

# 是誰毀了「鄉校」？論華人公民社會被隱匿的抗爭傳統

高譜鎮

國立政治大學社會學系博士候選人

「鄭人游於鄉校，以論執政。然明謂子產曰：『毀鄉校，何如？』子產曰：『何為，夫人朝夕退而遊焉，以議執政之善否。其善者，我則行之；其所惡者，吾則改之。是吾師也，若之何毀之？吾聞忠善以損怨，不聞作威以防怨。豈不遽止？然猶防川，大決所犯，傷人必多，吾必克救也。不如小決使道，不如吾聞而藥之也。』然明曰：『蔑也今而後知吾子之信可事也，小人實不才。若果行此，其鄭國實賴之，其唯二三臣？』仲尼聞是語也，曰：『以是觀之，人謂子產不仁，吾不信也。』」

（《左傳·襄公三十一年》）

「於是學校變而為書院。有所非也，則朝廷必以為是而榮之；有所是也，則朝廷必以為非而辱之。偽學之禁，書院之毀，必欲以朝廷之權與之爭勝。其不仕者有刑，曰：「此率天下士大夫而背朝廷者也。」其始也，學校與朝廷無與；其繼也，朝廷與學校相反。不特不能養士，且至於害士，猶然循其名而立之何與？」

（黃宗羲，《明夷待訪錄》·〈學校篇〉）

「兩岸人民同屬中華民族，都是炎黃子孫，雙方共同繼承了先賢留下的寶貴文化遺產，諸如『子產不毀鄉校』、『天下為公』、『選賢與能』、『仁民愛物』、『民貴君輕』這些隱含自由、民主、人權的進步觀念，值得我們重視與保存。」

（馬英九，2012年6月4日，六四事件二十三周年紀念感言）

## 壹、緒論

經過了第三波民主化，以及新近全球化的茉莉花革命浪潮後，即使是只針對臺灣而言，這個華人社會是否真正完成了民主的轉型與鞏固，成為一個根據西

方式標準下的真正的現代民主國家與公民社會，在學術界與政治實踐的場域裡依然是個被爭論的問題。這包含了許多相關的論辯，如為何深受儒家文化傳統影響的中國，在長遠的歷史發展進程裡，無法發展出像西方一樣的民主政治傳統？或者更晚近也更具體的一些問法：何謂公民社會？什麼是達到理想的公民社會的規範性判准？為何華人社會一直無法建立符合西方標準的一個強大自主的公民社會？公民社會理論是否也可有其「在地性」？諸如此類的提問以及由此而產生的學術論題、著述，如汗牛充棟般不可勝數，而其中許多解釋論點，如欠缺契約主義精神的政治傳統、家父長威權下的恩庇侍從文化、貶抑個人權利的集體主義等，更早被視為老生常談。在另外一個面向上，也有許多學者站在正面積極的立場上，試圖在儒家文化的構成要素內，尋找有利於、符合於民主政治發展標準的因數，並想要以此來解釋東亞社會的民主化轉型的動力與在地性特質。

在許多有著自成一格的文化傳統與歷史發展脈絡的非西方社會裡，這些提問成為許多人想要尋求解答的問題。在臺灣，我們通常也是用一種西方公民社會理念的預設作為解答此問題的出發點，但在尋求答案的過程裡也通常忘記自己是誰？或當盡力想忘記了自己時，卻時時刻刻地也在實踐自身的在地性。就像當一般人陳述現代社會的「公民」的意涵時，很少反省我們對於公民的想像為何？是「遵從教化馴服的能力」抑或是「發展獨立自治的能力」？

以先秦時期《左傳》裡的〈子產不毀鄉校〉一文為例，此文被傳頌千古，近來更被人衍伸來證明儒家政治文化傳統也有所謂的民主自由、寬容多元的公民社會精神。雖然這可算是一種從古老經典中找出新生契機的樂觀期許，但以嚴謹的角度來看，把對統治者個人能體察民心、容納諫言的道德人格修養，任意解讀成為民主政治或公民社會的精神，卻也是錯把馮京當馬涼、引喻失義，有著相當大的問題。

有學者認為公民社會的出現與壯大的關鍵在於國家之外的民間社會力的形成，而社會力的兩大構成性要素，就是公民結社技藝的「公共性」與「自主性」。在西方公民社會的歷史發展脈絡裡，「公共性」與「自主性」的建立，是伴隨著在知識論述上與政治行動上的抗爭性傳統，進而形塑出所謂的公共領域的實踐運作模式。但在歷經政治轉型的東亞華人社會裡，這個抗爭政治的基礎與持續力看起來似乎是比較淺薄或是短暫的，這彰顯在公共哲學的傳統存在著某種程度的貧乏與遺缺，社會倫理與公民德行大多被指向消極性(negative)與泛道德主義式的「規條」(code)，或是避免成為爭論性公共事務議題裡對立的任何一方，甚至規訓自身不要正面對抗由統治者所界定的「公共利益」，凡此種種，都使得有人認為華人社會還沒有「轉譯」或轉型為真正的現代公民社會。

筆者認為，以下兩種態度都是有所偏廢的，第一種是完全依據西方的標準，悲觀自卑地認定華人社會公民抗爭性與自主性的成分是完全空缺的，不夠格的，只能消極地任由國家政治力支配、馴化與收編，以致陷在威權主義的深淵中難以跳脫出來；第二種則是過度樂觀自信地認為「這些東西我們老早就有了！」，忘情地提倡或歌頌所謂的「天下為公」、「選賢與能」、「民胞物與」、「民貴君

輕」這些與西方民主政治理念混淆不分的民本思想論述。我們需要有一種社群主義式的警覺，<sup>1</sup>即認知到華人公民社會的抗爭主體性的建立，處在一種完全不同於西方的社會發展歷程下（封建社會傳統裡契約關係的權力相對性、雙劍論式的政教分離體制、獨立於政治之外社會自治組織體），所擁有的是一種依附於體制內的對抗性，而這樣的對抗性並不能與西方的抗爭政治傳統裡「以社會為中心」獨立自主性等量齊觀。更重要的是，這樣的對抗性的基本價值與終極目標，在於要求「善治」優先於「自治」，由此也衍生出儒家文化對於國家或政治權力的意象建構與要求，和西方的極大差異性，最後形塑出獨特的國家與社會的互動關係。

換言之，本文即是從華人社會的政治文化傳統出發，從社會對國家的對立抗爭之本質的視度，探討我們是否可能有著（或曾經有）與西方相當不同的對抗國家政治權力的公共性與自主性傳統，而這些傳統與當前仍未「退位」的政治文化實踐運作（威權或家父長政治、派系利益侍從結構）具有某種程度的親和性，兩方進而結合，將社會本應發展的對抗性與自主性的機會隱匿起來了。

