

中央研究院民族學研究所

專刊乙種第四號

中國人的性格

科際綜合性的討論

李 亦 園 編
楊 國 樞

中華民國六十一年七月

臺北 南港

中央研究院民族學研究所
專刊乙種第四號

中國人的性格
科際綜合性的討論

定價：平裝新台幣貳佰伍拾元

編 者 李 亦 園 楊 國 樞
出版者 中央研究院民族學研究所
發行者 中央研究院民族學研究所
印刷者 元震企業有限公司

中華民國六十一年七月初版
中華民國六十三年六月三版
中華民國八十一年四月四刷
中華民國八十九年十月五刷

中國人的性格

科際綜合性的討論

目 次

序言.....	李亦園.....	i
傳統中國理想人格的分析.....	韋政通.....	1
從價值取向談中國國民性.....	文崇一.....	47
從社會個人與文化的關係論中國人性格的恥感 取向.....	朱岑樓.....	85
中國的家族主義與國民性格.....	楊懋春.....	127
從若干儀式行為看中國國民性的一面.....	李亦園.....	175
從兒童故事看中國人的親子關係.....	徐 靜.....	201
從人格發展看中國人性格.....	曾炆煌.....	227
中國大學生的人生觀.....	楊國樞.....	257
中國大學生的價值觀.....	李美枝 楊國樞.....	313
現代化過程中農民性格之蛻變.....	吳聰賢.....	333
中國大學生現代化程度與心理需要 的關係.....	瞿海源 楊國樞.....	381
中國國民性研究及若干方法問題.....	項退結.....	411
附錄：有關中國國民性研究著作選目.....	瞿海源輯.....	441

序　　言

這一本集子是一年多以來我們舉行一連串討論會的成果。最初我們決定舉行這個討論會有兩個目的，就是想藉社會科學中不同學科的人聚在一起討論一個共同有興趣的題目的機會，得以促進社會科學科際綜合研究或科際合作的趨勢；同時又想藉一個和諧、愉快而又免去“礙於情面”的學術討論會，促成一種虛心接受客觀批評與建議的風氣。至於是否能把討論的成果印成專冊，倒還在其次。經過十多次的討論聚會後，參加的同仁都有一種相同的感覺，就是認為我們已經在相當程度內達到上述的目的，這是同仁們感到很快慰的；何況，現在我們又能把討論的成果出版為專集，公之於同好，這更是同仁們感到十分高興的。

發起這個討論會的是楊國樞兄和我兩個人；國樞兄與我有長久的合作經驗，特別是在研究文化與人格這方面，我們有相近的興趣，所以我們選定了我國的“國民性”或“民族性”（national character）作為討論會的主題。我們認為雖然國民性的研究在目前已不如第二次世界大戰終了時那樣成為熱烈討論的題目，但在基本文化與人格理論上仍有其重要性，而且這是一個最適宜於作行為科學或社會科學科際綜合研討的題目。何況我們對於自己民族的性格也很少有真正作學術性探討的機會，在這個交通發達，不同文化接觸頻繁的時代，對自己能多所瞭解，才能在接觸別人的情境下認清自己，而不致於迷失方向，這也是很重要的。從過去研究的經驗，我們覺得要有效地研究國民性或民族性，應從心理學、人類學、社會學、精神醫學以及史學與哲學各科不同的方法與觀點，來

作綜合性的討論，所以我們邀請了十位不同學科的學者，再加上國樞兄和我，一共十二人組成了這個討論會的同仁。下面依學科的不同先介紹各同仁的背景：

- 楊國樞 國立臺灣大學心理系副教授，中央研究院民族學研究所兼任副研究員（心理學）
瞿海源 中央研究院民族學研究所助理研究員（心理學）
李美枝 國立臺灣大學心理系兼任講師（心理學）
文崇一 中央研究院民族學研究所研究員（人類學）
李亦園 中央研究院民族學研究所研究員，國立臺灣大學考古人類學系教授（人類學）
楊懋春 國立臺灣大學農業推廣系教授（社會學）
吳聰賢 國立臺灣大學農業推廣系副教授兼系主任，中央研究院民族學研究所兼任副研究員（社會學）
朱岑樓 國立臺灣大學社會系教授（社會學）
徐靜 耕莘醫院精神神經科醫師（精神醫學）
曾煥焜 國立臺灣大學醫學院講師（精神醫學）
韋政通 私立醒吾專科學校教授（史學）
項退結 私立輔仁大學哲學系教授（哲學）

討論會共分為兩個階段舉行，第一階段是商定在‘中國國民性’的主題下各子題的大綱與內容，這一階段的討論開始於民國五十九年四月間，每隔一個月舉行一次，每次討論兩個子題，加上第一次準備會議，共舉行了七次聚會。第二階段的討論會是等待論文已撰成初稿，並事先油印分發同仁後，再逐篇進行批評討論，所以進行這一階段的第一次討論時已是次年(六十年)的四月中旬了。這

一階段的討論共舉行了六次；自民國六十年四月十五日至六月十二日，每隔兩週舉行一次，共舉行五次，討論了十一篇論文，其中楊懋春先生因有美國之行，所以他的論文延至七月下旬單獨提出討論。此外，民國六十年七月四日，全體同仁又曾在郊區一俱樂部舉行了一次綜合性討論，檢討全部討論過程。第一階段的討論與第二階段的討論另有一點不同的地方是前者僅有參加討論會的同仁與會，後者則擴大邀請若干對討論主題有興趣的學者及研究生參加，並接受他們的批評與意見，每次與會者約在二十人左右。

在討論的過程中，我們為了達成本討論會的基本目的，所以對批評建議的意見都作慎重的處理。在第一階段討論中，每位作者不但誠懇接受別人的意見作為修改大綱以及撰寫初稿的參考，有的甚至依據討論的結果把題目都改變了。第二階段的討論雖在論文初稿撰寫完成之後，但我們把全部討論都錄音並整理出來，送給每位作者參考，作者重新把一些他個人可以同意的意見，或容納在論文中，或據之作適當的修改。凡是作者不能完全同意的意見，以及一般性的批評註釋，也都保留下來附之於文末，所以在本集子中，每一篇論文之後，都附有頁數不等的‘討論’部份。全部‘討論’部份的頁數共有八十頁，佔全書頁數近五分之一，這可說是本書的一項特色。

在最後一次綜合討論會中，我們曾對全部討論會成果出版成書後的書名作長久的討論，最初擬採用“中國國民性研究”一名，但是學人類學的人認為應採用“民族性”一辭以代替“國民性”，因為“民族”一辭含有文化的意義，而“國民”一辭似較偏於政治的含義，可是心理學家則較贊成用“國民性”一辭。雖然最後大家同意採用

中國人的性格——科際綜合性的討論一題為全書的總題以為折衷的辦法，而各篇論文的內容則隨作者的意願分別用“國民性”或“民族性”，但由此可見各個不同學科的人對研究 national character 的基本問題仍存有不同的看法，同時也由於這一現象我們放棄了在各篇論文之前冠以一篇綜論“國民性”或“民族性”研究導言的計劃，而讓各篇論文各自說明其看法，而不企求在形式上的劃一，我想這應該是各種不同學科作初次綜合討論時常會出現的現象。

關於本書內容編排與討論時各篇論文提出的次序不同，我們決定把四篇研究傳統中國人性格問題的放在最前面，接着是三篇以“文化產物” (cultural products) 為分析對象的著作，再次是四篇以調查或測驗方法研究當代中國人性格及其變遷的報告，最後則以一篇綜論性論文作為結束。每一篇論文的本文部分都由作者分別執筆撰寫，但“討論”部份則由編輯助理根據錄音整理而成，所以在文體上兩部份頗有差異，特別是討論部份，為了要保存討論時的氣氛，所以文字盡量口語化，並插有英文詞彙，這是應該請讀者原諒的。

作為編者之一，我要感謝所有參加討論會的同仁，假如不是大家共同的信心與忍耐，這個冗長的討論會恐無法完滿達成。我也要感謝在第二階段討論中提供寶貴意見的學者和同學們。再者，黃順二、莊英章、陳茂泰、田靜逸、陳祥水及何傳坤諸君協助整理錄音記錄，何國隆協助印刷事務，均一併致謝。

李亦園 民國六十年十一月廿七日
寫於南港 中央研究院

傳統中國理想人格的分析

章 政 通

一、緒論

本文的目的，在透過經、子等古籍中有關道統人物（堯、舜、禹、湯、文、武、周公）的記載，研究古人對理想人格的構想，並進而探討它與中國國民性之間的關係。

‘傳統中國’一般的界說，多與清末以來的‘現代中國’相對而言。傳統中國綿延的歷史相當久，學者們為了研究問題的需要，可予以分期，本文似無此必要。蓋本文探討理想人格所採用的資料，雖以先秦經、子為主，但象徵中國傳統文化的理想人格所產生的影響，却貫串着由漢至清的整個歷史，這種影響力要到現代中國之初才逐漸消退。

‘理想人格’為本文研討的主題，它的涵意與人類學家和社會學家探究的‘代表人格’（representative personality）有些相似。蒲魯姆（L. Broom）把各家對代表人格的解釋歸納為三種：

- I. ‘代表’可能指統計上的次數。行為中任何一個項目，出現於社會內大多數人民，即是該社會‘代表人格’的一部分。
- II. ‘代表’所指者，也許是人格中的某些共同特質，不因外顯行為（overt behavior）之差異而喪失其存在。因此其注意重點不在可觀察的行為和反應的小節細目之上，而在於基本取向（orientation）以及人生觀（outlook）。
- III. ‘代表人格’有時候是指能表現文化精神或菁華的人格。如此

說來，則代表人格僅能為少數人所共有。此種人格最容易與主要社會制度相整合⁽¹⁾。

上列三點，其中第三種解釋，正是本文所研討的理想人格的主要涵意。理想人格是先秦諸子將古帝堯、舜等理想化的產物，而先秦諸子又是秦、漢以降中國文化的主要創建者，他們在世之日，很少有機會實現自己的理想，却巧妙地經由理想化的過程，把他們的理想，在古史中生了根。從此，本來真象難明的上古帝王，成為中國文化的象徵，菁華人格的代表。

二、古帝理想化與理想人格的構想

威廉·白瑞德 (W. Barrett) 說：“古典學者中的人文傳統把古人理想化了，同時虛構了事實，這是一切理想主義觀點無可避免的”⁽²⁾。他的話是以歐洲的傳統為背景說的，衡之於中國傳統，也正可以為他的話提一佐證。先秦諸子理想化的古人，是上古史裏的帝王，這些帝王經由理想的過程，遂成為中國古史的黃金時代，這也就是中國道統的來源。

古帝理想化的過程：道統離型的形成

唐、宋以來的道統觀念，蓋始於韓愈，韓愈作原道，始將道的觀念與堯、舜、禹、湯、文、武、周公的統緒結合起來，並宣稱這些古帝互相傳授者即是此道。宋、明儒者，發揚了道統的觀念，並以‘人心惟危、道心惟微’的所謂八字心傳，界說了堯、舜所傳之道的涵意。自是道統的權威才告樹立。唐、宋儒者們所以特別重視道統觀念，

(1) 蒲魯姆等著，朱岑譯，1967. pp. 109-110.

(2) 白瑞德著，彭鏡禧譯，1969. p. 190.

消極的作用是因為要憑藉它與佛、老相抗，積極的目的，是想藉以取得儒家正統的地位。

唐、宋儒者提倡的道統觀念，並非憑空虛構，如果不是先秦諸子早已把上古帝王做了有系統的理想化，唐、宋的道統權威是不可能建立的。

在先秦諸子中，參與古帝理想化工作的，儒家以孔、孟為主，此外還有墨子。儒家的荀子主張‘法後王’，以粲然明備的周道，為其文化理想的根據，認為五帝之政，已因‘文久而滅’，遂持懷疑態度⁽³⁾。老子一書，完全未涉及古帝之名。莊子雖偶然也有讚美堯的話，如天地篇說‘堯治天下，不賞而民勸，不罰而民畏’，但其他各篇，多次提到古帝時，往往有極嚴酷的批評，如盜跖篇不但稱‘湯武以來，皆亂人之徒也’，且有‘堯不慈、舜不孝、禹偏枯’等語。韓非一方面承繼了法家革新舊文化的傳統，一方面又更強化了其師荀卿懷疑古史的態度，因此堅決反對期古，認為‘賢堯、舜、湯、武’，乃‘天下之亂術’⁽⁴⁾，使他成為先秦諸子最著名的反古論者⁽⁵⁾。至於為什麼孔、孟、墨子要把古帝理想化？此問題值得研討，且待下文第五節再予討論，這裏得先把古帝理想化的過程展示出來。

根據論語，我們可以知道孔子把古帝理想化的情形有下列幾點：

- A. 論語提到古帝的有泰伯、憲問、衛靈公、述而、子罕、五篇，共九次。

(3) 荀子，非相篇。

(4) 韓非子，忠孝篇。

(5) 參看羅根澤，1970. pp. 90-101.

- B. 論語提到的古帝有堯、舜、禹、稷、文王、周公。
- C. 孔子雖把古帝理想化，但屬散見，還看不出有統繩的系絡⁽⁶⁾。
- D. 孔子理想化古帝的內容，大都是一些很空泛的話，如說堯：“大哉堯之爲君，巍巍乎唯天爲大，唯堯則之，蕩蕩乎民無能名焉”！說舜：“舜有五人而天下治”。說禹稷：“禹稷躬稼而有天下”。說文王：“文王既沒，文不在茲乎”！根據這些話，只能使人了解到孔子對古帝崇敬思慕之情，還不容易使人相信就是古代的歷史。

根據 A.B.C.D 四點陳述，可知在先秦諸子中，孔子雖是最早開始把古帝理想化的人，但對道統只是提供了一些基料。可是到孟子情形就大不同了。

- A. 孟子七篇，每篇都提到古帝，共三十三處。
- B. 和論語古帝數目相比，孟子加進了商湯和武王，於是從堯舜到周公、孔子，順着朝代的次序，很自然就出現了一條縱貫的系絡。在孟子裏，有意把古帝連成一條系絡的有三次。

第一次見於離婁下，孟子分論諸帝的德性和爲人，他們的順序是：禹→湯→文王→武王→周公。

第二次見於滕文公下，孟子提出一治一亂的歷史觀，所有的古帝都代表歷史上的治世。他們的順序是：堯→禹→周公→孔子。

第三次見於盡心下，在這一節裏，孟子從古史中提出證

(6) 論語堯曰篇、堯、舜、禹已連成一條系絡，近人顧頡剛（見古史辨第四冊顧頡剛）、錢穆（見論語新解 677-678 頁）等皆疑此篇非出於孔子，今從之，不以作爲道統的論據。

據，以證明他‘五百年必有王者興’之說，順序是：堯→舜→禹
湯→文王→孔子。

- C. 孟子滕文公上：“設爲庠序學校以教之，庠者養也；校者教也；序者射也。夏曰校；殷曰序；周曰庠；學則三代共之，皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下，有王者起，必來取法，是爲王者師也”。三代學校的名稱雖然不同，所學的內容却是一樣的，它就是‘明人倫’。孟子認爲明人倫即足以爲‘王者師’，爲新興的王者立法，在這裏，道統的觀念已呼之欲出。

基於上述三點，古帝理想化的情形，到孟子手中，不但把古帝的名稱順着朝代的次序，連成一條系絡，且以人倫的觀念，把三代做了實質上的連繫。因此，我們可以說，到孟子道統的雛型已告形成。

墨子的年代在孔、孟之間。據淮南子、要略：“墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不悅，厚葬廢財而病民，久服喪生而害事，故背周道而用夏政”。墨子雖反對孔子宗周的文化理想，却接受了孔子把古帝理想化的啓示，和孟子一樣，都充分運用此一方式，宣揚自己的學說。

根據墨子一書，有關古帝的記載，可使我們知道下列幾點：

- A. 書中提到古帝之名和事迹的有所染、七患、三辯、尚賢上、尚賢中、尚賢下、兼愛中、兼愛下、非攻下、節用中、節葬下、天志上、天志中、天志下、明鬼下、非命上、非命下、貴義、公孟、魯問譜篇，共五十五處。
- B. 提到的古帝有堯、舜、禹、湯、文、武，而不提周公。
- C. 書中把堯、舜、禹、湯、文、武，連成一條系絡的地方共有十一處

之多，而以尚賢、節葬、兼愛等為古帝所明之‘道’。

將墨子和孟子做一比較，可知：（一）墨子似比孟子更能善用託古的技巧宏揚自己的大道；（二）他們是各自受了孔子的影響，由古帝個別的理想化，漸漸形成了一個統緒，並看不出孟子曾受墨子的影響。

理想人格的構想及其特質

早在民國十二年，錢玄同就已懷疑堯、舜不是歷史人物，他說：“堯、高也，舜借為‘俊’、大也（山海經的大荒東經作帝俊），堯、舜底意義就和聖人、賢人、英雄、豪傑一樣，只是理想的人格之名稱而已”⁽⁷⁾。我們認為不祇是堯、舜，就是禹、湯、文、武、周公，也統是儒、墨兩家有目的地構想出來的偉大人格。由於儒、墨的影響，在古籍裏不論是經、子，都可以找到這些構想，現在就根據古籍的記載，把古人對理想人格的構想以及它的特質表列如下：

理想人格的構想與特質表之一

特質	構 想	資 料 出 處
堯	1. 欽明文思安安，允恭克讓，克明俊德。 2. 堯率天下以仁。 3. 其仁如天，其知如神。富而不驕，貴而不豫。 4. 德潤洽。	書堯典 大學 大戴記五帝德 淮南子泰族訓
	1. 光被四表，協和萬邦。 2. 堯之治天下，使民心親。 3. 堯之所以王天下正諸侯者，此（指尚賢）亦其法已。 4. 堯治天下，南撫交趾，北降幽都，東西至日所出入，莫不賓服。 5. 堯治天下，政教平。	書堯典 莊子天運 墨子尚賢中 墨子節用中 淮南子泰族訓

（7）顧頤剛編著，1970. p. 67.（第一冊）。

實行禮樂	1. 大哉堯之爲君也，巍巍乎，其有成功也，煥乎其有文章 ⁽⁸⁾ 。	論語泰伯
	2. 昔者堯有茅茨者，且以爲禮，且以爲樂。	墨子三辨
	3. 帝堯立，乃命質爲樂。	呂氏春秋古樂
發明器物	堯垂衣裳而天下治，剖木爲舟，剡木爲楫，服牛乘馬，斷木爲杵，掘地爲臼，弦木爲弧，剡木爲矢。	周易繫辭傳
帝堯	釐訂曆法	客，汝羲盤和，朞，三百有六旬有六日，以閏月定四時成歲。
	尚	1. 堯舉舜於服澤之陽，授之政，天下平。 2. 尊賢與能，先善與利，自古堯舜以(已)然。 3. 堯聞舜賢，舉之童土之地。 4. 堯禪天下，虞舜受之。
	賢	5. 堯有子十人，不與其子而授舜。
	尚儉	堯治天下，黍稷不二。羹胾不重，飯于土壘，啜于土形。
		墨子節用中

內聖、外王是儒家最高的文化理想，推行禮樂是儒家文化理想客觀化的主要內容。發明器物本來是屬於黃帝的神話，繫辭傳的作者，把它借用到堯的身上顯然是為了提高堯帝在歷史上的地位，使他更能符合理想人格的標準。堯訂曆法之說，大概也是一種神話，把這項文化上的重大成就，寫在堯的眼上，作用與說他發明器用相同。尚賢是政治上用人的標準，尚儉屬於德性方面的成就。孔子雖曾說過‘舉賢才’的話(論語子路)，但堯舉舜的傳說，却始於墨子；堯因舜賢才傳位給他，此說也始於墨子。自墨子以後，堯尚賢，以及由堯尚賢的傳說演變出來的堯舜禪讓的故事，在戰國時代才逐漸傳誦開來⁽⁹⁾。對禮樂的態度，儒、墨兩家雖一褒一貶，但視儉為崇高

(8) 據朱熹註，‘文章’指禮樂法度。

(9) 參看顧頤剛 1970. pp. 30-107. (第七冊)。

的美德，兩家均無異言。墨子言堯尚儉，孔子也曾讚禹‘菲飲食，惡衣服’（論語泰伯）。這種觀念透過託古的方式，成為理想人格的特質之一，於是在中國傳統中就有了特殊地位，宋代司馬光甚至說所有的德性皆來自儉⁽¹⁰⁾。

理想人格的構想與特質表之二

特質	構想	資料出處
內聖	1. 巍巍乎，舜之有天下也，而不與焉。 2. 大舜有大焉，善與人同，舍己從人，樂取於人以爲善。 3. 天下大悅而將歸已：視天下悅而歸已，猶草芥也，惟舜爲然。	論語泰伯 孟子公孫丑上 孟子離婁下
舜王	1. 流共工于幽州，放驩兜于崇山，竄三苗于三危，殛鲧于羽山，四罪〔除〕而天下咸服。 2. 無爲而治者，其舜也與！	書舜典 論語衛靈
實行禮樂	1. 帝曰，咨四岳，有能典朕三禮。帝曰，夔，命汝典樂。 2. 爲之十三絃之瑟，令質，九招、六列、六英，以明帝德。 3. 舜作五絃之琴，以歌南風。	書舜典 呂氏春秋 禮記樂記
發明器物	舜垂衣裳而天下治，剗木爲舟，刻木爲楫，服牛乘馬，斷木爲杵，掘地爲臼，弦木爲弧，剡木爲矢。	周易繫辭傳
尚賢	1. 舜有臣五人，而天下治。 2. 舜有天下，遷於衆，舉臯陶。 3. 舜以不得禹臯陶爲己憂。 4. 舜讓天下於子州支伯。	論語泰伯 論語顏淵 孟子 莊子讓王
教民稼穡	1. 黩民阻饑，汝后稷，播時五穀。 2. 后稷教民稼穡，樹藝五穀，五穀熟而民入育。	書舜典 孟子

(10) 見司馬光訓儉示康一文。

帝	樹立五教	1. 帝曰，契！百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教在寬。 2. 人之有道也，飽食煖衣逸居而無教，則近於禽獸，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。	書舜典 孟子
	孝	1. 舜盡事親之道，而瞽瞍底豫，瞽瞍底豫，而天下化，瞽瞍底豫而天下之為父子者定，此之為大孝。 2. 大孝終身慕父母，五十而慕者，予於大舜見之矣。 3. 舜其大孝也與！ 4. 等我曰，請問帝舜？孔子曰，瞽瞍之子也，孝友聞于四海。	孟子離婁上 孟子萬章上 中庸 大戴記五帝德

古人對舜帝理想化的構想，其中‘內聖’、‘外王’、‘實行禮樂’、‘發明器物’、‘尚賢’諸特質，與堯帝竟完全相同，他們如果不是理想化的人格，其人格特質怎能如此雷同？這一事實正可以說明堯、舜不過是古人文化理想的象徵而已。其他的特質，‘教民稼穡’，反映出農業社會的基本需要，把這種需要假託於舜帝，藉以強調重農的觀念。由‘樹立五教’之說，可知孟子五倫觀念乃啟之于尚書。尚書言五教，究竟是那五教，並未說明，宋代蔡沈《書經集傳》解五教，即以孟子的五倫為說。五倫的觀念，為孟子所首創，這些觀念對中國社會文化有重大影響，因為它奠定了中國倫常觀念的基礎。以舜為孝子的典型，也肇始于孟子。孝道思想不始于孟子，可是經由孟子，孝道思想有很大的發揮，為舜虛構了幾則生動的孝親故事，便是發揮的方式之一⁽¹¹⁾。由於孟子的影響，後世二十四孝的故事裏，舜竟被列為榜首。

(11) 參看董政通，1969. pp. 1-9.

理想人格的構想與特質表之三

	特質	構 想	資 料 出 處
禹	內聖	1. 禹聞善言則拜。	孟子公孫丑上
		2. 禹惡旨酒，而好善言。	孟子離婁下
		3. 禹思天下有溺者，猶已溺之也。	同前
		4. 禹之行水也，行其所無事也。	同前
	外王	1. 其克誥爾戎兵以陟禹之迹，方行天下至於海表，罔不有服。	書立政
		2. 禹舉益於陰方之中，授之政，九州成。	墨子尚賢上
		3. 禹既克有三苗，焉歷爲山川，別物上下，鄉制四極，而神民不違，天下乃靜。	墨子非攻下
		4. 美哉禹功，明德遠矣！微禹，吾其魚乎！吾與子弁冕端委以治民臨諸侯，禹之力也。	左傳昭公
		5. 禹合諸侯於塗山，執玉帛者萬國。	左傳哀公
王	勤	1. 禹，吾無間然矣！菲飲食而致孝乎鬼神；惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫。	論語泰伯
		2. 禹稷躬稼而有天下。	論語憲問
	儉	3. 力時急而自養儉。	墨子七患
		4. 禹稷當平時，三過其門而不入。	孟子離婁下

對禹這一理想人格的構想，由資料顯示出，幾乎全集中在內聖、外王這兩個特質上發揮，蓋勤儉為儒、墨兩家共同崇尚的美德，也可以包括在內聖這一特質之中。這一事實也可以說明，內聖、外王正是古人文化理想的結晶。對堯、舜的構想中，都有‘尚賢’和‘實行禮樂’的特質，對禹的構想却缺了這兩項。是因禹在古史中有傳子之說，遂使尚賢不能比附其身嗎？抑是因墨家託古於禹，而墨子又非禮非樂，遂使禹與禮樂不能發生關係呢？究竟為甚麼使這兩個特質在禹身上絕跡，我們不願多加揣測，但卻由此可知道統的觀

念，確是儒、墨將古帝理想化的產物，因假如上古真有一個像唐宋儒者們所說的道統，爲何堯、舜所重視的禮樂、尚賢，竟沒有能傳給禹呢？

理想人格的構想與特質表之四

特質		構	想	資料出處
湯	內聖	1. 湯執中。 2. 唯仁者能以大事小，是故湯事葛。		孟子 孟子梁惠王下
	外王	1. 昔有成湯，自彼氐羌莫敢不來享，莫敢不來王，曰商是常。 2. 伊尹相湯以王於天下。 3. 臣聞七十里爲政於天下者，湯是也。 4. 湯武革命，順乎天而應乎人。		詩商頌 孟子 孟子梁惠王下 易象下傳
王	尚賢	1. 湯舉伊尹於庖厨之中。 2. 伊尹耕于有莘之野而樂堯舜之道焉，湯使人以幣聘之。 3. 湯之于伊尹，學焉而後臣之。		墨子尚賢上 孟子 孟子公孫丑下
	內聖			

把湯予以理想化的，主要是孟子。孟子對湯的構想，雖仍集中在內聖、外王這兩點上，但理想的程度，湯要比堯、舜差一籌，孟子‘堯舜性之也，湯武反之也’，是說堯、舜乃天縱之聖，而湯、武要經過後天修習的工夫，才能達到聖人的境界。同是理想化的人格，祇因所屬歷史階段的不同，遂使理想的價值也有了差異，孟子在不自覺間，已透露了愈古愈好的價值取向（value orientation）。孔、孟以後，儒者們對上古史的構想越來越多，也越推越遠，由堯、舜而黃帝，由黃帝而神農、伏羲，於是顧頡剛所說的‘層累地造成的中國古史’的上古史觀⁽¹²⁾，就振振有詞，言之成理了。顧先生當年費了很大

(12) 顧頡剛編著，1970. p. 60 (第一冊)。

的精力，發現了古史裏‘層累地’事實，却不知道這種爬梯式的古史構想，實是由儒家的‘價值取向’在後面推動所致。

理想人格的構想與特質表之五

特質	構想	資料出處
內聖	1. 穆穆文王，於緝熙敬止。 2. 離離在宮，肅肅在廟，不顯亦臨，無射亦保。 3. 文王之德之純，純亦不已。	詩大雅 同前 中庸
文王	1. 文王懷保小民，惠鮮饑寡，自朝至于日中昃，不遑暇食，用咸和萬民。 2. 文王若日若月，乍照光於四方，于西土。 3. 文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥，饑寡孤獨四者，天下之窮民而無告者，文王發政施仁，必先斯四者。	書無逸 墨子兼愛下 孟子梁惠王下
尚賢	1. 惟文王尚克脩而我有夏，亦惟有若虢叔，有若閼夭，有若散宜生，有若泰顥，有若南宮括。 2. 文王舉閼夭，泰顥於置罔之中，授之政，西土服。 3. 文王舉太公於渭濱者，貴之也。	書君奭 墨子尚賢上 韓非子喻老
孝	文王之爲世子，朝於王季日三。鶴初鳴而衣服，至於寢門外，問內豎之御者曰：今日安否？內豎曰：安，文王乃喜。日中，又至，亦如之；及暮又至，亦如之。	禮記文王世子

孔子，自稱‘吾從周’從周者，從周之文制，在孔子心目中，周公就是這套文制的象徵。文王是周公的父親，孔子因崇敬周公，因此亦盛讚文王，他說：“文王既沒，文不在茲乎”！⁽¹⁸⁾似乎也把文王視為周文的象徵。可是文王在孟子心目中，又完全不同。從文王治岐的政績看，文王無異是孟子王道思想的實行者。理想化的古帝，不過是各家宣揚理想的工具而已。

(18) 論語、子罕篇。

理想人格的構想與特質表之六

	特質	構 想	資 料 出 處
武	內	1. 武王不泄遯，不忘遠。 2. 武有七德：禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和衆、豐財。 3. 命召公釋箕子之囚，命畢公釋百姓之囚，表商容之闔。 命南宮括散鹿台之財，發鉅橋之粟，以振贍弱萌隸。	孟子離婁下 左宣公十二年 周本紀
	外	1. 武王踐功，既已克服，成帝之來，分主諸神，祀紂先王，通維四夷，而天下莫不賓焉，襲湯之緒，此即武王之所以誅紂也。 2. 謹權量、審法度、修廢官、四方之政行焉。 3. 眞滅國、繼絕世、舉逸民、天下之民歸心焉。 4. 紂萬邦，屢豐年。	墨子非攻下 論語堯曰 同前 詩周頌
王	外		
	王	1. 武王其達孝矣乎！ 2. 文王有疾，武王不脫冠帶而養，文王一飯，亦一飯；文王再飯，亦再飯。	中庸 禮記文王世子
王	孝		
	子		

周代開國，武王的功勞最大，所謂‘武王踐功’者是也，文王不過是父以子貴。可是我們比較表五和表六，文王在外王方面照樣是‘咸和萬民’，內聖方面的功夫更是精純，比之武王尤有過之，這就是理想化的結果。對理想化而言，歷史事跡愈少的，反而愈方便。這也就是為何古人對堯、舜、禹的構想，反比其他諸帝豐富的原故。

武王伐紂和湯放桀，有點像是歷史在重演，所以墨子說武王克殷，乃‘襲湯之緒’。湯、武同是儒家理想化的人格，但當時却流行着一種與理想化工作極為不利的說法，認為湯、武之有天下，乃出於篡奪，孟子、荀子針對這說法，反把湯、武更進一步的加以理想化。孟子說：“賊仁者，謂之賤；賊義者，謂之殘；殘賤之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也”（梁惠王）。荀子說：“湯、武非取天下也，脩其

道，行其義，與天下之同利，除天下之同害，而天下歸之也”（正論）。以後，湯、武不但是儒家的聖王，且也是儒家革命的典型。易傳所說的‘湯、武革命，順乎天而應乎人’，就是在這種背景下產生的觀念。

理想人格的構想與特質表之七

	特質	構 想							資 料 出 處
周	內聖	1. 周公，古聖人也。 2. 周公其盛乎，身貴而慤恭，家富而慤儉，勝敵而慤戒。 3. 周公慚乎景，故君子儻其獨也。							孟子公孫丑下 荀子篇效 淮南子汜論訓
	外王	1. 周公初基，作浙大邑于東國洛，四方民大和會，侯甸男邦采衛，百工攝民和，見士于周。 2. 舊韓宣適魯，見易象與魯春秋曰：周禮盡在魯矣。吾乃知周公之德與周之所以王也。							書康誥 左昭二年
	實行禮樂	1. 先君周公制禮樂。 2. 周公攝六年，制禮作樂。 3. 制禮樂，一統天下，合和四海。							左文十八年 尚書大傳周傳同前
公孝	孝	1. 周公事文王也，行無專制，事無由己，身若不勝衣，言若不出口。有奉持於文王，洞洞屬屬，如將不能，如恐失之，可謂能子矣。 2. 周公其達孝矣乎！ 3. 人之行莫大於孝，孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也。							淮南子汜論訓 中庸 孝經

茲就上列各表，將理想人格的特質和古帝的關係，製表如下：

古帝	特質	內聖	外王	實禮行樂	發器明物	釐曆訂法	尚賢	尚儉	教稼民織	樹五立教	孝
堯舜		有 有	有 有	有 有	有 有		有 有	有	有 有	有 有	有

禹	有	有				有			有
湯	有	有				有			有
文	有	有				有			有
武	有	有				有			有
周公	有	有	有	有	有	有	有	有	有

根據此表，可再做兩點說明：

第一，我們參考心理學家有關人格特質的理論，立即發現，理想人格的特質雖有十種，但它們的性質却十分近似。歷來心理學家們，經由歸納和分類的方式，想找出一些最基本的特質，所得到的結論，雖不能一致，下列這幾種特質，大抵是各家能共同認可的：(1)體格與生理特徵；(2)氣質；(3)能力；(4)動機、興趣與價值觀；(5)社會態度⁽¹⁴⁾。這些特質本來是由具體人的觀察和分析獲得的，當我們拿來作為分析理想人格的參考時，就可以發現，上表所列的十種特質，幾乎屬於心理學家所說的第三種特質，亦即‘能力性的特質’(ability trait)。能力可包括成就，則內聖屬於道德方面的成就，外王屬於社會、政治方面的成就。其他實行(或制作)禮樂、發明器物、釐訂曆法、尚賢、教民稼穡、樹立五教等，皆各代表外王成就的一部分。尚儉和孝，也各代表內聖成就的一部分。其他四種特質皆付闕如，正顯示出堯、舜、禹、湯、文、武、周公確是經過理想化的人格，正因為是理想人格，才能如此相似。因為對於一個理想中的人格只要說他能力如何超羣，成就如何偉大就够了，其他特質的描述，會顯得過分落實，反而有損於理想性。

第二，據上表，只有內聖、外王，兩種特質，為諸帝所共有，這說

(14) 張春興、楊國樞，1969. pp. 402—404.

明內聖、外王，確是古代文化理想所在。前文第一節，我們曾說過，理想人格是指能表現文化精神或菁華的人格，在這裏，已得到證實。內聖、外王既代表古代的文化理想，爲了實現這種理想，於是一種新的典範出現了，他就是聖王。

三、理想人格的最高典範：聖王

馮友蘭曾說過，中國古代的聖王，很像柏拉圖的哲王（philosopher-king）。作為理想人格看，他們是有相似之處；不過完成這兩種理想人格的基本訓練，却完全不同。依柏拉圖，哲王必須先是一個哲學家，經過長期的哲學訓練，使心靈從變的世界到永恒的理念世界⁽¹⁵⁾。這是智性哲學的方式。聖王則不然，聖王必須先是一個聖人，訓練的重點是在德性的修養，使成爲一個道德上的完人。前者側重在智性，後者側重在德性。達成理想人格方式上的不同，反映出柏拉圖哲學與儒家哲學之間根本的差異。此外，哲王不過是理想國裏的人物，柏拉圖哲學理念的化身而已。聖王觀念在中國，不但代表文化理想的結晶，對中國的社會、政治，都有過實際的影響，二者在中西文化裏的重要性，是不能相提並論的。

‘聖王’的意義

‘聖王’觀念是怎樣產生的？他的意義又如何？這要從先秦思想演變的過程去看。

論語裏雖沒有‘聖王’的觀念，但中國內聖外王之學，却奠基於孔子。孔子是魯國人，在春秋時，魯國是保存周禮最豐富的國家，由於環境的關係，所以他最早感受到的文化問題，是禮壞樂崩的現

(15) Fung, 1948. pp. 8-9.

象。所謂禮壞樂崩，是指周代的文制，對人行為的控制力，逐漸失效，維繫社會安定的力量，也開始動搖。這種現象，促使孔子的深思，他要追究是甚麼原因使周代的文制失效了？他思索的結果，認為禮樂所以崩壞，主要還是在人自己，是因為人心麻痺了，墮落了，才使人的行為與文制之間，產生疏離脫節的現象。原因找到了，那末這問題怎樣解決呢？孔子採取的方式，不是修改文制去適應人，而是要從人心上着手，恢復人生命的真義，培養精神的活力，重建自我控制的能力，以適應客觀的規範。就在這樣解決問題的要求下，作為孔子哲學最基本的一個觀念：‘仁’，在他的思想中出現了，因為仁心才是生命真幾、精神活力以及自制力的淵泉。孔子說：“克己復禮爲仁”⁽¹⁶⁾，意思是說，只要能克制造成人心麻痺墮落的私欲，重建與禮的諧和關係，就可以算是仁。於是孔子學說的重點，就不能不落在‘克己’的修養上，這是儒家內聖之學的起點，也是內聖之學的終站，因為在道德生活中，克己的工夫，是一持久性的過程，在人的一生中，絕沒有完成的時候，‘文王之德之純，純亦不已’就是這個意思。

孔子爲了追究周文失效的原因，因而奠定了內聖之學的基礎，但在孔子，內聖之學不過是恢復周文重建社會秩序的一種方法，目的是要周代的文制，再度發揮社會、政治方面的功能，這一面是孔子的外王之學，也是孔子積極的目標。他所以栖皇終日，席不暇暖，

(16) 論語顏淵篇，我原來是把‘克己復禮’的禮字，從文制方面來解釋，在討論時，文崇一先生認爲此處之禮應是社會規範之義。經一再考慮，我覺得禮實是一類名，文制，社會規範，以及禮的其他涵義，皆屬禮這個類的分子，因此乾脆對禮字不加任何限制。孔子所要重建的禮，當屬禮的全部內容，不過針對禮壞樂崩而言，文制一面的重整，可能比較優先而重要。本文的脈絡，就是側重這一面說的。

奔走列國，希望得君行道，也就是為了完成這一目標。

內聖外王之學，在孔子已粗具規模，孟子就在這一基礎上發揮，使聖與王之間的關係愈為密切。

孟子裏依然沒有‘聖王’的觀念。他喜歡王霸並論，以顯出王的意義。他說：“以力假仁者霸，霸必有大國；以德行仁者王，王不待大”⁽¹⁷⁾。以‘力’界說霸，以‘德’界說王，一方面是要剔除武力征討與外王的關聯，這一意思發揮到極致，就是‘行一不義，殺一不辜，而得天下不爲’⁽¹⁸⁾；另一方面是強調外王必須以內聖爲根據，所以孟子一再說：“居仁由義，大人之事備矣”。“仁者無敵於天下”。“修其身而天下平”。

墨子早期曾受孔子的影響，後來雖自創學說，但孔學之迹，仍斑斑可尋，‘聖王’觀念在墨學中大量出現，便是一個例證。如果沒有孔子內聖外王之學在前，這個觀念是無從產生的。‘聖王’觀念在墨子一書中出現達106次之多，應用的涵義也相當廣泛。

1. 聖王指禹湯文武：“昔三代聖王禹、湯、文、武”（天志上）。“昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，此皆立爲聖王”（非攻下）。
2. 聖王發明舟車：“聖王作爲舟車，以便民之事，……其爲用財少，而爲利多，是以民樂而利之”（辭過）。
3. 聖王立法：“古者聖王爲五刑，請以治其民”（尚同中）。“昔者聖王制爲五刑，以治天下”（同前）。“古者聖王制爲飲食之法°……制爲衣服之法，……制爲節葬之法”（節用中）。
4. 聖王爲言行的標準：“凡言凡動，合於三代聖王堯、舜、禹、湯、文、

(17) 孟子、公孫丑上。

(18) 孟子、公孫丑上。

武者爲之”（貴義）。

5. 聖王爲有道者之稱：“古之聖王欲傳其道於後世，是故書之竹帛，鏤之金石，傳遺後世子孫，欲後世子孫法之也”（貴義）
6. 聖王以德取天下：“昔者三代之聖王，禹、湯、文、武、百里之諸侯也，說忠行義，取天下”（魯問）。
7. 聖王爲天下美名：“上利於天，中利於鬼，下利於人，三利無所不利，故舉天下美名加之，謂之聖王”（天志上）。

前文第二節我們曾說過，墨子比孟子更能善用託古的技巧宏揚自己的大道。在這裏又可以看到，在古帝理想化和道統的塑造上，所做的工作似乎比孔孟還要多，尤其是把古之聖王與傳道的觀念連結在一起，更是第一次。

先秦儒家發展到荀子，內聖之學，從孟子的先驗主義轉入經驗主義，外王之學更是獲得空前的發揮。孟子論王的意義，着重‘以德定王’荀子論聖的意義，着重‘以王定聖’。‘聖王’觀念在荀子的思想裏已常見，大部分的涵義都偏向外王一面。如王制：“政令時，則百姓一，賢良服，聖王之制也”。王霸：“論德使能，而官施之者，聖王之道也”。又：“貴爲天子，富有天下，名爲聖王”。性惡：“今人之性惡，必將待聖王之治，禮義之化，然後皆出於治，合於善也”。在另一處，荀子對聖王觀念，有極精闢的發揮：“聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者，足以爲天下極矣。故學者以聖王爲師”（解蔽）。盡倫爲人道之極，盡制爲事功之極，能兼之者謂之聖王。這是儒家的真正理想所在。孔、孟是這一理想的開闢者，但他們對內聖外王二者之間意義的不同，並沒有清楚的意識，只以爲內聖一面如完成，外王一面也就自然跟着完成。到荀子才自覺到二者之間有根

本的差異，故有‘盡倫’、‘盡制’的區分，前者是主觀的，後者是客觀的，聖王則代表主客觀的統一。到這裏，我們對聖王為理想人格的最高典範一義，才有確切的了解。循着荀子聖王論的軌跡向前走，並能將內聖外王之學做進一步的推進，而建立一理論體系的是禮記大學篇，大學的三綱領（明明德、親民、止於至善。）和八條目（格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下。），對先秦儒家而言，代表內聖外王之學的一個完成；對後世宋明新儒家而言，這又是一個新的起點。

理想人格與文化變遷

人格與文化，在任何社會，都必然產生交互影響，理想人格與文化之間的關係亦然。以先秦的歷史為例，由於東周文化的變遷，才激起諸子對理想人格的構想。這些理想人格一經塑造以後，就在古史中生了根，於是又回過頭來，對文化變遷的完成，起了重大的作用。

春秋戰國是中國社會文化變遷激烈的時代之一，從下列各點可了解當時變遷的大概情形：

1. 士的崛起 在周代士本屬貴族身份，到了春秋時，這一身份觀念有了變化，凡是有道德有學問的，都可稱為士，孔子便是新興士集團中爬得最高的一位。士集團所以能興起的原因，一是由於封建國家開始崩潰，有教養的貴族有一部分流落到民間；一是由於列國爭霸，競招人才，於是士的身價日高。自從孔子開始私人講學以後，平民受教育的機會漸多，遂開啟社會流動的新通道，加速社會的流動。
2. 農具的改進 由於牛耕、鐵器、犁的使用，使中國的農業跨入新

的時代。隨之而來的是糧食增產，人口加多，和土地私有制的出現。這不但為諸侯們提供爭霸爭雄的本錢，也為士集團創造了活動的環境。諸侯爭霸促使君權國家的形成，原來家族與國家間的連繫終止了⁽¹⁹⁾。

3. 商業的發達 西周以前，中國的經濟以農業為主，春秋以後，因為人口增加，地主和自由民抬頭，再加上戰爭的因素，商業經濟很快得到發展。戰爭需要大量的軍隊，軍隊常到之處，往往就變成了商業都市。鄭國的新鄭和定陶，就是顯著的例子。新鄭為晉楚爭霸的焦點，定陶處於齊、宋、魯、衛之交。子貢、范蠡（陶朱公）、弦高，成為這時代著名商人的代表⁽²⁰⁾。

這些現象互為因果，錯綜複雜，織成了一幅文化變遷的圖象，在這一文化背景下，才能出現諸子哲學的黃金時代。在當時最吸引諸子們注意力的，是五霸、七雄的紛爭。霸雄之主，併吞了許多小國，仍不足以自安自保，不得不繼續角逐，直至統一天下而後已。為了適應時代的需要，於是產生了諸子們大一統的思想。詩北山：“溥（普）天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣”：這一首表現大一統思想的詩，孟子萬章、戰國策周策、荀子君子、韓非子說林、呂氏春秋慎人都引用過。春秋‘春王正月’，顯然含有大一統的意義。

大統一的願望，很強烈地反映在理想人格的構想中。

如說堯：光被四表，協和萬邦。

說舜：四罪除而天下咸服。

說禹：合諸侯於塗山，執玉帛者萬國。

(19) 童書業，1969. p. 235.

(20) 黎東方，1966. p. 135.

說湯：伊尹相湯，以王於天下。

說文：不遑暇食，用咸和萬民。

說武：綏萬邦、屢豐年。

說周公：四方民大和會。

這種願望為何如此普遍地存在士人集團領導份子的心中？是因為他們覺得，統一天下不但是時勢所趨，且為撥亂返治的唯一希望。因此最迫切的問題是如何加速統一的實現？如何改進達到統一的方式？知識份子在這樣一個大題目下，面對着一羣好勇鬪狠的雄霸之主，真是感到人微言輕了，聰明的人於是有了託古的構想，企圖假藉歌堯、舜、頌湯、武的方式，灌輸君主們德治王道的思想，要他們向三代聖王的功業看齊。聖王的理想原先是春秋戰國時代社會文化變遷中的產物，此刻正與知識知份子普遍要求統一天下的願望相整合。秦始皇統一天下以後，設七十博士，乃仿孔子七十弟子；始皇二十六年的琅玡台刻石，無異是堯典、大學、中庸的結晶品；自二十六年統一天下，到三十四年焚書的九年之中，走的是漢武帝式的儒、法兼用的雜霸路線⁽²¹⁾。這些事實說明先秦儒家的聖王理想並沒有完全落空。不管在任何社會，模範人格與實在人格之間，總有相當差異。

理想人格的轉變

秦、漢統一，先秦諸子的外王理想，在形式上已告實現，這一曠古未有的局面，迫使理想人格的特質起了變化：外王一面的特質開始萎縮，內聖一面的特質得到擴張。像先秦諸子那類的外王構想，

(21) 見勞榦、秦漢時的中國文化。

在漢代私家的著作裏幾告絕跡。聖王觀念雖偶然還能看到，但聖王的功業既不在協和萬邦，也不是咸和萬民，而是在脩禮義以治人情的修身問題和教化問題上，如禮記禮運：“聖王脩義之柄，禮之序，以治人情。故人情者，聖王之田也，脩禮以耕之，講學以耨之，本仁以聚之，播樂以安之”。學記所說的大學之道，只在‘化民易俗’，這是教化方面的工作。事實上，漢以後的儒者，能自作主宰的工作，也就是在修身和教化這兩項上，治國平天下的事，要讓給像秦皇漢武這類人物去幹了。在秦皇漢武的統治下，外王問題變成了出仕問題，知識份子所能為者，只是培養自己，等待舉用。專制帝王成了事實上的‘聖王’。

為了適應這一個新的時代，禮記儒行篇的作者，為理想人格的特質，提出了新的構想：

特質	構想
1. 自立	儒有席上之珍以待聘。夙夜強學以待問，懷忠信以待擊，力行以待取。
2. 容貌	儒有衣冠中，動作儻，其大讓如慢，小讓如僂，難進而易退，粥粥若無能也。
3. 備豫	言必先信，行必中正，愛其死以有待也，養其身以有為也。
4. 近人	非時不見，不亦難得乎？非義不合，不亦難畜乎？先勞而後祿，不亦易祿乎？
5. 特立	儒有委之以貨財，淹之以樂好，見利不虧其義；刲之以衆，沮之以兵，見死不更其守。
6. 剛毅	儒有可親而不可剏也，可近而不可迫也，可殺而不可辱也，其過失可微辨，而不可面數也。

7. 守義	儒有忠信以爲甲冑，禮義以爲干橹，戴仁而行，抱義而處，雖有暴政不更其所。
8. 仕	儒有一畝之宮，環堵之室，易衣而出，並日而食，上答之不敢以疑，上不答不敢以詔。
9. 憂思	身可危也，而志不可奪；雖危起居，竟信其志，猶將不忘百姓之病。
10. 寬裕	儒有博學而不窮，篤行而不倦，幽居而不淫，上通而不困，慕賢而容衆，敦方而瓦合。
11. 舉賢授能	內稱不避親，外舉不避怨，程功積事，推賢而進之，不望其報。
12. 任舉	聞善以相告，見善以相示，爵位相先，患難相死，久相待遠相致。
13. 特立獨行	潔身而浴德，陳言而伏，靜而正之，上弗知也。不臨深而爲高，不加少而爲多，世治不輕，世亂不沮，同弗與，異弗非。
14. 規爲	上不臣天子，下不事諸侯，慎靜而尚寬，強毅以與人，博學以知服。
15. 交友	合志同方，營道同術。並立而樂，相下不厭，久不相見，聞流言不信，同而進，不同而退。
16. 尊讓	溫良仁之本，敬慎仁之地，寬裕仁之作，孫接仁之能，禮節仁之貌，言談仁之文，儒皆兼此而有之，猶且不敢言仁。

把這些特質，和先秦諸子所構想的理想人格，兩相比較，其間的轉變：

第一，先秦諸子的理想人格爲聖王，秦漢統一下讀書人所嚮往的是成爲一個儒。前者以天下爲志，但玄遠難能企及。後者以修身立己爲本，多屬切實可行的行爲規範。

第二，先秦諸子的外王理想在治國平天下。儒行篇所說的‘憂思’、‘舉賢授能’、‘任舉’，雖亦與外王有關，但所側重的，仍在說明儒者的德性和儒者的胸懷。

第三，諸子對內聖的構想，多屬原則性的，而又語意渾含，如說堯‘克明俊德，允恭克讓’；說舜‘樂取於人以爲善’。儒行篇對立身行己之道，說得既具體又真切，實是將先秦各家這方面的思想做了一次綜合。其中大部分爲儒家思想不必說。道、墨兩家的思想，雖融會其中，但依然可辨，如言儒之‘特立’爲‘刦之以衆沮之以兵，見死不更其守’；言‘剛毅’爲‘可親而不可刦，可近而不可迫，可殺而不可辱，其過失可微辨，而不可面數’，顯然是墨者任俠之風。又如言‘容貌’爲‘難進而易退，粥粥若無能’；言‘規爲’（風骨）爲‘上不臣天子，下不事諸侯，慎靜而尚寬’，此正道家獨有的瀟灑。

四、理想人格對歷史人物性格的影響

根據前文二、三兩節，我們已知先秦理想人格（下表稱理想人格A）的構想，以及秦、漢大一統下理想人格（下表稱理想人格B）的轉變。現在我們想進一步知道的是，這兩個時期理想人格的構想，對漢以後歷史人物的性格，大概有過多少的影響？因爲‘歷史人物’範圍太大，事實上已無法做精確的估計，下面採取的方法，（一）是選擇廿四史所記若干有代表性的角色，以及史家對這些角色，性格特徵的描述，與理想人格的構想，做一對照；（二）是就中國過去的謚法制度，選擇若干謚號的定義，與理想人格的構想，做一對照。因謚法制度，是把人物分成各類典型，再加以適當的褒揚，所以謚號的定義，也正代表歷史人物的各種性格。經由對照，雖不是精確的估計，但可觀其大概。

理想人格與歷史人物性格對照表

理 想 人 格 A	理 想 人 格 B	歷 史 人 物 性 格 ⁽²²⁾	
		廿 四 史	謐
(堯)其仁如天，其知如神。使民心親，尊賢與能。(舜)樂取於人以為善。舜有臣五人而天下治。	11. 推賢而進，不望其報 10. 慕賢而容衆。15. 合志同方，營道同術。	1. 開國帝王：多智術、寬大、能用人	恭(尋賢貴義) 正(內外賓服)
(堯)率天下以仁，富而不驕，貴而不豫，委稷不二。(禹)思天下有溺者，猶已溺之也。力時急，而自養儉。(文王)懷保小民，惠鮮饑寡，不遑暇食。(武王)襲湯之緒，審法度，修廢官。(周公)身貴而慤恭，家富而慤儉，勝敵而慤戒。	2. 動作慎。7. 戴仁而行，抱義而處。12. 開善以相告，見善以相示。10. 篤行不倦，幽居不淫。	2. 守成帝王：仁賢、愛民、自律、節儉、遵祖宗法度。	文(慈惠愛民) 桓(克勤勸民) 節(好廉自克) 定(安民法古) 順(慈和徧服)
(武王)武有七德：禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和衆豐財。	8. 上笞之不敢以疑，上不笞不敢以詔。13. 澡身而浴德、陳言而伏靜而正之，上弗知也。不臨深而爲高，不加少而爲多。	3. 開國謀臣：多智術，見機。	元(能思辦衆) 武(剛強直理、克定禍亂、刑民克武)
(禹)禹稷當平時。三過其門而不入。(文)自朝至于日中昃，不遑暇食。(武)命南宮括散鹿台之財。(周公)周公事文王也，行無專制，事無由己。身若不勝衣，言若不出口，如將不能，如恐失之。	5. 儒有委之以貨財、淹之以樂好，見利不虧其義。9. 雖危起居，竟信其志，猶將不忘百姓之病。10. 博學而不窮，篤行而不倦。11. 內稱不避親，外舉不避怨。13. 同弗與異弗非。	4. 良相：忠盡爲國，威(猛以強果、識大體，有遠見、不強義執政)。用私人、培植人材、夙夜從公，不殖私財。	威(猛以強果、白(外內貞復)

(22) 見許倬雲，1965. pp. 20-21.

<p>(舜) 舜之有天下也而不與焉。(武)謹權量、審法度、修廢官。文王有疾、武王不脫冠带而养。文王一饭，亦一饭。文王再饭，亦再饭。</p>	<p>2. 儒有衣冠中、動作慎、其大讓如慢，小讓如僂。 3. 言必先信，行必中正。 4. 非時不見，非義不合，先勞而後祿。 5. 教之以衆，沮之以兵，見死不更其守。 6. 可殺而不可辱。 9. 身可危也，而志不可奪。 11. 程功積事，推賢而進之。 15. 同而進，不同而退。</p>	<p>5. 循吏：按部就班、循規蹈矩，夙夜從公，不畏強禦、公正無私。 穆(布德執義、忠(危身奉上) 中情見貌)</p>
<p>〔孟子公孫丑：“不勤心有道乎？曰：有。北宮黝之養勇也。不虧撓，不目逃，思以一毫挫於人，若撻之市朝，不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君，視刺萬乘之君，若刺褐夫。無嚴諸侯，惡聲至，必反之”。〕</p>	<p>7. 儒有忠信以爲甲冑，禮義以爲干櫓，戴仁而行，抱義而處，雖有暴政不更其所。 9. 身可危也，而志不可奪；雖危起居，竟信其志。 13. 世治不輕，世亂不沮。</p>	<p>6. 忠節：才幹或好貞(清白守節)或壞，但不屈不忠(危身奉上)撓，視死如歸。 莊(兵甲極作，武而不遂，死於原野)</p>
<p>(舜)舜盡事親之道，而瞽瞍底豫，瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下爲父子者定。此之爲大孝。(文)文王爲世子，朝於王季日三。(武)武王，其達孝矣乎！(周公)人之行莫大於孝，孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也。</p>		<p>7. 孝子：爲親犧牲，如割股療親，泣血認尸之類。</p>
<p>(文)文王舉太公於渭濱者，貴之也。〔孟子公孫丑：“故將大有爲之君，必有不召之臣，欲有謀焉則就之，其尊德樂道，不如是，不足與有爲也”。〕</p>	<p>8. 儒有一畝之宮，環堵之室，易衣而出，並日而食。 14. 上不臣天子，下不事諸侯。</p>	<p>8. 隱逸：不受徵辟，安貧樂道，偶而作書立說。</p>

<p>〔論語述而：“子曰，默而識之學而不厭，誨人不倦，何有於我哉”。又：“優游忘食、樂以忘憂，不知老之將至”。〕〔孟子離婁：“周公思兼三王，以施四事，其有不合者，仰而思之，夜以繼日，幸而得之，坐以待旦。〕</p>	<p>1. 儒有席上之珍以待聘，夙夜強學以待問，懷忠信以待舉，力行以待取。</p> <p>14. 強毅以與人，博學以知服。</p>	<p>9. 儒林：好學不倦，簡（一德不懈）作書立說，往往安（好和不爭）在幼年就過目成譽（狀古述今）誦，官位大都不高。</p>
--	---	--

從上表的對照，可以看出理想人格與歷史人物的性格之間，他們的相似性，真出乎意想之外。彼此之間差不多有許多句子是同義語，或可相互詮釋。這說明史家在從事歷史人物典型化工作時，所依據的模型，確有相當大的程度，是本自先秦諸子以及儒行篇對理想人格的構想。歷史家把歷史人物的性格塑造成各類典型，要累積許多世代才能成功，為何在長時期的流變中，所形成的性格典型，與理想人格的構想之間，仍能保持如此穩定的關係？要解答這個問題，一方面是因理想人格本來就代表古代文化理想的結晶，這個以儒家思想為主的文化理想，與其他各家經過長期的競爭以後，到漢武帝時代，已漸取得文化正統的地位。另一方面是因社會控制的成功。社會控制的主要方式之一，是學習正統的經典，經典的內容是固定的，經過內化的作用，必然對讀書人的性格產生影響，再加上嚴密禮教的配合，使漢以後知識份子所扮演的角色，就被仔細的和嚴格的制度化了。角色一旦被制度化，就會產生趨於穩定的傾向。在這種趨勢下，創造角色新典型的可能性很小，一種新典型如果不合正統的模型，就要遭到史家的貶抑。因此在中國傳統裏，人格的形成，差不多是只着重於定型的模擬。人格的合模要求既如此

強烈，獨特的個性就不容易獲得培養和保持。如果我們把中國傳統性格的穩定關係，在理論上予以推廣應用，那末，傳統社會的保守主義所以能一再得到勝利，傳統文化裏的道統權威所以能維繫不墜，傳統哲學所以不能開闢像西方哲學那樣衆多的領域，以及知識份子創造力萎縮等問題，都可以獲得一個合理的解釋。

五、崇古取向與中國國民性之間的關係

由於先秦儒、墨理想人格的構想，是透過古帝理想化的方式，因此引發出崇古的價值取向。後來因儒家取得文化正統的地位，遂使崇古成為中國文化主要的價值取向之一。它不但直接對中國傳統性格產生過廣泛的影響，古代的理想人格，與歷史人物的性格之間，如果沒有受到崇古取向的影響，恐不能產生如此持久而穩定的關係。所以崇古取向，對中國國民性若干特質的所以形成，可能是最基本的一個文化因素。

崇古取向不但是中國傳統文化裏存在的一項事實，且是世界上這一類文化現象的一個典型例子。F. R. Kluckohn and F. L. Strodtbeck，在其專門研究價值取向變化的著作中⁽²³⁾，就曾以中國為 past time orientation 的代表：“歷史上的中國，就是以過去取向為第一序的價值優先，祖先崇拜和一個很強的家族傳統，就是這種優先表現的二個例子。因此在中國人的態度上，沒有甚麼新的事物發生在現在或未來，所有的新事物，都已發生在遙遠的過去。驕傲的美國人第一次使中國人看到汽船，可是中國人却說早在二千年以前，我們的祖先就有這種船”⁽²⁴⁾。同時該書以 Spanish-

(23) 指 Variations in Value Orientations.

(24) Kluckohn, 1961. p. 14.

Americans 為現在取向的代表，以美國為未來取向的代表。中、美兩國的人民，在性格上有很大的差異，有些甚至是相反的，時間取向的相反，顯然是主要的文化因素。

現在，必須先討論一個問題，即中國古文化中的崇古取向，究竟是怎樣形成的？對這個問題，下面我們參考前人的看法提出幾點嘗試性的解說：

第一，是利用人貴遠賤近的心理。康有爲孔子改制考說：“榮古而虐今，賤近而貴遠，人之情哉。耳目所聞觀，則遺忽之，耳目所不聞觀，則敬異之，人之情哉。慧能之直指本心也，發之於己，則撻道人徐遵明耳；託之於達摩之五傳迦葉之衣鉢，而人敬異矣，敬異則傳矣”⁽²⁵⁾。康氏所說，是要指出假託古說以表達自己思想者的心理。不過康說是得之於淮南子。淮南子修務訓：“世俗之人多尊古而賤今，故為道者必託之於神農黃帝而後能入說。亂世闇主高遠其所從來，因而貴之。為學者蔽於論而尊其所聞，相與危坐而稱之，正領而誦之”。羅根澤於晚周諸子反古考一文，亦從此說。

第二，是因孔子以一平民的身份，提倡德治，在那貴族階層還保持相當勢力的時候，深怕人微言輕，無徵不信，所以構想出堯、舜的故事，讓他們貼上儒家的商標，以便於思想的傳佈⁽²⁶⁾。於是堯、舜時代變成儒家德治理想盛行的時代；堯、舜變成儒家心目中典型的聖王。儒家如此，其他各家的託古崇古之說，大概也同樣具有這種作用。

第三，在 Kluckohn 等人的書裏，曾提到許多現代的歐洲國

(25) 康有爲，1968. 卷四，p. 1.

(26) 董政通，1965. pp. 10-11.

家，也很強烈地學着過去取向，甚至英國，在某種程度之內，也被上流社會和傳統主義所支配⁽²⁷⁾。主要的原因，是因為他們在過去文化上曾有過極豐盛的成就，值得他們繫戀。由此使我們推想到，中國先秦時代託古崇古之風所以盛行，可能具有同樣的原因。根據近人對中國上古史的研究，證明至遲到殷代，中國境內確已有相當高度的文化存在⁽²⁸⁾。假如孔子生長的魯國，不是有‘郁郁乎文’的周文化，而是像美國開國時的西部，我們實很難想像孔子會發其‘從周’的思古幽情。

Variations in Value Orientations 一書，就1. 兒童養育；2. 變化的期望；3. 人生觀；4. 儀式改革等方面描述時間取向的特性，其中對過去取向所描述的，與我們所了解的崇古取向的若干特性相符，茲就根據這些描述，說明崇古取向與國民性之間的關係。

1. 兒童養育 在一個以過去時間為優先價值的社會，養育兒童‘應教以過去的傳統（老人的方式）’，他們相信舊的方式是好的，兒童過分不遵從這些方式，他所做的事就是錯的⁽²⁹⁾。行為的對錯，既以傳統或老人的方式為標準，那末就不可避免的會產生阿都奴等人⁽³⁰⁾所說的權威態度或權威人格的某些特徵：(1)因襲慣例，遵循習俗；(2)不加批評地服從權威（如父母、長上、超自然的力量等），特別是理想化的道德上的權威；(3)好攻擊（譴責、拆拒與懲罰）違反習俗與破壞陳規的人；(4)迷信，特別相信命運；(5)思想刻板，愛用二分法；(6)重視權勢，強調嚴峻；(7)不信任別人，總

(27) Kluckohn, 1961. pp. 14-15.

(28) 參看李濟, 1954.

(29) 該書 p. 81.

(30) 見五五社會科學新辭典，第九冊：心理學，p. 197。

懷疑別人在進行某種陰謀；(8)反科學，耽於以自我為中心的想法，甚或對自然現象持有一種有靈觀(animism)。其中除第七點以外，可以說完全適合中國的傳統性格。由此可知，中國人的權威態度或權威人格的培養實與養育兒童的方式有關。同時我們也知道，如要解釋中國權威人格的形成與保持，在文化方面的因素，崇古取向可能是最重要的參考點。

2. 變化的期望 在一個以過去時間為優先價值的社會，對變化所抱的態度是：“我希望我的家庭能和我父母或親戚的一樣，最好的方式就是保持所有的事物和以往一樣”⁽³¹⁾。當這種態度成為基本的價值取向時，那末一個人生活在世上，對付生活的方式是只求適應，不尚革新，凡事聽命於傳統就好。於是人的性格，很自然的，就會流於抑制、退縮、內向、少衝動和保守。形成這些性格，崇古取向可能是最直接最有力的一個文化因素。
3. 人生觀 一個以過去時間為優先價值的社會，生活的基本態度，認為‘過去的方式（老人的方式或傳統的方式）是最適當和最好的，而且事物的變遷往往使它更壞，這些人想最佳的生活方式，是盡量保持舊方式，並嘗試着把它們帶回到過去’⁽³²⁾。這是拒變的人生觀，拒變必然服從傳統，尊敬過去，於是保守勢力得以橫行；同時這種觀念也有力地支持着權威性格和保守性格。拒變態度形成的原因，一部分固然是由崇古取向所導致，一旦這樣的人生觀獲得制度化(institutionized)，就又回過頭去成為維護崇古取向最主要的力量。

(31) 該書 p. 82.

(32) 該書 pp. 85-86.

4. 儀式改革 一個以過去時間為優先價值的社會，對儀式改革的態度是：“人會因改變而不高興，他們覺得宗教儀式應予完全地保存，像過去一樣”⁽³³⁾。在中國，不但對儀式改革的態度是如此，對政治的革新尤然。中國歷史上變法運動所以一再失敗，部分的原因可能是因為中國人在性格上有強烈地‘秩序需要’，和‘持久需要’，這種性格與此處所說的態度，是互為因果的。

總之，崇古取向，確是中國文化、社會普遍存在的現象，也可能是中國國民性鑄成的基本導因，以往研究中國國民性的學者們，對這一點還沒有賦予足夠的注意。根據我們初步的了解，崇古取向的研究，不祇是有助於國民性的探討，對中國文化的研究，極可能因此開闢一條新的途徑，使我們對中國文化的某些重要問題（如民主問題，科學問題），都可以獲得深進一層的認識。因此，這種價值取向的深入研究，是有其必要的，如果我們確知崇古的價值取向，為形成中國國民性的基本導因，那末要改造國民性，改變這種價值取向就將成為首要的工作。

六、結論

第一，本文有兩個重點：（一）從歷史的觀點探討理想人格的形成與演變（第二節，第三節，第四節）；（二）討論崇古的價值取向與若干中國國民性之間的關係（第五節）。

第二，理想人格就是指先秦諸子理想化了的古帝，經由理想化的過程，諸子內聖外王的文化理想遂全部透出，‘聖王’觀念，就是這一文化理想的具體象徵。孔、孟都講內聖外王之學；墨子始把它

(33) 該書 p. 87.

凝結成‘聖王’觀念，並有廣泛的發揮；到荀子對此觀念有進一步的分解，故有‘聖者盡倫’、‘王者盡制’的區分。大學循着這一思路發展，遂導出三綱領、八條目的觀念體系。理想人格本是晚周社會文化變遷中的產物，從先秦的史事看，理想人格正與知識份子普遍要求統一天下的願望相整合。

第三，秦漢大統一以後，先秦諸子的外王理想，在形式上已告實現，這一事實促使理想人格的內涵，起了實質的變化，從此知識份子用心的範圍，逐漸被局限在立身行己、出處進退上，從這個時代起，代表中國文化客觀精神的外王理想開始萎縮消退。蕭公權論述秦漢以後的政治思想時，嘗謂：“自秦漢迄宋元，此一千五六百年中之政治思想，遠不及先秦之精彩新穎”⁽³⁴⁾。也足以反映出外王理想萎縮消退這一事實。

第四，理想人格從先秦諸子樹立以後，經秦漢時代的儒行篇到廿四史所表現的，其間雖有一些變化，但大體他們之間仍能保持相當穩定的關係。這事實說明，傳統中國的社會控制和角色的制度化，都極為成功。一九三〇前後，在中國社會史的論戰中，曾有人認為中國二三千年來的社會是一不變的社會⁽³⁵⁾，後來梁漱溟、胡適、錢穆等人，都曾涉及或討論過這個問題，梁先生頗支持這一看法，胡、錢二先生則持相反的意見。在我所研討的論題裏，可以對這個問題提供一項說明：就反映社會文化現象之一的理想人格看，二千年來的確很少變化。

第五、古帝理想化的過程，就是理想人格形成的過程，在這過

(34) 蕭公權，1970. pp. 61-62。

(35) 鄭學稼，1965. p. 49。

程中，導出崇古或尊古的價值取向，這一價值取向對中國人的性格產生極深遠的影響。我們根據兒童養育、變化的期望、人生觀、儀式改革等四方面的觀察，可以發現，崇古的價值反向，實是形成若干中國國民性，如權威人格、保守或拒變、要求悠久要求秩序等的最基本的文化因素。起先是由這種價值取向，影響到人格的塑造，等到人格的塑造定型以從，這些性格又成為保衛或延續這種價值取向的主要力量。他們之間的交互影響，可能是中國道統歷久不衰的真正支柱。

參 考 書 目

朱岑樹譯

1967 社會學，臺北。

彭鏡禧譯

1969 非理性的人，臺北。

羅根澤

1970 晚周諸子反古考，見諸子考索，臺北。

顧韻剛編著

1970 古史辨，第一冊，臺北。

顧韻剛

1970 禪讓傳說起於墨家考，見古史辨，第七冊。臺北。

章政通

1969 中國孝道思想的演變及其問題，現代學苑第五十二期，臺北。

張春興、楊國樞

1967 心理學，臺北。

童書業

1969 春秋史，臺北。

黎東方

1966 先秦史，臺北。

勞 蘭

秦漢時的中國文化, 大陸雜誌四卷三期。

許倬雲

1965 中國傳統的性格與規範, 思與言二卷五期。

康有爲

1968 孔子改制考, 臺北。

韋政通

1965 傳統的透視, 臺北。

李 濟

1954 中國上古史之重建工作及其問題, 民主評論五卷四期。

董作賓

中國古代文化的認識, 大陸雜誌, 三卷十二期。

蕭公權

1970 述聞文存, 臺北。

鄭學稼

1965 社會史論戰的起因和內容, 臺北。

FUNG, YU-LAN

1948 A Short History of Chinese Philosophy.

KLUCKHOHN, F. R., STRODTBACK, F. L. et-al.,

1961 Variations in Value Orientations. New York.

討 論

文崇一：

韋先生特別關照我，要我多挑一點毛病，我們這個討論會的本來是要好話少說，毛病多挑，所以我不講韋先生文章的長處，而提出幾個問題來跟韋先生及諸位先生討論一下。

一、我曾經仔細把韋先生的文章讀過一遍，讀完後有一個感覺，韋先生的兩個分類有些不能完全配合前面六個表，所表現的都是帝王的理想人格，而不是人民，也不是知識份子的理想人格。而這些帝王所談的內聖外王，實際上也就是帝王自己怎樣修養和怎樣治理國家，然後擴展領土（當然還有別的特質），可是禮記儒行篇所說的並不是帝王的，而是一般知識份子的，拿帝王跟儒家、知識份子來比，我想是有一段距離的。因此，如果韋先生採用禮記儒行篇的材料，再加上先秦諸子有關知識份子的著作，更能配合些。

二、您文章裏提到墨子「儉」的觀念對中國知識份子影響很大。我倒覺得，對知識份子而言，「儉」的觀念是顏子對後世的影響比墨子大。孔子稱顏子「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂」。儒家知識份子在窮途末路之時，他覺得自己可以仿顏子，我們却未見到仿墨子的例子。我不知一般人民是受誰的影響，可否請韋先生解釋一下。

三、第九頁，您對「克己復禮」中「禮」的觀點，解釋成文物制度，但我覺得一般人均用社會規範（social norm）來解釋。因此，文物制度與仁發生關係，還不如說社會規範與仁的關係來得密切。換言之，如果「禮」解釋成 social norm，而「仁」是 social value，

則 social norm 與 social value 的關係，比 social system 與 social value 的關係要密切一點。您對「仁」是否可多舉一、兩個例子，因為「仁」在孔子的「克己復禮」中，並非是最重要或唯一的解釋，可能還有更能說明「仁」為主題的觀念的。

四、您文章中提到最重要的一點是發現歷史人物與理想人格很相像，這是出乎您意料之外的。但我看來是意料之中的。因為理想人格是早先定下來的，歷史學家是根據經典而造成的歷史人物，亦即這些歷史人物是經嵌入理想人格的模子塑造出來的。因此我覺得這二方面是相互溝通的，而非偶然的相遇。

五、您在結論中，採用 F. R. Kluckhohn 的四個觀念來說明中國理想人格形成的要素。依我個人之見，「崇古取向」與「理想人格」是有關連的，但我們發現禮記儒行篇是西漢初年的著作，其理想人格是西漢時候的理想人格，而您所說的帝王人格是戰國時代的理想帝王人格，我們不能用後來對於理想人格的看法，去決定西漢及戰國時代的兒童教養方式、儀式改革等的實情。我想，宋以後可以這麼說，但却不知什麼樣的人格是西漢初年及春秋戰國時期的理想人格。章先生的文章應該注意到這個分別。因為戰國末年及西漢初年只是提出這些，我相信未形成「理想人格」。因為戰國末年有非孝思想，西漢初劉邦還不懂得怎樣做皇帝。

章政通答：

謝謝文先生的批評，我所能回答的可能不太多，依次如後：

一、文先生所說的第一個問題是關於先秦諸子所談古帝的理想人格，其實儒家所說的古帝理想人格，雖然以古帝之名來描述理想人格，但是不只是指古帝而言，實際上知識份子也包括在內，「內

聖外王」是整個知識份子的理想，因為大學裏面從正心修身到治國平天下，正是知識份子的理想，不知道文先生能不能接受這個解釋。內聖外王的理想，可以說是包括知識份子在內的，只是古帝傾向於外王，知識份子傾向於內聖，如果把這些描述的記載去掉的話，我相信沒有人能够導出更多描述的句子來，我是全盤處理過這些資料，才從其中理出這些頭緒的。

二、顏子這個人之所以受到重視，就是論語中孔子稱讚他的那麼一段話，雖然後來宋明理學家對於孔顏之樂十分嚮往，但是顏子在整個社會的影響力是不能夠大過墨子的，文先生也不能確定知道，既然不知道他影響力的大小，因此，我就採用墨子的資料，而事實上，墨子的資料也比顏子多而可用。

三、「克己復禮」中「禮」的解釋有很多。我的解釋，是為了應付文章的需要，因為「克己復禮」在這兒是為了說明孔子恢復周禮的理想，根據這個線索，把「禮」傾向於文制的解釋，我想至少沒有太大的錯誤。就它本文而言，文先生解釋「禮」為規範，也許比較正確，但是我是一方面考慮到本文，另一方面也用來解釋歷史的演變。我會再考慮是不是用文先生的解釋能把我的問題說清楚。

四、文先生說古代理想人格與後來歷史家所描寫的典型化的理想人格之間關係很密切而相似，這是必然的現象。我不知道這一看法對不對？除非能在其他的文化裏，也能找到一些同樣的例子，否則就不能說是必然的現象。

許澤民：

請問你所謂的理想人格與實際人格相關是必然的這點是指什麼事而言？個人認為理想 (ideal) 是一回事；而實際 (real) 是另一

件事，其間的差別是因時因地而有程度的不同，不可混為一談的，不知你覺得如何？

章政通答：

說理想人格與廿四史中的歷史人物之間關係很密切而相似，乃必然的現象，這是文崇一先生的看法。我的看法正和你很接近。廿四史中的歷史人物，雖然有經過歷史家理想化的成分，但也有實際人格的成分，二者之間的關係所以很密切，是因中國社會的控制，和角色制度化的成功。

項退結：

我認為兒童養育在這裏討論是不必要的。因為既然中國有這個傳統，則兒童養育也必受中國整個傳統的影響，所以，兒童養育不能證明對人格形成有所影響；你可以說兒童養育是一個果，而不是因。

章政通答：

我認為將兒童養育看成果而不是因，這可能不對。因為，傳統影響養育兒童的方式，而養育兒童的方式也強化了傳統的延續，這二者是交互的關係。

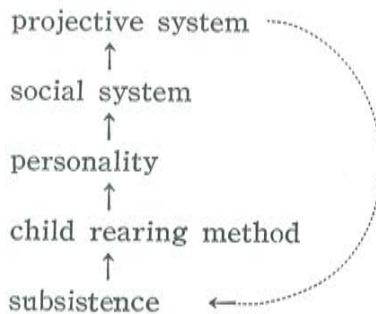
曾炆煌：

我想補充一點。我們並非應該討論兒童養育對人格形成有無影響的問題，而是中國用何種方式來養育兒童。有些民族的養育方式不重傳統，有些民族則注重。所以，我們是不是可以說中國一向採取傳統的方式養育兒童，而這與蒙古取向有連帶的關係。

李亦園：

關於中國文化的蒙古取向是如何形成的，你提出形成的三個

原因，我覺得都不是基本的原因。以人類學的觀點而言，如果中國人的價值取向是崇古的話，其原因是在於中國的基本社會結構。例如，人類學家常說中國是父子傳承的單系的社會，這是形成祖先崇拜的宗教儀式的因素之一。由於中國整個社會結構都往上追溯，因此往上追溯的這個形式，便是造成「崇古取向」。在整個國民性形成過程中，到底那一點最重要，各個社會是不相同的。人類學家認為兒童教養的方法是很重要的，但也並非自此為出發點，下面還有經濟方式可以左右，往上可影響人格的形成，再往上可影響社會系統，及投射系統；在全世界各民族的國民性形成過程中，都可以這個循環表示，但我們強調的是：一個民族中，那一點是它的出發點或着重點。下圖表示各要素的循環方向：



這五種要素是循環性的因果關係，也就是雞生蛋、蛋生雞的問題。我的第二個問題是這整個循環系統似乎不知道在那裏容納你提出理想人格的構想。假設你的想法是對的，那就是說，在一個社會中，一些社會的精華 (elite) 可以塑造人格的理想，再把這些人格的理想教給社會中的一般人民，一般人民也就形成了這種人格模式。但

是，我要問的是，這些精華為何會有這種構想？他們的背景如何？是否又由兒童教養形成的？他的構想一定是與他自己的基本人格(basic personality)有關，這樣實際上又經過同樣的循環。所以，我並不是不贊成你這個想法，而是我不知道中國人的這一套理想人格的這個觀念，將安放或插入在這個循環中的那一點上？

章政通答：

李先生這個說明十分重要，我將來整理後，一定附於文後，做一補充。

曾煥輝：

韋先生是以歷史學的觀點，強調中國理想人格的形成過程。可否請您做一補充關於中國理想人格的特點？

章政通答：

我對「聖王」的意義也曾做過東、西方的比較。「內聖外王」是儒家的基本理想，對此解釋最恰當的該算是大學裏的「修身、齊家、治國、平天下」。修身、齊家是內聖；治國、平天下，是外王。儒家的精義就在於如何使一個人由內聖的修養，逐漸影響社會，亦即將道德的理想實現到政治上。而這些都是聖王才能做得到的。

楊國樞：

我覺得您所說的「內聖外王」是否算是「人格」還成問題。你所說的「人格」，我覺得其實是「角色」。譬如您舉出「內聖」這一特質中的構想之一「堯率天下以仁」，這是一句很表面的話，很難說是屬於「人格」。而可能是很多種不同性格的人都可以扮演的同一角色。所以您談的「理想」，不是「人格的理想」。那麼中國人的理想人格到底是什麼，很難看得出，至少我覺得您用的定義與一般不同。

文崇一：

您所列的「理想人格的構成與特質」表，有好幾點不能代表「特質」的，例如，實行禮樂、發明器物、尚賢，至於釐訂曆法更不能算是性格了。

曾效煌：

我補充一點就是釐訂曆法本身雖不是性格，但是透過曆法我們可以知道一個人性格的表現。例如，遵循曆法，做規定的某件事，或為了遵守時間一定做某件事而要釐訂曆法。所以，我們還是可以用這個觀點來探討「性格」這個問題。

章政通答：

在心理學家所列的人格特質中，有一項是能力性特質(ability trait)，而實行禮樂、發明器物等，都是聖王能力的表現，因此我也把它們視為理想人格的特質，(參看本文第二節)。

朱岑樓：

我有幾個小問題要請教：

一、章先生列舉帝王的十個特質表，程度很不均勻。嚴格的說內聖、外王都可以包含其他的特質。

二、您將古帝理想人格的十種特質全列屬於心理學家所謂的五個人格特質理論中的第三種特質，即「能力性的特質」。這似乎太武斷了些。我覺得這十個特質不一定全屬於能力，也有的是屬於興趣、價值觀的。

三、您說的「託古」是否就是「尊古」「崇古」？我們一般所謂的「託古」是「古已有之」之意，如果提到價值取向時，只有「尊古」、「崇古」才具有這種含意。所謂「託古」只是依託古人，藉古解今而已。這

是本人的一點小意見。

文崇一：

我想只有「尊古」「崇古」才有價值取向的意思，託古是沒有的。

[政通按：茲已根據朱文二先生的指正，將原文第五節的託古改為崇古。]

石磊：

韋先生提及春秋戰國時的知識分子有大一統的願望。我想請教這是當時人的想法或是現代我們認為當時如此。因為戰國時代有六個國家，而他們各自為政，他們並不希望秦國來統一天下，所以他們一般知識份子應該沒有大一統的願望，不像現代人的想法，希望有一個強有力的中央政府。

章政通答：

當時的知識份子的確有這個願望的，（請參看頁26-27）。

石磊：

我的第二個問題是孔子、孟子遊說的對象是「聖王」，而不是平民或知識份子。漢代以後，若將王室訓練王族的材料找出，再加以比較，是否更容易做比較的工作。

章政通答：

若能這樣做，我相信能更清楚的說明。

黃光國：

在本文中所列的中國理想人格特質（如禮記儒行篇中之自立、特立、近人、寬裕、譽賢、授能等等）有許多是中國人的人格特質中所不會具有或甚至相背的。依照我的看法，造成中國人性格的，並非此種理想人格的模式，而是中國人對兒童的教養方式，因為，第

一、假使中國人都依照此種理想的模式養育其子女，中國人的性格不會形成如 Adorno 所謂的權威人格，而會形成如儒行篇所載：慕賢而容衆，力行以待取，上不臣天子，下不事諸侯的儒者。第二、形成權威人格的因素是父母對子女採用威力的方式予以教育，和理想人格並無關係，有許多文化如德國，中古時代的歐洲等等，雖然沒有中國這套理想人格的模式，亦會因其對子女的教育採用權威壓制的方式，而培養出權威人格。

從價值取向談中國國民性*

文 崇 一

依照 Linton 等人的意見，國民性（national character）就是一種“衆趣人格”（modal personality）⁽¹⁾。而價值在文化體系及人格體系中扮演了一個相當重要的角色⁽²⁾，它代表一種行為的目的或方向⁽³⁾，這種行為的目的或方向表現在人與人及人與環境的互動關係上⁽⁴⁾。正如 Freud 所說，人格的‘超我’（superego）部份是由於接受社會文化的薰陶而成⁽⁵⁾。所以，從國民的某些社會價值取向（value-orientation）正可以用來解釋若干衆趣人格，或“基本人格”⁽⁶⁾。Kardiner 曾經研究 Alor 人的價值和人格之後，下過這樣的結論：“從 Alor 的價值體系來看，一個人不能強迫將一種與人格結構不相合的新價值體系介紹進來。如果價值體系要變，所有原來的體系都必須變……因此，價值體系的傳播，只有在與人格相合的情況下可以發生，但物質文化的和審美的價值例外”⁽⁷⁾。

* 本文原有一節“價值與國民性理論概說”，依韋政通與楊國樞的意見，予以刪除，將另文發表。

(1) 從文化的觀點，還不如說是社會性格。參閱 Fromm, 1969: 277-99.

(2) Parsons (1966:6) 在兩者中都討論到價值問題。

(3) 參閱 Parsons, 1963:172; Firth, 1953:147; Kardiner, 1959:234-5。

(4) C. Kluckhohn (1962:411) 對於價值取向的討論也強調這一點。

(5) 賈馥若, 1966:2-5, Freud 把人格的構分成三種，本我（id），自我（ego），與超我（superego）。

(6) Kardiner, et al. (1959:218) 曾特別強調這個名詞的好處。

(7) Kardiner, et al. 1959:237. Kardiner 是利用 Du Bois 在 Alor 的資料所作的心理分析，見 Du Bois, 1961:176-190, 226-232, 284-291, 343-348, 389-395, 434-437, 468-470, 498-500, 541-548.

這就是說，價值體系，或價值取向可以反映出個人或集團的某些人格特質。我在這裏採用 Parsons 的分類法，即把價值取向分為：認知的 (cognitive)，評價的 (appreciative)，和道德的 (moral) 三類⁽⁸⁾來討論中國人的社會性格，或國民性。

下面我們將提出幾個比較突出的，或者說顯著的中國人的價值取向，也可以說是中心價值取向來探討國民性。不過，在討論之前，還須提出四點說明：第一，‘中國人’一義太廣，此處不計邊疆民族，而以我們通常所了解的中華民族或漢族為主體。就是漢族也以文獻中所能找到的為限，沒有任何統計的和測量的資料。第二，漢族分佈地區甚廣，往往在不同地域的人具有不同的性格。古代有東、西之分，戰國以來南、北分野也相當明顯，近代更有各省的不同，甚至一省內也可以區別為好幾種性格的人。這個問題，我們在討論時希望能顧慮到，但是，如果資料不允許，就只好統而言之。第三，中國的歷史時期太長，我們不能說，戰國魯人的性格就是後來山東人的性格。也未必能肯定，漢人的某種格性，如忠，自春秋以來便沒有變過，所以，在某種程度以內，分期是必需的。但一般歷史的分期辦法對我們討論價值和性格問題頗不合用，我在這裏試分為下面幾個時期：一、春秋至秦。春秋以前，我們所知甚少，此處不予討論，春秋戰國却是一個社會變遷激烈的時期，到漢初始安定下來；二、漢。漢武帝使中國學術趨於大一統，這個局面維持到東漢末年；三、曹魏至唐。曹操在變亂中定出一套相當程度的反傳統的辦法，使中國社會受了很大的影響，同時，佛教開始在知識份子羣中發生影響力而漸至於一般羣衆，特別是東晉至唐這一段時間，佛

(8) Parsons, 1962:166.

