第一章 導論

第一節 研究動機與概念解析

人聚而爲社群，在團體生活中必然產生許多複雜的相對關係，更進一步形成了上下從屬的關係，統治的概念因而產生，政治於焉成形。這樣的人類文明進化史，放眼世界歷史鮮有例外。或許這正如《莊子．人間世》所言，君臣之義，「無所逃於天地之間」。

而研究中國政治思想的先聖賢哲，莫不致力於建構出一套更爲完善的政治秩序，苦心孤詣地設想出一個理想國。這樣捨己爲公的風範，幾乎一脈相承的顯映在傳統中國的知識份子上，尤其在兩千多年來，以儒家思想爲主的政治思潮影響下，可以說是儒家學者所共同秉持的態度。而這種特色，又可以上溯到中國思想發源的黃金時代－－先秦時期，在儒家代表人物的經典中，如《論語》、《孟子》、《荀子》等，更是一覽無遺。

當筆者從文本閱讀中，想像回到先秦儒家的代表人物——孔子、孟子、荀子——所處的時空背景時，感受到其深切的急迫與焦慮。那是一種在群體失序和個人理想間的緊張關係，當現實的外在環境變遷，不斷衝擊自身所學所思的政治理想，群己之間的緊張，躍然於文本之上。

然而，外在大環境所帶來的反挫，並未能使之懷憂喪志。隨著時勢的越加險惡，不僅更激昂著他們熱情的心靈，同時亦鍛鍊出他們更爲理性清醒的頭腦，以洞察世局，切中時政之弊，提出一套儒家式的理想政治論述，期待救亡圖存的可能。

既然如此，「政治」便成爲他們不得不面對的課題。在傳統中國文化裡，「國泰民安」不僅僅是一句祭祀祈願的吉祥話，更是反映了每一個中國人心中最深沉的需求與渴望。畢竟，對於政治社會中的穩定與安全感的獲得，是處於政治社會中的人民，最基本的需求。更進一步來看，要在政治社會中保持穩定，除了自然環境上的客觀因素，主觀人爲的因素便是統治關係的穩定，其中隱含了對於穩定秩序的憧憬，可以說是一種「秩序情結」[1]

[1] 見張德勝《儒家倫理與秩序情結－中國思想的社會學詮釋》。台北：巨流。民 78。

要設計穩定秩序的理論建構，就必須追本溯源，將政治中最基礎的統治關係定位就序。這便牽涉到被統治的廣大百姓，要如何看待與認同所處的統治形式與統治階層，用今日政治學的術語，這就是政治正當性的問題。

1.正當性與合法性

然而，在本文探討政治正當性的問題之前，有一個必須先釐清的問題：不論是中文著作，亦或是翻譯作品，當指涉到人民對政治權威的認同概念時，常會發現「正當性」（Legitimacy）與「合法性」（Legality）這兩個不同的詞彙，常常交錯混用。因此，兩者概念上的區別，便成爲本文進入討論前，必須解決的定義問題。

「正當性」此一概念最早出現於韋伯的演講〈政治做爲一種志業〉中，他提出了「支配的正當性」一詞與其三種不同的依據類型[2]。此後他反覆致意於自己所創發的這個概念，例如他在《經濟與社會》第一部份的第三章，便再次申述所謂的正當性類型[3]。接著繼續擴充其內涵，寫成了專門討論統治與正當性類型的大書《支配的類型》[4]。

儘管從著作的豐厚積累，可以看出韋伯對這個理論建構的用心與重視。然而，對於「正當性」概念所指涉的意涵，他卻似乎帶著一種預設的立場：即「正當性」是統治支配關係上所必須存在的先天基礎。以現實上的統治事實，逆推其統治權力的基礎，再加以分類，成爲他對正當性理論的架構策略。這樣的論述策略，跳過了對概念本身的定義，使得後人無法直接從文本之中，得知韋伯對「正當性」概念有一個清楚的定義所在[5]。

---

[2] 錢永祥等譯（1991）《學術與政治：韋伯選集 I 》。台北：遠流。頁 172。「支配的正當性根據一有三。第一、『永恆的昨日』的權威・・・這是舊日家父長及家產制領主所施展的『傳統型』支配。其次，權威可以來自個人身上超凡的恩典之賜——即所謂的卡理斯瑪・・・最後，還有一型支配，靠的是人對法規成文條款之妥當性的信任、對於按照合理性方式制訂的規則所界定的事務性『職權』的妥當性有其信任・・・」

[3] 見林榮遠譯（1997）《經濟與社會》。北京：商務。頁 238-332。

[4] 康樂譯（1996）《支配的類型：韋伯選集》。台北：遠流。二版

[5] 這樣的看法並非筆者一己之見，包括了翻譯韋伯原典的譯者康樂先生，在註解中也提出相關意見：「關於『正當性』一詞，韋伯沒有做太多的解釋，雖然他十分著力於說明『正當性』的基礎。值得注意的，是他傾向於用被支配者的『態度』和『信念』來考察支配者的『正當性』」。見註 22，頁 312。顧忠華先生在爲文討論韋伯的正當性時，也因爲在文本中找不到清楚的定義，做了以下的推論：「所謂支配，在韋伯《支配的類型》中譯本談到『正當性基礎』時・・・他是談一群人會服從命令的可能性，爲什麼會服從這樣的命令，即用正當性概念加以解釋。亦即正當性可說是屬於政治價值指引下的行爲依據。正當性並無清楚的定義，大致就是一群人認爲這個命令加諸於他們身上是正當的，所以服從，在這樣的命令服從關係中，他們認爲命令是可接受的，有志

