

傳統價值在台灣工業化過程的調適

謝高橋

台灣已從受傳統文化緊緊束縛的傳統社會轉變為文化動態的和變遷日漸增加的現代社會。這種發展是著重經濟層面而帶動工業化的必然結果。如果某種社會和文化的先決條件不到來或出現，有意義的經濟成長將不會發生。在這種發展過程，傳統價值如何迎合這種先決條件將是我們今日研究台灣工業化的中心問題。

自從漢朝以後，儒家學說已成為中國價值體系的基礎，並支配中國人的行為達幾千年之久。曾有一些西方學者和中國學者認為，孔孟學說和「現代性」是不相容的；傳統秩序必須要放棄，才能建立現代秩序。但台灣在現代化方面的成功已引起對這種假設之正確性的疑慮。在現代化的過程中，台灣並沒放棄它的傳統價值和文化以達到全面性的西化。但是，傳統價值在這過程中如何運作呢？

在十九世紀末期，大部份的中國人贊成一種改革的觀念——「中學為體，西學為用」，以之為獲取西方技術而不改變中國的基本文化。事實上，他們要從西方學習的，是想加強傳統的價值(Biggerstaff, 1970:159)，而不促進內在的轉變和接受變遷的需要。

在台灣，有一種促使經濟發展的壓力日益增強，而且政府和社會的精英均已全面了解技術在發展過程中所扮演的重要角色。這種認識和他們對傳統中國價值及文化的嚴勵態度是不相調和的，因而整個信仰和價值的結構可能處於緊張的狀況。在這種情況下，「中學為體，西學為用」的觀念正好成為減輕衝突的安全瓣而發生作用，因為它使西方技術和中國文化並存似乎是可行的。在這種觀念下，文化和社會、經濟秩序多少可被視為是各個分開的實體。這種文化、社會和經濟制度的自主，表示某一個制度或層面的變遷，不會威脅到其他制度或層面的秩序。因此，台灣可望得到新的與創新的特質；它們可能是成功發展的根源。

輸入西方技術到台灣是可能的；同時，要使台灣社會免受西方價值、規範和態度的影響是困難的。在台灣，經濟技術的變遷，讀寫能力、都市化和人際溝通的進步是很明顯的，它們必定對於傳統價值已有很大的影響；它們可能對某些傳統觀念和期望的增強提供了機會，但也可能大大地威脅了其他的實現。在這些情況下，傳統價值如何調適是本文所關心的問題。

在決定社會方向和個人取向上，價值扮演一個關鍵性的角色。價值可提供我們瞭解社會如何發展及其未來取向的一個基礎。所謂價值基本上是對一事件或現象反對或贊成的態度；這種態度建立在一種信念上——即某些個人、團體或制度會因遵循它而獲利或受損(Baire and Rescher, 1969:5)。目標和手段的選擇常受某一社會持有的主要價值和價值取向所支配。例如，促成戰爭和其他不必要消耗的價值，不僅會破壞一個國家可用於作更進一步政治與經濟發展的剩餘，也會藉著提高超俗的目標或減低物件的

重要性，來毀謗可導致控制自然的活動。總而言之，它們會產生不利於經濟成長的期望。

本文所要描述的價值是普遍地被承認的，並且廣泛地散佈在整個中國社會的。它們於價值量度上佔有一個支配的地位，並於基本上大部分是存在於生活的各個領域。這些受高度珍愛的價值被認為是相當難改變的。

因為價值於贊成社會經濟發展方面有不同，又因為同一個目的可經由多種方式來完成，我們要求經驗上詳細列述那些有利社會經濟發展的具體條件是困難的。無論如何，一個地區或國家如何開發或落後，大致上是可經由大部份先進國家所提供的標準來衡量。經由使用這些國家的工業發展特徵，如成就動機、科層組織、普遍主義、和社會福利為準繩，我們可以發展一個真實的景像，關於台灣的傳統價值如何適應於這種新社會經濟環境。

