

先秦儒家“角色理論”中的自我與他者

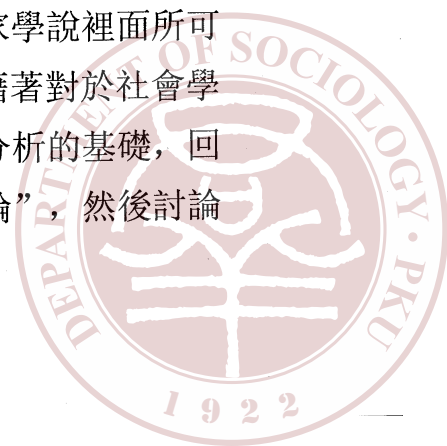
林端

台灣大學社會學系

摘要 先秦儒家孔子等人強調“君君、臣臣、父父、子子”這樣的社會秩序安排，用現代的社會學“角色理論”(role theory)來看，其實就是一個角色體系。換句話說，我們可以借用社會學裡面的“角色理論”的幫助，進一步來分析孔子以下的先秦儒家學說裡面所可能蘊含的獨具一格的“角色理論”。本文希望先藉著對於社會學“角色理論”的介紹跟引用，進一步來把它當成分析的基礎，回過頭去分析先秦儒家學說裡面所特有的“角色理論”，然後討論一下其中自我與他者的關係。由於這是一篇初步的嘗試性作品，我們並不打算細部區分孔孟荀三家的差異，而只是作一個綜合性的描述與說明，這是需要事先跟讀者說明的。

一 前言

不少研究先秦儒家的學者(如Benjamin Schwartz)¹，都認為孔子以下的強調“君君、臣臣、父父、子子”這樣的社會秩序安排，用現代的社會學“角色理論”(role theory)來看，其實就是一個角色體系。換句話說，我們可以借用社會學裡面的“角色理論”的幫助，進一步來分析孔子以下的先秦儒家學說裡面所可能蘊含的獨具一格的“角色理論”。本文希望先藉著對於社會學“角色理論”的介紹跟引用，進一步來把它當成分析的基礎，回過頭去分析先秦儒家學說裡面所特有的“角色理論”，然後討論



一下其中自我與他者的關係。由於這是一篇初步的嘗試性作品，我們並不打算細部區分孔孟荀三家的差異，而只是作一個綜合性的描述與說明，這是需要事先跟讀者說明的。

二 社會學“角色理論”的簡單說明

達倫多夫（Ralf Dahrendorf）²認為，社會角色（social role, soziale Rolle）是社會學分析所獨有的基本範疇。他描述如下：“在個人與社會的接榫點上是所謂的“社會人”（*homo sociologicus*）。意思是說，人是社會安排的角色的承擔者（Träger）。對個人而言，他就是他的社會角色，但後者是社會使他不愉快的事情。因此，為了解決它的問題，社會學需要一直把“社會角色”作為其分析的基本單位；社會學的研究對象便是立基在社會角色結構之發現上”。這個主張基本上是一種秩序理論（order theory, Ordnungstheorie）或鉅視社會學（macrosociology, Makrosoziologie）的觀點，社會角色是社會加諸於個人的一些要求與束縛，每個人必須要按照社會所給予的角色來扮演自己，不可以過度逾越分寸。但如果從行動理論（action theory, Handlungstheorie）或微視社會學（microsociology, Mikro-soziologie）來看，社會角色起源於人與人的互動（interaction, Interaktion），個人在扮演社會角色的時候，其實也有詮釋角色、建構角色的可能性，同一個社會角色由不同人扮演，常常也會有不同的表現³。所以，“社會角色”的概念貫穿了“個人與社會”，“微視與鉅視”這兩個面向。

進一步來說，在微視社會學裡的“符號互動論”（symbolic interactionism）裡，社會角色理論是與“自我”（self）與“他者”（other）之間的互動理論息息相關的，因為在一個人的自我（self）的角色形成過程，不同類型的他者的角色起著關鍵性的作



用。美國社會學家米德（George Herbert Mead, 1863–1931）認為人的自我的角色是從互動中產生出來的，人們在互動中“扮演他者的角色”（taking the role of the other），從而把真實的與想像的他者的態度，都轉成自己的。在幼兒成長的過程中，父母是其社會化（socialization）過程中的“顯著他者”（significant other），透過與父母的互動，人們不但學習到自己的角色，同時也學習到父母的角色。小孩在遊戲中喜歡扮演父母的角色，而讓洋娃娃或其他小孩扮演小孩的角色，就是這種學習的過程⁴。

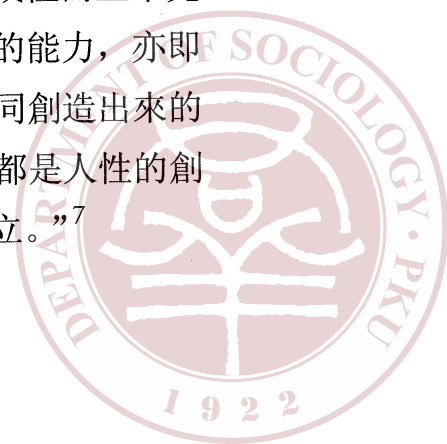
對米德來說，一個人自我的成長，光靠與關係較近的父母等特殊性的“顯著他者”是不夠的，人還必須與關係較遠的、普遍性的“概化他者”（generalized other）（如郵差、售貨員等）互動，學習他們的態度與角色，然後轉化成自己的態度與角色。對米德來說，這兩種“他者”是同等重要的，一個小孩不只要與家人互動，還要進一步進入社會，與其他者互動。而面對這兩種“他者”的互動原則基本上是不同的，前者較具全人格的特質，後者則比較形式化、片面化。他也舉棒球隊作例子，一個投手在扮演投手的角色時，其實是與他者（捕手、內野手與外野手）的角色息息相關，他在投球時，內心想到的不只是自己投手的角色，還要顧及其他球員的角色。角色總是成對成對出現的（父/子、投/捕），成對的角色之間，既相互指涉，也相輔相成。米德進一步把自我分成“主我”（I）與“客我”（me）兩部分，前者是自我修養、自我指涉、自己主觀決定的領域，後者則是指涉他者，透過語言、姿勢與角色等符號與他者相互溝通；是客觀與他者相互決定的領域，換句話說，自我與他者之間，有相互劃分的一面（各自的主我之間），也有相互重疊的一面（各自的客我之間）。

