

破解韋伯迷陣的方案

黃光國

台灣大學心理學系

摘要 韋伯將基督新教倫理視為一種“文化系統”加以研究，再以之作為參考架構，用“文化對比”的方式分析儒家倫理，犯了“歐洲中心主義”或“西方中心主義”的謬誤，他不顧儒家思想在歷史上的演變，任意從不同時間點擷取資料，來論斷儒家倫理的性質，則是犯了“銜接的謬誤”。這種研究方式很容易將學者導入“社會學的迷津”中，並對儒家文化產生誤解。針對韋伯研究《中國的宗教》時，在方法論上所記的謬誤，本文的主要目的，是要用我所主張的「多重哲學典範」，建構普世性的理論架構，再以分析二元論 (analytical dualism) 的哲學¹，分析某種特定的文化傳統，建構「含攝文化的心理學理論」，讓我們更為客觀地瞭解儒家倫理，進而重新評估韋伯對《儒家和道家》所作的論斷。

韋伯 (Max Weber, 1864–1920) 和涂爾幹 (Emile Durkheim, 1858–1917)、馬克思 (Karl Max, 1818–1883) 並稱為古典社會學三大家，他們的著作對西方社會學有十分深遠的影響。韋伯一生治學的主要旨趣，在於探討：「近代資本主義興起」的原因，並試圖用近代歐洲理性主義的興起來回答這個問題。在其名著《基督新教倫理與資本主義精神》中²，韋伯認為：基督新教對於合理性的追求是產生資本主義的文化因素。為了支持這樣的論點，他又從比較宗教社會學的觀點，發表了一系列的著作，包括《儒教與道教》，《印度教與佛教》以及《古猶太教》，認為其他宗教的「經濟倫理」不像基督新教那樣地與資本主義相契合，所以無法



產生近代西方理性的資本主義。他原本還計畫討論回教，但宏圖未成，即已去世。

一 歐洲中心主義的迷陣

本文討論的焦點將集中在《儒教與道教：中國的宗教》一書³。韋伯撰寫本書的目的在於探討：十九世紀前的中國為什麼不產生類似西方理性的資本主義。韋伯的這部著作分三部分，第一部分討論帝制中國的社會組織及社會結構；第二部分討論儒家的正統地位；第三部分處理作為旁支的道家以及佛教的地位；其結論部份則從許多不同的面向，逐一比較基督新教倫理和儒家倫理。

韋伯在描述中國的社會結構時，係採用「理念型的研究方法」(ideal type approach)，他打破時間的限制，隨意引用不同時代的材料，來描述帝制中國社會的「理念型態」。這種作法曾經受過不少批評，可是，韋伯認為：1911年滿清王朝覆亡之前，中國社會結構的主要面相大致保持穩定，因此，他可以採用這種「理念型的研究方法」來研究中國社會。

中國的意索

在《中國的宗教》中，韋伯刻意挑選了中國社會的貨幣制度、宗族組織、城市與行會、國家組織、和法律等幾個層面，分別分析它們對資本主義發展的正、負面影響。在分析中國社會為什麼不產生資本主義的原因時，他同時也注意到：十九世紀末期，中國已經具備若干有利於資本主義萌芽的因素。在滿清王朝(1644-1911)前期，中國有一段相當長的太平歲月。由於治河有方，洪水氾濫的情形已經大為減少。農業方法的改良，使中國人



口由十五世紀晚期的六千萬增加到十八世紀初期的一億二千萬。其他像私人財富的增加、人民可以自由遷徙、自由選擇職業、土地可以自由買賣等等，都有利於資本主義的發展。然而，這些有利因素畢竟無法克服前述由宗族制度及家產制國家結構所造成的障礙。這些結構性的障礙又是源自中國人在儒家倫理下所培養出來的一種特殊心態，他稱之為「中國意索」(Chinese ethos)。韋伯因此判定：儒家倫理有礙於工業資本主義的發展。

這本書的第二部分「正統」包含兩章：「文人」(The Literati)及「儒家的生活取向」(The Confucian Life Orientation)，前者討論：儒家教育的地位，「君子」的理想，科學制度的發展，文人的功名，官職的聲望，以及儒家對經濟政策的觀點。後者則是從儒家思想的性質，討論儒家重視「禮」和「孝」，缺乏自然法，法律思想中沒有形式邏輯，排斥形上學，發展不出自然科學，並拒斥專業技術。依同樣的論述方式，第三部份論及「道教」的隱士生活、神秘主義、養生術、教派組織、教規等等。從其論述內容的舉隅，我們已經可以看出：作為一個社會學家，韋伯所關心的其實不是儒家或道家思想本身，而是儒家和道家在中國社會中的實踐。

在《中國的宗教》這本書的最後一章「結論」中，韋伯以和新教論理對比的方式，藉以說明這種源自儒家思想的「中國意索」。然而，相較於他對基督新教的分析，他對儒家倫理的論述卻顯得相當薄弱。韋伯不懂中文。他無法閱讀第一手的中文材料。他引用的資料，有些來自歐洲漢學家的譯著，有些則是出自於懷有意識型態偏見的傳教士。他所舉的例子，有些是錯的，有些並不恰當，有些較為適當的例子，則因為他對其一無所知而未能列入。

儘管韋伯的中國研究有這樣或那樣的缺點，由於韋伯的「歐洲研究」為他帶來了極大的聲譽，也塑造出他無與倫比的



學術聲譽，他對儒家倫理的分析因而對西方漢學家的中國研究產生了鉅大的影響。受他影響的西方漢學家甚至形成了所謂的「韋伯學派」。

D. G. Macrae (1974: 9) 在指出韋伯著作的許多問題後，認為：韋伯為我們製造了一座迷陣，這座迷陣的內容使它的製作者成為「本世紀社會想像的大師之一」(one of the master figures of the social imagination of this century)，但要抵達這座迷陣的中心卻注定要先走入不少分歧路⁴。「迷陣最令人失望之處，是它的中心通常是一無所有」。Molloy 因此問道：我們有任何「走出迷陣的方法」(any way out of the maze)嗎？

在我看來，這個問題的答案是肯定的。如果我們要想破解韋伯的迷陣，並對儒家倫理有較為客觀的認識，我們必須先討論他研究方法上的謬誤，而不只僅只是零零散散指出他論述的內容犯了那些錯誤。本文將討論他研究方法上的兩大謬誤，並提出其解決之道。首先我們要談的是他所用的文化比較方法犯了「歐洲中心主義」的謬誤(fallacy of Eurocentrism)；本文的第五節將再進一步指出：他以儒家和道家思想在中國社會中的實踐論斷儒家和道家思想自身，則犯了Archer所謂的「銜接的謬誤」(fallacy of conflation)⁵。

文化內的對比

在《韋伯論「儒家倫理：韋伯比較社會學的批判」》一文中，林端指出：韋伯從事比較社會學研究的目的，是要彰顯西方現代社會文化的獨特性。在他看來，作為一種宗教的心志倫理，西方基督新教有其歷史上的獨特性。為了要彰顯這種獨特性，他進行了「雙重的比較」(double comparison)首先使用一組對比的概念「恩寵特殊主義 vs. 恩寵普遍主義」，比較基督新教倫理與天主