一、科層組織

現代化過程的一個主要特徵是科層組織的成長。倘沒有科層組織，則複雜的與大規模的工作將無法成功的完成。大致來說，科層制含有若干特徵：專業的分工，協調大多數工作者之角色行為的正式規範，基於技術能力招募工作人員和建立職位的階級組織以產生一個更有效的指揮系統。

科層的組織是一典型的行政工具。中國帝制時代就已實行了科層制的原則，但未有一個全面性的發展，因為有若干基本的限制(Parsons, 1949:544)。

1. 這種科層的原則被限於高級官吏的一些小團體。負責實行有效管理的大多數屬員，不受一般科層紀律的約束，而他們的任命、薪資和控制却留給個別官吏自行辦理。官吏們自然地就要依賴這些屬員及他們對地方情況的知識。屬員們依次可能和地方的利益團體相結合，如顯貴的家族團體，商業會和村落組織。因此，這種行政系統無法推行急進的政策來對抗有力的地方利益，甚至會被迫給予地方團體大量的自治權。這種科層政治維持為一種上層結構，而不滲入社會結構的各層面，以達成對個人的一種直接控制。這正是現代西方國家之科層制所做的。

2. 在稅收體系下，官吏薪資的支付方式有一缺陷。官吏有將某一數額的稅收交給中央政府的義務，但其所管轄的地方行政費用，包括他自己的酬勞，都要從他自己設定與收到的稅來支付。這個事實加上官吏的有限任期，引導他們藉在位時盡可能取得更多。

3. 中國帝制的科層制不是一個高度專業化的組織，對於特殊的官吏沒有專業技術資格的要求，並且必要的訓練也沒有專業化或技術性的。對於每一位官吏有一共同的要求，就是要具有四書五經的知識。這種目的不在於使一位候選人適合某一位置的特別技術條件，他是一個具有十足教養的紳士，而堪足擔任此官職。這種環境顯明地加強官吏對下屬的依賴，而對於科層原則的擴展為例行施政的細則是一重要阻礙。

中國帝制時期的科層組織有二個主要層面：權力和人才。這也是今日科層組織最重要的層面。

1. 權力或科層的權威

權力可說是一種不顧反對而能按照自己意願工作的能力，它是中央集權模式的整個

基礎。孟子曾說明二種權力：其一是王道，是從德性而取得的權力，並以公正的方式行使；其二是霸道，是基於暴力的權力，它的實施不涉及道德上的考慮。兩種權力均存在。但就孟子的觀點來看，暴力必會成為它自己毀滅的媒介，僅有王道才能提供一種穩定的和持續的社會秩序之基礎。孟子的觀念於中國人的權力態度上留下一個深刻的印象。

在古代的中國社會，人民相信統治精英或官吏是從天接受統治的權力，並允許他們按照倫理規則來管理國家。上天，建立了一個鐵則，即是不合乎道德的行為會取得不好的結果；但在任何情境裏，某個行為是否合乎道德則決定於人們。人們所採取的立場，如果是好的行為，則產生良好的結果；如果是壞的行為，則產生不好的結果。一個人影響事件的能力會直接地隨著他在社會上的地位而變異。社會的統治者佔有一個特別有利的地位，如果統治者是有德性的，由於他們的仁心促使他們建立和提倡教化政策及善用權力，他們就會成功地促進社會和諧及人民福祉；但如主權是被缺乏德性的人所掌握時，衝突和不和諧將隨之而起。

在現代工業化社會，權力是基於有意建立的規則。這種權威型態可以選舉和任命之政府官員和正式組織的官員為例。科層權力之合法性的被接受，對於有效的組織功能是極為重要的，並且在科層制中的行為也只以法規為依據。人們之所以服從政府官員並不是因為其個人的特質，而是因為對他做為一個官員所被賦與的權威之承認。這樣可阻止官員的情感干預了他們的理性判斷。工業化社會的科層組織不是完美的，有很多缺乏效率的地方。有一點我們可以相信的，缺乏效率的發生主要是因為官員們易按照一些適合於某種標準情境的法令和手續來思考，而缺乏變通性。在常態下，施行有效的法則如被應用於非常態的情境，可能顯示無效率、無能、甚至不公平(Weston, 1977:283)。