同時，在韋伯的用法裡，「正當性」呈顯了豐富卻混雜的內涵。在韋伯的論述中，德文「Legitimitätsglaube」便夾雜了英文「Legitimacy」（正當性）與「Legality」（合法性）的雙重意義，誠如吳庚所分析的：「韋伯從未進一步的區分正當性與合法性的不同，僅認爲合理式的統治，同時具有正當性與合法性。實則兩者無論以政治學或法律學的觀點而言，皆有區別」[6]。倘若再譯爲中文，衍生的詞彙及概念更是多變，「Legitimacy 此一豐富內涵的語詞，迄今爲止，在華人社會裡至少有九種譯法：合法性、正統、合理性、正當性、正規性、認同、認可、可接受性、法統」[7]。在這些不同的譯語中，又以「正當性」與「合法性」這兩個詞彙最常混用。

這兩者的混淆其來有自，筆者認爲：在韋伯建構其支配正當性的類型時，雖然分別對三種不同的正當性類型作了詳細分析，倘若要探究韋伯自己所真正偏好的正當性類型時，我們可見他對於法治型支配的理性正當性基礎，採取正面肯定的立場。這與韋伯治學上採取的途徑有關：韋伯的分析基本上是站在法律實證主義上的，在法律存在合理性的基本預設，在分析合法統治的課題時，便歸結其是一種合乎法律的統治。而延伸出來的問題是：「合乎法律」的概念是合乎什麼法律？在韋伯的論述中，所謂的「合乎法律」其實並非指的是憲法或是所謂的成文法，而是符合一種程序上的標準，此程序是在公認的立法規範下被制訂，只要合乎這樣的程序，便具有了「合乎法律」的基礎[8]。

進一步回到韋伯文本的脈絡來看，逆推韋伯的分類由來，乃是對

願服從的意義存在。」。見顧忠華（1992）《韋伯學說新探》。台北：唐山。頁 217。

[6] 見吳庚（1993）《韋伯的政治理論及其哲學基礎》。台北：聯經。頁 80。

[7] 見謝政諭（1998）《蔣中正政治思想之研究—以正統及憲政主義爲中心的論述》。政大中山所博士論文。頁 12。

[8] 相關的討論分析，可見佟心平, 王遠飛譯（2002）《合法性與政治》。讓–馬克・夸克(JEan-Marc Coicaud)著。北京：中央編譯出版社，頁 24-36。筆者經由其對韋伯合法統治與合法性的討論，進一步演繹申論之。也正因爲這樣的立論，招致了哈伯瑪斯對韋伯合法統治正當性建構的批評。首先，哈伯瑪斯在論理性統治觀念時，提出了兩個條件：「一、必須從正面建立規範秩序；二、在法律共同體中，人們必須相信規範秩序的正當性，即必須相信立法形式和執法形式的正確程序」，將「程序」概念從正當性內涵中標舉出來。隨後在他與盧曼（N. Luhmann）就正當性建構的討論中，哈氏進一步指出：「使一種規範得以存在的無爭論程序，也就是一種程序的法律形式，本身僅僅保障了權威能夠承擔起對有效法律的責任。這種權威是在政治系統中建立起來的，具有一定的職能，並在該系統中得到承認。但是，這些權威是統治系統的構成部分。如果純粹的正當性想被視爲合法性的一種標誌，那麼，這個統治系統就必須在整體上被合法化」。哈氏引文見劉北成、曹衛東譯（2000）《合法化危機》。哈伯瑪斯（Habermas, Jürgen）著。上海：上海人民，頁 128、130-131。從引文可見哈氏對於正當性的驗證上，是不能僅依靠法律上的程序認可的，因爲建構程序的法律也需要被驗證其正當性。倘若支撐法律的政治系統出了問題，在這樣的法律程序下所形構的規範，正當性也應受質疑，如同在法西斯政權下，形成「惡法亦法」的扭曲現象。

於「支配」關係的概念所發。韋伯對於「支配」（Herrschaft）的定義爲「一群人會服從某些特定的（或所有的）命令的可能性」，而這樣的可能性或許立基於不同的服從動機，然而每一種真正的支配形式都包含著最起碼的自願服從的成份。韋伯梳理了在自願服從的因素裡面，除了習慣、個人利益、純感情或理想等等動機外，還必須有一個更爲堅實的要素，因此創發出正當性的概念。更精確的說：這是「正當性的信念」（belief in legitimacy）[9]。

在韋伯的基礎上，筆者對於「正當性」與「合法性」之間的區分，便是以「信念」（belief），也就是從心理上的認同爲出發點，作爲素材整理和討論的依據。誠如吳庚針對「正當性」與「合法性」的分野所說：

