

政治與社會哲學評論

第 11 期 2004 年 12 月 頁 173-255

SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs

No. 11, December 2004, pp. 173-255

藉公共領域建立自主性（下）： 對華人政治優位性傳統的反省*

湯志傑

中央研究院社會學研究所

Building Autonomy through the Public Sphere, Part II:
A Reflection about the Chinese Tradition
of Political Primacy

by

Chih-Chieh Tang

Institute of Sociology

Academia Sinica

ctang@gate.sinica.edu.tw

* 本文係〈藉公共領域建立自主性(上)：對西方公／私區分語意及結構之探討〉(已載於本刊第十期)一文的延續，欲了解筆者論證架構全貌者請參閱之。本文得以誕生，要謝謝願忠華的邀約及陳弱水、吳介民、錢永祥慨贈當時尚未正式發表的文稿或研討會論文。本文初稿曾宣讀於 2003 年台灣社會學會年會上，感謝孫善豪的評論。另外，要謝謝對本文惠賜指教的三位匿名評審，以及曾提出建議的陳正國、范雲和林文凱。兩位助理李航、關凱元不只協助收集資料，也對本文的觀點及架構貢獻了許多意見，在此一併致謝。最後，特別要感謝本刊主編，讓筆者篇幅甚長的研究成果能在不喪失原架構，且花費較少修改功夫的情況下，分兩次於同一刊物發表。

收稿日期：2004 年 1 月 8 日；通過日期：2004 年 6 月 7 日

摘 要

本文旨在探討中國的公／私區分圖式，藉以反省如何走出華人政治中心的一元觀傳統。本文探究了如下的問題：為何官／民會被視同於公／私，而家、國、天下的一貫秩序中則難以形成公／私的領域區分；對私的貶抑如何遲滯了社會的發展，陽奉陰違的二元結構又何以會盛行；為何聖王傳統下批判性的公共領域，以及由士紳地方公共活動構成的表徵性公共領域不會促成結構的變遷。在考察公／私語意與封建城邦、門第、士紳社會的結構有何對應及相互影響關係的同時，本文指出政治優位性的傳統與上述的發展互為因果。本文進而說明，此一傳統如何在今日功能分化的情境中造成對政治不當的高估與低估，以致無法切事地處理公共事務的問題。本文主張，完善作為制度化二階觀察機制的公共領域是走出此一困境的可能出路，因為它不只再現出環境中各種不同的看法，還能作為運作的動力及多元統一的整合機制。但本文指出，唯有當我們不但學會從多元脈絡的觀點來增進社會自我組織與論述的能力，同時更走出了華人以群為公的傳統，積極發展私領域中的公共領域，在差異而不是同一的基礎上來建立統一，自主性才能真地實現。

關鍵詞：公／私區分、公共領域、公共性、群的社會觀、政治優位性、多元脈絡的觀點、論述能力

一、前言

一個幽靈，政治優位性的幽靈，數千年來一直在華人社會徘徊。

此一描述既是本文的出發點，也是關懷所在。筆者以為，今天台灣常見的高估或低估政治的現象，以及無法實事求是地處理公共事務的問題，其根源之一即在於華人以政治為尊的一元傳統仍繼續指引著社會的運作。將中國與西方的傳統相比較，這點將變得更清楚。本文即延續筆者（湯志傑，2004a）對西方公／私區分傳統的討論，展開對中國傳統及台灣現實的分析。從公共領域及公共性的角度切入，筆者希望究明如何在現代功能分化社會中保障自主與多元的問題，尤其是如何在前述分析的基礎上，找到針對既有弊病的可能解決之道。由於對相關理論進路的說明已於前文為之，以下便直接展開對傳統的重構與討論。

二、對中國傳統的重構與討論

雖然中國歷史上未曾出現過哈伯瑪斯意義下的公共領域，但並不缺公的觀念與價值。而且，如果我們採取較寬鬆的界定的話，也可觀察到中國自有其公／私領域區分的傳統，值得我們加以探究反省。就「公」的觀念方面，陳弱水（2003）已做了很好的整理，以下的討論則試圖在此基礎上進一步將社會結構的面向也帶進來。¹

¹ 以下許多關於中國「公」的觀念討論都是建立在陳氏研究的基礎上，特此聲明，不再一一贅引。另關於傳統中國社會結構的探討詳見筆者另一著作（Tang, 2004），亦不再一一標出。

(一) 上古封建城邦社會中的公／私、國／家與國／野

1. 公的語意從統治者到國家與公眾事務的發展：國家獨佔公的名號

雖然迄今對「公」字原意為何仍無確解，²但考察其在甲骨文、金文以及《詩》、《書》中的用法，它的原始意涵與統治者緊密相關是十分清楚的。不論它是用來指國君、祖先、尊長還是諸侯，要皆不出貴族的範圍。³由此具體指稱並衍生出較抽象的意涵，可用來指朝廷、國家、政務或公眾事務等，且發展出認為應公私分離，不可將私人利益與政府公務混為一談的看法，而這樣的發展至遲到春秋晚期已經出現。這並不令人驚訝，因為公與統治的關聯毋寧是相當普遍的現象（湯志傑，2004a），而溝口雄三（1994，1995：Chap. 6）就中日的比較也指出公同時兼具首長與共同體的意涵。不過，依西方最早正式做出公／私區分的羅馬傳統來說，公（publicus）一字卻是從人民（populus）演變來的。此一字源上的差異無疑會對公的觀念造成相當不同的影響。在中國，一直相當欠缺人民參與公共事務的自治傳統，公的名號始終為國家獨佔不能不說與此有相當的關連。在一般平民往往未能在觀念上將統治者與國家清楚區分開來的情况下，更會造成許多從今日角度看來不利的影響。

² 自《說文解字》引述韓非「背私為公」的說法後，這到清代一直是定論，然現代考古學知識對此提出挑戰。從字形（即一方形或圓弧向下的半圓形上有二直豎或一八字撇）上看，筆者猜測或像平分之意。事實上，許慎也是先以「平分」解之，然後才引韓非的說法。對此，參見高樹藩（1989：115f.），張立文（1992：26）。

³ 張立文（1992：27）稱殷周兩朝因私有制早已出現，便有公私相對待的概念，不知所據為何。迄今為止，甲骨文及金文中似尚未見私字，可肯定其比公字晚出。恐怕必須在極限定的意義下，才可說商代有私有制。

2. 家、國、天下一貫秩序中的國／家作為公／私領域之別？

這種表面上看與西方經驗近似，實際上卻有天壤之別的情形也見於中國上古時代國／家的區分。字源上指城的國與希臘的城邦固有許多相似性，⁴但所謂的家卻不折不扣也是個政權，而不只是氏族或一經濟單位而已。儘管如此，國與家之間的確存在著領域的區分，國君未得氏、宗族長的同意，是不能隨便侵入到家的領域內的。而且，家原則上雖從屬於國，但在封建秩序中，國君也只是作為諸家聯盟的代表，當他不適任時，同姓貴族是有權將之易位的，立嗣的公開儀式正象徵了到場見證的貴族是分享有統治權的（湯志傑，2004；杜正勝，1992：412ff.，1998：100f.；斯維至，1997：285）。中國特殊之處在於，這一整套秩序基本上是建立在親屬關係的基礎上，因此從家到國，從國到天下，可說存在著一套一以貫之的秩序，或是溝口雄三（1995：49）所說的金字塔式層層包含的關係，⁵此所以後世儒家能提出修、齊、治、平這樣的說法。至於將這些不同領域連貫起來的，靠的是同一套禮制，像鄉射、鄉飲及種種隨〔用西方語彙來說：（政治）社群〕層次而異的祭祀、燕享等公開活動便是銜接這些不同領域的主要場合（鄒理民，1985：7）。

此外，這樣一種領域之別雖也涉及公／私之分，即身為「公」民、隸屬於國君的國人與身為卿大夫或貴族「私」屬的采邑領民的區

⁴ 又營城建國雖與文明有關，也的確存在著國／野的區分（詳下），但中國上古時代區辨文明與否的主要判準畢竟在「文」（文字）而不在「國」（城市、政治支配機構）。

⁵ 必須說明的是，溝口氏所論係日本的情形，但筆者以為這不但適用於中國上古時期的封建秩序，就中國後來習見的差序格局來說，亦是如此。參見下面的討論。

別(杜正勝, 1998: 16), 但這主要是帶有評價的身分歸屬的區別, 基本上並不被設想成公(共、開)/私(密、己)領域的區分。這種領域之別毋寧是呈現為一種縮放的複制關係, 在貫通、包含的同時仍維持著差異, 是同一領域原則應用到相異的層次或範疇上的結果。相應於此, 從傳統中國人的眼光來看, 所謂的初級團體和次級團體其實沒什麼重大差別(翟學偉, 2001: 29ff., 292)。從今日的角度推想, 當時封建秩序的情形或較近於歐洲中世紀的狀況, 日常社會關係同時混雜著公與私的(團體的/個人的、開放的/私密的)成分可能性高些。⁶

3. 井田制中的公/私

具有現實意義的公/私區分毋寧體現在井田制中。公田的公既指統治者, 同時也有共同之意, 既反映其原始的具體指涉, 亦彰顯出其所有的抽象意涵。至於私, 傳統多循《說文解字》, 認為私係禾名, 但從字形上看, 毋寧更像將禾佔為己有之形,⁷ 井田公私之分或便是其起源。無論如何, 此一區分促成了擁有/不擁有的符碼化, 啟動了經濟系統分化出來的過程。只是, 以這樣的方式獲得承認的私領域一來側重經濟面向, 二來遠比不上羅馬法明確的私人權利傳統, 不是制度性的保障, 而是近乎後世的官/民區分, 在劃出領域區分後, 身為公的體現者的官府始終仍保有必要時得侵入的權力與權利。

⁶ 但從另一個角度來說, 自抽象的「公」的概念產生後, 便也有公私分離, 將之視為兩種價值取向, 且公當先於私的看法, 例如像「私仇不及公」(《左傳·哀公五年》)、「公事有公利, 無私忌」(《左傳·昭公三年》)等說法(陳弱水, 2003: 5; 張立文, 1992: 28)。

⁷ 另參見高樹藩(1989: 1186), 張立文(1992: 26)。

4. 國/野的領域區分——有別於自治的國人與政傳統

就中國上古城邦時代來說, 國/野之別毋寧才是重要的領域區分(杜正勝, 1990: 38ff., 1992: 470ff., 1998: 76ff.; 湯志傑, 2004: 115ff.)。它不但指涉由環繞的城牆區隔開來的國(=城)與城外的野地此一具體的地域之別, 也體現了抽象的中心/邊陲之別, 即作為統治中心的國與作為供養基地的野。「無君子, 莫治野人; 無野人, 莫養君子」(《孟子·滕文公上》)清楚表明了這樣一種治/養、統治/被統治的關係。同時, 國/野還涉及文明/野蠻的區別, 未蒙教化的野人在權利、義務上遠遠不及國人, 不但得承擔較重的力役, 無法佔有自己的耕種所得, 更重要的是無法參軍、與政。只是, 統治者之所以向國人「詢國危」、「詢立君」、「詢國遷」, 主要還是源自統治貴族須依賴這批身為當時軍事力量中堅的國人, 而不是來自禮制的規定。因此, 國人的政治參與說不上是一種權利, 更不用說與希臘城邦居民自治的傳統相比擬了。

5. 治教合一, 政治為秩序之本的崇高理想: 公權力兼具道德權威

然而, 中國畢竟也有崇高的政治傳統。前述禮樂教化的目的便在於達成治教合一的理想, 因此並不強調以暴力為後盾的政治支配關係, 而是期望「公」權力同時享有道德權威, 造成主動順服的效果,⁸ 近似希臘勸服的傳統, 但欠缺了因著參與而來的自我決定的重要面向。此外, 與亞里斯多德認為政治社群是一切社群中具最高主權者, 人唯有在它之中才能完善其本質的看法相近, 傳統中國亦賦予政治廣泛且崇高的意涵。按政一字源自正, 並因此具有創造或維持秩序的意

⁸ 另參見Hamilton(1997: Chap. 3), 翟本瑞(1999)。

涵，治則指治療、治癒、統治、秩序等，二者不但都享有正面的評價，而且都清楚顯示出與秩序的關聯（Chen, 1994; Hall and Ames, 1987: 156ff.; Hamilton, 1997: Chap. 3; Schram, 1985: xxxi）。事實上，自筆者稱為「一的思想」起，尤其是經過天的觀念取代帝所促成的突破，形成「(內)聖(外)王」的傳統後，把君王視為同構的自然及社會秩序的樞紐在中國一直是主流思想，⁹ 政治在語意上不但被推崇為治國安民平天下的偉大事業，也被看成包含且負責主管一切事物。¹⁰

6. 個人的、政治的、社會的相互涵蓋的一貫秩序：國家即社會

修、齊、治、平的一貫秩序正顯示了，個人的、政治的與社會的秩序是互相涵蓋的關係。從今天的觀點來看，雖然華人傳統沒有任何關於「社會」的指稱，但可說國家（=政治系統）就是（包含一切社會系統意義下的）社會，¹¹ 這在官僚帝國形成，以致天下、國、家（皇朝）三個層次在結構上相重疊後更是如此。這樣一個與希臘傳統的合致應非純係巧合，而是跟政治系統往往在社會演化中較早分化出來，並因此佔據著社會整合中心的位置有關。只是，在中國縮放的一貫秩序中，令政治得以被指稱的區分的另一面始終處於「未標記的狀態」。因此，有別於做出城邦/家戶和政治/經濟區分的希臘傳統，政治在中國一直是描述世界的唯一方式，並得以宣稱代表社會。相應

⁹ 因視君為秩序的關鍵，故有無君長後來亦成為區辨華夏/蠻夷的判準（王明珂，1997: 292ff.）。進一步可見余英時（1996: 97ff.）對「天地君親師」起源的討論。

¹⁰ 另參見 Hall and Ames（1987: 156ff.）對《論語》中政治一詞狹、廣義用法的討論。

¹¹ 亦見程學偉（2001: 32f.）。依系統論的觀點，嚴格來說天下才是社會。只是，「中國」形成後，天下在現實運作中往往被化約為國家。

地，自然也就不會出現國家/社會的區分，進而據此對國家進行規制了。

（二）向官僚帝國的過渡到門第社會相對封閉的階層秩序的形成

1. 封建到官僚帝國的結構變遷與具規範意涵，普遍取向的公觀念的出現

在國家在結構上將天下涵攝進來，從而等同於社會的過程中，公則在語意上發展出陳弱水所稱類型二的意涵，即以普遍或全體為核心義，有顯著的規範性，並因此與私尖銳對立。此一意涵上的擴大、抽象化與規範取向，當與天的觀念的出現有關，像「天無私覆、地無私載」散見於各家有關公的論述，其中道家尤扮有關鍵角色，而《論語》中則尚無明確的公/私對舉的觀點。至於公一字會在戰國中晚期，呼應春秋以來的公事/私務區分，進一步發展出超越政府、朝廷（=狹義的政治）範疇的普遍意涵，應跟封建制秩序崩潰的時代變局有關。面對中央集權的疆域國家系統形成過程造成的，前所未見的戰亂，思想家紛紛提出建言，希望重建統一安定的秩序，從而或是在期望以道德約束君王或是強調豎立君王權威的想法中，提出了較政府更高位的公的原則來。綜合先秦各家學說，對兩漢經學有極大影響的《呂氏春秋》的論述可視為此一長期發展的結晶：「昔先聖王之治天下也，必先公，公則天下平矣。平得於公。嘗試觀於上志，有得天下者眾矣，其得之以公，其失之必以偏」（《呂氏春秋·貴公》）；「子，人之所私也，忍所私以行大義，鉅子可謂公矣」（《呂氏春秋·去私》）。《禮

記·禮運》倡議「天下為公」的大同世界更是後世熟知的代表性論述（張立文，1992；溝口雄三，1994, 1995: 48f.）。

2. 公／私對立及負面評價私的傳統：認知私中有公的語意障礙

即便是往往公法連用，將法等同於公，與私對舉的法家（梁治平，2002: 112ff.），所說的公雖仍與統治緊密關連，但所指也已不只是政務或政府而已，而係一不隨政權移轉的普遍原則。¹²而正是在法家「去私」的論述中，公／私的對立以及對私全然負面的評價特別凸顯出來。¹³事實上，就如前引「天無私覆」已顯示的，時人往往是以「無私」來定義公或逕自以此指稱它的。這種從公／私區分出發對私進行貶抑無疑會妨礙人們對私領域中的公共性的體認，中國後來的歷史發展也表明了，由人民參與所形成的政治之外的公共領域是相當晚的發展。值得注意的是，春秋時義／利、公／私雖常對舉，但尚未形成對應的關係，公仍可與利結合，二者並非對立不容的範疇。到

¹² 必須補充的是，此一看法與下述並不矛盾：「在中國，法律自始就是帝王手中的鎮壓工具，這幾乎就是刑的同義語。而在古代希臘、羅馬，法卻凌駕于社會之上，可用以確定和保護不同社會集團的利益。它的範圍也決不局限于刑法」（梁治平，2002a: 104）。

