

政治科學大全（第五卷）

政府制度與程序

(*Governmental Institutions and Processes*)

Fred I. Greenstein
Nelson W. Polsby

主編

第一章 憲政主義

Harvey Wheeler 著
彭 錦 鵬 譯

緒言：憲政主義的奧秘

關於政府，有若干神秘之處，法律則更是如此：政府之所以神秘，因為它就整體大於部份之總和的哲學命題提供了實際的例證；而法律則因其努力，有時因其結果，從混亂中締造出社會秩序及政治安定。但憲政主義則代表一種甚至還要難測的奧秘。它意在保證法律和政府的這些屬性帶來「共同善」之實現 (the realization of the common good)，並保證這種實現由一般人之集體努力而達成之，縱然在個人方面，他們祇從自私自利和私人動機而作為的。從某一標準上看，這種奧秘源於法律主治觀 (the rule of law)——中世紀自然法的直接產物——可作為人類事務中至高準則之信念。

第二種學說是十八世紀憲政主義的闡揚者所倡導的。他們企圖表達一種印象，即主張制定憲法正如牛頓天體力學一般，是科學的一支，而且如果吾人在制定憲法時，利用適當的結構原則，憲法就能自動地產生自由與正義 (Lovejoy, 1966, pp. 37-65)。這是自律結構論在政治上的反調，甚至於在人們自縱於私人惡行之時，自律結構論在當時仍被認為是自由市場價格體系的主宰。此後一憲政的奧秘是附屬於特別的制度性設計，以導引人類權力用於公共利益的創造。

最近，憲政主義顯得已喪失其神秘的自律力量，而其學說體系也面臨嚴重的沒落。當憲政民主體制數量減少之際，離去的成員似乎正以當初他們採行的順序一般，拋棄憲政民主制度。法國在戴高樂統治下，實質上已廢棄了憲政民主。義大利緊隨其後。只有少數大英帝國後裔仍然忠誠不二，但就是他們，其景象也是染有污點的。南非實施法西斯政權已有一段時候。巴基斯坦是獨裁政體。印度是英協的有問題成員。兩個愛爾蘭的未來並不光明。祇有加拿大、澳大利亞、紐西蘭和美國似乎堅定不移，縱然此後一團體，就如英國一樣，情況已變得越發不確定了。

英語世界以外，有西德及歐洲邊區國家，如瑞士、荷蘭、比利時。除此之外，有斯堪的那維亞國家，及以色列，其情況有點像印度。在外圍的有日本、坦桑尼亞，以及其他分散的國家，諸如馬爾他，其後則有一些潛在的轉變國如捷克、墨西哥。以上所列的並不包括完全，但它給人一種印象，知道那些政權仍然能以某種方式而聯結於憲政民主制度。上舉各國也是含有啓示性的，因此匆匆一瞥，即足以瞭解憲政民主制在世界上的岌岌可危性。

當此最低潮點並未到來之際，全盛時期可以在第一次世界大戰後，民主重建時期的一九二〇年代爲代表。那也就是憲政主義政治哲學最盛的時刻。憲政主義被認爲是學者們從當時存在的最有效的憲政民主制度中，由其運行原則所抽離的結構理論。領袖人物包括林賽 (Alexander D. Lindsay)、麥艾文 (Charles H. McIlwain)、李普曼 (Walter Lippmann)、拉斯基 (Harold Laski)、芬納 (Herman Finer)、佛雷利克 (Carl J. Friedrich)、海耶克 (Friedrich A. Hayek)、和歐木斯 (Francis D. Wormuth)。

憲政主義自始就是一種設防的學說。當新政初期，也就是西方積極政府 (positive state) 剛剛興起之時，林賽、李普曼、麥艾文即著書立說。當時的問題是，古典自由主義下的消極政府 (negative state) 所擁有之各種自由，在經濟大恐慌後之政府擴張下，是否能繼續保存呢？