> 正當性是指對於統治權力的存在，經過形式上的認可，或事實上的承認。而合法性則指統治團體中，特定權力的運用，合於實證或倫理規範而已[10]。

雖然中文相關著作的討論中，「正當性」與「合法性」兩詞常有互用與混用的情況。但藉由上述的定義，舉凡合於「Legitimacy/正當性」之概念界定與運用，而非屬於「Legality/合法性」界定的概念，就算在中文上原作譯爲合法性，但其實意指爲「Legitimacy」的用法，本文仍援引討論之。這是本文在處理文獻上，先行說明的處理原則。

2.政治正當性概念再界定

經由上面的說明，吾人可知韋伯的分類與討論，所針對的核心問題是「正當性的信念」。既然韋伯已預設了此一命題的存在，剩下的問題就是在於人們如何從心理層面上找到此信念的根源依據，進而分析出三大類型。於此我們看到了：「信念」變成了問題的核心，因爲正當性概念的存在已經「不證自明」了[11]。所以對韋伯而言，要處理

---

[9] 見康樂譯（1996）《支配的類型：韋伯選集Ⅲ》。台北：遠流。二版，頁 1-3。

[10] 同註 6。

[11] 然而韋伯將信念與正當性化約等同討論時，除了產生如本文之前所述，有著合法性與正當性多元意義的混合的缺點以外，Beetham 批判韋伯這樣的化約還有其他的弊病：他指出韋伯將權力的正當化視爲人們對正當性的信念，但這樣的分析有兩個缺陷。第一，這錯誤的敘述了信念與正當性之間的關係；第二，這疑漏了與信念無關的正當性之面向（First, that it misrepresents the relationship between beliefs and legitimacy; and, secondly, that it takes no accounts of those aspects of

的問題是：人對於政治支配的心理認同根據爲何？

韋伯自己的研究歸納出三種類型的心理依據（傳統型、理性型、卡里斯瑪型）。不過，除了韋伯之外，對於政治正當性的來源，不同的研究者有著不同的分類。如高琳於《政治合法性之研究》中指出：

> 根據不同的來源作基礎，我們稱政治合法性有三種形式；一、意理合法性（ideological legitimacy）；二、制度合法性（structural legitimacy）；三、人物合法性（personal legitimacy）[12]。

高氏的分類方式與韋伯的分法儘管各有巧妙之處，但立基點都在於：人民對於正當性的信念依據之由來。仍圍繞在心理層面的問題。經由這個問題意識，本文將於第三章中分析先秦儒家經典——《論語》、《孟子》與《荀子》對於政治正當性的判準主體所在，歸納出「由天到人、由民到君」的轉變過程，並於第三章中詳述。

然而，身爲政治科學的研究者而言，當吾人觀察到正當性概念中最爲核心的成份，便是信念所產生的心理認同時，筆者並不以此爲滿足。我們更應該試圖追問：**正當性在政治上爲什麼被需要？**

如同本文一開頭所提的，人聚群爲生，必然形成組織而後產生了上下階層，統治關係也隨之成形。也正因此，支配的權力關係必然出現，掌握支配權力的統治階層，相對於被統治者而言，通常是居於數量上的劣勢，儘管擁有凌駕被統治者的特殊優勢，但正如同盧梭（Rousseau）所言：「即使是最強者也決不會強得足以永遠做主人，除非他把自己的強力轉化爲權利，把服從轉化爲義務」[13]。丹尼斯・朗（Dennis H. Wrong）在其經典名著《權力：它的形式、基礎和作用》（Power：Its Forms, Bases and Uses），更細緻的分析了權威的擁有者，雖然擁有了強制他人服從的武力，爲何還有對其統治正當化的需要：

---

legitimacy that have little to do with beliefs at all.）。見 Beetham, David. *The Legitimation of Power*. London: Macmillan education LTD. 1991. pp.11.

[12] 見高琳（1981）《政治合法性之研究》。政大政治所碩士論文。頁 62-71。本篇學位論文是國內唯一專以正當性（legitimacy）概念爲探討重心的專著，對於概念的延伸介紹與分類頗具雛型，對於此概念的入門引介有一定的參考價值。

[13] 見何兆武譯（1987）《社會契約論》。讓・雅克・盧梭（Jean-Jacques Rousseau）著。台北：唐山，頁 12。

強制是一種富有成效的權力形式，但也是一種代價昂貴的權力形式。它需要投入大量的武力裝備和訓練有素的能夠使用這些裝備的組織，並且需要投入大量的監視手段對全體權力對象予以監視——之所以需要這樣做，是因為除非統治者可以（或被人認為可以）看到權力對象的一舉一動，否則，預期感應的可靠性就很小・・・因而，非常固定的政治秩序都力圖「把統治集團的習俗強加在大眾身上」，即力圖使強制性的權威轉化成合法的權威[14]。

