

第三章 兩岸軍事互信建構之文化途徑分析

溫特認為：不瞭解國際體系層次的文化內容，無論是政治家還是現實主義學者都無法解釋現代國家和國家體系的行為。例如：什麼是「國家」，「主權」意味著什麼，「國際法」提出什麼要求，「國際規範」是什麼，「均勢」怎樣運作，怎樣從事「外交」，什麼構成「戰爭」，「最後通牒」是什麼等等，這些確是國際體系層次文化內容大量增加的表現。¹而且，國際關係「現實主義」學派的宗師漢斯摩根索(Hans J. Morgenthau)認為：「政治現實主義相信政治現象和一般社會現象一樣，是受制於客觀的定律，這些定律是根源於人性。要改良社會，首須瞭解社會所賴以生活的規律。這些定律的運作，不受我們個人好惡的影響，因之人們若向這些定律挑戰，其結果只有面臨失敗的危險。」而且，他也認為：「國民性格有“文化模式”的觀念存在，以致於每一個國家根本的知識和道德上的特色，其實表現於該國家所有階層的思想和行動，正是這些特色使每一國家具有清楚及易於認識的標誌。」²

而且，有決策制定理論學派鼻祖之稱的史奈德(Richard Snyder)在 50 年代中期提出其理論，以反駁當時盛行的以權力與國家利益來分析外交政策行為的現實主義學派(real politik)。他認為：「決策是人所制定的，因此，人類的決策制定才是足以解釋外交政策行為的主要因素。而決策者的觀感則是影響一國外交政策行為的重要變數之一。」³上述二者都表達出文化與國民性格，國民性格對決策起的關鍵作用。由於，信心建立措施是緣自於西方的概念，理論上也是西方文化的產物。因此，該措施中有關「互信」的核心問題，對於講究民主法治的西方社會而言，決策模式大體上不會逾越法律的規範。相對於文化係出同源的兩岸而言，自古以來發展成崇尚人治的政治體制和服從權威的國民性格，致民主法治素養較西方的標準為低，故互信建構的複雜性無法以西方的邏輯觀點理解其內涵。⁴尤其是，歷經五千年孕育而成的華人文化，是兩岸人民思想觀念及行為模式的底

¹ 亞歷山大·溫特 (Alexander Wendt)，秦亞青譯，**國際政治的社會理論**(*Social Theory of International Politics*)(上海：上海人民出版社，2001 年)，頁 200。

² 漢斯·摩根索，張自學譯，**國際政治學** (*Politics among Nations*) (台北：幼獅出版，民國 64 年 12 月)，頁 4.182。

³ Charles F. Hermann; Charles W. Kegley, Jr N. Rosenau(eds) *New Direction in the Study of Foreign Policy*, *Boston Unwin Hyman*, 1987, pp.22-23。轉引自劉德海，中共的南韓政策之變遷：觀感與外交政策，**韓國學報**，第 11 期 (民國 81 年 6 月)，頁 20。

⁴ 文席謀、梁佩璐，**系統分析中國文化與國情** (台北：美國長青文化出版，1996 年 10 月)，頁 123-128。

蘊。換言之，不循文化研究途徑有可能面臨失敗的危險。因為，畢竟真正使人們結合在一起的是他們的文化，也就是他們所共有的觀念和準繩。⁵

第一節 兩岸軍事互信建構之文化因素

溫特認為，幾乎沒有國際關係學者會否認現代國家對國際政治的遊戲規則有很多共同信念，如誰是國際政治的行為體，它們的利益是什麼，什麼行為是理性行為等等。即使最強硬的現實主義者也不會否認這些事實。換言之，幾乎沒有人否認現代國際體系結構包含了許多文化成分。這樣的文化深深嵌入政治家和學者理解當今國際政治實質的方式之中，使之可能以目前的形態存在。這就意味著國際關係學不盡可以從政治經濟學家那裡得益，也可從人類學家研究中得益。⁶而且，建構主義非常強調共有觀念，亦即共有知識，以及在基礎上建構起來的集體認同在建立、維護和變革世界秩序中的作用。所謂共有觀念或共有知識，也可以稱之為文化，文化是指個體之間共有的相互關聯的觀念和知識，既包括信念(belief)，也包括意願(desire)。建構主義者相信，觀念和話語，亦即我們思考和談論世界的方式，很大程度上決定實踐。⁷

壹、文化的定義

由此我們不難明白，實踐並非單一獨立狀態，而是我們稱為「體系」的連串簇中發生，而所謂的體系主要有三種，即社會體系(social systems)、人格體系(personalities)與文化體系(cultural systems)。然而，文化體系具有四項特質：第一、文化體系並不是由交互行為或單一行動者所構成的；它是由價值觀(values)、常規(norms)及象徵符號(symbols)。這些價值觀、常規、象徵符號會左右行動者採取的行動，亦限制了各個行動者之間相互往來的行為模式。第二、人格或社會體系是屬於經驗體系(empirical system)，文化體系因為是由前述兩種體系的組成成分中抽離出來而形成，故較不具經驗性的特質。這些不同的成分或者單獨以實體的象徵(physical symbols)狀態存在，或者從一個實際的行動體系傳遞至另一行動體系。第三、零散的成分無法在文化體系中構成具有制約性的常規模式。這就表示系統性的文化必須達到某個程度的一致性及持續性，才得以在經驗行動體系中展現。第四、文化體系即是一種文化模式，此模式中的不同成分相互連結後形

⁵ R. Benedict, 黃道林譯, *文化模式 (Patterns of Culture)* (台北: 巨流圖書出版, 1976年8月), 頁22。

⁶ 亞歷山大·溫特 (Alexander Wendt), 秦亞青譯, *國際政治的社會理論 (Social Theory of International Politics)* (上海: 上海人民出版社, 2001年), 頁236。

⁷ 潘忠岐, *世界秩序: 結構、機制與模式* (上海: 上海人民出版社, 2004年), 頁305-306。

成價值觀、信仰和表達性的象徵系統。⁸

什麼是文化？它有什麼作用？文化沒有形狀，無法描述；沒有範圍，難以界定。文化就像空氣，我們天天都生活其中，片刻也離不開它，但當我們試圖伸出手去把握它時，卻又發現它無處不在、無時不在、惟獨不在我們手裡。⁹事實上，從中西方相關文獻的分析，對於文化的詮釋大致相同。美國《韋氏字典》的解釋區分為二：一，文化(culture)為發展心智與道德的教化。二，文化是人類知識、信仰、行為的綜合累積定型，關鍵在於能否為他人學習及傳承後代。而且，文化亦為某民族、宗教或社團在習俗、信仰、社會型式、器物利用等方面的特色。¹⁰ Larry Samovar & Richard Porter 在《Communication Between Culture》書中為文化下了個定義稱作「我們無形的老師」(Culture is our invisible teacher)，堪稱絕妙的形容。¹¹中華書局《辭海》的解釋有二：一、文治教化也；二，人類社會由野蠻而至文明，其努力所得的成績，表現於各方面的如科學、藝術、宗教、道德、法律、風俗、習慣等之綜合體，謂之文化。¹²已故國學大師梁漱溟(1893-1988)認為：「文化的定義，狹義如文字、文學、思想、學術、教育；廣義的為吾人生活所依靠之一切，包括人與人、人與社會、人與神以及政治、經濟等。」¹³Benedict(1887-)認為：「文化就像個人一樣，是一套大體一貫的思想及行為模式。每一個文化裡都會產生某些特殊的需要，且可能是其他類型社會所沒有的。在這些需求的推導和支配下，各個民族逐漸形成經驗的統合；需要的迫切性愈大，則相關的行為愈能達到相合一致的情況。只要一個文化具有高度的統合性，即使是原本極不調合的行為，經過文化不可思議的融合轉變後，也會成為滿足需要的策略。因此，我們不能將文化模式的統合傾向視作枝微末節而忽略之。」¹⁴同理，兩岸有相似的文化模式，縱然目前處於政治無法調合的狀態下，但只要雙方都認為建立軍事互信有其迫切性的需要，藉由文化整合運用政軍分離的模式處理之可能性也就愈

