

傳統中國宇宙觀與現代企業行為*

李 亦 園

中央研究院民族學研究所
國立清華大學社會人類學研究所

一、前 言

美國波士頓大學社會學家彼得·柏格教授 (Peter L. Berger) 近年來對東亞經濟發展中文化因素所發生的作用屢有廣泛的探討，在他討論促成東亞新興諸國經濟起飛的種種文化因素中，特別提到民間宗教的實用主義一因素。他對民間宗教實用主義的看法，曾有一段這樣的話 (Berger: 1988:8-9)：

在追尋亞洲現代性的「精神」時，另一重要的研究領域是民俗宗教。有關這方面，我有個小故事。我上次去臺灣時（1982年），曾和中研院民族所的李亦園教授談論「新儒家的假設」。他對此一假設表示懷疑，他的看法是中國的民俗宗教至少也與儒家一樣重要。這使我有點迷惑，也許是我對此完全不懂。但數週後我恍然大悟（正像我的老師 Alfred Schutz 所謂的「原來如此」之經驗）。

接著他描寫他在新加坡看到一個神媒如何對待他奉祀的神靈的故事，然後他又說：

這些暗示另一個極為不同的假設，讓我們暫時稱他為「李氏假設」(Li hypothesis) 包括儒家和大乘佛教的所謂「大傳統」(great tradition)，無論如何是深深地根植於較不精緻的民間宇宙觀層面裏（包括認知與情緒的層面）。果

*本文曾於民國八十二年十月九日至十八日在香港及蘇州舉辦之「第四屆現代化與中國文化研討會」發表，為該研討會之主題演講論文。

若如此，是否我們追尋探究的「今世觀」(this worldiness)，如積極、實用主義等的根源，最少在中國，應存在於這民間信仰的底層裏，而在上述的「大傳統」裏。

對我個人來說，並不敢說這是什麼「李氏假說」。但是這幾年來卻也不斷在探索思考，企圖理出一個理論架構來。數年前在第三屆「現代化與中國文化」研討會中，我曾發表了〈臺灣民間宗教的現代趨勢——對彼得柏格教授東亞發展文化因素論的回應〉一文，算是對柏格教授的期望做了初步的回應，但是該文只侷限於民間宗教的範疇中來作思考，並未擴展到整個宇宙觀的層次，也未有更進一步的理論架構提出來。經過數年的醞釀，我對這一問題的看法已較前成熟，也有一初步理論架構存在於思考中，而本文的目的即是要把這一架構作一描述，並向與會的學者同仁們請教。

其實，近年來對東亞發展文化因素的探討已有不少學者提出很有啟發性的論點(金耀基:1985, 1992a; Tu, 1988, 1989; Redding, 1990)，而其中尤以黃光國教授的「儒家思想與東亞現代化」理論，最能把文化因素落實到行為的層面(黃光國:1984, 1985, 1988)。黃先生在他一九八五年的論文中曾說：

然而，當我們仔細思考這些論點的涵意時，我們當可發現：儒家倫理是一套相當複雜的思想體系，絕大多數的中國人都無法洞悉這套思想體系的細節。那麼，儒家倫理究竟是透過何種社會機制(social mechanism)的運作，而對中國人的社會行為產生影響呢？同樣地，社會取向或集體主義都是涵意甚廣的整體性概念(global concepts)，這些概念必須給予更精確的運作性定義，方能用來解釋中國人的社會行為。

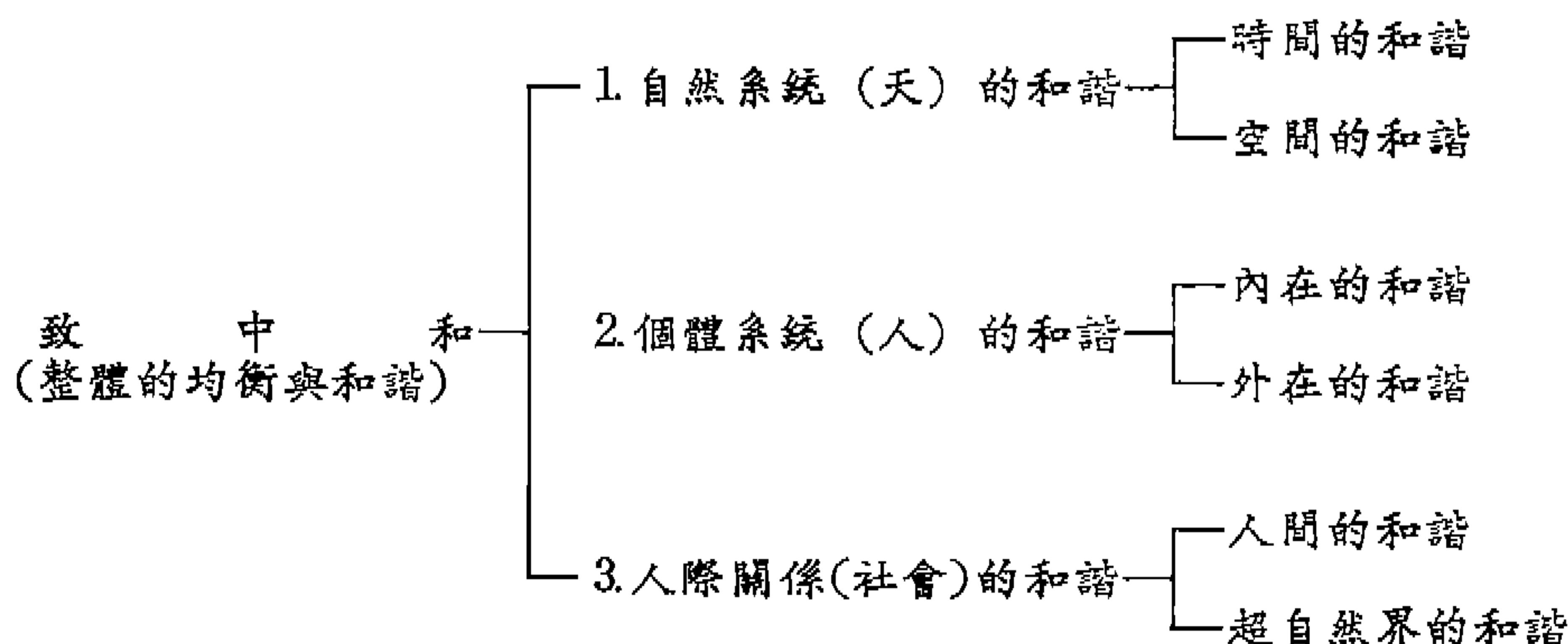
作者以為：儒家倫理、社會取向，和集體主義等等抽象層次甚高的概念，其實是透過一套由人情、面子、關係和「報」所構成的社會機制，而對中國人的社會行為產生實際的影響。本論文的主要目的，便是試圖以這些概念為基礎，發展出一套理論架構，來說明影響中國人社會行為的機制。(1985:167)

其後黃先生也根據同一概念繼續對儒家哲學本身如何透過這社會機制影響中國人的行為加以發揮，並完成他的專書《儒家思想與東亞現代化》一鉅著。我對黃教授的理論架構與論點至表欽佩，但是覺得在儒家倫理透過何種社會機制而影響行為表現的複雜過程中，很可能可以容納多種不同甚至互補的解釋，特別是對非知識份子的一般民衆如何具有與儒家倫理哲學合致的觀念等層次上，更需要有一套完整的架構提出來，本文的目的就是試著在這一層面與意義上，提出我的看法，並請在座的黃教授與其他與會同仁多加指教。

二、傳統中國宇宙觀及其運作

作者在本年初於香港舉行的「文化中國研討會」曾發表〈從民間文化看文化中國〉一文。在該文中作者曾努力企圖說明在儒家的經典哲學與一般老百姓的行爲之間，實際上存在著一層共通的文化意念，那就是中國人的宇宙觀及其基本的運作原則（李亦園，1993）。由於此一共通的文化準則的存在，所以才能使中國的「大傳統」與「小傳統」兩層文化之間即使有不同的看法，卻仍表現出許多相同的行爲。本文的重點即在再一次發揮這一概念，並用以更深層次地探討在儒家思想（包括經典的與世俗的）與現實行爲之間，是藉怎樣的社會機制與過程而加以發揮的。

