於此。」（唐君毅，1955: 246）¹⁴

¹⁴ 梁漱溟同樣反對中國文化為家族本位。他相信「倫理始於家庭，而不止於家庭。」「自古相傳底是『天下一家』，『四海兄弟』。試問何處宗法社會有此超曠意識？」（梁漱溟，1979: 80-81）

只是此一家族主義的超越僅侷限在「仁」的實踐範圍上；至於「仁」的實踐原理，則無論是社會、國家或天下，則仍屬於家族式的模型；即以真血緣關係為典範，而擴張為更加廣包的假血緣聯繫。乍看之下，這似乎並沒有突破周初封建制度那種將「國家混合在家族裡面」的傳統，但先秦儒家卻在最關鍵處作出了重大修正。雖然整個「國」被理解為就只是一個浩大的「家」，人際之間也被期待彼此像是一家人的關係來互動；並且，上位者更是以父兄的形象來領導統治，但對於什麼人可以獲得如父兄般的統治地位，先秦儒家卻堅持必須取決於成就取向的「德」與「能」，而非世襲性的輩分或長幼次第。簡單來說，就是否定了統治地位可以決定於真血緣關係下的家族和身世。

晉國的范宣子曾經向叔孫豹問道，如何可以作到人生的不朽呢？叔孫豹反問其看法如何？范宣子回答，「昔丐之祖自虞以上為陶唐氏，在夏為御龍氏，在周為唐杜氏，晉主夏盟為范氏，其是之謂乎？」叔孫豹卻說，「此之謂世祿，非不朽也。」真正的不朽，乃是「大上有立德，其次有立功，其次有立言。」（左傳·襄公二四年）叔孫豹這番話，實深刻契合了先秦儒家「以德致位」的信念（蕭公權，1977: 54; 65），也意謂著成就取向的新時代已經來臨。

對孔子而言，這正是家天下與天下為公的區別所在，前者將統治地位的取得侷限於狹義的家族意識中，即「大人世及以為禮」（禮記·禮運）；後者則如徐復觀所說的，是「有位者必有其德」，且「有德者必有其位」（徐復觀，1982: 400-401）。孔子就曾露骨地表白，自己偏好選用那些先學習禮樂而後獲致官位的「野人」，而不是先有了官位而後學習禮樂的卿大夫子弟（論語·先進）。孟子更是主張「賢者在位，能者在職。」「尊賢使能，俊傑在位。」（孟子·公孫丑上）他還要求效法「舜發於畎畝之中，傳說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。」（孟子·告子下）至於荀子，同樣表示出對世襲法則的超越，申言「論德而定次，量能而授官，皆使其人載其事，而各得其宜。上賢使之為三公，次賢使之為諸侯，下賢使之為大夫。」（荀子·君道）

在此，先秦儒家表現了對傳統型支配的最大突破性。原本「君子」一詞，通常是指封建制度下居高位者，它的初始意涵，不外是君主、或王室貴族的後裔、或是主人與丈夫¹⁵。但在長期的演變下，卻逐漸從身分地位的概念，轉化出道德品質的內涵。這個過程與封建貴族的沒落是互為表裡的，當然在孔子之前就早已開始了。但無可否認地，它卻是完成在孔子的手裡，也成為儒學的核

¹⁵ 這是許倬雲從《詩經》中統計出 189 次「君子」一詞的用法後所作的歸納（Hsu Cho-yun, 1965: 159）。

心理念（余英時，1987a: 148）。雖然孔子使用「君子」一詞，也有時沿用過去的封建傳統，但更多時候，則是自覺地視之為優越的道德與品格者。

孟子也是如此。他區別出「天爵」與「人爵」之間的差異性，前者是仁義忠信，樂善不倦，後者則是指公卿大夫。他並要求以修養「天爵」為取得「人爵」的先決條件：

有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人。修其天爵，而人爵從之。今之人。修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡之而已矣（孟子·告子上）。

在另外一段話中，孟子同樣表示，在「德」、「爵」與「齒」三者之間是相需相成的。所謂「天下有達尊三：爵一，齒一，德一。朝廷莫如爵，鄉黨莫如齒，輔世長民莫如德。惡得有一。以慢其二哉？」（孟子·公孫丑下）

至於荀子，則在區別士農工商時，也曾對「君子」作了一個強烈的道德性界定，所謂「積耨耕而為農夫，積斲削而為工匠，積反貨而為商賈，積禮義而為君子。」（荀子·儒效）他更將天下的安危治亂繫於君子身上。所謂「君子也者，道法總要也；不可少頃曠也；得之則治，失之則亂；得之則安，失之則危；得之則存，失之則亡。」「有君子而亂者，自古及今，未嘗聞也。」（荀子·致士）

韋伯指出，傳統型支配的精義，是服從乃基於傳統以來的規章和權力。或者說，服從是基於「某個經由傳統……而具有支配地位的個人。」（Weber, 1991: 43）而在傳統中國，它則包裝在家族主義中，藉以鞏固了世襲正當性。無可否認的，傳統主義始終在中國具有巨大的影響力，譬如所謂的「託古改制」就是最佳明証。訴求改革者必須從傳統找依據，而反對改革的更是以捍衛傳統自居。更重要的是，在雙方的攻防辯駁中，沒有人敢挑戰傳統的神聖性，只能批評對手曲解或誤用了傳統。但從上述的討論可知，先秦儒家明白地將成就取向的「德」與「能」放置在傳統主義之上，清楚貶抑了傳統規章與權力的神聖性，更拒絕將統治地位交由家族性的世襲來決定。

