

# 第15章

# 初民社會

假設條件  
抵禦外侮  
相互保險  
生態環境的平衡  
神鬼信仰

**第二篇** 討論過兩人世界裡的交易、合作生產、偷竊、奴隸式結合等行為關係，並發現人際之間的關係並不確定。在本篇前兩章，我們曾以夫妻、父子的合作為例，探討了家庭組織內的經濟行為。除了長時間的交易與感情培養外，我們瞭解到「孩子的存在」也可以減輕夫妻之間合作關係的不穩定。究其原因，則在於夫妻雙方對孩子的來臨與未來都深具期望；共同的期望提升了兩人合作的利得與接受合作的意願。雖然在夫妻的合作關係裡，孩子只是父母考慮結合的因素之一，但伴隨孩子而來的未來淨利得則提供了兩人間的長期結合關係。當孩子成為家庭中祖--父--子三代中具有行為能力的第三人時，孩子更清楚地增強祖與父間在扶育--奉養關係中的合作保障。回顧前述這些討論，我們體認到：在欠缺執行監督與懲罰的第三人時，兩人之間短暫性的相處多的是你虞我詐。信誓旦旦的約定，也隨時都有瓦解的危機。當孩子以執行監督與懲罰的**第三者**介入祖與父的結合關係內時，兩代之間的孝道信約便較能被遵守。

孩子只是與我們最親近的例子。事實上，社會本來便存在許多的個人，而且是與發生爭議之兩方**無關的第三者**。於是，當兩人發生爭議時，我們為何不設法借用他們來解決糾紛？我們曾經指出：**經濟人**在未達到最高滿足點前，總會設法改變環境去提升福祉。如果經濟人可以透過**第三者**找到不會發生爭議的合作者，則他會因而改變合作的對象。這個特性將是我們探討兩人以上之現實世界的基礎。當然，如何讓**第三者**適當的介入需要人類去精心設計，也需要經過長時期的試驗與調整。人類憑其智慧與經歷所創造出來，並為眾多人**自願接受**的人際間行為關係，我們稱為**制度**。現行的制度有社會習俗、法律、交易、貨幣、工廠、政府、選舉等。在歷史上，這些制度是如何出現，又如何運作到現在？它們如何影響我們的日常生活？它們將會如何演進？我們是否有能力刻意設計一種制度以實現某種目標？這些都將是本書以後

各章所欲探討的問題。在本章將先引述帕斯納 (Richard Posner) 的初民社會模型以說明制度的出現過程，然後討論費孝通所提出的人際關係的差序格局，最後再說明初民們如何克服白搭便車者問題。這些術語，我們將都會詳細加以定義和討論。

## 假設條件

本章將以教學與邏輯推演的角度來建構「初民社會」的這一意念。這並不是說我們所描繪的初民社會與人類學上的發現相背；相反地，本章用以建構初民社會的各單項特性都來自田野調查的實例。由於原始部落的發展程度不一，故為了一般化的討論，我們只好重新整合一些比較重要的、普遍的特性而建立本節的初民社會。略言之，它具有以下四項特性：只有語言而沒有文字、簡單的財貨、生產技術層次極低、整個社會與外界隔離。

假設本節要討論的初民社會，是類似於早期蘭嶼島上的雅美族原住民。假設他們還沒有創造出文字，但已經有了能用以相互溝通的語言。僅有語言並不會影響到兩人之間的基本溝通，但對制度出現的影響卻極大。由於沒有文字，先人的發現與寶貴的經驗只能依賴人的記憶與口述傳遞。同樣地，訊息的傳遞也只能依賴第三者的口述。相對於文字傳遞，口述者常會遺漏或扭曲原來的資訊。這種問題一方面是由於人的健忘，另一方面則起於傳遞者的企圖。若只要對資訊稍加改變就能獲利，傳遞者就很難會放棄玩弄資訊的機會。改以文字作為傳遞工具，因有憑有據，傳遞者便難以再玩弄資訊。因此，沒有文字的初民社會幾乎不可能建立一個類似行政階層政府。依照韋伯 (Marx Weber) 的定義，行政階層政府是利用行政組織的運作來執行上層領導者的命令。初民社會不可能建立行政階層政府的理由是這樣的：當命令容易遭受傳遞者扭曲時，它在經過層層的傳遞被傳到最下層後，必已是面目全非。儘管中層官吏可因扭曲命令而獲利，但上層領導者與下層百姓卻可能因命令被扭曲而產生誤會。頻繁的誤會與摩擦將導致下層百姓不願再與上層領導者合作。

