

文化傳統與社會行動：論舊傳統的新論釋

黃光國

國立台灣大學心理學系

摘要

本文的主要目的係在說明：作者為什麼要撰寫《知識與行動》一書，以及這本書在社會科學及通識教育上的可能應用。該書首先析論：當西方科學哲學主流由邏輯實證論轉向科學實在論後，對社會科學所具有的涵意；倘若社會科學工作者不瞭解此種思潮的轉變，盲目套用西方社會科學的研究典範，終將面臨「學術實踐主體性喪失」的問題。後半部先說明作者如何以此一理論模式為基礎，用「結構主義」的方法，分析「道、儒、法、兵」的文化傳統；最後本文並舉出一些例子，說明如何以本書的觀點，在華人社會中從事社會科學研究。

關鍵詞：科學哲學 實在論 結構主義 文化傳統
道家 儒家 法家 兵家

最近我出版了一本題為《知識與行動》的書。這本書的前四章說明本世紀初期以來，西方科學思潮的轉變，及其對我們在華人社會中從事社會科學研究所具有的涵意；第五章說明我如何以「實在論」的觀點，建構〈人情與面子〉理論模式；其後四章說明我如何以此一理論模式為基礎，用「結構主義」的方法，分析「道、儒、法、兵」的中華文化傳統。從1983年開始建構〈人情與面子〉的理論模式以來，我陸續出版《儒家思想與東亞現代化》、《中國人的權力遊戲》、《王者之道》、《東方化》等四本專書，以及二、三十篇的學術論文，其目的便是要完成這本著作。許多人常常覺得奇怪：在外來文化的衝擊之下，「傳統」不是已經消失無踪，或者即將消逝殆盡嗎？為什麼還要花這麼多的心力去研究傳統？這種研究對我們在華人社會中從事社會科學研究，又有什麼意義呢？

在這篇簡短的論文裡，我將藉用此次研討會的機會，說明我從事這一系列研究的基本立場，同時試圖回答以上各項問題。

一、傳統的延續性

本世紀初期，嚴復在天津報上連續發表文章，介紹「進化論」原理，接著又將赫胥黎 (Huxley) 的《天演論》譯成中文，對當時中國的知識界造成廣大的影響。一時之間，諸如「物競天擇」、「弱肉強食」、「優勝劣敗」、「適者生存」之類的理念，都變成知識分子耳熟能詳的語言。到了五四時期，在社會達爾文主義思潮的影響之下，許多知識分子認為：要想救中國，不僅要學習西方文化，而且要摒棄傳統文化。譬如，當時「新文化運動」的主要領導人之一陳獨秀 (1918)，在運動開始之初，便將中西文化對立起來，公然宣稱：「歐洲輸入之文化與吾華固有之文化，其根本性質極端相反」，「吾人倘以新輸入之歐化為是，則不得不以舊有之孔教為非；倘以舊有之孔教為非，則不得不以新輸入之歐化為是，新舊之間絕無調和兩存之餘地。」

中國知識分子一向偏好「藉由思想、文化以解決社會問題」，「新文化運動」的推展使得當時的知識分子普遍相信：源自西歐的「新文化」和中華傳統的「舊文化」「絕無調和兩存之餘地」；在當時中國內憂外患交逼的情況下，「新文化運動」逐步演變成「全盤性的反傳統主義」(Lin, 1972/1976)，對近代中國歷史的發展產生了深遠的影響。

「全盤性的反傳統主義」對近代中國到底產生了什麼樣的影響，並不是本文所要討論的範疇，在此不做深論。此處所要指出的是：從文化發展的角度來看，外來文化和傳統文化並不是截然二分，而可以互相取代之物。文化傳統並不是博物館中的「收藏品」，對個人影響最大的文化傳統，其實是隱藏在「語言」之中。當一個人試圖學習或理解某一種語言時，他已經開始在和這種語言所承載的文化傳統展開聯繫。在大多數情況下，傳統是一種透明的媒介，很不容易為人所察覺。一個人從出生之日起，便已經生活在一種文化傳統裡。他必須在他所存在的生活世界裡學習使用語言，來理解並解釋其文化傳統。而傳統也會透過其語言，不斷進入他的生活之中。從這個角度來看，「傳統／現代」並不是時間向度上的兩個極端。「傳統」並不是業已消逝的「過去」，它恰恰是留存在日常生活中的「現代」(殷鼎，1990)。