四、先秦儒家與卡理斯瑪支配

論證了先秦儒家對傳統型支配的拒斥後，讓我們進一步討論韋伯的卡理斯瑪支配，先秦儒家的支配理論是否具有若干與之相關的面向呢？

所謂的卡理斯瑪支配，簡單地說，乃基於對支配者某種超凡特質的景仰或震懾而具有的服從動機。按照韋伯所舉的例子，這種支配仗賴的可能是暴虎之勇（berserk）、薩滿之魔（shaman）、宗教神力，或某種煽動的技巧（Weber, 1991: 65-66）。它們都讓追隨著產生了一種「應該」服從的內在信仰。

韋伯還指出，卡理斯瑪領袖的行政幹部並非由「官員」組成，也絕少具有專業訓練。他們的甄選並不考慮社會地位或家族傳統，而是依據其「卡理斯瑪稟賦」。而領袖對於他們，「無所謂任命或解職。……其中只有領袖對追隨者的召喚。」也沒有階層系統和明確的權責，甚至「沒有薪資或俸給這類東西。門徒或追隨者傾向於靠志願的奉獻為生。」至於卡理斯瑪共同體中彼此互動的依據，「沒有正式的規則，或抽象的法律原則，……其所憑藉的，典型而言是啟示、神諭、靈感或其意志。」（Weber, 1991: 67-68）

卡理斯瑪支配在本質上有兩方面的特色。首先，它是由服從者主觀認定和自由給予的。換言之，支配者是否在客觀上真正具有那些非凡特質，其實並不重要，也無法「根據什麼倫理學、美學或其他任何的標準來衡量」（Weber, 1991: 65）。只要追隨者在主觀上予以肯認、相信，並因而願意服從就夠了。其次，它在服從範圍上是沒有界限的。藉由超凡的魅力、奇蹟與成功，領導者獲得了可以支配一切的無限權威。

法制型支配和傳統型支配明顯欠缺這兩個本質特色。它們一方面都具有諸如法制或傳統之類的客觀基礎，並不取決於追隨者的主觀認定和自由給予；另一方面也因而都有明確的服從界限。法制型支配的服從只限於秩序與理性所界定者；至於傳統型支配，韋伯區分出了兩種層面，其一是受特定傳統所約束的行為，只要離此範圍就失去權威。其二則恰相反，是受特定傳統所授權的行為，即支配者不受約束、可以自由依個人喜好而施為的部份。但這也不是毫無限制的。支配者必須觀察被治者習慣上的順從程度，並且在不致引起反抗的程度內行使（Weber, 1991: 44; 68）。

值得一提的是，韋伯還討論了一種變型的卡理斯瑪支配，它經常出現在卡理斯瑪的「例行化」過程中¹⁶，就是所謂的「直接訴諸民意的領導制」（plebiscitary leadership）。譬如克倫威爾、羅伯斯比和拿破崙，他們會假借公民投票，經由群眾的授權而獲得統治正當性。對韋伯而言，這何以是屬於卡理

¹⁶ 韋伯有一種觀點，認為卡理斯瑪支配的特質尤其和日常生活的例行結構無法共容。「只能存在於初始階段，它無法長久維持穩定。它終究會被傳統化或理性化。」（Weber, 1991: 71）

斯瑪支配的一類呢？因為追隨者對領袖「有高度的信賴及歸依的情緒」。所以它不同於法制型支配。它經常導致的結果是領袖及其幹部並「不太關心自己是否正確及嚴格地遵守紀律行事」，也「不可能追求嚴正客觀的決策及行政管理」。但另一方面，它又與標準的卡理斯瑪支配不同，因為其權力的正當性是基於被治者的信賴和同意，而非其個人的卡理斯瑪特質（Weber, 1991: 101-106）。

無論標準的或變型的卡理斯瑪支配，試問，先秦儒家具有類似的面向嗎？對此，韋伯自己表達過一些模糊的話。他說，相對於巫術與宗教，儒家有著高度的理性精神以及強烈的現世倫理，它「沒有以超俗世之神的名而揭示倫理『要求』的先知」。又說「中國人的『靈魂』沒有受過先知革命的洗禮，也沒有私下個別的『祈禱者』。」但另一方面，韋伯卻指出，天子的權威有如卡理斯瑪般地神聖，甚至「中國也有『彌賽亞式』的渴望」，期待出現一位「此世的救世主皇帝」。

確實，先秦儒家有其理性而現世的面向。在韋伯就儒家與清教徒的比較研究中，就反覆陳述了此一觀點。儒家沒有清教徒那種屬於「彼世」的救贖觀念，無從發生一種「入」世過程；它始終處在「此世」。而這種對另一個形上世界的缺乏，韋伯相信，導致了儒家成為一個「理性的倫理，它將與此一世界的緊張性降至絕對的最低點。」

儒教徒單單渴望一種從野蠻的無教養狀態下超脫出來的「救贖」。他期望著此世的福、祿、壽與死後的聲名不朽，來作為美德的報償。……他們沒有超越塵世寄託的倫理，沒有介於超俗世上帝所托使命與塵世肉體間的緊張性，沒有追求死後天堂的取向，也沒有惡根性的觀念。……以此，一個有教養的中國人同樣會斷然拒絕去不斷地背負「原罪」的重擔。……通常它都被代之以習俗的、封建的、或審美結構的各種名稱，諸如：「沒教養」，或者「沒品格」。當然，罪過是存在的，不過在倫理的領域裡，它指的是對傳統權威，對父母，對祖先，以及對官職層級結構裡上司的冒犯（Weber, 1989: 294-296; 209-210）。