從盧梭到朗的論述脈絡來看，正當性之所以被當權者需要的理由，乃是當權者基於統治上所付出的成本考量。若一直使用強制力，儘管能夠收到被統治者服從的效果，然而其成本極高，若著眼於長期的統治有效性，則強制性的力量勢必迅速耗竭當權者的資源，必須尋求由上而下的強制力以外的力量。而消耗執政當局最低成本的統治力量，便是尋求能夠由下而上，讓被統治者自發性的產生對權威的認同，這樣的認同便是正當性。

不過，除了政治成本的外部因素，促使統治者尋求正當性以外，朗進一步說明了，還有另一種內部因素，也會促使統治者正當化其統治，即心理的需求：

對於權力佔有者來說，竭力把強權轉變成公理，把強制轉變成合法，這是合乎理性的。權力對象們那種依賴性和無依無靠性，驅使權力對象去應合當權者來實現這種轉變，即使（或者說特別）是在權力對象受到殘酷的強制和剝削並因而幾乎完全任掌權者支配的時候。而當權者為了減輕因對其他人使用暴力而造成的罪過，也不得不把自己的權力合法化，認為自己的權力是由事情的本性決定的、自然而然的事。這種需要，不依那種通過引誘權力對象自願服從而獲得的工具性的有利條件為轉移。我們可以結論說：存在著一種來自權力關係雙方的心理壓力，使得有必要把強制性的權威變換成合法的權威[15]。

出於一種道德感的心理壓力，迫使統治者有正當化其作爲的心理需求。於是，在統治成本的外部因素，與心理需求的內部因素交互作

[14] 見高湘澤、高全余譯（1994）《權力：它的形式、基礎和作用》。丹尼斯・朗（Dennis H. Wrong）著。台北：桂冠。頁 133-134。
[15] 同前註，頁 168。

用下，使得掌握統治關係權力的統治者，必須尋求在強制性力量之外的心理認同作用，而這解釋了正當性之所以被需要的可能[16]。

當我們了解到正當性是如何被需要而創造的理由時，吾人應該進一步問的是：**正當性發揮的作用，能否符合這樣的需求？**

對於正當性作用的概念界定，有許多學者對此多所致意。如李普塞（Seymour M. Lipset）說「合法性於此包括產生和維持一種信仰的能力，這種信仰是相信現存的政治制度或形式是最適於社會的」[17]。其定義仍然脫離不了韋伯式的問題意識，依舊著重於信念的層面，只是進一步說明了此信念的作用，可以讓人認同於現存的政治環境是最好的，但是這無法解釋為什麼是最好的。

伊斯頓（David Easton）則從系統分析的角度，認為統治和治理的一切行動，可視為一種政治系統，此系統是為整個社會作權威性價值分配的一套交互行為，有其內在的功能關係與外在的環境關係，內外之間又有輸入項與輸出項的互動。輸出與輸入即系統與環境之間的關係，輸出在環境中發生影響之後，可以反饋（feedback）成為新的輸入成分，成為一個交互影響的流程。而輸入項中有兩種人民對政治系統的支持，一種是特定支持（specific support）；另一種則是放散性支持（diffuse support）。正當性在伊斯頓的界定中，是屬於放散性支持的一種[18]。

儘管伊斯頓分析正當性的效用時，仍然是從對政治系統的信念為其主要的特徵。但對於政治學的研究而言，伊斯頓透過系統理論，將正當性概念的作用，作明確的定位，即正當性的確是一項政治系統中，重要的支持輸入項。而不論是李普塞或是伊斯頓，其共通的結論是：正當性作為一種被統治者或政治系統內成員的信念，的確能夠產生認同與支持的作用。

在此我們可初步肯認了正當性的信念特質、正當性被創發的原因，以及正當性產生的效果。但是，當我們已經發掘完正當性以上的種種面向時，這個概念對於政治研究而言，又有什麼可供解釋和區辨

---

[16] 事實上，除了朗之外，大衛・伊斯頓從系統分析的觀點看待正當性，認為意識型態建立正當性時，統治關係的雙方也都有心理上的需要：「一個意識型態對於那種以信仰典範合法性的形式建立放散性支持的行動的影響，可以歸納為兩個因素・・・從成員本身的角度來看，一個意識型態之所以有效，是因為他能滿足成員做為人的希望和渴求。從威權中領導者的角度來看，意識型態給他們提供了一種操縱成員支持的思想，領導者能夠使支持朝向他們本人認為適當的方向發展」。見王浦劬等譯（1992）《政治生活的系統分析》大衛・伊斯頓（David Easton）著。台北：桂冠。頁 356。

[17] 見張明貴譯（1991）《政治人》李普塞（Seymaur Martin Lipset）著。台北：桂冠。頁 71。

[18] 同註 15，頁 333。

的理論意義呢？Beetham 提供了理解的可能方向：

> 對於正當性的理解有助於解釋如：為什麼人們能預期在一權力關係下的自己應該作什麼；為什麼每一種不同的權力體制能被系統的區分出來；為什麼在某些特定脈絡下的權力能比其他背景的脈絡更被強制性的執行。總結來說，這有助於解釋權力關係的被侵蝕，以及發生暴亂、反抗與革命的社會政治秩序之劇裂分歧[19]。

