

傳統宇宙觀與經濟發展

◎ 李亦園

美國社會學家彼得·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因素。

對我個人來說，這幾年來也不斷在探索思考，企圖理出一個理論架構來討論傳統中國宇宙觀、民間宗教及其與東亞發展文化因素的問題。

其實，近年來對東亞發展文化因素的探討已有金耀基、黃光國等不少學者提出很有啟發性的論點。我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，特別是對非知識分子的一般民眾如何具有與儒家倫理哲學合致的問題上，需要有一套完整的架構提出來。事實上，在儒家的經典哲學與一般老百姓的行為之間，存在着一層共通的文化理

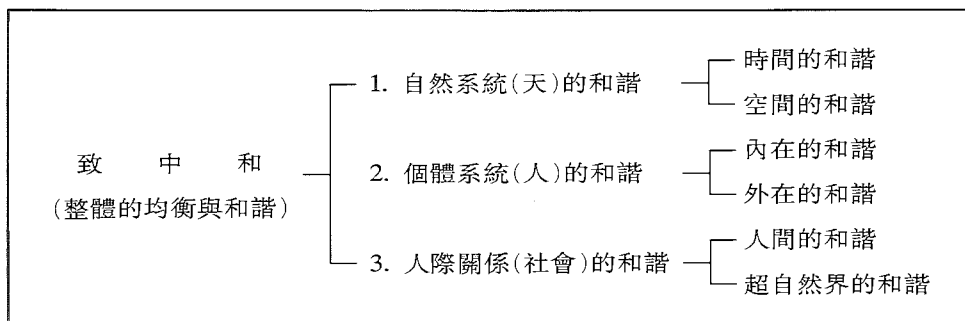
念，那就是中國人的宇宙觀及其基本的運作原則^①。由於此一共通的文化準則的存在，所以才能使中國的「大傳統」與「小傳統」兩層文化之間表現出許多相同的行為。本文的重點即在再一次發揮這一概念，並從更深層次探討在儒家思想(包括經典的與世俗的)與現實行為之間，是藉怎樣的社會機制與過程而加以發揮的。

一 傳統中國宇宙觀的三層面均衡模型

我曾提出中國傳統宇宙觀的三層面均衡概念的模型^②，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

在解釋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，特別是對非知識分子的一般民眾如何具有與儒家倫理哲學合致的問題上，需要有一套完整的架構提出來。

* 本文係作者在香港中文大學社會科學院與北京大學社會學人類學研究所聯合主辦的「第四屆現代化與中國文化研討會」(1993.10.9-10.18)上的主題演說，現經會議主辦者同意，將題目改訂為〈傳統宇宙觀與經濟發展〉，先行在本刊節錄修訂發表，謹表謝意。



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上表來表達。

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。換而言之，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，同時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。

(1) 與自然系統的和諧

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着宇宙時間而作出解釋。

每一個人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的「運」上面。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。由於這一基本的時間觀念，所以中國人一生中常常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。從台灣的例子看，不僅是一般民眾如此，知識分子也不例外，有時且有更熱衷的現象。

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，再進而由八卦，這些因素的綜合，表現出來的就是「風水堪輿」的行為。以現代台灣民

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。

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的「運」上面。

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。

對自然的崇拜，是追求和諧的其中一種體現。

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。而在日常的生活裏，許多事物例如求醫、旅行、尋失物也都以五方的空間系統來作決定。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。而現代的居屋風水、室內陳設風水的流行，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，即如知識分子間也趨之若鶩，尤其達官鉅賈更是不敢疏忽，甚至於大學校長也不能免俗。作者在台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，竟也有百分之三十的人仍為祖先的墳墓看風水^③。

(2) 個人有機體的均衡和諧

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。在民間文化的系統裏，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。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。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。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，所以不但影響中國人的食物藥物觀念、食物習慣、烹調方法，同時也與中醫藥連繫在一起，而成為中國人日常生活中最重要的一個特徵。

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。在傳統的姓名學中，名字對個人而言實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畫上，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。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。姓名筆畫吉凶的取名法無疑也是一種追求外在形式均衡的辦法，不過其基本理念似更簡單，更趨於神秘性的一種術數。姓名筆畫吉凶有一定的格式，在坊間的黃曆通書上大半都可找到。在目前台灣所看到的，外在形式的均衡比內在實質的均衡更為流行，而姓名筆畫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④。

