

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

中國人社會取向的本土與現代契合度

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC91-2413-H-004-007-

執行期間：91年08月01日至92年07月31日

執行單位：國立政治大學心理學系

計畫主持人：李美枝

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 93 年 2 月 13 日

第 4 章

中國人社會取向的本土契合度

李美枝

心理學的主體對象是人，研究者本人也是人，讀者也是人。當一個心理學者寫出有關於人的東西時，那個「東西」能否引發讀者心有戚戚焉的感覺？若研究者、被研究者及讀者都寓身相同的文化背景，照理說，三者之間是屬高度契合的情況；讀者望文生義、情有所感，應屬當然。但心理學的資料作了科學程序的處理後，這種感通性的契合感並不易維持。西方主流心理學比照自然科學主客對立的研究方式，一方面將人的心理與行為數據化，一方面將人的心理與行為概念化，於是作者與讀者之間相互進行概念訊息(一種 **semantic information**)的交流。心理學界最早的一本中文教科書，是台大第一任系主任蘇薌雨教授撰寫的「心理學」，那是很典型的只有概念訊息，完全沒有實例(一種 **episodic information**) (Squire, knowlton, & Musen, 1993) 的書。學習者需要以背的方式，才能應付以那本書為出題依據的各種考試。於是有人調侃，心理學家用別人看不懂的概念來描述、解釋大家都熟悉的你、我、他的心理與行為。事實上，看心理學文章的人難免會有這樣的期待，想從文章中看到自己，看到熟悉的周遭人的影像。比起生理、知覺、認知的專業知識，社會人格的專業知識，照理說比較直接貼近讀者的生活體驗，而易產生心有戚戚焉的感覺，所謂相互主體的感通與瞭解。

1980 年代楊國樞教授已深深體會到，看西方的心理學者寫出來的文章，不能讓他產生心有戚戚焉的感覺，因為他們所剖繪出來的人的影像，與他所了解的中國人不一樣，於是有了馬拉松長跑的社會科學中國化、本土化的學術運動(楊國樞, 1993; 楊國樞、文崇一, 1982)。他認為與被研究者同一文化背景的研究者(包括理論的建構者)最能達到本土契合性。因為由於相同或相似的

文化性與生物性因素，使當地的研究者與被研究者具有若干相同或相似的心理與行為，則經由設身處地的認知歷程，研究者自然容易體會、推想及理解被研究者的心理與行為。研究者與被研究者既有相同或相似的心理與行為，研究者只要能尊重、順應及聽從自己本土性的心理與行為，並據以設計與調節自己的研究活動及理論建構，其最後的研究結果自然會與被研究者的心理與行為相契合（楊國樞，1997）。以這樣的判準來期許自我，楊教授本人從理論層次落實中國人影像的描繪與解析；提出「中國人的社會取向」（楊國樞，2001a）與「中國人的性格——Double Y 理論」（楊國樞，2001b）二套頗具個人創意的理論建構。

閱讀同業學者的文章時，我多半是不自覺的執行 Piaget (1950) 所論的知識增長歷程——用既有的基模群 (schemata) 同化 (assimilate) 他的理論概念，遇有落差之處，則執行填加整合 (accommodation) 的調整歷程，新的與較複雜的認知基模與焉產生。幾年下來，斷斷續續地閱讀楊教授的文章後，在我的知識（或記憶）庫存系統內，已存有社會取向內涵的基模網路結構，包括家人、熟人、生人的關係類別；對待這些不同關係對象的不同對待法則——責任法則、人情法則、利害法則；實際行之於外的對待方式及文中例舉的生活實例行為等等（楊國樞，2001）。但我與這些文章的交會比較是屬於 semantic information 的 processing，意即我並沒有以一般讀者的心態去體會，是否有令我產生心有戚戚焉的感覺。當我刻意回顧這個問題時，發現楊氏文中的概念指涉，有令我心領神會之處，也有令我質疑「中國人真的都是這樣的嗎？」特別想到的是，他的理論概念契合成長於台灣的中國人的程度如何？尤其是有拓荒移民歷史背景的本土台灣中國人。

最近幾年，台灣出現不少大陸故事的電視影集，如「雍正王朝」、「康熙帝國」、「橘子紅了」、「大宅門」等。前香港大學，現任教於中國大陸中山大學的心理學教授楊中芳曾對「雍正王朝」所反映的中國人性格與行為有過拍案叫絕的讚嘆，我自己則對後二部有較多心理學的聯想。因為帝王之家，有其異於尋常百姓的人際、權力、規範等結構，其可理解性的概推度有所限制。「大宅門」（郭寶昌，2001）深深地吸引了我，因為我在裡面印象鮮明地看到了楊

氏所描述的社會取向性格的各種特徵（見表 1、表 2）。我向一個非心理學界，小我十幾歲的生意界朋友鄭重推薦此片影集，她的反應出乎我的意料之外。她說，裡面的人物及他們的言行表現，讓她覺得很遙遠、不可思議，看後，她不覺得有什麼特殊的感觸。我再三思考我與她反應落差的緣故。我的頓悟是，雖然我與她有相同的「台灣人」文化背景，她的知識庫存中，並沒有楊國樞教授的中國人社會取向性格的概念及人際互動模式的基模網路結構，因此沒有可以 **assimilate** 影片人物及言行的 **schemata**。知識社會學（Stark, 1958）認為一個學者的理論建構或學術研究理念，會受到他所熟悉生活環境的影響，因此，我們也可以從知識社會學的角度來分析楊氏所建構之社會取向理論的適配範疇。楊教授本著他所主張本土契合度的判準，他在建構、撰寫中國人之社會取向特徵時，除了相關學術理論的概念外，他的腦海中必然源源不斷地浮現他所熟悉的中國人影像。楊教授出生於中國大陸，到高中才來台灣（見本書葉啟政一文），有中層階級地主與讀書人的家庭背景，熟讀中國的小說、典故，不論家人、熟人中，多的是老一輩相似大陸背景的人。他的知識庫存中，備有極為豐富的有關中國人的 **schemata**。最近我閱讀了幾本「百年家族」的傳記書，包括張學良（李翠蓮，2001）、梁啟超（李喜所、胡志剛，2001）、盛宣懷（宋路霞，2001）、曾國藩（黃叢林，2001）、袁世凱（侯宜傑，2001）等豪門家族及大書香門第。賽珍珠的〈大地〉（1981）也讓我看到了中國農民階層由貧而富的人際與生活樣態。這些書的內涵為有關中國人之性格與行為之 **semantic information** 提供了具體生動的 **episodic information**。然而當今台灣地區的人們的性格與行為符合楊氏知識庫存中的 **schemata** 嗎？我的答案是，有符合的部分，也有不符合的部分。以下將分別從族群性格的形塑歷程，中國大陸舊日社會中上階層的社會取向特徵，台灣的拓荒移民歷史背景與台灣人的性格來分析楊氏的社會取向理論如何契合華人的問題。