經過了以上對於正當性概念的反覆申論，可以確定的是：正當性的主要特徵便是在於信念的認同面，由於內外在的需要，使得統治者必須追求正當性的建構。且正當性的確提供了政治上所需要的支持，並進而在研究上，提供了理論上所要解釋的可能問題。

3.先秦儒家的正當性問題

循著政治正當性的問題意識，筆者欲回歸到中國政治思想發皇的黃金時代－－先秦時期，探索在時遷（從殷商到西周再到東周）與勢移（從血緣關係建構的封建政治到君國一體的王權政治）的歷史脈絡中，作爲儒家指標性的孔孟荀，因應著不同的歷史環境，是如何論述他們的政治正當性理論？

可是，在剖析《論語》、《孟子》、《荀子》等原典時，筆者發現：他們所極力鋪陳的，乃是政治正當性判準的主體爲何，而非前述正當性所要解釋的問題。這裡隱含著兩種不同的取向，強調正當性判準的主體，採用的是政治哲學的論證途徑（於第三章中詳述）；而重視正當性要解釋的問題，傾向於現代政治科學的研究途徑（於第四章敘述）。但是這兩種皆對於政治正當性，有著精闢的分析。筆者在此援引林靜一的觀點：「正視正當合法性爲權力的規範面向，並賦予動態和靜態的雙重意義，前者意指統治的手段和方法，後者意指權力的來源與基礎」[20]。所謂動態的意義，可以視作政治科學的觀點，而靜態的意義則是政治哲學的觀點。先秦儒家在靜態意義的論述上十分豐富，在動態意義上卻仍待填補。而本文以爲兩者皆不可偏廢，如此一來，不僅能夠挖掘經典中的微言大義，更可開發新義。

---

[19] 同註 11，頁 6。

[20] 見林靜一（1988）《波蘭人民共和國戈慕卡政權之研究：正當合法性途徑的分析》淡江歐研所碩士論文。頁 17。

此外，由於經典中流露出強烈的時代感，使筆者回顧當時他們所目睹的時空背景時，挖掘出進一步的問題：首先，他們所致力建構的，都是要追根究源出，其理論中政治正當性的評判準據，若某一政權立基於其理論中的正當性根源主體，便可裁斷此政權具有政治正當性。如此一來，三大儒所形塑的，是儒家政治理論中的正當性判準而已，如第三章所討論的「天」、「君」、「民」等主體，成爲了他們思想中評斷政權的標準。雖然同爲儒家，但他們對於正當性判準的定位，並非僵固不變。隨著時代的演變，正當性的判準，也在「天－人」關係間產生變動，**但爲什麼要談正當性的判準，都只在天人關係的框架裡打轉？**其次，當他們爲了追求心目中的穩定秩序，將其正當性理論當作社會政治定位標準的當下，其實已經預設了正當性概念的存在，絲毫不懷疑正當性這個概念的存在合理與否（當然，正當性這個詞並未出現在文本中，但這個概念的存在卻不見被質疑），直接開始論述到底正當性是在天還是在人，也就是直接跨越了「正當性」此概念本身的存在問題，而去解決「正當性如何可能實踐」的問題。

然而，當孔孟荀都在處理「正當性如何可能實踐」的問題時，技術上都是引述並詮釋經典與歷史（例如常被提到的三代聖王之治）的同時，加上了自己的正當性論述，造成《論語》、《孟子》、《荀子》的書寫中，夾議夾敘的筆法占了許多。在此意義底下的歷史敘述，帶著高度的詮釋創造意味，並隱含了自身在儒家道德基礎上，所發展出來的政治正當性理論。

而先秦儒家所作的正當性建構，正是在這種詮釋學意義下，不自覺的形構出隨著時遷勢移而質變的論述內容。因此，引出了筆者第二個問題：正是因爲正當性的問題是以詮釋學的方式，讓孔孟荀不自覺的話語或寫作中，建構出各有所重的正當性概念，因而讓後人覺得，儒家對於正當性概念本身的定義，發生多重混淆的解釋。最顯著的問題便是長久以來，對於儒家的政治思想，究竟是「以聖定王」，或是「以王定聖」的爭議。

然而，我們不可忘記的前提是：孔子、孟子與荀子，乃分別處在不同的歷史與環境條件下，回應外在的需求，建構出自己的理論，以因應各自迥然不同的時空背景。雖然他們同爲儒家，有著一貫的脈絡相承。但更爲重要的是，也因儒家強烈的實踐性格，使得他們不會囿於文本章句，反能配合時代所需，於經典中提煉出自己的正當性論

述。能夠因應不同的時空背景，形構一套切時的正當性論述，才是真正對他們具有意義的事。事實上，這正契合了今人對於正當性意義的認識。Beetham 提出，社會科學家所要關切的正當性問題，其重心在於個別特殊的歷史社會上不同內容，更甚於追求一個普遍的意義[21]。同時他認爲，在正當性意義的建構上，其基礎在於社會歷史的條件，所以要對正當性內容作比較分析的時候，首重於相異的社會歷史背景比較，因爲正當性的意義乃是相應於其社會歷史的條件而有不同[22]。而本文第二章便試圖回溯孔孟荀所身處的歷史背景，探討三者的時代差異，以開展出第三與第四章，對於三者的異同比較分析。