三十年代的辯論並無革新之處。美國的政治傳統雖然對於憲政主義的意義從未有過固定的相同見解，但一向對於憲政主義本質的討論有所偏袒。然而，縱使有這種不確定性，美國人在過去一直以爲，不管憲政主義意旨何在，他們擁有著它。事實是，有組織天才的美國人在習慣上以爲，他們自己的政治傳統，導致他們相信憲政主義是盎格魯——亞美利堅民族的獨有財產；或者說，憲政主義就是盎格魯——亞美利堅政治體系在某一時期所實行的制度。當危機滲透世界上的民主政體時，憲政主義的重要本質再度引起非常縝密的研究。繼水門事件，及其與獨裁政治磨擦後所顯示的來看，人們對於其持續存在的可能性甚少信心。

古代的憲政主義所討論的是整個國家。現代的憲政主義則自始即和有限政府聯結在一起。麥艾文主張：「從定義上，」本來就是如此。通說認爲，在十八、九世紀時，有限政府要求政府儘量小，且不事作爲。如果那是實情，則經濟大恐慌之後新型積極政府，就和憲政主義的原則互相矛盾。積極政府的批評者主張，憲政主義和立憲政府在措詞上是矛盾的。這就是三十年代開始的許多重大論辯所爭執的問題。

憲政主義也必須適應十九世紀末葉，個人理性主義喪失其可靠性之後的人性觀點之改變。人類不再被認爲是，我們傳統憲政精神所假定的核心政治之代理人。當代的人們發覺，在沉迷於功能性團

體，且懷疑個人能力及政治效能的觀念下，個人理性主義的可靠性已被破壞；然而，卻依然要求憲政主義保證和以往內引地位相關的個人政治價值。

現代社會固有的成員團體，在實質上和一七八九年所盛行的社會團體是不同的。政治活動的情況幾乎已和麥迪遜 (James Madison) 時完全相反。就當時的政治而言，國家的重要組成份子是一各州。維吉尼亞和麻薩諸塞是主要的例子。他們在領土上、社會上、經濟上是自治的。擁有如此的統一性，他們繼而在國家層次上，產生了「派閥」(factions)。其成員主張，他們在其自己的區域環境內所肯定的價值觀，應該普遍適用到整個社會。

早期美國由州產生的黨派，並非佔據社會某有限部份的單一目的壓力團體，而像我們現在所想像的現代政治力量，如工會、公司等一般。相反的，他們是一組廣泛目的的單位。兩個最有權力的組織是，北方初期的製造業社會和南方的種植者社會。他們各自追求唯一的完全權力。在如此情況下，依麥迪遜的看法，政治的問題是經由一種核心化的代表性機構體系，以分化他們固有的成果；而此代表性機構打破了各州的同質性，有助於國會內一般的，全社會的決定之達成。

我們所處的時代面臨不同的問題。當今的社會目標到使麥迪遜引以為憂的，全涵地域性團體之崩潰。我們的問題即是為此一社會想出一套政治學。首先出現的是，工會、公司、職業團體的發展，接著就是非正式的技术組織體的合併。各組成部分所見只不過是自利的政治；此一非正式的集合體——艾森豪稱此為「軍事企業組合」(military-industrial complex)——視政治為權力與控制的鬥爭。十九世紀末期所主張，凡有利於維吉尼亞者，就有利於全國的說法，可能並非真實，但是似乎蠻有道理

的。而在二十世紀中葉則主張，凡對通用公司有利者，即對全國有利，則是明顯的錯誤。

和憲政主義相關的概念仍然是不變的，然概念的參照對象已經改變得使老式的憲法化技術不敷應用。政治永遠是討論由分歧而統一的成就，但現在分歧的因素在質上，已不同於十八世紀，且統一的因素也十分不健全。十九世紀德國社會學家唐尼勒斯 (Ferdinand Tönnies) 在描述從社區 (community) 到社會 (society; associations) 的轉變時，已預見到美國所已發生的事。(參看 Gardiner 1893, Yann Dacey 1905) 在這些情況下，憲政主義也須有所改變。麥迪遜的理論主張，救世有賴於「派閥」(factions) 的數量，已不再可行。相反的，我們逐漸認識到，我們近代固有工藝組織聯盟 (techno-organizational associations) 之數量毋寧是我們毀滅的因素。二十世紀憲政主義面臨的一個問題是，調整其目標，以應付一個個人除了作為龐大工藝聯盟團體之成員外，別無多少政治重要性的社會。此一社會在強制實現其權力和控制其成員之驅駛過程中，已使得他們就關於應當發自其公民的正當立憲秩序之共同目標和一般利益失去了敏感。