## 貳、公民社會：普遍性與在地性的辯證的辯證

對現代公民社會理論影響深遠的思想家仍首推十九世紀前期的托克維爾，他深入地分析美國社會何以為民主的典範，提出了民主政治運作與公民文化實踐間的關係，托克維爾相信對於專制權力的約制必須經由處於國家機構直接控制之外的公民社團的繁盛才能得到落實，不厭其煩的指出「社會的獨立」，(Tocqueville, 1994、2005；Keane, 1999:p119)即許多互相交往、自我組織的公民社團，對於民主果實的鞏固是不可少的。

雖然托克維爾首度地較有系統提出美、法兩個不同國家及其社會對於民主政治或公民社會如何實踐的比較性問題，但他還是在相當的程度上沒有觸及或是忽略了許多不同類型的公民社團和國家之間的互動關係的差異性或發生衝突、合作協調的可能性，而這樣的差異性與可能性，則是受到許多複雜度相當高的社會脈絡性因素所影響，如階級、文化傳統、思想觀念等。

托克維爾對美國、法國的比較分析，特別是對於當時法國民主政治的批判，其實在近年來的法國政治學界也被提出來加以檢討，這些批判托克維爾觀點的人認為，將法國的政治模式固定化在一種堅固不變的中央集權體與革命民主式的雅各賓主義一元模式上已不合時宜了。事實上經過一兩百年的發展，自 1789 年法

---

1著名的公民社會理論學者，同時也「非自願地」被歸類為「社群主義者」的 Charles Taylor，提出「強勢的評價」(strong evaluation)與「框架」(frame)的概念，前者指的是關於對錯、好壞、高尚或低俗的價值判斷並不是因為個人的願望、心理傾向或抉擇才變成正確的，反而是獨立於個體之外並且提供衡量的標準；後者則指生活在充滿價值判斷的道德空間裡，一個人的社會環境提供了一個不可選擇的「框架」，這個「框架」為個人規定了何謂有價值的生活形式。(Taylor, 2001: 16-23)故而 Taylor (1985)認為人是一種文化之中的存有，自文化之中發展種種能力，不能夠假定個人是完全自足的、在社會之外的。所以社會本身並不僅只有工具性的價值，而是其本身極有內在的價值。也因此當我們探討各個公民社會的發展演進時，不能無視其獨特在地性的文化框架。

國大革命以來所確立起的政治極端主義，並非是一成不變，而是從中孕育出一個多元的公民社會、一個日漸強大的「社會中間體」（即做為介於國家與個人之間的媒介平台之意），對於大革命的大一統集權主義原則產生了制約、抵制甚至是瓦解的作用，但所謂的雅各賓主義也不是消失，而是被修正了。

換言之在法國，做為「中間體」的公民社會，是在一種「統合性政治文化」框架下一步步地生長起來，逐漸地獲得不同於美國公民社會的「自主性」特質。(Rosanvallon, 2012:p12-20)這也證明了即使是處在同一個西方文化圈的影響範圍內，西方學者對於公民社會理論的建構，也是試圖在普遍主義與特殊主義之間的關係找到一個平衡點。

在西方的公民社會概念裡，社會對於國家的政治抗爭性，是相當關鍵的。許多學者研究東亞儒家文化社會時，常常已以此要素的存在與否來界定東西方公民社會的差異的，甚至是有無，如丁仁傑以此為標準，就將華人社會（台灣）的公民領域界定為身體實踐型，相對於西方的政治論述型的公共領域，所以在台灣只存在著民間社會的再生產，而非西方意義下的公民社會。(丁仁傑, 2007) Richard Madsen 也依據對於台灣本土宗教組織的研究，認為台灣的公民社會是一種與國家機器高度協調合作，相互依賴型的公民社會，與西方世界裡與存在於國家之外並與其相互對立的抗爭型公民社會大不相同。<sup>2</sup>在這樣二分法範疇下所產生的後果，導致過度化約了不同公民文化間差異的意義，使何謂公民社會的理念本質或精神，變得更模糊不清；再者，這又進而推論出過度悲觀或過度樂觀的兩極化結論，如我們的社會沒有資格被稱作公民社會，或是說我們已經擁有自成一格的特色的公民社會，不必然要按照西方的標準要求的諸如此類的論述。

對於本文而言，一個公民社會理論的核心特質，即「抗爭性」乃作為分析的對象，根據 Tilly & Tarrow 的界定，所謂的抗爭政治 (contentious politics)，是指包含抗爭、集體行動以及政治的一些互動，在這當中，「行動者提出一些影響他人利益或導向為了共同利益或共同計畫而做出協調合作努力之要求，政府則在這些互動當中做為被要求的對象、要求的提出者或是做為第三方而介入其中。(Tilly & Tarrow, 2010:p9-10)筆者認為「抗爭政治」此一特質，不論在西方和東方（華人、儒家）的公民社會的發展上都是存在的，且都發揮其作用，但所立足的基礎、呈現的方式與追求的最終目的卻是有很大的不同。換言之，本文並不是要去詳細耙梳社會運動的「抗爭政治」概念本身的構成要素與運作過程，而是想要探討所謂一個「公民社會」特有的「抗爭政治」可能與特質，是如何立基這個社會所擁有的其面對國家統治力時的自主性，而這關係到一個（某個）公民社會如何得以可能，或更具體的說，對抗國家的「對立性」社會力量如何得以可能。

---

<sup>2</sup> Madsen 用所謂的「志願性家庭」(voluntary family)來形容台灣本土宗教組織的公民結社形態，這也回應東亞社會脈絡裡對於「互賴道德社群」的需求。此種宗教組織團體的自主性並非對抗式的，而是一種協調合作的型式；並非直接向政府挑戰，而是先降下身段，不讓威權統治者感到威脅。Madsen 認為台灣的本土宗教組織與國家間互相依賴的關係，並不全然是一種缺陷，因為這些依賴也有其緩和社會離心力的作用。本土宗教組織不只是傳送器，也是扣連公私部門的紐帶，兩方建立了一種協調合作的政教關係。(Madsen, 2007)

## 參、抗爭是如何產生的？

西方公民社會的「抗爭性」泉源來自何處？Charles Taylor 對於公民社會的理論淵源的探討可以提供一個理解的門徑。在定義上，他對於公民社會的界定，有著強、中、弱三的等級的含義，在最弱的層次上，只要不存在受國家權力支配的自由社團支配，公民社會就存在了。在中級的層次上，公民社會是指當社會透過這些自由社團建構與協調自身時，不會受到國家的支配。在最強的層次意義上，則是公民社會內的自由社團可以影響或決定國家政策的方向。(Taylor, 1999:p6-7)從這些定義裡我們可以看到公民社會對立於國家時的獨立性意涵。

Charles Taylor 曾經對西歐與西俄羅斯兩個不同文化發展區域作比較分析，來解釋何以公民社會出現於西歐而非其他地方。這其實是在解釋在西歐的歷史發展過程裡，有著哪些獨立於國家之外社會組織機制，使得對立與抗爭得以存在，這些機制代表著社會有著自己的主體性，而不是依靠政治組織來界定自身，如領主與附庸間相對性的權利義務契約關係、教會的獨立性（有時甚至臨駕王權）、地方自治市鎮、中世紀王權統治基礎的不連續性與不穩定性。(Taylor, 1999:p9-12)