表 1 中國人之社會取向的主要互動或運作特徵

次級取向	特殊內涵	
1. 家族取向	<ul style="list-style-type: none"> · 家族延續 · 家族和諧 · 家族團結 	<ul style="list-style-type: none"> · 家族富足 · 家族榮譽 · 泛家族化
2. 關係取向	<ul style="list-style-type: none"> · 關係形式化(角色化) · 關係互依性(回報性) · 關係和諧性 	<ul style="list-style-type: none"> · 關係宿命觀 · 關係決定論
3. 權威取向	<ul style="list-style-type: none"> · 權威敏感 · 權威崇拜 	<ul style="list-style-type: none"> · 權威依賴
4. 他人取向	<ul style="list-style-type: none"> · 顧慮他人 · 順從他人 	<ul style="list-style-type: none"> · 關注規範 · 重視名譽

表 2 三種社會關係中之不同人際對待原則與對待方式

關係類別	對待原則	對待方式	互依型態
家人關係	講責任 (低回報性)	全力保護 (高特殊主義)	無條件互相依賴
熟人關係	講人情 (中回報性)	設法通融 (低特殊主義)	有條件互相依賴
生人關係	講利害 (高回報性)	便宜行事 (非特殊主義)	無任何互相依賴

一、族群性格的形塑歷程

(一) 族群的發展

也許我們可以參考一個人的性格形成歷程來推想一個族群性格的形成。人並非生下來像 J. Watson (見 Hergenhahn, 1992) 所以為的，是一張等待後天環境與經驗來描勒彩繪的白紙，他至少帶來人類演化存遺的基型 (Jung, 1963; Diamond, 1992)，及部分屬個人獨特的先天氣秉 (temperament, Kagan & Snidman, 1991)。既然我們要談的是族群性格，就略過個人先天氣秉這部分。人類演化的動力是追求成功的概括生殖成就 (inclusiveness fitness, Hamilton, 1964)，愈能傳遞自我基因的個體愈是成功的演化者，而自我基因並非只我獨具；人類兩性生殖的策略，使我們跟一些他人共有差序不等的基因群，親子之間 1/2，同父母的手足 1/2，異父母手足 1/4，祖孫之間 1/8，表兄弟姊妹之間 1/8……。基因是自私的 (Dawkins, 1976)，但由於與他人共有基因的聯繫，而衍生了親屬選擇 (kin selection, Hamilton, 1964) 的利他行為。儒教的父慈子孝、兄友弟恭，不正符合這種親其所當親的演化邏輯。既使對遺傳上沒有關係的陌生人也能發展立基於「以德報德，以牙還牙」的互利行為模式 (Trivers, 1971)。

人類群體社會的發展，由人數少而簡單到人數龐大而多元複雜，而有隊群 (band)、部落 (tribe)、酋邦 (chiefdom) 及國家 (nation) 的區別 (Diamond, 1997)。隊群是最迷你的社會，幾乎全都是只有血緣或姻親關係的親族，此種群體應是楊國樞所講的家族。部落的單位是一個村落或是幾個關係密切之村落的結合，地緣關係是其結合的基礎，部落單位與家族單位難免有重疊的部分。下一步的發展就是有中央集權領袖的酋邦社群了。當群體內的人口愈來愈多，人與人之間的爭端愈來愈不容易以血緣與地緣之親來化解，為了群體的和平共存，逐漸需要依賴於有權勢、有威望的人來排解、控制。這個領袖人物在農村社會常常是所謂的地方仕紳，在台灣的地方自治社會中則稱為派系領袖。當社群變得更大更複雜後，酋邦領袖除了負責排紛解爭外，也負責地方安全的維護與公共工程的推展，徵兵納稅逐漸發展成為必要的制度，這些都有賴於政府型態的結構，國家形式的龐大社群與焉逐漸形成。套句社會學的用語是從俗民社會走上公民社會，或者說從自然社會走上文明社會了 (陳紹馨, 1997)。現代

「中國人」的範圍至少包括中國大陸及台灣，而這二地區的「中國人」社群在形式上早已是屬公民社會的國家，或準國家群體了。楊國樞貼近執行精耕農業之村落社群人們而建構的社會取向理論如何能契合舊與新，傳統與現代的中國人，有待深究的地方。

(二) 下層結構與上層結構的相輔相成

心理學中國化或本土化的最高層次是系統理論的建構（楊國樞、文崇一，1982），到目前為止，在台灣有這種最高層次之學術成績者，一為楊國樞教授（2001a, 2001b, 2001c），一為黃光國教授（1995）。同樣是論析中國人的心理行爲，楊氏採取的是 **bottom-up approach** 的路線；他從人與自然環境的相互關係，推衍出中國人適應宜農生態環境及精耕農業的生計型態而產生的特殊人際互動模式（見表 1、表 2）。當他做此理論建構的時候，中國人的日常生活形象鮮明地縈繞於他的 **working memory** 中。黃氏則是從科學哲學的角度，取材中國古典的經典著作，尤其是儒家思想經典，建構他的庶人仁、義、禮之倫理體系來對應他的「人情與面子的理論模式」，是 **top-down** 的 **approach**。

