

多元典範的研究取向： 論社會心理學的本土化*

黃光國

台灣大學心理學系

摘要 本文作者認為：近代心理學或社會科學可以說是十六世紀文藝復興運動發生之後，自歐洲興起的一種特殊思維方式的產品。我們要在東方社會中推展“心理學本土化運動”，一定要對西方的科學哲學有基本的了解，從其中選擇適合的方法論和認識論，來分析我們的文化傳統，然後以之作爲基礎，針對華人社會中的種種現象，提出學術性的問題，來從事社會科學研究。本文以作者過去所完成的研究爲例，說明他如何用“實在論”的方法建構“人情與面子”的理論模式；如何用“結構主義”的方法分析“道、儒、兵、法”的中華文化傳統；以及如何用“實用主義”的方法從事社會心理學研究。作者希望：這種多元典範的研究取向能夠爲華人的本土社會心理學開啓一個新的研究傳統。

本論文的主要目的，是要從科學哲學的角度，回顧作者在過去十餘年間所完成的主要研究工作，同時提出作者對於社會心理學本土化的方法論主張。從一九八三年開始，我個人積極投入“心理學本土化”運動。十餘年來，經常思索台灣社會科學低度發展的原因。在這漫長的歲月中，我個人深深體會到：近代的心理學或社會科學可以說是十六世紀文藝復興運動發生之後，自歐洲興起的一種特殊思維方式的產品。在西方，各門科學(包括心理學)和心理學的發展，存有一種“互爲體用”的關係：各門科學的發展可以作爲科學哲學家反思的材料；科學哲學家反思的成果，又可以回過頭來，引導各門科學的發展。對於世界上大多數的非



西方文化而言，西方的科學哲學可以說是一種完全異質的文化產品。倘若我們要讓社會科學在華人社會中生根，倘若我們要在東方社會中推展“心理學本土化”運動，我們一定要對西方科學哲學的發展先有基本的了解，從其中選擇適合的方法論和認識論，來分析我們的文化傳統；然後以之作爲基礎，針對華人社會中的種種現象，提出學術性的問題，來從事社會科學研究。

我從一九八三年開始建構“人情與面子”的理論模式以來，已經出版過七本相關的學術著作，以及四十幾篇的學術論文。整體而言，我所完成的研究工作跨越了好幾種不同的研究典範，不太容易爲國內一般心理學者所了解，然而，我卻認爲：要在華人社會中開拓本土社會心理學，我所走過的道路，或許有若干參考的價值。在這篇論文中，我將以自己在過去十五年中所完成的研究爲經，西方的科學哲學爲緯，說明我如何以“多元典範的觀照”(multi-paradigm perspective)，¹來從事本土社會心理學的研究。本文將分爲三部分：第一部分說明如何用“實在論”的方法建構理論模式；第二部分說明如何用“結構主義”的方法分析文化；第三部分說明如何用“實用主義”的方法從事心理學研究，並建立一種新的研究傳統。

一 實在論：理論模型的建立

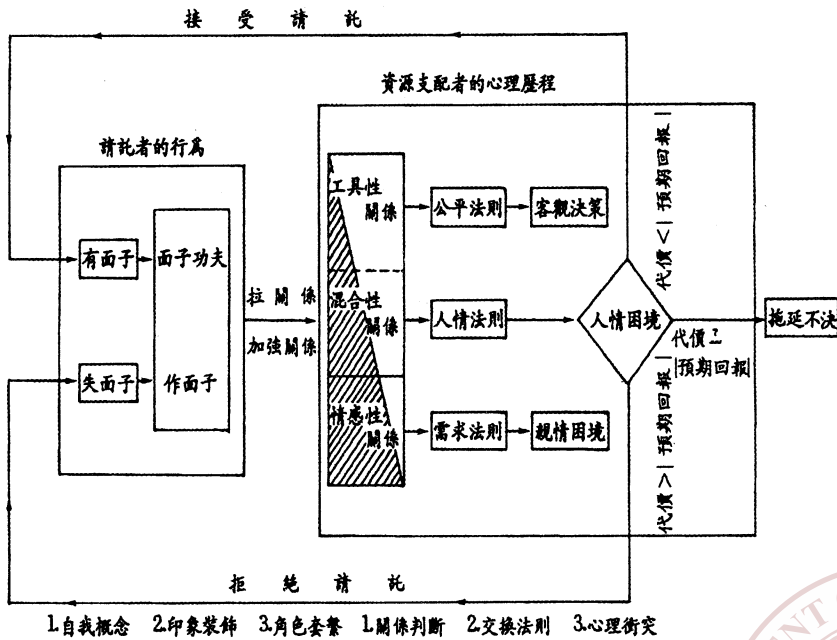
1 “人情與面子”的理論模型

我之所以走上研究中華文化的道路，是以建構“人情與面子”的理論模型爲起點。這篇文章最早在一九八三年香港舉辦的“第一屆中國文化與現代化研討會”上宣讀，²經過幾度修改之後，其英文版刊登在《美國社會學刊》之上。³



(a) 行動者與社會行動

在“人情與面子”的理論模型裏(見圖一), 作者將互動的雙方界定為“請託者”(petitioner)及“資源支配者”(resource allocator), 用符號互動論的角度來看, 這兩者都是行動者(actor)。在其交換的資源方面, 作者借用了社會交換的“資源理論”,⁴ 將人類社會交易的“資源”依照“具體性”(concreteness)和“特殊性”(particularism)兩個向度, 分為愛情、地位、服務、資訊、物品、和金錢等六種。此處必須強調的是: 在現實生活裏, 每一個行動者都有其長程或短程的生活目標, 社會交換只是行動者在達成其目標的過程裏, 為了獲取上述六種資源中的某種資源, 而和他人進行的一種社會互動, 是個人為了達成其“宏觀的動機”(macromotive)而作出的一種“微觀行動”(microbehavior)。⁵



圖一 “人情與面子”的理論模式 (Hwang, “Face and Favor”, 948.)



“人情與面子”的理論模型將進行社會互動的雙方界定為“請託者”和“資源支配者”，只是為了概念分析的方便。事實上，這兩個角色是可以互換的，個人在和他人進行社會交往的時候，必須輪流扮演這兩種不同的角色，有時候是“請託者”，有時候是“資源支配者”；他不能夠光取不予，也不能光予不取。用符號互動論的概念來說，社會互動之所以能夠順利進行，互動的雙方必須具有“扮演他人角色的能力”，能夠將自己的心靈投注在他人的位置，設身處地，以詮釋對方思想與行動的意義。符號互動論主張：人類社會雖然是由許多主動的行動者所組成，社會生活是持續進行的社會行動；然而，社會並不是由一系列孤立的行為所構成，在參與“社會行動”的過程中，個人必須不斷地與他人互相協調，不能僅由個人自身決定其行動。因此，布魯默(Herbert Blumer)將“社會行動”稱為“聯合行動”(joint action)。⁶

對布魯默而言，聯合行動是由行動者及其行動所創造出來的，它不是個別行動之總和，也不是外在或強加於行動者之上的行動，因此，它具有本身獨特的性格。可是，儘管每一個聯合行動都必須重新形成，在既有的文化或社會之意義體系的導引之下，大多數聯合行動會以模式化的方式一再重現，而具有一種“完善與重覆的形式”。⁷

“人情與面子”的理論模型假設：當“請託者”請求“資源支配者”將他掌握的資源作有利於“請託者”的分配時，“資源支配者”心中所做的第一件事是“關係判斷”，他要思考的問題是：“他和我之間有甚麼樣的關係？”用符號互動論的角度來看，所謂的“關係判斷”，其實就是將社會互動對象(社會客體)予以命名，加以分類，界定彼此互動的情境，再選擇適當交換法則的歷程。



(b) 關係與行動

這個理論模型將人和人之間的“關係”用一個長方形的方塊表示出來，長方形中的斜線部分稱為“情感性成份”(expressive component)，空白部分稱為“工具性成份”(instrumental component)。這兩個成份其實代表了人際關係中的兩種普遍性成份，⁸ 譬如：研究親子關係(parent-child relationship)的學者發現：子女所知覺到的父親或母親的行為，基本上是由“愛/敵對”(love vs. hostility)和“控制/自主”(control vs. autonomy)兩個成份構成的，⁹ “愛”是“情感性成份”，“控制”則可視為“工具性成份”。有些研究領導行為的學者發現：在屬下心目中，領導者的行為主要是由“體恤”(consideration)和“引發結構”(initiating structure)兩個向度所構成；¹⁰ 有些學者則主張：領導行為的構成向度是“工作取向”(task orientation)和“社會情感取向”(socio-emotional orientation)。¹¹ 不管他們用的是甚麼樣的概念，“體恤”或“社會情感取向”是屬於“情感性成份”；“引發結構”或“工作取向”則是“工具性成份”。

在“人情與面子”的理論模型裏，作者依“情感性成份”和“工具性成份”比例的多寡，將人際關係分為三大類：“情感性關係”、“混合性關係”和“工具性關係”；“情感性關係”通常是指個人和家人之間的關係，“混合性關係”是個人和親戚、朋友等熟人之間的關係，“工具性關係”則是個人為了獲取某種資源，和陌生人所建立的關係。

這種關係的分類也有其重要涵意。我們可以從幾個不同的層面，來說明其涵意。米爾斯(Judson Mills)和卡拉其(Margaret S. Clark)將人際關係分為兩類：“共同關係”(communal relationship)和“交易關係”(exchange relationship)，¹² 前者是人與人之間的社會情感性關係，後者則是指市場上的交易關係。事實上，人類社



會中的關係並無法如此截然二分，因此，“人情與面子”的理論模式將之視為人際關係中的兩種“成份”，分別與“情感性成份”和“工具性成份”互相對應，而可以組成三種不同的人際關係類型。

“人情與面子”的理論模型將人際關係三分的方式，已經涵攝了“正義理論”的重要概念。近代西方研究“正義理論”的心理學者都注意到：在和屬於不同人際關係的他人交往時，個人會使用不同的正義標準。因此，他們努力着要找出各種典型的關係(prototype relationships)及其關聯的正義法則，譬如連納(Melvin J. Lerner)依個體發展的順序，將其經歷的人際關係分為三種：¹³ 在最早的“同一(identity)關係”中，個體能夠持久地和他人分享其情緒狀態；及其逐漸成長，和各種不同的他人接觸之後，它又會區分自己與他人的“聯結”(unit)或“無聯結”(nonunit)關係：前者和自己在諸如年齡、性別、或居住地等方面有相同或相似之處；後者則與自己顯然相異。葛林伯格(Jerald Greenberg)和葛咸(Ronald L. Cohen)依雙方的親密程度以及彼此是否掌握對方所需的資源，即“親密度”(intimacy)和“互賴性”(interdependence)，將人際關係分為陌生人(strangers)、交易者(bargainers)、朋友(friends)與配偶(married)等四種。¹⁴ 凱沙(Egon Kayser)等人則將典型的關係分為親密(intimate)關係、朋友(friendship)關係、交易(exchange)關係、競爭(competitive)關係與交戰(fighting)關係等六種。¹⁵

在各種不同情境下，和各種不同關係的他人交往時，個人便可能使用不同的正義標準。然而，早在心理學者開始探討人際關係和正義規範的關聯之前，便有學者指出：人類使用的正義觀雖然可能多至十餘種，¹⁶ 但其基本形式卻只有三種：在個人和他人之間有非常親密的“同一關係”，並重視對方的發展和福祉時，使用“需求法則”；個人視對方為“人”，並且重視維續彼此之和諧關係的時候，使用“均等法則”；互動雙方只考慮彼此之間



的角色關係，而十分強調工作效率的場合，則使用“公平法則”。¹⁷ 作者因而綜合這些觀念，建構出“人情與面子”的理論模型。

(c) 談話架構與社會交換

“人情與面子”的理論模型假設：個人會以“需求法則”、“人情法則”、和“公平法則”和這三種不同的人交往。當個人與這三種不同關係的他人交往時，他都會考量自己必須付出的“代價”(cost)，對方可能作的“回報”(repay)，並計算交易的“後果”(outcome)。由於他預期：將來他會和屬於“情感性關係”或“混合性關係”的其他人進行長時期的交往，因此，在面臨對方交易的要求時，他必須將彼此之間的感情成份考慮在內，因而很容易陷入“親情困境”或“人情困境”之中。相反的，當他和屬於“工具性關係”的其他人互動時，他比較可能從事“精打細算”(calculation)的理性行動，從而做出客觀的決策。