教在中國發生了內化的 (internalized) 作用；四、宋至清末，是理學時期，一般稱為新儒學運動，把儒家思想推進到另一個領域，從某一方面言，這個運動很成功，即使是鴉片戰爭也沒有動搖中國的基本社會結構；五、洋務運動至現在，洋務運動是中國現代化的開始，一直到現在，我們還在跟着西方文化的路走，而並未內化。在我的想法，若干價值取向因社會文化的轉變而有所轉變，反過來，價值的轉變也會影響到社會文化變遷，這從上列幾個時期可以看得出來。第四，傳統中國社會一向分為士、農、工、商四個階層，這四個階層的許多價值取向和性格往往不盡相同。嚴格說起來，士與統治階層的價值觀念比較接近，可以算做一類；工與商同為城市小市民，區分也不大，是另一類；住在鄉村裏的農民，是第三類。所以從價值取向來看，大致可以把中國人分為三類，即：知識份子，小市民，和農民。話雖是這樣說，其中有不少價取向和性格，如節儉，保守，權威態度等，他們的基本觀念還是相當接近。

以下我們就幾個比較顯著而普遍的價值與性格之間的關係加以討論。討論時我們將特別考慮到下列幾個問題：一、它們在時間上的持續性，即是，在一個長時期裏它們變動的情況如何？為什麼會變等；二、它們所涉及的範圍有多大，全體的還是部份的？三、它們屬於那一種或那幾種形態，認知的還是評價的？

一、權威與傳統價值取向所形成的性格

從文獻資料來看，我們現在所了解的儒家傳統，在春秋戰國時尚未有建立起來。不但沒有建立，而且受到很大的挫折，正如孟子所說，“楊朱墨翟之言盈天下，天下之言不歸楊，則歸墨”（滕文公

下)，可見楊墨勢力不小，幾乎沒有儒家說話的機會。孟子指斥他們爲邪說，然而自己却找不到更多的聽衆，所以他認爲“楊墨之道不息，孔子之道不著……能言拒楊墨者，聖人之徒也”(同上)。這樣也沒有用，一直到戰國末年，領導中國思想和政治的不是儒家，而是韓非、李斯、蘇秦、張儀之流，所謂法家和縱橫家。就是儒家所強調的仁、孝等社會規範，也遭到了韓非等人的猛烈攻擊。當時各國的君主，有的雖也會想接受儒家的‘王道’觀念來擴大自己的勢力範圍，然而，緩不濟急，在戰亂中，誰都只能優先考慮到武備問題。因此，終戰國之世，儒家只是諸子中的一派，不是一個最高的領導者。

儒家的領導地位，一直要等到漢武帝的行政命令下達以後才算確立⁽⁹⁾，於是它統治了中國的思想界兩千多年。中途雖小有波折，然而比起楊墨之言來，就算不了什麼。以後，我們所理解的傳統，就是儒家傳統；權威，就是由儒家思想所設計的一套行爲法則。

所謂儒家傳統，主要是指孔子所建立的以‘仁’爲中心的道德規範，而後由孟子、董仲舒、韓愈、朱熹等人加以擴充或解釋。人和人羣是表現這種規範的主體。權威的淵源遠一點，應該從周人的天道思想和宗法社會說起，但春秋戰國的思想家對這方面的討論相當混亂，沒有定於一尊的痕跡，論語也沒有具體的建議，祇用二分法把社會人羣分爲兩類：君子與小人，即統治者⁽¹⁰⁾與被統治者。按

(9) 漢武帝的命令是根據董仲舒的話而下達的，董仲舒的建議是：“今師異道，人異論，百家殊方，指意不同，是以上無以持一統；法制數變，下不知所宗。臣愚以爲諸不在六藝之科，皆絕其道，勿使並進。邪辟之說滅息，然後統治可一，而法度可明，民知所從矣”(賢良策三)。

(10) 士爲知識上的統治者，官吏爲政治上的統治者。這裏係泛稱，包括士與仕。

照孔子的想法，小人除了替自身利益計算外，沒有任何用處⁽¹¹⁾，所以一再強調君子⁽¹²⁾，作為安定社會秩序的力量。另一套辦法就是嚴格執行‘君君臣臣父父子子’⁽¹³⁾的從屬關係和等級制，以便統馭。這一套倫理的從屬觀念，我想是被董仲舒、漢武帝他們看中了，就完全接受，並且加以發揚，把‘天’抬出來放在最上層⁽¹⁴⁾，造成一個權威系統。這個權威系統便一直在中國的政治、社會、和家族中發生維持傳統和穩定社會結構的功能，唐、宋以後就表現得更精彩。

造成權威的理論實際上很簡單：最初，孔、孟提出君臣父子的觀念，還不過是一種理想類型，完全從認知上着眼，希望社會有一天達到這個目的；其後，董仲舒一班人把它和天道、宗法觀念連起來，從認知轉變為運作的價值，這也是漢的大一統政治局面所促成；最後，到了朱熹手裏，特別強調道德的意義⁽¹⁵⁾，於是使原來的評價標準一變而為道德標準。變為道德標準後，對人類行為的束縛力也就大些。換句話說，更富有權威。

這種權威形態的結構可以從三方面來看，如下圖：

-
- (11) 如說，“君子喻於義，小人喻於利”（里仁）；“君子成人之美，不成人之惡；小人反是”（顏淵）。
 - (12) 論語以君子小人對稱者有二十多處，均是君子反映好的一面，小人反是。
 - (13) 論語顏淵篇，齊景公問政於孔子，孔子這樣答復他。
 - (14) 天人之微，古今之道也。孔子作春秋，上揆之天道，下質諸人情，參之於古，考之於今（董仲舒，賢良策三）；故號為天子者，宜事天如父，事天以孝道也……（春秋繁露，深察名號）；父者，子之天也；天者，父之天也（順命）。這裏把天——天子——父三者完全聯接起來了；而天人為一體。這也就是董仲舒的“天人”理論。
 - (15) 君臣父子之大倫，天之經，地之義（朱子學的，道在）。



站在最上一級的有最大的權威，也可以說有最大的權力（power）。一般人民被規定着在允許的範圍內聽命、工作。Apter把這種權威形態叫做‘階級權威’（hierarchical authority）⁽¹⁶⁾。也就是董仲舒的“貴賤有等……而民不敢爭”（度制）。這種權威的特徵有下列幾點：一、上下從屬關係很嚴格，在下位的必須服從上面的命令或處罰，不能提出反抗的理由；二、必須遵從法定的或儀式的條規，不得違反；三、所有行為以集團，特別是家族集團為中心，或者說為前提，沒有個人自由；四、道德的制裁力量高於一切，它也是個人和集團的行為法則。

這種權威地位確定以後，對於政治、社會和意識形態等方面產生幾個重要的法則：第一，認定三王五帝為最好也是最高的政治理想，如武帝制曰：“蓋聞五帝三王之道，改制作樂而天下治和，百王同之”（賢衣策一），奠定了後來託古改制的基礎。於是王安石不得不假借周官，康有為不得不寫孔子改制考。第二，自董仲舒“推明孔

(16) Apter, 1967:93, 256. 他把權威分為三種類型，即：金字塔式的（pyramid），階級式的，和分裂式的（segmental）。

氏，抑黜百家，立學校之官，州郡舉茂材孝廉”（本傳），儒家一套做人、做事，甚至做官的辦法，也即是儒家的思想和行為法則，由孔、孟的理想而變為實際的制度。在政治上是法堯、舜，法古；在社會上是推行尊卑貴賤的等級制，如君臣父子以及族長的權力與地位等；在倫理上是遵循以孝為中心的社會規範。第三，人才主義被確定，這一方面削弱了國家制度化的可能性，另方面強調了個人品格與能力的必然關係，認為只要有好人當政，就有好的政治和社會。如董仲舒說，“偏得天下之賢人，則三王之盛易為，而堯、舜之名可及也”（賢良第二）。但是這種人才主義不是指政治、經濟上的特殊才能，而是指把“格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下”視為一貫作業所訓練出來的人。這樣，他們當然只有也只能跟着傳統和權威的道路走。不過，士的地位倒因而提高了。第四，家族被承認為一種絕對價值，也就是 Parsons 所說的‘集團主義’（colletivism）⁽¹⁷⁾。個人的生活方式必須依照集團的意向和規範，否則就會被視為偏差行為，會得不到社會的尊重，會遭受批評，甚至指責或歧視。所以家長對於家庭成員和族長對於所有族人都施行一種嚴格的管教政策⁽¹⁸⁾。他們認為，這是長輩的義務，也是權力。因為族中或家中的子弟出了差錯，受到社會的譏評時，長輩要負連帶責任。最通俗的說法就是“養不教，父之過”（三字經），或“浪子出在祖無德，孝

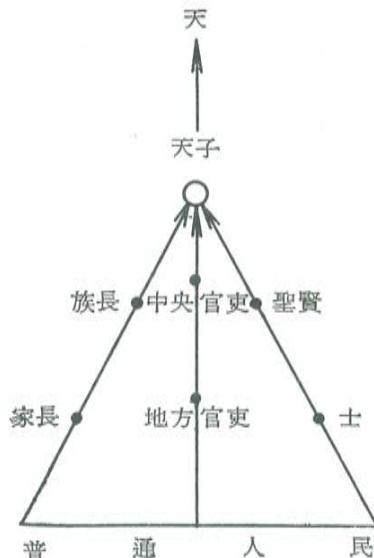
(17) Parsons, 1966:96. 他認為“構成中國傳統價值的基礎是集團主義”。另一書他也提到，集團行為是把忠實（loyalty）當作順從，不忠實當作偏差行為（1965: 270圖）。

(18) “子弟擊動，宜稟命家長，有敗類不率教者，父兄戒諭之；諭之而不從，則公集家廟責之；責之而猶不改，甘爲不肖，則告廟擯之”（清蔣伊，頁1）。“子孫所爲不肖，敗壞家風，仰主家者集諸位子弟，堂前訓飭……”（宋趙鼎，頁1）。

子出於前輩賢”(增廣賢文)。反過來，在家族中，一般也均認為聽命於長輩是理所當然⁽¹⁹⁾。

上面曾經討論過，中國這種權威結構是直線的“等級式”的控制，但把政治、社會、和家族三種途徑結合在一起，可以構成如下圖的權威服從方式：

從三條線來看，中國的權威結構便變成了金字塔式的，每一個邊代表每一種意義。天是這個權威塔理想上的塔尖，實際的塔尖則為皇帝。但每一條邊又有一個實際的主宰者，政治上是中央政府的最高官吏，或宰輔；社會是入選中央的知識份子，最高是聖賢；家族則為族長。中國人的權威性格就是在這樣的教養和學習環境中養成的。它的特徵是：(1) 服從天（也代表宇宙）、皇帝、長者、和有政治、社會地位的人；(2) 尊重過去的知識和經驗；(3) 順從已有的社會規範；(4) 看重集團的名譽和利益，忽視個人；個人的生活方式必須接受集團的安



(19) 司馬溫公曰：“凡諸卑幼，事無大小，毋得專行，必咨稟於家長”（清李塨，頁16）；“一敬尊長：凡內外尊長，俱宜小心侍從，……言必遜，敬必從，勿驕心傲氣，戲侮干犯”（同上）；“子之於父，弟之於兄……不可相視如朋輩，事事欲論曲直。若父兄言行之失，顯然不可掩，子弟止可和言幾諫；若以曲理加之，子弟尤當順受而不當辯”（宋袁采，頁3）；“卑幼不得抵抗尊長……子孫受長上訓責，不論是非，但當俯首默受，毋得分理”（元鄭太和，頁12）。

排，它的極端就是“君要臣死，不得不死；父要子亡，不敢不亡”。

這種權威態度，一部份是認知的，因為它表現了對宇宙，對人生的認同取向，雖然是只有服從，甚至是道德式的服從；另一部份却是‘非認知的’，因為它不允許對既存權威做任何批判性的檢討或評價。用 Weber的話，即所謂神性權威⁽²⁰⁾，但這種神性權威是與傳統權威合併存在於傳統社會中。

儒家所建立的這種權威性格，在中國歷史上經過了兩千多年而不衰。算得上真正挫折的，最多也不過三次：一次是魏至南朝，那時曹操標榜反傳統，又碰上佛教盛行，儒家思想的確走了一段下坡路，直至韓愈等衛道之士出來；第二次是元代統治中國的幾十年間，把儒生壓到與乞丐、娼妓爲伍；第三次是‘五四’時代，教授、大學生們高唱打倒‘孔家店’，並想把儒家所支持的‘孔教’一併推翻。這次很危險，儒家的地位差一點給擠掉了。

權威的反面就是服從，服從久了或慣了，人就很容易變成一種馴服、依賴、⁽²¹⁾ 缺乏勇氣和創造力的性格。如果整個社羣都如此，看起來就缺乏生氣。可是，這種性格支配着大多數的中國人達兩千年之久。這種性格多半由長期的傳統和權威價值取向所造成。

二、重農與重功名價值取向所形成性格

討論它們的相關性之先，我們必須了解傳統中國人是經由一

(20) Weber 把權威分爲三種類型。神性權威意味得自天賦，不容人置疑，可以存在於任何種類社會。

(21) 張春興、楊國樞（1969:543）在討論權威性格時也提到四種典型，其中包括依賴與壓抑自己的情緒等。楊國樞在另一文中（1965:14）沒有提到依賴，但有些別的類型。

個什麼途徑來取得功名⁽²²⁾、富、貴，以及在什麼情況下立德，立功，立言。也可以這樣說，那些人最享有社會地位。然後我們就知道，在這種過程中人民會被塑造成怎樣的性格。

早期，中國人的知識、官位、財富等一向為貴族階級所壟斷，一般平民只是為了生存而工作，談不上什麼成就觀念。自從孔老夫子提倡‘有教無類’的知識革命以後，原來那種僵化的局面才慢慢的變了：布衣可為卿相，雞鳴狗盜之徒也居然在貴族家裏當起食客來了。這是一個非常的轉變，但還沒有到普遍化的階段。也即是說，還沒有在民間形成一種成就價值取向，所有的成就祇能從若干特殊事件上看得出來；大多數人還是“日出而作，日入而息”，在原有的生存方式下過日子。

孔子早就想有一個比較長期而安定的工作環境，却始終不如意。他對於‘富貴’似乎沒有強烈的欲望，也沒有什麼高深的理論，只是一種世俗的看法，比如說，“富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也”（里仁），“不義而富且貴，於我如浮雲”（述而）。除了表示他對富貴淡薄和不強求外，沒有別的東西。也許他並不是不想發財，祇是就當時環境而論，怕不怎麼容易，所以他說：“富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之；如不可求，從吾所好”（述而）。這裏可能還含有點宿命論，如子夏的話，“死生有命，富貴在天”（顏淵），孔子未必為了發財就去做執鞭之士。

戰國時候，情形就不同了：有的以鹽鐵致富，有的做生意賺了大錢；有的小市民富可敵國，居然與王侯分庭抗禮；有的農家子弟爬上了高官厚爵的寶座。這是個動人的畫面，由這種事實，我們可

(22) 功名在後來有兩種解釋：一種是士途上的，另一種是仕途上的。此處所指係前者，士途。

以相信，若干小市民和農民在成就價值取向上已經有了很大的轉變，雖然不一定很普遍。就以戰國時的經濟成長和較為普及的教育來看，也可以支持這個假定。不過，到了西漢初年，這種情勢有了不少變異：其一是文帝等人的重農政策收到效果⁽²³⁾，為後來歷任皇帝奉為經典，使中國的社會結構、政治、經濟制度等基本上停滯於農業式的組織而無法改進，即所謂靜態的、權威的、乃至貧窮的社會形態。其二是武帝獨尊儒家，不但是孔孟一派學說得到發展的機會，也使儒生有了更好的出路，比如漢代的鄉選里舉⁽²⁴⁾，魏晉南北朝的九品中正⁽²⁵⁾，唐以後的科舉⁽²⁶⁾等。無論是選舉或考試的辦法，開始時的用意都還不錯⁽²⁷⁾，至少使部份農村人民得到向上爬陞的機會，也緩和了他們情緒上的壓迫感。

漢初，政府為了阻止商業資本的繼續膨脹，曾經用法令來保護農民的利益，可是“法律賤商人，商人已富貴矣；尊農夫，農夫已貧賤矣”⁽²⁸⁾，真是毫無辦法。司馬遷當時就說過：“用貧求富，農不如工，工不如商，刺文綉不如倚市門”；耕田雖是“治生之正道也，而富者必用奇勝”（史記貨殖列傳）。可見，自古以來農人就發不了大財。以後，商業經濟確實遭受到相當大的打擊，但真正有機會發財的還是商人。商人有了錢，生活當然過得比較舒服；同時，把多餘的錢轉

(23) 文帝二年詔：“農，天下之大本也，民所持以生也。而民或不務本而事末……”；武帝征和四年詔：“方今之務，在於力農”。

(24) 漢代取士的辦法很複雜：其初是舉賢良方正；武帝時改為舉孝廉，設博士。

(25) 魏文帝時陳羣請設此種選用人才辦法，把全國各州郡人才為“九品”論選。

(26) 這時以考試取士，再使之入仕。

(27) 上述三種辦法，立意均甚好，但至東漢時“舉秀才，不知書；舉孝廉，父別居”；晉代就漸至“上品無寒門，下品無貴族”；科舉之敝就更無用說了。

(28) 漢書食貨志引晁錯語。賈誼、董仲舒也說過類似的話。

投資於土地，又變成地主了；然後與官吏結交，必要時就可以影響政治。這種事在漢代就出現了⁽²⁹⁾，其後歷代也均有，差別只是在程度上。傳統中國社會一向把商人列為最後一級，實際上它的影響力不一定最小。

社會地位較好的當然是士，鄉下人都知道，“萬般皆下品，惟有讀書高”；“士乃國之寶，儒為席上珍”（增廣賢文）。士可以從任何階層中挑選或考選出來，不過，商人受到較多的限制，而官吏世家要佔點便宜。農人子弟參與考選，可以算是正途。傳統中國知識份子的家訓中都強調耕讀治家，或者半耕半讀，正是這一事實的表現。

士之被社會重視，最少有兩個原因：一是他入了士途以後還有很大的可能入仕途，前途無量，所謂“十年寒窗無人問，一舉成名天下知”，是青年人走出農村最可行的好辦法，因而它幾乎吸引了所有的青年男人⁽³⁰⁾；二是有了讀書人的身份以後，即使不能輝煌騰達，回到農村或城市也可以當一名太平紳士，對家族和個人同樣增加不少光彩。三字經最後花了差不多全書五分之一的篇幅來討論這個問題，不祇是為了“勤有功，戲無益”，而是一入士途，就有可能“揚名聲，顯父母”⁽³¹⁾。

農人處在這種環境中並不是很愉快的，無論他是想發財或想送子弟念書，都需要資本。資本從那裏來？唯一的辦法就是增加工

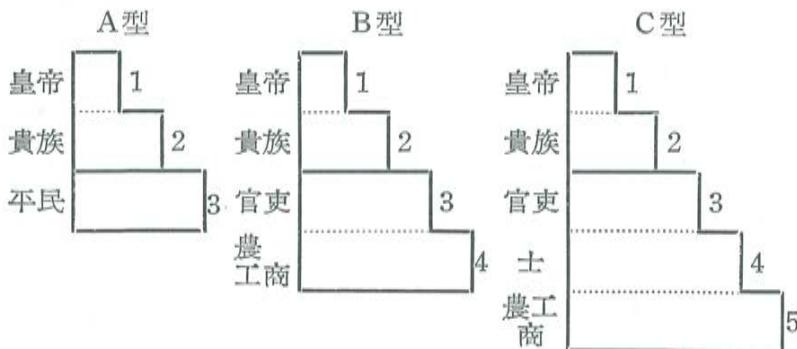
(29) 商人“因其富厚，交通王侯，力過吏勢，以利相傾，千里游敖，冠蓋相望，乘堅策肥，屢絲曳綺。此商人所以兼並農人，農人所以流亡者也”（漢書食貨志引晁錯語）。

(30) 如宋趙鼎家訓筆錄：“士宦稍達，俸入優厚，自置田產，養贍有餘……”。做官可以賺較多的錢，也是吸引力之一。

(31) 三字經是宋以後私塾的啓蒙教材，不管家庭背景如何，初入私塾的弟子一定得先讀此書。我們不能小看它的影響力。該書不知成於何時，歐陽訂為宋末區適子撰，明黎貞增訂之。

作時間，每月或每年積存一點；再不然就只好負債。盼望有一天，他家裏有一個為社會所重的讀書人，甚至替朝廷辦大事。

傳統中國社會的人民一向被分為四個階層，即：士、農、工、商⁽³²⁾。其中的“士”應該當做士大夫解，也就是包括統治階層在內的知識份子羣，和皇帝一系的貴族在外。從社會流動來看，傳統中國的社會階層應該分為三個類型，即：A型，西周至春秋以前，社會階層是：1,2 皇帝及其一系的貴族，3 平民。B型，春秋至唐以前，社會階層是：1,2 皇帝及其一系的貴族，3 士大夫，由於官吏是選舉而來，士與仕的分化不大，可以併為一類，4 農、工、商。C型，唐至清末，社會階層是：1,2 皇帝及其一系的貴族，3 一般官吏——仕，考試所挑選出來的，4 知識份子，包括秀才以上未入仕途的讀書人，5 農、工、商。這三個類型可以用簡圖表明如下⁽³³⁾：



三型中無論那一類型，其階層均分為兩個系統：第一個系統是皇帝及其貴族，包括皇帝的血親的姻親，是一種血緣關係。如上圖各型

(32) 管子首先提到這種分類，以後便一直被沿用，明代人還是這樣說，“士農工商，各居一轄。士為貴，農次之，工商又次之……”（明龐尚鵬，頁10）。

(33) 朱岑樓譯，1967:140. Broom 等曾繪圖說明傳統中國的社會流動。

的 1, 2 兩層。他們的地位是固定的。除了把原有王朝推翻，誰也不能進入這個階層。第二個系統是官吏以下各級，如上圖 3, 4, 5 層。A 型只有平民一層，B 型分化為兩層，C 型有三層，是因社會關係較複雜所致。他們間的社會流動 (social mobility) 較大，第 4 層經由選拔或考試後任命可以進入第 3 層；第 5 層經由選拔或考試可以進入第 4 層，如經任官，也可以進入第 3 層。每一層中，因職業或地位的轉變，流動性也相當大。平時，1, 2 兩層的地位比較穩定；3, 4, 5 各層不但有垂直的流動，也有平面的流動。亂時，如王族內亂或平民革命，各階層就都不穩定了。這時，每一種角色都可能得到重新安排的機會。中國歷史上這種戲表演得特別多而精彩。

傳統中國人的成就觀念就是從這種階層關係上表達出來：第一種觀念是，爬得越高，表示成就越大，皇帝代表最大的成就。最好的說明是“勝者為王，敗者為寇”。它的理想形態則為堯舜。第二種觀念是，皇帝已經定了，誰再要爬上去便是造反，而造反可以殺頭，因此人民只能在官吏以下各層流動。代表官吏的最高成就是首相；要不然就停留在第 4 級，士，它的理想形態是聖人或賢人。第三種觀念是，實在爬不進任何一層，可以設法掙一個地主，較好的是大地主。這與西方社會的成就觀念不很相同，西方人着重在本質上的成功，如一個成功的醫生、律師等；傳統中國社會着重在社會地位 (social status)，必須在地位上高一級才表示更成功，如認做知府比知縣更成功，尚書又比知府更成功。甚至到今天，還會有人認為，系主任比教授更為有成就。這就是傳統的厲害處。

在以農業為基本經濟結構的中國傳統社會，要達到上述目的決不是件易事。發財固須經過長期的資本累積；往上爬也須一層一

層經過長期的磨練。即是說，如果你對將來有任何期待，你就必須忍受突然的天災人禍，忍受十年（也許更長一些）寒窗苦讀，或忍受政治規範所加予的一切壓力。換句話說，無論是農人盼望成為地主，或知識份子盼望成為官吏或聖賢，雖不能否認都具有一種成就的意向，但多半不是出於個人內心的創造欲，只是一種順從，對家族、社會或社會規範的順從。順從的框框早就擺在每個人面前，評價也幾乎是固定的，祇要佔着那個位置，如縣太爺，誰來都沒有太大的差別，除了偶然的例外。這種價值取向就造成傳統中國人的一種忍耐和順從的性格。

這種順從性格也替知識份子塑造另一種行為模式，即所謂‘三不朽’：太上有立德，其次有立功，其次有立言⁽³⁴⁾。由於中國傳統社會強調家族式的集體生活方式，人際關係特別重要，所以道德情操被列為首要。因此，就忽略了功與言兩方面的發展。事實上，三不朽中的‘立功’局限於政治上和軍事上的功，非一般屬於創造性的事功；立言則偏重於聖人之言。所以三不朽的觀念實際是把知識份子順從的道路規劃得更窄了。

從這些過程，我們可以得到幾個比較具體的意見：其一是順從。順從也存在於別的社會，但傳統中國人表現得特別強烈，因為所有的成就價值均必須順從現存的社會規範和制度，如農人走向地主階層，讀書人走向官吏階層，造反者想做皇帝，等等。造成這種順從的環境，與重農輕商政策及權威態度也有關係。在輕商政策影響之下，人民如果不願終生做農民而又想獲得社會地位，就只有讀書或讓子弟去讀書，去做官；然後就有機會獲得較大的權力，並且

(34) 見左傳襄公24年，是叔孫豹對范宣子的答話。後代儒家所宣傳的意義尚較廣泛。

較有權威。如果他不順從既定的方向走下去，就可能徒勞無功。其二是勤儉。勤儉在儒家傳統中雖然發展得較晚⁽³⁵⁾，後來却一直為中國人所強調，在許多的格言和家訓中都指為一種美德。於是，好皇帝須示天下以勤儉，好家庭也必須以勤儉為本。如龐尚鵬說，“孝友勤儉四字，最為立身第一義”⁽³⁶⁾，在傳統中國社會是一種非常普遍的想法，也是主要行為法則之一。農民羣中具有影響力的幾句格言，如“欲求生富貴，須下死工夫”，“勤儉持盈久，謙恭受益多”（俱見於增廣賢文），也是傾向於這方面。原因是生活在一種所謂“匱乏經濟”的社會中，物質條件也不容許人民懶惰、奢侈⁽³⁷⁾；另方面，如要滿足成就動機，就必須長時間付出金錢與精力，很容易養成勤勞與節儉的性格。

無論是順從，勤勞，或節儉，本質上均屬於保守的性格。因為他們不是要為自己或社會開創一個新的世界，而是在舊世界裏替傳統盡責。我們只要從下面幾個例子就可以了解是怎麼一回事：趙武靈王胡服騎射，秦始皇築長城，漢武帝開拓邊疆，隋煬帝開運河，對於軍事或政治或交通均屬創舉，然而一直為後世所詬病⁽³⁸⁾；顏淵好在那裏？耐得住窮和寂寞而已，却被喻為聖人；一般人所引以自豪者，不一定是自己有多了不得的成就，而是‘不失祖宗舊業’；老

(35) 論語並未討論勤的問題；有四處討論儉，但其含義偏重於禮，即社會規範方面，非完全指物質生活上的儉。董政通指出是有儉的意思。

(36) 明龐氏家訓，頁1, 12；明家誠要言，頁4；北齊顏氏家訓，頁16, 50；清孝友堂家訓，頁10-11。均有類似記載。

(37) 貴族家庭的確相當普遍地存在着懶惰與奢侈兩種類型，尤其是在門閥時代。不過，我們在這裏暫不討論這些特殊形態。

(38) 傅紹曾（1929:39）也提到，在中國歷史上忠臣孝子等常被尊崇，而若干藝術、實業、功業等反被譏為雕蟲小技。

年人對晚輩常常不是鼓勵去做更大的事業，而是“家資不在多或少，只要兒孫守得牢”（賢文）。總之，在傳統中國社會，鼓勵進取、創新的事非常少，保守、退縮、以及安分知命的言論則非常多。舉個例子，像陸游那樣的家庭，也是不能免俗，他說：“先君（時）……家人有少變其舊者，輒不懼……嗚呼，仕而至公卿，命也；退而爲農，亦命也”；“吾家本農，復能爲農，策之上也”⁽³⁹⁾。可見保守和認命的觀念深入人心，尤其是農村人民⁽⁴⁰⁾。

很明顯，依照‘順從的框框’而獲得成功的祇是極少數；許多人試過而沒有成功；更多的人也許連考慮的機會都沒有。因為在一個傳統社會裏，不是任何個人想做什麼就可以做什麼。這些人往往就發出怨言，或者對社會採取一種消極和不信任的態度，如“黃河尚有澄清日，豈可人無得運時”；“但將冷眼觀螃蟹，看你橫行到幾時”；“詩書可讀，不可做官”；“貧窮自在，富貴多憂”（俱見增廣賢文）。這些諺語，看起來有點成腔濫調，却的確代表了一部份人的心聲。

三、仁義等道德價值取向所造成性格

一般而論，傳統中國社會是一個泛道德主義⁽⁴¹⁾的社會：政治上贊揚德治，社會上贊揚德行，經濟上要求別義利，個人從小就被灌輸忠孝一類的倫理思想，等等。這些觀念的主要來源是儒家經典，如論語、孟子、孝經、禮記，以及若干依據儒家思想而產生的‘家

(39) 陸游, 宋, 頁1,3。這只是一個例子，而且也不是自宋開始，或止於宋代。

(40) 命裏有時終須有，命裏無時莫強求；君子安貧，達人知命；富貴定要安本分，貧窮不必枉思量（俱見增廣賢文，該書也是私塾啓蒙讀本之一）。

(41) 韋政通（1968:85-107）對於泛道德主義下的傳統中國社會曾有過若干討論。

訓’之類的作品，如顏氏家訓（北齊）、放翁家訓（宋）、鄭氏規範（元）、龐氏家訓（明）、孝友堂家規（清）⁽⁴²⁾。

傳統中國人的基本道德規範，除極少數外⁽⁴³⁾，論語差不多均提到了。但討論最多，解釋也最多的是‘仁’。有人說，‘仁’是孔子的一大發明，不無理由。也因此，當儒家倫理思想成為中國的傳統以後，如何實踐‘仁’就成了一個爭論的問題。孔子對於仁的處理，實際不是從定義着手，而是從行動的實踐來表現它的內含。許多次他的弟子‘問仁’，他都不是回答什麼叫做仁，而是告訴他們怎麼做就是仁。也可以這樣說，孔子似乎在儘量避免用抽象的字眼去說明仁，而着重於用行動來表達個人實踐‘仁’的誠意。這種‘仁’實際就是建立於永久價值上對人的態度。歸納起來說，可得以下幾種解釋：

(1) 節制自己，遵從社會規範。如非禮勿視、勿聽、勿言、勿動、忠孝誠信等。

(2) 處處替別人着想。如己所不欲勿施於人⁽⁴⁴⁾，己欲立而立人，己欲達而達人等。

(3) 用謙和的態度去建立人際關係。如愛人、恭敬、寬大、誠實、施惠、剛毅等。

(4) 要勇於實踐。為‘仁’由己，不由人。如伯夷、叔齊、管仲、微子、箕子、比干⁽⁴⁵⁾。

(42) 這一類作品非常多，是討論歷史上青少年教養的好資料。

(43) 義是孟子提出來的，節是朱熹提出來的。其他許多問題，孔子可能語焉不詳，但多半談到了。

(44) 在顏淵篇裏孔子用它對仲弓解釋‘仁’，在衛靈公篇又用它對子貢解釋‘恕’。恕的意思就是推己及人。

(45) 各人的情況不一樣，做法也不一樣，但孔子認為他們是依照應該做的做了，所以都是‘求仁而得仁’。

無論從那一個角度來看，孔子是在教人去磨練自己的品格，去適應環境，去與別人建立和諧的關係。如果環境變了怎麼辦？這時候，孔子的態度比較着重於理想的方式，即是“無求生以害仁，有殺身以成仁”（衛靈公），他舉出了伯夷、比干等人為例。管仲豈不是違反了這個原則嗎？孔子的解釋是，管仲對齊國有很大的功勞，所以還是‘如其仁’（憲問）⁽⁴⁶⁾。這是很自然的事，孔子有一次回答子張問仁時就說過‘敏則有功’的話，敏是仁目之一⁽⁴⁷⁾。

論語也提到一些別的道德價值，如忠、孝、禮、義、德、恕……等，但往深一層看，它們都與仁有關聯，如遵禮即為孝（爲政）⁽⁴⁸⁾，孝慈則忠（爲政），主忠信就是德（顏淵），克己復禮為仁（顏淵），等等。每一種道德行為看起來像是孤立的各不相涉，實際却是彼此連鎖。所以，我們說夫子之道忠恕而已矣，固然可以；說是仁而已矣，也沒什麼不可。總之，孔子在考慮道德價值問題時，重點放在：適應既存的社會環境，調節人與人之間的感情，用恭順、寬大、謙讓等態度迫使自我不與環境（包括人際關係）發生衝突，以達到某種目的。所以他強調‘爲政以德’（爲政），強調‘行已有恥’（子路），強調‘修己以安百姓’（憲問）。從這裏我們可以看出來，Weber 和 Parsons 對於中國傳統社會的分析，即謀求適應世界和極端注重道德規範，是正確

(46) 這件事曾經子路和子貢兩人先後問過，管仲為什麼可以不死難而做了敵人的首相？孔子都只回答是其功不可沒。

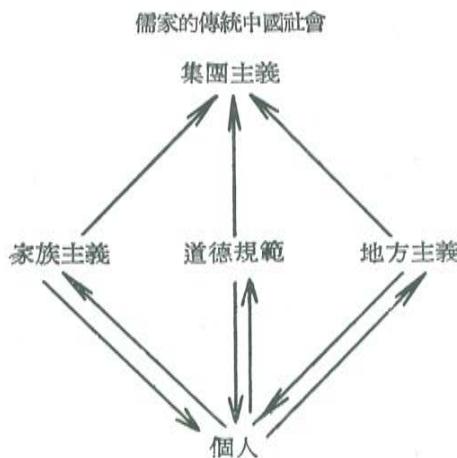
(47) 論語陽貨：“子張問仁，子曰：‘能行五者於天下，為仁矣。’請問之。子曰：‘恭寬信敏惠……敏則有功’。”

(48) 如：三年無改於父之道（學而，里仁）；不犯上（學而）；生養死葬以禮（爲政）。

(49) Parsons (1966:111) 認為，中國儒家極端注重道德，把維護既存社會結構當作一種責任。用 Weber 的話，這是“適應世界”，而不是‘控制世界’。從價值取向來說，這是一種‘特殊成就模式’ (particularistic achievement pattern)。

的⁽⁴⁹⁾。我要加以解釋的是，這種以處境(situation)為中心的集團主義⁽⁵⁰⁾傾向，在孔子時代還只是一種以道德規範為基礎的人際關係的擴展，宗族和鄉黨雖是表現個人情感的對象，但尚未形成為一個壓力團體。兩漢的鄉選里舉，魏晉的九品中正，唐以後的科舉，由於特別強調家族和地方主義⁽⁵¹⁾，才使儒家的集團主義世界變為一個多邊的結合體，即：

以處境為中心的集團主義 = 道德規範 + 家族主義 + 地方主義



即是家族主義、道德規範和地方主義三者不獨形成一種集團主義的行為模式，也造成對個人行為的壓力。這種壓力迫使個人只有對權威和傳統低頭，只有在集團所承認的路線上謀求發展。個人和集團所表現出來的性格是事事順從謙讓；否則就是偏差行為。孔子還相當程度地尊重個人，戰國以後，個人的地位就越來越小了。

(50) Francis Hsu 和 Parsons 都提到這一點。

(51) 不管是選舉或科舉，其名額分配均以所屬地為標準；一旦成功即被認為是‘光宗耀祖’的事。

戰國以後，儒家派別甚多⁽⁵²⁾，真能替論語中的孔子思想⁽⁵³⁾作說明並加以發揚的，首推孟子、禮記、孝經諸書⁽⁵⁴⁾。孟子離妻上記孔子曰：“道二：仁與不仁而已矣”⁽⁵⁵⁾。這話頗能傳孔子之心，孔子的確認為仁是一切道德的根本。孟子除了繼承這個道統，還特別強調義，仁義對舉，在孟子一書中經常出現，如“王何必自利，亦有仁義而已矣”（梁惠王上）；“仁，人心也；義，人路也”（告子上）。什麼是仁義？他用‘惻隱之心’和‘羞惡之心’來說明兩者的內含⁽⁵⁶⁾，而從父子關係上表現‘仁’的開端，從君臣關係上表現‘義’的開端⁽⁵⁷⁾。在孟子看來，這兩種關係也弄不好的話，便不用說對其他的人了。總括仁義禮智四種德目來說，這就是人性中之善；善可以說是孟子道德論的總體。善也是表現在一種人際關係上，而以自我為出發點，正如孔子所說，“為仁由己，而由人乎哉”（顏淵）？孟子的“人人親其親，長其長，而天下平”（離婁上）是同樣的道理。所以，孟子在道德觀念的本質上是承襲孔子，只是加重了若干部份，並且把理論普遍化⁽⁵⁸⁾。

- (52) 韓非子顯學篇：“自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒”。
- (53) 傅斯年（1930:140-41）認為論語中的孔子思想只是全部中的一部份。而且屬於有子曾子一派的記錄。我很贊同此說，因為現今之論語幾乎以道德為中心題材。
- (54) 一般認為禮記、孝經是戰國末年作品。參閱馮友蘭，1933:175-83；1947；446-56；王正巳，1933:170-4。
- (55) 孟子所引，今本論語無此二句。
- (56) 公孫丑上：“無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；……惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；……”。告子上：“惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；……”。
- (57) 梁惠王上：“未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也”。
- (58) 蔡元培（1968:22）認為“孟子之倫理說，注重於普遍之觀念，而略於實行之方法”。

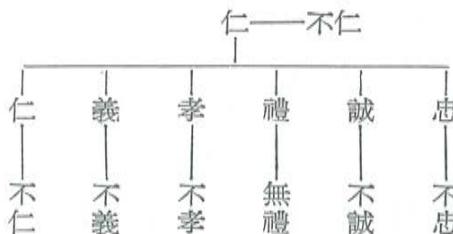
孝經的主體在於強調孝的形式與功能，如“夫孝，德之本也”（開宗明義章）；“夫孝，天之經也，地之義也，民之行也”（三才章）；“人之行，莫大於孝”（聖治章）；等等。孝經把一切行為都用‘孝’的法則來衡量；反過來，所有行為如果合於孝的原則，就無往而不利了。孝經所言雖不多，但對漢以後的中國社會影響甚深，甚至已經發展為一切道德價值的核心。孔子時代祇承認“孝弟也者，其為仁之本與”（學而）？即為實踐仁的一種手段。孝經却把它當作一個目的。這一轉變是很大的。

禮記包括了大學、中庸，問題複雜些。就大體而論，它是儒家社會規範的一個綜合體，強調以‘合理’來處理人際關係（包括生養、死葬等問題）。這種‘禮’是有階級性的，天子、諸侯、庶人，每一個階層都必須各守本分，所謂‘禮義立則貴賤等矣’（樂記）。禮是做什麼的？“夫禮者，所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也”（曲禮上），而“道德仁義，非禮不成”（曲禮上）。在禮記的作者們看起來，禮又是一切行為的準則。此外，大學提出了‘修齊治平’的原則，中庸提出了‘誠’，都是對後世影響甚大的道德價值標準，而“治平”之道也與‘誠’有密切關聯，所謂‘誠意正心’（大學）正與“誠者，物之終始；不誠無物”（中庸）是互相發明的。

歸納上述幾種道德價值，我們可以這樣說：孔子的價值焦點是仁，孟子是善（以仁義為本），孝經是孝，禮記是禮與誠。事實上，它們的來源都是孔子的‘仁’，只是各人所強調的重點稍有差異。這些價值本質上是互相連貫，不是孤立存在。

我們還要提出來討論的一個問題是‘忠’。論語有四個地方談到忠，最值得注意的是孔子答定公的話“君使臣以禮，臣事君以忠”

(八佾)，頗有點像後世忠君愛國之忠，但細察起來，這個‘忠’仍然是‘爲人謀而不忠乎’(學而)？以及‘孝慈則忠’(爲政)一類的‘忠’⁽⁵⁹⁾，即忠於事而非人。這種忠的意義也爲孟子、禮記所承續⁽⁶⁰⁾。如‘教人以善謂之忠’(孟子滕文公上)，“我必不忠，自反而忠矣”(離婁下)，“忠信，禮之本也”(禮記禮器)，“忠臣以事其君，孝子以事其親”(禮記祭統)，沒有任何新義。但孝經作了進一步的解釋，它說，‘故以孝事君則忠’(士章)。這就是後來所謂‘移孝作忠’的忠君思想的最早根據。上面幾種主要道德價值可用表表示如下：



很明顯的，他們都喜歡用二分法來解決問題，這樣，所遭遇的困難固然比較少，然而問題本身却得不到澈底的解決，並且往往產生新的問題。

這些價值取向，就它積極的一面來說，也只是鼓勵人去建立一種和諧的、謙讓的、和誠實的人際關係，並不教人去突破舊有藩籬，而創造合理的新規範。所以經常在重要關頭把人往老路上拉，如見利必須思義；勇者不必有仁；無惻隱之心就不是人；等等。都使一些

(59) 論語也提到‘主忠信’，‘忠恕而已矣’。這些忠的含義却更接近忠於事而非忠於人的觀念。

(60) 孟子還提到‘壯者以暇日修其孝悌忠信’(梁惠王上)，“其子弟從之，則孝悌忠信”(盡心上)，“仁義忠信，樂善不倦”；禮記還提到‘君仁臣忠’(禮運)，‘儒有忠信以如甲冑’(儒行)。都與忠於人無關。

對社會有遠見的人裹足不前，只得在舊有的規範中因循下去。這也使個人的性格受到更大的壓力，因為忠或不忠，孝或不孝把個人在社會上的地位劃分得非常明顯，似乎是非此即彼，毫無其他選擇的辦法。於是，個人只得對既存的社會規範屈服，也就是表現更大的謹慎與順從。

董仲舒是繼承以孔子思想為主⁽⁶¹⁾ 的道德傳統，加上陰陽五行⁽⁶²⁾之說，發展而為漢代的儒家倫理。

儒家思想到了東漢晚期，已經為讖諱、迷信所左右，完全失去了原有的精神；就是倫理方面也到了“舉孝廉，父別居”的墮落階段。所以像王充一類的人便出來反抗。他的論衡就是針對時弊——讖諱和迷信——而提出反抗，連帶也就反了儒家⁽⁶³⁾，而以道家的自然主義為其立論的基礎。他的書雖然在當時遭到禁止，但從百餘年後蔡邕讀到該書的表情看來⁽⁶⁴⁾，當時俱有同感的知識份子一定不在少數。這也為魏晉南北朝的佛道思想起了帶頭作用。

曹操是第一個起來反傳統的人，一方面固然為環境所迫⁽⁶⁵⁾，另方面也因儒家倫理實在無法應付當時艱難的局面，才在求賢令

(61) 董仲舒的賢良三策（董子文集）基本上是以孔學為立論依據，但也接受了孟子的意見，如“夫仁人者，正其誼（義）不謀其利，明其道不計其功”（漢書本傳，答武帝問）。

(62) 在賢良策第一可以看出一點痕跡，但不十分明顯。春秋繁露就表現得很強烈了，可是有人認為該書不是董仲舒的。

(63) 他說，“世儒學者，好信師而是古”，可是，又怎能證明聖賢所說的話都是對的呢？他們自相矛盾的地方也不少（論衡間孔刺孟）。

(64) 據說是蔡邕入吳才見到該書，把它帶到洛陽，陳振孫有一段話說，“王朗常詣蔡伯喈（邕）按求，至隱處，果得論衡，捉取數卷將去，伯喈曰：‘惟我與汝共，勿廣也’”。

(65) 經過董卓等亂後，人民流散、死亡，戶籍都沒有了，也就無法用鄉選里舉的辦法來選拔人才。

內說，“夫有行之士，未必能進取；進取之士，未必能有行也”（魏武帝集），即使是“不仁不孝，而有治國用兵之術”（同上）者，他也要錄用。曹操這一轉變，的確為後來幾百年帶來不少麻煩，而儒家倫理受到了空前未有的挫折。

以知識份子而論，魏晉着重老莊的自然主義，反禮法，非聖賢⁽⁶⁶⁾，這從何晏王弼的著作以及阮籍嵇康等人的處世態度可以看得很清楚⁽⁶⁷⁾，佛學在這時候還只是依附於老莊門下作為清談的談資。南北朝至唐就可以說是佛學的天下了，韓愈李翱只不過是替儒家開闢了一條反佛的道路。

在恢復儒家思想的過程中，韓愈固然是先驅，而二程（程顥程頤）却是主要的功臣。朱熹，一般認為是理學之集大成者，在思想上正繼承了孔孟二程以來的道統，他自己也頗以為程氏再傳弟子而自豪⁽⁶⁸⁾。不過，這裏我們不討論他們的哲學，只談他們對道德價值的態度以及對後世的影響。

程明道（顥）主張“立人之道，同仁與義”（遺書卷11）⁽⁶⁹⁾，而“義禮智信皆仁也，識得此理，以誠敬存之而已”（遺書卷2）。這正是用孔子的道德思想來解釋孟子，而以學庸為實踐的方法論。仁是道德的本體，誠與敬是實踐仁的方法。

朱熹認為，“仁字，須兼義禮智看，方看得出。仁者，仁之本體”

(66) 參閱容肇祖，1966：1-54；中華，1957：133:36。

(67) 何王以老莊思想注論語，阮籍的放蕩不羈，嵇康對人生的否定等。

(68) 大學章句序：“何南程氏兩夫子出，而有以接乎孟氏之傳……雖以熹之不敏，亦幸私淑而與有聞焉”。朱熹距伊頤之死約百年。

(69) 這是借用繫辭的話，周敦頤也討論了同樣的問題（見朱熹近思錄卷1）。

(70) 程伊川曰：“仁者，天下之公，善之本也”（近思錄卷1）。

⁽⁷⁰⁾(朱子語類輯略卷之1)。與程顥的說法完全一致，還清楚些，後一點也完全符合孔子的意思。但他又說，“仁義禮智，性也。性無形影可以摸索，只是有這理耳”(朱子語類卷6)。性看不見，摸不着；情却是看得見的，比如惻隱、羞惡之心等。從情的表現也就可以判斷出個人的性是什麼。這是他以情識性的方法，除了方法不同外，理論是孟子的。他說，“聖人千言萬語，只是教人存天理，滅人欲”(語類卷12)。這一轉，就把道德觀念套進了當時的盛學，心性理欲的圈子裏了。所以，從道德價值取向來說，理學對儒家倫理並無多大發展。只是把問題推進到另一種解釋的領域，比較具體而合乎理論上的要求。但理欲之說，對個人性格上的束縛却比以前加重了，使個人行為受到更大的限制。

孝，在孔孟時代雖已被重視，但尚有許多相對的關係存在，絲毫沒有所謂孝治思想⁽⁷¹⁾。宋儒的孝却是取孔孟的一部份（即專門指父子關係那一部份）以及孝經的觀念而成爲一種幾乎是子對父的絕對義務，所謂“居家孝弟，有廉恥禮遜”(近思錄卷9引程明道語)。即完全想用孝恩的觀念來節制人民的行為。宋儒另外提出來的一個觀念，影響後世甚大的是‘節’。早期知識份子所談到的節，多半是名節、氣節一類的觀念，宋儒却把它用在“餓死事小，失節事大”中，用以形容女人的貞操。於是，忠孝節義成爲世俗的主要道德價值，直到今天還在被引用。

古今圖書集成學行典孝弟部名賢列傳搜集了歷代以孝弟著稱的名人：從後漢至隋，每代大約30人左右，唐代增加到159人，宋代有433人，元412人（其中4人爲蒙古人），明有4,491人。這種趨

(71) 徐復觀(1968:167)認爲“先秦儒家中，沒有孝治思想”。頗是。

勢，一方面固可解釋為近代資料較全的原因，另方面還是宋儒強調孝行所引起的結果。孝行的被重視，在前述各種‘家訓’中也可以看得出來。由這些觀點，就把年輕人訓練成安守本分，聽話，以恭敬，禮讓為懷，或是安貧樂道，知足不辱，等等。如增廣賢文所強調的：“錢財如糞土，仁義值千金”；“命裏有時終須有，命裏無時莫強求”；“知足常足，終身不辱”；“千金萬典，孝義為先”。三字經、千字文也是從這一個方向來教育年輕的一代，這些書希望所教出來的青年人是規規矩矩，而又有禮貌。當然，在增廣賢文一書中也有若干反道德的傾向，如“人言未必盡真，聽話只聽三分”；“莫信直中直，須防仁不仁”；“見事莫說，問事不知；閉事莫管，無事早歸”。但它的影響力究竟不如教人向善來得大。

結論

價值取向與國民性之間有時候無法截然劃分，某一種價值取向也往往就是某一種國民性格，如權威價值取向與權威性格。但有時候由於所代表的意義略有不同，我們就不得不從某種價值取向所導致的性格而分別加以討論，比如從成就價值取向可以看出忍耐、順從、保守等性格。

用文獻資料，從價值取向來討論中國國民性不是沒有問題，但也不是完全不能做。價值、社會規範、社會制度、行動法則都是屬於社會文化的一部份，從這些部份還是可以綜合出某些集團性格。如 Riesman 的‘寂寞的羣衆’，McClelland 的‘成功的社會’，Lipset 的‘第一個新興國家’，Hallowell 的‘文化與經驗’等

(⁷²），都是大量利用文獻資料來描述人羣的思想行為和性格，並且得到極大的成功。正如 Kardiner 說的，“價值體系不只是意識的，也充滿於一個文化中的每一種行動和關係中”(⁷³)。

春秋戰國是百家爭鳴的時期，思想上可以說沒有多少傳統；漢武帝獨尊儒家以後，除魏晉至隋唐分由老莊及佛學扮演要角外，思想上是儒家獨霸的局面，儒家就成了中國人的傳統。因此，我用儒家經典作為分析統治階層及知識份子價值與性格的基本資料；用幾種啟蒙讀物，如三字經、千字文、增廣賢文等作為分析一般人民的資料(⁷⁴)；而用家訓、家規作為分析青年及成年社會化過程的資料。許多家訓雖然是千遍一律地說些洒掃應對一類的話，但千遍一律正有它的社化功能。

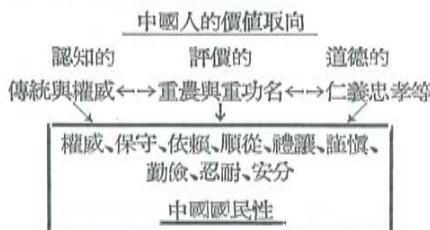
我把 Parsons 的三種價值取向，即，認知取向，評價取向，和道德取向作為分析中國價值的理想形態。對於相關的各項，我選取了三組我認為比較主要的中國人的價值取向，即傳統與權威取向，重農與重功名的取向，和仁義等道德取向。三種價值取向導致了幾種主要性格，即，權威、保守、謙讓、謹慎、依賴、順從、忍耐、勤勞、節儉、安分等性格。這些性格，若加以分類，我們可以這樣說，勤勞節儉與重農的特殊價值取向有較密切的關係；保守順從忍耐與重功

(72) Riesman (1950) 用三種價值取向分析美國歷史上的三種人格類型；McClelland (1968) 用成就需要討論美國的社會形態；Lipset (1967) 用價值體系分析美國的社會性格，經濟成長諸問題；Hallowell (1955) 用文獻資料討論 Woodland Indian 的人格結構。

(73) Kardiner, et al., 1959: 237.

(74) 無論後來是知識份子或非知識份子，啟蒙時均須讀這些課本，但其中有一點分別，知識份子後來昇化到四書五經去了；而非知識份子仍留在原來的位置，常常引用啟蒙課本中的話來解釋他自己的思想和行動。

名的特殊價值取向有關；謙讓謹慎與道德的特殊價值取向有關；權威價值取向則影響較大，幾乎涉及中國人的每一種性格。事實上，各種價值取向本身也有許多互相牽連的地方，並非絕對孤立。綜合起來，我們可以用下面的表來表示⁽⁷⁵⁾：



這些性格，雖因時代與環境的變異而多少也有些變化，比如臺灣的工商界人士及知識份子就不像傳統的農業社會那樣保守，而具有若干創造和進取精神，甚至農人的保守性格也變了不少；一般人們也不會盲目的安貧樂道；等等。可是，原有的性格也並未完全消失，甚至仍舊可以在目前的社羣中找出任何一種性格，如政治、家庭及社會上的權威態度，對尊長要禮讓等等。這都說明，價值的轉變實在相當困難。

(75) 本表在接受楊國樞先生批評後，作了若干修正。

參 考 書 目

文崇一

1970 M. 壇伯及其學說思想, 思與言 8 卷 4 期。

王正已

1933 孝經今考, 古史辨第四冊。

劉大杰

1957 魏晉思想論, 中華, 臺北。

朱熹

- 宋 朱子學的，叢書集成初編第 639 冊，商務。
 朱子語類輯略，叢書集成初編第 644 冊，商務。
 近思錄，叢書集成初編第 630-633 冊，商務。

朱岑樓譯

- 1967 社會學 (L. Broom, and P. Selznick 原著, Sociology)。新陸書局，臺北。

李塨

- 清 小學精義，叢書集成初編第 985 冊，商務。

容肇祖

- 1966 魏晉的自然主義，中華，臺北（1934）。

韋政通

- 1968 傳統與現代化，水牛，臺北。

袁采

- 宋 袁氏世範，叢書集成初編第 974 冊，商務。

孫奇逢

- 清 孝友堂家訓，叢書集成初編第 977 冊，商務。
 孝友堂家規，叢書集成初編第 977 冊，商務。

徐道鄰譯

- 1957 人類價值種種 (Charles Morris 原著) 現代學術季刊第一卷第四期。
 東南印務出版社，香港。

徐復觀

- 1968 中國孝道思想的形成、演變，及其歷史中的諸問題，中國思想史論集。
 東海大學，臺中。

陸游

- 宋 放翁家訓，叢書集成初編第 974 冊，商務。

張春興、楊國樞

- 1969 心理學，三民書店，臺北。

馮友蘭

- 1933 大學爲荀子說，古史辨第四冊，1966香港版。
 1947 中國哲學史，商務。

傅紹曾

1929 中國民族性之研究, 北平文化學社。

傅斯年

1930 評“春秋時的孔子和漢代的孔子”, 古史辨第二冊, 1966香港版。

楊國樞

1965 現代心理學中有關中國國民性的研究, 惠與言二卷五期, 臺北。

賈馥茗

1966 幾個重要的人格心理學說的論述, 師大學報第11期上冊, 臺北。

董仲舒

漢 董子文集,叢書集成初編第523冊,商務,上海。

春秋繁露,世界書局,臺北。

蔣伊

清 蔣氏家訓,叢書集成初編第977冊,商務。

趙鼎

宋 家訓筆錄,叢書集成初編第974冊,商務。

蔡元培

1968 中國倫理學史,商務,臺北。

鄭太和

元 鄭氏規範,叢書集成初編第975冊,商務。

顏之推

北齊 顏氏家訓,叢書集成初編第970-71冊,商務。

龐尚鵬

明 龐氏家訓,叢書集成初編第976冊,商務。

APTER, DAVID E.

1967 The Politics of Modernization. The University of Chicago Press, Chicago.

DU BOIS, CORA

1961 The People of Alor, Harper & Row, N. Y.

FIRTH, RAYMOND

1953 The Study of Values by Social Anthropologists. *Man*, vol. LIII, October.

FROMM, ERICH

1969 Escape from Freedom. Holt, N. Y.

HALLOWELL, A. I.

- 1955 Culture and Experience. University of Pennsylvania Press,
Philadelphia.

HSU, FRANCIS L. K.

- 1953 Americans and Chinese: Two Ways of Life. Abelard, N. Y.
1961 American Core Value and National Character, in: Hsu (ed.),
Psychological Anthropology. The Dorsey, Ill.
1969 The Study of Literate Civilization. Holt, N. Y.

KARDINER, ABRAM, R. LINTON, C. DUBOIS and J. WEST

- 1959 The Psychological Frontiers of Society(7th printing). Columbia University Press, N. Y.

KLUCKHOHN, CLYDE

- 1962 Values and Value-orientations in the Theory of Action: an exploration in definition and classification, in: T. Parsons & E. Shils (eds.), *Toward a General Theory of Action*. Harper, N. Y.

LIPSET, SEYMOUR

- 1967 The First New Nation: The United States in Historical and Comparative Perspective. Doubleday, N. Y.

MCCLELLAND, DAVID C.

- 1968 The Achieving Society. The Free Press, N. Y.

PARSONS, TALCOTT

- 1963 Structure and Process in Modern Societies. Free Press, N. Y.
1965 Social Structure and Personality. Free Press, N. Y.
1966 The Social System. Collier-Macmillan, Toronto, Ontario.

PARSONS, T. & E. SHILS

- 1962 Values, Motives, and Systems of Action, in: *Toward a General Theory of Action* Harper, N. Y.

RIESMAN, DAVID, N. GRAZER and R. DENNEY

- 1950 The Lonely Crowd. Yale University Press, New Haven.

討 論

章政通：

我對文先生這篇文章的意見可分成兩部份，第一部份是一般性的，第二部份是內容的，先提第一部份。

一、文先生既然採用 Parsons 的三個價值取向來處理國民性的问题，而 Parsons 的三個價值取向之中，評價與道德在中文方面容易混淆，評價是否可以譯成鑑賞，就比較明顯有別了。就像康德的第三批判，所謂美的批判，就是鑑賞。

二、讀了本文之後，令人覺得涉及的歷史面太廣了，以最後一節講道德那部份而言，幾乎是寫了一篇簡要的道德發展史，看完了這一段文字，幾乎會忘掉文章的標題，換句話說，文先生並沒有把道德的發展跟國民性的關係交代清楚，這樣顯得理論的密度很缺乏，不容易讓人看出作者所要處理的問題。

第二部份：

一、文先生根據論語把社會人羣分成兩類：一類是君子，一類是小人，說君子是統治者，小人是被統治者，據我了解，論語所說的君子和小人絕大多數是道德的意義，譬如說君子周而不鄙，小人鄙而不周；君子懷德，小人懷刑；君子坦蕩蕩，小人長戚戚，……這些資料十有八九是講道德的。文先生這個解釋在周朝以前可以說對，在孔子那時代就改變了意思。要找論語裏面還講君子有統治者的意味的話，則「君子篤於親，則民信於仁」的君子可說是指在位的君子，但這一點又與文先生後面談到的先秦沒有孝思的思想可能有點兒衝突，因為在這句話裏就有孝親的思想。總之，君子與小人在

論語裏是道德與不道德的劃分。

二、文先生強調「君君臣臣父父子子」的從屬關係和等級制是安定社會的力量，而且一再運用這一點做推論，假如這個地方不妥當的話，則下面的推論也有問題。據我了解，這是一個名份的問題，所以在胡適之以來經常把「君君臣臣父父子子」做為正名主義的資料，在這個地方不能說他們有必然的從屬關係，我想三綱的觀念對文先生的推論很有幫助，從屬觀念和等級制是三綱觀念造成的結果，而真正產生影響的是君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱，同時據一般的了解，要到班固的白虎通議才正式確定三綱的觀念，但是據我了解，三綱的觀念開始於韓非，我曾經在一篇文章裏處理過這個問題，我可以提供文先生一些資料。

三、文先生說到「『君君臣臣父父子子』……這一套倫理的從屬觀念，我想是被董仲舒、漢武帝他們看中了，就完全接受，並且加以發揚，把天抬出來放在最上層，造成一個權威系統。」我可以提供一些資料給文先生，因為文先生在這裏所想的不太合乎事實。胡適之先生遺稿「中古思想史長編」有一章專講漢武帝時代的宗教，有很現成的敘述，在那時天並不是最高的，太乙才是最高的神，天地次於太乙，胡先生這篇文章可以做為參考。

四、文先生接着說由這種「君君臣臣父父子子」加上「天」所形成的從屬觀念造成了一個權威系統，這個權威系統便一直在中國政治、社會和家族中發生維持傳統和穩定社會結構的功能，我曉得有一個權威系統，是現成可用的材料，就是民間普遍的牌位「天地、君、親、師」，但我不知道這是什麼時候開始有的。

五、「自董仲舒『推明孔氏，抑黜百家，立學校之官，州郡舉茂

林孝廉：『儒家一套做人做事甚至做官的辦法，也即是儒家的思想和行為法則，由孔孟的理想而變爲實際的制度。』這一段話我有一點補充，一般所了解的是董仲舒上了天人對策給漢武帝以後儒家便取得獨尊的地位，事實上董仲舒和漢武帝所提倡的儒家含有很少先秦儒家的成份，縱使有，也是很表面的，其次我要說的是董仲舒第一次上天人對策給武帝時，武帝才十七歲，當時竇太后還活着，因此並沒有達到目的，等到太后去世，丞相田蚡堅持對儒家有興趣，才實現了學術一尊的局面。

六、文先生說在中國社會環境下養成了所謂的權威性格，而其中第二個權威性格的特質：尊重過去的知識和經驗，文先生沒有列舉事實來支持，我想中國人不管學經或註經就是培養保守和權威性格最好的例子，古代註家有一個不成文的法規，就是傳不犯經，疏不犯註，後來人對前面人的話，不論它有多大的錯誤，都不能改變它，中國人在這種長期學習經典的過程中，很容易培養出保守與權威的態度。

七、文先生把仁義道德等價值取向說成是謙讓性格，我想儒家道德中謙讓並不是很突出的，基督教才強調謙讓，中國人把謙讓說成是鄉愿的性格，謹慎的性格或內省的性格，才是中國人重視的。

八、又說韓愈和李翱替儒家開闢了一條反佛的道路，我想梁朝的范鎮的神秘論才是反佛最早的著作，當時曾引起很大的公案，要了解反佛的開始，可從宏明集和續宏明集裏獲得線索。

九、在恢復儒家思想的過程中，韓李固然是先驅，而二程却是主要的功臣，對宋明理學來講，這並不是事實，復興儒學的功臣是周濂溪，而二程是受周濂溪的影響，周才是最重要的人物。

文崇一答：

一、appreciative 譯成評價或鑑賞的問題。以前徐道鄰譯成鑑賞，但我覺得鑑賞不足以表達，故我譯成評價。

二、關於太乙跟天的問題。以前我注意過太乙，因為太乙是楚人的上帝，所以我還是用了天，而且到現在我們只曉得太乙是楚人的上帝。

三、關於「天、地、君、親、師」的資料是可以作另一種說明。

四、董仲舒尊儒那一部份我是從漢武帝這一個方面來解釋的。

五、關於謙讓性格這一點我還是不能接受您的意見。

朱岑樓：

第52頁圖表中提到的 ideal type 是不是 Max Weber 的 ideal type，如果是的話，應該只有兩個極端，而不會有那麼多。

第54頁的圖表，科舉跟家規並不相稱，是否可以放在同一地位來看待，平民從科舉可以成為秀才、進士，却不是透過家規而成為家長、族長，這地方可以不可以做適當的修正。

文崇一答：

關於第一個問題實際上是 Apter 的想法，Apter 曾經提出三種權威型態，這是三種權威型態之一。

第54頁的表，科舉跟家規是被看做兩個不同權威型態，而不是上升的 channel。（後因牽涉到科舉以前的問題，故不用。）

蔡明田：

韋政通先生曾提過文先生文章中太強調漢武帝和董仲舒之間的關係，以及董仲舒對於促成儒家獨尊的功勞，事實上並不如此，董仲舒跟漢武帝的關係應該像韋先生所提的那樣才合乎史實。

文崇一答：

儒家獨尊是在漢武帝時代促成的，對於後來的影響相當大，所以我認為董仲舒是一個關鍵人物。

張曉春：

關於第54頁的圖表，三角形頂端是天子，是人稱的，底邊兩頂點却是家規和科舉，並不相稱，是不是可以把這兩個改為人稱的如家屬和生徒等，但仍保留家規，科舉以表示權威的型態（參閱答朱岑樓第二段）。

周春友：

第52頁所謂「於是王安石不得不假借周官、康有為不得不寫大同書」這段的意思好像是說康有為的託古改制是表現在大同書上，其實大同書有些與傳統不符，傳統的價值是安土重遷的，大同書却主張來個種族大遷移，真正表現康氏託古改制的應該是在孔子改制考和孟子微。

文崇一答：

這一點你說得對，大同書應改為孔子改制考（已在文中更正）。但我的意思是王安石本身相當程度的反對周官，但他不得不仍然拿周官來做幌子，康有為也是用託古來解決他的困境。

附註：楊國樞曾對本文的理論架構有所批評，已在文首注明。因為理論那一章已不用（已發表在思與言九卷六期，價值與國民性），故不附錄於此。

從社會個人與文化的關係論 中國人性格的恥感取向

朱 峯 樓

一、社會個人與文化

1. 三位一體

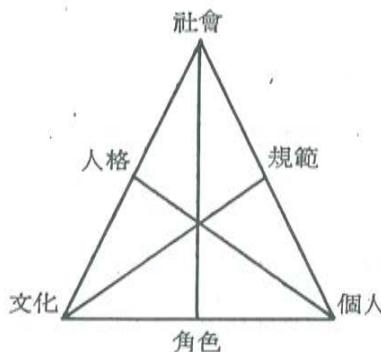
社會乃人羣所組成，但此人羣非生物性個體 (individuals)，而是文化性個人 (persons)。他們的行為有共同的規則，以維持其社會統一 (social unity)，行為規則中之較複雜而有系統者，謂之制度 (institutions)。合種種規則與制度而自成特殊之體系者，則為社會組織 (social organization)⁽¹⁾。社會學上之社會組織，通常指一社會或一團體內，個人及團體間所發生種種關係的模式。此一模式相當穩定持久，其建立是以社會角色 (social roles)、文化規範 (cultural norms) 和共享意義 (shared meanings)，在社會互動 (social interaction) 之中所提供之常規性 (regularity) 和可測性 (predictability) 作基礎⁽²⁾。因此社會所指者，是表現文化行為的一羣人，而社會組織則指此一羣人所具有的種種行為規則的總體。

社會、個人與文化形成三位一體的社會組織，互相影響、互相

(1) 孫本文，社會學原理，下冊，商務，臺二版，民國四十六年，第六十五頁。

(2) G. A. Theodorson, and A. G. Theodorson (eds.), Modern Dictionary of Sociology, Reprinted in Taipei, 1970, p. 287.

依賴，可用等邊三角形表示之，三者各據一個頂點⁽³⁾。自頂點至各對邊作一垂直線，分別產生角色、人格與規範（參閱下圖）⁽⁴⁾。



社會組織圖

2. 角 色

角色是社會在文化與個人的關係中所產生者。角色一詞，依其字義，乃戲劇演員。演出之時，某角色之言語舉動，必與其他角色相配合，生且淨丑，喜怒哀樂，戲劇於焉始成。如將社會比作舞台，文化比作劇本，則個人便是角色，其一言一語、一舉一動，悉依文化之規定。林頓 (Linton) 謂角色是地位的動態面，某一角色，即是與某一特殊位置有關聯之行為模式⁽⁵⁾。因此社會角色也可以解釋為

(3) 龍冠海，社會學，民國五十七年，第八十七頁。

(4) 吳主惠，社會學方法論再檢討，臺大社會學刊，第三期，民國五十八年四月，第六至八頁。

(5) R. Linton, *The Study of Man*, N. Y.: Appleton-Century-Craft. 1936

反應社會期望 (social expectation) 之行為組織⁽⁶⁾。所有地位高低不一的社會角色所構成的體系，便是社會組織。

3. 人 格

人格是個人在社會與文化的關係中所產生者。依靜態而言，人格是個人身心和行為所表現的特質之總體；依動態而言，人格是個人在團體內所擔任的社會角色⁽⁷⁾。瓦萊斯 (Anthony F. C. Wallace) 謂文化與人格同是一物。最常引用的文化定義是戴魯 (E. B. Tylor) 所下者：“文化是一複雜的整體，包括知識、信仰、藝術、道德、法律、風俗，以及作為社會成員所習得的任何才能與習慣”。謂如將此定義內之文化代以人格，文化性個人代以生物性個體，便一變而為人格的定義。

4. 規 範

規範是文化在社會與個人的關係中所產生者。規範是個人行為的藍圖，劃定範圍，供個人從中選擇，以達成其目標。而規範之建立，則以文化之各種價值為其基礎。一個無規範之社會，是難以想像的，因規範不存，則個人行為不能預測，一片紊亂。凡包含於規範中的行為，可以控制和指導社會關係之發生，於是社會互動可保順暢無阻⁽⁸⁾。

以上說明社會、文化與個人互為一體，而從三者交相孳生之角

(6) E. W. Burgess, and H. J. Locke, *The Family*, 2nd ed; N. Y.: American Book Company, 1960, p. 249.

(7) 龍冠海，前書，第一一四頁。

(8) Anthony F. C. Wallace, *Culture and Personality*, N. Y.: Random House, 1963, p. 6.

(9) 朱岑樓譯，社會學（原著L. Broom, & P. Selznick）上冊，譯者出版，民國五十六年，第五五至五六頁。

色、人格與規範，又縱橫交錯，相生相成。派克 (R. E. Park) 謂：“社會性個人，是具有地位 (status) 的生物性個體。所謂地位，乃社會中之位置 (position in society)。作為任何團體之一員的生物性個體，必有其地位。各成員的地位，取決於他在團體內與其他成員的關係。一個人的自我意識 (self-consciousness) 立基於所屬社會團體所賦予的地位之上，而自我意識即是一個人在社會內的角色概念 (conception of role)”⁽¹⁰⁾。

羅斯 (H. L. Ross) 則謂：“地位或社會位置，是社會組織的單位。何人應遵守何種規範，即由其地位確定之。地位可以看作一堆規範，而社會可以看作以特殊方式所安排的一堆地位”⁽¹¹⁾。涂爾幹 (Durkheim) 和孫未楠 (Sumner) 也都說社會即是規範的體系⁽¹²⁾。

二、個人之社會化

1. 社會控制個人

晚近所發展的行為科學 (the behavior sciences)，是以經濟學、政治學、社會學、人類學(尤其是文化人類學)等為中心，再加上自然科學之有關者集合而成，其對人類行為研究的主要貢獻之

(10) E. W. Burgess, "The Family as a Unity of Interacting Personalities", in R. S. Cavan (ed.), *Marriage and Family in the Modern World*, 2nd ed; N. Y.: Thomas Y. Crowell Co; 1965, pp. 14-18.

(11) H. L. Ross, *Perspective on the Social Order*. N. Y.: McGraw-Hill Book Company, Inc; 1963, p. 179.

(12) E. Durkheim, "Determination du fait Moral". in C. Bougle (ed.), *Dans Sociologie et Philosotie* 1934 and W. G. Sumner, *Folkways*, Boston: Ginn, 1906.

一，即是闡明一個社會如何使其成員的行為遵從其傳統的文化規範⁽¹³⁾。易言之，當代人類行為科學的最大發現，莫過於對個人、社會和文化三者間密切的交互關係，努力作系統性的探究。惟此，我們想要了解個人，必須了解他所生存的社會，以及他所承受的文化。

任何一個社會都有一套約定俗成的行為規則，其所有成員均得多少遵守之，方能避免社會衝突，維持社會秩序，實現社會統一，達成社會導進。可是社會如何保證其成員遵守此一套行為規則？則唯社會控制（social control）是賴。傳統上，社會學將社會控制解釋為社會或社會內之附團體，對其成員之行為，實行約束或限制的全部過程。

2. 社會化是有效之社會控制

最有效的積極的社會控制便是社會化（socialization）。與社會化過程相伴而生者有二過程：內射（introjection）和內化（internalization）。吾人呱呱墜地之時，本是一生物機體，由於降生在人類社會所安排的社會化過程中，隨時接受四週人文環境的影響，將所屬團體的價值、態度、規範等‘內射’到人格，經過‘內化’成為人格的重要部份。早期所吸收的文化特質，存留於人格深處，形成人格的核心，日後再接觸到新的文化特質，依其先後順序，附麗於核心，形成人格的外層。

從社會觀點言之，社會化是一條通道，文化經此而進入個人內心，他才能參加有組織的社會生活。

從個人觀點言之，人之種種潛能（potentialities）必在社會

(13) 李亦園，社會結構、價值系統與人格構成，思與言，第二卷，第五期，民國五十四年一月，第二二至二四頁。

化過程中才獲得發展的機會。社會化將人性賦予生物機體，使之轉變為一個言行合乎社會規範的‘自我’(self)。此一自我，並具有理想和抱負。因而社會化一方面控制個人的行為，另一方面也發展個人的個性⁽¹⁴⁾。

3. 個人社會化之心理基礎

社會學上的‘內化’概念，始於涂爾幹氏。謂社會即文化規範的體系，超越於個人意識之外而獨立存在，透過內化過程而深植於個人意識之中⁽¹⁵⁾。林頓指出文化的主要任務，是將社會價值的體系灌輸給個人，並訓練個人去占有特定的位置，表演適合於該位置的角色，故其目的主要是維持社會的存在，而非滿足個人的需要。如果文化不能完成此一任務，社會就不能順利發揮作用，而終歸於瓦解⁽¹⁶⁾。

個人爲何能被社會化？即是爲何能接受文化所灌輸的價值體系？答案在於人乃萬物之靈，在生理方面有優於任何動物的四個特質：（一）無本能，（二）悠長的童年依賴期，（三）高水準的學習才能，（四）有語言的能力；在心理方面有接受社會控制的可能性。故亞爾保（F. H. Allport）謂：“控制之機械在於内心”⁽¹⁷⁾。

我國社會素重禮治，以禮爲公認之行為正當標準。禮序云：“禮也者，體也，履也。統之於心曰體，踐而行之曰履”。所謂統之於心曰

(14) 朱岑樓譯，前書，第七七頁。

(15) 參閱五社會科學大辭典，第一冊，社會學，‘內心化’條，商務，民國六十年，第二八頁。

(16) R. Linton, The Cultural Background of Personality, N. Y.: Appleton-Century-Crofts, Inc; 1945, pp. 1-26.

(17) 朱岑樓譯，前書，第七七至七八頁；孫本文，前書，第一四三頁。

體者，即視禮爲行爲之準繩；所謂踐而行之曰履者，即禮應普遍推行於社會：於是禮成爲天經地義，人不學禮，則無以立。但若中國人在心理上缺少接受禮治的能力，則如對頑石而說話，言者諄諄，聽者藐藐，求禮能發生控制行爲的作用，無異於緣木而求魚，必不可。故我國之能以禮治人，主要在於“禮者因人之情，緣義之理，而爲之節文者也”。（見管子）孟子曰：“理義之悅我心，猶鶴篆之悅我口”。（見告子篇）意爲接受理義，乃人心之所同然。

湯麥史（W. I. Thomas）謂人類有四種基本願望（four wishes），其中有一種是獲得他人之讚揚（the wish for recognition）。林頓謂人類有三種共同需要，有一種是獲得他人之情感反應（emotional response）。人惟有在社會化過程中接受文化所灌輸的價值體系，遵守行爲規範，方能引起他人的情緒反應，贏得他人的口頭讚譽。孟子曰：“敬人者人恆敬之，愛人者人恆愛之”。欲爲他人所敬所愛，已必先敬人愛人。

林頓認爲個人之樂於接受文化所灌輸之規範，在於個人因此而滿足需要，特別是得到他人的稱許。就他所屬的社會而言，此種滿足只是文化釣餌，懸之於社會化釣鉤，於是個人因食餌而上鉤。社會透過此一滿足，使個人接受社會生存所必需的行爲模式。個人原本因饑餓而欲果其腹，可是父母教之以進食禮節。日久以後，他不僅知道進食以滿足饑餓的需要，而且知道用社會許可的方式去滿足此種需要，並因爲進食之彬彬有禮，得來他人的誇獎。推此及彼，一切習以爲常。凡扮演某特定角色之時，得心應手，嫋熟自然。滿足個人的需要，同時也滿足社會的需要，此二者相混合，成爲一個一個的文化模式，並傳之於後代，成爲社會遺業（social heritage）。

這種特別能力，乃人類所獨有。唯能如此，人類社會方得以出現，並維繫而不墜。在另一方面，個人亦方得以與社會相適應，成功地占有某特殊位置，扮演適合於該位置之角色。⁽¹⁸⁾

4. 社會化之個人功能與社會功能

當個人適宜地扮演社會角色之時，既符合社會的期望，也滿足個人的需要，即是同時發生兩方面的功能：一是社會功能，一是個人功能。此兩方面功能之性質可以不相同，但導致個人適宜地扮演社會角色之動力則相同。

例如醫生之夙夜匪懈，救人濟世，因為他已將‘醫德’內化，一方面為欲達成社會的要求，另方面為欲滿足內在的驅力。再如商人之誠實不欺，慘淡經營，其懋遷有無之功，有助於社會之經濟繁榮，同時他亦因此而積財致富。

前例醫生的社會功能是有意的，個人功能是無意的，後例則相反，商人的社會功能是無意的，個人的功能是有意的。茲不論其有意或無意，但產生功能的行為動機，均為社會所認可、所需要⁽¹⁹⁾。

三、個人之社會順從

1. 社會化之最終目的

社會化的最終目的是產生社會順從 (social conformity)。社會各成員依規範而行為，心安理得，絲毫不覺得勉強。顧理(Cooley)謂：“社會順從可以界說為維持團體所訂立之標準。個人自願地服膺普遍通行的行為方式，此與消極的或強迫的倣效有其區別，因為

(18) 同註 (16)。

(19) 同註 (13)。

後者出諸被動，作浮表的正式的模倣，依樣畫葫蘆，不求有功，但求無過而已⁽²⁰⁾”。墨頓（Merton）謂：“所順從者，常指個人自己團體的規範。如果順從他團體的規範，便稱之曰‘不順從’（non-conformity），即是不順從本團體之規範”。⁽²¹⁾

文化的規範，旨在維持社會的存在，而非滿足個人的需要，即是約束個人以遷就社會。荀子云：“人生有欲，欲則求，求則爭，爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之”（禮論）。

2. 文化壓制個人以遷就社會

個人是文化的產物，但也是文化的創造者。文化並不希望將社會內所有個人塑成完全一模一樣，像一個模子鑄出的銀幣一般，毫無差別。如此，則‘自我’和‘人格’，在概念和實際上，都不存在了⁽²²⁾。事實也是不可能的，人心之不同，各如其面，不論如何利用文化的力量，無法把人變成一件物品，隨意製造。人類史上有一些政治獨裁者，曾企圖如此擺佈人民，然終歸失敗，勞而無功，枉費心機。蒲魯姆（Broom）有云：“不順從（non-conformity）本身可能也是一種價值，同其他價值一樣經由社會化而傳遞，即是說：個人學習尊重那些自備一格、與衆不同的他人”⁽²³⁾。

(20) C. H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, N. Y.: Scribner, 1920.

(21) R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1957.

(22) G. H. Mead 在 *Mind, Self and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1934) 一書中，謂我有兩部份：一部份是被動的曰‘客我’（Me），乃內化他人的態度而成；另一部份是主動的，曰‘主我’（I），自動自發，我行我素。無社會即無‘我’之產生，故不可能全是‘主我’，但也不可能全是‘客我’。如果一個人的行為，完全取決於內化的他人態度，則根本無我之存在矣。

(23) 朱岑樓譯，前書，第八一頁。

就社會之整體利益而言，文化常是壓制個人以遷就社會，即通常所謂之犧牲小我，以完成大我。我國先哲謂個人應殺身而成仁，捨身以取義。所謂仁義，是社會加諸個人的行為規範，而趨生避死，乃人之常情，於是社會與個人之間有其衝突存在。

3. 內在衝突與情緒制裁

弗洛伊德 (Freud) 將‘人心’ (human mind) 分為三部份：(一)本我 (id)——乃生物之核心所發生的動物性衝動，是社會想要加以控制的，但從未徹底做到。(二)自我 (self)——個人的生物慾望與社會要求之間的中保，當前後二者發生利害衝突之時，自我從中斡旋之。(三)超我 (super-ego)——個人人格中的道德與良心，將社會的行為規範和是非標準，向自我揭示，於是自我用之以壓制本我的私慾。衝突的結果，若勝者為本我，則會作出違背社會規範的行為，但由於個人從幼至長，一直置身於社會化過程之中，日深月久，規範已在人格深層內化，於發生違背規範念頭之初，或形成錯誤行為之後，在超我的燭照之下，懼於社會譴責之可畏，內心便會產生一種情緒制裁 (emotional sanction)。所謂制裁，其所行所為，只許符合社會的期望，而不能引起社會的反對。

內在的情緒制裁，可以大別之為兩類：一是恥感 (sense of shame)，一是罪感 (sense of guilt)，其取向 (orientation) 不同，但功用則一，即欲保證個人接受在社會化過程中所獲得的價值體系⁽²⁴⁾。

(24) Clyde Kluckhohn, "The Moral Order in the Expanding Society", in C. H. Kraeling and R. M. Adams, *City Invincible*, Chicago: 1960, p. 397.

四、恥感取向人格與罪感取向人格

1. 兩種取向之劃分

在一九二〇年代，發展出一些心理學學說，其主旨旨在解釋各不同團體間的基本區別。將各社會分類之時，常採用二分法 (dichotomy)，如邏輯思想文化與前邏輯思想文化之相對。較早的心理學學說想在原始社會 (primitive societies) 和進化社會 (civilized societies) 之間解釋其差別，後來轉至世界兩大文明(東方文明與西方文明)之間的文化差異。他們曾作過多次的嘗試，弗洛伊德的學說乃其中之一。弗氏着重於罪感對文化演化的貢獻，謂在西方文明中，罪之概念占很重要的地位；西方社會兒童之社會化，主要經由罪感的灌輸而達成之⁽²⁵⁾。在另一方面，有不少學者，如美國之李克孫 (Erik Erikson)，希特生 (Hazel Hitson)，我國之許烺光等，指陳東方社會（尤其是中國社會）的社會化，主要是灌輸恥感。於是有‘罪感社會’ (guilt society) 和‘恥感社會’ (shame society) 之對比，前者之文化是罪感的，產生‘罪感取向人格’ (guilt-oriented personality)，後者之文化是恥感的，產生‘恥感取向人格’ (shame-oriented personality)⁽²⁶⁾。

2. 文化類型與人格取向

社會透過文化對個人作種種要求，無疑地在社會上占優勢的人格類型，主要取決於文化類型。本文第一節、第二節和第三節，已

(25) Sigmund Freud, Civilization and Its Discontent, N. Y.: 1930, p. 123.

(26) Wolfram Eberhard, Guilt and Sin, Berkeley, and Los Angeles: Univ. of California Press. 1967, p. 2.

反覆說明此點。社會生活非常複雜，當然不會只有一套放諸全社會而皆準的行為規則，即是極簡單的原始社會，標準紛糾，亦所難免。而且個人各有其不同的先天遺傳，隨時隨地以不同的方式和程度，對其文化發生反應和接受其文化的影響。因此我們不能說某一類型的文化，只產生某一類型的人格。蓋文化只供給能夠發展人格的一個範圍，在此範圍內，能產生一個或多個特殊的人格類型。

再說罪感文化與恥感文化，只是兩類文化的理想型 (ideal-types)。所謂理想型，是從現實界抽取一定的因素所形成概念上的思想型像，並非現實的全部反映。研究者創造理想型的目的，不正在於與實際的每一個事例均能正確地相符合，而是在於解釋或說明實際的事例。在連續體 (continuum) 之兩極端，各置一理想型，成為一個標準，用以與真實之事例相比較⁽²⁷⁾。茲假定連續體之兩極端是純粹的罪感文化和恥感文化，但事實上並無如此純粹的罪感或恥感文化，只是某文化類型靠近於左極端或右極端而已。換言之，罪感文化並非全無恥感，只是罪感占優勢而已；恥感文化亦是如此。故所謂恥感文化與罪感文化，只是量之多寡相差，而非質之迥然有別。

3. 家庭與人格取向

家庭是唯一的社會團體，能負起延續種族的重任。任何正常人必在家庭出生。其時之家庭，是以父母婚姻關係為基礎而成立的‘生長家庭’ (the family of orientation)，亦可以稱之曰‘取向家庭’，於是家庭成為最重要的原級社會化機構 (primary socialization).

(27) 龍冠海主編，《社會研究法》，第十六章，構造類型方法（席汝桓著），廣文，民國五十八年，第三三〇至三三七頁。

lizing agency)。不論為恥感或罪感的情緒制裁，均最先由家庭引發。弗洛伊德即謂社會化就是父母對兒童實施‘超我’之內化。個人的超我乃其父母的是非標準之反映。兒童在父母的耳提面命之下，經過證同作用（identification）便將是非標準據為己有。父母的是非標準得之於所屬的社會，於是兒童透過超我採用社會規範。兒童於早期生活中全面依賴父母，日後成年，其超我的壓制功能類似父母的管制功能，超我的命令便成為心靈深處父母的呼喚⁽²⁸⁾。

五、我國儒家思想與恥感取向

1. 儒家思想是我國文化之主流

我國文化之稱為恥感者，依上節所述，並非完全沒有罪感，只是恥感非常占優勢，對個人行為發生強大的制裁力量，發展恥感取向人格。其所以如此者，主要由於儒家思想和人文環境，而後者又是受了前者的影響而形成的。本節先論儒家思想，下節接論人文環境此二者與恥感取向之關係。

儒家思想是我國文化的主流，幾千年來個人立身處世，皆以之為依歸。四書是最精粹、最可靠的儒書，戶戶誦詠，家家傳揚。教育部於民國四十三年，根據四書原本，參酌現代生活情況，予以輯錄，從原本五萬餘言中，取三萬三千言，名曰中國文化基本教材，通令全國師範及中等以上之學校研讀之。

四書合論語、孟子、大學與中庸而成，博大精微，茲就與恥感取向之相關者分論之如下：

(28) 朱岑樓譯，社會學（原著 Samuel Koenig）協志，民國五十九年第七版，第五五頁。

2. 論語與恥感取向

論語是孔門弟子記述孔子之言行，內容有孔子的道德思想、個人修養、處世方法、教育主張，政治理想等。儒家思想的全體大用，可以說均在其中，共有二十篇，四百九十八章，一萬六千餘言，與恥感有關者計五十八章。文化基本教材輯錄十九篇，三百三十一章，一萬二千餘言，與恥感有關者計五十六章。（參閱附表）

恥從耳從心，我國文字學家解釋為個人對錯誤行為發生一種臉紅耳赤之情緒反應，而西方的心理學家却傾向於將恥感與視覺相聯，而罪感則生自聽覺。我國所有與恥有關之字，均未涉及視覺⁽²⁹⁾。

與恥為同義或相聯之中國字，有慚、悔、愧、羞、辱、怍、恧、憤、怍、厭、惡、怨、責、患、疾、病（如“病無能焉，不患人之不已知也”。病與患之用法同）等。

過是無意的錯誤行為，違反規範的程度也不十分嚴重，其同義字有尤、愆等。

孔子為人處世，有其一貫之道，在論語兩次提到：一次對曾子說：“參乎，吾道一以貫之”。（見里仁篇）一次對子貢說：“予道一以貫之”。（見衛靈公篇）孔子的一貫之道是甚麼？據曾子的解釋：“夫子之道，忠恕而已”。（見里仁篇）朱熹注：“盡己之謂忠，推己及人之謂恕”。中庸有云：“忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人”。忠恕者，成己以成物。孟子所稱大舜之善與人同，捨己從人，樂取於人以為善，亦是忠恕。雍也篇之“己欲立而立人，己欲達而達人”。己立己達為忠，立人達人為恕。

(29) Eberhard, op. cit; p. 12.

孔子之能忠己恕人，有賴於恥感之高度發揮，就論語論恥感各章，綜合而成為以恥感導向忠恕的三個步驟：

(一)內省自訛，言行相符。

先求諸己，躬自厚而薄責於人。(疊見衛靈公篇)以巧言、令色、

論語中有關恥感之章數表

篇名	原章數	文化基本教材輯錄章數	與恥有關之章數	
			見原書章數	見輯錄章數
學而	16	14	3	3
爲政	24	22	3	3
八佾	26	11	1	0
里仁	26	24	5	5
公冶長	27	21	5	5
雍也	28	18	2	2
述而	37	31	8	7
泰伯	21	13	3	3
子罕	30	24	2	2
鄉黨	18	0	0	0
先进	25	10	1	1
顏淵	24	21	3	3
子路	30	21	3	3
憲問	47	27	6	5
衛靈公	40	33	7	7
季氏	14	9	2	2
陽貨	26	16	1	1
微子	11	5	1	1
張良	25	19	2	2
堯曰	3	1	0	0
共計	498	331	58	55

足恭對人爲可恥。(見公冶長篇)克己復禮，則可以遠恥辱。(見學而篇)不患人之不已知，只患己之不能。(見學而篇、憲問篇和衛靈公篇)大言不慚，則爲之也難。(疊見憲問篇)君子言之不輕出者，蓋恥躬之不逮。(見里仁篇)尚書大傳有云：“君子恥其言而不見從，恥其行而不見隨”。故孔子最擔憂的是：德之不修，學之不講，聞義不徙，不善不能改。(見述而篇)

司馬牛問君子，孔子答以‘不憂不懼’。再問不懼爲何是君子？則曰：“內省不疚，何憂何懼”？蓋君子在恥感制裁之下，不會做出對不起人的事情，心懷坦蕩，便無憂無懼。

子路問士，孔子答曰：“行已有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣”。(見子路篇)

子張學干祿，孔子勉以慎言寡尤，慎行寡悔，則祿在其中。程子釋云：“尤，罪自外至者也，悔，理自內出者也”。慎言慎行，便少悔恨，則如孟子所云者：“修其天爵，而人爵從之”。祿在其中，何用干求？

(二)過勿憚改，遷善齊賢。

人非聖賢，孰能無過？如不以犯過爲可恥，而文過怙過者，便是小人。(見子張篇)君子則有過勿憚改。(疊見學而篇)不隱瞞行爲上的錯誤，別人看得見，如同看得見日蝕月虧一般。有過能改，則如日蝕月虧之後，復見其朗然如故。且在‘試錯’(try-and-error)過程中，愈改過愈有進步。“過而能改，善莫大焉”！理即在此。程子云：“學問之道無他也，知其不善，則遷改以從善也”。然不憤不啓，不悱不發，知恥方能勇於改過。孔子時時在思過改過，發憤忘食，樂

(30) 朱岑樓譯，社會學（原著 S. Koenig）第二〇六頁。

以忘憂，不知老之將至。他晚年喜易，有云：“加我數年，卒以學易，可以無大過矣”。（見述而篇）

消極的改過，再繼之以積極的遷善，故孔子引古語“見善如不及，見不善如探湯”以自勉。（見季氏篇）他說：“三人行，必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者而改之”。（見述而篇）又說：“見賢思齊焉，見不賢而內自省也”。（見里仁篇）

孔子對改過遷善之人，特表讚許。哀公問其弟子孰爲好學，以顏淵相答，而顏淵之好學，具體表現於“不遷怒，不貳過”之上。（見雍也篇）

衛之賢大夫蘧伯玉勇於改過，年五十而知四十九年之非。他曾派使者拜望孔子。問使者蘧伯玉近作何事？使者以實對：“夫子（蘧伯玉）欲寡其過而未能也”。孔子對使者大加稱讚。（見憲問篇）

衛大夫孔圉死後謚之曰‘文’。孔子許其敏而好學，不恥下問，當之而無愧。（見公冶長篇）

孔子認爲法語之言，改之爲貴，巽與之言，繹之爲貴，僅從而不改，悅而不繹，是則不可以言喻，不可以情動，徒然面從，內心未生真正恥感，即是法語巽言，對人格之發展，亦不生效用。

（三）修己以安人與安百姓。

孔子謂爲政必以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。（見爲政篇）以法令道民，以刑罰齊民，則民只求免於犯法，而無羞恥之心。以德教民，以禮齊民，則民知犯法爲可恥，而歸於正。朱熹爲此注云：“民恥於爲不善，而又有以至於善也”。（見爲政篇）前者是法家之法治，後者是儒家之德治，區別之關鍵在於知恥。

原憲問恥。孔子曰：“邦有道，穀，恥也；邦無道，穀，恥也”。（見

憲問篇)穀乃古時官祿。謂邦國有道，但知食祿，無所建樹；邦國無道，不能隱身獨善而貪祿：均屬可恥。君子立身處世，窮則如伯夷叔齊，不降其志，不辱其身，(見微子篇)達則兼善天下。

君子疾沒世而名不稱，修己以教，行已有恥。其修己的目的是安人和安百姓。孔子稱贊子產有君子之道四：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。(見公冶長篇)

孔子謂能行五者於天下則爲仁。此五者乃恭、寬、信、敏、惠：恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。(見陽貨篇)禮記表記云：‘恭以遠恥’。在上者本身恭敬有禮，則不爲人民所竊笑。張敬夫曰：“能行此五者於天下，則其心公平，而周偏可知也，然恭其本歟”！

3. 孟子與恥感取向

儒家自孔子而後，據韓非子所云：有子張之儒，子思之儒，顏氏之儒，孟氏之儒，漆雕氏之儒，仲良之儒，孫氏(荀子)之儒，樂正之儒。此八派於戰國時，除孟荀二派外，多湮沒不彰。顧孟荀雖同爲儒家，而其學術思想分道揚鑣，孟子多說義，荀子偏重禮，各有千秋，茲捨荀論孟。

孟子一書，現存七篇，共三萬餘言，中國文化基本教材輯錄一萬八千餘言。或謂孟子自著，或謂其弟子所記，但是一部極有價值的書，則勿庸置疑，對儒家思想行事之發揮，非常確當詳盡。儒家思想在於明人倫、崇禮義、以克己治人爲範圍：克己之要，爲知人知天與成己成物，曰仁曰智；治人之要，爲正心誠意與修齊治平，曰禮曰義。孟子以性善論爲其學說之中心。他所有的行為修養及政治教育的主張，均由性善出發，於是對性善之說，反復闡明之。他說：“人性

之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下”。（見告子篇）何以人性本善？因同具善端，故曰：“惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也”。（見告子篇）並重複申言：“無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也”。（見公孫丑章）朱熹注：“羞，恥己之不善也；惡，憎人之不善也”。又注：“是，知其善而以爲是也；非，知其惡而以爲非也”。首先明辨是非善惡，然後加以選擇，存其是與善，去其非與惡。人之能如此者，在於固有之恥感之盡力發揮。

人唯賴此獨有之四善端，方能成爲萬物之靈。故曰：“人之所以異於禽獸者，幾希。庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也”。（見離婁篇）亞里斯多德（Aristotle）於其倫理學中有云：“飲食及情欲，乃人與禽獸所共有。人之所以別於禽獸者，惟其有理性耳”。此與孟子所說者相吻合：“口之於味也，有同嗜焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳！故理義之悅我心，猶駕象之悅我口”。（見告子篇）孟子之所謂理義，殆即亞氏之所謂理性。

人所獨有之善端，在消極方面，存而養之以獨善其身，在積極方面，擴而充之以兼善天下。故曰：“凡有四端於我者，皆知擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不

足以事父母”。（見公孫丑篇）又曰：“夫人必自侮，然後人侮之；家必自毀，而後人毀之；國必自伐，而後人伐之。太甲曰：‘天作孽，猶可違，自作孽，不可活’。此之謂也”。（見離婁篇）

孟子直接論恥有云：“人不可以無恥，無恥之恥，無恥矣。”（見盡心篇）又云：“恥之於人大矣！爲機變之巧者，無所用焉，不恥不若人，何若人有”？（見盡心篇）

孟子列舉君子三大樂事，其中之一樂是：“仰不愧於天，俯不怍於人”。（見盡心篇）

人能居仁由義，俯仰無愧，不僅可以成爲“富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈”的大丈夫，亦可以成爲‘人倫之至’的聖人。堯舜聖人也，人人得而爲之。故曰：“子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已”。（見告子篇）又曰：“舜，人也；我，亦人也。舜爲法於天下，可傳於後世，我由未免爲鄉人也，是則可憂也。憂之如何？如舜而已矣”。（見離婁篇）

鄉愿人格，爲孔孟所最鄙視。孔子曰：“過我門而不入我室，我不憾焉者，其惟鄉愿乎！鄉愿德之賊也”。（見盡心章）孟子描述鄉愿人格之特質是：“非之無擧也，刺之無刺也。同乎流俗，合乎汙世。居之似忠信，行之似廉潔。衆皆悅之，自以爲是，而不可入堯舜之道”。（見盡心章）闔然媚世的鄉愿人格，即是不知恥的人格，孔孟嚴斥爲‘德之賊也’。

孟子的理想人格是心存羞惡，克慾明義。故曰：“魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也；義，亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不爲苟得也。死亦我所惡，所惡有甚於死

者，故患有所不辟也”。（見告子篇）宋之文天祥恥事異姓，堅不降元，終爲所殺。臨刑之時，其衣帶中有贊曰：“孔曰成仁，孟曰取義。唯其義盡，所以仁至。讀聖賢書，所學何事？而今而後，庶幾無愧”！文氏並在所作之正氣歌內，列舉歷代志士仁人，如齊之太史，晉之董狐，秦之張良，漢之蘇武等，均求內心無愧於社會化過程中所接受的中國社會價值體系，甘願殺身舍生，以成仁取義。

4. 大學與恥感取向

大學原爲禮記之一篇，至北宋仁宗時始抽作單行本。經朱熹改編，定爲經一章，傳十章，共一千七百餘言，中國文化基本教材全部錄入。朱熹謂：“大學之書，古之大學所以教人之法也”。古人進大學之年齡，未嚴格規定，可從十五歲起，至二十歲止，其修業年限是九年。大學則是儒家在大學用的教本，因其中一部份是‘先王之法’，由孔子及其門人予以闡發推演，又成爲儒家的政治哲學。

大學之道，經一章開頭一句就明白指出：（一）明明德，（二）新民，（三）止於至善：此即大學之三綱領。次述格物，致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下八條目。最後以‘修身爲本’作結。

朱熹謂：“凡傳十章，前四章，統論綱領旨趣。後六章細論條目工夫。其第五章，乃明善之要，第六章，乃誠身之本，在初學尤爲當務之急，讀者不可以其近而忽之也”。第五章釋格物致知之義，朱熹謂已亡佚，他取程子之意予以補足之。第六章是釋誠意，均爲修身前的重要工夫，故朱熹提醒讀者不可以其近而忽之，必視爲當務之急。據傳第六章之解釋，所謂誠意，是不可以自欺，真實得如惡惡臭，如好好色，無所矯飾，從不作出有不慊於心的行爲。很顯然這是恥感取向的啓發。誠於中，必形於外。“反身而誠，樂莫大焉”！（見

孟子盡心章)。故君子慎獨。小人則反是：“閒居爲不善，無所不至，見君子而後厭然掩其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣”！人之邪正，難逃他人的眼睛，故孟子曰：“存乎人者莫良於眸子。眸子不能掩其惡。胸中正，則眸子瞭然；胸中不正，則眸子眊焉。聽其言，觀其眸子，人焉廋哉”？(見離婁篇)

傳第六章引曾子之語：“十目所示，十手所指，其嚴乎”！旨在說明恥感制裁力量之大。繼以下語作結：“富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子誠其意”。蓋心無愧怍，則廣大寬平而體常舒泰。德之潤身，如富之潤屋然。

格物致知，誠意正心，無非是爲了修身，而修身的目的是齊家治國平天下。“爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝，爲人父，止於慈；與國人交，止於信”。(見傳第四章)事事求其無愧於心，以止於至善。

5. 中庸與恥感取向

中庸亦爲禮記之一篇，另出單行本，却早於大學。自六朝經唐至宋，注解中庸之書有多種，唯宋儒特加提倡。程頤謂此篇乃孔門傳授心法，善讀者玩索有得，終身用之不能盡者。朱熹不改動其內容，但爲之重行分章，各章加簡括說明，使之血脉分明。計三十三章，三千五百餘言。中國文化基本教材輯錄五章，一千四百餘言。

名曰中庸者，朱熹注云：“中者，不偏不倚無過不及之名；庸者平常也”。又引程頤云：“不偏之謂中，不易之謂庸；中者天下之正道，庸者天下之定理”。大學是儒家的政治哲學，而中庸是儒家的人生哲學，二者又前後互相關顧呼應。大學教導如何作人，重點在政治，中庸則以人之心性爲主題討論作人之道，然後推己及人，因

知所以修身，則知所以治人與治天下國家。（見第二十章）所謂‘中庸之道’，幾乎可以作為中國民族思想或中國國民性的代表。上引程頤對中庸之解釋最具權威，然中庸之精義，在於‘擇善固執’。中庸是善，擇乎中庸，必固守勿去。（見第七章，子曰：“人皆曰予智，擇乎中庸而不能期月守也”）。孔子稱讚顏回，由於顏回能“擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而弗失之矣”。（見第七章）孔子曰：“誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也”。所謂‘誠之者’，即是發揮人格中的恥感，以做到擇善固執。恥不若人，聞過則喜，聞善言則拜。從博學、審問、慎思、明辨與篤行五方面努力。“人一能之，己百之；人十能之，己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強”（見第二十章）。

第二十章指明：知、仁、勇三者，為天下之達德；君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友五者，為天下之達道。此三者與五者，但在知行兩方面，人各不同：有生而知之者，有學而知之者，有困而知之者；有安而行之者，有利而行之者，有勉強而行之者。但殊途可以同歸。只要能知能行，結果則無區別。繼又指出：“好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以修身；知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣”。“知恥”就是‘恥感取向’，本章對其性質與功用，解說得非常清楚透徹。好學、力行與知恥相鼎立，然前二者之基本動力，來自知恥。

綜合以上分析四書的結果，我們可以說：中國文化是恥感文化；至少能說：中國文化是恥感占優勢的文化。

六、我國人文環境與恥感取向

1. 人本主義

中國的傳統人生哲學。是以人本主義（humanism）為中心。天、地、人，曰三才。人可以贊天地之化育，可以與天地參。禮記禮運篇云：“故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀也”。孔子之中心思想是仁，禮記表記、孟子盡心篇及中庸均解釋仁為人。仁字從二人，即為人相偶之道。儒家將人之地位特別升高。孔子有云：“人能宏道，非道宏人”。孟子則云：‘人皆可以為堯舜’。至於人之責任，消極做到獨善其身，積極做到兼善天下。

如何做人？最基本的是要參加社會，在人文中修養自己，成為一個人文化成之人。此與西方社會之以神本主義為中心者迥然不同。神本主義之最高標準是神，是上帝，是天父。每人所愛之對象是天上之父，推愛上帝之愛以愛人。人死後以接近上帝而得救。如此只有個人對上帝的關係是直接的，其他一切關係都是間接的。中國人做人之道，必將人與人相配合。人一定要進入社會方能成人，反之，脫離社會，就不算是人⁽³¹⁾。

2. 擴大家庭

在所有人類關係之中，最原始者是立基於生物的男女間之‘性愛’。文化性的‘婚姻’肇始於此。孔子有云：“君子之道，造端乎夫婦”。夫婦關係是橫的，婚後生兒育女，便有了縱的親子關係，縱橫交錯，‘家庭’於焉成立。易序卦云：“有陰陽然後有男女，有男女然

(31) 錢穆，中國文化與科學，進學書局，民國五十九年，第六三至六四頁；李樹青，蛻變中的中國社會，商務，民國五十六年，第三五至三六頁。

後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯”。日本學者宇野哲人謂中國的家族主義，受易經之影響甚大。作易者，以陰陽爲萬物之本，夫婦是家族之本，而家族是中國社會的基本單位⁽³²⁾。易之八卦，爲家之代表，乾坤爲父母，其餘六卦是子女：震爲長男，巽爲長女，坎爲中男，離爲中女，艮爲少男，兌爲少女。家人卦云：“家人，女正位於內，男正位於外。男女正，天地之大義也。家人有嚴君焉，父母之謂也。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦而家道正。正家，而天下定”。此種修齊治平之道，乃儒家思想之真髓。

大學云：“仁者，人也，親親爲大”。神本主義的西方社會，尊上帝爲神、爲父。人本主義的我國社會，則認爲人之身體髮膚，受之父母，而非得於上帝。父母養育之恩，如昊天之罔極，於是報之以孝道，父母又有父母，木本水源，一脈綿延，直溯而上，產生了祖先崇拜。祖先的血食不可斷絕。故不孝有三，無後爲大。人必要娶妻生子，以承先啓後，繼往開來。

傳統中國是以農立國。人民的主要職業是務農。耕讀傳家，雖士農並列，可是能够讀書和有機會讀書的人，在人口中所占比例極小。農業的最基本特徵之一，便是建立於父權大家庭的基礎之上。家庭是生產單位，也是消費單位。往昔農業生產，全仗人力，故男字從田從力。家內人丁愈旺盛，愈增加土地利用的能力，於是累代同堂的‘擴大家庭’(extended family)，便爲家庭之理想形式。

3. 倫理本位

(32) 宇野哲人，中國哲學史（唐玉貞譯），中華文化出版事業委員會，民國四十四年，第一二至一九頁。

我國以人本主義為其傳統的人生哲學，於是非常重視‘人倫’。所謂人倫，就是正常的人際關係(*interpersonal relations*)。孟子曰：“人之有道也，飽食暖衣，逸居而無教，則近於禽獸。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”。即通常所謂之‘五倫’，在中國社會有神聖不可侵犯的權威，成為中國社會普遍的道德標準和行為規範。此五倫，家庭已占其三，餘二倫又能擬君於父，擬朋友於兄弟。五倫在家庭發端，也在家庭培養。所有家內家外的人際關係，均納入於五倫之中。家庭便是中國倫理發展的根據。

倫之義為類、為比、為序、為等。類而相比，等而相序。人生不能無羣，有羣必有倫。人際關係，種類繁雜，而五倫是其綱本。一綱舉，萬目張；一本立，萬事理。中庸稱五倫曰‘達道’。所謂達道，乃人人共由之道。人際關係，看來千頭萬緒，却不外乎君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友五種基本關係，以親、義、別、序、信為其互動之定則，彼此協調無間，以發揮人倫之功能，於是社會秩序井然不亂。英國人類學家浮斯 (R. Firth) 稱我國五倫為‘社會接合劑’ (*social cement*)，將個人的手段 (*means*) 與社會的目的 (*ends*) 聯結起來。⁽³³⁾ 研究中國民族性頗受稱道的我國學者許烺光，謂中國的社會結構以家庭為基礎。家庭內的父子關係是主軸，其他各種關係均以此為中心。父子關係不但在家庭內發生作用，而且擴及宗族，乃

(33) 芮逸夫 “The Five Social Dyads As A Means of Social Control with a Review of the Li in Confucianism” 所引，原見 Raymond Firth, Elements of Social Organization. 1951. 芮文刊臺大社會學系社會學刊，第三期，民國五十六年，四月出版。

至於國家。中國古代的君臣關係，實是父子關係的投射。由於中國社會背景所孕育，中國人的性格因素首先是服從權威和長上（父子關係的擴大），再則是各守本份。生存於中國家族組織之下，人各有其地位和關係。在此種關係網絡中，個人不必也不能表現他自己的才能，所以中國人的性格又是保守的和不喜歡變遷的，不鼓勵個人主義。再進而言之，由於個人始終生活於宗族圈中，因此養成一種相對的宇宙觀，此即通常所謂之中庸態度⁽³⁴⁾。

4. 子女教養方式

上面所說的人本主義，擴大家庭和倫理本位，密切關聯，相互構成之人文環境，極有利於恥感取向人格的發展。西方社會小家庭內的兒童，其社會化過程的發動者只是父母，並由父母分別親自制裁其社會化後果。兒童將規範灌輸者一起內射與內化。如果他違犯了規範，內心便生罪感。自己對自己的錯誤行為負責，其處罰者是自己，不是他人⁽³⁵⁾。我國兒童在家庭內接受訓練的情境，則非如此。第一，父母以外的年長權威，血親如祖父母、伯叔、姑嬸等，姻親如外祖父母、姨舅等，以及非親非戚的鄉鄰長者，都在隨時隨地好心好意教導他如何為人處世。第二，訓練與獎懲之執行，截然分而為二，即訓練者之施教，目的是使受教者的行為能符合他人的期

(34) 李亦園在其所著文化與行為（商務，民國五十五年）第一七至一八頁，綜合許烺光祖蔭之下（Under the Ancestor's Shadow: Chinese Culture and Personality, 1948）。美國人與中國人（Americans and Chinese, 1955），氏族、階級與俱樂部（Clan, Caste and Club, 1963）心理人類學（Psychological Anthropology: Approches to Culture and Personality, 1962）等書之研究結果，以說明中國民族性與中國文化之關係。

(35) Eberhard, op. cit; pp. 2-3.

