

# 東周“名分”思想建構 ——作為“名分社會”的分析範式

陳玉生

華南農業大學社會學系

**摘要** 本研究以社會理論研究少卻事關現實的名分問題為緣由，主要以東周社會和思想為背景，呈現“名分”概念的歷史內涵，建構“名分”社會分析範式，並嘗試分析和討論“名分社會”。研究表明，“名分”思想具有豐富的內涵，包含著“‘王者制名、約定俗成’，‘驗名與辨名’，‘王者控名、恩威並濟’”技術思想，自始就被賦予“因名知止”、“正名歸禮”、“以名責實”、“正名歸法”、“名定實辨”等社會政治功能，以期重整名實分離的社會現實；名分思想的歷史實踐首先得益於名分社會思想，然後依託國家權力以正名形式組織名分社會，實際上正名伴隨著整個歷史過程，名分組織社會只是表面上取得成功，但促成了社會組織名分的實質效應和成功。

## 一 問題的提出

梁漱溟將“名分”視為倫理本位社會的必要因素。<sup>1</sup> 費孝通指出中國傳統思想中的“地位、名分、權利”是“緊扣社會現實中中國人與人關係的要義。”<sup>2</sup> 然與權利和地位相比，作為實際關係要義的“名分”社會學研究甚少，雖其與社會實踐總是糾纏一起。當前性別社會學研究發現出嫁女兒因“名分”不明而引發贍養的倫理與公平問題，<sup>3</sup> 還有“二奶”的名分問題。<sup>4</sup> 這實際



上以獨具傳統文化色彩的概念指出了“性別不正義”<sup>5</sup>問題，表明“奇辭起，名實亂”[《荀子·正名》]，直指社會再承認和責權再分配，即“名”與“分”的“名分”問題。此類問題還有財富分配和職業收入等的正義問題，當人們心中表示不平，發起疑問“憑什麼有人不勞而獲，自己勞而少獲”時則激發名分問題。名分問題通常在制度之外或之前被提出。“名”在孔子“正名”觀中不僅是“言”和“行”的前提，也是“禮”和“刑”的前提。如果將這類思考納入“名分”範疇，那麼費孝通所述“地位”和“權利”要義不僅可分別以“名”與“分”代之，且變成質疑之處，即地位和權利是否具有“名分”基礎。循此深入，我們將在依據地位和權利制度確立的角色和身份概念之外發現一片研究領域。

莫斯在《禮物》中給我們提供了一個制度之外的“名分”案例：亞瑟王在一位木匠的幫助下，發明了他宮廷中的一大奇跡，一張能讓所有騎士團團圍坐從而不再相互爭鬥的奇妙‘圓桌’，因為，沒有了‘上座’，那些愚蠢而魯莽的騎士們不再‘由於可鄙的妒嫉’把最華美的宴席變成決鬥和殺戮場。<sup>6</sup>“上座”有限，而騎士們制度性權利和地位相當，最後只好在技術上消解“上座”。消解“上座”之“名”，也就無“分”可爭。這屬後現代主義方案，消解“名”或將“名”與行為分開，德里達和鮑曼等人屬之，與孔子“正名”恰好相反。但不管什麼方案，“上座問題”始終是“名分”問題，首先涉及到“名”，老子說“道常無名”、“始制有名”，即使德里達也承認人類“名”的必然性。那麼，如何制名，如何控名，即“上座”怎麼制定和賦予其含義，誰控制“上座”的配置，這就必然涉及到“名分”問題。

本文主要結合東周時期的社會背景和學術思想，追述“名分”的淵源，通過追問上述“名分”問題，呈現“名分”概念的社會歷史內涵，並與角色概念對比分析，確立其社會分析範



式的地位，並為“名分社會”略作嘗試性分析和討論。如果這種分析能為大家認識中國社會開啟一扇另外的視窗，則是本文最大的收穫。

## 二 名分與角色：概念界定與辨析

自孔子提出正名觀迄，名分概念為研究中國社會的史學和哲學界廣泛論及，主要作為名學範疇，以辨明“正名”之義和“名實”關係，近代則加諸西學概念闡釋，亦致偏誤。<sup>7</sup>就社會學言，誰最先為名分對接西方社會學概念，本文沒能考證，就少有的資料看，名分主要被作為角色、地位等概念加以闡釋。

梁漱溟提出倫理名分，將名分視為明示人格理想和組織秩序的不同職位。<sup>8</sup>黃娟結合梁漱溟的“倫理名分”與費孝通的“差序格局”闡述了“名分倫理”概念，並將名分鎖定在角色概念上。<sup>9</sup>鄭杭生、胡翼鵬認為孔子正名分在於使個人的社會行動與其在社會結構中的名分保持一致，這樣才能使每個人安心於自己的角色，也才能夠使社會運行的狀態與禮的規劃協調一致，相應認為“名”作為一種角色符號，代表一個人在社會結構中的位置，即地位。<sup>10</sup>丁小麗將“名”視為社會角色，“分”視為角色規範。<sup>11</sup>潘建雷、何雯雯認為正名和名分的本義“是差序格局的綱紀與義理的堅硬性所在，每一倫都有它必須遵從的原則”，並指出費孝通差序格局中“倫”本身的義理和倫之間的差等是不能伸縮的。<sup>12</sup>各家界定略有差異，攫取其共同點則是：將名分視為靜態的角色，依靠剛性的規範，確定在社會秩序之中〔形成職位或者地位〕。這是暗合，卻皆未有論證，是此，我們需對名分概念正本清源，然後比附角色概念以辨析之，本文就此做個嘗試。



詹劍峰指出，春秋末期，名的鬥爭已經存在三種形式：一是孔子的“正名論”，二是鄧析的“刑名論”，三是老子的“常名論”，認為“正名論”可以叫做“倫理的邏輯”，“刑名論”可以叫做“法理邏輯”，“常名論”可以叫做“自然的邏輯”。<sup>13</sup>李葆嘉認為，先秦名論包括：道家的認知論“名論”、儒家的倫理論“名論”、名家的王道論“名論”、《墨辯》派的思辨論“名論”、法家的權術論“名論”，由此呈現出認知—思辨論“名論”和倫理—權術論“名論”的兩條線索。占主流的先秦倫理—權術論“王者制名、循名督實”的“名實之辯”，本質上是“倫理主義”。<sup>14</sup>

此兩例分類各有合理理據，然換個角度則將發現各類型之間交叉甚多，比如孔子《論語》中所立之名，既有倫理之名，也有類似君子小人之分的道德之名，更有“舉善而教‘不能’”之類的人的自然稟賦之名等等。本文採取的角度與上述以學派為標準分類來闡釋“名”不同，而是將重心置於“人”的社會屬性上來看待“名”“分”，在人的社會稱謂與社會關係的更小範圍下提出兩種更為細緻的分類法，一是以側重人“名”為標準的名分包括：倫理名分，法理名分，道德名分，稟賦名分；二是以側重所“分”對象為標準的名分包括：經濟名分，地位名分，表達名分。

1. 倫理名分。此種分類將倫理屬性作為人之群分的標準，對人倫關係進行親疏遠近的等級區分，如《荀子·君子》載“分親疏，序長幼。”孔子說“唯器與名，不可以假人”，就是這個意義上的名器倫常。典型案例有《論語·顏淵》記載：“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？’”宋代思想家司馬光指出“名分雖小，其事關重大”，“何謂名？公、侯、卿、大夫是也”，“何謂分？君臣是也”。[《資



治通鑒》卷一] 前秦禮制主要強調以這種關係作為資源配置等的核心，例如《儀禮·特牲饋食禮》載：“筐在洗西，南順，實二爵、二觚、四觶、一角、一散。”《左傳·莊公十八年》載：“王命諸侯，名位不同，禮亦異數，不以禮假人。”總之，“名”在這裏主要指爵號、名位、官職等名稱；“器”指與“名”相適應的器物，名與器相匹配，不能混亂。

2. 法理名分。這種名分類型主要以法家為代表，強調名分需要以法律形式確定下來。《商君書·定分》中講：“一兔走，百人逐之，非以兔也。夫賣者滿市而盜不敢取，由名分已定也。故名分未定，堯、舜、禹、湯且皆加務焉而逐之；名分已定，貧盜不取。今法令不明，其名不定，天下之人得議之，其議人異而無定，人主為法於上，下民議之於下，是法令不定，以下為上也。此所謂名分之不定也。夫名分不定，堯舜猶將皆折而奸之，而沉眾人乎？……故聖人必為法令置官也置吏也為天下師，所以定名分也。名分定，則大詐貞信，民皆願慤而各自治也。夫名分定，勢治之道也。名分不定，勢亂之道也。”可見，商鞅強調以法律將名分確定下來，以使物有所屬，行有所規。

3. 德性名分。此種分類強調名分應該以道德為標準確定下來，比如孔子的聖王理論，強調“內聖外王”，“以德配天”，以品德高尚與否作為各種資源的配置標準。典型案例有：周公代成王賜給魯公、康叔、唐叔的珍寶禮器，祝佗認為周公之所以任用成王的三個弟弟，而沒有分封文王、武王、成王、康王眾多的庶兄，就是因為周公是按照“德”進行“分(fēn)”的。周朝將這種“尚德”觀念貫徹於社會政治管理中，使“德”與“分(fèn)”之間形成了一定的聯繫。<sup>15</sup>

此外，名家的尹文子提出“名有三科”。《尹文子·大道上》曰：一曰命物之名，方、圓、白、黑是也。二曰毀譽之名，善、



惡、貴、賤是也。三曰況謂之名，賢、愚、愛、憎是也。此處“善、惡、賢、愚、愛、憎”是為德性表達。

4. 稟賦名分。此處強調人的倫理和德性之外的稟賦作為名分界定標準，如上述尹文子“名有三科”提及的“貴、賤”屬此。

《荀子·榮辱》載：“貴賤之等、長幼之差，知愚、能不能之分。”此“貴、賤、知、愚、能、不能”屬此。典型案例有：孟子提出“勞心”、“勞力”之分，主張“勞心者治人，勞力者治於人”，彼此所享受不同待遇。孟子論證說：“夫物之不齊，物之情也。或相倍蓰，或相什百，或相千萬。子比而同之，是亂天下也。巨屨小屨同賈，人豈為之哉？從許子之道，相率而為僞者也，惡能治國家？”[《孟子·滕文公上》]