我們在社會學裡說，人的行為是依據角色而行，那麼在社會學裡角色的概念，首先是從他的人類學的基礎（anthropologischer



Hintergrund) 來加以看待的：相對於動物來說，人類依據角色而行，會考慮到別人對你的角色期待，這是立基在人的一些特性與特質 (Eigenschaften und Dispositionen) 之上。人的人類學的基礎，首先是一種“生理學上的早產”(physiologische Frühgeburt)，而且是一種正常化的早產。在生物上的人出生之後，要經過好幾個月，然後才會獲得他的溝通能力與行動能力。而且，嬰兒必須要在與其他人 (Mitmensch)，尤其是特定的他者 (significant other，如父母) 的感情互動下，他的自我才能慢慢形成。

要做一個人並不是那麼容易，在人的社會裡長大才能變成人。在狼的社會裡長大就會變成狼童⁵。狼童的故事給我們的啟示，就是說明人沒有辦法完全靠自己的生物性就能成為人，必須在特定的社會脈絡中成長，成為“社會人”、“文化人”之後，才是完整的人類。因此要成為一個人，必須在社會文化的環境裡，經歷長期的學習過程 (社會化, socialization) 才能完成。一個小孩當他被別人當成個人，加以承認與接受的時候，他自己也會把自己看待成為一個人。因此，人們會把他的旁人對他的看法，大多數地加以接受，由外而內地加以承受。因此，人所具有的“對外在環境的開放性”(Weltoffenheit)，與一定的“可塑性”(Plastizität)，是另兩個人類學的基礎：“開放性意味著沒有被本能所拘束，而可塑性意味著外在環境的影響可以改變人，因此，這又促成了人的另一個特性，人是學習的動物，而且在出生的時候並沒有完全確定，是在後來透過與其他者的來往逐漸形成的”⁶。在此，文化被當成人的生產力與確立 (Produktivität und Feststellung des Menschen) 來看待。人出生的沒有完成性而且未完全確立的特性，透過及自我確立 (Sich-Feststellen) 的能力，亦即文化的創造，來加以限制之。在此意義下，人們共同創造出來的規範與秩序，如倫理道德、法律規範、制度等等，都是人性的創造：“透過它，人的可塑性與為確定性可以加以確立。”⁷

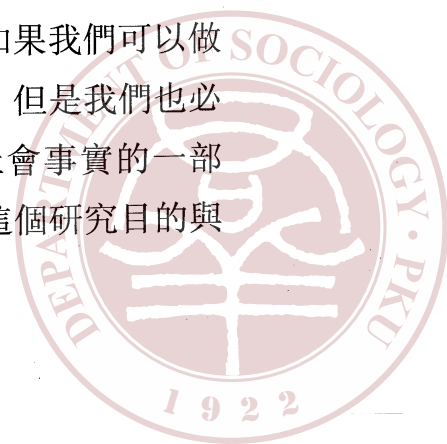


有學者也指出人的這種能力，將自己加以確立是一種規範性的決定⁸。人們按照規範(Norm)，亦即一般化的互動模式(規則、期待與規定)來行動，透過社會規範的協助，人們可以比較具有安全性、持續性與可預測性，而與他者來往，這就是行為的規範化。而人的規範取向，亦即作為社會的動物的自我確立之道，基本上是根據所謂的相互性(reciprocity, Reziprozität，有人稱為“報”)而行的，是相互確立的過程。因此，社會行為是使行動的雙方相互可預期的行為，它立基在觀點上的相互性(對行為期待的期待)⁹。

透過這樣的過程，社會規範可以把行動與情境加以類型化，社會群體基本上呈現出來的社會權利義務的一個組合，在此意義下，社會規範限定了團體成員：它定義了他們的社會角色。因此角色的建構與角色的概念，是立基在社會規範化與社會分殊化的概念之上，而社會學就是研究社會角色的學門。在這樣的基礎上，我們希望進一步來分析探討儒家所特有的角色理論。

三 先秦儒家“角色理論”之誕生與發展

現代社會學的角色理論提供我們不少靈感，來將先秦儒家“道德化”的角色理論來加以分析，我們以下就是企圖作這樣的整合工作。這並不是簡單的將西方理論應用在先秦儒家之上，而是帶著批判式的、參考式的應用，必要時持一定的保留態度。這種研究方法是否有用，端看我們應用西方的角色理論，究竟能否幫助我們找出更多有關先秦儒家的社會事實來。如果我們可以得到，那麼這樣批判式的應用就有它一定的意義。但是我們也必須強調這樣的研究成果，只是有關先秦儒家的社會事實的一部份，而非全部。如果現代社會學的角色理論放在這個研究目的與



研究脈絡中，而且盡量避免化約論的論證方式，相信是可以產生一定之啟發性意義的。

我們可以先從孔子的中心觀念——“仁”字開始。仁除了作為一個最基礎的、普遍性的首要德目之外，仁還綜合了內在的、主觀的自我修養與外在的、客觀的社會指涉（Jen als Synthese von innerlicher, subjektiver Selbst-Kultivierung und äußerlicher, objektiver Sozialbezogenheit）等兩個面向。就字面來看，仁包含人與二字，這呈現出其外在的、客觀的、他者指涉之社會倫理面向，“仁者，相人偶”，意思指涉著兩人的關係（Dyade-Beziehungen），亦即自我的角色與他者的角色的關係。仁意味著人性的基本特徵，既涉及自我，也涉及他者：

顏淵問仁。子曰：“克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？”（《論語》顏淵第十二，一）。

這個意思是說，仁這個字，意指內在積極的、主觀能動的努力，為了積極實踐仁道，一個人必須自我克服與自我修養，在此，“仁”主要意味著一種個人的、內在的道德。但是“克己”之後，還要“復禮”，以禮來待人，這是涉及他者的面向，兩者接不可偏廢，這說明了內在的道德與外在的社會規範還是要整合起來加以看待的。我們如果把米德與孔子作比較，米德劃分自我為“主我”（I）與“客我”（me）兩部分，他的自我與孔子的仁都是人性的基本特徵，都包含了內在的、主觀的自我修養與外在的、客觀的他者指涉，這兩個既相互對立、又相輔相成的面向。

樊遲問仁。子曰：“愛人。”（《論語》顏淵第十二，二十二）



孟子曰：“仁也者，人也。合而言之，道也。”（《孟子》盡心下，十六）；

孟子曰：“君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心；仁者愛人，有禮者敬人。愛人者，人恆愛之；敬人者，人恆敬之。”（《孟子》離婁下，二十八）

仁意味著人性的基本特徵（仁者，人也），既涉及自我（以仁存心），也涉及他者（仁者愛人），當君子愛他者的時候，也會自自然然得到他者的回報（愛人者，人恆愛之，相互性的角色關係）。先秦儒家希望透過既自我指涉、又他者指涉的仁道精神來自立立人、兼善天下（一日克己復禮，天下歸仁焉），它是整個社會秩序的基本精神。

