考古人類學刊・第 78 期・頁 1-36・2013
DOI:10.6152/jaa.2013.06.0001

中國文明的反關係主義傳統

顏 學 誠*

摘 要

當費孝通與梁漱溟討論中國與西方的差異時，關係主義被認為是標誌中國文化的最重要特徵。但是人類學民族誌的研究卻指出以角色關係來決定互動的方式也是初民社會的主要運作原則。另一方面，在理解人類社會的演變時，不少西方學者認為超越角色的相對性關係是進入現代性的重要指標。因此，當他們以關係主義來區別中國與西方的不同時，費孝通與梁漱溟反將中國置於西方所認定的演化初階。我們可以不接受這種西方觀點。有趣的是先秦諸子卻也有著類似的線性史觀，認為必須超越「親親」的關係主義，才能在人口眾多的複雜社會建立起有效的社會秩序。關係主義的必然後果是以負面的態度對待與自己沒有關係的陌生人。本文以此說明為何現代西方與先秦諸子皆認為關係主義是必須要超越的對象，指出以負面態度對待陌生人將無法在大規模社會建立起有效的社會秩序。陌生人之間該如何相處是複雜社會必須面對的問題，而現代西方與古代中國各自提出了不同的回應方式。本文比較了兩者之間的差別，討論了他們在結構上各自產生的後遺症；並從後遺症的角度推測兩者在面對全球性整合時呈現出現的優劣。

關鍵字：關係主義、陌生人、社會演化、階梯架構、二元人觀

* 國立臺灣大學人類學系助理教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

Journal of Archaeology and Anthropology • 78 : 1-36 • 2013

Counter-Social Relationalism in Chinese Civilization

Hsueh-cheng Yen*

ABSTRACT

In their eagerness to find a sharp contrast between China and the West, Fei Xiaotong and Lian Shuming contended social relationalism or *guanxi* to be the very fabric of Chinese society. This article argues against this thesis not so much by denying the existence of social relationalism as by questioning its appropriateness in understanding China as a complex society. I point out that the most important structural problem for every complex society is to establish social order among strangers, people who are not personally related. This is substantiated by the Chinese social theories of the Warring-States period more than two thousand years ago. Most of them claimed the calculation of kinship distance from one's self was the cause of social chaos. To solve the problem of strangers, they proposed a ladder model that evaluated people by an absolute standard of merit. The relative positions on the ladder provide coordination for social interaction. This article also compares the ladder model with the dualistic model most prominent in the modern West.

Keywords: relationalism, stranger, social evolution, ladder structure, dualism

* Assistant Professor, Department of Anthropology, National Taiwan University

臺灣大學學術期刊資料庫

有人曾歸納中國人面對現代西方壓迫時的兩種反應：你有的我也有，你有的我就不要有。前者如宣稱中國也出現過資本主義的萌芽期，或古籍中也有民主與人權思想。這種回應強調中國不比西方差，但卻也不免承認西方是奠定典範的先行者。另一是文化相對主義的互不侵犯：不要拿西方的價值套在我們頭上，我們也不會拿中國的觀點來評價西方。不過，說中國不去欺負西方難免是一種阿 Q 主義式的精神勝利，要西方畫地自限則無異緣木求魚。難道沒有第三條路？一條可與西方競爭甚至取而代之的路？

若是此道路存在，它必然不是東方精神文明勝過西方物質文明的無稽之談，我們也不能拿著不可能為其他社會效仿的文化本質當作是人類未來的選項，更不能以批評西方文明的糟粕為滿足。西方對其糟粕（如殖民主義）有著深刻的批評批判。拾西方的牙慧並不能超越他們。更重要的是，西方文明吸引人之處不在它的糟粕而是它的成就。西方文明確實解決了某些人類社會的重要問題，因此才能要求全世界跟隨它的腳步。但中國文明是否也對這些重要問題提出過解答？它的回應是否能提供一個與西方不同的典範，甚至能取而代之？

有些人類學者以非西方的制度來對現代西方資本主義社會進行批判。但是這些批判往往是無力的。要華爾街的銀行家們採用台灣原住民的交換方式來處理全世界的資本流動，得要有超越常人的「社會學的想像」。除非讓我們回到「小國寡民，雞犬相聞，老死不相往來」的狀態，我們很難拿一個小規模社會的制度當作是取代現代制度的選項。反之，只有當兩種制度都在回答同樣的問題，它們才有相互取代的可能。本文從人類學的文明概念入手，指出所有的文明社會都要解決陌生人的問題，而文明的差異涉及的是不同解決陌生人問題的方式。人類學的文明概念是一種社會類型，指的是人口眾多、地域廣大、有著高度整合的複雜社會。在邁入文明社會之前的初民社會，「個別性聯繫」（particularistic ties）是社會運作的基礎。它的性質就如同「五倫」的關係主義，每個人的角色決定了彼此互動的方式。從民族誌的描述中，我們可以發現費孝通所說的「差序格局」其實也是初民社會的主要人際互動原則。薩林斯（M. Sahlins）指出這是種以自身為中心的同心圓結構，關係遠近決定道德義務的強度，而同心圓最外圈的陌生人是可以任意欺壓的對象（Sahlins 1972）。在陌生人偶爾出沒的初民社會，以負面態度對待陌生人不會威脅社會的正常運作。但是進入大規模複雜社會，陌生人間的接觸日益頻繁，以負面方式對待陌生將不利於文明社會建立有效的秩序。陌生人是初民社會進入到文明時必須解決的結構性問題。本文以此做為比

臺灣人學學術期刊資料庫

較不同文明的平台，並以對此問題的不同回應做為可能相互取代的選項。

從牟斯（Mauss 1985）與杜蒙（Dumont 1985）的人觀研究出發，本文指出二元人觀是西方文明解決陌生人問題的重要方式。在初民社會，每個人只知道自己所扮演的角色，以角色認識自我，以角色之間的距離遠近來決定社會互動。二元人觀指出除了社會角色之外，角色的背後還隱藏著一個個體的自我。角色是造成人與人不同的原因。把角色剝除後，面具背後的個體是同質平等的。在基督教中，這些平等的個體是上帝的子民，有著相同的權利與義務。意識到個體自我即是承認人在本質上都是兄弟姊妹，陌生人問題因此被取消了。此面具背後的個體成為今日普遍人權與民主制度的前提。但是這種回應陌生人問題的方式有個後遺症。具有共同本質的個體屬於一個共同體的成員，但共同體之外的則是異質的他者。二元人觀整合了共同體內部，但卻也創造出絕對的陌生人。在現代國族主義中，這些異質的陌生人成為歧視與排除的對象。西方解決此問題的方式是不斷的重劃共同體的邊界，重新界定誰能享有相同的權利義務。但只要有邊界，就必然有人被排除在外。就如同曼恩（Mann 2005）所說「種族衝突是民主的黑暗面」，共同體之外的陌生人成為二元人觀無法擺脫的夢魘。

早在春秋戰國時代，先秦諸子已意識到同心圓結構產生的困境。他們多數認為「親親」的同心圓是社會混亂的源頭，而欲以「尚賢」建立新社會秩序。「尚賢」把沒有關係的陌生人放在高低等級的階梯中，以決定權力大小以及資源的分配方式。它也鼓勵人們努力往高處爬。當有野心的人想要翻身或高位者欲以階梯位階炫耀其優越，他們需要學習攀爬階梯的技能、承認階梯的合法性。當榮耀鄉梓、光宗耀祖等充滿地方主義的奮鬥目標要透過階梯評比來達成，「尚賢」的階梯將促成更高層次整合。先秦諸子也認識到階梯架構衍伸出的問題：人們因為資源的爭奪而爭先恐後地在單一軌道上前仆後繼。唐宋之後的科舉以及今日高中、大學入學考試皆呈現階梯的原則。台灣的「考試領導教學」與中國大陸的「應試文化」清楚地呈現階梯架構的後遺症。

二元人觀把初民社會的陌生人轉變為共同體之內的兄弟姊妹，但也創造出共同體之外的永恆他者；階梯架構逼迫著人們隨時比較高下，以階梯的高低界定自我的價值。每種解決問題的方式都衍伸出新的問題。文化相對論否認我們能評價不同解決陌生人問題的方式的優劣。但是，從兩種解決問題的方式各自所帶來的後遺症，我們還是能「兩害相權取其輕」。

在不同脈絡下每種後遺症的嚴重性各有不同。從社會演化的角度觀之，人類從隊

臺灣大學學術期刊資料庫

群、部落、酋邦、演變到國家（Service 1962），其趨勢是獨立的社會單位逐漸減少，每個單位涵蓋的範圍卻越來越大（Carneiro 2004；Roscoe 2004）。若是國族國家是人類社會發展的頂端，二元人觀所帶來的後遺症將不構成問題。不過，在面臨著全球性的生態危機與毫無節制的資本流動，若是必須要出現一個全球性的政府才能解決這些全球性問題時，超越國族國家的社會整合將會是人類文明必然的發展方向。如何整合國族之外的陌生人是未來全球性組織必須面對的挑戰。上述兩種回應陌生人的方式各有缺點，但考慮二元人觀所造成的共同體之間的矛盾，或許階梯架構更能符合時代的需求。

本文將文化視為人們為解決問題而發明或是採借的工具。這個工具觀反對將文化作為國族的標誌，研究者不必落入探究個別文化「本質」的泥淖。這也不同於將每個文化視為獨一無二的「歷史特殊論」（historical particularism）。面對相似問題的群體可能發展出相同或類似的工具。至於相同的工具是否出現在不同的社會，則是實證的問題。筆者不否認中國可能出現二元人觀或西方也會有階梯架構。不過，哪種解決方式成為該社會的主流則可能各有不同。另一方面，一個群體所擁有的工具並不一定統合在某種邏輯一致的「文化精神」（ethos）之下。事實上，一個社會可以有著相互矛盾的文化原則已是今日人類學普遍的共識（Ewing 1990：252）。故而，作為背反的社會原則，關係主義與階梯架構可能同時存在於現今中國社會。

本文從批評關係主義作為討論的起點。關係主義是分析中國社會的重要本土理論。費孝通的「差序格局」與梁漱溟的「倫理本位」為關係主義的論述打下了重要的基礎。他們從古代經典中尋求佐證，前者以親疏遠近的差序關係說明「親親」的角色互動，後者從「五倫」的角色對偶關係呈現人我的相互界定。他們以關係主義做為中國文化的特徵，並以此與西方文化進行比較。我不否認關係主義存在於當代中國社會，但是我不同意以關係主義來表現中國文明。以角色關係來認識自我，並以角色間的親疏遠近來決定互動方式亦出現在初民社會。以關係主義作為中國的特徵無法呈現中國文明與這些初民社會的差異。另一方面，西方學者往往以關係主義來描述所有非現代西方社會，而以發現角色面具後的個體自我來說明西方文明的獨特性與優越性。以關係主義界定中國文明，正好落入西方的線性史觀。更重要的是，先秦諸子的社會論述多半在回應關係主義所產生的問題，而「尚賢」理念成為後世建立政治制度的重要依據。關係主義只看到私人關係的運作，忽略了中國文明在解決陌生人問題上所建立的宏觀視野。

