

# 中國人的面具人格模式

• 翟學偉

## 一 共識中的困惑

人格(personality)一詞的拉丁文本義是面具(persona)，但西方對人格的諸多研究已越來越遠離了它的原義。當我們重新把這概念用於研究中國人的人格特徵時，便可以發現它在中國還有一個更恰切的表達詞——「臉面」。本世紀初，魯迅曾用這一概念概括過中國人的國民性格特徵<sup>①</sup>，但這一詞的確切含義卻一直讓人捉摸不透。

「面子」是任何一個在中國生活過的人或接觸過中國人的人都能感受到的一種文化心理現象。這一重要現象自然會引發起學者(主要是海外學者)的高度重視。十九世紀末，美國傳教士明恩傅(Arthur Henderson Smith)在其轟動西方的《中國人的特徵》(*Chinese Characteristics*)一書中首次把它看作是中國人性格上的第一特徵<sup>②</sup>，可謂正式拉開了面子研究的序幕。魯迅曾受此書影響而認為「支那人的重要的國民性所成的複合關鍵，

便是這「體面」。<sup>③</sup>十年之後，林語堂在他的成名作《吾國與吾民》中以極為相似的觀點認為，「面子」是統治中國人的三位女神(three Muses)中最有力量的一個，中國人正是為它而活云云<sup>④</sup>。在西方學術界，德國社會學家馬克斯·韋伯(Max Weber)也早對此提出過重要見解，他在《儒教和道教》(*The Religion of China: Confucianism and Taoism*)的結論中指出：儒家所強調的面子導致人們缺乏普遍的信任感和所有的企業活動<sup>⑤</sup>，這觀點促使美國社會學家帕深思(Talcott Parsons)在《社會行動的結構》(*The Structure of Social Action*)中認為，儒學只關心現世行為和好名聲<sup>⑥</sup>。70年代以降，斯多弗(Leon E. Stover)在《中國文明的文化生態學》(*The Cultural Ecology of Chinese Civilization*)中進一步體會到，「面子」是解釋中國人諸多行為的關鍵<sup>⑦</sup>。美國社會學家賽林(M. Thelin)又指出，中國人的價值觀包含六方面，即家族主義、尊老、人情主義、禮貌、

十九世紀末，美國傳教士明恩傅所著的《中國人的特徵》，正式拉開了面子研究的序幕。林語堂認為，「面子」是統治中國人的三位女神中最有力量的一個，中國人正是為它而活。

臉面、男性中心，其中臉面居於核心<sup>⑧</sup>。就連美國的心理學家多米諾(G. Domino)等在總結中國社區心理學發展歷史和現狀時也要指出，在控制中國社會的五種社會力量(擴大家庭、政府職能、孝、臉面和道)中，臉面規定了中國人的社會及人際行為<sup>⑨</sup>。至此，我們也不難理解為甚麼何友暉在提出亞洲文化特有的六個關鍵概念中，中國所佔的三個概念裏面其中之一就是面子<sup>⑩</sup>。近來，金耀基再次強調：「關係、人情、面子是理解中國社會結構的關鍵性的社會—文化概念。」<sup>⑪</sup>可見，研究中國社會—文化—心理的海外學者，都一致肯定面子對中國人心理與行為之重要性。雷丁(S.G. Redding)和恩格(M. Ng)的實證研究甚至得出這樣的結論<sup>⑫</sup>：

在考慮東方社會和臉面相關的價值觀時，重要的一點是，每一個案都表明它是核心要素，通常也是最重要的，而不是甚麼邊緣的或附帶的對行為的影響。

然而，中外學者雖共同肯定臉面的重要性，但並不等於對其理解都一致。面對如此關鍵的概念，學者一向顯得有些力不從心。最早企圖解釋這一概念的明恩傅，認為它很像南太平洋島上的土著禁忌，具有一種神奇的力量，可以將之歸結為中國人具有很強的表演天性(dramatic instinct)<sup>⑬</sup>。魯迅承續這一觀點，認為它不愧為中國人的一種做戲的本領<sup>⑭</sup>。林語堂則說它是中國人社會交往中最細膩的標準<sup>⑮</sup>。直至40年代，中國早期留美的人類學家胡先縉才開始從學理上探討臉面的定義，認為臉和面子應該指兩

