

(後)現代的正當性理念型：  
兩種建構模式及一個共同的未來？

劉名峰

金門大學閩南文化研究所助理教授

中文摘要

(後)現代的正當性理念型：  
兩種建構模式及一個共同的未來？

本文指出建構現代情境下之正當性理念型的策略，有垂直式的「國家—社會」，及水平式的部門策略等兩種模式。前者以韋伯為代表，他以「理性化/官僚化」為中心，再對應出魔魅領袖與傳統等兩種理念型。此一理念型的建構，延續著西方哲學中的邏格斯傳統，理性成為現代的邏格斯，並表現追求國家建構的時代精神上，再透過官僚的整合、收編社會，遂推導出現代人面對無可逃避的「鐵的牢籠」；後者雖也有理性官僚、魔魅領袖，及傳統等三種正當性的理念型，但其出發點卻是從第四種正當性的理念型—派系平衡—出發。此一建構正當性理念型的策略，雖以德希達的後現代主義對邏格斯的批評為基礎，但其中對於派系的理解，更直接地是來自於人類學裡長久以來對圖騰之研究的成果。圖騰、部落或派系，都是人類社會的社群，它們之間的互動並不保證有個高於彼此，並為彼此所共同接受的邏格斯、上帝或理性，而總體社會的存在，也不是個客觀、外在的實體，而是在彼此之間具有主體間性的互動之中。本文最後將指出，韋伯對正當性的分類雖然聲稱具有超時空、非歷史的理念型，但仍是生成於西方現代的情境裡—它的西方性，表現在邏格斯主義的語彙裡，而它的現代性則體現在現代國家的建構上，這是種國家收編、整合社會的垂直模型；而水平模式則反思著西方現代性，雖然意識到國家在現代世界中所具有的重要性，但它卻是各種派系/圖騰衝突的場域。此一模式，不僅能回答派系在正當性理念型中的位置為何，也能更適切地理解後現代情境裡的政治生活。

關鍵字：正當性理念型、派系治理、邏格斯、象徵、現代性

## (後)現代的正當性理念型： 兩種建構模式及一個共同的未來？

### 前言：站在巨人的肩膀上

如果有位物理學家宣稱，所有物質都是由中子、質子與電子組合成的，這是物理學史上的重大突破，但我們接下來還會有其它的問題，例如：銻氣與鹼金族的組合方式是什麼，鋰、鈉、鉀、鈷、鉍、鎂，或氦、氖、氬、氫、氙、氡何以各屬同一家族，而它們為什麼會有類似的物理特質，以及在同時，在同一家族內的差異又出於什麼樣原因等等。韋伯提出了正當性的三種理念型，對政治社會學來說，也是個重大的進展。然而，我們首先也不能滿足於只是知道所有穩定的政權，都或多或少地包含了三種理念型，因為同樣地我們也想要進一步提出類似前述之原子組合的問題：「在特定的時間、特定的政權裡，其組合的樣態為何？」、「如何呈現這些組合的方式？」、「如果我們說某些政權之正當性組成的性質類似，是基於什麼判準來界定它們是類似的，而又彼此間的差異為何？」以及，還有個更重要的問題是：「理念型就只有這三種嗎？它們如何成為表現政權正當性之內容的指標？」；其次，本文還要進一步就韋伯的正當性理念型的架構，再追上兩個問題：一個是實務上的，並也一直困擾著政治社會學者們的，即從韋伯的理論出發，一個政權如果存在了，即表示它是正當的，那麼如何理解那些暴虐政權的正當性？又革命如何出現？或換另一種說法是：韋伯的正當性理念型如何呈現「穩定—革命」間的張力與動態？第二，則是個後設的問題：韋伯是如何建構其正當性的理念型的？如果說理論的建構必然存在著建構者的時空性，那麼在韋伯的正當性理念型裡，又帶有什麼韋伯不自知的西方現代性？而保持著對於西方現代性的反思，又是否存在一個不同於韋伯建構正當性理念型的策略？這策略的內容為何？

其實，這裡所說的「進一步」的問題，其實在本質上已經與韋伯所設想的「理念型」之間，有所抵觸了。姑不論韋伯的理念型，就其建構的策略背後，是否存在著特定的時空性—筆者這樣說，其實也就是認為他的理念型存在著時間性—但韋伯確是認為理念型是參照著歷史社會的實然，但卻又超越時空地建構的。於是，韋伯及認同韋伯對理念型之界定的學者，要不是無法解決理念型相對於歷史社會之動態的問題，要不是就當這些問題不存在。然而，愈來愈多的研究認為應當以「正當化」(legitimation)的概念，來取代「正當性」的研究(Zelditch, 2001)—這也就是說，就政權之正當與否的問題，愈來愈重視歷史社會之動態的面向—本文一方面認同這一類型的研究中加入歷史社會的動態面，但另一方面卻也認為對於正當性之理念型的研究，仍然有其重要性，並且與正當化的概念之間，不僅不是「靜態—動態」的對立，而是「形式—實質」的互補。這也就是說，透過正當性理念型在形式上的分類，有助於吾人在正當化的過程中，掌握不同類型之正當性符號在正當化過中，所扮演的角色及為什麼與如何扮演這些角色。不過，要將「正當性—正當化」的關係，從「靜態—動態」的對立，轉為「形式—實質」的互補，

仍然得要處理一個最核心的問題：韋伯的正當性理念型是如何發展的？從這個韋伯並沒有說明，但在這篇文章中最核心的問題出發，本文才能回答正當性理念型裡不同形式的符號，它們在不同時空裡對於政權之(不)穩定，扮演了什麼樣的角色。

有鑑於此，本文首先將指出韋伯的正當性理念型，並非如他所說的具有超越時空的普遍性。其實，他的正當性理念型在時間上是現代的，在空間中是西方的。簡單地說，將正當性區分成傳統、魔魅領袖及理性官僚等三種理念型，再現了西方現代性的氣質：即一來以「理性化/官僚化」為中心，再對應出魔魅領袖與傳統等兩種理念型，而「理性官僚」之所以能夠據有中心的位置，並且先驗地被認為能夠藉此而進行「國家/國族」的建構，這需要有西方特定的歷史社會脈絡——即現代性；其次，不只是西方的歷史社會脈絡，此一理念型的建構還延續著西方精神文明中的邏格斯傳統。在理性成為現代邏格斯，並表現追求國家建構的時代精神之後，再透過官僚的整合、收編社會，遂推導出現代人面對無可逃避的「鐵的牢籠」。最後，正在理性化及其所帶來的「鐵的牢籠」中所表現的張力，可看到韋伯的，或更廣泛的自由主義者的衝突。就上述的理性化、邏格斯及自由主義，再現了韋伯之正當性理念型的西方現代性——簡單地說，這是個以國家為中心，所發展之「國家—社會」垂直模式的正當性建構策略；其次，本文不認為正當性的建構必然會向心地收斂在國家之中——即「國家/國族」建構不必然會成功——而正當性的符號表現了的，是社會生活中不同部門/單位間的競合關係。從這角度出發的正當性理念型，將以水平模式來建構，它不僅能夠更普遍地運用在其它非西方社會——當然，也可以應用在西方社會——而且還能在三個正當性理念型之後，提出第四種理念型——派系平衡。

為能系統地解釋上述兩種正當性理念型之建構的模式，本文將分成兩個部分：第一部分旨在提出一個帶有知識社會學色彩的解釋架構，它不僅為了解釋韋伯之正當性理念型的建構，同時更重要的是要了解現代情境裡的正當性符號，因為唯有如此，才能在解讀了韋伯的垂直模式之後，再以同樣的策略應用在水平模式的正當性理念型之建構上。這個架構將以「社會分類」開始，指出分類所表現的不只是社會生活中之社會位置的不同，也是理念上的差異——這在社會脈絡與理念間之「結構上的同形性」(homologie structurale)(Bourdieu 1989, 7-11; 1994, 19)，是本文呈現正當性之動態性的基礎；其次，再配合了「現代文明歷程」(modern civilization process)(Elias, 1999)之後，所表現的將是現代的「社會脈絡」與「(作為正當性之)理念」間的關係。這樣的架構將在第二部分一開始，一方面說明韋伯所處的「社會脈絡」，另一方面以其著作為中心，說明其正當性理念型的「理念」，與其所在之社會脈絡間的「結構上的同形性」。第二部分的第二小節，則是以德希達對現代性的批評開始，水平式建構正當性理念型。在這樣的架構底下，不僅可以說明東亞社會中經常提到的「派系」，在政治生活中的地位及其性質，同時還能更廣泛地解釋後現代情境裡，作為「邊陲」的部落對「中心」之國家的

反抗、挑戰及質疑的「新部落主義」(néo-tribalisme)(Maffesoli, 1985, 1988, 1992)。

## 第一部分：如何了解現代情境中之正當性理念型的建構？

「如何了解現代情境中之正當性理念型的建構」？這問題必須從兩個層次來回答：第一，理論層次上的，將正當性理念型的建構本身，當作是個知識社會學的課題來理解，因而要發展一個能夠參照著現代性的詮釋架構；第二，則是將這個詮釋的架構應用在具體的案例上——也就是韋伯所提出來的正當性理念型。因此，在本研究在前題上，並不認為韋伯的正當性理念型如他所宣稱的，具有普世的一般性。第一部分將在理論上提出一個能夠詮釋韋伯之正當性理念型的架構。

### 一、兩種存有論的知識建構策略

將正當性理念型的建構當作知識社會學來研究之前，得要先指出來的是，對於有關「知識是什麼？」的知識論問題，就其上緣還存在著兩種不同的存有論，即實存論的與關係主義的存有論(substantialist and relationalist ontology)。對於前者，其所理解的知識是種實存的秩序，因而即以因果關係的驗證作為方法論(methodology)上的主題，而在這實存秩序中的因果關係裡，則存在個作為起點的「第一因」；相對的，感應—或有意義的，不管是清楚的了解其中的關係，或者是出於符號流動，而不是那麼清楚其中原因的文化共感—則是關係主義之方法論的主題。在這存有論裡，知識被認為反映了的是感應的模式或意義的結構。下文將更系統地說明這兩種存有論及其知識建構的策略，並將這兩種知識的模式與下文中，與兩種正當性理念型之建構建立關係。

#### (一)、實存的秩序與邏格斯

存有論所涉及的，是以「一般的存有(者)」或「普遍的存有」(being-in-general)作為主要的課題，而這個存有有在西方世界裡，如亞里斯多德在其《形上學》中所述，其關懷的是一種在己暨為己的終極實體，即「某某『是』什麼？」所處之「真理」(truth)的狀態。尤有進者，這種「在己暨為己」的終極實體，它還在前蘇格拉底時期的自然哲學派裡，以「第一因」的形式出現：泰利的水……，並在蘇格拉底將哲學轉向了人文世界之後，再柏拉圖的手上以「理型」的概念出現。總的來說，在這一套從自然哲學派一路下來的理性主義的世界觀中，世界的秩序是從某個原點開始，帶著秩序地逐漸擴散。因此，世界的秩序不僅是實存的，而且還表現了種邏格斯(logos)的樣態——這個詞在開始時，由荷馬用來表示「說」的意思，之後在斯多葛學派中發展成為「理」，並以大寫的方式來表達統治宇宙的神。最後，在《約翰福音》中，巧妙地借用《聖經》所提到的「太初有道」中的「道」，而成為創世紀的「上帝的話、他創世的工具」(Stone, 1988: 3)—即帶著彼岸的色彩、與人與關地超越時空的性質。這個種種在哲學上具有邏格斯性質的主張，特別是在柏拉圖對於絕對的、永恒的神的觀念上，其實已經為迎接普世宗教，即基督教的到來做好了準備。(徐衛翔、黃韜，2006: 198)這也就是說，基督教裡的上