作者曾於一九八六年秋在日本東京「亞洲家庭與心理健康國際研究會」中，以及其後於一九八七年在臺北「馬禮遜入華宣教 180 周年紀念研討會」上，分別以英文及中文提出中國傳統宇宙觀的三層面均衡概念的模型（Li, 1988, 李亦園, 1988）。根據作者在這兩篇論文中的研究分析，我們認為中國文化中的宇宙觀及其最基本的運作法則是對和諧與均衡的追求，也就是經典中所說「致中和」的原意。為達到最高均衡與和諧的境界，則是要在三個層面上共同獲得各自的均衡與和諧，即使單一層面的和諧，其狀況也是不穩定的，只有三層面的整體和諧，才是最理想的境界。這三個層面的均衡與和諧可以用下表來表達：



上述這三層面和諧均衡的觀念，在一九八八年曾又用在為臺灣臺中國立自然科學博物館「中國人的心靈」陳列主題的設計，在該設計中作者指導呂理政君完成細部資料之蒐集（呂理政，1990），而該陳列主題已於去年八月一日正式展出，其所能表現中國人心靈中追求宇宙均衡和諧的種種現象也極為明顯。其後作者又在上述〈從民間文化看文化中國〉一文及其他論文中對此一架構再加發揮（李亦園，1993；Li, 1992）。

所謂三層面均衡和諧的體系，實際上是說明追求均衡和諧境界所必需的項目與步驟，換言之，無論是大傳統的士紳文化與小傳統的民間文化理想中的最完善境界，也無論是個人的身體健康以至於整個宇宙的運作，都以此一最高的均衡和諧為目標，而要達到此目標，就是要三個層面的次系統都維持均衡和諧。這種狀態假如從個別次系統的意義去說明就更為清楚。

首先說明自然系統的和諧與均衡意義。在追求與自然或與天的和諧上，傳統文化的表現可從時間與空間兩方面的理念與處理方法去理解，這在常民與士紳之間實際上並無太大的差異。傳統中國民間信仰對時間和諧的觀念表現在把個人的生命配合著宇宙時間而作解釋之際。每一個人出生之時，他的父母或親人就會根據他出生的年月日時四個定點，給予他天干與地支的記號，這就是通常所說的「八字」。這個代表他出生的「八字」，也就決定了他一生的歷程，這就是「命」。在民間信仰中，「命」是生來就決定了的，所以「命定如此」是不能改變的。但是每一個人生命歷程與宇宙的時間對照配合時，就會有各種大小不同的階段，而每一階段都有不同的機緣，有時是好，有時是壞，這就是所謂「運」。在傳統民俗信仰中，「命」雖然是「命定」不能改，但是「運」則是可變的，並且可以藉各種不同的力量加以改動，而民間對時間和諧的追求，就表現在這可以改變「運」上面。每一個人依他的出年月日時的干支構成他的「八字」，以這個八字的符號配合宇宙時間流的大小階段推算，個人的時間與宇宙的時間之間，有時是和諧的，那就是吉，也就是好運；有時則是不和諧的，那就是凶，也就是壞運（Huang, 1979）。由於這一基本的時間觀念，所以中國人一生中都努力要尋求對他最有利的時間定點，而每做一事都要尋找一個吉利的時刻，以便「擇吉開張」。選擇吉日良辰是碰到有事情要做時才行之舉，但是時間和諧追求觀念的驅力，並不能僅限於這樣較被動的行動，而是常常更主動地尋求整個生命歷程中的吉與凶之點，以便於「趨吉避凶」，這就是算命卜卦的基本理念所在。算命卜卦千百年來都是中國人精神生活中重要的一環，但是在現代社會

變遷極為快速的情況下，這種傳統時間和諧觀念的追求，似有更流行的趨勢。從臺灣的例子看，不僅是一般民衆如此，知識份子也不例外，有時且有更熱衷的現象。而實際上自古以來，這種追求時間和諧的行為，無論販夫走卒或士紳官宦均十分熱衷，民間社會也許用較粗糙的方式，如摸骨、安太歲等表現出來；士紳知識份子則以較精緻的方式，如占卦、紫微斗數等來表達，但是其基本理念卻是完全相同的，這就相當清楚地說明由於這一共同的文化特徵，使我們進一步瞭解中國文化中「大傳統」與「小傳統」相互貫通的基礎所在（李亦園，1988:20-25）。

維持與自然的均衡和諧，只有時間的因素並不完整，除非在空間的領域也維持同樣的和諧，不然這一系統和諧性就不能令人完全滿意。傳統文化中的空間和諧觀念仍然以陰陽為肇始，然後再及於五行，再進而有八卦，這些因素的綜合，表現出來的就是「風水堪輿」的行為。古典的風水堪輿說不但有八卦、干支等因素的配合，而且所謂五行之說，也從五原素的金、木、水、火、土延到五個方向：東、南、西、北和中，再延伸到五音：宮、商、角、羽、徵。甚而再延到五色、五數、五聲等等，幾乎是要把各種基本現象納於一體，因此其追求和諧均衡之意至為明顯。

以現代臺灣民間信仰為例來說，其空間觀念雖已沒有古典時代的完整，但是仍然保有其特色。民間信仰中五行觀念的運作仍甚普遍，一個村落或社區的地理位置，仍然以五行的觀念來表達。而在日常生活裡，許多事物例如求醫、旅行、失物也都以五方的空間系統來作決定，譬如有較疑難的疾病，總是會先問神媒或童乩，童乩會根據病人的八字年歲等因素，說出應該到那一個方向去求醫；其他旅行、尋失物等，也經常以這種方法決定應該是那一方向最有利。這些都是可以看出空間和諧均衡觀念在民間信仰中所發生作用的情形。

但是，無論如何，空間觀念在民間信仰中最具系統表達的仍在各種風水地理上。風水地理可說是民間信仰空間觀念的核心，尤其是表現在祖先墓地的尋定上，其傳說更是罄竹難書，而現代的居屋風水、室內陳設風水，更是大家耳熟能詳的事。室內風水的流行，不但反映現代社會急功近利的心理，而且更明白地顯示這種追求空間和諧的文化傳統不僅在民間風行，即在知識份子間也趨之若鶩，尤其達官鉅賈更是不敢疏忽，甚至於大學校長也不能免俗，這就可以看出這一觀念的深厚基礎性了。作者在臺灣的新竹市做實地宗教信仰調查時，曾發現那些自稱完全無宗教信仰的人，竟然還有近一半的人

相信「祖先的風水若好，家庭及事業會興旺」，而有三分之一以上的人仍然對生辰八字的時間和諧相當相信。而最為特別的現象則是信仰外來宗教的人士之中，竟也有百分之卅的人仍為祖先的墳墓看風水（宋文里，李亦園，1988:121-127）。由此可見空間和諧的風水觀念實在是傳統文化最基層的宇宙信念，它不但連結大小傳統於其間，也自然成為中華文化的一個共同特徵。

再說個人有機體的均衡和諧方面。要維持整體的均衡和諧之狀態，除去與自然和諧之外，個人有機體的和諧更是關鍵所在。在民間文化的系統裡，維持個人有機體的和諧又可以分為內在實質的和諧與外在形式的和諧兩方面。請先說明內在實質的和諧。傳統文化一向將個人有機體看作是一個小宇宙，因此也以陰陽對立的觀念來解釋小宇宙的均衡和諧，而表現這陰陽對立現象最明顯的就是食物中「冷」與「熱」的觀念，以及其延伸的「進補」觀念的普遍流行。傳統民間信念中一向以陰陽對立的模型判斷個體的存在是冷底或熱底，例如是冷底則多食熱性食物以平衡之，反之則食冷性食物；例如身體出現過熱現象，則應服用去熱的冷性食物或藥物，反之亦同；冬天氣候冷，所以應該多用熱性食物以補充之，夏天氣候熱，則應該多用涼性食物，以維持冷熱的均衡。由於此一基本冷熱調和的觀念，衍生出對所有的食物都給予冷熱或中性的分類，外來傳入的新品種食物，也一定要先作冷熱定位，否則不敢食用。例如南洋傳入的水果榴槤，被分類為極熱的東西，實是很晚近的事；甚至西方的酒類，也要經過這樣的分類定位，因此不是依原有的飯前、飯後、餐中的分別，而是以冷熱散聚方法去決定之，這樣無非是要藉這些飲食來維持個人有機體小宇宙的內部均衡和諧，並進而保持健康。這樣的陰陽冷熱觀念起源甚古遠（Chang, 1977），所以不但影響中國人的食物藥物觀念、食物習慣、烹調方法，同時也與中醫連繫在一起，而成為中國人日常生活中最重要的一個特徵，不僅在國內至為普遍，在海外中國人社會也因物質供應的富足而更為流行起來。這樣的食物觀念由於與中醫藥有相當互通之處，所以也更能顯出「大小傳統」在這一層次上的相關連性。