不像西方社會，中國的科層組織的權力是建立在對已建立之傳統秩序和道德任務的信仰上。這種權力能產生一種最高度的一致意識，並對階層間的溝通形成最少的阻礙。不過，它的效能依賴在社會化過程。雖然合法的權威在現代的科層制中是最有力的關係，但如它能和道德任務一起實行，它將是「適當地受公認的權力」，因為這種建立在道德或個人品質上的權力，強調組織的非正式面，它能維持一種增加組織效能的基本形式，並能接受必須的適應性。

2 人才

在古代的中國，招募人才入科層的行政組織是很受重視的。按照儒家學說，政府能舉用賢人，則興盛，否則衰亡。在傳統的中國，人才是以統治的道德能力為基準。但是，一個有能力的人不一定是個好官吏，中國人的人材觀念是與此抵觸的。

現代的社會對於人才有許多的不同觀念，部份是因為受教育的人所能渴望的生涯目標有個非常廣大的範圍，他們不只是考慮到成為一個好官員所需的一般資格，因為在現代的社會，在某一生活領域有效的行為或執行所需的才能種類，可能與另一生活領域所需的才能完全不同。

在帝制的中國，人才被界定為對四書五經之理論原則與道德格言的精通。一般認為，假如一個人了解這些原則及其實際用途，他就自然地具備應付在其官職生涯中所遭遇之任何情境的能力。當然，在財政、司法和其他方面有專門人才，但是他們的專業知識必

須要在工作中取得，因為沒有學校教授這些知識。此外，專業從未成爲取得特殊聲望和地位的一種公認途徑。孔子所說的「君子不器」，即是這一情形的最好說明（Cohen, 1974:158-9）。

經濟生活的複雜，社會差異的程度，及知識史無前例的擴張，均是現代條件的特徵。它們使專業化成爲一種必要。卡特納（Jone W. Gardner）曾指出，嚴格的專業化易使知識份子失業，而受基本原則廣泛訓練的人們則可能會在勞力市場的變動中生存。

在古代中國人的觀念，基本原則的訓練是一個人所能接受的一種最好的訓練。這種基本原則的觀念很明顯地不同於西方所了解的。對儒家學派來說，這些原則在本質上是道德的，因此有能力的人和有德性的人是同一件事。當然，現代社會也有它們的道德規範，而一般認爲政府官員要遵循它們。但幾乎沒有人會認爲道德和才能間有何邏輯關係（Cohen, 1974:160）。西方人的意思是，爲適應現代社會之多變和不可預期的變遷，一個人於知識上最爲需要的就是要具備一般的和專業的訓練，至少也要在他自己的領域（Cohen, 1974:160）。

中國和西方對於人才看法的最後一個差異點是集中在人類扮演的角色和非私人因素如技術、制度、法律等的關係。在中國，確實有些人覺得法律和制度有很大的影響。但是人們較強烈地傾向於強調人的成份，這點我們可以追溯到孔子本身。明末東林黨改革家對於政府衰敗的反應是要求較好的人，不是新的制度。

現代的西方人普遍地堅持，假使社會要有效地發生作用，一種適當的制度和立法環境是需要的。在西方，當社會在某一特定範圍不能有效地發揮功能時，輿論也許要求新人，但他或許只是診斷系統或制度的失敗，然後爲制度的修改訂定方案（Cohen, 1974:160-1）。

總而言之，中國人認爲人才或有能力的人是組織運作的最重要因素，而這種人才的訓練是著重於道德原則和文學知識而不是專業知識。這種人才的觀念在一穩定的農業社會會比在一工業社會較有效。在都市工業化的社會，一方面勞力的專業和技術訓練對於組織的有效運作是必要的；另一方面變遷的特性需要制度的適應。制度的適應和專業才能是組織運作的兩項重要因素。即使如此，倫理的和道德的訓練仍然是重要的，因爲它能促進和支持專業精神。

二、成就需要

經濟成長的推動力部份是由個人的特性所支持，麥克利蘭特（David G. McClelland）稱這種特性爲「成就需要」（1970:177-98）。一個社會的人們若普遍具有較高的成就慾，將會產生較有活力的企業家，他們依次帶動較快速的經濟發展（Chodai, 1973:168）。

