

### 第三節 社會面：盤根錯節的家族制度

從社會面來看整體性背景因素，影響最為深刻並久遠的，無非就是家族制度了。它凝聚了幾乎所有中國人的忠誠、資源和信念，絕對是理解中國文化和思想的關鍵核心。中國的家族制度不僅根深蒂固、龐大廣袤，更可以很恰當地描述為「盤根錯節」。因為它除了透過生兒育女而縱向地綿延不絕外，還經由聯姻而錯綜複雜地橫向纏結，最後形成的「家譜」則是一種既數不清、也難分難解的關係網絡。

中國的家族制度除了透過生兒育女而縱向地綿延不絕外，還經由聯姻而錯綜複雜地橫向纏結，最後形成的「家譜」則是一種既數不清、也難分難解的關係網絡。

對於中國家族制度的具體內涵和細節，我們不打算詳細討論，在此所要闡述的是它對於中國政治思想三方面的影響，分別是天下一家的政治模型、群體主義與關係取向，以及法律之前人人不平等。

#### 天下一家的政治模型

從現代人看來，「家國不分」或「家天下」都備受抨擊。但在中國卻早就如此了，並受到許多稱許。西周採行宗法制度，對於家族功能的演變極具關鍵性。周天子不只是政治上的君主，也是整個宗族的大家長，並且也以此雙重身分來統治天下。甚至在習慣上，周天子對同姓諸侯的稱呼，是「叔父」而不稱「某侯」<sup>1</sup>。在他們彼此之間，「一面是君臣，一面是兄弟伯叔甥舅。而在基本意義上，伯叔甥舅的觀念重於君臣的觀念。」<sup>2</sup>這可以說正是中國人「家天下」與「家國不分」的歷史源頭，也充分說明了家族在中國除了是經濟互賴和社會制度外，更還發展成了一種政治制度。

---

<sup>1</sup> 蕭璠，《中國通史 先秦史》（台北，眾文圖書公司，1989），頁 91。

<sup>2</sup> 徐復觀，《兩漢思想史》，卷一（台北，學生書局，民 1980），頁 28。

平民階層雖不屬於宗法制度的約束範圍，但同樣也用家族模型來架構出統治關係，即所謂的「假氏族血緣聯繫」。

不只如此，對於平民階層，雖不屬於宗法制度的約束範圍，但周代同樣也用家族模型來架構出統治關係，即所謂的「假氏族血緣聯繫」（pseudo-clanship）。簡單來說，就是他們在彼此之間雖沒有真正的血緣關連，卻產生類似氏族血緣的聯繫作用<sup>3</sup>。

追溯形成這種情況的關鍵原因，是周的武裝殖民並未打破原本的社會基礎，新封主只是將統治城堡建築在既有的農莊共同體上。殷商或其他小國的遺民，雖淪為被統治者，內部原來的氏族紐帶卻沒有鬆斷，譬如，「五家為比，十家為聯，五人為伍，十人為聯，四閭（二十五家為閭）為族，八閭為聯。」因而其社會互動的形式，仍是傳統以來的「相保相受，刑罰慶賞相及相共。以受邦職，以役國事，以相葬埋。」<sup>4</sup>他們在彼此之間「出入更守，疾病相憂，患難相救，有無相貸，飲食相召，嫁娶相謀，漁獵分得。」<sup>5</sup>這正是典型的「氏族共同體」精神。從一方面來說，莊園領民本於傳統的氏族遺習，視新的殖民領主如同族長。另一方面，新封主則只需運用既存的氏族遺習，就可以遂行更有效的統治<sup>6</sup>。因此，許倬雲正確而精要地說道：

周代選擇以血緣來結合人群，這個選擇形成中國很大的特色，中國的擴大政團遂是以親緣的團體擴大的。反映在辭彙上的是「天下一家」，我們的國與家不分，表現在社會關係上就是親緣關係是所有關係裡的基因<sup>7</sup>。

從文化比較的角度而言，此一情形與其他許多文明的發展歷程是迥然不同的。譬如，希臘的城邦時代，其基於跨海遷移的特性，原本血緣族群的關係，就不得不面臨被拋棄的命運，改以契約為基礎的社會關係取向。中世紀西歐的封建制度也與西周的狀況截然不同。後者建立於「血親與婚姻的韌帶，休戚相關，並不是新發展的投靠與依附。」而前者卻是「建立新秩序，主從之間的

<sup>3</sup> 杜正勝，《周代城邦》（台北，聯經出版公司，1979），頁 16。許倬雲則稱其為「假想性血緣」，見所著，試擬中國社會發展的幾個論點，《求古編》（台北，聯經出版公司，1984），頁 2。