⁸ 帕森斯、席爾斯(Talcott Parsons and Edward Shils)，邵毓娟譯，**價值觀與社會體系**。本文出處：“Values, Motives, and Systems of Action.” in Parsons and Shils, eds., *Towards a General Theory of Action*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951. Excerpted from pp.53-60, 105-6, 159-79 © 1951 by The President and Fellow of Harvard College; © 1979 by Helen W. Parsons. Reprinted by permission. 引自 Jeffrey C. Alexander and Steven Seidman 主編，**當代論辯—文化與社會**(*Culture and Society-Contemporary Debates*)(台北：立緒文化，民國 91 年)，頁 53-54。

⁹ 易中天著，**閒話中國人**（台北：雙月書屋出版，2002 年），頁 11。

¹⁰ Random House Webster's College Dictionary, p325.

¹¹ Larry A Samovar & Richard E. Porter, “Communication Between Culture” *Wadsworth, California Belmont*, p47.

¹² **辭海**（台北：中華書局，民國 89 年 5 月），頁 2048。

¹³ 梁漱溟，**中國文化要義**（台北：里仁書局，民國 71 年 9 月），頁 1。

¹⁴ R. Benedict, 黃道林譯，**文化模式**<Patterns of Culture>（台北：巨流圖書出版，1976 年 8 月），頁 60-61。

大。

貳、華人文化的特質

每一種文化都具有主觀與客觀的兩種面相：一個是「絕對文化」，一個是「相對文化」。客觀言之，所有的文化都是相對的，不但其演進的過程可以曾經彼此影響，其價值觀念也可以比較中而見高下。但主觀而言，所有文化則是絕對的。因為，在長久的演化中，每一個自成體系的文化都有其自身的結構與作用，幾乎難以與不同體系的文化做個別性的比較，也因此每一種文化都先天地具有一種強制性、侵略性和排他性。¹⁵換言之，各民族自成一格的文化體系，都有其不同的特質，而且這種特質從與西方文化的比較中可容易顯現出來。余英時就說：他數十年來研究中國歷史，多循著兩個主要的思考方向：一，除了必須用中國自己的術語理解中國文化外，還要透過諸如西方等不同文化的比較角度，才不致侷限狹隘。二，在研究中國學術、社會及文化史時，經常注意一個歷史階段如何從變局中過渡到另一個階段。¹⁶換言之，以文化途徑為取向的研究，倘若直接套用西方理論用以檢視與兩岸軍事互信機制建構的議題，難免會發生因中西文化差異而無法全然解釋之困境。例如：以西方的科學主流來講，那是為知識而知識的，不是為人生而知識的，更不是採取功利的態度和觀點。像胡適所言，在天空上發現一個恆星，和找到一個中國古字的涵義，其意義和科學精神上的實踐是一樣的。這是西方求知識、求智的精神：為真理而真理。不管真理有什麼效用，只是把事情搞清楚，個人就能獲得一種自由解放。「因真理而自由」是基督教的觀念，也是希臘人的觀念。但中國人學西方文化，甚至為科學主義所俘虜，可是卻沒有受這個「為知識而知識、因真理而自由」精神的影響，這個精神反而丟掉了，甚至變得極端的功利主義。¹⁷

為什麼中國人學習西方文化反而變得極端的功利主義。因為，華人文化與注重客體性及以「知識」為中心的西方文化剛好相反，我們可說華人文化特別注重「主體性」(Subjectivity)與「內在道德性」(Inner-morality)，並且以儒釋道三家思想為主流，其中又以儒家思想為主流中的主流。「主體性」的意思就是政治的成功，取決於聖王對外界人、事、天三方面關係的合理與調合。¹⁸「內在道德性」的理想旨在於調適個人使之成為懷德的君子，而不是注重專門才能的培養。且擅

¹⁵ 馬森，**文化·社會·生活**（台北：圓神叢書，民國 75 年元月），頁 11。

¹⁶ 余英時：中國崛起？從不這樣想，**聯合報** 95 年 12 月 7 日，A13。

¹⁷ 余英時，中國近代個人觀的改變，收錄於**百年大學演講精華**（台北：立緒，民國 94 年 5 月），頁 165。

¹⁸ 牟宗三，**中國哲學的特質**（台北：台灣學生書局，民國 52 年 6 月），頁 5-6.15。

常某種專門的技藝而缺乏道德修養者，不是君子。¹⁹上述特性不僅是儒家思想的核心價值，同時也是華人社會建構的法則。由華人社會的結構中存有很多以下的概念可以證實，例如：天與人、情與理、道與法、孝與忠、家與國、私與公、內聖與外王、親親與尊尊、世襲與納賢、等級與平等、君主與百姓、個人與社會等都沒有形成對立關係，反而是一種對應概念，且概念本身或對應概念之間包含和推延的可能性。²⁰這種具體和抽象，微觀與宏觀，含義的包容性等特徵，反映出儒家在社會建構方法論上的一大特點，意即概念間具有非對立關係，以及人事和社會現象間具有可推延性。因此，在德國的社會學家 Weber(1864-1920)看來，正因為儒家缺乏「緊張對立」的關係，使儒家無法擺脫傳統和習俗的內在力量作為影響行為和精神的支點，以致於無法對其本性、政治權威、社會傳統和習慣勢力加以制約和抗衡的內在原因。²¹由於缺乏制約、抗衡的內在因素，凡事只知以古人為準，知因襲而少創造，從而產生與西方有別的社會型態及國民性格。

參、華人文化與國民性格

歷史在主體與客體的矛盾中進行和展開，並通過主體的活動來完成。因而，社會客體的結構和特點，都會給主體打上深深的、不可磨滅的印記，並通過文化的積累和沈澱，變成一種社會遺傳性，世代延續相傳。這就是學者們所研究的國民性格或民族性格。這種國民性格，反過來又會對主體改造客體的能動性活動，予以巨大的影響。²²尤其是，華人的國民及民族性格與建構認同有著密切的關係，因為西方中古社會靠宗教，近代社會靠法律。而中國社會卻是以道德代宗教，以禮俗代法律。意即是說，在文化比較上，西方走宗教法律之路，中國走道德禮俗之路。宗教自來集團形成之本，而集團內部組織秩序之釐定，即是法律。所以宗教與法律是相聯的。道德之異乎宗教者，在其以自覺自律為本，而非秉受宗教戒律於神。禮俗之異乎法律者，亦在其慢慢由社會自然演成，而非強加制定於國家。其間精神正是一貫的。中國古人之迥出尋常者，即在其有見於人心之清明正直，而信賴人自己。所謂一貫精神非他，即是依靠自己的力量，而不像西方人要依靠法律的力量。²³此點，可從中國的傳統社會情理是合一的來證明，因為在倫理為本的中國思想中，它又同時是天理、公理、事理、法理。在泛倫理化的中國傳統社會，不可能有獨立於倫理之外的其它理。中國古代的法律就是倫理法律，法律依附於倫理。中國人做事必須先做人，因此，事理也依附於倫理。在傳統社