初民社會雖然未能建立行政階層政府，但已有酋長（或長老）等領袖負責部落的公共事務。酋長憑著個人的威望來召集族人、共同商議族中大事。大抵而言，威望不是來自他曾多次為族人解決重大困難，便是來自他曾長期造福族人。威望是族人對他的信任。在古老的中國傳說中，禹便因治水有功而取得酋長地位。《孟子·滕文公上》稱：「當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，氾濫於天下，... 禹掘地而注諸海」。在《尚書·皋陶謨》中，禹更稱他的功績在於：



洪水滔天，懷山襄陵；下民昏墊。予乘四載，隨山刊木。暨益奏庶鮮食。  
予決九川，距四海；濬畎澮，距川。暨稷播奏庶艱食、鮮食，懋遷有無化  
居。烝民乃粒，萬邦作乂。

意思是說，除了疏濬洪水之外，他更幫助人民進行生產五穀、貿易有無的活動，使天下趨於安定。在禹之前的堯，也因長期造福族人而被擁戴為領袖。《尚書·堯典》稱：

曰若稽古帝堯，曰放勳，欽明文思安安，允恭克讓，光被四表，格於上下。克明俊德，以親九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭昭，協和萬邦。黎民於變時雍。

意思是說，堯不僅具有美德，更能協調九族、百姓、萬邦。

具威望的領袖通常只有在部落遇到重大事件，或族人發生大爭議時，才出面協調。平時，他們很少涉入族人的日常事務。在未有行政階層的配合下，領袖若要聚集族人，就必須一個個去通告族人並克服他們的不信任感；顯然的，這些成本並不低。故，只有在重大事件發生或族人都對集會有所需求時，領袖的通告才容易為族人接受。在建立「大政府」之前，領袖是否會先成立一個「小組織」，然後利用這小組織以隨時處理族人的日常事務？領袖也是經濟人，如果他可以藉此小團體獲取私人利益時，他又何嘗不為？雖然缺欠文字不利於建立行政階層，但並不足以否定他們會有先建立小組織的企圖。如果能由小組織逐步擴大到大政府，則初民社會的穩定就要被打破。那麼，初民社會中是否還存在那些因素阻礙了領袖逐步建立行政階層組織的企圖？從經濟分析角度言，領袖即使有意先建立小組織，但除了它必須有能力去供養他們之外，它所提出的交換條件也必須足以吸引族人願意提供勞力才行。究竟為什麼在長期穩定的初民社會裡，族人未能被領袖所專職雇用呢？讓我們以前述的另三個條件來討論。

首先，簡單財貨的假設是指：初民社會僅有的消費財都是容易腐敗的食物，或是與打獵、耕作、烹調有關的基本生活器具。由於族人對基本生活器具的需要量不多，而且每一人都有能力為自己生產所需的消費財與基本生活器具，因此，沒有人會為了取得這些財物而不得受僱於他人。但這仍未完全排除有人會被雇用的可能。在經濟人的假設下，如果有人能提供比自己的產出更多的物品，那麼，被人專職雇用也是增進自己福利的選擇。因此，我們必須作一些假設以排除有人具有專職雇用他人的能力。

由於已假設消費財都是易於腐敗的食物，故無人願意為未來多生產食物，也不能以省吃儉用、累積食物來雇用人員。再者，初民社會生產技術層次極低的特性更排除了具有一人生產以供兩家享用能力的技術。這特性與缺乏文字的假設是息息相關

的。由於初民尚未使用文字，故每一代的生產經驗與新創技術都只能口述相傳。口傳過程極容易因某一代傳人的體會不足、或下一代夭折而使傳承中斷。即使能順利地代代傳承，口傳方式也不易讓歷代的經驗在有系統的整理與分析下開展出來新的生產技術。當初民社會不具備大量生產的技術時，各個人在生產數量上或許供自己使用之外還會有餘裕，但並不足以用它去雇用專職人員。

### 帕斯納 (Richard A. Posner, 生於1939)

畢業於哈佛大學法學院，目前擔任美國聯邦上訴法院法官，並在芝加哥大學法學院授課的帕斯納是一位興趣極為廣泛的學者、法官。從文學、哲學、到經濟學與法學，他都有些獨到的見解。除了寇斯本人以外，帕斯納可以說是將交易成本理論普及到法學界的最有功勞的人。自1970年代以來，寇斯主編的《法律與經濟期刊》與帕斯納主編的《法律研究期刊》可以說將法學與司法界做了一番影響深遠的革命。不過，他提出的「求富的法律理論」仍倍受爭議。