<sup>4</sup> 兩處引文均見孫詒讓，《周禮正義 族師》（萬有文庫，長沙，商務印書館，1939），卷二二，冊六。

<sup>5</sup> 《韓詩外傳》，卷四。

<sup>6</sup> 參見杜正勝，《周代城邦》，頁 60；63；79。

<sup>7</sup> 許倬雲，《中國古代文化的特質》，頁 24。

權利與義務必須明白規定，也必須在神前立誓許願，以保證彼此信守不渝。」<sup>8</sup>難怪馮友蘭會說道，希臘是由「城邦」（city state）所組成的，而中國則可以稱為「家邦」（family state）。前者以契約精神為社會基礎，後者則基於血緣倫理<sup>9</sup>。

希臘是由「城邦」所組成的，而中國則可以稱為「家邦」。前者以契約精神為社會基礎，後者則基於血緣倫理。

造成此一所謂「家邦」的原因，當然是高度複雜的。許倬雲曾經追溯考古史，提出了一個可能解釋，即在新石器時代，中原村落的高密度是世界少有的，大約黃河中游一帶，就有兩三千個居住遺址<sup>10</sup>。他相信，「中國的移民型態是填空隙」，而非「長程移民」，並且「這個特性使母群和子群之間的距離並不疏遠」，「演變的後果則是大量人口在高密度的分佈之下有千絲萬縷的關係，有利於造成大型的複雜政團。」<sup>11</sup>

從某方面來說，此一看法似乎是有說服力的。然而，填空隙的移民形態又是如何形成的呢？許倬雲並沒有回答。但無論如何，整個在封建制度下的周朝邦國，是以血緣及「假想性血緣」關係聯繫而成的。它雖然步入了民族學聲稱的國家階段，但血緣關係卻沒有被契約關係所取代，經由以封建為手段的政治制度化，它反而被大幅強化了，並形成所謂的「氏族共同體」。

這樣的歷史背景對於儒家乃至於整個中國的政治思想，幾乎造成了決定性的影響。譬如，孟子在描述井田制度之際，就清楚表露了對「氏族共同體」那種宛如手足之情的嚮往，所謂「死徙（死亡或遷徙）無出鄉（周制，五州為鄉，合計一萬兩千五百家），鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。」<sup>12</sup>對於早已消逝的井田制度，孟子所肯定的，主要不是它在經濟上的效用，而是它在社會互動上的共同體精神。事實上，整個儒家也都一直期望，在君臣上下之間的政治層面，同樣是如此互相體恤、扶持親睦和彼此顧念。這就是所謂的「君篤愛，臣盡力。上下交讓，天下平。『浚發爾私』（但願你們的私田能豐收），上讓下也。『遂及我私』（願上蒼先下雨給公田，然後再輪到我的私田），先公職也（百姓以公為先）。孟子曰，『未有仁而遺其

<sup>8</sup> 許倬雲，《西周史》，頁 173。

<sup>9</sup> Fung Yu-lan. Derk Bodde. (ed.) Ibid. pp. 25/26.

<sup>10</sup> 許倬雲，《中國古代文化的特質》，頁 24。

<sup>11</sup> 同上註，頁 16/17。

<sup>12</sup> 《孟子 滕文公上》。

親、義而後其君也』。君君臣臣，何為其無禮義乎？」<sup>13</sup>

更強烈的是，儒家所堅持的家齊而後治國平天下的順序，正就是「假想性血緣」聯繫的闡揚與發揮。在儒家描述堯以德而有天下的過程中，最典型地表達出了這種由家族擴展為大型政團的理想<sup>14</sup>。

藉此，中國文化展現了超越家族主義的一面，「不獨親其親，不獨子其子。」<sup>15</sup>誠如梁漱溟所說的，中國人的「倫理始於家庭，而不止於家庭。」「自古相傳底是『天下一家』，『四海兄弟』。試問何處宗法社會有此超曠意識？」<sup>16</sup>以此而言，批評中國人是家族主義或家族本位，實在不恰當。

無論是社會、國家或天下，它們的結構方式始終屬於家族模型。整個社會、國家或天下，都只是一個浩大的「家」、或不同意義和範圍的「家」。

但另一方面，這種對家族的超越在本質上並沒有太大意義。因為無論是社會、國家或天下，它們的結構方式始終屬於家族模型——即以真血緣關係為模範，進而擴張為更加廣包的「假想性血緣」聯繫。整個社會、國家或天下，因而都只是一個浩大的「家」、或不同意義和範圍的「家」。君臣如父子，朋友如兄弟。「親親」更可以直接擴充為整個社會、國家和天下的互動原理；而社會、國家和天下，也只是家族倫理在不同領域的發揮與應用。