種不同的心理和行為，前者涉及中國人的道德品質，而後者則指由社會成就而獲得的聲譽<sup>⑯</sup>。在此之後，美國著名社會學家戈夫曼(Erving Goffman)在〈論面子的運作〉一文中對這兩種含義做了綜合，認為胡氏等人所說的中國人的面子是人類共有的心理現象，它是在某一特定的交往中，個人對他人認可的一種共同行為準則的遵從。如果一個人遵循了這一原則，他就會得到自己和他人的肯定，這時他就可以說有了面子<sup>⑰</sup>。戈夫曼的這一定義在西方社會心理學界產生了較大的影響，不少西方社會心理學家都按照這一定義來設計他們的實證研究，也出現了後來的印象整飾理論。70年代，香港心理學家何友暉在《美國社會學雜誌》(*American Journal of Sociology*)上發表了〈論「面子」觀〉一文，批評了胡先縉的定義，並指出臉和面子不應以有無道德來區分，也就是說，臉和面子兩者都含有道德和聲譽。面子也不是行為準則，因為它的獲得和失去是不能通過一致性的行為標準來衡量的，而帶有較大的靈活性，為此他還否定了很多日常的說法，諸如面子不是人格、地位、尊嚴、榮譽及威望等。最後他提出面子是個人要求他人對自己表示尊重和順從而得到的相應評價<sup>⑱</sup>。本文在此無法對上述各種定義逐一評議，我們只想強調，從目前的研究趨勢看，已少有人再認同胡先縉把臉和面子作概念上的區分，只有金耀基在面子中區分了「道德面」和「社會面」<sup>⑲</sup>。因此，儘管上述的研究對深入理解面子的含義具有重要意義，但從根本上看，把臉面合併甚至混為一談，將會給理解中國人的臉面觀帶來誤區。目前已有實證研究顯示出中國人對臉和面子的理

解上的區別<sup>②</sup>，但卻沒有清楚解釋這種區別的界線。

## 二 臉面觀的同質性結構

我認為，要清楚解釋臉面的內涵，得先分析臉面的涵義。其實，「臉面」不過是對中國人的某一重要心理與行為的隱喻說法。如果單從字面上看，中國人所謂的「臉」或「面子」的含義其實是從人的面孔意義上引伸出來的。由此，我們首要的工作就是先找出漢語中和臉面引伸涵義的相同表達法，以便能從側面看出其中的涵義。眾所周知，在日常表達中，「爭臉」、「爭面子」和「爭光」、「爭氣」同義；「丟臉」、「丟面子」和「丟人」、「丟醜」、「失體統」、「失禮」等義相近；「看在……的面子上」和「看在……的份上」同義；「無臉見……」、「無顏見……」和「羞見……」詞義相同；臉面又可以說成「情面」和「情份」；「不要臉」等於說「無恥」；「賞臉」、「給面子」等於說「抬舉」或「捧場」。由此，中國人所謂的「臉」大致通「光」、「氣」、「人」、「醜」、「體統」、「羞」、「恥」等；「面子」則含有「份」、「情」、「捧」、「舉」之義。從以上歸納中，我們可以發現，「臉」和個體的行為關係較大，它集中體現人自身的形象或表現；而「面子」和社會互動關係較大，它偏向互動的關係狀況。這點正符合漢字「臉」和「面」本身的日常用法，在漢語中，「臉」在字義上只表示人的身體的一部分，而「面」除了此一義外，還表示關係，即有當面或面對的意思。可以說，面在漢語中可以包含臉的含義，但反之不然，這就是臉和面子既有區別又有聯繫的

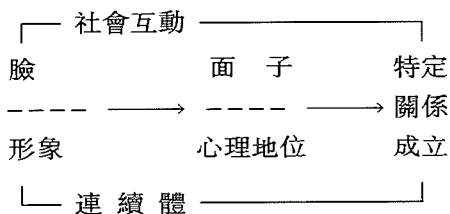
實質。如果將這一語義分析提引至心理與行為層次，臉和面子的關係正如同社會行為和社會互動的關係一樣，有社會行為，才会有社會互動，有了社會互動就包含了社會行為。但包含並不能取代，既然兩者之間有所區別，就應該對其分別加以界定，並深入理解這一區別對中國人心理與行為的意義何在。