臺灣大學學術期刊資料庫

關係主義不是理解中國文明的鑰匙，反之，它是問題之所在。本文的第一個部分從費孝通的「差序格局」與梁漱溟的「倫理本位」討論關係主義。第二部分討論人類學的初民社會研究，說明初民社會對待陌生人的負面態度，指出對待陌生人的負面態度正是文明社會所必須突破的障礙。第三部分討論西方學者對社會角色的說法，以及西方學者如何以二元人觀來突破關係主義的侷限。第四部分討論先秦諸子提出的解決陌生人問題的方式。我從他們對「親親」的批判以及提出的「尚賢」理論，說明中國文明如何抗拒關係主義以安排陌生人之間的秩序。在第三、四部分的結尾，我將討論兩種解決陌生人方式所產生的後遺症。第五部分為結論。

倫理本位與差序格局

挑選費孝通的「差序格局」與梁漱溟的「倫理本位」來討論關係主義有三個原因。第一是他們在學術發展史上的意義。費孝通的「差序格局」（見於 1947 年的《鄉土中國》）與梁漱溟的「倫理本位」（見於 1949 年《中國文化要義》）是較早對關係主義的討論。第二是他們在理論上的影響。以親疏遠近來討論關係的「差序格局」，以及從角色的對偶性來理解關係的「倫理本位」涵蓋了關係主義的兩個重要面向。兩人對於關係主義的正反兩極評價也提供了較廣的視野。第三點是因為他們從中國／西方的比較來呈現關係主義。這個比較框架鼓勵後續的研究者努力發展出異於西方的本土社會科學理論（金耀基 1992；黃光國 2005；Kipnis 1997；Yang 1994；Yan 1996）。今日雖然有學者懷疑此中國／西方二分的適切性，[1] 但他們並不挑戰費孝通與梁漱溟將關係主義置於中國文化之核心的說法。要瞭解為何會把關係主義視為是理解中國社會的關鍵，仍要追溯到費孝通與梁漱溟的中西文化比較。

費孝通與梁漱溟提出「差序格局」與「倫理本位」時已離鴉片戰爭有百年之久。關心救亡圖存的中國知識分子對西方已不陌生。費孝通是英國倫敦政經學院的人類學博士，梁漱溟的著作中處處可見他對當代西方著作的旁徵博引。較之前的世代，他們對西方有了更深刻的認識。從他們引用西方學者的論述來分析西方觀之，我們可以說，他們對西方的認識是建立在西方的「局內人」觀點之上。若是救亡圖存需要「知己知彼」，他們對於「彼」的認識是西方的「土著觀點」。不過，在找尋與西方的差異時，對西方的內部理解卻也成為比較研究的出發點，造成的結果是以西方觀點來理解中國。例如，他們都意識到基督教的重要性，也都強調上帝的子民都是同質且平等

臺灣大學學術期刊資料庫

的。在凸顯中國與西方的不同時，費孝通與梁漱溟卻反過來強調角色的差異性與相對性。有趣的是，這也正是許多西方學者所採取的分辨方式（詳見下文關於二元人觀的討論）。只是，當費孝通與梁漱溟把相對性與普同性視為水平的對立，這些西方學者卻將兩者擺放為垂直的線性演化。

梁漱溟與費孝通對關係主義有不同的評價。作為「新儒家」的重要人物，梁漱溟對於中國傳統文化抱持肯定的態度。費孝通則是在中國文化中尋找要改革的對象。但兩人對中國文化的分析卻都得到關係主義的結論。費孝通以現代西方的「團體格局」與鄉土中國的「差序格局」對照；梁漱溟則以「團體本位」與「個人本位」描述西方，另以「倫理本位」標誌中國。梁漱溟指出團體與個人的二分是西方內部的辯論，而中國的「倫理本位」則跳脫此框架。雖然，費孝通只討論了西方社會的「團體格局」而未直接討論現代西方的個人主義，但是他亦認識到團體內的成員的平等性。而此平等性乃是現代西方個人主義的重要成分。在以下的分析中，可以發現他們對於中國與西方的認識是非常類似的。

費孝通認為西方社會的團體有明確的邊界，「誰是團體裏的人，誰是團體外的人，不能模糊，一定分得清楚。在團體裏的人是一夥的，對於團體的關係是相同的，如果同一團體中有組別或等級的分別，那也是先規定的。」（費孝通 1991[1947]：23）。將團體內部的關係視為相同，意味著成員的平等。在此平等性下，費孝通採取「社會契約論」的說法，認為團體之內的高低等級來自成員所共同接受的規定。與此相對，中國社會的團體並沒有明確的邊界。費孝通以此類比為如石頭丟入水形成的波紋，邊界大小會隨著情境而有伸縮，沒有固定邊界。每個人的社會關係都是以自身為中心所形成的同心圓，且面對不同的情境，將產生不同的同心圓：「每個人都是他社會影響所推出去的圈子的中心。被圈子的波紋推及的就發生連繫。每個人在某一時間某一地點所動用的圈子是不一定相同的。」（費孝通 1991[1947]：24）不僅同心圓的大小隨情境而伸縮，同心圓涉及的對象亦有親疏遠近之別。此親疏遠近成為費孝通理解的人倫關係[2]：

> 像水的波紋一般，一圈圈推出去，愈推愈遠，也是愈推愈薄。在這裡我們遇到了中國社會結構的基本特性了。我們儒家最考究的是人倫，倫是甚麼呢？我的解釋就是從自己推出去的和自己發生社會關係的那一群人所發生的一倫倫波紋的差序。（費孝通 1991[1947]：26）

費孝通對於中國社會的批判是以關係遠近的同心圓展開的。他指出中國人可以

臺灣大學學術期刊資料庫

「為自己可以犧牲家，為家可以犧牲族」（費孝通 1991[1947]：29）。同心圓涉及價值的判斷。所有的價值以距離同心圓中心的遠近為判準。自身是同心圓的中心，故費孝通說，所有事物皆可以為自我犧牲。在他的詮釋下，儒家倫理成了利己主義。所有較遠的事物都必須為較近的事物犧牲。在這種深具彈性的價值體系下，「公和私都是相對而言的，站在任何一圈裏，向內看也可以說是公的。」（費孝通 1991[1947]：29）

隨著關係遠近不同，對事情將有不同的判斷。「差序格局」是對人不對事。這種「情境道德」（situational morality）也可見於人類學者對非西方社會的觀察（詳下）。費孝通指出：

> 中國的道德和法律，都因之得看所施的對象和「自己」的關係而加以程度上的伸縮。……在這種社會中，一切普遍的標準並不發生作用，一定要問清了，對象是誰，和自己是什麼關係之後，才能決定拿出什麼標準來。（費孝通 1991[1947]：29）

「情境道德」確實出現於中國社會，但是把自私當成中國文明的全部過於簡單。社會生活往往充滿著矛盾與掙扎。在費孝通的討論中，我們看不到這種張力，而是將文化現象化約到單一的價值系統。當費孝通指出孟子反對墨家的「愛無等差」，我們可以發現中國社會存在著與「差序格局」對抗的不同觀點。但著眼於中西比較的費孝通卻未重視中國文化內部的矛盾與緊張。

費孝通沒有著墨於中國文化內部的緊張關係，他看到的是中西文化的對立。他認為西方的「團體格局」強調道德的普遍性。費孝通將此歸之於基督教信仰。他對基督教的詮釋與梁漱溟類似，都認為上帝是賞罰的裁判者、公正的維持者、全能的保護者。信徒與上帝的關係反映個人與團體的關係：每個個體在上帝之前是平等的；上帝對每個人都是無等差的對待。從基督教的人神觀關係，他指出個體與團體的關聯：

> 耶穌稱神是父親，是個和每一個人共同的父親，他甚至當著眾人的面否認了生育他的父母。為了要貫徹這「平等」，基督教的神話中，耶穌是童貞女所生的。親子間各別人的和私人的聯繫在這裏被否定了。……象徵著「公有」的團體，團體的代表——神，必須是無私的。每個「人子」，耶穌所象徵的「團體構成份子」，在私有的父親外必須有一個更重的與人相共的「天父」，就是團體。這樣每個個人人格上的

臺灣大學學術期刊資料庫

> 平等才能確立，每個團體份子和團體的關係是相等的。團體不能為任何個人所私有。在這基礎上才發生美國獨立宣言中開宗明義的話：「全人類生來都平等，他們都有天賦不可奪的權利。」（費孝通 1991[1947]：32-33）

以個人為中心來分別親疏遠近是「私」。透過親疏遠近的分辨，私必然導致人與人之間的不平等。要建立平等就必須超越的私人性關係。基督教並未否認私有的父親，而是在私有父親之外另立一個超越私人的「天父」。私人的父親所代表的世俗差異與「天父」所代表的神聖平等就此分割為二。此神聖的平等關係決定了團體的範圍。團體內的人是平等的。費孝通指出美國「獨立宣言」所說的平等，乃是從此神聖的「天父」角度而言的。值得注意的是，世俗與神聖原先被認為是兩個分割的領域，但是這兩個領域不被認為是對等的，而是有價值上的高低差別。神聖性是高過世俗性的，理想的社會秩序是要以神聖性來規範世俗性。因此，「獨立宣言」是要以神聖領域的平等，在人世建立起新的政治秩序。下文對西方二元人觀的討論中可看到相同的主題。

相對於費孝通對「差序格局」的批判，梁漱溟對中國文化是同情的。梁漱溟也承認中國文化確實有「私」的毛病。他指出：（一）中國人「循情」，以親疏厚薄分別人際差別，缺乏法治精神，遇事總想託人情圖僥倖；（二）缺乏作團體一分子的能力，導致對團體沒有向心力的「一盤散沙」且欠缺組織能力；（三）少意識到團體的要求，缺乏紀律習慣（梁漱溟 1982[1949]：66-69）。但他強調相對關係的優點：人們處處為對方設想，以對方為重，尊重對方。所謂的尊重對方，指的是扮好自己的角色，作為好的兒子，要以父親為重；作為好的哥哥，要以弟弟為重。這種相互性即是倫理的關係。梁漱溟認為倫理關係是義務關係，一個人的存在不是為了自己而是為了他人。

從這種「只見對方而忘了自己」的觀念，梁漱溟指出傳統中國社會視人為「依存者」（dependent being），人是為了盡與他人的責任而活。如同五倫的概念，人是透過他者來定義自身。他認為中國社會不承認個體的獨立性，也沒有個人的概念，更不是以個人為本位的社會（梁漱溟 1982[1949]：90-91）。但是，這種「倫理本位」下的「依存者」並不是「團體本位」下的一份子。在西方學者的論述中，強調自由權利的「個人本位」與著重集體責任的「團體本位」是對立的。根據這種說法，若現代西方是個人主義的，中國等非西方文化就該是集體主義的。梁漱溟的洞見在指出中國社會