甚至獨裁制在有限尺度下，擁有憲政主義的某些特徵。事實上，當政治的範圍被限制於統治階級成員間的關係時，所有政權在某種程度內是合憲的。這只不過是一種無謂的重複，也就是用來描述統治階級的成員如非威脅到社會全體之安定性，其政治權力的運用，不易被撤銷的事實之通則化。默斯卡 (Mosca, 1939) 曾描述過，當統治階級用自衛性的「法律防衛」圍繞自身時，上述事情如何發生的情形。爲了保衛他們的特權，統治階級制定了法律保護的規則，而爲了穩定他們的政權，這些保護規定延伸到一廣泛的社會基礎上。從此一觀點而言，比較憲政主義之研究，應從問題所在的社

會，其統治體的社會學描述開始。憲政的「民主」應以兩種標準為基礎，來判斷這些社會：(1)可謂為參與政治之人民的數量；(2)這些人民真正代表社會固有權力團體之程度。事實上，而這也正是學者們研究比較憲政主義的方式。

我們知道每個國家的憲法，多少反映著其人民的廣泛社會性結構，但除此之外，在某些國家裏，憲法可以做為一種民智的民主放大鏡，多少可以產生較實際可能的更大民主、深沉睿智的實際效果似乎也是真的。法國第三共和憲法的形式特質，和英國的民主特質並無顯著差別，然而英國民主似乎總能維持一種較之法國更高的政治智慧。政治學家笨拙地將此智慧歸因於英國較優良的憲政精神，猶如在英國多少可能產生憲政的乘數效果一般。但是，當我們試圖更仔細去瞭解，這種擴大性工作如何運行，以及它的確實情形時，我們發現憲政主義是一種極端虛無的概念。通常這種想要辨明所謂的民主睿智的擴大功能，是如何由某些憲法所獲致，並非他方面而來的企圖，是分類學的努力範圍，就如亞里斯多德運用於政府形態的研究一般。此種研究可能產生政府形態的通用理論，而於完成此一研究之時，吾人也許對問題提出抽象的答案，什麼是憲法？但這與回答「什麼是憲政主義？」並非同一件事。對於一九二〇年代英國、法國、德國和意大利憲法的分類學分析，只能顯示出它們之間微小的立憲上的區別。但學者們仍然幾乎一致的認為，只有英國才展示了憲政主義的原則。

再者，說到合於憲法的若干事情——軍事、秘密警察、教育或科學——意指提供它們支援性的政府機構還要多一點的功能：而國有化和憲法化亦非同義。相反的，軍隊、秘密警察、或總統職權「國有化了」，卻仍然在社會中發揮獨裁威脅的功能。此一威脅導致憲政化的要求——即要求它們依照憲

政主義原則而發揮功能。憲政主義是對於政府問題，企圖去引出一保護及擴大民主睿智的運用。

此一特徵區別了政府形態的一般理論，和憲政主義的特別理論。前者已是自柏拉圖以來，政治哲學的主題。後者則在十七世紀開始的民主革命後，才建立起來。民主的特質，造成了基本的差異，也使問題變得複雜。近代憲政主義必須解決使政府立即成為民治和民有的問題。這項任務反過來說更要清楚些：也就是防止專制和禁止腐化，而同時有效地治理。當然，達到這點，對最初的自由憲政民主政體而言，比今日官僚政體，要容易點。它們可以把政府所管的事減到最少。美國人當時就發明了一套縝密的政府機構，由民主的力量所發動，而仍然由一組自發的禁制政府之機構所控制。一七八九年憲法的設計規格，事實上就要求一組自動的和平、自由、公正、和秩序的機器。在回饋結構上作了一些微小的調整後，它幾乎接近——或至少比任何其他設計更要接近——設計的規格。它的近於自動性使它成為世界的奇蹟，而這一特徵，深深地使其他制憲者為之迷惑，成為近代憲政主義突出的標記。然而，它也是不再有效的特徵。