## 群體主義與關係取向

進一步地，盤根錯節的家族制度對於中國政治思想的第二方面影響，是群體主義與關係取向的形成。這幾乎正是中國文化裡對於社會互動和階層秩序的最重要基調。許多人沿用西方的觀點，認為中國既然卻乏個體主義，因而一概就是暴虐專制或集體主義，甚至儒家也不例外。但這實在是嚴重的誤解。

<sup>13</sup> 《鹽鐵論 卷七，取下》。

<sup>14</sup> 「經曰：『克明俊德，以親九族，九族既睦，』言堯能明其德以施於同姓，而同姓皆歸之，而堯始立家也。姓同，故以族別之。 經曰：『平章百姓，百姓昭明，』言堯能推其德以漸於異姓，而異姓之長亦各率其九族歸之，而堯始建國也。邦同，故以姓別之。 經曰：『協和萬邦，黎民於變時雍，』言堯能推其德以大布於天下，而天下之君亦無不各率其百姓歸之，而堯始為海內生民主也。」見崔述，《唐虞考信錄》，《崔東壁遺書》（台北，世界書局，1963），卷一。

<sup>15</sup> 《禮記 禮運》。

<sup>16</sup> 梁漱溟，《中國文化要義》，台十版（台北，正中書局，1979），頁 80/81。

杜正勝曾指出，封建盛世下「氏族共同體」的特徵之一，是治者與被治者尚未嚴重分裂，並且利害一致<sup>17</sup>。《國語 齊語》中的「祭祀同福，死喪同恤，禍災共之。人與人相疇（同處、同類），家與家相疇；世同居，少同遊」，即是典型的描述。以此而論，純粹的個體主義是無法形成與發展的，因為，「氏族共同體」賦予了個體全部的存在意義，而個體若背棄氏族，則也陷入朝不夕保的孤立危險中<sup>18</sup>。但相反地，絕對的服從義務與專制權威，在此時也同樣未能出現。因為，既然彼此互為「氏族共同體」，則成員在相需相成的前提下，實各有其尊嚴與自主性，並且存在著濃厚的血緣或「假想性血緣」的感情連繫，統治者因而並不能隨意剝奪或危害「家」人的生命與財產。絕對服從義務的強調、以及專制權威層級化的形成，其實是在商鞅摧毀家族倫理、乃至秦一統天下以後才發展出來的<sup>19</sup>。

正確而言，中國的家族制度所形成的是「群體主義」。它介於個體主義和絕對專制之間。它的核心精髓是「親情倫理」。在「親情倫理」下，一方面，個體不僅沒有主張自我權益的正當性，還得為了維護整個家族群體的利益而作出犧牲；但另一方面，同樣基於「親情倫理」，個體從嬰孩到年邁，養生葬死也都受到整個家族最完整的照顧和保護。作為長輩的人，固然享有極大的權威，但此一權威只有在用來照顧和保護家人時才具有正當性，並不能隨一己之好惡而任意妄為。

中國的家族制度所形成的是「群體主義」。它介於個體主義和絕對專制之間。它的核心精髓是「親情倫理」。

這種家族模式的群體精神，強烈表現出來的是「關係取向」。它追求的不是任何一方的行動者個人的主體性，而是行動者各方之間良好關係的維繫。林語堂說得好，儒家「不是使人在抽象上成為一個好人，寧願用具體的名詞要人成為好兒子、好兄弟、好叔伯，及好祖父。」<sup>20</sup>這就是典型的「關係取向」之

<sup>17</sup> 杜正勝，《周代城邦》，頁 36。

<sup>18</sup> 同上註，頁 41；101。

<sup>19</sup> 法家強調，在政治社會與家族團體之間，存在著毫無妥協餘地的矛盾性，所謂「君之直臣，父之暴子也。」見《韓非子 五蠹》；「父之孝子，君之背臣也。」見《商君書 畫策》。他們絕不容許將家族倫理擴大與延伸為政治社會的倫理。陳明也指出，秦國實施二十等爵制的本質，實在就是「以源於皇權的政治性身份結構系統取代商周以來血緣性身份結構系統 天下士農工商一是成為帝王直接支配之編戶齊民。」見所著，《中古士族現象研究：儒學的歷史文化功能初探》（台北，文津出版社，1994），頁 19。