¹³ 例如《韓非子·詭使》中提及：「夫立法令者，以廢私也。法令行，則私道廢矣。私者，所以亂法也……故《本言》曰：『所以治者，法也；所以亂者，私也。法立，則莫得為私矣。』」這種對私的貶抑不能不說是中國的特色。如陳弱水援引 Bobbio 已指出的，西方在語言使用上公雖必先於私，但在思想與評價上，則兩者互有先後，不儘是一面倒向公。對照日本雖也賦予公以優位，但以私來指第一人稱的「己」，並未全面否定私的情形來說（溝口雄三，1995: 52f.），中國以私為惡的成見不能不說是根深蒂固的特色。儘管《呂氏春秋》中有〈重己〉之說，中文裡也會私己連稱，但私卻仍可與己分離開來，是必須從己之中排除出去的，這在宋代以來具有更強道德意涵的公／私區分中尤其明顯。

了戰國時，孟子侈言利，荀子則將公義與私欲對舉，才開始此一貶抑功利，並將其與私連結在一起的偏差強化過程。此外，此一兼具有平均、平等意涵的公，原則上是人人可有的價值，只是漢、唐間主要仍只用於政治領域，只要求君王和官員。這雖有它語源上的根源，但毋寧更與結構上的限制有關。

3. 形成及肯認民間公領域的結構障礙：政治優位的編戶齊民社會

春秋中葉以來，政權層層下移與中央集權構成互為表裡的疆域國家形成的過程，國／家與國人／野人之分皆逐漸泯除，人民既是貴族領民，也是國家的公民，更隨著變法求強的趨勢而成為編戶齊民，日益以個體的身分直接面對國家。這一結構變遷打破了既有歸屬性的（ascribed）身分秩序，容許個人憑其才能向上流動，因此出現了較強的個體取向與成就取向，司馬遷稱之為「素封」的富商巨賈，「以文犯法」的游士及「以武犯禁」的游俠可為代表。只是，這雖促成多元競爭的局面以及政治之外的其它領域的蓬勃發展，但隨著政治的一統，競爭性國家系統轉型為官僚帝國，鬆動了的身分階序便慢慢重新穩定為開放的士／農／工／商階序，並與一定程度的功能分化結合，形成一新的動態階序秩序（杜正勝，1990）。結果，政治系統的中心地位不但未遭到挑戰，反而藉著擴大政治涵括——或用錢穆（1977）的話來說：開放政權一重新取得穩定，並更加鞏固，享有相對於其它功能系統的優位性。

然這終是一個要耗費時間的過程，並非秦漢帝國一成立便告形成，而是隨著國家（漢朝）建立起制度化的官吏甄補管道，同時促成了士族（或世家大族）的形成（余英時，1980；許倬雲，1982: 453ff.），才一步步演化出來的。此一用現代社會學語彙來說是國家向

社會滲透的過程自漢武帝起才正式展開，一方面鑿除豪強、抑制商人，另一方面施行定期的鄉舉里選，以孝廉及博士弟子員充當中央與地方的橋樑，經過一番激烈衝突後，到了昭宣以後才逐漸將地方領袖納入統治結構，使政權逐步在地方紮根，取得社會基礎。

4. 中央／地方的領域之別——以在地官吏、父老為耦合機制

值得注意的是，即便如此，漢代的地方始終仍是個相當自主的領域，並非中央的公權力所能完全滲透。一方面，漢代主官避籍及任用當地人出任地方掾史的地方行政制度規定（嚴耕望，1997），以及一定程度上是根據地方「民意」來察舉孝廉的官員甄補制度，都有助於地方自成一相對自主的領域。另一方面，在郡縣制興起，人民逐漸變成國家行政體系下的編民齊民的過程中，不但親戚、鄉黨、朋友依然是主要的社會連帶原則，由原有自然聚落或古代城邦遺跡構成的地方社區的內部領導結構也沒太大改變，基本上仍是由具聲望的在地長者（所謂的父老）領導。漢朝建立後不久推行的「三老」制，便是在認知到國家的統治無法深入到縣以下的情況下，選任或由在地人士自行推舉具影響力的父老充任此所謂的「鄉官」，來減輕自己的行政負擔。這些擁有官印的三老名雖是官，實際上卻更像是官方認定的為地方自治負責的人民代表。他們並不擁有達成其任務所必須的正式權力，而毋寧是仰仗他們本就有的非正式影響力（杜正勝，1990: Chap. 5；王霜媚，1995: 378ff.）。藉由出身地方的官員以及在地父老做為耦合的機制，國家公權力雖未能直接穿透地方，但終是在中央政府與地方社群兩個領域間建立起銜接來。

5. 官僚帝國的家、國、天下一貫秩序

因此，雖然封建制度家—國—天下的一貫秩序崩潰了，但官僚帝國還是重建了一個從「家」一直延伸到地方聚落（父老）和更大範圍的「國」（王、郡縣首長）或「天下」（皇帝、天子）的一貫秩序（邢義田，2002: 23）。只是，隨著封建秩序的瓦解，姓氏從貴族向平民普及，不再是有土或官守的表徵，家也不再是政權，乃至不是氏族，而只是「一家五口」的核心家庭（徐復觀，1985: 295ff.；杜正勝，1992: 780ff.；許倬雲，1982: 515ff.），新的一貫秩序自大異於往昔。不但作為封建秩序骨幹的強宗大族（=家）消失了，就是曾為城邦軍事主力的國人也全轉變成帝國的臣民，使臣的意涵從官擴及民（尾形勇，1993: 753ff.），同時卻又確立了官／民的階序差異。人民與政的稀薄傳統一去不復返，只還能以意見加總的形式，被動地藉察舉發聲。不過，家／國／天下不同領域間的層層包含關係與具體場域連結雖消失了，但藉支持父親的家內權威、授予長者象徵國家權威的鳩杖及由父老出任負責教化的鄉官，國家仍得以在意識形態上乃至結構上維繫同一套支配原則。

6. 中國歷史發展的特殊性：非零和的父權與公權力

在所謂「父權」的問題上，我們正可以觀察到中國傳統的特殊之處。如 Hamilton（1997: Chap. 1、2）已指出的，對視西方經驗為典範、將父權與國家公權力看成零和關係的人來說，中國家父長並未隨國家變強而喪失對其家內成員支配的演變毋寧是個不可解的弔詭。雖然官僚帝國以孝為立國的基礎，站在父親權威的一方，但在宋代以前，中國法律是明文禁止家父長擁有對子女的生殺大權的。然而，在

國家權力不及縣以下，「家（族）」在某面向上毋寧自成一獨立領域的情況下，這一規定恐怕多是具文，不表示國家實際上取走了家父長的權力。只是，宋以後將孝的倫理法典化並重新賦予家父長生殺大權，卻也不意謂著父權的增長。家父長現在毋寧是在國家法令的規制下使用權力，交出了許多原來實際享有的任意權力。藉著這樣一種選擇性的授權，國家一方面將家父長納為統治機器的一環，另一方面也削弱了原本國家難以直接侵入的、相對封閉自主的強宗大族的權力基礎。如我們在下面還會看到的，這種藉涵括來增強控制的做法不但配合著專制增強的趨勢，也是政治系統在面對增強的功能分化趨勢時偏好的回應方式。

7. 結社：與私人事務有關，但局限於社區格局，多功能的公領域

只是，在西漢家族以「一家五口」為主，東漢兄弟同居共財之風尚未興起前，地域性的鄉里而非血緣性的宗族毋寧才是地方主要的組織原則，這具體反映在西漢時祭社仍與祭祖並重（馮爾康等，1994: 102），及前述以父老而非宗族長為地方領袖的情形上。另漢代雖已有因宗教、地方行政、農耕、徭役、買賣、喪葬等結合而成的社、彈或俾，但基本上仍是建立在血緣及地緣基礎上，有著很強人身（person）取向的封閉連帶（邢義田，2002: 23f.）。它們雖建立在一定的功能取向的基礎上，但本身仍是個多功能的組織，深深嵌在當時功能分化尚未能全面展開的社會結構中。所以，它們雖構成一家之私以外的公領域，但不脫原有地方社區的格局，並未形成現代意義下由決策組成並以成員資格為決策前提的組織，遑論對國家政策有所影響。

8. 門第社會的形成——士大夫從政治公領域向個人、家族私領域的轉進

在儒家倫理，聚族互助自保的實際利益，以及尤其重要的，士人想將出仕所享有的政經資源傳給後代等的影響下，到西漢末便已逐漸形成世家大族。在鄉舉里選制度下，大士族尤其有能力主導地方輿論，從而更確保了其在地方支配地位的延續。當無根的游士轉變成強而有力的士族，封建秩序崩潰所釋放出的分化趨勢便慢慢中止，漸漸又形成一個同時擁有較大政治、經濟與文化資源，並得以宣稱作為社會代表的上流階層：士大夫。然而，直到東漢中期以前，他們都還沒有形成相對封閉的階層。與宦官和外戚的政治鬥爭卻強化了他們的認同，當他們在鬥爭中遭到挫敗後，更放棄了儒家治國平天下的企圖心，從政治的公領域撤退，轉向私人領域，尤其是轉向家族及追求自己的個體性。隨著長期分裂的展開，以及九品官人法的實施，「上品無寒門，下品無世族」的門第社會於是到來（毛漢光，1988；鄭欽仁，1995a）。

9. 官僚帝國的公與私：官／民＝公／私，但公、官並非全然合致

必須指出的是，官僚帝國秩序同時兼具公私兩種性質，並結合了階層分化與功能分化兩種分化形式，其關鍵則在於作為官僚及其後備軍的士人。一方面，以邢義田（2002: 27f.）的觀點來說，皇帝制度雖是「私天下」，但引進士大夫共治畢竟亦注入了「公」的成分。另一方面，藉著士人與官僚的身分重疊，官僚帝國得以建立一套統一的上／下尊卑秩序：政治／其它功能系統＝官／民＝士／農工商。在政府向被視為公的情況下，與之相對的民間也就被稱為私，從而使得政府

／民間（官／民）＝公／私。藉著巧妙結合公私兩種成分以及開放的階層分化與不對等的功能分化兩種形式，官僚帝國獲得了意識形態及結構上的雙重證成，故得以成為延續兩千年之久的穩定秩序形式。這相應使得官／民（＝公／私）區分成為最強固的觀察圖式之一，因此我們才會看到，凡庶人從公事（含服徭役、力役、任官、當兵）的話，便如同刑徒、奴婢等不為帝國秩序涵括的非常人一樣，基本上都被排除於「家人」（作為帝國礎石的「私家」之人）之外（尾形勇，1993）。只是，公、官語義上畢竟有別，所以技術性的法律文書上也常用官私來指政府與民間，或是多以官學（而不是公學）與私學對舉，顯示出公與官並非全然合致。

10. 國家的公／普遍的公（政統／道統）的緊張：自主領域及階層的闕如

此一現象正反映出類型一的公（＝國家）與類型二的公（＝普遍）之間，以及士人與官僚兩種身分之間的緊張。當統治王朝（＝家）在「任賢」傳統下引進變成士人同義詞，以天下為己任的儒生共治時，雖然藉著開放人民政治參與及上流階層的界限創造出穩定的秩序形式，但成為國家意識形態的儒家終究不與現政權完全同一，自有其一套公（＝普遍）的標準。治教合一的理想毋寧是到清朝才弔詭地獲得實現（黃進興，1994: Chap. 7），在此之前，象徵文化權威的道統與實際行使統治權力的政統畢竟還是有緊張的。這在現實的政治運作上表現為皇權與相權間的緊張，以致皇帝必須一再地借內廷近臣來侵奪宰相職權成為眾所周知的史實（余英時，1983）。只是，這樣的緊張還是落在公的領域，崇公抑私的想法並沒有因此而遭到任何的挑戰，遑論以私制公（以私領域的公節制公領域的政治）。事實上，士人們

雖熟知皇帝「家天下」的事實，但一直要到滿清以異族身分入主中原的變局，才有黃宗羲對帝皇一己之私提出正式的批評與反省。

更重要的是，即便儒家擁有自己的思想自主性，可以其文化權威對政治展開批判，但終究不像西方基督教般構成一自主的「公」領域。尤其，從封建到官僚帝國的轉換使得單向的忠孝倫理取代雙向的信義倫理，君臣關係從相對變成絕對，欲藉政權實現政治理想的儒家早臣服在政治的權力邏輯之下。由於儒家選擇投入政治系統，而非自己形塑出一自主的領域，同時思想文化本身卻又無法分化出來成一自主的功能系統，所以我們看不到兩者間的激烈衝突，而只能從價值觀的改變捕捉此一新階序秩序的鞏固與它所造成的轉變。例如漢初諸呂之亂時，太尉周勃捉了酈寄的父親，令其騙其好友，時掌北軍的呂祿外出，時人以為賣友。到東漢班固作漢書時卻改口稱讚他既安社稷，又存君親，乃大忠大孝的作為（王健文，1995: 263f.）。這種價值觀上轉趨一元的傾向一方面證實了結構上復歸一元階序的轉變，另一方面也抑制了進一步分化的可能。

同樣地，士人雖有自己的利益或儒家治世的理想，但其尊貴畢竟是依附政治而來，一樣不構成一自主的階層。因此，不論是儒家還是士族，都已深深嵌在既有秩序之中，難以促成分化出與政治抗衡的自主領域來。當不同領域卓有才能者原則上皆被吸納為政治菁英，拔擢為上流階層的士大夫時，情形更是如此。門第社會政治分裂、築塢堡自衛、貨幣經濟倒退以及身分階序變嚴、階層封閉性加強等情形，固然大為提高世家大族的影響力，駭駭然成為國家公權力所不及的自主領域，終究沒有改變此一事實。士族的支配性地位雖使其很容易同時擁有政治、經濟及象徵資本並對之進行轉換，但在已有一定程度功能分化的情況下，這三種資本畢竟也遵循著自己的邏輯，此所以在朝代

更替與世家大族的興衰之間，或是在士族三種資本的得與失之間存在著時間上的落差。其中最關鍵的畢竟還是政治資本，一旦接連數代無人出仕，再盛的士族也不免衰敗（毛漢光，1988；Mišević, 1992）。而且，擁有地方勢力的大士族不但是貫通中央與地方的管道，事實上就是兩個領域的真正支配者，根本不會想改變此一秩序形式。

11. 只能是私的家：逃到親密性領域以規避、取代公天下理想的禮法

儘管這時的豪宗大族（=家）自成一自主領域，卻再也不是政權，再不是「公」領域。因為在官僚制成為穩固的支配形式後，無論是類型一還是類型二的公均支持公／私分離的觀點，而在君臣關係被視為公的情況下，家只能被界定成私，從而公、官是與家、私相對的（尾形勇，1993）。這樣的公／私區分顯然既指事情與價值取向上的區別，亦有領域區分之義。同時，類似西方近代以前的情形，所謂的家仍有廣、狹義之分，身為依附人口的部曲、奴僕雖也屬於家的領域，但只是廣義的家人。在門第社會近似封建制度的地方割據及嚴格身分階序下，基本上局限於共同體（=強宗大族或地方社區）內的社會互動當也近於西方封建社會公私混雜的狀況（湯志傑，2004a）。六朝文人的個性雖極為昂揚，能以親密取代禮法，但畢竟發洩、逃避的成分多些，不曾集結成推動整體社會結構變革的動力。不過，整個門第勢力的擴大以及士人轉向私領域的趨勢，多少還是有顛覆原有一元尊／卑秩序、顛覆國／家次序的作用。在這樣的背景下，才會出現倒過來改以父子關係推衍君臣關係的看法（余英時，1980: 332）。

（三）近世士紳社會：陽奉陰違二元結構的盛行及表徵性公共領域的形成

1. 科舉造成的改變：從地域的涵括到階層流動及士族的中央化、官僚化

隋唐政治的一統並未立刻改變門第社會的結構，但引進了一個重要的改變動力：科舉。雖然科舉在有唐一代沒有改變世家大族的現實，但已鬆動了原有的結構，伏下轉型的潛能。只是，科舉的效果最初主要在將原被排除於現政權之外的世家大族涵括進來，而不在促成階層流動——雖然它的確比先前的九品官人法賦予寒士更多向上流動的機會。不容忽視的是，士族壟斷官職的現況之所以沒有太大改變，主要在於世家大族能憑其豐厚的政治、經濟以及尤其是象徵資本繼續在科舉場上勝出。在科舉此一新的上流階層篩選機制的作用下，不但有新士族形成，亦即出現了較為彈性及開放的階層分化結構；它對結構更重要的影響在於，造成世家大族紛紛往京師的方向遷徙，鬆弛了原有與地方的連結，不再是一方之霸，轉而變成依賴官職的純粹官僚，也就是導致士族中央化及官僚化的結果。同時，它還促成文武分途，使士族退出軍事領域，助長了日後重文輕武的傾向。