¹⁹ 蘇國勛，**理性化及其限制—韋伯思想引論**（台北：桂冠圖書，1989年8月），頁177。

²⁰ 翟學偉，**中國人行動的邏輯**（USA：八方文化企業出版，2000年11月），頁40。

²¹ 蘇國勛，**理性化及其限制—韋伯思想引論**（台北：桂冠圖書，1989年8月），頁172-173。

²² 沈大德、吳廷嘉，**中國傳統社會結構探析**（台北：南天書局，民國87年1月），頁207。

²³ 梁漱溟，**中國文化要義**（台北：里仁書局，民國71年9月），頁306。

會中，將不同的理分開，與將理與情分離開來一樣，是既無必要，也不可能的。換言之，中國人合乎人情就合乎倫理，合乎倫理就自然合乎事理與法理。從結構與功能的角度來看，情理合一既有結構上的基礎，又具備功能上的有效性。²⁴這種由情理不以法理發展出的國民性格，自然與西方人思想觀念有別，更有其獨立研究的價值。而且，綜觀古今中外對於華人文化感興趣研究者，從有關於華人文化的核心論述中整理，不難發現其中「共相」義理頗多，也有助於進一步瞭解並掌握華人性格。

例如：Weber(1864-1920)根據來華傳教士的記載的大量資料，探討中國人的基本性格。他認為：勤勉，堅忍不拔，耐受力極強，固守傳統而麻木不仁，恪守經驗主義、實用主義，謹小慎微而缺乏同情心，缺少獨立自主統一人格，墨守成規等為中國人的基本性格。他非常精闢地的分析並指出這種基本性格，是維護大一統皇權專制和農業宗法社會的儒家文化的產物。²⁵其次，中國近代啓蒙運動的領袖人物梁啓超在其《新民說》中對中國正統思想就提出以下的強烈批判：「缺乏國家思想、缺乏公德、道德的不可變性、缺乏權利思想、缺乏自由思想、缺乏自治思想、缺乏冒險進取的精神。」²⁶在毛澤東統治下不改批判本色的梁漱溟在其《中國文化要義》書中列舉出中國人的十大特徵如：「自私自利、勤儉、愛面子、和平文弱、知足自得、守舊、馬虎、堅忍及殘忍、韌性及彈性、圓熟老道等。」尤其「圓熟老道」更總括了中國民族品性之特徵，其涵義有：悠然不慌不忙，穩健、老成持重、心眼多、有分寸、近情近理、不偏不敬、不露圭角而具有最大之適應性與潛力。²⁷國學大師錢穆(1895-1990)也認為：「中國歷代政治制度存有中央集權、皇權獨大的傾向，及學而優則士造成政治臃腫的毛病，以及講究繁文縟節與人治、無治法的重重束縛，導致政治發展沒有起色等現象。」²⁸幽默大師林語堂(1895-1976)在其《中國人》書中提出「陽性的三位一體：官、紳、富」及「陰性的三位一體：面、命、恩」概念，可說是對華人社會行爲準確的概括及一體的關係。陽性的三位一體：官、紳、富，意即官僚、仕紳、富豪是在一起共事的。陰性的三位一體：面、命、恩，也就是統治著中國的三位女神，它們名字叫做面子、命運及恩惠。因為，華人的理想社會一直是「寡政權、省刑罰」的，對法律及機械化的社會抱持懷疑的態度。如遇興訟之事，本能反映先找熟識的長官求其

²⁴ 彭泗清，〈中國真的對人不對事嗎？〉，摘自楊國樞主編，**中國人的思維方式**（台北：桂冠圖書，1997年6月），頁349。

²⁵ 沈大德、吳廷嘉，**前揭書**，頁213。

²⁶ 韋政通，**中國哲學思想批判**（台北：水牛出版，民國75年10月），頁224-232。

²⁷ 梁漱溟，**中國文化要義**（台北：里仁書局，民國71年9月），頁23-24。

²⁸ 錢穆，**中國歷代政治得失**（台北：東大圖書，民國66年6月），頁201-205。

恩典。由於華人非常重視個人關係，重視情面，這個去求恩典的人，如果面子夠大，事情往往也會成功。²⁹其他，如牟宗三(1909-1995)在《中國文化的省察》書中提到：「中國這個社會勢利得很，一有勢利，就瞎恭維、逢迎，拍馬屁。」以及，張君勱(1887-1968)在《中西印哲學文集》書中談到國民心理蔽塞之處如：「自傲自大、自縛自畫、咬文嚼字、崇權尚術、喜談人事、注重實用、寫意隨便。」此外，西方人羅素(Bertrand Russell, 1872-1970)於 1920 年在北大講學時對華人的觀察舉出以下缺點：「貪婪、賄賂和某種無情。」³⁰根據上述各家之言，綜整出華人具有下列「講究人情、愛好面子、注重關係、重視權威、個人主義、漠視法律、因循守舊、輕忽時間、缺乏誠信」等與「互信」有關的文化邏輯性格，亦可稱之為華人特有之思考模式。

第二節 兩岸共通之文化特性

尼采曾說：「成爲你自己！當前的你，不論是思想或是欲望，都不是真正的你。」換言之，人所說的話經常是別人的話，甚至有的人還不知不覺成爲文化模式下的思想奴隸。³¹因爲，思維方式是某一文化類型諸特徵的集中體現，同時又對這個文化類型的其他側面發生強有力的制約作用和廣泛影響。作爲「倫理型」的華人文化，其思維方式則趨於尋求對立面的統一，長於綜合而短於分析。這又與自古以來「大一統」的格局有關，也與政治系統和思維系統的高度同一有關。所謂「內聖外王」係集政權、文權、神權的一體化，促成人們形成一體化觀念。尤其，漢語更是華人思維特徵的反映，漢語裡「概念」往往是多義的、非確定的。例如：天、道、理、氣等範疇，都存有極端歧異的解說，而沒有確定的定義。外加，習慣於設象喻理、知所當然不知其所以然、講究道統和師法傳承、重頓悟輕實證等思維傾向，蘊育成華人素樸的整體觀念，注重直覺體悟的思維方式。³²因此，發展成的邏輯思考有別於亞里斯多德(Aristotle, 384-322 B.C)的「形式邏輯學」(Formal logic)，沒有所謂同一律(the law of identity)、矛盾律(the law of contradiction)、排中律(the law of excluded middle)的規則，以及概念(Concept)、

²⁹ 林語堂，**中國人**（香港：三聯書店，2002年2月），頁178-188。

³⁰ 上述梁啟超部分請參閱沈大德、吳廷嘉合著，**中國傳統社會結構探析**（台北：南天書局，民國87年1月），頁217。牟宗三部分見牟著，**中國文化的省察**（台北：聯經出版，民國85年9月8刷），頁39。張君勱部分見張著，**中西印哲學文集**（台北：學生書局，民國70年6月），頁369。羅素部分見艾倫·伍德、林衡哲譯，**羅素傳**（台北：志文出版社，民國63年4月），頁146。