說到中醫藥表現同樣的原則，我們當然很容易聯想到中國傳統的練身術，這包括氣功、導引、拳術甚至靜坐養氣等等，其原則也都是要藉運動身體以導引陰陽之調和，進而求得內在脈絡氣血的均衡，因此與我們所強調的原則實是一脈相傳的（王唯工，1986:269-275）。

維持個人體內冷熱均衡的觀念容或有實質的意義，但在傳統民間觀念中，僅維持這內在實質的均衡並不夠，要個體的永久性均衡，另需外在形式上

也均衡，這均衡才能有保證。所謂個體外在形式的均衡，也就是表現在個人名字的運用上。名字對個人而言，實際上只是一種名稱，甚至符號、象徵而已，指稱 (signifier) 與被指稱者 (signified) 兩者之間不過是一種任擇 (arbitrary) 的關係，並無必然的關聯。可是在傳統的姓名學中，是視兩者有一種神祕的聯結關係，名字對個人而言具有一種轉換的力量 (transformative power)。姓名的轉換力量大致可分為兩方面，其一是表現在五行因素上，另一則表現在姓名筆劃上，但無論如何，二者都是一種個體外在形式均衡的追求。

個人姓名與五行因素（金、木、水、火、土）的關係，實際上都是大家耳熟能詳的事。在傳統民間文化中，個體的均衡亦與五行有關，每一個體均需具有五行因素的相互均衡，才能維持合理的健康狀態，假如缺乏其中一個因素，這就失去均衡，因此個體就會處於危機不穩定的狀態。要尋求五行因素的均衡，並不像冷熱食物攝取的辦法，而是採取象徵的外在形式，也就是在個人的名字上加上所缺的因素，例如缺木這一因素者，就在他名字的一個字或同時兩個字都找出有「木」邊旁的字，缺水者則找出有「水」邊旁的字，其他金、火、土均同。相信個體的存在與五行因素的均衡有關，同時又相信個人的名字也是個體的一部分，所以當個體的五行因素有缺時，即可在名字上加上所缺的因素作為邊旁，就相信如此就可得到應有的均衡。

姓名筆劃吉凶的取名法無疑也是一種追求外在形式均衡的辦法，不過其基本理念似為更簡單，更趨於神祕性的一種術數。姓名筆劃吉凶有一定的格式，在坊間的黃曆通書上大半都可找到，只要翻閱這一定的格式，就可以找到幾劃是吉是凶，然後再配合各筆劃下所說明吉凶情況，人們就可按照他所期望，或按照他自己的八字命理，選擇一筆劃數，再依這筆劃數選定合宜的字，這樣就可以擇取一個合乎需要的名字，這實在是非常快捷的事。在目前臺灣所看到的，外在形式的均衡比內在實質的均衡更為流行，而姓名筆劃的擇名法又較五行因素取名法更為人所喜愛，實在就是快速變遷下現代社會的一種特殊現象 (李亦園, 1988:15-16)。

再說到最後一個層次的和諧，也就是人際關係的和諧。人際關係的和諧向來是中國文化價值系統中最高的目標，所謂以倫理治天下的意思即在此，這也是許多漢學家都會強調過的重點，就如金耀基教授在他兩篇論「關係」的著名論文中都會說過：「儒家社會理論所關注的一個問題就是如何在以人為中心的世界中建立和諧的世俗秩序」 (1992b:144)。又說：「其實，這可推

源到儒家的社會理論。儒家的社會理論主要在人間建立一和諧的社會秩序。這個社會秩序的基本骨架是倫理。儒家學說的基本假定是生存在各種的關係上的；此種關係就是種種的倫理」（1981：415）。可見這一層次和諧意義的重要性，這也是本文牽涉到現代企業行爲所要深加討論之處。

對於這種人際關係或社會秩序和諧的追求，假如從「小傳統」的角度去看，可以分為兩種不同的向度來說明，其一是同時限（synchronic）內人際關係的和諧，另一則是超時限（diachronic）的社會秩序和諧。前者表現在從「家」為出發的家族成員的倫理關係，並逐步一波波地擴及其他人群，這也就是費孝通先生所說的「差序格局」人群關係（1947），其間維持這些不同差序人際關係和諧的方法與過程非常複雜，我們將在下一節中詳加討論。而後者超時限關係的和諧，則是指人際關係的維持從現生人的向度上延續到已經過世的成員關係上，並進而擴展到其他超自然的神靈關係上去，這是研究「小傳統」的學者所著重的地方，而其他學者較忽略之處。其實，把現生與過世的家族成員都看作是一體，認為二者都得到和諧均衡才是真正的均衡，這是中國文化中人際關係最重要的特色，由於這基本觀念的根深蒂固，所以在民間社會中父系家族及其所代表的權威體系，也一直相當程度地維持，伴隨而存在的父系祖先崇拜也很普遍地保存著，並且由祖先崇拜而延伸出去的種種超自然崇拜都相當流行，構成一個人際關係系統在兩個不同空間相互維持和諧的圖像。這種不同空間的超時限人際關係和諧是把傳統文化的大傳統與小傳統密切扣連的主軸，大傳統也許較強調抽象的倫理觀念，小傳統也許較著重實踐的儀式方面，但是追根究底這仍是一件事的兩面。我們在後一節的分析中將會看到這種超時限關係的理念仍然在現代社會行爲中頻頻出現，而成爲一種轉喻的模式。

綜合而論，上述這個三層面均衡和諧系統只是中國人信念中總體和諧的三步驟，但是它卻在縱的形式上勾連了中國文化中大傳統與小傳統兩部份。在小傳統的民間文化上，追求和諧均衡的行爲表現在日常生活上最多，因此總體的和諧目標大都限定在個體的健康及家庭興盛上面；而在大傳統的士紳文化上，追求和諧均衡則表達在抽象的宇宙觀以及國家社會的運作上，而「致中和」的觀念則成爲最高和諧均衡的準則，這也就是中庸所說的：

喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。

由於如此深厚地存在於大小傳統的文化脈絡中，所以這一致中和、追求均衡

和諧的理念始終是士大夫知識份子思維推行的中心，而追求個體與家庭的和諧則是一般民眾日常生活之所繫。也由於這樣源於深層文化的觀念，所以時至今日，這一追求和諧均衡的想法，仍然成為海內外中國人種種行為表現的基礎所在，同時也由於其非常巧妙地勾連「小傳統」的常民生活與「大傳統」的系統思維，所以其間轉化運用的過程就極為微妙，而表現在現代企業行為上也就很值得加以深入探討。

三、人際關係和諧下的行為表現

假如我們能同意上節所述三層面和諧均衡的架構是中國人基本觀念中追求最終和諧均衡的次系統，那麼我們就可以了解追求人際關係的和諧，不論是同時限或超時限的關係，都是達到最終和諧均衡，也就是「致中和」的一個步驟而已。假如有了這一理解，那麼對許多傳統與現代的人與人關係的現象，甚而現代的種種企業行為，都會有較深入的把握與進一步的解釋，也就是對傳統理念經由怎樣的機制而影響行為會有另一種方式的掌握。

人際關係和諧的建立，首先有賴於人與人之間的交往，這也就是社會科學理論中所常說的「交換」(exchange)。對於「交換」歷程的探討，可以從經濟的、社會的、心理的立場去理解，但是如從文化概念的角度去思考，也許是最能表現中國式人與人交換關係的本質，所以前此已有許多有關「人情」、「關係」或「面子」的論著出現（金耀基：1981, 1989；季達：1982；Hu, 1944；黃光國，1985）。其中金耀基先生對文化概念用在這一層次的意義上說得最清楚：