這當然算是為西方公民社會概念提出一個理念型基礎，試圖解釋西方公民社會的抗爭性力量的產生。但是就連 Taylor 自己也承認這樣的比較區分太過粗略與誇大。首先，真的只有西歐社會才有條件產生出對立於國家的抗爭力量嗎？而其他的文化區域裡的國家，社會裡被統治的「民間社會力量」被動配合接受指令、面對政治社會時只能忍氣吞聲、無法反抗？事實上，問題似乎是程度與存在型態的差異，而非有與無的不同，即使是俄羅斯，也是在開明專制的改革之後，才邁向權力較為集中的帝國體制，更別說在共產革命之前數十年，俄國曾孕生一個公民社會的雛形，雖然這個雛形是相當虛弱的，並發動了一次提早夭折的資產階級革命。其次，Taylor 對公民社會的定義也是有疑義的，就算在一個強大的公民社會，國家支配權力對其的影響也是無所不在，況且考察先進的民主國家政治發展，國家政治力與公民社會力量時常是從一前一後到並駕齊驅。因此國家統治權力發展或鎮壓能力提升並不能等於是社會抗爭力量的阻絕。

「對大多數從屬階級而言，幾乎在整個歷史過程中，他們都很難獲得改善自身狀況的機會，此種日常型式的反抗成為其唯一選擇，在這種象徵束縛下，從屬階級的反抗所能達到的只是證明了人類堅韌性和創造性的存在」（James C.Scott, 2007:p32）

要怎麼去看待針對國家的「非西方式」或「非公民社會式」抗爭呢？在非西方社會裡，國家與社會的關係是否能夠單純地用前者對於後者的單向滲透支配、後者對於前者無條件的遵從順服做總結嗎？James C.Scott 對於東南亞農業社會農民「反抗的日常型式」之研究，可謂是為這一論提的解答做一開端。Scott 的研究實例的特殊性與有意義之處在於，即使國家政治支配力與農業社會裡的農民

的反抗力量，相差十分懸殊，但在力量如此懸殊的情境之下，為了生存，深處於社會底層的弱勢農民仍自有其抗爭之道，他們當然明白正面、公開且高舉象徵性旗幟的對抗必定招致迅速且殘酷的鎮壓，因此就會以迂迴地方式，採取非正式的、隱蔽的，且關注獲取直接物質利益為主的日常反抗形式，比較激烈的抗爭行動多半是以消極不服從、暗中破壞、逃避與欺騙的形式出現（抗稅逃稅、謊報收成、陽奉陰違）。（Scott，2007:p2-3,34-56）

在這樣的社會裡，農民是分散在鄉村地帶的「階級性」弱的階級群體，雖然他們缺乏有組織的反抗紀律與領導階層，但仍能發起型式多樣、為數眾多的小規模抵制行動，使位在首都的政治權力核心傷透腦筋，逼使國家調整政策（不論是威脅還是利誘）來更符合現實條件。不管如何，這些被視為「弱者」的農民實際上是用他們的行動來改變了國家可用的政策選項，在某種程度上這些農民實現了他們的政治參與，這就是所謂「反抗的日常型式」。（Scott，2007:p2-3,34-56）換言之，不管是在任何國家或文化區域裡，地方或民間社會對於國家的抗爭能力是無所不在的，進一步地說，當抗爭的可能性必定存在時，國家與民間社會之間就必定要達成某種型式的妥協或互賴共生模式，而民間社會也就必定會取得某種型式的「自主性」。

或許這樣的傳統農業社會與所謂現代性高度發展的公民社會天差地別，但是若我們若要分析公民社會與公共領域發育的土壤，勢必先從各個在地文化的傳統源頭談起。當然，Scott 的東南亞傳統社會的抗爭政治型式或許過於「原始」或「初級性」，也因此它的反抗也必然是較為邊緣、虛弱，採取旁敲側擊或「轉入地下」的方式，如同中國古代的秘密會黨結社一樣。但是重點就在於，即使在如此不利的情境之下，反抗依然可能，並且是有力量的。所以接下來的，我們就應該可以回過頭來看看，在一個儒家思想影響甚深，文化主體性更為強烈的華人社會裡，到底我們的公民社會的是否存在著的「抗爭性」？國家與社會的互動又是受怎樣的轉化與影響？

#### 肆、公民社會在哪裡？學術論述中難解的糾結

到底華人社會有沒有產生公民社會的條件，在學界一直有著相當歧異的爭論性。一開始有學者在追溯中國近代歷史發展的過程，提出了若干比較正面的見解，比如羅威廉(William T. Rowe)認為在晚清時期，清帝國已經無法控制社會日常的運作過程，並基於協助統治的需要，依賴各種各樣外在於官僚體制的社會組織，故而出現了公民社會的雛形，使當時的商人、仕紳能自主地組成一些結社團體、行會組織以追求自身的利益。（William T. Rowe，p406-412）地方社會的仕紳領袖的「公共意見」，也成為所謂的「公論」、「公議」，被中央派駐地方的官員所重視，變成官僚體制推行政策的試溫計（test）或合法性的來源，（William T. Rowe，p417-418）有如西方前現代的公共空間。

但上述的見解也立即遭受其他學者如魏斐德(Frederic Wakeman, Jr.)、蘭金(Mary B. Rankin)的強烈批判，如針對羅威廉所研究的實例：清末漢口市，認為

其根本算不上是所謂的「自治城市」，基本上仍是一個被高度警察化與官僚行政控制的城鎮，所謂的「仕紳管理者」其實只不過是具有候補資格的官吏，那些被推選出來擁有高度獨立權力的商界領袖，實際上就像一個由政府官僚體系所指定向其彙報業務的政商經紀人。(Frederic Wakeman, Jr., 1999:p386-388)換言之，明清時期的前現代民間結社組織，不僅沒有如西方前近代公共空間對抗國家的獨立自主性，反而是國家政權與商人行會的緊密結合，把政商利益交換結構的「腐敗案例」看做是公民自治體的雛形，是十分地不恰當。

接著就有學者覺得沒有必要繞著近代中國是否出現過類似西方公民社會雛型這樣的爭論打轉，另闢蹊徑提出新的適合華人國家社會情境的概念，來界定近代國家與民間社會互動關係轉型的現象，黃宗智所提出來的「第三領域」即為典型的代表，他的出發點要避開 Habermas 的公共領域概念所預先為西方公民社會理論所預先構設的價值判準，所謂的公共領域原本是國家與社會在相互對抗當中所激發出來的空間，眾多的個人在其中集結為公眾，藉由言論意見的表達，產生具有理性與道德力量的公共輿論，開啟反抗專制權力的民主進程。公共領域概念的要旨原本就是為了批判當代西方已被媒體操作機制與商業利益集團所掌控的大眾社會。(黃宗智，1999:p421-425)換句話說，Habermas 有著一種對於資產階級公共領域的念舊情懷，因為所謂的公共領域現在已經被國家化與社會化所雙重侵蝕。