臺灣大學學術期刊資料庫

既不是「個人本位」的，同時也不是「團體本位」的。梁漱溟認為「個人本位」與「團體本位」其實皆是西方的特徵，而中國既非此亦非彼。

在他的歷史分析中，個人主義是現代的產物。西方現代的「個人之覺醒」的出現是對中古集團生活的反動。再往上追溯，基督教提供了這種團體概念的基礎。透過古朗士（Fustel de Coulanges）對希臘羅馬社會的研究，梁漱溟指出古代城邦社會是家族性的。基督教打破了這種家族性格：一、神的絕對惟一超越了各個家族的神；二、兼愛同仁的概念要求人們如兄弟般相親，打破了家族內外的分界；三、超脫世俗，將人區分為靈肉二部份，肉體是屬於塵世的；靈魂則是自由的，可直接接觸上帝（梁漱溟 1982[1949]：52）。「個人隸屬團體，團體直轄個人」，但是，「團體中個人都是同等底。」（梁漱溟 1982[1949]：62）人人平等的個人主義是嫁接在團體之上。換言之，梁漱溟把個人與團體視為一個銅板的兩面。而梁漱溟對於「團體本位」的解釋與費孝通的「團體格局」類似，都將基督教視為是概念的源頭，都強調團體之內的成員是平等的，也都認為團體須要有明確的邊界。

與費孝通的「差序格局」的關係遠近相較，梁漱溟的「倫理本位」著重的是「父子」「兄弟」之間的「人倫」關係。他沒有忽略遠近的強度概念。在說明「倫理本位」的特殊性時，梁漱溟指出：「此種組織與團體組織是不合底。它沒有邊界，不形成對抗。恰相反，它由近以及遠，更引遠而入近；泯忘彼此，尚何有於界劃？」（梁漱溟 1982[1949]：81）在沒有明確的邊界之下，費孝通認為「差序格局」的後遺症是沒有了客觀標準，中國人不是因為事情本身的對錯，而是以自己與他人的關係遠近而做出評判。這種相對性的私人關係是費孝通所要批判。梁漱溟也承認此相對性，但他卻認為：

> 根本不應該定一客觀標準令人循從。話應當看是誰說底，離開說話底人，不能有一句話。標準是隨人底，沒有一個絕對的標準；此即所謂相對論。相對論是真理，是天下最通達底道理。中國倫理思想，就是一個相對論。兩方互以對方為重，方能產生均衡。而由於不呆板底以箇人為重，而是一活道理，於必要時自能隨其所需伸縮。——一個難題，圓滿解決。（梁漱溟 1982[1949]：95）

梁漱溟將伸縮與沒有客觀標準的相對性視為是「天下最底通達道理」。值得注意的是，這種相對主義卻是許多中國學者急於擺脫的汙名。胡先縉（Hu 1944）對「面」與「臉」的討論即是一例（亦見金耀基[1992]的討論）。「有面子」被視為是來自於外

臺灣大學學術期刊資料庫

在的社會肯定。但是中國人不只從他人的眼光來界定自身的價值。「丟臉」涉及的是普遍性的道德標準。透過「面」與「臉」的比較，胡先縉指出中國人不只是指有相對性的標準，也是有普遍性的道德。另一方面，金耀基指出關係主義會使人們陷入人情的包袱中無法脫身，無法按照理性的普遍原則行事。他指出傳統中國社會面對這種困境自有其解決方式，例如地方官員不能在自己的家鄉當官，或是到外地從商（金耀基 1992；亦見黃光國 1988）。不過，這些避免人情困境的策略看起來像是頭痛醫頭、腳痛醫腳的臨時做法，忽略了中國文明對此問題的更根本解決之道。

事實上，在處理眾人之事時，中國社會從來不認為講人情是合理的做法。從共產黨對「拉關係」、「走後門」的攻擊可以見到現代中國對於關係主義的批評（Jacobs 1979；Walder 1986）。當華爾德（A. Walder）認為共產制度下的中國工廠運作是一種「新傳統主義」（neo-traditionalism）時，他認為領班與工人的關係不是傳統關係主義的復辟，而是一種「有原則的特殊主義」（principled particularism）（Walder 1986：130-132）。雖然工廠領班會對某些工人特別照顧，但是這是因為這些工人願意承擔各種額外的事務，幫助領班完成上頭交辦的政治任務。「有原則的特殊主義」的重點在於「原則」。在原則上，被特殊照顧的工人必然是擁護領導的積極分子。華爾德認為它不同於「拉關係」、「走後門」的私人性關係。私人性關係主義在共產中國仍是被否定的。

楊美惠（Yang 1994）討論了中國城市中關係主義的工具性格，並指出關係主義建築在中國傳統文化之上。學者對改革開放究竟會使關係主義消失或使之變本加厲有著不同的看法（Gold, Guthrie and Wank 2002）。但這種分析卻暗示著傳統中國社會對關係主義毫不設防，認為只有在現代社會才開始出現對它產生質疑與反省。但此與事實不符。它忽略了先秦諸子對於關係主義的批評，以及階梯架構在制度層面（如科舉制度）對私人性關係的超越。

初民社會的差序格局

人類學強調文化的多樣性，理應不會將人類的文化簡化為兩類。但是，現代西方與非西方的二分卻在人類學中佔有一席之地。即便是美國詮釋人類學大師葛慈（Clifford Geertz）在討論印尼、爪哇與摩納哥三地不同的人觀後，將西方與全世界做出對比，認為西方的人觀與世界其他文化相較，有與眾不同之處（Geertz 1984）。[3] 雪

臺灣大學學術期刊資料庫

若德與伯恩（Shweder and Bourne 1984）也把現代西方與非西方文化置於對立的兩端。他們稱現代西方的人觀為「自我中心」（ego-centric），而非西方皆是所謂的「社會中心」（socio-centric）。在「社會中心」的人觀下，每個人被視為具體的個體，而非抽象的「人」。這種社會不是從「人」的抽象性共同特質來理解人，而是具體的從此人是誰的兒子、誰的爸爸、誰的兄弟、誰的丈夫來認識之。雪若德與伯恩指出這種社會的道德是隨著所面對的角色不同而有著不同的判斷。這種「情境道德」會因為行為者與我的關係不同而有不同的判斷。現代西方的「自我中心」人觀則是將人視為抽象的道德主體，具備了超越社會角色與社會關係的絕對性。

這種「情境道德」的現象亦可見於伊凡普里查（E. E. Evans-Pritchard）對努爾（the Nuer）社會的討論（1944）。伊凡普里查企圖探究的是，在沒有警察、法院、國家權力來規範社會互動的初民社會，社會的秩序是如何維繫的？他以「互補對立」（complementary opposition）來描述努爾人的互動方式。父系世系群是努爾社會的基本架構。伊凡普里查指出世系群的系譜關係是人們互動的依據。當兩個人發生衝突時，第三者要以系譜的關係遠近決定幫助哪一方，即便此第三者曾與他必須幫助的這一方以前發生過衝突。[4]

即便西方與非西方文化不能簡單地化約為「個人中心」與「社會中心」的對立，可以確定的是人類學的田野調查顯示「社會中心」是小規模社會的主流。薩林斯對初民社會互惠行為的分析及呈現出「社會中心」的特徵（Sahlins 1972）。他分辨出三種互惠類型：「普遍互惠」（generalized reciprocity），「平等互惠」（balanced reciprocity），「負面互惠」（negative reciprocity）。薩林斯指出初民社會的居住距離往往與親屬關係的遠近呈正相關。關係較近的親人是採取的是即使不回報也必須付出的「普遍互惠」；關係較遠的親人與同村的鄰居採取的是付出與接受必須維持等價的「平等互惠」；在盡量不付出的情況下取得最大利益的「負面互惠」，則是出現在沒有關係的陌生人之間。這三種交換模式涉及不同的道德標準。親屬距離成為初民社會最重要的社會互動原則。

就如費孝通把「差序格局」比喻為石頭丟在水中所形成的一圈圈的波紋，薩林斯也同樣的以同心圓的結構來描述初民社會的交換關係。在此同心圓的架構下，每個人都是以自己為中心的同心圓的核心。即使是兄弟姊妹，每個人建構出的同心圓並不重疊。同心圓架構所產生的「情境道德」有著多重的道德標準。這種多重標準被當成是未臻現代的傳統社會的共同表徵。這種說法不否認親屬關係可以出現於當代西方，亦

臺灣大學學術期刊資料庫

不否認不同的互惠模式可以並存於現代社會。薩林斯認為以普遍性的道德原則區隔西方與非西方是不合適的。不過，普遍性的標準被認為是現代西方的主流價值，而此主流價值對於同心圓關係的抗拒被認為是西方進入現代性的重要標誌。相對而言，人類學的調查顯示在以親屬關係為基底的初民社會，關係主義仍是維繫社會秩序的最重要模式。根據這種秩序，沒有關係的陌生人是可以欺負的。另一方面，相信陌生人也會欺負自己，也導致對陌生人的恐懼。這種對陌生人的負面態度是關係主義所導致的必然現象。薩林斯不僅從各地的民族誌材料中舉出了這種對待陌生人的態度，他甚至以舊約聖經〈申命記〉的一段話來說明之：「借給外邦人可以取利、只是借給你弟兄不可取利」來說明這種相對性的道德（Sahlins 1972：191）。

在薩林斯的同心圓架構中，親屬距離、空間距離、道德距離三者同步變化。當衡量親疏遠近的尺度屬於同步的狀態，我們可以清楚的定義出誰是熟人、誰是陌生人。但是，隨著社會整合層次的增高，日常生活所遇到的不再只是自己的親人，上述三種距離尺度不再同步。例如，齊默爾（Simmel 1971[1908]）所說的「今天來，明天卻不離開」的陌生人，或是「遠親不如近鄰」的說法，皆呈現出空間距離與親屬距離之間的不同步。隨著社會的更加複雜化，社會中更出現了同鄉、同學、同袍、同事等新的衡量遠近的尺度。當這些尺度不再同步變化，複雜社會的陌生人不再像如初民社會的清晰：在某個遠近尺度距離近的人可能在另一尺度上處於較遠的距離，不同尺度的糾葛使得我們對於陌生人的態度變得模稜兩可。但是，即便出現不同的尺度，每種尺度仍然還是以同心圓來衡量遠近關係，這些新尺度仍把陌生人當作是潛在的敵人或是可以剝削的對象。增加的不同的關係尺度並不能解決複雜社會的陌生人問題。