這種說法其實已經蘊涵了源自於符號互動論的“談話架構”(address frame)之概念。依照符號互動論的看法，人類思考的內容，不論是對自己的內在會話(internal conversation)，或是和他人的對外會話(external conversation)，其內容都必須指向某些實在或想像的聽眾(audience)，考慮他們的可能反應，以使其思考的內容可以為人理解(intelligible)。森遜(Edward E. Sampson)將這樣的想法引入社會交換的過程中，¹⁸ 主張：互動的雙方，會視彼此的關係，建立起適切的“談話架構”，讓雙方能夠理解彼此的行動或語言行動，以及潛藏在行動之後的動機。他引述米爾斯和卡拉其所舉的一個例子：¹⁹ 在屬於“共同關係”的朋友之間，如果一方施恩予對方，而竟然要求對方回報，必然會使他們之間的吸引力降低，而將他們之間的關係轉變為“交易關係”。²⁰



(d) 拉關係與滋生之性質

“人情與面子”的理論模型，將人際關係分成三類，“情感性關係”、“混合性關係”和“工具性關係”；前兩種關係之間以實線隔開，後兩種關係之間以虛線隔開。實線表示：在“情感性關係”和“混合性關係”之間，存有一道不易突破的“心理界線”(psychological boundary)，屬於“混合性關係”的其他人很不容易突破這道界線，轉變為“情感性關係”；虛線表示：“工具性關係”和“混合性關係”之間的“心理界線”並不明顯，經過“拉關係”或“加強關係”等“角色套繫”的動作之後，屬於“工具性關係”的其他人也可能加強彼此間的“情感性成份”，而變成“混合性關係”。

用符號互動論的概念來看，人與人之間的“關係”並不是一成不變的。“陌生人”或屬於“工具性關係”的雙方，經過一段時間的社會互動之後，可能轉變成為“混合性關係”，而原本屬於“混合性關係”的雙方，也可能“反目成仇”，演變成“競爭關係”或“交戰關係”。甚至原本屬於“情感性關係”的夫婦，也可能感情破裂，走上離婚之途，從此“視同陌路”。這些變化，都可以看做是關係的“滋生性質”。

2 科學實在論

從以上的論述中，讀者可以很清楚地看出：“人情與面子”的理論模型是以符號互動論作為基礎，結合“社會交換論”、“社會交換的資源論”和“正義理論”中的重要概念，而建構出來的。對這一點有所了解之後，有些讀者難免會感到疑惑：我們可以將不同的理論“打碎”，再重新“建構”出一個新的理論模型來嗎？



(a) 認識進化論

從“科學實在論”(scientific realism)的角度來看，這個問題的答案是肯定的。科學實在論雖然有許多種不同的派別，其共同觀點是：科學活動的目的，便是要建構出一套理論來向人們訴說關於實在世界的真實故事。“模型實在論”(model realism)則主張：科學活動所建構出來的理論模型，並不必然就完全對應於世界本體。一個理論模型，不僅要以它所描述的事實來加以考驗，同時還必須具備形式上的簡單性，以及表述上的清晰性，能夠說明和預測經驗現象，滿足人們在認識論和語義學方面的要求。

主張“認識進化論”(evolutionary epistemology)的科學哲學家波普爾(Karl R. Popper)認為：理論在本質上只不過是一種“猜測”(conjecture)而已。²¹ 科學家在從事研究工作的時候，遭遇到了問題(problem)，他運用批判式的理性思維，建構出嘗試性的解決(tentative solution)或嘗試性的理論(tentative theory)。由於這種嘗試性的解決或嘗試性的理論只不過是一種猜測性的知識，科學研究的主要活動之一，便是設計各種實驗，以客觀實在為基礎，來檢驗理論所導衍出來的科學陳述，並排除其中的錯誤(error elimination)。在波普爾看來，科學活動的主要目的，在於否證科學家所提出的猜測性理論，人們因此稱他的學說為“否證論”(falsificationism)，一項理論在尚未被否證之前，我們不過是暫時接受其為真而已。

(b) 趨同實在論

這種觀點與邏輯實證論截然不同。邏輯實證論者認為：科學理論中的概念只是用來說明經驗現象的工具和符號，它們所表述的客體和過程，並不是“實在”的，不能用日常語言作精確的描



述；必須用“操作主義”的程序來加以定義，因此，在本體論的層次上，邏輯實證論所採取的立場是“唯名論”(nominalism)，而不是“實在論”。相反的，“科學實在論”者相信：科學研究的對象是實在的，成熟科學中所包含的理論，通常都是近似的真理，其中所包含的名詞必然真正地指稱某些“實在”(reality)。每個科學家都可以針對某一特定範疇之內的對象建構理論模型；不同學說對同一經驗現象的說明並不永遠相同。然而，在不同理論之中出現的同一名詞，也可以指稱同一個事物。倘若先前的理論對理論對象的解釋，有一部分正確，有一部分錯誤，則後來的研究可以對同一對象建構更有解釋力的理論，來取代它。後繼的理論可以包含先前理論所取得的成果，而前後相繼的理論，也應當愈來愈接近真理。這種觀點，普特南(Hilary Putnam)稱之為“趨同實在論”(convergent realism)。²²

(c) 科學的演化

這樣的觀點和極端的“科學歷史主義”(scientific historicism)也大異其趣。比方說，主張“科學革命”(scientific revolution)的庫恩(Thomas S. Kuhn)認為：不同科學社群所遵奉的典範(paradigm)往往蘊涵着不同的世界觀，不同典範之間，不僅其基本命題是不可通約的，甚至連他們所使用的詞彙，也是不可通約的。²³更清楚地說，科學中所使用的詞彙，其意義是由它們在整個理論架構中的位置所決定的。不同典範即使採用相同的詞彙，它們所表達的概念也未必相同。因此，他認為：針對同一研究範疇而言，不同典範之間的關係是“革命”(revolution)，而不是“演化”(evolution)。

科學實在論者則不作如是觀。譬如：主張“科學演化”(scientific evolution)的圖爾敏(Stephen Toulmin)認為：科學概念應當先於科



學命題。²⁴ 科學概念植根於實際的科學活動之中，和科學活動的具體技藝、程序、和工具，以及學科的目標和方法緊密聯接，它可以說是一種微型的制度或慣例，能夠為命題系統提供基礎，不過概念與概念之間的內部關係卻較為鬆弛。由於理論中的命題構成嚴密的邏輯系統，但概念組織並不構成嚴密的系統；因此，在不同的理論間，命題系統是不可通約的，但概念卻是可以通約的。

(d) 科學研究綱領

科學史家拉卡托斯 (Imre Lakatos) 是波普爾的學生，但他卻修正波普爾對科學的定義，認為：任何一個理論都不是孤立存在的，它們會構成一個彼此互相關連的理論系列，他稱之為“研究綱領” (research programme)。²⁵ 一個科學研究綱領是由幾個部分所構成的：“硬核” (hardcore) 是研究綱領中整個理論系列的共同基礎，具有不可動搖的特性。比方說，作者宣稱：“人情與面子”的理論模型是他綜合社會交易論、社會交易資源論、正義理論的主要概念建構而成的。這些理論中反覆提到的“需求法則”、“均等法則”和“公平法則”，可以說是它們的“硬核”。

至於各個理論家對於“關係”的分類，以及所謂的“拉關係”、“加強關係”等等，都是所謂的“保護帶” (protective belt)，用拉卡托斯的概念來說，這是學者們為了保護其理論的“硬核”，所採取的“補助假設”。一個理論系列中的後續理論，通常是修改或增加前一理論的補助假設而構成的。從一個理論系列的發展，我們可以看出這個“研究綱領”的“正面啓示” (positive heuristic) 和“反面啓示” (negative heuristic)，它們或者是明確的提示或者是不明確的暗示，“正面啓示”鼓勵研究者修改補助假設來改變、修改理論，使之更為精緻化；“反面啓示”則促使研究者面對“異例”的反駁時，不斷地調整“保護帶”，甚至全部予以替換，以保衛其“硬核”。



二 結構主義：文化的分析

1 語言與文化傳統

從以上的論述中，讀者可能會產生一個疑問：“人情與面子”的理論模型既然是將“西方的”社會心理學理論拆解後，重新“拼湊”而成的，這樣建構出來的理論似乎也可以適用於西方社會。為甚麼要稱之為“中國人的權力遊戲”？到底它具備了哪些屬性，可以反映出中國人社會行為的特色？

我們可以從符號互動論的角度來思考這個問題。符號互動論分析問題的焦點，是“行動者”在一特定情境中的行動，或和他人的互動。“符號”則為此一理論的中心概念。所謂“符號”，是人們用來界定或指稱某一事務時所用的“社會客體”(social object)。當然，並不是所有的社會客體都是符號；可是，任何用以代表其他事物(客體)而被賦予意義的符號本身，都可以變成社會客體。在各種“符號”裏，最重要的“符號”，就是“語言”。符號互動論當然也承認有物理世界(physical world)的存在，但是，人類並不是對物理世界中的“客觀實在”(objective reality)作反應，而是運用其語言或符號對外來的刺激予以命名，加以分類，並加以解釋，再對其“情境的定義”(definition of situation)作反應。

從符號互動論的角度來看，人類之所以異於禽獸者，在於他能夠使用語言和符號，主動地創造出他的行動世界，而不只是對他生活於其中的物理世界作回應。²⁶ 對於人類而言，語言就是一種最重要的象徵性符號。語言使人類能夠命名、分類，而記憶住他們所遭遇的客體，將原本是混沌一片的物質和社會世界整理得井然有序，讓行動者的意向可以專注於環境中的某一部分，並將其他部分暫時置諸一旁。

不僅如此，語言和符號還可以讓行動者超越時間、空間、和自身的限制，設身處地地扮演不同的角色，想像別人過去或未來



在各種不同情境中的可能行動，在採取行動之前思考各種可以的替代選擇，以減少犯錯誤的機會，進而增加個人解決問題的能力。

更重要的是：語言本身便承載了一種源自於其文化傳統的意義體系，透過共同的語言，素未謀面的兩個人也能分享類似的價值觀，進而在初次相遇的時候，能夠很快地將對方納入一定的角色體系之中，並和對方進行社會互動。個人在其成長的歷程中，其教化代理人通常會教他語言以及每一字詞的意義。大體而言，對在同一文化中成長的人而言，共同的符號或語言體系，基本上都具有相同的意義。當人們使用這套語言或符號體系時，也能夠引起類似的反應。因此，人們在面臨類似的生活情境時，才可能有類似的思考過程，以及隨之而來的行動和互動歷程。

當前台灣及東亞大陸沿海地區的華人社會，都處於亞洲大陸文化和美、日海洋文化的交匯之處。在人們思想和行動所使用的語言中，可以看到源自於亞洲大陸的中華文化傳統，也可以看到源自於歐美或日本的資本主義商業文明。然而，不管是中華文化傳統也好，現代商業文明也罷，人們在日常生活中，運用不同的“語言遊戲”(language game),²⁷ 在和其他人進行互動的時候，他所使用的“語言”並不是雜亂無章的，它們很可能是從某種文化傳統之“深層結構”所衍生出來的“淺層結構”。我們要了解：文化傳統如何影響現代華人的社會行動，首先，我們要問的問題是：甚麼是“中華文化傳統”？這樣的“中華文化傳統”對華人的社會行動，可能產生甚麼樣的影響？

2 儒家思想的內在結構

爲了回答這樣的問題，在《儒家思想與東亞現代化》²⁸ 及《王者之道》²⁹ 兩本書中，作者以“人情與面子”的理論模型作



為基礎，分別分析了儒家思想的內在結構，及法家思想的形式結構；在《知識與行動》³⁰一書中，又總結以往的研究成果，分析了“道、儒、法、兵”的文化傳統。根據作者的分析，儒家思想主要是由以下幾個成分所構成：