望。例如母親見子女在家裏貪玩不唸書，便罵道：“你還不把功課做好，你爸爸下班回來會揭你的皮”！父親教導小孩不要弄髒衣服或打破東西，是為了不要引起媽媽生氣而挨揍。對家外的人亦復如此。媽媽說：“小華，你不可以把香蕉皮丟到隔壁李媽媽家的院子裏，否則李媽媽會批評我們家的孩子沒有教養”。

滕文公篇孟子有云：“女子之嫁也，母命之，往送之門，戒之曰：往之汝家，必敬必戒，勿違夫子。以順爲正者，妾婦之道也”。女兒到了夫家，怕丟娘家的面子，謹守出嫁時之訓誨，侍奉姑嫜，相夫教子。她能成爲賢妻良母，娘家便感覺非常光彩。

兒童之能接受‘超我’的指示，以壓制‘本我’的動物性衝動者，是想用中規中矩的行爲，博得年長權威的好感與讚許，在其人文環境中建立穩定的調適。

5. 不欺暗室，無愧屋漏

中國人的人格如此發展於人文環境之中，恥感取向，緊緊控制住一言一語，一舉一動。心中時時有他人的存在（而無神的存在），即在離羣索居之時，亦復如是。常將實際並無他人存在的情境，視爲有他人存在的情境。此即儒家所倡導的‘慎獨’工夫，君子不欺暗室，無愧屋漏。因此，中國人有所行爲之時，腦內首先要考慮的不是什麼是什麼（what is what）的問題，而是‘誰是誰’（who is who）的問題⁽³⁶⁾。

梁漱溟認爲中國人是‘依存者’（dependent being）。所謂‘依存’，不是指其生存必須依靠於他人而言，乃是說其生活在世，必須

(36) 金耀基，從傳統到現代，商務，民國五十五年，第三七頁。

盡一種責任，即無異於爲此責任而生。在中國思想上，所有傳統的態度，總是不承認個體的獨立性。他說：“倫理社會所貴者，一言以蔽之曰：尊重對方。何謂好父親？常以兒子爲重者，就是好父親。何謂好兒子？常以父親爲重者，就是好兒子。何謂好哥哥？常以弟弟爲重者，就是好哥哥。何謂好弟弟？常以哥哥爲重者，就是好弟弟。客人來了，能以客人爲重者，就是好主人。客人又能顧念到主人，不爲自己打算而爲主人打算，就是好客人”⁽³⁷⁾。

6. 光榮歸於人類

通常說中國人沒有宗教信仰，這是錯誤的。任何社會的成員均有其宗教信仰，但方式不同而已。蓋人類文化以宗教開其端，人之思想與知識，亦無不導源於宗教⁽³⁸⁾。中國人之尊天與敬祖，無疑地是中國人的宗教信仰，但不是出諸‘罪感’，因爲在中國人的傳統思想中，根本沒有‘原罪’的概念。其所以尊天敬祖者，由於‘天之大德曰生’，由於‘人本乎祖’；將天與祖‘人格化’(personalization)，崇其德而報其功，於是尊之敬之。

神本主義的社會，神乃至高無尚，個人完全信賴神，而人本主義的我國社會，則個人完全信賴人類自己。本文在第五節曾討論孔子的忠恕之道，是在其恥感取向之下，分三個步驟作一貫的完成，首先是內省自訟，知恥有勇，次則過勿憚改，遷善齊賢，終於修己以安人，修己以安天下。此與大學之三綱領：明明德、新民和止於至善，名異而實同。孔子自學不厭，誨人不倦，但絕口不提“怪、力、亂、神”。學生曾多次問到鬼神，他答以“未能事人，焉能事鬼”；“未

(37) 梁漱溟，中國文化要義，香港集成圖書公司，民國五十三年，第九〇頁。

(38) 梁漱溟，前書，第九六頁。

知生，焉知死”；“務民之義，敬鬼神而遠之”等語。孟子深信人性本善，而善有四端，必擴而大之，明恥知非，爲所應爲。天作孽，猶可違，自作孽，則不可活。故曰：“愛人不親，反其仁；治人不治，反其智；禮人不答，反其敬；行有不得於己者，皆反諸己。其身正，而天下歸之。詩云：‘永言配命，自求多福’”。俗諺謂：“禍福無門，唯人自召”。語即本此。

中國社會組織立基於家族制度之上。馮友蘭謂：“家族制度，就是中國的社會制度”⁽³⁹⁾。日本稻葉君山云：“保護中國民族的唯一障礙，是其家族制度，其支持力之堅強，雖萬里長城亦難與之相比”⁽⁴⁰⁾。外來的佛教和基督教，自漢唐相繼傳入中國，中經明清兩代之傳教，爲時不爲不久，但我國之家族主義屹立如故，且反轉而有使佛教徒和基督教徒家族化之傾向⁽⁴¹⁾。

中國家族制度如此堅強，能使外來之佛教與基督教中國化，則此二宗教所重視之罪感取向，未在中國人的人格上發生重大的影響，中國人所拳拳服膺者，仍是儒家思想中的罪感取向。

從前小孩入學，最先必讀之教本是三字經。此書三字一句，兩句成聯，聯末押韻，雖含義較深奧，但最容易上口，開頭四句是：“人之初，性本善；性相近，習相遠”。緊接是說中國的文化遺產，由家庭與學校傳遞之：“養不教，父之過；教不嚴，師之惰”。結尾是：“幼而學，壯而行；上致君，下澤民。揚名聲，顯父母，光於前，裕於後”。全書約四百句，一千二百言（入民國有多種增訂版本），是整個

(39) 金耀基，前書所引，第一頁。

(40) 梁漱溟，前書，第三六頁。

(41) 梁漱溟，前書，第六三至六四頁。

儒家思想之摘要和縮影，對人格模塑期的蒙童，其影響之大之深，自不待言。父母師長，必善教其子弟，方免於犯過，而個人學習爲人的最終目的，是爲致君澤民，光前裕後。在恥感取向的動力下，爲他人贏來光榮，以作爲自己的成就。

七、撮要與結論

1. 摄要

本文前六節所列大綱細目，已舉出內容之梗概，將綱目連結起來，便是本文的撮要。

本文主旨旨在於指陳：中國社會是恥感社會；中國文化是恥感文化；中國人的人格是恥感取向人格。物有本末，事有終始，首節先說明社會、個人與文化鼎足而三，三位一體。由此三者所孳生之角色、人格與規範，又縱橫交錯，相輔相成。

第二節說明個人之能由生物性機體成爲具有人格之社會性個人，是經過社會化的結果。個人之能接受社會化，有其特殊的心理基礎。社會經由社會化才得以控制個人，故社會化有兩種功能：一是個人功能，一是社會功能。

第三節說明個人之社會順從，乃社會化之最終目的。當個人因一己利益與社會需要發生衝突之時，便由情緒制裁之。

第四節說明情緒制裁有兩種：一是恥感，一是罪感。如此區分，主要由於文化類型與家庭體制。

第五與第六兩節，乃本文之重心，篇幅較多。我國文化是恥感文化，分節就我國之儒家思想與人文環境兩方面說明之。儒家思想是我國文化之主流，而四書是最精粹、最可靠之儒書，故第五節先

論論語、孟子、大學、中庸之恥感取向。

第六節說明我國的人本主義、倫理本位、擴大家庭及其教養子女之方式，構成便利於恥感取向人格之發展的特有的人文環境。

2. 結論

中國人在儒家思想和人文環境的交互孕育之下，發展出恥感取向的人格，其至善之境是：仰不愧於天，俯不怍於人；窮則獨善其身，泰則兼善天下。

美國漢學家亞瑟萊特 (Arthur Wright) 在儒家人格 (Confucian Personality, 1962) 一書的代序中，由論語中引申十三項行為規範：

- (1) 服從權威——父母或長上。
- (2) 服從禮法。
- (3) 尊重過去和歷史。
- (4) 好學，尤其好學正統的經典。
- (5) 循例重俗。
- (6) 君子不器。
- (7) 主張逐漸改革。
- (8) 中庸之道。
- (9) 與人無爭。
- (10)任重致遠。
- (11)自重自尊。
- (12)當仁不讓，不妄自菲薄。

(13)待人接物，中規中矩⁽⁴²⁾。

細加玩索，便能發現此十三項儒家行為規範，無一不是以恥感為其動力，合而產生中國傳統的恥感取向人格。

(42) 金耀基，前書，第三四至三五頁，並註明用許倬雲在思與言（第二卷，第五期）發表中國傳統的性格與道德規範一文內之譯文。查許文只有十二項，而金書有十三項，查原書是十三項。

討 論

文崇一：

一、本文在結構上雖然很完整，但前後配合欠佳，以致理論與實際未能一貫。本人認為在第五節儒家思想與恥感取向之內，融合前面的資料，則內容更顯得精彩。

二、本文將 Arthur Wright 的十三點意見作為結論。茲姑且不論 Wright 是否真能為我國儒家性格得出綜合結論（本人的看法是不完全），朱先生應該比 Wright 看得更清楚才對。

三、用四書作分析的材料固然很好，但我們所討論的恥感，不應以知識份子為限，應將老百姓包括在內。老百姓固然受四書的影響很大，但能多用三字經或民間通俗讀物、家規家訓等，更能發揮朱先生的構想。

李美枝：

我覺得本文第一、二兩節談社會、個人、文化三者的相互關係，大家都很熟悉，可以省略，可從與恥感最有關聯的「社會化」開始。「社會化」產生 super-ego，再由此導出恥感與罪感。而從「社會化」到 super-ego 的過程，大家都很熟悉，似亦可省略。

曾炆煌：

我認為應先將恥感與罪感的形成及其定義予以澄清。據我的了解：當一個人覺得事情的好壞是因為別人會怎樣想為出發點，則逐漸傾向於恥感。如果不以人為主，而以事情本身對不對為出發點，則傾向於罪感。這就是朱先生所強調的人本主義，擴大家庭、子女教養方式等所特別容易養成恥感取向人格。但是另外像不欺暗

室，無愧無怍，便與恥感和罪感都有關係，在解釋上應該多加留心。

瞿海源：

一、關於定義方面，本文似乎嫌少了些，同時把恥感和罪感說成連續體（continuum）的兩端，朱先生是否能找到一些資料說明為什麼中國人性格偏向恥感而少罪感。朱先生雖然從四書來說明中國人人格所受之影響，我想可以進一步分析之，中國人人格如何受其影響。

二、朱先生似乎沒有充分運用社會學的理論和資料來作探究的工作，如從社會結構、家庭結構、家庭組織、角色等來說明。

楊國樞：

一、首先應將恥感定義交代清楚。定義的問題不但是作文章的層次，同時是對讀者的交代。在研究上，所研究的變數（variable）之定義交代清楚之後，搜集材料才有方向和標準。

二、在搜集資料的方法上有一個很大的問題，朱先生只搜集中國文化中所表現恥感的部份，而忽略罪感部份。如果有人為了說明中國文化是罪感文化，同樣可以搜集一些罪感資料來支持之。因此在資料搜集上，應同時將恥感與罪感並列之，然後再運用 content analysis 的方法予以處理，盡量避免在資料發生偏倚。

三、朱先生提到西方心理學家傾向於恥感與聽覺相關聯，而罪感則生自視覺。我覺得這是一種很玄的說法，不曉得朱先生之根據為何？

四、朱先生引用 W. I. Thomas 的說法：「人唯有在社會化過程中接受文化所灌輸的價值體系，遵守行為規範，方能引起他人的情緒反應，贏得他人的口頭讚譽。」如此說來，好像是說一個人不

遵守行為規範就不能引起他人的情緒反應，但是動物雖然沒有什麼規範，却仍能引起他人的情緒反應，此將作何解釋？總之，有兩個大問題：一是對研究的 variable 下定義，有了明確的定義，搜集資料時方有標準，二是取材，不能偏重一面，而缺乏另一面的資料。

另一點中國古書所說的恥，與現在所說的恥，在定義是否一致？

曾炆煌：

除了定義上的問題外，我覺得大學中所謂格致正誠修齊治平，與恥感罪感沒有關係，而是強調一種修養的最終狀態，是要個人發揮 internal control，而不靠外在的約束。而 internal control 對恥感或罪感的最終目的都是一樣的。另外，朱先生的文章內似乎沒討論恥感與罪感的差別，而是強調修身，強調 internal control。

楊國樞：

我想再把問題作深入追究。我們在論語孟子中只看到恥而很少看到罪，這可能是我們中國人把罪看成法律上的犯罪。在普通修養範圍內不用罪字來表達。可是朱先生在文章內所談的恥感罪感，却是個人修養的東西。古人用字習慣跟我們不一樣。因此朱先生用古代資料印證現代的理論，可能發生了解上的問題。因此我還建議把定義交代清楚。

曾炆煌：

我可以拿精神醫學的臨牀經驗來說明：有 depression 的中國病人，並不一定會說明自己感到憂鬱、傷心。但這不能說現代中國人就少有 depression。直接用 depression 來衡量是很難的。我們在臨牀上先替 depression 找到明確的定義，譬如感到憂鬱，與

趣減少，自信心降低，活動減少。實際上病人不會說這抽象的字眼。我們只好從具體的病狀上去了解是否有 depression 的現象。

曾昭旭：

我覺得朱先生把罪感說成西方神本主義的「原罪」，如此就把中國人原有的罪感也當作恥感了，因為朱先生把中國文化歸入人本文化，沒有「原罪」的觀念，所以把一切情緒歸入恥感。以我個人的了解，四書中所謂之恥，不能單純地視之為現在我們所討論的恥。曾效煌醫師解釋罪對事而發，恥是對人而發，如此解釋很好。我們可以說罪感是對不起正義，恥感是對不起別人。在四書內，合不合義可說是表現罪感，而對不起義和對不起人在四書內一概用恥字表現之，因此我們有加以區別的必要。中國文化為甚麼對人的成份逐漸加強，而對義的成份相對地減輕？事實上先秦時代講義比講人多，因而不能說恥感比罪感多，只能說在教化上用恥感多。在上層階級所講的多為義。在中庸所含之教化意義較輕，因此談恥的內容就少了。我們似乎可以把恥感看成一種教化作用。

李亦園：

討論至此，使我想起瞿海源先生談現代化問題時，吳聰賢先生曾經要他把定義交代清楚。假如照方法論來說 real definition 跟 operational definition 應該有所分別。後者可以比較含混，但要把自己討論的問題限定在那個範圍內，等做完了再下一個 real definition，此與 operational definition 不太一樣。朱先生這篇文章在兩個定義上距離也許不太遠。因此假如把問題進一步說明清楚的話，我想一定要把 operational definition 交代清楚。

項退結：

恥感是與社會有關的，而在罪感方面朱先生可能講得不太够。我覺得罪感不一定是對事，而是考慮到應該不應該的問題。

曾昭旭：

我以為四書中所講的多半是義，也就是偏重罪感。我想朱先生可以從最初四書偏重罪感而後來演變成講恥感這方面來說明其原由，也許更有意義。

楊國樞：

我覺「義」之本身很含混，因此最好不要跟「義」混在一起。如果只講對人或對事，固然比較清楚，却仍不够。從動態心理學來說，恥感與罪感是內化的標準的問題。恥感是能不能合乎社會的標準，罪感是能不能對自己的良心交代，因此我們可以籠統地說：恥感是對外的，罪感是對內的。

吳聰賢：

我覺得這是一個層次的問題，也就是一個東西的兩面的問題。有人說罪感恥感的表現方式是有所不同的。罪感的表現方式是 formal 的，恥感是 informal 的。所以我覺得研究者可以自己規定一個恰當的 operational definition，但不一定要滿足每一個讀者的要求。operational definition 跟 real definition 一定要分別清楚，恐怕很難得到一個大家都同意的定義。

朱岑樓綜合答覆：

以上是文崇一、李美枝、曾煥熒、瞿海源、楊國樞、曾昭旭、李亦園、項退結、吳聰賢九位先生，在討論會中為拙文而發表之意見，非常寶貴，本人至為感激。

本人謹綜合答覆如後：

一、恥感與罪感均是個人違犯社會規範所發生之情緒制裁，即是曾煥熒先生所說的 internal control，已在文中交代清楚，故未另下定義。中國人性格中為何有恥感取向？方為本文之主旨所在。

二、謂罪感對事而起，恥感因人而生，如此界說，難以成立。因人與事不能截然劃分。「我」即是「社會我」(social self)，產生於社會互動(即人事)之中，故人即事，事即人，乃一物之二面而已。再謂罪感是對不起正義，恥感是對不起別人，同樣不能成立。解名云：「義者宜也」。而「宜」可解釋為「價值」，非事物所固有，而生自個人之主觀判斷，即朱熹所謂「心之制，事之宜」。禮記禮運所稱「十義」，又曰「十人義」。故人與義二而一，一而二。中國人不論是對不起義或對不起人，其情緒制裁均為恥。為何有此恥感取向？本文已分節予以說明，在此不贅。

三、人格是社會與文化的產物。蓋社會、個人與文化，三位一體，再由三者此而孳生角色、人格與規範。為陳述中國人性格之恥感取向，本文之第一與第二兩節，應保留之。且「社會化」之概念，目前在中國尚不普遍，有細加說明之必要。

四、「西方心理學家傾向於將恥感與視覺相聯，而罪感則生自聽覺」這段話，是研究中國社會的美國社會學家 W. Eberhard 在 Guilt and sin 一書中所說的，文末已註明之。

五、美國社會學家 W. I. Thomas 曾提出有名的「四願望說」(four wishes)：一是求新經驗的願望 (the wish for new experiencee)，二是求安全的願望 (the wish for security)，三是

求反應的願望 (the wish for response), 四是求贊揚的願望 (the wish for recognition)。故有云：「人唯有在社會化過程中接受文化所灌輸的價值體系，遵守行為規範，方能引起他人情緒反應，贏得他人的口頭讚譽。」如果動物遵守人類之規範，其行為同樣能引起人之情緒反應和口頭讚譽，如黃犬英勇拯救墜水之主人，鸚鵡見客來高叫阿香倒茶即是。

六、本文在罪感方面所引用資料極少，確是一大缺點，承多位先生多次指出，至為感激。本文原旨在說明中國人性格中的恥感取向，限於時間與篇幅，故未蒐羅罪感資料以與恥感並列（事實上在四書中提及罪者僅幾三、四處而已），故將原題「恥感與罪感」改為現題「從社會、個人與文化的關係論中國人性格的恥感取向」。內容則一字未更，以本來面目出現於讀者之前，便於對照討論會中所提出之寶貴意見，再作進一步之指教，則幸甚幸甚！

七、我國古人在四書中所說的恥感，如「仰不愧於天，俯不怍於人」、「知恥近於勇」、「君子疾沒世而名不稱焉」等，與今日我們所說的恥感，是沒有甚麼不同的。

八、本文主要用四書作為分析的材料，而未顧及民間的通俗讀物，此點承文崇一先生指出，極為寶貴，謝謝。這也是一般民族性研究的共同缺點：注意上、中層階級而忽略下層階級。話又說回來，「君子之德風，小人之德草」。下層階級的人格取向是隨從上層階級的人格取向。尤其是四書在我國家喻戶曉，不識字之老嫗，耳濡目染，亦能道出其中作人的基本道理。

九、美國漢學者 Arthur Wright 所提出中國人十三項行為規範，誠如文崇一先生所云者，非能真正綜合我國儒家的性格，但

各項均與恥感取向有關，則勿庸疑，故在結論引用之，而非用作結論。

中國的家族主義與國民性格

楊 懇 春

本文是要闡釋中國人的國民性格與其傳統的家族主義有密切關係，甚至可以說，後者是前者的造因，前者是後者的結果。在討論本題之前，宜先詮釋國民性格的意義及其形成的程序。也應先將中國家族主義的起源、發展及其內涵加以說明。

一、國民性格的意義

國民性格是指一個國族，或一個民族，其絕大多數人在思想、情操及行為上所表現的某種大概固定型態。如一國之絕大多數國民無論在何種事上，無論在何種情況下，其自動自發的想法是求和平，反對或避免暴力；其所愛好或嚮往者是安靜和平；其所做各種事情或所採各種行動又都是旨在促成和平，或避免戰爭，就可以說這個國，其國民的性格是愛好和平。例如我們說古希臘城市國的人，其性格是喜愛和平。另一個國的國民，他們在思想、情操及行為三方面所表現者恰如以上所說相反，就可以說這個國民的性格是好戰。例如我們說古斯巴達人的國民性格是好戰⁽¹⁾。又如一個國的國民在長時間內都深信必須勤儉才能在生活上無匱乏凍餒之患；勤儉成了社會道德，勤儉者受尊敬，不勤儉者受批評；因此絕大多數人勤勞工作，避免作不必要的消費。我們可以說這個國其國民的性格是勤儉。有些國家，受了氣候及文化等因素的影響，其國民大

(1) 說古希臘國人喜愛和平是與古斯巴達國人比較而言。

多數曾未想到要使糧食供應充足，必須多做生產工作，多做生產工作才可以常有充足的生活用品；他們絕大多數人厭惡勞力出汗的工作。因此，只在迫不得已時，才去做出力的行動。一旦有了一時所需要的食品，立即停止工作，將所得到的物品或金錢，縱情享受，片刻用完，不留任何作明日之用，因而沒有隔宿之糧。這樣的國民，我們說其性格是懶惰無謀。用比較浪漫的說法，是天真行樂，無憂無慮。

把以上的意義加以分析，可見國民性格之為物，實包含數個原素與條件。第一個原素是思想，也就是對事物或問題的看法或意見。第二個原素是情操。情操是人對事物或問題所持的態度、企望、價值判斷等。第三個原素是行動。有了前二者為動機、為理由、為推動力，就產生與之相符合的行動。行動是表達意見，實現願望的過程。

有了原素還必須有條件或情況。第一個條件是一致性。所謂一致性，即全體國民，或絕大多數國民，在其通常生活上，對事物或問題都有相同的看法或意見。在其所有好惡或價值判斷上沒有重大差異，更少嚴重衝突。衆人的行為都可納入一些互有關連，而不互相衝突的規範中。如有偏差或逾越，就是標奇立異，要受到制裁。這個一致性如不能包括全體國民，也應該是絕大多數。再退一步，如不能是顯著的或積極的大多數，也應該是一部分國民作積極的，顯著的領導，其他民衆作無言的同意。

第二個條件是長久性，或長久時間。所謂長久，自然是相對的。不過我們絕不能把一個短時期的風尚當作國民性格。一般言之，一種行為規範，或生活型態，必須至少歷百年而無變異，才能有資格

被視為國民性格。當一個國族遭受內憂外患，國民不斷流亡遷播，生活陷於困頓解體，文化在大變動中，甚多人思想凌亂，態度失常，在價值判斷上多從權達變，在行為上失掉規範指導，於是各式各樣的表現。在大變動，多危機的時代中，樂觀人舉其慷慨激昂者，定為優良國民性格。悲觀人士則撫拾其泄遢萎頓者，以譴責國民性格之低劣。國民性格誠有慷慨激昂型者，亦誠有泄遢萎頓型者，但不能僅據十年、二十年，或五十年變亂瀕繁時間之非常情形，以為定讞。必待一個或兩個世紀過去，生活早已安定，文化又有穩固基礎與軌道，如某種普遍情形仍未改變，始可稱此情形為國民性格。

二、國民性格的形成

國民性格非天生者，國民性格乃以人之天生性情或心理型態為基礎，經由文化形成之路徑而形成者。我們似乎可以說，國民性格是一個國族之文化的精神表現。一個民族之文化的整體抽象表現。一個民族的文化，分析開來，有無數項目。在這無數項目中，有者是具體的器物，有者是無形的思想和情操及風俗制度等。經過很長時間後，這些項目的精華有整合。整合抽象化，表現於全體國民或絕大多數國民的思想、態度及行為上，就成了國民性格。

國民性格既然是以心理為基礎，由文化發展的途徑而形成，並且它就是文化中各成分結晶的整合，抽象化後表現於衆人的生活中，就可以立論說，不同國族定有不同的國民性格。各個國族所定居的地域不同。每個地域有不同的自然環境或自然資源。在某種自然環境或自然資源中生活的人羣，日久經驗必須以某些態度及方法與自然相適應。或征服自然，或順應自然，或征服與順應並行。經

驗豐富而又固定之後，就形成某種文化。也可以大約說是形成某種國民性格⁽²⁾。在另一個地域居住之人，因有另一類自然環境或自然資源，他們必須具有另一些態度，使用另一些方法，以與自然相周旋，以求生存。於是發展成另一套文化，也發展成另一種或數種國民性格，人類學者可以告訴我們很多實例，以證明這個說法。

人羣環境或社會環境，也能是培育國民性格的因素。一個國族因不得已而必須居住生活在另一個或另一些國族中。那另一個或另一些國族是人數衆多，勢力强大者，而自己這個國族則是既弱小，又處於不利地位。在這種情形下，弱小的國族不能不用盡心機，做各種努力，以與周圍的强大國族相周旋。經過若干世代之後，他們不但發明並發展成一些能與異族相處的特別方法，一些能在惡劣環境中做事謀生的技巧；他們也在思想、態度、生活哲學上有其特殊的、與衆不同的型態。換言之，他們是養成了一種獨特的、與其他國族顯然不同的國民性格。

最好的例子是，自很久以前到現在仍然散居在歐美强大國族中的猶太人。世人對於這些猶太人有個公認的評語，說他們都長於做生意，在做生意上刻薄冷酷，絕無人情；又視錢如命，吝嗇成性。假定這個評語是正確的，我們的問題是，猶太人何以會有這種國民性格？答案是，因為這些猶太人經久居住的社會環境迫使他們有這種國民性格。並非猶太人的天性是如此。又如在散居歐美各地的猶太人中出了甚多大科學家、哲學家、社會學家、醫生、工程師、音樂家、美術家等。他們又何以會有這種相當普遍的榮譽？即幾乎使人以為猶太人都是絕頂聰明才智之士？究其實，這也是受社會環

(2) 人文區位學的研究能對國民性格之形成提供甚多有價值的知識。

境壓迫後，逼出來的。

以作生意而論，長久生活於各國的華僑，也被很多人謔稱為‘華族猶太人’。言中的含義是，此等華人因受僑居地佔多數的種族或國族之壓迫虐待，也不得不養成像猶太人那種生意頭腦與生意技術。在對待人的態度上也不能不多重現實。久之就被人視為有猶太人的國民性格。究竟華人有其古老而深固的祖國文化為其心理上及生活上的背景與支持力，他們也經常與母國文化維持接觸，故未至與猶太人相似到甚高程度。

三、國民性格的變化

同一個國族繼續生存於同一地域，但其國民性格能在某個時候發生變化，變成個新性格。這又是由於何種原因或力量？並經過何種程序？梁啟超以其歷史學知識與眼光回答此問題，深得我心⁽³⁾。他說人類心理有突變的可能性。心理的發動極自由，不嚴格受因果律的限制，也不完全受物質條件的束縛。無論若何固定的社會，也不能限制其中任何人在任何時會忽然起一奇異之感想，此感想一旦爆發，視其人心力之強度如何，可以蔓延及於全社會。發起一奇異感想，又能將此奇異感想推廣及於全社會者，其人得名之曰‘歷史的人格’，或首出的人格。此歷史的人格或首出的人格所表現者為一顯著的特殊性格，為以前所未有。此原屬個人的特殊性格。如確能針砭當時的嚴重社會問題，具有強大的感召力，而又能被簡化普化到切合實際的程度，為一般民衆所了解接受；換言之，不陳義過高，使人難於附和，就會漸次浸入或鑄入於全社會。社會多數

(3) 梁啟超著中國歷史研究法，第六章，商務，人人文庫版，一七〇至一七七面。

人或為積極的同感，接受而內化之；或為消極的默認服從。久之，個人的特性即演變為當時此地的民衆特性。一種新的國民性格因而形成。梁氏希望研究歷史者注意何以一個人之個性能擴充而成為一時代一集團的共性？又何以一時代一集團之共性常須藉一個人之個性而表現之？他的回答是，有所謂民族心理或社會心理者，其物實為個人心理之擴大化合物，而復藉各個人之行動，以為之表現。歷史家的要務在看出每個時代所有社會心理的實體，考察其如何蘊積、如何發動、如何變化。梁言的要點是，一種國民性格可以發軔於一個偉大人格的突然奇想。但此突然奇想必須經過時日，擴大為一個社會羣體，或一個國族的共意，才能成為國民性格。其擴大形成的過程是歷史的或文化的。

四、國民性格的表現

梁氏於五十年前也說，社會心理每藉各個人之行動以為表現。故吾人亦應考察此社會心理究如何藉個人心理以為表現。此言今人讀之，或須加以修正。蓋今日國民性格或社會心理常在團體組織與羣衆活動中表現之。在民治主義中更不鼓勵個人英雄作風。但今日吾人所常見的現象是，雖有輿論而羣衆不能表達之，羣衆每喜做‘沈默的大多數’。必待有膽識與熱情的個人出來說話或行動，方能立懦起頑，重振民族心聲。如此個人真能有膽識與熱心，並真能把握當時此地之國民心理，則其所作表達，所發力量，可遠勝僵化，庸俗化的社會團體。

雖然有此情形，但個人的人格擴大化合為多數人的人格後，就成為國族人格，或國民性格。觀察國民性格時，須將全國民視為一

個人，即結合起來的一個人，以觀察其心理。我們是藉觀察一國國民有否一共同意識，以測知其國民性格之是否存在。由此共同意識組織之確立與健全，以測國民性格之成長；由其運動之奮迅，覘其性格之擴大；由其運動之衰息，組織之渙散，覘其性格之萎病或死亡。

有很多實例顯明，國民性格之形成、變化及表達是由一位民族大宗師以宗教熱情或倫理信心，先樹立一種宗教倫理或人生哲學。後經其若干使徒或門弟子推展調和，使其宗教倫理或人生哲學與大眾的思想、情操相容納，見行於日常生活中，也接合於一般人的心理中。能在不同方式中，不同言詞中，對高層社會階級人士，對佔大多數的普通民衆，均有實際利益，即均能使生活有意義，使人感覺心安理得，沒有矛盾。更能促進經濟發展，使物質生活改善，經若干世代而不變。這個宗教倫理或人生哲學就會逐漸成為一個國族的國民性格。

基督教經過改革之後，改革宗大教父路德、加爾文及他們的主要門徒，樹立發揚了一種德國社會學者(Max Weber)所說的那種清淨派教義。此教義以勤儉、樸素、清淨、生產、秩序、獨立等倫理或德行為人生大道，也是合於實際生活的道理。又主張藉生產財富，造福社會，以討上帝歡心，在來世得救。倒轉過來說，當時歐洲人因為其宗教中的來世得救一問題所縈心，要得到他們所能接受的答案。加爾文就說，來世能否得救，全在上帝對你是否有歡心。要討上帝之歡心，莫如在今世能以實際財富及善行濟助同胞、造福社會。人不能以空手空言濟助同胞，造福社會，必須先有財富。不勞而獲的財富，不合上帝旨意。必須用自己勞力及心血生產的財富才有價

值。因此，人應該用自己的力量先生產財富。生產了財富，用以做濟世利人的工作。僅生產尚不足，還要節儉使用，謹防浪費。必須生活樸素清淨，始能免除浪費。為提高經濟生產，不只需要勤勉勞力，也要有組織與安排，亦即工作有秩序，並要經常擴充規模，增加生產資本。改革宗基督教的這些道理不但為大多數人回答了那個如何可以在來世得救的問題，更切合大多數人的實際生活。如盡心盡力奉行之，定可使生活在各方面均有改善與進步。經過三百年的浸潤，這個改革宗基督教的倫理或人生哲學就成了北歐及大布列顥各信奉此派基督教的國家的國民性格⁽⁴⁾。

但因這些國家各有比改革宗基督教倫理更古老的文化，此新倫理難免有遭受阻撓之處。不能忍受阻撓的清淨派教徒就相率移居美洲新大陸。在新大陸上，他們有充分的自由，又有原始的環境，就能比較更澈底的信奉並實行此改革宗基督教倫理。因此，道地的美國人其國民性格更合於純正的加爾文主義。也是因為這個國民性格的純正及其所發揮的强大作用，美國在三百年內發展成一個强大雄厚的真正資本主義國家。到最近為止，也是一個最顯著的改革宗基督教倫理的國家。

五、中國家族主義的建立及其要點

在我國，以孔子為首的儒家創立了家族倫理。以後由此家族倫理產生了各種傳統的國民性格。試先述儒家家族倫理的創立。中國人的祖先和別民族的人一樣，也對人的生、老、病、死等現象十分關心，對人死後究竟如何有迫切的詢問。但中國儒家的創始者既不說

(4) 見 Max Weber 著 Sociology of Religion.

人死後一切歸於烏有，也不願意接受有靈魂常存於天堂或地獄的說法。他們創立了第三答案。他們的答案是，人如能在死前留下自己親生的子女或後代，就是自己生命及祖先生命的延續。這就是儒家的‘永生’之說。人有了自己的親生子女，雖然自己的血肉身體仍然要死，但他和她或父和母的生命是在子女的生命中繼續存在。這種說法或觀察是聖賢和常人都能肉眼看到，心中了解，感情上接受的事實。有了這個看法和信念，就能減少人對死亡的憂惧悲哀。

不過那個死後究竟如何的問題還未得到解答。我們的先賢必須再努力尋求。尋求的結果是，人如能在今世留下子女，在子女身上有慈愛，又在親戚朋友中有恩德，在鄉黨隣里間辦過福利善行，死後就會被人想着，活着的人會設牌位，立碑碣以為紀念。一個人能做到這個地步，則雖死猶存。這雖不能視為永生，但可以減少人臨終時的悲哀。為子女者，或為至親好友者，如以至誠懇切記念一個死去的人，定會設法將死者在生時的音容笑貌、舉止動作、愛憎迎拒等情況，盡情追念，使在心中或夢中不時出現。想念到極深度時，人會拋棄理知，幻覺他們所親愛者死後並未化為烏有，亦未轉變為不成人形的可怕鬼怪。而是像活人一樣的生活動作，也有像活人一樣的各種需求與愛惡。只在行動上可以飄忽幻化，不受形體的拘束耳。久之，一種有關生與死的民衆信念就產生了。此信念是，人死了其血肉形體腐化，但換上一個與生時一樣的精靈像貌，並且保留着生時形體所有各種屬性，即各種生活與生活中的需要。這個死後觀與基督教的基督復活甚相近。其大不同處是，基督復活後，返回其神性，成了主宰宇宙的神。中國人的死後觀只是使人相信人死了並非化為烏有，却仍像生時那樣存在。是個靈體的存在，存在於

另一個世界，但能時常呈現於活人的心坎中。

死了的人既仍然要過今世生人的生活，有生人的愛惡與需要，則必須有今世的人爲之供給各種物品及情況，以滿足其需要，促成其快樂，減少其困苦。在今世的人中誰是比較可依靠的，即靠以供給所需要的物品與情況？在農業社會中，以常情常理度之，自然是自己的子孫或親人。因此，人在生時必須結婚成家，並必須留下子孫後代。換言之，人必須在今世建立並維持一個家族。於是中國人相信家族是綿延人生命的機構。子孫或後代是照顧人死後，在另一個世界所需要的生活用品。因此信念，結婚成家是中國人視為最重要的一件事。留下後代是成家的第一個目的。這是中國家族主義的第一部分之建立。

第一部分中只含生物性生命延續的意義。但浸潤於儒家思想的中國人不以僅延續生物性的生命爲滿足。我們所更重視的生命是在此生物性部分之上再有其社會的、文化的、及道義的諸部份。換言之，中國人所要延續者是個有生物性、社會性、文化性及道義性四種意義的生命。生物性部分自然是基本，十分重要。但如只是生物性的生命，則與禽獸昆蟲者無大差異，不足以貴稱爲人的生命。必也有其社會性的、文化性的及道義性的等方面，始值得盡力延續之。生命之社會的意義即人能對所處社會有貢獻，使社會因我之存在而富裕、和平、愉快。我也能以公認爲可的途徑或方式由社會汲取享用各種利益，使我的生命因此而有更深的意義，更豐富的內容。其文化意義是指我在此世生活數十年，在此數十年間，我能因前輩已建立之文化使生活超越生物性的及物質性的階層，而有屬精神的、美育的高級涵義。更能在此有所貢獻，使此高級涵義更

豐滿卓越。道義的意義是說，在高級生命中人能參透宇宙的大道理與人羣關係中的原理原則，而喜愛之、持守之。

要延續這樣的高級生命，就不只是男女兩人作生物性的結婚成家，生育子女所能完成。還必須在生物性基礎之上，用力建樹當時當地認為最高尚的社會禮制、文化產業、及道義風範。同此理，子孫在紀念家族中死了的先人時，其所懷念者不僅是他們以往生物性的存在而已，更重要者是他們在世時的慈愛心腸、善良行為、豐功偉業、美名令譽等。

總結以上所言，中國人極注重生命的延續。他們所講延續生命的方法也很切合實際，可以順人之性而進行。此即人生至合宜年齡時必須結婚，結婚之後必須生養子女。生養子女之目的有二，一為繼續自己與祖先之生命，一為紀念死去之人並為先人供給其在另一世界所需各種物品及感情。結婚也，生養子女也，紀念先人也，供應先人之需求也，均為家族中事，為家族的重要功能。也可以說必須在家族中，此各事方能順利進行。因此，成立家族，經營家族，維持家族，成為中國人生命及生活中最重要之事。此外幾無他事。但中國人與其他文明人類相同，其所重視之生命不僅為生物性的，更重要者是個有社會、文化及道義等意義的高級生命。這個概念的解釋是，人生此世不應僅是生物性存在而已。其生命必須能由純動物情況進而為社會人，有高級的社會化與高級的文化修養；更進而為良心人，有合於永恒道義的生活規範。今世生命要進步到這個程度，死後即以此遺留於後代人之懷念中。子孫之延續我生命，其所延續者，除生物性的部分外，更是此社會的、文化的及道義的生命。

子孫如何延續此高級生命？一方面使其經常懷念先人高級生

命，另一方面教養子孫使他們自己的生命也達到此高級階層。此寥寥數語，聽之甚為簡單，其實施進行却包括無量用心，千萬種行動，與不可計算的努力。也可以說，中國人的生活有百分之九十是用在此高級生命的培養上與此高級生命的懷念上。中國人又自古至今相信，此高級生命的培養與懷念，都是家庭與家族中之事。其在家庭或家族以外之用心與行動，也直接或間接為維護家庭與家族，為助成其培養與懷念高級生命的功能。因此，自古至今，絕大多數的中國人都傾全力以建立發展家庭與家族，維繫其繼續存在，使其完成延續與懷念家中人高級生命的功能。人人都以此為其生命及生活理想，面向此理想而努力。雖然不能說一切家庭與家族都能在其家人中培養本段所說的高級生命；也不是每個家庭或家族都能對已故高級生命做有效的懷念，但這是我們最重要的傳統理想，或傳統倫理，則是毫無問題的。

六、家族主義所產生的國民性格

由此家族主義，中國人養成了數種國民性格。這些國民性格又反轉過來對我們的家族主義有保持與加強的作用。其作用不是偶然的，而是有心的。我們第一個與家族主義有密切關係，互為因果的國民性格是愛好和平。不但在平時及日常生活上要和平，甚至在非常時期，面臨危機，也會不惜在道義和氣節上作重大犧牲，以求維持和平。所謂和平就是沒有衝突，沒有戰爭，沒有破壞。為何要和平？為何希望沒有戰爭與破壞？倒不是因為廣大範圍的人道主義，而是為保持家庭與家族。如果戰爭與破壞能不波及我的或我們的家庭與家族，則其有或沒有就不關重要了。如能用屈辱換來家族

的安全，則寧忍受屈辱，避免戰爭。必須確知敵人的行動一定會毀壞家族，與家族所代表的一切，才會在不得已時，有勇氣奮起抗戰。中國與外國發生戰爭時，要人民奮起與敵人作戰，必須使人民相信敵人的侵略會嚴重危害我們的家族。在敵人佔領區域，敵人每易得到士紳或有大家族者之合作，成立地方治安(和平)維持會，忍辱受到敵人驅使。原因是這些所謂士紳及他們所代表的市民都有家族要保護維持。要想保護家族又不喪失氣節者，最好在戰爭來到之前，逃到安全自由之處。那些做地下工作與打游擊者，絕大多數是沒有家族要保護，或他們的家族已被移到後方，或能跟隨他們各處奔跑。總之，為求得保護家族的和平，往往不惜犧牲若干道義與原則，即所謂忍辱求全。

但也有人在危急關頭時，絕不妥協。寧犧牲自己和家族的生命財產，以維持正義與原則。他們不忍辱以求和平。表面視之，似與家族主義不合。但細察之，其用心與行為還是與家族主義有關。蓋作這樣犧牲者，其注意是放在生命的道義上。他們是要保持其家族所珍視的道義生命與其祖先所建立的高風亮節。不辱沒他們家族的氣節，不要沾辱他們祖先的令譽。這樣的人究竟佔少數，僅在最高級的士大夫中偶有其例。

我們的第二種傳統國民性格是勤儉。勤儉也與家族主義有直接密切關係。可以說是家族主義迫使我們勤儉。信奉改革宗基督教倫理的西洋人，他們實行勤儉是為生產大量經濟貨財、濟助人民、造福社會，以求來生得救。我們實行勤儉則是家族的生存。中國在過去數千年內，其經濟是建立在簡單的農業、小手工業及小規模商業上。這三種事業都是在家庭中，以家庭為單位，進行家庭經營。

其稍具規模者，則以家族經營之。無論大小，都是爲家庭或家族而經營。因爲技術簡陋，資金薄弱，經營規模微小，無論是生產成果或所獲利潤，均極有限。因此，我們的傳統經濟已長久在匱乏的狀態中，稱爲匱乏的經濟。所謂匱乏的狀態是說在生產、分配及消費三方面，永遠感覺捉襟見肘，永遠有不足的現象。生產中常有匱乏情形，但又不能不生產。在生產技術發生重大改善之前，唯一能使生產繼續不斷的辦法是勤。用大量勞力，或更多勞力，以補充資本之不足，以克服自然。也用大量勞力以彌補自然條件之不足，並以代替機械。消費中常有匱乏的情形，而又不能不消費。在生產成品大量增加之前，唯一可使消費不完全中斷的辦法是儉。儉是把每一次的消費量限制到可能的最低度，並在必要時，再減少所預定的消費量。必須如此，才可以希望從年初到年尾，沒有三餐不繼的危險。從積極方面說，儉也可能使已有物資有些剩餘。將此剩餘積存起來，以爲修補家屋或工具之用，或爲荒年危急之保險。

由以上的分析可以看出，中國人的傳統勤儉與西洋人的勤儉，無論在旨趣上或結果上都有重大差別。前文曾經指出，西洋人實行勤儉，其旨趣在擴充發展經濟生產。其所經營生產或貿易，可能是個人的或公司企業的。多生產貨財可以多辦社會福利事業，多資助基督教會的各種事業。辦社會福利或資助教會，目的都是爲積陰德。積陰德是爲來世得救的保證。西洋人勤儉的結果是經濟大量發展，資本主義由而完成。中國人的傳統勤儉，其旨趣是使那種匱乏經濟的生產得以原樣維持，絕少想到由此結果以作大規模的發展。西洋人在早期，其經濟也曾經過匱乏期，其勤儉也會爲解決此匱乏情形。但至匱乏情形解決了，他們立即以勤儉擴充其經濟生產的規

模。我們的勤儉是使那種匱乏經濟的消費得以繼續，不是希望積聚財富以擴大生產資本，或用以舉辦社會福利事業。有些家族，其先世克勤克儉，經過若干年，不但消除匱乏，也積了不少財富。但其後代子孫不用以發展經濟事業，或用以舉辦社會事業，反用以揮霍浪費，不久又變成貧苦之家，過匱乏的經濟生活。我們固然也有些家庭或家族在經濟事業上有大發展。但其發展多靠別種財源或別種途徑而成，甚少出於個人的勤儉者。

再說一遍，絕大多數中國人是為其家庭與家族亦勤亦儉。為延續家庭與家族的生存，必須使家中人都有維持生命與健康的憑藉。換言之，都必須有衣食住行及其他方面所必須的物資。物資的來源是經濟生產，來源的保證與繼續是儲蓄。在匱乏的經濟情況下，生產必須格外努力，始能生產出足夠的貨財。這就是勤。消費必須格外謹慎，始能稍有所餘。這就是儉。勤與儉都是為保障家人的生活與生命而實行。匱乏的經濟情況既是長期的，幾乎是永恒的，則不但家中的老一代人須實行勤儉，其年青一代或數代也需要如此，或必須學習如此。這就是何以在傳統的中國家庭中都要以勤與儉教育訓練其子女。

年代久遠之後，勤儉不但成為家庭經濟生活上所必須實踐的，也是一種重要家庭道德，治家格言，家庭生活的價值。這樣，在匱乏經濟中的家庭固然要勤儉，在小康或富裕之家，父母或老年人仍要勤儉。連那些高級士大夫家，也要以勤儉訓教其子女，雖然實際上他們的家可以常年豐衣足食，氣派萬千。不必勤儉之家仍然以勤儉為家教，可能是‘未雨綢繆’的行為，目的在防備預料不到的荒年或災害，其含義仍然是經濟的。不過人既然能控制自己的口腹之

慾，對擺在眼前的正當美食或貨財不立即享受，而要儲蓄起來，以備他日不時之需，這種行為或不行為已經超越了純經濟的，或低級經濟的意義，而進入倫理的領域。人能有遠慮，有控制肉慾的能力，他的生活就有了倫理的成分。因遠慮而勤，為防將來之患難而儉，其勤與儉具有經濟的與倫理的兩種意義。

在傳統的家庭中，也有不少家長是為勤儉而教勤儉。有智慧的家長是怕其子女為安逸與物質享受所腐化敗壞，想藉此以保其身心之純潔健康，目的不在貨財之生產與積聚。亦有下愚之流，既不知活用勤儉，更不知何以勤儉為美德。在鄉村中有甚多關於‘土財主’家庭的勤儉笑話。笑話內容不外嘲弄土財主自己早起晚眠，力作不息，捨不得吃，捨不得用，也強迫其家人過苦行僧式勤儉生活，却任其財富埋在地下，生鏽腐爛。總之，無論是為維持在匱乏經濟中的生活，為預防出乎意料的凍餒，或為信奉一種生活美德，絕大多數的傳統中國人或中國家庭都實行勤儉，以勤儉教訓家人。勤儉成了中國人的性格。

七、孝道新詮

講中國人的傳統家族主義時，一定要提到儒家所最注重的孝。只要有本文所觀察到的那種家族主義，其人民就一定要講孝，並實行孝。照作者的觀察，在傳統的中國家族主義下，人自然會，也必然要實行孝。孝不必一定是一種美德，而是一種當然的事，也是作子女者的一種義務，或一種應當扮演的家族角色。可以說行孝是中國人的第三種國民性格。向來講解此孝道者總是引經據典，以經解經，講來講去，更使人不了解其真義。作者不揣謬陋，想拋棄舊的講

法，而用自己的觀察和言語，作新的詮釋。簡單的說，孝是延續父母與祖先的生命。其整個涵義可大約分為三層。第一層，即最基本的一層，是延續父母與祖先的生物性生命。這一層孝道的實踐就是結婚、成家、生育子女。只要生有子女，就算盡了這基本一層的孝。不要以為這一層不重要。人不論是賢愚智不肖，都極關心自己的生命是否被延續下去。如前文已經指明，我們大多數人所能觀察到，相信到，並接受的生命延續是這種藉親生後代而完成的生物性延續。人有了親生子女，就相信自己的生命有延續，父母祖先的生命也有了延續。臨死時可以減少甚多悲哀，可以不感覺自己是要滅絕了。凡身心正常的人，到了適當年齡，會自動的，或出於自然的，要結婚生子。絕大多數人會遲早找到機會完成這個願望。在傳統的中國社會中，連那些有殘疾，不正常的人，也大多數能得到機會結婚生子。在這一層上說，孝是件當然或必然的事，不必把它看為一種德行。

孝的第二層涵義是延續父母與祖先的高級生命。前文已經說過，高級生命即具有社會、文化、道義等方面的生命。延續生物性的生命不難，只需結婚生子，就可完成使命。但要延續父母與祖先的高級生命就不很容易。要完成或實踐這一階層的孝，就必須培養教育所生子女，使他們的生活與生命具有社會、文化、道義等部分。這種對子女的培養與教育是些極艱鉅複雜的用心與努力，時間需要數十年，要費無量的心血，提供難以計算的資本與條件。更重要者，父母自己須先具有社會、文化、道義等方面的見識、理想與修養。因為這樣艱鉅複雜，需要這樣盡心努力，一旦有成，就算延續了父母祖先的高級生命，具有甚高的家族與社會價值。有了教化的人類，都企求自己的生命是生物性以上的高級生命，更企求後代子孫所延續者不僅是生物性的生命，也是此高級生命。如此延續父母祖先

的生命是上乘的孝道。

孝的涵義還可再高一層，就是第三層。第三層的孝是作子女者能實現父母或祖先在一生中所不能實現的某些特殊願望，或補足他們某些重大而特殊的遺憾。舉例言之，在士大夫家庭中，父親或祖父讀書多年，參加過多次科舉考試，但終未得到個起碼的，或所渴望的功名。如果他們家中新起的子孫，讀書成績好，發誓要考取舉人或進士，最後也實在考取了。這就是此子或孫把他父或祖的最大特殊願望實現了。其父或祖的快樂將難以言喻。作子孫者能使父母及祖先有這樣屬他們自己所特有的滿足與快樂，是孝行的最高乘。

在一般平民中也流行着同樣的道理。再舉一個例。在農夫李的家中，數代以來，家長們一直有個專屬他們一家的特殊願望。此願望即他們南山腳下的那片良田，必須有一天能直接的由某重要水渠得到源源不絕的灌溉用水。為達到這個目的，他們必須有錢、有勢、有機會能買到那塊處於他們的田和某水渠之間的王家的地。數代以來，雖均向着這個方向努力，但迄未達到目的。前後家長都抱着遺憾而沒。現在的李家子孫也繼承了前代的這個願望，深深體會祖先的遺憾。於是重立決心，加倍努力，誓要完成這個願望。決心和努力的結果是，李家不但有了足夠的錢，並且與王家建立了深厚友誼。在友誼中，李家向王家表示了他們數代以來的願望。兩家友誼的建立和願望的表示形成了所需要的那個勢。一天機會也出現了。王家因事急需錢用，錢的數目也相當大。李家就自動的、誠懇的，以最優惠條件，把錢如數借給王家。王家為表示對這種友誼與援助的感激，就決心成全李家數代的願望，將他們那塊地的一半，以最低價錢賣給李家。李家立即在此地上開了一條水溝，使主渠中的水可

以直接流到他們南山腳下的那片良田。李家的祖先地下有知，一定萬分高興，嘉許他們子孫盡了最大的孝。

這個例子的要點是，李家的子孫以決心和努力生產積聚了所需要的錢，又以善良行爲與睦隣之道與王家建立了深摯友誼。到有了那個機會時，又以合於禮俗及道義的行爲，濟人之急，這樣，使對方因感激而願成全他們先人的特殊願望。子孫有這樣的決心和努力，又有和睦隣居的好行爲，就已經實現了第二層的孝。及至由此而完成了父母與祖先的特殊願望，使他們有至高的快樂，其孝行又升高到第三層。

爲人子孫者能以有社會價值、文化意義及道義精神的行爲與生活，以延續祖先的高級生命，就可以算是盡了高階層的孝道。何以還必須以能滿足父母與祖先的特殊願望，彌補他們的特殊遺憾爲更高一層？這是個有心理學意義的問題。那個屬第二階層的孝，並非不够高超，其欠缺是太籠統，太一般化。太籠統與太一般化的意思是，每家的子孫都應該有具社會價值，文化意義與道義精神的行爲及生活。實際上每家的子孫都或多或少有這樣的行爲與生活。大家所注意者是有這樣的行爲與生活。至於所有者是多或是少，需要詳細考評與量度才會知道。誰有心情和時間去作詳細的考評與量度？因此，每個家庭或家族都可聲言他們的子孫有高級行爲與高級生活，能延續其祖先的高級生命。既然各家都能如此，它就在人的心目中成爲平常，不能使人特別稱道。其高貴性就降低，其滿足人願望，使人愉快的功能也因而減少。

父母和祖先對僅有一般好行爲與生活的子孫，固然感覺好，但不會感覺有可以特別誇耀之處。一般父母及祖先對孝的想法與企

望是子孫除了延續他們的生命之外，還要討他們的歡心，使他們有獨特的快樂，即別人得不到的快樂。僅有一般好行為與生活的子孫往往不能使一般庸俗父母與祖先獲得特殊的或獨特的快樂。今日有些父母，其子女雖然已經大學畢業，有好學問與好名譽，也有好工作機會，處處都可以說是好子女，盡了孝道的子女。但作父母者常以不能在親友面前誇說他們的子女現在美國讀博士，或賺取大筆美金，悶悶不樂。在這樣的父母，除非子女去了美國，成了留學生，他們不會感覺子女是理想的子女，盡了孝道的子女。在不滿足和不快樂的時候，會抱怨子孫未盡孝道。

父母子女間如在孝道上有了異見或爭論，其爭論往往集中在第三階層上。很多作父母者會有意的，或在不知覺中，蓄有若干種願望。這些願望在他們自己身上不能實現，或不是他們自己所能實現者，就命令或企望子孫努力負責實現。父母在年青或年壯時所熱切希望得到的事情，而因種種事由未能得到，就長抱遺憾。這遺憾推動他們在子女身上尋求彌補。這種情形在前文中已經舉例說明。如父母或祖先的願望或遺憾為子女所了解同情，並樂意接受責任，盡心盡力求實現或彌補，就會沒有問題發生。其關鍵就在父母或祖先的願望或遺憾在子女心目中，在客觀情形下，是否合情合理。事實上甚多父母和祖先其所有的願望是不合情合理者。因此他們向子女所作的命令或企望是不公道的。於是父母子女間發生異見與爭論。在傳統的家庭中，父母以孝或不孝的大帽子扣在子女頭上，使子女日夜陷於孝與不孝的困惑中。這樣一來，原屬最高乘的孝反成了一些愚昧父母的造孽工具，扼煞無數可能有大作為的子孫。孝道，孝道，有多少人因你而犧牲！

八、幾個有問題的國民性格

錢穆先生最近在一次演講中強調中國人的性格是淡泊、安靜、隱藏、平常⁽⁵⁾。錢先生的觀察是否合於實情，能否說是中國人的性格，我覺着大有問題。充其量可以說，傳統士大夫階級有少數在人生哲學及實際生活上有修養的人，具備喜歡這四種性格之條件的人，能以此為人生修養目標，並以此訓教其子孫或學生。一般人是無力養成這樣性格的。

如果我們有限度的同意錢先生的觀察，即也相信在傳統的士大夫階級中有少數人以此四者為其生活修養的目標，我覺着也大半和我們的家庭主義有關。我們的家庭主義，其精髓是延續祖先的生命。祖先的生命包含成分甚多，而其總和就是一個家族。家族如受到損傷，就是祖先的生命受到損傷。家族如被毀滅，就是祖先的生命被毀滅。照中國人的長久生活經驗，保護或維繫家族的最有效方法是要有和平，沒有戰爭，前文已經提到。人與人相處，如想和平，沒有戰爭，最好大家都具有淡泊性格。如大家都淡於名利、淡於財貨、淡於交朋結黨，則在家族中會多有和平，在隣里社區中少有衝突傷害。

愛好和平，淡泊為懷的人，多會喜歡安靜。安靜並非不動作，而是在動作時不急躁。性情急躁之人在做事待人上會造成錯誤，招致損失。在帝王專制時代，從事公務的人，也就是士大夫，如性情急躁，會冒犯權尊，因而闖下大禍，連累家族。因此，人都要養成安靜的性格，以避免常出錯誤。更要緊的是，不要因性急而引來危害家

(5) 錢穆先生講談談人生。中央日報副刊，六十年七月二十日至二十四日。

族的禍患。

如果達官顯宦注重隱藏，教訓其子姪不要在鄉里中有張狂行為，其如此作也顯然的與家族安全有關係。旺盛殷實而又有修養的家族，多會教訓其子女家人，在生活動作上要與正當的平常人一樣，避免炫耀誇張。這樣的隱藏並非真能使別人不知自己之實情，但能避免或減少惹起別人的妬忌和非分之想。別人不對我生妬忌心，不存非分之想，我的家族就多一分安全。隱藏之用意是在此。但這個修養有時會與一種傳統的家族理想起衝突。我們有個家族理想是‘光宗耀祖’。在一般人心目中，光宗耀祖是將我家的功名、財富、榮華、社會地位等盡量在別人面前炫耀誇張，使別人稱道羨慕，因而稱贊我的祖先，說這是祖先的積德。總之，過去有些功高位崇的士大夫為其家族的利益與安全着想時，就崇尚隱藏。在個人立場上，或一般人，則熱中於出風頭、不甘埋沒。孔子為何要說，“不患人之不已知，患不知人也”。？一定是因為在他那個時候，人就一天到晚想出風頭，就是怕別人不知道我。

喜歡平常，不喜歡奇險，也是與家族的福利及安全有密切關係。平常與奇險相對待時，平常的涵意是安全，或獲致安全的條件。奇險是冒險的意思。我們的傳統教訓是不可做奇險的事，不可有奇險的行為，因為我們每個人都負着一份或數份有關家族的責任。在父母或家長地位上的人，一家的安全保障由他們負責，他們不可在事業的經營上冒險犯難，也不可使自己陷於患難中，因而危及家族的安全保障。成年子女是家庭中的主要生產分子，是家庭生活的憑藉。他們不可履險蹈危，發生意外，或作賭博的行為，使家庭陷於無以為生的情況中。幼小子女是父母和祖父母的心上肉，時刻在顧念

中。他們也必須不去那些險惡不安全的地方，以免受到傷害或死亡，使全家人哀痛。‘父母在不遠遊’這句話，不能只按字面講。若加以引申，父母是指尚在的父母及已去世的祖先，也就是以他們為代表的整個家族，遠遊是到不熟識的地方或交通不便的地方去，是冒險的意思。凡有心到這種地方去，作這種冒險的人，其行為是奇險的。如此解釋，這句話的廣義與深義都是教人為家族的原故不可有奇險的行為。

在正常情形下，在生活上沒有嚴重問題的時候，中國人確是‘安土重遷’，不喜歡有冒險行為。但如家庭中經濟情形匱乏到無以為生，或遇到既嚴重又廣大的饑饉，或發生了慘酷的殺人戰爭，如守在家中，只有坐以待斃。在這些情況中，又會不顧一切，捨棄家鄉，往陌生的外邊跑。這也可以說是挺而走險。窮困、饑饉、戰爭，在過去數千年內，幾乎代代都有。因此，每個時代，每一年都有大量人口由家鄉往外逃，以求生存。其足跡幾乎出現在任何有人烟的地方。我們幾乎可以在世界任何一個角落，找到華僑在那裏謀生營業。一直到最近，中國人到外國去謀生，絕大多數是冒險前往。事先很少有計劃與安排。從這些事實上看，中國人的國民性格又好像不是安土重遷，不是只知守常，不敢冒險。

稍為深入觀察，就知以上兩種情形：守常與冒險，都合於事實。並且是相輔相成。蓋中國人在正常情形下，在個人和家族可以生存的境況中，其穩札穩打，不尚奇險的性格確甚牢固。但到迫不得已，必須衝出常規，才有免於死亡的希望時，誰肯坐以待斃，而不冒險？前已經說過，中國人在過去數千年中，常陷在迫不得已的情況中。因此，才經常有人冒險到邊疆地域去開墾，或到國外去謀生。但

他們一旦定居下來，有了根基，有了同鄉或同胞的隣居，尤其是成了一個家族之後，就又很快的恢復其守常性格，不願意再冒險了。

九、家族與國民性格之培養

在論國民性格的形成時，曾言國民性格乃以天生心理為基礎，經由文化形成之路徑而形成者。國民性格是一個國族之文化的精神表現，一個國族之文化的整體抽象表現。此言誠是，但未道及一種文化由個人或少數人起源之後，如何擴大而成爲一羣人或一個國族之普遍文化，又進而爲一種國民性格。一個文化如何由此一代人傳遞至下一代人，使一國民性格歷若干代而不變。或在傳遞時有所增減演變，於是後人之國民性格與前人者有所不同。此擴大與傳遞之詳細情形與過程，實有分析與闡釋之必要。在此先作一假設，即文化與國民性格之擴大與傳遞爲我國傳統家族的重要功能。試申述如次。

大概言之，文化之擴大與傳遞，國民性格之養成與普遍化，是社會化與認同兩種行爲過程的結果。社會化是這一代人，或成人，藉着他們所特有的一些力量與條件，把認爲優良的文化成分培植在下一代人，或青年人的身心中，使成爲後者的生活資源或營養品。如下一代人充分接受此社會化，則所培植的文化就因此而擴大，因下一代人的數目比這一代者大。也因此而完成代與代間的傳遞。認同是下一代人，或青年人，因敬佩或愛戴他的前一代人，或成人，願意將自己比作這前一代人，或一個具有這前一代人之形像的人。「將自己比作他的前一代人」這句話，其主要意思是，一個兒童或青年認爲他的身上及人格中具有他所敬佩的那個前代人所有各

種優越與美德，以為自己十分像那個前代人。在認同的過程中，兒童和青年人要盡量學習或模仿他們所敬佩的成年人之行為、生活及所有的一切。

在社會化與認同兩種過程或行為中，所牽涉到的人員都要有各自的社會身分（名義），由社會身分所產生的，或因此而賦與的，社會角色（本分），及社會角色的扮演（盡本分）。在社會化過程中，至少要有兩個互相對待的人。一個是施化者，一個是受化者。施化者必須有一種或數種社會身分，此身分給他一些社會角色，他然後藉扮演其社會角色以進行社會化。如是有意扮演在受化者的身上，就是直接的社會化。否則稱為間接的社會化。不扮演社會角色，或沒有社會行為，社會化就不能進行。社會角色是由社會身分產生的，有了社會身分就自然的有社會角色，或別人見其有某種社會身分，就給他一種或數種相合的社會角色。有了社會角色之後，人扮演或不扮演；扮演得恰如其分或不恰如其分，就沒有一定的前進路徑，或說是不能預測的。必須有別的因素或力量施以影響，才能期望他一定扮演，並扮演得充分。一般言之，社會身分與社會角色中都有先天帶着的因素或力量。人一旦有了或接受了某種社會身分並其所生的社會角色，就會樂於扮演其角色，或不能不扮演，也要扮演得好。其能硬了心不扮演，或扮演而不恰如其分者，會被視為身心有缺陷的人，失敗的人，或在道德上有問題的人。這一段道理在我國的傳統家族中最為顯著，在別的社會機構中就比較鬆弛。在別的文化中，其情形可能反轉過來。

受化者也有他確定的社會身分及與身分相當的社會角色。他也必須在其社會身分上扮演他的社會角色，社會化的過程才能進

行，進行得有結果。受化者的社會身分與社會角色多是外加的或指定的，但也有是他自動接受的。他有了某種社會身分並其所生的社會角色後，扮演不扮演此角色，扮演得恰如其分或不恰如其分，也是不可以預測的。也需要另一些因素或力量去勉強他，或給他動機。他的社會身分與社會角色中也先天帶着有這種功能的因素或力量。「父父子子」這句話所代表的倫理就是一個力量。積極的要人持守身分，恰如其量的扮演各種應扮演的角色。“父不父，子不子”則是消極的譴責人不盡其應盡的本分。有良心者會因此改變態度，盡力扮演角色。

在認同過程中，其情形略有不同。在此過程中雖然也有兩個互相對待的人，但這兩個人中，一個是動的，有積極的行為；另一個則是靜的，沒有或不必有積極的行為。如說這第二個人也有積極的行為，其行為是另有旨趣與對象，和第一個人，或認同者，無關係，或說沒有直接的關係。換言之，他不是為對待認同者而有其行為。舉例言之，一個六歲的男孩子，向他所常見的那位二十五歲的隣居青年起了認同。在孩子的心目中，他就是那位隣居青年，隣居青年就是他。當然這是因為他看了那位隣居青年的很多義勇行為與英雄氣概。但那位青年的義勇行為與英雄氣概根本不是為這個六歲兒童而有。他很可能完全不知道那個孩子在崇拜他，要使自己和他一樣。如這個觀察不錯，就可以說，在認同過程中，是認同者在努力把自己放在他所崇拜的那個人的社會身分上，以為自己在扮演那個人的社會角色。在想像中有了那人的社會身分，扮演了他的社會角色，就將自己比作那個人。一般言之，不是別人要他如此，而是他自己要如此，並且他的努力非常認真，不顧別人的譏笑。在被認同者，

或認同的對象方面，則是無意識的，不知覺的。因而在這個關係中，他不為此去積極的、有心的取得某些社會身分，扮演某些社會角色。但這並非說他沒有社會身分，也不扮演社會角色。相反的，正是因為他有某些令人羨慕的社會身分，扮演了某些社會角色，扮演得那麼令人佩服，方會有人向他認同。

社會身分與社會角色都是些社會產物，也是些文化成品。所謂社會產物是說它是社會制定的，在社會關係與社會生活中孕育發展，以至於確定。與個人相對待而言，它是客觀存在的。個人可以被生在、也可以被安排在某種社會身分上，也可以憑某些條件或資格取得某種社會身分。在取得的過程中，有者會自己來臨，只需接受；有者則要爭求，要投上資本與努力去爭求。所謂文化成品是說已有的社會身分與社會角色都是一個社會的文化結晶，是些文化物品。前言在社會身分及社會角色中都各有先天帶着的某些因素與力量，能鼓舞或勉強人去積極的處在某種社會身分上並積極的扮演某種社會角色。這些因素與力量也是社會性的，文化的。換言之，是社會與文化給加上的。說它們是先天帶着的就是這個意思。

在一個有了文化的社會中，個人可同時具有兩種位格。一種是生物性的位格，即一個生物性的人。另一種是社會性的，或文化的，或社會——文化的，即一個社會人或文化人，或社會——文化人。人雖然一生下來就進入了一個社會和一種文化，但他沒有社會與文化的意識。不但不能自覺有社會與文化的意義，即使別人為他加上，也不能領略。所以人在幼年時，大體可以說只是個生物性的人，或動物人。必待長成之後，能自動自覺的處立在一種或多種的社會身分上，自動自覺的進入一種或多種社會角色，又能積極

的，有充分知識，努力扮演這些角色，他才是一個社會——文化人。在這裏要特別注意第三點，即社會角色的扮演。一個人可以無意識的、或完全失去自己意志，硬被放在一種社會身分上，又硬被穿戴上一種角色的衣冠。這種人往往不能扮演，也不准扮演他那社會身分及衣冠所代表的角色。這樣的人不能算是真正的社會——文化人。所以扮演或不扮演社會角色，或扮演到何種程度，對於社會——文化人的位格甚為重要。

人的身分及角色既然都是社會產品或文化成品，就必須先處在或生活在一個社會中和一個文化中，才能取得社會身分與社會角色。更有進者，一個人重視或不重視其社會身分，扮演或不扮演其社會角色，或扮演的程度如何，也與所處的社會及文化有關係。因此，社會與文化也是社會化與認同兩個過程中的重要因素。在這裏稱社會，其重點自然不在屬物質的地域與人口，而是在那些社會制度、社會組織，及由制度與組織所形成的社會網絡。這個社會網絡，在靜態中是一組架構；在動態中則是一組功能。視為一組架構時，它是有功能的架構，因功能而存在，而有意義。一旦功能沒有了、或停止了，架構也就失去存在的理由，就要歸於腐朽。視為一組功能時，此功能必須附麗在架構上，藉架構而運行。架構與功能是不能分離的，分離則俱失其用。

在社會化過程中，社會架構給人，或為人規定他的社會身分與社會角色。告訴人誰是施化者，誰是受化者，施化者與受化者之間的關係如何。社會功能則決定社會身分與社會角色的內容。例如某種身分與某種角色是謀求或增加社會福利的，或是指導人生活方向的。功能也給人條件與力量去持守他的社會身分，扮演他的社會

角色。例如從功能的立場說，父子關係這個架構給為父者力量與條件實施對兒子的社會化。給為子者勉勵力，使盡為子者的責任。約略言之，關於社會化過程，有下列幾條原則。

第一，一個社會架構愈強固，就愈能為其中各分子安排並確定一種或多種社會身分，並要求人積極的持守其身分。第二，一個社會架構如在某種特殊文化上特別深厚顯著，則其各種社會角色的涵義或內容會偏重該項特殊文化。個人及團體的成敗得失亦以扮演此類社會角色之程度為測驗標準，成正比例。第三，一個社會其內部的架構與功能統一，強固，單純，即少有性質不同的種類與分歧，則在社會身分的安排上，社會角色的涵義上，及角色的扮演上，均有強大力量，個人必須為此三者努力。第四，具備以上三個條件或情形的社會，易於實施社會化，社會化易於見效果。第五，在社會化實施順利有效的社會中，個人能很早很快成為社會——文化人。但此社會——文化人可能是偏於機械的、拘執的、缺少個人自己的覺悟與意願。

關於認同過程，有以下的幾個假設。第一，一個社會機構中如果有較多的模範組合或團體，則個人的認同會多歸向模範團體，或一些成組的社會角色。例如在我們的傳統社會中，理想家族是人生的模範標的，故前人的認同多以成功的家庭為對象，不以個人為對象。反之，如模範團體少，或不重視團體，而重視偉大的個人，認同會偏向於個人，即多以個人角色為認同對象。第二，一個社會制度愈能滿足人的全部仰慕與企望，愈可以獲得其全部認同。反之，如在其心目中並非十全十美，以致必須向他處尋求滿足，則連此制度中原有的一二模範亦將逐漸失却作用，認同完全移至別處。第三，

一個社會制度愈有功能，（即對人的身心與生活有實際作用），則其中的模範事例愈能獲得所屬分子的認同。第四，在一個社會制度中，如某一分子對人有特別多的功能，則多數認同要歸於此一特殊分子。第五，一個社會制度所能掌管的資源或條件愈多，其中各模範所得到的認同亦愈多。第六，如多數資源或條件是在制度中某一分子的控制下，認同就會多歸於該一特殊分子。第七，認同能獲得報酬。獲得報酬的難易與認同的強弱成正比例。社會當局使認同者為獲得報酬所盡責任愈多，其所完成的認同即愈強。

現在試將上述社會化過程的五條原則及認同過程的七個假設應用在中國的傳統家族上。直到最近以前，家族是我國社會中一個最強固的制度或機構。其內部的架構雖有時甚複雜，但那只是部屬上或枝條上的複雜，在性質上及功能上則是統一的，有力的。因此，在傳統的中國家族中，每個分子的身分或地位都很確定分明。在每種身分上所應當扮演的角色，其內容或涵義也十分清楚。更重要者，其涵義一方面和實際的日常生活有密切關係，也互相吻合；在另一方面又有深入淺出的原理原則或倫理哲理。例如在無論那個家族中，當其旺盛有力時，或沒有衰萎的情況時，都十分注重‘父父子子’這句話的涵義。這句話的意思是，家族中作父母者，作子女者，以及其他分子，都要有確定的家族身分而持守之。身分給人以應扮演的角色。家族中的每個角色，或每組角色，其內容不外謀求增進家族的福利，使其中各分子相處和諧愉快，延續父母與祖先生物性的及高級的生命等。這些使命都一方面和日常生活與工作密切連繫，互為一體；另一方面又是聖賢與常人都熟習了解的倫理綱常與家族主義。

至於每個分子能否或願否在其所處身分上盡力扮演其擔任的角色，扮演到何種程度，更要看家族內的統一程度，所具各種資源或條件，以及有多少屬福利性的功能。一般言之，家族的統一程度高，有充足的資源與條件，再多盡為其分子謀福利的功能，則一切分子，或多數分子，會有高的意願，高的士氣，也使用其所有能力，以扮演其所分配到的角色。在這些情形下，家族中的社會化工夫會做得極有效率，有理想的結果。如以上情形都不存在，或存在的程度很低，大多數分子將不願扮演其角色。在這樣家族中，其社會化的進行會很不合理想。一般言之，每個家族自成立到消沒以前，都各有其間隔出現的旺盛時期。有者是大規模的旺盛，有者是小規模的。以其提高家人士氣的作用而論，小規模旺盛與大規模旺盛極相似，即都能促家族分子盡力扮演所擔任的角色。以整個性質而論，小旺盛家族中的角色與大旺盛家族中的角色並無二致，都是使家族興盛，使各分子生活愉快，使祖先的生命得延續。只是其內容中的項目有不同耳。如這個觀察正確，則在小旺盛的家族中也可以進行有效的社會化。換言之，家族不論大小貧富，又不論士農工商，只要是在旺盛的情況中，就可期望其進行有效的社會化。

另一個重要點是，在傳統時期的中國，家族是最重要的社會機構。以個人而論，尤為如此。個人的一生幾乎完全消磨在家族中。他的思想、情感、動作與生活幾乎無不直接受家族的控制。士農工商四種人，僅為士者可能有一段時間似與家族遠離，置身於政府或大社會中。但即是這些人，也大多數是為家族的光榮或利益而作官為宦。其能公而忘家者佔極少數，商人中也有為經商圖利而遠別家庭，久居外鄉者。故有‘商人重利輕別離’之句。但以大多數而言，中

國的傳統商業是家庭單位的店舖與家族資本，家族管理的行號。至於佔人口百分之八十或九十的農人，則自生到死都不離開其家族。在採用新教育制度以前，中國沒有我們今日所知道的學校。雖有村塾、族塾、或社塾，兒童或青少年讀書其間，在舊式先生嚴格監督之下，只各自讀書、背書、寫字。有安排或有意義之相互間的關係與影響極少。因此，個人由此種學塾所能得到之心理上及行為上的影響甚微。由名師大儒所主持的書院，在人格培養上有大力量。但能參加的人數極有限。由此可以發動新思想、新文化，但不能由此擴大廣被。結論是，我國傳統家族負最多、最大部分的社會化責任。而且是有意識、有計劃、有目標的盡其責任。其意識、計劃與目標都染上濃厚的家族主義色彩，自屬當然。

進而略談中國人在傳統時期的認同。在傳統時期，中國人有兩種認同。一種是以想像中的聖賢、豪傑、偉人為對象的認同；另一種則是以‘家傳祖先’為對象而向之看齊。所謂‘家傳祖先’，是指歷代家譜中所撰述的、或祖父母口中所講說的祖先。先論第一種認同。士大夫階級中一些優秀忠烈，在道德學問及公衆事業上已有成就的人，往往會以某個或某數個先賢為模範，同時自己修養積德，要成為那樣的人。到了時候，會自信已經成了那樣的人。平劇中諸葛亮把自己比作振興周室的姜太公，是這種認同的好例證、或說明。亮口頭上自謙，說他如何比得古人，但在心底處確是以古人自況。甚多武人拿有名的古代豪傑自比。在我們的當代，有些做了省主席或封疆大員的將軍喜歡以曾國藩、左宗棠等古人為心中偶像，在公私行動上，語言文字上，起居派頭上，自比為文武雙全的經邦濟世之才。這也是第一種認同中的一類。

但最普遍的還是那種以‘家傳祖先’為對象或偶像的認同。在大多數例子中，‘家傳祖先’是個集合名詞。其中包括一個家族的若干位或一切祖先而言。但也有例子是指特殊的一位、兩位、或少數幾位。如果是特殊的一位，一定是因為他有特殊的，可以確指的事功、德行、令譽或性格。在認同作用上，特殊的，能確指的祖先比擺統而言的祖先有力得多。又不論是擺統的或特殊的一位，都或多或少的經由其子孫後代“化過妝，整過容”。所謂‘家傳祖先’也就是這個意思。每代子孫都要在祖先的‘臉型’、性格及功業上做‘美容’工夫，使其更模範化，更可以做認同的對象。

有何事實證明中國人在傳統時期多向‘家傳祖先’做認同？第一，幾乎每個稍有文化及社會地位的家族都要修家譜或立祠堂。家譜的用處是表彰一家祖先的德行、功勳及令譽。向誰表彰？向後代子孫表彰。為何要向他們表彰？希望後代子孫以祖先為榜樣或模範，努力學做那樣的人。這就是要子孫向祖先認同。祠堂的用處是，一個家族的各輩子孫要在年節或特別日子，聚集其中，由族中長老講述祖先的德行、功勳及令譽。藉這樣的講述和禮儀大家可以追憶懷念祖先的音容笑貌，並立志做個像祖先那樣的人。這也是向祖先認同。在沒有家譜和祠堂的家族中，作祖父母者會在年節或其他特別日子，向年輕的子孫講述關於祖先的故事。這些故事中無不有誇讚崇敬祖先的言詞。善於講這類故事者，其指手劃腳的形容與激賞仰慕的語句，在在都能引起青年兒女對自己祖先的驕傲，因而立志效法祖先。這同樣是對祖先的認同。一個重要點是，撰寫家譜者，在祠堂主持祖先崇拜者，或在家中講說祖先故事者，都必須能很自然的，以合於實際，又有高尚倫理觀念的生花妙筆，或絕妙好詞，把祖

先的品格、身分、角色及扮演角色的成功，說到青年人的心裏去。在這種情形下，青年子孫會對其‘家傳祖先’作有極高度情操的認同。這與用民族歷史以激起國民對其國族的信心、驕傲及愛戴等情操的道理大略相同。

第二，在傳統的中國家族或家庭中，父母在訓教子女時，常拿過去的祖先為榜樣，為其訓教及權力的來源。父母常會對其子女說，以前祖父母是如何行事為人，你們必須這樣作，或必須不那樣作，才會不使祖先蒙羞。這樣‘挾祖先’以訓教子女，有消極與積極兩種作用。消極作用是為子孫者不可使祖先蒙羞。積極作用是子孫要效法祖先，向祖先認同。作父母者不肯把自己‘打扮’成個模範或理想人格，要子孫向其認同，却要他們向祖先認同，這又是家族主義的作用。蓋作父或母者如要子女向自己學習，以自己為認同的對象，就免不了流於個人主義。以祖先為認同對象，就是家族主義的認同。因為祖先已經成了家族的代表或象徵，不是個人了。不過這裏有個要點必須說明。活著的父母雖不把自己作成子女認同的對象，但他們並不因此減少一分扮演父母角色的努力。因為他們努力扮演其應扮演的角色，在子女身上，在全家族分子身上盡福利性質的功能，就會負起在家族中進行社會化的功能。家族中的社會化功能或子女教養功能，必須由活著的父母負責，不能由死了的祖先負責。死了的祖先能否成為後代子孫的認同對象，一部分是靠修家譜者或講祖先故事者在祖先‘臉譜’上所做‘化妝與整容’的工夫，但大部分是在當其活着時，扮演各種角色，履行各項功能的成績。所以作父母者如能在今世善於扮演其角色，盡其功能，則死了成為祖先後，容易被後代子孫奉為認同的對象。以上種種都是傳統中國家

族在社會化及認同兩種過程上的特點，為其他文化的家族所無者。

十、結語

本文所試行闡述者先是國民性格的意義、形成及變化。其後討論中國家族主義的創建與發展，以及由此家族主義所產生的國民性格。其所強調者是，此家族主義與中國人的國民性格不特有密切關係，且互為因果，以至於二者難以分劃。中國人的國民性格可能有很多，但本文只提出三種，認為此三種最顯著，且可分析其與家族主義的關係與互相表影。本文所冒險提出者為求和平、尚勤儉，與講孝道。在論孝道時，本文不取向來那種以經解經、愈解愈晦的方法，而以社會學、心理學、文化學等知識及半宗教性的情操為途徑，以觀察其涵義與功能。力陳孝為家族主義之基礎，有中國式的家族主義，即不能不講孝，亦不能不履行孝。當代學人錢穆先生喜從歷史方面講中國文化特點。彼近又提出中國人在人生上的四種特殊表現。即淡泊、安靜、隱藏、平常。惟據作者愚見，此四者均不足以視為中國人之國民性格。充其量亦不過少數傳統士人之生活理想耳。不過這些理想亦均與中國的傳統家族主義有密切關係，互為因果。

無論如何，欲想具體的、確指的，舉出我國人的國民性格，總不免為一種冒險嘗試。蓋國民性格之為物，無一不是相對的。相對的意思是，任何一種性格，絕不會是一切國民所同具。對國民性格的觀察與解釋，也是人言人異，並各能自成其說。且性格是圓活的，非一成不變者。故凡有心在此題目上作辯論者，無時無處不可找到理由，大寫文章。本文提出三種，又引用錢氏所提四種，並自作解釋，

其態度是商榷的，其用心是提供假設與資料，與海內外賢者共作進一步商討。

一個國族的文化與國民性格由起源而擴大、而廣被、而代代傳遞，是經由社會化與認同兩種過程以進行。在中國的傳統時代，社會化與認同均大半在家庭與家族中行之，與我們的傳統家族主義有不解緣。在傳統的家庭與家族中社會化與認同是如何進行，有何社會學的、心理學的及文化學的一般原則與特殊情況，本文曾試作分析。在分析中有若干新觀念被提出。此等新觀念均需作進一步的研討以測其有效性。

討 論

章政通：

楊先生方才提及勤儉是中國的國民性，楊先生又說中國的勤儉沒有形成資本主義，我想這是值得再進一步去了解的。中國的勤儉沒有什麼好成果，以及沒有形成廣泛的功能，這個原因和 Max Weber 的觀念相比較，中國除了匱乏經濟以及社會結構等種種影響之外，我希望楊先生能對於中國人的勤儉性格為什麼沒有產生更大效果的原因，再補充說明。

楊懋春答：

如果依我所知，恐怕我們還是要回到 Max Weber 對基督教改革經濟的倫理上。據我所看過的 Max Weber 的著作，他認為基督教經濟倫理的重點有二：

一、西洋人當時重視一個問題：「我死後往那裏去？」。基督教以為人死後總是上天堂或下地獄。但一個人如何才能上天堂呢？路德和喀爾文認為人若要討得上帝的喜悅，就要做善事。如何能讓人知曉你是行善呢？那就是要幫助別人，好的行為就是要幫助別人，多做些社會福利事業。中國人講勤儉時並不注重這一點。我並不意指中國人不注意福利事業，但沒有很明顯的說出勤儉是為了發財，發財是為了辦社會福利事業。

二、新教的倫理，在經濟方面是說生活要用知識、要清淨、要勤儉地生產。這生產還不只是生產够我用的，他們注重的是要生產，再生產，是要叫生產量擴大。而中國人則不注重此點，可能是因為中國人長久處在匱乏經濟中，在此種處境下只要不把老本虧掉，

只要生產目前生活所需的東西就已達到目的。很少人想到要積財、要再投資、擴大生產事業。雖然在一些個別例子中，有人發了財，能够積蓄錢財，但却沒有再擴大積蓄的觀念。

楊國樞：

這個問題的假設是否可稍加修改。西洋的資本主義的資本累積，可能不是由於勤儉所致。雖然新教徒強調勤儉，但據我所知，Max Weber 的說法也不是說靠勤儉而形成的。方才楊先生也提到要積極賺錢。積極賺錢，一方面表示能力強，有社會地位，可做許多善事。故不是靠勤儉而來，而是由積極賺錢而來的。換言之，這可能是為了生活。東西方人都為了生活，西方人的生活比較 aggressive，他們除了 defensive 外，還有進取，而就可以往上爬。中國在科舉時代的初期，商人的兒子是不准參加考試。在這種情形下，是否一有了錢就趕快買田地以形成地方士紳，爾後才能出人頭地。我想這兩個原因是否也影響到中國人的資本累積。

李亦園：

在這方面我想再加以補充，方才楊先生說西方人比較 aggressive，而中國人比較 dependence。這必須和家族主義放在一起看，因兩者是互為表裏的，中國人的 dependence 是因為有了家族。整個家族或宗族在一起才會感到安全，就不 aggressive，但若是沒有家族，則似乎就不同了。我以海外華僑為例，中國人在國外，因大多數人都失去了家族和宗族的依賴，因此就比較 aggressive，他們資本的累積常是從勞工而變成百萬富翁，這不僅是特別例子，而且成為 pattern，都是沿著這條路線而形成財主。這似乎和楊先

生所講的有些不同，但若將家族主義和勤儉聯在一起，似乎是可
以講得通，家族主義造成勤儉，因為有了家族就覺得有所依靠而
不發展，若去掉這個因素，則中國人的一些基本性格仍舊可以說是
aggressive 的，也是比較進取的。

朱岑樓：

我認為中國雖有勤儉而不像西方能够累積財富，可能是受了
儒家的影響，譬如為富不貴，為富為仁，再加上道家，佛家的影響，
總是不喜歡多賺錢。我覺得楊先生把錢穆先生的淡泊、安靜、隱藏、
平常等四點說法連在一起，似乎有點矛盾。錢先生所說的四種特
性，是代表較高層次知識份子的思想，而你所提的是一般平民的
性格，例如勤儉。淡泊是要相當高的修養，有了名、有了利、才會淡
泊。沒有名、沒有利、是不會淡泊的。例如張良，淡泊名利，不要官
位。又如陶朱公，已有了「公」的稱呼，爾後想通了，才不要名。再如
諸葛亮，一生淡泊名利，寧靜致遠，這些都是較高層次的知識份子，
而不是一般平民所能做到的，這是兩個不同的層次。

項退結：

我有幾個問題想請教楊先生：

一、文中所提古希臘城市國的人愛好和平，而事實上他們常
常互動干戈，例如斯巴達人也是希臘城市國的人，而其他國家也彼
此相爭奪，由此很難說他們是喜好和平的。

二、有關猶太人的例子，似乎也有點不太妥適，我們通常只提
到猶太人的商人，但猶太人還有社會學家、科學家。故所謂刻薄
的、小氣的，也只是指猶太人的商人而言，而不能代表所有的猶太人。

三、又提到梁啓超先生所說的國民性格常是由一人推廣而形成，我想這也很難解釋國民性格形成的原因，這可能只是國民性格形成的一個特殊例子。

楊懋春答：

何懷碩先生最近在中副發表連載文章，其重點是，西洋的文化發源於希臘，因為是島國，四面近水，影響人的思想，態度，因此多往理智方面發展。而中國人發源於大的平原，因此着重感情方面的發展。其最後的重點是西洋人為征服、克服自然。東方人（中國人）為適應的思想，可利用之處加以利用，可欣賞之處就欣賞，不必破壞、改變，所以中國人沒有開大路之大事，而西洋人推山倒海，克服自然。因為何先生是畫家，所以從這些方面來說，中國畫家可以 enjoy 自然，西洋人近代畫則作力的表現。

楊國樞：

楊先生認為國民性，主要是由文化形成的。第二節講國民性格的形成時說，「國民性格非天生者，國民性格乃經由文化形成之路徑而形成者」。我看到後，認為這是社會學者的寫法。我個人認為似乎太着重一面了。

楊懋春答：

Personality 為人格，必以生物人為基礎，在這上頭建立人格，建立社會人及文化人，若這樣解釋，就無問題。人格必須有生物之基礎：其重點在若人要成為一文化人或是社會人，一定要把他的生物基礎遮蓋起來，必須由其上發出一新的來，不是原來的生物性格。

楊國樞：

這應說楊先生所謂國民性格由文化所造成的才算，但楊先生在第一小節的國民性格的定義說：

「國民性格是指一國族，或一個民族，其絕大多數人在思想，情操及行為上所表現的大概固定型態」。這一定義並未限於文化。這似乎與楊先生所指的有矛盾之處？

章政通：

楊先生提到關於「孝」的三層涵義；第一點，是延續父母和祖先的生物性生命，這是傳統中國講孝的必然之事；第二點是延續文化的生命；第三點是完成父母未竟之志。

這個解釋我覺得很確切，但是我覺得在這個地方根據傳統的孝道如果再補充一點，更可以把楊先生這兒所強調家族主義及國民性格之間的關係加以發揮。楊先生認為這篇文章的中心是講這兩點之間的互動關係，那麼這三點不足以充分地來說明，這種性格維繫家族主義，還不够強。而有一點傳統所非常強調的「孝」的含意是「感恩報德」。中國人所講的「孝」即對祖先「感恩報德」的觀點。

因為強調這點就維繫了中國古老祖先崇拜的宗教，用什麼方式去「感恩報德」呢！用祭祀祖先的儀式，有了宗教意義，變成了中國最普遍的宗教，不管你信什麼教，反正祭祖先是一樣有的，這一點如果加進去，則在家族主義的維繫上，增加了很強的力量，這是傳統的最大的而且經常解釋「孝道」含意一定會提到的一點。

李亦園：

我再補充章先生所說的「感恩報德」這一點。最近人類學家研究中國的祖先崇拜，喜歡用非洲黑人的祖先崇拜做為補充說明。假若用非洲的例子的做補充說明，最好的說法是「不孝有三，無後為

大」。這一觀念並不是爲延續生物之生命，而是爲了延續祭祀的。非
洲人的祖先崇拜，幾乎與中國人的一模一樣，但唯一的不同是非洲
 人沒有儒家的這一套放進去，恰好因爲沒有儒家這一套，大可以看到
 祖先崇拜最原來的形式：非洲人祖先崇拜是兒子與父親之間有一種儀式性的責任關係 (ritual obligation)。兒子對從前的祖先必經祭祀其父親才能够與其他的祖先在儀式上交往。所以兒子與父親之間有一種必須的行爲準則。在另一面，但是假若父親沒有兒子，把他的整個香火都斷掉以後，那麼這位父親死後，就無法到陰間去見他從前的祖先，因爲他沒有兒子來奉祀他，就不能舉行儀式，這一個家的整個家族傳統就斷啦！

所以實際上，「不孝有三，無後爲大」，是因爲無後就無法祭祀祖先，所以香火就斷了，也就是最不孝的行爲。我覺得這也可以證明楊先生在文章中所說的用社會學眼光來解釋中國有「孝」，亦加強剛才章先生所說的儀式性關係的觀點。

章政通：

在中國家族內，還有族譜，族譜是非常重要的，因爲從第一位祖先劃線下來，假若這一條線劃到你這裏斷掉了的話，這會造成很大的瓜葛，整個的祖先就沒有着落啦！這是最「不孝有三，無後爲大」的。假若我沒有兒子，不能把這條祖先整個線劃下去的話，這是很大的罪惡負擔，這也是強調「孝」和「無後」的原因。

楊國樞：

換句話說，無後爲大並不一定是指生物性的延續。

章政通：

中國人不太強調生物性的，而是儀式和道德性的。「感恩報德」

是道德性的。

楊懋春答：

不過，我不贊成你們的說法，我要為我自己的寫法做辯護。我覺得，第一點，中國人為什麼很注重生物性的生命？大家都有一個問題，死了有什麼結果呢？大家對於死亡感覺是一種很悲慘的，很可怕的事情，於是乎宗教家們就提出人死後有一靈魂，或是說有一鬼可永遠常在。中國人不大願意接受宗教的說法，尤其是儒家不願意接受，那麼他們怎麼解決這個問題呢？他們就看動植物，如果是男女結婚能生後代，父母之生命就在身體裏面，父母之精與血就代表生命，生物的生命，就在子女的身上，在子女的血裏頭。所以他們就感覺到，雖然我自己還是要死，但是我知道我的血，及我的生命是留在子女身上啦！這個不能完全的解決人對死的悲哀，但能解決一大部份。我留下後代，就表明生命能夠繼續。我自己的生命得繼續，我也想到我祖先的生命。因為我留下後代，他們的生命也就繼續下去。如果在我這裏一下子斬斷，沒留下後代，我祖先的生物性生命到我這裏就中斷啦！這是一個很大的責任，並且是罪過。所以我覺得中國人很注重生物性的後代，生命。我覺得「不孝有三，無後爲大」就是生物性生命的延續。如果不能留下生物性生命的延續，就是最不孝的子女。此乃「孝道」之最基本一層。由此再往前說。剛才楊國樞先生說，爲繼續生物性生命，不必一定要有家庭我認爲這個不對。因為中國的儒家相信，如果是野合，沒有家庭，則生下來的子女，不容易養活，不容易培養起來使之長大成人。唯有在家庭裏，夫婦用正式的婚姻制度結了婚，大家才承認子女是合法的。有了家庭，才能把子女的生命保護住，不叫他夭折，所以家庭很

重要。

另一點請大家談，中國人的認同，向祖先認同。這一點跟李先生所提的非洲的例子稍微不同。非洲人是對自己的父親認同，我們中國人是向父親以前去世的祖先來認同，父親不要子女來認同，父親教訓子女時常引述祖宗的行為是怎樣怎樣的。我這裏創出一個名詞可以說「挾祖先以訓教子女」。

曾炆煌：

還有一點，楊先生所提到有關「孝」的三個層次，不管是生物性也好，高級生命也好，講的是願望也好。所講的本質均為連續性(continuity)。中國所講的「孝」，除了延續性外，是否有其他的特性？是否有「順」？剛剛所說「體貼」的意義在內？除了延續以外，是否有順從，符合上輩的個性？是否也包括在「孝」裏頭？

楊懋春答：

那也可以擴張成一篇文章，可以提出好多問題！我所提得是中心觀念而已。

文崇一：

剛才各位先生所討論的，我倒相當程度地同意楊先生這一點，我想「不孝有三，無後爲大」是包括三個意義在內，也包括儀式的意義在內。不過，後來的演變我們不太清楚，當初孔夫子所提出這句話來到底是指的那一方面，我們現在不清楚，那麼生命式的延續，普通說假若我沒有一個親族，我會感到怎麼樣空虛，這是很早就有的種觀念。可是，另一方面，李先生所說的儀式的延續，可能是與非洲有點不同，因為非洲人沒有想出一套辦法，假若沒有兒子的話，怎麼祭祀他的祖先。可是中國人很早就想到一種辦法，如果你

沒有兒子，而你必須有兒子，他可以過繼過來。這一種「過繼」過來，在心理上不是延續後代，而是延續祭祀的儀式方面。有些地方，萬一不能「過繼」下來，假若三個兄弟就有一個兒子，一個兒子可以承好幾個，有些地方，萬一不能繼承的話，他可以買一個兒子。顯然是不繼續生命，而是繼續儀式方面，使祭祀可以再延續下去。

另外有一點：楊先生提到的第一個國民性是「愛好和平」。我開始就跟章先生爭論這個問題。我現在分兩方面來說。假若中國人的性格有一部份是愛好和平的，對於這一點，我的意見是與楊先生不大一樣，我以為造成這種愛好和平性格是儒家所造成的社會價值，加上後來魏晉南北朝老莊的思想以及唐以後佛家思想，所以假定真愛和平，我認為這三方面的影響力比家族主義為大。

曾煥燦：

那麼我要問，家族主義是促成愛好和平，或是促成爭鬭的呢？或者根本無關？

文崇一：

我回答一句話，就是家族主義一定是挑起戰爭的，我想這一點是對的。這從族與族間的械鬥也看得出來。

朱岑樓：

家族的意思是親九族，一定是促進和平「齊家、治國平天下」，至於文先生所說的有許多戰爭，一定有其他的因素造成，家族主義是不負這份責任的。

章政通：

我想有關「愛好和平」是否可以從價值取向觀念來解釋？它特別強調這個觀念，事實上並沒有「愛好和平」。

文崇一：

若強調這個觀念，則必須實行這個觀念，這是互補的。

朱岑樓：

是否因過份強調家族，爲了家族而帶自己的子弟兵去打別人的子弟兵？

曾炆煌：

起碼是強調家族內的和平，兄弟姐妹的互助合作。

章政通：

強調家族內的和平，所以家族和家族間就易起爭執，在社會內不容易相處。

楊懋春答：

我這裏所談的是，爲的是保持自己的家，維持自己的家，因此儘量避免牽涉到戰爭裏面。譬如說中日戰爭時，日本人在佔領區所找的合作對象，一定是有家族的，尤其是有大家族而沒有逃出去的人。希望有暫時的和平，有和平，家族就不會被損壞，也可以說是「忍辱求生」。所以和平就是避免發生衝突，避免發生破壞家庭的行為。至於說爲着家族去作戰，比方說在廣東、廣西一帶，族與族之間的械鬥非常盛行。一個族被別的族欺侮，就會引起衝突，但這並不在我的討論之內，我所注重的是爲其家族忍辱求生，儘量避免衝突，當然，到了不得已的時候，還是要作戰，但是要儘量避免，這是我的所謂「愛好和平」的意思。

朱岑樓：

若是如此，我想與其稱它爲愛好和平，還不如說是忍辱負重，是爲了自己的利益暫時「小不忍則亂大謀」的容忍，而不是和平了。

楊國樞：

我要問另外一點，就是楊先生在文中所提的「印同」，是否即為「認同」的意思？是否即為 identification，此字常可用為「認同」，「表同」，或表同作用，認同作用，模擬作用。

徐 靜：

精神分析學家把 identification 分為兩種：

(1) primary identification：是毫無考慮，無條件的接受，不像「認同」有「認」的作用。

(2) secondary identification：是有選擇性的，認為什麼是好的才接受。

楊國樞：

楊先生所指的是那一種 identification？

楊懋春答：

我所指的 primary identification，所以文中舉的是小孩子的「印同」，甚至於我們對祖先的印同，也是這個意思，對於祖先，我們並無選擇，說他這兒好，那兒不好，。

項退結：

我有一點小意見，在舊約中猶太人若是丈夫死了，則丈夫的弟兄間，必須有人和嫂嫂結婚。婚後所生小孩子，應以哥哥的名字來命名，以紀念死者，將死者的名字繼續下來。我想這思想可能和祭祀的意義差不多。祭祀也是一種紀念。所以，我想可能祭祀並不是最重要，祭祀的目的可能還是紀念的目的。平常猶太人沒有什麼祭祀，而是要紀念他的名字。

楊國樞：

我要問另一問題，楊先生把國民性格的元素分三部份：

第一是對事物的看法。

第二是情操。

第三是行動。

後面又提到錢穆先生的四個特性，在這四特性中，就不容易歸入這三個元素中，以淡泊而言，它既不能歸入對事物的看法，也不屬於情操，又不是屬於行動。

朱岑樓：

可屬於情操；因為比較屬於態度價值的，可屬於情操。

楊國樞：

但又如安靜呢？

朱岑樓：

安靜也可屬於情操。

楊國樞：

若是如此就不能分別了，我覺得這種分法忽略了很多項目。

吳聰賢：

我覺得這三個方法是互相重疊的，同時也不太容易描述它，譬如淡泊可屬於情操，也是一種態度，又可屬於行動。

從若干儀式行爲看中國國民性的一面

李 亦 園

一、引 言

國民性 (national character) 的研究可以說是開始於人類學家，因為人類學家從事於異民族的研究，最能體會到同一個文化或同一社會的人必有其共通的特性，這些特性足以使之有別於不同社會或文化的人；同時，在同一文化中個人性格的差別雖也很大，但其共通點却更為顯著，換而言之，文化性的差異要較個人性的差異來的更明顯更重要。早期的人類學者如 Ruth Benedict, Margaret Mead, Gregory Bateson 和 Geoffrey Gorer 等人都是着重於這種文化的共通特性之研究。他們的研究，不論是從事實地的田野調查，或者是根據資料作文化的遙研分析 (the study of culture at a distance)⁽¹⁾，都是利用該一被研究民族的文化產物 (cultural products) 以分析其共通的特性。這些早期人類學者的研究，大都企圖用若干概括的名詞來描述一個民族的特性，其最著名的例子就如 Benedict 用‘酒神型’ (Dionysian) 文化和‘太陽神型’ (Apollonian) 文化分別形容 Zuni 和 Dobu 等民族⁽²⁾。這種對一個民族性格的刻劃雖然富有詩人的意味，但是確有失之於太籠統之嫌。在另一方面，即使就像較後期的人類學家所做的，已能較有層次較為精細地分析該一民族的特性，但這種完

(1) Mead & Metraux, 1953.

