

先秦儒家支配理論的類型： 道德型正當性的試擬*

葉仁昌**

摘 要

儒家作為統治原理的一面，其在本質上所涵蘊的支配理論為何？這是韋伯（M. Weber）深感興趣、多次提及、卻未能清楚回答的問題。本文參照韋伯有關支配類型的架構，聚焦在先秦儒家部分，探討其屬於哪一種正當性類型。首先，筆者探討了先秦儒家是否具有類似於韋伯的正當性觀念？繼則分別析論其中有哪些面向符合或背離了法制型支配、傳統型支配和卡理斯瑪支配？最後，則基於韋伯的三種正當性類型都不能妥當適用於先秦儒家的支配理論，因而進一步抽象、試擬出一種新的純粹類型——道德型正當性，企圖更有解釋力地來說明先秦儒家的支配理論。

關鍵詞：正當性、支配、法制型、傳統型、卡理斯瑪、道德

* 本文原係「2008 中國政治思想國際學術研討會」（台大社會科學院、台大政治系、台大國家發展研究所主辦，2008 年 5 月 31 日，台大社會科學院第一會議室）提交論文，修改後發表。感謝兩位匿名審查人許多寶貴意見。

** 國立臺北大學公共行政暨政策系教授。

收稿日期：98 年 6 月 25 日。接受刊登日期：98 年 10 月 16 日。

壹、以韋伯架構為參照的可行性

韋伯 (M. Weber) 曾清楚區分「權力」(power) 與「權威」(authority) 的不同。前者是行動者在一個社會關係中，可以排除抗拒以貫徹其意志的可能性 (chance)。至於後者，又可稱之為「支配」(domination)，則是指一項特別內容的命令會得到特定人群服從的可能性 (顧忠華譯，1993：91；康樂等編譯，1996：1)。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 (康樂等編譯，1996：7)。

讓筆者和不少人好奇的是，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？這樣一個提問似乎很有意義、也頗具挑戰性。

衡諸目前國內外的有關學界，對於此一課題的研究仍頗為不足。除江宜樺與本文有類似概念外 (江宜樺，2008：215)，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，對儒教而言，「最終的裁判」在「透過經典的研讀所得到的古典規範與傳統的知識」(簡惠美譯，1996：261)，但中國早就存在著「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」(簡惠美譯，1996：223, 229)。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」(簡惠美譯，1996：248-250)、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」。「中國人的『靈魂』從未受過先知革命的洗禮，也沒有屬於個人的『祈禱』。」(簡惠美譯，1996：223-224) 並且，「其理性主義的高張程度，可說是處於我們可能稱之為一種『宗教』倫理的極端

邊緣位置。」(康樂、簡惠美譯, 1989: 88) 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』的祈望, 渴望出現一位此世的救世主皇帝」(簡惠美譯, 1996: 228)。「皇權本身即是個至高且經宗教性聖化的結構, ……它超出民間所崇奉的眾神之上。皇帝個人的地位, ……完全是基於他做為上天(其列祖列宗所居的上天)的委任者(『天子』)所具有的卡理斯瑪。」(簡惠美譯, 1996: 225)

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。而釐清之後, 應該有兩重的學術價值。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, 有助於吾人日後進一步評估韋伯的理論。

但這無異於就是以韋伯有關支配的類型架構為參照工具, 來探討先秦儒家的統治理論了。從學術上的嚴謹而言, 它似乎存在著若干爭議, 包括有一個陷阱以及兩個可能的質疑。它們必須先一一被妥善地處理和回答, 而後研究才能鋪陳下去。

先從陷阱來看。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。」(顧忠華譯, 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, 幾乎所有的支配都是混雜的, 同時包含著不同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的某一「純粹類型」, 這在學術上將是魯莽而危險的。

不過，雖然在真實的經驗世界中許多支配都是混雜而多樣的，但它們在成分上仍具有著輕重不同的交融比例，並呈現出某些基本特色。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」，卻仍必須指出彼此的異同之處、混雜及偏重的情形，以及整體所呈現出的若干固定特色。甚至，進而從中抽象出另一種更適合的「純粹類型」，來解釋儒學的統治思想。絕不能僅僅是因為無法對應而取消掉此一對先秦儒家支配理論予以釐清、比較和定位的學術挑戰。

其次，除了陷阱之外，兩個可能的質疑又是什麼呢？第一、韋伯所提出的三種「正當性」(legitimacy) 類型，乃從極大量的史料中歸納抽離出來的，是屬於社會學範疇的經驗性研究。而先秦儒家的統治理論，卻屬於政治思想範疇的規範性主張。試問，在「實然」與「應然」之間，正當性概念可以混為一談嗎？或者說，吾人可以參照韋伯有關正當性的經驗性架構，來探問先秦儒家作為一種規範性主張，其支配理論屬於哪一種正當性類型嗎？

這樣一個「類比謬誤」的質疑其實是多餘的。「實然」與「應然」只是層次不同，未必存在著矛盾。研究者可以分析正當性支配怎樣在「經驗面」上發生，也可以在對正當性支配的同一定義下，探討它怎樣在「規範面」上被主張。這是兩個可以並行不悖的層次及探索途徑。重要的是，並不因此而呈現出兩種對正當性概念的不同界定；而只要屬於同一個意義脈落，為什麼不能交互應用與參照？

更何況，思想家在提出規範性主張時，不僅可能已經反映了若干經驗面的事實，還總是主觀地假設或期待能在經驗面上實現，有時甚至就直接冒充經驗命題。而反過來，經驗性的事實和發展，也往往是若干規範性主張的實踐結果。以此而言，經驗性與規範性的區分在概念上雖是必要，但只要屬於同一個意義脈落，對於兩者之間的交互應用與參照，吾人似可不必過於拘泥。

事實上，韋伯的作法就是如此。他一方面從經驗層次指出，中國的「皇權本身即是個至高且經宗教性聖化的結構」，具有「卡理斯瑪」性質；另一方面，又從規範性質的儒家強調，相對於巫術與宗教，其有著高度的理性精神以及強烈的現世倫理，而顯然地，這又與「卡理斯瑪」有所不同。韋伯一方面從歷史經驗面說道，中國早就存在著「家產官僚體制」，它當然不是傳統型支配；另一方面又從規範性的主張指出，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。顯然地，對於韋伯而言，在正當性概念的使用上，並不因為儒家作為一種規範性主張而構成困擾¹。

進一步地，對於以韋伯有關支配的類型架構為參照工具，第二個可能的質疑是「時空錯置」。畢竟，先秦儒家並沒有用過正當性一詞，而所處的時空情境和面對的挑戰也迥異於西方。因此，本文的提問和探討途徑，很可能被指責為以既有的西方框架來套用在中國的文化上。甚至，韋伯有關正當性的類型架構，已經成為了先秦儒家思想的過濾器；而篩選的結果，最後恐將淪為某種形式的西方中心論。既曲解了先秦儒家的原旨，也誤用了韋伯理論的情境。

在回答此一質疑之前，吾人必須再次明確指出，對於中國和儒家是傾向於何種支配類型，這是韋伯自己深感興趣、多次提及、卻未能清楚回答的問題。本文乃是接續韋伯的提問，企圖完成其未竟之業的若干部分，並非筆者個人突兀而硬生生地將韋伯的框架套用在中國和儒家上。當然，即使如此，論者仍可以批評，是韋伯自己也犯了時空錯置的謬誤，或者說，他恐怕也可以被歸類為某個傲慢的西方中心論者，強將古老的中國與儒家套在他自己的西方框架裡。