如上，不管確定以什麼標準定“名”都必有“分”之所歸，此謂“名分”，如孟子區分勞力者與勞心者，以示待遇和職責之分。按照依“名”所“分”之對象，可分為以下三類：

1. 經濟名分。也就是對具有不同“名”的人配置和確定相應的經濟資源，如上述孟子強調勞力者和勞心者之間的待遇差別，商鞅以法定物權屬此。典型案例有《論語·八佾》載：“子曰：‘管仲之器小哉！’或曰：‘管仲儉乎？’曰：‘管氏有三歸，官事不攝，焉得儉？’‘然則管仲知禮乎？’曰：‘邦君樹塞門，管氏亦樹塞門；邦君為兩君之好有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知禮，孰不知禮？’”孔子罵管仲器量小和不知禮，因為他財物多、擺設與君主相仿，經濟實力顯耀，有越倫理名分。還有，如《春秋左傳·昭公十年》載：“凡公子、公孫之無祿者，私分之邑。”

2. 地位名分。朱小麗認為，孔子“名分”概念來源於對“名器”意義的發現。<sup>16</sup> 因此，名分最初應該是憑“名”“分”得不同的禮器。如上述“筐在洗西，南順，實二爵、二觚、四觶、一角、一散”，表明獻酬中飲器不同，代表尊卑地位差異，在孔子



看來，這個名與器之間的匹配不能亂。典型案例有：周王分封時按照爵位的不同分給諸侯的禮器，它代表被分封之人的身份和地位。春秋時期楚靈王因不服周康王時對楚國的分封待遇，想依靠自己的實力向周景王索要鼎器，就是因為鼎器是社會身份與地位的象徵。他說：“昔我先王熊繹與呂伋、王孫牟、燮父、禽父並事康王，四國皆有分，我獨無有。今吾使人于周，求鼎以為分，王其與我乎？”〔《左傳·昭公十二年》〕楚國建國時地位低，只屬於“公、侯、伯、子、男”中第四等級“子”的地位，和平民差不多，所以楚靈王稱自己的先祖“無分”。此處不僅表明具有“公、侯、伯、子、男”等各種地位差別，還表明不同地位的人配置相應的地位象徵之物，如九鼎歸一者為天子，結果，爭奪地位象徵物〔九鼎〕而爭分不斷。總之，相對應以“名”分類，“長輩、德高者、貴者、能者、知者、勞心者”配置地位相對“晚輩、德劣者、賤者、愚者、勞力者”高。

3. 表達名分。孔子說：“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。”〔《論語·子路》〕孔子在這裏明確表明，名分確定了，老百姓才不至於“言不順，無所措手足”。孔子將一言一行一神情的表達都建立在名分的基礎之上，給不同名分的人在特定情境下配置不同的表達，此為表達名分。如葉公語孔子曰：“吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。”孔子曰：“吾黨之直者異於是：父為子隱，子為父隱，直在其中矣。”〔《論語·子路》〕“隱”和“諱”一直滲透著名分差別。典型案例有《論語·鄉黨》載：“朝，與下大夫言，侃侃如也；與上大夫言，誾誾如也。君在，蹏蹏如也，與與如也。”意思是“孔子在上朝時，（國君還沒有到來）同下大夫說話，溫和而快樂的樣子；同上大夫說話，正直而公正的樣子；國君已經來了，恭敬而心中不安的樣子，但又儀態適中。”這類名分，多為禮制確定，所



謂“非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動”[《論語·顏淵》]屬此。

那麼“名”“分”的依據是什麼？老子表達了“始制有名”觀。《道德經》三十二章載：“道常無名”、“始制有名”。“道常無名”指永恆之道沒有名稱；“始制有名”指通過最初制名事物才有了名稱，事物有了名稱也就有了事物存在。馬王堆漢墓帛書《伊尹·九主》認為“名”就是從天道中產生的。其文說：天乏（範）無（名），複生萬物，生物不物，莫不以名。所生事物（無名）則不是（人所知道的）事物，因此無一事物不需要命名。<sup>17</sup>

《荀子·王制》載：人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：以義。故義以分則和。和則一，一則多力，多力則強，強則勝物。故宮室可得而居也，故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。故人生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物，故宮室不可得而居也。

董仲舒指出：名者，大理之首章也。錄其首章之意以窺其中之事，則是非可知，逆順自著，其幾通於天地矣。是非之正，取之逆順；逆順之正，取之名號；名號之正，取之天地。天地為名號之大義也。名生於真，非其真弗以為名。名者，聖人之所以真物也。名之為言，真也。故凡百譏有黜黜者，各反其真，則黜黜者遠昭昭耳。欲審曲直莫如引繩，欲審是非莫如引名。名之審於是非也，猶繩之審于曲直也。詰其名實，觀其離合，則是非之情不可以相闡已。[《春秋繁露·深察名號》]

上述表達了“名始於道”、“分取於義”和“天地為名號之大義”，可歸結為“名分始於‘道’‘義’”。

至此，我們可以總結名分與角色之間的區別。一般而言，社會角色由人的特定社會身份和地位、一套權利義務規範以及





相應的社會期待三要素來界定。我們可歸納出角色和名分之間以下差異。

第一，名分以道義為基礎，沒有道義沒有名分；角色以規範為基礎，沒有規範沒有角色。第二，名分既可是社會期待，也可是個體自我期待，角色強調社會期待，比如二奶向情人要正式夫人的名分，這個名分是建構性的。第三，名分偏重權利，個體按“名”“分”；角色偏重義務，個體按角色規範“演”。第四，名分強調情境，個體需要思考特定情境中相關人來確定自己的“名”，以獲得應有之“分”；而角色主要指規範性的，無需審視他人，按照社會規則規定（期待）行事即可。第五，名分不僅包含倫理和法理界定的角色性社會身份和地位，還包括德性和稟賦界定的非角色性地位，比如“以德配天”，無需特定角色，也無需特定規範。第六，名分強調個體能動性，角色強調制度規範性。實際上，我們從日常用語對二者發問方式可直觀其差別：當中國人思考“名分”時，發問方式一般為“我有什麼名分”、“你給了我什麼名分”、“你憑什麼名分”；而對於角色的發問方式則一般為“我扮演了什麼角色”、“你是什麼角色”、“你對我來說扮演了什麼角色”。這些發問方式中的謂詞差別，即“有、給、憑”相對“扮演、是”，形象地說明名分與角色概念之間的上述差別。

### 三 道義毀而正名分：名分概念建構的社會與思想背景

#### 1. 孔子正名

一般認為，孔子是“名分”思想的開山鼻祖，他假借周禮中逐漸附有社會倫理秩序象徵的“名器”之義來加以闡明並形成“正名”觀：

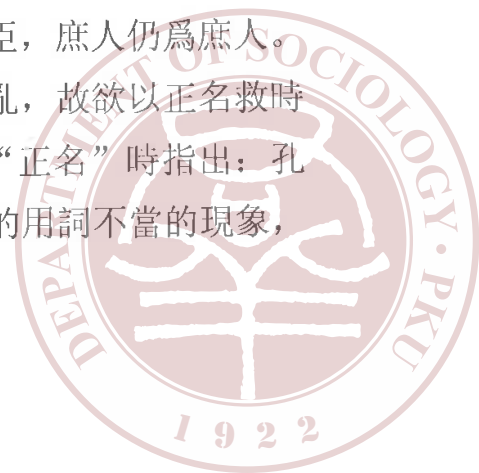


子路曰：“衛君待子而為政，子將奚先？”子曰：“必也正名乎！”子路曰：“有是哉，子之迂也！奚其正？”子曰：“野哉，由也！君子于其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所錯手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，無所苟而已矣。” [《論語·子路》]

然而孔子所“正”之“名”究竟是什麼，歷來闡釋繁多，卻至今莫衷一是。曹峰將此諸多解釋分為三類：“正名”即正“字”，“正名”即正“政”，“正名”主要闡述名與實關係，其中正“政”類則是正“名分”說。<sup>18</sup> 我們主要在社會思想上考察有關正名分方面的論述。

朱熹《論語集注》提出：“是衛出公不父其父而禰其祖，名實紊亂矣，故孔子以正名為先。”<sup>19</sup> 朱熹認為，孔子正名思想緣起于衛出公蒯輒與其父蒯聩的政治鬥爭亂了父子倫常，因此要通過正名來解決其政治問題。解決的辦法就是父對子行君臣之禮，子對父行父子之禮，以恢復君臣和父子倫理來解決政治問題。<sup>20</sup> 汪奠基在《中國邏輯思想史》中指出：“孔子的正名思想，事實上包括這兩方面：一為‘正形名’的名實概念，一為‘正名分’的倫理規範意義。”汪奠基認為孔子“正名分”是指“實行定名分、治綱紀、正理平治，以及明貴賤、別善惡等等以封建政治倫理為基礎的‘價值判斷’的問題。”<sup>21</sup>

馮友蘭說：“孔子以為苟欲‘撥亂世而反之正’，則莫如使天子仍為天子，大夫仍為大夫，陪臣仍為陪臣，庶人仍為庶人。使實皆如其名。”“孔子以為當時名不正而亂，故欲以正名救時之弊也。”<sup>22</sup> 楊伯峻在《論語譯注》中解釋“正名”時指出：孔子所要糾正的，只是有關古代禮制、名分上的用詞不當的現象，



而不是一般的用詞不當的現象。一般的用詞不當現象，是語法修辭範疇中的問題；禮制上、名分上用詞不當的現象，依孔子的意見，是有關倫理和政治的問題，這兩點必須區別開來。<sup>23</sup>

上述觀點基本上認為孔子正名是為解決當時的社會混亂問題，實名歸實位，實有名分，以致社會秩序井然。但也有不同的理解，比如梁漱溟認為孔子最初著眼的，“與其說社會秩序或社會組織，毋寧說是在個人——個人如何完成他自己：即中國老話‘如何做人’。”<sup>24</sup>而曹峰則認為，孔子作為一個政治家注意並預見到了名之不確定性、曖昧性、隨意性對政治所可能帶來的影響，但孔子關於“正名”之言論並不是具體的政治對策，只不過是一種與語言敏感相關的政治上的敏感而已。<sup>25</sup>

總體而言，多數研究表明孔子正名在於解決當時的社會問題。“身份是一種在‘實然’中被要求和/或被尋求的批判性工程，其條件是由‘實然’通過自身的努力提出這種‘尋找/要求’；或者，更準確地，身份間接地斷言了‘實然’的不充分或不完整。”<sup>26</sup>用老子話說就是：“大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。”[《道德經·第十八章》]也就是“名分始於‘道’‘義’”之基礎的社會之道、天子之道、君臣之道等出了問題。