同樣是指涉差序格局的人際關係，楊氏的家人、熟人與生人關係是俗民化的，較經驗性的，而黃氏的情感性、混合性與工具性關係則是較抽象概念化的。黃氏的庶人倫理其實就是孔夫子的社會倫理觀，只是黃氏對它做了現代社會心理學的理論包裝。楊氏的理論建構並不直接扯上孔老夫子的儒家思想，但楊氏理論內涵特別契合中上階層中國人的人際現象，其實已意涵儒家教化的影響。我認爲若不雙管齊下地銜接 **bottom-up** 的中國農業生計型態及 **top-down** 儒家意識型態的教化，不足以解釋幅員廣大社會結構多元化的中國人特性。

孔夫子儒學倫理的終極目標就是一個「和」字（張德勝，1989），和諧的價值觀貫通於個人的生活與社會。如金耀基（見張德勝，1989，頁 2）說的，中國人生病時說身體違和，中國人的家庭生活講以和爲貴，做生意講和氣生財，最好的政治是國泰民安，盛世的最高境界是大同。孔子爲什麼無限上綱地抬舉「和」的價值觀，乃鑒於春秋戰國時代的社會大動亂——諸侯僭越天子、卿大夫如斯犯上、封國之間你殺我奪、母子相姦、兄妹亂倫、烹子悅上、綱紀廢弛、社會失據、無規無範。孔子生於詩禮傳家的儒者門第，乃奮起周遊列國鼓吹道

德政治，以重建西周社會的禮制和秩序為己任。然則兵權在握的諸侯王卿一心一意擴張權力與土地，孔子的苦口婆心落得一字「迂」的譏刺。孔子求官不得轉而發揚師道，門生受教轉而成師，再傳更多門生，最後成就了孔子萬世師表的豐功偉業。仁、義、禮是孔學的核心價值，其背後的終極目標就是和。仁、義、禮的推行是致祥和的手段，而仁義禮是以等級差序與權威為架構。孔子學說到漢代才登位為國學之尊，之後二千多年間，代代儒家學者以之為必修之學、必傳之道、必行之理。孔子所謂君君、臣臣、父父、子子，雖然對君、臣、父、子各有規範，但事實上則對君父多所維護，對臣子多所壓抑，因此儒學思想實為一種中央集權的尊君（父）論，正合當權當位者的所好。

儒學既然是一部社會倫理與人際倫理之學，自然以團體為執行單位，而最基本的團體就是家庭。家庭之外是親族、鄉里，而至社會、國家。社會是家庭的擴大，家庭之理為社會之理，異涵同構，因此儒家之道一以貫之，由家到國到天下。而齊家、治國、平天下之可能始於個人的修身。然而，儒家求之於個人的修身標準，事實上是嚴苛困難的。孔子的仁學是成德之學，聖王是他期望的最高修身成果，但是他說：「聖人，吾不得而見矣！得見君子者，斯可以！」〈述而〉如何做君子呢？他又說：「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」〈里仁〉硬要以儒學標準為自我發展的標的及以之作為評量人的依據，事實上常人多半是力有未逮，於是製造了口是心非、裡外不一的假君子（楊中芳，1999）、但求表面不爭不鬧的虛性和諧（黃曬莉，1992）、有面子沒裡子的表相榮耀（朱瑞玲，1987）。而在以和為貴的心態下，大家也都心知肚明地不會將他人的假相戳破。什麼樣的家庭特別會產生這樣的現象？讀書人因為熟讀四書五經，做不了聖人層級的君子，至少也修出了文質彬彬的形貌與氣質。權勢家族，財大勢大，三妻六妾，子女、孫子女以數打計，家僕佣人成群。這麼偌大的一個家族，非得有一個中央集權的家長不足以井然有序地處理資源分配與人際糾紛的問題；在上者唯他至尊，一言九鼎，在下者唯唯諾諾，去我尊上以求自保。顯赫之家，名揚四里，萬人矚目，一家之長的面子，集體的大我面子比尋常百姓的面子更需要維護與尊重，當家者也要盡己之力與能擴增家庭的資產，一來鞏固自己的權威地位，二來上以榮宗耀祖，下以包庇子孫。孔子與儒學原志在教化帝王貴胄之家，民間具體而微的小王室，特別適用孔學之道，其理自明了。

中國傳統社會實則是貧富懸殊階級分明的社會，雖然科舉制度可能使一個尋常百姓「十年寒窗無人問，一舉成名天下知」，但在人口眾多的中國，是屬極少數，而且親親原則的心態，必然是「一人得道，雞犬升天」，一個人脫離原來的階級之後是再填一族尊儒學孔之家。佔人口絕大多數的一般農民，日耕而作，靠天賞飯，無書可讀，增財無門，無所可光宗耀祖的利與名，也就沒有特別需要維護的家族面子。在這樣的家庭，不易看到彬彬儒子禮，言談君子氣，易言之，是沒有經過文飾洗滌的鄉土氣，如紅樓夢中進大觀園的劉佬佬，如「大宅門」中自薦當家僕的鄭老屁。我們不能說這些人沒有楊氏所論中國人之社會取向的互動特徵，只是他們缺乏充分資源去精練孔學之道，而保留較純真也較粗俗的自然人性，其中包括由演化基型的血緣與地緣之親所帶來的親其所當親的人際行爲。反之，靠著田租、房租及其他財源，地主家庭與豪族強宗家族的成員不事耕作，自小學習經書，修仁義禮之身，齊家和之興，進而追求執掌國政的仕宦功業。在科舉時代，學識、功名、利祿是相輔相成的。因此愈是書香世家、官宦世家、豪族門閥，愈多儒學教化的雕琢，也愈多楊氏所描述的社會取向特徵。

二、從中國人百年家族看社會取向特徵的運作

楊國樞對社會取向乃中國人之社會行爲與生活的主要運作型態，溯源自五千年前黃河流域黃土區的宜農生態環境（楊國樞，1981，2001a）。古時中國人採取的是以家庭爲共事單位的精耕農業。精耕農業的耗時、耗力、靠天、生產量大於需求量的特性導引了家族共產，父系傳承，階序排比的家庭結構，四者交互爲用而衍生出家族取向、關係取向、權威取向及他人取向的人際互動型態，楊氏稱之爲社會取向的四大向度（見圖 1），而這四大向度的互動型態是連鎖的。如前所述這四種向度的聯合運作有賴於上層結構—儒家思想的教化與強化，因此特別顯見於書香傳家的地主家庭及依賴中央集權管理的豪門家族。在已然相當現代化的今天，要清楚感知傳統中國人際的社會運作實況，述古而作的傳記性影集與故事是一個相當直接的研究管道，茲舉部分實例說明社會取向的特徵。

