

中央研究院民族學研究所

專刊乙種第十號

# 社會及行爲科學研究 的中國化

楊國樞 主編  
文崇一

中華民國七十一年四月

臺北 南港

中央研究院民族學研究所  
專刊乙種第十號

社會及行為科學研究  
的中國化

---

編 者：楊 國 樞 文 崇 一

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：久 冠 美 術 印 刷 公 司

地址：臺北市德昌街 244 號

電話：2303-6306

定 價：國內新台幣參佰元 國外美金參拾元

---

中華民國七十一年四月初版

中華民國八十九年四月五刷

## 序　　言

在現代知識的領域內，社會及行爲科學主要是源自西方的國家，而且在西方的成就也最大。這些科學傳入我國以來，有關的學者大都是在國內外受過西方式的專業訓練，在以中國社會與中國人為對象從事研究工作時，往往偏重西方學者所探討的問題，沿用西方學者所建立的理論，套用西方學者所設計的方法。影響所及，使我國的社會及行爲科學研究者難以在問題、理論及方法上有所突破。從知識社會學的觀點來看，社會及行爲科學所研究的問題，所創構的理論，以及所運用的方法，常受社會與文化背景的影響；即使在同一學科內，不同國家的學者常可對同類事象提出不同的研究角度，建立不同的理論概念，發展不同的研究方法，從而對自己的學科提供獨特的貢獻。但多年以來，我國的社會及行爲科學界，卻一直忙於吸收西方的研究成果，模仿西方的研究方式，似乎已經忘記將自己的社會文化背景反映在研究活動之中。在缺乏自我肯定與自我信心的情形下，長期過份模仿西方研究活動的結果，使中國的社會及行爲科學缺乏個性與特徵，終於淪為西方社會及行爲科學的附庸。

試問在理論與方法上，我們的人類學者對世界的人類學有何獨特的貢獻？我們的社會學者對世界的社會學有何獨特的貢獻？我們的心理學者對世界的心理學有何獨特的貢獻？我們的政治學者、

經濟學者、精神醫學者及大眾傳播學者對他們自己的整個學科又有何獨特的貢獻？不錯，在各個社會及行爲科學的領域內，中國學者確曾做過若干研究。但是，我們所探討的對象雖是中國社會與中國人，所採用的理論與方法卻幾乎全是西方的或西方式的。在日常生活中，我們是中國人；在從事研究工作時，我們卻變成了西方人。我們有意無意地抑制自己中國式的思想觀念與哲學取向，使其難以表現在研究的歷程之中，而只是不加批評的接受與承襲西方的問題、理論及方法。在這種情形下，我們充其量只能亦步亦趨，以趕上國外的學術潮流為能事。在研究的數量上，我們既無法與西方相比；在研究的性質上，也未能與眾不同。時至今日，在世界的社會及行爲科學界，只落得是多我們不為多，少我們不為少。

對於以上的觀察與檢討，感受最深的是我們這些在社會及行爲科學園地中長期從事研究工作的人。早在五、六年以前，我們就已經開始反省與討論國內社會及行爲科學研究的情形，對於有關研究之缺乏創意與特點，深以為憾。我國的社會及行爲科學研究已有相當的基礎，理應超越吸收與模仿的學習階段，邁入自我創新的時期，以使我國的社會及行爲科學不僅具有世界的通性，且也具有中國的特性。簡而言之，就是要使社會及行爲科學的研究都能‘中國化’。但要達成這個目標，有賴所有中國社會及行爲科學研究者的共同努力。討論有關問題的朋友們都認為，共同努力的第一步應該是召開一項科際研討會，邀請我國從事實際研究工作的有關學者，共同探討在研究中國社會與中國人時，如何於採用西方的研究成果與經驗以外，同時又能在問題、理論及方法等方面有所創新與突破，使中國的社會及行爲科學研究者，也能對自己的整個

學科提供獨特的貢獻。

在中國人的社會中，社會及行爲科學研究有中國化的必要者，主要是臺灣與香港。召開社會及行爲科學研究中國化的會議，自應以臺、港兩地的有關學者為主，必要時再加邀新加坡的部份學者。但是，香港的學風與臺灣不同，那裏的中國學者對社會及行爲科學中國化究持何種看法，實有先加溝通與瞭解的必要。民國六十七年秋間，國樞剛好赴港任教於中文大學心理學組，乃就便先後與金耀基、喬健、李沛良、劉述先、王崧興、何秀煌、李金漢諸兄談及中國化的問題，大家咸覺有認真探討與推動的必要。隨後乃根據諸君的共同意願，在中大校內組織了一個非正式的討論小組，邀集有興趣的同仁，就社會及行爲科學研究的中國化問題，從事不定期的專題報告與研討，以增進大家對有關問題的了解與體認。

在中大的研討期間，我們曾相約於適當時機在臺灣召開一次正式的有關會議，最好能由中央研究院民族學研究所主辦。國樞於民國六十八年春返臺後，即與民族所同仁商談主辦是項學術會議的可能性，獲得普遍的良好反應。後經正式提請所務會議討論通過後，決定於民國六十九年底舉行‘社會及行爲科學研究的中國化’研討會，會期三天。並決議由李亦園教授與國樞擔任籌備委員會的召集人，負責籌劃與推動各項有關事務。後因亦園兄赴美國匹茨堡 (Pittsburgh) 大學講學，改由崇一與國樞推動其事。籌備會並由蕭新煌博士擔任執行秘書，石磊、莊英章、喬健、謝繼昌、瞿海源諸位教授擔任委員。

‘社會及行爲科學研究的中國化’研討會，如期於民國六十九年十二月二十一日至二十四日，在臺北市南港中央研究院民族學

研究所舉行，會期共為三天半。開會的第一天下午，特請錢思亮院長致開幕辭，並請楊懋春教授發表專題演講。參加會議的共有六十餘位學者，分屬人類學、社會學、心理學、政治學、歷史學、教育學、語言學、精神醫學、大眾傳播學及哲學等十個學科。會中共宣讀論文二十一篇，其中有十三篇為本地學者所寫，七篇為香港學者所寫，一篇為新加坡學者所寫。在會議的過程中，透過各篇論文的宣讀與討論，分別研討了下列各項關乎社會及行爲科學研究中國化的問題：

- (一) 社會及行爲科學研究的中國化有何意義？
- (二) 社會及行爲科學研究的中國化的可能性如何？
- (三) 社會及行爲科學研究的中國化應採何種途徑與方法？
  - (1) 在研究中國社會與中國人時，如何選擇西方學者尚未研究過的問題與方向？
  - (2) 在研究共同性的問題時，如何選擇不同於西方學者的角度？在共同的研究變項之外，如何選擇同類西方研究中所未曾用過的變項？
  - (3) 如何有效進行文化比較研究 (cross-cultural research)，以驗證西方研究的重要發現是否適用於中國社會與中國人？
  - (4) 在研究中國社會與中國人時，如何修改西方學者所設計的工具與方法？如何自行發明適當的新工具與新方法？
  - (5) 在研究中國社會與中國人時，如何檢討與修改西方學者所建立的有關理論，而不輕易全盤接受？

### (6) 如何以中國的資料與研究發現創立新的理論？

在三天多的研討過程中，我們不但從概念上澄清了社會及行為科學研究中國化的意義與可能性，而且從實踐上討論了社會及行為科學研究中國化的策略與作法，更進而從研究上肯定了探討中國社會與中國人的特有現象的重要性。特別值得重視的是，在這次會議中，我們對社會及行為科學研究中國化的目的與意義，有了更深一層的認識。比較具體地說，在現階段中，社會及行為科學研究的中國化至少具有以下幾項重要的目的與意義：

- (一) 使社會及行為科學的研究更能反映與配合中國的歷史、文化及社會特徵，如此則有關中國社會與中國人的研究活動才能更為有效，所獲得的研究成果才能更為可靠。
- (二) 強調對中國社會的重要與獨特問題作系統性的研究，以有效瞭解與解決有關中國社會與中國人的各種實際問題。
- (三) 使中國的社會及行為科學研究者恢復其獨立性與批判力，以形成自尊自信的自我概念，維護健全的專業意識。
- (四) 使中國的社會及行為科學者能在研究工作上推陳出新，以對世界的社會及行為科學提供獨特的貢獻，進而消除社會及行為科學研究過份西方化（特別是美國化）的色彩，擺脫中國社會及行為科學在世界社會及行為科學中的附庸地位。

從研討會的三天討論中，我們也深切的體認到，社會及行為科學研究的中國化並不是排外主義，也不是國粹主義，更不是孤立主義。社會及行為科學研究的中國化，強調在研究過程中研究者不僅要發揮人的共同性，而且要發揮中國人的中國性。但是，西方學者

所發展的問題、理論及方法，如能順利的適用於中國社會與中國人的研究，則不但不可排斥，反而應該大力採用，因為這樣就不必從頭自行摸索。創新是無法平空成功的，只有對別人的研究成果瞭如指掌，才能真正的推陳出新，以締造超越的貢獻。

社會及行爲科學中國化也不是狹隘的地域主義，妄圖建立中國的社會及行爲科學。科學是沒有國界的，各國學者的研究成績遲早都會統合在同一學科的體系之內，而成為人類知識領域的一部份。人類學研究的中國化，並不是要建立中國的人類學；世界上只有一個人類學，各國人類學者的研究發現、理論及方法，都將納入其中。社會學研究的中國化，也不是要建立中國的社會學；世界上只有一個社會學，各國社會學者的研究發現、理論及方法，都將納入其中。心理學研究的中國化，更不是要建立中國的心理學；世界上只有一個心理學，各國心理學者的研究發現、理論及方法，都將納入其中。其他如政治學、經濟學、精神醫學及大眾傳播學，也莫不如此。

當然，社會及行爲科學研究的中國化，也不是為了滿足中國學者自大自滿的浪漫情緒，更不是一塊萬靈的遮羞布，用來掩藏學者自己對西方社會及行爲科學理論與方法的無知。社會及行爲科學研究的中國化是一種成熟的自覺，只有曾長期浸潤在西方社會及行爲科學中的學者，才會有需要中國化的深切感受，也只有長期以西方的理論與方法從事實徵研究的專家，才能知道何者應該中國化，何者不必中國化。只有先‘進入’西方社會及行爲科學研究者所已開拓的園地，方會瞭解其限制與優點，才能‘出來’加以中國化。一開始就停在世界學術門外而拒絕進入的人，是沒有能力談

社會及行爲科學研究中國化的。

總而言之，‘社會及行爲科學研究的中國化’是一項成功的研討會，與會者都覺獲益良多。為了擴大這次會議的影響，使未曾參加會議的人士也能對社會及行爲科學研究的中國化有所瞭解，特將會中與中國化主題比較切合的十八篇論文編輯成冊，由中央研究院民族學研究所出版。

作為本書的編者，我們要感謝參加‘社會及行爲科學研究的中國化’研討會的各地同道；也要感謝民族所的各位同仁，若非他們不計辛勞的通力合作，這次研討會定難如此順利而成功。最後，還應特別謝謝何國隆先生，他在校對與印刷事務上費力良多。

楊國樞 民國七十年雙十節  
文崇一 序於南港中央研究院

## 本書作者簡介

- 文崇一 中央研究院民族學研究所研究員兼所長  
國立臺灣大學政治學系教授
- 杜祖貽 香港中文大學教育學院教授兼院長
- 李沛良 香港中文大學社會學系教授兼社會科學院院長
- 李金漢 香港中文大學市場及國際企業學系高級講師
- 何秀煌 香港中文大學哲學系高級講師
- 金耀基 香港中文大學社會學系教授兼主任  
香港中文大學新亞書院院長
- 胡佛 國立臺灣大學政治學系教授
- 高承恕 私立東海大學社會學研究所副教授
- 陳其南 中央研究院民族學研究所助理研究員
- 黃光國 國立臺灣大學心理學系教授
- 黃堅厚 國立師範大學教育心理學系教授兼教育學院院長
- 莊英章 中央研究院民族學研究所副研究員兼文化研究組代主任
- 喬健 香港中文大學人類學系高級講師兼主任
- 葉啟政 國立臺灣大學社會學系教授
- 楊國樞 國立臺灣大學心理學系教授兼主任  
中央研究院民族學研究所研究員
- 賴澤涵 中央研究院三民主義研究所副研究員
- 謝繼昌 中央研究院民族學研究所研究員兼副所長  
國立臺灣大學考古人類學系教授
- 蕭新煌 中央研究院民族學研究所副研究員兼行為研究組代主任  
國立臺灣大學社會學系副教授
- 瞿海源 中央研究院民族學研究所副研究員  
國立臺灣大學社會學系副教授

# 社會及行爲科學研究的中國化

## 目 錄

### 序 言

#### 第一編 概念探索

從方法論的觀點看社會科學研究的中國化問題	1	何秀煌
社會科學中國化之可能性及其意義	31	高承恕
我國社會科學研究的未來趨勢：以儒家思想 與近代化為例	51	賴澤涵
社會學中國化的結構問題：世界體系中的範型		
分工初探	69	蕭新煌
社會學的中國化：一個社會學知識論的問題	91	金耀基
從中國社會學既有性格論社會學研究 中國化的方向與問題	115	葉啟政
心理學研究的中國化：層次與方向	153	楊國樞
論外來教育理論之限制 與今後教育學研究的路向	189	杜祖貽

#### 第二編 方法檢討

問卷調查法在國內運用之檢討	209	瞿海源
社會及行爲科學之中國移植： 多項變數分析之應用	229	黃光國

### 第三編 實徵研究

中國家族研究的檢討	255	謝繼昌
現階段中國社會結構研究的檢討：		
臺灣研究的一些啟示	281	莊英章 陳其南
報恩與復仇：交換行為的分析	311	文崇一
‘關係’芻議	345	喬健
社會科學與本土概念：以醫緣為例	361	李沛良
有權與無權：政治價值取向的探討	381	胡佛
中國人對於心理衛生觀念的初探	417	黃堅厚
個人價值觀念與消費行為：華人經理與西人 經理的比較研究	441	李金漢

## 從方法論的觀點看 社會科學研究的中國化問題

何秀煌

香港中文大學哲學系

### 一 對題目的初步闡釋與釐清

在討論正題之前，讓我們對本文的標題加以初步的闡釋與釐清。此舉一方面可以用來排除某些容易產生的誤解，另一方面也可以方便正式討論的進行。

首先讓我們指出，我們所要談論的，不是：

(1) 社會科學的中國化

而是：

(2) 社會科學研究的中國化

表面上看來，(1)與(2)兩者的區別至為明顯，因此不需費事費神，多加討論。(1)所牽涉的是某種學說、理論、系統，或是這些項目的組織、安排或綜合；可是(2)所關聯的卻是某種程序、方法或活動。倘若我們在(1)上有成，那麼我們可以有‘中國社會科學’——比如‘中國社會學’、‘中國心理學’、‘中國經濟學’等等；以別於‘西洋社會學’、‘西洋心理學’、‘西洋經濟學’等等；或者別於‘印度社會學’、‘印度心理學’、‘印度經濟學’等等。倘若我們是在(2)上面有成就，那麼我們有的是‘社會科學的中國研究’——比如‘語言學的

中國研究'以別於‘語言學的西洋研究’或‘語言學的日本研究’等等。

經過這樣的簡單展開，表面上看來似乎清晰明顯的區分，內裏卻已經隱約出現了多重的問題。比如，我們可以發問：

- (3) 社會科學的中國研究是否自然（自動，必然）形成中國社會科學？或是只形成社會科學的‘中國版本（樣版）’？或者兩者都未必？
- (4) 在什麼意義和在什麼情境（條件）之下，社會科學的中國研究足以形成中國社會科學？在什麼意義和在什麼情境（條件）之下，則否？

不僅如此，我們還可以繼續發問：

- (5) 為什麼‘社會科學的中國研究’聽來比較自然，好像沒有什麼不妥之處；可是‘中國社會科學’就似乎聽來刺耳，問題叢生？（‘社會科學研究的中國化’與‘社會科學的中國化’，也許情形亦頗類似）。
- (6) 如果我們可以有‘中國社會科學’，那麼人家是否一樣可以有‘荷蘭社會科學’、‘印度社會科學’、‘阿根廷社會科學’等等？我們能不能進而有‘臺灣社會科學’、‘山東社會科學’……甚至‘臺北社會科學’、‘冬山社會科學’等等？（‘社會科學的中國研究’是否也帶出類似的問題？）
- (7) 可是，倘若我們不可能有‘中國社會科學’，為什麼我們卻有‘中國哲學’、‘中國藝術論’、‘中國文字學’等等？兩者的根本差異何在？

假如我們認真試圖解答這些問題——以及其他類似的問題，我們

就很容易發現：我們現在所要討論的，原來不是一個意含單純，層面固定的題目。其中所牽涉到的概念，往往引發出更進一層的概念；所涉及的問題，往往關聯到更加基本的問題。

接着讓我們注意一下‘中國化’一詞在我們的題目裏，具有什麼意義。

‘中國化’和‘西化’（‘西方化’）是兩個對等的語詞。兩者除了認知內含互異，情緒感應分歧而外，理應具有相似的用法和一般文法上和邏輯上之特質。因此，讓我們首先考察一下‘西化’一詞的某些用法與特質，從而釐清‘中國化’一詞的意義。

假如有人認為：我們若要現代化，必須採取西化的途徑。這時，‘西化’一詞使用得頗為抽象，而又籠統。我們無法準確地道出，到底我們必須增加些什麼，減少些什麼；引進些什麼，排除些什麼；向什麼領域去拓展，從什麼方向轉彎回頭等等，才算得上從事西化。不僅如此，所謂西化——即使已經標明是‘全盤西化’——到底包括那些範圍？軍事固然要西化，政治顯然也要西化，教育或許也要西化；可是其他的文化項目和生活內容呢？思想要不要西化？信仰要不要西化？行為要不要西化？語言文字要不要西化？衣着服裝要不要西化？飲食習慣要不要西化？表情手勢要不要西化？也就是說，當我們談論西化時，什麼東西要化？要怎麼化？

軍事的西化固然要改用西洋的槍砲，然而是否因此就不能使用孫子兵法？政治的西化固然要提倡民主、自由與人權，然而是否因此就不能講究修齊治平，內聖外王？教育的西化固然要大量引進西方的文、理、工、商的專門知識，然而是否因此就不能攻研我們自己的經、史、子、集？也就是說，西化是不是意味着對自己文化的根

本捨棄？或者我們可以取長補短，甚至‘中體西用’？

像這類我們談論西化時所面臨的問題，在我們談論中國化時也都會遭遇到。不僅如此，現在我們所要討論的‘社會科學研究的中國化’，另外還碰到一些其他的重要問題。

第一，當我們立意富國強兵，心存社會繁榮，人民富足而提倡西化的時候，我們不只在談論理想境界，而是以西方國家或西方社會的成例，做為我們的榜樣或努力的目標。也就是說，在我們的構想上，我們對於西化若能成功所可望達到的境地，有一個現成的（目前存在的，或是歷史上存在過的）參照點。可是，當我們在探討社會科學研究的中國化時，有沒有這類的現成的參照點？如果有的話，那是什麼呢？如果沒有的話，我們是否至少必須提出一個模擬的目標？

第二，當我們致力於西化時，我們覺悟到自己之不足，而想藉他山之石，以利自己之改進與革新。那麼，當我們談論社會科學的中國化時，我們所感到不足的是什麼？我們所要藉助的，這回不再是‘他山之石’，而是‘己域之方’。而這些又是什麼呢？

第三，在國計民生上，我們談西化，意含甚為清楚；倘若我們在此等事務之上談中國化，則立意含糊，不明所指。正好像在日本談漢化（中國化）和西化，都具有很鮮明的意含；可是如果在日本談論它的和化或日本化，則顯得不知所云一樣。而今，我們在中國的社會科學研究的環境裏，卻要談論此等研究的中國化。我們這麼做，倘若不是無心之過或大意之失，那麼這是否假定目前我們所做的社會科學研究，不是一種‘中國式’（或‘中國化了’）的研究，至少不是一種典型的中國式的研究？這時，我們就跟着要發問：怎樣的研

究算是中國式(或中國化了)的研究?中國式的研究之特色在那裏?

這些問題帶引我們走向另一件我們要在此略做釐清的事。

中國化的問題正好像西化的問題一樣，有許多不同的層次和進行方向；因此，對它的討論也可以採取不同的角度和觀點。我們在題目裏標明，我們是要‘從方法論的觀點’來討論社會科學研究的中國化問題；因此，當我們發問怎樣的研究算是中國式或中國化了的研究之時，我們心目中所要追索的，主要是：有沒有所謂中國式或中國化的研究方法——特別是社會科學的研究方法？如果有的話，那是些什麼樣的程序或準則？它們的特色又怎樣？這類的問題將是我們所關心注目的問題。

不過，一談起方法論的問題，有一件事應該立即加以澄清。通常所謂方法，有廣義和狹義兩個層面，又有一般和特殊兩個廣度。從狹義的層面來說，所謂方法指的是成就某事所需的技術、策略或程序。比如，接技法指的是栽培植物的一種技術，遠交近攻法指的是軍事政治上的一種策略，輾轉相除法指的是數學演算的一種程序。我們知道，在任何學科裏頭，都有各自不同的技術、策略和程序；比如收集資料的辦法，整理資料的過程以及採用資料的判準等等。這些固然都在方法論的範圍之中，可是通常只構成某一學科的方法論中的‘運作途徑’，而沒有構成它的理論基礎或理論骨幹。這是狹義的方法論。

廣義的方法論在於探討理論的形成、理論的結構、理論的功能、理論的語言、理論的成立或核證基礎以及此種證立的形式條件所用邏輯。一般所謂的‘科學方法論’，指的理應是這種廣義的方法論。此一意義的方法論，包羅的範圍甚廣，牽連的問題甚多。比如

概念的形成，基本概念的選擇與其標準，基本概念和其他衍生概念之間的關係；科學定律的性質和種類，科學理論的作用：其說明、預測和組織經驗的功能；科學理論的語言結構和其中各項目的語意方面和語法方面的特質與關係；科學假設的檢證；演繹邏輯的選擇與應用以及歸納法的功能和成立基礎等等。這些問題——以及類似這些的其他基本理論問題——全都屬於廣義的方法論的範圍之中。

我們在上面說過，方法論還可以從它所適用或專注的範圍，區別為一般方法論和特殊方法論。

很粗略地說，‘一般方法論’就是通常所說的思想方法（應稱為‘思想方法論’）。它是討論思考或解題（解決問題）的一般原理和原則。除了平常我們所謂的邏輯——包括演繹邏輯和歸納邏輯——之外，舉凡思想的結構分析、解題方法的分類、語言和思考的關係說明、語言在建構理論上的功能和限制之探究、思想謬誤的解析以及理論之功用、成立條件和取捨標準等等，全都屬於一般方法論的範圍。簡言之，人類一切的研究活動、信念的理論化以及概念的系統化，全都落在一般方法論的統轄範圍之中。

跟一般方法論相對立的，就是特殊方法論。所謂‘特殊方法論’指的是每一個學科或領域所獨有的方法論。比方，在歷史的探討上，有‘史學方法論’；在文學的研究中，有‘文學批評的方法論’；在哲學的討論裏，有‘哲學的方法論’。這些顯然是我們所熟悉的事，因此不必多加解釋。

不過，由於上述的兩個方法論分類，是基於不同的標準而做的。所以，配列起來，我們就有四個不同廣度和不同層次的方法論。

它們是：(1)廣義的一般方法論，(2)狹義的一般方法論，(3)廣義的特殊方法論，(4)狹義的特殊方法論。

值得注意的是，方法論本身也是人類文化的產物，它們也在不斷發展改進之中。事實上，一個時代一個文化或者一個社會裏的學術動向和內容發展，往往可以由該時代該文化和該社會中的學術界所接受運用的方法論，窺其端倪。比如，有些方法論標示出重分析重經驗的文化取向，另外有些方法論則呈現出重直覺重統觀的文化傳統。通常，從一般方法論，我們可以看出某一時代（文化或社會）中的學術精神；從狹義的方法論，我們則可以比照衡量某一學科領域在發展上的成熟程度。這就是說，現成的方法論並不是一些絕對的，不容檢討修訂的指導原則；它們只是在現階段人類用來開拓思想，進行研究，建立知識和解決問題的慣用策略和習見原理。它們是些既成經用的原理原則，不一定是完全符合理想的，理該如此，必然不可改變的原理原則。

由於我們在上面將方法論一分為四，因此，我們要從方法論的觀點來探討社會科學研究的中國化問題時，事實上也可以在相應的四個層次或意義上，加以考察。

## 二 為什麼產生中國化的問題

‘中國化’一詞，正好像‘現代化’和‘西化’等語詞一樣，表面上看起來鮮明淺顯，通俗易解；可是認真思想起來卻又含藏着歧義、混含以及模糊而不準確的內涵。

首先我們注意到，當我們要提倡某項目的中國化的時候，我們顯然假定或斷定該項目不是中國式的，或者不够中國式。那麼，

當我們要提倡社會科學研究的中國化時，我們到底對目前我們的社會科學研究，懷有什麼不滿——認為它在那一個層次或那一個意義之下，不是屬於中國式的，或者不够顯現中國式的風格？

一般注意這類問題的人，或多或少有一個共通的感覺，認為我們的社會科學家絕大部份是在西方（尤其是英美）接受專門教育的。他們很自然地採取從西方學來的理論，做為瞭解社會現象的依據。他們不論在研究上、教學上或是寫作上，不可避免地使用外來的概念，套用外來的理論，運用外來的方法，甚至不知不覺地採取外來的基本假定。這些社會科學家之中，能够在應用西方的概念、理論和方法的時候，兼顧到中國的社會現象，已經屬於難能可貴；真正能够擺脫西方傳統，推陳出新，建立富有中國特色的成果者，實在絕無僅有。有些社會科學家甚至只在西方的脈絡中打轉：體察西方的社會現象，接受西方的社會科學理論；採取西方的社會科學理論，還元到西方的社會現象。這樣的循環，在高等教育和專門研究之中，特別容易顯現出種種弊端。比如我們的大學和研究院在社會科學方面，容易只是栽培西方式的專家，甚至附會西方的隨從之士；同樣的，我們在這方面的專業研究，也容易只變成西方研究的延長，甚至淪為它們的‘添足’。於是，有些有識之士和有志之士對這樣的現象憂心忡忡，希望能夠設法為中國的社會科學研究，找出一條比較健康的道路來。

因此，從提倡‘社會科學研究的中國化’的動機來看，目前我們顯然不是起於所謂‘傳統主義’的作祟，認為我們的文化裏含有一切的學問和真理；也不只是起於‘中體西用’的願望，冀求在中國的現代化過程中，保留我們固有的文化主體和價值方向；更不是因為

義和拳的幽靈重現，認為一切屬於中國的就要維護，同時凡是屬於西洋的就要打倒。我們提倡社會科學研究的中國化，應該是基於社會科學的理論在證立上和在應用上的考慮（此兩者是息息相關的）。簡單地說，我們倡議社會科學研究的中國化，是基於方法論上的原因和理由的。

我們的許多社會科學家接受了西方的訓練，他們所熟悉的是西方的理論。西方理論是西方文化的產物。西方的社會科學家在經營他們的學說理論的時候，很自然地專注他們文化裏的現象，即使他們能夠兼採其他文化裏的資料，也往往只能根據其本身的概念架構，來加以收取和接納。於是，當我們取得他們的理論，想要應用到我們自己的文化脈絡裏的時候，有時我們會發現許多西方的理論未能完好地照顧到中國的社會現象，甚至和我們的社會‘事實’格格不入。這時，我們的社會科學家顯然有一份責任，指出這些學說理論的不盡完善，並且進一步運用自己所掌握的材料，對那些理論提出適當的補充和修正。當我們這麼做的時候，顯然不是在計較到底是‘西學’或是‘中學’；不是在心理的層次上打轉。這時我們的主要考慮是理論的說明力和廣含度，這是方法論上的事。

不過當我們這麼做的時候，卻有一個背後的假定：社會科學並不是分中西，或者理應不是分中西的；我們並不區別西方社會科學和中國社會科學；最多我們只區別在西方發展出來的社會科學和在中國發展出來的社會科學。因此我們可以將西方發展出來的理論，拿來在中國的脈絡裏求取‘應用’；以中國的資料印證西方的理論。倘若西方有西方的社會科學，中國有中國的社會科學；那麼拿西方的社會科學理論到中國的脈絡，就變成一件沒有意義的事了。

也因為這個緣故，我們談論‘社會科學研究的中國化’，比起談論‘社會科學的中國化’，似乎顯得切題實在得多。

所以，我們當前的任務似乎是在儘可能地挖掘中國的社會‘事實’，收集中國的社會資料，觀察中國的社會現象，以便用來檢證由西方移植而來的學說理論，並且在必要時對那些理論加以修訂、改正和擴充。可是，這些既然屬於方法論上的事，為什麼卻要強調是‘中國化’裏的一個課題呢？

爲了回答這些問題，讓我們首先簡單討論一下幾個有關的方法論上的問題。

### 三 事實和理論

以前，有些方法學家持着一種極爲單純天真而又理想化的想法，認爲所謂‘事實’可以完全客觀無礙地加以認知。因此在建構理論，提出學說之前，一個研究者首先應該不帶成見地收集資料，然後客觀地對這些資料加以分析、歸類和組織，最後才應用‘邏輯’的思考，根據所得的結果，構作理論，創立學說。

現在，絕大部份的方法學家都相信，上述的想法是錯誤的，因爲那樣的研究程序根本是不可能達成的。

就以資料的收集來說：首先我們知道，無論如何，我們沒有辦法收集到所有的資料，我們最多只能設法收集我們認爲跟我們的研究專題相干的資料。可是那些項目算是相干的資料，卻要由研究者加以判斷。這種判斷建立在我們的信念或知識的基礎上，而我們的信念與知識都牽涉到或精或粗、或科學或常識、或習得或自創的種種理論。

所以，即使是資料的收集，也不是一種完全可以免除先前的‘見解’（或稱‘定見’、‘成見’、‘偏見’）的研究程序。

關於資料的收集或事實的認定，我們還可以從另一個角度來加以察看。資料的收集和事實的認定必須起於‘觀察’（廣義的），可是觀察並不是一種完全‘不戴着有色眼鏡’的活動。觀察——尤其是帶有目的的觀察——是件背景複雜，假設良多的程序。當我們懷着某種特定的研究目的，去從事觀察，尋取資料的時候，我們不只受了自己文化中習以為常的演作方式所制約，同時也受到我們在專科裏習得的理論所左右。比如我們怎麼看（一種觀察方式），採取什麼角度來看，把什麼看成什麼，以及看到了什麼而沒看到什麼等等，都不只決定於我們觀察者的生理條件和外界的客觀條件而已。不但如此，我們的研究動機、預期的目標、以及我們基於有訓練的直覺所做出的先前判斷，甚至我們對某一理論學說的維護願望等等，都會影響我們觀察的程序和取證的結果。因此，我們可以簡單而籠統地說，‘事實’的認定無法完全獨立於‘理論’的取捨。

在資料收集的層次上尚且如此，至於對資料的分析和歸類等等處理手續，以及基於資料的理論創作，更顯現出伯樂與千里馬的交互關係。事實上，在成立知識的過程中，資料的收集、分析、歸類和其他的處理，以及理論的創作發明，彼此之間並不是階段分明，一事畢才有另一事生的單線發展。理論的創作包含了收集和處理資料的不斷比照和演發的程序；事實和理論是在不斷交互作用的發展演進的過程之中。

不過，我們卻不可將理論和事實之間的這種緊密關係過分簡單化，而走進一些哲學上的難局和另外一些方法論上的錯誤。比

如，我們說的是：

(8) 事實的認定無法完全脫離理論的構作和理論的取捨。

可是，這話並不涵蘊：

(9) 事實無法脫離理論。

它也不涵蘊：

(10) 事實是由理論所決定。

因為像(9)或(10)這類的斷言遠比(8)強烈，它們不只是方法論上的說辭，而且也牽連到形上學的假定和斷言。

此外，我們也必須強調，所謂理論——特別是經驗科學(包括社會科學)的理論——並不只是一些特定數目的定律、定理或公式的結合。除了這些項目而外，一個理論或學說通常不可避免地假定着一些輔助的斷言，甚至假定着另外一些理論，而這些理論本身又帶有各自的輔助斷言。所以，在實際的邏輯結構上來說，一個理論的組成遠較我們所想像的複雜。倘若我們採取‘假設演繹’(*hypothetico-deductive*)的說明模式，而以 $\Gamma$ 代表一集上述的定律、定理或公式(簡稱之為‘主要假設’)，以C代表有待說明的事件之描述，那麼一個所謂‘科學的說明’，其邏輯結構並不是：

(11)  $\Gamma \Rightarrow C$

其中‘ $\Rightarrow$ ’代表涵蘊關係。我們必須加入一些另外的假定 $A_1, A_2, \dots, A_k$ (簡稱其為‘輔助假設’)，上面所要表達的涵蘊關係才成立；也就是說，才能演繹地推論出C來。換言之，一個科學說明的邏輯結構不是上列的(11)——它是個過分簡單化的構想——而理應是：

(12)  $\Gamma, A_1, A_2, \dots, A_k \Rightarrow C$

這時輔助假設的多寡，以及它們在一個理論當中易於爲人辨認出來的程度，往往因個別情況而差異甚大。不過，一般而言，社會科學的理論比自然科學的理論，往往包藏着更多更不明顯的輔助假設。

基於上述科學說明上的考慮，我們要把（廣義的）理論構想成爲主要假設和輔助假設的聯集，而不把它當作只是那些主要假設（狹義的理論）。這在我們討論社會科學研究的中國化的時候，具有重要的相干性。事實上，在一個理論不斷成長的過程中，主要假設和輔助假設的地位界分並不是永遠那麼明顯。比如，有時候，原來是輔助假設的，可以給吸取收納到主要假設之中。

#### 四 理論的證立和捨棄

本來，‘證立’應該和‘反證’（或‘否定’等）對立；‘捨棄’應該和‘接受’（或‘接納’等）對立。可是，我們在這小標題上卻沒有說‘理論的證立和反證’或者‘理論的接受和捨棄’，原因是爲了強調人類在創作和處理理論時，經常存在的一種不對稱性。

不論是基於實用上的需要，或是基於理論上的興趣，人類對於知識和理論存有開發、維護和彌補之心，遠甚於打擊、消除和捨棄之念。雖然明知現存的理論不够圓滿，但是除非能够想出一個更好的替代，否則我們仍然盡量保存現存的理論，努力加以補充和修正，而不輕易加以放棄。我們這麼做是有很多理由和原因的。比如：我們對於知識的建立寧願採取一種積極的態度和步步爲營的漸近方式，而不出以一種消極的態度以及不全則廢的極端做法。這一方面是價值取向問題，另一方面則爲了滿足人類在知識上有所依傍的需要。在人類還沒有現代的科學理論之前，常識性的學說已經大

行其道；而今日的科學，正如羅素說的，卻可能是明日的迷信。我們不能夠一味等待，直到有一天我們確知某一學說或理論一定是個顛撲不破的真理時，才加以採信和接納。

事實上，這樣的一天是不可能來臨的。理論的證立和理論的否定都是件極為煩瑣，牽連甚廣的事。如果我們存心維護某一主要假設，任何反面的證據都不足以推翻它；相反地，儘管我們有一大堆的明確資料，本身也演繹不出一個理論來。這情形可以表述如下（仍然應用‘假設演繹’模式來說）：在前述（12）那種科學說明的結構中，不管  $C$  本身多完整多準確，由它自己我們推論不出  $\Gamma$  來，當然更談不上推出整個的理論出來。事實上，倘若我們所要處理的  $C$  是個有限的數目，邏輯上我們可以有無窮多的理論，足以用來推論出這些  $C$ 。這種情形正好像通過一集有限數目的點，我們可以做出無窮數目的曲線一樣。當然在實際的情況下，可用的理論數目大大減少，因為我們也要考慮這些理論與一些我們業已接受的其他理論之間，是否可以相容並存，一貫不駁。

倘若我們已經有了一個理論，其中的主要假設是  $\Gamma$ ，可是我們接着所做的研究指出我們根據此一假設（和其他輔助假設）所做的預測並不實現，這時我們不一定直接推翻  $\Gamma$ ，我們往往可以首先歸咎那些輔助假設，直到此一做法再也行不通為止（比如這樣做引起了更多的說明上的難題），因為當我們否定某一理論  $\Gamma, A_1, A_2, \dots, A_k$  的論結  $C$  時（參見（12）），我們肯定了

$$(13) \quad \sim C$$

可是由（12）與（13），我們卻無法得出

$$(14) \quad \sim \Gamma$$

我們只能得出

$$(15) \quad \sim(\Gamma, A_1, A_2, \dots, A_k)$$

亦即

$$(16) \quad \sim\Gamma \vee \sim A_1 \vee \sim A_2 \vee \dots \vee \sim A_k$$

這時，倘若我們有心維護  $\Gamma$ ，我們大可率先向  $A_1, A_2, \dots, A_k$  等輔助假設動手‘開刀’。

不過這話並不表示，因此任何一個（主要）假設永遠難於遭人捨棄，因為反證與捨棄是兩件事。如果我們能夠反證一個假設，我們固然要捨棄它；可是即使我們無法反證一個假設，我們也可以將它加以捨棄——倘若我們構作出另外一個比它更美滿的假設。一般的情況是：每一個為人所接受的假設，都有一些‘盲點’或‘死角’，一些它所不易說明的現象，甚至有些顯明的反面證據。接受這個假設的科學家，往往努力試圖做進一步的研究，希望減少這些盲點和死角（比如引介新的輔助假設或者輕微地修正主要假設），克服反面證據的殺傷力量（比如修改重要的輔助假設），以便令那假設繼續發揮其理論性和實用性的力量——直到也許有一天，它所不能說明的範圍越增越大，或者它所不能兼融的反面證據越加越多，科學家逐漸對它失卻信心，遂生改弦更張之念。等到有了新觀念或者新假設的出現，足以超越原有的假設，科學家又慢慢投附在新的旗幟之下，努力經營新的理論。有時這種新觀念新假設的出現，甚至令科學的根本發生動搖，引起影響深遠的振盪，產生科學上的‘革命’。本世紀的現代物理學說之崛起，就是一個鮮明的例子。

當然，新成立的假設也不必然就是一個完整無瑕的假設——而且我們應該假定它不是。這是基本的科學心態之一——它仍然

有它所不能或不易說明的事例。信持它的科學家仍然在努力尋索，以便為它發掘更多更深的證據，彌補更多的缺點和漏洞。科學就是這樣日復一日地發展下去。科學家有時忙於已被接受的理論之向前開展；有時忙於對理論的懷疑和修補；有時忙於在分庭抗禮同時並存的敵對理論之間，做出合理的選擇；有時不惜發動‘革命’，在觀念上或理論上改弦易轍。

這點認識對於我們談論社會科學研究的中國化，具有深遠的影響。

## 五 開架概念和局部理論

一個科學理論是一系統的語句(包括公式和對於‘模型’的描繪)。科學理論中的語句用來表達命題，而一個命題的內容則是藉着概念與概念之間的關係呈現出來的。比如：

$$(17) \quad F = ma$$

代表‘力’、‘質量’和‘加速度’之間的關係；又如：

$$(18) \quad E = mc^2$$

表示‘能量’、‘質量’與‘光速’之間的關係。同樣地，

(19) (到了某界限之後) 對某一固定的投資項注入遞增的額外變量投資，則所得之額外生產量遞減。(報酬遞減律)  
表現了‘固定投資項’、‘額外變量投資’與‘額外生產量’之間的關係；再如：

(20) 一個城市中的犯罪率和其人口數目成正比。  
則指出‘犯罪率’和‘人口數目’之間的關係。

一般而論，我們可以說，當一個科學家在構作理論或提出主要

假設的時候，他至少必須從事下列兩種經營：第一，他必須運用概念去稱謂事項，組織經驗。這些概念可能是新創的，也可能是承襲沿用的；可以是在某一研究領域專用的，也可以是從其他領域裏借來的；可以是屬於較低的經驗層次的，也可以是屬於較高的抽象層次的；它們（從某一文化某一社會來說）可以是‘固有的’、‘本土的’，也可以是‘移植的’、‘外來的’。第二，他也必須設法將相干的概念加以釐清、定位和系統化，像上述(17)—(19)所示地，標定出概念與概念之間的關係。這類關係的確立與認定，一方面有賴於科學家對於經驗世界的考察和實驗；另一方面也要借助於他們對所得的資料和數據，所做的數學和邏輯的分析、綜合與佈構。

這裏所說的兩項活動，雖然不是獨立進行（更不是根據上述的次序，依次進行）；但是，唯有在第二類的活動有了成果之後，我們才可望獲得定律、定理、公式或我們所說的主要假設。所以，我們可以說，科學的理論建構之目的，就是要尋索建立底下這樣的關係式：

$$(21) \quad \phi(\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_n)$$

其中  $\phi$  是個  $n$  元關係， $\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_n$  是  $n$  個由  $\phi$  所統攝的相關項。比如，應用列上述(18)所指涉的情境，我們就可以寫出下列關係式：

$$(22) \quad f(E, m, c)$$

這時此一  $f$  所表示的關係，可以利用‘脈絡界說’界定如下：

$$(23) \quad f(x, y, z) =_{df} (x=yz^2)$$

經過這樣的展示之後，我們知道，在科學裏與一般所謂的‘概念構成’，主要是構作創造出用來指稱(21)中所示的  $\alpha_1, \alpha_2, \dots,$

$\alpha_n$  等相關項的概念；在這些項目中，除了理論中的常數——比如普朗克常數  $h$ （即  $6.63 \times 10^{-27}$  納格秒）——而外，就是一些集或類。因此科學裏所使用的概念，除了  $\phi$  中所含的邏輯概念和數學概念這種‘形式概念’而外，其他‘經驗性’或‘質料性’的概念包括‘個體概念’和‘類概念’。在這裏，我們要特別指出類概念常常顯示出來的一種特質，就是它的‘開架性’。

粗略地說，一個類概念（以下簡稱‘概念’）起於我們對某類事物之本質性徵的認定。可是很顯然地，要認定某類事物的本質性徵，必須訴諸我們對該類事物的知識，動用關於該類事物的理論。然而我們的知識或理論卻在不斷的增長演進之中；因此，我們對事物的概念也隨着我們知識的拓展和理論的取捨而產生內容上的變化——雖然我們可能依然沿用舊有的語詞來名謂內容業已不同的概念。舉個簡單的例子來說：‘魚’這個概念在常識性的構想中，和它在生物學的考察裏頭，就顯現出不同的內容。這就是說，我們所使用的概念，它的內容與含蓋的範圍不是‘封閉的’，一成不變的；而是‘開口的’或‘開架的’，是可以增刪修補的。這就是我們所指的概念之開架性。

這種概念的開架性值得我們小心注意，尤其是在做方法論上的檢討和考察的時候。因此，讓我們從另一個層次來觀察它。

一般我們可以從幾個不同的方面來考察一個語詞（特別是通詞）在語用上、語意上和在語法上的特性。從語意方面來看，最常受人注目的，就是一個語詞的外範（指謂、指涉）和內涵（意含、意義）。簡單地說，一個語詞  $t$  的外範，就是我們可以應用  $t$  來指謂稱呼的那些事物所構成的集（稱其為  $D_t$ ）；至於  $t$  的內涵則是我們對  $D_t$  中

的所有分子所共有而且特有的性徵(即本質性徵),所做的認定(稱其為  $S_t$ )。所以,我們在上面所說的概念,可以化約成此處我們所說的內涵。我們以語詞  $t$  來指稱某一集的事物  $D_t$ ,我們也使用  $t$  來名謂我們對  $D_t$  的概念  $S_t$ 。在這個關鍵上,有幾件事值得我們留意:

(24) 對於某一特定  $D_t$  而言,我們可以有不同的  $S_t$ 。

這就是說,一個語詞的內涵並不是獨特的。一個語詞所代表的概念也是如此。這是因為可以有不同的性徵同樣都是某一集事物所共有而又特有的緣故。

由於這樣,有時我們雖然使用同一個語詞  $t$  (或其翻譯) 來指謂同一個集  $D_t$ ,但心目中卻可以懷有不同的概念。這點在比較不同系統中的概念時,顯得特別有關緊要。跨越系統的概念等同是件複雜多端的事。舉個淺顯的例子: 在不同的文化系統中,‘人’這個語詞(或其翻譯)所指謂的大約是同一個集(就是人類),可是不同文化之中所標示出來的人的概念——人性——往往就很不相同。

其次,讓我們注意下列的關係:

(25) 對於某一特定的  $t$  而言,  $S_t$  決定  $D_t$ 。

這就是說,一個語詞的內涵如果確定了,其外範也就跟着給限定了。雖然(25)的逆式並不成立,也就是說  $D_t$  並不決定  $S_t$ ,但是我們卻要注意下列的事實:

(26) 對於某一特定的  $t$  而言,  $D_t$  如果改變了,  $S_t$  也可能跟着改變。

也就是說,一個語詞的外範如果改變了,其內涵也可能會跟着產生變化。這時該語詞事實上成了裝盛新酒的舊瓶。我們繼續使用同一個語詞,但是我們藉此語詞所傳達的概念已經不同。

這點跟我們在上面所說的概念之開架性，具有密切的關聯。舉些簡單的例子來說：在生物學尚未發達之前，人們應用‘魚’這個字來指謂像鯉魚、鯖魚、鮭魚，……甚至鯨魚等等這些事物。那時人們心目中所懷的魚的概念也許是種具有某種習性，甚或某種外形的水棲動物。可是等到生物學的研究發達之後，我們要將鯨等水棲哺乳動物從魚的外範中排除出去，於是我們對魚的概念也起了相應的變化。再舉一個例子：在大約三十年前，人們在製作粉筆用的寫字板的時候，幾乎一概將之漆成黑色，因此大家都以‘黑板’一詞來稱呼這些東西。那時在人們的心目中‘黑板是黑的’是個必然的真理，不可動搖的事實。可是時過境遷，現在許許多多粉筆用的寫字板不再塗成黑色了。甚至有一天，也許黑色的黑板變成絕無僅有。那時，‘黑板是黑色的’不但不是個必然的真理，而且相反地，是個顯然的假話。這就是說，‘黑板’一詞的外範改變了，它的內涵也會跟着起了變化；人們心目中懷有的概念也會相應地變得不同了。

總之，我們可以說，一個（經驗性）概念的準確或精密內容是在該概念所在的系統（理論、脈絡）中標定的（包括界定、闡釋和系統內全體真句對它的‘隱含釐定’）。可是基於理論拓展和應用理論的需要，一個概念若只鎖存固定在一個封閉的系統中，而不能運用到其他的脈絡或擴大的系統之中時，那麼該概念就不是一個活的概念，而是一個僵化的概念；不能給人用來幫助知識的推展和理論的演進。因此，從方法論的觀點看，概念的開架性不但不是一種人類認知上的缺陷，反而是促進知識拓展不可或缺的成素。

基於上面所說的——讓我們回顧一下（21）——我們知道，概念之為用主要在於組織經驗，構作理論，增進知識。因此，概念的重

要性存在於含有它的命題之中。可是由於概念的開架性，包含它的命題也顯現出相似的開架性質——它的內容和所指的是否合於事實，是否與事實相融貫，是否有事實的支持，都不是獨立於理論和脈絡而固定不變的。所以，正好像跨越系統的概念等同是件複雜多端的事；跨越系統的命題移植也常常會‘弄假成真’，或變真為假。例如：

(27) 凡黑板都是黑的

這個語句是真的或是假的？因此它所代表的命題合不合乎事實呢？又如下列的語句以及它所表示的命題又怎樣呢？

(28) 在某一程度內（不超過光速），一個物體的長度與它的運動速度成反比。

凡是一個理論（或者一個主要假設）的構作，都起於創造或承襲某些概念，對它們加以闡釋與定位，尋找出概念與概念之間的關聯，將之做成關係式表達出來。在做這種理論建構的時候，我們不可避免地採用一些最能用來處理我們經驗之概念，做為理論的基礎或起點。這時，我們並不能夠事先預料到，日後我們會不會要將這些概念加以重新釐定，以用來組織新的經驗，應付新的發現；並且以這個為基礎，建造更完整的理論。可是，無論如何，我們不能假定我們所構作出來的理論，對於我們所可望要處理的現象而言，是完整無缺的。我們必須採取與此相反的假定——這是科學心態的一種表現。因此，我們可以說，對於科學理想上的全面目標和最後寄望而言，每一個經驗科學的理論都是一個‘部份理論’，或者‘局部理論’；甚至可以名之為‘片面理論’。正好像我們在前面業已說過，每一個理論都有它的盲點和死角，都有它在說明上的困難，都

有它的‘無解的問題’。倘若這並不是一件顯而易見的事，讓我們將它當做方法論上的一個基本假設——不妨稱之為‘經驗理論的無法完整性假設’。

由於我們所持有的總是些局部理論，因此我們常常發現有不同甚至敵對的理論並存同在。尤時是因為一個理論總是和其他一些不同層次的理論掛鈎關聯在一起，因此我們往往必須考慮多個理論之間的融貫性，而不只計較某一特定理論的‘真實性’。所以，為了成全人類知識上的大一貫，我們往往不惜——像前面已經說過的——更動輔助假設，而保全主要假設；甚至在理論的光照下，重新解釋‘事實’，以迎合融貫的需要。從這個角度看來，‘真理的融貫說’是個比較值得採納的方法論上的主張。這在我們談論社會科學研究的中國化時，也是值得我們注意的事。

## 六 社會科學的特色

我們幾乎沒有聽說有人在談論‘自然科學（研究）的中國化’，為什麼我們卻聚集在這裏討論社會科學（研究）的中國化呢？為了尋求這個問題的答案，我們可以從社會科學的某些特色說起。

首先，我們知道，有許多人認為社會科學所要研究的對象，比起自然科學所要研究的對象，遠較複雜而難以處理。這話本身雖然似是而非，但卻也能激發我們對這類問題的思索。（它之所以似是而非，主要是我們往往以不同的標準來比較兩者的研究對象；同時又誤解自然科學理論的特色與限制）。這種印象的形成，很可能是因為社會科學理論（局部理論）在跨越時空或跨文化的拓展上，常常遭遇到極大的困難所致。比如，在西方工業社會裏發展出來的

經濟理論，往往‘不適於’第三世界開發中的國家；西方的民主理論，‘不適合’中國社會等等。可是在這類現象背後，卻隱藏着幾個常常糾纏在一起的問題。讓我們在此將它們剖解開來，從而反映社會科學的一些重要特色：

第一，從最表面的層次看，有些（社會科學）理論常常不能自由地拿來做跨越不同社會和不同文化的應用，而又不失卻原有的‘真實性’和準確性。這時，可能有幾種情況存在。也許有一個假設：

$$(29) \quad f(x_1, x_2, \dots, x_m)$$

在某一社會某一文化中具有極為良好的說明力，因此是個為人所接受的理論。可是，當我們試圖將(29)應用到另一個社會或另一個文化時，發現它再也不能直接應用而不失真或犧牲精確。這時，也許我們可以將  $x_1, x_2, \dots, x_m$  等的某些（可能全部）項目，加以適度的調整，加以重新釐定或‘解釋’，使得原來在(29)中所要標示的關係成立。可是，這時我們所證立的，嚴格說來已不再是(29)，而是：

$$(30) \quad f(x'_1, x'_2, \dots, x'_m)$$

其中任何一個  $x'_i$  或者就是  $x_i$ ，或者是由  $x_i$  加以重新釐定調整出來的項目。不過，我們可能依舊使用同一個語詞來稱謂  $x_i$  和  $x'_i$ 。由於概念的開架性質，這樣的重新釐定不但沒有方法上的困難，而且實際上經常發生。

另一種可能是，我們沒有顯明地做上述的重新釐定（沒有顯明地做並不表示這事沒發生），或者除了做出上述的重新釐定而外，我們在原有理論中的輔助假設上下功夫，將之加以增刪和調整。

有時我們利用上述的‘手術’並不能解決理論上的困難。我們

必須在所要研究的社會或文化中，重新考量相干問題的解決方案，提出新的假設。比如，相應於上述(29)所要對付的問題，也許我們構作出下列的假設：

$$(31) \quad g(y_1, y_2, \dots, y_n)$$

其中有些  $y_i$  可能就是某個  $x_j$ ，或其重加釐定的結果。倘若這個假設對於該社會或該文化中的現象具有良好的說明力，那麼我們顯然有理由接受它（做為合理的局部理論）。

在這樣的情境下，(29)和(31)各自都是一個意義鮮明的局部理論。它們也許並不相容（不可同真），但不一定矛盾敵對（既不同真，又不同假）；它們也許彼此矛盾敵，這時我們往往企圖追尋構作一種較為高層的假設，比如

$$(32) \quad h(x_1, x_2, \dots, x_m, y_1, y_2, \dots, y_n, z_1, z_2, \dots, z_r)$$

其中任何的  $z_i$  有可能就是某一個  $x_j$  或  $y_k$ （也就是說，有可能不需要  $z_1, z_2, \dots, z_r$  這些額外的相關項），而將(29)與(31)收納做為(32)加上其他輔助假設的推論結果。也就是說，(32)所構成的理論統合了——但不一定取代了——(29)所構成的理論和(31)所構成的理論。比方，中國和西方也許分別有不同的經濟行為律，現在我們構作了一個較高層次的經濟定律，能夠說明為什麼中國與西方分別表現出各自的經濟行為律所標示出來的經濟行為。

上面這些話是要用來指出一件事：在社會科學和社會科學的研究之中，輔助假設、開架概念和局部理論具有比在自然科學和自然科學的研究中，更值得重視的方法論上的地位。

第二，當我們談論科學的研究對象時，我們往往想起一些外顯而直接或間接可以公開給大家觀察的項目。比如，物理事物之性

質、人的行為表現、羣體的特質等等。事實上，比較精確地說，我們在提出假設構作理論的時候，我們所要說明的雖然是‘外在的’事件，可是我們所要把握，所要處理的卻是我們的經驗（我們已經說過，事實的認知是系統化，理論化的結果）。自然科學所處理的經驗是些感官經驗，社會科學所要處理的經驗除了感官經驗而外，還有一些可稱之為‘內省的’經驗。比如我們的意向、目的、意義、價值等經驗就是。一般的感官經驗對象到最後可以通過所謂的‘實指界說’來達到互相比照和公眾認識的目的；可是內省的經驗對象就不能。因此，用來表示內省經驗的‘內省概念’往往不能以簡單的方式，利用表示其他經驗的概念來加以界定或闡釋。（至於是否不可能做到，那是哲學上的‘化約問題’，我們暫時不擬在此涉及）。所以，我們在做社會科學的研究探討的時候，往往不能只是認為理所當然地以自然科學的處理一般經驗概念的方式，去處理內省概念。我們往往得通過一些迂迴的方式，動用一些在自然科學裏絕少應用的基本假定或輔助假設——尤其是一些看來似乎不屬於經驗科學的理論，而是屬於方法上或哲學上的主張或臆測。比如語言結構的理論、普遍文法的理論、思維形式與心靈結構的理論。所以，像晚近‘結構主義’在社會科學研究裏所引起的衝擊，就是一件值得我們注意的事。

這就是說，社會科學比起自然科學更受方法論的主張或哲學上的思潮所左右。社會科學的研究帶着濃厚的哲學色彩。

舉一個簡單的例子：現在一般經濟學的理論假定着一個前設，就是人是理性的動物，人的經濟行為是種‘理性的行為’。可是‘人是理性的動物’是個哲學的理論甚於是個經驗的假設。倘若我們沒

有這個假定(輔助假設)，甚或明白否定此一假設(假定它的反面)，我們所構出來的經濟理論將會大為改觀。

第三點是關於理論的功用方面。當我們在品評一個理論的時候，有兩種功能是我們不能忽略的(當然，我們在決定是否採取某一理論的時候，還有其他的考慮)，那就是該理論的說明力和預測力。說明和預測在邏輯的結構上雖然相同，但在知識論上的地位卻很不同。我們已經說過，對於一組特定的資料而言，我們可以有無窮多的假設，可是如果進一步要求一個假設必須也能兼顧那些在構作假設時所未知或沒有收集到的資料時，那麼就有許多假設會給淘汰下來。因此，許多人轉而注意一個理論的預測力，認為只要有良好的預測力的理論就是好理論。在社會科學的範圍裏(比如經濟學)，也有許多人自覺或不自覺地採取這樣的立場。

不過，社會科學有一個特色：人自己是研究者，人自己的經驗——尤其是內省經驗——又是所研究的對象。因此，人對自己有種‘切身的理解’，那就不單是理論的預測性所可以取代的。(這類的理解可能有一部份得自科學，但可能也取自文學、宗教、哲學以及其他的人生體驗)。由於這樣，有許多人對社會科學的理論有一種要求，希望它不只是一些具有預測力的公式，而是能够提供或幫助提供我們較全盤的‘理解’的學說——對人的理解，對社會的理解等等。我們可以說，社會科學往往必須滿足一種文化上的需要，甚至歷史上的需要。如果我們不怕說得粗略遭到誤解，我們甚至可以說，我們對社會科學理論往往有種‘普及化’、‘大眾化’的要求。

為了滿足這種歷史的、文化的要求，社會科學往往從概念的構成開始，就顯現出某一歷史或某一文化的特色，不僅在成就理論

時，才揭露出來的特色來。

## 七 社會科學研究的中國化

如果我們在上面所陳述的不是沒有道理的話，那麼社會科學研究的中國化問題對我們而言，就不是一個可以視之等閒的問題。提倡中國化的目的，不在於標新立異，有意與西方不同，創造一種‘中國的社會科學’。我們真正的目的，可以說是要在中國的社會、中國的文化、中國的歷史脈絡中，促進社會科學的健全發展，為社會科學（而不是‘中國的社會科學’或‘西方的社會科學’）的向前開拓，提供中國社會科學家獨特的貢獻。

在這樣的認識之下，我們在開頭發問的一些問題也就可以迎刃而解，不待我們在此詳說。同樣地，經過上面的討論，我們也可以看出社會科學研究的中國化，在實施的步驟上可望區分的層次和進行的程序。比如，我們在前面將方法論依照不同的層次和廣度，區分為四種。因此我們可以從四個不同的着重點來考量中國化的推行策略和進行方向。這些問題的細節不能在此詳論，只好留待以後補充。不過我們要在這裏強調兩點，做為這個討論的結束。那是有關概念的構成和局部理論的經營的。

概念的構成乍看起來似乎直截了當，問題清楚。不過由於概念的開架性，它的內容以及它的演變可能和方向，往往要在很廣大的脈絡中才能決定。我們雖然不必有意排除西方的概念，存心剪斷西方的影響，但是我們必須正視一個事實，那就是：西方文化在概念上對我們已有的影響，可能比我們自覺到的更廣泛和更深入。中國的資料，不忌會開拓在中國脈絡中健全證立的局部理論。這樣我們

的社會科學家不是進大學讀外文書，或者出國留學接受‘深造’之後，才開始‘西化’，才開始接受西方的影響的。我們從小的教育早已到處潛藏着西方的概念架構和理論系統。我們不僅以西方的概念來學習邏輯、數學和種種科學，我們可能連中文文法、中國歷史和中國哲學等等，都是穿套在西方的概念架構上加以認知的。這是我們不能不自覺到的。

其次，我們也得注意在進行社會科學的研究時，我們也不應該過分受西方的資料所限制。一方面西方的資料不能擺脫西方的概念和理論；更重要的是，我們必須盡力發掘中國社會和中國文化中才能接着計劃去跟西方發展的理論，做出更高一層整合的可能。在這一考慮之下，我們除了必須關心目前發生在我們社會中的事件而外，可能更要積極對我們以往的‘文化遺產’做一番重新認識和進一步瞭解的功夫。現在，讀古書不常受鼓勵，有一度甚至受輕視；可是如果我們不能在歷史文化上銜接我們固有的傳統，談論中國化還有什麼積極和深刻的意義？如果我們不能從方法論的根本處着手，我們的現象不也容易變成西方理論簡單，片面，甚至歪曲的應用？這時我們的研究不也容易變成他們研究的延長，甚至淪為他們學說的‘畫蛇添足’？

香港中文大學哲學系  
一九八〇年十二月十八日

後記：本文係一九八〇年十二月二十二日在中央研究院民族學研究所主辦之‘社會與行為科學研究的中國化研討會’上宣讀的論文。該次研討會上擔任本文的評述人係劉福增教授。劉氏提出了一些引人進一步思想的問題，但是因為大部份是哲學問題和甚為廣泛的基礎問題，作者無法在本文的篇幅之內詳細陳說自己的見解以及此文所採取的立場之背後理由。不過有一點必須特別提出來，順便向劉氏致謝。他指出原文中(26)容易引起誤解，因為我使用‘會跟着’這樣的字眼；因此我現在將它重寫，並且明白陳示我的意思。‘會跟着’三字也相應地改為‘可能跟着’四字。這是我對這篇論文唯一在內容上加以更動之處。

1981年6月17日



中央研究院民族學研究所專刊 乙種之10  
中華民國 71 年 (1982) 4 月 頁31-50

## 社會科學‘中國化’之可能性及其意義

高 承 恕

東海大學社會學研究所

### 一 ‘科學的’社會學及其誤解

長時期以來英美的主流社會學在實證論的前提下，把社會學看作是如自然科學般的科學<sup>(1)</sup>。這種看法在過去數十年中不但決定了社會學努力的目標，理論的建構，以及方法論的取向，同時也造成了許多政治上、社會上的實際影響。對許多社會學家而言，如何嚴守價值中立的立場，科學的、計量方法的應用，假設及命題的檢證便為大家所共同接受的方向，似乎問題已不再是考慮應否如此做，而只是如何把這些做好；使得社會學成為更‘成熟’，更接近自然科學般準確的科學。在此前提下，社會學的知識其普遍性(universality)是被視之為當然的，即使目前未能達到這種程度，但那也只是遲早的問題，換句話說，對實證的社會學家而言，只要我們嘗試向這方向去努力，我們終究可以找到具有普遍性的解釋，乃至於掌握社會現象的法則 (law)<sup>(2)</sup>。社會學家所要追尋的是通則，文化的、歷史的殊異性是不受重視的，而所謂比較研究的最終目的也莫非是如何能建立具有普遍解釋力的理論模型。在這種信念之下，

(1) Richard Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976, p.5.

(2) *ibid.*, p.24.

社會學的知識體系基本上被肯定為‘中性’，為‘客觀’，作為一種科學知識的社會學便只可能有一種類型存在，那便是：客觀的、科學的社會學。若從這樣的角度來看，所謂社會科學的‘中國化’也好，‘日本化’也好，根本就不具有什麼理論上及方法上的意義，社會學的標準只有一套，將社會學加以‘中國化’的努力充其量只不過是一種民族情感的吶喊而已。

然而，當我們進一步去追究、去探討社會學的本質，不將實證論的預設及前提視之為當然，進而透過對於這些預設前提加以反省，跳出實證論對於科學知識的界定時，我們便可以很清楚地看到，問題並不是這麼容易便被一筆勾銷，社會學的‘中國化’不但能有助於社會學與中國社會的接聯，更深具理論上及方法上的意義。

自六十年代後期以來，西方思想界本身對於實證論對科學知識的定義就產生了許多的反省與批判。這些批判雖然其立論的背景不同，方法也各有差異，但基本上都是在一個基礎的層面上重新界定科學知識的本質及其演變。由於他們所關切的並不是一些技術層面上的問題，而是直接在科學的哲學基礎上重新作一番檢視，其影響便勢必是根本性的了。在這些批判之中，尤其以孔恩 (Thomas Kuhn) 在科學史方面的研究，以及因其對於科學革命之討論而引起一連串方興未艾有關科學地哲學 (philosophy of science) 方面的辯論<sup>(1)</sup>，具有既深且廣的影響，這方面的討論雖大多是針對

---

(1) 參考 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: Univ. of Chicago Press. Imre Lakatos and Alan Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. Paul Feyerabend, *Against Method*. London: New Left Book, 1975.

自然科學而言，但由於其給予‘科學’以一個新的界定，實證論的科學觀便受到了根本上的挑戰，此一科學觀受了動搖，實證論的社會科學觀便也不可避免地受到基礎上的批判<sup>(1)</sup>。此外，另有一支主要是源自於英美傳統本身的批判亦造成了極大的衝擊，那便是受了後期維特根什坦 (Wittgenstein) 影響的日常語言分析 (ordinary language analysis)。這一派從日常語言分析下手，對於科學知識本身作反省，修正了許多過去邏輯實證論者的說法，更有人如溫區 (Peter Winch) 藉維特根什坦語言遊戲 (language game) 的概念來重新瞭解社會行動的本質，社會科學的意義<sup>(2)</sup>。而歐洲大陸方面，胡賽爾 (Edmund Husserl)、許滋 (Alfred Schutz) 所發展的現象學，海德格 (Martin Heidegger)，葛達邁 (Hans-Georg Gadamer) 的詮釋論 (Hermeneutics) 都直接間接對於科學知識的加以徹底的反省，而將實證論所造成的‘科學主義’ (scientism) 加以猛烈的抨擊，並更進一步指陳出社會科學與自然科學在本質上的差異性，從而建立一個不同的理論及方法的典範。此外，以法蘭克福學派 (Frankfurt School) 為主體所發展出來的批判理論 (critical theory)，這些年在新一輩的思想家如哈伯馬斯 (Jürgen Habermas)，威爾瑪 (Albrecht Wellmer) 等人的領導下，不但對於實證社會學的基設加以嚴格的批評，進一步要重建社會科學的知識，以結合理論與實踐 (praxis) 為其目標。

(1) Kuhn 的解釋雖然是針對自然科學而發，然而因為他重新地界定了“科學知識”，這根本定義的改變促成了社會科學一連串的反省與爭論。

(2) Peter Winch, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. New York: Humanities Press, 1976, ch. 2.

這些批判共同指出了過去實證論者對於科學知識的界定，充其量也只能算是許多種可能的看法中的一種而已。其所謂的‘客觀’及‘中立’只是在當我們接受了實證論的預設，前提之下的一種幻相。而正也必須從這樣的一種幻相中解脫出來之後，我們才能站在一個適當的位置來討論社會學‘中國化’的問題。否則在實證的‘統一科學’(unified science)的框框裏，只有一種‘科學的社會學’，根本就沒有空間，也沒有這必要去談‘中國的社會學’。

## 二 Karl-Otto Apel 及 Jürgen Habermas 的 三種不同類型的社會科學

為了要對社會科學的本質重新加以界定，以便進一步討論社會科學‘中國化’的問題，在此將以德國當代主要的哲學家阿佩爾(Karl-Otto Apel)及哈伯馬斯(Jürgen Habermas)對於社會科學的分類為一參考架構，來將一些社會科學的基本問題加以澄清。

阿佩爾及哈伯馬斯等人稟承從康德以來的‘知識批判’(critique of knowledge)的傳統，對於知識的本質及其構成的條件(constitutional conditions)加以嚴格的檢視。他們皆不約而同的指出：人類知識的構成，認知興趣(cognitive interests)是不可缺少的條件，它們決定了知識的對象，‘事實’及‘材料’的界定，研究方法的取向、信度、真理的判準，及至於整個知識活動的意義及其評價，這正也是為什麼這些認知興趣也被稱之為‘知識構成的興趣’(knowledge-constitutional interests)<sup>(1)</sup>。這些興趣根本上不能視之

---

(1) Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press, pp. 301-317.

爲心理的動機 (motivation)，因爲阿佩爾及哈伯馬斯所指涉的是在一個基礎的層次上的普遍條件，而不是個人的具體心理動機。有關這方面的討論，在歐陸的知識論的傳承中是爲一般人所熟悉的，只是在英美的傳統，由於受了實證哲學的影響，根本對於此一所謂非經驗層次上的問題不加以考慮，於是乎這方面的問題便顯得十分的陌生。在此唯一可能爲英美傳統中的社會學家所較爲熟悉的是韋伯 (Max Weber) 在其社會科學方法論中有關‘價值關聯’ (value-relevance) 的討論。韋伯強調所謂‘價值中立’的科學方法之運用，基本上是在價值關聯的主觀條件下運作。換言之，社會科學的知識不可避免地必爲某些主觀條件所限定。有趣的是韋伯在其著作亦曾提到‘認知興趣’的問題，可惜韋伯在這個問題上沒有更進一層的挖進去，無法將‘價值關聯’與‘價值中立’間的關係完全揭示出來，而後人在實證論的影響下，多數人便只是片面地拮取其有關‘價值中立’的看法，造成了極大的曲解。實際上，韋伯對於‘價值關聯’的看法中早已指出在我們主體的認識活動中，價值、興趣、信守 (commitments) 對於整個知識形成的決定性影響，而整個知識形成的過程及結果亦因由這些價值及興趣而具有其特定的意義。

阿佩爾及哈伯馬斯並沒有把問題局限在‘價值關聯’及‘價值中立’上，他們追本溯源地探討爲什麼興趣及價值等構成知識的條件在近代西方思想發展的過程中被遺落，除了將弊病指出之外，進一步綜合馬克斯對於意識型態的批判 (critique of ideology)，佛洛依德的心理分析，詮釋論對於‘意義’的解析，語言分析對於語言使用的瞭解，有系統地指出人類知識的構成興趣有那些主要的類

別，而這些不同類別的認知興趣各自形成不同類型的社會科學，藉以將社會科學知識的本質加以澄清，並將各種類別知識之成就加以適當的定位。

簡要的說，阿佩爾及哈伯馬斯認為：人類的知識構成興趣主要可以分為三大類。第一類是一種控制外在客觀化 (objectified) 世界的興趣。這類認知興趣根源於人類日常生活中的“工作”(work)，在工作中對於外在環境的控制是不可缺少之條件。這種興趣基本上藉著技術性的控制及運作，對於自然環境或社會現象作一經驗性的、分析性的探討，以期能够掌握變數間的關係，進而能發現其一般之規律 (regularities)。這類知識的真理判準主要便在於是否能對於客觀化的世界作一適當的因果解釋 (causal explanation)，及有效的預測。從這種興趣為出發，透過方法程序所成就的知識體系便是我們一般所稱之為的經驗分析的科學 (empirical-analytical science)，近代自然科學以及以自然科學為典範的社會科學主要便是屬於這類。在此為了避免誤解，必須要說明這類的知識雖然是從一種技術控制的興趣及觀點出發，但這並不是說研究者皆具有這種的心理動機，而是說這類知識之形成，不論其對於實體的看法，方法的應用、材料的收集及處理，乃至於最後研究結果之應用，基本上是建立於客觀化的現象的控制及一套有系統的方法的運作之上，因此，這種興趣是這類知識的構成條件 (constitutive condition)。而當我們瞭解這類知識的基本性質後，我們便更能認識到為什麼經驗分析科學將其理論及方法的重點置於普遍通則的尋求及其所謂的‘客觀的’經驗的驗證之上了，因為唯有透過這種運作，外在客觀環境方能被控制，其知識體系也方才能够具有技術的有用

性。因此這類知識只要其條件是在適當的控制之下，基本上，它對於客觀化的現象而言，是獨立於特定的歷史文化系絡，而具有其普遍性的。

第二類是一種溝通與瞭解的興趣 (*interest of communication and understanding*)，這類認知興趣主要是在於透過溝通及意義之詮釋 (*the interpretation of meaning*) 而能瞭解自己並與他人達成協議或更進一步形成共識 (*consensus*) 及默契。這種認知興趣其根源深植於我們日常生活的語言溝通之中。這類興趣截然不同於第一類對環境控制的興趣，它主要是靠象徵符號的互動 (*symbolic interaction*) 來促進人與人之間的瞭解，而非技術的控制與預測。因之以此種認知興趣為觀點所構成的知識體系，便也在性質上截然不同於經驗分析的科學。阿佩爾及哈伯馬斯稱之為詮釋的、歷史的科學 (*hermeneutic-historical science*)。這類科學由於主要的興趣是在於瞭解之達成，共識之獲得，其知識探討之對象便不再是客觀化的現象 (*objectified phenomena*)，而是將認知及溝通的對象放在一個歷史的、情境的脈絡中去加以瞭解，因此現象不需要加以客觀化，以尋求其因果之解析，而是要掌握其‘意義’，這意義的掌握是不能藉用技術控制所能得的。根本上，意義的瞭解是溝通與詮釋的問題，因之歷史的、詮釋的科學基於這種認知興趣所發展出來的理論及方法便不是指向因果關係以及一般通則的掌握，而是以獲得一較佳而且相關的詮釋 (*relevant interpretation*) 及相互的共識為鵠的。而這種詮釋及共識的獲得又是扣緊了其特定的歷史、文化、情境脈絡來談，其真理的檢定便不是經驗驗證的問題，而是一理性討論 (*rational argumentation*) 的問題。這一類的知識中最

具有代表性的如：現象學、詮釋論 (hermeneutics) 以及日常語言分析 (ordinary language analysis) 便都共同地強調主體與主體之間透過互動所構成的互為主體性 (intersubjectivity)，而認為將研究對象客觀化所導致的是誤解及曲解，意義之瞭解將無法脫離其所處之系綱 (context) 而獨立存在。詮釋論者如葛達邁 (Hans-Georg Gadamer) 更明確的指出：任何一種詮釋 (interpretation) 必然是從某一觀點來加以詮釋，而所謂的意義的瞭解基本上便是詮釋者與被詮釋的對象間的一種融和 (fusion)<sup>(1)</sup>。因之歷史的、詮釋的科學其關切的便絕不是普遍法則的尋求，也不是致力於技術的有用性的增加；而是藉著溝通而達到自我瞭解 (self-understanding) 及相互瞭解 (mutual understanding) 的增進。

第三類知識構成的興趣則是一種自現有不合理的限制 (constraints) 中解放出來的興趣，簡稱之為‘解放的興趣’ (emancipatory interest)。這類認知興趣其在生活世界中的根源是在於我們對自由、自主，以及從統治約束中解放的要求。這類興趣與溝通瞭解及控制環境的興趣是不同的，它主要是基於人類自我反省 (self-reflection) 的能力，對於既存的意識型態 (ideology) 及其所造成的約束作一批判 (critique)，使我們能從一些不必要的制約中解放出來而邁向自由、自主及責任的境界<sup>(2)</sup>。在現有的社會情境中，常常由於既存的權威、習慣、系統的、曲解的溝通 (systematically distorted

(1) Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*. New York: The Seabury Press, 1975, p.273.

(2) 參考 Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*. Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Press, 1974.

communication)，人類的自由不但受到壓制，更嚴重的是由於意識型態將之加以合理化的結果，人們將這種曲解及統治往往視之為當然，甚至視之為一種必然的事實(necessary fact)，根本不曾意識到問題的存在，也不嘗試將現況加以改變，而延續了不合理的限制。解放的興趣即是一種意識的覺醒，以批判的反省來檢視現有的情況，不將既存的視之為一種單純的事實(mere fact)，透過意識形態的批判，憑藉理性的思想及行動來改變現有之不合理，進而找尋合理的出路。基於這類解放興趣而開展的知識體系，便是所謂的批判理論(critical theory)或批判科學，阿佩爾及哈伯馬斯認為佛洛依德的心理分析、馬克斯的資本主義意識型態的批判，都是近代社會科學中的例子。雖然阿佩爾與哈伯馬斯都曾嚴格地批判佛洛依德以及馬克斯的理論與方法，他們也不認為心理分析或馬克斯的學說就直接可以作為這類知識的典範，但不可否認的是：佛洛依德及馬克斯基本上對待社會實體及心理現象的態度既不是基於一種技術的控制，也不是一種溝通的瞭解，而是以一種批判的態度來指出問題及衝突之所在。從這樣的認知興趣出發，其所構成的知識體系便當然與經驗分析科學，歷史的、詮釋的科學有所不同。經驗分析科學基本上是以一種肯定的、實證的(positive)態度來看所謂的事實，而批判科學雖然也必須從經驗事實(empirical fact)為出發點，但由於其是從一種否定的(negative)態度來對所謂的事實加以批判，於是乎其最終之目的便不是變數間關係的掌握或通則的尋找，而是具有道德價值色彩的自由之獲得及自主性之保證。前者在方法上依賴技術的控制及運作，後者則基於思想的反省及啟蒙。經驗分析科學在技術控制的原則下堅持“事實”與“價值”的二分，

認為科學本身只處理‘事實’而不牽涉‘價值’。批判科學則強調任何‘事實’本身就蘊含了某種的‘價值’，只是當我們用‘實證的’觀點去看它時，無法察覺到‘事實’與‘價值’的關聯而已。因之批判科學所要求的不但是要澄清目前存在的事實與價值間的關係，進而要批判這種關係，以期能邁向較為合理的形式；也正因為如此，批判科學的理論便不是如經驗分析科學理論般的一組相關的命題，而是與實踐行動(praxis)相互為用的批判(critique)。

佛洛依德自己並沒有意識到其心理分析背後的這些認知興趣、理論及方法上的問題，但這些年來透過哈伯馬斯及法國詮釋論大師李克爾(Paul Ricoeur)的分析將這些特色呈現出來。在心理分析中的精神病患者最大的問題即在於病人被一種曲解的意識所籠罩，所強制而不自知，因之心理分析者在過程中最主要的工作是如何能喚起患者自我意識的覺醒，使其自己能意識到問題之所在，去面對它、反省它，最後能克服它。心理分析的知識體系便是基於這種如何協助病患者自壓制中解放出來的認知興趣，透過批判的反省，使患者自己救自己。醫生在整個過程中不是基於技術控制的觀點來看，因為最後解決問題的仍是在於病患自身，而整個過程主要是患者意識的覺醒與實踐行動的交互作用，最後臻於自由、自主及責任之重新建立。當然，哈伯馬斯及阿佩爾都深知，心理分析所處理的基本上只是醫生與患者間的關係，此種關係不同於廣大而複雜的社會關係，因之他們絕無意以心理分析為完全之模型，只是藉此來說明這一類的知識在認知興趣及其理論與方法如何不同於其他的認知興趣。

將這三種不同的認知興趣及其發展出來的知識體系作一極為

簡要的介紹之後，在此必須說明它們彼此間的關係以避免墮入傳統人文社會科學 (*geistes wissenschaften*) 與自然科學 (*naturwissenschaften*) 的古老爭論。同時，也唯有瞭解了三者間的關係，我們才能適當地討論社會科學‘中國化’的問題。

首先要指出的是：阿佩爾及哈伯馬斯之所以要提出知識的認知興趣，其主要的用意是要將各類不同的科學作一適當的定位，以避免實證論者以某一類的科學——以技術控制為興趣的經驗分析科學——為唯一科學知識的偏狹看法。換言之，阿佩爾及哈伯馬斯所反對的是實證論對於科學的解釋，而不是反對經驗分析科學本身。因此阿佩爾承認在社會科學的領域中，經驗分析的路子是許多種類中的一種，他們也並不是像歷史主義 (historicism) 者，如狄爾泰 (W. Dilthey) 欲以人文社會科學來反對自然科學般的社會科學，阿佩爾及哈伯馬斯一再強調，當我們將各類科學作了適當定位後，我們可以看到經驗分析科學與歷史的，詮釋科學間的互補性 (complementarity)<sup>(1)</sup>。前者雖然著重於因果的解釋，後者興趣在於意義的瞭解及溝通，但這不可相互化約 (non-reducible) 的興趣及知識體系，如果從一更廣的角度來看，正是可以相生相成。就拿孔恩 (Thomas Kuhn) 對於科學史的發展來說，任何一門科學，包括自然科學在內，都必須預設一些基本的溝通的瞭解 (communicative understanding)，否則科學的基本規則 (basic rules) 無法建立，科學團體 (scientific community) 也不可能存在，科學典範 (paradigm)

---

(1) Karl-Otto Apel, "Types of Social Science in the Light of Human Interests of Knowledge", in *Social Research*, No. 44, 1977, pp. 425-470.

及其進步亦不可能。換言之，唯有透過科學家彼此溝通瞭解所形成的規則，科學家方能在這些規則前提之下進行其實驗及模型之建構。科學知識中基本規則的形成不能經由經驗材料來證明或否定，而是經由溝通的瞭解所建立。孔恩批駁了實證論對科學的解釋，同時也與阿佩爾等人不謀而合地指出了經驗分析科學與歷史詮釋科學就知識整體而言的不可分性及互補性。

同樣地，當我們拋開實證論的說法，從知識整體的角度來看，第三類的批判科學也不是孤立的知識體系。前面我們曾經討論過：批判科學仍是從經驗為起點，只是由於它是從解放的認知興趣出發，因之對於經驗事實是從一個不同的觀點來看待，它不將事實視之為當然，而要批判經驗現象。我們要知道：在批判經驗現象之時必須同時具備三個部分：第一它必須是經驗的，任何知識皆無法脫離經驗而存在，只是經驗可以從不同的觀點來看待。第二是詮釋的(*interpretive*)部分，我們若是從批判的角度來對待經驗現象，必須要對現象本身所具有的意義加以詮釋，以期不但能觀察，更能瞭解，這樣方能避免因為將現象客觀化所導致的曲解。第三是批判反省的部分，就因為在認識的過程中具有這種批判的反省，使得這類知識能掌握到經驗現象中所蘊含的內在問題，以及這些問題的可能出路(*possible alternatives*)。因之我們必須要知道阿佩爾及哈伯馬斯所談的批判科學並不是要排斥經驗的知識，或是詮釋的知識，而是從批判反省的觀點來將經驗的資料及意義的詮釋加以統合。當然，在這種統合下的資料及意義便不同於從控制觀點所掌握的資料及變數間的關係，也不同於單從溝通瞭解的觀點所獲得的共識了。因此批判科學必須同時是經驗的(*empirical*)詮釋的(*interp-*

retive)、批判反省的(critical-reflective)，缺一不可。

### 三 社會科學‘中國化’的可能性及其意義

阿佩爾及哈伯馬斯基於認知興趣的不同，將社會科學所作的分類並不是一種經驗的描述及分類，基本上是一種為了要瞭解社會科學基設的分析架構。從此一分析的架構我們可以進一步討論社會科學中國化的問題。

假如我們有意或無意地將社會科學的研究局限於經驗分析知識的層面：將自外在社會實體所得的經驗客觀化，透過技術的控制，以及數量關係的運作而掌握變數間的關係及法則，在此前提之下，所謂的‘中國化’充其量只能是中國材料的運作而已。當然，即使是在這一個層次上的中國化亦是深具意義的，有系統地使用中國材料，其研究之成果勢必可以在理論上及方法上修正西方的社會科學。但是，在此處所要強調的是：社會科學中國化似應不僅止於此。從阿佩爾及哈伯馬斯對社會科學基礎的探討來看，我們若僅只是廣泛地使用中國的經驗材料而不能反省到更深一層的基設問題時，基本上我們所能提出對於西方社會科學的修正恐只是技術性的。因為我們必須要瞭解科學知識其基本的觀點，預設，乃至於概念，定義並不是單純的能經由經驗材料本身來加以證明或否定，今日除了少數天真的經驗論者之外，普遍皆認為經驗材料本身以及經驗材料的選擇就不是‘中性的’、‘客觀的’，所謂的‘事實’(fact)與概念，理論是不可分的，換言之，經驗事實必是基於某些興趣、觀點、前提、預設來獲得。在前面的討論中我們也一再強調由於不同的認知興趣、觀點，對於經驗事實的看法便亦有所不同，乃

至於整個理論及方法的建構，真理的判準便也大異其趣。因此如果不能在更基礎的層面，針對認知興趣，預設前提來加以反省批判，我們所能做的便只是在原有西方社會科學的大框框之內做些‘解決問題’(problem-solving)的工作，而談不到‘典範的考驗’(paradigm testing)。從一個整體的角度來看，前者固然重要，後者卻更為根本。

談到這裏我們可以相當清楚地看到為什麼對於實證論的批判是必要的。實證論的觀點正妨礙了這種更基礎性的反省，而把問題局限在經驗的、技術的層次，經驗分析的知識在社會科學只是其中的一部分，實證論者卻將之加以膨脹，乃至於忽略了詮釋的，以及批判的部分。而社會科學‘中國化’的根本問題卻必須要透過新的詮釋及溝通、更基礎的批判及反省才能得到適當的出路。

就溝通瞭解的觀點來看，當面對中國的材料時，我們必須意識到這些材料所代表的意義是不能夠被化約為一種客觀的，標準的意義，它基本上是取決於特定的歷史及文化的脈絡(historical-cultural context)。換句話說我們從我們的觀點就著中國的歷史文化脈絡來詮釋中國的社會現象，可以有著截然不同於西方學者從西方的歷史文化觀點所瞭解的意義。因之如果貿然將意義的詮釋加以客觀化，常常所導致的是以西方的觀點為自己的觀點而不自知，曲解便是在所難免。詮釋學者葛達邁(Gadamer)便指出，任何的詮釋及瞭解必基於一種基礎的瞭解(pre-understanding)，這種基礎的瞭解往往就是來自我們的日常生活或傳統之中<sup>(1)</sup>。溫區(Winch)從語言分析的角度也強調語言及象徵符號之意義必得在其語言遊

(1) Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, pp.245-46.

戲(language game)，生活形式(form of life)的使用中方能瞭解<sup>(1)</sup>。從這一個角度來看，社會科學的中國化便不但深具意義而且具有必要性了。因為要對中國的材料及研究的成果作意義上的詮釋時我們必須扣緊着中國的環境脈絡，而欲達到此一目的，浸淫於中國歷史文化傳承，熟悉中國語言遊戲及生活形式的學者正是在一最適當的位置上。進一步的說，這方面的工作不但是中國社會科學家的權利，更是一種責任，一種免於他人曲解我們的責任！

在過去社會科學的傳統中談到有關意義的瞭解時常常受到一種批評，認為意義是個人的，心理的、主觀的，因此意義的瞭解也是不科學的<sup>(2)</sup>。這種批評一方面是源自於狄爾泰(Dilthey)以來的歷史主義對‘意義’的問題的曲解，另一方面則是源自於實證論基於其方法論上的限制而不能正視這問題。然而這十多年來的發展，這方面的問題也已有所澄清，意義的瞭解其關鍵不是在於是否能尋找到一個客觀而普遍的標準意義，而是詮釋者能獲得一個對行動者(actor)而言亦具意義的詮釋(meaningful interpretation)。意義的問題應從語言詮釋、溝通互動的角度來看，它本質上既不是主觀的(subjective)，也非普遍客觀的，而是互為主觀的(intersubjective)。因此，有關中國社會現象的意義之瞭解便既不是個人任意的詮釋，也不是標準的、客觀意義的界定，而是在中國社會科學團體中經過溝通所獲得的共通的瞭解。由於歷史的潮流繼續地向前，而

(1) Peter Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, p.45.

(2) Carl Hempel, Ernest Nagel, Theodor Abel 都普遍地持有這種看法，參考 Ernest Nagel, *The Structure of Science*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1961, pp.484-85.

我們的社會文化也不斷地在改變，因此我們對於中國社會的瞭解也勢必是一永無止境的詮釋過程；也正是傳統與現代的繼續不斷的對話 (dialogue)。也唯有透過對意義這一層的瞭解，我們才能掌握到中國社會文化的特殊性，也才能使社會科學與中國社會發生真正的關聯 (relevance)，而不再是止於學院性的文字遊戲，或是削足適履式的技術應用 (technical application)。

然而，除了意義的詮釋及瞭解這一層對社會科學的中國化深具意義之外，我們可以更進一層從‘批判’ (critique) 來談。從阿佩爾及哈伯馬斯等人所提的批判科學的角度來看，包括他們自己的批判科學在內，不論是經驗分析科學也好，歷史詮釋的科學也好，必不可免地基於某一類認知興趣來觀照這世界，雖然科學家們並不一定自我意識到這些構成知識的興趣及前提條件，而這些前提條件是根植於生活之中、歷史文化之中、哲學思潮之中。因之阿佩爾及哈伯馬斯的分析本質上就是從認識論的角度對於近代西方知識傳統作一徹底的反省。這種反省應使我們察覺到西方社會科學在認識的觀點上、方法上、意識型態上，以及價值上皆不是普遍而客觀的。哈伯馬斯甚至更進一步指出科學及技術本身就是一種意識型態 (ideology)<sup>(1)</sup>。從這樣的角度來思考，作為一個中國的社會學研究者絕無理由對西方社會科學家，哲學家們對其自身所作的反省視若無睹，而有必要透過批判反省後，融入屬於中國社會文化的成分。

就認識論及方法論的問題而言，西方經驗分析一路的社會科

---

(1) Jürgen Habermas, *Toward a Rational Society*. Boston: Beacon Press, 1970, pp. 81-122.