(a) 義命分立的天命觀

孔、孟認為：作為自然界之生物體的“人”，必然要承受生、老、病、死等無可逃避的命運；但是，作為有道德自覺之主宰，“人”又必須實踐源自其超越本體的“道德規律”，以完成其“天命”或“使命”。他們之所以會作此主張，乃是因為他們相信：儒家所主張的“仁道”，是與“天道”相互通契的。用《易經》〈十翼〉上的話來說，這就是：

有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義知所錯。〈序卦〉

然則，儒家所主張的“仁道”，究竟具有甚麼特色？

儒家所主張的“仁道”，本質上是一種“地位倫理”(status ethics)。儒家對“士”和一般的庶人，有不同的倫理要求。

(b) 庶人倫理：“仁、義、禮”倫理體系

在作者看來，儒家經典中最能夠反映儒家“庶人倫理”之特色者，是《中庸》上所說的一段話：

仁者，人也；親親為大。義者，宜也；尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮之所由生也。〈第二十章〉



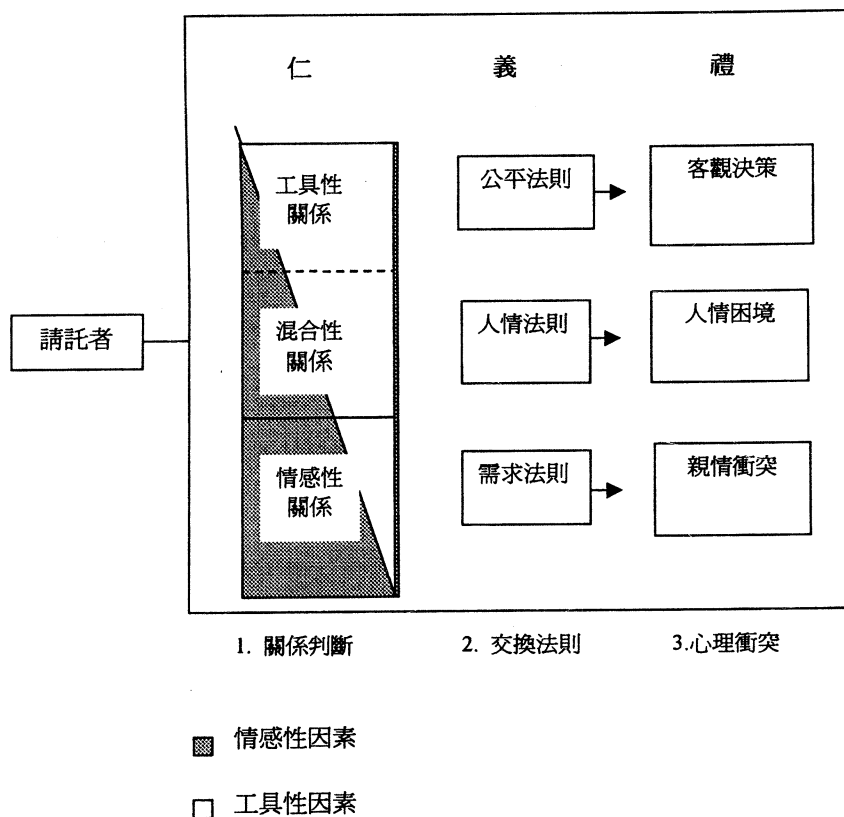
“殺”即是差等之意。這一段話，說明儒家主張：個人和任何其他他人交往時，都應當從“親疏”和“尊卑”兩個社會認知向度 (social cognitive dimensions) 來衡量彼此之間的角色關係：前者是指彼此關係的親疏遠近，後者是指雙方地位的尊卑上下。作完評定之後，“親其所當親”，是“仁”；“尊其所當尊”，是“義”；依照“親親之殺，尊賢之等”所作出的差序性反應，則是“禮”。

用西方社會心理學的“正義理論”來看，《中庸》上的這段話有一層十分重要的涵意。西方的“正義理論”將人類社會中的“正義”分為兩大類：“程序正義”是指：群體中的成員認為應當用何種程序來決定分配資源的方式；“分配正義”則是指：群體中的成員認為應當用何種方式分配資源。³¹ 依照儒家的觀點，在人際互動的場合，應當先根據“尊尊”的原則，解決“程序正義”的問題，決定誰是“資源支配者”，有權選擇資源分配或交易的方式；然後再由他根據“親親”的原則，決定資源分配或交易的方式。

在《儒家思想與東亞現代化》中，作者綜合孔子、孟子、荀子對於人性的觀點，建構出一個“儒家的心之模型”（見圖二）。該圖顯示：在“資源判斷者”的心理歷程中，“關係”、“交換法則”、以及“外顯行動”三者和儒家“庶人倫理”的“仁、義、禮”倫理體系是互相對應的；“關係”對應於“仁”，“交換法則”對應於“義”，“外顯行動”則必須合乎於“禮”。



資源分配者的心理歷程



圖二：儒家庶人倫理中的“仁-義-禮”倫理體系

(c) 修身以道

先秦儒家諸子相信：他們用“本天道以之人道”的方法啓示出來的“仁道”，是和“天道”相互通契的。整個社會的安寧、秩序、及和諧都是建立在個人的道德修養之上，因此，儒家認為：“君子不可以不修身”，從天子以至於庶人，每一個人都有義務成爲“君子”，每一個人人都應當講究道德修養，這是儒家對於作爲一個“人”的基本要求。爲了鼓勵弟子們修習“仁道”，儒家發展出一套精緻的“修身”辦法，要求弟子們以“好學”的方法



學習“仁道”，用“力行”的方法實踐“仁道”，如果個人的行為違背“仁道”，他便應當感到羞耻。這就是儒家主張的“修身以道”。

(d) “士之倫理”：濟世以道

儒家修身的目標在於以“仁道”處理人間最重要的“五倫”關係，對儒家而言，道德方面的自我修養 (self-cultivation) 是一種漫長、艱辛、而永無止境的歷程。³² 一般庶人固然應當在其家庭及生活的社區內“行仁”，對於承載有文化使命的“士”，儒家對他們還有更高一層的道德要求，認為“士”應當“濟世以道”，而賦予“士”一種使命感。用曾子的話來說，這就是：

士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？《論語·泰伯》

儒家在評估個人道德成就的高下時，是以他在作道德判斷並履行道德實踐時，施行“仁澤”所及的群體大小而定。“士”在“得志，澤加於民”時，惠及的群體愈大，他的道德成就也愈高。用朱元晦的話來說：“仁者如水，有一杯水，有一溪水，有一江水，聖人便是大海水”《朱子語類·卷三十三》，所謂“杯水、溪水、江水、大海水”，可以用個人施“仁”的群體大小作為其衡量尺度。“澤加於民”時，“民”的群體愈大，愈是“仁澤廣被”，道德成就也愈高。

3 結構主義

透過這樣分析所建構出來的“結構”或“模型”，是研究者為了要探討某一特定問題，針對某種文化理念之表象下的“深層



結構”所建立的詮釋系統。文化理念可能透過小說、戲劇、諺語、民俗、神話等等不同的媒介傳遞給個人，經過潛意識化的過程，進而影響個人的行動；然而，行動者本人卻未必能夠覺察到有任何“模式”或“結構”的存在。用利維史托 (Claude Levi-Strauss) 的術語來說，某一文化成員在日常生活中自行建立的模型，稱為“自覺的模型” (conscious model)，研究者為進行其研究目的，針對某一特定範疇所建的模型，稱為“非自覺的模型” (unconscious model)。³³ 可是，當研究者將這樣的“模型”或“結構”揭示出來之後，它也可以再傳遞給當事人，使當事人逐漸產生意識。研究者的解釋性“結構”或“模型”必須顧及行動者主觀認識到的意義，³⁴ 這種兼顧研究者和行動者主、客雙重意義彰顯的性格，紀登斯 (Anthony Giddens) 稱之為“結構的雙元性” (duality of structure)。³⁵ 這樣的結構是理性在無意識中創造出來的，但一般人的理性並不一定能馬上認識它，往往要經過研究者本身的再認識，結構才能明白地呈現在人們面前。

我們這樣找出來的“結構”，是一種跨時性的 (synchronic) 文化結構，不因時間的經過而改變；它並不像心理學家皮亞杰 (Jean Piaget) 所說的那種歷時性的 (diachronic) 心理結構，³⁶ 會因為接受外來的訊息而不斷地自我轉化 (self-transformation)。用利維史托的比喻來說，這種結構就像菊石 (ammonites) 的化石那樣“穩定”，³⁷ 它隱藏在許多堆砌在一起的石縫之中，不容易為一般人所發現，然而，從這樣的結構中，我們卻能看到“幾千年時間所造成的凝縮物”，它能夠把一個時代呈現出來，使之永傳不朽。這種穩定的結構是構成社會風俗的基礎，它具有一種內在的實際效力，可以在無意識中影響人們的社會生活和行動，讓這些生活和行為按照一定的模式表現出來。英國學者利爾 (Michael Lane) 因此說道：“如果社會生活的某些普遍性質是‘正’，社會人類學所要達成的特殊目的是‘反’，則結構主義是包含二者並超越它們的‘合’。”³⁸



用這樣的概念來看我對中華文化傳統的分析，“人情與面子”的理論模型是具有普遍性質的“正”，華人在日常生活裏所表現出來的社會行動是“反”，我對“儒、法、兵”各家思想結構的分析則為“合”。

三 建構實在論：科際間的“外推”

作者針對“庶人倫理”所建構出的模型，可以說是儒家對人際關係之倫理安排所主張的“原型”(prototype)。在《知識與行動》中，作者指出：從儒家的觀點來看，在社會互動的過程中，依照“尊尊法則”來決定誰有決策權力，固然是合“義”的；這位擁有決策權的資源支配者依照“親親法則”來分配資源，也是合“義”的。值得強調的是：儒家“庶人倫理”所主張的“義”，並不是西方文化中所主張的普遍性“正義”，而是以“仁”作為基礎的“仁義”或“情義”。在圖一“資源支配者的心理歷程”裏，雙方“關係”中的“情感性成份”，對應於儒家所主張的“仁”；依照雙方“情感性成份”的多寡，選擇適當的“交換法則”，是“義”；經過考量得失後所表現出來的行為，則必須合於“禮”。

1 建構實在論

從圖二中，讀者可以看出：“人情與面子”的理論模型和儒家“庶人倫理”所主張的分配正義之間存有一種“同構的”(isomorphic)關係。我們可以從科學哲學的角度，來說明此種關係的意義。近年維也納學派(Vienna School)所主張的“建構實在論”(constructive realism)將世界之實在區分為三層：³⁹第一層實在可稱



為“真實”(actuality)或“實在自身”(Wirklichkeit)，這是我們生存於其間的世界，也是使吾人在生物學意義上的生存得以可能的“既予的世界”。不管我們如何解釋它，這個世界中的事物都一樣按照自身的規律而運作或活動。這個“既予世界”或許真的有某些結構，然而，我們卻無從認知這些結構或規則。至於這些結構之間是否具有距離、時間、空間、或因果性，我們所能提出的只是預設而已。我們可以知悉的世界，完全是人所建構出來的。我們只能理解我們用語言所建構出來的世界，除此之外，我們不能理解其他任何東西。這種建構之世界，又可以區分為兩種：每一門科學的建構都可以視之為一個相應的“微世界”(microworld)；在諸如此類的微世界中，“建構的實在”(constructed reality)取代了“既予的世界”，而成爲可予以證明的建構。我們與“既予世界”的關連甚少，但我們每天都在處理“建構的實在”。

(a) 微世界與生活世界

“建構的實在”主要是由各門科學所形成的。除此之外，個人大部分的“生活世界”(life world)可以說是第三層的存有學實在(existential reality)，它是由文化和歷史因素所建構而成的，受到文化的限定，並且維護着吾人的日常生活，但它與科學世界並不相同。

在每一門科學的“微世界”內部都會發展出一套正當性的策略，包括證明它們的方法和資料，結果科學製造出來的所有東西都能夠妥善地相互關聯在一起。從科學的觀點來看，這些“微世界”都不是永恆的，或是絕對必要的；它們都是用以達成相當特定之任務的純粹建構。當某一特定任務不再當令，或者人們提出了不同的任務，科學家便需要再作出新的建構。因此，微世界是可以取代的，它們也因而是相對的。