**缺乏交易機會**是排除有人能累積財富的另一解釋。在族群內，雖然人們可能都有一些生產剩餘，但由於個人間的生產技術大致相同，其交易機會及交易量都不會太大。因此不會有人專職於從事族群內的交易。但不同族群間的交易，其規模則不可忽視。商人利用兩族群不同的生產財物進行交易，並獲取可觀的利得。商人居中一方面能使交易雙方都因完成交易而獲取利得；另一方面商人亦可能把外地的珠寶器物介紹進來，並自己累積起來，而帶來可以保留的財富。有了財富，他們便不難長期雇用一些族人為其服務。因此，為排除有人因貿易機會而擁有雇用他人的能力，我們必須假設整個族群社會與外界隔絕。阻隔一個族群的因素可以是自然的，如高山、河流、叢林、沙漠等，也可以是人為的，如語言、或宗教信仰等。或者，我們只須簡單地假設族群間的交通不便、或族群間的貿易相當零星即可。

## 抵禦外侮

與外界隔絕下，一個族群將僅能封閉地生活在一定的地理區域內。同樣地，一個人採取離群索居的生活方式，也只能在自己田園的周圍過活。個別的人是否會採取離



群索居的生活方式？還是會與其他的人共同生活？初民社會的人們大都是群居的，這又是如何形成的？其中是否有一些維繫群居的制度存在？

讓我們再回到小魯與小黑的例子去尋找這些問題的答案。假設小魯與小黑都不是孔武有力之人。某日，不知從何而來地出現了一頭凶猛的老虎。老虎四處肆虐，小魯與小黑兩人所飼養的雞犬都被老虎所撲殺。又某日，小魯遇見小黑，經過一番相互訴苦，兩人決定合力對抗老虎。雙方都亟需對方的援助，問題是，他們是否就會確實合作？利用第二篇的假設與分析，當老虎出現時，小黑將會做如下的考慮：

（一）他若相信（或看到）小魯會挺身而出，則他也會挺身而出，合兩人之力共同獵殺老虎；

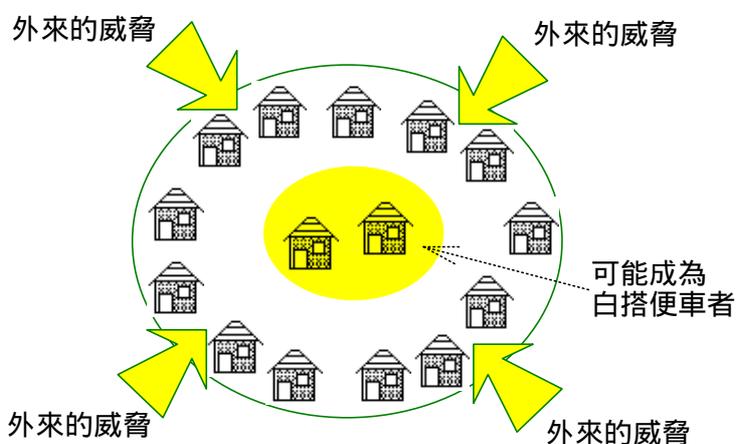
（二）他若不相信（或沒看到）小魯會挺身而出，則他可能也不會挺身而出。當然，小黑做決策之前並不知道小魯是否會挺身而出；但是，若小黑受老虎的凌虐到了無以忍受的地步，則他便會挺身而出。反正失敗也一樣是無以為生，為何不試著一搏？由於他知道合兩人之力可以打垮老虎，故在無以忍受外來威脅的時刻，他會採取相信小魯會挺身而出的態度。這是因為相信小魯會挺身而出比不相信會有更好的結果。換言之，當個人遭到外來持續性的威脅而又無法獨力應付時，他會因而與他人合作。如果合兩人之力仍無法對付外來的威脅，他們會形成三人、四人等團體。這樣，他們便不再過離群的生活，但仍未必要群聚而居。

騷擾、威脅小黑與小魯的未必是野獸，更可能是強悍的野蠻人、或者邊境外的游牧民族。他們都可能因為食物告罄而四處掠奪。如果威脅是不定時的，族群內的各個人便不會再獨居，他們會採取群居的方式：每人輪流站崗警戒，以減少個人遭受不定時侵害的機會。他們為了保衛自己，不但選擇了群居，更可能組成軍事團體，我們稱之為保安團體。

開始時，族群內可能會出現數個保安團體。它們之間或許還有一些小紛爭，但外來的共同威脅能使他們結合。由於保安團體具有規模經濟的特性，人數愈多不僅打敗對方的概率愈大，而且每人所必須攤付的成本亦愈低。因此，保安團體便有不斷合併、擴大的傾向。然而，合併也是需要付出成本的。兩個保安團體之間總是會有一些本來立場的差異；而合併後的保安團體在人數倍增之後，更是人多口雜、決策難以決定。故，只有在合併的利益明顯地大過這些成本時，兩個保安團體才會合併。可知，外在的威脅愈強、合併後的利益愈大、或族群間的利益差別愈少時，位於同一地理區域的不同族群愈可能合併成為一個保安團體。