學基本上是藉十七世紀以來近代自然科學的方法來處理外在客觀環境世界。在前面曾經討論過，我們絕非欲排斥或取代這種知識，只是經過批判定位之後，我們需認清它可能的用途及可能的限制，否則在客觀、科學之名下所行的卻是一種‘泛科學主義’之實。因此對於經驗分析的認識方法批判後是必需的，我們如果要更適當地運用它來收集及處理中國的材料，在這一層上我們不但不能放棄，更需要經由經驗的研究及方法論的檢討使現有的研究方法更能適合我們的社會文化情境，以發揮最大的效用，這種的檢討便是社會科學中國化在經驗分析的重心所在。

然而，單是只有這一層是不足的，在前面曾經討論過，意義的詮釋絕不是以客觀或計量的方法所能解決，因此當進行這一層的批判時，我們不但要意識到西方社會科學所作的詮釋是從何種歷史及文化的觀點，或某種的意識型態出發<sup>(1)</sup>，更要進一步對於我們自身的歷史文化傳承也作一批判，透過這種雙重的詮釋、雙重的批判之後，我們方有可能在意義的層次上與西方的社會科學作真正的會通。在此可以舉韋伯(Max Weber)對於中國的宗教與社會所作的詮釋為例作一說明。韋伯談到中國的宗教時，基本上是順着他對於西方近代理性化過程(rationalization)的探討而發的，當他對於西方近代歷史發展過程作一詮釋時，他基本上是從‘西方之何以有近代資本主義及其他工具性理性之發展，而其他社會則不曾有類似的過程出現?’這大問題本身界定了他對於西方的詮釋，也決定了他對於中國社會文化瞭解上的著眼點，在這種觀點之下，

---

(1) 在過去社會學的傳統中，知識社會學曾作過類似的分析，然而知識社會學大都只止於一種歷史文化的詮釋而缺乏批判。

他對於中國社會所作的詮釋及瞭解自然也就是選擇性的、片面的，甚至可以說很明顯地具有一種以西方為標準的偏見。因此當我們面對這問題時，不但要批判韋伯的理論及其以之為基礎的歷史文化觀點，我們還必須要將中國的宗教擺回到中國的歷史文化傳承，加以新的詮釋，唯有透過這兩方面的工作，可能可以獲得對於這些問題的更深入的瞭解，也是一種扣緊中國歷史文化的瞭解。從這樣的觀點來看，我們並不是企圖閉門造車，以民族的情感來擁抱一切；實際上，許多時候西方社會科學所曾經做過的有關中國的研究，正好可以作為一個參考的起點，邁向一個更佳的自我瞭解及各不同社會文化間的相互瞭解。

最後，談到有關在批判這層次上的問題。前面提到批判性的知識基於一種解放的認知興趣，要求對於社會現象本身作一反省，進而透過對問題的批判而指出理性的出路及改變不合理現況的可能性。這一種觀點對於西方社會科學的批判以及尋找中國化的出路是深具意義的。但是，在這必須要提出來的是：即使是這類知識本身也一樣地蘊含了某些的特定觀點、價值、以及意識型態。批判學派的學者們如哈伯馬斯也從不隱瞞他們背後的這些觀點及前提。基本上我們若知道歐陸近代哲學思潮的發展的話，我們不難看出這類知識是如何根深蒂固地受到黑格爾辯證思想的影響；對於實體持一辯證的看法，強調改變現況，提昇現實的可能性，要求對現有意識的批判，乃至最後透過辯證性的批判及反省而邁向理性(reason) 及自由的境界，這些都很明顯地表現出來整個德國觀念論(German idealism) 的觀點及價值。換句話說，此一批判的傳承其批判的標準及基礎是根植在德國觀念論之中。就拿其主要的批

判標準：理性及自由而言，這字義表面上看來似乎是放之四海而皆準，但就其深一層的意義而言，其理性及自由皆有其特定的哲學涵意、文化涵意，不但不同於東方的思想，即使與英國功利主義（utilitarianism）的傳承對於理性與自由的定義亦大異其趣。如此看來，如果要對於西方社會科學加以批判，或是參考西方批判科學對於科學知識的批判，我們勢必要先對於此一批判科學本身作一反省，不能將他們的觀點及價值視之為當然，那樣本身就已喪失了批判的立場與精神，形成了另外一種的獨斷。因此我們將以何種觀點及價值作為我們批判的標準及基礎？這就將是社會科學中國化最吃重，也是最困難的部分，它不但牽涉到經驗材料的問題，意義詮釋的問題，更關係到價值的問題。欲克服這些問題這不但需要社會科學界的 effort，更需要歷史學家、哲學家等人文學者的智慧，而社會科學的中國化也方才能够臻於較為完備的境界。而此一批判層次上‘中國化’的努力不但具有思想與理論上的意義，也必因這一層次上的中國化而能使社會科學的知識具有實踐的意義，不但能真正地瞭解中國社會，而且基於我們的瞭解，我們的價值觀點，對過去以及現在作一反省並指出可能的出路。

三年前在離開西德的前夕，哈伯馬斯教授曾說過“以你們長遠而深厚的文化傳統，你們應當有更多的貢獻”。的確，百年來中國的知識分子在各式各樣西方的挑戰下，似乎已喪失了信心，而今日我們討論社會科學中國化的問題正象徵着我們這一代要立定腳根，重新肯定我們自己，透過對西方知識傳承的反省與批判，我們得以從各樣形式的意識型態解放出來，重新在我們的歷史文化，在我們今日的生活世界中去尋找我們自己的那一份。而也唯有經過這種

的努力，才能找到一條適合我們自己發展的道路。我們瞭解這樣的一條道路並不具有放諸四海而皆準的普遍性，然而那卻將是人類發展的主要參考。

中央研究院民族學研究所專刊 乙種之10  
中華民國 71 年 (1982) 4 月 頁51-68

## 我國社會科學研究的未來趨勢： 以儒家思想與近代化為例

賴 澤 涵

中央研究院三民主義研究所

一九五〇年代及一九六〇年代是美國學術界研究‘近代化’理論的高潮，這一理論隨之也用在研究中國近代化的問題，而導致學者們利用近代化理論來解釋中國近代經濟、社會、文化、政治等各方面現象的原因，不外是拿近代日本來和中國比較。換言之，他們認為日本在明治維新的短短二、三十年內居然近代化成功——社會舊俗加以改革，西方的憲法也被採用，戰爭連連勝利，國際地位大為提高等等，而中國近代化又比日本早數十年，為什麼卻失敗了？為了追求兩者之間的差異，於是學者們乃從中國的思想、社會結構、制度等各方面來探討原因，這就形成最近美國研究中國問題的模式之一——近代化理論解釋中國近代現代問題 (Myers & Metzger, 1980: 89)。但他們研究中國的近代化，不論從地理、資源、人口、氣候等等，終於發現中國在十九世紀近代化的失敗不是別的，而是主要是由思想造成的，而思想主要的是來自於儒家思想。因此，最後的結論是儒家的思想與近代化有衝突的。換言之，他們的研究意味著中國如果要近代化能够成功，儒家思想非得放棄不可。

這個以儒家思想為中國近代化的阻力，形成許多學者解釋中

國社會變遷，遲緩甚或不變的一股主流，其中著名的學者是 John King Fairbank, Joseph Levenson, Mary C. Wright, Lucian Pye 和 Richard Solomon 等人，本文試圖對他們的觀點提出批判，並希望引起學術界人士的注意，來作自我客觀性的檢討我國‘儒家思想’，從而對社會科學理論的引介研究提出自己一套看法和激發對中國儒家思想問題的研究。本文因係批判性，且由於本題目範圍太大，非一人終身之力或數人之力不為功，因此，為了討論的方便大都取材於現有的著作，很少作第一手的研究，是本文最大的缺點，不過擬提出幾個問題供有志人士思考問題時的參考。

美國學者對中國的研究首自近代、現代史，費正清可能是這方面的主要領導人之一。自然導致美國研究中國問題的主要原因還是中共的佔據大陸，他們試圖解釋中國——一個文明古國何以會變成共產主義？中國文化是否適宜共產主義的發展？由於研究中共不能不往上追溯，所以中國近代、現代首先成為他們開墾的園地，哈佛大學當時的學者、學生幾乎是以中國的近代、現代（尤指一八四〇年以後，為其研究目標，因此，一九六〇年代的哈佛出版物幾乎也是以近代、現代問題為中心，而間或有研究中國的思想意識型態等等的。在美國第一代的‘漢學家’費正清、萊特夫婦（Mr. & Mrs. Arthur F. Wright）、韋慕庭（Martin C. Wilbur）、泰勒（George Taylor）、梅谷（Franczh Michael）等人的領導下，中國制度、外交、思想等等逐漸受到重視，哥倫比亞大學重視共產主義的研究，西雅圖的華盛頓大學重思想的研究（例如太平天國），而哈佛則包羅萬象，兼及中共的研究，因此一九六〇年代有關中國近代、現代問題的書籍大量出現，形成一般‘中國熱’。

在近代化理論的影響下，有些學者研究中國思想與中國近代化的相互關係，其中最有名的是故萊特夫人(Mary C. Wright)和雷文遜(Joseph R. Levenson)兩位(Wright, 1957; Levenson, 1968)，萊特夫人本以研究同治中興著名，她發現同治時期，外國與中國相當合作，他們幫助中國平定內亂，幫助中國近代化，而國內名臣輩出，這可說是中國近代化最好的時機，但是最後終不免受屈辱再與外國訂立不平等條約(天津教案)，因此，在萊特夫人看來，同治中興的努力最後還是失敗，而失敗的原因並不是‘帝國主義的侵略，滿清的統治，官員的無知或歷史的意外’，而是‘近代化的條件與儒家要求安定的條件剛好衝突’(Wright, 1957: 10-11, 300-312)，因此，‘既使在最有利的環境下，儒家的社會是不能納入近代的國家的’(Wright, 1957: 300)。萊特夫人不僅認為在清代的近代化運動是不會成功，同時，她也認為國民黨的提倡孔孟思想和蔣中正先生提倡的新生活運動也註定非失敗不可(Wright, 1957: 301)。

萊特這個論點後來被不少學者接受，其中比較有名的如費正清、雷文遜、史華茲、費吾愷等人(Fairbank, 1971: 174, 243)。他們不僅接受她的觀點，且用在他們的研究來說明中國近代化失敗的原因(Fairbank, 1978: 1-2; Levenson, 1958-65; Schwartz, 1964: 105-106, 110, 243)。

可是，接受她論點背後的意義，可能不只是批評儒家思想。因為儒家思想在他們看來既然有礙中國的近代化，那麼中國近代化若要成功，似乎不能沒有另一套的思想，而另一套思想就是費正清和雷文遜等人認為中國現代知識份子一定要從西方文化去尋找

(蕭欣義, 1980: 13), 因此, 後來中共的馬克思思想在他們看來可能是對的, 因為馬克思思想是否定傳統思想和偶像崇拜 (Myers & Metzger, 1980: 90), 這對中國的近代化是有幫助的。

除上述專門探討儒家思想者外, 尚有不少學者, 探討中國的傳統思想與中國近代化的關係, 其中比較有名的有 Lucian W. Pye, Richard H. Solomon, Lloyd E. Eastman 等人 (Pye, 1968; Solomon, 1971; Eastman, 1974)。這些學者們認為中國傳統很重集體(指家族而非國家), 服從權威, 不能培養一個獨立自主的人格。即中國傳統文化的‘動機模式’是‘依賴性’而不是‘自主性’ (Myers & Metzger, 1980: 105; Pye, 1968: 41; Eastman, 1974: 295; 蕭欣義, 1980: 13-15)。換言之, 中國的傳統文化沒有像西方的那樣 dynamic, 中國文化給人的感覺是比較消極性而非積極性和主動性 (Schwartz, 1964: 105-106, 110, 243), 在這傳統培養出來的人格, 在他們看來只是適宜農業社會的生活, 不能適應近代民主社會的要求。既然傳統文化與近代化格格不入, 因此, 中國近代化非得克服傳統文化的桎梏不可。

我們傳統文化影響下所塑造的人格, 我國學者也有不少人持相同的看法。例如八年前民族所在李亦園和楊國樞舉辦的‘中國的性格’討論會上, 文崇一的‘從價值取向談中國國民性’就發現‘…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。……保守和認命的觀念深入人心, 尤其是農村人民’(李亦園、楊國樞編, 1972: 63)。‘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、謹慎、謙讓、依賴、順

從、忍耐、勤勞、節儉、安份等性格’(李亦園、楊國樞編,1972: 74)。如果大家都在權威和服從的環境久了，整個社會就缺乏生氣，而社會就不可能培養出創造的人格來(李亦園、楊國樞編,1972: 55)。

傳統社會的特色，和 E. E. Hagen 的 *On the Theory of Social Change* (Hagen, 1962) 的原理是有不謀而合之處，Hagen 的理論事實上也是從一個社會是否能够培養創造性人格來論一個國家的經濟是不是能够發展。換言之，如果在一個保守的社會下，要培養出創造力的人格是相當難的，因為一個社會沒有創造力，社會就很難發展，經濟發展也就談不上。Hagen 這個理論在一九六〇年代和一九七〇年初期也廣受學者重視，不少學者也利用他的理論來探討中國不能近代化的原因(Eastman著，甄榮港譯，1969: 19-21)。不過，後來許多學者對他的解釋也不滿意，認為一個國家的近代化絕不是那麼單純的就可以解釋得了，因此，以後探討有關近代化的理論時，很少人堅持用一元論的說法。我個人認為上述所論及儒家社會的各種現象，並非中國所獨有，任何傳統社會都可能存在。不過，認為儒家思想下的社會全部都是守舊，未免誇張，說它是儒家的一面而非儒家思想表現的全面，似乎較易被大家接受(蕭欣義, 1980: 14-15)。

儒家思想有礙於近代化的論點，大家都知道其實這並不是一個新鮮的說法，因為馬克·韋伯(Max Weber)在他探討中國宗教時(*Confucianism and Taoism*) (Gerth譯編, 1947)，對中國的儒家也提出類似的說法，他認為儒家倫理，缺乏自然與神，倫理要求和人類弱點，罪惡感和追求超脫，在世俗行為和超俗的補償，宗教責任和政治社會現實之間的緊張狀態，因此，就沒有槓桿作用使內在

的力量超脫傳統和大家信守的行動出來’(Gerth譯編, 1947: 235-236)。換句話說，因為儒家太重視和諧——尤其天地人的合一，結果造成物我、天我和人我不分的狀態，‘這種態度的一個後果是個人和社會和自然之間缺乏緊張狀態。沒有緊張衝突則個人沒有機會培養一種合理的克服外界的精神，沒有機會養成道德的獨立性’(蕭欣義, 1980: 11-12)。這點韋伯認為是中國沒有能够像西方發展出近代資本主義的重要原因。在西方，他認為基督教尤其是清教徒的相信原罪而又力求克服原罪，結果‘發展出一套克服內在罪孽的宗教修養的工夫。這種工夫擴而充之，應用到社會上的習俗、規範、權威，都使人不會一味盲從；相反地會發展出一種制衡及改進之道’。因此，儒家使中國人無法突破一個現狀，只知安於習俗，順服權威(蕭欣義, 1980: 11-12)。

由於韋伯的影響很深遠，因此，以後探討中國近代化或中國為什麼不能發展成為資本主義的國家時，他的觀點常被引用，這就形成了韋伯派解釋近代中國社會的理論根據(蕭欣義, 1980: 11-12)。所以上述諸學者認為儒家不能適應現代生活，有礙中國的近代化，中國近代化不能不考慮到儒家思想這個問題，這都是韋伯觀點的引申罷了。

自儒家思想有礙中國近代化觀點再度提出後，有不少中、外學者頗不滿意這種說法，惟雖然感覺這個觀點有問題，但卻不知從何批判起。因此，有些學者就從一些儒家的著作來探討他們的思想、行為是不是完全受儒家思想所限制，在我國從事這項批判工作的人不少，但大部份還是不免流於空談，無的放矢，比較認真作批判的有中研院近史所的呂實強和香港中文大學的王爾敏兩位（王

爾敏，1969；呂實強，1976）。他們兩位都能從史實來探討儒家思想問題，然後再歸納他們的結論。

在美國，對‘儒家思想有礙近代化’這個問題作仔細探討的人很多，他們對上述的觀點很表懷疑，因此試圖修正萊特夫人及費正清等人的觀點，其中比較重要的學者有 Benjamin I. Schwartz, Wm. Theodore de Bery, Chang Hao, Lin Yü-sheng, Charlotte Furth, Raymon H. Myers 和 Thomas A. Metzger, Tu Wei-ming 等人(Schwartz, 1972; Bary, 1975; Chang, 1971; Lin, 1979; Myers & Metzger, 1980: 87-114; Metzger, 1977; Tu, 1976)。其中以Metzger 近著‘脫離困境’一書，引起相當廣泛的注意，去年在洛杉磯亞洲學會舉行年會時，有一組“Modernization and Traditional Culture: a Critique of Thomas Metzger's Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture”即專門在討論 Metzger 的書(討論的意見見 *The Journal of Asian Studies*, 39: 2, February, 1980: 237-290)。可見中國傳統文化與近代化的問題，至今還是受美國學者的重視。因此，‘中國傳統或儒家思想與近代化的關係’這個問題，相信還會繼續有人作研究，這是學術界，思想界的一件大事。

如果我們要追問何以會造成美國學者認為儒家思想有礙近代化的問題時，我們可發現，他們往往已有一模式在套用，因此，當他們探討儒家思想有礙中國近代化時，他們選擇的人物都是非常特殊且頑固的份子，例如這些頑固人物或認為船堅砲利無用，(如王闔運、張自牧、方濬頤)，或認為中國的科技遠勝西方不必向他們學習(如倭仁等)，或認為使用機器會使少數獲利多數失業，造成社會

不安，成為中國之害（如王文韶、王炳燮、奎潤、奎斌、沈純、劉錫鴻、陳彝等），或認為科技即使有用並非立國之本（倭仁、張盛藻、方濬頤、俞樾等），或以仿西法等於以夷變夏，將使中國文化、人心受害，不僅不能自強反而促成衰亡（倭仁尤著，此外于凌辰、周德潤等），或以科技廣泛應用，將造成人類資源的枯竭（如俞樾尤著）等等（呂實強，1976：4-19）。所以，如以這些人的言論來分析，尤其以倭仁的“立國之道，尚禮義不尚權謀，根本之國，在人心不在技藝。”（同治朝籌辦夷務始末，1971，卷47：24；呂實強，1976：11）來看，那麼儒家思想的確是不適宜於近代生活。問題是這些人物是不是就可代表中國的儒家思想？他們的言論難道是普遍為大家接受？試看恭親王奕訢駁斥倭仁不是說：“……如別無良策，僅以忠信為甲冑，禮義為干櫓等詞，謂可折衝樽俎，足以制敵之命，臣等實未敢信。”（同治朝籌辦夷務始末，1971，卷48：4；呂實強，1976：13），可見反對採用西方科技是有些人，但是，認為中國須學西方科技甚或中國需變法自強的也不是沒有人。

但是外國學者卻不易了解中國知識份子表達的方式，在中國要求改革或變法的知識份子，往往都不是明目張膽的提出來，他們得講究表達技巧，他們怕一提出他們的看法時會引起反對，甚或遭到禁忌，達不到實際效果，因此，他們改變表達方式，用復古或託古改制的方式來表達他們的求變思想，以收更大的效果。例如，他們往往追溯三皇五帝的盛世，然後才說“世變代嬗，教人認識變革的意義和效力，於是變的觀念，也在婉轉的復古論中透露出來。”（王爾敏，1969：36）王韜的看法值得大家注意，他說“夫中國亦何嘗不變哉！災燧羲軒，開闢草昧，則為初制之天下。唐虞繼統，號曰中天，

則為文明之天下。三代以來，至秦而一變；漢唐以來，至今日而又一變。西人動譏儒者墨守孔子之道而不變，不知孔子若處於于今日，亦不得不一變。蓋孔子聖之時者也，觀其答顏子之間為邦曰：“行夏之時，乘殷之輅，服周之冕。”於三代典章制度，斟酌得中，惟求不悖於古，以宜乎今而已。”（王爾敏，1969：36）因此，清代的知識份子為了提倡自由、平等等觀念，他們只得借古義，如墨子的兼愛，佛法的平等，只有這樣的說法才容易被一般知識份子所接受。所以晚清知識份子“所謂認識西洋，學習西法，維新變法，民主等等觀念，都是返於古道，合乎古道，蔚為一時極完備的復古論”（王爾敏，1969：32）這點許多外國學者是不容易體驗出來，尤其不是廣泛且深入的去閱讀他們的著作，或不明白中國的政治文化時，就會認為他們是在復古，認為他們的見解還是未脫離‘託古’的範圍。事實上清季的知識份子在變法革命與反動鬭爭中，惟一能避免遭忌而又能達到他們想改革的目的只有“援引古代史事學說，以與西洋知識牽合”（王爾敏，1969：49；Myers S Matzger，1980：91），使一般守舊的人能看下去而不抗拒，這樣，才能達到他們想要做的目的——改革、變法和維新。

此外，我們從清末民初立憲派也可看出，他們大部分是受過傳統教育——即受儒家思想，其中也有不少人留學的，吸收了新知，照理說他們大多數是中產階級以上的人士，應該很保守的，但是他們的“新知識使他們感到國家勢處危亡，看出了傳統政治的不足以有為，必須求變”。他們希望進入政府掌握政權，他們的新知促使他們批評當朝者，“新知擴大了他們的權力觀念，進而積極要求。這是新知與傳統觀念相輔相成之處。立憲便是傳統觀念與新知結合的

權力運動。”(張朋園, 1969: 237-238) 因此立憲派雖然保守，但當清廷無法滿足他們的權力慾時，他們還是起來揭露統治者的腐敗和不合理的措施。可是保守並不一定是就要維持現狀而不改變，清末民初各省諮詢局和資政院的議員，大部分是受儒家思想教育，且很多是有功名的。當他們發現清廷沒有誠意立憲時，有不少人是轉向同情甚或支持革命的(呂實強, 1976: 48; 張朋園, 1969: 242-243)。可見儒家思想並不是一般人所想像的全是保守，而不能應變。

張灝研究梁啟超，發現梁啟超雖然贊成現代化，可是梁啟超在思想和感情上還是儒家思想，尤其他有名的‘新民說’就認為儒家的觀念也可用之於培養新的公民。因此，梁啟超與他同時代的人都認為近代化公民的理想，可以從儒家思想訓練得來(Chang, 1971: 298-299)。同理，近代的幾位名儒如陳獨秀、胡適和魯迅等，他們都不遺餘力的攻擊中國傳統，尤其中國的禮教，但是儒家的仁，陳獨秀卻有正面的稱讚，胡適也稱讚“各家中的邏輯方法，中國傳統的理性精神，科學精神使中國不太陷入迷信”。魯迅也承認中國傳統的道德意識有它光明的一面(蕭欣義, 1980: 24-25; Lin, 1977)。

最近美國學者們因對儒家思想頗為重視，因此，有不少學者或從宋明理學研究儒家與‘變’、‘近代化’有無衝突的問題，或從儒家的人物作研究，以修正儒家有礙中國近代化的論調，前者可以Wm. Theodore de Bary 和 Thomas A. Metzger 為代表。De Bary 致力於宋明理學頗久，編著亦多(比較著名的有 *The Unfolding of Neo-Confucianism*, 1975; *Self and Society in Ming Thought*, 1970 等)。他認為宋明理學並非如一般人認為全是復古

講心性而已。事實上理學也逐漸講求實際，而依到日本的宋明理學有助於日本的明治維新，講理學並不一定就會使中國返回專制獨裁及近代化的道路 (*The Unfolding of Neo-Confucianism, 1975; Self and Society in Ming Thought, 1970*; 蕭欣義, 1980: 21)。Thomas A. Metzger 則致力在修正韋伯的理論(韋伯認為儒家講求和諧，因此沒有內外緊張狀態產生不出克服自然等等的動力) (*Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture, 1977*; 蕭欣義 1980: 23)。

至於以近代化人物如梁啟超、章太炎、梁漱溟等人，據張灝、傅樂詩等人的研究也都不是如 Levenson 等人所說的他們保守到全部反對近代化的地步 (Chang, 1971; Furth ed., 1976)。

總之，目前學者對儒家思想有礙中國近代化這個說法是持著比較謹慎的態度，他們從不同角度，人物作研究，結果反而發現儒家思想對外來文化有兼容並緒的優點，因此，儒家思想並未構成中國近代化的障礙。

研究中國問題，尤其中國的歷史文化如果完全只靠史料而沒有解釋，往往會陷入史料中心主義，以史料就是史學(傅斯年就是一例，傅氏在‘歷史語言研究所工作之旨趣’即說過‘近代的歷史學，只是史料學’，中研院史語所集刊第一本第一分，頁三；蕭欣義，1980: 8)。這個觀點的弊病就在完全忽視社會科學的發展與應用，這派目前在臺灣還是有相當的勢力。它的好處是讓史料本身來說明一切，缺點是沒有解釋，往往不太生動，且易陷入考證甚或支離破碎的剪貼工作，更不容易發展出理論或歸納成為原理，用以解釋一般現象，這種史料派的治學方法目前可能漸受挑戰，尤其年青學

者，往往試圖突破不走老路。

另外，以社會科學理論來解釋中國近代現代問題的，目前漸受重視。最近學術界受近代化理論影響而出版的書籍可說相當之多，然而多少是落實在史料的證據上也不無疑問，美國學者運用‘近代化模式’來解釋中國問題時所發生的毛病，即在理論架空，或用理論結構硬套在中國，以為近代化在歐美可以解釋他們的社會變遷，同樣也可完全搬來說明中國的一切。但是他們對中國傳統文化有多少認識，就不無疑問。至於說到儒家思想到底指的是什麼？原始儒家抑或宋明以來的儒家？儒家的內涵是什麼？也沒有一個令人滿意的答案（例如 John King Fairbank 說“the term Confucianism means many things and must be with care.” *The United States and China*, 1971: 50）。可見在未澈底了解中國傳統文化，儒家的內涵而馬上來宣佈儒家的死刑豈不言之過早？而傳統是否就是全部妨礙近代化也不無疑問，何況一個國家立國不能沒有傳統，問題是如何發揮一國的優良傳統精神去適應現代化生活，應該是不會有衝突才對，更何況每一個國家近代化的速度不可能都是一致或走同樣的道路，這應該是可理解的。

近代化模式解釋中國問題引起的另一個問題，即是近代化的成功與否是以什麼標準來衡量？有些學者以中國對外戰爭失敗，而為中國近代化失敗，而日本近代化在成功是因戰爭連連勝利，引起世人側目。問題是以戰爭來定一個國家近代化的成功與失敗是合理的嗎？應用多長時間來衡量一個國家近代化的成功與失敗？在推展近代化的過程中抗拒的現象原是不可避免的（Eisenstadt, 1966），中國的士大夫自然也不例外，這樣是否就成一個特殊的例子？況且

據今人的研究在清代反對變法的動機，主要的是權利的衝突，再次為偏見和個人的恩怨（呂實強，1976：17），尤其是在清代當時不論討論變法或維新，總不免會引起種族的猜忌；這些種族衝突，乃使反對變法的人各引經典來對抗變法者，如此給人一個錯覺即儒家全部反對變法和維新。

我們贊成用社會科學來解釋中國的任何研究，但是，我們要十分小心的批判，避免大而化之的概論而無實證的支持，我們要用社會科學方法，但不是盲目的隨著批判我國傳統或文化，或硬套公式。‘社會科學的理論是思想史最好的僕人，但卻是最壞的主人。如果把它當作定理，硬套到史料上去，那麼很容易產生歪曲的形象。（蕭欣義，1980：14）惟有經過批判驗證而得來的理論，才是消化他人的理論成為自己的東西。

近代化是一個過程，它應該不是終點，傳統是否如上述學者所說有助於中國的近代化，不是憑研究一個時代或數個儒者就可以決定，那麼為了探討這個問題，我們是否應該好好的檢討每一個時代儒者扮演的角色，儒者的言論思想作個好好的分析？看看他們的思想甚或行為有沒有反對‘變’的因素？他們對外來的刺激（衝擊）作如何的反應？

我們必須要了解我國的傳統並不是單純，它是一個很複雜且富有動態的現象（Chang, 1971: 1-2; 錢穆, 1976, II: 596-632）。對中國傳統儒家我們目前懂得多少？我們目前所做點滴的研究是否已足夠給儒家思想與中國近代化做個結論？

如果儒家思想和日本自己的傳統對日本近代化有幫助（Jansen, 1962: 9; Reischauer, 1963: 307），那麼，我國儒家思想反而

構成障礙，其理安在？近代化的國家是不是可以不需要傳統？如果肯定傳統有助於我們的現代化，那麼傳統應包括那些？儒家思想應該是早期的儒家思想或者包括自漢以來的儒家思想？

我們贊成利用社會科學的理論來研究我國傳統文化，尤其是儒家思想，我們需要給它作個重估工作，但我們卻不希望只選擇有利的資料來硬套公式模式，這樣得出來的結論往往是不著邊際難以令人信服的。

惟有經過察觀的研究分析，比較和冷靜的反省，理論與史料的廣泛印證，我們才能解答‘中國傳統文化，尤其儒家思想的優缺點，它的適應社會變遷能力’，經過這一心智的努力，我們才可以回答‘儒家思想是否適應現代化的生活’這一個大問題。

社會科學的中國化是目前我國學術界急切的工作，然而我們除上述課題要深加研究外，我們對自己文化要有全盤深入的了解與檢討，如此在引進新的社會科學理論時，我們才有證據加以批判，然後吸收，而不致盲目跟隨或引用。因此，要社會科學中國化最重要的工作就是要深切的瞭解自己，即深入的研究中國文化的各面。

## 參考書目

王爾敏

1969 晚清政治思想史論。臺北：自印本。

呂實強

1976 儒家傳統與維新(1839-1911)。臺北：教育部社會教育司。

李亦園、楊國樞主編

1972 中國人的性格。臺北，南港：中央研究院民族學研究所。

張朋園

1969 立憲派與辛亥革命。臺北：中央研究院近代史研究所。

傅斯年

1928 歷史語言研究所工作之旨趣，中研院史語所集刊第一本第一分，頁3-10。

錢穆

1976 中國近三百年學術史。臺北：商務印書館。

蕭欣義

1980 中國古代思想史研究舉隅。臺北：淡江大學。

1980 美國研究儒家文化的幾個主流。臺北：淡江大學。

de Bary, Wm. Theodore

1975 *The Unfolding of Neo-Confucianism.* New York: Columbia University.

1970 *Self and Society in Ming Thought.* New York: Columbia University.

Chang, Hao

1971 *Liang Ch'i-cha'o and Intellectual Transition in China, 1890-1907.* Cambridge: Harvard University Press.

Eastman, Lloyd E.

1969 社會科學與中國對西方的反應（甄榮港譯），大學雜誌，第23期，pp.19-21。

1974 *The Abortive Revolution.* Cambridge: Harvard University.

Eisenstadt, S. N.

1966 *Modernization: Protest and Change.* Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc..

Fairbank, John-King

- 1971 *The United States and China*. Cambridge: Harvard University.  
 1978 *Cambridge History of China*. Cambridge: Cambridge University Press.

Furth, Charlotte ed.

- 1976 *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*. Cambridge: Harvard University.

Gerth, Hans H. ed.

- 1947 *The Religion of China*, by Max Weber. New York: The Free Press.

Hagen, E. E.

- 1962 *On the Theory of Social Change: How Economic Growth Begins*. Homewood, Illinois: The Dorsey Press, Inc..

Jansen, Marius B.

- 1962 On Studying the Modernization of Japan. *Asian Cultural Studies III* (October 1962). Tokyo: International Christian University, 1-11.

*Journal (the) of Asian Studies*, 1980, 39: 2 (February 1980), 237-290.

Levenson, Joseph R.

- 1958-65 *Confucian China and Its Modern Fate*. Berkeley: University of California.

- 1968 *Confucian China and Its Modern Fate*. Berkeley: University of California.

Lin, Yü-shen

- 1977 *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Foruth Era*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Metzger, Thomas A.

- 1977 *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*. New York: Columbia University Press.

Myers, Ramon H. and Thomas A. Metzger.

- 1980 Sinological Shadows: The State of Modern China Studies in the United States. *The Washington Quarterly*, 3: (2):87-104 (Spring, 1980).

Pye, Lucian W.

1968 *The Spirit of Chinese Politics*. Cambridge: The M.I.T. Press.

Reischauer, Edwin O.

1963 Modernization in Nineteenth-Century China and Japan.

*Asian Cultural Studies* 10: 3 (July-September 1963), 298-307.

Schwartz, Benjamin I.

1964 *In Search of Wealth and Power*. Cambridge: Harvard University.

1972 *Reflections on the May Fourth Movement: A Symposium*. Cambridge: Harvard University.

Solomon, Richard H.

1971 *Mao's Revolution and the Chinese Political Culture*. Berkeley: University of California.

Tu, Wei-ming

1976 *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472-1509)*. Berkeley: University of California.

Wright, Mary C.

1957 *The Last Stand of Chinese Conservatism: The Tu'ng-chih Restoration, 1862-1874*. Stanford: Stanford University Press.



中央研究院民族學研究所專刊 乙種之10  
中華民國 71 年 (1982) 4 月 頁 69-90

## 社會學中國化的結構問題： 世界體系中的範型分工初探

蕭 新 煌

中央研究院民族學研究所  
國立臺灣大學社會學系

### 一 前言

本次研討會的籌備委員會曾發給被邀請的人一封邀請函，在那信中用下面這些語句來描述目前我國社會及行爲科學研究的現況：

‘在現代知識的領域內，社會及行爲科學主要是源自西方的國家，而且在西方的成就也最大。這些科學傳入我國以來，由於有關學者都是在國外受過西方的專業訓練，因而在以中國社會與中國人為對象從事研究工作時，往往偏重西方學者所探討的問題，沿用西方學者所建立的理論，套用西方學者所設計的方法。影響所及，使我國的社會及行爲科學研究者難以在問題、理論及方法上有所突破……’

在同一封信亦表露了對現況的不滿：

‘多年以來，我國的社會及行爲科學界——一直偏重於吸收西方的研究成果，模倣西方的研究活動。時至今日，我國的社會及行爲科學研究已有相當的基礎，“理應”起越吸收與模倣的學習階段，進入自我創新的研究階段……’

另外，在第二封的邀請信中更明白的表示應該求變：

‘我們感覺到這段模倣期已不算短，應該是可以結束了。現在似乎是時候來檢討過去學習階段的經驗，進而企圖建立屬於中國人自己的社會及行爲科學研究取向。換句話說，也就是要使它‘中國化’……’

本文的主旨，即針對這兩封信中所陳述的這兩件看似既定的事實，一是我國的社會及行爲科學太西方化，跟着西方走；二是我們必須設法‘中國化’，做若干結構上的解釋和分析並以社會學為例，說明社會學在臺灣這過去二十多年來之所以產生依賴西方社會學，尤其是美國的社會學的結構原因。進而探討社會學真要‘中國化’‘本土化’可能遭遇到的結構問題。這裏所謂結構，是指社會結構而言，包括國內、國際、政治、經濟、等制度的安排。本文的基本假設是社會學(研究)之能否中國化，除了應該在知識上的可取性、甚或必要性上做考慮外，還得同時顧及它在外在結構上的條件能否配合。換言之，‘中國化’不只是單純的學術運動、更是國際上的計劃社會變遷。也就是說，依臺灣的現況，我們要分析的是現在的社會學處在一種怎麼樣的國際社會脈絡中？是不是時候談中國化？實際上有那些限制和障礙？有沒有什麼策略可採行以促成中國化的可能性？

有兩個概念做為本文的基礎，一個是世界體系，一個是科學的範型(paradigm)。而且是把對科學範型的分析安置在世界體系的脈絡當中。顯然，這是一種科學社會學(sociology of science)，或直接說一種社會學的社會學(sociology of sociology)的做法，只是把視野拓大到國際(世界)這個層次而已。期望是藉此提供若干較實

際的分析，以供臺灣的社會學本土化運動做行動上的借鏡或警惕。

本文主文分三部份，第一部份解釋科學範型的意義、性質以及應用到（美國）社會學做結構（制度）分析上的效用；第二部份討論在現代世界體系(modern world system)的國際社會結構下科學範型的‘分工’形成，及其對第三世界科學發展的影響；最後，根據上述討論，對戰後臺灣社會學的結構及發展形態做個案分析，並針對社會學的中國化可能性提出初步的評估。

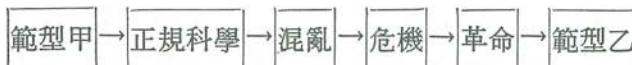
## 二 美國社會學的範型結構分析

自從 Friedrichs 出版 *A Sociology of Sociology* (1970)，引用 Thomas Kuhn 的 *The Structure of Scientific Revolution* (1962) 之後，‘範型’概念就成為了解社會學理論、主題、爭論的重要分析工具。在 Kuhn 的書中，他竟然有 21 種不同對‘範型’所做的說明 (Masterman, 1970)。不過，基本上，範型有兩種解釋，廣義說來，它是‘一個科學界裏成員共同享有的信念、價值、世界觀等等的全貌’；狹義說來，則是單單指在那全貌當中，被科學家（科學工作者）做為‘解謎’依據的那部份，亦即他們從事科學研究時能‘採信’的主要範本(exemplar)，這可以是相當具體、特定的例子或公式、公理、甚或某一‘大家’的著作發明等等。Masterman 進一步指出範型可以從三個層次去了解，第一是‘形而上’的（亦即指科學家們的信仰、宇宙觀，看問題的方向等），第二是‘社會學’上的（是指一羣特定的科學家形成了一個羣體，自有其結構、制度、習慣、規範、及約定俗成的決定等）；第三是最低層面的，所謂‘建構’上的（包括研究工具、方法、好像語言中的文法一樣）。這三個層次明顯的是從高到

低，由抽象到具體。簡單的話，範型是由同一科學領域（社區）（界）的人共享的，它又可用來區分一個科學社區和其他的，也可以用來做為劃分同一科學（學科）之內不同副社區的依據。Ritzer 綜合 Kuhn, Friedrichs 和 Masterman 等人的看法，提出他對範型的定義：

‘一個範型就是在某一科學裏對研究主題的基本形象。它界定什麼該研究？什麼問題該問？該怎麼問？甚至該怎麼去解釋問出來的答案。範型可以說是在那個科學（學科）中最具廣泛性的共識點，根據它可以劃分不同的科學團體、或是不同的學派。它包含界定並關連該學派的種種範本、理論、方法、和工具’ (Ritzer, 1975: 7)。

根據 Kuhn 的說法，任何科學的‘進步’不是像一般人過去所相信的那樣漸進、累積，而且它也不是盡然愈來愈‘好’、愈接近‘真理’。這種想當然爾的科學進步神話，由各科學的基本教科書所灌輸出來的，一味在掩蓋着所謂‘科學內的革命’的存在，以及它在科學變遷中扮演的角色 (Kuhn, 1970: 36)。科學的‘革命’才應該是科學史的動力，也才該是科學哲學家注意的方向。而革命的歷程就是一個舊的範型被一個新的範型‘推翻’了，而重新建立科學的新範型。它的過程大致上可以簡單的示別如下：



其中，只有在正規科學 (normal science)的階段，才有所謂累積的工夫，那個科學界的科學家們會努力擁護既存的科學範型結構、而沒有人敢挑戰。此時，‘當道’範型有控制及促進團結的力量，更

設法擴大其範圍，猶如霸主。但一旦這個範型對新生的現象無法解釋時，混亂的階段迎應而生，甚而導至革命的爆發，產生另一個新的範型。這時，另一個科學範型轉移循環開始了，Kuhn 認為這種循環是重覆的。只是範型換了一個而已。

特別值得社會學者注意的是用範型概念來剖析科學的時候，它不只看到科學活動的結果，更深一層去看科學家之為一個社會團體內部的結構，這包括成員們的認知層面（即共識），及羣體的互動層面（即組織，權力）。換言之，Kuhn 的範型革命，最有力的分析力就在於它道破科學界的真相及內幕，而且是從社區結構（community structure）的觀點來看科學界（scientific community）的種種動靜（Kuhn, 1970: 176），既然從社區結構的角度處理科學，那麼在任何人類社區經常出現的社會過程，如規範、階層、意識型態、權力、優勢、抗拒、衝突、合作、交換、變遷和抗變等，也都應該會發生在任何一個科學社區裏面，社會學社區（界）自然不能例外。而範型的鞏固或轉變，就是這些社會過程的反映和結果。社會學本身的範型地位又是如何呢？

在 Friedrichs (1970) 之後，用範型來分析社會學結構的很多，包括 Wilson (1970), Effrat (1972), Martins (1972), Loddahl and Gordon Kucklick (1972), Douglas (1972), Walsh (1972), Ben-David (1973), Mullins (1973), Lehman and Young (1974), Sherman (1975), Ritzer (1975)，以及 Westhue (1976) 等。

綜合上面這些‘社會學的社會學’分析結果，對美國社會學的範型地位，有下面這幾個印象：

1. 雖然有社會學家認為目前美國社會學存在‘兩元範型’的對立(例如實證論範型對現象學範型, 規範對詮釋, 共識對衝突, 階級對組織), 但是大多數分析結果認為美國社會學是處在‘多元範型’的共存情境。多元可以從 Ritzer, Sherman 的‘三元’到 Effrat 的八個。下面是幾個社會學範型的分類法(參閱 Eckberg & Hiller, 1979: 930):

- Douglas (1972)                          • Friedrichs (1970)
  - (1) Hypothetical-Statistical              (1) Priestly
  - (2) Phenomenological                      (2) Prophetic
- Lehman & Young (1974)                • Walsh (1972)
  - (1) Conflict                                 (1) Positivistic
  - (2) Consensus                                (2) Phenomenological
- Westhues (1976)                         • Kuklick (1972)
  - (1) Class                                     (1) Structural-functionalism
  - (2) Organization                            (2) Ecological-interactionism
  - (3) Operationalism
- Ritzer (1975)                              • Sherman (1974)
  - (1) Social Facts                            (1) Nomological
  - (2) Social Definitions                    (2) Interpretive
  - (3) Social Behaviors                      (3) Critical
- Bottomore (1975)
  - (1) Strutcural-functionalism            (3) Structualism
  - (2) Historical                              (4) Phenomendogical
- Denisoff, Callahan & Levin (1974)

- (1) Microsociology
  - (2) Social Evolution
  - (3) Functionalism
  - Effrat (1972).
    - (1) Marxism
    - (2) Culture and Personality
    - (3) Durkheimian
    - (4) Weberians/Parsonians
    - Cyberneticists
  - Mullins (1973)
    - (1) Standard American Sociology
    - (2) Symbolic Interactionism
    - (3) Small Group Theory
    - (4) The Social Forecasters
    - (5) Ethnomethodology
    - (6) New Causal Theory
    - (7) The Structuralists
    - (8) Radical-Critical Theory
  - Ritzer (1978)
    - (1) Social Facts
    - (2) Social Definitions
    - (3) Social Behaviors
    - (4) Social Criticism
    - (5) Sociobiology
    - (6) Structuralism
    - (7) New Environmental Paradigm
  - (4) Conflict Theory
  - (5) Nominalism/Voluntarism

2. 在這些範型當中，戰後美國社會學在過去前二、三十年，仍以 Parsons 為首的功能論及其派生之經驗研究這一範型傳統為主流，居領導地位。在戰後頭二十年，至到七〇年代，這種實證論範型（功能理論／經驗研究方法）可以說相當牢固的把住了讓社會學進入一個‘正規科學’的地位，當道範型日益坐大，形成一個優勢集

團，控制着美國社會學的發展及趨勢(Gouldner, 1970)。其他的範型雖然存在，但不是公平的能與主流範型對立，多少有一種‘核心一邊陲’的關係。直到七〇年代以降，‘實證—功能—經驗’這麼一個範型傳統才逐漸褪色，若干混亂的跡象開始顯現，雖還沒有到一種‘革命’的階段，但，範型轉移可能是正在進行當中，而這正是多元範型共存(共榮?)的階段。至於新的範型霸主會是什麼，恐怕還無法預料得到。很可能這種多元範型會持續相當長的時間，或許這種轉型和過渡會是臺灣社會學未來的常態也說不定。

3. 上面這些範型的差異，不只在研究主題、理論、分析方法上，更顯示在社會學家的價值，意識型態、世界觀，著眼點；基而下意識的政治假設(Gouldner, 1970)。

4. 上述所謂範型轉移的過程（或可能性），絕不是單純的學術上、知識上的爭論，它帶有‘非理性’(irrationality)的色彩。範型之爭，猶如政黨之爭，有其政治衝突的一面。不管是筆戰、書評、應聘、應徵、投稿、出版，都必然有非理性的因素在內，而且影響很大(Ritzer, 1975: 227)。

5. 美國社會學之所以有這些範型的產生、成長、茁長，自有其美國社會內外在環境的條件。早期如 Merton(1938)，近期如 Blume (1974)，都承認社會學(研究)發展根本上是受到外在社會、政治、經濟狀況的決定，包括政府的支助經費做某一類的研究都可能決定性影響某一科學範型的生命(Useem, 1976: 146-161)。許多因素都可以挑出來討論，諸如 Gouldner 認為是戰後美國社會的本質，如科層制、個人主義和資本主義，都在左右學院派社會學的主流範型，而‘福利國家’的要求則會進而促成美國社會的改變。往

往，一旦範型固定之後，將會趨於保守，而擁護既存的社會政治甚或經濟制度，直到混亂情境產生了，才開始懷疑外在環境的可取性，甚而有另一個潛在的範型來向當道社會結構挑戰。

6. 最後一個觀察是在戰後，美國社會學家討論他們的社會學時，都有意識或無意識的在暗示美國社會學就是社會學。既便在討論別的國家的社會學時，也都用‘社會學在某國’語句，而不是‘某國的社會學’。甚而更隱射一種全球社會學的‘普遍性’(universalism)。即存在美國社會學裏，或是說可以從美國社會學的拓充修正就可達到全球社會學。

### 三 現代世界體系中的科學範型分工

從十六世紀以來，歐洲的經濟體系就形成一種‘世界性’的資本主義體系。這個體系是一個單一的‘分工’結構，在其中不同的分工部門互賴構成這個體系，就像一個階段結構一樣。這個分工結構逐漸形成出權力不均的三部分，或許可逕稱三階級：核心（如英、法），邊陲（如東歐、西班牙殖民下的美洲等）、及半邊陲（如北義大利的城邦、法國南方的地區）。這個為維持世界體系而存在的‘分工’跨越國度、文化、種族的疆界，就像早期的帝國一樣。可是，這個現代的世界體系則是藉著‘市場’（一個可以由政治力去干預的市場）將邊陲及半邊陲的剩餘資源，轉移到核心國度。這麼樣的一個世界體系，不但生存了過去幾個世紀，而且更是開花結果，到了二十世紀這個資本主義體系更是擴張壯大。至今這個分工結構的形貌依然存在，只是被安排到這個分工結構裏的國家或地區不同了。二次大戰後，核心國家轉到美國、西歐和日本，邊陲國家由包括

亞、非、拉丁的第三世界所構成。至於半邊陲國家則輪到東歐、南非、中共、印度、阿根廷、義大利、埃及等國，它們介於核心與邊陲之間，亦是這個分工結構不可分的一部份。這種分工架構具有濃厚的階級特徵，而且單獨國家的行爲受到它在那個分工結構的地位相當的支配。邊陲和半邊陲的資源會有系統的轉移到核心國家去。這三者之間的階級差異會永遠存在，不管整個世界體系‘進步’多少，這種‘相對的差距’會持續下去，也不管階級架構內的國家有上下流動，整個階級制度將會不變。這就是所謂現代世界體系的大致 (Wallerstein, 1979)。

如果把科學（連帶的學術活動）看成資源的一種，那麼在這個世界體系中，‘核心——邊陲’的結構關係就也會左右着邊陲國家的科學發展，包括內涵和方向。換言之，國際的分工制度就成了國際科學範型分工的決定因素。下面是對科學範型分工的若干觀察：

1. 邊陲國家與核心國家之間存在着一種‘依賴’關係，這不但表現在工藝技術、工業、資本、政治、外交上，也更呈現在科學活動上。
2. 邊陲國家的內在社會結構（包括階級、分工）往往會與核心國家的相關連，讓核心國家的某一階級可以透過國際分工製造、並蘊育他們在邊陲國家的附庸依賴階級，他們的利益大致上是一致的。如果依照前節對科學範型的了解，範型是集團的行爲表現，自然核心國家的科學範型也可能在邊陲國家裏尋找附庸範型，以拓大其力量。
3. 在教育和研究上，邊陲國家基本上是依賴在核心國家的科學發展，依賴的媒介包括知識傳播和資訊教育工具。核心國家的大

學，研究所扮演了邊陲國家知識的生產者角色，而後者則是束手無策的消費者，兩者的權力關係是不平衡的(Altbach, 1978)。

4. 第三世界的人才外流，在本質上，也是一種世界體系內運作的表徵。邊陲的人才資源會受到國際分工的運作機能，而轉移到核心，而為核心國家效勞，以維持核心的發展。

5. 核心國家也可以利用其優勢的力量，支配着邊陲國家科學發展的優先秩序，甚至內涵及方向。不論是那一門科學，主要的學術刊物，出版社，目錄，圖書館，都在核心國家裏。他們可以充分控制着所有學術溝通的網絡及管道，並且迫使邊陲的學術界不得不向核心馬首是瞻。

6. ‘外銷’到邊陲國家的某種科學範型，也開始它本身的生命，但它生命的力量不是來自本土，而是依靠與核心的關連（一旦切斷其間的關係，這個附庸式的範型，可能將不知所從），這個關連來自許多不同的來源。或是留學制度、教育援助、交換學人訪問、合作研究計劃等等。這種關連是邊陲科學範型期待的，也更是核心範型得以進行國際擴張的管道。邊陲國家的學者有了強有力的核心範型做為後盾，可以感到相當安適穩當。

7. 簡單說來，第三世界的科學是在整個國際科學體系當中，處於一種邊陲的依賴地位‘它一方面打受核心的支助、培養，一方面則是在替既有在核心國家的科學範型做‘移植’工夫。而且，這中間的關係，始終保持一種頗為敏感的特質。核心範型的生命循環將直接左右邊陲範型的生命循環。換言之，一旦核心範型有了轉移，邊陲範型必然有反應。另一個核心範型的傳承者將取而代之，也展開對邊陲範型的移植過程。重要的是，那取代的新範型也將仍是來自核心

國家，只是不同的勢力而已。當然，邊陲範型的改變速度會因該國科學的‘成熟度’而不同，也就是它跟世界體系的密切性有直接相關。

以上是一般性的觀察。值得再進一步強調的是核心國家科學範型的‘非理性’在跨國之後依然存在。只是有時候這種非理性反而被邊陲範型的擁護者有意且有系統的‘合理化’掉了。

從某一角度來看，社會學研究的本土化、中國化就是要直接的向上述那種‘合理化’做批判、做挑戰。但是，這整個背後的結構問題卻是相當深固，不易打破。但認清所處現況總是求變的第一步。

#### 四 社會學中國化的結構問題：臺灣的個案初探

追求一個普遍性的社會學一直是西方社會學家的願望，它也始終環繞在西方社會學的傳統裏。但也有一些西方社會學家，尤其是美國的，在認知上就認為社會學也應具有國籍(Tiryakian 1971: 2)。如果社會學是在一個跟現在不同的國際環境中發展、散播、或許有了這兩個不同的看法和努力，可以有較建設性的突破，或許還可以找出一條生路。但是，在目前這種世界體系中科學範型的分工結構下，美國社會學位居國際社會學核心範型的領導地位。它頗有範型盟主之勢力，對邊陲及半邊陲(局部)的社會學有很大的影響。逐漸的，‘美國社會學’就成了‘社會學’的同義詞。這正是上節所謂‘結構上的依賴’。

臺灣在戰後，一直是在世界體系中位居邊陲地位，尤其是跟美國這個核心國家有主從，依賴的關係，這對臺灣過去三十年來的社會結構、變遷、發展都有莫大的影響(Hsiao, 1979)。對社會學，也

有連帶的影響。

社會學之傳到中國，原來就是世界體系運作的結果，那是在中國跟現代世界體系接觸，被它納入分工結構之後，社會學才透過日本傳到中國本土。由於中國在當時世界體系中的地位尚不明確（雖然是邊陲應無異議），美國的核心國家地位也尚未形成，於是乎社會學的生長、茁壯，多少還有它的自主性與內向化。在一九四九以前，中國的社會學已逐漸具備有‘中國’的性格和‘本土化’的雛形（Wang, 1979: 19-36）。在二次大戰前，除了北美、西歐之外，中國的社會學在學術品質上竟然還是最有前途的一個（Freeman, 1962: 106-16）。但在一九四九以後，直到今日，由於中國之分裂，社會學乃遭遇了兩種截然不同的命運。一個在共產主義下，封閉了三十多年（蕭新煌，1980: 46-49），一個在美國的資本主義下渡過了它邊陲科學範型的生涯。

從一九五六年東海大學正式設立社會學系開始，到今天不過二十四年，在這二十四年裏，臺灣的社會學既沒有辦法跟前面那段中國社會學傳統銜接上去，也無法延續下去。這跟當時許多承傳那傳統的社會學家都沒來臺灣有直接關係，再加上當初來臺的社會學家不到十人，力量的邊際和薄弱，更可想而知（楊懋春，1976）。於是乎，既無牢固的‘中國社會學’傳統在前，又有凌勢的國際科學範型分工在後，當時臺灣的社會學又能走怎麼樣的路子呢？

以下是對臺灣社會學四分之一世紀來的範型結構，所做的初步探討：

1. 臺灣社會學的範型表徵，基本上是依應着美國社會學的多元範型轉移而生存的。在開始的二十年當中，美國的主流範型一結

構功能理論一也‘表面地’、‘片面的’控制着臺灣的社會學界。所謂表面、片面是指初期臺灣的社會學範型地位一直很難肯定它是否存在，由於力量小之故。因此，只能從初期社會學家寫的文章所引的範用型範本(examplar)看出一些推測根據。到了最近五年來，才開始有其他範型引進來到臺灣，如象徵互動論(symbolic interactionism)、交換理論(exchange theory)、衝突理論(conflict theory)、批判理論(critical theory)，以及現象學和民俗方法論(phenomenology and ethnomethodology)，這裏所謂範型的引進，只能界定它到觀念傳入的程度而已。可是存在美國範型間的潛在衝突及批判卻開始有若干跡象在臺灣也存在，雖然只停留在單方面的批評而沒有‘對話’(dialogue)而已。嚴格說來，臺灣的社會學發展成熟度還不足形成有所謂定形範型的地位，只能說它也具備了像美國社會學那種多元範型的雛形。實質上，這種‘雛形’卻已有結構上的依賴色彩了。

## 2. 臺灣的社會學對美國社會學的依賴性，有下列數個指標：

2-1 臺灣社會學的人才，其訓練、儲備，完全來自美國的大學及研究機構。以在國內任教或從事研究的社會學者來說，獲有碩士以上的幾乎是在美國得到的，除了極少數幾位之外，有博士學位的中國籍社會學者(目前有二十五位)，清一色是接受美國社會學範型的訓練。此外，如有社會學教授由國科會推薦出國進修，也莫不以送到美國為主要考慮。

2-2 社會學期刊論文的發表，其參考書目主要引自美國社會學者的著作。以‘中國社會學刊’、‘臺灣大學社會學刊’及中興大學‘社會學和社會工作’三份較具代表性的社會學刊物為例，從出刊

到目前，統計其發表過的文章中統計下來，共有202篇文章，在其中以中文撰寫的有123篇，其引用了1623次文章或書籍，其中中文佔488次（來源），英文佔1051次，日文則有24次，其他有60次。換言之，有64%的主要參考來源是來自英文。有意思的是最經常被用為範本（examplar）的是 Durkheim, (21次)，其次是 Duncan (16), Parsons (14), Sorokin (12), Lundberg (12)，再其次是 Blalock (10), Merton (9), Moore (10), K. Davis (9), Weber (7), Smelser (6), H. Becker (6), Timasheff (6), Broom & Zelznick (5), Ogburn (4), L. Coser (4), Spencer (4) 等。其中絕大多數是現代美國社會學家，他們也都是屬於‘實證——功能——經驗’範型的擁護者。

2-3 中文社會學的撰寫，很少（幾乎不存在）採用中國社會及臺灣社會的實際資料，依舊以美國社會學為撰寫章節的主要範本，所用例子也多以美國社會為主，所開社會學各種課程，指定參考書也以英文為多，根據初步統計，英文對中文的比例是 296: 228。這對下一代社會學者的社會化結果，可能會有加深其‘依賴’程度之虞。

2-4 同時，在中文教科書裏對社會學的認知，似乎相當程度的接受‘普遍性’的準則，對‘國家社會學’(national sociology)的看法幾乎是沒有，唯一提及中國化性格的是楊懋春的社會學教科書。在這本教科書中也開創了引用中國（臺灣）社會學家研究的資料的例子。

2-5 在大學開設的社會學課程，幾乎是清一色以美國社會學範型為準。以中國（臺灣）社會為對象的課程，非常少，以1978年大

學評鑑調查資料顯示，在送審的臺大、政大、中興、東海、東吳、輔仁各校的社會系當中，只有少數兩個大學社會系開有類似‘臺灣文化與社會’，‘中國社會研究專題’的課程。換言之，在社會學的訓練上，‘內化’(inward)的取向很弱，主要仍是國外(美國)取向。

2-6 光復卅餘年，社會學已有二十四年的歷史，而討論‘社會學中國化’的文章，至今卻只見到吳主惠、楊懋春、龍冠海等第一代社會學家所寫的有關文字。其餘很少見到這問題的討論，似乎本土化、中國化尚未成為社會學者正式的關心話題(issue & agenda)。直到這次的研討會，才算是把這議題公開的、正式的提出來辯論和反省。

以上是社會學在臺灣所處‘結構依賴’而呈現一種邊陲範型地位的結果，這跟臺灣本身就是處在國際分工中的邊陲地位有直接與必然的關係。如果任憑上述的依賴性結構繼續存在，社會學的本土化、中國化前途是非常不樂觀的。除非是做有意識，較激進的突破，這種邊陲範型的性格，在目前國際分工結構下是不會自動消除的。

如果社會學要本土化、中國化，在內涵上必須要具備下面三點：

1. 在建構社會學理論、或進行研究時，要從本國、本地的社會經驗中提煉出來，而不是移植核心國家的經驗；
2. 社會學的資料基礎，要跟本國有歷史上的意義；
3. 建立一個能立基於本國獨特對‘社會科學’採取的觀點，社會學要在那本國社會科學架構下有根、有生命。

而想追求上面界定的社會學中國化內涵，恐怕不改變現況(指結構)也是很困難的，因為這三個理想的達成實際上就是目前臺灣

社會學的邊陲地位的擺脫。這就牽涉到結構變遷的問題。

有三個結構變遷的條件必須滿足之後，臺灣社會學本土化才可能形成一種氣候，一種運動：

1. 必須要本地的社會學界力量本身增強到某一程度。這包括量和質兩方面，而且都必須要能發揮某程度的‘集體’力量；
2. 必須要有多數的社會學家對美國社會學的過度影響在意識上有所覺悟；
3. 必須要在‘中國化’的問題本身，做長期不斷的討論及爭辯。

由於沒有完整的資料，無法對臺灣社會學界依照上面這三個結構條件做確切的評估。至少這個研討會的召開，在結構意義上具有促進第三條件的誘因，或許還可增進對第二條件的了解。至於第一條件的滿足，則必然要有客觀和主觀因素的配合才行。客觀上，依目前臺灣社會學的人力似乎仍嫌單薄，而且在制度上和組織上的條件也不理想。不過，如果主觀上，臺灣的社會學者有較高的動機，願意投身於‘本土化’運動，或許只要再有組織上較佳的領導工夫就也可以彌補人數上的缺憾。冷靜來說，主觀因素可能還是結構變遷的第一步，否則臺灣社會學家的增多，只意謂我們邊陲依賴程度的加深，對‘中國化’可能更構成結構上多層的阻力。

## 五 結語：第三世界科學自立更生的暗示

過去，討論社會學中國化的文章本來就很少，即使討論‘中國社會學’的時候，也只原則性的在知識層次提示中國社會學如果要建構（雖暗示一定要建立），則必須要顧及到中國文化及歷史特性云云。而從來就沒有考慮到‘社會學’所處的外在結構問題，似乎是

假定結構不是問題。事實上，從本文的分析看來，這種忽略結構的影響，是有欠考慮的。即使是發明‘範型’觀念的 Kuhn 也沒有注意到科學範型的環境及外在社會政治及經濟因素，更不可能考慮到當一範型跨越國界時，又會產生什麼樣的結果。本文從‘世界體系’的理論架構出發，提出核心國家中的科學的範型可以跨越國界，透過國際分工的力量，影響到邊陲國家的科學發展。想審視臺灣的社會學現況，並企圖使之中國化、本土化，應該從這角度去分析才能看出全貌。

許多結構上的困境，顯然不是一下子就可以改變的，社會學的中國化運動很可能將是一條非常漫長的路子。至少本文提出的結構分析可以讓在臺灣有心的社會學者們一個‘認清處境’的機會，如果想把社會學推進到一個能‘反省’(reflexive)的社會學，那麼先要有自知之明也是應該的第一步。

所幸的是，在目前的國際發展上有一個新而有力的趨勢，那就是在聯合國裏第三世界紛紛要求透過南北對話(North-South dialogue)去重新建立‘新的國際經濟秩序’(New International Economic Order, NIEO)，並呼籲第三世界必須認清舊有國際分工的不利條件，企圖再思國家及國際發展的策略，認定‘自立更生’(Self-reliance)才是上策。在這股新勢力下，第三世界的學術界也開始反省，認為過去的科學發展是不落實而架空的在依賴‘殖民’科學及輸入的範型。唯有自立才能真正突破這種‘學術殖民主義’。一個屬於第三世界知識份子的團體叫‘第三世界論壇’(Third World Forum)的，就是希望能藉着連繫第三世界的學者(尤其是社會科學家們)，溝通彼此的想法，增進了解彼此的處境，進而共同塑造個

別能屬於第三世界的科學範型。

如果要問社會學的本土化、中國化有什麼政策上的暗示？那麼，企圖去達到學術上的自立更生，應該就是最主要的一個目標。

### 參考書目

吳主惠

1971 “中國社會學導論”，中國社會學刊，創刊號，13-26

楊懋春

1976 “社會學在臺灣地區的發展”，中國社會學刊，第3期，1-49

龍冠海

1963 “社會學在中國的地位與職務”，臺灣大學社會學刊，第1期，1-19

蕭新煌

1980 “社會學與人類學在中國大陸”，大時代，10期，46-49

中國社會學刊 1-4 期

中興社會學與社會工作 1-3 期

教育部大學社會學系評鑑調查表

1978 臺大、政大、中興、東海、東吳、輔仁等六個大學社會學系(所)

臺大社會學刊 1-14 期

Altbach, Philip

1978 The University As Center and Periphery, Paper presented at Conversations in the Disciplines: Universities and the New International Order, SUNY/Buffalo, March 1978.

Ben-David, Joseph

1973 The State of Sociological Theory and the Sociological Community: A Review Article, *Comparative Studies in Society and History* 15: 448-472.

Blume, S.

1974 *Toward a Political Sociology of Science*. N. Y.: Free Press.

Eckberg, D. L. and L. Hiller

1979 The Paradigm Concept and Sociology: A Critical Review, *American Sociological Review*, Vol. 44, (Dec.): 925-937.

- Filmer, Paul *et al*  
 1972 *New Directions in Sociological Theory*. Cambridge: MIT Press.
- Freeman, Maurice  
 1962 Sociology in and of China, *B. J. S.* Vol. 13: 106-116.
- Friedrichs, R. W.  
 1970 *A Sociology of Sociology*. New York: Free Press.
- Gouldner, A. W.  
 1970 *The Coming Crisis of Western Sociology*. N. Y.: AVON Books.
- Hiller, Harry  
 1979 Universality of Science and the Question of National Socio-logies, *The American Sociologist*, Vol. 14 (Aug. ): 124-135.
- Hsiao, H. H. Michael  
 1979 *Assessing and Comparing Government Agricultural Strategies in the Third World: The Cases of Taiwan and South Korea*. Ph. D. Dissertation, SUNY/Buffalo.
- Kucklick, Henrika  
 1972 A 'Scientific Revolution': Sociological Theory in the U. S., *Sociological Inquiry*, 43: 2-22.
- Kuhn, Thomas  
 1970 *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The Univ. of Chicago Press.
- Lehman, T. and R. T. Young  
 1974 From Conflict Theory to Conflict Methodology: An Emerging Paradigm for Sociology, *Sociological Inquiry* 44: 15-28.
- Lipset, S. M. and E. C. Ladd  
 1972 The Politics of American Sociologists, *AJS*, 78(1): 67-104.
- Martins, Herminio  
 1972 The Kuhnian Revolution and its implication for Sociology, pp.13-58, in Nosister, etal. *Imagination and Precision in the Social Science*. London: Faber and Faber.
- Masterman, Margaret  
 1970 The Nature of a Paradigm in Lakatos and Musgrave (ed.) *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge Univ. Press, pp. 59-90.

- Mullins, Nicholas C.
- 1973 *Theories and Theory Groups in Contemporary American Sociology*. New York: Harper and Row.
- Rawu, G. N. and S. Johnson
- 1976 Toward A Canadian Sociology, in Rawu and Johnson (eds), *Introduction to Canadian Society*. Toronto: MacMillan of Canada. pp. 479-494.
- Ritzer, George
- 1975 *Sociology: A Multiple Paradigm Science*. Boston: Allyn and Bacon.
- 1978 Reflection on the Paradigmatic Status of Sociology, *Mid-American Review of Sociology*, Vol. III, No. 2: 1-15.
- Sherman, L. W.
- 1974 "Uses of the Masters", *The American Sociologist* 9: 176-181.
- Tiryakian, E. A. (ed.)
- 1971 *The Phenomenology of Sociology*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Useem, Michael
- 1976 Government Influence on the Social Science Paradigm, *The Sociological Quarterly* 17: 146-161.
- Wallerstein, Immanuel
- 1979 *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Presss.
- Wang, Siu-lun
- 1979 *Sociology and Socialism in Contemporary China*. London: RKP.
- Westhues, Kenneth
- 1976 Class and Organization as Paradigms in Social Science, *The American Sociologist*, Vol. II (Feb.) 38-49.
- Wilson, Thomas
- 1970 Normative and Interpretive Paradigms in Sociology in Douglas, *Understanding Everyday Life*. Chicago: Adeline, pp. 57-79.



## 社會學的中國化： 一個社會學知識論的問題

金 耀 基

香港中文大學社會學系

### 一 自覺或幻覺

‘社會學中國化’是中國社會學人士的一種自覺？抑或是幻覺？這問題是不易解答的，因為這涉及‘社會學中國化’的意義。根據我的了解，‘社會學中國化’至少含有二個不同層次的意義；一是指建立中國的社會學，即要賦予社會學一特殊的性格、二是指使社會學充份地在中國發展，使它與中國的社會發生關係，為中國所用，使它在中國生根，包括‘社會學中文化’等等。這二個意義是屬於完全不同層次與範疇的。本文所討論者是‘社會學中國化’的第一層意義。第二層意義是無可爭論的。

‘社會學中國化’的提出並非是非常特別的中國學術界的現象；事實上，這是相當普遍的，特別是歐美以外國家學術界的一個現象，這可以看做是‘社會學本土化’的世界性運動。從大量的現象觀察，我們可以說這是擺脫西方學術壟斷或優勢的一種反應。不是偶然的，非西方社會這種普遍的學術反應與政治上的反殖民運動是頗為相呼應的。毫無疑問，西方的學術優勢與西方的政治優勢不是毫無干連的，而一個國家或社會在學術上求獨立或掃除學術殖

民的陰影毋寧是政治上獨立的重要精神支柱。這裏關涉到對‘知識’的基本看法。‘知識’在十九世紀被視為是‘啟蒙的源泉’，但二十世紀以來已被視為‘權力的源泉’，即作為控制的工具<sup>(1)</sup>。社會學是一種‘社會性知識’(social knowledge)，或較其他知識更具有對社會控制的作用。因此，要擺脫西方壟斷，根本上就要在擺脫西方知識的壟斷，或‘學術的殖民主義’<sup>(2)</sup>。在某一層次上說，‘社會學的本土化’可以說是依於這種要求而激發的。

‘社會學本土化’的自覺與要求，再深一層看，並不局限於非西方的社會學界。因為，長期以來，特別是二次大戰以還，社會學在美國獲得最大的發展，事實上，由於質與量的絕對優勢，社會學幾乎‘美國化’了<sup>(3)</sup>；照戈德諾(Gouldner)所說，社會學已與‘美國社會學’變成同義字了<sup>(4)</sup>。而‘美國社會學’(此處指在美國的社會學)則通過出版、訓練、研究、快速地移植到其他國家，這不止限於第三世界，也包括美國文化根源的歐洲。佛蘭克福學派的巨子阿駝諾(Adorno)指出，德國社會學者在二次大戰以後拼命摹倣美國，以至其社會學比美國的還美國。這是一個非常有力的例子，說明了‘美國社會學’的世界性優勢。在這個優勢下，一切移植美國社會學的國家，她們的社會學都‘美國化’了，都對美國社會學產生一種結

(1) Barnes, J. A., 1979, *Who Should Know That?* Penguin, p. 64.

(2) Ibid., p. 58.

(3) Mackenzie, W.J.M., 1967, *Politics and Social Science*. Baltimore: Penguin.

(4) Gouldner, A., 1970, *The Coming Crisis of Western Sociology*. N.Y.: Basic Books. p. 22.

構性與學科性的依賴<sup>(1)</sup>。也因此，不足為怪的，今日‘社會學本土化’的運動實際上不啻是一種對‘美國社會學’的自覺地反抗。

前面提到，二十世紀以來，知識已被視為‘權力的源泉’，以此，美國社會學可看作是知識上的優勢團體以本身的觀點與利益來界定世界的社會現象。如馬飛捷 (Mafeje) 就抗議西方學者用部落主義’和‘封建主義’來描述或界定第三世界的某些現象。在這種知識的權力觀下，不但非美國的社會學界反抗美國的社會學，即使美國本土內的黑人也抗議美國社會學，而視之為‘白人社會學’ (white sociology)，並提出了‘黑人社會學’ (black sociology) 的口號，因為有些黑人認為美國社會學實是白人社會學者的產品，他們不了解甚至扭曲了黑人社會的形象。這是知識上弱勢團體的一種反抗。

從上面的討論中，我們可以得到一個結論，即‘社會學中國化’的要求不是一個孤立的現象。這種在學術上求獨立、以擺脫對西方、特別是美國社會學的依賴毋寧是值得鼓勵的世界性的知識上的自覺。我們也可把這現象看作是弱勢團體對優勢團體的一種知識上的反抗。無疑的，這一世界性的轉變是‘社會學的社會學’ (sociology of sociology) 中極值得研究的一章。

現在，我們要進一步分析的是：上述第一意義下之‘社會學中國化’，即建立中國性的社會學的要求，是否只是精神上的一種自覺？而在知識的建構上說則只是一種幻覺呢？這牽涉及到一根本性

---

(1) Lamy, P., 1976, The Globalization of American Sociology: Excellence or Imperialism, *The American Sociologist*, Vol. 11, pp. 104-114.

的問題；即社會學知識是否有普遍性的問題。

## 二 社會學知識之普遍性問題：裏邊人主義

‘社會學中國化’之第一義，即在建立‘中國社會學’。在此一意義下，社會學是應該具有民族性格的；此則是對社會學知識之為普遍性知識的挑戰與否定。

目前，我們都會同意就科學知識來說，它是具有普遍性的、超越國界的。物理學、化學，在中國、在美國、在日本、在德國，應該是一樣的，不會有中國物理學，美國物理學或日本物理學之分，這一點凡稍具自然科學知識者，類能知之。不錯，在科學發展史上，我們曾聽到過所謂‘基督教科學’、‘天主教科學’、‘日耳曼科學’和‘猶太科學’等的說法<sup>(1)</sup>。而像史塔克(Johannes Stark)這樣得過諾貝爾物理學獎的科學家，也會說出‘愛因斯坦的猶太物理學’，這樣充滿種族中心主義的話<sup>(2)</sup>。在一九四八年，蘇聯為了強調其民族主義，堅持科學的‘民族’性格，反對所謂布爾喬亞的世界主義的意識，認為馬克斯列寧主義證明了‘科學，像現代社會的所有文化一樣，是有民族的形式、階級的內涵的’<sup>(3)</sup>。我們知道，任何國家或社會的文化背景誠然可以影響科學家對某些特殊的科學問題的注意

(1) Merton, R. K., 1972, *Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge, Varieties of Political Expression in Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press. p. 12.

(2) Ibid.

(3) Merton, R. K., 1968, *Social Theory and Social Structure*, Enlarged edition. N. Y.: Free Press. pp. 607-608.

與研究，但是科學知識的標準則不會因民族或文化的不同而異的。納粹德國與蘇聯共產黨人這種突出科學的民族性格，從而對異己的科學加以貶抑，實在是種族和政治狂熱主義下的奇怪產物。真正的科學知識顯然是超越國界或文化的；這一點與人文學可以說有極大的不同。人文學，如歷史、藝術、文學，則剛剛相反，正是突顯民族文化性格與內涵的。至於社會學則在自然科學與人文學之間<sup>(1)</sup>，它的普遍性格顯然沒有自然科學那麼強，同時，它也沒有像人文學那麼帶有社會文化性格的特殊性。

在社會學中，並不足驚訝的，我們常看到在‘社會學’一詞之前，冠以國家或其他詞片，如葛文契與摩爾(Gurvitch & Moore)所編的‘廿世紀社會學’(*Twentieth Century Sociology*)即在社會學上冠以各國的名字。這現象是極普遍的，我們在專書或學報上不時可看到像‘美國社會學’，‘日本社會學’，‘加拿大社會學’，‘蘇聯社會學’等字樣。不止如此，我們還可看到有其他的詞片冠於社會學之前，如‘希爾喬亞社會學’，‘西方社會學’，‘馬克斯社會學’等，不一而足。這現象在人文學中是司空見慣的，但在自然科學則可說未之一見。這很有力地反映了社會學缺少普遍性的性格。

試然，社會學之普遍性正受到深刻的懷疑，亦即社會學的科學性格正受到不同來源的挑戰<sup>(2)</sup>。一個強烈的挑戰是來自美國的黑人社會學界，美國黑人社會學界年來提出一種激烈的觀點，即白人社會學者的學術研究不能真實地了解黑人社會。康納特(R. W.

(1) 社會學中具有自然科學及人文科學兩方面之性格一點，見牟頓上引書，27-30頁。

(2) 見前引 J. A. Barnes 書，第2及4章。

Conant) 的說法是有代表性的，他說：“白人不能並且永遠不會對黑人社會有一種體悟，此正由於他們不是黑人社會的一份子<sup>(1)</sup>。”這個觀點牟頓(R. Merton)稱之為‘裏邊人的學理’(Insider Doctrine)；按照此一學理，‘外邊人’(outsider)，不論是多麼小心或有學養，原則上都無法接近社會或文化的真理。簡言之，此一學理認為，外邊人由於一種結構性的限制，沒有能力了解異己的團體、文化和社會。牟頓說這一種‘裏邊人主義’(Insiderism)所提出的實是一種‘知識論的原則’，即在特定的歷史時空中，特殊的團體對某種知識具有壟斷性或專有性的掌握(monopolistic or privileged access)。誠然，如果這個知識論的原則可以成立的話，那麼，從種族擴延到國家，我們將不止有黑人社會學，也可以有日本社會學，或中國社會學的；也即只有日本人才了解日本社會，只有中國人才了解中國社會。

但是，這個‘知識論的原則’可以成立嗎？在這方面，牟頓已經提出了極可信服的論辯，徹底地摧毀了這個知識論的原則<sup>(2)</sup>。‘裏邊人主義’代表了一種新的‘資格主義’(credentialism)。這種‘資格主義’是建立在承襲的身份上的(ascribed status)，即知識不靠成就(achievement)，而是靠個人或團體的身份。說只有黑人才了解黑人社會，中國人才了解中國社會，則不啻採取了‘團體的唯我主義的方法論’(group methodological solipism)。在這種唯我主義下，每個團體對其本身的知識有一種壟斷性，正如在‘個人唯我主

(1) 見前引 *Varieties of Political Expression in Sociology* 書 pp. 15-16.

(2) 本節所論‘裏邊人主義’係根據前引牟頓 *Insiders and Outsiders* 一文之論點。

義的方法論' (individual methodological solipism) 下，只有每個個人對他(她)自己才有絕對的知識。此果為真，則你必須是某人，才能了解某人。毫無疑問，持這種‘裏邊人’的知識論觀點者，完全忘了韋伯的名言：“一個人不必是凱撒才能了解凱撒。”

牟頓從社會結構的觀點指出，任何人都是‘裏邊人’，也是‘外裏人’。‘裏邊人’的唯我主義方法論，則假定每個人在結構分化的社會中只有一個身份、範疇或團體之歸屬(如黑人或白人，男人或女人，三十歲以下或以上)，但此顯然忽略了社會結構中一個極重要的事實：即個人不是只有一個身份，而是有一‘身份組’ (status set)。從社會學的觀點來看‘身份組’，任何個人不能視為一男人，或一黑人、或一基督徒，或一中產階級等等。當然，他(她)確是這些，但卻不止是這些，此需視‘身份組’的大小而是。一個社會中，如果個人所屬的團體越多，身份越繁，則彼此間所具有的同樣的‘身份組’的可能性越小。此亦是說，在複雜分化的社會中，如把性別、年齡、階級、職業等社會範疇都考慮進去，則很少人會具有同樣的‘身份組’，亦因此，很少人會完全相同，其結果，則無二人可完全一樣。推其極致，則處於一高度複雜的身份組中的個人，將只有他(她)自己才能了解他(她)自己；此則是一終極的唯我主義的方法論了。在這種觀點下，不但白人無法了解黑人，男黑人也無法了解女黑人，年老黑人也無法了解年輕黑人<sup>(1)</sup>，甚至任何一個人都不能了解另一個人，更遑論外國人了解中國人了！果如是，一方面，中國社會當然只有中國人才能研究，但另一方面，在邏輯上，也無一中國人能了解另一中國人，從而，客觀的知識將無法獲致，更談不

---

(1) 同注 11 所引書，頁 22。

上建立中國的社會學了。再則，‘裏邊人’主義認為對團體生活之真正了解，只有直接經驗地成為團體的一員才能獲致，此說如成立，則一切歷史的研究都將無效，唯一真正的歷史將只是當代歷史了。不止乎此，任何可稱為‘裏邊人’的史家由於其性別、年齡、宗教等因素的限制，在寫述許多題目時，也會變成‘外邊人’，從而其歷史知識也將無效了。

牟頓認為‘社會界的知識’（別於自然知識）中，‘理解’（understanding）一字，實含有‘熟悉’（acquaintance with）與‘知悉’（knowledge about）二種。‘熟悉’是指對社會現象有直接性經驗；‘知悉’則涉及較抽象的建構，而此根本不與直接經驗者類似。就‘熟悉’一類的知識言，含有經驗的內觀性意義（introspective meanings），此‘裏邊人’的身份較之‘外邊人’更有利。惟真正的自覺，亦不一定因是社羣的‘裏邊人’，就可以獲得；‘假自覺’（false consciousness）就是一個例子。但需知，社會學上的‘理解’不止是‘熟悉’而已，它更具有‘知悉’的內含。從而，社會學者需要對現象有一距離感以及學理的和技術的修養與能力，去收集和評估證據，此則超越了他（她）的身份之為‘裏邊人’或‘外邊人’了。總之，社會學上的‘理解’的建立，更需要靠‘知識性的標準’（intellectual criteria），而非‘社羣性的標準’，亦即社會學的知識有其自主性，它受知識‘內在的’標準所決定，而不是依‘外在的’身份因素所決定的。

從上面的討論，我們得到一結論，則個人的或團體的唯我主義方法論是難以成立的。誠然，此雖不足以否定社會學知識的普遍性格，但是，社會學知識的普遍性格還受到更根本與嚴峻的挑戰，我們下面會加以討論。

### 三 實證科學範典與社會學

社會學的普遍性是建立於社會學是科學這個信念上的。社會學的科學觀幾乎是社會學這門學科一誕生就有了的。

社會學自聖西蒙以還，分孔德派的社會學與馬克斯派的社會學。這二支社會學儘管不同，但有一點是相似的，即孔德與馬克斯都籠罩於十八世紀以來自然科學巨大勝利的影子之下，自覺與不自覺地都相信自然科學是知識的衡準。孔德為實證派之祖，固人盡皆知，他以社會學是‘科學之後’。至於馬克斯也一樣相信科學，他在‘一八四四年的經濟與哲學手稿’中說：“自然科學會綜攝人之科學，猶如人之科學會綜攝自然科學，將來只有一種科學<sup>(1)</sup>。”馬克斯社會學的性格今日固論辯甚烈<sup>(2)</sup>，但至少恩格斯所理解的馬克斯是一科學主義者，他在馬克斯的墳場前說：“正如達爾文發現了有機自然之發展律，馬克斯發現了人類歷史的發展律<sup>(3)</sup>。”此顯然是以後‘科學馬克斯主義’之源<sup>(4)</sup>。

在一八九〇與一九二〇這段時期中，一個社會思想中最主要

(1) Moscow English ed., p. 111.

(2) Bottomore, Tom, 1975, *Marxist Sociology*. London: MacMillan Press.

(3) 西方馬克斯主義學者認為恩格斯之貢獻在於把馬克斯的觀點與當時流行的‘實證主義’與‘科學主義’結合。恩格斯墓前一席話是一顯例。此後，此一觀點在 *Anti-Dühring* 中獲得進一步引伸。恩格斯在其攻擊杜林立場上，宣稱馬克斯的辯證法是，‘自然運行發展，人文社會及思想的一般規律的科學’。見：

McLellan, D., 1975, *Marx*, Glasgow: William Collins. p. 73.

(4) Gouldner, A., 1975, *For Sociology*. Penguin. pp. 425-462. 及前引 Bottomore 書第二章。

的主題是把人類行為的研究放在一科學的立足點上，他們的工作是想以經驗為基的社會研究來取代形而上學；此一現象學者稱之為‘大分立’（great divide）<sup>(1)</sup>。在這個‘大分立’下，取得顯勢的是經典的科學的一派，而把解釋派傳統（hermeneutic tradition）割斷<sup>(2)</sup>。經典的科學派着重社會學的普遍性，形式理性及客觀性<sup>(3)</sup>。這時期的主流派否定了社會科學與自然科學之別，他們所倡者是實證社會學（positivist sociology）或‘科學社會學’（scientific sociology）。實證社會學事實上是把哲學上的邏輯實證主義移到了社會生活的經驗研究上。實證社會學乃基於一個假設：即‘主觀性意義’、‘意願’、‘動機’或類似的‘內在’經驗等，由於是無法觀察的，故都從科學研究中抽掉，其唯一合法的研究對象是‘可觀察的行為’（observable behavior）。鮑曼（Bauman）指出，實證社會學根本拒絕接受解釋學派（hermeneutic）的挑戰。它的理由是：社會生活中主觀性的問題對科學研究根本不構成特別的問題，它們應該留給詩或哲學去解決<sup>(4)</sup>。由此，我們知道，在邏輯實證主義（培根的經驗主義和笛卡兒的理性主義之合）下，社會行為中作為科學研究之對象或目標是有限的。其結果，實證社會學的研究特性是：“它不必是減約主義的，但卻通常是；它不必是行為主義的，但通常卻又

(1) Giddens, A., 1979, *Studies in Social and Political Theory*, Essex: The Anchor Press. p. 24.

(2) Bauman, Z., 1979, *Hermeneutics and Social Science*. Essex. The Anchor Press.

(3) 見前引 Gouldner 的 *For Sociology* 一書, pp. 323-368.

(4) 見前引 Bauman 書, pp. 14-15.

如此<sup>(1)</sup>。”

講到這裏，我們已觸及到社會學（或社會科學）之性格的中心問題，即社會學的宇宙論與社會學的知識論問題了。‘宇宙論’問題對自然科學與社會科學是同樣重要的。蒲柏(Karl Popper)說過：“至少有一個問題是所有有思考的人都有興趣的，這就是宇宙論問題；此是理解這個世界的問題——包括我們自己，以及我們的知識，這些都是世界的一部份。我相信，所有科學都是宇宙論，對我而言，哲學及科學的興趣皆在乎他們對宇宙論的貢獻<sup>(2)</sup>”。宇宙論不止是對物理世界應有一系統的演述，對‘社會世界’(social world)也應有一理論的說明。人的世界(社會世界)在人類思想史中，一直是神話的或神學的宇宙論的一部份，但是這現象在近代西方卻發生了變化。洛克門(Luckmann)<sup>(3)</sup>有力地指出，自伽里略之後西方的思想變了，有些哲學家與科學家已把人類行動的現象從宇宙論中排除出去。現代的‘科學的宇宙論’把‘物理世界’與‘社會世界’分開來；此可歸因於韋伯所說的世界性的‘理性化’的過程。‘科學的宇宙論’之先驅，哥白尼(Copernicus)提出了宇宙的數學結構設定。到了伽里略手中，則他的‘第一性與第二性’的觀點奠定了科學宇宙論的基礎。他的名言：

誰要讀一本書，必須知道這本書寫的語言。自然是一本書，而

(1) Luckmann, Thomas, 1978, *Philosophy, Social Sciences and Everyday Life*, in T. Luckmann ed., *Phenomenology and Sociology*. Penguin. p.232.

(2) Popper, Karl R., 1959, *The Logic of Scientific Discovery*. N.Y.: Basic Books. p. 15.

(3) 見前引 Luckmann 文。

它所寫的字是三角形、圓形和方形。

照伽里略，只有第一性的東西才可以正確地表達出來，亦即可用數字來表達。換言之，只有可用數學表達的才是真實的、客觀的、科學的。劍橋的科學史家李約瑟對此問題顯然有深透的理解，他說：

在西方文藝復興時代以後，出現一種信仰，即科學方法是理解宇宙唯一有效的方法。用白萊克 (W. Blake) 的說法，西方文明採取了他所謂的‘單一觀’ (single vision)，此亦即牛頓的宇宙的概念。

在這種‘單一觀’或上面所說的科學的宇宙論的範典下，李約瑟指出：‘自伽里略以降第二性的東西受到了壓制，自現代化學出現之後，有一種信仰發生了，即所有生命與思維的現象都完全地可以由原子與分子來解釋，最後則可由再次於原子的質點來解釋<sup>(1)</sup>。但在這樣的一種科學宇宙觀下，如何看待人的世界，就不能不成為一問題。因為人的行動是很難符合‘第一性’的條件的，因此，這形成此種宇宙論亟待解決的問題。許多企圖解決這問題的方法不外是：或者把人從新的宇宙論中排除出去，或者把人的概念重新調整以符合新的宇宙論的範典。具體言之，有二種結論：

- (1) 人是自然的一部份，自然包括第一性的東西，而人是可以減約到第一性的東西的，人之世界的事物並非不能通過科學加以理解的。
- (2) 人是無法減約到第一性的東西的，他的性靈或特殊的經

---

(1) Needham, Joseph, 1976, History and Human Values: A Chinese Perspective For World Science & Technology, *Centennial Review*, No. 2, p. 13.

驗是無法予以數學化的，因此，不可能有‘人的科學’。

我們知道，這二種結論，正是社會科學中方法論的爭論焦點。但顯然的，在自然科學的威勢下（見前），社會科學基本地接受了第一種結論，即要成為以科學方法來處理人的現象。社會科學（包括社會學）既立意為‘科學’，則人必須受制於新出現的‘科學的宇宙論’，而人不能單只是一堆第二性的東西，他必須是自然的一部份，也即必須有第一性的東西，始能予以理解。從而，在社會學中追索人之存在的第一性東西便變成一大課題。

在追索人之第一性東西的過程中，實證主義的社會學者的努力是認真的，但其成就卻是有限的，不完全的，甚至是誤導的。由於沒有能力決定人之第一性的東西，而又要符合科學宇宙觀的範典的需要，乃將人轉變為只有本能的行走機器，轉變為經濟人(*homo-economicus*)、‘社會學人’(*homo-sociologicus*)、行動論中的性格系統等。這無疑是一種宇宙論的減約主義(*cosmological reductionism*)，這種減約主義正是實證主義社會學為建立‘社會科學’所走的道路，蓋唯有這樣，人或人之存在的現象才能像自然現象一樣成為科學方法處理的對象。‘社會學的實證主義’(*sociological positivism*)的基本特質是<sup>(1)</sup>：以自然科學的方法程序直接地運用到‘社會世界’上；以此，社會學可以像自然科學一樣建構‘律則’或具有律則性格的通則(*law-like generalization*)。在這種方法論下，人之主觀性(*human subjectivity*)、自發性與意志皆不能成為社會學之‘對象’來研究，社會學者對‘社會現象’像自然科學家對待‘自然現象’一樣，站在一‘觀察者’、‘分析者’的立場。吉亨(Giddens)指出，

(1) 見前引 A. Giddens, *Studies in Social & Political Theory* 書, p. 29-88.

在社會學著作中，‘方法論’ (methodology) 的字眼已取代了‘方法’ (method) 的字眼；方法論只指研究程序的分析，而不再有哲學上的承諾<sup>(1)</sup>。顯而易見的，這樣社會科學的方法論是伽利略的物理科學的產兒。洛克門的說法是不錯的，他說：‘哥白尼、伽里略和牛頓不是社會科學的巨子，但卻是現代社會科學的方法論的巨子’<sup>(2)</sup>。

在社會學中，自覺與不自覺地採用了自然科學的方法論為數甚眾，其表現的方式儘有不同，但皆不脫實證主義之性格，涂幹學派的‘社會事實論’ (social factism)，行為論 (behaviorism) 及‘變項研究’ (variable analysis) 皆屬此<sup>(3)</sup>。這可以說是社會學中的主流。

誠然，科學的社會學（實證社會學）如可以成立，則自應有其普遍性格，從而，社會學只有一種，根本不能有民族的特殊的社會學；亦即不能有中國社會學。從而，第一義的‘社會學中國化’是不能成立的。

#### 四 多元的社會學範典

在科學社會學的方法論的限制下，並不能從人之行為中找到伽里略所謂的第一性東西，而一些雜亂的第二性東西則被當作第一性東西來處理；亦即人之作爲人的主觀主義，意識行動 (intentional act) 等皆因無法作觀察，或作量度而爲科學的方法論所排除。誠然，這種以‘排除人之行動’以換取社會科學的‘客觀性’並非

(1) 見上註書，頁 53。

(2) 見前引 Luckmann 書，頁 228。

(3) Walsh, D., 1973, Varieties of Positivism, in Walsh, ed., *New Directions in Sociological Theory*. Cambridge: MIT Press.

社會科學客觀性的勝利，事實上，這是社會科學的本質在伽里略科學宇宙觀的制限下產生的扭曲；亦可說，這是社會科學之‘自然科學化’的一種結果。究其原委，這是伽里略以來，自然科學為一切知識之尺度，或科學為唯一之知識的‘科學主義’(scientism)的‘意理’(ideology)之產物。誠如赫勃瑪斯(Habermas)所說，‘科學主義’是我們這個時代的當陽稱尊的意理。此科學的意理(scientistic ideology)特別把科學與其他人類的實踐活動分開來，而賦予它特有的知識的優越性<sup>(1)</sup>。社會學實證主義之為一意理，是因其不自覺地接受一‘客觀性的迷思’(objectivist myth)，即其錯誤地相信社會‘事實’(facts)可以通過‘科學’之方法獲致，而可有一‘獨立的存在’，殊不知此一存在是倚賴於一特殊的方法與觀點而獲致的<sup>(2)</sup>。

‘唯科學知識為知識’，或‘無一現象不可經由科學方法以理解’的觀點與信念，在十九世紀幾為不可懷疑者，但二十世紀以來，卻已逐漸動搖而崩解了。物理學者韋斯哥夫(Victor Weisskopf)對自然科學的有效性與有限性有這樣的觀察：

科學之‘完全性’(completeness)的說法是：任何經驗都有潛在的可能作為科學的分析與理解的對象。當然，許多種經驗，特別是社會與心理方面的，今日仍遠非科學所能理解，但卻有一

(1) Habermas, J., 1968, *Toward A Rational Society*. Boston: Basic Press. 在此書中，赫勃瑪斯對於科學的意理有深透之探討。

(2) Nielsen, K., 1979, Some Theses in Search of an Argument: Reflections on Habermas, *National Forum*. Winter Issue. U. S. A. pp. 27-31

種立場，在原則上，科學的洞察是沒有限度的。我相信衛護和攻擊這種觀點的人都可以是對的，因為我們在此面對一典型的‘相互補足’的情境 (complementary situation)。一個描述的系統可以是‘完全的’，這是因為沒有一種經驗的內部不具有邏輯的位置，但是，此仍可遺漏了一些原則上在系統內部無其位置的重要事象……在‘完全的’與‘無所不包的’ (all-encompassing) 之間是有區別的。科學具普遍有效性的一種說法可能也有其‘相互補足’的情境。任何一個現象誠然均可以科學方式去理解，但此並不排除外在於科學之外的人類經驗的存在<sup>(1)</sup>。

近年來，社會學者對於社會學本質已有較前更深的反省，特別是具有哲學修養的學者越來越發覺社會學不能再接受自然學的知識論，而企圖建立社會學本身的知識論<sup>(2)</sup>，而要走出自然科學的陰影之下<sup>(3)</sup>。這一社會學的反省，一方面是源於社會學本身的失敗，即‘科學社會學’迄今並無發展出任何‘社會的律則’<sup>(4)</sup>。另一方面，更深刻的，是由於自然科學本身的變化及‘科學的哲學’的新形式的出現。二十世紀以來，自然科學的‘確定性’已受到挑戰，此基本上是物理學內部的轉變。相對論和‘不確定原理’ (uncertainty principle) 的出現已動搖了自然科學的傳統形象，而過去四五十年

(1) 見於前引李約瑟文中。

(2) 見前引 Luckmann 文。

(3) Giddens, A., 1976, *New Rules of Sociological Method*. N. Y.: Basic Books. p. 14.

(4) 見前引 R. Merton, *Social Theory and Social Structure* 書, p. 150.

中‘科學的哲學’，特別是蒲柏 (Karl Popper) 等人的新觀點，已決定性地與十九世紀的科學的知識論告別。蒲柏特別指出了社會科學之學步自然科學的錯誤，他說：

我一直與社會科學學步自然科學這樁事戰鬪，我也一直為一個信念戰鬪，即實證主義的知識論，即使在自然科學的分析中，也是不足的。自然科學的分析，事實上，並不如一般所相信的那樣，是從觀察中小心地引論出來的，它們主要地是猜測的與大膽的。不寧惟是，我已經講了三十八年了，所有觀察都是‘胎孕於理論的’ (theory-impregnated)，它們主要的功能是檢查和拒斥，而非證實，我們許多的理論<sup>(1)</sup>。

誠然，在當代社會學中，‘科學社會學’仍是佔優勢的，社會學中缺少‘社會的律則’這一現象常歸因於社會學的年輕，而期待‘社會學的牛頓’的來臨，但此一看法已很少獲得支持。吉亭 (A. Giddens) 說得好：

然而，一種對社會科學的牛頓來到的期待還很普遍，儘管今日對此可能性的懷疑者較信持者為多，但是那些仍在期待牛頓者，不止是在等待一輛不會來到的列車，他們根本等錯了車站<sup>(2)</sup>。

有一點似乎是很可肯定的，即社會學中一直據於優勢的‘科學的社會學’已出現巨大困境，不論是學院派的‘功能結構主義’或馬克斯派社會學中的‘科學馬克斯社會學’均已受到抨擊或揚棄

---

(1) Giddens, A., ed., 1974, *Positivism and Sociology*. London: Heinemann. p. 18.

(2) 見前引 Giddens, *New Rules of Sociological Method* 書, p. 13.

(<sup>1</sup>），有些學者稱之為社會學的‘危機’(<sup>2</sup>)。所謂危機，主要是指社會學者間缺少一‘共識’(consensus)，亦即從事社會學研究者的學術社會中沒有一共同接受的‘範典’(paradigm)<sup>(3)</sup>。儘管科學的知識論仍有追隨者，但社會學者中已開始在社會人事界中尋求伽里略的第一性東西，即人行動的‘解釋性之理解’(interpretative understanding)<sup>(4)</sup>。很明顯的，在今日的社會學中，是學派林立，互爭雄長。照鮑德摩(T. Bottomore)之說，在社會學中，今日至少有五種‘競爭性的範典’，即功能主義，馬克斯理論，現象學社會學，結構

(1) Anderson, P., 1976, *Considerations on Western Marxism*. London: NLB. 及見前引 A. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology* 書。

(2) Eisenstadt, S. N., 1974, Some Reflections on the Crisis in Sociology, *Sociological Inquiry*, Vol. 44, pp. 147-157.

Bottomore, T., 1975, *Crisis and Contention in Sociology*. London: Sage Publications. 及注 4 Gouldner 書。

(3) 範典一字係指 Thomas Kuhn 在 *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: Phoenix Books, 1964) 書中所用者。照 Kuhn 之意，範典在心理學層次言，應該是排他性的，即一個科學家不可能信從一個以上的範典；在社會學層次言，應該是壟斷的，即一個科學家所屬的社羣中，只遵守一個範典的規則及標準。參 Martins, H., 1972, *The Kuhnian Revolution and Its Implications for Sociology*, in T. J. Nossiter, A. H. Hauson and S. Rokkan, eds.; *Imagination and Precision in the Social Sciences*. N. Y.: Humanities Press. p. 16.

(4) 見前引 Giddens, *New Rules of Sociological Method* 書，第一章。

主義及本土方法學(ethnomethodology)<sup>(1)</sup>。雷澤(G. Ritzer)則辯稱社會學中有三個主要的範典，即(一)社會事實範典(social facts paradigm)。此範典以涂幹爲開山，重獨立於個人以外的社會事實，近今之功能主義，系統論等屬之。其方法則以訪問、問卷及統計分析爲主。此範典是實證主義社會學之範典。(二)社會情景範典(social definition paradigm)。此範典以韋伯爲宗師，重主觀的意義行動，措意於思維之‘內在主觀’(intra-subjective) 及‘人我主觀’(inter-subjective) 之間問題，象徵交往論(symbolic interactionism)，現象派社會學等皆屬之。其方法則以觀察爲主。此範典是演繹社會學之範典。(三)社會行爲範典(social behavior paradigm)。此範典以荷門士(G. Homans)爲領袖，重人之行爲及條件反應，荷門士之交換論屬之。其方法以實驗爲主。此範典是行爲主義社會學之範典<sup>(2)</sup>。社會學中這種多元範典的現象，有的學者認爲是‘危機’之徵，<sup>(3)</sup>有的學者則認爲是健康之象<sup>(4)</sup>。牟頓指出，在社會學中向來就有各派競爭的‘危機’或緊張性，他個人且極力反對‘理論之一元論’(theoretical monism)，而力言理論之多元論’(theoretical pl-

- 
- (1) Bottomore, T., 1975, Competing Paradigms in Macrosociology, in A. Inkles, J. Coleman and N. Smelser, eds., *Annual Review of Sociology*, Vol. 1. Palo Calif: Annual Review Inc. pp.223-246.
- (2) Ritzer, G., 1975, *Sociology: A Multiple Paradigm Science*. Boston: Allyn & Bacon.
- (3) 見前引 Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*.
- (4) Frederichs, R., 1972, *A Sociology of Sociology*. N. Y.: Free Press.

uralism) 的優勝，他認為過早地接受單一的範典只有導向社會學的停滯<sup>(1)</sup>。惟牟頓等人對社會學之多元範典之看法，多少認為這是社會學‘不成熟’的表徵。可是，我們以為社會學之有多元範典，基本上，是由於社會學之本質使然，而與其年齡無關。佛屈里克 (R. Frederichs) 說社會學之範典建構，不止有一個層次；而有二個層次，第一個層次是社會學者的‘自我形象’，此‘自我形象’足以影響到他的範典的性格<sup>(2)</sup>。這一說法與戈德諾所說社會學者之理論建構受其基本的假設 (domain assumptions) 影響一點是相合的。德國佛蘭克福學派的赫勃瑪斯 (J. Habermas) 也許是當代對此問題有最深反省智慧者，他指出理論的立場是受特殊的‘認知趣嚮’ (interest of cognition) 或‘知識——構成趣嚮’ (knowledge-constitutive interests) 所導引的。他指出‘認知趣嚮’與方法的架構是相連的，因而有‘知識三型’之說，即（一）‘經驗——分析的科學’ (empirical-analytical sciences)，此類科學之基本假設是：在認知者之外，獨立存在一普遍性的結構，而此類知識所產生之‘資訊’則可用以增加人類技術控制之力量，故其有一‘技術控制’的認知趣嚮。自然科學或實證科學之知識即屬此類。（二）‘解釋的科學’ (hermeneutic sciences)。此亦為‘文化科學’，有一‘實用的認知趣嚮’，此類知識產生‘解釋’。‘解釋’乃有實用性之知識，即其有助於人類生活中相互溝通與理解。文化科學之所以可能是基

(1) Merton, R., 1975, Structural Analysis in Sociology, in P. Blau, ed., *Approaches to the Study of Social Structure*, N. Y.: Free Press. p. 28.

(2) 見前引 R. Frederichs 書, p. 327.

於一假設，即不同的‘生活形式’(forms of life)共有一‘人際之主觀性’(inter-subjectivity)的基礎，從而，不同‘生活形式’間的‘共識’是可能達到的。故其最後可獲致者非‘真理’而係‘共識’。‘批判的科學’(critical sciences)有一‘求解放的認知趣嚮’，此類知識假定人乃有自覺、反省能力者，能批判社會中不必要之壓制性、剝削與疏離，從而可獲得一受歷史制約下的自主性。一言之，批判科學之認知趣嚮是使自覺的人從自然與歷史中猶似法律般的模式中解放出來<sup>(1)</sup>。赫勃瑪斯的知識觀，雖未必為目前社會學界所廣泛接受，但社會學知識之構建受社會學者‘認知的趣嚮’之影響則極有說服性<sup>(2)</sup>。

上面的討論，說明了社會學中並沒有出現孔享所謂的範典。事實上，社會學自開始以來就有，並將繼續有多元範典的存在。我們已指出，這主要是由於社會學本然的性格使然。如果此一觀察與分析尚有是處，那麼，社會學之普遍律則是難以獲致的。亦以此，社會學將有不同的形式與性格。在這裏，我們必須指出，此不必一定表示社會學將有一‘民族’形式與性格，因為社會學之多元範典事實上是出現在同一或類似的社會文化中的。以上所討論到的各範

(1) Habermas, J., 1971, *Knowledge and Human Interest*. London: Heinemann. Esp. Appendix. 此外，以下著作對赫勃瑪斯上述的觀念有較清晰的介紹與分析：Scott, J., 1978, *Critical Social Theory*, *The British Journal of Sociology*, Vol. XXIX, No. 1. 及 Schroyer, T., 1976, A Reconceptualization of Critical Theory, in Colfex and Rsach, eds., *Radical Sociology*, pp. 132-148.

(2) Strasser, H., 1976, *The Normative Structure of Sociology*. London: Routledge & Kegan Paul. Chapter 1.

典或赫勃瑪斯的‘知識三型’，基本上是源於理論者個人或‘心理’層次的<sup>(1)</sup>。至於社會學知識與團體或社會的關連，則是‘知識社會學’研究的中心課題。這方面的問題，我們在上面‘社會學知識之普遍性問題：‘裏邊人主義’一節中已稍有觸及，在此文不擬詳加討論。當然，誠如大家知的，‘知識社會學’在研究知識的社會根源，即研究知識如何受其所處之社會結構的影響，幾乎所有學者都同意知識有一‘實存的基礎’(existential basis)，至於何種‘實存基礎’則各家論說不一。值得一提的是，自曼漢(K. Mannheim)以降，出現一種社會學知識的‘相對觀’<sup>(2)</sup>。知識社會學所持知識的‘相對觀’顯然對社會學的普遍性是一挑戰，以此，知識社會學可以說在社會或團體層次上提供了社會學的特殊性或‘民族社會學’的理論根據<sup>(3)</sup>。不過，我們又必須指出，當我們說‘民族社會學’或‘中國社會學’時，必須弄清楚影響‘民族’或‘中國’社會學是那些主要的變項？是文化價值系統？經濟結構？政治權力？抑或是它們之和？毫無疑問，這些都會影響、型塑‘中國社會學’的性格，但在理論上或經

(1) Overend, T., 1978, Enquiry and Ideology: Habermas' Trichotomous Conception of Science, *Philosophy of Social Science*, No. 8, pp. 1-13.

(2) 誠然，曼漢自己想極力避免相對主義的謬誤，並以知識份子是無階級屬性的，故可避免意理，掌握知識。他的‘知識份子’猶如馬克斯的‘無產階級’皆被賦予一結構上的特殊位置，故可不為意理所蔽。此種看法，自有未能解決的問題在。參前引 R. Merton, *Social Theory and Social Structure* 書，第十五章及，前引 Z. Bauman 書，第四章。

(3) Hiller, H. H., 1979, Universality of Science and the Questions of National Sociologies, *American Sociologist*, Vol. 14 (August): 124-135.