³¹ 尼采，蔡英文譯，**尼采論叔本華**（台北：龍田出版，民國68年），頁20。轉引自楊士毅，**邏輯與人生—語言與謬誤**（台北：書林出版，1987年4月），頁56。

³² 馮天瑜、周積明，**中華文化的奧秘**（新竹：理藝出版，民國81年9月），頁79-89。

命題(Proposition)、推論(Inference)的嚴格規範。英哲懷海德(A.N. Whitehead, 1861-1947)說的對：「沒有邏輯，就沒有科學。」³³這也就是為什麼許多研究中國科學史的西方人，對於中國科學在 17、18 世紀以後的科學停滯的現象特別感興趣。³⁴即使，中共業已成功完成「神州六號」的載人太空實驗，及中華民國半導體科技產業發展出的雄厚潛力，但並不能就此證明華人的邏輯世界已掙脫文化的桎梏，有能力步上自主創新的坦途。

壹、華人性格與互信的關聯

這種傳統文化形成的素樸的整體觀念，注重直覺體悟的思維方式，發展出上段列舉之「講究人情、愛好面子、注重關係、重視權威、個人主義、漠視法律、因循守舊、輕忽時間、缺乏誠信」等主要特徵。理論上，這就是華人生活世界的邏輯觀及思維理則。從其內涵的剖析，更易於理解兩岸決策者與人民間之思想觀念及行為模式。換言之，上述特徵有可能是建立「互信」的通路，但也有可能是溝通障礙之所在。

一、講究人情

「人情」是華人社會為人處事的重要法則，它有三種不同的涵義：(一)指個人遭遇到各種不同生活情境時，可能產生的情緒反應。禮記所謂：「何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者，非學而能。」(二)是指人與人進行社會交易時，可以用來餽贈對方的一種資源(resource)。喜事送禮、急難救濟為「做人情」。對方接受謂之「欠人情」。(三)是指社會中人與人應該如何相處的社會規範。總而言之，「做人情」的主要動機之一，是他對別人回報的預期。換言之，施者能夠放心的期待，受者欠下人情，施者如果要求幫忙，受者必然難以拒絕。基於此種回報的預期，資源支配者才願意對別人「做人情」。³⁵而且，華人所謂的「人情」事實上已經成爲一種倫理，它不僅不是個體的私人情感，也有可能與私人情感存在很大的衝突，成爲制約個人行為的一種社會力量。生活在中國社會中的人，至今還會強烈的感受外在的「人情壓力」，還會被人情無情地扭曲、壓抑自己真實情感。換言之，在情理合一的華人社會中，人與事是密不可分的，對人也就基本上涵蓋了對事。³⁶

³³ 小室直樹，李毓昭譯，*給討厭數學的人*（台北：晨星出版，2003年12月），頁67。

³⁴ Thomas S. Kuhn，程樹德等譯，*科學革命的結構*（*The Structure of Scientific Revolution*）（台北：遠流出版民國83年7月），頁32。

³⁵ 黃光國，「人情與面子：中國人的權力遊戲」，*中國人的權力遊戲*（台北：巨流圖書公司，民國78年7月），頁19-24。

³⁶ 彭泗清，〈中國真的對人不對事嗎？〉，摘自楊國樞主編，*中國人的思維方式*（台北：桂冠圖書，1997年6月），頁348-352。

二、愛好面子

「面子」代表在華人社會中廣受重視的一種聲譽，這是在人生歷程中步步高昇，藉由成功和誇耀而獲致名聲，也是藉著個人努力或刻意經營而累積起來的聲譽。例如：體面、顧面子、面子上不好看、爭面子、給面子、留面子、要面子、沒有面子、看我面子、借某人面子、面子事情等象徵性的意義。另一個是「臉」的概念，它代表社會對於自我德性之完整的信任，一旦失去它，則個人便很難繼續在社群中正常運作。「臉」不但是維護道德標準社會約束力，也是內化自我約制的力量。例如：丟臉、給某某人丟臉、不要臉、沒有臉、臉皮厚薄等。³⁷華人社會中常言「打腫臉充胖子」及「死要面子活受罪」足證面子的重要。由於，華人觀念中對於「面子」問題特別敏感，也增強了這種對於可靠性重視的趨向，因為一個人顏面上的光彩可以增加別人對他的信賴；反之，一個在群眾面前丟臉的人，是會導致他人對他的排斥，這是華人一種特別而且敏感的感覺，事實上在如此人格化社會體系下成長的人，都會有這種感覺。³⁸

三、注重關係

華人社會將人際關係常用「緣」的概念來解釋。「緣」原義是「衣邊」故有邊緣之義，意即兩物分界處，同時也是兩物相連處。兩物如相緣，也就有「關係」。係與緣意謂細絲。所以，如果兩人關係極深謂之「千絲萬縷」。兩人表面關係終斷而情感猶存謂之「藕斷絲連」。因人際關係名之謂「緣」，故建立新的人際關係謂之「結緣」。彼此偶遇視為「機緣」。若無「機緣」可運用「鑽營」達成「串聯」目的。攀上關係只是雙方建立混合性關係的初步，進一步用拜訪、送禮、宴客等方式強化關係。受惠者欠對方的人情，便有回報義務。³⁹因此，華人世界普遍認為「發展、培植、擴大」關係是一種社會投資的重要形式。同時，華人的關係或社會關係，依其親疏程度可分成三大類，即家人關係、熟人關係、生人關係。這三類關係類型也會決定兩造之間的對待方式與反應類型。在家人關係中，彼此要講責任，不期望回報。在熟人關係中，要互相講人情，自然期望獲得對等回報。生人關係中，則以當時實際利害情形考量。由於這三類關係，家人關係所受的待遇最好，熟人關係次之，生人更次之，華人乃以認關係、拉關係、套關係等手段，

³⁷ 胡先縉，「中國人的面子觀」，黃光國主編，**中國人的權力遊戲**（台北：远流圖書公司，民國 78 年 7 月），頁 57-83。

³⁸ 彭邁克，**難以捉摸的中國人—中國人心理剖析**（香港：牛津大學出版社，1993 年），頁 190。

³⁹ 易中天，**閒話中國人**（台北：雙月書屋，2002 年），頁 154。及黃光國，「人情與面子：中國人的權力遊戲」，**中國人的權力遊戲**（台北：远流圖書公司，民國 78 年 7 月），頁 32-33。

以獲得較佳的對待。⁴⁰

四、重視權威

華人社會結構係以家庭為發展的重心，家庭中又以父子軸關係為重心，以致權威性格至為明顯，並且擴及到其他入際關係上。權威的擴展到僵化程度，將導致權威人格的出現，對社會發展有不利的影響。根據社會科學家之研究，權威人格具有以下六個特徵：（一）容易接受權威，信仰權威。如某人是權威，他的話就是對的，需無可懷疑的接受。（二）重視權勢：一個人如沒有權威地位，不論見解何等精闢，亦得不到重視。（三）因循舊習，隨波逐流。（四）不允許對傳統習俗的批評，拒絕創新。（五）相信命運，不願意靠自己努力來改變事實。（六）對事物抱刻板印象，判斷黑白分明、好壞不假思索立刻判明等。⁴¹此外，由於華人文化表現思想的主要方式是注疏體，古代注疏家有所謂「疏不犯注」之說。疏不犯注，是因為注依據的是傳，傳依據是經，經是常道，是絕對不可轉移的權威，對它，你就只有信不可疑。經傳注疏無異是大權威與小權威的累積。在大小權威的面前，愈能默守成規的人愈符合要求。⁴²