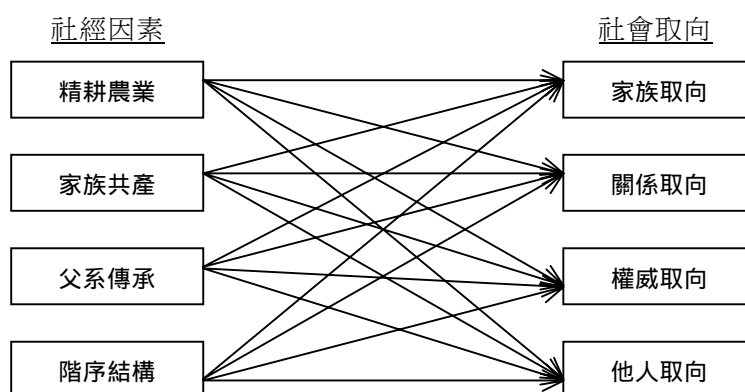


圖 1 傳統中國之經濟與社會特徵或因素對中國人之社會取向的可能影響（楊國樞，2001）

（一）家族取向與權威至上

家族取向的內涵包括家族延續、家族和諧、家族團結、家族富足、家族榮譽。中國傳統大家族，不管是否數代同堂，都非常重視輩分的區別，以定尊卑的順序。輩分的區隔方法之一是以姓名的取法定之。例如「大宅門」中的白氏家族，以百草廳老太爺——白萌堂開始；第二代傳三子，均以穎字為名字的第一個字，是為穎字輩；第三代有六男為景字輩；第四代有六男為敬字輩；第五代有八男是占字輩。中國近代工業之父——盛宣懷家族也各以懷、頤、毓、承為前後四代的取名，乞丐土匪出身的東北梟雄張作霖的第二代均以學為名。

這樣的取名反映三件事實：(1)父系為主。以其字區分代別的清晰度男輩大於女輩；(2)房際不分。如白萌堂育有三房子嗣——穎園、穎軒、穎宇，他們各別生有三男（景怡、景泗、景陸）、一男（景琦）、二男（景雙、景武），但從第二代長子白穎園以大爺為敬稱，一路排下來，到白景琦稱呼為七爺。(3)尊卑有序。輩分間輩分愈大愈尊，同輩間則長者為尊，所以當白萌堂以老太爺之尊一意孤行，沒人敢阻止他。精明幹練、深思熟慮、視野深廣的白二奶奶曉之以理及人際利害關係時，老大爺一句：「這裡沒有妳婦道人家講話的份」，她

也就噤聲不言，以致白家陷入大劫難。二奶奶以一婦道人家，在三爺穎宇的強力反對下，接掌白氏家業，也是靠老太爺的強制命令與支持，將存有全族財產契約及祖傳醫藥秘方的保險鎖交給她，二奶奶才得以當家作主。老太爺只要下命令，不用說明理由，就能令出必行。支持其權勢的一方面是他掌控了白家產業的地契、房契及使百草廳源源生財之獨門秘方，另一方面則是子孫輩的深厚孝道觀念。

白家與詹王府的三代恩怨，一句話，禍起雙方家族面子的意外撕裂與維護，雙方都輸不起面子的丟失，因為全北京城的人都看著他們；爲了扳回自家的面子，雙方未所預料地付出了慘痛的代價。「他人取向」的特徵莫不以維護家族面子爲極致的表現，是家族取向的延伸。

（二）家族至上個我爲小

二奶奶當家後，以盤回被朝廷查封的百草廳老舖，重振白家榮譽爲使命，百般容忍私心作祟處處作梗的白三爺——白穎宇。老大穎園遇劫難前也以家和，不驚父母爲重，以本房私鍰填補不肖老三虧去的公款。對他來說，敬忠職守、兄弟和諧、孝順父母是最重要的；他並以夫尊妻卑的權威壓下太太對他犧牲自己助長老三劣行的抗議。

就自然的人之情來說，二奶奶受盡三爺的侮辱，扯後腿；當作盡壞事的三爺陰溝裡翻了船時，正是二奶奶一吐怒氣與怨氣的時候，但是她本著彼此是自家人的關係，不計前仇，救了他一命，也保留了他繼承家產的權利。這正是楊國樞（2001）所主張的家人關係：不管喜不喜歡，都要遵循責任原則，全力保護。

（三）權威敏感與關係取向

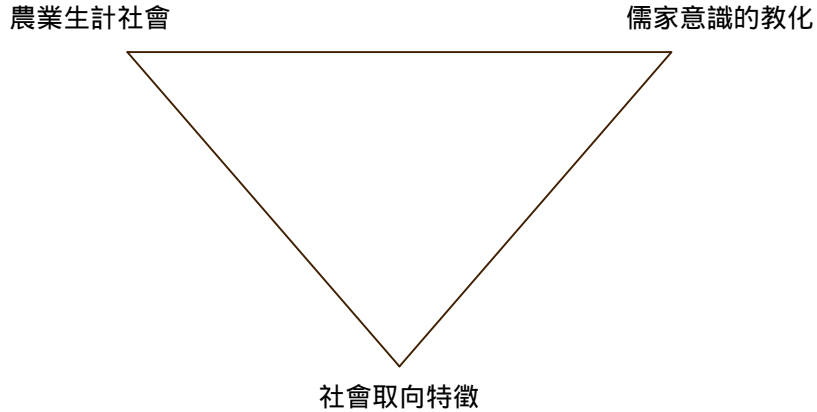
以現代的眼光來看傳統社會中若不依賴權威與關係幾乎一事難成的現象，感覺是很不舒服的。重視權威與關係的背後意味著沒有可以依靠的公正法律與公理。自家人的關係不管是基於演化基礎或儒學教化的親親原則，不必費心機，直接要求使用就是，使用外人的權威與關係，則得費盡心機與耐性。白家「百