<sup>20</sup> 林語堂著，胡簪雲譯，《信仰之旅：論東西方的哲學與宗教》（台北，道聲出版社，1991），頁 101。

實踐。它超越個人主體意義的範疇，肯定的不是個人的需要、夢想和自我實現，而是滿足於社會網絡中的角色期待。

既然如此，那麼，用通俗的話來說，如何才是「將關係搞好」呢？這其中的最高境界，就是聯結成親緣上的一家人了。退而求其次，則是能稱兄道弟、或攀附成廣義上的的一家人，譬如，同姓或同鄉。畢竟，如費孝通所說的，在中國文化裡，對「家」的概念始終具有高度的伸縮性。它可以僅指自己的妻小，也可以包括伯叔姪子等親戚，更可以擴及所有的同姓、甚至是天下一家<sup>21</sup>。

歸結而言，在中國文化裡，每一個或大或小、或公或私的群體都「家族化」了，而每一個「家」人最基本的責任，就是經營一份良好的關係；或者說，在關係中扮演一個讓對方被照顧和保護的稱職角色。這就是梁漱溟所說的，「何謂好父親？常以兒子為重底，就是好父親。何謂好兒子？常以父親為重底，就是好兒子。」「一個人似不為其自己而存在，乃彷彿互為他人而存在者。」<sup>22</sup>

而既然要維繫良好的關係，當然就不能像西方那樣勇於主張自己的權益了。相反地，必須義務思考，總是顧念對方，並自覺虧欠。對中國人來說，作好兒子或好父親，應該是一種自我要求，而不是用以要求對方的。它不容許以自己的權益為出發，而是期待彼此為維繫一份良好關係而自我節縮和忍讓。如此一來，無論是作父母親或作兒女的，都只有一個共同結果，就是不斷地為對方犧牲、付出和盡義務，幾乎成為了一個沒有自我的人。

這樣的「關係取向」是好抑壞，其實是見仁見智的。但可以確定的是，它相當程度造成了權利意識的淪喪。固然權利觀念並不需要建立在自私自利上，但在主張自我利益的時候，起碼必須不會被視為不道德或不正當。另一方面，在「關係取向」下，中國文化極為重視人際之間的「和諧」。用梁漱溟的話來說，即「總使兩方面調和而相濟」。這得中國人數千年來「不能從種種在上的威權解放出來而得自由；個性不得伸展。」<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> 費孝通，〈中國社會結構的差序格局〉，周陽山編，《中國文化的危機與展望：當代研究與趨向》（台北，時報文化出版公司，1981），頁 345。另可參費孝通，《鄉土中國》（香港，三聯書局，1991），27。

<sup>22</sup> 梁漱溟，前書，頁 90。

<sup>23</sup> 梁漱溟，《東西文化及其哲學》（上海，商務印書館，1922），頁 55；152。

「人權」有一種自我主張的正當性，不必期待別人所給予的善德；而「人道」卻是一己對別人的善德義務，也必須依賴別人所給予的善德。

以此而言，「人權」在中國顯然不會是一個被重視的課題。中國文化裡所關切的，毋寧是「人道」與「人性」。它們雖然都蘊含了對人及其尊嚴的照顧與保障，但在訴求方式上卻截然不同。「人權」有一種自我主張的正當性，不必期待別人所給予的善德；而「人道」卻是一己對別人的善德義務，也必須依賴別人所給予的善德。前者是「個體主義」的產物，後者則是「關係取向」的結果。

## 法律之前人人不平等

進一步地，在「親情倫理」下，法律之前的人人平等也被否定了。這是中國的家族制度對於政治思想的第三方面影響。中國雖然不是「法律社會」，但絕非在統治和管理上沒有法律存在的餘地。只是，隨著社會被「家族化」的範圍愈擴大，法律的空間就愈被「親情倫理」所壓縮。相對於「親情倫理」，法律儼然成為了只是「殘餘變項」(residual variable)了。它隨著「親情倫理」的擴張而縮小，也因著「親情倫理」的受到侷限才得以伸張。

孟子曾經說了一個假設——如果舜的父親瞽(ㄍㄨㄛˇ)瞍(ㄇㄨˇ)殺了人，而公正不阿的皋(ㄍㄠ)陶負責執法，這時，舜該怎麼辦呢？孟子相信，答案就是舜負其父逃之海濱。這充分揭示了中國社會裡的一項重大原則，即維護親屬的利益，應優先於法律正義的滿足。對舜而言，作一個孝子比作一個代表法律正義的天子更重要。不只孟子如此，孔子對於「其父攘(偷竊)羊，其子證(作證)之」，也同樣無法接受。他堅稱，此時真正的公平——「直」