教倫理之間的不同；再用類似的二元對立式，以基督新教倫理與儒家倫理相互比較⁶。

韋伯認為：屬於喀爾文教派(Calvanism)的清教徒(Puritanism)極力強調「上帝預選說」(doctrine of Predestination)，他們認為：人類的宗教的秉賦是先天不平等的，只有少數上帝的選民，能夠得到上帝的「恩寵」，死後得以上天堂。在人與「超越的上帝」之間存有一條無法逾越的鴻溝，沒人知道自己是不是上帝的選民，也沒有任何中介能夠幫助他獲得上帝的眷顧，包括教會、禮拜儀式、或神職人員，都無法幫助他。爲了追求永遠的救贖，並增加上帝的榮耀，他必須實踐禁欲主義，以自律的生活方式，堅守倫理原則以建構出前後一致的人格。宗教動機的心志倫理變成整個人生的核心，進而擴大成爲社會倫理與經濟倫理，有利於現代工業資本主義的發展。

相對之下，中世紀的天主教徒可以透過教會、神父與聖禮來接近上帝，教會壟斷性地照顧信徒，只要定期上教堂，依照繁複的宗教儀式行聖禮，就可以得救，並不須要發展出一種講求原則、內在自律、人格統一化的心志倫理。這樣的宗教心態只適合於人際關係扮演重要角色的傳統經濟型態，無法促成現代工業資本主義的發展。

歐洲中心主義的對比

爲了彰顯基督新教倫理的獨特性，作完文化內的比較之後，韋伯又進一步以之與非西方文化的宗教倫理互相對比，以證成他的主要論旨。其中儒家倫理是他最重要的對比對象。然而，以清教徒倫理跟儒家倫理作文化間的比較，卻比跟天主教作文化內的比較要複雜得多。韋伯發現：他無法用單一的比較點來概括這兩種宗教倫理的差異，而必須進行的「多向度的比較」



(multidimensionality comparison) 設定許多比較點，來突顯兩者之間的不同。韋伯本人以及他的學生 W. Schluchter 曾經將清教徒倫理與儒家倫理的比較列如表1⁷。

表1：韋伯對清教徒倫理與儒家倫理所作的對比

宗教倫理 對比點	清教徒理論 (喀爾文教派的倫理)	儒家(儒教)倫理
救贖的基礎	神中心的	宇宙中心的
救贖的方法	禁慾的	神秘的
救贖的手段	精神的	巫術的
理性主義的類型	宰制現世的理性主義 (由內向外)	適應現世的理性主義 (由外向內)
理想的人	職業人 (人作為一個工具、專家)	文化人 (君子不器)
非理性的根源	超越現世的上帝的裁判	巫術
理性化的階段	最後的階段 (世界的除魅化)	巫術性的宗教的階段
神人關係	鴻溝與緊張	沒有緊張
道德的立場	對內道德與對外道德 二元主義的克服	對內道德與對外道德的 二元主義
與其他人的關係	即物化與非個人關係化 (不考慮個人)	個人關係化 (考慮個人)
與傳統的關係	理性主義對抗傳統主義	利基在鬼神崇拜上的 傳統主義
社會倫理的基礎	非個人關係主義 (把鄰人當成陌生人看待)	有機的個人關係主義
	(恭順(孝道)的義務以及五倫)	
生活方式	市民階層的生活方式	非系統化的個別義務的結合
人格	一種人格的統一的整體特質	沒有統一的人格 (生活是一連串的事件)
社會行動	即物化與非個人關係化	個人關係化
政治與經濟組織 的特色	抽象的超個人的目的團體 (公社與企業)	政經團體都在宗教團體的 束縛之下
商業規範的特色	理性法律與理性的協議	傳統至上、地方的習慣以及 具體的個人的官吏的恩德



林端指出：從韋伯的研究旨趣以及表1的對比，我們可以看出：韋伯真正的關懷所在，是基督新教倫理。林端指出：由於韋伯的文化分析，經常混淆了「文化內的」與「文化間的」的分析，他以對基督新教倫理的分析作為參考架構，來考察儒家倫理。這種分析的結果無可避免地會產生一種「規範性的歐洲中心主義」(normative Eurocentrism)，離開了它原本具有的「啟發性的歐洲中心主義」(heuristic Eurocentrism)，結果非西方社會的發展階段，往往被等同於西方社會發展階段的前期，予人以一種落後於西方當代發展的印象。

我同意林端對於這個問題的分析。這種「規範性的歐洲中心主義」將使得中國除了「全盤西化」之外，別無他路可走。這才是韋伯迷陣最嚴重的後果。然則，我們該如何破解韋伯精心構造的這座迷陣？

林端曾經在德國海德堡大學攻讀博士學位，他的博士論文題目是：《古代中國儒家倫理與支配的正當化：韋伯比較社會學的批判》，指導教授 Wolfgang Schluchter 是韋伯的弟子。他們兩人認為：要破解韋伯之中國研究中的「歐洲中心主義」，可以採取兩種研究方法：「概念的檢證」的「歷史事實的考察」。對於這項建議，我卻有不同的看法⁸。

二 中國對韋伯的繼受

在林端的另一篇著作〈儒家文化對韋伯學說的繼受〉中，他仔細地記載：1990年7月23日至27日，在西德法蘭克福地方的巴德洪堡(Bad Homburg)召開的一場「韋伯與中國的現代化」研討會。會中西柏林自由大學的施蘭君(B. Gramsow)所提出的論文



〈中國對韋伯的繼受〉，將中文世界對韋伯學說的繼受分為三個階段：輸入、轉化、與創造。她指出：從1930年代以來，海峽兩岸都是根據自身的現實的需要，選擇性的翻譯韋伯的作品，其興趣主要是集中在《基督新教倫理與資本主義精神》與《儒教與道教》兩部作品上⁹。

「中國文化與現代化」研討會

1983年是中文世界對韋伯學說繼受的關鍵年。那一年，兩岸的社會科學界在香港中文大學召開了第一屆「中國文化與現代化」研討會。在兩岸分隔三十餘年後，首次召開的這場研討會上，金耀基提出的一篇論文〈儒家倫理與經濟發展：韋伯學說的重探〉，引起了一系列的論戰。那一年，大陸亦出現第一本介紹韋伯學說的作品¹⁰。

施蘭君認為：兩岸政經情況不同，影響了他們對韋伯學說的繼受。在大陸，社會學中斷了三十年，包括韋伯在內的許多西方社會學者都被當成是「資產階級的代言人」，並加以拒斥。改革開放後，中國大陸的學者才重新引介並討論韋伯的作品。他們對韋伯的討論方式跟改革開放後的政策息息相關，例如：韋伯如何對政經現代化提供方針？韋伯認為：中國有那些現代化的障礙？

台灣是個開放型的社會，台灣的學術界跟西方社會科學理論的聯繫較探。台灣的社會科學界有人以韋伯學說跟其他社會科學理論相比較；有人在「儒家倫理與資本主義發展」的議題上反對韋伯論旨。在那個時代，也有人主張反省以美國作為主導的社會科學，並要求社會科學的中國化。施蘭君相當正確的作結論道：1980年代中文世界對韋伯的繼受，與他們對現代化理論的反省與批判息息相關，反映出他們努力在追求一個立基於自身文化認同的中國現代化。