在傳統中國，成就價值有很多種形式。一個人最大的成就是當一個君主；其次是做政府官吏；然後是士紳的一份子；最後是成爲一個地主。做一個君主的機會不是每一個人都有的，因此，士紳們的目標是做政府官吏。在另一方面，要成爲士紳中的一員也是很困難的，因此一般老百姓的願望是成爲一個地主。官吏和地主是人們渴望的最重要地

位。例如，農夫辛苦地努力工作是為了要成為一個地主，然後他能教育他的孩子並讓他們成為士紳，最後他們也許經過考試而進入科層的行政組織裡。官吏地位的取得是整個士紳階級的目標；農夫和商人則想取得地主地位。這種成就的需要是為獲得社會認可或聲望，而不是為滿足一個人之私人才能的需要。

這種成就標準似乎不太可能吸引那些不是來自高階層或士紳階級而具有高度成就動機的人，因為到政府做事的途徑不是開放給他們的。相反的，這種情形在西方國家略有不同。在西方社會，商業的領導地位是有最高聲望的職業，也是具有高度成就慾的中產階級子弟能嚮往的。一個具有高成就動機的中國人常要為獲得官吏生涯的成功與獎賞而努力。為了實現這個目標，並光耀祖先，中國人可能會設法聚積財富，但這可能不是為從事企業。整個成就動機的觀念指向於光耀雙親和祖先，這與西方的成就需要——企業慾非常的不同。

在傳統的中國裏，另一個成就價值是做一個孝順的孩子。儒家特別著重孝道，並且特別指出母愛在孩子品德之形成的影響。在儒家的觀點，家是一個人最初受教育的地方，並且強調百善孝為先。

在傳統的孩童訓練中，道德培養、服務及追念祖先是早期童年教育的整個核心。因此，社會化的目標主要是欲按照他們雙親、祖父母和祖先的形像來塑造年輕一代的成員，並把他們發展為高德性的人。這種社會化沒有幫助孩子發展他們個人人格的觀念，它的注意力僅指向於準備小孩能在他們的成年生活中擔任他們受傳統指定的角色。這種訓練小孩的方式可能妨礙了他們之自恃的發展。

孝道是永恒時光中的一種不自私的人類情感和精神共享（如祖先崇拜、服從和忠誠），它在孩童訓練中扮演一個很強的角色。如果說它是所有行為和個人價值的測量指標是不誇張的。它提供了祖先崇拜的最重要的理由。快樂的祖先意含興盛的子孫；當子孫興盛時，祖先才會快樂。在孝道中，最重要的事情是對雙親的忠誠，擴而廣之，是對長輩和對領導者的忠誠。如此，在父權下，孝道是促進團結的最巧妙設計。

這些文化力量在基本人格上有什麼效果？(1)以受注意的公然行為而言，最為明顯的特性是對權威的一種明確地順從態度；(2)在光耀祖先的刺激下，個人展示一種趨向成功的強烈驅逐力；與(3)個性的發展被抑制。

三、普遍主義

現代西方社會秩序的一項基本原則是「普遍主義」（universalism）。這種最高的道德義務非私人地應用到所有的人，沒有任何特殊的私人關係涉及在內。例如，誠實和公平對待的義務被用於商業上對待每一個人，而不僅是對待某人的親戚與朋友。其實，如果沒有普遍主義，就像韋伯（Max Weber）一再指出的，將很難了解現代經濟系統如何能發揮功能，因為普遍主義是重要信賴所依據的，它是為維持接觸和貨物品質之商業關係的基礎（Parsons, 1949:550）。

與西方相對照，傳統中國的社會秩序主要是特殊主義的，因為親族團體或地方主義和歸屬地位。這些不必關聯到一個人的能力。一個人的生活機會，在某種範圍是被一個

人在親族或地方上的地位所影響；即是，一個人和特殊個人之私人關係並具有一種倫理的強調。一個人實行一種特殊角色不是想要滿足他的需要，而是為實現親人和鄉人的社會期望。例如，一個人就任官職後第一件要做的事是回家祭拜祖先，然後拜訪地方父老。這是一種為親族單位所界定之集體價值的表現，個人僅是這一團體中的一員，分享這一成就。