只是這樣的批評恐怕站不住腳。一方面基於韋伯的取材本來就不拘泥於西方，而擴及世界許多不同文明的歷史。但更重要的是，此一時空錯置的質疑有其盲點。因為，任何事物的存在原本就都有其時空定位和情境關聯，如果說不同的時空情境就不可以進行比較和參照，那將嚴重扼殺學術研究的創意。不只中西之間，即令孔孟之間、或先秦儒家與漢宋儒家之間，難道不也都存在著時空情境的多方面差異嗎？學術研究的使命之一，本來就在跨越不同的時空情境，搭建起可以溝通及轉譯的橋樑。中西文化固然有其不同的發

¹ 筆者必須承認，韋伯不無可能是將儒家學說一般化和綜合化以後，從對中國人的心靈（主要是士大夫的心靈）確有影響的判準下來加以立論。因而，韋伯對儒家的論述仍是屬於經驗性而非規範性的。但這恐怕只能是一種較薄弱的單面向理解。韋伯自己有交代其引用中國資料的來源（簡惠美譯，1996：409-412），明白地就包括了 J. Legge 翻譯及編輯的《論語》、《大學》和《中庸》；孟子的著作則來自 Max Muller 的《東方聖典》（Sacred Books of the East.）以及 E. Faber 的《孟子心思》（The Mind of Mencius.）。考究韋伯的原典，有不少用字遣詞應該還是直接指儒家的經典和思想。他對於儒學的研究到底是落在經驗層次抑或規範層次，恐怕是兼而有之。事實上，刻意作出這種區別的意義不大。因為，反映在「士大夫心靈」上的儒家經驗面，絕對是與書寫在儒家經典中的思想面糾結難分的。只要屬於同一個意義脈落，對於兩者之間的交互應用和參照，吾人似可不必過於拘泥。

展背景、價值內涵與符號形式，卻非完全背離、無可溝通及轉譯。它們仍有許多共同之處，並可以在互相參照下透顯出新穎的視角、以及有價值的不同意義。

先秦儒家固然未曾使用過正當性一詞，也有其不同的孕育背景和議題脈落，但從思想文化所具有的共同性來說，類似的觀念以及可彼此會通的原理，絕對是存在的。時空錯置的質疑，毋寧是一種溝通及轉譯的挑戰，而非阻絕比較和參照的根本障礙。研究者要避免的，只是在未能掌握不同意義脈落的情況下生硬而僵化地套用。

另一方面，本文在探討途徑上，雖以韋伯有關正當性的類型為框架，卻從未先入為主地預設對此一框架的肯定或否定。反而是順著尋索的過程，逐步而漸次地讓先秦儒家的材料自己說話，去肯定或是否定韋伯之論。換言之，本文對於韋伯正當性的類型架構，始終是依據先秦儒家的思想而不斷予以檢驗和批判的，並未存在著所謂的西方中心論。事實上，本文正是因此而發展出對韋伯有關正當性類型架構的質疑，並提出另一種正當性類型來。

從學術研究的方法來看，任何一個新視角的提出，既可以帶來不同的洞見，也會導致某種盲點。這是無可兩全的本質問題。韋伯有關正當性的類型架構，在本文中的情形亦是如此。它提供了吾人理解先秦儒家統治理論的新視角，確實可以帶來若干不同的洞見。但它當然不是對先秦儒家統治理論的唯一理解，更也因其參考架構，而導致對先秦儒家統治理論的認識有所侷限。這同樣是研究視角上無可避免的本質兩難，必須說明在先。

談過了上述的陷阱和兩個可能的質疑後，吾人可以進入正文的探討了。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觀念？如果答案是肯定的，那它在類型上的主要成分以及混雜的情形為何？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，並從中抽象、試擬出另一種「純粹類型」——道德型正當性，更有解釋力地來說明先秦儒家的支配理論。

貳、先秦儒家有正當性觀念嗎？

吾人曾在前面說過，韋伯將「權威」界定為一項特別內容的命令會得到特定人群服從的可能性。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 and Kaplan, 1950: 133-134）²。

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（康樂等編譯，1996：2-3）。

這些支配不只是「不夠堅實」，韋伯甚至根本不承認基於這些意願的服從可以稱為「支配關係」。他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，韋伯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，他在談到「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（顧忠華譯，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）（王浦劬等譯，1992：351）。經常，它會加諸不服從者一種自我控訴的愧疚。相對而言，韋伯所指出的「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」（康樂等編譯，1996：4），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

² 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」。他因而歸類出一種所謂的「強制性的權威」（高湘澤、高全余譯，1994：58-61, 64-68）。

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。

迄今，許多學者使用正當性一詞有其差異，大致可區分為兩類。一類比較接近韋伯，將正當性與施政績效分開。最典型的是李普賽（S. M. Lipset），他說「效能」（effectiveness）是依照政治體系對大多數人如何滿足政府的基本功能來判斷的，而正當性則是產生和維持一種信仰的能力，即相信現存政治制度是當前社會的最適安排。有些國家施政效能很高，正當性卻很低；而有些國家恰相反（張明貴譯，1991：71-75）。伊斯頓追隨了此一類型，認為灌輸正當性意識為提供「廣泛性支持」（diffuse support）的最有效手段，它就有如一個「支持存摺」（support deposit），當政治系統的效能不佳時，可以領出「存款」來平息許多風波。伊斯頓又根據來源區分了三種正當性類型：一、來自意識型態所揭櫫的原則；二、來自對政治典則（regime）所形成之結構（譬如憲政程序、法律體系、政治傳統與習慣、遊戲規約、以及約束著政治互動的某些價值觀與文化規範等）的依附；三、來自對權威當局者個人品質的信賴與忠誠。這三種類型都不包括施政績效（王浦劬等譯，1992：325, 341-343）。

但另有一類學者卻將施政績效也當作是正當性。典型的譬如杭汀頓（S. P. Huntington），他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（劉軍寧譯，1994：51-62）。衍生而出的是，當經濟衰退或政策失敗、大失人心時，就會有一堆人聲稱統治當局面臨了正當性危機。哈伯瑪斯（J. Habermas）也同樣屬於這一類學者。他聲稱，晚期資本主義因為經濟系統沒有「產出」（output）所需數量的可消費價值、行政管理機構不能制訂出所需數量的有效合理決策，都導致了人們不願再投入忠誠和支持，因而出現了正當性危機。這明顯地將正當性概念應用在統治的效能與表現上（陳學明譯，1994：xvii-xvix, 62-68）³。

鄂蘭（H. Arendt）某種程度解決了這個問題。她刻意將正當性與「合理化」（justification）區別開來，認為前者乃訴諸於過去的某種基礎，而後者則是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，

³ 哈伯瑪斯雖然也專章討論韋伯的正當性觀念，但筆者認為他與韋伯所論有出入。韋伯未曾從施政績效來論正當性，哈伯瑪斯卻奠基於系統的「output」。他說，一旦「報償需求的增長超過了可使用價值的量，或者說，當這種報償不能滿足所產生的期望時，」就會出現正當性危機（陳學明譯，1994：92-99）。

但只有權力才具有正當性（蔡佩君譯，1996：104）。正當性訴諸於權力的來源（或可說服從的動機），是回溯性的；它的核心問題是怎樣的統治「應該」被服從。而「合理化」則訴諸於權力的效用，即目的性的；它的核心問題乃權力如何滿足服從者的需要（周濂，2005：Part 4-6）。

但撇開學者這些歧異和區別，他們對於正當性概念的本質意涵其實是相當一致的。譬如賓德（Leonard Binder），他認為正當性的本質乃對終極權威應盡的政治義務（Binder, 1971: 56）。李普賽則說，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」（張明貴譯，1991：71）。哈伯瑪斯也同樣界定其為「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」（王浦劬等譯，1992：351, 353, 359）。

他們的共同之處是都強調一種「應該」服從的內在義務感。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」或文化系統的態度及傳統。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」（顧忠華譯，1993：49, 67）。