(2) Benedict, 1934.

全根據文化的產物從而分析民族的特性，然後經常又以這種性格的存在來解釋其他更高層次的文化，很顯然是易於陷入循環論的(tautological)謬誤，同時也被批評不適於作泛文化(cross-cultural)的比較。

由於上述的原因，心理學家以及偏向於心理學的人類學家及社會學家大都認為研究國民性應以該一社會中正常成員的人格特性(personality character)為基本素材，而以文化產物分析所得的結果，只能作為補充說明的材料而已⁽³⁾。因此他們大多主張用各種不同的心理測驗施測於一個羣體的成員，以量定其人格的特徵。不同的心理學家用不同的名詞和定義指稱這種人格特徵，有的稱之為基本人格結構(basic personality structure)，有的稱之為衆趨人格(modal personality)，或稱為羣體人格(group personality)，其含義容有差別，但其研究的目標是個人人格的心理動力(psychic forces)則同，因此，在五〇年代以後，所謂國民性的研究，大多出之於心理學家以及深受心理學訓練的人類學家之手，而傳統以文化產物分析國民性的學者，也就較失其重要性了。

可是，這也並非說以文化產物作為分析國民性基本材料的人類學者已完全退出活動的舞臺了；實際上，人類學者興趣於國民性研究者，仍然繼續對兒童教育、社會化、身份角色等方面與人格養成間的關係作深入的探討。同時也對於屬於文化的‘投射系統’(projective system)的宗教信仰、儀式行為仍然重視，認為是可以從以探知國民性的重要線索。他們認為宗教信仰與儀式行為的

(3) Inkeles, 1969, pp. 425-426.

存在與持續必是對社會與心理的需要有所滿足，而若干特殊的信仰與儀式的之成為‘遺存’而持續於社會之中，則更可認為與該社會的核心需欲有密切的關係。Melford Spiro 認為宗教信仰與儀式行爲的持續是因為它最少滿足了三種欲望 (desires)，這三種欲望，他稱之為認知的 (cognitive)、實質的 (substantive) 和宣洩的 (expressive)⁽⁴⁾。

Spiro 的所謂認知的欲望是指人類對於宇宙的存在及社會的事實企圖作合理解釋與瞭解的欲望；所謂實質的欲望是人類對於克復日常生活中所遭遇到的困難 (包括身體的、營生的、社會的和政治的各方面在內) 的企圖；而宣洩的欲望則指一些為社會所壓制的動機和驅力的謀求作轉移性的發洩與表達。宗教信仰之存在與持續在滿足認知的欲望方面，可以說提供一套客觀存在、時空觀念、倫理規範的基本取向，以作為必要時的解釋及行動的架構。在滿足實質的欲望方面，宗教給予日常生活上所遇到的難題與災害以慰藉和彌補的方法，則是一般所熟知的。在滿足宣洩的欲望方面，宗教之作為一種寄託轉移的對象，使有害於社會的衝動有所發洩，以免於危害社會的安全，因之促成了社會的團結整合，這更是一般社會功能學派的學者所着重說明的一方面⁽⁵⁾。

Spiro 所說的認知的、實質的和宣洩的欲望，實際上是心理需要的三個重要因素，也可看作是人格特質上的三個重要層面。每一個社會有其獨特的宗教信仰和儀式行爲，在於滿足該一社會的特殊欲望模式，也就是表現出其特殊的心理需要與人格特質。而若干特殊的儀式行爲的持續長久的時間，甚至以過時的形式殘存於社

(4) Spiro, 1966, pp. 107-117.

(5) Ibid. pp. 107-122.

會中，則可看出這些特殊的儀式行為與該一社會的若干最基本的心理需要有密切的關係，換而言之，這些儀式行為必定是滿足若干歷久不變的欲望，所以才繼續殘存於該一社會之中。欲望的滿足可以有各種不同的方法，就如 Spiro 所說的認知的、實質的以及宣洩的欲望，宗教對它們所能給予的滿足在某種情形下也許是足夠的 (sufficient)，但並非必需的 (necessary)。人類社會愈進步，實證的知識能給予上述欲望滿足的程度愈大，而宗教所擔任的份量也就相對減少了。因此殘存於現代社會中的若干特殊儀式行為，之所以仍然殘存而未為現代實證知識所代替，也就可以看出與若干基本心理需要有密切關係，其所以殘存即是對滿足這些心理需要是足夠，同時又是必需的因素。因此對這些特殊儀式行為作進一步分析，必能探知它滿足了那些歷久不變的欲望，而這些欲望之所以歷久不變，必是代表該一社會最核心、最基本的心理需要。

本文以三種常見於現代臺灣農村社會（實際上也見之於大城市的若干區域）的儀式行為作分析對象。這三種儀式行為是：冥婚、‘童乩’作法和‘看風水’。這些儀式行為對現代人而言是非常迷信的行為，但却仍然殘存於現代的中國社會中，並有不同程度的普遍性。本文的目的即欲探究這些迷信行為因何仍殘存於現代社會之中，其存在究竟滿足了那些特殊心理需要，而這些心理需要與傳統中國的社會與人格特質有何關係。

二、冥 婚

冥婚是一種儀式的婚姻形式，這種特殊婚姻形式見之於中國全國各地，但又以福建、廣東兩省較為常見，而以福建、廣東兩省

移民為主的臺灣，這種冥婚的風俗不但時有所聞，而且在若干地區甚至可以說至為普遍。民國五十四年，筆者在臺灣中部彰化縣的一個農村中做田野調查時，曾搜集到冥婚的資料，並以之為題寫成短文在第十一屆太平洋科學會議中宣讀⁽⁶⁾。筆者在彰化所搜集的這種當地稱為‘娶鬼新娘’或‘娶神主牌仔’的婚俗只有三個例子，而且都是當地報導人所報導的，筆者並未親身‘躬逢’其盛。其後，一位美國青年人類學者焦大衛(David Jordan)於一九六六到六八年間，在臺南市北郊的西港鄉做調查時，就看到更多冥婚的例子⁽⁷⁾。去年，民族學研究所的同事陳中民和吳麗珠夫婦，在臺南縣佳里鎮作地區調查研究，他們發現在佳里附近的區域內，冥婚的風俗相當流行，在他們一年兩個月的調查期間中，曾親身看到和記錄的冥婚例子，一共有廿四個之多。在一處十數個村落的區域內，有這麼多的冥婚例子出現過，實在不能不說是相當普遍了⁽⁸⁾。

在討論這種近乎荒誕的冥婚為什麼會在現代的社會中繼續存在之前，應先簡要說明冥婚儀式的內容與過程。所謂冥婚最典型的形式是‘人鬼婚配’⁽⁹⁾，筆者在彰化地區所記錄的，通常某一家有一未出嫁的女兒早年夭折了，過了若干年其家人在夢中看到，或經由‘童乩’(神媒)之口而得知夭折的女兒在陰間很感到寂寞，而且已到出嫁的年齡了，因此家人就開始計議為她找一門親事。找親事的方法通常是包了一個‘紅包’的金錢，並把紅包放在‘大路口’，家人則躲在附近看守。此時假如有男子走過而檢起紅包，這位男子就

(6) Li, 1968, pp. 97-99.

(7) Jordan, 1971, pp. 181-189

(8) 陳中民, 1971.

(9) 人鬼婚配為最典型形式，但亦見有兩鬼通婚的例子。

被認為是選定的女婿了。在通常的情形下，這位‘被選’的男子都會接受這門親事（即使他已結婚亦無妨），因為大家都怕拒絕了女鬼的婚事會被報復作祟，何況在婚禮中女家經常要付出一筆可觀的嫁妝的。冥婚的儀式經常照正常的方式舉行，送聘、迎親、宴客等都樣樣俱全，惟一有異於正常婚儀的是迎來的不是真新娘，而是一個神主牌⁽¹⁰⁾。

前述 Jordan 和陳中民兩位在臺南地區所看到冥婚的例子，在基本上與筆者在彰化地區所看到的沒有太大的差別，其中較特別的是經常出現女鬼作祟致病或使家中‘不平安’，然後經由‘童乩’的解釋，而撮合安排婚事，不再有‘檢紅包’的形式了。另一點被認為是較晚近的發展，那就是作祟的女鬼經常是妻子已故的妹妹，而被選的新郎則是姊夫，在這種情形下則更無需有丟紅包的手續了。但是不管過程的細節上有何不同，女鬼的要求出嫁，迎女鬼神位於夫家的廳堂上等基本因素則無二致。

現在可以進而瞭解為什麼這種‘荒誕’的婚姻仍然流行於目前臺灣農村社會中。首先我們應該指出的是正常婚姻中所具備的生物的、社會的及儀式的三要素，在冥婚的情形中只有社會的與儀式的因素，而生物的因素則完全不存在，因此我們對冥婚的分析就應着重於儀式的社會功能一方面。在所有的冥婚例子中，不論是彰化地區或臺南地區，我們所看到的只有‘鬼新娘’，而完全不見有‘鬼新郎’出現過，這是很重要的關鍵所在。從客觀的原則上說，假如承認冥婚是婚姻的一種形式，那麼不論是男鬼或女鬼都可以要求結親家，而不該成為不對稱形式，而只有女鬼才要求出嫁。既然

(10) Li, op. cit.

只有不對稱形式的‘鬼新娘’，則必有其結構上的重要性。假如從傳統的祭祀形式探究冥婚儀式行爲中沒有鬼新郎的原因，我們立即可以發現這是因為男鬼無須經過婚姻的儀式，即可達到女鬼在冥婚儀式中的目的。在一個嚴格的父系社會中，一個男孩夭折後，假如有需要，可以經由收養的手續立一子嗣，而有了子嗣之後，他便可以在自己家中的廳堂裏立有牌位（或者附在其他祖先的牌位上）；換而言之，經過這一手續之後，這一天折的男孩便可以在他家的世系中佔有一應有的地位了。但是相對的，一個早逝的女孩子就不能像男孩一樣可以經由收養子嗣而在世系中有了地位，因為在父系的社會中，女人無論如何不能在自己娘家的祖先羣中佔有地位，她必需經由結婚的手續，才能在丈夫家中的世系中獲得祭祀儀式應有的地位，這就是為什麼只有‘女鬼’要求出嫁而沒有‘男鬼’娶妻的原因。當然，並不是所有女鬼都要求嫁人的，另一種方法是將未出嫁而夭折的女孩之神位奉祀於廟裏或尼姑庵中，但是這種辦法只是使神主有所寄放，却未真正使夭逝的女兒在社會系統中得到正常的地位。

從上述的分析，我們可以看出冥婚的存在，主要是對未婚早逝的女孩的社會地位給予一種補救的方式，彌補了家人對於早逝女兒不幸遭遇的缺憾。因此我們可以說，冥婚儀式的存在是為了滿足像 Spiro 所說的實質的欲望 (substantive desire)——對日常生活所出現的困難不幸的補救。但是冥婚的存在，首先依據的應該是對鬼魂觀念以及鬼魂人格化的信仰，而鬼魂信仰的如此繁複推衍觀念却會因科學知識的廣被而相對消退，然而以鬼魂觀念為基礎的冥婚為什麼反而在現代社會中仍然流行呢？這應該是因為如前

所說的對早逝女兒社會地位給予補救的強烈欲望，這種欲望之所以強烈則可說是與中國人最基本的心理需要有密切的關係，並成為這基本心理需要中的一環。中國人最重羣體的生活，他們不承認單獨個人可以存在，只承認親屬羣體中有某種地位的個人的存在。因此中國人最基本的實質欲望就是要在社會系統中佔有一正常的地位，而這系統是以家族為出發包括了現存和死去的親屬在一起的。假如一個人未能獲得正常的社會地位，便要引起很大的不安，所以社會便企圖用不同的方式把他們（包括生存和已死的）納入於系統之中，冥婚是各種不同方式中的最突出的一種，藉這種儀式性的行為，補救早逝女兒沒有社會地位的不安，也滿足最基本的一種實質欲望。這種儀式行為雖屬荒謬，但却是社會許可承認的辦法，在基本欲望必須滿足的情況下，也就殘存在現代社會之中。

三、童　　乩

‘童乩’是神媒（spirit medium）的閩南語名稱（人類學文獻上慣用 shaman 一詞稱 spirit medium）。顧名思義神媒（spirit medium）就是作為神與人之間的媒介，通常神總是籍神媒之口，把神意傳達宣示給其信徒。最典型的神媒出現於西伯利亞的古亞洲族羣以及我國東北的通古斯系民族，通古斯人稱神媒為 shaman（薩滿），shaman 一詞遂被用作通稱各種不同型式和不同地方的神媒⁽¹¹⁾。典型的通古斯的薩滿經常是由一些精神異常的人擔任，他們在少年時即表現特殊精神狀態，整日倦懶，精神恍惚，做各種怪夢，說出難懂的話；凡有此一徵象的人即被認為是神所指定的薩

(11) Shirokogoroff, 1935.

滿，他們經過與老薩滿學習一段時期後，即可成為真正的薩滿。薩滿作法時最主要的特徵是一段時間的精神恍惚（trance），在迷幻中說出‘神’的囑語⁽¹²⁾。日本學者 Sasaki 分 shaman 為三種不同型式：（1）修業式：經過一段時期的修練和學習後，才有神靈附體（亦即精神恍惚狀態）的行為。（2）突發式：神靈附體的現象是突然發生的，並未經過訓練或學習的。（3）病態突發式：在初次神附體之前已有明顯的精神或行為病態⁽¹³⁾。Sasaki 的分類實至為恰當，因為從廣義而言 shaman 並不一定就是有精神病態的人，有些是在文化薰陶下的產物，突發式的一類即是；有的則是社會鼓勵下所形成的，修業式的薩滿屬之。但是不論是文化的、社會的或是病態人格的薩滿，他們共通的特點是作法時的精神恍惚（認為是神靈附體的現象），而在此種人格分離（personality dissociation）的狀態，他們所說出來的語言，經常是表露其內在最基本的社會文化需求。

薩滿在中國各地甚為常見，有些稱為跳大神，或稱為跳紫姑神等⁽¹⁴⁾，但在東南沿海福建廣東二省的童乩却最為盛行。曾煌醫師最近的 *Psychiatric Study of Shamanism in Taiwan* 一文⁽¹⁵⁾，對臺灣的童乩已有了很詳細的描述，此地不再贅言，惟一所要補充說明的就是我們所看到臺灣的童乩可以包括 Sasaki 所說的三種不同型式，他們藉“神力”為人解決的事甚多，但是仍以治病及禳祓家中平安為主要的功能，因此他們如何解釋致病或引起家中不平安的原因，便成為我們瞭解童乩的社會文化需求的重要

(12) Ibid, pp. 25-30.

(13) Sasaki, 1969, pp. 232-236.

(14) 許地山, 1966(1940), Elliot, 1955.

(15) Tseng, 1970.

線索。下面擬以筆者在彰化調查童乩所得其解釋致病原因作一分析。

彰化晉江厝的童乩與其他臺灣鄉村中所看到的童乩大致相同，他們的作法可以是為全村的事務，也可以是為個別村民的問題，但為公共舉行的儀式每年不過三數次而已，為個別村民舉行的儀式則較為常見。不論是公共的或個人的儀式，童乩的作法都經過一精神恍惚的狀態。村民請教於童乩的事可以有很多種類，可以是問前途、事業、運氣，也可以是求指迷津找失物等等，但是最重要仍然是與疾病、健康及家庭的‘平安’有關。我們從民國五十四年十二月至五十五年二月三個月間，共記錄了廿三個童乩治病的例子，童乩在治療這廿三個病人時所解釋的致病原因可分為下列數種：

1. 親屬的鬼魂作祟	9例
2. 惡鬼加害	3例
3. 犯忌	3例
4. 沒有解釋病因	8例
共計	23例

上述各例子中沒有解釋病因的例子，都是一些輕微的病症，童乩開了藥方或畫了符咒給病人就算了。在十五個有病因的例子中，致病的原因都歸咎於超自然的存在，而十五個例子中有九個則直接歸咎於親屬鬼魂的作祟。在九個歸咎於親屬的例子中，有五個是屬於姻親的範圍，有四個則為父系的親屬。至於親屬鬼魂來作祟的原因，除去如上節所述早夭的親屬要求立嗣的例子外，包括未按期行祭引起鬼魂不安，未履行經濟上之責任引起不平，有的則是早死的媳婦因生前受委屈而‘返回’來報復，更有出嫁後逝世的女兒為

爭嫁妝太少而作祟。童乩在說明這些鬼魂作祟的原因時，經常一方面指出如何應付鬼魂的需要，另一方面也形容鬼魂的不平與憤慨情形。

童乩在臺灣的農村中甚為普遍，甚至於在大城市的若干較偏僻的角落，也甚為活躍。為什麼這種被目為迷信的‘神棍’仍然會在現代化的社會中存在呢？要完滿地回答這一問題似已越出本文的範圍，但就本文材料所及，却可探尋出若干要點來。假如我們把童乩看作和算命卜卦的人一樣，則其功能為解答疑難、‘指點迷津’似顯而易見。但目前我們所看到的童乩，却以治病為主；並且我們經常可以看到，這種以超自然力為基礎的“巫醫”和現代科學為基礎的醫師並行不悖，而且有時竟是相輔相成的。這可以從兩方面來說明。現代的醫生可以治好病，也可以說出一套致病的因素，但是醫生都不能如童乩可以說出為什麼是本人會致病而不是另一個人生病。童乩解釋某一人致病的原因又着重於親屬間行為準則、權利義務的糾紛上。這種親屬羣體中個人地位的保有以及行為的合度，如上節所述，正是中國人基本心理需要之重點，所以童乩以親屬關係解釋致病的原因，也正與冥婚一樣滿足了最基本的實質欲望。在另一方面，藉童乩的作法，一些原來不被社會允許或被社會壓制的感情得以發洩，例如媳婦對公婆的不滿、後輩對長輩的怨氣、家庭中的財務關係等等，在平常的情況下是不准許公開表露的，這時藉着童乩就得以發洩了。下意識的驅力並非完全不存在，而是潛伏着等待疏導，如無疏導則易爆發而引起家庭衝突，所以在這一層次上，童乩實際上也滿足了 Spiro 所說的宣洩的欲望，同時也完成了對社會羣體整合的功能。

四、祖先崇拜與風水

從社會結構上看，祖先崇拜是中國家庭和宗族制度的精神基礎，通過家庭中的忌辰與宗祠中的祭祖儀式，祖先的影像就成為家族延續與宗族團結整合的象徵。對‘祖宗’而言，要有子孫的供奉，他們才能繼續存在，對子孫而言，有祖靈的存在才能保證他們在人世間的福祉。從祭祀祖先的立場看，子孫對祖先的態度是虔敬中帶有畏懼，這種觀念是所有出生於中國文化之中的人都會承認的。最近，有一兩位人類學家對這種完全虔敬和畏懼的態度有了懷疑⁽¹⁶⁾。特別是 Maurice Freedman 曾提出有關‘風水’的問題，而認為中國人子孫對祖先的態度未必是完全屬於虔敬的一面的；他認為中國人的祖先崇拜，除去廳堂和祖廟裏的祭祀外，對祖墓的處置也應包括在內。說到祖墓，就不能不牽連到‘風水’的觀念。Freedman 認為因為有風水的觀念，所以中國人可以把祖宗的骨骸隨意遷葬於好風水的地方，以求得子孫的繁榮富貴，因此他說：“子孫一方面重視(其祖先)並奉祀之，另一方面又輕視之而加‘操作’利用⁽¹⁷⁾。又說”從風水中，人利用他們的祖先作為介物以求得他們所企望的目的。如此，他們已非崇拜祖先，而開始把他們當作物加以利用了”⁽¹⁸⁾。Freedman 所論的有其獨特的見地，但是他似乎忽略了另一些事實。在中國人的風水觀念中，祖先的墓地固然很重要，所以經常有子孫盡力地要找一塊好風水的墓地以葬其祖先，在這種情形下，子孫是主動的，祖先被動的。但是，並不是所

(16) Freedman, 1966, 1967, 1969; Feuchtwang, 1965.

(17) Freedman, 1969, p. 7.

(18) Freedman, 1967, p. 88.

有的情形都是子孫主動的，在彰化晉江厝我們就看到因墓地不好，祖先不得安眠，作祟其子孫，其子孫不得不另找好風水的地方以遷葬之，這種情形在臺灣各地也是常見的。從這種情形看來，風水被相信可以影響子孫的福祉是事實，但子孫對祖先採取與祭祀時相反的態度而加以操作利用，則有商榷的餘地。

Freedman 在較後對風水的問題作進一步的分析，把墓地以外建築物的風水合併在一起談，認為墓地的風水只是中國人‘神秘生態學’(mystical ecology) 中的一部份。墓地和房屋都是建築物，墓地是‘陰’，房屋則屬‘陽’，但無論陰或陽的建築物都必需配合宇宙自然的和諧，居住於這些建築物的‘人’才能得到平安⁽¹⁹⁾，Freedman 的這一想法是較確切的，但是他認為尋找墓地風水的好壞是由子孫主動一點，則不如說是祖先與子孫所共同關心的更為合適。

很顯然的，‘風水’的觀念是中國人的一種傳統宇宙觀，對自然與社會存在關係的看法。de Groot 在搜集很完整有關風水的資料作分析後，有一段很精采的說明：

風水是一種擬似科學的系統，它被認為可以教人在何處，並如何建造墳墓、廟宇及住屋，以便祖宗、神明和生靈可以在自然庇護下各得其所。

這個系統並非是晚近的構想，而是始於相當遠古的時代。在那時代有一種普遍的觀念，這種觀念普見於典籍，認為世上的人都生活在天地的絕對支配勢力之下，每一個人要保持其祈望的幸福，就必需與這一力量完全調和。假如人不能調

(19) Freedman, 1969, pp. 7-13.

和於永恒之‘道’，就會遇到逆境，在這情況下人是脆弱的，必然受到損害。一般均以爲風水是源於道教，但實際上這一觀念的久遠恐與中國等齊。

由於如上面所述的理由，所以所有的中國人無論造墓、建屋、修廟或築城，都認爲看風水是絕對必要的，因爲人既生於世，就無法自宇宙支配中隱退。……‘孝’是每一_{中國人}對其逝世的祖先及近親所奉的態度，很自然地他們要盡可能把祖先的墓地安置於有利的環境以配合自然，正如他們要選擇一處合適的房屋基址一樣。如此不僅是保證祖先安適居於地下，同時也使他們滿意於子孫之所爲而對他們加予保佑⁽²⁰⁾。

從 de Groot 這一段對‘風水’的說明，我們可以得到兩項有關中國人對自然與社會存在關係的論點。首先，在中國人的傳統觀念中自然（自然與超自然）與社會是構成宇宙的總體，維持這一總體的和諧是首要之事，在維持此一和諧的系統中，人雖然處於被動的地位，但是並非完全服從於宇宙的意旨，人可以藉本身的力量調節社會與自然以及社會與社會間的關係，以求得宇宙的和諧，而風水即是這種調適的方式之一；安排祖先的墓地則又是風水觀念中的一部份而已，也就是安排社會生活場所（包括房屋、廟宇、城鎮及墳墓等）以適於自然和諧中之一種。再者，祖先得到好的安適地，就可以保佑子孫幸福；相反的，如前所舉例子，祖先如不滿意於所葬的墓地，也可以要求子孫重新擇地安葬，這是彼此間相互的關係；如以這關係看作是一個社會系統，則子孫與祖先所着眼的是整個共

(20) de Groot, 1911 (1964), pp. 935-936.

同系統的福澤與延綿，那麼就不能說在‘風水’的處理中是子孫或祖先採取主動，更不能像 Freedman 所說的子孫把祖先當作物加予操作。在這一點上，我們覺得對人類社會瞭解之深像 Freedman 者，似仍然不能擺脫西方人以個人為主的觀念，以至於不能把問題着眼於人際關係的系統上加予瞭解。

綜結上文所論，‘風水’只是中國人基本的宇宙觀系統中的儀式性手段，它之所以長久持續於現代社會之中，就是因為它滿足了中國人的認知欲望 (cognitive desire)。假如這種基本的宇宙看法沒有改變，而由此推動的欲望必需滿足，則風水的儀式行也就會持續下去。

五、結語

冥婚、童乩和風水是三種看來甚不理性的儀式行爲，但却仍然甚為普遍地存在於臺灣農村社會以及其他更廣的社會中。儀式行爲之所以‘殘存’於現代社會中，必定是為了滿足若干欲望 (desires) 而與該一社會的基本心理需要 (psychological needs) 有密切的關係。根據上文的分析，我們認為冥婚儀式的持續是滿足了中國人基本的實質欲望 (substantive desire)，也就是滿足每一個人能獲得在親族系統中一正常地位的欲望。童乩之所以繼續大行其道，實際上是因為它可以滿足了實質的和宣洩的欲望 (expressive desire)，童乩把病人致病的原因多半解釋為親屬成員因權利義務和行為規範所引起的糾紛，這是一方面給予災害和不幸以合乎社會最易接受的解釋，另外一方面又使一些社會所不允許的親屬間不滿情緒得以發洩。風水的盛行則又是滿足了中國人基

本的認知欲望 (cognitive desire)，這是藉本身的力量以維持社會與自然以及人際之間和諧關係的一種儀式行為。

三種儀式行為所滿足的實質的、認知的和宣洩的欲望，假如再進一步分析，我們可看出其需要的核心只在於親屬羣體脈絡中人的地位如何保持、人與人間的關係如何規範，以及人與自然間的和諧如何維持。由此可見中國人的基本心理需要是維繫以親屬羣體為主的社會系統，以及其與客觀存在的和諧關係，儀式行為之持續與殘存，正表現這種心理需要的基本性與重要性。

在最近數年來，對文化差異性及文化相對性較敏感的人類學家，對心理學上所說的‘人格’ (personality) 這一概念會引起懷疑，他們主要的意見認為人格此一概念是西方文化的產物，而以此一觀念為中心發展出來的各種有關人格特質的說法，實已染有西方社會對‘人’存在的基本假設，而再以之用於解釋不同文化的民族，可能有失於客觀性。精神醫學兼人類學家 Ari Kiev 在研究美國西南部墨西哥後裔的美國人俗民醫術 Curanderismo 時，就指出‘人格’概念是西方文化個人主義、民主與科學的產物，也就是着重於自我、自主與經驗的發揮，這一套想法用之於精神醫學時則表現於自我的領悟 (self-insight)，自我改正 (self-betterment)，以克服內在的困難。但是這種方法並不適於非西方文化背景的墨西哥人⁽²¹⁾。最近吾國學者許娘光先生也以一個非西方文化所養育成的人類學家，提出同樣的看法，並且更進一步提出一套他自己的假設⁽²²⁾。許先生以為‘人格’ (personality) 這一概念是西方個

(21) Kiev, 1968, pp. 180-184.

(22) Hsu, 1971, pp. 23-44.

人主義的產物；人格的概念着重於個人內在的‘心力’(psychic forces)或‘精神素材’(psychic materials)，包括存在於下意識(unconscious)、前意識(pre-conscious)和未表達意識(unexpressed conscious)深處的叢結與焦慮，而個人外表的行爲都是這些力量的表達，因此個人問題的解決亦從這些叢結的重安排中去尋求。許先生認為以這樣的概念用於非西方民族，實在有失客觀，他以為其中缺失的部份是對人際交往關係(interpersonal transaction)的瞭解，所以他以中國人為例，並提出用中國人的‘人’字(英文中用 personage)以代替‘人格’(personality)的想法。在許先生的原意，‘人’之異於‘人格’是在它着重於人際關係的闡明，在此人的外在行爲的性質是以它是否配合社會文化的人際標準而定的，人在維持其與他人及自然關係的過程，才是真正瞭解一個社會羣體特殊性格的關鍵所在。許先生稱這種過程為‘社會與心理的平衡’(psychosocial homeostasis)。不同的文化有其不同人際關係模式，因此在求得‘社會與心理平衡’的過程便有不同的表現，這也就是不同民族表現不同特性的基本原因⁽²³⁾。本文所論各點，以為中國人的基本心理需要在於維繫人際以及社會與自然關係，而其重心又在於親屬系統的運作過程，這似可以給許先生的理論予若干補充。

參 考 書 目

BENEDICT, R.

1934 Patterns of Culture, Houghton Mifflin, Boston.

(23) Ibid, pp. 28-30.

CHEN 陳中民

1971 童乩，女鬼與冥婚——神媒在現代社會的地位 臺北(未刊)。

DE GROOT, J. J. M.

1911 *The Religious System of China*, Literature House (1964). Taipei.

ELLIOT, A. J. A.

1955 *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore*, London.

FREEDMAN, M.

1966 *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung* (London School of Economic and Political Science, Monographs of Social Anthropology, No. 33). Athlone Press, London.

1967 *Ancestor Worship: Two Facets of the Chinese Case*. In *Social Organization: Essays Presented to Raymond Firth*, (ed.) M. Freedman. Frank Case, London.

1969 *Geomancy*. (Presidential Address 1968). *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* for 1968.

HSU, F. L. K.

1971 *Psychosocial Homeostasis and Jen: Conceptual Tools for Advancing Psychological Anthropology*, *American Anthropologist*, Vol. 73, No. 1

HSU 許地山

1966 扶箕迷信底研究, 商務 臺北。

INKELES, A. and D. J. LEVINSON

1969 *National Character: The Study of Modal Personality and Socio-cultural Systems*. In: *The Handbook of Social Psychology* (2nd ed.), Addison-Wesley. Menlo Park.

JORDAN, D.

1971 *Two Forms of Spirit Marriage in Rural Taiwan*.
BIJDRAGEN, Deel 127, pp. 181-189.

KARDINAR, A.

1939 *The Individual and his Society*. Columbia University Press. New York.

KIEV, A.

- 1968 *Curanderismo: Mexican-American Folk Psychiatry*. The Free Press. New York.

LI, YIH-YUAN

- 1968 *Ghost Marriage, Shamanism and Kinship Behavior in Rural Taiwan*. In: *Folk Religion and the Worldview in the South-western Pacific*. Kieo University. Tokyo.

MEAD, M. and R. METRAUX

- 1953 *The Study of Culture at a Distance*. Chicago.

SASAKI, Y.

- 1969 *Psychiatric Study of the Shaman in Japan*. In: *Mental Health Research in Asia and the Pacific*. (ed.) W. Caudill & Lin T. Y., East-West Center. Honolulu.

SHIROKOROFF, S. M.

- 1935 *Psycho-mental Complex of the Tungus*. Kegan Paul. London.

SPIRO, M. and R. G. D'ANDRADE

- 1966 *Religion: Problems of definition and explanation*. In: Banton, M (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. pp. 85-120. London.

TSENG, WEN-SHING

- 1970 *Psychiatric Study of Shamanism in Taiwan*. Taipei.

討 論

王崧興：

李先生在本文似乎是很謹慎、保守，只是在冥婚、童乩、風水三種現象來討論，所得到的結論，諸如，行為的正當與否，受到懲罰與否都是以親族關係的行為為標準，因此，其他的社會關係也就變成是親族關係的延伸。這裏我覺得這種關係怎樣的延伸，應該再加以發揮下去的，譬如我們可以說中國人以親屬關係來規範人的行為。但李先生却謹慎的停止了。這是可惜的。

同樣的情形，從風水的研究可以瞭解中國人宇宙觀的一面。中國人的宇宙觀有很多方面，李先生認為中國人的宇宙觀是調適宇宙，此又與上面的例子一樣，沒有繼續再引伸下去。調適宇宙的現象也許在別的地方也可看出來，如中醫對疾病的看法是講究冷熱的調適，這也許亦是調適宇宙的方法之一。此外，如命運和進補的觀念，改朝換代的政治思想等等，也都是調適宇宙的方法。

章政通：

一、關於祖先崇拜與風水方面，李先生引用 De Groot 的一段話來解釋，De Groot 是從自然與社會的存在關係上來看風水的問題，此外，我們是不是應該要考慮一般人相信風水的真正動機在那裏，我覺得中國人的相信風水，可能與中國孝道的觀念有關，尤其是崇功報德觀念有關，孔子說：「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮」。孝是包括生前死後，所以風水的事情也包括在內，假如我們能够注意到重視風水之動機的多方面，可能更能看出重視風水的這種儀式，對中國國民性有更多面的關聯。De Groot 只是學者

的見解，我們似乎也應注意一般人的風水看法。

曾炫煌：

這裏我有幾點補充說明：

一、關於國民性的討論，李先生用儀式行為來討論，也就是利用投射系統把一個人對超自然的想法投射出來，此與理智的、理想的人格是一種相對的產物，這一點我覺得是很有意思的。

二、從心理學的觀點來看，一個人所以舉行儀式行為常常是當一個人遇到困難而無法利用平常的方法來解決時，才利用超自然的方式來解決，這是一種挫折的反應。一個人在平時往往只能看到靜態的一部份性格，當受到挫折時所反應出來的性格是平常所看不到的一面，這一點我想是很有價值的。

三、以前我們討論的，往往是討論一個人的性格，但儀式行為的討論則屬於團體的反應，例如冥婚是涉及家族與家族間的問題，而非以個人為主。

四、根據我個人的瞭解，不管是人類學家或精神醫學者對疾病的解釋方法有很多，各民族或同一民族在不同的時間往往不太一樣，但是這種解釋方法好像與文化的水準有關。

吳聰賢：

一、關於鬼婚，李先生提到只有男娶女而無女娶男的，這可能與傳統的一夫多妻制的觀念有關。這樣講起來許多的儀式行為可以有層次的。根據 Theory of decision making 那一種要素影響那一種行為，如此，影響的要素是原因，被影響的是結果，也就是說，一個是 independent variable；一個是 dependent variable，如果以這種構思來講，現在研究組織的人不像從前那樣注重 divi-

sion of labor，而着重於決意的影響所在。如此，這種研究法是否可以這樣做。譬如，在一個鬼婚的情形下，男子可以娶多妻，但女子不能嫁多夫，這樣對兩個行為來講，一個的決意力量比較強，乃構成行為的核心所在，以此類推，其他的行為可以有這種的關係。也就是說在這麼多的行為之中，可能有些是最核心而影響到其他的行為。若從層次來決定其因果關係看，你的結論是否可如此頗有問題。

二、關於風水的問題，有兩種解釋即 sociological 與 ecological 的解釋。韋先生提出的是 sociological 的解釋，認為跟自然的那個才是學者講的話，我覺得兩個都是學者的話。我不知道人類學是否研究 ecology 的問題，我們將來是不是應該要從事這方面的研究，李先生在本文提到風水的問題，死者不適應自然的環境而透過童乩以告訴其後代，我覺得這有兩個意義：一乃自由溝通思想，死者可以透過童乩而與活人溝通思想，在此可以看到我們的民主思想，另一個乃 ecological explanation，目前我們談活人與自然環境的調適，將來是否可以發展一門 Anthropological ecological study，從 ecological 的立場來研究這種問題。

三、Freedman 認為中國的風水觀念乃子孫利用他們的祖先作為媒介以求得他們所企望的。這一點我覺得不太妥當，最近我到菲律賓訪問，曾經到中國人的義山（墳墓）參觀，墳墓上所題的許多詩，大多表示希望將來他們的子孫能夠有所發展，而非企求他們本身的利益，所以 Freedman 說中國利用祖先的風水來求本身的幸福是不太正確的。

李亦園答：

吳先生所談關於 Theory of decision making 的問題是很

對的，但是吳先生誤解了一點，我所說的冥婚的情形是只有女鬼嫁人，並沒有男鬼要求娶親，因為男鬼可以不要親，而藉過繼子嗣的方法即可在廳堂上立了牌位，女鬼則不能用此法而在自己娘家立牌位。假如照吳先生所說的一夫多妻的觀念，則男鬼也可以多娶幾房親事了。

另一點關於 ecological (生態學)的問題，人類學者最近也常涉及，稱之為 cultural ecology (文化生態學)；如從文化生態學的觀念來研究風水，也許能提供更多的瞭解，謝謝吳先生的提示。

關於吳先生所說的第三點，仍值得再討論，尤其是 Freedman 所說的「操作」(manipulation) 一問題，更值得再進一步研究。

喬 健：

我個人對研究國民性的人常有偏見，就是研究國民性的人往往忽略文化變遷的因素。本文似乎也忽略了文化變遷的因素，例如冥婚、童乩的例子，我們知道這些都愈來愈 popular，而且我們也知道中國文化的變遷亦很大，愈來愈離開傳統。如何來調合這兩個完全不同的發展，為什麼中國文化本身變了，而這許多適合於中國文化的產物，如童乩、冥婚反而會增加，這個原因在那裏？

李亦園答：

喬先生談到文化變遷的問題很好。不過我自己覺得本文已牽涉到文化變遷的問題了，因為儀式的行為之所以持續下去必有其原因，也就是說其他文化已改變了，但若干特殊儀式之所以持續不變必有其功能所在，功能的存在，有些是 intended 或 unintended，有些是 recognized 或 unrecognized。特殊儀式的存在對舉行的人來說有些後果也許是 intended，但若干則是不被他們自己所知

的。

楊國樞：

剛才喬先生提到為什麼在現代化的過程中童乩反而更多？李先生好像未完全回答此問題，我做一個補充說明。在西方也有類似的情形，一方面社會發展很快，另一方面算命的生意反而比以前更好，這有一個解釋就是社會愈進步愈現代化，個人為了適應現代化的社會所做的努力愈大，所以若干較低階層人所受的挫折愈大。在一個靜態的社會裏他們所受的壓力較小，但是當社會愈進步後，這些人挫折增多，焦慮也增多，所以不得不更依賴超自然的方式來解決難題。

喬 健：

如果依楊先生所說的，那就失去了意義，這個與中國國民性的討論沒有關係，此乃一般社會的需要，不一定中國才如此，外國也一樣。這裏我們常涉到一個文化變遷的問題，文化變了而這許多東西還存在，那麼這些東西存在的原因是否也變了。

曾炆煌：

我想喬先生與楊先生的看法並不衝突，因為楊先生是針對喬先生所說的為什麼在社會變遷中某些文化特質還保留下來。李先生在本文也是強調，為什麼冥婚、童乩、風水等持續下來，而別的文化特質却不能持續，這些持續下來的東西一定是還滿足人們的基本的需要。

喬 健：

這個問題我想在這裏用功能學派的解釋並不妥當，它之所以能持續下來是因為現在有其功能，如果它以前亦有其功能而此功

能現在已經消失了，我們就不能說它現在還具有此功能。

吳聰賢：

剛才喬先生提到現在童乩反而比以前增加很多，為什麼如此，這個理由是很重要的。但是這裏我們有沒有證據來證明現在童乩增加很多？現在童乩很多是事實，但是說比以前增加很多，是否可能？如果真的話，這個理由倒需要研究。

李亦園答：

關於童乩是否增加很多的問題，根據人類學者的田野工作可以知道現在童乩相當的普遍，但是我們沒有確實的資料來說明童乩比以前增加多少。不過冥婚的例子，很明顯的最近幾年來增加了很多，尤其是臺南地區，毫無疑問地是比前增加了很多，這種情形，解釋的原因當然不只是一種而已，但我認為這種持續的最基本原因與中國人的若干特質相關連。

從兒童故事看中國人的親子關係

徐 靜

一、引 言

自從有精神分析學說以來，大眾對潛意識的重要性已經普遍地接受。精神分析家們相信，潛意識對於身體及精神之影響力遠較意識所具有者為強，潛意識能够在個人不知不覺之中左右其意識的情感或理智生活⁽¹⁾。故而要深入研究個人的性格必須對其潛意識有充分的瞭解。

許多心理學家認為，民間故事，就如同其他精神所不合理的產物，如精神病之各種症狀、笑話、夢、神話或藝術一樣，是下意識的恐懼、渴求或希望的畫像⁽²⁾。夢是‘個人’的精神表達方式，而民間故事則為‘整個文化團體’經驗⁽³⁾及幻想⁽⁴⁾的表達，是文化的投射產品。由於民間故事是以有距離的，較客觀的，幻想的姿態出現，所以往往比我們受道德倫理觀念限制的實際生活或思想，更能反映出一個文化團體之性格特質、價值觀念、其各分子間常有之磨擦及其文化背景所供給之解決方法⁽⁵⁾。

雖然，從現代人類學家的觀點來看，這種完全根據文化的產物從而分析民族的特性，然後再以這種性格的存在來解釋其他更高

(1) Healthy, 1930.

(2) Jung, 1922; Jones, 1928.

(3) Heuscher, 1963.

(4) Rubenstein, 1955.

(5) Kaplan 1961.

層次的文化，易于陷入‘循環論’的謬誤，同時也時常被批評為不適於作泛文化的比較⁽⁶⁾。所以他們大多主張用各種不同的心理測驗施測于一個羣體的成員，以量定其人格之特徵。暫且拋開一個羣體中各個成員之人格特徵之總和是否能代表一個羣體的特徵的問題不談，從心理學的眼光看來，對某些故事的解釋與反應，正是心理測驗方式之一種，所以民間故事可說是長久反覆施測于整個文化團體本身所得到的結果之一，在對國民性的研究裏，應該仍佔有相當的份量。

由於民間故事乃為歷經千億萬人的輾轉相傳而保留下來的，我們可以認為任何故事的情節，如果仍然能够存在，必然是由於它們對故事所屬的整個文化團體具有某種特殊意義，而非由於個人的心理因素。這與一般文學作品不同，後者大多是作者個人卓越幻想的產品。Hartland 曾說：“民間故事的研究對象是傳統，而非文學”⁽⁷⁾。民間故事經歷代相傳，已經濃縮到一種傳統的型態，正好供給極為艱難的泛文化比較研究一些較為具體的材料。此外，民間故事也是兩代之間文化傳遞的重要方式之一，成人往往利用講故事的方式來教導孩子們‘適宜的’行為及應付生活中各種情況的方法。

民間故事包羅萬象，可以從各方面去瞭解及分析，例如精神分析學家們最喜歡用精神分析的理論去解釋故事中的各種‘象徵’，有人認為小紅帽故事中之‘紅帽’象徵‘血’，亦即少女動潮，整個故事代表對性成熟之恐懼及禁忌⁽⁸⁾。社會或人類學家則認為從民間

(6) 李亦園，1972.

(7) Hartland, 1968.

(8) Heuscher, 1963.

故事裏可以看到原始的習俗及信仰⁽⁹⁾。本文則企圖透過對中國及西方兒童故事之比較，來分析中國國民性，特別是親子關係之特色。尤其偏重于在人格發展各階段中，孩子與父母關係之轉變。

本文所用‘兒童故事’而不用民間故事的理由有二，第一是由于民間故事範圍太廣，有些故事內容與本文所要討論的主題無關，不似童話較能反映出孩子對某些問題的掙扎與努力，特別是與年長一代間的關係⁽¹⁰⁾。其實，童話與民間故事二個名詞，常被交換使用。第二是由于作者感覺，雖然中華民族有舉世聞名的悠久文化及輝煌的文學作品，但與歐美相較之下，以孩子為主角，有超自然的人物及神奇的情節的童話却不多⁽¹¹⁾。本文所採用的兒童故事是從民間故事中選擇有童話氣氛，主題涉及兩代關係者。然後就其核心故事（core story）⁽¹²⁾即故事之不可缺少之主要情節加以分析討論。

二、故 事 分 析

本文所採用的故事有：廿四孝、西遊記、白蛇傳、梁山伯與祝英台、牛郎與織女、河神娶妻及薛仁貴征西等。均為衆所周知，且常見于兒童讀物、甚或小學課本中者。

I 廿四孝的故事：

廿四孝是一套有關‘孝’的故事，描述在不同的朝代的廿四個孝子的孝行，其中部份情節具有神奇或超自然的氣氛。主要在描述

(9) Yearsley, 1924.

(10) Schwartz, 1956.

(11) Eberhard, 1937.

(12) Eberhard, 1970.

親子關係。對這套故事可用兩方面來分析：一為對家庭角色的分析，一為對孝行內容之分析。

1. 家庭角色之分析：

廿四孝中的孝順孩子，幾乎清一色是男性，佔24人中的23人（見表一）。其中唯一的女性也是以其與男子的關係出現者：“崔南山是唐朝人，‘他’的曾祖母年老牙齒都掉完了，不能吃米飯。‘他’的祖母唐夫人就把自己的奶汁，餵給他曾祖母吃……”（乳姑不怠）。由此可見，傳統的中國社會是以男子為中心的社會，女子縱有孝行，值得讚揚，但仍得依賴其與男性之關係，方能被社會接受，躋身于孝子羣中，這與李亦園先生對冥婚只有鬼新娘，而無鬼新郎的解釋正是殊途同歸⁽¹⁸⁾。

表 一

孝順對象 主角性別	父	父母	母	繼母	其他	合計
男	4	6	11	2		23
女					1	1
合計	4	19				24

但與此相反的，即孩子孝順的對象中，單只提起母親的（包括繼母）有13例，提及父母兩者的，有5例。此以孝順的對象，包括母親在內的，共有19例，佔24孝的部份。只有4例，單只提出父親，而這四個例子中間，尚有一例強調是因為母親早死，思念母親的關係，因而更加孝順父親（扇枕溫被）。另外一個，也是唯一主角為女

(13) 李亦園, 1972.

性的一個，則為孝順婆婆，雖非母親，亦為女性（乳姑不怠）。在一個一向被認為是‘重男輕女’的‘男系社會’中，竟然如此強調孝順雙親中之‘女性’，實在是一個很有興趣的現象。這或許可以解釋為，中國家庭表面上雖然是以父權為重，但‘一家之主’的男人僅為被推崇出來的‘偶像’，在親子感情上，比較具有影響力的還是女性。中國婆婆之掌權，慈禧太后之干政，實有其潛在的因素，並非事出偶然。這與聊齋或武俠小說中，女性往往以極其‘厲害’的面目出現，正可遙遙呼應。

2. 孝行內容之分析：

如果把廿四孝中此描述的孝順行為予以分類，然後再加以分析，可以發現幾種現象，茲分別討論如下：

表二

孝順方式 孝子年齡	餵 食	犧牲自己	照 顧	安 慰	犧牲其他 親人	合 計
孩 童	4	5				9
成 人	4	3	5	1	2	15
合 計	8	8	5	1	2	24

(1) 廿四孝中描寫孩子或成人以後的‘孩子’，以‘哺養’的方式來孝順父母者共有八例，是在各種孝順方式中比例最大者之一，佔全體的三分之一。其中三個是小孩子，五個是成人。這個現象可能有兩種意義：

a. 反映出中國人視孩子為貯備之資產，是未來生活之保險。當孩子小時，固然愛護備至，但多少含有‘養兒防老’的意思，期望孩

子長大後，能够‘反哺’，像自己照顧孩子一樣地照顧自己。換句話說，中國父母雖然對子女極為疼愛重視，但並不像西方父母認為撫養孩子到長大成人後孩子就應獨立，而是認為彼此間相互依賴的關係，應該終生持續⁽¹⁴⁾。

b. 孩子為父母找尋活命的，或可口的食物，被強調為一種孝順的方法。從精神分析的觀點來看，可以解釋為中國人性格中的‘口慾’成分很大，不僅在日常生活中表現如此⁽¹⁵⁾，甚至於連人與人的關係也賴以維持，屬於所謂‘口慾依賴型’(oral dependent type)。這一類型的人，不僅依賴，而且要求很多，人與人之自我界限(ego boundary)不清，認為自己所需要的，對方‘應該供給’，如果對方不給，則由失望轉為憤怒，對令其失望之人懷有極強的仇恨心理，這點從許多中國父母對於不能順從其意思，滿足其慾望之子、女痛恨入骨的程度得到證實。外國人與中國人為友，常覺得一旦交上，就‘黏’在一起。這點除了受社會環境背景的影響外，恐怕也與這種‘依賴索求’的羣體性有關⁽¹⁶⁾。依照中國社會的習慣，不要說親友，連陌生人到別人家中造訪，也不作興先打個招呼，求得允許，只要高興就可一闖而入，甚且留食留宿，這與口慾依賴型性格之特點——自我界限不明——正相符合。

由於這種相互依賴的特性，個人的慾望有待周圍的人來滿足，與西方人主動的爭求自己慾望的滿足不同。所以中國人看西方人太現實，攻擊心太強；西方人看中國人太被動，太消極。中國人同時

(14) Hsu, F. K. 1961

(15) Tseng, & Hsu, 1971.

(16) 曾絢熒，1972.

也對別人的需要特別敏感，儘可能的予以滿足。西方人與中國人相處，常驚訝其所表現的體貼、週到、富有人情味。這實在是一種家庭間人與人關係的延伸。

(2) 另外一類亦佔極高比例的孝行，着重在孩子的犧牲自己。其範圍除了使自己身體受苦(扇枕溫被，恣蚊飽血)，捨棄難得之社會地位及成就(棄官尋父)，放棄成人的尊嚴(彩衣娛親)，甚至於犧牲生存的權利(賣身葬父)。由此可見，在傳統的中國親子關係中，小一輩的沒有獨立的身份，也沒受到尊重，其與父母之關係，更接近主人與奴婢的關係。正如蔡文輝先生所說的：“在家庭中父親是一家之主，指揮者和命令者，他具有很大的權威……他代表祖先的權威，因此他甚至可以殺掉他的子女，而為人子者在家庭中是服從者”⁽¹⁷⁾。這種對父母權威的尊崇，推而廣之，變成對一切權威的絕對服從，如果‘移孝作忠’，則可影響到人民與政府(‘子民’與‘父母’官)之相互關係。

上面已經討論到，當‘子’與‘父母’之權益衝突時，固然是子的權益必須犧牲，即使當家族中其他份子之權益與父母之權益發生衝突時，前者亦必得犧牲。如刻像事親的故事中，描述孝子因為妻子不尊重父母之木像而一怒休妻；爲母埋兒中的主角，更為了使母親可以安心多吃一點，而想把自己的孩子活埋。由此可見，中國父母的權威，的確大到極點，不僅在生前，而且延續到死後。死去的父母比活生生的太太及孩子還要重要。任何事情，只要是為了父母，不論其本身性質如何，都可被接受；不僅被接受，而且被讚揚，被傳誦，被用以教育後世，包括偷竊(懷橘遺親)，謀殺(爲母埋兒)。這一

(17) 蔡文輝，1964

點與中國兒童養育特色中，不教兒童事情之對或錯，而只關心‘別人怎麼想’，注重‘人與人’之關係，而不重視是非真理一點，可以同時說明中國人何以被批評為重‘面子’、‘人情’而缺少法治精神⁽¹⁸⁾。舉例來說，中國人請客出入館子，互相禮讓不已，因為都是‘一家人’；擠公共汽車，很少不爭先恐後，反正大家都不相識。

這種對父母的孝順，不僅在孩童時代是如此，成人後也不例外，故事中最老的孝子有七十多歲。不僅父母生時如此，死後也一樣。不僅父母慈愛時如此，即使父母被描寫為殘暴不仁，虐待孩子時，作孩子的也不能懷恨，反而要對父母加倍的好，以期能感動父母，得到他們的愛護（單衣順母）。這與西方童話中之虐待孩子的成人最後總是得到惡報的結局恰恰相反。童話故事原為幫助兒童能够在幻想生活中安全無害地滿足其內在慾望的方法之一⁽¹⁹⁾，在中國，兒童故事則被利用為教育兒童的手段之一。這表示對父母權威之反抗，不僅在現實生活中是禁忌，連在幻想中亦不被鼓勵。從精神分析的觀點來講，則可說是：中國父母的絕對權威及權力，不僅控制了‘續發思想體系’而且滲透到‘原本思想體系’，也就是說，這種觀念不僅支配人能意識到的思想與行為，而且左右人所不能意識到的（即潛意識的）感覺與衝動。

（3）廿四孝故事中另有一值得注意之點，即其中有五個例子描述兒子對母親之照顧，包括成年而且在社會上極有地位的兒子，其中有一個是皇帝，親自照顧母親的生活起居。舉例來說，宋朝大文學家黃庭堅，家裏有很多僕人，可是服侍母親的事，他都親自去

(18) Smith, 1894.

(19) Lorand, 1935.

做，連他母親用的馬桶，也親自‘沖洗’（滌親溺器）。這種母子間的親密程度，與西方比較起來確實異乎尋常，但在中國，却被當作孝行來稱讚，絲毫沒有‘性’的意味在內。

II 其他兒童故事——從人格發展的觀點來分析：

1. 幼兒期——西遊記

用廿四孝等倫理故事來討論親子關係，也許有人會問，是否太偏激了一點？其他的民間故事如何呢？且就西遊記的內容來分析。唐僧取經的故事固然是家傳戶曉，孫悟空大鬧天宮，更是膾炙人口，是中國民間故事中罕有的具有童話色彩的一個。在這裏代表小孩子猴子，想要長大成人的慾望，被斥為叛逆，最後終於被象徵父親的權威們，出面制服，鎮壓在五行山下。雖然以神話幻想的姿態出現，其所欲傳遞的信息，與廿四孝並無不同。

從人格發展的觀點來看，西遊記裏孫悟空的經歷正可代表一個中國孩子自出生到長大成人所需經歷的各階段，其所遭遇的問題及解決的方法⁽²⁰⁾。

孫悟空代表一個不知天高地厚的小孩子⁽²¹⁾，自以為無所不能，無所不會，妄想與父親平等（自封齊天大聖）。他雖然如此胡作亂為，但在某一階段之前，玉皇大帝却總是容忍，這表示在幼童時期，中國孩童在家庭中可能被寵，被放縱⁽²²⁾，但這並不表示他們受到成人們的尊重，而是在成人眼中，他們的所言所行，不值得認真計較，因為他們充其量也不過是一個‘胡鬧的小猴子’罷了。西方

(20) Mead, and Wolfenstein, 1955.

(21) 吳承恩, 1964 (原文解釋孫字曰：“(孫字)乃是個子系。子者，兒男也；系者，嬰細也。正合嬰兒之本論。教汝姓孫罷”。

(22) Diamond, 1969, Gallin 1966.

童話中，孩子常以公主、王子的身份出現，而孫悟空却被命為‘未入流’的弼馬溫，是天宮裏‘最低最小’的職位。

兒童在嬰幼兒時期，固然可以不受管束，自由享樂（如孫悟空在水簾洞的生活），但到了某種階度後，如果行為逾規，抗上或違背傳統，則長輩或權威們，必然示以顏色，予以處罰。在西遊記中，以偷蟠桃來象徵悟空已開始對性有興趣，大約為五六歲的時光，中國故事中對孩子的處罰管束，很少由一個人執行，常常有很多人出面，如西遊記中之如來佛，玉帝，唐僧，四大天神，觀音菩薩等。這固然是中國大家庭制度之投射，同時也表示，反抗父母或權威，是一件社會所不容許的事，‘人人得而誅之’。

孫悟空雖因妄想取玉帝而代之，“一個動斗翻了十萬八千里，仍然打不出如來佛的手掌”，而被鎮壓在五行山下，但却未老死山下，五百年後，被唐僧救出，同往西方取經，雖然頭上有金箍勒住，歷盡千辛萬苦，但終成正果。這可解釋為中國孩童雖然逃不出父母權威的掌握，但仍給予機會，時加管束與訓練，使得以學習社會之規律而終能適應。孫悟空頭上之金箍圈，具體的象徵中國人性格中的‘外在的約束’，與西方心理學家所強調的‘超我’即人格中的內在控制功能略有不同⁽²³⁾。

2. 三角關係——薛仁貴征東

這一個故事包括兩個不同部份，都是有關父母與子女間的三角關係，前半部描述當成年的女兒對某一男人發生情感時，父親出來阻撓，想把兩者拆散。這一類的情節很多，在以後的篇幅會加以討論。後半部父母及兒子的三角關係，很類似西方‘伊底帕斯’的故

(23) 徐靜，1971.

事。內容描述父親在長期離家後回來，在路上遇見了一隻猛虎要咬人，他要殺虎救人，却失手誤殺了那年青人。到家後發現妻子床頭有雙男人的鞋，懷疑妻子不貞，後來才知道原來他的兒子在他離家期間，已經長大成人，他所懷疑的男人的鞋子就是他自己的兒子的。而且他誤殺的那年青人，正是他那未曾見面的兒子。這個故事雖然隱約暗示了三個人的三角關係，但父親與兒子的鬭爭却始終未表面化。兒子雖被父親殺死，却描述為欲救他而失手誤傷。與這故事極其類似的西方‘伊底帕斯’的情節雖然相似，結局却截然不同，是兒子殺死了父親。在薛仁貴征東中，則為父親殺死了兒子，後者顯然較能符合以‘孝’為重的中國文化。

西方童話中的父子、母女關係，常被從‘性’的觀點加以強調，如睡美人之被‘尖椎’刺出了‘一滴血’（象徵性之成熟）就觸犯了禁忌，最後又被王子救出，不管在表面上或象徵的意義裏均充滿了‘性’的意味。中國的兒童故事雖然也描寫母子之親密關係，但都偏重在孝的意義上，父母與子女間的衝突，其所爭奪的如其說是‘性’，不如說是‘權’。有人認為由於孩子對母親的強烈依戀，多少會影響丈夫與妻子間之平衡，造成彼此情緒上之緊張，對於這種夫妻因新生兒的參入所形成的三角關係而導致的緊張，需要找出一個比‘性’更一般性的解釋方法⁽²⁴⁾，權力的爭奪也許是解釋方法之一種。總而言之，由於社會對母子持續之親密關係之容忍，中國家庭之三角關係遠不及西方之緊張。

3. 少年期——河神娶妻

河神娶妻描述女巫如何欺凌少女，以後幸得地方官相救。這個故事和西方的白雪公主、灰姑娘等童話一樣，描寫‘女兒’受‘母親’

(24) Parsone, 1964.

的虐待欺負。但不像西方故事直接以家庭中的角色出現，而用較遠的第三者身份來象徵，這可能是因為對母女糾紛的直接描述，會引起以孝為主的中國社會之不安，必須略加改裝，才能被保留。在西方的童話裏，結局多為女兒得勝，使母親得到應得之處罰。中國遠在唐時即有與現今流傳歐美之灰姑娘相似之故事，比歐洲最早印出之同類故事早七百餘年⁽²⁵⁾，但此故事在中國並未流傳下來。所以研究民間故事的人認為，各地之民間故事雷同，不足為奇，因為自有其宇宙性，研究故事之變體，才能了解不同文化之影響⁽²⁶⁾。河神娶妻中，對女巫之懲罰則必需假借‘父親’之手。這表示在以孝為傳統的中國社會裏，長輩縱有不對，作小輩的亦不被允許反抗，更別說報復了，必須由另一長輩來處理。

4. 青年期——白蛇傳、牛郎織女、梁山伯與祝英台

代表青年期的三個故事，都是描述年青的戀人受阻于父母或其代表（和尚、天母娘娘），結局總是父母勝利，年青的一對不得不悲慘的分離。即使在婚後，父母的權威仍然存在，由於父母的干涉，婚姻往往以悲劇終場，如孔雀東南飛。

5. 父母期——白蛇傳

只有在子女本身變為父母時，父母的權威才逐漸減退，如白蛇傳中許仙之子為父母呼寃，兩者的身份互調，由子女照顧父母，甚至干涉他們的私生活，就像他們在不久以前干涉子女的婚姻一樣⁽²⁷⁾。

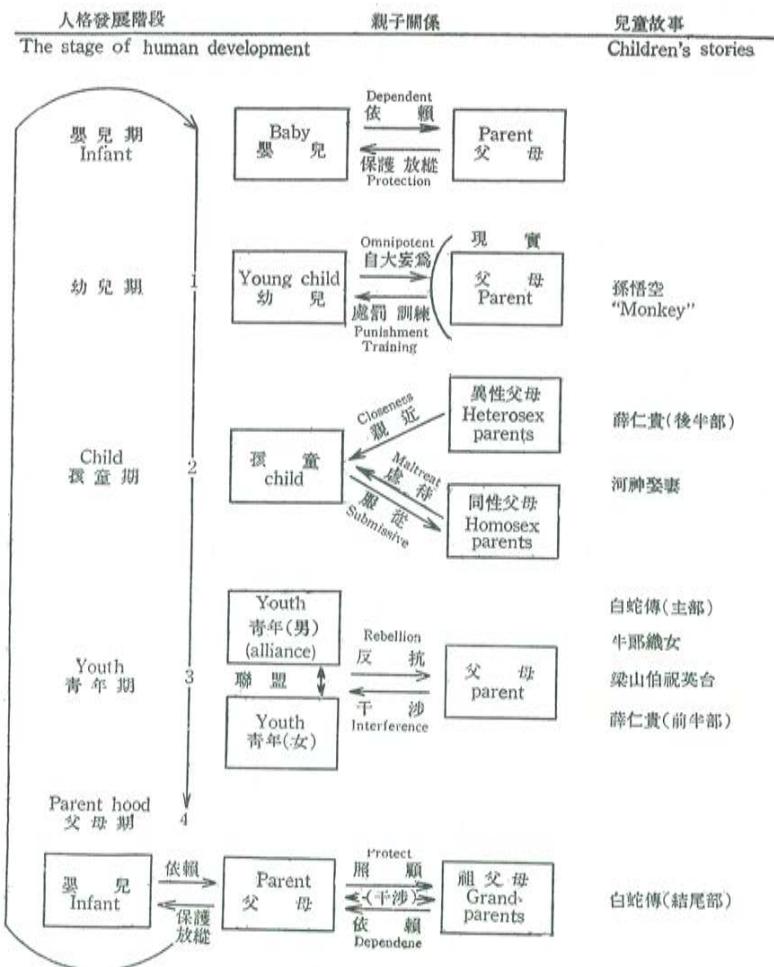
附圖簡單分析在人格發展各階段中，父母與子女關係之特點，

(25) 段成式，1950.

(26) Jameson, 1932.

(27) 報載某市長‘彩鳳良緣’的橫受女兒阻撓，正是‘孔雀東南飛’的現代‘型式’。

附圖：人格發展各階段中之親子關係



同時顯示，不論年齡如何改變，兩者關係之密切始終不變。只是在老年時，父母與子女所扮演之角色互調，而子女到作父母時，多少會期望他們的子女孝順他們像他們小時候對自己的父母一樣，週而復始，但互相依賴，互相干涉的關係則永遠不變。

三、討 論

也許有人會說，故事中所描述的，並不是‘事實’，而是經過渲染的、誇張的、極端的例子，並不能代表實際生活中的情形。但正因為它是‘虛幻’、‘不真實的’、‘過去的’才能毫無顧慮、毫無保留地、表現出一個文化團體不能公開表現的觀念及想法，正如透過顯微鏡去觀察物體、透過投射測驗去了解個人的心理一樣。童話如果過分接近現實生活，失去其非真實性，則不能存在⁽²⁸⁾。

有關國民性的研究，常受人批評的一點，就是研究者往往強調某些傳統的特點，忽略了現在的情況。本文既以民間故事為研究題材，自然更是‘傳統的’、‘過去的’資料了。不過，傳統文化對現代生活的影響是不容否認的，正如某些改變是不容否認的一樣。因此，如能了解某一文化團體之傳統特性，也可了解這一文化團體現在甚或預測未來之特質。正如分析水源之水質，縱使與下流之水不能完全符合，總有相似之處。就本文所討論的題材來講，廿四孝的故事不僅以兒童讀物的姿態出現，更被採入小學課本之國語甚或生活與倫理課本中，作為教授兒童生活之教材之一。至於其中所表現的某些觀念，不僅仍然留存在今日之社會中，而且極具影響力。如孩子為父母未來之生活保障，父母之權益較家族中任何分子為重

(28) Eberhard, 1970.

一點，從立法院通過公務員撫卹金領受順序應以父母為先，配偶，子女次之一事得到證實⁽²⁹⁾。此外，現代社會仍在選舉新的廿四孝予以表揚⁽³⁰⁾。

四、結論

本文企圖透過兒童故事分析中國家庭之親子關係，並進一步申述這種基本的人際關係對中國國民性之可能影響。結論有二：

一、中國家庭中，父母的權威是無限的，子女或家庭中其他份子的權益，如與父母的權益衝突時，則必須犧牲，不僅個人的舒適、健康、成就、婚姻，連生命也如此。任何兩代之間的鬭爭，結果必是老一代的得勝，即使後者被指為殘暴不仁時，亦不例外。任何行為，在孝的大前提下，都被容忍、接受、甚至于被表揚，這種在家庭中對父母的絕對服從，延伸到社會關係上，變成對權威的盲目尊崇。

二、從人格發展的觀點來看，在嬰幼兒時期，孩子依賴父母，父母寵愛孩子，彼此不分，親密之至。隨着子女的長大，父母與子女的角色逐漸轉變，終至完全對調，但兩者間相互依賴，互相干涉的關係，始終不變。這種‘口慾依賴型’的特質，同時表現在家庭以外的對人關係中。例如期待別人來滿足自己的慾求，而不主動地自求滿足；看重人與人或人與社會之關係，而輕是非與真理等。

(29) 聯合報 60. 6. 1.

(30) 中央日報 60. 6. 3.

參 考 書 目

李亦園

1972 從若干儀式行爲看中國國民性的一面，(見本書第五文)

段成式

唐 酉陽雜俎

徐 靜

1971 精神醫學，水牛出版社，臺北。

吳承恩

1964 西遊記，世界書局，臺北。

曾效焜

1972 從人格發展看中國人性格，(見本書第七文)

蔡文輝

1964 中國家庭制度之演變，思與言，2(1):4。

DIAMOND, N.

1969 K'un Shen, A Taiwan Village. Holt, Rinehart & Winston, N. Y.

EBERHARD, W.

1937 Chinese Fairy Tales and Folk Tales, Kagan Paul, Trench, Truber & Co., Ltd., London.

1970 Studies in Taiwanese Folktales, Dept. of Sociology, Univ. of California, Berkeley, California.

GALLIN, B.

1966 Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

HARTLAND, E. S.

1891 The Science of Fairy Tales. Walter Scott, London.

1968 Reissued by Singing, Tree Press, Michigan.

HEALTHY, W., A. F. BRONNER and A. M. BOWERS

1930 The Structure and Meaning of Psychoanalysis. Alfred, A. Knopf, N. Y.

HEUSCHER, J. E.

1963 A Psychiatric Study of Fairy Tales. Charles C Thomas. Publisher, Springfield, Illinois.

HSU, F. L. K.

- 1961 Psychological Anthropology—Approaches to Culture and Personality. The Dorsey Press, Inc., Homewood, Illinois.

JAMESON, R. D.

- 1932 Three Lectures on Chinese Folklore, California College in China, Peiping.

JONES, E.

- 1928 Psychoanalysis and Folklore, Jubilee Congree of the Folklore Society.

JUNG, C. G.

- 1922 Psychology of the Unconscious, tr. by B. M. Hinkle, London.

KAPLAN, B.

- 1961 Studying Personality Cross-culturally. Harper & Row, N. Y.

LORAND, S.

- 1935 Fairy Tales and Neurosis, Psychoanalytic Quart 4:234-243.

MEAD, M. and WOLFENSTEIN M. (ed.)

- 1955 "Monkey": A Chinese Children's Classic, in: Childhood in Contemporary Cultures. The University of Chicago Press, Chicago.

PARSONE, A.

- 1964 Is the Oedipus Complex Universal? in: The Psychoanalytic Study of Society. Vol. III. edited by W. Muensberper and S. Axelrad. International Universities Press, Inc., N. Y.

RUBENSTEIN, B.

- 1955 The Meaning of the Cinderella Story in the Development of a Little Girl. American Imago, 12: 197-205.

SCHWARTZ, E. K.

- 1956 A Psychoanalytic Study of the Fairy Tale. Am. J. Psychotherapy 10: 740-762.

SMITH, A. H.

- 1892 Chinese Characteristics.

TSENG, W. and J. HSU

- 1971 Chinese Culture, Personality Formation and Mental Illness.

Int. J. Soc. Psychiat. 14: 5-11.

YEARSLEY, M.

1924 The Folklore of Fairy-tale, Waltts & Co. London.

討 論

李亦園：

一、這次的討論會，我曾把所有的文章加以分類，除了項先生的文章是討論方法論之外，其他的文章可分為三類：(I)以心理測驗的方式來測量個人人格，以找出中國人的國民性，(II)從文化產物來分析國民性 (III) 從兒童教養的方法來分析國民性。今天看了徐先生的文章後，我又從另外的角度來分類。第一種的 *psychological approach*，同前不變，第二類的文化產物方法可歸到 *diachronic approach* 也就是貫時性，從縱的方法來研究；韋政通先生、文崇一先生、朱岑樓先生等三位的文章屬於這類方法，第三類是 *synchronic* 同時性的，也就是從橫的方法來研究，曾煥熒、徐靜二位先生及我個人的文章屬之。今天我主要要批評第三類的方法，亦即同時性的研究方法。這一方法之最大缺點是沒有肯定的標準。以兒童養育的方法來分析國民性雖然很好，却缺乏一個一定的標準來做分析的立足點，也不能做泛文化 (*cross-culture*) 的比較研究，這是我們從事行為科學研究的一個致命傷。所以這類方法的研究，要努力的方向乃是確定一個分析的標準。

二、我們要用文化產物做為研究國民性的資料時就牽涉到社會科學的「解釋」問題。在社會科學上的解釋大致可分為二種：(I) *original* 的問題，即一個文化特質是怎樣產生的解釋，(II) 持續的解釋，也就是文化是怎樣持續下去的解釋。兩者有時相同，有時却不一定。我們要解釋一個兒童故事怎樣產生的，在什麼心理狀態產生的，跟這個故事之所以能持續幾千年下來，這兩件事是不一樣

的。一般來說，這故事的創造人當然一定要有其文化的背景，才產生這種故事，但是也許這個故事的創造者在創造這個故事時，只是反映出他個人的心理狀態而已，如果再更進一步來分析，也許他創造這個故事是為了支持當時社會的境遇，道德標準。如此當時創造這個故事是 independent variable，被支持的社會道德則是 dependent variable。這種情形跟一個故事持續幾千年的情形不同，故事所以持續幾千年一定是能滿足人們的心理需要，那麼我們一定要找出這個故事能滿足人們的心理狀態。因此，在這種情況下，這個故事是一種 dependent variable，也就是說只有這個故事能滿足人們的某些心理需要時才能持續下去，這與故事剛開始創造出來時的情形是不一樣的。所以要解釋故事的 originality 與 persistence，有時是不太一樣的。本文可看出對這兩種情形分不太清楚，例如西遊記的故事似乎沒有清楚的分開什麼是開始創造的階段，什麼是持續下來的階段。所以我個人覺得假如要分析一個故事之所以持續幾千年的原因，一定有其很強的心理需要，而解釋一個故事應該解釋它的 persist 的原因，而不是 original 的原因。

三、這個問題是比較一般性的，在整個討論會中每一個人都提出對中國人性格的看法，其間各有異同，但是却未能找出何以大家的看法相同，又為什麼不同，其因何在？所以我覺得下次共同的討論會應該把這些項目綜合起來。尤其是對分歧的原因要再作探討，我個人覺得我們似未把那一些是 basic，那一些是 secondary 等等分清楚。

項退結：

剛才李先生亦提到的，這些故事有的是為了滿足心理的需要，有的是為支持當時的道德標準。西遊記的故事可能有點潛意識的成分在內，其他如二十四孝的故事，很明顯的是為了鼓勵人的「孝」。這種故事與西洋的童話故事不同，用這種孝的故事是否能表示心理學上所謂的潛意識的內容，可能是有問題的。

徐 靜答：

項先生說這些故事是否能代表潛意識，我個人亦注意到這點，所謂二十四孝應該是屬於倫理故事之類，我這裏分析的方向是以這些故事所標榜的孝的意識以外來分析，也就是著者所未想到而透露出來的東西，譬如，同樣的強調「孝」，可以用各種不同的方法來強調，不一定都用吃的方式來強調。二十四孝中有八個故事是提出吃的孝，這可能有特殊的意識，我是從這方面來分析。當然這些故事本身是另有其含意的。

李美枝：

剛才項先生提到可能很難從兒童故事中找到潛意識的存在。我也想從潛意識的觀點來看二十四孝的故事是否正確，我不敢作肯定。就是自 Freud 潛意識的觀點而言，這二十四孝故事所描寫的孝是相當極端的，所表現「孝」對父母的「愛」幾乎到了不正常的地步，自防衛機構來看，這似乎是用到反向作用。即極端的孝是由反向作用而來，而此作用的根底是其父母所施予子女的壓力而來，對父母產生的敵意壓抑住，然後用 reaction formation 轉成這個結果，但為何會將對父母的敵意壓抑住呢？我想是因為中國的兒童在家庭中是沒有地位，但是被父母極端的保護，即多採用給子女吃得飽穿得暖的方式，却不重視兒童個人人格的存在。因此中國人

如此強調「孝」會不會是由於兒童在幼時所產生的敵意(hostility)的 reaction formation 的結果。

第二個問題是您這裡所謂的兒童故事選的是傳統中國的兒童故事，如西遊記、薛仁貴征東等等。但現在時代改變了，我們是否可以從兒童故事在市場上暢銷的情形更能反應明白些。現在父母講給子女聽的故事，不只是中國的，還包括西方的兒童故事，是否又可以看出親子關係亦在改變。

徐 靜答：

對於你的看法，我沒有意見，不過我懷疑一點，就是如果這些故事中孝的表現是反向作用，即表面上是孝的行為，實際上是強調父母的殘暴不仁的話，那麼着重點應置於寫故事的人。如果作者是成人，而又將這種故事放在小學教科書中，要兒童來背誦，且實行於生活與倫理之間，我想，真正希望兒童這樣做的可能性相當大。

曾效煌：

我可以由另一個方向來解釋這點，即以西方的兒童故事為例，大部份都以兒童為故事中的主角，凡在現實得不到的東西，在故事書中來滿足兒童們的慾望，如白雪公主、灰姑娘等。但這類故事在中國則非常少，那麼是否說明中國人不鼓勵兒童有幻想自由發揮，尤其在長輩的面前？但起碼像剛才徐先生所提的，這可能是屬於大人的幻想，中國雖有倫理故事(moral story)出現，但只是大人希望小孩對他們這樣孝順，而為什麼大人這樣幻想？因為小時依賴父母，長大後漸無以依賴，則他希望小孩依賴他，他也可依賴小孩，因此，中國的倫理故事可能就是透過這些多種表現的產物。

徐 靜答：

我們在精神醫學中看到，雖然小孩在幼年時，對於必須完全服從父母這個關係，有強烈的仇恨和不滿，但這只是兒童所唯一能學到的親子關係，他只有完全遵守下去，而直到他為人父母時，他自己也希望他的子女用這種態度來對他。關於李小姐的第二個問題，也和我文章中表現的懷疑的態度一樣的。我覺得研究國民性的另一致命傷，似乎太偏於討論傳統，而討論民間兒童故事更是偏於傳統了，這是不是能代表現代人的看法。我曾找了一些現在的大學生做了一個簡單的測驗，即我選了二十四孝中的二個不太極端的故事——「黃香臥蓆」和「臥冰求鯉」為題目，問他們①喜歡或不喜歡②合理或不合理③值不值得講給孩子聽。結果，大部份表現的是「黃香臥蓆」幾乎百分之九十都喜歡，也認為合理及值得講給孩子聽。而「臥冰求鯉」有小部份認為不合理，但都喜歡也認為值得講給孩子聽。這個出乎我意料之外的結果，我想，如果再有一個更完整的方法做一測驗時，將更能確實證明現代一般人對傳統兒童故事接受的程度了。

朱岑樓：

您的文章裏將民間故事與兒童故事分開，那麼西遊記是否算是兒童故事，西遊記的作者不一定是專寫給兒童看的，二十四孝也不是以兒童為故事中的主角，您都把這些故事當成兒童故事，我想是有點問題的。

徐 靜答：

在外國的名詞，民間故事(folk tale)與兒童故事(fairy story)是可以交互為用的，很難分開，我在這篇文章中強調兒童故事的原因，是我取材並未採集所有大眾化流行(popular)的民間故事，只

是取了兒童所能接觸到的民間故事，同時亦牽涉到表明親子關係的故事。

蔡明田：

在結論裡，徐先生的分析結果雖然表面上以父權為重，但骨子裏却以母親對子女的影響較大。我有一個感覺即正因為這些故事這樣描寫不能就表示現實生活中父權已很受重視，在故事裏就特意寫出反向的一面，亦即故事中強調的，也許正就是事實上所忽視的，例如，「養不教父之過」是着重「教」的責任在父親，而「孟母三遷」「岳母刺字」等強調母教的偉大，但我認為強調母教的偉大，正因母權被壓抑過久，一旦有特殊的情形則加以宣揚並撰寫成故事，但究竟是特殊而鮮有的例子，不能做一代表性。

徐 靜答：

二十四孝中往往強調孝順父親是因為母親去世，子女很思念母親，所以更加孝順父親，我想從這裏可以看出來還是以母親為主，因母親去世，只有孝順父親，而非孝順父親是理所當然的。

蔡明田：

西遊記中描寫在小時候可任子女胡鬧，但長大就不容許了，您認為是被權威所壓服的，但依政治學的立場，我認為是「秩序上的要求」。

曾炆煌：

小孩在五、六歲以前的任何行為，大人是可以容忍的，五、六歲以後為另一個階段，此後一階段則受到嚴格的限制。

徐 靜答：

這點在西方人的眼中是中國的特色，舉一個現實的例子而言。

一年以前有一位外籍客座教授來臺，曾拿了他兒子的一張照片——一個留長髮的大學生——埋怨他的頭髮太長，不男不女的，我們就問他爲何不勸兒子剪短，他說，我怎可叫他剪短，從小我們就訓練子女獨立，決定他們自己的生活方式，走他們自己的路，他們長大了我們怎可勉強他們捨自己的路而走我們的路呢？而我們中國對幼童可以認爲童言無忌，童行無究。但到六、七歲以後，任何行爲均加以限制。我強調的是「區分點」，但我們不是以社會規律爲區分點，而是以年齡發展階段爲區分點。

蔡明田：

又如牛郎織女的故事，織女在婚後因沉迷於生活的享受而怠疏工作，以致引起天公的不滿才將之分開，這並非全屬於愛情的因素，這似乎與其他的故事含義並不一樣。

徐 靜答：

這個故事主要強調在後來二人實際是被拆散了，爲何被拆散的理由屬於 rationalization，既然有意拆散，何患無辭。

蕭新煌：

中國人的親子關係不僅存於二代之間，而是可發展到三代。即中國人的對孝的觀念不只由正面強調，且由反面表示之。假如同一家庭，若父母對祖父母不孝，第三代可以與第一代聯合。亦即，我對我的父母孝順，我的父母也一定要對祖父母孝順，假如對祖父母不孝，我也可以對父母不孝。因此第213頁的圖是否可以加上一項：嬰兒，父母，祖父母之間，可以互相干涉（但其條件爲如果父母對祖父母不孝的話），亦即三者有「制衡」的作用。

徐 靜答：

依我搜集這些故事，似乎只限於二代之間的孝道，還未見有這

類的描述。

楊國樞：

一、關於方法的問題，中國的民間故事很多，除了二十四孝以外的故事，代表流行到何種程度呢？至少你的資料未告訴我們。

二、你的文章中顯示中國人的孝行，多表現在吃的方面，照你的圖表中，你認為這是代表中國人性格中的口慾(orality)極強，但如果更進一步分析它的原因，即表二中的八個例子，可能有二種情形出現：一是因為家裏不缺吃的，只是想吃點魚肉等好的東西；另一種是根本家裏貧窮、斷糧，吃東西是為了維持生存。這兩種情形是否都能下結論，謂表示口慾極強，這就還值得更進一步分析了。

三、表一中顯示多為男性孝順母親，這裏有一個很有趣的問題，即是否孝順的對象以女性為多，就表示女性權威較大？我認為這是兩回事。譬如大人對於幼孩做到極週到的保護，亦即父母孝順子女了，但是否我們可以說是小孩的權威大呢？實不見得可能就因中國社會覺得女性權威太低了，才在故事中特意的描寫。

曾效煌：

東西方人對性的態度不一樣，是可以表示一部份國民性的特徵。我想強調的是不以男、女性權威的大小來解釋這個問題比較恰當。因為一般社會學家，人類學家均承認中國是一個父權社會，而我們強調的是另外一面，即兒童在早期情感上的發展是受誰的影響大些。在二十四孝的故事中常表現兒童對母親的依賴、親近的關係，母親也利用這個關係來影響子女，使其子女聽從她的話，子女因而可以“虐待”自己身體，達到孝順母親的目的。因此，我想，母親和父親是以不同的方式來影響子女，二者並不衝突。

從人格發展看中國人性格

曾 紂 煙

一、緒論

從心理學的眼光看來，‘性格’乃是指個人在對己、對人、對事等方面適應時，於其行為上所顯示的獨特個性。此種獨特個性，係由個人在其遺傳、學習、成熟、環境等因素交互作用下，表現于身心各方面的特質所組成。

所謂‘民族性格’乃指該民族共同有之性格特徵。人類學家相信，具有獨特社會文化背景的羣體，常表現其獨特之羣體性格，顯然別之於其他羣體⁽¹⁾。潘乃德(R. Benedict)說明文化是個人性格‘外射’(projection)而擴大的銀幕，以及不同文化孕育下可形成不同性格的事實。卡丁納(Abram Kardiner)認為一個社會的成員，因共同的早期養育和訓練，而具有共同之性格結構，稱之‘基本性格結構’(basic personality structure)。杜寶姬(Cora DuBois)認為人類學和心理學家所描寫的某一民族特殊性格，在實質上，只是一種衆趣的形態，只有以統計學上的衆數(mode)來表示，稱之‘衆趣性格結構’(modal personality structure)⁽²⁾。

1. 研討子女養育及人格發展之意義

從心理學的觀點看來，影響性格的因素，有生物、心理、社會文

(1) 李亦園，1966., Allport 1963.

(2) Kaplan, 1961.

化等；其中影響民族性格者，以社會文化因素較為顯著。研討民族性格時，着手的辦法很多，其中以討論子女養育為一項重要辦法。其理由有三：

(a) 子女養育是個人性格形成的重要過程

精神分析家從臨床經驗得知，個體人格發展定型於早期經驗 (early experience)，且經由子女養育 (child rearing) 之方式塑造性格的模式。有些富有心理學知識的人類學家，如 Whiting 和 Child 經由實地調查與統計，證實某種子女養育方式與某性格特質之相關關係⁽³⁾。近年來動物行為學 (ethology) 的研究更具體的證實早期經驗的特殊現象，如銘印作用 (imprinting) 及‘關鍵期’ (critical period) 對個體之人格發展有很重要的關係⁽⁴⁾。兒童精神醫學家更是相信，要治療兒童的性格問題，應把着眼點放在改善父母養育子女的方式。

(b) 傳統的民族性，經由子女養育的過程傳遞給下一代；子女養育實為民族性傳遞的橋樑

所謂民族性格，乃指在某社會文化背景裏的羣體、‘傳統’、共同性格。其所以為傳統，乃是一代傳遞一代，一代影響一代，歷代累積而成。其二代間之傳遞、影響，不外乎藉着子女養育方式而進行。所以要研究民族性格，必須從子女養育着手。

(c) 透過子女養育方式，反映着民族性格

所謂民族性格乃該民族在適應問題時，所表現之獨特性格。其表現之方向不僅是宗教、信仰、傳說、神話等次級制度 (secondary

(3) Whiting, and Child, 1953.