草廳」藥舖被陷害、查封幾致生路斷絕，二奶奶靠著敏銳的嗅覺，推斷宮裡的常公公是最親近老佛爺的權威人物，不惜動用僅餘修祖墳的資金，購置公館一座、俾女兩位賄賂之。明明是賄賂，常公公卻公然受之，大大稱讚二奶奶善體人意的慧心，配合她的策略打擊與白家競爭的對手。知之者對二奶奶的權威敏感度、大手筆的供奉權勢人物與為人處事的能力一片口讚心服。在一個只有人治沒有法治的社會，練就察言觀色、明辨利害、拿捏分寸、操弄人際關係的功力，是自保與生財的不二法門。

「大宅門」、「盛宣懷」、「梁啟超」等傳記故事，均屬清朝末年的事，是標準的傳統中國社會年代。熟讀楊氏的社會取向文章後，再來看這些家族的事蹟，會很驚訝於二者之間的高度契合。西方的社會人格心理學曾被批評為反映白人中產階級民眾的心理學；同樣的，楊氏的中國人社會取向理論，可能也有它的侷限——特別契合傳統時代中上階層之中國人的心理與行為。這些人的共同點是，家大業大，不是書香之家，如康有為、梁啟超；就是官宦之家，如李鴻章、盛宣懷、張作霖或百年商家，如「大宅門」中的「同仁堂中醫藥局」。這樣的家族，使一家之主（輩分最高的家長）擁有全族家財的絕對控制權與分配權，有財必有勢，進而有權。財、勢、權的集中，得以反過來支撐維護中央集權的家庭結構與尊卑有序之意識型態的教化，進而更加強化楊氏所說的社會取向的各種特點。

精耕的農業生計型態從理論上來說，固然具有形塑家族取向、關係取向、權威取向與他人取向之社會互動模式的有利因素，這些互動模式的擴張強化與代代相傳，還得依賴一套可以超越時空而傳播的生活哲學。三千年來最契合，也強力主導社會取向之運作的生活哲學就是儒家思想。儒家思想透過形式的教育管道或非形式化的散漫隱晦式管道，如說書、戲曲、諺語、生活習慣、祭祀等等影響中國人。在貧富懸殊、階級分明、言論思想批判受壓抑的傳統社會，有閱讀能力的民眾比普羅大眾更多了一層儒家思想的直接教誨，因此他們應該更有吻合社會取向特徵的表現。儒家思想的直接教誨多了深化儒家價值觀的力量，家族財勢的大小則決定了表現社會取向特徵的廣度。如賽珍珠（1981）所著的〈大地〉阿龍貧到僅有立錐鑿耕一小塊地時，他顯著的社會取向表現只是照顧年老父親的孝及勉為其難分一杯羹給叔父的家族取向。等他意外致富後，

他與他的第二代才有本錢逐步顯露其他的社會取向特徵。所以對中國人之心理與行為的了解宜從如下的三角關係圖切入。



本文開始，點出了楊國樞教授的大陸文化背景與其所建構之理論的關係，意在引出其理論是否契合現代華人及台灣地區人們之眾趨性格的問題。談中國人的國民性，東西方的學者最常以集體主義（collectivism）對立於西方人，尤其是美國人的個人主義（individualism），後者特別強調拓荒的歷史背景對美國人個人主義的影響（Triandis, 1993）。若歷史背景對人的性格與行為會有影響，佔台灣人口 80% 的早期大陸移民後代是否符合楊氏建構自大中國歷史背景的社會取向理論？

三、台灣人的拓荒歷史背景與拓荒性格

文質彬彬，言詞謙和高雅是讀書人的形象特徵，尤其是熟讀訴求克己復禮之儒學的讀書人。從這個角度來追溯台灣人的先民及其世居台灣二、三百年的台灣人，也就不難理解社會取向特徵不甚契合台灣群體的道理。台灣人是華人社會中最早進行民主化選舉，也是最早走上工商業化、現代化的群體。以台灣

人為多數的民進黨取得政治資源後，早期文質彬彬樣以外省人居多的國會議員愈來愈少，倒是粗言俗語，罵經滿口的議員卻是愈來愈多。曾為一國之尊的本籍元首也經常看到他自然地口出販夫走卒之語，而贏得不少群眾的愛戴。歷經二千多年的紮根，說儒學是中國傳統社會的主流文化，而仁、義、禮是其主體價值殆無疑義，但若說它也是台灣的主流文化與價值則有待商榷。

台灣的先民 83.1%來自大陸福建，15.6%來自廣東。中國廣大民眾以農為業，習於安土重遷，會冒著生命危險渡海來到一個荊棘遍野，又有獵頭習俗之高山族的陌生島嶼，實因原居地已到民不聊生的境地。他們不同於雖貧窮卻仍堅守安土重遷的傳統農民，是一批饑民、難民與冒險家。幾乎可以肯定他們是不認識字的文盲，他們就像人類祖先在險惡的環境中求生存的一群人，他們剛毅、刻苦、耐勞、冒險、好勇、鬥狠、直接、率直、莽撞……，在惡劣的生存環境中，他們不可避免的是自私的個人主義者。他們的處境與行為表現，可參考〈渡台悲歌〉的內容（摘錄自徐宗懋，1995）。

勸君切莫過台灣 台灣恰似鬼門關
千個人去無人轉 知生知死都是難

台灣不是人居住 可比番鴉大海邊
馬牛禽獸無禮儀 看比心頭怒沖天
不敬斯文無貴賤 阿旦和尚稱先生
讀書兒童轎夫樣 比我原鄉差了天
並無一點斯文氣 赤腳蓬頭拜聖賢
到此斯文都饑賤 看見心頭怒沖天
迎婚嫁娶去恭賀 未見一人有鞋裝
赤腳短衫連水褲 洗身手帕半腰纏
囊筵無讓賓與客 搶食猶如餓鬼般