帝，不僅與猶太教一樣反映了一神信仰的形象，更重要的是，它還走出了猶太人的世界，成為眾人的神。而且，雖然這裡所說的「眾人」在中世紀時期裡，僅止於歐洲，並且還得面對分裂的羅馬帝國或零碎的封建社會，但基督教仍在心靈的世界裡統一了歐洲，並取得了絕對的權威，而成為西方人之世界觀中的基礎。

在進一步說明基督教的一神信仰及其世界觀，如何在現代早期轉化為科學的基礎之前，值得再提到多神信仰時期裡的宗教與知識之間的關係，而其中最著名的案例，也就是蘇格拉底的死亡：他首先因以不敬神及敗壞青年兩項罪名，被送上法庭而被判處服毒自殺；其次，蘇格拉底又嚴正地拒絕了親友及弟子們所提之出走雅典的計劃。如此看來，蘇格拉底可以說是將自己放在一個悲劇的位置上：一方面，他不僅認為真正的知識，需要透過絕對的定義才能得到，還說自己唯一知道的是自己一無所知。(Stone, *ibid*: 46)這種對「真正」、「絕對」的用語，等於挑戰了雅典娜的權威，而這也就是他被控不敬神與敗壞青年的原因；另一方面，在挑戰了雅典娜的權威之後，蘇格拉底還不願離開雅典，因為城邦的生活成就了公民的美德，失去城邦後的蘇格拉底，也就失去了作為公民的身份與美德的生活。(Stone, *ibid*: 47)於是，他接受了死亡的判決，判決在他的認知裡是「正當的」。其實，蘇格拉底之死的悲劇性，還能進一步地抽象化：首先，它是知性與感性，即普世性知識與附著在城邦生活之特殊性的美德之間，不能化解的衝突；其次，人生成於城邦，而在城邦生活中養成的德性，不僅是人們存在的要素，它們也表現在、並表現了作為圖騰之城邦守護神的精神品質。

不過，這樣的衝突在希臘化時代—即亞里斯多德的學生，亞歷山大建立了帝國—之後，逐漸消失了。這並不是說知性與感性的衝突消失了，而是城邦生活及多神信仰的社會基礎消失了：統一的帝國裡，或是這個與那個封建莊園中，不僅信仰的都是同樣的上帝，而且祂的律令還由普世教會所詮釋，並具有無上的絕對性。於是，德性的內容不再養成於城邦的生活，而在於對教義的服從。而且，《聖經》中的教義不僅包含了德性，還說明了人世中的各種知識。知識與德性，在此一世界觀裡不僅是同一的，而且都被認為是彼岸的、絕對的，於是也跟著就成為「客觀的」。其中，不僅有「創世紀」與「末世審判」中對人類所來所去的所有歷史，也有諸如「地球為宇宙中心」的「知識」。迦利略的「日心說」，從知識的角度來說，是在「內容」的層次上做了調整，但在「形式」的層次上，知識的對象仍是以客觀外在的方式被理解著。在現代早期，以「客觀外在」的方式來理解知識存在的樣態，不僅在自然科學的領域裡，也逐漸地進到社會科學的世界中，就組織政治生活的理論來說，「自然狀態」成了建構現代政治哲學的起點—下文將就此以「文明歷程」(civilization process)裡的「個體化」(individualization)來討論—這也就是說，這個「客觀外在的實體」，不僅具有挑戰基督神學之宇宙論的能量，在人文社會生活中也是建構「神聖自然秩序」的源頭(Taylor, 2007)，並因此而成為挑戰「君權神授」、發動政治革命的基礎。(Moore, 2000)從古希臘時期的自然哲學家，到現代政治哲學裡的自然狀態，「自然」在西方世界裡不僅

據有著建構人文社會秩序的起點，更重要的是它被以客觀外在、和諧神聖的方式想像著——這也就是實存論之存有的樣態——而在西方哲學裡有著不同的名字：上帝也好、理性也罷，或就簡單地稱之為「邏格斯」。

## (二)、關係主義的存有論

關係主義的存在論雖是近年來才在社會科學界裡出現，但它的歷史卻可說是由來已久。在現代物理學裡，量子力學中的測不準定理即已強調觀察者與被觀察對象間的關係，會影響微觀世界裡的運動；同樣也在二十世紀初，現象學也指出了觀察者的「意向性」(intentionality)，會影響其對觀察對象之訊息的接收與詮釋。而且，就算不使用「意向性」的概念，牟斯——作為法國社會學派的中堅——在二戰之前也已指出了在研究的過程中，必須注意到研究者與研究對象間的關係。其實，就是本研究中最主要討論的對象，韋伯，也在他的理論裡強調了「價值關聯」的概念。重視研究者/觀察者與被研究者/被觀察者之間關係——不管是在微觀世界中的互動，或為意向性所趨動的詮釋，以致於是生成意義之前的「價值關聯」——對存在之影響的視野，即屬於關係主義的存有論，它與實存論之存有不同的是，後者認為各種各式作為認識之對象的存有，是可以、並且應該獨立於人而存在的，即它們是種客觀、外在的秩序。存有上的實存論，即使得對應之知識論以解釋「實存之客觀秩序」裡的「因果關係」為主題。不同於實存論的存有觀的，關係主義對於存有的理解，是從關係中來掌握的：存在不是客觀外在的，而得從主體間的關係來掌握其「意義」，及其對於「(社會)行動」的效果。<sup>1</sup>

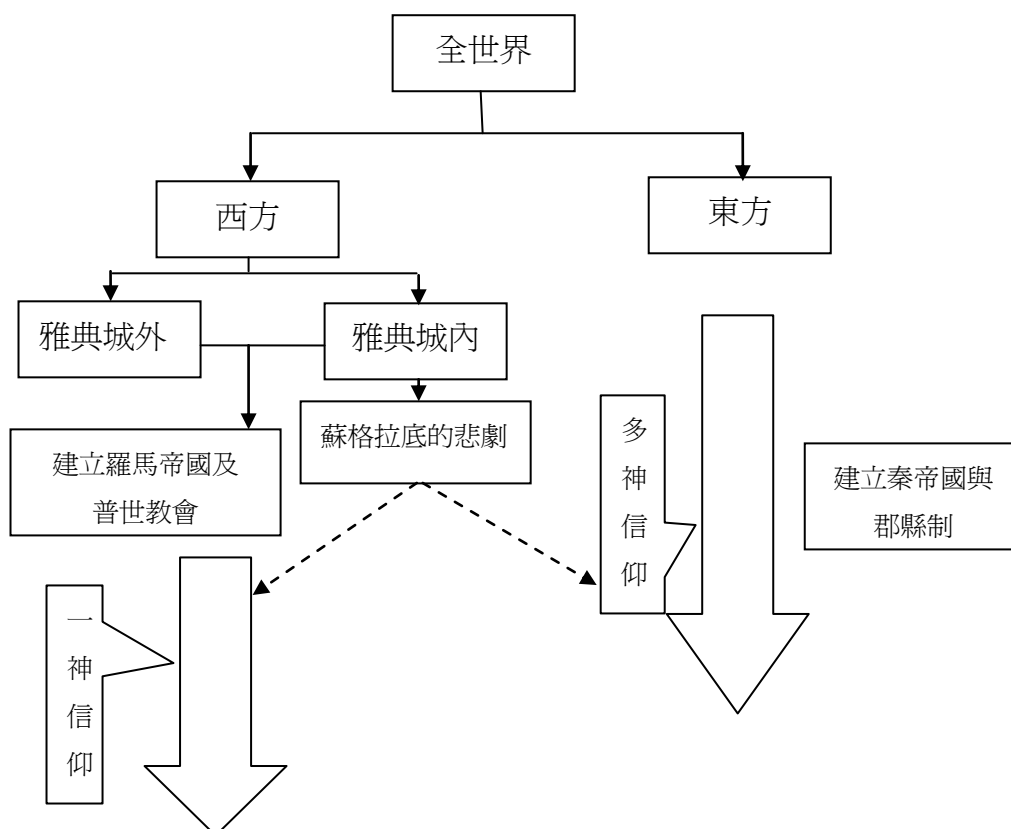
其實，關係主義的存有論在古希臘時代裡，也已出現——即主張「萬物流變」，並提到「萬物對立才能構成永恒持續的流變(flux)」的赫拉克利特(Heraclitus)。在他的哲學殘篇中還提到：「上升的路和下降的路，是同一條路」(D60)。「路」作為「總體」(whole)，在其中不單單有作為「部分」(part)的往上與往下的路，而其實這裡所說的「上升—下降」，還是對其中的人的行動來界定；同樣的看法，也出現在老子的《道德經》中：「有無相生、難易相成、長短相形，高下相傾、音聲相合、前後相隨。」此一視野與實存論的存有論不同，它不用去假設有個彼岸的邏格斯，因為意義的生成直接是從現場裡的關係來理解——路的「上下」、物的「長短」，事的「難易」，音的「高低」——當然，要讓這些「作為被觀察的」關係具有意義，關係主義也沒有忽略「觀察者」的角色，對於上述關係之存在的重要性。筆者接著再以蘇格拉底之死為例，希望能更清楚地說明關係主義的存有論：在蘇格拉底的語言裡，有個「城邦」的界限——城邦內與城邦外兩個世界——界限之所以有效，並不是因為「物理上」城牆的設立及城門的開關，而在於「心理上」蘇氏在城邦裡的生活，並接受了雅典的教化。當然，心理上對城邦界限的接受需

---

<sup>1</sup>在這裡，可以先指出來的是，以「意義」的詮釋及「社會行動」為研究核心的韋伯，他在存有論的層次上，是可以與卡西爾(Ernst Cassirer)，這位與他同為「新康德學派」的學者一樣地提出關係主義的架構，並進一步發展其正當性的理念型，同時還符合其理念型概念裡進一步說明政權之正當性的性質。此外，還可以反身地思考其在建構正當性理念型時的「價值關聯」。

要有其對應的社會基礎，而此一心理與社會的脈絡即是各別城邦或部落，有自對應之神祇或圖騰的情境——這是個多神信仰的社會情境，而蘇格拉底的悲劇即源於一方面在情感上不僅接受了城邦的特殊性，並認同雅典城邦具有不同於，甚至是高於其它城邦所提供的道德生活；另一方面在智性上，又認為有個超越城邦的邏格斯。

《圖一：圖騰制度下的世界觀》



蘇格拉底的悲劇在由城邦到帝國的過程中逐漸消解了，這個過程所代表的，是由多神信仰向一神信仰的轉化。但由他的死，仍然可以看到以「道德—不道德」的二元關係所呈現之社群建構的「根隱喻」(root metaphor)(劉珩、石毅譯 2007, 14)：城邦內是道德的，離開了城邦到城邦外的生活是不道德的。不過，事實上以城邦「內—外」的區分，最多不過是廣義圖騰系統裡的第二階，因為不管是城邦內還是城邦外，它們都屬於古希臘城邦，邏格斯系統的世界觀從自然哲學家以來，於這個西方世界的源頭裡，據有強大的支配力；相對的，在多神信仰的世界裡，並且不像歐洲一樣逐漸轉為一神信仰的區域，如東亞，存在著一個不同理念型的世界觀。在這個世界中，不認為有個脫離於人而存在的邏格斯，因此對於知識的掌握，也就不是從「因果關係」來理解，而認為它是屬世的，是在人我關係中拿捏的，是出於默會致知的「感應」。有鑑於此，首先也就可以在世界觀的層次上，區分出「東方—西方」的第一階圖騰系統，這裡也運用韋伯的理念型來呈現，即東方親近於多神信仰系統的世界觀，而西方則親近於一神信仰的價值系統；