從外婚制度到亂倫禁忌，從交換禮物到聯姻理論，人類學討論了許多把陌生人轉變為熟人的機制。但這些機制仍以同心圓架構為基礎，所涉及的仍是「小宇宙」（microcosm）的人際關係。赫頓（Robin Horton）在其非洲土著轉宗的研究中指出，當人們日常生活不再限定在小規模的村落，而是必須與遠地的陌生人打交道，他們在認知系統需要產生一套「大宇宙」（macrocosm）的想像。基督教與伊斯蘭教提供了此「大宇宙」的認知框架。當人們從小規模社會進入到大規模社會，他們也同樣需要一套新的社會秩序來規範與陌生人的關係（Horton 1971）。婚姻與交換雖然能使陌生人變成熟人。但這種整合卻有其極限。在數十百萬人的大規模社會，社會秩序將不再能倚賴這類私人性的聯繫。必須要有新的原則來解決陌生人的問題。在如何解決陌生人問題上，基督教提供了一個重要的方式。

臺灣大學學術期刊資料庫

西方的突破：二元人觀

民族誌的資料顯示以負面互惠對待陌生人普遍的出現於初民社會。從理論的推演，我認為複雜社會必須產生新的原則以解決陌生人問題。但是，能如何證明這個理論的推演？複雜社會是否意識到這個需求而產生對應的手段？上述從民族誌研究中所推演出的「局外人」觀點是否得到「局內人」的支持？人類學家所推論出的社會結構性矛盾能否被沒有受過社會科學洗禮的土著所觀察到？

從古朗士對希臘羅馬城邦的研究，我們可以得到間接的肯定。古朗士是涂爾幹（E. Durkheim）的老師，他的 *The Ancient City*（1956[1864]）一書被視為是宗教社會學的巨作。梁漱溟以古朗士的希臘羅馬城邦研究來說明西方「個人本位」與「團體本位」的發展。但是，古朗士的另一企圖是用歷史材料來解決一重要的社會問題。他指出希臘與羅馬社會皆以祖先崇拜作為社會組織的基礎，外邦人（陌生人）不能參與城邦的宗教活動，沒有公民的權利，被排除於城邦社會之外。雖然少數人可以透過收養的方式被納入城邦體系，但是當羅馬向外擴張，從城邦社會轉變為必須接納不同族群的帝國時，陌生人的問題浮上檯面。若是仍依照原先城邦的親屬原則界定帝國的成員，帝國將無法在概念上將為數眾多的陌生人納入既有的體系。帝國的擴張促使以祖先崇拜為基礎的社會組織發生變化。

羅馬城邦的祖先崇拜為基督教所取代。古朗士認為基督教提供了整合外邦人的方式：雖然外邦人無法納入城邦社會的親屬框架，但是在基督教的上帝面前，社會性的角色區別消失，人人都是上帝的子民。古朗士引用《聖經・歌羅西書》第三章說：「在此並不分希利尼人、猶太人、受割禮的、未受割禮的、化外人、西古提人、為奴的、自主的。惟有基督是包括一切、又住在各人之內。」（Fustel de Coulanges 1956[1864]：392-393）陌生人屬於社會角色的範疇；但在上帝的國度，每個人皆卸下了社會面具，所有成員都成了兄弟姊妹。因此，古朗士說：「對這個上帝而言，不再有陌生人。」[5]（Fustel de 1956[1864]：392）

這個解決陌生人問題的方式具有重大的影響。它在結構上將人切割成兩半：在日常生活中每個人所扮演的社會角色以及剝除掉角色面具後的個體自我。以親疏遠近所判定的陌生人是社會角色的問題。當把角色面具摘去，所有的人都是上帝的子民，沒有了親疏遠近與高低等級之分。[6] 古朗士把人的二元性當作是解決陌生人問題的手段。

臺灣大學學術期刊資料庫

這種二元性也往往被用來解釋西方之特殊性。與古朗士同時的瑞士史學家布克哈特（J. Burckhardt）為此二元性提供了重要的討論。在他影響深遠的義大利文藝復興研究中（Burckhardt 1958[1860]），布克哈特指出傳統社會只從角色認識自己是某個親屬團體的成員、某個社群的分子。唯有穿過社會角色的迷霧，剝除掉社會角色所帶來的枷鎖，人們才能真正的認識到自我（Burckhardt 1958[1860]：60）。他認為義大利文藝復興是現代的起源。藉由分析該時期的自畫像、個人傳記等強調個人獨特經驗的文類，布克哈特指出義大利人意識到角色關係背後存在的個體自我。必須注意的是，布克哈特認為角色與非社會性自我的二元分辨是人類存在的真相，而不是將之視為是文化創造出來解決問題的工具。他認為傳統非西方社會並未意識到此真相，而現代西方的優越性在於認識到人的二元性。十九世紀中葉的布克哈特將現代性出現的時間點設在十四世紀的義大利，而現今的學者對此有不同的意見，認為義大利文藝復興的人們其實也非常重視他人眼中的自我（Greenblatt 2005；Porter 1997）[7]。但是我們可以確定的是十九世紀中葉之後，意識到人的二元性已成為定義現代性的重要指標。

牟斯的人觀討論即繼承了這個說法。在他奠定人類學人觀研究基礎的演講中，牟斯將美洲土著、澳洲土著、中國、印度到現代西方做了一個人類自我意識史的演化安排（Mauss 1985[1935]）。他把社會角色與非社會性個體自我置於演化的兩個端點：人類意識的演化是從只懂得從社會角色與結構位置（例如家族中輩分與排行的名字）來認識自我，到現代西方意識到的非社會的自我。牟斯不只指出傳統社會與現代西方的差異，他更要解釋這個差異的由來，並說明現代西方的人觀乃是自傳統人觀發展而來。他認為轉變的關鍵在於羅馬人開始將社會角色視為是面具（拉丁文中的“persona” – “mask”）。以面具作為社會角色的隱喻具有重大的影響。當人的差異被當作是各自所戴的面具的不同，此隱射面具背後躲藏了一個沒有戴面具的真實自我，並促使人們想像角色背後的個體究竟是何性質。此後，「認識自我」不再是認識到自己的角色或這個角色的責任義務，而是對角色背後隱藏的自我的自覺。這個非社會性的自我究竟有何種性質？牟斯認為當去掉了社會面具之後，每個自我個體是有自我意識的道德存在，是思想與行為的主體。而此神聖的主體反映出法國大革命的「人民權利宣言」（the Declaration of the Rights of Man）的人人平等主張（Mauss 1985[1935]：22）。反過來說，未意識到此社會性自我的人將受制於社會角色。只知道按照劇本演出的人不是自由的。牟斯強調需要捍衛這個賦予人類尊嚴的人觀，並認為它是西方文明的重大突破與貢獻。

臺灣大學學術期刊資料庫

這個觀點為杜蒙所繼承。在他對印度種性制度的研究中（Dumont 1980），杜蒙視印度為所有傳統社會的代表。在這類社會中，每個人各有自身的角色位置，由於角色功能的互補，使得該社會形成一個有機的整體。他所謂的整體主義（holism）指個人該為維繫此整體性而犧牲生命的觀點（Dumont 1985：94）。相對於種性制度的整體主義，杜蒙認為現代西方社會將人視為「非社會性道德個體」（non-social moral being）（上引書：94），每個個體皆具有終極的價值，並成為建構社會制度的基礎。他稱現代西方社會的人觀為「平等人」（homo aequalis），以與印度的「階序人」（homo hierarchicus）對立。

杜蒙並非只將「階序人」與「平等人」當作兩種不同的人觀。透過鋪陳「階序人」到「平等人」的發展過程，他將兩者作出演化上的聯繫。他指出印度社會除了種性制度之外，同時存在著佛教與耆那教等信仰。這些信仰者拋棄自己在社會中所扮演的角色，出家以追求個人的救贖。「棄世者」（world renouncer）的存在意味著社會角色是可以剝離的。另一方面，「棄世者」也成為傳統社會與現代西方社會之間的連結。脫去角色面具的「棄世者」呈現出非社會的「個人主義」（individualism）。但棄世者並未以平等的個人主義以改變現實世界。杜蒙指出佛教與耆那教的態度與「上帝的歸上帝、凱薩的歸凱薩」的說法相通。佛教與早期基督教都認為「現世」（inworldly）與「彼世」（outworldly）是井水不犯河水的。但這種互不相犯的二分隨著基督教成為羅馬的國教而改變。促使兩者成為上下的從屬而非平行的對立。到了基督新教的出現，加爾文（J. Calvin）企圖以此彼世的「平等」原則在此世建立起「上帝之城」。人在上帝面前的平等性成為建立規劃現實社會的依據。相對於古郎士把二元人觀當作是一種解決問題的「發明」，布克哈特把二元人觀的出現視為是對人類真實狀態的重大「發現」。當牟斯與杜蒙把認識到角色背後的自我視為線性的發展，他們接受了布克哈特的說法。人類意識的歷史成了發現角色背後真實自我的歷史。

這種把二元性質視為是人類真實存在狀態的觀點滲透到社會科學中。舉例言之，瑞德克里夫-布朗（A. R. Radcliffe-Brown）在“On Social Structure”（1965）一文解釋了「社會人」（person）與「個體人」（individual）的差異：前者是人們帶上社會面具的狀態，而後者是取下面具後的生物性個體。他的結構分析理論在處理「社會人」之間的互動模式（如舅舅與外甥之間的關係）。瑞德克里夫－布朗以基督教「三位一體」來說明「社會人」與「個體人」的不同：聖父、聖子、聖靈是三個角色，而不是三個不同的個體。若將三位一體視為是三個「個體人」，等於否定基督教的一神論。瑞德

臺灣人學學術期刊資料庫

克里夫－布朗指出若在古代，弄混了角色與個體可能會被釘在十字架上；今日若忽略了兩者的差異，則是在科學研究上莫大的錯誤（Radcliffe-Brown 1965：195）。當瑞德克里夫-布朗把二元人觀視為客觀的真理，他自然可以拿此分辨來建構人類學理論，並用之分析所有的人類社會。

當人的二元性被視為是人類存在的真實狀態，這意味著即便人們沒有意識到它的存在，這種真實狀態並不會因此消失，它仍可能在社會中運作。以二元人觀對非西方社會進行分析的最重要案例之一大概是特納（V. Turner）的「通過儀式」（rite of passage）研究（Turner 1969）。通過儀式幫助人轉化不同的角色。在通過儀式的開始，人脫下原先的角色面具；儀式的結束則是戴上新的面具。特納研究的重點是兩者之間的「中介」階段（liminality）。在此模稜兩可的狀態下，脫下舊面具的儀式參與者尚未戴上新的面具。他們成了非社會性的個體。根據特納的說法，當社會角色是差異的源頭，剝除掉角色的非社會個體展現出同質的一體性。同處在儀式中介狀態的儀式參與者將進入到一種不分彼此的「交融狀態」（communitas）。特納認為在此階段中，人們沒有社會角色的規範，不用依照劇本演戲，因此每個個體是自由的。另一方面，沒有了角色位置帶來的社會差異，每個個體將是平等的。基於這種平等性，儀式參與者產生了休戚與共的一體感，「交融狀態」成為集體認同與歸屬感的來源。特納的理論指出往往被認為是相互矛盾的個人主義與集體主義，其實都是以剝除掉角色面具的個體為討論的對象。