當然，這樣說並非意指：一種文化傳統是永恆不變的。事實上，任何一種文

化傳統都會和外來的文化傳統互相衝擊、互相激盪，而形成新的文化傳統。每一代的人都會以自己的方式來理解這樣的文化傳統，是以文化傳統對每一代的人都有不同的意義。它就像浴火的鳳凰那樣，在每一個時代都會以不同的姿態重新出現，並且朝向「未來」持續延伸下去。

二、實踐理性與語言遊戲

對於在華人社會中從事社會科學（尤其是社會心理學）研究的人而言，體認到文化傳統的這種延續性，是有其重要涵意的。用康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 對於人類認知思維的分類來看，以儒家思想作為核心的中華文化傳統，是一種由其獨特本體論和宇宙觀所支撐起來的倫理價值體系。它在本質上是一種「實踐理性」(practical reason)，而不是「理論理性」(theoretical reason)：它並不像科學思維那樣，在感觸界中探索和思考各種事物間的邏輯關係，並建構客觀的知識體系。然而，它卻能夠根據人類精神的要求，指引人類在經驗世界中的活動 (Kant, 1781, 1788/1983)。

此處，我們說：某一種文化理念能夠「指引」人在經驗世界中的活動，並非意指：它能夠「決定」人的行動。事實上，推動人類行動的真正力量是人的慾望和他對利益的追求。用 Max Weber 的比喻來說，直接主宰人類行為的因素，不是理念，而是物質的和理想的利益。但是，由「理念」所創造的「世界觀」，卻像鐵軌的轉轍員，它能夠決定火車的路線。由利益之動力所推動的行動乃沿此而行 (Gerth and Mills, 1958:280)。

用後期維根斯坦的哲學來說 (Wittgenstein, 1945/1958/1990)，人們運用語言的活動其實就是一種生活方式，我們也可以視之為一種遊戲。對於人們的日常生活而言，每一種「語言遊戲」(language game) 都是同等重要的，一種語言遊戲不可替代另一種語言遊戲，也不能被歸結為另一種語言遊戲。在人們所玩的各種遊戲裡，存在著錯綜複雜、重疊交錯的類似性，有的是整體的相似，有的是細節的相似。可是，它們之間卻沒有一個共同的特徵，不能歸類為同一「種」或「屬」，維氏因此而稱之為具有「家族相似性」(family resemblance)。

以儒家思想做為核心的中華文化傳統，在本質上既然是一種「實踐理性」，

在中國漫長的歷史上，中國人以這樣的文化傳統作為出發點，發展出許許多多的成語、格言、掌故和俗諺，滲透到人們的日常生活裡去。人們在日常生活裡也經常會使用這些語言，來玩形形色色的「遊戲」。

三、文化理念的結構

乍看之下我們在日常生活裡所使用的語言似乎是浩瀚如海，其內容也是包羅萬象，雜亂無章，其實大謬不然。德國哲學家卡西爾 (Cassirer, 1874-1945) 在思索人文社會科學的認識論基礎時，很愴切地指出：在生活於科學的世界中之前，其實人類早已生活在一個用語言和神話建構起來的世界之中。每一個民族都會用他們的語言和神話賦予世界一個統一性的概念。語言、神話、以及與之有密切關聯的宗教、藝術，都是人類精神的產物，是人類精神自我展現的途徑，也是人文社會科學研究的重要題材。

即使是像「神話」這種看來最荒誕、最不合乎理性的東西，也不是一堆亂七八糟的東西，而是具有一種「理念的形式」或「理念的結構」。哲學家的主要任務之一，便是將這種可理解的意義揭示出來，為人文社會科學奠定一個堅實的認識論基礎 (Cassirer, 1954/1992; 1979/1990)。

個人認為：卡西爾的論點正可以用來說明作者為什麼要從社會心理學的角度來分析中華文化傳統。既然以儒家倫理做為核心的中華傳統在本質上是一種「實踐理性」，既然這樣的實踐理性可能影響華人的社會行動，在日常生活中，華人可能引用由這種文化傳統衍生出來的話語，來從事「語言遊戲」，這些語言遊戲之間又有其「家族相似性」，我們便有可能找出隱藏在這些語言之後的「理念的形式」或「理念的結構」。

從結構主義的角度來看，由華人文化傳統中所找出的「理念的結構」是一種「深層結構」，由這種「深層結構」衍生出來，而為華人們在日常生活中所用的語言，則為「淺層結構」。當然，在外來文化的衝擊下，世界各地華人社會終日常生活所使用的語言，並非完全源自其文化傳統。然而，倘若我們用結構主義的方法，找出中華文化傳統的「深層結構」，我們便可以比較清楚地辨識出：華人在其日常生活中從事各種「語言遊戲」時所使用的「語言」，哪些源自其文化傳