進一步來說，對先秦儒家來說，人具有獨特的能力以建構社會群體（群），還有分配社會角色（分）。荀子曾經很清楚地表示，群和分是人很重要的能力，對荀子而言，人性本惡，且具有非社會的特質（自私的、自利的、不友善的、暴力的）。在這樣性惡論的前提之下，道德與社會規範必須要反本性，而且由“外”而來才成爲可能：他們主要是外在的社會文化發明，透過社會化的過程，化性起僞，進入人們內在的理性，亦即合作的能力、團結（群）的能力、分配角色的能力（分），對荀子來說雖然人性本惡，但是相對於動物來說，人確有群與分的能力，以壓制自己的本性，以社會性來活動。雖然荀子堅持人性本惡，但是他同時強調人們學習文明化以及群體化的可能性，而這些能力是可以反對他本身的非社會性的本性，創造社會規範，且加以貫徹。因此，這也是一種能力來自我確立，這和我們前面角色理論所說的自我確立是人的本性之一，是相當類似的。



此外，根據社會學的角色理論來說，相對於所有動物，人們會在考慮他者的期待之下按照角色來行動。因此“做人”是一個學習的過程，且在一個社會的文化脈絡下完成。一個小孩他要被當人來承認看待的話，他就必須要學習自己像“人”一樣去行動，因此，他者或者所謂同伴，對他的期待就變成他自己“自我”的一部份。社會學家這樣的主張，跟荀子所說的，人們具有分配角色（分）的主張其實相當接近。

荀子進一步強調，人這兩種能力（“群”與“分”），是透過一個體系完整的規範系統（禮或禮制）來加以規則化與具體化。在此意義下，他堅守了孔子的立場，強調禮所具有的社會控制功能。我們回顧一下春秋時代的場景，時局紛亂，客觀的秩序不存，爲了撥亂世而反之正，重建周代原有的秩序，孔子在所謂世界文明的“軸心時代”，提出他自己的“哲學式的突破”，也建立了影響數千年的儒家。在這個意義下，周代的秩序首先就是一種“社會—政治”的秩序：

孔子曰：“天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出……”（《論語》，季氏第十六，二）

對於天子來說，上承天命，其適當的角色是天之子的角色，而對他的角色期待（如做出最終的政治決定等等），只有透過他（角色承擔者）才能夠加以實踐。如果天下沒有秩序，這麼一個最崇高的角色不再由天子來扮演，而是被諸侯所竄奪的話，普天之下就會喪失整體的秩序。因此對儒家來說，一個社會政治秩序就是每一個擁有位置的人，或者每一個角色的承擔者，由天子以迄庶人，可以正確地扮演他自己的角色，這就是孔子所謂秩序的真諦。



在西周末年，禮制就已經形成一個規範的系統，制約了天、地、人的秩序，不是法律系統，而是禮制，扮演了最主要社會政治控制的角色。在此意義下，禮制作為社會政治秩序，限定了這個社會裡每一個人的地位跟行動：它定位他們的社會位置（位、位份），以及社會角色。在中國歷史上這麼一個規則系統首次出現，將社會規範化與社會分殊化做出系統的且具文化特色的創造。西周覆亡以後，社會的分殊化（社會位置的等級秩序）因此而混亂掉了。每個擁有社會位置的人不再能扮演他被安排的角色。天子做的不像天子，諸侯做的不像諸侯，因此孔子無法容忍這種混亂的現象繼續發展下去。作為一個研究禮制的專家，他勇敢地站出來，大聲呼籲，必須重建西周的禮制，換句話說重建社會政治秩序，其解決問題的策略是所謂的“正名”。所謂正名的“名”是所有社會位置的社會定義與形式上的名稱，“名”必須要跟另外一個概念社會位置（“位”、“位份”）要能夠等同齊觀，正名是孔子重建社會秩序的主要策略。透過正名，儒家“道德化”的角色理論從此確立。

四 正名

子曰：“不在其位，不謀其政”。曾子曰：“君子思不出其位”。（《論語》，憲問第十四，二十六）。

孔子和他的學生曾子在此地很清楚地說明，一個特定社會位置之上所安排的角色，只能被這個社會位置的擁有者加以扮演，尤其是要為民表率“君子”這種理想的文化人，更應完成自己社會位置所規定的角色。在此意義下，我們也可以說，只要一個人完成他的社會位置所應完成的社會角色（責任義務等等），他



就是一個君子。君子恰如其位份的角色扮演，就是他的自我實現之道。

子路曰：“衛君待子而為政，子將奚先？”子曰：“必也正名乎！”子路曰：“有是哉？子之迂也。奚其正？”子曰：“野哉，由也。君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣！”（《論語》，子路第十三，三）。

在孔子的時代裡，社會政治位置（social-political positions）的階級秩序整個混亂掉了，為了改善這種脫序的狀況，孔子強調人們首先要把這種不同的社會位置，根據原有的位階重新加以範定，這就是所謂的“正名”。不這樣做，人們是無法統治整個國家的。

齊景公問政於孔子，孔子對曰：“君君，臣臣，父父，子子。”公曰：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？”（《論語》，顏淵第十二，十一）。

在這段話裡面，孔子把他的角色理論說明得最清楚，後代的先秦儒家或宋明理學的新儒家，對孔子的這個立場並沒有多加改變，所謂的“君君”，第一個“君”字，是指領導者的社會位置（social position），第二個君字，是指領導者的社會角色（social role），人們對他的位置所有的角色的期待（role expectations），



亦即他對臣子的態度與行爲方式，他與臣子之間的互動關係，因此君的角色，具有一串與此角色相關的行爲期待，而這些角色期待是與君臣之間的角色關係（role relationship）連接在一起的，而且此一角色關係永遠涉及另外一個社會位置（臣）；倒過來說，所謂的“臣臣”，指的是擁有臣屬社會位置的人，應該像個臣子一樣地扮演他的角色，臣子的角色永遠跟君主的角色是連在一起的，君有君的角色義務，臣有臣的角色義務，彼此既相關又相輔相成，雙方服膺在同一個道德原則之下——相互性（reciprocity，恕道）。在這裡，君作為自我，與臣作為他者，兩者的角色關係相生相成，無君不成臣，反之亦然。