驗上，都有一種可能，即主要影響‘中國社會學’的可能只是文化價值或經濟結構，或其他因素，而這些因素本身的內涵都是可變的，也即它們不是固定的（如由農業經濟轉向工業經濟）。從而，‘中國社會’亦將不過是社會學形式中的一過渡現象。

## 五 結語

上面的分析，假如不太錯的話，那麼，社會學的性格是受社會學者個人的‘認知趣嚮’的影響的，亦是受社會學者所處社會結構的影響的。因而，在中國的社會學雖不必會出現一種‘中國社會學’，但中國社會學者所從事的社會學研究將無可避免地會多少反映中國的文化社會的性格。在這個特定意義下，‘社會學中國化’是可能，也是必然的：

根本上說，‘社會學中國化’這一個要求，其意義實在於中國學者一種知識上的自覺與反省。這一自覺與反省可逼使我們深一層檢察社會學的本質與性格，同時，也使我們在個人層次或集體層次上擺脫對西方社會學的依賴，而可以更有自信地從事本身的創造性工作。社會學像一切知識系統一樣，它的真正的建樹必須建立在學者的創造性的工作上。



## 從中國社會學既有性格論社會學 研究‘中國化’的方向與問題

葉 啓 政

國立臺灣大學社會學系

### 一 前言

儘管在中國的傳統知識體系裏，頗多論及人與社會的問題，但始終未見有如西方社會學這樣來論人與社會的獨立學問。因此，與許多其他學科一般，在近代中國的學術界中，社會學是不折不扣的舶來品。

一八九六年，譚嗣同在其‘仁學’中，首先提及‘社會學’一詞。遂後，嚴復於 1898 年始譯 Spencer 之‘社會學研究’(*Study of Sociology*)，於 1902 年完成，名為‘羣學肄言’。在‘羣學肄言’出版前一年，章太炎翻譯曰人岸本能武太的社會學，譯本出版於光緒 28 年(西元 1902 年)8 月 23 日。此書一出，可說是‘中國之有成本社會學書籍，當以此書為始。而社會學正式輸入中國，即當在光緒二十八年。’(孫本文，1948)

從文化社會學的角度來看，中國社會學既是舶來品，乃由‘無’中生‘有’，一開始即受西方社會學的發展潮流所左右，應當是可以理解的。打從一開始，中國社會學的成長就與西方社會學的發展亦步亦趨。無論是在理論架構、使用的概念、研究方法、甚至研究主題上，中國社會學始終無法擺脫西方社會學的陰影。

對於一樣來自外來陌生優勢文化的學術，人們總多少懷着膜拜景仰的心情來對待，而且甚至把它當成神聖的東西來接受。再者，人們與外來陌生的文化一開始接觸，無論就個人認知或社會文化背景來看，本就缺乏從事適當理解<sup>(1)</sup>的條件。加以，所來自的是被視為占優越前進地位的文化，人們往往不免以謙卑的態度來學習與模倣。模倣學習的結果卒使外來，尤其是優勢的東西，不管是好或是壞、是可取或可棄、是適當或不當、是對或是錯，往往都不經批判地移植進來。但是，移植進來的種子卻又因本土文化傳統、社會條件、與過去經驗等土質的不同，而無法獲得良好的成長。說來，這六、七十年以來，社會學在中國的發展即多少在類似這樣的條件下進行。面對着這多過半世紀的歷史，更鑒於今日西方社會學本身已掀起了自我批判的浪潮，尤其當此刻中共於久廢社會學後，又重新引進西方（尤其美國）資本社會的社會學之際，讓在臺、港、新三地的中國社會學者來重估過去的努力、檢討今日中國社會學研究的現狀，並且展望未來的方向，無論就中國社會學本身或整個世界社會學的發展來看，均具有積極的啟蒙與反省作用。

基於以上的動機，本文的主旨乃期冀從文化社會學的角度來討論：

- (1) 中國社會學發展的社會與文化背景及其顯現的性格，
- (2) 社會學研究中國化的基本目標，與
- (3) 實現此目標的必需條件和一些可能面臨的問題。

---

(1) 此處所謂‘適當理解’乃指能以謹慎的批判觀點，就文化母體原先對某文化基素所賦予之意義來從事理解，而不是盲目的模倣套用或非理性的曲解含義。

## 二 中國社會學性格形成的歷史背景

首先，筆者必須聲明，欲以極為有限的篇幅來討論長達六十多年，包含大陸與臺灣兩個具不同意識型態之中國社會學的發展，是絕對不可能的。在此情形下進行的討論，總難免掛一漏萬，甚有以偏蓋全的偏差情形產生。所幸，本文討論之重點不在於描述過去的發展情形，而且，事實上，如在前提及的，不管大陸或臺灣，社會學當成一門學科來看，基本上是舶來品，一直都是緊跟隨着西方社會學的發展（不管是馬克思主義或是資本社會的傳統）而運轉的，因此，相信做一綜合性的概論尚有可能，也應當是相當可行的。

中國社會學由‘無’而成‘有’的蛻生過程，是不能當成獨立事件，而是必須把它安置在更廣大的社會情境中來審視的。基本上，中國社會學的發展可以看成是近代中國文化西化過程的縮影。其所衍生的問題乃反映整個中國文化在西化過程中謀求調適所面臨的困境；其所具之性格也呈顯出中國文化對西方科技文明挑戰後所衍生的基本性格。基於這個觀點，欲討論社會學中國化的問題，從近代中國社會與文化變遷的本質來談起，是有必要的。

自從近代西方科技為主導的文明，伴隨着教士和帝國主義勢力，東漸入中土以來，中國文化與社會即面臨很大的威脅。此次所面對的變遷威脅，與以前歷代的變遷有着‘質’上的不同。大體而言，以往的變遷是一種內在誘因所引導的變遷格局。縱然變遷來源是自外部而來，但其所具之性質與本土的頗為相似。若不是相似

的，外來的也一直較本土的缺乏生機控制性<sup>(1)</sup>，因此，變遷一向是相當緩慢漸進的。變遷的形式，體現在政治上的，是改朝換代。政制結構形式略有更改，其基本理念與價值卻未必有太顯著的不同<sup>(2)</sup>。即使體現在社會中其他層面的變遷，也是偏屬內在性的漸變，而且是局部的變動，幾無‘性質’上的根本劇變。但是，清中葉以來的變遷就不同了。由於變遷之基本動力主要來自外來的誘因，此一外來的誘因具高度異質性，而且更具高度的生機控制性，尤其科技乃其內涵之主體，採納與否，涉及社會能否獨立生存的契機，因此它又深具吸引力與強制性。在此情形下，整個變遷深具強制壓迫的意味，變遷一開始即偏向於屬‘質’與‘全局’性的劇變，而不是‘量’與‘部份’性的漸變。職是之故，中國近代的社會與文化變遷，可以說是中國人之優勢集體意識的破壞和重建過程（葉啟政，1980）。

在這種誘因自外而來的‘質’變過程中，對舊有傳統產生某個程度的破壞，幾乎是無以避免的。對傳統的挑戰和破壞又必然地威脅到整個民族的自尊和自信心，也在文化認知上產生了失調。譬如張之洞之‘中學為體，西學為用’，即是明例。傳統與外來文化逐成為頗具對立性質的兩股力量，在這一百多年來的中國社會中，相互推拉，中國人也因此一直掙扎在兩難夾縫中。

(1) 乃指一個社會對掌握社羣中成員獨立生存與發展之有利條件的程度。就現行世界流行的觀念來看，一個社會之文化中，科技愈昌盛的，愈具生機控制性。西方近代文明所以具優越壓倒性即因它的科技具優越性。關於此一概念之檢討，參看葉啟政（1980：21-22）

(2) 雖然歷代在政制結構上都有變動，但是基本上中國政治一直是在「外儒內法」的傳統下運作。

在學術圈中，傳統與外來的兩難矛盾與對立情境也是存在的，但是，除了少數的學科（如哲學）之外，此一矛盾對立的情形似乎並不若表現在日常生活及社會建制中的那麼明顯而嚴重。推其理由，最可能接受的莫過於是：（1）學術圈中被認定的知識，絕大部份是中國本土向所闕如，乃西方特有的。（2）救亡圖存的國家羣體意識，壓過文化本土認同意識，成為清末以來中國精英階層突顯的主導集體意識。在救國意識的籠罩下，接受西方思想與知識，尤其科技知識，很自然地成為是認可而且必要的手段。

張灝教授（1980）在一篇討論晚清思想發展的文章中指出，在晚清思想型態中，其中有一種型態，而且是最占優勢的型態即以救亡圖存的羣體意識為中心思想而展開。他說：“產生這一型態思想的背景是甲午戰爭以後，帝國主義侵略轉劇，由英美式的商業擴張‘升級’為舊俄式的領土攘奪。從甲午至庚子，五年之內，列強步步進逼，大有瓜分中國之勢。一時救亡圖存的意識瀰漫朝野。在此意識的籠罩之下，中國知識份子開始大規模地接受西方思想。……值得注意的是：這些西方思想的來源是很駁雜的；有的來自民族主義、有的來自自由主義、有的來自浪漫主義以及其他的思想潮流，可是這些思潮都是經過羣體意識的過濾而被接受進來的。就因為這一層過濾，很多西方思想已非原來形態。其中尤以自由主義為然，在羣體意識這一前題之下，自由主義的一些基本觀念，如自由、權利、民主都被看成救亡圖存，富國強兵的工具，而西方自由主義主流的精髓——個人主義已甚少保存。”（張灝，1980：31）<sup>(1)</sup>總之，這種

(1) Levenson (1965) 及 Lin (1979) 均有類似看法。

國家意識的抬頭，使中國知識份子忍受犧牲民族自尊與對文化傳統的膠着情感，而大幅度地模倣和學習西方的知識。說來，中國社會學即在這樣的社會條件下誕生。

再說，在當時，中國知識份子也的確缺乏很有利的社會條件，使他們充分地意識到，外來的知識體系與本土知識傳統之間是否有着根本的對立矛盾。換句話說，縱然中國本土的知識傳統與西方的知識體系，在本體論、認識論、或方法論上，是有對立矛盾之處，以當時東西文化才剛產生實際正面接觸的條件來看，中國知識份子實無足夠的認知背景來恰確地體認出其對立不同之處。況且，西方的知識體系（尤指科技知識體系）乃代表西方文化所以具優勢的基素。中西文化一接觸之後，至少為了使中國社會產生獨立自存的契機，接納西方文化更是勢在必行<sup>(1)</sup>。這種基於應付社會生存危機的工具理性考慮，使得外來的學術，尤其科技知識，能够獲得中國知識份子普遍的肯定，也因此遂能順利地在中國展開。

此外，尚有一個條件相當有利於外來之西方學術在中國展現，那就是：西方的知識體系有其自圓的系統，而且與中國的傳統知識體系確有本質上的差異。在此，我們無意企圖把中西雙方多元的思想體系化約成為兩個壁壘分明的對應單元體系。但是，大體而言，近代西方的主導知識體系是建立在以感官經驗為基礎，以實驗歸納分析方法為主幹的認知體系上，科學遂成為其知識體系的核心。相反地，傳統中國的知識是建立在以直覺體驗基礎，以冥思演繹方式為主幹的認知體系上，人文道德倫理學是知識體系的核心<sup>(2)</sup>。這

(1) 此一特性，前已述及。其所應具備之假設，參看葉啓政（1980），特別是頁21-25。

(2) 關於中西文化之比較，參閱梁漱溟（1977），胡適等（1968），Northrop (1946)。

兩種知識體系在認知過程上是有其程序與結構上的差異，但這種差異並沒有成為妨礙中國人接納西方知識的阻力。相反地，這種知識上所具性格的差異，對近代的中國人來說，卻產生了功能上的互補作用。張之洞之‘中學為體、西學為用’主張即是表現這種認知態度的最佳明例。

在國家存亡面臨嚴重威脅的時刻，被視為具實用價值的西方科學知識，有其應付現世生存的社會功能。此一功能乃具濃厚道德倫理色彩之傳統中國知識中所最缺乏，也是當時中國人最迫切需要的知識體系。由於具實徵之西方科學知識，乃一向具濃厚道德倫理色彩之中國知識傳統中所闕如，接納了它並不會立刻即威脅到舊知識體系的存亡，二者甚至被認為可以並行而不相悖。中西文化（或狹義地來說，知識）的異同與背悖問題，只有在中國知識界對西方知識有了相當地接觸與認識之後，才產生了有如三十年代的中西文化論戰與五十年代在臺灣的文化論戰。

況且，在清末，西方知識之所以開始大量傳入中國，乃是官方有意安排的結果。為了圖自強，自清末以來，即大量派學生出外留學，並且也在國內設立西式的學校，教授西方的知識。因此，在近代中國，西方知識所以具優勢性，除因其本身具有高度生機控制性外，尚有此一人為的因素促成。透過制度化的過程，西方知識在中國生根，形成一個嶄新而且逐漸膨大的學術傳統。縱然它與傳統知識體系有相悖背之處，西方知識，經過制度化之後，也已非傳統知識所能抗衡了。這樣的優勢學術體系的取代，影響近代中國學術性格的形成頗鉅，我們將在下面再加敍述。

總而言之，西方知識體系移植到中國來的現象，乃是整個近代

中國社會與文化變遷中的一個環節，而社會學的發展，又是整個中國新學術體系重建中的一個小環。大而就整個學術體系來看，小而就社會學的建立來說，追溯其歷史根源，可以說是在國家羣體意識之支持下，為了重建中國社會秩序而產生的。正由於有了這麼一個現實的社會生存意識的支撑，中國社會學家一開始即採取相當低的姿態來發展，因此極富‘實用’的性格。

### 三 中國社會學的基本性格

在 1911 年歐陽鈞編著的社會學中，作者曾明白的表示社會學之用有四，乃發生愛國心、匡正學術、改良政事、和完備教育（孫本文 1948a: 17）。同時，孫本文（1948b. 280-283）在民國 37 年出版的‘當代中國社會學’一書中，列舉出民國 37 年以前之中國社會學的發展具有下列顯著的發展趨向：(1) 注重實地調查與研究，(2) 注意本國資料的分析與引證，(3) 注重名篇鉅製的逐譯，(4) 重視社會學理論體系的探討，(5) 重視新學說的介紹，(6) 重視社會事業與社會行政的研究。在此六項之中，(1)、(2)、與(6) 三項本質上是實徵性的，具實用性格。即使(3) 和(5) 亦是偏重推廣和引介西方社會學知識，藉以提高中國社會學的水準。說來，這是一個劣勢文化處於邊陲地帶常見的現象。一個文化邊陲地帶的學術向文化中心地帶的學術看齊，因而從事介紹翻譯工作，是很可以理解的作為。這種舉動終究是含有相當實用的意義。尤其，對深具國家羣體意識，而又處於劇烈轉變的中國來說，(3) 與(5) 的學術工作本質上亦具實用之意義的。Becker 與 Barnes (1938: 1149) 描述民國二十年代以前的中國社會學時，亦曾引述 Hsü (1927, 1931) 的文章，指出中

國社會學的發展一直在‘實用’的旗幟下進行。

雖然，隨著列強退出中國與中國人的力圖振興，產生國家危機意識的條件是逐漸消失，但中國社會學的實用性格仍然一直延續下去。其所以如此，就得追溯至社會學在中國紮根的歷史過程了。話說回來，我們事實上很難把中國社會學所以深具實用性格，完全歸諸於上述的特殊中國歷史條件，其所以如此，乃有其全球性的背景。簡單來說，這與社會學在西方（尤其美國）的發展傳統有關。固然，回溯西方社會學的發展史，我們可以發現，社會學的產生一開始未必是基於實用的理由，而是延續西方社會思想的研究傳統，有其獨立自主的發展脈絡。Comte 首創社會學時是如此，往後 Durkheim 為代表的法國社會學也一秉此一傳統，德國的理解社會學 (*interpretative sociology*) 亦復如此。但是，在科技的衝擊之下，整個歐美社會，尤其是資本社會，產生了工具理性抬頭的現象。長此以往，社會學乃逐漸被視為如自然科學與工程學一般，成為‘操弄’ (*manipulation*) 的知識。尤其在美國，社會學成為福利社會體制下的工具之學 (Gouldner, 1970)。社會學乃是用來瞭解社會現象，進而控制社會，用以增進改善人類社羣關係，以達控制之功效。在此思想潮流下，社會學深具實用性格，研究焦點擺在如人口、家庭、醫療體制、青少年問題、種族關係、老人問題……等等實用層面的分析。

撇開西方社會學逐漸具備實用的發展趨勢不談，中國社會學的發展史也說明了這個性格所以延續的緣由。雖然，直到民國二十七年，國民政府才承認社會學應與經濟學、法律學、和政治學，同為社會科學的一部門 (孫本文, 1972: 50)。但在這之前，社會學的教學與研究，已在多所學校展開，而這種展開一開始即具實用意義。根據

1925 年的調查，社會學課程首見於教會大學，授課者多半為美國人 (Hsü, 1927: 373-5)。撇開其他種種理由不談，社會學課程所以首先見諸於教會大學，乃與基督式的社會福利工作有關。他們相信，社會學可以提供新的改革方式，將他們的原則應用於中國人的生活上，是可以改善中國人的生活環境 (Edwards, 1959: 167)。因此之故，這些外國教士社會學者，所以在中國推展社會學，乃在於便利其教務的推展，並非純為建立社會學的知識。本質上，這是基於實用的動機。也正因為如此，社會調查成為社會學發展的重點。

再說，在民國38年大陸易色之前，中國社會學界即一直有了意理上的爭論，但是易色之後，不論是在臺灣的國民政府或在大陸的中共政權對社會學的發展，卻一直很明顯的保持實用路線。說來，這種趨勢乃和中國人的政治文化性格有關。先就中共而言，在大陸易色後，中共政權當局毫無疑問地要求任何社會學科的研究，都必須以馬列和毛澤東思想為其理論的唯一依歸。面對着這種源於政治強制下的思想淨化要求，社會學家欲保證社會學本身的存在，就不得不肯定在共產理論下，社會學還有其可用之處。最好的圖謀自存辦法就是以馬列主義為社會學最高指導原則。譬如費孝通於 1957 年即宣告說：

對於今後，社會科學建基於馬克斯、列寧主義此點，我們絕無異議。因此，無論政治學、經濟學、歷史學與哲學，均須以共同的基礎，從各自持有的角度發展不同的學科。從此，在各學科間的互惠將更容易……於此同時，社會學系的主要課程，將作為學院中的基礎課目。

這些社會學者的努力，並沒有因為社會學冠加馬列主義而苟

存。中共在 1952 年的‘高等教育’會議中，正式廢除了社會學在大學中的教學和研究。這無異宣告，在共產體制下，社會學是死亡了。面對着政治權威當局的壓力，社會學家為了使社會學能夠繼續存在下去，他們採取相當謹慎的妥協態度。他們不觸及馬列主義的思想內涵，而只強調社會學的實用性。他們列舉社會學的實用價值，包含人口問題研究、知識份子的再教育及其就業問題、工作與勞工問題，在社會主義社會中人民間的政治關係（包括黨員與非黨員的關係、人民大會的本質等）、家庭關係（包含世代與性別問題）、都市與鄉村問題、和犯罪現象（費孝通，1957）。總之，在中共的政治意理的壟斷與跋扈的政治權力運作下，肯定社會學的知識乃有益於社會問題的解決，無疑的是保證社會學者之社會價值的唯一途徑。誠如費孝通（1957）說的：

我無意列舉在社會中的眾多問題，而只是想指出，那些問題將在社會發展中繼續不斷的發生。對我們而言，最好的辦法是以科學的辦法來調查研究，這勝於眼不見為淨地假裝問題的不存在。

總之，早期的實用性格是基於國家羣體意識的理由而產生，但是，1949年以後中共統治下的社會學所以具有實用性格，則主要是因為不得不屈服在專斷的政治意理下所產生的權宜結果，是為了服務共產政制而存在的實用技術，社會學遂成為一種技術性的迷思（myth），用來當成支持共產理論的科學工具。Wong (1979) 稱中共這種具價值中立之工具性的社會學為‘Z 型之理想型’（ideal type Z），以別於 Inkeles (1965) 所強調的 A 型理想型（ideal type A）。

中共於 1979 年再度恢復社會學在學術界中的合法地位，往後的中共社會學會有什麼性格，現在尚言之過早。但是，根據已有的片斷資料來研判，一向具有的‘實用’性格恐怕還是會繼續延續下去。眼前有兩個實例可做為參考，以提供一些蛛絲馬跡。第一，在 1979 年 9 月間，上海的學者成立了一個社會學會，與會人士組成六個研究小組，分別為：社會福利、都市建設、青年問題、婦女兒童與婚姻、都市中的職業問題，以及社會學的教學。除了第六項之外，其他五項均是針對上海市所面臨的問題而設立的。該會也出版了一本定期刊物，名為‘社會問題’。(ASA Footnotes, 1980) 另外，更可由剛成立不久之‘中國社會學研究會’(Chinese Sociological Research Association) 會長費孝通，在 1980 年 3 月 21 日接受美國應用人類學會之馬漢諾斯基獎 (Malinowski Award) 時之致詞中，看出未來之實用發展的趨勢。他說：“科學必須服務人類，而人類需要利用科學以助其生存的繁榮。我實不需要掩飾我所持有的這種實用立場。……我們不是只為了瞭解事情而去瞭解它，也不是只為了推展理論而研究理論；我們瞭解事情和研究理論是為了實際的理由，是為了提供給少數民族從事社會改革。一些科學、事實的基礎，也是基於少數民族的利益，提供一些建議。”(ASA Footnotes, 1980)<sup>(1)</sup>。

再來看臺灣的社會學發展情形，實用的性格也相當的明顯。其所以如此，與中共統治下之社會學發展，有些條件頗為相似。社會學被中共政權當局視為代表資產階級的危險意理；對國民政府某

---

(1) 按費孝通現係中共社會科學院民族研究所的副所長。其講詞顯然是以其一向所研究之少數民族為主題。因 ASA Footnotes 未刊全文，故詳情未得而知。

些人士而言，社會學則很有趣地被視為是社會主義的代言人（龍冠海，1969）。這種誤解，可以從民國四十八、九年間臺灣大學申請成立社會學系時，所遭遇的困難看出。當時，不少有關當局的人員，就因不瞭解社會學而大加反對（楊懋春，1976）。這種在臺灣來自政府當局之反對，固然與中共之反社會學，有相當程度的不同，但是無形中對臺灣海峽兩邊之社會學的發展，卻有了相當類似的命運，那就是，實用性格特別地突顯。與 1950 年代之大陸的社會學者一般，在臺的社會學者也急於為社會學正名。當時，以龍冠海（1975：949）為首的社會學者就以下列六個理由來為社會學正名。

- (1) 世界各大學皆多設立社會學學系，而自二次大戰後，歐美均注重社會學的研究。
- (2) 社會學並非是一種空想與意理；而今日西洋諸國中，社會學已成為一切社會科學之基礎。
- (3) 社會學是可致用於社會福利事業，及社會問題的解決上；而可為國家、社會的需要。
- (4) 可配合世界對中國社會研究的瞭解與趨勢。
- (5) 保持中國社會學的命脈。
- (6) 今日大學一般課程不符上述的需要。

龍冠海除了挾西洋學術之發展潮流為由，來為社會學之學術地位請命，其主要的說服重點則擺在社會學所可能具有的實用價值。當然，對像中國這麼一個追求所謂‘現代化’發展的國家來說，在西方科技工具理性的浸蝕之下，以功利實用的眼光來評量學術的價值，原是不足為奇的。對一個被誤解已久，危急可憚的學科來說，順應功利實用的潮流，以圖自保，也是可以原諒的。尤其，在教

育決策集權於政府，而且政治權力占絕對優勢的環境之下，力圖排除意理色彩，肯定其實用價值，以服務政治，更是可以理解的。

嚴格說來，回顧中國社會學的發展，不管是過去或現在，也不管是在大陸或在臺灣，實難以‘實用主義’一詞以蔽之。但是，無疑的，實用主義是絕大部份之社會學研究的背後支撑意識。早期，國家羣體危機意識是使實由主義突顯的動力。但是，在脫離了列強之形式控制之後，此危機意識是消弱，而依附在某種特殊政治意理下之國家建設的意識，轉而取代成為社會學者以學術實際參予社會建設之行列的動力來源。因此，中國社會學一向就相當具有類似 Gouldner (1970) 評美國結構功能學派社會學時所謂之‘福利社會的社會學’(welfare-state sociology) 的性格。社會學研究的目的主要乃在於瞭解社會現狀，進而改進現狀，以穩定社會；所不同的是，中國社會學界缺乏一個完全屬於自己原創的理論體系而已。其實，這也是邊陲社會常見的現象，並不是中國特別有的。

在前面已提起過，我們實在沒有理由把中國社會學所以具實用性格，完全歸諸於中國社會和文化的特殊歷史條件。換句話說，中國社會學所具有之羣體意識與強烈政治意理壟斷學術活動等二歷史條件，只能解釋中國社會學具實用性格的一部份，其中另一部份的因素是來自西歐社會學的傳統，此即第二個性格——實證的性格了。

在西方，孔德 (Comte) 創用‘社會學’一詞之後，社會學的研究一開始即與實證主義 (positivism) 牽拉上綿延不斷的關係。任何修習過西方社會學的學生，都熟悉孔德所提的人類知識發展的三階段。孔德認為，在人類歷史中，知識（狹義地說，某一特殊學科，如

社會學)的發展大致是循神學、玄學、而至實證三階段進行。對人之社會的研究發展至實證社會學，乃代表人類知識的進步指標。因此，他認為，真正科學的社會學乃是以實驗比較的實徵方式來研究人的社會。就這一點來看，孔德又認為，在基本方法論上，社會學與物理、化學、生理學等無不一樣。既是如此，諸學科之發展，常有一脈絡可循，即：凡是一門學科其所涉及的現象乃屬愈少為人參予和控制的，總是發展在先。因此就整個科學發展史來看，研究自然現象是先於研究人本身的現象。這種由外研究自然界轉而向內研究人之社會者，被當成是一種進步的運動，而且這種轉移也被認為使得諸科學間具邏輯關係。最早產生的科學即那些處理最概化性的事實者。是故，在科學的梯階中，雖然每一學科的概念和通則是不可化約的，但可由比它更具概化性的學科所得的知識來推測。研究人類社會行動的社會學即預設了生物學的法則在內，因為此法則適用所有的有機體，而此後者法則又預設了化學法則在內，如此可以類推下去。(Giddens, 1974: 1)

上述孔德的實證觀點雖未必完全代表西方實證主義的內涵，而且對於實證主義的定義，學者之間也有不同的意見，哲學家和社會科學家理解也不一樣。但是，大體而言，把實證主義看成是一種哲學，有三個預設<sup>(1)</sup>。

第一、自然科學的方法程序也可直接適用於社會學，也就是說，自然科學與社會科學乃在同一條原則上發展，其間所不同的只是研究方法發展的成熟與否問題。這種對人社會現象研究所持的‘自

(1) 關於實證主義的討論，參看 Giddens (1974), Kolakowski (1972), Radnitzky (1968)，和 Adorno (1974)。

然科學模式'，乃預設感官之直接立即經驗是知識建構的基礎。Kolakowski (1972: 15-16) 稱之‘現象論的規則’(rule of phenomenism)，Schutz (1973) 則謂之‘感官主義’(sensationalism)。強調感官經驗是知識的基礎，是貼切一般人認知的本質。我們都可以接受，即使是對外於人而存在的客體，如桌子、燈光，若不經過人類的認知過程的作用，則它們並不具實存意義的。因此，‘感官的經驗是人類知識建構的重要實質基礎’是可以接受的命題，但是問題在於：實證論者往往以其自身之經驗來肯定事實的認知意識，忽視了行動者本身所可能具有的意義解釋，而馬上跳越到行為的因素確認上。最為極端的莫過於是主行為主義(behaviorism)者，以為只要瞭解人類外顯行為，即可掌握到人本質，或以為只要分析人類的制度化項目，如角色、規範、社會結構等，則可瞭解人的社會一般。

第二、社會學分析的目的與自然科學相同，乃在於對社會現象建立法則或類似法則的概化命題。既然社會學的研究目的是與自然科學一般，社會學家就不免把社會現象當成是獨立於個體之外的外存客體來看待，如 Durkheim (1938) 之‘社會事實’即有此意。在這種客觀主義的觀點下，所謂社會學的分析事實上即是社會學家對其研究對象的解釋，其研究對象——人的主觀解釋往往就被忽視掉。

第三、社會學具有技術性格。它與自然科學一般，可以是價值中立的，因為它可以（而且往往被認為是‘應該’）是一個分析及瞭解的客觀策略工具。基於這樣的假定，社會學被看成是一種具客觀、科學性的認識系統，經由它所建構出來的知識因此具有相當程度的真確性。(Giddens, 1974: 3-4)

雖然實證社會學並不能代表西方社會學的全部，但是，因為它乃伴隨著社會學的誕生而來，對整個社會學研究的發展自有相當深刻的影響。事實上，社會學本來就是一門經驗的科學，有關社會之知識的建構，本就脫離不了實證的過程。職是之故，在此我們所不能同意的並不是‘實證’的研究趨向，而是界定實證的步驟與內容。關於這個問題，西方社會學家討論已多，實無庸在此多加贅言。（參看 Ardorno, 1974; Radnitzky, 1968）在此，我們所要強調的是，社會學一進到中國以後，上述‘自然科學模式’的實證觀點即成為中國社會學家治學的方法論基礎，尤其這卅年來的臺灣社會學界更是如此。（蕭新煌，1980）

‘自然科學模式’的實證論對中國社會學界<sup>(1)</sup>的意義不在於哲學層次上的理論探索，而是在於當成從事實際調查研究之策略的理論基礎。換句話說，對中國社會學家而言，他們的研究旨趣並不在於實證論的理論討論，而是在於肯定實證觀點具客觀可行性的前題下，把建立在實證信條下的種種實際策略與方法，運用於實際社會現象的研究。在這種情形下，此一實證性格與實用性格產生了緊密的結合。實證論建構的基設（如上述三預設）成為肯定社會學實徵研究之科學地位的思想基礎。恐怕，社會學知識在整個社會中能够具有實用的權威地位，即建立在這樣子的信條，和以此信條為核心而形成的一些研究儀式行為上。因此，中國社會學的實用性格能夠發揮，基本上，乃與有此外來之方法論為其學理上的權威基礎有關。否則的話，社會學的實用性是難以得到學術圈與社會大

(1) 本文從此處起，除非有特別說明，否則凡是‘中國社會學’，皆指在臺灣的中國社會學。

眾的肯定的。

社會學研究具實證性格並不是中國社會學界所獨有，事實上，在美國社會學之研究傳統的壟斷影響下，這是絕大多數國家之社會學界的普遍現象。不管其歷史背景為何，美國社會學一開始即帶有濃厚的實徵性格，著重實際現象的調查，早期芝加哥大學社會學系的一系列研究即為明例。在這樣的傳統下，30年代維也納之邏輯實證論順理成章地成為美國社會學方法論的理論基礎。對調查研究之策略與方法技術上謀求改進遂成美國社會學的一大特色。尤其是在 1960 年代以後，各種有關資料收集與分析的技術層出疊現，難怪 Levine (1976) 謂美國社會學走上了‘工具物質主義’(instrumental materialism) 的路子上去。社會學家成為社會技術家，往往捨棄有實際生活意義與基本理念的問題不談，而專在締造自圓但未必實際的理論模型，或在改進研究策略和方法上打轉。社會學家們認為自然科學的量化測量方式是使社會學走上科學的必要途徑<sup>(1)</sup>。這種肯定說來是一種迷思，相當地不實在，但卻引導許多社會學家（尤指社會技術師）致力於一般所謂之‘經驗’研究方法、策略、與工具的改進，認為如此即可使社會學更趨成熟，跨進‘科學’的廟堂，與物理學、化學、生物學等‘先進’科學並駕齊驅。總

(1) 一向致力於建構量化測量方法的社會學者，如美國社會學會自 1969 年起出版的社會方法論 (sociological methodology) 一系列書中者，一味致力於“數量化”的工作，而不思考其在人類日常社會生活中的實質意義，也不深思整個測量理論的哲學基礎，尤其是測量的意義 (meaningfulness) 與測量和實在間的對應 (isomorphism) 問題。他們的重心擺在一些技術性的問題上，確實令人有本末倒置之感。關於測量及量化之基本問題的討論，參看 Suppes (1969), Suppes and Zinnes (1963), Weitzenhofer (1951), Kyburg (1974)。

之，由於我們絕大部份的社會學者，直接或間接地都是一手在美國式的社會學傳統下訓練出來的，其所秉承之孔德式的方法論自然也就不自主地移植過來了。

沒錯，一個社會的某種學術體系，若是由無中生有地從外移植進來，這個學術體系，在該社會中，至少有一段時間內，會產生相當亦步亦趨的移植性格。倘若該社會的學術界深具批判反省與自創動力，則此移植性會逐漸消失。但倘若社會缺乏產生自發性批判和反省的動力，則這種移植性格勢必會延續下去，嚴重地腐蝕了學術的原創活力，終可能完全喪失了獨立的個性。這卅多年來的中國社會學界很不幸地就深具這個性格傾向。因此，中國社會學研究的第三個性格可說是移植性格。

既然社會學乃是舶來的學問，由外傳入中土之時，學習模倣西方的潮流原是可理解的。但是，經過了這六十多年，尤其是卅多年來在臺灣的發展，何以始終深具移植性格，而未見有原創性的學術風格產生？個人認為理由有五：

第一、長期以來，在所謂‘現代化’的潮流下，我們的社會結構型態變遷迅速，已漸與西方社會產生相當程度的同質性。尤其，幾十年來，學校教育所傳授的知識內容（尤指大學以上之專業知識）幾乎為西方知識所壟斷。儘管在教育過程中，傳統知識（尤指倫理道德哲學）也一直被納為傳授的主題，但是它卻始終未能扮演積極的批判角色。何以會如此呢？這是一個相當重要的學術問題，但因已超出本文討論的範圍，故置而不論。不管如何，體現在當前的知識界中，我們可以很清楚的看到，不是傳統知識成為邊陲知識，在學術之中難獲得重視，就是傳統知識與外來之西方優勢知識產生

並行的現象。對知識份子而言，除了專治中國文學、歷史、或哲學者之外，西方知識幾乎取代傳統知識成為學術中的主流；換句話說，我們的學術只是西方主流學術的中國分支。再者，由於西方的知識日新月異的發展，新理論與新發現一再出現，中國知識界更疲於學習與追趕，批判與反省的習慣因此難以培養，條件也一直是相當不利的。

第二、自從清末以來，我國高級學術人材均依賴留學來培養。對一個文化處於劣勢，而且又有必要學習他人的社會而言，留學是吸收別人之知識，以建立自己之學術體系的良好途徑。但是，留學終究只是一個社會建立獨立學術體系的治標藥方，而非治本之大計。倘若一個社會，經過了一百年，還是需要仰賴留學生來支撑其學術體系，我們很難想像其學術如何可能不具移植的性格，而能顯示出獨立的原創能力來。撇開其原因不談，我國的學術一直仰賴留學生來支撑是一個事實。在此情況之下，一旦這些留學回國的學者缺乏反省與批判的習慣，學術界又乏原創的客觀條件，則易在整個思維及認知過程中，產生高度西化的情形而不自知。再者，加以國內的教育原已相當西化，社會結構的變遷也漸趨西化，移植性格無形中更加深了。

第三、整個學術界本身不具獨立自主性，尤以今日的臺灣學術圈為然，缺乏西方學術界所常見的‘學術社區’的性格。在今天，學者在學術上的努力和執著，往往未必能够得到圈內的讚許與共認，更罔談社會的推崇。尤其，學術一直緊緊地依附在政治權威之下，學術界本身缺乏一套自圓獨立的體系，報酬與約制體系不明確，學術的成就往往並非報酬分配的主要依據，其分配糾纏著政治與人

因素。在此情形之下，學術本身已無顯著的引誘力量。學者普遍缺乏強烈的學術認同，頗多具‘學而優則仕’或‘官學兩棲’的心態，要不，就是學而優則或當顧問、或經商、或搞知名度。認真把生命奉獻給學術、執著於研究工作的，不是沒有，但是為數有限。

第四、卅多年來臺灣的經濟起飛，社會結構產生劇烈的變遷，社會也因變遷而問題叢生，不論是政府、公私企業、或傳播界都急需專業人材積極參予及提供諮詢。加以，社會大眾求知慾提高，社會中傳播大眾化知識的事業相當發達。凡此種種因素刺激了頗多學者投獻不少精力和時間，從事啟蒙式的傳播工作。如此一來，學者們自然就難以全心全力地致力於嚴肅而又具自主性的學術研究。其實，對正處於劇烈變遷的亞非國家來說，屬於學者的知識份子從事社會啟蒙工作是相當普遍的(Shils, 1972)。或許這是難以完全避免的。

第五、學術界中實用主義頗為流行，加以公私機構漸知‘研究’對於實務推動的重要性，紛紛投資於研究與發展。這種重視研究的風氣是可喜的，但是卻無形中瓜分了學者們不少的精力與時間。結果，學者們往往耗費許多的時間與精力，替公私實務機構從事實用性的實務研究，而捨有系統嚴肅的學術研究於其次。在這種情況之下，知識商品化，往往以其所具之政治或經濟效益來評量。社會學也就在這種社會要求下，與其他學科一般，成為具工具性格的技術知識。套用 Habermas (1971)的話語來說，社會學的發展一向即是在技術旨趣(technical interest)與實用旨趣(practical interest)之籠罩下進行。社會學的知識遂被視為具價值中立的普及知識，某個程度來講，乃放諸四海皆準的。若是如此，則更不會因移植而引起心理上的焦慮了，移植性格也就被視為是正常而且自然得很。

經過長期的移植，西方社會學知識已很自然地轉變成中國社會學研究的主要(甚至是全部)的內容。若用 Berger 和 Luckmann (1966)的話來說，也就是中國社會學家‘路徑化’(routinize)了西方的社會學知識。這種路徑化的運用，使中國社會學研究，除了研究對象或主題是中國的以外，幾乎全是西方的翻版。中國社會學很難找到一個明顯的自我認同，這也就產生了 Gurvitch (1962: 196) 所謂的模糊的辯證 (*L'ambiguite' dialectique*)。

中國社會學的第四個性格是加工性格。這個性格的產生與上述三個性格的存在乃息息相關。在上面，我們提及，中國社會學的成長與西方社會學的發展亦步亦趨。由於如此，社會學界一直缺乏原創的動力，加以研究難以跳出實用主義與實證主義的窠臼，絕大部份的社會學研究始終停留在資料的初步收集與描述，若有更進者，往往也只是套用西方既有的理論來檢證已有的命題。再者，就算只就研究方法與分析策略的角度來看，絕大部份的研究分析也均十分粗糙。(蕭新煌與張笠雲，1981)因此，幾十年來，我們的社會學研究一直停留在相當粗糙的分析階段，所製造的研究成果，說句比喻話，就有如加工區內的生產情形一般，乃利用本地廉價而密集的知識勞力來製造粗糙的學術作品或提供原始資料。這些資料或作品一旦流到外國學者手中，則再加以製模精鍊，方終成為具模型的學術作品。

#### 四 社會學研究中國化的內涵與其方向

從以上的分析，我們已經可以看出當前中國社會學研究的問題癥結之所在。若不把這些癥結標示出來，則社會學研究中國化將

只是奢談，無法落實。

首先，我們必須澄清一個積習已久的觀念，那就是：自從西方的科學傳介入中國以來，我們即被教育得有一個觀念，認為科學的知識必然是具普遍性，乃放諸四海皆準的。因此，在科學研究的領域裏，實無有如中國社會學、美國社會學、俄國社會學、或日本社會學等等類似的劃分，更難有‘中國化’的可能，也無此必要。這種看法無疑地即是上述‘自然科學模式’的實證科學觀，實難用來瞭解科學的內涵，也不適用來涵蓋社會科學研究方法與其主體所具的特質<sup>(1)</sup>。因此一問題並非本文之主旨，而且涉及頗為複雜的哲學問題，不擬在此討論。

從知識社會學的眼光來看，任何學術的活動都是社會活動。它與一般人日常生活中的社會活動一般，是受社會中種種條件制約的 (Mannheim, 1936). Kuhn (1970) 研究科學的發展 (其實應當說西方的科學) 即指出，任何科學的發展都有其典範 (paradigm)。通常科學乃是在一條常軌中進行其抽絲延線的工作，他稱此一科學為‘正軌科學’ (normal science)。Mullins (1973) 即以此概念來分析美國社會學的發展，很精闢的描述美國社會學中重要學派的發展情形。在此，我們不準備對科學的社會學意義做詳細的闡述，時下科學社會學的研究已相當充實，可用來支持的文獻頗多，而且已是共同可接受的社會事實，實無再多加贅言的必要。在此，我們所要指出的有二。其一是科學的方法只是人類認識世界之種種方法中的一種。固然它有某個程度的適宜與準確客觀性，但並不是

(1) 關於科學的內涵，Schutz (1973) 有另外的看法 Radnitzky (1968) 亦做了相當精闢的分析。讀者可參考。

唯一可行，而且必然要行的方法。縱然因為它具有客觀與適宜性，是從事分析現象的可行方法，但其方法與程序的運作，卻應當配合社會條件而有所修飾或改變的。關於這一點，我們將在底下再加論述。其二是，由於每個社會的文化、政治、經濟、與區位條件未必完全相同，社會現象的體現與其決定因素自然地就可能不一樣。因此，社會學家研究不同社會或不同時間定點的同一個社會時，其所應考慮的變項條件和理解的脈絡與取向，也應有所不同。基於這兩方面的考慮，所謂‘社會學研究中國化’即具有實質的意義，而且是合理可行的。

從以上簡單的論證來看，科學研究的旨趣並不只在於尋找放諸四海的普遍律而已，它也在於確立影響某一特定時空之現象的特殊因素。基於這樣的認識，社會學研究中國化最原始的涵意可以說是，研究對象之時空的中國化。事實上，這應當是一個不成問題的問題。既然研究者是中國人，研究者是在中國，其研究對象很自然地也就泰平以中國社會為主題了。因此，就現實環境來看，研究主題中國化應當是不成問題的，而且實際上幾十年來中國社會學的研究也一直是循此軌迹來進行的。基於這樣的考慮，我們認為，以當今社會學的發展趨勢來看，社會學研究中國化的涵意應當是更為廣義的。它所涉及的不只是選擇研究主題的問題，而是牽涉到知識社會學上的問題。

大體而言，社會學研究中國化有兩個深層的含義。就積極的層面來說，這是中國社會學知識體系之傳統的建立；就消極的層面來看，它是對外來西方社會學知識體系的反省和批判。因此，不論就積極或消極的層面來看，中國化所包含的，不但是問題的選擇，而

且是理論架構、概念，乃至研究方法及工具的確立。尤其重要的是樹立中國特有的人文取向的典範。在此，我們不準備，而且也沒能力，對這些項目分別從事具體的討論，我們僅從上述中國社會學所具之四個性格，簡略地來檢討，欲如此的中國化時，所面臨的問題，產生此問題之背景，以及應當努力的方向。至於理論架構、概念、方法與工具，和人文典範的內容應當為何，在此不加評論。事實上，此即中國社會學界有待共同努力的研究方向。

別的先不談，單就民族情感與自尊的立場來看，中國社會學所具的‘移植’與‘加工’性格，就是令人難以忍受的。冷靜地來看，這種情感的理由或許不太適宜做為反省與批判的依據。但是，話說回來，撇開民族情感的因素不談，倘若這兩種學術性格一直再延續下去，不但如前一再提到的，將腐蝕中國社會學的原創力與想像力，而且將很可能使中國社會學界的研究成果喪失科學客觀性。在此，讓我們重述一下前面曾提到的論點。這個論點是：科學方法與概念的適宜性，也就是說，它之所以可以稱之為‘科學的’，端看是否能够恰確地捕捉特定時空下的現象的神貌。使用某一種方法在某個地區或某段時間內是可以收集到相當準確的資料，同樣地，使用某一個概念是可以相當貼切地描述某個地區或某段時間內的現象，但是，同一個方法或同一個概念用於其他的地區或時間時，卻未必能够恰切地捕捉其本應具有的神貌。現就讓我們舉幾個研究方法的例子來略加說明。

首先，讓我們拿社會學家最常用的研究方法—問卷法—來做例子。使用問卷來從事社會與行為的研究，可以說是美國社會學的一大特色。這種方法會在歐美（尤其美國）社會學界流行，而且公認

具有相當的可信度，與整個歐美社會的背景不無有所關係。第一、在自由民主風氣的長期薰陶下，歐美人自小即鼓勵表現自己的意見和態度，同時他們也較善於表達自己。第二、在歐美，由於教育普及而且水準較高，一般人對文字的運用與理解問題的能力也較高而且整齊。在此二條件下，使用問卷來進行研究，所可能遭遇的問題自然就少得多了。一方面，他們對文字問題的掌握困難較少，另一方面，又好且善於表達，只要肯誠心合作，由問卷所得之資料的可信度也因此就高多了。反過來看看我們的社會。國人一向並不積極鼓勵表達自己，甚至反過來，力求收斂和謙虛，處處掩飾自己。因此，一般人不但不善於表達，而且也不願意表達自己的真實感受、意見、態度、或行為。在此文化背景下，使用問卷法來進行研究無疑的困難重重。尤其，當問卷所涉及的乃有關個人或社羣隱私或具有政治敏感性的問題，則社會喜欲性 (social desirability) 的作用就無形中產生了。此時，人們不但不會說出真實的話，相反的，會掩飾真正的感受，說的只是個人認為社會共同接受的看法或態度而已。

除了社會喜欲性之外，讓我們再舉態度量表或其他類似的指標測量，以指出另外有關方法上應當中國化的問題。在我們的學術圈裏，使用量表或指標之類來從事有關態度（或社會現象）的研究，已有相當的歷史，也因此儼然形成一股學術力量。由此所得資料的分析結果，也製造了不少被認為是‘客觀’的心理或社會‘事實’。長久施用測量的結果，已使這種技術奠定了學術上的‘客觀’地位，大家也順理成章地接受，不去深思其間可能具有的問題。就拿量表的使用來看吧，一向，使用五段不同程度的測量，恐怕是較為廣泛流行的方式。這種量表用於臺灣，尤其用於鄉下地區受教育較少的民

眾，其可信度頗為可疑。常識告訴我們，要一個人對自己的認知和感受做相當精細的區辨，這個人對自己的感受或周遭發生的現象，若不是常有反省，也不具備相當的精思習慣和觀察能力，往往是很難的。在日常生活中，一般人對自己的態度、感受、和認知，往往都還停留在‘好與壞’、‘是與否’、‘喜歡與不喜歡’、‘對與錯’式的兩分階段。充其量，只多一次‘不清楚’，或‘不知道’、或‘沒意見’的選擇。因此，硬要他們挖盡心思，勉強地把感受細分成五個程度，實未必與他們在日常生活中的實際體驗相符合。職是之故，儘管測量的量化理論多麼細緻，只要有此一問題的存在，所測量出來的態度具有多大的可信度，就頗為可疑了。

關於在臺灣使用量表來從事研究，除了產生了‘唯量表即實徵研究’的偏差作法之外，尚有一個相當令人擔心的問題，那就是：絕大多數的量表，其內容都是由外國（尤其美國）已有的量表翻譯過來，而略加修改，態度嚴謹的學者，則做個效度（reliability）的檢定，就拿來進行研究了。這樣子的用法，在效度上也許沒有問題，但卻有了一個嚴重的問題，即信度（validity），或廣義地來說，適宜性的問題。大體而言，我們可以同意外國引進之量表的內涵是具有研究的價值（如‘種族偏見’），但我們必須明白，因文化背景的不同，有些外國引進之量表內容未必即適用於臺灣。即使做了部份的修正，也未必就完全沒有問題。

總之，在此我們所欲指出的是，從國外移植進來的研究方法或工具，若不認真地加以檢討和反省，則很可能使得社會學家在量表或問卷中所企圖表達的意思，往往並不一定存在於一般人的日常生活經驗裏。量表或問卷所嘗試涵蘊的研究概念和意義，極可能就

在這種經驗的隔閡中，被扭曲或滑溜掉了。結果，從所測得資料得來的結論，極可能與原先內涵在日常生活中的意義脫節，毫無代表實際之意義的可能。因此，如此的學術活動，往往只成為社會學者之間的遊戲，或成為攫取學術地位、或保證生存的工具，而喪失了實質上的意義。

長期以來的學術移植和加工，使得中國社會學的研究一直淪於形而下的比較或模擬研究。文化間的比較研究對於推動整個社會學知識的發展，原是絕對必要的。但是，長期來，我們從事文化間比較研究，卻一直是在具濃厚西方意識形態的研究架構下進行。我們不但完全採用西方的方法，而且以為為了比較，也必須選擇相同的概念架構、研究變項及問題。說得清楚些，一向比較研究均是以西方社會學家眼中之西方現代社會的模型為基線來進行的。這樣的比較研究，往往抹殺了非西方社會中人們所具有的文化歷史涵義，也忽視了生活在非西方社會中的人們是有屬於他們自己的一套社會解釋與行動體系。如此抹殺了非西方社會的文化歷史涵義，把研究的基線建立在西方社會的發展模式上，是相當不合乎科學精神的。但是，亞非社會在長期西化之下，其社會原有的傳統已逐漸萎縮，他們事實上也已相當習慣西方式的價值與思維方式，況且社會結構的變遷也朝向西方發展的方向而轉移，因此，如此的比較研究還是有可能貼切實際的狀況。不過，問題不在於其結果是否貼切實在，因為這種的貼切並不是理性認知所導至的結果，而只是在學術移植過程中，產生了習慣性之認定所得到的意外結果。因此，應當檢討的是一向隱涵在‘比較研究’背後的運作意理，這是為何‘中國化’應當關照概念層面的理由。

再說，社會學研究的對象本是經驗現象，形而下的現象認定本來就是社會學的研究客體。有鑑於此，當前中國社會學研究的癥結並不在於它具形而下的實用或實證性格本身，而是其形而下的表現形式，上述之移植與加工性格只是表現形式中之二而已。它尚有其他性格的形式問題。

事實上，中國社會學研究具有實用傳統已說明了，社會學‘中國化’是早已發生了。實用表示重視發生在周遭的問題。既然重視的是周遭的問題，研究的素材自然也就是當地的。因此，就此觀點來看，實用主義的傳統倒可說是使中國社會學一開始即有具‘中國化’的潛在作用。然而，我們似乎不能單就此一意外的作用來評論實用主義對中國社會學研究的意義，尤其把問題擺在未來中國化的方向來討論，更應有此認識。

我們在前面已提到，實證主義的方法論是鞏固中國社會學具實用性格的基礎。這兩股力量的交錯具有三層的意義。第一、社會學得以在以自然科學為主流之學術圈中，因採納了‘自然科學模式’之方法論為指導信條，而占有一席地位。第二、社會學被看成是剖解社會現象與問題，並提供解決方案的利器。因此，它往往成為政治與經濟建制的附庸品。這是社會學實用性格得以充分發展的社會誘因基礎。第三、這兩股力量的交錯使社會學的發展傾向於肯定實證的立場，轉而成為具工具理性性格的技術科學，逐漸減削其批判的能力與意願。這第三個意義即是我们要特別加以討論的，也是‘中國化’最應當關心的問題。

雖然以上四個性格很難毫無標準地說是絕對的好，但是，正如我們在上面一再強調的，它們的存在與繼續成長，將會大大地阻

碍了中國社會學的原創力和想像力，尤其是阻礙了其對社會所可能具有的啟蒙作用。沒錯，社會學研究‘中國化’應當包含對移植進來之方法策略與概念做反省與批判、也應當考慮中國社會的特殊歷史背景，慎重地選擇研究的問題與確定研究的方向，但是，‘中國化’應當有更深、更廣的含義。總的來說，‘中國化’不是使社會學的研究‘區域化’，或發展後拿來與西方社會學相抗拮。正相反的，它是使中國社會學家的努力能夠被納入世界社會學的體系之中，為人類的文明，企圖於西方文化傳統之外，提供另一條可能的途徑。

倘若社會學研究‘中國化’的極終目標是如此的話，則應當努力的方向尚包含：(1)必須突破導成上述四個性格的文化與社會條件和(2)對西方既有的理論潮流加以嚴謹的批判。此一後者的工作，才是未來社會學研究‘中國化’的基本課題，因為惟有對西方社會學的理論體系從事根本的檢討，才可以使中國社會學擺脫移植與加工的性格，也才可以超越實用與實證方法論的窠臼，同時也才能免除現實政治與經濟建制的制約。說得簡單些，社會學的‘中國化’應當是在於培養中國社會學者的批判能力與意願，於西方知識傳統之外，提供另外的途徑，以俾發揮社會學對人類社會能够產生啟蒙的契機。

誠如我們一開始即提到的，這百年來，西方的科技文明成為人類世界裏的主導力量。長期來，西方文化的優越勢態已使亞非社會產生‘質’上的根本變遷。變遷的結果，使得今日的亞非國家所體現的文化模式，與其本身傳統的銜接，往往反遠比不上與西方過去文化傳統的銜接來得緊密些。經過長期的西化，西方文化對亞非社會的衝擊已不再被視為具震撼力之陌生外來力量，而已逐漸成為相

當習慣、且熟悉的內在誘因了。職是之故，亞非社會的人們，尤其知識份子，不但相當熟悉西方的觀念與思考方式，而且也相當習慣並且接納西方的價值與態度。況且，亞非社會的知識份子，絕大多數均直接或間接的接受過西方文化的洗禮，對於近代西方既有的理念，往往都有習慣性接納的傾向，長期以往，批判的能力自然漸漸萎縮，批判的意願也日漸消滅。

有一部份的西方社會學理論本身即是締造與強化西方價值與理念的重要支柱。對於這些社會學理論，中國社會學者，一向停留在譯介的階段，批判尚屬少見。姑且不論何以我們對西方理論缺乏批判的表現，停留在譯介的階段無疑的宣告了中國社會學理論本身的貧乏。在毫無批判的情形下，傳播西方的社會理念是相當危險的啟蒙工作，它往往不可避免地把社會帶上重蹈西方社會之舊轍的路途上去，嚴重的甚至是加深了問題的困擾。就拿‘生活品質’(quality of life)此一流行概念當成例子來說明吧。本質上，‘生活品質’一概念的內涵即是西方意識形態的產物<sup>(1)</sup>。其指標乃建立在一些預設上，例如：(1)人應擁有愈多愈好、(2)環境愈能控制，則愈安全、愈舒適、也愈好、(3)人的壽命愈長愈好、(4)社會福利愈多、愈週全則愈好等等。而這些預設則又建立在‘效率’、‘效用’、‘控制’、與‘擴展’四個價值的某種組合之上。根據西方科技社會的理想，這四個價值之間的關係應該是：人以最具‘效率’的方式，達到‘控制’別

(1) 參看 Liu (1975; 1976), Baner (1966), Campell, Converse, & Rodgers (1976), Gerson (1976).

人與環境，以‘擴展’自己影響力的最高‘效用’。對東方（尤其中國）知識份子來說，恐怕我們都可能不免會問：難道人類活著為的就是如此嗎？答案應當是未必盡然吧！但是，幾十年來，這麼樣子的‘生活品質’不是早已成為指導社會發展的基本理念了嗎？在這樣的意理指導下的‘生活品質’提高了，但人類是更幸福、更快樂了嗎？社會的問題也就少了嗎？這些問題都值得我們去深思。

總而言之，西方的社會學理論未必是放諸四海皆準的客觀解釋體系，它們只不過是西方學者在其特有之文化與社會背景下產生的觀點和見解，是帶有著特定的意識形態與價值色彩。事實上，對於西方社會學理論具這樣的性格，西方學者早已提及到了，例如 Wrong (1961) 謂結構功能論乃是一種‘過度社會化’ (*oversocialized*) 的理論。又如前已提及 Gouldner (1970) 謂結構功能論本質上乃是福利社會下的保守產物。Giddens (1976) 也指出，西方之社會學理論乃工業社會的產物，充滿著迷思與偏見，罔視變遷來源來自外在誘因之第三世界的社會結構與變遷模式。

誠如 Habermas (1971) 所指出的，人類知識的社會基礎，除了建立在‘技術旨趣’與‘實用旨趣’外，尚有‘解放旨趣’ (*emancipatory interest*)。此一旨趣，乃人於歷史過程中，透過自我反省和自我批判，從歷史的種種制約限制中，尋找解放的途徑。話說回來，固然技術與實用旨趣在社會演化過程中，一直扮演着極為重要的角色，但演化過程的根本，終究還是在於人類企圖認定種種的梏桎，並且尋求解放。以往中國社會學大多乃在前二者的旨趣下發展，如此實狹窄化了社會學的社會功能。我們應當明白，不同於自然科學的知識，社會科學的知識本身就具有意識啟蒙的性格，它可

以形成一股社會力量來引導社會變遷，馬克思的理論即是一個明例。社會的運作乃仰賴人之意志與意識是否能够集合起來，然後透過社會中的種種管道來產生作用。只要條件成熟，任何社會理論都可能成為主導社會變遷的動力。因此，社會理論具‘實踐’的動力，理論與實踐之間是有辯證的可能。倘若發揚人道精神與推展人類共同理想乃知識事業的社會目標，則社會學有一責無旁貸的任務，那就是：尋找較為合理而且可行的理念，然後根據此理念勾勒參考的理論模式，用來做為分析社會的依據，並且在此基礎之下，讓建構出來的理念來積砌理想，以引導實在的變遷。這個理想是什麼，西方學者（如 Habermas）已做了努力。雖然至今尚未有定論，但至少這是一個嚴肅的重要問題。

總歸來說，社會學的知識可以看成是一門技術，也可以看成是一門具實用意義的實徵學問，但它更可以是一門具有解放人類社會的學問。基於這樣的認知基礎之下，社會學要‘中國化’，其最高的目標不應只是停留在技術與功利實用兩個層面，而是在於反省和批判隱藏在西方社會學理論背後的意理與價值，挑勾出其所具有之獨特歷史與文化背景，並且對中國特有的社會思想傳統與文化歷史條件從事解析的工作。惟有透過如此多元性的學術開展的努力，中國社會學才可能有其特色，為整個世界社會學界，提供寶貴的經驗，更為人類未來文明貢獻智慧。倘若這是社會學中國化的最高理想，無疑的，一向中國社會學所具之‘實用’、‘實證’、‘移植’、與‘加工’性格，不是需要加以調整，就是需要加以消除。讓中國社會學者，在特有的文化與歷史經驗中，對中西雙方的既有社會學知識加以檢證與反省，從而孕育其獨特的見解，提供另外的角度

與視野，來帶動‘啟蒙’的工作。只有中國社會學具有‘批判’與‘啟蒙’的性格，社會學中國化才有意義。

### 參考書目

胡適等

1968 胡適與中西文化。臺北：水牛出版社，民國57年。

梁漱溟

1977 東西文化及其哲學。臺北：問學出版社，民國66年。

孫本文

1948a 二十年來之中國社會學。上海，民國37年

1948b 當代中國社會學。上海：勝利出版社，民國37年。

1972 七年來的社會學。民國61年

費孝通

1943 祿村農田。上海：商務，民國32年

1957 “關於社會學的幾句話，”上海文匯報，民國46年2月20日

張灝

1980 晚清思想發展試論——幾個基本論點的提出與檢討，見張灝等編；晚清思想，頁19-33，臺北：時報出版公司，民國69年。

楊懋春

1963 勉齋文集。臺北。

1976 “社會學在臺灣地區的發展，”中國社會學刊，第3期，1-48，民國65年。

葉啓政

1980 近代中國文化面臨的困境。見中國論壇社編：挑戰的時代，頁17-43，臺北：聯經出版社，民國69年。

蕭新煌

1980 “社會學中國化的結構問題：世界體系中的範型分工初樣”論文宣讀於中央研究院民族學研究所主辦之‘社會及行為科學研究的中國化’研討會。

蕭新煌與張笠雲

1981 “對國內社會學經驗研究的初步反省，”論文宣讀於中央研究院民族學研究所主辦之“理論與方法”研討會。

龍冠海

1969 社會學。臺北；三民書局，民國58年。

1975 “應用社會學在中國的發展。”見氏著：社會學與社會工作，臺北，民國64年。

Adorno, T. W.

1974 *The Positivist Dispute in German Sociology.* (trans. by D. Frisby): London.

American Sociological Association

1980 *Footnotes*, vol. 8, No. 7.

Bauer, R. A.

1966 *Social Indicators.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Becker, H & H.E. Barnes

1938 *Social Thought From Lore to Science.* Vol III. New York: Dover.

Berger, P. L. & T. Luckmann

1966 *The Social Construction of Reality.* Garden City. New York: Doubleday.

Campbell, A., P. Converse, & W. Rodgers.

1976 *The Quality of American Life.* New York: Russell Sage Foundation.

Durkheim, E.

1938 *The Rules of Sociological Method.* The Free Press of Glencoe.

Edwards, D. W.

1959 *Yenching University.* New York: United Board For Christian Higher Education in Asia.

Gerson, E

1976 On quality of life, *American Sociological Review*, Vol. 41, 793-806.

Giddens, A.

1974 *Positivism and Sociology.* London: Heinemann.

1976 Classical social theory and modern sociology, *American Journal of Sociology*, Vol. 81, 703-729.

Gouldner, A.

1970 *The Coming Crisis of Western Sociology.* New York: Avon Books.

Gurvitch, G

1962 *Dialectique et Sociologie.* Paris: Flammarion,

Habermas, J.

1971 *Knowledge and Human Interest.* (trans. by J. J. Shapiro) Boston: Beacon.

Hsü, Leonard S.

1927 The teaching of sociology in China, *The Chinese Social and political Science Review*, 3, 11-17.

1931 The sociological movement in China, *Pacific Affairs*, 4, 283-307.

Kolakowski, L.

1972 *Positivist Philosophy.* London.

Kuhn, T.

1970 *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago: The University of Chicago Press

Kyburg, H. E. Jr

1974 *The Logic Foundations of Statistical Inference.* Dordrecht, Holland: D. Reidel.

Levenson, J. R.

1965 *Confucian China and Its Modern Fate.* Chicago; The University of Chicago Press.

Levine, D. N., E. B. Cartar and E. M. Gormon

1976 Simmel's influence on American sociology. I., *American Journal of Sociology.* vol. 81, 813-845.

Lin, Y. S.

1979 *The Crisis of Chinese Consciousness.* University of Wisconsin Press.

Liu, B. C.

1975 Quality of life: Concept, measure and results, *The American Journal of Economics and Sociology* vol. 34.

1976 *Quality of Life Indicators in U. S. Metropolitan Areas.* New York: Praeger.

Mannheim, K.

1936 *Ideology and Utopia.* New York: Harcourt, Brace & World.

Mullins, M. C.

1973 *Theories and Theory Groups in Contemporary American Sociology.* New York: Harper & Row.

- Northrop, F. S. C.  
1946 *The Meeting of East and West*. New York: Macmillan.
- Radnitzky, G.  
1968 *Contemporary Schools of Metascience*. Scandinavian University Books.
- Schutz, A.  
1973 *Collected Papers I*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Shils, E.  
1972 Intellectuals in the political development of the new states, in *The Intellectuals and The Powers and Other Essays*. Chicago: The University of Chicago Press. 386-423.
- Suppes, P.  
1969 *Studies in the Methodology and Foundations of Science*. New York: Humanities Press.
- Suppes, P. & J. L. Zinnes,  
1963 Basic measurement theory, in R. D. Luce and others, ed., *Handbook of Mathematical Psychology*. vol 1. New York: John Wiley.
- Weitzenhofer, A. M.  
1951 Mathematical structures and psychological measurements, in B. Lieberman (ed.) *Contemporary Problems in Statistics*. Oxford University Press. 15-28.
- Wong, Siu-lun  
1979 *Sociology and Socialism in Contemporary China*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Wrong, D.  
1961 The oversocialized conception of man in modern sociology, *American Sociological Review*, vol. 26. 189-193.



## 心理學研究的中國化：層次與方向

楊 國 樞

中央研究院民族學研究所  
國立臺灣大學心理學系

人類的知識既不在真空中產生，也不在真空中應用，而是在特定的社會脈絡中衍發與運作。知識社會學 (sociology of knowledge) 的研討顯示了一項重要的事實：知識是一種文化的產物，往往與特定的社會因素有關；更確切的說，知識是思想歷程的產物，而思想(上層結構)則以人所生存的社會條件(下層結構)為基礎。簡單的說，認知結構常是社會結構的函數(Curtis & Petras, 1970; Mannheim, 1952; Maquet, 1951; Merton, 1968; Remmling, 1973)。

知識社會學可以探討一般人之普通知識的社會文化基礎，也可以研究專業學者之專門知識的社會文化基礎。Stark (1958) 將前者稱為巨觀知識社會學(macro sociology of knowledge)，將後者稱為微觀知識社會學(micro sociology of knowledge)。在微觀知識社會學中，則又以科學社會學(sociology of science)為主。科學社會學可以說是一種‘科學的科學’(science of science) (Brodbeck, 1953)，探討的主旨是將科學研究活動視為一社會現象。依據科學社會學的分析，科學本身就是一種社會體系，其發展歷程與結構具有相當的社會文化基礎(Barber & Hirsch, 1962; Barnes, 1972; Merton, 1973)。例如，科學知識並非發生在社會真空之中，而是為

特定的社會、文化及歷史因素所制約。從科學史的研究可知，科學基範(paradigm) (Kuhn, 1970) 常因科學革命而改變，而此等改變至少部份取決於科學以外的因素；對立的基範常以不同的哲學思想、價值觀念及意識型態為假設，而某一基範之是否為人所接受，不但決定於其本身的科學屬性，而且也決定於其社會文化性的假設或前提。自然科學如此，社會及行為科學尤其如此。

科學社會學涉及科學的全域，所討論的範圍不僅包括物理科學與生物科學，而且也包含社會及行為科學。如果加以細分，每一門個別的科學都可以有其自己的社會學，例如物理學的社會學(sociology of physics)、動物學的社會學(sociology of zoology)、社會學的社會學(sociology of sociology)、政治學的社會學(sociology of political science)。當然，相對於心理學而言，也可以有心理學的社會學(sociology of psychology)。事實上，最近十年以來，心理學界確已有人從事這方面的努力，試圖將心理學的知識作社會學的分析。其中最值得注意的是 Coan(1973) 與 Buss(1975)，前者聲稱要建立心理學的心理學(psychology of psychology)，後者聲稱要建立心理學知識的社會學(sociology of psychological knowledge)。兩者的共同目標，都是想掌握心理學者的理論與研究之社會文化基礎，以使心理學知識與個別社會的下層結構(infrastructure)相連繫。

心理學的社會學分析顯示，心理學者所探討的問題，所建構的理論，以及所採用的方法，都會受到外在社會文化力量的影響。個別心理學者所研究的問題，不僅代表着他獨特的興趣動機、價值觀念及哲學取向，而且也反映了特定社會與團體的社會文化特徵。在

世界心理學中，十九世紀末葉以來，英國心理學家之首重差異心理學(differential psychology)（探討人際間心理能力的個別差異）的研究，主要是受英國的經驗論(empiricism)、科學、民主及資本主義的影響(Buss, 1975)。二十世紀初葉以來，美國心理學家之著重學習心理學的研究，主要是由於歐洲移民在新大陸的蠻荒生活中所形成的一種強調靠後天增進智能以克服環境的社會哲學。晚近，工業心理學在美國的快速發展，則與該國的高度工業化具有不可分的關係；其他如婦女心理學的研究是受女權運動的影響，人口心理學(population psychology)的研究是因人口控制的社會需要。從這些例證可以看出，不同社會或文化下的心理學者，所優先研究的問題各有其特色；同一個社會在不同時代或階段，其心理學者所研討的課題，也會因當時特殊條件的局限，而各有所重。也就是說，在正常的情形下，一個社會的心理學者所研究的問題，常是這個社會當時的生活需要、社會哲學或時代精神的函數。

社會文化的力量不只影響心理學者所探討的問題，而且還會決定心理學者所建立的理論。即使所探討的問題相同，社會文化背景不同的心理學者看問題所持的角度與概念也會大有差異，也就是所發展出來的理論將大相逕庭。例如，同樣是有關經驗、行為及其改變的理論，行為論(behaviorism)與人本論(humanism)的觀點便大有不同。這兩個理論之所以不同，主要是因為它們是產生在不同的社會文化背景，反映不同的哲學思想與價值觀念。自本世紀初葉以來，行為論在美國之建立與盛行，有其特殊的社會背景。七十年來，美國社會一直以個人主義與實效哲學(pragmatic philosophy)為基礎，強調反應與行動遠勝於思想與內省。作為一個工業

化國家，美國社會所重視的價值觀念是操作、預測、控制及機器作用。在這樣的社會文化下，J. B. Watson 及其他行為論者的心理學理論之在美發軔，可謂良有以也。這誠如 Brandt (1970) 所說：美國生活方式所表現的一般美國理想與美國心理學（按指行為論）的原則之間的相似性，是不可避免的。至於人本心理學（humanistic psychology）的理論，主要是受歐洲現象學與存在主義的影響。在美國心理學界，人本論者如 G. W. Allport, A. Maslow, 及 C. Rogers, 所代表的只是一個極小的團體。他們的理論大致是在1930年代至1950年代完成，但一直要到1960年代，才受到美國心理學界的注意。此後，人本心理學的受到重視，主要是由於社會思想與價值觀念的改變(Buss, 1975)。在1950年代及其以前的時期，美國社會的人本精神減退，導致1960年代美國青年的強烈反應。為了重振人本精神，他們乃從事民權運動，發動越戰抗議，要求教育革新，改進社會型態，及更新生活方式(Reich, 1970)。在這種復興人本精神的浪潮下，人本心理學的理論才逐漸興起。

正如其他科學的情形一樣，心理學者的研究方法常與其所持的理論有密切關係。在同一科學基範（scientific paradigm）之內，理論與方法總是不能兩相分割的。社會文化因素既能影響心理學的理論，當然也可影響心理學的方法。例如，盛行於注重大量生產與消費的美國社會的行為論，特別強調大量預測與控制，因而偏向採取通則研究法(nomothetic approach)，以期獲得有關行為的普遍法則。通則研究法不重視個別差異，喜用大樣本，而且常以統計方法分析資料 (B. F. Skinner例外)。人本論的心理學者則大不相同，基於理論的需要，他們特別強調人的主動性與獨特性，因而偏

向採取特則研究法(ideographic approach)，以期獲得個別人物的獨特心理原則。特則研究法特別重視個案經驗的重建，所用方法可以因人而異，自然不需要大樣本，也不一定要用統計方法分析資料。

從以上的討論可以看出，社會文化因素可以影響心理學者所研究的問題，所建立的理論，以及所採用的方法。不同國家或社會的心理學研究，在問題、理論及方法上會各有其特色；同一國家或社會的心理學研究，在不同的時期也會各有其特色。

科學的心理學源自德、奧、法、英、美等歐美國家，主要是西方文化的產物。心理學之傳入中國是最近半個世紀的事，或由歐美直接傳來，或由日本間接輸入，而以前者為主流。無論是當年在大陸，或是現在在臺灣與香港，中國的心理學者大都在歐美受過相當的訓練。他們學會西方心理學研究的成果與經驗，獲得西方心理學研究的概念與方法。回國以後，他們沿用西方心理學的理論，採取西方心理學的概念，運用西方心理學的方法，來研究西方心理學所已探討的問題。也就是說，在從事研究工作時，他們暫時變成了西方的心理學者——他們習慣性的抑制自己中國式的思想與觀念，安於西方心理學者的理論與方法，不使中國的社會文化因素影響自己的研究活動。半個世紀以來，中國心理學者的研究工作，大都未能超越西方心理學的範疇，而且亦步亦趨，幾乎淪為西方心理學研究活動的附庸。

半個世紀的學習、吸收及模仿，時間已經够長。時至今日，中國心理學者應深切體認社會文化影響科學研究的事實，起而作‘斷奶’於西方心理學的努力。中國心理學者要看清，西方心理學中所研究的問題，所建立的理論，以及所設計的方法，都有其特殊的社

會文化條件。在不具備這些條件的中國從事同樣的研究，套用同樣的理論，採用同樣的方法，往往會事倍而功半。從事同樣的研究而品質不及人家，則尤其可悲。更嚴重的是，中國心理學者在研究的問題、理論及方法上如不能有異於西方心理學者，則對整個心理學將永無提供獨特貢獻的可能。反之，在進行研究工作的過程中，中國心理學者如能鼓勵自己在研究活動中加入中國式的想法與看法，中國的社會文化因素便可不知不覺融入自己的研究，而能在問題、理論及方法上推陳出新。這種有意識的努力，便是心理學研究的中國化。目前中國心理學者為數雖少，但如能在研究上努力中國化，必將對世界心理學界提供新的課題、理論及方法，而能有未可取代的獨特貢獻。否則，在眾多的世界心理學者中，實在是多我們不為多，少我們也不為少。

由此看來，心理學研究的中國化。實在是一件勢在必行的事。對於這一重要問題，過去並無有系統的討論。本文將試從四個不同的層次，討論心理學研究中國化的可能方向，並指出每一方向的應有做法，以便拋磚引玉，引起有志於此的同仁從事更為深入的分析。

## 一 重新驗證國外的研究發現

在中國的大專學校中，教授有關心理學的科目時，大都採用英文的教科書。間或採用中文課本，則不是直接譯自英文著作，便是根據英文書本編寫而成。英文的心理學教本中，幾乎全是歐美心理學者根據他們的理論研究歐美人的行為所得的結果。中國的大專學生所讀的教科書既是英文課本或是從而編譯的中文課本，他們

所學的自然就是歐美心理學者研究歐美人所得的結果。但在上文中已經指出，心理學研究及其成果常受社會文化因素的影響，歐美心理學者研究歐美人的心靈與行為所獲得的結果與法則，未必能直接適用於中國人。在未經以實徵的方法加以驗證以前，學習者如將這些結果與法則應用於國人，便可能差之毫厘，失諸千里，從而產生很大的偏失。貿然應用英美人的心理學結果與法則會如此，貿然應用德法人的心理學結果與法則也會如此。這種情形如果任其長久拖延，中國的心理學者便難逃‘不負責任’之譏。為了改正這種不正常的情形，中國心理學者應該多多從事驗證國外研究發現的工作。

以中國人為研究對象，重新驗證國外心理學研究的結果，是心理學研究中國化的最低層次，也是最起碼的工作。從基本性質來看，這一層次的中國化所涉及的是外國研究發現的外在效度(*external validity*)的問題。以西方的受試者為研究對象所發現的結果，即使在原研究中具有高度的內在效度(*internal validity*)，如果改以中國人為研究對象，是否能得到同樣的結果，也頗成問題。亦即，西方的研究結果即便具有內在效度，當將其推廣到中國人時，卻可能並不具有外在效度。換而言之，對於中國人而言，外國的研究結果未必具有有效的可概括性(*generalizability*)。

從另一個角度看，這一層次的中國化所探討者也是有關干涉變項(*moderator variable*)的問題。此處所涉及的干涉變項主要是國家或文化的不同，目的是在探討：國外研究發現某種變項關係（如社會經濟地位較高者成就動機亦較高），如以中國人為研究對象，是否仍可得到同樣的關係。以外國人為對象如發現A，B二變

項具有某種關係，以中國人為對象則可能發現 A, B 互無關係或具有他種關係。亦即，A, B 的關係視國家或文化的不同而有異；也就是說，國家或文化是一種干涉變項，能够改變或決定 A, B 之間關係的有無、大小或方向。

在中國化的此一層次上，過去已有一些研究。此處將舉兩個例子，以加說明。第一個例子是 Meade (1970) 所從事的研究。先是西方的心理學者 (Lewin, Lippitt, & White, 1939; Reilly, 1968) 以美國受試者從事領導方式與工作效率的研究，發現在民主的領導下工作效率與工作滿足較大，在獨裁的領導下二者皆較小。Meade 以香港的中國人與美國的華人為研究對象，則發現截然不同的結果：香港的中國人在獨裁領導下的工作效率與工作滿足大於民主領導；美國的華人在兩種領導方式下的工作效率與工作滿足大致相等。

第二個例子是朱真茹與楊國樞 (1976) 所從事的研究。美國的社會心理學者 (如 Austin & Walster, 1974; Jacques, 1961; Leventhal *et al.*, 1969) 的研究發現：幾個人一起做一件工作而獲得一筆報酬後，依照各人作業量的多寡按比例來加以分配，才最能使個人感到公平與滿意。朱、楊二氏以中國人為對象，從事兩人共同工作而後分配報酬的實驗，卻發現有所不同的結果。他們發現，相對作業量對報酬分配方式的偏好有顯著性的影響。當別人的作業量多於自己時，大多數受試者都贊成採取按比例分配的方式；反之，當別人的作業量少於自己時，則贊成採取互相平分的方式。由此看來，大多數中國受試者都傾向於‘寧可自己吃虧，不佔別人便宜’的做人原則，而並非像美國人那樣，不管自己的作業量是否多

於他人，都以按比例分配為公平。

不過，並不是所有驗證外國結果的研究，都會發現不同於外國的結果。事實上，已有研究發現，有些在外國人中所發現的心理現象或法則，照樣適用於中國人。例如 Mitchell 與 Pierce-Jones (1960) 及 Nichols 與 Schnell (1963)，曾以美國受試者為對象，以因素分析法 (factor analysis) 探討‘加州心理測驗’ (California Psychological Inventory, 簡作 CPI) 的 18 種人格變項的因素結構，抽得三至四個因素。楊國樞、柯永河、李本華 (1973) 以中國受試者為對象，也抽得相近數目的 CPI 因素，且其中最大的兩個因素與美國學者所抽得的最大的兩個因素，內容性質頗為近似。再一個例子是有關壓抑敏感 (repression-sensitization) 傾向與自我評價之關係的研究。美國的心理學者 (如 Altrocchi *et al.*, 1960; Byrne *et al.*, 1961, 1963) 以美國受試者為對象，發現壓抑敏感傾向與真實自我概念 (actual self concept) 成正相關，與真實自我概念、理想自我概念 (ideal self concept) 二者的差距亦成正相關。楊國樞與李本華 (Yang & Lee, 1974) 以中國受試者所從事的有關研究，也發現完全相同的結果。另一個例子是有關成就動機的性別差異的研究。美國心理學者 (如 Neale *et al.*, 1970; Stein & Smithells, 1969) 研究美國學童的成就行爲，發現女生的成就動機高於男生。陳李綱 (1978) 研究中國的學童，也得到同樣的結果。

在‘驗證國外研究結果’這一中國化的層次上，過去雖然已有研究從事，但是數量有限，而且也無系統。更遺憾的是，一般學者重視具有創意的研究，對於‘專誠’驗證國外發現的研究，則評價不高，自己當然也不屑為。事實上，就今後心理學的教學與研究而論，

這種研究極有重要性；而且，為了檢討與修改西方心理學理論，或創立與發展新的心理學理論，這種研究所得的結果都是極有價值的。因此，我們從事實徵研究的心理學者，應該放棄成見，一方面自己拿出部份時間從事此類研究，一方面也可鼓勵學生（特別是進行學士或碩士論文研究的學生）從事此類研究。

在從事驗證國外結果的研究工作時，有幾件事情值得特別注意：

（一）國外（尤其是西方）所發表的研究浩如煙海，自應擇其特別重要者先予驗證，自研究、教學及應用的觀點，下例四類研究最為重要：(1)界定及代表某一主要心理學研究範疇的基本研究，(2)成為某一主要心理學理論之基礎的研究，(3)具有顯著實用價值的研究，及(4)其結果易受社會文化因素影響的研究。

（二）重新驗證國外研究結果時，在樣本、工具及程序等方面應儘量接近原來的研究。如發現原研究的設計有其缺點，且此項缺點足以妨害研究結論的內在效度，則在以中國受試者重新驗證時，除了採取原來的研究設計外，並應另加平行標本 (parallel or equivalent sample)，試用修改後的研究設計。又國外研究所用的工具，可能具有明顯的文化色彩，此時則不宜原封不動的採用原來工具，而應作適當的修改。例如，在以中國受試者驗證 Schlosberg (1954) 的面部情緒表現的向度時，不應直接採用原研究所用的西方人的面部情緒照片，而宜改用中國人的面部情緒照片。否則，中國受試者對情緒的判斷便可能有失自然而正常。最近已有研究 (Yang & Bond, 1980; Bond & Yang, 1980) 發現，中國受試者對研究工具與研究者的外國特徵或線索頗為敏感，並會因而改變其反應。

(三) 在有些情形下，在樣本、工具或程序上不同於原研究的研究，也可用以驗證外國的結果，只是其驗證的作用只限於中外兩項研究所得結果相同之時。以中國人為受試者而研究同一問題，在方法上雖不同於原來的外國研究，但卻仍能獲得相同的結果，這當然表示原研究結果具有很強的文化比較上的不變性 (cross-cultural invariance)，即使在不同的方法下應用於中國人，仍然具有相當的外在效度。但如中外兩個研究所得的結果不同，則無法因而就說原研究結果缺乏外在效度，或不具文化比較上的不變性，因為不同的結果可能是由於兩個研究在方法上的差異。前類情形的例子之一是楊國樞 (Yang, 1981) 所從事之有關青少年問題行為的因素分析研究。在此研究中，楊氏發現中國少年有兩大類問題行為，即違規犯過行為與情緒困擾行為。這兩類問題行為與西方學者（例如 Himmelweit, 1952; Peterson, 1961; Paraskevopoulos & Quay, 1972）研究西方兒童青少年所發現的‘操行問題’ (conduct problem) 與‘人格問題’ (personality problem) 兩大類問題行為極為相似。中外兩方面的研究所用的方法頗不相同，但卻都發現相近的兩大類問題行為，顯示這兩類行為具有很高之文化比較上的不變性。

## 二 研究國人的重要與特有現象

在這一層次上，心理學研究的中國化是以實徵的方法探討中國人的重要心理行為現象與特有心理行為現象。先談中國人的重要心理與行為。中國人的重要心理與行為有那些？這要看‘重要’的標準是什麼？我個人覺得，從中國人的觀點而言，符合以下三個標準之一者，便可以算是重要的心理與行為：

(一) 雖屬心理學中的共同研究課題，但因中國社會文化因素的影響，中國人在此共同研究項目上的認知與反應，顯應不同於他國人(特別是西方人)的認知與反應。在各門心理學中，符合此一標準的研究課題或項目甚多，例如生育態度與行為、育兒態度與方式、歸因(attribution)歷程與類別、因應(coping)行為與策略、角色知覺與行為、政治態度與行為等。以此類問題從事研究，最容易發現中國人與他國人的差異，因而也較易對有關的外國心理學理論加以檢討與修改。

(二) 與當前社會問題有關的心理與行為。在臺灣、大陸及香港等中國人的社會中，最重要的社會問題是人口問題、犯罪問題、貧窮問題、失業問題、自殺問題、迷信問題、青年問題、家庭解組問題、消費者受害問題等。這些社會問題的減輕或解決，有賴於有關知識的建立，而這種知識的獲得要靠社會及行為科學家的努力。任何社會問題都涉及心理與行為的問題，心理學者的參與研究，往往是不可缺少的一環。中國心理學者責無旁貸，應該多多研究與中國當前社會問題有關的心理與行為現象。

(三) 雖非與當前社會問題有關，但卻具有顯著實用價值的心理與行為問題。就中國社會現階段的發展程度而言，教育心理學、輔導心理學、臨床心理學、犯罪心理學、商業心理學(特別是廣告心理學)、工業心理學及軍事心理學的應用最為迫切，有關這些方面的研究顯然具有實用的重要性。過去，在教育心理學、輔導心理學及臨床心理學三方面，國內已有一些實徵性的研究，但在其他應用心理學的範疇，國內卻幾乎仍是不毛之地。目前，在大部份的情形下，國內的心理學者在處理應用問題時，大都是直接套用外國的研

究成果與概念理論。為了儘快結束這種不適當的做法，中國心理學者應多自中國特殊的社會文化背景，探討應用場合中的心理與行為問題。

在同一中國化的層次上，中國心理學者不僅應多研究對中國人重要的心理與行為現象，而且也要多研究中國人特有的或比較獨特的心理與行為現象。這種心理與行為現象，或為中國人所獨有，或為東方人所獨有，往往是中國的特殊社會文化的產物，因而也最能反映中國社會文化的特徵。中國人的此類心理與行為很多，以下所列只是其中的一部份：

(一) 有關‘面子’與‘臉’的心理與行為：在這一方面，過去已有學者(如 Ho, 1976; Hu, 1944; King & Myers, 1977)從事概念性的分析比較，但迄今仍無實徵性的研究。中國心理學者應以既有的分析為基礎，以實徵的方法有系統的研究這一類的心理與行為，從而獲得有關以下問題的可靠知識：在維護和諧關係方面，‘面子’與‘臉’的心理與行為具有何種功能？在何種情境下，有何種關係的人，做了何種行為方會使人‘失面子’或‘丟臉’？人們採用何種策略來預防‘失面子’或‘丟臉’？一旦‘失面子’或‘丟臉’以後，人們以何種方法來恢復‘面子’或找回‘臉’？

(二) 有關‘報’的心理與行為：在這一方面，過去已有學者(如 Yang, 1957)從事概念性的分析。心理學者應以實徵的方法，研究以下問題：‘報’的心理與行為有那幾類？各類‘報’的心理與行為各有何種先決條件？在人際關係中，‘報’的心理與行為具有何種作用或功能？人們採用何種方法防止自己陷入‘報’的關係？‘報’的適當行為法則為何？在違背‘報’的行為法則後，當事人雙方會各有何種

### 情緒與反應？

(三)有關‘緣’的心理與行爲：在這一方面，過去已有概念性的分析(楊國樞，1979)，而且也已有初步的實徵研究結果(楊國樞，1980)。初步的研究結果顯示，在目前的中國社會中，即使是大學生也有80%以上的人贊成‘遇合有緣’與‘有緣千里來相會，無緣對面不相識’這兩個成語，有70%以上的人贊成‘可遇而不可求’與‘千里姻緣一線牽’這兩個成語。他們之中有80%以上的人認為下列關係與緣或緣份有關：異性朋友間的關係、夫婦關係、同學關係及同性朋友間的關係。由此看來，‘緣’的心理與行爲並未過時，仍有值得研究的價值。進一步的實徵研究應著重以下問題的探討：在現實人生中‘緣’的觀念有幾種？在社會關係的維護方面，‘緣’的心理有何功能？在個人的自我保護方面，‘緣’的心理有何功能？‘緣’的觀念與行爲在初識歷程(acquaintance process)中扮演何種角色？‘緣’的心理與其他宿命觀念有何關係？

(四)有關中國家庭的心理與行爲：對於中國人的社會生活而言，家庭是最為重要的社會組織。有關家庭的現象不僅為社會學家、人類學家及經濟學家所研究的課題，且亦為心理學家應加研究的對象。過去，與家庭有關的心理學研究，僅只涉及父母養育子女的方式，進一步的研究則應探討：中國人對家庭的觀念及其變遷為何？中國人對父親、母親、兄弟、姐妹的觀念及其變遷為何？中國家庭中家人感情關係的模式有那幾種？家人權力關係的模式有那幾種？家人經濟關係的模式有那幾種？家人溝通關係的模式有那幾種？家人決策的程序與方式有那幾種？親子互動關係的模式有那幾種？夫妻互動關係的模式有那幾種？中國家庭的規範、理想及價值

觀念為何？在環境壓力下，或遭遇緊急狀況時，中國家庭的因應方式與策略為何？

(五)有關家族主義的心理與行為：中國人家族主義的觀念很強，極易將家族以外的社會組織視為（或比照）家庭組織，將家人以外的社會關係視為（或比照）家人關係，將家族以內的價值觀念概括到家族以外的生活範疇。中國人的家族主義有其獨特的內涵與影響，但過去的探討大都止於概念性的分析（如楊懋春，1974；Cheng, 1944），今後則應多做實徵性的研究。有關的心理與行為，可加研究者頗多，例如：中國人的家族主義的態度具有那些基本成份？是否可製作標準化的量表（如中國家族主義量表）加以測量？在個體發展的過程中，家族主義的態度如何形成？那些因素可以影響家族主義的態度？那些思想與行為可為家族主義的態度所影響？家族主義態度強弱不同的人，在性格上會有何差異？

(六)有關民族主義的心理與行為：中國人的社會生活深受民族主義的影響，尤其是在政治生活與經濟生活兩方面。中國人的民族主義不但重要，而且有其特色。過去，學者討論民族主義及其相關現象如‘我族中心主義’(ethnocentrism)，大都採用歷史學、政治學或社會學的觀點。但如我們將民族主義及其相關現象，視為一種社會心理學中所說的態度(attitude)（楊國樞，1980），則亦可從心理學的觀點加以研究。從實徵研究的立場看，有關中國民族主義（及我族中心主義）的下列問題，特別值得加以探討：中國人的民族主義（及我族中心主義）的態度有那些基本成份？是否可製作標準化的量表（如中國民族主義量表及我族中心主義量表）加以測量？在個體發展的過程中，民族主義（及我族中心主義）的態度如何形

成？那些因素可以影響民族主義（及我族中心主義）的態度？那些思想與行為可為民族主義（及我族中心主義）的態度所影響？民族主義（及我族中心主義）態度強弱不同的人，在性格上會有何差異？

（七）有關中國語文的心理與行為：在世界各國的語言中，中國語文極具特色。這不僅是因為中文是獨特的象形文字，而且也是因為中文具有特殊的文法特徵。語言學家與人類學家而外，中國心理學者也曾研究過有關中國語文的心理與行為（見劉英茂，1978；Chin & Chin, 1969）。為了促進這方面的研究，中國心理學會曾於民國六十七年八月在臺北市舉行‘中國語文的心理學研究’的第一次研討會。有關中國語文的心理學研究，雖已引起中國心理學者的注意，但仍需更多的心理學者在此方面從事更廣更深的探討。中國心理學者應善用現代神經生理學、資訊科學、學習心理學及認知心理學的知識與技術，多多從事以下幾方面的研究：說中國話所涉及的認知與動作歷程為何？影響此等歷程的各種因素為何？寫中國字所涉及的認知與動作歷程為何？影響此等歷程的各種因素為何？學習中國語文所涉及的歷程為何？影響此等歷程的各種因素為何？在此等歷程中所可能遭遇的困難為何？應以何種有效方法加以防止或改正？中國語文對中國人的思想與行為有何影響？

作者無意在此將中國人比較特殊的所有心理與行為現象，都一一臚列。這樣做既無必要，也不可能。作者只是想舉出七項比較有代表性的例子，用以顯示所謂中國人的特有心理與行為究竟所指為何。在這一方面從事實徵性的研究，其目的並非想使中國心理學者畫地自限，進入坐井觀天的小天地，而是想使中國心理學者更能瞭解中國人在心理與行為上的獨特之處，從而更有能力修改外

來的心理學理論，或創立嶄新的心理學理論。

中國人在中國社會中所表現的重要現象與特有現象，在性質與範圍上大都十分複雜，往往同時涉及政治的、經濟的、社會的及心理的各種因素。為了擴大研究工作的成效，心理學者在以實徵方法探討此類現象時，最好能多與其他有關學科的學者配合，採取科際合作的方式，共同從不同層面與角度有系統的研究同一現象。研究各種社會問題如此，研究特有現象如家族主義與民族主義也是如此。

### 三 修改或創立概念理論

心理學研究中國化的再一個層次，是修改心理學的舊概念與舊理論，及創立心理學的新概念與新理論。這一層次的中國化，自較前兩個層次更為困難。一般中國心理學者久已習於依據西方心理學者的概念與理論從事研究，解釋結果。大家將西方心理學者的概念與理論，奉為金科玉律，不敢輕加懷疑。甚至當自己研究中國人的心理與行為所得結果與西方心理學的概念與理論不符時，也不敢懷疑這些概念與理論的可靠性，反而說是自己的研究在方法上設計不週，所以得不到‘預期的’結果。作者覺得，這一層次的中國化最為重要。科學知識的精華，不在瑣碎繁雜的個別事實的陳述，而在獲得執簡馭繁的概念與理論，好據以解釋、預測及控制個別事象。就這個意義而言，只有修改外來概念與理論，使其適用於中國人，或是根據有關中國人的研究，直接創立嶄新的概念與理論，才能算是心理學的真正中國化。從這個觀點來看，前兩個層次的中國化，可以說是此一層次中國化的準備。

心理學概念與理論的中國化，可分修改與創立兩方面來說。先

說心理學概念與理論的修改。修改雖比創立容易，但在這一方面，中國心理學界並無可觀的努力。此處僅擬提出楊國樞（1978）在修改西方式成就動機（achievement motivation）的概念與理論上所做的嘗試，作為這一方面的例子。美國心理學家 McClelland 等人（1953, 1961）所提出的成就動機的概念，具有高度的自我取向（self-orientation）或個人取向的色彩。他認為個人持有自己的‘良好’或‘優秀’的標準，而在做事時與自己的‘優秀’的標準相競爭的衝動便是成就動機。McClelland 以 Max Weber 的基督教精神的理論為基礎，進而預測成就動機與父母所給予的獨立性訓練成正相關。他的概念與理論在有關西方人的研究中獲得相當的成功，但應用於東方（特別是中國人）時，卻產生顯然的困難。東方人基本上不是自我取向或個人取向的，而是他人取向或集體取向的。他人取向或集體取向的人，常缺乏自己的‘優秀’的標準；他們的‘優秀’的標準不是內在的或自發的，而是外在的或人加的。他們之想將事情做好，並不是與自己私自懷有的標準相競爭，而是要符合父母、老師或上司等重要他人或團體所訂立的標準。基於這種種差異，楊國樞（1978）乃將成就動機的概念加以擴展，並將之界定為與內在或外在“優秀”標準相競爭的衝動。在此擴大的概念下，楊氏並進而將成就動機分為兩類，即自我取向或個人取向的成就動機與他人取向或集體取向的成就動機（見表 1）。依據他的看法，每個人都同時具有這兩種成就動機，只是在西方人中自我取向的成就動機特強，而在東方人中他人取向的成就動機特強。楊國樞與梁望惠（Yang & Liang, 1973）曾以實徵方法發現這兩種成就動機與同一變項（variable）的關係並不相同，顯示兩者的性質確有差異。

表 1 自我取向的與他人取向的成就動機

自 我 取 向 的 成 就 動 機	他 人 取 向 的 成 就 動 機
(1) “優秀”的標準由自己界定	“優秀”的標準由他人界定
(2) 成就的價值觀念內化較強	成就的價值觀念內化較弱
(3) 動機的功能獨立性較強	動機的功能獨立性較弱
(4) 動機的工具性較低 (為做好而做好)	動機的工具性較高 (為達到其他目的而做好)

表 2 個人取向的與社會取向的成就訓練

成 功 訓 練 的 類 别	(1) 施行社會化者對成就的價值觀念	(2) 施行社會化者為兒童所模仿的成就行爲	(3) 施行社會化者訂定“優秀”標準時的考慮	(4) 與成就有關的活動之範圍或種類	(5) 施行社會化者對兒童成就行爲的干預或幫助程度	(6) 對兒童的表現之評價
個人取向的	成就主要是一種個人的優點或美德	主要為自我取向或個人取向的成就行爲	對兒童的能力考慮較多	較廣較多；比較依據兒童的利益來界定	較少干預或幫助	比較工作取向的；比較強調將工作做好；比較強調與自己過去的成績相比
社會取向的	成就主要是一種團體榮譽的來源或造福他人的手段	主要為他人取向或團體取向的成就行爲	對團體或社會因素考慮較多	較窄較少；比較依據社會規範、他人願望或團體利益來界定	較多干預或幫助	比較社會取向與功利取向的；較少強調為將工作做好而做好；比較強調與他人的成績相比

楊氏進一步將父母對子女的成就訓練分為個人取向者與社會取向者(見表2)，前者著重獨立性訓練，後者著重依賴性訓練。他並指出，自我取向的成就動機將與個人取向的成就訓練成正相關，他人取向的成就動機將與社會取向的成就訓練成正相關(見圖1)。這一套修改後的成就動機的概念與理論，不但可以同時用之於西方人與東方人，而且也可導出較多的預測，以作為實徵研究的假設。

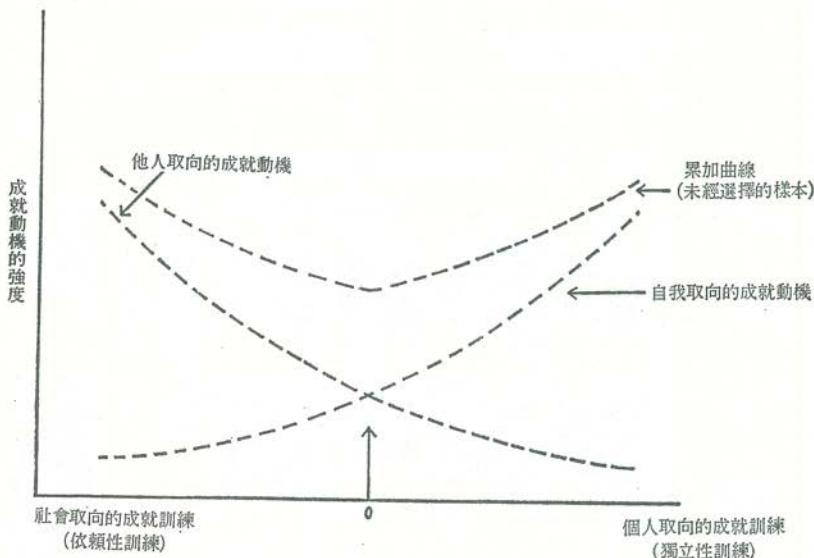


圖1 成就動機與成就訓練的理論性關係

心理學概念與理論中國化的更高層面，是創立適用於中國人  
的新概念與新理論。在這一方面可以許烺光(Hsu, 1971)的‘人’的概念及有關理論為例。在心理學與心理人類學(psychological anthropology)中，人格(personality)是一常用的概念，但此一概念源自西方的個人主義，在觀念上是將個人的人格自其社會與文化分