2. 大士族的消失與士人價值的普及化

歷經唐末五代的戰亂，世家大族的勢力可謂徹底消失。宋代的君主則毫不猶豫地採用了可以令有才能者為之驅使，卻不致造成威脅的科舉制度，從而慢慢形塑出近世士紳社會的雛形。必須強調的是，對於所謂的「紳」，筆者是採取運作建構論的進路，遵循當時人們的使用習慣，而不是根據某一現代「客觀」定義來判別。¹⁴ 循此，紳最

初固指官僚，但宋代以來慢慢變成只是對上流階層的一般性稱呼。至於其地位的取得，功名無疑是決定性的因素，但並不是唯一的判準。財富（尤其是土地的擁有）、婚嫁及家世等也一直都扮有一個角色。同時，正如所有階層分化的情形，紳的身分不只指涉個體，而是也包括其背後的家族。門第社會的士族雖一去不復返，但出現了以宗祠、族譜、族田等團結起來的組織性宗族。事實上，不但宗族有可能合力培養後代參加科舉，而且為了應付科舉投資及官場生涯的風險，上流階層也日益採用兄弟分工的組合性投資策略，既參加科舉，又經營地產或商業。然而，紳的來源及職業的多樣化「並不伴隨著文化的分歧，相反地，士人的價值在菁英社會內部取得愈來愈大的支配地位」（Chaffee, 1985: 188）。

3. 士紳作為雙軌政治結構中的耦合機制

當門第社會的世家大族不再，中央、地方兩個領域間有賴身為地方領袖的紳來銜接，這才形成了費孝通（年代不詳）稱之為「雙軌政治」的情形，也就是中央政府權力自上而下，只及於縣，下轄代表統治者實際和人民接觸的胥吏的一軌，以及「自治的」地方社區，以紳為代表，自下而上與官府打交道的另一軌。¹⁴ 只是，士紳之廣泛散布到地方社區卻是歷經一段不短的時間才形成的。至於促成此一發展的，除了士人數量持續增加，但功名及官員卻有名額限制，以致上流階層不再以出仕為維持家族地位的唯一策略這一主要因素外，思想上

¹⁴ 另參 Ebrey (1984: Chap. 1) 類似的看法。

¹⁵ 須補充的是，雖然士大夫一樣是學與實際政務無關的儒家學說，但門第社會士族勢力通貫中央及地方的情形，以及隋唐以前的地方行政制度，使得胥吏較少有操弄的空間。此所以直到宋代才會聽到葉適抱怨「官無封建，吏有封建」。

的變化亦不無推波助瀾之功。

4. 士紳在地方的散布與紮根，以及士、商界限的日漸模糊

首先，就應付科考、官場生涯及貨幣經濟的不確定性來說，藉聯姻創造家族聯盟固然也是種辦法，但不如建立穩定的經濟基礎（像大地產）和實際的地方勢力能更有效地維持家族地位。事實上，自南宋以來，士大夫家族便逐漸放棄北宋進行全國性聯姻的模式，改採對多元的資源與活動（例如：地產、經商、門當戶對的婚嫁、慈善事業、文學結社、各式各樣的仲介、宗教祭祀及科舉功名）進行複雜組合的方式，成功建立起橫跨數代，鞏固的地方勢力（Esherick and Rankin, 1994）。不過，由於南宋皇帝對士人採行包容政策，以謀求政權穩定（劉子健，1987: Chap. 4），所以官員、有功名者和一般士人間數量上的落差還不十分嚴重。換句話說，門第社會到宋代的確是消亡了，但士紳社會也還沒明確地建立起來。如 McKnight (1971: 6) 指出的，宋代「地方菁英既不是由世襲的有力人士，也不是由有教養的士紳所組成，而簡單就是富人。在宋代，經濟地位對於決定非官方部門統治階級的資格遠比中國歷史上任何其它朝代都要來得重要。」一直要到晚明十六世紀，大量士紳散布到地方，士紳社會才告成熟。相伴而來的是商人社會地位的提高，以致士、商之間的界限變得模糊，士人教育慢慢不再是紳的必要條件。即便如此，一直要到十八世紀，人們才能只憑藉財富便成為紳的一員。

5. 儒家的衰退與復興：對道德和地方社區的關注

其次，東漢末以來的亂局以及佛、道的興起，不但使得儒家學說日益喪失說服力，也使得人們不再強烈相信政治系統有創造及維持良好

社會秩序的能力。隋唐政治的一統、科舉的施行以及「古文」運動的形成等雖慢慢恢復了以參與政治、服務公眾來追求自己人格的完善，並改善世界的儒家傳統，但安史之亂再度使得相信文化對人類的行為方式具有影響力的看法消退下去。一直要到宋朝統一五〇年（約西元 1040 年代）以後，才又出現了以義理取代訓誥，試圖復興儒學的嘗試。傳統視政治系統為社會中心，認為它是建立秩序的樞紐的信仰在王安石改革時更是達到高峰，政府對市場及經濟領域介入的程度在帝制中國可說是空前絕後的。然而，在此一改革遭致失敗以及北宋因女真入侵而滅亡後，士人對政治的信心便動搖了。對於道德教育及人格培養的關懷取代了制度改革和政治活動。相應地，士大夫不再只把目光投往政治中心（首都、中央政府及全國性的政策），而開始更積極地關心地方事務，發展與地方社區的連結，並組織宗族，一則希望為帝國的重建與統一創造一個基礎，二則是為了鞏固他們在地方的地位（Bol, 1992; Brook, 1993; Hartwell, 1982; Hymes, 1986; Liu, 1988；劉子健，1987）。

6. 涵攝原有私領域在內，以天理為公的觀念的普及：講求動機無私的公

正是在前述背景下，出現了陳弱水區辨的類型三的公的語意及類型五的公的活動。前者以公代表善或世界根本原理（=天理），著重在其正確性，較不計較它是否是普遍的福祉或平等與否。這樣的想法雖然前代也有，但無疑是所謂的宋明理學興起後才流行起來的。根據此一觀點，像父子倫理、宗族等原被視為私者，現在也可以是公。基本上，此一觀點可以「滅私存公」（=「存天理滅人欲」）來概括，其中，程頤「義與利，只是箇公與私也」和朱熹「人只有一箇公私，天下只有一箇邪正」，「公只是無私，纔無私，這仁便流行」等言論足

堪代表（張立文，1992a；翟志成，2000）。這種公／私區分不但極度貶抑私，¹⁶而且著重在心理或動機層面，而不是以實際的行為、後果來立論。隨著「道學」從偽學被提升成國家正統的「理學」，此一本是從精益求精的克己功夫出發的觀點，不免慢慢變成形式化的嚴峻「禮教」要求，終引發後述類型四的公／私觀點的反動。

7. 有組織的士紳地方公益活動的興起：中國式的公共領域

與前述相關但又有別的是士紳的地方公共（尤其是公益）活動，陳弱水將這種與一般社會生活「公共領域」相關的公歸入以共同、共有、眾人等為基本意涵的類型五。依他的看法，此一類型較不是源自思想發展的脈絡，而是從「公」的語義衍生而來，包含像公議、公論、公用、公攤、公舉等諸多異質而不相連屬的成分，遍見於生活各層面。另外，以更近古漢語的河洛話用語習慣來看，調解二造爭端的和事佬稱「公親」，是第三者即可稱公。甚至，如「公家」及「公家分」的說法所顯示出來的，兩人合夥或共享就可稱公。因此，從「公」原有的平分之義事實上開展出了極為豐富的、貼近社會生活的共同、公正、普遍傳統。¹⁷釐清此一傳統當有助於我們對傳統中國社會實

¹⁶ 這種一面倒地肯定公，將私與利、欲連結，視之為奸邪，極少予以正面評價的情形與義利之辨相較將更形清楚。中國功利的傳統雖不強，但不論是漢鹽鐵論中大夫的言論，或是像宋的葉適、陳亮等多少有所繼承，肯定有公利的存在。至於肯定私利的道德正當性者則幾乎是絕無僅有。儘管 Tillman (2001) 指出陳亮有「天運之公，人心之私，苟其相值，公私合一」的看法，讓我們注意到宋代少數不全然貶抑私的言論，但在筆者看來基本上並未證明陳亮對私利、私欲持肯定的態度。

¹⁷ 值得指出的是，「公開」在中國關於公的觀念中似乎一直不是重要意涵，似也未與任何主要的社會風俗或制度發生過密切連結，這點顯然有別於德文的 Öffentlichkeit。

際運作邏輯的了解，可惜這部分我們所知尚有限，有賴進一步研究。

回到前面的討論，筆者想強調的是，是在前述士大夫轉而關心地方事務、紮根地方社區以及出現類型三肯定民間私領域的活動亦可體現公的價值的背景下，才出現了有組織的、不以宗教活動及宗族範圍為限的士紳公益慈善活動。更重要的是，是在士紳社會的結構形態下，才產生了此一型態的「公共領域」（且容我們暫時把近來援引哈伯瑪斯的概念引起的紛爭擱在一旁）。到了晚清，在西方影響下，更進一步將公與官區別開來，將政府與社會的集體活動區別開來。

8. 藉從事公共事務贏得的象徵資本證成士紳的領導地位

如前述，自南宋以來，紳（尤其是其中的士大夫）開始更積極地投入地方層次的公共事務，尤其是慈善事業（劉子健，1997: Chap. 18；梁其姿，1997, 1988; Smith, 1987; von Glahn, 1993; Walton, 1993）。「他們之所以如此做，是因為在在地觀眾看待菁英權力的眼中，象徵資本可將他們的支配證成為權利；它界定了地方菁英的成員資格，並因此維繫了特定家族的聲譽，使之成為其不可抹滅的成員。藉由廣泛的善舉（liturgical projects）¹⁸，明、清的士紳對象徵資本做了許多投資，而這一切都是將純經濟性的工具轉換成較抽象的權力形式的方法：建學校、築堤、浚湖、豎立紀念地方官的牌樓——這不過是諸多方式中的一些而已」（Brook, 1993: 19）。在這些士紳對地方公共事務的參與及由此所開拓出來的「公共領域」上，恰展現出中國「公」的觀念的特色：藉服公務、做善事（普遍、天理之公）肯定自己的領袖地位（君長、共同、眾人之公）。不難想像，這種「秀異」

¹⁸ 按此係援用韋伯的概念，在此暫譯為善舉。

（distinction）在士紳社會日趨成熟時將變得愈來愈有必要。¹⁹ 梁其姿（1997: 244ff.）指出入清以後，地方善會的領導不再是具全國性聲望的士紳，而多係中下層儒生，正體現了此一士紳階層不斷擴大，同時又必須不斷秀異的趨勢。

9. 身為社會代表，異質而多元的士紳階層：官／民差異的寄生者

紳藉參與地方公共事務所贏得的聲望證成了他們作為地方社區的代表與朝廷協商的角色。但紳之所以扮演此一角色，部分出於自願與主動，部分出於平民的請求與推薦，部分出於朝廷的指派，所以實際上常扮演著彼此有別、有時甚至是彼此矛盾的角色，時而捍衛地方或自己家族的利益，時而支持中央政府，批評地方豪強自私自利，一下充當人民的代表，一下又變成剝削人民的人或坐收漁利的第三者。要確立此一異質而多元的階層的共同傾向或是他們的一般行動模式幾乎是不可能的，認為他們有所謂的共同利益，可由此推論出他們的態度和行動方式，往往是根據錯誤前提而來的想像。唯一可以肯定的是，士紳此一上流階層佔據了社會中心的位置，並得以代表社會，這也是筆者將宋代以來的社會形態稱做士紳社會的緣故。官僚、士人和鄉紳間的重疊及不一致，以及建基於此的開放的、動態穩定的階層分化毋寧正是傳統中國社會形構的獨特之處。

¹⁹ 事實上，當社會流動變快變大，地位評價標準改變，不同階層間的互動不再限於家戶之內時，上流階層另外還發展出鑑賞、把玩古董、字畫等強調文人品味及業餘身分，並以雄厚的文化與經濟資本為前提的消費文化，以「秀異」自己，與新崛起的階層及暴發戶區別開來（Clunas, 1991）。

10. 政治系統藉涵括、吸納的手段強化控制，以回應功能分化的趨勢

尤其特別的是宋代以來政治系統回應功能分化加強的方式。自唐中葉以來便出現了進一步功能分化的趨勢，像是貨幣經濟的深化造成「錢荒」的現象，乃至後來發行世界首見的紙鈔，或是像禪宗及淨土宗帶來世俗化的變革，促成後來三教合一取向的民間宗教。宋代政治一統後所面對的「兩個天子」的競爭局面只是促進了此一趨勢。然而，在面對其它功能系統日益自主時，政治系統卻是以加強控制的方式來回應。這點其實並不特別，中國特殊之處在於以涵括、吸納的方式來加強控制。在前述父權的例子外，國家對日益蓬勃的民間信仰的處理方式也彰顯出同一特色，藉像頒匾等認可措施區辨正祀與淫祀，以借力使力的引導方式而非全面且直接的對抗方式，設法介入有其固有邏輯的其它功能領域，並保持國家（=政治系統）作為最高的權威（Hansen, 1990；蔣竹山，1995）。另外在司法裁判上，則形成了黃宗智（2001；Huang, 1993）所稱的「第三領域」，即結合以判決為主的正式系統和以和解為主的非正式系統，在正式的官方審判與非正式的民間調解之間交搭的民事調判空間。在這些例子中雖然可以看到所謂國家與社會的相互影響，但最高權威終究仍在國家與皇帝，以政治與士紳為中心的一元秩序不曾改變。

11. 求助於道德作為最終整合的機制：「陽奉陰違」二元結構的盛行

然而，在功能分化趨勢變強，同時功能系統間卻缺乏成熟的結構耦合機制的情况下，政治系統雖能藉加強控制繼續保有支配中心的地

位，但它無法整合社會的困窘卻也愈來愈明顯，以致最後只能求助於道德，以免社會的統一或整合淪喪。理解此一背景，當不訝異為何宋儒會特別強調道德的面向，乃至出現嚴峻的公／私絕不相容的看法。只是，這樣一種保守的努力雖然有其效果，卻會因其不夠複雜而使得名實日益分離，使得社會運作中私下的、實際的或容許差異存在的陰的那一面，與公開的、名義上的或是以統一為取向的陽的一面鬆脫開來，促成橫互功能分化，並在所有生活領域中都具有支配性的陰陽二元結構（鄒川雄，1995）。這樣的發展不但十足展現出中國傳統的特色，並深深影響到後來的發展。

12. 二元結構中非對立二分的公／私：理念上大公無私，實際上公私不分

相應於這種「陽奉陰違」二元結構而來的是公／私往往不再是對立二分的關係，而是有包含和推延的可能性，或用鄒川雄的話來說，是可以「拿捏分寸化」的。這事實上也符合中國固有的陰陽思考模式，適應於「差序格局」的一貫秩序。在以己為中心，可彈性伸縮、層層外推的差序格局裡，凡是「大我」，也就是大於一己之私的我，就都可以說成是公的（費孝通，年代不詳：29）。事實上，不論在前述那一類型的公中，我們都可看到人們是以擴大的己（最抽象者即天人合一）來理解公，把「（我）群」等同於公這樣的面向。在這樣一種層層包含的一貫秩序中，人們始終是從同一，從涵括的邏輯，而不是從差異，從承認彼此的邏輯來設想統一，所以事實上從沒有正視過異己，正視過協調彼此差異的問題。所謂的公因此不免常只是那種表面的、形式的、陽的一面的統一。²⁰ 尤其，在公／私區分變得主要繫

²⁰ 雖然筆者並非處處同意 Metzger (1998) 的看法，但值得比較他根據社群

於心理動機，而不是明顯可見的領域區分的情況下，它在日常生活中不免轉化成一種因地制宜的，可隨己解釋的拿捏分寸功夫，無法成為一套客觀的行為標準，使得公私界限模糊，以致理念上雖強調大公無私，實際上卻多公私不分。²¹

13. 差序格局下個人／角色分離不足，妨礙無私及隱私的發展

同時，儘管差序格局是個著重社會面向的格局，卻是個自我主義而非個人主義的格局，始終是以己為中心往外推，而不是以群／己區分為前提，承認己之外的他人和群的存在。這強化了中國本就很強的人身(person)取向，偏好在「(我)群」的架構下要求對整個人的涵括，使得個人、角色的分離有限，人／我間常無明確的界限，以致無私(impersonal)及隱私的發展始終不足，自然也就難以推動功能分化的全面發展，形塑出近代西方多元脈絡的社會形態來。這種公私不分的情形尤其明顯表現在親密關係或被視為「自己人」的圈子內，因為按差序格局的邏輯來說，若是不開放自己的私密領域，便是表示「見外」，「不合禮數」。在這種一方面欠缺私密及無私，一方面以群為公的情況下，是很難形成建立在私的基礎上的公的，是不會出現哈伯瑪斯所說的那種公共領域的。