以上這些問題意識促使筆者想進一步探索其中環節的奧妙。當過去種種關於儒家政治論述上的爭論，並且各據所本言之成理的時候，其癥結點往往出自在文本上的詮釋觀點不同。而文本的不同理解，又必須推源到孔孟荀在論述上的混淆。這樣的混淆通常出現在他們對於三代歷史的詮釋上，與實際的記載多所出入，而這其實來自於先秦三大儒不自覺的效果歷史意識，但這是他們自己也無法發現的。因爲在他們所處的外在環境，逼他們必須先去思考技術上的穩定法則，而非理論上的概念定義；加上內在思想承繼著自殷代以來不斷轉變卻綿延不絕的巫師傳統[23]，使得他們的思維模式難以跳脫出天人關係的框架。最後在詮釋「正當性如何可能實踐」的問題上，因應時代不同的外在需要與積極想改變現狀的內在心理交互影響下，在詮釋經典與歷史的同時，加入了自己與前人不同的看法，逐步形構自己的正當性論述。正面看來，可以說是豐富了儒家正當性理論的內容，但反過來看，也混淆了儒家對於正當性概念的定義。也因爲這豐富而混淆的思想內容，讓後人各取所需，產生了「以聖定王」與「以王定聖」的矛盾。筆者將於結論說明這樣的觀察，並希望透過對於先秦儒家政治正當性論述的探討與分析，能給今日吾人所處的政治紛亂之局面，帶來反省與啓發的可能。

第二節 研究方法與架構

本文以「政治正當性」概念，作爲探討先秦儒家經典與代表人物

---

[21] 見註 11，頁 6。
[22] 同註 11，頁 21-22。
[23] 見吳文璋（2001）《巫師傳統和儒家的深層結構—以先秦到西漢的儒家爲研究對象》。高雄：復文。

的切入點。之所以選擇以此概念作爲論文切入的焦點，乃起於筆者閱讀原典時，所感受到作者對於所處時代對秩序的極度渴望，以勞思光的說法，筆者認爲：先秦儒家所面臨的政治脫序問題，是一個時代性的「基源問題」[24]。就此基源問題，作爲本文的問題意識主軸，並進一步開展與討論。

有了核心的問題意識後，筆者要解答此問題的研究途徑，則啓發於蔡師明田與黃俊傑先生所著的〈中國政治思想史研究方法試論〉[25]，文中所標舉出的「內在研究法」與「外在研究法」。前者乃深入思想流派或思想家所建構的理論脈絡去研究，如同一般思想史的研究，是一種「縱向的研究」；後者則是著重從理論發展的外在歷史客觀環境，探討與思想家本身或學術理論的交互影響之關連，強調特定時空對於思想論述的影響，傾向斷代史般「橫向的研究」。然而，兩者均不能拘泥而偏於一端，因爲思想本身一方面受到時間上前人傳承的成果，另一方面也要呼應到外在客觀環境的現實；而思想本身不但受內外在條件的影響與限制，本身同時也影響著繼起的思想家與外在的社會，可以說是在縱向的時間與橫向的空間中，思想也成爲了兩者互動下的產物。

也因此，筆者就必須兩端入手，首先運用外在研究的方法，回顧先秦時期的歷史環境與政治演變，整理出當時外在社會的景況與產生的問題後，在這個基礎上，分析之所以促成先秦儒家重視正當性問題的原因，最後歸結出先秦儒家面對當時變動的歷史所發生的共同心理基礎與反應。

歸納了外在因素後，接著回到先秦儒家所建構的思想理路中去探索，這就是對於內在研究法的嘗試。而要了解其思想，最好的方式就是回歸原典。本文所探討的範圍因爲限定在先秦儒家，而先秦儒家學者中最具代表性的，非孔子、孟子、荀子三人莫屬，因此最能代表三人的思想原典，便是《論語》、《孟子》、《荀子》，而筆者便從這三部經典中，整理有關於正當性判準論述的篇章與文句，歸結其對正當性判準的論述與看法。

經過了對政治正當性判準的追根究底，我們的內在研究在此轉向另一種進路，直指三者共同的核心概念：「德」。一方面我們在三者正當性判準的變動上，比較出孔孟荀三者的差異；但另一方面，從先秦

[24] 見勞思光（1981）《中國哲學史一》。台北：三民。

[25] 見蔡明田、黃俊傑（2000）〈中國政治思想史研究方法試論〉，謝復生、盛杏湲（編）《政治學的範圍與方法》。台北：五南。

儒家的共同核心基礎的進路上深究，我們將更能夠理解，之所以將孔孟荀三者並稱儒家的理由所在。惟有將孔孟荀三者對於政治正當性理解的同異處並陳，才能夠完整呈現先秦儒家對於政治正當性理論建構的整體風貌。