離，難以反映人的真實生存狀況。許氏指出人的生存方式中最主要的成份是他與他人、動物及文化產物的關係與感情(包含有關的意念)，並認為這是‘人類的常數’(human constant)。他將此人類的常數稱為‘人’，用以代替‘人格’。人人都是一個社會的與文化的動物，必須在其與他人及社會文化事物的關係中，維持一種心理的與人際的均衡。許氏稱此為‘心理社會均衡’(psychosocial homeostasis)的狀態。以‘人’與‘心理社會均衡’兩個新的概念為基礎，許氏提出五項有關人及其社會關係的假設，並據以解釋見之於中國、日本及美國的若干平常的社會文化現象。許氏的‘人’與‘心理社會均衡’的概念，可以視為其早先之情境取向(situation orientation)(Hsu, 1970)一概念的擴展。但他認為他的新觀念不僅適用於情境取向的中國人與日本人，而且也同樣適用於個人取向的美國人及其他西方人。

與許娘光的情境取向及‘人’兩概念的強調方向相同者，是楊國樞(Yang, 1981)的‘社會取向’的概念。楊氏將社會取向視為一種較他人取向與集體取向更廣的概念，因而在範圍上可以包含後二者。他以表中所列的內容來界定社會取向。表中左半所列者為社會取向所包含的行為表現，右半為此等行為的功能或所可能達到的目的。綜合表中的內容，楊氏將社會取向界定為一種行為傾向，此種傾向使人易於表現出順從他人的行為、不得罪人的行為、符合社會期望的行為及憂慮別人意見的行為，以便能達到下列的目的之一：(1)獲得別人的獎賞或稱讚，(2)維持自己人際關係的和諧，(3)使別人對自己有好印象，(4)保護自己的面子，(5)使別人接受自己，(6)避免他人的責罰、拒絕、譏笑或報復，(7)避免困窘或尷

表3 界定‘社會取向’的行為表現與相關功能

行爲表現	相關功能
<p>(一) 會去做的行為</p> <p>(1) 反應性順服 (reactive submission) 的行為 (對社會期望): 會去做他認為別人、家族或社會期望他做的事情。</p> <p>(2) 反應性從衆 (reactive conformity) 的行為: 會去做別人會做或正在做的行為。</p> <p>(3) 對外在意見的憂慮: 會擔心別人對自己的行為或決定的批評、意見或建議。</p> <p>(二) 不會去做的行為</p> <p>(1) 抑制性順服 (suppressive submission) 的行為 (對社會期望): 不會去做他認為別人、家族或社會期望他不做的事情。</p> <p>(2) 抑制性從衆: (suppressive conformity) 的行為: 不會去做別人不會做或不在做的事情。</p> <p>(3) 不得罪人的策略: 不會去做任何得罪人或可能得罪人的事情。</p>	<p>(一) 積極性功能</p> <p>(1) 獲得讚獎: 為了從別人、家族或社會獲得物質的或精神的獎勵。</p> <p>(2) 社會接受: 為了使別人、家族或社會接受自己。</p> <p>(3) 操縱印象: 為了使別人、家族或社會對自己有好印象。</p> <p>(4) 維持和諧: 為了維持與別人、家族或社會的和諧關係。</p> <p>(5) 保護面子: 為了保護自己或別人的面子。</p> <p>(二) 消極性功能</p> <p>(1) 避免責罰: 為了避免為別人、家族或社會所責罰。</p> <p>(2) 避免譏笑: 為了避免為別人、家族或社會所譏笑。</p> <p>(3) 避免拒絕: 為了避免為別人、家族或社會所拒絕。</p> <p>(4) 避免衝突: 為了避免與別人或家族發生衝突或對立。</p> <p>(5) 避免尷尬: 為了避免使自己或別人感到尷尬或困窘。</p> <p>(6) 避免報復: 為了避免別人立即或以後的報復。</p>

尬，及(8)避免與人發生衝突。眾多的實徵研究的結果顯示，此一概念在描述與了解中國人的行為方面具有很高的適用性(見Yang, 1981)。社會取向是與個我取向相對立的一端，將來如能將個我取向再做詳細的界定，乃可獲得一套足供文化比較研究(cross-cultural

research)之用的概念架構。

從以上所舉的例子可以看出，在修改與創立概念及理論方面，中國的心理學者及人類學者已經開始嘗試。受過良好訓練的青年心理學者日益增多，未來必有更多的學者從事這方面的努力。在廣大的心理學領域內，有很多西方的概念與理論有待我們修改，以使其更能實用於中國；也有很多西方心理學者所未曾留意的角度，可以讓我們做創造性的探討，以建立新的概念與理論。例如，在描述中國人的性格時，我們不一定要套用特為西方人建立的人格向度或變項。中國心理學者可以採集中文用來描述性格的形容詞，做成評定性格的量尺，請很多人用來評定他人的性格，然後將所得資料加以統計分析（如因素分析），即可獲得一套適合於中國人的人格向度或變項，也就是獲得一套可以用來有效描述中國人的人格的概念架構。再如在動機心理學方面，也大有修改或創新的可能。“動機”不但是一個外來的概念，而且是一個外來的名詞。中國人在解釋人為什麼會發生行動時，不太喜歡採用機械觀的看法，而是強調‘勢’的觀念。所謂‘勢’是一種時間、空間及事物的適當配合。與某一行為的發生有關的‘勢’一旦形成，該一行為便自然產生，並不須在人的內部另外再假設動機狀態的存在。以中國人的上述看法為基礎，大可以重新界定動機的概念，從而建構一套新的動機理論。總之，中國心理學修改或創立心理學概念與理論的機會，可說俯拾即是。只要我們能有意識的去除依賴西方理論的心理與習慣，在這一方面有所建樹並不是一件很難的事。

我們不要忘記，本文所說的心理學是指科學的心理學，而不是哲學的心理學。因此，在借助中國人的思想觀念來修改或創立概念

與理論時，必須遵守科學方法論所要求之建立概念與理論的原則，而萬不可流於玄虛之談。在科學心理學的理論中，所用的概念必須直接或間接與經驗世界相連。也就是說，中國心理學者在修改或創立概念與理論時，要注意操作化 (operationalization) 的問題，即理論中的概念必須能直接或間接予以操作化。

當然，在心理學概念與理論上的中國化，其目的並不是要建立一套只適用於中國人的心理學概念與理論。了解中國人的心理與行為是第一優先，但從心理學發展的長遠觀點來看，了解他國人的心理與行為也極為重要。因此，一個真正重要的概念或理論，必須要具有廣闊的外在效度或文化比較上的不變性。基於此一認識，中國心理學者不可以創立只適用於中國人的概念與理論為滿足，而應進一步繼續改進自己的概念與理論，使其有更大範圍的適用性。為了防止在概念與理論的創立上畫地自限，中國心理學者應該多多從事有關心理與行為的文化比較研究。

#### 四 改良舊方法與設計新方法

心理學研究中國化的另一個層次，是方法的改良與創新。一般而言，所謂方法是同時包括兩個層面，即方法論的層面與研究法的層面。前者涉及科學之所以成為科學的求知策略問題，亦即基本科學方法的問題；後者涉及科學家實際運作時的具體程序問題，亦即研究工作所用之方法的問題。就理論上的可能性而言，方法論與研究法都可能受到不同社會文化背景的影響，但是實際上後者因社會文化而不同的情形，則遠比前者為多。下文在討論心理學在方法上的中國化時，也以後者為限。

作為一種追求知識的方法，基本科學方法在不同社會文化下可能都會具有相當的適用性。但當一國的社會及行為科學家在基本科學方法的原則下，以該國的社會現象與行為現象從事長久的研究工作以後，便會發展出若干進行不同類型的研究所需要的特殊工具與程序。這些層次較低的研究方法，往往是針對所研究的特殊對象而設計，因而也特別適用於這些特殊類型的對象。以此推論，在甲社會所發展出來的研究方法，雖然特別適用於甲社會的對象，但如用來研究乙社會的對象，便可能有所不宜。社會學、人類學、政治學、精神醫學的研究方法是如此，心理學的研究方法當然也是如此。

就心理學而言，過去所用的研究方法大都是在西方社會發展出來的，因而也特別適用於西方人。中國心理學者將這些方法用之於中國人，已有幾十年的歷史，但對其在中國的適用性，卻一直缺乏自覺性的反省，當然更談不到有系統的探討。常以實徵方法研究中國人的心理與行為的心理學者，在採用西方心理學者所設計的方法時，大都有不盡如意的經驗，只是我們對不盡如意的原因或理由並不加以深究，因而失去很多在方法上改良與創新的機會。在二十多年的研究經驗中，作者本人有過很多應用西方研究方法而不盡如意的感受，個人願將其中部份感受簡述如下，以作為西方的研究方法需要中國化的例證：

(一) 過去的有關研究顯示，中國人的下列反應心向或方式 (response set or style) 特強：(1) 社會讚許心向 (social desirability set)：不顧自己的真實情形，依據社會的期望來反應或作答；(2) 默認心向 (acquiescence set)：不顧自己的真實情形，答‘是’或‘贊

成'的傾向較答‘否’或‘不贊成’的傾向為強；(3)‘中庸’心向：不顧自己的真實情形，偏向做中間程度的反應；(4)避免反應：能不做反應便不做反應。在研究方法上如不考慮這些反應心向或方式的強烈影響，所得資料便會喪失或減低其效度（但信度卻會增加）。例如，在採用一端為‘極贊成’另端為‘極不贊成’的七點評定量尺(rating scale)時，中央如有‘中立’或‘無意見’或‘無所謂贊成或不贊成’，則在‘中庸’心向的影響下，很多原有意見的中國受試者都會選擇中點，以逃避表示意見。基於這種考慮，在應用評定量表於中國受試者時，應將中點取消。再如，中國人避免反應的傾向很強，因而在接受訪問或問卷調查時，常以‘不知道’作答，特別是有關政治性的敏感問題(Hoadley, 1970; Podmore *et al.*, 1975)。中國人回答‘不知道’時，並不是他真的不知道，只是不願說出而已。因此，在以問卷調查中國受試者時，最好免列‘不知道’的選項，而改以‘其他：\_\_\_\_(請填明)’代之。在以口頭方式訪問中國人時，遇到‘不知道’的反應，訪問員不可就此停止，而應繼續以有機巧的問題追問(probing)。

(二)西方心理學家所用的有些工具，與西方的語文特徵有密切的關係。例如，常用的語意分析法(method of semantic differential)所用的評定量尺都是兩極性的，即在每一量尺的兩端都標有兩個英文反義形容詞(如weak與strong, beautiful與ugly)。這種採用相反詞的量尺，只有在反義形容詞眾多的拼音語文中，才便於採用。英文即為這樣一種語文，自“*Roget's International Thesaurus*”與“*Webster's New Dictionary of Synonyms*”等字典或詞書中，甚易找到反義形容詞。但中文卻並非這樣一種語文，因

爲在中文中，每一形容詞是由兩個以上的單字組成（如善良的、軟弱的、正直的），所以不易找到反義形容詞。由此看來，應用反義形容詞的語意分析法，並不適用於中文，自然也不適用於中國人。當然，如將兩極評定量尺改爲單極評定量表，便可以適用了。

（三）中國心理學者在從事研究工作時，常直接採用西方心理學者所設計的非語文性的工具（如 TAT 圖片），有時中國受試者甚易得知其爲外國工具。中國心理學者也常將西方心理學者所用的語文性的工具譯爲中文，然後再行使用。但因外國譯文之用字與文法過於西化，閱讀者也很易從而得知其爲外國工具。根據最近的研究（Bond & Yang, 1980; Earle, 1969; Yang & Bond, 1980），中國受試者對‘外國線索’頗爲敏感，並會因而改變其反應。因此，在以中國人爲研究對象時，應使所用的工具充份的中國化，不可帶有任何的外國線索。

（四）到目前爲止，中國心理學者用來測量中國人性格的工具，大都是譯自西方的心理測驗，或是以西方測驗所用的題目爲範圍，而加以修訂。此類翻譯與修訂的測驗，大量使用於研究工作、諮商輔導、教育衡鑑、人員甄選及臨床診斷等方面，多年來並無從頭自製的測驗取而代之。但西方心理測驗的編製，是依據研究西方人的性格及心理特質所得的變項。中國人的性格變項與心理特質未必與西方人相同，即使相同，各變項或特質間的關係也未必一樣。因此，以翻譯或修訂的西方測驗來測量中國人的性格或心理，像是中國人穿著西方人的成衣，在各部份的大小與比例上總是不能合身。要想真正有效的測量中國人的性格與特質，必須捨棄西方人的性格架構與測量工具，從頭以適合於中國人的方法找出中國人的性

格變項與心理特質，然後再據以編製真正適合於中國人的測量工具。只有這樣去做，才算是心理測驗中國化的正確途徑。

從以上的例證，我們不難看出心理學研究方法中國化的必要性。過去，在應用各種方法研究中國人的心理與行為時，中國的心理學者大都會遭遇到一些問題，也會針對問題尋求解決的辦法，只是因為他們沒有深切體認研究方法中國化的重要性，所以未能將自己解決方法問題以適用於國人的實際經驗公之於世。影響所及，遂使這一方面的經驗與成果無法有效的累積。從今以後，我們希望中國心理學者能一改過去的習慣，在研究過程中遇到方法上不適用於中國人的情形，即認真的設法改進與解決，然後在論文中或以其他方式加以說明或宣佈，以供其他的心理學者參考。

當然，僅靠研究過程中順便得來的經驗是不够的。中國的心理學者中，也應有一部份對研究方法特別有興趣的人，能花費較多的時間，在方法的中國化方面從事系統性的研究。過去，國內有關研究方法的實徵研究為數極少，今後應多予加強。這一方面的努力不能僅限於改良既有的心理學方法，使其更適合於中國人，並應進而設計特別適用於中國人的新研究方法。中國心理學者所設計的新方法，其適用範圍未必只限於中國人，將來其他國家的心理學者也可能加以採用。

## 五 結語

在上文中，作者分從以下四個層次，討論了心理學研究中國化的方向與嘗試：(1)重新驗證國外的研究發現，(2)研究國人的重要與特有現象，(3)修改或創立概念與理論，(4)改變舊方法與設計新

方法。科學的心理學在中國已有半個世紀的歷史，但中國心理學者的研究大都停留在學習與模仿的階段，而未能在上述四個層次有所突破。這主要是因為中國心理學者對西方心理學的發現、理論及方法依賴太重，以致喪失了中國化的反省與自覺，當然無由產生創新超越的信心與行動。這種情形對中國心理學研究品質的提高極為不利，凡我同仁應當深自覺醒，及早在研究工作上努力中國化，以締造更有價值的研究成果。尤其是受過良好訓練的青年心理學者，更應以無比的熱忱與雄心，來做心理學研究中國化的先鋒。

但是，心理學研究中國化的目的，並不是要建立‘中國心理學’，更不是要為中國人開創一種‘本土心理學’(*indigenous psychology*)。全世界只有一個心理學。各國心理學者所獲得的研究成果，是屬於整個心理學的研究成果；各國心理學者所建立的理論與方法，是屬於整個心理學的理論與方法。各國心理學研究的本國化，目的在使每個國家的心理學者在研究工作上更能做到‘受研究者本位’(*emic approach*)的地步，以使各國之研究都能準確的發現其本國人民的心理與行為法則。以不同社會的人之確實法則為基礎，才能進而建立更高層次之心理與行為的可靠法則。只有遵循這樣的途徑，才能徹底發現不同社會文化背景下人類之心理與行為的殊相與共相，以從而建立具有廣闊外在效度的心理學法則。也就是說，心理學研究本國化(包括中國化)的目的，不是要建立割地自據的本國心理學，而是要建立更為健全的世界心理學。

心理學研究的中國化也與偏狹的我族中心主義無關，更不涉及任何排外的偏頗意識與情緒。心理學研究的中國化不但不排斥西方心理學者所探討的問題、所建立的理論及所使用的方法，而且

還應加緊學習與深入分析他們的問題、理論及方法。到目前為止，科學心理學大部份的課題、理論及方法，都是西方的心理學者以西方人為研究對象所發展出來的。由於社會文化、生態環境及遺傳特徵的不同，各國人民在心理與行為上有其相異之處，但卻也有很多相似之處。因此，西方心理學者所發展的理論與方法，有些固不能適用於中國人，但有些卻可一成不變的適用於中國人。特別是在方法方面，不僅基本的科學方法可以應用於中國人，大部分的研究方法也可施行於中國人。換而言之，在西方心理學的問題、理論及方法中，可能只有一部份需要修改與創新。但是，要想有效的從事修改與創新的工作，中國心理學者必須先要認真而深入的理解人家的問題、理論及方法。也就是說，在心理學研究中國化的過程中，中國的心理學者要在人類既有的心理學成就上超越與創新，而不是否定外國心理學者的貢獻，一切都從頭開始。

### 參考書目

朱真茹、楊國樞

- 1976 個人現代性與相對作業量對報酬分配行為的影響，中央研究院民族學研究所集刊 41: 79-95。

陳李綱

- 1978 教師性別及其領導方式對國中生數學成績之影響，教育心理學報 11: 131 -140。

楊國樞

- 1978 三種成就動機：概念性的分析，香港心理學會演講（在此之前，曾於1976年以類似題目在中央研究院民族學研究所演講一次）。
- 1979 緣之概念與功能的心理學分析，中央研究院民族學研究所演講。
- 1980 緣之概念與功能的實徵研究，未發表之資料。
- 1980 從心理學看民族主義，見中國論壇主編：挑戰的時代，中國論壇社。

楊國樞、柯永河、李本華

1973 國中學生的心理特質與學業成就, 中央研究院民族學研究所 35: 41-86。  
楊懋春

1974 中國的家族主義與國民性格, 見李亦園、楊國樞主編: 中國人的性格, 南港: 中央研究院民族學研究所專刊乙種第四號。

劉英茂

1978 中國語文的心理學研究: 國內近年來的發展, 中華心理學刊 20: 1-4。  
Altrocchi, K., O. A. Parsons, and Hilda Dickoff

1960 Changes in Self-ideal Discrepancy in Repressors and Sensitizers,  
*Journal of Abnormal and Social Psychology*, 61: 67-72.

Austin, W. and E. Walster

1974 Reactions to Confirmations and Disconfirmations of Expectancies of Equity and Inequity, *Journal of Personality and Social Psychology*, 30: 208-218.

Barker, B. and W. Hirsch (Eds.)

1962 *The Sociology of Science*. New York: Free Press of Glencoe.  
Barnes, B. (Ed.)

1972 *Sociology of Science*. Harmondsworth, England: Penguin Books.  
Bond, M. M. and K. S. Yang (楊國樞)

1982 Ethnic affirmation vs. cross-cultural accommodation: The variable impact of questionnaire language. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 1982, in press.

Brandt, L. W.

1970 American Psychology, *American Psychologist*, 25: 1091-1093.

Brodtbeck, M.

1953 The Nature and Function of the Philosophy of Science. In H. Feigl and M. Brodtbeck (Eds.), *Readings in the Philosophy of Science*. New York: Appleton-Century-Crofts.

Buss, A. R.

1975 The Emerging Field of the Sociology of Psychological Knowledge, *American Psychologist*, 30: 988-1002.

Byrne, D.

1961 The Repression-Sensitization Scale: Rationale, Reliability, and

- Validity, *Journal of Personality*, 29: 334-349.
- Byrne, D., J. Barry, and D. Nelson  
 1963 Relation of the Revised Repression-Sensitization Scale to Measures of Self-description, *Psychological Reports*, 13: 323-334.
- Coan, R. W.  
 1973 Toward a Psychological Interpretation of Psychology, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 9: 313-327.
- Cheng, C. K.  
 1944 Familism: The Foundation of Chinese Social Organization, *Social Forces*, 23: 1-20.
- Chin, R. (陳郁立) and A. L. Chin (陳沈愛麗)  
 1969 *Psychological Research in Communist China*. Cambridge, Mass.: The M. I. T. Press.
- Curtis, J. E. and J. W. Petras (Eds.)  
 1970 *The Sociology of Knowledge: A Reader*. London: Gerald Duckworth.
- Earle, M. J.  
 1969 A Cross-cultural and Cross-language Comparison of Dogmatism Scores, *Journal of Social Psychology*, 79: 19-24.
- Himmelweit, Hilde T.  
 1952 *A Factor Study of "Children's Behavior Problems"*, Unpublished Master Thesis. Cited in H. J. Eysenck, *The Structure of Personality*. London: Methuen, 1965.
- Ho, H. F. (何友暉)  
 1976 On the Concept of Face, *American Journal of Sociology*, 81: 867-883.
- Hoadley, J. S.  
 1970 Hong Kong is the Lifeboat: Notes on Political Culture and Sociolization, *Journal of Oriental Studies*, 8: 206-218.
- Hsu, F. L. K. (許娘光)  
 1970 *Americans and Chinese: Purpose and Fulfillment in Great Civilizations*. New York: Natural History Press.  
 1971 Psychosocial Homeostasis and Jen: Conceptual Tools for Ad-

- vancing Psychological Anthropology, *American Anthropologist*, 73-44.
- Hu, H. C.  
1944 The Chinese Concepts of "Face", *American Anthropologist*, 46: 45-64.
- Jacques, E.  
1961 *Equitable Payment*. New York: Wiley.
- King, A. Y. C. (金耀基) and J. T. Myers  
1977 Shame as an Incomplete Conception of Chinese Culture: A Study of Face. Hong Kong: Social Research Center, Chinese University of Hong Kong.
- Kuhn, T. S.  
1970 *The Structure of Scientific Revolutions*. (2nd ed.) Chicago: University of Chicago Press.
- Leventhal, G. S., T. Weiss, and G. Long  
1969 Equity, Reciprocity, and Reallocating the Rewards in the Dyad. *Journal of Personality and Social Psychology*, 13: 300-303.
- Lewin, K., R. Leppitt, and R. White  
1939 Patterns of Aggressive Behavior in Experimentally Created Social Climates, *Journal of Social Psychology*, 10: 271-299.
- McClelland, D. C.  
1961 *The Achieving Society*. Princeton, N. J.: Van Nostrand.
- McClelland, D. C., J. W. Atkinson, R. A. Clark, and E. L. Lowell  
1953 *The Achievement Motive*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Mannheim, K.  
1952 *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Maquet, J. J.  
1951 *The Sociology of Knowledge: Its Structure and Its Relation to the Philosophy of Knowledge*. Boston, Mass.: Beacon Press.
- Meade, R.  
1970 Leadership Studies of Chinese and Chinese Americans, *Journal*

- of *Cross-Cultural Psychology*, 1: 325-332.
- Merton, R. K.
- 1968 *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.
- 1973 *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mitchell, J. V. and J. Pierce-Jones.
- 1960 A Factor Analysis of Gough's California Psychological Inventory, *Journal of Consulting Psychology*, 24: 453-456.
- Neale, D. C., N. Gill, and W. Tismer
- 1970 Relationship between Attitudes toward School and School Achievement, *Journal of Educational Research*, 63: 232-237.
- Nichols, R. C. and R. R. Schnell
- 1963 Factor Scales for the California Psychological Inventory, *Journal of Consulting Psychology*, 21: 228-235.
- Paraskevopoulos, I. N. and H. C. Quay
- 1972 Dimensions of Problem Behavior in Greece, Iran, and Finland. *Abstract Guide of the XX International Congress of Psychology* (Tokyo, Japan). 227.
- Peterson, D. R.
- 1961 Behavior Problems of Middle Childhood, *Journal of Consulting Psychology*, 15: 205-209.
- Pordmore, D., D. Chaney, and P. Golder
- 1975 "Don't Know" Responses among Young Adults in Hong Kong. *Journal of Social Psychology*, 96: 307-308.
- Reich, C. A.
- 1970 *The Greening of America*. New York: Random House.
- Reilly, A.
- 1968 *The Effects of Different Leadership Styles on Group Performance: A Field Experiment*. Unpublished Doctoral Dissertation, Iowa State University.
- Remmeling, G. W. (Ed.)
- 1973 *Toward the Sociology of Knowledge: Origins and Development of a Sociological Thought Style*. London: Routledge & Kegan

- Paul.
- Schlosberg, H.
- 1954 Three Dimensions of Emotions, *Psychological Review*, 61:81-88.
- Stark, W.
- 1958 *The Sociology of Knowledge: An Essay in aid of a Deeper Understanding of a History of Ideas*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Stein, A. H. and J. Smithells
- 1969 Age and Sex Differences in Children's Sex-role Standards about Achievement, *Developmental Psychology*, 1: 252-259.
- Yang, K. S. (楊國樞)
- 1981 Social Orientation and Individual Modernity among Chinese Students in Taiwan, *Journal of Social Psychology*, 113: 159-170.
- 1981 Problem Behavior in Chinese Adolescents: A Classificatory-factorial Study, *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 12: 179-193.
- Yang, K. S. (楊國樞) and M. H. Bond
- 1980 Ethnic Affirmation by Chinese Bilinguals, *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 11: 411-425.
- Yang, K. S. (楊國樞) and P. H. Lee (李本華)
- 1974 Relationship of Repression-Sensitization to Self-evaluation, Neuroticism, and Extraversion among Chinese Senior High School Boys, *Acta Psychologica Tawanica*, 16: 111-118.
- Yang, K. S. (楊國樞) and W. H. Liang (梁望惠)
- 1973 Some Correlates of Achievement Motivation in Chinese College Students, *Acta Psychologica Tawanica*, 15: 59-67.
- Yang, L. S. (楊聯陞)
- 1957 The Concept of Pao as a Basis for Social Relations in China. In J. K. Fairbank (Ed.), *Chinese Thought and Institutions*. Chicago: University of Chicago Press.



中央研究院民族學研究所專刊 乙種之10  
中華民國71年(1982)4月 頁 189-208

## 論外來教育理論的限制與今後 教育學研究的路向

杜 祖 賦

香港中文大學教育學院

### 一 教育理論的移植與中國化問題

一九八〇年十二月，中央研究院民族學研究所在臺北主辦了一次‘社會及行爲科學研究的中國化研討會’，這是中國學術界一件意義重大的事情。社會和行爲科學在中國發展了數十年，這是第一次由學術界集體地和有系統地來檢討和反省過去的經驗與成績，並通過演講、討論和交換意見，去發現有關問題和決定今後社會及行爲科學應走的路向。這種虛心而理智的批判態度，充分表現出中國學術界邁向進步途中的一個可喜的現象。

從研討會以‘中國化’作為主題看來，反映出下列幾點事實：

(一) 在中國人的社會裏，一切社會科學(包括行爲科學，以下同)的教學和研究大都是從外國、特別是歐美方面介紹進來的。這情形數十年如一日，至今還沒有多大改變。

(二) 社會科學的觀念、方法和材料，不斷自外國進口，到現在已經習以為常。國人對先進地區的學術產品的權威性，向來鮮有存

疑。

(三)臺灣和香港兩地由於多年來社會安定，教育日見普及，學術研究風氣日見濃厚，社會科學知識的應用也日見廣泛，而外來學說用於中國人社會中的不足與限制的情況也日益顯著，因此引起有識之士的深切關注，並覺悟到要適應實際環境的需要，不能不考慮如何把外來的理論和方法變為‘中國化’這一個問題。

這次研討會中，許多有專門學識的學者將會從不同的角度和立場來發表他們對社會科學‘中國化’的意見。本人試在教育學及教育研究的範圍內提出一些問題來討論。

作為一種學問，教育與社會科學的研究有密切的關係，因為教育與人類行為和社會活動是分不開的。事實上，教育學包涵了教育社會學、教育人類學、教育心理學、教育政治學和教育經濟學等各門學問。在內容和性質上，教育學和社會科學十分逼近；而教育學的問題與社會科學的問題也大致相同，只是教育學專注於教育觀念、假設、目標、方法、實踐和效果的研究而已。

作為一個社會制度，教育也和社會科學的發展不可分。社會科學與其他學科一樣，都是一個教育制度下學校課程和研究的一些項目。因此社會科學的發展方式與路向，是受到當時教育政策所左右的。論史者認為今日社會及行為科學的西化，其實是中國整個教育制度西化的必然結果。可見教育的‘中國化’問題是討論社會科學‘中國化’問題中一個重要的環節。

現代中國人社會的教育理想、目標、方法與體制各方面都受到外來學說直接及間接的影響，是有史可稽的<sup>(1)</sup>。在飽受軍事挫敗和

外交屈辱之餘，晚清的維新分子，以鞏固國防和改善民生為首要之務。他們認為要獲取富國強兵的成果，先須發展教育。於是抄襲外國教育的模式，建立所謂新式學校，以應付當時外語、通訊、交通、軍事、醫療、軍械製造等各方面專門人才的急切需要。後來進一步派遣留學生、廢除科舉考試和創辦大學，實行大規模的倣效外國的教育制度，嘗試多方面的改革。雖然如此，當時的政策，仍然脫離不了‘中學為體、西學為用’的觀念：既要學習西方的科技，又要維持舊有的文化與道德理想。到了民國誕生，中國的教育再進一步西化，例如教育部的成立，課程的標準化，新教育目標的確定，女子教育和義務教育的提倡，以及教育專業團體的組織等。這時，教育界對‘中體西用’這個原則的信念已開始動搖，有些人認為這個原則不一定行得通，因為教育的目的在於維持‘中體’，而方法則在於掌握‘西用’，彼此互不協調，難以產生效果，於是‘全盤西化’的論調又應運而生。

---

(1) 關於中國教育西化的史料，可參考下列著作：

1. 陳東原著，“中國教育史”。上海：商務印書館，1936。
2. 陳啓天著，“近代中國教育史”。臺北：中華書局，1969。
3. 舒新城編，“近代中國教育史資料”（上中下三冊）。臺北：文海出版社，1979  
（臺版）。
4. 多賀秋五郎編，“近代中國教育史資料”。臺北：文海出版社，1976。
5. 翟立鶴著，“清末西藝教育思潮”。臺北：中國學術著作獎助委員會，1971。
6. 翟立鶴著，“清末留學教育”。臺北：三民書局，1972。
7. 林子勗著，“中國留學教育史，1847-1975”。臺北：華岡出版社，1976。
8. 周漢光著，“張之洞與廣雅書院”。香港：珠海書院文史研究所，1980。

此後中國政治經歷了幾次重大的變遷，政體也因此一分為二。如果把海外的華人社會也計算在內，則中國人已發展為幾個不同的社會和教育制度了。雖然如此，它們的教育事業所遇到的基本問題，還是大同小異的。因為無論在臺灣、大陸或香港，三十多年來的教育和學術研究，仍然倚賴外來的理論和方法，而未能脫離附庸的地位。例如中國大陸的教育，初時極力模倣蘇聯，現在又去效法西方。臺灣的教育，則以綜合日治時代的制度及抗戰前後的教育方式為基礎，再參照歐美（特別是美國）的教育和學術模式而繼續發展的。香港因為是一個華洋雜處的社會，一向兼用中文和英文作為教學的媒介，但中文的水準卻日走下坡，而英文的水準也未見進步，該地的教育和學術發展，仍有待學者的努力推行。目前香港的教育理論和方法，差不多已全部西化。以上情況，都值得我們再三反省的。

自從傳統教育制度廢棄以來，中國人社會的教育，無論是理論或方法，多靠外借。經過了數十年的介紹和模倣，新一代的教育家和學者已較往昔大為增加，而他們的學術訓練也相當充實。不過一般來說，他們仍未能超越西方觀念和學說的局限。這裏試舉列幾個近期所見的實例：

（一）香港中文大學兩位研究生最近提出關於香港教育的碩士學位論文計劃書。雖然這兩位研究生都出身於香港或臺灣大專院校，可是這兩篇計劃書都用英文寫成，其中所引用數以百計的參考文獻，也全是外文資料，特別值得我們注意和反省的是這兩個研究計劃中的主要論據，都是基於一種未經確定和驗證的外來理論。直到公開討論這兩個研究計劃書時，這兩位研究生才省悟到作為他

們研究論據的理論原非絕對可靠。這件事反映出我們對外來理論過份信賴的傾向。

(二)大約兩年前，香港某出版社寄來一份書稿，委託本人評審。那是一冊以中文寫的關於現代美洲一位著名哲學家的學說，全文三百餘頁，作者一心一意地把那位哲學家的學說紹述得巨細無遺，然而卻無片言隻字加以分析和評論。這種寫法，很容易給讀者一種誤會，以為這一家之言可以‘放諸四海而皆準’，也容易使年青學者誤為無懈可擊，而率意借用來解釋不同文化不同社會中的價值、習慣和行為。這類的學術著作相當常見，正反映出國人對外來理論一廂情願的心態。

(三)本人最近曾將香港中文大學教育學院的課程作簡單的分析，發現大約有百分之八十的教材與參考文獻是採自外文資料或譯述資料的，尤以教育心理學，發展心理學、輔導學、教育思想、統計與測量等科為然。由此推想中國人社會其他大學的教育學院或學系的課程組織、教材選擇、研究作業、學位要求等，很可能也有類似的情況。這可以說是歐美大學的翻版，也顯示出教育學在中國人社會中還未成熟，但求與國外著名院校認同，而忽略本身社會的特點和教育上的特殊需要。

(四)最近讀到臺北出版的‘社會及行為科學研究法’一書<sup>(1)</sup>，全書分兩卷五篇二十八章，文章都是很有分量的，書末分篇詳列推薦讀物。但絕大部份是外文資料，只有一兩項是中文的。可見社會科學研究方面中文資料如何貧乏了。

---

(1) 楊國樞、文崇一、吳聰賢、李亦園合編，臺北東華書局印行，1978年初版，1980年三版。

(五)臺灣和香港的學術界，教育機構及其他個人團體，他們有意無意地過分推重外國經驗和資格，包括學位、著作和資歷。一個學者如有文章在海外發表，便立即聲價十倍；相反地，如果以中文在本地刊物發表，就不獲得應有的重視。這種情形如果繼續發展下去，恐怕將來連中國文學及中國歷史的教席也非要向海外聘請不行了。

(六)由於種種原因，中國人社會的學者專家，大都傾向於以外文名詞和術語來表達學術觀念和意見。於是在學術討論甚至日常談話中，夾雜大量的外詞外語，成為今日中國知識分子的特別標誌。這不免給人一個錯誤的印象：以為中國語文不足以表達複雜的觀念，不能作為高深學術的媒介。

上述幾個事例，當然不能代表整個教育界和學術界的實際現象，但至少證明中國人社會的教育學和有關學術的發展，仍然在借用和移植的階段中摸索。不過，這個階段已經是太漫長了。本來學術無分畛域，在教育研究方面，西方先走幾步，我們借取經驗，實在無可厚非。但是，我們在學習和借用的過程中，必須設法謀求在自己社會中建立鞏固的學術和研究基礎，以便從事修正和創新的工作，爭取學術上獨立自主的地位，擺脫長期借債的困境。因此我們對教育的‘中國化’問題，必須作進一步的探究。

## 二 教育理論的普遍性與特殊性

將外來的教育理論移植到自己的社會中，通常肯定了下面幾點：

(一)外來教育理論可以用於本土，可用以取代或輔助本土的

理論與方法來解決自己社會中的教育問題，提高教學的效能。

(二)以外來教育理論與現存的本土教育理論作一比較，則外來教育理論有其優點與長處。

(三)外來理論有其普遍性，能超越文化、地域、人事、甚至時間的限制。

當自己的社會仍然未有適用的教育理論之前，暫時借用外來學說以指引教育的發展，不失為一種權宜之策。因為不同的教育理論中，總有一些普遍性的觀念，如教育與社會的關係、社會與個人的關係等，可供參酌採用。不過教育理論的普遍性，通常只限於共通的經驗範疇內概括性的觀念而已。因為教育並不是實驗科學，所以教育理論所涉範圍甚廣，包括種種可觀察或不可觀察，可證明或不可證明的假設。也因為教育是一種社會化的過程，所以教育必然受到其所存在的社會的特殊文化、歷史、政治、和經濟等因素所制約。教育理論便是這些因素在教育過程經驗不斷累積之下，經過反省而投射引伸出來的。因此不論怎樣客觀和科學化，教育理論本身仍不免帶有深厚的文化色彩和社會淵源的。我們稍加分析，不難在任何教育理論中，發現其特有的價值觀、自然觀、宇宙觀、人性觀、知識觀等不同的觀念。而這些觀念彼此之間自有其連貫與組合，並形成了教育理論的基本假設，也決定了教育的定義、目的與方法。因此，任何一種教育理論，除了具有以人類共同經驗為基礎的普遍性之外，必然具有其胎息於自己文化的特色，反映出社會的教育傳統與問題。教育理論並非憑空而來的，它和其他理論的產生一樣，都是具有其特殊的背景與因由的。當我們要學習及借用一個外來理論的時候，必須注意它的普遍性和特殊性，更應將這些理論作

全面的和深入的研究和探討。

試以中國五四時代介紹到中國來的‘進步教育’理論為例。進步教育以約翰杜威(John Dewey)的哲學為基礎，杜威的學說在現代哲學史上稱為‘美國實踐主義學派’(American Pragmatism)<sup>(1)</sup>。這個名稱本來就帶有很明顯的文化色彩。只須單提‘實踐主義’，已經使人立即想到美國哲學，想到杜威、詹姆士(William James)、裴爾斯(Charles Pierce)和密特(George H. Mead)等十九世紀後期和二十世紀初期強調實驗方法、日常經驗和社會改革的哲學思潮。杜威教育思想的科學傾向，除了受到培根(Francis Bacon)和達爾文(Charles Darwin)等人的影響之外，可以說是歐美文化對科學的信心在哲學上的表現，也是美國科技研究突飛猛進的先聲<sup>(2)</sup>。杜威

(1) 舊譯實用主義。

(2) 杜威(1859-1952)在哲學界中是一個相當全面的思想家，於形而上學、知識論、科學哲學、倫理學、社會哲學、教育哲學、政治哲學、歷史哲學、美學、以至宗教哲學，都建立了連貫性的理論。由一八八二年以至一九五二年去世前，文章年發表。總計年出版，從無間斷。杜氏生前未正式出版的文章，三十年來，亦陸續有所發現及成書三十餘種，論文千篇。至於論述杜威哲學的文獻，更多至不可勝數。要研究杜威哲學，下列幾種目錄，是必備的工具：

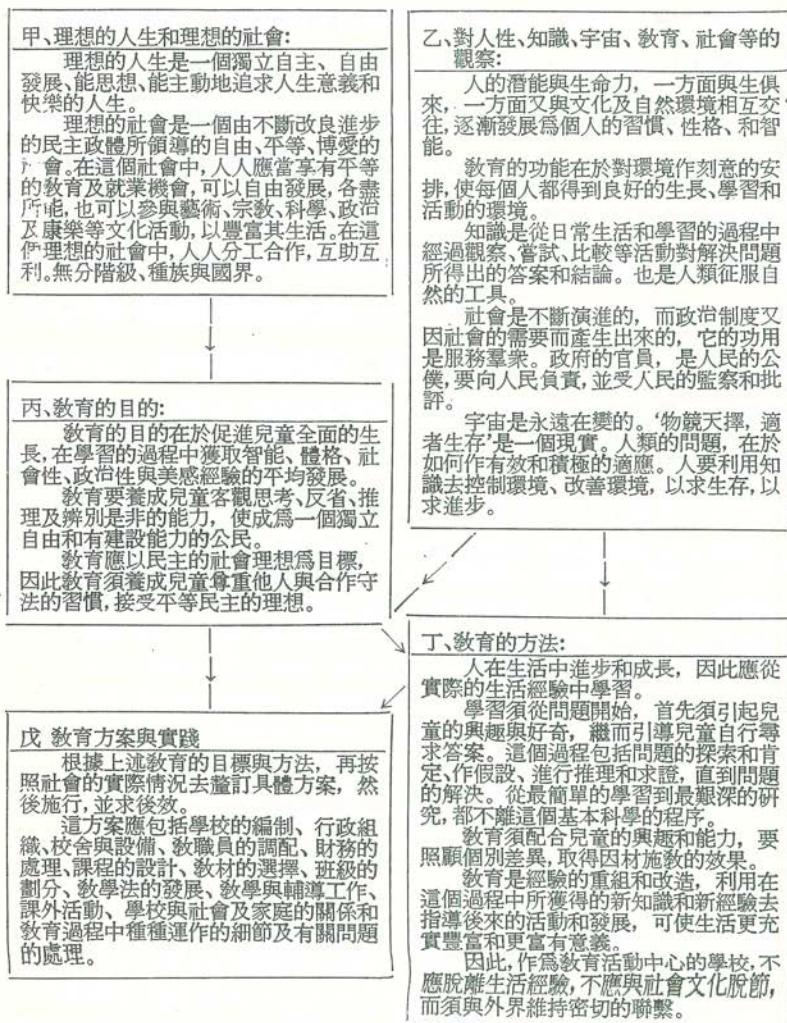
1. Thomas, Milton Halsey, edited, *John Dewey: A Centennial Bibliography*. Chicago: The University of Chicago Press. 1962. 本目錄有兩部份，前半部按年次列出杜氏著作，後半部則收羅一九六二年以前出版有關杜威學說的文獻，但以英文出版者為主。
2. Boydston, Jo Ann, and Kathleen Poulos, edited, *Checklist of Writings About John Dewey 1887-1973*. Carbondale: Southern Illinois University Press 1974. 這本目錄可以取代前書的後半部。並附有十分詳確的作者及題目索引。其後編者再印發補遺多次，將一九七四年以後所收得的題目加進去。
3. Boydston, Jo Ann, and Robert L. Andresen, edited, *John Dewey: A Checklist of Translations 1900-1967*. Carbondale: Southern Illinois University Press. 1969. 本目錄將杜威著作的非英文譯本按杜威原著出版的年序列出，中譯各版本亦在其內。

的主政治理想，一向都以大多數人的福利作為社會發展的依歸，也是美國立國之初所掲橥的自由平等博愛精神的重申、推廣和發揚。至於對人性的看法，杜威否定了宗教傳統所相信的性惡論，也不同意先天性善論，而憑經驗與觀察，認為人性是可塑的、具有潛質的。人的習慣、性格與品德，和智能一樣，都是後天得來，是各人與他所處的環境在不斷變遷的過程中，相互交往，而逐漸發展及形成的。由於各人所處的環境不同，因此生長的方向和速度也不同，所以有個別差異的現象。杜威的人性觀是從科學的角度觀察所得的結果。他把人看作一個能够不斷生長、不斷增加經驗的個體。至於人能否得到合理健全的生長，則要看環境的優劣而定了。杜威認為開放的民主社會制度比較好，並不是因為民主本身如何神聖理想，而是因為民主社會容許個人享有較大的自由和較平等的機會，可使個人能較充份地發展他的興趣和能力。由於杜威肯定人的可塑性和強調環境的影響力，所以特別重視教育的功能。現在將杜威的教育理論，用表解作一簡單的分析<sup>(1)</sup>：

---

(1) 本文表 1 及表 2 所用的分析圖式，是參照 William K. Frankena 的分析方法而加以修改及增訂的。原來圖式有 A, B, C, D, E 五項，現用圖式有甲乙丙丁戊己庚七項，並合成閉路系統，使教育效果與教育目的能互作對證。請參閱：William K. Frankena, *Philosophy of Education*. New York: The MacMillan Co. 1965. 一至十八頁導論部分。

表 1 杜威的教育理論的分析



從表 1 可見一個教育理論當中，教育目的和方法是與價值、人性、知識等基本觀念有著密切的關係。杜威所提倡的民主開放的教育目的與方法，是以二十世紀初期自由社會的理想和科學的人性觀、宇宙觀和知識論作為基礎的。由於基本的信念和理想相同，所以當時美國文化界和教育界的自由分子對杜威的學說產生了共鳴，接受了‘實踐主義’的教育哲學，並由此逐漸推演出各種教育設計、方法和技術，同時也發現和引起新的教育問題，形成了本世紀二十年代至五十年代美國‘進步教育’(progressive education)的思潮和力量，促使教育學研究走上科學化的道路。雖然如此，杜威的學說仍被一些持有不同理想的保守派學術領袖們所否定，甚至被批評為‘破壞傳統文化’的急激理論。當時中國留學生在美國研究教育學或社會科學的，大都受到杜威學說的影響，將美國進步教育運動的目的與方法奉為圭臬，回國後大宣揚，以推行進步教育為己任，以為這樣就可使專制的政治開明起來<sup>(1)</sup>。這些留學生，無疑都是才智之士，只是救國心切，急於借取外來學說以濟世，以致無法顧及作為這些教育理論基礎的種種觀念與假設是否與自己的文化和社會相配合，也就等於忽略了有效地應用外來理論與方法的基本條件。這樣在一個未有充份民主經驗的社會中要認同美式

(1) 關於杜威對中國的影響，請參閱：

1. Ou Tsuin-chen, (吳俊升) “Dewey's Lectures and Influence in China,” in Jo Ann Boydston, ed., *Guide to the Works of John Dewey*. Carbondale: Southern Illinois University Press. 1970. pp. 339-362.
2. Keenan, Barry. *The Dewey Experiment in China: Educational Reform and Political Power in the Early Republic*. Cambridge: Harvard University Press. 1977.

民主的教育目的，在一個並不重視個人價值的教育傳統中要實施開放的自由主義教育，再加上人力物力等客觀條件的欠缺，進步教育在中國的嘗試遭遇很大的困難。結果除了在理論上蓬勃過一時之外，在實行和事功上並沒有得到可觀的成果。進步教育的實踐並未深入民間，它的理論也僅見於大學講壇、學術刊物、或者政治舞台之上而已。

可見教育理論的應用所牽涉的範圍，不單是教育目的的接受或教育方法的採納，更重要的是教育理論基礎部分的種種觀念的認同，與社會本身是否具備適當的條件來配合外來理論應用的特別需要。許多發展中的國家，為了要趕上先進國，急於借用外來理論，也往往忽略了這個重要的問題，而得到相反的後果。這好比種花，不理會土壤陽光氣候等條件而強行移植，又怎能期望它好好生根和發葉滋榮呢？

### 三 教育分析與教育理論的應用

教育由理論的形成到應用和實踐的整個過程，可以分幾個階段。在討論杜威的時候，已間接作了一部分的解釋，現再以表解的方式，作比較全面的分析。

表 2 教育理論與實踐的分析

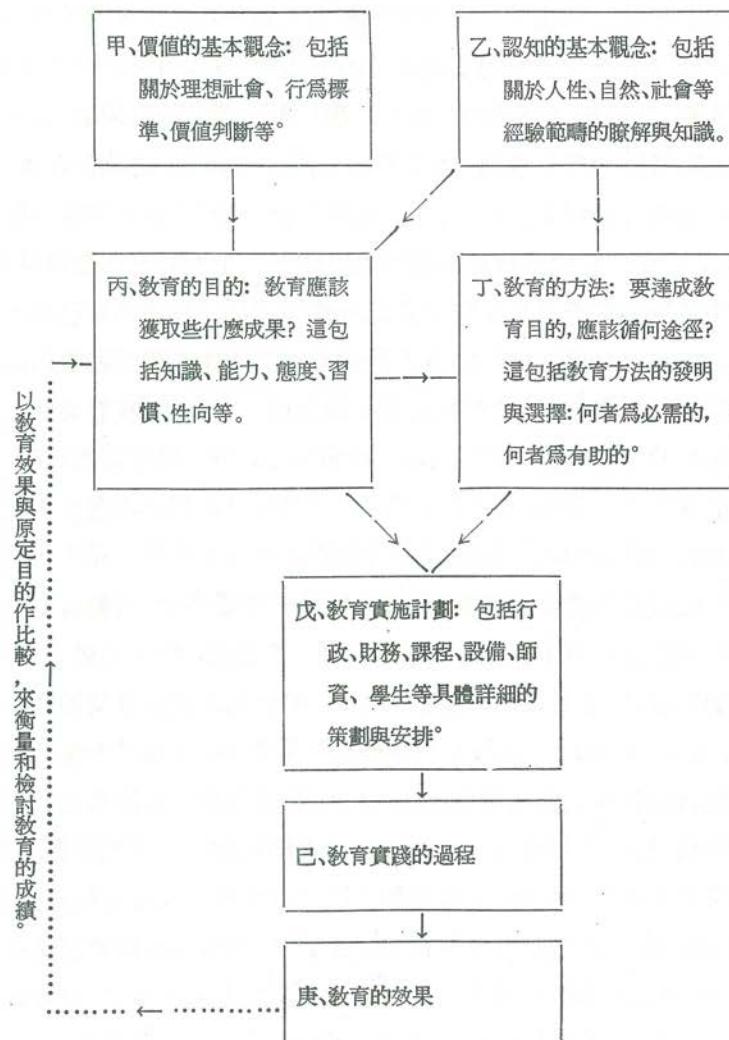


表 2 紿我們幾點重要的提示。第一，凡教育理論都有其文化和社會的根源。要接受一種外來的教育目的與方法（表 2 丙項和丁項），就等於接受了它的基礎部分的價值觀（表 2 甲項）和人性觀、自然觀、知識觀、社會觀等（表 2 乙項）。教育理論的借用者，必須準確地和徹底地學習理論，並了解理論的基礎部分。理論的基本，往往要憑推理分析和旁徵博引，方能探究出來。對於理論的價值觀念（表 2 甲項），我們要問這些價值觀念中的人生理想是不是可欲的？其中的社會理想是否也符合自己社會的利益？在我們自己的社會中，有沒有相近似的觀念？是否具備有利的條件去接受和認同這些外來的價值觀念？對於理論的認知觀念（表 2 乙項），我們要問這些外來理論中對人性、自然、知識、社會等的看法，是否正確？又從不同的文化的立場看，是否可以理解和同意的？我們在研習外來理論的時候，應同時提出這些問題，還要深入探討這些理論是否大致符合自己社會的情況與需要？是否可以將它變通修改，而能有效地應用於自己的社會中？如果答案是存疑或否定的，而仍然勉強借用，則屬不智。如果答案是肯定的，我們仍要研究怎樣去改良應用的方法，使之‘中國化’。在教育理論應用的過程中，要繼續不斷的進行試驗、檢討、修正和適應等工作。比如說，要借用進步教育的教學方法和設計，我們須知道這一定會涉及美國式的民主理想與習慣的。如果民主理想是可欲的，對我們自己的社會和人民是有好處的，那麼，即使自己社會還沒有類似的民主觀念，也可以在教育試驗的過程中，將民主的基本觀念作適當的詮釋，然後介紹過來，使逐漸納入本土文化的傳統中，成為本土文化的一部份。也就是說，如果一個理論是健全的，對自己社會將會有利的，我們不妨在自己的社

會中，設法創造適當的條件，把這個源自其他文化系統的東西，小心移植過來。

第二，根據圖表顯示，教育目的(表2丙項)與方法(表2丁項)之間，顯然有密切的關係。方法的選擇、設計和應用，要看目的本身的性質、繁簡、難易與程序的先後而作因應，而方法的存廢與變換，又須視乎其獲取目的效能的高下而作決定。所以在借用外來教育理論時，必須認識到方法不是萬能的，它無非是工具，還要在適當的條件之下才可以發揮它的最高效用。所以引進外來理論的正確途徑是先行決定目的，然後選用方法。如果只是為了方便或者好奇，任意取用方法而不問目的，一定造成很大的浪費，並且勞而無功<sup>(1)</sup>。

第三，借用外來教育理論的目的(表2丙項)和方法(表2丁項)之後。進一步便是具體的籌劃與施行(表2戊項)，在這個階段中，一定要根據自己社會所具備的人力資源與物質條件而作適當的安排。如果不能充分配合原定的實施的要求，就會導致效果的偏差。再以進步教育為例，杜威的理論本質雖好，但當年要在中國照樣實施，則不免困難重重。因為以中國當時的社會狀況而言，是無法和美國相提並論的。那時，美國已是一個工農發達的富裕國家，社會安定，義務教育相當普及；而中國則內憂外患，經濟蕭條，工農落後，民不聊生，教育不張。在這種情形之下，要按照美國的模式去改革中國的教育，又有什麼充足的條件呢？失敗是必然的。所以如何使理論變為實際可行(表2己項)，是教育工作中最大的考驗。

---

(1) 杜祖貽，教育目標、方法、效果與研究，香港中文大學教育學報”第6期(1977)，173-178頁。

第四、借用外來理論，一定不要忘記原來的動機，就是獲取教育的成果。從過去移植外來理論的史實中，我們總覺得令人滿意的結果實在難得。宣揚新法的進步人物，通常只知辦新學校，創新制度，卻少作嚴格的檢討，失敗了也不徹底追查原因，這樣又怎能收到移植新知的效用呢？再看圖表的分析，教育計劃和實施（表2 戊項及己項）得到的就是教育效果（表2 庚項）。但效果可有可無、可大可小、可正可反、可明可隱。所得的效果，就是教育成功或失敗的證據。因此，在教育的過程中，教育的參與者應該不斷去觀察和衡量教育活動所產生的效果，不論是長久性的或短暫性的，都要注視。站在教育工作的立場而言，所謂‘只問耕耘，不計收穫’，那是錯誤的想法。教育應該是‘努力耕耘，務求豐收’的工作。如果所得的教育效果是正面的，那當然最好不過，但仍須研究如何使正面的效果更為加強；如果所得的教育效果不明顯，則須認真研究為什麼勞而無功；如果所得的教育效果竟是反面的，則須立即尋求對策，徹底檢討，以免繼續失敗下去。

教育效果不如理想的原因很多，問題可能出現在表解中任何一個或幾個關鍵之上。也許教育目的定得不當，或者是太理想化而遠離現實，或者是太偏激而不為大眾所接受；也許方法與目的互不配合，或者方法本身不是有用的方法；也許教育的實施方案籌劃不週，因而與原來的教育理想脫節。遇到這類的情形，教育效果是很成疑問的。

#### 四 今後教育研究的路向

照現在的情形看來，中國人社會中教育學的發展，不妨仍以西

方的教育理論與方法做基本而盡量使之‘中國化’。儘管我們強調‘中國化’，但我們不能有排斥外來思想文化的封閉想法，否則在缺乏新知的虛弱環境下，我們的教育及社會科學亦將無發展之可言。

今日討論教育學‘中國化’這個問題，目的要使今後教育學的研究能適合中國人社會的需要。要達到這個目的，教育學者一定要將外來的教育學說作深入的和全面的學習、反省、和批判，從而作進一步的詮釋、試驗和變通。這樣，理論的普遍性得以充份發揮，而它的特殊性亦於修改變化之後，能應用於我們現代的社會，而又不與我們固有的文化衝突。這樣，我們就可以把‘中國化’了的理論，作為解釋本土教育現象和解決本土教育問題的可用的工具了。

教育學‘中國化’還有一個重要的目的，就是希望中國人社會的教育學者能够逐漸脫離抄襲和模倣外國的階段，而能够獨立地、自信地去研究自己社會中的教育問題。再經過經驗的累積，在教育實踐的基礎上，逐漸發展出以自己文化為本位的教育理論與方法。這些由本土生根發榮的學說，足以與外來種種理論互作比較印證，成為我們對世界學術交流的一種貢獻，也使我們擺脫學術上做長期債戶的庸屬地位，重新培植文化的自尊心和責任感。

我們澄清了教育學‘中國化’這個觀念之後，便須實在的去討論教育學‘中國化’應該怎樣進行和開展。本人認為在大專任教和負責研究工作的教師學者，應該負起倡導和身體力行的責任。凡是有這種文化自覺和學術責任感的人，都須在個人專業工作中開始做功夫。現在試分學習與研究和教學與輔導兩方面來討論。

#### 有關學習與研究方面的建議：

第一，作為一個學者，我們對自己的學術要求應該不斷提高，

不論資歷怎樣老，都不應自滿自足，必須趕上時代，在學問上不許落伍。在我們學術興趣範圍之內的有關理論和知識，要盡量做到全面的和深入的學習和研究。尤其對所謂‘權威性’的理論的學習，除了求取準確的認識之外，並須對該理論特有的文化背景、歷史因素，該理論的實際應用及其所產生的效果、與及有關該理論的分析與批評，都作詳盡的考查。經過徹底的研究，才可以介紹或引用。在應用的時候，也須捨短取長，並作適當的變通，以期符合實際的需要。過去國人對西方學說，有意無意之間，將之美化及善化，惟恐自己要介紹的理論不為讀者聽者所接受。更有些學者藉此機會，攀附別人學說，以示學有師承，或獨樹一幟，自我標榜，這對學術風氣的提倡，是沒有甚麼幫助的。

第二，我們從事教育研究工作，必須堅持學術的真誠，切忌自圓其說，隱瞞困難。相反地，我們應該將研究和學習過程中所經歷的種種問題，作詳盡的報導，以啟發後學，而收事半功倍之效。尤其是要借用外來學說，所遭遇的疑難必然不少，如果將經驗多作公開研討，則學者之間，可以得到彼此借鏡的好處，對於學術研究的發展，將有莫大的裨益。

第三，中國人社會的學者，應多用本國文字發表學術研究報告或論文，應將研究的成果在自己社會的學術刊物中發表，應多翻譯和分析重要的外文學術著作，並應將教育學的詞彙及早統一。上面所說的，都是促進教育學‘中國化’的建基工作。

第四，要對自己社會的實際教育情況，多作觀察和檢討，從而發現問題，進行研究，以求將問題解決。

第五，我們不要忽視了自己社會的文化和教育傳統。反之，我

們要將固有的觀念和知識，重新整理，再作詮釋，從而發現可用於今日的文化與教育的資料和學問。

#### 關於大專教學與指導研究生方面的建議：

第一，無論在班上教課或者個別指導，要提高對大學生在學術表現的期望，不要低估他們的能力。根據本人私下觀察，今日中國人社會中的大專教學，教者仍多以書本知識的傳授為要務，學生仍多以記誦為能事，有如中學的延續，所以學生循規蹈矩則有餘，質疑問難則未足。除個別院校之外，學術風氣並不濃厚。我們做大專教師的，要引導學生多做思考和評析的工夫，鼓勵他們參加研究工作，組織學術研討的活動，從實踐中去印證書本和筆記中的理論。學術的發展不是三年五年的事，學術‘中國化’將是一個相當長期的努力。我們這一代學者，除了做自己的學術工夫之外，並須負起培養後繼者的重大責任，我們要盡可能照顧我們的學生，希望他們能够青出於藍，庶幾不失‘薪盡燈傳’之義。

第二，要加強研究生的訓練和輔導。關於教育學和社會科學的移植與‘中國化’的問題和爭論，應該列為研究院課程及必須研討的項目，使研究生及時獲得應有的警覺，以免重蹈前人的覆轍，及再度走上嘗試錯誤的艱困過程。對於要出國留學的研究生，要告誡他們不要投機取巧，隨便以中國事物題材撰寫並無深意的論文，而獵取學位。要勸勉他們腳踏實地，盡可能研習人家的文化與思想，並觀察其長短得失，融匯新知舊學，為社會文化教育提供有用知識和力量。

前文提到香港中文大學教育學院的課程問題。中大是海外唯一以中國文化為根基的高等學府，它的服務對象是人口數百萬的

華人社會，可是它的教育學課程卻以西方理論及外文資料為主，教育學本土化的需要，實在十分迫切。院中講師早已自覺地研究本港的語言及文化問題<sup>(1)</sup>。此外，又從一九八零年十月起，中大教育學院與美國密西根大學 (The University of Michigan) 教育學院進行了一項為期五年的‘體能活動與生活質素’的合作研究，其中最大的考驗，就是怎樣變通西方教育和科學的方法，使能應用於不同的地理及不同的文化環境。在研究的過程中，力求歸納出新的理論和發明新的方法<sup>(2)</sup>。最近，中大教育學院還計劃出版一系列用中文編寫的教育學專書，除了介紹和分析教育學中不同學科的理論與方法之外，並就有關外來學說的驗證、修改、變化與應用的問題，作有系統化的探討<sup>(3)</sup>。這些嘗試的成效如何，雖然還未知道，但對教育學‘中國化’而言，至少是一個行動的開端。

- 
- (1) 蕭炳基等，“授課語言對學生心智發展與學業成績的影響”，香港中文大學教育學院，1979。
  - (2) 香港中文大學教育學院與美國密西根大學教育學院合作進行的“人口密集地區居民體力活動與生活質素研究”第一期的研究工作（1980-1981年）以學齡兒童為主，所需設計的研究工具，包括學習興趣調查、性格調查、體格調查、居住環境調查、健康狀況調查、體育活動調查及體能測驗等。
  - (3) 香港中文大學教育學基本用書編寫計劃所包括的專題計有：課程發展的理論與實踐，課餘活動，學生輔導，教育心理，教育思想與問題，教育與心理研究法，及比較教育等。

## 問卷調查法在國內運用之檢討

瞿 海 源

中央研究院民族學研究所  
國立台灣大學社會學系

### 一 緒論

若從理論、研究方法，和研究對象來討論社會科學時，至少可以有七種不同的狀況似都可稱之為中國化。除了以西方的研究方法，非中國社會為研究對象而發出西方式的社會理論，完全不能稱之為中國化的以外，其他的各種組合都多少具有中國化的色彩。如果我們發展出一套特有的中國式研究方法，並以建立中國式的理論為目的，那麼不論研究的對象是中國還是其他國家，這無疑地是中國化的社會科學。然而，若用以上的方式建立或驗證的理論是西方式的，或許我們會認為以中國社會為研究對象時是中國化，而以非中國社會為對象時卻不很中國化了，只不過由於是中國式的研究方法，所以多少還有些中國化的味道。其次，如果我們採用西方的社會科學方法，除了以非中國社會為對象並建立西方式理論外，其餘都應蘊含有中國化的意義。例如以下三種方式都應算是中國化的：以西方的方法、以中國社會為對象，進而建立或驗證西方的理論；以西方的方法、以中國社會為對象，進而建立中國式的理論；以西方的方法、以非中國社會為研究對象，建立中國式的理論。當然這三種中國化在基本精神上有很大的差異，其中以能建立中國理論似乎具有較高程度的中國化，而若只能在西方的理論框架

之下用西方的研究方法來研究中國社會，那麼也可以勉強稱之為中國化，但在程度上已與前者相去甚遠。畢竟，若能在這方面有令人滿意的成就，雖勉強可稱為中國化，然其重大的意義卻也是值得我們正視的。儘管如此，從前述各類可能性中，我們不僅發現‘中國化’這個觀念是很容易引起歧義的，同時，若欲追論高層次的中國化，就目前而言，似乎是一種奢談。因此，在談論中國化的問題之前，我們似應先來檢視一下國內社會科學發展的狀況。在這篇論文中，我們試圖就問卷調查法在國內的應用來討論這方面的問題，以審視社會科學中國化的實際學術基礎是否已經穩固。

在前一節內，我們把研究方法、理論，以及研究對象做比較機械式的組合，這只是為了處理上的方便。事實上，這些組合在實際的發展過程裏可能是比較有機的，比較複雜的。其次，我們也未對‘中國式’及‘西方式’作很明確的定義；我們在這裏只能說，除了研究對象之外，似乎還無法舉出有關中國式理論和方法的適當例子，而以上的分類只是理念式的。

國內社會科學深受美國實證研究趨向的影響，問卷方法之採用也日益普遍。最近幾年來，各種主題的研究多以問卷方法為其主要的研究工具之一。大體而言，下列數十種問題都曾以問卷為主要途徑來進行研究：政治態度、選舉行為、政治社會化、社會流動、職業聲望、就業狀況、工人生活狀況、福利設施、工作態度、工作滿足程度、企業管理、移民生活適應、婦女角色、家庭經濟、消費行為、生育態度與行為、市場調查、政策擬訂及評估、大眾傳播、農業推廣、兩性關係、青少年犯罪、文化活動、休閒活動、公共衛生、醫療行為、領導行為、社會態度、宗教信仰與行為……等等，不勝枚舉。在

如此廣泛使用的狀況下，很少有學者對方法本身進行研討。換言之，即多半全盤仿用美國學者的方法，同時隱約地接受其方法的理論基礎與基本的西方文化精神，當然，由此而產生之流弊就難以避兔了。本文即在嘗試用批判的態度來瞭解這種廣泛應用的方法，在國內採行時所產生的問題。

其次，我們有理由擔心西方式的問卷法在中國社會應用時，可能有一些特殊的限制，因為問卷研究法具有濃厚的西方文化中個人主義的色彩，而中國的民眾可能由於缺乏這種特質，以致在回答問卷時，會有不符研究需要的情形。此外，更由於國內社會中有不少民眾不能自填問卷，常常要使用訪談式的方法進行，使得訪問員與受訪者之間關係的複雜性，容易造成受訪者心理上的敏感。再者，訪問員對於問卷愈益熟悉，訪問員與受訪者之互動關係顯然會產生變化，最後，由於訪談方式的僵化與限制，甚至會使較複雜之多項選擇難以應用。更嚴重的是，一般民眾對於問卷的研究性質缺乏普遍的瞭解，所以大多以猶疑的態度，以及應付式的、模稜兩可的方式來作答，使研究者及大眾對於問卷的結果不能予以充分的信賴。在‘西河的社會變遷’一書中，筆者曾經在序論中指出：

在方法上，這些由西方社會所發展出來的研究工具，……

是否能完全適用於中國社會？國內學者……如果無條件地使用這一類的方法，是否會產生危險？（文崇一等 1975：10）

在字裏行間，作者當時似很企盼國內的社會科學家們能發展出適合國內社會的研究方法，但是現在反而認為先行檢討西方研究方法使用的可能才是更切實際的。

問卷方法之普遍使用，固然有其正面的意義，但國內在問卷研

究方面有濫用的趨勢，甚至有逐漸形成‘公害’的跡象。例如，有調查者以‘單刀直入’的方式詢問極敏感的政治問題，有以極少數偏頗的樣本去推估母體的狀況，更有許多表格相連但主題支離破碎的問卷研究報告，這些都破壞了學術界應有的研究態度。這些缺失都是由於對問卷的研究方法有所誤解而造成，這種誤解使我們未得其利反先受其害。

基於以上對各種情況的討論，我們覺得有必要檢視問卷研究的使用情形。一般而論，問卷調查法至少面臨了兩個困境。首先，問卷調查本身是一種複雜的社會互動現象，我們對這個現象一直未作深入的瞭解。在國內如此，在美國亦復如此 (Cicourel, 1974)。這種瞭解的缺乏，使得我們開始懷疑在這種互動影響下所獲得的問卷答案。本研究因時間及其他因素的限制，對此一部份將無法作實質性的討論。其次，就正規的問卷研究方法而言，國內的問卷調查似有一些嚴重的缺陷存在，例如：架構不清、取樣偏頗、統計分析欠妥當、解釋乏力等。這些缺陷一部分是由於問卷調查者忽略了應有的基本研究精神及訓練所致，另外卻也是由於對問卷的應用缺乏反省的緣故。本文將比較和分析國內與美國在問卷及其他實證研究上的特徵。

## 二 問卷調查法在國內運用之檢討

1975 年美國社會學家 Stokes 等人曾對 1966-1974 年間二百四十三篇在 *Rural Sociology* 上發表之實證性論文，在方法上之特質作了一項分析。1980 年江若珉對三十篇‘思與言’上之實證性論文作了相似的分析。若將這兩個研究結果作一比較，可以發現

‘思與言’的實證論文與 *Rural Sociology* 上發表的文章，在方法上有很大的不同。大體而言，前者倚重問卷調查者居多，而後者利用普查及調查資料者較多；前者較忽略貫時性 (longitudinal) 資料之運用，較少檢定統計上的顯著性。在統計分析方面，‘思與言’的論文極少應用迴歸分析與因素分析。這些差異多少顯示出國內在從事問卷及實證研究上的缺失，亦即在分析上似嫌粗略而不够嚴謹。該兩篇論文亦曾就概念定義之清晰與否及假設之有無作討論，但由於標準似嫌主觀而不明確，中美兩者之差異其意義並不明顯。

由於‘思與言’是一份同仁的刊物，其代表性可能不够，同時以 *Rural Sociology* 代表美國的狀況亦多少有些偏頗。為彌補這些缺點，筆者收集了另一批材料作進一步之檢討。在國內方面，我們選出六十三篇近十年之實證研究論文來作分析。這六十三篇論文選自中國社會學刊、臺大社會學刊、政大學報、法商學報、社會科學論叢、臺大農推學報、東吳政治社會學報等。論文之選取不是抽樣的，而是選出所有實證性研究之論文。在美國方面，我們以美國社會學會所發行的 *American Sociological Review* 為範圍。限於時間，我們僅以 1970 及 1978 兩年份為對象。共計選出實證性研究之論文五十八篇。經整理分類及統計後，我們將有關資料與 Stokes 及江若珉的發現重新列表以便比較（見表 1）。現就資料來源、資料分析及圖表利用情形分別檢討如下：

### 資料來源問題

就資料來源而言，國內的實證研究較倚重於初級資料，其中又以問卷調查為主。在國內有關刊物之論文中，有百分之六十九係利

表1 中美實證研究論文方法特徵之比較

	國內各有關刊物 N=63	思與言 N=30	Rural Sociology N=243	A. S. R. N=58
資料來源:				
初級資料				
問卷	44(.66)	10(.31)	41(.17)	12(.24)
訪問	2(.03)	11(.34)	94(.38)	2(.04)
次級資料				
普查	8(.12)	7(.22)	46(.19)	6(.12)
調查	8(.12)	1(.03)	35(.14)	15(.31)
官方資料	4(.06)	2(.06)	20(.08)	8(.16)
其他	2(.02)	1(.03)	8(.03)	6(.12)
資料分析:				
時間				
貫時性	8(.17)	4(.13)	66(.27)	14(.31)
同時性	40(.83)	28(.88)	179(.73)	31(.69)
顯著差異檢定				
有	25(.40)	14(.44)	138(.56)	36(.62)
無	38(.60)	15(.47)	65(.27)	22(.38)
分析方法				
表列	22(.34)	13(.41)	92(.38)	4(.09)
卡方	14(.22)	5(.16)	40(.16)	1(.02)
簡單相關	7(.11)	6(.19)	50(.24)	2(.05)
變異量	3(.05)	1(.03)	16(.07)	2(.04)
迴歸分析	13(.20)	2(.06)	15(.06)	15(.35)
因路分析	3(.05)	1(.03)	2(.08)	11(.26)
因素分析	3(.05)	3(.09)	—	3(.07)
Log linear	—	—	—	3(.07)
MIMIC	—	—	—	2(.05)

用初級資料，其中又有百分之九十六屬問卷資料。‘思與言’之有關論文，依據初級資料者亦高達百分之六十五，其中雖以訪問所得居多，但這可能是定義問題，內中可能有些實際上是問卷調查。在美國方面，鄉村社會學刊上的論文似與國內狀況略微相似，但依賴訪問者較問卷者為多。比較重要的是，A. S. R. 的論文中倚重初級資料的情況明顯地減少，僅占百分之二十八。不及國內的一半。相對地，在次級資料運用方面，國內比美國少許多，國內有關刊物上僅百分之三十用到這類材料，在 *Rural Sociology* 中則有百分之四十一，而 A. S. R. 中則高達百分之五十九。這些差異到底顯示了什麼意義呢？筆者認為其中至少有下列狀況可能造成了這類的差異，而這些狀況也多半反映了國內在探行問卷調查時的一些癥結所在。

在國內，官方普查及一般調查的資料不論在收集、整理以及公開使用方面都不甚理想。使得研究人員只得自己設法收集初級資料來分析。相對的，在美國的社會科學家可以極其方便地分析官方的各項普查、調查及其他有關的材料。截至目前，若只就國內使用官方的普查資料而言，政府動員許多人力物力完成的普查與調查工作為數不能說不多，但是除了已出版的各項整理過的資料外，大部分學術研究人員並無法獲得原始資料。偶而有少數學術界人士透過特殊關係獲得一些材料，卻又視為私產，不願提供他人使用。其實大規模的普查及調查工作基本上是一種特殊的問卷調查，由於其樣本龐大，實是極佳的社會科學研究之素材。為了不浪費這可貴的資源，學術界人士應極力爭取，而有關當局亦應儘早訂定辦法將這些材料公開發行。

其次，國內缺少完善的社會科學資料中心，對於各種有關資料之收集很不完備。有些機構重在收集，但在整理及分類方面也十分不理想。例如，各級政府單位曾做過為數甚多的調查，有些也已撰寫成報告出版，但國內很少有機構能有魄力及能力予以完整的收藏。有些機構若有心收藏，則政府機構多以消極之態度應付。在這種狀況下，研究人員就只得自己重新做起；換言之，次級資料運用上的困難促成了初級資料的再收集。

問卷調查本身對許多研究者（包括內行與外行）具有相當大的吸引力。首先，一般學者及學生很容易肯定問卷研究的科學性；其次，在使用方面，問卷法讓研究者覺得有相當大的獨立自主性，這不只是因為問卷調查法在基本上很強調客觀性及邏輯性，也因為它常常配合著現代的統計分析技術而造成其科學性高的形象。於是，在普查及調查資料難以獲得，同時其他官方資料不易使用的狀況下，研究者便傾向於採用這種具有‘科學性’的方法來收集自己所需要的材料。同時，不少研究人員誤認為問卷調查是簡單而易實施的研究方法，多少會有濫用的情形發生。舉例來說，在研究時，有些人常常不會對所要研究的課題作深入的思考，而將所有相關的項目全部變成封閉式的問卷或量表，希求先獲得該項問卷之資料，然後借重使用日益便利的電腦來代為清理資料，作粗淺的統計分析。最後則以這些粗淺統計分析所得的材料來含混地對研究課題作粗糙的解釋。這些人認為問卷研究好比考試一般，只要隨主試者的心意出一些題目就可測出一些變項，至於變項與變項間之關係，以及各個變項實際的含意則多不會予以仔細的考慮。實際上問卷調查方法，在傳統上並不十分簡單，目前則其技術上的發展又日新

月異，但不少人卻不正視其基本的研究精神，而大多學習一些粗淺的技巧，即盲目使用。這不但對學術發展無益，且極易造成‘污染’的現象。這是國內使用問卷調查的一個嚴重危機。尤其當各級政府機構逐漸愈來愈有意委託學界從事類似的研究時，經費上的易於獲得，更助長了問卷調查方法不適當之應用。有時且嚴重地損害到學術界的形象。在下面，筆者將詳細說明一個例子，來指出這個問題的嚴重性。

目前，臺灣區各縣市都奉中央指示在積極興建縣市文化中心。其中某縣為此特地委託某大學研究所負責規劃。該項規劃不論就資料搜集及分析，乃至於所作之估計所犯之錯誤均十分嚴重。後來負責設計的建築師曾說：‘在我設計者的立場而言，能有一份東西就用一份，有總比沒有好。’可是若略微檢討該份以問卷調查法為主的規劃報告，我們可以看出那一份東西不用可能還比較好一些。雖然委託規劃的原意甚好，但研究人員濫用問卷調查的結果，卻使得規劃的意義落了空。主要的問題即出在問卷設計、抽樣、施測、以及推估上。

在問卷設計方面，該計劃以開放式問卷為主。眾所周知，開放式問卷最容易遇到的困難是回答不完整或沒有回答，該計劃的研究人員因此而沒有指出各項回答之人數，只含糊地說某一文化活動的參與率是多少，由此可見這類資料在信度及效度上很成問題。在取樣上，該規劃小組僅選取小樣本一百五十份，對象為三十位公務員，七十位教師以及五十位學生，抽樣方法則並未說明。其抽出之樣本雖只為這三類知識份子，但其對未來之文化活動所作之推估卻是針對全縣百分之二十四至百分之六十三人口而做的，其所

依據的統計值卻是這個很小的樣本。雖原樣本為一百五十人，但實際收回之有效問卷僅有八十份。規劃人員之大膽實令人歎為觀止。另外，在施測方面，報告中只說明調查進行方式採留置問卷及訪問法以及施行時間。各種狀況皆未交待清楚，令人對所得回答之信度及效度難有信心。

最後，該規劃最嚴重的錯誤乃是在推估方面。在取樣上只選了極少數的公務員、教師與學生，很可能不是隨機取出的（該報告未說明）。但規劃者推估的對象主要都是八歲以上四十五歲以下之縣民，由於樣本太小又極為偏頗，造成統計值的極端不可靠與偏誤，例如其所得音樂演奏會之參與率為 .675，亦即有三分之二以上的受訪者參加過音樂演奏會。這種參與率即便是世界一流的文化都市也是不可能達到的。該規劃小組卻以此為主要數據進行推估，即假定全人口中有百分之六十係年在八歲至四十五歲之間，全人口為 134,000，此項可能參與人口為 80,400。其中有 67.5%（即參與率）會參加活動，計 54,270 人。規劃者又根據其問題百出的問卷資料，推估出每人每年未來需要參加音樂演奏會五次，於是上項數字再乘以 5，即 271,350 人次，這項數字實在偏得太高。據東吳大學研究，臺北市第一屆音樂季參加者大約有二十五萬人次，這個數字還是偏高，因為國父紀念館的容量是 2,500 人，要辦一百場音樂會才可能有二十五萬人。於是在澎湖即使要規劃像國父紀念館規模的音樂廳，二十七萬人需要一〇九個場次才容納得下。這一〇九個場次可能不是臺灣區任何縣市可以辦得到。更嚴重的是，音樂演奏會是該規劃小組列出的十三種音樂廳功能內的一種而已，若連同諸如合唱、舞蹈表演等其他十二種，則預期吸收之總人數，每年為

1,658,750 人次。換言之澎湖縣全縣居民，包括一歲小孩以及住在望安等偏遠離島者，平均每人每個月要去音樂廳一次。若以八歲至四十五歲的居民計算，則平均每人每年要去二十一次。若音樂廳可容納二千五百人，則需辦活動 663 次，亦即每天要辦 1.8 次，扣去例假日，則每天要辦兩場活動。這實在不是任何縣市可能辦得到的！

以上還只是分析音樂廳‘使用’狀況之預估，若連同其他文化活動，則其推估的結果更令人匪夷所思。就以圖書館而言，預期吸收人數為 129,930 人次，文物陳列室為 725,000 人次。這二項合計為二百五十一萬餘人次。亦即全體縣民不分男女老少，居住遠近，每月平均要參加 1.58 次文化活動。若限於八歲至四十五歲者，每人每月平均要參加 2.58 次。以上平均數均以全人口或八歲與四十五歲的人口計，所以還算大幅度偏低。若以‘實際可能參與’人數計，則每人未來需求頻率則高得令人難以置信，例如音樂廳活動，每人每個月將近三次，若以所有文化活動計算，則每人每隔五天至少要參加一次公辦的文化活動。

以上我們可以看到問卷調查方法施用不當的嚴重性。該項規劃雖是一個特例，但就筆者所知，這種例子並不在少數，在本文的下節有關資料分析的討論中可以看出為數甚多的研究多犯有類似的毛病。這都是誤認問卷調查方法為簡單易行的不良結果，也是方法訓練不够所致。

以上就資料來源分析，我們發現問卷調查資料是國內社會科學界最常使用的。如果這麼多的問卷研究能真正提供一些有價值的資料來增進我們對中國社會的瞭解，那麼對於社會科學的中國化應該有很大的幫助。因為雖然很可能中國人在問卷行為上的特

徵會影響所獲資料的品質，但是，一方面研究者可以透過嚴謹的設計、施測、及分析以減少這一類的困擾；另一方面，若能針對中國人的問卷行為的特徵加以探討並謀求技術之改進，當然更有助於我們對中國社會及文化之真確瞭解。不幸的是，國內學者在施行問卷研究時，多缺乏這種反省，也經常不能體會問卷研究法的基本精神和嚴格要求的需要。由於多數的問卷結果很成問題，使得許多人對問卷研究法所收集到的材料喪失了信心，更不能據此做社會科學知識上有效的累積或提升這些問卷資料在理論上的價值。許多問卷資料在收集之後被編撰成一些初步分析報告，然後就被束諸高閣，形成資源的浪費，而對中國社會科學的發展貢獻甚微。同時，問卷方法之濫用更造成嚴重污染，使得我們對社會文化現象的瞭解產生更多的混淆和錯覺。

如果社會科學中國化的目的是在於促進對中國社會文化真正的瞭解和認識，那麼改善問卷調查方法施行的狀況，很可能仍將是以後從事研究者的主要課題。除了我們在前面所提出的檢討外，還有一項實質性的工作有待國內社會科學界大力推行。那就是如何成立臺灣地區問卷調查資料電腦檔案。在積極方面，似可聯合若干學術研究機構從事大規模的定期問卷調查，不但嚴格控制其品質，同時在調查內容方面也能側重重要及特有社會文化現象之探討。若能持續進行這項工作，則研究人員可從這些資料中從事各種有意義的分析工作，更可以透過多次定期的調查獲得社會文化變遷的資料。這種工作規模雖然很大，但若執行得宜，反而是最經濟且最有效率的作法。

在消極方面，學術界也應該着手將各類問卷調查之原始資料

集中起來，建立龐大的電腦檔案，使這些材料可以再經研究人員精煉而造就更大的貢獻，更可以整合若干相關檔案來透澈地討論某些中國社會的重要問題。這樣一來，一方面不會浪費既有之資料，另一方面由於檔案之建立，亦使得以後之間卷研究可在此一基礎上有更良好的發展。

在資料之收集與應用上除了加強問卷研究的品質以外，國內對於文獻、歷史、檔案，及統計資料的運用還有待加強。臺灣地區各級政府單位及民間團體所印製或保存的此類資料非常豐富，可惜以往多為學者所忽略，同時又沒有研究機構從事有系統而大規模之收藏工作，使得社會科學的研究無法在資料應用上有重大的突破，進而妨礙了社會科學在國內的發展。如果不遠的將來，我們能在這方面有顯著的改進，社會科學在國內的發展將會具有很大的特色，或許會對所謂的中國化有正面的影響。

### 資料分析問題

在資料分析方面，我們從時間性、統計顯著性檢定之有無，以及所使用的分析方法來比較中美的差異。在研究的時間性方面，中美兩國的學者多半還是側重在同時性(cross-sectional)的研究，但在國內尤其如此。國內各有關刊物上所發表的實證性論文中，僅百分之十七從事實時性之分析，其中又多是人口學方面的。換言之，人口學由於其資料之特重時間序列性而多從事實時性之分析，而一般社會科學的研究則傾向於作同時性之研究。美國的狀況則不太一樣，就比例而言，*Rural Sociology* 和 *A. S. R.* 中各有百分之二十七及三十一的論文是從事實時性研究的。造成這種差異的

可能原因大致上有下列四個理由。第一、官方資料使用方便，使得美國學者較有機會獲得時間序列之材料。同時美國民間某些機構也長期性從事調查的工作，如 NROC(National Opinion Research Center)定期舉辦 General Social Survey，而這些資料多公開發行。因此促成了較多的貫時性研究。第二、作兩次以上相同的調查，在經費上負擔重，第一次問卷調查後若要申請到經費在同一地區作同樣的研究十分困難。第三、研究人員有喜新厭舊的傾向，對 Panel Study 比較不感興趣。第四、在分析技術上，除了經濟學以外，國內社會科學對時間序列的分析所受訓練不足，因此無法從事貫時性之研究。

在是否從事統計顯著差異之檢定方面，國內為數較多之論文都付諸闕如。在 *Rural Sociology* 的論文中百分之二十七，在 ‘A. S. R.’ 的論文中百分之卅八未作此項檢定，但在國內有關的刊物中有百分之六十，在 ‘思與言’ 的論文中百分之四十七未作此項檢定。這主要是國內有三分之一以上的論文僅憑表列之百分比從事解釋，一直侷限於敘述性統計而非推論性統計之範疇。不過，顯著性之檢定與否其實質上的意義應比形式上的意義重要。亦即在電腦應用十分方便的今天，若欲得出所謂的顯著水準並不困難。若以補充這種資料為滿足，其實卻喪失了統計檢定的基本意義。換言之，我們強調統計檢定的重要，乃是因為研究必須要有清楚的架構及假設，統計檢定只是在幫助我們證實這些假設或架構。其次，在這個架構內，統計檢定乃是提供我們深入討論有關假設的基礎。時下有些研究試圖從數十個相關係數之顯著與否來討論實質問題，不僅效用低且易支離破碎，更喪失了探索問題真義的機會。

在統計分析方法的運用方面，國內的狀況與 *Rural Sociology* 相近，而與 ‘A. S. R.’ 間的差異甚大。在國內相關刊物中實證性論文最常用的統計方法依序為表列、卡方、迴歸分析及簡單相關；在‘思與言’中則以表列、簡單相關及卡方分析為主。在美國 *Rural Sociology* 中接近‘思與言’的狀況，依序是表列、簡單相關及卡方分析。但在‘A. S. R.’ 諸實證論文中，有一半以上是以迴歸分析和因路分析為主，也有採用較新的分析方法，如多項因數多項指標法 (MIMIC)，Loglinear，分析法等。

雖然造成國內研究與 *Rural Sociology* 相似的原因很耐人尋味，同時，*Rural Sociology* 與 ‘A. S. R.’ 間有如此鉅大的差異也是很有意思的問題，但本文主旨不在探討這類問題，而且筆者認為拿國內狀況與 A. S. R. 的情形作比較，將更顯現出在統計分析方法上差異的實質性意義。大致上 A. S. R. 與 A. J. S. (*American Journal of Sociology*) 是美國社會學界最主要的學術刊物，在方法上的運用最為成熟，也較易於突出新的發展趨勢。不可否認的，在目前這個階段，國內社會科學界在統計分析方面，自己並無創新，多亦步亦趨地引進美國式的分析方法。從這個角度來看，與 “A. S. R.” 間的差距主要是在吸收的不够快。除此之外，大致還有以下三個可能原因也是值得我們注意的。

第一、國內社會科學界在電腦運用上的困境可能是造成資料分析問題的主因之一。社會科學的問卷研究多半是以大樣本為主，在統計處理上甚為繁複，即便是最簡單的表列及卡方分析都需依賴電腦來處理。但是，在國內由於電腦使用十分昂貴，乃致限制了資料分析之進行。如樣本稍大些，往往在作資料之初步分析時，如

列表計算百分比等，就可能耗費資料分析費用的大部分，無法負擔更進一步分析的花費。其次，各大學電腦中心到目前少有提供統計分析程式組套的，如 SPSS, BMDP 等。在從事較複雜的分析時，如迴歸分析及因素分析，除了有經費預算者，可送至商業公司外，多半就無能為力了。國內目前發展資訊事業的呼聲甚囂塵上，但社會科學界應用電腦的狀況還距離實際的需求甚遠。若不能突破這項困境，國內問卷調查及其他實證研究將難以開展。國科會近年來只補助打卡費而削除電腦機器使用費，可能更惡化了這個窘境。雖說國科會的政策主要是因為各項研究可以使用行政院主計處之電腦，但據一般意見，其服務能力似不足以負擔日益成長的學術界之需要。

其次，在研究傳統上，國內的社會學實證研究受早期從事社區發展研究之影響，基本上傾向於以獲知社區的一般狀況，如職業分佈、公共設施之有無，居民經濟狀況等等為主。這些問題常常可以用表列及百分比方式予以解答。在我們選取的論文中，社會學佔的比例較高，因此應用複雜的統計方式較少，而表列及卡方檢定就因此而偏高。

最後但也可能是最嚴重的問題，很可能在於研究設計上的重大疏忽。國內許多問卷研究不論在架構之擬定，假設之提出，以及問卷之設計等方面多嫌鬆懈。在資料收集完成之後，沒有辦法循嚴謹的邏輯推論過程對資料作妥當而深入的分析；於是，在應用統計分析方法時，也多因循相當固定而表面的方式進行，無法有所突破。許多研究往往在基本架構上不够清晰，同時在問卷設計上也十分粗略，使得研究者在分析過程中無法利用嚴謹的方法建構某些

可能較有意義的測量工具，也無從作為深入統計分析的指引。因此，只能計算一些簡單的百分比，利用一些卡方檢定，零序相關的統計方法來討論問題。最近也有人開始利用迴歸分析，但有不少是濫用而不知其深意，因此一篇論文會有數十個迴歸方程式。此無它，乃是因架構不清，能用程式組套跑什麼就跑什麼所造成的不良後果。

在以上的討論中，大致上我們指出統計方法應用上的粗陋與浮濫是有原因的。主要乃在於研究架構不清、早期研究受社區發展計劃影響過鉅、電腦運用不便以及有些研究人員不能體會問卷研究的基本精神。這些問題我們都應儘快加以克服，否則粗陋及浮濫的統計分析會造成學術研究的困境，使得社會科學中國化的遠景因而黯淡無光。

由於統計分析應用上的不成熟，常常使研究人員撰寫許多支離破碎的論文。例如用卡方檢定的方式列出數十甚至數百個卡方值及相伴出現的眾多表格，往往無法讓人瞭解研究的主題何在，意義是什麼！C. Wright Mills 曾批評美國的經驗研究為抽象化的經驗主義(*abstracted empiricism*)。雖然問卷調查提供了眾多具體而經驗性的資料，但由於彼此不相關聯，也無法聚滙成有理論意義的主題。這種結果是經驗的，但也是被不正常地抽象化的。這些研究成果多半無法累積成有系統的知識(Mills 1959: 64)。以嚴謹如拉撒斯費德(P. Lazarsfeld)都受到如此的尖刻批評，國內許多的研究更是難以獲得正面的肯定。也因此，以往不少問卷及其他經驗性研究對探討中國社會文化的現象多缺乏實質性的助益。對理論上的探究更難有貢獻可言。

其次，不合宜及不成熟的統計分析很容易導出錯誤的結論。最常見的例子就是重複地計算某單一變項與其他眾多變項間之關聯性，不考慮中介變項，壓縮變項，虛假效應等問題，於是得到的結論就很成問題。如此累積起來的知識就會造成許多誤解。此種誤解自然成了社會科學中國化的絆腳石。

### 三 結論

就本論文在前面所研榷的各項狀況而論，我們約略發現國內實證性研究在方法上與美國的有很大的不同。國內以初級資料為主，美國則以普查及調查等次級資料為主。中美兩國學者都較少從事實時性研究，但國內學者從事此類研究者更少。國內的實證研究較少使用推論性統計分析之方法。在統計分析方法上也多偏向於使用表列及卡方檢定的方式。造成這些差異的主要原因，我們認為主要是由於官方普查及調查資料運用不方便，誤認問卷研究簡單易行，社會學研究受早期社區發展研究之影響，電腦應用狀況不理想，研究方法及統計分析之運用不够成熟等。

這種種狀況造成了國內問卷調查研究的危機。我們在這裏可以從另外一組具體的數據整體性地來討論這個問題。根據對國內有關刊物及 A. S. R. 之比較分析，我們發現國內實證性論文中所列各式圖表數目超出美國者甚多(表 2)。以每篇論文平均圖表數而論，國內的論文約為 A. S. R. 論文的五倍。若考慮每一表格所占的篇幅，國內的論文所列表格都較大。就每頁論文圖表的平均數而言，國內正好是美國的兩倍。這樣懸殊的差異所表示的意義十分重大。大致上可以反映出國內問卷及其他實證研究所遭遇到的核心

表 2 中美實證研究論文中圖表數目之比較

	國內有關論文	ASR 論文
每篇論文圖表數	19.61	5.22
每頁論文圖表數	.76	.38

問題。基本上，我們認為這些核心問題包括：研究架構不明、研究設計不够嚴謹、解釋乏力。由於研究架構不够明確，使得在分析時較無頭緒，有些只將問卷內各題結果表列其分布狀況。因此在討論問題時，不易有良好的焦點。表格雖然連續不斷，卻無法對問題作深入的瞭解與分析。有時候雖然列出的架構十分清晰，但在整個研究設計上卻不够嚴謹，無法將問卷資料作適切地整合。換言之，即焦點雖調好了，但焦點過多，缺乏整體性及相互關聯性。最後，在解釋方面，有些論文過分貼近資料，缺乏對資料作深入的思考。最嚴重的就是將表格的數字另以文字敘述一遍，作為論文的正文部分。這種傾向無形中就增加了表格的數量，而對實質問題的解釋就顯得十分乏力。

大致上，我們可以說問卷及其他實證性的研究在美國應用得最廣，也是社會科學研究的主流。國內在這方面的研究不只受到美國學界的重大影響，同時在研究方法及分析技巧上也多是亦步亦趨地‘跟’着美國社會科學界走。因此，在比較中美雙方在實證研究上的差異時，國內採行問卷調查法的特性不僅應該可以用美國的狀況作為比較的標準，同時更應注意的是，國內使用問卷調查法所顯示的特徵並不是由於有所創新或有所突破的結果，而實在是由於學術移植上有所缺陷的緣故。

對這種缺陷的檢討對於我們在反省國內社會科學發展上是很有幫助的。目前國內的社會科學都是由西方，尤其是美國，傳進來的，我們至今並沒有自己的一套。於是能否成功的移植變成學術發展的重要條件，如果連移植都不成，那麼又怎麼可能有突破性的發展。就算退一步來說，當國內絕大部份的社會科學者都以西方的方法與理論從事研究時，如果其成果十分不理想，那麼我們怎麼能寄望所謂中國化的實現。正如前面幾節中曾強調過的，國內問卷調查法是最常為人所採用的，但是其所集得的資料與所作的分析往往難以提供累積性、系統性以及有效的社會科學知識來幫助我們瞭解中國社會。也就是說，在中國的社會科學發展過程中，迄今為止狀況並不理想。在強調所謂社會科學的中國化之前，我們更應切實反省、檢討，並改進研究所用的各類方法。對於問卷調查法的檢討也是最重要的，因為採用這種方法的社會科學家也最多。

### 參考書目

文崇一、許嘉明、瞿海源、黃順二

1975 西河的社會變遷。南港：中央研究院民族學研究所。

江若珉

1980 “十年所思所言：思與言近十年論文內容與範圍的分析”*思與言* 18(2): 49-60.

Cicourel, A. V.

1974 *Theory and Method in a Study of Argentine Fertility*. New York: Wiley.

Mills, C. W.

1959 *Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.

Stokes, C. S. and M. K. Miller

1975 “A Methodological Review of Research in Rural Sociology Since 1965,” *Rural Sociology*, 40(4): 411-434.