## 2. 社會背景

顧炎武《週末風俗》載：“如春秋時，猶尊禮重信，而七國則絕不言禮與信矣，春秋時，猶宗周王，而七國則絕不言王矣。春秋時，猶嚴祭祀，重聘享，而七國則無其事矣，春秋時，猶論宗姓氏族，而七國則無一言及之矣。春秋時，猶宴會賦詩，而七國則不聞矣，春秋時，猶有赴告策書，而七國則無有矣。”<sup>27</sup>從顧氏之言可見，春秋戰國時期社會結構發生巨大轉型，禮樂祭祀、宗法制度、君臣之道、社會信用都發生根本性的轉變。



“禮崩樂壞”。據《左傳》，西元前559年，晉國鑄刑鼎，孔子聞之亦爲之痛心疾首，曰：晉其亡乎，失其度矣。夫晉國將守唐叔之所受法度，以經緯其民，卿、大夫以序守之，民是以能尊其貴，貴是以能守其業，貴賤不愆，所謂度也。文公是以作執秩之官，爲被廬之法，以爲盟主。今棄是度也而爲刑鼎，民在鼎矣，何以尊貴，貴何業之守。貴賤無序，何以爲國。[《左傳·昭公二十九年》]孔子斥之“大道廢”，“是可忍，無不可忍”。[《論語·八佾》]

列國爭霸。僅據《春秋》記載，在242年之間，列國之間進行戰爭共達483次，朝聘盟會450次，所謂“國之大事，在祀與戎”。

貴族內部開始矛盾重重。司馬遷說：“政由方伯，諸侯恣行，淫侈不軌，賊臣篡子滋起矣。”[《史記·卷十四》十二諸侯年表第二]《史記·太史公自序》：“春秋之中，弑君三十六，亡國五十二，諸侯不得保其社稷者不可勝數。”《左傳·昭公二十二年》：“抑君臣日戰。”《漢書·遊俠傳》載：“桓、文之後，大夫世權，陪臣執命。”

諸侯國內部政權爭奪激烈。據《左傳·成公十三年》：終春秋時代，因君位之爭導致“出奔”的事件，總計70起，92人次。因以家族爲核心的政治集團之間的政治衝突導致的“出奔”事件，總計62起，涉及到95人次，因家族長爭立導致的“出奔”事件，總計4起，涉及到12人次，因其他原因貴族內部發生衝突導致的“出奔”事件，總計28起，涉及到29人次。

卿大夫與諸侯爭。三家分晉和田氏代齊爲典型，西元前453年，三家分晉；西元前391年，田和將齊康王遷到海邊，自己做了實際的國君，西元前386年，周安王正式封田和爲齊國諸侯，田氏代齊。



在這樣的巨變中，“爲了在綿延不斷的競爭中存活下去甚或壯大起來，一國之主就不得不將贏得戰爭或苟活保命作爲首要目標”<sup>28</sup>，結果如劉向《戰國策·書錄》所言“捐禮讓而貴戰爭，棄仁義而用詐譎，苟以取強而已矣”。<sup>29</sup>

面對如是情境，即使像子產那樣具有儒者氣象的賢大夫，在行政之時也不得不“作丘賦”、“作丘甲”、“鑄刑書”，推行近于後世法家性質之改革。如梁任公所言：“蓋自‘宗法政治’破壞以後，爲政者不能不恃法度以整齊其民，於是大政治家竟以此爲務。”<sup>30</sup>

童書業指出：凡有土地即有人民，得組織武裝，爲獨立之資。春秋以來，天子之不能制諸侯，諸侯之不能制大夫，以至大夫不能制家臣，悉由於此。故封土賜民之制，實爲造成割據局面之基礎，及穀祿興，臣下無土地人民以爲抗上之資，任之即官，去之即民，在上位者任免臣下無複困難，乃有同一局面之可能。故穀祿制度之興，實春秋戰國間政治、經濟制度上一大變遷。<sup>31</sup>

馬克斯·韋伯將此歸結爲從封建貴族社會到官僚帝國社會的轉型。<sup>32</sup> 就此轉型情境，可以《戰國策·書錄》記載概而言之：

及春秋時，已四五百載矣，然其餘業遺烈，流而未滅。五伯之起，尊事周室。五伯之後，時君雖無德，人臣輔其君者，若鄭之子產，晉之叔向，齊之晏嬰，挾君輔政，以並立於中國，猶以義相支持，歌說以相感，聘覲以相交，期會以相一，盟誓以相救。天子之命，猶有所行；會享之國，猶有所恥。小國得有所依，百姓得有所息。故孔子曰：“能以禮讓爲國乎何有？”周之流化，豈不大哉！……仲尼既沒之後，田氏取齊，六卿分晉，道德大廢，上下失序。至秦孝公，捐禮讓而貴戰爭，棄仁義而用詐譎，苟以取強而已矣。夫篡盜之人，列爲侯王；詐譎



之國，興立爲強。是以傳相放效，後生師之，遂相吞滅，並大兼小，暴師經歲，流血滿野，父子不相親，兄弟不相安，夫婦離散，莫保其命，溘然道德絕矣。晚世益甚，萬乘之國七，千乘之國五，敵侔爭權，蓋爲戰國。

在快速的社會變遷中，傳統文化對社會的整合功能衰落，必然導致塗爾幹所說的“社會失範”現象。社會失范必然伴隨著“名實分離”現象：一是失範理論已經指出的，實際的社會行動逐漸不再以衰弱的社會規範爲指引，比如孔子在《論語》中痛斥的各種“僭越”行爲，大大超出了西周時的禮制，是謂“實不副名”；二是失範理論並未指出的，人們對自己的行動的解釋在沒有新規範參考的情形下，必然依據過去的規範精神，比如《莊子》載：“田成子一旦殺齊君而盜其國，所盜者豈獨其國邪？並與其聖知之法而盜之，故田成子有乎盜賊之名，而身處堯舜之安。”莊子痛斥這種假仁假義，是謂“名不副實”。此類名實分離的現象大量存在，導致名實混亂。

伴著名實混亂現象，以正名爲目的的學術辯論出現百家爭鳴之勢，其中更有荀子批判的“奇辭亂名”現象，“故析辭擅作名以亂正名，使民疑惑，人多辨訟，則謂之大奸，其罪猶爲符節、度量之罪也。故其民莫敢托爲奇辭以亂正名，故其民慤，慤則易使，易使則公。”〔《荀子·正名》〕亂名現象更爲“名實分離”推波助瀾。

### 3. 因名分可歸道

學術辯論出現百家爭鳴實屬誇張，《史記》總結爲六家，《漢書·藝文志》稱之爲“九流十家”，更切合實際。爭鳴的一個重要歷史背景是，各國鬥爭戰略上的需要，文士階層逐漸壯大且地位提升，以至於“入國而不存其士，則亡國矣。見賢而不急，則緩其君矣。非賢無急，非士無與慮國。緩賢忘士，而能



以其國存者，未曾有也。”[《墨子·親士》]甚至“六國之時，賢才之臣，入楚楚重，出齊齊輕，為趙趙完，咩魏魏傷。”[《論衡·效力篇》]這促使各種思潮流行，習慣稱之為“百家爭鳴”。其中“正名”一事，為社會轉型中各國戰略上重整社會秩序而首當其衝。孔子是正名的始作俑者，對孔子正名，梁漱溟認為是教人“做人”，馮友蘭卻認為是匡正社會秩序，而實際上或實效上彼此並無矛盾，都是針對“大道廢”之社會事實，不管定名分指向個人之道還是社會之道，皆為匡正大道，並隨之引領了諸子百家的多種名分設想。

“因名知止”：老子認為，“始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆。”[《老子·第三十二章》]此表明老子將“制名”作為讓人知道各自的職分（“知止”）。老子這種觀念應該包含著西周正名定分、因名而知止的交往行為思想。<sup>33</sup>老子雖提及“因名知止”，但反對“名”定於“儀禮”和“法刑”，宣導順其自然的無為思想。《尹文子·大道上》載“老子曰：‘以政治國，以奇用兵，以無事取天下。’”

“正名歸禮”：與老子相比，孔子更進一步道：“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，則民無所錯手足。”[《論語·子路》]他認為“正名”不僅使人擺脫“言不順”和“事不成”，而且因此可確立禮儀和刑罰，規範行為，進而擺脫“無所措”，實現規範行為目的，使人做到“唯器與名，不可以假人”，“若以假人，與人政也。政亡，則國家從之，弗可止也。”[《左傳·成公二年》]孔子不僅將名分作為個體行為規範之基礎，還作為政治與國家存亡之根本。但孔子正名的歸宿重心放在禮上面，憑名分重整西周禮制，籍禮制使個體複歸名分，以至社會有序，言行有據。



“以名責實”：《鄧析子·無厚》說：“循名責實，君之事也。奉法宣令，臣之職也。”“循名責實，察法立威，是明王也。……上循名以督實，下奉教而不違。所美觀其所終，所惡計其所窮。喜不以賞，怒不以罰，可謂治世。”鄧析將“名”“實”結合起來，確定王道論的“名分—實績”關係。《尹文子·大道上》說：“大道無形，稱器有名。”“有形者必有名，有名者未必有形。形而不名，未必失其方圓白黑之實。名而不可不尋名，以檢其差。故，亦有名以檢形，形以定名；名以定事，事以檢名。察其所以然，則形名之與事物，無所隱其理矣。”尹文子進一步論述了“名—形—實（事）”的辯證關係。這將政治實績與名分結合起來，通過政治績效定名和定分，即定地位定獎懲，反過來，名分定制作為政治實績的評估標準。

“正名正政”：與上述以名責實類似，孟子正名實為治政。一方面，孟子強調“經界既正，分田制祿可坐而定也”，〔《孟子·滕文公上》〕即經由正名以定田祿等資源分配，比如通過區分勞力者和勞心者，確定待遇差等。另一方面，孟子在孔子依據“名爵”論名分的基礎上，順應宗法統治衰落之社會事實，提出“人爵”概念，認為公卿士大夫執事目的在於造福人民，治理天下。春秋時鄭國丞相子產“以其乘輿濟人於溱洧”，孟子批判他“不知為政”，因為丞相之“名”應治國事，而非取悅民眾個人。可見，孟子“仁政”首先要求“名分執政”。

“正名歸法”：商鞅認為：“一兔走，百人逐之，非以兔為可分以為百，由名之未定也。夫賣兔者滿市，而盜不敢取，由名分已定也。故名分未定，堯舜禹湯且皆如鶩焉而逐之；名分已定，貧盜不取。”〔《商君書·定分》〕商鞅以人性惡為假設，認為人性好利而會不擇手段，但只要名分確定，並以法令明確，即“分定而無制，不可，故立禁”，〔《商君書·開塞》〕那麼即使逐利之心甚強，也不敢輕舉妄動。因為，法令的背後是