將西歐資產階級公共領域的理念直接套放在近代中國身上，黃宗智認為這是一種誤用與混淆，相較於西方公民社會發展歷程裡國家與社會二元性的相互對抗特質，近代中國民間結社組織，包括商會組織、地方仕紳自治團體，既代表社會的力量又體現了國家的控制，只單方面從社會組織或國家權力間簡單的對立解讀之，都無法讓我們瞭解其本質。而所謂的「第三領域」正好可以彰顯出近代中國的國家與民間社會交互滲透重疊，在司法、地方行政、公益事業等層面共同參與的特色。(黃宗智，1999:p428-430)特別是當清末中國進入「現代國家打造」的過程當中，國家與社會間的相互滲透程度更是加劇，國家政治權力實際上推動了第三領域的制度化，現代性社會的新制度建立彰顯著國家與社會兩者在第三領域持續互動的共同結果。

黃宗智的這種國家與社會相互滲透、互賴支持的「第三領域」概念立論，被許多研究華人公民社會的學者接受與運用，蔚然成為某種主流的觀點，如 Brook 了明代的國家與社會關係後，做出了極相似的結論，認為即使在前現代時期：

「對於國家、社會的任何一個層次而言，積極對抗不是它們唯一要做的事情。相反地，權威網絡之間彼此的互動才是普遍的：上層的權力過濾，無法保證國家影響的濕氣能氤氳到何處；下層密集而細小的應對，卻潛在地讓社會重塑國家的能力發揮到極致。」(Brook, 2009: p18)

Brook 試圖證明了國家雖然有能力進行專制統治，但是單向滲透的專制統治卻時常是短命的，因為很快地，國家會不得不與地方利益進行「協商」，以保護那些符合地方控制政策的機構以及慣例，換言之，若想要有效地創造並支配公共權威，國家與社會必須能「攜手合作」、「相互滋養」，方可為之。(Brook, 2009: p17-18) Brook 對於前現代時期中央官僚體系與地方社會組織之間的關係所做的考究結果，與其他學者形容現代華人國家與社會互動情境，可以說是有非常驚人的相似性。

梁其姿在對明清時期慈善組織的演變過程考察中，也直接引用「第三領域」來替代「公共領域」概念。她指出雖然傳統中國民間社會並不存在著向西方一樣的公民社會，也沒有所謂的「公共領域」，只有非自治獨立性、不與國家正面抗衡的「公共範圍」、梁其姿指出自秦漢以來的歷代中央政權，在技術上與現實上都不可能控制社會的每一個環節，因此傳統中國民間社會本來就有一定的自主性，一個由中央政府支配的社會是不可能出現的，因為可以發現無數歷代中央政權管不到的社會活動，各類的宗教、行業組織就算在政治權力最強最集中的時代都能發揮作用。中國明清以來的慈善機構就證明這一點，雖然政府有參與，但民間的力量，包括宗教團體的力量，一直是有力的支持者，清代以後出現新型式的慈善組織，其組織方式即源自於北方農村自治組織與民間宗教組織，由此可見傳統中國社會長久以來就擁有自己的結社組織技藝。(梁其姿，1997:p244-247)

第三領域的理論觀點，也被一些學者拿來詮釋當代台灣公民社會的發展現況與未來趨勢，如陳介民在研究戰後台灣地方社會，在談到台灣地方派系政治運作時，即認為，在威權統治體制試圖分化及控制社會力的背景之下，國家政治層級下的三個地方政治層級（地方派系、樁腳網絡、俗民網絡）都仍有一定的相對自主性與中央政權做利益資源的議價。黃長玲研究台灣民主化之後婦女運動組織與國家之間的關係，其研究指出國家與社會的關係正轉為一種「彼此相嵌、相互形構」的型態，認為台灣民主化後社會自主性增高，過去威權體制下國家穿透、組織動員，以及壓抑民間社會的情形逐漸改變，這一變動不只是發生在政策層面，也呈現在制度上。(黃長玲，2007)制度上的發展印證的國家權力與責任的「重新配置」(re-configuration)的趨勢。Madsen 更是把第三領域概念的正面精神發揮到極致，非常樂觀地認為即使台灣的公民社會與西方的從市場經濟源生的公民社會不同，沒有高度地獨立於國家之外，而是一種「部分地獨立」，致使國家與公民社會之間的界線是模糊的，但這正好讓公民結社得以填平國家與公民之間的鴻溝，達成國家與社會之間的協調合作，甚至是可被期望協助國家對公共事務的有效治理，培養出個體自主與集體責任並重的公民德行。

「第三領域」的概念或精神在許多人的引用與衍生之下，儼然成為公民社會另一個代名詞，用來凸顯華人公民社會的特殊性，但這樣的凸顯卻也有它的盲點與限制，國家與社會之間的交互滲透與相互依賴，到底對於公民社會的自主性的影響什麼，它還能讓社會力對於國家政治權力保有足夠的制衡力道嗎？當公民社會被國家權力強大所支配馴服，納為統治機制的一個部分，那麼這和威權體制又



有怎樣的區別性，這樣一個社會還能保有自由、開放、菁英競爭的價值格局嗎？特別是綜觀所有的東亞新興民主國家歷史經驗，在追求現代化與發展主義意識型態的加持下，導致國家自主能力的發展強度，時常是先於及大於公民社會力量的，以致最終通常會變成一種單方面的支配優勢。這些問題在在都是「第三領域」觀點所難以回答的。

也因此，就連梁其姿也不得不承認這樣的「公共範圍」或「第三領域」還是有其限制，以她所指出慈善組織發展的「儒生化」而言，首先，儒生階層所大力維護的符號資本等於是清政府所想要宣傳的儒家基本價值，這些價值配合著地方家族主義，加強了國家意識形態在地方社會的滲透，以利其統治；其次，雖然儒生透過小善堂及其他地方組織得到了一定的影響力，但是他們的勢力範圍及發展空間非常有限，不太可能擴大垂直與水平的地方自主性，所以一直處於小社區的分散式發展。（梁其姿，1997:p247-253）而關注台灣社會運動研究的黃長玲同樣也坦承，女權組織專注於體制內的參與，與國家密切的互動，但是缺乏基層的組織動員能力的特質，也會導致某些隱憂，體制內的參與互動並不保證能產生符合女權組織所期望的法案與決策，台灣的婦女運動在進入國家體制後，也會面臨著被政治權力的牽制與收編，喪失必要時回到體制外動員抗爭能量的危險。

「第三領域」概念的限制，來自於理所當然地預設甚至是宿命認定華人公民社會不具備所謂的「抗爭性」要素，只看到了華人公民社會特殊性的現象面，但這些現象通常是結果而非原因：國家與社會的界線不明，傾向於相互協調合作，進而相互依賴，最後就導致因「自主性」弱化，無法抵抗「國家之手」伸入。這依然又會回到「這是否算得上公民社會？」的質疑。總括來說，在詮釋自身公民社會時「去抗爭化」，如同在強調自身政治文化傳統的獨特性時，卻也面對著將民主政治及公民社會實踐時仍存在的缺憾自我合理化的危險，這是華人公民社會理論的一個難解的糾結。找出華人公民社會文化裡的抗爭性虛弱的歷史與觀念史的根源，其實是解答我們的公民社會本質的獨特性或在地性何在與何去何從的一個關鍵。