就好像社會學的角色理論一樣，透過這樣子“正名”的方式，儒家便可使兩個行動者，彼此之間可以預測對方的行爲，社會行爲立基在所謂的“觀點的相互性”（reciprocity of perspectives）之上（對行爲期待的期待）。而且在這裡重要的是，這種相互性的原則並不是一個中性的意義，相反的，是具有一種道德上最基礎的意義：所謂的“恕”以及“仁”，換句話說，對孔子而言，正名之道，是要讓人們（自我與他者）共同站在恕與仁的基礎之上，重新出發且穩定發展。

同樣的，父子之間的關係，也是立基在相互性的基礎之上，佔有父親位置者應該扮演好父親的角色；反之，擁有兒子位置的人，應該扮演好兒子的角色。在這裡，父作為自我，與子作為他者，兩者的角色關係相生相成，無父不成子，反之亦然。雖然孔子只提到兩個關係：君臣與父子，但是，他卻透過它們提出一個理想的社會政治秩序的主張來。不意外地，這兩社會關係構成五倫關係中最重要的一部分，因此，五倫一樣立基在道德意義的“恕”或“相互性”的精神之上：五倫是人類社會最主要的、基礎的、對稱的（symmetrical）、相互的社會關係。



“……聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。”（《孟子》滕文公上，四）

對孔子而言，在一個社會中，每個擁有社會位置的人或角色承擔者，可以扮演好他被安排的社會角色，在這樣的社會秩序之下，意味著每個人（自我與他者）的行爲、舉止都是像君子一般。爲貫徹他的這種社會政治主張，將失序（anomie）的狀態重新改正回來，並貫徹全面性的正名工作，孔子不但建立了他的人文主義色彩的儒家，而且還完成了《春秋》這部史書，徹底地將自己的正名思想表達出來，雖然西周末年天下位份已亂，自我與他者的角色相互性失去依歸，但孔子還是要特別強調君仍是君，臣仍是臣，對任何竄奪的行爲都加以嚴辭批判，這可從孟子的一段話得知：

“世衰道微，邪說暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。……孔子成春秋，而亂臣賊子懼……”（《孟子》，滕文公下，九）。

五 先秦儒家社會發展的三角命題： 社會的分殊化、社會的分工與道德上的區分

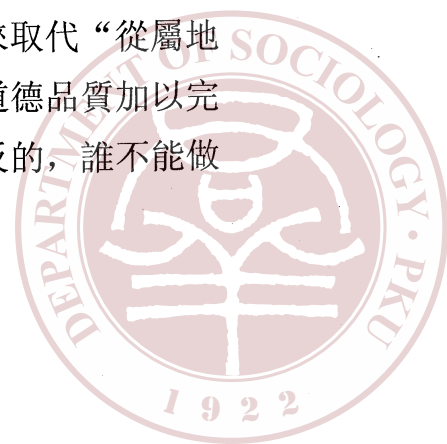
重建社會政治秩序，阻止人際關係的衝突，這是儒家與法家共同的目的。但是法家強調法與刑的重要性，儒家則主要強調道德修養的重要性，而這道德的修養則主要在一個規範的系統裡呈現出來，這就是所謂的“禮”或“禮制”。

爲了使一個和諧的社會政治秩序成爲可能，儒家並不否認人生活在世上是有社會區別（social differences）的。人的社會區



別是一個自然的現象，儒家承認它，但是希望在這樣的區別之上建立一個和諧的秩序。因此，對儒家而言，一個沒有社會區別的社會是難以想像的。相反的，儒家首先接受人的社會區別（不同領域的區別：社會的、政治的、經濟的、文化道德的等等）；其次，儒家強調下列三個社會發展的面向，不但難以避免而且是必要的，而這也是從人的社會區別裡進一步發展出來的：社會分殊化（social differentiation）、社會分工（social division of labor）與道德上的區別（moral difference）；最後，儒家強調儘管有這樣必要的社會發展，但是仍然是可以將一個集體和諧建構出來，這就是所謂正確的社會秩序。那要如何建構這個社會秩序呢？儒家的三位一體（triad）：社會分殊化、社會分工與道德上的區別、就扮演重要的角色。

起碼，對儒家而言要先區分君子與小人。在周朝的封建時代，君子是貴族，小人是平民，君子與小人的區分不只是社會的分殊化，而且是一種社會的分工：“君子勞心，小人勞力”（左傳），這是一種周朝封建時代的基本分工：勞心與勞力。“小人勞力”亦即農、工、商，基本上是勞力的；而君子一士則是勞心的。從孔子開始，才把道德上的素養當成指標，來劃分社會中的兩種人：具有足夠道德修養的是君子，具有較少道德修養的是小人。如果我們接受美國人類學家林頓（Ralph Linton）區分“從屬地位”（ascribed statuses）與“獲得地位”（achieved statuses）的區別，那我們可以把孔子將君子與小人的意義加以改變的作法，看成是一個社會動態化的過程，一步步，社會位置的安排不再根據一個人的出身，而主要根據個人的能力（對孔子來說，主要是道德的自我修養），這就是一種以“獲得地位”來取代“從屬地位”。誰可以透過教育獲得自我修養，將足夠的道德品質加以完成化，他就是一個君子，不管他的出身為何；相反的，誰不能做



到這一點，就是個小人，哪管他是否出自貴族之家。荀子將這種社會動態化的現象很清楚地表達出來：

“雖王公士大夫之子孫也，不能屬於禮義，則歸之庶人；雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。”（《荀子》，第九篇王制）

在孔子之前，教育是貴族階級的專利，孔子在中國歷史上，創立了第一個新的、“私人的”、人文主義的學派——儒家。他的學校是一個典型的、屬於全民的學校，大門為所有人而開，三千弟子來自不同的社會階級，這合乎他自己的陳述：“子曰：『有教無類』”。在這樣的脈絡下，社會分殊化的標準產生了改變：不是出身，而是道德的素養作為決定性的標準，用來判定一個人到底是君子還是小人。雖然有關判定君子與小人這種社會位置的差異的標準已產生改變，但是介於它們之間的社會分工卻仍保留下來。君子是勞心的工作者，而小人是勞力的工作者：

“夫滕，壤地褊小；將為君子焉，將為野人焉；無君子莫治野人，無野人莫養君子。”（《孟子》，滕文公上，三）

在另外一個地方，孟子對君子與小人的分工說得更清楚：

“然則治天下獨可耕且為與？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所為備；如必自為而用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也。”（《孟子》，滕文公上，四）



在此意義之下，儒家的理想社會大致是下列的情形：君子具有較高的道德素養，其行為舉止要像個勞心者與統治者；相反的，小人具有較低的道德素養，以勞力者與被統治者的身份出現。就這樣，一個儒家意義的三角架構被系統性地建構起來。而這三個區分人群的標準彼此之間卻是緊密相連的：**社會分殊化、社會分工與道德的區別**。荀子這第三個先秦儒家的代表，他的立場跟社會學的秩序理論，或鉅視社會學立場相當接近，他很清楚地描繪了這種理想的社會政治秩序是：