強大的暴力力量，人們只能服從法令的規定。管子指出：“夫法者，所以興功懼暴也；律者，所以定分止爭也；令者，所以令人知事也。法律政令者，吏民規矩、繩墨也。”〔《管子·七臣七主》〕商鞅正名的目的在於通過法令確立並保證物權歸屬和各種社會關係。

“名定實辨”：《荀子·正名》篇論述了“名”產生的原因及其功能。荀子認為“王者制名”，“約定俗成”，名定則“上以明貴賤，下以辨同異”，則“遠方異俗之鄉，則因之而為通”，則“跡長功成，治之極也”，則“民莫敢托為奇辭以亂正名”，這些都是“謹於守名約之功也”。《正名》發展了孔子的正名思想，並用大量篇幅論述名與社會的關係，充分展示了“名分”的社會和政治功能。

此外，還有其他各種思潮和表述，如《管子·心術》說，“名者，聖人之所以紀萬物也！”《管子·樞言》說，“有名則治，無名則亂，治者以其名。”《公孫龍子·名實》載“正其所實者，正其名也。”《韓非子·主道》載“有言者自為名，有事者自為形，形名參同，君乃無事焉，歸之其情。”《韓非子·奸劫弑臣》載“人主將欲禁奸，則審合形名。形名者，言與事也。”《韓非子·二柄》中強調“為人臣者陳而言，君以其言授之事，專以其事責其功。功當其事、事當其言，則賞。功不當其事、事不當其言則罰。”如此百家之言，主張略有差異，但無一不肯定“名分”的社會與政治功能，且基本可以歸入上述分類。

#### 四 名分技術思想

針對“名實混亂”的“亂世”，諸子百家不僅提出了確定名分的社會和政治需要，也為確立名分和穩定社會名分進行了分



析。這些分析提供了從制定名分、辨清名分到控制名分的各種見解和方法，本文總稱之為“名分技術思想”。

### 1. 從“正名”到“制名”

老子雖然肯定“世制有名”，並認為“因名知止”，但老子並不主張“正名分”，認為名分是亂之首，主張回歸無名無為之治。與老子不同，孔子面對“名實混亂”的社會現實感歎道：“觚不觚，觚哉！觚哉！”並主張正名。但孔子正名實際上並非旨在製造新名，賦予社會新秩序，將混亂的名實重新立名，而恰恰相反，是要恢復古禮，因循舊名。這樣看來，孔子“正名”實則“正實”，即將亂了的“實”重新回歸到固有的“名”之中。比如孔子對當時各諸侯行天子之禮，與周禮相悖，故痛斥之為“是可忍，孰不可忍”。孔子周遊列國，其中一個理想就是在亂世中再造西周。當然，孔子也有創造，一是修正周禮的不足之處，《論語·八佾》載哀公問社於宰我，宰我對曰：“夏後氏以松，殷人以柏，周人以栗，曰：使民戰慄。”子聞之，曰：“成事不說，遂事不諫，既往不咎。”孔子忌諱提及周天子“使民戰慄”，說明孔子對周禮採取了建構的姿態，這從三代聖王形象被給予完美描述可進一步證明，即二是採取歷史建構手法，確定“聖王”之類的新名，重新建構“君子”等概念，為這些概念賦予豐富的道德禮儀含義。

另外，《鄧析子·無厚》載：“名不可以外務。”也就是說，任何名都有其規定性，名必符實，實必應名，不能隨意超越其指稱的範圍或界限。以治世為出發點，鄧析認為，“治世，位不可越，職不可亂，百官有司，各務其形，上循名以督實，下奉教而不諱”。這是鄧析“以實制名”觀在社會治理上的認識。

《公孫龍子·名實》載“以其所正，正其所不正”。這是公孫龍子提出的正名方法，即“位其所位”。鄧析和公孫龍主張必須以



實際事務定職位之名，以職位之名規約執事，表現出對孔子“正名”思想的承繼。

到了戰國時，各種有關名分的思想出現，荀子算是集大成者。荀子順應社會變遷對孔子因循舊名作了發展，主張“若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名”[《荀子·正名》]，提出了王者循舊名和作新名的制名思想。那麼，如何制名？誰制名？

總體主張是，“以實舉名”，“約定俗成”。《莊子·逍遙遊》說：“名者，實之實也。”《尹文子·大道上》說：“故形名者，不可不正。善名命善，惡名命惡，故善有善名，惡有惡名。”尹文子提出“以形定名”的方法，通過屬性來對人進行區別，以確立善人惡人等“名分”。《荀子·正名》進一步提出：“知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也，猶使同實者莫不同名也。”這裏荀子提出“異實異名”和“同實同名”的主張；尹文子提出“以形定名”，對刑名進一步發展。他們實際上為抽象的以實舉名的“名分”觀提供了具體的操作原則和實踐方案。

在名的生成問題上，《墨子·君上》說：“君、臣、民，通約也。”《墨子》肯定“名分”是約定俗成的，並認為名一旦定下來，就不能隨意更改。墨子的約定是通約，而不是“吾謂”。《墨子·君下》說：“惟吾謂，非名也則不可，說在反。”因此，也不是“王者制名”。

但荀子不同，在贊成約定俗成時也主張王者制名。《荀子·正名》載：“名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命實，約定俗成，謂之實名。名有固善，徑易而不拂，謂之善名。”但多處表明“王者制名”的主張：“今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明”；“若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名”“是散名之在人者也，是後王之成名也。”“故王者之制名，名定而實辨，道行



而志通，則慎率民而一焉。”“後王之成名，不可不察也。”然而，必須指出的是，荀子雖然主張王者制名，卻並未認為制名必在王者，因為“析辭擅作名以亂正名，使民疑惑”就是王者之外制名的案例。那麼，出現亂名怎麼辦？

## 2. 正“亂名”

亂名有二：一為“析辭擅作名以亂正名，使民疑惑”[《荀子·正名》]之類的“邪說辟言”；一為“聖賢仁智，命善者也。頑智之實，未之或盡也；即頑嚚凶愚之名，以求頑嚚凶愚之實，亦未之或盡也；使善惡之名盡然有分，雖未能盡物之實，猶不患其差也”[《尹文子·大道上》]。前者為人為的奇辭亂名，後者為事實難以名分。對於前者，《荀子·正名》提出了針對性的“驗名”方法。對於後者，尹文子認為“名不可不辯也”，但並沒有提供具體辯法。

荀子也主張辨，但此辨非彼辯。荀子認為“實不喻然後命，命不喻然後期，期不喻然後說，說不喻然後辨”，並將辨置於最後步驟。荀子區分了兩種辦法，一是“說行則天下正，說不行則白道而冥窮，是聖人之辨說也”；二是“不動乎眾人之非譽，不治觀者之耳目，不賂貴者之權執，不利傳辟者之辭，故能處道而不貳，咄而不奪，利而不流，貴公正而賤鄙爭，是士君子之辨說也”，同時認為“辨說也者，心之象道也”。[《荀子·正名》]可見，荀子主張以“驗”禁亂名，以“喻一命一期一說一辨”等方法定名分，以“道”作為名分之最終依據，主張聖人辨說和君子辨說。

## 3. 控名分

《荀子·正名》載：“後王之成名：刑名從商，爵名從周，文名從禮。”那麼，“成名”之後，如何控名，成為更為重要的問題。尹文子兩處歸納可概括性應答此問：一是《尹文子·大道



下》載：“仁義禮樂，名法刑賞，凡此八者，五帝三王治世之術也”；一是《尹文子·大道上》載：“道不足以治，則用法，法不足以治，則用術，術不足以治，則用權，權不足以治，則用勢。勢用則反權，權用則反術，術用則反法，法用則反道，道用則無爲而自治。故窮則徼終，徼終則反始，始終相襲，無窮極也。”歸納出來則是“仁義禮樂，名法刑賞，道術權勢”。對制名，各學說雖有不同，但基本上歸結爲“王者制名、約定俗成”；控名也一樣，按照尹文子的歸納，乃王者之事，但各學說所選治道各有偏重，總體上可歸納爲“王者控名、恩威並濟”。

孔子主張“道德教化，禮主刑輔”治理社會。《論語·爲政》說：“道之以政，齊之以刑，民免而無恥，道之以德，齊之以禮，有恥且格。”孔子認爲，用法禁止和用刑約束，老百姓只有免受懲罰的畏懼之心，卻失去廉恥之心；而用道德教化，禮樂引導，百姓產生羞恥之心，也就守規矩了。這個規矩按朱子的說法就是“謹名分、崇敬愛”<sup>34</sup>，也就是孔子說的“君君、臣臣、父父、子子”，荀子說的“農農、士士、工工、商商”，貴賤有等，上下有別，君子小人、官吏庶民以及各級官吏之間職責有分有守。不過，孔子認爲亂世之時需要刑輔，到治世則刑自隱。孟子主張“仁政”，確立了“君輕民貴”和“親親而仁民”的思想，提出“經界”、“恆產”以安民等治理技術。荀子在德禮之外，提出民約的重要性，即所謂“跡長功成，治之極也，是謹於守名約之功也”，同時提出了禮義禁欲的重要性，即“夫貴爲天子，富有天下，是人情之所同欲也。然則從人之欲，則勢不能容，物不能贍也。故先王案爲之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知賢愚、能不能之分。”〔《荀子·正名》〕因此，名分從一開始就與實現自身的道德或政治等技術結合在一起，名分依靠技術理性實現自身，最終使人能“顧名思義”，“有恥且格”，“守約禁欲”等。



然而，法家提倡“名分歸法”，如商鞅主張變法更禮，稱“禮樂”為“淫佚之征”，認為人性好利，需要依靠法刑以震懾才能使民安於本分。商鞅說：“以賞禁，以刑勸，求過不求善，藉刑以去刑。”〔《商君書·開塞》〕管子指出：“夫法者，所以興功懼暴也；律者，所以定分止爭也；令者，所以令人知事也。法律政令者，吏民規矩、繩墨也。”〔《管子·七臣七主》〕刑罰作為強制性的技術手段，實際上與禮儀異曲同工，禮教治心於恥，法刑治心於懼，“立善防惡謂之禮，禁非立是謂之法”，禮具有防患於未然的性質，而法則具有殺雞駭猴以儆效尤的懲戒性質。<sup>35</sup> 晉代傅玄曾說：“禮法殊途而同歸。”〔《傅玄子·法刑》〕