統，哪些是由外來的；在外來文化的衝擊之下，其文化傳統又產生什麼樣的變化。

四、社會心理學的「先設結構」

基於這樣的信念，在《知識與行動》一書中，作者以他所建構出來的〈人情與面子〉的理論模式為基礎，用結構主義的方法，重新詮釋了「道、儒、法、兵」的中華文化傳統。該書第五章說明：他如何站在「實在論」的立場，綜合社會心理學中社會交換論、公平理論、和正義論的研究成果，建構出〈人情與面子〉的理論模式。第五章以後說明：他如何以〈人情與面子〉的理論模式為基礎，來分析中華文化傳統。作者之所以強調：他是以社會心理學的角度，在分析中華文化傳統，亦有其特殊涵意。從詮釋學的角度來看，當一個人在對其文化傳統中的某種「文本」(text) 進行詮釋的時候，他腦子裡絕不是一片空白。每一個詮釋者都置身在一個特定的生活世界中，他的文化背景、生活型態、以及當時的知識水平，都不斷在形塑他對世界的理解，並構成他的「前有」(fore-having)。

當他要對某一對象進行詮釋時，他一定要根據某種預先設定的觀點或「前見」(fore-sight)，來做「首度的切入」；同時用一種結構性的概念模式來把握該一對象，這稱之為「前設」(fore-conception)。這兩者構成了理解的「先設結構」(fore-structure) (Gadamer, 1960/1993)。

理解的「先設結構」不同，對同一「文本」所做的詮釋也會有所不同。以往雖然有不少學者從不同的學術領域，根據不同的「先設結構」，來詮釋中華文化傳統。然而，作者仍然認為：我們有必要從社會心理學的角度，重新詮釋中華文化傳統。更清楚地說，作者畢生治學的志業所在，是要發展華人社會中的本土社會心理學。以社會心理學的概念模式作為「前設」，來詮釋中華文化傳統，其目的便是要為華人的本土社會心理學奠立一個堅實的基礎。

作者對「道、儒、法、兵」之文化傳統所做的「詮釋」，是研究者所建構出來的「潛意識模型」(unconscious model)，它和行動者根據「意識的模型」所做的「第一度解釋」有所不同。華人社會中的行動者可能只意識到其文化傳統的一小部份，並且以這種「第一度解釋」作為其實踐行動之指針。然而，當研究者

將這種「潛意識模型」揭示出來，並且傳遞給行動者之後，它也可能改變行動者對其文化的理解，進而使其行動發生改變。

五、研究華人行動的參考架構

當然，這種「潛意識模型」的最大用途，是它可以作為一種「參考架構」(frame of reference)，讓社會科學研究有一個立足點，可以思考跟中華文化有關的各種學術問題。舉例言之，自從美國經濟學家 H. Kahn (1979) 在其著作「世界經濟發展」一書中，指出：第二次世界大戰後，台灣、香港、新加坡、韓等東亞國家有極其快速的經濟發展，並且將之歸因於「儒家文化傳統」之後，在 1980 年代，儒家文化傳統和經濟發展之間到底有什麼關連，便成為世界各地學者熱烈討論的話題。世界各國的學術社群召開了許多次的研討會，從各種不同的角度，提出了許多論文，來討論這個問題。可是，對於儒家文化的傳統和經濟發展之間究竟有什麼關連，卻是衆說紛紜，莫衷一是。其根本問題，便是因為所謂的「儒家傳統」浩如瀚海，我們如果不從「行動理論」的角度對其內在結構作全面性的詮釋，我們便很難理解：儒家的文化傳統如何透過華人的社會行動，面對某一華人社會中的經濟發展或社會現象產生影響。結果學者們對於此一問題的討論，便如瞎子摸象一樣，各有所見，卻也各有所偏。

1980 年代剛剛過去。到了 1990 年代，東亞經濟發展不僅已經變成社會科學界衆所周知的經濟事實，而且正快速地由「四條小龍」向中國大陸沿海和東南亞等華人聚居的地區擴展。在社會科學家們還弄不清楚「儒家文化傳統」和東亞經濟發展之間究竟有什麼關聯之際，這些地區又滋生出許許多多的「新生事物」，需要社會科學家們做出新的解釋，並提出新的對策。對東亞國家經濟發展有所影響的文化因素，難道只有儒家的文化傳統嗎？這些文化傳統對經濟發展的影響，難道永遠是正面的嗎？在什麼樣的條件下，文化傳統也可能變成社會發展的障礙？