二元人觀不僅提供了對人的想像，它也是一套線性史觀，諭示著一種單線的人類意識的發展：人的二元性是普遍的真理，但是非西方社會並未認識到此人類的真相。現代西方對於人類社會重大的貢獻是發現了此真理。由於沒有發現角色背後的個體，非西方社會只知道用面具來定義自我。即便這些社會有「知人知面不知心」之類的說法，承認外在角色與內在自我的差異並不等於承認脫掉面具的個體自我是同質且平等的。現代西方以此同質的個體作為道德理念的基礎，以建立合乎人類真實存在狀態的社會制度。二元人觀成為現代西方論證其與非西方社會的差異以及自身的優越的重要理論。

當社會生活被當作是照著劇本演戲的舞台角色，剝除角色面具的個體使得我們意識到自身的自由。另一方面，舞台上的不同角色代表社會所賦予的差異，剝除角色面具的個體將意識到彼此是平等的。角色面具背後的個體自我不僅是普遍人權與民主制度的前提，它也是共同體的來源：剝除掉社會面具後，人們感受到血濃於水的同質

臺灣大學學術期刊資料庫

性。當人的二元性被當作是人類存在的真實狀態，二元人觀成為分析社會文化的前提。它不僅成為人類學者理解異文化的眼鏡，我們亦將理所當然的承認人權是普世價值，並承認民主是實踐人類本質的必要制度。接受西方的線性史觀也成為邏輯之所必然。

後遺症

透過相同的本質，二元人觀使從未謀面的人認為彼此有著血濃於水的關係，「想像的共同體」成為整合陌生人的重要方式（Anderson 1991）。但是，當二元人觀劃下明確的邊界以說明那些人共享相同的內在本質，被排除在共同體之外的他者則成了絕對的異己。如何界定共同體的邊界是現代西方的重要問題。女人是否該劃進來？若是女人劃進來，女人就應該與男人有著相同的政治權利。黑人是否該劃進來？黑人劃進來就要糾正在法律與風俗上對黑人的歧視。胎兒是否也該算進來？若是胎兒也是人，即使還未出生，他們的生命不能任由父母隨意剝奪。女權運動、人權運動、以及墮胎引發的爭議涉及的是該不該把女人、黑人、胎兒劃進同質的圈子內。又如動物權的爭論，涉及的也是重新界定同質圈子的問題。但是，不管圈子怎麼劃，必然有圈子之外的他者。此乃二元人觀的結構必然性。共同體之內是可以共享人權與民主的同胞，但若被劃分在共同體之外，則是非我族類的異己，成為要排除的對象。以此觀之，民主制度與種族主義有著相同的人觀預設，而種族衝突實乃是民主制度的黑暗面（Mann 2005；Snyder 2000；Wimmer 2002）。

面對環境保護、金融風暴等全球性議題，以及宗教衝突、國家戰爭、種族清洗等集體性衝突，人類是否能發展出超越宗教、國家、種族的更高層次整合？這個新秩序必須要能整合想像共同體之外的他者，把所有人帶入一個新的社會架構之中。二元人觀是否能成為此新秩序的基礎？是否可以把共同體的圈子畫大，把所有人類納入共同本質的範圍，是否將民主推行於全世界即能解決群體之間的衝突與矛盾？假設今日讓全世界所有人投票選出一個全球政府的領袖，我們可以大膽的預測，選出來的正領導會是中國人，副領導是印度人。這是當權的西方國家能接受的？

想像的共同體強調的是內部的同質性。此同質性卻可能因共同體內部的資源競爭而導致裂痕。若是不將此競爭導向外部，以攻擊外部的他者來化解內部矛盾，群體內部的語言、宗教、族群、或是階級等差異，則可能成為割裂共同體的力量。若是一個多族群的國家會因為民主投票而分崩離析，把全世界的所有民族至於相同的政治單位

臺灣人學學術期刊資料庫

下，就不會產生種族衝突？維持想像共同體的純淨必須排除境內的異質他者（Appadurai 1998）。老牌的歐洲民主國家在其早先的歷史中經過這種清洗，美國對印地安人的殺戮與同化政策也在斑斑可考（Mann 2005）。清洗外來者是國族共同體維繫內部穩定的重要措施。前南斯拉夫各共和國經歷過清洗之後，政治似乎達到相對的穩定（Hayden 1996）。種族清洗也許可以被視為是「必要之惡」。但是，國族國家可以把異己排除到國境之外，全球性的整合卻將無法這麼做。當多族群的國家可以因為民主而四分五裂，多元族群的全球性社會怎能奢望二元人觀能解決問題？想像的共同體可以為國族國家帶來內部的整合，但是它也將是全球整合的障礙。面對更大規模的整合，我們是否還有其他的架構可以參考？

先秦諸子對關係主義的批判

雖然先秦諸子的學說在許多方面皆呈現出重大的差異，但在面對如何解決陌生人的問題上，他們卻也有著許多共通的預設。先秦的文獻中並沒有「陌生人」的用詞。但是文本卻中反覆出現「民」或「人」的概念。若是關係主義對人的認識是建立在個別人的角色關係之上，這種「個別性聯繫」將只能認識到一個個與自己有著特殊關連的個體。「民」或「人」則是泛指與言說者沒有「特定聯繫」的個人。「曾參殺人」或「以不忍人之心，行不忍人之政」所指的「人」泛指這種與自身沒有特定關係的任何人。在使用「人」或「民」等用語時，說話的人是以巨觀的角度鳥瞰社會，而不是從「特定聯繫」的微觀角度討論某人與我的私人性關係。當《孟子・公孫丑上》說「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」這個產生惻隱之心的「人」不是與墜入井的「孺子」有著任何「特定聯繫」。就是因為沒有「特定聯繫」，也不是要以救人來建立特殊的私人關係，其所產生的「怵惕惻隱之心」才具有超乎關係主義的份量。

本節指出春秋戰國時代的思想家們意識到社會結構的轉變，「親親」的關係主義不再適應社會情境。他們以「尚賢」的階梯架構取代「親親」。此新秩序以客觀標準衡量陌生人在階梯上的位置，高低等級決定了政治權力，並成為分配社會資源的重要依據。先秦文獻中最能展現社會性質轉變的大概是《商君書》中的社會演化的三階段論：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 天地設而民生之。當此之時也，民知其母而不知其父，其道親親而愛私。親親則別，愛私則險。民眾，而以別、險為務，則民亂。當此時也，民務勝而力征。務勝則爭，力征則訟，訟而無正，則莫得其性也。故賢者立中正，設無私，而民說仁。當此時也，親親廢，上賢立矣。凡仁者以愛利為務，而賢者以相出為道。民眾而無制，久而相出為道，則有亂。故聖人承之，作為土地、貨財、男女之分。分定而無制，不可，故立禁；禁立而莫之司，不可，故立官；官設而莫之一，不可，故立君。既立君，則上賢廢而貴貴立矣。《商君書・開塞》

商鞅以「親親」、「尚賢」、「貴貴」三種原則指稱三個社會發展階段。演化的動力來自舊的秩序無法適應新的社會情境，因而需要新的秩序原則來解決困境。為何舊的秩序會發生困境？商鞅的解釋是人口增加（「民眾」）。在最早的「親親」社會，人們區別彼此的關係遠近（「親親則別」），親愛與自己接近的人，面對關係疏遠者則恐懼不安（「愛私則險」）。當人口增加，彼此的關係將無法用「親親」的規範解決之，社會的混亂導致賢者的出現。所謂的賢者是那些立下普遍性規範（「立中正」）的人。這些普遍性的規範（「設無私」）取代了以關係遠近為考量的「親親」。不過，當每個賢者各自提出自己的客觀標準彼此卻不相讓，這些不同的標準將又產生混亂。面對百家爭鳴所產生的混亂，解決的方式是「貴貴」：以國家統一的標準作為準則。

「尚賢」與「貴貴」實際上都是要建立起超越私人的親疏遠近的客觀規範。統一的規範可以將原先沒有關係的老百姓整合起來。《商君書・賞刑》說「聖人之為國也：壹賞，壹刑，壹教」，國君應以一致的賞罰機制來規範百姓。「壹」是要整合社會，而不是使他們成為各自獨立毫不相干的個體：「凡治國者，患民之散而不可搏也，是以聖人作壹，搏之也。」（《商君書・農戰》）相對於老百姓失去連結的「散」，將百姓「搏」在一起需要仰賴統一的制度與教化。這種說法不是法家的專利。例如墨子的「尚同」之說亦在處裡分散與整合的問題：

> 一人則一義，二人則二義，十人則十義，其人茲眾，其所謂義者亦茲眾。是以人是其義，以非人之義，故文相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合。《墨子・尚同上》

墨子所尚的同是可以將人搏合起來的共同規範。同時，就如同商鞅將人口繁衍視為社會演化的動力，墨子也用「人茲眾」一語顯示對於人口繁衍所產生的影響：每個

臺灣大學學術期刊資料庫

人對於是非好壞的標準不統一。此所導致的社會混亂需要統一的標準來解決。

商鞅反對以「親親」作為社會秩序的準則。墨子的「兼愛」亦在批判「親親」的差序原則。《墨子・耕柱篇》有段巫馬子與墨子的對話。巫馬子說：「我與子異，我不能兼愛。我愛鄒人於越人，愛魯人於鄒人，愛我鄉人於魯人，愛我家人於鄉人，愛我親於我家人，愛我身於吾親，以為近我也。」巫馬子不能接受「兼愛」，因為愛是有等差的：我＞我親＞家人＞鄉人＞魯人＞鄒人＞越人。等差建立在親疏遠近的分別之上。對墨子而言，這種原則將使得社會失序。《墨子・兼愛上》認為因為諸侯只知愛自己的國而不愛別人的國，所以才去攻打別人的國；人只愛自己的家而不愛別人的家，所以才去篡奪別人的家；只愛自己而不愛別人，所以才相互侵害。只有「兼愛」才能解決這些紛爭，建立起社會整體的秩序。

《墨子・非攻上》有「殺一人一死罪，殺十人十死罪，殺百人百死罪」之說。這種將每個人視為等值個體的說法雖然與現代西方的平等主義類似，但是墨子並未以角色面具來理解人的差異，也未推演出民主的政治體制。在國家政務的治理上，墨子採取的是「尚賢」原則。只有多任用有賢能的人，國家才能得到長治久安。《墨子・尚賢上》說：「是故國有賢良之士眾，則國家之治厚，賢良之士寡，則國家之治薄。」賢能的判定絕對不能因為私人的關係而有所偏廢，故《墨子・尚賢上》說「有能則舉之，無能則下之。」但是賢能與否不是君主的自由心證，而是有客觀標準。《墨子・非命上》提出「三表法」作為判斷的基準：「上本之於古者聖王之事」、「下原察百姓耳目之實」、「觀其中國家百姓人民之利」。「尚賢」不僅指是要找出賢能的人為君王輔佐國家政務，它亦是一套社會流動性的理論，並要以富貴權柄來吸引賢能：「列德而尚賢，雖在農與工肆之人，有能則舉之，高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令。」（《墨子・尚賢上》）即便是出身低下的人，透過客觀標準的考核，證明自己的賢能才具，就應該能從低下的社會位階爬到高處來取得爵位與俸祿。