透過內外在研究，統整出先秦儒家對於正當性判準的建構後，筆者要繼續追問的是：由於他們都沒有明確定義「什麼是正當性」，而直接去處理「正當性如何可能」，造成了三人雖同爲儒家，但隨著外在的時代變遷與內在的學術價值觀差異等等因素，導致了三種主體依據不同的正當性論述。透過三者文本中的歷史敘述，可以發現在詮釋學意義下的歷史觀，正展現他們寓應然於實然的論述策略。此外，從應然面與實然面的角度觀察，筆者發現，從視角的不同，衍生出「以聖定王」和「以王定聖」，兩種截然不同的儒家政治正當性理論。而這也提供了我們，研究儒家正當性理論的不同角度。

承上所述，本文的研究架構如下：

第一章：說明了本文的研究動機、研究方法與架構，以及正當性概念的界定問題，並對過去的學術成績進行回顧與分析。

第二章：運用外在的歷史研究，考察先秦時期的歷史時空背景，並在此特定的政治環境下，發掘出時代特有的基源問題——政治正當性。在政治秩序劇烈變動之際，政治正當性的問題意識會特別突顯；同時隨著外在現實環境的變動，正當性內容的意涵也隨之質變。本章即對自殷商至秦國統一前的時期，所發生三次重大的政治秩序變動（周人克殷，西周到東周，春秋到戰國），逐一考察其正當性本質的意涵。

第三章：本章採用兩種研究進路。首先，運用內在的思想史研究途徑，回歸原典上的文句，分析討論三部經典中各自對正當性判準的論述，歸納出三人在此議題上，均脫離不了天人關係的框架。於是進一步尋根，挖掘在天人思想的背後，所隱蘊的秩序情結。另一方面，先秦儒家所建構的政治正當性，皆秉持著一個核心價值：「德」。而「德」的內涵卻因應時代不同，在三人的文本中而有所改變。然而殆無疑義的是，「德」所衍生的道德意涵，卻成爲了先秦儒家在政治正當性論述基礎的共同價值。

第四章：從湯恩比的「挑戰與回應」模式出發，探討孔孟荀三者對於歷史事件的敘述，運用了詮釋學的觀點，以理想寓歷史之中，強化其理論敘述，產生與時俱變的效果。然而與此同時，亦衍生了後世對於儒家正當性論述的質疑：「以聖定王」與「以王定聖」的區別。在本章分析架構下，從「政治正當性如何可能」的命題切入，區辨出兩者不同的由來。

第五章：結論

第三節 文獻回顧與分析

傳統中國政治思想的討論中，對儒家政治思想建構之探討，其經典著作可謂浩如繁星，書寫中泛論到爲政治國之事者，往往預設了一種政治秩序，而爲政首要之務，便是維持或是恢復這種政治秩序。這種追求穩定的心態，以張德勝從社會學的角度分析，即名之爲「秩序情結」。

以上的說法是以西方社會學的角度加以描述，乃是宏觀的通論，至於以思想家爲論述主體的書籍，瀏覽中國兩千年綿延不絕的儒學傳統裡，更是汗牛充棟不可勝數。但就筆者識見所及，闡釋思想義理精確深刻者所在多有，但多爲哲學體系上的創發，對於政治意義的概念體現較無著墨；至於歷史學界，有考古的證據基礎與訓練，使其對於時代的環境背景有一定的把握，治學上也能旁及政治的變動，以歷史史實說明因果關係，然在歷史資料的背後，可能隱藏的時代思潮，甚至是當時人物所不自覺的變化，則不易在講究證據的歷史學中發現。

由此，本文的定題雖涉及歷史的考證與哲學理論的解釋，但筆者力求兩不偏廢，相互援補，並以政治學的「政治正當性」概念切入，俾能在廣闊的歷史與原典中，畫出一條適切的研究途徑。在這樣的前提下，過去論中國政治思想之前輩，如蕭公權的經典巨著《中國政治思想史》[26]，雖闢論精深，但仍不脫以思想家爲獨立篇章的介紹性綜論。因此，本文希冀在巨人的肩膀上，運用前人的學術成績，作綜合性的深入析論。

探討中國傳統政治的正當性問題，在學位論文著作中有深入探討的，碩士論文有張振陽的《「天命靡常」與「夷夏之防」談清初支配

[26] 蕭公權（1982）《中國政治思想史》。台北：聯經。

正當性的建立》[27]，其中對於正當性概念進行了分析與梳理。博士論文分別有謝政諭的《蔣中正政治思想之研究—以正統及憲政主義爲中心的論述》[28]、楊安華《中國正統思想研究—以三民主義意識型態在政權合法化中正當性建構爲例之詮釋研究》[29]，以及朴炳奭《中國歷代易姓革命之正當化思想》[30]。這三篇論文皆著眼於中國政治思想中的正統觀，並探究正統觀與正當性概念之間的聯結，對於正當性概念的詮解各有千秋，然謝文與楊文對於正當性概念乃至於正統概念本身的梳理，並非是其論文的唯一重心，在篇幅上不及朴文對正當性的研究，因此，筆者僅取與正當性概念相關的討論加以分析；此外，朴文也是唯一以正當性概念作爲切入點的學位論文，或許因其政治所的背景所致。但也因爲朴文所涵括的歷史非限於先秦，受限於篇幅的關係，在先秦儒家對正當性問題的探索上，略顯不足。