六、因道全法

倘若我們對「道、儒、法、兵」的中華文化傳統有一全面性的瞭解，我們便比較容易對諸如此類的問題提出較能令人心服的回答。在 1993 年間，亞洲生產力組織 (Asian Productivity Organization) 委託作者策畫了一項研討會，邀集十個亞洲國家的學者，召開一項學術研討會，討論「社會文化因素對生產力的影響」(socio-cultural impact on productivity)。這項研討會分為兩個階段，與會者 1993 年九月間提出論文初稿，經過討論後，大家各自回去修改，一年後再度召開研討會，提出論文定稿，並由主辦機構在東京出版 (Hwang, 1995)。在這些論文裡，台灣、香港、新加坡、韓國等地區的代表所提出的論文，對於上述問題的討論，是特別啓人深思的。我們可以《知識與行動》作為參考架構，綜合這次研討會的成果，來討論以上幾個問題。

從這次研討會的論文裡，我們可以獲致一項共同的結論：在現代資本主義的社會裡，生產力的提昇，主要是透過「組織」來執行的。此處所謂的「組織」，可以分為「國家」和「企業機構」兩個不同的層級。不論是在「國家」或「企業」的層次之上，領導者提高其組織之生產力的基本原則，是要針對國際或國內市場的趨勢，設計出一套制度，使其成員在致力生產工作，追求組織目標的達成時，能夠兼顧到自己的利益；他人生的「道」跟組織的「道」能夠「定位一致」，從而提高其工作意願，並樂於運用個人所擁有的資源，來從事生產工作。

用韓非子的概念來說，這就是所謂的「因道全法」。領導者能夠找出組織所要遵循的「道」，瞭解其成員人生要走的「道」，設計出一套制度，將各種有利於生產的資源結合在一起，可以看做是決定該組織之生產力的「聚焦因素」(focal factor)，其他任何一種社會文化因素，都只能說是「支援因素」(subsidiary factors)，它們任何一個因素的單獨存在，跟組織的生產力之間，都沒有必然的關聯 (Hwang, 1995)。

有些國家的文化傳統可能有利於組織的領導者將各種資源做出有利於生產的聚焦式結合；在另一個文化裡，一個領導者可能要耗費較大的心力，才能完成此種結合。在同一種文化裡，一種制度的設計，可能有助於生產力的提昇，另一種制度的設計，則可能降低組織的生產力。譬如 Sinha 在印度的社會文化背景中，便區分出兩種不同的「工作文化」(work culture)：

「在『鬆散的工作文化』裡，員工從工作上得不到滿足。工作只是一種滿足個人需求和期望的謀生方法，員工以一種散漫的態度對待工作，並且全力設法擴大個人的收益。沒有人會堅持要做好工作、遵守規範、或維持紀律。員工們感到興趣的，是搞好關係，來照顧彼此的利益，即使犧牲它們的工作，亦在所不惜。

「相反的，在『緊湊的工作文化』(synergetic work culture)中，工作是一切事務的中心，高度的工作成績是不容質疑的。一旦將工作定為一切事務的優先，在『鬆散的工作文化』裡，某些像是『終極價值』的社會文化因素，也可能開始對工作成績產生促進作用。社會階層可以用來指導或輔導部屬。特殊人際關係可以補償正式溝通之不足。感情和尊敬可以塑造角色模範。工作表現優異的人也會自然而然的形成內團體。」(Sinha, 1995 : 118-120)

七、定位制度

新加坡大學教授 Quah(1995) 非常仔細地回顧了過去學者認為跟生產力有關的社會文化因素，包括：政府介入、宗教、文化價值、社群取向的意識型態等等。她認為：這些因素跟生產力之間沒有一種簡單的必然關聯。在她的論文裡，她引用美國經濟學家 Luster Thurow(1991) 所提出的一項概念，認為提高生產力的最重要原則，就是使「個人的利益和社群定位一致」：

為了要結合個人和社群的工作誘因，人們嘗試過許多種不同的技術（像終生雇用、對核心幹部的工作保障、分紅入股、年資加薪等等）。…
 …不同的程序在不同文化和不時間似乎都發生過作用（或失敗過），…
 …沒有哪一種定位制度 (alignment system) 是永遠正確的，但有定位制度卻是絕對必要的。」(Thurow, 1991 : 8)