在中國，親族單位和地域社區緊密地整合為一體，這就是土地為何如此重要的原因之一。這首先涉及在村莊社區裏家庭持有土地和家庭的墓地為和祖先連續的象徵；而在較高層次，它涉及在城裏親族團體的住所為該城裏士紳家庭群之一。

這種超越極端地方主義層次之社會體系的分化，部份是透過權利整合的緊切需要，部份是經由超越地方單位的文化一致的問題。這也涉及一種階級組織的分化。這種社會系統分化易產生制度化，其模式會與親族團體一致。首先是擁有土地之士紳超越農民的優越，其次為更個人化之成就優越和政治權威。

傳統中國觀念之一認為理想的人類行為模式是「五倫」的倫理原則。在過去的二千多年，五倫塑造了許多曾經創造中國文明並使之永垂不朽的中國人之生活與思想(Wright, 1962)。

五倫或五種社會關係是指君臣、父子、夫婦、長幼和朋友間的關係。每一種關係都有其特別的倫理原則。孟子說：「父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信。」這些關係及其個別的倫理原則，被認為是世界的共同方式，應被所有的人遵從。

五倫中有三個是家庭關係，另二個是君臣和朋友關係。雖然後者不是家庭關係，也可被視為家庭中的。君臣間的關係可設想為父子間或夫妻間的關係，朋友間的關係可被設想為兄弟間的。事實上，它們的確也常被如此看待。這種社會關係的整個結構可被設想為一個家庭事件。

在古時候，一個人的所有行為都被這些社會關係規定好了。依照儒家學說，每一種關係都包含一個「名稱」，它表示倫理原則。每一個人在這些關係的條件下必須有某種名稱，因而每個人有依照那個名稱所含的倫理原則實施行為的義務。假如某人是兒子，在對他父親的關係，他必須依照「孩子」這一名稱所暗示的倫理原則來行為；假使他後來成為父親，他的行為必須依照「父親」這一名稱所含的倫理原則來實行。事實上，在舊社會，所有行為都預先被儒家學說界定好了。雖然這些倫理原則是一種普通實施的方式，但它的應用範圍僅被限於某些特殊的個人關係上。嚴格的說，這不是普遍主義。

此外，在現代工業社會角色分化和專業化創造了一種複雜的社會關係網。這種關係網遠超過五倫和親族模式的範圍。某些親族模式的發展將會威脅到現代職業體系之個人主義形式的運作。

四、和 諧

「天人合一」和「中庸」是傳統中國的基本意識型態，也是中國文化的最顯著特徵。它們促進了中國社會的穩定和均衡。

依照「天人合一」的觀念，宇宙和人是一持續的整體。天地不是物質的實體，而是

和生物演化有關的一種過程（Wei, 1968:109）。天是「神」，是宇宙的根源和所有物件的創造者；它也是設定宇宙秩序的自然力量。皇帝被稱為天子，做為人民的父母。因此，凡是按照天意來行事者就受保護，而逆天行事者就被懲罰。

「天」一字常被用在中國的四書五經中，當做為傳達人格和行為的觀念。雖然孔子從未明顯地提出「天道」，但尊敬和服從天意的觀念常可發現在他的教誨中。孔子教導人民盡可能服從天意以達成天人合一。無論如何，孟子的著作很明顯地表示出天人合一的觀念；即是，把天當做一個具有人格化的代理人，他會影響，也會被人類的行為和精神所影響（孟子，萬章第一篇、第五篇）。

儒家學說的學者認為人是宇宙的一部份，宇宙也是人的一部。在我們生存的任何時刻裏，我們的生活和自然是相互交織，密不可分的。王陽明曾認為物件的理性存在於心，如要在心之外來找尋，是無效的。因此，天與人是經由人的心靈結合一齊。按照此說，超自然的神是存在於人的心中。那麼，我們如何了解天呢？孟子說：「仁，人心也。」據此，我們能藉著了解我們的行為和天性以了解上天。