探討過正當性概念的內涵後，那麼，先秦儒家的支配理論又如何呢？是否具有這樣的正當性觀念？回答此一問題可以透過直接的論證，但最好的切入角度，毋寧是對比儒、法兩家的尊君之論了。因為君主作為統治上的最高權力，是最核心的服從對象。可以從中清楚突顯是否有正當性觀念。

就以最講究尊君的荀子為例，他雖然聲稱君主「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）但他的尊君主張，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。」在荀子心目中，理想的社會反映出嚴謹的階層秩序，而君主扮演的就是履踐

「善群」(荀子·王制)功能的「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，則是為實現霸業所需的控制而尊君。

另一方面，相對於韓非對人民地位的工具化，荀子從來沒有因尊君而犧牲掉人民、或要求人民無限的服從義務。他對於人民在國家中的角色始終給予高度肯定。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)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」，則又是屬於正當行爲了(荀子·臣道)。

歸而言之，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。不能仗賴權力與刑罰的威嚇及強制。所謂「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」(論語·為政)「上好禮，則民易使也。」(論語·憲問)然而，法家的尊君之論，卻認為「權位」的本身就足以至尊了。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，而龍蛇與螾蜋同矣。」這就有如舞台上的乾冰效果，君主所有的威風凜凜，需要的只是權勢的烘托。韓非因而結論道，「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，至於擁有權位的那個「人」是否有德、愛民或施行仁政，則完全不相干了。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、法兩家尊君思想的簡單比較，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。先秦儒家則否定了統治者單方面的強勢或威嚇，要求服從必須出於一種心理上的「應該」。援用韋伯的定義，先秦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，他們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，先秦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。

除了儒、法兩家尊君思想的簡單比較外，先秦儒家具具有正當性觀念的其他證據比比皆是。譬如「上好禮，則民莫敢不敬。上好義，則民莫敢不服。上好信，則民莫敢不用情。」（論語·子路）「舉直錯諸枉，則民服。舉枉錯諸直，則民不服。」（論語·爲政）「如有不嗜殺人者，則天下之民皆引領而望之矣。」（孟子·梁惠王上）「民之歸仁也，猶水之就下、獸之走壙也。」（孟子·離婁上）這些話都表達出，穩定的統治基礎或所謂的長治久安，關鍵在於當權者因有德、愛民或施行仁政而獲致了人民的心悅誠服。也就是說，服從來自於某種心理上的「應該」，而不是依賴強勢或威嚇的「權力」。在以下幾節的討論中，先秦儒家類似的言論還會陸續出現，爲了節省篇幅，此處不再重複贅言。

那進一步地，如果先秦儒家對於統治有類似於韋伯的正當性概念，它在類型上的主要成分以及混雜的情形又如何呢？是法制型、傳統型、卡理斯瑪型，抑或是其他類型的正當性？

參、先秦儒家與法制型支配

讓吾人先從法制型支配談起。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（康樂等編譯，1996：13-21）：

- 第一、成員的行爲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。最明顯的即孔子對於「禮」和「正名」的主張。盛周封建制度的

原始設計，就是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「民服事其上，而下無覬覦」的統治秩序（左傳·桓公二年）。而禮儀則是實現此一目標的關鍵手段。至少在戰國以前的封建城邦時代，「禮」所呈現的封建紀律仍是頗為制度化的，涵蓋了雕鏤、文章、黼黻、宮室、車旗、服飾、器用以及飲食等等。但其中最核心的是各個不同層次的策命禮（陳夢家，1956：98-114；齊思和，1947：197-226）。經由「委質為臣」，賦予了王室貴族對其下屬階層進行支配的正當性。

整體而言，在封建禮儀的加持下，盛周王朝取得了下位者「應該」服從的內在信仰。對於不服從者，它並不希望訴諸武力、或其他強制性的「權力」，而寧可加諸一種失「禮」的責難，企圖帶給不服從者以內在的愧疚。

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，聲稱「凡治人之道，莫急於禮。」（禮記·祭統）「上好禮，則民易使也。」基本上，孔子承續了封建傳統，同樣期待透過「禮」而讓君臣、上下、長幼、男女、父子及兄弟都各有定位，彼此的相互關係因此獲得確定，並且社會成員的舉止言行也都納入具體規範。因為，在明確的權利義務關係以及高度共識的角色期待下，不僅帶來最少的衝突和失序，更充分存在著一種「應該」服從的內在信仰。

孔子再三訴諸「禮」來批評時政與權貴，並發而為「正名」的主張。蕭公權指出，「正名」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。而孔子作《春秋》，憑什麼使「亂臣賊子懼」（孟子·滕文公下）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）這些都充分表露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，在效果上似乎有異曲同工之妙，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。當然，必須提醒的是，這種講法純粹是吾人看似合理、不悖乎人情的主觀推論，尙未能有任何經驗研究來加以證實。

只是，畢竟先秦儒家的「禮」治與韋伯的「法制」有所不同。基本上，孔子對「法」並不信任⁴，理由有三：第一、它們只能約束外在行爲，而無法從內在改造人格。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」，而它爲什麼會帶來一個「有恥且格」的結果呢？因爲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爲「法者治之端也。君子者治之原也。」（荀子·性惡；君道）

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爲結構條件的「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，經由以封建爲手段，它反而被大幅強

⁴ 必須註明的是，先秦儒家在當時所理解的「法」與韋伯的「法」稍有不同。主要在於當時的「法」乃遂行統治、控制人民的工具，是「rule by law」，它乃因應親緣性宗族的瓦解以及「禮」的式微而興起的。鄭子產做《刑書》，晉國做《刑鼎》，都是這種趨勢的表現。而韋伯的「法」卻是現代的「rule of law」，統治者也在被規範之列。

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似乎將道德自律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）。杜正勝則稱之爲「假氏族血緣聯繫」（pseudo-clanship）（杜正勝，1979：16）。

化了，並形成所謂的「氏族共同體」。但到了孔子的春秋晚期，氏族共同體已經隨著封建的式微而日漸消逝。不只貴族的莊園采邑嚴重毀損（馮爾康，1994：86-91），強宗大族的數目和活躍力也銳減（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；「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）」，而是官僚行政上的一個負責人（Hsu Cho-yun, 1965: 174, 179）。

但先秦儒家對於此一變遷卻是加以抗拒的。他們強烈嚮往著逝去的氏族共同體，堅持將社會暨政治倫理當作是家族倫理的擴展與延伸，讓整個「國」就只是一個浩大的「家」。事實上，先秦儒家所謂的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，擴張為廣及天下的準血緣聯繫。這意味著他們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」。

在準親緣倫理下，一方面因濃厚的義務思考而缺乏法治所必要的權利意識，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」（費孝通，1991：29），即親緣關係愈濃稠者，愈屬於特殊主義的處理範疇；而愈疏淡者，則愈屬於普遍主義。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。

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，在「實質精神與效果」上——並非在「本質內涵」上——孔子經由「禮」所呈現的正當性訴求，還是有若干之處符合了韋伯的法制型支配⁷。為了說明這一點，吾人可以進一步審視韋伯如何論證法制型支配的五個基礎（康樂等編譯，1996：11-13）：

⁷ 韋伯討論法制型支配時是以大陸法系國家的「法」作為典範的，它的成立要件以及所蘊含的高度理性化內涵，都與先秦儒家所倡言的「禮」有很大不同。筆者此處純粹只就「實質精神與效果上」立論，絕非認定「禮」在本質上就是法制型支配。為避免誤解，特此說明。

- 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。
- 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」治中竟然是同樣存在的。首先，「禮」由於規範了明確的權利義務關係，並有高度共識的角色行為期待。故而，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，封建禮儀就發揮了很大的規範作用（杜正勝，1987：322-323）。