她認為：在企業層次，應當利用諸如參與決策和利潤分享之類的方式，塑造出一種公司文化 (company culture)，使員工和公司的利益「定位一致」。同樣

的，在國家層次，也應當設法使國家的政策和個人的利益「定位一致」。更清楚地說，政府必須能夠保持政治上的穩定，針對國際市場上的需要，制訂切合實際的經濟發展計畫，使其人民能夠利用現代科學技術來生產質優而且廉價的產品，從而提高整個國家的生產力。在她看來，新加坡政府便具有這樣的特質，能夠善用「社會教化」，使人民和政府的利益「定位一致」。當政府為了追求國家目標而決定採取某種措施的時候，能夠使人民為了共同的利益而「自願」接受，並願意堅持「自制」的原則。

八、實用主義的涵化

然而，新加坡的文化傳統裡存有哪些因素，有助於他們達成這項目標？她在論文裡提出一個很重要的觀念，叫「實用主義的涵化」(pragmatic acculturation)，並將之界定為：

「一種行為和態度的文化系統，它允許個人或群體為了滿足某種特殊需要而進行文化採借 (culture-borrowing) 或採用非本土文化的某些層面。」(Quah, 1995 : 288)

「實用主義的涵化」不同於五四時期知識份子所主張的「全盤西化」，也不是個人移居至另一社會之後，全面順從於新社會的「同化」(assimilation)。它是個人或群體為了解決某些特定問題，達到某種實用性的目的，而採借其他文化的某些成分。由於進行採借的群體或個人不必背棄他們的文化傳統，他們也不會因此而感到心理上的衝突或矛盾。她認為：日本、韓國、香港、台灣、和新加坡，都很善於做「實用主義的涵化」，能夠「學習科技和管理程序，並且依照自己的需要，用自己的方式，利用他們來達成自己的目標。」

在我對儒家傳統的分析裡，這種「實用主義的涵化」是有其特殊意義的。我的分析指出：作為儒家之「庶人倫理」的家族主義，要求個人承擔他對家人的義務，主張個人必須用「好學、力行、知恥」的方法來踐行「仁道」。儒家思想在本質上雖然是一種「實踐理性」，從儒家思想內部無法產生出近代西方式的科

學，然而，在東、西文化交流頻繁的華人社會裡，許多華人卻可能將他們對「仁道」的熱忱轉一到西方的科學和技術之上，而進行這種「實用主義的涵化」。

來自香港的 Stewart, Ng 和 Chan(1995) 也認為：香港企業組織的運作是一種東、西文化的「混合體」(hybrid mix)。香港的管理者和工人都具有一種「工具主義」(instrumentalism) 和「實用主義」(pragmatism) 的性格，使他們在工作的時候能夠發揮高度的適應性、彈性、和效率。他們引述 Kao, Ng 和 Taylor(1989 : 125) 的一段話，說明香港人工作時的彈性精神 (ethos of flexibility)：

此類硬體的改變都很少用到諸如工作研究、工作重新設計、或工作程序說明之類的系統性輔助措施。在採用新物品、新機器、或新工作方法的時候，通常都是採用口頭指導，或乾脆讓有關的工人自己去摸索。」

這幾位學者對中國人的「工具主義」、「彈性精神」、或「實用主義的涵化」所做的描述，使人想起本世紀初 Max Weber(1951/1991:317) 在《中國的宗教》一書結論部份所做的論斷。他一方面認為：和西方相較之下，中國雖然擁有各種有利於資本主義之成立的條件，但卻不足以使它產生出來。另一方面，他又指出：如果排除掉「產生」的問題，則「對於現代文化領域裡，在技術上與經濟上皆已獲得發展的資本主義，中國人大概有（可能比日本人更有）能力加以同化。」

從作者對中國文化的析論理，我們可以看出：中國的文化傳統誠然很難發展出近代西方以邏輯和實驗作為基礎的科學和技術。然而，這並不意味著中國在其長久的歷史上沒有發展出其獨特的科學和技術，也不意味著中國人「沒有自然稟賦」，不能學會源自於西方的近代科技。在李約瑟所著的《中國科技文明史》中，他收集了許許多多的證例，說明中國人在其歷史上曾經有許多重要的發明 (Needham, 1970/1978)。他認為：中國人的科學是一種「有機論」的科學，其性質和西方近代的「機械論」科學截然不同。然而，這並不意味：中國人沒有「天然稟賦」，不能學會近代西方的科學和技術。許許多多的經驗事實一再顯示：

在東、西文化交流頻繁的華人社會，中國人也有能力學會西方的科技。這種「實用主義的涵化」固然只能成就「第二型的現代化」，其性質和由西方文化內部自生的「第一型的現代化」有所不同，然而，中國人有「能力」學會並且應用西方科技來從事生產工作，應當是可以為人所接受的。