(4) Hess, 1962.

institution) 也表現在家庭、婚姻、生活等初級制度 (primary institution)。子女養育即是生活之一環，透過子女養育之方式可看得出民族性格之特點。

2. 人格發展之基本學說

所謂人格發展，乃指個體以順序進展的方式，作質與量之變化，而達到性格成熟的目的。其發展過程按照層層順序的階段，絲毫不亂；而在每一個階段各有其特殊工作與目標有待完成，乃是性格形成之步驟⁽⁵⁾。關於人格發展之研究，因其着眼點之不同，而有幾個學說，但在本質上，它們彼此是互補的⁽⁶⁾。本文所參照的主要學說為：

(a) 佛洛伊德 (S. Freud) 的‘心性發展’ (psycho-sexual development) 學說。

佛洛伊德以精神分析家之立場，應用臨床資料，建立‘心性發展’學說。此學說之重點，乃在認為人之基本生物動力為‘原慾’ (libido)；此原慾經過‘口慾’ (oral)、‘肛門’ (anal)、‘性蕾’ (phallic)、‘潛伏’ (latent)、及‘異性’ (hetero-sexual) 各期逐漸發展。在每個階段，其原慾表現為該階段特殊之慾望與需要，經由特殊方式處理，完成其成長的工作。主要在強調人格按照層層順序發展的過程而完成，且其生物原動力，原慾，經由各種方式表現，有着一貫的性質。

(b) 艾力克遜 (E. Erikson) 的‘社會心性發展’ (psycho-social development) 學說。

(5) 徐靜, 1969., Allport 1963.

(6) Maier, 1965., Sears 1957.

艾力克遜以精神分析家兼人類學家的身份，從事各種民族之生活方式、子女養育方法之研究，而提出以‘社會心性’(psycho-social)為重心，而各種民族共同之人格發展學說。他把人格發展分為八個階段，而每個階段有其特殊之‘心—社會’問題⁽⁷⁾，如下：

- (一) ‘口部—感覺’期：基本信賴感——不信賴感。
- (二) ‘肌肉—肛門’期：自治自律——疑惑、羞恥。
- (三) ‘行動—性器’期：自動自發——罪惡感。
- (四) 潛伏期：勤勉——自卑。
- (五) 青春期：自我認識——角色混亂。
- (六) 青年期：親密——孤立。
- (七) 成人期：生產——停滯。
- (八) 成熟期：自我完整——絕望。

3. 採用資料

雖然子女養育為研究民族性之重要方法之一，過去國內學者就此作客觀觀察、研究及統計者甚少。雖然所謂子女養育，乃指父母養育子女之‘方式’，事實上，最重要的，並非其養育之‘方式’而已，而是透過子女養育方式所表現出來的態度、情感與觀念等等；而諸此因素不易作客觀統計與比較之故。本研究所採用資料為：

- (a) 本身之生活經驗與觀察。
- (b) 臨床資料。
- (c) 國內外學者之觀察與描述。
- (d) 其他資料，如：兒童教材、兒童故事、養育習俗等。

(7) Erikson, 1950.

二、中國子女養育及人格發展

出生

中國人不論是誰，都希望有個兒子。作父親的，有了兒子就獲得傳宗接代的保證；作母親的，因為有了兒子就建立起在家裏的地位。中國人最注重孝，而不孝有三，以無後為大。期望‘早生貴子’的念頭表現於各種婚姻的習俗。如新娘嫁妝用具，諸如茶壺、茶杯、鍋子、面盆、馬桶等（象徵女性子宮的容器）都擺進各種不同的‘種子’（代表男性的種子），如棗子（‘早’生子）、蓮子（‘連’生子）等。婚姻的目的是多方面的，但在中國其第一目的，乃在傳宗接代。

中國向來是個農業社會。為了耕種，定居于一處。且生活方式需要人手，乃導致‘多子多孫’的觀念⁽⁸⁾。希望多生子女的觀念，還藉着些重要的心理因素，即‘養子防老’。孩子小時依賴父母；父母老時依賴子女。這種相互依賴的性格，表現在‘有子即寶’的觀念上。中國人向來注重傳統、連貫與永久性。注重一代接一代，乃是強調其連續性的表現。

嬰兒期（口慾期）⁽⁹⁾

中國人把剛出生的嬰兒稱之為‘寶貝’，不但很重視嬰兒，且把嬰兒看作是幼嫩、可愛且極需保護、照顧的小生命。只要孩子一

(8) La Barre, 1946., Nimkott 1965., Tseng and Hsu 1970.

(9) 口慾期乃指小孩出生到一歲半左右之階段。此期嬰孩餓了就要吃，渴了就要喝，睏了就要人抱着睡，其特點乃在於基本慾望，即安全與舒適感之滿足。此期亦是‘自我界限’（ego boundary）漸次形成之時期。嬰孩經由其重要人物（通常是母親）之關係，漸次弄清楚什麼是自己，什麼是他人，建立自我界限。因此期之慾望滿足，及與人之關係主要透過口部而發生，故稱之‘口慾期’（oral stage）。

哭，大人馬上給他吃。即使在公共場合，年青的母親只要聽到嬰兒一哭，就毫無猶豫的在衆人面前露出乳房餵奶。以前假如母親自己的奶水不足，就另找外人來補充。親戚、鄰居有奶的女人，都可以變成臨時奶媽。餵奶期間的長短，視家庭經濟情形而決定。但一般講，往往餵到母親沒有奶水、來月經或再懷孕為止。偶而可以看到四、五歲的小孩（通常是老么），雖然已經早就可以吃飯了，但仍舊粘在媽媽身上吸奶，而大人們也不太在乎這種現象。

出生的嬰孩都與父母同睡，直到另外一個弟弟妹妹出生後，才被移到與祖父母、或兄姐一起睡。但很少像西方人一樣，讓孩子單獨在一間房間睡覺。小孩子經常被抱在母親身上。假如母親需要雙手工作，則背在背上。嬰兒與母親之間，經常有密切的身體接觸。在西方人眼光裏，中國人常讓小孩子‘粘’在大人身上。一方面使嬰兒獲得充分安全感，另一方面也養成依賴感。西方人與中國人交朋友，常覺得被‘粘’在一起。因為只要一交上朋友，什麼事都可以找他，隨時隨地都要找他。事實上中國人交上朋友，常常就是一輩子的朋友，這種依賴的特性與此期之養育方式甚有關係。

中國人為父母者不但認為嬰兒虛弱，需要給營養、食物、滋補，而且很關心小孩子的身體狀況，常要噓寒問暖的要給小孩子多加衣服。最重要的，只要孩子一哭，就想用給東西吃的方法來處理，哄他、餵他東西吃。例如家裏有個老祖母，則這種情況更會加強，寶貝、心肝都會受到相當的溺愛。

從西方人的角度看來，中國嬰孩很受寵愛、保護，而充分得到所謂口慾期的滿足。這種現象，很明顯的影響到性格裏來，反映在一般民族性格上。吃，在中國是一件很被看重的事。見到人開口就

問：‘吃過飯了沒有？」朋友在一起，就請客吃飯。遇到喜事、拜拜，那更非大吃特吃一頓不可。利用各種理由盡情享受吃的慾望。人與人之關係，常以吃作為來往之橋樑。在傳統二十四孝的故事裏，共有七個故事都說明子女如何臥冰求‘鯉’、求‘冬筍’、‘鹿奶’、‘桑椹’、‘鮮魚’等來孝順父母⁽¹⁰⁾。這些例子充分表示，人與人之親近，需得藉着‘食物’來表達。

中國人向來喜好‘休息’、‘靜養’，並常自認身體虛弱，自覺需要滋補。不僅冬天要進補，就是平時也要吃補品。從報紙、電視的醫藥廣告上，即可看得出，中國人常擔心‘虧’、‘弱’，需吃補藥。這是西方人少見的習慣。從臨床眼光看來，中國病人雖患有心理問題，却不訴心情不好，而訴說身體不好：頭昏、腦脹、腰酸背痛、四肢無力等；而且較喜歡吃藥、打‘補針’，不習于談論如何改善心理問題。把心理問題‘身體化’(somatization)，是中國病人常見的現象⁽¹¹⁾。這種口慾期的特點，也表現在性之觀念上來。過去有些人主張‘陽補陰，陰補陽’，把男女之性行為看作是求‘補’的方法，充分帶着口慾期的色彩；與西方人把性交看作是男女尋樂，成為一個顯著對照的⁽¹²⁾。

在早期與父母分離，有時會導致日後憂鬱症(depression)之產生。由於中國之嬰孩，自小與父母常接觸，少有分離，所以罹患憂鬱症的人較少。不過，代替的是，不少人患有虛病症(hypochondriasis)，過份擔心自己身體有毛病，怕冷、怕弱，很明顯的反映嬰孩期，父母過份關心嬰孩的影響。

(10) Tseng, and Hsu, 1971.

(11) Tseng, and Hsu, 1970.

(12) Muensterberger, 1951., Weakland 1956.

孩童早期(肛門期)⁽¹³⁾

與西方人比較起來，中國父母對孩童之排泄訓練很是隨便。在鄉下孩子常穿‘開襠褲’，可以隨時隨地大小便。作父母的，根本不急着去訓練小孩，按時按地大小便，養成規律的排泄習慣⁽¹⁴⁾。由此，西方人常批評中國人不講究清潔，不習于注重時間，沒有排隊、按順序作事的習慣⁽¹⁵⁾。

不過，事實上中國父母雖不注重括約肌(排泄)的訓練，倒很注意隨意肌(動作)的管制。過去有些父母，嬰孩生下不久，即用帶子把嬰孩兩小手紮在身體兩旁，兩脚伸直使得四肢運動暫時受到限制。老人家們相信，這樣可以防止小孩子們長大後太頑皮⁽¹⁶⁾。孩子們長大後，如果行為不端：偷東西、打人，有人就會罵他，生下來時父母沒有把他的手脚綁好。

雖然綁手脚這回事只是一個儀式，可是此一舉動却象徵着一件事，即中國父母喜歡限制嬰兒的運動，希望孩子成年後，能有強烈的自我控制。在實際生活裏，我們常可以觀察到，假如小孩想碰一件東西，就會聽到大人阻止的聲音：‘不許動！’。這種童年時代‘不許動’的訓練，會影響到日後的性格⁽¹⁷⁾。從心理測驗看來，中

(13) 肛門期乃指一歲半到三歲這段時間。此期正是隨意肌與括約肌發達的時候，小孩喜歡到處蹦跳跳、摸東摸西；而作父母的，也開始要求孩子學習如何控制自己的慾望，如不可亂抓東西，不可隨便大小便等，可說是學習如何控制自己慾望，去接受外在約束力，建立‘自治自律’之階段。此階段之生活重心及與人之關係，由口慾轉移到排泄問題，意即如何訓練控制括約肌，故稱之為肛門期 (anal stage)。

(14) Diamond, 1969., Gallin, 1966.

(15) La Barre, 1946.

(16) Muensterberger, 1951., Tseng, and Hsu, 1970.

(17) Muensterberger, 1951.

國成人與西方比較起來，反應速度慢，反應次數之平均值小，表現其‘抑制’、‘謹慎’的特性，⁽¹⁸⁾或許就是根源于早期父母‘不許孩子太動’的養育態度。

中國父母不但不喜歡小孩亂動，也不喜歡小孩吵架。通常說來，小孩吵架時，大的往往被罵沒讓弟弟妹妹，而小的則被訓沒聽從兄姊。很少追究誰是誰非，事情本身的錯誤在那裏。所注重的是如何練習求上下輩間之協調。中國父母對此期孩童所要求的，並非是自治自律，而是如何與人‘協調’與‘和諧’。一般說來，父母總叫小孩不要大聲喊叫、發笑、或發脾氣，養成不隨便表露情感的習慣。特別是禁止公開表示討厭、不喜歡、生氣、憤怒等被認為是‘不好’的情感。

假如小孩子與鄰居小孩子打架了，作父母的，總是叫自己的小孩子趕快回家。不管他們爲了什麼打架，總叫他們不可打架。就是受了委屈，也教他們忍氣，不要打。西方人父母看着自己小孩子，打架輸了哭著回來，常罵小孩子沒出息，叫小孩子回頭再去打。從這種父母對子女打架的態度看來，不難瞭解我們爲什麼向來是重文輕武，講求和平的國民。從歷史的眼光看來，中國很少主動發起戰爭，歷代之民族戰爭都是被動打的⁽¹⁹⁾。

雖然中國小孩不被嚴格要求養成：守時間、排隊、愛乾淨等習慣，却常被訓練如何與他人保持適當之關係。在大家庭結構的生活環境裏，需注重人與人之關係。在一個家族裏，伯叔、堂表都有一定的上下關係，並且以大伯、二伯、三伯等數目稱呼，區別老少關係，

(18) Yang, 1965.

(19) 袁政通, 1968.

是西方所沒有的⁽²⁰⁾。孩子自小即被訓練如何稱呼大伯、二伯、大哥、二哥，弄清楚老少關係。遇到特別場合，如家祭、請客時，在大家族中，那一個人應先怎樣，那一個人該後怎樣，都有個順序。總之，中國人也很講究規則與秩序，只是不在守時間、排隊等範圍，而在如何保持人與人之秩序與關係上⁽²¹⁾。不過這種人際關係，往往只限於一個家大小的羣體；假如人數衆多，則無法再維持其一定的規則，顯得公共關係缺少秩序⁽²²⁾。

孩童後期(性蕾期)⁽²³⁾

中國小孩，到了三、四歲仍常與父母同床（或同室）而睡。作父母的，都相信“小孩子還小，不懂事”，父母的性生活不會影響到小孩。事實上，青春期前的少年少女，很少知道父母性生活的事情。一般說來，大眾把性的問題，‘潛抑’（repression）着，盡量不想知道這件事。雖然古時，孔子曾說“食、色性也”，把性看作是理所當然的生理慾望，未曾把性慾視為一種‘罪惡’。如西方之原罪觀念，是中國人不易體會瞭解的。不過中國人盡量避免在公開場合表露異性間之感情，也不在小孩子面前談論男女的問題。假如小孩子隨便暴露生殖器，則常被父母譏為不要臉，或害臊，無形中給小

(20) Chiang, 1963., Tseng, and Hsu, 1970.

(21) Lin, 1939.

(22) La Barre, 1946.

(23) 性蕾期乃指大約三歲至五歲這階段。此時期之小孩，開始注意到兩性之差別，對不同性別之父母抱有好感，對同性別之父母帶有排斥之傾向，形成所謂‘伊底柏斯纖緝’之三角關係。因此期乃是對性之興趣萌芽之時期，稱為性蕾期（phallic stage）。此期亦是學習自動自發之階段，開始面對如何處理‘環境’之課題。到此期，小孩子把影響他行為與生活的人們（通常是自己的父母）所學來的規律、道德、漸次內射（introduction），吸收到自己的性格裏，形成內在之自我管制，建立自我批判、審察之能力，奠定超我（super-ego）之機能。

孩子養成一種觀念，即表露性之慾望是可‘恥’的事。萬一，父母看見小孩有手淫現象，則警告說，這樣會傷害身體（但並非是過錯、或犯罪）。

中國人向來主張‘家醜不可外揚’，‘不可作丟臉的事’。研究其意義，不難發現中國人之自我批評與控制，有其特殊性。中國父母常叫小孩子不要作這個，不可作那個，因為那麼做會‘被人笑’，會‘丟臉’。中國式父母較少教子女不可做這件事，因為這件事本身是錯誤的。譬如小孩子把東西亂丟，母親不告訴小孩子亂丟東西是不好的事，而却說，等下爸爸回來爸爸會生氣，罵你，所以趕快把東西撿起來。從心理學之眼光看來，中國人之超我比較依靠‘外在約束力’（external control），而西方人注重‘內化約束力’（internalized control），其形成結構略有所不同。一般說來，父母讓嬰孩早期脫離父母之照顧，讓其早期獨立自主，並且作早期之規矩訓練，且對異性慾望作嚴格管制時，才會產生較強烈之罪感⁽²⁴⁾。中國人似乎較少這種養育方式。這也說明為什麼中國人注重恥感，而西方人注重罪感。當然這只是一種傾向而已。中國人還是很強調‘修身’、‘克己’，主張內涵之約束力，只是其約束力之來源略有不同而已。

所謂‘尹底柏斯癥結’，乃指這個階段的小孩開始呈現的家內親子特殊現象。即男孩子特別喜歡媽媽，而怕爸爸；女孩子向爸爸撒撒嬌而與媽媽衝突，形成所謂三角關係癥結。就如人類學家所觀察，這是世界普遍的現象。唯，在中國，這種癥結往往被忽略與沖淡。在人員衆多的家庭裏，有祖父、祖母、伯叔、嬸姨，小孩子爭風吃醋，爭取那一個父母歡心的傾向較不濃厚。再者經由‘孝’之觀念，

(24) Whiting, 1961.

把此問題沖淡了。譬如二十四孝的故事裏，幾乎有十三個故事是描述兒子如何‘孝順’母親；而在西方人眼光裏，却覺得兒子與母親過份‘親近’。可是在這種情況裏，作為父親的，未曾出面干涉，矯正此母子過于親近之關係。社會以‘孝’之名義美化這種關係，忽略了其間可能有之性意義。衆人皆知的戲劇故事，薛仁貴，曾敍述薛仁貴東征時，其子如何扶養其母，唯薛仁貴回來時，却誤殺了其子。這是中國式的解決三角關係辦法，即父殺子，而並非西方尹底柏斯式的子弑父⁽²⁵⁾。從小，小孩子就被教如何孝順父母，聽從權威，養成服從權威之性格。這種傾向，在孩童故事或民間故事，如孫悟空、白蛇傳、牛郎織女裏都明顯地表示着⁽²⁶⁾。

古時候，四、五歲的小孩子，即開始被教如何背誦三字經等書。其教學方法，乃在背誦‘過去’的文人所學的文章，進而如何解釋‘過去’的人所寫文章的意義。很少鼓勵小孩子討論他們‘自己’、‘現在’的想法，或對‘將來’之幻想。其教育方式注重如何去‘溫故知新’，並非創造新意念。一個人對時間之關係，可以從注重‘過去’、‘現在’或‘將來’來分別。很顯然的，中國人早在此孩童期已被開始培養尊古、重過去的態度。

三、四、五歲的小孩，最喜歡到處蹦跳，摸東摸西、問西問東，發展其好奇心。可是中國父母較少鼓勵小孩發展好奇心，盡可能教小孩子不要冒險、不要動、不要亂問，只要聽話，乖就好。有些人認為如此訓練小孩子，不鼓勵好奇心，乃是中國科學不發達的原

(25) Tseng and Hsu, 1970., 1971.

(26) Tseng and Hsu, 1971.

因之一⁽²⁷⁾。至少，從父母這種態度，可以看得出，我們要求我們自己與宇宙環境採取怎樣的關係：去‘征服’？去‘協調’？或去‘順從’？三、四歲的小孩，運動發達，知覺進步，生活範圍擴張之際，其生活中心，已由父母、家庭，漸而朝向四週環境，開始如何與環境處理的問題。這個時期的中國小孩，被教的是如何去‘順從’、‘符合’環境，而並非去‘征服’、‘改造’環境。如何順從、協調，而保持不變，是中國人性格特點之一。

少年期(潛伏期，同性期)⁽²⁸⁾

中國的小孩，到了進入小學的年齡，大人們對他們的態度忽然有所改變。小孩子們開始接受較嚴格之訓練。在家，父母要嚴格管理，要守規矩、要唸書；在學校，老師也要嚴格管訓，要聽話，要用功；與五、六歲前之被寵愛，放縱之情況，大有所不同⁽²⁹⁾。這階段的孩子被父母要求要勤奮工作。農家小孩要跟隨父母到田裏去工作、養牛、採柴；都市小孩也要跟隨父親作事情。大人們常給小孩子們講‘鐵杵磨針’、‘蘆荻當筆’、‘囊螢讀書’等這類故事，鼓勵孩子要勤勞、刻苦、求上進，並且特別着重唸書求知識。

在西方人的眼光裏，中國父母講給孩童聽的故事，都是屬於教訓式的故事，與西方的兒童故事比較起來較少幽默、滑稽、幻想的

(27) 楊國樞，1962。

(28) 潛伏期乃指六歲至青春發育前之十二歲左右，約等於小學階段。此期之少年、少女把對異性之興趣暫時擱置，故稱之潛伏期。男孩轉而與男孩為伴，與父親親近且仿同；女孩則喜歡與女孩為伍，親近，且仿效母親。因喜與同性對象來往，異性之間反而有排斥傾向，故又稱之同性期。此期之重點，乃在離開遊戲之生活方式開始學習如何‘工作’，並且如何‘仿同’大人。其生活範圍，已漸漸由家庭擴張到社會生活，學習如何在羣體裏與人相處。

(29) 吳燕和，1966., Diamond, 1969., Weakland, 1956., Wolf, 1970.

成份。譬如‘愛麗絲遊記’、‘白雪公主’、‘睡美人’、‘賈克與仙豆’這類性質的兒童故事，在中國較少有。中國大人通常對小孩子有二種看法，不是把小孩子看得很小、幼稚、不懂事的嬰兒，就是個小‘大人’，要學大人的理智與勤勉。譬如過去在私塾裏，就要五、六歲小孩去背唸大人們唸的四書五經，很少有專門給童年們唸的文學作品。目前的小孩，在學校上臺演講的時候，常被老師要求背一段由‘大人們’寫的大道理的演講稿，很少讓小孩子，用孩子的言語，講些他們想說的話。中國的小孩子必需學習如何很快的從嬰孩跳進成人階段。換句話說，他們很早即被要求學習成人們的勤勉、負責，吸收成人們的理智與控制能力。這與早期之被寵愛、保護形成一強烈對比，無形中在成人性格裏蘊藏了個特點，即：一面含有過早成熟的特質，另一面仍保留幼稚的特點。

從人與人之關係方面看來，這個階段的中國孩子，在家裏與母親仍保持着親近的關係⁽³⁰⁾，而對父親却開始保持敬而遠之態度。嬰兒時期，父親可能很喜歡抱他們，可是當他們長大之後，父親就比較少與之一起玩耍、嬉戲。中國的父親習于和小孩保持一段距離。對子女來講，他們是嚴肅的，不可侵犯的；他們慣于訓戒，很少與子女相互討論、聊天、商量、或開玩笑。在西方人看來，中國父母時常教訓子女，較少誇獎他們⁽³¹⁾。子女有什麼事，都找母親；母親常是一家人的心重。中國家庭，在制度上看來是父權家庭⁽³²⁾，但從情感生活的角度看來，母親却是家庭的重心⁽³³⁾。

(30) 蔡文輝，1966.

(31) Diamond, 1969.

(32) 李亦園，1965.

(33) Muensterberger, 1951.

少年期之生活範圍，漸次由家庭擴張到社會生活裏來。父母開始教導孩童如何與人相處。親戚朋友來時，如何稱呼；有客人在時，舉止、談吐、應該如何等等。整個重心在教導小孩如何在各色各樣的人際關係中，適當的扮演自己的角色。因為中國社會裏，人經常生活在種種關係中。不是君，便是臣；不是父，便是子；不是夫，便是婦。每一個人在團體中都有他一定不變的地位與角色，根據此地位與角色，決定了他與同團體中與他人之關係⁽³⁴⁾。人與人之間，發生衝突時，盡量要求以容忍相讓的方式，解決問題。至今，小學的課本裏仍有‘孔融讓梨’的故事，強調人與人之間，應如何以‘讓’求得和諧；與西方強調如何去‘爭取’自己的利益，‘改造環境’，有所明顯的對照。不用說，這種‘讓梨’的教義，繼續存在人們的心裏，表現出特殊的國民性。

中國人之人際關係，仍然保持着口慾期的性質，即相互依賴；這種相互依賴的關係，靠着‘人情’制度來維持。譬如國民小學的生活與倫理課本裏，有‘睦鄰’這一課。課文裏說：“……鄰家小妹妹送小芳一枝鉛筆，小芳很歡喜，就送她一本故事書；後來鄰家小妹妹，又送小芳一條手帕，小芳就送她一條毛巾。媽媽說：‘小芳做得對，我們不應該占鄰人的便宜’”。中國小孩自小就被教有人對你好，是個人情；你得想辦法在適當機會對人好，以便還人情。可是人情還給對方，並未因此而把二人之關係，告一段落；反而因還了人情，而增加一層關係，使對方又欠你人情，將來必得還人情。在此一層一層，一來一去的人情債裏，維持相互依賴的關係⁽³⁵⁾。譬如某

(34) 李亦園，1965.

(35) Weakland, 1956.

人生病，對方來看病、送禮；對方嫁女兒，某人去祝賀；某人母親祝壽，對方來恭賀、送禮；對方有人去世，某人去送喪。

這是一連串的互助制度，與西方之保險制度有所不同。中國的孩童，在這階段，由大人的生活方式裏，學習如何透過人情關係與人相互來往且依賴。

青春期(異性期、性器期)⁽³⁶⁾

對於到了青春期的年輕人，中國大人們很少特別給與性之指導，盡量不聞不問，任其自然發育，並且盡量避免過早之性刺激，使其繼續延長潛伏期(或同性期)。一般說來，家長都不讓青年人過早結交異性朋友。假如要與異性朋友來往，也採取團體來往，少成對結交。在西方人看來，青年人穿着樸素，少作性象徵之表現。不過，因男的，有男的穿着；女的，有女的打扮，男女分別清楚，男女少有心理性別(gender role)淆亂不清之問題。而且由於結婚年齡一到，大部份家長都會替子女物色，安排對象，年輕人不用擔心找不到對象，也不必過早作過份的性表現，在這方面之緊張與問題較西方為少。這些理由，說明在我國少有同性戀的問題⁽³⁷⁾。

假如中國(男)人對性有什麼困擾，那是另外一種的。有不少中國文學故事，如聊齋誌異，常把女性描述為美麗妖艷的女性(狐女)，誘惑文弱書生。如果男人迷上她，所有的‘精’力將被吸去，終

(36) 十二歲至十四、五歲左右，稱為青春期，是性生理發育，呈現第二性象徵之階段。因此期之心理特徵乃在由同性進入異性，對異性之興趣開始濃厚起來，故又稱為異性期。又由於生殖器官已具備成熟的生理機能，又稱為性器期(genital stage)。此時之年青人必需開始學習如何成為成熟的男性或女性，並且得面對‘自我認識’(self-identify)的問題，學習自己應成為怎樣的一個人。

(37) Tseng and Hsu, 1970.

至一命嗚呼。白蛇傳的蛇精，西遊記的妖女都是如此。一再提醒男人：‘女人是禍水’，過度性交會造成腎虧，損害身體。使男子對性行為頗具戒心，對女性也常存矛盾的心理。這種態度常是導致陽萎之心理因素。

通常說來，青春期是自我意識最濃厚的時期，年輕人很想知道，在別人眼光裏，自己是怎樣的一個人，自己應該在別人面前如何表現自己。中國人向來主張謙虛，不炫己；作為後輩的，更應如此。過去年輕人對父母應自稱‘不肖’，對師長應自稱‘不才’，對岳父母應自稱‘愚婿’等等。盡量把自己的地位，價值降低。這種過份謙虛的傾向到了成人，仍表現在各種場合。如稱自己家是敝舍、羊舍；自己寫的文章是拙作；自己的孩子是犬子等等。西方人被人稱讚則表示謝意；中國人被人說好，則趕快否定說那裏、那裏，情形嚴重一點，還得證明自己很糟糕，不值得誇獎，以示謙虛。中國人請西方人吃飯，客人讚揚菜很好，很豐富，主人還得趕緊說明是粗茶便飯，害得客人莫明其妙，為什麼請我吃糟糕的菜。因為西方人習慣于回答說：“非常謝謝你，這是我的拿手菜，今天特別用心燒給你吃的！”

與此聯帶關係的是中國人不習于向人回答‘不’字。自小年輕人就被教導要順從別人的意思，避免說‘不’。朋友問你要不要一起去看球賽，回答說：‘到時候再看看’；有人請你吃飯，問你喜歡點什麼菜，回答說：“隨便！”；問你有什麼意見，回答說：“無所謂”等等。中國人認為向別人回答個‘不’字，會傷害別人，得罪別人，所以盡量不說，通常都用一些間接、婉轉、模棱兩可的方式來表示反對意見。這種對自我意見的抑制，自我身份的謙虛，可說是中國人

性格特色之一。在這青春期，年輕人也就以這方式建立‘自我認識’(self-identify)，決定自己在這社會上要扮演的角色。

青年期⁽³⁸⁾

孩童期以前的孩子，通常都把自己的父母，看作是十全十美，而且是萬能的權威。充分依賴、服從、尊敬權威。可是到了青少年期，隨著知能的增長，見識的廣泛，對父母之看法與關係漸次改變，開始批判父母；並且漸次獨立。中國向來是個崇尚權威的國家，在傳統的子女養育裏，都要求子女絕對的聽從父母。假如親子之間，有什麼衝突的話，親長必勝，而子女必得服輸，這種現象，表現在孩童故事裏。孫悟空翻不出如來佛的手掌，就是典型的例子⁽³⁹⁾。到了青年期，即使子女長大開始找對象，成家立業，這種權威必勝的傾向絲毫不改變。如民間故事裏的牛郎織女、白蛇傳，年青的都得服從玉皇大帝，和尚(權威的代表)的意旨，相愛的一對青年男女都得分離，只有在再世，或一年裏有一次機會得以重逢。事實上，至今仍有不少男女相愛，却因遭父母反對，自覺無路可走，成對自殺的事情發生，充分表現父母對子女之影響仍是很大。

可能受着大家庭，或家族結構影響，小孩自小就得學習聽從各色各樣的權威代表，如父母、祖父母、叔叔伯伯等。所以，年輕的眼光裏，常有多數權威的存在。譬如西遊記的故事裏，孫悟空先後得受玉皇大帝、如來佛、觀音菩薩、和三藏的督導。在現實的社會裏，我們可以發現有各色各樣的寺廟存在。就是在一個廟裏，可以看到

(38) 青年期乃指青春發育後，進入成人期之前，這段時間，大的指十五、六至二十歲左右之階段。此期之特點，乃在改變對父母之看法與關係，決定自己將來之去向，建立基本之人生觀，成家立業，作為成人之最後準備。

(39) Mead and Wolfenstein, 1955., Tseng and Hsu, 1971.

許許多多的佛像祭奉在一起，反映着家庭裏各色各樣人物的角色。這一點，或許可以幫助說明中國人的宗教，至今缺少其統一性，並容受各種宗教並存。

由於中國人向來很尊重權威，大家也就習慣于受權威者的教訓指導與傳授，而不習于與權威者相互討論，交換意見。譬如在課堂裏，學生都希望老師‘教’、‘授’他們。假如老師讓學生自己發表意見，自己去找答案，則學生覺得沒學到東西。在心理治療的過程，這種現象也常常出現，病人要求醫師要‘教’他怎樣作，而非與醫師討論後自己找出解決的辦法。這充分表現其依賴權威的習性。假如醫師要病人自己去想辦法，自己去解決問題（這是心理治療之最終目標），有些依賴成性的病人，會感到恐慌不知所措，甚至怨恨醫師不盡職。換句話說，受着强大權威者管制的人，往往會產生間接埋怨、批評權威的傾向，蘊藏有爭取獨立與權力的慾望，可是同時却無形中養成一直依賴權威的習慣。

這種現象，反映在中國人的價值觀念裏，即如何注重過去與傳統，避免自我創造與過份的冒險。中國向來是農業社會，而農業生活方式與遊牧、打獵生活方式比較起來，不容許過份冒險，嘗試新花樣，必得遵循過去之方式播種、收穫。再且中國人講‘孝’、尊重權威、重視過去。從歷史之眼光看來，過去的確有過輝煌的成就。於是如注重過去、尊重傳統之觀念，一直影響到現在。從個人與環境之關係看來，中國人主張如何與環境符合、適應、妥協，而不主張克服、改造環境。中國人，向來把人看作是大自然的一小小部份，這種觀念，很明顯的反映在傳統的山水畫裏⁽⁴⁰⁾。中國人主張中庸之

(40) Hsu, 1953.

道，避免以極端、激烈的方式去處理問題，以求其永久性。這些價值觀念⁽⁴¹⁾，人生觀，乃是青年人必得向成人、老年人吸收、學習的。

西方人主張讓子女盡早獨立自主，在人格發展的過程當中，從開頭起時時都可以觀察到。可是中國人並不急于，也不被容許過早獨立自主。雖然青年人，渴望獨立，這種慾望一直要等到成家立業之後，才能慢慢得到。作為女子的，要挨過媳婦的苦關，等到自己有了孩子之後，才能漸漸在家庭裏取得地位與權力；作為男子的，也要在社會上立業，獲有相當的成就，才能被認為是獨立自主的人。可是等到他們佔有權威者的地位，他們又開始管制、督導他們自己的子女，開始另一個循環。

三、結論

1. 中國人之人格發展特點

比較東西方之子女養育及人格發展，得知中國人之人格發展特點為：

- a) 嬰兒期，嬰孩受到相當的照顧和寵愛，充分滿足口慾，並容許養成依賴性。
- b) 孩童早期，注重運動系統之控制，要求情感之抑制；不注重括約肌之訓練，不重視自主自發，強調與人和諧相處，附隨他人。
- c) 孩童後期，避免家內親子衝突，忽略性的問題，建立以恥感為主體之自我審察能力。
- d) 少年期，開始被父母嚴格管教，培養勤勞吃苦的習慣，學習人情關係。

(41) 楊國樞，1965。

- e) 青春期，避免性之過份表現，延長同性階段，養成包涵、謙虛之自我觀念。
- f) 青年期，服從權威，尊重過去與傳統，緩慢達到獨立自主之階段。

從個人人生過程看來，中國人嬰兒在早期極為享受、舒適，到了少年期突然接受嚴格管教，進入負擔沉重的青年期與壯年期，到了老人期後，復又開始其享有權力與地位之舒適階段。西方人在早期被要求早日自治自律，如何應付環境，到了青年期可充分享受自由與青春，是黃金時代，到了老人期生活孤苦伶仃。東西比較起來有不同之人生過程。

2. 中國國民性之特點

與西方人比較起來，中國人具有其特殊之性格，其特點分述為：

a) 對自我之觀念：

- (1) 在人面前不炫己，不過份主張己見，力求謙虛。
- (2) 依環境作自我反應，是‘環境取向’，並不作自我絕對主張。

b) 人與人之關係：

- (1) 透過人情關係，作連鎖性相互依賴。
- (2) 尊重權威，依上下角色決定權力所在。
- (3) 限于在家庭大小之羣體裏，保有良好關係。

c) 人與宇宙之關係：

- (1) 認為人是環境的一小部份。
- (2) 認為宇宙有一定的道理，人必得學習如何去符合，適應環

境，而並非征服它。

d) 對時間之態度：

- (1) 懷古，重傳統。
- (2) 不習于變化，力求連續與恆久。

e) 對行為之要求：

- (1) 力求妥協，反對極端，主張中庸。
- (2) 不公開表露情感，力求克己。

參考書目

李亦園

- 1965 社會結構價值系統與人格構成——中國人性格的社會人類學探討，思與言 2(5):409-414。
- 1966 文化與行為，臺灣商務印書館，臺北。

吳燕和

- 1966 從人類學觀點看目前中國兒童的養育問題，思與言 3(6):741-745。

韋政通

- 1968 中國文化概論——對傳統文化的解析，水牛出版社，臺北。

徐靜

- 1969 心理自衛機轉，水牛出版社，臺北。

楊國樞

- 1962 中國人的好奇心，文星，60:25-28。
- 1965 現代心理學中有關中國國性的研究，思與言 2(5):390-406。
- 1971 中國國性與現代生活的適應。葉英效、曾煥鼎編，現代生活與心理衛生，水牛出版社，臺北。

張春興、楊國樞

- 1969 心理學，三民書局，臺北。

項退結

- 19 中國民族性，臺灣商務印書館，臺北。

蔡文輝

- 1966 家庭份子間關係的研究, 思與言 4(2):28-33.
- ALLPORT, G. W.
1963 Pattern and Growth in Personality. Holt, Rinehart and Winston, London.
- CHIANG, Y.
1963 A Chinese Childhood. W. W. Norton & Co., Inc., N. Y.
- DIAMOND, N.
1969 K'un Shen, A Taiwan Village. Holt, Rinehart & Winston, N. Y.
- ERIKSON, E. H.
1950 Childhood and Society, W. W. Norton & Co., Inc., N. Y.
- GALLIN, B.
1966 Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change.
University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- HESS, E. H.
1962 Imprinting and the "Critical Period" Concept. in E. L. Bliss (ed.) Roots of Behavior, Genetic, Instinct, and Socialization in Animal Behavior, Harper & Brothers, N. Y.
- HSU, F. L. K.
1953 American and Chinese: Two Ways of Life. Henry Schuman, N. Y.
- KAPLAN, B.
1961 Studying Personality Cross-Culturally, Harper & Row, N. Y.
- LA BARRE, W.
1946 Some Observations on Character Structure in the Orient, II
The Chinese. Psychiatry 9: 215-237, 375-395.
- LIN, N. H.
1939 Confucius on Interpersonal Relations. Psychiatry 2: 475-481.
- MAIER, H. W.
1965 Three Theories of Child Development. Harper & Row, N. Y.
- MEAD, M. and WOLFENSTEIN, M. (ed.)
1955 "Monkey":A Chinese Children's Classic. in Childhood in Contemporary Cultures, The University of Chicago Press, Chicago.

MUENSTERBERGER, W.

- 1951 Orality and Dependence, Characteristics of Southern Chinese.
Psychoanalysis and the Social Science 3: 37-69.

NIMKOFF, M. E.

- 1965 Comparative Family Systems. Houghton Mifflin Co., Boston.
SEARS, R. R. et al

- 1957 Pattern of Child Rearing. Row, Peterson and Co. Evanston,
Illinois.

TSENG, W. and J. HSU

- 1970 Chinese Culture, Personality Formation and Mental Illness.
International Journal of Social Psychiatry 14: 5-14.

- 1971 Chinese Attitude Toward Parental Authority as Expressed
in Chinese Children Stories. To be Published in Archives of
General Psychiatry.

WEBKLAND, J. H.

- 1956 Orality in Chinese Conceptions of Male Genital Sexuality.
Psychiatry, 19: 237-247.

WHITING, J. W. M.

- 1961 Socialization Process and Personality, in F. L. K. Hsu (ed.)
Psychological Anthropology, Approaches to culture and per-
sonality. The Dorsey Press, Inc. Homewood, Illinois.

WHITING, J. W. M. and I. L. CHILD

- 1953 Child Training and Personality, a cross-cultural study. Yale
Univ. Press, New Haven.

WOLF, M.

- 1970 Child Training & the Chinese Family. in M. Freedman (ed.)
Family and Kinship in Chinese Society. Stanford University
Press, Stanford.

YANG, K. et al

- 1965 Rorschach Responses of Normal Chinese Adults: IV. The Speed
of Production. Acta Psychologica Taiwanica Vol. 7. 34-51.

討 論

李亦園：

今天我所提出的評論都是比較一般性的，並非針對曾先生之研究而言，而是針對兒童教養的一般性的問題。一般來說，研究民族性的問題，大致可以分成三種方法：第一、心理學的方法，即對個人做人格測驗，以問卷或測驗來得到材料，着重個人人格的瞭解；第二、從文化行為或文化材料來研究以驗證民族性；第三、從兒童養育的方式來看民族性。本文以兒童養育的方式來研究民族性；當然是瞭解民族性的方法之一，但是這種方法在基本上有它的缺點，就是不能像心理學家一樣作實驗性的研究。很顯然的，曾先生所說的教養方式影響到將來成年的性格，好像言之成理，但是我們却無法真正的實驗，沒有辦法跟隨一個兒童直到成年以觀察其性格是否像我們所說的一樣。換言之，這種方法不能完全符合實驗科學的要求，此乃其最大的缺點。

兒童教養的研究方式有很多，諸如精神分析家，兒童心理學家或人類學家均從事之，他們在理論上愈來愈進步，方法上亦愈嚴格。但是本文中曾先生的用詞有多處是用形容詞來形容，因此在程度上很難判斷，如果要用之於泛文化的比較則很困難，因為它缺乏標準化。曾先生好像未參見 Beatrice Whiting 的 Six Cultures 之研究，這是一種企圖將兒童養育方式的研究加以標準化的計劃，雖然此計劃並非很成功，但起碼已把從兒童教養以瞭解人格的方法向前推進一步。

一般人往往認為兒童教養的方式乃影響成年性格的因素。換

言之，把兒童教養當做 independent variable，而成年的性格當做 dependent variable，但是這種 independent 與 dependent 之間是不是一種固定的關係，也就是兒童養育是否為唯一的構成年性格的因素，或者只是其中的一個因素，兩者的差別是很大的。假如不能證明是惟一的 independent variable 的話，那麼就牽涉到很多方面的因素，這也是此方法的一個很大的缺點。

研究兒童養育對成年性格的影響，着重於當時養育的分析，雖然材料搜集很多，但是最大的缺點在沒有提到兒童在成年的過程中，外界所插進的因素的影響怎樣，社會的變遷，個人角色的變遷之不同，這些因素影響後來人格的形成是否可以與前面所提的兒童教養的問題配合起來。

曾效煌答：

關於兒童養育的研究應着重客觀的觀察與測量，我同意李先生的看法。過去美國的一位心理學家 W. Caudill 對東西方的兒童養育很感興趣，曾在美國與日本的家庭，做實地的研究，測驗美國與日本的母親對子女養育的情形。日本的母親看到孩子哭馬上就去抱小孩，但美國的母親則比較慢些，在時間上可以清楚的表示出來。關於這一點，我想我們以後的研究也可以朝向這方面進行，能夠有比較客觀的數目字，更可以來證明我們的看法，不過我個人感覺，一般人的情感，態度很不容易測量，要測量個人的態度、感情是很困難的。

我覺得我們討論會所討論的民族性，好像是研究「一個人」的性格，然後總合起來就成為民族性，也就是說以個人的性格的總合當做民族性的方式來研究民族性。我們似乎忽略了一點，就是所謂

民族性乃是一種羣體的性格 (group mind)。換言之，應研究羣體的反應如何。這個好像我們都沒有討論。

黃光國：

本文主要是以“心——性”發展的學說來分析，從一點可以看出本文是以精神分析的基礎來分析的。但是本文很顯然的是忽略了‘性’的因素，例如在我們的文化裏對男女孩童的教養有很大的區別，一般人往往有重男輕女的觀念，而且對女孩子的要求亦較為嚴格，社會准許男子多妻，却不准女子多夫，這種對性別的差別待遇是否會造成中國男女性格的差異，此點曾先生是否忽略了。

曾收煌答：

精神分析的學說並不只是以性為出發點，它只是利用生物的原動力為出發點，來看每一階段的進展，它並不只是談男女的性，性可說是其中的一部份而已。男女性格是有差別的，自然很重要，不過這裏我們是討論民族性格，而不是個人的性格，所以並不特別講男女性格之差別。當然我同意中國人是重男輕女，而且往往認為女人是禍水。

喬 健：

一、第一個問題是比較一般性的問題，事實上是牽涉到文化定義本身的問題，現在所討論的問題不管是國民性或民族性，狹義的來說都是討論文化的問題。本文所列舉的許多國民性的特點，也可以說是中國文化的特點，譬如說，現在本文是討論文化的問題，也就是討論文化傳遞的問題，但是當討論文化傳遞的問題時，不僅曾先生如此，許多人亦都是犯了一個毛病，即把因果關係混在一起。例如在本文的結論裡，如果我們比較中國人人格發展的特性與

中國國民性的特點，我們會發覺得這兩個事實上是一回事，不知何者爲因何者爲果，文化是動的，離不開傳遞的問題，所以人類學家 Radcliffe-Brown 把文化認爲是 transmission。所以我個人覺得做這樣的研究，一個基本的難題是如何來打破這種因果混在一起的困難。

二、本文只有一個地方把因果關係看得很清楚，即把 culture aspect 當做是因，而 psychological aspect 當做是果。因爲親子關係的依賴性特別重，導致成年期的憂慮病症。我覺得這樣子的討論可能比較清楚，這點不知爲什麼曾先生沒有在這方面進一步的研究。

三、這一點又牽涉到另一個關係的問題，例如口慾期，因爲中國人注重吃，因而把許多心理上的現象加以身體化，這對不對是另外一個問題，但我覺得西方社會他們特別把心理與生理現象分得很清楚，而中國人往往是分不開的，這是不是因爲觀念的問題，而非中國人小時候特別注重吃的緣故，除非您能證明別的社會亦如此，否則這個推論很難成立。

曾煌煌答：

整個來說，本文並沒有要特別強調因果的關係，而是透過人格的發展，子女的養育方式來看中國的文化及民族性。

至於心、身分開的問題，可能有許多因素混在一起。假如以教育程度來區分的話，可能教育程度低的人心身不易區分清楚，而文化程度高的人較易區分。基於臨床的經驗來看，我們中國人大部份是如此，教育程度高的人易區分心身的差異。不過這種情形往往因受父母態度的影響而區別心身的狀態也有異，所以這種現象可能

有很多差異不齊的。

黃光國：

一、我覺得在某些情況下，如果能把因果關係區分出來，應該要很清楚地尋找出來。譬如，曾先生提到中國人特別的會“粘”住朋友，這是因為中國人小時候特別會“粘”住父母有關。我覺得並非完全如此，可能與中國的社會結構有關，例如中國的農業社會變遷很小，他們住一起當然一輩子會“粘”在一起，如果在變遷大的社會，大家不住在一起，這種情形就不可能的了。

二、關於中國人最喜歡吃的問題，並不一定完全只與早期兒童的教養有關，可能與社會的經濟情況有關，因為中國人大都較窮，所以喜歡吃這並不一定要歸於早期兒童養育的因素。如果能找出原因，還是要找出最正確的原因。

曾效煌答：

本文是站在兒童養育的觀點來討論國民性的問題，我並沒有說所有的國民性格的養成完全歸於早期的兒童養育而來的。但是不可否認的，早期的兒童教養對成年的人格很有影響。

文崇一：

剛才黃先生所提到的‘吃’的問題，我也覺得有考慮的必要。中國人一見面就問‘吃過飯了嗎？’西方社會是從未有這樣的問話。所以這可能與中國的窮有關，當然這與口慾期也許亦有關，如果沒有關係的話，本文就有點鑽牛角尖的缺點了。

喬 健：

我再補充一點，剛才文先生與黃先生兩位所談的與我的第一個問題有關，他們兩人均主張以 economic, ecology 來解釋文化

現象，在此情況下用來解釋的與被解釋的均很清楚，如果把它混在一起則往往會造成混亂，不知其基本的原因是什麼。

徐 靜：

關於喬先生的說法我有一點說明。我不是學文化人類學的，不過我覺得文化是經過學習而來的，開始中國人為什麼好吃，這可能與中國的經濟或環境有關，不過現在我們要談的文化乃一個傳遞的過程，就像兒童故事是一個傳遞的，經過歷代的傳遞而保留其精華，也就是傳遞的過程有選擇性，選擇適合於我們民族性格的東西，其間的過程是因是果是很有趣的問題。不過現在我們所討論的問題乃是什麼東西是我們一直保留傳遞的，這些就是適合於我們民族的需要。

喬 健：

我們討論文化的 transmission，如果是注重文化 transmission 的方法，我想是可以討論的。換言之，如果能把 transmission 的方法孤立起來以解釋文化本身，這樣應該是有益的，如果不能如此，則變成混亂不清了。

李亦園：

最後一點補充的意見與喬先生的看法是一樣的。喬先生並不是說不能找出其因果關係，而是認為本文所提及的因果關係有點混亂不清。事實上，兒童養育與人格間可以構成因果關係的，只要能把這些原因 isolate 起來。如果我們真正能够找出兒童養育對將來人格的形成有關係，那麼我們把剛出生的嬰兒利用一種新的養育方式以觀察其將來人格的形成是怎樣，如此就能真正的發現其間的因果關係。但是這種實驗是否能够做到，或者可以不可以做，已牽涉到倫理的問題，這也是社會科學的難題。

中國大學生的人生觀

楊 國 樞⁽¹⁾

一、緒 言

每一個人都有他自己對於‘美好生活’的觀念。這種觀念通常稱為‘人生觀’、‘宇宙觀’、‘人生哲學’、或‘價值取向’(value-orientation)。人們的人生觀常因所屬之社會不同而有異，而同一社會中多數成員所共同持有的人生觀，常可視為該文化的一部份，而且往往是比較重要的一部份。過去，人類學家已經一再發現，共同性的價值觀念是影響羣體行為的一類極其重要的因素。各個社會的實際生活方式固然取決於成員們共同的人生觀，便是社會本身的型態與組織、變遷與成就，亦無不與其成員對人生的看法有關。

過去，以整個社會或文化為對象所作之有關人生觀或價值取向的研究，大都為人類學家所從事。在研究人生觀或價值問題時，過去的人類學家多係採用訪談法或自然觀察法，而以此類方法所獲得的資料往往失之粗略，難就不同社會或文化從事有系統的比較研究。職是之故，自1945年以後，有些心理學家及受過心理學訓練的人類學家，乃試行設計比較標準化的問卷 (questionnaire) 或量表，以大量施測或調查的方式來研究不同民族、國家、社會、或

(1) 有關本研究之批評或指教請寄國立臺灣大學理學院心理學系本文作者收。

團體的人生觀與價值觀⁽²⁾。

以問卷法研究中國人之人生觀者，當以 Charles Morris⁽³⁾為最早。Morris 於1948年以其編製之‘生活方式問卷’(Ways to Live Questionnaire) 在中國大陸各省施測了男女大中學生 743 人，以探討當時中國學生對各種生活方式的好惡情形。所得之資料經統計整理後，於 1956 年隨同施測美、加、印、日、及挪威等國大學生所得之結果，發表於人類價值種種 (Varieties of Human Values) 一書⁽⁴⁾中。此後，於1961年左右，Paras Singh, Sophia Huang, 及 George Thompson⁽⁵⁾三人，在美國以 Morris 的‘生活方式問卷’研究37名中國學生對不同生活方式的好惡情形，並將所得之結果與其研究37名美國學生及37名印度留學生所得之結果相比較，發現了若干人生觀上的顯著差異。惟 Singh, Huang, 及 Thompson 三氏的研究係以身處異國的中國留學生為對象，且其人數只有37位，因此所得結果殊難代表1960年左右的中國學生。因此，可說自1948年 Morris 的研究以後，至今尚無人再對中國大學生的人生觀從事系統性的研究。

(2) Buhler, 1963, pp. 28-37; 1965, pp. 400-410; Consalvi, 1971, pp. 95-107; Danziger, 1958, pp. 340-346; England & Kolke, 1970; Gillespie & Allport, 1955; Glickman & Wohl, 1965; Gordon & Kakkar, 1966; Jones & Block, 1960; Kilby, 1963, pp. 108-145; 1965, pp. 122-146; Morris, 1956; Morris, Eiduson & O'Donovan, 1960, pp. 297-312; Osgood, Suci, & Morris, 1961, pp. 62-73; Singh, Huang, & Thompson, 1962, pp. 123-132.

(3) Morris, 1956, pp. 1-143.

(4) 此書已由徐道鄰教授節譯成中文：徐道鄰, 1957, 頁82—133。

(5) Singh, Huang, & Thompson, *op. cit.*, pp. 123-132.

自從政府於1949年遷臺以來，在積極現代化的努力下，臺灣的社會與生活業已發生了重大的改變，因此其大學生在人生觀上可能會不同於1948年大陸上的大學生。為了對目前臺灣大學生的人生觀及其變遷作一系統性的探討，特於1964至1965年間從事了一項大規模的研究⁽⁶⁾。惟為擴大研究成果起見，此一研究所探討的範圍並不限於大學生對各種生活方式的好惡；喜好程度而外，本研究並同時探討各種生活方式在中國大學生心目中的（1）真實程度，（2）傳統程度，（3）利他程度，及（4）利己程度。確切言之，本研究的主要目的在探討下列諸問題：

（一）中國大學生比較喜歡何種生活方式？比較不喜歡何種生活方式？（喜好程度的問題）

（二）中國大學生認為何種生活方式與他們目前奉行的實際生活方式比較相似？何者比較不相似？（真實程度的問題）

（三）中國大學生認為何種生活方式與中國人的傳統生活方式比較相似？何者比較不相似？（傳統程度的問題）

（四）中國大學生認為何種生活方式比較利他？何者比較不利他？（利他程度的問題）

（五）中國大學生認為何種生活方式比較利己？何者比較不利己？（利己程度的問題）

（六）各種生活方式之喜好程度、真實程度、傳統程度、利他程度、及利己程度間的相互關係如何？

（七）中國大學生的性別與省籍對各種生活方式之喜好程度、真實程度、及傳統程度三者的影響如何？

（6）本研究之初期結果有一部份已在另文中稍加引用：楊國匾，1965，頁15—16。

二、方 法

(一)研究對象

本研究是以大學生為施測的對象，其取樣範圍包括臺灣大學、政治大學、師範大學、中國文化學院、及護理專科學校等座落於臺北市的大專學校。受測者的選擇，並非採用隨機取樣法，而係以每校商借數班的方式來進行施測。為了增加受測者的代表性，施測之班級儘量遍及各院。

實際測得之受測者，共分甲、乙、丙、丁四個樣本。甲樣本共有787人，如以性別分，則其中男生有493人，女生有294人；如以省籍分，則其中本省籍者456人，外省籍者331人。乙樣本共有272人，以性別分，則得男生133人，女生139人；以省籍分，則得本省籍者178人，外省籍者94人。丙樣本共有267人，男生149人，女生118人；本省籍者190人，外省籍者77人。至於丁樣本，則只有53人，其中兩種性別約各佔半數，兩種省籍亦約各佔半數。四個樣本的總人數為1,389人。

(二)研究工具

本研究所採用之主要工具是 Charles Morris 的‘生活方式問卷’。此一問卷是 Morris 於1956年所發表，用以研究有關生活方式的價值問題。根據 Morris 本人的分析，‘價值’一詞一共有三種不同的涵義⁽⁷⁾，即實選價值 (operative value)、想像價值 (conceived value)、及客體價值 (object value)。‘實選價值’是指對不同事物所表現之差別喜好的傾向 (tendencies or disposi-

(7) Morris, *op. cit.*, pp. 9-12.

tions to prefer one kind of object rather than another), 亦即對不同事物所表現之選擇行為的實際方向 (the actual direction of preferential behavior toward one kind of object rather than another)。‘想像價值’的意義則係局限於能够預見後果的選擇行為。吸毒者雖然一再服用毒品，但他仍會堅信不吸毒要比吸毒好，因為他知道不吸毒的後果要比吸毒的後果好。至於客體價值，則又與實選價值及想像價值不同，它特別強調價值對象本身的屬性。在此涵義下，所謂‘客體價值’係指：根據事物的客觀條件來決定什麼是值得選取的 (preferable or desirable)，而非當事人是否事實上在選取該事物(實選價值)或想像中認為應該選取該事物(想像價值)。Morris 認為，利用‘生活方式問卷’讓人來評定對各種生活方式喜歡或愛好的程度，所測量的主要是第二種意義下的價值——想像價值。

Morris 之‘生活方式問卷’中，一共包括了十三種生活方式，係分別以十三段長度相近的文字描述之（見附錄）⁽⁸⁾。十三種生活方式所強調者各有不同，其重點如下：

第一種方式：保存人類最好的成就。

第二種方式：培養人與物的獨立性。

第三種方式：對他人表示同情的關切。

第四種方式：輪流着體驗歡樂與孤獨。

第五種方式：藉參加團體活動來實踐與享受人生。

(8) Morris 十三種生活方式的描述，先經徐道鄰教授（1957，頁83—87）譯成中文，復由黃堅厚教授參考徐譯加以修改。本文附錄中的譯文則係根據徐、黃二氏的翻譯重加修校而成。

第六種方式：經常掌握住變動不居的環境。

第七種方式：將行動、享樂、沉思加以統合。

第八種方式：在無憂而衛生的享受中生活。

第九種方式：在安靜的接納中等待。

第十種方式：堅忍地控制着自己。

第十一種方式：靜觀內心的生活。

第十二種方式：從事冒險性的活動。

第十三種方式：服從宇宙的旨意。

本研究所實際使用的測量工具，是五套有關上列十三種生活方式的問卷。每套問卷皆係由以下三部份所組成：(1)受測者之個人及雙親資料，如姓名、性別、年齡、籍貫、出生別、宗教信仰、就讀學校、科系年級、父母教育程度、及父母職業等；(2)作法說明；(3)十三種生活方式之描述。五種生活方式問卷的第(1)與第(3)兩部份皆係相同，至於其第(2)部份（作法說明）則依測量之目的不同而有異。第一種生活方式問卷所測量者，係受測者對十三種生活方式的喜好程度，所採用之‘作法說明’如下：

「下面所列舉的是十三種生活方式，它們曾經被不同的人在不同的時間所倡導與奉行過。

請您仔細地閱讀每一生活方式，然後在附表內評定一下您喜歡或不喜歡該種生活方式的程度。評分的辦法如下：

7 如果您非常喜歡該一生活方式

6 如果您相當喜歡該一生活方式

5 如果您有點喜歡該一生活方式

4 如果您不能決定是否喜歡該一生活方式

- 3 如果您有點不喜歡該一生活方式
- 2 如果您相當不喜歡該一生活方式
- 1 如果您非常不喜歡該一生活方式

請記住，這裏想知道的，不是您現在所過的生活方式，也不是您認為明智的生活方式，更不是您認為有益於他人的生活方式，而是您個人喜歡去過的生活方式」。

第二種生活方式問卷，係用來測量十三種生活方式在受測者心目中的真實程度，亦即各種生活方式與受測者目前的生活方式相似的程度。此一生活方式問卷之‘作法說明’為：

「下面所列舉的是十三種生活方式，它們曾經被不同的人在不同的時間所倡導與奉行過。

請您仔細地閱讀每一生活方式，然後在附表內評定一下該種生活方式跟您現在所過的生活方式相似的程度。評分的辦法如下：

- 7 如果該一生活方式跟您現在所過的生活方式
非常相似
- 6 如果該一生活方式跟您現在所過的生活方式
相當相似
- 5 如果該一生活方式跟您現在所過的生活方式
有點相似
- 4 如果不能決定該一生活方式跟您現在所過的生活方式相似或不相似
- 3 如果該一生活方式跟您現在所過的生活方式
有點不相似

- 2 如果該一生活方式跟您現在所過的生活方式
相當不相似
- 1 如果該一生活方式跟您現在所過的生活方式
非常不相似

請記住，這裏想知道的不是您喜歡去過的生活方式，也不是您認為明智的生活方式，更不是您認為有益於他人的生活方式，而是您現在所過的生活方式」。

第三種生活方式問卷，是以測量十三種生活方式在大學生心目中的傳統程度為目的。某種生活方式的傳統程度，即該一生活方式與中國人傳統生活方式的相似程度。測量生活方式的傳統程度時，所用的‘作法說明’為：

「下面所列舉的是十三種生活方式，它們曾經被不同的人在不同的時間所倡導與奉行過。

請您仔細地閱讀每一生活方式，然後在附表內評定一下該種生活方式跟中國人傳統的生活方式相似的程度。評分的辦法如下：

- 7 如果該一生活方式跟中國人傳統的生活方式
非常相似
- 6 如果該一生活方式跟中國人傳統的生活方式
相當相似
- 5 如果該一生活方式跟中國人傳統的生活方式
有點相似
- 4 如果不能決定該一生活方式跟中國人傳統的生活方式相似或不相似

- 3 如果該一生活方式跟中國人傳統的生活方式
有點不相似
- 2 如果該一生活方式跟中國人傳統的生活方式
相當不相似
- 1 如果該一生活方式跟中國人傳統的生活方式
非常不相似

請記住，這裏想知道的不是您喜歡去過的生活方式，不是您認為明智的生活方式，也不是您認為有益於他人的生活方式，更不是您現在所過的生活方式，而是中國人傳統的生活方式」。

第四種生活方式問卷，要求受測者評定十三種生活方式的利他程度，其‘作法說明’如下：

「下面所列舉的是十三種生活方式，它們曾經被不同的人在不同的時間所倡導與奉行過。

請您仔細閱讀每一生活方式，然後在附表內評定一下該種生活方式的利他程度。評分的辦法如下：

- 7 如果該一生活方式是非常利他的
- 6 如果該一生活方式是相當利他的
- 5 如果該一生活方式是有點利他的
- 4 如果不能決定該一生活方式是利他或不利他的
- 3 如果該一生活方式是有點不利他的
- 2 如果該一生活方式是相當不利他的
- 1 如果該一生活方式是非常不利他的」

第五種生活方式問卷，係測量十三種生活方式在大學生心目

中的利己程度，所採用的‘作法說明’如下：

「在這裏，還要請您根據另一種標準來評一下分數。一般而論，有些生活方式是比較利己的，而有些生活方式則否。現在，請您在附表內評定一下每一種生活方式的利己程度。評分的辦法如下：

- 7 如果該一生活方式是非常利己的
- 6 如果該一生活方式是相當利己的
- 5 如果該一生活方式是有點利己的
- 4 如果不能決定該一生活方式是利己或不利己的
- 3 如果該一生活方式是有點不利己的
- 2 如果該一生活方式是相當不利己的
- 1 如果該一生活方式是非常不利己的

(三) 施測經過

前已述及，本研究所用之樣本有四，合共1,389人。在蒐集資料時，係以第一種問卷施測甲樣本，第二種問卷施測乙樣本，第三種問卷施測丙樣本，第四與第五兩種問卷施測丁樣本。施測的工作，係以團體方式進行，每次以整班為單位。在大多數情形下，生活方式問卷係隨同其他紙筆式心理測量工具同時施測。每次施測，皆係以意見調查的名義從事之。測驗進行中，並無任何時間上的限制。

大多數的受測者，係在1964至1965年間所施測，惟甲樣本(以第一種問卷測量喜好程度)中的少數受測者則係於1970年所補充。

三、 結果與討論

在本研究中，一共測量了有關生活方式的五種變項(variable)，即愛好程度、真實程度、傳統程度、利他程度、及利己程度。為了對目前中國大學生在生活方式上的觀念與看法有一個系統性的瞭解，允宜分就上述五種變項加以分析與討論。

(一) 中國大學生對十三種生活方式的喜好程度

在分析有關愛好程度的資料以前，先將甲樣本中787位受測者依其性別分為兩組，然後計算每組在每種生活方式上所評分數的平均數 (mean) 與標準差 (standard deviation)。繼將787位受測者再依其省籍分為兩組，並計算每組在每種生活方式上所評分數的平均數與標準差。最後，再計算甲樣本全體受測者787人在每種生活方式上的平均數與標準差。上述種種統計分析所得之結果，俱見表一。表中的平均數係代表喜好的程度——平均數愈大，喜好的程度也愈強。各平均數後括號內之數字，係十三種生活方式的喜好等第；等第‘1’表示最愛好或最喜歡，等第‘13’表示最不愛好或最不喜歡，餘類推。等第相同者(例如同為6.5)，表示受測者對數種生活方式的喜好程度相同。

(1) 中國大學生所最喜歡與最不喜歡的生活方式：由表一總計欄中的平均數及其等第可知，中國大學生最喜歡的生活方式是第一、第三、及第七三種。第一種生活方式的主旨是‘保存人類最好的成就’，其特徵是“個人應當主動地參加他(她)那個社區中的羣體生活，其目的不是為了要改變它，而是為了要瞭解、欣賞、和保存人類所已成就的最好的東西。過份的慾望應當避免，而代之以適當的

表一 對十三種生活方式之喜好程度

生 活 方 式	性 别		省 帜		總計(787人)	
	男(493人)	女(294人)	本省(456人)	外省(331人)	平均數	標準差
	平均數 (等第)	標準差 (等第)	平均數 (等第)	標準差 (等第)	平均數 (等第)	標準差
一、保存人類最好的成就	5.66 (1)	1.32	5.69 (1)	1.37	5.69 (1)	1.35
二、培養人與物的獨立性	4.16 (10)	1.77	4.01 (12)	1.75	4.23 (10)	1.76
三、對他人表示同情的關切	5.23 (2)	1.30	5.27 (2)	1.38	5.25 (2)	1.34
四、輪流着體驗熱鬧與孤獨	3.11 (13)	1.80	2.93 (13)	1.62	3.00 (13)	1.75
五、藉參加團體活動來實踐	4.59 (8)	1.91	4.72 (7)	1.44	4.59 (8)	1.91
六、與日常掌握住變動不居的生活環境	3.67 (7)	1.84	4.78 (5)	1.63	4.77 (6.5)	1.81
七、將行動、享樂、沉思加以統合	4.94 (3)	1.46	5.07 (3)	1.42	4.88 (3)	1.59
八、在憂鬱而衛生的享受中生活	4.71 (6)	1.81	4.93 (4)	1.65	4.77 (6.5)	1.82
九、在安靜的接納中等待	4.33 (9)	1.51	4.68 (8)	1.48	4.38 (9)	1.59
十、堅忍地控制着自己	4.89 (4)	1.57	4.77 (6)	1.54	4.87 (4)	1.55
十一、靜觀內心的生活	4.00 (11)	1.60	4.00 (11)	1.80	3.90 (12)	1.61
十二、從事冒險性的活動	4.88 (5)	1.53	4.64 (9)	1.73	4.83 (5)	1.65
十三、服從宇宙的旨意	3.83 (12)	1.73	4.29 (10)	1.77	3.93 (11)	1.78

節制。一個人可以追求世間種種的好東西，但必須遵循正當的途徑。……社會變化應該慢慢地、審慎地進行，以使人類文化上的成就不致喪失。個人在身體與社會兩方面都該有些活動，但却不可採取狂熱的或過激的方式。約束與智慧應該給一個活躍的生活帶來秩序”（詳見附錄）。根據 Morris⁽⁹⁾ 本人以因素分析法（factor analysis）研究的結果，上述生活方式所表現的主要的是‘生活方式因素 A’（社會約束與自我控制）。此一因素的重點是強調在人事（human affairs）方面要負責地、盡心地、及明智地參與，其取向主要是道德性的。此一因素的內涵之一，是體認個人係寄身在一個較大的物與人的環境中；因為個人對環境負有責任，所以要接受因之而來的種種約束。此處所注重的是欣賞與保存人類既有的成就，而非發動任何的變革。此類特質（trait）的反面便是無拘無束的、不負責任的縱情享樂。中國大學生最喜歡的既然是上述的這樣一種生活方式，可見他們的人生觀的特點是遷就社會、維護傳統、保持現狀、自我控制、以及接受社會的約束。中國大學生之重視自我控制，不但見之於最喜歡的第一種生活方式，而且見之於第四喜歡的第十種生活方式。後一生活方式亦為代表因素 A 的主要生活方式之一，其主旨本身便是‘堅忍地控制着自己’（詳細描述見附錄）。

中國大學生第二喜歡的生活方式是第三種生活方式（對他人表示同情的關切）。此一生活方式的內容“……是以對他人的關懷和同情為中心的。溫情應該是生活的主要成份；但是，這種溫情是毫不摻雜強迫別人跟自己要好或利用別人來達成自己的目的的意圖。……所以，一個人應該淨化自己、約束自己，以便能够接納別

(9) Morris, *op. cit.*, pp. 31-40.

人、喜好別人、幫助別人”（詳見附錄）。中國大學生之喜歡此種生活方式，除了再度表現出他們重視自我控制、自我淨化、以及自我約束的傾向以外，還表示他們對人際關係溫情化的強調。換言之，他們一方面樂於修心養性、克制自己，一方面又樂於以慷慨善意的關懷與同情來接納、愛護、及幫助他人。凡此都反映了中國人“嚴以律己、寬以待人”的傳統價值觀念。

第一與第三兩種生活方式以外，中國大學生最喜歡的是第七種生活方式。此一方式的主旨是‘將行動、享樂、沉思加以統合’。在這種生活中，“我們應該在不同的時間、用不同的方法從各種生活方式中接受點什麼，但却並不專一於其中任何一種。在某一個時候，某一種方式比較適宜；而在另一個時候，則別種方式最為恰當。在生活中，享受、行動、及冥想應當有相等的份量。如果其中任何一種行之過度，我們就將失去生活中的一些重要的東西。……在享受與行動之中，保留一些超脫的機會”（詳見附錄）。中國大學生之比較喜歡此一生活，可能有兩種原因。首先，第七種生活方式既以行動、享樂、及冥想三者的適度與調合為其主旨，自然是暗合了中國人傳統的中庸之道的哲學及兼容並蓄的態度⁽¹⁰⁾。這可能是中國大學生喜歡此一生活方式的第一個原因。此外，有關此一生活方式的描述中所說的“我們應在不同的時間、用不同的方法從各種生活方式中接受點什麼，但却並不專一於其中任何一種。……一個人應該利用所有的各種方式來建立其生活，而不是只採取其中一種”，則可能是使其對中國大學生具有吸引力的另一個原因。衆所週知，在外來文化的影響下，中國人的傳統生活方式已漸式微。當此生活方式發

(10) 蔣夢麟，1969，頁184—201。

生劇變之時，中國大學生自然會樂於對各種生活都加以試探，因此第七種生活方式中之“在不同的時間、用不同的方法從各種生活方式中接受點什麼，但却並不專一於任何一種”便會對中國大學生具有相當的吸引力。不過，中國大學生總歸還是中國人，他們雖欲嘗試種種新的生活，但是却又不敢孤注一擲，冒然專注於任何一種單一的方式；他們欲進還退，只想在中庸之道的保護下，試探着淺嚐各種不同生活方式的滋味。從以上的分析可知，對中國大學生而言，第七種生活方式是一種舊傳統與新成份的巧妙結合，他們之喜歡它是理所當然的事。

到此為止，我們已經知道了中國大學生所最愛好的生活方式及其特點。現在，讓我們再來探討一下他們所最不喜歡的生活方式。由表一總計欄可知，在十三種生活方式中，只有第四種生活方式的平均數是顯然地低於 4.00（在喜歡程度的評分量表中相當於‘如果您不能決定是否喜歡此一生活方式’）；換言之，只有此一生活方式是中國大學生所真正不喜歡的。第四種生活方式（輪流着體驗熱鬧與孤獨）的內容是“生活是供人享受的——用肉體去享受，津津有味、毫無顧忌地去享受。……人生是一個歡樂的節日，而不是一個工場或一所訓練道德紀律的學校。……但是，要想這樣享受，必須先能充份地以自我為中心，……所以，一個人應該避免一切牽累，避免對某些人或物過份依賴，避免自我犧牲；一個人應該常常獨處，有時間來反省和注意自己。在美好的生活中，孤獨與羣處都是不可缺少的”（詳見附錄）。根據 Morris 本人的研究，此一生活方式與‘生活方式因素 E’（自我放縱或感官享樂）的正相關（positive correlation）頗高，顯示此一生活方式的主要特點是以

自我為中心的享受——時而歡樂，時而獨處，完全是自私放任、率性而為。這樣一種強調自我享樂、否定社會責任的生活方式，與中國人的傳統人生觀相去太遠，其不為中國大學生所喜，可謂良有以也。

在表一總計欄中，第四種生活方式以外，平均數最低的是第十三種生活方式。此一方式的平均數是3.90，與喜歡程度評分量表上的中點4.00（相當於‘如果你不能決定是否喜歡此一生活方式’）相差甚小，表示中國大學生對‘服從宇宙的旨意’的生活方式持有一種中性的態度——既非喜歡，亦非討厭。此一生活方式的內容是“一個人應該為人所用。讓別人來使用他（她），以幫助他（她）們成長；讓宇宙中那些偉大的意向來使用他（她），這些意向正在靜靜地、不可抗拒地達成其目標。一個人之所以應該為別人及宇宙意向所用，是因為人們和宇宙意向是真誠可靠的，是可被信任的。一個人應該謙卑、穩定、忠實、讓步。……接近他人，接近自然，因為接近，所以安全。……一個人應該是一個清醒的、自信的、安靜的器皿和工具，容納着那些偉大可靠的、行將發揮的力量”（詳見附錄）。從以上的描述可知，第十三種生活方式有一種濃厚的宿命觀的意味，它暗示個人是渺小的，而宇宙的意向却是‘不可抗拒的’、‘真誠可靠的’、‘可被信任的’，為了安全，個人應當謙卑地遷就宇宙、接納宇宙、以及成為宇宙達成其目標與發揮其力量的工具。這種‘順服自然’、‘聽天由命’的態度，曾被中、外學者⁽¹¹⁾ 視為中國人的基本傳統觀念之一。事實上，Morris⁽¹²⁾於1948年在中國大陸以其‘生活方式問卷’施測了743位男、女大學生，確乎發現當時的中國大學生

(11) 例如蔣夢麟，1969，頁199—200；楊國樞，1971，頁103—104；Watts, 1962, pp. 89—111.

(12) Morris, *op. cit.*, pp. 57—60.

最喜歡第十三種生活方式。但是，在本研究中，中國男、女大學生却已不再愛好此一生活方式，而只是對之表現一種中性的態度。此種改變表示中國人在現代化的過程中，正在逐漸放棄傳統之聽天由命的消極態度。此點將在後文中詳加討論。

第十三種生活方式以外，中國大學生對第十一種生活方式（平均數為4.00）也是持有一種中性的價值判斷。此一方式的主旨是‘靜觀內心的生活’，其內容為“冥想靜觀的生活才是良好的生活。外在的世界不是人的適宜居所……。內在的生活才是有價值的。充滿了理想、情感、夢想、和自知的豐富內在世界，才是個人的真正歸所。……當拋棄這個世界時，一個人可以發現更廣大、更美妙的內在自我之海”（詳見附錄）。中國大學生之對此種生活方式持有中性態度，表現了兩件值得注意的事情：(1)有些學者認為傳統的中國人特別愛好冥思靜想的內省生活，但是現在的中國大學生却並非如此。(2)此一生活方式含有濃厚的遁世思想，現在的中國大學生居然仍無厭惡（但亦非喜好，而只是中性反應）此種生活方式的傾向，這也許是中國傳統生活中深厚的老、莊精神所留下來的殘餘影響。

以上所討論的是中國大學生所最喜歡的生活方式與最不喜歡的生活方式。根據這些結果與討論，我們可以對中國大學生在生活方式方面的價值觀念概述如下：(A)目前中國大學生最喜歡的生活方式所具有的特點是：(a)接受社會的約束，保存人類良好的傳統與成就；(b)以克制與修養律己，以溫情與善意待人；(c)在中庸無偏及兼容並蓄的原則下，使行動、享受、及冥想適度地配合。(B)目前中國大學生最不喜歡的生活方式所具有的特點是：不顧他人與社會，以自我為中心地、率性而放縱地享樂。綜括而言，中國大學

生比較重視社會生活、比較關心他人、比較接受社會約束——他們的價值取向是以社會為中心的 (society-centered)⁽¹³⁾。從 Charlotte Buhler⁽¹⁴⁾ 之有關人生基本傾向的理論來看，中國大學生所愛好的生活方式，似乎特別重視‘自限性的適應’ (self-limiting adaptation)。

(2) 中國大學生對各種生活方式之喜好程度的性別與省籍差異：到此為止，我們所討論的研究結果，僅限於表一中的總計欄，因此所說種種，只是目前中國大學生的一般趨勢。現在，我們還要進一步看看這些趨勢，是否會因大學生的性別與省籍的不同而有異。首先，讓我們來探討一下男、女兩種大學生在十三種生活方式的喜好程度上有否不同。根據表一性別欄中所載之結果來看，男生在十三種生活方式上之平均數的大小順序與女生之十三個平均數的大小順序頗為相似。此點由平均數後括號內之喜好等第尤易知之。男、女兩性都是最喜歡第一種生活方式，次喜歡第三種生活方式，第三喜歡第七種生活方式，而且都是最不喜歡第四種生活方式。事實上，如以 Pearson 氏積差相關係數 (product-moment correlation coefficient) 來顯示男、女兩套平均數在相對大小上的近似程度，則計算所得之相關係數 $r=.95$ ⁽¹⁵⁾。此一係數幾近於 1.00，表示男、女兩套平均數在相對大小上極為相似，即男生比較喜歡的生活方式，女生也比較喜歡；男生比較不喜歡的生活方式，

(13) 參閱 Singh, Huang, & Thompson, *op. cit.*, p. 128; 楊國樞, 1965, 頁401—402。

(14) Buhler, 1962, p. 91; 1963, pp. 29-30; 1964, pp. 9-16.

(15) 由於十三種生活方式並非一隨機樣本，且彼此間互不獨立，故此類相關係數未便施行顯著性檢定。

女生也比較不喜歡。

再就表一省籍欄中的數據來看，本省籍大學生之平均數在十三種生活方式上的相對大小與外省籍大學生的十三個平均數之相對大小亦甚近似。由括號內的喜好等第可知，兩種省籍的學生都是最喜歡第一種生活方式，次喜歡第三種生活方式，第三喜歡第七種生活方式；都是最不喜歡第四種生活方式，第二不喜歡第十一種生活方式。如以 Pearson 氏相關係數來表示本省籍學生的十三個平均數與外省籍學生的十三個平均數在相對大小上的相似程度，則所得之 $r = .93$ 。此一係數幾等於 1.00，表示本省籍學生與外省籍學生在十三種生活方式上的相對喜歡程度極為相似，即本省籍學生比較喜歡的生活方式，外省籍學生也比較喜歡；本省籍學生比較不喜歡的生活方式，外省籍學生也比較不喜歡。

性別與省籍兩個因素對十三種生活方式的喜好順序雖少影響，但在同一生活方式上，此二因素仍然可能會影響學生的‘絕對’喜歡程度。為了進一步澄清此一問題，特以 2×2 變異分析法 (analysis of variance)⁽¹⁶⁾ 分就每一生活方式分析性別與省籍對喜好評分的影響。統計分析的結果顯示，在第一、二、三、四、五、六、八、十、十一、十二、及十三等十一種生活方式上，性別與省籍對喜好評分並無影響，表示不分性別與省籍，中國大學生在大多數生活方式上的喜歡程度都是一樣的，而其平均數上的些微不同，可能完全是機遇因素使然。我們知道，在上述十一種生活方式中，第一種生活方式(保存人類最好的成就)是中國大學生最喜歡的，第三種

(16) 本研究中之各項變異分析，皆係以“method of unweighted means”為之。有關此法之描述，見 Myers, 1966, pp. 106—108。

方式(對他人表示同情的關切)是第二喜歡的，而第四種方式(輪流着體驗熱鬧與孤獨)則是最不喜歡的。性別與省籍對此三者的評分既無影響，便表示中國大學生最喜歡第一種方式的程度、次喜歡第三種方式的程度、及最不喜歡第四種方式的程度並不因性別與省籍而有所不同。

至於在其他兩種生活方式上，則在性別與省籍二者中，至少有一個因素能夠影響喜好評分的高低。在第七種生活方式上，省籍的不同似能影響評分：外省籍的學生(平均數為 5.10)較本省籍的學生(平均數為 4.88)更喜歡第七種生活方式 ($F_{1;783}=7.75$, $p>.01$)⁽¹⁷⁾。此一方式的主旨是“將行動、享樂、沉思加以統合”，因此上述差異顯示外省籍大學生比本省籍大學生更喜歡生活的多面性及統合性。在第九種生活方式(在安靜的接納中等待)上，女生的平均數是 4.68，男生的平均數是 4.33，二者的差異亦具統計上的顯著性 (statistical significance) ($F_{1;783}=10.53$, $p<.005$)；此一結果表示女生比男生更喜歡被動而恬靜的生活 (有關第九種生活方式的詳細描述見附錄)。第九種生活方式可以說是一種女性化的生活方式，女生之比男生更喜歡此一生活方式是一件很自然的事。

綜合以上有關性別與省籍的結果，我們得到以下幾點結論：

(A) 在十三種生活方式中，男、女兩性只在一種生活方式(第九種)上所表現的喜好程度有所不同；此一差異雖有統計上的顯著性，但其絕對值頗小 ($4.68 - 4.33 = .35$)，實無甚重要性。(B) 在十三種生活方式中，本省籍與外省籍的學生只在一種方式(第七種)上所作

(17) 本研究所作之統計檢定 (statistical test)，為數頗多 (共約130個)，為了減少純由機遇因素所造成的顯著結果，特將統計檢定時的最低顯著度 (significance level) 自慣常之.05提高至.01。

之喜好評分是有差異的；此一差異雖有統計上的顯著性，但其絕對值($5.10 - 4.88 = .22$)頗小，亦無若何重要性。總括言之，中國大學生對十三種生活方式的喜好程度，並不因性別與省籍的不同而有值得注意的差異。此一結果顯示了一件重要的事實：在同一個國家、同一種文化中長大成人的中國大學生，所持有的人生觀相當穩定而一致，不因性別或省籍的不同而有重大的差異。

(3) 本研究所得結果與其他研究所得結果之比較：到此為止，我們已經討論過(A)中國大學生最喜歡與最不喜歡的生活方式，與(B)性別與省籍對喜好程度的可能影響。現在，我們想進一步將本研究所得之有關生活方式喜好程度的結果與其他類似研究所得之結果作一比較。首先，應與過去以中國大學生為對象所從事之有關研究作一比較。大約二十年以前(1948年)，Morris⁽¹⁸⁾本人曾經以其‘生活方式問卷’在中國大陸各地施測了743位大、中學生(男生523人，女生220人)。他所獲得的主要結果見表二。為了便於比較起見，本研究所獲得之有關結果亦載同表。根據此表所列之數據，我們可以看出幾點重要的差異⁽¹⁹⁾。第一，由 Morris 所得之結果看來，廿年前中國大陸上的大學生，不分男女，都是最喜歡第十三種生活方式(服從宇宙的旨意)，但是目前臺灣的大學生，不分性別與省籍，却都已不再喜歡此一生活方式而只對之持有一種中

(18) Morris, *op. cit.*, pp. 1-66.

(19) 嚴格地說，表二中所作的比較並非一種在良好控制的情況下所作的比較。顯而易見，本研究所用之學生樣本係取自臺灣省，其所代表的羣體(population)自不宜完全視為1948年 Morris 所用之大陸學生樣本所代表之羣體的延續。但是，由於以下兩點理由，表二所作之比較並非全無意義：(1)在本研究所用之樣本中，有幾乎一半的學生其家庭係來自大陸各省。(2)本研究所得之結果顯示，中國大學生對十三種生活方式的喜好程度，甚少因省籍與性別的不同而有明顯的差異。

表二 1948年大陸中國大學生與1965年臺灣省中國大學
生在十三種生活方式上的差異：平均數(等第)

生 活 方 式	男 生		女 生	
	1948年大陸 (523人)	1965年臺灣 (493人)	1948年大陸 (143人)	1965年臺灣 (294人)
一、保存人類最好的成就	4.89 (5)	5.66 (1)	5.22 (3)	5.69 (1)
二、培養人與物的獨立性	2.95 (11)	4.16 (10)	2.99 (12)	4.01 (12)
三、對他人表示同情的關切	5.10 (4)	5.23 (2)	5.34 (2)	5.27 (2)
四、輪流着體驗歡樂與孤獨	3.17 (10)	3.11 (13)	3.57 (10)	2.94 (13)
五、藉參加團體活動來實踐與享受人生	5.14 (3)	4.59 (8)	5.05 (4)	4.72 (7)
六、經常掌握住變動不居的環境	5.31 (2)	4.67 (7)	4.99 (5)	4.78 (5)
七、將行動、享樂、沉思加以統合	4.72 (6)	4.94 (3)	4.85 (6)	5.07 (3)
八、在無憂而衛生的享受中生活	3.98 (8)	4.71 (6)	4.17 (8)	4.93 (4)
九、在安靜的接納中等待	2.57 (13)	4.33 (9)	3.01 (11)	4.68 (8)
十、堅忍地控制着自己	3.69 (9)	4.89 (4)	3.76 (9)	4.77 (6)
十一、靜觀內心的生活	2.58 (12)	4.00 (11)	2.73 (13)	4.00 (11)
十二、從事冒險性的活動	4.54 (7)	4.88 (5)	4.34 (7)	4.64 (9)
十三、服從宇宙的旨意	5.47 (1)	3.83 (12)	5.65 (1)	4.29 (10)

性的態度；尤有進者，在此一生活方式上不論男女，目前臺灣的大學生其平均數皆比 1948 年大陸上的大學生為低。上述人生觀上的明顯變遷，似乎顯示了一項重要的事實：西化或現代化的浪潮早已動搖了中國人的某些核心的傳統價值觀念。我們知道傳統的中國人對‘大自然’與‘人’的關係持有一種特殊的看法，認為自然或宇宙是唯一永恆不移的事實，而人只是自然或宇宙這個‘大荒’中的一些極其微末的點滴。人既然屬於自然，二者自應融為一體，失其彼此。天人既然合一，那麼為了避免引發整個自然或宇宙內部

的紛擾與失調，人不但不應違拗大自然，而且應該時時配合大自然的規律。換言之，冥冥中浩蕩的宇宙有其不可抗拒的旨意與目標，渺小的個人應該對宇宙採取一種謙卑的、遷就的、信賴的態度⁽²⁰⁾。廿年前中國大陸上的大學生之所以最喜歡第十三種生活方式（服從宇宙的旨意），可能便是上述傳統思想的反映。“藐視個人、敬服宇宙”是中國人的基本傳統觀念。此種人生觀與現代西方人之“肯定個人、征服宇宙”的價值取向 (value orientation) 恰巧相反。後者可由西方人之最不喜歡第十三種生活方式得而知之。根據 Morris⁽²¹⁾ 本人於 1950 年前後在歐、美數國所蒐集的資料看來，第十三種生活方式不但為當時的美國大學生所最不喜，而且亦為當時的加拿大與挪威等國的大學生所最不喜。晚近，Singh *et al.*⁽²²⁾ 與 Kilby⁽²³⁾ 等人以相同或類似工具所從事的研究，發現美國人仍然是最不喜歡‘順服宇宙並為宇宙所用’的生活方式。由上述討論可知，喜歡‘服從宇宙的旨意’所反映的是中國人的傳統精神，而不喜‘服從宇宙的旨意’所代表的却是西方的價值觀念。如此，則中國大學生廿年來由最喜歡‘服從宇宙的旨意’轉變到不再喜歡‘服從宇宙的旨意’，可能是西化的影響使然。換言之，西化的觸角業已改變了中國人的某些核心的傳統價值觀念。

從表二中所能看出的第二項重要事實是有關第一種生活方式（保存人類最好的成就）的。廿年前大陸上的中國大學生並非最喜歡此一方式，但廿年後臺灣的大學生却是最喜歡此一方式。同時，在此一生活方式上，不分男女，廿年前大陸上的大學生之平均數皆

(20) 參閱楊國樞，1971，頁103—104。

(21) Morris, *op. cit.*, pp. 41-66.

(22) Singh, Huang, & Thompson, *op. cit.*, pp. 130-131.

(23) Kilby, 1963, pp. 108-145.

比目前臺灣的大學生之平均數小。此等事實顯示，目前臺灣的大學生雖已揚棄了肯定與遷就宇宙（物理環境）的積習，但却加强了肯定與遷就社會（社會環境）的觀念。雖然後一傾向的精髓仍是以社會為中心，但是重視主動參與社區與羣體生活的精神却已十分明顯。第一種生活的主要特徵之一是‘安定中求進步’，目前中國大學生這種穩健前進的保守原則，似乎是中國近代史中變亂頻仍所引起之厭倦心理的一種自然表現。

此外，表二還顯示了下列幾項趨勢：(A)在第二種生活方式（培養人與物的獨立性）上，不論男女，廿年前大陸學生的平均數皆顯然小於4.00，而目前臺灣學生的平均數則皆近於4.00；這表示前者不喜歡此一生活方式，而後者則對之並無好惡。(B)在第八種生活方式（在無憂而衛生的享受中生活）上，不論男、女，廿年前大陸學生的平均數皆近於4.00，而目前臺灣學生的平均數皆顯然大於4.00；這表示後者喜歡此一生活方式，而前者則對之並無好惡。(C)在第九種生活方式（在安靜的接納中等待）上，不論男女，廿年前大陸學生的平均數皆顯然小於4.00，而目前臺灣學生的平均數則皆大於4.00；這表示前者不喜歡此一生活方式，而後者喜歡此一生活方式。(D)在第十種生活方式（堅忍地控制着自己）上，不論男女，廿年前大陸學生的平均數皆小於4.00，而目前臺灣學生的平均數則皆顯然大於4.00；這表示前者不喜歡此一生活方式，而後者則喜歡此一生活方式。(E)在第十一種生活方式（靜觀內心的生活）上，不論男女，廿年前大陸學生的平均數皆顯然小於4.00，而目前臺灣學生的平均數則皆等於4.00；這表示前者不喜歡此一生活方式，而後者對之並無好惡。

總括言之，在第三、四、五、六、七、及十二等六種生活方式上，兩研究所得之平均數似無差異。在其他七種生活方式中，只有在第十三種生活方式上是廿年前大陸學生的平均數似乎大於目前臺灣學生的平均數，而在第一、二、八、九、十、十一等六種生活方式上則目前臺灣學生的平均數似乎大於廿年前大陸學生的平均數——或由不喜歡變為無好惡，或由不喜歡變為喜歡，或由無好惡變為喜歡，或由喜歡變為更喜歡。事實上，由表二可知，在十三種生活方式中，廿年前大陸學生所不喜歡的有四種（即第二、四、九、及十一等四者，其平均數皆顯然小於4.00），而目前臺灣學生所不喜歡的却只有一種（即第四種）。上述種種結果顯示，目前臺灣的大學生比廿年前大陸上的大學生更能容忍與欣賞各種性質不同的生活方式。容忍歧見說是‘現代人’的主要特徵之一⁽²⁴⁾，因此上述結果表示目前臺灣的大學生較廿年前大陸上的大學生更具有現代人的屬性。這當然也是現代化的影響使然。

最後，我們應該特別注意一項事實：與廿年前的大陸學生相比，目前臺灣大學生的人生觀雖然已有某些變遷，但是中國傳統生活方式中重視克制自己、遷就社會、及人際關係溫情化的基調，却仍然是屹立未移。

（二）十三種生活方式在中國大學生心目中的真實程度與傳統程度

在前節中，我們已經討論過中國大學生對各種生活方式的喜好程度。本節中我們所要討論的是各種生活方式在中國大學生心目中的真實性（即與中國大學生現在所過的生活之相似程度）與傳統性（即與中國人的傳統生活方式之相似程度）。換言之，前節所討

(24) Inkeles, 1966, p. 155.