## 社會及行爲科學之中國移植： 多項變數分析之運用

黃光國

國立臺灣大學心理學系

本文的主要目的在於探討‘社會及行爲科學中國化’的意義以及多項變數分析在社會及行爲科學中國化的過程中的可能用途。作者以為：社會及行爲科學的理論受理論建構者本身的文化及社會背景影響很大，因此我們要將西方文化中發展出來的社會及行爲科學理論移植到中國社會來，必須以中國人的行爲或中國社會為對象，用社會及行爲科學的方法加以研究，以修正外來的理論體系，或建立自己的理論體系。從事此一工作的重要步驟之一，是對討論中的概念給予適當的運作性定義，換言之，即使用有效的測量工具來測量和理論體系中各個概念互相對應的變項。然而，西方的社會及行爲科學理論，往往和其研究方法構成一套套的‘型模’，將其引入中國時，多項變數分析可以幫助研究者定義概念，發展測量工具，找出文化間共有的變項以及文化中獨有的變項，並尋出變項與變項間的關係，同時兼具檢驗假設及建構理論之雙重功能。

### 一 社會及行爲科學中國化的意義

近年來，‘科學中國化’是國內科學工作者經常討論的一個問題。‘社會及行爲科學中國化’不過是‘科學中國化’這個大問題的一個環節而已。大體而言，‘社會及行爲科學中國化’有兩層不同的

涵意。第一層涵意是：以社會及行為科學的方法研究中國人的行為和中國社會，第二層涵意是：在中國社會裏傳播社會及行為科學的知識，讓大多數的中國人能够用科學的思考方法來了解中國人的行為和社會。這兩層涵意的第一層涉及科學知識的‘生產’。第二層涉及科學知識的‘消費’，兩者互為表裏，密不可分。然而，由於本文的重點是討論‘多項變數分析在行為及社會科學中國化上的應用’，我們將把討論的焦點側重於第一層涵意上，第二層涵意暫且略開不談。

就社會及行為科學知識的‘生產’而言，筆者認為‘社會及行為科學中國化’可以定義成‘用社會及行為科學的研究方法，研究中國人的行為和社會，其目的在於建立一套邏輯結構嚴謹並且符合既有資料的理論體系，讓人們可以用來描述、解釋、預測，控制、並整合和中國人的行為或中國社會有關的各種現象’。



圖 1 科學研究的歷程的

這個定義包含了科學活動歷程的重要步驟。科學活動的歷程可以分成三個主要步驟 (Kameny, 1959)，如圖 1。第一個步驟是從我們觀察到的現實世界出發，用一些抽象的概念，代表現實世界中各種不同的事物，然後以科學方法探討外在事物間的關係，並將之歸納成一套概念性的理論。第二個步驟是從這套概念性的理論體系中推演出對現實世界的各種不同預測（假設）。最後一個步驟是回到現實世界中，用科學方法去找尋事實，來支持或否定由理論體系導衍出來的命題。換言之，科學活動的歷程包含了三個重要的層面：第一，是科學研究的‘對象’。它必須是現實世界中的各種事實；第二，是科學研究的‘方法’。它包括由事實歸納理論，由理論導衍假設，然後再回到現實世界去驗證假設的種種方法。第三、是科學‘理論’。它必須邏輯結構嚴謹，而且具有相當程度的預測力 (Frank, 1957; Kaplan, 1964)

從上述‘社會及行爲科學中國化’的定義中，我們可以看出：所謂‘社會及行爲科學中國化’，涵蓋了科學活動歷程的三個重要層面，它指的是：以中國人的行爲和中國社會作為研究‘對象’，採用社會及行爲科學的研究‘方法’，從事研究工作，其目的在於發展出一套套的‘理論體系’，來描述、解釋、預測、控制，並整合與中國人的行爲或中國社會有關的各種現象。

在從事社會及行爲科學化的研究工作時，我們可以採用主體的研究路線 (emic approach)，以中國人的某種行爲或中國社會中的某種現象作為出發點，歸納出一套理論模式；我們也可以採用客體的研究法 (etic approach)，用西方發展出來的理論作為研究的引導架構，演繹出某些假設，到中國社會中去搜集資料，來驗證這

些理論的普遍性 (Berry, 1969)。然而，我們不管是從中國人的行為或是中國社會中的某些現象出發，用歸納的方法，建構出理論體系，或是借用西方的理論體系，用演繹的方法，從其中導衍出某些假設，在中國社會中加以驗證；我們在從事社會及行為科學中國化的工作時，其實是在試圖着把西方社會及行為科學的理論和方法移植到中國社會裏來。如眾所知，今日西方社會及行為科學的理論和研究方法，已經構成了一種‘典範科學’ (normal science)。在這種‘典範科學’ 裏，存有許多將當前社會科學家普遍接受的‘型模’ (paradigms)，這些‘型模’ 包括科學研究必須遵循的法則，科學研究的方法和工具，科學研究發展出來的理論，以及其應用和應用的限制等等。這些成份構成了科學研究的嚴謹傳統 (Kuhn, 1970)，我們要從事社會及行為科學中國化的努力，勢必要把這些‘型模’ 移植到中國社會裏來。

將源自西方的社會及行為科學移植到中國社會來的時候，我們必然會遭遇到許多問題。這些問題中最基本者，是如何將理論體系中的概念用適當的運作程序予以定義的問題。

## 二 概念的運作性定義

自從 Bridgman (1928) 在其所著的 '*The Logic of Modern Physics*' 一書中提出‘運作論’ (operationism) 的觀念之後，如何以具體的運作程序 (operational procedure) 來定義理論體系中的概念，便一直是社會科學家所關切的問題。依照 Stevens (1935a; 1935b) 的看法，被科學家們用來定義某一概念的‘運作’，通常是以指示 (pointing) 和辨別 (discrimination) 為基礎而衍生出來的種種

測量程序。它們必須為社會所公認，同時能够被別人所重演 (Stevens, 1939)。然而，在定義某一概念的時候，我們可能找到一組或多組的運作程序，它們都符合上述標準，也都可以被人們用來定義該一概念。那麼，這許多種運作程序中，那一種運作程序能夠最‘恰當’地定義此一概念呢？

嚴格說來，這個問題牽涉到測量工具能否有效地測量變項，是社會科學研究所使用工具的‘效度’問題。如果我們自行發展出某些測量工具在中國社會中加以使用，我們會遭遇到這個問題。如果我們以西方的理論體系作為引導架構，而從事社會及行為科學中國化的研究工作，這個問題將會變得更為明顯。我們說過，現代的社會及行為科學中，存有許多已經被人們廣為接受的‘型模’。一套理論體系往往蘊涵了一套或多套與之對應的測量工具（運作程序）。這套測量工具可能是由文字刺激（如 MMPI, EPPS 等）或非文字刺激（如 TAT, 非文字智力測驗等等）所構成。如果我們想要修改西方的理論，使其適用於中國社會，我們是否可以把和這套理論相對應的測量工具移植到中國社會來，認為它在中國社會中也能有效的測量（或定義）理論體系中的某些概念？

我們可以舉許多例子來說明：在行為科學（尤其是心理學）中，一位學術泰斗如何發展出包含一套理論體系以及一組與之配合的測量工具，構成一套‘型模’，供以後的研究者模倣、因襲。比方說，George A. Kelly 的‘個人建構理論’ (Personal Construct theory) 假設：每一個人都像科學家一樣地想要預測並控制他所看到的現象。他的理論中，最重要的概念是‘建構’ (construct)。所謂‘建構’，指的是個人解釋外在世界的方法。一個人經驗到許多事物之

後，他會注意到某些事物具有的共同特性，如果他能將不具此類特性的其他事物與之區分開來，他的認知結構中便已經擁有關於此一特性的‘建構’，能利用此一‘建構’來區分事物的異同 (Kelly, 1955)。為了測量個人所擁有的‘建構’，Kelly 特地發展了一套Role Construct Repertory Test (Kelly, 1955)。這一測驗裏的每一道項目都包含有三個角色，它要求受試者將這三個角色中具有共同特質的兩個合為一堆，不具此一特質的一個分離開來，並說出其異同之處。由受試者的反應，吾人即可知道其認知體系中存有何種‘建構’。比方說，如果某一受試者將‘母親’、‘姊姊’、‘男友’三個角色中的‘母親’和‘姊姊’合為一堆，將‘男友’分離開來，並說前者是‘女性’、‘家人’，後者是‘男性’、‘同學’，則吾人可以推斷其認知體系中有‘女性’、‘家人’、‘男性’、‘同學’等概念。

個人建構理論和其測量方法，可說是心理學‘型模’的一個極佳例子，另外的一個例子是D. E. Byrne 提出的‘吸引型模’ (attraction paradigm)。Byrne 在他的理論模式中假設：人與人之間的吸引力，和兩個人之間在態度、性格、興趣等方面的相似性有直線型的正相關。為了檢驗這個假設，Bayne 特地設計了一種方法來定義兩個人之間的‘相似性’。他首先請一組受試者在一種態度、性格、或興趣量表上作反應，然後根據他的反應，製造出一些和其反應之相似程度不同的答卷，偽稱這是某一個人 (bogus person) 的反應，然後問受試者對這個人的喜歡程度，再求兩者之間的相關，結果果然和他的預期十分相符。

類似這樣的例子，在心理學中真是多得不勝枚舉。比方說，Thibaut 和 Kelley 在其人際交往的理論中假設：決定兩個人之間

權力關係的主要因素是雙方作不同行動抉擇後可能導致的後果。因此他設計了一種‘後果矩陣’(outcome matrix)來測定兩個人交往的性質。在矩陣的相鄰兩側，分別標註交往雙方(A和B)可能作的行動抉擇( $a_1, a_2$  或  $b_1, b_2$ )，矩陣中每一方格對角線兩邊的數字分別代表：雙方作某種抉擇後，個人可能獲得的獎賞數量或必須付出的代價數量。例如在圖2中，不管B作何種抉擇，A所作的抉擇

A的可能行動

	$a_1$	$a_2$
$b_1$	1	4
$b_2$	1	4

圖2(1) A能控制B之命運

	$a_1$	$a_2$
$b_1$	1	4
$b_2$	4	1

圖2(2) A能控制B之行爲

都能決定B所獲得的後果，因此，Thibaut 和 Kelley 稱之為：A能控制B的命運(fate control)。在圖二(2)中，由於B企求自利的動機，當A選擇 $a_1$ 時，B必須選擇 $b_2$ ，A選 $a_2$ 時，B必選 $b_1$ 。此時A能控制B之行爲(behavior control)。用類似方法，Thibaut 和 Kelly 定義了其理論體系中許多不同人際交往的概念。

從這些例子裏，我們可以看出：心理學者如何用一組特定的測量工具來定義其理論體系中的不同概念。除此之外，我們還可以看到更多的心理學者用文字性的紙筆測驗來測量其理論體系中的概念。譬如主張特質論(trait theory)的代表人物 R. B. Cattell 認為：特質(trait)是人格結構的基本元素。所講‘特質’，指的是可以從行為推知的人格結構，它代表了一種反應傾向，並且讓人在不同的時

間和地點表現出規則的行為模式。因此，他使用了因素分析的方法，發展出著名的 16 人格因素測驗 (16 Personality Factor Questionnaire) 來測量各種人格因素。H. J. Eysenck (1952) 認為：‘內外向’ (introversion-extraversion) 和 ‘神經質傾向’ (neuroticism) 代表了人格的兩個獨立向度，因此他發展出 Maudsley Personality Inventory 來測量個人的外向性和神經質傾向。Crowne 和 Marlowe (1964) 為了研究個人希望受人讚許的動機 (approval motive)，特地設計了一套 ‘M-C 社會讚譽量尺’ (M-C Social Desirability Scale)。J. A. Taylor, 為了研究個人 ‘焦慮特質’ (trait anxiety) 對其工作成績的影響，因而設計了 ‘泰勒氏外顯焦慮量尺’ (Taylor's Manifest Anxiety Scale)。

這些例子很清楚地說明了：每一種心理學理論，都試圖要了解某一特定範疇內的人類行為，有關的研究者也要發展出一套運作程序來定義（或測量）其理論體系內的概念（或變項）。由於西方社會科學理論這種 ‘型模’ 的性質，假定一個中國的行為科學家，對某一種西方的行為科學的理論產生興趣，而想以中國人的行為或中國社會作為對象，來加以研究時，他勢必也要接受和該一理論有關的測量工具。這時候，他要面臨的一個問題是：在中國的文化裏，這樣的測量工具到底是在測量那些變項？換言之，這套運作程序到底是在指涉理論體系中的那些概念？

### 三 多項變數分析的應用

不管是以文字刺激或非文字刺激編成的測量工具，都同樣會面臨這一個問題。對於以文字編成的測量工具而言，這個問題並不

單單祇是翻譯的問題而已。更具體地說，我們也許可以用諸如‘回譯’(back-translation)或‘反覆翻譯’(iterative-translation)的技巧，讓測量工具中的語言刺激翻成中文後，在字義、文法、及詞句結構等方面，儘量和原文相等(Anderson, 1967; Brislin, Lonner, and Thorndike, 1972)。可是，文字的相等其實並不是主要問題，問題的癥結是：文字性的測量工具譯成中國文字或非文字性的測量工具引入中國社會後，它們所要測量之概念和原測量工具所欲測量之概念是否相當？這兩者之間是否具有‘概念上的相等性’(conceptual equivalence)(Sears, 1961; Berrien, 1967; Sechrest, Fag, and Zaidi, 1972)？

### 1. 多元特質—多重方法矩陣

在回答這個問題的時候，我們固然可以用傳統的雙變項分析(bivariate analysis)的方法來研究測量工具的建構效度(construct validity)(Cronbach and Meehl, 1955)。然而，如果採用多項變數分析的技巧，同時考慮許多變項間的關係，我們應當更能了解測量工具的性質。舉例言之，如果我們從某一理論體系預測：概念X, Y, Z之間存有某種關係，而這3個概念間又分別有2種方法可加以測量，則吾人可以使用 Campbell 和 Fiske (1959) 倡議的‘多元性質—多重方法矩陣’(multitrait-multimethod matrix)，在中國社會中找一羣合適的樣本，同時以測量這三種概念的  $3 \times 2 = 6$  種工具加以測量，並檢視這六個變項間的相關矩陣。就理論而言，用不同方法測量同一概念所得的兩組分數間，應該存有相當高的相關；而測量 X, Y, Z 等概念的變項之間，也應該存有如理論所預測的關係。用這種方法，我們不僅可以看出某一測量工具的輻合效

度 (convergent validity)，而且可以看出其辨別效度 (discriminant validity)。在自行發展測量工具的情況下，我們固然可以用這種方法來檢定測量工具的效度；在引入西方測量工具的場合，我們亦可以用這個方法來檢定其效度。如果該一測量工具在主文化和客文化中都能有效地測得某一概念，則該一工具在兩種文化中所測得之物，便具有‘概念的相等性’ (Anderson, 1967)。

## 2. 因素分析

除此之外，諸如因素分析 (factor analysis) 之類的多項變數分析技術，也可以用來檢定某一測量工具的效度。就其用途而言，因素分析本身便是項目分析 (item analysis) 的方法之一 (Gorsuch, 1974)。在某一理論體系中，假如  $X, Y, Z$  是彼此互相獨立的概念，它們分別擁有  $m_1, m_2, m_3$  種 ( $m_1, m_2, m_3$  均大於 2) 為人所公認的運作程序 (如測量工具或問卷中的項目)，倘若吾人以這  $m_1 + m_2 + m_3 = m$  和工具測量一羣數目為  $n$  的對象，並將所得的分數排成一  $m \times n$  的資料矩陣 (data matrix) 作因素分析。則吾人很可能得到和  $X, Y, Z$  互相對應的三個因素  $F_x, F_y, F_z$ 。此時，吾人可以把  $F_x, F_y, F_z$  視為是由上述  $m$  個變項加權組合而成的超級變項 (super-variable)。因素矩陣 (factor matrix) 中，某一變項的因素負荷量 (factor loading)，其實就是該一變項和三個超級變項間的相關係數。假使前述  $m_1$  個變項在因素  $F_x$  上的負荷量都很大，我們便可說：這  $m_1$  個變項的內部一致性 (internal consistency) 很高，它們可以組合起來，代表超級變項  $F_x$  或指稱概念  $X$ 。反之，如果這  $F_x$  個變項中，某一變項在所有因素上的負荷量都很小，則它不能適當地測量這三個因素中的任何一個，應予以剔除。

使用這種分析技術，不僅可以探討中國社會中獨有的問題，也可以檢定由西方傳入之測量工具的性質。就前者而言，比方說，大專聯考是我國社會中獨有的制度，陳秉華（民 68 年）為了想要知道高中學生應付大專聯考的各種方式，特地找一羣正在準備參加大專聯考的高中學生，問他們：自己以及有關的親友爲了他們要參加大專聯考，所作的各種準備工作。然後以這些資料爲基礎，編成一套問卷，施予正在準備參加聯考的另外一羣高中學生。將所得的資料作因素分析之後，結果一共得到三個因素：‘積極有效的準備’，‘父母親的督促’，和‘強迫性的讀書’（陳秉華，民 68 年）。其具體內容之例如下：

因素 I：積極有效的準備

‘想辦法提高讀書情緒’

‘找安靜的地方念書’

‘與同學彼此打氣、鼓勵’

因素 II：父母親的督促

‘父母親覺得我對聯考準備不夠盡力’

‘父母親對我分析聯考成敗的利害得失’

‘父母親限制我把時間花費在讀書以外的休閒娛樂上’

因素 III：強迫性讀書

‘爲了準備聯考，減少休閒娛樂的時間’

‘唸不下書時，仍要求自己繼續唸’

‘每天都隨時把握時間唸書’

這三種應付方式，可能是我國文化中面臨大專聯考的高中生所獨有的行爲模式，我們可以稱之爲文化獨有之行爲（cultural-

specific behaviors)。如果我們以其他文化發展出來的測量工具，來測量中國社會中某些特定羣體之行為，將其結果作因素分析，亦可能顯現出我國文化中獨有之因素。舉例言之，在研究父母教養子女之方式時，Schaefer (1959)，曾經提出一個‘環狀模式’(circumplex model)，這個模式認為：父母教養子女的方式，基本上是由‘愛——不愛’和‘控制——放任’兩個獨立向度所構成的。這個模式和分析一般人際互動的模式也互相吻合 (Benjamin, 1974)。然而，黃光國和羅惠筠以日本兒童心理學者品川不二郎編製之‘子女教養方式問卷’施予我國國中學生，並將其結果作因素分析，結果不祇得到和上述二因素對應的‘愛與接納’和‘權威控制’，而且還得到另一個因素‘對學業成就的期望’ (Hwang and Lo, 1979)。這個因素可能是我國文化中獨有的。後來楊牧貞和黃光國 (民 69 年) 以同一份量表施予另一羣國中學生，用同樣的方法加以分析，亦得到類似的結果。

在其他許多研究裏，我們也可以發現我國文化中所獨有的某些變項。比方說，以往美國俄亥俄州立大學的心理學者 Stogdill (1955, 1963, 1974) 和 Fleishman (1953, 1957, 1973) 在研究領導行為時，曾經發展出諸如‘領導行為描述問卷’ (Leader Behavior Description Questionnaire, LBDQ) 或‘督導行為描述問卷’ (Supervisory Behavior Description Questionnaire, SBDQ) 之類的測量工具。這些測量工具中分別列有許多可以描述領導者在團體中之領導行為的項目。他們要求不同團體的成員分別用這些問卷來描述其領導者的行為，然後用因素分析的方法，將其搜集到的資料加以整理，結果發現：一般團體的成員大多是用‘體恤’ (consideration)

tion) 和‘引發結構’(initiating structure) 兩個向度，來評估其領導者的領導行為。所謂‘體恤’向度，指的是領導者能否體會部屬的需要，允許部屬參與決策，與部屬互信互敬，以建立良好的投契關係。所謂‘引發結構’的向度，則是指領導者能不能有效地策劃團體的工作計劃，要求部屬擔負不同的工作角色，並分派工作給部屬，以推動團體的工作。在許多不同的研究中，這兩個因素都一再反覆出現，而且能够解釋受試者對各測量工具之反應變異量的大部份，所以大多數社會心理學者都同意：團體成員在估評其領導者時，‘體恤’和‘引發結構’是他們所考慮的兩個基本向度。

然而，在中國的文化裏，一般團體的成員是不是也根據這兩個向度在估評其領導者呢？從以往若干研究的初步結果看來：這個問題的答案似乎是否定的。例如，鄭伯壠（民70年）為了測量我國軍隊中基層幹部的領導行為，特地編製了一份‘基層幹部領導行為描述問卷’。問卷中的題目，有一部份是譯自 Fleishman 的‘領導行為描述問卷’，另一部份則是研究者以開放式的題目詢問士官兵，請他們用文字具體地描述基層幹部的領導行為，然後將其結果作內容分析後所得到的。問卷編成之後，將之施予八個連隊的士官兵，請他們描述其單位主官的領導行為，再以因素分析法處理資料。結果除了前述的‘體恤’和‘引發結構’兩個向度之外，還得到另外一個‘公私分明’的向度，在這個因素上有高負荷量的項目包括：

‘他不會因個人利益和部屬拉關係’

‘他不會向部屬借錢’

‘他不會假公濟私’

‘他不會佔我們的小便宜’

### ‘他不會偏袒少數人’

由此可見，在中國文化裏，軍隊成員在評估其領導者的時候，他們不僅關心領導者是否體恤部屬，是否有能力推動工作，而且還會考慮他的為人處事是否‘公私分明’。當然，從這次研究的結果，我們無法判斷：在中國文化裏，除了軍隊以外，各種團體的成員在評估其領導者的時候，是不是也都同時考慮領導者的這三個層面？將來如果有更多的研究支持這項推測，則‘公私分明’可視為我國文化中部屬評估領導者時，所考慮的一個特殊變項。換句話說，在美國文化中團體的成員可能認為：領導者‘公私分明’是理所當然的事。不是‘公私分明’的人，若非當不了領導者，便是當了領導者，也會被人排斥掉。所以他們在這個變項上便沒有變異可言。然而，在我國文化裏，領導者卻不一定每個人都‘公私分明’，因此其成員也會以這個向度來評斷他。

從以上的例子裏，我們可以歸結出幾點重要的結論：第一，如果我們採用多項變數分析的技巧分析資料，在某一個文化中搜尋變項，基本上，我們是以受試者的反應作為搜尋變項的根據，而不是以研究的理論架構作為研究的基礎。有些研究者從某一種理論的概念架構出發，編製出一套測量工具來測量其理論體系中的概念。可是，當他用這套測量工具，實地測量一羣對象的行為，並用諸如因素分析之類的方法分析其資料後，他得到的因素很可能和他原先的構想不符。這時候，他必須審慎的思考：是否要修改其理論架構。比方說，品川不二郎在其編製的‘父母管教態度問卷’中，將父母管教態度分為：拒絕、溺愛、嚴格、期待、矛盾、紛歧等六種。但是，在我國，幾個用因素分析法整理資料的實徵性研究卻得不到和

這六種態度相對應的因素，反倒得到和Schaefer(1959)的‘環狀模式’較接近的‘愛——不愛’和‘控制——放任’兩個因素，以及我國文化中獨有的‘對學業成就的期望’。在這種狀況下，我們寧可接受Schaefer的‘環狀模式’，認為父母的管教態度基本上是由‘愛——不愛’和‘控制——放任’兩個向度構成，至於‘父母對學業成就的期望’則可能是我國文化中所獨有的變項，而不必將父母管教態度硬分為六種。

同樣的，Halpin 和 Winer (1957) 認為：領導者的領導行為至少應該包括下列十項：

- (1) 主動 (initiation)：提出新的構想或創意；
- (2) 代表 (representation)：代表自己的團體，接受挑戰；
- (3) 平易近人 (fraternization)：和部屬打成一片，親密交往；
- (4) 組織 (organization)：分派並界定自己及部屬的工作；
- (5) 管轄 (domination)：約束或限制團體或部屬的行動；
- (6) 賞識 (appreciation)：讚美或不同意部屬的某種行為或意見；
- (7) 執行工作 (execution)：要求部屬達成工作目標；
- (8) 整合 (integration)：協調部屬的工作進度，減少彼此間的衝突；
- (9) 向下溝通 (downward communication)：讓部屬瞭解工作的性質及組織的動向；
- (10) 向上溝通 (upward communication)：從上司處獲得工作指示，並將部屬對工作及組織的看法反映給上級。

他們根據這十個類別擬定150個描述領導行為的項目，編成問

卷，用以施測美國空軍人員，要求他們描述指揮官的行為，再用因素分析法分析所得的資料。結果卻祇得到‘體恤’和‘引發結構’兩個因素(Halpin 1957)，這兩個因素和其他一連串研究的發現正相吻合(Stogdill, 1955; 1963; 1974; Fleishman, 1953; 1957; 1973)。由此可見，許多在研究者的概念架構中可以區辨開來的行為變項，在行為者身上卻是成叢地出現，如果我們採用多變項分析的技巧找出這些成叢的行為，再用適當的抽象概念來描述它們，則不僅可以達到以簡馭繁的目的，更可以發展出比較切合人類行為的理論體系。

第二，用因素分析法抽取出來的概念，是以受試者對測量工具的行為反應為基礎而獲致的。因此，當我們把西方文化中發展出來的某一種測量工具移植到中國社會來的時候，我們很難假設：在西方文化中這個測量工具是測量那些概念，所以它在我國的文化中也應該測量相同的概念。反之，我們必須注意的是：它在西方文化中測量某些概念，在我國文化中卻可能測量其他的不同概念。在這種情況下，較好的方法是用同一組測量工具（的不同譯本）施予不同文化中兩羣背景特徵相似的對象，將所得的資料分別作因素分析，然後再以各種因素匹配(factor-matching)的技巧(Gorsuch, 1974, Ch. 13)，來求取兩組因素結構間的關係。這樣，我們不僅可以看出兩套因素結構之間各因素互相符合的程度，而且可以看出那些因素是某一文化所獨有的因素。

在尋找兩個不同文化在某些因素上的共同性(commonalities)和差異性(differences)時，我們還可以採用 Tucker (1958)的聯列間因素分析(interbattery factor analysis)法來整理資料。這種方

法是把同一組測量工具施予來自不同文化的兩個或多個羣體，然後將受試者在測量工具內各個不同變項上的得分串聯排列。如圖3。將這樣的資料作因素分析，吾人可以抽出兩個或多個文化間共有的因素，也可以看出某一文化獨有的因素。求出每一羣體在共同因素上所得因素分數的平均值，吾人更能將各個羣體在其共同因素上作量的比較。這種作法可以讓我們脫離開主體研究法的限制，在比較客觀的基礎上作客體的研究(Buss and Royce, 1975)。

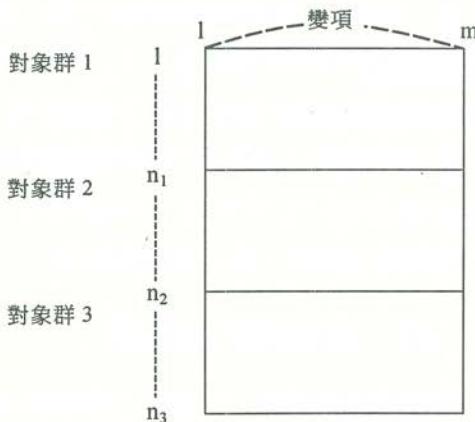


圖 3 聯列間因素分析之資料矩陣

第三，採用因素分析法從事研究工作的人，早已有‘資料輸入，向度輸出；廢料輸入，廢料輸出’(DI DO, GI GO; data in, dimension out; garbage in, garbage out)的說法。換句話說，在作因素分析的時候，每個人都希望資料輸入電腦，經過整理之後，能輸出理想的‘向度’(dimension)；然而，如果輸入電腦的資料是屬於雜

亂無章的‘廢料’，電腦輸出的整理結果，必然也是‘廢料’之屬。把這個概念用於將西方測量工具移植到中國來的過程中，其意義就是：如果某種西方測量工具所測之物，並不能涵蓋中國人獨有的某一類行為，則用此種測量工具施測中國人之後，不管用那種多項變數分析的技巧，仍然無法得到足以代表此類行為的因素。

在這種情形下，比較好的作法是在中國社會中，找一羣合適的對象，用開放式問卷、面對面訪問、團體討論、或觀察等各種方法收集資料，據以編訂測量之工具，並和傳自西方的測量工具合併，編製成新的測量工具。像前述鄭伯壠的研究便是一例。最理想的作法，是把這種源自兩個或多個文化的測量工具，同時施予這兩個或多個文化中背景特徵類似的對象羣體，分別作因素分析後，再用前述的‘因素匹配’或‘聯列因素分析法’來求取兩套因素結構間的關係，這樣不僅能將不同文化在其‘共同性’上加以比較，而且能够檢視：它們在某一文化獨有的因素上是否有明顯差異。

#### 四 理論模式的建構

我們說過：就知識的生產而言，‘社會及行為科學中國化’的主要意義，是以中國人的行為和中國社會為對象，用社會及行為科學的方法加以研究，以發展出有用的理論體系來解釋、說明、預測、並控制有關的現象。上述幾種多項變數分析的技術，能够幫助研究者判斷：他所使用的測量工具能否精確地在某一個特定的文化中測到他所要測量的變項。如果研究者確知：他的測量工具能夠測量到他所要測量的變項，他可以進一步地用迴歸分析、路徑分析、或正準相關分析等方法來找尋變項間的關係，以檢驗由理論體系中導

衍出來的某些假設，或從其發現中建構出某些特別適用於中國社會的理論體系。

舉例言之，黃光國曾經以測量生活壓力、應變方式、和心理病癥等三組變項的三套測量工具，施予年齡由30歲至60歲、來自不同社會階層的180名臺北市男性居民。將他們對這三套測量工具的反應分別作因素分析後，再將受試在三組因素結構上所得的因素合併，作次級因素分析(secondary factor analysis)。從這三組變項的聯結中，可以發展出如圖4的模式，來解釋中國社會中應付人際衝突的心理動力歷程。由圖4，我們可以清楚的看出：在中國社會中，以‘面對現實’的主動應變方式來處理人際衝突者，傾向於把造成人際衝突的責任同時歸咎於自己以及別人；以強調‘靠自己’以及‘獨斷獨行’等自我肯定方式來處理人際衝突者傾向於祇責怪別人。這兩種主動的應變歷程，都有心因性疾病的病癥類型與之同時發生。相反的，以‘忍耐’的被動應變方式來應付衝突情境者，則有責怪他人的傾向，同時會經驗到認知功能的困擾，以及從人際交往情境中退縮等心理病癥。

這個研究基本上是採用主體研究法。使用這種研究方法發展出來的理論模式，可以讓我們瞭解中國社會中的某種特定行為。然而，我們可以反問：這種理論模式在別的文化中是不是適用呢？要回答這個問題，我們必須再進一步用本文前節所述的方法，發展出也適用於其他文化的測量工具，測量和這三組變項互相對應的變項，來檢定此一理論模式在其他文化中的適用性。

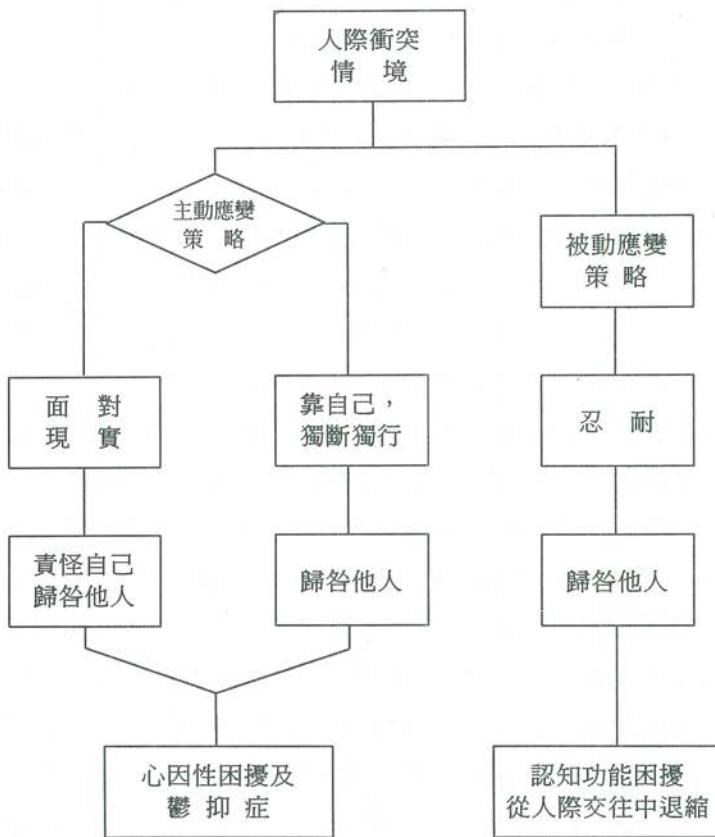


圖4 中國社會中應付人際衝突之心理動力歷程的理論模式

## 五 結論

在本文中，作者舉了幾個例子來說明：當我們要將在西方文化中發展出來的行為科學理論和研究方法移植到中國社會裏來的時候，多項變數分析的技巧不僅可以有助於吾人界定概念，找尋我國文化中獨特的變項，而且可以幫助吾人發展出可以用來解釋中國人行為的理論模式。當然，任何一個研究者都不可能滿足於發展出祇適用於某一特殊文化的理論模式。我們希望：西方行為科學的研究方法移植到中國來，有了具體的結果之後，我們能用類似的方法再到其他文化中研究這種理論模式的適用性。唯有如此，我們才能擴大此種理論模式的適用範圍，也才算達到了社會及行為科學中國化的真正目的。

## 參考書目

陳秉華

- 1979 大專聯考的應付方式與心理健康。國立臺灣大學心理研究所碩士論文，民68年。

楊牧貞 黃光國

- 1980 自我揭露的楔型模式及其相關變項。中華心理學刊，民69，22卷，一期，51-70。

鄭伯壠

- 1981 基層軍事幹部有效領導行為之因素分析：領導績效、領導角色、與領導行為的關係。中華心理學刊，民70，印刷中。

Anderson, R. B. W.

- 1967 On the comparability of meaningful stimuli in cross-cultural research, *Sociometry*, 30: 124-136.

- Benjamin, L. S.  
1974 Structural analysis of social behavior. *Psychological Review*, 81:  
392-425.
- Berrien, F. K.  
1967 Methodological and related problems in cross-cultural research.  
*International Journal of Psychology*, 2: 33-43.
- Berry, J. W.  
1969 On Cross-cultural Comparability. *International Journal of Psychology*, 4, 119-128.
- Bridgman, P. W.  
1928 *The Logic of Modern Physics*. New York: Macmillian,  
Brislin, R. W.; Lonner, W. J.; and Thorndike, R. M.  
1970 *Cross-Cultural Research Methods*. New York: John Wiley &  
Sons.
- Buss, A. R. and Royce, J. R.  
1975 Detecting cross-cultural commonalities and differences: inter-  
group factor analysis. *Psychological Bulletin*, 82: 128-136.
- Byrne, D. E.  
1971 *The Attraction Paradigm*, New York: Academic Press.
- Campbell, D. J. and Fiske, D. W.  
1959 Convergent and discriminant validation by the multitrait-multi-  
method matrix. *Psychological Bulletin*, 56, 81-105.
- Cattell, R. B.  
1965 *The Scientific Analysis of Personality*. Baltimore, Md.: Penguin.
- Cronbach, L. J. and Meehl, P. E.  
1955 Construct validity in psychological test, *Psychological Bulletin*,  
52, 281-302.
- Crowne, D. P. and Marlowe, D.  
1964 *The Approval Motive: Studies in Evaluative Dependence*. New  
York: Wiley.
- Eysenck, H. J.  
1952 *The Scientific Study of Personality*. London: Routledge and  
Kegan Paul.

- Fleishman, E. A.
- 1953 The description of supervisory behavior, *Journal of Applied Psychology*, 37: 1-6.
- Fleishman, E. A.
- 1957 The leadership opinion questionnaire. In R. M. Stogdill and A. E. Coons (Eds.) *Leader Behavior: Its Description and Measurement*. Columbus: Bureau of Business Research, Ohio State University.
- Fleishman, E. A.
- 1973 Twenty years of consideration and structure. E. A. Fleishman and J. G. Hunt (Eds.), *Current Developments in the Study of Leadership*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Frank, P.
- 1957 *Philosophy of Science*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Gorsuch, R. L.
- 1974 *Factor analysis*. Toronto: W. B. Saunders.
- Halpin, A. W. and Winer, B. J.
- 1957 A factorial study of the leader behavior descriptions. In R. M. Stogdill and A. E. Coons (Eds.), *Leader Behavior: Its Description and Measurement*. Columbus: Bureau of Business Research, Ohio State University.
- Hwang, K. K.
- 1978 The dynamic processes of coping with interpersonal conflicts in a Chinese society. *Proceedings of the National Science Council*, Vol. 2, No. 2, 198-208.
- Hwang, K. K. and Lo, H. Y.
- 1979 The parental child-rearing practice as perceived by Chinese teenagers and their personal and social adjustments. *Proceedings of The First Asian-Pacific Conference on Juvenile Delinquency*. Taipei, ASPAC,
- Kaplan, A.
- 1964 *The Conduct of Inquiry: Methodology for Behavioral Science*. San Francisco: Chandler.

- Kemeny, J. G.  
1959 *Philosopher Looks at Science*. Princeton, N.J.: Van Nostrand.
- Kelly, G. A.  
1955 *The Psychology of Personal Constructs*. New York: Norton.
- Kuhn, T. S.  
1970 *The Structure of Scientific Revolution*. 2nd. ed., Chicago: University of Chicago Press.
- Schaefer, E. S.  
1965 A configurational analysis of children's reports of parent behavior. *Journal of Consulting Psychology*, 29: 552-557.
- Sears, R. R.  
1961 Transcultural variables and conceptual equivalence. In B. Kaplan(ed.) *Studying Personality Cross-culturally*. Evanston, Ill.: Row-Peterson & Co.,
- Sechrest, L., Fag, T. L., and Zaidi, S. M. H.  
1972 Problems of translation in cross-cultural research. *Journal of Cross-cultural Psychology*, 3: 41-56.
- Stevens, S. S.  
1935a The operational definition of psychological concepts. *Psychological Review*, 42: 517-527.  
1935b The operational basis of psychology. *American Journal of Psychology*, 47: 323-330.
- Stevens, S. S.  
1939 Psychology and the science of science. *Psychological Bulletin*, 36: 221-263.
- Stogdill, R. M.  
1955 *Methods in the Study of Administrative Leadership*. Columbus: Bureau of Business Research, Ohio State University.
- Stogdill, R. M.  
1963 *Manual for the Leader Behavior Description Questionnaire: Form XII*. Columbus: Bureau of Business Research, Ohio State University.

- Stogdill, R. M.  
1974 *Handbook of Leadership: A Survey of Theory and Research*,  
New York: Free Press, 24-100.
- Taylor, J. A.  
1956 Drive theory and manifest anxiety. *Psychological Bulletin*, 53:  
303-320.
- Thibaut, J. W. and Kelley, H. H.  
1959 *The Social Psychology of Groups*. New York: Wiley.
- Tucker, L. R.  
1958 An inter-battery method of factor analysis, *Psychometrika*, 23:  
111-137.



中央研究院民族學研究所專刊 乙種之10  
中華民國71年(1982)4月 頁 255-280

## 中國家族研究的檢討

謝繼昌

中央研究院民族學研究所  
國立台灣大學考古人類學系

### 前言

家族(family)是人類社會的基本單位，對於有濃厚家族主義文化傳統的中國社會而言，則更是一種重要的單位。因此，研究中國社會、文化，家族研究乃是非常重要的一環。

筆者於民國68年10月至69年9月得‘國科會’補助，以‘臺北縣深坑鄉家族之研究’為題在仰之村(此為化名)做研究，發現了一些中國家族研究的問題，以下就這些問題做一檢討。

### 一 家族定義

研究中國家族的一個困擾問題是如何定義家族。定義是科學研究所必須的，若定義不可得或不易得，我們也應有一運作性的定義(operational definition)。因此，研究中國家族至少應有一運作性的定義。鑑於中國家族定義之不易得，本節是著重在運作性定義的探索。

美國人類學家George Peter Murdock多年來從事泛文化比較研究，他曾對250個社會做分析，於1949年寫成了‘社會組織’(*Social Structure*)一書，在該書中(Murdock 1949: 1-3)，他對家族做了定義式的解說。他說家族是具有共同居住、經濟合作、性的、生殖的和教育的功能的一個社會團體，它包括男女兩性的成人，其中至少兩

人維持着社會所認可的性關係，並且包括這有性關係同居之人所生或所收養的一個或多個孩子。這個定義頗能符合一般對家族的瞭解。但是1971年在比較了860個以上的社會，Murdock 和五位人類學家對家族的定義卻有很大的改變，這個定義(Murdock等1971: 83)是：‘家族是一個社會團體，其內包括兩個或多個彼此結婚之不同性別的成人，並且包括已婚雙親之親生的或收養的一個或多個孩子。’為了能涵蓋860多個的所謂家族的情形，Murdork 他們就不得不把1949年定義中的同居的、經濟合作的和教育的功能捨棄了，他們甚至也把‘性的和生殖的功能’的字眼取消而代以‘結婚’的字眼，我想他們是為了避免在極少數行儀式性結婚的社會並不產生性關係和生殖功能所帶來的困擾。

Murdock 等的1971年的定義似乎有意超越‘一同居住’的限制，換言之，就是不居住在一起的人也可以稱為一個家族。人類學家在做研究時，常常沒能把‘家族’(family)和‘家戶’(household)予以清楚的區分(參看 Yanakisako 1979: 162)；同樣研究中國家族的學者們也常常把二者混淆在一起。二者之區分在於家族以親屬關係(kinship)為主要特質，家戶則以居住在一起(英文一般用proxinity一字)為主要特質。一個家族並不一定會形成一個家戶。在中國，由於家族(通常稱為‘家’)具有伸縮性，可以指不同住在一起的人，因此和許多社會相比較(歐美社會是顯着的例子)，家族和家戶不吻合的情形很多，因此更易於混淆。中國家族定義的問題可說是起於這種混淆。

不少學者定義了中國家族，其中一些認為他們已制定了周延的定義。以下我們來檢討一下三個重要的中國家族的定義，分別由

Olga Lang, Myron Cohen 和 Susan Greenhalgh 所提出。

社會學家 Olga Lang (1946:13) 定義中國家族為‘一個由血緣、婚姻或收養關係的人們所組成的單位，他們有共同的生計和共同的財產。’ (Lang的原文是: *a unit consisting of members related to each other by blood, marriage, or adoption and having a common budget and common property.*) 她接着指出家族與家戶常相一致，但卻不永遠一致，因為二者所指涉的並不完全相同，家族包括暫時住在外面的人，但不包括同住之傭人、房客和暫時寄居的親屬，但是家戶則包括後面這些親屬。Lang 的定義提示了家族的兩個重要特質，即親屬關係和經濟關係。她的家族顯然是一個住居單位，與一般所謂的家戶頗相近。事實上，筆者研究仰之村家族，所用的家戶(或稱家戶家族)即 Lang 所說的家族。

由於 Lang 的家族指一同居住的單位，因而碰到了一個問題，那就是不住在一起的人是不是有成為一個家族的可能性？舉例來說，一對夫婦有兩個兒子，皆已結婚。其中一個與妻小遷居在外，但是家產未分，宗教祭祀仍回本家，這時要把兩個住居單位算為一個家族呢？還是兩個家族呢？又如分家以後的各單位是不是就不能合稱一個家族了呢？筆者認為以上兩例是都可以稱為家族的，不過其內的各住居單位也都是家族，因此是兩個層次的，高層次的家族超越住居的限制，但其內包括兩個以上的家族(為住居單位，筆者稱之為家戶)。

Myron Cohen (1970; 1976: 57-85) 認為中國的‘分家’是可以明確地界定的，因此，分家前無論同居與否都還是一個家族，並且僅是一個家族；但是分家後不復是一個家族了。如果我們同意分

家是一個明確的過程，那麼 Cohen 的推論就可以接受了。

Cohen 把分家定在一個時間的定點上，它是經過一個分家會議的。一個家族的組成包括許多成份，他以經濟的和較具體的事物為準，把家族的組成歸結到三個基本的成份——財產、團體和經濟，前二者可以是集中的或分散的，後者可以是夥同經濟(inclusive economy)或非夥同經濟(non-inclusive economy)。若把三個成份各有的兩種情形做數學的組合，應有八種組合。但 Cohen 指出(1976: 63-64)，財產和團體二成份不是都集中，就是都分散，即不會一個集中，另一個分散；此外，在非夥同經濟下，財產和團體(或稱家族成員)一定是分散的。因此，照 Cohen 的講法，只有三種家族成份的組合情形(表 1)。表中的第 1 種是 Lang 所說的家族(筆

表 1 中國家族成份組合表(Cohen)

成 份 組 合	家 產		團 體		經 濟	
	集 中	分 散	集 中	分 散	夥 同	非夥 同
1	✓		✓		✓	
2		✓		✓	✓	
3		✓		✓		✓

者稱之為家戶)，後二種是不同住的，是筆者前面對 Lang 的定義質疑所提出的第一個例子的解答，即視那個例子的情形仍為一個家族。對於前面筆者質疑所提出的第二個例子，Cohen 顯然認為分家以後的兄弟的家戶是不能合稱為一個家族了。筆者則認為兄弟

的諸家戶是一種低層次的家族，但是在雙親仍在時，由儀式、宗教和情感諸因素的整合力量，諸家戶仍是可以合起來為一高層次的家族的。

對於 Cohen 的分析，還有一些可以質疑的地方。我們覺得家產和團體的聚散並非一定要一致。有時分散的家產可委托外人管理，但家族成員仍可聚住在一起。另外，住居分散而家產不分散的情形也常看到；在今天臺灣，這種例子正多，像家產雖未分，但卻與妻小搬出到外謀生靠薪資渡日。Cohen 所列三個成份的內容都非常廣泛，應做進一步的分析，例如，家產可以為動產、不動產，又可以分為田產、房產、工廠、投資等。經濟可以分為生產、消費、分配等，又可問有無私帳否。

Susan Greenhalgh (1979) 則比 Cohen 更進一步做成份的分析，她以分炊、分住、分預算、分財產、分房子和分牌位之與否的六個標準來探討家族定義。她發現分牌位與分家無必然之對應關係。分房子與否亦然（祖厝未分並不一定表示未分家）。分住和分預算並不一定表示是分家了，倒是分財產則可定準是分家了。至於沒有財產的情形，就以兄弟婚後遷出算為分家。Greenhalgh 正和 Cohen 一樣，深知中國家族內容之複雜，要下定義真是困難萬分，例如，她不知是否應該把佃耕的土地算為家族財產，因為傳統上，分家時，佃耕之地是要分的，現在因為廢耕之私地甚多，幾乎已無人去爭佃耕之地了。

Greenhalgh 以財產（她把房子自財產中分出，此處之財產乃指生產財）分否定為分家的指標；如無財產，則以婚後遷出與否定為分家的指標。我們的問題是姑且假定她的分家指標是可以接受

的，是不是分了家以後的諸家族就不能如前述的形成一個高層次的家族？

關於中國家族定義的問題，必須從中國的家族觀念，乃至親屬結構和社會結構去了解。中國有一個‘家’字，其含義可小至僅指一個人的家戶，但又可大到指所有同姓但不一定有系譜關係的人。‘家’之富伸縮性與中國固有的政治哲學有關，大學說：‘古之欲明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修其身；……身修而後家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。’由個人的身心修養，進而到家務管理好，再到國家治理好，以致於天下大治。這好似一波紋一波紋的‘差序格局’。家是最基本的社會團體，以管家之道來治國，則國泰民安。宗族基本上是家族的延伸。在傳統中國社會，也許可以說，在家族之外，國之下，似乎沒有任何團體對於一個人形成很大約束力的。忠臣出於孝悌之家。(Levy 1953: 166)是以家國並稱，禮、禮運說：‘以天下爲一家，以中國爲一人。’實在，在一些情形下，‘家’字又可擴大到整個‘國’。

中國‘家’字內容之豐富和引伸之廣，也許可以視為中國人人際關係乃至思維方式的一些表徵。西方人的概念可說絲毫不苟，把各種團體界定得很清楚。費孝通稱西方清楚的人際關係為‘團體格局’，中國的波紋似的人際關係為‘差序格局’(費孝通 1948: 22-30)。西方人長於分析，對於一個團體界定得清清楚楚，絕不容含混；相對地，中國人長於綜合性的思維方式，因此寧可用一個綜合性的‘家’字指稱許多類似但不同的團體。這在中國的情境內是可以理解的。西洋人所慣用的‘定義’一詞有時是不適用於中國的(至少，對‘家’一字是如此的)。中國的‘家’字是因時因地因事而不同

的，換言之，因‘情境’而不同。許烺光(Hsu 1963)說中國是‘情境中心的’(situation-centered)以對比於美國的‘個人中心的’(individual-centered)和印度的‘超自然中心的’(supernatural-centered)，可說是道出了中國文化的特性。

在進一步談下去之前，我們來看看家族在做為中國親屬組織之主要團體時，與另一重要親屬團體宗族的區別在那裏。家族通常著重共同生活的關係。是由包括一對夫婦及其子女的一個基本單位所構成或發展而成的。它包括男人，也包括女人和小孩。因為它主要由婚姻關係所組成，所以家族成員與姻親有密切的關係。在宗教上，它除了祭拜祖先外，也祭拜一些神明(特別是家的守護神)。祭祀通常由女人為之。另方面，宗族特別着重嗣系(descent)的直線關係。主要功能為祭祀祖先。有一祭祀公業，負擔祭祀之費用。唯有男人是宗族之成員，所以祭祀由男人為之。女人只有在死後，藉着丈夫的關係才可以進入祠堂。宗族比家族具有持續性，所以家族若是一個法人團體(corporation)，則它更是。由以上所述，家族與宗族是顯然不同的。

普遍性的定義無法獲得，為了科學的工作，我們似乎可以設定家族之運作性定義。在仰之村做研究時，我們先設定了一個低層次的(或說基本的)定義，這個定義符合三個標準(參看 Kuznets 1976)，即1. 可以辨認(identifiability); 2. 包容性(inclusiveness):此定義可包括仰之村的所有人口；3. 獨立性(independence):每一家族是一自足的做決定的單位。這個定義(相等於 Lang 的家族定義)如下：家族為一羣有親屬關係的人所組成的經濟獨立且同住於一空間的團體，他們有繼嗣的和傳承的義務和權利。在這個定義下，

仰之村有132個家族。它約相當於閩南話的‘一口灶’。筆者亦稱之為家戶(與一般所謂的 household 的家戶略微不同)。仰之村的132個家族可以分為四個形式(單身家族11個，核心家族69個，主幹家族45個，聯合家族7個)。

另外，我們還可以設定較高層次的家族的定義。此家族是父子聯合家族(*paternal joint family*)，即老一輩雙親或其一尚存的聯合家族的變形，即除去了該聯合家族的同居特質後所形成的。我們試詳細說明如下。我們稱一個包括一個男人，他太太以及他們未婚子女的單位為‘雙親家族’(*parental family*)，一個擴展家族包括兩個以上的‘雙親家族’，當這些‘家族’不同住而各自成為一個家戶時，原來的擴展家族就消滅而成為較高層次的家族，我們稱之為‘家戶羣家族’。家戶羣家族內的家戶，由於老一輩父母的關係聯繫(link)，仍維持着密切的互助的(經濟等)、情感的、宗教的關係等。由仰之村的材料見出，家戶羣家族之家戶間仍有上述之密切關係。這種家族由於組成家戶不住在一起，所以可能已經分家了，或已經開始了分家的過程。這些家戶可分為一個‘本家’(父母所住之家)和數個‘分家’，原則上這些家戶都有獨立的居住空間，也有獨立的經濟(至少某種形式的收支獨立)。這個層次的家族成員可能住的很遠，也許不在同一社區內，所以其研究必然形成一種追蹤性的調查。在此定義下，所謂的聯邦家族和吃伙頭家族都包括在內。

近年來，在臺灣，隨着職業的分化，空間的和社會的流動的增加，家戶羣家族，有越來越增多之趨勢。由於交通的方便和電訊事業的發達，家戶羣家族之家戶成員間往來非常便捷，使得這個單位越來越富有功能意義，同時也越來越重要。

我們把仰之村的36個‘家戶羣家族’分析列表如下：

表2 仰之村家戶羣家族分析

項 目	本家形式					分家地點			父母存歿			公媽祭祀			
	核心 家族	主幹 家族	聯合 家族	其他	合計	本 村	外 村	合 計	均存	父 母存	母 父歿	合 計	合	分	合 計
家戶羣 家族數	12	13	3	8	36	11	30	41	22	2	12	36	18	18	36

表2‘分家地點’項下有41個家族，不是計算錯誤，是因為有5個家族既在‘本村’有分家，亦在‘外村’有分家。

傳統中國，自唐朝以後，強調‘父母在不別籍異財’（芮逸夫1957），加上農業社會安土重遷，以及社會的、空間的流動均小，我們可以推論唐以後的傳統中國，家戶羣家族的數目不會太多。

許多學者說‘家族分化’(diversification)是中國家族制度的特質，(參看 Cohen 1967, 1970; Lin 1948)，若不把‘家族分化’情形拘限在一個家戶內，‘家戶羣家族’內各家戶的互通有無和彼此提携的精神正是‘家族分化’的表現。

我們並不堅持高層次的家族只有一種，也許在某一社區，除了我們以上所說的‘同父的’家戶羣家族外，還存在着‘同祖’者。不過，我們認為在目前臺灣漢人社會裏，‘同父’者較普遍存在，且較具功能意義。另一方面，在某些社區裏，也許高層次的家族並不存在，僅是一種家族網絡關係，所謂的‘虛大’(pseudo-largeness)現象而已(參見 Freedman 1958: 29; 唐美君 1978: 155)。

## 二 家庭形式：理想與實際以及發展過程

本節所欲談的乃低層次家族形式，若要把此家族形式稱為家戶也是可以的，換言之，即限定在住居單位的家庭形式。一般而言，中國社會之家庭形式可分為三種，茲依組成、婚姻關係和世代數分別敍述三種形式於下：

1. 核心家庭 (nuclear family)：一對夫婦即形成一核心家庭，以後又加上未成年子女。這種家庭因為特別着重夫妻關係，所以又稱為‘配偶家庭’ (conjugal family)。這種家庭在開始時，只有夫妻的一個世代；子女出生後，則包括父母和子女的兩個世代。

2. 主幹家庭 (stem family)：包括一對夫婦，一已婚兒子及其配偶與子女，以及這對夫婦其他未婚子女。在該兒子未婚前，仍是一核心家庭，一旦娶進一個女人後；則形成主幹家庭，這時只具有兩個世代，生下孩子後，則形成三個世代的家庭。

3. 聯合家庭 (joint family)：包括一對夫婦，兩個以上已婚兒子及其配偶與子女，以及這對夫婦其他未婚子女。原本這是一個主幹家庭，由於再一個女人的娶入，就形成了聯合家庭。當無孫輩出生時，只有兩個世代，一旦出生則形成三個世代的家庭。若是年老父母過世後，兄弟之家仍同住在一起，則可稱為‘兄弟聯合家庭’ (fraternal joint family)，對照之下，前者可稱為‘父子聯合家庭’ (paternal joint family)。

不少研究中國家庭的學者，所津津樂道的是以往認為大部份中國人都生活在聯合家庭（通稱大家庭）中的說法是不實的（參見 Cohen 1970: 21）。但是這是不是就意味着長久懸為美談的‘五世同堂’的家庭，在我們學術研究上也沒有什麼分析的價值了呢？其實正相反。我們可以把它當為有用的模式 (Baker 1979: 2-3)，視之為

理想形式，由核心家族、主幹家族到聯合家族，是中國家族發展過程序列上的各個特定的點，其最終極點即‘五世同堂’的家族。自然這個終極點實現的可能性極小。我們稱之為‘發展過程’(developmental process)而不稱之為‘發展循環’(developmental cycle) (Fortes 1958)，因為在中國文化正像許多其他文化一樣，家族的發展經常沒有構成一個循環 (Shah 1974: 84-85; Cohen 1976; Fortes 1978: 18)。例如，有的核心家族，由於兒子婚後即遷住在外，所以沒能發展成主幹家族。有的主幹家族，由於沒有兄弟再結婚或已婚兄弟遷居在外，碰上老年父母皆過世，可能非但沒有發展成聯合家族，竟退回到核心家族的形式。

研究中國家族，必須放在一個有時間深度的架構內。中國家族的嗣系制度、祖先崇拜和孝道觀念，互相加強纏繞性成一條強韌的‘直線’，所以研究中國家族不能像重視個人主義的歐美家族的研究，必須放在歷史的發展的框架內，也唯有如此，才不致於為僵硬了的(stereotyped)所謂家族形式所拘限。

在中國社會，個人隨時都被視為家族的一份子，個人的存在是為了使家族綿延下去。重視個人主義的歐美社會，則把家族視為養育和訓練個人成為社會一份子的便利的環境，子女一旦成人後，就離家遠走高飛。可說家族的存在是為了扶持個人 (Baker 1979: 26)。

一般學者討論到家族形成時，主幹家族多以日本的為代表，聯合家族多以印度的為代表(參看 Goode 1964: 44-55)。因為這兩種家族各在這兩個社會被強調，數量也比較多。我們知道，日本的家庭特別強調一子繼承(多為長子)，從不分家的，以家產、經濟活動、

名位等來強化其主幹家族，所以其家族具有甚高的持久性和穩定性。印度的家族特別強調兄弟的共財和共生計，所以其聯合家族相當持久。但是在中國，由於諸子均分的制度，家族沒有穩定的基本財產基礎。所以中國有‘富，富不過三代’的說法。中國的諸子均分制度，或許有平均社會財富的作用。另外，或許因為中國家族的興衰無常，不易形成世襲的政治權力。自漢代以後即無封建制度，可能與漢代以後採行兄弟均分制度有關（參看滋賀秀三 1968）。

從世代嗣系的觀點來看家族的發展，中國代代的家族形式改變的情形要比日本和印度來得多。在現代化的衝擊下，社會流動增加，印度的聯合家族也面臨了分家的危機（Goode 1964: 49）。看樣子，日本的主幹家族也許比較能經得起現代化的挑戰。

### 三 祖先崇拜與家族

中國社會特別重視父系嗣系（Patrilineal descent）。正如人類學家 Baker (1979: 26-27) 說的，所謂嗣系是一貫性的，好像一根繩子，它開始在很久很久以前，並且一直延伸到無窮無盡。它的粗細因時間而不一樣，視繩股（家族）或纖維（男性成員）之多寡而定。只要有一根纖維還存在，這根繩子就還保全著。任何一處的纖維，不僅僅是纖維而已，還代表著整根繩子。一個個人的出現，就代表著他所有的祖先和所有未出生的子孫。因此，我們可以說他之存在是由於他的祖先；另方面，他子子孫孫的存在也只有經由他。剛才比擬之繩子由無窮遠伸到無窮遠，中間經過一個剝刀口，那就是‘現在’。假若繩子被切斷了，那麼這根繩子就不復存在了。一個人如果沒有子嗣、嗣系的繩子就跟著他斷了。因此，中國人千方百計的藉

著收養、娶妾、招贅等方式，要把嗣系持續下去。‘不孝有三，無後為大’也是由此引伸出來的觀念。

雖然由於嗣系觀念，中國家族內雙親和子女有密切的責任關係，但是這種關係並不會顯得與西方家族有顯著的差異。其差異主要在於當雙親逝世後，中國的子女與雙親仍維持著依賴的關係。死亡並沒有終止子女對父母的責任，而只是改變責任的形式而已。前面我們說過，一個人的存在是由於他的祖先，但是反過來說，祖先的存在也是由於他的子孫。陰界祖先的生活，必須靠陽世子孫的供奉，這就是祖先崇拜。如果祖先崇拜停止，則祖先和子孫將兩蒙其害，祖先既無人照料其陰間的生活，陽世的子孫也將不能得到祖先的祝福。祖先靠陽世子孫的供奉以謀求生活，引伸地說，每一個人若要確保他死後的生活，首先他必須確保有自己的子嗣。傳統中國的死亡率甚高，為了達到此種宗教的目的，因此人們冀求‘百子多孫’(Baker 1979: 80)。

祖先崇拜是中國嗣系制度的基礎，中國嗣系制度是其家族制度的根本，因此，我們可以說，祖先崇拜是中國家族制度的特質，若無祖先崇拜，則無中國的家族制度。

關於中國的祖先崇拜，有一個很有趣的爭論，Freedman, Wolf 和許娘光三位先生認為祖先是不會傷害子孫的 (Freedman 1967: 90-102; Wolf 1974: 168; Hsu 1979: 527)，但 Ahern 却根據她在臺北三峽的田野資料指出祖先常常為害子孫 (Ahern 1973: 199-203)。由於子孫害怕祖先，所以才相信會傷害他們。由我們在仰之村的經驗，尚未聽到村民言他們怕祖先之事。所以多少是支持 Freedman 他們的說法的。但是 Ahern 的資料也不容我們否認，這

也許可以解釋為少數地域的不同，不過是否可以這樣解釋，還須作進一步的探討。有興趣的倒是 Freedman 等三人對‘子孫不怕祖先’原因的解釋。Freedman 說是因為子孫並未意識到他們佔據了祖先的權位；Wolf 說是因為子孫並不認為祖先是有威力的 (powerful)。他們二人的看法，正如許烺光所說 (Hsu 1979: 527) 是戴了西方文化的有色眼鏡。許氏解釋如下 (同前引)：中國文化中有一個主要原則 (postulate) 是父、子的認同和世代的連續。因此為父者自動把財富遺留給兒子們，以及有責任使孩子都結婚並生活怡樂。另一方面，兒子們有義務使父母生活幸福並且死後生活也幸福。文化所設定的父子互相聯鎖關係 (mutual bond) 是如此的自發性而不可能有傷害的關係。他舉出 1942 年他在雲南調查時，霍亂流行，死亡甚大，居民向各種神明祈禱作法 (包括耶穌、穆罕默德等)，但是就沒有向死去的祖先祈禱及作法，原因是祖先不是傷害的來源。許烺光的父、子認同和世代連續的推論，是從整體中國文化的觀點來看的，要比 Freedman、Wolf 合理得多。我們在‘分家’一節還會討論到父子認同的問題。在此，我們想對許氏的解釋提出一個小問題，中國父子常維持著嚴肅的關係，對一些人是一種害怕的關係，會不會在父親死亡，仍舊對他害怕呢？我們覺得這也許是可以進一步探討的問題。

研究中國的祖先崇拜的學者們似乎都發現‘祖先牌位’（臺灣一般稱為‘公媽牌’）的存在。就我們仰之村的研究，卻有三分之一以上的家戶是沒有公媽牌的。分公媽祭祀時並無牌可分，只是自本家公媽香爐中把香灰拈出而已。至於為什麼會有沒有公媽牌的變異，在此不作進一步討論。總之，這表示中國文化中允許某些文化

特質相當大的變異。

Greenhalgh 依其田野資料，發現分家是一長期過程，把‘分家’分為六個成份，並依其分的先後次序排列如下：分炊、分住、分預算、分財產、分房子、分牌位。分公媽祭祀（即分牌位）是最後完成一個成份。她發現此成份與其他成份（主要為財產關係改變和使用財產方式改變）並無必然對應的關係，只是發現‘分公媽祭祀’和經濟關係的停止有正相關之趨勢(Greenhalgh 1979: 17-18)。在仰之村家戶羣家族之分析（見表二），本家和分家間‘公媽祭祀’分與否各佔一半，在對 8 個分家例案成份予以分析後，發現 4 案沒有分公媽祭祀。總之，我們發現‘分公媽祭祀’不是分家的必然指標了（參看 Greenhalgh 前引文 18）。在傳統時代，如果分家後仍同住在一個三合院內，是沒有分公媽祭祀的必要的。現在，由於分家多已成為一個長期過程，一般而言是放在最後完成的‘分公媽祭祀’就常為人所忽視。通常已婚兒子遷出去住後，如果財產尚未分是不會分祭祀的，如果父母（或雙親之一）尚健在，也是不會分的。但是也有財產尚未分，父母也健在，卻因嫌回本家祭祀麻煩而把公媽分出去的。我們發現‘分公媽祭祀’與否，受以下諸因素的影響：

1. 遷出時間之長短。
2. 分家意識之強弱。
3. 遷出距離遠近。
4. 遷出後有無自己的房子。
5. 父母仍在本家主持生計則較不會分。
6. 本家有無人負責祭祀。
7. 其他：在仰之村發現二例：一為‘分家’有人死了，為了祭祀

死者方便，就分公媽，使死者公媽合爐進去。一為‘分家’之人有生病等不順之事，請示神明後，自立公媽祭祀。

我們方才說過‘分公媽祭祀常為人所忽略’，但並不蘊含著‘公媽祭祀’就不重要了。‘公媽祭祀’強化了一個家族的一體感，它是家族之嗣系傳承不可或缺的成份。就目前臺灣漢人一般情形而言，幾乎家家都行公媽祭祀，只是有在本家或家外（多為所自出之本家）祭祀之別而已。所以，大體而言，祖先崇拜是中國家族不可少的成份。家族是中國社會的一個基本單位，對此單位之整合和持續，祖先崇拜之貢獻良多（Yang 1961: 29）。

#### 四 分家與家族

談中國家族分家之前，首先，我們必須瞭解中國分家的特性。就單一的家族而言，無論在任何社會，都遲早會瓦解的，這是和人類的生命循環相關的現象。Meyer Fortes (1958: 4-5)以擴展(expansion)、分散(dispersion) 和取代(replacement)三個階段來表示家族的瓦解和為新成立家族所取代。費孝通對同一現象以三角形結構來加以闡明（費孝通 1947: 67-76）。人類家族的瓦解和取代的自然現象可以說是分家的根源的結構理由。不過，分家在一些社會是很重要的現象，在另一些社會則毫不重要。要探究不同的原因，牽涉到家族制度的許多問題，譬如親子關係，家族之內容，分家所分的是什麼，分家的原則及方法等等。中、日兩國素稱‘同文同種’，但兩國之家族制度卻差異甚大，以下想從中、日文化比較的觀點（參看滋賀秀三 1968; Shiga 1978），來探討中國的分家以及相關的家族特質。

在中國家族中，有一個很重要的‘一體’觀念，儀禮喪有：（李如珪 1782: 430）‘父子一體也，夫妻一體也，昆弟一體也。故父子首足也，夫妻牴合也，昆弟四體也。’父子和夫妻的一體觀念是被著重的，所謂‘父爲子之天，夫爲妻之天。’在喪禮中，穿著最重的斬衰喪服的，只有子對父和妻對夫。總之，父子和夫妻都有很強的一體感。父子分屬不同世代，父親地位富有權威，另外，父子之垂直關係又符合中國的男系繼嗣原則。因此，父子的一體關係最特殊，也最被強調，因而也對中國的家族觀念產生極大的影響。中國的家族觀念認爲‘家’（family 或 household）是由同一祖先分出來的所有子孫以及其妻妾所構成的團體，他們共享財富（滋賀秀三 1968: 54; Shiga 1978: 121）。許烺光稱這是‘大家族的理想’（big-family ideal; Hsu 1967: 108）。費孝通（1948: 39-42）把中國的‘家’稱爲‘家族’，是因爲中國的家的結構原則與氏族（lineage）相同，另外，中國的家好似氏族和部落一樣，兼具政治、經濟、宗教等複雜功能，皆爲事業團體。中國的家族是持續性的和長期性的，正好和歐美家庭的短暫性相對比。日人滋賀秀三（1968: 54）亦類似地指出‘家’與‘族’爲同義語。依前述中國家族的觀念，中國家族的成份僅是‘人’和‘財產’而已（Shiga 1978: 121）。中國的家族（尤其是家戶）企圖把很多人整合在一起，成爲一個共同收支單位。傳統上，這個共同收支單位有三個特色：1. 每一個人努力所得皆歸公庫（婦女允許有私房錢）；2. 每一個人生活所需由公庫支出；3. 結餘的財富爲大家所享，成爲家產。（Shiga 1978: 111-113）家產及其收益爲家中成員所共享，但是家產的所有權則並非如此，若父親尚在，他是唯一的所有者。若其死後，則由他的兒子依平分原則共同擁有。此‘兄弟平分

原則’僅適用於同輩<sup>(1)</sup>。因此中國的所謂分家是指兄弟間的平分財產。中國的家族也可以說是指同屬於一個男系血統而營共財生活的多數人的團體，一旦這個團體成員增加而至於妨礙共財生活的繼續，人與財產就開始分裂為數個小團體，此即所謂‘分家’。(滋賀秀三1968: 54)。

日本的‘家’(ie)指代代相傳下去的永久性團體，除了指特定時間的家戶外，也指那個相當永久性的家屋。家長依‘長子繼承制度’來繼承前任家長。長子不堪其任時，可由他子、弟弟、養女婿乃至外人來繼承。(參看 Pezel 1970) 中國的繼承非求諸同族不可，女婿、外人皆不可繼承。日本有‘繼承家’的話，家是一個獨立的機構(institute)，家有‘家名’和‘家業’(指家代代所從事之事業)。家長是負有維持代代相傳的家名與家業的人，他是家產的‘受託人’(trustee) (Pezel 1970: 229)。日本人的觀念中，家產不是家內眾人所有的，也不是家長個人的財產，而是家之機構賴以維持和發展的基本財產。日本之家產是不分的，一些人(多為長子)可以繼承到家產，許多人則繼承不到家產。(滋賀秀三 1968: 54) 中國的情形則極為不同，理論上，是人人都可以分到家產的。

以下我們討論一下中國家族是不是‘信託機構’(為 trust 之暫譯，以下仍用英文)和‘法人團體’(corporation)。在‘家族定義’一節裏，我們指出中國家族是法人團體，家族則未必是。在本節裏，我們說中國家族是持久性的(至少和西方家庭相比)，似乎家族又是法人團體了。翻閱Henry Maine的 *Ancient Law* 一書，(1870: 178-

(1) 若有兄弟二人，長兄已故，留有二子，弟尚未生子。一旦分財產時，侄輩每人僅能得全部財產的  $\frac{1}{4}$ ，而非  $\frac{1}{3}$ ，叔則可得  $\frac{1}{2}$ 。

181)，說‘法人團體’最重要特質是‘持續性’(perpetuity)，‘它是不會死的’。因為有了財產等之所有權，才能使一個團體持久，所以英國人類學家 A. R. Radcliffe-Brown 說：‘法人團體’有‘持續性’和‘所有權’(possession)之特質(Buchler & Selby 1968: 70)。trust 和‘法人團體’通常是並稱的。一個團體是 trust 時，也必是一個‘法人團體’(參看 Maine 1870: 178)；但我們認為一個‘法人團體’多是 trust，並不永遠是。

唐美君師(Tang 1978: 148–154)和滋賀秀三(Shiga 1978)認為中國家族不是 trust 和‘法人團體’，因為作家長的父親或祖父可以不經過兒子們的同意，全權處置財產。Cohen (1976: 30)曾舉出家長對孩子有極大的權力，甚至把兒子賣了。筆者在臺灣南投縣埔里鎮作調查，發現有父親把一個十歲的兒子賣掉之事。在仰之村，過去父母賣孩子之事，時有所聞。Wolf (1970: 196)說：一個兒子所繼承之財產，是當為他自己兒子和孫子的 corporate trust。Freedman 在1958和1966(1958: 22; 1966: 49–50)皆說中國家族是 trust，兒子與父親是‘共同財產繼承人’(coparceners)，可以要求與父親分財產。但是他在1967年(1979年文集頁304)說：若從長嗣嗣系的傳承而言，則中國的家族是一‘法人團體’。長子可能多繼承一點東西，他在父親和祖父之喪禮扮演特殊角色；若把家族當為財產團體來看，則老一輩一死，財產就分散，繼承在和被繼承者間無‘認同’(identity)存在，所以不是‘法人團體’。我們覺得關於 trust 和‘法人團體’之爭，有一種解決的方法，是把兒子尚小的之家族，當為不是 trust 和不是‘法人團體’；一旦兒子成年後，則家族就成為 trust 和‘法人團體’了。就筆者在埔里籃城村和仰之村的研究，發現當兒

子尚未成年時，父親權力很大，可以全權處置家產；當一等到兒子成年後（尤其是結婚後），父親對家產之處置，就必須與兒子商量了。似乎是 trust 和‘法人團體’與否是相對的，把中國家族與中國宗族和日本家族相比，中國家族不是 trust 和‘法人團體’；但把它和西方家庭相比，則它又似乎是 trust 和‘法人團體’了。

中國人的‘分家’分的是什麼？前述 Cohen 所說的家產、團體、經濟皆是，Greenhalgh 又細分為吃、住、預算、財產、房子和祖先祭祀六項。若把 Cohen 的‘家產’和‘經濟’合併為‘財產’（為分家時通用之詞），則 Greenhalgh 的吃、預算、財產、房子四項皆包括在‘財產’內，其‘住’一項等於 Cohen 之‘團體’，此外她多了一項‘宗教’。歸納起來，‘分家’所牽涉到的有三大項，即人、財產和祭祀。滋賀秀三（1958：55）說：在中國文獻中，‘繼承某人’和‘祭祀某人’是同意語。一個人雖死，但他仍在那些祭祀他的人中活著，因此他的財產也為那些人所繼承。因此，就繼承而言，‘繼承某人’‘祭祀某人’和‘繼承財產’三個名詞是相當的。中國的家族是合夥性的。分家時強調兄弟均分，理由是生命受之於父，兄弟無所差別，是以人人皆祭父，人人皆分財產。

仰之村一共有六個聚落，三個分佈於平地，三個分佈於山地。全村132戶853人，山上人口有24戶119人。過去這是一個農村，但現在由於非農業收入是全村主要的收入，已不是一個農村。35歲以下之男子，無從事農業者。全村43個從事農業之男子，其主要收入沒有一個是來自農業的。村民的職業有泥水工、裁縫、司機、板模工、塑膠廠工人、養豬業、餐飲業者、洗染業者等。較早時期，村民以種稻、種茶為生，農閒期間以做礦工來貼補家用。居民很少遷移，財產

繼承主要為田、園和林。現在由於職業分化，產生人口的流動，財產的動產和金錢的比例增高。因此使‘分家’變為長期過程和不易確定（參看 Tang 1979: 136-138; Greenhalgh 1979）。我們發現‘分吃’（或稱‘分灶’）是最先和最基本的一個過程（參看 Shiga 1978），緊接著是‘分生計’，‘分住’和‘分財產’則是較緩慢的過程，有時甚至不能完成。（像分家後仍同住於一三合院內，則不必‘分住’；若土地和祖厝之價值極低時，遷出在外飛黃騰達之兄弟可能不回來分產。）‘分家’可以包含‘分公媽祭祀’，但不必然導致它，且越來越不一致。有些人因職業需要，在外謀生，仍寄錢回來，與家中為一收支單位。但一旦在外娶妻成家，就分家了，成為分家的主要因素。

中國家族中的每一兒子都有均分的權利(jural equality)，由此平等轉而要求消費之平等(consumer equality; Cohen 1976:195)，但由於年齡、子女數、個人需求等不同，事實上又不可能消費平等。所以中國家族在結構上是不穩的。‘分家’雖與‘同居共財’的倫理觀念相左，但終是避免不了。均分原則是導致‘分家’的基本原因，妯娌不合、婆媳不睦等因素只是這種現象的表面化和‘分家’的藉口。均分原則在中國家族制度中的突出，使我們想到一個作社會及行為科學研究中國化的有趣的題目，那就是看在所謂‘差序格局’內，與中心點同一距離範圍內的人，中心點之人是如何把‘均分原則’施之於他們。

## 五 結語

要瞭解中國的家族制度，必須從中國的社會文化情境去瞭解，切忌把其他文化的觀念生吞活剝地施之於中國。不過，若把中國家

族和其他文化的家族做比較，卻能幫助我們瞭解中國家族的特質。本文曾把中國家族和日本、印度以及歐美的家族比較了幾點，目的在闡明中國家族的特質。

中國的‘家’字的含義富有伸縮性，一方面指一個家戶的人，是同住在一起的；另一方面又指不同住在一起的人（可大到指凡同姓之人）。筆者認為做中國家族研究時，必須超越同吃，同住的住居層面，家族可以是一個居住單位，也可以不是。筆者為仰之村的家族設定了兩個層次的運作性定義，低層次的即家戶，高層次的即同父母所出之家戶羣家族。後一層次的家族包含著前一層的家族，但是前者卻不能包括後者。筆者認為這種多層次的家族分類法似乎也可適用於任何中國家族的研究。並且由於現代社會的職業的更分化等因素，家戶羣家族有越來越多的趨勢，今後中國家族的研究勢必要多層次的。

中國家族的發展上，並未形成‘發展循環’，但卻有其‘發展過程’。

中國家族的成份可歸納到僅是‘人’和‘財產’。傳統所謂的分家，所分的乃是人，財產和祭祀。在現代化的影響下，空間的和垂直的流動性增大，使得分家變為長期過程和不易確定，甚至不能完成。現在分祭祀（所謂分公媽）常常是放在最後來完成，有時根本不分。但是祭祀是中國家族的整合力量，祭祀在中國可稱為祖先崇拜，祖先崇拜是中國嗣系制度的基礎，嗣系制度是家庭制度的根本，因此可說若無祖先崇拜則無中國的家族制度。

雖然‘同居共財’是中國家族的倫理觀念，但是由於中國繼承制度中的諸子均分的原則，所以分家終是免不了的。也因為此，所

以中國家族形式代代改變的情形要比日本、印度和歐美都來得大。

中國家族和歐美家族相比是綿續性和長久性的。在家族傳承中，日本的家產是不分的，繼承人只有一個，他所繼承是名位，家產只是附隨著名位的東西。相對之下，中國家族繼承中，著重的是家產，並且是諸子均分的。

### 參考書目

朱 烹

宋 四書集註。大學章。世界書局。

李如珪

1782 儀禮集釋。卷十七喪服。乾隆47年。叢書集成初編第1004冊。商務。

芮逸夫

1957 中國家制的演變。文史叢刊第1輯學人。

莊英章

1972 臺灣農村家族對現代化的適應。中央研究院民族學研究所集刊34: 85-98。

費孝通

1947 生育制度。上海: 商務。

1948 鄉土中國。臺北: 綠洲出版社重印。

滋賀秀三

1968 中國固有家產制度與傳統社會結構，楊日然譯。東西文化 7: 53-58。

謝繼昌

1980 家庭的定義及研究。民生報民國69年11月27日。

Ahern, Emily M.

1973 *The Cult of the Dead in A Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.

Baker, H. R. D.

1979 *Chinese Family and Kinship*. New York: Columbia University Press

- Buchler, I. R. & H. A. Selby  
 1968 *Kinship and Social Organization: An Introduction to Theory and Method.* New York: Macmillan.
- Cohen, Myron L.  
 1967 *Variations in Complexity Among Chinese Family Groups: The Impact of Modernization.* Transactions of the New York Academy of Sciences, Series II. 29(5): 638-644.  
 1970 Developmental Process in the Chinese Domestic Group. In *Family and Kinship in Chinese Society.* Maurice Freedman, ed. pp. 21-36. Stanford: Stanford University Press.  
 1976 *House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan.* New York: Columbia University Press.
- Fortes, Meyer  
 1958 Introduction. In *The Developmental Cycle in Domestic Groups.* Jack Goody, ed. pp. 1-14. Cambridge: Cambridge University Press.  
 1978 An Anthropologist's Apprenticeship, *Annual Review of Anthropology* 7: 1-30.
- Freedman, Maurice  
 1958 *Lineage Organization in Southeastern China.* London: Athlone Press.  
 1979 Ancestor Worship: Two Facets of the Chinese Case. In *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*, selected and introduced by G. William Skinner. pp. 296-312. Stanford: Stanford University Press.
- Freedman, Maurice, ed.  
 1970 *Family and Kinship in Chinese Society.* Stanford: Stanford University.
- Goode, William J.  
 1964 *The Family.* Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Greenhalgh, Susan  
 1979 *Toward an Inclusive Definition of the Chinese Family for Use in Income Distribution Studies.* Manuscript. Talk Presented at the Institute of Ethnology, Academia Sinica.

Hsu, Francis L. K.

- 1963 *Clan, Caste, and Club*. New York: Van Nostrand.  
1967 *Under the Ancestors' Shadow*. Garden City: Doubleday.  
1979 The Cultural Problem of the Cultural Anthropologist. *American Anthropologist* 81: 517-532.

Kuznets, Simon

- 1976 Demographic Aspects of the Size Distribution of Income: An Exploratory Essay. *Economic Development and Cultural Change* 25(1): 1-94.

Lang, Olga

- 1946 *Chinese Family and Society*. New Haven: Yale University Press.

Levy, Marion J., Jr.

- 1953 Contrasting Factors in the Modernization of China and Japan. *Economic Development and Cultural Change* 2: 161-197.

Lin, Yueh-hwa

- 1948 *The Golden Wing*. New York: Oxford University Press.

Maine, Henry

- 1870 *Ancient Law*. Gloucester: Peter Smith.

Murdock, George Peter

- 1949 *Social Structure*. New York: The Free Press.

Murdock, G. P. et al.

- 1971 *Outline of Cultural Materials*. 4th revised edition. New Haven: Human Relations Area Files, Inc.

Pezel, John C.

- 1970 Japanese Kinship: A Comparison. In *Family and Kinship in Chinese Society*. Maurice Freedman, ed. pp. 227-248. Stanford: Stanford University Press.

Shah, A. M.

- 1974 *The Household Dimension of the Family in India*. Berkeley: University of California Press.

Shiga, Shuzo

- 1978 Family Property and the Law of Inheritance in Traditional China. *In Chinese Family Law and Social Change: In Historical and Comparative Perspective.* David C. Buxbaum, ed. pp. 109-150. Seattle: University of Washington Press.

Skinner, G. William

- 1979 Introduction. *In The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman.* G. William Skinner, selected and introduced. pp. XI-XXIV. Stanford: Stanford University Press.

Tang, Mei-chun

- 1978 *Urban Chinese Families: An Anthropological Field Study in Taipei City, Taiwan.* Taipei: National Taiwan University Press.

Wolf, Arthur P.

- 1970 Chinese Kinship and Mourning Dress. *In Family and Kinship in Chinese Society.* Maurice Freedman, ed. pp. 189-207. Stanford: Stanford University Press.

- 1974 Gods, Ghosts and Ancestors. *In Religion and Ritual in Chinese Society.* pp. 131-182. Berkeley: University of California Press.

Yang, C. K.

- 1961 *Religion in Chinese Society.* Berkeley: University of California Press.

## 現階段中國社會結構研究的檢討： 臺灣研究的一些啓示

莊英章 陳其南

中央研究院民族學研究所

已故社會學家陳紹馨教授曾經寫過一篇文章，認為臺灣是中國社會文化研究的實驗室，以臺灣的社會經濟方面自日據時代以來即有完整的資料，且由於地理位置上的孤立，使得臺灣具備成為一個‘實驗室’的條件，經此可以觀察中國人口與社會的演變。他說這是社會科學研究上的寶庫，社會科學家不應不注意，且該善加利用。臺灣在中國研究上可以說是一個具有重大意義的地方，不但在臺灣可以研究中國，而且在某些方面，臺灣比大陸具備更好的研究條件。在臺灣或透過臺灣對中國的研究，不但能促進整個中國的研究，而且對社會科學本身也必定有不少的貢獻（陳紹馨1966）。

我們兩位作者認為在討論社會科學研究中國化的問題上不能不注意到陳紹馨在十多年前所提出的這些見解。我們所提出的這篇論文，可以說是在為他的這個觀點做一番註解。在這裏期望傳達的一個訊息是：要使社會科學中國化，研究者應該從臺灣本地社會的深度研究開始；要想擺脫西方人類學或社會科學理論的過度束縛，目前我們研究的策略應該慢慢從驗證西方的理論，有意識地轉到檢討和批評西方學者的一些見解，一方面則把握本地學者研究本地社會的優越條件累積出新的觀點，方有可能建立一個獨特的中國社會科學傳統。一直以深度研究臺灣傳統社會為主題的本地

人類學者，在這方面可以說佔了很大的便宜，我們企圖以自己在這方面的研究透露出一些可以期待的曙光，雖然提出的批評和見解仍然是很初步的，也許就說是拋磚引玉吧。

本文擬從家族、宗族及社會構成法則等三方面來檢討過去中外學者的研究，以勾劃出從前學者研究的重大貢獻，以及若干尚未解決的難題，並進一步提出將來臺灣漢人社會結構研究中國化的一些途徑與方向。

## 一 家族結構

研究中國家族或家庭組織的學者越來越感到定義的困難，究竟在中國社會裏面‘家族’單位的界定應該根據什麼標準？如果我們檢討歷來所有的研究，便會發現學者們的見解實在莫衷一是，例如 Kulp 就根據家族的功能，將中國的家族分成四種不同的類型：自然家族(natural family)、經濟家族(economic family)、宗教家族(religious family)及傳統的或氏族家族(conventional or sib family)。所謂自然家族是一種生殖的團體(biological group)，包括父母及其子女，也就是一般所說的核心家族。一個或幾個自然家族也可能是屬於經濟家族，此種經濟家族乃一羣人基於血緣或婚姻的關係彼此生活在一起所建立的一個經濟單位，它也許是一個或幾個尚未繼承劃分祖產的自然家族，也可能與宗教家族的範圍重疊。不過 Kulp 特別強調經濟家族之成員並不限於居住在同一家內，有時分散到其他地方，只要他們是在同一家長的統率下，具有共同的土地財產及收支、預算就算是同一個經濟家族。宗教家族乃祖先崇拜的單位，其範圍有很大的伸縮性，有時與自然家族或經濟

家族之範圍一致，有時則包括幾個自然或經濟家族，然而，它也唯有在祭祖的時候才變成一種有意識的團體。傳統的家族也就是一種氏族家族，氏族是一種單系親族團體。Kulp 所調查的鳳凰村是一個父系氏族之村落，因此每一位村民均屬於同一個氏族家族 (1925: 142-45)。

最近，Myron Cohen (1970) 的研究則將中國人的家族構分成三個要素：家產、成員及家計。所謂家產是指在分家過程中可以運用的土地財產，家族成員是指分家時對家產具有特定權利之人，家計是透過一種共同預算之安排而對家產及其他收入之利用。他認為這三種要素均有兩種出現的可能性：家產是集中在一處或分散於數處，成員是集中的或分散的，家計是夥同性或非夥同性 (Cohen 1970: 27-28)。中國的家族結構一向被認為是家產集中、成員集中的夥同性經濟。然而，不少學者強調祇要家族的經濟是夥同性，不管其家產或成員是否集中，都屬於一個共同的家族 (Lin 1948: 13; Yang 1959: 17; Kulp 1925: 148; Fei 1939: 97; Cohen 1970: 29-30)。換言之，家族財產之集中或分散，以及家族成員的同住或分住，並不影響家族的完整性。可見，他們特別強調家計夥同性的重要。

然而，非夥同性之家計是否形成一個‘家’？Moench 在大溪地華人社會之研究，指出家族成員分散的非夥同性經濟家族之存在 (1963: 72)。他把這種家族稱之為‘分散的家庭’ (*dispersed family*)，也就是家族成員仍維持共享尚未分割的世襲財產之最後權利。

以上的兩種觀點是從某一特定時間的斷面來看家族型態的分類。其實，這個問題也可以基於貫時性 (diachronic) 的過程來加以

探討，特別是‘分家’的過程。一般來說，中國人的分家應包括下列三要項：(1) 實質的分開而另組一個家族團體，(2) 財產的分析，(3) 祖先牌位的分開而分別祭祀(Tang 1978: 167)。這種分家的過程往往不是一次完成的，有時持續很長久的時間才完成全部之手續。例如，當兒子成年完婚後，年老的父母往往就讓他們‘分隨人食’，自己‘自炊’或者在兒子家輪流‘吃伙頭’<sup>(1)</sup>。對家產的處理，較常見的例子是年老的父親先分配部份家產給兒子們分別處理，讓他們各自獨立經營，在家計上也各自獨立，自己則保留部份‘養老田’，等自己死後再留給兒子們處理。諸如此類的安排，顯示出家產的分析是分幾次進行。此時，成家立業的兄弟之間，各有其獨立的家計，但是以年老父母為中心所形成的家族可能並未完全解體。例如村中的社會或宗教活動，各獨立的兄弟‘房’可能並沒有分別具名，仍然包括在以年老父親為名的家內。換言之，非夥同性家計之情況在某一時點也可以算做一個家的單位。

隨著社會經濟的發展，特別是工業化和都市化的影響，上述的這種安排卻越來越普遍。許多來自農村之青年因工作的關係不得不離開本家族，婚後他們自組成一個核心家族，有獨立的家計，然而與本家族並沒有真正脫離關係。換言之，這些核心家族並未分割祖先留下的共同財產，他們在經濟上仍與本家族互通有無，在當地的社會、宗教活動上還是屬於本家族的一份子，甚至在感情上也自認為是本家族的一份子。因此，我們不能不承認他們是同屬於一個擴大家族。這種以若干核心家族圍繞着以父母為中心的非夥同性

(1) 吃伙頭不僅在臺灣很普遍(戴炎輝1979；李亦園1967；王崧興1967)，即使在大陸也有這種現象(Pan 1928: 387-89)。

家計擴大家族，本文作者之一的莊英章稱之為‘聯邦式家族’（莊英章1972：88）。

由以上的討論，我們多少可以看出有關家族單位的界定，事實上有一些很難克服的問題。這些問題都跟家族做為一種社會制度的本質有關，我們可以分成兩個層面來加以討論。首先是家族的功能分化問題。如 Kulp 的討論所顯示的，傳統中國家族制度實具有多方面的功能，一如所有其他非工業化社會的家族制度一樣。它同時具有親屬組織、經濟生活、宗教崇拜和共同居住等等特徵，即使在傳統的時代，具有這些不同功能的許多‘家族單位’也不見得就完全會重疊一致，這是 Kulp 的研究所要處理的問題。在親屬組織上被認為是一個‘家族單位’的團體，可能並不見得同居一處，或在經濟上也自成一個單位，這是相當可以瞭解的。這也許就是為什麼人類學家比較喜歡使用‘家族’而不用‘家庭’的原因<sup>(1)</sup>。今天，我們在此討論家族問題時，首先非確定不可的是：我們所討論的是什麼樣的‘家族’？我們要從家族的眾多功能中的那一個角度來看家族？學者們的爭論大部份就是源於家族本身這種不定的性質。特別是在目前，功能分化的現象不僅普遍存在於一般的社會制度中，而且已經深入到家族內部。有關教育、宗教信仰、經濟生活、親屬關係，甚至是幼兒的養育都逐漸地社會化，為其他社會制度所取代，使得家族做為一種功能團體已經很難加以確定。

第二層面是家族構成要素的組合問題，即 Cohen 所提出者。他只大分為家產，成員與家計三個要素，以及這三要素的集合或分散情形。實際上這些範疇均可再進一步細分，例如家產中可再分為

(1) 費孝通對此曾有詳細的論述，參見 1948：38-42。

房地產、田產和動產等；家計生活則可再分為生產、消費或通財與否等細目。這些細目本身的重要性依情境而有很大的差別，根據每一細目所定義出的家族單位也不一致。目前在臺灣從事田野調查的中外人類學者已經發現了一大堆這類的例子。例如，有些已經各居異地的小家庭彼此之間仍然在原居地有共同擁有的祖厝；實際上家計已經分開，不過各自獨立的兄弟家族間在必要時仍然可以互通有無（莊英章 1972）。有的田產已分了，可是祖屋卻未分<sup>(1)</sup>。有的在生產過程中是共同經營的可是在家計消費方面又明顯地劃分得很清楚。有些共居的家族之間在經濟生活上劃分得很清楚（Tang 1978: 165），有些散居異處的家庭間，在財務上卻嚴然成為一體（Fei 1939, Fried 1953, Kulp 1925, Cohen 1970, Stover 1976）。因此學者在從事這類研究時，往往會被自己所興趣的主題所局限，而執著於自己的家族定義，忽略了其他可能的或研究者自己沒有觀察到的變異型態。如果週延地考慮到這些多變的型態，學者可能會比較保守地不敢再對現在的中國家族之界定採取肯定的態度。

目前，每一位從事一兩個少數社區研究的人類學者所能觀察到的，往往是非常有限的樣本，就這些有限樣本所概推出來的家族型態實在不堪一擊。我們很容易就找到被遺漏的個例。隨著經濟生活和各種交通工具的發展，我們對於中國家族結構變異的可能性之瞭解，現在仍然是在試探的階段，但這裏就牽涉到人類學研究方法的問題。每一位研究者通常只能照顧到相當有限的樣本，實在不太可能經由實證的方式推得一個可以涵蓋各種可能變異的模式出

---

(1) 莊英章最近在南部崎漏漁村的研究，發現許多村民在分家時，供奉祖先牌位之廳堂並不分，甚至持續好幾代，祭祖時兄弟或伯叔、堂兄弟均一起舉行。

來。或許應該同時嘗試從演繹的方向着手，也就是先探討中國家族制度的構成要素，找出或預計各種變異的可能性，然後再建立一些基本的模式。我們也許會發現人類學者在田野所發現的實例只不過是這些無數變異的一小片段而已。但這些重估的工作已經開始，最近有幾位年輕的美國學者曾在中央研究院民族學研究所做過報告，企圖提出一個更滿意的觀點來說明目前中國家族結構的特性。國內對於家族研究有興趣的學者為數不少，也許可以用這個主題做一次深度的討論，從不同的角度來看看變遷中的家族型態是怎麼的一個性質。如大家所知的，家族單位和家戶定義的解決實際上可以說明臺灣社會經濟變遷的許多現象。

## 二 宗族結構

在有關傳統中國社會的研究中，宗族一直是個中心主題，特別是在人類學界。在臺灣的漢人社會，與中國本土一樣，宗族的建立也是以族產或宗祠為基礎。這類族產，閩籍臺民稱之為‘祭祀公業’，客籍則稱之為‘蒸嘗’（戴炎輝 1979: 770; Chen 1978: 324），一般則直接稱之為‘公’。例如，‘吃公’就是參加祭祖吃筵席。屬於該祭祀公業團體的成員則稱之為‘派下’，‘辦公’是指管理某一祭祀公業。

對於臺灣祭祀公業之研究，最早是一些法學者較感興趣，其中最值得一提的是戴炎輝之研究，他把臺灣的祭祀公業組分成為：闔分字祭祀團體與合約字祭祀團體兩種（1945: 231）。雖然兩者都是以祭祀祖先為目的所組織之團體，但設立的方式卻不同。前者是闔分家產時抽出一部分來作祭祀公業，闔分時對家產有份的人全部

爲派下，而其派下權的份量則照其家產應分額。後者，乃來自同一祖籍地的墾民以契約方式共同湊錢而購置田產，派下人僅限於出錢的族人。至於享祀的祖先，在前者的場合，多爲世代較近的祖先，而後者之情形，多爲遠祖，尤其是爲了包容更多的成員，通常以‘唐山祖’爲共同奉祀的對象。本文作者之一莊英章在林圯埔的研究（1977），就指出宗族組織的構成包括上述兩種類型。換言之，林圯埔墾民在移民社會之初期，爲了抵抗異性的侵辱，因而組成一種祭祀團體以達到互助合作之目的，他們爲了包容更多的成員而以唐山祖爲共同奉祀的對象。這種祭祀團體與目前的宗親會之性質不盡相同，兩者雖然都是一種法人團體（corporate group），但宗親會的組成較爲鬆懈，只要同姓均可參加（Fried 1966: 29）。而合約字的祭祀團體的派下人僅限於當初加入會份之後代，不能隨時申請加入。此外，林圯埔另有一種宗族團體，是由某一位特定祖先之後代所組成，也就是在圖分財產時抽出一部份充當祭祀公業，是純粹基於血緣關係所組成。本文的另一位作者陳其南在討論宗族問題時（1975），爲分析的方便把圖分字祭祀公業稱爲‘小宗族’其祭祀對象通常是第一位開臺祖或其後代。而以‘唐山祖’爲奉祀對象，其派下包括數位開臺祖之後代者，稱爲‘大宗族’。實際上，臺灣民間對於祭祀公業往往也分爲大公和小公，這雖然是相對性的名詞，但常被用於分別大宗族和小宗族之祭祀公業。根據這樣的定義，小宗族雖然有時採合約字的方式組成，但大宗族之成立則顯然不可能有所謂圖分字者。

由於臺灣漢人宗族成立時，其設定方法有這樣的分別，在宗族內的各個成員的權利義務自然也有不同。一般對中國宗族內部財

產支配法則的看法，完全是從分家的觀念延伸而來，即所謂‘照房份’(*per stirps*)。對於小宗族，或屬分子的祭祀團體而言，以這一種支配方式最普遍，學者的討論已很多。這種所謂照房份的方式之權利義務分配以是系譜為其根據(*charter*)的。但當事人腦筋裏對於房份往往已經有了清楚的概念，有形的系譜是否存在並不重要。

對於大宗族而言，由於合約時所定法則的不同而各有其特別的組織型態，大部份已經不可能採取‘照房份’的方式。一方面是因為合約時，各個成員出資數額不定；一方面則因為世代較深，若使用‘照房份’的分配方式；那麼整個分配制度必然非常複雜，而執行起來有實際上的困難。因此‘大宗族的構成’表現在祭祀公業上的分配方式往往是照股份(*shares*)或丁份(*per capita*)，有時兩種同時使用。照丁份的‘丁仔公’通常是以某一位唐山祖為其團結核心。其組成方式大體是由該祖之所有男性子孫均等出資所構成，但在這個條件下，仍然是志願性的，並非該祖之所有男性子孫均加入這個‘公’。戴炎輝(1945: 235)認為丁仔會，經過幾個世代之後，所有當初出資者的男性子孫均自然成為該會之成員，其權利並無差別，每一位男性子孫都各持一份。但根據陳其南在彰化的田野調查資料，這些丁仔公組成丁仔會之會份大多數是固定的，以當初出資者為準，不論經過幾個世代均不改變。故有時候，後嗣較多的丁份，往往有數十人或甚至數百人，卻只擁有一個丁份。而有些絕嗣者之丁份往往集中於某一後代，故也有一人擁有數丁者。總而言之，丁仔會的丁份是固定的，至於各丁份的繼承方式則又有遵照房份的傾向(陳其南1975: 117-21)。

這些做為‘基本’祭祀團體的丁仔公本身可以構成一個法人團

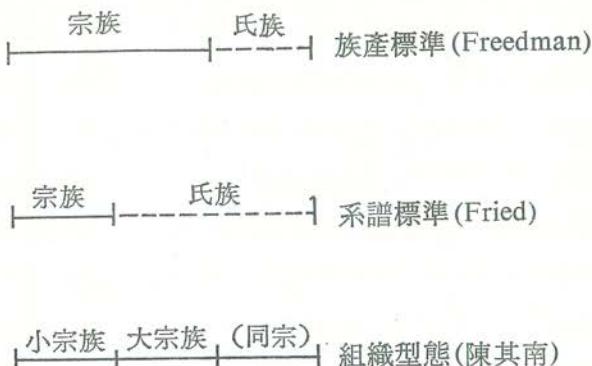
體，再聯合組織成更大的祭祀團體。一般都用‘祖公會’來指這種較大的祭祀團體，其組成是以股份名義為之，而設立者之姓名，其系譜關係並不重要，成員資格完全以出資與否來決定（戴炎輝 1945: 235, 240）。換言之，這也是一種半自願性的祭祀團體，而不是包容完整（inclusive）的親屬團體。例如，彰化縣社頭鄉蕭姓宗族（陳其南 1975），祖公會與丁仔公的最大差異，是在於分配方式的不同。祖公會是以股份為組織單位，只認股不認人；丁仔會則以丁口為組織單位，認丁不認房。