為此，本文提出如下定義：臉是個體為了迎合某一社會圈認同的形象，經過印象整飾後所表現的認同性心理與行為，而面子是這一業已形成的行為在他人心目中產生的序列地位，也就是心理地位。這兩個定義的要點是：(1)臉是指個人的形象和表現方式；(2)這種形象以其所處的社會圈，或曰概化他人(*generalized others*)為依托，即臉的爭取和失去由該社會圈來認定；(3)一旦對臉的評定出現，也就是面子的出現；(4)正向的評定就是有面子，負向的評定就是沒面子，給面子是指無論個體是甚麼形象，都給予正向評定；(5)一單位體無論有無面子，都存在程度的差別，如很有面子、有點面子、沒甚麼面子及很沒面子，由此在他人的心目中產生地位上的排列。從上述這兩種定義中可以進一步發現，臉和面子的資源略有不同。作為個體印象整飾的資源，所擁有的是氣質、性格、能力、知識、道德、風度、外貌、裝束、言辭等，而作為由關係產生的心理地位資源，則包含家世、身分、地位、名氣、職務、權力、金錢、世故、關係網等。從這一定義出發，我們就可以看出西方的印象整飾理論是在臉和面子被譯成英語中的一個詞 *face* 的基礎上來加以建構的，它在該理論中既指個人的印象整飾，又指

本文提出如下定義：臉是個體為了迎合某一社會圈認同的形象，經過印象整飾後所表現的認同性心理與行為，而面子是這一業已形成的行為在他人心目中產生的序列地位，也就是心理地位。

在他人心目中建立起的心理地位。這兩者隱含的是一個一致性的心理與行為方式。這一假設實際上和西方個人主義價值觀相吻合，因為在西方個人主義的價值系統中，個人對自己形象的塑造和具有臉的資源的多寡，直接影響他和他人建立關係和獲得面子資源的多寡(見圖1)。

圖1 臉和面子的統一體關係



這是西方人做人和做事的出發點，表明一個體如果先獲得臉的資源，他就能在社會上成功，具有了面子資源；如果他不具備臉的資源，也就相應地得不到面子的資源。

### 三 「關係」對臉面同質性的影響

臉和面子既然是一個同質的概念，也就無需分開討論。事實上，戈夫曼對面子的研究及賴以建立的戲劇理論(dramaturgical theory)都是把這兩者合在一起討論的。但這種分析框架對中國人與中國社會就很缺乏解釋力。從價值層面以至現實層面，中國社會都是一個重視和講究關係的社會<sup>①</sup>，所以我們就會發現中國人的臉面觀也相應地落在面子上。這在一定程度上可以解釋中國人為甚麼愛把面子和人情相提並論，而不把臉和人情相聯繫。

這就引出了一個關鍵的問題：中國人重視「關係」會造成原先統一的臉面觀上的異質化。那麼這種異質傾向是如何產生的呢？關於這個問題，我們可從三方面討論：一是中國人在交往特徵中的重情輕理傾向；二是中國人在關係格局上所採取的特殊主義；三是中國人禮尚往來中的形式主義。下面我對此分別作出分析。

我曾提出，中國人際關係的基本樣式是人情<sup>②</sup>，也就是在血緣關係基礎上和儒家倫理的規範下發展出來的一種帶有社會交換性的社會行為。由於農業社會的土地不能移以及以家庭為單位的自足經濟模式，造成中國人在社會生活中的第一要務是如何維持血緣關係的穩定與和諧。為了實現這一點，儒家倫理倒向重情抑理，因為「情」的內涵是義而非利，而「理」往往包含利益、是非、章程、真假和道理等，所以兩者的指向顯然相違，正如韋政通所說的<sup>③</sup>：