一七八九年憲法的設計者，幾乎都是極有才能的，但是他們也是幸運的，而這並非經常如此。他們並非從草創做起，卻也不是從空洞的理論上編出虛無飄渺的制度。他們將源自英國的憲法運行之原則，加以修改其弊病後，寫入其基本法中。他們以共和代替君主權威；他們創造了聯邦主義代替帝國王室的統一權威；然後迅速加上司法審查，而司法審查是他們被威爾遜 (James Wilson) 早先稱做「違憲的」國會法令壓迫時所祈求的。當然還有其他的——他們如何把英國國會至上權，改變為權力分立和制衡的原則。不過，縱使於此處，雖然就過程中的學理步驟難以闡述，最後的結構很自然地從

一種使集中於英國國會的帝國權威之共和化的努力中所產生。權力分立、制衡的轉變，是極為成功的精心之作，但其策略並非不花任何代價的。其所犧牲的，除了部會對國會所負之責任外，是排除腐化、無能、不合民意的行政當局之既有能力。彈劾當然已寫入憲法中，但它是一種繁複的程序，既複雜又嚴肅，以致除了信用上的災難性危機，幾乎已喪失其可行性。但一個政府在沒有災難時，無法作緊急處置，在某種意義上，是依賴於災難或革命，來應付緊急危機。這是一七八九年憲法在其制定時，主要的結構上弱點。事實上，它假定政府的各種危機，將共同的安排呈現的方式，以和全國性總統選舉的四年預定週期相符。雖然它的職權易於說明，但這是一重大的錯誤。

英國憲政主義，如麥艾文論著所說明的，不過是人民反抗的制度化。英國的內閣責任制意味皇家官員可經由國會不信任投票而免職。國會不信任投票只不過是彈劾程序的制度化，而彈劾程序只不過是人民反抗之壯烈傳統的憲法化，這一傳統從倫尼密（Runnymede，英國大憲章簽訂處）開始到查理一世就刑時達於高潮。這也就是美國大革命之前，殖民地人民反抗所依據的傳統。它也是所有成功的革命家所同意的一項原則。他們假定未來的美國人將永不忘記他們祖先所尊奉的格言：「憲政主義是人民反抗的憲法化」是可以諒解的。傑佛遜在一八〇〇年時的確沒有忘記它——他的「一八〇〇年政治革命」是，或者很可能變成，民意反抗的制度化——就曾精明地假設，美國人很自然地是一羣愛好自由的人士，每代總會爆發些革命性事件。傑克遜、柯爾洪（Calhoun）以及所有南北戰爭期間的愛國者，也都作了相同的假定，而他們是對的。但南北戰爭也結束了邦聯各州的主權。它也安撫了美國人天生的叛亂衝動，而這種和平抵抗的安全瓣是美國開國元勳並未特意寫入憲法的。不計代價要求統

一的迫切需要，和爲此需要而作的中央集權化（聯邦化）的安排，剝奪了開國元勳所認爲他們保留給人民隨時掌握的憲法，及有制衡作用的附屬物。美國從未曾從南北戰爭中復原，而從許多方面看，它確實未能復原。但拋開壞的不講，美國也犧牲了它唯一的和平抵抗之憲法化的固有條款。就深一層意義言，如果水門事件只不過告訴我們和平抵抗的適當現代形式之重新賦以憲法化的話，那將是不幸中之大幸了。

這些是以後還要討論的事。然而，我們首先要更瞭解憲政主義的性質。現成有一些描述它的簡捷片語。我們已看到其中的一些，以後會看到更多。但憲政主義一字，像其他集體指涉龐大的制度力量之字彙——資本主義一字便是其一——一般指一種複雜的現象。直覺地瞭解其內在意義，也許可有助於由它所產生的人類學根源之探討。

較高法的發明：憲政主義的人類學

物理性質的法則旨在敘述環境內物質成份之不變關係。落體加速率的定理便是一例。但自然法指涉的是人類。它旨在敘述人類間應持有的關係，如果他們要爲自己提供最適宜的利益和享受的話。依照自然法的學說，可能沒有自然法這種東西，或實際上未曾爲人們所遵循過，然而，它依然可稱爲「正確的」。它之所以被稱爲「正確的」和可適用於全體人類，是因爲它可由人類推理而發現，而不論在何處被遵循，它所宣稱的利益即能被人們享受。