鄧析子認為：“循名責實，察法立威，是明王也。”但他並沒有簡單地認為需以法控名分，而是區分了“治世”與“亂世”。《鄧析子·轉辭》載：“治世之禮，簡而易行。亂世之禮，煩而難遵。上古之樂，質而不悲，當今之樂，邪而為淫。上古之民，質而敦樸；今世之民，詐而多行；上古象刑而民不犯，教有墨；劓不以為恥，斯民所以亂多治少也。”可見，鄧析子基本主張治世可依禮樂，《鄧析子·無厚》載“上循名以督實，下奉教而不違”；但亂世則法治，《鄧析子·轉辭》說：“為之仁義以教之，則並仁義以竊之”，是故“民一於君，事斷於法，此國之道也”。

老子主張無為而治。老子說：“道者，萬物之奧；善人之寶，不善人之所保。”〔《道德經·六十二章》〕“是道治者，謂之善人；藉名法儒墨者，則謂之不善人。善人之與不善人，名分日離，不待審察而得也。”〔《尹文子·大道上》〕可見，老子認為名法儒墨家都屬不善人之治，只有當天下無道之時，才會出現這些治道。實際上，老子的主張建立在名分之前的狀態，也就是道的狀態，顯然也就沒有控名分之技術的需要。可推斷，老



子看到大道廢時，“民不畏死，奈何以死懼之，”“劓不以爲恥，奈何以禮教之”的真義所在。

然而，不管何種控名分之術，都有其缺陷，因此需要用得適當。對此，我們以尹文子的闡述作結。《尹文子·大道下》載：

“仁義禮樂，名法刑賞，凡此八者，五帝三王治世之術也。故仁以道之，義以宜之，禮以行之，樂以和之，名以正之，法以齊之，刑以威之，賞以勸之。故仁者，所以博施於物，亦所以生偏私；義者，所立節行，亦所以成華僞；名者，所以正尊卑，亦所以生矜篡；法者，所以齊眾異，亦所以乖名分；刑者，威不服，亦所以生陵暴；賞者，所以勸忠能，亦所以生鄙爭。凡此八術，無隱於人，而常存於世，非自顯于堯湯之時，非自逃於桀紂之期，用得其到，則天下治；用失其道，則天下亂。”

## 五 名分社會

經過前文有關東周名分思想鋪墊之後，我們現在回到社會層面反觀它們的社會效應，並提出名分社會這個概念作爲這種效應的概括。這個概念本文在“名分(fēn)社會”和“名分(fèn)社會”<sup>36</sup>兩種含義上使用，粗略地將東周時期確定爲前者，是一個分化整合的過程；將秦以後的中國古代社會確定爲後者，指名分主體框架基本確定的社會。本文並不打算論證這種分類是否具有范式意義，而只是爲了考察“名分”思想如何固著於社會之中，力圖展示這個固著的動態過程[名分(fēn)社會]和景觀[名分(fèn)社會]。



爲了對名分社會有一個初步的直觀印象，我們回到前文提到的“上座問題”。不證自明，真正在中國社會的酒席上總是禮讓“上座”，並按照中國人自己的文化智慧，吃飯座次很少出現差池。然而，現實社會生活卻總是存在“上座問題”，比如後宮爲皇后寶座的爭鬥，儒士與宦官之間的較量，聖王與霸王之間的論戰，族產家產分割問題，官僚制與幕僚制之間的衝突，僭越與隱諱問題等等，都與“上座”名分問題存在關係。名分社會分析就是要展示上文提到的各種名分的次序結構及其建構過程，展示名分運作的社會制度和機制，展示名分與行爲之間的關係。

### 1. 名分社會的建構

“上座問題”前文提及，後現代主義主要通過技術上消解上座的方案來解決，比如鮑曼說：“後現代生活策略的中心不是建立身份，而是逃避限制。”<sup>37</sup> 這種通過策略上的安排，比如後現代建築技術使得人們從朝聖者轉變爲漫步者，使得行爲過程不再陷入現代儀式性的步調之中，整個行爲的中間過程進入破碎的狀態。這種反抗現代性的後現代主義策略就是上座問題的消解技術。德里達同樣在技術上引導“名”在整個符號世界遊走，讓名沒有固定的家，沒有固定的所指。這些設想接近老子思想，然而，這種在現代社會領域內部提取出一片後現代社會空間的做法，在老子看來必然屬於“人多伎巧，奇物滋起”。

老子並非要從策略上消解上座之名，而是經聖人或治理者“無爲而治”使上座之名與下座之名進入道的混沌狀態。老子認爲，“天之道，其猶張弓歟？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者與之。天之道，損有餘而補不足。”〔《道德經·七十七章》〕這種道其實就是中和之道，在老子看來，上座與下座在道中是自然平衡的，雖有名分，即無道別，渾然一體。那麼，社會中這種中和與無名分之道如何被破壞的呢？在老子看來，名分產生于有爲：一是“損不足而奉有餘”，〔《道德經·七十七





章》]二是“聖人不仁，以百姓爲芻狗”[《道德經·五章》]，前者使上損下更甚，後者使上下名分更大。老子認爲，這樣必然導致“天下多忌諱，而民彌叛；人多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法物滋彰，盜賊多有。”[《道德經·五十七章》]所以，老子主張“爲無爲，則無不治。”[《道德經·三章》]如何無爲而治，對老子而言，首先是在名上面處理，使名分合乎道。下面列舉老子使“名分歸道”的幾個設想：

①治理者要處理好自己與民之間的名分關係，即“聖人欲上民，必以言下之。欲先民，必以身後之”，“是以聖人處上而民不重，處前而民不害。”[《道德經·六十六章》]

②治理者對人才、貨物等不作價值高低區分，從而不激發老百姓的欲望，即“不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不爲盜；不見可欲，使民心不亂”。[《道德經·三章》]

③杜絕各種名分的智巧活動，使人們的精神處於道的混沌狀態，即“絕知棄辯，民利百倍；絕巧棄利，盜賊無有；絕僞棄慮，民複孝慈”。[《道德經·十九章》]“虛其心，實其腹，弱其志，強其骨”，[《道德經·三章》]使得所有的人像孩子一般的狀態，即“聖人在天下，歛歛焉，爲天下渾其心。百姓皆注其耳目，聖人皆孩之”。[《道德經·四十九章》]

實際上，無爲而治首先是無名分(fēn)之治，使人道進入大道混沌狀態，君不爲，民不爭。但無爲只是對外在社會無爲，而對內在身心卻主張有爲，如老子說“我有三寶，持而寶之：一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先。”[《道德經·六十七章》]因此，老子仍然保留了人的道德性，並通過自我修身而不是外在“有爲”的壓力來實現。

實際上，老子闡述的是“無名分社會”，而其他學說卻正好相反，皆建構混沌之外的有序社會，是故，老子斥之爲“不善人”之治。老子說：“道者萬物之奧。善人之寶，不善人之所



保。”〔《道德經·六十二章》〕“是道治者，謂之善人；藉名法儒墨者，則謂之不善人。”〔《尹文子·大道上》〕所謂“上善若水”，但這“不善人”則不再“若水”可以漫流，而是經“有爲之治”下的社會溝渠，在“名分社會”之中，按規矩而爲。

孔子構想的“名分社會”與老子的“無名分社會”正好相反，《左傳·莊公十八年》記載：“王命諸侯，名位不同，禮亦異數，不以禮假人。”孔子不僅主張人的地位名分長幼尊卑有序，而且主張表達和經濟名分與地位相適應，使得整個社會在經濟和地位資源、身體的言行舉止和神態姿態等各方面都鎖定在禮儀符號之中，並賦予這些符號以道德含義。孔子名分社會的特點是建立在德性和倫理名分基礎之上的地位名分作爲整個社會名分配置的軸心，此軸心以“孝”和“忠”作爲核心的道德闡釋，並決定整個社會的表達名分和經濟名分等。結果是，每個人的言談舉止、服飾神態、財產地產、傢俱裝潢、公共活動、飲食起居、婚喪典禮、接人待物等等，都有按軸心名分而展開的細緻規定。

《論語·鄉黨》充分說明了孔子根據地位名分所展示的表達名分。不僅如此，孔子的名分社會設計甚至調整到人睡覺和死人的身體姿態方面，如“食不語，寢不言”。對如此細緻的規定，每個人只有得到系統和嚴格的禮儀知識訓練才可能真正掌握，所以，孔子說四十才不惑，這與老子主張人處於孩子般的狀態完全不同。問題在於，孔子如此名分社會在後來一直成爲中國社會的主導性模式何以成爲可能？對這個問題，我們先談前秦儒家設計的技術，下文接著談社會如何組織名分。

按照孔子的設計，禮治和德治最起碼需要這些機制加以配合：政府實施，道德教化，禮樂技能訓練，聖王治理。孔子一生周遊列國，除了施教之外，實際上一直在尋覓合適的聖王從國家層面推行他的社會理想，因爲孔子明確意識到名分社會的打造需要從上至下推行。這是爲什麼？首先，孔子的設計實際上主



要針對春秋時期貴族社會內部禮崩樂壞而提出來的復古主張，所謂“刑不上大夫，禮不下庶人”，即禮治首先是上層階級內部的事情。其次，孔子的設計是以三代宗法封建制為原型，既強調了三皇五帝的聖王形象，<sup>38</sup>又強調了分封制的倫理基礎，這種王權組織的精神核心就是忠和孝，最高權威當屬周王。最後，孔子對人性假設為善，強調聖王的王化效應，而非法刑效應。孔子的名分社會首先是君子小人之分，貴族庶民之分，然後才是貴族內部的名分，即以道德為靈魂，倫理為骨架，禮樂為形式，組織起來的聖王原型和宗法封建原型社會。

實際上，孔子復古的努力最終沒有改變紛亂的社會現實，聖王原型為霸王形象替代，宗法封建制原型被官僚極權制替代，底層社會也發生轉型，君子小人的兩分結構解體。為此，孟子主張“民為貴，社稷次之，君為輕”，[《孟子·盡心下》]一方面仍然努力挽救聖王統治，以道統馴服政統，另一方面將仁政的範圍擴大到下層社會，主張“親親而仁民”。到了荀子，則提出人性惡，並在此基礎上將禮與法融合起來，實際上，荀子將孔子禮治下的貴族名分拓展到整個社會各階層，將禮定位為所有人必須遵守的行為原則。<sup>39</sup>