這麼說來，當我們說某一個微世界為真時，這是甚麼意思呢？這是否意味着它的符號系統對應於“既予的世界”？從建構實在論的角度來看，這個問題的答案顯然是否定的。對建構實在論者而言，“真”是個相對的觀念，我們只能在既予的條件下才能判斷命題的真假，不能說它在任何條件情況下皆為真。結果當科學家們使用一個微世界中的語言在從事研究時，他便像在玩一種語言遊戲 (language game)。⁴⁰ 語言遊戲有它自己的規律，當我們在玩一種語言遊戲時，必須接受這套遊戲的規律，不能在同一種語言遊戲的架構中論斷它自身，也無法從它自己的觀點，來理解其自身。

(b) “外推”的策略

既然如此，科學家們該如何評估或理解其微世界中的語言遊戲呢？華偉納 (Fritz Wallner) 提出了“外推”策略 (strangification)，⁴¹ 主張：不同的微世界可以透過翻譯，取得另一個微世界所用的語言。“外推”又可以分為兩種，“語言性的外推” (linguistic strangification) 是指：一個學科所主張的命題 (proposition) 應當可以翻譯成為另一個微世界的語言，若是可以翻譯，代表它有更大的真理；若是無法翻譯，表示取得該命題的原則與方法有問題。

“實踐性的外推” (pragmatic strangification)：在某一社會組織中所產生的科學，如果從該社會組織中的脈絡中將之抽離，移至另一社會脈絡中，如果還能運作、發展，表示他含有更多的真理；如果行不通，表示它只適合某一社會，無法普遍化。將一個微世界中的語言遊戲翻譯成其他語言遊戲，藉由這種“外推”過程中所遇到的挑戰，個人得以理解自己參與其間的語言遊戲。

了解“建構實在論”的基本立場，我們便可以回過頭來，進一步說明：分析中華文化傳統在學術上所具有的涵意。以“實在



論”為基礎，建構出來的“人情與面子”的理論模型是具有普遍性的；這樣的理論模式可以讓我們在這個微世界裏，用社會心理學的方法，從事文化比較研究。以“人情與面子”的理論模型作為參考架構，用“結構主義”的方法，分析“道、儒、法、兵”的文化傳統，這樣分析出來的“深層結構”，則具有文化特殊性，可以讓我們了解華人在其“生活世界”所玩的“語言遊戲”。然而，當我們將“人情與面子”的理論模式“外推”到儒家“庶人倫理”所處的“微世界”之中時，我們便可以藉以檢驗：它在人文學的“微世界”中是否還能夠運作。

2 兩種“學統”

(a) 新儒家的“學統”

在〈開創台灣儒學的新貌〉一文中，⁴² 我很清楚地闡明：我對中華文化傳統的分析和新儒家着力方向的異同。台灣新儒家的代表人物牟宗三先生是山東棲霞人，早年在北大哲學系求學時，曾受教於張申府、金岳霖兩位先生，並曾下功夫鑽研羅素與懷海德合著的《數學原理》；後來受到熊十力先生的啓發，決心向中國哲學覓取價值之源。一九四九年，由大陸流亡至台灣，曾在東海大學任教，使東海成為當代新儒學的中心之一（另一個中心是唐君毅所主持的新亞書院）。一九六〇年底，又轉往香港大學。在港、台任教期間，他陸續完成《才性與玄理》、⁴³《心性與性體》、⁴⁴《從陸象山到劉蕺山》、⁴⁵《佛性與般若》⁴⁶ 等一系列著作。牟氏說，他的努力主要是在用西方理性的“架構表現”整理中華文化傳統，將傳統只重視理性之“運用表現”的思維成果，賦予概念上的明確性和清晰性，⁴⁷ 他也因此而成為新儒家的一代宗師。

我們可以用牟宗三的“三統”之說，⁴⁸ 來說明牟氏這一系列著作的獨特貢獻。依照牟氏所主張的“道德的理想主義”，欲充



實華族文化生命的內容，開出華族文化發展之途徑，吾人必須致力於確立並發展“三統”：

- (一) 道統之肯定：護衛傳統的睿識，肯定儒家道德宗道之價值，並護住孔孟所開闢的人生宇宙之本源。
- (二) 學統之開出：由民族文化生命中，經由“良知的坎陷”，轉出“知性主體”，以吸納西方自希臘傳承而來的理性及科學傳統，建立具有獨立性的學術傳統。
- (三) 政統之繼續：認識政體發展的方向，肯定民主政治的必然性，並吸納西方民主、法治的傳統，以建立“政統”。

牟氏認為：傳統中國只有“治統”，而沒有“政統”，⁴⁹因此吾人不僅應當繼承“道統”，對傳統哲學的睿智作全新的解釋，而且也應當坦承傳統之不足，全力開展出西方式重視客觀科學的“學統”，更應當建立西方式民主法治的“政統”。他年輕時費了很大氣力去吸納康德、黑格爾、羅素、懷海德、乃至於維根斯坦的西方哲學，主要用意便是想以西方架構式的思維方式，重新詮釋以儒家作為主流的“道統”，以建立中國哲學的“學統”。他因而提出儒學第三期發展的觀念，⁵⁰認為先秦諸子鑒於周代禮樂文化的崩壞，而提出孔孟思想，為儒學發展的第一期；程朱等人針對源自印度佛教的挑戰，而發展出宋明理學，是為儒學第二期的發展。至於儒學第三期的發展，最迫切的問題是如何面對強勢西方文化的挑戰，做出適當的回應。

(b) 本土社會科學的“學統”

牟氏及其新儒家的弟子們所做的工作，以西方架構式的思維，重新詮釋“道統”，是屬於儒學第三期的發展，是他們對強勢西方文化之挑戰所作的回應。用前述文化發展的世界體系理論來看，這是在西方文化的衝擊之下，華人對其文化傳統的一種理



性化過程。我們要問的問題是：新儒家固然是建立一種可以傳承中華“道統”的“學統”，然而，在當前的華人社會，我們所應建立的“學統”，是不是僅此而已？

這個問題的答案顯然是否定的。我們可以借用劉述先對於儒家傳統的區分，來說明這一點。劉氏認為：儒家傳統可以區分為三個不同卻又緊密關聯的傳統，它們分別為：⁵¹

- (一) 儒家精神的大傳統。這是指自孔孟以來，程朱、陸王，以至於當代新儒家一脈相承的大傳統，亦即宋明儒者所謂的“道統”。
- (二) 政治化儒家的道統。這是指漢代以來，掛着儒家的招牌，其實卻是揉合了道、法、陰陽、雜家，而成爲支持傳統皇權之主導意理，通常稱爲“政統”，其實卻是牟氏所謂的“治統”。⁵²
- (三) 民間的小傳統。這是在前述兩種傳統的影響之下，廣大的中國人民長期累積下來的心理習慣與行爲模式。它們通常都不是浮在意識層面上的某種自覺的主張，必須要經過研究者的詮釋，才能彰顯出來。是以此處所謂的“儒家”，只具有十分寬鬆的意義，不能作太嚴格的要求。

黃俊傑所說的“官方儒學”，⁵³ 屬於第二種。以牟宗三爲首的新儒家，旨在承續儒家精神的大傳統，亦即前文所謂的“道統”，以建立符合現代精神的“學統”。然而，作爲社會科學工作者，我們所要建立的“學統”，卻是以第三項的“民間小傳統”作爲對象，希望能夠了解：在中華文化傳統影響之下，華人長期積累下來的心理習慣與行爲模式。

以“民間小傳統”作爲對象所要建立的“學統”，和新儒家所要接續的“儒家大傳統”並不完全相同。其間甚至還有相當大的裂隙存在。譬如，傅偉勛批評新儒家：



以建立純正哲學的形上學、心性論、知識論、道德論自豪，實有貶低儒家本來宗教性的價值意義之嫌。自宋明理學到當代新儒家如此變本加厲的道統哲理化的結果，所謂“大傳統”與“小傳統”的間隙割裂日益嚴重，到了今天新儒家思想只變成一小撮教授學者的專有專業，充其量只在自己書房裏想做聖人，孤芳自賞而已，與一般民衆的日常生活以及精神需要毫不相干。⁵⁴

傅教授的批評是否公允，是新儒家門下弟子所要回答的問題，作者無法代勞。此處作者所要強調的是：社會科學家最關切的，是一般民衆在日常生活世界中所表現出來的社會行動，是影響其社會行動的“小傳統”，也是儒家對一般華人所具有的宗教性價值意義。基於這樣的立場，作者先以“實在論”為基礎，建構出“人情與面子”的理論模式，然後再用“結構主義”的方法，分析先秦儒家思想的內在結構，將其結果列於《知識與行動》第六章中。該書第七章雖然也談到儒家思想在歷史上的發展以及宋明理學，然而，倘若我們要在華人社會中從事社會科學(尤其是社會心理學)研究，其實只要了解先秦儒家思想的內在結構，便可以對一般華人日常生活中的道德行動作充分的“第二度的解釋”。

(c) “學統”間的“外推”

當然，新儒家和我對於中華文化傳統的分析，也有其契合之處。比方說，牟宗三在其《歷史哲學》中，⁵⁵指出：最能夠代表華族精神的“道德實體”，在周代展現為一“禮樂社會”，並且和“宗法社會”結合在一起，“親親”和“尊尊”為其中主要的構成原則。他以十分敏銳的洞識指出：



在宗法關係表現義道，其客觀精神是倫常道德的，而非近代或西方意義的國家政治法律之道德的。而國家政治法律，在中國，亦一起紐結於宗法關係所成之集團生命中而直接顯示。此中國至今所以終不易轉出近代化的國家政治法律一義之故也。⁵⁶

但是，他又同時肯定中國這種以“仁體”作為中心的文化：

在中國，此作為社會之基層的宗法關係所成之集團生命，甚表示親和性和粘性，其綱繼之道是親親和尊尊，由之而立出仁與義，直透悟超越普通者，而植根於“超越的親和性”。此為西方所不及。⁵⁷

牟先生論述中所謂中國社會的“綱繼之道”，其實就是我們分析儒家“庶人倫理”時所說的“尊尊法則”和“親親法則”。在《知識與行動》中，作者指出：儒家所主張的“仁道”可以再區分為“庶人倫理”和“士之倫理”：“庶人倫理”是包括“士”在內的每一個人都必須遵循的倫理準則，是人之所以為“人”的基本條件。因此，作者引述《中庸》上的一段話：

仁者，人也；親親為大。義者，宜也；尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮之所由生也。（第二十章）

作者指出：這一段話，充分說明了儒家思想中“仁”、“義”、“禮”三個概念之間的密切關係。⁵⁸ 依照儒家的“庶人倫理”，在人際互動的場合，應當先根據“尊尊”的原則，決定誰是“資源分配者”，再由他根據“親親”的原則，決定資源分配或交易的方式。



作者針對儒家“庶人倫理”所建構的模型，可以說是儒家對人際關係之倫理安排所主張的“原型”。當這樣的“原型”落實在某一特定的角色關係之中時，儒家對於各種不同的角色關係，進一步作出了不同的倫理要求。儒家認為：君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友是社會中五種最重要的人際關係，儒家稱之為“五倫”。五倫中，父子、夫婦、兄弟三倫旨在安排家庭中的人際關係，是屬於“情感性關係”的範疇；朋友、君臣則是“混合性關係”。儒家認為：五倫中每一對角色關係的互動都應當建立在“仁”的基礎之上。然而，由於五倫的角色關係各不相同，他們之間應當強調的價值理念也有所差異：“父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信”。值得強調的是：在儒家的觀念裏，這五種角色關係中，除掉“朋友”一倫外，其他四倫卻蘊含有“上/下”、“尊/卑”的縱向差序關係：