中國研究的東方主義

我非常贊同施博士的這項結論。我曾經參與1983年在香港舉行的「中國文化與現代化」研討會。從那個時代，我開始投入社會科學本土化運動。在我看來，韋伯對於《儒教與道教》的析論，正如其他採取「西方 vs 東方」二元對立的社會科學的理論一樣，都犯了「西方中心主義」的謬誤。在心理學界中，影響極大的是「個人主義 vs 集體主義」的研究典範¹¹，它們代表了心理學界的「東方主義」¹²。

這種二元對立的思考方式變成國際學術社群的主流之後，甚至連非西方國家的社會科學家都跟著套用同樣的思考方式，在各種不同的領域性建構理論，來理解他們自己。像人類學領域性的「自我中心 vs 情境中心」¹³，心理學領域裡的「獨立我 vs 相依我」¹⁴，或「自我取向 vs 社會取向」(Yang, 1986)¹⁵ 等等，都是此中之例。這些學者事後雖然也察覺到這種二元對立的理論建構方式並不恰當而力圖加以調整，但總是心餘力拙，難以自圓其說。¹⁶

更清楚地說，林端在討論「中國對韋伯的繼受」時，關心的是如何排除韋伯中國學說中的「歐洲中心主義」；我在思考同一議題時，所關心的並不僅只是韋伯學說中的「歐洲中心主義」，而且是社會科學界程中國的「東方主義」。如果我們把林端和 Schluchter 對於走出「韋伯迷陣」的建議放置在我對於此一問題的思考脈絡中來加以討論，我們應當更能夠看出：破解韋伯式迷陣的有效途徑。

三 破解「東方主義」的策略

我從1980年代初期開始投入心理學本土化運動之後不久，便深刻體會到：非西方國家科學落後的根本原因，在於非西方國家



的學者對於近代西方科學哲學的演變缺乏「相應的理解」，無法真正掌握西方文明中獨特的精神意索。

實證主義的迷思

在西方的文化傳統裡，哲學是學術之母。學院中講求的知識，都是建立在其哲學基礎之上。爲了讓年輕學者瞭解西方科學哲學的演變，我用了十幾年的功夫，撰成《社會科學的理路》¹⁷，介紹二十世紀裡十七位最重要的哲學家對於本體論、知識論和方法論的主張。這本書分爲兩大部分，前半部所討論的「科學哲學」，主要是側重於「自然科學的哲學」，尤其強調由「實證主義」到「後實證主義」的轉變；後半部則在論述「社會科學的哲學」，包括結構主義、詮釋學和批判理論。由於包括心理學在內的許多門社會學科，都同時兼俱「自然科學」和「社會科學」的雙重性格，今天要想解決本土心理學發展上的難題，必須採取「多元哲學典範」的研究取向，針對不同性質的問題，採用不同的科學哲學，來尋求其解決之道。然則，今天非西方國家的心理學者在推動本土運動時，所遭遇到的最大難題是什麼呢？

從科學哲學的角度來看，大多數非西方國家的心理學研究者都在無意識中接受了一種實證主義的科學觀，認爲西方「先進」國家所發展出來的理論就代表了「真理」，他們在受教育的過程中，十分強調研究方法和方法論，但卻很少人思考本體論和知識論的問題。他們在從事研究工作的時候，大多是套用西方的研究典範，在西方理論的脈絡下，做命題檢驗式的研究工作。他們很少有人敢去挑戰西方理論，更少有人提出可以作爲替代的本土性理論。



《中國人心理學全集》

我們可以舉一個實例，來說明「理論建構」在心理學本土化運動中的必要性。不久之前，Michael Bond又出版了一本The Oxford Handbook of Chinese Psychology¹⁸。這是他針對此一主題為名所編的第三本書，第一本書的題目就叫做《中國人的心理學》(The psychology of the Chinese book)¹⁹；第二本書是可以說是這本Handbook的第一卷²⁰。這本Oxford Handbook包含41章，動員了83位中、外學者，涵蓋領域包羅萬象，幾乎把過去數十年內有關中國人所作的心理學研究都網羅在內。

然而，一位在西班牙巴塞隆納任教的華裔學者Lee在深入回顧這本書之後，卻一針見血地指出：「這本書沒有清楚的結構，除非仔細閱讀整本書的目錄，否則讀者很難看出這本書包含有那些內容並辨認出針對某一特定議題的章節」²¹。不僅如此，「整本書大多缺少理論 (there is a general lack of theory in the whole handbook)，這些以議題取向的章節，對於關於華人所作的經驗研究發現，作了相當詳盡的回顧與報告，然而，只有極少數的幾章提出華人心理學的本土理論」，「儘管他們公開宣稱要推動本土研究，他們的水準大都停留在支持 / 不支持西方的發現，並且用諸如集體主義、權力差距之類的文化向度來解釋他們的發現」。尤有甚者，這本書中所引的研究大多以「中國和西方」二元對立的方式來處理他們的研究發現，無法掌握現實世界中更為精緻的複雜性。

他指出少數幾章提出華人心理學本土理論的作者之一，就是我。我跟Bond是多年舊識，他在編纂有關「華人心理學」的書籍時，都會向我邀稿。而他所編的這幾本書籍，我都是其中一章的作者或共同作者。

從「科學革命」的角度來看，當西方心理學的研究典範移植到非西方社會，而發現許多跟理論不一致的「異例」時，既



有的理論便已經處在「危機」之中，正等待「革命」時機的到來²²。爲了要對西方主流心理學的理论進行「科學革命」，長久以來，我一向主張：理論建構應當是學術研究的最重要目標。非西方國家發展本土心理學的目的，就是要建構理論，來對西方心理學進行科學革命。

《儒家關係主義》

從2000年起，我被委任爲「華人本土心理學研究追求卓越計畫」的主持人。執行該項計畫的八年期間，在每年兩次的考評會上，都有考評委員指出：這種大型的研究計畫，不能以做實徵研究爲滿足，一定要將這些實徵研究的發現整合在一起²³。從Popper所主張的進化認識論來看，唯有建構理論，才有可能將各項不同實徵研究的發現整合在一起。整合性的理論一旦建構出來之後，它就跟同一範疇中既有的其他理論構成競爭關係。

基於這樣的認識，在執行卓越計畫的八年期間，我不斷殫精竭慮，一面思考跟心理學本土化有關的各項問題，一面從事研究，撰寫論文，在國內、外學術期刊上發表。該項計畫於2008年初結束之後，我又以將近一年的時間，整合相關的研究成果，掛成《儒家關係主義：哲學反思、理論建構與實徵研究》²⁴。

〈自我的曼陀羅模型〉

我從1980年代投身於心理學本土化運動以來，便一直認爲：「自我」與「關係」是社會心理學中兩個最重要的核心概念。「華人本土心理學研究追求卓越計畫」結束之後，從2009年起，我參與國立台灣大學人文社會高等研究所支持的「華人社會中的『人觀』與『我觀』研究計畫」，在這段期間，我注意到存在