論的是價值或好惡的問題，而本節則否。

首先，我們來討論有關真實程度的研究結果，此等結果係由施測乙樣本而得，見表三。由表三總計欄中各平均數可知，在十三種生活方式中，中國大學生認為與他們現在所過的生活方式顯然不同者只有第四種方式（輪流着體驗歡樂與孤獨），不能決定是否與他們現在所過的生活方式相似者則有第二（培養人與物的獨立性）、第五（藉參加團體活動來實踐與享受人生）、第六（經常掌握住變動不居的環境）、第八（在無憂而衛生的享受中生活）、第九（在安靜的接納中等待）、第十一（靜觀內心的生活）、第十二（從事冒險性的活動）、及第十三（服從宇宙的旨意）等八種方式。在其他四種生活方式上，中國大學生則認為或多或少地與他們現在所過的生活方式相似，此等方式包括第一種（保存人類最好的成就）、第三種（對他人表示同情的關切）、第七種（將行動、享樂、沉思加以統合）、及第十種（堅忍地控制着自己）。

表三總計欄中各平均數後括號內的順序等第顯示，目前中國大學生認為第一種生活方式（保存人類最好的成就）與他們現在所過的生活方式最為相似（即真實性或真實程度最大），第三種方式（對他人表示同情的關切）次之，第七種方式（將行動、享樂、沉思加以統合）更次之；第四種生活方式（輪流着體驗歡樂與孤獨）真實性最低。只須與表一總計欄中之結果稍事比較，即可發現上述中國大學生認為真實性較高的生活方式，實即他們所比較喜歡的生活方式；他們所認為真實性較低的生活方式，實即他們所比較不喜歡的生活方式。例如，第一種方式同時是中國大學生最喜歡的與最真實的生活方式，第三種方式同時是第二喜歡的與第二真實的生活方式，第七種方式同時是第三喜歡的與第三真實的生活方式；第

表三 十三種生活方式之真實程度

生 活 方 式	性 別		省 畜		總計(272人)	
	男(133人)	女(139人)	本省(178人)	外省(84人)	平均數 (等第)	標準差 (等第)
一、保存人類最好的成就	5.44 (1)	1.39	5.34 (2)	1.49	5.44 (1)	1.32
二、培養人與物的獨立性	4.36 (5)	1.71	4.56 (5)	1.69	4.60 (5)	1.71
三、對他人表示同情的關切	4.90 (2)	1.51	5.39 (1)	1.21	5.16 (2)	1.36
四、輪流着體驗歡樂與孤獨	3.29 (13)	1.82	3.02 (13)	1.78	3.17 (13)	1.75
五、藉參加團體活動來實踐	4.32 (7)	1.68	4.22 (9.5)	1.48	4.35 (7.5)	1.56
六、經常掌握住變動不居的環境	4.06 (9)	1.82	4.21 (11)	1.69	4.27 (9)	1.74
七、將行動、享樂、沉思加以結合	4.35 (6)	1.69	5.05 (3)	1.53	4.72 (4)	1.59
八、在憂鬱而疲倦的享受中生活	4.09 (8)	1.83	4.45 (6)	1.73	4.35 (7.5)	1.78
九、在安靜的接納中等待生活	3.89 (11)	1.72	4.36 (7)	1.64	4.12 (10)	1.70
十、堅忍地控制着自己	4.73 (3)	1.56	4.58 (4)	1.55	4.79 (3)	1.56
十一、靜觀內心的生活	3.90 (10)	1.93	4.06 (12)	1.73	4.09 (11)	1.79
十二、從事冒險性的活動	4.45 (4)	1.79	4.29 (8)	1.76	4.46 (6)	1.70
十三、服從宇宙的旨意	3.53 (12)	1.91	4.22 (9.5)	1.66	3.88 (12)	1.85

四種方式同時是他們最不喜歡的與最不真實的生活方式。事實上，如果計算表一總計欄中的十三個平均數與表三總計欄中的十三個平均數之間的 Pearson 氏相關係數，則所得之 r 值高達 .92，亦即生活方式的喜好程度與真實程度之間有着相當密切的關係，暗示他們現在所過的生活與他們所喜歡的生活頗為相似。至於此一關係的性質如何，則難以確知。先奉行某種生活而後喜歡它與先喜歡某種生活而後去奉行它，二者皆有可能；但前者的可能性似較後者為大，因為在中國目前的社會中，個人的生活方式主要是由社會文化的因素來決定，個人先喜歡而後方去奉行的成份較小。

根據表三中性別與省籍等欄中的數據看來，十三種生活方式在中國大學生心目中的真實程度受性別與省籍二因素的影響甚小。就性別而言，男生的十三個平均數的相對大小與女生的十三個平均數的相對大小尚稱近似，男女兩套平均數之間的 $r=.84$ 。至於本省籍學生的十三個平均數與外省籍學生的十三個平均數在相對大小上的相似程度則更高，其 $r=.96$ 。同時， 2×2 變異分析的結果顯示，省籍對各種生活方式的‘絕對’真實程度全無影響，而性別則只在第三、七、及十三等三種生活方式上，微有效果。在第三種生活方式（對他人表示同情的關切）上，男生的平均數是 4.90，女生的平均數是 5.39，從統計的觀點言，後者顯著地大於前者 ($F_{1;268}=6.96$, $p<.01$)；此一結果顯示，女生在日常生活中更‘以對他人的關懷與同情為中心’。在第七種生活方式（將行動、享樂、沉思加以統合）上，男、女生的平均數各為 4.35 與 5.05，後者在統計上顯著地大於前者 ($F_{1;268}=12.44$, $p<.001$)，暗示女生的生活可能更富變化性。

與統合性。在第十三種生活方式上，男、女生的平均數各為 3.53 與 4.22，後者在統計上顯著地大於前者 ($F_{1;268} = 8.33, p < .01$)，暗示女生在現實生活中對他人的與宇宙的旨意持有較大的順服心與信賴心。上述各項性別差異，似乎皆與吾人日常觀察所得的印象相符。

有關十三種生活方式的傳統程度，見表四。此表所載之數據係由施測丙樣本而得。根據此表總計欄中的平均數看來，在十三種生活方式中，中國大學生認為與中國人的傳統生活方式不相似者似乎只有一種，即第四種（輪流着體驗歡樂與孤獨）；無法確定是否與中國人的傳統生活方式相似者似有六種，即第五種（藉參加團體活動來實踐與享受人生）、第六種（經常掌握住變動不居的環境）、第七種（將行動、享樂、沉思三者加以統合）、第八種（在無憂而衛生的享受中生活）、第九種（在安靜的接納中等待）、及第十二種（從事冒險性的活動）；認為或多或少與中國人的傳統生活方式相似者有六種，即第一種（保存人類最好的成就）、第二種（培養人與物的獨立性）、第三種（對他人表示同情的關切）、第十種（堅忍地控制着自己）、第十一種（靜觀內心的生活）、及第十三種（服從宇宙的旨意）。此處有數點應加指明：(A) 中國大學生不但不喜歡第四種生活方式（輪流着體驗歡樂與孤獨）（見表一），不但認為此一方式與他們現在所過的生活方式不太相似（見表二），而且認為此一方式與中國人的傳統生活方式相當不同。這表示與中國傳統文化相牴觸的生活方式，至今仍不為中國青年人所喜好與奉行。(B) 中國大學生認為第十一（靜觀內心的生活）與第十三（服從宇宙的旨意）兩種生活方式與中國的傳統生活方式有點相似，但是他們對這兩種方式

表四 十三種生活方式之傳統程度

生 活 方 式	性 別		籍		總計(267人)	
	男(149人)	女(118人)	本省(190人)	外省(77人)	平均數 (等第)	標準差 (等第)
一、保存人類最好的成就	5.14 (2)	5.18 (2)	5.11 (2)	5.27 (2)	1.64	5.16 (2)
二、培養人與物的獨立性	4.82 (4)	4.77 (5)	4.74 (4.5)	4.94 (5)	1.83	4.80 (4.5)
三、對他人表示同情的關切	5.19 (1)	5.34 (1)	5.22 (1)	5.34 (1)	1.46	5.25 (1)
四、輪流着體驗歡樂與孤獨	2.50 (13)	1.67 (13)	1.46 (13)	2.16 (13)	1.33	2.53 (13)
五、藉參加團體活動來實踐人生	3.66 (12)	1.75 (12)	3.58 (11.5)	1.66 (11)	3.18 (12)	1.75
六、經享受人生	3.92 (10)	1.82 (10)	3.58 (11.5)	1.69 (12)	3.78 (12)	1.78
七、將行動、享樂、沉思加以統合	3.86 (11)	1.49 (10)	3.77 (10)	1.50 (10)	3.89 (10)	1.52
八、在無憂而衛生的享受中生活	4.35 (8)	2.07 (7)	4.64 (7)	1.83 (7)	4.39 (8.5)	1.90
九、在安靜的接納中等待	4.41 (7)	1.59 (8)	4.53 (8)	1.64 (8)	4.36 (8.5)	1.68
十、堅忍地控制着自己	4.90 (3)	1.79 (4)	4.87 (4)	1.58 (3)	4.78 (3)	1.72
十一、靜觀內心的生活	4.70 (5)	1.94 (3)	4.93 (3)	1.75 (3)	4.74 (4.5)	1.87
十二、從事冒險性的活動	4.19 (9)	1.85 (9)	4.21 (9)	1.79 (9)	4.42 (7)	1.78
十三、服從宇宙的旨意	4.54 (6)	1.82 (6)	4.69 (6)	1.78 (6)	4.56 (6)	1.85

却並無好惡（只是中性反應），而且也不認為這兩種生活方式與他們現在所過的生活方式有何相似之處。換言之，現在的中國大學生已經逐漸拋棄了傳統中國人冥思靜觀的內向精神與服從宇宙的謙卑傾向。這似乎表示現在的中國青年業已失去了中國傳統生活方式中的某些重要特徵。（C）在中國大學生的心目中，第一（保存人類最好的成就）、第三（對他人表示同情的關切）、及第十（堅忍地控制着自己）等種生活方式與中國人的傳統生活方式有所近似，而此等生活方式至今仍為他們所喜歡（見表一），仍為他們所踐行（見表二）。這表示中國傳統生活方式中的某些重要特徵，仍為現在的中國青年人所愛好與奉行。

根據表四總計欄中括號內的順序等第，中國大學生認為第三種生活方式（對他人表示同情的關切）與中國人的傳統生活方式最為相似，第一種方式（保存人類最好的成就）次之，第十種方式（堅忍地控制着自己）更次之；認為第四種方式（輪流着體驗歡樂與孤獨）與中國的傳統生活方式最不相似。此處應加特別注意：在第一與第三兩種生活方式上，喜好程度、真實程度、及傳統程度皆係最高，而在第四種生活方式上，三者皆係最低。

表四中有關性別與省籍的數據顯示，十三種生活方式在中國大學生心目中的傳統程度受此二因素的影響甚小。就性別而言，男生的十三個平均數之相對大小與女生的十三個平均數之相對大小甚為相近；事實上，男女兩套平均數的相關係數 r 高達 .98。本省籍學生的十三個平均數與外省籍學生的十三個平均數在相對大小上亦甚相似，其 $r=.95$ 。同時， 2×2 變異分析的結果顯示，性別

對十三種生活方式的傳統程度全無影響，省籍則只在第五與第十二兩種生活方式上稍有影響。在第五種生活方式（藉參加團體活動來實踐與享受生活）上，本省籍學生之平均數為 3.81，外省籍學生之平均數為 3.18，前者在統計上顯著地大於後者 ($F_{1;263}=6.69$, $p<.01$)，表示外省籍學生比本省籍學生更不認為此一生活方式與中國的傳統生活方式有何相似之處。在第十二種生活方式（從事冒險性的活動）上，本省籍學生與外省籍學生的平均數分別為 4.42 與 3.68，前者在統計上顯著地大於後者 ($F_{1;263}=9.51$, $p<.01$)，表示外省籍學生比本省籍學生更不認為此一生活方式與中國的傳統生活方式有何相似之處。

以上所述是本研究所得之有關生活方式的真實性與傳統性的主要結果。在解釋此等研究結果時，應當特別注意一事，即表三與表四中的數據所代表的是十三種生活方式在中國大學生‘心目中’與現實生活方式及傳統生活方式的相似程度，而未必便是此等生活方式‘實際上’與現實生活方式及傳統生活方式的相似程度。

（三）十三種生活方式在中國大學生心目中的利他程度與利己程度

喜好程度、真實程度、及傳統程度而外，本研究還順便測量了十三種生活方式的利他程度與利己程度。有關後二變項的資料皆係得自丁樣本，所得之數據見表五。由於統計分析的結果顯示性別與省籍二因素對利他與利己評分並無響影，因此表五中只有丁樣本全體受測者的總結果。

表五 十三種生活方式之利他程度與利己程度
(53人)

生 活 方 式	利 他 程 度		利 己 程 度	
	平 均 數 (等第)	標 準 差	平 均 數 (等第)	標 準 差
一、保存人類最好的成就	5.53 (3)	1.05	5.51 (2)	1.31
二、培養人與物的獨立性	3.15 (12)	1.23	4.19 (11)	1.78
三、對他人表示同情的關切	6.04 (1)	0.96	4.45 (8)	1.41
四、輪流着體驗熱鬧與孤獨	2.66 (13)	1.24	4.21 (10)	1.96
五、藉參加團體活動來實踐與享受人生	5.23 (4)	1.32	4.58 (7)	1.68
六、經常掌握住變動不居的環境	4.91 (7)	1.15	5.06 (4)	1.36
七、將行動、享樂、沉思加以統合	4.30 (8)	1.10	5.64 (1)	1.13
八、在無憂而衛生的享受中生活	3.66 (10)	1.37	4.77 (6)	1.51
九、在安靜的接納中等待	4.28 (9)	1.12	4.91 (5)	1.23
十、堅忍地控制着自己	4.92 (6)	1.43	4.25 (9)	1.81
十一、靜觀內心的生活	3.42 (11)	1.85	4.13 (12)	1.88
十二、從事冒險性的活動	5.11 (5)	1.20	5.13 (3)	1.39
十三、服從宇宙的旨意	5.70 (2)	1.78	3.30 (13)	1.84

由表五觀之，在目前中國大學生的心目中，利他程度最高者為第三種生活方式（對他人表示同情的關切），次高者為第十三種方式（服從宇宙的旨意），再次者為第一種方式（保存人類最好的成就）；利他程度最低者為第四種方式（輪流着體驗熱鬧與孤獨），次低者為第二種方式（培養人與物的獨立性），再低者為第十一種方式（靜觀內心的生活）。

同表顯示，在中國大學生的心目中，利己程度最高者為第七種生活方式（將行動、享受、沉思加以統合），次高者為第一種方式

(保存人類最好的成就)，再次者為第十二種方式（從事冒險性的活動）；利己程度最低者為第十三種方式（服從宇宙的旨意），次低者為第十一種方式（靜觀內心的生活），再低者為第二種方式（培養人與物的獨立性）。

綜觀表五，在利他性與利己性兩方面皆高者只有一種生活方式，即第一種方式（保存人類最好的成就）。此一生活方式最能兼顧社會（他人）與自己，因此是一種最平衡的生活方式。目前中國大學生之所以最喜歡此一生活方式（見表一），可能與此有關。事實上，其他國家的大學生亦甚喜歡第一種生活方式——美國、加拿大、挪威、印度、及日本等國的大學生皆將此一方式視為最喜歡的三種生活方式之一，且其喜好程度平均數皆大於 5.00⁽²⁵⁾。利他程度與利己程度兩者皆低的生活方式有三種，即第二種（培養人與物的獨立性）、第四種（輪流着體驗熱鬧與孤獨）、及第十一種（靜觀內心的生活）。值得注意的是，這三種方式不但皆不為中國大學生所喜好（其喜好程度平均數皆近於或小於 4.00，即表示不喜歡或中性反應）（見表一），而且皆不為其他國家的大學生所喜好（其喜好程度平均數皆近於或小於 4.00，即表示不喜歡或中性反應）⁽²⁶⁾。根據以上的分析，我們可以得到一項初步的結論：既利人又利己的生活方式易為天下人所共好，既不利人又不利己的生活方式易為天下人所共厭。

在本研究中，我們一共測量了有關生活方式的五種變項，即喜好程度、真實程度、傳統程度、利他程度、及利己程度。為了對這五種變項間的關係作一粗略的探討，特就十三種生活方式的五套平

(25) Morris, *op. cit.*, pp. 42-62.

(26) *Ibid.*, pp. 42-62.

均數兩兩求算 Pearson 氏相關係數，所得之結果見表六。由此表可知，在五種變項間的十個相關係數中，只有兩個接近於零，其他皆為相當高之正相關。其中喜好程度與真實程度的相關係數最大。有關此一相關係數的涵義，我們已在前文中討論過；根據此項討論，真實程度對喜好程度發生影響的可能性較大，而相反方向的影響則可能性較小。同時，由於喜好程度與傳統程度、利他程度、及利己程度三者間的相關係數皆未達預定之統計顯著度，我們似乎可以說喜好程度受此三種變項的影響較小⁽²⁷⁾。總括言之，中國大學生之是否喜歡某種生活方式，主要決定於該種生活方式是否與他們所正式踐行的生活方式相似，而與該種生活方式的傳統程度、利他程度、及利己程度關係較小。

根據表六，真實程度與傳統程度、利他程度、及利己程度三者的相關係數皆為正值，惟其中只有真實程度與傳統程度之間的相關程度最高。此一較高的相關係數顯示，生活方式的真實程度與

表六 生活方式五變項間之相關係數

(n=13)

	1	2	3	4
1. 喜好程度				
2. 真實程度	.92			
3. 傳統程度	.57	.71		
4. 利他程度	.66	.59	.49	
5. 利己程度	.65	.49	-.07	.11

(27) 在此，我們假設喜好程度影響傳統程度、利他程度、及利己程度的可能性甚小。

傳統程度間似乎有所關聯。由於傳統程度影響真實程度的可能性遠大於相反方向之影響的可能性，上述相關暗示了一項意料中的傾向：愈與中國傳統生活方式相似的生活方式，愈為中國大學生所奉行。

表六還顯示了另一事實：十三種生活方式的利他程度與利己程度幾無相關 ($r=.11$)。由此觀之，利他的生活方式不一定不利己，而利己的生活方式不一定不利他。事實上，由表五可知，有些生活方式(如第一種方式)是既利他又利己，有些生活方式(如第二種方式)是既不利他又不利己。

四、摘要與結論

本研究的主要目的在以實徵 (empirical) 的方法來探討下列各問題：(1) 中國大學生對各種生活方式的喜歡程度如何？(喜好程度的問題)(2)中國大學生認為各種生活方式與他們目前所踐行的實際生活方式之相似程度如何？(真實程度的問題)(3)中國大學生認為各種生活方式與中國人的傳統生活方式之相似程度如何？(傳統程度的問題)(4)中國大學生認為各種生活方式的利他程度如何？(利他程度的問題)(5)中國大學生認為各種生活方式的利己程度如何？(利己程度的問題)(6)各種生活方式之喜好程度、真實程度、傳統程度、利他程度、及利己程度間的相互關係如何？(7)中國大學生的性別與省籍對各種生活方式之喜好程度、真實程度、及傳統程度的影響如何？

研究所用之主要工具是 Charles Morris 的‘生活方式問卷’(Ways to Live Questionnaire)。為了同時探討上述七項問題，

本研究係分請四個樣本的在臺大學生（合計1,389人）來評定十三種生活方式⁽²⁸⁾的喜好程度、真實程度、傳統程度、利他程度、及利己程度。所得之資料經統計分析後，獲得如下的主要結論：

（一）中國大學生最喜歡第一種（保存人類最好的成就）、第三種（對他人表示同情的關切）、及第七種（將行動、享受、沉思加以統合）生活方式，最不喜歡第四種（輪流着體驗熱鬧與孤獨）。生活方式。綜括言之，中國大學生所最喜歡的生活方式具有以下的特點：（1）接受社會的約束，保存人類已有的成就；（2）以克制與修養律己，以溫情與善意待人；（3）在中庸無偏及兼容並蓄的原則下，使行動、享受、及冥想三者適度配合。中國大學生所最不喜歡的生活方式具有以下的特點：不顧他人與社會，以自我為中心地、率性而放縱地享樂。（二）廿年以前中國大陸上的大學生最喜歡第十三種生活方式（服從宇宙的旨意），而目前臺灣的大學生却已不再喜歡此一生活方式。“藐視個人、敬服宇宙”原是中國人的傳統觀念，而“肯定個人、征服宇宙”則為現代西方人的價值取向。因此，中國大學生廿年來由最喜歡第十三種生活方式轉變到不再喜歡此一生活方式，可能便是西方價值觀念的影響使然。此類發現顯示外來文化的觸角業已侵入了中國傳統價值系統的核心。

（三）中國大學生認為與他們現在所過的生活方式最相似者是第一種（保存人類最好的成就）、第三種（對他人表示同情的關切）、及第七種（將行動、享受、沉思加以統合）生活方式，最不相似者是第四種（輪流着體驗歡樂與孤獨）生活方式。中國大學生認為真實性較高的生活方式亦即他們比較喜歡的生活方式，而他們認為真

(28) 有關各種生活方式的詳細描述見本文附錄。

實性較低的生活方式亦即他們所比較不喜歡的生活方式。換言之，他們所比較喜歡的生活方式與他們正在奉行的生活方式的相似程度較大，而他們所比較不喜歡的生活方式則與他們正在奉行的生活方式的相似程度較小。

(四)中國大學生認為與中國的傳統生活方式最相似的生活方式是第三種(對他人表示同情的關切)、第一種(保存人類最好的成就)、及第十種(堅忍地控制着自己)，最不相似的生活方式是第四種(輪流着體驗歡樂與孤獨)。於是，第一與第三兩種生活方式不但具有最高的喜好程度與真實程度，而且具有最高的傳統程度；第四種生活方式不但具有最低的喜好程度與真實程度，而且具有最低的傳統程度。第一與第三兩種生活方式最近似於中國人的傳統生活方式與青年人目前所過的生活方式，可能此即中國大學生最喜歡此二生活方式的原因。第四種生活與中國人的傳統生活方式及青年人現在所過的生活方式皆相抵觸，可能此即中國大學生最不喜歡此一生活方式的原因。

(五)在中國大學生的心目中，利他程度最高者為第三種生活方式(對他人表示同情的關切)，次高者為第十三種方式(服從宇宙的旨意)、再次者為第一種方式(保存人類最好的成就)；利他程度最低者為第四種方式(輪流着體驗熱鬧與孤獨)，次低者為第二種方式(培養人與物的獨立性)，再低者為第十一種方式(靜觀內心的生活)。在中國大學生的心目中，利己程度最高者為第七種方式(將行動、享受、沉思加以統合)，次高者為第一種方式(保存人類最好的成就)，再次者為第十二種方式(從事冒險性的活動)；利己程度最低者為第十三種方式(服從宇宙的旨意)，次低者為第十一種方

式（靜觀內心的生活），再低者為第二種方式（培養人與物的獨立性）。由上可知，第一種生活方式（保存人類最好的成就）不但利他，而且利己；換言之，此一生活方式最能兼顧社會（他人）與自己，因此是一種最平衡的生活方式。中國大學生之所以最喜歡此一生活方式，可能與此有關。利他程度與利己程度皆低的生活方式為第二種（培養人與物的獨立性）、第四種（輪流着體驗熱鬧與孤獨）、及第十一種（靜觀內心的生活）三者，而此三種生活方式皆非中國大學生所喜好者。由此觀之，既利人又利己的生活方式易為人所共好，既不利人又不利己的生活方式易為人所厭惡。

（六）十三種生活方式之喜好程度與真實程度有顯著的相關。此項結果顯示，與中國大學生正在踐行的生活方式愈相似的生活方式，愈為他們所喜好。再者，各種生活方式的真實程度與傳統程度間的相關幾近顯著，這表示：與中國大學生現在所過的生活方式比較相似的生活方式，亦即與中國的傳統生活方式比較相似的生活方式。

（七）男生與女生在（1）對美好生活的觀念（喜好程度），（2）對自己的現實生活的印象（真實程度），及（3）對中國傳統生活的看法（傳統程度）等方面皆極相似。本省籍學生與外省籍學生之間亦係如此。此等研究結果顯示了一項重要的事實：在同一國家、同一文化中長大成人的中國大學生，對（1）理想的生活、（2）現實的生活、及（3）傳統的生活三者所持的看法相當穩定一致，不因性別與省籍的不同而有明顯的差異。

參 考 文 獻

徐道鄰譯 (C. MORRIS 原著)

- 1957 人類價值種種 (Varieties of Human Values).現代學術季刊, 第一卷, 第四期, 頁82—133。

楊國樞

- 1965 現代心理學中有關中國國民性的研究.思與言, 第二卷, 第五期, 頁3—19。
 1971 中國國民性與現代生活的適應.見葉英堃、曾煥輝主編,現代生活與心理衛生.水牛出版社, 臺北市.

蔣夢麟

- 1969 西湖.世界書局, 臺北市.

BUHLER, CHARLOTTE

- 1962 Some empirical approaches to the study of life's basic tendencies. In L. N. Solomon (Ed.), A symposium on human values. *Journal of Humanistic Psychology*, 2, No. 2, 89-111.
 1963 Questionnaire on goals and fulfillments. *Journal of Humanistic Psychology*, 3, No. 2, 28-27.
 1964 The humanistic course of life in its goal aspects. *Journal of Humanistic Psychology*, 4, No. 1, 1-18.
 1965 Psychological and psychiatric considerations of a questionnaire study of goals. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 41, 400-410.

CONSALVI, C.

- 1971 Some cross- and intercultural comparisons of expressed values of Arab and American college students. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 2, 95-107.

DANZIGER, K.

- 1958 Value differences among South African students. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 57, 340-346.

ENGLAND, G. W., and R. KOIKE

- 1970 Personal value systems of Japanese managers. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 1, 21-40.

- GILLESPIE, J. M., and G. W. ALLPORT
1955 *Youth's outlook on the future*. New York: Doubleday.
- GLICKMAN, M., and J. WOHL
1965 Expressed values of Burmese and American students. *Journal of Social Psychology*, 65, 17-25.
- GORDON, L. V., and S. B. KAKKAR
1966 A cross-cultural study of Indian and American interpersonal values. *Journal of Social Psychology*, 69, 339-340.
- INKELES, A.
1966 The modernization of man. In M. Weiner (ed.), *Modernization: The Dynamics of Growth*. Voice of American Forum Lectures.
- JONES, L. V., and R. D. BLOCK
1960 Multiple discriminant analysis applied to "Ways to Live" ratings from six cultural groups. *Sociometry*, 23, 162-176.
- KILBY, R. W.
1963 Personal values of Indian and American University students. *Journal of Humanistic Psychology*, 3, No. 3, 108-145.
- 1965 Personal goals of Indian and American University students. *Journal of Humanistic Psychology*, 5, No. 2, 122-146.
- MCNEMAR, Q.
1969 *Psychological Statistics* (4th ed.). New York: Wiley.
- MORRIS, C.
1956 *Varieties of Human Values*. Chicago: Univer. of Chicago Press.
- MORRIS, C., B. T., EIDUSON, and D. O'DONOVAN
1960 Values of psychiatric patients. *Behavioral Science*, 5, 297-312.
- MYERS, J. L.
1966 *Fundamentals of Experimental Design*. Boston: Allyn & Bacon.
- OSGOOD, C. E., G. J., SUCI and C. MORRIS
1961 Analysis of the connotative meanings of a variety of human values as expressed by American college students. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 62, 62-73.
- SINGH, P. N., SOPHIA C., HUANG and G. G. THOMPSON

- 1962 A comparative study of selected attitudes, values, and personality characteristics of American, Chinese, and Indian students. *Journal of Social Psychology*, 57, 123-132.
- WATTS, A.
- 1960 Oriental and occidental approaches to the nature of man. In L. N. Solomon (Ed.), A symposium on human values. *Journal of Humanistic Psychology*, 2, No. 2, 89-111.

附 錄

十三種生活方式

第一種方式：在這種生活方式裏，個人應當主動地參加他(她)那個社區中的羣體生活，其目的不是為了要改變它，而是為了要瞭解、欣賞、和保存人類所已成就的最好的東西。過份的慾望應當避免，而代之以適當的節制。一個人可以追求世間種種的好東西，但必須遵循正當的途徑。人生應該是光明的、平衡的、有控制的。而粗俗、狂熱、及無理性的行為、無耐心、縱慾等等都要加以避免。友誼應被重視，但却並不是跟很多人都容易親暱。人生應該是有紀律、有禮貌、可理解、可預測的。社會變化應該慢慢地、審慎地進行，以使人類文化上的成就不致喪失。個人在身體與社會兩方面都該有些活動，但却不可採取狂熱的或過激的方式。約束與智慧應該給一個活躍的生活帶來秩序。

第二種方式：在大部份的生活裏，一個人應該‘單獨地走自己的路’；他(她)在居住的地方有自己的小天地、有很多時間做自己的事、設法控制自己的生活。一個人應該重視自給自足、思考反省、與自我瞭解。他的興趣不該趨向於跟社會團體密切聯繫，也不該趨

向於操弄外界物件或控制物理環境。個人應該致力於使自己外在的生活簡單化，節制那些要靠外界物質的和社會的力量才能滿足的慾望，並集中精力於自我的鍛練、修養、與指導。外向的生活是作不出什麼，也得不到什麼的。一個人必須避免依賴他人或外物；生命的真諦應從自我中體驗。

第三種方式：這種方式的生活，是以對他人的關懷和同情為中心的。溫情應該是生活的主要成份；但是，這種溫情是毫不摻雜強迫別人跟自己要好或利用別人來達成自己的目的的意圖。佔有的貪婪、男女的性慾、控制人與物之權力的追求、對智慧的過度強調、以及對自己的過份重視等等都該予以避免；原因是它們會妨礙人與人之間的同情心的增長，而在人世間只有同情心才能給生活以意義。如果我們對人懷有敵意，則將與人隔絕，無法接受別人的影響力量，而那些力量正是我們個人真正成長所依賴的。所以，一個人應該淨化自己、約束自己，以便能接納別人、喜好別人、幫助別人。

第四種方式：生活是供人享受的——用肉體去享受，津津有味、毫無顧忌地去享受。生活的目的，不是要去控制世界與社會二者的命運或他人的生命，而是要開放自己，接納各種人與物，並喜好之。人生是一個歡樂的節日，而不是一個工場或一所訓練道德紀律的學校。要隨其自然，聽任人和物來感動自己，這比做任何事（或任何好事）還重要些。但是，要想這樣享受，必須先能充份地以自我為中心，如此才能敏銳地察覺正在發生的事情，才能自由地認識新的事物。所以，一個人應該避免一切牽累，避免對某些人或物過份依賴，避免自我犧牲：一個人應該常常獨處，有時間來反省和

注意自己。在美好的生活中，孤獨與羣處都是不可缺少的。

第五種方式：一個人不應該只顧自己，避開人羣，躲得遠遠地，抱着自我中心的態度。而應參加一個社羣團體，享受友誼與合作，和大家一同來積極行動，以求實現大家的共同目標。人是有社會性的，是有活動的；人生應該充滿了有活力的團體活動與合作性的團體享樂。沉思、拘謹、孤獨、抽象的智慧、追求個人的自立、重視個人的佔有等等，都足以切斷人與人之間的聯繫。一個人應該趣味盎然地過着外向的生活，享受生活中美好的東西，和別人一同努力來獲得過一種快樂的、活躍的社會生活所需要的東西，對待那些反對這種理想的人，自不必過於客氣。生活是越講究越好的。

第六種方式：生活總是傾向於停滯蕭條，變成得過且過，一付多慮灰色地病懨懨的模樣。為了克服這些傾向，一個人必須強調經常活動的必要——如身體的活動、探險、各種問題發生時予以謀求現實的解決、控制世界與社會所需要的技術的改良等。個人的前途主要是取決於他(她)所做的什麼，而與他(她)所感覺的、所思考的是什麼無關。新的問題是經常在發生，而且是永遠會發生的。人類如果要想進步，一定要經常地作種種改良。我們不能只是追隨過去或夢想未來。我們必須毅然地、不斷地工作，才能控制那些威脅我們的力量。人應當依靠從科學知識中得來的技術進步。人應當把解決各種問題作為生活的目標。不要以‘好’為滿足，一定要完成‘更好’的。

第七種方式：我們應該在不同的時間、用不同的方法從各種生活方式中接受點什麼，但却並不專注於其中任何一種。在某一個時候，某一種方式比較適宜；而在另一個時候，則別種方式最為恰當。

在生活中，享受、行動、與冥想應當有相等的份量。如果其中任何一種行之過度，我們就將失去生活中的一些重要的東西。所以，我們應當培養生活上的彈性，承認我們有多方面的傾向，容忍這種多面性所引起的緊張，並在享受與行動之中，保留一些超脫的機會。人生的目的在求享受、行動、及冥想三者的統合，在求各種生活方式的交互作用。一個人應該利用所有的各種方式來建立其生活，而不是只採取其中一種。

第八種方式：享受應該是生活的主旨。但並非要狂熱地追求各種強烈的、刺激的享樂，而是要安閒地享受各種簡單的、容易得到的愉悅——如像：今天能活在這世界上、美好的食物、舒服的環境、跟朋友們聊天、休息與放鬆等等。溫暖與舒適的家、鬆軟的椅子與床舖、貯滿食物的廚房、為朋友而開放的門戶——住的地方就該像這個樣子。安逸鬆弛、舉動悠閒、呼吸從容、不慌不忙、對世界（也就是說對世界上的食物）存有感謝之心——身體就該像這個樣子。衝動的野心和極端的禁慾，都是沒有得到滿足者的標記；這種人已經失去了在簡單、無憂、與有益的享受中逍遙度日的能力。

第九種方式：接納與感受應該是生活的主旨。人生中那些美好的事物都是自然而來、不求而至的；堅決的行動得不到它們，肉體情慾的放縱中看不見它們，社羣生活的煩擾中找不着它們。這些美好的東西，不能用幫助別人的方式給予人家，也不能從苦苦思慮中獲得。當人們把‘自我的欄柵’拔除時，它們會不求而自來。當一個人一無所求而在靜靜的感受中等待時，他（她）的自我就會變成開放的，就能接受那些培養它、透過它而去發生作用的各種力量；靠着這些力量的支持，自我就可以得到歡樂與平安。在碧天幽樹之下

獨坐，聆聽大自然的各種聲音，安靜而感應的；那時，智慧就能從外面進到裏面來。

第十種方式：自我控制是生活的主旨。不過，並不是指從世界裏退縮的那種簡易的自我控制，而是指警覺地、嚴肅地、大丈夫式地控制着自我——那生活在世界中、知道世界的力量和人力的限度的自我。一個好的生活是受理智所支配而堅持着崇高理想的。它不被舒適和慾望二者的引誘所屈服，它不期待虛幻的理想社會。它不相信最後的勝利。期望不可太高。不過，一個人可以警覺地切實約束自己、控制那些難以駕馭的衝動、了解自己在世界上的地位、用理智來領導自己的行動、維持自己的獨立自恃。這樣，雖然一個人最後終將歸於寂滅，但他（她）却能保持其人類的尊嚴與崇高，而以一種井然有序的美好風度死去。

第十一種方式：冥想靜觀的生活才是良好的生活。外在的世界不是人的適宜居所：它太大、太冷、太迫人了。內向的生活才是有價值的。充滿了理想、情感、夢想、和自知的豐富內在世界，才是個人的真正歸所。藉着培育內在的自我，人才能真正地成為人。也只有到那時，才能對一切有生命的東西產生深切的同情、才能了解生活中固有的痛苦、才能體會侵略行為的無益、才能獲得冥想靜觀的樂趣。於是，狂妄自大將不復存在，苛刻嚴峻便自然消失。當拋棄這個世界時，一個人可以發現更廣大、更美妙的內在自我之海。

第十二種方式：運用體能是使生活有價值的秘訣。天生雙手，就是要把原料做成各種東西的：用木料磚石來造房子、種五穀以求收穫、拿泥土來塑東西。只有在動作——如爬山、跑步、滑雪等——中，筋骨才會感到快樂。只有在克服、支配、和掃除某些困難時，生

活才有意思。只有那種有活力的行為、適合當前情況的行為、勇敢與冒險的行為，才會帶來滿足。生活不會在深謀遠慮中或逍遙舒適中達到至善。用力向外行動，在可以覺知的現在中因感到自己的力量而興奮——這才是好的生活方式。

第十三種方式：一個人應當為人所用。讓別人來使用他(她)，以幫助他(她)們成長；讓宇宙中那些偉大的意向來使用他(她)，這些意向正在靜靜地、不可抗拒地達成其目標。一個人之所以應該為別人及宇宙意向所用，是因為人們和宇宙意向是真誠可靠的，是可被信任的。一個人應該謙卑、穩定、忠實、讓步。對於自己所需要的溫情與保障，得到了便懷有感謝之心，但却並不去強求。接近他人，接近自然，因為接近，所以安全。用虔誠來培養善良，而由於虔誠，便自然可以得到善良的支持。一個人應該是一個清醒的、自信的、安靜的器皿和工具，容納着那些偉大可靠的、行將發揮的力量。

討 論

章政通：

關於楊先生的文章，我有幾個問題想提出來討論一下。我的第一個問題是，楊先生根據資料的分析，認為中國人的價值取向是以“社會”為中心的。但就我個人的了解，傳統的中國社會却是以家或家族為中心的。如果以社會為中心是事實的話，那便代表了一個很大的轉變，這個轉變是不是應該在這裏解釋一下。

楊國樞答：

在這裏，“社會”(society) 是廣義的，是相對於‘個人’(individual) 而言的。因此，家庭也應包括在“社會”之內。

李亦園：

我想補充一點。“以社會為中心”應該改成“以社會關係為中心”。這樣要比較清楚一些。

喬 健：

我建議改用“團體取向”(group-oriented)。

楊國樞答：

此處用“社會的取向”(socially oriented) 也許比“社會取向”(society-oriented) 或“團體取向”(group-oriented) 好些。

章政通：

我的第二個問題跟表二有關。在表二男生第一欄中，Morris 所得的結果顯示，1948年(民國37年)的中國大學生最喜歡‘服從宇宙的旨意’這一生活方式(即第十三種生活方式)。我認為這個結

果不能代表那個年代中國大學生的正常反應，而且是施測當時的特殊時局使然。民國37年的中國大陸，大局已不可爲，到處混亂，一切都是絕望的樣子。在這種特殊情境中，人們自然易於產生一種濃厚的聽天由命的心情。我提出這一點來，並不是要改正您，而是提醒您不要過份強調 Morris 上述發現的代表性。

楊國樞答：

您說得很對，確實不應該過份強調 Morris 上述發現的代表性。不過有一點我要特別強調，根據本研究所得到的結果看來，中國大學生至今仍無厭惡第十三種生活方式（“服從宇宙的旨意”）的徵象，但其他國家的大學生却大都厭惡此一生活方式。

章政通：

我的最後一個問題是，楊先生說：“我們知道，傳統的中國人對大自然與人的關係持有一種特殊的看法，認為自然或宇宙是唯一永恒不移的事實，而人只是自然或宇宙這個‘大荒’中的一些極其微末的點滴”。在這裏，我想從中國歷史中為楊先生的這段話找一個恰到好處的註解。這個註解在向秀的書中，在“國鄉”的註裏有一個提到莊子的句子，說到“天界何”，意思是問“天是什麼呢？”天可以說是“萬物之總名”。又問到“人界何”，意思是問“人是什麼呢？”人可以說是“天中之一物”，亦即人是天裏邊的一個東西。所以，“天”與“人”是相對而言的。我想將這個註解加在這裏，至少使楊先生的話有個歷史上的根據。

接下去，楊先生寫道：“人既然屬於自然，二者自應融為一體，失其彼此。天人既然合一，那麼為了避免引發整個自然或宇宙內部的紛擾與失調，人不但不應該違拗大自然，而且應該時時配合大自

然的規律”。此處楊先生把“二者自應融為一體”與“天人合一”看成同義語，但是在我這個瞭解中國史的人看起來就很突出了，因為“天人合一”是個很複雜的思想，從先秦、兩漢到宋、明，各家的講法都不一樣。楊先生在這裏所說的“天人合一”，如果要與上下文貫通，應該採用漢朝人的看法。漢人認為天大而人小，天要比人偉大得多。但是，先秦的儒家、道家“天人合一”的思想以及宋明理學家的“天人合一”的思想，都跟漢人對“天人合一”的看法不同，他們強調人是主宰。在先秦時代，人與天差不多有着相等相齊的地位，肯定人的主宰性；而到了宋、明時代，則認為人的“心”比宇宙還要大。於是可以看出，“天人合一”的觀念，有這麼多的歧義，而楊先生所持用的僅只是其中一種而已。

喬健：

楊先生的研究發現中國大學生的人生觀受性別與省籍的影響很小。這個發現很有意思，這可能是現代教育制度的效果。您所用的受測者(subjects)都是在第二次大戰以後才出生的，而且都是在臺灣受的教育，所以在人生觀上差異不大。如果在廿年前調查大陸上的大學生，省籍所造成的差別便可能很大。因此，在解釋所得的研究結果時，應該將教育的因素考慮進去。

李美枝：

在楊先生的研究中，性別與省籍對人生觀的影響所以很小，是因為“十三種生活方式問卷”中各種生活方式的描述過於籠統，比較不敏感。在我們所從事的有關中國大學生的價值觀的研究中，便發現了很多性別的差別。

楊國樞答：

“十三種生活方式問卷”不够敏感是可能的。不過，以“奧、維、林三氏價值研究”(Allport-Vernon-Lindzey Study's of Values)這一工具能發現很多性別差異，並不表示在研究人生觀時也應發現很多性別差異。“奧、維、林三氏價值研究”所測的是很多類細微的興趣 (interests)，而我在此處所研究的却是單位比較大的人生觀。男、女兩性在各類細微興趣上雖有很大的差異(此為“差異心理學”中所已熟知之事實)，在人生觀上却未必如此。

吳聰賢：

我的第一個問題跟李小姐的問題差不多。一般說來，測量態度的工具一定要採用具體而特殊 (specific) 的簡單句子，而不應採用複合句子 (compound sentence)。Morris 的“十三種生活方式問卷”中，是用大段的文字來描述各種生活方式，使受測者不易把握住每一種生活方式的中心思想，這恐怕是 Morris 的工具的一個很大的缺點。

我的第二個問題也與方法有關。在楊先生的研究中，是同時就十三種生活方式的“喜好程度”、“真實程度”、“傳統程度”、“利他程度”、以及“利己程度”五個向度 (dimension) 來探討中國大學生的人生觀，我覺得在方法上這是一個很大的改進。不過，這種大膽的嘗試也是很冒險的。譬如說，就喜好程度與真實程度而言，在理論上可以說是兩個不同的向度，但在實際測量時，有些受測者却頗難加以區分。在表六中，喜好程度與真實程度之間的相關係數高達 .92，可能是因為受測者無法區分二者的緣故。

楊國樞答：

在測量喜好程度與真實程度時，所使用的說明頗為清楚，“喜

歡”與“真實”二詞的涵意尤易把握，二者之差別亦甚明確。因此，喜好程度與真實程度之間的高相關，似乎並非因為受測者無法區分“喜歡”與“真實”二者的涵意，而是因為喜好程度與真實程度二變項(variable)之間具有某種關係。尤有進者，在本研究中，喜好程度與真實程度二變項係分別由兩個不同的樣本測得，吳先生所說的可能性似乎不大。

吳聰賢：

還有一點我想提出來討論一下。楊先生說：“換言之，他們一方面樂於修心養性、克制自己，一方面又樂於以慷慨的、善意的關懷與同情來接納、愛護、及幫助他人”。根據這個結論，中國大學生一般說來比較慷慨，比較樂意幫助人。但是，根據我個人的觀察，一般中國人似乎比較不肯隨便幫助別人，而當我在美國的時候，倒是發現很多美國老太婆很樂意幫助人家。所以，這要看跟那一個國家的人相比，如果比較的對象是美國人，中國人便不一定比較慷慨、比較肯幫助別人。

楊國樞答：

對吳先生所提出這個看法，我有幾點說明。首先，我要指出，吳先生所指出來的這一段描述，所根據的事實的中國大學生多將“對他人表示同情的關切”這一生活方式（即第三種生活方式）列為第二喜歡。因此，當我說“中國大學生樂於慷慨的、善意的關懷與同情來接納、愛護、及幫助他人”時，我的意思僅只是說，跟其他的生活方式相比中國大學生所較喜歡此種生活方式。因此，此處不需跟其他國家或民族的相比。

再者，本研究所探討的是大學生的人生觀。因此，如果一定要

與美國人相比，比較的對象應該是美國的大學生為對象，而不是美國的老太婆。我們都知道，美國的老人（特別是老太婆）情形非常特殊，他們大都寂寞得發慌，“親和需要”（need for affiliation）極強，自然是很樂意“幫助”人家了。總之，美國老太婆的生活環境與心理背景是很特殊的，似非中國大學生的適當比較對象。

在此，我還想特別指出一點，本研究所探討的是價值問題，而不是實際行為的問題。

徐 靜：

對的，我贊成楊先生後一說明，價值觀念是個人理想中覺得應該怎麼做，跟實際做出來的行為不一定完全一致。

楊國樞答：

還有一點值得我們特別注意：在中國人的心目中，親友與非親友的分野是很大的。在論及“接納、愛護、及幫助別人”時，中國人心目中的所謂“別人”恐怕主要是指自己的親友，而中國人對親友的慷慨、愛護、及幫助是有名的。

徐 靜：

我有一問題想弄清楚一下。這個研究在測量人生觀時，究竟是偏重“觀念”，還是偏重“感覺”？“觀念”所涉及的是“應該不應該”的問題，而“感覺”所涉及的則是“喜歡不喜歡”的問題。所以，觀念與感覺是不一樣的。比方說中國人是強調孝道的，如果以“人應不應該孝順父母”這個觀念來問一個中國人，我想他一定會說“應該”。但是，假如他在跟女朋友談戀愛，而遭到父母的反對，這時如果你問他“你喜歡順從父母的意思呢？還是喜歡繼續跟女朋友來往？”我猜此時他多半會回答後者。所以觀念與感覺是不同的。

依我的看法，楊先生所研究的好像是觀念或理想的問題。這一點可以由表一與表五得知。從這兩個表中所載的數值看來，中國大學生比較喜歡的生活方式，其利他程度與利己程度之和都比較高。例如，第一喜歡的是第一種生活方式（保存人類最好的成就），其利他程度是 5.53，利己程度是 5.51，合計高達 11.04，為各生活方式中之最高者。第二喜歡的是第三種生活方式（對他人表示同情的關切），其利他程度是 6.04，利己程度是 4.45，合計為 10.49，為各生活方式中之第二高者。最不喜歡的是第四種生活方式（輪流着體驗熱鬧與孤獨），其利他程度是 2.66，利己程度是 4.21，合計為 6.87，為各生活方式中之最低者。這樣看起來，對與錯、是與非、善與惡等之價值觀念跟中國大學生對各種生活方式的喜好評分有相當大的關係。換言之，楊先生的研究所測的是“美好的生活應該是怎樣的方式”，而不是受測者對各種生活方式的真正好惡。

楊國樞答：

本研究在測量各種生活方式的喜好程度時，所強調的是“喜不喜歡”而非“應不應該”、“對或錯”、“是或非”、或“善或惡”。在其人類價值種種一書中，Morris 本人對此等問題作過詳細的分析。再者在本研究中，喜好程度的測量與利他、利己程度的測量是分別以不同樣本的受測者從事之，因此在評定自己對各種生活方式的好惡時，受測者似乎不會在意識中作以下的分析與推理：“這種生活方式利他與利己的程度都高，所以是好的、對的、善的、應該的，所以是美好的”。或“這種生活方式利他與利己的程度都低，所以是壞的、錯的、惡的、不應該的，所以不是美好的”。我個人的看法，認為利他、利己程度與喜好程度之間的關係不是分析性的或推理性

的，而是自動性的或習慣性。大家之所以比較喜歡利他與利己程度較高的生活方式而不喜歡利他與利己程度較低的生活方式，可能是由於在社會化(socialization)的過程中情緒與感情(affection)的制約化或條件化(conditioning)作用使然。

曾炆煌：

我也有一個問題，請看表二。我們用男生的資料來討論就可以了。楊先生1965年在臺灣所得的男生資料，各個喜好程度的平均數多在4.00以上，只有二個低於4.00，一個是3.11，另一個是3.88。但是，Morris在1948年在大陸所得的資料，各平均數中低於4.00者却多至六個。換言之，1965年在臺灣的中國大學生所不喜歡的生活方式的數目似乎少於1948年在大陸上的中國大學生所不喜歡的生活方式的數目。兩次測驗間有此差異，到底是什麼原因？是測量工具本身的問題呢？還是目前臺灣大學生的反應比較含混？不知楊先生對此有何解釋？

楊國樞答：

關於曾先生所說的1965年與1948年兩次研究結果的差異，我在文中已經討論過了。依我看來，不喜歡的生活式在數目上的減少，似乎表示1965年在臺灣的中國大學生比1948年在大陸上的中國大學生更能容忍各種性質不同的生活方式。此種變遷可能是臺灣急速現代化的結果，因為容忍歧見異說是“現代人”的主要特徵之一。

蔡明田：

我有幾個小問題。楊先生說“此一生活方式（按指第十一種方式）含有濃厚的遁世思想”，接着說“這也許是中國傳統生活中深

厚的老、莊精神所留下來的殘餘影響”。根據我的了解，老、莊的原始精神中並無遁世的思想。遁世思想恐怕是魏晉南北朝遺留下來的影響。

楊國樞答：

您說的很對，將老、莊思想視為遁世思想是一種錯誤的看法。但是，自古至今，存在於一般中國人心中的這種對老、莊思想的誤解，却已經發生了實際的影響。

中國大學生的價值觀⁽¹⁾

李美枝 楊國樞

一、緒言

細察一般成人在各種情境中所表現的行為，將可獲得一種印象：他們的行為似乎都是一致地取向於某一個未來的目標；或者說，他們都是依據某一中心信仰來組織他們的生活方式，吾人稱此為價值取向 (value-orientation)，而價值乃指個人給予高評價的信仰或目標。個人所重視的未來目標或中心信仰，有力地支配着他的行為。研究個人的價值觀，是探討人格特徵的一個重要途徑。

兒童沒有所謂的價值觀，價值觀乃是個人在生長過程中學習而來的。任何必須經由長期學習才能獲得的東西，必定染有文化背景的色彩。人一出生即有屬於生理需求的動機，繼而要求安全、情感、以及歸屬感 (sense of belonging) 的滿足，而隨着經驗的增加，又發展出要求自尊、地位、權勢、及表現等動機⁽²⁾。此等動機乃是生活的原動力，人在這些原動力的影響下，都往他主觀上自以為較有價值的目標前進。一般而言，父母是最基本的文化媒介，他們藉着兒童的模倣、認同 (identification)、以及學習抽象觀念的能力，將自身認為重要的價值觀念灌輸給兒童。今日的父母是過去的兒童，而今日的兒童則是未來的父母，文化的模式就在代代傳遞中

(1) 本文原題為“中國大學生的價值取向”，後經李亦園與文崇一兩位先生的建議，改為現題，謹此致謝。

(2) Maslow, 1954.

延續下來⁽³⁾。價值是文化內涵的一種，它在文化媒介的交替中綿亘古今。因此價值的選擇與文化背景有着密切的關係，具有不同文化背景的人們常有不同的價值觀念。

有關文化與價值觀的關係，自 1940 年以後才由人類學家和社會心理學家進行系統性的科學研究⁽⁴⁾。例如 Spoerl⁽⁵⁾曾經於 1951 年研究戰後美國大學生的價值觀。此後，類似的研究擴及美國以外的國家，如南美⁽⁶⁾、日本⁽⁷⁾、印度和中國⁽⁸⁾等等。其中，Singh 等人所研究的中國人部分，是以留美中國學生為樣本，其結果實不能代表一般中國大學生的價值觀。

本研究的目的有三：(一)比較中國大學生，留美中國學生，及美國大學生在六種價值上的差別。(二)探討今日中國大學生的一般價值類型。(三)比較中國男、女大學生在各種價值上的差異。希望由此探討與比較，一方面可以分析不同文化背景對價值觀的影響，一方面可以進而了解今日中國大學生的價值觀中是否仍保有中國人的傳統色彩。

二、方法

(一)研究對象

一般行為科學的研究，係取有代表性的樣本來作實際的實驗或測量，再將所得的結果推論到更廣大的羣體。本研究的樣本包括 195 個男大學生和 111 個女大學生，施測時間是 1964 年，施測對象以

(3) Inkeles, 1955.

(4) Morris, 1956.

(5) Spoerl 1951.

(6) Gray, 1947.

(7) Nobechi *et al.*, 1957.

(8) Singh *et al.*, 1962.

臺大、師大、及政大等校學生為主。至於留美中國學生及美國大學的資料，則係取自1962年 Singh等人⁽⁹⁾所作的價值觀念的研究結果。

(二) 研究工具

本研究的測量工具是 Allport, Vernon, 及 Lindzey⁽¹⁰⁾等人所編製的‘價值研究’(Study of Values)。‘價值研究’乃根據德國哲學家 Spranger⁽¹¹⁾所區分的六種理想價值型所編成的量表，其中包括六種價值，即理論的 (theoretical), 政治的 (political), 經濟的 (economic), 奕美的 (aesthetic), 社會的 (social), 及宗教的 (religious) 價值。依據 Spranger 的看法，人類的生活方式乃朝向此六種價值發展。此六種價值類型的絕對劃分，只是純粹的觀念而已，並不表示有這六種典型的人物存在，其分類只是為了容易了解。事實上，每一個人都或多或少地具有此六種價值觀念，唯其核心觀念因人而異。

‘價值研究’量表包含兩部分，第一部分有三十個選擇題，每題二個答案，其分數可為 3 與 0 或 2 與 1。第二部分有十五個選擇題，每題四個答案，依受測者的判斷給以 4, 3, 2, 1 等分數。下面舉三題為例：

第一部分

例 1. 下面二種學問，你認為那一種的研究結果對人類更有用？

- (a) 數學 (b) 神學

(9) Singh, et al., 1962.

(10) Allport, Vernon and Lindzey, 1960.

(11) Spranger, 1928; Allport, 1965.

例 2. 就現代領導人物的功能而論，你認為那一種功能更重要？

- (a) 能夠導致實際目標的實現
- (b) 能夠鼓勵部屬更關懷別人的權利

在第一部分的測驗中，每一個題目都有兩個子題代表不同的價值，六種價值就在這種兩個兩個作比較的方法下排比出強弱來，作答時，受試者須根據自己的狀況給兩個子題不同的分數，譬如在回答第 6 題時，受試者認為數學確實比神學對人類更有用，他就要給數學 3 分而給神學 0 分，如果受試者的想法正好相反，就得給神學 3 分，數學 0 分。又假如兩者強度相當，受試者要比較出究竟那一個稍微強些，比較出來以後就給稍強者 2 分，稍弱者 1 分，受試者只准就上述作法作強迫性的評分。

第二部份

例 3. 如果你的能力及其他條件許可，下次暑假你喜歡作下列的那一件事？

- a. 寫一篇獨創性的生物論文發表
- b. 留在一隱蔽的鄉村欣賞美麗的風景
- c. 參加一地方性網球或其他運動競賽
- d. 到某種新的行業裏去吸取經驗

在第二部分的題目裏，每一題含有四種不同的價值，每一子題代表一個價值，受試者須要將這四個子題依喜好的程度排下來，再分別依序以 4, 3, 2, 1 級分。

三、結果與討論

(一)中國大學生、留美中國學生、及美國大學生在六種價值上的比較

將中國大學生、留美中國學生、及美國大學生在六種價值上的平均數(M)與標準差(SD)排列成表一。平均數愈高，愈具有該價值所含有的特徵。同時，並求算各別的t值，以檢定兩個樣本在同一價值上的差異是否具有統計顯著性。

表一 六種價值上的比較

	中國大學生		留美中國學生 平均數	美國 大學生 平均數	差異顯著性的檢定		
	平均數	標準差			中與留	留與美	中與美
理論	45.55	6.43	47.81	49.68	<, p<.01	<, p<.02	<, p<.01
政治	40.80	6.25	37.30	37.38	>, p<.01		>, p<.02
審美	42.15	5.90	44.00	38.81	<, p<.01	>, p<.01	>, p<.01
社會	41.04	5.64	40.08	33.35		>, p<.01	>, p<.01
經濟	37.91	6.84	34.87	37.54	>, p<.01	>, p<.01	
宗教	32.64	7.26	35.35	40.49	<, p<.01	<, p<.01	<, p<.01

附註:>表示前者的平均數大於後者,<表示小於後者。p值小於.02或.01者表示二者的差異具有統計上的顯著性。

1. 理論價值

典型的理論人物的最大興趣在於發現真理。這種人於其追尋目標的過程中，抱著嚴格的‘認知態度’(cognitive attitude)，凡事均先經由實際觀察，再作理性的判斷，絕不以事、物本身的美醜或實用作為判斷是非和異同的根據。理論型的人富於實證、批評、及推理的興趣，因此是一個理智主義者，常是一個科學家或哲學

家，他的人生目的是知識的綜合與秩序的追求。

從表一中理論價值的平均數來看，美國大學生最高 ($M=49.68$)，留美中國大學生次之 ($M=47.81$)，中國大學生最低 ($M=45.55$)，而且兩兩之間的差異，均有統計上的顯著性。但是就中國大學生本身在六種價值中比較，則以理論價值居最高分。顯然今日的中國大學生已經相當重視實證、批評、及推理，但是比之美國大學生，却仍差一截。甚至身在美國的中國大學生，其理論價值也顯著地低於美國大學生。

留美中國學生之在理論價值上顯著地高於臺灣的大學生，可能有二個解釋：(A) 留美中國學生親身接觸講求科學與理性的美式教育精神，理應較未出國的大學生更具有理性的態度。(B)由理論價值的特徵看，可知分數愈高者，愈適於從事高深的學術研究工作；而一般留美中國學生多半是經過汰選後的優秀大學畢業生，他們比起未經選擇的一般大學生來，自然會比較更具有強調理論價值的態度。

2. 經濟價值

典型經濟人的最大特徵在其對‘實用’的興趣。此種興趣係以身體需要的滿足為基礎，而擴展到工商業界的各種實用事項——商品的生產、交易及消費、名望的昇高、及財富的累積。此種典型是道道地地講究現實的人物。經濟型的態度經常與其他價值衝突。這種人只重視在現實中可能有用的教育，認為學習不能應用的知識是精力與金錢的浪費。將風景如畫的山麓改建成烏煙瘴氣的工廠，或是將清澈的河流混以工廠的廢水，對他們來說並沒有什麼不對勁的地方。至於在他們個人的生活中，則常將奢侈與美感混為一

談。在人際關係中，他們喜歡‘以財勝人’，這自然不同於政治價值中的‘以權制人’，以及社會價值中的‘以心取人’。

由表一可知，中國大學生的經濟價值在六種價值中位居第五。上文我們已經說過，經濟型的態度常與其他價值衝突。中國人所講求的是人際關係的和諧與返歸自然的美妙，而崇尚傳統的道德與輕商的士大夫觀念，則至今仍然存在。‘唯利是圖’是一般中國大學生不屑為之的。有趣的是美國大學生在經濟價值上的平均數($M=37.54$)與中國大學生的平均數($M=37.91$)並無什麼差異。吾人常以為美國人是相當講求實用與功利的國家，實際上重視經濟的典型特徵正符合一般美國實業家的通行觀念。吾人由此可以推知，在校的美國大學生在經濟價值上與美國的一般社會人士可能有相當大的差異。也許一個大學生在進入社會之後，現實生活才迫使他們不得不承認‘實用價值’的重要。總之，根據此等資料看來，不論中外，在學的大學生似乎都不太重視實用價值。

留美中國學生的經濟價值與中國大學生及美國大學生二者皆有顯著的差異，前者的平均數很低($M=34.87$)；但是，他們在與經濟價值相衝突的審美價值上，則較後二者為高（見表一）。上述種種結果，出乎吾人意料，其原因頗為費解。

3. 政治價值

政治型人物的興趣，主要在於權力（power）的掌握。權力的施展並不一定只限於狹窄的政治圈內。這種人不管他從事什麼職業，都認為自己是一個主腦人物。在各方面的領導人，一般都有較強的權力價值觀念。由於競爭與奮鬥常見於人生舞臺，因此很多哲學家認為權力慾是人類最普遍、最基本的動機。某些人直接表現此

種動機的慾望很高，他們極力追求個人的權力、影響、及聲望。分析權威性的人格，可以知曉具有此種人格的人其政治價值觀念較強。

中國的傳統社會是一個製造權威性人格 (authoritarian personality) 的社會。權威性人格的一大特徵是特別重視社會關係中的上下關係，對地位與權力高於自己的各種權威（如父母、師長、上司等）無條件的服從與全心全意的依賴。在權威社會中成長的人們，比較容易體認與強調權力在社會關係與社會生活中的重要性。根據表一的數據，中國大學生 ($M=40.80$) 在政治價值上高於美國大學生 ($M=37.38$) 及留美中國學生 ($M=37.30$)，而且其差異具有統計上的顯著性。此等結果反映出今日中國大學生仍受傳統習氣的影響，比較重視權力在人際關係與社會生活中的重要性。

在同一價值上，留美中國學生近似於美國學生，可能是因為身處異國，權力在社會關係與社會生活中所扮演的角色已不如在國內時之重要。

4. 社會價值

此類典型人物的最高價值是愛人類。他仁慈、富於同情心、不自私，而重視別人的幸福則為其人生的主要目的。這種人覺得持理論、經濟及審美態度的人冷漠無情。不同於政治典型人物的觀點，社會型的人認為愛是唯一重要的東西，而權力則能成為人格完整性危害。社會型興趣的極致是‘無我’ (selflessness)。

與美國大學生的社會價值程度 ($M=33.35$) 相比，中國大學生 ($M=41.04$) 及留美中國學生 ($M=40.08$) 更富於人情味。這與有關中國大學生之人生觀的研究頗為一致⁽¹²⁾。根據楊國樞氏的研究結

(12) 楊國樞，1972。

論：“中國大學生第二喜歡的生活方式是第三種生活方式（對他人表示同情的關切）。他們認為一個人應該淨化自己、約束自己，以便能够接納別人、喜好別人、幫助別人”。

中國古來所行的大家族制度，非常重視人與人之間的和諧關係。相沿數千年的聖言名教，無不以倫理關係為主要課題。孔孟所說的“心存仁、行合禮”都是中國人所遵循的社會法則。即使實際上沒有愛人之心，但礙於社會規範的約束，也不得不“發愛人之言，行愛人之道”。習以為常，愛人遂成為一種固定的價值觀念。

中國人之如此講求人際關係的和諧，或與父母對於兒童的教養方式有關。美國父母教養兒童的方式，容易使他們養成獨立自主的性格。中國父母教養兒童的方式，則易使他們養成依賴別人的性格；再加孝道與倫理觀念的強調，遂使維護人際關係的和諧、接納別人、喜好別人、以及幫助別人成為中國人的重要特質之一。

人情的濃厚固可使生活的情調溫暖，但過分強調的結果，却易導致公私不分、是非不明。今日重視‘人事關係’的惡劣情形，實為社會進步的瘤瘤。

5. 奢美價值

重視審美的人從形式 (form) 與和諧 (harmony) 中看到最高的價值。這種人對每一個經驗都從美感、對稱、及調適 (fitness) 的觀點來判斷。這種人認為生活本身即是藝術的展現；每一種印象之所以美或可喜，並不是由於其他外來因素使然，而是印象本身就是美的，就是可喜的。善於審美的人不一定是具有創造力的藝術家，只要他在生活的藝術層面找到他的主要興趣，即可算他是審美型的人。

審美價值給予人的感覺與理論價值給予人者似成對比。前者關懷的是生活的異樣性，後者則著重在經驗的同一性。有些審美型的人視真理等於美，有些則認為使一件東西美化，比闡明它的真實性更為重要。此等人認為經濟上的製造、廣告、及交易過程，不管是人生重要價值的破壞者。在社交方面，這種人並不因為別人好而接近他人。他之所以接近他人，乃是因為他對那人有興趣而已。在宗教性的場合中，則常將純粹的宗教經驗與美感混淆在一起。

在審美價值方面，中國大學生、留美中國學生、及美國大學生的平均數分別為42.15, 44.00, 及 38.81，其間的差異均有統計顯著性。按和諧的境界一直是中國人最嚮往的人生境界，天人合一的思想常表現於中國的詩、畫、與建築之中。Nonthrop 認為東西文化的意義的不同，在於理論價值與審美價值的對比。常言，中國人過分強調人與自然的和諧，乃是中國自然科學不發達的原因；但是，現在在西方文化的衝擊及追求現代化的欲望下，與審美價值相衝突的理論價值顯然已經超越前者而居首位（理論： $M=45.55$ ，審美： $M=42.15$ ）。尤有進者，中國大學生或留美中國學生，其理論價值都是佔第一位，審美價值都是佔第二位；前者重在實證與分析，是唯智的精神；後者重在感受與領略，是唯美的態度。由此可見今日中國大學生同時具有甚強的唯智的精神與唯美的態度。

6. 宗教價值

對宗教型的人物來說，人生的最高價值是統一性（unity）。他相信真理或上帝可藉心靈的洞察力而予以了解，認宇宙為一體，自身即包含於這個整體之內。Spranger 認為此等人的心理結構永遠是導向於最高的、絕對的永恆價值的追求。一部分此型的人是

‘泛靈的神秘主義者’ (immanent mystics)，例如浮士德。他們從生命的肯定及積極的參與活動中，體驗到宗教的精神。在他們看來，每一件事都有某種神聖的意味在。另外一類是所謂的‘超凡神秘主義者’ (transcendental mystics)，他們藉著脫離凡塵而與一個更高的真實相連繫。他們是禁慾主義者(如同印度的聖人一樣)，試圖經由自我否定及沉思默想來體會經驗的統一性。

在宗教價值方面，中國大學生 ($M=32.64$)不但顯著地低於美國大學生 ($M=40.49$)，而且在中國大學生自己的六項平均數中，宗教價值的平均數最小。若以西方宗教的標準來衡量，大部分中國人並沒有所謂的宗教生活。西方宗教相信的是超乎人類的唯一真神，牠是如此的萬能，牠所統治的又是如此神秘的宇宙。中國式的宗教生活與宗教觀則與此不同，它偏重宗教的入世與實用的價值。傳統知識份子以崇拜祖先與祭孔為主，一般民衆除祭祖外，則多信世俗化了的佛教(其實是儒、道、釋的綜合體)，認為地有地神，門有門神，送生的有娘娘，接死的有閻王，還有坐鎮廚房的灶王爺，等等種種。中國人這種功利化了的宗教觀，與上述西方的宗教觀有所不同。本研究所測量的宗教價值係以西方的宗教觀為出發點，這便是為什麼中國大學生在此價值上得分較美國大學生為低的原因之一。

在同一價值上，留美中國學生的平均數 ($M=35.35$)顯著地大於中國大學生的平均數 ($M=32.64$)。這似乎表示：留美中國學生在身處美國相當時間以後，他們的宗教觀與宗教興趣比國內的大學生更加西化了。

(二) 中國大學生的價值類型

我們可以根據個人在六種價值上得分的高低順序得知其價值

類型。價值的產生，係以內在的動機為原動力，而以外在的環境為鑄模，因此生活於同一文化背景下的人們應當具有大致相似的類型。但是，文化的交流破壞了所有社會文化的同質性。自鴉片戰爭以來，中國人都生活在急遽的文化變遷中，各別生活環境的不同不知幾倍於二百多年以前，因此可以預言，自此資料中很難得到完全一致的價值類型。

表二 中國大學生價值觀的比較（平均數）

	男 (t 值)	女 (t 值)	男女合併 (t 值)
理 論 型	47.35	43.74 (0.21)	45.55
政 治 型	41.67 (2.06)	39.94 (2.66)	40.80 (0.38)
社 會 型	40.37 (1.96)	41.72 (2.36)	41.04 (1.82)
審 美 型	40.43 (0.09)	43.87	42.15 (2.14)
經 濟 型	38.53	37.60 (4.04)	37.91
宗 教 型	31.44	33.85	32.64

男、女兩性在六項價值上的差異情形不同，應該分別予以處理。就男生而論，表二所示各 t 值之 p 值皆大於 .05，表示政治、社會與審美三種價值平均數間的差異並不顯著，因此可以將此三者合併為一(三者相加，再除以 3)，再與理論、經濟、宗教相比。設以 T 代表理論，以 X 代表政治、社會、及審美三者的平均數，E 代表經濟，R 代表宗教。根據諸男生的原始資料，得知在可能的排列中佔百分率較多的類型是以下兩種：

TXER	13.31%
TXRE	2.75%

若不計經濟價值的顯著差異，而將之與政治、社會、審美三者合併，並以 X' 代表四者的平均數，則以下列幾種排列類型所佔之百分率較大：

TX'R	34.35%
X'TR	3.07%
TRX'	2.03%
X'RT	1.20%
RTX'	0.30%

依此數據推知，男中國大學生的價值類型，屬於 TX'R 者較多。意即今日的男大學生約有百分之三十四的人，視理論的價值為最高，而視宗教的價值為最低。

分析女生的資料，理論與審美兩種價值的平均數幾乎相等，沒有統計上的顯著差異 ($t=0.21$)，而其他價值間的 t 值則顯示有統計上的顯著性（政治 < 社會， $p<.01$ ；審美 > 社會， $p<.02$ ；政治 > 經濟， $p<.01$ ；審美 > 政治， $p<.01$ ）。整理原始資料後，發現屬於 T|ASPE|R 及 A|TSPE|R 兩類型者佔較大的百分率，各佔 14.41%（其中 A 代表審美，S 代表社會，P 代表政治）。大體言之，每 100 個大學女生中，約有 14 人視真理為人生最高的價值，另 14 人視審美為最高的價值，二者均將宗教視為最不重要的人生價值。

根據以上的分析，我們只能發現 TXR 的籠統價值類型。此一籠統類型顯示，中國大學生最重視理論的價值，其次為審美、社會、及政治。再次為經濟價值，而宗教價值則普遍地居於最低位。

(三)中國男、女大學生價值觀的比較

男、女大學生在六種價值上的平均數與標準差載於表三。

表三 男、女中國大學生價值觀的比較

	理 論		政 治		審 美		社 會		經 激		宗 教	
	平均數	標準差	平均數	標準差	平均數	標準差	平均數	標準差	平均數	標準差	平均數	標準差
男	47.35	6.30	41.67	6.71	40.43	5.69	40.37	6.31	38.53	7.75	31.44	7.16
女	43.74	6.66	39.94	5.34	43.87	6.28	41.72	4.21	37.60	4.81	33.85	7.44
	男>女, $p < .01$	男>女, $p < .02$	男<女, $p < .01$	男<女, $p < .05$	男=女	男<女, $p < .02$						

由表三看來，男女之間最有顯著差異的價值是理論與審美。女生比男生較缺少追求真理的熱忱、推理的態度、及邏輯的觀念。但是，他們却比男生更重視審美的價值，以及觀賞自然界的和諧與均勻。換句話說，女生比較富於藝術的興趣，而比較缺少科學的精神。次顯著的差異是宗教、政治、與社會。女生比男生較富於宗教的興趣，較少權力與聲望的愛好，而比男生更具同情心、人類愛。女生的經濟價值平均數雖比男生低，但其差異却無統計上的顯著性。上述性別差異的情形，同樣亦見之於 Spoerl 及其他學者在美國所作的研究中。按美國男大學生的理論、政治、及經濟價值顯著地高於美國女大學生，美國女生的社會、審美、及宗教價值則顯著地高於美國男生。

四、摘要與結論

本研究是以 Allport, Vernon, 及 Lindzey 等人所編製的‘價值研究’為測量工具，探討今日中國大學生的價值觀念，並將所

得的結果與美國大學生及留美中國學生比較。所得的結果顯示，在偏重科學精神的理論價值方面，美國大學生最高，留美中國學生次之，在臺灣的中國大學生最低。如果單就本國大學生而論，理論價值却顯著地高於其他五種價值。中國大學生的政治、社會、及審美價值均顯著地高於美國大學生，經濟價值則與美國大學生幾乎相等，而西方式的宗教價值却顯著地低於美國大學生，而且在六種價值中居於最末位。

留美中國學生除政治價值外，均顯著地不同於美國大學生。與臺灣大學生比較，僅在社會價值上沒有顯著的差異。留美中國學生所處的環境特殊，有關他們的研究結果，自不能與研究國內大學生所得的結果混為一談。

除經濟一項外，男、女中國大學生間在其他五種價值上均有顯著的差異；此種男女差異的情形，與美國大學生的性別差異情形大致相同。

參 考 文 獻

金耀基

1969 從傳統到現代。臺灣商務印書館，臺北市。

楊國樞

1972 中國大學生的人生觀。見本書第八文。

A LPORT, G. W.

1965 Pattern and Growth in Personality. Holt, Rinehart, & Winston,
294-300 & 453-455.

A LPORT, G. W., P. E., VERNON and G. LINDZEY

1960 A Study of Values. Houghton Mifflin Co. Boston.

G RAY, W.

- 1947 A note on the values of Southern American college women, white and Negro. *Journal of Social Psychology*, 25, 239-241.
- INKELES, ALEX
- 1955 Social change and social character: The role of parental mediation. *Journal of Social Issues*, XI, No. 2, 12-24.
- MASLOW, A.
- 1954 Motivation and Personality. Harper. N.Y.
- MORRIS, C.
- 1956 Varieties of Human Values. University of Chicago Press. Chicago.
- NOBECHI, MASUYUKI, and TEIJI KIMURA
- 1957 "Study of values" applied to Japanese students. *Psychologia*, 120.
- SINGH, P. N., C. HUANG and G. G. THOMPSON
- 1962 A comparative study of selected attitudes, values, & personality characteristics of American, Chinese, & Indian Students. *Journal of Social Psychology*, 57, 123-132.
- SPOERL, TILDEN DORTHY
- 1952 The values of the postwar college students. *Journal of Social Psychology*, 35, 217-225.
- SPRANGER, E.
- 1928 Types of Men. Stechert-Habner. New York.

討 論

李亦園：

楊先生既然希望我以不同學科的立足點來批評這篇文章，我就省略許多細節的問題，多以一般性的立場提出我的看法。

本文題目“價值取向”的名詞似乎不甚妥當，至少就社會學人類學而言是不適當的。你文中所說的六個價值項目所強調的不是價值取向 (value orientation)。在人類學觀念中，價值 (value) 與價值取向 (value orientation) 有很大的差別，人類學上 value 只包括 affection 這個因素，沒有包括 cognition，更沒有 direction 因素在內。

社會學或人類學所說的價值取向則包括上述三因素在內。有關價值取向最重要的一本書是 Florence Kluckhohn 與 F. L. Strodtbeck 合寫的 *Variations on Value Orientations* 一書。在這本書中，提到價值取向包括 human nature, man and nature, time, activity 及 relational 五方面。

我們一般所說的價值僅涉及 affection 這層次，比較少涉及 cognition，更沒有到 direction 這一層次。所以你所說的這六個項目應該是價值的觀念或價值的 emphasis，而非價值的取向。

我們若能注意到人類學或社會學所說的 value 與 value orientation 之間不同的話，將使問題清楚一點。比方說，你剛剛說無法解釋的一點；美國大學生的經濟價值似乎比中國大學生低，留美學生也很低。如你能就取向來考慮，特別就 relational 考慮，這種結果就不是無法解釋的了。

文崇一：

李先生已經把價值，價值取向，價值系統說過了。談到這三項有許多人研究過，分法也很多，很難談。不過就李小姐這篇文章，我有二個問題。

李小姐所提到的項目，是當作 value 或 value system 而沒用 value orientation 來解釋。一般來講，Spranger, Foster Raymond Firth 他們都當成 value system 來看。分法很多，分六種並不是不可以，而且 Spranger 很早就這樣分。不過還有比他更早的 Perry。1926年他寫了一本 Theories of Values，分五種，項目也與此不同。但是後來的分類都是根據這個人的分類再加點什麼。你這個題目是不是可以不用價值取向而用價值體系，事實上你討論的也就是價值體系。

瞿海源：

下面我提出一個重要的問題。大戰後人類學家強調國民性的研究應為 cross-cultural study，這根本上是一個方法上的問題，往往我們拿二個或二個以上的社會比較出其不同，我們就說這是他們的國民性。但是若考慮到它們的共同性時就發生了問題。比如說我們拿中國人與美國人比較，有差異，我們說那是國民性。假如將印度人與中國人比較，除去共同地方後，差異的很少，幾乎國民性不見了。國與國之間在某些方面是相同的，不能說他們的差異是國民性。這是 cross-cultural study 上的一個基本問題，也是研究國民性者應該注意的地方。

李亦園：

研究民族性（或稱國民性）是人類學家開始的，他想用一個一

般的、籠統的觀念來描寫一個民族的特性。當然後來的研究也不是真正很籠統的，也相當有層次地說明那個民族或那個社會的民族性。但是人類學家對於民族性的研究，多被認為不能站在經驗的層次上比較，故不能作為 cross-cultural comparison。現在民族性的研究大半出自心理學家或社會心理學家，他們設計了不同的心理測驗，標準化了一些民族性的層次，也標準化了一些民族性研究的方法，讓民族性的研究作到比較有條理的比較。這個層次就是我們所能看到好幾位心理學家所說的，所做的。但是人類學家始終懷疑這些測驗是不是真正在 cross-cultural 上，能產生很好的效果。外國人編出來的測驗是適合外國人，是不是適合中國人？仍然是問題。研究民族性到這一個地步，應該盡可能把測驗的工具做到有 cross-cultural 的意義，能活用於不同民族而產生有效的結果。現在我們所做的這些只是當做初步，用來把工具改良，至於其結果也是一種暫時性的假設，而不能把它說為肯定的意義。

現代化過程中農民性格之蛻變

吳 聰 賢

一、前 言

自從政府提倡全面政治革新以來，已博得民間熱烈的響應。尤其是政府決定推動 總統“勤儉救國”的指示，更受到朝野人士廣泛的重視。從全面革新到勤儉救國運動，無一不與實際社會問題發生密切關係，而構成社會問題的，又無一不與個人行為模式有關連。由此可知任何社會經濟政治制度之改革，不能離開個人行為模式。這就是近代社會科學家，提倡行為科學的主要原因。例如研究組織者，不能像韋伯（Max Weber）派人士，單從組織形式結構上着手，而強調從組織內個人行為着手。他們認為，世界上大部份國家都遵從傳統學派的結構學說來組織，它們的組織系統可以說是千篇一律，鮮有差異，然而組織行政效率却因國家之差異而大不相同，可見造成組織工作效率之主要原因，還是在於如何運用組織者，而不是結構本身。造成不同行為模式因素當中，以文化的力量為最重要。文化特質，可以從很多方面來分析。從目前的社會建設階段來看，農村文化特質與農民性格之探討，或許較具有建設性。因為目前我們正在高呼現代化與工業化社會建設，而傳統與農業恰好和現代與工業兩個字相提並論。

從“都市是鄉村的延伸”觀點來看，不要說是鄉村居民，就是城市居民，也都構成了農村社會習氣，而具有“鄉民性格”（peasant personality）。傳統的“鄉民性格”，不但不利於工業化都市建設，

而且有礙於鄉村發展或農業發展。從前談農業發展，都揭示“提高農業生產量”，很少牽涉到農民問題。今日則已經把農民及農業兩個問題兼顧，而提倡“農業現代化”或“培養現代化農民”。這個轉變，正好說明今日的農業已從傳統的“農業耕作”(agriculture)，變成現代化的“農業企業”(agribusiness)。現代化農業經營裏，牽涉到許多自然及社會性因素，需要具有現代化意識的農民去經營。這乙篇論文的寫作是從農村發展的立場來探討農民性格的形成及其改變。

二、典型農民性格之特徵

農業在中國社會經濟結構中，一直居於核心的主導地位。我們如就中國社會經濟結構，作深入而有系統的觀察，並與中國農業經營制度比較，可以知道兩者具有互為因果的關係。農業對中國社會能產生根深蒂固的影響，大概可以歸諸於下列原因：（一）農民一直為社會成員的主體，（二）以農業為核心的鄉村社會經濟，（三）古代重農思想，（四）儒家的孝弟力田思想。任何一個國家的成員，都有一段時期是大部份由農民構成。凡是農民成員百分比大的時期愈長，農業對該社會國家的影響愈大。中國的社會結構裏，農民佔全民百分比大的時間特別長。僅以臺灣最近幾年來的統計來看，也不難知道在二十世紀的今天，農民還是國民的主要成員。民國五十八年農民人口，佔全國人口四十二·九八%。

就第二個原因來講，以農業為核心的鄉土經濟，一直是中國主要經濟來源。估且不從經濟方面來探討農業生產的貢獻，單就社會結構方面來看，不難了解中國農業經濟與中國社會制度的密切關

係。原來，中國的小農業經營制度，是以家庭經營為單位的農業經營制。農場經營規模的大小，取決於家庭勞動人口的大小；利用農家成員從事生產，以農家消費為目的。一般研究中國社會家庭的人，大都知道血緣紐帶在家族社會中的重要，但鮮有言及家庭與小農經營的關係。以筆者的淺見，血緣是中國社會家族的先天構成要素，而小農經營制度，則為後天的構成要素。沒有小農經營制度支撐，一個中國式的大家庭制度是無法存在的。在都市大家庭比在鄉村少，正是說明，在都市大家庭不但不必要，而且不能存在。反過來說，中國小農經營制度之能長久存在，歷年不衰，乃是血緣紐帶的家庭制度的要求使然。中國的社會結構既然以家庭為中心，而家庭與小農經營之關係既然密切，且源遠流長，小農制農業經營，對社會結構的關係當然異常密切。

我國的重農思想，可以說是起源於春秋戰國，而成熟於漢朝。漢朝重農主義大致認為：(1)唯有農業才能生產財富，商業則除了為商人製造利益以外，對國計民生沒有貢獻，(2)商業利潤超過農業利潤，商人得利後，往往購置田宅，從事土地兼併，造成貧富不均，剝削農民，促使農業趨於萎縮，(3)商業損害社會道德，商人往往不擇手段達到營利目的。這種唯利是圖，罔顧社會道德及法律，直接導致於社會風氣之敗壞，社會秩序之紊亂者，以商人為最，無以論比。古人重視孝弟而主張力田，可以說是受了儒家倫理思想的影響。這些論調，可以從下列兩則見證。王楨說：“孝弟力田，古人曷為而並言也？孝弟為立身之本，力田為養身之本，二者可以相資，而不可以相離也”。又說：“聖人使天下之人，莫不衣其衣而食其食，視其親而長其長，然而教之者莫先於士，養之者莫重於農，土之本

在學，農之本在耕”⁽¹⁾。上述四種因素，不只聯合起來產生濃厚的農業社會習氣，它們之間也產生互為因果與條件的關係。以小農經濟及重農思想間關係來講，小農經營者，在經濟上不能獨立，仰賴外界，而本身又孤陋寡聞，自卑感甚重。雖然政府政策上不得不重視農業，但是在一般人心目中，農民的社會地位一直很低。許多文人，受孝弟力田思想影響，退隱後從事於“晴耕雨讀”的悠閒生活，又體念農業生產之辛苦，乃故意抬高農民身價，而造成“士農工商”社會階梯的觀念。中國社會雖然重視農業而受它的影響很大，可是農民却一直沒有真正被重視過。中國的重農思想可以說是重視農業而沒有重視農民。

農業與傳統中國社會既然存着唇齒相依的關係，對於社會成員的行為模式也就產生鉅大的影響，形成所謂“鄉民性格”(peasant personality)。欲了解農業對行為模式之影響差異程度，比較不同農業經營制度裏的生活方式，便可以窺其全貌。這是因為各種作物的生產過程有複雜長短之別，其需要家人參加程度及與鄰居合作需要程度不一樣。農業對中國社會之影響，也可以從民間藝術故事等看出。楊懋春教授的一段話，對兩者之關係描寫得很恰當：“在鄉村社會中，甚多社會制度是以農業為基礎，為中心。甚多制度是因農業而有，或受農業的重大影響。在中國，大多數社會制度和二十四節氣有關係，而廿四節氣幾無一不是農業社會的產物。農業存在一天，那廿四節氣就不會消沒，與之有關係的各種社會制度也一定會存在。農業本身有進步或改變，廿四節氣的意義與輕重會隨之有改變，與廿四節氣有直接關係的社會制度也就會被修正，

(1) 黃乃隆，51年，pp. 410-411.

有某些部份上有增減”⁽²⁾。

對“鄉民性格”(peasant personality)與“鄉民社會”(peasant society)⁽³⁾之特徵，西方社會科學家已有不少人從事研究，在中國雖然大家重視它對社會發展及國家建設有很密切的關係，似乎很少認真地從事於有序列的探討。我們在沒有進行討論農民性格以前，先來簡單地解釋“鄉民”及“鄉民社會”的意義。早期的西方社會科學家所指的“鄉民”(peasant)，大都指中世紀歐洲的農民，今天大家把“鄉民”用以形容一種社會制度，而不指特定時間及地域內的某種農民。法斯(Raymond Firth)覺得把“鄉民”這個名詞應用到亞洲時，其意義可能與用在歐洲的不盡相同。不過他們之間的相同處，倒可以當做“鄉民”的特徵。他說：“像歐洲的‘鄉民’，亞洲‘鄉民’從事於小規模的生產，使用簡單的工具和市場，常常依賴自己的生產品生存”⁽⁴⁾。顏布力(John Embree)把日本村落視同“鄉民社會”：“一個‘鄉民社會’，具有半文盲社會的特徵；親密的地方團體，強烈的親族關係，和定期集會祭祀。……農民生產要適應國家的需要”⁽⁵⁾。

一個“鄉民社會”的成員不一定全是農民，所以有人不贊成以農民代表鄉民。中國因為農民在鄉村社會裏的特殊地位，本文將把農民代表鄉民來討論。“鄉民社會”的第一個特徵，可以從農業生產

(2) 楊憲春，鄉村社會學，p. 493.

(3) 在本文，Peasant, Peasant Society 與 Peasant Personality 謂做“鄉民”，“鄉民社會”與“鄉民性格”，以示與農民，農村社會，農民性格區別。前者具有較原始而傳統的語意，後者較現代化。

(4) Firth, in Potter et al, 1967 pp. 2-3.

(5) Embree, in Potter et al, 1967 p. 3.

方法與目的來說明。傳統農民社會之所以具有“鄉民性格”，而與現代化農民社會不一樣，最主要的是他們的生產過程，或處理生產物的目的不一樣，先就農業生產方法來講，有些農民使用大型耕耘機，有的使用手推耕耘機，有的則用畜力耕作，最落後的是使用人力耕作。他們都是一樣地從事於農業生產，不能都稱之為“鄉民”。他們之間具有顯著的差異。例如美國現階段大部份的農民，因耕作面積大，專業化程度高，使用大型耕耘機操作，稱之為“現代化農民”。臺灣及日本農民使用手推耕耘機工作，或許可以稱之為“半現代化農民”，使用畜力及人力耕作的農民應該稱之為“前現代化農民”，與“傳統農民”，後兩種農民或可統稱為“鄉民”。臺灣的農民正由畜耕耘變為手推機耕過程中，可以說是屬於第二及第三種類型之間，少數農民從事於手推式耕耘機操作，而大部份仍賴畜力耕作。

其次以生產目的來講，如果農民從事於生產的目的，完全為出售產品，而從事於專業經營者，可以稱之為企業化的現代化農民，例如美國、丹麥、荷蘭等國家是農產品極端商品化的國家。相反之，如果農民把生產看成是為生活，而不是獲利手段，那麼他們是具有濃厚的鄉民性格。勒惠 (Robert Redfield) 說：“鄉民至少具有一個共同點；他們的農業是一種生命與生活方式，不是追求利潤的一種企業”⁽⁶⁾。以農業為生活的農民，對於農業經營採取保守作風，遵循前人的遺訓與經驗，不事前計劃，不敢為利潤冒險。臺灣每戶農家平均農事收入中現金收入百分比，自民國四十九年之三十七·三%增加到民國五十七年之五十七·五%⁽⁷⁾，證明農民以獲利為生產

(6) Redfield, 1956, p. 18.

(7) 毛育剛, 1969, p. 20.

目的之觀念，與年俱增。如果以現金收入百分比為一百的農業生產的農民，稱之為現代化農民，那麼臺灣的農民，應該是屬於第二類及第三類農民之間。

第三個鄉民社會的特徵，可以從鄉民社會與城市間的關係來分析。鄉民不只在物質上依賴城民，在精神上，也無不以城民的生活方式為馬首是瞻。鄉民不只是貧窮，較之城民，對自己的環境也一知半解，常任人擺佈。雖然在歷史上，他們偶而揭竿而起反對暴政，突破弱者的情況，但是經人家利用後不久又回到原來的地位。鄉民知道控制他們的力量是外來的，往往把它看成神秘莫測，捉摸不到的東西。我國古代法家農本思想的重要理論，認為農民易使易治，其論據為二；一為農民誠樸無智，二為農民不能隨意離開農村。法家之主張法治，主張功利，與儒家之重視禮治者異趣。

第四個“鄉民社會”的特點是強烈的家族意識與親屬關係。西方學者，在區分鄉村與城市時，常說，鄉村社會是屬於初級社會 (primary society)，而城市則為次級社會 (secondary society)。初級社會人士重視家庭親屬關係，而次級社會人士不注重親屬關係而重視利益結合。這種區分法，應用於中國社會可能不像西方社會那樣恰當。在中國社會裏，無論是城市或鄉村，至少家族關係顯得一樣重要。這是除了說明中國社會重視儒家的孝弟忠信倫理關係外，也可以說明重農思想如何與儒家思想聯結在一起，對中國社會發生根深蒂固的影響。前乙節裏已談到中國的家庭制度與小農經營制度間的密切關係，源遠流長有其密切的歷史背景。中國的農業經營制度，是以家庭經營為單位的經營制。農場經營規模的大小，取決於家庭成員的大小，與家庭勞動量的大小。為了增加家庭

勞動力的需要，便有“生之者衆，食之者寡……則財恒足矣”的說法。這個需要，又與重男輕女，早婚生子的習俗及“多子多孫多福壽”及“不孝有三，無後爲大”的觀念有密切的關係。關於早婚多生子的觀念，是因為農民認爲結婚後，增加一個婦女工作單位，而又可以生下更多孩子從事於農業生產。難怪農村生育率高於城市，而成為家庭計劃工作之重心目標。關於早婚生子的觀念，根據勒蕙(Robert Redfield) 的研究，在南美也有一樣的特徵⁽⁸⁾。由於家庭成員多，家庭結構便趨於複雜。就縱的關係來說，有所謂的“五代同堂”，從橫的方面來說則包括伯叔，兄弟，侄輩等旁系親屬。按照西方社會科學家的說法，家庭是一個不像正式組織那樣加於組合的團體。不過，中國大家庭在組織學功能上來看，似乎具備了明確的上下左右關係。一個大家庭的成員的行爲，往往要遵照其所處的輩份來行使。所不同的是，中國家庭的輩份是先天的，行政組織裏的角色行爲則是後天，而人爲的。

雖然中國的鄉村與都市，一樣的重視家庭親屬關係，兩者在家庭關係上之差異不像西方那樣明顯。不過，由於職業活動範圍及性質之差異，兩者對於家庭的看法，可能會產生若干差異。在農村，農民在農場的操作上，除了農忙期以外，大都是以家庭成員爲單位，從事於一樣的耕作。在城市，家庭的每一位成員，都從事於不同的工作，而其工來地點又與家庭分離，每一位家庭成員，幾乎將大部分時間，從事於跟非家庭份子來往。這種不同交往型式，對於家庭觀念之影響是不忽視的。

跟強烈的家庭觀念有關係的另一個鄉民特徵是深厚的鄉土觀

(8) Redfield, 1956 p. 70.