相反地，清教徒卻有一個彼世，並與此世之間存在著「鉅大的、激烈的緊張對立」（Weber, 1989: 294）。清教徒一方面要生活在現世之中（in the world）；另一方面，又不能淪為只是俗世的成分（of the world）。後者意謂著缺乏超越意識，努力於認同及結合現世既存的結構、道德與價值體系。前者則不然，它要求抱持著彼世的道德與價值理念來生活於現世。

對於儒家來說，現世並非沒有罪惡。然而，現世的罪惡並無需求助於彼世來解決。罪只是沒有教養或沒有品格而已！克服它只需要道德教育，無所謂「

救贖」。韋伯認定，這使得儒家「從來不曾出現過任何……從一位高舉倫理要求的超俗世上帝所發出的先知預言」，並因而缺乏一種強而有力的批判意識。它所需要不過是「適應這個世界及其秩序與習俗」（Weber, 1989: 217; 296-297）。

真正的先知預言會創造出一個內在的價值基準，並有系統地將行為導向此一內在的價值基準。面對此一基準，「現世」就被視為在倫理上應根據規範來加以塑造的原料。相反地，儒教則要適應外在，適應於「現世」的狀況。……不去企及超出現世以外的種種，個人必然會缺乏一種與此世相抗衡的自主的反制力。……在儒教倫理中所完全沒有的，是存在於自然與神之間、倫理要求與人類性惡之間、罪惡意識與救贖需求之間、塵世的行為與彼世的補償之間、宗教義務與社會—政治的現實之間的任何緊張性。也因此，缺乏透過一種內在力量自傳統與因襲解放出來而影響行為的槓桿（Weber, 1989: 302-303）。

再回頭來看清教徒，其超越意識則提供了衡量現世的尺度、批判現世的泉源，以及改造現世的動力。在彼世的對照下，此世當然顯得污穢不堪、亟待改造。而相對於上帝，所有的傳統與任何形式的既存權威也都失去了神聖性。按著清教徒所領受的召喚，他們不得不依照上帝的道德與價值而來改造與支配這個世界了。韋伯相信，此一差異直接造成了儒家的「制慾精神」（asceticism）缺乏入世性。

韋伯這樣的斷言非常精彩並具有很大的原創性，但也遭到了不少學者的非議¹⁷。不過，在本文的探討脈絡與範圍中，儒家是否缺乏緊張性和批判意識，並非吾人關心的焦點，容或另文再述。在此，重要的課題乃是先秦儒家真的缺乏奠基於「超俗世上帝」的超越面向、而僅為一純粹的理性暨現世倫理嗎？更關鍵地，這又是否導致了其缺乏卡理斯瑪支配的特質呢？

¹⁷ 譬如，狄百瑞（Wm. T. de Bary）就透過對於朱熹、真德秀、黃宗義以及海瑞等自由傳統的研究，批評韋伯忽略了「新儒家道德觀中的內在取向性」、「看不見天是如何影響人的良心，使人在理想層次與實際境遇之間保持一種動態的緊張關係。」（de Bary, 1983: 7; Metzger, 1977: 49-60; 238）余英時則認為，儒家雖然缺乏上帝或天之類的超越意識，卻有其他類型的超越意識，並構成另一種特殊的「彼世」。新儒家用各種不同的語言來表示這兩個世界，「以宇宙論而言，是『理』與『氣』；以存有論而言，是『形而上』與『形而下』；在人文界是『理』與『事』；在價值論領域內則是『天理』與『人欲』。……『此世』與『彼世』一對觀念既相對而成立，則其中便必然不能無緊張（tension）。」（余英時，1987b: 57-58; 60）

持平而論，韋伯對於儒家的斷言是有不妥。儒家雖有濃厚的人文與理性精神以及現世取向，但早自商周時期開始，中國就絕不缺乏諸如上帝或天的超越意識¹⁸。而天命觀念以及藉天抑君也始終是先秦儒家經常援引闡揚的道統。譬如孟子就聲稱，從堯舜以迄夏商的政權變動，都是天意對統治者有德與否的干預和選擇，所謂「天與賢，則與賢；天與子，則與子。」（孟子·萬章上）孟子如此的詮釋絕不突兀，乃承襲自商湯和周公以來的道統。商湯即曾說道，「有夏多罪，天命殛之……予畏上帝，不敢不正。」（尚書·湯誓）類似的記載在《尚書》中不勝枚舉¹⁹。還有一次對話，記載到紂王聲稱自己的君權是天授的，祖伊卻反駁說其罪惡已經導致了天的棄絕（尚書·西伯勘黎）。周公的立場也是如此，他同樣並不懷疑「夏服天命」以及「殷受天命」，卻更深切體會統治者不可自恃有命在天；若失德虐民，則「早墜厥命」是極有可能的（尚書·召誥）。因此，他期勉統治者，應存戰兢以得民心，「不敢寧于上帝命，弗永遠念天威。」（尚書·君奭）因為，得罪了人民就是得罪了上帝。顯然，對周公來說，天命固然是存在的，而這正意謂著統治權力的正當性來自於天授。但「天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威。」（尚書·皋陶謨）也就是說，民之所欲即是天之耳目，民之好惡就為天之賞罰；如此一來，天命正當性已經轉化為民意正當性了。

周初對於天如此的詮釋，幾乎是被孔孟所高度接受。從一方面來說，它標示出周中葉以後天的觀念已經逐漸世俗化與人文化；因為抬頭的是以人為中心的精神，而非對天的素樸信仰；天的人格性漸淡、自然性漸強；天也更多內在於人心而作用，並非只是外在的賞罰者²⁰。但另一方面，儒家此一人文與理性精神，畢竟在理論上還是以天為最終基礎的。無怪乎孔子雖「不語怪力亂神」