於華人社會中形形色色的「人觀」，更迫切感覺到：我們需要有一個普世性的自我理論，來將這些「人觀」整合在一起。

2010年的7月24至27日，亞洲本土與文化心理學會在印尼日惹市的Gadjah Mada University舉辦第一屆國際會議，我被推選為第一屆的會長。在開幕典禮的大會致詞上，我批判建立在個人主義預設之上的西方社會心理學理論，不適用於非西方國家。亞洲本土心理學與文化心理學協會的使命，是要啟動一場心理學的科學革命，建造一系列以關係主義作為預設的理論，來取代西方怪異的心理學理論，來幫助非西方國家的人們解決他們日常生活中所遭遇到的各種問題。

會議結束後，我在參觀「婆羅浮屠」(Borobador Temple)的過程中，對於人類「自我」的深層結構突然得到靈感，回國後，因而綜合我在撰寫《知識與行動：中華文化傳統的社會心理詮釋》，以及參與「人觀與我觀研究計畫」時的主要思考方向，建構出一個〈自我的曼陀羅模型〉(Mandala Model of Self)²⁵。並據此而撰成《心理學的科學革命方案》一書²⁶，內分十一章，仔細析論非西方國家的本土心理學者應如何用西方科學哲學五大典範，致力於建構既能反映人類普世性心智，又能說明特定文化中人們之特殊心態的理論，以啟動心理學之科學革命。

四 普世性的理論架構

瞭解我對心理學或社會科學本土化運動的基本主張之後，我們便可以回過頭來，討論林端和Schluchter對於破解韋伯中國研究中之「歐洲中心主義」的建議。在「歷史事實的考察」方面，他們的建議之一是：



嘗試藉著當代社會學角色理論的協助，建構一個儒家（具道德色彩）的「角色理論」來。對先秦儒家而言，其最主要的德性「仁」與「恕」，必須先在「五倫」中不同的對偶性的關係（角色組合）中體現，然後推及所有的人際關係，放諸四海而皆準。

我不反對這項建議。我認為：我們必須把基督新教倫理跟儒家倫理放在同樣社會科學的理論架構中來加以比較，才能夠描繪出一張走出韋伯迷陣的地圖。然而，在當代社會學中，我們是否能夠找到適恰的「角色理論」來幫助我們建構一個儒家的「角色理論」，我卻深表懷疑。在我看來，包括心理學在內的大多數西方社會科學理論，都是建立在個人主義的預設之上。Henrich、Heine及Norenzayan曾經回顧2003年至2007年在心理學期刊上所發表的論文，結果發現有96%的樣本是取自於西方、受過教育、工業化、富有及民主的社會（Western, Educated Industrialized, Rich, and Democratic, WEIRD），他們僅佔世界人口的12%。他們在回顧許多行為科學的跨文化比較性研究之後，發現這些怪異的（WEIRD）受試者在許多方面都跟其他種族有很大的不同，像是視知覺、公平性、合作、空間推理、道德推理、思考風格、自我概念與相關動機，以及智力的遺傳等等。他們因此作出結論：這些特殊的心理現象是以單一特殊次族群的樣本作為基礎，沒有明顯的先驗基礎可以宣稱它們具有普世性。

〈人情與面子〉的理論模型

以個人主義文化中的「怪異」樣本作為基礎所建構出來自「怪異」理論能幫助我們建立「適恰的」「儒家角色理論」嗎？在真正看到這樣的「理論」之前，我對於這種主張的看法是有所保留的。我認為：倘若我們要公平地比較基督新教倫理和儒教倫理，我們必須根據文化心理學「一種心智，多種心態」的原則，



建構出普世性的理論，作為比較兩者的基礎架構。在《儒家關係主義：哲學反思、理論建構與實徵研究》一書的第四章，我說明我如何以進化認識論的科學哲學作為基礎，建構出〈人情與面子〉的普世性理論模型²⁷。

該一模型將互動的雙方界定為「請託者」(petitioner)及「資源分配者」(resource allocator)。當「請託者」請求「資源分配者」，將他掌握的資源作有利於「請託者」的分配時，「資源分配者」心中所做的第一件事是「關係判斷」，他要思考的問題是“他和我之間有什麼樣的關係？”

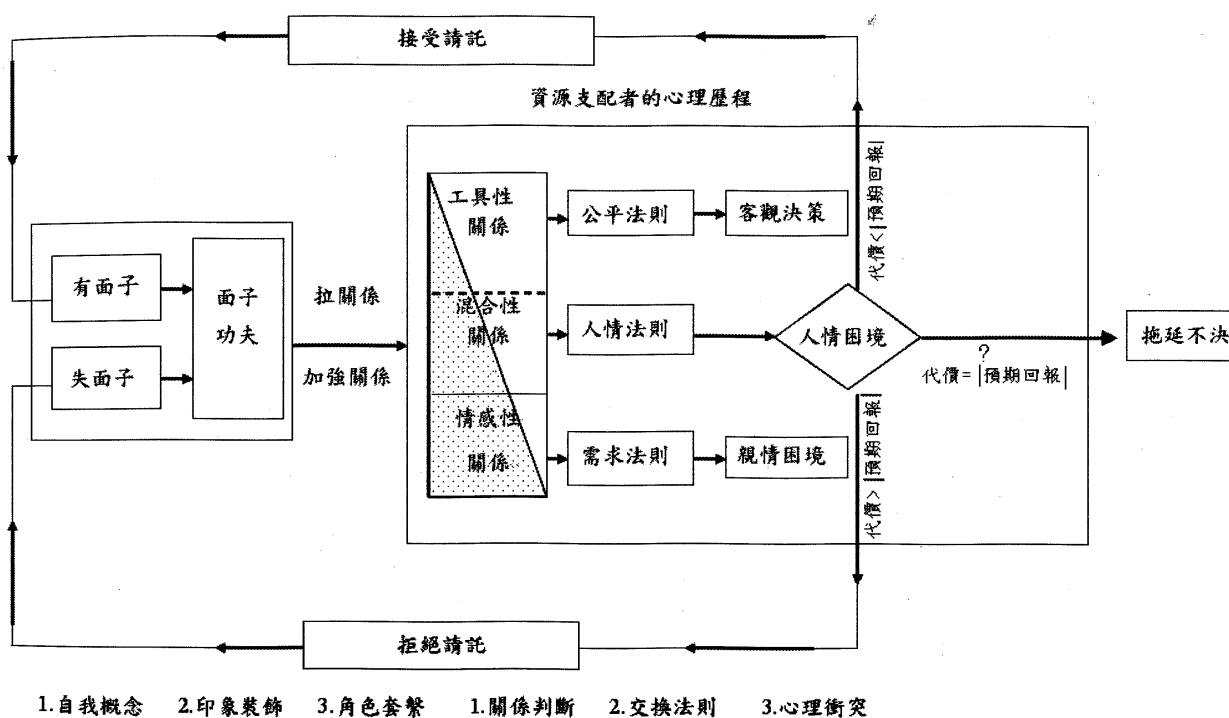


圖1：人情與面子的理論模式

圖1中代表「關係」的方塊是由代表「情感性成分」的陰影部份及代表「工具性成分」的空白部分所構成。所謂「工具性成分」是指：作為生物體的個人，天生而有各種欲望，在生活中往往必須以他人作為工具，獲取各種資源，滿足一己的欲望。這樣