五、個人主義

中華民族是一個由個人主義所組成的民族，只關心自己的家庭而不關心社會，而這種家庭意識不過是較大範圍的自私自利。因為，家庭制度是社會的根基，故由此產生的「家庭制度」及「鄉村制度」之特點，可以用來解釋社會中所有的問題。諸如面子、人情、特權、感恩、謙恭、官吏腐敗、公共機構、學校、行會、慈善事業、好客、正義等社會現象與行為，甚至整個國家機構，事實上都源於家庭和鄉村制度，及借用這些制度的要旨及其外部結構，而且在這些制度中發現了可以用來解釋上述特點的啟發性理由。這一切，都是從家庭制度中發出的家庭觀念，再從家庭觀念中生發出一定的社會行為規範。⁴³復因，「時勢造英雄」是華人喜好的諺語，這是一種待英雄出現的論調。這種期待英雄的心理，同時也是對個人能力的信仰。華人在惡劣自然裡以及嚴酷的政治體制下，長期被迫過著艱苦的生活，早就覺悟到殘酷的現實解脫出來，最後能依賴的只有自己。也由於對政治的不信任，使華人無法感受到團結的魅力。相對地，便把對個人能力的信仰和

⁴⁰ 莊耀嘉、楊國樞，「角色規範的認知結構」，摘自楊國樞主編，**中國人的思維方式**（台北：桂冠圖書，1997年6月），頁286。

⁴¹ 李亦園，**文化與修養**（台北：幼獅文化事業，民國85年3月），頁84。

⁴² 韋政通，**中國哲學思想批判**（台北：水牛出版社，民國75年10月），頁270。

⁴³ 林語堂，**中國人**（香港：三聯書店，2002年2月），頁159-162。

利益置於優先的地位。⁴⁴

六、漠視法治

華人社會普遍循情、理、法的邏輯處事，與西方人應付眾人，處理百事只須訂出法律，不論尊卑貴賤一視同仁，大不相同。大體上，西方社會比較講究依法行事，因此公務往來強調依法治事，注重效率及秩序。相對的，華人法治觀念較淡，導因於「家庭」為社會結構的重心，故一家之中，老少、尊卑、男女、壯弱同室，凡隱微曲折彼此瞭然指掌。再者，相親如骨肉，相需如手足，所以凡事求其細膩體貼，營造圓滿祥和的氛圍，且生活順暢。換言之，上述關係無法用法治來規範，同時也不是法所能治的。⁴⁵而且，在講人情、愛面子，重權威及人際關係的社會文化裡，公務往來實難盡捨人情而專用法治，故有礙法治的落實。而且，也由於華人文化建構的社會組織是從倫理情誼出發，人情為重，財物斯輕；同時，倫理因情而有義。換言之，華人的法律一切基於義務觀念而立，不基於權利觀念；再加上舊日中國政治構造，比國君為大宗子，稱地方官為父母，視一國如一大家庭，所以說「孝者所以事君，弟者所以事長，慈者所以使眾」；而為政則在乎如保赤子。因而在中國，就沒有公法私法的分別，刑法民法亦不分了。⁴⁶此點深深影響到現今華人社會的法治觀念。

七、因循守舊

華人比任何其他民族更確信過去的時代才是黃金時代。而且認為，就美德與正義言，現在不如過去；就違背良心而言，過去不如現在。人們相信，古代一切最美好的東西都保留在經典作品中，當前只是繼承而已。古代經典鑄造了中華民族，也造就了國家政體，無論政體之體質如何，至少符合文化的需要。尤其對華人來說，侵犯風俗習慣就是侵犯最神聖的領域，因為它是華人共有的本性。但是，華人樂意為之獻身的信仰，卻是一種他們所不瞭解，而且並不用以規範自己的生活信仰。⁴⁷由於，社會的構造是文化的骨幹；骨幹不變動，其他附屬於骨幹者因亦無多大出入。即在此二千年因襲局面下，華人守舊習慣遂以養成。再則為古人智慧太高（理性早啓），文化上多所成就（文化早熟），以致一切今人所有，無非古人之道，一切後人所作，不外前人之餘。後人愈鑽研愈感覺古人偉大精深，怪不得華人好古薄今、因襲苟安、安土重遷、一動不如一靜及缺乏冒險進取的精神。

⁴⁴ 松本一男，歐陽文譯，**中國人與日本人**（台北：新潮社，1999年4月），頁203-204。

⁴⁵ 梁漱溟，**中國文化要義**（台北：里仁書局，民國71年9月），頁65-66

⁴⁶ 梁漱溟，**前揭書**，頁65-84。

⁴⁷ 亞瑟·亨·史密斯著，**中國人的性格**（香港：三聯書店，2000年5月），頁80-86。

⁴⁸以及，凡事古人說、老師說、長官說，少有個人想法可知。

八、輕忽時間

差不多、不一定，馬馬虎虎等話語，不僅是華人的口頭禪，而且也是不講究精確的最佳寫照。例如：日常生活中，華人所說的「日出」和「日落」就其用來指稱太陽所處的緯度與經度言，還算精確，但「半夜」與「中午」一樣，並沒有具體的時間所指。古時夜裡以「更」來劃分，同樣模糊不清。此外，任何雙重標準，對西方人來說都是令人煩惱的，但對華人而言，兩種貨幣單位、兩種重量單位、兩種度量單位是極其自然平常之事。⁴⁹目前，台灣傳統市場的賣買，有的用「台斤」秤，有的用「公斤」秤不一而足，但對正常交易並不會發生困難。其他，如開會遲到、喜宴拖延及科學發展遲緩，都是漠視時間的結果。而且，從中國科學的發展歷程更可以華人不講求精確的特性。因為，中國的科學發展到魏晉南北朝時代，由橫的來看，有劉徽及祖充之的數學，有葛洪、陶弘景的煉丹學，賈思勰的《齊民要術》農書，水道地理的《水經注》；宋元時期，還有製作水鐘的蘇綽，及科學家沈括。由於，到了明清兩代極端的專制，尤其是清初壓迫精神及知識活動是無所不用其極的；再加上，中國用數學講究實用，並不討論公式，只介紹計算法之背口訣及珠算，由於方便的口訣易使人們產生依賴心理，終於，高度發達的數學傳統中斷，大多數人不再懂算術。⁵⁰而且，長久以來以農立國的保守、朕即天下的威權型態，導致不重思辨的「套套邏輯」大行其道，使得我們思想僵化保守，同時也缺乏想像創造事物的能力。

九、性好猜疑

古云；為牆九仞，不見宗廟之美、百官之富。換言之，華人性喜築牆，築牆似乎也表示人與人間無法彼此信任的原因。由於，無法互信必導致相互猜疑，以致胸襟狹隘，例舉華人社會成語、俗話為證，例如：窩裡鬥、東方式嫉妒、文人相輕、門戶之見、兄弟鬩牆、同室操戈，以及金要足赤，人要完人；木秀於林，風必摧之；槍打出頭鳥之類的警語。⁵¹尤其，華人在言語交流中注重關係情感，也意味著人們迴避對抗性的、爭論性的談話。而且，在華人文化中，真理不是來自相對意見的衝突，因為相對意見多反而是危險的。⁵²小室直樹研究指出：中國