¹⁸ 殷商的王室就與至上神構成「權威綜合體」，同時統管著自然與俗世秩序。商末時期還透過祭祖儀節的政治性轉化，將至上神扭曲為自家的專利。到了周公翦商，更訴諸「皇天無親，唯德是輔。」（書經·蔡仲之命）要求脫開商末祖宗神的自私與狹隘，重新復興至上神的超越性，讓天成為臨照四方、公正不偏的權威（葉仁昌，1992：11-22）。

¹⁹ 譬如「先王有服，恪謹天命……今不承于古，罔知天之斷命。」（尚書·盤庚上）「故有爽德，自上其罰汝，汝罔能迪。」（尚書·盤庚中）

²⁰ 一直要到荀子，此一個宗教世俗化的歷程才算是完成了。唐君毅以天神信仰到天道觀念的轉化，來總結了此一歷程。具體的轉化要點有四：第一，是天神之人格性的轉化，即以天為自然之天；第二，是天神之外在性的轉化，即以天在吾人之心；第三，是天人相對而有欲性的轉化，即不對天作交易式之祭祀與犧牲；第四，是外在禍福與內在善惡之不相離性的轉化，即不以外在禍福為天神之賞善罰惡的表現（唐君毅，1977：174）。

並聲稱「未能事人，焉能事鬼。」（論語·述而；先進）卻對於天始終恭敬。他曾明白要求君子「畏天命」（論語·季氏）；而也以自己五十能知天命為一種成長與突破（論語·為政）。甚至，當孔子被困在鄭國的匡邑時，還很自信地表示，上天已經將繼承文王周公之業託付給他了，敵人能奈我何（論語·子罕）！孔子強烈地自我期許為天命的承擔者，所謂「天生德於予」（論語·述而）是也。整個來說，其中所體現的原則，就是立仁道於天道。

先秦儒家這樣一個原則，對於解釋其統治理論是否具有卡理斯瑪型支配的意涵，至為關鍵。孔孟固然為一理性而現世的倫理，卻總訴諸超越性的天來賦予統治正當性。可想而知地，這會使人們在服從天子時產生若干卡理斯瑪意涵的效果。天子至少被認定為秉承天命、或是所謂的「奉天承運」，而就其身為祭天時唯一合法的「祭司」身分來說²¹，也很難不被當作是天的代理人與中介者。藉由天的概念，統治者確實被聖化了。

或許有人會反駁說，先秦儒家強調的毋寧是藉天抑君，而非君權天授；並且已經將天命正當性轉化為民意正當性了。因此，對於統治者的聖化，先秦儒家肯定會加以反對。譬如，錢穆就說道，天命毋寧是君職論，而非君權論；即重要的並非政治權力屬誰的問題，而是政治責任該由誰來承擔（錢穆，1976: 34）。因而，君主的自覺不應該因天命而作威作福、自我聖化，而是戒慎恐懼。從表面上來看，君權的盛衰長短是天意的展現，但真正的關鍵，實在於君主的進德愛民與否而已！這就是所謂的「非天庸釋有夏，非天庸釋有殷，乃惟爾辟，以爾多方，大淫圖天之命，屑有辭。」（尚書·多方）換言之，天道已經轉化為仁道了。

然而，弔詭的是，藉天抑君的前提卻是君權天授。試問，若君權非天授，天如何能賜予之以為賞、罷黜之以為罰呢？而即使是民意正當性，也要將之說成是天意才能發揮效果。根本上，先秦儒家的整個人文和理性精神以及現世取向，是以天為最終基礎的。他們是立仁道於天道、以天道來強化仁道；絕非以仁道去排除或取代超越性的天道。即使到了後來的新儒家，同樣一方面將天理歸結為人倫，另一方面，又將人倫奠基於天理。而更進一步地，既然仁道之君或父所實踐的正是天道，當然就具備了由天所「認證」的統治正當性。只要他們的統治是仁道的，順從他們就有如順從天一般地理所當然。

²¹ 自商周之際，中國就缺乏獨立的「祭司」階層，結果，天子就成為祭天或其世系祭祖儀節的最高祭司。這完全不同於希伯來文明的先知傳統、以及歐洲在兩劍論下的教會權力，它非常容易導致君王藉天而自我聖化。

不只如此，統治者還可以技巧性地操作，經由不斷作出對天的尊崇和相關儀禮，來證明自己與天之間的密切關係；甚至，向天公開罪己的懺悔行為，都意味著已經被天所接納了。這些都強烈暗示了統治者是傳達和執行天意的中介者，並進而使臣民對其生發一種「應該」服從的內在信仰。

當然，這樣的政治性操作並不符合先秦儒家的原旨，但在現實上卻經常發生。而更無可推託的是，在後續的理論發展中，儒學本質竟然出現了一種變化，明白地在超越意識之外，增添了聖君立足於天人之間樞紐地位的理論，使得藉天抑君的企圖更無法收效，反倒是走上對統治者的聖化效果。最典型的莫過於西漢的董仲舒。他原本企圖藉天抑君，卻同時主張君主對人民具有一種絕對必要的成善性。他聲稱，透過君道和王教，人受之於天的善性才可以實現²²。如此一來，天子不是已經站穩了天人之間的樞紐地位、並握有對天意最高的代理與中介權嗎（葉仁昌，1996: 66-68）？