自然法的一個有名的例子就是信守契約 (contracts must be kept) 的格言。這一自然法命題，可認為在陳述，不論在如何原始的人類社會內，總隱含着維持協議與契約的層次。我們很難想像無此原則的人類社會，雖然此一原則可能或多或少廣泛的運用，而且它也可能受到重視或忽視。社會成員可能根本不了解，信守契約畢竟與社會之組成密切相關的；也就是說一個社會並不需要知道，它爲了獲取利益，而才遵循自然法的。任何人是否曾發現自然法的理論性存在亦並非必需。自然法是「存在」於個人及人羣之本質中的規則形式。自然法在某種意義就如一則幾何定理所謂：它不能被廢止，但可被忽視。

自然法不是倫理學。倫理學告訴我們善惡的性質。自然法經常賦有倫理的內含，但此並非自然法的必要部分。「信守契約」可以被解釋爲帶有道德義務，但它同樣可解釋爲僅帶有功能性義務，有如爲維持人類社會之最小功能的必要條件一般。克爾生 (Hans Kelsen) 即以此一原則爲基礎，而擬訂只帶有非倫理義務的法律之一般理論。(一九四五，又見一九六七)

自然法亦非風俗。一個社會可能有許多習慣與風俗，但祇具地方性意義或暫時性意義。可能的習慣是，每當有人不能遵守協定時，他就會面臨受害的一造所提出之決鬥的挑戰。提供經由決鬥的私力強制之風俗是一種地方性的作法；但契約義務的履行，是可以普遍適用於人類社會的特徵。

就功能性義務不同於倫理性義務之意見引起一些嚴重的哲學上問題。自從休姆、康德之時起，通說就以爲，沒有有效的方法能從事實中導引出義務。休姆總結道，並無任何義務隱含於事實之中。休姆這一著名論證，似乎全盤地懷疑目的論及自然法。同時這一論證並非是意料之外的。百餘年來，

目的論之用於物理和社會事物方面的方法，已遭受到科學家和經驗論者肆無忌憚的攻擊。休姆的論證，僅就經驗資料的解釋所謂物理科學研究法的「意識型態」加以理性化。康德派現象論則是使休姆的論證加上邏輯上無可爭論的外衣。

有趣的是，當休姆自己撰寫政治理論時，他忽略了他的哲學者作裏，對於事實、價值、和理性的苛評；而事實確是如此。休姆說，道德責任含有義務，是因為「人類社會的需要」以及人類社會不能存在：

如果忽略了這些責任。一些微小的經驗及體認，即是以告誡我們，社會如無治安官的權威，即無法繼續下去；而這一權威如未為人完全服從，即瞬將被藐視。這些普遍的和明顯的利益之體認，是所有效忠的來源，也是我們付與道德義務的來源。如果人們問及此一我們必需付與政府之服從的理由，我就這樣回答。因為社會倘非如此，即無以維持。（休姆，一九七一）

休姆派的倫理學很明顯地是功能性的。其權威來自於事物的性質——即孟德斯鳩的「事物之必要關係」。簡而言之，休姆運用邏輯學從事實中推論出價值，而他的作法具有相當有效性。但他的結論之有效，祇因為人類的實際作為，正如他的理論所述一般之故。人類及休姆都能做到這一點，是因為文化的「事實」在性質上，與物理的「事實」不同之緣故。文化的「事實」在其核心，包含某種價值存在。這一點經由對於人類發現自然法的方式之探討，將更為明瞭。