……以家族為中心的倫理，特別重視的是「情」，情是維繫倫理關係的核心，「家和萬事興」、「和生於情」、「清官難斷家務事」、因在家庭範圍之內用講理的方式是不適宜的、「父為子隱，子為父隱」。隱，是為了怕破壞父子之情。在中國文化裏，情與理不但非對立，理就在情中，說某人不近情，就是不通理，不通情又遠比不通理為嚴重。儒家堅持愛由親始的等差之愛，就是因為這種愛最近情。人與人之間，若能「動之以情」，可以無往而不勝，若堅欲「說之以理」，那就是跟自己找麻煩。這種情形到現在我們的社會裏仍很普遍。到現在仍可以常聽到「國法不外人情」。這樣特別重情的倫理，如果不是長期生活

在狹小而孤立的環境裏，是產生不出來的。

從這裏，我們還可以看出，中國人不僅在人際關係中偏重「情」，而且還把情建立在家的基礎上，即以「親親」為中心，故中國人不但講人情，而且還把人情分成親疏遠近，構成了人情上的特殊主義。眾所周知，中國人的家並非一個小家，而是一個可以用親屬關係表明的大家。傳統社會中的「五服」雖是一個重要的界線，但人們在實際生活中往往並不以此為限制，一個家族、一個村莊、一個鄉里、一個地區甚至一個國家都可以被稱為一家人，所謂「一表三千里」、「五百年前是一家」等都是中國人喜歡用來拉近人情關係的用語。費孝通用「差序格局」概括了這一特點，指出中國的這個「家」字最能伸縮自如了，可以包羅任何要拉入自己的圈子，表示親熱的人物。自家人的範圍是可因時因地而伸縮的，不但天下可成一家，還可從生育和婚姻所結成的網絡，一直推出去包括過去的、現在的和未來的人物<sup>④</sup>。這種由人情建立起來的網絡對面子的影響就在於一個人必須時時注意他和每一個交往者的特定關係，以決定其情面施與的範圍。魯迅在〈說「面子」〉中舉了這樣一個例子<sup>⑤</sup>：

滬西有業木匠大包作頭之羅立鴻，為其母親出殯，邀開「賞器店之王樹寶夫婦幫忙，因來賓眾多，所備白衣，不敷分配，其時適有名王道才，綽號三喜子，亦到來送殯，爭穿白衣不遂，以為有失體面，心中懷恨，……邀集徒黨數十人，各執鐵棍，據說尚有持手槍者多人，將王樹寶家人亂

打，一時雙方有劇烈之戰爭，頭破血流，多人受有重傷。……」

魯迅評價說：「白衣是親族有服者所穿的，現在必須『爭穿』而又『不遂』，足見並非親族，但竟以為『有失體面』，演成這樣的大戰了。這時候，好像只要和普通有些不同便是『有面子』，而自己成了甚麼卻可以完全不管。」<sup>⑥</sup>從本文上面的定義來看，中國人看重了面子就會出現不管自己是甚麼的可能，這時的要不要臉的問題已無足輕重，關鍵是證明自己有沒有面子。這同時也說明，自家人不但具有親緣性而且還具有認同性，因為若只有親緣性就不會有這樣的麻煩，足可見情面操作上的靈活性及其難度。

「情」的另一重要特點是它還受「禮」的引導和規範，這造成人與人在禮貌客套上的相互牽制，並導致人情形式化，構成了中國特有的社會交換方式，如中國人常有「送人情」或「送禮」的說法。這裏所謂的「人情」已不再含有「親者之情」，所謂的「禮」也不帶有「長者之尊」，而僅體現出中國人際交往方式上的形式主義。因此，人情的形式化在本質上是因為禮的形式化。禮對情的規定導致了人情不再是真實的情義或心願，而成為一種「表示」、一種象徵，也即是明恩傅所謂的「戲」。魯迅對此更有感觸，在〈馬上支日記〉裏寫道<sup>⑦</sup>：

向來，我總不相信國粹家道德家之類的痛哭流涕是真心，即使眼角上確有珠淚橫流，也須檢查他手中上可浸着辣椒水或生薑汁。……一做戲，則前台的架子，總與在後台的面目不相同。但看客雖然明知是戲，只要做得像，也仍然為它悲喜，於是這齣戲就