／社會(Gemeinschaft/Gesellschaft)及由上而下／由下而上的對比，對中西方的差異所做的相近分析。他指出，在中國烏托邦式的，期待由身為超級公民的士人領導的，由上而下的進步觀念的傳統影響下，是很難出現西方強調由下而上，由日常平民追求經濟利益所促成的，對可能犯錯的國家進行監督的「市民社會」的想法。

²¹ 陳弱水曾就心理與行為層面的區分切入，敏銳地指出何以公私分明只停留在理念的層次，而男女之別卻能獲得貫徹。

三、反省與討論

(一) 自主性從未真正出現過

現在我們可以回過頭來檢討將哈伯瑪斯的公共領域概念應用到中國歷史上曾引發的爭論。²² 從概念使用上來說，筆者同意如Wakeman(1993)或其他人所說的，這樣的援引是有問題的。但反過來說，研究者受此概念啟發，從新的角度切入，掌握到像「非官方的結社自主」增加的現象，的確也增進了我們對歷史的了解。只是，類比不應流於表面，而批評也不必過頭。一方面，士紳社會乃至整個傳統中國社會中存在著「自由空間」，地方社區或各式結社享有一定的「自治」是不容否認的事實，認為商人無法公推其結社的領袖而必定是由官派，或是以地緣分類原則仍起作用或憑保留原有小團體的象徵(如「六幫」)便否定形成了跨地域的專業團體或更大的社群，未免有悖史實。但前述的「自治」的確不是西方意義下的「自治」(或說自主性, autonomy)，因為這些社群或結社不但沒有分化出來成為自足的、自我組織的領域，構成獨立的權力，它們所有的自由更不是獲得正當性承認的、明文保障的權利，而只是國家獨佔權威架構下所容許的，必要時可收回的自由。換句話說，它們既沒有結構上的支持，亦欠缺語意上的正當化，沒有達到雙重的封閉性，能對自己的控制進行控制，從而不構成自主的系統。

²² 例如參見Huang(1993), Metzger(1998), Rakin(1990), Rowe(1987, 1989, 1990), Wakenman(2001)及1993年第十九卷第二期*Modern China*的專號。

(二) 階層分化秩序下「表徵性的」公共領域：士紳作為社會的代表

這樣的討論與反省雖有意義，但終未說明我們最關心的事——那麼中國的案例究竟是怎樣呢？如筆者一始開便明言的，如果我們重新界定公共領域，²³ 以及把握到應從它在整個社會結構中的位置來理解它的話，我們是可以說清楚中國的公共領域傳統的。以此處引發爭議的案例來說，士紳的結社或「公共活動」是鑲嵌在當時的階層分化秩序中的，這些活動主要作用之一在確認及證成士紳上流階層的身分，毋寧更像哈伯瑪斯所說的表徵的（或代表的）公共領域的情形。不可忘記，在當時的社會形構中，士紳是社會的代表，穩居中心的地位，本身就是上流階層，或者，如果人們想用更引人注目的修辭來說的話：統治階級。

(三) 上流階層的內部衝突而非推動結構變遷的階級鬥爭

如前面指出的，士紳及其結社與國家當然也有緊張，尤其常會與某些當權的官員或宦官有衝突。但這種政治鬥爭性質迥異於西方新興布爾喬亞階級向上爭權的鬥爭，不涉及整體社會結構的變遷。因此，由此形成的公共領域之所以沒扮演西方公共領域批判與推動改革的角色，重點不在於他們是「私人」結社，或是僅限於討論風花雪月的私

²³ 事實上，儘管 Wakeman (2001) 先前批評別人不當引用哈伯瑪斯的公共領域概念來研究中國歷史，他自己後來也採取了寬鬆定義的公共領域概念來進行研究。

事或地方層次的公事。莫忘西方具批判意義的公共領域亦是從文藝沙龍、咖啡館等「私人小圈子」（文化界的公共領域）發展出來的。而且事實上士人結社也的確發出過批判的聲音，像明代的復社和所謂的東林黨便是著名的例子。雖然宋以來的士大夫將訴求的對象從朝廷（國家）轉向社會（人民），以經營地方社區、移風易俗為己任，從而帶來了前所未有的新意（余英時，1996: 10ff.；劉子健，1987），但畢竟不曾提出過不同於官僚帝國，不同於士紳主導的秩序構想自也不可能啟動改變現存社會結構的潛能。士紳的地方公共活動畢竟未能向上發展，侵入國家、政治的公領域，扭轉國家獨佔公的名號的傳統。

(四) 道德取向的公意與清議傳統：聖王觀念下「批判的」公共領域

雖然早在唐代，便有了「公意」的觀念（McMullen, 1988: 238f., 253），明朝的士大夫們更常將之掛在嘴上，但這有別於西方以共同的關心與認可為判準的「公共意見」，而毋寧是承接東漢以來的「清議」傳統，強調道德性與正確性，而較不看重眾人、共同的意涵，自也無法帶來西方 democracy（民主＝眾人統治）的啟蒙改革效果。²⁴ 對此，明呂坤的一段話可為代表：「公論，非眾口一詞之謂也。滿朝皆非而一人是，則公論在一人」。這種雖與眾人意見相反仍可自命為「公」意，²⁵ 既跟中國對「公」的特定理解有關，也跟士大夫自許為

²⁴ 反過來，當代雖多說民意，但常只是表面上強調人民，實際上卻是免除了「公共性」的要求。

²⁵ 但反過來，超越一己之私的眾人結社卻也常被稱做私，被視為朋黨，這一方面是源自既有意識形態對成群結派的敵意，另一方面也常出之於如抹黑等特

社會代表，承擔平天下的政治責任有關。這種菁英主義及往往過於道德取向的結果，只是造成烈士心態，以名垂萬古為尚，不求制度的保障和結構的改革。中國雖有發達的諫官制度，卻從未有言論自由的制度性保障即是最好的例子。

就中國傳統來說，事實上並不缺「批判的」公共領域，漢代以來不絕如縷的學生抗議傳統可為證明。只是，這些批判所依循的仍是聖王的傳統，並沒有超脫政治優位性的格局，始終還是期待由上而下的改革，把普遍的、天理的公連結到君王的公，沒有走出過人民的、眾人的公的道路來。另一方面，從中國「報紙」的傳統來看，從私人通訊發展到官方經營的消息報導，到出現廣及全國的公眾（公共領域）和私營及利益取向的小報，言論與意見始終不是重點，「新聞」才重要。在這樣的情況下，就算形成了公共領域，也不會是以批判與辯論為取向（Lin, 1968）。此外，各式各樣的「自治」結社，乃至像以酒樓、茶館、寺廟為中心所形成的公共領域，固然也都蘊含有變革的潛能。但問題是同樣的，這些多半也只能是改朝換代的力量，而不是推動社會轉型的力量。

（五）陰陽二元結構中的國家／社會關係：免除負擔而非發展滲透能力

中國歷史發展的獨特之處毋寧在於，在專制趨勢增強時，國家卻免除了許多負擔，退出許多原本屬其管轄的領域。只要不對政權構成挑戰，自我管理意義下的「自治」是被容許的，像商人不但得透過結定理由。反而是原屬私領域的宗族，隨著出現新形態的組織性宗族，在前述儒學復興的背景下，其被肯定為公後再也不動搖（Elman, 1991: 34f.）。

社自行處理度量衡等公共度量事宜，甚至還可以抽取本是國家獨佔的稅。反過來，在朝廷眼中可能形成動亂淵藪的民間宗教，其下場多半只能是鎮壓。藉著窄化必須保持敏感，予以回應的頻寬帶，官僚帝國能夠以陰陽二元結構繼續維持廣大悉備但漏洞百出，以政治為支配中心的一元秩序。當國家樂觀士紳減輕其地方行政負擔時，也就錯過了發展出更複雜的「現代」支配形式，重構它與「社會」的關係的可能性。因此，陽的一面雖仍維持身為大家長的君王應給予人民實質照料的意識形態，陰的一面卻是避免介入平民百姓的日常生活，不做不錯。是在國家機器無法真正穿透地方的情況下，士紳才能與一般人民建立起恩庇—扈從關係，如 Wolf（1966: 17）所言，在社會正式制度結構較弱，無法提供充分穩定的財貨與勞務供給的情況下，恩庇—扈從關係特別容易形成。雖然士紳在地方上不享有任何制度化的權力，但憑藉他們的社會資本，尤其是他們在官僚圈中的人際網絡，他們實際上得以發揮極大的影響力。這種人際關係取向使得中央地方雖似兩領域，但不論是在中央或地方，實際運作上公私分明終是個理想，頂多只在陽的一面發生作用。

（六）轉折而非單純的倒退——明太祖抑制社會活力的插曲

此外，在往多中心的社會形態發展的路上，宋以來雖出現了轉折、逆向發展或抑制的傾向，但不是單純的倒退。例如當傳統上的賤民在法律上獲得解放時，地主與佃農卻因著前述儒家復興的緣故，不但被強調為倫理的尊／卑關係，而且在北宋末年還正式寫進法律，使之享有不平等的權利。但這卻又不是一種普遍的階層身分，一種到處

都成立的身分區別，而是只適用於自己的地主或佃農（趙岡、陳鍾毅，1986: 196）。後來的元朝更帶來其部族社會的習俗，使得身分階層再次趨嚴。不過影響最大的恐怕還是明太祖的種種措施。他不但頒下禁令，不許生員上書建言，不許糾黨結社，不許妄刊文字，箝制當時社會形態下引領發展方向的士人的創造力（余英時，1996: 8f.），而且還以「農村中最落後的部門為基礎，以之為全國的標準」（黃仁宇，1993: 214），抑制整個社會發展的活力。此一「插曲」不只中斷了宋代較為蓬勃的分化趨勢，令士紳社會延遲到晚明才成熟，同時還使得功能系統往妨礙彼此功能自主的方向發展。

（七）晚明思潮的突破：承認私的正當性的語意發展

這種保守的心態與措施只是使得名實愈為分離，更加鞏固「陽奉陰違」成為日常生活的實踐邏輯。在陽的一面日益僵化的情況下，晚明便出現了重視私、情、人欲的思潮，從而構成了類型四的公的觀點。此一觀點承認私的正當性，甚至認為理想的公即天下的私全得到合理的實現，「遂其私所以成其公」（喻變），「合天下之私，以成天下之公」（顧炎武）等說法可為代表。不過，如陳弱水及翟志成（2000）分別指出的，此一重視私、情、人欲的思潮雖是對形式化後的理學的反動，並因而獲得廣泛的支持，但其實在思想上跟理學所主張的公／私之辨沒有衝突，純是語義上（尤其是私與欲）的混淆有以致之。例如後來被奉為科舉正統的朱熹一樣肯定人的基本需求，對他來說，人欲就是私欲，但僅指超過基本需求的欲望，因生存本是天理，無需特別標示否定。反過來，主張通情遂欲，被視為近世重欲論代表的清代戴震雖反對「以理殺人」，反對禁欲，肯定人的情感和欲

望，卻同樣是主張「無私」，以公為善，以私為惡，強調要滅「私欲」（＝不合理的欲）的。

更重要的是，這一股肯定私的思潮從未否定過公，頂多只是破除了長久以來的公／私對立。撇除那些在天理／人欲的理學架構下的討論不論，就是那些常被引為思想上的突破的代表性言論固然頗有認可「轉私成公」的新意，但一來當時這些論述流傳不廣，影響有限，再者回到原文的脈絡來看，像顧炎武談的是封建郡縣分權集權的利弊，黃宗羲說的是君與天下的關係，探究的都是特定的議題，恐怕不能說成是形成了全面性的由私出發來界定公的觀點，遑論說主張社會的構成原則應是「合私以成公」、「遂私以成公」。相較於十八世紀西方 Mandeville 的蜜蜂寓言或亞當斯密看不見的手的比喻來看，我們實無法說明清之際的中國已有從（即便是不合理的）私的匯聚中會茁生出另一層次（合理）的公的思想流行。²⁶不過，明清以來肯定私與己的思潮畢竟留下了寶貴的思想財，不但發出了希望擴大民間和個人的功能，使之從國家或政府的壓制中解放出來的聲音，鬆動了國家（政治）中心的觀點，而且更對後來接受西方的思想與價值起了接引及規範的作用（余英時，1996: Chap. 1；黃克武，2000；溝口雄三，1997）。

²⁶ 像余英時（1996: 17f.）提及清代儒者不再寄望於朝廷有所積極作為，而是希望它不干擾民間致富的活動，乃至有不信任政府的想法，如戴震認為「凡事之經紀於官府，恆不若各自經紀之責專而為利實。」但這些例子基本上只涉及經營效率的問題，要求不干預私領域，至於私領域中的公共性和公共領域似未見討論，不能與自由主義比擬，因不干預市場不表示國家不必維持市場規範，更不表示豁免了從事基礎公共建設的責任。

(八) 商人地位提升促成的新階層分化秩序：調整而非轉型

另外，就現實的發展來說，商人地位在明清的提升並沒有大幅促進經濟分化出來成為自主的功能領域，尤其沒有動搖士紳社會的秩序。有別於西方的布爾喬亞階級，當中國的商人地位上升乃至獲得政治權力時，毋寧是妨礙了資本主義的發展，妨礙了經濟系統自主性的深化。因為在政治涵括理論上已藉科舉（乃至捐納）獲得實現，而士／農／工／商又是個成就取向的開放身分階序的情況下，商人不必要也不會特別為自己的政治權利和經濟自由進行奮戰，而是設法變成士紳階層的一員，或是厚植社會資本，建立與士紳的良好關係，藉政治力量與人際關係之助來追求「經濟租」，而不是爭取經濟領域不受國家侵犯。因此，商人地位的提高並未挑戰政治及士紳的支配地位，而只是導致士／農／工這樣的重新排序罷了。這雖然改變了社會地位評價的標準，但沒有帶來新的價值取向，視經濟為一獨立的現實建構的觀點，也就不會促成經濟與政治的領域分化。

至於近來發現許多士紳家族可長期維持其家族地位此一事實雖推翻了前人對科舉促成可觀社會流動的想像，但更證實而非否認士紳社會秩序的穩定。如 Luhmann (1987: 33ff., 116ff.) 強調的，社會結構並不是建立在行為或「事實性」的層次上，而是建立在期望的層次上，並於此獲得穩定的。期望結構固然不免會遭遇到失望的情形，但並不因此就是不穩定的，反而恰恰在此有其「實在」。因此，隨科舉出現的士紳社會秩序是否穩定，關鍵不在實際的社會流動規模，而在於當人們遭遇失望時是否仍願相信此一秩序是公平及不可取代的。士紳社會的超穩定性毋寧正反映在，人們儘管認識到向上流動實際上極

為困難與稀少，卻始終還是願意冒投資仕途的風險。參加科舉幾乎變成一種全民運動，並對拒絕參加或是對它提出批評的人構成不小的社會壓力。²⁷ 結果，這種熱烈參與及藉科舉飛黃騰達夢想的流行不但證成了既存秩序的正當性，事實上也阻止了尋求其它的替代秩序。士紳社會不是沒有發展，沒有變化，只是這些發展和變化終究沒超脫原有的秩序，構成轉型的動力。

(九) 群的「社會」觀

1. 以家庭關係擬想社會關係：缺乏西方的社會意識

最後，值得對傳統的「社會」觀念稍加探討。雖然傳統的天下觀念隱涵有包含一切溝通在內的意思，但一方面它擴散的特性使得它不會被特別凸顯為一個系統，另一方面它在現實的運作中又常被化約成跟政權連結在一起、界限較明確的國家，所以實際上並沒有被當做（包含一切社會系統的）社會的概念來使用。同時，即便是相對鮮明的國家，一樣是文化性遠多於社會性——排除維繫其統一與認同的官僚體系不論。「天高皇帝遠」的說法正表示，在傳統中國，天下和國家跟個人之間的關連都是十分遙遠、鬆散的，未曾落實為具體的、組織化了的社會人群關係。在家一國一天下的一貫秩序裡，人們習於以家庭關係的模式來擬想社會關係，認為君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友五種倫常關係基本上即可涵蓋所有的人際關係，以致不但欠缺對社會的指稱，甚至可以說缺乏社會意識（陳其南，1998: Chap. 6）。

²⁷ 對此，著名的諷刺小說《儒林外史》當可充作一個很好的例證。另外從「文昌」信仰的普及，也很容易可以辨認出人們積極參與國家考試的程度。

2. 群即社會：以在上的權威而非眾人的共同決定定分止爭

不過，從另一種角度來看，傳統中國是有社會意識的。晚清在受到西力衝擊後興起以「群學」取代「仁學」，²⁸ 強調社群倫理的風潮（陳其南，1998: Chap. 6），以及最初以「群」來譯 society（金觀濤、劉青峰，2001），便透露了這樣的消息。雖然人們會用群來翻譯跟 society 一詞在近代亦是從社交、結社的意涵發展起來有關，但中國傳統的思想淵源無疑也發揮了影響。就這點來說，最明顯的思想資源當推荀子的言論。在〈王制〉篇中，他談到了惟人能群，因人有知有義，故能「分」，從而有別於草木禽獸。將這跟視人為「社會的動物」，但強調語言才是人獸之別的關鍵的古希臘哲人觀點相較，中國傳統對倫常、對「社會秩序」，而非對人的「能力本身」的強調，無疑十分顯著。²⁹ 在〈富國〉篇中，荀子更明確地表達了這樣的訊息：「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，天下之本利也，而人君者，所以管分之樞要也。」荀子雖注意到差異的問題，但卻是訴諸在上的權威來解決，而不是透過平等的互動，藉共同決定來解決差異，建構社會秩序。由此所形成的群遂不免是差序格局下擴散性的（我）群，而不是費孝通所謂團體格局下必然意涵已為另一面，內、外界限（群與己、群與群）皆清楚分明的群。