人情就是這樣的一個文化概念，它不止普遍地存在於社會中個人的意識層裡，而且是外在於個人的意識層，並對於社會（人際）關係是具有拘束力的。在這個意義下，人情是法國社會學家杜爾凱姆 (E. Durkheim) 所說的「社會事實」，也即此一社會現象不能純由個人層次加以解釋者。我們以為對這樣的文化概念的研究，將更能接近社會生活的真實面，而不致像許多哲學的概念的分析，往往只能停留在文化的「應然」或「理想」的層面。同時，我們以為，通過對具有社會規範作用的文化概念，像人情的分析與提煉，將不止有助於對中國社會的了解，同時可以有助於社會學的「中國化」。

用這樣的文化概念來探討交換行為，假如能再用李維斯陀 (Claude Levi-Strauss) 的話來做進一步詮釋就更明白了。李維斯陀在他《親屬關係的基本結構》(The Elementary Structures of Kinship) 一書中曾

這樣寫道：

這是絕對不能用經濟的觀點去探討社會交換的。……在這過程中是交換本身而不是交換的東西才是重點所在。……交換的關係實際上是先於被交換之物而存在，而且自主於它之外。（1969:138-139）

從這樣的觀點來看中國人的交換行為，我們也許可以說，尋求和諧與均衡是最根本的目標，不僅是維持人際關係的和諧，有時甚而也要顧及其他兩層面的和諧：與自然的和諧以及自我內在的均衡。在這尋求和諧均衡的過程中，所有的行為表現應該都只是手段而已，利用各種不同的手段，都是在尋求和諧與均衡的維持。因此我們固然要注意這些手段在不同情況下的變化，但是最重要的是不要忘了其根本目的之所在，以及瞭解繞著這一目的而發揮之各種手段之變化。我們可以用一些大家都熟識的例子來做說明。

首先我要用大家都耳熟能詳的「報」來作討論。「報」這一概念大家都知道是楊聯陞先生最先提出作系統的探討，他先是發表了〈報——中國社會關係的一個基礎〉一文（Yang, 1957；段譯，1973），其後又在香港中文大學錢賓四學術講座上講〈中國文化中報、保、包的意義〉（1987）。他在前一文一開始就說：

中文裡「報」這個字有很廣泛的意義，包括「報告」、「報答」、「報償」、「報仇」，以及「報應」。這一些名詞的中心意義是「反應」或「還報」，而此一觀念是中國社會關係中重要的基礎。中國人相信行動的交互性（愛與憎，賞與罰），在人與人之間，以至人與超自然之間，應當有一種確定的因果關係存在。因此，當一個中國人有所舉動時，一般來說，他會預期對方有所「反應」或「還報」。給別人的好處通常被認為是一種「社會投資」（social investments），以期將來有相當的還報。（1973:31）

他用「交互性」這一較中性詞來說明這些行為，實在要比交換更為恰當。後來他在第二篇論著中又選用 *reciprocate* 和 *retribution* 二個英文字來指稱「報」，實在也是很恰當的。一般人說到報，大致都只想到回報，其範圍較限定於親族以外的人，但是楊聯陞先生討論報則擴及親族與家人，所以他說：「我們已經很清楚還報或回應的原則是在家族系統的基礎上行使的。賞與罰、賜福與詛咒全都可以在家族內轉移。……交互報償的原則又轉而加強了家族系統。例如，孝道即是還報原則最恰當的說明」（1973:36）。這樣的說法把人與人交互關係的均衡從家族再擴而及於他人，正與我們前述和諧均衡的架構相合。不但如此，楊先生還把「報」與「祭」連在一起，他認為「祭」也是「報」的一種，不僅用以報答父母祖先，同時也是回報神明。他在第二

篇論文中並且考證報的最早起源應該推至殷商，其原義是祭報先公先王，也就是他用英譯 retribution 之故，所以他說：

即此可知，報原意爲祭祀，係由象徵郊宗石室（指祭地葬地）而引申爲祭祀。…

…此後，報字用於報祖宗恩典方面，很容易從文獻中找到證據 (1987:6)。

從這裡我們可以看到楊先生所論報的意義，正與我們前文所論的人際關係的均衡牽涉到同時限的現生人與超時限的祖先神靈完全符合。

不僅如此，楊先生的論報，還把他擴及與天地自然、四時的和諧對應，他說：

「以市道接」的態度卻更爲切合實際，以之與鳥獸、昆蟲來比較，表示還報的原則是一個普遍的自然律。董仲舒也持有相似的觀點。這位漢代的思想家發展出一套天人合一的理論，在他的理論系統中，國家社會的系統是可與宇宙結構相應的。他說明自然與人類的還報。……董仲舒的理論是，政府制度的行使應該模仿天道的運行。他所謂的「國之四政」相當於自然界的四時：「天之道，春暖以生，夏暑以養，秋涼以殺，冬寒以藏。暖、暑涼、寒、異氣而同功，皆天之所以成歲也。聖人副天之所行以爲政，故以慶副暖而當春，以賞副暑而當夏，以罰副涼而當秋，以刑副寒而當冬。……故曰：王者配天，謂其道。天有四時，王有四政，四政若四時，通類也，天人所同有也。」

這裡所說的「天」，在董仲舒以及其他大部份中國思想家的理論中，是同時指自然界與統御自然界的超自然（神性），其意義有時著重在前者，有時在後者。我們可以說，「天」不論是人格化或非人格化的，中國人相信它都守遵循還報的原則。 (1973:34)

到了這一層次，實際上已經涉及我們理論架構的第一層次的自然系統的和諧與均衡了，也就是說要維持人際關係的均衡，同時也要顧及與自然的和諧均衡，如此總體的和諧與均衡才能有保證。由此看來，楊先生說「報」是中國社會關係的一個基礎，實在是很恰當的。

楊聯陞先生之後，民族學研究所同事文崇一教授也會撰文論及「報」，並將報恩擴大到報仇的討論，對報的原義有進一步的貢獻。文先生在他的〈報恩與復仇：交換行爲的分析〉一文中的結論曾道：

報恩與復仇的兩個基本原則是：來而不往，非禮也；比仇不報，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。這種交換行爲方式，在中國歷史上已取得一般的承認，毋庸置疑。 (1982:334)

文先生並且根據各種史料列出共有七十七件報仇的實例作爲分析的材料，比

起他用以分析報恩的四十五例，實在不是少數，可見不是偶然的事。一般人總以為「報」是報恩，也就是說站在正面的立場去看「報」這種交換行為，因此其重點是如何報，著重的是報償的質量，也就是交換的東西方面。文先生把報仇也看成是「報」的交互行為之一，這就把交互行為的正反面都顧到了。這也就是本文所要論辯的重點：中國式人際的交互關係，其基本原則是在建立均衡的關係，維持其均衡是首要的，至於用什麼方式，需要什麼方式，則視情形而定，正面的報恩或反面的報仇，都使人情不相欠，其目的即在維持其均衡。古來儒家對《孟子》〈盡心〉篇所說「殺人之父者，人亦殺其父；殺人之兄者，人亦殺其兄」，以及《論語》〈憲問〉篇所說：「或曰，『以德報怨，何如？』子曰：『何以報德？以直報怨，以德報德。』」的說法都頗持尷尬的立場，這是因為他們都從交換之物的觀點去衡量，假如能從交互關係本身去想，進而體會中國傳統宇宙觀及其運作原則，那麼就不至於這樣失望了。

另一個可以用來討論的例子則是「緣」。在社會科學研究的領域中有兩篇關於「緣」的重要論文，其一是李沛良教授的〈社會科學與本土觀念：以醫緣為例〉，另一是楊國樞教授的〈中國人之緣的觀念與功能〉。李先生討論的是「緣」中較特定的一種緣份：醫生與病人的關係——醫緣。楊先生的研究則是對「緣」作較全面性的探討，但是兩者都有實證研究的資料作為其論證的支持。李沛良在他的論文中一開始就說：