不知貴賤馬牛樣 看起心頭似火煎
無論本族及外姓 一個禮包食兩餐

台灣社群的發展歷程，除了一般的「族群—部落—酋邦—公民社會」（Diamond, 1997）的自然歷程外，另有其特殊的歷史經驗，包括清政府的禁民政策，荷蘭東印度公司的殖民，五十年的日本統治，及來自中國大陸的國民黨統治。1624年荷蘭人初據台灣時，只有些許冒險來台的男性華人散居於土人茅屋中。東印度公司視糖為有利可圖的貿易品，開始招徠華人鼓勵農耕，生產稻米與糖。荷據三十七年後（1650年），台灣移民自大陸的人口有三萬四千人。1662年，鄭成功驅逐荷蘭人，有三萬名士兵、官吏和家人跟隨而來；以前由冒險家所形成的集合體才慢慢轉變成漢人的農業聚落社區。1683年，台灣變成清領土地，其後一百年間，時有禁止移民攜眷來台的規定，造成性比例長期不平衡，缺少一般的家庭結構。村裡大多數的人是沒有妻子、兒子、尊長的青壯年農夫，大陸原居地的生活習慣與習俗若非不可行亦是因陋就簡，遑論形成如同大陸的大家族。1720年（康熙六十年）的台灣縣志，如此記載：「鄉間之人至四五十歲而未有室者比比而是，閩女既不可得，或買掠販之女為妻，或購掠販之男以為子，……有父無母，悖義傷倫，抑又甚矣。」（引自陳紹馨，1979，頁457）清政府腐敗後，移民難禁，女眷同行者也增加，但是清廷駐台官員無力也無能治台，台灣如同無政府之所在，叛亂、族群械鬥、原漢相爭此起彼落。一些墾殖成功而變得較富有的地方士紳提供政府軍餉，為政府招募兵勇，大清皇帝以賞賜官職以為酬報（參考陳逸松，1994），而成為比一般農民較有權、勢、財的地方望族。然而日據以後，這些望族與其他台灣同胞同樣受到殖民政府的高壓統治。日據之前，來台墾殖的閩粵移民尚有來往台灣與大陸的通道，日據以後，日本殖民政府關閉了這條通路，並於統治二十幾年後實行皇民化（即日本化）政策——取日本名字、講日語、學習日本歷史、穿和服、木屐等等，並以利益交換忠順的方式，培養了一些親日的地方鄉紳。日據時代，地方鄉紳與望族的子女有接受較高等教育的機會，而其受教途徑是東渡日本本土留學。

孔孟之學有正規知識傳播的教育管道或稱大傳統之學，有其他如水銀洩地到處瀰漫的滲透途徑，或稱小傳統的擴散途徑。尋常無力受教的大多數百姓是在小傳統的擴散氛圍中，不知不覺地感染儒學中較淺顯易明的精神——忠君、孝親、敬祖。台灣漢人始於拓荒背景、流民結構；外族統治期間縱有些私塾式的漢文教育，其層級應該不高，就學者也屬少數。小傳統之影響應在社會趨於

安定之後，才慢慢由大陸引進而發生作用。因此可以斷言，台灣先民並沒有吸收儒家思想的豐碩園地。楊氏所建構之社會取向的多種特徵與台灣的民情及群性的契合度應低於中國大陸的情況，但是比起非華人，由於小傳統的可能傳播與滲透，台灣民眾仍然有較顯著的社會取向特徵。

台灣歷年來的政治選舉活動都表現很顯著的地方派系競爭（陳明通、朱雲漢，1992），尤其在中南部，可說其來有自。在移民拓荒歷史中，移民者多半為單身男性，人單力薄。來自同一祖籍的人常聚居成群，視同親人，彼此協力防範土著或盜匪的侵襲，合作開圳引水灌溉的工程。族人不足則號召鄰人共事。因此，形成以血緣與地緣為基礎的社會結構，歷經百年的群際械鬥也以這二者為基礎（陳其南，1987）。墾殖生活安定，性比例趨於平衡而有正常婚姻家庭結構後，人們也開始回大陸分來家鄉的香火與神社。血緣關係以宗祠做聯繫，地緣關係以鄉土保護神的信仰做聯繫，前者維護了原中國大陸的祖宗崇拜與世系傳承的信念，後者則成了家族團體之擴展關係網路的凝聚力。在台灣由於移民社會特性及外族統治的經濟控制不容易發展出如同大陸有過的強宗豪族及族長式的大家庭結構，因此，總而言之，影響台灣民眾趨性格的因素包括三者：(1)部落社會—俗民社會—鄉村社區的自然發展，這一部份具有世界的普同性；(2)台灣的拓荒歷史背景；(3)與大陸原鄉的絲連關係，這種關係以祖先祭祀、信仰形式、語言、生活習慣及農閒之餘的鄉土娛樂活動保留了大陸原鄉的文化。對台灣華人而言，維繫中國人社會取向之互動模式的主要力量來自第三個因素；但由於台灣歷史短，前二個因素的存在抑制了社會取向特徵的擴大發展。

四、社會變遷下的社會取向演變

（一）傳統力量的式微

荀子曾說：「人生而有欲，欲而不得則不能無求，求而無度量分界則不能不爭，爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求」（引自張德勝，1990，頁 39）前句話講的是人的自然性，後句話講的是社會控制的手段。Freud（1969）曾以自我（ego）與超我（superego）馴服本我