的「工具性成分」和人跟人之間的「情感性成分」常常是夾雜在一起的。依照這兩種成分的多寡，圖1以一條實線和一條虛線將「關係」分為三大類：「情感性關係」、「混合性關係」和「工具性關係」。「情感性關係」通常是指家庭中的人際關係，「混合性關係」是指個人和家庭外熟人的關係，兩者之間以一道橫線隔開，表示兩者之間有相當清楚的心理區隔，家庭之外的人很難變成爲「家人」。「工具性關係」是個人爲了獲取某種資源，而和陌生人建立的關係，它和「混合性關係」之間以一條虛線隔開，表示經過「拉關係」之後，屬於「工具性關係」的其他人可以穿過這層心理區隔，使雙方變成「混合性關係」。在儒家文化傳統的影響之下，個人可能傾向於以「需求法則」、「人情法則」和「公平法則」等三種不同的交易法則，和這三類不同關係的社會對象進行互動。

在〈人情與面子：中國人的權力遊戲〉一文中²⁸，我用了許多文字描述「人情法則」在華人社會中的意義。倘若我們將華人社會中的「人情法則」看作是「均等法則」的一個特例，它強調個人一旦收受了他人的恩惠，一定要設法給予等量的回報，具〈人情與面子〉的理論模式，應當是一個可以適用於各種不同文化的普世性理論模型。它是生物決定的，反映出人類社會互動的普遍心智。針對這樣的主張，讀者一定會問：爲什麼？我有什麼證據可以支持這樣的論點？

社會行爲的基本形式

在《社會生活的結構》（*The Structures of Social Life*）一書中，Fiske回顧以往社會學、人類學以及心理學的大量文獻之後，指出：人類社會的關係主要可分為四種模式²⁹：



1. 社群分享 (communal sharing)：這是一個等同的關係 (relationship of equivalence)，人們爲了要達成位於個人之上的群體目標 (super ordinate goal)，而融合在一起，並對其集體 (collectivity) 有高度的認同，認爲他們在某些重要的層面上都是同樣的「我們」，而不是「個人」。

2. 權威排序 (authority ranking)：這是一種不平等的關係，具有可過渡的不對稱性 (transitive asymmetry)。如果某一特定的階層包含三個以上的人，他們可以排成線型的階層。在這種關係中，人們會依其社會的重要性或地位，來建構彼此的關係：占高階者比別人控制更多的人、物及資源，別人也認爲他們擁有較多的知識，及掌控事物的能力。社會關係中位階較高的人通常握有主動權，能夠做選擇並表現偏好，也能夠宰制較多的低階屬下。如果屬下對上司表現服從及效忠，高階者通常也會給予部屬保護及支持。

3. 平等匹配 (equality matching)：這是個別同儕之間的平等關係，其中每一個人的影響力、貢獻及分配之份數，都是均衡的，而且可以一對一的互相對應。平等匹配的展現方式可能是輪流 (turn taking)，關係中的每一個人依時間順序 (temporal sequence)，做出同樣的行動；或是同等回報 (in-kind reciprocity)，人們給予並從他人處獲得同等物品的回報。在分配正義方面，平等分配採取「平等均分」 (even distribution into equal parts) 的方式，每個人拿到跟別人同樣的一份，所以每個人都不在意他拿到哪一份。

4. 市場計價 (market pricing)：這種關係是以市場系統所決定的價值，作爲中介。在市場計價關係中，人們通常會以「價格」 (price) 或「效用」 (utility) 這種普世性的單一尺度，來衡量相關商品或人的價值。這種商品的評價，可以用價格的比率 (ratio) 來表示；在以物易物 (direct barter) 的場合，則爲兌換比率 (exchange ratio)。



社會互動的深層結構

Fiske 指出：這四種關係模式是人類組織各種社會不同範疇的方法。這四種關係結構展現在人類各種情境、工作、活動種類、行動領域、實質問題和態度之中，意味著這些結構都是產生自同一組的心理基圖 (psychological schemata)，亦即人類心智共同的深層結構³⁰。

倘若我們以 Fiske 所提出的社會行為的四種基本形式和〈人情與面子〉的理論模型互相比較，我們可以看出：社群分享、平等匹配和市場計價這三種不同的社會行為，和〈人情與面子〉的理論模型中的三種關係「情感性關係」、「混合性關係」和「工具性關係」，以及三種交換法則「需求法則」、「人情法則」和「公平法則」是互相對應的。至於〈人情與面子〉中，請託者與資源支配者之間的關係，則涉及雙方之間的「權力差距」(power distance)³¹，也就是 Fiske 理論中所謂的「權威排序」。從以上的比較中，我們可以看出：Fiske 是從結構主義的角度，將人類社會行為的基本形式加以分類；〈人情與面子〉的理論則是從社會心理學的角度所建構出人類社會互動的普遍模式。用建構實在論的心理學來說³²，這不僅只是把一種理論所用的語言翻譯成另一種理論的語言。而且旨在說明：〈人情與面子〉的理論模型是建立在人類心智處理社會互動的深層結構之上的，所以這樣的理論模型當可以適用在各種不同的文化之中。

Sundararajan 曾經繪成一張表，說明〈人情與面子〉理論模型中的四種人際關係和 Fiske 所謂社會行為四種基本形式之關聯（表 2-2）³³。看到這張表中的對比，有人可能會問：這兩種不同的理論建構，究竟有何不同？在我看來，其間最大的差異，在 Fiske 提出了一種社會行為之基本形式的分類體系，而〈人情與面子〉的理論模型則是提出一種人際互動的機制。



五 含攝文化的理論

倘若這樣的析論是可以接受的，我們便可以進一步討論林端和 Schluchter 在「歷史事實的考察」方面所提出的第二項建議。

我們主要進行的是儒學發展史的重建工作，由先秦到兩漢，儒家思想由起源到成為漢武帝獨尊的對象，我們探討了孔、孟、荀三家的倫理學說以漢儒（如董仲舒）走出的歧路（儒、法、陰陽的混合）。

我也贊成這項建議。然而，從 Archer 以「文化與結構的實在論」（cultural and structural realism）為基礎所提出的「分析二元說」（analytical dualism）來看，我們要想實踐這項建議，卻必須非常講究³⁴。Archer 提出的「分析二元說」並不是哲學上的二元論，它也並非主張：社會結構、文化和施為者是可以拆分的實體。而是說：研究者在分析上應當將它們當作是可分離的。如此區分後，在分析上所使用的概念，將迫使研究者考量社會結構與文化之間的實質差異，檢視它們之間的交互作用，以瞭解社會生活中物質利益與文化理念之間的相對區辨³⁵。