天子一旦被聖化，其權威就傾向於無限，可以任意支配臣民。這一點完全符合卡理斯瑪型支配的特質。然而，先秦儒家在此反而是不同調。正如前面所討論過的，孔子強烈要求統治行為不得踰越「禮」，否則就喪失了要求服從的正當性。孟子則更基於仁道，肯定誅殺暴君以及革命的必要。至於最講究尊君的荀子，也同樣為湯武辯護，並認定對君主的服從是有條件的；儘管君主因其功能重要性而位高權重，還是要以其品德、愛民和施行仁政，來換取臣民真正的服從動機。

歸結而論，對於儒家是否具有卡理斯瑪型支配的面向，讓吾人回到韋伯那些模糊的表達。確實，相對於巫術與宗教，儒家有著高度的理性精神以及強烈的現世倫理。它「沒有以超俗世之神的名而揭示倫理『要求』的先知」；「沒有超越塵世寄託的倫理，沒有介於超俗世上帝所托使命與塵世肉體間的緊張性，沒有追求死後天堂的取向。」但韋伯似乎沒有看出，儒家的整個人文和理性精神以及現世取向，根本上是以天為最終基礎的。他們是立仁道於天道，而非以仁道取代天道。

再者，雖然韋伯敏銳地觀察到，中國天子的權威有如卡理斯瑪般地神聖，但他卻誤以為那是類似西方的「『彌賽亞式』的渴望」。事實上，關鍵是在於儒家的天命思想以及立仁道於天道的途徑。前者聖化了天子，賦予其為天的代

²² 「天生民，性有善質而未能善，於是為之立王以善之。此天意也。民受未能善之性於天，而退受成性之教於王。王承天意以成民之性為任者也。」（春秋繁露，深察名號第三五）。

理人和中介者角色。後者則表面上可用來抑君、並將天道轉化成仁道，但實則更具有卡理斯瑪型支配的效果。但仁道的存在也使得它並非純粹的卡理斯瑪型支配²³，因為服從的義務不是無限的，前提必須是君主的行為符合仁道。

可以附帶一提的是，先秦儒家的支配理論當然也不是「直接訴諸民意的領導制」這種變型的卡理斯瑪支配。畢竟，其民心向背只是一種消極的同意，缺乏積極表達出同意權的具體制度。也說是說，並不真正存在著任何「直接訴諸民意」的制度或程序設計，來表達對支配者權力的同意與否。透過民心向背的主張，先秦儒家毋寧只是「期許」統治者要照顧百姓、聽取人民的哀號和呼聲，而非要求統治權力得經由某種人民同意的制度或程序。

結論：道德型支配及其基礎

從以上的討論可以得知，雖然先秦儒家對於統治正當性已有清楚的認知和理念，即要求服從必須出於心理上的「應該」，但是，對於其內涵及成分卻頗為複雜和多樣，難以吻合韋伯有關正當性理論的三種分類。吾人可以扼要歸納如下：

首先，從法制型支配來說，孔子堅持統治行為的正當性在於合乎「禮」，不容以現實性的武力強弱來決定。確實，「禮」因為有明確的權利和義務關係、以及高度共識的角色行為期待，可以讓下屬對上位者產生「應該」服從的內在信仰。甚至因為「禮」之一字，將命令與服從充分文雅和藝術化了，反而更有正當性效果。然而，「禮」治畢竟與韋伯的「法制」有很大不同。先秦儒家不僅對於「法」未能信任，也對於法制型支配所賴以為結構條件的「契約」完全陌生。他們始終拒絕將社會結構的紐帶，從準親緣倫理發展為契約與法律之類的互動基礎。換言之，先秦儒家在「禮」的框架下，所謂的服從乃是基於準親緣倫理下的「應該」，而非法律與契約精神下的「應該」。它更多是一種以家族為模型的社會延伸和應用，即以真血緣關係為典範，擴張為擴及天下的準血緣聯繫。充其量，吾人只能從實質精神立論，聲稱「禮」治在正當性效果上與韋伯的法制型支配異曲同工。

²³ 在這一點上，筆者認為石元康犯了錯誤。他從天命思想直接認定儒家乃卡理斯瑪型支配（石元康，1999：17-20），卻完全忽略了卡理斯瑪型支配有一重大特徵，即它在服從範圍上是沒有界限的，只要追隨者在主觀上予以肯認。此外，可以附帶批評的是，他在討論法制型支配時，竟沒有談到儒家的「禮」所具有的正當性意涵；而在討論傳統型支配時，也沒有觸及儒家對於世襲以及家族主義的立場。整個分析的不完整頗為嚴重。

其次，對於傳統型支配，長久以來，它在中國就包裝在家族主義中，藉以鞏固世襲正當性。但先秦儒家卻排斥了世襲正當性所賴以為基礎的家族主義。雖然整個「國」被理解為就只是一個浩大的「家」，人際之間也被期待彼此像是一家人的關係來互動；並且，上位者更是以父兄的形象來領導統治，但對於什麼人可以獲得如父兄般的統治地位，先秦儒家卻要求取決於成就取向的「德」與「能」，而非世襲性的輩分或長幼次第。簡單來說，就是否定了統治地位可以決定於真血緣關係下的家族和身世。這明顯貶抑了傳統規章與權力的神聖性。

至於卡理斯瑪型支配，從先秦儒家所具有的濃厚人文與理性精神以及現世取向來說，似乎沒有卡理斯瑪型支配存在的空間。然而，此一人文與理性精神以及現世取向，在根本上卻是以天為最終基礎的。先秦儒家高度承襲了源自商周的天命觀念，清楚意謂著統治權力的正當性來自於天授，而天子也扮演著天的代理人和中介者角色。另一方面，孔孟是立仁道於天道，絕非以仁道去排除天道。從表面上看，天道已經轉化成了仁道，並可以用來抑君，但實則更具有卡理斯瑪型支配的效果。因為既然仁道之君所實踐的正是天道，當然就具備了由天所「認證」的統治正當性。只要其統治是仁道的，順從君就有如順從天一般地理所當然。但很弔詭的是，這又反而標示出了它並非純粹的卡理斯瑪型支配，因為若踰越了仁道，君主就不再有要求臣民服從的正當性了。