九、緊湊的工作文化

因此，個人認為：著名的韋伯論旨：儒家思想會妨礙中國發展工業資本主義，不僅要從中國人有無能力「學會」西方科技的層面來看；更要從中國人有無能力發展各種不同類型組織，來促成資本主義經濟制度之運作的層面來看。更清楚地說，在和西方文化接觸的過程中，或從華人的文化傳統裡，中國人能不能在「國家」和「企業」的兩個層次之上，發展出合宜的「定位系統」以塑造出有利於生產的「緊湊的工作文化」？

Stewart, Ng 和 Chan(1995) 的論文指出：香港中小型家族企業大多傾向於採用傳統的「父道型」管理，以相當集權的方式，做出大部份的決策。他們認為：香港的「管理心態」可以說是一種「現代與傳統、科層式與父道式價值和實踐的結合」。這種「準父道式的管理」係以「信任」和結合「中國式管理一貫的不講究形式」以及員工的忠誠。

「只要在工作上存有高度的信任，員工隨時準備犧牲個人立即的利益和方便，他們相信：長期而言，他們的盡忠職守終將獲得雇主的賞識和報償。」(Stewart, Ng and Chan, 1995 : 66)。

由作者對儒家「庶人倫理」的分析來看，在這種「準父道式」的企業裡，企業主要是採用「尊尊原則」來做出各種決策，再依「親親原則」來分配資源。這是華人社會中「家族企業」常見的組織型態：企業主將組織中重要的職位分配給家族成員，同時依「人情法則」和員工進行互動。然而，當企業成員到超出企業者的「控制幅度」(control span) 之外，他便要考慮如何採用各種符合「公平法則」的管理制度，而走上「科層組織」的道路 (Hwang, 1990/1995)。

「華人雇主目前愈來愈關心並企圖將各種不同的薪資和津貼合理化及規則化，並將之納入於一種嚴謹而有系統的薪資結構之中。在許多大型的中國式企

業，在其現代化過程中，這種薪資和福利的改革是十分常見的。」(Stewart, Ng, and Chan, 1995 : 58)。

作者經常用「火車」來比喻東亞社會這種「第二型的現代化」(Hwang, 1991)：源自西方的生產科技像是火車頭，由儒家傳統家族主義源生出來的工作動機像是推動火車前進的動力：符合法家精神並且強調依照「公平法則」分配資源的管理制度則像是火車的鐵軌，這三者的結合，造成生產力的提昇，也促成了東亞國家的現代化。

十、權力的腐化

由於企業主是企業內各種重要資源的擁有者，不管他是以「人情法則」或「公平法則」和員工互動，他在與員工進行各種社會交換的時候，必然是十分理性而符合自利原則。然而，由於國家資源是一種公共資產，在法治不彰的情況之下，掌握權力的人（尤其是政府官員）便很可能假公濟私，使用源自於兵家的各種「計策行為」（詭道），來謀求一己的私利。在 1990 年代的韓國和台灣，便面臨了這樣的問題。

Kim(1995) 的論文指出：當韓國經濟快速發展，國民平均所得由 1962 年的 87 美元提昇到 1991 年的 6,498 元之後，貧富之間的差距日益擴大，造成「相對貧窮」(relative poverty)的嚴重問題。富有的人熱衷於股市和房地產的投機炒作，有些大企業甚至和政府官員或政治人物非法勾結，造成政治上的貪污腐化。社會上充滿奢侈浪費的現象，城市居民的社區意識變成了「自我中心的個人主義」，社會上的不滿日益增加，韓國人引以為傲的「能幹精神」(can-do spirit) 消失殆盡，人們普遍不願意再從事所謂的 3-D(dirty, difficult, dangerous) 工作。因此，Kim(1995 : 174) 極力主張：「以社會正義及公平的原則重建社會秩序」，「希望藉由恢復政府和法律的權威，來消除自我中心症候群。」

從 1989 年之後，台灣也面臨了類似的問題 (Hwang, 1995)。在一個民主開放的社會裡，諸如此類的問題當然會引起社會輿論的批判，要求「以社會正義及公平的原則重建社會秩序」，而形成我所謂的「現代版」的「儒、法鬥爭」。