(3) 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。就如金耀基教授在他兩篇論「關係」的著名論文中都曾說過：「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」⑤。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」⑥。

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」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，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」的學者所着重的地方，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着，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

人際關係的和諧向來是中國文化價值系統中最高的目標，亦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，小傳統也許較着重實踐的儀式方面，但是追根究底這仍是一件事的兩面。

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，小傳統也許較着重實踐的儀式方面，但是追根究底這仍是一件事的兩面。

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分。在小傳統的民間文化上，追求和諧均衡的行為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較抽象的宇宙觀以及國家社會的運作上，而「致中和」的觀念則成為最高和諧均衡的準則。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。

二 報、緣——中國人際關係的行為表現

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於「人情」、「關係」或「面子」

的論著出現^⑦。

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，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」。他在前一文一開始就說^⑧：

中文裏「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。

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」^⑨。這樣的說法把人與人交互關係的均衡從家

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」。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，也許最能表現中國式人與人交換關係的本質。



人際關係的和諧向來是中國文化價值系統中最高的目標。

族擴而及於他人，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。從這裏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，還把報擴及與天地自然、四時的和諧對應，他說^⑩：

「以市道接」的態度卻更為切合實際，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。

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，文崇一教授也曾撰文論及「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〈報恩與復仇：交換行為的分析〉一文中的結論曾道^⑪：

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。

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為分析的資料，比起他用以分析報恩的四十五例，實在不是少數。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，至於用甚麼方式，需要甚麼方式，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^⑫：

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。

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。……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。

楊先生則在其論文中說^⑬：

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(attribitional process)。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。

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。

三 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。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，同時大小傳統在行為表現的相互轉化也就容易達成，特別

一個深植文化底層的理念架構或對宇宙存在的基本立場，在傳統的時代裏，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，其轉化的方向就會很自然地趨向於對生活的適應。

是在人際關係的交互或交換行為上，其轉化的現象不但甚為頻繁快速，而且十分巧妙。

一個深植文化底層的理念架構或對宇宙存在的基本立場，在傳統的時代裏，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裏，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裏，就更易於趨向於現實功利態度的轉化。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台灣社會態度與宗教信仰的功利主義趨勢^⑭，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的論文中所說的「工具性的理性傳統主義」。

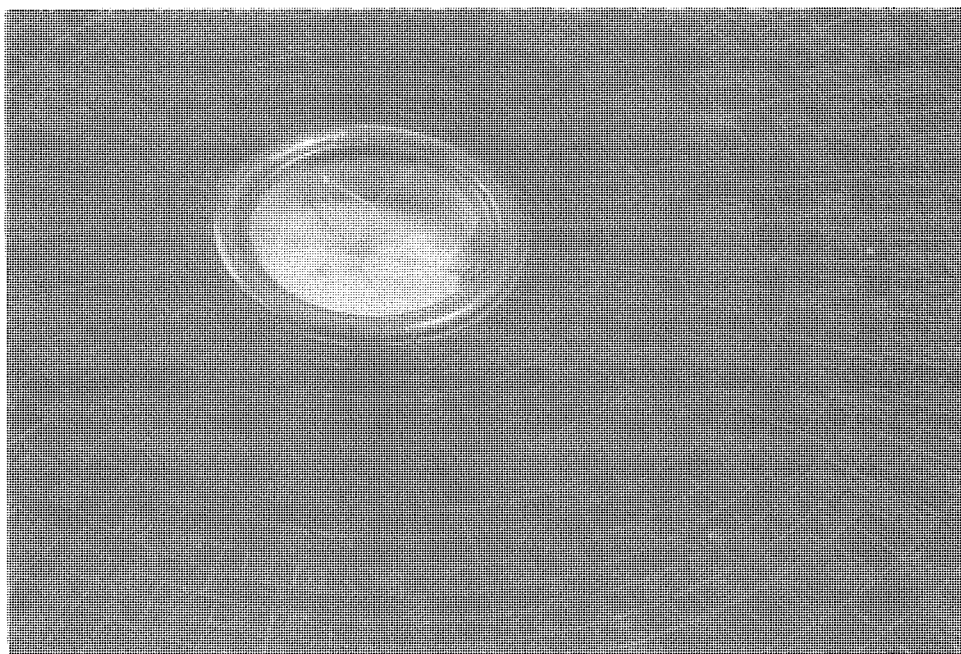
從企業行為所表現的現實功利趨勢而言，應該以人際關係層次去說明最為透澈，但是表現在個體與自然兩層次，也是很有趣的，可以先加說明。在追求個體均衡方面，在今日的台灣我們的田野研究資料中常發現企業經營者在創業之時一定要配八字，算五行，以求那一種行業最能配合他的內在本質；事業經營失敗者，更是要追究他的內在因素是否有衝突，假如有矛盾時則要依八字五行之和諧均衡原則改變行業。更有些人因為事業經營不善，歸因於自己的名字不好，通常要去請教術士或自己算筆畫找一個新名字。最近若干研究者甚至發現企業公司在集募股東時，有些股東並不是為了要求他共同籌集資金，而是因為他的八字配合得很好，可以使公