何謂人義？父慈，子孝；兄良，弟悌；夫義，婦聽；長惠，幼順；君仁，臣忠，十者謂之人義。《禮記·禮運篇》

這段引文將朋友一倫排除在外，而特別強調：這五種角色關係的互動都必須遵循“尊尊法則”。更清楚地說：依照儒家所主張的“十義”，扮演“父、兄、夫、長、君”等角色的人，應當分別依照“慈、良、義、惠、仁”的原則做出決策；而扮演“子、弟、婦、幼、臣”等角色的人，則應當依照“孝、悌、聽、順、忠”的原則，接受他們的指示。

在這“十義”之中，儒家最重視的是“父慈/子孝”。他們之所以特別重視“父/子”之間倫理關係的安排，跟儒家的生命觀有十分緊密的關聯。儒家在反思“自我”生命的起源時，他們並不像基督教那樣，設想出一位獨立於世界之外的“造物主”，相反的，他們從自己的宇宙觀出發，認識到一項簡單而且明確的



事實：自己的生命是父母親肉體生命的延續。儒家有關“孝道”的觀念，都是從這一個不容置辯的事實衍生出來的。

從以上的論述中，我們可以看出：作者以“人情與面子”的理論模型作為基礎，用“結構主義”的方法，分析儒家思想的內在結構，所得的結果和“新儒家”的觀點相當一致。換言之，至少就“庶人倫理”而言，兩者之間是可以“外推”的。

四 實用主義：本土心理學的研究

在讀過《知識與行動》之後，我的學生經常問我：“老師，你耗費那麼大的心血，分析出中華文化傳統，到底有甚麼用呢？”我們可以用“實用主義”(pragmatism)的觀點，來回答這個問題。勞登(Larry Laudan)認為：在評估某項理論的合理性與進步性時，主要應着眼於“其解決問題的效力”(its problem solving effectiveness)，看它是否能為重要的問題提供適當之解決，而非詢問其是否為真、是否得到確證、是否具有可否證性、或是否能在當代知識論的架構中得到認可。⁵⁹

1 科學的進步與問題

勞登將科學理論企圖解決的問題，分為“經驗性問題”(empirical problem)和“概念性問題”(conceptual problem)兩類。概念性問題又可以區分為兩種：所謂“內在概念性問題”(internal conceptual problem)是指：理論出現了某些內在不一致性，或者其分析的範疇模糊不清。本文前述各節對作者所建構的理論模式以及他對中華文化傳統的分析已經作過清楚的交待。所謂“外在概念性問題”(external conceptual problem)是指理論與其他理論發生



衝突，而這衝突的部分有使原理論的支持者認為有相當合理的基礎。截至目前為止，這樣的問題也尚未發生。因此，此處所要討論的是“經驗性問題”。

就我們所致力推廣的本土心理學而言，華人生活世界中可能令我們感到怪異的任何事物，抑或是需要解釋的事物，都可能構成所謂的經驗性問題。然而，勞登指出：一切問題都是在某些確定的探討脈絡中產生，並且多少會受到此一脈絡的界定。我們對於自然秩序或社會秩序所抱持的理論性預設，會為我們指出：哪些是可以預期的，哪些是有問題的(problematic)或是可以質疑的(questionable)。某一事物是否會被視為經驗性問題，部分要取決於我們所持有的理論。在某一探討脈絡中能夠引發出問題的情境，在另一個脈絡下則未必能引出問題。

這樣的觀點和“建構實在論”的立場相當接近。從建構實在論的角度來看，此處所謂的“理論”或“探討脈絡”，可以說是一個“微世界”中的語言遊戲。勞登認為：科學進步的特性之一，即是將未解決的和異例的經驗性問題，轉化為已解決的問題。⁶⁰ 然而，甚麼叫做問題的解決呢？科學哲學家們大多主張：理論本身必須是真實的或高度可信的；同時，在某些先行條件下，理論本身必須要能夠導引出被解釋的事實。然而，勞登卻提出相反的見解：只要一理論在一個推論綱領中具有重大意義，能夠發生作用，而且推論的結果又是其所欲解決之經驗性問題的一項近似性陳述(an approximate statement of the problem)，此一理論便可以說是已經解決了該項問題。⁶¹

從“多元典範的觀點”來看，我們在推展本土心理學的時候，在不同“微世界”的思維脈絡裏，這兩種不同的見解其實都各自有其適用的空間。比方說，長久以來，國內外社會心理學家，不論是否站在本土心理學的陣營之內，都曾經用各種不同的研究方法，做過許多實徵研究，並累積下相當可貴的資料。彭邁



克 (Michael H. Bond) 所編的《中國人的心理學指南》⁶² 中，鮑維斯 (Geoffrey H. Blowers) 對全書各章作整體性的回顧之後，⁶³ 指出：對於發展華人的心理學而言，“追尋文化層次上的理解，應當先於任何一跨文化之理解而作的判斷，尤其是把資料粗糙地套入不適當的理論之中。”⁶⁴ 我十分同意他的觀點。在我看來，推展本土心理學的當務之急，便是建構本土性的理論，來解決我們在實徵研究中所發現的各種經驗性問題。我在最近發表的一篇論文〈華人的企業文化與生產力〉，⁶⁵ 便以我對中華文化傳統的分析作為架構，整合以往實徵研究的發現，來說明華人企業的特徵。

2 價值研究的架構

我們不僅可以用“儒家思想的內在結構”作為參考架構，來整理以往實徵研究的發現，我們也可以之作為基礎，來設計新的實徵研究。從結構主義的角度來看，人們在日常生活中所使用的語言，是由其文化的“深層結構” (deep structure) 透過“隱喻” (metaphoric) 和“換喻” (metonymic) 的原則，所展現出來的“淺層結構” (surface structure)。了解中華文化的“深層結構”，我們便不難了解：華人日常生活所使用的語言，哪些是由其“深層結構”衍生出來的。

(a) 儒家價值觀的因素結構

在一項題為〈儒家價值觀的現代轉化〉⁶⁶ 的實徵研究中，作者參考流傳於台灣社會中之傳統與西方價值觀，編成一份包含有六十三個項目的價值量表。以國立台灣大學的學生以及部分在公、民營企業機構就職之員工共六百三十三名作為研究對象，要求受試者分別評定各價值項目對(1)他自己，以及(2)他的“父親”



或一位“在其成長過程中和他關係最密切的人”之重要性。將受試者在對兩份價值量表上各項目所作之評價，分別作主軸因素分析(principal factor analysis)。受試者對上一代價值觀之判斷的因素分析，共得到四個因素。根據這四個因素的內容，將其分別命名為：傳統價值觀、現代價值觀、功利價值觀、教育價值觀。

從這樣的研究結果中，我們可以看出：由受試者的角度來看，在他們上一代的認知系統裏，傳統價值觀、現代價值觀、功利價值觀、以及教育的價值都各自形成彼此可以區辨的系統，系統內部並沒有很清楚的分化。這樣的因素結構大致反映出東、西文化尚未開始作深密的接觸之前，華人社會中一般人對母文化和異文化的認知狀態。然而，從這樣的認知狀態中，我們並無法了解當前台灣社會中新一代知識分子價值觀之特色。要了解當前台灣社會中新一代知識分子價值觀之特色，我們應當以上一代價值觀之因素結構作為參照點，用以比較受試者之價值觀及其因素結構。

將受試者自己對價值量表上各項目所作之反應，作因素分析，最後得到七個因素。這七個因素的內容，和前述儒家思想的內在結構有某個程度的對應。茲依作者對儒家思想內在結構的分析，將這七個因素重新加以排列如下：

(一) 庶人倫理：“仁、義、禮”倫理體系

因素 V：家庭價值觀

因素 III：社會價值觀

因素 VII：反權威價值觀

因素 II：功利價值觀

(二) 修身以道

因素 IV：知識價值觀

因素 VI：工作價值觀

(三) 濟世以道

因素 I：群體價值觀



(b) 儒家價值觀的轉化

倘若我們將受試者在這兩組因素上所得的因素分數求取相關，我們可以看出：受試者對自身及其上一代價值觀因素之間的關連，及兩代間價值觀的演變。在此作者並不想呈現出該項研究的全部發現及所有分析的結果。對該研究有興趣的人，可以直接參閱該項論文之原始報告。此處作者只想討論跟“尊尊”及“親親”有關之價值觀的轉變。

與儒家“庶人倫理”有關而由上一代之“傳統價值觀”衍生出來的因素，包括“家庭價值觀”、“社會價值觀”和部分之“群體價值觀”；由上一代之“現代價值觀”衍生出來者，則有“反權威價值觀”。我們先從跟“尊尊法則”有關之“反權威價值觀”談起：

因素VII：反權威價值觀

儒家的生命觀認為：個人的生命是父祖生命的延續，子女的生命，則是個人生命的延續。父母既是“己身之所出”，子女孝順父母、聽從父母的意旨，可以說是“天經地義”之事。到了宋朝，理學家們更將這種觀念加以擴充，而發展出“三綱”之說，主張“父為子綱，夫為妻綱，君為臣綱”，將個人對權威的服從延伸到家庭之外，應用到“君臣”關係之中，使傳統中國社會充滿了“權威主義”的色彩。

傳統的“權威主義”蘊涵着對個人自我的高度壓抑。然而，從一九八七年國民政府宣布解除長達四十年的戒嚴之後，整個台灣社會便瀰漫着一股強烈的民主風潮，形形色色的社會運動層出不窮，舊日政府用以維繫權威式政治體制的象徵性符號系統迅速崩解，新的政治勢力也不斷湧現。令人極感興趣的是：在這樣的



時空背景之下，在本研究之受試者的認知系統裏，反權威、反傳統、民主和肯定自我、表現自我等價值觀也仍然結合在一起，故名之為“反權威”的價值觀。

在這個因素上有高負荷量的項目，全部是從上一代的“現代價值觀”中衍生出來的，受試者認為他們對這些項目的重視程度，均遠遠超過上一代。更值得注意的是：他們認為自己和上一代差距較大的項目，依次為：反權威，反傳統，民主，肯定自我，和表現自我，但在這幾個項目中，受試者最重視的其實是“肯定自我”和“民主”，其次為“表現自我”。這很可能反映出白達理(Thomas A. Brindley)所稱：現代台灣社會中流行的“自我風格的個人主義”(self-styled individualism)。⁶⁷

因素 I：群體價值觀

跟“反權威價值觀”有密切關聯的一個因素是“群體價值觀”。在這個因素上有高負荷量的項目，大多是重視“國家”或“家庭”等群體之價值，同時蘊涵有壓抑個人之傾向。前者如：團結、愛國、忠誠等；後者如：賢妻良母、長幼有序、貞潔、子女成器、安份守己、香火傳承、節儉等等。因此將之命名為“群體價值觀”。

在《知識與行動》中，作者指出：儒家賦予知識分子一種“以道濟世”的使命感，要求知識分子以“仁道”為基礎，做對自己所屬群體有益之事。此處所指的“群體”，可以是“家庭”、“社會”、“國家”、或“全體人類”，個人的能力愈強，地位愈高，他“施仁”的範圍便應當愈大，這就是所謂的“修身、齊家、治國、平天下”。從在這個因素上有高負荷量的項目內容來看，就受試者的認知而言，對任何一種群體的奉獻，同時也意味着對個人的壓抑，這是不難理解之事。



受試者價值觀的因素 I “群體價值觀”，是從其上一代的“傳統價值觀”分化出來的。在因素 I “群體價值觀”中，受試者認為：他們和上一代對“團結”和“愛國”等價值的重視程度相差無幾。可是，和上一代相較之下，對於許多源自於家庭，強調“尊尊”，而又蘊涵有壓抑個人慾望之集體主義價值觀，他們的重視程度卻是明顯地減弱了。他們較上一代不重視的價值項目，由小而大，依次為：“忠誠”、“賢妻良母”、“子女成器”、“貞潔”，“節儉”、“安份守己”、“長幼有序”、“香火傳承”。

因素 V：家庭價值觀

我們必須強調的是：雖然受試者認為他們比上一代不重視這類“重家庭而抑個人”的集體主義價值觀，但這並不表示：他們不再重視傳統的“家族主義”。從因素分析的結果，我們可以看出：對受試者而言，傳統的“家族主義”已經分為“群體價值觀”和“家庭價值觀”兩個因素。他們雖然不再重視“重家庭而輕個人”的集體主義式價值觀，但對於視“和諧、幸福的家庭”為人生目的而言，他們仍然是相當重視的。