“德必稱位，位必稱祿，祿必稱用”。（《荀子》，第十篇富國）

相反的，世上最不幸的事就是：

“夫德不稱位，能不稱官，賞不當功，罰不當罪，不祥莫大焉。”（《荀子》，第十八篇正論）

他進一步又說：

“論德而定次，量能而受官，皆使人載其事，而各取所宜。上賢使之為三公，次賢使之為諸侯，下賢使之為士大夫。”（《荀子》，第十二篇君道）

由最後這段話，我們可以看得出來，對儒家來說，介於道德（德）以及能力（能）之間是沒有多大差別的，換句話說，一個理想的君子應該要自我修養，以達到道德與能力合而為一的境界，他透過他的道德修養可以帶領小人。對於荀子與其他儒者來說，社會分工與社會分殊化根據道德標準來進行，這是不可避免的，而且是必要的，它們都是為了維持和諧與秩序的必要措施：



“故先王案爲之制禮義以分之，始有貴賤之等，長幼之差，知愚能不能之分，使人載其事而皆各得其宜，然後使穀祿厚薄多少之稱，是夫群居和一之道也；故仁人在上，農夫以役進田，賈以察進財，百工以巧進械器，士大夫以上至於公侯莫不已知能進官職，夫是謂至平。”

（《荀子》，第四篇非相）

透過這種先秦儒家式的鐵三角的安排，亦即社會分殊化、社會分工與道德區別的三位一體，一個先秦儒家式的理想的、和諧的、人道主義的社會秩序就會被建立起來。儒家認爲人類的社會區別是自然的事情，而且希望在這樣的一個基礎之上，人是有區別的基礎之上，建立一個和諧的秩序。一方面它接受了人與人之間的社會區別在不同領域上的展現（社會政治的、經濟的、文化道德的等等）但是另一方面，它卻還要提出一個很具有道德色彩的、平等的人類學。

最後，先秦儒家嘗試著建立一個綜合的命題：把兩個正好相反的面向（一邊是區別與階級，一邊是平等）加以整合，而且竭盡所能的在承認人的社會差異的情形下，建立一個整體的和諧，把真正的社會秩序建立起來。在這個社會秩序裡，自我與他者雖然有著社會差異，但是先秦儒家希望他們在社會秩序的安排下，彼此相輔相成，而不是相互對立。

六 “恕”與“仁”相對於“孝”；“五倫”相對於“三綱”

在我們討論了先秦儒家“道德式的”角色理論的各個面向之後，我們向要進一步討論究竟是恕與仁，或者孝，被儒家當成最



重要的中心德目，以及統治支配的正當性（legitimacy）原則。同時我們也要進一步探討，究竟是五倫的關係，還是三綱的關係，被儒家看成最基本的社會關係。

1. 君臣關係與君民關係：統治支配的正當性原則 ——“恕”與“仁”

如前所述，孔子提出他的角色理論，其來源來自一個道德色彩濃厚的宇宙集體秩序，在這個秩序中每一個位置都有它相對應的角色：君君、臣臣、父父、子子，這意味每一個社會位置的擁有者，都有自己的社會角色，他必須扮演好自己的角色，就好像與他相對應的另一個人（他者）必須扮演好自己的角色一樣。藉此，儒家意義的社會行為舉止，就好像我們前面談到的社會學角色理論所說明的，行動的雙方彼此互相可加以預測：這立基在所謂的“觀點的相互性”之上（對行為期待的期待）。而正如我們所指：相互性原則對儒家來說，具有相當基礎性的道德意義——恕與仁正指出這相互性的重要，我們可以把恕道詮釋成相互性，意即彼此間相互理解，設身處地為對方著想，自我與他者相互以恕道為互動的依循之道。

因此，君臣之間的關係就好像其他四個關係一般（父子、兄弟、夫婦以及朋友），這五倫關係對儒家來說，都是根據最基本的原則——恕與仁的精神而行。在此意義下，具道德意義的儒家角色理論，把君臣的關係，或者君臣之間的角色關係，看成是一個跟對等的相互性義務緊緊相關的一種關係，所以君要扮演好君的角色，反之臣也要扮演好臣的角色，君與臣都在同一道德原則的要求下：恕與仁。換句話說，儒家理想的統治支配的正當性原則，是應立基在恕道與仁道之上。在另外一個地方，孔子又進一步討論君臣之間的角色關係：



“定公問：『君使臣以禮，臣事君如之何？』子曰：『君使臣以禮，臣事君以忠。』”（《倫語》八佾第三，十九）

孔子認為君的角色義務是待臣以禮，相反的，臣的角色義務是事君以忠，在此脈絡下，臣的忠的義務是以君的禮的義務為前提；反之，君的禮的義務是以臣的忠的義務為前提，君與臣的關係或角色關係（也是自我與他者的角色關係），因此是立基在恕與仁的基礎之上，恕與仁便被看成統治性支配的正當性原則。孟子承繼孔子的這個立場，進一步發展一個道德色彩濃厚的政治哲學，基本上是一個民本的思想：

孟子曰：“桀、紂之失天下，失其民也。失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣。得其民有道：得其心，斯得民矣。得其心有道：所欲與之聚之，所惡勿施爾也。”（《孟子》，離婁上）

對世界的統治不再透過天命，而是透過民心來取得正當性，換句話說，人民是主權的來源。透過這樣一個人文主義的政治哲學，孟子並沒有提出一個現代西方意義的民主理論，而是提出民本說：

“民為貴，社稷次之，君為輕。”（《孟子》，盡心下，十四）

因為人民是對統治支配最重要的，所以，要治理人民與國家，就必須根據仁道的原則來做。在此，孟子一再強調“仁政”與“王道”的重要性：



孟子曰：“三代之得天下也，以仁；其失天下也，以不仁。國之所以廢興存亡者亦然。天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。今惡死亡而樂不仁，是猶惡醉而強酒。”

（《孟子》，離婁上，三）

當梁惠王問霸政於孟子，孟子則強調仁政的重要性：

梁惠王曰：“晉國。天下莫強焉，叟之所知也。及寡人之身，東敗於齊，長子死焉；西喪地於秦國七百里；南辱於楚。寡人恥之，願比死者一洒之，如之何則可？”

孟子對曰：“地方百里，而可以王。王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂；深耕易耨；壯者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上；可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。彼奪其民時，使不得耕耨，以養其父母；父母凍餓，兄弟妻子離散。彼陷溺其民，王往而征之，夫誰與王敵？故曰：『仁者無敵。』王請勿疑。”（《孟子》，梁惠王上，五）