中國人不僅在人際關係中偏重「情」，而且還把情建立在家的基礎上，故中國人不但講人情，而且還把人情分成親疏遠近，構成了人情上的特殊主義。

「情」的一個重要特點是它還受「禮」的引導和規範，這造成人與人在禮貌客套上的相互牽制，並導致人情形式化，構成了中國特有的社會交換方式，如中國人常有「送人情」或「送禮」的說法。

做下去了，有誰來揭穿的，他們反以為掃興。

人情的形式化使得交往雙方已不顧對方是真心還是假意，而只強調面子上是否過得去。這種意義上的面子，已完全和臉的含義相分離了。

#### 四 從臉面的同質性走向異質性

以上三點證明了中國社會中的人情對臉面同質性的分化作用。其影響表現在中國人不再傾向於通過自我的形象來獲得他人的心理地位，從而導致中國人不但在臉面心理與行為中偏向面子，而且還造成了臉和面子的分裂。這意味着，中國人的做人重點已不落在自己的人格與品性的施展上，而是放在以他人為重或表面應酬上，即處處考慮情面。正如楊國樞所說<sup>⑧</sup>：

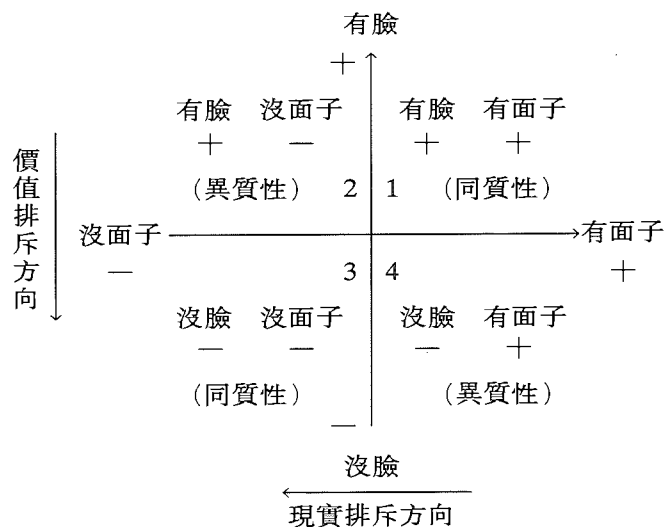
……在他人取向下，傳統中國人對別人對自己的批評與意見特別敏感，老

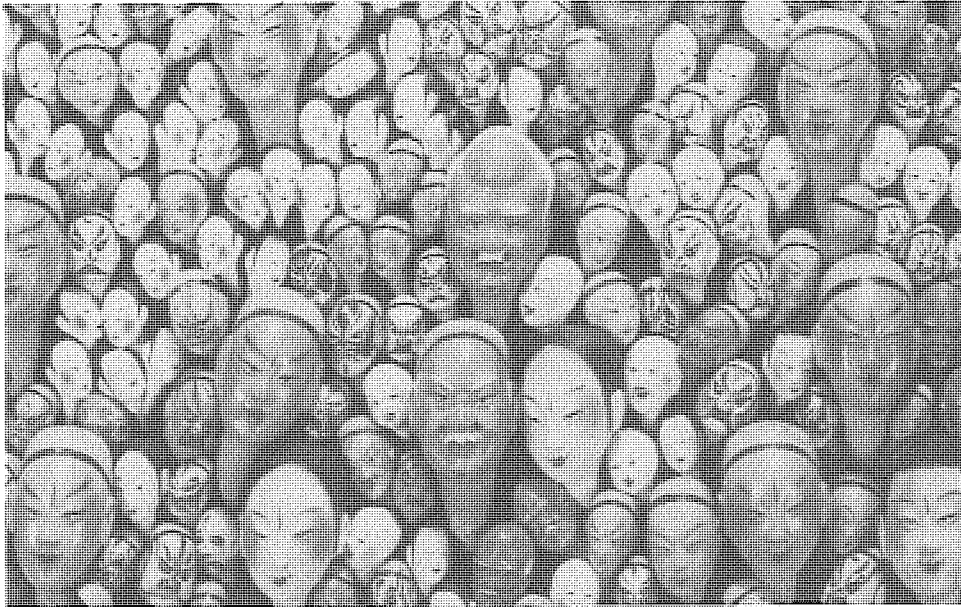
是要顧全「面子」，要有「臉」，希望在他人的心目中保有良好的印象。同時，也希望與其他的個人（不限於家族以內的家屬）維持和諧而良好的關係，而不願意得罪任何人，為了達到此一目的，同一個人可以在不同的社會情況下對不同的人講不同的話，即使前後的交談不相一致，甚或互相矛盾，也在所不惜。換句話說，為了在不同的情況下與不同的人都能保持和諧的關係，常不得不說有違自己真實意見或感受的話。