人是一個有生命的軀體，而心靈為精神是存在於人的軀體中。因此，我們不難了解這個觀念的中心是人類。人類的命運掌握在人類自己的手中。透過上天，好人有好報，惡人有惡報。但實際上這是經由人而不是天意來實行的。

這種意識型態有減輕精神痛苦的宗教功能——鼓勵人們去搜尋教化而籍以控制他們的命運。這種觀念對培養一種好行為和一種和平的心靈是很有幫助的。這不像基督教精神要在地球上建立天國，而是合理地適應凡界的一種學說。只有上天的方向改變時，人的行動才必須改變。

在中國，天位於心靈中而缺乏一種自己的實體。這一種觀念不鼓勵人們去探求宇宙和發展有關自然的科學知識。但在西方宇宙被視為一機械的實體，並且和人類是分開的。因此，人是要征服自然而不要和它和諧共處。關於這個問題和污染問題，一種「生態良知」（*ecological conscience*）正在工業社會成長。這種良知指出人類的真正地位是生物社區中之一員，我們應愛護和尊敬環境而不是與它分開和統治它（Biesanz and Biesanz, 1978: 538）。生態良知的基本原理是「當一件事是趨向於保護生物社區的完整、穩定和完美時，它就是對的；如果不是，它就是錯的。」（Merton, 1971: 363）從這個觀點來看，中國人之天人合一的意識型態是值得研究的。

「中庸之道」是儒家的道德理想，它是傳統中國的美德之一。孔子曾說：「不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道。庸者，天下之定理。」「中」意即適度或公平；它也意指真理，真理就是位於中間部份（Yupin, 1973）。

中庸的方式是一種容忍的精神及和諧的心情。中庸上說：「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。」在我們的社會生活中，理智和情感維持一種平衡是必須的，因為沒有情感生活將是暗淡的；但是太多的情感將是危險的。如何節制我們的情緒並使它們溫和地發揮功能是人類社會的主要問題。

雖然中庸的方式並不如我們所想的那麼明顯，但我們常被教導避免走極端，而在所

有事情上取得適度。這種心態形成了中國人的思維方式。中國人不太急進，也不太保守；他們總是採取一種中間的行動方向。中庸，對知識發展或進步，也許不太好；但是對行為或判斷，却值得推薦。

五、責任或義務

中國倫理著重在人對人的責任而不是人對上帝的責任。中國人著重倫理道德，因為他們知道禮義是社會繁榮的根本 (Latourette, 1965: 88)。每個人不僅要對他自己的行為負責，也要為他人的行為負責。這種共同責任為形成中國人之責任觀念的基礎。父親對兒子的責任，不只要到他能明辨是非的年令，有時甚至要延長到他成年之後。同樣的，兒女對父親的責任也包括代父親償還債務。兄長對弟弟有一定的責任，家長對整個家庭或氏族也有責任。其次，鄰居對鄰居也有責任，不論他們是否有關係。在中國，每個男人、女人和小孩都要直接地對某些人負責，這也是他們一生中所要關心的事件。

在這種道德體系下，一個人是依靠他對他人的義務，並且一個人的道德性總是由義務的履行來判斷。一個人仁慈地對待他的孩子並且全心地照顧他們與教導他們，他就是一個好父親；一個人尊敬他的父親是一個好兒子，等等。結果，中國人被認為不是一個個人而是一個多少受影響的人。這表示本我的要素在社會互動中有意地被輕視。這種事實活生生地顯示在每天的生活。例如，在一個西方宴會上，主人坐中間位置，客人分坐在他旁邊，最受尊敬的人最靠近他。但是在中國宴會上，中間位置是留給最受尊敬的客人，而主人却坐在他們的旁邊。

權利的觀念也是重要的一點。「權利」這字包含著責任。在傳統中國，人們被期望去履行他們的責任，而不是要求他們的權利。對於中國人來說，小孩子可聲明他有權利去請求他們的父母養育他與教育他，這是不可思議的；只有父母親才能說他們有扶養孩子與教養孩子的義務。同樣地，父母對孩子要求他們的權利也是不適當的，但是孩子有責任去照顧他們父母的生活。在互動中，一個人不能要求他的權利而要依他的社會地位去完成他的責任，但權利在義務的履行中有它的地位 (Liang, 1970: 93)。中國道德著重在人與人間的關係而不是個人與社會的關係。對中國人而言，發展和加強人類關係比參與團體生活更為重要。