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。荀子即聲稱，聖王制「禮」所可以達到的，就是「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」的「至平」境界（荀子·榮辱）。其中，百業各司其職，達於最佳分工與效用。

第三，在「禮」之下，支配者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，這正是先秦儒家最在意者。所謂「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」（論語·顏淵）以及「上好禮則民莫敢不敬」，就是這樣的訴求。

第四，真正的服從對象，同樣是「禮」而非上位者個人，也只是以成員的身分來服從。在荀子的理論中，既然視君主為「管分之樞要」，並為體系的塔尖功能而尊君，此已隱含了服從的真正對象乃作為一種制度的「禮」，而服從者也只是以成員的身分，去尊崇扮演「善群」角色的君主。

第五，在「禮」治下的服從因而同樣是有範圍的。若統治行為踰越了「禮」，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，但至少他極力地呼籲「克己復禮」（論語·顏淵），並一再援引「禮」的規範來批評那些踰越的統治者。

歸納而言，先秦儒家的「禮」治確實在「實質精神與效果」上與法制型支配有異曲同工之妙，甚至，從吾人看似合理、不悖乎人情的主觀推論而言，

它還因將統治行爲予以文雅和藝術化，而更易於產生「應該」服從的內在信仰。但畢竟它還是與法制型支配明顯有別。「禮」治毋寧還是人治的一種過渡性狀態，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」。此外，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；甚至，知識專業還必須接受道德的評價。

肆、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？先秦儒具有此一面向嗎？

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「古已有之」(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（康樂等編譯，1996：29-31）。

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（康樂等編譯，1996：35-38）。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爲發號施令者。
- 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)⁸，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)。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)(康樂等編譯，1996：39-41)。

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？

從一方面說，韋伯所謂的「長老制」及「家父長制」，頗為符合商中後期以及盛周的情形。其支配者的權力就基於世襲的正當性，並以「父親」的象

⁸ 這裡所謂的俸祿，韋伯指出有五種形式：一、住在領主家中以維生。二、從領主支取實物配給。三、以服務為條件使用某塊土地的權利。四、藉著處分某些財產收入、規費或稅金。五、佔有領主權，即「采邑」(康樂等編譯，1996：46)。

徵來統管一個準血緣聯繫的共同體。史華慈（B. I. Schwartz）曾精采說道，至少就商朝的中後期而言，祭祖的意義在於家族光榮和權勢的誇耀。隨著政治鬥爭的熾烈化，它尤其成爲王公貴族的「支配性象徵」。甚至「統治者們處心積慮於祖先崇拜的宗教，以作爲王室正當性的基礎。」（Schwartz, 1985: 21-23；董作賓，1960：240）這意味著先人雖已過世，卻仍以祖靈的形式維持著既存的階層關係與地位（Granet, 1975: 39, 81）。發展到了盛周封建制度，這種建立在家族光榮和權勢上的世襲法則更加擴大了。依血緣關係組成的宗法制度，貫穿了整個統治階層，並基於宗主乃「祖先的化身，是宗族全部歷史的人格化象徵」，而確立了世襲的正當性（錢杭，1994：49）。侯外廬聲稱，這是一種將「國家混合在家族裡面」的模型（侯外廬，1963：23）。周天子與其說是君主，不如說是大家長（徐復觀，1980：28）。

但另一方面，先秦儒家卻排斥了世襲正當性所賴以爲基礎的家族主義。無論是梁啓超、唐君毅和錢穆都指出，儒家的倫理雖始於「親親」，追求的卻是「不獨親其親，不獨子其子。」（禮記·禮運）孝悌固然是仁之本，並不是仁之全（梁啓超，1977：71；錢穆，1981：24；唐君毅，1955：246）。儘管整個「國」被理解爲只是一個浩大的「家」，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。

對先秦儒家來說，這正是家天下與天下爲公的不同，前者將統治地位的取得侷限於狹義的家族意識中；後者則是追求「以德致位」（蕭公權，1977：54, 65）的君子統治；或者如徐復觀進一步衍生的，乃「有位者必有其德」且「有德者必有其位」（徐復觀，1982：400-401）。當然，「君子」一詞已經在孔子手中從封建制度下的居高位者轉變爲道德菁英了（余英時，1987：148）。孟子所謂的「天爵」與「人爵」之別，也正是指此。前者是「仁義忠信，樂善不倦」；後者則是指世襲下的「公卿大夫」（孟子·告子上）。

這樣的立場自然也反映在政治甄選上。孔子就曾表示，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）。孟子則主張「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，傅說舉於版築之間，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，同樣表達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。上賢使之爲三公，次賢使之爲諸侯，下賢使之爲大夫。」（荀子·君道）

傳統型支配的精義，韋伯指出，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……而踞有支配地位的個人。」（康樂等編譯，1996：29）在中國，它始終包裝在家族主義中，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，清楚貶抑了傳統之規章或權力的神聖性，更拒絕將統治地位交由家族性的世襲來決定。即使是孔子對於周禮舊制的嚮往，固然有其傳統取向的一面，但重要的其實是「禮」而不是「周」。前者是孔子的本質信念與堅持；後者則只是此一信念與堅持在特定時空中有模範意涵的具體呈現（葉仁昌，1996b：85-90）。孔子從來不是周化之順民，也未將傳統絕對化，他心目中的「禮」毋寧是承天之道的產物（禮記·禮運；韓詩外傳·卷五），當然可以得之於「周」以外某種實現君子理念的新秩序或體制。

伍、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又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（Berserker）、薩滿之魔（Shaman）、宗教神力，或某種煽動的技巧（康樂等編譯，1996：61-63）。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」。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，並「沒有正式的規則，或抽象的法律原則，……其所憑藉的，典型而言是啓示、神諭、靈感或其意志。」（康樂等編譯，1996：64-66）

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，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」（康樂等編譯，1996：61）。只要追隨者在主觀上予以肯認和相信，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、可以依個人喜好而行為的部份。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（康樂等編譯，1996：30, 66）。

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，就是所謂的「直接訴諸民意的支配」。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（康樂等編譯，1996：111-120）。

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，正如吾人在第一節中所提及的，韋伯自己表達過一些模糊的話。他一方面指出，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」。「中國人的『靈

魂』從未受過先知革命的洗禮，也沒有屬於個人的『祈禱』。」並且，「其理性主義的高張程度，可說是處於我們可能稱之為一種『宗教』倫理的極端邊緣位置。」但另一方面，「皇權本身即是個至高且經宗教性聖化的結構。……皇帝個人的地位，……完全是基於他做為上天（其列祖列宗所居的上天）的委任者（『天子』）所具有的卡理斯瑪。」韋伯這些模糊的話或許顯示出了他自己的困惑，吾人需要進一步釐清。

首先，就理性而現世的一面來說，在韋伯就儒家與清教徒的比較研究中，著墨最多。他說，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，導致了儒家成爲一個「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，對祖先的冒犯，以及對官職層級結構裡的上司的冒犯（簡惠美譯，1996：226-227, 339-340）。

韋伯指出，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」。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」（簡惠美譯，1996：237, 340-341）。

在此，韋伯對於儒家缺乏緊張性和批判意識的斷言，並不屬於本文的討論範圍。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、而僅爲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？

韋伯的聲稱恐怕是有問題的。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（葉仁昌，1992：11-22）。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（葉仁昌，1996b：222-223）。