## 伍、儒家文化的公共空間：「公」與「私」的秩序共構

如前文所談許多學者的分析，華人公民社會的在地本質似乎可被悲觀地認定是不帶有所謂的抗爭性。為何我們的公民社會會被認定有這樣的特質，筆者認為必須從歷史文化的傳統談起。特別是我們是如何看待在相對於國家之外，一個社會的「自主性」，這個自主性則關係到抗爭政治能否產生。而華人傳統政治文化裡國家與社會之間的關係模式，需要先從「公」與「私」這兩個對比性的概念來看。

根據溝口雄三的見解，中國的公與私可以被歸納出以下的特點：（一）在原義上具有背反關係；（二）這種背反關係著善與惡、正與邪的倫理性；（三）這樣的倫理性具有不論團體內外，也不論時間、地點、地位，而始終是適用的原理性與普遍性。

中國的「公」概念的緣起，在先秦至兩漢時期，包括了有兩組含意，第一組引自《韓非子》與《說文解字》，是與「自私」、「奸邪」相對立的含意，解開圍籬，由此產生與眾人共同的「共」，與眾人相通「通」，即所謂公平地分享、分擔（《說文解字》：「公，平分也」）。而第二組的含意，則是從《詩經》的典故推衍而來，「公」有著一種共同被支配的空間、場域範圍的意義，是眾人共同的勞動、祭祀場所（公宮、公堂），以及支配這些場所的族長的稱謂，進而在國家組織形成後，「公」成為與君主、官府等統治機關相關的概念。（溝口雄三，2011a:p5-6）這兩組「公」的概念含意一直影響至今，

溝口雄三認為，上述第一組的「公」含義對於之後傳統中國社會是較具重要性或決定性的。其實在漢代編纂的《禮記·禮運》篇，「公」即是被描繪為「不必藏己」、「不必為己」的共同互惠的社會，可以說這裡的「公」突出了「平分」的義理，但到了唐代根據孔穎達對《禮記》的注疏：「天下為公，為天子位也。為公，謂揖讓而授德，不私傳子孫，即費朱均而用舜禹也。」（溝口雄三，2011a:p8-9）這裡就不是所謂的「天下為公」，而是被解釋為君主要以「公」治天下，「公」被歸結為君主一己的道德性，皇權做為統治的正當性，在於其可以應該被期待具有「公共性」或「公平性」，否則就是「獨夫」。

換言之，在漢代及其之前，「公」是以天下為主體，追求一種平等互惠、奉獻私人利益的社會倫理性，但在漢代之後，就往以君主為主體，追求君主一己設身處事、人格修養的個人道德性方向發展。

到了這裡，溝口雄三的解釋其實出現了一個缺口或斷裂點，就是說為何在漢代之後以迄隋唐，「公」會轉變成一種君王個人的道德要求，筆者認為這其實他所較忽視的第二組「公」的含義（「公」代表君主、官府等統治機關、政治場域）的影響日深有很大的關係。有人認為華人社會之所以遲遲難以產生發展健全的現代公共領域，關鍵就在於主導公共領域的價值規範（如所謂的「公共理性」）並沒有真正與私領域的主導價值規範區分開來。原因就在於漢代以來，在儒家思想影響下形成了「家國同構」的社會體制，儒家把公共領域看做是如家族般私領域的放大，所謂的「忠臣出於孝子之門」，忠君即愛國，父子親情是君臣關係的論證，以家庭道德規範為主體的「禮」或「理」擁有跨越整個社會的普遍性，同時適用於公領域與私領域，也就把這兩個領域的價值規範合為一體。

在這樣的文化脈絡之下，因為公共領域的本體就是家族政治或家天下，由私領域所構成的社會就納入到由皇權國家所主導支配的等級秩序之下，自然就不可能有具有主體意識的公民社會，而對抗國家就會面對著價值煎熬，成了大逆不道卻又不得以而為之選擇。當然，這樣的政治文化傳統意識，也不是沒有受到「抗爭性」反抗與挑戰，而這樣的反抗的動力正來自於第一組「公」含義發展與轉化。

宋代之後，公·私概念進入到與天理、人欲結合的新階段，原來歸結於君王一身的政治性與道德性概念，更向外擴展為更普遍的，從個人內心世界到外在的社會生活的倫理規範。在朱熹的說法裡，「公」具有了關乎萬物眾人營生的社會性：「仁之意思<sup>1</sup>。其理則天地生物之心」、「此意思才無私意間隔，便自見得

人與己一，物與己一，公道自流行」、「無私以間則公，公則仁」。（溝口雄三，2011a:p11-17）比較重要的轉變點是，公與私的善惡價值關係以不在像之前是截然分明的，「公」雖然是萬物的秩序，反襯於一己私欲的任意性或特殊性，但這時候的「公」開始能夠包容萬物皆存的生理性欲望，如「食、色性也」。

不光是自然的生理欲，各式各樣與社會群體生活相關的人性欲望也逐漸被理學知識份子所承認，而試圖將它們納入社會秩序的關係體系裡。這樣的轉變其實有其時代背景，因為在宋、元之後，工商業經濟的繁榮、社會結構的日趨多元，理學家被迫要面對欲望這種社會人性的問題，因為自然的欲望不僅有個體內部的生理欲、本能欲，還有社會性欲望的物質欲、所有欲，這是不能單靠個體之內的主觀修為所能調節。這樣的發展在最後得到一些相當「激進」的結果，如王守仁的「陽明學」，其「致良知」與「知行合一」的創新之處，就在於他不是靠宋儒的讀書窮理方式、從經典蒐集已經成型的「理」來規範現實，而是從現實的社會關係中，讓各自的道德主體（良知）發揮與現實相適應的「理」，（溝口雄三，2011b:p84）通過謀求理的形態的多樣化、價值的相對化，使「理」在社會生活裡保持更新活力。

## 陸、《明夷待訪錄》：被納入治理機制的「社會自主」

在這樣的社會思潮發展影響下，加上君主專制集權的弊害、皇權國家與民間仕紳社會力量之間出現日漸擴大矛盾衝突，促使明代後期儒學知識份子開始將批判矛頭指向皇權本身，最著名的就是黃宗羲《明夷待訪錄》裡的〈原君〉篇：「向使無君，人各得其私，人各得其利」，（黃宗羲，1995:p3）因為當肯定私人占有欲時，「私」的眾多個殊性就無法被拉平或齊一化，在這裡曾經被歸結為君主一己政治道德性的「公」，實際上只不過是遮掩君主一己的「大私」而已，真正的「公」，應當是使得萬民的私人所有各自得到滿足，進而社會整體就得到充足狀態。