既然先秦儒家的支配理論都不吻合韋伯的三種正當性類型，那麼，吾人該如何來為先秦儒家的正當性觀念定位呢？在提出吾人的看法之前，必須重申韋伯對於「純粹類型」的用法和界定。它是從經驗世界中抽象出某些成分，但它並不能就等同於歷史中的某一經驗實體。在真實的經驗世界中，所有的支配都是混合的，同時包含著三種正當性的若干內涵；也極有可能在同一個群體或個人身上，針對不同的服從對象或領域，分別存在著三種支配類型。

先秦儒家的情形也是如此。吾人無須強求其正當性觀念符合韋伯的哪一種支配類型。然而，即使所有的支配都是混合的，在成分上仍具有著輕重不同的混合比例，並因而呈現出某種特色。當前的難題其實不在於先秦儒家的支配理論並不吻合韋伯的三種正當性類型，而是經由韋伯的三種正當性類型無法凸顯出先秦儒家統治理論的基本特色為何。似乎，吾人得另起爐灶，針對韋伯的討論脈落予以補充或修改。

從本文的討論中，吾人不難發現，貫穿先秦儒家的始終是從「親親」出發而擴張到天下的道德訴求。就法制型支配的面向來說，透過「禮」的規範，基本上所反映出來的就是這樣一種「人倫」秩序。君臣有如父子、朋友有如兄弟。可以說，它展現出一種準親緣倫理的「道德治理」。再就傳統型支配的面向

來說，雖然君臣有如父子、朋友有如兄弟，但先秦儒家卻要求統治地位的取得不應基於家族主義下的世襲傳統，而必須「以德致位」。至於卡理斯瑪型支配的面向，仁道無疑地更是其中的核心概念。它一方面以天為基礎，肯認了仁道之君的統治正當性；另一方面又範圍了服從的界限，區別出了純粹的卡理斯瑪型支配。

或許吾人可以將先秦儒家的支配理論名之為「道德型正當性」²⁴。儘管有少數人輕忽地使用道德一詞，聲稱所謂的正當性就是權力的道德基礎。若真是如此，則道德型正當性一概念不就變成套套邏輯了嗎？所幸那是非常不嚴謹地對道德一詞的使用。吾人對於正當性的定義已如前述，絕不能籠統地說成是權力的道德基礎²⁵。正確來說，道德可以是、也只能是正當性的一種。當然，本文所謂的道德，在性質上有極為濃厚的準親緣倫理色彩，與西方那種建立在基督宗教或個人主義的道德有所不同。並且也是較為廣義的，除了品行和操守的規範面向外，也包括了以愛和恕道為內涵的「仁」。這樣一種意義的「道德」幾乎是先秦儒家全部思想面向的共同焦點。

在此，吾人可以學效韋伯，將「道德型支配」當作一個「純粹類型」，並臚列出其得以產生正當性效果的若干基礎。探討其所以讓臣民服從的理由何在？又是否足以作為一種長治久安的服從動機？

²⁴ 筆者早在1996年出版的《儒家的階層秩序論：先秦原型的探討》一書中就已提出「道德型支配」一概念，並作出了相當篇幅的系統性論述（1996：230-234；260-262）。近日很驚訝地發現，江宜樺在2008年發表的一篇論文中亦提出了幾乎與筆者相同的概念。他說「如果用韋伯的『正當性支配』類型來看，《論語》的統治正當性論述顯然不光是奠基於『傳統』，也不是奠基『法制』或神魅型的『卡理斯瑪』。有德性的統治者以其人格贏得人民信任，然而這種人格不像摩西或耶穌，與超自然的力量無關，而完全靠內在修養逐步完成。他們之所以能感召人民，靠的不是神蹟或戰鬥勝利，而是修身齊家的品德表現。韋伯的分類既然無法適切涵蓋此種類型，我們似乎可以另外創造一種型態，姑且名之為『道德型支配』。」（2008：215）江宜樺在該文中的「參考文獻」稍嫌簡略，可能未曾閱讀過筆者的著作，應該只是巧合。彼此所見略同，正可增添「道德型支配」此一概念的可被接受性。不過，該文在相關討論上還是有若干遺憾，譬如有關仁道與天道之間的關係。另外較大的缺點是，該文從韋伯的架構來探討儒家的支配類型，竟完全沒有使用韋伯對於中國最重要的一本巨著《中國的宗教：儒教與道教》。

²⁵ 石元康的用法即是一例。他說「政道就是正當性（legitimacy）及正當化（legitimation）的問題」，而「政道的問題則是統治者所以有權力的道德基礎的問題」（石元康，1999：6）。

首先，道德直接訴諸於人們的良心律則，其本身就有要求服從的內在感召力。借用康德（I. Kant）在實踐理性批判中的話來說，「應然」（sollen）正是良心的呼喚，它是超乎經驗的道德律；而「願意」（wollen）是自由的抉擇，是隨良心的呼喚而起的反應。它也可以說是自由意志對道德責任的答覆（鄒昆如，1975: 450）。康德相信，道德與是非觀念的存在，是最令人驚訝的永恆實體，雖然吾人可能動搖、甚或背叛，但是非之感仍在心中此起彼落、不斷交戰掙扎。而且經常就是這種良善的意志，督促著人們不計得失地將之視為行為的最終目的。