天命的存在意味著統治權力的正當性來自於天授。但由於「天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威」（尚書·皋陶謨），天命正當性轉化成了民心向背。這固然是一種人文與理性精神，但它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」、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。他明白強調君子要「畏天命」（論語·季氏）；也以自己五十能知天命為一種成長與突破（論語·為政）；甚至自許為天命的承擔者。在談到「禮」的時候，先秦儒家始終相信，天乃其內在的永恆性根據。所謂「夫禮，先王以承天之道，以治人之情。」（禮記·禮運）。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，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。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，天命訴求的是政治責任該由誰來承擔，而非政治權力隸屬於誰的問題（錢穆，1976：34）。君權的盛衰固然是天意的展現，但關鍵實在於君主的進德愛民與否而已！換言之，天道的內涵其實是仁道。

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。而既然仁道之君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。

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爲，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，並也在後續的儒學理論中正式登台⁹。

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了。正如前文所討論過的，孔子強烈要求統治行爲不得踰越「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，還是要以其仁道來換取臣民真正的服從動機。這絕非以仁道取代了天道，而是經由仁道將原本「宗教意涵的天」轉化成了「道德意涵的天」。

歸結而言，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。韋伯難得的是，他看到了中國的皇帝基於作為上天的委任者而具有卡理斯瑪特質，這似乎隱約透露了他可能知悉中國的天命觀念。但遺憾的是，韋伯並沒有進一步理解天在儒家的理性精神和現世倫理中的地位和轉折。天命觀念固然聖化了天子，賦予其為天的委任者角色，但君權天命卻非中國皇帝之卡理斯瑪特質的唯一面向。先秦儒家還發展了藉天抑君的另一面向，即強調天意對統治者唯德是問。換言之，天道的內涵實質轉化為仁道了，而中國的天因此所代表的，始終是不具有救贖意涵的「俗世宗教」(lay religion) (簡惠美譯，1996：224)。但儘管如此，先秦儒家的整個人文和理性精神以及現世倫理，還是以天為最終基礎的。他們是立仁道於天道，而非

⁹ 典型的是董仲舒，他明白增添了聖君立足於天人之間樞紐地位的理論，這使得藉天抑君的企圖更無法收效，反倒是走上對天子的聖化結果 (葉仁昌，1996a：66-68)。

以仁道取代天道。而既然施行仁道的統治者所實踐的正是天道，當然就由此產生了與君權天命有所不同的另一種卡理斯瑪效果，即只要統治者是仁道的，順從他們就有如順從天一般地「應該」。但弔詭的是，仁道的存在也使得它並非純粹的卡理斯瑪型支配¹⁰，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。相對於此，真正的卡理斯瑪支配，並不需要以達成符合社會共識的修德愛民為前提條件，它只在於追隨者的主觀賦予。

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。

陸、道德型正當性的試擬

對於先秦儒家的支配理論，本文討論至此，就其與韋伯正當性類型的異同之處、以及在成分上的混雜及偏重情形，應該已經大致交代清楚了。但如此仍是不夠的，還必須進一步定位出其在整體上的固定特色。而既然韋伯的三種正當性類型都不能妥當適用於先秦儒家的支配理論，吾人必得另起爐灶，才能解決此一問題。

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。可以說，它展現出準親緣倫理的「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必須「以德致位」，不應基於家族主義下的世襲傳統。至於卡理斯瑪型支配的面向，仁道無疑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

¹⁰ 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），卻忽略了卡理斯瑪型支配在服從範圍上是沒有界限的，而儒家在天道與仁道的幾番轉折後，已經有所不同。

限。歸結而言，這些不同的面向都匯集在道德此一概念上。緣此，吾人可以從中抽象、試擬出另一種「純粹類型」——道德型正當性¹¹，更有解釋力地來說明先秦儒家的支配理論。

此一新類型的建構基礎，當然是根據於先秦儒家的支配理論。但兩者卻不可以畫上等號。先秦儒家的支配理論作為一種「社會事實」(social fact)¹²，如前述所討論的，毋寧在正當性的成分上是混雜的。而此處所謂的道德型正當性，則一如韋伯所使用的，乃研究者基於個人的理論旨趣，主觀地將「道德」此一先秦儒家支配理論中最核心的概念加以抽離和強調，而後投射出來的心智建構(mental construct, Gedankenbild)。韋伯即曾指出，「理想型」(ideal-type)就其概念上的純度(its conceptual purity)而言，此一心智建構無論在何處都不能經驗地發現其實體(reality)，它是一個烏托邦(utopia，意指完美的理想境界)(Weber, 1968: 497)。同樣地，吾人使用道德型正當性一概念也是如此，它與先秦儒家的支配理論作為一種「社會事實」並不能混為一談。在正當性的成分上，前者是純粹的，而後者是混雜的。吾人在此所訴求的，只是與法制型、傳統型和卡理斯瑪型比較起來，道德型正當性更有解釋力，也更為先秦儒家支配理論的主要成分罷了！

對於道德型正當性這樣一個概念，首先遭遇的質疑是：「支配」本身不就已經是一件道德之事、或者說，正當性不正就是某種道德概念嗎？譬如，石元康就認為，正當性即「統治者所以有權力的道德基礎的問題」(石元康，1999：6)。而若果真如此，則道德型正當性一概念不就變成套套邏輯了嗎？

事實上，將正當性視為「權力的道德基礎」，毋寧是極不嚴謹地對道德一詞的使用。道德確實本來就是內化在人心中的應然之事；但反過來，內化在人心中的應然之事，未必都是道德。誠如在前文中所指出的，正當性一詞的核心意涵，乃一種「應該」服從的內在義務感。而為什麼「應該」呢？則可

¹¹ 筆者早在1996年就已提出此一概念(葉仁昌，1996b：230)。後來發現江宜樞也使用了同一名詞(江宜樞，2008：215)。從該文的「參考文獻」推測，應該只是巧合。而彼此所見略同，正可增添此一概念的可被接受性。但該文在相關討論上似有所不足。譬如，忽略了仁道與天道之間的關係，以致未能發現儒家的道德型支配仍包含有若干卡理斯瑪內涵。另外較大的缺點是，該文和石元康一樣，從韋伯的架構來探討儒家的支配類型，卻都沒有使用韋伯談論中國及儒家統治正當性最多的著作《中國的宗教：儒教與道教》。

¹² 此處筆者借用了涂爾幹(E. Durkheim)在方法學上的用語(黃丘隆譯，1990：28-29, 100-104)。將先秦儒家的支配理論當作是一項外在於個人意識的社會事實，經驗性地分析其特質並作出研究上的處理。

以指涉「社會的、道德的、和宗教的價值」，更也包括了根深蒂固的習慣、以及理性判斷上的合宜。它們都蘊含在許多學者所謂的「正確而適當」(right and just)一概念中。難道這些「應該」都可以歸屬於道德嗎？試問，在韋伯的法制型支配中，合乎理性的規章可以說是權力的一種「道德基礎」嗎？更別忽略了，很多法令規章甚至是不道德的。再譬如，在卡理斯瑪支配中，難道暴虎之勇、薩滿之魔、宗教神力，或某種煽動的技巧，也可以說是權力的「道德基礎」嗎？如此使用道德一詞不是不可以，但未免過於浮濫，易生滋擾。在本文中，道德的概念毋寧是從最普遍的用法而予以理解的，其本質乃對是非善惡充分證成的標準。以此而言，道德只是正當性的類型之一。它作為一種規範人心的「應該」，當然有其正當性效果；但絕不能反過來，認定所有的正當性都乃道德之事、或者說正當性即「權力的道德基礎」。

既然如此，本文所謂的道德型正當性一詞，顯然並不存在著套套邏輯的問題。而藉由此一概念，吾人所指涉的乃一種基於「道德價值」而發揮「應該」服從之心理效果的正當性類型。也就是說，它的服從動機乃基於道德作為一種對是非善惡充分證成之標準所具有的價值。它當然有別於那些基於法制、傳統或卡理斯瑪等價值而發揮「應該」服從之心理效果的正當性類型。至於它的基本特徵，吾人則可以歸納如下：