念。農民因為其主要生產要素之土地，不能任意搬動，其居住也固定下來，幾乎是代代相傳，居住於同一個房屋或同一個村，以便照顧土地生產。農民習慣於住在固定的地方以後，對鄉土產生一種密接力，不管喜歡不喜歡，總是不肯輕易背井離鄉。

若果農民迫於生活困苦，不得不他就時，發生農民離村的現象。但這種現象，必竟是迫不得已的行為。農民對於土地的愛着力，可以從三方面解釋；一為農民視農業為生活之一部份，無形中對土地產生一種親蜜感，把它看成傳家寶，不肯也不能輕易離手。目前推行土地重劃，所遭遇到一個問題，便是每一位農民對自己的土地，都估計得很高。二為各種產業中，只有土地是最安全可靠，既不怕天然災害，又不擔心盜賊搶劫。這個觀念，在目前農村裏還可以窺其大概。在選擇作物時，不少農民都知道，畜牧業比較有利益可得，而水田產物比較薄利，但是鑑於土地生產比較安全，大家還是情願從事於“土中生產工作”。第三個原因是，所有農業中，只有土地是有形而看得到，土地無形中變成社會經濟地位的指標。不過，在臺灣現階段的農民，對於土地的愛着力已開始降低，這是由於很多農地變成工廠建地以後，給農村帶來了很多不同的影響。此外，農民已發覺，從事於其他行業比較有利，即使不藉土地，也一樣能賺到錢。

第六個“鄉民社會”特徵，而最能說明農民性格的是“有限資源”⁽⁹⁾。西方社會科學家叫做“limited good”。根據福斯達

(9) 人類學家所講的“limited good”的原意為有限的好處，惟若譯為“有限益處”，似不及“有限資源”地能表達真正的涵義；則以 goods 代替 good，把“有限益處”意譯為“有限資源”(limited goods)。

(George M. Foster) 所謂“有限資源”，是鄉民視社會、經濟和自然等環境，如同土地、財富、健康、友誼、愛情安全等事物，不但僅有有限度地存在，而且是短暫的存在，同時認為鄉民本身沒有什麼力量能增加這種有限度的資源。尤其是在人口密度高而土地缺乏的地方，農民只能看到土地的分配現象，從不會看到土地增加現象。以此推論，一切財富資源都跟土地一樣，如果被某一農戶增加獲得時，在其他農戶裏相對地減少同量的財富與資源。“有限資源”的行為意識，可以在下列的幾個情形裏，相得益彰。

1. 資源固定的觀念：農民認為一切生產資源，就像土地那樣有限。從經驗裏，很不幸的，農民實在驗中了經濟學上的土地資源有限的法則。例如土地改革中的平均地權，佃農雖然獲得耕地，相對的地主喪失了土地。有限資源的觀念，常使農民嫉妒他人發財，因為他人致富，對他來講是一種威脅，使他致富的機會減少。中國社會裏嫉妒他人成功的觀念，常常阻礙一個團體的合作行為。許多落後地區農民，對土地以外的投資不感興趣，便是有限土地資源觀念作祟的一個例證。

2. 勤儉節約的習慣：鄉民既然認為經由投資致富的機會有限，惟一可行的辦法是依賴勤儉節約來增加財產。有些人認為農民逢年過節時，比平時多買些食品祭祀宴請親友，正好說明平時生活過份節約，只是利用這個機會達到平時不能達到的欲望罷了。

3. 缺乏革新的動機：這個現象並不是說鄉民不努力工作，而是說鄉民只知循規蹈矩，按照歷代相傳的耕作方法從事生產，鮮有嘗試創新的動機。從經濟學觀點來看，鄉民覺得投資邊際報酬率低，只往勞力集約經營方向發展，只知終日忙碌，不求改弦更張。心理

學上所講的缺乏成功動機，不能解釋為農民懶惰不求上進。應該解釋為他們不知道怎樣有效的從事改革。

4. 缺乏合作的意識：不少文學作品，歌頌鄉民的生活是樸實、單純、忠厚、可愛，說富有守望相助的習慣。也有不少社會科學持有相反的論調，說他們是自私而過慣各掃門前雪的孤立生活。筆者覺得鄉民在親屬關係下，的確具有強烈的效忠意識，但是對陌生人或血緣關係不濃厚的人，是有排斥意識。這種缺乏合作意識與有限資源的觀念也有關連。前面已經提過，有限資源觀念，限制過份努力而致富的企圖，以維有限財富均衡局面。安份守己，表現平凡的人比較受人器重。地方上若干人士，若果隨意志願為他人謀福利，不管其動機如何，均被視為“反常”或不懷好意。地方農業推廣人員常說，真正有能力有修養的農民，都不敢挺身而出為地方努力，倒是一些學無專長，另有企圖的人，毛遂自薦。像這種地方領袖來領導地方民衆，當然難以得到羣衆之心服。農民也覺得只有在家族內共同操作才不吃虧。

第七個鄉民社會的特徵是缺乏計量較酬的習慣：鄉民雖然在物質上，飽受貧窮的生活，可是他們却不重視經由計量方式換得利潤。最明顯的例子，是農民認為自己田裏生產出來的東西，可以免費贈送給別人，不該接受貨幣代價，認為接受有形代價是不够慷慨。另外一個情形是農民很少在買賣行為上積極地先開價。上述的兩個例子，說明農民缺乏直接追求報酬的習慣，並不是說他們真正地不要求報酬。

前面幾節區分鄉民社會為四種，就“鄉民社會”、“鄉民性格”及臺灣農村社會特徵加於概略說明。雖然盡量列舉各種指標來形

容每一種類型的特徵，但是社會科學或行為科學所測量的指標，大都牽涉到“質”的問題。行為科學家所遭遇的問題，是如何以“量”的指標來代表質。例如經濟學家常用國民所得來代表經濟建設成果。像這樣的問題，因限於篇幅，同時不是本文寫作主旨，故留待後日來討論。不過，欲使讀者了解本文所指的鄉民性格與社會發展類型之劃分，不但有根據，而且還能跟經濟指標吻合起見，特選擇若干具體指標代表抽象的社會行為現象，來說明各種社會發展類型之特徵。首先假定一個社會的進步可以農業生產方式的演變、分工、家庭主義 (Fanilism)、生產物處理方式、潛伏行為 (Latent behavior) 如性格等來描寫，而希望其準確度能與國民所得指標接近。事實上這些現象或因子除了國民所得以外，均在前面用以說明鄉民社會的特質。因為這些社會性或行為因子都是很抽象而不易計量，故乃以農業耕作工具代替農業生產方式，農業人口數佔總人口數及農業從業人員數佔總從業人員數當做分工指標，年人口生長率代替家庭主義，農事現金收入為生產物處理方式指標。為使讀者獲得具體的認識，特將臺灣資料與東南亞各國的資料比較。表一的第一欄除了經濟因素外均屬社會發展的特徵，第二欄則為各個特徵的測量指標，第三至第六欄乃為社會類型。每一種指標在社會類型上所表示的數目字，表示了臺灣社會發展的程度。

表一 社會發展類型(農村對都市)

特徵	指標	傳統 (IV)	前現代化 (III)	半現代化 (II)	現代化 (I)
經濟收入	國民所得		NT\$ 8,461(1967) ¹		
家庭主義	人口年成長率		2.9(1963~1968) ²		

現代化過程中農民性格之蛻變

農業生產方式	農戶／農業耕耘機		48% ³	
分工	農業人口百分率		44.7%(1967) ⁴	
分工	農業從業人口百分率		49.4%(1967) ⁵	
生產目的	農事現金收入		57.0%(1967) ⁶	
個人行為	農民表面性格		6.07(1970) ⁷	

茲根據註解順序，略加說明表一各該發展類型，與有關指標之關係如下：

1. 國民所得：在一九六七年聯合國曾經將亞洲國家，分成如下五種國民所得類型。

表二 亞洲國家國民所得類型(1967)

第一組 美元1,000以上	第二組 美元500~1,000	第三組 美元200~500	第四組 美元100~200	第五組 美元100以下
日本	香港 新加坡	蒙古 馬來西亞 伊朗 菲律賓 中華民國	錫蘭 南韓 泰國 高棉 越南 巴基斯坦	印度尼西亞 阿富汗 印度 緬甸 寮國

為比較方便，上述五種國民所得類型，將第五類併入第四類，共得四組分類法，實際上第四及第五類差距很小，均在美元二百元以下。本文所講的四種社會性格當中，現代化社會性格，則為聯合國第一類國民所得，其餘類推。則假定國民所得愈高，社會性格愈發展。(資料來源：Social Development in Asia, Meeting of Expert Group on Social Development, ECAFE, UN, 1970, p. 10)

2. 年人口成長率：因為國民所得類型緩用1967年統計，所以年人口成長率也採用1963年至1968年的平均值。根據1963年及1968年聯合國人口統計，這期間內亞洲各國間平均年人口增長率最高為3.6，最低為-1.0。若假定3.0以上為第四類，2.9至2.0為第三類，1.9至1.0為第二類，0.9以下為第四類，則臺灣的2.9應屬第三類，非常接近第四類。

3. 農業耕作工具：根據農林廳的統計，臺灣在1969年每61農戶才有一部耕耘機。根據前面的分析，筆者建議，50%以上的農戶採用大型耕耘機，可以稱之為現代化農業，50%以上的農戶使用手推耕耘機稱為半現代化農業，而50%以上的農戶依賴畜耕時，為前現代化農業社會，50%以上的農戶以人力耕作，應稱為傳統農業社會。若果僅以耕耘機當做指標，將社會發展分四類時，75%以上農戶有耕耘機的社會可以稱之為現代化社會，50至74%為半現代化社會，25至49%為前現代化社會，24%以下為傳統社會。以第一種指標來衡量的話，臺灣的情形應屬前現代化前期，而第二種指標來衡量的話，應屬傳統社會。

4. 農業人口百分率：若果把農業人口，佔全國人口百分率分為四類，則24%以下為現代化社會，25至49%為半現代社會，50至74%為前現代化社會，75%以上為傳統社會，那麼1967年臺灣農業人口佔全國人口百分率44.7應屬第二類半現代化社會，但很接近第三類前現代化社會。美國的6.0%(1965)，可以說是屬於第一類現代化社會。

5. 農業從業人口百分率：農業從業人口，佔全國從業人口百分率，也如農業人口百分率分類法，則1967年臺灣農業從業人口佔全

國農業人口百分率49.4，應屬第二類半現代化社會，但非常接近第三類前現代化社會。1967年美國農業從業人口，佔全國從業人口5.2%，是屬於第一類現代化社會。

6. 農事現金收入：前面討論到愈現代化農民，愈以農業生產為手段，而以獲利潤為目的。我們以農事生產現金收入與非現金收入百分比，代表生產是手段或目的的說法，說農事現金收入愈高，農業經營現代化程度愈高。根據1967年農家記帳資料的分析，農事現金收入佔農事總收入百分比為57.0，概屬第二類農業社會，但是很接近第三類。

7. 農民表面性格：性格測量本來就是一種潛伏因子（latent variable）的處理，純屬假設性的。這種測量分數之高低因量表設計之不同，分數高低也不一樣。所以不能將臺灣農民性格分數跟其他亞洲各國比較。根據設計假設，分數愈高愈有傳統農民性格，分數愈低愈有現代化農民性格，若果將性格量表分為四等級；0~4，5~9，10~15，16~20，分別代表現代化，半現代化，前現代化及傳統鄉民性格，那麼臺灣農民性格（以在鄉為準），平均數為6.07，屬第二類農村社會特徵。

三、現代化對農民性格之影響

由於西風東漸工業革命之影響，及“鄉民社會”內部之自覺，“鄉民”也逐漸棄舊更新，向理想的現代化社會邁進。時至今日，典型的“鄉民社會”，除了在少數國家如中南美以外，已不復存在。

隨着十八世紀英國工業革命以後，許多國家相繼仿效。工業化的結果，城市既有勞力不足，於是大量吸引農村人口，加入工廠工

作。有些國家的農民本來在“鄉民社會”裏，已在饑餓邊緣掙扎，看到工業用勞力需要增加，大都樂於離村。農民離村的結果，城市相對地增加人口，於是都市化程度隨着工業化加強。由於土地之處分，不如現款那樣容易，農民一時無法將土地脫手，只好繼續持有土地。此外，農民初到城市，缺乏職業保障及生活適應，不敢將家族帶到都市來。在第一個離村者，沒有將其家庭搬到城市以前，每逢過年過節或農忙時，他總定期回鄉探親。在這一段期間，這位離村者不斷將城市的新事物、新觀念帶回“鄉民社會”。典型的“鄉民”性格無形中受到了都市化的影響。都市化、工業化對鄉民社會之影響，可從幾方面來看：

(1) 工廠佔地雖然不像農業那樣多，却能收到更多的利益。農民過去惟土是賴的生產觀念，逐漸改變。開始覺悟到宇宙是無限大；生產不一定要靠土地，財富可以任意創造出來，於是開始想出賣土地，在城市換得他種產業。(2) 農民對勞力或人力之價值重新估計。典型“鄉民”對自己的勞力鮮認為有價值，對自己的存在也很少重視。工業化的結果，昂貴的工資，使農民善用勞力交換更多的代價。(3) 遷徙到都市的農民，在居住上第一個感覺到困難的是房屋問題。都市房屋之昂貴與稀有，使他覺悟到，家庭不適於居住在城市。這個環境上的限制，無形中提示他不能生太多的孩子。有些研究影響家庭人口因素的人，指出從遷徙過程去教育，農民節育是一個比較有效的家庭計劃工作方法。遷徙對家庭人口之影響，可以有兩方面的影響，一為遷徙者本人，不能在城市建立大家庭，二為影響農村的隣居朋友，不要有太多的小孩。(4) 遷徙的另一個影響，是農民不敢像以前那樣輕易地早婚。因為離村必竟是含有冒

險，總希望等稍有成就後，而較有安定生活時才成家。農業社會裏的“先成家後立業”的觀念，已逐漸在改變。晚婚的另外一個原因，可能是離村的青年，希望在都市找到較恰當的對象，或等待提高社會地位後，在村子裏找到較理想的對象。當然目前的兵役制度，對晚婚的趨勢，也是一個很重要的影響因素。(5)工業化都市化的結果，個人從業者，已不像農業經營那樣，以家庭單位從事生產，而是把家庭與工作分開，接受組織制度之安排，跟不同背景人交往從事生產。家庭關係已不像從前那樣密切。這種觀念，經由遷徙者帶回農村。概言之，工業化的結果促進農民往城市遷移，引起人口大量集中在城市，促進都市化，而這些改變，再經由遷徙者帶回農村，給“鄉民社會”傳播變化的媒介，促進農民性格均改變。

工業產品之推銷，商品之流動，對農民生活及性格的有影響。(1)諸如農業機械、農藥、新種子、家庭用具之往鄉村傾銷，無形中刺激農民採用創新，改良耕作技術，促進農產品商品化。(2)其次商品化的認識，喚起農民經由運銷過程增產品的價值，改變自給自足的糊口農業制度，增加農產品的價值。(3)在觀念上，覺悟到財富可以經由運銷，分配功能(function of distribution or redistribution)而增加，不必單靠工地增加財富。更重要的是認為只要有能力，創造財富的機會是無限的。典型的“有限資源”觀念，已受到商品化觀念的影響。(4)在農產品商品化過程中，除了優良的栽培技術以外，計量較酬的能力，與藉由組織加強議價能力，可以說是兩個很重要的因素。現代化農民，已經覺悟到企業管理的計量原則，與團體行動之重要。農民正式加入農會、運銷合作社，都是想藉團體力量購買各種用具減少生產成本，增加談判力量，確保農產品

出售價格。目前臺灣及日本盛行的共同經營制度，可以說是農民互助合作行動的具體表現。(5) 農產品商品化促進農業經營企業化，而企業化管理又要求計劃生產。農民已逐漸養成經營計劃的習慣。這是說農民已開始運用思考與計劃，來領導農業經營。簡言之，工業產品之推銷與農產品商品化的結果，將農民視農業經營為生活的觀念改變為以經營為手段的營利事業。

除了上述的工業化、都市化、商品化對農民生活性格影響以外，政府機關團體，也極力推動各種改變方案 (planned change program)。最常見的例子是，農業推廣教育 (agriculture extension education)，社區發展 (community development)。其他當然還有很多不同名詞的工作方案，但本質上大都是大同小異，諸如鄉村發展工作 (rural development program)，區域發展計劃 (area development project)，成人教育工作 (adult education program)。因這乙篇文章的寫作目的，不在討論這些計劃，只限於略述有關改變行為的工作項目上。農業推廣教育工作，可以說是社區發展工作的一種。社區發展工作，一般來講注意社區內經濟、教育、組織、宗教、健康、交通福利等事項之改善，農業推廣教育則僅注重農業經濟、教育、組織等項之改進工作。毫無疑問地，農業推廣工作向來重視農業生產技術之改進為主要指導工作。不過，兩者都注重鄉民或農民的自動自覺及互助合作為工作推動的前提，兩種工作，都可以說是一種經由教育手段，促進改變農民行為改善環境的工作。

我們已經約略地討論到各種現代化力量，無論是都市化，抑或農村發展工作，對鄉民個人行為及鄉民社會制度有影響。但是兩者

當中那一個先出現呢？是現代人抑或現代社會制度？我們很容易地能說明兩者有密切的關係存在，但是很難具體地說明，他們是如何地發生關連。這一個問題在目前的行為科學裏，已引起普遍的注意，而成為爭論不定的一個題目。有些學者認為既存的現代化態度，是社會發展的先決條件。具體地講，講求現代化，得先看那裏有沒有廣泛的現代化價值存在。例如家庭個人主義，宿命論，重消費輕生產，不重視組織等觀念，對於現代化說是有阻碍的。如果價值是現代化的先決條件，一個社會要怎樣去現代化它的價值？現代化價值是怎樣產生的？

有人往偉伯（Max Weber）論著中尋求答案，說在某些傳統社會裏，本來就藏著現代化的種子，到時發芽、開花結果，而變成現代化社會。歷史經濟學家柯斯格倫（Alexamder Gerschkron），反對把宗教看成與現代化有關係，例如中國人及印度人，往往離開本國後，在新國家裏的成就比較大⁽¹⁰⁾。就是一個傳統的價值，也會促進現代化，它之能否成為現代化，要看國家社會環境如何運用傳統價值。文化學家也反對這種既存現代化種子的論調，認為就是傳統的宗教價值可以改變成為現代化。勝家（Milton Singer）認為早期工業革命與新教徒之關係，也許是宗教與社會變遷間，交互影響與適應（mutual interaction and adaptation）的結果。這樣講起來，傳統（tradition）價值之有利或無利於現代化，要看我們怎樣去看它或解釋它。傳統是指信念與操作自古傳下來者；如果把傳統視為不變，一味歌頌過去，強調人人遵古而行。像這樣的解釋傳統可以說是傳統主義（traditionalism）。相反地，從現在的

(10) Weiner, 1966 p. 6.

環境需要去解釋傳統，而加以修正適用者，可以說是現代化主義 (modernism)，是視傳統為動態 (dynamic) 而不是靜態 (static)。傳統主義者鄙視創新，有礙於社會發展。現代化主義者，尊重傳統，但隨環境之要求，加以適當的修正，使傳統與環境需要撮合，則有利於社會的進步。

我們既然認識了現代化價值對社會進步之重要，該進一步地討論使用什麼工具，才能培養現代化人的價值或性格？一般論著當中，常常指出教育、大眾媒介、政治制度等項是與培養現代化工具有關。這樣主張的人，大致上認為人的因素，比物質或環境因素重要。因為環境的改變，還是人創造出來，沒有人的行為的改變，一切社會環境也無從改變。所謂行為改變，亦則指知識 (knowledge) 態度 (attitudes)，與技能 (motor-psycho) 的變化。

但是經濟學家，主張行為的改變，取決於是否有適宜的機會與利益存在。例如在典型“鄉民社會”裏，佃農之缺乏投資興趣，是因為他們覺得投資所得，歸諸地主所有，而佃農所獲無幾。農業經濟學家許爾茲 (Theodore W. Schultz)，認為傳統農業，並不是某地區不務勤農的農民的產物，而是“低勞力邊際生產力” (low marginal productivity of labor) 的結果⁽¹¹⁾。因為在傳統式生產環境裏，生產報酬是很低。教育程度高的農民，不見得比教育程度低的農民，能獲得較高的報酬，一樣的道理，更多的投資量不一定能賺到更大的利潤。華頓 (Clifton Wharton)，也認為在傳統農業裏，農民不求改善，是因為沒有獲利的機會，而不是他們不肯。若果有利可圖的話，傳統農民也會追求。所以他建議，改良種子、肥料。

(11) Schultz 1964 p. 27.

土地所有權，穩定農產品價格和減少風險，是最有效的現代化農業的工具。簡言之，欲使農業具有生產力，不必改變“鄉民”的價值與態度。經濟學家主張，為促進發展，不要正面去改變價值，但要改革有礙於發展的機關環境的構造，使環境制度有利於增進尋利的機會。上述的論調獲得政治學家的支持。他們主張民主思想與行為之培養，有賴於民主政治制度之設立，准許自由討論，遵重公意，符合理性的決議等。

對於現代化力量的來源，心理學家與教育學家，根據試驗研究，認為現代化的來源，在於個人是否有成就的需要 (need for achievement)，有時稱之為成就的願望 (aspiration of achievement)。馬克立蘭 (David C. McClelland) 發覺，六、七世紀希臘文學的成就需要比在五世紀時高，而十六世紀英國文學所表現的成就需要比同時代西班牙文學所表現的成就需要高。他強調，這種成就需要可能就是心理媒介 (mental virus) 促進希臘經濟發展，使北美洲的英國人，比西班牙人得到更多的經濟成就⁽¹²⁾。為了驗證心理意識是現代化的根源，馬克立蘭在印度賓格爾灣 (Bay of Bengal) 的卡其那達 (Kakinada) 舉辦了實地實驗工作。在 1964 年，他邀請了五十二位卡其那達的商人，到當地的首都海德拉堡 (Hyderabad)，參加十天的企業管理訓練班，使他們重新認識自己及他們的工作，藉以培養成就需要。參加過訓練班的三分之二的商人，在他們的工作上有很顯著的改變：(1) 比以前更專心，更勤奮，(2) 採用更多的創新，新技術與新工作方法，(3) 銀行家變成比較進取，從固有財產抵押貸款的標準，改變為人格貸款，(4) 有很多

(12) Weiner, 1966, pp. 29-40.

人重新開始新的事業。上述的這些改變，都跟他們的較好的工作與生活欲望有關。

不過，馬克立蘭指出，除了為個人好處着想的動機以外，影響現代化的因素，還有為大家共同利益着想的動機。例如公共衛生措施之推行，完全依賴這種為公眾利益努力的動機。有了這種為大家謀利的公德心，人民才能團結，以團體力量達到共同目的。馬克立蘭認為這種動機跟種族與環境沒有關係。他說在卡其那達的漁民，在政府補助下以尼龍網捕魚，因工具好，所以捕魚效率大為增加。照理講，這種捕魚技術之改進，會因增加捕魚量而增加收入，漁民將更進一步地改進捕魚事業，使其更為企業化。但是其結果却大大出乎意料之外，有些人捕足了魚就休息，不繼續從事於工作。有些則把增加的收入全部花費掉。這一段故事用以證明，技術改變不一定促使態度改變。馬克立蘭氏認為促使動機之改變要靠二；一為教育，二為當地歷史的產品文化。以後者來講，美國南部的黑人，大致上比白人缺乏成就的動機，因為歷史上他們一直居於奴隸狀態。他們的工作動機，有時是基於服從，而不是自立 (selfreliant) 的成就引導 (achievement-oriented)。像白人的這種成就動機，也許可以稱之為優越感。有些人說日本的大和族及德國的日耳曼民族，就是因為某種民族優越感，驅使他們團結起來。但是這種優越感，常使其他團體民族遭受損害，應該避免使用它，而利用教育的手段，來喚起個人利益的改善動機，及公眾利益的責任感。

到底那一個論調是比較可靠呢？在培養現代化農民性格中，究竟先借用教育手段，像心理學家所主張的那樣，正面去改革行為模式呢？抑或像經濟學家那樣從提供有利的環境着手？這個問題

也許可以從兩方面進行討論。首先，我們得認識這個問題牽涉到很多互為影響的相關因子，找不出那一個是自變因子而那一個是依變因子。一樣的因子在甲情況裏可能是自變因子，但在乙情形裏，也許是依變因子。在這樣的論法裏，根本無法決定取捨。就是說我們同意兩種論調都重要，而決定兩者都要，但是總有個先後輕重之分。為了促進農民現代化，應該決定花多少功夫在環境之改革，而多少剩餘的功夫在教育上面。這個決議，當然取決於資源之多少，現階段人民的知識程度，與整個社會發展的階段來決定。例如在資源有限，而發展初期，人民的知識不高，為了達到近程的目標，也許應該先從改革環境制度着手。相反地，資源較多，人民知識較高的發展中後期，可以從訓練或教育着手，根本地從改變行為上着手。

因為教育是一個指導人學習的過程，所以性格改變，可以說是與學習過程有關係。斯乃克認為學習不能與性格發展分離，因為人經由學習改變⁽¹⁸⁾。以動物為對象的實驗結果，雖然不盡適用於解釋人類性格，但是人類與動物行為有許多類似的地方，所以動物實驗的結果，也可以當做人類行為研究的參考。黑部 (D. O. Hebb) 強調動物在早期遭遇到學習經驗，在後期的學習情況裏，比早期沒有學習經驗的更能成功。蘇普 (Lonis P. Thorpe) 與士穆勒 (Allen M. Schmuller) 說：“……人類可以改進適應能力而獲得（學習）期待中的性格特徵。經由學習，人類可以少量努力，獲得基本需要與欲望的滿足，這個事實使人能維持平衡而避免失敗”。

傳統的學校教育一直是保守的。一八九五年杜威提倡實踐主義的社會化學校教育，認為教育應該注意下列幾點：(1)學習環境，

(18) Thorpe & Schmuller, 1962, pp. 180.

不能脫離現實的社會，(2)學習是共享經驗(shared experience)，學習應該經由自由討論，團體合作的方式進行，(3)學習應以解決問題(problem solving)為主旨，而運用科學的思考步驟(reflective thinking)，(4)學習要注重後日的繼續教育(continuing education)，(5)學習要注重實踐(practice)⁽¹⁴⁾。

杜威的教育哲學觀，因桑代克的心理試驗結果，獲得佐證而發揚光大。桑代克的“連接學說”(bond theory)，認為學習是刺激與反應間連結的過程。其“練習法則”(law of effect)，強調現階段刺激與反應間連結是建立在已有連結上面。換一句話說，主動的學習與學習者的感覺有關。蘇普與土穆勒認為根據上述杜威的思想，性格可以說是社會產品。

由上面的討論可以知道影響農民性格的現代化力量，有好幾種來源，因此大家對現代化的解釋也不盡相同。現代化這個名詞和工業化、都市化、西化等名詞，有時被解釋為一樣的事情，我們知道它們之間是有些差別的。現代化社會也許可以解釋為：將一個傳統或半現代化鄉民社會，經由工業化(或都市化，或教育)轉變為一個技術化而經濟均衡發展，政治穩定的社會。現代化性格則鄉民經由“成就動機”有意識地放棄不合環境需要的傳統價值，建立新的行為模式走向理想的企業化社會。

四、農民性格的蛻變——實例驗證

為了驗證上述現代化因素與農民性格關係，乃根據臺灣大學農業推廣學系與中國農村復興聯合委員會合作辦理之“四健會員

(14) Dewey 1965.

與其他農村青少年離村與職業選擇之比較研究”，分別說明都市化及四健會教育工作與農民性格之蛻變關係。

1. 都市化與四健會工作：這個研究採用環境與訓練兩種因素，為影響農民性格之因素。所謂環境因素之改變，是指農民由鄉村遷徙到城市以後，因生活工作環境不同，其交往型式改變，原來的農民性格也隨着被沖淡。筆者認為農民性格，無論是城市或鄉村居民均具有，只是程度上後者比前者濃厚些而已。農民性格之濃厚，可以用農民性格分數高低代表。

臺灣的農村，正面臨着大量人口往都市及工業地區密集。這種現象是由於農村與城市間家庭收入差距加大，農家耕地日益狹小，工業突飛猛進的結果。從民國五十年到五十七年，單就遷徙登記人口推算，鄉村（鄉、鎮）人口年增加率為二·三，而城市（縣、省、院轄市）人口年增加率為四·四。根據這個研究，二百四十九個十五歲到二十四歲的農村青年當中，有五十七%表示願意離村。有些農業專家認為農民離村是農村的損失，因為農業勞動力因而短缺，會影響農業生產量。從農業勞動量絕對數字來講，固然比以前缺乏，但是過去那種罔顧農民勞力價值的勞力集約耕作方法，並不能增加農家經濟收益。他們自然願意往城市高工資地區移動。換言之，過去的農業經營是單位勞動生產力（unit labor productivity）低，不但農業落後，農民也不能現代化。另一方面農民離農的結果，可以解決耕地零細的缺點，促進農業機械化，提高單位勞動生產力，加速農村現代化。另一方面遷徙到都市的農民，除了本身的性格蛻變以外，對於在鄉農民也會產生影響。所以，農民離村現象，若加以適當地輔導，不失為現代化過程中，一個有力的改變力量。離農輔

導政策，當然要配合都市與工業發展的程度來推行，才不致於加重都市問題。

至於教育因素之影響，乃比較四健會員與非四健會員之農民性格差異，說明四健會工作對農民性格之影響。四健會工作 (4-H club work)，是一種校外的教育性活動，以農村青少年為對象，從工作中學習為原則，以培養農村青少年有健全的頭腦，以運用思想；健全的心腦以發展品性；健全的雙手，以改善生活；健全的身體以服務社會。四健會創立初期，原只為培養有志於農業者，由於時代環境之改變與需要，已不限於培養農業從業者。在美國現在已開放給任何職業的青少年。臺灣除了臺北市以外雖然還只限於以農村青少年為指導對象，但其教育效果，被認為適合於任何階層的人。所有農業推廣教育工作中，四健會之工作被認為最具有培養性格的一種教育工作。這個可以從美國農業部頒行的四健會工作目的看出來：

- (1) 獲得知識、技能與態度，以滿足家庭生活。
- (2) 重視有用的工作經驗，責任感與個人成就的滿足感。
- (3) 發展領導才能，培養公民潛在能力。
- (4) 重視研究價值，學習以科學方法解決問題。
- (5) 認識科學化農業與家政、跟整個經濟的關係。
- (6) 培養在農業、家政及其他行業上就業之機會，和認識“繼續教育”之重要性。
- (7) 重視自然與天然資源之保存，並普用它們。
- (8) 培養健全的生活情趣，有用的康樂活動，與善用休閒時間。

(9) 提高個人生活水準與哲理。

(10) 培養與他人合作的態度與能力⁽¹⁶⁾。

上面的四健會工作目的，酷似杜威所提倡的實踐主義的社會教育。從美國四健會的發展歷史來看，它是接受杜威教育思想的影響，比農業作業的味道還濃厚。農業推廣界人士，大都同意四健會是教育性工作的說法，以陶冶性格，培養優良公民為主旨。

2. 農民性格之測量：前面雖然花了相當篇幅說明典型“鄉民性格”之特徵，與影響“鄉民性格”之因素，可是對於性格（Personality）本身還沒有賦予可以測量的具體定義。性格之所以難下一個為大家所同意的定義，是因為它是個抽象而看不到的東西，而且影響它形成的因素異常複雜。

費他卡對性格下了一個很簡單的定義：“性格是決定個人典型或連續發生行為模式的獨特組織特徵”⁽¹⁷⁾。馬地（Salvatore R. Maddi），對於性格下了如下的定義：“性格為一套穩定的特質與趨勢，能決定人類心理行為（思考、感覺、行動）的異同，它具有時間上的持續性，或能或不能以眼前的社會與生物壓力去了解”。馬地氏把性格區分為核心（core）與外圍（periphery）兩種。所謂核心性格是指人人共有而表露遺傳上的特點。這些共同的特點，並不太會改變。至於日常比較能觀察而學得到的性格，並且因人而異者是為外圍性格。他又說，外圍性格類似特質性格（personality traits）⁽¹⁸⁾。

主張以特質性格者，以人的性格可由少數特質來描寫。例如一個人具有進取、誠實的特質，而另外一個人則具有萎縮，依賴他人

(16) Wu, 1968.

(17) Whittaker, 1970, pp. 459-460.

(18) Maddi, 1968 pp. 13-14.

的性格特質。

卡德爾 (R. B. Cattell),根據人適應環境的特質來解釋性格。他把性格特質分為根源特質 (source traits), 與表面特質 (surface traits)。他說：“根源特質比表面特質有較廣泛用途，更穩定而更有意義。……根源特質有的是接受環境和制度影響，而造成‘環境性特質’ (environmental-mold traits)，也有的從有機體內部構造而來，而稱為‘結構性特質’ (constitutional traits)。表面特質可能是兩者的結合。根源特質與表面特質，可能會因文化型態、遺傳、種族結構之差異而有所不同”⁽¹⁹⁾。

本文所指的表面農民性格特質參照典型的“鄉民性格”，與我國農業推廣教育文獻，及美國加利福尼亞性格測驗 (California Test of Personality)⁽²⁰⁾選定如下四種：

(1) 缺乏自我認識 (lack of self-realization)：農民對環境既缺乏控制力量，又因誠樸無智，不認識處境與個人間關係，大有聽天由命的人生觀。這種特質，類似加利福尼亞性格測驗的“自我” (self-reliance), “個人價值之認識” (sense of personal worth) 與“個人自由” (sense of personal freedom) 等三種特質。具有這種性格的人，相信宿命論，認為生為農民，任你有通天本領，也離不了“農”字。一輩子休想改變環境，若能適應環境，已經是很了不得的事。換一句話說，他們不相信，自己有什麼力量，現存的環境是種秘莫測，有無比的力量，使人屈就。從與埃及人比較的過程裏，我們又可以看成這一種性格的另一面，那就是自卑感 (inferiority)。

(19) Cattell, 1950, p. 42.

(20) Thorpe et. al. 1953, pp. 3-4.

在農村訪問時，農民雖然很熱誠招待，而且家庭設備都不錯，還說村子裏沒有什麼，其謙虛行爲裏却帶有自卑感。

(2) 缺乏計酬較量 (lack of remunerative orientation): 這種農民性格，實在就是指“有限資源” (limited goods) 的觀念。農民對民間財富及天然資源之認識，就像農民每天接觸的土地那樣有限。農民代代為了耕地之增加，已流了不少血汗，所得的結果，跟他們祖先時的情況大同小異。事實告訴他們，一切資源是固定的。在這種情況下，不必跟人家斤斤計較，該生產的已生產了，再計較也不能增加財富。有了這種貧乏的資源觀念，農民一般來講，缺乏精密計算的習慣，雖然會有交換習慣，但鮮有買賣行為。

(3) 缺乏改進動機 (lack of needs of achievement): 這一種農民表面性格，可以說是缺乏自我認識農民性格的延伸，同時也是受典型鄉民性格裏所講的“有限資源”的影響。農民既然感受既成環境的壓力，而覺得財富既然有限，我增加一份，等於他人損失一份，怎樣努力也沒有多大用處。在這種情況裏，當然沒有“需要成就”的動機產生，有時雖然有求上進的動機，但不知怎樣的從事改革。目前在鄉村辦理建設工作，農業推廣人員最覺得頭痛的是，農民對於推廣人員的指導，常處於被動。有很多場合裏，農民因缺乏改進動機，只好以“利誘”方式，補助給農民某種與新措施毫無關連的物質代價，促使其採用新措施。像這樣的農業指導工作，只能收一時之效，而無法達到長期採用的目的。

(4) 缺乏流動 (lack of mobility): 西方行為科學家已經有多人，用家庭團結力 (family solidarity) 當做量表，測定“家庭主義” (familism)，與“社會流動” (social mobility) 間的關

係，發現兩者有高度相關存在。這種農民性格，可以說是典型“鄉民性格”裏所講的農本思想與儒教交互影響的結果。凡是恪重傳統家庭倫理觀念的家庭，比較不容許家庭份子任意遷移。不過到城市讀書，自古就被認為是例外。這裏所講的遷移是指不藉正式教育，而直接到都市謀生長期居住在城市者。這種傳統家庭倫理特徵，可以“家庭團結力”(family solidarity)特質代表，而不輕易背井離鄉的行為趨勢，或能稱之謂“缺乏流動”(lack of mobility)特質。

中華平民教育促進會，於民國十五年在北平定縣翟城村及附近六十二村設立農業及一般鄉村建設實驗區時，曾經標榜推行四大教育解決農村貧病愚私四大問題。所謂四大教育是：

(1) 文藝教育：從文學及藝術教育着手，解決愚的問題。內容分為平民文學，藝術教育及農村戲劇。

(2) 生計教育：從農業生產，農村經濟，農村工業各方面着手解決貧的問題。

(3) 衛生教育：從改進大眾衛生及科學醫藥儀器之充實着手，解決病的問題。

(4) 公民教育：推行公民教育，養成團結及愛護羣衆的心理，以解決人民之私。

上述的四種農村問題，可以說是本文所指的四種農民性格的具體表現。則“愚”類似缺乏自我認識，“貧”類似缺乏計酬較量，“病”類似缺乏改進動機，“靜”類似缺乏流動。

本研究裏，採取“缺乏自我認”識及“缺乏成就動機”兩個農民性格特質，製成量表測量。這個農民性格量表的製訂及測驗方

式，乃參照美國加利福尼亞性格測驗，得內部一致性 (internal consistency) 相關係數〇·八〇。

表三 農民性格量表

(一) 缺乏自我認識

- (1) 我們是做田人或其子孫，再怎樣努力，也不會有什麼出頭的機會。
- (2) 我但願不生在農家。
- (3) 再怎樣用功，也跟不上都市小孩子，他們的頭腦比較好。
- (4) 農村生活很苦，大家都說：“有什麼辦法”。
- (5) 你相信：“聰明人吃愚的人，而愚者吃天”的說法。
- (6) 自己家裏生產的東西，給人家一些，何必去按市價要錢。
- (7) 個人財富的大小，是命中註定。
- (8) 現在的收入雖然很壞，但是有什麼辦法呢？

(二) 缺乏成就動機

- (1) 家裏有多餘的錢，自然就會改善家庭環境衛生，不必農會家政人員或衛生人員提起。
- (2) 清除道路，美化環境，只是比較美觀而已，對於身體沒多大益處。
- (3) 身體好壞，大都是與生俱來，再注重營養，環境衛生也沒有多大幫助。
- (4) 你自己雖然教育程度不高，但是讀書對孩子的前途也沒有什麼幫助。
- (5) 青年人長大以後，還是盡量留在家裏，不要遠離，才能隨時照顧年老的父母。

(6) 現在的收入，雖然不是很好，但也不必冒然賺外快或到都市謀生。

(7) 無論怎樣講，也是在家舒適（在家日日好，出外日日難）。

(8) 你看像參加四健會，要常常參加開會、活動，很麻煩。

(9) 你感覺到跟鄰居或村里人士密切來往與否，是一件不是很重要的事。

(10) 你聽過四健會員冒着大雨，搶修小規模道路，你認為這該留給政府做，他們不必管它。

(11) 你是不是覺得鄰居人士或村里人士很難相處。

(12) 你認為共同作業，沒什麼益處，總會有人吃虧。

為了考評四健會會員之成效及遷徙前後性格之蛻變起見，特在中部地區選出四鄉鎮，就會員及非會員中，抽出遷徙者加以測驗比較。被選出之四鄉鎮，均辦理四健會工作六年以上（民國53年6月以前辦理）；每鄉鎮中，選出辦理四健會工作最久，會員最多之四村里；每村里中按年齡層選出樣本15至24歲未遷徙之男女會員計249人，至於遷徙者之選樣，乃根據上述四村里中，隨機找到15至29歲已遷往高雄、臺南、臺中、大臺北市者129人，共計378人。

表四 樣 本

	未 遷 出		遷 出		計
	會 員	非 會 員	曾 經 加 入 四 健 會	未 曾 加 入 四 健 會	
男	70	69	26	61	226
女	55	55	7	35	152
小 計	125	124	33	96	
總 計	249		129		378

表四的樣本有兩種分類方法：一為四健會員與非會員，二為遷出者與未遷出者。欲比較農村青年離村前後兩期的性格蛻變情形，最好取固定樣本，遷移前及遷移後加以測驗比較。像這樣的研究方法為長期性 (longitudinal approach)，這樣的方法雖然比較精確，可是也有它的缺點，例如長期間裏要就相同的樣本加以測驗很不容易。這個研究乃採用事後斷面的方法 (cross-sectional approach)，以同一時間不同地區兩羣人，代表不同時間相同人的性格，加於比較。這個方法的缺點，在於不同地區兩種人，未必真正能代表同一種人先後兩種性格。補助的辦法，是選樣本時，盡量做到兩種樣本的背景一樣。就是把背景因素控制好，使性格蛻變不會是因為背景差異而引起。換一句話說，遷出與未遷出樣本，在下列各種因子上是一樣的：

(1) 農業經營制度：無論是已經遷出的，或者尚在農村的樣戶，都要來自相同村里，而農業經營制度也要一樣。例如某農村的樣本戶，從事於水稻栽培，那麼在城市的樣本戶，也要來自相同村里，而從事於一樣的水稻栽培，農業經營型態，與行為模式關係密切已在前面說明過。一個果樹經營者，比水稻栽培者較有計量經營之習慣。村落所在地不同，對性格也有影響，如近城市者，說比遠離城市的人，有機會接受都市化的影響。

(2) 農家耕地：耕地大小，自古以來是農民財富大小，社會地位高低的指標。一樣的果樹栽培者，因耕地大小不一樣，他們的生活方式，經營方式，及產品運銷方式也不一樣。

(3) 教育程度：正式教育程度的高低，與性格的關係，在許多社會科學文獻裏，可以找到高度的相關。鄉村社會學家及農業推廣

學家，一致同意教育程度與遷徙行為有關連。

(4) 年齡：年齡與性格智力關係密切為衆人皆知。年齡與遷徙行為關係尤為密切，二十歲左右的人，當然比五十歲的人容易流動。

(5) 四健會會員：本研究的另外一個目的，為考評四健會工作之成效，故也列入控制因素。

上述的個人背景，除了在農會獲得以外，還到戶政事務所尋找，最後到各村里挨戶校正。訪問調查工作，乃分鄉村及城市兩地進行。欲確保正確度（信度），兩地的調查乃由相同訪問員訪問。

3. 統計檢定

因為在固定的村里裏，符合上述年齡層及上述各種控制因素，已遷出女四健會員只有七個人，而已遷出的男四健會員只有二十六個人。欲計算“組間平均數比較”（planned comparison），從男樣本裏，抽出遷出會員、遷出非會員、未遷出會員、未遷出非會員各二十六個人，共計一〇四人，檢定其農民性格分數。

表五變異數分析（analysis of variance）的結果，得F檢定值六·九九知道四組間農民性格分數差異，達到0.01%的顯著水準。

表五 男性四種樣本農民表面性格變異數分析

來 源	平 方 計	自 由 度	平 方 平 均	F 值
組 間	139.72	3	46.57	6.99**
組 內	665.65	100	6.66	
計	805.37	103		

** p<0.01

想進一步地了解各組間平均數之差異，回答下列問題乃採用

“組間平均數比較法”檢定。

- (1) 未遷徙男四健會員(第一組),與未遷徙男非四健會員(第二組)間農民表面性格平均數有沒有差異?
- (2) 未遷徙男四健會員(第一組),與已遷徙男四健會員(第三組)間農民表面性格平均數有沒有差異?
- (3) 已遷徙男四健會員(第三組),與已遷徙男非四健會員(第四組)間農民表面性格平均數有沒有差異?
- (4) 未遷徙者(第一組與第二組),與已遷徙者第三組與(第四組)間,農民表面性格平均數有沒有差異?

四組的性格平均數如下:

- a. 未遷徙男會員 5.62
- b. 未遷徙男非會員 6.42
- c. 已遷徙男會員 3.27
- d. 已遷徙男非會員 5.19

從上面的平均數的排列，也可以看得出，遷徙及四健會員身份，對性格之蛻變有關係。已遷出的男會員比已遷出的男非會員，農民表面性格分數為低，表示前者較現代化，是由於四健會的關係。已遷出男會員，農民表面性格分數比未遷出男會員的低，表示遷徙行為，對農民表面性格蛻變有關係。但是這種差異到底有沒有顯著，乃得進一步檢定。

檢定的進行程序，是先決定權值：表六的行代表上述四種問題（或稱為比較）以 $\hat{\psi}$ 表示，欄代表樣本組。行與欄交叉點（cell）為賦予各組平均數的權數以 C_{ij} 表示。權數的給予，完全按照“獨立”（independence 或 orthogonal）的原則。假定有兩種母羣體，其

有常態分配而變量一樣，則各任意抽出同量樣本，比較兩組樣本平均數時，若果兩組權數的乘積和等於零的話，兩種比較 ($\hat{\psi}_1$ 與 $\hat{\psi}_2$) 是具有“獨立”關係，則 $\sum_j C_{1j} C_{2j} = 0$

例如要回答第一個問題而做的第一個比較 ($\hat{\psi}_1$)，是要比較第一組與第二組的平均數，所以需要正負各一而權值一樣的權數，才能使該行權數和為零。在第一個比較裏 ($\hat{\psi}_1$)，不牽涉到第三及第四組，故在第三、四組裏賦予權數零。在第四個比較裏 ($\hat{\psi}_4$)，因為比較第一、二組平均數，與第三、四組的平均數，故每一組給與權數各二分之一，並以正負區別，使其權數和為零。

表六 權 數

問 題(比較)	各 組 權 值			
	1	2	3	4
1	1	-1	0	0
2	1	0	-1	0
3	0	0	1	-1
4	$+\frac{1}{2}$	$+\frac{1}{2}$	$-\frac{1}{2}$	$-\frac{1}{2}$

四種權數乘積和經計算結果⁽²¹⁾，第一與第二及第二與第三個比較未具“獨立”的關係，所以不加於檢定第二個比較。根據下列公式，計算第一、三、四個比較值，並加檢定。

$$\hat{\psi} = C_1 M_1 + \dots + C_j M_j = \sum_j C_j M_j \quad (\text{比較值計算公式})$$

$$t = \frac{\hat{\psi}}{\sqrt{\text{est. Var.}(\hat{\psi})}} \quad (\text{檢定公式})$$

$\hat{\psi}$ ：樣本比較值，則平均數比較值

(21) 四種權數乘積和計算經過，未在此處刊載。

C_j : 權值

M_j : 平均數

$$\text{est Var } (\hat{\psi}) : (\text{Ms error}) \sum \frac{C_j^2}{n_j}$$

n_j : 各組樣本數

第一個比較時，計算第一組與第二組的農民表面性格平均數的比較，其比較值得-0.8，檢定值為-1.14，在自由度100，未達到顯著水準。可知未遷出男四健會員性格平均數，雖然比未遷出男非會員的低，但兩組性格平均數差異不顯著。

$$\hat{\psi}_1 = (1)(5.62) + (-1)(6.42) = -0.8$$

$$\text{est Var } (\hat{\psi}_1) = \frac{6.66}{26} [1^2 + (-1)^2] = \frac{13.32}{26} = 0.51$$

$$t = \frac{-0.8}{\sqrt{0.51}} = \frac{-0.8}{0.7} = -1.14$$

第三個比較值，是比較第三組與第四組的農民表面性格平均數，得比較值-1.92，檢定值-2.74，超過顯著水準0.01%，可知遷出男四健會員比遷出男非四健會員的性格分數低，兩者平均數有顯著的差異。

$$\hat{\psi}_3 = (1)(3.27) + (-1)(5.19) = -1.92$$

$$\text{est Var } (\hat{\psi}_3) = \frac{6.66}{26} [1^2 + (-1)^2] = 0.51$$

$$t = \frac{-1.92}{\sqrt{0.51}} = \frac{-1.92}{0.7} = -2.74$$

第四個比較值，是比較第一、二組平均數，與第三、四組平均數。得比較值-1.78，檢定值3.49，超過0.01%顯著水準(兩尾檢定)。可知農村青年，無論加入四健會與否，遷徙以後，其農民表面性格

分數較低，兩組平均數有顯著的差異存在。

$$\begin{aligned}\hat{\psi}_4 &= \left(+\frac{1}{2} \right) ((5.62) + \left(+\frac{1}{2} \right) (6.42) \\ &\quad + \left(-\frac{1}{2} \right) (3.27) + \left(+\frac{1}{2} \right) (5.19) = 1.78 \\ \text{est Var } (\hat{\psi}_4) &= \frac{6.66}{26} \left[\left(\frac{1}{2} \right)^2 + \left(\frac{1}{2} \right)^2 + \left(-\frac{1}{2} \right)^2 \right. \\ &\quad \left. + \left(-\frac{1}{2} \right)^2 \right] = 0.26 \\ t &= \frac{1.78}{\sqrt{0.26}} = \frac{1.78}{0.51} = 3.49\end{aligned}$$

從上面的三個比較值檢定，知道：(1) 在鄉農村青年加入四健會後，比沒有加入者，其農民表面性格較低，但兩者的平均數差異不顯著。(2) 農村青年遷徙到都市後，曾經加入過四健會者，比未曾加入過四健會者，農民表面性格分數低，兩者平均數差異顯著。(3) 農村青年，無論加入四健會與否，遷徙到都市後，其農民表面性格分數，比未遷徙者低。簡言之，四健會對農民性格蛻變之影響，不如都市化的影響大。不過，把四健會工作，與都市化聯合起來的話，四健會影響力則比較明顯。

五、結論

農民接受農村環境及傳統文化的影響，具有農民性格。都市化及農業推廣工作，對農民性格之蛻變有貢獻。臺灣的農民性格，雖然不像傳統的“鄉民性格” (peasant personality) 那樣濃厚，但比起城市的居民，他們的性格還是具有濃厚的傳統氣質。根據一個國家社會經濟發展的情形，及個人行為現代化程度，“鄉民性格”似

乎可以區分為四種類型：傳統農民性格（鄉民性格），前現代化農民性格，半現代化農民性格，現代化農民性格。臺灣的農民性格，可能說是介在第二類及第三類型農民性格之間。城市居民，也受鄉村習氣的影響，多少具有農民性格。本文所講的農民性格，就是心理學家所謂的表面性格（surface personality），由本文及農村生活環境培養，而易受環境及教育之影響而蛻變。

傳統的農民性格或鄉民性格，有些固然值得保存而加於發揚光大，但有些對國家社會經濟建設有妨礙。當今許多建設工作，諸如社區發展工作及農業推廣工作，無不從改變社會氣質與人民行為着手。人民行為之改變，是一種無形的質的建設工作，而造橋修路，增加生產，乃是有形的建設工作。

傳統的農民性格既然能加以改變，而對社會經濟建設及農業發展亦有那麼重大的影響，我們應該使用各種方法將它改變為現代化的農民性格。在這個培養過程裏，我們不能一味摒棄傳統，而認為所有傳統的農民性格都不好。我們似乎應該，將傳統的農民性格，加以解釋或修正，使其能更適合現代化工業社會之使用。例如因“有限資源”（limited good）而產生的勤奮觀念本身，有傳統的一面及現代化的一面。傳統的勤奮是不計個人體力，不考慮工作效率，不重視單位勞動生產力。古代的自給自足農業社會裏，農業生產都假人手操作，不像今日可藉機械操作，生產工作之好壞，直接與工作時間長短有關，像這樣盲目的“勤”法，不適合現代化工業社會之需要，應該加於修正，把它用以培養合乎科學管理的效率觀念。這種落後的勤奮觀念，還可以從農業經營裏反映出來，像有些農業指導方案裏，所主張的“勞力集約”生產方法，忽略農民勞

力的神聖與可貴，沒有考慮到如何疏導農家勞力，往高經濟勞資方面發展，以提高單位勞動生產值。

將性格分數高低，來代表農民性格的濃淡時，分數高低的兩極又可以傳統及現代來標示。現代化性格，可以說是現代化工業社會裏不能缺少者。茲列舉傳統與現代兩極的性格如如下，以供今後現代化發展方向之參考。第一欄為傳統性格特質，第二欄為現代化性格特質。每一種特質可以細分為若干“標準”(Criteria)。根據每一個標準可以包含若干項目(item)構成量表。

表七 傳統——現代化性格

傳統主義 (traditionalism)	現代化主義 (modernism)
1. 情感 (emotional) 宿命論 君權論 只求可靠者，不問才能 論事談交情	1. 理性 (rational) 創造生命 民權論 選賢與能 實事求是
2. 低成就動機 (low degree of needs of achievement) 萬般皆下品，惟有讀書高 固步自封	2. 高成就動機 (high degree of needs of achievement) 動力神聖 冒險進取
3. 文化性 (cultural) 儲贈行為 不求效率只求勤 自給自足式生產 生產本身是目的，是生命 自己生產者不計值	3. 經濟性 (remunerative) 交易行為 企業精神 商品化生產 生產只是手段，為求利潤 自己生產者也計值

4. “有限資源” (limited good) 不與天爭食 平時省吃儉用，拜拜時奢侈浪費 “聰明者吃愚，愚者吃天”(臺灣俗語) “臺灣無三日好光景”(臺灣俗語)	4. 無限資源 (infinite good) 人定勝天 量入為出 雙手萬能 前途無量
5. 鄉土觀念 (familism) 安土重遷 多子多孫多福壽 五代同堂 父母在不遠遊	5. 大同世界 (metropolitalism) 四海為家 家庭計劃 核心家庭 讀萬卷書，行萬里路
6. 人際交通 (personal) 以退為進 (disguised aggressive) 男女授不親 面對面交通 自然結合 (gemeinschaft)	6. 非人際交通 (inpersonal) 爽直 (Agressive) 男女平等 大眾媒介交通 利益結合 (gesellschaft)
7. 自我主義 (egotism) 自掃門前雪，不管他人瓦上霜	7. 利他主義 (altruism) 社區意識 (commnity consciousness)

傳統農民性格之改變，不是一蹴而成的工作。今天我們聚精會神在這裏，討論如何培養適合於現代化社會的性格。恐怕到2001年時，如果有緣再聚首時，現代化的問題不但仍然存在，而且可能更加嚴重。

參 考 書 目

CIECD

1970 Taiwan Statistical Data Book, Council for International Economic Cooperation and Development, Executive Yuan, Republic of China.

ECAFE

- 1970 Social Development in Asia, Meeting of Expert Group on Social Development, ECAFE, Bangkok, Thailand.

KAHL, JOSEPH A.

- 1970 The Measurement of Modernism, The University of Texas Press, Austin and London.

LANDIS, PAUL H. and HATT, PAUL K.

Population Problems. A cultural Interpretation, Second Edition

MADDI, SALVATORE R.

- 1968 Personality Theories, A comparative analysis, The Dorsey Press, Homewood, Illinois.

MOORE, WILBERT E.

- 1963 Social Change, Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey.

POTTER, JACK M., DIAZ, MAY N. and FOSTER, GEORGE M.

- 1967 Peasant Society, A Reader, Little Brown and Company, Boston.

REDFIELD, ROBERT

- 1963 The Little Community and Peasant Society and Culture, The University of Chicago Press, Chicago.

SCHULTZ, THEODORE W.

- 1964 Transforming Traditional Agriculture, New Haven and London Yale University Press.

THORPE, LOUIS P. and SCHMULLER, ALLEN M.

- 1962 Personality: An Interdisciplinary Approach, D. Van Nostrand Co., Princeton, New Jersey.

WEINER, MYRON

- 1966 Modernization: The Dynamics of Growth, Voice of American Forum Lectures.

WHITTAKER, JAMES O.

- 1970 Introduction to Psychology, W. B. Saunders Company, Philadelphia.

WU, TSONG-SHIEN

- 1968 A Seventeen-Year Study of The Relationship of 4-H Club Work To The Interests of Rural Youth and Their Selected Performances as Adults, The University of Wisconsin.

宋希崑

- 1947 中國歷代勸農考, 民國36年, 上海, 正中書局。

吳曉賢

- 1963 中國農業推廣工作之今昔, 民國52年, 國立臺灣大學, 農學院農業推廣學系。

黃乃鑑

- 1962 中國農業發展史, 古代之部, 民國51年, 臺灣, 正中書局。

楊憲春

- 1970 鄉村社會學, 民國59年, 國立編譯館。

討 論

許澤民：

吳先生在本文中的表七將情感 (emotional) 與理性 (rational) 互相對照，我覺得有商討的地方。

吳聰賢答：

這是說重情感的人，處理事務上重視情感，而重理性者並不重視情感的干擾，但並不是說他沒有情感。

文崇一：

並不是現代化社會的人，就沒有情感，而是他們在處理事務時比較偏於理性。

黃光國：

一、把現代化過程範圍定為從鄉村移居到城市以及接受四健會教育，從這兩個標準去看現代化，似乎是否定了學校教育的影響。

二、從鄉下搬到城市去的人本身的性格是不是就與沒有搬去城市的人不同，或者移去城市之後才受都市之影響，吳先生應注意到這個問題。

吳聰賢答：

一、事實上，我不但不否認學校教育的重要性，而且還注意教育的影響，所以在樣本處理上，便把教育當作一個控制因素，使遷徙組與未遷徙組的樣本的教育程度盡量相同。

二、第二個問題是個很重要的問題，要解決這個問題最好能使用同一樣本 before-after 的比較。在研究設計裏已提到這個

研究是以事後 (after) 斷面的方法 (cross-sectional approach)，以同一時間不同地區，兩羣人，代表不同時間相同人的性格，加以比較。

楊國樞：

如果能用 before-after 方法來從事研究，這個研究便可以得到更科學性的成果。

曾煌煌：

就結論看來，似乎看不出鄉村青年未加入四健會之前，是否就具有現代化的性格，所以我也認為用 before-after 的研究就可了解這個問題。

文崇一：

一、引用黃乃隆的資料，作為陳述農民性格之根據，不如多引用更原始的歷史文獻。

二、我們討論現代化不必限定於傳統的現代價值問題的討論，新的價值介紹到某社會，一定有人接受，亦有人反對，因此如何使反對新價值的人來接受是很重要的。

吳聰賢答：

一、本來想請教文先生提供些歷史文獻來陳述古代農民社會及農民性格，因限於時間，未能如願以償。

二、我們討論現代化似乎都誠如文先生所講，停在靜態方面，未從動態方面着手，即如何改變人的行為。農業推廣工作是一種行為改變工作，向來重視如何改變農民的態度，此為主要宗旨之一。

黃順三：

“limited good”的宇宙觀能否適用於臺灣的農民性格，我

以為很值得商討，同時吳先生提出來用以驗證的四個事實，在我看來並不很恰當。農民勤儉節約，是為了在那種匱乏經濟之下求生存。用缺乏成就動機來驗證農民具有 limited good 觀念，在基本前提上便不對，反過來可以說農民具有成就動機，却因 limited good 的認知取向而無法表現。至於說農民缺乏合作的精神，那應該分為不同層次來說，在家庭經濟單位內，他們表現得很合作，家庭單位外，才表現不合作。

吳聰賢答：

一、本文所指農民缺乏成就動機有兩種含義：一為農民因受有限資源之影響而覺得再沒有發揮之餘地，二為農民雖然有成就動機，但不知道從那裏着手，也不知道如何表達出來。

二、本文已表示農民在家族關係裏比較合作，而在公共事務上或在沒有親屬關係上，比較不合作。

王崧興：

鄉民性格在特殊文化籠罩下是不是有所差異，臺灣農民性格是否自當初移民到臺灣者便具有特殊性格型態？

莊英章：

關於 limited good 一項，文中所引“臺灣無三日好光景”，似並非指 limited good 的問題，而是指臺灣農民模倣力較強。而且是否臺灣農民先前就有此觀念，也值得研究。

吳聰賢答：

關於這問題希望人類學家能提供解答。

李亦園：

“limited good”依 George Foster 之意來說，與你所指的

不盡相合如照你文中所指的意義我想應該加以註明。此外我有兩點要問：

- 一、表七的“範疇”一欄，似乎可以取消，以免混淆其他各欄含意。
- 二、把“peasant”看成“social type”是否比“social institution”好。

吳聰賢答：

- 一、同意刪掉“範疇”一欄。
- 二、本文似乎已把“peasant”看成“social type”。

楊國樞：

何不棄“愚”，“病”，“貧”，“靜”四字，而直接採用“缺乏自我認識”，“缺乏成就動機”……等。

吳聰賢答：

接受楊先生的意見，不使用上述四字。

文崇一：

你所說的農民具有四種性格，可否以歷史的具體事實來證明？

吳聰賢答：

本文已在前半段略用歷史文獻說明，但不够詳細，希望史學家協助提供。

楊國樞：

應用 Cattell 的“source traits”與“surface traits”的觀念來研究似乎與 Cattell 本人的用法稍有出入。我們是否只需對 temperature, attitude 這些 surface traits 予以測驗即够。

李亦園：

人類學家對“source personality”有遺傳之原因表懷疑。

吳聰賢答：

本文同意上述看法，僅用“surface traits”來代表農民性格。

中國大學生現代化程度與心理需要的關係

瞿海源 楊國樞⁽¹⁾

一、緒言

現代化是一種長期而快速的文化變遷，學者們⁽²⁾發現此種文化變遷與個體的人格間有着密切的關係。事實上，現代化最後的目的乃是促成人類性格的改變，也就是人格的改變。另一方面，這種人格的改變又是促成更進一步現代化的手段⁽³⁾。社會學家 Lerner⁽⁴⁾更認為‘現代’究其實不過是一種特殊的‘行為系統’(behavioral system)；‘現代化’所需要的是有系統的生活方式的轉變，而要達到現代化的目的，就必須使傳統人的人格結構在新的環境下作‘重新的安排’。他把個人的人格變遷視為社會變遷的基調。

若把 Lerner 所謂的人格變遷作進一步的探究，我們會發現它至少指謂下列兩種人格變遷的現象：第一、指已然形成的人格因環境的需要而作適度的調整與改變，也就是說由於個體先前所習得的傳統人之特質與現代社會的要求不相容而不得不放棄或作適度的修改。例如心理學家 McClelland 在印度以商人為對象訓練增強其成就的需要 (need for achievement)，結果使這些商人

(1) 本研究進行期間，承蒙文崇一、李亦園、覃政通、徐靜、曾枚輝、曾昭旭、項退結、吳聰賢、朱岑樓諸位先生協助評選測驗題目，特此致謝。

(2) Hagen, 1963, pp. 35.

(3) Weiner 1966 (見林清江譯, 1970, pp. 75-83)。

(4) 金耀基, 1966, pp. 103.

在人格方面產生了部分的變遷⁽⁵⁾，而此種變遷對於現代化之推行是有利的⁽⁶⁾。不過，McClelland 的作法可說是一種有計劃的變遷，而在現代化的過程中，我們還可發現種種未經計劃的人格變遷。第二、當指人格在形成的過程中，因受現代化的影響而產生了變異。此種變異大約又可分為兩類，一類即現代化的影響使得同一社會裏的衆趨人格 (modal personality) 產生了變異，例如目前中國人的衆趨人格與五十年前的中國人可能有極大的不同，這主要是受了現代化的影響。另一類變異則是指同一社會中個體間的人格差異而言。這是因為在現代化的過程中，個人同時可能受到傳統和現代兩套不同的價值系統的育化 (enculturation)，而每個人接受育化的情境又不相同。本研究即係以此類人格差異為探究之對象。

既然在現代化的過程中，個體之人格不得不有所改變，那麼究竟將變成怎樣呢？社會學家 Inkeles 曾經具體地指出了九項現代人的特質來說明此一點。不可否認地，現代化有着極濃的西化色調，Inkeles 所列的人格特質自不能免去這種影響。他認為現代人應具有下列的幾項特質⁽⁷⁾：

- (一) 現代人願意接受新的經驗，樂於更新與變遷。
- (二) 現代人對其直接環境與較為闊遠環境中的問題，能够形成意見，並提出主張。
- (三) 現代人重視現在與將來，而不重視過去。

(5) Weiner, 1966, (林清江譯, 1970, pp. 10-18)。

(6) 同註(5)。

(7) 同註(3)。

(四)現代人注重計劃與組織，將之視為一種處理生活事務的方式。

(五)現代人相信個人能夠從事學習、控制環境、實現目的，而不為環境所控制。

(六)現代人相信他的環境是可依賴的，認為環境中的人們或組織能夠履行他們的義務與責任。他不相信命運或個人特殊品質決定事物的說法，而相信人類的約束能造成規律的世界。

(七)現代人能顧及他人的尊嚴，並尊重他們。

(八)現代人對於科學與工藝有更大的信心。

(九)現代人贊同公平分配的原則。

在現代化的必然趨勢下，各個社會的‘傳統人’已逐漸消失，現代人的形象却愈來愈鮮明。現代化的必要條件乃是不斷的變遷，而人格的變遷是最基本的，是一切變遷的原動力。中國正在邁向現代化的途徑，中國人在人格上的變遷自是勢所必然的。心理需要是人格中重要的一面，也是個體行為的決定者，在現代化的過程中，它之會有所變遷應該是無可避免的。但是由於個人接受現代化的程度深淺不同，在心理需要上也就會產生不同的變遷。本研究的目的，即在用心理學的方法對個人現代化程度與心理需要間的關係作一探究，以瞭解現代化對中國人心理需要的影響。

二、工 具

我們是採用兩種不同的測驗來進行研究，其一為‘現代化程度量表’，用以測量受試者現代化程度的深淺；另一為‘艾德華個人愛好量表’(Edwards Personal Preference Schedule，簡稱

EPSS)，用以衡鑑個人心理需要的強弱。茲現分別介紹於後：

一、現代化程度量表

在現代化的過程中，新舊紛然並存，在價值系統上是雙重的，在器用上是混雜的，在許多行為上也表現了新舊交融更替的異質性。在這種複雜情境的育化下，個體之間在行為上也就有了很大的變異性。這也就是說，每個人的家庭氣氛、學校教育、居住環境、人際關係、以及所接觸的傳播媒介等，往往有着很大的差異，因此在接受現代化的時候，就可能有深淺的不同，於是有的人在現代化的程度上可能深一點，另一些人則可能會淺一點。基於此，我們從人們對一般社會事務的態度編就一項量表，以測度他們現代化程度的深淺。

正如社會學家所說，‘過渡人’是站在從傳統到現代這個連續體上的人。一方面，他既不生活在傳統世界裏，也不生活在現代世界裏；另一方面，他既生活在傳統的世界裏，也生活在現代的世界裏。由於轉型期社會是一‘新’與‘舊’的混合物，在這裏新舊兩個‘價值系統’便會同時存在，所以過渡人是生活在一個‘雙重價值系統’中的。他一隻腳踏在新的價值世界中，另一隻腳還留在舊的價值世界裏。他不是靜態的傳統者，他是‘行動中人’(man in motion)。”⁽⁸⁾因此我們若從一個人所保留的舊價值系統與所吸收的新價值系統的情形作一衡鑑，就可以測知個體現代化的程度，這也正是我們編製這個量表的目的。

在量表的編製過程中，首先我們從法律、政治、性、家庭、文化等方面蒐集有關的資料，這些原始資料的來源包括了報章雜誌上

(8) 金耀基，1966，pp. 75-76。

所刊載的事件而有傳統或現代之意含者、儒家經典中經常出現的傳統價值觀念、以及俗話諺語中與國人固有想法有關者。此外並參照美國心理學家 Shaw 與 Wright⁽⁹⁾ 兩人在1969年所編的‘態度量表集’(scales for the measurement of attitudes) 中有關政治、經濟、家庭等問題之量表，以及楊國樞修訂之加州F量表及其所編撰的其他社會意見量表等。根據所得之原始資料，擬就各項測驗題，計得有關法律者54、政治57、教育63、性38、家庭39、文化21、一般57，共計329題。據此，我們將所有題目嚴加查核，刪除類似或題意不明不妥者，最後淨得179題，後經文崇一先生等指正另行草擬有關經濟者18題，其他15題，再經逐題詳加修改，完成了量表之初稿，共得定稿之題212。

為了確定各題是否與現代化程度有關，我們邀請了十四位有關學者對每一個題目作一評斷，以得知它究竟是屬於現代化的方向？抑是傳統化的方向？（十四位學者中包括心理學四位、人類學二位、哲學二位、教育學三位、精神醫學二位、中國文學一位）各學者在評斷各題時，以‘十’、‘一’、‘?’三種記號分別代表在該題上答‘贊成’時表示‘現代化’、‘傳統化’、‘不能確定’。亦即，如果認為贊成該題即表示傳統化，便打一個‘一’號；‘十’號表示答贊成即表示較為現代化，‘?’為不能確定。根據十四位先生的評斷，我們選出71個大家意見相互一致的題目，也就是說在此71個題目上，每題都至少有十二位以上的學者所作的評斷相同，其中包括現代化方向者25題，傳統化方向者46題。我們把這71題作為“母題”。

測驗定稿後，加附作法說明，印製妥當，即進行初測。測驗時，

(9) Shaw & Wright, 1969.

主試者說明這只是一種意見調查，並無對錯可言，要求受試者依照自己的意見據實作答。作答時分別以‘4’，‘3’，‘2’，‘1’各數字代表‘非常贊成’、‘有點贊成’、‘有點不贊成’、‘非常不贊成’。作答的時間不受限制。接受初測的受試者共有 581 人，獲得完整資料 548 份，其中男生 229 份，女生 319 份。受試者包括下列各校學生：臺大文學院一年級、機械系一年級、社會系二年級；政大教育系四年級、新聞系一年級、西語系一年級；師大化學系二年級、音樂系一年級；北師專五年制三年級；女師專五年制三年級；中原理工學院心理系三年級。

根據 548 份完整資料，先以 71 個‘母題’作初步之評分。71 個題目共有兩類，一類是答贊成時表示現代化者，另一類是答贊成時表示傳統化者，於是須分開評分。根據 71 題的總分，將受試者分就男女兩性依分數高低順序排列，然後依序取出男生得最高分者 62 人（佔男生組全體人數之 27%），最低分者 62 人（佔男生組全體人數之 27%）；女生得最高分者 86 人（佔女生組全體人數之 27%），最低分者 86 人（佔女生組全體人數之 27%）。然後，根據這四個極端組羣（extreme groups）的資料選取所需之題。

以高分組與低分組對同一題答贊成者的百分比為依據，我們求出其與總分的相關係數。例如，在第四題上，女生高分組答贊成者佔 38%，而低分組答贊成者為 66%，其與總分的相關查表知為 $- .29$ 。所有 212 題，均依此法一一求得其與總分之相關係數，然後選取其顯著性較高的題目。準此，我們在男生組選出 135 題，其相關係數之統計顯著性皆達 $p < .05$ ；女生組亦依同法選出 127 題。最

後，選出在男、女兩組中其顯著性均高於 $p < .05$ 之各題，計得題目 64 個。刪除題意重複者，得定稿之題 55，是為“現代化程度量表”，其各類題目分佈如下：法律 3、政治 2、教育 10、經濟 7、文化 7、家庭 13、性 6、一般 7（見附錄一）。

以編定之‘現代化程度量表’施測時，其作答方式與初測時相同。但其計分法改為：現代化方向之題其得分以負分計，傳統化方向之題其得分為正分，兩者之和再以 100 分相減，即為受試者在該量表上之得分。即：

$$S = 100 - (B - A)$$

S：總分

B：傳統化方向之題的總分

A：現代化方向之題的總分

本測驗的內部折半相關⁽¹⁰⁾為 $r = .79$ ，再測相關⁽¹¹⁾為 $r = .73$ 。有如此程度的信度，此一現代化量表已可作為可以信賴之研究工具了。至於在效度方面，根據分析，我們發現個體在此一量表上的得分會因父母教育程度、居住地（城市或鄉村）、宗教信仰等的不同而有顯著的差異，亦即此一量表之建構效度（construct validity）尚可⁽¹²⁾。本量表尚在繼續增訂修改中。

(10) 折半相關：根據一次測驗所得之資料，將測驗分成兩半，再計算每位受試者在這兩半測驗上的分數。據此分數求出兩半之相關，經適當公式校正後即得折半相關。

(11) 再測相關：根據同一測驗施行兩次的得分，求取兩者之相關，所得為再測相關之係數。折半相關與再測相關皆可用來表示量表之可信性。

(12) 建構效度（construct validity）：在測驗的編製過程中，我們根據理論與觀察

(二)艾德華個人愛好量表

艾德華氏此項測驗是在 1954 年根據美國心理學家 Murray 所提出的心理需要之理論編製而成⁽¹³⁾，測驗卷本身包括了 225 對題目，測度 15 類不同的心理需要（見附錄二）的相對強度，每一類需要的題目各為 30 題，而每對題目各包含兩個子題，分別代表兩種不同的需要。受試者在作答時須對這 225 對題目作強迫性的選擇，也就是說，在每對題目的兩個子題中選出一個比較喜好的。例如：

- 71. A. 我願意寫一部偉大的小說或戲劇。
- B. 我喜歡抨擊與我相反的意見。

在這一題（第 71 題）中，A 子題強調的是成就的需要（need for achievement），而 B 子題則強調攻擊的需要（need for aggression）。受試者必須在 A 與 B 之間作一選擇。在這樣的方式下，我們就可以得到個體在這十五類需要上的相對強度了。

三、研究對象與程序

(一)受試者

本研究在臺北市與臺中市兩地施行，參加測驗的受試者計有女生 92 人，男生 58 人，一共 150 人。其中女生方面，臺大圖書館學系一年級 48 人，中興大學森林學系一年級 9 人，臺北工專五年制電子

作成幾項假設，若測驗編成後，其施測與研究的結果與假設符合，即表示此測驗具有某種程度的建構效度。在本研究中，我們假設個人現代化的程度會因居住地不同而有差異，根據測驗結果，我們確實發現居住於城市者的得分高於住在鄉下者，且有很高的統計顯著性。此外，從父母之教育程度與宗教信仰上，我們也都得到了相當的支持。

(13) Edwards, 1959, pp. 1

科四年級5人，私立靜宜文理學院夜間部四年級30人；男生方面，臺大圖書館學系一年級1人，中興大學森林學系一年級26人，臺北工專五年制電子科四年級31人。受試者的年齡，除一人為28歲、二人為23歲、14人為22歲外，餘均在18歲至21歲之間。

(二)程序

本研究係以團體測驗方式進行。測驗進行時，主試者先將‘現代化程度量表’與答案紙分發給每一位受試者，請他們先填妥個人資料，隨後閱讀作法說明，開始作答。作完後繳回，無時間限制。作完現代化程度量表之後，即依同樣程序施測艾德華個人愛好量表，亦無時間限制，填妥繳回，完成全部測驗過程。

四、 結果與討論

根據所得150份資料，求得男女兩組艾德華個人愛好量表之各項平均數(M)與標準差(SD)如表一。

我們從表一可以看出，男學生在表現需要($p<.01$)、支配需要($p<.01$)、持久需要($p<.01$)、以及異性戀需要($p<.001$)上，均比女學生強，且其差異具有統計上的顯著性。但在順服需要($p<.001$)、親和需要($p<.01$)、以及求助需要($p<.001$)上，女學生却比男學生強，其差異亦有顯著性。至於在成就需要、秩序需要、自主需要、省察需要、謙卑需要、撫助需要、變異需要、以及攻擊需要上，男女兩組則並無顯著的差異。上述結果與吾人在日常生活中對兩性心理異同的了解，頗相符合。

在現代化程度量表上，男女兩組之得分也有相當大的差異，其得分之平均數及標準差見表二。

表一 男女兩組受試者在EPPS 上的平均得分及組間差異

需要變項	男 生		女 生		男女差異	
	M ₁	SD ₁	M ₂	SD ₂	M ₁ -M ₂	t
1. 成就需要	14.22	3.22	14.10	3.03	0.12	0.23
2. 順服需要	10.26	3.14	12.14	3.39	-1.88	3.48***
3. 秩序需要	12.00	2.99	12.85	4.28	-0.85	1.44
4. 表現需要	10.03	4.06	8.13	3.57	1.90	2.92**
5. 自主需要	14.57	3.73	13.45	3.67	1.12	1.81
6. 親和需要	13.05	3.62	15.07	3.78	-2.02	3.26**
7. 省察需要	15.64	3.96	16.96	4.34	-1.32	1.91
8. 求助需要	12.10	4.80	15.34	4.67	-3.24	4.05***
9. 支配需要	15.26	4.06	11.54	4.58	3.72	5.23***
10. 謙卑需要	14.12	4.02	15.57	3.70	-1.45	2.20
11. 撫助需要	13.36	4.37	14.84	4.47	-1.48	2.00
12. 變異需要	13.57	3.77	14.72	3.26	-1.15	1.89
13. 持久需要	14.09	4.64	12.14	4.33	1.95	2.60**
14. 異性戀需要	12.34	5.44	7.37	4.80	4.97	5.71***
15. 攻擊需要	10.19	4.36	9.85	4.16	0.34	0.47

** $p < .01$ *** $p < .001$

表二 男女兩組在現代化程度量表上得分之平均數與標準差

男 生		女 生	
M	SD	M	SD
80.88	15.95	75.10	14.52

我們從表二可以看出，男生在現代化程度量表上的得分比女生高。我們進一步求得其 t 值為 $2.24(p < .05)$ ，也就是說男女兩組在現代化程度量表的得分差異具有相當的統計顯著性。男性在現代化的程度上比女性深，是很符合一般的想法。在文化變遷的過程

中，男性比較容易接觸到新的或外來的刺激與觀念，自然在現代化的速度上要快一些，在程度上要比較深一些。雖然男女學生從小所受的學校教育是一樣的，但社會賦予了男女以不同的社會角色，例如男主外，女主內。鼓勵男的剛強向外，女的溫靜嫋淑等等，都可能造成男女在吸收新文化上的差異。同時，在一般的家庭裏，中國女孩子所受到的傳統限制也比較多，尤其在傳統氣氛比較濃厚的家庭裏。

關於現代化程度與心理需要之間的關係，我們求取受試者在兩項量表上得分之相關。在表三中我們列出了全體受試者、男生組、女生組在此二類變項上的相關係數。

我們由表三可以看出，就全體人數而言，受試者在順服需要與謙卑需要上之得分與現代化程度量表上之得分成顯著的負相關，而在自主需要與異性戀需要上則與後者成顯著的正相關。質言之，即現代化程度越深的學生，其順服與謙卑等心理需要愈弱，而其自主與異性戀等需要却愈強。

表三 男女兩組在EPPS各需要上之得分與現代化

程度量表上之得分間的相關係數

需 要 變 項	全 體	男 生 組	女 生 組
1. 成就需要	0.03	0.12	-0.04
2. 順服需要	-0.32***	-0.20	-0.34***
3. 秩序需要	-0.18	-0.11	-0.21
4. 表現需要	0.16	0.10	0.13
5. 自主需要	0.31***	0.19	0.37***
6. 親和需要	-0.08	-0.02	-0.05

7. 省察需要	-0.02	-0.05	0.05
8. 求助需要	-0.11	-0.18	0.03
9. 支配需要	0.19	0.20	0.09
10. 謙卑需要	-0.23**	-0.27	-0.15
11. 撫助需要	-0.11	0.03	-0.16
12. 變異需要	0.08	0.02	0.18
13. 持久需要	-0.08	0.04	-0.25
14. 异性戀需要	0.29***	0.15	0.28**
15. 攻擊需要	0.04	-0.06	0.10

** 相關係數之顯著性為 $p < .01$

*** 相關係數之顯著性為 $p < .001$

就女生組來說，其在順服需要上的得分與現代化的程度成負相關，且顯著性很高。但在自主需要與異性戀需要上的得分，則與現代化程度成顯著的正相關。在男生組方面，則各項心理需要與現代化程度之相關均無顯著性。很明顯地，男女學生在心理需要與現代化程度的關係上，有很大的差別。何以會有此種差別情形呢？這是一項頗為令人費解而又有趣的發現。在此，我們認為在現代化的過程中，人格之會有變遷是無可質疑的，但是人格有着許多不同的方面，諸如氣質、性向、態度、需要、興趣等等⁽¹⁴⁾。文化的變遷可能引起人格的一方面或數方面的改變，而就其中任一方面來說，可能有也可能沒有改變發生。由於某些未知因素的影響，男女兩性在人格改變的方面上，可能會有所不同。就本研究的結果來看，可能由於某些因素的影響，現代化在女性的心理需要方面所造成的改變比較明顯，男性則不然。進一步我們發現，男女兩性在傳統社會或現代社會裏所扮演的角色互不相同；在現代化的過程中，在某些方

(14) Guilford, 1959, pp. 6-8.

面社會對男性之要求可能並無太大改變，於是傳統男性在人格的某些方面（如心理需要）本來就可能比較接近現代人的特質。相反地，女性在現代化的過程中，在人格上却需作較大的變遷，因其傳統的特質與現代的特質相去較遠。由於女性這種較大的變遷主要是‘現代化’所致，因而其人格變遷與現代化程度之間就會有較為顯著的相關。

現為詳細剖析心理需要與現代化程度間的關係起見，特將兩者間有顯著相關者分別列述並討論於後：

（一）順服需要 (need for deference)

全體受試者在此一需要上之得分與現代化程度量表上之得分成 $-.32$ 的相關($p < .001$)。在男生組方面，成 $-.20$ 之負相關，無統計顯著性；在女生組方面，負相關為 $-.34$ ，有顯著性($p < .001$)。也就是說，就女生組之受試者而言，現代化程度愈深者，她們的順服需要愈弱。若單就男生組來說，此一關係並不明確。

順服需要強的人，往往樂於遵從習俗，根據他人的提示而行事，敬慕偉大或優異的人，而自己多半就成了在下者或順從者。研究傳統社會的學者發現，在傳統的社會裏，人們的焦慮 (anxiety) 常循簡單的方式予以解除。一般而言，人們不是以依賴傳統的辦法便是用信服權威的手段來達到此一目的⁽¹⁵⁾。於是，在這種減低或消除焦慮的驅力下，在傳統社會裏個人的順服需要的偏高便成了主要的特徵。在傳統的中國社會裏，禮教和倫範是維持社會秩序的主要力量，儒家所提的五倫更具有極其有效的社會控制的功能。同時，中國的社會結構是以家庭為其基礎的，在家庭中又以父子關係

(15) Hagen, 1963, pp. 72-74.

爲主軸，其他所有人類關係都以此爲中心，也就是說父子一倫爲五倫中之核心。在此種社會文化背景的培育下，中國人的首要性格因素就是服從權威和長上⁽¹⁶⁾。傳統中國人順服需要之趨強也就可想而知了。

在與西方文化作大規模的接觸以後，中國人原有的價值系統受到了重大的衝擊，而禮教也成了新知識份子攻擊的對象。但是，由於傳統文化之根深蒂固，其對現時社會的深厚影響力依然顯而易見，依賴傳統或信服權威仍然是國人們解決問題、消除焦慮的主要手段。可是在現代化的進行中，此種力量之逐漸消弱也是無可避免的。於是，國人在順服需要上也就因爲此種變遷而有所不同了：現代化愈深，順服需要就愈低。

(二) 自主需要 (need for autonomy)

全體受試者在自主需要上的得分與現代化的程度成顯著的正相關 .31($p < .001$)。女生組的相關係數爲 .37($p < .001$)；男生組則爲 .19，無統計顯著性。大體言之，愈現代化的人，其自主需要愈強，此尤以女生爲然。

我國社會的組織，係以家庭爲單位，而不以個人爲單位⁽¹⁷⁾。中國傳統的大家庭，可以說是一個自足的體系。在家庭中，不論就經濟上或倫常上而言，個體都是一個依存者。同時，在中國，父母對子女往往加以過度的保護，但在另一方面却又對子女的活動和行爲嚴加限制⁽¹⁸⁾。父親是一家之主，他不但要在經濟上與生活上作主，

(16) 李亦園，1966, pp. 17-18.

(17) 梁漱溟，1969, pp. 27.

(18) 楊國樞，1964, pp. 19.

更喜歡在教育上、婚姻上、職業上為兒女作主，在此種氛圍中成長的個體，多半會失去其自主與獨立的傾向，而在這一方面的需要也就大大地削弱了。時至今日，雖然大家庭已成了歷史的陳跡，然而在小家庭以及改良式的家庭裏，我們依舊可以看到類似的情形存在。所謂“在家靠父母，出外靠朋友”，也多少描繪出了中國人習於依賴而難得自主的性格。

相對地，自主與獨立却是現代人所極力追求的目標之一；尤其是知識份子，更是竭力追尋思想上、行為上的獨立與自主。於是，愈是現代化的人，他們的自主需要也就愈強。

(三)謙卑需要 (need for abasement)

全體受試者在謙卑需要上的得分與現代化程度間之相關為 $- .23$ ($p < .01$)。男生組為 $- .27$ ($p < .05$)；女生組為 $- .15$ ，並無統計上的顯著性。大體言之，似乎現代化程度愈深，謙卑需要就愈弱。

在傳統的中國社會裏，國人向來講求‘禮讓’、‘謙虛’、‘容忍’等個人的修養，在正統的儒家經典裏，也特別強調‘揖讓而升’、‘嚴於責己’、‘寬以待人’、‘克己復禮’等修身的功夫。即便在俗話諺語中，也多勸人忍讓謙虛，例如“人外有人，天外有天”、“忍片刻，風平浪靜、退一步，海闊天空”等等。這都或多或少地說明了國人謙卑之特性。過去在多項心理學的研究上，也都發現中國人在氣質上比較趨向於抑制、退縮、小心⁽¹⁹⁾，這正與 Edwards 所說的“屈從於人，在優勢者面前膽怯，自覺不如人”的謙卑需要相融合。

在現代的社會裏，與世無爭、委曲求全、或一味地引咎自責都是不合宜的。現代人講求的是公平競爭，在著重效率的要求下，謙

(19) 楊國樞, 1965, pp. 5-9.

虛可能仍然被視為美徳，但人們更注重表現自己的才能。勇於負責、努力進取、維護個人的尊嚴、施展自己的所長等是現代人從小受鼓勵去養成的特質，謙卑需要與現代化程度之成負相關是不難了解的。

(四)異性戀需要 (need for heterosexuality)

全體受試者在此項需要上的得分與現代化程度間之相關係數為 .29 ($p < .001$)。在女生組方面，兩者的相關為 .28 ($p < .01$)。在男生組方面，却無明顯之相關。也就是說，就全體受試者來說，現代化程度愈深者，他們的異性戀需要也愈強。此種關係，在女生組中比較明顯，在男生組中則否。

一般說來，在傳統的中國社會裏，國人在‘性’的方面受禮教倫範的束縛非常之緊，人們對此種基本需要往往想法加以抑制。雖然儒家講‘食色性也’，但更主張“存天理，去人欲”。國人對‘性’的態度可說十分曖昧而保守。傳統的中國女性在這方面所受的約束更大，道德家和官府竭力表揚貞節婦女，倡導守節。男子可以納妾續絃，女性却需從一而終，女性在‘性’的方面比男性喪失了更多的自由。自從受了西方文化的大規模影響後，婦女的小腳被解放了，地位日漸提高，男女自由戀愛的風氣也日盛，舊有對性之不合理的束縛漸被解除。同時，由於人類對性生理有了真切的認識，使得人們對‘性’的態度產生很大的轉變。然而，到目前為止，中國人在‘性’的方面比起大部份的西方國家來仍然是比較保守的。

在這裏，‘異性戀需要’是指個體對異性的興趣。由於社會文化背景的影響，傳統的中國人往往諱言‘性’，因此即使其基本需要與興趣很強，但因有所顧忌也不敢表現出來。現代化較差的學生在異性戀需要上的得分之偏低，即可能由於此一因素的影響。

五、結語

在現代化的過程中，人格會產生相當的變遷，但因每人現代化的程度深淺有異，在人格變遷上也就有所不同了。本研究以‘現代化程度量表’衡鑑個人現代化的程度，以‘艾德華個人愛好量表’測量個人的心理需要，目的在探討兩者的關係。結果發現，女生在‘順服需要’與‘謙卑需要’上的得分與現代化的程度成負相關，而在‘自主需要’與‘異性戀需要’上則與現代化的程度成正相關。但是，在男生組中上述關係却並不明確。為求進一步瞭解此四種心理需要與現代化程度的關係，我們會從我國社會文化的變遷現象來加以討論。

參考文獻

李亦園

1966 文化與行為，臺灣商務印書館。民國55年，臺北。

金耀基

1966 從傳統到現代，作者發行。民國55年，臺北。

林清江譯

1970 現代化，商務印書館。民國59年，臺北。

唐君毅

1953 中國文化之精神價值，正中書局。民國42年，臺北。

梁漱溟

1969 中國文化要義，正中書局。民國58年臺四版，臺北。

楊國樞

1964 時不我與。思與言第二卷第二期。民國53年，臺北。

1965 現代心理學中有關中國國性的研究，思與言第二卷第五期。民國54年，臺北。

EDWARDS, A. L.

1959 Manual of Edwards Personal Preference Schedule. The Psychological Corporation. N. Y.

GUILFORD, J. P.

1959 Personality. McGraw-Hill. N. Y.

HAGEN, E. E.

1963 On the Theory of Social Change. The Dorsey Press. Homewood, Ill.

HSU, F. L. K.

1953 American and Chinese: Two Ways of Life. Abelard-Schuman. N. Y.

LERNER, D.

1958 The Passing of Traditional Society. Free Press. N. Y.

SHAW, M. E. and WRIGHT, J. W. (eds.)

1967 Scales for the Measurement of Attitudes. McGraw-Hill. N.Y.

WEINER, M. (ed.)

1966 Modernization: The Dynamics of Growth. Voice of America Forum Lectures.

附錄一 社會意見調查表

下面是很多從報章、雜誌及書籍上摘錄下來的語句，它們所敍述的是不同的社會事物。在這些語句中，您會發現有些是您所贊成的，有些則否。現在，請您仔細地閱讀下面的每一個語句，然後在答案紙上的相應題號下，依下法填入適當的數字，以表示您對該語句的意見。

4 非常贊成

3 有點贊成

2 有點不贊成

1 非常不贊成

作答時，應儘量坦白。請記住，這不是考試，而只是個人意見的調查，因此答案是無所謂對錯的。下面的每一題都要作，請勿省略。再者，務請只憑自己的意見作答，不要去參考別人的看法。

1. 啓發創造力是教育的主要目的。
2. 中國的文明也許有一天會像古羅馬文明一樣地從世界上消失。
3. 熱門音樂是一種膚淺而又低級的音樂。
4. 言多必失，話還是少說為妙。
5. 書法是一種藝術，不應強迫每個人都去學習。
6. 經書是我們民族文化的精髓。
7. 目前，學校的管教方式有點嚴格得過份了。
8. 婆媳之間起了爭執，丈夫應該勸導媳婦聽從婆婆的話。
9. 與離過婚的人結婚是沒有什麼不光彩的。
10. 對‘性’的問題，我們應該比現在更為公開一些。
11. 開源不如節流。
12. 為了維護善良的風俗，嬉皮式的長髮應嚴予取締。
13. 教育是一種神聖的工作，因此教師不應該去計較待遇的高低。
14. 提倡固有道德是防止犯罪與挽救人心的有效方法。
15. 女子無才便是德。
16. 學生的讀物應該由師長代為選擇。
17. 打官司既傷和氣又浪費錢財，應該儘量避免。
18. 時下年輕人談情說愛的大膽作風是令人驚訝的。
19. 父母應該尊重子女的決定。

20. 生意錢三十年，血汗錢萬萬年。
21. 死生有命，富貴在天。
22. 搶着會賬是一種惡習，應予革除。
23. 婚姻的主要目的在於傳宗接代。
24. 工人應該分享工廠的利潤。
25. 我們對於中國的固有文化太過於重視了。
26. 國劇應加振興，因為它表揚忠孝節義，對於倫理教育大有裨益。
27. “養兒防老，積穀防饑”的想法已經過時了。
28. 家有書聲家必興，唯有讀書才是克振家聲的好辦法。
29. 在現在化的過程中，我們應該採取“中學為體，西學為用”的原則。
30. 未婚子女所賺的錢應該交給父母。
31. 西方的精神文明並不遜於中國。
32. 父親是一家之主，家裏的事情應該都由他來作決定。
33. 應該使墮胎合法化。
34. 不孝有三，無後為大。
35. 女子因被姦污而羞憤自殺是大可不必的。
36. 非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。
37. 棒頭不見得出孝子，懲罰並非管教子女的萬靈藥。
38. 女人的事業在家庭，因此除非萬不得已，已婚婦女最好不要出去做事。
39. 中庸之道是做人做事的最佳原則。
40. 我們的文字太繁瑣了，應該予以簡化。

41. 一個人賺錢發財並非只是為了個人的享受，而且是在為子孫著想。
42. 親人犯法不應包庇。
43. 從事理論性且無實用價值的研究是一種浪費。
44. 電視影片內凡與我國國情不合者，應一律予以剪除。
45. 中、小學生應該穿著制服。
46. 兒童或青少年有了手淫的行為，就應該受到懲罰。
47. 爲仁不富，為富不仁。
48. 服從權威與尊敬長上是兒童所應學習的重要美德。
49. 安貧樂道是沒有進取精神的生活態度。
50. 子女結婚後應與父母分居。
51. 為人部下者，必須恭謹地遵行上司的指示。
52. 應該嚴禁高中學生結交異性朋友。
53. 為了防止人口的過度膨脹，提倡節育是一種明智之舉。
54. 父母在，不遠遊，遊必有方。
55. 政治改革者與思想宣傳家應可在公共場合演說。

附錄二 艾德華個人愛好量表中十五種心理需要的說明

1. 成就需要 (need for achievement)：盡力而為，欲獲致成功，完成某些需要技術和努力的任務，欲成為大家所公認的權威，完成某些具有重大意義的事情，去妥善地完成困難的工作，解決難解而惑人的問題，欲在各方面強過別人，想創作偉大的小說或戲劇。

2. 順服需要 (need for deference)：從別人處獲得提示，

欲發現別人想的是什麼，依他人的指示和期望行事，去讚揚他人，告訴別人他們做得很好，接受別人的領導，閱讀有關偉大人物的書籍，遵從習俗，讓別人去做決定。

3. 秩序需要 (need for order)：使書寫整齊而有組織，在進行困難的工作前詳加計劃，使事物井然有序，旅行前作慎密的籌劃，將工作細部組織化，依一定的系統或方式整理信件和資料，定時定量地進食，將事物安排得很順利正常而少有變更。

4. 表現需要 (need for exhibition)：喜說富機智的話語，說些有趣的故事和笑話，談述個人的冒險和經歷，引起別人對自己的重視和讚美，說一些話僅只為了看此話對別人有何效果，談論自己的成就，欲成為大家注意的中心，用一些別人不懂的字眼，問一些他人無法回答的問題。

5. 自主需要 (need for autonomy)：隨心所欲地來去，發表意見，自己做決定，自己做自己要做的事，做一些不同於習俗的事，避免必須遵從他人的情境，做事時不顧別人怎麼想，批評並攻擊權威，避開責任和義務。

6. 親和需要 (need for affiliation)：願對朋友忠誠，參加友善的團體，為朋友做些事情，結識新朋友，盡量多交朋友，與朋友分享，願與朋友一起做事，而不喜單獨行之，保持密切的接觸，寫信給朋友。

7. 省察需要 (need for intraception)：分析自己的動機和感受，觀察別人，去了解他人對事物的感受，設身處地為別人着想，依別人為什麼做而不依他們做什麼來判斷人，分析別人的行為，分析他人的動機，預言別人將如何行動。

8. 求助需要 (need for succorance): 當自己陷入困惱中時企盼有人幫助，尋求旁人的鼓勵，希望有人能對其個人問題有所瞭解和同情，接受別人的感情，願旁人樂於助他，在抑鬱時盼有人幫助他，病時希有人安慰，自己受傷時盼別人小題大做。

9. 支配需要 (need for dominance): 為自己的觀點而辯論，欲成為所屬團體中的領導者，欲被人視為領袖，想受聘為或選為委員會的主席，做團體的決策，勸服並影響旁人，指導或監管別人的行動，告訴別人如何行事。

10. 謙卑需要 (need for abasement): 為做錯事而感到內疚，當事情錯誤時接受旁人的責怪，認為個人應忍受痛苦和不幸而不該去傷害旁人，對錯失加以懲罰，寧願屈從他人而不願與人有所爭執，感到有坦承錯誤的需要，在不能處置的情境中感到沮喪，在優勢者面前顯得膽怯，在許多方面都自覺不如他人。

11. 撫助需要 (need for nurturancee): 幫助在困難中的朋友，協助那些比較不幸的人，以仁慈和同情待人，寬恕旁人，施小惠於人，對旁人十分慷慨，同情那些受傷或有病的人，對旁人付出很多感情，在個人問題上使旁人信任自己。

12. 變異需要 (need for change): 從事新而難的工作，喜歡旅行與遇到新的人們與經歷日常生活中的新奇和變化，去實驗或嘗試新而不同的工作，去別處走動或生活，參與追求新的時尚。

13. 持久需要 (need for endurance): 堅持致力於一項工作直到完畢為止，完成任何已着手進行的工作，對於指定的任務努力以赴，執着難題或困惑直到解決後方始罷手，為了做完一樁事而加工到很晚，長時間而不分心地去從事工作，對於看來並無進展的

問題仍舊執着不放，避免在工作時被打擾。

14. 異性戀需要 (need for heterosexuality)：欲邀約異性外出，喜與異性一同參加社交活動，與異性談戀愛，欲吻一下異性，欲讓異性視為體態誘惑或迷人，參與有關‘性’的討論，閱讀有關性方面的書籍和劇本，傾聽或敍說涉及‘性’的笑話，喜歡性興奮。

15. 攻擊需要 (need for aggression)：攻擊相反的意見，告訴別人自己對他們的看法，公開批評他人，開別人的玩笑，自己若與別人不諧時則斥人後離去，欲為受辱而報復，容易發怒，當事情出岔時去指責別人，歡喜閱讀報紙上有關暴行的詳情。

討 論

吳聰賢：

本文的研究方法相當的嚴謹，已按照 quasi-experimental design 的步驟，形式上做得很好。我有幾個問題提出，不過或許我沒仔細讀，或許你已知道這些問題，限於篇幅未曾說明。

一、你的題目是講現代化與心理需要的關係，但對於現代化的定義，你未加以說明。雖然在第一頁，你利用 McClelland 對印度所做的研究做例子說明，但他提到的是經過計劃（plan）而訓練達到的成果。你所研究的現代化程度到底是指經過計劃或未經計劃的過程，所以這個問題與剛才提到的定義的問題應該有個交待，也就是要劃清界限，比較安全。

二、關於樣本抽樣的問題。因為本文的標題是中國大學生的現代化……，“大學生”的定義應該解釋一下。你的選樣雖然抽出幾個大學的大學生，但是根據什麼標準來選，應該要有交待。

三、表三所列，可能你是要用此研究與 EPPS 的相關係數來說明你的量表的效度與信度。一個量表的好壞可從相關係數的顯著度及相關係數的大小看出，但此表的相關係數顯著性不高，而相關係數的數目也很低，因此用這個來說明兩個量表的關係，冒險性很大。這相關係數低的原因，我想可能是 EPPS 是美國人設計的，不適於測量中國人。所以如果你不加以修定而直接將 EPPS 和和你的量表之間的相關來說明，統計學修養高的人，可能不敢採用，而難以使他人信服的。

四、最後，是在結論裏，關於性與現代化程度的問題，如果沒

有解釋錯誤的話，很容易誤會你的意思是現代化的程度愈高，對性的需要也愈高了？

瞿海源答：

吳先生所提的最後一點，我想是一個很大的誤會。我們這裏指性的需要並不是指生理需要的本身，而是指他做題目時所表現出來的。在 EPPS 中中國人表現的需要很低，因此，並非真正表示他們性的需要很低。

其他五點，我分別回答如後：

一、關於現代化的定義，這是一個大問題，各家有各家的說法，所以我就盡量避免談到這個問題，而替代以測驗的方式表示。譬如，我們請在座的幾位教授們對我訂的量表中的各題目是屬於現代的或傳統的加以評分，十四位教授中，有十二位看法一致時，這題就算成立了。這樣，就可算是下 operational definition 的過程，而我也就未另下定義了。

二、在選樣方面我承認並不十分嚴謹，每一測驗均有男女一百人的樣本。一般而言，超過三十人的選樣就很穩定了。所以，雖然有點小問題，但在研究上是站得住的。

三、關於效度和信度我們正在建立，並非拿 EPPS 做為現代化程度的效標，即相關係數並非代表效標。現代化程度量表是有多方面的根據的，如家庭教育、學校教育、省籍、居住城鄉地區等，均可影響現代化程度的深淺。吳先生提到的兩個量表間相關係數很低，會降低量表的信度和效度。事實上，我們檢定的結果，就統計理論而言，已有相當高的顯著性，至少可以說明某些現象了。

項退結：

一、我想你這篇文章中所用“現代化”的觀念是根據美國人意識中認為現代化就是價值觀念中最高的理想化，我覺得不大妥當。因為“現代化”是現世的現代化，五十年後的現代，可能已是落後的了，所以如果將現代化當成現世事實的需要，這是可以解釋的，否則不太適切了。

二、第二點是關於題目的本身，你說你嫌題目太長了，我倒嫌它短了一些。因為“中國大學生”這個名詞就有語病，你對這個名詞的定義未說清楚，是否說“臺灣的大學生”較好，而文章裏或可加以說明：臺灣省的大學生可代表中國大學生。

三、第三點是你文章中提到“行動中底人”(man in motion)，為對稱前句話——他不是靜態的傳統者，我覺得應該改為“動態的人”較好。

瞿海源答：

一、一般行為科學家說“現代化是指工業革命以後，經濟社會各方面產生的急速變遷”。不可避免的是現代化有帶上西方的色彩，我認為談現代化若不談西化，多少有點自尊或自卑感的原故。不過一般社會學家正討論這個問題，目前我也不能做詳細的說明。項先生所說現世事實的需要也可能是現代化特性之一。

二、關於題目本身，我所談的似乎不需要很嚴謹的限定。這是樣本的問題，我想只要足以代表一般中國的大學生就可以了。

三、我那句話是直接引用金耀基先生書中翻譯的一個名詞。

吳聰賢：

一、現代化的定義，雖然你說是經過十多位教授幫你選項目(item)，但這個量表並非只滿足他們的，對象還有很多人。做一量

表的基本要求是須下定義，限定測量的方向。你的量表雖別人同意，但量表本身還是相當模糊，例如項先生是幫你選題目的，但他仍提出有關的問題，可見得尚不能完全使人滿足的。

李亦園：

關於題目，我站在主席的立場作一說明。因為我們這個討論會原來總題目是名為“中國國民性討論會”，所以瞿先生的樣本雖取自臺灣，為切合總題也就以中國為名了。而一般人類學家或史學家自 culture material 的觀點出發，就不着重於地方性的標明了，事實上“中國”的範圍是很難限定的。例如最近有一位加州大學的研究生，對中國人性格的變遷寫了一本書，他是以 CPI (California Psychological Inventory) 為工具比較二個不同的羣體：一為舊金山的華僑，一是臺北市的中國人。站在文化的立場上看華僑毫無疑問的是中國人。雖然他們的工具、樣本，甚或題目對象不盡相同，仍以中國為題，而他得到的很多結論，與瞿先生的四個重點有可以相互說明比較的地方。

李美枝：

中國大學生現代化程度與心理需要間的關係，瞿先生要求得的是二者之間的關係，而不是 validity。我們仔細分析 EPPS 中十五種需要 (needs)，其中第 1, 3, 4, 5, 12, 13, 14 等項是與 Inkeles 提出的九種現代人的特質符合，我們若假定將 EPPS 做一個測驗來做為它的 validity test，其中 8 項屬於現代化的特質，7 項屬於傳統化的特質，則 EPPS 與現代化程度量表的相關係數不應這麼少，既然表示的這麼少，那麼 T. M. Scale 是否在真正測量現代化或傳統化就成了問題？

瞿海源答：

若將 EPPS 與現代化程度量表的相關係數來做一 validity test，則根本不成為一個測驗。事實上，成就需要、自主需要……等你舉的八項的得分是否足以當成現代化程度的效標，我覺得也是值得懷疑的。或許用家庭居住地區，父母受教育的程度等做為效標，更能接近我們的要求。照你的說法，要另編一個與 EPPS 相關很高的量表，似乎有顛倒次序的感覺，譬如說，謙卑、順服需要的得分，是否能做為傳統化的效標，也是值得討論的。

李美枝：

既然現代化無法給予定義，而你是根據十二位教授的評斷做標準，那麼 Inkeles 的現代化九種特質，與你提出的十五種需要應該相關係數很高才對。

瞿海源答：

但我的量表並非根據 Inkeles 的想法而編的。同時，他所提出的只能算是他的假設，我贊成他主張現代人有其人格特質，至於這些特質是否就像 Inkeles 所舉的，尚存疑。

曾炆煌：

一、你本文的目的是想透過現代化的過程，討論中國國民性有何改變，這牽涉到人格的核心問題，例如，你強調中國大學生的順服需要改變很多，但是中國人順服需要本來就不太穩定，所以在現代化過程中很易消失；或是某個傾向很濃厚，對現代化產生阻礙，這裏都需要有 dynamic 的方法來討論。這四個項目是否代表中國國民性的“特點”？或者也可以跟別的國家比較之，是否他們在現代化的過程中也有類似的改變。

二、你提出的項目中，是指改變了的，但有些項目是沒有變化，例如秩序，變異的需要。而現代化的要求是變化，爲何中國人在這方面不發生變化，不變化的本身就可能表示國民性的特點。因此你也應着重於不變項目上來討論國民性的特點，這樣也才能更符合我們這個討論會的原則。

文崇一：

關於現代化的定義，早期學者認爲社會、政治、經濟、心理的改變，爲現代化的特點。後來學者認爲每個社會性質不同，故多將現代化當做“變遷的過程”（process of change）而不指出它的目的或理想。因此，你所說的“現代化的目的是促使人格的改變”，是否值得考慮？

中國國民性研究及若干方法問題

項 退 結

一、國民性的定義

第二次大戰以後，以國家為單位的國民性（National Character）研究驟然有了很迅速的發展：美國、日本、德國、英國、蘇聯、法國、捷克、波蘭、中國、敘利亞、羅馬尼亞、挪威、荷蘭、澳大利亞、印度、瑞典、泰國和緬甸，都相繼成為研究對象。本來，從研究觀點而言，國家並不是最理想的目標，因為範圍太廣。像美國的印第安人，我國的少數民族等，就比較容易處理。然而，這樣的研究工作當時不大會引起人們的興趣，因為對國際政治不發生關係。事實上，唯有國家具有政治意義，一個國家的國民性可能影響到政治動向，因此比較更具實用價值⁽¹⁾。

國民性的研究本來是差異心理學的一部門。因性別、年齡而來的人與人之間的差異是很明顯的事，研究起來比較容易見效。一個國家與另一國家之間的不同國民性則比較難以辨別。一般都把幾個差異相當大的國家拿來比較，中國國民性的幾種研究就是如此，通常都是與美國相比。筆者自己也曾一度熱衷於這一問題，所取用的比較尺度是西歐。

什麼是國民性呢？一般都視國民性為集團個性或集團人格的一種。Abram Kardiner 稱之為‘基本人格結構’（basic per-

(1) Mead, 1955, pp. 660-1. 承喬健先生指出，文化單位才是人類學的研究對象，本文中「美國的印第安人」及「我國的少數民族」，即依此意修改。

sonality structure), E. Fromm 的‘社會性格’(social character) 和它大同小異, Alex Inkeles 與 D. J. Levinson 稱為‘衆趨人格’(modal personality), R. B. Cattell 則視之為某一團體中的各份子所共有的‘集團人格’(group personality)。其實不同名詞所代表的意義大致相同⁽²⁾, 集團人格或衆趨人格即每一文化中的若干基本人格特徵, 這些特徵在每一集團的大多數成員身上, 原則上可以找到, 足以構成統計學的衆數。集團人格或衆趨人格這一概念原可應用到任何社團。把這一定義貼合到國民性, 即‘每一國家為大多數國民所共有的人格特徵’。例如, 我們說勤勞是某一個國家的國民性之一的話, 那就是說這一國家大多數國民習於勤勞。

我們在這裏無意對上述各種概念或定義多加解釋, 只願意用一種比較可用的定義作為本文的出發點而已。

二、利用心理測驗對中國國民性的研究

數年前, 楊國樞先生把利用心理測驗方法對中國國民性所作的各種研究都集合在一起⁽³⁾, 分成智力(智慧)、氣質(temperament)、需要與態度、興趣與理想生活方式四項。為便於討論, 這裏按楊氏次序簡述各種有成效的研究如下:

甲、智力 根據蕭氏在‘中國人與日本人底心智’一文⁽⁴⁾, 早在一九一八年已有人對中國兒童作智力測驗, 至一九二九年已

(2) Holzner, 1961, p. 24, 63-69.