不像儒家學說，基督新教強調個人為他自己的福利承擔責任的能力與價值。基督新教的倫理包含在理想人的性格上，因此，它是一種個人的自恃、個人的完整和為滿足個人需要和利益的緣故而參與企業。

對一個中國人而言，既然他只履行他對他人的義務而不要求權利，他將不會發展一種前進的，自恃的態度。他僅是在倫理關係網中一個組織整體的一部份。結果，他沒個人的完整，而他的存在僅是做為一個社會的遵奉者。

在前面，我們已注意到中國的傳統價值不是完全與現代性不相容的。工業社會的現代特徵，如科層組織，著重人才，普遍主義和責任也可在傳統中國社會發現。但是，它們於一種嚴格的歷史和制度環境下運作，因而它們的全面發展被抑制了。

反之，台灣的中國人民是在更有利的條件下生活。於第二次世界大戰及中華民國政

府遷台後，台灣的社會結構有了重新的組織。繁榮、努力工作和有秩序的台灣居民，以他們的成功經濟發展贏得了聲望。在這種快速變遷的衝擊下，台灣的傳統價值事實上也在改變。我將簡短地檢查中國傳統價值對台灣工業化的變遷過程可能有的有利或不利影響。

在西方價值中，和經濟成長或工業化最有關係的是理性主義，個人主義，企業動機和普遍主義。這些價值提供我們分析的一個起點。與這些價值的對比，下列的中國傳統價值可能不利於進步：

- 1 「天」不是一種客觀的實體，而存在於人類心裏作為一種道德因素。
- 2 父權被視為是階級社會關係的基礎。
- 3 個人的選擇與創新是基於家庭的目標而不是個人的需要。
- 4 君子不器的觀念。
- 5 士紳階級地位的取得為最高的成就動機。
- 6 社會關係的整個結構之核心是在於家庭。
- 7 人們被期望履行他們的責任而不要求他們的權利。

假使這些價值繼續受維持，則科技知識的擴張，現代科層組織的形成，職業系統的完成也許會受阻礙。在台灣，正像日本一樣，家庭的道德已轉變為一種職業責任的普遍道德，並且一個人自恃地靠他的能力改善他的生活。這種積極態度已在發展中（Wei, 1973；March, 1968）。所有這些指明一個事實，傳統力量已有某種程度的衰弱。

在另一方面，一些傳統價值可能有利於台灣現代化的成功。這種價值有如：

- 1 忠誠與服從的孝道。
- 2 為光耀祖先（或家庭）的動機。
- 3 命運掌握在人類的手中。
- 4 強調對他人負責任的重要。

孝道要求對雙親或長輩的忠誠和服從。這種傳統力量，無論是在家庭或科層組織中，有可能仍然很強烈。因為，它的存在對於保持社會的凝聚是很有幫助的。假使他們能被用來影響新的與較廣大的社會秩序，效果將會更為明顯。

一個人必須要達成某些偉大與持久的東西來光耀祖先或帶來家庭榮耀。這一觀念間接地鼓勵一個人去從事有利的職業或甚至為了財富而從事商業。這種觀念可發現存在於奢侈的祭拜品、鋪張的婚禮喜宴和葬禮上。這種光耀祖先的成就動機對台灣的經濟發展可能給予一種推動力。

人是自己命運的主宰也可能激發變遷。這觀念於面臨外在的騷動和威脅時特別有用，因為它給予信心與安全而創造了一種結合的意識或民族意識。「創造自己的命運」已成為國家經濟成長努力的新目標。

強調為他人負責可以促進社會關係的順利和減少個人的挫折。以其實際應用來看，這種強調為他人負責的態度可能會犧牲一個人自己的目標以保護其他成員的有關目標。毫無疑問的，這有助於社會的穩定。