銜接的謬誤

Archer 指出³⁶：由於社會結構的分析單位像角色、組織、機構等等比較容易區辨，相較之下，許多社會學理論傾向於以直覺的方式掌握文化，而不加以分析。文化概念的粗糙，可以追溯到早期人類學對於「文化整合的迷思」（the myth of cultural integration）。這種迷思促成了一種觀點，以為文化（在社會—文化層次上）是由整個社群所共享的，結果在建構社會理論時，反倒（在文化系統的層次上）將文化的意義忽略掉³⁷。如果將文化和施為者混為一談，而不在文化的那一「部分」和「人」之間作



出分析性的區辨，這種「銕接的謬誤」(fallacy of conflation)不會妨礙兩者交互作用的分析，而且無法解釋文化導致社會變遷內在動力，會使人誤認為：社會變遷的動力是來自外部。因此她認為：我們必須在文化系統(cultural system, CS)和社會—文化動(socio-cultural interaction, S-C)之間作出分析性的區分。

從這個觀點來看，韋伯研究《中國的宗教》的方法，將化和施為者混為一談，很明顯地是犯了「銕接的謬誤」。韋伯此，號稱「韋伯學派」的他的追隨者也莫不如此。這種謬誤不導致研究者的偏見，使他們無法看出儒家文化導致變遷的內在力，並誤導他們找尋推動中國歷史進展的外在力量。

文化系統與社會—文化互動

然則，我們該如何破解這樣的難題？針對文化的分析Archer³⁸提出了三個重要的命題：

第一，理念的性質為：它們是實在的。Archer認為：在任時間點上存在而且包含有各種可知之理念的文化體系可能為真也可能為假，但它們都是人類實在的產品³⁹。「文化體系是由經存在之知識菁英(existing intelligibilia)的著作全集所構成的，些東西可以為人們所掌握、辨讀、理解、並知曉」。依這個定來看，「知識菁英在形構一種文化系統的時候，他們所有的理都必須以通行的語言表達出來（或者原則上是可翻譯的），這它們可以為人所知的先決條件⁴⁰。

第二，理念的分享是視情況而定的。文化系統(CS)和社會化的互動(S-C interaction)並不相同。在社會文化互動的層次在某一時間點上，社會秩序或社會秩序的某一部份會特別重視些理念。至於那些理念會受到重視而為那一群人所分享，則是決於誰堅持或提倡那些理念，他們為支持這些理念所創造或促的利益，以及他們提倡這些理念時所遭受到的反對等等因素。



文化並不限於某一時間為某一部分社會秩序所禁制的理念，因為它們通常都只代表文化理念的一小部分。當其他個人或群體擷取那些較不受重視的理念來挑戰現狀，便可能在社會文化的層次上發生分歧⁴¹。

第三，（文化層次的）「理念」以及（社會—文化層次的）「群體」之交互作用，可以解釋文化的闡揚（cultural elaboration）。

儒家思想的內在結構

Archer⁴² 認為：不論是對文化或社會結構，其理論研究都應當包含「歷時性」（diachronic）和「共時性」的分析（synchronic analysis）。前者是要檢視：為什麼某些理念在某些時間變得盛行，誰提倡它們，這些理念在過去和現在曾經遭受到哪些挑戰；後者的目的則是要瞭解文化的型態（morphostasis），而不是它在時間上的型態衍生（morphogenesis）或轉化。

從Archer主張的「分析二元論」來看，林端和Schluchter所作的建議，不僅止是要在社會學的層次上，對儒家倫理在中國歷史上的展現作「文化衍生學」的分析。在此之前，我們必須先對儒家倫理作「文化型態學」的分析。依照我發展華人本土心理學的構想，在《儒家關係主義》第五章中，我進一步說明：我如何以〈人情與面子〉的理論模型作為基礎，分析先秦儒家思想的內在結構⁴³。這樣分析所得的結果顯示：先秦儒家思想的內容，包含了四大部分：

1. 儒家的天命觀
2. 儒家的修養論：修身以道
3. 儒家的「庶人倫理」：「仁、義、禮」倫理體系
4. 儒家的「士之倫理」：濟世以道



儒家的「庶人倫理」

由於先秦儒家將人際關係的倫理安排分成兩大類：庶人倫理和士之倫理。前者是包括「士」在內的所有人都應當遵循的。由於《儒家關係主義》的焦點是在研究華人社會中一般人的的人際關係，因此，我們先將分析的焦點集中在「庶人倫理」之上。我認為：儒家經典中最能夠反映儒家「庶人倫理」之特色者，是《中庸》第二十章上所說的一段話：

仁者，人也；親親為大。義者，宜也；尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮之所由生也。

這一段話說明，儒家主張個人和其他任何人交往時，都應當以「親疏」和「尊卑」兩個社會認知向度 (social cognitive dimensions) 來衡量彼此之間的角色關係：前者是指彼此關係的親疏遠近，後者是指雙方地位的尊卑上下。做完評定之後，「親其所當親」，是「仁」；「尊其所當尊」，是「義」；依照「親親之殺，尊賢之等」所做出的差序性反應，則是「禮」。

儒家的「庶人倫理」還可以用西方的「正義理論」來加以解釋。後者將人類社會中的「正義」分為兩大類：「程序正義」是指群體中的成員認為應當用何種程序來決定分配資源的方式；「分配正義」則是指群體中的成員認為應當用何種方式分配資源 (Leventhal, 1976, 1980)。依照儒家的觀點，在人際互動的場合應當先根據「尊尊」的原則，解決「程序正義」的問題，決定是「資源支配者」，有權選擇資源分配或交易的方式，然後再他根據「親親」的原則，決定資源分配或交易的方式。

儒家的「庶人倫理」和我所建構的〈人情與面子〉的理論型 (Hwang, 1987)⁴⁵ 具有一種「同構」(isomorphic)的關係。當



託者要求資源分配者將他掌握的資源作有利於請託者的分配時，資源分配者分別以需求法則、人情法則和公平法則來和對方進行互動。在資源分配者的心理過程中，關係、交換法則，以及外顯行動三者和儒家「庶人倫理」的「仁、義、禮」倫理體系是互相對應的；關係對應於「仁」，交換法則對應於「義」，外顯行動則必須合乎於「禮」（見圖2）。