期刊文章與專書部分，與本文密切相關的單篇論文首推張端穗〈天與人歸－中國思想中政治權威合法性的觀念〉[31]一文。本文是直接針對傳統中國政治思想中有關政治正當性的部分進行整理，並歸納出在中國思想中，論及正當性的根源，多爲「天」與「人」兩大主體，端視不同的時代與思想家之理論，而在這兩主體上佔有比例不一的比重。張文的問題意識與理論架構，啓發了筆者對於此問題的重視，同時也提示了本文的初步架構。不過，張文雖提點出「天」與「人」，這兩個貫串中國傳統政治正當性的主軸，並採取相融合的觀點——天與人歸，但未能進一步發掘，探討其衍生的問題，即「以聖定王」與「以王定聖」的差別由來。

專書部分筆者回顧了正當性概念的創發者——馬克斯・韋伯之相關著作[32]，其中對於正當性的類型與其基礎，仍是筆者研究的起點。但是其概念建構上受到的批評，也是筆者在運用韋伯正當性概念時，再三思考是否有與中國傳統政治扞格之處。韋伯正當性概念受到的挑

---

[27] 張振陽（2001）《「天命靡常」與「夷夏之防」談清初支配正當性的建立》。政大民族所碩士論文。

[28] 同註 7。

[29] 楊安華（2000）《中國正統思想研究—以三民主義意識型態在政權合法化中正當性建構爲例之詮釋研究》。師大三民所博士論文。

[30] 朴炳奭（1989）《中國歷代易姓革命之正當化思想》。政大政治所博士論文。

[31] 張端穗（1982）〈天與人歸－中國思想中政治權威合法性的觀念〉，黃俊傑（編）《理想與現實》。台北：聯經。

[32] 韋伯著作豐富，亦爲中文之著作亦所在多有，有關其政治正當性的論述，散見於幾本著作中。如康樂譯（1996）《支配的類型：韋伯選集Ⅲ》。台北：遠流。二版；錢永祥等譯（1991）《學術與政治：韋伯選集Ⅰ》。台北：遠流。林榮遠譯（1997）《經濟與社會》。北京：商務。

戰，一是德國哲學家哈伯瑪斯（Habermas Jurgen）在《合法化危機》[33]中提出的質疑，二是法國學者讓－馬克•夸克(JEan-Marc Coicaud)在《合法性與政治》[34]書中，點明韋伯所提出的正當性概念缺漏所在，並進一步加以補充。

儘管韋伯所提出的正當性概念遭到挑戰，但不因此意味了正當性概念失去了解釋效力，只能說是「前修未密，後學轉精」，在不斷的思辯中豐富深化概念本身；此外，筆者引用 Beetham 對於正當性概念的深入剖析，進一步反思與分析，提供我們反觀中國政治思想的新視野。

關於先秦歷史的探討文獻上，筆者搜尋有關於周代天人關係、宗教觀與政治相關聯的學位論文中，博士論文以王健文《奉天承運：古代中國的『國家』概念及其正當性基礎》[35]及林師啓屏的博士論文《先秦儒法思想中的血緣問題與國家》[36]最具代表性意義。兩者均探討先秦時期國家的形成，惟前者強調以天人關係架構，作爲探討先秦國家與政治正當性的基點，後者則是從血緣封建的政治結構，推演「君國一體」的國家形式之由來。

相關的專書可見杜正勝的《周代城邦》[37]與《古代國家與社會》[38]，杜氏重溯周代的歷史背景，獨創了「周代城邦」的名詞，藉以說明獨一無二的血緣封建式的政治社會，蔚爲一家之言。而著名的歷史學者許倬雲，其力作《西周史》[39]、《求古編》[40]也讓我們環顧先秦歷史時，展現了豁然開朗的學術視野。

藉由前人的學術累積，筆者將於下一章起，進一步探索先秦儒家，如何在當時的政治環境中，提出相應的政治正當性論述，以及這些理論建構之後所蘊含的價值與意義。

---

[33] 劉北成、曹衛東譯（2000）《合法化危機》。哈伯瑪斯（Habermas, Jürgen）著。上海：上海人民

[34] 佟心平、王遠飛譯（2002）《合法性與政治》。讓–馬克・夸克(JEan-Marc Coicaud)著。北京：中央編譯出版社。

[35] 王健文（1995）《奉天承運：古代中國的『國家』概念及其正當性基礎》。台北：東大。本書原爲作者台大歷史所之博士論文。

[36] 林啓屏（1995）《先秦儒法思想中的血緣問題與國家》。國立台灣大學中文研究所博士論文。

[37] 杜正勝（1979）《周代城邦》。台北：聯經。

[38] 杜正勝（1992）《古代國家與社會》。台北：允晨文化。

[39] 許倬雲（1984）《西周史》。台北：聯經。

[40] 許倬雲（1984）《求古編》。台北：聯經。