由此可見，這些建立在共同財產關係上的祭祀團體，可分成照房份、股份及丁份等三類，陳奇祿在最近的一篇研究（1978: 324-5）也整理出這三種不同的型態，分別稱之為祭祀公業、祖公會和丁仔會。目前西方學者在討論中國的宗族結構均未能注意到這些現象（參見 Freedman 1958, 1966; Potter 1970; Ahern 1973; Pasternak 1969, 1972）。例如，對於討論到如何區分漢人的氏族（clan）與宗族（lineage）之間問題，Freedman 主張以公共財產的有無來區分氏族與宗族之間的差異，而不以系譜關係為基礎。換言之，他認為氏族與宗族之間的系譜差異是偶然的，而不是必然的結果。有些宗族雖然沒有系譜，宗族成員之間的血緣關係無法很清楚地追溯出來，但他們所扮演的角色與功能卻和有系譜記載的宗族一樣地有效，所以 Freedman 主張一個單系繼嗣羣具有某種共同財產者為宗族，沒有共同財產者為氏族（1966: 21-22）。Morton Fried 則提出另一種標準，也就是以系譜當做區分氏族與宗族的基本條件。換言之，他主張宗族是基於可證明的（demonstrated）<sup>7</sup>關係，也就是一個單系繼嗣羣來自某一共同的祖先，繼嗣羣的成員之間可

以追溯出他們的系譜關係；氏族是基於契約的關係 (stipulation)，繼嗣羣的成員之間大部份無法清楚地追溯他們的系譜關係，它只是一種基於同姓的基礎所組成的團體 (Fried 1970: 76)。所以，宗族成員的資格具有排斥性，無法任意加以擴充；但氏族成員的資格只限於同姓，往往為了達到某種社會功能而儘量延伸其範圍 (Fried 1970: 33)。

Freedman 和 Fried 分別所堅持的分析概念——族產與系譜，實際上都是用來瞭解漢人宗族所不能或缺的概念 (Wang 1972; 陳其南 1975; 莊英章 1975)。有一些單系繼嗣羣之構成法則是既需要族產也需要明確的系譜觀念者，例如上面所說的照房份之小宗族。有一些則是沒有族產，而系譜的正確與否也不重要的單系繼嗣羣，並不一定非像 Fried 所說的財團，或超出 Freedman 所說的宗族以外的同姓關係者。實際上，有不少同一單系繼嗣羣之成員雖然已經在五服之外，但由於附著在地緣關係上，而使彼此之間的關係不是一般所謂的氏族可以充分加以說明的。另一種單系繼嗣羣，是具有族產，但並不依據明確的系譜關係作為其權利義務的準則，這是上面所談到的丁仔公和祖公會。因此陳其南乃嘗試性地提出小宗族、大宗族和同宗關係的三種類型來分辨漢人社會的單系繼嗣羣之組織型態，以取代宗族／氏族這種缺乏明確定義的術語。宗族內部的權利義務分配關係至少具有三種類型，即房份 (per stirps)、丁份 (per capita) 和股份 (shares)。理論上，典型的小宗族是照房份組織而成，大宗族則照丁份或股份。然而，丁份和股份並非宗族所特有之組織方式，在這一點上，宗族實已超出嚴格的親屬團體之外。這也是為什麼宗族理論往往非得與該社會的政治或地緣關係並論不

可的緣故。如果照 Fried 的意見，那麼以上所討論的這三種單系繼嗣羣中，只有照房份的才算是宗族，至於丁仔會和祖公會雖有財產，也只能算是氏族。如果依 Freedman 的說法，那麼這三種類型全部均應該歸入宗族，而非氏族。Freedman, Fried 和陳其南等三種劃分方法的關係，如下圖所示（陳其南1975: 131）。



過去的西方學者一直忽略了這一中間型態的大宗族組織，其原因顯然是由於他們對臺灣漢人移民社會的本質，及其對宗族形成的影響力缺乏瞭解所致。研究臺灣漢人社會的人類學家最熟悉的三峽王姓(Ahern 1973)，中社賴姓(Pasternak 1972)，鹽寮葉姓(Cohen 1969)，保安郭姓(Jordan 1972)，其所謂的宗族之人口數大都是在二、三百人，不到二千人之間。所以 Freedman 一直認為：“這個村落（按指 Gallin 所研究的彰化埔鹽鄉新興村）所在的臺灣中西部海岸平原區，是一個以缺乏‘大氏族’為其特徵的地區。”(Freedman 1966: 5)。而在香港新界，Potter (1970) 所研究的屏山鄧氏宗族，Baker (1968: 122-3) 所研究的萬石堂廖氏宗族，在1960年代的人口也不過三千餘人。由此可知學者對於臺灣漢人宗族問

題之隔膜。根據莊英章在竹北六家的林姓宗族之調查，不僅整個東平村都屬於一這宗族，甚至擴大到附近鄉鎮。再者，陳其南在彰化平原的調查，也看出大村鄉的中部即有七、八個村落是祖籍漳州府平和縣心田鄉賴姓宗族集居之區。埔心鄉和員林鎮一帶則分別為祖籍廣東潮州府饒平縣的黃姓和張姓分佈區。員林鎮東南和社頭鄉東北角一帶，從柴頭井到龍井村之間的四個村落是漳州府南靖縣施洋枋頭劉姓宗族分佈區。社頭以南，田中鎮以北則為漳州府南靖縣書洋蕭氏分佈區。田中以南到二水之間為漳州府漳浦縣陳氏一族分佈區（陳其南 1980: 130-1）。這幾個姓氏在各鄉鎮均占全部人口之大多數，如果按照陳紹馨和傅瑞德（1968）在 1956 年抽樣的比例換算，大村的賴姓人口有 9,644 人；埔心和員林的張姓有 14,196 人，黃姓 12,636 人；社頭鄉劉姓有 5,432 人；社頭和田中之蕭姓 13,204 人；田中和二水之陳姓有 12,984 人。而且這些同姓的人口的確大多數是來自同一祖籍鄉村的宗族成員，他們不但有詳細的系譜，而且有共同的宗祠，可是一直很少被人類學家仔細研究過（陳其南 1980: 131-2）。

在臺灣所發現的這一類大宗族，是有另一層更深的意義。大宗族在設立之過程和分配制度上的特殊性，實表現了臺灣做為一個移民社會的特質。華南的宗族或也容有這兩種不同的組織方式，但其分界點往往模糊不清，而以高度分枝（segmentation）的型態出現。當開基祖建立宗族以後，歷經數代，或十數代，照房份的方式已經無法實施，便有一部份人丁較旺的宗支凝聚成一房，而形成較大宗族內的小宗族，具有同樣的法人性質（corporateness）。這是宗族自然發展的過程。但在臺灣開基的小宗族，在我們可以充分觀察其

自然的分枝以前，已經在日據時期宗族道德的毀壞和光復後土地改革政策的衝擊下，逐漸解體。我們所能看到的是一種與分枝過程相反的融合 (fusion, amalgamation) 現象，也就是不同開臺祖的後代聯合起來組成一個以唐山祖為奉祀對象的宗族。如上所述，他們採取與傳統宗族意識型態不同的分配制度，也就是根據股份或丁份。但基本上，分枝與融合的功能是相同的，它們都是用來解決‘照房份’所無法解決的宗族組織方式。分枝型的可以說是一種‘照房份內的照房份’，學者稱之為嵌入 (nesting)。融合型的則完全脫離此種系譜的桎梏，而採取非家族意識 (non-familism) 的半自願性組織，即照股份或丁份的方式。這可以說是土著社會和移民社會宗族發展的最大差別。Freedman (1974: 80) 將後者之型態與華南的大宗族 (high-order lineage) 之形成並論。但如果我們以臺灣大宗族的組成方式與華僑社會的同宗會相比較，則更易於發現這些移民社會的共同特徵。陳其南即以祭祀公業成立年代的分析來說明清代臺灣漢人移民社會土著化的一個過程 (1980: 132-7)。

討論到這個階段，很自然地我們牽涉到宗族分枝 (segmentation) 的問題，一般學者的論點，大多以具有公共財產為宗族分枝的基礎，為了要與別的房支有所區別而自成一個祭祀單位 (Freedman 1966; Potter 1970; Baker 1968; 莊英章 1977)。陳其南 (1975: 121ff) 根據彰化平原蕭氏宗族內部的結構法則，企圖從另外一個角度來探討此問題。換言之，他以蕭氏宗族內傳嗣最盛的第六代仕鼎這一系為例，來反駁上述諸學者的論點。對仕鼎這一系來說，從第一代至第八代的每一祖先均設有祭祀公業，而且有否同世代的兄弟存在並無關係。換言之，其成立祭祀公業的目的並不是為了分

枝，或為了與其他房隔開。又如蕭氏祭祀公業中，有公號‘舊五甲’與‘新五甲’者，其成員組成完全相同，而其成員之系譜關係顯然是以第一代的蕭奮祖為其祭祀對象，但奮祖已經有另一成員較多的祭祀公業‘蕭神主座’之存在。像這樣，以一個先祖為中心往往成立許多互相重複的祭祀公業，顯然不是分枝的理論所能解釋的。最奇特的是，以第一代的蕭滿泰為祭祀對象的公業有三個，分別稱為‘蕭滿泰’，‘蕭伯英’和‘蕭四房’。早期所擁有的土地面積分別為22甲餘，2甲餘和1甲餘，而‘伯英’實即‘滿泰’的別字，所謂‘四房’則是因為滿泰傳四房之故。陳其南認為要瞭解此種現象，必須把合約字祭祀團體的問題與組織原理頗為類似的其他民間祭祀團體，例如神明會等做比較研究。也就是說，撇開宗族的‘親屬中心’觀念，而當地緣社區的一種特殊結社來考察（陳其南1975：121-22）。

關於這個問題，最近莊英章在中港、頭份地區所搜集的若干族譜及蒸嘗會份資料，可以補充及修正陳其南的上述論點。中港、頭份的客籍墾民，約在乾隆年間入墾，由於初墾之時條件極為惡劣，他們披荆斬棘，鑿陂開圳，必須通力合作；加以因爭取墾地而與土著及閩籍引起爭端，更須合力攻防，所以基於相扶相持之目的，在同姓或血緣的基礎上紛紛組織蒸嘗，例如林洪嘗、吳永忠嘗、溫殿玉嘗、黃日新嘗及羅德達嘗等<sup>(1)</sup>。此外，中港陳氏始祖嘗亦於嘉慶4年成立，初創時的會員共124人，每人認捐一份<sup>(2)</sup>。祖嘗成立的原始會員之一陳鳳述者，生於乾隆26年（1761），14歲時隨族人來臺，在頭份隆恩官莊當佃戶，種田納租為生。經過25年的省吃節用，到

（1）參見頭份鎮志初稿 1979：7，以及各蒸嘗之會份簿。

（2）參見中港陳氏始祖嘗會份簿。

嘉慶 25 年才娶妻。終其一生，除了生養輝生、雲生和水生三個兒子外，陳家的地位始終沒有改變。直到第三代孫春龍，主持家務後，陳家的社會經濟地位才有關鍵性的轉變（蔡淵絜 1980：8-9）。自咸豐末年起，日漸增置田產，光緒 9 年春龍並開始經營糖廍，家業日興。迨光緒 18 年，陳家開始決定自渡臺以來的首次分家，協議由輝生、雲生及水生等三房各營各業，自謀發展。在劃分家產之際，撥出一部份財產成立協和嘗，奉祀開臺祖鳳述公。到了光緒 23 年，春龍又親為七子析產分家，他也保留部份財產，成立協隆蒸嘗，以備後代子孫奉祀之費用。此外，陳春龍又為鳳秋、鳳臺、時標、安仁及顯敏等五位伯叔祖成立五公嘗。此五公乃當年參加陳氏始祖嘗會份者，因身歿而無嗣，春龍為繼承先人之志，乃彙集五公之會份以為祀典，是為五公祀嘗（陳運棟 1973）。

上述中港陳氏始祖嘗等以合約字所組成的蒸嘗，原係共同出資購買祭田，以作祖宗血食者。表面上是祭祖公業，以祭祀其共同之上代祖先為目的，立有規約，事實上是等於現代的土地利用合作社<sup>(1)</sup>。它所扮演的角色與神明會的性質相似<sup>(2)</sup>，都具有共同投資相扶相持之目的，祇不過它是透過祭祖為手段，而神明會是以祭祀神明為手段。這種合約字蒸嘗很少分枝的現象，除非會員之間發生糾紛<sup>(3)</sup>，或為了某種特殊的緣故，才會分枝另組成新的蒸嘗。例如，上

(1) 參見頭份溫殿玉嘗會份簿序文；鍾壬壽編著六堆客家鄉土誌（1973）。

(2) 神明會成立的目的，是於神佛誕辰賽神或敬神時，共同祭祀，會產則為此而設置，祭日會友聚宴，而贋餘金則按股份分配於會友。參見戴炎輝 1979：779。

(3) 中港陳氏始祖嘗於嘉慶 4 年成立，光緒 21 年因派下人發生糾紛而分裂為禎字號與祥字號兩個嘗。竹山莊姓宗族，也因類似情況而分裂為招富堂與招貴堂，參見莊英章 1975。

述的蕭氏宗族及陳氏五公嘗等，我們不能用一般分枝的理論來解釋。然而，闔分子所組成的蒸嘗，純粹是為了祭祀祖先而成立的，它所扮演的角色與神明會之性質不同，分枝的現象可以採取 Freedman 的理論來說明。換言之，分枝是某些大房為了要與其他房支隔開，而另組一個祭祀公業，可說是一種自然的過程。

以上我們報告了作者所研究的一些成果，主要是在說明，像中國社會組織的研究，本國學者實際上是處於比較有利的地位，特別是因為對於地方史背景以及大區域內一般狀況的瞭解要比研究同一題目的外國學者更為深刻，往往可以尋找出一些容易被忽略的特徵。如果本國學者要想在一些共同關心的問題上有所突破，似乎應該更積極地往這些方向發展。這類研究的成果，在初步的階段也許只能解決一些小型理論的問題，但至少可以希望將來累積到某一個程度，會自然推動一些較大型理論的建立，這也許是中國社會的人類學研究中國化的第一步。

### 三 中國社會構成法則的討論

研究中國社會結構的人類學家曾經探討過根據不同特質來劃分人羣的方式，最常見者為地緣羣體及地域化的宗族。這兩種社會結構法則獨立於土地所有權分配的經濟型態之外，把鄉民／士紳這種階層性的社會構造縱切成不同的地域化羣體，而變成彼此共生、互相認同的社會團體。試根據近年來人類學者之研究做進一步的概推以說明地緣意識在不同社會環境下的表現方式。

G. W. Skinner (1964)的研究可以做為我們討論這個問題的起點。他根據中國鄉村的定期市集現象，建立一個傳統中國的市場

體系。基本上，他根據所謂中地 (central place system) 的模式指出傳統中國的市場體系，可以說與經濟地理學家研究其他西方社會所得出的普遍模式並無不同之處。但做為一個人類學家，Skinner 所要強調的是此種市場體系表現在中國鄉村社會結構上的特殊意義。他執意要把所謂空間經濟體系特化成一個社會文化體系。對傳統中國鄉民而言，市場體系並不像其他的西方社會，純粹只在經濟生活的層面有其影響力，中國市場體系所具有的社會意義，其重要性並不亞於經濟意義 (Skinner 1964: 32)。而且，Skinner 認為他說的‘基本市集區’ (standard marketing area) 所構成之社羣，是 Redfield 所謂小傳統文化的負載單位。舉凡金錢上的往來，通婚的範圍、宗族的影響力，大致不出這個範圍。每年的迎神賽會，王爺出巡更加強了區域意識，再次確定此社羣的範圍。其他如職業團體，娛樂場合也都以基本市集區為單位，甚至有各自獨立的度量衡制，具有獨特的地方傳說，構成一個文化單位 (Skinner 1964: 35)。

總之，我們可以看出 Skinner 所要強調的，是各個市集社區根據市場經濟原理所蘊育出來的‘地方性’色彩。此種地方性色彩，或說地域意識之確立是與時俱增的，因為中國社會極端長期的穩定，使得許多地區的市場體系得以在現代化來臨前達到成熟的階段 (Skinner 1964: 3)。換句話說，這也就意味著各地區的社會文化系統做為一個分立的社羣發展成熟的階段。在現代化的勢力來臨之前，當傳統中國鄉村社會仍處於封閉的狀況時，分立的地方性文化色彩也就隨著市場體系的成熟而與時俱增。在歷史悠久而社會安定的地區，它們已形成 Skinner 所謂階序性的中地體系。然而我們更感興趣的是，此種地域意識在一些新成立的移民區之表現方

式。在那裏，新的經濟、社會體系剛在形成，而移民舊有的地域意識則尚未完全消失，到處顯現出地方主義(provincialism)的影響。尤其是在華南、南洋、臺灣，甚至中國本土的都會地區。

Lawrence Crissman (1972) 把 Skinner 所建構的市集體系模式運用到彰化平原的二林地區而無法得到同樣的效果。他認為此乃受該地區文化崎嶇現象的影響，導致無法建立一個像四川盆地的市墟系統。

臺灣漢人社會在早期的開拓過程中，既然有文化崎嶇的現象存在，想要了解它，某種程度的地方發展史之重建工作應屬必要。根據學者的研究，臺灣農村社會村廟的建立與聚落的發展有密切不可分的關係，而且村廟更是村莊組織的核心(田井1943)。可見村廟與墟市一樣是吸引地方居民的中心，兩者對鄉民社會具有同等重要性。日人岡田謙在臺灣北部之研究(1938)，發現祭祀圈和市場交易範圍有重疊的現象。同時，他並指出臺灣漢人社會的團體生活與祭祀行為緊相結合，從家族、職業到地方人羣等，均與祭祀行為有極密切的關係。因此，他強調要了解臺灣村落之地域團體或家族團體的特質，非先弄清楚祭祀圈的問題不可。

最近王世慶在臺北樹林之研究(1972)，也以祭祀圈的觀念來探討不同祖籍移民鄉村的民間信仰，究經如何的歷史過程而融合發展，以及廟宇所屬的信仰社區，如何隨着樹林的開發而發展。許嘉明在‘彰化平原福佬客的地域組織’(1973)一文，也是以祭祀圈的概念來檢視地方羣體之組成與居民來源及遷移路線之歷史關係，進而說明地方羣體是基於那些因素所形成，以及在各種不同社會處境下的應變方式。

上述學者所謂的祭祀圈，僅指居民宗教的活動範圍，或共同舉行祭祀的地域單位，並沒有進一步說明其內涵，因此容易引起誤解，例如 De Groot (1974) 在鹿港作調查時，看到很多人家的門楣上或廳堂上，都擺有許多各種不同的廟宇神明之靈符，而認定祭祀圈並非真實的存在。為了避免上述的誤解，施振民 (1973) 覺得有進一步說明祭祀圈的內涵及其運作的必要。因此，他根據‘濁大計劃’民族學組同仁從田野所收集回來的資料，同時參照前人的研究，而建立一個祭祀圈與聚落發展的模式。此一模式的內涵，可說是以主祭神為經，以宗教活動為緯，而建立在地域組織上的模式，比起原來的祭祀圈概念更為具體而充實。它不僅可供地域性平面的研究，也能由此了解聚落的階層性；甚至由主祭神的從屬關係所反映的村廟之間的地位階序，一方面可用於社會結構的分析，另一方面可作為地方發展史的探討依據 (1973: 204)。然而，此一研究模式的普遍性仍有待進一步的驗證；而且這個祭祀圈模式祇有在一個較大區域作實證研究，才能看出更廣闊的寺廟分佈及其階層性，並藉此了解聚落發展的過程。

從市集結構論到祭祀圈論，在視野上雖然是縮小了，但學者的觀點卻更為謙虛和正確。Skinner 的市集論雖然在研究中國歷史的學者之間受到很大的注目，而且其風行的程度正方興未艾，從人類學的角度來看，這實在有點不可思議，因為 Skinner 的模式可能在邏輯上有一個致命性的缺點尚未獲得完全的澄清，歷史學者追隨這個模式自然也就繼承了這個問題而不自知。大部份人只眩惑於中心地市場體系的美麗模式，卻很少人會去追尋其背後的邏輯妥當性。基本上，Skinner 借用經濟地理學 (Christaller 的論證) 或空

間經濟學（August Lösch 的論證）套用在傳統中國鄉民的經濟和社會行為體系上，如果學者知道 Christaller 模式的根據是德國南部的電話通話次數和醫生看病患之頻率，而 Lösch 是根據經濟學上假設的生產工廠最佳位置選擇，那麼較敏感的人可能馬上想知道這三種不同文化背景，經濟發展程度和產業類別的社區怎麼會產生相同的經濟空間結構。如果 Skinner 的論證是正確的，那麼很自然我們會得到一個驚人的結論：傳統中國鄉民的經濟理性跟南德的醫生、現代化的居民和工廠老闆的經濟理性是一致的，而且傳統中國社區的結構是決定於這同一個市場經濟體系的。Skinner 無意之間觸及了經濟人類學的主要爭論，不知不覺下定了一個結論。換句話說，從經濟人類學的角度來看，Skinner 是位形式論者，但可惜他並沒有清楚地說服我們，這個形式論的假設是可以成立的。

通常，論及鄉民經濟時，吾人總要確定鄉民的經濟理性的問題：究竟他是跟資本主義市場經濟中的經濟人假說是同樣的嗎（形式論），或是不一樣的（實質論）？另一個令人不解的是，在經濟人類學中，Skinner 的問題一直沒人理會，連正面和反面的都很少真正出現過。我們認為這個問題是亟待澄清的，在未確定傳統中國鄉民的經濟性格之前，不論是直接談或間接引用中心市場理論都有可能犯上邏輯的跳躍，正在迷惑於社會科學理論的歷史學者或許得謹慎一些。相對的來看，前面所介紹的在臺灣從事地方社區結構研究的學者特別強調宗教、方言等因素，不論是在說明社區結構的起源或型態均具有較妥當的說服力，這個出發點實際上已經拒絕了 Skinner 的模式。但有關於 Skinner 理論尚有待從經濟人類學

和經濟地理學的角度來批判。

此外，Myron Cohen (1968) 在研究廣東和廣西的‘客家’與‘本地’兩個不同祖籍人羣之關係時，指出方言 (dialect) 是鄉民與士紳二分法和宗族以外，中國社會結構的另一個變數，是第三種羣體認同 (group affiliation) 的方法。透過移民和建立聚落過程之分析，他想說明的是：在兩廣地區，方言的差異對於社會羣體之構成和聯合有很大的重要性。但 Cohen 認為‘方言羣’的概念仍需保留，因為如果這一名詞指的是所有說同一方言的人而言，顯然缺乏社會學上之分析價值。不過方言是可以當做一種社會文化變數，就像‘親屬’或‘地緣性’一樣。如他所說的，方言界線對於社會關係既有如此廣泛的影響力，它實在可以說是構成羣體的一個主要力量，許多特殊的社會活動方式都直接與方言之差異有關，如果不加以考慮，任何有關這一地區的社會組織之研究均不算完整 (Cohen 1968: 286)。

Cohen 的資料也指出兩廣境內鄉村聚落嚴格地遵照方言界線，甚至婚姻關係也都限於同一方言羣內 (1968: 271)。而在客家和廣東本地人的衝突之中，以方言為認同之基礎實包容了親屬和地緣性的團體意識，所以此種衝突可以蔓延到廣大的地區。Cohen 指出19世紀的兩廣就是這種情形 (1968: 276)。同時，他還指出士紳階層在這些衝突中均擔任領導者，組織人力從事軍事行動。在此種情況下，地域化的宗族羣體被迫融入以方言為認同標準的更大防衛單位中 (1968: 280-81)。Burton Pasternak 在臺灣南部打鐵村之研究，也有類似的情況 (1969: 559)。

但是，方言並不是中國社會構成法則中，除階層性現象和宗族

以外，僅有的認同標準。甚至它的重要性也比不上含義更廣泛的‘鄉黨觀念’，尤其是海外的華僑社會。我們認為，Cohen 所討論的方言只不過是鄉黨觀念的一個特化現象。最根本的問題乃是祖籍觀念，方言的不同正好加強了這種祖籍意識。但即使方言相同，而其社羣的分類意識仍然存在，其尖銳性甚至不亞於方言羣之衝突。Crissman (1967) 把這些基於不同方言和同鄉關係所構成的略具法人 (corporate) 性質之社羣稱之為 ‘ethnic community’，而認為此乃構成海外華僑都市社會結構的主要成分。

將鄉黨觀念譯成 *ethnicity*，是一個很不恰當的說法，但在此我們還找不出可以總括這些社會組成現象的術語。Crissman 的分枝結構 (segmentary structure) 之論證是一個很鬆散的結構，他指出 *ethnicity* 的劃分標準主要是經驗性的，是根據實際被認可的範疇，並用它來做社羣構成的基礎。華僑社會使用許多不同的特質和有關的 *ethnicity* 來劃分彼此之間的界線，而其標準是相對的，依情境而定的 (Crissman 1967: 188-9)。他所謂的‘分枝結構’是首先把華僑依方言之不同，而分成五個方言羣：廣東、海南、客家、福建、潮州。每一個方言社羣可以再根據同縣或同府的標準‘分枝’成次一級的社羣，這次一級的社羣又可以依據更小的地域單位再‘分枝’下去，一直到村落的層次。至於同宗(姓)團體，則各自獨立，無階序性構造，不能單獨成為一個分枝體系，而必須與祖籍配合方能構成此種體系，但在結構上，同宗團體多較祖籍羣次一級 (Crissman 1967: 190-91)。而最基本的單位則是來自同一村落移民所組成的團體 (Crissman 1967: 193)。

中國人善於依環境條件之不同，而採取不同層次的標準來做

為結社和認同的基礎。在社會學上是一個很引起注意的特殊現象，Morton Fried 紿它一個術語，‘Tunism’，或即相當於閩南話中的‘同仔’(tong-e)，泛指所有同姓、同學、同鄉、同齡等非親屬關係的認同標準(Cohen 1968: 287, 引自 Fried 1962: 25)。

但不論使用那一個術語，如方言羣、祖籍羣、ethnicity, segmentation, tungism 或 compatriotism (Feuchtwang 1974: 264)，或採取那一個角度來看這個問題，清代有關臺灣漢人械鬪文獻所使用的稱呼，‘分類’，實更為卓越地道出了此種社會現象的基本意義。因為在臺灣這個移民的新社會中，人羣的劃分不單是依據方言之不同，如閩和粵；而且也依府縣祖籍之不同，如漳州和泉州，或泉州三邑與同安之分；甚至依信仰和喜好樂曲之不同，如宜蘭西皮與福祿之分，故清代文獻中統稱之為‘分類’。而這種社會的分類現象更尖銳地表現在械鬪事件上(參見陳其南 1980)。當臺灣的漢人社會逐漸定著化以後，社會羣體的分類原則也跟着開始轉變，逐漸以本地的神明信仰(施振民1973: 201-3; 許嘉明1973-84)和新興的各種宗族組織為認同對象，特別是從受祖籍分配型態影響的移植型宗族轉變為源於來臺開基祖在本地所形成的新宗族(陳其南1975: 100)。漢人社會越是歷史悠久而社會穩定，越傾向於以本地的地緣和宗族關係為社會羣體的構成法則；越是不穩定的移民社會或邊疆社會，越傾向於以祖籍地緣或移植性的宗族為人羣認同標準。有關中國社會結構的人類學研究到目前均相當清楚地顯示這個趨向。

由上所述，可以說漢人社會的結構法則並非一成不變的，反而是具有相當多的可能性，從方言羣、祖籍地緣、宗教信仰，不同層次

的宗族關係或戲曲嗜好均可做為羣體意識的認同標準，因此乃有不帶任何確切含意的‘分類’之本土用語出現。或許‘分類’一語是比較能够點出傳統中國社會構成法則的說法，然而我們也應考慮到可能為此用語含意過於鬆懈和一般化，以至失去任何特定的指謂用途。因此，有關中國社會構成法則的討論，雖然著作已經不少，理論也是層出不窮，但一套可以為大家所同意的普同模式仍然尚未出現。部份原因可能是由於中國社會結構有上面所說的不確定性存在。如果本國學者要在這方面的研究有所推展，恐怕首先就須要面對此種不確定性的問題。

### 參考書目

王世慶

1972 民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史，臺灣文獻 23(3): 1-38。

王崧興

1967 龜山島——漢人漁村社會之研究，中央研究院民族學研究所專刊之十三，臺北。

中港陳氏始祖嘗會份簿(手抄本)

李亦園

1967 臺灣的民族學田野工作，臺灣研究研討會記錄，臺大考古人類學系專刊第四種，頁 48-50，臺北。

岡田謙

1938 臺灣北部村落に於ける祭祀圈，民族學研究 4(1): 1-22。

施振民

1973 祭祀圈與社會組織——彰化平原聚落發展模式的探討，中央研究院民族學研究所集刊 36: 191-208。

莊英章

1972 臺灣農村家族對現代化的適應——一個田野調查實例的分析，中央研究院民族學研究所集刊 34: 85-98。

1975 臺灣漢人宗族發展的若干問題——寺廟、宗祠與竹山的墾殖型態，中央研

- 究院民族學研究所集刊 36: 113-140。
- 1977 林圮埔——一個臺灣市鎮的社會經濟發展史，中央研究院民族學研究所專刊乙種第八號，臺北。
- 陳其南**
- 1975 清代臺灣漢人社會的建立及其結構，臺灣大學考古人類學研究所碩士論文。
- 1980 清代臺灣社會的結構變遷，中央研究院民族學研究所集刊 49: 115-148。
- 陳紹馨**
- 1966 中國社會文化研究的實驗室——臺灣，中央研究院民族學研究所集刊 22: 9-14。
- 陳紹馨和傅瑞德 (Morton Fried)**
- 1968 臺灣人口之姓氏分佈，臺北：美國亞洲協會中文研究資料中心。
- 陳運棟**
- 1973 顯川堂陳氏族譜，(油印本)
- 1979 頭份鎮志初稿，頭份：頭份鎮公所。
- 許嘉明**
- 1975 彰化平原福佬客的地域組織，中央研究院民族學研究所集刊 36: 165-190。
- 費孝通**
- 1948 鄉土中國，臺北：綠洲出版社。
- 蔡淵絜**
- 1980 清代臺灣社會上升流動的兩個個案，臺灣風物 30(2): 1-32。
- 溫殿玉嘗會份簿(手抄本)
- 鍾壬壽**
- 1973 六堆客家鄉土誌，屏東：常青出版社。
- 戴炎輝(田井輝雄)
- 1943 臺灣並に清代支那の村莊及び村莊廟，臺灣文化論叢第一輯，頁233-334，臺北：清水書店。
- 1945 臺灣の家族制度と祖先祭祀團體，臺灣文化論叢第二輯，頁 181-265，臺北：清水書店。
- 1979 清代臺灣的鄉治，臺北：聯經出版公司。
- Ahern, Emily M.**
- 1973 *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.

Baker, Hugh D. R.

- 1968 *A Chinese Lineage Village*. London: Frank Case & Co. L.T.P.  
Chen, Chi-lu

1978 Lineage Organization and Ancestral Worship of the Taiwan  
Chinese, *Studies & Essays in Commemoration of the Golden  
Jubilee of Academia Sinica. Vol. II, Social Science and  
Humanities*. pp. 313-332.

Cohen, Myron

- 1968 The Hakka or "Guest People": Dialect as a Social-Cultural  
Variable in Southeastern China, *Ethnohistory*, 15(3): 237-92.  
1969 Agnatic Kinship in South Taiwan, *Ethnology*, 8(2): 167-182.  
1970 Developmental Process in the Chinese Domestic Group, in M.  
Freedman (ed.), *Family and Kinship in Chinese Society*.  
Stanford: Stanford University Press.

Crissman, Lawrence W.

- 1967 The Segmentary Structure of Urban Overseas Chinese Com-  
munities, *Man*, 2(2): 185-204.  
1972 Marketing on the Changhua Plain, Taiwan. pp. 215-260 in E.  
W. Willmott(ed.), *Economic Organization in Chinese Society*.  
Stanford: Stanford University Press.

DeGlopper, Ronald R.

- 1974 Religion and Ritual in Lukang, pp. 43-71, in Arthur P. Wolf  
(ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stan-  
ford University Press.

Fei, Hsiao-t'ung

- 1939 *Peasant Life in China*, London: Routledge.  
1946 Peasantry and Gentry: An Interpretation of Chinese Social  
Structure and Its Changes, *The American Journal of Sociology*,  
52(1): 1-17.

Feuchtwang, Stephan

- 1974 City Temples in Taipei Under Three Regimes, pp. 263-301, in  
M. Elvin and W. Skinner, eds., *The Chinese City between  
Two Worlds*. Stanford: Stanford University Press.

Freedman, Maurice

- 1958 *Lineage Organization in Southeastern China*. London: Athlone.  
 1966 *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kuangtung*. New York: Humanities Press.  
 1974 The Politics of an Old State: a View from the Chinese Lineage, in John Davis ed., *Choice and Change, Essays in Honour of Lucy Mair*. New York: Humanities Press.

Fried, Morton

- 1953 *Fabric of Chinese Society*. New York: Praeger.  
 1962 *Kinship and Friendship in Chinese Society*. Unpublished paper presented at the Seminar on Micro-Social Organization on China. Ithaca, New York, Oct. 11-13, 1962.  
 1966 Some Political Aspects of Clanship in a Modern Chinese City, pp. 285-300 in Swartz, Turner and Tuden, eds., *Political Anthropology*. Chicago: Aldine.  
 1970 Clans and Lineages: How to Tell Them Apart and Why-With Special Reference to Chinese Society, *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica*, 29: 11-36.

Jordan, David K.

- 1972 *Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village*. Berkeley, Calif.: University of California Press.

Kulp, Daniel Harrison

- 1925 *Country Life in South China*. New York: Columbia University.

Lin, Yueh-hwa

- 1948 *The Golden Wing: A Sociological Study of Chinese Familism*. New York: Institute of Pacific Relations.

Moench, Richard U.

- 1963 *Economic Relations of the Chinese in the Society Islands*. unpublished doctoral dissertation, Harvard University.

Pan, Quentin

- 1928 Familism and the Optimum Family, *China Critic*, 1(20): 387-89.

Pasternak, Burton

- 1969 The Role of the Frontier in Chinese Lineage Development,  
*The Journal of Asian Studies*, 28(3): 551-561.  
1972 *Kinship and Community in Two Chinese Villages*. Stanford:  
Stanford University Press.

Potter, Jack M.

- 1970 Land and Lineage in Traditional China, in M. Freedman, ed.,  
*Family and Kinship in Chinese Society*. Stanford: Stanford  
University Press. pp. 121-138.

Skinner, G. William.

- 1964-65 Marketing and Social Structure in Rural China, *The Journal  
of Asian Studies*, 24(1): 3-43; 24(2): 195-228.

Stover, Leon E. & Takeko K. Stover

- 1976 *China: An Anthropological Perspective*. California: Goodyear  
Publishing Company, Inc.

Tang, Mei-chun

- 1978 *Urban Chinese Families: An Anthropological Field Study in Taipei  
City, Taiwan*. Taipei: National Taiwan University Press.

Wang, Sung-hsing

- 1972 Pa Pao Chun: An 18th Century Irrigation System in Central  
Taiwan. *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia  
Sinica*. 33: 165-176.

Yang, Ch'ing-kun

- 1959 *The Chinese Family in the Communist Revolution*. Cambridge:  
The M. I. T. Press.



## 報恩與復仇：交換行為的分析

### 文 崇一

中央研究院民族學研究所  
國立台灣大學政治學系

### 一 緒說：報恩與復仇的基本概念

中國人通常把‘恩將仇報’視為一種反常行為。正常的行為是有恩報恩，有仇報仇。所以，報恩或復仇的行動，在歷史上，一般都受到社會人士的鼓勵，甚至是受到法律的保護。這就是禮記曲禮所提出的兩個觀念：“太上貴德，其次務施報”；以及“父之仇弗與共戴天”<sup>(1)</sup>。也就是詩大雅抑所說的“無德不報”，及穀梁傳所說的“父母之仇，不共戴天”。恩、仇是兩個不同的範疇，報、復卻是一種同義語。依照這種說法，不管是受人恩惠，或遭人迫害，都必須尋求機會回報，即知恩報恩，有仇復仇。報與復只是一種習慣的用法，實質上沒有什麼差異，可以叫做報恩報仇，也可以叫做復恩復仇。文獻上都曾經使用過。

從孔子主張“以直報怨，以德報德”（論語憲問），周官設置官吏，職司排解<sup>(2)</sup>，以及禮記把父母兄弟朋友之仇，分等級報復，諸事來看，這類行為必然起源甚早，以至到了春秋戰國成為一種風氣。

(1) 差不多同樣的意見，在禮記的檀弓及調人二章人也說過。以後還會提到。

(2) 周禮地官司徒調人，下士二人，史二人，徒十人。下士主治衆人之事，史掌書記，徒爲役、衛之類，見周禮鄭氏注。臺北：商務，叢書集成簡編273，頁1-2, 55, 89。秋官司寇朝士也有人主管報仇之事，同書頁 245。

當時的游俠之士，實際上是代人復仇，或打抱不平而已。孟子曾慨歎的說：“殺人之父者，人亦殺其父；殺人之兄者，人亦殺其兄”（盡心上）。這樣的殺來殺去，就永無了日矣。這種風向，至少在西漢，甚至更晚的時代，還為知識界所倡導，例如，劉向說：“夫施德者，貴不德；受恩者，尚必報。……君臣相與，以市道接，君懸祿以待之，臣竭力以報之。逮臣有不測之功，則主加之以重賞；如主有超異之恩，則臣必死以復之。……夫臣不復君之恩，而尚營其私鬪，禍之原也；君不能報臣之功，而憚行賞者，亦亂之本也。夫禍亂之原，皆由不報恩生矣”（說苑卷六復恩）。另一方面，董仲舒卻強調：“春秋之義，臣不討賊，非臣也；子不復仇，非子也”（春秋繁露王道第六）。無論是報恩或復仇，這裏都明白表示是一種相對的義務。劉向的這一段話，實際包含了君臣間的五對關係或報賞原則。

表 1 劉向的報賞原則

君				臣		
施 恩	+給 傷 祿	+大 恩	+ 恩	+大 功		+ 功
復 恩	+努力工作	+必 死	- (不復)	+重 賞		- (不賞)
臣				君		

依照表 1 的原則，行為的報賞牽涉到三個重要層次：(一)所受的恩越大，報賞越厚，所以君施大恩，臣就要準備赴死，所謂以死為報；臣建大功，君就要重賞。(二)有恩而不復，或有功而不賞，就會引起禍亂，這是不應該的。(三)報的方式可以完全不同於施，但份量上必須相當一致。如俸祿是金錢、名位，努力工作卻屬於事務；大功是

事務，重賞卻可能是金錢、官爵；用死去報大恩，更是兩個不同的範疇。這裏牽涉到兩個基本問題：一是受恩者必須設法報答，或等待機會報答；二是報答必須實踐相對的優厚條件，或雙方所預期的條件。它的基本精神正如上述曲禮中所說的，“太上貴德，其次務施報。禮尚往來，往而不來，非禮也；來而不往，亦非禮也”。楊聯陞先生把這種行為解釋為一種社會投資，“每一個社會中這種交互報償的原則都是被接受的”<sup>(1)</sup>。說這種報償原則是屬於預期的，一點也不為過，例如劉向在同文（復恩）中敍述趙襄子論功行賞的故事，足以做為一個說明：“趙襄子見圍於晉陽，寵圍，賞有功之臣五人，高赫無功而受上賞，五人皆怒。……襄子曰：‘吾在拘厄之中，不失臣主之禮，唯赫也；子雖有功，皆驕。寡人與赫上賞，不亦可乎？’仲尼聞之曰：‘趙襄子可謂善賞士乎？賞一人而天下之人臣莫敢失君臣之禮矣。’”<sup>(2)</sup> 這種預期上的差異，不在於客觀條件的不同，而在於主觀認知上的標準不一。趙襄子與仲尼把君臣間的禮儀擺在第一優先，臣子則把實際行動視為最高成就，於是看起來違背了當時一般的報賞原則。從這裏也可以了解，作為報賞的物質或非物質條件是可以互換的，報賞的客觀標準則似乎並不存在，而由一種習慣或雙方某種程度的默認。大致是：雙方都認為合適的話，就有機會進行另一次的報恩行動；如果有一方認為不合適，則這種行動就不會繼續，甚至引起爭論或禍害。這種報恩行動之所以會繼續，或至少實行一次，主要是受到一些通俗觀念的影響，一方面是“善有善

(1) 楊先生可能是最先廣泛的討論‘報’這個問題的學者。他提到報答、報償、報仇、報應等各類問題。參閱段昌國譯，‘報—中國社會關係的一個基礎’，見段昌國等譯，民65，中國思想與制度論集。臺北：聯經。頁 349-372。

(2) 說苑卷六復恩，叢書集成初編 526: 49-50。

報，惡有惡報”<sup>(1)</sup>，使受恩者不敢不報；一方面是所謂“施惠勿念，受恩莫忘”<sup>(2)</sup>，使報賞行為成為一種美德；而佛家又提出三世因果報應之說<sup>(3)</sup>，使報恩行為更是勢在必行。

冊府元龜把報賞行為推衍得更廣泛一點，它說：“乃有感寬宥之惠，則爭其死所；蒙推薦之私，則讓彼封爵；或施之甚薄，而報之甚厚；或拔於困辱，而事於榮達”<sup>(4)</sup>。這種關係，可以約如下表。

表 2 施與報的行為關係

施 方			
寬 宥 赴 死	推 荐 封 爵	薄 施 厚 報	施 於 窮 困 報 於 顯 達
報 方			

從這個表來看，報都比施厚一些，性質也較為接近而有普遍化的傾向。由於報恩（或德）成為社會行為中的一個普遍法則，即接受了恩惠的人，必須在可能範圍或時間內回報，施惠的人也就容易產生一種預期回報的心理，這就形成為一般原則，所謂“禮尚往來”。儘管有不少人警告自己，施惠勿念，事實上很難做得到；因為另一面卻在鼓勵人報恩。既然是必報，就必然會產生回報的預期，也即是另一次的交換行為。正如劉向說的<sup>(5)</sup>，“唯賢者為能報恩，不肖者不

(1) 增廣賢文說：善有善報，惡有惡報，不是不報，日子未到。朱介凡，中國諺語論，也有類似的記錄（新興書局，53年，頁 362）。

(2) 朱子治家格言有這樣的說法。朱柏廬（明代人）的書，早期很有影響力。

(3) 道翁，因果的定律，見張曼濤，民 67，佛教根本問題研究，現代佛教學術叢刊（54）。臺北：大乘文化出版社，頁 201。

(4) 轉引自古今圖書集成 116 卷恩讐部，文星版 42 冊，頁 1144。

(5) 說苑卷六復恩，同前，頁 56, 49。

能”；“夫禽獸昆蟲猶知比假而相有報也，況於士君子之欲興名利於天下者乎？”從這裏推論出去，司馬光就說，“受人恩而不忍負者，其爲子必孝，爲臣必忠”<sup>(1)</sup>。這樣，報賞行爲不僅是用回報以減輕心理負擔，還與個人的名、利、忠、孝一類的實際利益和道德情操有關，無怪乎古人常“一飯之恩，千金以報”。

現在我們了解，恩惠不論大小，回報是必須的；回報的方式可以相同，也可以不相同，但價值不應低於所受之恩惠；實際回報的條件越優厚，則越受到讚揚；報恩是一種與名利道德攸關的行爲，從社會規範而言，幾乎已經成爲一種強迫式的行爲，來而不往，非禮也。很明顯的，這是一種有條件的交換行爲，雖然沒有明白的把條件提出來。

復仇之說，在中國歷史上的爭論比較多，主要是，一開始，周禮和禮記就把這個問題介定爲多種情境，後人各執一端，或更出己意，爭辯就不休了。周禮說<sup>(2)</sup>：“調人，掌司萬民之難而諧和之。凡過而殺傷人者，以民成（和解）之。鳥獸，亦如之。凡和難，父之雠，辟（避）諸海外；兄弟之雠，辟諸千里之外；從父兄弟之雠，不同國（住）；君之雠，眡（視）父；師長之雠，眡兄弟；主友之雠，眡從父兄弟。弗辟，則與之瑞節（逮捕狀）而以執之。凡殺人有反殺者，使邦國交雠之。凡殺人而義（宜）者，不同國。令勿雠，雠之則死……”。這一段話，有些地方不容易了解，我們再來看禮記中曲禮和檀弓的兩段話。曲禮上<sup>(3)</sup>說：“父之雠，弗與共戴天；兄弟之雠，不反兵；交遊之雠，不同

(1) 司馬光，*通書*。轉錄自古今圖書集成，同前42冊，頁 1144。

(2) 周禮地官司徒下，見周禮鄭氏注，同前頁 89。

(3) 禮記曲禮上，藝文版頁 57。

國”。檀弓上<sup>(1)</sup>說：“子夏問于孔子曰：居父母之仇如之何？夫子曰：寢苫（草）枕干，不仕，弗與共天下也；遇諸市朝，不反兵而闔。曰：請問居昆弟之仇如之何？曰：仕弗與共國，銜君命而使，雖遇之不闔。曰：請問居從父昆弟之仇如之何？曰：不爲魁（首），主人能，則執兵而陪其後”。這些說法，實際是從消極方向去討論，可以說是受到周官的影響。即是，如果不在某種範圍以內，似乎就不計較了，而且說法並不完全相同。試將各種主要復仇的說法表列如下。

表 3 不同身份的復仇種類

	不共戴天	避海外	避千里外	不反兵	不同國	協助	不同鄉	不同鄰	說明
周官		父，君	兄弟，師長		從兄弟，主友				
曲禮	父			兄弟	交遊				
檀弓	父母			（父母）	昆弟	從父，昆弟			父母不反兵在前項內
大戴禮	父母				兄弟		朋友	族人	父母爲‘不同生’

表中顯示，除了“不共戴天”和“不同國”外，解釋上的差異性相當大。假如以當時的地理環境和觀念加以調整的話，避諸海外一項屬於非同一世界，可以併入不共戴天一項內；不反兵與協助兩項係指技術上的分別；其餘各項只是因親疏而有距離上的長短。

這些話，大抵還是消極的，就是，在這個範圍之外，也就算了，但見了面或知道在某個範圍內，就必須復仇；或者如周官後段所說，不願躲避的話，就可以抓起來，殺了。這種方式，基本的報復形

(1) 禮記檀弓上，藝文版頁 133.

態已經存在了。其實，孟子（盡心上）已經把復仇行爲說得很清楚，“殺人之父者，人亦殺其父；殺人之兄者，人亦殺其兄”。這和公羊傳（定公四年）的說法是一致的，“父不受誅（不當誅），子復仇可也”。公羊傳（莊公四年）甚至強調，如果是國仇，九世、百世（代）猶可也<sup>(1)</sup>。這幾乎是承認，不管時間如何長久，都可以而且應該復仇。這種強烈的復仇觀念，大概在戰國時候已經肯定下來：父母之仇是必須報復的；其次是血親範圍內的兄弟、從兄弟、族人；然後是朋友。顯然是根據血統關係的遠近而加以區別，越是近親，越需報復。

漢初董仲舒表現得尤其強烈，他說：“春秋之義，臣不討賊，非臣也；子不復仇，非子也”（春秋繁露王道）。所以荀悅說：“復讐者，義也”（申鑒時事）。這就把問題幾乎完全推入到道德範疇中去了，而在周官中，我們還可以看得出來，多少有些法律或風俗習慣的成份。以後歷代對這個問題都有過辯論，但總是各執一詞，有的站到法的立場，認為不能私復；有的站到倫理的立場，認為應該復仇，甚至應該表揚復仇行爲。

這種復仇方式，算不算交換行爲？看來是可以的：第一，復仇的對象主要為兇手，多半不及旁人；第二少數所謂深仇大恨，株連家族<sup>(2)</sup>，那表示殺一人不足抵罪的意思；第三，這種仇殺事件，不能用其他方式代替；第四，許多復仇事件，尤其是為父母復仇，受到讚揚和鼓勵。

(1) 參閱公羊傳莊公四年，對於這個問題有詳細而肯定的討論。例如其中說，九世猶可復仇乎？雖百世可也。

(2) 罷同祖也提到這一點，復仇有時也不止當事人，常株連家族。中國法律與中國社會，臺灣：崇文書店，民 63年，頁53。

看起來，無論報恩或復仇都與父母有很大關係，例如把父母之仇形容為不共戴天，非殺死對方不可；一般也把父母養育之恩形容為難以報答，用強調極端的孝順作為回報的手段。這實在是一種很特別的交換方式。

## 二 報恩的事實與方式

恩是一種泛稱，史書所說的德、惠、贈與、招待、救濟等，都可以算是一種恩惠，大至救命之恩，小至一飯之德，在中國歷史或稗官野史上是常見的事。例如，漢時，張蒼因事當斬，王陵保赦之。“蒼德王陵，及貴，常父事陵”。陵死，蒼為丞相，常先朝陵夫人上食，然後敢歸家（史記張蒼列傳）。又如，韓信為楚王，都下邳。“至國，召所從食漂母，賜千金……召辱已之少年令出袴下者，以為楚中尉”（史記淮陰侯列傳）。這兩個典型的故事，一個是救了生命，一個祇不過吃了幾天飯，所報都不可謂不厚。從一些類書、史書、雜記<sup>(1)</sup>中，我們用了45個報恩的故事（參閱附錄一）加以分析<sup>(2)</sup>，藉以說明一些有

表4 施恩者與報恩者身份

	官吏		平民		總計
	實數	%	實數	%	
施恩者	30	67	15	33	45
報恩者	35	78	10	22	45

(1) 屬於類書的如古今圖書集成、藝文類聚、太平御覽，屬於史書的如史記漢書等，屬於雜記的如夢溪筆談、越絕書等。

(2) 佛道神仙鬼怪等有關報恩的故事非常多，本文均暫不予討論。彭希涑輯的十二史感應錄（叢書集成初編 2689）有不少這類故事，佛經尤多。

關於報恩事實、方式、類型等。

表中顯示，施恩者官吏兩倍於平民，報恩者官吏三倍於平民，原因是許多人在發跡以後<sup>(1)</sup>，才有能力報恩。他們報恩時雖已身為官吏，然而在受恩時多為平民，或非常低微的小官吏。一旦顯貴，就找機會報答，例如韓信報漂母，陳平報魏無知<sup>(2)</sup>，南朝宋高祖報王謐<sup>(3)</sup>。施恩者和報恩者都有偏於官吏的傾向，可能由於資料源於正史者為多的緣故。

在45個個案中，除2個為主僕（戰國）、2個為母親（三國）、1個為叔父（唐代）外，其餘40個（89%）均為其本人報恩，即因自己在某種不得已的狀況下，接受了別人的救助，可以說不得不或不能不設法報答。真的不報答，就叫做忘恩負義。這與前面所提出來的概念是一致的。為本人報恩，具有兩層重大意義：一是把恩惠回投，以減輕自身的負擔；一是可以獲得社會人士的讚賞，增加聲望。很明顯的是，所謂恩德、恩惠，不祇是物質上的支援，同時也是精神上的感受，使人不得不在可能範圍內，設法回報；如果不回報，就會產生一種恥辱感。也許這就是為什麼百分之九十的人都是為本人報恩，因為這種壓力對本人最大。儘管有不少人強調施恩不要望報，受恩者則要存必報之心<sup>(4)</sup>，但是歷史上許多用金錢收買或意圖收買的恩惠，還是累見不鮮，可見，在很多場合，彼此還是了解，這是一種行動上的交換方式。例如豫讓報智伯，荆軻報燕太子，韓信報漂母

（1）在45個接受別人恩惠的人中，大約有25人是平民出身。

（2）漢封平為侯，平辭曰：“此非臣之功也……非魏無知，臣安得進？”陳平因魏無知推薦而得入漢（漢書陳平傳）。

（3）高祖家貧，常負債無法償還，王謐密代還；當時無人與高祖交，謐交之。後謐因案株連，謐惧逃。高祖迎還，復原職（宋書，高祖本紀）。

（4）如劉向前所說，施德者貴不德，受恩者尚必報。

之類，都是事先意存報答。例如，有呂母者，她的兒子犯小罪，為縣令所殺。她不服，就盡散家財以收拾人心。不久，家少衰。眾人想設法償還她。呂母泣曰：“所以厚諸君者，非欲求利，徒以縣宰不道，枉殺吾子，欲為報怨耳，諸君寧肯哀之乎？”諸少年壯其意，又素受恩，大家都願意為她効命<sup>(1)</sup>。這不是等於指明用金錢交換戰鬪行動嗎？大家都沒有異言，實際可能就是所謂約定俗成，正如俗話所說：“拿人錢財，與人消災”。可是，有些人不遵守這種俗規，像袁采那樣的人，就要抱怨了，“今人受人恩惠，多不記省；而有所惠於人，雖微物亦歷歷在心”<sup>(2)</sup>。像這樣的人是要受到批評的。無論如何，我們可以看得出來，默許的交換行為必然存在。

前述的 45 則報恩故事，分別發生在下列各朝代：戰國 8 個，漢代 6 個，三國 8，晉 3，南朝 4，北朝 1，唐 5，宋 7，明 3。從這個簡單的資料顯示，大抵戰國至三國以及唐宋間發生的頻率比較高，其餘各代似乎比較少，但數字太小，究竟無法肯定。其實，現在的民間還流行“感恩圖報”的觀念，佛教讀物中，尤其渲染得厲害。我們可以說，至少自戰國以來，知恩報恩是一種正常的交換行為，不回報才是反常。現在我們可以從施恩、報恩的內容作進一步了解。

表 5 施恩方式

1. 生活救濟	23(51)*	4. 照顧事業	10(22)
2. 挽救生命	10(22)	5. 櫫養	2( 4)
3. 贈送女子	3( 7)	6. 感德	1( 2)

\*總數 45，括符內為百分比，下同此。

(1) 細節見後漢書劉盆子傳。

(2) 袁采(宋)，袁氏典範，叢書集成初編 974，頁 41。他認為受恩必須報，以少接受恩惠為宜。

表 6 報恩方式

1. 挽救生命	10(22)	4. 舉官升官	10(22)
2. 厚贈	14(31)	5. 効死	3(7)
3. 養育	5(11)	6. 免責等	3(7)

上述表 5 及表 6 事實上是用勉強的抽象分類，無論施恩或報恩，都非常瑣碎。如果用上列兩表作比較，施恩行為集中在生活上的救濟、挽救生命，和照顧事業。三種照顧對於個人的前途都非常重要，無怪接受恩惠的人總是耿耿於懷。報恩的人也是集中在前三項：挽救生命、厚贈、和舉官與升官。相對來說，用挽救生命回報救命之恩，用厚贈回報救濟生活，用升官舉官任官回報事業上的照顧，相當合理而自然，還可以說是一對一的交換。不過，剛才說過，這是經抽象過的分類概念，實際並非這樣有條理的交換事物。在45個例子中，以相同或差不多相同方式還報的，只有十三例，分配如下。

表 7 以相同方式還報

施		報	
1. 糧食	1次	1. 糧食	1次
2. 救濟生活	8次	2. 還財	8次
3. 救命	3次	3. 救命	3次
4. 薦舉	1次	4. 薦舉	1次

其餘32例，施與報幾乎完全不同，例如，其中有7次還報為“不殺或免死”，而其施恩祇是一些物質、金錢、食物、或其他東西；另有9次

還報爲“薦舉升官或任官”，當時所施也不過救難、償賜、救命、借錢之類。不但如此，當受恩人有能力還報時，施恩者可能已經死了，這時，仍然有法子報償，例如，替施恩者修墓園、撫孤、恤妻子、以其子婿爲吏，甚至免其鄉親於難、或免屠殺全城生靈，都可以算作還報。我們可以讀兩個典型的例子。例一，魏志鄧艾傳：同事父憐鄧艾貧，資給甚厚。艾不稱謝。後艾爲太守，欲厚贈之，父已死，乃厚贈其母，並舉其子爲與計吏。例二，夢溪筆談：大將章某守建州，部將犯罪，法當死。其妻私以銀與之行，得免。後該部將攻建州甚急，章某妻以死進言，全城得免於難。

關於報恩行爲，有幾點現在似乎可以確定：（一）它是在一種互相了解的方式下，進行有報償的行動；（二）這種報償行爲同時存在於官吏和平民間，爲一種相當普遍的行爲法則；（三）報償行爲多由個人本身還報，由別人執行者，少之又少；（四）物質的或非物質的報償，可以轉換，實際上以轉換的報償居多，以同樣方式回報較少；（五）施恩事項集中於生活、生命、事業諸方面，報恩方式則集中於生命、升官、贈與諸方面；（六）如當事人（施恩者）死亡時，回報其家屬亦爲相當普遍的方式，且爲大眾所接受；（七）這種報恩方式，大約從戰國時代即已相當流行，一直到今天，仍然存在。

### 三 復仇的事實與方式

仇與怨、恨、惡之類的字義很難分辨，大至君父之仇，小至一時之厭惡，都可能產生復仇的觀念或行動。正如周禮地官所說：“愛惡相攻，則忮心生，故有以一日之忿，而爲終身之雠（仇）。眦睚（怒視貌）必報，雖死無恨”。一旦心中存有怨恨之意，那怕很小的事，都會

想到報復。所以在歷史上，殺父之仇，固必須復，如徐元慶之爲父仇而殺縣令<sup>(1)</sup>；就是原來小有過節，也在有勢力後尋求報復，如范睢之“睚眦之怨必報”<sup>(2)</sup>。這種不斷的報復，有時實在令社會不安，政府就下令禁止，但社會人士有的贊成，有的不贊成，結果仍然是各執一詞。因而，報復行爲還是在社會上流行。最重要的是，有的人在復仇以後，明知犯了禁，就自動往政府投案，官吏不但把他放了，而且加以讚揚，這種例子多得不得了<sup>(3)</sup>。這就助長了復仇的行爲。有些人甚至認爲，“復讐，因人之至情以立臣子之大義也。讐而不復，則人道滅絕，天理淪亡”<sup>(4)</sup>。所以，這已經是一種道德上的行爲。於是，復仇似乎包含了兩種意義：一種是，你殺了我們家的什麼人，我就必須把兇手抓來殺了，作爲復仇；另一種是，你既殺了我們家親人，在倫理上我必須也殺死兇手，作爲復仇。我們現在來看看實際的事實。我們以77個例子（參閱附錄二）作爲分析的基礎。

表8 結仇者與復仇者身份

	官吏	平民	總計
結仇者	35(45)*	42(55)	77
復仇者	25(34)	51(66)	77

\*總數 77，括符內爲百分比。下同。

- (1) 唐徐元慶之父爲縣令所殺，慶潛爲傭保，爲父報讐，手刃縣令，束身歸罪（古今圖書集成，同上，頁1149）。這件事在當時（唐）曾引起陳子昂、柳宗元、韓愈等人很大的爭議（並參閱頁 1149-1150）。
- (2) 范睢既爲相，‘一飯之德必償，睚眦之怨必報’（史記范睢列傳）。
- (3) 如南齊朱謙之與族人朱幼方間的連環相殺，最後世祖‘悉赦之’（南齊書朱謙之傳）。
- (4) 轉引自古今圖書集成，同上，頁1146，胡寅語。

結仇者中，平民比官吏稍多，但很接近；復仇者中，平民為官吏的兩倍。這個現象表示，在當時的社會，可能平民更需要用報復手段達到復仇的目的。就整個而言，官吏與平民都相當程度的接受復仇的觀念和行動方式。也就是說，這種報復行為與身份沒有什麼關係。如前述呂母糾結少年，引兵破城，執縣宰，諸吏叩頭為宰請。呂母曰：“吾子犯小罪，不當死而為宰所殺。殺人當死，又何請乎？”遂斬之，以其首祭子冢<sup>(1)</sup>。又如潘岳與孫秀交惡，後秀為中書令，不忘舊隙，誣岳而夷其三族<sup>(2)</sup>。這顯然不牽涉到倫理問題。官吏與平民對復仇的想法也相當一致。

從這些例子中，進一步去了解為誰復仇，也許對結構的理解會有些幫助。大致是：為母親復仇 10 次(13%)，為父親 38 次(46%)，為祖父 2 次，為叔伯 3 次，為兄弟及從兄弟 11 次(13%)，為族人 2 次，為本人 10 次(12%)，為朋友 2 次，為主僕 2 次，為同事 2 次。共 82 個對象（因為有些例子牽涉到二人以上）。如果把前五項（母親至兄弟）加起來，共得 64 次，占總數的 78%；其中父母共 48 次，占 59%。很明顯，在諸種復仇事件中，為父母復仇者占絕對多數，為親屬就更多，只有四個例子（主僕及同事）是偶然的關係。這很合乎瞿同祖的說法，“其他社會復仇的責任不外乎血屬……中國的社會關係是五倫，所以復仇的責任也以五倫為範圍，而朋友亦在其中”<sup>(3)</sup>。我們幾乎可以肯定的指出，如無任何比較密切的關係，尤其是血親關係，就不可能去復仇。這是否意味着只是倫理的報復主義？可能應

(1) 後漢書劉盆子傳。

(2) 晉書潘岳傳。

(3) 瞿同祖，前引書，頁53。

從兩個層面去討論：其一，中國人的人際關係一向劃分特定範圍，範圍內和範圍外的人具有不同的情感，或休戚與共的感受。復仇多由特定範圍內的人去執行，別人不會去管閒事，這就是為什麼絕大部份的例子均在五倫範圍以內。其二，復仇本身是一種所謂怨怨相報的行為，道德可能只是一種鼓勵作用，而不是實踐道德，因為復仇行動要冒被殺或再被殺的危險。在許多例子中很明顯的表現出來，結仇者一開始就了解有被復仇者殺死的可能。例如，趙熹從兄爲人所殺，熹往復仇，雖家“悉自縛詣熹”<sup>(1)</sup>；又如，孫資從兄復仇後，“乃將家屬避地河東”<sup>(2)</sup>。這都是結仇後自知不免的辦法。原因就是結仇與復仇已成爲一種盡人皆知的連續行為，必然產生一種交互作用。

在77個例子中，以時間還分，計：戰國5個，秦1個，漢13個，三國3個，晉12個，南朝15個，北朝8個，隋1個，唐6個，宋11個，時代不明者2個。這種分散情形跟報恩相似，大概每個時代都發生很多，只是被記載下來的很少；各朝代的數字也未必有代表性，元明清各代沒有數字，不是沒有仇殺事件，只因一時來不及把它找出來。

現在可以進一步探討結仇事實與復仇方式了。

表9 結仇事實

1. 殺人*	58(57)	3. 侮辱等	11(14)
2. 普通仇恨	8(10)		

\*包括殺人父母39(51)，殺近親9(12)，泛稱殺人10(13)

(1) 後漢書趙熹傳。

(2) 魏志劉放傳。

表10 復仇方式

1. 殺人或殺多人	65(84)	3. 普通報復	9(12)
2. 嘘死	2(3)	4. 斥責	1(1)

結仇和復仇的模式非常相似，甚至可以說幾乎一致：以殺人為主要結仇原因和復仇手段；其次是各式各樣所謂一般的結怨和報復。在內容上比報恩簡單得多，雙方行為雖有差異，大致上相當接近。在77例中，有60次以同樣方式復仇，17次以不同方式復仇，如下表。

表11 結仇與復仇方式比較

## (1) 方式相同者

結仇		復仇	
1. 殺人	55例	1. 殺人	55例
2. 怨恨	3例	2. 怨恨	3例
3. 侮辱	1例	3. 斥責	1例
4. 破國	1例	4. 假手伐之	1例

## (2) 方式不相同者

結仇		復仇	
1. 母被辱	3例		
2. 母墓被盜	2例		
3. 怨恨	3例		
4. 捷辱	1例		
5. 斥責	1例		
		殺人 共10例	

6. 殺人	3例	願被殺(對方) 驚死(對方)共2例 迫使捐款 斬衣以報恨 誣陷之 報之
7. 侮辱		
8. 仇恨		
9. 處罰		
10. 破牌位		

表中顯示，有55例是互相砍殺，有10例可能是侮辱過甚，也殺死對方以爲復仇，其餘各例，大致都不是什麼大事，有幾例較爲重要的，也都使用了相對的報復手段。可見，復仇方式與結仇原因有關，也就是說，如果對方殺了人，就用殺人以復仇。把這種方式叫做交換行爲，實不爲過。這個原則就是一般所謂“殺人者人恒殺之”。不過，從史實來看，報復行動往往比較偏激，有時也會往復的循環下去。例如，南齊朱謙之之母墓爲族人幼方所焚，謙之殺幼方，幼方子惲殺謙之，謙之兄選之又刺殺惲（南齊書朱謙之傳）。連續三次的暴力報復行爲，可以說是殺成一團。至於使用殘酷手段報復的，如晉潘岳曾撻辱孫秀，及秀爲中書令，不忘舊仇，因事誣之，夷三族（晉書潘岳傳）；又如，宋張藏英舉族爲賊孫居道所害，藏英僅以身免。後逢居道，刺之，不死。未幾又追蹤而得之，噉其耳，噉之，並擒歸，設父母牌位，陳酒肴，縛居道於前，號泣鞭之，燭其肉，經三日，剗其心以祭。燕薦問目爲報讐張孝子（宋史張藏英傳）<sup>(1)</sup>。這種作法實在很殘忍，而民間卻視爲當然，視爲孝子之所當爲。真有點像欒布說的，“窮困不能辱身，非人也；富貴不能快意，非賢也。於是，嘗有德，厚報之；有怨，必以法滅之”（漢書欒布傳）。看起來，無論是報恩或

(1) 把仇人殺死，再剗心、食肉，這一類的故事甚多。

報仇，都有點‘大快人意’的意思。為什麼把仇人殺了就覺得舒服，就算是孝順呢？這可能就是中國人對於‘報’的特有看法：對於天地、祖先，有崇功報德的意思；對於仇人，有罪有應得的意思。也可能由於當時不能有效的執行法律。

復仇的意義與方式，主要似乎是：（一）復仇是一種報復行為，有倫理上的意義，也有交換上的意義，這種意義為結仇者和復仇者所了解，也為社會人士所了解；（二）這種復仇行為，在官吏與平民間同樣流行，觀念也是一致的；（三）復仇行為的主要執行者為晚輩，特別是兒子為父母者最多，大體而言，是在五倫範圍內為親屬報仇；（四）無論是結仇或復仇，以殺人為最普遍，因小事而結仇恨者，仍屬少數；（五）因殺人而結仇者，復仇幾乎都是把兇手殺死，甚至連其家人均置之死地，而報復的手段多較原來為殘酷；（六）大約從春秋戰國時開始，一直到今天，復仇的行為沒有停止，雖然有許多朝代禁止復仇，復仇還是照樣進行，並且常常得到皇帝、官員，或社會人士的讚揚和鼓勵。

#### 四 恩與仇的相互報償

從前面的事實看起來，好像什麼事都恩、怨分明，其實並不完全如此。一開始，孔子就曾經討論這個問題，論語憲問：“或曰，以德報怨，何如？子曰，何以報德？以直報怨，以德報德”<sup>(1)</sup>。關於以德報德的問題，在報恩一節中已作過詳細的討論；以怨報怨，也在復仇節中分析過。什麼叫以直報怨呢？袁氏世範有過很好的解釋：“聖人

(1) 楊聯陞不接受理雅各以此批評儒家道德標準不如基督教和老子的說法，而認為應該從‘恕’去理解儒家思想系統（同前文頁352）。

言，以直報怨，最是中道，可以通行。大抵以怨報讐，固不足道，而士大夫欲邀長厚之名者，或因宿讐縱奸邪而不治，皆矯飾不近人情。聖人之所謂直者，其人賢，不以讐而廢之；其人不肖，不以讐而庇之。是非去取，各當其實。以此報怨，必不至遞相酬復無已時也”<sup>(1)</sup>。楊聯陞先生認為這個說法完全是維護儒家傳統<sup>(2)</sup>，一點也不為過。可以看得出來，儒家不僅反對以德報怨，贊成以直報怨，而且贊成以怨報怨<sup>(3)</sup>。這真是儒家現實主義的真精神。但是，在歷史上，還真有些人以德報怨，或以怨報德，儘管儒家傳統並不十分贊成<sup>(4)</sup>。下面是以德報怨，以怨報德，及恩怨都不報的一個總表（參閱附錄三、

表12 恩仇反報者的身份

	類 別	官 吏	平 民
1. 以德報怨	結怨者	11(79)	3(21)
	德報者 <sup>a</sup>	13(93)	1( 7)
2. 以怨報德	施德者	1(50)	1(50)
	怨報者 <sup>b</sup>	1(50)	1(50)
3. 不 報	施結者*	4( 57)	3(43)
	不報者 <sup>c</sup>	7(100)	0

\*其中2人曾施恩，5人曾結仇，均未獲報。

a. 漢代1，三國6，唐1，宋6。

b. 唐代2。

c. 戰國1，漢1，宋4，朝代不明1。

(1) 表袁采，袁氏典範，同前，頁42。

(2) 揚氏前文，頁353。

(3) 禮記表記：子曰，以德報德，則民有所勸；以怨報怨，則民有所懲。

(4) 禮記表記：子曰，以德報怨，則寬身之仁也；以怨報德，則刑戮之民也。寬，一般訓為愛，即愛惜自己，不敢以怨報怨。應該是表示不贊成的意思。

四、五)。

這些統計數字比較零散，恐怕不容易說明某些現象，但有幾點是可以解釋的：其一，三類總共23個例子，均發生在本人身上，完全由自己決定以德報，怨報，還是不報；其二，以怨報德的人究屬少之又少，以德報怨，和不報怨（不報中有5例為先結怨）的人還算不少，共有19人，可以說他們相當寬厚；其三，這些人絕大部分為官吏，可能還是受了儒家思想的恕道的影響，容易寬恕別人的過錯。現在再來看看，他們究竟為了些什麼。

表13 恩怨事實與回報方式

	發 生 事 實	回 報 方 式
1. 以德報怨	(1) 託毀尋事 7	(1) 善 待 7
	(2) 虐 待 7	(2) 薦 升 官 5
		(3) 救 生 命 2
2. 以怨報德	(1) 薦 升 官 1	(1) 託 毀 1
	(2) 使 免 死 1	(2) 犀 戢 1
3. 不 報	(1) 救 助 2	(1) 不 報 7
	(2) 批 詆 侮 辱 5	

跟復仇比起來，這些事實在不是什麼大事，大概也就是說了些壞話，做了些對不起人的壞事，但回報的不是好得多便是壞得多，或者不予理會。例如，漢代韓安國因事繫獄，獄卒田甲辱之。安國曰：“死灰獨不復燃乎？”甲曰：“燃即溺之”。未幾，安國復起為內史，甲亡。安國曰：“甲不就官，我滅而（汝）宗”。甲肉袒謝。安國笑曰：“公等足與治乎？”卒善遇之（漢書韓安國傳）。韓安國的確有不計較獄

吏言語上侮辱的大量，與范雎等人所謂睚眦必報，確可以稱之爲以德報怨。又如，三國時吳蔣欽與徐盛有嫌，而欽每稱盛善。孫權曰：“盛前白（短）卿，卿今舉盛，欲幕祁奚耶？”欽對曰：“臣聞公舉不挾私怨……臣當助國求才，豈敢挾私恨以蔽賢乎？”權嘉之（三國志吳志蔣欽傳）。看起來這是小事，但真要做到不帶一點私嫌，而把自己不喜歡的人才薦舉出來，確非易事，即使在今天，一樣的不容易，這也就是爲什麼中國人一直在懷念藺相如的故事。

另一類事是反面的，以怨報德。例如，唐時宰相李德裕薦居易從弟敏中，累官至刑部尚書。德裕因事貶，敏中詆之甚力。世斥爲以怨報德（唐書白居易傳）。這種事在宋代黨爭時期更多，一般社會似乎也常有。宋時，王陶貧苦無以爲炊，其友姜愚濟之，又爲娶妻。後陶貴，愚老而喪明，往依陶，意必念舊，陶邈然但出尊酒而已。愚大失望歸，而病死。聞之者益薄陶之爲人（宋史王陶傳）。這裡也給我們一點消息，回報是常規，不報才是反常行爲。不報仇也不多見，如趙汝談篤於倫理而忘讐怨。御史王益祥嘗劾之，談官其鄉，益祥愧不敢見，談數過之，甚相得（宋史趙汝談傳）。這當然也是出人意外，連御史都覺得有點不好意思。可見不是尋常的行徑。

這三種行爲方式，不但不合於一般交換的意義和形式，而且是反交換的，至少不是儒家傳統所預期的行爲類型。這些人也許有意表現自己的寬大，或反映少數人的心地狹窄，實在不是廣大社會羣眾所能完全理解。不過，這類人的行爲的確出現在中國歷史上，人數也不祇這些，他們曾經受到過指責或讚揚。

## 五 結論

上述各種交換關係，包括第一種‘以德報德’（報恩），第二種‘以怨報怨’（復仇），以及第三種‘以德報怨’，第四種‘以怨報德’，第五種恩怨均不報，從交換理論的原則而言，可以說，有些像而又不完全符合。最早，Skinner 把個人行為建立在‘獎勵’（reward）和‘懲罰’（punishment）兩個基本條件上<sup>(1)</sup>。Homans 相當程度的承襲此一說法，把獎勵解釋成爲‘利益’（benefit），把懲罰解釋成爲‘成本’（cost），理性行爲就在於計算這種利益、成本間的得失<sup>(2)</sup>。Homans 在交換觀念上的最大成就是把交換對象擴大，他認爲物品，聲望，利益，機會……均可以用以交換；交換行爲的目的就是爲了獲得最大的報酬。他把這種交換行爲固定在個人對個人的社會行爲，而不涉及社會制度和文化傳統<sup>(3)</sup>。在 Homans 的交換概念中，顯然忽略了行爲上的兩個重要因素，一是集體行爲，它是不是也受報賞律的影響？另一是懲罰行爲，遭到懲罰就必然中斷嗎？造成這種趨勢，可能是由於太強調經濟交換原則，以利益爲優先的結果。

Blau 是一個強烈支持交換理論的人，大致和 Homans 的觀點相同，不過，有兩個較大的修改：其一，他認爲社會交換行爲具有預期回報的想法，雖然回報是由對方自動的，非強迫的；其二，交換行

(1) Skinner, B. F., 1971, *Science and Human Behavior*. N. Y.: Knopf.

此種說法，也引起不少人反對，特別是把動物實驗引用來解釋人類行爲的層面。

(2) Homans, George C., 1961, *Social Behavior: Its Elementary Forms*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc. pp. 51-82.

(3) Homans, *ibid.*, chs. 4-5, 9, 12-13, & 18.

爲可以出現在個人與個人間，也可以出現在大的組織之間<sup>(1)</sup>。

Emerson 的交換概念與上述二人雖無太大差異，但提出了三個突破性的觀念，使交換理論有進一步的發展：(一)研究‘交換’在於交換者間的‘過程’或‘關係’，而非‘交換者’本身；(二)交換對象可以是個人，也可以是團體，社會，或國家；(三)交換有各種不同的網絡，單一的或多數的均有可能<sup>(2)</sup>。

從上述三人以及其他論文或著作<sup>(3)</sup>，可以把交換理論大約歸納爲下列幾個重點：

1. 強調報賞和代價，而以獲得報賞爲行動的主要原則，無論是物質或精神上的滿足，或社會贊揚。報賞後的回報多半可以預期，並且有連續性。
2. 交換行爲不論是個人或羣體，單一或多數，多呈一種網絡關係，彼此有許多關聯。
3. 交換者和交換者間的‘關係’或過程，都是交換行爲的重點所在。

---

(1) Blau, Peter M., 1967, *Exchange and Power in Social Life*. N.Y.: John Wiley. pp.14-19, 88-114.

(2) Emerson, Richard M., 1976, *Social Exchange Theory*, in Alex Inkeles, ed., *Annual Review of Sociology*. California: Annual Review Inc. pp. 335-362.

(3) 如 Chadwick-Jones, J. K., 1976, *Social Exchange Theory* (London: Academic Press); Ekeh, Peter P., 1974, *Social Exchange Theory: the Two Traditions* (Mass.: Harvard); Béfu, Harumi, 1977, *Social Exchange*, in Bernard J. Siegel, ed., *Annual Review of Anthropology*, pp. 255-281; Hamblin, Robert L., & John H. Kunkel, 1977, *Behavioral Theory in Sociology*, pp. 27-114; 蔡文輝, 民 68, *社會學理論* (臺北:三民書局), 頁 151-179.

從這三個重點來了解中國歷史上報恩與復仇的行為，顯然有些相似和相同的地方，也有許多不同之處。第一，報恩多發生於個人間，有時涉及家人或友人；復仇是以個人間最多，有時涉及家人、族人、友人或國家；不見於其他組織和關係中。第二，報恩和復仇屬於報賞和懲罰行為，可以獲得物質或精神上的滿足，也可以獲得社會人士的贊許；可以預期回報，卻沒有長期的連續性，即一、二次後就中斷。第三，報賞和懲罰行為未必與原來行為一致，它的主要觀念在於性質上的一致性，而非量的相同，即報與罰必須合乎原來行為方式。第四，行為者的身份、處境以及行為的過程，都可能影響報賞和懲罰的採行途徑，即除了殺人償命以外，不容易做到一對一的回報。第五，沒有增強作用，這也許是不符合交換論的基本原則，因為再大的恩惠或仇殺，多半都止於事件本身，所以只是一種特殊行為。現在，我們可以了解，這跟 Homans 和 Emerson 所提出來的交換原則，均不甚相合<sup>(1)</sup>。

現在，對於報恩，復仇，以德報怨，以怨報德，及恩怨均不報五種行為，可以獲得幾點結論：

(一)報恩與復仇的兩個基本原則是：來而不往，非禮也；此仇不報，非君子。得了別人的恩惠，一定要報答，而報賞多半會比原來所得優厚些；有仇，也必須報復，可以同等待遇，也可以增減些。這種交換行為方式，在中國歷史上已取得一般的承認，毋庸置疑。但有時也可能不報，或相反的報復，這就不是一般原則了。

(二)報恩與復仇，跟家有密切關係，個人跟個人或家跟家，有時候也牽涉到國的層次。基本上，報恩以個人本身為多，復仇以下代

(1) Homans, *op.cit.*, pp. 51-82; 蔡文輝，同上書，頁170-175.

爲多，所以，代間的交換行爲並不多，也就是，這種交換行爲，沒有強烈的長期連續性；一代或兩代後便中止了。

(三)報恩與復仇，倫理的觀念甚重，特別是復仇方面，如子復父母之仇，相當強調實踐孝行。假如說復仇強調了孝，則報恩強調了禮，這正是中國傳統社會價值的重要核心之一。可見，這種交換行爲，實際是基於道德價值的功能運作，與中國的社會結構本身關係密切。

(四)報恩與復仇通常都是偶發性行爲，大恩與大仇也只能增強回報的強度，並不會加強連續性的長期延續，除了少數例外，連續三次或四次殺人復仇，多半在回報後即中斷。這種中斷且被視爲理所當然之事，社會大眾都不贊成無止境的報復。

(五)報恩與復仇，不論大小，不但獲得社會的承認，而且爲社會所贊揚和鼓勵。顯然，它符合中國人以道德爲中心的社會價值和規範的要求。反過來，若干以德報怨的交換行爲，就得不到中國人的擁護。這正是儒家傳統以德報德，以直報怨的最佳解釋。復仇的另一意義，與當時地方政府執行法律不够公正，造成有冤無處伸的局面，也不無關係。

## 附錄一 報恩

發生時代	爲誰報恩	施恩者份官	身報恩者份官	施恩方式	報恩方式	主要事實	資料來源
		平吏	平吏				
戰國	主人	×	×	特別俸養	圖報時被殺	豫讓代人復仇以報恩	
戰國	本人		× ×	受施	多金還報	蘇秦遍報賞見德者	史記蘇秦列傳
戰國	主人	×	×	放債	報國(送糧)	齊舍人報孟賞君故事	史記孟賞君列傳
戰國	本人	×	×	賜袍	不殺	范雎報須賈綿袍之賜	史記范雎列傳
戰國	本人		× ×	救濟	還財	范雎報向所遇濟者	史記范雎列傳
戰國	本人	×	×	食馬肉	助取勝	秦穆公賜人馬肉，人助之取勝	呂氏春秋
戰國	本人	×	×	賜壺飧	願効死	中山君敗亡，二人跟隨	戰國策
戰國	本人		× ×	殺人以食	投金於水	伍子胥報食人投金於水	吳越春秋
漢	本人		× ×	飯食，侮辱	賜金錢，官吏	韓信報漂母等	史記淮陰侯列傳
漢	本人		× ×	恩德	厚賞	樊噲厚報賞德之者	漢書樊噲傳
漢	本人	×	×	推薦	薦於皇帝	陳平爲魏無知薦已言於帝	漢書陳平傳
漢	本人		× ×	保釋	父事之	張蒼父事王陵故事	史記張蒼列傳
漢	本人	×	×	贍侍兒	保釋不殺	袁盎贍從史侍兒，後得不死	漢書袁盎傳
漢	本人	×	×	救難	薦舉官吏	趙政爲人所救，薦舉升官	後漢書趙政傳
魏	本人	×	×	救生命	救生命	賈逵與祝公道互救	魏志賈逵傳
魏	母		× ×	救養母親	救生命	孫孔報同郡馬台救養母親	魏志孫禮傳
魏	本人	×	×	讚才能	遷修墓園	何顥讚荀彧、彧報之	魏志荀彧傳

## (承前頁)

魏	本人	×	×	貧受厚賜	厚贈報	鄧艾報長輩以其子爲吏	魏志鄧艾傳
魏	本人	×	×	受優待	殺敵以報	關羽報曹操優待故事	華陽國志
吳	母	×	×	善待	命子解圍	太史慈奉母命解孔融圍	吳志大史慈傳
吳	本人	×	×	勸他圖	保釋	甘寧不忘舊恩	吳志甘寧傳
吳	本人	×	×	炙食	救生命	顧榮食炙者，後得免誅	吳志顧榮傳
前秦	本人	×	×	一飧之惠	報之	王猛報舊德	前秦錄
晉	本人	×	×	受惠	厚報之	桓沖報羊主之恩	晉書桓彝傳
晉	本人	×	×	給侍婢，免罰	爲疏通、得直	張說爲崔崇所陷，得書生爲疏通	拾異記
宋(南)	本人	×	×	借錢，交往	免死、復職	高宋祖報王謐故事	宋書高祖本紀
宋(南)	本人	×	×	善招待	厚報、授縣令	王鎮惡受惠，厚報之	宋書王鎮惡傳
魏(北)	本人	×	×	牽連而死	結姻親	因案索連他人，令弟婚報之	魏書盧元傳
魏(北)	本人	×	×	施粥	釋其鄉親	房陽因施而使盜釋其鄉親	魏書法壽傳
周(北)	本人	×	×	被盜不承認	服侍左右	宇文測赦盜而使盜感恩圖報	周書宇文測傳
唐	本人	×	×	給馬救命	授官及田宅	張光晟救王恩禮王報爲刺史	唐書張光晟傳
唐	本人	×	×	釋放	授財、加官	被擒獲釋，言於帝，使爲都督	唐書李大亮傳
唐	本人	×	×	馬齧不言	請帝遷爲王	李泌報路應累封爲襄陽郡王	唐書路嗣恭傳
唐	叔	×	×	撫孤	厚報及其家	撫孤，長而貴、厚報之	唐書王珪傳
唐	本人	×	×	施恩	撫其二子	李晟撫恩人二子，使有成就	唐書李晟傳
宋	本人	×	×	施恩	官其子	馮京報恩故事	宋史馮京傳

(承前頁)

宋	本人	×	×	救傷	恤其妻子	楊燧受傷，為同事所救	宋史楊燧傳
宋	本人	×	×	重用部下	奏官其子	岳飛感張所舊恩，奏官所子以報	宋史岳飛傳
宋	本人	×	×	薦才得上進	論功免責	劉子羽因事罷，得免責	宋史劉子羽傳
宋	本人	×	×	感德	請婚不許	安丙感德，請婚宋德之不許	宋史宋德之傳
宋	本人	×	×	犯罪免死	免全城於難	部將犯死罪，得免；後尤不屠城	夢溪筆談
宋	本人	×	×	釋罪	奉養妻女	元子春受恩於夫人，後迎養	輶耕錄
明	本人	×	×	爲娶妻、教子	厚遺其子	范某施恩，後徐某厚遺其子	江南通志
明	本人	×	×	教以經商	厚還其金	教人以經商之道，富而厚遺之	休寧縣志
明	本人	×	×	贖女貸款	厚養、薦其婿	因貸而發跡，母事其妻，荐其婿	處州府志

## 附錄二 復仇

發生時代	爲誰復仇	結仇者份	身仇份	復仇者份	身仇份	結仇方式	復仇方式	主 要 事 實	資料來源
戰國	父祖	×	×	官平	官平	父祖被殺	鞭屍	伍子胥伐楚，鞭平王屍	越絕書
戰國	主君	×	×	官平	官平	代人報仇	擊衣	豫讓代人報仇，伏劍死	戰國策
戰國	父	×	×	官平	官平	父被害	報仇	報仇被執，令義之，減死刑	列女傳
戰國	父	×	×	官平	官平	父被害	殺之	代兄弟報父仇，殺之自首	列女傳

## (承前頁)

戰國	夫	×	×	來報仇	燒死	代夫家，被仇人燒死	列女傳
秦	本人	×	×	小怨	報復	范雎發跡後，小怨必報	史記范雎列傳
漢	君	×	×	秦破韓	刺秦王	張良求客刺秦王，爲韓報仇	史記留侯世家
漢	本人	×	×	殺人	接受報復	郭解願以身予人報仇	史記郭解列傳
漢	本人	×	×	有怨	繩之法	樂布將結怨者以法滅之	漢書樂布傳
漢	母	×	×	母仇	椎之	淮南王伏闕請罪，帝赦之	漢書淮南王傳
漢	母		×	小事被殺	殺當事人	其母招人執縣宰，殺之	後漢書劉盆子傳
漢	朋友	×	×	友父被殺	代殺人	惲友病不能復仇，代殺之	後漢書鄧惲傳
漢	從兄	×	×	從兄被殺	殺仇人	熹代殺人復仇	後漢書趙熹傳
漢	從兄	×	×	殺人	操兵攻之	兄子殺人，荆自承責任，遂罷	後漢書許荆傳
漢	兄	×	×	兄被殺	殺人報仇	殺人報仇，後赦歸	後漢書崔駰傳
漢	兄	×	×	殺人、刑屍	殺家人	兄父爲人所殺，子殺其家人	後漢書蘇章傳
漢	母		×	母被辱	殺全家	母爲羣吏辱，殺吏及全家，由是知名	後漢書陽球傳
漢	叔		×	因事殺人	殺仇人	被殺，無子，其侄爲之復仇	應劭風俗通
？	父	×	×	父被殺	殺仇人	耻爲報仇，友爲之設計而殺之	陸胤廣州先賢傳
漢	母	×	×	母婢被砍	報仇	母木刻被砍，乃報仇，帝嘉之	干寶搜神記
？	父	×	×	父被殺	殺之	殺仇人後被捕，會赦	幽明錄
魏	友	×	×	結怨	殺夫妻	韋爲人報仇，殺當事人及其妻	魏志典韋傳
魏	父	×	×	結怨	殺仇人	爲父兄，殺之祭父墓，由是顯名	魏志韓暨傳

## (承前頁)

魏	兄	×	×	先被殺	殺之	兄爲人殺，乃殺之報仇	魏志劉放傳
晉	同僚	×	×	撻辱	夷三族	秀爲中書令，藉故夷岳三族	晉書潘岳傳
晉	同僚	×	×	斥遣	禍及子孫	瓘斥遣人，後瓘及子孫皆被殺	晉書衛瓘傳
晉	兄	×	×	仇殺	殺37人	索網爲兄報仇，時人壯之	晉書索靖傳
晉	父	×	×	逼自殺	食其肉	桓元逼殷自殺，後桓死，殷子食其肉	晉書殷仲堪傳
晉	父	×	×	父被殺	殺其三子	桓溫殺仇人三子，時人稱焉	晉書桓溫傳
晉	父	×	×	父被殺	刺殺未成	爲報殺父之仇，手刃仇人	晉書譙剛之傳
晉	父	×		父叔被殺	攻仇人子	力弱不能復仇，假別人爲之	晉書龔壯傳
晉	父	×	×	父被殺	殺之	父爲人所殺，後殺仇人	晉書沈勁傳
晉	父	×	×	父被殺	殺仇黨	殺仇人後請罪，朝廷宥之，由是知名	晉書刁協傳
晉	父	×	×	父被殺	殺仇人	殺仇人，太守義之，後爲太守修墓	晉書王談傳
晉	父	×	×	殺父子	食仇人肝	安孫生食仇人肝	晉書謝安傳
前秦	本人	×	×	結怨	報之	王猛微時受辱，後報之	前秦錄
宋(南)	伯	×	×	伯父被殺	手刃之	爲孫恩部所殺，擒賊殺之	宋書謝方朋傳
宋(南)	母	×	×	母墓被盜	殺之	族墓爲人所盜，殺之	宋書垣護之傳
齊(南)	父祖	×	×	父祖被殺	殺全家	父祖叔六人被殺，殺全家報仇	南齊書沈約自序
齊(南)	母	×	×	母墓被盜	殺之	母墓被同族人盜，殺之，自首，赦之	南齊書朱謙之傳
齊(南)	父	×	×	殺父	殺之	朱謙之殺幼方，其子惲又殺謙之	南齊書朱謙之傳

(承前頁)

齊(南)	兄		×	×	殺兄	殺之	謙之兄又殺惲，有司以爲孝友	南齊書朱謙之傳
齊(南)	父兄	×		×	殺父	誅家族	父兄被殺，殺其弟及家族	南齊書沈文季傳
南梁	本人		×	×	侮辱	苛責	微時受辱，及爲縣令，故意難之	梁書沈瑀傳
南朝	父		×	×	父被殺	殺之	父爲人所殺，殺之，太守以爲隊主	南史宗越傳
南朝	父		×	×	父被殺	殺之	子殺仇人，太守不加罪	南史孫棘傳
南朝	族人	×		×	誅族人	殺仇人	太守旣誅族人，聚衆殺太守	南史越跋扈傳
南朝	父	×		×	殺父	殺全家	父爲人所殺，購人殺其全家，帝義之	南史成景儻傳
南朝	父	×		×	殺父	殺仇人	殺仇人祭父墓，帝減租旌孝行	南史張景仁傳
南朝	父		×	×	殺父	殺仇人	投軍手刃仇人，州將義釋之	南史李慶緒傳
南朝	父		×	×	父仇	復仇	年十五復父仇，以孝聞	冊府元龜
北魏	父母		×	×	殺父母	殺仇人	幼時父母被殺，及長報仇	魏書吳悉達傳
北魏	母		×	×	殺母	殺仇人	幼復仇，不逃，帝免其罪	魏書淳于誕傳
北魏	父		×	×	父爲盜害	殺仇人	傾資結客得仇人，殺之	魏書崔挺傳
北魏	本人	×		×	被劫重罰	誣陷之	劫人受重法，後爲官誣陷之	魏書鄭羲傳
北魏	父兄	×		×	殺主人	食其肉	童僕受暴弱，殺主人父子，二子復仇，食其肉	魏書楊播傳
北魏	父	×		×	父被殺	殺仇人	殺仇人後，被告發，爲廷尉打死	魏書孫益德傳
北周	兄	×		×	兄被害	殺仇人	其母鼓勵早復仇，卽白日殺之，解肢體	周書杜牧毗傳

(承前頁)

北周	父		×	×	父被害	殺仇人	兄爲太守時遭賊害，其子白日手刃之	周書柳慶傳
隋	父	×		×	父被害	破國，飲骨	獻策破仇人國，發塚飲其骨灰水	隋書王頌傳
唐	父		×	×	父被害	殺仇人	父爲人所害，其子殺仇人	唐書張琇傳
唐	父		×	×	父被害	殺仇人	父爲人所害，其子殺仇人	唐書張琇傳
唐	父		×	×	父被害	殺仇人	殺仇人	唐書張琇傳
唐	父	×		×	父被害	殺仇人	殺仇人自首，兄弟二人俱死	唐書張琇傳
唐	父叔		×	×	父叔被殺	殺仇人	殺仇人，刑部判抵死	唐書張琇傳
唐	本人	×		×	被辱	勑斬之	爲復仇勑而命斬之，帝以功高乃止	冊府元龜
宋	本人		×	×	被辱	使出錢	徵時受辱，及爲官，使出錢以快意	宋史樊知古傳
宋	舉族	×		×	舉族被害	殺而剗之	判仇人不死，乃鞭而剗其心以祭父	宋史張藏英傳
宋	父		×	×	父被害	取心祭墓	父爲惡少所殺，殺之取心祭父墓	宋史范廷召傳
宋	父等		×	×	殺父、家屬	殺之復仇	手刃仇人而不遁，太祖釋之	宋史李璘傳
宋	母		×	×	母被殺	砍殺仇人	以斧砍殺仇人，太祖嘉之	宋史李璘傳
宋	叔	×		×	叔被殺	請帝誅之	太祖爲誅仇人而赦頴	青箱雜誌
宋	父	×		×	父被毆死	殺仇人	父被毆死，仇人遇赦，又私殺之	宋史刑法志
宋	父		×	×	父被毆死	殺仇祭墓	殺之以首祭父墓，帝矜之	宋史刑法志
宋	母		×	×	母墓被盜	殺仇人	母墓被盜，下獄不死，乃私殺之	齊東野語
宋	本人	×		×	爲毒死	驚死	把人毒死，自己亦驚死	宋史李好義傳
宋	本人	×		×	殺對方	驚死	有怨殺對方，自己亦驚死	宋史蕭雷龍傳

### 附錄三 以德報怨

發生時代	爲誰報	施者身份 官平吏民	報者身份 官平吏民	施怨方式	德報方式	主要事實	資料來源
漢	本人	× ×		虐待	善遇仇者	安國在獄受虐待，不報，且善待之	漢書韓安國傳
魏	本人	× ×		不禮遇	以禮報	蘇則爲太守，不報怨	魏志蘇則傳
魏	本人	×	×	毀謗	免其死	修爲人毀謗，以事論死，修免之	魏志王修傳
魏	本人	×	×	尋事	禮遇之	人尋事，不報，後仍禮遇之	魏志劉放傳
吳	本人	×	×	批評	荐爲太守	蒙爲人所短，仍荐舉爲太守	吳志呂蒙傳
吳	本人	×	×	有過節	仍稱善	欽每對其有隙者稱善	吳志蔣欽傳
吳	本人	×	×	批黜	救其命	恆黜無行者，後恆因案將死，仍救之	吳志華恒傳
唐	本人	×	×	拷打	薦升官	齊物辱人，後該人荐其升官	唐書李齊物傳
宋	岳父	×	×	繫獄	薦爲刺史	荐繫其岳父爲刺史	宋史魏仁浦傳
宋	本人	×	×	毀謗	薦舉	有人毀浩，仍荐之	宋史史浩傳
宋	本人	×	×	併家第	不以爲意	有人欲併其第，不以爲意	宋史魏仁浦傳
宋	本人	×	×	誣	薦其升官	種右誣仁，仁仍薦之	宋史范純仁傳
宋	本人	×	×	劾奏降級	稱其功	人劾德之降級，德之仍稱其功	宋史宋德之傳
宋	本人	×	×	不和	爲之辯	雖與人不和，仍爲之力辯	宋史羅拯傳

### 附錄四 以怨報德

發生 時代	爲 誰 報	施身 者份 官平 吏民	報身 者份 官平 官吏民	施德方式	怨報方式	主 要 事 實	資料來源
唐	本人	×	×	荐升官	誣毀	李德裕荐白敏中，後白毀之甚力	唐書白居易傳
唐	本人	×	×	使免死	殺戮	大將妻使部卒免死逃，帶敵攻城殺戮	夢溪筆談

### 附錄五 恩怨均不報

發生 時代	爲 誰 報	施身 者份 官平 吏民	報身 者份 官平 官吏民	恩怨事實	報復方式	主 要 事 實	資料來源
戰國	本人	×	×	讎	不報	荆伯柳讎解狐，狐不報	韓詩外傳
？	本人	×	×	讎	不報	爲人所辱，長子死，仍不報	陳館志（見太平御覽）
漢	本人	×	×	養傷	不報	黨與人鬥，受傷歸養，不報	後漢書周黨傳
宋	本人	×	×	言短	不報	言其短遭貶，仍不報	宋史王超傳
宋	本人	×	×	救濟	不報	貧時受救濟，後貴不報	宋史王陶傳
宋	本人	×	×	奏劾	不報	爲人所奏劾，仍不報	宋史趙汝談傳
宋	本人	×	×	慢侮	不報	未貴時爲人慢侮，貴亦不報	宋史李右傳

## ‘關係’芻議\*

喬 健

香港中文大學人類學系

### 引言

在現時中國社會裏，不管是臺灣或大陸，‘關係’作為一種社會現象（如‘我與某人的關係不錯’）是人人都熟知的。但辭源及辭海（包括一九七九年定稿本）都未收此詞，可見它基本上仍是屬於俗語，未被接受入較為‘文雅’的詞彙裏。現代漢語詞典收有此詞，對它有六項解釋，其中首二項是：

- (1) 事物之間相互作用，相互影響的狀態……
- (2) 人和人或人和事物之間某種性質的聯繫<sup>(1)</sup>……

我們可以參照上列解釋，把‘關係’這一社會現象界定為：

一個或一個以上的個人或團體與一個或一個以上的個人或團體間相互作用，相互影響的狀態。

在這篇論文裏，筆者擬對‘關係’這一極普遍而重要的社會現象首先作一描述，試着說明它究竟是怎麼一回事，然後再把它放在現代社會科學的範疇裏，討論一些有關的理論性的問題。但在這兩個步驟上，筆者實際上所作到的都有很大的局限性。在第一步驟上，筆者所據以描述的材料，主要限於今日中國大陸社會；在第二

\* 本文承香港中文大學中國文化研究所補助研究經費，莊晶先生搜集部份資料並提供意見，謹此誌謝。

(1) 見現代漢語詞典（修訂本），（香港商務印書館出版 1980），第 401 頁。

步驟上，筆者只是提出一些自己的看法，未能作出有系統而廣泛的探討。所以這篇論文充其量只能叫做‘芻議’。

要說明‘關係’究竟是怎麼一回事，筆者以為至少要弄清四個問題：

- (1) 關係的種類。
- (2) 關係的建立與維持。
- (3) 關係的作用。
- (4) 關係網。

## 一 關係的種類

關係的種類，從另一角度看來，也就是形成關係的因素。此因素種類繁複，然皆具一共同特性，即此因素必為關係涉及的兩方所共有或共經驗者，故在因素之前多著一‘同’字如同鄉、同學等，或著一‘老’字如老鄉、老友等。較常見者計有下列種種：

(1) 親屬：包括血親如叔(姑)姪、舅(姨)甥、堂或表兄弟(姐妹)等及姻親如岳婿、翁媳、連襟等。從近親起，這個因素的應用幾乎可以無限制地推廣下去，所謂一表三千里者，同宗與同姓自然都可包括在內。

(2) 同鄉：指籍貫相同的人。小至一個村，推而及於縣、市、省，甚至大區域，都可認‘鄉親’如東北幾個省的人，都可稱‘東北人’，山東、河北，在香港就有‘冀魯同鄉會’。同鄉因素的重要性不下於親屬，有時甚至過之，俗語有‘金鄉鄰，銀親眷’之說。

(3) 同學：舊稱同窗。在一起讀過書的，若是同班、同級，則這關係便更近一層了。

- (4) 同事：舊稱同僚、同仁，是在同一機構，單位工作的人。
- (5) 同道：指志趣相同者，也稱同好。如共同愛好集郵、下棋、體育活動、釣魚、寫作……，往往也是‘關係’形成的一項因素。
- (6) 世交：指有兩代以上交往者。
- (7) 老上司：或稱老上級、老首長。
- (8) 老部下：或稱老下級。
- (9) 業師：教過自己的老師，現通稱老師。
- (10) 門生：曾經教過的學生，現通稱學生。
- (11) 同派：同一政治派別。大陸文革中甚流行。後因反對派性活動甚烈，現已很少公開使用。
- (12) 熟人、朋友、知己：不因上述的各種因素而有交往或交往甚密者。

## 二 關係的建立與維持

大陸文革後‘拉關係，走後門’之風盛行，於是有所謂‘關係學’<sup>(1)</sup>。譬如一首在題為‘他精通這一門’的漫畫下的配詩寫道：

文學、醫學、經濟學，  
數學、化學、物理學……  
這學那學不用學，  
最最實用關係學。  
老鄉、老友、老上級，  
七姑、八姨、舅子哥，  
四面八方拉關係，

---

(1) 見‘人民日報’，1979年5月8日，第4版。

關係越多好處多。

.....<sup>(1)</sup>

所謂“關係學”者乃指建立和維持關係的種種方法。這些方法其實都是早已存在於傳統文化中的。舉其要者，計有：

(1) 襲：世襲、繼承。有些關係是與生俱來的，即所謂出身、門弟。後人只要承繼下來，自然身價百倍，有了資產。以某某大官的兒子甚至親戚名義在外行走，自然有人捧場，甚至主動與你拉關係。

(2) 認：對於一些親戚、朋友、世交、鄉里，原來不熟的，要主動地去‘認’。如‘認親’，‘認老鄉’、‘認乾爹，乾媽’等。有一作者寫道：

有些要好的朋友，甚至還‘胡亂認親’，  
例如姓陳，遇上姓陳的老友，便叫  
‘娘舅’，朋友老婆姓張，自己又姓張，  
朋友便成了妹夫……<sup>(2)</sup>

又如一篇題作‘都是親戚朋友’的諷刺短品這樣描寫一位叫做老陳的人在他朋友老張家裏見到五位生客，又從老張那裏知道他們都是高級幹部後的舉動：

‘貴姓！’老陳熱情地依次問去。

‘姓李’。

“老張知道的，我愛人也姓李。娃娃的舅舅。我們是親戚！”於是握着對方的手搖晃起來。

‘你呢？’老陳微微偏頭，笑着問第二個。

‘三橫一豎。’

---

(1) 見當代，第1期，44頁，1980年9月。

(2) 見香港時報，1977年9月6日，第10版。

‘府上哪里?’