但是，並非先秦諸子都把「尚賢」當作是解決社會混亂的解藥。當「尚賢」成為晉升的管道，獲得賢能之名可以獲得爵位與俸祿，而眾人皆努力在此階梯上爭先恐後時，老子認為這反而成為新的亂源。因此，《老子・第三章》說到：「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民不亂。」相對於法家與墨家以利祿官爵引誘百姓在一個公正客觀的高低等級框架下努力往上爬，競爭對於老子來說卻是負面的。人們將無所不用其極地符合此標準，其後果是爾虞我詐。

當商鞅認為人口增加將使「親親」演化到「尚賢」，反對「尚賢」的老子則是要

臺灣大學學術期刊資料庫

回到「小國寡民……雞犬之聲相聞，民至老死不相往來」（《老子・第八十章》）的小規模社會。不過，這種回到小規模社會的期待是不符合實際，也不是多數的先秦思想家所設想的理想狀態。相對而言，「大道之行也天下為公，選賢與能，講信修睦」則呈現出另一種較具有實踐可能的理想圖像。不過，「大同之世」的理想是要要靠「選賢與能」來達成的。另一方面，雖然反對「尚賢」，但老子並不接受「親親」的「差序格局」。《老子・第五章》說「天地不仁以萬物為芻狗，聖人不仁以百姓為芻狗」，從天地的角度觀之，區分私人的關係遠近不符合老子的理念。當莊子妻子死他卻「鼓盆而歌」，則是彰顯生死是宇宙一氣的變化（《莊子・至樂》）。「親親」的分辨也不為莊子所重視。

在先秦諸子中，堅決支持「差序格局」的大概只有儒家。孟子反對墨子「兼愛」是眾所周知的。而「父為子隱，子為父隱」（《論語・子路》）的說法，也呈現出儒家對於「親親」的重視。雖然這些例子顯示儒家對關係主義的堅持，但是儒家的堅持卻也是一種困獸之鬥。例如，在「瞽叟殺人」的討論中，孟子的學生桃應問了一個假設性的問題：要是舜的父親瞽叟殺了人，作為天子的舜該要如何處理？我們可以合理的猜測，桃應問這個假設性的問題可能因為其他學派都反對「親親」，在四面楚歌下向老師請教回應的方式。值得注意的是，孟子強調舜不會阻擾執法的皋陶。站在「親親」的角度，舜該保護自己的父親；站在社會秩序的角度，則該讓皋陶進行逮捕。當孟子說，即使舜是天子也不能干預皋陶執行法律，孟子承認「親親」的原則不能與國家秩序抗衡。舜只能放棄天下，偷偷摸摸的背著瞽瞍躲到海濱過著放逐的日子。

孟子的學生又以「親親」產生的道德困境質疑孟子。舜的弟弟象是個凶殘的人。當舜當上天子，理應要將象立為地方的領主。在《孟子・萬章上》，萬章質疑若舜要給象分封領地，當地老百姓必然會遭殃。萬章指出，舜之所以能當上天子，是因為他放逐或誅殺不仁德的人。為什麼在「親親」的原則下，卻要讓不仁德的弟弟領有一方百姓？換言之，萬章在質疑「親親」會導致雙重標準或「情境道德」。孟子的回應顯示出他也不贊同「情境道德」。不過，他仍然堅持舜應該要分封象。要如何跳出此兩難？孟子為舜設想的解套方式是要架空象的權力。舜該派他的官員來管理地方事物，不讓象直接面對當地百姓。對儒家而言，「親親」可施用於親屬之間。但是當涉及的對象是沒有親屬關係的一般平民百姓時，作為天子的舜是不能秉持「親親」的原則來偏袒自己的親人。

另一方面，即便是反對「兼愛」的孟子，他也接受「尚賢」的理念。《孟子・告

臺灣大學學術期刊資料庫

子下》說「人皆可以為堯舜」，小人可以透過努力而轉變為君子。儒家也認為個人的道德等級應與社會資源的分配有關。在「學而優則仕」的想法下，道德等級與社會位階的關聯性越高，表示國家越有「道」。孔子說：「邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也。」（《論語・泰伯》）儒家的理想社會不是回到老子的「小國寡民」，而是要為現有的社會建立秩序。這個社會有著高低等級的劃分。孟子以「勞心者」與「勞力者」區分兩類人差異：「勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人。」而這種權力與資源的劃分是「天下之通義」（《孟子·滕文公上》）。

儒家認為道德修養應與社會位階相對應，但兩種階梯卻可能出現斷裂。《孟子・告子上》說「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。古之人，脩其天爵而人爵從之。今之人，脩其天爵以要人爵。既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。」「天爵」與「人爵」是否匹配涉及考覈名實的問題。它不是要以「名」來規定「實」，而是要因「實」而賦予相對應的「名」。它不是要人們不要貪圖不合角色身分的高位；而是當某人有聖賢之「實」，就該給予相符的社會地位。當人自覺所得到的「名」不符合自身的「實」，則出現了懷才不遇的失意。孔子感嘆自己「道不行，乘桴浮於海」（《論語・公冶長》）是後世失意文人的寫照。兩者的斷裂也成為後世對科舉的重要批評。不過，這種批評並未造成「尚賢」的消失。「天爵」與「人爵」的不同步反而鼓勵著人們找出更有效的方式來使之同步。

後遺症

在小規模初民社會，親屬關係是分配社會資源與權力的基礎。但進入到大規模的文明社會，這種社會原則無法在陌生人之間建立起穩定的秩序。「尚賢」的階梯為資源與權力的分配提供了新的原則。這種社會秩序的前提是要界定人的高低等級。印度的種姓制度或中古歐洲的封建制度也都強調等級差異。不過，相對於此二者的固定位階，階梯架構強調人的流動性。這種「翻身」的渴望也見於現代西方。「美國之夢」認為透過努力可以改變自身的社會地位。但是，階梯架構並不像「美國之夢」的「只要努力必能出人頭地」的泛泛之論，以升學主義為例，它對什麼是出人頭地（考上明星高中、大學），為什麼要出人頭地（光宗耀祖），如何出人頭地（三更燈火五更雞），以及出人頭地後的報償（他人的尊敬與對未來收入的想像）有清楚的步驟與規劃。階梯架構產生的是制度化了的「翻身」。

臺灣大學學術期刊資料庫

這種制度化的「翻身」是一種霸道的升降系統。它是單一而非多元的體系。與此相對，二元人觀預設了共同體之外的他者，此絕對他者意味著多元的必然性。階梯架構要求以統一的標準將所有人做出高低比序。它不允許任何人逃脫於它的評比範圍之外，也不允許其他標準與之競爭。從階梯架構觀之，多元代表著標準的不統一、是失序與混亂的開始。因此商鞅要以「貴貴」來統一不同的「尚賢」階梯，此目的在漢代董仲舒的「罷百家獨尊儒術」得到實踐。

五代王定保《唐摭言》說唐太宗看到新科進士魚貫進入端門時說「天下英雄盡入吾彀中矣」。作為一種階梯架構，科舉是攏絡地方菁英的帝王之術。它利誘那些有野心、想要改變自身命運的人參加階梯競爭。宋真宗《勸學篇》說：「富家不用買良田，書中自有千鍾粟。安居不用架高堂，書中自有黃金屋。出門無車毋須恨，書中有馬多如簇。娶妻無媒毋須恨，書中有女顏如玉。男兒欲遂平生志，勤向窗前讀六經」。若是千鍾粟、黃金屋、馬如簇、顏如玉是稀有資源，宋真宗答應讀書人這些可欲之物要透過勤讀六經獲得。但不是讀書即可獲得這些好處，而是要參加科舉。老子說「將欲取之，必固與之」，科舉以利誘完成社會的整合。

有學者認為科舉制度的目的是為了要為帝國挑選出有能力的人才（Elman 1991）。挑選出的人是否真能幫助帝國面對各種挑戰，成為判斷科舉是否完成其功能的指標。不過，從社會整合的角度觀之，選出來的人是否有才能其實並非最重要之事。如何讓老百姓相信他們可以透過科舉翻身則更為關鍵。社會流動性是維繫政權的基礎。[8] 若地方菁英晉升的管道不通暢，不能透過此管道滿足他們的野心，對政權的統一是不利的。教育社會學中的「社會複製」之說指出教育可以促進社會流動乃是假象，透過各種考試與評量，反而使得階級的邊界更加穩固（Bourdieu and Passeron 1979）。不過，若是創造階級流動的假象可以是上層階級的權術運用，公平的評比以及促進社會流動也可以是一種帝王之術。朱熹在〈學校貢舉私議〉中批評當時的太學是「但為聲利之場，而掌其教事者，不過取其善爲科舉之文，而嘗得雋於塲屋者耳。…師生相視，漠然如行路之人，間相與言亦未嘗開之以德行道藝之實，而月書季考者，又祗以促其嗜利苟得冒昧無恥之心，殊非國家之所以立學教人之本意也。」（引自王震武 2002：23）此「聲利之場」是國家的釣餌。只要讓地方菁英認為有機會搶到這個餌，即使是面對填鴨式的教育，他們仍然前仆後繼地往階梯上擠。

在傳統的農業社會，有能力參與科舉的人數有限。隨著現代國家體系的擴張，每個公民有了接受國民教育的義務，同時也代表著能參與競爭的人數快速的增加。每個

臺灣大學學術期刊資料庫

人都有了翻身的機會。現今升學考試與科舉的重大區別在於它與國家資源的分配脫鉤（余英時 2005），以儒家經典來衡量人才的方式也轉變為現代教育的科別（Elman 1991）。但是，以絕對標準來衡量高低，並使得高低位階與資源分配掛勾，今日的入學考試仍是與科舉如出一轍。雖然升學考試的成績並不決定著一個人未來的社經地位，但是王震武（2002）指出統計數字顯示台灣社會的學歷高低仍與薪水收入呈正相關，對文憑的熱衷並非沒有理性基礎的。科任安（A. Kipnis）在山東鄒平縣的研究中發現，即使知道大學生的出路可能不及職業學校的畢業生，他所訪問的絕大部分父母都希望自己的子女念大學。而當地重點高中的學生更是每天住在學校裡接受軍事化的管理（Kipnis 2011）。階梯架構使得社會中翻身充滿著與他人一較長短的壓力。每個人都被傅柯（M. Foucault）所說的「規訓」（discipline）所籠罩（Foucault 1995）。但壓迫與翻身的渴望實是一體的兩面。