並非大義滅親，遵從法律，而是「父為子隱(隱瞞)，子為父隱。」<sup>24</sup>

顯然，儒家在平等立場上，所在意的是「親情倫理」。至於法律基礎點上的平等，則淪為次要原則了。費孝通曾經生動地形容，儒家的人倫就是「從自己推出去的和自己發生社會關係的那一群人裡所發生的一輪輪波紋的差序」。而這正形成了所

儒家的「親情倫理」形成的是一種「差序格局」。愈靠內圈的，愈屬於特殊主義的處理範疇。愈往外圈的，則愈屬於普遍主義的處理範疇。

<sup>24</sup> 《論語 子路》。

謂的「差序格局」<sup>25</sup>。愈靠內圈的，愈屬於特殊主義的處理範疇。相反地，愈往外圈的，則愈屬於普遍主義——法律——的處理範疇。當然，最外圈就是自家人以外的陌生人了。只有在面對他們時才需要搬出法律平等來。

簡單地說，「親情倫理」所要求的就是「差序格局」下的「親親差等原理」。它表現在家族內是依照親疏遠近而有差別待遇；若應用在社會上，則認為法律的施行必須先考量「親、故、賢、能、貴、勤、實」而後議定，絕對沒有所謂的一視同仁。西方人所標榜的法律之前人人平等，至少對儒家而言，是陌生而難以理解的。

再深入一層來分析，這其中又包含了兩種類型的不平等。第一種是從各個「關係軸線」的外部來看的。譬如「五倫」，君臣是主軸線，它的重要性高於父子軸，但父子軸又高於夫婦軸，兄弟軸次之，至於包括同僚、同業、主僱，以及鄰坊等在內的朋友軸，則其地位就更次之了。應用在日常生活上，則不僅君的地位高於父，即使是作為一個臣子的責任，也優先於作為一個父親；同樣地，不僅是父的地位高於夫，而且，作為一個好兒子的義務，也重要於作為一個好丈夫。為人妻者亦然，她理當顧全丈夫的需要，遠勝於作為一個兄弟姐妹的角色責任；但對於自己父母的養育照顧，則丈夫就必須加以配合及體諒了。至於朋友，雖然儒家的理想是天下一家，但若是為了朋友而犧牲親人，則是不可思議了。

第二種類型的不平等，則是從每一「關係軸線」的內部來看的，即每一「倫」的兩造之間都不平等。譬如，在君臣軸中，君可以「使」臣，而臣則應該「事」君；在父子軸中，雖然父有「慈」的義務，但基於骨肉之親，尊卑絕對是不容忽略的；而在夫婦軸中，基本上也是夫唱婦隨；至於兄弟軸，則是長幼有序。日本學者中村元就曾趣味性地說道，在中國社會裡，「甚至同一父母所生的孩子中，也有等級之分。孩子們在英語中稱為 "brothers"（兄弟）和 "sister"（姊妹），在梵文中稱 "bhaginyas ca bhrataras ca"。然而在漢語中，他們卻依年齡分成四類，即 "兄"、"弟"、"姐"、"妹"。」<sup>26</sup>

這兩種類型的不平等，都是中國家族制度裡的「親情倫理」的應用和延伸。它們都與法律平等發生

當整個社會被「家族化」的範圍愈來愈大的時候，法律的空間就隨而愈來愈小了。而這正是中國人對社會關係的理想。

<sup>25</sup> 費孝通，中國社會結構的差序格局，周陽山編，前書，頁 345；347。

<sup>26</sup> 中村元著，陳俊輝等譯，《東方民族的思維方法》（台北，結構群出版社，1989），頁 216。



根本的牴觸。可以想見的是，當整個社會被「家族化」的範圍愈大的時候，法律的空間就隨而縮小了。而這正是中國人對社會關係的理想，即四海之內沒有一個陌生人，大夥都是兄弟、都是一「家」人。無論是資源的分配或關係的衝突，中國人都傾向於用家族式的「親情倫理」來協調與解決。

這不只解釋了為什麼中國社會的法律不發達，恐怕也暗示了中國人對於在非「初級團體」（primary group）譬如自由結社（association）中的共處會適應困難。我們普遍地缺乏人際之間的界線、寬容，以及對差異和隱私的尊重。畢竟，中國人對於「親情倫理」以外的互動方式和團體規範是陌生的。即使在非家族性的團體中，我們都仍熱情地期待彼此之間成為「哥兒們」、「搏感情」，甚至是「穿同一條褲子」般地的親暱關係。