孟子強調仁者無敵，我們可以確定的是，對他來說，他的道德色彩濃厚的政治哲學特別強調“仁政”對人民穩定統治的重要性：爲了贏得人民的忠誠與信賴，君主必須首先完成他自己不可逃避的義務，亦即完全實施仁政。就這樣，孟子認爲仁、恕是統治支配的最重要的正當性原則。如果統治者否定、拒絕這個義務，濫行暴政的話，人民就可以透過革命，甚至是暴力革命將他推翻：

齊宣王問曰：“湯放桀，武王伐紂，有諸？”



孟子對曰：“於傳有之。”

曰：“臣弑其君，可乎？”

曰：“賊仁者，謂之賊；賊義者，謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。”（《孟子》，梁惠王下，八）

對孟子來說人民的革命是可想像且應該的，只要君主沒有完成他必要的義務，而且不堅持仁與恕的正當性原則，而且強調人民片面忠誠的義務，在這種情形下進行革命是必要的。就像孔子一樣，孟子也不把君看成是一個絕對性的權威，而看成一個社會位置的擁有者，他的角色（君，像君一樣的行爲）是緊緊地與相對的角色（臣，做得像一位臣子）亦即擁有臣的社會位置的人的角色相連接。在另一個地方，孟子繼續把他的看法說明清楚：

孟子謂齊宣王曰：“王之臣，有託其妻子於其友，而之楚遊者；比其反也，則凍餒其妻子。則如之何？”

王曰：“棄之。”

曰：“士師不能治士，則如之何？”

王曰：“已之。”

曰：“四境之內不治，則如之何？”

王顧左右而言他。（《孟子》，梁惠王下，六）

在這段話中，孟子對齊宣王說，一個君主如果沒有扮演好他的角色，而使整個國家的秩序沒有被確保的話，是應該被引退退位的。以一種道德上的意義，孟子傾向於強調君的位置與臣的位置不再是一個從屬的位置，而是所謂的獲得的位置。君主必須透過自我的修養，以達到完全的道德素養，而且毫不懷疑地施行仁政。當他將他的道德修養如此完成的話，他就確立了他的位



置，他是一個君主，一個君子，一個仁者；換句話說他是儒家思想理想的領導者。反之，當他沒有完成道德修養的話，他甚至會失去自己的位置，他不再是一個君主，而是一個不人，或者所謂一夫。自我與他者，君與臣，始終是相互指涉、權利義務相互對應的。就這樣，孟子將君與臣的相互關係或相互角色關係，進一步做如下說明：

孟子對齊宣王曰：“君事臣如手足，則臣事君如腹心；君事臣如犬馬，則臣事君如轆輪，君事臣如草芥，則臣事君如寇仇。”（《孟子》，離婁下，三）

綜合來看，我們可以確定的是，孟子把仁與恕當成統治支配的正當性原則，為贏得臣民的忠誠，一個君主必須要先把他的無可逃避的義務，亦即仁政，完全付諸實施，那種把君主看成片面的絕對權威的想法，是孟子所完全拒斥的。在此意義下，孟子與孔子一樣強調一個道德化的政治，亦即德治的重要性。孔孟荀三家討論到統治結構，或道德與政治之間的位階問題，並沒有多大的意見差異，他們都認為：道德相對於政治而言，或相對於統治結構而言，永遠有優勢的地位（道尊於勢），這三位先秦儒家的代表，也都嘗試將道德化的政治或德治付諸實施。雖然他們的嘗試，以道德化的政治對抗實際政治或權力政治，最後終歸失敗，但是，他們卻共同創立了儒家共同原則的偉大傳統（道統）。在孔孟荀建立這個偉大傳統之後，在中國歷史裡，儒者總是不斷嘗試要將道統相對於政統而加以貫徹。荀子的立場曾經清楚地表明：

“君子從道不從君，從義不從父。人之大行也”（《荀子》，第二十九篇，子道）



有學者說明，荀子在這個地方所強調的是，與君主來往的時候，重要的是自主地按照道德原則（道與義）而行，即使是因此而不聽從在上位者的命令也是一樣的。對他而言，相對於政治或統治結構來說，道德永遠有優勢性（道尊於勢）。跟孟子一樣，荀子也以一種道德的意義，強調說君與臣的位置不是一個從屬的位置而是一個獲得的位置，透過一個道德的能力，以及自我的修養，人們先獲得道德的位置，然後獲得政治的位置，他有一個很好的機會扮演君子，又扮演君主的角色。荀子有一章“君道篇”，特別強調君主自我修養的重要性：

“‘請問爲國?’曰：‘聞修身，未嘗聞爲國也。君者儀也，民者景也，儀正而景正；君者槃也，民者水也，槃圓而水圓。故曰聞修身未嘗聞爲國也。’”（《荀子》第十二篇，君道）

所以，穩定的政權不是透過暴力，而是透過道德而獲得正當性的：

“威有三：有道德之威者，有暴察之威者，有狂妄之威者，一此三威者，不可不熟察也。……道德之威成乎安強，暴察之威成乎危弱，狂妄之威成乎滅亡也。”（《荀子》，第十六篇，強國）

跟孔子、孟子一樣，荀子希望推動一個道德化的政治，換句話說，是在政治實踐中將德治加以貫徹。在此意義下，荀子也會認爲君主不可避免的義務是要推行仁政。爲了獲得人民的支持以建立一個穩定的政權，爲人君主者必須自我修身以創造自己道德的能力，然後推行仁政：



“聰明君子者，善服人者也。人服而熟從之，人不
服而熟去之，故王者已於服人矣。”（《荀子》第十一
篇，王霸）。

在此，荀子特別強調統治支配的基礎何在：立基在人民的
同意之上，意即人民願意跟從他的管理與領導（自我與他者，君
與臣民之間的關係繫於相互尊重與承認）。跟從某人的意思是具
有雙重意義的，一方面服從某人，二方面自願地跟著他走。人民
的角色就是自願地服從君主的政治，而且追隨他。這樣的角色扮
演，是以君主的角色，亦即推行仁政為其前提的。反之，人民的
角色亦以君主角色的正確扮演為其前提。因為君主具有比較高
的權力與比較高的道德修養（相對於臣民來說）。所以，他必然
要根據道德的要求而行動，並且首尾一貫地推行仁政。如果他沒
有這樣做的話，人民的革命是不可避免而且也是正當的：