⁴⁸ 梁漱溟，**中國文化要義**（台北：里仁書局，民國 71 年 9 月），頁 325-326。

⁴⁹ 亞瑟·亨·史密斯，**中國人的性格**（香港：三聯書店，2000 年 5 月），頁 26-31。

⁵⁰ 許倬雲，**中國古代文化的特質**（台北：聯經出版，民國 77 年 5 月），頁 109-113。

⁵¹ 沈大德、吳廷嘉，**中國傳統社會結構探析**（台北：南天書局，1998 年 1 月），頁 230。

⁵² 彭邁克，**難以捉摸的中國人—中國人心理剖析**（香港：牛津大學出版社，1993 年），頁 63。

極為重視爭論、討論及遊說，所發展出的爭論技術不像希臘亞氏邏輯學一般，而是透過揣摩、臆測，以鞏固情誼的邏輯。依照古代中國的邏輯，一個命題是否成立（是真是假），不僅是由說者和聽者之間的情誼來決定，而且也要看說者能否看穿聽者的心。而形式邏輯學的精髓，當決定一個命題是否成立，全然與上述毫無關係。而且，中國邏輯大師韓非子也說過，邏輯的極至就是看出對方（君主、掌權者）心理想什麼？並且以對方容易接受的方式表達出來，因此根本不能堵死對方，讓對方下不了台。也因為，春秋戰國時代辯論家論旨之恢宏、細膩，令人讚嘆不已，致使太史公作《史記》時才有許多篇幅描述之。所以，中式邏輯較不講究話裡面涵喻的道理，在客觀上是否正確。這就是中國邏輯學沒有昇華為形式邏輯學，而導致中國數學無法重整的原因。⁵³基於此，揣摩心意及猜測對象關係的想法就是華人邏輯的精華所在。

十、缺乏誠信

根據彭邁克的研究認為：「華人迴避不熟悉的人，但對家庭和老朋友則感情豐富，關懷備至。換言之，華人對他們的核心圈子（家人）要對熟人信任的多。因為，一個人的核心圈子為他提供關懷和保護，以便他可以少花精力在各處建立『安全網』。」此外，亞瑟·史密斯認為：「信英語一般譯為 *sincerity*；在漢字中，它是會意字，由『人』和『言』兩部份組成，其意義也是這兩部份字面所表達的。『五常』中，它位列最後。許多瞭解華人的人認為，『信』在天朝上邦，事實上可能是最罕見的美德。而且，華人行為大多是「講面子」刻意做出來的，此種禮貌是口頭應承而實際不作，因為華人把不信任別人視為很正常的事。⁵⁴例如：《文明衝突》(The Clash of Civilization)的作者杭亭頓(Samuel P. Huntington)研究發現：在中國，建立信任和承諾要靠人際關係，而不是合約或法律，以及其他有關的法律文件。西方商人認為，在印度作生意要比在中國容易的多，因為在中國，對一項合約的尊重端視相關各造的私交而定。⁵⁵換言之，中西方人因文化差異可能對於「互信」的見解南轅北轍，並且也深深影響他的效度。

貳、台灣文化不同於華人文化

當然，也有人不同意台灣文化與台灣意識等同於華人文化與華人意識，尤其近年來台灣本土意識日趨濃烈，去中國化的聲浪日益高漲，但文化究竟能不能有

⁵³ 小室直樹，李毓昭譯，*給討厭數學的人*（台北：晨星出版，2003年12月），頁56-67&102-103。

⁵⁴ 同上註，頁42-43。及亞瑟·亨·史密斯，*中國人的性格*（香港：三聯書店，2000年5月），頁180-193。

⁵⁵ 杭亭頓(Samuel P. Huntington)著，黃裕美譯，*文明衝突與世界秩序的重建* (The Clash of Civilization and The Remaking of World Order)（台北：聯經出版，1997年9月），頁228。

效切割，在分析論述華人文化共通特性前應予以處理，方不致淪為主觀偏見。雖然，國際情勢限制了台灣在政治上宣佈獨立，但內部仍存有各種不同的主張，尤其是在文化的議題上積極與大陸切割，例如：一、主張台灣文化是多元的，中國文化是台灣文化的一部份。二、主張台灣文化是海洋文化，中國是大陸文化。認為大陸文化是保守、僵化的，比較不會變動的，海洋文化是冒險的、模仿的，比較求新求變的，兩者顯然不同。三、認為中國文化是落後的，必須加以淘汰或徹底拋棄。民進黨的文化政策白皮書是如此標明的。⁵⁶

由於，文化體系的分析是行動理論中最重要的部分，因為系統化的價值標準和各類文化模式因體制化(institutionalized)而進入社會體系，而經由內化融入人格體系；這些價值觀念都會影響行動者對目標、手段及表達方式的界定與態度。換言之，文化是由一套標準所構成，每個行動個體的價值傾向就代表了他信守的一套價值標準。⁵⁷而且，這一套標準（意即規範符號體系）包括三個部分，一是包含一套解決認知問題的準則；第二則是包含處理情緒、感受等問題的準則；另外則是一套「道德」標準，這套標準用以整合整個體系中的各個小部分，使得體系中的不同準則得以統合為一整體。⁵⁸尤其，華人文化歷經五千年的淬煉發展而成，業已深植屬於華人地域內共同之價值信念及行為準則。如前中共主席毛澤東發動「十年文革」所謂破四舊、立四新，打倒孔家店，試問對於大文化是否有所撼動？其他，如日本統治台灣五十年，香港、澳門分別由英國、葡萄牙殖民統治百年之久，試問華人食、衣、住、行、娛樂，以及相關民情風俗、傳統習慣、思想觀念和行為模式如何？事實上，沒有因為上述的因素而導致傳統文化的變革，或因革命而打破並被取代傳統文化的底蘊。

1987年11月2日，在人道精神的考量下，政府宣佈開放國人前往中國大陸探親、奔喪，隔絕近四十年的台海兩岸大門終於開啓。過去十一年來兩岸的交流，特別是文化層面，學術、教育、藝文、體育、宗教、傳播等都已有相當的交流

⁵⁶ 楊開煌，「理解台獨史觀、解構台獨教育」及陳孔立，台灣「去中國化」的文化動向，**中華文化與兩岸關係論文集**，海峽兩岸關係研究中心，2001年9月，北京。引自劉文斌，兩岸關係理論建構中的國家認同因素 (National Identity in the Relationship on Both Sides)，**人文學報**，第6卷第27期，頁101。

⁵⁷ 帕森斯、席爾斯(Talcott Parsons and Edward Shils)，邵毓娟譯，**價值觀與社會體系**。本文出處：“Values, Motives, and Systems of Action.” in Parsons and Shils, eds., *Towards a General Theory of Action*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951. Excerpted from pp.53-60, 105-6, 159-79 © 1951 by The President and Fellow of Harvard College; © 1979 by Helen W. Parsons. Reprinted by permission.引自 Jeffrey C. Alexander and Steven Seidman 主編，**當代論辯—文化與社會**(*Culture and Society-Contemporary Debates*)(台北：立緒文化，民國91年)，頁54-55。