而在西方圖騰系統裡，其第第二階的次系統則如前述以城邦「內—外」來區分，而由於雅典城邦在西方哲學史上的重要性，這區分「內—外」的城邦哲學，不僅反映在蘇格拉底的悲劇裡，也由於隨之而來的羅馬帝國與普世教會的建立，向著智性與德性統一的世界觀轉化。中世紀的世界觀到現代的轉型，會在下一小節中進一步說明。這一小節在則要透過前述圖騰制度—如上《圖一》所示—為關係主義的存有論作一簡單的說明。

將以宗教上的信仰系統將世界區分成「一神信仰」的「西方」，與「多神信仰」的東方。而雖然一神信仰的西方在古希臘時代裡尚未穩固，但邏格斯已為一神信仰提供了精神上的準備，等到羅馬帝國與普世教會建立了之後，一神信仰已成為西方世界的主流。相對的，多神信仰一直是非西方世界的常態。於是，由於宗教的差異，人們對存有的狀態有不同的認知：對於一神信仰來說，存有是實存的，知識上的重點即在實存秩序的預設下，了解事物的因果；對於多神信仰來說，存有不只是多元的，還可依著其中的人們，將附著在不同神或圖騰所表達的價值與秩序，區分成「城內—城外」、「熟悉的—不熟悉的」或「安全的—危險的」，及隨之而來「可欲的—不可欲的」與「道德的—不道德的」。而且，這個「城內—城外」的區分，不單單只是具體的雅典城，更重要的是在生活中所生成的「社群」，及隨之而來「我群—他者」的分類。對於雅典城的人來說，城內的「我群」不僅是「熟悉」的，也是「安全」的，而在衛城中的維典娜代表的是「可欲」、「道德」的宗教形象；相對的，蘇格拉底的「不信神」是危險的、他對青年的教化也被認為會腐蝕社群的道德基礎。熟悉與安全，不單單是由於生活中的習慣而生成的「默會致知」(tacit knowledge)(Polanyi, 1958)，它會因為對種種「不可欲」、「不道德」的排擠、恐懼，而使得人們更強烈地「感應」到「神靈」的重要，及得以在其「秩序」中消解不安。

簡單地說，多神的世界裡，也就有不同的秩序觀，這不僅僅會造成不同的神及其圖騰，具有提供各自社群裡的人們對應的安全感，而且在不同的神靈、不同的圖騰之間，還會有所競爭。於是乎，多神信仰中的諸神，不單單提供其各自信奉者在存有上的安全感，還有與一神信仰系統裡不同的，是由於神祇間水平的競爭裡，會去建構自身的優越，及隨之而來之正當性的建構：「蒼天已死，黃天當立」。不同的圖騰，也有對應的不同社群，及不同的「天人感應」。「感應」即為此一世界觀底下生成知識的基礎，而得特別強調的是，作為感應的「人」，其認知的基礎並不是個「白板」(tabula rasa)，而是在「我群—他者」的競爭，及隨之而來「熟悉—不熟」、「安全—危險」、「可欲—不可欲」及「道德—不道德」的對比中，在強化安全感、增加社群凝聚的意向指導下生成經驗。也就是說，關係主義的存有及其認識，雖然與實存論都會強調「意義」的重要，但從「感應」而來的意義，一方面沒有「邏格斯」的預設，因此種種的「經驗」也不會收斂為特定的「客觀秩序」，並且其中的推論方式也不必然是「因果」或「邏輯」；另一方面，在「意向性」的概念底下，更強調人及其所在之社群，在意義形成中的主動性與



能動性。此一由關係主義之存有而以「感應」為基礎的認識策略，在二戰前還被認為是「前邏輯」(pre-logique)，而是種「不科學」的「原始思維」。(Lévy-Bruhl, 1922)不過，李維史陀在 60 年代以「野性的思維」(Lévi-Strauss, 1962)為其定性，指出感應的思維模式並不比邏輯累維落伍，而是人類建構意義的另一種模式。

## 二、兩種存有論在現代文明歷程中的正當性建構策略

### (一)、兩種正當性理念型建構策略的提出

因為在存有的層次上，對於是否存在一個「客觀、神聖的邏格斯」有不同的看法，因此出現了兩種存有論，及隨之而來不同的知識建構策略。對於知識建構的不同，也就使得它們對正當性的建構有對應的看法，因為正當性即是人們對於政治秩序應當如何的知識。(Berger and Luckmann, 1966)本文的主題，一來將指出的是，韋伯對於政治秩序應當如何之知識的建構，不僅是立基於實體論的存有，即預設了個邏格斯的存在，而且在建構正當性理念型時的「價值關聯」，還與德國當時的國族命運關係密切。簡單地說，並且還會在第二部分裡進一步討論的是，韋伯以理性化作為其理論的核心，即帶有邏格斯的性質，而作為一個關懷德國命運的自由主義者，韋伯的價值關聯則在國家建構(state-building)的同時，思考著如何在國家面對國內與國際有更大的自由之際，不致於對個人自由有太大的壓迫？這個在「國家自由—個人自由」間張力，以理性化為主題地，及隨之而來的官僚化，來思考的韋伯來說，是相對悲觀的，因而導出了「鐵的牢籠」的預言。可以先指出來的是，韋伯的悲觀與蘇格拉底的悲劇，其間拉扯的張力雖有所不同，但其基本的結構是一樣的，即社群的秩序與個人信念間的緊張，而社群的秩序又在最後壓過個人的信念—這個面對巨大的力量而「不得不」的悲嘆，即是悲觀與悲劇的原因。

不過，這樣的悲觀或悲劇，在一個關係主義的存有底下，卻是不存在的一當然，這不是說關係主義的世界觀底下沒有悲觀或悲劇的可能，而是說其中造成悲傷的結構性力量，並不在此—沒有一個被認為是客觀、神聖的邏格斯，得而先驗地承認其絕對性的「巨大的力量」，關係主義的世界裡，對於政治世界的理解，其出發點是圖騰或政治單位之間的競爭。於是，配合著前述的兩種存有論，及其知識建構策略與思維模式，製作《圖二》如下，並在正當性之理念型的建構策略上，還可區分出對應的兩種模式。就水平式與垂直式之正當性理念型的建構方式，筆者將在第二部分中再行討論。因為在這之前，有個很核心的概念必須先行討論，即作為現代政治社群的國家(state)，其生成的過程與內容在兩種不同存有觀的世界裡，有什麼不同。在這基礎上，才能在第二部分中更系統又清楚地詮釋韋伯的正當性理念型，何以是種以垂直的方式來掌握「國家—社會」關係，並隨之而來地建構正當性的理念型？又說明為什麼他的架構，又能有效地讓筆者以「部門間的競爭」，來重構一個水平式的正當性理念型的建構方式。

《圖二：兩種存有論之比較與正當性建構策略的區分》

|             |     |                |                 |
|-------------|-----|----------------|-----------------|
| 感知          | 存有論 | 關係主義           | 實存論             |
| 認識策略        |     | 感應             | 因果              |
| 思維模式        |     | 野性的思維          | 邏輯的思維           |
| 正當性理念型的建構方法 |     | 水平式的「部門間的競爭」關係 | 垂直式的「國家—社會」支配關係 |

## (二)、現代文明歷程、信任網絡及國家的建構

現代文明歷程(modern civilization process)是個以個體化(individualization)作為核心的歷史社會運動。(Elias, 1997a; Elias, 1999)這個現代的個體，在馬克思的筆下是「疏離的」，這裡表達的是人的心理狀況，韋伯認為是「解魅的」，強調的是人的宗教面向，而涂爾幹則以「失序」來呈現以其社會的面向。不管如何，個體化的文明歷程帶來的，卻是由於各種形式的流動，而造就了史無前例的經社發展，但也正是因為高強度的流動，使得人類失去了前現代裡的穩定，而得面對前所未有的不安。而且，這種不安還不單單來自於心理與社會層面的流動，還有宗教上的不安—這在西方世界裡特別的明顯，即在宗教改革、政教分離之後，「世俗化」的力量消蝕了人們在存有層次上的安全感。(ontological security)(Giddens, 1991)在這過程中，分別在理念與物質的層面，出現了兩種消解不安的策略：前者是帶有邏格斯氣質的自然法，後者也就是國家。這兩組力量，不僅統一在黑格爾的「時代精神」底下—即國家表現了時代精神—其實也在韋伯的官僚化之中，因為它是理性化了的國家體制。不過，得先指出來的是，這樣的看法是相當西方中心的，甚至還可以說是德國中心的，不僅因為黑格爾與韋伯都是德語系的學者，更重要的是德國的國家建構，因為較英、法等國為晚，因而更強調了「國家」的重要性：俾斯麥時期甚至為了強化國家的能力(state-building)，而開啓了具有現代福利國家色彩的軍公教保險制度。

建構保險制度，不單單是為了強化國家能力及面對現代情境裡的不安，同時對國家—或更精確地說，是在政治社群裡的優勢組構(Elias, 1965)—來說，它還有更積極的意義，即作為收編其它政治勢力，並以國家為中心地重組信任網絡(trust network)的策略。(Tilly, 2005)當然，收編、整合其它信任網絡的策略，不只是建立保險制度—此一政策其實相當晚近的，並且主要還是普魯士的政策—其中最重要的是經由戰爭，而使得國家可以不單單透過徵稅與戶口制度上，而進一步地深化其對社會中的不同信任網絡的滲透，同時也在心理上建立「內—外」、「友—

敵」的區分。(Tilly, 1975; 2005)然而，值得注意的是，區分內外的「國界」，在現代國民國家的建構過程中，並不是固定的，而無寧是在大規模的社會變動——包括戰爭，以及在同時發生的種種現代文明歷程的歷史運動，如工業革命、都市化等等所引發的人口遷移、高文化的發展……——之後，才逐漸固定的。不過，即使有個收編其它信任網絡的國家，可以向心地建構以國家為中心的政治社群，仍然有個核心的問題是：為什麼是國家，而不是其它的政治或社會的單位，作為人們在文明歷程中，面對個體化所帶來的疏離、不安與寂寞時，作為建立凝聚的單位？終究，在流動的現代情境裡，能夠生成「有機連帶」(organic solidarity)(Durkheim, 2006)之功能的「想像的共同體」(imagined community)(Anderson, 1991)，並不是只有國族(nation)而已，還有其它各種現代的社會單位——如階級、族群、種族、性別……(Eisenstadt, 2003)。

非國族的其它現代社群在文明歷程中，當然是存在的，但在現代早期卻是備受壓抑的。勞動階級、少數族群，女性，或者是黑人，這些「劣勢組構」在現代早期，不僅在面對「資本家——主流族群——男性——白人」之優勢組構的情境裡，無力抗衡、發聲，更重要的是他們還接受了現代性的價值，不僅接受了「發展」的價值，而自覺自身相對於上述的優勢組構是「劣等」的「部分」(part)，同時也接受了由優勢組構為首，而形成的「國家」是個「整體」(whole)。(Wimmer, 2002)國家當作是個「整體」，在現代政治哲學中的主權論述裡，更是清楚：霍布斯的利維坦是以所謂的「自然狀態」為起點，為避免「每個人與每個人對立」(everyone against everyone)的無政府狀態，而發展出來的。然而，事實上依著他邏輯，發展出來的政府，不應該只是一個主權國家的政府，而是全球性的普世政府，才不能在「每個人對抗每個人」後，在國際社會裡出現了「每個國家對抗每個國家」的無政府狀態。建立國家，在空間裡劃定國界，其實不單單是在一個不算短的時間裡，於不同政治單位間的衝突才完成的。而且，必須注意到的是，這裡所說的政治單位，主要是中西歐的情境裡各種形式的邦國，而它們一方面雖然由於宗教戰爭而處於充滿不安的衝突情境，另一方面這個不安的衝突情境，其實源自於基督教內部的新舊之爭——於是，在高強度的衝突中，還有個神聖又權威，並為衝突雙方均接受的第三者，也就是上帝。於是，在厭倦衝突，又有共同的宗教中介衝突的一推一拉之間，終於開始了政教分離及宗教寬容。