這幾乎高度契合於孟子的論證。他聲稱，聖人的那一顆道德的善心，即使是凡夫俗子也都是有的。從「君子之於禽獸也，見其生不忍見其死，聞其聲不忍食其肉。」（孟子·梁惠王上）到「乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。」都證明了「不忍人之心」是天賦的普遍人性。它雖然會被隱藏或掩蓋，但無論社會如何混亂與污穢，它仍是人們心中共同的行為指南。並且，它永遠不會喪失其作為一把尺在刻度上的清晰與精確。因為它不是「外鑠」的，而是「我固有之」（孟子·告子上）。它在超越的意義上絕對清純，甚至，它根本沒有被污染的可能性。只要能夠「反身而誠」（孟子·盡心下），就可以找回它。明顯地，在孟子的論證下，道德型支配所賴以讓人們服從的理由，就在於道德本身直接訴諸人的良心律則，它是完全不需要理由的驅迫與無上命令，督促著人們不計得失地去予以履踐。

其次，撇開道德的無上命令本質不談，道德型支配的另一個服從基礎，是它預設了有道德者的統治行為是出於對臣民至誠的善與愛，並也體貼地考慮了臣民的處境、生計和需要。故而，臣民將因服從而獲得對自己乃至社會的最大利益。當然，此一利益是必須由長期與整體來衡量的，並不能只就眼前的得失而斷定。籠統來說，就是諸如富而好禮以及安和樂利等的實現。

先秦儒家絕非無知於權力之劍的鋒利和危害，但他們始終相信，這把劍只要握在有道德者手中，它不僅無害，還會為臣民帶來最大的保障和福祉。這對於服從非常具有正當性效果——臣民既可以因服從而成為最大的受惠者，何樂而不為呢？當然，前提是統治階層必須有相稱的道德，經由施行仁政、愛民、輕賦稅、免繇役和樂善好施，臣民才能從中受惠。

必須提醒的是，這樣一種服從的基礎，固然存在著服從者個人功利主義的計算，但更深一層來看，其中最關鍵的說服力，其實不是臣民因服從而獲得多少利益，而在於服從不是遂行了統治者的私慾或利益。

第三、在道德型支配下，統治者本身同樣必須服膺於道德的規範。這也是臣民願意服從的重要理由。先秦儒家屢屢要求統治者為道德表率。所謂「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」（論語·顏淵）「知所以修身，則知所以治人。」（中庸）荀子則更將修身等同於治國。「君者儀也，民者景也，儀正而景正。君考槃也，民者水也，槃圓而水圓。……楚莊王好細腰，故朝有餓人。故曰：聞修身，未嘗聞為國也。」（荀子·君道）對先秦儒家來說，統治階層必須不斷證明自己在道德上的無瑕與高貴，才能夠繼續維持其「權威」。而一旦證明失敗了，就即刻面臨統治正當性的危機。

第四、這充分意謂著在服從上真正的最終權威，其實是道德本身，而非統治者。反過來說，臣民所服從的真正對象，與其說是統治者，毋寧說是道德本身。儘管不少統治者經常權謀地將道德當作是統治的工具，企圖讓臣民因「溫良恭儉讓」而易於管理控制；但先秦儒家的原始理念，卻是期望道德藉由統治者而擴張通行，俾能邁向「天下歸仁」（論語·顏淵）的最高目標，或者說是讓每個人都成為道德的主體，創造出道德的共同體。明顯地，相對於道德，統治者其實只是工具。

最後，道德型支配的第五個基礎，在於服從的範圍是局部的，而非無限的義務。而服從的界限又在哪裡呢？當然就是統治者行為與命令本身的道德性了。故而，雖然此一權威的建立是基於被治者的心悅誠服與自由給予，但道德型支配在此還是與卡理斯瑪型支配區別開來了。

從現代政治理論來看，這樣一種道德型支配有其深刻價值。不少學者批評韋伯將法制當作一種正當性。事實上，許多統治集團可以天衣無縫地控制議會，完全合法地包裝自己的邪惡和剝削。施米特（Carl Schmitt）因而聲稱，法制之上應該要有更高的權威，才能承認法制的正當性（Schmitt, 2003: 254; Habermas, 1994: 128-133）。試問，這個更高的權威是什麼呢？當然，道德絕對是最重要的答案之一。也就是說，法律必須是道德的，不能以其實証性的程序規則為已足。這毋寧完全吻合了先秦儒家的道德型正當性。

道德型支配當然有其不足和缺點。譬如，它是否會演變成唯仁是從或泛道德主義，並壓抑社會的公平正義以及多元發展呢？又是否導致了只能期待經由道德性的內在途徑來淨化權力，而無法從外在制度形成抗議性的權利實體呢？儘管在現實政治中有許多統治者失德虐民，而儒家也每每為此呼喊奔走，但即使再多的失望和挫敗，他們還是始終期待統治者的道德，未能發展出對統治者監督和制衡的設計。這些議題都值得進一步探討，但已非本文的焦點了。

本文的研究至此，對先秦儒學作為一種統治原理所涵蘊的支配理論，在本質上已經有所釐清了。而道德型支配的提出，或許可以是對「韋伯學」中關於正當性類型的修改與補充吧！

參考文獻

石元康，

1999 〈天命與正當性：從韋伯的分類看儒家的政道〉，《開放時代》，期 132。

朱建民，

1994 《儒家的管理哲學》，台北，漢藝色研出版社。

江宜樺，

2008 〈《論語》的政治概念及其特色〉，《政治與社會哲學評論》，期 24，三月。

余英時，

1987a 《中國思想傳統的現代詮釋》，台北，聯經出版公司。

1987b 《中國近世宗教倫理與商人精神》，台北，聯經出版公司。

杜正勝，

1979 《周代城邦》，台北，聯經出版公司。

1987 《編戶齊民》，台北，聯經出版公司。

1992 《古代社會與國家》，台北，允晨文化。

周濂，

2005 〈正當性與證成性：道德評價國家的兩條進路？〉，
<http://www.frchina.net/data/personArticle.php?id=3453>