在“家庭價值觀”這個因素上有高負荷量的項目，除了“健康”一項之外，大多和家庭的和諧與幸福有密切的關係，譬如：家庭幸福、孝順、平安、婚姻美滿、和諧等等。在這個因素上，受試者認為：他們對於“健康”、“家庭幸福”、“婚姻美滿”和“和諧”等價值，或者較上一代稍微重視，或者兩代之間相差不多；但是對於“平安”、“孝順”、“有禮貌”、“禮儀”等價值，他們的重視程度卻不如上一代。

再從受試者反應之平均值來看，在由“非常重要”(+5)到“非常不重要”(-5)的量尺上，受試者對本因素各項目反應之平均值均在3.000之上，對“健康”、“平安”、“家庭幸福”、“婚



姻美滿”等價值項目，更是非常重視，反應之平均值均在4.000之上。我們說過，在儒家傳統裏，“家庭”是個人最重視的終極價值，“個人”則是和“家庭”密不可分的。這一類的價值是華人人生的目的，是比較不容易改變的；因此，對於大部分的價值項目，個人和上一代都非常重視，而且相去無幾。

本研究的結果和以往學者研究華人社會中之家庭及社會關係變遷之發現是互相契合的。舉例言之，在一篇題為〈家庭與發展〉的論文中，楊中芳從父子軸、階層式的權力結構、相互依賴性、以及家庭互動的優勢性等四個層面來回顧以往學者在中國大陸、香港、和台灣三地區所作有關家庭之研究。⁶⁸ 結果顯示：雖然華人家族主義的內涵已經有所變化，但他們對於家庭的文化理想卻是相當強韌，而難以改變。由於子女受過較高教育後，到外面工作，有了自己的收入；父母對家庭開支和子女選擇配偶等事項的決定權隨之減少，傳統中國文化中最講究構成服從的“父子軸”也因而發生鬆動。

不僅如此，由於子女分居，女性外出工作，以及法律對女性的保護，男尊女卑以及家庭中其他階層式的權力結構也因而弱化。值得一提的是：家人散居四處雖然會減少家庭成員互動的機會，他們因為住得太近而引起摩擦的可能性也會減少。這反倒有助於華人維護其家族主義的文化理想：在這三個地區，家族主義未曾改變的重要層面之一，是家人間彼此的相互依賴性。父母親不僅會竭盡所能的養育並照顧子女，子女們也會視孝敬父母為一種不容推卸的義務，願意在父母年老時奉養並照顧他們。當某一家庭成員遭遇到困難時，其他家人也會樂於伸出援手。

因素 III：社會價值觀

在這個因素上有高負荷量的項目，大多是源自於傳統，而為



人用以處理人際關係之價值，包括：仁愛、廉潔、誠懇、良心、知耻、愛護幼小、修養、謙虛、知己之交、信用等等。其中也有若干源自西方的價值觀，包括：正義感、平等、自由等等。此一事實顯示：受試者在處理人際關係時，很可能從傳統價值觀中汲取某些不違背自由、平等之原則的價值觀，並在日常生活中，與現代的人際價值觀一起混雜著使用。在這個因素上有高負荷量的項目，大多與人際關係之處理有關，故名之為“社會價值觀”。

在因素Ⅲ“社會價值觀”上有高負荷量的項目，有些源自“現代價值觀”，有些源自“傳統價值觀”。對於源自“現代價值觀”的項目，受試者大多認為：他們比上一代更重視“自由”、“平等”和“知己之交”的價值。對於“正義感”和“修養”兩個價值項目，他們雖然也自認為比上一代重視，不過其間差距卻不如前三者之大。對於某些源自於傳統的價值觀，像“誠懇”、“仁愛”、“信用”、“廉潔”，他們的重視程度卻和上一代相差無幾。至於對“謙虛”、“良心”、“愛護幼小”、“知耻”等項目，他們則認為自己對其重視的程度不如上一代。

這是一個相當有趣的發現。在當前的台灣社會中，年輕人比上一代的人有更多的機會和親族之外的人交往，他們的社交圈也比上一代的人大。和親族之外的人交往，使他們能夠突破“五倫”的拘束，採用源自於西方的“自由”、“平等”價值理念，而和其他人成為“知己之交”。然而，在這樣的過程裏，他們仍然必須講求“誠懇”、“仁愛”、“信用”、“廉潔”等傳統的價值觀，這類價值觀也不違背他們以“平等”和他人交往的原則。至於蘊涵有“自我抑制”之意味的價值理念，像“謙虛”、“良心”、“愛護幼小”、“知耻”等，他們雖然依舊相當肯定其重要性，但其重視程度已有減弱之趨勢。



3 理論叢與經驗性問題的解決

勞登主張：已解決的經驗性或概念性的問題，是科學進步的基本單位；科學的目的在於擴大已解決的經驗性問題的範圍，同時縮小異例和概念性問題的範圍。⁶⁹自從“人情與面子”的理論模式問世之後，許多國內外學者都曾經以之作爲理論基礎，做過各種不同類型的研究。我曾經將這些論文編成一份書目，作爲我在台灣大學心理學系開設一門專題討論課的書單，將來有機會再作較爲詳細的回顧。此處我要強調的是勞登所提出的另一個跟研究策略有關的概念：在許多情況下，孤立的理論並不能解決經驗性問題，而必須藉助於由幾個理論所構成的“理論叢”(complexes of theory)。換言之，我並不認爲：單憑“人情與面子”的理論模型，或我對中華文化傳統的分析，就可以解決所有有關華人社會心理學的問題。在許多狀況下，我並不排除引用西方心理學理論，來解決我們所遭遇到的經驗性問題。

(a) 道德思維研究的困境

比方說，以往學者們使用高伯格 (Lawrence Kohlberg) 的典範在華人社會中從事道德思維的研究時，經常發現：許多受試者的道德關懷很難用高伯格的計分系統來予以評分。這類反應大多跟華人的孝道和差序格局有關。⁷⁰雷霆指出：有些跟孝道和群體利益有關的價值通常被歸類爲階段三，結果使受試者的反應集中在俗例層次之上，但是有些“企圖要解開善盡孝道與堅持個人原則之困境的道德判斷，在計分手冊上卻無法找到”。⁷¹然而，他並未有系統地分析這些無法計分的道德判斷，因此，他認爲：要對這些反應的文化模式作任何斷言，恐怕還言之過早。⁷²

在一篇題爲〈道德判斷發展研究的泛文化探討〉中，程小危用四個道德兩難故事訪問一百六十位台大學生，分析其中四十位



大四學生在高伯格道德判斷晤談問卷上的反應，並將現行評分手冊較難處理的道德考慮區分為“差序格局”和“孝道”兩大類，很完整地呈現出來。她問道：“以上種種處理‘親疏關係’的論點是否反映‘文化差異’？高伯格的理論架構能否容納這些觀點？本文無法針對這個問題提供一套全面性的答案”。⁷³

(b) 兩種道德的對比

在〈兩種道德：道德思維實徵研究的再詮釋〉⁷⁴一文中，作者先引述杰斯(John C. Gibbs)對高伯格道德發展理論的修正，⁷⁵主張：人類智慧的發展包含有“標準的”(standard)和“存在的”(existential)兩個面相。在高伯格的理論中，由階段一至階段四的進展大致遵循着一種是由生物因素所決定的發展程序，但是到了階段五之後，個人可能站在“社會成員之外的立場”，反思自己在世間的存在，並界定一種自己願意信守的“道德理論”。這時候，文化因素對他的道德思維便會有較為明顯的影響。

然後，作者引述史懷特(Richard A. Shweder)等人對高伯格後俗規道德的分析，⁷⁶來突顯它和儒家倫理之間的對比：(1)西方基督教的傳統認為：人的生命是上帝所創造出來的，每個人都是獨立的個體，因此，他們把“自我的領域”畫在個人身體的範圍內。然而，儒家認為：個人的生命是祖先生命的延續，他們並未預設一個獨立於人類之外的“造物主”，因此，他們並不把“自我的領域”畫在身體的範圍之內，反而將整個家庭看做是一個“大我”，“自我”只不過是“大我”的一部分，“大我”是他必須全力捍衛的對象。(2)高伯格後俗規道德的自然法概念是以個人自然的“權利”作為前提；儒家的自然法則是以自然的“義務”作為前提；(3)後俗規道德強調“個人主義”，認為“個人”應當“先於社會”；儒家所強調的是社會“角色”和“地位”，



而不是“先於社會”的“個人”。(4)高伯格的後俗規道德認為：“正義”與“平等”同義(justice as equality)，每一個人都在道德上都是平等的，他們在道德的領域裏都是同樣的單位，他們的道德宣稱都應當受到同樣對待。儒家雖然認為：每一個人都可以作為“道德主體”，可是，每個人的道德成就卻可以有高下之別：個人施“仁”的範圍愈大，他的道德成就也愈高。(5)後俗規道德主張“世俗主義”(secularism)，反對神聖權威，認為：自然律是人類自己能夠發現之物，不必假手於權威的啓示；但儒家卻反對道德“世俗主義”，認為：許多倫理法則是由聖人所啓示出來，而可以傳授給個人。

以這樣的對比作為基礎，我們可以對程小危⁷⁷所收集到的資料做出比較適合的解釋。換句話說，當前包括台灣在內的大多數華人社會都是處在一種東、西文化交匯的狀態之中。我們要在這樣的社會中從事本土心理學研究，光只靠我們對中華文化傳統的分析還不夠，有時還需要藉助其他相關的理論，用一個“理論叢”才能順利地解決我們所面臨的經驗性問題。

4 建構新的理論模型

有時結合既有的心理學理論所形成的理論叢，也不能解決某一特定範疇中的經驗性問題，這時候，我們就要考慮如何從我們以往對中華文化傳統的分析中找尋線索，採取實在論的立場，來建構新的理論。比方說，在“人情與面子”的理論模式中雖然曾論及“親情困境”或“人情困境”，但並未討論：當互動雙方發生衝突時，他們可能採取何種衝突化解模式。因此，在一篇題為〈關係與面子：華人社會中的衝突化解模式〉的文章中，⁷⁸ 作者指出：維持內團體間人際關係的和諧，是華人最重視的文化價值之一。⁷⁹ 而個人之所以會和他人發生衝突，必然是因為他所追求



的個人目標和他人的目標互相抵觸。因此，我們可以依照個人在面臨涉及三種人際關係的衝突事件時，他主要考量因素是“維護和諧關係”，或是“達成個人目標”，他為達成目標可能採取的“協調”(coordination)方式，以及他最可能採取的“優勢反應”(dominant response)，將華人社會中的衝突化解模式進一步區分為十二種，列如表一。

	保持和諧	達成目標	協調	優勢反應
縱向內團體	顧面子	陽奉陰違	迂迴溝通	忍讓
橫向內團體	給面子	明爭暗鬥	直接溝通	妥協
橫向外團體	爭面子	抗爭	調解	斷裂

表一：華人社會中的衝突化解模式

在縱向的“上/下”關係中，當位居劣勢的個人和居高位者發生衝突時，為了保持人際關係的和諧，他必須替對方“顧面子”。他最可能採取的優勢反應是“忍讓”。如果他想和對方進行協調，他往往會採取“迂迴溝通”(indirect communication)。如果他想追求個人目標之達成，則往往會採取“陽奉陰違”的策略。

在橫向的人際關係中，個人可能採取的衝突化解模式，則要看他是將對方界定為“內團體”或“外團體”而定。倘若他將對方界定為“內團體”，在發生衝突時，他們比較可能採取“直接溝通”(direct communication)的協調方式。為了保持彼此關係的和諧，雙方都必須要“給對方面子”。他們也比較可能達成“妥協”(compromise)。倘若雙方中有一人不顧對方感受堅持要達成其目標，他們可能陷入長期的“明爭暗鬥”之中。相反的，倘若雙方都堅持要達成其目標，他們便可能將對方界定為“外團體”，



而爆發明顯的“抗爭”(confrontation)。此時，他們會不顧彼此人際關係的和諧，而要和對方“爭面子”。爲了消除雙方的衝突，在進行協調時，往往必須由第三者來進行調解(mediation)。衝突後的優勢反應則爲雙方關係的“斷裂”(severance)。