這樣的「公」概念的新政治取向，塑造出以黃宗羲為代表的明末社會政治批判意識，「緣夫夫天下之大，非一人之所能治」，這樣要求「分治」所表示的就是要放棄舊有皇帝大權獨攬的德治式君主專制，要求建立另一種與仕紳富人階級分享權力、資源的共治式君主體制。（溝口雄三，2011b:p349-352）在〈學校〉篇，黃宗羲更進一步提出具有對法律、政策有審議功能的「學院式平台」，除了要以法律來限制君權外，也想擴大學校、學院的力量，使之成為自治人才的儲備庫，並成為公眾意見的形成中心，（黃宗羲，1995:p37-54；Madsen，2002:p195-196）以形構成社會公眾輿論不受皇權干涉的可能性。

黃宗羲《明夷待訪錄》的意義就在於他首度提出了以仕紳家族為基本構成單位的公共領域想像，在仍保留儒家的私領域倫理的前提下，極力批判以「家天下為公」的政治體制，並試圖把國家與家族的組織倫理區分開來。在一個欠缺資產階級、人民草根抗爭力量、教會組織、司法專業地位等獨立於國家之外支持性基礎的專制皇權國家，這樣的源自於自身傳統文化的「社會自主性」理念型嘗試，

其實彌足珍貴的，也因此黃宗羲的政治思想在晚清之後被知識份子高度推崇，被譽為「中國的盧騷」。（溝口雄三，2010:p117）但是我們必須對此為「民主思想雛形」的讚譽有所保留，因為社會有著「相對的自主性」不代表著有「絕對的獨立性」，黃宗羲反君主專制的呼聲仍呈現著文化脈絡上的侷限性，並且依然影響著當代華人社會公民的政治文化。

這是什麼樣的侷限性？我們可以回到先秦時的儒家經典《左傳》的〈子產不毀鄉校〉一文來談，這篇文章通常會被解讀成有著保護言論與意見自由，重視民意等符合民主政治的意義與精神。但我們仔細解讀本文的意旨，以及文章論述的主體時，其實會發現，這篇文章其實是從統治者的立場發聲的，「其善者，我則行之；其所惡者，吾則改之。是吾師也，若之何毀之？」、「吾聞忠善以損怨，不聞作威以防怨。豈不遽止？」講的就是勉勵統治者要心胸寬大、要容忍忠言逆耳，這才是一個好的統治者的應有的個人道德修為，而這樣的道德人格修養，也可以巧妙化解來自社會反抗、怨恨的力量。到後面的「然猶防川，大決所犯，傷人必多，吾必克救也。不如小決使道，不如吾聞而藥之也。」所講的更是一種統治的技巧與策略，為的是告訴統治者如何疏導民怨，使其不至一發不可收拾，追求的目的亦是有效的牧民之術。

換言之，所謂的民本思想，與其說是公民社會精神的原形，還不如說它是一種是提醒統治者如何治理國家的忠告勸誡，政治論述與行動的主體依然是在統治者或政治權力身上。再來看《明夷待訪錄》，黃宗羲雖然嚴厲地批判君權專制，但從整部著作的結構來看，他對君主、官僚、教育、國防到財經政策等各層面的規劃，其目的就是想建構出一個理想完善的國家政治體制以容納社會內部的眾多之私，君王自身要大公無私、愛民如子也是黃宗羲念念不忘的思考初衷。所謂的「社會」，在這裡也仍是位居於政治權力的支配秩序下。金觀濤認為黃宗羲想要建構出一個以家族為本位的，儒學式的「紳士公共空間」（即有著議論公眾事務與監督官僚之功能的學校體系），（金觀濤，2009:p81）但筆者認為這樣的「公共空間」也正是鑲嵌在於國家政治體制之內，是協助政治治理的一個環節，對於所謂因社會乃獨立於國家體制之外，進而產生的「抗爭政治」正當性的系統性論據，《明夷待訪錄》其實是付諸闕如的。但這並不代表華人傳統政治文化不存在抗爭性，而是說在我們的文化意識脈絡裡，抗爭性是存在於不一樣的公共空間。

### 柒、被隱匿的「抗爭」：「仁政國家」的對抗格局

之所以讓社會位居於國家政治權力主導的秩序之下，原因就在於在華人的政治文化裡，所謂「賢君聖王」思想的強烈影響，如《論語》〈顏淵篇〉的「政者正也，子帥以正，孰敢不正？」，「君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」，〈為政篇〉的「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」等，即使是到了開始對皇權一元化專制強烈反省的明代後期，東林黨士人的主張也不是要取消皇權，而只是要為仕紳階層開闢新的、共享權力的政治公共空間。試圖將家天下的

皇帝與國家切割的黃宗羲，他所質疑的也不是君權本身，而是以全天下奉一人之私的「為君之道」，他對於賢君的政治角色還是寄予相當大的期待，希望由其來實現治國的理念。這樣的影響導致了華人政治文化對於國家的意象建構與西方社會有著極大的差異性。<sup>3</sup>

正因為華人政治文化傳統會於「賢君聖王」有著高度的景仰與期待，相同的道理。即使君主專制的個人式魅力權威退出了政治舞台，也會繼續期望國家機器的體制性角色是強而有力的，是一個團結、單一、堅固且萬能的實體。從這樣的立場出發，自然而然會把國家視為一種上位者或至高無上的存在。而對於國家的責任要求即是所謂的「善政」、「德政」、「仁政」。換句話說，儒家思想裡「仁政國家」的首要價值目標，是「給予人民一個良善的治理」；而在西方的「憲政國家」，如何「保障公民權利的不受侵犯」才是最優先的考量。這也正是為何在東亞，特別是深受儒家文化影響的國家，會被認為是還難以擺脫「威權政治」所遺留下來的所謂「尷尬的政治格局」。（葉啟政，1991:p64-65）但這不是簡單地用「威權遺緒作祟」的理由就可說明白，應該看到更細緻的關鍵之處作，特別是這種「強國家意象」傳統與公共空間之抗爭性的關係。

如前節所述，所謂「公共空間」或更廣泛的指稱所謂的「社會」，面對國家時是居於一個從屬性的本質時，在這裡主導的階級力量：「仕紳」，也必然是居於一個模稜兩可的曖昧地位。從黃宗羲心裡所構想的「私」領域就可以看出來，這不是如西方由獨立個人組成，而是以家族為基本單位，在其中的參與構成的仕紳，是家族的代表，同時具有家父長、大地主與知識菁英三重身份，最後國家（中央朝廷）再藉由人才選拔制度，將這些仕紳連結吸納進政體內。從明清時期民眾抗稅運動當中，出面領導抗爭的仕紳菁英既可帶領地方性民間社會組織，又可隨時與朝廷官員結盟。反映出國家官僚、仕紳菁英、一般民眾（農民）之間「迂回曲折」又「身份重疊」的互動關係，與西方歷史發展上國家政治力與公民社會自治體之間一刀二分截然對立狀況大不相同。