“君者，舟也；庶人者，水也。水則載舟，水則覆舟。”
（《荀子》，第九篇，王制）

一方面，君主的穩定政權以臣民的自願同意與跟隨為前提。
另外一方面，臣民的自願，同樣也立基在君主傑出的道德修養與
推行仁政的基礎之上。在此意義下，我們也可以確認說荀子的看
法無疑的是跟孔、孟一致的。“仁”與“恕”被荀子也當成統治
支配的正當性原則，就像孔子與孟子一樣。

總結來說，我們也可以確定地說，君臣關係之間就好像其他
的四個關係（父子、兄弟、夫婦、朋友）對於先秦儒家來說，主
要立基在基本的“仁”與“恕”的基本原則之上，具有強烈道德
色彩的儒家角色理論，會把君與臣之間的關係，或者君與臣之間
的角色關係，看成一個與對等的、相互的義務相連關係。



2. 父子關係

五倫關係中的孝道，如前所述，孔子強調“君君、臣臣、父父、子子”父子關係同樣立基在恕道的基礎之上。擁有“父”的位置的人，應該扮演好像父親一樣的角色。相對來說，擁有“兒子”位置的人應該扮演好像個兒子一樣的角色。在此脈絡下，父親角色是與兒子的角色緊密相連，其行為是相互性的。而孔子所談的這兩個關係，其實是五倫關係裡面最重要的部分。先秦儒家會把五倫關係看成是最重要的社會關係。在此原則下，五倫關係也在道德的相互性原則（恕）的基礎之上。

在這個道德意義的角色理論上，“孝”是兒子角色的義務；“慈”是父親角色的義務：因此，孝被看成兒子的相對義務，相對於父親的慈的義務而存在。在特定意義上，我們可以說，父慈是子孝的前提：“父不慈則子不孝”（顏氏家訓）。在此意味著一個自我修養的過程。他不只是對兒子而言，而且對於父親也是一樣，是一個重要的前提（父與子，自我與他者，都需要相互對待的自我修養）。

“……聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。”（《孟子》滕文公上，四）

因此，純粹道德意義的“孝”的概念雖然跟五倫息息相關，但是並沒有被看成五倫的最基本原則。而是被當成兒子的角色的義務，相對於父親的角色義務“慈”而存在。而五倫的關係並不是一種片面的、非對等的義務關係，如：兒子的角色、臣子的角色相對於另外一個父親或君主的角色。需要強調的是，五倫是一種相互性的關係，亦即是一種對等的雙向的義務關係。父親的

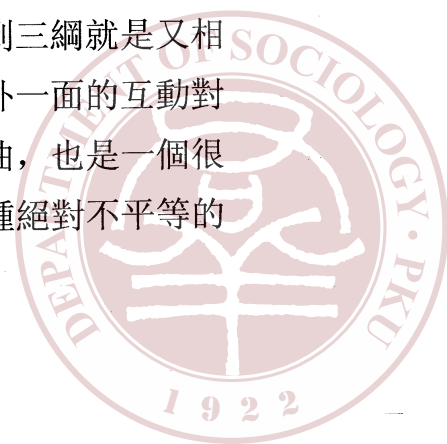


慈，相對於兒子的孝；君主的仁，相對於臣民的忠，等等。每一個（自我與他者的）關係有一個獨特的道德：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。

我們不能把這些不同的道德與關係，看成是有不同的位階的關係。把其中的一個道德看成基礎，而其他的是派生出來的，例如把父子關係的“親”的原則，與君臣的“義”的原則相混，而把父子關係加諸於君臣關係之上。一旦這樣做這是漢儒的儒家政治化的結果。一旦如此做的時候，五倫有可能被化約成三綱。而仁與恕的基本原則就被孝的原則所取代。因此我們要強調的是，孝道並非五倫的基本原則，而是仁與恕。而仁與恕不只可以用在五倫之上，而且可以進一步推廣，推及所有社會關係之上。在每一個社會關係中，任何社會位置與角色的義務，必須跟另外一個社會位置與角色的義務相互關聯，彼此權利義務是對等的。透過這樣子的一個角色理論，儒家建立的他獨特的倫理的博愛精神。

孝道被看成所有社會關係的基本原則，因此孝道精神的強調是跟儒家的政治化息息相關的。皇帝以孝至天下，把他當成唯一的官方的原則。因此，孝在中華帝國的歷史上，的確對於一個穩定的儒家的社會倫理的建立，扮演相當重要的角色。而對於“孝”這個概念就會產生兩種完全不同的解釋：一方面是偏離的政治化的解釋，另一方面是最初的純道德意義的解釋。皇帝因為政治因素的考量，把父子之間的關係中的孝道，當成社會倫理的基礎。這個是跟法家以及政治化儒家提倡三綱是息息相關的：

“君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱”。在此，孝的概念一步步被看成臣、子、妻片面的服從，相對於君、父、夫來說，後者所應負的相對義務一步步被完全忽略。因此，由五倫到三綱就是又相互性到片面性的發展，片面性的義務，不再對另外一面的互動對象的相對義務提出要求。這是儒家角色理論的扭曲，也是一個很不幸的發展。先秦孔、孟、荀三家從未發展出這種絕對不平等的



三綱關係。這種關係其實出現在韓非子的理論裡，《韓非子》的“忠孝篇”說出類似三綱一樣的看法：“臣事君、子事父、妻事夫”是他認為社會秩序的基本原則，是一種片面不對等的關係。

由五倫到三綱，漢武帝罷黜百家、獨尊儒術之後，董仲舒協助他建立起國家的意識型態，這並不是孔、孟、荀等先秦儒家的想法。相反的，其實是一個儒家、法家與陰陽家混合的學說：政治化儒家。這種政治化儒家，否定了孟子的看法，民為貴，君為輕。也否定了荀子的看法，君子從道不從君。相反的，它所揭櫫的是韓非子的看法：君尊臣卑。這種儒家的偏離的發展我們可以稱為儒家的法家化，或者外儒內法。在這套學說中，五倫被三綱所取代，相互的恕與仁被片面的孝所取代。從此，道德化的儒家角色理論，就被一個現實化的法家權術的角色理論所取代。

七 代結語：五倫以外陌生的“概化他者”對先秦儒家“角色理論”的挑戰

前面有關先秦儒家學說之角色理論的討論，基本上，是想要將先秦儒家學說的研究與現代社會科學作一定的結合，先秦儒家學說的現代詮釋是我們應該努力的重要課題。先秦儒家學說的有關人的修身、齊家、治國、平天下的種種過程，事實上就是要鼓勵一個人透過自我修養，產生一定的自覺，在道德上為自己負責，在倫理上也實踐與他者和諧完善的人際關係，如此修齊治平，達到兼善天下的目的。筆者的這篇文章希望用現代社會學的“角色理論”，來與先秦儒家學說互相對話的目的。在這代結語裡，我們希望簡短討論一下五倫以外陌生的“概化他者”對先秦儒家“角色理論”所可能有的挑戰。