如此看來，能夠以國家為中心地建構現代秩序，實在不能忽略邏格斯在其中的重要性。邏格斯所表現的，不只是宗教上的一神信仰，也在於遠從古希臘自然哲學，一直到現代早期的自然狀態中。進一步地說，隨著文明歷程的個體化，人們面對的不單單是個前所未有孤寂、不安的情境，也是個政教分離，而逐漸世俗化並被宣告「上帝已死」的世界。於是乎，大寫的「自然」成了替代上帝，消解人們不安的依靠，「神聖的自然秩序」不僅成為現代科學研究的對象，也是政治秩序的起點。不過，這不代表奠基於「佔取性個人主義」(possessive individualism)(Macpherson, 1962)而發展的主權國家，是唯一消解人們不安的社會機制，也不

意味著「國族」(nation)是唯一生成於現代的「想像的共同體」。事實上，基於有機連帶而造就的「社群」所在多有，只是在早期的現代情境中，國家一來透過意識型態與鐵腕，壓制了其它諸如勞動階級、少數族群，或有色人種的反抗，再者也以「自然」之名，以國家為中心地建立了「系統性信任」(systematic trust)(Luhmann, 2005)，解除了反抗勢力的不安，並將之收編在國家之內。於是，以國家或官僚為中心的理性化，即以技術性的語言被理解著，這除了因為理性的實質已被先驗地接受了之外，也因為這裡所說的理性，還連結到「自然」、「上帝」等神聖的權威。於是，理性也就沒有「誰的理性」的問題，而是種被「大家」所公認的「上帝」或「自然」的理性。它在現代世界裡，先是以種種法則、數量化的方式表現出來，而人對理性的操作，則限縮在隨之而來的「工具」的層面上。

不過，在一個沒有邏格斯傳統的多神世界裡，國家及國族的建構就沒有那麼順利了。以中國來說，「多神—多圖騰—多部落」的政治體制在西周時期，當作為天下共主的周天子權威不再，即面對著內憂外患的政治危機，而瓦解為東周諸侯割據的體制。(李峰，2007)而在東周這個華夏文明的軸心時期裡，儒家即在禮樂崩壞之際，提出了「正統」的概念。(譚佳，2010：9-10)這「正—不正」的爭執，反映的正是多神信仰裡喧嘩的情境，而以「天人感應」為正當性基礎的王權，不僅因為多神系統而受另一個不同的「天」的挑戰—「蒼天已死、黃天當立」—民間也有感應「天」的能力，而能發起「替天行道」的革命事業。多神信仰底下有不同的「神」，對應的「圖騰」，及不同的政治勢力，彼此之間因為所在不同的社會空間，而對立、衝突著，而這種衝突還由於中國文明裡特別成熟的官僚體制，更進一步強化了衝突的力道：圖騰或政治勢力之間，不僅存在著消滅其它勢力的主觀意志，還有客觀的實力。在這種情況下，不僅在亂世之際「勝者為王、敗者為寇」，即在平常時期裡也認為「天無二日、地無二主」。對於統一的執著，與其說是對於多元的恐慌，不如說是因為在這樣的體制裡，政治勢力之間的衝突很容易就升高到生死的鬥爭。於是，即以統一來消解衝突。當然，統一並沒有消解衝突，而只是壓抑了衝突，這是個「超穩定循環」的歷史：合久必分、分久必合。(金觀濤、劉青峰，1992)

壓制衝突的策略，當然不只是建構超穩定系統的官僚，及附著在官僚上的軍事與法制等的國家暴力，同時還有儒生們根據「天人感應」所發展出來的「天、地、君、親、師」的家族式皇權的社會體制：首先，是君權神授；其次，君為臣綱地成為五倫之首，而為臣的官僚在地方上，則被當作「父母官」看待。這個由私人家族關係所建構的社會圖象，不僅不容易有「公共空間」的生成，其實還嚴格地要求私人的忠誠，因為一個獲得權力或政權的政治勢力，必須謹慎地面對其它勢力的挑戰，而也就在這種高度不安全的情境裡，「拉關係」就變成是個重要的策略—社會中的「五同」，與其說是個客觀的社會事實，不如說是主體間你情我願，用來生成凝聚時的依據。如此看來，在一個欠缺公共性，又高度不安，並且官僚又據有如此重要之位置裡，就必然會在理念的層次上，分成兩個團體：親

近於權力的，及離權力比較遠的兩個社群。而值得一提的是，隨著文明歷程的個體化，在多神又有成熟官僚之情境裡的社群，不僅不安全感更高，而且因為其間的官僚不容易生成如西方世界裡的「系統性信任」，甚至根本就直接介入政治團體間的鬥爭，遂使得權力的鬥爭更加的激烈。在這樣的情境底下，國家並不像西方世界具有那麼高的正當性，可以由上而下地收編其它信任網絡，而是作為不同的政治勢力爭奪的對象。

## 第二部分：兩種正當性理念型的建構

隨著上一部分對於兩種存有論與知識建構策略，及隨著文明歷程而有兩種對國家不同的看法之後，這一部分首先要指出來的是，韋伯對於正當性的建構，係依著實體論的存有及西方世界裡對國家的信任，而以國家為中心地提出了三種理念型；其次，此一正當性理念型的建構策略，事實上並不是如韋伯所想像的具有超時空的普遍性，而是參照著西方現代性。不過，也正因為它是現代的，同樣的架構經修正後，也能應用於非西方社會。最後，不同於韋伯以國家為中心，「由上而下」的垂直式「國家—社會」模型的理念型建構策略，本文即依著這個具有現代氣質的架構，依著水平式的「部門間競爭」模式，提出了新的正當性理念型。

### 一、還原韋伯的正當性理念型

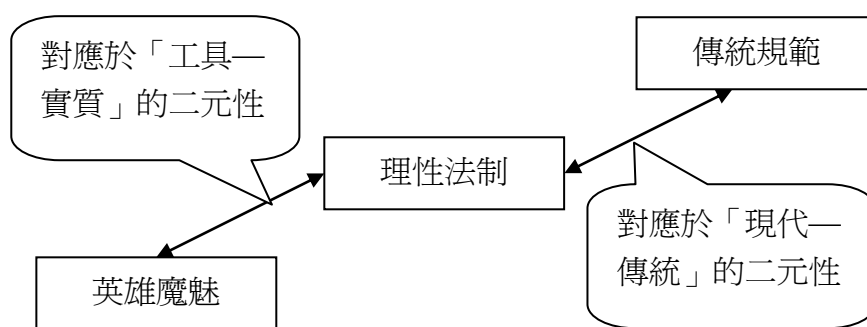
理性化是了解韋伯理論的核心概念。(Martuccelli,1999: 203-204)不過，如前文所述，理性得賴於淵遠流長的邏格斯傳統，並得到中世紀的上帝保證之後，才隨著文明歷程的發展，在現代情境中得到普遍承認的權威—當然，這裡所說的「普遍」，一開始在空間上僅是西方的，而時間上也是早期現代的一理性的權威，再加上國家在西方政治生活中所特有的正當性，遂使得韋伯將官僚化—即理性化在國家機關上的表現—當作核心，並清楚地提到：「中心的問題並不是我們如何進一步發展和推動它(官僚制，筆者按)，相反，卻是我們如何反對這個機器，以維護人性免受靈魂的分割，免受普遍之科層生活理想的支配。」(轉引自 Beetham, 1990[1985]: 81)如此看來，韋伯的理念型之所以有三種，即可從這「中心的問題」出發：他一方面承認了理性化作為歷史運動的核心，另一方面在價值上又有反抗理性化的意向。

首先，理性化在時間向度上表現的是「傳統—現代」的二元隱喻，並在正當性理念型上轉喻為「傳統規範—理性法制」的二元關係；其次，理性化在規範的向度上，則出現了「工具理性—目的理性」的二元隱喻，而它們反應在正當性理念型上的則是「理性法制—英雄魔魅」的二元關係。<sup>2</sup>茲將這兩組隱喻系統與三

<sup>2</sup> 「工具理性」與「目的理性」的對比，不僅是韋伯所發展出來的詞彙，還與他的「理性化」直接相關。前者涉及的是「手段和程序的可計算性」，後者則是「目的和後果的價值」。(蘇國勳，1989，頁 238)另外，韋伯在《政治作為一種志業》裡即以表現「理性法制」的官僚，與強調「英雄魔魅」的政治人物之間，做了對比：「無好無惡(Sine ira et studio)」的官僚，與充滿熱情，「好惡分明(ira et studium)」的政治人物，而這兩個對比，正好也就是「工具理性」與「目的理性」的對比。(Weber,1985[1919]: 178)

種正當性理念型的關係，以《圖三：以兩種隱喻對韋伯之正當性理念型建構的還原》表示。當然，具有正當性的象徵並不必然只有三種，但由於韋伯是以理性化作為思考正當性的起點，遂以「理性法制」為中心，再分別以時間及規範兩個理解政治生活時的面向，搭起了「傳統規範—理性法制」及「英雄魔魅—理性法制」兩軸。於是，也就會思及上述的三種正當性理念型。而且，以理性法制為中心所生成的「傳統規範」與「英雄魔魅」兩種理念型，反應的則是對理性化的反抗。這些反抗並不難在韋伯對正當性理念型的敘述裡發現：諸如面對理性化—在政治體制裡即表現為官僚化—而打造出來的「鐵的牢籠」，韋伯即在學術領域裡提倡價值(倫理)中立、創造學術場域(相對於國家)的獨立性。(Weber, 1991[1949]; 1985[1919])在政治的領域裡則強調英雄魔魅的理念型，則藉著政治領袖的熱情與責任感來消解官僚法制所帶來的「鐵的牢籠」。(Weber, 1985[1919]:170-173; Schluchter, 1986[1980]: 106-107)如此看來，學術與政治兩個領域，之所以被韋伯特別提出來作為志業，可說是用來「維護人性免受靈魂的分割，免受科層支配」的策略。

《圖三：以兩組二元隱喻對韋伯之正當性理念型建構的還原》



然而，即使韋伯在述及正當性理念型時會提到前現代的政治體制，但再現這些政治體制之際，韋伯總有意無意地將「面對理性化」作為「手上的目的」，而在此一意向底下，使得他的正當性理念型是生成於現代情境，並對現代情境的回應。因此，雖然「英雄」、「理性」及「傳統」在經驗上有各種的可能，不必然與現代有關，但是當回答的問題生成於現代，在此一意向的指引下對它們的理解，都已經被「現代化了」；其次，依著它們的二元隱喻系統，即「傳統—現代」及「目的理性—工具理性」，或者是「傳統規範—理性法制」及「英雄魔魅—理性法制」而生成的三種正當性理念型，也可以說是現代情境中的產物；接著，得進一步指出來的是，這個現代情境是西方的，因為能夠那麼清楚地區分出「實質—工具」兩種理性的模式，不僅有個「單一」理性的前題，而且這個單一的理性還被廣泛地、自然而然地接受了。誠然，這個「單一」的理性隨著西方的擴張，而在現代化及發展的掩護下全球化，但仍不能忽略其西方中心的氣質；最後，從二元的象徵變成兩極，並且在這兩極上實體化出三種正當性的理念型，不僅是因為韋伯實體主義存有論的形上學，還在於作為「核心分析」的理性化，帶有西方線性史觀的色彩，並進而造成「單向的強調」(unilateral accentuation)，而不是種關