⁵⁸ 帕森斯、席爾斯(Talcott Parsons and Edward Shils)，邵毓娟譯，**前揭書**，頁56-57。

數量。從整體而言，文化交流由於本身的敏感性與爭議性較低，因此在錯綜複雜的兩岸關係中扮演著「潤滑劑」的功能，提供了一種可以暫時迴避兩岸主權爭議，卻又可以讓兩岸進行正常交流互動的機制。此外，文化交流也帶給了兩岸人民一種「期待」，希望經由它的「擴散效果」(spill-over effect)與「連鎖效果」(linkage effect)，能夠增進兩岸了解，消除誤會，建立情誼，最終有助於兩岸關係的和平穩定發展。文化交流也是兩岸人民在分離四十年之後，一個重新相互認識、相互學習過程的開始，了解彼此的價值觀、生活方式、意識形態，提供兩岸接觸對話的機會。而且，兩岸的文化互動也提供了兩岸人民在心理上開始建構一種民族主義的「社群意識」，尋求彼此的認同與好感的建立，並為日後兩岸的經濟、政治的可能整合奠下基礎。雖然，台灣與大陸同屬一個文化的大傳統，但彼此間仍然存有許多差異。換言之，「同根」並不同於「同質」，但在差異中也仍然有共同點。⁵⁹所以，欲從文化建構兩岸軍事互信，解決互信問題，先找出差異方為尋求整合的良方。質言之，兩岸文化差異可從以下三個面向分析。

一、區域性的差異

台灣自從歷代的早期移民，尤其四百年前大規模移民來台，帶來中華文化的大傳統和民間各種信仰，其後經由開拓經營的歷程，以及移民社會的固有特質，保有傳統文化，另一方面背叛傳統文化，逐漸在台灣地區形成區域性的特色。直到民國 38 年國民政府遷台，又強化了中華文化大傳統。但是由於兩岸的政治隔離，以及現代化步調的加深，傳統文化逐漸轉為空洞，而草根性的社會力量逐步興起。從不同的年代，順應不同的環境，出自不同的動機，在台灣造成「空間上的移民」。大陸方面的空間上雖仍佔有大傳統的空間母體的優勢，而台灣則由於兩岸隔絕、互動不易，因而形成區域上的差異。⁶⁰

二、現代化的差異

傳統中華文化是在農業社會的基底上產生的，換言之，是在前現代脈絡中形成的。直到現在，大部分大陸地區也仍然停留在前現代的階段，而目前正逐步由前現代邁向現代化；相反的，台灣大部分地區皆已深受現代化和工業化的洗禮，可以稱之為鄉村或農業社會地區非常少，甚至由於國際互動密切，資訊化的發展，也逐漸開始遭受後現代潮流的衝擊。就此看來，大陸地區正在由前現代走向現代，而台灣則已逐漸從現代走向後現代，因而不只發生「空間上的移民」，也發生了「時間上的移民」。⁶¹

⁵⁹ 沈清松，**對比、外推與交談**（台北：五南，2002年11月），頁39-40。

⁶⁰ 同上註，頁41。

⁶¹ 同上註，頁41-42。

三、政經框架的差異

基本上民主政治與自由經濟可謂台灣經驗的兩大支柱，台灣地區的文化發展，很自然地也受到民主和自由開放的風氣影響。但是，在大陸方面距自由和民主的政經體系尚遠，而其所謂的「社會主義精神文明建設」，多少也帶有社會心理穩定機制的色彩。可見兩岸的文化發展也受到不同政經框架的影響。⁶²

因此，也由於區域的差異、現代化的差異、政經的差異問題，導致兩岸間產生「認同」的差異。事實上，台灣確有部分文化不同傳統的華人文化，如台灣施行民主政治，中國大陸仍以共產主義做為治國理念，以致兩岸人民在以下四方面存有極大的差異，包括有：意識型態、政治立場、行政措施（如往來雙方限制太多、手續繁雜），以及各種糾紛處理的問題（如智慧財產權的侵權行為、交流物契約履行）等。⁶³而且，中共在意識型態掛帥的前提下，基本上是將文化視為一種精神文明的建設，與對民眾合乎社會主義要求的道德意識的培養，並以之為社會控制與穩定的機制之一。換言之，文化基本上是由黨所控制的國家機器，進行由上而下的指導控制。⁶⁴相對的，不像台灣社會多元民主，並且充滿著熱情與活力，以及人們較不受意識型態的挾持。

但是，探究台灣文化的基底，台灣跟閩南一樣，都是從農業展開的社會文化型態，倫理思想上受到儒家文化影響深遠，至於宗教信仰方面，台灣也以儒釋道三教合一為大宗，與中國大陸有相當程度的類似，更不用說語言、文字、價值觀了。簡單來說，把中國文化當成台灣文化的源流之一，就像美國麥當勞文化之於台灣文化、日本拉麵文化之於台灣文化、韓國泡菜文化之於台灣文化一樣，中國文化只是眾源流中對台灣影響比較大的一個面向。⁶⁵而且，從經驗上比較華人價值觀，中國大陸人和台灣人在「講究人情、愛好面子、注重關係、重視權威、個人主義、漠視法律、因循守舊、輕忽時間、缺乏誠信」等主要特徵有何差異。在台灣政治體制、人們日常的生活中，不是處處充斥著人情袍褂，給不給面子，情意的深淺，以及說一套、做一套的處事哲學。因此，欲將台灣文化與華人文化徹底的切割實質上是無法達成的。

第三節 文化與互信的關係

要使兩岸的關係穩定發展，甚至建立軍事互信，以致了解和信任是最為必要

⁶² 同上註，頁 42。

⁶³ 邵宗海，**兩岸關係**（台北：五南，2006 年 4 月），頁 502。

⁶⁴ 邵宗海，**前揭書**，頁 501。

⁶⁵ 胡忠信，**新台灣文化**（台北：我識出版，2005 年 11 月），頁 78。

的，可惜目前兩岸的互信基礎十分脆弱，大部分原因在兩岸長期以來的政治走向不同，社會的發展也各異其趣，臺灣為生存與尊嚴的緣故，自不能接受中共的擺布，而中共認為臺灣的所有作為都是在尋求與大陸分離，所以對臺灣處處打壓，兩岸在政治上形成的對立遠比共識要多，讓兩岸民間累積了好幾年的交流成果，往往可能因一兩件看起來並不重要的問題而消溶瓦解。⁶⁶尤其，中共方面認為目前的台灣政府不承認「九二共識」中所謂「一個中國」的原則，以及用漸進式的「文化台獨」來製造國家認同、文化認同的危機。⁶⁷相對的，台灣方面覺得中共充滿著霸權心態，處處打壓台灣的國際生存空間，導致兩岸政府間互相不給面子、不談人情，所以根本不可能發展良好的關係奠定談判的基礎。

壹、天下一統的觀念影響

除了人情、面子與關係等不良因素導致互信不足外，不容諱言，傳統中國「天下大一統」的法統概念，分久必合、合久必分的歷史規律，卻是三千年來早已根深柢固的意識型態。即使華夏民族處於春秋戰國，五胡亂華的分裂分治時期，這種「天下大一統」的政治思維，還是經常引發歷代統治集團分合爭議的對立衝突，這種反覆出現的「殺戮、革命、鬥爭、奪權」已形成具中國特色的歷史循環。⁶⁸因為，華人社會結構係以家庭為發展的重心，家庭中又以父子軸關係為重心，以致權威性格至為明顯，並且擴及到其他的人際關係上。究其，華人社會是典型的父系(patrilineal)、隨父居(patrilocal)與父權(patriarchal)的社會。在這個社會中，最基本的社群是一般所謂父系家族(patrilineal family)。換言之，人與人的關係全依照家族或氏族的結構而定。橫向可外擴至家族、宗族、氏族，愈遠愈薄，外人除非有別的關係連繫，否則毫不相干。縱向之人際關係是直線相連的，其間尊卑關係自上而下的，在上者對在下者有絕對支配的權力，在下者對在上者則應尊敬服從，這種關係有時擴展到其他尊卑關係上。也因此，建構出一套行為規範和價值系統，這一套行為規範和價值標準即成為華人做人處事的典範。⁶⁹所以，中共目前以天朝自居，將台灣貶為地方政府，這種由上而下「天下一統」的皇權觀念，徒令台灣政府與人民的反感，復因中共體制仍屬一黨專政型態，決策難以捉摸，以致雙方「互信」難成。