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，影響了民衆對周圍事物的觀覺 (perception) 和行為。……筆者所得的印象是，在不少香港華人的心目中，緣已是一個「理所當然」的概念，用以理解宇宙間萬事萬物之關係。

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；……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。 (1982:362-363)

楊先生則在其論文中說：

緣在中國人的社會生活中之所以重要，即在其能有效地維護人際關係的和諧。從社會心理學的觀點看，將某種長期或短期的人際關係的有無或好壞歸之於緣份或

機緣，是一種貨真價實的歸因歷程 (Attributional process)。緣是一種固定的外在因素，因而將緣視為人際關係的原因，不但具有自我保護的作用，而且具有保護他人的作用。在一個集體主義的社會中，個人的各種長期與短暫的人際關係，大都是由家族或他人所安排、決定或影響。在此人際關係並非取決於個人自由意志的情形下，將關係的有無或得失歸因於緣，則當事人比較容易接受與容忍，而能安於別人所排定的關係，因而維護了家族及人際關係的穩定性。(1982:111)由他們的研究看，「緣」的意義仍然是在維持人際關係的和諧與穩定；而照楊國樞的分析，緣有良緣與孽緣之別，因此其正反兩面的意義都有，這與上述「報」的情形也相同，因此其維持關係本身的重要性也很明顯。不過，有關「緣」的存在，尚有更深的一層意義，那就是像李沛良先生所說的，「緣」的存在「乃由一些先個人而存在的雄渾力量所支配，非個人能力所能改變。這些外在勢力，可能是超自然力量，也可能是個人所未能明白或控制的自然或社會規律」，由於這些力量或規律不為人所控制或瞭解，但是人們卻企圖瞭解它，這應該是算八字、相命、問卜等行為出現的機會了，換言之，即是我們理論架構中第二層次個體均衡觀念顯現的時候，也就是說在追求人際關係均衡的過程，另一層次的和諧均衡也自然會牽涉到，這就是我們所要說明的三層面的共同和諧均衡，才是最理想的和諧均衡觀。

與上述兩個例子相同的情形也許尚可舉出很多，這可以留著將來再作進一步探討。但是從上述的兩個例子可以看出從追求人際關係和諧均衡的這一文化概念為出發，我們確可以更深一層次地解讀傳統中國式的交往或交換行為的本質。文化概念是自成系統而存在的，然後成為指導個人行為的規範，可是對個人而言，這些系統性的文化概念卻不是他們真正能意識得到的。就如我們所說的三層面和諧均衡的理念，是許多傳統中國人行為的準則，但卻不是他們所能意識到的，這些準則最多是存在於他們的下意識之中，就如語言的文法一樣，是存在於意識的深層，他們遵從它卻不能完整把握它。依據文化概念而進行的人際交換行為，因此只能從文化概念去理解它，假如要從個人心理的立場去理解，甚至要勉強地以市場規律或經濟效益去分析，其所得的結果將是會有限度的，假如不是誤導到錯誤的方向去。

四、和諧均衡模型的轉化

從上文的種種討論中，也許我們可以相信勾連中國社會中大傳統的士紳

文化與小傳統的常民文化者，確是我們所謂的三層面和諧均衡概念及其基本運作原則。對於大傳統的士紳文化而言，和諧均衡的理念較偏向於表達在抽象的宇宙觀以及國家與社會的運作上，也就是所謂「致中和」的理念所在；而在小傳統的常民社會，這和諧均衡的追求則表現在日常生活、個人健康以至於事業的經營上，但是，無論如何，其表達表現的範疇雖有異，其所根據的理念原則卻是相同的，也就是其深層的文化概念是一致的，否則就成為兩種不同的文化了。正是由於這種深層文化理念的共同性，大小傳統之間的往來才成為可能，同時大小傳統在行爲表現的相互轉化也就容易達成，特別是在人際關係的交互或交換行爲上，其轉化的現象不但甚為頻繁快速，而且十分巧妙，這正是本文所要多加闡述之處，也就是我們在前言中所強調的，對儒家倫理思想透過怎樣的社會機制以影響日常生活以至於現代企業行爲的過程，提出另一種可能的說明。

一個深植文化底層的理念架構或對宇宙存在的基本立場，在傳統的時代裡，一方面可以作為士大夫階層或儒者安身立命的哲學依據，另一方面也可以成為一般民眾解釋生活、待人接物的道理；但是在變遷的時代，特別是在現代工商業的時代裡，其轉化的方向就會很自然地趨向於對生活的適應，尤其是在一般民眾的層次裡，就更易於趨向於現實功利態度的轉化，這也許就是前文所舉彼得·柏格教授說的「今世觀的現實主義」了。筆者和民族所的同事們在許多其他論文中都一再討論到當代臺灣社會態度與宗教信仰的功利主義趨勢（李亦園，1982，1991；瞿海源，1987）。而在中國大陸，這種功利現實的態度，在近年來應也是明顯的社會趨勢。在香港，更是由來已久地為商業環境所孕育，這也許就是金耀基教授在他的一篇論及香港經濟發展論文中所說的「工具性的理性傳統主義」。

這種現實功利主義的轉化，雖然在日常生活中到處可見到，在企業行爲的表現上也十分明顯。自然我們這裡所說的企業行爲是一種較廣義的說法，包括企業管理以外的各種經營、操作、支配行爲都在內。從企業行爲所表現的現實功利趨勢而言，應該以人際關係層次去說明最能透澈，但是表現在個體與自然兩層次，也是很有趣的，可以先加說明。在追求個體均衡方面，在今日的臺灣，我們的田野研究資料中，常發現企業經營者在創業之時一定要配八字、算五行，以求那一種行業最能配合他的內在本質；事業經營失敗者，更是要追究他的內在因素是否有衝突，假如有矛盾時則要依八字五行之和諧均衡原則改變行業。更有些人因為事業經營不善，歸因於自己的名字不

好，通常要去請教術士或自己算筆劃找一個新名字（李亦園，1987）。最近若干研究者甚至發現企業公司在集募股東時，有些股東並不是為了要求他共同籌集資金，而是因為他的八字配合得很好，可以使公司得到和諧而會有發展（羅正心，1993:1）。這樣的「配合」，可以說已從個體均衡的追求進到人際均衡的層面去了。在另一方面，甚至有人把飲食的均衡都應用到企業經營上去了，據說有人食用生肝、豬心、金線蘭芝加味茶等不尋常的食物，以助自己投資成功或官運亨通！（羅正心，上引文頁3）至於在與自然和諧均衡方面，企業界的種種行為尤較個體均衡的追求更頻繁了，企業的經營不但要尋求最合宜的時辰，而在各種股票市場中的買賣更是講究與時間數字的配合，有的甚至該在何時買多少數目的股，都要有一定均衡的配合，這種近乎神祕數字的遊戲，在臺灣似乎正方興未艾，甚至有所謂「企業相理學」的出現。香港《九十年代》雜誌在1991年有一期論及臺灣的算命風時曾有這樣的記載：

此外，近年企業界流行所謂「企業相理學」，即公司主管用面相和八字來當做人事管理的工具，令不少初聞此事的人嘆為觀止。具體做法是企業招收員工時，會想方法設法取得應徵者的生相屬肖（明問或暗套），然後配合姓名筆劃、面相等決定此人是否適用。越是高層幹部越講究。此外，為求人事和諧，也有「三合」之說，即肖虎、馬、狗三者最易共事。倘使此人運勢不佳，就算才高八斗，能幹異常，忠誠不貳，也難獲擢拔出任要職（唐明施，1991:61）。

在時間和諧之外，更重要的還有空間的和諧，那就是無所不存的風水。企業界的講究風水，較一般人更繁複而深入了。企業的經營不但房子廠房要看風水定方位，甚而銷售進貨都要講究方向，廠房內機器的配置要看準風水，並且經理與人員的座位距離方向都要有事先安排，這似乎又從空間的和諧均衡連帶進入人際關係的均衡領域去了。講究風水的企業經營者，甚而從空間的五方觀念，延伸至五色、五味、五音、五形等因素上去，因此他們商標的色澤形狀，甚至員工的制服等等，都要有一定的配合（李亦園上引文）。這些都是企業經營中所表現的有關個體與自然兩層面和諧均衡的情形。其實，這種情形也不是臺灣僅有的現象，前舉《九十年代》九一年八月號的專號中，報導大陸與香港企業界算命看風水的情況，也一點不遜在臺灣的中國人，甚至於有過之而無不及（承襲，1991:67-69；吳亦安，1991:72-75）。