總而言之，因為這些傳統因素的有利影響，台灣的繁榮是可能的。

不過，鑑於高度工業化社會所面臨的問題，某些中國的傳統價值或觀念也許有所幫

助。這些觀念有：「人應與自然和諧共處而非主宰自然」，「基本原則的訓練可能為最好的訓練」，「與技術、制度與法律等非私人因素相比較，人的因素於組織的運作扮演最重要的角色」，等等。如果這些價值的本質和範圍能按照工業化社會環境的條件重新界定和形成，人類也許能從它們得到利益，因為它們所指出的目標和價值是一個高度工業化社會所缺乏的。

在本世紀，人類已面臨的和可能會面臨的許多大問題，都是技術帶來的。因此，人類欲仰賴技術和技術家們來解決這些問題。很不幸，到目前每一項技術的解決均轉變成另一個新問題。單靠技術實無法拯救我們。唯一的真正解決是在於我們組織和經營我們社會事務的方式。價值是此情況的主要關鍵，因為價值形成社會的方向和個人的決定。

綜觀上述，傳統價值於台灣迅速工業化過程會運作於不同方向；有些可能不利於進步，有些可能有助社會整合，有些可能刺激經濟成長，有些更可能會改善工業化帶來的問題。現代台灣的繼續有效運作主要依靠於傳統價值的存在，這些傳統價值現在正被利用並併入於台灣的現代化環境。如何調整這些傳統價值，而適合於新經濟與社會環境的條件，可能是我們社會繼續發展的一項重要問題。這種對傳統價值於新環境之反應的分析，可提供重建我們之豐富文化遺產的基礎。（本文作者為本系副教授）

參考文獻

Baier, Kurt and Nicholas Rescher

1969 *Value and The Future*. New York: The Free Press

Biesanz, Mavis Hiltunen and John Biesanz

1978 *Introduction to Sociology*. New Jersey: Prentice-Hall

Biggerstaff, Knight

1970 "Modernization and early modern China," in Cyril E. Black, ed., *Comparative Modernization*. New York : The Free Press, pp 146-160

Chodak, Szymon

1973 *Societal Development*. New York: Oxford University Press.

Cohen, Paul A.

1974 *Between Tradition and Modernity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press

Gardner, John W.

1962 *Excellence: Can We be Equal and Excellent too ?*

New York: Harper & Row

Latourette, Kenneth S.

1956 *The Chinese , Their History and Culture*. New York : The Macmillan Co .

Liang, Shuh-ming

1970 *An introduction to Chinese Culture*. Taipei: Cheng Chung Book Co.

Mc Clelland, David C.

1970 "The achievement motive in economic growth," in Gayl D. Ness, ed., *The Sociology of Economic Development*. New York: Harper & Row

Merton, Thomas

- 1971 "The wild places," in Irving Louis Horowitz, ed., *The Troubled conscience: American Social Issues*. Santa Barbara, Calif.: Center for the Study of Democratic Institutions

Parsons, Talcott

- 1949 *The Structure of Social Action*. New York: The Free Press of Glencoe

Spengler, Joseph J.

- 1961 "Theory, ideology, non-economic values, and politic-economic development," in Ralph Braibanti and Joseph J. Spengler, ed., *Tradition, Values and Socio-Economic Development*. Durham, N. C.: Duke University Press

Marsh, Robert M.

- 1968 "The Taiwaness of Taipei," *Journal of Asian Studies*. 27 (March): 571-584

Weston, Louise

- 1977 *The Study of Society*. Guilford, Conn.: the Dushkin Publishing Group Inc.

Wei, Cheng-tong

- 1968 *Tradition and Modernization*. Taipei: Shui-Niu Publishing Co.

Wel, Yung

- 1973 "Taiwan: a modernizing Chinese society," in Paul K. T. Sih, ed., *Taiwan In Modern Times*. Jamaica, N. Y.: St. John's University Press

Wright, Arthur

- 1962 *Confucian Personalities*.

Yupin, Paul Cardinal

- 1973 "Comparison between Eastern and Western cultures," in *Chinese Culture*. Taipei: Center for Public and Business Administration Education, National Chengchi University.