一直到漢代，“仁”常常被解釋為“愛”或“愛人”。但是這種愛，並不是墨子所謂的“兼愛”，而是“愛有差等”之愛。有差等的愛是合乎常情的人倫之基礎，孟子直指墨氏的“兼愛”是無父也，強調人有親疏遠近、愛也有深淺差等，一步步由親到疏，由五倫關係到其他社會關係，是儒家實事求是的中庸之道，人不可能跳過自己的至親而去擁抱天下裡的其他者，相反的，必須內聖外王、修齊治平，根據人性（人有親疏遠近）一步步往外推出去。

“……聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。”（《孟子》滕文公上，四）

孟子曰：“仁之實，事親是也。”（《孟子》離婁上，二十七）

哀公問政。子曰：“……故為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大。親親之殺（差），尊賢之等，禮所生也。”（《中庸》第二十章）

承認物有不齊，愛有差等，先由事親開始來實踐仁道，親親而仁民，仁民而愛物：

（孟子）曰：“夫物之不齊，物之情也……子比而同之，是亂天下也！”（《孟子》滕文公上，四）

孟子曰：“君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。”（《孟子》盡心上，四十六）



一波波向外擴充，由至親（初級團體，primary group）到遠親，再到其他者（次級團體，secondary group），最後才到萬物。一個階段、一個階段推出去，其涉及的參考群體（reference group）逐漸擴大，“愛”的應用便有程度上的差異。“愛”的普遍主義的特性並沒有放棄，但在其一步步擴大其適用範圍時，因應特殊脈絡而有程度不同的應用。透過同時對普遍主義與特殊主義的堅持，“仁愛”體現了其特有的實踐與擴充之道。這種以自己為中心，向一波波類似同心圓的外圈推展的架構，當代社會學家費孝通稱之為“差序格局”¹⁰，筆者在其他場合則稱之為“脈絡化的普遍主義”。

為什麼仁愛的實踐要從侍奉父母開始？陳榮捷解釋得很好：“儒家從父母開始，是因為與父母的關係是人生的第一個關係，而且是絕對必要的關係，人們可能缺乏其他關係，但不可缺乏它。從實踐的角度來看，它也是最近的關係。作為一般的實踐之事，雖說人有對著所有人的而發的良好心意，但是人最先尊敬的是其中離自己最近的人。這涉及到的是愛的應用有所差等，而不是愛的本身，因為無法想像會有一半的愛或四分之一的愛的情形。儒家一再強調仁是愛所有人，理應貫徹仁的包含一切的特質。”¹¹ 儒家把這種在家庭中與父母的原生的自然關係當成“仁愛”的基礎，並希望擴而大之，成為一切社會關係的基礎。在這裡，並不嚴格去區分家庭裡這種“初級關係”（primary relationships）與其他社會團體的“次級關係”（secondary relationships），而且認為後者可以消融在前者所體現的“仁愛”之中。在這一點上，儒家的想法與社會學家米德有顯著的差異。

儘管儒家也認識到親屬關係與擬親關係（如五倫）與其他面對陌生“概化他者”的社會關係的不同，但是前者是人際關係的重點所在，其他的社會關係應該朝向五倫的方向發展（家庭化、



擬親化），要長成一個人，就必須在五倫（尤其是家庭）的社會關係中內化“顯著他者”的態度與角色，不斷自我克服與修養。在這裡，與“概化他者”的關係主要被看成是與“顯著他者”的關係的進一步延伸而已（擬親化），兩者的差異是“量”上的、程度的差異，而不是“質”上的根本差異。就這樣，五倫關係與其他社會關係就被綜合起來，個人性的、特殊的關係與非個人性的、普遍的關係被融合加以看待，以達到“四海之內，皆兄弟姊妹也”的理想。這個理想在今天全球化、由現代到後現代的社會裡，五倫以外陌生的“概化他者”每天都在我們面前大量出現的時候，其實踐體現確實遭遇相當的困難，這種對先秦儒家“角色理論”提出的具體挑戰，值得我們進一步深思。我們或可進一步將先秦儒家學說的他者觀，與波蘭猶太裔社會學家鮑曼（Zygmunt Bauman）的“後現代倫理學”對“他者”重要性的強調，也許可以找到一些有意義的線索來¹²。

注釋

- 1 Benjamin Schwartz, “On attitude toward Law in China”, in *Government under Law and the Individual*, ed., Milton Katz, (Washington: American Council of Learned Societies, 1957), 20.
- 2 Ralf Dahrendorf, *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1977), 15. Auflage, 20.
- 3 George Herbert Mead, *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist* (Chicago: University of Chicago Press, 1934); Hartmut M. GRIESE u.a. *Soziale Rolle. Zur Vermittlung von Individuum und Gesellschaft. Ein soziologisches Studien- und Arbeitsbuch*, (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1977), 32–47.
- 4 George Herbert Mead, *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist* (Chicago: University of Chicago Press, 1934).
- 5 Jonathan Turner, *Sociology : the Science of Human Organization* (Chicago: Nelson-Hall, 1985).



- 6 Hartmut M. Griese u.a. (Hg.), *Soziale Rolle. Zur Vermittlung von Individuum und Gesellschaft. Ein soziologisches Studien- und Arbeitsbuch* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1977), 16.
- 7 Arnold Gehlen, “*Soziale Plastizität und Formbarkeit des Menschen*”, in: Hartmut M. Griese u.a. (Hg.): *Soziale Rolle. Zur Vermittlung von Individuum und Gesellschaft*, ebd., 59.
- 8 Henrich Popitz, “*Soziale Produktivität und Normierung*”, in: Griese, Hartmut M. u.a. (Hg.): *Soziale Rolle. Zur Vermittlung von Individuum und Gesellschaft*, ebd., 60.
- 9 Niklas Luhmann, *Rechtssoziologie*, 3. Auflage, (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987), 33–39.
- 10 參見費孝通，《鄉土中國》（香港：三聯書店，1991重刊），25–33。
- 11 Wing-tsit Chan, “Chinese and Western Interpretations of *Jen* (Humanity)”, in: *Journal of Chinese Philosophy* 2 (1975): 111, 黑體為筆者所加。亦參見杜維明，〈仁：《論語》中一個充滿活力的隱喻〉，收於氏著《儒家思想——以創造轉化為自我認同》（台北：三民書局，1997），85–99。
- 12 Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics* (Oxford: Blackwell, 1993).