但是，最重要的部份，當然仍在人際關係的和諧均衡這一層面上，在這一方面從傳統倫理的強調轉化到現實主義的企業經營上，可以說表現得更是淋漓盡致。其中最先可舉出的例子是「標會」。「標會」可以說是中國最古

老的一種互助組織，其歷史可以推至千年以前 (Yang, 1952)。費孝通先生在他的大著 *Peasant Life in China* 也曾對標會的行為多加敘述 (Fei, 1939: 268-274)。標會至今在臺灣以至海外的華人社會仍然十分流行，在較早期，標會的意義表達在社會面上重於經濟面，參加標會的人帶有互助儲蓄、互通有無、聚會聯誼，形成交互網絡的動機似較重，而其實質經濟意義則較不明顯 (莊英章, 1980:212-214)，因此其在傳統時代作為維持人際關係和諧均衡的意義應該是較為顯著。但是，在現代工商社會裡以及海外華人的群體中，標會在環境壓力下遂逐漸轉化而表現其經濟金融的功能。吳燕和教授曾經以「一石三鳥」為題在他的一篇論文中很精彩地分析巴布亞—新畿內亞華人社會如何以這種古老的互助組織幫助他們發展現代企業 (Wu, 1974)。吳先生在這一篇論文中詳細地分析巴布亞—新畿內亞華人在戰後的五十年代至七十年代的期間內，確實把原來重於互助聯誼的標會逐步轉化成更有現代經濟意義的制度，因此協助原來只是小本經營的小商店轉變成現代企業。吳先生同時也為人類學界兩種對 rotating credit association 或標會是否有發展現代企業之功能的爭議做很恰當的排解，他說：

根據我的田野資料，華南的鄉民雖則把他們最簡單有關標會的知識帶到新畿內亞，但是他們卻能利用這些知識建立極為活躍而複雜的金融網絡，進而把全地區華人的資料匯集起來以經營企業 (1974:556)。……我可以結論而言，不論是原始或現代的經濟系統中，使我們能抓住其經濟變遷者，最重要是人本身以及他的判斷與行為，而非經濟制度。標會組織是否能適合於經濟發展，決定於其成員如何運作它，而不是其結構與性質 (p. 582)。

吳先生這段話已很清楚地點出在許多發展中國家雖同樣有類似的 rotating credit association 存在，但發揮經濟發展的功能卻不彰，而在海外華人社會中其運作卻很成功，實源於華人社會能把這種傳統的組織有效地轉化運作成現代之所需，這是人的意義重於制度。我同意這種說法，同時我更要進一步延伸他的說法，認為這不僅是人與他的判斷，而是人所有的文化概念提供這個判斷的基本架構，換言之，這是中國文化提供了一個易於轉化的文化概念，所以巴布亞——新畿內亞的華人才會不同於其他發展中的社會，能夠把傳統的標會成功運用在現代企業。從這觀念而出發，我們就可以理解在當前臺灣的社會裡，為什麼標會仍極流行。根據非正式的推估，臺灣全省的居民尚有一半以上的家庭參加標會，而且更特別的現象是高所得者與高教育程度者搭會標會的比例並不比低收入者或低教育者少，這也可印證這一互助制度

現代轉化的情形，這就難怪一本通俗雜誌的記者要稱這種標會制度為「中國人集體致富的魔笛」（陳雅玲，1993），她用這集體致富一詞實在很恰當，不過她用魔笛的比喻並不是很好，因為這實在沒有魔術之意在，這是一個很現實的經濟發展機制。不過，「魔笛」一文的作者，假如知道當前臺灣的標會制度已經延伸到廟宇去了，她一定會說她實在有先見之明！

原來臺灣的標會行爲已經像我們在第二節所理出的理論架構一樣，把這種互助關係的網絡從人間的關係伸展到超自然的關係上去了。莊英章先生田野調查的村落——臺灣南投縣竹山鎮社寮村是一個典型的農村（莊英章，1977），村中有一個紫南宮，奉祀主神為土地公福德正神，數年前有人還願向神明借一筆錢，並禱祝如經營事業成功，願加倍奉還，後來果然逐漸發達起來，因此輾轉相傳，大家都來廟裡還願借錢，於是神明變成「會頭」一樣，每年都有一大筆錢在週轉，一九九二年九月間累積的會金竟有一千多萬臺幣，成為一個信用絕對可靠的標會組織。這樣的組織延伸轉化，也許就是彼得·柏格教授所說的民間信仰的實用主義吧！可是這也是實在的情形，在臺灣的鄉村甚至城市裡，這種以神明為「會頭」的互助組織確是相當流行的（李亦園，1987）。從這種種現象看來，不論實用主義或工具性的傳統理性主義，固然可以說是使我們從傳統跨入現代企業經濟的誘因，但是促使傳統倫理能夠沒有太大困難地轉化為實用主義或工具性主義的，卻仍是追求和諧均衡的基本理念及其三層面的結構。

討論到這裡，我們不能不對中國式人際交往的另一重要概念稍加檢討，那就是所謂「關係」。金耀基教授在他的一篇研究關係與網絡的論文中一開頭就說：

同樣，任何一個在中國大陸、臺灣、香港或海外華人社會中生活過的人都不會對一種叫做關係的社會現象全然無意識。……令人頗感驚訝的是，在過去幾十年裡，儘管中國大陸、臺灣和香港的社會經濟生活有了相當程度的現代化，但這些社會——文化概念在塑造和影響中國人的社會行爲方面仍發揮著重要的作用。特別值得注意的是，雖然中共在大陸頻頻發起各種聲勢浩大的運動（其中包括文化大革命），想要鏟除中國文化中的「封建要素」，然而這些概念，尤其是關係概念所產生的影響仍然十分強大；它們甚至對馬列主義這一正統的官方意識形態構成威脅。（1992b:143）。

其後又說：

儒家的社會理論具有一種理論的傾向，要把個人發展成為關係本位的個體。中國人孜孜於關係的建構，確實是由一種內在的文化指令使然。（同上引：147）

由此可見，金先生的確認爲「關係」這一概念在傳統時代以至於到今日各地區的中國人社會裡，都仍然相當頑強地扮演著重要角色，而它所以能如此長久存在，實是由於一種「內在的文化指令使然」。我個人的認知，金先生所說的「內在文化指令」，應該就是像我在本文中所企圖建構的三層面和諧均衡架構，特別是其中的人際關係和諧層面。由於這深存文化架構內層的「指令」所致，因此不管在傳統時代或現代社會裡「關係」都表現得相當突顯，而且轉化用於現代社會裡也更「得心應手」。最先探究「關係」這一概念的喬健教授曾對它在當代中國大陸各層社會中的表現有相當傳神的描述，特別是在事業經營上的所扮演的意義很值得注意，他說：

「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。（1982:350）

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，如係團體又可稱爲「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。如果他們有十次要東西，一次沒給，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。」

這關係網的存在，固是由來已來，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，特別是城市裡的，首先要弄清楚的。（同上引：頁353-354）

這種網絡關係的發展，不僅是達成個人種種企圖所必需，而且是經營企業成功的關鍵，最近天津大邱莊經濟發展奇蹟的故事，據報導其主人善於利用「關係」是最重要的關鍵因素，否則其企業實在不可能這樣像「魔術」般地建立起來（冬春，1993）。這應該就是傳統文化概念轉化用於現代企業行爲所顯現的結果。

在臺灣，這種網絡的關係，現在有一個新名詞叫「人脈」，「人脈豐沛」是指一個人的關係極爲廣闊。一個人脈豐沛的人不僅在事業經營上會很順利，而在政治的活動上也會很有辦法，特別是在當前政治權力競爭很激烈的狀況下，人脈充足或關係廣闊是競選各種公職最重要最不可少的因素。在這裡其表現的範疇也許稍有不同，但傳統概念的轉化軌跡亦明顯可尋。中國