人類學家已告訴我們，原始人類並非孩童似的成人，原始文化並未包含內在的目的論發展上的、或進化上的型態，而這些型態是決定他們由簡入繁的文化型式之成長。再者，縱然文化的轉形確實發生於原始文化，亦不能因此就假定，一種特殊的新文化型式，必定從一既定之簡單文化型式上發展出來。特別是，沒有理由可以假定：因為原始希臘文化經由一特殊進化型態，而發展成一種相當輝煌的文明，所以其他原始文化將要經歷相同的發展過程。我們可以利用從希臘經驗汲取的證據，但我們不能暗示共同的人類現象或特定的其他社會體系，必定沿用相同的型態。然而，希臘人確實展示其自己特定的發展型態之事實，對我們是極重要的啓示。正巧在希臘人的例子裏，正使我們能夠發現有關自然法及理想主義發展的結構性解釋。

萬物有靈論的世界觀，不但在許多原始文化中出現，也在許多複雜文化中出現。在此一觀點內，所有東西都呈現生命與意志的原則。縱然在神聖的與世俗的之間有區別存在，世上每一事物，包括世界本身在內，都包含了一個「靈魂」。沒有一樣東西是無靈的或無生命的。世上沒有如現代西方觀念中的死亡存在，因為那種觀念的死亡，意味著某些有靈事物變為無靈的轉化。在一萬物有靈文化內，死亡可能是恐怖的，但它也是一種其他「生命」形式的轉變，因為它並無現代意義裏的「死亡」。

直到十七世紀以前，西方公認的世界觀，都是萬物有靈論的。祇有到了現代物理科學稱尊時，萬物有靈論才從某些領域被排除，物質實體不再被視為包含靈魂。如科學所形容的物理宇宙，不再表現意志——不論是它自身的或神的意志。物理宇宙被人認為，不必顧慮到因果律之精神或外在的原則，即可加以解釋。因果律能就所觀察體系之內在的關係加以解釋。然而，無生命科學關係之發展是從有

靈的、準奇蹟的關係中直接進展而來的。占星學是一種研究和測量天體運行之精密方法。當它仍然停留於對大宇宙和小世界所發生物事之間的關連作神奇的解釋與假設之領域內時，就已具有相當的數學上成就和可觀的預測力了。從占星術到天文學，鍊金術到化學，帕拉色勒斯式（Paracelsian）神奇醫術到現代醫學，只不過是由神奇的有靈體系轉變到科學的無生命體系的三種著名例證而已。

但有靈論本身已是一種精細的研究法，而它從神人同形同性論之先驅發展出來的方式，正如同它讓位於科學的繼承者一般。神人同形同性論是萬物有靈論的一種形式，世上的事物是可以想見及設想為，不但具有靈魂，且具有似人的性格。希臘和羅馬的宗教和宇宙學是神人同形同性論的。他們的神及女神象徵著自然的各部份，如河流、森林、農業和天體等，正如同象徵藝術、科學、道德一般。神人同形同性論本身就是一種高度理性化和「科學的」研究法，因為它能夠聯結，由某些經驗領域所觀察得來的的事件，而形成具有甚大解釋力的相關故事。

月亮在非神人同形同性論的文化內，可能是神秘的與物神崇拜的對象，然而如非有某些象徵性的符號，使月亮的盈虧運行聯結起來，同時又和其他似乎和月亮有關的事件聯結起來，則月亮甚少可能成為崇拜的對象。但一旦用神人同形同性的術語來「看」月亮，則有關月亮的複雜「科學」即能發展出來。月亮的故事可以用人類的及超人類的傳記體事件之術語加以敘述。希臘人和羅馬人在神人同形同性的魅思基礎上，就人類經驗之每一部門，發展出一種神奇複雜的魅思學。

雖然神人同形同性論的「科學」，和歷代西方的無生命科學相較，其效力很低，卻依然極為靈驗。相當複雜和精巧的文明，可以建立於神人同形同性論的基礎上。然而，在神人同形同性論學和無

性命學之間，存有巨大的分別。神人同形同性論學，根本上是「政治的」科學。人和宇宙的關係，以及宇宙各部分的關係，可以用人和人之間的關係之相同術語，來加以觀察和解釋。

無生命學可用來「操作」本身不含意志而又不能阻止操作過程之發生的「事物」。神人同形同性論學可以用來「影響」活著的，似人的諸神，這些神祇有其本身的意志，但除了對於其所存在的權力關係和影響力之體系外，能各自為政，有所主張。我們因此可猜測出，城市化前的希臘人預見及其在政治術語方面所經歷之若干理由了。