係性的，以象徵作為分析的視野。(Bourdieu, 1968: 698)何以理性化為核心的分析策略容易造成實體化，又什麼是關係主義的角度?接下來即具體地以筆者將發展的架構來說明，並比較兩者之間的不同。

## 二、建立正當性之理念型的架構

關係主義是種存有論，與實體主義(substantialism)不同的是：前者對於「物」(thing)的特質，認為物的意義得要在關係中才能界定，即實體的特質得從關係中來界定；後者與之相反，認為物有自身的特質，並在這些特質底下建立關係。於是，從關係主義的角度，不管是英雄、法制或者是傳統，都不是實體，而其意義得要在關係中才能理解，就像電腦並不必然就是電腦，它得要使用者理解它是電腦、並且將它當作是電腦的情境下，它才是電腦。如果欠缺了這些關係，電腦可以是其它的東西。相對的，韋伯認為理性法制、英雄魔魅或傳統規範，即因其內在的特質而具有正當性，這也就是種實體主義的視野。(Smets, 2005:52)關係主義並不會將「英雄」、「法制」或「傳統」實體化，它們是在關係裡作用的符號，而這些符號之所以有意義、能夠催動正當化的效果，則源自於施為者在表現「英雄氣慨」，或宣揚「依法而治」，以致於訴諸「傳統倫理」等的政治行動之際，成就了社群的道德性。那麼，在現代的情境裡，這些理念型為什麼、又是如何成就社群的道德性?本文將結合前文提到的「文明歷程」，並帶出社群——特別是在現代情境裡，立基於有機連帶所生成的社群——在正當性理念型建構中的重要性。在這之前，為了讓本文新發展的架構更容易理解，筆者先將《圖三》轉化為下文的《圖四》，如此一來將可更清楚地呈現關係性的架構與韋伯的實體主義架構間的差異。

《圖四：韋伯之正當性理念型的還原》

|      | 現代   | 傳統   |
|------|------|------|
| 工具理性 | 官僚法制 | 傳統規範 |
| 目的理性 | 魔魅領袖 | ??   |

從關係性的角度看來，在韋伯時間面向上的「現代」與「傳統」都不是實體，而是種參照著彼此的象徵符號——沒有傳統，不能理解現代，就像沒有左手，右手的概念也沒有意義一樣——而且，如前文所述，能夠區分出「工具—目的」兩種理性的模式，是因為先驗地確定了某一種理性，並在這種理性底下理解它的「實質」，及隨之而來操作的「工具」，兩者間的關係，如以孔恩的「典範」來理解將更清楚：「工具理性」所從事的，即是在「典範」內部「精鍊典範」的工作，至於「典範」則是「目的理性」。(Kuhn, 1962)然而，正如同有不同的典範，及隨之而來不同精鍊典範的工作一樣，不同的目的理性底下，也有不同的工具理性。韋伯區分

出「工具—實質」兩種理性，是先接受了某種理性的內容之後，才有如此的分類。而這種理性，它不僅是西方中心的，同時還在現代情境裡，與受到高度信任的國家結合在一起，並在國家內部表現為「官僚化」。筆者將修正此一實體主義的模型，內容除了提出一個具有反思「西方中心」、「國家中心」的關係主義模式之外，同時也指出一個在韋伯的理論裡，若隱若現，但卻在正當性理念型缺席的第四種正當性的理念型—筆者稱之為以情感或友愛為基礎的「派系平衡」。那麼，這個不同於韋伯之實體主義的正當性理念型建構模式，其內容為何？

首先，英雄沒有行動，傳統沒被表現出來，或法制沒有運用，都不會有正當化的效果。當然，即使有行動、有表現或運用了，效果也要從行動間的意義來掌握。這個「行動—意義」的關係一來是韋伯理論的基礎，只是其「理解」(Verstehen)的方法恐怕不夠系統化而難以操作。(Schütz 1991[1967])其次，還要特別強調的是，先是對於「行動—意義」的強調，就是個高度現代性的正當性模式：一來，政治必須要透過行動而被看見的，而不是理所當然地宣稱君權神授；其次，這些行動的意義是要為民眾所理解的，而不是在「天人感應」之間為君主所獨斷的主張。那麼，在這現代情境裡，具有意義的行動又有如何詮釋？筆者同意韋伯所說的，要回到行動者的脈絡，但詮釋的方法則要結合現象學與結構主義，依據生成性的結構主義進行操作：一來，它指出了二元的隱喻系統，及從不同的隱喻系統間的換喻，來進行符號運算；再者，它還強調主體間性的概念，這可減少理解時的主觀，因為附著了意義的符號，不僅要在二元的隱喻系統中來掌握，種種隱喻與換喻還是較詮釋者先在的，這將可減少詮釋時的任意性。

其次，對於「行動—意義」的主題，本文研究的焦點在於正當性，或也就是政治行動及正當性的意義。為此，政治行動的發生首先可以區分出兩個軸面：行動前、行動後。這兩個面向不單單只是時間性的演繹，更重要是它標示了政治行動在現代政治生活中的重要性，即以演出的方式(*mise en spectacle*)在符號的流動中進行正當化。(Balandier, 1980; Abélès, 2007: 37-38)而且，也認為表現出來的符號之所以有強度不同的正當化效果，是由於這些符號在特定的空間裡，已在行動之前，於主體間(*intersubjective*)具有特定的意義了—從「意義」到「行動」，仍與韋伯的理論相符—這兩方面，即表現了 Bourdieu 在述及慣習(*habitus*)時說的「內在性的外化」(*l'intériorisation de l'extériorité*)與「外在性之內化」(*l'extériorisation de l'intériorité*)的過程(Bourdieu 2003[1980]: 80-83)。據此，本文提出了兩個演繹性的行動面向：「政治行動的決策倫理取向」(*orientation of political decision*)，及「政治行動的究責取向」(*orientation of accountability*)。<sup>3</sup>如此一來，掌握兩個層面及其與正當性的關係，並非從行動前後的時間來理解，因為在《圖四》所規定之空間下的任何一個點—即以特定的方式組合了四種正當性理念型的政權—都

<sup>3</sup> Jean-Marc Coicaud 將正當性從三個面向來討論：政治分化、政治判斷及政治責任。除了政治分化—其所指涉的是政治的動態，它呈現的是政治場域之自主性的發展歷程，以及政治場域與其它社會生活之間的關係—未在本文的討論之列，政治判斷及政治責任兩個面向則與「政治行動的決策取向」及「究責對象的取向」等同。(Coicaud, 2002[1997]: 36)

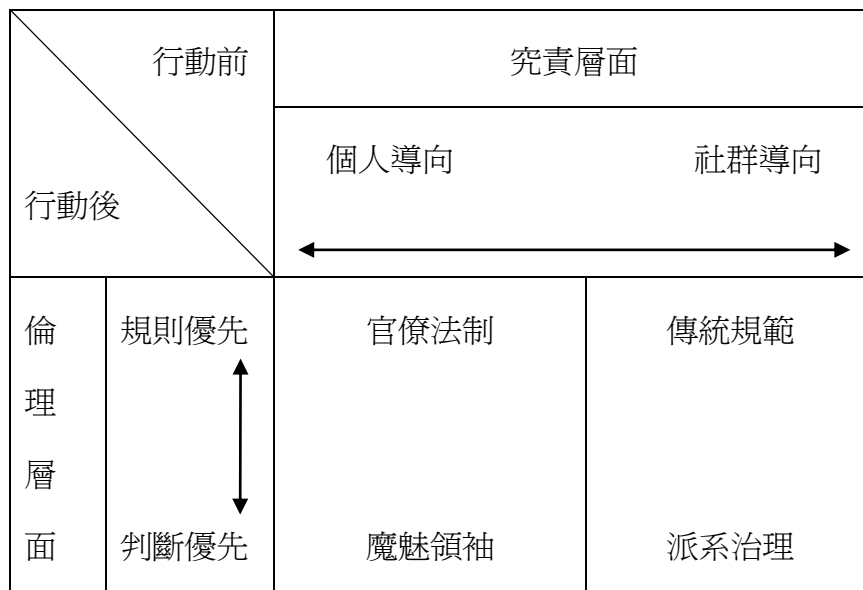


可從行動前的「決策取向」，與行動後的「究責取向」兩個層面來界定其政權正當性的性質。行動前後的二元，是分析上的方便而已，目的是為了保證兩軸在理論層次上是互不影響的。至於這裡所提到的「決策」，當然不必然是清楚的政治決策，也不一定是公共政策，它所代表的只是政治行動的表達。

再者，在決策取向裡有「規則優先—判斷優先」的隱喻，不僅是為了取代韋伯的「工具理性—目的理性」的參照，同時也是要配合「多神論—多元理性」的情境，因為有不同的「理性」，也就會有不同的「判斷」。因此，一方面這兩組二元隱喻間的「形式」相近，因此得以替換；另一方面，卻也由於「內容」不同，而必須替換。內容上，規則依賴的是技術上的工具理性，而判斷則根據目的理性—只是在關係主義的模式底下，因為是個「多神信仰」的系統，也就有不同的「目的理性」—兩組隱喻之所以能夠轉喻，是因為在政治生活的本質中，「判斷優先」強調決策者對狀況的拿捏，而「規則優先」則認為政策的做成總要依據特定的程序，遂使得正當性等同於合法性或符合傳統。(Coicaud, 2002[1997]:31 ; Laponce, 1974: 126-127)不管是官僚法制，還是傳統規範的正當性，都比較重視規則。相對的，在魔魅領袖及派系治理的理念型中，規則的重要性就較判斷來得低。然而，不管是高低或重視與否，都是比較性的概念，這是筆者在形式上之所以用「規則優先—判斷優先」的隱喻，取代「工具理性—目的理性」之對比的原因了。因為對前者來說，規則優先並不代表規則是一切，也不代表判斷在強調規則的世界中不存在。但對後者來說，很容易讓人覺得工具理性與目的理性是兩種對立的實體，彼此間在政治行動裡是不相容的兩種倫理模式。

最後，也是基於同樣的原因，得在究責體制上以「個人導向—社群導向」的隱喻，來取代「現代—傳統」的二元模式。形式上，前者仍是個比較性的概念，愈是強調個人導向的體制裡，當政治行動的結果有賞罰之際，愈容易找到負責的人。相對的，在社群導向的體制裡，責任則比較容易是由集體承擔。此間，造成責任清楚或模糊的原因，不只是制度的安排所致，更重要的是人們對於如何擔起責任有不同的想法。兩種二元模式之間在形式上的不同，仍然是關係主義與實體主義的差別：個人導向的意義得在與社群導向的比較之際方能掌握，反之亦然。而兩者在本文中的意義不僅得參照著究責體制，還依著強度來界定兩者的傾向性；反之，現代與傳統則像是個實體，內容也很廣泛—在韋伯的理論中，更是如此。而且，韋伯用來呈現現代性的理性化，是個「單向的強調」，而不像從「我群—自我」的平衡裡所呈現的，是人在兩個端點之間「掙扎」、「擺盪」，也就是一方面認同個體性的價值，另一方面又需要社群所提供的安全感。據此，對應的究責體制也表現出「個人導向—社群導向」的二元隱喻。而透過這個以「行動—意義」為中心，藉由參照著現代性之結構主義現象學的詮釋策略所發展提出來的正當性理念型，即如《圖四》所示：