相對於二元人觀強調共同體成員的同質性與平等，階梯架構強調人與人的差異。當社會內部的資源不可能平均分配，差異成為階梯架構分配資源時的重要依據。階梯位置成為評價他人以及理解自身價值的基礎。我們無時無刻都在與他人比較高下，且位階的高低甚至影響父母與子女的關係。當老子說「不尚賢使民不爭」，階梯架構的缺陷早在先秦已被提出。但發現後遺症並不等於找出了替代方案。而老子替代方案：「小國寡民，雞犬相聞，老死不相往來」顯然不是已進入複雜文明的中國社會可以接受的選項。不論是《儒林外史》對科舉制度的批判，或今日台灣教育改革對「升學主義」的攻擊，這些多半只是一種宣洩，階梯架構仍是不動如山。事實上，當我們認為一個理想的社會不應該是以拳頭的大小、或誰懂得拉關係、走後門來決定資源分配的多寡，而是可以透過比較彼此的能力，這使得台灣的家長仍然擁抱著階梯架構。當我們希望有著明確的道路告訴我們人生的目標為何、該如何前進、要如何準備，我們要的是客觀的標準、有效的訓練、公平的評比。而這些標準化的訓練與評比也成為桎梏人心的禍害。

結　論

文明社會是陌生人的社會。不僅陌生人是日常生活必須接觸的對象，陌生人的性質也與初民社會不同。在小規模初民社會，初民社會中親屬距離、空間距離、道德距離等衡量遠近的尺度「同步」變化（Sahlins 1972）。熟人與陌生人之間的分辨沒有模

臺灣人學學術期刊資料庫

稜兩可之處。隨著社會的複雜化，出現了同學、同鄉、同事、同袍等新的親疏尺度。更重要的是不同尺度不再同步。在一種尺度上關係近，但在另一尺度卻可能關係遠。齊默爾的「今天來明天卻不走」的陌生人即屬此類（Simmel 1971[1908]，亦見 Karakayali 2009）。不同步使得陌生人變得模稜兩可，也使得不同尺度之間出現了競爭。除了不同步，複雜社會也出現「不對稱」的陌生人。初民社會的關係遠近往往是對稱的；因此，我的普遍互惠對象也同樣的以普遍互惠對我。不對稱指兩個人對彼此遠近距離出現不同的理解。社會中出現了我認識他但他卻不認識我的「名人」（celebrity）。除了不同步與不對稱的陌生人之外，更出現了互不認識，但是卻必須關注對方處境的陌生人。這些從未謀面的陌生人可能被想像為共同體內的兄弟，也可能被塑造成共同體外的仇敵。就如同先秦文獻中的「人」或「民」，該如何想像這些抽象的「無名」他者乃是複雜社會必須面對的問題，而這種陌生人是本文的焦點。

本文對於關係主義的批評在於它往往只停留在親疏遠近的同心圓結構。無論是費孝通的「差序格局」或是梁漱溟的「關係本位」，我們看到的只是單一的遠近尺度。我們必須承認，現代人確實仍會以「負面互惠」對待陌生人，「差序格局」仍是中國社會關係的重要原則。但是，每個社會都存在著彼此無關甚至自相矛盾的運作原則。在眾多社會原則中，關係主義不是能讓陌生人穩定互動的原則。一個文明如何在陌生人之間建立起穩定的互動，才是掌握這個文明的關鍵。

費孝通與梁漱溟從比較研究的角度對中國社會進行分析。他們採取的文化相對主義是本文開始所說的「只要西方有的我就不要有」。他們從西方人的觀點來理解西方。但當他們在把中國塑造成西方的反面，角色之間的遠近關係以及不同關係產生的「情境道德」成了中國社會的特徵。但是這正也是十九世紀中葉後現代西方用以標榜自身優越性之所在：西方發現了角色面具背後的平等個體，非西方社會仍只懂得以角色面具理解自我以及安排社會關係。現代西方所設定的對立面被費孝通與梁漱溟當作是中國社會的特質。更重要的是，這個對立面也被西方學者視為是線性演化的初始階段。費孝通與梁漱溟找到的中國文化特徵成了西方社會所曾經歷過的未開化階段。

我們當然可以不用接受現代西方的線性史觀。但人類學的研究顯示同心圓親結構是初民社會普遍存在的現象。當費孝通與梁漱溟以關係主義與現代西方切割，卻也使得中國與初民社會無異。更重要的是，先秦諸子也對關係主義提出了嚴厲的批評，認為它是社會混亂的源頭。先秦的社會思想家也有自己的線性史觀。從「親親」、「尚賢」到「貴貴」，商鞅指出人類創造出了不同的社會原則以解決人口擴張後的社會整

臺灣大學學術期刊資料庫

合問題。二千多年前的中國社會思想家們已提出階梯架構以超越關係主義，費孝通與梁漱溟對此毫無著墨，實在令人難以理解。無論如何，透過先秦諸子對階梯架構的討論，在解決陌生人問題上，我們至少發現了不同於二元人觀的選項。

沒有解決問題的方式是完美的。「阿公愛吃甜、阿嬤愛吃鹹」，我們難以判定哪種選項比較好。但是，當吃甜對糖尿病不好，吃鹹對腎臟產生負擔，而我們發現自己的腎臟不好，該選甜還是鹹則是清楚的。生態的浩劫與金融風暴使得不同區域的人類面臨的挑戰越來越相似。在面對整合程度越來越高的全球化過程中，階梯架構雖然可能造成心靈桎梏，但相較於二元人觀可能帶來的族群衝突，在「兩害相權取其輕」的原則下，它可能更符合時代所需。未來是否會出現統一的全球性政治制度，此制度是否會採取階梯架構階不是本文所能推論的。但是這也不是毫無根據的幻想。雖然二元人觀是民主與人權概念的基礎，但是，資本主義的資源分配並不建立在人人平等之上。當股東以獲利率來決定經理人的聘任，或以績效來決定企業內部的升遷，資本主義的運作反而更接近階梯架構而非二元人觀。在全球化的過程中，資本的跨界能力已非國族國家所能應付。一個在層次上能與資本主義匹敵的階梯架構或許是可能的。

最後，我們必須注意二元人觀對人類學的滲透。雖然，人類學強調不能用西方文化作為理解非西方的基礎，但是人類學的一些基本概念卻是來自二元人觀的預設。二元人觀不僅是區辨內在與外在的差異，更重要特徵是切斷了內外之間的聯繫，指出內在的本質是普同的基礎，外在的角色是差異的由來。若是人的內在性質會與他的外在社會角色發生互動，則扮演不同角色的人將會出現不同的內在本質，這將導致二元人觀的瓦解。這種內外斷裂的結構不僅出現在結構功能論中的「個體人」與「社會人」的分辨上，它也出現在「自然」與「文化」的二分上。人類學用自然解釋人類普同，以文化說明不同群體差異。文化的差異不可能超越出自然所設下的圈圈。當西方的民主與人權概念有著二元人觀的結構，我們不能不懷疑人類學的某些基本概念之所以能被接受，是因為它們反映著現代西方的道德思維。或許正是道德思維與分析概念的共構，才使得兩者能相輔相成，使得研究獲得了某種正確性。

相對於二元人觀將道德的普世性建立在人類普同性上，儒家與道家的階梯架構有著另一種不同的道德想像。內在本質可以透過外在的操作而發生改變，而外在的表現呈現出內在的本質的進展。內外的互動，以及互動所產生的差異性是儒道兩家階梯架構的重要特徵。在修練的頂端，聖人與真人具備「感應」的能力。從「推己及人」到「萬物與我為一」，階梯的上位者必須能穿越個體之間的鴻溝以感受到陌生人的苦

臺灣大學學術期刊資料庫

難。這種「感應」的能力是權力合法性的基礎。[9] 感應的基礎不是雙方共享相同本質的存有論問題，而是實踐的問題。對只關心一己之私的小人而言，他與其他人之間是斷裂的。但是，對能感應到庖廚待宰牲畜的君子而言，鴻溝消失了。感應並非建立在雙向的互惠基礎上。此種道德是單面向的：君子能感應到小人的痛苦，但是這並不以小人能同時感應到君子為前提。內在本質的差異並不影響君子對於小人的感知。

二元人觀不僅是現代西方解決陌生人互動的基礎，它也說明了現代性的源由，並解釋了現代西方在人類社會演化上之優越性，而這種解釋有著道德上的基礎，此基礎與社會科學的基本分析框架有著共同的結構。階梯架構的重要性在於它提供了一種不同於二元人觀的道德想像，它也呈現出另一種對於人類歷史演化的理解，並成為中國政治制度的重要基礎。作為人類學者，我們是否能從中發展出新的分析框架，以做為理解人類社會文化的基礎，將是對我們的重大挑戰。

附　註

1. Gold, Guthrie and Wank（2002：3）認為「關係」（guanxi）是「私人網絡」（personal network），「社會資本」（social capital）、「禮物經濟」（gift economies）等泛文化現象的一種表現方式。Holland and Kipnis（1994）則指出美國人對「羞愧」（embarrassment）的表現亦展現出對社會關聯性的重視。

2. 通常「人倫」關係是以「五倫」中的「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」做為討論對象。但是「五倫」指的是五種不同原則的關係，而不是同一種關係的五種強度。「差序格局」涉及的是強度大小的差異，而不是不同的類別的差異。我不清楚為什麼費孝通會以人倫來說明差序。不過，強度的「親親」與類別的「五倫」皆不同於將成員視為同質平等的「團體格局」。另一方面，當中國人掙扎於「忠孝不能兩全」的問題時，不同的「人倫」的類別仍需要做重要性的排序。

3. 葛慈說："the Western conception of the person as a bounded, unique, more or less integrated motivational and cognitive universe, a dynamic center of awareness, emotion, judgment, and action organized into a distinctive whole and set contrastively both against other such wholes and against its social and natural background, is, however incorrigible it may seem to us, a rather peculiar idea within the context of the world's cultures."

臺灣大學學術期刊資料庫

（Geertz 1984：59）葛慈的現代西方人觀對人／我的邊界有清楚的分辨，並認為人是具有內部的統一性的個體，此個體是意志、意識與情感的發生單位，與後述布克哈特與牟斯對現代西方人觀的敘述極為相似。

4. 費孝通對「差序格局」的描述與伊凡普里查（E.E.Evans-Pritchard）對努爾（the Nuer）的分析有著高度的類似性。不僅石頭丟在水中的同心圓意象可見於伊凡普里查的同心圓圖表（Evans-Pritchard 1940：277），以系譜關係的親疏遠近原則所產生的「互補對立」（complementary opposition）也與「差序格局」對親疏遠近的衡量有著相同的結構。這不免使人懷疑費孝通在倫敦政經學院就讀時是否閱讀過伊凡普里查的努爾研究因而受到某種程度的影響。

5. 英文的翻譯是：“For this God there were no longer strangers.”