同時站在體制內與體制外的這種模糊性，也影響塑造出民間社會抗爭的獨特型式，呈現出一種「藏身於體制內的抗爭」。巫仁恕在研究明代社會抗爭事件案例時，指出發動抗爭的領導仕紳與參與民眾，會將城隍廟當成是聚眾商議與行動的公開場所，城隍神成為集體抗爭的象徵，城隍廟會的儀式也時常被群眾利用為抗爭的儀式。這即是因為自明代初年開始，國家基於以意識型態「教化」民間社會的目地，官方因此提倡城隍廟信仰並將其建制化，城隍被塑造成官僚階層式的神明，而民間社會在接受此一信仰的「官僚化」後，反而將城隍廟神明轉化成對抗與制裁俗世人間官僚體制的象徵。（巫仁恕，2000:p194-198）這些歷史案例印證了華人社會的抗爭文化，一向是先從體制內建立對抗的立足點，並且在體制內尋求抗爭行動的「合法化」（legitimizing）。

---

<sup>3</sup>在英美的政治文化傳統裡，一個與社會統一的、一元的和集體式的國家組織，常常是和應該要加以抵抗的專制政體聯想在一起，換言之，國家常被視為「分離的組織」，國家組織的分散、雜亂、政策的缺乏統合，反應了盎格魯撒克遜政治文化多元政體的性質。

這種文化也同時限制著社會抗爭的發展的可能性，在明清時期的農民抗稅抗爭事件裡，民間社會的對抗矛頭多半是指向某個地方政府，而不像西方相似的抗爭事件，是指向中央政府及其代表。而發起抗爭的論述或意識，通常是類似「道義性經濟」的不滿情緒，(Scott, 2001:p1-15)雖然進行對抗政治權威的行動，但是其訴求的標的是在於國家所應該遵循卻未遵循的道德原則，如「仁民愛物」、「民胞物與」、「體察民瘼」等，不並追求推翻或全盤否定整個政權。

此「仁政國家」的理念就如英國左派歷史學家 E J.Hobsbawm 所說的統治者與人民之間存在的「共棲關係」與「正統主義」(legitimism)，即雙方都明白統治者對於人民負有某些道德上的責任，若統治者沒有盡到這些責任，人民就有理由起而抗爭，但是人民寧願先相信統治者的政策安排，即使不得不發動抗爭，也很容易在統治者恩威併濟的對策下消弭。(巫仁恕, 1998:p247)換言之，前面提及的所謂抗爭政治在文化脈絡上的侷限性，意即在抗爭規模上，不輕易去對抗整個國家政權，而侷限在地方官僚組織及其代理機構；在抗爭論述上，則是不挑戰國家政權本身意識型態上的統治正當性，而只侷限在官僚的政策作為是否符合「仁政」的標準，甚至這種抗爭行動目標是限定在更低的層次上，譬如要為朝廷除害，懲治所謂的貪官污吏罷了。這正是一種因政治文化底蘊而產生的「藏匿自身」、「色彩淡化」且具「高度妥協性」的抗爭性。

## 捌、結論

「有自由好、還是沒有自由好？真的我現在已經混亂了，太自由了就變成香港，今天這個樣子很亂，而且變成台灣這個樣子也很亂，我慢慢覺得，原來我們中國人是需要被管的。」(成龍，於 2009 年 4 月 18 日博鰲論壇回答記者問題)

環保署長沈世宏，回應(國民黨中央委員)對於政府處理台塑六輕環評質疑時，砲火指向媒體和環保團體。他指出，政府做對了，卻被媒體寫成做錯；政府要是做錯，就會被媒體「打到趴在地上」，顯示「媒體環境惡劣」。沈世宏抱怨，媒體不讓環保署刊登澄清廣告，讓環署「在媒體上大輸」。他還說，環保團體都是「政治團體」，造成「中央與地方對立」；並表示「民進黨是很稱職的在野黨，讓他們繼續在野，才是人民的福氣」。(2012/11/04，聯合報)

公民社會如何得以可能？當在解答這個問題的時候，思考邏輯通常存在於以下三個向度，其一是比較單純地西方中心主義式思考，我們沒有哪些讓公民社會

得以出現與發展的條件，要趕快打造培養這些條件才能迎頭趕上。其二是比較以古論今式地，華人儒家文化的固有元素已經具備這些條件，只待將這些有利於公民社會的元素發揚光大，就可完成我們的公民社會。其三是，華人與西方本來就有文化的差異性，所以我們的公民社會特質與實踐模式必定是不同於西方的公民社會。

筆者認為，這三個思考邏輯向度都有其立論上的合理性與支持基礎，但也都各有其論述發展上的危險性，第一個思考向度很容易會產生一種悲觀消極的結論：因為沒有成功的條件，達到目標之日似乎遙遙無期，所以乾脆就是放棄，繼續保持現狀「最穩定的」。第二個思考向度常會隱喻失義、錯誤類比，曲解了民主政治或公民社會的基本精神及價值理念，阻擾了真正的民主文化確實地在人心生根，讓公民無法出現，而臣民繼續順服，典型的例子就是法律等於法治、民本等於民主、將中國傳統仕紳當成是西方的近代資產階級。而第三個思考向度的危險性則是與第一個向度的危險性有著高度的親和性，即是因為維持現狀最為穩當的作法，所以乾脆建構出一種「凡存在就是合理的」的論述，因為文化上的差異致使西方的標準是不適用的，所以現在施行的就是作符合我們自身需要，屬於我們自身特色的民主或公民社會的實踐模式。

上述這三個危險若同時結合起來，通常會發揮一種綜效作用，這就是徘徊不去的「威權文化的陰魂」。就如顧忠華曾指出的，許多社會雖然具有現代社會的「形式」，卻不見得有現代社會的內涵，即使是被譽為華人政治民主典範的台灣社會，『前現代』的行為模式和價值觀念也同樣是到處充斥，使得社會文化的『理性化』(rationalization)受到重重的限制，如果不去警覺這種『文化落差』(culture lag)，所導致的就是經濟與政治體系繼續發展的停滯或發展基礎的侵蝕。(顧忠華，2005:p78) 對於本文而言，主旨就是想要去呈現出這樣的警覺，從公民社會裡重要構成要素：「抗爭性」出發，來找到這個「抗爭性」身處於了什麼樣的歷史文化脈絡，遭遇什麼社會文化環境結構的限制。

就像在前面的探討當中所發現的，在華人的儒家文化傳統裡，所謂「公領域」或「公共空間」的內涵，是被統攝進政府、官僚體制的範疇內。國家具有首要的優位性，被納入此一政治秩序的社會（地方社會、仕紳階級），即使在公眾意見的表達上是具有某種程度的「自主性」，但這並不代表其有自外於國家政治體制的「獨立性」，更不存在一個賦予其對抗國家力量的「自我治理」的權力規範體系。再者，也因為這樣的政治文化傳統，人們對於國家的意義（或意象）有一個與西方社會截然不同的期待，期待國家是一個品德高風亮節，能為其「主持公道」的父親，也必須是一個「愛民如子」，將人民照顧得無微不至的母親。所以東西方對於國家的想像與構建，即是所謂的「仁政國家」、「德治國家」與「憲政國家」、「法治國家」的根本差異。在這樣的差異之下，自然地就限制了社會本身的抗爭動力與抗爭論述的發展型式。也因此，即使在《明夷待訪錄》這部近代中國最具抗爭政治性儒家經典論述，我們仍然可以看到國家與社會緊密地共構一體，分享權力、共同審議而非權力相互制衡的政治體制設計的理念，跳出體制外