在形成保安團體過程中，人類首度遭遇到多人結合上的困難。如下頁圖一，當威脅如箭頭所示地來自外緣時，居住在族群內部的族人知道自己不會成為第一個受害的對象，他便可能不願意參與族人的警戒與抗敵的工作。相對地，居住在外緣聚落的個人，會為了切身的利害奮起抵禦外侮。如果外緣居民能順利驅逐入侵者，則那

些居住在內部又不願參與防禦的人也可同樣地受到保護。我們稱這些不願出力卻又能享受到安全的人為**白搭便車者** (Free Rider)。白搭便車者的存在會實質地影響到保安團體的功能，甚至威脅到它的生存。白搭便車者愈多，則出力抵禦入侵者的人數便愈少，其戰勝入侵者的機會也就愈低。有些經濟學家因此建議該族群應以「**族群利益**」的集體名義，去**強迫**那些被指為白搭便車者參與分擔警戒與抗敵的工作，或者設計一套使那些白搭便車者無從搭便車的防禦方式。但是，這都是杞人憂天的多慮，初民社會在克服此種白搭便車問題上有他們自己的辦法。簡單地說，他們並**不自限**僅在防禦工作範圍內去設法解決防禦工作的白搭便車者問題。相反地，他們知道一個合作的族群不僅能提供給個人**免受外來入侵者掠奪**的服務，還能提供給個人**免於天災肆虐**的服務。如果單就前項服務而言，族群無法躲避白搭便車者問題；但是，若配合後項服務，族群便具有對特定人（指那些白搭便車者）不提供服務的能力。當一個族群有能力不對某些**特定人**提供服務時，我們稱此族群在提供該項服務上具有**排他能力**。於是，當族群在提供免於天災肆虐的服務上具有排他能力時，那些白搭便車者雖能免費享受到防禦的服務，卻無法享受到免於天災肆虐的服務。只要天災的肆虐會危及個人的生命或全部財物，族群就可利用提供後項服務的排他能力來解決保安團體所遭遇的白搭便車者問題。



圖一  
白搭便車者

請見正文討論。

綜合而言，這一節裡我們以規模經濟來說明抵禦外侮的目標使個人願意與他人共同組成保安團體。隨著保安團體成員的增加，人與人之間的利益分歧將增加結合上的交易成本。在缺乏文字而單靠口頭傳遞資訊的初民社會中，這些缺點將限制住保安團體的成長。這也就是為何初民社會的族群人口並不眾多的一個原因。此外，我們也說明在抵禦外侮方面，其白搭便車者問題很容易地可由對其他服務(例如天災救濟)的排他能力而解決。換言之，初民的社會是可以很自然地就結合成功的。



## 相互保險

除了上一章所談的年老力衰，以及前節的外來威脅外，詭譎的自然災害也不時地威脅人類的生存。從考古中所挖掘出的千年廢墟，我們不難明白在幾千年之中自然界曾經發生過極大的改變。歷史上更是不乏各種地震、山崩、狂風暴雨、水澇乾旱、與祝融之災的例子。除此外，在《左傳》中也常出現蝗蟲蔽天的蟲災，西方也還有中國少見的瘟疫。這些自然災害我們統稱為天災。天災不但使人辛辛苦苦工作的果實蒙受損失，也往往會暫時性地使未來工作的生產力降低。

在前面我們提過，初民生產的消費財在供自用外，只有些微的剩餘。一旦遭逢天災，獨居的個人便面臨飢餓、甚至死亡的威脅。然而，只要天災不致使族群全面性受害，那麼，族群便可以集合未受害者的剩餘物資來救濟受害者。天災侵襲的對象是隨機性的，誰也不敢肯定自己來日不會成為受害者，因此，在初民社會裡都有一些共度難關的相互保險制度存在。我們不敢斷言保險制度是怎樣出現的；但是，只要不願承擔巨幅風險，我們知道經濟人便會尊重此一制度。他會在別人遭逢天災時伸出援手，且在自己遭逢天災時要求他人伸出援手。