- 第一、支配者享有的既非法律或因襲的身分，而是道德聖賢的地位。他不是職位上的「上級」，也非個人的「主人」，而是扮演道德楷模、享有「天爵」身分的「聖王」。
- 第二、支配者的權威來自於道德人格的感召，它固然有一部分是由服從者主觀認定和自由給予的。但更多時候，由於存在著對某些道德規範的社會共識，它會如法制型和傳統型支配一般，有其相對而言的客觀標準。
- 第三、無論地位高低，也無論是在公領域或私領域，成員的行為都持續不斷地受到道德規範的約束。道德不僅不可須臾或忘，並且，無能修身齊家者，也不可治國掌天下。
- 第四、職位的取得和昇遷，都必須憑藉道德成就，而非傳統規則或專業性資格及表現，這即是所謂的「以德致位」。並也根據於此來建構組織和社會的上下位階，形成一種「祿」隨「位」、「位」隨「德」的階層秩序（葉仁昌，1996b：154-179, 253-254）。

第五、即使是最高支配者，其職位都並非私有的，不能用以牟取私利，也不能私相授受，「篡弑」甚或「禪讓」都被否定¹³。天下爲公，傳賢不傳子，有德者居之。

這五個基本特徵說明了道德型正當性的意義。但對於瞭解此一新的類型，這樣的說明還是不夠的。吾人必須更進一步探討，道德概念如何被先秦儒家所使用，其內涵爲何？事實上，原本在先秦時期，此一概念並不突出，正是儒家將它發揚推廣的。江宜樺似乎仔細計算過，「德」在《論語》中出現 31 次。但絕大部分都在強調其重要性，而對於它究竟是什麼，幾乎沒有任何解釋。真正對「德」的意義有所闡發的，都是比較側面、迂迴的講法。譬如，「中庸之道」是一種德（雍也），「讓天下於賢者」和「以大事小」也是一種德（泰伯）。或者，孔子會從反面指出什麼不符合「德」，譬如「巧言亂德」（衛靈公），「鄉原，德之賊也。」以及「道聽而塗說，德之棄也。」（陽貨）。江宜樺指出，《論語》只有兩段話直接面對「德」爲何物。一段是子張問孔子如何「崇德、辨惑」，孔子回答說「主忠信，徙義」就能崇德（顏淵）。另外一段換成樊遲問「崇德、修慝、辨惑」，孔子回答說「先事後得，非崇德與？」（顏淵）意思是先做該做的事，而不計較收穫，就能使「德」日益提升（江宜樺，2008：204-205）。

江宜樺上述這樣一種字義式的對「德」之詮釋，似乎沒有得到什麼結論，也顯得表面化。事實上，要理解先秦儒家的道德觀念，在脈絡上應該要擴及「仁」、「義」和「禮」三方面。孔子最突出的是尙「仁」，並以其作爲道德最核心的內涵。誠如許倬雲所指出的，在孔子之前的文獻很少言「仁」。即使有，也只是用以形容有沒有知覺、麻木與否、外表或景象美不美好（許倬雲，2006：67）。到了孟子，「義」的概念大幅抬頭，且與「仁」並列爲其道德理論的兩大支柱。其中，「仁」爲道德的本體，主要是以一種心性而存在。「義」則是「宜也」（中庸·第二十章），可以解釋爲在各種不同情境與相互關係下，所作出的合宜之道德判斷。兩者之間，「義」並非「仁」之外的另一個道德主題，它毋寧是作爲心性之「仁」在實際情境與關係中屬於理知層面上的應用。與「仁」比較起來，「義」的概念在先秦時期的使用相對普遍，並且其中就有正

¹³ 此處提出「禪讓」，可能引致爭議。但筆者是依循荀子之見的，他認爲「禪讓」是錯誤的用詞。無論舜繼堯、禹繼舜，都是各以其「三公」的重臣身份而繼「統」的，並非由堯或舜私相「禪讓」的（荀子·正論）。

當、應當的意涵。至於「禮」，則是「仁」與「義」表現為社會暨政治制度上的一種外顯。它已經從心性和理知的層面進展到行為層面的具體規範了。

歸納來說，「仁」、「義」和「禮」三者共同結合為先秦儒家道德概念的主要內涵。雖然在實際的表述上非常廣泛，包括了仁義忠信、孝悌、溫良恭儉讓、克己、九思、四維八德、惻隱、羞惡、辭讓及是非等等，但大抵不出「仁」、「義」和「禮」的三大脈絡。

先秦儒家對道德概念的使用，除了這三大內涵外，吾人還可以就其屬性給予更多而細膩的定位。譬如，它在性質上非常獨特地蘊含有準親緣倫理的色彩。所謂「親親而仁民，仁民而愛物。」（孟子·盡心上）這與西方那種建立在基督宗教或個人主義的道德觀念，在進路上顯有不同。

再譬如，從道德的起源來作區別，先秦儒家的道德概念，毋寧是屬於韋伯所說的「價值理性的行動」，而非「目標理性的行動」（齊力等譯，1986：207-208）。它意在實踐仁義此一價值信念，而非在目的與手段之間作出工具性選擇。尤其將孟子與墨子互相比較時，這一點就更加突顯了。墨子倡言一種兩利互惠的「兼愛」，但對孟子來說，道德也者「何必曰利」？它應該在「存心」上純粹地訴諸於「仁義」本身的說服力。這個立場當然是十足康德(I. Kant)式的「道德理性主義」(moral rationalism)。即主張一種「先驗的道德知識」，它對某一行為聲稱為「善」的信念，其自身就生發了一種「性向」(disposition)去促成此一行為（王思迅編，2002：794）；並且，認定行為是否道德的關鍵，不在於其結果，而在於其原初的動機。孟子和康德都屬於「義務論倫理學」(deontological ethics)，而非可以將道德化約為功利、並取消道德獨立意義的「目的論倫理學」(teleological ethics)（李明輝，1990：147-194）¹⁴。

在上述分析過道德型正當性的基本特徵、先秦儒家道德概念的內涵及其屬性後，最後，吾人來到了有關道德型正當性的一個最核心課題，即為什麼先秦儒家的道德之論可以產生服從的動機呢？孟子憑什麼堅信，「以德服人」的「王道」會有「自西自東，自南自北，無思不服」的效果（孟子·公孫丑上）？

江宜樺曾在其研究中，從修身、舉賢、惠民和守信四個角度說明了《論

¹⁴ 筆者必須承認，這是一個爭論未決的問題，因篇幅所限，無法詳論。典型的立場代表作請參見蔡信安的專論（蔡信安，1987：137-140, 160-165, 168-171）。

語》中存在著道德性正當性（江宜樺，2008：209-215），但對於為什麼先秦儒家的這些道德之論可以產生正當性效果，卻完全沒有觸及。他只談了結果，但沒有解釋其中的心理過程。借用韋伯的話來說，就是基本心理動機的整個「推斷演繹」過程（“deductions” from fundamental psychological motives）（Weber, 1968: 496）。這毋寧是一個比單純的道德主張和發揚更為後設（meta）的課題。對於韋伯這樣一個極端重視行為動機的學者，這絕不能含糊帶過。它深刻關係著正當性的建構能成立與否。當然，它在分析探討上的難度很高，但可喜的是，韋伯在探討法制型支配時曾作了一個很好的範例，吾人可以在此學效，臚列出道德型支配得以產生正當性效果的若干基礎，從而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¹⁵？