在縱向內團體中，當居高位者不顧弱勢者的感受，而一再堅持要達成其目標時，弱勢者也可能採取反抗行動，爆發嚴重的抗爭，甚至導致關係的“斷裂”。

5 理論模型的應用：“外推”到政治學的領域

從實用主義的角度來看，建構出理論之後，當然是要求其“有用”。前文提過，有時候，我們要解決某一複雜的社會心理現象，不能光只靠單獨一個理論，而必須訴諸於一理論叢。舉例言之，爲了解釋解嚴後台灣政壇上的亂象，在《權力的漩渦》一書中，⁸⁰ 作者指出：解嚴前後，台灣政治文化的方向，在國家層次上，是由“國家統合主義”轉變到“多元政治主義”，在政治人物社會行動的層次上，是由“依恃主義”，轉變成爲“黨派主義”。

在政治學上，統合主義(corporatism)和多元主義(pluralism)是一組對比的概念，它們分別代表公民社會匯集其利益，而與國家機關相連接的兩種制度安排。斯密特(Philippe C. Schmitter)將前者界定爲：

一種利益匯集的系統，其構成單位被組織成少數獨佔性、強迫性、無競爭性、層級分明而又功能分化的領域，經由國家機關的認可或授權後，它們在各自的領域內獲有完全的代表性壟斷，而國家機關則對它們的選任領導、表達需要和支持有一定程度的控制力。⁸¹



相反的，在多元主義的利益匯集系統中，

其構成單位的組織成多數的、自發的、競爭性的、非層級式而且(其類型及利益範圍又係)自行決定的領域，它們未曾受到國家機關的授權、認可、補助、或其他形式的控制，以影響其領導選任或利益表達，在各自的領域內也無法形成壟斷或代表性的活動。⁸²

(a) 依恃主義

在“國家統合主義”之下，整個國家的重要資源掌握在一個政黨手裏，統治者要求人們把整個國家看作是一個大的整體(大體)，並且強調要維繫人與人之間縱向的“上/下”關係。在政治的領域裏，人們十分強調“尊尊法則”，遇到事情的時候，通常是由居高位者來作決策。居高位者則傾向於用“親親法則”，將他所掌控的資源依他與屬下間關係的親疏遠近，做出不同的分配。

當居高位者爲了要達成某種目標，要求屬下貫徹其個人意志，而與屬下想追求的目標發生衝突時，屬下必須以維持彼此之間關係的和諧作爲首要考慮，決不能不顧上司的“面子”，在第三者面前公開和上司發生衝突，“以下犯上”，讓上司喪失“顏面”。在這種情況下，他最可能做出的優勢反應是“忍讓”順從，接受上司的指示。

倘若他一定要達成自己個人的目標，他可能在表面上服從，“敷衍”上司的面子，私底下則另外設法，透過自己的人際關係網絡，用“人情關說”的辦法，來解決自己的問題。這就是所謂的“陽奉陰違”，“上有政策，下有對策”。



倘若他有意見必須和上司協調，他往往會採取“迂迴溝通”的方式，請託和上司關係比較親近的人，傳達自己的意思。倘若他必須和上司面對面的溝通，他也會“拐彎抹角”，不敢“直言”。當他必須直接表達時，他會強調自己個人對團體的忠誠，強調他是“不為自己，只為群體”，才不惜“犯顏直諫”。而上司則會視其忠誠度，給予適當的酬賞。這可以說是“依恃主義”的社會互動模式。

(b) 黨派主義

當東方社會由“軸樞時期”進入“現代時期”，在“多元主義”的社會結構之下，政治場域中的社會互動型態，也會發生根本的改變。在“政治多元主義”之下，任何一個政黨都無法掌控所有的國家資源。在政治的場域裏，人們會依照自己的“理念”，結合成不同的黨派，來追求自身的最大利益。這時候，人們所重視的，不是縱向的“上/下”關係，而是橫向的平行關係，雙方會視彼此掌握資源的多寡，依“人情與面子”的理論模式，進行社會互動。

當他們結合成為同一黨派，平常他們必須以“人情法則”進行互動，照顧彼此的利益，並加強彼此的“關係”。當他們之中有人為自己的利益和他人發生衝突時，他們傾向於採取直接溝通的方式，和對方進行協調。在協調過程中，如果雙方想維持彼此之間的和諧關係，他們會互相“給”對方面子，彼此各讓一步，而獲得妥協。如果有一方堅持要達成自己的目標，迫使對方不得不退讓，對方便可能懷恨在心，伺機報復，而演變成為長期的明爭暗鬥。

在“明爭暗鬥”的過程中，他們可能採取各種不同的計策來打擊對方。“用計”也是華人的重要傳統之一，⁸³許多華人都熟知



“三十六計”的故事。⁸⁴ 在《知識與行動》中，作者指出：計策行為源自於兵家思想，有極其深厚的文化基礎。當個人在心理上將對手畫歸為“外團體”時，他便可能用“計策”來應付對方。一旦雙方“撕破臉”，衝突浮上檯面，雙方便可能爆發抗爭。這時候，他們可能是為了爭取某些實質性的利益，而和對方持續“對抗”，也可能是因為彼此心中有內在的敵意，為了和對方“爭面子”、“爭一口氣”，而發生所謂的“意氣之爭”。由於華人文化一向缺乏以和平方式化解外團體間衝突的傳統，⁸⁵ 衝突浮上檯面之後，雙方經常會以激烈的言詞攻擊對方，甚至演變成為肢體暴力。此時，往往需要由第三者出面來進行調解。調解者通常是其內團體中社會地位比較高，而且受雙方尊重的人。在調解過程中，調解者常常會要求雙方：“看我的面子”，“不要丟我們大家的面子”。當事人為了顧全調解者面子，使彼此的紛爭可能暫時平息，他們之間的關係也可能從此“斷裂”。

以上所述，可以說是在“政治多元主義”之下，華人“黨派主義”的社會互動模式。值得強調的是：在華人的自我概念裏，“小我”指的是“身體我”(physical self)；“大我”則是指“社會我”(social self)。“小我”的邊界是在他“身體我”的周圍，“大我”的邊界卻具有伸縮性，可以包含他的任何友人，也可以包括整個政黨，或甚至整個國家。同樣地，他對“內團體/外團體”的區分也具有伸縮性。一位立委跟隸屬不同政黨的對手在立法院賽場中互相對抗的時候，他可能將對方劃分為“外團體”，但他們私底下在喝咖啡、聊天時，卻又可能極力找尋彼此的共同點，設法將對方拉入自己的內團體。譬如說：“大家都是好朋友”、“都是立委”或“都是台灣人”。因此，以上對於“黨派主義”互動模式的分析，也可以用來分析政黨跟政黨之間的互動。

然而，“政黨”層次的社會互動和“個人”層次的權力鬥爭不同。前者是以擊敗對方，獲得執政的權力作為最終目的，在雙



方都有喪失執政的可能時，他們才會努力制訂“公平並且普遍適用於一切人士的法律”，才可能建立“自發自動的秩序”或“多元中心的秩序”。

以上所述，就是本研究在分析台灣政治賽場中權力遊戲的概念架構。在《權力的漩渦》一書中，作者即以這個分析架構作為基礎，來分析台灣的政治文化，如何由“國家統合主義”下的“依恃主義”轉變成為“政治多元主義”下的“黨派主義”。

五 結論：開創多重典範的研究傳統

在這篇論文中，以我過去十五年中所完成的重要研究為經，科學哲學為緯，概略地說明了我從事這一系列研究的意圖。當然，依照這樣的思維脈絡，我們可以建構出其他類似的模型，也可以解決我們在華人社會中所遭遇到的其他經驗性問題。循着這樣的研究路線，我們能夠逐步建立起一種本土社會心理學的研究傳統。依照勞登的觀點，⁸⁶所謂“研究傳統”(research tradition)包含有一些示範性的理論，其中有些同時出現，有些先後出現。但每一傳統必然有其存有論和方法論上的特色，而和其他研究傳統有所區分。

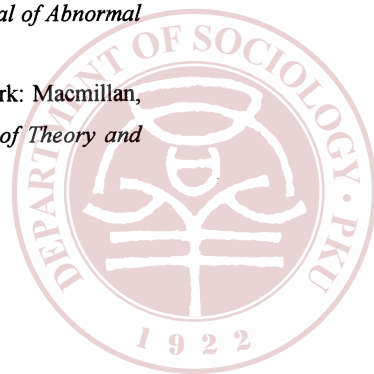
從本文的論述中，我們可以很清楚地看出：我們所要開創的研究傳統是以“實在論”建構理論，以“結構主義”分析文化，並以“實用主義”從事經驗性研究。在從事不同研究工作的時候，我們採用不同的研究典範，構成一種具有“多重典範觀照”的研究傳統。這種研究傳統看來是十分的“後現代”，但也是我們不得不走的一條路。在本文之初，我特別強調：當代的社會科學是十六世紀歐洲文藝復興之後所出現的一種特殊思維方式下的產品。我們要發展本土性的社會科學，一定要深入吸收西方的科



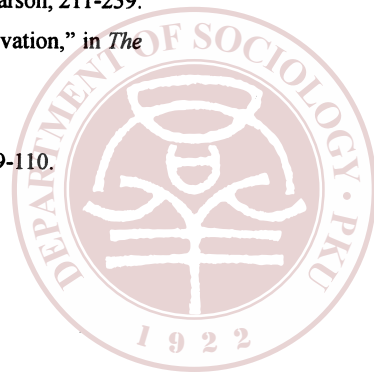
學哲學，再回過頭來研究我們的社會和文化。處在當前這種後現代情勢中的我們，致力於開創這種多元典範觀點的研究傳統，或許是心理學本土化不得不走的道路吧？

注釋

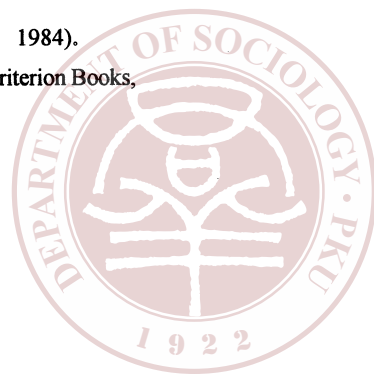
- * 本文為作者膺選為教育部國家講座教授，在中國心理學會1998年會上所作之專題演講稿。
- 1 Dennis A. Gioia and Evelyn Pitre, "Multiparadigm Perspectives on Theory Building," *Academy of Management Review* 15 (1990), 584-602.
 - 2 黃光國，〈人情與面子：中國人的權力遊戲〉，載於《現代化與中國文化研討會論文集編》，喬健編(香港：香港中文大學社會科學院暨社會研究所，1985)，167-179。
 - 3 Kwang-kuo Hwang, "Face and Favor: The Chinese Power Game," *American Journal of Sociology* 92 (1987), 944-974.
 - 4 Uriel G. Foa and Edna B. Foa, *Societal Structures of the Mind* (Springfield, Ill.: Charles C Thomas, 1974); and Edna B. Foa and Uriel G. Foa, "Resource Theory of Social Exchange," in *Contemporary Topics in Social Psychology*, ed. John W. Thibaut, Janet T. Spence and Robert C. Carson (Morristown, N. J.: General Learning Press, 1976), 99-131.
 - 5 John G. Holmes, "The Exchange Process in Close Relationships: Microbehavior and Macromotives," in *The Justice Motive in Social Behavior*, ed. Melvin J. Lerner and Sally C. Lerner (New York: Plenum Press, 1981), 261-284.
 - 6 Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1969), 19.
 - 7 同上注，17。
 - 8 Lorna S. Benjamin, "Structural Analysis of Social Behavior," *Psychological Review* 81 (1974), 392-425.
 - 9 Earl S. Schaefer, "A Circumplex Model for Maternal Behavior," *Journal of Abnormal and Social Psychology* 59 (1959), 226-235.
 - 10 Andrew W. Halpin, *Theory and Research in Administration* (New York: Macmillan, 1966); and Ralph M. Stogdill, *Handbook of Leadership: A Survey of Theory and Research* (New York: Free Press, 1974).