初民在滿足溫飽後的消費財剩餘比例將決定他們相互保險以對抗天災的能力。當剩餘比例為百分之一時，他們所形成的互保團體也只能對抗受害率為百分之一的天災。這裡所謂的百分之一的天災，並不是指一百天內有一天會遭致天變，而是指一次天災會使一百人之中的一人受到損失。當一人因天災而損失所有消費財時，其他九十九人的消費財剩餘之合就可以紓解受災者的困境，使其同樣的溫飽。當然，這只不過是粗略的估算而已。由此，我們可知相互保險的特性即在於以有濟無。換言之，透過適當的相互保險，不論天災與否，個人都可以得到最起碼的溫飽。若剩餘比例提升為十分之一時，他們所形成的互保團體便能對抗受害率為十分之一的天災。那麼，當天災的受害率大過剩餘比例時，他們要如何改變環境才能自保呢？顯然的，由上述相互保險的特性裡，我們可知一種辦法是擴大互保團體的成員。天災的發生有其一定的範圍，只不過有時災區較大、有時較小。在擴大互保團體時必須仔細考慮此因素。增加同一地理區域的成員，只會使大家都蒙受同一天災的損失而於事無補。適當的方法是與另一不同時受到天災影響地區的人形成互保團體以分散風險。然而，形成互保團體也需要各個成員的合作的才能成功。故，達成保險合作的前後必然牽涉不可忽視的交易成本。與陌生人交易相互保險合作的成本顯然地要比熟悉的人高。所以，一種相互保險的辦法是：將族群裡血緣關係較疏遠的人別籍到

遠方，使血緣親疏之間在空間上能保持一段距離而不致於同時遭受天災的威脅。在這樣的風險分散下，除非極不尋常的廣大天災，整個族群就都可以順利的得到保障。

如上所述，結合血緣相近的近親可以形成對抗受害區較小之天災的互保團體；而結合血緣相遠的遠親或鄉親又能進一步形成對抗受害區較大的互保團體。一般而言，血緣與居住地距離成反比；另一方面，受害區較小的天災發生的頻率較高。近親常住在附近，當小天災發生時，他們可以互相幫助接濟。由於小天災發生的頻率較高，他們之間的往來便較密切。俗話說「遠親不如近鄰」，就是指的這種頻繁的小災害。但由於住在附近，他們常是大天災的相同受害者；此時，他們必須求助於外地的遠親或鄉親。故除血緣關係之外，鄉親關係的維繫也是必要的。由於大天災發生的頻率較低，他們之間的往來便較疏遠。費孝通稱這整個依血緣關係的遠近而形成的人際關係的脈絡為差序格局。然而，我們的分析裡可進一步以交易成本的經濟因素解釋此差序格局形成的原因。

既然遠親或鄉親不可缺少，而彼此關係又不如血緣關係那麼近；那麼，當天災發生時，受害者在向遠親求助時是否會遭到拒絕？如果自為的人不會在必要時伸出援手，整個保險制度不就要崩潰嗎？究竟初民社會又採取什麼辦法來使相互保險順利運作的呢？這裡，我們將看到禮尚往來制度的重要性。《禮記 曲禮上》說：

太上貴德，其次務施報。禮尚往來。往而不來，非禮也；來而不往，亦非禮也。人有禮則安，無禮則危。

禮尚往來的原則是：收到禮物便得回報。完整的送禮程序包括收禮與回禮。初民社會可以藉著互贈禮物來達成幾項目的。首先，雙方可藉此增進感情。感情存量需要不時地培養，否則它會隨時日而折舊。雙方感情存量愈大，彼此愈能相信對方在自己需要幫助時會伸出援手。其次，彼此能在一送一收中逐漸瞭解對方在處理人際關係上的態度，從而認識那些遠親或鄉親在自己需要幫助時會伸出援手，以及那些不會。因此，不論是傳遞感情或資訊，禮尚往來都需要平時的演練以及人人遵守其程序。如果大家都不收禮，或只收不回，則人與人之間的相互瞭解與信心就無法建立。這會危害到天災發生時的互助、支援的意願。禮尚往來或禮物交換是人類學家在各種原始部落中都觀察到的普遍現象。我們曾經介紹過墨子認為投人以桃必然能夠得到報之以李的回報。《淮南子》中也提到墨子「背周道而用夏政」，也許墨子的投桃報李的信念正來自於流行於夏社會的禮尚往來制度。配合投桃報李，墨子所曾經強調的「我先從事」與「交相利」充分顯示出禮尚往來的經濟意義。實際上，禮尚往來從古到今一直是中西社會裡很重要的風俗習慣。我們在本節裡不過多加說明其在相互保險中所擔任減少維持急需時相互救濟的交易成本的角色。



為使禮尚往來制度能順利運作，初民社會常有一些輔助性的行為規範。這些規範包括：借錢給人應急時不可收取利息、強調慷慨的美德、讚美對外族災民的幫助行為等。對於違背這些規範者，初民社會也會以**族人共棄**的方式來懲罰。此外，初民社會更常利用人類對大自然的畏懼及宗教情操，讓**天譴**或**惡鬼侵身**之類的恐懼詛咒來迫使人們不敢違背規範。這些規範或詛咒的功能，不外乎在限制虧人自利的行為，而使相互救濟的目標順利完成。在下篇討論法律制度之前，我們將會再度探討強調規範的禮義社會的一些問題。