首先，道德直接訴諸人們的良心律則，它是完全不需要理由的驅迫與無上命令，其本身就具有要求服從的內在感召力。鄔昆如傳神地說道，康德的道德哲學導引出 Sollen「應該」以及 Wollen「願意」等概念，而前者「是良心的呼聲，是責任」，後者「是自由之選擇，是隨良心之呼聲之後的反應。」對於道德命令的順從，會「使自己內心無比的安寧，或反過來，使自己內心慌亂。」（鄔昆如，1975：450）這就是為什麼人們對於道德雖然可能動搖、甚或背叛，但是非之感仍在心中此起彼落、不斷交戰掙扎。

對孟子而言，聖人的那一顆道德的善心，即使是凡夫俗子也都是有的。而既然是先驗的良知良能，則它在「存心」上就不需要外加的功利誘因，也非後天的任何污染所能湮滅否定。即使它微弱如將殘的燭光，仍在人的心中作用、吶喊呼喚。只要能夠「反身而誠」（孟子·盡心下），找回它，並加以「擴而充之」、「求其放心」（孟子·告子上），終將成為一股巨大的道德力量，督促著人們不計得失地順從它。

其次，道德型支配的另一個服從基礎，是它預設了有德者的統治行為乃出於對人民至誠的善與愛，並也體貼地考慮了人民的處境、生計和需要。故而，人民將因服從而獲得對自己乃至整體的最大利益。孟子強烈批判當時統治者聚斂、剝削以及好戰等的失德虐政，並極力呼喊保障人民的福祉，可以

¹⁵ 以下有關道德型支配的基礎，部分論證已在筆者舊作中提及（葉仁昌，1996b：230-234），但因過於簡略，且未處理某些關鍵問題，故在此大幅重新改寫，提出更完整論述。

說就蘊含了這樣一種預設，認定「不嗜殺人」(孟子·梁惠王上)、養民愛民，以及弔民伐罪的統治者，會因為造福百姓而得到人民的歸順服從。

對於先秦儒家而言，統治者權力的大小始終不是問題，分權的觀念也未曾存在，重要的乃在於誰是權力之劍下的受惠或受害者。他們始終相信，這把劍只要握在有德者手中，經由施行仁政、輕賦稅、免繇役和樂善好施，「因民之所利而利之」(論語·堯曰)，它不僅無害，還會為人民帶來最大的保障和福祉。這對於服從可想而知有其正當性效果。

但必須釐清的是，這樣一種服從的基礎，由於存在著功利主義的計算，不就演變成前述韋伯所謂的「目標理性的行動」嗎？對先秦儒家而言，尤其是孟子，服從不是應該乃一種道德行為嗎？何以在此竟成為了自利行為？這其實是先秦儒學中爭論不休的難決問題。孟子一方面強烈拒斥道德決斷中的利益思考，另一方面，當他在遊說國君時，卻又屢屢訴諸仁政因帶給人民利益而得以產生歸順服從、一統天下的效果。

這固然可以說是孟子的自相矛盾，但仍有其相容的可辯護之處。對孟子而言，前者屬於決斷時的「存心」層次，後者則屬於實踐上的「結果」。道德決斷固然不以功利為「存心」，但也無須排斥仁義所帶來的功利「結果」。這就好比一個藝術家，雖然不計代價地為追求美學而委身，卻也樂見其藝術作品能賣得一個好價錢。好價錢從來不是他投身藝術的「存心」，卻是值得歡迎、甚至期待的「結果」。李明輝說得好：

承認「義」可產生「利」，是一回事；以「利」之所在為「義」，是另一回事。……康德與孟子均承認「義」可產生「利」，卻不因此即歸於目的論倫理學，更不要說功利主義了(李明輝，1990：186)。

基於同樣的道理，統治者的仁政之德，固然因造福人民而有強化服從意願的效用，但孟子卻拒絕將它與「存心」層次相混淆。它雖然值得歡迎、甚至期待，還可以作為服從上輔助性的誘因，卻不能取代道德作為一種 Sollen「應該」本身的內在感召力，成為服從的真正「存心」。

第三、在道德型支配下，統治者本身同樣必須服膺於道德規範。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，所謂「聞修身，未嘗聞為國也。」(荀子·君道)對下位者而言，既然最高統治者都必須「唯德是從」

了，自己的服從就更加理所當然。

這也充分表明了服從上真正的最終權威，其實是道德本身，而非統治者。此一本質的轉變，為服從帶來了巨大的正當性。因為它將對「統治者作為一個角色」的服從，轉化昇華為對「道德作為一種價值理念」的服從。

這其中還存在著一層反論。經常，道德淪為統治者的工具。上位者權謀地將自己的私慾和利益包裝成高貴的道德，或者是企圖讓臣民在道德的教化下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履踐推廣，俾能邁向「天下歸仁」（論語·顏淵）的最高目標；或者是說，讓每個人都成為道德的主體，創造出道德的共同社群。如此一來，相對於道德，統治者反而只是工具了。

史華慈說得好，無論是君抑父，其所以在整個體制中被賦予隆禮榮銜，根本的意義是要他們成為「道德模範的施為者」（an agency of moral example）（Schwartz, 1964: 5, 10）。這意謂著君父對於道德既要履踐推廣，也得承受道德評估。而「道德作為一種價值理念」乃根源於天道，並非統治者的意志或命令。「統治者作為一個角色」並沒有多少詮釋空間和權力，他被賦予的毋寧只是忠實地去作表率 and 佈施。

最後，道德型支配的第四個基礎，在於服從的範圍是局部的，而非無限的義務。那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。誠如前面第五節中所曾討論的，先秦儒家雖有君權天命以及藉天抑君的思想，導致了兩重面向的卡理斯瑪特質。一方面聖化了天子，賦予其為天的委任者角色；另一方面，只要統治者是仁道的，順從他們就有如順從天一般地「應該」。但仁道的存在也使得它並非純粹的卡理斯瑪型支配。因為服從的前提必須是君主的行為符合仁道。先秦儒家因此絕不肯定法家那種「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」的「忠臣」（韓非子·忠孝），也拒絕所謂「夙興夜寐，卑身賤體，竦心白意」的投降式服從（韓非子·說疑）。

先秦儒家相信，統治階層必須不斷證明自己在道德上的無瑕與高貴，才能繼續維持其權威；而一旦證明失敗了，就即刻面臨統治正當性的危機。更重要的是，此一「道德上的無瑕與高貴」，固然有一部分是基於被治者的主觀認定和自由給予，但更多時候，就譬如「禮」，由於存在著對某些道德規範的社會共識，它會好像法制型和傳統型支配一般，有其相對而言的客觀標準。

這對於服從動機當然有顯著的效用，因為，對於大多數的下位者而言，除非是卡理斯瑪型支配，一種「全面而無限」的服從，不僅令人高度不安，更強烈意謂著尊嚴的喪失、甚至是自我與靈魂的出賣。而服從義務的有限性，正可以祛除此一心理障礙，提高服從的意願。

這四個基礎似乎能夠說明道德型支配何以具有正當性效果，並因而作為一種長治久安的服從動機。從現代政治理論來看，它有其深刻價值。譬如，不少學者批評韋伯將法制當作一種正當性，但許多統治集團卻總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（李秋零譯，2003：254；陳學明譯，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。這毋寧吻合了道德型正當性的訴求。

先秦儒家的支配理論當然有其疑問、不足和缺點。譬如，當有人比主政者更有德時，是否就應該取而代之呢？如此，道德型支配不是會帶來嚴重的政治動盪嗎¹⁶？再者，它是否會演變成唯仁是從或泛道德主義¹⁷，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和定位了。這是韋伯深感興趣、多次提及、卻未能清楚