對儒家“犯分越禮”，即只要錯亂了地位名分就認為越禮，法家棄之，法家提出“不別親疏，不殊貴賤，一斷於法。”[《史記·太史公自序》]《商君書·修權》載：“不以法論知、能、賢、不肖者，惟堯；而世不盡為堯。”因此，法家主張以法適用於所有社會行為和名分。從司馬遷對商鞅在秦國變法概括出來的10項活動可見，原本屬於宗族、豪門的“民”改造為國家的“編戶齊民”；以軍功論賞罰，即“宗室非有軍功論，不得為屬籍”；打破禮制分封，納入法制，即“明尊卑爵秩等級，各以差次名田宅，臣妾衣服以家次”；以功績定榮辱和道德名分，即“有功者顯榮，無功者雖富無所芬華”，如此等等。<sup>40</sup>總之，法家仍然主



張社會地位名分、經濟名分，但是打破原有的宗法制分封制，即地位和經濟獲取不依據出身等先賦稟賦，甚至不依據個人道德修養，而主要依據對國家的貢獻。因此，名分系統作為蘊含國家資源獎賞的機制，依據普遍主義的個體資歷來界定，這與法家“人性自為”<sup>41</sup>的主張相互應合。

歸納起來，法家建構的名分社會將個體平等對待，名分系統由法律確定，比如商鞅制定20等爵地位名分納入法律軌道實施，<sup>42</sup>賢、不肖、尊榮、顯貴等德性名分也由法律確定，名分成為個體自為的結果，與其努力和貢獻有關；此外，禁令也適用於每個人，主張重典治理，“以法為教”替代禮樂教化。以法為教，天下官吏百姓皆知法懂法，則如《商君書·定分》載：“吏不敢以非法遇民，民不敢犯法以幹法官。”《韓非子·六反》也認為：“不知，雖曾史可疑；必知，雖大盜不取懸金於市。”所以，法家主張的名分社會要求全民知法，且反對儒家主張的“親親相隱”，鼓勵告密，實施連坐制度，將法的運作蘊含到公權力之外的社會層面，使社會互相監督，旨在以刑去刑，君王則可無為而治。

## 2. 名分組織社會與社會組織名分

從上文可知，春秋戰國時期正處於傳統宗法封建制解體，正名實為社會重組迫切需要。我們已經看到，各種名分設想雖有差異，但都繼承了周的貴族爵位設計，即傳統地位名分在實質上仍然保留著。儒家直接承繼周制，法家商鞅在秦國改制將爵位設為20等爵，同時法家打破宗法封建制，確立功勳制，有功則進爵。然而，隨著秦王朝的建立，隨後的整個歷史雖然爵位設計不斷調整而實質未變，但地位名分的獲得途徑卻有多種，占主導地位的是功勳制和選拔制。其中選拔制度歷經薦舉制、察舉制到科舉制的變遷，<sup>43</sup>實際上人才選拔越來越形式化和理性化。在選拔制裏，保留著孝廉制，這種以德舉人的人才選拔制度在東周時期



就已經存在，對於儒家來說是“以德配天”的體現。因此，孝廉制算是按德性獲得名分的途徑，與其他依靠能力、功勳、學識、技能等獲得名分一樣受人敬重。但還有買官制、寵倖制和世襲制等地位名分的獲得途徑，實際上這些途徑為富人、宦官和貴族等提供了官僚制之外的捷徑。

此外，宗法封建時代的客卿制在隨後的社會中仍然存繼，並形成了養士制、幕僚制等變種，這種制度的存在常常對官僚制構成威脅，李世民就是典型的例子，大量籠絡幕僚，形成的勢力最後直接威脅到皇權。這種幕僚制卻為不少能人志士提供了尋求庇護和展露才華，獲得官僚制外的地位名分的途徑。

維繫官僚制和幕僚制的除了法律之外，更為主要的是“忠”這種職業倫理。忠在宗法封建制時主要指辦理好受託之事，即對事而非對人，因為分封制強調孝道就可以起到約束下級的作用，隨著官僚制的建立，忠在權力運作中必然替代孝，變成對人。忠的強調對法律制度而言無疑是雙刃劍，因為它從對制度負責的側翼開闢了對個人負責之道。其中寵倖制與忠聯繫最為緊密，這在儒家思想獲得優勢地位之後，儒士們持有的道統約束政統的理想受挫時，經常會把矛頭指向因寵倖制受益的人，比如宦官。韋伯認為，儒士總是與宦官對立。<sup>44</sup> 另外，幕僚制常導致一些勇士為主子負責而犧牲國家利益。

這些事實起碼說明幾點，一是儒法關於官僚制度的社會設計只是理想型；二是宗法封建制解體後仍然殘留；三是不管道統還是政統都存在潛在威脅因素。各種社會力量的存在實際上導致權力地位名分時常錯亂，即忠於個人、忠於道還是忠於制度經常錯亂，故而正名實際上伴隨著整個歷史。只要調整官爵地位名分存在私人關係，那麼，公共事務處理就一定存在法律之外的私人行為，由風俗習慣或者其他潛規則調整，或者進入儒家家庭倫理之中。



西漢時期，儒家思想作為治理理念逐步得以確立，開啟了“自西漢到清末，兩千年的中國傳統社會是標榜禮並以禮治為旗幟的社會。”<sup>45</sup> 禮治的一個重要特點就是名分建構和區別，即《荀子·樂論》所謂“禮別異”。正名歸禮，而後禮別異，形塑成禮治下的名分社會。<sup>46</sup> 宗法分封制時期主張“刑不上大夫，禮不下庶人”，到了西漢禮治確立時期，漢武帝提“導民以禮”，漢宣帝提“導民以孝”。<sup>47</sup> 禮制下向進入普通人的日常生活，成為調整日常行為的機制。這種下向運動，實際上將宗法分封制時期貴族家庭組織模式向全社會鋪開，尤其是紮根到基層社會，使得整個社會結構變成處於統治地位的上層社會由官僚制及家族制共同建構，而基層社會則由鄰里制與家族制建構。鄰里制和家族制在商鞅那裏就已經存在，商鞅編戶齊民和連坐制度的建立，實際上就是這種管理模式的雛形。這樣，資源的配置，如土地資源，並非以個人為單位，而是分給家族，同時家族不僅以一個經濟共同體，而且以一個政治共同體進入國家權力體制。家族[通常也是鄰里]對國家負責，而非個人，國家從家族內部治理權中抽離，任其自治。一般認為，國家法只涉及公共事務，是行政和刑事性質的，家族事務等則由禮制調整，所謂國有國法，家有家規。家規實際上就是國家認可的禮治秩序。

家族內部的名分配置主要體現孝的精神，按照費孝通《鄉土中國》研究顯示：一是長老治村，二是家是個綿續性的事業社群，由父子和婆媳構成縱向的主軸，而夫妻關係是配軸。這種縱向關係結構也決定了名分配置的縱向關係，比如家庭對於宗族、兒子對於父親、媳婦對於丈夫、媳婦對於婆婆等關係，都存在名分問題，經常是後者決定前者的名分。這裏主要表現為梁漱溟所說的倫理名分，由倫理名分組織家族。

此外，作為一個家族，還關注整個家族在社會中的名分問題，名門望族一直是中國傳統社會值得炫耀的資本。家族主要



關心子嗣數量、田地資產數量和政治資源擁有程度，這幾個方面成爲衡量一個家族社會影響力的重要依據。家族一般會注意培養內部實力，我們通常關注家族對子孫的教育，試圖通過培養聰明好學的子孫成才獲得政治資源，而實際上，家族還會注意培養和事佬、自衛人員等，以處理群體內部矛盾和應對外部衝突。也就是說，家族作爲一個比較完整的自治社會群體，內部存在各種名分設置，很多超越了禮制範圍，但卻與內部地位名分和經濟名分等相互嵌入。在禮制下，家族還會關注族員的孝廉、牌坊、軍功等政治獎賞，這些都是國家通過封賞制、選拔制等形式凝聚社會力量和維護禮制的機制。實際上，這裏可見國家地位名分引導起家族集體行爲取向，也即所謂“導民以禮”，但是單純的禮其實並不具有引導功能，只有組織到政治經濟等資源裏面，才具有導向作用。

就整個國家的經濟資源而言，國家具有征納稅收、徭役和兵役的資格，然後是地方政府和官員，代理國家行使地方征納權力。按照韋伯《儒教與道教》研究表明，官員薪俸遠遠不夠其支出，因此總是要採取各種手段在稅賦和賄賂上面盤算，各種手段歸結起來就是瞞上欺下。<sup>48</sup> 結果是，地方政府不斷突破制度規定的經濟名分，以公權力之名行私人目的之實。從上面分析可見，官僚制也總是組織到私人關係裏面，同樣組織在私人目的裏面，導民以禮或約民以法在實際上只能成爲理想的目標。政府官員突破制度性經濟名分必然打破整個經濟配置格局，向上下兩頭擠壓。這種現象的原因容易分析。按照孔子的設計，經濟名分的遵守首先是禮的框架設定，然後是依託德性來實現。但到了荀子將禮法融合，西漢同樣兼顧法禮，如董仲舒主張禮主刑輔設計，應該說，法律將調整經濟名分。然而，“中國的整個傳統法的特點是，如體現在法典裏的那樣，只涉及公共事務，是行政和刑事性質的。與家庭、貿易和非國家壟斷的商業有關的私法，則被置



於公共事務當局的管轄之外，而繼續被風俗習慣所控制。”<sup>49</sup> 實際上，調整名分採取名分歸禮或名分歸法兩種手段總是與資源配置保留了私人名分配置權利相衝突，結果是“親親相隱”和“君臣相隱”，以至經濟等名分配置名實分離。

對於表達名分，同樣依靠組織到私人關係裏面運行。從《論語·鄉黨》可見，孔子在不同的環境下，神情、語調、身體姿態、服飾、飲食等方面都展示了禮的規定。這些規定要求個體按照自己名分進行自我表達。如果說禮的規定滲透著政治意義，那麼，由禮組織的名分性自我表達也滲透著政治因素。這樣建立起邏輯關聯則表明，國家權力直接作用於個體的一言一行。但是，如上文所述，即使官僚體制內部，私人關係也在很大程度上與國家權力相抵觸，更別說基層社會依靠家族自治來運行，那麼，禮治即使蘊含了國家權力意志，也並沒有也不可能依託國家權力直接干預每個人的表達。按照孔子的設計，禮的運行需要教化。按照布迪厄的研究，教化所養成的慣習行爲只有凝固到場域賭注即資源裏面，才是完全的實踐邏輯。因此，當我們在國家權力之外思考名分表達時，就必然要關注組織於其中的賭注。