《圖四：關係主義之正當性理念型的建構》



在這圖中的四種正當性的理念型，不能以實體的分類來理解，即將四種正當性的理念型當作是種客觀的範疇，而是參照著四個頂點，即倫理層面上的「規則優先」與「判斷優先」，與究責層面上的「個人導向」與「社群導向」，能夠描述特定政權之正當性理念型組成傾向性的架構。這個能夠描述「正當性理念型之組成傾向性」的架構，實際上不僅能夠達成韋伯對於理念型的初衷，而且還有測量的可能性——這也是本文在一開始，以不同的粒子之組合，來解釋元素之家族的原因，因為在這由兩軸所劃出來的架構裡，空間中的任何一點不僅都可以由「規則/判斷—個人/社群」的四個頂點，向量式地標出其位置，同時還可配合這四個頂點界定出此一位置中之特定政權的正當性特質。

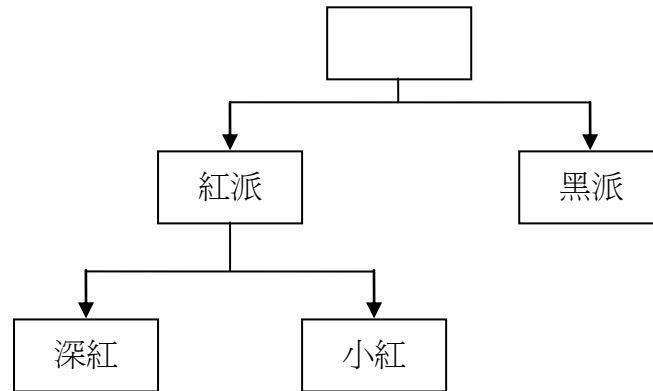
### 三、水平式正當性理念型之建構及其特質

要了解這個從關係主義的存有所發展出來的正當性理念型，還需要另外再加上兩個重要的理論要素，即象徵與圖騰。藉著它們，才能對這個正當性的理念型建構策略及其意義，有更清晰的了解。

#### (一)、「圖騰—社群」的競爭模式

圖騰是人類學裡的重要概念，社會生活裡表現了「圖騰制度」，不單單源自於圖騰在水平層面之間的交換——有鑑於此，圖騰制度必然地以二元的方式出現。(Lévi-Strauss, 2005; Merleau-Ponty, 2001)——而且還在於垂直層次上，圖騰所呈現的「理念」及其所存在之「社會空間」的「結構性的同形性」。於是，對於圖騰制度，可以如下的《圖五》來表示：

《圖五：圖騰制度示意圖》



黑派與紅派在第一層的圖騰制度裡是對比的兩個社群，它們不單單在水平層次上對比，也在垂直層面上有各自親近的社會空間。在第二層的圖騰制度中，以紅派為例，也就會再細分出兩組對比的社群—深紅及小紅—兩者間的關係，也與第一層的圖騰制度相同，即水平上的對比與垂直上的對應。這樣的圖騰制度普遍地存在於所有的社會—前現代的，與現代的—但在西方世界裡，卻由於邏格斯的傳統，遂使得在現代的情境裡，會出現「邏格斯—國家中心」的模式，能收編生成於不同社會空間的信任網絡。在這過程中，國家得以發展出具有系統性信任的官僚體制—包括行政、立法與司法—並以「理性官僚」為中心地建立了三種正當性理念型。這個模式，是建立在「國家—社會」對立的垂直模式，而正當性的內容，不僅因為國家所表現的系統性信任，更重要的還有來自於邏格斯的傳統，而使得各種理念型的正當性，均對應著被認為具有客觀性的「正義」。相對的，由關係主義的存有所發展出來的正當性理念型，並不是「由上而下」地以「國家—社會」垂直關係而提出了對應的三種正當性理念型。圖騰—即上述《圖五》中的「紅派—黑派」或「小紅—深紅」—間的競爭是其正當性建構的起點。此一正當性模式的建構是動態的，即以「圖騰—社群」的競爭為核心，並以國家機關為對象的情境下，出現了「水平式的部門間競爭」。(Dobry, 2002 ; 2003)這樣的模式，因為沒有個被認為是神聖客觀的邏格斯，正當性的內容也就是社群中的「友愛」，或也就是「凝聚」。<sup>4</sup>

這個基於「圖騰—社群競爭」模式對於正當性理念型的建構，也就不同於「邏格斯—國家中心」的模式：後者以「理性法制」的正當性為中心，在單向地強調下，發展出包括「理性法制」、「魔魅領袖」及「傳統規範」等三種正當性理念型；前者，則在「圖騰—社群競爭」的雙向的擺盪之間，在前三種理念型之外，還有個「派系平衡」的第四種正當性理念型。茲就兩種正當性理念型之建構策略與內容，做成下列《圖六》。

<sup>4</sup> 友愛與正義兩種建構社群正當性的基礎，可以在亞里斯多德的政治哲學中看得到。(莊國銘，2003)

《圖六：兩種正當性理念型之建構策略與內容》

| 內容 \ 依據 | 正當性建構的起點     | 正當性的建構結果            | 正當性的內容   |
|---------|--------------|---------------------|----------|
| 實體主義    | 「邏格斯—國家中心」模型 | 垂直的「國家—社會」關係下的三種理念型 | 被認為客觀的正義 |
| 關係主義    | 「圖騰—社群競爭」模型  | 水平的「部門間競爭」關係下的四種理念型 | 主體間的友愛   |

## (二)、在互動中的正當性象徵符號

比較了兩種正當性理念型之建構的策略之後，這一小節則要對「圖騰—社群」的競爭模式，進一步從關係主義的存有來理解競爭的基礎與策略，並解釋為什麼這樣的策略所提出來之「派系平衡」理念型的意義，以及在後現代的情境裡，何以它是個更能了解當代政治生活之正當性構成的架構。就最後這個問題，簡單地說是因為關係主義的存有，雖然表達的是個多神信仰系統裡的世界觀，但隨著後現代情境的普遍化—其中，不僅是在科學世界裡的「確定性的終結」，及「混沌」、「複雜」與「突現」等概念的出現，消蝕了人們在理念層次上對世界秩序的確定性，同時由於福利體制的建構、多元文化的出現，以及後工業與全球化的發展，使得「資本家—多數族群—男性—白人」的優勢組構，已不像在現代早期的生活裡具有那麼高的正當性。後現代情境裡，一方面出現的是種新形式的個人主義與民主倫理—空虛、自戀、冷漠，及享樂主義(Lipovetsky, 1983, 1992)；另一方面，也出現了更加多元的社群凝聚模式，而生成新部落主義的現象，多神信仰的世界觀也向著西方世界擴展。(Maffesoli, 1985, 1988, 1992)因此，在邏格斯失去光芒，甚至是不被接受的情境裡，實體主義的正當性建構模式，逐漸為關係主義的「圖騰—社群競爭」模式所取代。

在這「圖騰—社群競爭」的模式裡，一來是社群的凝聚，即友愛，成為正當性的核心內容。於是，在社群的「內—外」不單單也區分出「友—敵」，而且還以社群建構之根隱喻的「道德—不道德」的隱喻，為「內—外」、「友—敵」賦以意義、貼上符號。值得進一步說明的是，道德或不道德的符號，並不是生成於虛空的，它也不是被動地因為某個掌握發聲管道的行為者主張了，所以聽眾就跟著接受了。道德符號的「象徵有效性」(efficacité du symbole)(Lévi-Strauss 2006 [1958], 197-219; Bourdieu 2001, 173; Hénaff, 2008: 101-105)，如前文已是到的，首先要掌握垂直面向上，「符號—社會空間」的「結構上的同形性」。符號與社會空間的親

近性愈高，在此一社會位置裡的人們，也就愈容易「感應」特定符號的意義；其次，也要注意水平層面上，不同社群間的關係：社群間的競爭愈是激烈，社群裡的成員也就有愈高的不安全感，也就愈想要從社群中得到支持，與社群親近的符號，其象徵有效性也就愈高。不過，除了這兩個在理論上具有普遍性的面向之外，本文在此還要再加入一個自廿世紀中葉以來，同樣也跟後現代情境有關的脈絡，來補充此一社群互動間的象徵有效性與符號的運作模式。這脈絡將由三個案例來說明，即六十年代的黑權運動、八十年代以來在台灣民主轉型過程中的台灣化運動，以及九十年代之後隨著中國崛起在東亞的中日霸權競爭。三者之間共同之處，均在於它翻轉了原有的道德階序與優勢結構——雖然強弱的程度有所不同——因而使得前述「圖騰—社群競爭」，不僅有個更立體的圖像，而且本文還能從這圖像中，說明四種正當性理念型的意義及其發展。不過，對於這三個案例，筆者爲了行文的順暢，並不打算依時序進行，而從最具「非西方」色彩的中國崛起開始。

中國在本文裡扮演了個重要的角色，不單是對比著西方，說明著多神信仰與成熟官僚體制對正當性理念型之發展的影響，同時也包括對於「派系治理」的思考。然而，在多神信仰與成熟官僚制之外，值得再提出來第三個影響正當性理念型之象徵的，則是中華文明中特別的「華夷體制」，其內容還是以「道德我群—不道德他者」爲基礎，但一來由於中華文明不僅是個有悠久歷史，又非常龐大的文明，而且它在前現代晚期與現代早期，還可與西方比美，而使得「華夷體制」具有特殊性。這個特殊性也就是：它是唯一一個，不僅與其它非西方國家一樣，均受到西方國家船堅砲利的侵略，同時還受到唯一一個非西方帝國主義——即日本——侵略的非西方偉大文明。於是，從原本在「華夷體制」裡的頂端，在所謂的「華夷變態」之後<sup>5</sup>，變成了「東亞病夫」。這一段羞辱的歷史，使得中國自九十年代快速崛起以來，即在各種媒體、刊物、電影，甚至是官方的文書與博物館的展覽中，出現了反日爲題的敘事。於是，中國的民族傳統——如「天下」的概念——在這些敘事中被發明了，而也有如陳真、霍元甲及葉問等民族英雄，在民眾的記憶裡復活了。

當然，從清末「東亞病夫」到全球化時期裡的「東亞新霸權」，正當性符號的內容不僅在「中國—日本」的對比裡塑造凝聚，其實也在中國境內不同的政治勢力之間流動著，其中的主題也是在如何擺脫「東亞病夫」的羞辱，快速地造就中國的現代化。在這過程，最早的有「改革—革命」兩股政治勢力，1911年建立民國之後，出現的是各種現代思潮百花齊放的現象。然而，就如同晚清時期裡的革命黨較改革派有更高正當性一樣，對中國現代化迫切的需要——或消除羞辱的強烈渴望——不單單使得自由主義的核心，少了個人自由而以國家自由爲主題，甚至還在民國初年即早早地退出了政治論述的場域，而讓位於強調社群的共產主義。(余英時，1983)其實，民國初年的軍閥割據，與歐洲在現代早期的國家建構，都

---

<sup>5</sup> 「華夷變態」所指的是，原本「中華」是由中國所代表，但在「變態」之後，「中華」則不再是中國，而是日本。這樣的想法在 1860 年代中葉，隨著明治維新而在日本逐漸受到認同。

在確認一個為其它「地方」所接受的「中央」，在法制及軍事上的優先性，其差別在於「中國」的符號在這空間裡有著較歐洲各國在其國家建構過程中，為絕大多數的政治勢力更廣泛的接受度，但這並不代表中國境內政治勢力之間，存在著與西方世界一樣的邏格斯。為了搶奪國家、證成正統，不僅有軍閥間的混戰，也有國共的內戰。「國民黨—共產黨」的鬥爭，在 1930 年左右成為中國政治場域中的主題，它們所表現的不只是兩個組織及其意識型態的衝突，也反應了在國家發展的策略上，於「都市—農村」或「資本家—無產階級」間的鬥爭。1949 年，共產黨在內戰中獲勝，不僅以農民革命詮釋中國的歷史傳統，以無產階級專政建構法制，並塑造了毛澤東的英雄氣概，而且不管是農民革命、無產階級專政，或毛澤東的魔魅領導，都是為了讓「中國人站起來」，得以「超英趕美」。