²⁸ 此處所謂的「群學」和「仁學」係象徵性的說法，非指嚴復和譚嗣同的特定論述。

²⁹ 這種對人獸之別的概念並非荀子所獨有，而是儒家的普遍觀念，是以無父無君（如楊朱、墨子之說）即可被罵為禽獸（王健文，1995: 附錄）。因為有這樣的思想傳統，清代的龔自珍才會說：「夫狸交禽媾，不避人于白晝，是無私也」，「禽之相交，徑直何私？孰疏孰親，一視無差；尚不知父子，何有朋友」（張立文，1992a: 37）。

3. 以朋友之倫重構社會觀的嘗試：並未突破抽象的涵括大我格局

雖然對傳統一貫秩序的觀念來說，在晚明肯定私與己，以及清末變法求強的思潮中出現的，以朋友關係來重構社會秩序的想法是個突破，不再仰仗權威作為統一和秩序的基礎，而是以平等、自由的朋友關係，以近於契約性的人際關係作為社會的基礎（陳其南，1998: Chap. 6 & 7），令人想起亞里斯多德和蘇格蘭啟蒙哲學家的取徑。但就如筆者（湯志傑，2004a）在對西方的討論中指出的，這樣的進路終不脫朋友／陌生人的格局，能否適應現代的要求不無疑問。尤其，若未能一併改造中國傳統「群」的社會觀，那麼以朋友取代五倫一樣沒走出以同一設想統一，一個抽象的涵括大我的格局。如後來成為 society 既定譯法的社會一詞顯示的，傳統上社、會雖甚少連稱，但兩者意義相近，皆可用來指民間集會或自願結社。所以中國並不是沒有結社的傳統（陳寶良，1998），問題是這些集會或結社基本上都是要求以整個人進行交往，對整個人進行涵括的多功能單位，只是個已聚合成的群，一個較大的己。以清末以來的具體實踐來看，首先固然出現了一波追求個體自由的風潮，但其中鼓動風潮的章太炎所主張的卻是「沒有社會的」個體論（汪暉，1994），後來更在救亡圖存的考慮下擺盪回集體主義的方向（余英時，1996: 5f., 165ff.），尤其是國家至上的民族主義、黨國主義。個人／社會、公／私之間的關係事實上並沒有得到充分的反省與釐清。³⁰

³⁰ 梁啟超的新民說注意到獨立與合群的關係，倡公德之說，或是少見的例外。

4. 大我即是公：形式上的統一而非對差異的真正承認、尊重與協調

在「群」的社會觀影響下，公往往就是群，一個較大的己而已。就如陰陽二元結構中陽的一面，這樣子形成的公雖然容許異質性，只求形式上的統一，但並非真正尊重差異，不是建立在互為主體性的基礎上。這種根據一貫秩序的涵括邏輯形成的，而不是在與「他者」或「他性」(otherness)進行協調的基礎上形成的公，很難說真地具有「公共性」。因此，今天我們要對傳統的公的觀念進行反省，重點不只要落實公私分明，培養公德心，同時又必須打破傳統的公／私對立，揚棄傳統道德主義對私的貶抑，發掘私中的公共性而已，而且還需認清，以華人的傳統來說，公的對立面毋寧在己。唯有當我們走出己的格局，走出群的社會觀，真正把異己包含進來，從差異來建構統一，如此形成的公共性和公共領域才有可能促成社會改造的動力。

三、對台灣現況的分析與討論

(一) 連續與斷裂：傳統在觀念及期望結構上的持續作用

筆者探討中、西方公／私區分傳統的目的在於藉此對比來反思自己的侷限，並在許多人已習於視解嚴為斷裂的情況下，提醒注意連續性的問題：許多根深蒂固的傳統仍是穩定的期望結構，繼續影響著今日現實中的運作。歷史的發展固然充滿斷裂，但在斷裂的同時往往也有其連續性，同時恰如其份地掌握到兩者，毋寧才是知識工作者該追

求的目標。例如，在筆者看來，華人不尊重異己，以「群」為公，以公為名卻展現出以私性為實的傳統，在台灣毋寧也一直在起作用。這一點的例子像 1960 年代末電視興起時，電視、電影界並非形成互補關係，而是強調疆域意識劃地自保(盧非易，1998: 151ff.)，³¹或是認為自己的庄頭要有自己的廟，在「公」地上蓋違建的「公廟」(舒奎翰，2001: 87, 93)，或是在心理上及現實上築起圍牆，不歡迎外人分享社區公共資源(蔡佳容，1996)。近一點的則是不論在工運團體或地方社區的「公共事務」上，在在看得到派系的影子(吳昱賢，1997；黃順星，2000；蔣孝萱，1998)，以及民主化過程展開以來許許多多政治上族群動員的例子。

更嚴重的是，雖然台灣在結構上日趨分化，但人們在認知上多仍受以政治為中心的一元觀所主導，一方面充滿了虛假的道德主義，另一方面卻無能力面對實際的差異，處理由私的匯聚中產生的公的問題。這種情形並不限於政治領域，而毋寧是整個社會體質如此。像華人傳統雖賦予公全然正面的價值，但落實到現實層面上不但往往有階層性(李芳玲，1998: 17)，具體呈現在領導地位與公益活動之相互證成上，而且當平民百姓真要身體力行公益之事時，最初要面對的卻往往是懷疑(做給人稱讚)或嘲諷(吃飽太閒嗎)，而不是肯定與效尤(楊弘任，2004: 125ff.)。這道「道德」門檻無疑令許許多多或出自善心，或從公、私利益出發來從事公共事務，解決公共問題的嘗試退卻不前——尤其是在以對整個人進行涵括的方式來凝聚的社群或社區中。

³¹ 但同是華人社會的香港並未出現這種情況(盧非易，1998: 202ff.)。

(二) 社會結構變化帶來的變革潛能：受限制的現代「公共領域」的形成

不過，社會結構的變化畢竟帶來了有別於往昔的情境，蘊含了更多的潛能，問題只在於我們能否藉由認知來掌握並開發這些潛能。在提出反省的建議之前，還是讓我們先簡略回顧一下歷史上的發展。台灣在結構上較清楚地有別於傳統士紳社會的形態，走向現代的功能分化模式，顯然是從日據時期開始。³² 殖民威權統治固然延續並強化了政治優位的結構，但隨著現代國家機器的建立，現代法制型支配的確立及特定面向上一定程度的現代化，功能分化的傾向畢竟仍獲得強化。同時，在此一結構上日益分化的背景下，隨著現代組織及結社的建立（王見川，1994；趙祐志，1998；黃瓊瑤，1991，警務局編，1989），報紙、電台廣播的出現，喫茶店、咖啡館、飲食店、戲院、舞廳的興起（沈孟穎，2002；梁秋虹，2003），引進現代時間制度規制生活作息等等（呂紹理，1998），也產生了現代社會新型態的公私交錯現象。在前述的基礎上，1920年代出現了跟人民參與、自我決定公共事務有關的公共領域，也就是由社會運動以及藉由報紙、雜誌、小說等所形塑的公共領域。必須指出的是，一如後來國民黨威權統治下的公共領域，這是個受到政治力量極大限制，身為被統治者的殖民地人民實際上無法暢所欲言的公共領域。隨著軍國主義傾向的加強，不但社會運動遭到鎮壓，人民不同的聲音在社會層次的公共領域，在文化記憶中也愈來愈弱，³³ 只能藉轉進到民俗研究、文

³² 出於資料及能力的限制，關於此一轉型的過程，以及當前的狀態為何，仍有待進一步詳細研究。所以，筆者接受評審關於本文對連續性及台灣現況說明不足的批評，此處僅提供一些可供進一步思索的初步觀察。

學的領域中苟延殘喘。甚至，當戰爭來臨時，台籍作家只剩下寫或不寫皇民文學的自由，有別於當道的論述完全退出社會層次的公共領域，只能藉溝通記憶之助，在私底下的互動中流傳（王昭文，1991；林瑞明，1996）。

戰後的國民黨同樣展開威權統治，但在外來政權正當性的要求，以及面對與共黨競爭的限制下，一方面不得不開放有限的地方選舉，另一方面也得容許人民有一定的自由權，以謀求經濟的成長。威權統治固不民主，但也不是全權主義，把社會變成組織，而是多少容許有限的多元主義（Linz, 1964: 297, 1975: 264ff.）。此所以我們可以看到本是充當國民黨與匪鬥爭喉舌的《自由中國》雜誌在台灣外部安全獲得基本確保後，能將批判的矛頭掉轉向內（薛化元，1996）。在《自由中國》因組黨事件遭到鎮壓，政治空間緊縮後，後繼的《文星》只敢藉文化、社會議題迂迴地進行批判（Berman, 1992）。在白色恐怖的肅殺氣氛下，這種看似不起眼的異議卻有不容忽視的重要性，畢竟它使得散布在各處不為人知的星星之火得以延續下去。如 Noelle-Neumann (1979, 1991) 著名的沈默螺旋命題指出的，再死硬派的分子，若是無法在公共領域中發聲和找到共鳴，終也只能沈默。對異議者來說，重點在於知道有「同志」存在，而不在於公共領域中呈現出來的訊息內容，畢竟人們是可以按自己的方式來解讀報導內容的。像中西文化論戰固是出之於中西文化之爭，但多少在沈寂的公共生活中激出些火花，而且在引用西方現代文明批判中國傳統時，不免也隱含有判批威權統治的一面。其實，排除明顯有別於當道意識形態的台籍作家所寫的鄉土、寫實取向作品不論，就是現代主義文學毋寧也以逃

³³ 關於文化記憶與溝通記憶的區分，參見 Assmann (1997)，湯志傑 (2004: 139)。

避的形式拒絕了主流霸權。

(三) 國家統合主義的公私混雜特性

不過，國民黨威權統治賴以遂行的國家統合主義毋寧是種公私混雜的架構，以人際關係的扈從主義來處理公共事務，不但將各式各樣的結社變成威權統治體制的一環，而且也使得很多可能成為公共議題，可促成公眾集體行動的事件藉由私人關係化解掉，使得人們競逐於人際關係的社會資本累積，循恩庇體制的管道晉升，追求私人的前途，而不是尋求集體行動的可能，改變既有的結構。結果，在政治的壓制下，在文化記憶與溝通記憶，在社會層次與互動層次的公共領域之間毋寧可以有極大的落差。種種因管制而來的不滿潛藏在許多地方，以致於像社區宗教節慶的「宰豬公」儀式都可具有象徵上的反抗意涵（Ahren, 1981），或是像傳統主義取向，意識形態上毋寧傾向於支持現政權的一貫道也遭到抹黑、打壓，披上「異議者」的形象（林本炫，1989）。

(四) 歷史際遇啟動政治轉型：權力鬥爭對公共領域造成的非意圖影響

問題是，如果沒有公共領域作為媒介及特定事件作為觸媒，這些不滿不一定會被觸發或轉化成要求變革的動力。幸而，國民黨的威權統治不但留下了地方選舉及議會的政治舞台，而且也不可能全面扼殺印刷品的發行，因此在社會層次上畢竟還是有公共領域存在——無論它多麼地有限；而1970年代初一連串的事件則提供了觸媒。當國際

承認的正當性危機啟動蔣經國權力接班的過程時，權力繼承的鬥爭不但促成了公共領域的活絡與擴大，更帶來了轉型的契機。一方面，《大學雜誌》先後刊登〈國是爭言〉和〈台灣社會力分析〉，一舉突破先前政治議題的禁忌，對現實進行批判，而同時的保釣則是打破了學生運動的禁忌。另一方面，威權統治者不但拔擢台籍青年才俊，而且還開放了有限的全國性選舉作為回應，促成後來黨外全國性結盟的出現。儘管蔣經國在接班後便緊縮權力繼承過程中釋放出來的政治參與空間，然而這些公共領域一旦擴大便很難再全面緊縮，回復原先的局面。

(五) 日益活絡的公共領域及其在民主化過程中的角色

同時，伴隨前述過程而來的是從西化回歸本土，強調民族本位。於是，現代詩論戰、民歌運動、保釣運動、以「革新保台」為口號的政治改革等等共同構成關懷現實與中國民族主義的大潮流，並促成後來鄉土運動的興起。不過，在強調從台灣現實出發的意義下，這股大潮流不論在理念上或實際上都包含有肯定台灣本土的支流或伏流。搭著這班順風車，台籍作家紛紛以象徵與土地連結的「鄉土」作為自己文學創作的標籤，取代原本被視為褊狹且具貶意的「地方」一詞。同一時期，黨外雜誌興起，在不斷測試執政當局言論界限的同時，卻也發揮了安全閥的作用。反過來，威權政權持續壓制開始活絡起來的公共領域卻是蓄積它無處宣洩的能量。1977年，黨外不但在選舉中獲得空前勝利，中壢事件更走出了戒嚴令下恐懼的陰影，展露出群眾集體行動的可能性。為了避免被人民看成紙老虎可能引發的骨牌效應，威權統治者轉趨強硬，隨即引爆了鄉土文學論戰和美麗島事件。

經此衝突，原本隱伏的不同社群想像在沈寂一段時間後反而日益公開化，形成日後的台灣意識論戰、統獨論戰與族群爭議。1980年代更出現了風起雲湧的社會運動，不但擴大了公共領域，而且也為反對黨提供了掩護，共同推動了威權統治轉型（吳介民，1990, 2004）。解嚴後結社數量更是大增，厚植了公共領域的基礎（顧忠華，2000）。事實上，對政體轉型來說，就是深深嵌進威權支配體制的主流報紙都因為充當公共領域的媒介而不無事後鞏固及擴大的作用。到了九〇年代，形式上的民主化終在台灣誕生。

（六）民間社會論及人民民主論的貢獻與盲點：國家中心取向及其對反

在前述八〇年代反威權統治的過程中，先後出現了民間社會論及人民民主論，試圖一方面解釋現實的發展，另一方面引導反對運動未來的走向。³⁴就當時的背景來說，民間社會論的提出固有其跳脫僵固的階級分析論述，為現實中不斷湧現的人民抗議行動賦予正當性及予以理論化的時代意義，但正如不少批評家已指出的，國家／民間社會的二分在集中反抗力量的同時，卻也簡化了現實的複雜性，甚至可能隱涵了其它的壓迫關係。「民間社會」（civil society）的譯法毋寧正反映出華人長久以來官（公）／民（私）區分傳統的制約，在這種強調二分對抗的觀察圖式的指引下，所形成的毋寧是種「反」的傳統，不曾正面深刻思考過如何經營健全的國家／社會關係（甘陽，1991）。另一方面，以批判民間社會論姿態繼起的人民民主論固然指

³⁴ 此處只能簡略交待這段複雜的歷史，對於論述本身及其與社會局勢演變的關係的分析，尚待進一步研究。

出了前者政治中心取向的問題，但當它在反對單一軸線對抗，倡言多元抗爭及日常生活中微權力的抵抗時，往往卻也繞過了（狹義的）「政治」，以致不但對國家的改革好像變成是不必要且不可欲的，而且秩序的存在彷彿是理所當然的，不必討論。甚至，此一對任何改革現政權的努力都採取批判立場的論述在現實上往往未預期地帶來類似右翼論述的效果。

這種高估或低估政治的現象一方面是傳統政治優位性幽靈的影響，³⁵另一方面或也跟廣義的左派思潮影響有關。左派思想雖然提供了許多批判的思想武器，卻似乎很少記取共黨革命的教訓，輕忽了韋伯（所謂資產階級的馬克思）對人類社會得以免除支配的懷疑。當從經濟的面向掌握到現代功能分化趨勢的馬克思主義者提出革命先鋒黨，奪取國家政權的理論時，便已註定其實不過是帶來另一種不合理的支配（Baecker, 2002）。後繼的左派雖看到此一事實，卻似未能對政治系統的自主性與權力的邏輯有深刻的反省，而是把重點轉移到無所不在的權力宰制的問題上去。如果我們承認支配不可免，但支配的形式卻有較合理與較不合理之分的話，那麼我們固然得在日常生活與各式各樣不合理的支配抗爭，但沒理由放棄國家（層次的制度變革）此一改革的戰場。該放棄的毋寧是國家／社會的二分，國家並不在社會之上，而是也在社會之中，充其量只是社會的一種展現形式。我們固然可以現有的國家為恥，卻也不必特別以對它的批判為榮，畢竟那最終是指向我們自己：各種論述常喜歡掛在嘴上，事實上從不在場的人民。政治並不特別崇高，但也不特別骯髒，卻無論如何是社會生活不可少的面向。在承認「國家」（＝政治支配）是必要的惡且有