## 費孝通與中國社會學

如同海耶克親眼見到共產世界的瓦解，經歷文革浩劫但長壽的費孝通則親眼看到中共走向資本化。他於1947所提出的「差序格局」至今仍是解釋中國社會的基本模型：「每個人都是他社會影響所推出去的圈子的中心」《鄉土中國》。因此，他曾被歸為右派。五十年後，再訪江蘇江村，

## 生態環境的平衡

無論人類的科技如何增進，生產因素的最終來源必為大自然。如第一篇所述，沒有自然界提供的流水，就不會有作為消費財的飲水；如果沒有奔跑於原野的野雞，也就不會有雞肉。同樣地，耐久財也需要自然資源才得以生產。這些自然界提供的資源，對個人而言幾乎是取之不盡的，但就整個族群而言就不同了。如果這些資源不能再生，它終有告罄之日。所幸，初民社會所需要的資源都屬於**能再生資源**。食物來自河水、野雞、五穀、果實等；居住材料來自樹幹、茅草、泥土等。幾乎所有的生活必需品都取用自然界的再生資源。因此，在一定的生產能力下，這些資源的再生能力便將限制初民的人口數量。以野雞為例，假設目前原野中有一萬隻野雞，其年繁殖率為百分之一百。再假設每人的年需要量是十隻才足以維生。那麼，這些雞足夠一千人食用一年；但是，這樣子的吃法會使次年無雞可吃。如果某初民社會只有五百人；那麼，他們一年中將會消耗掉五千隻而留下另五千隻雞。這留下的五千隻雞到次年又生出新的五千隻，使雞數又成為一萬隻。換言之，這一萬隻雞可以供應五百人每年十隻的消費量。如是，人與雞都得以生生不息。

就整個社會而言，自然資源的再生能力對族群的人口數設了**自然限制**。如果初民社會並沒有去劃分自然資源的利用辦法，則當族群人口數尚少時，人與人之間尚不至於會發生爭奪自然資源的事情；因為每個人都可以達到消費的飽和點而沒有稀少性的問題。相反的，當族群人口數不斷增多時，爭奪的事件便會逐漸出現。資源有限的問題是不會被忽視的。《韓非子·五蠹》上說：

古者，丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。...今人有五子不為多，子又有五子，大父未死而有二十五孫。是以人民眾而貨財寡，世力勞而供養薄，故民爭。

爭鬥可能發生兩種後果：消費財的損壞或自身的瘀腫以至於流血、喪命。不論究竟是那一種，各個人都不會樂見於此種不快。可是，自己不爭而別人捷足先登時，自己的效用又是何等的低。再一次，我們可以想像到**霍布斯叢林**的慘象。在此資源有限情形下的人並不是沒有其他選擇的。如前所述，他們可以提升技術使有限的資源能轉化出更多的消費財，也可以創造制度減少自然資源耗竭的速度，或增加其再生能力。以下，我們就後者做一介紹。

如何才能避免族人爭奪這些有限的再生資源呢？如何才能使社會**免於爭亂**呢？**荀子**曾經提出兩個辦法。第一個辦法是**定分**，即把這些有限的自然資源指定給私人所有；用今天的話來說，定分就是**界定私人財產權**。關於定分的內容與經濟意義，我們將留到第20章再作深入討論；第二個辦法則在於制定一些利用自然資源的**規範**。《荀子·王制》說道：

聖人之制也：草木榮華滋碩之時，則斧斤不入山林，不夭其生，不絕其長也；龜鼈鰵鱸孕別之時，網罟毒藥不入澤，不夭其生，不絕其長也；春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失時，故五穀不絕，而百姓有餘食也；汙池、淵沼、川澤，謹其時禁，故魚鱉代多，而百姓有餘用也；斬伐、長養，不失其時，故山林不童，而百姓有餘材也。

這種構想不是荀子所獨見的，稍早《孟子·梁惠王》也曾提到：

不違農時，穀不可勝食也。數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也。斧斤以時入森林，材木不可勝用也。穀與魚鱉不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。

自然資源的再生也要經過孕育、成長的階段。四時的溫度、濕度決定生物的生命活動；植物、動物都是如此而易於為人所觀察而得知。前兩段的引文正顯示出孟子



與荀子都能瞭解到：人類對自然資源的利用不能與時令相違。魚鰲排卵以前就被補捉的話，人類就沒有下一代的魚鰲可食。使用細密的魚網，則還未成長的小魚、蝦米也無法順利繁衍下一代。草、木、花、果又何嘗不是如此呢？在花粉還未散播以前就用斧頭將植物砍伐，則也不會有下一代的植物。當砍伐的速度超過自然再生的速度時，顯然的，終有一日青山翠谷也要變成光禿禿的。當網捕魚獸的速度超過其繁殖成長速度時，終有一日野生動物要瀕臨滅絕的危機。這種結果固然是它們的不幸，也是依賴它們生活的人的不幸。孟子與荀子或初民社會的人瞭解到此而以為制定利用自然資源的規範是有益於每個人的。值得附帶一提的是，荀子還警惕到人類使用毒藥的問題。對生態、環境等的保護呼籲並不是現代才有的；不同之處只在於，現代的保護組織大體上出自於對珍禽野獸本身存活的「利獸心」，而古代則是自為的求人群的生存。