自二戰結束之後，國民黨對台的統治即以打造「台灣是中國一省」，及「中國在上，台灣在下」之中國中心的道德階序。透過此一階序，不僅有助於讓日治時代的台灣人，轉化中國境內的台灣人，而且在政府體制上，也可合理化親近於中國的社會空間，不僅在整個社群裡有更高的道德性，而且對於各種資源，還有可高的可近性。比如說，為了維持「中國中心」的體制，不僅中央政府的立法部門裡有大量不改選的「資深立委」，國家考試、大法官及監察委員的名額，也會依著省份分配，而行政部分的資源分配，當然也不會忽略種種有助於強化中國中心的事業。簡單地說，不僅種種的「法制」在「親近於中國中心之社會空間」的「理性」裡生成了，其實上在台灣社會裡還生成了各式各樣有助於凝聚中國中心的傳統規範，以及創造了種種的民族英雄，如黃花崗七十二烈士、孫中山、蔣介石…等等。但隨著「中國在上，台灣在下」的道德階序在民主轉型中翻轉了，過去的優勢組構出現了變化，即「台灣主體」取代了「中國中心」。於是，戶口上的「中國省籍」變成了社會裡的「台灣族群」（王甫昌，2005），政府體制也消除了省籍分配的法制，以「台灣地區」為範圍地分配選舉及考試的名額，並且也重構了台灣文化的傳統，以致於出現了新的魔魅英雄—不只是在場的民主先生李登輝及台灣之子陳水扁，甚至還有早已故去的蔣渭水及莫那魯道。

如果在中國現代史上，特別是在「國民黨—共產黨」間的「圖騰—社群競爭」模式裡，能夠看到正當性理念型裡的符號，是在互動之間、並參照著「國家發展」而生成的，那麼也可以理解隨著台灣的民主轉型，在「國民黨—民進黨」間的競爭，也出現了「中國中心—台灣主體」兩組符號系統間的競爭，及後者向前者爭奪「傳統」、「法制」及「英雄」的詮釋權。（劉名峰，2008）不過，首先值得注意的是，中國在後冷戰時代對「魔魅英雄」與「傳統規範」的符號，是在反日、反羞辱的敘事中創造的，那麼在台灣的民主轉型過程中的台灣化，則是在反中國中心與反支配中形成的—在兩個案例裡，各有個對立的「他者」（日本或中國），並對應著這個「不道德的他者」，而有重構自身凝聚的道德內容。其次，在中國的脈絡中，具有凝聚自身的道德內容，自始自終幾乎可以說都是以經濟發展作為其「道德視域」（moral horizon）（劉名峰，*ibid*）作為主題—不管是在後冷戰時期裡的

中國崛起，還是在國共內戰中的路徑選擇；相對的，在台灣案例裡，則出現了一種曾經在民國初年檀花一現，而在民主轉型過程中制度化的「道德視域」，即以個人自由與民主價值為核心之「政治的道德視域」。兩者—政治的，與經濟的道德視域—不僅都被認為是「國家發展」的一部分，而具有正當性，它們也都是現代性的表現。

六十年代的美國不像中國是個威權體制，當時作為世界的超強，經濟的發展也不是當時正當性的主題；同時，它在當時也不像台灣一樣經歷著民主轉型，黑人、女性，當然也包括了同性戀及各種少數族群，只要具有公民的身份，他/她與優勢組構中的「資本家—多數族群—男性—白人」一樣，在政治上都有完整的公民權。但是在社會與文化的層面上，弱勢組構與強勢組構之間卻存在著結構性的差異，除了有種種「區分但平等」(separate but equal)形式，還有各式各樣實質的污名。六十年代開始的黑權或平權運動，是種文化層次的尋求承認，或也就由「文化平權為中心的道德視域」所發起的社會運動。在這過程中，也就出現了各種新形式的「圖騰—社群競爭」，如圍繞著文化上的「弱勢—強勢」進行著：「黑人—非黑人」、「少數族群—主流族群」、「女性—男性」、「同性戀—異性戀」…。在這過程中，不同的社會分類所發展出來的「弱勢—強勢」的競爭，其結果雖然不同，但不僅都一致地、或多或少地消解了原本美國社會中之強勢組構的霸權，同時也在「傳統」、「英雄」，及「法制」上，新生成了各種挑戰原有強勢組構的正當性符號。以黑權來說，法制上有所謂的「肯定性行動」(affirmative action)，傳統上的「黑人」也變成是「非裔美國人」，同時在這些「非裔美國人」裡也出現了諸多「英雄」：Dr. W. E. B. Dubois, Dr. Martin Luther King……甚至是今日的美國總統歐巴馬。

藉著「圖騰—社群競爭」模型來建構正當性的理念型，本文首先指出來理念型除了「理性法制」、「傳統規範」及「魔魅英雄」之外，還有就在由「社群導向—判斷優先」交織的「派系治理」。其次，不同於「邏格斯—國家中心」模型的建構策略，是從「理性法制」的官僚為起點，將正當性以垂直式的「國家—社會」關係，來理解其間的支配。本文的架構認為正當性是在「圖騰—社群」間的水平競爭，其中有衝突，也有合作。再者，衝突與合作當然不會是在絕對平等的關係中發生的，不同的勢力之間存在著優勢組構與弱勢組構的對比，其力量的結果，即反應在四種不同的正當性理念型之組合之中；最後，不同於韋伯之理念型是以實體主義為出發點，關係主義的研究策略所強調的是優勢組構與弱勢組構的關係，以及兩者間在互動間的符號。於是乎，「傳統規範」並不是僵死外在的記錄，而是種對應著現在而被發明的象徵；「理性法制」也不是白紙黑字的客觀規則，它們反映了當時主導的價值系統，並有利於優勢組構之勢力的鞏固；「魔魅英雄」雖然有個清楚的名字，但重要的不只是這個人做了什麼，而是這個人所做的與取得了領導權之優勢組構間的價值親近性。象徵不僅反映了「優勢組構—弱勢組構」間的關係，事實上在同時，也是兩者在互動之間，作為鬥爭、支配，及正當化自

身之權力的道德敘事。

### (三)、後現代情境、系統性信任與公共領域

不過，本文並不認為「優勢組構—弱勢組構」的對比，可以簡單地化約為某一特定社會分類下，兩種社群的對立—如「資本家—無產階級」的—並且兩者間的關係也不能說是絕對的支配，這也就是筆者之所以採用 Elias 的概念，使用「優勢組構」與「弱勢組構」的原因。即以以前文中美國的案例來說，如果從「黑人—非黑人」的二元隱喻裡，來理解歐巴馬總統之所以會在美國總統大選中勝出，那麼顯然會是有問題的。非裔美國人的人口並未超過美國人口的一半，而支持歐巴馬的也不只是黑人。那麼，歐巴馬的正當性來自於何處？而從他的當選，我們又看到了正當性的結構是怎樣的形態？要回答這些問題，其實不單單要了解當下的美國政治裡，支持歐巴馬的力量之所以是「優勢組構」—即使它較羅姆尼所代表的「弱勢組構」之間，差距非常地小—的原因，更重要的，並也是這篇文章想要指出來的是，「非裔美國人」成為美國總統的正當性，對於了解筆者稱之為「後現代情境裡的正當性建構」來說，再現了什麼意義？而要能回答這個問題，還要從中國、台灣及美國三個案例裡，來呈現其中現代性的意義。

在 1768 年，清乾隆期間的妖術大恐慌為題而做的研究裡，作者指出了在現代中國出現之前的多神信仰中，一種特別令人難過的現象：社會上到處表現出以冤冤相報為形式的敵意。(Kuhn, 2012 : 284)當然，此一敵意之所以會從地方上的小事件，發展為牽動數省及北京中央的妖術大恐慌，與其說是因為當時所處的是個集權政府與滿漢對立，不如說是長久以來強大成熟的官僚體制，及多神信仰的社會所致。「圖騰—社群」間的競爭，很容易因為沒有個衝突兩造都可信任的體制，或倫理上具有權威的神靈，而使得衝突在發生之後，很容易就會急劇升高，甚至到達生死攸關的境界。這樣的現象在進入現代之後，並沒有出現能夠消解衝突快速升高的機制，這種狀況不僅出現在中國與日本之間，也出現中國境內的不同政治勢力之間—如國共，或兩個中國—當然，同樣也會出現在漢人文化的台灣社會裡，在國民兩黨或藍綠之間。但是，由於民主化的發展，在台灣社會內部的政治衝突，已然不同於在中國的場景，而其中主要的原因，不僅是國家機關在民主化之後，雖然不盡人意地但卻也逐漸發展出不同於威權時期的「系統性信任」，更重要的是由於正當性的符號裡，引入了「以政治為中心之道德視域」及其對應的符號，於是在自由、民主等的符號底下，使得原本的「優勢組構」及其所建構的「道德階序」受到挑戰。這裡所說的「道德階序」，不僅是「中國在上一台灣在下」的階序，還是長期在「以經濟為中心之道德視域」底下，來界定高低、好壞的價值系統。於是，不僅各式各樣的弱勢可以在自由民主的體制下可以發聲—雖然不必然會被接受—而且更重要的是，也就在自由民主的體制裡的發聲，使得社群之間有比較多的溝通，公共領域也逐漸生成。

系統性信任的建構、公共領域的生成，在一個能夠引進「政治為中心之道德



視域」的政治空間裡，是更有機會的。而美國不僅如此，更重要的是它還曾經是個一神信仰的社會，這對美國的民主來說，更有助其系統性信任的建構，及公共領域的生成。在如此一個相對上有更多溝通可能的美國社會中，不僅「優勢組構」的開放性較高，而且其在引入「以文化為中心的道德視域」之後，原本的「弱勢組構」也有較大的可能——如黑人或非裔美國人——能較其它社會，如同樣也有許多非裔族群的西歐國家，更快地為減少污名，為該社會中的其它成員所接受。後現代情境，確是個更加碎裂、多元的新部落情境。然而，如果在一個系統性信任較高、公共領域更結實的脈絡裡，「圖騰—社群」的競爭並不致於落入撕裂社會的地步，而各種形式的正當性符號，也不會流於「天使化自身、妖魔化對方」的恐怖之中。從多神信仰、成熟官僚體制，以及在現代早期蒙羞，而試圖重建光榮，急於在經濟上快速發展的中國，到經歷了民主轉型，引入了「以政治為中心之道德視域」的台灣，是不是能夠更少的以冤冤相報為形式的敵意，而急切地擁抱特定族群地來消解不安，重點也就在於能否建立一個能夠為不同政治勢力都能接受、具有系統性信任的國家體制了——這在筆者看來，也就是轉型正義的主題。

#### (代)結論：為了一個沒有，或至少比較少恐懼的未來

本文是可以有個結論的一首先，兩種存有論打造出兩種不同的正當性理念型之建構策略，垂直的與水平的兩種；其次，在一個後現代的情境裡，「邏格斯—國家中心」模式的垂直建構策略已然受到挑戰，水平的「圖騰—社群競爭」模式更能解釋當下的正當性形態；最後，則是說明此一水平式的「圖騰—社群競爭」模式，是以符號互動中的象徵，來理解「理性法制」、「傳統規範」、「魔魅英雄」及「派系治理」四種正當性的理念型，它不僅能夠清楚地呈現理念型的建構方式，同時在理論上，還能以向量的方式表現韋伯對正當性理念型所說的「組合」的意涵——不過，筆者認為可以有更重要的事在結論的部分來說，這是在這裡以「代結論」出現的原因。