這段話雖然沒有區分臉和面子的含義，但實質上已表明了中國人在社會互動中對臉（自我形象）的放棄，或者說，在中國，一個人並非要以形象（臉）的建立為起點來獲得心理地位（面子），反之，一個人獲得心理地位也不一定要靠他形象上的建立。結果，中國人處事原則是形成心理地位重於樹立自己的形象。由此，臉和面子也就不再是一個連續的統一體，而是分化成為兩個向度（見圖2）。此時，圖1的位置只成為圖2上的第一種類型，也是儒家力圖塑造的君子人格及其理想，它體現為「修身、齊家、治國、平天下」和「內聖外王」的統一，以及對「人皆可以為堯舜」的希冀。但這一切不過是理想而已，誠如余英時指出：「兩千三百年之間，只是架漏牽補過了時日，堯、舜、三王、周公、孔子所傳之道，未曾一日得行與天地之間也。」<sup>⑨</sup>而在現實裏，更多的人處在第二、四類的異質性中。作為第二類人，他們屬於剛正、鐵面、講原則、講理想、講骨氣、「篤信好學，守死善道」之人（大陸語，正派人），但這樣的人在他人心目中卻並沒有獲得較高的地位，反而常被譏諷為

中國人在社會互動中並非以形象（臉）的建立為起點來獲得心理地位（面子），反之，一個人獲得心理地位也不一定要靠他形象上的建立。結果，中國人處事原則是形成心理地位重於樹立自己的形象。

圖2 臉面四分圖模式





中國人所謂的「臉」或「面子」的含義是從人的面孔意義上引伸出來的。「臉」和個體的行為關係較大，它集中體現人自身的形象或表現；而「面子」和社會互動關係較大，它偏向互動的關係狀況。

「不通人情世故」、「不通情理」、「做人太認真」、「太正經」或「不會做人」等。這類人在中國古代被稱為「方人」。桓寬在《鹽鐵論·論儒》提及「孔子能方不能圓，故饑於黎丘」，王充在《論衡·狀留篇》也說：「賢儒，世之方物也。」可見，儒家在「臉」上下得功夫越多，反而越得不到面子。余英時曾在文中提及「胡適在《日記》中曾引沈從文小說中的話：『你 dạng 成功，便得「痞」一點』，接着他說：『我不能「痞」，所以不能弄政治（大意如此）。』」<sup>⑩</sup>而第四類人恰恰是這種帶有痞化的人，他們非但不講究道德修養和社會規範，而且為人圓滑，有手腕，善於見風使舵，會耍陰謀、會弄權術等（大陸語，「能混」）。但他們卻一向受社會的青睞，並以極大的優勢壓倒或打擊第二類人，可相應謂之「圓人」。錢鍾書對這兩類人進行了比較<sup>⑪</sup>：

董仲舒《士不遇賦》：「孰若返身於素業兮，莫隨世而輪轉。」按「輪轉」喻圓滑，即《楚辭·卜居》：「將突梯滑稽，如脂如韋，以絜楹乎？」王逸注：

「轉隨俗也，柔弱曲也，潤滑澤也。」……

巧宦曲學，媚世苟合；事不究是非，從之若流，言無論當否，應之如響；阿旨取容，希風承竅，此董仲舒所斥「隨世而轉」也。以轉為用，必以圓為體，惟圓斯轉矣。……

當世佞諂亦乎古板不合時宜為「方」(square)，皆類吾國唐宋之言「方頭」，如陸龜蒙《奉酬襲美〈苦雨〉見寄》：「有頭強方心強直」，又《全唐詩》輯陸氏段句：「頭方不會王門事，塵土空縈白荳衣」；羅隱《塢子》：「未能慚面黑，只是恨頭方」；朱熹《朱文公集》卷二〈與宰執劄子〉：「意廣才疏，頭方命薄」；《侯鯖錄》卷八：「今人謂拙直者名『方頭』」；《綴耕錄》卷一七：「『方頭』乃不通時宜之意」……