6. 值得注意的是，這個「上帝的歸上帝、凱薩的歸凱薩」的二分不只是把人切割為表面與內裡兩部分而已，更重要的是認為這兩個部分是彼此斷裂的。外在的表現不是內在本質的反映，且內外之間不能互動。若是內外可以相互影響（如《孟子・盡心上》說的「居易氣，養易體」），外在的薰陶會造成本質的改變，此將導致內在本質的差異。唯有當內外是斷裂的，角色遠近的私人性關係才得以被超越。也只有出現了斷裂，才能解釋社會身分不同的人為何有著平等的內在本質，才能出現「人人平等」的假說，以及依此假說而建立的民主制度。

7. 布克哈特的歷史論述是對十四世紀的真實描述？還是反映出十九世紀西方學者的社會觀？雖然近年來的反省使得歷史學家開始強調後者，但是，尼斯比（R. Nisbet）在比較啟蒙主義與現代社會科學時卻也指出啟蒙哲學家以剝除社會角色的「自然人」（natural man）作為推論社會的出發點（Nisbet 1993 [1966]）。無倫如何，當笛卡兒（R. Descartes）坐在火爐旁沉思「我思故我在」時，思考的主體與社會角色無關。當盧梭（J. Rousseau）在討論人在還未套上社會枷鎖的自然狀態時，「自然人」是沒有社會角色的個體。當康德（I. Kant）在討論人類認識的「先驗範疇」時，這些哲學家的出發點不是來自於社會文化脈絡內的生活。

8. 何炳棣曾以明清兩代貢生、舉人進士的父親、祖父、曾祖父是否獲有功名做為指標，指出明清兩代有不下於西方工業社會的流動性（Ho 1962）。此說受到不少批判，認為若以宗族作為單位，甚至包含姻親關係，則流動性大幅降低（Elman 2000）。李弘祺（2003）指出到了八十年代末期，學界普遍接受的看法是科舉考

臺灣人學學術期刊資料庫

試並沒有創造出社會流動性。流動限制在有權勢的宗族之間，形成所謂的「圈子內優秀份子的輪轉」（circulation of elites）。這種說法符合布赫迪厄（P. Bourdieu）的階級再製之說。他指出教育體系用來衡量高低的往往是符合上層階級的「慣習」（habitus），沒有相對應的文化資本將難進入上層階級（Bourdieu and Passeron 1979）。從階級再製所涉及的文化資本與人際網絡的社會資本來看，在講究門第、風流雅趣的魏晉南北朝，「九品官人制」的「上品無寒門，下品無勢族」確實呈現出階級的再製。但科舉卻對此做出越來越做多的限制。唐代的科舉以讓人傳閱的考卷作為判斷高低的基礎，使得評比更具公開性。不過，唐代仍允許考生私下拿文章給考官品評，使得文化與社會資本有機會發生作用。宋代科舉為了維護考試的公正性，考生與考官的私人關係被禁止，並出現了「糊名」、「謄寫」等措施（劉子健 1987）。這種將社會文化資本屏除在評量之外的趨勢不表示上層階級不再企圖使其子弟保有高位。但是，以制度做為維持社會流動性的手段是清晰可見的。以獲得科舉的人數作為衡量流動性的高低是沒有多大意義。在意識形態上，承認社會應該流動的科舉制度與不認為階級可以流動的印度種性與中古歐洲封建制度有絕大的差異。若是科舉制度的客觀公正與社會流動性是一種欺騙（Elman 1991），這種欺騙只存在於相信社會應該流動，權力分配應該公正的社會。

9. 在邱達士（T. Csordas）的身體人類學討論中，這種他稱為 countertransference 的感應能力出現在許多社會的靈療與醫療中（1993）。認知科學家也企圖在鏡像神經元（mirror neuron）中找出感同身受的生理基礎（Rizzolatti, Fogassi, and Gallese 2006）。

引用書目

王震武

2002 〈升學主義的成因及其社會心理基礎一個歷史觀察〉。《本土心理學研究》17：3-65。

李弘祺

2003 〈中國科舉制度的歷史意義及解釋—從艾爾曼（Banjamin Elman）對明清考試制度的研究談起〉。《臺大歷史學報》32：237-267。

臺灣大學學術期刊資料庫

余英時

2005 〈試說科舉在中國歷史上的功能與意義〉。《二十一世紀雙月刊》89：4-18。

金耀基

1992 《中國社會與文化》。香港：牛津大學出版社。

黃光國

1988 《中國人的權力遊戲》。台北：巨流。

2005 《儒家關係主義：文化反思與典範重建》。台北：國立臺灣大學出版中心。

梁漱溟

1982[1949] 《中國文化要義》。台北：正中書局。

費孝通

1991[1947] 《鄉土中國》。香港：三聯書店。

劉子健

1987 《兩宋史研究彙編》。台北：聯經。

Anderson, Benedict

1991 Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso.

Appadurai, Arjun

1998 Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization. Public Culture 10(2): 225-247. DOI: 10.1215/08992363-10-2-225.

Bourdieu, Pierre and Jean-Claude Passeron

1979 The Inheritors: French Students and Their Relation to Culture. Chicago: University of Chicago Press.

Burckhardt, Jacob

1958[1860] The Civilization of the Renaissance in Italy. S. G. C. Middlemore, trans. New York: Harper.

臺灣大學學術期刊資料庫

Carneiro, Robert.

2004 The Political Unification of the World. Cross-Cultural Research 38: 162-177. DOI: 10.1177/1069397103260530.

Csordas, Thomas S.

1993 Somatic Modes of Attention. Cultural Anthropology 8(2): 135-136. DOI: 10.1525/can.1993.8.2.02a00010.

Dumont, Louis

1980 Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications. Chicago: University of Chicago Press.

1985 A Modified View of Our Origin: The Christian Beginnings of Modern Individualism. In The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History. Michael Carrithers, Steven Collins, and Steven Lukes, eds. Pp.93-122. Cambridge: Cambridge University Press.

Elman, Benjamin

1991 Political, Social, and Cultural Reproduction via Civil Service Examinations in Late Imperial China. The Journal of Asian Studies 50(1): 7-28. DOI: 10.2307/2057472.

2000 A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China. Berkeley: University of California Press.

Evans-Pritchard, Edward Evan

1940 The Nuer of the Southern Sudan. In African Political Systems. Pp.272-296. London: Oxford University Press.

Foucault, Michel

1995 Discipline and Punish: The Birth of the Prison. New York: Vintage Books.

Fustel de, Coulanges

1956[1864] The Ancient City: A Study on the Religion, Laws and Institutions of Greece and Rome. Garden City: Doubleday.

臺灣大學學術期刊資料庫

Geertz, Clifford

1984 'From that Native's Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding. In Cultural Theory: Essays on Mind. Richard A. Shweder and R. A. LeVine, eds. Pp.55-70. New York: Cambridge University Press.

Gold, Thomas, Doug Guthrie, and David Wank

2002 An Introduction to the Study of Guanxi. In Social Connections in China: Institutions, Culture, and the Changing Nature of Guanxi. Thomas Gold, Doug Guthrie and David Wank, eds. Pp.3-20. Cambridge: Cambridge University Press.

Greenblatt, Stephen

2005 Renaissance Self-fashioning: From More to Shakespeare. Chicago: University of Chicago Press.

Hayden, Robert

1996 Imagined Communities and Real Victims: Self-Determination and Ethnic Cleansing in Yugoslavia. American Ethnologist 23(4): 783-801. DOI: 10.1525/ae.1996.23.4.02a00060.

Ho, Ping-ti

1962 The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911. New York: Da Capo Press.

Holland, Dorothy and Kipnis, Andrew

1994 Metaphors for Embarrassment and Stories of Exposure: The Not-So-Egocentric Self in American Culture. Ethos 22(3): 316-342. DOI: 10.1525/eth.1994.22.3.02a00030.

Horton, Robin

1971 African Conversion. Africa: Journal of the International African Institute 41(2): 85-108. DOI: 10.2307/1159421.

Hu, Hsien-chin

1994 The Chinese Concepts of 'Face'. American Anthropologist 46(1): 45-64. DOI: 10.1525/aa.1944.46.1.02a00040.

臺灣大學學術期刊資料庫

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. The China Quarterly 78: 237-273. DOI: 10.1017/S0305741000040467.

Karakayali, Nedim

2009 Social Distance and Affective Orientations. Sociological Forum 24(3): 538-562. DOI : 10.1111/j.1573-7861.2009.01119.x.

Kipnis, Andrew B.

1997 Producing Guanxi: Sentiment, Self, and Subculture in a North China Village. Durham: Duke University Press.

2011 Governing Educational Desire: Culture, Politics, and Schooling in China. Chicago: University of Chicago Press.

Mann, Michael

2005 The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing. New York: Cambridge University Press.

Mauss, Marcel

1985[1935] A Category of the Human Mind: the Notion of Person；the Notion of Self. In The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History. Michael Carrithers, Steven Collins, and Steven Lukes, eds. Pp.1-25. Cambridge: Cambridge University Press.

Nisbet, Robert

1993[1966] The Sociological Tradition. New Brunswick: Transaction Publishers.

Porter, Roy

1997 Introduction. In Rewriting the Self: Histories from the Renaissance to the Present. Roy Porter, ed. Pp.1-14. London: Routledge.

Radcliffe-Brown, A. R.

1965 On the Social Structure. In Structure and Function in Primitive Society. Pp.188-204. New York: The Free Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Rizzolatti, Giacomo, Leonardo Fogassi and Vittorio Gallese

2006 Mirror in the Mind. Scientific American 295(5): 54-61.

Roscoe, Paul

2004 The Problem with Polities: Some Problems in Forecasting Global Political Integration. In Cross-Cultural Research 38(2): 102-118. DOI: 10.1177/1069397103260506.

Sahlins, Marshall

1972 On the Sociology of Primitive Exchange. In Stone Age Economics. Pp.185-230. Chicago: Aldine-Atherton.

Service, Elman Rogers

1962 Primitive Social Organization : an Evolutionary Perspective. New York: Random House.

Shweder, A. Richard and Edmund J. Bourne.

1984 Does Concept of Person Vary Cross-Culturally? In Cultural Theory: Essays on Mind. Richard A. Shweder and R. A. LeVine, eds. Pp.158-199. New York: Cambridge University Press.

Simmel Georg

1971[1908] The Stranger. In Georg Simmel: On Individuality and Social Forms. Donald Levine, ed. Pp. 143-50. Chicago: University of Chicago Press.

Snyder, Jack

2000 From Voting to Violence: Democratization and Nationalist Conflict. New York: Norton.

Turner, Victor

1969 The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Chicago: Aldine.

Walder, Andrew

1986 Communist Neo-Traditionalism: Work and Authority in Chinese Society. Berkeley: University of California Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Wimmer, Andreas

2002 Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadows of Modernity. New York: Cambridge University Press.

Yan, Yunxiang

1996 The Flow of Gifts : Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village. Stanford: Stanford University Press.

Yang, Mayfair Mei-hui

1994 Gifts, Favors, and Banquets: The Art of Social Relationships in China. Ithaca: Cornell University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