人需要消費才能維生；各種蔬果與魚肉可以充饑；桑、麻以及喬木可以避寒。人之維生必須利用自然資源。如前所述，自然資源的再生也需要時間才能孕育、茁壯。當自然資源耗竭的速度超過再生的速度時，人類的維生條件也隨之而惡化。饑寒之下，百病易侵；人口將因而逐漸減少。換言之，寄生於自然資源的人類與生態環境同在一個系統內休戚與共。忽略這個人與自然之間關係的族群，終不能避免一起滅絕的命運。人不僅想延長壽命，活得更好；他還希望成家養育下一代。生生不息的人類需要生生不息的自然資源。對於生態環境的尊重，不是為了草木、魚蟲的本身，而是為了人類自己可長可久的利益。

對於初民，文化與科技的進步都是相當遲緩的；因此，他們必須重視傳統生活方式和維持族群的存續。制定對自然資源的使用規範可以制約人口的過度成長，也可以保障世世代代的子孫都有相同數量的資源。這兩項保障都是維持傳統生活方式和維持族群存續的基本要求。傳統生活方式、自然資源的再生能力、與族群人口數等三項變數經過長期的發展與調適，只要不滅絕，終有它們的平衡境界。蘭嶼雅美族的人口在臺灣光復以前，一直都維持在1400人到1700人之間，並代代承襲他們傳統的飛魚文化與生活方式。臺灣光復後，由於新式醫藥及衛生觀念的介入，今日雅美族的人口已成長到約為三千人。就此數目言，蘭嶼島近海的飛魚也許還夠他們捕食，但有限的可耕地已無法提供足夠的芋頭作為他們的主食。顯然地，他們必須面臨如下的選擇：設法回到少於兩千人的口數、或改變整個傳統生活方式、或在更低度的生活水平下堅持傳統的生活。不幸地，沒有一項選擇不痛苦。

初民社會裡的另一個普遍現象是神鬼信仰。在知識極其有限的古代，雷、電、風、雨的成因都為人所不知，而成了異常神祕、恐怖的現象。乾旱、水澇所帶來的饑荒與流離失所是令人恐懼的。儘管概率再小，某些事件肇始之前或之後，總會碰上一些天地的異象。這些異象與事件間的關連，對於初民而言，很可能帶有特殊的訊息；因此，他們會嘗試著去瞭解、去詮釋這些關連。「神與鬼」是事件背後的行為者，而異象則是祂們行動前後留下給人類崇拜的痕跡。訴諸於「神與鬼」未必代表人類將一切的無知訴諸於無知的，而可能代表初民們過早終結對事件的因果關連的推理。要能說出風雨雷電的現象是自然秩序，則需要一連串的背景知識；畢竟，這是很累的。即使我們這些現代人中也只有少部份的人才明瞭。

也許，初民寧可把它們視為擬人化的雨神與雷公的勞動成果。只要還不需要立即深入追究，「創造說」是較自然秩序觀更容易自圓其說的。就像「先有雞，還是先有蛋」這類難於回答的問題，最簡便的回答就是推給神祉。神祉先創造了雞，則便先有雞而後有蛋；相反的，如果神祉先創造了蛋，則便先有蛋而後有雞。雖然，人還會追問神祉又從何而來。但是，只要運用詭辯就很容易把它敷衍過去：我們既不是神祉，則又何以得知祂從何而來？於是，在推理的終極處是信仰。一個人決定自己對神鬼的信仰；甚至，更可以決定是否要扮神弄鬼，或是自稱為神鬼在世間的代言人。中國歷代傳說裡一點也不缺乏這樣的故事。在本節，我們將僅就神鬼信仰在人死後的意義上做簡單、粗糙的經濟分析。

人是會死亡的。在人活著的時候，他就會思忖死亡以後的事情。是否死人也會有喜怒哀樂呢？死亡以後人到那裡去了呢？是不是有一些因素決定了他死後的歸處？這些當然是不容易回答的問題。任何嘗試去回答的努力都必然會遭受別人質疑的考驗。任何企圖建立一套完整的宗教邏輯架構來解釋生死，而不輕易漏出破綻，並不是容易的事。宗教教義必然要經過漫長的發展程序、逐漸修改矛盾才能自圓其說。