³⁵ 對此的反動，如視政治為骯髒的事，永遠為無恥政客壟斷，不可能有什麼改變，不過是銅板的另一面。

其自主性的情況下，該做的毋寧是設法在制度設計上引進共同決定的因素與強化由下而上的力量，儘可能限定國家作為服務人民的工具的角色，強化其治理的能力，卻不致令其不當增長及過度介入，以趨近合理的政治支配的理想。

四、反省與提議

(一) 認知的關鍵作用：依多元脈絡的觀點，以拒絕來展現自主性

要達成前述的理想，我們首先必須提升我們認知的複雜性，徹底擺脫政治中心的一元觀，培養適合現代功能分化社會多元脈絡的觀點。所謂的功能分化即是分別按普遍卻又特定的功能觀點來進行世界的建構，由此所形成的功能系統各自構成一個自我生產系統，一個不從屬於其它區分之下的二值脈絡，因而有其自主性（Luhmann, 2001；湯志傑，1998: 39ff.）。如 Günther（1976, 1979）指出的，主體性的展現在於拒絕或說超越描述客體所使用的兩個值，也就是提出第三值，展現出可以有另一種看待事情、觀察世界的角度。此一拒絕正是反省的體現，也就是考慮到當下的狀態並不適合接受原來建議或甚至給定的二值選項。由於功能分化正意謂著同時並存著多個無法彼此化約的二值脈絡，所以它不但會促進相互觀察及反省的機會的增長，更在結構上保障了多元觀點的必然性。

(二) 不斷擺盪的公共領域作為動力來源及整合機制：多元統一的達成

有別於傳統社會，現代功能分化社會秩序是奠定在偶連性而不是必然性的基礎上，而制度化的二階觀察機制，即筆者（湯志傑，2004a）曾提及的，系統理論觀點下不斷擺盪著的公共領域，便是不斷演變的動力來源（Luhmann, 1992）。任何浮現於公共領域的觀察都無可避免地會成為旁人的觀察對象，暴露出它的偶連性，促成新的觀察來銜接。這個在語言表述上被設想為唯一的公共領域，³⁶其實是個異質而多元的環境，但是是內環境而不是外環境，所以才會形成對系統運作來說可以且必須處理的訊息。這同時表明了，訊息必須經過轉換或說重新編碼，才能夠從外環境的訊息變成對系統來說直接相干的內環境的訊息，也就是必然要有第三值的介入，重新詮釋原來的兩個值。所謂的自主性無非便是表現在這樣一種不可化約的、獨特的脈絡觀點上，以自己特定但普遍的邏輯拒絕其它的邏輯。作為社會及功能系統內環境的公共領域便是以不斷擺盪的方式來體現這樣的自主性，並藉此來展開現代功能分化社會多元統一的吊詭，實現以差異為統一的作用。

循此，公共領域並不是民主或社會進步的保障，而只是蘊含了有助其實現的潛能。它之所以能在現代社會起整合機制的的作用，不單在於現代人變得往往僅能透過媒體來參與到「社會」之中，更在於公共領域讓人在時間上感到同步，在社會面向上造成屬於同一個世界、有

³⁶ 即外文中所冠上的「定冠詞」，這在中文裡自不是如此明顯。同時，這個「唯一」反映了公共領域是「社會」的內環境此一事態。但隨著社會分化成不同的功能系統，作為功能系統內環境的公共領域同時也就表現出多元且異質的樣貌。

著共同的現實建構的印象，以及在系統分化的同時表現出統一，能限制分化的負面效果不致過度到整合瓦解的地步（Hellmann, 1997）。在現代社會的條件下，所能達成的也不過就是諸如此類的消極整合。³⁷若是仍妄求對整個人的涵括，以理想化的社群想像套在社會的頭上，其後果只會是不合理的壓迫，法西斯主義和民族主義已告訴過我們太多這樣的例子。

（三）創造活躍的公共領域的制度條件，強化社會的自我組織

1. 操弄無法避免，只能謀求提升編導論述的能力與品質

所以，我們不必對公共領域期望過高，以免失望也重，乃至退縮

³⁷ 就公共領域並非系統，而是內環境來說，它自無法免於環境的特性，也就是雜多，而非統一。因此，正如評審指出的，作為二階觀察機制的公共領域毋寧會製造出更多的差異，亦即有「非整合」的作用。但此一看法是從傳統的「整合」觀念出發的，認為差異會造成整合的問題。相對於此，本文的敘述乃遵循 Luhmann (2001: 69f.) 以差異（系統分化）來掌握統一，認為功能分化雖導致差異的增加，但同時也使得相互依賴增加，從而是提升了總體系統的整合的觀點。雖然魯曼不太喜歡談整合的概念，但鑑於社會學不願拋棄此概念的情況下，他建議以消極的方式將整合界定為「避免某一次系統的運作在另一次系統中導致無法解決的問題這樣的狀況」，並認為整合正是藉由「次系統彼此間互為社會內環境」來媒介的（Luhmann, 1977: 242f.）。依此，筆者才會一方面接著指出，若妄求傳統所說的「整合」，認為可達成對整個人的涵括，恐怕反而會是場災難。另一方面則主張公共領域是整合的機制，因為內環境畢竟不同於外環境，已經過一道過濾，不再純只是混沌一片，而多少有其統一，即系統之所以能與外環境區別開來者，在此也就是「作為社會而獲得保障，並已經先行結構化了的環境」。公共領域雖然把人們形形色色的意見、欲求和利益引入到社會中，但終究沒把人本身，把意識系統也帶進到社會之中。同時，它之所以能起統一的作用，毋寧是展現在它的運作上，而不是對它的屬性的本質性規定。謝謝評審的指正讓筆者有此澄清的機會。

反動。畢竟，它只是促進社會往較合理方向發展的可能性條件而非充分條件，毋寧更像個除錯的校正機制。例如，我們不必持規範性的觀點，認為公共領域或所謂的公共意見必定要以共識為取向，而唯有當出現了共識，才有所謂的公共意見可言。所謂的公共意見不必然代表多數，而不過是在公共領域的溝通空間中形成的意見，重點在於能在此脈絡下對所有的訊息與重要論點進行意見交換，並可預期有獲得一致意見的可能，偏離於此的看法則必須考慮到將遭到嚴厲反對及承擔起較沈重的證成壓力（Marcinkowski, 2002: 100f.）。如 Luhmann (2000: 295) 指出的，在公共意見此一媒介中的陳述始終是不在場的（abwesend）觀察者為了不在場的觀察者所做出的陳述。換言之，有別於互動層次的公共領域，社會層次公共領域的二階觀察是以「不在場」為前提的。這使得這樣的公共溝通需要編導、策劃（Inszenierung），從而也留下了操弄的空間。不過，操弄同樣是可觀察的。只是，當「操弄」被反省到，在公共領域中被論題化，實際上也只是開始另一段編導罷了。因此，如何提升社會編導、論述的能力與品質才是關鍵所在。因為所謂的公共意見在實際的運作中不但會形成議題結構，篩選出被看到及討論的議題，而且還會形成特定的觀察圖式，制約社會觀察的方式，對社會運作及政治決策的影響至深且鉅（Luhmann, 1971, 2000: 298ff.）。事實上，公共領域，尤其是其中的大眾媒體，充當了現代社會的記憶機制，決定了什麼被看到、被記得，也就是幾乎決定了「現實」是什麼（Luhmann, 1996）。因此公共領域雖不是社會進步的保證，卻是社會發展的關鍵，是其體質的反映，絕對值得花心力經營。

以政治系統為例，人民事實上不可能事事全面參與，事事都交由其共同討論來決定。社會日益增加的複雜性，也不容許我們採用這樣

的制度設計。但正如筆者（湯志傑，2004a）曾指出的，參與、討論、自治是希臘傳統留給人類的寶貴資產，我們不能將政治化約為行政，把決策的權力全盤讓渡給技術官僚，而必須發揮公眾對政治的權力，以之指引、節制行政部門。在關鍵時刻或關鍵議題上，尤須藉此促進正式權力的循環，而不能完全任由「常態的」非正式權力的循環擺布。於此，公共領域和大眾媒體便有不吝輕忽的重要性。如筆者前文中指出的，政客基本上都是透過所謂的輿論這面鏡子來觀察及據此做決策的。唯有當我們能提升社會編導論述的能力，促進活躍的公共領域，讓品質良好的論述能彼此交鋒，互相揭露對方的偶連性，尤其是不合理的偶連性時，才能讓輿論，讓公共領域發揮其正面的引導與促進作用。³⁸

2. 發展私領域中的公共領域，以公民結社提升反省及自我組織的能力

當然，台灣的情形可能令人感到是個解不開的死結，只是政客、媒體及（所謂重口味的）人民間彼此歸責的惡性循環。但這毋寧正表明了僅限於某一環節的改革註定要失敗。要知道，求新、遺忘本就是媒體運作的基本原則。然而就政治是對未來做出拘束的特性來說，過去永遠是不可輕忽的面向，因為認同的形成主要有賴於歷史。因此，在這點上，公民結社有著不可或缺的重要性，它能對歷史進行反省，引進記憶及反省的作用，補善忘的媒體之不足。³⁹而且，就它們作

³⁸ 所以，筆者強調的是公共領域促進正式權力循環，揭露既有觀察的盲點的作用，而不是從「理性對話」或「藉溝通達成的共識」等未必可以企及的理想來立論的。

³⁹ 另見蔡英文（1995: 297f.）

為組織來說，它們有互動及社會（功能系統）層次的系統所無法比擬的集體行動能力，及相應的論述能力，⁴⁰是促進社會自我組織的關鍵行動者。⁴¹

我們不能只治標不治本，只把目光投向國家或政治，漠視冰山下更大的部分。將國家／社會、政治／經濟、公／私對應起來，認為國家（或政治）合當獨享所有與公共事務有關的權限，毋寧是自行繳械與劃地自限。由推動威權政體轉型、參與政治領域改革的團體在其自身專業領域卻有可能是阻礙專業性與自主性成長的力量此一經驗，我們不難看到這種區分方式的後遺症。在前述對華人傳統反省的基礎上，我們尤需認知到在國家、政治之外仍有許多有待眾人協力處理的公共事務，尤需強化「私」領域中「公共性」的傳統，需促成各領域、各部門自行組織起來處理與其相關的公共事務，並藉此來訓練自己，促進各有其世界觀之不同功能領域中公共領域及公眾的形成，提升「社會」的自主性及贏得節制國家作為的能力。

3. 賦予專業功能性社團資源，提升其論述能力

因此，筆者覺得，只是藉論述培力是不夠的，更重要的毋寧是在制度設計上促成社會自我組織，賦予代表性社會團體資源，提升其論述與論辯（＝編導）的能力，免除其資源不足或拿人錢手軟的窘境。⁴²

⁴⁰ 要指出的是，所謂的論述並不限於文字的表達形式，而是也可以包含集會、遊行、抗議等形式在內。但它們之得以被稱做論述，不能只是隨機任意的觀察，而必須是較有系統的描述。

⁴¹ 此處對公民結社的強調與市民社會論、社會資本論有立論上的親近性，蓋皆得自對西方歷史經驗的反省，不表示筆者企圖將這些不同的理論涵攝進系統理論的架構內。

⁴² 評審之一批評本文並未謹守二階觀察的立場，在理論上細究公共領域如何發揮促進系統運作的功能，追問華人特有的公共性區別解決了那些問題，反

正如前面指出的，公共意見無法免除編導，台灣現在的問題毋寧不在有操弄，而在於編導的品質太差、劇碼太狹，不但大眾媒體仍為少數家族、個人或政黨所操控，而且只有少數人或團體（其中又多半係政治人物或團體）擁有編導的能力，自難出現有深度的公共論述與辯論。⁴³這反映在現實中人們對公共性的建構與認知上，重視知名度

而是以貼近日常理解的方式來使用公共性的概念，乃至進行批判，提出制度興革的建議，似有背離系統理論觀點之嫌。感謝評審的指教，讓筆者能在此進一步澄清。首先，本文固是採用系統論的進路，但主要是以之作為觀察的架構與方法，目的並不在開展或完善其理論論證，也不在檢證其說法，而在分析及反省我們自己的問題。此一差異恐係源自關懷重點（所謂價值關聯）的不同，應尚無涉於筆者是否誤解或錯用了系統理論的觀點，大概也難有好壞對錯的定論。其次，筆者必須為公共性一詞造成的混淆致歉，這既源自本文對歷史語意的二階觀察，也在於德文的 *Öffentlichkeit* 兼具公共領域及公共性的意涵，但在中文裡這兩個概念的指涉卻有相當差別的緣故。人們多半會把公共性理解成一種性質，好像較抽象或眾人的、共同的便是公共性，以致有筆者的概念使用近似日常理解的印象。為了指出華人以同、以共、以群為公的傳統之不足，筆者還是保留了公共性一詞，但以公共領域取代了原標題及初稿中幾處使用公共性的地方，希望有釐清的效果。最後，就系統理論是否僅能固守於二階觀察的立場，不應該進行一階觀察或涉入行動的領域，從事批判與建議，筆者的確有不同於評審的看法。系統理論固以二階觀察見長，也習於停留在此一觀察位置上，但依筆者的認識，Luhmann 未曾明言應以此自限，且依其理論邏輯也不必然如此。另見下面註 43 的討論。

⁴³ 評審之一質疑筆者的建議忘記了二階觀察者的立場，未去追問決定公共性品質、論述能力優劣的判準何來，誰又能置身於外提供判準，以及諸如此類的問題恐怕只會造成更多低品質的論述及更多的操弄等。非常感謝評審的這些指教，讓筆者有補充及澄清的機會。筆者承認所提議的制度若獲得實現，不保證必能有所謂高品質的論述，畢竟這些建議也只是目前經反省得出的可能性條件。至於筆者未把評審認為必須繼續追問的問題帶入討論，一方面是避免此一複雜的討論讓本文更為冗長，令關懷的主旨益為模糊，另一方面也是考慮到在多數讀者並不熟悉系統論的觀點及概念的情況下，這會否造成理解的困難或誤解的反效果。此外，這或還涉及筆者與評審對系統理論能否或應否進行批判及提出制度建議有著不同的看法。對此，且容筆者引述 von

甚於倡議及論述的能力。而在重視透明、公開等「公信力」問題的同時，認為國家支持者公共性較高。⁴⁴甚至，人們在意家族或私人掌控「公共」結社，很可能只是反面凸顯了此一現象的普遍性（顧忠華，2000a）。

我們不必像哈伯瑪斯般以所謂社會、國家的相互滲透為憂，或是輕率地否定社會福利國，尤其是社會統合主義的制度。這些制度當然

Foerster (2003: 286) 的說法做一簡短的回應。社會模控學必然是二階的模控學，若身為觀察者，且也參與到系統運作之中的我們不規定自己的目的的話，即是任由旁人來決定我們的目的。我們固然可以規避做此決策的責任與風險，採取不涉入的態度，把旁人觀察及決策的結果當做自己無法影響和改變的「危險」。只是與其如此，筆者寧願採取涉入的態度——尤其在對既有現實與論述不儘滿意的情況下。按系統論的觀點來說，就算筆者的確提出了新的語意可能性，也仍只是科學系統公共領域中的一個論述罷了，至於能否在不斷遞迴的科學觀察運作中凝結為固有价值，成為普遍被接受的想法，乃至為政治系統感知進而創設相關的法律制度，促使現實朝所欲的方向發展，都還言之過早。同時，筆者的確無法先驗地規定品質的判準應為何，事實上也沒有提出，因為理論上這必須交由公共領域實際運作的結果來回答。但這並不表示禁止系統論者嘗試提出關於判準的建議，更不表示說它主張人們在實際的運作中不會，也不應提出任何關於判準的討論。反而，從樂觀的方向來想，提出判準的嘗試或許會激發出更多的銜接與擺盪，促成真正判準的出現，亦即那些能在遞迴的社會運作過程中凝結為固有价值，實際起結構作用的判準。唯有如此，它們才不再只是某一論述的偶連主張，而是能暫時遮掩自己的偶連性，作為穩固參照點的判準。因此，提出具體制度建議未必便不符於系統論自我學 (Autologie) 的立場：把自己也納入觀察對象之中，一體適用自己的理論邏輯，反省自己的盲點與偶連性。依此，在現實尚未凝結出判準，但又嘗試提出建議的情況下，系統理論的唯一要求恐怕毋寧是，不應宣稱自己的主張是唯一正確的，放諸四海而皆準的，也不必過於期待自己論述的影響力，而是樸實地加入到不斷擺盪的公共領域中接受試煉。所以，筆者坦承在未能把自己的論述納為分析對象，反省自己的偶連性這一點上有所不足，但認為這留待日後為之或更有意義。