⁶⁶ 兩岸交流及其問題。資料來源 http://www.mac.gov.tw/big5/mlpolicy/880910/880910_2.htm

⁶⁷ 汪道涵在「兩岸對話與談判是和平解決問題的唯一途徑」談話中指出：只要台灣當局領導人尊重歷史、有改善兩岸關係的真誠意願，在“九二共識”的既有基礎上重開談判，不是一件困難的事情。資料來源 <http://www.gwytb.gov.cn:82/lasht/szn02.htm>

⁶⁸ 王銘義，**對話與對抗—台灣與中國的政治較量**（台北：天下文化，2005年1月），頁298。

⁶⁹ 李亦園，**文化與行為**（台北：台灣商務印書館，民國81年10月），頁84-85。

貳、華人思維的特質

而且，就內在思想構造言，誠如林語堂所說：「對西方人而言，一個觀點只要邏輯上講通了，往往就能認可。對華人來講，一個觀點在邏輯上正確還遠遠不夠，它必須合乎人情。實際上，合乎人情即「近情」比合乎邏輯更重要。因為，一種理論會太符合邏輯以至於完全缺乏庸俗之見。華人會盡一切辦法來反對符合道理的事情。這種情理精神及對庸見的崇拜，與華人的生活理想有很大的關係，結果形成了中庸之道。」⁷⁰而且，中村元在《東方民族的思維方法》的書中也提及：「中國人解釋事情的方式不是以理論上的反省為基礎，其確切目的是掌握對方的心理狀態，力圖說服對方同意自己的觀點。而且，中國人本身很少用無限誇大來表述抽象的普遍事物。既然大多數中國人沒有沈迷於抽象的思維和無視普遍性，那麼他們並不試圖用邏輯的精確來表達思想內容，而滿足於僅僅給讀者一些推測的印象。換言之，中國的好辯者認為，最重要的事情是雄辯，而無需顧及邏輯或規則與真偽善惡有關的某些倫理準則。華人的詭辯時時有這樣一種思想導引，即便佔據官學的儒家哲學也有這類詭辯的傾向。」⁷¹所以，前新加坡總理李光耀有一段精采的描述：「我們都是華人，經由共同的祖先和文化，我們有某些共同的特性，對那些和他們身體特徵類似的人，他們自然有種移情作用，如果又在共同的文化和語言基礎上，更會加強這種親密感。這有助於增進彼此的交流和信任，而這也是所有工商業關係的基礎。」事實上，在 80 年代末和 90 年代，海外華人可以「向一個多疑的世界證明，透過共同的語言和文化所建立的關係，可以彌補缺乏法治和法規不夠透明的缺陷。」⁷²由此可知，兩岸有共同的語言及大文化做基礎，現階段各項交流活動能超越政治進行順暢，一方面得利於語言和文化，相對的也因為語言和文化導致彼此「互信」不足，尤其雙方領導人在語言上交鋒、互不相讓，也影響互信的建立。

參、詭譎的中式邏輯

由於，此種融合人情、面子、權威、詭辯文化而發展成以「人際關係」為核心的關係網絡，其邏輯自然與西方亞里斯多德的「形式邏輯學」大不相同。因為，希臘時代的亞里斯多德（Aristotle 384-322 B.C.）是邏輯的鼻祖，在他著名的「工具書」（Organon）裡他提出了定言三段論，即是演譯論證的開端。亞氏邏輯的對和錯是不能同時存在的（矛盾律），而對和錯以外的第三者（中間）也是不可能

⁷⁰ 林語堂，**中國人**（香港：三聯書店，2002年2月），頁85。

⁷¹ 中村元·林太／馬小鶴譯，**東方民族的思維方法**（台北：淑馨出版社，1990年6月），頁191-192。

⁷² 杭亭頓(Samuel P. Huntington)，黃裕美譯，**文明衝突與世界秩序的重建**（*The Clash of Civilization and The Remaking of World Order*）（台北：聯經出版，1997年9月），頁228-229。

存在的（排中律）。因此，對就是對（同一律）。這就是形式邏輯學的基本原則。⁷³例如，日人小室直樹在《給討厭數學的人》書中指出：「華人極為重視爭論、討論及遊說，因而發展出的爭論技術不像希臘亞氏邏輯學一般，而是透過「揣摩」、「臆測」，「以鞏固情誼的邏輯」。並且，自古以來中式邏輯對於一個命題是否成立（是真是假），除由說者和聽者之間的情誼來決定外，而且還要看說者能否看穿聽者的心。但形式邏輯學之規範則不然。」⁷⁴再者，古代邏輯大師韓非子（280-233 B.C）曾經說過：「邏輯的極至就是看出對方（君主、掌權者）心理想什麼，同時以對方容易接受的方式表達出來，且不能堵死對方，讓對方下不了台。春秋戰國時代辯論家論旨之恢宏、細膩，令人讚嘆不已，因此太史公作《史記》時才會有許多篇幅描述之。」⁷⁵當時，師承鬼谷的「縱橫家」張儀、蘇秦二人倡議之「合縱連橫」論說，正是運用「揣摩心意，鞏固情誼、建立良好關係」之華人邏輯，將人情、面子、權威、詭辯等權謀發揮到極至最後榮膺宰相大位的典範，時至今日兩岸社會相關例證仍俯拾皆是。換言之，華人間「互信」建構的關鍵問題隱含其中。

尤其，建構主義者認為：文化是一個自我實踐的預言。因為，建構主義的結構是觀念的分配，是一種文化，文化有著自我實現、自我加強的性質，一旦一種文化形成，這種文化中的個體就會被這種文化所建構，文化的話語中的內容和意義就會不斷通過行為體的實踐活動得以加強。⁷⁶換言之，兩岸有共同的文化和語言，相對的也就是有「共有知識」，目前彼此即是藉由共有知識展開交流，在整個兩岸結構關係裡，除美國和其他因素外，實際上兩岸互信僅係政府間意識型態對抗的部分，民間透過各項交流的實踐活動，反而有所加強的作用。但是，文化對於互信有加強的作用，反之，亦有利於敵對的一方採取適當反制策略，而不利於彼此互信的進展。

⁷³ 相關內容參考小室直樹，李毓昭譯，**給討厭數學的人**（台北：晨星出版，2003年12月），頁67。及同註44，頁61-62。

⁷⁴ 小室直樹，李毓昭譯，**給討厭數學的人**（台北：晨星出版，2003年12月），頁56-67。

⁷⁵ 黎建球，**中國百位哲學家**（台北：東大圖書公司，民國73年1月），頁69-76。

⁷⁶ 亞歷山大·溫特（Alexander Wendt），秦亞青譯，**國際政治的社會理論**(*Social Theory of International Politics*)（上海：上海人民出版社，2001年），頁25。