抗爭是萬不得已才出現的非常態政治情勢。。

而這樣的政治文化傳統、思想價值依然影響到了現代華人社會的民主化進程，在國族主義追求現代化國強民富的急迫感，與發展主義論述成為主流意識型態的情境下，「仁政國家」的優位性依然可以精神長存，即使同是來自於西方的並逐漸興盛的民主政治思潮，也必須在所謂「危急存亡」的時刻讓路妥協。因此在過去一百年，威權體制的政治權力能夠以「國家」這樣至高無上的位階，運用恩庇侍從主義的統治策略，將民間社會的力量與期待收編於其手中，而現在，也依然用一種上位者的心態與位格，用法律「規制馴化」公民社會，用資源「籠絡滲透」民間結社組織。所以，我們會覺得需要國家來「促進公民社會發展」，發自公民社會組織的抗爭論述與行動仍必須不時地背負著「擾亂國家政治穩定，阻礙社會經濟發展」的惡名，而似乎與國家「協調合作」、「共存共榮」才是值得提倡的價值典範。

所以，筆者認為雖然華人儒家政治文化傳統有「抗爭政治」的元素在，但必須要打破傳統預設的國家與社會互動關係的結構限制，我們的民主政治才有繼續轉型深化的契機。最後再問：到底是誰毀了鄉校？答案或許就是結論部分一開始引文所透露的，這種「不追求自由的人民」、「不用政黨輪替的穩定」、「不過問政治的社運團體」以及「不對抗國家的公民社會」的價值與期待吧！

## 參考文獻

- Brook, Timothy.(2009) 陳時龍譯 《明代的社會與國家》，安徽：黃山書社。
- Dunleavy,Patrick & Brendan O'leary (1994)，羅慎平譯，《國家論》，台北：五南。
- Frederic Wakeman, Jr. (1999)，〈市民社會與公共領域問題的論爭〉，收入於鄧正來等編《國家與市民社會：一種社會理論的研究路徑》，北京：中央編譯社，p371-400。
- Keane,John(1999)，〈市民社會與國家權力型態〉，收入於鄧正來等編《國家與市民社會：一種社會理論的研究路徑》，北京：中央編譯社，p101-120。
- Madsen, Recharl. (2007), Democracy & Dharma: Religious Renaissance and Political Development in Taiwan, California: University of California Press.
- Madsen, Recharl.(2002) "Confucian Conceptions of Civil Society ", edit by Chambers, Simone & Will Kymlicka, Alternative Conceptions of Civil Society, pp New Jersey: Princeton University Press: pp190-204.
- Rosanvallon, Pierre.(2012)，《法蘭西政治模式：1789 年至今公民社會與雅各賓主義的對立》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- Scott, James C.(2001)，程立顯、劉建等譯，《農民的道義經濟學：東南亞的反叛與生存》，上海：譯林。
- Scott, James C.(2007)，鄭廣懷、張敏、何江穗譯，《弱者的武器》，上海：譯林。



- Taylor, Charles (1999), 〈市民社會的模式〉, 收入於鄧正來等編《國家與市民社會：一種社會理論的研究路徑》, 北京：中央編譯社, p3-31。
- Tocqueville, Alexis de. (1994). *Democracy in America*. London: Everyman's Library, Press.
- Tocqueville, Alexis de. (2005) 秦修明、湯新楣、李宜培譯《民主在美國》, 台北：左岸。
- William T. Rowe (1999), 〈晚清帝國的「市民社會」問題〉, 收入於鄧正來等編《國家與市民社會：一種社會理論的研究路徑》, 北京：中央編譯社, p401-419。
- 丁仁傑(2007) 〈市民社會的浮現或是傳統民間社會的再生產？—以台灣佛教慈濟功德會的社會實踐模式為焦點〉, 收入於《台灣社會季刊》, 頁 1-55, 第 38 期。
- 丁仁傑(2009), 《當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產》, 臺北：聯經。
- 巫仁恕(1998), 〈明清城市「民變」的集體行動模式及其影響〉《近代中國之傳統與蛻變：劉京廣院士七十五歲祝壽論文集(上)》, 臺北：中研院近代史所, 頁 229-258。
- 巫仁恕(2000), 〈節慶、信仰與抗爭：明清城隍信仰與城市群眾的集體抗議行為〉《中央研究院近代史研究所集刊》, 第三十四期, 臺北：中研院近代史所, 頁 145-210。
- 金觀濤、劉青峰(2009), 《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》, 北京：法律出版社。
- 孫歌(2011), 〈代序 在中國的歷史脈動中求真：溝口雄三的學術世界〉收入於溝口雄三著《中國前現代思想的展開與曲折》, p1-37, 北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- 梁其姿(1997), 《施善與教化：明清的慈善組織》, 臺北：聯經出版事業公司。
- 黃宗智(1999), 〈中國的「市民社會」與「公共領域」？〉, 收入於鄧正來等編《國家與市民社會：一種社會理論的研究路徑》, 北京：中央編譯社, p420-443。
- 黃宗羲(1995), 李廣柏注譯, 李振興校閱《新譯明夷待訪錄》, 台北：三民。
- 黃長玲(2007), 〈彼此相嵌, 相互形構：轉變中的國家與社會關係〉。見殷海光基金會主編, 《自由主義與新世紀台灣》, 頁 289-323。台北：允晨文化。
- 黃長玲(2008), 〈民主深化與婦運歷程〉。見王宏仁等編, 《跨戒：流動與堅持的台灣社會》, 頁 263-280。台北：群學。
- 溝口雄三(2011a), 《中國的公與私·公私》, 北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- 溝口雄三(2011b), 《中國前現代思想的展開與曲折》, 北京：生活·讀書·新

知三聯書店。

溝口熊三(2010)，《重新思考中國革命：溝口雄三的思想與方法》，台北：台灣社會研究。

葉啟政(1991)，〈當前台灣社會問題的剖析〉，收錄於楊國樞、葉啟政主編《台灣的社會問題》，台北：巨流，頁 21-83。

劉淑瓊（2009），〈非營利組織與政府的關係〉收入於蕭新煌、官有恒、陸宛蘋《非營利部門：組織與運作（第二版）》，頁 223-248，台北：巨流。

鄧正來等編，(1999)，《國家與市民社會：一種社會理論的研究路徑》，北京：中央編譯社。

蕭新煌、官有恒、陸宛蘋（2009），《非營利部門：組織與運作（第二版）》，台北：巨流。

顧忠華（2005），《解讀社會力：台灣的學習社會與公民社會》，台北：左岸文化。