司得到和諧而會有發展^⑮。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^⑯！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。這種近乎神秘數字的遊戲，在台灣似乎正方興未艾，甚至有所謂「企業相理學」的出現。香港《九十年代》雜誌在1991年有一期論及台灣的算命風時曾有這樣的記載^⑰：

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。

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

在今日的台灣，企業經營者在創業之時一定要配八字、算五行，事業經營失敗者，則要依八字五行之和諧均衡原則改變行業。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。



標會在華人社會十分流行，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，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。

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。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。

但是，最重要的部分，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。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^⑮。標會至今在台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，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，在現代工商社會裏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。吳燕和教授曾在〈一石三鳥〉為題的論文中很精彩地分析過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。吳先生在這篇論文中詳細地分析巴布亞新畿內亞華人在戰後的50年代至70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為現代企業。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^⑯：

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。……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。

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台灣的社會裏，為甚麼標會仍極流行。根據非正式的推估，台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。

原來台灣的標會行為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——台灣南投縣竹山鎮社寮村是一個典型的農村²⁰，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。大家都來廟裏還願借錢，於是神明變成「會頭」一樣，每年都有一大筆錢在週轉，1992年9月間累積的會金竟有一千多萬台幣，成為一個信用絕對可靠的標會組織。在台灣的鄉村甚至城市裏，這種以神明為「會頭」的互助組織確是相當流行的。從這種現象看來，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。

討論到這裏，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²¹：

同樣，任何一個在中國大陸、台灣、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，在過去幾十年裏，儘管中國大陸、台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為方面仍發揮着重要的作用。

其後又說²²：

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。

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

華人能夠把傳統的標會成功運用在現代企業。在當前台灣的社會裏，標會仍極流行。根據非正式的推估，台灣全省的居民尚有一半以上的家庭參加標會。

裏「關係」都表現得相當突顯，而且轉化用於現代社會裏也更「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所扮演的意義很值得注意，他說^②：

「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。

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。

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。

在台灣，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為廣闊。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。

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」的行為應該是屬於奕克(Peter Ekeh)所說的群體取向的間接網絡交換(group focused net generalized exchange)，而「關係」則應屬於另一類的個人取向的間接網絡交換

(individual focused net generalized exchange)。奕克的間接交換(generalized exchange)觀念自然是來自Levi-Strauss的想法，而與直接交換相對。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。

我們在台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。首先，筆者注意到台灣許多民間信仰廟宇中其奉祀的神祇有無限擴大的趨勢，因此認為這種無限包含的態度，應該是企圖要與無限的超自然世界維持和諧的表現。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。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，但是由於其較着重形式性儀式行為，所以其結果反而是更有利於現實主義的呈現，而成為台灣企業界的一種宗教與經營相結合的潮流。

在台灣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。

四 結 語

金耀基教授在〈東亞經濟發展的文化詮釋〉一文中的結論說道^④：

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着具有轉化性能力的種子，「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（如台灣）在追求經濟發展時都存在的一種文化的世俗化現象。

我想本文努力要說明的，其實與金先生的思路很接近。我所建構的理論模型是根據在台灣研究民間宗教信仰所形成的。從這裏可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為，並成為很多現代化企業行為的基礎原則。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滬寧先生的文化