不論各宗教的教義差別多大，其間自然不會沒有共通處；因為，教義必然來自於初民的生活經驗累積與不斷的詮釋、修正。譬如，從我們所略知的佛教、道教、基督教與回教教義裡，大體上都可發現它們有天堂與地獄之分。積善眾多的人死後可以往生西方極樂世界；相反的，悛惡不改的人則要面對下地獄當惡鬼的懲罰。佛、道裡認為人可經過修行累積善德而成佛、成仙；基督教、回教裡卻硬性的分開了人與神的地位而不能互通，但神仍然能依人的行為而指派謝世後的歸屬。這個觀察是有趣的；它顯示出死後的何去何從是決定於現世裡的行為。換句話說，死後的命運是操縱在現世的自己的手中。

因此，從這個觀點而言，宗教也就有其經濟意義；亦即，宗教行為也牽涉到選擇與成本。如果人完全不顧慮死後的「生活」，則他的效用與天年大限之期的終生活



動有關。在資源有限的現世生活裡，他的效用不可能達到無限大。神鬼的世界提供一個將人的一生期間加以擴大的空間。越過了大限之期，人開始冥想身後的世界，更從而多取得一些效用。效用與冥想都是主觀的。如果一個人在主觀上認為犧牲一點現世的效用就可得到身後很大的想像效用，則他又何樂而不為呢？因此，個人對宗教的需求完全是想像效用，而非物質消費所生的效用。

身後的世界是神秘而無從得知的。這提供了機會來限制人類今世的行為。當眾人都信仰某種宗教而自己尚未加入他們時，自己並沒有把握自己的判斷一定正確。萬一信仰宗教的人才是對的，則我的行為怎麼能夠不考慮宗教因素呢？因此，當教義中的神鬼會揚善罰惡時，個人的行為就可能必須隨之而應變。愈是相信神鬼的人愈不會去冒下地獄的危險；愈是不相信神鬼的人愈是我行我素。在初民的社會裡，人是比較信仰神鬼也更容易為神跡所感動的。這也就是為什麼在缺乏刑律的初民社會裡，普遍存在鬼神會以天譴的方式來罰惡舉善的說法。利用宗教對人類現世行為的影響，初民社會就比較容易結合起來而不至為白搭便車者或虧人利己者所破壞。中國古代禮制敗壞、刑罰未行以前，墨子曾經主張明鬼之說來勸戒會遭到報應的惡行。

本章介紹了初民社會結合的兩項主因：抵禦外侮與相互保險。我們也介紹了維繫社會結合的禮尚往來制度，以及宗教信仰。簡要而言，這兩項制度都能使社會裡的人有藉以監督其他人的不合作態度的功能。前者為不定期的相互監督，而後者為借用神鬼的無形監督。我們也介紹了人類在自然資源利用上從很早就注意到人與生態環境達成平衡的重要性。直到現在科技昌明的社會，我們仍然可以看到國防、保險的群體合作功能。因為，任何一個社會仍然要面臨外來的人禍威脅與天災的肆虐。過年、過節的賀卡也是現代禮尚往來的例子。宗教信仰也並沒有因為科技進步而絲毫退隱；畢竟，我們對後世仍存著無數的無知。最令人驚訝的是，隨著科技進步人類曾經一度忽視了他與生態環境間必須保持適當的平衡。最近人類對生態環境惡化所造成損害的覺醒，更提醒我們不可把社會的結合與運作視為當然而忽略了其中的道理。只有與時而推移，了解新技術對現代社會的影響，並從而求取對應之道，社會的合作才能完成；否則，人遲早要蒙受其害的。

## 分組討論

---

1. 請以財貨的級別區分說明為什麼現代人反而比較容易忽略生態平衡的問題。
2. 請舉一實例說明你自己如何分散學期成績被當掉的風險。
3. 在初民社會中，通常同一部落內的人不互相通婚。除了基因理由外，是否也可能有經濟性的因素？請加以討論。
4. 在觀看美國西部電影「與狼共舞」之後，記下片中印第安部落的一些制度或習俗，然後再從經濟分析角度，探討其交易成本是否會較其他的可能制度為低。
5. 請以本章所談減少白搭者問題的方法，來討論如何增進系會的效能。
6. 人類的科技還不能使嬰兒完全免於疾病、夭折、或殘障等風險。請以交易成本的考量探討如何擴大保險人數，以使不幸的家庭的損失有效的降低。
7. 「窮人算命，富人燒香」市場聽到的成語。請討論為什麼在科學昌明的現代台灣社會，宗教、命理卻仍欣欣向榮。