我們先看一個案例，《論語·八佾》載：“子曰：‘管仲之器小哉！’或曰：‘管仲儉乎？’曰：‘管氏有三歸，官事不攝，焉得儉？’‘然則管仲知禮乎？’曰：‘邦君樹塞門，管氏亦樹塞門；邦君爲兩君之好有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知禮，孰不知禮？’”此案例說管仲模仿君主擺設屏風和酒器，孔子認爲他不守本分，不知禮。禮在此將個體行爲表達組織到社會關係之中，比如管仲的表達行爲在禮的規定下不再屬於私人領域，哪怕在自家置空酒器，也要考慮到是否僭越禮制。反過來，君主知道管仲家居擺設模仿自己之時，必然會循禮制確定自己名分是否受損，輕則忍讓，重則興師問罪。這就是禮的微觀運行機制，按照郭沫若的說法，正名“不是後人所說的大義名分之謂，而是日常所用





的一切事物之名，特別是社會關係上的用語。”<sup>50</sup> 名分組織在社會關係之中，個體任何行為表達都蘊含著禮制確定的他人名分問題，這就是場域中的賭注。當然，其豐富內涵遠遠超出布迪爾那個作為理論原型的遊戲場的範圍，因為個體的表達有可能損害到毫不相干之人的名分利益，比如，僭越制和避諱制，明確禁止一些言行，甚至如“清風不識字，何故亂翻書”之類的無意言說者也因言獲罪，迫使人們言行不得不小心謹慎。禮的一個重要功能就是“禮別異”，但別異的同時將整個社會分割成尊卑長幼縱向聯繫的整體，最終將名分組織到私人關係裏面，這就是其隱秘機制。

因此，名分社會不僅依靠名分組織社會，而且更是依靠社會組織名分，因為名分不僅蘊含在權力和制度空間，更蘊含在家族群體和私人關係之中。

### 3. 名分話題：組織起來的討論

社會學直接對名分問題探討較少，本文因之循著上述梳理基礎組織名分（社會）話題及其相關討論。我們從美國傳教士明恩溥對中國人的孝道觀說起，他說，“中國人恪守孝道的深層原因一半是害怕一半是自愛，這二者正是能夠支配人類靈魂的兩種最有力的動機。”明恩溥將禮治秩序下的孝的運作歸結為害怕與自愛兩種心理，但這種心理明恩溥將其置於祖先崇拜之中解讀，認為是敬畏鬼神的結果。同一段話裏，明恩溥又說，“每一代人都要償還上代人欠下的債，反過來又要求下一代人盡最大可能回報自己。”<sup>51</sup> 此處則表明，孝的運作被組織到親子關係裏面。陳來、張蔭麟對春秋相對戰國時期戰爭尚且溫和這一現象提出了解釋，認為“顧念舊情”和“畏懼名分”兩種心理存在使春秋時期不至於像戰國時期那樣成為弱肉強食的世界。<sup>52</sup>

與上述微觀層面的解讀相反，張蔭麟隨後又從宏觀權力層面加以闡釋，認為“宗族和姻戚的情誼經過的世代愈多，便愈疏



淡，君臣上下的名分最初靠權力造成，名分背後的權力一消失，名分便成了紙老虎。光靠親族的情誼和君臣的名分去維持的組織，必不能長久。”<sup>53</sup> 按此觀點，權力設定為名分社會的充要條件。韓格理認為中國的孝道建立在角色原則的基礎上，“中國角色概念的核心旨意，是責成個人以掌握其角色的原則，隱含之深意即是從本然的角色尋求人性。這個原則就是孝，意味着服從的本分。但是，孝並沒有權力的含意。它帶有告誡人‘順從生活角色的意味’。孝能使所有個體在相關角色上取得合法性位置。”<sup>54</sup> 按照韓格理的觀點，孝本身確定了個體角色定位，個體因此自覺服從本分，是在權力之外獨立運作。

上述觀點表面看來形成矛盾，張蔭麟宏觀上主張社會組織名分，即國家權力維繫名分的運作；但微觀上大家都認為名分組織社會，即個體因名分機制作用下的心理反應或慣習促使自我維繫社會秩序，而實際上是名分社會的一體兩面，前者敘述的國家名分控制，後者敘述的是個體名分遵守。不過，各種觀點仍有討論的地方。首先，張蔭麟認為權力一消失名分則消失，實際上不合符史實，如他自己對春秋時期名分畏懼仍然存在的研究，以及近代國家通過多次長時間的權力干預才打破所謂套在人民身上的封建枷鎖，提供了反證，即名分社會組織依靠權力，名分社會解體同樣依靠權力，而非組織名分社會的權力一旦撤出名分社會就消失，這也恰好說明名分組織到私人關係裏面之後可以脫離權力而自行運作。其次，其餘從微觀層面分析個體名分遵守，綜合起來提供了多種解釋：害怕或畏懼名分的心理，自愛的心理，顧念舊情即情分心理，上代人的要求即報恩機制，個體角色扮演即習得性規範機制，但這種從個體心理、社會關係到角色規範所構建起來的連續統，只有再延伸到國家權力，才不至於為名分概念留下“剩餘範疇”。當然，這個連續統需要細緻清查才能夠真正建構起來，下面我們深入討論其中的一個方面。



微觀社會學對名分問題有一個深入研究，那就是名實問題。名實問題通常被哲學納入名學範疇進行研究，費孝通則將其納入到社會學領域進行考察。實際上，胡適研究一再強調，名分（正名）問題一開始就是作為“社會的和政治的改革問題的核心”<sup>55</sup>進入歷史舞臺的。中國古代思想家，很早就意識到“名”的社會政治意義，將名分建構直接納入到社會治理之道。然而，從上文可見，先秦正名思想建構時期，社會實踐中恰恰是“名實分離”甚深之時，那麼，我們就會追問，名分社會在權力組織建構之後，名實之間是怎樣的狀態呢？我們先看費孝通在《鄉土中國》“名實的分離”<sup>56</sup>章末尾所述：

在中國舊式家庭中生長的人都明白家長的意志怎樣在表面的無違下，事實上被歪曲的。虛偽在這種情境中不但是無可避免而且是必需的。不能反對而又不切實用的教條或命令只有加以歪曲，只留一個面子。面子就是表面的無違。名實之間的距離跟著社會變遷速率而增加。在一個完全固定的社會結構裏不會發生這距離的，但是事實上完全固定的社會並不存在。在變得很慢的社會中發生了長老權力，這種統治不能容忍反對，社會如果加速的變動時，注釋式歪曲原意的辦法也就免不了。挾天子以令諸侯的結果，位與權，名與實，言與行，話與事，理論與現實，全趨向於分離了。

費孝通在此實際上談到微觀社會學層面的表達名分問題。個體根據情景按自身地位名分進行表達，只為留下一個面子。但面子只是表面的無違，實際的歪曲，即名實分離。因此，如果我們現在分析中國人按照地位名分進行表達，一言一行一神態只是作為面子問題看待，那麼就必然難以落到“實”處。按照上述分



析，我們有理由認為，個體名分表達必然蘊含著個體心理到國家權力整個連續統的效應。對此我們需要進一步深入探索。

## 六 結論

鑒於名分概念在哲學和歷史學等領域廣泛論及，而它一開始就是以解決社會政治問題而被構建，那麼，我們有理由認為，名分概念在中國思想史上是穿透性很強的基本概念；再結合梁漱溟和費孝通等人指出名分概念的重要性，而社會學至今尚未有系統闡釋的情形下，也就有了本文對其進行梳理的前提。

梳理結果表明，東周思想家提出正名觀伊始就賦予“名分”以社會政治含義，試圖通過正名重整當時混亂的名實分離的社會秩序。名實分離表現在“名不副實”與“實不副名”兩方面，前者有其名而無其實，如大量僭越行爲；後者有其實而無其名，如大量標榜仁義之名而行王霸之實的行爲。爲此，東周思想家以老子的無名觀和孔子的正名觀爲始開啓了名分建構思想活動，試圖以此解決名實分離問題。本文以這些名分思想爲基礎，構建作爲社會分析的“名分”範式，並嘗試利用此範式對“名分社會”作簡要分析，如若能敞開一扇透視中國社會的新視窗，則是本文的最大收穫。

本文對名分範式進行了分析和建構。①依據“人”的社會屬性對名分進行分類，在人的社會稱謂與社會關係的更小範圍下提出兩種更爲細緻的分類法，一是以側重人“名”爲標準的名分包括：倫理名分，法理名分，道德名分，稟賦名分；二是以側重所“分”對象爲標準的名分包括：經濟名分，地位名分，表達名分。②通過對“名始於道”、“分取於義”和“天地爲名號之大義”分析，歸納出“名分始於‘道’‘義’”觀點。③將名



分概念與角色概念作了比較分析，歸納出六點差別，表明名分概念與角色概念具有明顯的差別。④那麼名分具有什麼社會政治效應呢？本文歸納了“因名知止”、“正名歸禮”、“以名貴實”、“正名歸法”、“名定實辨”五種觀點，基本可以概括名分思想對名分社會政治功能的認識。⑤對於名分技術，也即如何將名分思想落到實處的方法，本文首先歸納了如何制名的觀點，即“王者制名，約定俗成”；然後歸納了正亂名的方法，即“驗名與辨名”；最後歸納了控名分的觀點，即“王者控名，恩威並濟”。

為將名分概念作為范式應用於社會分析，本文從“上座問題”引入老子的無為而治思想，認為老子無為而治首先是無名而治，並列舉了老子幾個消解名的方法；然後引入儒家的禮治思想，分析表明孔子、孟子和荀子關於建立禮治社會所採用的各種技術手段；最後引入法家的法治思想，同樣看到各種名分配置技術。這些技術更進一步證明名分思想一開始就是社會政治技術思想。

而現實名分社會的建構是依靠國家權力運作的結果，但是，禮治秩序本身就包含著社會組織名分的內涵和機制，因為它將制度本身嵌入到私人關係之中，一旦在全社會推行，則具有含括個體心理和資源等微觀社會學要素的基礎。分析同時表明，名分組織社會只是在表面上取得成功，不過形成了社會組織名分的實質效應和成功，名分社會也可能是名實分離的社會，即整個歷史過程伴隨著正名舉措。總之，本文認為，要分析名分社會，需要將個體心理、社會關係、規範和權力等因素作為一個連續統納入進去考察，否則就很難把握名分社會的本來面貌。