價值相比較時曾這樣寫道^②：

但是甚麼是人的規定性，甚麼是人的內外合諧，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。

我願以這樣的話作為本文的結束。

1993年8月26日完稿於
南港中研院

註釋

① 本年初作者在香港舉行的「文化中國」研討會曾發表〈從民間文化看文化中國〉一文，內有詳細論述。

②④ 拙著：〈和諧與均衡：民間信仰中的宇宙詮釋〉，見林治平主編《現代人心靈的真空及其補償》（台北：宇宙光出版社，1988）；“Ancestor

Worship & the Psychological Stability of Family Members in Taiwan”, in Yoshimatsu, K and W.S. Tseng ed., *Asian Family Mental Health* (Tokyo: Psychiatric Research Institute of Tokyo), pp. 26–23.

③ 宋文里、李亦園：〈個人宗教性變遷的研究——中國人宗教信仰若干假說的提出〉，載《清華學報》，新十八卷，第一期，新竹。

⑤②② 金耀基：〈關係和網絡的建構〉，《二十一世紀》雙月刊，總第十二期(1992)，頁144；143；147。

⑥ 金耀基：〈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》(台北：中研院，1981)。

⑦ 如金耀基：〈人際關係中人情之分析〉。喬健：〈「關係」芻議〉，收入楊國樞、文崇一編《社會及行為科學研究的中國化》(台北：中研院民族所，1982)，頁345–60。黃光國：〈人情與面子：中國人的權力遊戲〉，載《現代化與中國文化研討會論文集》(香港：香港中文大學，1985)，頁167–80。Hu, Hsien-chin: “The Concept of Face”, *American Anthropologist*, vol. 46, no. 1 (1944).

⑧⑨⑩ 楊聯陞：〈報——中國社會關係的一個基礎〉(段昌國譯)，《食貨月刊》，第三卷第八期(1973)，頁31；36；34。

⑪ 文崇一：〈報恩與報仇：交換行為的分析〉，楊國樞、文崇一編：《社會與行為科學研究的中國化》(台北：中研院民族所，1982)，頁334。

⑫ 李沛良：〈社會科學與本土化概念：以醫緣為例〉，《社會及行為科學研究的中國化》，頁362–63。

⑬ 楊國樞：〈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》(台北：中華文化復興委員會，1982)，頁111。

⑭ 見拙著：〈台灣民間信仰發展的趨勢〉，《民間信仰與社會研討會論文集》(台中：東海大學，1982)。瞿海源：〈台灣地區民眾的宗教信仰與宗教態度〉，台灣地區社會變遷基本調查研討會論文(台北：中研院民族所，1987)。

⑮⑯ 羅正心：《台灣命理研究》(研究計劃書，未出版)。

⑰ 唐明施：〈光怪陸離話台灣算命風〉，《九十年代》(香港：1991年8月)，頁61。

⑱ Fei, Hsiao-t'ung: *Peasant Life in China: A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley* (London: Routledge and Kegan Paul, 1939), pp. 268–74.

⑲ Wu, David Y.H.: “To Kill Three Birds with One Stone: The Rotating Credit Associations of the Papua New Guinea Chinese”, *American Ethnologist*, vol. 1, no. 3 (1974), pp. 556, 582.

⑳ 莊英章：〈林圯埔：一個台灣市鎮的社會經濟發展史〉，《中研院民族所專刊乙種第八號》(台北：中研院民族所，1977)。

㉑ 喬健：〈「關係」芻議〉，《社會及行為科學研究的中國化》，頁350，353–54。

㉒ 金耀基：《中國社會與文化》(香港：牛津出版社，1992)，頁166–67。

㉓ 參拙著：〈從民間文化看文化中國〉，頁11–12。此文乃今年在香港中文大學召開的「文化中國：理論與實際國際研討會」主題論文。

李亦園 現任台北中央研究院院士、新竹清華大學社會人類學研究所教授。曾任台灣大學人類學系教授、中研院民族學研究所所長及清華大學人文社會學院院長。著有《信仰與文化》、《中國人的性格》、《文化的圖像》及《人類學與現代社會》等書。