- 11 Robert F. Bales, "Task Roles and Social Roles in Problem-solving Groups," in *Readings in Social Psychology*, 3d ed., ed. Eleanor E. Maccoby, Theodore M. Newcomb, and Eugene L. Hartley (New York: Holt, Rinehart, & Winston, 1958), 437-447; and Edwin A. Fleishman, Edwin F. Harris, and Harold E. Burt, *Leadership and Supervision in Industry* (Columbus: Ohio State University Press, 1955).
- 12 Judson Mills and Margaret S. Clark, "Exchange and Communal Relationships," in *Review of Personality and Social Psychology*, vol. 3, ed. Ladd Wheeler (Bevely Hills, CA: Sage, 1982), 121-144.
- 13 Melvin J. Lerner, "The Justice Motive in Human Relations: Some Thoughts on What We Know and Need to Know about Justice," in *The Justice Motive in Social Behavior*, ed. Lerner and Lerner, 11-35.
- 14 Jerald Greenberg and Ronald L. Cohen, "Why Justice? Normative and Instrumental Interpretations," in *Equity and Justice in Social Behavior*, ed. Jerald Greenberg and Ronald L. Cohen (New York: Academic Press, 1982), 437-469.
- 15 Egon Kayser, Thomas Schwinger and Ronald L. Cohen, "Laypersons' Conceptions of Social Relationships: A Test of Contract Theory," *Journal of Social and Personal Relationships* 1 (1984), 433-458; Thomas Schwinger, "The Need Principle of Distributive Justice," in *Justice in Social Relations*, ed. Hans Werner Bierhoff, Ronald L. Cohen, and Jerald Greenberg (New York: Plenum Press, 1986), 211-225.
- 16 例如 Harry T. Reis, "The Multidimensionality of Justice," in *The Sense of Injustice: Social Psychological Perspectives*, ed. Robert Folger (New York: Plenum Press, 1984), 25-61.
- 17 Morton Deutsch, "Equity, Equality, and Need: What Determines Which Value will be Used as the Basis of Distributive Justice?" *Journal of Social Issues* 31 (1975), 137-149; Greenberg and Cohen, "Why Justice?"; Melvin J. Lerner, "The Justice Motive in Social Behavior: Introduction," *Journal of Social Issues* 31 (1975), 1-19; Melvin J. Lerner, "The Justice Motive: Some Hypotheses as to its Origins and Forms," *Journal of Personality* 45 (1977), 1-52; Gerald S. Leventhal, "The Distribution of Rewards and Resources in Groups and Organizations," in *Advances in Experimental Social Psychology*, vol. 9, ed. Leonard Berkowitz and Elaine Walster (New York: Academic Press, 1976), 91-131; Gerald S. Leventhal, "Fairness in Social Relationships," in *Contemporary Topics in Social Psychology*, ed. Thibaut, Spence and Carson, 211-239.
- 18 Edward E. Sampson, "Social Change and the Contexts of Justice Motivation," in *The Justice Motive in Social Behavior*, ed. Lerner and Lerner, 97-124.
- 19 Mills and Clark, "Exchange and Communal Relationships."
- 20 Sampson, "Social Change and the Contexts of Justice Motivation," 109-110.



- 21 Karl R. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford: Oxford University Press, 1972).
- 22 Hilary Putnam, *Meaning and the Moral Sciences* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).
- 23 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: the University of Chicago Press, 1962).
- 24 Stephen Toulmin, "Does the Distinction between Normal and Revolutionary Science Hold Water?" in *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. Imre Lakatos and Alan Musgrave (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 39-47.
- 25 Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, ed. John Worral and Gregory Currie (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).
- 26 Joel M. Charon, *Symbolic Interaction: An Introduction, An Interpretation, An Integration* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1979).
- 27 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 2d ed., trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1958).
- 28 黃光國, 《儒家思想與東亞現代化》(台北: 巨流圖書公司, 1988).
- 29 黃光國, 《王者之道》(台灣: 學生書局, 1991).
- 30 黃光國, 《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, 1995).
- 31 Leventhal, "The Distribution of Rewards and Resources,;" Leventhal, "Fairness in Social Relationships,;" Gerald S. Leventhal, "What Should be Done with Equity Theory?" in *Social Exchange: Advances in Theory and Research*, ed. Kenneth J. Gergen, Martin S. Greenberg, and Richard H. Willis (New York: Plenum Press, 1980), 27-55.
- 32 Wei-ming Tu, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation* (Albany: State University of New York Press, 1985).
- 33 Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, trans. Claire Jacobson (New York: Basic books, 1963).
- 34 葉啓政, 〈結構、意識與權力〉, 載於《社會學理論與方法: 研討會論文集》, 瞿海源及蕭新煌編(台北, 南港: 中央研究院民族學研究所, 1982), 1-60.
- 35 Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis* (Berkeley: University of California Press, 1979), 49-95.
- 36 皮亞杰, 《結構主義》, 倪連生及王琳譯(北京: 商務印書館, 1984).
- 37 Claude Levi-Strauss, *A World on the Wane*, trans. J. Russell (New York: Criterion Books, 1961).
- 38 Michael Lane, ed., *Structuralism: A Reader* (London: Cape, 1970), 30.



- 39 Fritz Wallner, 《建構實在論》，王榮麟及王超群譯(台北: 五南, 1997)。
- 40 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*.
- 41 Wallner, 《建構實在論》。
- 42 黃光國, 〈開創台灣儒學研究的新貌: 論儒家文化傳統的社會科學研究〉, 載於《第一屆台灣儒學研究國際學術研討會論文集》(台南市: 成功大學中國文學系, 1997), 179-200。
- 43 牟宗三, 《才性與玄理》(香港: 人生出版社, 1963)。
- 44 牟宗三, 《心體與性體》(台北: 正中書局, 1968-69)。
- 45 牟宗三, 《從陸象山到劉蕺山》(台北: 學生書局, 1979)。
- 46 牟宗三, 《佛性與般若》(台北: 學生書局, 1977)。
- 47 牟宗三, 〈理性的運用表現與架構表現〉, 載於《政道與治道》(台北: 廣文書局, 1961), 44-62。
- 48 牟宗三, 《道德的理想主義》(台中: 東海大學, 1959)。
- 49 牟宗三, 〈論中國之治道〉, 載於《政道與治道》(台北: 廣文書局, 1961), 26-43。
- 50 牟宗三, 《道德的理想主義》。
- 51 劉述先, 〈毛澤東對中國傳統文化繼承之分析〉, 載於《當代中國哲學論: 人物篇》(新澤西: 八方文化企業公司, 1996), 83-100。
- 52 牟宗三, 〈論中國之治道〉。
- 53 黃俊傑, 〈戰後台灣關於儒家思想的研究〉, 載於《戰後台灣的教育與思想》(台北: 東大圖書公司, 1993), 227-344。
- 54 傅偉勳, 〈佛學、西學與當代新儒家〉, 《明報月刊》, 一九九六年十二月, 52。
- 55 牟宗三, 《歷史哲學》(香港: 人生出版社, 1962)。
- 56 同上注, 37。
- 57 同上注, 37。
- 58 黃光國, 《知識與行動》, 238。
- 59 勞登, 《科學的進步與問題》, 陳衛平譯(台北: 桂冠, 1992)。
- 60 同上注, 21。
- 61 同上注, 29。
- 62 Michael H. Bond, ed., *The Handbook of Chinese Psychology* (Hong Kong: Oxford University Press, 1996)。
- 63 Geoffrey H. Blowers, "The Prospects for a Chinese Psychology," in Bond, *The Handbook of Chinese Psychology*, 1-14。
- 64 同上注, 12。



- 65 Kwang-kuo Hwang, "Chinese Corporate Culture and Productivity," in *Management and Productivity Enhancement: New Approaches* (Tokyo, Japan: Asian Productivity Organization, 1997), 11-37.
- 66 黃光國, 〈儒家價值觀的現代轉化: 理論分析與實徵研究〉, 《本土心理學研究》第三期(1995), 276-338.
- 67 Thomas A. Brindley, "Socio-psychological Values in the Republic of China (I)," *Asian Thought and Society* 14 (1989), 98-115; Thomas A. Brindley, "Socio-psychological Values in the Republic of China (II)," *Asian Thought and Society* 15 (1990), 1-16.
- 68 Chung-fang Yang, "Familism and Development: An Examination of the Role of Family in Contemporary China Mainland, Hong Kong, and Taiwan," in *Social Values and Development: Asian Perspectives*, ed. Durganand Sinha and Henry S. R. Kao (New Delhi: Sage, 1988), 93-123.
- 69 勞登, 《科學的進步與問題》, 97.
- 70 Ting Lei and Shall-way Cheng, "An Empirical Study of Kohlberg's Theory and Scoring System of Moral Judgment in Chinese Society, (1984)" TMs; 程小危, 〈道德判斷發展研究的泛文化探討〉, 載於《中國人、中國心: 發展及教學篇》, 楊中芳及高尚仁編 (台北: 遠流出版公司, 1991), 333-400; 馬慶強, 〈中國人之感性與認知方面的道德發展: 一個七階段發展理論〉, 《本土心理學研究》第七期(1997), 166-212.
- 71 Lei and Cheng, "An Empirical Study of Kohlberg's Theory," 13.
- 72 John R. Snarey, "Cross-cultural Universality of Social-moral Development: A Critical Review of Kohlbergian Research," *Psychological Bulletin* 97 (1985), 202-232.
- 73 程小危, 〈道德判斷發展研究的泛文化探討〉, 365.
- 74 Kwang-kuo Hwang, "Two Moralities: Reinterpreting the Findings of Empirical Research on Moral Reasoning in Taiwan," *Asian Journal of Social Psychology* 1, no. 3 (1998), 211-238.
- 75 John C. Gibbs, "Kohlberg's Stages of Moral Development: A Constructive Critique," *Harvard Educational Review* 47 (1977), 43-61; John C. Gibbs, "Kohlberg's Moral Stage Theory: A Piagetian Revision," *Human Development* 22 (1979), 89-112.
- 76 Richard A. Shweder, Manamohan Mahapatra and Joan G. Miller, "Culture and Moral Development," in *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*, ed. James W. Stiger, Richard A. Shweder, Gilbert Herdt (New York: Cambridge University Press, 1990), 130-204.
- 77 程小危, 〈道德判斷發展研究的泛文化性探討〉。
- 78 Kwang-kuo Hwang, "Guanxi and Mientze: Conflict Resolution in Chinese Society," *Intercultural Communication Studies* 7 (1997), 17-37.



- 79 李亦園, 〈傳統中國價值觀與華人健康行為特性〉, 載於《華人的心理與治療》, 曾文星編(台北: 桂冠圖書公司, 1996), 29-52.
- 80 黃光國, 《權力的漩渦》(台北: 商周文化事業公司, 1997).
- 81 Philippe C. Schmitter, "Still the Century of Corporatism?" in *Trends toward Corporatist Intermediation*, ed. Philippe C. Schmitter and Gerhard Lehmbruch (Beverly Hills, CA: Sage, 1979), 13.
- 82 Schmitter, "Still the Century of Corporatism?", 15.
- 83 汪睿祥, 〈傳統中國人用“計”的應事理法〉(博士論文, 台灣大學社會學研究所, 1996).
- 84 喬健, 〈中國文化中的計策問題初探〉, 載於《中國的民族、社會與文化》, 李亦園及喬健編(台北: 食貨出版社, 1981), 1-13; 喬健, 〈建立中國人計策行為模式芻議〉, 載於《現代化與中國化論文集》, 李亦園、楊國樞及文崇一編(台北: 桂冠出版社, 1985), 57-72.
- 85 Barbara E. Ward, "Varieties of the Conscious Model: The Fisherman of South China," in *The Relevance of Models for Social Anthropology*, A. S. A. Monographs I (London: Tavistock, 1965), 113-137; Michael H. Bond and Sung-hsing Wang, "Aggressive Behavior in Chinese Society: The Problem of Maintaining Order and Harmony," *Acta Psychologica Taiwanica* 23 (1981), 57-73.
- 86 勞登, 《科學的進步與問題》, 第三章.