(id) 的歷程說明自然與文明的關係。在神經生理的層面，Paul MacLean（見 Atkinson et al., 2000）則以引發本能動機與情緒之下視丘（hypothalamus）、臨邊系統（limbic system）及前額皮質層之認知功能的先後演化，與後者馴服前者的相對關係來影射人類由自然性到文明性的機制所在與發展歷程。易言之，人類的自然性是相同的，但文明的型態卻因所居生態環境不同及因應生態環境而衍生的不同樣貌而有群際性的差異。引用楊國樞（2001a）的說法，人是一個兼有生理、心理與行為運作的系統，寓身於一個涵蓋一群他人與大自然的生態系統中，兩者合構成一個更大的系統，稱為生活圈（life sphere）。楊氏將個體與週遭環境的關係區分為融合趨勢（homonymous trend）與自主性趨勢（autonomous trend），歐美社會走上自主性趨勢，東方社會則走上融合趨勢。本人認為人類文明的進展，是始於融合趨勢再發展成兩大趨勢；一個持續原本的融合趨勢，一個則異化為自主性趨勢。生存與生殖是人類基因達成概括生殖成就（Hamilton, 1964）的必要手段，而生存的策略在人類文明史上歷經採集游牧、農業生產與產業製造的進程，其中農業生產與產業製造都關係著人口數量的大躍進。土地的有效利用，生產技術的改進帶來豐富的糧食資源，而促使人口大量增加，但人口繁衍到生產食糧供不應求時，一方面引發人際之間的競爭與亂源，另一方面也促發生產技術的再精進與社會的再改造。中國大陸遠在三千年以前就已經從粗耕農業轉進精耕農業，精耕農業進一步帶來商業交易行為及簡單的手工業生產。一直到 20 世紀初中國的產業型態都維持精耕農業為主，初級工商業為輔的經濟型態。在下層結構面，精耕農業的有效生產依賴人順應自然的心態，亦即融合趨勢。在上層結構面，不管是儒學或老莊之學，均源自對易經的哲理詮釋。而易經卻是一部自然生命之書：「仰觀象於天，俯觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，進取諸身，遠取諸物。」易言之，主導中國文化意識型態的經典之作，也是以融合趨勢為內涵。

西方以歐美為代表的國家也曾歷經相同的經濟型態的發展，但十五世紀啓動的科學革命，十六世紀的文藝復興及其後的思想啓蒙與十八世紀的工業革命，使得西方的文明發展方向起了急遽的變化，概括而言，他們與環境的關係從笛卡兒（1596~1650）年代開始從融合轉向自主性趨勢，而其轉變的趨勢愈往後愈加速人與自然的對立與宰制。西方社會從自然社會轉向公民或國家社會的

動力，下有產業結構的轉型上有人可以宰制自然的意識型態的激勵與強化。台灣歷史上日據以前，社會控制的手段依靠以宗祠祭拜與地方保護神的信仰所凝聚而成的力量，脫離家族與社群的個體得不到安全保護，因此一些傳統的信念與態度多少能夠透過這類集體的歷程而影響個人。但當日本殖民政府以警察與行政組織來維持治安時，建立在自我防衛與互助需要的傳統組織逐漸失去其潛移默化民眾的後盾力量。光復後，現代化的方向持續強化，傳統的力量更是式微了。

在西方現代化的社會，民主、法制、選舉、人權、平等、個人自主是連鎖的配套措施。楊國樞（1981）初構社會取向理念時，是將傳統與現代一一就各別的生態環境、經濟型態、社會結構、社會化方式及性格與行為並列比較分析。2001年，他再論中國人的社會取向時，已撇開社會變遷與現代化層面的探討了。可能他意識到了形式上的現代化，並不必然帶來如同西方國家人民的心理與行為。撐住西方民主、自由、選舉背後的精神是平等的法治精神與人權的尊重，這些都是中國大陸或台灣民眾所缺乏的。台灣的情況因移民與外族統治的歷史背景，及較早的步入現代化，一直沒有恆定而根深的主流價值，儒家思想化的特徵雖有之，不很顯著也不很普遍。五十年的日本統治，二十年的皇民化歷程，只在老一輩台灣人身上留下一些日本化的痕跡。五十年的國民黨統治雖然引進前所未有的儒家思想的全盤灌輸，但其影響力被資本主義的重金精神，及更多新興學科的學習瓜分了。沒有法治與人權的本土精神，引自西方的民主政治型態與自由主義，倒是讓民眾源於移民世代的草根性——純樸、自然、粗俗、莽撞，有了流洩的窗口。

（二）關係主義在華人社會的普遍性與恆定性

在社會取向的四個向度中，我認為關係取向與由其衍生出來的關係主義具有最強的持續力量，因為它恆有必然的演化生物基礎。從自我個體開始，必有父母、子女、兄弟姊妹、祖父母、孫子女、堂表伯叔、兄弟姊妹、甥侄……，及地緣關係的熟人，共學共事關係的熟人等等。家族取向、權威取向、他人取向等內涵，都是從人己的血緣關係、地緣關係、社群關係、事業關係因應環境特性而發展出來的。工商業化、科技化、都市化會逐漸消磨家族取向、權威取

向與他人取向的特性，但人際之間仍然不變其有家人、熟人、生人之分。不管有無儒家思想中親親法則的教化，遵循親親原則本就是人類傳承基因的自然本性（Hamilton, 1964）。熟人之間的合作與互利也有其基於互饋而變親近的演化基礎，受到排斥的陌生人則可因緣各種機會變成熟人。西方的個人主義社會，其實是十七、八世紀以後才發展成形，在這之前，他們的社會也歷經部落社會、俗民社會而至公民社會的發展。法治、人權與平等的信念與尊重，使得他們在公領域不必仰賴拉關係、套關係來解決問題。易言之，人類共有親親原則的演化基源，但西方社會的哲學、政治與經濟型態的發展，壓制了生物性親親原則的膨脹與深化。反之，中國社會中，儒家思想的親親意識型態與社會生物學所講的親親演化基礎，正好 **bottom-up** 與 **top-down** 直線交相會合，相輔相成。在一個沒有法治、人權與平等理念及家、國一理貫通的社會中，不管是私領域與公領域，關係脈絡的擁有成爲解決問題的重要資源乃爲理所當然的發展。這樣具有歷史性的慣性行爲模式歷經二千多年的有效運作自然有了功能獨立的生命力了。從關係主義來看中國人可能會比從社會取向的四個整合向度更貼近當代的中國人。

六、結論

1981年，楊國樞發表〈中國人的性格與行爲：形成及蛻變〉一文，一方面闡釋中國人的性格與行爲的形塑基礎與歷程，是其社會取向理論的第一版。文中他也以西方先進社會的經濟型態與社會結構爲藍圖，思考中國人性格蛻變的方向。2001年最新版本的社會取向論文則不再論述中國人性格蛻變的問題，而全面著力於完全本土化的理論建構，楊氏對本土化似乎有一廂情願的意念在內。2001年他（楊國樞，2001c）做了一篇橫跨兩岸中國人之性格向度的研究，在其文獻探討的分析及其提出的研究假設中，可看出他認爲中國人性格不同於西方人的性格的堅持，但實際研究結果，卻顯現兩岸中國人有一些與西方人共有的性格特質，而大陸中國人與台灣本島的中國人，有相似之處也有相異之處。