⁴⁴ 這種將政府支持視為公，政黨支持視為私固有威權統治的背景在，但跟以君、官為公，視黨派為私的傳統恐怕也不無關係。

不是沒有缺點，但就台灣的現況來說，更有改正現有缺失的長處，何況我們還可以再改良其中的制度設計。以工會和健保的消費者組織為例，透過制度設計輔助並強化弱勢者團結及其和國家與強勢者協商的能力，賦予其代表性組織以準公權力，提供制度性的資源並確保其內部民主，設法免除其對國家及各式資源擁有者的依賴，讓它們成為既有政治勢力之外，有著自己特定利益與關心的另一股（建立在「私」的基礎上的）「公共」勢力，有能力創造及累積自己的知識，與其它政治勢力進行實質的政策辯論，毋寧有助於健全我們的公共領域及民主政治。筆者以為，類似的理念應擴及各個社會領域，促成其自我組織才是，包括像市場秩序都不妨交由各同業公會來維持。⁴⁵舉個實際例子，雖然我們不一定要做到像德國般連釣魚都得擁有釣魚協會頒發的證照才行，但以社會團體來實行自治，將環保觀念、法律規定與專業技術結合的做法，不但可強化社會的自主性，同時亦可豐富我們的生活，這樣的思考方向顯然不無參考的價值。

4. 以複雜的政治、法律綱要保障社會的自主性：差異但公平的邏輯

如何在制度上保障、深化社會的自主性，尊重並保障各功能系統、各價值領域的自主性與專業判準，協調解決不同領域間衝突，而非默認地維持現有以政治為貴為尊的一元價值及上下階序，並慮及這勢必須藉由有其自身的利益與自主性，往往是與談的第三方，而非中

⁴⁵ 在既有實做邏輯影響下，這樣的社團或機構自有淪為私人把持的可能。針對這點，筆者傾向逆向思考，也就是不順應現實去設計制度，而是倒過來期待制度發揮引導現實改變的作用。當然，內部的民主規範及外部的法律監督是不可少的。若是經長期實踐後，內部民主機制一樣無法解決這樣的問題，人們始終無法藉此訓練自己，自也不必再有什麼改革的期待。

立第三者的國家這個行動者來促成，是我們必須嚴肅面對的課題。循此而來的改革方案所涉及的絕不是自由主義經濟學討論中習見的，呼應於行動要求的「管制／去管制」或「國家／市場」這樣的簡化二元互斥選項，而是細緻且複雜的「如何管」的問題，亦即如何視情境場合之不同，確立合宜的系統及價值參照順序，尋得合乎專業判準與邏輯，又可為其它領域接受的解決方式，確切來說，也就是如何細緻、適切、合理且可令人信服地對待社會內部諸般差異的問題。這要求我們不可將民主制度下的平等原則拘泥地理解為形式上的一視同仁，而要能在考慮到存在著不容忽視的差異的情況下，如何能以不同者有不同對待的方式實現實質的平等，合乎社會公義的平等。

5. 提供創設知識機構的誘因，加強大眾媒體的公共性成分

要促成前述的習慣與傾向，宜在制度上提供創設民間知識／權力機構的誘因，不但可提升各種立場知識論辯的水準，而且也創造出知識的公共財。身為知識上游的學界尤不應向下游的政治看齊，而是要提供較複雜的方案，以免經中游的媒體、公共領域簡化後，到了下游的政治已不堪足睹。同時，應在大眾媒體中引入更多的公共性要素。公共媒體固然是不可少的解決方案之一，卻也不應過於期待，因為公共媒體雖不會像商業媒體般為了極大化利潤而「控制／生產」閱聽人，卻有可能想「啟蒙」他們，不見得就更尊重他們的自主性，能予以培力（Ang, 1991；戴育賢，2000: 132）。反過來，台灣的商業媒體卻又太缺適當的規範，連促進起碼的公共性，某程度反映「公眾」評價的上市機制皆無，任令股權集中，以致在關鍵議題或時刻上，少數媒體老闆便可主導重要的言論方向。這同時點出了專業自主的重要性，在現代社會消費取向的大量生產不可免的情況下，更應強化有限

生產的專業主義，才可能謀求平衡。

(四) 公不只是共或同：突破傳統涵括大我的邏輯，正視與異己的協調

現實的情形是，在面對日益分化的趨勢時，人們卻仍以全民政黨、綜合性媒體為尚，反映傳統一貫秩序下全包的我群心態，不喜歡或甚至害怕分化。因此，雖然現實上各種言論充斥，立場上互有區隔，看似多元，但基本上只是企求傳統抽象涵括大我邏輯下一種有我無你的統一，⁴⁶並未認真看待、尊重異己，沒有真地確立多元脈絡的結構，在認知上尤其混淆。⁴⁷只是，如吳介民（2004）指出的，我們不必因衝突、對立就感到悲觀，更不必因此否定公共領域的存在，因為這樣的公開辯論無疑正有釐清社群界限的功能，在彼此認可的情況下找到共存的基礎。也正是在像社群界限或基本制度設計等關鍵性問題上，我們才必須期待達成諒解的共識。要知道，具有同時的與同樣意義的體驗這樣的「事實共識」毋寧是極為罕有的事，實際的社會運作，尤其是制度，多半是建立在假定的共識上。制度的功能較不在創造，而在節省共識，也就是使共識成為可期待的及可隨時根據需求引發的（Luhmann, 1987: 67ff.）。因此，必須為重大公共議題保留可貴的耐心與注意力，卻不必苛求公共領域時時以共識為取向，以免很快便耗盡了共識能量，卻忽略了對根本的社群基本界限或秩序原

⁴⁶ 連工會的選舉競爭都可見到這種全包的心態，而且人們往往不是在陽的一面憑實力對決，而更常是玩陰的手段（吳昱賢，1997: 40）。

⁴⁷ 另參《中國論壇》第十七卷第五期〈「台灣是不是多元社會」的座談記錄〉，林毓生（1989）及張茂桂（2002）。

則問題獲得起碼的共識。

同時，前述的衝突現象固反映出我們現有體質如此，但這道如何面對異己的考驗無疑也正是我們的公共領域要健全發展必須歷經的試煉。唯有跨過這道門檻，我們才能走出象徵性涵括，只有共同性，而無公共性的（我）群的傳統，不是在全有全無間選擇。畢竟，就是以敵／友區分來定義政治，政治也只存在於游移於多重但有限的戰線、結盟之中，只劃一條界限、只塑造一種敵友關係這種趕盡殺絕的全權主義只是取消了政治的創造性與可能性（Marchart, 2002）。對具有華人陰陽二元結構傳統的台灣來說，建立公共領域中和平、妥善解決衝突與差異的習慣尤有其重要性。在陰陽二元結構的影響下，公領域中的衝突往往不易解決，因常背負過多不必要的道德負擔，以致出賣、背叛、「X 奸」、「X 賊」的疑慮常使得切事的討論與合理的妥協變得不可能，⁴⁸而只能私下藉人際網絡來處理。⁴⁹然而，公／私領域的區分正表明二者有所不同，很多事及很多時候是無法以私領域的關係來轉化的，因為二者涉及不同的建構。以對待弱勢族群的態度為例，儘管優勢族群的成員在私領域中可以跟弱勢族群者平等論交，但到了公領域中卻多半受既有歧視態度主宰（傅仰止，1997: 7）。以台灣有其歷史特殊性的「本省人／外省人」的族群政治問題來說，私領域的友好關係（包括婚姻的親密關係）是否能化解公領域的衝突，頗值得懷疑，因為二者是遵循不同邏輯，嵌進不同的脈絡。按諸經驗，恐怕反而是公領域中的衝突回過頭來引發私領域的爭議情況多些。

⁴⁸ 相應於此一道德簡化的趨勢，往往不存在第三者的中立空間，例子見吳昱賢（1997: 85）。

⁴⁹ 這不限於狹義的政治領域，像新港造街的過程中便可見到這樣的例子（李芳玲，1998: 115ff.）。

(五) 兼顧地方社區與專業社團的經營，解決涵括的難題

如筆者(湯志傑, 2004a)對西方傳統的討論指出的,現代社會功能分化的形式使得對整個人進行涵括變得不可能,但「民族」的語意卻繼續堅持這樣的社群想像,期望或要求不同面向間有對應的關係。在社會與(面對面的)互動兩個層次日益分化開來,人們多半只能藉角色參與的情況下,這樣一種對整個人進行涵括的想像若上升至太大的社群或太高的層次,如民族,其負面效果往往也相應較大,常會以不寬容的方式求同,抹煞差異。面對這樣的情形,毋寧應設法鬆動因著全面涵括而來的不同面向間的對應關係。畢竟,社群不可能沒有界限,只是,社群的政治界限不必然要等同於其文化或經濟的界限。對必要的界限獲致基本共識,避免產生壓迫,是我們必須學習的課題。相應地,在面對族群或社會不平等的問題上,視不同面向進行不同的涵括或政策上符合社會公義的差別對待,賦予不同程度的公民權,毋寧才是較為理想的解決方式。

鑑於人們始終還是會有全面涵括的期望,強化地方社區的角色是個值得嘗試的方向,由國家所推動的社區總體營造無非正是在此一方向上努力,不但想強化人與土地的連結,甚至還上升到以台灣為生命共同體的認同。只是,這種由國家發動的運動很易流於表面,不但常限於少數特定社區,而且最後常變成向上爭取經費及建設的計畫比賽而已,雖然在實際的過程中或多或少帶來結構與習慣的改變,創造出一些契機來,但截止目前為止來看,幾個所謂的模範社區並未因此就啟動了自己的動力,能自己繼續堅持、運作下去(黃順星, 2000; 蔣孝萱, 1998)。反過來,私部門的建設公司為了自身利益規劃、創建的社區反而往往能有較高的認同與凝聚力。只是,這種社區多半以

中產階級為主,而且常會展現出排他的特性來(蔡佳容, 1996)。

地方社區終非自願結社,可無代價輕易地自由加入、退出,而是有一定歸屬性身分的性質,過強的連帶終會對內及對外都造成負面效應。現代生活形態亦使得社區不可能對整個人進行涵括,所以不必強求社區一定要有高凝聚力的認同,有相當強度的面對面互動。雖然社區的確不會自然形成,而需要建構,並往往在危機時才會特別顯現出團結與認同來,但似不必以高度認同、強度動員、多數參與作為社區形成或存在與否的判準(沈又斌, 1994; 陳德君, 2002)。事實上,以今日都市化程度相對較高的台中市地區為例,作為傳統社區中心與公共領域的庄頭廟仍扮有一定角色,對不同族群、信仰及移入人口也有強弱不一的涵括作用,有時會自我設限,未曾嘗試,有時卻能有相當的同化作用。不過,這些庄頭廟是否繼續扮演公共領域的角色,往往受社區中的人際關係或派系所影響(舒奎翰, 2001)。因此,設法建立、維持及活化社區內的公共領域,保留一個潛在的處理公共事務的場域,一個潛在的社區組織、動員的基礎,或許更有意義。正如我們可在「社區網路」此一新興媒介的例子看到的,雖然它最初可能是建商設置的,而且也免除不了因匿名及私人化而來的一些負面效應,但卻可能為本不相識的社區住民提供了一個可以「動」起來的基礎,建構自己社區意識的媒介(彭博文, 2001)。

不過,要健全公共領域的發展,光有社區,沒有社團,顯然是不夠的。多功能,全面涵括取向的社區畢竟容許太少的彈性與專業性,何況不過是個擴大的己。想要擁有具自我學習能力,以關照到具體生活實做脈絡的、慎思熟慮的公共論述為內容的公共領域,無疑需要有多數異質的、有著特定取向的功能性社團及專業社團(李丁讚, 1997)。解嚴以來社團雖有相當成長,但其專業主義似仍有加強的空

間。另外一個比較負面的現象是，這些自願結社或功能性社團往往嵌進既有政治權力結構中，與不同的政治派系形成結盟關係。如吳昱賢（1997）指出的，分類、派系是無可避免的正常現象，不必過於指責或憂慮。人們不但會以既定觀察圖式來認知，進行分類，而且也必然有團體內外的各種關係，不可能完全切斷個人與角色之間的關連。但如果只有因著人際關係而來的派系，而無因看事情角度差異而來的派系，沒有切事的取向，只有社會的（即人際的）取向，以及更重要的，如果其它領域中的派系只是從屬於政治的派系之下，而無法堅持其有別於政治的邏輯和觀察角度的話，那麼不論對政治民主或社會健全發展來說恐怕都是不利的。政權輪替或有助於鬆動這樣的連結，但更根本的恐怕還在打破政治優位性的一元觀。

五、結語

雖然公共領域或公共性的提升不是解決所有問題的萬靈丹，但在面對華人傳統「政治優位性」的幽靈上，促進社會的公共性與自我組織能力，強化內嵌於功能分化多元脈絡中的、不斷擺盪著的公共領域的功能，無疑是有助益的。必須特別指出的是，華人公的觀念的強烈倫理色彩雖有其正面貢獻，卻也妨礙了私領域的自我組織，妨礙了社會自主性的提升。尤其，在陰陽二元結構運作下，所形成的毋寧是只有共同性，但欠缺公共性的「（我）群」的傳統。因此，當我們想藉公共領域建立自主性時，不但要在結構的面向上嘗試有利於公共領域順暢運作的制度改革，設法擴大具編導論述能力的集體行動者的數量，提高大眾媒體的公共性成分，積極發展私領域中的公共領域，而

且也要在語意的面向上認知並肯定私中也有公共性，走出群的傳統，重視事物的面向，不再唯社會面向是尚，正視協調異己與不同觀點的問題，真正在差異的基礎上建立起統一，如此一來才有可能發揮公共領域正面的、積極的潛能。本文即是依前述觀點對公／私區分提出一套新論述的語意嘗試，至於此一觀察是否適切，能否影響社會結構的發展，則必須反過來由身為觀察對象的公共領域來決定。唯有當本文的觀察獲得了觀察對象的肯定與共鳴時，本文的主張恐怕才算得到了真正的證成。

參考資料

中文部分

王見川

- 1994 〈略論日治時期「齋教」的全島性聯合組織：台灣佛教龍華會〉，收於江燦騰、王見川主編，《台灣齋教的歷史觀察與展望——首屆台灣齋教學術研討會論文集》，台北：新文豐，頁 149-187。

王明珂

- 1997 《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》。台北：允晨。

王昭文

- 1991 〈日治末期台灣的知識社群，1940—1945〉，清華大學歷史研究所碩士論文。

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。

王霜媚

- 1995 〈帝國基礎——鄉官與鄉紳〉，收於鄭欽仁編，《中國文化新論：制度篇》，台北：聯經，頁 373-411。

毛漢光

- 1988 《中國中古社會史論》，台北：聯經。

甘陽

- 1991 〈「民間社會」概念批判〉，《中國論壇》，第三四七期，頁 66-73。

汪暉

- 1994 〈個人觀念的起源與中國的現代認同〉，《中國社會科學季刊》，第九期，頁 51-84。

余英時

- 1980 《中國知識階層史論〈古代篇〉》，台北：聯經。
1983 [1976] 《歷史與思想》，台北：聯經。
1996 《現代儒學論》，美國：八方文化企業公司。

邢義田

- 2002 〈皇權〉，發表於中央研究院人文社會科學研究所主辦之「公民社會基本政治社會觀念研究，第一次 workshop」。2002年3月22、23日。

杜正勝

- 1990 《編戶齊民：傳統政治社會結構之形成》，台北：聯經。
1992 《古代社會與國家》，台北：允晨。
1998 [1979] 《周代城邦》，台北：聯經。

李丁讚

- 1997 〈公共論述、社會學習與基進民主：對『食物中毒』現象的一些觀察〉，《台灣社會研究季刊》，第二十五期，頁 1-32。

李芳玲

- 1998 〈漢人社會的公共參與——以嘉義新港中山路的美化造街為例〉，國立清華大學人類學研究所碩士論文。

呂紹理

- 1998 《水螺響起：日治時期台灣社會的生活作息》，台北：遠流。

沈又斌

- 1994 〈社區動員與都市意義的轉變——臺北市「慶城社區」的形成〉，國立台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。

沈孟穎

- 2002 〈台北咖啡館：一個（文藝）公共領域之崛起、發展與轉化〉，中原大學室內設計學系碩士論文。

尾形勇

- 1993 〈漢代的「家人」和君臣關係〉，收於劉俊文主編，黃金山、孔繁欽譯，《日本學者研究中國史論著選譯，第三卷，上古秦漢》，北京：中華書局，頁 729-766。

金觀濤、劉青峰

- 2001 〈從「群」到「社會」、「社會主義」——中國近代公共領域變遷的思想史研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第三十五期，頁 1-66。