‘木城。’

‘哎呀!’老陳跺了一腳。‘我們是老鄉!我也是木城的。’

‘這位老哥不是本地人吧’老陳拉着第三位的雙手問。

‘本地人。’

‘尊姓?’

‘姓朱。’

“也是一家人!我小兒時拜記過朱家。過幾天打發娃娃們過府看望伯伯。”

‘我姓成! ’

老陳還未啟齒，最後一個搶先開了口。

‘當家子!’老陳用力拍了一下手掌，跑過去拉住了對方的手。

“誤會，我不是耳東陳，是翹腳成!”

“啊……唉!不管什麼成，還是陳，聽起來挺近乎的，我們都是親戚朋友嘛!”“哈哈哈……”<sup>(1)</sup>

(3) 拉<sup>(2)</sup>: 即‘拉關係’或‘拉交情’之拉，乃與本來沒有關係或關係疏遠的人建立或加強關係。請客送禮或如大陸流行的所謂‘研究研究’(烟酒烟酒)<sup>(3)</sup>便是拉的最常見方式。

(1) 見‘諷刺與幽默’，第9期，4頁，1981年5月5日。

(2) 在筆者最近的論文(Chiao 1981)裏列此為基本計策行為的一種，並有討論。

(3) 見明報，1975年7月25日，第7版。

(4) 鑽<sup>(1)</sup>: 即鑽營。現代漢語詞典給它的定義是：“設法巴結有權勢的人以謀求私利<sup>(2)</sup>。”這辦法在大陸有人戲劇性地叫它做‘扎根串聯’。譬如筆者的一位報導人說他的一位朋友W君要想走後門出國，這事須公安部門一位高幹批准。W君雖不認識此高幹卻認得他家的保姆。於是拼命加強與這保姆來往，把她當作‘根子’扎下來再通過她串聯高幹。

(5) 套：如‘套交情’、‘套近乎’等，方法近於‘拉’，但較曲直而口頭上的功夫比‘拉’多。

(6) 聯：或稱聯絡。不滿足於個別的，狹小的關係，則需要進一步去聯絡。從個人到小團體，從一個團體到幾個團體，可聯成一片，以增強能量，擴展勢力。

### 三 關係的作用

‘關係’的作用在今日大陸已滲入到政治、經濟、文化與各項生活領域中去了。從生老病死、婚葬嫁娶、一直到衣食住行、文化娛樂。可說如水銀瀉地，無孔不入。以下一些例子主要由一位剛從大陸出來的人士提供：

(1) 婚姻：從介紹朋友到結婚辦喜事，都離不開‘關係’。有不少夫婦的結合是經過各種關係介紹成的。社會上的關係多，認識的人多，婚姻上的選擇機會就大，條件也就優越。結婚年齡在原‘婚姻法’中雖規定為男二十、女十八，但後來實際上需要雙方加起來超過五十二歲方可成婚。有些不够年齡的男女便通過‘關係’，走後門登記，取得婚姻的合法手續。這在農村和小城鎮裏更為多見。

---

(1) 同前頁注三。

(2) 同注1，第1532頁。

(2) 生育：由於近年來大力推行計劃生育，控制人口增長率，所以生孩子也有計劃指標，把數字按單位分配給各單位的適齡夫婦。為爭取這個‘合法’名額，有人也要找關係走後門。

(3) 葬葬：在一些地方，辦喪事時利用‘關係’，可以減少火葬的排隊時間，可以取得其他的便利條件。因為不提倡土葬，所以要想土葬只有依靠‘關係’，才能買得棺木，找到墳地。

(4) 入學：因公辦的托兒所、幼稚園常常不願多收小孩（收多了，工作人員的收入並不會因此增加），所以有時要讓自己的孩子進去，只有走後門，託‘關係’。要入較好的中、小學，如果認識校長、老師、校領導，就容易得多。有時一個單位的子弟要到某所學校讀書，不‘搞好’與那個學校的‘關係’就辦不到，入大學也是一樣，前些年有不少人是通過後門進去的（特別是‘工農兵’大學生，是經推薦入學的，為開後門創造條件）。近年來入大學要經過考試，單憑關係已不那麼容易了，可是仍然有人憑各種關係混了進去。

(5) 戶口：農村到城市，或由小城市到大城市，轉移戶口控制的很嚴。如在北京，就有‘北京戶口金不換’之稱。但是只要有‘關係’，這個問題便有解決的可能。沒有戶口，便意味着沒有基本口糧、棉布及其他副食品與供應保證，‘糧油關係’總是隨‘戶口關係’一起轉移的。

(6) 回城：從六十年代末到七十年代，‘上山下鄉’知識青年返回城市成為社會上一大問題，要想從邊疆、農村，從生產隊、建設兵團返回城市或另謀較好的職業，不打通各種關係是很難辦成的。首先要打通當地生產隊、大隊、公社、縣兵團，甚至有時是省的關係。其次要取得合法的證明文件，為證明其為‘獨生子女’、‘父母身

邊要人照顧'，或者是因健康條件不宜在農村勞動的‘病情證明’，(這要打通醫生的關係)，有些則要原住地的各單位學校開出。

(7) 職業：要想參加工作或改善職業條件，比如從農業轉到工業，從集體所有制單位轉到全民所有制單位，從較‘差’的工作轉到較‘好’的工作，(通常指工資較高、工作環境較好、或較有前途的……)，這些只要有了‘關係’就好辦了。

(8) 出國：公費出國的留學生或進修人員要經考試，但是有的人分數並不如別人，因為他是×××局長所推薦的，所以得到優先權。有些單位的出國考察、訪問，靠‘關係’去的就更多了，甚至連家屬也能跟着出洋。

(9) 吃飯：上級、熟人，或是‘關係戶’(見下節)，到飯館吃飯可受極大優待，不用排隊，佔據上等房間，吃外面吃不到的菜，只繳很少一點錢‘意思意思’，有人吃了東西干脆不掏腰包。

(10) 買東西：有了‘關係’，能買到缺貨、搶手貨或定量分配的貨品，(如自行車、縫紉機、電視機、手錶……)，在前幾年副食品供應緊張時，像魚、肉、油、鷄、鷄蛋等等，誰要是有在商業部門工作的人，或是售貨員的親友，自然是近水樓臺先得月了。譬如有的人事幹部、醫生，在逢過年時，常有人將貨品送上門來；既不要四處排隊，貨物的質量也好得多。

(11) 住房：因城市裏的住房非常緊張，房子是主要的爭奪對象，地位越高，‘關係’越多的人，往往就能更快地住上較好、較大的房子。很多發房的人利用房子做為拉關係的資本。

(12) 看病：有醫院的關係，看病可不排隊，拿好藥(特別是一些缺門藥)，開病假條。因病床數量不足，故想很快住院也得拉關

係，走後門。

(13) 交通：坐汽車、火車、飛機、輪船，常常買不到票，但有關係自當別論。有許多司機常把公家的車開出來為親友們辦私事。

(14) 娛樂：看戲、看電影(特別是‘內部片子’)，看球賽，一般人很難買到票，遇到好的節目，能弄到票的，大多是關係多的人，各種戲票、影票、參觀卷，都是拉關係時使用的資本。有一幅漫畫描繪三種人的三種不同取得戲票的辦法：地位高的自然有人把票‘送上門’，關係好的可以‘開後門’即打電話去留票，沒有關係的只好天沒亮便到售票處排隊‘等開門’<sup>(1)</sup>。

#### 四 關係網

近年來在大陸流行一個名詞叫做‘關係戶’，乃指常有來往，互給對方好處的個人或團體，如係團體又可稱為‘關係單位’，不論是個人還是團體，各種‘關係戶’的維持，是生存與發展的必要條件。試看下面一篇報導：

工廠建在一個縣，光和縣委，縣政府攬好關係不行，還要和很多有實權的單位，諸如計委、經委、民政局、糧食局、商業局、交通局、文教局、衛生局、城建局以至各個公司，甚至附近的生產隊，都要搞好關係，對他們那一家也得罪不起。如果他們有10次要東西，一次沒給，就馬上給你出一個難題。如變電所，他向你要一次車，沒給，馬上就借口停電<sup>(2)</sup>。

(1) 同注三。

(2) 見‘人民日報’，1980年11月15日，第3版。

對於個人，情況自然更甚，例如下面一段議論：

你‘賣肉靠肉’，我‘賣菜靠菜’，你有‘方向盤’，我有‘聽診器’……用着你時，你拔我的‘毛’，用得着我時，我拔你的‘毛’，互相被迫地，習慣地這樣幹起來……<sup>(1)</sup>

個人的或單位的所有的關係戶形成一個關係網，a 的關係網裏有 b，透過 b，便與 b 的關係網連了起來，b 的裏面又有 c，c 的裏面又有 d ……這樣一連，便在一個地區形成了一個大網。作家劉賓雁對此有很生動的描寫。

在賓縣，你很難鬧清楚人們之間的關係，好像人身有一種特殊開關，你碰了這一個人，不想卻牽動了很多人……

人和人之間錯綜複雜、重重疊疊的關係，已經織成一張又厚又密的網。什麼……主義原則，什麼……方針政策，一碰到這張網，就像觸了電，不靈了<sup>(2)</sup>。

這關係網的存在，固是由來已久，但在今日大陸，其重要性卻是空前的大。所以它是研究大陸的中國社會，特別是城市裏的，首先要弄清楚的。

在與一個沒有來往，也就是不在‘關係網’中的單位交往特別是涉及買賣的事，必須找中間人‘牽線’，同時要給中間人一筆酬

(1) 見‘人民日報’，1980年10月31日，第8版。筆者按‘方向盤’指司機，聽診器指醫生。

(2) 劉賓雁1979: 34-35。

勞，這叫做‘條件款’或者‘辛苦錢’。因為“出面‘牽線’的人不能獨吞，需要繼續買通一系列有關人員，方可最終打開一條購銷渠道”<sup>(1)</sup>，所以又叫‘滲渠費’。

關係網除了積極的作用（互利、互保……）外，也有消極的作用。這便是在中國社會上存在已久的‘株連’問題。書經已有‘罪人以族’的話，孔穎達疏謂：“經言罪人以族，故以三族解之，父母前世也，兄弟及妻當世也，子孫後世也，一人有罪，刑及三族。”<sup>(2)</sup>後世株連的範圍逐漸擴大到五族、七族、九族，把父、母、妻三方面的親屬都包括在裏面。明方孝孺案株連十族除了親屬外還包括門生。從審林、江集團所揭露的材料顯示，文革期間株連的範圍之廣更是史無前例。譬如內蒙古‘內人黨’一案，有三十四萬六千多幹部、羣眾遭到誣陷、迫害，16,222人被迫害致死<sup>(3)</sup>。陳伯達在河北追查‘冀東黨’，挖‘社會基礎’，‘肅反動流派’，大批人遭到株連，受迫害的有84,000多人，致死的有2,955人<sup>(4)</sup>。平時即使不牽涉進具體的案件裏，只要“社會關係有點‘碴兒’的青年，也是因為受到‘株連’，升不了學，就不了業……”<sup>(5)</sup>秦牧在其“漫談‘福蔭’和‘株連’”一文中，對文革時期‘株連’的情況有頗生動的描寫：

往往一個人‘有罪’，或者根本沒有罪而僅僅是  
因為‘受審查’而已，他的一家子都不得了，他的  
兒子就變成了‘狗崽子’，他的父母親就變成了

(1) 見“人民日報”，1980年11月26日，第2版。

(2) 同見十三經注疏尚書注疏秦誓上（藝文版第152頁）。

(3) 見“人民日報”，1980年11月21日。

(4) 見“人民日報”，1980年12月1日，第1版。

(5) 見“人民日報”，1979年1月26日，第3版。

‘狗父親’、‘狗母親’，他的妻子就變成了‘臭老婆’。而且都要跟着受罪。最駭人聽聞的，是有的十一、二歲的小孩也受到牽連，單獨去坐牢。有的從未見過面的‘一表三千里’的番薯藤式的親戚，也受到拖累，挨鬪受整。情況簡直像是觸電。一人踩着高壓電線，給電力吸住了，另一個人去牽他一下，也給吸住了。第三個人再去碰他一下，又給吸住了。這樣，可以一連串的人都絡繹觸電、粘附在一起，纏成一團……<sup>(1)</sup>

在大陸上無論是升學或就業，都要證明社會關係清白的。

## 五 初步討論

以上從四個方面對‘關係’特別是它在當今中國大陸社會中的情況作一描述。所提供的主要是一些具體資料。以下筆者準備作點較為理論性的探討。在這方面，有三個問題筆者認為是值得我們想一想的：

- (1) ‘關係’是否可以成為一個研究人類社會結構的普遍概念？

不少中外學者研究中國社會時都因中國人特重個人關係而覺着中國社會與西方社會截然有別。譬如費孝通 (1947: 22-30) 認為西方社會是團體格局即每個人屬於一些不同的團體，而中國社會是差序格局即每個人以自己為中心構成了一個有伸縮性的社會關係網絡。Talcott Parsons 也認為中國社會與西方社會成強烈對照，

---

(1) 見新晚報，1981年3月10日，第12版。

主要是特殊主義化的關係結構，也即因人己關係之不同而有差等 (Parsons 1968: 550-551; 金耀基 1980)。筆者不願在此辯論這些看法是否合於事實，只想提出，他們這樣比較，總給人一種印象(至少給筆者自己的印象是如此)彷彿西方社會是代表著大多數的，標準的社會；中國社會因為和它不同，所以便是特殊。筆者卻覺著事實也許正好相反。從交參文化比較 (crosscultural comparison) 的觀點，代表著較大多數的也許反而是中國社會，因此依據後者的一些制度、現象作出來的模式也許更有普遍意義，對於“關係”的研究便應有這樣的作用。

從上面對於關係的描述，我們可以看出，‘關係’作為一個社會制度具有下面一些特點：

- (a) 它是自我中心的 (ego-centric)，這個‘自我’可能是一個人，也可能是一羣人或者團體(如工廠)。
- (b) 它主要是一個動態的 (dynamic) 觀念。這有兩重意義，第一、它不同於近親關係(如父子、夫婦)，它需要通過不斷的交往來維持它的存在(即保持其社會的經濟的意義)；第二、它的存在是為着一些實際的目的的。另外一種看法是如果我們把‘關係’想像成一條線路，那麼這條線路便負荷著 Morton Fried 等所謂之“感情” (Jacob 1979: 258-266)。但‘感情’一詞是錯用了，應該是用金耀基1980一文中所謂之‘人情’一詞。
- (c) 它不斷地與別的同一自我的關係交叉作用而構成了關係網。

在現代人類學及社會學中與‘關係’這一問題有關的討論，主

要是在‘social network’<sup>(1)</sup>這一題目下。在這方面最有影響力的 J. Clyde Mitchell 提出了‘personal network’的觀念，他說：

The point of anchorage of a network is usually taken to be some specified individual whose behaviour the observer wishes to interpret. Which individual is taken will turn on the particular problem that the observer is interested in ... This has led to the specification of his type of network as ego-centered though the term “personal network” may be more acceptable. (Mitchell 1969: 13)

B. Kapferer 則建議用 reticulum 這個字：

As a working definition of a reticulum I refer to the direct links radiating from a particular Ego to other individuals in a situation, and the links which connect those individuals who are directly tied to Ego, to one another.

(Kapferer 1969: 182)

研究中國社會的西方學者頗有不少注意到關係的重要性<sup>(2)</sup>。但他們並沒有把關係歸納於一個通行的現代社會科學的概念中。一般把它譯作 particularistic tie (Jacobs 1979)。筆者認為‘關係’既是 personal network(或 reticulum) 又是 particularistic tie。另

(1) 中文譯作網絡，見謝繼昌1975。

(2) Jacobs 1979: 238-39, 對此有較詳細的討論。

外一方面，這兩個英文名詞中任何一個都不能充分表達上述‘關係’這一概念的三種特性。而具有這三種特性的社會制度是普遍存在於複雜社會中的。所以筆者認為‘關係’或 *kuanhsı* 是值得推廣為一個研究複雜社會的基本概念的。

(2) ‘關係’是否可以成為一種研究社會結構的有效方法？

Mitchell (1969: 12-15) 主要把 personal network 當作田野工作方法之一。筆者以為特別是研究中國社會時，‘關係’的探討是深入了解一個社區的有效方法。研究者可以選定一些主要人物，從追查他們的‘關係’中了解這一社區的社會結構。

(3) ‘關係’在研究政治行為中的重要性。

Jacobs (1979) 的文章強有力地證明了‘關係’在了解中國人政治行為中的重要性。他進一步認為‘關係’‘play a role in all polities’(Jacobs 1979: 271)。筆者也認為‘關係’或者 *kuanhsı* 應該是研究所有複雜的政治體系中的一個重要概念。

### 參考書目

金耀基

1980 人際關係中人情之分析(初探)。國際漢學會議論文集。臺北：中央研究院。  
費孝通

1947 差序格局。見費孝通著：鄉土中國。香港：鳳凰出版社據上海觀察社1947年  
版重印。

劉賓雁

1979 人妖之間。七十年代，第119期，22-28頁(原載“人民文學”1979年9月號)。  
謝繼昌

1975 網絡分析。思與言，第12卷，第6期，299-308頁。

Chiao, Chien

- 1980 Games Are Forever: A Preliminary Discussion on Continuity and Change in Manipulative Behavior of the Chinese, In *Asian Peoples and Their Cultures: Continuity and Change*. Seoul: KOSCA.

Jacobs, Bruce J.

- 1979 A Preliminary Model of Particularistic Ties in Chinese Political Alliances: Kan-ch'ing and Kuan-hsi in a Rural Taiwanese Township, *China Quarterly*, No. 78 (June 1979), pp.237-273.

Kapferer, B.

- 1969 Norms and the Manipulation of Relationships in a Work Context. In J. Clyde Mitchell, ed., *Social Networks in Urban Situation*. Manchester: Manchester University Press. pp.181-244.

Mitchell, J. Clyde

- 1969 The Concept and Use of Social Networks. In J. Clyde Mitchell, ed., *Social Networks in Urban Situation*. Manchester: Manchester University Press. pp.1-50.

Parsons, Talcott

- 1968 *The Structure of Social Action*. New York: The Free Press, paperback edition. Vol. II.

## 社會科學與本土概念：以醫緣為例\*

李沛良

香港中文大學社會研究中心

科學是認知方法的一種，其特點是以實事求是的作風，建立置諸四海而皆準的法則（即理論）。從科學的立場，事實與理論必須緊密地扣連起來。沒有週詳的事實作為根據的理論，便會流於空泛；沒有系統的理論作為闡釋和綜合的事實，便會流於散亂。

近代的社會科學，門類繁多，然皆趨向於以科學的方法，瞭解不同時空的人類行為。所要瞭解之事實和所要建立之理論，也就必須互相照應，不可脫節。由於理論是由一組抽象的概念所構成，因此所引用之概念是否切合當時當地之實際行為，便成為一個值得留意的問題。

近代的社會科學，根據了歐西社會的眾多事實，提供了不少概念，有助於對歐西社會行為的系統分析，亦有助於理論的建設。我們不能否認，其中有不少的概念，頗具普遍性，適用於不同時空的社會，例如社教化 (socialization)、角色衝突 (role-conflict)，社會流動 (social mobility)，和社會經濟地位 (socioeconomic status)

\* 筆者對緣份概念的認識，深受老師黃壽林先生的啟發。在分析資料與撰寫本文時，曾獲香港中文大學社會研究中心的研究助理徐雪明小姐和莫錦華先生的協助。上述研究中心的副主任劉兆佳博士，曾代蒐集資料，很是感激。本文的初稿，承蒙金耀基博士在百忙中抽暇評閱，於此致謝。

等。然而，這些概念皆是源於西方學者的體驗和研究，然後伸延到東方社會之分析。假若社會科學是起源和發揚於東方社會，則當今社會科學的概念，可能有所不同。因此，筆者認為使社會科學中國化的一個可行途徑，便是從中國人的實際社會生活中摸索一些常用的概念，然後通過科學方法的提煉，使之歸化為社會科學知識體系的一員。在尋求和提煉這些本土概念(*indigenous concepts*)的過程中，應該要：(1)仔細反省日常的生活體驗，抽取一些長期以來廣受當地民眾所接受的信念或人際關係，(2)澄清其含義並設計量度的方法，(3)有系統地蒐集和分析事實，以驗證此本土變項(*indigenous variable*)與其他社會變項的關係。本文認為‘緣’是中國社會的本土概念之一，可以用來說明上述的社會科學中國化的提議。

## 一 緣的概念

緣份是中國社會的一個重要信念，多年以來廣泛地流傳於民間，影響了民眾對周圍事物的觀覺(*perception*)和行為。這個概念，可能源於漢、唐時代自印度傳入的佛學，有其佛理上的含義。但過去二千多年來，已漸成為廣受國人所接受和應用的概念，由於屢經琢磨，使其內容與原來的佛理含義不盡相同。

在今日的香港華人社會裏，緣份這個名詞便經常在民眾的交談中出現，也常見於報章雜誌中。筆者所得的印象是，在不少香港華人的心目中，緣份已是一個‘理所當然’的概念，用以理解宇宙間萬事萬物之關係。再者，根據相關之對象，通常把緣份分為兩大類，即人緣與物緣。前者是指個人與他人之關係，例如姻緣、友緣、文緣、血緣，甚至佛緣或人鬼緣等。後者是指個人與某些物體之關係，

如字畫、古玩、珠寶、甚至貓狗等動物。

除了表示事物之相關以外，緣份的概念也含有先前決定 (pre-determination) 和外界控制的意思。認為事物間之關係的產生與消失，乃由一些先於個人而存在的雄渾勢力所支配，非個人的能力所能改變。這些外在勢力，可能是超自然的力量，也可能是個人所未能明白或控制的自然或社會規律。因此，男女之婚姻，是‘上天’註定；有緣份之友人，相距千里能相會，無緣者則對面不相識；個人之所以獲得或喜愛某物件，也是緣份所導致。然而，緣份是有終結性的；彼此有緣便能結交，但緣盡時便要分離了。然則，在緣份的概念下，個人會否認為自己的處境是完全被動的？

緣份的概念，固然有其消極的一面，使人‘順天應命’，但也有其積極的一面，使人先盡人事而後聽天命。例如個人可以行善以化緣，使自己或家人能與萬事萬物建立關係。再者，即使緣份已定，但個人仍要積極地嘗試與他人或他物交往，才知是有緣抑或無緣。此外，依據緣份的概念，人與人或人與物的關係，大體上是被動的，但個人卻要從被動中求取主動，始能發展或發現緣份。

基本上，緣份是一個用作事後解釋的概念。既然緣份是由天定，個人不得而知，只有經過不斷的試驗，才知是否有緣。因此，通常是在知道某些關係的存在或不存在以後，便以有緣或無緣作為解釋。舉例來說，經過結交多個異性以後，結果愛上其中一位，便會以彼此有緣份作為解釋；倘若某異性在各方面都很理想，但始終未能結合，便說是無緣了。對於一般民眾來說，緣份是一個非常方便的工具，容易用來解釋自己不能或不願深入理解的事情。

緣份的概念，既然在中國人的社會裏流行了很久，其含義難免

愈來愈廣泛和模糊。上文祇是根據筆者在香港華人社會裏的感受，嘗試列舉了若干特徵，即(1)用以認知人與人或人與物之間的關係，雖然(2)這些關係的存亡是先前決定和由外界控制的，但(3)個人卻可從被動中嘗試求取主動，而且(4)有緣或無緣，要從不斷的試驗中得知，故有事後解釋之作用。緣份的概念，既然廣泛地為民眾用來理解事物間之關係，可能會影響民眾間的交處方式。現在讓我們以醫緣為例，分析此概念如何影響香港華人的求醫行為。

## 二 醫緣與求醫的行為

醫緣是緣份的一種，通常用來解釋病者與醫師之關係。根據筆者之見聞，頗多香港華人認為診治病之效能，不但要視乎醫師之技術水平，同時要視乎病者與該醫師之間是否有緣份：有緣大病能治癒，無緣小病也不成。因此，一位技術高明的醫師，能治癒甲君而非乙君，乃因緣份不同；一個平庸的醫師，可能對某些病人特別有效，亦由於彼此有緣份。這個醫緣的概念，可能會影響了病者與醫者之交往。

醫師與病者之關係 (doctor-patient relationship)，曾經引起不少學者的注意和研究<sup>(1)</sup>。最使人關懷的，是二者之交往常常處於一種困境，就是既要合作又生矛盾；這是因為醫師要求病人在診治過程中絕對信服，但求醫者卻可能陽奉陰違，自作主張。矛盾之情況，

(1) 參 Gallagher (1978) 所收集之文章。關於臺灣社會之研究，參 Kleinman (1980)。

當然視乎因素而有異，例如疾病之類型<sup>(1)</sup>和行醫之方式<sup>(2)</sup>。然而，一個相當值得注意的問題，是醫師與病者之間的文化差異（參 Saunders, 1954; Freidson, 1961, 1962; Bloom, 1963; Suchman, 1965; Zola, 1966）。醫師之專業文化與社會階層背景，如果異於民眾之信念與社會背景，則二者在共處的過程中，難免有所分歧。頗多醫師，出身於小康家庭或名門望族，執業以後更是地位崇高或財源廣進。醫師們的生活方式，自然異於一般民眾。再者，醫師們在社會上形成一個極受尊崇的專業羣體，往往支配了整個醫務體系的發展<sup>(3)</sup>。因此，醫師常根據其專業的知識和準則，以冷靜的態度為病人診治，並要求病人全心全意地依從。然而，除了冷靜的診斷以外，病者也需要在情緒上獲得醫師的關懷和撫慰；同時病者在其日常生活圈子裏所獲取的醫藥與疾病的信念，也可能使其與醫師的期望脫節。

醫師與病者之矛盾，顯然是多方面的。但本文將集中討論一種頗常見的現象，就是病人隨着自己之意思而轉換醫師的問題，從而

- 
- (1) Szasz and Hollender (1956) 認為依據疾病之情況，病者與醫師之交往形式，可以分為三大類：(a)主動與被動——如果病情危急，則醫師可以隨意擺佈病人；(b)指導與合作——如果病況不甚嚴重和較為短期性，則醫師在治療時，需要病者願意依從；(c)共同參與——如果病症屬長期性，則病者與醫師便要充份合作，醫者固然要提供治理之意見，但病人也要了解病情，設法改變日常的生活習慣。在這三類型式中，第三類的矛盾可能性最高，第二類次之，第一類則最低。
- (2) Freidson(1961)曾將行醫方式分兩類：依靠顧客 (client-dependent)和依靠同業(colleague-dependent)。一般的全科私家醫師屬前者，較受病人的意願所左右。專科或附屬醫院的醫師，則屬後者，較少受病人所操縱。
- (3) Freidson (1970)指出，這種專業當道(professional dominance)的形成，除了技術因素以外，也有政治組織的因素。

表明文化因素(醫緣的信念)的作用。

轉換醫師的行為(doctor-shopping behavior)，最近才受歐美學者所注意，故在這方面的社會科學文獻，甚為貧乏。雖然有若干研究，曾分別報導英、美的情況，但頗為簡陋(參 Kasteller, et al., 1976)。祇有 Kasteller 等學者(1976) 在美國猶達州(Utah) 鹽湖市(Salt Lake City)的研究，始作較詳盡的分析。該研究從全市的 7500 戶中抽取一個 10% 的隨機樣本，發現約有 43% 的家庭，曾經在過去一年來因為不滿意診治而自動轉換醫師<sup>(1)</sup>。較重要的因素，包括不信任醫師的技能，不滿意醫師的品德，不滿診金過於昂貴，和感到地點或時間不方便。本文的貢獻，在於突出文化因素的重要性，指出在中國人的社會裏，醫緣的信念會加強病人轉換醫師的可能性。

筆者曾與多位香港的醫師接觸，經常聽聞他們埋怨香港的華藉病人，往往依據自己的意願而轉換醫師，影響了醫者與病者的關係之穩定性。從醫師的觀點，病人應該經常求助於同一位醫師，即使要轉換，也要由該醫師介紹，這樣才能使醫師充份掌握病歷，有助於診治的效果。不知病人曾患何病或用藥後的反應，醫師的診治便難準確。然而，頗多病人經常自作主張，未曾知會醫師便擅自轉換。不同之病症，固然會尋求不同的醫師；即使是同一病症，如果某醫師不能迅速解決，亦會轉而求助於另一位。在筆者的親友中，這種情況頗為常見。香港華人有一句俗語：“行運醫師醫病尾”<sup>(2)</sup>，例

(1) 在較高收入的家庭中，因不滿而轉換醫師者有 48%；在較低收入的家庭中，則有 37%。

(2) 即有運氣的醫師，是當病人差不多痊癒時，才轉而求助於他。

反映轉換醫師的普遍性。

病者根據自己的判斷而轉換醫師，成為香港華人社會裏醫師與病者之間的一項矛盾現象。醫師認為是不理智的行為，有害無益，但病者為什麼會作如此的行為？筆者認為，這是跟香港華人的醫緣概念相關。既然醫師與病人要有緣份，才能達到良好的療效，則病人除了考慮醫師之技術水平以外，也要考慮是否彼此有緣份。同時，祇有通過試驗，才知自己與那一位醫師有緣份。能够迅速治癒的，顯示彼此有緣份，否則便是無緣，須要轉換了。即使是本次治病成功，但緣份是會變化的，下次不能迅速解決的話，顯示緣份已斷，要另找一位有緣份的醫師。因此，如果相信醫緣，便會樂意轉換醫師了。從醫緣的觀點，轉換醫師是一種理智的行為，有助於解決疾病。

綜合而言，本文的基本立論，是認為個人對人際關係的觀覺 (perception)，會影響其與他人之交往 (interaction)。如果病者之人際觀覺是通過醫緣的概念，便會影響其與醫師之關係。所以本文的基本假設是：相信醫緣者，較常隨意轉換醫師。下文將會採用一項抽樣調查的資料，驗證這個假設。

### 三 研究方法

香港中文大學社會研究中心的劉兆佳博士，曾於 1976 年 12 月至 1977 年 3 月期間，研究香港市區的‘功利性家族主義’ (Lau, 1977)。以分層 (根據屋宇類型與行政區域) 隨機法抽樣，然後以問卷方式，進行訪問每戶之男或女戶主，結果蒐集了 550 戶的資料，成功率約是 75%。

樣本內之戶主，皆住於市區，包括香港島、九龍和新九龍。男女各有327和223位，大部份（約62%）是介乎40至69歲之間，其次（約28%）是介乎25至39歲。差不多全部（約98%）曾在香港居留十年或以上。學校教育方面，超過半數（約64%）是小學程度或以下，不足四分一人是完成高中或以上的。關於經濟情況，大部份（約75%）屬中下階層，全戶每月入息介乎750至2499港元之間。

簡言之，樣本之特點，是住於市區之戶主，男比女稍多，大都是中年人，曾長期在香港居留，教育程度不高，屬中下階層（詳參Lau, 1977; Chapter Two）。這些人的文化信念和行為，甚可能與專業醫師的不一致。

筆者承蒙劉兆佳君的允許，在設計問卷時，加插了若干關於醫藥概念和行為的問題。但由於是附設性質，未敢多問，以致本文所引用的變項之量度法，皆甚簡單。

前述的研究假設，顯示隨意轉換醫師是依變項（dependent variable），其含義是指個人依據自己的見解而另找醫師診治。用以量度的指標，是問卷內的一個問題：“當你睇病的時候，你有無試過覺得醫生唔係幾得，於是又搵過另一位醫生睇？”<sup>(7)</sup> 答案是時常有或有時有者，得1分；如果極少或完全沒有的，得0分。

相信醫緣是自變項（independent variable），其含義是指個人認為醫師診治的效能，視乎其與病者之間是否有緣份。用以量度之問題是：“你相唔相信病人睇醫生要講緣份，如果夾得來，病症就容

(1) 所設計的問題，盡求廣東口語化。「睇病」即求診；「唔係幾得」即不大有效；‘搵過’即改而尋求。

易醫好?”<sup>(1)</sup>答案是相信者，得 1 分；如果不清楚、不能肯定或不相信，得 0 分。

本文的重點，是分析上述的變項之相關。然而兩者的關係，可能是由教育水平所引起。Inkeles 和 Smith (1974) 在六個發展中國家的研究，便曾發現教育水平對個人現代化的程度 (*individual modernity*) 有極大的影響。既然教育水平會增進個人的現代化趨向，便可能影響個人對傳統信念（例如緣份）的信心，也可能影響其求醫的行為（例如醫師與病者之關係）。換言之，醫緣與轉換醫師的因果關係，可能是虛擬的 (*spurious*)，其實是由於彼此受教育水平所影響。故此，本文將以教育水平為前置變項 (*antecedent variable*)，嘗試控制之，以檢定醫緣與轉換醫師之關係是否虛擬。量度的方法，是小學程度或以下者得 0 分，其餘得 1 分。

再者，相信醫緣者，或許會較易轉換醫師。但疾病是一件與生死或苦樂相關的事情，個人不一定會完全迷信醫緣。筆者的體驗，發現有不少香港華人在求醫的過程中，常會請求親友推薦一位技術較高明的醫師，以減少不必要的錯誤。這種通過非專業介紹體系 (*layreferral system*) 而選擇醫師的現象，在西方社會也甚為普遍，廣受學者關注（參 Freidson, 1961）。筆者假設，如果病者相信醫緣，在考慮轉換醫師時，便會首先求教於親友。同時，如果請求親友介紹，更會轉換醫師，因為各位親友會有不同的理想人選。故本文將以非專業介紹體系為介入變項 (*intervening variable*)，以求瞭解醫緣是否通過親友的介紹而更易轉換醫師。用以量度此變項的問

---

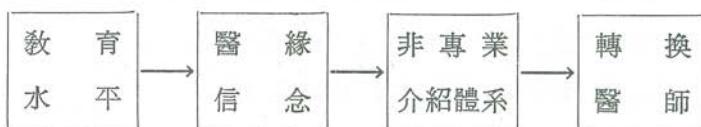
(1) ‘相唔相信’即是否相信；‘睇醫生’即求助於醫師；‘夾得來’即能够配合。

題是：“當你有病的時候，你有無問吓親戚朋友，應該去睇邊位醫生？”<sup>(1)</sup> 答案是時常有或有時有者，得 1 分；是極少有或完全沒有者，得 0 分。

綜合而言，本文有四個二值變項<sup>(2)</sup>：教育水平(前置變項)，相信醫緣(自變項)，諮詢非專業介紹體系(介入變項)，和隨意轉換醫師(依變項)。這些變項構成三個相連的假設：

1. 信醫緣者，較易隨意轉換醫師。
2. 上述二變項之關係，部份是由於教育水平所導致。
3. 信醫緣者，較常諮詢非專業介紹體系，因而較易轉換醫師。

四個變項間的扣連，亦可以下圖表示：



#### 四 研究結果

統計樣本的資料，發現約有 64.2% 的回答者，往往(即時常或有時)隨着自己的意願而轉換醫師<sup>(3)</sup>。可見隨意轉換醫師的行為，在香港市區的中下層成年人中，頗為普遍。

- 
- (1) ‘問吓’即試問；‘去睇邊位’即求助於那一位。
  - (2) 各變項皆祇有二值 (0, 1)，一方面是由於求增加量度的信度 (reliability)，另一方面是方便以後的多元分析(multivariate analysis)。這種量度的弊端，是不够精密(precision)。
  - (3) 詳盡的資料，是 24.3% 表示時常如此，39.9% 有時，22.1% 極少，13.7% 完全沒有。

約有45.3%的樣本個案，表示相信醫緣<sup>(1)</sup>。可見醫緣的概念，頗為廣泛地為民眾所接受。然則醫緣的概念，會否影響個人的求醫行為？

我們發現相信醫緣者，有72.5%往往隨意轉換醫師；而不相信或不能肯定有醫緣者，則僅有57.2%會如此。兩變項的 gamma 相關係數是+0.33，統計顯著度 (level of significance) 超過0.01。換言之，這兩變項具有顯著的正相關，即相信醫緣者較易隨意轉換醫師。Gamma 統計值，顯示如果以是否相信醫緣來預測轉換醫師的行為，可以減少33%的誤差。這些資料，支持了第一個假設，反映緣份的概念會影響人際交往。然則醫緣與轉換醫師之關係，是否由教育水平所引起？

首先，關於教育水平與轉換醫師的相關，gamma 係數是-0.24 ( $p<0.05$ )；至於其與醫緣的相關，gamma 係數是-0.29 ( $p<0.01$ )。就百分率而言，高教育水平者有57.1%隨意轉換醫師，而低教育水平者卻有68.2%；前者祇有36.2%相信醫緣，而後者卻有50.6%。可見教育水平較低者，會較易轉換醫師，也會較為相信醫緣。

在控制教育水平以後，發現醫緣與轉換醫師的 gamma 係數在高與低兩類教育水平的人中，分別是+0.30和+0.31，顯著度均超過0.01；再者，醫緣與轉換醫師的淨 gamma 係數<sup>(2)</sup>是+0.30，稍低於原來的 gamma 係數(+0.33)。這些統計資料，顯示醫緣與轉換醫師的相關，祇有小部份是由教育水平所導致，故兩者的因果關

(1) 約有12.6%表示不清楚或不肯定，42.1%表示不相信。

(2) Partial gamma 是將第三變項內各分表之 gamma 係數，依據表內之個案數目而作加權平均。

係可能不是虛擬的。第二個假設，也因而成立。

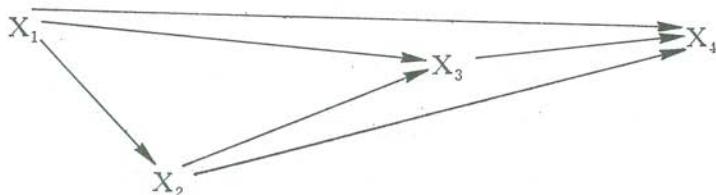
相信醫緣者，會否通過親友的介紹，然後轉換醫師？我們發現相信醫緣者，約有 50.8% 會諮詢非專業介紹體系，其餘的人祇有 35.7% 會如此。這兩變項的 gamma 係數是 +0.27 ( $p < 0.01$ )，顯示相信醫緣者，在選擇醫師時較會諮詢親友之意見。至於諮詢非專業介紹體系對轉換醫師的影響，我們發現較常（經常或有時）諮詢者，約有 81.6% 往往轉換醫師，不常（極少或沒有）諮詢者則祇有 50.6% 會如此。Gamma 相關係數高達 +0.63 ( $p < 0.001$ )，可見較常諮詢非專業介紹體系的人，顯然會較易轉換醫師。

進一步的分析，發現既相信醫緣而又較常諮詢親友者，最易轉換醫師（約有 82.5%），次為不信醫緣但卻常諮詢親友者（約 80.2%）和相信醫緣但不常諮詢親友者（62.0%），最不會轉換醫師者是不信醫緣又不常諮詢親友（祇有 43.5%）。當我們控制非專業介紹體系的變項時，發現醫緣與轉換醫師之間的淨 gamma 係數是 +0.28（原來的 gamma 是 +0.33）。種種的事實，支持了第三個假設，即相信醫緣者較常諮詢非專業介紹體系，因而較易轉換醫師。

除了上述的統計資料以外，我們發現教育水平較低者，較常諮詢非專業介紹體系 ( $\text{gamma} = -0.26, p < 0.01$ )。因此，須要附帶分析教育水平是否引致（1）相信醫緣與諮詢非專業介紹體系之因果關係和（2）諮詢非專業介紹體系與隨意轉換醫師之因果關係。在控制教育水平以後，醫緣與非專業介紹體系之關係並不消失，淨 gamma 是 +0.24，稍低於原 gamma (+0.27)，可見二者的因果關係可能不是虛擬的。至於非專業介紹體系與轉換醫師之關係，在控制教育水平以後，淨 gamma 是 +0.58，稍弱於原 gamma (+0.63)，

可見二者之關係祇有小部份是由教育水平所引致。

綜合而言，本文集中研究四個變旨：教育水平 ( $X_1$ )，相信醫緣 ( $X_2$ )，諮詢非專業介紹體系 ( $X_3$ )，和隨意轉換醫師 ( $X_4$ )。根據統計分析，彼此之關係構成下列的因果模型：



這個因果模型，包括了如下的結論：

1. 教育水平 ( $X_1$ ) 對相信醫緣 ( $X_2$ )、諮詢非專業介紹體系 ( $X_3$ ) 和轉換醫師 ( $X_4$ ) 皆產生負向效應 (negative effect)。
2. 相信醫緣 ( $X_2$ ) 對轉換醫師 ( $X_4$ ) 有正向影響 (positive effect)；此因果關係可能不是虛擬的，因為祇有小部份是由教育水平 ( $X_1$ ) 所引致。
3. 相信醫緣 ( $X_2$ ) 對非專業介紹體系 ( $X_3$ ) 有正向效應，而後者 ( $X_3$ ) 則對轉換醫師 ( $X_4$ ) 有頗強之正向影響；即使控制了教育水平，這兩個效應仍然存在，祇是減弱了少許。在若干程度上，醫緣 ( $X_2$ ) 是通過非專業介紹體系 ( $X_3$ ) 而對轉換醫師 ( $X_4$ ) 產生間接性的影響。

為求加深認識各變項間之關係，我們曾依據上列的因果模型，以直線迴歸法進行定向路徑分析 (recursive path analysis)，得到如下的路徑係數：

$$p_{21} = -0.14$$

$$p_{31} = -0.11$$

$$p_{32} = +0.12$$

$$p_{41} = -0.06$$

$$p_{42} = +0.11$$

$$p_{43} = +0.29$$

這些係數，顯示各變項間之相對效應 (relative effects) 及其方向，與已往用 gamma 統計法分析時所得之結果，大致相同<sup>(1)</sup>，因而支持了前述的結論。然而，在因果模型內有三個內變項 (endogeneous variables)，即醫緣 ( $X_2$ )、非專業介紹體系 ( $X_3$ ) 和轉換醫師 ( $X_4$ )，其剩餘效應 (residual effects) 分別是 0.99, 0.98 和 0.94，可見將來的研究需要考慮引進更多的變項，以增強解釋力。

根據上列的路徑係數，可以推算一個變項對另一變項之總因果效應 (即直接與間接效應之總和) 如下：

$$E_{21} = -0.14$$

$$E_{31} = -0.13$$

$$E_{32} = +0.12$$

$$E_{41} = -0.11$$

$$E_{42} = +0.15$$

$$E_{43} = +0.29$$

對於轉換醫師 ( $X_4$ ) 來說，顯然是非專業介紹體系 ( $X_3$ ) 的總效應最

(1) 注意：Gamma 統計法是假定兩變項之關係是對稱的 (symmetrical)，而路徑係數則假定是不對稱的 (asymmetrical)。

強，次為醫緣( $X_2$ )，最弱是教育水平( $X_1$ )。對於諮詢非專業介紹體系( $X_3$ )而言，醫緣( $X_2$ )的總效應與教育( $X_1$ )的總效應，甚為接近。

表一的統計資料，是將每兩個變項的相關係數(product moment correlation coefficient)分解(decomposition)為三部份，即直接效應(direct effect)，間接效應(indirect effect)和由共同因素所引致之相關(correlation due to common causes)，這些數值，有若干地方值得注意：

1. 醫緣( $X_2$ )與轉換醫師( $X_4$ )的正相關，大部份是屬於直接效應(+0.11，約佔全部相關之68.8%)，較小部份是間接通過非專業體系( $X_3$ )而生之效應(+0.04，約佔25.0%)和由於共同與教育水平( $X_1$ )發生相關所引致(+0.01，約佔6.2%)。

2. 關於教育水平( $X_1$ )與轉換醫師( $X_4$ )的負相關，直接效應頗弱(-0.06)，祇佔全部相關的一半(約54.5%)左右，而另一半(約45.5%)是間接通過醫緣( $X_2$ )與/或非專業介紹體系( $X_3$ )而發

表一、二元相關( $r_{ji}$ )之分解

$r_{ji}$	直接效應	間接效應	共因引致之相關
$r_{21} = -0.14$	-0.14		
$r_{31} = -0.13$	-0.11	-0.02	
$r_{32} = +0.14$	+0.12		+0.02
$r_{41} = -0.11$	-0.06	-0.05	
$r_{42} = +0.16$	+0.11	+0.04	+0.01
$r_{43} = +0.32$	+0.29		+0.03

生的效應 ( $-0.05$ )。

3. 非專業介紹體系 ( $X_3$ ) 與轉換醫師 ( $X_4$ ) 的正相關，極大部份是直接效應 ( $+0.29$ ，約佔全部相關之  $90.6\%$ )，祇有細小部份是由於共同與教育水平 ( $X_1$ ) 及醫緣 ( $X_2$ ) 發生相關所引致 ( $+0.03$ ，約佔  $9.4\%$ )。

4. 醫緣 ( $X_2$ ) 與非專業介紹體系 ( $X_3$ ) 之正相關，主要是直接效應 ( $+0.12$ ，約佔全部相關之  $85.7\%$ )，由教育水平 ( $X_1$ ) 所引致之相關部份甚微弱 ( $+0.02$ ，約佔  $14.3\%$ )。

5. 關於教育水平 ( $X_1$ ) 與非專業介紹體系 ( $X_3$ ) 之負相關，直接效應 ( $-0.11$ ，約佔全部相關之  $84.6\%$ ) 遠超通過醫緣 ( $X_2$ ) 而引起之間接效應 ( $-0.02$ ，約佔  $15.4\%$ )。

我們也曾將因果模型，在男女兩類人中分別進行路徑分析。所得的統計結果，與上述的結論相近。然而，有一發現，就是在男女兩類人中，醫緣與轉換醫師之間的相關係數頗接近（在男性是  $+0.14$ ，女性是  $+0.15$ ），但在女性中之直接效應則較強（男性是  $+0.09$ ，約佔全部相關之  $64.3\%$ ；女性是  $+0.13$ ，約佔  $86.7\%$ ）。換言之，在男性中，醫緣與轉換醫師之相關值，較多（ $35.7\%$ ）是來自間接（通過非專業介紹體系）效應或由於共同與教育水平發生相關；相對上，在女性中較少（ $13.3\%$ ）是如此。

## 五 總結與論述

本文根據香港市區的一項抽樣調查 ( $n=550$ ) 的資料，發現醫緣的信念和隨意轉換醫師的行為，在中下階層的成年華人中，頗為

普遍。同時，相信醫緣者；較易轉換醫師（在女性中，更為顯著）。我們曾引進教育水平與諮詢非專業介紹體系，分別作為前置變項和介入變項，然皆未能否定醫緣對轉換醫師的直接效應。

對於社會科學中國化的問題，本文提供了一個可以試行之途徑，就是根據研究員在中國社會裏的生活體驗，抽取一些長期以來廣泛為民眾所接受的文化信念或行為，弄清其含義，演變為可量度之概念，然後經過科學的步驟，以實際資料證明此本土概念與其他社會行為的關係。緣份便是中國文化裏的一個根深蒂固的信念，本文以抽樣調查和多元分析的方法，顯示這個本土概念（例如醫緣）對人際關係（例如醫師與病者之間）是有影響的。

然而，緣份信念的影響力，可能會隨着一般民眾的現代化而逐漸減弱。本文便曾證明，教育水平較高者較少相信醫緣，而且教育水平也在若干程度上減弱了醫緣對求醫行為（轉換醫師）的影響。有一件事要注意，本文發現教育水平對求醫行為的影響，主要是通過醫緣的信念或諮詢非專業介紹體系，其本身的直接效應甚為微小。因此，將來的趨勢，是教育水平不斷普遍地提高，可能使相信醫緣或諮詢親友的人數愈來愈少，醫師與病者的關係也可能因而漸趨穩定。

再者，我們不要以為民眾會因為盲信緣份而變成徹底的消極主義者，完全聽天由命。其實在民眾的心目中，有無緣份是要經過試驗才知道，而且在試驗的過程中，常會盡可能擇優而試，避免錯誤。本研究便發現相信醫緣者，往往會參考親友的推薦，才轉換醫師。

社會科學要中國化，但不必要脫離世界學術潮流。較理想的社

會科學研究，是既能切合中國社會的實況，而又能貢獻於普遍性 (universal) 的社會科學知識。本文所報導的研究，算是一種嘗試。一方面以中國人的文化信念(緣份)解釋中國社會裏經常出現的現象(轉換醫師)；另一方面，將研究資料盡可能與各國社會科學界所共同關心的一個學術問題(醫師與病者之關係)扣連起來，指出醫者與病者之間的矛盾，有其文化(例如醫緣的信念)的基礎。換言之，在中國社會裏進行的社會科學工作，應該有其具體的層面，也有其抽象的層面。在具體的層面，我們應該善用本土資料，盡求瞭解中國社會行為的特質。但我們也要將具體的資料抽象化，力求對普遍性的社會科學有所貢獻。

最後，筆者欲指出，緣份的信念，含義廣泛和影響深遠，需要頗多的社會科學工作者，繼續探討。筆者根據了個人的體驗，在本文裏嘗試對此概念作概括的介紹，但緣份是一個多面向的概念(multi-dimensional concept)，其豐富的內質，尚待進一步的思考和檢定<sup>(1)</sup>。再者，緣份信念對中國社會生活的影響，也可能是多方面的。除了本文所談及的求醫行為以外<sup>(2)</sup>，也可能有助於政治的穩定性，保障了個人的精神健康，和有利於宗教的多元性等。種種的問題，均有賴於日後的探討和研究。總括而言，筆者認為緣份的概念，是社會科學在中國化的道路上，可以發掘的寶庫之一。

- 
- (1) 黃壽林老師便曾指出，緣份概念有些特質未在本文談及。例如緣份被認為有隔世連續性，即今世之緣份決定於前世之功德；今世無緣，也可望來世再續。緣份也有程度之別，即厚薄之分，而本文只談有緣或無緣。緣份更含有賞與罰之意義，即行善可以化緣，但作惡却可絕緣。
- (2) 除了轉換醫師之外，筆者認為緣份的信念，也可能引致中國人並用中西醫藥的習慣。

## 參考書目

- Bloom, Samuel W.
- 1963 *The Doctor and His Patient: A Sociological Interpretation*. New York: Russell Sage.
- Freidson, Eliot
- 1961 *Patient's Views of Medical Practice*. New York: Russell Sage.
- 1962 Dilemmas in the Doctor-Patient Relationship, in Arnold M. Rose, ed., *Human Behavior and Social Process*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- 1970 *Profession of Medicine: A Study of the Sociology of Applied Knowledge*. New York: Dodd, Mead & Company.
- Gallagher, E. B., ed.
- 1978 *The Doctor-Patient Relationship in the Changing Health Scene*. DHEW Publication No. (NIH) 78-183. Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office.
- Inkeles, Alex and David H. Smith
- 1974 *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries*. London: Heinemann Educational Books Ltd.
- Kasteller, Josephine, et al.
- 1976 Issues Underlying Prevalence of 'Doctor-Shopping' Behavior, *Journal of Health and Social Behavior*, Vol. 17, No. 4, pp. 328-339.
- Kleinman, Arthur
- 1980 *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Lau, Siu-kai
- 1977 *Utilitarianistic Familism: An Inquiry into the Basis of Political Stability in Hong Kong*. Hong Kong: The Social Research Centre of The Chinese University of Hong Kong.

Suchman, Edward A.

- 1965 Social Patterns of Illness and Medical Care, *Journal of Health and Human Behavior*, Vol. 6, pp.2-16.

Szasz, Thomas S. and Marc H. Hollander

- 1956 The Basic Models of the Doctor-Patient Relationship, *Archives in Internal Medicine*, Vol. 97, pp.585-592.

Zola, Irving K.

- 1966 Culture and Symptoms--An Analysis of Patients' Presenting Complaints, *American Sociological Review*, Vol. 31, pp.615-630.

## ‘有權’與‘無權’： 政治價值取向的探討

胡 佛

國立臺灣大學政治學系

權，然後知輕重；度，然後知長短；物皆然，心爲甚。

——孟子

事督乎法，法出乎權，權出乎道。

——管子

### 一 概說

近世以來，中國的政治結構呈現非常激烈的變動。這些變動，在我們看來，實出自中國人在基本政治價值觀念上的劇變。我們可舉皇權爲例，在傳統的專制王朝，皇帝是絕對‘有權’的，而一般民眾是相對地絕對‘無權’的。清末的革命，則在基本的政治價值觀念上，一反傳統：一方面否定皇權，一方面力主民權，這導致中國歷史上的大變局，即皇室的推翻與民國的建立。民國建立後，國人對這種‘有權’與‘無權’的政治價值觀念，在各種政治關係中，仍不斷地發生變動與衝突。一位在社會上具有特殊地位的人士，是否較一般平民來得‘有權’，而能優先佔據政治的權位呢？實際上，在北洋政府時代，國會議員的選舉，祇限於具有特殊經歷、學歷及財富的候選人。‘有權’選舉的人也要具備特殊的資格，女性就‘無權’選舉。至於總統有多大的權，總理有多大的權，國會議員有多大的權，更是爭論不休，而成為引發政治風暴的問題。到目前爲止，我們國人

對政治上的‘有權’與‘無權’的價值觀念，究存有怎樣的取向呢？這實在是探討國人的基本政治價值觀及政治發展的重要課題。

‘有權’與‘無權’是中國人的傳統價值觀。我們在日常生活中也常常聽到‘你有權這樣做，’或是：‘你無權那樣做。’但我們如要對這些觀念作學術性的探討，就不能祇停留在普通常識性的了解。我們必須先對‘權’的觀念，以及‘有權’及‘無權’的概念加以界定。然後，我們也要對各種‘有權’及‘無權’的權力關係作概念化的界說。最後，我們還要對權力關係所憑籍的政治建構，作概念化的界說。綜合起來看，我們必須就各種概念化的變項，在相互交接的範圍內，尋覓出相互交接的關係，而搭建一整體的概念或理論架構，用作實徵研究的基礎。我們認為概念架構與實徵研究的相互結合與反覆驗證、充實及修訂，才能獲致較為周延及堅實的發現與理論，以及累積性的社會知識。

概念架構的搭建，當然要考慮到既有的或相關的概念及概念架構的利用。換句話說，如既有的或相關的概念及概念架構已相當妥適，我們即可移用到所擬進行的實徵研究，不必另行搭建。但實際上，這樣的移用不僅並非輕易，且稍涉不慎，往往會影響到研究的進行與發現。目前政治學中的經驗理論及分析概念架構，大多為西方學者所發展及建立，我們對這些理論與架構，自應加以重視及參考，不過，如要移用到對國人的實徵觀察時，就必須審慎地多作檢視。我們的顧慮是：(1) 西方學者的某些概念架構及解釋概念變項之間關係的某些概說，尚停留在較高而較抽象的推論層次，無法用作直接的驗證。某些所先下的斷語，且已超越驗證的可能性。這些概念架構與概說大多成為社會學者莫頓 (Robert Merton) 所稱

的‘中層理論’(middle-land theory)。我們如不加辨識，用作對國人的政治解釋，可能會忽視實際的經驗，充其量也祇能獲得部分的觀察與片段的解釋。(2) 西方的某些概念架構與概論，尚在不斷發展之中，亦即既有的並非絕對完滿無缺，正繼續受到充實與修訂。我們如誤視完備，不能突出籠罩，這在我們的經驗研究上，就很難有更深入的發現與貢獻。(3) 西方學者所建立的某些概念架構與概論，常得自本國或少數其他國家的經驗觀察。這些經驗非必與國人盡合，我們如不能辨其異同，一併加以移用，難免無法對國人的經驗作周延的觀察。(4) 我們如經過檢視，對西方學者的某種概念架構與理論，認為可全部或部分加以移用，但在實際觀察的設計與進行上，仍須配合國人的生活經驗，否則，即難獲正確的結果。因之，我們對西方學者所建立的問卷及態度量表，須作進一步的檢視。如發覺不符國人的經驗，即應另行製作。從以上的討論可知：我們在搭建概念架構時，一方面固要審慎檢視及參考西方學者所已建立的架構與概說，一方面也要根據國人自身的經驗，對所觀察的變項，作概念性的界定。我們相信由此而搭建的概念架構，至少具有雙重作用：(1) 易於探究國人的行為模式，而能獲致較為精當的經驗理論；(2) 可就所搭建的概念架構及所獲致的經驗理論，以充實及訂正西方既有的架構與理論，而在進一步發展新的解析方向及建立更為周延的政治理論上，有所貢獻。我們覺得上述雙重作用的追求，實際就是社會科學中國化的主要目的之所在。

我們在前面曾經強調國人的‘有權’與‘無權’的基本政治價值觀，是觀察中國政治變動的重點。不過，我們如要進一步作實徵性的學術探討，就必須搭建一整體的概念架構。這一概念架構的搭

建如要達到社會科學中國化的目的，當然應對‘有權’與‘無權’的中國傳統概念，以及西方有關的概念架構與概說作一綜合性的檢視。我們現所探討的主題既為社會及行為科學研究的中國化，本文的範圍就不僅在闡釋‘有權’與‘無權’的實徵性發現，也着重有關概念的澄清與架構的搭建。準此，我們將在下面分成三個部分加以討論：(1) 概念的澄清與界定；(2) 概念架構的搭建；(3) 實徵研究的發現。

## 二 政治與權力的概念

近世以來，西方的政治學者大多以權力的作用與關係，作為政治觀察的特質。實際上，政治學之所以能發展成社會科學中的一獨立學科，就是由於具有這一觀察的特質。但進一步看，政治的概念究竟為何？權力的概念究竟為何？這在西方學者間仍有不少爭執。近三數十年來，政治行為學興起，政治行為學者，一方面據結構、功能及決策的概念，發展政治系統 (political system) 的概念架構，一方面則再據政治系統的概念架構，建立政治文化 (political culture) 的概念架構。在我們看來，如政治決策的功能來自政治系統各環節的運作，而政治系統的運作又建築在政治文化的基礎之上，那麼，‘有權’與‘無權’的權力價值概念，應可涵蓋在內。換句話說，‘有權’與‘無權’的概念應已包涵在政治系統與政治文化的整體概念架構內，而可就西方學者所建立的這些概念架構，作實徵性的觀察。但這樣的假定，實際已牽涉到一些複雜的問題。首先，政治系統的概念是否符合國人的生活經驗，而能用以概括‘有權’與‘無權’的傳統概念？其次，西方學者在政治系統中對權力的概念作怎樣的

界定？與‘有權’與‘無權’的概念有何異同？再次，西方學者的政治文化的概念架構，是否已涵蓋‘有權’與‘無權’的概念？現對這些問題，逐一加以討論。

(一) 西方的政治系統論，自伊斯頓(David Easton)發展以來，確為政治的行為探究提供了一個全面的分析架構。<sup>(1)</sup>這個架構大體上以結構、功能及決策過程為中心概念，再由投入(input)到轉變(conversion)，由轉變到產出(output)，而對社會價值作權威性的分配。我們的政治社會是否可用政治系統的架構觀察？我們的看法是：在實際的社會生活上，中國的社會無論是現時的或傳統的，都構成某種性質的政治系統，皆具有結構、功能及由投入到產出的決策轉變過程。當然，我們對伊斯頓的理論也有不盡同意處，但這並非在基本架構中的動態決策過程，而在政治觀察的性質與範圍。我們主張政治觀察的特質是權力的作用，而此種作用不應僅限在伊斯頓所指的產出環節的權威性價值分配，也應呈現在整體系統的任一交接處，包括投入與轉變。我們也主張政治觀察的範圍非應局限於伊斯頓所稱的國家政治系統，且應深入到其他社會系統加以觀察。<sup>(2)</sup>權力作用如呈現在政治系統的任一交接處，即交織成整體系統的運作規範。這種權力規範表現在價值觀念上，就成為‘有權’與‘無權’的權力價值取向。我們由此可知，政治系統的概念架構如用權力規範的概念加以充實，就可連接到‘有權’與‘無權’的

(1) David Easton, *The Political System* (New York: Alfred A. Knopf, 1953); *A Framework for Political Analysis* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1965).

(2) 胡佛，陳德禹，朱志宏：“權力價值取向：概念架構的建構與評估，”社會科學論叢，二十七輯，台大法學院，民67年11月，頁8-10。

價值取向。這一串接在我們搭建‘有權’與‘無權’的分析概念架構時，十分緊要，因如此就可將‘有權’與‘無權’的架構放在整體架構的基礎上，而易供深入的觀察。

我們在上面所討論的政治系統的概念架構，實際也可涵蓋我國傳統學者思想家對歷史及社會的省察。我們如對這些省察加以分析，即可發覺傳統的儒、法等家皆曾對‘政’、‘治’、‘權’、‘勢’等概念有所論列。但從概念體系的結構看，各家的論列並未能刻意地作層次脈絡的貫串，所以不能構成一個整體的概念架構，供作科學性的實徵探究。這也就是我們不能不在傳統的省察之上，檢視西方學者的概念架構，重建新架構的原因。不過，我們認為傳統學者思想家的省察是基於國人的實際生活，如重建的新架構不能加以涵蓋，所有的設想及所具的解析力，就難免發生扞格。我們在前面曾強調以權力結構所充實的政治系統的概念架構，可以涵蓋傳統各家的主要省察，現特略作分析，以示社會科學中國化所應致力的方向。

在與西方學術思想接觸以前，中國的學者思想家都已省察到中國社會中的政治現象及權力的關係與作用。中國史籍中所敘述的治、亂、興、衰及典章制度，在性質上，皆為政治現象與權力作用。中國史學家也經常提到‘政事’、‘為政’、‘治國’、‘治人’、‘權力’、‘權勢’、‘權衡’、‘權柄’、‘威權’、‘威勢’等詞句，但這些詞句僅用在史事的敘述與析論，並未進一步發展為系統性的嚴格概念。儒、法等家對政治及權力的作用雖較能作概念性的觀察與解釋，但也確如前述，仍相當欠缺概念層次脈絡的貫串。現先談‘政’與‘治’；儒家雖作某種界定，但又指涉不同。如孔子有時將‘政’看成一種

政策，見：“子貢問政，子曰：‘足食、足兵，民信之矣。’”有時看成一種權力關係的上下規範，見：“齊景公問政於孔子，孔子對曰：‘君君、臣臣、父父、子子。’公曰：‘善哉，信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸！’”有時看成人才的役用，見：“仲弓爲季氏宰，問政，子曰：‘先有司，赦小過，舉賢才。’”有時看成道德規範的堅持，見：“季康子問政於孔子，孔子對曰：‘政者正也，子帥以正，孰敢不正。’”有時連接到人民應守的社會規範，見：“子路曰：‘衛君待子而爲政，子將奚先？’子曰：‘必也正名乎……名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。’”又見：“子曰：‘道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥有格。’”<sup>(1)</sup>對‘治’的概念，孔子有時看成根據道德所作的約束，見：“子曰：‘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；知所以治人，則知所以治天下國家矣。’”<sup>(2)</sup>有時看成各類政事的安定與順遂，而與亂相對，見：“無爲而治者，其舜也與！”<sup>(3)</sup>

孔子用‘政’的一字，駁括了若干政治措施與關係，這可能出於概念語意的未能創設，但總影響到政治概念的系統性建構與發展。不過，從孔子及儒家對‘政’的各種解釋，我們可以看到中國社會亦具有現代政治系統的概念架構中所指稱的‘政策的產出’、‘行政的政規與當局’、‘規範’、‘權威性的強制’、‘政治價值與文化’等概

(1) 孔子語，皆見論語。

(2) 中庸。

(3) 論語。

念。再看‘治’的解釋，也相當政治體系內‘結構與功能的維持與整合。’如將孔子及儒家所說的‘政’‘治’二字結合，我們大致可從中體認到：孔子及儒家根據傳統社會的觀察，強調尊卑等差的權力規範，而以規範的上下遵守，導致政治體系的整合與穩定。至於權力規範的遵守，固在於在上位的倡導及對違反的處罰，但根本的辦法則在政治文化（禮、樂、德等）的培育與確立。我們從孔子及儒家這套觀念可以發現，政治系統的概念架構實可加以涵蓋，而能用來觀察國人的政治行爲。

（二）我們曾主張在政治系統的任一交接處，皆有權力的作用，也皆有權力的規範。權力的規範是約束權力作用的行為軌道；有了軌道，政治系統的功能，才能作規律性地運作，不致發生混亂。但規範的本身往往是應然的，至如何才能够受到尊重與加以奉行，就要牽涉到對權力的基本價值取向，也就是我們國人的傳統價值觀念：‘有權’與‘無權’。

權或權力一詞，大致是指涉一種‘能力’，內含對某種對象所能產生的作用。西方學者如賽蒙(Herbert A. Simon)及達爾(Robert A. Dahl)對權力的界定，大致皆是指某人的能力改變他人的行為，而以此作為組織或系統內決策進行的中心關係。<sup>(1)</sup> 這一種權力的概念，也可見之於我國的儒、法兩家。如荀子即稱：“天子也者，勢至重，……尊無上矣。”<sup>(2)</sup> 荀子所說的‘勢’，就是指權的能力。法家對權的概念較為清晰，談得也較多，但對‘權’、‘勢’、‘威’三種名詞，

(1) Herbert A. Simon, Notes on the Observation and Measurement of Power, *Journal of Politics*, vol. 2 (1957), pp. 201-215.

(2) 荀子，正論篇。

時常併用。如管子即說：“夫尊君卑臣，非計親也，以勢勝也。”<sup>(1)</sup>又說：“權勢者，人主之所獨守也，……故權斷於主則威。”<sup>(2)</sup>管子所提到的‘勢’、‘權勢’、‘威’，也都是指權的能力。再進一步看，以上各家對權的觀察，皆是着重實際的影響作用：改變他人行為的能力固是權的影響作用，尊君卑臣更是權勢的等差影響。在一個政治系統內，權力的各種交接作用，如前所述，會遵循某種權力規範，如尊君卑臣的等差即是其一。多年來，政治學者對權力的探討，大多偏重在規範與制度，以及實際權力交接的結構類型，如優異份子的架構與理論及多元的架構與理論等。<sup>(3)</sup>這些研究與發現當然皆具相當的成就與貢獻，但我們所最關切的則在政治系統內，所有的權力作用是否為成員所接受，而被視為正當。因成員如不接受為正當，系統本身的運作及存續，根本即發生問題。我國清末的民權革命，即視尊君卑臣為不正當，終導致專制政治系統的解體。在主觀的價值取向上，我們如視權力的作用為正當，這就成為我國傳統價值觀念的‘有權’，否則，即是‘無權’。據此，我們對這一觀念須再作兩點辨識：(1) ‘有權’與‘無權’的價值取向是指涉權力行使的正當感，而非為權力慾。後者祇視實際權力的擁有為價值。(2) ‘有權’與‘無權’的價值取向中所指涉的‘權力’，也不盡同於‘權利’。‘權利’兼具實質的利益內涵，而‘有權’與‘無權’的權力價值，則僅着重作

(1) 管子，明法。

(2) 管子，七臣七主。

(3) 見C. Wright Mill, *The Power Elite* (New York: Oxford University Press, 1965); Robert Dahl, *A Critique of the Ruling Elite Model*, *The American Political Science Review*, vol. 52, (1958), pp. 463-469.

用的正當性。我們可以看到法律中所保障的債權及物權等權利，皆具體而有所指，但政治決策過程中的‘有權’參與，祇是一種正當的能力作用而已。

我們對‘有權’與‘無權’的概念有所辨識後，即可知‘有權’與‘無權’的權，並非指‘實力’或‘實利。’因之，我們在探測‘有權’與‘無權’的權力價值取向時，即不必對‘實力’或‘實利’作具體的測量。在權力的作用上，如權威者被系統的成員視為‘有權，’則成員在接受權威者的影響時，即不再考慮到權力的實質影響力，也就是說，‘有權’的價值取向已在正當感的基礎上，具有象徵性的意義與作用。一旦系統中各種權威角色的權力地位與關係皆被視為正當，權力即非為實力，而成象徵性的媒介，並由持有者經由權力軌道，使接受者受其影響，完成所希冀的作為或不作為。因之，我們認為對‘有權’與‘無權’價值取向的探索，實為研析系統特性及系統整合與變動所不可或缺。社會學者派森思 (Talcott Parsons) 亦認為“權力是集體組織系統中的概化能力(generalized capacity)，促使所屬有關單元(units)完成應盡的義務。”<sup>(1)</sup>他並比擬經濟學的理論，視權力如同金錢，為一種流通的媒介，一面具象徵性 (symbolic)，一面具正當性 (legitimate)。權力既為象徵性的媒介，在權力作用中，所宜觀察的應是媒介所代表的價值，而非媒介本身所固有的價值。此在金錢，應是錢幣所代表的金融價值，而非錢幣本身的金屬或紙張價值。如錢幣失去象徵的代表性，僅以金屬的成份論值，此

(1) Talcott Parsons, On the Concept of Political Power, in Roderick Bell, et al., eds., *Political Power* (New York: Free Press, 1969), p. 257.

不過是以物易物，金融體制即告崩潰。無疑地，派森思對權力的觀念，與我們向所主張的，正相類似。

上述‘有權’與‘無權’的正當價值取向，亦可包容我國傳統學者思想家的觀察。如管子即說：“人主，天下之有威者也。得民則威立，失民則威廢。”<sup>(1)</sup>此處所稱的得、失，就是指民心視人主的權力是否為正當。管子又說：“事督乎法，法出乎權，權出乎道。”<sup>(2)</sup>道的本身就是正當，由正當的價值觀而來的權，才能建立規範社會的法。管子的這種‘權出乎道’的觀念，亦可證明我們所強調的正當的權力價值取向，實為權力規範及系統運作的根本，而可供對國人的實徵觀察。

(三)‘有權’與‘無權’的正當權力價值取向，在眾數的主觀趨向上，就成為政治系統的一種基礎文化。西方學者就政治系統的概念，進一步建立政治文化的概念架構的，首推奧蒙 (Gabriel A. Almond) 及傅巴 (Sidney Verba)。奧蒙與傅巴曾引用文化學上對文化的界定，再配合系統論中有關投入 (input)、轉變 (conversion) 及產出 (output) 等概念，發展出三類政治文化 (political culture)：(1) 部落的政治文化 (parochial political culture)，係指對整體系統及其中的投入、產出及自我參與等四項皆無主觀的心理取向，所形成的文化；(2) 參與的政治文化 (participant political culture)，係指對上述四項皆具取向，所形成的文化；(3) 子民的政治文化 (subject political culture)，係指對整體系統及產出一環具有取向，而不及其餘，所形成的文化。<sup>(3)</sup> 奧蒙及傅巴並運用此一架構對五個國

(1) 管子，形勢解。

(2) 管子，心術篇上。

(3) Gabriel A. Almon and Sidney Verba, *The Civic Culture* (Boston: Little, Brown, 1965).

家作實徵性的調查研究，不僅使架構具實用性，且對系統論加以充實，所以在實徵研究上具有相當的貢獻。但我們仍感奧蒙與傅巴的概念架構與研究發現，在權力的價值取向方面，尚不能擺脫‘決策參與’的文化觀，而且對權力的是否正當或‘有權’及‘無權’的概念，未能確實地把握，亦未作清晰的區分與深入的分析。這些皆減弱此一概念架構的解釋能力與實用性。

奧蒙與傅巴的文化架構限於系統決策過程的投入至產出的三環節，而忽略人際權力關係的全面性。譬如在若干極權國家，人民對決策的權威機構，並非全無支持，也並非無所需求，此可在共產極權的羣眾運動中可以窺出。這在決策的文化架構上，就無法歸併在子民的文化範圍之內，祇得視成參與的文化，如此即與民主國家併立，而無所分別了。民主國家之與極權國家有別，非能用決策的文化架構所能分辨，必須擴展視野，先深入觀察對權力的自覺性與正當性。如在民主國家，一般人民對政權及當局的支持，自覺持有正當的權力，這種性質的權力尤其可以在消極的心理取向上，亦即自覺不予支持的正當性上，表現出來。一些民主國家的人民或輿論媒介即經常對政府或首長持反對及批評的態度，且自認為正當權力的行使。現以極權國家對比，一般人民不僅對最高的當權者，或是政府，甚至政黨，缺乏批評及反對的權力，而且也可能不自覺‘有權’，亦即欠缺自覺的正當性。所以，我們如從人民對不予支持是否自覺具有正當的權力感上，可以辨識民主與極權的差異，而非可從具有支持能力或義務的心理取向上，輕易地看出。同樣地，在投入的需求取向亦如此。極權國家的人民在政治運動中，雖對典章制度

以及人事提出批評與要求，且具能力感，表面頗符決策文化架構對投入的界定，但實際上，往往是根據黨的路線，或最高權威者的思想或訓示，並無充份的權力正當自覺。如一旦黨或最高權威者表示不當，非僅不再能提出，且於心理上不能再認為正當。民主國家的人民對此種需求的提出，保有權力正當行使的自主感，不依附黨或最高權威者的意思。因之，如不能對需求的正當自主感有深入一層的觀察，仍不能把握民主與極權的分野。

權力正當的價值取向尚可在投入環節的支持與需要中可以看到，但有一些‘有權’與‘無權’的權力價值取向，如：決策機構的應否制衡及應具有多大的權力，社會團體與政府之間應具怎樣的權力關係，系統成員，亦即人民之間應具怎樣的權力地位等等，則非可由奧蒙與傅巴的決策與參與的文化架構中察覺，而這些價值取向很可能決定系統的規範與性質，影響到決策功能的進行。我們認為像人民間權力地位的平等與否，以及對權威者應具怎樣的自由等，早在家庭等的‘初級制度’(primary institutions)及社會團體，如兄弟會等‘次級制度’(secondary institutions)中有所培育。因之，這些價值取向，應屬文化系統的基層建構，我們可稱之為權力正當價值的基本取向。至於對政治系統的投入至產出等等的價值取向，應屬較上層。我們如要對‘有權’與‘無權’的價值取向有基礎性的了解，即須特別重視基層的建構，否則對政治文化的知識，即欠深刻。

從以上的討論可知，奧蒙與傅巴所建立的政治文化的概念架構，既未對權力的正當價值取向作刻意而系統地探討與界定，也不能用以觀察權力價值的基層建構。在此情形下，我們如能對上述取向試建一新的概念架構，不僅可就對國人的觀察而獲致新的發現

與理論，且可充實西方學者的概念架構的不足，進對政治行為的探究途徑與方向，有所貢獻。

### 三 概念架構的搭建

我們對政治觀察的特質，以及政治系統、權力等有關概念加以檢視後，已可確立幾項搭建新概念架構的原則：

- (1) 以權力的正當價值取向，作為整體架構的中心概念。
- (2) 接受以成員的互動(interaction)、互賴(interdependence)，經投入至產出的運作過程，為社會作權威性價值分配的基本系統概念，但須在每一運作的交接處，以權力的概念加以充實。
- (3) 可在以權力概念充實後的系統架構內，建立政治文化的概念架構，但政治文化的概念應落實到‘有權’與‘無權’的正當權力價值取向。
- (4) 政治文化的體系，非為平面，而是具層次性的。其中至少可分成兩個概念層次：一是作為系統基礎的基本取向；一是以系統各環節為對象的特定價值取向。

現根據上述的原則，試建我們的新概念架構，並逐步說明如下：

(一) ‘有權’與‘無權’的基本價值取向，是指一般成員基於社會最基本及最普通的地位，所持有的價值取向。作為一位系統內的基本而普通的成員，所具有的權力關係，我們認為應分為五類。此五類正如李柏森 (Leslie Lipson) 所說的，為歷史上所有政治思想家曾經觀察到，而經常提出主張所嘗試解決的問題。<sup>(1)</sup>我們現將這

(1) Leslie Lipson, *The Great Issues of Politics* (New Jersey: Prentice-Hall, 1954).

些問題，落實到權力的概念加以觀察，如此即可將一向視為規範性（normative）的問題，用作實徵性的探究。這五類關係是：

1. 所據的權力地位：即普通成員相互之間，於系統運作上，究竟處於怎樣的權力地位，始可視為正當，這是平等與否的價值取向。

2. 政治權力的來源：即整體系統與決策層級所掌握的權力究竟來自何處，始可視為正當。這是主權在民與否的價值取向。

3. 統治權的範圍：即整體系統，尤其是決策層級所行使的統治權力，究竟應具有怎樣的範圍，始可視為正當。這是極權與限權，亦即極權與自由與否的價值取向。由限權與自由的觀念，可在權力關係上，再區劃為二：

(1) 人民自由權的保障：即對成員的統治權是否須受到限制，而不能逾越一定的範圍，始可視為正當。

(2) 社團自由權的保障：即對其他社團的統治權是否須受到限制，而不能逾越一定的範圍，始可視為正當。這也可稱為社團的多元權。

4. 統治權的制衡：即決策層級自身所掌有的權力，究竟應加以怎樣的制衡，始可視為正當。這是集權與分權與否的價值取向。

以上四項基本的權力關係，實際可在‘有權’與‘無權’的正當價值取向上，分為五類加以觀察，即：(1) 平等權取向，(2) 自主權取向，(3) 自由權取向，(4) 多元權取向，(5) 制衡權取向。

以上用權力及系統的觀念分劃五種權力的價值取向，這在研析政治文化，尤其是民主的文化上，具有相當的意義。一般說來，政治學者對民主的意識型態或文化，非未從平等及自由等觀念作精

微的析論，但因欠權力及系統的分析概念架構，難免無法把握民主價值在各種系統權力結構上的整體性。多年來，政治學者間雖強調民主體制的運行，必須建築在民眾對民主價值的共識之上，但民主文化的基本內涵，或不可或缺的特徵為何，則人言言殊，莫衷一是。有指稱個人主義的，如勃拉姆那茲(John Plamenatz)；有着重‘人生而平等’的‘絕對而必須的’原則的，如賈法(Harry V. Jaffa)；有兼重自由、平等、容忍與尊重規程的，如派那克(J. Roland Pennock)。<sup>(1)</sup> 勃洛斯羅 (James W. Prothro) 與葛瑞格 (Charles M. Grigg) 則指出許多政治理論家對民主共識應具備的內涵，不僅欠缺精確的界說，也缺乏實徵的根據，於是主張民主的主要原則應為‘多數統治’ (majority rule) 及‘少數權利’ (minority rights)。<sup>(2)</sup> 實則，“多數統治”祇是系統權力集體運作的方式，這一方式如不落實在自主及平等的基本價值之上，即不具實質的意義。亦即‘多數統治’的原則僅屬自主及平等等基本價值的運用，性質上是一種工具價值，兩者並不屬一個層面。至於‘少數權利’，尤其着重自主、平等及自由等基本價值，否則，僅是一空洞名詞而已。因之，在我們看來，勃洛斯羅與葛瑞格對民主原則的分劃，也並未就系統運作的性質，而在層面、層級及環節上有清晰的辨別。麥克勞斯基 (Herbert McClosky) 對民主的實徵研究，亦有此失。<sup>(3)</sup> 總之，我們的感覺是

- 
- (1) 見: Ernest S. Griffith, John Plamenatz and J. Roland Pennock, *Cultural Prerequisite to a Successfully Functioning Democracy: A Symposium*, *The American Political Science Review*, vol. 50 (1956), pp. 99-132.
  - (2) James W. Prothro and Charles M. Grigg, *Fundamental Principles of Democracy: Bases of Agreement and Disagreement*, *The Journal of Politics*, vol. 22 (1960), pp. 282-283.
  - (3) Herbert McClosky, *Consensus and Ideology in American Politics*, *The American Political Science Review*, vol. 58 (1964), pp. 361-382.

以上的分析概念架構並未能把握住政治的中心價值觀念：權力的正當感。我們現據權力及系統的概念，分劃為五種權力的價值取向，是嘗試按政治本身的特性，對系統成員的基本取向作一較為完備的辨識。這五種取向既來自成員與系統的各種權力關係，當然同具實質上的意義，而不能有所偏廢。政治學者所着重的民主共識，如就我們的分劃概念觀察，即是五種基本權力價值的積極取向。我們以五種取向的消長，發展為文化的概念架構，似應較民主概念的其他分劃為根本而周延，且也較具發展及變遷的意義。

(二)我們在前面曾經強調，作為系統基礎的‘有權’與‘無權’的基本價值取向，會影響到以系統各環節為對象的‘有權’與‘無權’的特定權力價值取向。我們所稱的特定，主要着重系統成員的特定權力地位。系統成員雖具有基本的權力價值取向，但欲對決策有所影響，必須轉進至決策參與的權力地位，而自覺‘有權’，否則，即無從產生對決策參與的權力正當感。決策參與的‘有權’與‘無權’的正當價值取向，可表現在系統的三個環節：投入、轉變與產出。現分述如下：

1. 在投入環節上，所呈現的問題是：系統成員對各種需要的請求，或對各種支持的否定，是否自覺具有正當的權力感。這是要求或改革與否的參與權力的價值取向。

2. 在轉變環節上，所呈現的問題是：系統成員對決策過程的介入，是否自覺具有正當的權力感。這是干預與否的參與權力的價值取向。

3. 在產出環節上，所呈現的問題是：系統成員對本身利益的維護與促進，是否自覺具有正當的權力感，可向決策權威機構或當局

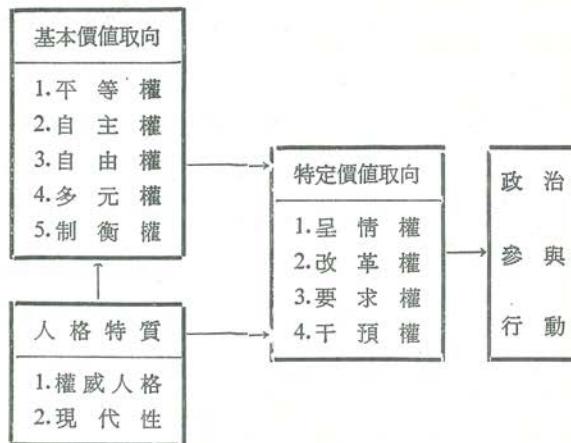
訴請加以同情與重視。這是呈情與否的參與權力的價值取向。

我們認為要求、改革及干預等參與的‘有權’價值取向，為一種民主參與的心態，而呈情的‘有權’價值取向，祇反映一種子民的心態。

(三)再進一步看，無論上述‘有權’與‘無權’的基本價值取向及特定價值取向，皆受到系統成員人格的影響。我們認為影響‘有權’與‘無權’價值取向的人格特質，主要有二：(1) 權威人格(*authoritarian personality*)，(2) 現代性(modernity)。據阿道諾(Theodore Adorno)等教授的研究，具權威人格的，特重地位的高低關係：居高位強調權威，處下位的則順服權威；另喜採二分法，信任社會既有的成規，對違反者主重罰，亦即保守而不樂革新。<sup>(1)</sup> 現代性則為殷格斯(Alex Inkles)及卡爾(Joseph A. Kahl)等教授所重視。具現代性的人較重視新知識、新經驗；樂於參與及變革；對科學技術具有信心，並強調基於個人成就的開放社會等。<sup>(2)</sup> 在另一方面，特定的權力價取向又會影響到系統成員的各種政治參與行動，而構成整體系統的活動面。

從以上的說明，我們可將所搭建的概念架構，製圖如下：

- 
- (1) Theodore Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson, and R. N. Sanford, *The Authoritarian Personality* (New York: Harper & Row, 1950).
  - (2) Alex Inkeles, *The Modernization of Man*, in Myron Weiner, ed., *Modernization* (New York: Basic Books, 1966); Joseph A. Kahl, *The Measurement of Modernism: A Study of Values in Brazil and Mexico* (Austin: University of Texas Press, 1968).