他又在〈談教訓〉一文中借莎士比亞《哈姆萊特》(Hamlet)的一句王子罵他戀人的話「God has given thou one face, but you make yourself another」來諷刺假道學（即第四類人）是「不要臉而偏愛面子」，而「假道學也就是美容的藝術」<sup>⑫</sup>，但誰又能否認這種

「美容術」在中國很吃香呢？

當然，從現實生活的複雜性看，臉和面子的異質性並不總是對立的，它們的不一致性可以體現在中國人在「臉」上所具有的資源被社會圈裏給面子的人無限的誇張，致使「面子」無限膨脹，而遠離或背離了同質性上的臉面觀，如把曾獲得世界跳高冠軍的中國運動員的「一跳」說成是「中華的騰飛」，或把中國排球比賽的勝利者說成是「中華之光」等。反之，一個體在獲得「臉」的資源時的失敗或失誤也不僅意味着自己不再有「臉」，而且關係到整個社會圈裏給他面子的人是否也還有面子，於是任何一個欲圖爭臉的人都要有給面子意識，否則爭到了臉也無意義。原中國乒乓球女將何智麗在漢城奧運會上不顧這一點，結果爭來了「臉」，但卻丟掉了「面子」。

最後，再來看看第三類的同質性者，他們因臉面資源均不足而處在社會的底層，但追求臉面的欲望也最強烈。中國歷史跟中國人開的最大玩笑就是，很多未來面子最大的人往往來自這些既沒有臉也沒有面子的人，這也許就是李宗吾發明的「厚黑學」的意義所在<sup>③</sup>。它在一定程度上說明了中國社會的無臉面者（邊緣人物）為甚麼能進入或佔據社會重要地位，而原來在社會上具有文化品質的份子反而處於邊緣地位<sup>④</sup>。

## 五 結 論

綜上所述，中國人面具人格的內在緊張性，實質是儒家價值文化和中國現實文化之間的重大差距造成的。儒家理想希望把人塑造成臉面觀上的第一類人，但它畢竟只是一種人格理

想，其實作用卻使接受或固守這一價值體系的人成為現實社會中的第二類人，並造成了中國人在價值觀上強烈排斥第三、四類人（如小人和偽君子）。由於人情關係結構上的影響，中國人雖認同價值層次上的理想，但當他們回到行為層次上卻轉向了第四類人，為的是要獲得更多的社會資源。結果，從價值觀上看中國人的臉面觀，中國人對第二類人作正面評價，對第四類人作負面評價。但從現實社會上看中國人的臉面觀，中國人反而對第二類人作負面評價，對第四類人作正面評價，由此造成第二類人在社會行動中的失落或邊緣化，進而也出現他們中間一些人的痞化傾向，以圖求得第四類人的社會優勢，這同時也表明了第四類人是社會、政治、經濟、文化及日常生活的最大受益者和實利者。而第三類人因無所顧忌，既不受臉的規範所累，也沒有面子上的顧慮，而最有可能選擇越軌行為來獲得面子上的成功。

筆者以為，中國面具人格中所體現出的這種緊張性也許可以更真實地反映出中國人社會心理與行為的類型、價值和現實層面的差異及其變動方向。同時，用中國詞語中的「臉面」作為涵蓋和解釋中國人心理和行為的關鍵性概念的確是非常精當的。

### 註釋

①②⑥ 魯迅：〈說「面子」〉，《魯迅全集》，第6卷（北京：人民文學出版社，1991）。

② ⑬ Arthur Henderson Smith: *Chinese Characteristics* (New York:

中國歷史跟中國人開的最大玩笑就是，中國社會的無臉面者（邊緣人物）往往能進入或佔據社會重要地位，而原來在社會上具有文化品質的份子反而處於邊緣地位。



Fleming H. Revell Company, 1894), p. 16.