在理論上，本文回答了派系在正當性理念型中的位置，還更有系統地解釋了正當性理念型的建構，及其與現代性之間的關係。不過，對筆者最重要的，是希望在現實層面上，回答是什麼原因，使得台灣政局有種高張力的道德語言，及高強度之政治化的原因。筆者希望在這篇文章中，能夠回答這個問題，並且希望對「轉型正義」提供一些理論上的意見，同時得特別強調的是，「轉型正義」不應該成為任一政黨的語言，否則它將再度成為特定政治勢力的道德論述，而失去了它作為建構系統性信任與生成公共領域的能量。建構系統性的信任，及生成公共領域，不是為了特定的政治勢力，而是為了一個沒有，或至少比較少恐懼的未來。

## 參考文獻

王甫昌

2005,〈由「中國省籍」到「台灣族群」:戶口普查籍別類屬轉變之分析〉,《台灣社會學》,9: 59-117。

金觀濤、劉青峰

1992 《興盛與危機:論中國社會超穩定結構》,香港:中文大學出版社。

李峰,徐峰譯,《西周的滅亡:中國早期國家的地理與政治危機》,上海:上海古籍出版社,2007。

余英時

1983 《中國近代思想史上的胡適》,台北:聯經。

吳重禮

2002 〈台灣地區「派系政治」研究文獻的爭議:美國「機器政治」分析途徑的啓示〉,《政治科學論叢》。第17期,頁81-106。

莊國銘

2003 〈亞里斯多德論鞏固政治共同體的兩大德性:正義與友誼〉,《政治科學論叢》。第十八期,民國九十二年六月,頁191-216。

劉名峰

2009 〈台灣民主轉型前後對正當性的認知及其變遷:以龍應台作品中對「中國—台灣」之象徵形式的再現為例(1983-2006)〉,《台灣政治學刊》。第十三卷第一期,頁225-268。

蘇國勛

1989 《理性化及其限制:韋伯思想引論》。台北:桂冠。

基托

2006 《希臘人》,徐衛翔、黃韜譯,上海世紀出版集團。

譚佳

2010 《斷裂中的神聖重構:《春秋》的神話隱喻》,南京:南京日報出版社。

Abélès, Marc

2007 *Le spectacle du pouvoir*. Paris : L'Herne.

Anderson, Benedict

1991 *Imagined Communities : Reflexioin on the Origin and Spread of Nationalism*, London : Verso.

Balandier, George

1980 *Le Pouvoir sur scènes*. Paris : Balland.

Barthes, Roland

1991[1953] 《寫作的零度》,李幼蒸譯。台北:桂冠。

Bauman, Zygmunt

2002[1989] 《現代性與大屠殺》,楊渝東、史建華譯。南京:譯林。

2003[2001] 《共同體》,歐陽景根譯。南京:江蘇人民出版社。

- Beetham, David  
1990[1985] 《馬克斯韋伯與現代政治理論》，徐鴻賓等譯。台北：桂冠。
- Berger, Peter and Luckmann, Thomas  
1966 *The Social Construction of Reality*, Anchor Books.
- Bourdieu, Pierre  
1968 “Structuralism and theory of sociological knowledge,” *Social Research* 35(4): 681-706.  
1979 *La Distinction : Critique sociale du jugement*, Paris : Minuit.  
1987 *Chose Dites*, Paris : Minuit.  
1989 *La Noblesse d’Etat: Grandes Ecoles et Esprit de Corps*. Paris: Minuit.  
1994 *Raisons pratiques: sur la théorie de l’action*. Paris : Seuil.  
2001 *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Seuil.  
2003[1980] 《實踐感》，蔣梓驊譯。北京：譯林。
- Bujra, Janet M.  
1973 “The Dynamics of Political Action: A New Look at Factionalism,” *American Anthropologist*, 75(1):132-152.
- Callon, Michel, et al.  
2001 *Agir dans un monde incertain: essai sur la démocratie technique*. Paris : Seuil.
- Coicaud, Jean-Marc  
2002[1997] 《合法性與政治》，佟心平、王遠飛譯。北京：中央編譯出版社。
- Corcuff, Stéphane. 2000. “Les « Continentaux » de Taiwan : Une catégorie identitaire récente. ” *Perspective chinoise* 57:73-83.
- Deliège, Robert.  
2001, *Introduction à l’anthropologie structurale : Lévi-Strauss aujourd’hui*, Paris : Editions du Seuil.
- Dittmer, Lowell  
1978 “Bases of Power in Chinese Politics: A Theory and an Analysis of the Fall of the ‘Gang of Four,’” *World Politics* 31(1):26-60.
- Dittmer, Lowell and Wu, Yu-Shan  
1995 “The Modernization of Factionalism in Chinese Politics,” *World Politics* 47: 467-494.
- Dobry, Michel  
2002 « Valeurs, croyances et transactions collusives. Notes pour une réorientation de l’analyse de la légitimation des systèmes démocratiques ». In SANTISO, Javier. *À la recherche de la démocratie. Mélanges offerts à Guy Hermet*. Paris : Karthala, p. 103-120.  
2003 « Légimité et calcul rationnel. Remarques sur quelques « complications » de la sociologie de Max Weber ». In FAVRE, Pierre, HAYWARD, Jack Ernest

- Shalom, SHEMEIL, Yves. *Être gouverné : études en l'honneur de Jean Leca*.  
Paris : PFNSP, p. 127-150
- Douglas, Mary  
1966 *Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London:  
Routledge and Kegan Paul.
- Durkheim, Emile  
2002[1951]，梁棟譯《社會學與哲學》。上海：人民出版社。
- Elias, Norbert  
1965 with John L. Scotson, *The Established and the Outsiders. A Sociological  
Enquiry into Community Problems*, London: Frank Cass & Co.  
1970 “Processes of State Formation and Nation Building,” in *Transactions of the 7<sup>th</sup>  
World Congress of Sociology Vol. 3*. Sofia: ISA, pp. 274-284.  
1991 *Qu'est-ce que la sociologie*. Paris : Editions de l'Aube.  
1997a *La Société des Individus*. Paris: Fayand.  
1997b “Group Charisma and Group Disgrace,” in Goudsblom, Johan and Mennell,  
Stephen. ed., *The Norbert Elias Reader: A Biographical Selection*. Oxford:  
Blackwell, pp. 104-112.  
1999[1976]《文明的進程：文明的社會起源和心理起源的研究 II》，袁志英譯。北  
京：三聯。
- Emirbayer, Mustafa  
1997 “Manifesto for a Relational Sociology,” *American Journal of Sociology*  
103(2):281-317.
- Giddens, Anthony  
1991 *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*.  
Cambridge: Polity.
- Godelier, Maurice  
2009 *Communauté, Société, Culture: Trois clefs pour comprendre les identités en  
conflits*, 2009, Paris : CNRS éditions.
- Hoover, Kenneth and Donovan, Todd  
2000[1995]《社會科學方法論的思維》，張家麟譯。台北：韋伯文化。
- Hénaff, Marcel  
2008 *Claude Lévi-Strauss: le passeur de sens*. Paris: Editions Perrin.
- Kuhn, Thomas  
1962 *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago : University of Chicago.
- Kuhn, Philip  
2012 陳兼、劉昶譯，《叫魂：1768年中國妖術大恐慌》，北京：三聯書店。
- Laponce, J. A.

- 1974 "Political Community, Legitimacy and Discrimination," *British Journal of Political Science* 4(2): 121-137.
- Lévi-Strauss, Claude  
 1962 *Le pensée sauvage*, Paris: Librairie Plon.  
 2005[1962] 《圖騰制度》，渠東譯。上海：上海人民出版社。  
 2006[1958] 《結構人類學(I)》，張祖建譯。北京：中國人民大學。
- Lévy-Bruhl, Lucien  
 1922 *La mentalité primitive*, Paris : PUF.
- Lipovetsky, Gilles  
 1983 *L'ère du vide : Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris : Gallimard.  
 1992 *Le crépuscule du devoir: l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris: Gallimard.
- Luhmann, Niklas  
 1973[2005] 《信任》，瞿鐵鵬、李強譯。上海：上海人民出版社。
- Macpherson, C. B.  
 1962 *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*
- Maffesoli, Michel  
 1985 *La société est plusieurs*, in : *Une anthropologie des turbulences..* (sous la direction de) , Berg International Editeurs, pp. 175-180.  
 1988 *Le Temps des tribus*, Le Livre de Poche,  
 1991 *La Transfiguration du politique*, Le Livre de Poche.  
 1995 *La tribalisation du monde postmoderne*.
- Martuccelli, Danilo  
 1999 *Sociologie de la modernité : L'itinéraire du XXe siècle*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice  
 2001 *Signes*, Paris: Gallimard.
- Mennell, Stephen  
 1994. "The Formation of We-images: A Process Theory," in Calhoun, Craig J. ed., *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford: Blackwell, pp. 175-197.
- Moore, Barrington  
 2000 *Moral Purity and Persecution in History*, Princeton University Press.
- Nathan, Andrew J. and Tsai, Kellee S.  
 1995 "Faction: A New Institutional Restatement," *The China Journal* 34: 157-192.
- Polanyi, Karl  
 1989[1944] 《鉅變：當代政治、經濟的起源》，黃樹民、石佳音譯，台北：遠流出版社。
- Polanyi, Michael  
 1958. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. University of

Chicago Press.

Pye, Lucian W.

1995 "Faction and the Politics of Guanxi: Paradoxes in Chinese Administrative and Political Behaviour," *The China Journal* 34: 35-53.

Schluchter, Wolfgang

1986[1980] 《理性化與官僚化》，顧忠華譯。台北：聯經。

Schütz, Alfred

1991[1967] 《社會世界的現象學》，盧嵐蘭譯。台北：桂冠。

1992[1962] 《舒茲論文集(第一冊)》，盧嵐蘭譯。台北：桂冠。

Shiner, Larry

1969 "A phenomenological approach to historical knowledge," *History and Theory* 8(2): 260-274.

Smets, Patrick

2005 *La Légitimité au Quotidien. L'idéologie dans le discours managérial*. Ph.D. Dissertation, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles.

Somers, Margaret R.

1994 "The narrative constitution of identity: A relational and network approach," *Theory and Society* 23(5):605-649.

Stasch, Rupert.

2006 "A Society Through Its Other" *Anthropological Quarterly* 79(2): 325-34.

I. F. Stone,

1988 《蘇格拉底的審判》，董樂山譯，北京：三聯書店。

Taylor, Charles

2007 *A Secular Age*, Harvard University Press.

Tilly, Charles.

1975 *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton University Press.

1984 "Les origines du répertoire d'action collective contemporaine en France et en Grand-Bretagne," *Revue d'histoire*, 4(1) : 89-108.

2005 *Trust and Rule*, Cambridge University Press.

Turner, Victor

2007[1975] 《戲劇、場景及隱喻：人類社會的象徵性行爲》，劉珩、石毅譯。北京：民族出版社。

2006[1969] 《儀式過程：結構與反結構》，黃劍波、柳博贊譯。北京：中國人民大學出版社。

Wallerstein, Immanuel

2001[1995] 《自由主義之後》，彭淮棟譯。台北：聯經。

Weber, Max

- 1985[1919] 《學術與政治：韋伯選集 I》，錢永祥編譯。台北：允晨。  
1991[1949] 《社會科學方法論》，黃振華、張與建等譯。台北：時報。  
1993[1976] 《支配社會學(I、II)》，康樂、簡惠美譯。台北：遠流。

Wimmer, Andreas

2002 *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadows of Modernity*. Cambridge:  
Cambridge University Press.

Zelditch, Morris

2001 “Processes of Legitimation: Recent Developments and New Directions,” *Social Psychology Quarterly* 64(1):4-17.