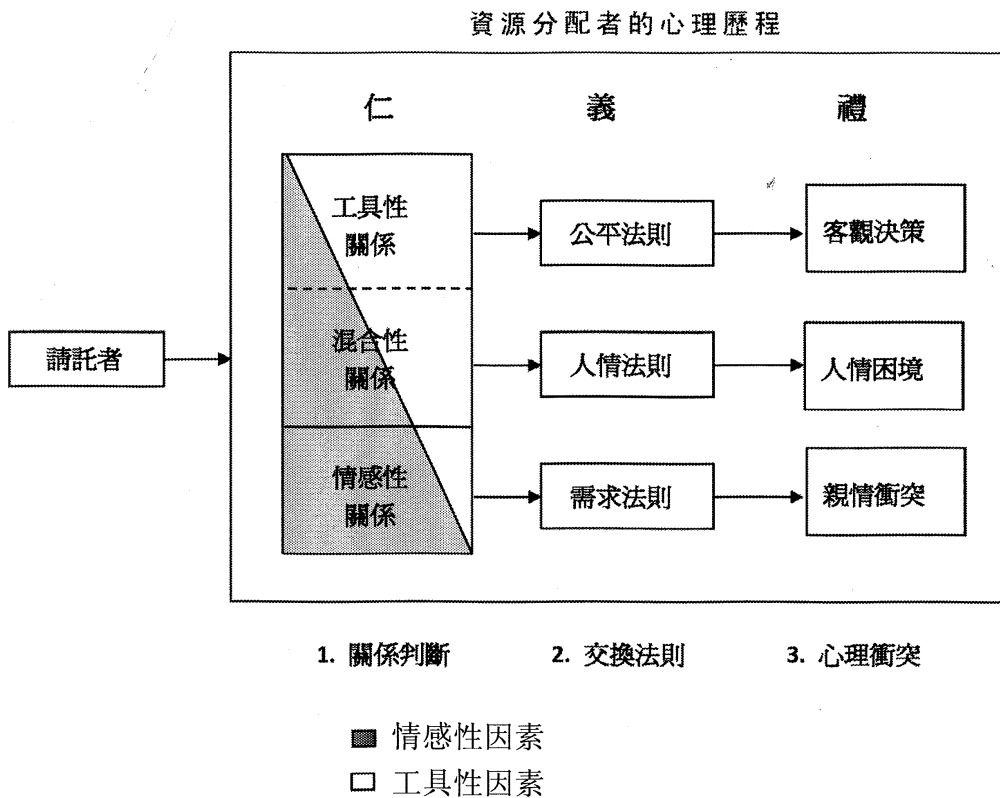


圖2：儒家庶人倫理中的「仁—義—禮」倫理體系

五倫的「相對倫理」

在「程序正義」方面，儒家「庶人倫理」所強調的是「尊尊法則」；在「分配正義」方面，它所強調的是「親親法則」。儒家認為：君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友是社會中五種最重要的



人際關係，儒家稱之為「五倫」。儒家認為：五倫中每一對角色關係的互動都應當建立在「仁」的基礎之上。然而，由於五倫的角色關係各不相同，他們之間應當強調的價值理念也有所差異：

「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》

父子、夫婦、兄弟三倫旨在安排家庭中的人際關係，是屬於情感性關係的範疇；朋友、君臣則是混合性關係。值得強調的是：除掉“朋友”一倫外，其他四倫都蘊涵有“上/下”、“尊/卑”的縱向差序關係：

「何謂人義？父慈，子孝；兄良，弟悌；夫義，婦聽；長惠，幼順；君仁，臣忠，十者謂之人義。」《禮記·禮運篇》

這段引文將朋友一倫排除在外，而特別強調：這五種角色關係的互動都必須遵循「尊尊法則」。更清楚地說：依照儒家所主張的「十義」，扮演「父、兄、夫、長、君」等角色的人，應當分別依照「慈、良、義、惠、仁」的原則做出決策；而扮演「子、弟、婦、幼、臣」等角色的人，則應當依照「孝、悌、聽、順、忠」的原則，善盡自己的義務。

更具體地說，以前述的「庶人倫理」的深層結構作為基礎，儒家對個人生命中的五種角色關係，又按彼此間的「尊卑」及「親疏」程度，分別作不同的倫理要求，而形成一種「相對倫理」，要求每一個人在五種重要的人際關係中善盡自己的義務，這就是所謂的「五倫」。其中儒家最重視的是親子關係中的「父慈/子孝」，這樣的倫理安排跟儒家的生命觀有十分緊密的關



聯。儒家在反思自我生命的起源時，他們並不像基督教那樣，設想出一位獨立於世界之外的造物主，相反的，他們從自己的宇宙觀出發，認識到一個簡單而且明確的事實：自己的生命是父母親肉體生命的延續。儒家有關「孝道」的觀念，都是從這一個不容置辯的事實衍生出來的。

「三綱」的絕對倫理

我在分析儒家思想的內在結構時，用以詮釋的文本是以孔子和孟子為主的先秦儒家思想。這種「共時性分析」的目的，旨在說明儒家的「文化型態」⁴⁶ (morphostasis)。事實上，中國在秦、漢之後的漫長歷史上，儒家思想還有非常複雜的發展，而且對於中國人社會行動有所影響的，也不僅只是儒家思想而已。我之所以決定先以孔、孟思想作為詮釋的文本，主要是因為他們廣為一般中國人所熟知，對中國文化有深遠的影響。我們要想對儒家倫理作任何論斷，都必須先建構出「含攝文化的心理學理論」還原先秦儒家的文化型態⁴⁷。

自漢代董仲舒提出「三綱」之說，主張「君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱」，將先秦儒家要求自己的「相對義務」轉變成要求下對上單方面服從的「絕對義務」，對中國社會的歷史發展，造成了負面的影響。因此，我們還有必要在社會學的層次上對儒家倫理作「歷時性分析」，藉以說明儒家文化型態的衍生及轉化 (morphogenesis)。

小結：破解韋伯迷陣的方案

以這樣的後設分析作為基礎，我們便可以進一步來討論林端和 Schluchter 在「概念的檢證」方面所作的建議：



我們嘗試從兩個角度來進行概念的探討：第一個角度是韋伯涉及不同（「文化內的」與「文化間的」）比較點的各個概念，如「普遍主義」（Universalismus），「特殊主義」（Partikularismus），「孝道」（Pietat）、「父權」（Patria Potestas）、「儀式倫理」、「心智倫理」（Gesinnungsethik）、「家產制」、「父權制」（Patriarchalismus）等等加以定位，看看它的西方文化背景的影響下，是否也可適用中國；第二個角度則是研究韋伯所提及的中國固有概念，如他未系統化處理的「仁」、「恕」等概念以及他所誤解的「孝」（他等同於西方的Pietat）與（Patria Potestas），還其中國文化下的固有意義與歷史定位來。

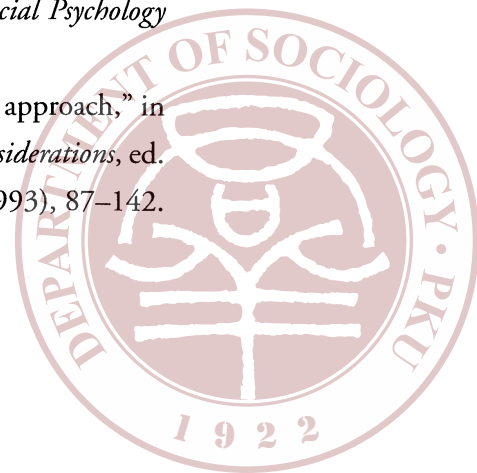
我也贊同他們的這項建議。然而，我卻認為：要想破解韋伯本人所創造的這座迷陣，甚至澈底破解任何「東方主義」的韋伯式迷陣單只檢驗韋伯討論過的概念，以及他未系統處理的些重要的儒家概念，是不夠的。韋伯研究《中國的宗教》是先把基督新教倫理當作一種「文化系統」來加以分析，再以之作爲參考架構，來檢視儒教和道教；所以才會建構出一座「歐洲中心主義」的迷陣。今天我們要想破解這座迷陣，必須把儒家倫理當作是一種文化系統，用我所主張的研究策略，建構出「含攝文化的社會科學理論」，再逐一檢視表1所項的各項韋伯論旨。當然，在本文有限的篇幅裡，我只能提供一種研究策略的指引。要完成這項任務，我必須要寫一本書，這正是我目前正在進行的一項主要工作。