林本炫

- 1989 〈宗教團體與政府關係之研究——台灣地區的兩個案例〉，台灣大學社會學研究所碩士論文。

林瑞明

- 1996 〈騷動的靈魂：決戰時期的台灣作家與皇民文學〉，收於張炎憲、李筱峰、戴寶村編，《台灣史論文精選（下）》，台北：玉山社，頁 203-231。

林毓生

- 1989 《政治秩序與多元社會》，台北：聯經。

吳介民

- 1990 〈政體轉型期的社會抗議——台灣 1980 年代〉，台灣大學

政治學研究所碩士論文。

- 2004 〈鄉土文學論戰中的社會想像：文化界公共領域之集體認同的形塑與衝突〉，收入李丁讚主編《公共領域在台灣：困境與契機》，台北：桂冠。

吳昱賢

- 1997 〈「派系/分類」與政治運作——以台灣石油工會為個案的研究〉，國立台灣大學社會學研究所碩士論文。

高樹藩

- 1989 《正中形音義大字典》，台北：正中書局。

徐復觀

- 1985 《兩漢思想史卷一》，台北：學生。

梁秋虹

- 2003 〈社會的下半身：試論日本殖民時期的性治理〉，國立清華大學社會學研究所碩士論文。

陳其南

- 1998 《傳統制度與社會意識的結構——歷史與人類學的探索》，台北：允晨。

陳德君

- 2002 〈危機與轉機：追蹤萬華大理街社區的空間實踐〉，國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。

陳弱水

- 2003 〈中國歷史上「公」的觀念及其現代變形——一個類型的與整體的考察〉，《政治與社會哲學評論》，第七期，頁 87-144。

陳寶良

1998 《中國的社與會》，台北：南天。

張立文

1992 〈公私論（上）〉，《孔孟月刊》，第三十卷第十期，頁 26-34。

1992a 〈公私論（下）〉，《孔孟月刊》，第三十卷第十一期，頁 32-38。

張茂桂

2002 〈多元主義、多元文化論述在台灣的形成與難題〉，收於薛天棟編，《台灣的未來》，台北：華泰書局，頁 223-273。

梁治平

2002 《尋求自然秩序中的和諧》，北京：中國政法大學出版社。

2002a 《法辨：中國法的過去、現在與未來》，北京：中國政法大學出版社。

梁其姿

1997 《施善與教化：明清的慈善組織》，台北：聯經。

許倬雲

1982 《求古編》，台北：聯經。

黃仁宇

1993 《中國大歷史》，台北：聯經。

黃克武

2000 〈從追求正道到認同國族——明末至清末中國公私觀念的重整〉，收於黃克武、張哲嘉編，《公與私：近代中國個體與群體之重建》，台北：中央研究院近代史研究所，頁 59-112。

黃克武、張哲嘉編

2000 《公與私：近代中國個體與群體之重建》，台北：中央研究院近代史研究所。

黃宗智

2001 《清代的法律、社會與文化：民法的表達與實踐》，上海：上海書店出版社。

黃進興

1994 《優入聖域：權力、信仰與正當性》，台北：允晨。

黃順星

2000 〈社區的誕生：對社區總體營造的知識社會學分析〉，國立清華大學社會學研究所碩士論文。

黃瓊瑤

1991 〈日據時期的台灣銀行〉，國立師範大學歷史研究所碩士論文。

舒奎翰

2001 〈都市中庄頭廟的現況與分析以台中市東西區為例〉，東海大學社會學研究所碩士論文。

馮爾康等

1994 《中國宗族社會》，杭州：浙江人民出版社。

彭博文

2001 〈社區網路：嘯潛山莊個案研究〉，國立中正大學電訊傳播研究所碩士論文。

傅仰止

1997 〈社會生活的公私交錯〉，發表於中央研究院社會學研究所籌備處一九九七社會學研討會，1997年10月28至31日。

斯維至

1997 《中國古代社會文化論稿》，台北：允晨。

湯志傑

2004 〈封建帝國的形及其分化〉，《國立政治大學社會學報》，第三十六期，頁 99-148。

2004a 〈藉公共領域建立自主性（上）：對西方公／私區分語意及結構之探討〉，《政治與社會哲學評論》，第十期，頁 121-184。

楊弘任

2004 〈社區如何動起來？黑珍珠之鄉的派系、在地師傅與社區總體營造〉，台灣大學社會學研究所博士論文。

費孝通

（年代不詳）《鄉土中國、鄉土重建合集本》（無出版說明）。

溝口雄三

1994 〈中國與日本「公私」觀念之比較〉，《二十一世紀》，第二十一期，頁 85-97。

1995 《中國的思想》，趙士林譯，北京：中國社會科學出版社。

1997 《中國前近代思想的演變》，索介然、龔穎譯，北京：中華書局。

趙岡、陳鍾毅

1986 《中國經濟制度史論》，台北：聯經。

趙祐志

1998 《日據時期臺灣商工會的發展（1895-1937）》，台北：稻鄉。

翟本瑞

1999 〈權力試釋〉收於氏著，《社會理論與比較文化》，台北：洪葉文化，頁 1-28。

翟志成

2000 〈宋明理學的公私之辨及其現代意涵〉收於黃克武、張哲嘉編，《公與私：近代中國個體與群體之重建》，台北：中央研究院近代史研究所，頁 1-57。

翟學偉

2001 《中國人行動的邏輯》，北京：社會科學文獻出版社。

鄭欽仁

1995 《中國文化新論：制度篇》，台北：聯經。

1995a 〈九品官人法——六朝的選舉制度〉，收於鄭欽仁編，《中國文化新論：制度篇》，台北：聯經，頁 213-256。

劉子健

1987 《兩宋史研究彙編》，台北：聯經。

蔣竹山

1995 〈從打擊異端到塑造正統——清代國家與江南祠神信仰〉，清華大學歷史研究所碩士論文。

蔣孝萱

1998 〈社區總體營造與鄉村社會轉化過程——以宜蘭縣玉田社區為例〉，台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。

盧非易

1998 《台灣電影：政治、經濟、美學，1949-1994》。台北：遠流。

鄒川雄

- 1995 〈拿捏分寸與陽奉陰違——一個傳統中國社會行事邏輯的初步探索〉，台灣大學社會學研究所博士論文。

鄒理民

- 1985 〈中央集權，小農制與文人官僚——秩序建構的跡本〉，發表於「社會學的歷史研究」研討會。

蔡英文

- 1995 〈漢娜·鄂蘭的公共領域理論及其問題〉，收於錢永祥、戴華主編，《哲學與公共規範》，台北：中央研究院中山人文社會科學研究所，頁 269-312。

蔡佳容

- 1996 〈快速成長郊區意識的形成：曉蘭社區居民鄰里公、私場域連繫與社區參與〉，東海大學社會學研究所碩士論文。

錢穆

- 1977 《中國歷代政治得失》，台北：東大。

戴育賢

- 2000 〈重返公共領域：哈伯瑪斯、女性主義、羅遜、文化研究〉，《新聞學研究》，第六十二期，頁 119-142。

薛化元

- 1996 《自由中國》與民主憲政——1950年代台灣思想史的一個考察》，台北：稻鄉。

嚴耕望

- 1997 《中國地方行政制度史，甲部：秦漢地方行政制度》四版，台北：中央研究院歷史語言研究所。

警務局編

- 1989 《台灣社會運動史》五冊，台北：創造社。

顧忠華

- 2000 〈公民社會的結構變遷——以台灣非營利組織的發展為例〉，《台灣社會研究季刊》，第三十六期，頁 123-145。
2000a 〈非營利組織的公共性與自主性〉，《台灣社會學研究》，第四期，頁 145-189。

Hamilton, Gary G.

- 1997 [1990] 《中國社會與經濟》，陳介玄、翟本瑞、張維安譯，台北：聯經。

Luhmann, Niklas

- 2001 《生態溝通：現代社會能應付生態危害嗎？》，湯志傑、魯貴顯譯，台北：桂冠。

Tillman, Hoyt Cleveland

- 2001 〈陳亮論公與法〉，姜長蘇譯，收入：柳立言編，《宋元時代的法律思想和社會》，台北：國立編譯館，頁 131-179。

英文部分

Ahren, Emily Martin

- 1981 "The Thai Ti Kong Festival," in Emily Martin Ahren and Hill Gates eds., *The Anthropology of Taiwanese Society*. Stanford, Calif.; Stanford University Press, pp. 397-425.

Ang, Ien

- 1991 *Desperately Seeking the Audience*. London: Routledge.

- Assmann, Jan
 1997 *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 2nd ed. München: C. H. Beck.
- Baecker, Dirk
 2002 "Lenin's Twist, or the R-Factor of Communication," *Soziale Systeme: Zeitschrift für soziologische Theorie*, 8(1): 88-100.
- Berman, Daniel K.
 1992 *Words Like Colored Glass: The Role of the Press in Taiwan's Democratization Process*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Bol, Peter K.
 1992 *This Culture of Ours. Intellectual Traditions in T'ang and Sung China*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Brook, Timothy
 1993 *Praying for Power. Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Chaffee, John W.
 1985 *The Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chen, Chi-yun
 1994 "Orthodoxy as a Mode of Statecraft: The Ancient Concept of Cheng," in Kwang-Ching Liu ed., *Orthodoxy in Late Imperial China*. Taipei: SMC, Inc, pp. 27-52.

- Clunas, Craig
 1991 *Superfluous Things: Material Culture and Social Status in Early Modern China*. Cambridge: Polity Press.
- Ebrey, Patricia Buckley
 1984 *Family and Property in Sung China. Yüan Ts'ai's Precepts for Social Life*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Elman, Benjamm A.
 1991 [1990] *Classicism, Politics, and Kinship: The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*. Taipei: SMC, Inc.
- Esherick, Joseph W. and Mary Backus Rankin (eds.)
 1994 [1990] *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*. Taipei: SMC, Inc.
- Günther, Gotthard
 1976 "Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations," in Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, vol. 1. Hamburg: Felix Meiner, pp. 249-328.
 1979 "Cognition and Volition," in Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, vol. 2. Hamburg: Felix Meiner, pp. 203-240.
- Hansen, Valerie
 1990 *Changing Gods in the Medieval China, 1127-1276*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Hall, David L. and Roger T. Ames
 1987 *Thinking Through Confucius*. Albany, N.Y.: State University

- of New York Press.
- Hartwell, Robert M.
1982 "Demographic, Political, and Social Transformation of China, 750-1550," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42(2): 365-442.
- Hellmann, Kai-Uwe
1997 "Integration durch Öffentlichkeit. Zur Selbstbeobachtung der modernen Gesellschaft," *Berliner Journal für Soziologie* 1/97: 37-59.
- Hellmann, Kai-Uwe and Rainer Schmalz-Bruns (eds.)
2002 *Theorie der Politik: Niklas Luhmanns politische Soziologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Huang, Philip C. C.
1993 "Between Informal Mediation and Formal Adjudication: The Third Realm of Qing Civil Justice," *Modern China* 19(3): 251-298.
- Hymes, Robert P.
1986 *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-chou, Chiang-hsi, in Northern and Southern Sung*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hymes, Robert P. and Conrad Schirokauer (eds.)
1993 *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*. Berkeley: University of California Press.
- Lin, Yutang
1968 *A History of the Press and Public Opinion in China*. New

- York: Greenwood Press. Nachdruck d. Ausg.: Kelly & Walsch, 1936.
- Linz, Juan J.
1964 "An Authoritarian Regime: Spain," in Erik Allardt and Yrjö Littunen eds., *Cleavages, Ideologies, and Party Systems: Contributions to Comparative Political Sociology*. Helsinki: The Academic Bookstore, pp. 291-341.
- 1975 "Totalitarian and Authoritarian Regimes," in Fred I. Greenstein and Nelson W. Polsby eds., *Handbook of Political Science. Vol. 3: Macropolitical Theory*. Reading, Massachusetts et al.: Addison-Wesley Publishing Company, pp. 175-411.
- Liu, James T. C.
1988 *China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Luhmann, Niklas
1971 "Öffentliche Meinung," in Luhmann, *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 9-34.
- 1977 *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 1987[1980]: *Rechtssoziologie*. 3rd ed. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- 1992 *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- 1996 *Die Realität der Massenmedien*, 2nd ed. Opladen:

- Westdeutscher Verlag.
- 2000 *Die Politik der Gesellschaft*, ed. by André Kieserling. Frankfurt: Suhrkamp.
- Marchart, Oliver
- 2002 "On Drawing A Line. Politics and the Significatory Logics of Inclusion/ Exclusion," *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie* 8(1): 69-87.
- Marcinkowski, Frank
- 2002 "Politische Öffentlichkeit: Systemtheoretische Grundlage und politikwissenschaftliche Konsequenzen," in Kai-Uwe Hellmann and Rainer Schmalz-Bruns eds., *Theorie der Politik: Niklas Luhmanns politische Soziologie*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 85-108.
- McKnight, Brian E.
- 1971 *Village and Bureaucracy in Southern Sung China*. Chicago: The University of Chicago Press.
- McMullen, David
- 1988 *State and Scholars in T'ang China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Metzger, Thomas A.
- 1998 *The Western Concept of the Civil Society in the Context of Chinese History*. Stanford, California: Hoover Institution on War, Revolution and Peace.
- Mišević, Dusanka Dusana
- 1992 "Oligarchy or Social Mobility: A Study of the Great Clans in

- Early Medieval China," Ph. D. Dissertation, Columbia University.
- Noelle-Neumann, Elisabeth
- 1979 "Die Schweigespirale: Über die Entstehung der öffentlichen Meinung," in Noelle-Neumann, *Öffentlichkeit als Bedrohung: Beiträge zur empirischen Kommunikationsforschung*. Freiburg & München: Verlag Karl Alber, pp. 169-203.
- 1991 *Öffentliche Meinung: Die Entdeckung der Schweigespirale*. Frankfurt a. M. & Berlin: Ullstein.
- Rankin, Mary Backus
- 1990 "The Origins of a Chinese Public Sphere: Local Elites and Community Affairs in the Late Imperial China," *Études chinoises* 9(2): 13-60.
- Rowe, William T.
- 1987 [1984] *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796-1889*. Taipei: SMC, Inc.
- 1989 *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796-1889*. Stanford, California: Stanford University Press.
- 1990 "The Public Sphere in Modern China," *Modern China* 16(3): 309-329.
- Schram, Stuart R. (ed.)
- 1985 *The Scope of State Power in China*. New York: St. Martin's Press.
- Smith, Joanna F. Handlin
- 1987 "Benevolent Societies: The Reshaping of Charity During the

Late Ming and Early Ch'ing," *The Journal of Asian Studies*
46(2): 309-337.

Tang, Chih-Chieh

2004 *Vom traditionellen China zum modernen Taiwan: Die Entwicklung funktionaler Differenzierung am Beispiel des politischen Systems und des Religionssystems*. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag.

von Glahn, Richard

1993 "Community and Welfare: Chu Hsi's Community Granary in Theory and Practice," in Robert P. Hymes and Conrad Schirokauer eds., *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*. Berkeley: University of California Press, pp.221-254.

von Foerster, Heinz

2003 *Understanding Understanding: Essays on Cybernetics and Cognition*. New York: Springer.

Wakeman, Frederic, Jr.

1993 "The Civil Society and Public Sphere Debate: Western Reflections on Chinese Political Culture," *Modern China* 19(2): 108-138.

2001 "Boundaries of the Public Sphere in Ming and Qing China," in Eisenstadt, Schluchter and Wittrock eds., *Public Spheres & Collective Identities*. New Brunswick: Transaction Publishers, pp. 167-189.

Walton, Linda

1993 "Charitable Estates as an Aspect of Statecraft in Southern Sung China," in Robert P. Hymes and Conrad Schirokauer eds., *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*. Berkeley: University of California Press, pp.255-279.

Wolf, Eric R.

1966 "Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Society," in Michael Banton ed., *The Social Anthropology of Complex Societies*. London: Tavistock, pp. 1-22.

Abstract

This article examines the Chinese schemes of the distinction public/private and aims to find a way out of the Chinese politics-centered, monolithic tradition. The following problems are investigated: Why government/people was seen as equal to public/private? Why it was so difficult to build a division of public/private realms in the consistent order from family via state to the world (tianxia)? How the disparaging of the private impeded the development of society? Why the yin/yang duality structure was so popular? Why both the critical public sphere that was guided by the idea of the holy king and the representative public sphere that was constituted by public activities of local gentries could not result in a change of societal structure. In addition to an analysis of the correspondences and interactions between the public/private semantics and the societal structures in the feudal city-state society, the great literati-clan dominated society and the gentry society, this article indicates that there were a reciprocal causality between these historical developments and the tradition of political primacy. Furthermore, this article explains how this tradition caused an inappropriate overestimation or underestimation of politics in the situation of functional differentiation today's, so that the public affairs cannot be adequately dealt with according to the fact. To perfect the function of the public sphere as institutionalized mechanism of observations of second order is a possible escape of this predicament, because it represent not only the different views in the environment, but can also function both as an operating dynamic and as an integrative

mechanism of multiplex unity. But an actual autonomy is only realized, it is argued, when we not only enhance the competence of society for self-organization and discourse formation from the polycontextural viewpoint, but also transcend the Chinese tradition that viewed being together as publicity, actively develop the public sphere in the private realms, and build the unity on the basis of difference instead of identity.

Keywords: public/private distinction, public sphere, publicity, the view of society as community, political primacy, polycontextural perspective, competence for discourse formation