楊國樞（1997）強調研究者與被研究者若有共同的歷史文化背景，研究者即能建構出透視被研究者之心理與行爲的理論概念與研究設計，二者之間的契

合度是心理學本土化的最好立基。但從知識社會學（Stark, 1958）的角度來看，在一個幅員廣大、人口眾多、社會發展多元化、已經擺脫俗民社會型態的國家，應該不容易有高度的契合性。本文透過這樣的角度及對中國幾個百年家族傳記歷史的分析，認為楊氏的中國人社會取向特別契合中國大陸舊日社會大家族的特性。其社會取向所述之四個向度的特徵，一方面如他所言，對中國農耕社會的家庭結構有其適應性，另一方面，實有他著墨很少的儒家思想的高度相應性。而中上階層家庭才有直接的儒學教化機會，愈是富豪之家，愈具有導向社會取向之特性的利基——豐富的共產資源，社會地位高的族長，在外有使家族更富足的力量，在內更有控制族員的威望與本錢。

台灣發展自一個拓荒移民社會，歷史短，期間受過不同異族的統治。移民性格有很濃厚的草根性。國民黨當朝的五十年間，雖勵行儒家化的全民教化，到底時間不長，且還受到其他力量的牽制，要形塑其社會取向特徵的力量，比起中國舊日社會的中上階層人士，其力量是相對薄弱的。在道德上，台灣一直缺乏明確而根深的主流價值觀，倒是在現代資本主義的洪流中，不可避免的產生金錢至上的價值觀，沿用西方有其形式而沒有其內質的民主制度，則解放了不少台灣民眾源於拓荒移民性格的草根性。

參考文獻

- 朱瑞玲（1987）：〈中國人的社會互動：試論面子的運作〉。《中國社會學刊》，11期，頁23~53。
- 宋路霞（2001）：《百年家族—盛宣懷》。台北：立緒。
- 李喜所、胡志剛（2001）：《百年家族—梁啟超》。台北：立緒。
- 李翠蓮（2001）：《百年家族—張學良》。台北：立緒。
- 侯宜傑（2001）：《百年家族—袁世凱》。台北：立緒。
- 徐宗懋（1995）：《務實的台灣人》。台北：天下。
- 張德勝（1989）：《儒家倫理與秩序情結：中國思想的社會學詮釋》。台北：巨流。
- 郭寶昌（2001）：《大宅門》。台北：尖端。

- 陳其南（1987）：《台灣的傳統中國社會》。台北：允晨。
- 陳明通、朱雲漢（1992）：〈區域性聯合獨占經濟—地方派系與省議員選舉：一項省議員候選人背景資料的分析〉。《國科會研究彙刊：人文及社會科學》，1期，頁77~97。
- 陳紹馨（1997）：《台灣的人口變遷與社會變遷》。台北：聯經。
- 陳逸松（1994）：《陳逸松回憶錄》。台北：前衛。
- 黃光國（1995）：《知識與行動——中華文化傳統的社會心理詮釋》。台北：心理。
- 黃曬莉（1992）：《中國人的和諧與衝突觀》。台灣大學博士學位論文。
- 楊中芳（1999）：〈人際關係與人際情感的構念化〉。《本土心理學研究》（台北），12期，頁105~180。
- 楊國樞（1981）：〈中國人的性格與行為：形成及蛻變〉。《中華心理學刊》，23卷，1期，頁39~56。
- 楊國樞（1993）：〈我們為什麼要建立中國人的本土心理學？〉。《本土心理學研究》（台北），1期，頁6~88。
- 楊國樞（1997）：〈心理學研究的本土契合性及其相關問題〉。《本土心理學研究》（台北），8期，頁75~120。
- 楊國樞（2001a）：〈中國人的社會取向：社會互動的觀點〉。尚未發表的文稿。
- 楊國樞（2001b）：〈Beyond Maslow's culture-bound linear theory: A preliminary statement of the double Y model of basic human needs〉。尚未發表的文稿。
- 楊國樞（2001c）：〈本土及外來五大性格向度與華人心理及行為之關係的比較研究〉。尚未發表的文稿。
- 楊國樞、文崇一（1982）：《社會及行為科學研究的中國化》。中央研究院民族所專刊乙種第十號。台北，南港。
- 賽珍珠（1981）：〈大地〉。見陳映真（主編）：《諾貝爾文學獎全集 23》。台北：遠景。
- Atkinson, R. L., Atkinson, R. C., Smith, E. E., Bem, D. J., & Holen-Hoeksema's (2000). *Hilgard's introduction to psychology (13th edition)*. New York: Harcourt College, pp.42-43.

- Dawkins, R. (1976). *The selfish genes*. New York: McGraw-Hill.
- Diamond, J. (1992). *The third chimpanzee - The evolution and future of human animal*. Brockman Inc.
- Diamond, J. (1997). *Guns, germs, and steel: The fates of human societies*. Brockman, Inc.
- Freud, S. (1969). *An outline of psychoanalysis (rev. ed.)*. New York: Norton.
- Hamilton, W. D. (1964). The genetical evolution of social behavior I, II. *Journal of Theoretical Biology*, 7, 7-52.
- Hergenhahn, B. R. (1992). *An introduction to the history of psychology*. California, Belmont: Wadsworth.
- Jung, C. G. (1963). *Memories, dreams, reflection*. New York: Pantheon Books.
- Kagan, J. & Snidman, N. (1991). Temperamental factors in human development. *American Psychologist*, 46, 856-862.
- Piaget, J. (1950). *The psychology of intelligence*. New York: International Universities Press.
- Sauire, L. R., Knowlton, B., & Musen, G. (1993). The structure and organization of memory. *Annual of Review of Psychology*, 44, 453-495.
- Stark, W. (1958). *The sociology of knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Triandis, H. C. (1993). Collectivism and individualism as cultural syndromes. *Cross-cultural Research*, 27, 155-180.
- Trivers, R. L. (1971). The evolution of reciprocal altruism. *Quarterly Review of Biology*, 46, 35-57.