## 註釋

- 1 “這就是我以前不了解的‘名分’與‘正名’。假如不經過這一手，歷史亦許輕輕滑過，而倫理本位的社會未必能形成。”梁漱溟，〈中



- 國文化要義》，載於《中國現代學術經典·梁漱溟卷》，劉夢溪主編（河北：河北教育出版社，1996年），342。
- 2 中國傳統思想的演化的一個重要特點，就是它的實踐性；理學的東西，並不是一般的學者的思辨的結果，不是純粹的理論探討，它的所有概念，所有內在的邏輯，實際上都是緊扣社會現實中中國人與人關係的要義——地位、名分、權利等等，它是中國古代現實政治、社會文化運作的經驗總結和指導方略，具有很強的實踐性。理學的東西，說穿了就是直接談怎樣和“人”交往、如何對待“人”、如何治理“人”、如何塑造“人”的道理。費孝通，〈試探擴展社會學的傳統界限〉，《北京大學學報》第五期（2003）。
  - 3 “女兒雖然對娘家的責任和義務增加，但是在家族正式制度層面，女兒仍然一無名分和權利，這與‘雙系制度’所包含的兩性權利和義務平等的邏輯恐怕還相距較遠。”唐燦、馬春華、石金群，〈女兒贍養的倫理與公平——浙東農村家庭代際關係的性別考察〉，《社會學研究》第六期（2009）。
  - 4 “一個傍大款的年輕女人可能自我感覺很幸福，盡管別人把她定義為沒有名分的‘包二奶’。”笑冬，〈一個基本的看法：婦女與農村工業化〉，《社會學研究》第五期（1999）。
  - 5 南茜·弗雷澤，〈從再分配到承認？“後社會主義”時代的正義難題〉，載於《傷害+侮辱：爭論中的再分配、承認和代表權》，奧爾森編（上海：上海人民出版社，2009），31。
  - 6 莫斯，《禮物》（上海：上海人民出版社，2005），182。
  - 7 曹峰，〈孔子“正名”新考〉，《文史哲》第二期（2009）；李葆嘉，〈先秦名論：認知—思辨論和倫理—權術論〉，《南京師範大學文學院學報》第六期（2010）。
  - 8 梁漱溟，〈中國文化要義〉，載於《中國現代學術經典·梁漱溟卷》，劉夢溪主編（河北：河北教育出版社，1996年），348。
  - 9 “名分倫理的概念指由社會身份以及與身份相符合的權利、義務構成的差序格局的抽象表現。”“當人占有名分時，則他有特殊之義務，或者說，他必須擔負起特定的角色之責任。依儒家之社會理論，人人必須盡其名分或角色之責任。”黃娟，〈社區孝道的再生產：話語與實踐〉，博士學位論文（中國人民大學社會學系，2008），93。
  - 10 鄭杭生、胡翼鵬，〈道之以德，齊之以禮：社會運行的理性規範——春秋戰國時期儒家社會思想研究〉，《文史哲》第二期（2009）。
  - 11 丁小麗，〈孔孟荀“名分”思想研究〉，博士學位論文（北京師範大學歷史系，2002）。



- 12 潘建雷、何雯雯：〈差序格局、禮與社會人格——再讀《鄉土中國》〉，《中國農業大學學報》第三期（2010）。
- 13 梅珍生，〈晚周禮的文質論〉，博士學位論文（武漢大學哲學系，2003），114。
- 14 李葆嘉，〈先秦名論：認知—思辨論和倫理—權術論〉，《南京師範大學文學院學報》第六期（2010）。
- 15 丁小麗，〈孔孟荀“名分”思想研究〉，博士學位論文（北京師範大學歷史系，2002），9。
- 16 丁小麗，〈孔孟荀“名分”思想研究〉，博士學位論文（北京師範大學歷史系，2002），20。
- 17 轉引自李葆嘉，〈先秦名論：認知—思辨論和倫理—權術論〉，《南京師範大學文學院學報》第六期（2010）。
- 18 曹峰，〈孔子“正名”新考〉，《文史哲》第二期（2009）。
- 19 朱熹，《四書章句集註》（上海：上海書店，1987），9394，轉引自曹峰，〈孔子“正名”新考〉，《文史哲》第二期（2009）。
- 20 衛出公蒯輒之父蒯聵被其祖父衛靈公驅逐出國，衛靈公死後，蒯輒繼位。蒯聵要回國爭奪君位，遭到蒯輒拒絕，並在祭祀上“不父其父”，而“禰其祖”衛靈公。孔子對此事提出了自己的看法。
- 21 轉引自曹峰，〈孔子“正名”新考〉，《文史哲》第二期（2009）。
- 22 馮友蘭，〈中國哲學史〉（上海：商務印書館，1931），59-60。
- 23 楊伯峻，《論語譯註》（北京：中華書局，1980），135。
- 24 梁漱溟，〈中國文化要義〉，載於《中國現代學術經典·梁漱溟卷》，劉夢溪主編（河北：河北教育出版社，1996），346。
- 25 曹峰，〈孔子“正名”新考〉，《文史哲》第二期（2009）。
- 26 齊格蒙·鮑曼，《生活在碎片之中——論後現代道德》（上海：學林出版社，2002），88。
- 27 《日知錄集釋》卷十三《周末風俗》，黃汝成集釋、秦克誠點校（湖南：嶽麓書社，1994），467-468。
- 28 趙鼎新，《東周戰爭與儒法國家的誕生》，夏江旗譯（上海：華東師範大學出版社，2006），63。
- 29 劉向（集錄），《戰國策》（上海：上海古籍出版社，1985）。
- 30 梁啟超，《先秦政治思想史》（北京：東方出版社，1996），80。
- 31 童書業，《春秋左傳研究》（上海：上海人民出版社，1980），370-371。
- 32 馬克斯·韋伯，《儒教與道教》，王容芬譯（北京：商務印書館出版，1995）。



- 33 李葆嘉，〈先秦名論：認知—思辨論和倫理—權術論〉，《南京師範大學文學院學報》第六期（2010）。
- 34 朱熹，〈家禮序〉，載於《朱子全書》第七冊（上海：上海古籍出版社，2002），873，轉引自陳彩雲，〈朱子“家禮”中的禁奢思想及對後世的影響〉，《孔子研究》第四期（2008）。
- 35 鄭杭生、胡翼鵬，〈嚴刑峻法，因情而施：社會運行的強制規範——春秋戰國時期法家社會思想研究〉，《學習與實踐》第三期（2009）。
- 36 “名分(fēn)社會”和“名分(fèn)社會”分類延伸了丁小麗有關“名分(fēn)”和“名分(fèn)”區分，不過本文對名分概念作了不同的界定。參見丁小麗，〈孔孟荀“名分”思想研究〉，博士學位論文（北京師範大學歷史系，2002）。
- 37 齊格蒙·鮑曼，《生活在碎片之中——論後現代道德》（上海：學林出版社，2002），96。
- 38 馮友蘭：“孔子擁護周制，故常言及文王、周公。墨子繼起，自以為法夏而不法周，特指出一較古之禹以壓文王、周公。孟子繼起，又擡出更古之堯舜以壓禹。老、莊之徒繼起，則又擡出傳說中堯舜以前之人物，以壓堯舜。在孟子時，文王、周公尚可謂為先王，‘周道’尚可謂‘先王之法’。至荀子時，則文王、周公只可謂後王，‘周道’只可謂為後王之法矣。”馮友蘭，《中國哲學史》（上海：華東師範大學出版社，2003），215。
- 39 “荀子的理論體系中，禮法關係已經不局限於互補，而是使禮法共同成為具有極大權威的他律性規則。同時禮的精神又能融洽地滲入到法律之中，在地位上禮高於法，而在功能上禮法則共同維護著‘禮治國’的政局。”參見，卞修全、朱騰，〈荀子禮治思想的重新審視〉，《哲學研究》第八期（2005）。
- 40 參見於樹貴，〈法家倫理思想的獨特內涵〉，《哲學研究》第十一期（2009）。
- 41 於樹貴，〈法家倫理思想的獨特內涵〉，《哲學研究》第十一期（2009）。
- 42 馬克斯·韋伯，《儒教與道教》，王容芬譯（北京：商務印書館出版，1995），84。
- 43 閻步克，《察舉制度變遷史稿》（沈陽：遼寧大學出版社，1991）。
- 44 馬克斯·韋伯，《儒教與道教》王容芬譯（北京：商務印書館出版，1995），96、189-192。
- 45 李宗桂，〈漢代禮治的形成及其思想特征〉，《哲學研究》第十期（2007）。





- 46 梁漱溟先生在談到禮時指出，禮是中國人道德的依傍，並代替了中國的宗教。禮的作用有二：一、安排倫理名分以組織社會；二、設為禮樂揖讓以涵養理性。梁漱溟，〈中國文化要義〉，載於《中國現代學術經典·梁漱溟卷》，劉夢溪主編（河北：河北教育出版社，1996年），341。
- 47 李宗桂，〈漢代禮治的形成及其思想特征〉，《哲學研究》第十期（2007）。
- 48 馬克斯·韋伯，《儒教與道教》王容芬譯（北京：商務印書館出版，1995），98-99、109-110。
- 49 《劍橋中國秦漢史（公元前221-公元220年）》（北京：中國社會科學出版社，1992），564。
- 50 郭沫若，《名辯思想的批判》（北京：東方出版社，1996），235。
- 51 明恩溥，《中國人的氣質》（上海：上海三聯出版社，2007），139。
- 52 “但親者不失為其親，宗族或姻戚間的鬭爭，總算容易調停，總留點余地。例如前705年，周桓王帶兵去打鄭國，打個大敗，並且被射中了肩膊。有人勸鄭莊公正好乘勝追上去，莊公不答應，夜裏卻派一位大員去慰勞桓王，並且探問傷狀。”“又例如前554年，晉師侵齊，半路聽說齊侯死了，便退還。這種顧念舊情，不為已甚的心理，加上畏懼名分，雖幹犯而不敢過度幹犯的矛盾心理，使得周室東遷之後三百年間的中國，尚不致成為弱肉強食的世界。這兩種心理是春秋時代之所以異常於後來戰國時代的地方。”陳來，〈春秋禮樂文化的解體和轉型〉，《中國文化研究》（2002秋之卷）；張蔭麟，《中國史綱》（上海：上海古籍出版社，1999），53。
- 53 張蔭麟，《中國史綱》（上海：上海古籍出版社，1999），54。
- 54 韓格理，〈父權制、世襲制與孝道：中國與西歐的比較〉，陳介玄譯，《國外社會學》第四期（1998），47。
- 55 胡適，《先秦名學史》（上海：學林出版社，1983），27。
- 56 費孝通，《鄉土中國》（北京：北京出版社，2005）。