③⑭⑰ 魯迅：〈馬上支日記〉，《魯迅全集》，第3卷。

④⑱ Lin Yu-tang: *My Country and My People* (New York: John Day Press, 1935).

⑤ Max Weber: *The Religion of China: Confucianism and Taoism* (New York: Free Press, 1951).

⑥ Talcott Parsons: *The Structure of Social Action* (New York: Free Press, 1961), p. 248.

⑦ Leon E. Stover: *The Cultural Ecology of Chinese Civilization* (New York: Mentor, 1974).

⑧ M.C. Thelin: "Chinese Values: A Sociologist's View", in Anna-Teresa Tymieniecka, ed.: *Analecta Husserliana*, vol. 29 (1986), pp. 393-405.

⑨ G. Domino, D. Affonso & M. Slobin: "Community Psychology in the People's Republic of China", *Psychologia*, vol. 30 (1987), pp. 1-11.

⑩ Ho, David Y.F.: "Asian Concepts in Behavioral Science", *Psychologia*, vol. 25 (1982), pp. 228-35.

⑪ 金耀基：〈關係和網絡的建構：一個社會學的詮釋〉，《二十一世紀》，總第12期（香港中文大學·中國文化研究所，1992.12），頁143。

⑫ S.G. Redding & Michael Ng: "The Role of 'Face' in the Organizational Perceptions of Chinese Managers", *Organization Studies*, vol. 33 (1982), pp. 201-19.

⑬ Hu Hsien-chin: "The Chinese Concepts of 'Face'", *American Anthropologist*, vol. 46 (1944), pp. 45-64.

⑭ Erving Goffman: "On Face-work", *Psychiatry*, vol. 18 (1955).

⑮ Ho, David Y.F.: "On the Concept of Face", *American Journal of Sociology*, vol. 81 (1974), pp. 867-84.

⑯ 金耀基：〈「面」、「恥」與中國人行為之分析〉，載楊國樞主編：《中國人的心理》（台北：桂冠圖書公司，1988）。

⑰ 朱瑞玲：〈面子心理及其因應行為〉，載楊國樞、黃光國主編：《中國人的心理與行為（一九八九）》（台北：桂冠圖書公司，1991）。

⑱ 參見金耀基：〈人際關係中的人情分析〉；喬健：〈關係爭議〉，載楊國樞主編：《中國人的心理》。

⑲ 翟學偉：〈中國人際關係的特質——本土的概念及其模式〉，《社會學研究》（1993），第4期。

⑳ 韋政通：《倫理思想的突破》（成都：四川人民出版社，1988），頁9。

㉑ 費孝通：《鄉土中國》（北京：三聯書店，1985），頁23。

㉒ 楊國樞：〈中國人的性格與行為：形成與蛻變〉，載《中華心理學刊》（台灣：中國心理學會），第23期（1981），頁39-56。

㉓ 余英時：〈反智論與中國政治傳統〉，《中國思想傳統的現代詮釋》（南京：江蘇人民出版社，1989），頁104。

㉔ 余英時：〈中國知識份子的邊緣化〉，《二十一世紀》，總第6期（香港中文大學·中國文化研究所，1991.8），頁21-22。

㉕ 錢鍾書：《管錐編》，第三冊（北京：中華書局，1979），頁920-25。

㉖ 錢鍾書：《人獸鬼·寫在人生邊上》（福州：海峽文藝出版社，1991），頁166。

㉗ 詳見李宗吾：《厚黑學》（北京：求實出版社，1989）。

㉘ 參見余英時：〈待從頭，收拾舊山河〉，《二十一世紀》，總第2期（香港中文大學·中國文化研究所，1990.12），頁5-7。

翟學偉 1960年生於南京，現為南京大學社會學系副教授，發表有關中國人社會心理與行為論文數篇，近著《中國人的臉面觀》將由台灣桂冠圖書公司出版。