#### 四 實徵觀察的設計與進行

任何概念架構的建立，都是對所擬觀察的特定對象，就一組或多組具相關或因果性的概念變項，作系統性的綜合說明。這種說明不僅有助於對此一特定觀察對象具概念性的了解，更重要的是：可供作實徵研究的憑藉，而謀經驗理論的建立。在概念架構的引導下，由實徵的觀察、驗證，到經驗理論的建立與解釋，是對社會知識所進行的科學性探究過程。對這一過程的實行及社會知識與理論的性質，在西方學者間亦有爭議，但我們仍然深信對社會知識的系統性了解，必須經過實事求是的經驗性觀察與驗證。驗證過程的反覆進行，即可不斷充實或修訂所獲的理論及所據的概念架構，使更具解釋力及妥適性。我們認為對社會科學缺失的改進，當以更科學的程序反覆求之，這也應是社會及行為科學中國化所不能捨棄的科學原則。

我們以‘有權’與‘無權’的價值取向為中心概念所搭建的概念架構，共含四個主要的變項，即：(1)人格特質，(2)基本價值取向，(3)特定價值取向，(4)政治參與行動。實際上，這一架構祇是我們在四年前（一九七七年）為進行‘權力價值取向’整體理論研究所建立概念架構的一部分。次年我們選擇臺北市的內湖地區，從事實徵性的探討，並在國家科學委員會的資助下，完成初步報告。<sup>(1)</sup>本文主在討論社會及行爲科學中國化的問題，因之，我們特在前面就此一問題檢視我們搭建概念架構的過程，現再選擇我們的研究中有關基本價值取向及人格特質部分，就此一問題說明驗證的過程及所獲得的發現。至於其他部分，因限於篇幅，不在本文列論。現將有關的假設及量表製作與施測的情形，先作一解說：

### （一）假設

1. ‘有權’與‘無權’的基本價值取向中，共含五種取向，即：平等權、自主權、自由權、多元權及制衡權，已如前述。我們現可就眾數取向的文化觀念，將此五種取向，進而分成三大類，即：(1)現代的政治文化，(2)轉型的政治文化，(3)傳統的政治文化。我們認為在現代的政治文化，系統成員的眾數對所有的五項基本價值，皆作積極的取向；在傳統的政治文化，則對所有的五項基本價值，皆未作積極的取向；轉型的政治文化，則徘徊在兩者之間：一方面至少對個人及團體自由的基本價值（即自由權與多元權）未作積極的取向，一方面對其他各項價值，作一項或數項的積極取向。我們以

（1）胡佛，朱志宏，陳德禹：政治系統的權力價值取向及交互作用：內湖地區個案的研究，國家科學委員會研究報告，臺北，1980。另參見：胡佛，朱志宏，陳德禹：政治參與之研究：內湖地區個案的分析，國家科政學委員會研究報告，臺北，1981。

上的分類假設，主要來自一項觀察，即由傳統朝向現代的政治發展過程中，系統眾數成員較易維持國家及政府權力的強大及行使範圍無所不在的價值觀。這在實質上即影響到個人及團體自由權的正當價值取向。以上的分類假設，可見下圖：

	平等 權	自 主 權	自 由 權	多 元 權	制 衡 權
現 代 的	+	+	+	+	+
轉 型 的	○	○	-	-	○
傳 統 的	-	-	-	-	-

+:表示系統成員的具有衆數積極取向

-:表示系統成員的欠缺衆數積極取向

○:共列三項，表示其中至少有一項或以上為系統成員的衆數積極取向，其餘則非。

根據上述，我們進作假設：我國目前的政治發展，在政治文化上，應屬第二類的轉型期。

2. 五項基本價值取向，應具相當程度的相關性，也就是應同屬民主文化的各構成部分。因之，系統成員如對其中之一採積極取向的，對其餘也較會採積極取向；反之，亦然。

3. 人格特質中的權威人格，與五項基本價值取向之間，應呈現負值相關，亦即對五項基本價值採消極取向的，較會具權威人格的特質；反之，亦然。

4. 人格特質中的現代性，與五項基本價值取向之間，應呈現正值相關，亦即對五項基本價值採積極取向的，較會具現代性的特質；反之，亦然。

## (二)量表的製作

我們在製訂基本價值取向的量表時，特別注重所含的各項問題能在一般國人所可理解及所易評估的範圍之內，並力求內容的明確與文詞的淺顯。在這樣的考慮下，我們曾參考美國學者勃洛斯羅(James W. Prothro)與葛瑞格(Charles M. Grigg)，以及麥克勞斯基(Herbert McClosky)有關測量民主共識的數種量表，但終覺其中某些問題的內容，非國人所熟知(如黑白種族的歧視及對待共產黨徒的態度等)；某些問題的陳述多出美國人民的生活體驗，於國人或嫌籠統，或嫌疏隔；某些問題的語意，不易譯為妥適的中文。這些使我們深感應就國人的經驗與思維方式，設計問卷及量表中的題目，較為確切。我們最初所製訂的權力基本取向量表分由平等權、自主權、自由權、多元權及制衡權等五個次級量表所組成，共四十題，後經項目分析，捨去辨識力較差的六題，最後共得三十四題。計：平等權五題，自主權十題，自由權八題，多元權六題，制衡權五題。量表的測量，採力克德(Likert)‘累積評分法’：每題同意的強度為三等分，分別為5分、6分、7分；不同意的強度亦為三等分，分別為1分、2分、3分；無意見為4分。我們以折半相關法求取整體量表的折半信度係數，再以‘史布公式’(Spearman-Brown formula)加以校正，所得整體量表的信度係數為0.74，這在測量上，信而可用。五個次級量表因題數減少，信度係數也降低，計：平等權為0.33，自主權為0.69，自由權為0.50，多元權為0.52，制衡權為0.59。此五個次級量表係供作團體性的研究工具，上述的各項信度，雖平等權的較低，但大體可以接受。量表可見附錄一。

權威人格及現代性的量表，係由臺大心理系楊國樞教授，就心

理系多年來所建立的兩個總量表中，各選擇十個辨識力較強的題目，供我們施測。測量的方法亦採六等分強度的累積評分法。兩個量表分見附錄二及三。

### (三) 抽樣及施測

我們選擇臺北市內湖地區二十歲以上的成年人口，作為研究的對象。上述年齡的選擇，是考慮達到這一年限的公民始能行使公民權，因我們的整體研究涉及多項公民參與的態度與活動。上述地區的選擇，是考慮到內湖地區的人口及社區結構，兼具都市、城鎮、工業區、農村、公教及軍眷社區的特徵，頗能代表臺灣的整體。

我們採用兩段抽樣法 (two-step sampling)，先分齡、分里隨機抽取十分之一的母體樣本，計2,793人，並分別登錄在自製的資料抽樣卡上，然後再就此母體樣本，隨機抽取十分之一的施測樣本，計278人。我們因具有整套母體樣本的資料卡，所以，如遇他遷或拒訪等居民，我們即可從中隨機補抽，而使得施測的完成率達百分之百，其中補抽的代替樣本近百分之十。施測的方法採逐戶訪談，由作者及臺大政治系同事朱志宏、陳德禹二教授偕同研究所數位研究生分成三組進行。甚多居民，皆曾訪談二次，過程力求審慎嚴謹。

## 五 實徵研究的發現與討論

我們對前面所列的各項假設，皆作實徵性的驗證，現將各項發現及討論，分述如下：

(一) 我們在第一項的假設中，曾就‘有權’與‘無權’的五種基本價值取向，將政治文化分成現代、轉型及傳統等三個類型，並假

設在上述文化的類型上，我們目前的發展，應屬轉型期。這一假設經就內湖受測居民驗證後，獲得證實。

我們的方法是：運用平等權、自主權、自由權、多元權及制衡權等五個次級量表分別測量受測居民在此五種基本權力價值上的積極取向。按上述五種次級量表，各具數目不等的題目，但皆採六等分強度的測度：三等分為積極取向（5分、6分、7分），三等分為消極取向（1分2分3分），中間切點為4分。我們如將每一量表各題的測度得分累加，再除以題數，即可就中間切點分劃積極與消極的取向。我們從整體受測居民在各類取向上所呈現的積極及消極的分配次數，即可獲悉在上述三種文化類型上，屬何種類型。現將受測居民在五種基本價值取向上的得分平均數及超過中間切點人數的百分比，列表如下：

表 1 五類基本價值取向的平均數及超過中間切點人數百分比

	平等權	自主權	自由權	多元權	制衡權
平均數	4.766	4.255	3.586	3.844	4.534
超過人數百分比(%)	[79.4]	60.6	26.6	40.8	62.3
N	267	259	263	265	265

□：表示其中百分值已超過75%

.....：表示其中百分值已超過60%

從表1可知，在五種基本價值取向中，受測居民採積極取向的，以平等權為最高（79.4%），次高為制衡權（62.3%），其次為主權（60.6%）。相反地，採消極取向的則以自由權為最高（73.4%），其次為多元權（59.2%）。我們從以上的百分值中，雖可看出高低分配的情形，但怎樣的多數，才能符合我們在假設中所稱的眾數積極取

向，以決定屬何文化類型？這就牽涉到如何建立共識的問題。共識的建立，最重要的要確立一個衡量的標準。美國學者麥克勞斯基認為衡量標準難得妥善與精確，不過可參照多數團體在表決時，習慣以成員總數四分之三為絕對多數決的準標，而以百分之七十五的同質取向，作為共識的認定。<sup>(1)</sup>準此，我們即可發現受測居民，在五種基本價值取向上，達到共識標準的僅得平等權（79.4%）。不過，我們如參照某些團體以成員總數的五分之三為絕對多數決的標準，而以百分之六十的同質取向，作為共識的認定，則自主權及制衡權也可達共識的標準（各為60.6%及62.3%）。在五種價值取向中未能達到的為自由權及多元權（各為26.6%及40.8%）。我們如以共識的達成為‘有權’的眾數積極取向，而以共識的未達成為眾數積極取向的欠缺，我們即可證實我們的假設：受測居民正屬轉型的政治文化。這一發現在探討國人在政治價值觀念的形成與演變上，甚有意義，特再作數點討論：

1. 如前所述，在我們的基本權力取向的概念架構中，自由權及多元權取向皆係針對政府權力的限制，皆屬廣義自由權的一環，不過自由權取向重個人的人身及意見等自由，而多元權取向則重團體組織及活動等自由。現受測居民對此兩種自由權皆缺乏共識，即表示對權威階層的權力行使範圍，欠缺加以限制的共趨價值取向。

2. 個人自由權取向，實際關連到民主憲政所強調的人權觀念，因民主憲政於人身及意見的自由，常在憲法中加以列舉，加以保障；在另一面，則相對地對權威階層的行使權力，設定不可逾越

---

(1) Herbert McClosky, *op. cit.*

的範圍，以及所應遵循的程序。我們所施測的量表，即包含實質及程序上保障人身及意見自由的問題，但由受測居民所呈現的高度消極取向，我們可以推知，有關限制人身自由所必須遵循的正當法律程序，以及對不同意見的尊重等等，不但欠缺眾數的積極取向，且相當程度地取向於消極。我國傳統文化尊重國家與政府的統治權威，強調集體主義，以及缺乏以個人為社會及政治價值中心的個人主義等，皆可能影響到自由權的眾數積極取向。

3. 多元權取向雖亦欠共識，但較自由權的積極共趨取向為高。我們大致可以從中看出，受測居民對團體活動的自由，較具積極的觀念。社團活動亦屬傳統集體主義的一類，原易為居民接受，且我國社會結構近年來頗多現代化的變遷，多元社會逐漸形成，此當然會影響到權力價值中的多元取向。

4. 受測居民以平等權的積極共識為最高。我們由此可以證知我國傳統的特權觀念，已甚難存續。大體說來，我國傳統文化不重種族、宗教的歧視；在教育上頗多‘有教無類’的精神；政治階層亦因科舉制度產生某種程度的流動，使民間很流行‘布衣卿相’的觀念。這些傳統價值觀皆有助於現代平等價值取向的易於接受。

5. 受測居民對自主權及制衡權取向亦具較低的積極共識。我們由此也可證知我國傳統的專制及集權的觀念，已日益衰退。自主權取向重視政體權力的來源。我國傳統文化雖強調君權的‘承天受命’，但在另一面則將天命與民意結合，強調‘天視自我民視’的民本觀念，這一傳統觀念也很易啓結現代‘主權在民’的主權取向。制衡權取向着重政體內部的分工與制衡，其中如法院審判的獨立，與我國傳統文化中強調斷案析獄的‘公正廉明’的觀念，實亦隱隱

暗合。再就政治發展的觀念看，我國近年來施行地方自治，設立各級民意代表機構及多次舉辦選舉，這些對一般民眾的自主權及制衡權的現代基本權力取向，皆具極大的影響。

(二)我們的第二項假設是：受測居民的五項權力價值取向，相互之間具相當程度的相關性。我們特作檢定，所獲得的相關係數可見表2。

表 2 五類基本權力取向的相關係數 (r 值)

	平等 權	多 元 權	自 主 權	制 衡 權	自 由 權
平 等 權	1.000				
多 元 權	0.180**	1.000			
自 主 權	0.431**	0.324**	1.000		
制 衡 權	0.262**	0.117*	0.386**	1.000	
自 由 權	0.347**	0.309**	0.495**	0.352**	1.000

N=226      \*p<0.05      \*\*p<0.01

從表2的相關係數r值可以發現，五項基本權力取向相互之間的關係確如我們的假設，皆呈現正值相關，且皆達顯著水準。此一發現可以說明：受測居民對某一權力價值採積極取向的，對其他四項權力價值也較會採積極取向。

我們進一步再作因素分析(factor analysis)，所發現的因素如表3。

我們從表3獲得一很有意義的發現，即平等權、自主權、多元權、自由權及制衡權等五項基本權力取向，祇共同受一個因素的影響。而且也可由此證知，此五項基本取向，在性質上具相當的一致性。

表 3 五類基本權力價值取向的共同因素

	因素負荷量	共同性
自 主 權	0.809	0.655
自 由 權	0.763	0.582
平 等 權	0.658	0.433
制 衡 權	0.617	0.381
多 元 權	0.521	0.271

N=226

從負荷量 (loading) 看，在五項基本取向中，最高的為自主權取向，達到0.809，最低的為多元權取向，亦達到0.521，此皆超過一般認定具有意義的標準0.30。我們再看共同性 ( $h^2$ ) 的特性，在自主權取向的總變異量中，計65.5%由此因素所決定。其次此因素決定自由權取向總變異量的58.2%；決定平等權取向總變異量的43.3%；決定制衡權取向總變異量的38.1%；決定多元權取向總變異量的27.1%。從以上的分析可以發現，此因素對五個取向中的自主權及自由權的影響最大，超過50%；其次為平等權及多元權，超過30%；最次為制衡權，超過20%。

如前所述，我們所探測的五個基本權力取向是系統成員據系統中一般而基本的地位，對自身在系統運作的過程中，相對於權威決策階層，所自覺的權力正當價值感。這一價值感所肯定的即在個人為系統主體的地位，其中的中心價值觀念就是民主政治的實現與否。因之，我們可稱這一共同因素為‘民主的因素’。我們由此可知，受測居民的五項基本權力價值取向，皆受到以個人為主體的民主因素的影響。

以上所發現的受測居民在五項基本價值取向上的相關性及一致性，對我們所搭建的權力價值的概念架構，亦甚具意義。我們在試建此一構時，曾推論權力價值的五類基本取向，可用作文化類型的建立，但在性質上，則應具某種合致性。如缺乏此種性質，我們不僅無法對文化類型及發展的程度，加以檢視，且也無法對五項權力價值取向作綜合與分別的觀察。上述的發現不僅使我們概念架構中的假設獲致理論性的證實，也使我們量表的功用獲得肯定，此對未來觀察國人的政治行為與建立整體權力政治的理論或皆稍有助益。

(三)我們另假設，受測居民的五項基本價值取向與人格特質中的權威人格之間，呈負值相關，而與現代性則成正值相關，現經驗證，亦可證實。相關係數可見表 4。

表 4 權威人格、現代性及五項基本權力取向間的  
相關係數(*r* 值)

	權威人格	現代性
權威人格		-0.259**
現代性	-0.259**	
平等權	-0.273**	0.218**
多元權	-0.189**	0.209**
自主權	-0.369**	0.382**
制衡權	-0.192**	0.187**
自由權	-0.428**	0.253**
綜合權力取向	-0.382**	0.312**

N=208

\*\*p<0.01

我們由表 4 相關係數的 *r* 值可以發現，五種權力價值取向與

權威人格間皆呈顯著性的負相關，而與現代性皆呈顯著的正相關。權威人格對民主的價值取向所產生的負面影響，以及現代性所產生的正面影響，皆可從中看出。現就以上的相關關係再作數點討論：

1. 權威人格與現代性的兩個人格特質之間，呈現甚顯著的負相關( $r = -0.259$ ,  $p < 0.01$ )，亦即受測居民在權威人格的特質上趨強的，在現代性的特質上則趨低。如前所述，具權威人格的，特重權位的高低；居高位的強調權威，處下位的則順服依賴；另喜採二分法，墨守社會的傳統成規，不易寬容異見，亦即趨保守而不樂變革。現代性的特質則相當程度地與權威人格相反。具現代性特質的重視新知識與新經驗，樂於參與及變革，並強調基於成就的開放社會，以及顧及他人的意見及尊嚴等。我們試比較兩者之間在特徵上的差異，即可了然受測居民在兩個特質上所作的相反反應，亦即所呈現的負相關，原是十分自然的。

2. 權威人格與五類基本權力價值取向，亦即與平等權、多元權、自主權、制衡權及自由權等取向之間，皆呈現負相關，且皆達甚顯著的水準。五類基本權力取向經綜合為民主的基本價值，再就權威人格作相關觀察，亦呈現甚顯著的負相關( $r = -0.382$ ,  $p < 0.01$ )。我們在討論本研究的概念架構時，曾強調對民主文化的探究，應落實在自覺‘有權’的五種權力基本價值取向之上觀察。此五種基本取向，經前述的因素分析後，亦可證實係來自共同的民主因素。民主文化的中心價值既着重個人為系統權力的主體，此與權威人格的着重權位高低與順服依賴等等，自積不相容。因之，受測居民在權威人格的特質上趨強的，在民主的基本取向上，即相反地趨

低，兩者所呈現的關係當然為負相關。我們由此也可以發覺，權威人格的發展，必然會在基本上妨礙到民主文化的建設，而對民主政治的實施構成一潛在的阻力。

3. 受測居民的現代性特質與五種基本權力取向及綜合的民主價值取向間皆成正值相關，且皆達甚顯著的水準。如前所述，現代性的特質重視個人的成就及參與等，這些特徵與民主文化的着重個人為權力主體的基本價值取向，正屬同一發展面向，雙方所呈現的正值相關，亦為理之當然。此種正值相關更可說明：我們如要建設民主文化，必須先在人格上，加強現代性的培育，否則，即難奠定民主政治的基礎。

## 六 結論

從以上的各項討論與發現，已可看出我們以‘有權’與‘無權’的價值觀念，搭建概念架構及進行實徵探究的各項過程。現再就社會及行為科學研究的中國化的觀點，作一綜合的檢討與說明：

(一) ‘有權’與‘無權’是國人對權力的持有及行使是否自覺正當或應當的傳統價值觀念。這一價值觀念，在我國近代政治的變動與發展上，具有極大的影響力。我們據國人的歷史經驗及多年來的親身感受，深感應就此一價值觀念，發展為可供實徵探究的概念架構。我們的這種看法，對政治行為學的學術研究，應具相當的意義，現至少可舉出三點：

(1) 西方政治學者雖多視權力關係為政治觀察的本質，但在分析的概念上，則着重權力的‘實力’作用，而不是從‘有權’與‘無權’的正當自覺，着重權力的‘象徵’作用。前引社會學者派森思即

對政治學者達爾 (Robert A. Dahl) 等着重權力實力層面的作用概念，不表贊同。<sup>(1)</sup>我們以權力的正當自覺為探討權力作用的中心概念，正可充實政治學對權力本質的研究與瞭解。

(2)近年來，政治行為學者雖進行政治文化的探究，但分析的概念僅着重系統成員直接對政治系統各環節的心理取向，而忽略政治權力的觀察本質，以及權力正當價值的象徵意義。我們的概念架構，亦正可補此缺失。

(3)我們特重‘有權’與‘無權’的正當價值感，因我們覺得在政治文化中，價值取向對於所有政治行為，包括行動的觀察，應居關鍵的地位。我們的這一看法，與心理學者羅凱西 (Milton Rokeach) 的觀點全然相合。他即認為價值的概念可貫串所有社會學科成為核心的概念，且作為一項中介變項，亦足能整合各學科對人類行為觀察的不同旨趣。<sup>(2)</sup>

(二)在搭建‘有權’與‘無權’的權力價值取向的概念架構時，我們認為西方學者所發展的政治系統的基本概念，可供參考。後經我們的檢視，覺得可以配合，而綜合搭建成較為完整而妥適的分析架構。在我們看來，西方學者所建立的概念架構與理論，應就國人的生活經驗及傳統學者思想家的概念與學說加以檢視。如可配合，或可調整，不妨參考，以充實新建概念架構的內容。我們所搭建的權力價值取向的概念架構，即先以整體政治系統的運作概念為基礎，再就系統成員的一般及普通地位，發展為五種權力的基本價值

(1) Talcott Parsons, *op. cit.*, pp. 256-257.

(2) Milton Rokeach, *The Nature of Human Values* (New York: The Free Press, 1973), pp. 3-4.

取向（平等權、自主權、自由權、多元權、制衡權），另再就系統成員的特定參與地位，針對政治系統的三個運作環節（投入、轉變、產出）發展為四種特定權力價值取向（知情權、改革權、要求權、干預權）而構成一整體的分析架構。這一架構不僅可用來觀察國人的‘有權’與‘無權’的權力價值取向，也可對西方政治系統及政治文化的架構作進一步的充實與改進，而可用作泛文化的研究。這一檢視、配合、調整、改建及運用的過程，在社會及行為科學研究的中國化的探討上，似可供參考。

（三）我們在新建權力價值取向概念架構的導引下，曾作數項假設，後經實徵驗證，皆能證實，而獲致若干理論上的發現，此包括國人的轉型政治文化的類型，五種權力基本價值取向的相關性與一致性，上述五種取向的民主因素，以及與權威人格及現代性之間所分別形成的正、負相關等。我們現要強調的是：這些發現並非重新證實過去學者的理論，或加以補充，而是創新嘗試的收穫。

最後要說明的是：我們在思考、設計及進行實徵研析時，即立下一些原則：(1)理性地探討國人的生活經驗及傳統學者思想家的概念與學說，但不作情緒化的執着；(2)理性地探討西方學者的概念與理論，但不作情緒化的排斥；(3)經過以上的探討與檢視，再就所擬觀察的對象，搭建妥適性的概念架構及製訂實用性的量表，作科學性的驗證與探究；(4)任何確實的社會知識與理論應來自經驗的探究，這在國人行為的探究與理論的獲致上，亦然；(5)以對國人探研究所獲致的知識與理論，進對整體社會科學作更積極的貢獻。我們是否已能根據上述的原則，獲得預期的成就？這甚難斷言，但我們將不斷嘗試，本文即是其一。

## 附錄一 基本權力價值取向量表

### (一) 平等權取向

1. 黨員對政治有優先過問的權力。
2. 像民選的議員或民選的官員（鄉、鎮長或縣、市長等），最好由具有財力的有錢人出任。
3. 政治的決定很複雜，讓年長的人多負點責任總較血氣方剛的年輕人妥當些。
4. 不可否認地，在人類中有些人的確是天生的超人與領導者，所以國家大事，應讓他們做主。
5. 無論怎麼說，女人仍以不參加政治活動為佳。

### (二) 自主權取向

1. 為了避免選舉的麻煩，縣市長不如由中央指派。
2. 政府首長等於是大家庭的家長，一切大小國事，皆應聽從他的決定。
3. 如果人人強調自己有權過問政治，國家一定會亂。
4. 政府自會為人民解決困難，謀求福利，我們不必多作主張。
5. 政府權力的大小，應由人民決定。
6. 政治是衆人之事，人民自然有作主的權力。
7. 祇問政府做的好不好，不必查問是否有權這動作。
8. 強而有力的領袖，較優良的法律更重要。
9. 政治太複雜了，一般人民以不過問為宜。
10. 政治權力應屬於社會上的少數人與多數人無關。

### (三) 自由權取向

1. 對付強暴的罪犯，應立即處罰，不必等待法院審判的複雜程序。
2. 為了使嫌犯吐實，治安人員縱加修理，也沒有什麼不對。
3. 縱然是我國民間的英雄（關公或岳飛）也不是不可評論的。
4. 在國家面臨困難時；大家更應安份守己，少發表批評的意見。
5. 思想如不一致，社會就會紛亂。

6. 一種意見是好是壞，能否在社會流傳，應讓政府決定。
7. 為了維持治安，郵電檢查是必要的。
8. 新聞報導必須一致，否則會影響社會安定。

#### (四)多元權取向

1. 我國球隊(如少棒隊)出國比賽，最好由民間的體育團體(如棒委會)主辦，政府不要管的太多。
2. 在一個地方(社區)上，如果東一個團體，西一個團體，就會雜亂紛擾，影響到地方的秩序與和諧。
3. 民間的團體及活動縱然很多，也不會妨害到國家的團結。
4. 有些國家，如英國，准許工會自由決定是否罷工，實在不該。
5. 基督教在民間的活動，應考慮加以限制。
6. 祇要人民認為有必要，各式各樣的團體都可以成立。

#### (五)制衡權取向

1. 政府如時時受到議員的牽制，就不可能有大作為。
2. 各級民意代表，皆應接受行政首長的指示。
3. 對一件影響治安極大的案件，法官在審判時，必須接受行政首長的意見。
4. 唯有將大權集中於行政首長，不受其它牽制，行政才有效能。
5. 如果法官判決政府敗訴，也不是不可以。

### 附錄二 權威人格量表

1. 年輕人所需要的是嚴格的紀律，堅強的決心，以及為國家工作與奮鬥的決心。
2. 假如大家能少說話多做事，那麼人人的情況都會變好一些。
3. 人可以分為不同的兩類：強者與弱者。
4. 每個人都應當絕對相信超自然力量的存在，而不加懷疑地服從它的安排。
5. 服從與尊敬長輩是兒童所應學習的最重要美德。
6. 假如兩個人彼此太熟識了，就容易知道對方的缺點，產生輕視。
7. 若不經歷挫折與痛苦，無人能學到真正重要的東西。
8. 當一個人有心事或煩惱的時候，最好的辦法，就是不去想它，而忙著做些愉快的

事情。

9. 目前社會上有各種人混雜着、流動着，人們必須特別小心來保護自己，以免受到壞的影響或傳染上疾病。
10. 假如我們能够設法除去那些不道德的、為非作歹的、以及低能的人，那麼我們大部分的社會問題就可以解決了。

### 附錄三 現代性量表

1. 丈夫死後，妻子大可再婚。
2. 為了維持善良的風俗，嬉皮式的長髮應該嚴格取締。
3. 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。
4. 移情別戀者，是最沒有良心的人。
5. 在校學生應該專心讀書求學，不要為社會上的事情去分心。
6. “息事寧人”並不一定是處理爭執的最好辦法。
7. 在別人面前顯示自己的才能和學識，並沒有什麼不好。
8. 祭祖、婚嫁、喪事等應該按照固定的形式與典禮進行，不可任意更改。
9. 墟胎應該合法化。
10. 對“性”的問題，我們應該比現在更為公開一些。

## 中國人對於心理衛生觀念的初探

黃 堅 厚

國立臺灣師範大學教育心理學系

### 一 前言

如果一個人到醫院裏去接受身體檢查之後，向醫師提出的問題是：‘我有病嗎？’醫師常能簡捷地作‘是’或‘否’的答復，若是他的問題是：我這樣算是健康嗎？醫師就比較難於作答了。然而後者卻常是當事人所盼望獲得答案的問題。健康教育或醫學的最終目的，原不祇是為人治病，或使人免於疾病，而是要增進國民的健康。

同樣的問題，也存在於心理健康方面，精神科醫師和臨床心理學者對各種心理疾病的症狀都十分熟悉，要診斷一個人是否有某種心理疾病，是不太困難的；但要確定一個人是否心理健康，就不是那麼簡單了。因為首先得確定：（怎樣才算是心理健康的人？什麼是心理健康？）心理衛生工作積極的目標，是要增進個人和社會的心理健康。這裏隱含着一個問題：心理衛生工作者究竟要使人們成為怎樣的人呢？本文之作，就是希望在這個問題上，就教於高明。

由於‘心理健康’一詞比較抽象，一般心理學者在討論這個問題時，多選用‘心理健康的人’或‘健全的人格’等字眼，美國 Sidney Jourard 氏所著一本流傳頗廣的書，就以‘健全的人格’ (*Healthy Personality*) 為書名 (1974, 1980)。該書第一、二版標名為 *Personal Adjustment: An Approach Through the Study of Healthy Personality*. (1958, 1963)，這雖然是個大家所熟悉的名詞，但是並

沒有眾所公認的界說。因為在論到這個觀念時，有下列三個不易廓清的問題：

(1) 價值觀念問題，心理健康者是不是就是社會上所認為的‘好人’，或是道德標準較高的人？照 Richard S. Lazarus (1969) 的意見，答案是正面的。心理健康總是與社會文化有關聯的，心理不健康或心理疾病總是會被視為‘不好’的現象；所以很自然的，健康應當是社會所認為良好和優越的表現。

(2) 心理健康是一個單一的品質，還是一些相互獨立的品質？照 Smith (1961) 的意見，心理健康不應視為是一個單獨的觀念，而宜看成是一些品質的集合；它們可能是相互獨立的，而不一定有高的相關；雖然有些人在各特質上的分類都很高，但個別差異頗大，換言之，心理健康的人不一定都是同一個樣子。

(3) 是否某些社會比較另一些社會更健康呢？多數學者常不願正面回答這個問題，以避免引起歧視或成見；但是人格品質的發展必然是受到社會文化環境影響的。某個文化環境可能有利於一種品質的發展，而對另一種品質的發展和表現，卻有阻碍或抑制的作用。照這樣說：某些社會產生心理健康者的機會可能多於另一種社會。Fromm 氏所謂‘美好的機會’(The Sane Society, 1955)，就是描述有利於健康人格發展的文化環境。從心理衛生的觀點，我們應以建立那種社會為目標。

## 二 ‘心理健康’ 界說的重要性

截至目前大家對於‘心理健康’一詞還沒有一致的界說，這是一個頗為重要問題，因為我們很需要有一個明確的界說，作為臨床

工作、輔導工作，以至於一般教育工作的參考和依據。

### (一) 臨床方面的需要

臨床工作者的主要任務，是為人們診察其身心健康的情況，並且進一步為他們提供其所需要的處理和治療。說到診斷，總是得有一個標準。縱然我們知道‘健康’和‘不健康’之間所存在的是一個連續遞變(continuum)的情形，而很難劃一個界線，將人們分為‘健康的’或‘不健康的’兩組；但是一位精神科醫師仍然需要一個參考的標準，使他能判定他面前的‘當事人’是否需要接受治療，以及其所需要的治療之種類和性質。而且這個標準應當是頗為明確，是為大家所公認的，使各個醫師對同一位當事人會作相近的診斷，而沒有太多的出入。這樣才有希望讓大多數在心理健康方面有問題的人，有機會獲得其所需要的照顧和處理。如果當事人的行為牽涉到法律方面的問題時，心理健康的標準就更具重要性。因為在現代社會中，心理不健康的人是可以免除或減輕其法律責任的。

### (二) 輔導工作方面的需要

廣義的說，輔導工作和臨床工作的意義是有一貫性的，不過它的範圍更廣，目標更較為積極而已。接受各項輔導的當事人，大多數固然不會被認為是‘病人’，沒有診斷方面的問題，但是輔導工作者的任務，是要給當事人提供專業性的協助，使後者能獲得更健全的發展。因此輔導工作，無論是指導性或非指導性的，是有其目標的。既然如此，輔導工作者對於該項目標，自當有非常明確的瞭解；而且他必須能確信那項目標所包含的行為，是心理健康的人所會表現的行為，也就是心理健康的標準或條件。目前輔導方面有若干常被提到的技術，此地不擬討論其優劣短長，不過實施‘自信心訓

練' (assertive training) 的輔導員，必須確信自信心是心理健康者所應具有的品質；在團體輔導中鼓勵成員們表露其態度和感受的輔導員，必須確信‘自我表露’ (self disclosure) 是健全人格的重要品質。有了這些信念，輔導工作才能循一定的方向進行；有了確定的目標，才能評估各種輔導技術或歷程的效果。如果心理健康或健全人格沒有確定的界說，那麼輔導工作者就將無所適從了。

### (三) 教育工作方面的需要

固然所有的輔導工作都可以列入教育工作的範圍之內，目前我們也在努力使輔導的觀念融於各級教育之中，但在一般人心目中，教育工作所涵蓋的範圍更較為廣泛，一個國家所有國民的發展和訓練，都是會受到其國家教育政策或教育制度的影響。每個國家都有其教育目標和宗旨，通常那是在國家憲法有所規定，比較永久性的；但其實施方式和細節，舉如教材的內容，教學活動的形式等，則是可以隨着情況而制訂的，在訂定這些實施的內容與細節時，一定是以促進兒童及青年的健全發展為原則的。因此它得以健全人格作為兒童及青年教育的目標。在各級學校服務的教師，都得對健全人格的涵義有十分明確的瞭解，才能在各種形式的教學、活動上，作適當的安排與配合，以增進兒童和青年健全品質的發展，社會教育的機構，包括大眾傳播媒介在內，也應能把握發展國民健全人格的基本原則，配合整個教育目標，來推行他們的活動。若是我們對於健全人格未能作一個確定的界說，那麼教育工作者就將茫無所適，而會造成一種混淆迷亂的情況。

## 三 西方學者對於心理健康的看法

西方學者論到心理健康或健全人格的很多，但很少有兩個人的意見是完全相同的，有些學者常祇提出與其理論有關的部分，而未曾就整個健全人格的全貌說出來。例如佛洛伊德氏就認為健康是包括愛人和從事建設性工作的能力。C. G. Jung 就指出自我充分發展就是健康，要達到這個目的，必須要能了解自己，包括人格中被壓抑的‘陰影部分’(shadow)。倡導溝通分析的 E. Berne 則認為健康的人應能相信自己的價值，有自信心，對他人有合理的要求(Jourard and Landsman, 1980)。眾說紛紜，此地不能盡舉。另一些學者，則是綜合很多人的意見，作一個比較概括性的說明。不過在組織與條舉時，各人仍會根據本身的意見，而加以調整或取捨的。而且所用的詞句和標題也常互有出入。

比如 V. J. Derlega and L. H. Janda (1978) 在其‘個人適應’一書中就稱心理健康者為‘適應良好的人’(well-adjusted person)；其所具備的特徵計有：

- (1) 對現實環境有正確的認識，而不加以歪曲。
- (2) 他主要的是生活在當前的環境中，但能從過去的經驗中學習，亦能為將來計劃。
- (3) 從事有意義的工作，且能從工作中取得滿足，以提高其自尊心理。
- (4) 能與人相處，建立良好的關係；但也能適當地表露自己的意見和感受。健全的情緒生活。
- (5) 情緒反應能和刺激情境相配合，並能有適當的控制。
- (6) 健全的自我觀念：正確地瞭解自己，並悅納自己。

Lazarus (1969) 在分析了若干西方學者對於健全人格的意見

之後，也曾綜合說明健全人格所具有的特質，內容和上述 Derlega and Janda 所列舉的十分接近，不過 Lazarus 在說到人際關係時，將‘健全的愛和性 (love and sex) 的關係’明白指出來了而已。

在近代西方學者中，A. H. Maslow 對於健全人格的意見是值得注意的，也是常被引述的。Maslow 很重視‘自我充分發展’這個觀念，繼 Jung, Goldstein 諸氏，他對此有較詳盡的說明。他曾分析西方一些著名人物的行爲，認為那些達到了‘自我充分發展’境界的人 (self actualizers)，具有下列一些特質 (Maslow, 1968)：

- (1) 對於現實環境有比較正確的知覺。
- (2) 能接受自己、他人、和環境的實際情況。
- (3) 能很自然地表達自己的思想、情緒和行爲。
- (4) 他們行事以問題為重心，而不是以自己為中心。
- (5) 他們有時需要離開別人，單獨思考一些事情。
- (6) 具有高度的獨立性。
- (7) 能經常從新的角度去欣賞周圍的人和事物，而不是一直採用一成不變的態度。
- (8) 偶爾會有一些奇妙而豐富的經驗，但不一定是和宗教有關的。
- (9) 對整個人類有認同的態度，有‘四海之內皆兄弟’之感。
- (10) 能和少數人建立密切而親近的關係。
- (11) 具有民主的價值觀念和態度，尊重他人而無成見。
- (12) 具有明確的是非和道德觀念，能辨別方法與目的。
- (13) 具有無惡意的幽默感。
- (14) 具有創造性。

(15) 能瞭解改變與進步的必要性，而不完全受所在文化環境的約束。

Maslow 所列舉的項目較一般人為多，看來似略嫌瑣碎；但這也正是其優點，比較明確具體，顧及到多方面的情況。

## 四 國人對於心理健康的看法

### (一) 儒家對於心理健康的看法

要去探討中國歷代哲人對於心理健康的意見，有兩重困難。第一是我國過去沒有‘心理健康’這個名詞，缺少一個與之相當的觀念。其次是中國文化有綿長的歷史，就以有文字記載的兩千多年來說，諸子百家之說雜陳，該以何人的意見為依據。關於後一點，筆者曾向研究中國哲學的先進請教。一般的意見，都認為我國文化，主要的還是受到儒家思想的影響，探討應自儒家開始。由於時間及個人能力的限制，本文中所論及的是以國人接觸最多的四書為範圍，因為它在過去幾乎是凡識字者必讀之書，對國人思想行為的影響最為普遍。四書中沒有心理健康這個觀念，但是對於良好和健全的行為模式，卻有很多記述。前面曾經說過：所謂健全人格，實際上是有‘好人’的涵義在內。在四書中，常以‘君子’和‘仁人’來表示，有時也以‘成人’或‘大人’為代表。對於這類人物的特質之描述，四書中到處皆是。筆者試着將它們歸納起來，重要的計有下列幾項：

#### (1) 能以仁道去建立良好的人際關係

善與人相處，是心理健康者的重要條件。我國學者一向重視人倫，也就是指與人相處之道。儒家所謂天下之達道，就是說明如何建立當時社會上的五種基本人際關係（“父子有親，君臣有義，夫婦

有別，長幼有序，朋友有信”。在儒家的思想中，‘仁’就是與人交往之道。在論語中孔子曾多次與門弟子談到‘仁’的觀念，雖然各次所述的內容因對象和情境的不同間有出入，但都是與人相處的原則。其中‘恕’字是經常被提到的，其要義就是要能推己及人。‘己所不欲，勿施於人’兩句最能道出恕字的真諦。‘仁’字更積極的意義，就是‘愛人’。這裏所說的愛人，和 Erich Fromm 所稱‘建設的性愛’(productive love) 實有相同的意義，是有助於雙方發展的良好關係(Fromm, 1947, p. 96-107)。因為‘愛人者人恆愛之’，是一種相互尊敬、關切的關係。孔門弟子主張在被問及交友之道時，更會明白地指出應當‘尊賢而容眾，嘉善而矜不能’（子張篇），充分地表達出敬愛的關係。這一些都在仁字的涵義之內。儒家以此為訓，也就表示中國古代學者把建立良好的人際關係視為做人的第一要務。

## （2）能適當地約束自己的行為

人既然是社會動物，要朝夕和他人相處。在這種情況下要能保持和諧的關係，就必須大家對自己的行為，加上適當的約束。今日社會上的法律、行為規範，都是具有約束作用的；不過中國社會一向強調內在的約束作用，禮和義就具有這方面的功能。

儒家之重禮義，是不用多加說明的。孔子明白告訴他的弟子：應當“非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動”。即使原本是一種好行為，不合乎禮也不相宜，所以孔子說：“恭而無禮則勞，……勇而無禮則亂……”（泰伯篇）。至於‘義’，則孟子指明是人的正路，是大家應遵循的途徑。如是禮義就自然規範着個人的行為。

不過孔子也並不主張完全機械式地守着某些條文，而認為一

個人應能作適當的判斷。他曾說過：“麻冕，禮也；今也純，儉，吾從眾。拜下，禮也；今拜乎上，泰也，雖違眾，吾從下”（子罕篇）。這裏明白指出：孔子在一件事情上，同意遵照當時的禮俗；而在另一件事情上，卻不硬性接受禮制的規定。表示守禮也並非完全沒有彈性的。一般人常以為孔子守禮，所以總是‘不言，不笑，不取’的；其實他是求行之得宜：“時然後言……樂然後笑……義然後取”（憲問篇），所以旁人不覺得他做得不得當。禮原是為羣居生活的便利而制訂的，是為了在羣居的社會中，使大家可以遵循一定的方式去滿足自己的需求，減少衝突，而增加便利，這應當是對大家有利的。一個健康的人，自應能察見社會上這些規範的必要性，而會樂意接受適當約束的。

### （3）能保持情緒的平衡

行為科學者都知道情緒和行為的關係。我國先哲也曾察見及是。大學裏曾將情緒對個人心理及行為的影響，談得十分清楚：‘身有所忿懥，則不得其正；有所恐惧……有所好惡，……有所憂患，則不得其正。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味’。隨後並且說明人們常會由於‘親愛、賤惡、畏敬、哀矜、敖隋’等情緒的作用，對他人存有偏見；如是很少人能够做到‘好而知其惡，惡而知其美’的境界。所以他們才要求人們‘正心’，那就是保持情緒平衡，使其不致引起行為方面的歪曲。儒家所謂君子，就是要能‘不憂，不懼’，維持‘坦蕩蕩’的心情，但千萬不要誤以為儒家主張一味壓抑自己的情緒，而只是希望能‘發而皆中節’，有適當的表現而已。這一點可以由孔子和子貢一段對話看出來。當子貢問：“君子亦有惡乎？”孔子坦白地回答說：“有惡！惡稱人之惡者……惡勇而無禮者”

(陽貨篇)。不過孔子也說得很清楚：“唯仁者，能好人，能惡人！”(里仁篇)那也就是說：祇有能把握‘仁’的原則的，他的好惡才會公正不偏，他才能控制自己的情緒，使其對行為不致產生不利的影響。這正是所謂‘坦蕩蕩’的情懷，自也是心理健康的重要條件。

#### (4) 能正確地認識環境中的事物

一個人要能健全地適應他的環境，就必須對於環境中的各項事物，有正確的、客觀的認識。而認識事物的途徑，就是學習。儒家深知求學的重要性，因此以格物，致知為誠意、正心、以至於治國、平天下之本；而論語裏面，也以‘學而’列在首篇，而且強調‘學而時習之’的原則，事實上儒家所謂學，範圍至廣。在論語的二十篇中，從如何穿衣進食（鄉黨篇）等瑣細事務，到為政治世的大道理都有論及，顯示當日孔子是在鼓勵門人學習去瞭解自己，認識環境中的各樣事物。他自己並且以‘入太廟，每事問’做榜樣，指引門人隨時學習；並且強調‘三人行、必有我師’，以戒除人們自滿的心理。孔子深切瞭解學習的重要性，他指出自己是由十五歲志於學開始，就不斷在求學；而且將‘學不厭’視為自身兩種良好品德之一，其對它的重視，可見一斑。孔子曾警告他的門人：一個人儘管‘好仁’、‘好知’、‘好信’、‘好直’、‘好勇’、‘好剛’（‘好’字皆讀去聲）各種美德，若不好學，則均將有其缺點（陽貨篇）。不過，求學也並非易事，因為時常會遇見一些被歪曲的事實和似是而非的觀念；所以孔子又提醒大家：應當‘博學、審問、慎思、明辨’，以期能不斷吸收正確的知識。這也正是今日科學研究的精神。不特是做高深研究者應守此原則，就是一般人也當持此態度，以期能認識環境，並作健全的適應。

### (5) 以自我檢討來增進對本身的瞭解

自我瞭解是良好適應的重要條件。儒家的脩身之道，常注意反省的功夫。大賢如曾子，每日都要三省其身，來檢討自己的行爲。反省的重要目的，就是要知道自己所行所爲，是否符合‘居仁由義’的原則，這應是增進自我瞭解的重要途徑。

論語中記述孔子平日與門弟子的談話，常可看到他不時在幫助後者瞭解他們自己。比如讓門人報告自己的志向（公治長篇），或是讓門人假設自己受知於人時，說明自己的做法（先進篇），有時則是直接指出門人的情況（如對顏由，子貢等之評語）。另一方面，孔子也經常對當時的人加以評述（如子產、管仲、季元子等），使門人有所比較，以為自我瞭解的參考。

儒家這種‘反求諸己’的態度，常被人指為過於軟弱，不够剛強。其實這可能是一種錯覺。儒家也常持肯定的態度。當君子在其‘自反而仁，自反而有禮’的時候，他就不在乎別人以橫逆的態度待他了（離婁下）；在自反而直的時候，雖然對方有千萬人，他也能勇往直前；這乃是夫子之所謂大勇（公孫丑上），是具有充分自尊、自信的態度。

### (6) 能具有積極的生活態度

健全的人是當具有積極的生活態度的。論語裏所說的君子，就是具備這種態度的。首先，我們看到君子是不尚空談的。他們是‘欲訥於言，而敏於行’（里仁篇），常常是‘恥其言而過其行’（憲問篇）；無論在什麼情況之下，都能‘素其位而行’（中庸），做其所當作的。既不怨天，復不尤人；而且都是以‘行遠自邇，登高自卑’的切實方式，按部就班地做，不像小人那種‘行險徼幸’的作風。

在這方面，孔子時常鼓勵門人重視現實生活中的事務。當季路問到如何事鬼神和有關於死的問題時，孔子以‘未能事人，焉能事鬼’和‘未知生、焉知死’拒絕作答，態度十分肯定。平日他也不談‘怪力亂神’有關的問題。他所重視的脩身，齊家、治國、平天下等，都是很切實的事。他強調‘力行近乎仁’而認為君子是當‘先行其言’的。

孔子自己是十分積極的。他率領弟子周遊列國，祇希望有機會能行其道。連晉大夫趙氏的中牟宰佛肸來邀約時，他都曾想前去，甚至要用‘吾豈匏瓜也哉，焉能繁而不食’來解嘲。他不贊成長沮桀溺那些人消極的態度；而認為正因天下無道，更應該出來奉獻自己的能力，以求有所改善，這種積極的態度，正是健全的人所當具備的。

#### (7) 以止於至善為自我發展的目標

人是一種生物，他具有生物的共同特性：那就是要生長，要把本身所具有潛在的特質，充分地表現出來。西方學者如 Jung, Maslow 和 Rogers 等都曾指出此項需求，謂之曰“self actualization”，Goldstein 則更謂人類所有的行為動機，都可以歸納到 self-actualization 之內。按 self-actualization 一詞，有人譯為‘自我實現’；惟筆者以為譯成‘自我充分發展’，似更能道出其涵義。

我國先哲亦曾察見人類所具有的生長與發展的傾向，因而在大學的首章中，就指出大學之道，是在‘在明明德，在親民，在止於至善’。意思就是要人們設法瞭解宇宙萬物的至理，不斷地更新，以獲致最充分、最完美的發展。隨後又引述了湯之盤銘上的三句話：‘苟日新、日日新、又日新’，來強調發展是一個無止境的歷程。所謂

至善固然祇是理想的目標，但宋儒已指明是要‘充其本然之善’（中庸），這和西方學者所指‘自我充分發展’之意是正相切合的。

儒家常不願從‘爲我’的立場來說話，而多用‘天道’或‘天命’這些字眼來替代。（實際上這也並非不合理，因爲個體的生長和發展，原爲自然現象，對生物而言，是與生俱來，不待學習的傾向）。大學在開宗明義的第一章就提出這點，顯示我國先哲重視做人的基本責任，就是要將個體所具備的潛在品質，充分地發展出來，使之達到最完美的境界。他們也知道那是難於做到的，所以就以‘日日新’爲訓，鼓勵人們不斷地朝着那方面努力。他們也察見個體之間天賦的差異，因而並不要求每人都達到相同的境界。孟子曾明白指出：‘充實之謂美，充實而有光輝之謂大’（盡心章下），就是說各人祇要將自己所具潛能，充分發展，那麼不論高低，就都是最美最大的成就了。

## （二）現代大學生和精神醫學專家對心理健康的看法

要探討目前我國人對於心理健康的看法，也有一個實際的問題：向誰去徵詢意見呢？若以心理學和精神醫學方面的專家爲對象，則無可諱言的，他們所接受的訓練，受西方思想的影響很多，並非理想的代表性樣本。若是以完全不曾接觸近代西方心理學或精神醫學的人爲對象，則他們可能根本沒有‘心理健康’這個觀念，可能他們的反應會有文不對題的毛病。因此筆者初步的試探，先以師範大學的學生（不包含教育心理系）爲對象。他們接觸了一些心理學的知識，聽見過心理健康這個名詞，但尙沒有受到西方思想深入的影響。另一方面，筆者也向部分精神醫學工作人員徵詢了意見，目的是想用比較，看看兩組之間是否會因專門知識的關係而有不

同的反應。

筆者應用了一份簡單的問卷，含有兩個大題目，每題中列舉了一些人格特質（經常被人指為心理健康者的特質），請填答者逐項指出：一個心理健康的人是否會具有各該項特質（第一題）？其次是請填答者指出心理健康者在若干品質上的情況。問題中所包含的特質，第一題為二十七項，第二題為二十項（參見附表1、表2）。

問卷擬定後，曾請 476 位大學生和 71 位精神科工作的專門人員（醫師、心理學技師、社會工作者，護理人員等）分別填答。其結果見表一至表四。表中所列的，是選答各項人數的百分比，大學生中男女生的反應沒有顯著差異，故合併計算；精神醫學專家人數較少，也併為一類。

照表 1、3 所示，精神醫學專家和大學生中多數人認為心理健康的人將‘必定是’或‘多半是’：守法的、身體健康的、受別人歡迎的、能看得起自己的、負責任且忠於職守的、誠實的、經常快樂的、在工作上有適當成就的，愛國家的、品德崇高的、具有民主態度的、坦誠的、做事有自己原則的，能充分發揮自己才能的，能接受新觀念和新思想的、熱心為社會服務的，具有多方面興趣的人；多半會是一位慈父（母）或孝子（女），是一位好教師或好學生。但是多數人認為他不一定是‘一位好領袖’或‘有宗教信仰’的人；也不一定‘不太重視社會習俗’或‘時尚’，不一定‘從不發脾氣’；不過多數人認為心理健康者‘多半不是’標新立異的人。至於他是否為‘活潑的人’，大學生中持肯定答案和認為‘不一定’者，人數幾乎恰各佔一半；在精神醫學專家方面，則多數以‘不一定’作答案。

表1 大學生對於心理健康者的看法

心理健康的人將會是：	必定是 %	多半是 %	不一定 %	多半不 是 %	必定不 是 %
1. 守法的人	21.22	54.20	23.95	0.63	—
2. 身體健康的人	11.97	41.60	46.01	0.42	—
3. 聰明的人	1.89	14.50	81.09	2.31	0.21
4. 受人歡迎的人	14.50	57.77	26.68	0.63	0.42
5. 活潑的人	8.82	40.55	49.79	0.84	—
6. 一位好領袖	6.93	23.53	65.76	3.15	0.63
7. 能看得起自己的人	56.09	38.45	4.41	0.63	0.42
8. 負責任忠於職守的人	36.55	48.74	14.71	—	—
9. 誠實的人	28.78	44.75	25.84	0.63	—
10. 有宗教信仰的人	1.89	11.35	81.51	4.41	0.84
11. 經常快樂的人	35.51	55.04	8.82	0.63	—
12. 在工作上有適當成就的人	10.08	41.81	47.06	0.84	0.21
13. 愛國家的人	22.90	49.37	27.31	0.42	—
14. 標新立異的人	0.42	1.26	26.89	54.62	16.81
15. 品德崇高的人	11.34	43.28	43.28	1.68	0.42
16. 具有民主態度的人	13.87	52.73	33.19	—	0.21
17. 坦誠的人	29.83	56.93	13.03	0.21	—
18. 一位慈父(母)或孝子(女)	20.38	53.36	25.84	0.42	—
19. 做事有自己的原則的人	30.04	52.73	14.29	2.94	—
20. 重視時尚的人	1.47	15.55	63.44	18.07	1.47
21. 能充分發揮自己才能的人	19.75	55.67	24.16	0.42	—
22. 能接受新觀念新思想的人	20.17	57.14	24.16	0.42	—
23. 热心為社會服務的人	17.65	55.04	27.10	0.21	—
24. 具有多方面興趣的人	12.81	43.07	43.91	0.21	—
25. 一位好教師或好學生	13.02	47.69	37.61	1.05	0.63
26. 不大注意社會習俗的人	0.84	9.66	50.84	35.09	3.57
27. 從不發脾氣的人	0.42	6.72	66.18	13.87	12.81

表2 大學生對心理健康者各項特質之評定

	極為優越 %	稍 優 於 常 人 %	與 相 同 人 %	稍 常 次 於 人 %	遠 低 常 人 %	無 關 繫 要 %
1. 健 康	2.52	29.41	53.99	0.63	—	13.44
2. 學 識	2.10	32.77	40.54	0.63	—	23.94
3. 智 慧	0.63	34.24	49.37	0.21	—	15.54
4. 人際關係	15.76	76.68	4.83	0.21	—	2.52
5. 領導能力	3.15	36.13	41.81	0.63	—	18.28
6. 守 法	9.03	32.14	46.01	9.24	—	3.57
7. 工作效率	10.92	70.80	14.91	0.63	—	2.73
8. 快 樂	36.34	53.57	8.19	0.21	—	1.68
9. 環境接觸	12.39	57.14	25.42	0.21	—	4.83
10. 創 造 力	3.57	29.41	39.91	0.63	0.42	26.05
11. 樂 觀	17.02	73.53	7.98	0.63	—	0.84
12. 自 信	27.31	62.39	7.56	1.05	—	1.68
13. 運動才能	2.10	17.23	50.00	—	—	30.67
14. 禮 節	5.67	39.07	41.81	2.10	0.21	11.13
15. 活 潑	6.09	43.28	34.24	1.26	—	15.12
16. 隨 和	25.43	22.27	36.13	7.35	—	8.82
17. 少 憂 愁	0.63	60.92	34.03	0.84	—	3.57
18. 趣 新	0.42	33.61	60.50	0.84	—	4.62
19. 情 緒 穩 定	1.05	66.38	30.25	—	—	2.31
20. 坦 率	19.33	19.33	46.85	2.52	—	11.97

表 3 精神醫學組對於心理健康者的看法

心理健康的人將會是:	必定是 %	多半是 %	不一定 %	多半 不是%	必定 不是%
1. 守法的人	16.90	56.34	26.76	—	—
2. 身體健康的人	8.45	49.30	40.85	—	1.41
3. 聰明的人	2.83	8.45	88.73	—	—
4. 受人歡迎的人	5.63	74.65	19.72	—	—
5. 活潑的人	4.23	26.76	69.01	—	—
6. 一位好領袖	2.82	16.90	78.87	1.41	—
7. 能看得起自己的人	43.66	47.89	7.04	1.41	—
8. 負責任忠於職守的人	28.17	61.97	9.86	—	—
9. 誠實的人	19.12	56.34	23.94	—	—
10. 有宗教信仰的人	—	7.04	87.32	4.23	1.41
11. 經常快樂的人	18.31	69.01	12.68	—	—
12. 在工作上有適當成就的人	4.23	61.97	33.80	—	—
13. 愛國家的人	21.13	52.11	26.76	—	—
14. 標新立異的人	—	1.41	39.44	46.48	12.68
15. 品德崇高的人	8.45	46.48	45.07	—	—
16. 具有民主態度的人	16.90	61.97	21.13	—	—
17. 坦誠的人	23.94	63.38	12.68	—	—
18. 一位慈父(母)或孝子(女)	15.49	42.25	28.17	—	—
19. 做事有自己的原則的人	19.12	69.01	11.27	—	—
20. 重視時尚的人	2.82	23.94	67.61	5.63	—
21. 能充分發揮自己才能的人	21.13	63.38	15.49	—	—
22. 能接受新觀念新思想的人	14.08	57.75	28.17	—	—
23. 热心為社會服務的人	8.46	60.56	30.99	—	—
24. 具有多方面興趣的人	7.04	52.11	40.85	—	—
25. 一位好教師或好學生	5.63	49.70	40.85	4.23	—
26. 不大注意社會習俗的人	1.41	4.23	53.52	35.21	5.63
27. 從不發脾氣的人	—	5.63	73.24	9.86	11.26

表4 精神醫學組對心理健康者各項特質之評定

	極為優越 %	稍常 %	優於人 和人相 同 %	一般 %	稍常 %	次於人 常 %	遠低於人 常 %	無關緊要 %
1. 健 康	—	24.29	68.57	—	—	—	—	7.14
2. 學 識	—	17.14	55.71	—	—	—	—	27.14
3. 智 慧	—	18.57	61.43	—	—	—	—	20.00
4. 人際關係	4.29	82.86	11.43	—	—	—	—	1.43
5. 領導能力	—	28.57	48.57	1.43	—	—	—	21.43
6. 守 法	5.71	34.29	50.00	4.29	—	—	—	5.71
7. 工作效率	1.43	62.86	30.00	—	—	—	—	5.71
8. 快 樂	18.57	62.86	17.14	—	—	—	—	1.43
9. 環境接觸	10.00	54.29	34.29	—	—	—	—	14.29
10. 創 造 力	1.43	34.29	50.00	—	—	—	—	14.29
11. 樂 觀	7.14	74.29	17.14	—	—	—	—	1.43
12. 自 信	14.29	74.29	10.00	1.43	—	—	—	—
13. 運動才能	—	11.43	60.00	—	—	—	—	28.57
14. 禮 節	—	24.29	68.57	—	—	—	—	7.14
15. 活 潑	1.43	28.57	58.57	—	—	—	—	11.43
16. 隨 和	15.71	21.43	57.14	2.86	—	—	—	2.86
17. 少 憂 愁	—	38.57	60.00	1.43	—	—	—	—
18. 趣 新	—	34.29	60.00	—	—	—	—	5.71
19. 情緒穩定	1.43	57.14	41.43	—	—	—	—	—
20. 坦 率	21.43	27.14	42.86	—	—	—	—	8.57

在表 2、4 中，精神醫學專家和大學生多數認為心理健康的人在‘人際關係’、‘工作效率’、‘快樂’、‘和環境的接觸’、‘樂觀’、‘自信’、‘情緒穩定性’等方面的表現，都較一般人為優。多數大學生們且認為心理健康者較一般人憂慮少些。在此二表中第六行所列數字，係認為各項特質和心理健康無關的人數百分比，顯示幾乎每一項都有人視為不重要，大家意見之出入，由是可見。不過有數項特質，是有較多人認為在心理健康無多相關的，那就是‘運動才能’、‘領導能力’、‘創造力’和‘智慧’。這並不是說心理健康者在這些特質上不如別人，事實上多數人仍認為他們的運動才能、領導能力……等方面是和一般人相同或稍高的，但通常不易由這些特質去預測心理健康的情況罷了。這部分資料似可表示此項問卷尚具適當的效度，因其和一般人的意思是相符的。

細察表 1 和表 3、表 2 和表 4 上的人數比例分配情形，如以克方檢驗，就將發現大學生和精神醫學專家們在這份問卷上的反應，大致是頗為相近的，在大多數項目上，兩組反應都沒有顯著的差異。在表 1、3 中，祇有三項上的差異達到  $p < 0.5$  的有意義水準。大學生中認為心理健康者多半是活潑的人的，較精神醫學專家組為多 ( $\chi^2 = 9.58, df = 4, p < .05$ )；而其認為心理健康者是‘工作上有成就的人’及‘重視時尚的人’的，較專家組為少 ( $\chi^2$  分別為 11.07, 10.32;  $df = 4, p < .05$ )。在表 2、4 中，兩組也祇在六項特質上的反應，呈現了有意義的差異：大學生認為心理健康者在‘工作效率’、‘快樂’、‘禮節’、‘活潑’、‘隨和’、‘少憂愁’等幾項特質的估計，均較專家組的估評高些。 $(\chi^2$  分別為 16.65\*\*、12.02\*、19.76\*\*、16.32\*\*、13.85\*、19.44\*\*; \*表示  $p < .05$ , \*\* 表示  $p < 0.1$ )。

從這些表上資料，還可以注意到一個事實，那就是心理健康者所應該具有的特質和其在該項特質上的情況，是當分開來看的。例如多數人認為心理健康者‘必定’或‘多半’是守法的人；但卻沒有認定他們在守法的行為上一定優於一般人；反之多數人認為心理健康者‘不一定’是聰明的人，而在另一方面半數填答者認為的具有一般人的智慧，百分之一且覺得他們的智慧是優於常人的。這兩個答案並不衝突，卻顯示不同的詢問方式，將獲得不同的資料。

### (三) 現代大學生及精神醫學專家對心理健康的看法和儒家看法之比較

前面筆者就論語中的資料，分析了我國儒家對健全人格的看法；隨後又利用問卷調查，取得我國大學生及精神醫學專家對於心理健康者的看法。這兩方面所得資料，固難作直接的比較，但仍然可以察見兩者有很多相同的地方。

儒家思想中首重人倫，以‘仁’為建立人際關係的基本原則；所以古代的君子是常善與人相處的。現代的精神醫學專家及大學生也大都認為心理健康的人‘必定’或‘多半’是受人歡迎的人；在人際關係上的表現遠較一般人為優越。無論在那一種社會角色上（如父母、子女、教師、學生）均將會有良好的表現。

儒家的修身，重視以禮義為行為的法則。現代社會情況不同於往昔，禮和義的內涵自有異於以往；但是在專家和大學生的心目中，多認為心理健康者必定或多或少是‘守法的人’和‘品德崇高的人’，相當重視社會習俗，而不常是‘標新立異’的人；在禮節方面是不會低於一般人的。

情緒的控制乃是心理健康重要條件之一。我國先哲認為喜怒

哀樂等情緒，應能‘發而皆中節’，才不會對行為有不利的影響。現代的專家和大學生也具有相同的意見：認為心理健康者必定或多半是‘經常快樂的人’，較一般人更為樂觀，而少憂慮；他們的情緒穩定性高於一般人，但並非從不發脾氣的人。

認識環境和瞭解自己是良好適應的基礎。古人所謂‘格物致知’在求對環境中事物的認識；而‘正心、誠意、脩身’則在求增進對本身的瞭解；前面已簡作說明。現代精神醫學專家和大學生也都能察見此二者的重要性，咸以為心理健康者必定或多半是‘能看得起自己的人’、‘作事有自己的原則’；‘能接受新觀念和新思想’；在‘環境接觸’和‘自信’上，都較一般人為優。

健康的人是應當有工作的，並具有積極的生活態度。儒家之重力行，前已言及。現代專家和大學生也多能察見工作的重要意義，多認為心理健康者必定是‘負責任、忠于職守的人’，‘在工作上有適當的成就’，且‘熱心為社會服務’；其‘工作效率’常優於一般人。

具有優越才能，自屬得天獨厚；但並非有才能者必能充分發展，蓋常可因環境或自身的障礙阻撓的緣故。心理健康者則常能克服其所遭遇的障礙，尋求發展。儒家以‘作新民’為訓，意在鼓勵每個人不斷地求進步，近代的精神醫學專家和大學生也都認為心理健康者多半是能‘充分發揮自己才能的人’；他們大都具有民主態度，能接受新觀念和新思想，自強不息，力求發展，以期能將自己的潛能充分發揮出來。

從上述的分析，我們似可察見今日大家對心理健康的看法，大體上和我國儒家的思想，頗多相似之處。世人常以為‘傳統’的觀念和‘現代’的思想必不能相容，實不盡然。至少在‘健康的行為’和

‘健全的人’這方面，似乎觀念上相同的地方或且多於相異之處。筆者並無意要勸大家固守以往的觀念，而祇是希望能以客觀的態度去分析其異同，而不宜祇根據其新或舊的標籤，就斷然認定其互不相容。

## 五 討論

在這一項初步試探性的研究中，我們不難察見一個事實：那就是我國古代所謂君子、仁人的行為模式，和現代精神醫學專家及大學生對心理健康者的看法，有很多相同的地方；也和近代西方學者在這方面的觀點相當接近。平日我們在比較或分析‘東方’和‘西方’、或‘傳統’和‘現代’文化時，多注意它們之間的‘異’，對於它們之間的‘同’，則似未曾給予充分的注意。筆者以為如果我們能完全擺脫兩分法的桎梏；把‘東方’、‘西方’、‘傳統’、‘現代’、這類標籤除去，來客觀地探討何者為健康的行為，應會更容易找到我們所需要的 answers。

許烺光氏在其所著‘美國人和中國人’一書 (*Americans and Chinese*, 1955) 中，曾指出‘個人中心’和‘社會中心’兩種生活方式，以解釋兩國人在行為與態度的差異。許氏這個構想，以後曾常為人所引用。比如我國古人之主張守禮以約束自己，而西方之崇尚個人自由，就可以許氏的觀念來解釋。不過我們似乎不一定要將個人中心和社會中心看成兩種互相獨立行為模式，而可以將它們視為一種行為的兩極，這樣就有機會在兩者之間，尋求一個折衷的情況，而不必作全有全無的取捨，這不特符合中庸之道，抑且是一個比較實際的途徑。

筆者在擬訂此次所用問卷時對所包含項目的數目，曾有躊躇。問題不在項目的多寡，而是心理健康者是否具備一般人所認定的全部特質：在此次填答者中，很多人以‘不一定，為答案，意思是說部分心理健康者或具某項特質，而另一部分人則或不具備（或未曾表現）該項特質。這也就是說：心理健康者並非彼此相似的；有些人在外表行為可能有些明顯的差異，但他們可能都是健康的。這在測量上就將比較困難了。

為‘心理健康’作一界說固有其重要性，但在進行時務宜慎重。筆者曾指出：“界說必須能為一般人所瞭解，同時不宜予人以‘過于理想，高不可及’的印象。……要避免給予人們消極的暗示，不致因看到這個界說將自己和‘標準’比較以後，會覺得自己是‘病人’。……”（黃堅厚，民五九年）。因為國民教育水準日漸提高，一般人對自身的健康日益重視，身體健康方面，人們可往醫院作健康檢查，獲得答案；心理健康方面，人們常會將自己和某些學者所訂定的‘標準’去比較，而自作診斷，這方面的影響是不可忽視的。

還有一個基本的問題，乃是研究方法上的問題。從文獻中去探討某一種觀念的存在以及其內容，常會遭遇到取捨的標準問題。一般的方式是就文獻作內容分析，在原則上是可行的，如McClelland對於成就動機的研究即為一例。不過 McClelland 可以界定‘成就’的意義，然後到受試者陳述的故事中去找。但當我們要探討古人對心理健康的看法時，就不能先有主觀的界定，否則就將使被找出來的資料，受到研究者主觀的污染。可是若完全不加以範圍，就難以着手了。筆者不敏，迄未能覓得滿意的方法，這正是該向讀者們討教的地方。

### 參考書目

四書集註

柯永河

1980 心理衛生學（上冊）。臺北市大洋出版社，民六九年，38-41。

柯永河

1981 從一個心理健康定義談測定個人心態健康的方法。測驗年刊，第28輯，民七十年。

黃堅厚

1980 釋心理健康。國立臺灣師範大學教育學報，創刊號，民五九年，21-28。

Derlega, V.J. & Janda, L.H.

1978 *Personal Adjustment*. Morristown, N.J.: General Learning Press, pp. 27-38.

Fromm, E.

1947 *Man for Himself*. New York: Rinehart.

Fromm, E.

1955 *The Sane Society*. New York: Rinehart.

Hall, C.S. & Lindzey, G.

1978 *Theories of Personality*, 3rd ed.. New York: Wiley.

Hsu, F.L.K.

1955 *Americans and Chinese*. London: The Cresset.

Jourard, S.M. & Landsman, T.

1980 *Healthy Personality*, 4th ed.. New York: Macmillan, pp. 1-37.

Lazarus, R.S.

1969 *Patterns of Adjustment and Human Effectiveness*. New York: McGraw-Hill, pp. 325-331.

Smith, M.B.

1961 "Mental health" reconsidered: A special case of the problem of values in psychology, *American Psychologist*, 16: 299-306.

## 個人價值觀念與消費行爲： 華人經理及西人經理的比較研究\*

李 金 漢

香港中文大學市場及國際企業學系

市場學是一門應用社會及行爲科學，將已經檢定認為相當可信的社會及行爲科學的理論，應用在市場業務問題上，以便市務經理能作出種種合宜決策，提高企業經營成效。(關於市場學的學術本質及學問本色化的途徑，請參閱附錄一。)市場學既是一門應用科學，其探索重點在於運用有結論的研究成果，至終在於評估其對於經營成效的影響。

本研究選定探索個人價值觀念及消費行爲的關係。一方面是因為個人價值觀念的轉變，對消費行爲(市場學要探索的其中一個極重要的範疇)有基本性的衝擊和改變(Vinson, Scott & Lamont 1977, Hampton & Fleener 1979)；他方面是因為中國人的社會在現代化的洗禮下，個人價值觀念會不斷轉變(金耀基, 1978；楊國樞1978)。同時，中國學人在研究中國人的價值觀念方面，已經取得相當多的成果，正好引伸到市場業務問題的探索。

市場學的中國化，可以取自外國市場學的教研成果；但也可以直接取自外國社會及行爲科學的教研成果，以及社會及行爲科學

\* 本研究進行期間，蒙潘秀雄小姐協助資料搜集工作，又蒙馬啓榮先生協助資料處理工作，謹此致謝。

中國化的教研成果。在本色化學問建立上，後一途徑當較前一途徑更有效。而個人價值觀念與消費行為，正是可以循後一途徑探索的範圍。

## 一 研究變項

### 1. 中西文化

文化是比較研究的最基本變項。本研究有關中西文化的運作定義 operational definition 是香港的華人經理及西人經理。香港是一個工商業社會，經理的收入高，消費力高，在引動消費方向方面有領導作用。香港的西人經理，絕大部份是英國人及美國人。就文化經驗來說，英國人及美國人極其相似(Comas & Sheth 1980)，可以合成一類。

### 2. 個人價值觀念

個人價值觀念是指一種個人給予高評價的穩定的信念，用以指導及規範人生。按勞基士 M. Rokeach 說法，個人價值觀念是文化的主要倚變項；同時也是個人各種態度及行為的主要自變項。所以個人價值觀念是社會及行為科學必須好好掌握的變項 (Rokeach 1973)。個人價值觀念的區分及量度方法，雖有其他通用工具如柯白等人所編製的價值研究 (Allport, Vernon, & Lindzey 1960)，最通用的測量工具還是勞基士的價值量表。勞基士用長時間查察社會大眾看重的價值觀念，列出十八項終極價值 (terminal values)，十八項中介價值 (instrumental values)。透過要求研究對象

排列各項價值之重要性等次來反映研究對象之價值觀念。由於勞基士在這個領域裏發表的文章及專書很多，而其編製之價值表使用方法簡單，經多次應用又證明其穩定性很高(信度在 0.6 至 0.8 之間)，所以極多學者加以使用。最近洗新 M. J. Zenzen 及韓麥 L. Z. Hammer 要求學者重新評估勞基士價值量表，恐怕量表會分割人的價值的整全性 (Zenzen & Hammer 1978)。不過洗新及韓麥的批評差不多可以同樣應用在許多其他社會及行為科學的量度工具上。在未有其他更好的量度方法時，勞基士價值量表仍是好的工具。

本研究的個人價值觀念的運作定義，是經過改進的勞基士價值量表。勞基士要求研究對象將各種價值觀念排列等次，雖云簡單，其中所費時間實在不少；在使用郵寄問卷搜集資料的情況下，缺點更是明顯。閔遜 J. M. Munson 及麥延泰 S. H. McIntyre 嘗試探索如果不用原來的排列等次方式，改用黎嘉式量度 Likert-type Scale 方式去衡量各項價值觀念，發現所得結果，經用多特徵多研究法 multi-trait multi-method 測定，與用原來的排列等次方式所得結果，並無顯著不同。因此推薦學人運用簡化後的勞基士價值量表 (Munson 及 McIntyre 1979)。量表式樣見附錄二的問卷的第一及第二部份。

由於勞基士自己在分析一個足以代表全美國的大樣本的資料時發現各項價值觀念之間有相連關係，並率先用因子分析法將各項價值觀念組合，因此本研究的個人價值觀念的項目，亦在用因子分析法整合後，才用以分析如文化以及消費行為等變項之關係。

### 3. 消費行爲

由於個人價值觀念是一個極其基本的自變項，有關的消費行爲的探索面可以非常廣闊。本研究的消費行爲的運作定義包括循兩個方向構想及列出的項目。其一有關衣食住行及閒暇使用方式的項目。其二是有關汽車的各種喜好。前者在於從廣度面向量度不同的消費行爲。後者在於從深度面向量度個人價值觀念的影響。由於學者發現汽車的喜好與使用很能反映個人較為深入的動機，所以常推薦用這個項目來探索(Vinson & Munson 1976)。量表式樣見附錄二的問卷的第三及第四部份。

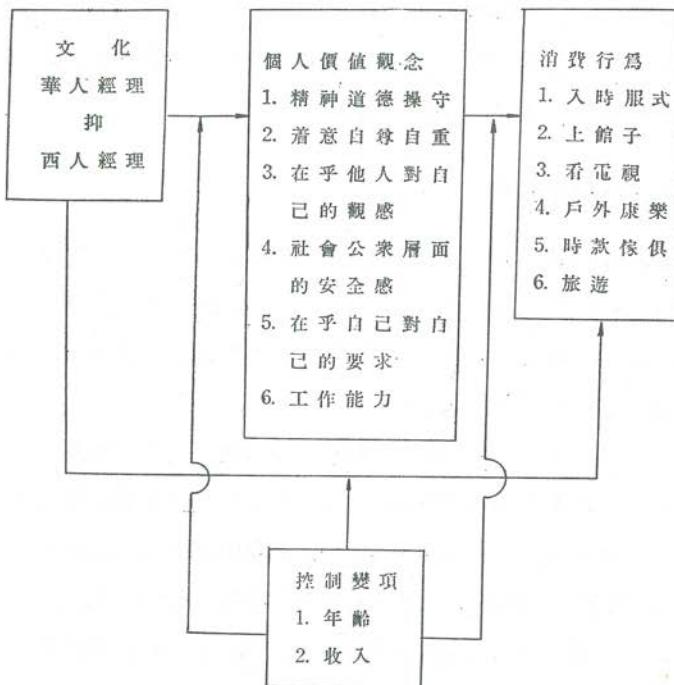
### 4. 控制變項

由於倚變項有多項是關乎汽車的喜好及使用的項目，在分析資料之前，必須知道研究對象是否擁有汽車。如果不是車主，所填資料的質素便未必合用，另方面，年齡（代表在不同年代成長的人）、收入（代表不同的消費能力），對消費行爲有明顯的影響，所以要取得這種資料作為控制變項，以免因着這些背景資料的不同，影響研究結果的準確性。教育程度及在何處受教育，也有可能影響價值觀念及消費行爲。由於樣本準備由香港管理專業協會的會員中抽取，會員的教育程度都有大學畢業或同等的管理教育的資格，所以可以不加控制。香港的管理人員常要到其他地方洽商業務及從事短期考察，所以是否在海外受教育的影響也不會大，背景資料的量度見附錄二的問卷的第五部份。

### 5. 各變項之一般關係

以上四類變項之相互關係可以描繪如圖1，詳細的研究命題則留在下段列出。

圖1 本研究四類變項之一般關係



## 二 研究方法及研究命題

### 1. 研究方法

本研究所用的問卷見附錄二。由於香港的經理人員都有一定的英文程度，為免翻譯引致的錯誤，問卷只用英文，不翻成中文。本研究的抽樣名單取自香港管理專業協會 1979 年的會員名錄。抽樣名單只包括在工商機構工作的中西人士。用隨機抽樣法從華人經理中抽出 150 位，又從西人經理中抽出 150 位。結果從華人經理中收回可用的問卷有 49 份，從西人經理中收回可用的問卷有 58 份。問卷歸收率分別為 33 % 及 39 %。

### 2. 初步資料整理結果

根據收回資料顯示，並非每一位管理人員都有車。49 位華人經理中，只有 32 位有車。另方面，在 58 位西人經理中，雖有 48 位有車，但當中卻有公司供應汽車服務的情況。因此在分析資料時，放棄分析有關汽車部份的資料。

華人經理及西人經理在年齡及收入分佈上很不一致。用  $\chi^2$  分析結果，其顯著水準分別為 0.01 及 0.05。一般來說，華人經理的年齡分佈較平均，西人經理年輕的及年老的都較少。這是可以理解的。一般來說，年紀較輕的沒有資格來港受聘為海外僱員，年紀較大的不會來港，本來在港的年紀較大的僱員也會較早退休回國開始第二番事業。相反，華人經理卻不乏初出道者和年紀較大而仍未退休者。因此在比較華人經理及西人經理時，必須先調整因年齡而

引起的影響。在收入方面看，西人經理的收入較高。這也是可以理解的，通常企業的較低職位不會聘用海外僱員。同時，擔任同一職位的海外僱員也會得到較高收入以補償離鄉別井的代價。因此，在比較華人經理及西人經理時，也必須先調整因收入而引起的影響。

在用因子分析法整理各個價值觀念項目時，發現用六個因子可以將 36 項中的 34 項歸成無重複項目出現的六組。各組所包括的項目，每項目與各該因子的相關 factor loadings，以及各組所代表的因子的性質如下：

- a. 第一組：幸福 happiness(0. 65)、內心和諧 inner harmony(0. 43)、快樂 pleasure(0. 51)、救恩 salvation(0. 51)、  
　　愉悅 cheerful(0. 70)、愛心 loving(0. 64)、  
　　順服 obedient(0. 47)、禮貌 polite(0. 75)

第一組所代表因子的性質：精神道德操守

- b. 第二組：自尊 self respect(0. 51)、智慧 wisdom(0. 67)、能幹 capable(0. 69)、清潔 clean(0. 53)、  
　　勇敢 courageous(0. 45)、饒恕 forgiving(0. 65)、  
　　樂助 helpful(0. 68)、誠實 honest(0. 56)、  
　　獨立 independent(0. 70)

第二組所代表因子的性質：着意自尊自重

- c. 第三組：為人認許成功 social recognition(0. 52)、真正友誼 true friendship(0. 41)、雄心 ambitious(0. 86)、開廣胸襟 broadminded(0. 43)、自制 self-controlled(0. 40)

第三組所代表因子的性質：在乎他人對自己的觀感。

- d. 第四組：世界和平 a world at peace(0. 71)、美麗世界 a world

of beauty (0.41)、平等 equality (0.59)、家庭安全 family security (0.64)、國家安全 national security (0.32)

第四組所代表因子的性質：社會公眾層面的安全感

- e. 第五組：刺激的生活 an exciting life (0.80)、成就感 a sense accomplishment (0.67)、無拘束 freedom (0.36)

第五組所代表因子的性質：在乎自己對自己的要求。

- f. 第六組：想象力 imaginative (0.52)、智力 intellectual (0.73)、邏輯 logical (0.70)、負責任 responsible (0.37)

第六組所代表因子的性質：工作能力

以上項目歸類，大致自明。除了第二組的因子的性質較無把握辨認外，各組的因子的性質很易辨認。第三組雄心一項，看似和在乎他人對自己的觀感無大關係，實則很有關係。由於商場常強調雄心的重要性，愈在乎他人對自己的觀感的，會愈認同這個價值觀念。就該項目與該因子的相關係數高達 0.86 來看，這個推測相當合理。因此，個人價值觀念便由本來的 34 項組合成六個因子。各該因子的數值則由各該組所包含各個項目相加而得。三十六項中的舒適生活 a comfortable life 及成熟的愛 mature love 二項，由於和這六個因子的相關都極低，所以不包括在內分析。

經過以上整合程序，四類變項的內容因之界定，而各項命題得以確立如下。

### 3. 研究命題

A. 控制變項：由於年齡與收入對於個人價值觀念及消費行為都

有明顯影響，所以在以下三組命題測驗中，均先考慮控制這兩個變項的影響。

- B. 文化對個人價值觀念的影響：由於自變項只有一項，而倚變項有六項，所以逐次探索自變項對各倚變項之影響。

a. 華人經理比西人經理較注重精神道德操守

中國人常強調中國是禮義之邦。做學問功夫有所謂人統，強調爲學是學做人。中體西用說背後也隱含中國人較注意道德的假定。(錢穆 1973, 殷海光 1969)

b. 華人經理和西人經理的着意自尊自重程度無甚差別。

由於這個變項很費解，當中所包含的細項有些在意義上與精神道德操守相近(如饒恕、誠實)，有些在意義上又和工作能力相近(如能幹、獨立)，如果華人經理注重前者而西人經理注重後者，則極可能互相抵消影響而兩組人在這個變項上的着重程度無大分別。

c. 華人經理較西人經理更在乎他人對自己的觀感

中國人注重和諧關係，注重順從 conformity，是久爲學者接納的結論。(Meade & Barnard 1973, 金耀基 1978)

d. 華人經理較西人經理看重社會公眾層面的安全感

1997 年新界租約期滿的局勢，一直是香港社會公眾層面困擾的主因。西人經理隨時可撤離，華人經理大多數要留港面對變局。

e. 西人經理較華人經理較在乎自己對自己的要求

西方國家已經在現代化前端，而現代人的一個基本特徵是着重個人取向(楊國樞 1978)，因此西人經理會較在乎自己

對自己的要求。

f. 西人經理較華人經理較看重大工作能力

現代化的社會有普遍的成就取向，着重理性，着重選賢任能（吳聰賢 1974），因此西人經理會較看重大工作能力。

C. 文化對消費行為的影響

a. 西人經理較喜歡入時服式

服裝可以代表性格，華人經理較傾向於其他人一致，不喜標新立異，所以西人經理會較喜歡入時服式。

b. 西人經理較喜歡上館子

狄捷特 E. Dichter 曾經將眾多貨品及服務的消費原因根據二十年的動機研究成果，綜合論述編成手册（Dichter 1964）

進食方面，人有跨越文化加以理解的傾向，西人經理在中國人社會中，應該較華人經理較喜歡上館子。

c. 華人經理較喜歡看電視

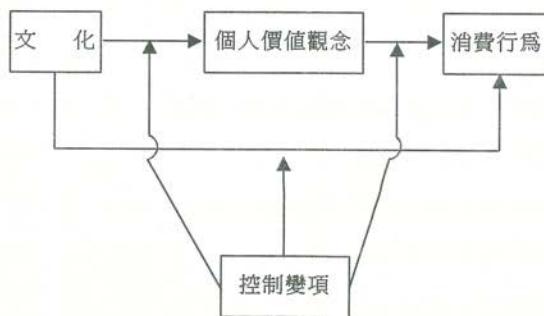
中國人較為順從，故較易忍受被電視節目規限自己的觀看速度及範圍。另方面，看電視不花錢，中國人較節儉，所以華人經理會較喜歡看電視。

d. 西人經理較喜歡戶外康樂

戶外康樂是人們離開規律化工作生活的一種消閑方式，身處規律化工作生活愈久，戶外康樂的需要愈大。另方面，著意於戶外康樂的人較注意不受拘束與喜歡獨立。因此，西人經理會較喜歡戶外康樂。

e. 西人經理與華人經理喜歡時款傢俱程度相若

圖二 經整理初步資料後界定四類變項內容



時款傢俱與入時服式有類同性質，因此西人經理會較喜歡。另方面，傢俱有表達聲望要求的作用，華人經理可能因此比較注重。所以，這項消費的偏好方向不太明朗。

#### f. 西人經理較喜歡旅遊

西人經理既樂於任海外僱員，會較喜歡看看週圍世界，所以西人經理會較喜歡旅遊。

#### D. 個人價值觀念對消費行為的影響

根據以上B項及C項的研究結果，就華人經理及西人經理有顯著的差別的項目來分析，各項有顯著差別的個人價值觀念對於各項有顯著差別的消費行為有顯著影響。其影響方向與B項及C項所得的結論一致。

### 三 資料分析結果及討論

#### 1. 文化對個人價值觀念的影響

經控制年齡及收入的影響後，根據變異數分析結果，文化對個

人價值觀念的影響方向，在六個研究假設中，印證了五個。華人經理較着重精神道德操守；華人經理與西人經理在着意自尊自重方面無差別；華人經理較在乎他人對自己的觀感；華人經理較看重社會公眾層面的安全感；以及西人經理較在乎自己對自己的要求。未能印證的研究假設是關於工作能力的重視程度。也許工作能力在經理階層來說極其重要，而華人經理已接納想像力，邏輯等質素為經理必備的條件。詳細的統計數字見表1。

表1 華人經理及西人經理的個人價值觀念的差異\*

個人價值觀念	華人經理	西人經理	變異數測定的 差異顯著水準
1.精神道德操守	48.9	44.1	0.01
2.着意自尊自重	52.0	52.5	0.75
3.在乎他人對自己的看法	30.0	27.6	0.01
4.社會公眾層面的安全感	28.5	26.6	0.05
5.在乎自己對自己的要求	17.1	18.1	0.05
6.工作能力	23.8	23.1	0.30

\* 華人經理及西人經理的各個個人價值觀念項目的評分，是先運用共變異分析 (covariance analysis)，消除年齡及收入所造成的影響而得到的組別平均數。

## 2. 文化對消費行爲的影響

經控制年齡及收入的影響後，根據變異數分析結果，文化對消費行爲的影響方向，在六個研究假設中，印證了五個。西人經理較喜歡入時服式、上館子、及戶外康樂。華人經理較喜歡看電視。西人經理與華人經理對時款傢俱的喜好相若。未能印證的研究假設是旅遊。華人經理與西人經理的旅遊喜好相若。也許近年香港人一般

旅遊風氣方盛，影響所及，華人經理的旅遊喜好亦頗高。詳細的統計數字見表 2。

表 2 華人經理及西人經理的消費行爲的差異\*

消 費 行 為	華人 經理	西人 經理	變異數測定的 差異顯著水準
1. 入時服式	4.2	5.1	0.01
2. 上館子	4.2	5.1	0.01
3. 看電視	4.4	3.8	0.05
4. 戶外康樂	4.9	5.6	0.01
5. 時款傢俱	4.2	4.2	0.91
6. 旅遊	6.0	6.0	0.99

\* 華人經理及西人經理的各個消費行爲項目的評分，是先運用共變異分析消除年齡及收入所造成的影響而得到的組別平均數。

### 3. 個人價值觀念對消費行爲的影響

由於華人經理與西人經理之間有顯著差異的個人觀念有四項，二者之間的消費行爲差異也有四項，要用多自變項及多倚變項相關係數 (canonical correlation) 來分析兩組變項之間的關係。

表 3 顯示統計分析結果，在四個自變項和四個倚變項中，各有兩項的係數符號與期望方向相同。不過，與期望方向相同的變項的係數，在自變項組及倚變項組中都倍數大於與期望方向不同的變項。因此，符號與期望方向不同的項目的出現，很可能表示各變項間並不完全獨立，以致在求取線性組合 linear combination 時出現相反方向的符號作補償之用。不過，總體的相關係數為 0.463，而顯著水準為 0.01。表示國人價值觀念對消費行爲有顯著影響。最

能解釋的消費行爲是入時服式與看電視的消長。最有影響力的解釋是個人是否在乎他人對自己的看法與個人是否在乎自己對自己的要求。

#### 4. 未來研究的改進方向

本研究的倚變項的探索由於過份着重汽車的消費行爲，一旦發現對象對車的擁有情況不如想象般高時，失去很大部分可以分析的倚變項項目。以後作同類型研究時要多考慮其他消費行爲項目。

表 3 個人價值觀念與消費行爲的多自變項及  
多倚變項相關係數\*

變項	各變項係數	與期望的方向
1. 自變項		
a. 精神道德操守	0.115	
b. 在乎他人對自己的看法	-0.133	✓
c. 社會公衆層面的安全感	0.089	
d. 在乎自己對自己的要求	1.021	✓
2. 倚變項		
a. 入時服式	0.845	✓
b. 上館子	-0.061	
c. 看電視	-0.541	✓
d. 戶外康樂	0.327	
相關係數	0.463	
顯著水準	0.01	

\* 各個自變項及各個倚變項均先用共變異分析，先消除年齡及收入之影響，然後才將消除影響後的資料進行多自變項及多倚變項統計分析。

個人價值觀念久已公認為研究文化變遷的一個重要變項。勞基士量表久為學人習用作為量度工具。然而經使用後，發現其量表項目可以大幅度約簡為數項。如果約簡為可能，勞基士所列的價值觀念項目便不够基本，勞基士量表的價值有重新評估的必要。一個約簡而各項目互不相關的量表當更為有效。

本研究為要使用汽車作為探索範疇，研究對象集中在高收入的經理人。(在香港，1979年只有7%的住戶有車。)如果放棄用汽車作為探索範疇，研究對象可以大大擴闊。另方面，如果擴闊研究對象，外國人研究對象便要到外國去找。因此，要同時解決兩個不同環境的人的可比較性問題。

## 附錄 一

### 市場學的學術本質及學問本色化的途徑

由於與會學者幾乎全部是社會科學學院的學者，而市場學一向是商學院的一系，所以有必要交代市場學的學術本質及市場學學者如何處理學問本色化的問題。

#### 市場學的學術本質

市場學本質爭論的第一個焦點是市場學究竟是藝術抑科學 (art or science) 的問題。從五十年代初期到六十年代末期，在市場學報 (*Journal of Marketing*) 上常有有關這個問題的爭論。巴鐸士 R. Bartels 及奧德生 S. F. Otteson 認為市場學是一門科學 (Bartels 1951, Otteson 1952)。侯捷生 (H. D. Hutchison) 及司丹頓 (R. S.

Stainton) 認爲市場學是一門藝術 (Hutchison 1952, Stainton 1952)。同時，他們認爲市場學之所以未有甚麼成形的理論，是因爲市場學是一門藝術，不是科學。巴素 (R. Buzzel) 其後從管理人員的觀點來分解藝術抑科學的問題，提出市場學知識的探索是一門科學，運用科學的成果卻是一門藝術 (Buzzel 1963)。泰勒 (W. J. Taylor) 也提出類同觀點，並指出市場學可以成爲一門科學 (Taylor 1965)。關於藝術抑科學的爭論至此漸次沈寂，六十年代末期，討論焦點轉爲探索市場學是一門怎麼樣的科學。

市場學牽涉及社會和人類行爲的研究，觸及的觀念有來自經濟學的，有來自心理學的，有來自社會學、人類學、以及政治學的。如果所有要研究的觀念都經已被現存的社會及行爲科學涉及，何必再另立市場學？何博 (M. H. Halbert) 在 1965 年提出遍檢當時市場學所擁有的觀念，除了分銷途徑 channel 以外，都是從別的社會及行爲科學借來的 (Halbert 1965)。經過多次多方討論，學者漸次肯定市場學的獨特性在於其應用範疇，而其獨特觀念就由分銷途徑、交易、成交等觀念衍生的 (Kotler 1972, Bagozzi 1975)。既是應用科學，焦點便放在意義 (effectiveness) 及效率 (efficiency) 上。就企業經營來看，焦點便放在經營目標是否恰當及經營方式是否能够有效地以較少代價達成經營目標。基此，市場學與醫學及工學相類。市場學的主要理論觀念來自社會及行爲科學，一如醫學的主要理論觀念來自生命科學，工學的主要理論觀念來自物質科學。在應用社會及行爲科學的觀念去建立市場學的理論時，會注意到該等觀念是否適用於解釋當前面對的市場學現象，該等觀念與市場學所關心的變項放在一起進行研究所得結果是否與推論一

致，以及各個不同的社會及行為科學理論的觀念放在一起時產生相互補足的可能性 (Robertson & Ward 1973)。

### 市場學教研工作的本色化

市場學一如其他商學，其教研工作主要有兩大派別。一派注重個案研究法，鼓吹最力的是哈佛大學。一派注重理論探索，人們慣常以芝加哥大學為代表。個案研究法的主要論點是“因為智慧是不能言傳的”。惟有透過分析大量(過千)個案，參與者才可體會管理人員抉擇的藝術。理論探索的主要論點是“沒有其他事物比一個良好的理論更實際”。一旦掌握各種現象背後的變化原則，甚麼問題都會迎刃而解。現時一般商學院都二者並用，比重則因教授對象及科目特質而有所不同。就研究學問來說，多有良好理論最是理想，所以要注意理論探索。但市場學所研究的現象變化多端，穩定性較低，良好理論不易建立。同時，即使能够建立良好理論，校方仍要顧及培養學員掌握運用研究成果的藝術。因此，個案研究法不能忽略。

市場學的教研重點有兩個，教研工作的本色化自要分開兩方面討論。個案研究法的基本教材是企業個案，要本色化便要多寫本地企業的個案，甚而用當地語言繕寫個案。臺灣國立政治大學企管研究所，香港中文大學商學院，菲律賓的亞洲管理研究院 (Asian Institute of Management)，都曾作這方面的努力。事實上，個案研究法本色化的重點可能不單牽涉到本地個案及繕寫個案所用語言的問題，也會涉及搜集個案資料的重點和繕寫的方法問題，運用個案教學的態度和方法是否合乎當地人的一般心態的問題。這方面

的研究可說很是重要，也很是缺乏。

市場學理論探索的本色化牽涉到市場學研究的本色化問題。現時有關市場學的研究可以分為三類，包括解決個別企業問題的研究 (problem solving research)，以企業所面對的問題取向的研究 (problem oriented research)，以及基本研究 (basic research)。解決個別企業問題的研究的重點在幫助市場業務經理取得資料去作某一個決定。以企業所面對的問題取向的研究的重點在為一般企業解決共同認為重要的問題，以應用範疇為建立理論的起點。基本研究和其他社會及行為科學的研究並無不同，只是驗證理論的範疇碰巧是市場學的事例 (Myers, Greysen, & Massy 1979)。解決個別企業問題的研究既然是為當事人當前面對的抉擇而作的，根本便沒有本色化的問題存在，因為每一個研究都是特為一個抉擇而設的。基本研究所面對的本色化的問題和其他社會及行為科學所面對的一樣，這次研討會中其他論文所談及的問題，完全適用。以企業所面對的問題取向的研究的本色化的努力，部份決定於與該應用範疇有關的社會及行為科學的觀念的本色化成果。將過往的研究成果放在一起，檢視其是否與該應用範疇有關係，便將已有的本色化成果移植到新的應用範疇內。另一個以問題取向的研究的本色化途徑在於提供獨特的應用範疇，日本的眾議管理 (management by consensus) 便與美國的目標管理 (management by objective) 大不相同，因而能獨創不同的管理哲學。中國人經營方式的獨特地方，坊間書籍有所標榜，嚴謹論述卻是少見。論者有謂中國人經營方式的獨特地方在於家族管理 (Chau 1974)。但家族管理盛行是因文化使然還是因着中小企業、獨資合夥企業較多，以及經濟發展階段較為落後所致，尚須長時間研究。

## 附 錄 二

### 問 卷

Please indicate a response which best describes your conviction in each of the following statements. Thank you for your generosity to spend ten to fifteen minutes to answer this questionnaire and use the enclosed return envelope to mail it back to me.

- I Please evaluate importance of the following life goals to yourself. You may circle any number between 1 and 7, ranging from "least important" to "most important"

Least Important		Most Important
--------------------	--	-------------------

A COMFORTABLE LIFE

a prosperous life ..... 1 2 3 4 5 6 7

AN EXCITING LIFE

a stimulating, active life ..... 1 2 3 4 5 6 7

A SENSE OF ACCOMPLISHMENT

lasting contribution ..... 1 2 3 4 5 6 7

A WORLD AT PEACE

free of war and conflict ..... 1 2 3 4 5 6 7

A WORLD OF BEAUTY

beauty of nature and the arts ..... 1 2 3 4 5 6 7

EQUALITY

brotherhood, equal opportunity for all 1 2 3 4 5 6 7

FAMILY SECURITY	
taking care of loved ones.....	1 2 3 4 5 6 7
FREEDOM	
independence, free choice.....	1 2 3 4 5 6 7
HAPPINESS	
contentedness .....	1 2 3 4 5 6 7
INNER HARMONY	
freedom from inner conflict.....	1 2 3 4 5 6 7
MATURE LOVE	
sexual and spiritual intimacy.....	1 2 3 4 5 6 7
NATIONAL SECURITY	
protection from attack.....	1 2 3 4 5 6 7
PLEASURE	
an enjoyable, leisurely life .....	1 2 3 4 5 6 7
SALVATION	
saved, eternal life .....	1 2 3 4 5 6 7
SELF-RESPECT	
self-esteem .....	1 2 3 4 5 6 7
SOCIAL RECOGNITION	
respect, admiration.....	1 2 3 4 5 6 7
TRUE FRIENDSHIP	
close companionship .....	1 2 3 4 5 6 7
WISDOM	
a mature understanding of life.....	1 2 3 4 5 6 7

- II Please evaluate the importance of each of the following personal characteristics to yourself. You may circle any number between 1 and 7, ranging from "least important"

to "most important"

	Least Important	Most Important
AMBITIOUS		
hard-working, aspiring .....	1 2 3 4 5 6 7	
BROADMINDED		
open-minded.....	1 2 3 4 5 6 7	
CAPABLE		
competent, effective .....	1 2 3 4 5 6 7	
CHEERFUL		
lighthearted, joyful.....	1 2 3 4 5 6 7	
CLEAN		
neat, tidy .....	1 2 3 4 5 6 7	
COURAGEOUS		
standing up for your beliefs .....	1 2 3 4 5 6 7	
FORGIVING		
willing to pardon others .....	1 2 3 4 5 6 7	
HELPFUL		
working for the welfare of others .....	1 2 3 4 5 6 7	
HONEST		
sincere, truthful .....	1 2 3 4 5 6 7	
IMAGINATIVE		
daring, creative .....	1 2 3 4 5 6 7	
INDEPENDENT		
self-reliant, self-sufficient.....	1 2 3 4 5 6 7	
INTELLECTUAL		
intelligent, reflective .....	1 2 3 4 5 6 7	
LOGICAL		
consistent, rational .....	1 2 3 4 5 6 7	

## LOVING

affectionate, tender ..... 1 2 3 4 5 6 7

## OBEDIENT

dutiful, respectful ..... 1 2 3 4 5 6 7

## POLITE

courteous, well-mannered ..... 1 2 3 4 5 6 7

## RESPONSIBLE

dependable, reliable ..... 1 2 3 4 5 6 7

## SELF-CONTROLLED

restrained, self-disciplined ..... 1 2 3 4 5 6 7

- III Please evaluate the importance of each of the following automobile attributes when you buy a car. You may circle any number between 1 and 7, ranging from "least important" to "most important".

	Least Imprtant	Most Important
Smooth riding .....	1 2 3 4 5 6 7	
Operate on unleaded gasoline.....	1 2 3 4 5 6 7	
Styling .....	1 2 3 4 5 6 7	
Overall comfort .....	1 2 3 4 5 6 7	
High speed capabilities .....	1 2 3 4 5 6 7	
Handling .....	1 2 3 4 5 6 7	
Luxurious interior .....	1 2 3 4 5 6 7	
Quality workmanship .....	1 2 3 4 5 6 7	
Small engine.....	1 2 3 4 5 6 7	
Advanced engineering.....	1 2 3 4 5 6 7	
Prestige .....	1 2 3 4 5 6 7	
Low level of pollution emission .....	1 2 3 4 5 6 7	

Value for the money.....	1 2 3 4 5 6 7
Trade-in money .....	1 2 3 4 5 6 7
Amount of service required .....	1 2 3 4 5 6 7
Low Horsepower.....	1 2 3 4 5 6 7
Economy of operation .....	1 2 3 4 5 6 7
Quality of warranty .....	1 2 3 4 5 6 7
Large size.....	1 2 3 4 5 6 7
Spacious interior .....	1 2 3 4 5 6 7

IV Please indicate your liking towards each of the following products/activities. You may circle any number between 1 and 7, ranging from "like least" to "like most".

	Like Least	Like Most
Automobile .....	1 2 3 4 5 6 7	
Compact cars .....	1 2 3 4 5 6 7	
Intermediate size cars.....	1 2 3 4 5 6 7	
Standard sized cars.....	1 2 3 4 5 6 7	
Stylish attractive clothing .....	1 2 3 4 5 6 7	
Eating out.....	1 2 3 4 5 6 7	
Television .....	1 2 3 4 5 6 7	
Outdoor recreation .....	1 2 3 4 5 6 7	
Fashionable furniture.....	1 2 3 4 5 6 7	
Travel .....	1 2 3 4 5 6 7	

## V Background Data

Do you have a car? Yes  No

If yes, how much will it cost now if you want to buy a new one of the same type of car you now have?

under \$30,000  \$30,000 - \$50,000

over \$50,000

Your age bracket:

under 30  30-50  over 50

Your monthly income bracket:

under \$4,000  \$4,000 - \$8,000

over \$8,000

Thank you!

## 參考書目

吳聰賢

1974 “現代化過程中農民性格之蛻變”，李亦園、楊國樞編：中國人的性格。臺北：中央研究院民族學研究所，頁 333-380。

金耀基

1978 從傳統到現代。臺北：時報文化出版事業有限公司。

殷海光

1969 中國文化的展望。香港：文藝書屋。

楊國樞

1978 現代社會的心理適應。臺北：巨流圖書公司。

錢穆

1973 “有關學問之系統”，沈宣仁編：大學教育與大學生，香港：大學生活社，頁 15-32。

- Allport, G. W., P. E. Vernon, and G. Lindzey  
1960 *A Study of Values*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Bagozzi, Richard  
1975 Marketing as Exchange, *Journal of Marketing* (October) pp. 32-39.
- Bartels, Robert  
1951 Can Marketing be a Science? *Journal of Marketing* (January) p. 319.
- Buzzel, Robert  
1963 "Is Marketing a Science?", *Harvard Business Review* (January-February), p. 32.
- Chau, Sik-Nin  
1974 Family Management in Hong Kong, in L.C. Nehrt, G.S. Evans, and L. Li, *Managerial Policy, Strategy and Planning for Southeast Asia*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, pp.155-158.
- Cosmas, S. C., and J. N. Sheth  
1980 Identification of Opinion Leaders Across Cultures: An Assessment for Use in the Diffusion of Innovations and Ideas, *Journal of International Business Studies* (Spring/Summer), pp.66-73.
- Dichter, Ernest  
1964 *Handbook of Consumer Motivation*. New York: McGraw-Hill Book Co.
- Halbert, M. H.  
1965 *The Meaning and Sources of Marketing Theory*. New York: McGraw-Hill Book Co.
- Hampton, G. M., and C.P. Fleener  
1979 The Need for Value Based Marketing, in O.C. Ferrell, et al. (ed), *Conceptual and Theoretical Developments in Marketing*. Chicago: American Marketing Association, pp.237-245.
- Hutchison, H. D.  
1952 Marketing as a Science: An Appraisal; *Journal of Marketing*

- (January), p.119.
- Kotler, Philip  
1972 A Generic Concept of Marketing, *Journal of Marketing* (April), p.49.
- Meade, R.D., and W.A. Barnard  
1973 Conformity and Anticonformity among Americans and Chinese, *The Journal of Social Psychology* (89), pp.15-24.
- Munson, J.M., and S.H., McIntyre  
1979 Developing Practical Procedures for the Measurement of Personal Values in Cross-cultural Marketing, *Journal of Marketing Research* (February), pp.48-52.
- Myers, John, S.A. Greyser, and W.F. Massy  
1979 The Effectiveness of Marketing's R & D for Marketing Management: An Assessment, *Journal of Marketing* (January), pp.17-29.
- Otteson, S.F. (ed)  
1952 *Marketing: Current Problems and Theories*, Indiana Business Report No. 16, Bloomington: Indiana University.
- Robertson, Thomas, and Scott Ward  
1973 Consumer Behavior Research: Promise and Prospects, in T. Robertson and T. Ward (ed), *Consumer Behavior: Theoretical Sources*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, pp.3-42.
- Rokeach, M.  
1973 *The Nature of Human Values*. New York: The Free Press.
- Stainton, R.S.  
1952 Science in Marketing, *Journal of Marketing* (July), p. 64.
- Taylor, W.J.  
1965 Is Marketing a Science? Revisited, *Journal of Marketing* (July), p.49.
- Vinson, D.E., and J.M. Munson  
1976 Personal Values: An Approach to Market Segmentation, in K. L. Bernhardt (ed), *Marketing: 1776-1976 and Beyond*. Chicago: American Marketing Association.

- Vinson, D.E., J.E. Scott, and L.M. Lamont  
1977 The Role of Personal Values in Marketing and Consumer Behavior, *Journal of Marketing* (April), pp.44-50.
- Zaltman, G., and P. Burger  
1975 *Marketing Research, fundamentals, and dynamics*. Hinsdale: The Dryden Press, p.508.
- Zenzen, M.J., and L.Z. Hammer  
1978 Value Measurement and Existential Wholeness: A Critique of the Rokeachean Approach to Value Research, *The Journal of Value Inquiry*, (Spring) pp.142-156.