人到底是中國人，不論你承不承認，也不論是在何處，其所表現的行爲卻如出一轍。

前舉的種種實例，若要再納入一理論體系去理解，可從交換的理論上去看也是頗為合適的。我們可以說「標會」行爲應該是屬於Peter Ekeh所說的群體取向的間接網絡交換 (group focused net generalized exchange)，而「關係」則應屬於另一類個人取向的間接網絡交換 (individual focused net generalized exchange)。Ekeh 的間接交換 (generalized exchange) 觀念自然是來自 Levi-Strauss 的想法，而與直接交換 (restricted exchange) 相對 (Eken, 1974:51-56)。但是很顯然的個人取向的間接交換系統較群體取向系統的運作似更為靈活，因此我們可以預測到「關係」的運用在中國人的社會仍將繼續作各種不同的發展。但是整體而言，間接網絡的交換卻又是要較另一種間接連鎖交換 (chain generalized exchange)，以及直接交換 (restricted exchange) 的關係更容易在現代社會中有效運作。我們前述的「報」，應該可以看作是一種間接的連鎖交換，而「緣」則應是一種直接交換，那麼從其在傳統到現代的演變過程中理解，我們也可看出在文化概念的架構中尋求整體網絡中和諧與均衡的原則所扮演轉化的意義。

在結束本節的討論之前，我們也許該回到前言中所說到彼得·柏格教授所體認的民間宗教實用主義的問題。的確，我們在臺灣所看到的種種民間信仰及其儀式，不但表現非常明顯的實用主義，同時也更可清楚地看出如何藉這實用主義把傳統的文化概念轉化為現代企業所用。在這方面，除去上述利用寺廟神明為標會組織的行爲可作一種實例之外，作者在前舉〈臺灣民間宗教的現代趨勢——對彼得柏格教授東亞發展文化因素的回應〉一文中，曾舉出三種現象可認為是把傳統均衡和諧追求的理念轉化到有關現代企業經營的實例。首先筆者注意到臺灣許多民間信仰的廟宇中，其奉祀的神只有無限擴大的趨勢，因此認為這種無限包容的態度，應該是企圖要與無限的超自然世界維持和諧的表現。在該文中我曾如此寫道：

民間宗教功利主義趨勢的另一個現象是神靈數目的無限擴大。臺灣民間信仰的廟宇中，所崇拜的神靈在近年來頗有逐漸增加的現象，這是一個不常被注意到，但是卻很值得探討的問題。每一座傳統的寺廟都供奉一尊主要的神祇，此外也常常「配祀」另外一兩尊其他次要的神。一般研究宗教信仰的民俗學者，大都以主神的供奉作為寺廟分類研究的目標，因此有某一神廟最多、其他一種神廟居次的說明。這一種分類的研究致使對配祀神祇的問題較為忽略。其實從宗教動態的立場

看，配祀神明的種類，特別是其數目，也是很重要的現象，因為它反映一種對神靈崇拜的特殊態度。

崇拜神靈數目衆多的現象，固是傳統宗教多神崇拜的特色，但是這種不斷擴大神明的數目，這種多多益善、無限包容的現象，應該有其特殊含意。特別是這種現象的出現在為私人解決困難的神壇上，其意義就更明顯，也就是藉衆多不同功能神明的存在，提供更多滿足個人需求的機會，這是一種非常現實功利的手法，而在這手法之下所透露的態度，也就是多種機會的利用，包括多種選擇、多方試行、多角經營或至於善盡鑽營等等現實功利的態度都隱藏其中了。（1991：120-121）

另一種趨勢則是着迷於術數命相，並進而表現於投機冒險的企業，這當然是企圖在自然層面的時間與空間向度上取得和諧均衡的一種表現，也就是前文所說的，我們雖認為「命」是註定的，但是「運」卻是可以改變的，這就是企圖在這可改變的範疇中，利用各種可能的機率，以尋求最合適的時間空間和諧，以改變運氣，求得最有利於自己的機會。在同一文中我的說法是：

第三種民間宗教功利主義趨勢的特殊現象，是依賴機運、利用機運，甚至於敢於投機冒險的態度。這種依賴機運，甚至敢於投機的態度表現在星相、術數的風行以及風水的普遍上原已甚明顯（李亦園，1982：92-94）。但是最近幾年中臺灣社會賭注投機的現象則更為流行，其中最凸顯的就是所謂「大家樂」民間彩券的風靡全省。（同上引：121）

最後一類現象是民間信仰中道德復振運動的興起。所謂道德復振運動的民俗教派原本應該是要回歸傳統，拋棄現代的功利現實主義才對，但是由於其較著重形式性儀式行為，所以其結果反而是更有利於現實主義的呈現，而成為臺灣企業界的一種宗教與經營相結合的潮流。我在該文中的說法如下：

更有甚者，民間宗教信仰的另一種趨勢，表面上是與功利主義相反的道德復振運動，但是這些道德復振派所採的手段卻是十足的形式主義，因此在其不同的儀式下所表現出來的，卻反而是滿足現實需求的種種行動，包括積極服務、刻苦經營，發揮相互支援的企業精神，從事各種連鎖性企業的積極經營等等。（1991：126-127）

總結本節各段的敘述，我們也許可以較清楚地看出，由於中國文化中大傳統士紳文化與小傳統常民文化之間實際上共存著一個文化概念的架構，那就是我企圖要說明的三層面和諧均衡模型。這一共同的文化概念架構對於士大夫知識份子而言，可以成為高深而抽象的宇宙哲學，也可以成為治國平天下的策略，但是對一般民衆而言，這只是一種生活指導原則。然而由於這共同的文化概念，當社會變遷發生需要時，抽象的宇宙觀與生活原則也就容易於轉

化成現實功利的行爲，而在現代日常生活以及各種企業經營上發生相當重大的作用。自然這作用實質的意義如何，其作用對現代企業經營是否真正引導朝向有利的方向，或者其有利的程度與階段性如何，則是應該再進一步檢討的。

五、結論

金耀基教授在他論香港經濟發展的論文〈東亞經濟發展的文化詮釋〉一文中的結論曾經這樣說道：

前面我們展示了資本主義在香港的發展，用柏森斯的話說，這種發展是被文化「條件」所推動的，而這種文化條件則是由一種轉化了的儒家觀念和思想所提供，我把這種轉化的儒學稱為「工具性的理性傳統主義」。……這是一種廣為市民在日常生活中所依循的儒家信念和價值觀念。

儒家學說本身確實包含著具有轉化能力的種子，「工具性的理性傳統主義」在「後期儒家」時代出現，就是一個有力的證明。工具性的理性傳統主義未必只出現於香港，我猜想，這也是別的東亞社會（如臺灣）在追求經濟發展時都存在的一種文化的世俗化現象（1992a:166-167）。

我想我在本文中所努力要說明的，與金先生的思路很接近。我所建構的理論模型，是根據我在臺灣研究民間宗教信仰所形成的，從這裡我看到一個為大傳統與小傳統所共同持有的和諧均衡文化理念，以及其次層級的架構，而由於這共同的文化指令，所以使上層的抽象理念可以很自然地轉化成實現功利的日常行爲，並成為很多現代化企業行爲的基礎原則，這也就是我在本文一開始就希望能說明的：儒家倫理思想是經由怎樣的社會機制而發揮於企業行爲上，我覺得文化概念的解釋應該可補充個人心理層次的說明，而且似乎更具說明力。

當然，就我們所提出的這個文化概念架構要來說明當代中國人社會經濟發展現象未必是最周全的，社會科學家大都同意，複雜的社會現象實在不能以單一的概念來作完整的解釋，因為其間各種因素的互為牽制是不可避免的。例如說我們所提出的和諧均衡理念模式的實踐，也許可以在經濟發展的初期或至於中期，表現出相當「推動」的力量，但是在後期資本主義的發展中是否仍有其力量，或者甚至會成為一種阻力，這都是應該再加深探討的問

題。不過，我覺得傳統中國文化中這種和諧均衡的理念模型，也許不必那樣完全以功利現實的角度去看待它，而應該用更寬闊更具人文思維的立場去理解它，那麼就會有更為樂觀的境界出現，所以我在〈從民間文化看文化中國〉一文中，在論及和諧均衡模型與王滄寧先生的文化價值（1991）相比較時曾這樣寫道：