十一、結論

以前有許多西方學者認為：「現代化」的意思就是「西化」，就是變得跟西方國家一樣（如：Moore, 1977; Eisenstadt, 1987）。然而，日本及東亞新興國家的發展經驗卻使得另外一批學者認為：「現代化」並不等於「西化」。雖然開發中國家確實從西方國家中學習到許多農業、工業、和管理技術，但他們的社會／經濟發展卻各有其特色，必須隨自身的背景、需要、和條件而有所調整（Lauterbach, 1974）。雖然工業化仍然是現代化的主要內容（Kahn, 1979），然而，每一個國家都有其獨特的發展途徑，西方國家的發展模式並不一定能作為非西方國家的參考（Jacobs, 1985）。有些學者因此將亞洲國家的經濟發展和現代化稱為「東方化」（Marsella, and Choi, 1993），認為每一國家都會在保有其部份文化傳統的前提下追求工業化及現代化。

以《知識與行動》一書中對中華文化傳統的分析作為參考架構，來檢視1995年在「社會文化因素對生產力之衝擊」研討會上所提出的各篇論文，我們馬上可以看出；1980年代社會科學界對「儒家傳統和東亞經濟發展」的討論，是把問題太簡單化了。倘若我們能夠從社會科學的觀點，對自身的文化傳統有一個比較全面性的瞭解，我們當可看出：東亞國家的經濟發展是一種東、西文化的混合體。對東亞國家的經濟發展能夠產生影響的文化因素，並不只是儒家傳統而已；儒家或其他文化傳統對經濟發展的影響也不全然是正面的。哪些文化因素的結合可能造成什麼樣的後果，我們又應當用什麼樣的方式來加以處理，這正是華人社會科學家應當嚴肅思考的一項課題。

在《知識與行動》一書的結尾，我曾經引述馬克思的一段話：

「人們創造自己的歷史，但是他們並不是隨心所欲地創造，並不是在自己選定的條件下創造。已死的先輩們的傳統，像夢魘一樣糾纏著活人的頭腦。當人們好像只是在忙於改造自己和周圍的事物，並創造前所未聞的事物時，恰巧處於這種革命危機的時代，他們戰戰兢兢地請出亡靈，盼望它們伸出援手，借用它們的名字、戰鬥口號和衣服，以便穿著這種久受崇敬的服裝，用借來的語言，演出世界歷史的新場面。」《馬

克斯恩格斯全集》第8卷，頁121。

「全面反傳統」的五四時代過去了。跟著洋人邯鄲學步的「全盤西化時代」也已經過去了。在即將到來的「亞、太世紀」(Asia-Pasific Century)，如何用現代社會科學的眼光，正視我們的文化傳統，思索我們社會中的重大問題，找尋我們的出路，這是華人社會科學家不容推拖的使命。

參考書目

- 殷 鼎(1990)：《理解的命運》。台北：東大圖書公司。
- 黃光國(1988)：《中國人的權力遊戲》。台北：巨流圖書公司。
- 黃光國(1988)：《儒家思想與東亞現代化》。台北：巨流圖書公司。
- 黃光國(1991)：《王者之道》。台北：台灣學生書局。
- 黃光國(1995)：《知識與行動：中華文化傳統的社會心理詮釋》。台北：心理出版社。
- 陳獨秀(1918)：〈答佩劍青年〉《新青年》，第3卷，第1號。
- Cassirer, E. (1954/1990) : Mythical Thought. New Haven : Yale University Press.
- 黃龍保。周振選（譯）：《神話思維》。北京：中國社會科學出版社。
- Cassirer, E. (1979/1990) : Symbol, Myth, and Culture. New Haven: Yale University Press.
- 羅興漢（譯著）：《符號。神話。文化》。台北：結構群。
- Gadamer, H-G. (1960/1993) : Hermeneutica I : Wahrheit and Methode.
- 洪漢鼎（譯）：《詮釋學 I : 真理與方法》。台北：時報出版公司。
- Hwang, K. K. (黃光國) (1990) : Modernization of the Chinese family business. International Journal of Psychology, Vol. 25., No. 5, 6, 593-618. Also in H. S. R. Kao, D. Sinha, and S-H. Ng (Ed.), (1995) : Effective Organizations and Social Values. New Delhi : Sage Publications. 37-62.
- Hwang, K. K. (黃光國) (1991) : Dao and the transformative power of Confucianism : a theory of East Asian Modernization. In W. M. Tu (Ed.), The Triadic Chord. Singapore : The Institute of East Asian Philosophies, 229-278.
- Hwang, K. K. (黃光國) (1991a) : Easternization and Productivity: Aligning to Quality of