侯外廬，

1963 《中國古代社會史論》，北京，人民出版社。

唐君毅，

1955 《人文精神之重建》，上冊，香港，新亞研究所。

1977 〈論中國原始宗教信仰與儒家天道觀之關係兼釋中國哲學之起源〉，項退結、劉福增編，《中國哲學思想論集，總論篇》，台北，牧童出版社。

徐復觀，

1972 《周秦漢政治社會結構之研究》，香港，新亞研究所。

1980 《兩漢思想史》，卷一，台北，學生書局。

1982 《中國思想史論集續篇》，台北，時報文化。

崔述，

- 1963 《唐虞考信錄》，《崔東壁遺書》，台北，世界書局。
- 梁啟超，
- 1977 《先秦政治思想史》，台八版，台北，中華書局。
- 梁漱溟，
- 1979 《中國文化要義》，台十版，台北，正中書局。
- 許倬雲，
- 1984 《求古編》，台北，聯經出版公司。
- 1993 《西周史》，增訂版，台北，聯經出版公司。
- 郭立民，
- 1990 〈儒家與民主之關聯性——新外王論證之商榷〉，國立政治大學政治學系學術研討會論文。
- 陳夢家，
- 1956 《殷墟卜辭綜述》，北平，科學書局。
- 費孝通，
- 1991 《鄉土中國》，香港，三聯書局。
- 馮爾康，
- 1994 《中國宗族社會》，浙江，浙江人民出版社。
- 葉仁昌，
- 1992 《五四以後的反對基督教運動》，台北，久大文化出版社。
- 1996 〈儒家與民主在詮釋上的兩面性〉，《法商學報》，台北，國立中興大學法商學院，期 32，八月。
- 1996 《儒家的階層秩序論：先秦原型的探討》，台北，萬興圖書公司。
- 董作賓，
- 1960 《先秦史研究論集》，台北，大陸書局。
- 鄔昆如，
- 1975 《西洋哲學史》，台四版，台北，國立編譯館。
- 齊思和，
- 1947 〈周代錫命禮考〉，《燕京學報》，期 32。
- 蕭公權，
- 1977 《中國政治思想史》，六版，台北，華岡出版社。

蕭璠，

1989 《中國通史——先秦史》，台北，眾文圖書公司。

錢杭，

1994 《中國宗族制度新探》，香港，中華書局。

錢穆，

1976 《國史新論》，二版，台北，三民書局。

1981 《中國歷史精神》，修訂再版，台北，東大圖書公司。

Arendt, Hannah

1996 《共和危機》（*Crises of the Republic.*），蔡佩君（譯）。台北，時報文化。

Binder, Leonard

1971 *Crises and Sequences in Political Development*. Princeton: Princeton University Press.

Cho-yun, Hsu

1965 *Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility, 722-222 B.C.* Stanford: Stanford University Press.

de Bary, William Theodore

1983 《中國的自由傳統》，李弘祺（譯）。台北，聯經出版社。

Dennis, H. Wrong

1994 《權力：它的形式、基礎和作用》（*Power: its Forms, Bases and Uses.*），高湘澤·高全余（譯），台北，桂冠圖書公司。

Easton, David

1992 《政治生活的系統分析》（*A Systems Analysis of Political Life.*），王浦劬等（譯）。台北，桂冠圖書公司。

Fung Yu-lan

1948 *A Short History of Chinese Philosophy*. Derk Bodde. (ed.) Philadelphia: The Macmillan Company.

Granet Marcel

1975 *The Religion of the Chinese*. Maurice Freedman. (trans. & ed.) Oxford: Basil Blackwell.

Habermas, Jurgen

1994 《合法性危機》（*Legitimation Crisis.*），陳學明（譯），台

北，時報文化。

Huntington, S. P.

1994 《第三波：二十世紀末的民主化浪潮》（*The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century.*），台北，五南出版社。

Lasswell, Harold D. & Kaplan, Abraham

1950 *Power and Society: A Framework for Political Inquiry.* New Haven: Yale University Press.

Lipset, Seymour Martin

1991 《政治人》（*Political Man.*），張明貴（譯）。台北，桂冠圖書公司。

Metzger, T. A.

1977 *Escape from Predicament.* New York: Columbia University Press.

Mosca Gaetano

1939 *The Ruling Class.* Hannah D. Hahn (trans.) Arthur Livingston (ed.) New York: McGraw-Hill Book Company, Inc.

Parsons, T.

1949 *The Structure of Social Action.* The Free Press.

Schwartz, Benjamin. I.

1985 *The World of Thought in Ancient China.* Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.

Schmitt, Carl

2003 「合法性與正當性」，李秋零（譯），收錄於《政治的概念》，劉宗坤（譯）。上海，人民出版社。

Weber, Max

1989 《中國的宗教：儒教與道教》（*The Religion of China.*），簡惠美（譯）。台北，遠流出版公司。

1991 《支配的類型：韋伯選集（III）》，康樂等（編譯）。台北，遠流出版公司。

1993 《社會學的基本概念》（*Soziologische Grundbegriffe*），顧忠華（譯）。台北，遠流出版公司。