注釋

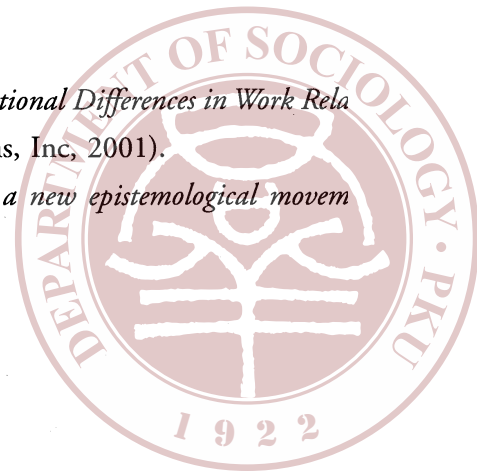
- 1 Margaret S. Archer & Dave Elder-Vass, "Cultural system or norm circles? A exchange." *Europaen Journal of Social Theory* 15(2012), 93-115.
- 2 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talco Parsons (London: Routledge, 1930/1992).



- 3 Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, trans. Hans Gerth (NY: The Free Press, 1920/1951).
- 4 Donald Gunn MacRae, *Weber* (London: Fontana, 1974).
- 5 Margaret S. Archer, *Culture and agency: The place of culture in social theory* (Revised edition) (USA: Cambridge University Press, 1996).
- 6 林端, 《儒家倫理與法律文化: 社會學觀點的探索》, 發表於「儒家文化對韋伯學說的繼受——記『韋伯與中國的現代化』研討會」(北京: 中國政法大學出版社, 2002)。
- 7 同上注, 9。
- 8 林端, 《古代中國儒家倫理與支配的正當化: 韋伯比較社會學的批判》(Berlin: Duncker & Humblot, 1997)。
- 9 同上注, 9。
- 10 金耀基, 〈儒家倫理與經濟發展: 韋伯學說的重探〉, 《金耀基社會文選》(台北: 幼獅文化事業公司, 1985)。
- 11 Geert Hofstede, *Culture consequence: international differences in work-related values*. (London and Beverly Hill: Sage, 1980).
Harry C. Triandis, *Culture and social behavior* (New York: McGraw-Hill, 1994).
Harry C. Triandis, *Individualism and collectivism* (Boulder, CO: Westview Press, 1995).
- 12 Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1994).
- 13 Francis I. Hsu, *Americans and Chinese: Two ways of life* (New York: Abelard-Schuman, 1953).
- 14 Hazel Rose Markus and Shinobu Kitayama, "Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation," *Psychological Review* 98 (1991), 224-253.
- 15 Kuo Shu Yang, "Chinese personality and its change," in *The psychology of the Chinese people*, ed. Bond Michael Harris (Hong Kong: Oxford University Press, 1986), 106-170.
- 16 Francis I. Hsu, *Kinship and culture* (Chicago: Aldine, 1971).
Hazel Rose Markus and Shinobu Kitayama, "A collective fear of the collective: Implications for selves and theories of selves," *Personality and Social Psychology Bulletin* 20 (1994), 568-579.
Kuo Shu Yang, "Chinese social orientation: A social interactional approach," in *Chinese psychology and behavior: Methodological and conceptual considerations*, ed. Kuo Shu Yang and An Bang Yu (Taipei: Guiguan (in Chinese), 1993), 87-142.



- Kuo Shu Yang, "Chinese social orientation: An integrative analysis," in *Chin societies and mental health*, ed. Wen Shing Tseng, Tsung Yi Lin, Eng Kung Y (Hong Kong: Oxford University Press, 1995), 19–39.
- 17 黃光國, 《社會科學的理路》(台北: 心理出版社, 2001)。
- 18 Michael Harris Bond, "Moving the scientific study of Chinese psychology into our twenty-first century: Some ways forward" in *The Oxford handbook of Chinese psychology*, ed. Bond Michael Harris (New York: Oxford University Press 2010), 711–715.
- 19 Michael Harris Bond, *The Handbook of Chinese Psychology* (Hong Kong: Oxford University Press, 1986).
- 20 Michael Harris Bond, eds., *The handbook of Chinese psychology* (Hong Kong: Oxford, 1996).
- 21 Yih Teen Lee, "Book review [Review of the book *the Oxford Handbook Chinese Psychology*]," *International Journal of Cross Cultural Management* (2011), 269–272.
- 22 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969/1990).
- 23 Karl Popper, *Objective knowledge: An evolutionary approach* (Oxford: Oxford University Press, 1972).
- 24 黃光國, 《儒家關係主義: 哲學反思、理論建構與實徵研究》(台北: 心理出版社, 2009)。
- Kwang Kuo Hwang, *Foundations of Chinese Psychology: Confucian Social Relations* (New York: Springer, 2012).
- 25 Kwang Kuo Hwang, "The Mandala Model of Self," *Psychological Studies* 56(2011), 329–334.
- 26 黃光國, 《心理學的科學革命方案》(台北: 心理出版社, 2011)。
- 27 同上注, 27。
- 28 Kwang Kuo Hwang, "Face and favor: the Chinese power game," *American Journal of Sociology* 92 (1987), 944–974.
- 29 Alan P. Fiske, *Structures of social life: The four elementary forms of human relations* (NY: The Free Press, 1991).
- 30 同上注, 32。
- 31 Geert Hofstede, *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values* (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, Inc, 2001).
- 32 Fritz Wallner, *Constructive realism: Aspects of a new epistemological movement* (Wien: W. Braumuller, 1994).



- 33 Louise Sundararajan, “Indigenous psychology: Grouping science in culture, why and how?” In C. C. Hwang (Chair), International conference on new perspectives in East Asian studies. Symposium conducted at the meeting of Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences (National Taiwan University, Taipei 2012, June).
- 34 同上注, 8。
- 35 同上注, 8。
- 36 同上注, 8。
- 37 Margaret S. Archer, “Structure, culture and agency,” in *The Blackwell companion to the sociology of culture*, eds. M. D. Jacobs & N. W. Hanrahan (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), 17–34.
- 38 Margaret S. Archer, “Addressing the Cultural System” in *CR: Essential readings*, eds. Margaret Archer, R. Bhaskar, A. Collier, T. Lawson, & A. Norrie (London: Routledge, 1998), 503–543.
- 39 同上注, 1。
- 40 同上注, 41。
- 41 同上注, 1。
- 42 同上注, 1。
- 43 同上注, 27。
- 44 Gerald S. Leventhal, “Fairness in social relationships,” in *Contemporary topics in social psychology* eds. J. Thibant, J. T. Spence, & R. T. Carson (Morristown, NJ: General Learning Press, 1976), 221–239.
- Gerald S. Leventhal, “What should be done with equality theory?” in *Social exchange: Advance in theory and research*, eds. K. J. Gergen, M. S. Greenberg, & R. H. Willis (NY: Plenum Press, 1980), 27–55.
- 45 同上注, 31。
- 46 同上注, 1。
- 47 同上注, 2。