- Life. In K. K. Hwang (Ed.), *Easternization: Socio-cultural Impact on Productivity*. Tokyo, Japan : Asian Productivity Organization. 1-13.
- Hwang, K. K. (黃光國) (1995b) : *The Struggle between Confucianism and Legalism in Chinese Society and Productivity : A Taiwan Experience*. In K. K. Hwang (Ed.), *Easternization : Socio-cultural Impact on Productivity*. Tokyo, Japan : Asian Productivity Organization. 15-46.
- Jacobs, N. (1985). *The Korean Road to Modernization and Development*. Chicago University of Illinoide Press.
- Kahn, H. (1979). *World Economic Development : 1979 and Beyond*. Boulder, Colo. : Westview Press.
- Kant, I. (1981/1983). *Critique of Pure Reason*. Translated by N. K. Smith. 牽宗三（譯註）：《純粹理性之批判》。台北：學生書局。
- Kant, I. (1788/1983). *Critique of Practical Reason*. Translated by T. K. Abbott. 牽宗三（釋）：〈實踐理性之批判〉。《康德的道德哲學》台北：學生書局。
- Kao, H.S.R., Ng, S. H. and Taylor D. F. (1989) : *Country Case Studies : Hong Kong*. In H. S. Choi et al. (eds.), *Hybrid of Man and Technology*. Tokyo, Japan : Asian Productivity Organization.
- Kim, S. U. (1995) : *The Socio-cultural Impact of the Improvement of Living Standards on Job Performance and Productivity: with Special Reference to the Korean Experience*. In K. K. Hwang (Ed.), *Easternization : Socio-cultural Impact on Productivity*. Tokyo, Japan: Asian Productivity Organization. 148-176.
- Lauterbach, A. (1974). *Psychological Challenges to Modernization*. Amsterdam : Elsevier Scientific Publishing Co.
- Lin, Y. S. (1972/1976). Radical Iconoclasm in the May Fourth Period and the Future of Chinese Liberalism. In Benjamin I. Schwartz (Ed.), *Reflections on the May Fourth Movement*. Harvard University Press.
- 林毓生〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉《思想與人物》台北：聯經出版事業公司，1983，頁 139-196。
- Marsella, A. J. and Choi, S. C. (1933). *Psychological Aspects of Modernization and Economic*

- Development in East Asian Nations. *Psychologia*, 36, 201-213.
- Moore, W. (1963). *Social Change*. Englewood Cliffs, New Jersey : Prentice Hall.
- Needham, J. (1970/1978). *Clerks and Craftsman in China and the West : Lectures and Addresses on the History of Science and Technology*. Cambridge : Cambridge University Press.
- 胡菊人（譯）：〈中西科學的比較〉。《李約瑟與中國科學》。香港：文化生活出版社。
- Ng, S. H., Stewart, S., and Chan F. T. (1995) : Socio-cultural Impact on Productivity: The Case of Hong Kong. In K. K. Hwang (Ed.), *Easternization : Socio-cultural Impact on Productivity*. Tokyo, Japan: Asian Productivity Organization. 47-96.
- Quah, S. R. (1995) : Socio-cultural Impact on Productivity : The Case of Singapore. In K. K. Hwang (Ed.), *Easternization : Socio-cultural Impact on Productivity*. Tokyo, Japan: Asian Productivity Organization. 266-333.
- Sinha, J. B. P. (1995) : Socio-cultural Factors of Organizational Behaviour in India. In K. K. Hwang (Ed.), *Easternization : Socio-cultural Impact on Productivity*. Tokyo, Japan : Asian Productivity Organization. 97-126.
- Thurrow, L. C. (1995). *Productivity : The Management of Productivity and Quality*. *Productivity Digest*, January, 6-11.
- Weber, M. (1951). *The Religion of China : Confucianism and Taoism*. Translated by H. H. Gerth. Glencoe, Ill. : The free Press.
- 簡惠美（譯）《中國的宗教》。台北：遠流出版公司。
- Wittgenstein, L. (1945/1958/1990). *Philosophical Investigations*. Translated, by G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.
- 范光棣。湯潮（譯）：《哲學探討》。台北：水牛出版社。

Cultural Tradition and Social Act

Kwaug-Kuo Hwang

National Taiwan University

Abstract

This article was aimed to explain the author's reason for writing his book "Knowledge and Action" and the applicability of that book in social science and liberal education. The book consists of two parts, the first part discusses the change of Western philosophy of science from logical positivism to scientific realism and its implications for social scientists in non-Western society. Following fashionable research paradigm of Western social without a fully awareness about that change may lead to the loss of one's academic identity. The second part describes how he developed the model of "Face and Favor" on the basis of realism, and how he analysis the Chinese cultural tradition of Confucianism, Legalism and Martial school by the method of structuralism with a reference to that model. Finally, this article also provides some examples for illustrating how to conduct social research in Chinese social by using the conceptual framework presented in that book.