城市化前的希臘人與其文化秩序是緊密結合在一起的。然而他們也正如許多原始民族一般，各種祭典都被各個家族和秘密會社所獨享，很少由社會的各成員所分佔的。宗教是一種很精緻的社會過程，需要每一成員的參與。廣為人知的謎思屬於社會全體，而由每一成員所分享。為社會所遵循的規則和角色體系就在全體成員在各個生命階段中開始作儀式行為時徹底地同化了。

縱使在非常原始的層次上，也有勞力分工之存在，然不致有何種工藝已完全智識化，而不能為每一成員所瞭解的。某些人或許較一般人，更專精於蓋房子、造船、製造武器，或狩獵；然而，每一成員都了解所有這些功能，認清這些功能如何符合社會的功能，整合於文化之中而渾然合為一體。在城市化前的希臘社會，其成員在成長過程中，幾乎參與其文化之每一項活動，欣賞其文化「科學」之重要性，經由其本身的參與，而同化其文化。而在使自己整合於文化的目標之際，亦使文化產生整合之作用。

然而，這和我們現代人所名之為無生命的物理環境，其所涵蓋的範圍，是有些許不同的。我們所

稱的物理環境，對於城市化前的民族來看，似乎較之西方人所感覺的更為混亂與可怕的。在他們神人同形同性論及鬼神觀的謎思內，及在他們萬物有靈的奇術內，城市化前的人們通常都將其物理宇宙，描繪成一廣泛的，攝人心魂的有生命之領域，象徵巨大力量的有意志之搏鬥，這股力量使我們嚴格地區分文化與物理力量成為相同統治力量的不同表現形態。在近代科學下，視之為有秩序的物理宇宙，對城市化前的人們，是一種多形態的，甚或是混亂的鬥爭，其結果是在任何一刻，都是不確定的。

原始民族既與其社會秩序高度整合，然又向物理宇宙抗爭，因之常以一種截然不同於實證論的態度去迎合宇宙，並將他們社會體系內所運作的「政治的」與「法律的」因素，投射到可怕而含有敵意的物理環境上去。①最後發展出的神人同形同性論，或鬼神的宇宙哲學，則在說明其他不可以瞭解的事物。城市化前的希臘人宇宙哲學，經由神話，而使物理宇宙「政治化」，這種神話解釋最早的宇宙統治者如何從混亂中建立秩序。

① 「當首次注視外在世界時，人類將它描述成一種混亂的社會，各種敵對的力量互相為戰。」(de Coulanges, 一九五六年，一二二頁)

這些神人同形同性的宇宙統治者，是以和地球上的統治者相同之方式，為人所崇奉。吾人必需學習如何贏取他們的歡心，如何去取悅宰制整個宇宙的偉大神魔：

世界的結構與行為可視為人類社會之結構與行為之延續——僅是一種延伸和投射作用。人類

團體及環境其周圍的大自然各部份，是被堅強的神的意志所統一起來的，亦即是一種習慣與禁忌構成的廣泛體系。大自然的分界是受到道德範圍所制約的，因為它們事實上正如同社會的區分一般。（康福特，1957, p. 55）。

政治化的宇宙鬼神學可能發生於當人們與其社會體系結合，而與其物理宇宙相對之際。

然而此處所描述的過程，並非只發生於古代的雅典。相反的，伊里亞特（Mircea Eliade，一九七二）已用許多資料證明其普遍存在性。惠特里（Paul Wheatley）在中國的古代運作中發現了類似過程的卓越證據。

傳統社會的集體記憶，決非未反映過去所發生的事件，但因其不能就各個人和特殊事件分別予以保留，因此就各別轉化為原型與分類，英雄及英雄式的情況。因為謠言是最終的結果，而非創造這些原型的最初步驟，所以將程序類例，使範例孤立於傳說的核心上常是很危險的。

（惠特里，1971, p. xv）

惠特里主張古代中國的城市，正如古代地中海世界一般，當作聖域、神居和世界之軸心一般來營建的（1971, p. 481）。

神人同形同性論是我們對於人類意圖以他自己的形像，去「創造」自然、神、及天堂的傾向所