Inkeles and Levinson, 1969, pp. 418-506.

(3) 楊國樞, 1965, pp. 3-19.

(4) Hsiao, 1929, pp. 9-31.

有十餘項研究，顯示中國、日本、美國人的智力不分軒輊。

一九五五年，W. G. Rodd 使用 Cattell 之‘不受文化影響的智力測驗’於臺灣省五城市之高中生一二九〇人，結果顯示中、美高中生之得分不相上下⁽⁵⁾。

一九六四年，黃堅厚發表‘瑞文氏非文字推理測驗之應用’。黃氏曾應用 Raven's Progressive Matrices Test 測驗臺北市區初中生一一〇八名，發覺他們與英國同齡初中生智力相若⁽⁶⁾。

乙、氣質 一九三六年，Eugene Shen 以‘波魯特人格量表’(Bernreuter Personality Inventory) 在漢口測驗高中男女學生四百名。與美國高中學生的標準相比，沈氏發現中國高中生比較內向，比較不能獨立自主，比較少支配傾向⁽⁷⁾。

一九四九年，T. M. Abel 與許烺光合作，應用‘羅夏墨跡測驗’於五十六名年齡在二十至三十九歲間的中國人，發現下列三點：一、中國人習於控制自己的衝動與自發，使自己與他人保持距離。二、中國人對大自然更能自在地表達情緒，三、中國人傾向從口腔帶(食物)獲得滿足與安全感⁽⁸⁾。

約於同時，E. F. Hellersberg 應用 Horn-Hellersberg 投射測驗於七十三名中國人，揭示出中國人易於對無生命之物表露情緒，並且容易‘哲化’(?)事物⁽⁹⁾。

一九五四年，倪亮、鄭發育、張幸華三人以‘羅夏測驗’施於臺

(5) Rodd, 1959, pp. 3-36.

(6) 黃堅厚, 1964, pp. 20-23.

(7) Shen, 1936, pp. 471-474.

(8) Abel, 1949, pp. 285-301.

(9) Hellersberg, 1953.

北市高初中學生六百人。其中三百名初中生與美國少年樣本相比，表示臺北市初中生比較注意事物細節而忽視整體，興趣範圍較大，控制情緒之能力較小⁽¹⁰⁾。

一九六〇年，R. W. Scofield 與孫敬婉二人合作，應用‘卡台爾十六種人格因素測驗’於四十名留美之中國大學生，得到的結果是：和美國大學生相比，中國大學生可能比較退縮、疑忌、膽怯、敏感、內向、壓抑、情緒不成熟、依賴他人、樂天知命、主動與獨立、世故與冷淡。孫氏承認這些因素有些自相矛盾⁽¹¹⁾。

一九六三年，邱嬌娥以同一測驗比較中、美大學生的人格差異，發覺中國大學生可能比較不善社交、情緒不成熟、支配與攻擊性較小、比較不興奮、不喜講話、比較畏縮膽小。另一方面，中國學生可能比美國學生謹慎有恒、敏感、疑忌、內向、世故冷漠、少安全感、急進、自立自足、能克制自己，易緊張。楊國樞認為邱氏所得結果更符合吾人日常所得之印象⁽¹²⁾。

一九六二年，高蓮雲把‘石爾斯頓氣質量表’譯成中文，測驗了二三九八名臺北、臺中、高雄三地的男女高中生；發現中國學生在健壯性、激動性、社會性不及美國學生，而深思性則過之。中國女生的支配性較美國女生為小。活動性與穩定性二者，中、美學生不相上下。

一九六三年，楊國樞、蔡式桂、黃梅莉三人發表“我國正常成人_{在羅夏測驗上的反應：(三)反應數量與回絕數量”}。這一研究中，三

(10) 倪亮, 1954, pp. 33-39.

(11) Scofield, 1960, pp. 221-224.

(12) 邱嬌娥, 1963.

四七名接受測驗的中國成年人，其反應數量少於美國成年人，而回絕數量（即毫無反應之卡片）則較高；而首次反應時間與平均反應時間均高於美國人。這一切似乎表示中國成年人比較抑制、多疑與羞怯⁽¹³⁾。

同年，B. G. Watrous 與許娘光二人發表“以主題統覺測驗研究中、印、美、三國大學生”⁽¹⁴⁾。這一研究顯示，來自臺灣或香港之中國大學生，利用卡片景物所編造之故事均甚短，而對每一畫片所寫之主題大多祇有一個。凡此一切，可能表示中國大學生比較抑制、退縮、小心。中國與印度學生喜沉思、瞑想而疏忽實際行動的傾向甚強。

此外，詹益霖在一九六四年發表之‘貝爾適應量表之研究’中⁽¹⁵⁾，也表示中國大學生在‘社會適應’上得分比美國大學生高。而在貝爾測驗中，‘社會適應’得分高，表示社交上趨向消極退縮。

丙、需要與態度 P. N. Singh、張素妃、G. C. Thompson 在美國所做的⁽¹⁶⁾一項研究中測驗了 Ohio 州立大學之美國、中國、印度學生各三七人，其中女生各九名。所採用之人格測量工具包括：一、Allport, Vernon, Lindzey 三氏的‘價值研究’，二、C. Morris 的‘生活方式問卷’，三、F. H. Sanford 與 H. J. Older 的‘AE 量表’，四，‘愛德華個人愛好量表’ (Edwards Personal Preference Schedule 卽 EPPS)。

(13) 楊國樞, 1993, pp. 127-136.

(14) Watrous, 1963.

(15) 詹益霖, 1964, pp. 39-59.

(16) P. N. Singh, 1962, pp. 123-132.

同年，彭佳久在臺灣做了‘愛德華個人愛好測驗之研究’⁽¹⁷⁾；黃堅厚也於一九六四年做了類似研究⁽¹⁸⁾。

以上這三種研究結果大同小異，都表示中國大學生的‘順從需要’、‘秩序需要’、‘求助需要’、‘謙卑需要’、‘助人需要’、‘持久需要’與‘依賴需要’比美國大學生更高，而‘表露需要’、‘內省需要’、‘支配需要’、‘改變需要’、‘異性戀需要’、‘攻擊需要’、‘親和需要’與‘競爭需要’則較差。

Singh等三人所用之‘AE量表’旨在測量‘權威態度’。中、英、美三組大學生在‘AE量表’上所得之平均分數依次為26.12, 27.32, 23.05。這表示出中、印兩國大學生的‘權威態度’相近，而遠勝於美國大學生。‘權威態度’是指一些人格特質，包括：因循舊習，不加批評地接受權威，喜歡攻擊——譴責、摒拒、懲罰破壞成規者，相信命運，思想刻板——愛用二分法，重視權勢、強調嚴峻，不信任他人——懷疑別人正在進行某種陰謀，反科學、一廂情願的思想方式。大體言之，‘權威態度’或‘權威人格’傾向較強的人，習於在權威關係中求滿足和安全。

丁、興趣與理想生活方式 這一部門也可歸屬於上面所提及的 Singh等三人的研究，他們應用‘價值研究’和‘生活方式問卷’二種測驗方法，即從興趣和理想的生活方式兩方面來研究價值。

有關理想的生活方式，創此方法的 C. Morris 曾於一九四八年親赴中國，測驗過大、中學生七四三人，內男生五二三人，女生二二〇人，而以大學生為主；百分之卅八係測自北平，其他則分佈於

(17) 彭佳久, 1962.

(18) Hwang, 1964.

除東北以外之各大地理區域¹⁹⁾。

楊國樞自一九六四年起，曾應用‘生活方式問卷’測驗臺省之大專學生；這項研究尚未結束，但已獲得一些初步結果。

根據這三種研究，中國大學生的價值等級似乎已有了若干變動。Morris 於一九四八年發覺，在十三種生活方式中，大學生最喜歡‘服從宇宙底旨意’，這一‘生活方式’在 Singh 中已退居第七位，而在楊國樞的研究中竟屈居第十二位（男生）及第十位（女生），就是末第二第四位，也就是屬於最不喜歡的幾種。Morris 測驗結果，‘保持人類已有之最佳成就’不過佔第五位，Singh 的研究中則佔第二位，楊氏研究中佔第一位。‘從參加團體生活體行與享受生命’和‘對別人表示同情的關切’這兩種生活方式始終名列前茅。而‘靜觀自己的内心生活’‘輪流經驗歡慶與孤獨’‘培養人與物的獨立性’這三項也始終居於最後。

三、上述研究的商討

對於上面所列的十八種研究，略抒管見如下。

第一，楊氏對所舉各種研究曾作相當中肯的評價，他認為最主要的缺點是大多以學生為測量對象（楊氏本人有關羅夏測驗的一項研究却是例外），因此所得結果不能完全代表國民性整體。其他缺點是，測驗時未能完全精密，解釋測驗結果時對測量工具表現天真的盲目信任等等。

各種心理測驗方式是否能合乎事實地測量出所要測量的心理特質（效度、信度），這裏我們無從置喙。我們只願指出，近年來羅夏

(19) Morris, 1956.

測驗和主題統覺測驗頗受到欠準確的指責。因為它們所作的診斷或預測往往與事實不合⁽²⁰⁾。

第二，關於智力，目下大多數人類學家都認為沒有足夠理由相信不同民族先天能力不同。智力的差別被認為由文化因素所產生^(20a)。

無論如何，若干已做的幾種研究，都表顯出我國小學、初中、高中學生的智力與美國和英國的學生不相上下。當然，這個結論祇在蕭氏所採用的十餘項測量工具以及 Cattell 及 Raven 二氏的測驗方法範圍以內纔用得着。換言之，這些測驗不見得已把智力的可能因素全部測量出來。

蕭氏研究中國人與日本人的心智，必須在中國和日本各地區都去測驗，而不應侷限於某一地帶。這一先決條件之下，他的結論才能成立。Rodd 與黃堅厚在臺灣各地的測驗比蕭氏有利的條件是目下臺灣各城市的學生來自中國大陸各省份。

一如楊國樞所指出，由於今日我國在多方面是落後的，因此引起許多人對自己的智能失去自信。其實，我國的若干落後情形，這祇表示我國傳統文化缺乏西方文化的某些特長，如分析與系統化的精神、主動態度等，而現代世界却是西方文化的產物。我國傳統文化沒有向西方的路線發展，並不表示中國人無此能力，更不表示中國人根本缺乏創造力。事實上，中國的某些文化產品是高度創造力的結晶，這是全世界所公認的事實。我們不能因為中國不曾創造

(20) Ruch, 1967, 129-132.

(20a) De Vos and Hippler, 1969, 343-4, 承李亦園、蕭健二位於討論時指出這點，謹此致謝。

出近代科學就否定它的創造力。陳郁立和陳沈愛麗二人於一九六三年所發表的一項調查⁽²¹⁾，即充份表示出我國目下大學生對這方面的想法：一二六三名大學生的百分之四十七承認現代中國的創造力不及日本，百分之七十三承認現代中國的創造力不及美國，而百分之六十六以爲現代中國比傳統中國的創造能力爲高。其實，如果我們把古代中國各方面的獨創成就和現代中國比較一下，實在很難判斷，究竟是那一時代缺乏創造能力。對中國固有的一切失去信心，可能是我國現代人的特徵之一。

上文提及的 Abel 與許烺光二人所作的羅夏墨跡測驗⁽²²⁾，對中國文化和中國人思考態度也供給了一些線索。被試的是生活在美國的中國人，其中十五人是出生在中國的男性（CBM），十二人是出生在中國的女性（CBF），十名出生在美國的男性（ABM），十九名出生在美國的女性（ABF）。這裏值得注意的、是 CBM 與 CBF 的全部反應佔百分之五十（男 49%，女 51%），ABM 百分之四十二，ABF 僅百分之廿九。局部反應順序爲百分之四十二、四十、四十七、五十五；而細碎反應（d, dd）則順序爲百分之九、十、十一、十六。這件事實表示：美國出生者的局部與細碎反應較多，全部反應較少，中國出生者則適得其反。不僅對整個圖片如是，對人的看法也是如此。四組看到人的整體與部份的比如下：CBM 4:1；CBF 5:1；ABM 3:1；ABF 2:1。由於中國出生者幼時完全受中國式教育，在中國環境中長大，受中國文化薰陶，而出生在美國者在美國長大，受美國文化的影響，才會有這樣顯著的差別。中國

(21) Chin, 1963, pp. 41-57.

(22) Abel, 1949, pp. 285-301.

思維方式因中國字、中國語言和其他因素的關係，大約比較側重全面而疏於細節。中國出生者之所以比較注意全體，教育程度高可能也是原因之一，他們大都已受過大學教育，正在美國考學位，而美國出生的大多祇受過中等教育。

倪亮等施於臺北市高初中學生的羅氏測驗，發覺初中生的局部反應少於美國同年齡的兒童，而局部與細碎反應則反是，頗出人意料之外。楊國樞歸咎於升學主義的瑣屑教育，但也可能是發育時期的過渡現象。無論如何，這一問題值得繼續研究。

與智力有關饒有興味的另一件事是：F. L. Goodenough 在‘學校兒童的智力之種族差異’這一研究中⁽²³⁾，運用‘畫一個人’測驗，所得各國兒童智商以猶太佔先，平均得分106.1，中國居第二位，平均得分104.1，以後是北歐的丹麥、瑞典、挪威、日本、美國、德國、英國、法國與瑞士等等，而以南部黑人居最後。當然，這一測驗也並不表示猶太和中國兒童的智力在任何方面超過其他各國兒童，而祇限於這一測驗有關的智能因素。

第三，楊氏所舉有關氣質、需要態度的十三種研究予人的綜合印象是：和美國人相比，中國人比較內向、抑制、退縮、多疑、謹慎、羞怯、不很衝動、不善社交、少安全感、少支配性與攻擊性等。同時，中國人對順從、秩序、求助、謙卑、助人、持久、依賴有更多的需要。簡單一句話，中國人比較靜，而美國人和西方人比較動。就測驗對象而言，除楊氏等三人合作之羅夏測驗以外，受試人都是學生。但從我國社會一般情形而言，這些特質實不僅限於學生，而具有相當普遍性。

(23) Tyler, 1947, p. 119.

這裏願意指出的一點是：各項研究本身雖均甚客觀，但似乎多少隱含着一些價值判斷，即以美國或西方世界為理想，而對自己產生自卑感。當代中國人智力方面失去自信，上面已經說過，氣質方面的情形也正相同。中國人的‘退縮’、‘多疑’、‘謹慎’，可能也受到太嚴厲的教育和動盪時期的影響。但中國傳統文化中靜的一面，則未必絕對是缺點。中國文化中靜的成份，和西方文化中動的成份是相輔相成的，各有所長，也各有所短。楊振寧說中國社會的傳統使中國人認真守規矩，讀書容易有成績，另一面太膽小，不敢走新的方向，也是指出這一事實⁽²⁴⁾。中國文化可能更受類似於‘原狀穩定’的心理需要所影響，而西方文化則變化的動力較大。兩方面都有自己的價值。所謂‘原狀穩定’(homeostasis)是人類或其它動物維持內部與外部的不變環境之複雜步驟，例如人體內必須維持適當的水份，否則就發生渴的需要。心理方面也有類似的情形。總之，人原有適度的靜和動的需要，而我國靜的成份比動的成份較多一些。

一種特徵之同時有其正反兩面，亦可見於美國人：美國人的“靠自己”(self-reliance)的核心理想之積極與消極二面，許烺光⁽²⁵⁾剖析得入木三分。美國人由於要“靠自己”，所以注意科學，重視道德，愛好民主；同時又怕自己會掉入“靠別人”的境地，因此始終要與人競爭；同時又要隨波逐流，甚至為了討好那些足以鞏固自己地位的組織和人物，放棄最基本的道德原則，而害怕和那些足以降低自己地位者(如黑人)在一起。

(24) 楊振寧，1971。

(25) Hsu, 1961, pp. 209-230.

第四，Singh 等三人，Morris 和楊國樞對中國大專學生心目中價值等級的三項研究，當然祇適用於當時當地的大學生。Morris 一九四八年於中國本土所測，不同於 Singh 等三人一九六二年於美國所測，更不同於楊國樞一九六四年以後於臺灣所測量者。事實上，人們對價值的看法，是會發生變化的，尤其是那些和思想體系 (ideologies) 有關的價值。從實際應用而言，這方面對當代中國人的研究至少應分下列四個不同地區：一、臺灣省，二、香港，三、國外，四、大陸。誠然，大陸的中國人目前無法研究，但每年離開大陸逃至香港的為數仍屬可觀。去年有人依據交談所得印象，把大陸青年分成迥然不同的四種類型，極富興趣⁽²⁶⁾。

四、中國民族性研究的嘗試

筆者熱衷於中國人的‘集團個性’或‘基本人格’，至少也有十五、六年，那時筆者在西德。開始是在慕尼黑，以後因認識了主持美因茲大學人類學研究所的馮·愛克司德 (Egon Von Eickstedt) 教授，因此轉赴美因茲。撰寫 *Grundzüge des Chinesischen Volkscharakters* 是在民國四十四至四十六年之間。幾經修改，終於在民國五十三年初出版於威斯堡。當時筆者已來臺灣，於是就以此書譯成中文，於民國五十五年由商務印書館出版，稱為‘中國民族性研究’。令人遺憾的是：當時“思與言”雜誌早已發表了楊國樞先生“現代心理學中有關中國國民性的研究”一文。筆者當時對此一無所知，殊屬可惜。

由於在西德無法找到足夠具代表性的中國人作測驗，所以祇

(26) 勞達一 (Ladany), 1971, pp. 65-70.

能應用間接材料。當時所採的步驟是：先綜合外國人和中國人對中國民族性格的各種描寫，並分析中國文化史，這樣歸納成二種特徵：知的方面傾向於具體與全面性的看法，情的方面傾向於保持距離的間接而含蓄的表達方式。以後把這些特徵和中國繪畫與中國音樂特徵作一比較。

此書在西德發表以後，筆者透過出版社曾收到各種雜誌所發表的書評十七則。大多數書評都表示嘉許，但也有幾則相當苛刻的批判。

Helmut Büchel 對那本書的主題就感覺不舒服⁽²⁷⁾。這是因為希特勒時代的德國對德國民族特性講得太多所致：希特勒當權時，德國人最喜歡談“種族靈魂”（rassenseele）和北方種族（指北歐）的優秀。二次大戰結束以後，德國人為了避免嫌疑，對民族性這類問題諱莫如深。Büchel 覺得此書作者對這問題的處置方式尚稱客觀，認為已‘充實’了這一類問題可參考的書籍。現在回想起來，由於德國戰後的處境，當時在西德從事這項工作，實在很不適當。

另一則由 G. Prunner 執筆的書評更有意思⁽²⁸⁾，因為是一位專治心理學的人所寫。普氏認為研究中國人的心理特徵這件事本身就是一樁冒險，因此所得的成果也不能令人滿意。他認為把中國人基本特徵弄成二種未免突兀（*a priori*）。他又說西德人對中國繪畫和音樂反應的統計資料，祇不過指出一般德國人對中國人心理的看法，並不能表顯中國人心理本身。

(27) Büchel, 1965.

(28) Prunner, 1965.

普氏說我憑空把中國人基本特徵弄成二種。其實這二種特徵是從許多中外作家的描述以及分析中國文化史所歸納而成的。但是我必須承認，我並未說出，是以何種方式作這一歸納的。本來我應當把對中國人性格的描述全部放在一起，指出那些可歸為一類，這樣纔能使人一目了然。至於普氏說西德人對中國繪畫和音樂的反應不能表現中國人心理，這是由於德國心理學對個性或人格 (Personality) 的瞭解與英美心理學家不同的緣故。德國心理學家喜歡談‘人格的尊嚴’和‘人格的建立’ (Anfbau der Person) 等理論問題⁽²⁹⁾，而英美心理學家的個性或人格則首先注意可測驗的心理特徵，也有人強調個人引起別人對自己的反應(社會刺激值)，即從個人對社會的外在表現觀察個人⁽³⁰⁾。如果採用後者的觀點，那末引起西方人反應的中國繪畫和音樂，可以說是表顯了中國人‘集團人格’的一部份。

還有一則書評發表於‘美國人類學家’雜誌，由 Wolfram Eberhard 執筆⁽³¹⁾。艾氏說我所描述的‘國民性’是靜止而非動態的。他又批評我祇採用文人畫，而並未旁及民間圖畫、民間小說及民間戲劇：這些資料似乎顯示出中國老百姓也喜歡戰爭和英勇事蹟。艾氏又指出我所歸納的二種特徵與 Lily Abegg, F. S. C. Northrop 等所說的大同小異，而且不能別於韓國、日本、泰國人的性格⁽³²⁾。

(29) Pauli-Arnold, 1957, pp. 2-3.

(30) Ruch, 1967, 111-112; 楊國樞, 1970, 202-204.

(31) Eberhard, 1965.

(32) Abegg, 1949; Northrop, 1951.

艾氏所云韓國、日本、泰國人可能也有我所指的二種特徵，假定真是如此，那就必須找出其他分歧點，但上述二種特徵仍不妨作為中國人‘集團人格’的一部份看。民間小說及戲劇頗多描寫戰爭，這是事實，表示中國人也愛好戰鬪和英勇俠義行為。但我仍認為，這一人格因素對中國來說是很次要的，文人畫更能代表中國人的集團人格特徵，因為它是中國文化產品中最高造詣之一。當然，嚴格說來，我也沒有辦法證明這一看法的準確，而祇能以之作爲一種待證的假設。至於說我所描寫的是靜止的特徵，那不過是塑造任何典型時的方法上的需要：吾人不能不從許多個別事實歸納成若干“平均值”，用以作爲比較的對象。當然，這種純粹的典型在客觀世界是沒有的。

五、歸納中國國民性的再一次嘗試

重新考慮以前所作對‘中國民族性’的歸納，覺得許多因素實在不易納入二個項目之下。當時我大約是把不少外國人所指出的特點視爲成見或不重要。現在想來，人家所看到而筆之於書的，總有某種程度的經驗事實爲依據。因此，把以前所搜集的資料，參照楊國樞所列的，再嘗試作一次歸納如下：

第一，數千年的傳統使中國人把家族視爲最高價值。許烺光在‘祖宗的陰影下’一書，是這一事實的最好說明⁽³³⁾。這一心理狀態似乎至今尚發生某種力量，缺乏個性、愛家庭、愛小孩等，都是它的表現。由於家族被視爲最高價值，因此宗教與其他理想都比較不易在中國生長，家族以外，中國人往往缺乏團體意識，缺乏同情，缺乏

(33) Hsu, 1949.

忘我利他精神。

第二，中國人比較傾向全面性直觀性的思考方式；這一思考方式有些接近審美，而不接近邏輯。中國人運用這一資本，對人對事都能迅速理解。因此辜鴻銘說中國人廣闊、深刻、單純。這一思考方式極度現實，所以中國人長於組織能力。

第三，中國人有持久和充沛的活力，勤謹而有耐心。楊國樞也指出中國大學生的‘持久需要’超過美國大學生。

第四，中國人對週遭的人之認可與否極其敏感，極怕失面子，極愛榮譽。

第五，可能由於太敏感，中國人習於控制自發的衝動（許烺光的羅夏測驗）而與他人保持距離。中國人傾向於間接的情感表示方式。幽默感、悠然自得等與此有關。

第六，中國人比較愛好靜的生活情調。這點表現於享受現成事物、安份守己、樂天知命、愛好自然、以優閒為理想、愛冥想、愛方便。有時也會有怯懦（多一事不如少一事）、懶惰等現象，中國人不講究清潔即其一端。

楊國樞所敘述的各種測驗，表示中國人的氣質與需要更側重於靜的一面，如求助、謙卑、依賴、順從、秩序、消極退縮、世故冷淡、謹慎、多疑、羞怯、沉思等等，而在健壯性、激勵性、表露自己、支配、改變、攻擊、競爭、社交性各點則較弱；後者各點比較側重於動的一面。

第七，中國大學生的‘權威態度’，依 Singh 等的研究，遠遠超過美國大學生以上。中國大學生已接受了現代化的洗禮，因此他們的權威態度大約不會高於普通中國人。這也就是說：假使中國大學

生的‘權威態度’已在美國大學生以上，那末中國一般老百姓的‘權威態度’應當是有過之而無不及。換言之，中國大學生對這點來說是有代表性的。中國人的保守、退縮、疑忌、彼此不信任等情形，大約與‘權威態度’有關。

第八，中國人有大國與悠久歷史的深厚意識，有時不免傲慢而輕視外人。

由於過去的經驗，我不敢再把以上八條概括成更少。有關家族的第一條似乎已應作若干修正，因為家族制度正在逐漸消失中。另一方面，家族意識却尚未完全失去力量。其餘各條，對今日中國人似乎依舊適用，至少可以作為進一步研究的階梯。

六、若干方法問題

國民性的研究至今仍是一門極年輕的學問，其研究方法還沒有完全確定。但一般說來，它已經脫離了描寫階段，而走向實驗。因此筆者自己在‘中國民族性研究’中的嘗試，不過是做了幾個待證的假設，而這些假設也必須作一些修正。楊國樞所敍述的約二十個研究，今後值得繼續推進。

現在讓我們來討論幾個方法問題。

1. 先決問題 這個問題就是我們所要研究的中國國民性有否時間上和空間上的一致性。從時間說來，今日的中國國民性是否正在發生巨大變化呢？過去和未來之間是否還會有某種程度的相似呢？從空間說來，今日的中國人生活在極不相同的環境中，那就是臺灣省、香港、海外和大陸，他們是否還會有同樣的‘國民性’呢？

從時間來說，今日的中國人的確和五十年甚至三十年二十年以前大不相同。上面曾指出，對於價值等級，今日中國大學生與一九四八年相比已有顯著的區別。那末，思想方式、氣質、需要、態度各方面是否也會發生變化呢？中國人是否還保存某些遺傳的或文化的不變因素呢？比較合理的答覆是：祇要中國人還保存中國文化的某些因素（例如言語、文字），也就會保存若干集團個性的特徵，而把過去文化完全消除是不可能的事。下面我們要討論關於遺傳的問題；很明顯地，遺傳對國民性的一致有密切關係的。

這一答覆也適用於空間上的一致性。不同的政治及其他環境會改變中國人的價值等級，及其他若干特徵，其餘各方面則依舊可能有若干一致性。

2. 育兒問題 由於佛洛依德的影響，Abram Kardiner 主張人的‘基本人格’（即集團人格）受兩種制度所影響，即首要（原本）與次要（繼發）制度⁽³⁴⁾。首要制度包括賴以生存的生產技術、家庭組織尤其是育兒方式。次要制度包括神話、藝術、民間故事和宗教。他認為次要制度是首要制度所產生的。因此，依照卡氏說法，我人的基本或集團人格，歸根說來，是生產技術、家庭組織尤其是育兒方式所造成。卡氏的理論得到 Ralph Linton 的贊同⁽³⁵⁾。卡氏認為我人的基本人格決定於受塑造能力最强的幼兒時期。某一地區幼兒時期的斷乳，對大小便的訓練，性經驗以及對父母的關係，造成這一地區的基本人格結構。依據這一方法，Geoffrey Gorer 曾於一九四三年發表他對日本國民性的分析；以後，Gorer 又與

(34) Kardiner, 1939 and 1945.

(35) Linton, 1945.

J. Rickman 一起發表對俄國國民性的研究⁽³⁶⁾。Margaret Mead 也認為育兒方式是研究社會中通行價值的樞紐⁽³⁷⁾。

John W. N. Whiting 與 Irvin L. Child 以許多原始部落作考察目標，對口腔、肛門、性器、獨立、攻擊五項系統作了一項詳盡的研究，並舉出統計資料。他們二人發現，幼兒在這五項系統中所受的訓練是寬縱或嚴峻，對人格發展會產生持久的凝固作用 (fixation)，這種凝固作用在各部落對疾病起源的看法可以見到。例如口腔上獲得充分滿足而未產生焦慮者，比較不會把疾病歸罪於口腔的因素。這件事實指出，育兒方式對成人的人格發生持久影響。另一方面，這一研究也指出，社會制度會影響育兒方式。例如姊妹多妻制（即兩個或兩個以上的親姊妹與一個男子結婚）容易寬縱小孩，因為姊妹彼此之間比較容易和諧。Whiting 與 Child 却同時指出，這項研究只表示卡氏的假設已獲得部份事實的支持⁽³⁸⁾。

繼二人以後，Sears, Maccoby, Levin 三人又以美國的三七九位母親作考察對象，對幼兒在上述五項系統所受的訓練及其後果作了一項研究，並廣泛應用了統計資料。他們發現縱容小孩的攻擊行為，會加強這項行為，性方面的縱容與夜間遺尿減少相關。懲罰則往往引起不良後果，而訓練控制大小便時母親所表顯的惡劣情緒，最容易使小孩情緒不寧。此書頗重視佛洛依德的理論，但對 Kardiner 的見解却一字不提⁽³⁹⁾。

(36) Price-Williams, 1968, pp. 323-329.

(37) Mead, 1955, 651-653.

(38) Whiting, 1953.

(39) Sears, 1957.

Gorer 對日本人和俄國人的討論不過是基於普通觀察，不能證明卡氏的理論為準確⁽⁴⁰⁾。La Barre 有關中國人的精細觀察也未脫這一範疇⁽⁴¹⁾。Whiting 與 Child 二人的統計資料祇能說明幼兒的訓練對人格發展有關，而幼兒訓練又與所謂‘首要制度’之一的家庭有關。至於神話、藝術、民間故事和宗教等所謂‘次要制度’均由‘首要制度’所產生，這一假設並未獲得絲毫證明。而研究原始民族所得成果是否普遍適用於高級文化，也實在是成問題的。

因此，如果我們依照卡氏這一假設去解釋中國神話或民間故事，始終應記在心裏，這些故事和幼兒時的經驗之可能發生關係，祇是尚未證明的假設。例如，像 Virginia Heyer 分析中國通俗小說時把女主角分為二大類，一類為保護型的母性表徵，一類為危險型的美女表徵。到此為止，海氏是在分析小說內容並作歸納。接著海氏對這一事實作如下解釋：中國通俗小說中的二種完全不同的女性典型，可以看作中國人對母親的複雜感情的投射。由於父親的嚴峻，中國人對母親感情的依靠極大，不僅是依賴的親子之愛，同時也包括放縱的性愛，即 Oedipus 式的‘母戀’的愛。由於後者在社會中是大逆不道的，因此被壓抑到潛意識而投射到故事中去。我們認為即使承認‘母戀’為普遍事實，海氏的解釋也未免迂迴曲折，走了許多不必走的路。中國通俗小說中女性二種典型之所以產生，是因為這二種典型實際存在的緣故，這就是最簡單而比較合乎事實的解釋，通過母親這條遠路根本不必要⁽⁴²⁾。

(40) Price-Williams, 1968, p. 329; Kaplan, 1961, p. 251.

(41) La Barre, 1946, pp. 215-237, 375-395.

(42) 李亦園, 1965, pp. 22-27.

3. 幾種值得做的測驗 中國文字、語言和西方不同，中國人比較傾向全面性、直觀性、類比的思考方式。中國人極愛面子，習於控制自發的衝動，比較傾向靜的生活情調。今後這些特徵是否會保持下去呢？是否會向另一方向變更呢？中國文字和語言對中國國民性有否影響呢？關於面子，也許可研究一下今日臺灣升學熱和出國留學熱與面子問題的關係如何。如果能設計一套足以測量愛面子程度高低的心理測驗，用以比較中國人、日本人、美國人等等，應當是饒有興味的一樁工作。

關於中國音樂，筆者在西德所作的測驗表示，德國人對中國音樂的最主要反應是非常陌生的感覺。假使音樂是表情方式之一的話，那末，德國人對中國音樂這一表情方式的反應，是覺得非常不易理解，也有人發覺中國音樂表現不明顯、拘謹、沒有完全表達情感，而這也正說中了中國人自我控制和間接表達情感的傾向。筆者當時的測驗是很粗淺的嘗試。如果有人再做類似的工作，筆者建議對‘自我控制和間接表達情感方式’與無半音旋律有關這一假設去求證一下。也許可以讓受試者聽有半音及無半音各種樂曲，問他對每一樂曲是否熟悉，是否喜歡。再讓受試者唱幾首他最喜歡的樂曲，看是否有半音。這樣可以知道受試者喜聽喜唱的，究竟是有半音的樂曲，還是沒有半音的樂曲。另外，再讓受試者接受已證明為可靠的人格測驗。這樣可以知道，喜愛無半音曲調是否與情感的自我控制相關。

4. 遺傳問題 美國人類學家，從 Franz Boas 開始至 O. Klineberg, Ruth Benedict, Margaret Mead 等，對遺傳的種族性都像有不共戴天之仇一般。他們認為相信有種族所特有的心理

特徵就是種族歧視的根源。筆者却覺得這與種族歧視和仇恨完全是兩回事，正如承認男女兩性間的心理差異與彼此仇恨是兩回事一般。Ruth Benedict 又舉出瑞典也有黑頭髮的人，而意大利南部也有黃頭髮的人⁽⁴³⁾。她舉出這件事實，目的在指出身體上的特徵不能和一國一地混為一談，遑論心理上的特徵。殊不知頭髮不過是種族的次要特徵，而瑞典和意大利又都屬於西歐的高加索族，其主要特徵大部份相同。歐洲人和東亞人、非洲人之間，膚色和外形的區別則是昭然若揭。當然，像美國這樣的國家，國民性必須和種族完全分開來講，因為美國原來就是許多種族、民族所混合而成，中國的情形却完全不同。我們可以想像，黃種、白種、黑種人之間，不但體型上不同，人格因素上也有某些差異，而黃種中的通古斯、古蒙古和漢人三系也可能有若干差異。為了研究的方便，莫過於從最大的種族分類開始作比較，如黃種、白種、黑種間的比較。幾個月以前，報載芝加哥某醫院中，曾有人研究黃種和白種嬰兒的反應，發覺黃種嬰孩比白種嬰孩隨和而有耐心。如果美國這一研究結果能够成立，那就應推廣至亞洲、歐洲甚至非洲。假使我們祇願在黃種和白種之間作比較，至少也應分別在臺灣、香港、越南、韓國、日本、星加坡以及歐洲各國作同樣試驗。如果能證明嬰孩的反應不同，可能就表示種族間有遺傳而來的心理差異，因為嬰孩的環境是完全相同的醫院。

關於遺傳對行為科學的重要性，Alex Inkeles 的態度比較中肯，值得一提。他認為太強調遺傳的種族性格固然不當，但完全忽

(43) Benedict, 1962, p. 12.

視它，對研究工作將是一項損失⁽⁴⁴⁾。

從一般的觀察看來，西方人比較喜歡變化，不易忍受‘單調’，喜歡動，而且一向以動為理想，而東方人（包括中國人在內）比較不太喜歡變化，不太喜歡動。西方的影片，有時動作之快使東方人難以忍受，而東方的影片則往往使西方人感到單調乏味，可能這些都有生理和遺傳基礎也說不定。果然如此的話，東西兩種文化互相補充的理論，可以說得到了生物學的反證。但在這一項研究尚未展開以前，我們應當不帶任何見解，靜靜等待研究的成果。

參 考 書 目

1. 中 文

李亦園

1965 社會結構價值系統與人格構成，思與言雜誌第二卷第五期。民國五十四年，臺北。

邱嬌嬌

1963 中美大學生人格之比較，國立臺灣大學理學院心理學系畢業論文(未發表)，民國五十二年。

孫敬倫

1960 中美大學生在“十六種人格因素測驗”上之比較，測驗年刊第八輯。民國四十九年，臺北。

倪亮、鄭發育、張幸華

1964 中學生人格測驗研究報告，測驗年刊第二輯。民國四十三年，臺北。

項退耕

1966 中國民族性研究，臺灣商務印書館。民國五十五年，臺北。

黃堅鳳

1964 瑞文氏非文字推理測驗之應用，測驗年刊第十一輯。民國五十三年，臺北。

高蓮雲

(44) Inkeles, 1961, p. 175.

- 1962 石爾斯頓性格測驗的修訂，測驗年刊第九輯。民國五十一年，臺北。
- 勞達一
- 1971 大陸青年的若干類型，現代學苑第八卷第二期。民國六十年，臺北。
- 彭佳久
- 1962 愛德華個人愛好測驗之研究，臺灣大學理學院心理學系畢業論文（未發表），民國五十一年。
- 楊國樞
- 1965 現代心理學中有關中國國民性的研究，思與言第二卷第五期。民國五十四年，臺北。
- 楊國樞、蔡式桂、黃梅莉
- 1963 我國人正常成人在羅夏測驗上的反應：
(III)反應數量與凹絕數量。測驗年刊第十輯。民國五十三年，臺北。
- 楊國樞、蘇娟、許懷惠、黃千惠
- 1962 我國正常成人在羅夏測驗上的反應：
(I)墨跡區位之劃分，國立臺灣大學理學院心理學系研究報告第四期。民國五十一年，臺北。
- 楊振寧
- 1971 我對華僑社會的一點感想，民國六十年一月五日及六日聯合報，臺北。
- 詹益興
- 1964 貝爾適應量表之研究，測驗年刊第十一輯。民國五十三年，臺北。

2. 西文

ABEGG, L.

1949 Ostasien denkt anders, Zürich.

ABEL, T. M. and F. L. K. HSU

1949 Some Aspects of Personality of Chinese as Revealed by the Rorschach Test, *Journal of Projective Techniques*, Vol. XIII.

BENEDICT, R.

1968 Pattern and Diversity in Culture, in: John Middleton, *Studies in Social and Cultural Anthropology*. New York.

BÜCHEL, H.

1965 Westfälische Woche, Juli-Nummer.

CHIN, R. and A. S. CHIN

- 1963 Comparative Evaluations of Aspects of Contemporary Chinese Culture by College Students in Taiwan, *Journal of Sociology* (National Taiwan University), No. 1.

DE VOS, G. and A. A. HIPPLER

- 1969 Cultural Psychology: Comparative Studies of Human Behavior, In: Lindzey G. and Aronson E. (Eds), *The Handbook of Social Psychology*, Vol. 4 (2nd ed.), Reading, Mass.: Addison-Wesley, pp. 323-417.

EBERHARD W.

- 1965 Review on *Grundzüge des Chinesischen Volkscharakters*, American Anthropologist, No. 2.

HELLERSBERG, E. F.

- 1953 Visual Perception and Spatial Organization: A Study of Performance on the Horn-Hellersberg Test by Chinese Students. In: Margaret M. and Metraux R. (eds.), *The Study of Culture at a Distance*. The University of Chicago Press; Chicago.

HOLZNER B.

- 1961(?) *Völkerpsychologie, Leitfaden mit Bibliographie*. Würzburg.

HSIAO, H. H.

- 1929 The Mentality of the Chinese and Japanese. *Journal of Applied Psychology*, Vol. XIII.

HSU F. L. K.

- 1949 Under the Ancestor's Shadow: Chinesse Culture and Personality. New York.
1961 American Core Value and National Character. In: F. L. K. Hsu (ed.), *Psychological Anthropology*, Homewood, Ill.

HWANG, C. H.

- 1964 The Personal Preferences of the Chiness University Students by EPPS. Unpublished paper, 1964.

INKELES, A.

- 1961 National Character and Modern Political Systems. In: F. L. K. Hsu (ed.), *Psychol. Anthropol.*, Homewood, Ill.

INKELES, A. and D. J. LEVINSON

- 1969 National Character: the Study of Modal Personality and Socio-cultural Systems. In Lindzey G. and Aronson E. (Eds.), *The Handbook of Social Psychology*, Vol. 4. (2nd ed.). Reading, Mass.: Addison-Wesley. pp. 418-506.

KAPLAN B.

- 1961 Cross-Cultural Use of Projective Techniques. In: F. L. K. Hsu, *Psychol. A.*

KARDINER A.

- 1939 *The Individual and Society*, New York.

- 1945 *The Psychological Frontiers of Society*, New York.

LA BARRE, W.

- 1946 Some Observations on Character Structure in the Orient, II. The China, *Psychiatry*, Vol. IX.

LINTON R.

- 1945 *The Cultural Background of Personality*, New York.

MEAD, M.

- 1955 National Character. In: A. L. Kroeber, *Anthropology Today*. Chicago.

MORRIS, C.

- 1956 *Varieties of Human Values*. University of Chicago Press, Chicago.

NORTHRUP, F. S. C.

- 1951 Begegnung zwischen Ost und West. München.

PAULI-ARNOLD

- 1957 *Psychologisches Praktikum*. Stuttgart.

PRICE-WILLIAMS, D. R.

- 1968 Ethnopsychology II: Comparative Personality Processes. In: J. A. Clifton: *Introduction to Cultural Anthropology*. Boston.

PRUNNER, C.

- 1965 *Homo*, Nr. 9.

RODD, W. G.

- 1959 A Cross-Cultural Study of Taiwan Schools, *Journal of Social Psychology*, Vol. L.

RUCH, F.

- 1967 *Psychology and Life*. Glensview, Scott, Foresman and Company, Ill.

SCOFIELD, R. W. and C. W. SUN

- 1960 A Comparative Study of the Differential Effect upon Personality of Chinese and American Training Practices, *Journal of Social Psychology*, Vol. LII.

SEARS R. S., E. E. MACCOBY and H. LEVIN

- 1957 *Pattern of Child Rearing*. Evanston, Row, Peterson and Co, Ill.

SHEN, E.

- 1936 Differences between Chinese and American Reactions to the Bernreuter Personality Inventory, *Journal of Social Psychology*, Vol. VII.

SINCH, P. N., S. C. HUANG and G. C. THOMPSON

- 1962 A Comparative Study of Selected Attitudes, Values and Personality Characteristics of American, Chinese and Indian Students, *Journal of Social Psychology*, Vol. LVII.

TYLER, L. E.

- 1947 *The Psychology of Human Differences*, New York.

WATROUS, B. G. and F. L. K. HSU

- 1963 A Thematic Apperception Test Study of Chinese, Hindu and American College Students. In: F. L. K. Hsu, *Clan, Caste and Club* New York.

WHITING J. W. M. and I. L. CHILD

- 1953 *Child, Training and Personality: A Cross-Cultural Study*, Yale University Press, New Haven.

討 論

曾煥熒：

我有兩個問題：

一、育兒問題會影響個人的性格，從育兒方法來研究國民性值得研討。

二、項先生說與育兒有關的 family structure 是 primary institution，而神話、藝術、宗教等是 secondary institution，後者是由前者所產生。但我以為神話、藝術、宗教等與 primary institution 沒有太大的相關。

項退結答：

我並不否認育兒問題值得研討而且重要，Whiting 與 Child 二人的研究更證明 Kardiner 的理論有部份未有實在根據，但其全部理論則依舊未脫假設階段。

黃光國：

項先生利用報紙的報導做研究，這種報導是不是可靠？

項退結答：

報紙的報導不過作為佐證或假設性的可能事件而已。

鄭發育：

一、是否能够把過去有關中國國民性研究的結果，尋出其可能有的 traits，以此再給國民性一個更好的定義，以利操作。

二、國民性研究的方法應該用心理測驗方法才能用操作(operation)去控制。首先找出各個特質(traits)再用統計方法尋求衆數，比較清楚，而且可以用來跟別國比較。

三、我認為研究兒童的性格，可由直接觀察而得，而成年人性格，應該用問卷（questionnaire）研究。

四、一次看一個人，看其各種性格成份有多少，然後尋找各種模式。

楊國樞：

我對鄭先生的問題有幾點說明，我認為國民性的研究大體上可以歸納成三類來討論：

一、modal personality：利用統計學上“衆數”的概念，以運作的方法從事研究，研究的單位是 individual，由個人的資料找出出現次數為多的 pattern，做為 group personality 的代表。

二、trait：研究單一人格的特質，同樣以 individual 為研究單位，但不找衆數，而找平均數。

三、是以文化的產物作為分析的對象，譬如透過代表羣體特性的各種民間故事、寓言、傳說等來研究該一羣體的特性。

綜合而言，三種方法所處理的對象與手段雖然不同，但是有一個共同的問題是如何取樣，這個問題可以用統計學方法來處理，前兩種比較合乎 operation 的要求，第三種次之。每個人因為自己所習科目不同，訓練的方法也就有了差別，因此我們提倡科際研究，就是要避免這種偏見。

鄭發育：

我有一點補充：在研究 behavior conformity 時有一種研究方法，就是製造一種情境，看看樣本的反應如何。

楊國樞：

一、我的測量是以個人為單位，因此包括了智力測驗，但因測

量的對象是個人，智力與人格可以分別挑出來，對象如果是團體，那就值得考慮了。我那篇文章是以 modal personality 來代表國民性，只要兩個人之間有不同，就構成人格的變項。

二、近五年來，學者已不承認智力不受學習的影響，文化對於智力的發展有影響的可能性，智力的發展因文化環境的不同而有差別，這是值得研究的。

曾炆煌：

是的，各文化對 problem solving 的方向不同，智力發展的 dimension 也不同，因此很難得到實際的平均數，可是邏輯上如能找到一個 trait 便可從事比較，但實際上這個 trait 很不容易找到。

黃順二：

我覺得談方法問題應該從驗證研究者所採取的觀點和基本假設的有效性着手，敘述性的內容應該減少，譬如從育兒問題研究國民性，應該檢討心理分析學派的基本觀點，然後進一步討論育兒問題與國民性之間的必然或偶然相關，這才是討論方法問題的要旨。

文崇一：

項先生對國民性的定義陳述得嫌簡略，據我所知，Fromm, Mead 和 Bell 等人對國民性的解釋都各自強調不同的方向，我想應該提出來討論。1968年之文章指出傳統價值，態度可從同一方面看，另方面才用 modal 人格來看，在方法上，除了 child training 之外，對 learning theory 也不可忽略，modal personality 還涉及社會地位，態度諸問題。

附 錄

有關中國國民性研究書目彙編

瞿 海 源 輯

我們蒐編這一份書目主要的目的在於整理有關國民性的基本理論和中國國民性研究的論著目錄，以提供有興趣於這方面研究的學著作爲參考。在取捨之間我們遵循兩個主要的原則：一、在基本理論的書目中，我們只選取重要而具有代表性的論著。二、在中國人的性格這一部分書目中，我們以經驗性，亦即行爲科學的研究作為蒐羅的對象，並且儘可能地多加搜集。我們遵循這兩項原則是由於基本理論的書籍論文非常之多，只能選重要的列入，關於中國人的性格之研究，尤其是有系統的研究並不多見，所以盡量把已有的研究收入，但仍未納入一些非科學性的研究。

本書目共分爲四類，第一類是文化與人格學派的基本理論，第二類是國民性的基本理論和研究方法，第三類是中國國民性研究書目，最後一類則包括其他重要的國民性研究的實例。我們將範圍作如此地擴充，主要理由有三：一、關於國民性的研究有其基本的學術淵源，從事這方面的研究者以人類學家爲主，在理論及方法上有其系統性，後來的研究者也多爲此一研究趨勢之續續，於是對於這一理論脈絡與方法發展的介紹是必須的。二、對國民性的研究最早發生興趣並有開創性貢獻的學者泰半是人類學家，而其中絕大多數又都屬於文化與人格學派，因之，國民性的研究深受這一學派

基本思想的影響。三、行為科學家曾先後對日本、德國、蘇聯以及許多原始民族作過實地的國民性的研究，成果相當豐碩，這些研究不但有其重要的學術價值，更可以作為研討中國國民性的參考。同時，研究國民性的目的何在？用處如何？也有不少學著作過深入的討論，我們認為這對於研究中國國民性都有幫助，所以列入書目的第四類中。

為了方便讀者依據本書目查閱資料，我們特地查出國內可找到的論著，並註明何處藏存，為便於檢索，我們以下列縮寫代表藏書地點附在每一條書目後面：

DAT：臺大考古人類學系

DPT：臺大心理學系

DST：臺大社會學系

DEP：師大教育心理學系

IOE：中央研究院民族學研究所

KEP：國內有翻版

I. 中文論著

李亦園1966 文化與行爲, 臺灣商務印書館, 民國55年, 臺北。李玲玉1969 國校教師對極權與孝道的態度, 國立臺灣大學心理學院心理學系畢業論文, (未發表), 民國58年。吳蕙和1966 從人類學觀點看目前中國兒童的養育問題, 思與言第三卷第六期, 民國55年, 臺北。邱嬌娥1963 中美大學生人格之比較, 國立臺灣大學理學院心理學系畢業論文, (未發表), 民國52年。金耀基1966 從傳統到現代, 作者發行, 民國55年, 臺北。徐道譯1957 人類價值種種 (Charles Morris 原著), 現代學術季刊第一卷第四期, 東南印務出版社, 民國46年, 香港。倪亮、鄭發育、張幸華1954 中學生人格測驗研究報告, 測驗年刊第二輯, 民國43年, 臺北。孫敬婉1960 中美大學生在“十六種人格因素測驗”上之比較, 測驗年刊第八輯, 民國49年, 臺北。高蓮雲1962 石爾斯頓性格測驗的修訂, 測驗年刊第九輯, 民國51年, 臺北。許倬雲1965 中國傳統的性格與道德規範, 思與言第2卷第5期, 民國54年, 臺北。

郭任遠

- 1962 中國何以不是一個科學和民主的國家，大學生活第121期，民國51年，香港。
黃光闥

- 1971 個人現代化的程度與社會取向的強弱，國立臺灣大學理學院心理學系碩士論文(未發表)，民國60年，臺北。

黃堅厚

- 1964 瑞文氏非文字推理測驗之應用，測驗年刊第十一輯。民國53年，臺北。

彭佳久

- 1962 愛德華個人愛好測驗之研究，國立臺灣大學理學院心理學系畢業論文，(未發表)，民國51年，臺北。

項退結

- 1966 中國民族性研究，臺灣商務印書館，民國55年，臺北。

詹益霖

- 1964 貝爾適應量表之研究，測驗年刊第十一輯。民國53年，臺北。

楊感樞

- 1962 中國國民性與中國科學化，文星，第57期，民國51年，臺北。

- 1962 中國人的好奇心，文星，第50期，民國51年，臺北。

- 1964 時不我與——中國民族性與中國科學化的關係，思與言，第二卷第二期，民國53年，臺北。

- 1965 現代心理學中有關中國國民性的研究，思與言，第二卷第五期，民國54年，臺北。

- 1970 中國國民性與現代生活的適應，中國心理衛生學會編印，現代生活與心理衛生，水牛出版社，民國59年，臺北。

楊國樞、蔡式桂、黃海莉

- 1963 我國正常人在羅夏測驗上的反應：(三)反應數量與絕數量，測驗年刊，第十輯，民國52年，臺北。

楊國樞、蘇娟、許懷惠、黃千惠

- 1962 我國正常成人在羅夏測驗上的反應：（一）墨跡區位之劃分，國立臺灣大學心理學院心理學系研究報告第四期。民國51年，臺北。

劉紹廉譯

- 1964 美國心理分析學家分析中國人的性格特徵，拾穗第170期，民國53年，臺北。

瞿海源

- 1971 個人現代化程度與人格之關係，民國60年，國立臺灣大學心理學系碩士論文，臺北。

II. 西文論著

一、文化與人格學派的基本論著

BARNOUW, V.

- 1963 Culture and Personality. Dorsey, Homewell, Ill. (DAT, IOE).

BATESON, G.

- 1942-3 Some Systematic Approaches to the Study of Culture and Personality, *Character and Personality*, Vol. 11, 76-82. (Also in D. G. Haring, ed., *Personal Character and Cultural Milieu*) (DPT, IOE).

- 1944 Cultural Determinants of Personality, in J. McV. Hunt, ed., *Personality and the Behavior*. Ronald Press, New York. (DPT).

BENEDICT, R.

- 1953 Continuities & Discontinuities in Cultural Conditioning. In J. M. Seidman, ed., *The Adolescent*. Holt, New York. (Also in D. M. Schneider, ed., *Every Man his Way*, 1968) (IOE).

CHILD, I. L.

- 1968 Personality in Culture, in E. F. Borgatta and W. W. Lambert, eds., *Handbook of Personality Theory and Research*. Rand McNally & Company, Chicago. (DPT, IOE).

CHU, H. C.

- 1966 Culture, Personality & Persuability. *Sociometry*, Vol. 29, 169-174. (IOE).

DE VOS, G. & A. A. HIPPLER

- 1969 Cultural Psychology, in G. Lindzey and E. Aronson, eds.,
The Handbook of Social Psychology, Vol. 4. Addison-Wesley,
 Menlo Park, California. (DPT, IOE).

EATON, J. W.

- 1951 In Defense of Culture-Personality Studies. *American Sociological Review*. Vol. 16, 98-100. (IOE).

FROMM, E.

- 1941 Escape from Freedom, Farrar and Rinehart, New York.
 (DPT, IOE)

HALLOWELL, A. I.

- 1945 The Rorschach Technique in the Study of Personality and
 Culture, *American Anthropologist*, Vol. 47, 195-210 (IOE).

- 1953 Culture, Personality, and Society, in A. L. Krueber ed.,
Anthropology Today, The University of Chicago Press,
 Chicago. (IOE).

- 1955 Culture and Experience, University of Pennsylvania Press,
 Philadelphia. (IOE).

HARING D. G. (ed.)

- 1956 Personal Character and Cultural Milieu, Syracuse University
 Press, Syracuse. (IOE).

HENRY, W. E.

- 1947 The Thematic Apperception Technique in the Study of
 Culture-Personality Relations. *Genetic Psychology Monograph*,
 Vol. 35, 3-135. (DPT).

HONIGMANN, J. J.

- 1967 Personality in Culture, Harper & Row, New York. (IOE).

HSU, F. L. K. (ed.)

- 1954 Aspects of Culture and Personality, A Symposium, Abelard-
 Schuman, New York. (IOE).

HSU, F. L. K.

- 1955 An Anthropologist's View of the Future of Personality
 Studies. *Psychiatric Research Reports*, Vol. II, 155-68.

INKELES, A.

- 1953 Some Sociological Observations on Culture and Personality Studies. in C. Kluckhohn, H. A. Murray & D. M. Schneider, eds., *Personality in Nature, Society, and Culture*. Alfred A. Knopf, New York. (IOE, DPT).
- 1959 Personality and Social Structure. in R. K. Merton, L. Broom & L. S. Cottrell, Jr., eds., *Sociology Today: Problems and Prospects*, Basic Books, New York. (DPT).

KAPLAN, B. ed.,

- 1960 Studying Personality Cross-culturally. Harper & Row, New York. (DPT, IOE).

KARDINER, A.

- 1939 The Individual and his Society, Columbia University Press, New York. (DPT, IOE).
- 1945 The Concept of Basic Personality Structure as an Operational Tool in the Social Sciences, in R. Linton ed., *The Science of Man in the World Crisis*, New York. (Also in D. G. Haring ed., *Personal Character and Cultural Milieu*). (IOE).

KARDINER, A., R. LINTON, C. DUBOIS & J. WEST

- 1959 The Psychological Frontiers of Society (7th Printing). Columbia University Press, N. Y. (IOE).

KLUCKHOHN, C.

- 1949 Personality in Culture, in *Mirror for Man: The Relation of Anthropology to Modern Life*. Whittlesey House, New York & Toronto. (IOE).

KLUCKHOHN, C. & O. H. MOWRER

- 1944 Culture and Personality: A Conceptual Scheme. *American Anthropologist*, Vol. 46, 1-29. Reprinted in A. Weider & D. Wechsler, eds., *Contributions Toward Medical Psychology*. Ronald Press, New York.

KLUCKHOHN, C., H. A. MURRAY and D. M. SCHNEIDER, (eds.)

- 1953 Personality in Nature, Society, and Culture (2nd ed.), Knopf, New York. (DPT, IOE).

KLUCKHOHN, F. R., & F. L. STRODTBECK

- 1961 Variations in Value Orientations, Row, Peterson, Evanston, Ill. (IOE).

LEVINE, R. A.

- 1969 Culture, Personality, and Socialization: An Evolutionary View, *Handbook of Socialization Theory and Research*. Rand McNally and Company, Chicago. (DPT, IOE).

LINDZEY, G.

- 1961 Projective Techniques and Cross-cultural Research, Appleton-Century-Crofts, New York. (DPT).

LINTON, R.

- 1945 The Cultural Background of Personality, Appleton-Century-Crofts, New York.

- 1949 The Personality of Peoples. *Scientific America*, CLXXXI 11-15.

MORRIS, C.

- 1956 Varieties of Human Value, University of Chicago Press, Chicago. (DPT).

PRICE-WILLIAMS, D. R.

- 1967 Ethnopsychology: II. Comparative Personality Processes, in J. A. Clifton ed., *Introduction to Cultural Anthropology*, Houghton Mifflin, Boston.

- 1969 Cross-Cultural Studies. Penguin Modern Psychology Readings, Penguin Books Ltd., Harmondsworth, Middlesex, England.

RIESMAN, D.

- 1951 Some Problems of a Course in "Culture and Personality". *Journal of General Education*, Vol. 5, 122-136.

SAPIR, E.

- 1961 Culture, Language and Personality, edited by D. G. Mandelbaum University of California Press, Berkeley & Los Angeles. (IOE).

SARGENT, S. S. & M. W. SMITH (eds.)

- 1949 Culture and Personality, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, New York.
- SPIRO, M. E.
- 1950 Culture and Personality: The Natural History of a False Dichotomy, *Psychiatry*, Vol. 14, 19-46.
- SPIRO, M. E. & R. D. FOGELSON
- 1961 Culture and Personality, in B. J. Siegel, ed., *Biennial Review of Anthropology*. Stanford University Press, Stanford. (IOE).
- VERNON, P. E.
- 1969 Intelligence and Cultural Environment, Methuen & Co., Ltd., London. (IOE).
- WALLACE, A. F. C.
- 1961 Culture and Personality, Random House, New York (IOE, KEP).
- 1962 The New Culture and Personality, in T. Gladwin and W. C. Sturtevant eds., *Anthropology and Human Behavior*, Anthropological Society of Washington, Washington, D. C.
- WHITING, B. (ed.)
- 1963 Six Cultures: Studies of Child Rearing, Wiley, New York. (DPT, IOE).
- WHITING, J. W. M.
- 1969 Methods and Problems in Cross-Cultural Research, in G. Lindzey & E. Aronson eds., *The Handbook of Social Psychology*, Vol. 2. Addison-Wesley Reading, Massachusetts. (DPT, IOE).
- WHITING, J. W. M. & I. L. CHILD
- 1953 Child Training and Personality, a Cross-Cultural Study, Yale University Press, New Haven. (DPT, IOE).

二、國民性的基本理論與研究方法

BATESON, G.

- 1942 Morale and National Character. in G. Watson ed., *Civilian*

- Morale, Society for the Psychological Study of Social Issues,*
Boston.
- BEAGLEHOLE, E.
- 1944 Character Structure: Its Role in the Analysis of Interpersonal Relations. *Psychiatry*, Vol. 7, 145-162.
- BERGER, M.
- 1951 Understanding "National Character"—and War. *Commentary*, Vol. 11, 375-386.
- CATTELL, R. B.
- 1949 The Dimensions of Culture Patterns by Factorization of National Character, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, Vo. 44, 443-469. (Also in *Personality and Social Psychology: Collected Papers of R. B. Cattell*, 1968, 2nd Printing, Robert R. Knapp, San Diego, California.) (DPT, IOE).
- DE VOS, G. A.
- 1968 National Character. In *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Crowell Collier and MacMillan, New York.
- DVIJKER, H. C. J. & N. H. FRIJDA
- 1960 National Character and National Stereotypes: A Trend Report Prepared for the International Union of Scientific Psychology. North-Holland Publishing Co., Amsterdam.
- FARBER, M. L.
- 1950 The Problem of National Character: A Methodological Analysis, *Journal of Psychology*, Vol. 30, 307-16. (DPT).
- FYFE, H.
- 1940 The Illusion of National Character, London.
- GINSERG, M.
- 1942 National Character. *British Journal of Psychology*, Vol. 32, 183-205. (Also in Ginsberg, ed., *Reason and Unreason in Society*, Harvard University Press, Cambridge.)
- GORER, G.
- 1950 The Concept of National Character, *Science News*, Vol. 18, 105-123, Penguin Books, Harmondsworth.

- 1953 National Character: Theory and Practice, in M. Mead & R. Metraux, eds., *The Study of Culture at a Distance*. The University of Chicago Press, Chicago. (IOE).

HERTZ, F.

- 1944 Nationality in History and Politics: A Study of the Psychology and Sociology of National Sentiment and Character. Oxford University Press, New York.

HOEBEL, E. A.

- 1967 Anthropological Perspectives on National Character. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 370, 1-11.

HSU, F. L. K. ed.,

- 1961 Psychological Anthropology, Dorsey Press, Homewood, Ill. (IOE).

INKELES, A.

- 1955 Social Change and Social Character: The Role of Parental Mediation. *Journal of Social Issues*, Vol. II, No. 2, 12-24. (Also in Y. A. Cohen, ed., *Social Structure and Personality*) (DPT, IOE).

- 1960 Industrial Man, the Relation of Status to Experience, Perception, and Value. *American Journal of Sociology*, Vol. 66, 1-31. (IOE).

INKELES, A. and D. J. LEVINSON

- 1969 National Character: The Study of Modal Personality and Sociocultural Systems. in G. Lindzey, & E. Aronson eds., *The Handbook of Social Psychology*, (2nd ed.) Vol. 4 Addison-Wesley, Massachusetts. (DPT, IOE).

KLINEBERG, O.

- 1944 A Science of National Character, *The Journal of Social Psychology* Vol. 19, 147-162 (DPT).

LINTON, R.

- 1951 The Concept of National Character. in A. H. Stanton and S. E. Perry eds., *Personality and Political Crisis*, Glencoe, Ill.

- 1954 What We Know and What We Don't. in F. L. K. Hsu, ed., *Aspects of Culture and Personality, A Symposium*. (IOE).
- LIPSET, S. M., and D. L. LOWENTHAL (ed.)
- 1961 Culture and Social Character, Free Press, New York. (IOE).
- MANDELBAUM, D. G.
- 1953 On the Study of National Character. *American Anthropologist*, Vol. 55, 174-187. (IOE).
- MEAD, M.
- 1951 The Study of National Character, in D. Lerner and H. D. Lasswell eds., *The Policy Sciences*. Stanford University Press, Stanford.
- 1953 National Character, in Kroeber ed., *Anthropology Today*. The University of Chicago Press, Chicago. (IOE).
- 1961 National Character and the Science of Anthropology. in S. M. Lipset and L. Lowenthal eds., *Culture and Social Character*, Glencoe, Ill. (IOE).
- 1964 The Idea of National Character. In R. L. Shinn, ed., *The Search for Identity: Essays on the American Character*, New York.
- MEAD, M. and METRANX R. (eds.)
- 1953 The Study of Culture at a Distance, The University of Chicago Press, Chicago. (IOE).
- METZGER, W. P.
- 1963 Generalizations about National Character: An Analytical Essay, in L. Gottschalk, ed., *Generalization in the Writing of History: A Report of the Committee on Historical Analysis of the Social Science Research Council*. The University of Chicago Press, Chicago.
- NETT, E. M.
- 1957-58 An Evaluation of the National Character Concept in Sociological Theory. *Social Forces*, Vol. 36, 297-303.
- PANKER, G. J.
- 1951 The Study of National Character away from The Nation's

- Territory. *Studies in International Affairs*, Vol. I, 81-103.
- RIESMAN, D.
- 1953 Psychological Types and National Character. *American Quarterly*. Vol. 5, 325-343.
- TERHUNE, K. W.
- 1970 From National Character to National Behavior: A Reformulation, *Journal of Conflict Resolution*, Vol. 14(2), 203-263. (IOE).
- WALLACE, A. F. C.
- 1952 Individual Differences and Cultural Uniformities *American Sociological Review*. Vol. 17, 747-750. (IOE).

三、中國國民性的研究

- ABBOTT, K. A.
- 1970 Harmony and Individualism: Changing Chinese Psycho-Social Functioning in Taipei and San Francisco. The Orient Cultural Service, Taipei. (IOE).
- ABEGG, L.
- 1952 The Mind of East Asia, Thames and Hudson, London.
- ABEL, T. M. & F. L. K. HSU
- 1949 Some Aspects of Personality of Chinese as Revealed by the Rorschach Test. *Rorschach Research Exchange and Journal of Projective Techniques*. Vol. 13, 285-301. (Also in M. Mead & R. Métraux eds. *The Study of Culture at a Distance*). (IOE).
- BALL, J. C. & M. P. LAU
- 1966 The Chinese Narcotic Addict in the United States. *Social Forces*, Vol. 45, 1, 68-72.
- BARNETT, M. L.
- 1955 Alcoholism in the Cantonese of New York City: an Anthropological Study. in O. Diethelm, ed., *Etiology Chronic Alcoholism*. Springfield, Ill. (IOE).
- CHAI, CHU
- 1959 Chinese Humanism: A Study of Chinese Mentality and Temperament. *Social Research*, Vol. 26, 1, 31-46.

CHAN, W. T.

- 1966 The Individual in Chinese Religions, in C. A. Moore ed., *The Chinese Mind*, University of Hawaii Press, Honolulu. (IOE).

CHANG, K. S. F., P. H. Ng., M. M. C. LEE & S. J. CHEN

- 1966 Sexual Maturation of Chinese Boys in Hong Kong. *Pediatrics*, Vol. 37, No. 5, Part. I.

CHANG, Y. C.

- 1923 One Thousand Chinese Superstitions. *Chinese Journal of Psychology*, Vol. 2, No. 4.

CHAU, S. & C. R. MI

- 1937 Relative Neurotic Tendency of Chinese and American Students. *The Journal of Social Psychology*. Vol. 8, 2, 155-184. (DPT).

CHEN, S. H.

- 1945 "Chinese Family life as Reflected in Proverbs" *Taiwan Culture*, 2nd issue, Taipei. (IOE).

- 1957 Diffusion and Acceptance of Modern Western Artistic and Intellectual Expression in Taiwan *Studied Taiwanica*, 2nd issue, Taipei.

CHEN, S. H. & Y. T. WANG

- 1963 Pattern of Fertility in Taiwan, Report of a Survey made in "Attitude of Women Toward Family Size and Birth Control" 265-280. *The Journal of Social Science*. Vol. 13, College of Law, National Taiwan Univ. Taipei. (IOE).

CH'ENG, C. K.

- 1944 Familism: the Foundation of Chinese Social Organization. *Social Forces*, Vol. 23, 1.

CHIANG, Y.

- 1963 A Chinese Childhood, W. W. Norton & Co., Inc., New York.

CHIN, A. S.

- 1948 Some Problems of Chinese Youth in Transition. *The American Journal of Sociology*. Vol. 54, 1, 1-9.

CHIN, R. & CHIN, A.S.

1963 Comparative Evaluations of Aspects of Contemporary Chinese Culture by College Students in Taiwan. *Journal of Sociology* (Taipei) No. 1, 41-57. (DPT, DST, IOE).

CHUNG, Y.J. & B. JAMIE

1967 Studies in Adolescent Behavior and Culture Patterns in Hong Kong. Unpublished M. A. Thesis, University of Hong Kong.

CUTUGHIN, R. J.

1960 Double Identity: The Chinese in Thailand, Hong Kong. (IOE).

DAI, B.

1941 Personality Problems in Chinese Culture. *American Sociological Review*, Vol. 6, 5, 688-696.

DOOLITTLE, J. R.

1965 Social Life of the Chinese. Harper & Bros, New York. (IOE).

EARLE, M. J.

1969 A Cross-Cultural and Cross-Language Comparison of Dogmatism Scores. *Journal of Social Psychology*. Vol. 79, (1), 19-24. (DPT).

EBERHARD, W.

1968 Social Interaction and Social Values in Chinese Dreams. *Journal of Sociology* (Taipei), No. 4, 21-43 (DPT, DST, IOE).

FEJ, H. T.

1946 Peasantry and Gentry: An Interpretation of Chinese Social Structure and its Changes. *American Journal of Sociology*, Vol. 70, 1, 1-17. (Also in Y. A. Cohen, ed., *Social Structure and Personality*) (IOE).

FENZ, W. D. & ARKOFF, A.

1962 Comparative Need Patterns of Five Ancestry Groups in Hawaii. *Journal of Social Psychology*, Vol. 58, 67-89 (DPT).

FONG, S. L. M.

- 1965 Cultural Influences in the Perception of People: The Case of the Chinese in American. *British Journal of Social and Clinical Psychology*, Vol. 4, 11-13.

FOULKS, E. F.

- 1969 On Teaching Child Development and Psychoanalytic Theory: Views from Nine Cultures. *Pennsylvania Psychiatric Quarterly*, Vol. 9, (1), 12-72.

FRIED, M. H.

- 1953 The Fabric of Chinese Society: A Study of the Social Life of a Chinese County Seat. Praeger, N. Y. (IOE).

GALLIN, B.

- 1967 Emerging Individualism in Changing Rural Taiwan. *The Journal of China Society*, Vol. 5, 3-8. Taipei. (IOE).

GARDINER, H. W.

- 1969 A Cross-Cultural Comparison of Hostility in Children's Drawings, *Journal of Social Psychology*, Vol. 79, (2), 261-263. (DPT).

GOODNOW, R. E.

- 1961 Study of Chinese Personality, *July Report*, Human Ecology Fund, Washington D. C.

GULICK, R. H. V.

- 1961 Sexual Life in Ancient China, Leiden.

HAO, Y. T.

- 1924 The Memory Span of 600 Chinese School Children in San Francisco. *School and Society*. Vol. 20, 512, 507-510.

HELLERSBERG, E. F.

- 1953 Visual Perception and Spatial Organization: A Study of Performance on the Horn-Hellersberg Test by Chinese Subjects. In M. Mead & R. Métraux eds., *The Study of Culture at a Distance*. (IOE).

HINKER, P. J.

- 1969 Chinese Reactions to Forced Complicance: Dissonance Re-

- duction or National Character. *The Journal of Social Psychology*, Vol. 77, (2). 157-176. (DPT).
- HSIAO, H. H.
- 1929 The Mentality of the Chinese and Japanese. *Journal of Applied Psychology*, Vol. 13. 9-13. (DPT).
- HSU, F. L. K.
- 1949 Under the Ancestor's Shadow. Routledge & Kegan Paul London. (IOE).
- 1949 Suppression Versus Repression: A Limited Psychological Interpretation of Four Culture. *Psychiatry*, Vol. 12, 3. 223-43. (Also in R. C. Teevan and R. C. Birney eds., *Readings for Introductory Psychology*. Harcourt, Brace & World, Inc. New York). (DPT).
- 1951 The Chinese of Hawaii: Their Role in American Culture. *Trans. N. Y Acad. Sci.*, Vol. 13, 243-250.
- 1953 Americans and Chinese. Henry Schuman, New York, (IOE).
- 1963 Clan, Caste and Club. D. Van Nostrand Company, Inc. (DPT, IOE).
- 1968 Chinese Kinship and Chinese Behavior. in P. T. Ho and T. Tsou, eds., *China in Crisis*, The University of Chicago Press, Chicago. (IOE).
- HU, H.
- 1944 The Chinese Concept of Face. *American Anthropologist*. Vol. 46, 45-64. (Also in D. G. Haring ed., *Personal Character and Cultural Milieu*). (IOE).
- HWANG, C. H.
- 1967 A Study of the Personal Preferences of Chinese University Students by Edwards Personal Preference Schedule. *Psychology and Education*, Vol. 1, 52-67. (DEP, DPT).
- ISAACS, H. R.
- 1958 Scratches on Our Minds: American Images of China and India, The John Day Co., New York.

KOHLBERG, L.

- 1969 Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization. in D. A. Goslin ed., *Handbook of Socialization Theory and Research*. Rand McNally and Company, Chicago (DPT, IOE).

KUHOEN, R. G.

- 1945 The Interest and Attitudes of Japanese, Chinese, and White Adolescents: A Study in Culture and Personality. *Journal of Social Psychology*, Vol. 21, 121-33, (DPT).

KUNG, S. W.

- 1962 Chinese in American Life, University of Washington Press, Seattle. (IOE).

KUO, Z.

- 1964 Chinese National Character and the Myth of Communism. Unpublished Manuscript.

KUROKAWA, M.

- 1969 Acculturation and Childhood Accidents among Chinese and Japanese Americans, *Genetic Psychology Monographs*. Vol. 79, 89-159. (DPT).

LA BARRE, W.

- 1946 Some Observations on Character Structure in the Orient, The Chinese, *Psychiatry* Vol. 9, 215-237, 375-395. (IOE.)

LEE, M. M. C., K. S. F. CHANG & M. M. C. CHAN

- 1963 Sexual Maturation of Chinese Girls in Hong Kong, *Pediatrics*, Vol. 32, No. 3.

LEE, R. H.

- 1960 The Chinese in the United States of America, Hong Kong University, Hong Kong. (IOE).

LI, A.

- 1966 King-Fun. The Cantonese Semantic Differential Scales, *Journal of Education*, Vol. 23, 27-33, Hong Kong.

LIN, N. H.

- 1939 Confucious on Interpersonal Relations, *Psychiatry* Vol. 2,

475-481.

LIN, T. Y.

- 1953 A Study of the Incidence of Mental Disorders in Chinese and Other Cultures. *Psychiatry*, Vol. 16, 313-336 (IOE).
- 1958 Tai-pau and Liu-man: Two Types of Delinquent Youth in Chinese Society. *Brit. J. Delinq.*, Vol. 8, 244-256.

LIN, T. Y. et al

1969. Mental Disorders in Taiwan, Fifteen Years Later, A Preliminary Report, in *Mental Health Research in Asia and the Pacific*, edited by William Candill and Lin, T. Y. Honolulu, East-West Center Press, (IOE).

LIN, W. T.

- 1966 Chinese Value Orientation in Hong Kong, *Sociological Analysis*, Vol. 27, 53-66.

MCCLELLAND, D. C.

- 1963 Motivational Patterns in Southeast Asia with Special Reference to the Chinese Case. *Journal of Social Issues*. Vol. 19, 6-19. (DPT).

MEAD, M. & WOLFEVSTEIN M.

- 1955 Monkey: "A Chinese Childrens' Classic" in *Childhood in Contemporary Cultures*. The University of Chicago Press, Chicago.

MÉTRAUX, R.

- 1953 The Chinese First Teacher, in M. Mead & Métraux eds., *The Study of Culture at a Distance*. (IOE).
- 1953 Sincerity, in M. Mead & R. Métraux (eds.) *The Study of Culture at a Distance*. (IOE).

MITCHELL, R. E. & I. LO

- 1968 Implications of Changes in Family Authority Relations for the Development of Independence and Assertiveness in Hong Kong Children. *Asia Survey*, Vol. 8, 309-22.

- MOORE, C. A., (ed.)
- 1966 The Chinese Mind. University of Hawaii Press, Honolulu, 1966, (IOE).
- MUENSTERBERGER, W.
- 1951 Orality and Dependence: Characteristics of Southern Chinese, in Reheim, G. ed., *Psychoanalysis and the Social Sciences*. Vol. 3, International University Press, New York. (IOE).
- MURPHY, H. B. M.
- 1959 Culture and Mental Disorder in Singapore. in M. K. Opler ed., *Culture and Mental Health*, MacMillan, New York.
- PAI, T., S. M. SUNG & E. H. HSU
- 1937 The Application of Thurstone's Personality Schedule to Chinese Subjects. *The Journal of Social Psychology*. Vol. 8, 1, 47-72. (DPT).
- PYLE, W. H.
- 1918 A Study of Mental and Physical Characteristics of the Chinese. *School and Society*, Vol. 8, 192, 264-69.
- RICHARDS, T. W.
- 1954 The Chinese in Hawaii: A Rorschach Report, in F. L. K. Hsu, ed., *Aspects of Culture and Personality* 67-89. (IOE).
- RIN, H.
- 1963 Koro: A Consideration on Chinese Concepts of Illness and Case Illustrations, *Trans Cultural Psychiatric Research*, October, No. 15, 23-30.
- RIN, H. & T. Y. LIN
- 1964 Mental Illness among Formosan Aborigines as Compared with the Chinese in Taiwan, *J. Ment. Sci.* Vol. 108, 134-146 (IOE).
- ROOD, W. G.
- 1959 A Cross-Cultural Study of Taiwan Schools. *The Journal of Social Psychology*. Vol. 50, 3-30. (DPT).
- ROSS, E. A. Q.
- 1911 The Changing Chinese: The Conflict of Oriental and Western

- Cultures in China, The Century Co., N.Y., (IOE).
- SANDIFORD, P. & R. KERR
1926 Intelligence of Chinese and Japanese Children. *Journal of Educational Psychology*, Vol. 17, 361-367. (DPT).
- SARGENT, M. J.
1971 A Cross-Cultural Study of Attitudes and Behavior Towards Alcohol and Drugs, *British Journal of Sociology*. Vol. 22 (1), 83-96. (IOE).
- SELIGMAN, C. G.
1940 A Note on Neurosis in three Celebrated Chinese Painters, *Character and Personality*. Vol. 9, 49-50. (DPT).
- SCOFIELD, R. W. & C. W. SUN
1960 A Comparative Study of the Differential Effect Upon Personality of Chinese and American Child Training Practices. *The Journal of Social Psychology*. Vol. 52, 221-224, (DPT).
- SHEN, E.
1936 Differences between Chinese and American Reactions to the Bernreuter Personality Inventory. *The Journal of Social Psychology*. Vol. 7, 471-74. (DPT).
- SINGH, P. N., S. C. HWANG, & G. C. THOMPSON
1962 A Comparative Study of Selected Attitudes, Values, and Personality Characteristics of American, Chinese and Indian Attitudes. *The Journal of Social Psychology*. Vol. 57, 123-132. (DPT).
- SMITH, M.
1938 A Comparison of the Neurotic Tendencies of Students of Different Racial Ancestry in Hawaii. *The Journal of Social Psychology*. Vol. 9, 395-417, (DPT).
- SMITH, N. V. O. & W. E. VINACKE
1951 Reactions to Numerous Stimuli of Different Generations of Japanese, Chinese, and Caucasians in Hawaii. *The Journal of Social Psychology*. Vol. 34, 69-96. (DPT).

SOLLENBERGER, R. T.

- 1968 Chinese-American Child-rearing. Practices and Juvenile Delinquency. *The Journal of Social Psychology*. Vol. 74, 13-23, (DPT).

TARWATER, J. W.

- 1966 Chinese and American Student's International Values: A Cross-Cultural Comparison. *The Journal of College Student Personnel*. Vol. 7, 351-354.

TSAI, L. S. & E. ABERNETHY

- 1928 The Psychology of Chinese Characters. *Journal of Experimental Psychology*. Vol. 11, pp. 430-442. (DPT).

TEENG, W. S. & J. HSU

- 1970 Chinese Culture, Personality Formation and Mental Illness. *International Journal of Social Psychiatry*. Vol. 14, 5-14. (IOE).

VANDEMBERG, S. K.

- 1959 The Primary Mental Abilities of Chinese Students. A Comparative Study of the Stability of a Factor Structure; *Annals of the New York Academy of Sciences*. Vol. 79, 257-304.

WATROUS, B. G. & F. L. K. HSU

- 1963 A Thematic Apperception Test Study of Chinese, Hindu and American College Students in F. L. K. Hsu, *Clan, Caste and Club*. (DPT, IOE).

WATTS, A.

- 1962 Oriental and Occidental Approaches to the Nature of Man, in L. M. Solomon ed., *A Symposium on Human Values*, *Journal of Humanistic Psychology*. Vol. 11, No. 21, 89-111. (DPT).

WEAKLAND, J. H.

- 1953 An Analysis of Seven Cantonese Films, in M. Mead & K. Metraux eds., *The Study of Culture at a Distance*. (IOE).

- 1953 Chinese Family Images in International Affairs. in M. Mead & R. Metraux eds., *The Study of Culture at a Distance*. (IOE).

- 1956 Orality in Chinese Conceptions of Male Genital Sexuality *Psychiatry*. Vol. 19, 237-247.

WOLF, M.

- 1970 Child Training and the Chinese Family, in Freedman, M. ed., *Family and Kinship in Chinese Society*. Stanford University Press, Stanford.

WOODS, A. H.

- 1929 The Nervous Diseases of the Chinese, *Arch. and Psychiat.* Vol. 21, 542-570.

WRIGHT, A. & D. TWITCHETT (eds.)

- 1962 Confucian Personality. Stanford University Press, (IOE).

WRIGHT, B. R.

- 1964 Social Aspects of Changes in the Chinese Family Pattern in Hong-Kong. *The Journal of Social Psychology*. Vol. 63 (1), 31-39. (DPT).

WRIGHT, G. O.

- 1954 Projection and Displacement: A Cross-Cultural Study of Folktale Aggression. *Journal of Abnormal and Social Psychology*. Vol. 49, 523-528, (DPT).

YANG, K. S. et al

- 1963 Rorschach Responses of Normal Chinese Adults. The Popular Responses. *The Journal of Social Psychology*. Vol. 60, 175-186, (DPT).

- 1965 Rorschach Responses of Normal Chinese Adults: IV. The Speed of Production. *Acta Psychologica Taiwanica*, Vol. 7, 34-51. (DPT).

YANG, M. C.

- 1945 A Chinese Village: Taitou, Shantung Province. Columbia University Press, New York. (IOE).

- 1963 Koro or Suk-Yeong: An Atypical Culture Bound Psychogenic Disorder Found in Southern Chinese. *Transcultural Psychiatric Research*. Vol. 1, 36-38.

YAP, P. M.

- 1965 Koro: A Culture-bound Depersonalization Syndrome, *British Journal of Psychiatry*, Vol. 111, 43-50.

四、國民性研究實例及其他

- ADORNO, T. W., ELSE FRENKEL-BRUNSWIK, D. J. LEVINSON, & R. N. SANFORD
 1950 The Authoritarian Personality, Harper, New York (DPT, IOE).
- BARRY H. M., K. BACON, & I. L. CHILD
 1957 A Cross-Cultural Survey of Some Sex Differences in Socialization. *Journal of Abnormal and Social Psychology*. Vol. 55, 327-332. (DPT).
- BENEDICT, RUTH.
 1934 Patterns of Culture, Houghton Mifflin, Boston. (IOE, DAT, DPT).
- 1947 The Chrysanthemum and Sword, Secker, London. (IOE, DPT).
- BRONFENBRENNER, U.
 1962 Some Possible Effects of National Policy on Character Development in the United States of America and the Soviet Union, in H. D. Lasswell & H. Cleveland eds., *The Ethic of Power: The Interplay of Religion, Philosophy, and Politics*, Conference on Science, Philosophy and Religion in Their Relation to the Democratic Way of Life, New York.
- CATTELL, R. B.
 1961 A Cross-Cultural Comparison of Patterns of Extraversion and Anxiety. *British Journal of Psychology*. Vol. 52, 3-16 (Also in *Personality and Social Psychology; Collected Papers of Raymond B. Cattell*, (1954) Robert R. Knapp, San Diego, California.) (IOE).
- DU BOIS, C.
 1950 The People of Alor, Harper & Row, New York. (DAT, IOE).
- GORE, G.
 1943 Themes in Japanese Culture, in D. G. Haring ed., *Personal Character and Cultural Milieu*. (IOE).

- 1948 The American People, Norton, New York. (IOE).
- GORER, G. & J. RICKMAN
1949 The People of Great Russia, Cresset Press, London. (IOE).
- HAGEN E. E.
1962 On the theory of Social Change: How Economic Growth Begins. Dorsey, Homewood, Ill. (IOE).
- INKELES, A.
1949 National Character and Social Structure, *Antioch Review*, XI, June, 155-62.
- INKELES, A., E. HANFMANN, & H. BEIER
1958 Modal Personality and Adjustment to the Soviet Socio-political system. *Human Relations*. Vol. 11, 3-22 (Also in Y. A. Cohen: *Social Structures and Personality*, R. Hunt ed., *Personalities and Cultures*, B. Kaplan ed., *Studying Personality Cross-Culturally*). (DPT, IOE).
- JONES, L. V., & R. D. BLOCK
1960 Multiple Discriminate Analysis Applied to "Ways to Live" Ratings from Six Cultural Groups. *Sociometry*, Vol. 23, 162-176. (IOE).
- KARL, J.
1968 The Measurement of Modernism: A Study of Values in Brazil and Mexico. University of Texas Press, Austin. (IOE).
- KLINERBERG, O.
1950 Tensions Affecting International Understanding, *Social Science Research Council, Bull.* 62.
- KLUCKHOHN, C.
1955 Recent Studies of the "National Character" of Great Russians. In *Human Development Bulletin: Papers Presented at the Sixth Annual Symposium Held Saturday February Sixth*, International House, Chicago.
- LEITES, N.
1948 Psycho-Cultural Hypotheses About Political Acts, *World Politics*, I, 102-19.

McCLELLAND, D. C.

1968 The Achieving Society, The Free Press, N. Y. (DPT, IOE).

MCGIFFERT, M. ed.,

1964 The Character of Americans. The Dorsey Press, Homewood, Ill. (IOE).

MEAD, M.

1947 The Application of Anthropological Techniques to Cross-National Communication, *New York Acad. of Sciences Trans*, Ser. 2, IX, 133-52.

MEADE, R. D. & J. O.

1967 A Cross-Cultural Study of Authoritarianism. *The Journal of Social Psychology*. Vol. 72, (1) 3-7. (DPT).

MILGRAM, S.

1961 Nationality and Conformity. *Scientific American*, Vol. 205, No. 6, 45-52. (IOE).

PHILLIPS, H.

1965 Thai Peasant Personality, University of California Press, Berkeley. (IOE).

PLATT, W.

1961 National Character in Action-Intelligence Factors in Foreign Relations. Rutgers University Press, N. J.

RIESMAN, D., N. GLAZER & R. DENNEY

1950 The Lonely Crowd, Yale University Press, New Haven.

ROSTOW, W. W.

1958 The National Style, in E. E. Morison ed., *The American Style: Essays in Value and Performance*, Harper & Brothers, New York.

STOETZEL, JEAN

1955 Without the Chrysanthemum and the Sword: a Study of the Attitudes of Youth in Post-War Japan, Columbia Univ. Press, New York, (IOE).

SYMPOSIUM ON
THE CHARACTER OF THE CHINESE
AN INTERDISCIPLINARY APPROACH

CONTENTS

Preface.....	YIH-YUAN LI
The Ideal Character of the Traditional Chinese ..	CHENG-TUNG WEI
Chinese National Character as Revealed in Value Orientation	CHUNG-I WEN
On the Shame Orientation of the Chinese.....	CHEN-LOU CHU
Familism and Chinese National Character	MARTIN M. C. YANG
Aspects of the Chinese Character as Viewed from Some Ritual Behaviors	YIH-YUAN LI
Chinese Parent-child Relationships as Revealed in Popular Stories for Children	JING HSU
On Chinese National Character from the View Point of Personality Development	WEN-HSING TSENG
Expressed Values of Chinese College Students....	KUO-SHU YANG
A Study of Values among Chinese College Students	MEI-CHI LI and KUO-SHU YANG
The Changes of Peasant Personality in the Process of Modernization	TSONG-SHIEN WU
Individual Modernity and Psychogenic Needs.....	HAI-YUAN HCHU and KUO-SHU YANG
A Critical Review on Problems and Methods of the Studies on Chinese National Character...	THADDEUS T. C. HANG
Appendix: Selected References on the Study of Chinese National Character...	ED. by HAI-YUAN HCHU

INSTITUTE OF ETHNOLOGY

ACADEMIA SINICA

MONOGRAPH SERIES B, NO. 4

SYMPOSIUM ON

**THE CHARACTER OF
THE CHINESE**

AN INTERDISCIPLINARY APPROACH

Edited by

YIH-YUAN LI

KUO-SHU YANG

NANKANG, TAIPEI
REPUBLIC OF CHINA

1972