但是什麼是人的規定性，什麼是人的內外和諧，猶待進一步具體釐清，而這些價值又如何轉化成未來世界的共同價值，仍然有待大力闡釋拓展。譬如說我們所共同強調的和諧，假如再作深入的認知體會，這個和諧應該不能看作是一種工具，而應該看作是一種境界或目標，因為把和諧看作是一種工具時，也許就會像傳統的人際關係一樣趨向去講人情，甚而變成「和稀泥」；可是假如看作是一種境界或目標，我們就可以多方考慮達到這種和諧境界的種種過程，我們也許可以考慮到和諧之前的種種可能衝突，進而尋求衝突雙方的互相理解，互為主體地為他人設身處地而想，並且尋求在合理的程序，甚至制度化之下而得到妥協與協調，然後獲得更高層次的和諧，我想只有這樣才能將傳統文化中的和諧，引導轉化成為現代社會之所需。也許這樣的闡釋與發展，將是今後所有「文化中國」觀念的鼓吹者共同努力之處。（1993：11-12）

我願以這樣的話作為本文的結束。

一九九三年八月廿六日完稿於
南港中研院

引　用　書　目

文崇一

- 1982 <報恩與報仇：交換行為的分析>，收於楊國樞，文崇一編，《社會與行為科學研究的中國化》（臺北：中研院民族所），頁311-344。

王唯工

- 1986 <中國醫學之現代觀>，*Special Issue of Annual Report of the Institute of Physics, Academia Sinica*, vol. 16, pp. 269-275.

王瀛寧

- 1991 <創造性再生：中國傳統文化的未來地位>，《復旦學報》（社會科學版）1991年3月，頁67-72。

冬 春

- 1993 <天下第一村：大邱莊的故事>，《大地地理雜誌》，六十五期，頁5-24。

吳亦安

- 1991 <香港的術數風>，《九十年代月刊》，八月號，頁72-75。

李亦園

- 1982 <臺灣民間信仰發展的趨勢>，《民間信仰與社會研討會論文集》，（臺中：東海大學）。

- 1987 《新竹市民宗教行為研究，第二部：個人崇拜》，臺灣省民政廳委託研究報告。

- 1988 <和諧與均衡：民間信仰中的宇宙鑑釋>，見林治平主編，《現代人心靈的真空及其補償》（臺北：宇宙光出版社）。

- 1991 <臺灣民間宗教的現代趨勢——對彼得柏格教授東亞發展文化因素論的回應>，見黃紹倫編，《中國宗教倫理與現代化》（香港：商務印書館），頁113-129。

- 1993 <從民間文化看文化中國>，《文化中國：理論與實際國際研討會主題論文》（香港：中文大學）。

宋文里、李亦園

- 1988 <個人宗教性變遷的研究——中國人宗教信仰若干假說的提出>，《清華學報》，新十八卷一期（新竹）。

李沛良

- 1982 <社會科學與本土化概念：以醫緣為例>，收於楊國樞，文崇一編，《社會及行為科學研究的中國化》，頁361-380。

呂理政

- 1990 《天、人、社會——試論中國傳統的宇宙認知模型》（臺北：中研院民族所）。

承 嬰

- 1991 <神州的命相熱>，《九十年代月刊》，八月號，頁67-69。

金耀基

- 1981 <人際關係中人情之分析>，《中央研究院第一屆國際漢學會議論文集》（民俗文化組），（臺北：中研院）。

- 1985 <儒家倫理與經濟發展>，《現代化與中國文化研討會論文集》，（香港：中文大學出版社）。

- 1992a <東亞經濟發展的文化詮釋>，見氏著，《中國社會與文化》，（香港：牛津出版社）。

- 1992b <關係和網絡的建構>，《廿一世紀雙月刊》，第十一期。

唐明施

- 1991 <光怪陸離話臺灣算命風>，《九十年代月刊》，八月號，頁60-63。

黃光國

- 1984 <儒家倫理與企業組織型態>，《中國式管理研討會論文集》（臺北：臺灣大學，中國時報），頁1-38。

- 1985 <人情與面子：中國人的權力遊戲>，《現代化與中國文化研討會論文集》（香港：中文大學出版社），頁167-180。

- 1988 《儒家思想與東亞現代化》，（臺北：巨流出版社）。

莊英章

- 1977 《林圮埔：一個臺灣市鎮的社會經濟發展史》，中研院民族所專刊乙種第八號（臺北：中研院民族所）。

- 1980 <信用合會的比較研究——人類學的考察>，《思與言》，十八卷三期。

陳雅玲

- 1993 <中國人集體致富魔笛——合會>，《光華雜誌》，十八卷八期。

喬 健

- 1982 <「關係」芻議>，收於楊國樞，文崇一編，《社會及行為科學研究的中國化》，頁345-360。

費孝通

- 1947 《鄉土中國》（臺北：文海出版社，1973重印）。

楊國樞

- 1982 <中國人之緣的觀念與功能>，《傳統文化與現代生活研討會論文集》，（臺北：中華文化復興委員會），頁105-128。

楊聯陞

- 1973 <報——中國社會關係的一個基礎>, (段昌國譯), 《食貨月刊》, 三卷八期。
- 1987 《中國文化中報、保、包之意義, 錢賓四先生學術文化講座》, (香港: 中文大學出版社)。

瞿海源

- 1987 <臺灣地區民衆的宗教信仰與宗教態度>, 《臺灣地區社會變遷基本調查研討會論文》(臺北: 中研院民族所)。

羅正心

- 1993 <臺灣命理研究> (研究計畫書), 未出版。

Berger, Peter L.

- 1988 "An East Asian Development Model?" in Berger & Hsiao eds., *In Search of an East Asian Development Model* (Brunswick: Transaction Books).

Chang, Kwang-Chih

- 1977 "Introduction," in K. C. Chang, ed., *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives* (New Haven: Yale University Press).

Ekeh, Peter P.

- 1974 *Social Exchange Theory: The two Traditions* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Fei, Hsiao-t'ung

- 1939 *Peasant Life in China: A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley*, (London: Routledge and Kegan Paul).

Hu, Hsien-chin

- 1944 "The Concepts of Face," *American Anthropologist*, vol. 46, no. 1.

Huang, Shu-min

- 1979 "Changing Taiwanese Peasant's Concept of Time: Its Implication on Agricultural Product," *Iowa Journal of Research*, vol. 54, no. 2, pp. 291-300.

Lévi-Strauss, Claude

- 1969 *The Elementary Structures of Kinship* (Boston: Beacon Press).

Li, Yih-Yuan

- 1988 "Ancestor Worship & the Psychological Stability of Family

- Members in Taiwan," in Yoshimatsu, K, and W. S. Tseng. eds., *Asian Family Mental Health* (Tokyo: Psychiatric Research Institute of Tokyo). pp. 26-33.
- 1992 "In Search of Equilibrium & Harmony: on the Basic Value Orientation of Traditional Chinese Peasants," in: Nakane, Chie & C. Chiao eds., *Home Bound: Studies in East Asian Society* (Hong Kong: The Center for East Asian Cultural Studies). pp. 127-148.
- Redding, S. G.
- 1990 *The Spirit of Chinese Capitalism* (Berlin: Walter de Gruyter).
- Tu, Wei-ming
- 1988 "A Confucian Perspective on the Rise of Industrial East Asia," *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 42(1), pp. 32-50.
- 1989 "The Rise of Industrial East Asia: The Role of Confucian Values," *Copenhagen Papers in East and Southeast Asia Studies*, pp. 81-97.
- Wu, David Y. H.
- 1974 "To Kill Three Birds with One Stone: The Rotating Credit Associations of the Papua New Guinea Chinese," *American Ethnologist*, vol. 1, no. 3.
- Yang, Lien-Sheng
- 1952 *Money and Credit in China: A Short History* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- 1957 "The Concepts of 'pao' as a Basis for Social Relations in China," in John King Fairbank, ed., *Chinese Thought & Institutions*, (Chicago: Chicago University Press).