¹⁶ 依筆者所見，按著先秦儒家道德型支配的理路，確實道德較次等的主政者應該由道德較高者取而代之，這樣才堪為天下人的道德表率。但這畢竟只是「理想型」，在現實層次上，先秦儒家可能有兩個處理原則。其一，對於那些只是在道德上相對不夠高尚者，期待的應該是其能不斷自我提昇，而非由更有德者取而代之。畢竟，政權更替是帶有昂貴社會成本、甚至政治動盪風險的。其二，對於那些根本是失德虐政、並屢屢勸諫而不聽者，先秦儒家期待的恐怕就是取而代之了。當然，孔子與孟荀在此方面又有差異。孔子終其一生未能肯定革命，而孟荀則肯定湯武之行。

¹⁷ 這裡必須分辨清楚。從「純粹類型」的方法學上來看，道德型正當性本來就是筆者將道德此一先秦儒家支配理論中最核心的概念加以抽離和強調，而後投射出來的心智建構，它並不就是等於先秦儒家的整體或全部。換言之，道德型正當性並未否定先秦儒家具有道德之外的其他價值面向。道德型正當性既不就等於、也不必然意涵泛道德主義。

回答的問題。本文是否完成了其未竟之業的若干部分，填補了學術史上的此一遺憾呢？而吾人根據於先秦儒家支配理論所抽象、試擬出的道德型正當性，又能否作為對「韋伯學」中關於正當性類型的初步質疑呢¹⁸？這就有待學界進一步的評估和深化了。

¹⁸ 必須附帶說明的是，對於韋伯有關正當性類型架構的全面檢討，並非本文的使命及目的。而以本文僅侷限於對先秦儒家的探討，也無法達致此一成果。

參考文獻

一、中文部分

王思迅編

- 2002 《劍橋哲學辭典》，林正弘（中文版審定召集人），台北：貓頭鷹出版社。譯自 Audi, Robert (ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge University Press. 1995.

王浦劬等譯

- 1992 《政治生活的系統分析》，台北：桂冠圖書公司。譯自 Easton, David. *A Systems Analysis of Political Life*.（所根據之原文版本資訊未詳載）

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》，第 132 期。

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》，第 24 期。

余英時

- 1987 《中國思想傳統的現代詮釋》，台北：聯經出版公司。

李明輝

- 1990 《儒家與康德》，台北：聯經出版公司。

李秋零譯

- 2003 〈合法性與正當性〉，收錄於《政治的概念》，劉宗坤（譯），上海：人民出版社。譯自 Schmitt, Carl. *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*. Duncker & Humblot. Berlin 1985.

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。

周濂

- 2005 〈正當性與證成性：道德評價國家的兩條進路？〉，2009 年 1 月 1 日，（中國學術論壇），網址：<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。

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。

高湘澤、高全余譯

- 1994 《權力：它的形式、基礎和作用》，台北：桂冠圖書公司。譯自 Dennis, H. Wrong. *Power: its Forms, Bases and Uses*. Chicago: Chicago University Press. 1988.

康樂、簡惠美譯

- 1989 〈比較宗教學導論——世界諸宗教之經濟倫理〉，《宗教與世界：韋伯選集（II）》，台北：遠流出版公司。譯自大塚久雄、生松敬三的日譯本，《宗教社會學論選》，東京，1972。以及 Gerth, H. H. and C. W. Mills. (ed. & trans.) *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: 1946。（韋伯於 1915 發表本文，收錄於其《宗教社會學論文集》的第一卷中。）

康樂等編譯

- 1996 《支配的類型：韋伯選集（III）》，修訂版，台北：遠流出版公司。譯自 Weber, Max. “Die Typen der Herrschaft.” in J. Winckelmann (ed.) *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie*. 5th ed., Tubingen. 1976.

張明貴譯

- 1991 《政治人》，台北：桂冠圖書公司。譯自 Lipset, Seymour Martin. *Political Man: The Social Bases of Politics, An Adaptation*. Bombay: Vakils, Feffer and Simons Private Ltd., 1963.

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。
 2006 《萬古江河：中國歷史文化的轉折與開展》，台北：英文漢聲出版社。

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」。台北：政大政治系。

陳夢家

- 1956 《殷墟卜辭綜述》，北平：科學書局。

陳學明譯

- 1994 《合法性危機》，台北：時報文化。譯自 Habermas, Jurgen. *Legitimation Crisis*.（所根據之原文版本資訊未詳載）

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。

黃丘陵譯

- 1990 《社會學研究方法論》，台北：結構群文化事業有限公司。譯自 Durkheim, E. *The Rules of Sociological Method & Selected Texts on Sociology & its Method*. (所根據之原文版本資訊未詳載)

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。
1996a 〈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，第 32 期。
1996b 《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。

齊力等譯

- 1986 《近代西方社會思想家：涂爾幹、巴烈圖、韋伯》，台北：聯經出版社。譯自 Aron, Raymond. *Main Currents in Sociological Thought II: Durkheim, Pareto, Weber*. R. Howard & H. Weaver(trans.) New York & London: Basic Books. Inc. 1967.

齊思和

- 1947 〈周代錫命禮考〉，《燕京學報》，第 32 期。

劉軍寧譯

- 1994 《第三波：二十世紀末的民主化浪潮》，台北：五南出版社。譯自 Huntington, S. P. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. (所根據之原文版本資訊未詳載)

蔡佩君譯

- 1996 《共和危機》，台北：時報文化。譯自 Arendt, Hannah. *Crises of the Republic; Lying in Politics; Civil Disobedience; On Violence; Thoughts on Politics and Revolution*. 等篇 (所根據之原文版本資訊未詳載)。

蔡信安

- 1987 〈論孟子的道德抉擇〉，《台灣大學哲學論評》，台北：國立台灣大學，第 10 期。

蕭公權

- 1977 《中國政治思想史》，六版，台北：華岡出版社。

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。

簡惠美譯

- 1996 《中國的宗教：儒教與道教》，修訂版，台北：遠流出版公司。譯自 Gerth, H. H. (trans.) *The Religion of China*. The Free Press. 1964. 以及木全德雄的日譯本，《儒教與道教》，東京創文社，1971。（韋伯於 1915 發表本文，收錄於其《宗教社會學論文集》的第一卷中。）

顧忠華譯

- 1993 《社會學的基本概念》，台北：遠流出版社。譯自 Weber, Max. "Soziologische Grundbegriffe" in J. Winckelmann (ed.) *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 1976.

二、英文部分

Binder, Leonard

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

Granet Marcel

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

Hsu, Cho-yun

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

Lasswell, Harold D. and Abraham Kaplan

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

Parsons, T.

- 1949 *The Structure of Social Action*. New York: The Macmillan Company.

Schwartz, Benjamin. I.

- 1964 "Some Polarities in Confucian Thought" . Arthur F. Wright. (ed.) *Confucianism and Chinese Civilization*. California: Stanford University Press.

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

Weber, Max

- 1968 "Ideal Types and Theory Construction," in May Brodbeck ed. *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*. New York: The Macmillan Company.

The Type of Confucian Domination Theory in the pre-Ch'in period: A Draft of Moral Legitimacy

Jen-Chang Yeh^{*}

Abstract

This article aims at giving a clear location to the type of Confucian domination theory in the pre-Ch'in period. With the reference of Max Weber's framework about the types of domination, the Author first analyses whether Confucians in the pre-Ch'in period have the idea of legitimacy. Then the Author discusses respectively its relations with Weber's legal legitimacy, traditional legitimacy and charismatic legitimacy. The Author concludes that Weber's framework is not intermesh to the type of Confucian domination theory in the pre-Ch'in period. Therefore the Author establishes a new "pure type" of so-called "moral legitimacy" as a better explanation to Confucian domination theory.

Key Words: legitimacy, domination, legality, tradition, charisma, morality

^{*} Professor, Department of Public Administration and Policy, National Taipei University.