

# 建構理論的「結構理路」

黃光國 台灣大學心理學系

---

馬慶強教授在倫敦大學攻讀博士學位時期，即致力於研究中國人的道德發展，十餘年來，已經針對此一問題發表了十幾篇學術論文，鏗而不捨得精神，十分令人敬佩。在這篇論文中，他綜合以往的研究成果，從感性和認知兩個層面，提出一個中國人的「七階段道德發展理論」，對於有志在此一領域中從事研究的人，也極具參考價值。然而，一個學者在建構其理論架構時，對於他自己為什麼要如此建構其理論，一定要提出強而有力的論述，來說服別人相信其理論。借用葉啟政（1995）的概念來說，這種論述就是所謂的「結構理路」。在馬教授的這篇論文中，由於其「結構理路」不甚清晰，讀完之後，令人感到疑竇叢生。在這篇簡短的論文中，我想先談談 Kohlberg 建構其理論的「結構理路」，然後，再回過頭來，提出個人對於馬教授這篇論文的幾個問題。

## 一、Kohlberg 建構其理論的理路

Kohlberg 在 1981 及 1984 年曾經先後出版兩本論文集，分別從哲學及心理學的角度，討論他建構其理論的「結構理路」。在《道德發展的哲學》第二章中，他引述蘇格拉底和柏拉圖的觀點，毫不含糊地指出：至德是唯一，而不是多雜的。這唯一的一項道德原則，就是

「正義」(Justice, 馬教授將之譯為「公義」)。「正義」即至善,至善之知識是對於善之理念的哲學真知或直覺之知,而不僅僅是接受俗例信念而已。凡真知善者,必能選擇為善之道。「正義」的理想形式具有普遍性,它不會因時代或文化的不同而有所改變。然而,這唯一的「至善」對處於不同發展階段中的個人卻有不同的意義:由於至善經常處於內心隱晦不明之處,個人對於至善的瞭解又經常處於其較低的發展階段,教師必須由其內心中將之喚醒,而不能由外而內給予訓令。如果顛倒或跨越個人的發展階段而加以教導,也不會產生效果。

基於這樣的「結構理路」,Kohlberg 參考瑞士心理學家 Piaget 的認知發展理論,建構出其道德發展理論。這套理論包含三個道德思維時期,每個時期又包含兩個相關聯的序階。他認為:這套道德發展的序階,是文化普遍的;不管個人是在何種情境,也不管他能觸及道德的哪個層面,處於同一發展階段的人,應當會有相同的道德思維方式。單一的「善的原則」將貫穿各個序階;但愈是發展到愈高階層,其道德思維愈能接近善之原則的純正形式。譬如,在所有的發展階段,個人都有某些理由可能考慮到法律或權利;但是,只有到最高的序階,才會以普遍的道德律則來考慮法律,或是以普遍的人權來考慮權利。

## 二、「正義」即可逆性

在《道德發展的哲學》一書的第五章中,Kohlberg 以相當長的篇幅論述「正義即可逆性」。他引述 John Rawls 在其《正義論》中的主張,認為每個參與制訂規則的人,都必須站在先於社會建制而存在的「原初地位」(original position),並蒙上「無知之紗」(veil of ignorance),摒除掉自己的社會地位、天賦資質、以及自己在分配中

的位置，才能制訂出公正無私而具有普遍性的正義規則。他更引述康德的「斷言律令」(categorical imperative) 來說明所謂的「普遍性」：「個人意志所遵循的法則必須能夠成為普遍的立法原則」；「你必須這樣行動：在任何情況下，把人當作目的，絕不只做為工具」；「必須把每個有理性之存在者的意志，當作是普遍立法的意志」。他並且舉出一個兩人分蛋糕的例子，來說明什麼是「純粹的程序性正義」：這兩個中一個人負責切蛋糕，令一個人則負責分配，如此則能保證他們能平等地分享蛋糕。

從以上的簡短論述中，我們可以看出：Kohlberg 建構其道德發展的「結構理路」是：先把「正義」訂作是人類道德發展的終極目標，然後從認知心理學的角度，根據個人在其生命中不同發展序階的認知思維能力，考量他們在該發展序階所能做的「正義」思維，作為評估該一序階道德發展分數之標準。比方說，道德發展「序階四」的思維特色是「法律和秩序取向」，到了發展的此一序階，人們在認知上開始傾向於認為：依據「法律和秩序」做出道德判斷是符合「正義」的。處於發展序階較早之「年齡」的個人，不可能做出此種道德判斷；「年齡」超過此一發展序階的個人，如果依照「法律和秩序」做出道德判斷，其道德發展階段仍然是屬於「序階四」。

### 三、馬教授之理論的理路

瞭解 Kohlberg 建構其道德發展理論的「結構理路」之後，我們便可以回過頭來，檢視馬教授所提出的「七階段道德發展論」。假定我們接受 Kohlberg 的大前提：認為人類的認知發展階段具有文化普遍性，是由其生理發展因素所決定，不受文化因素所影響；在建構華人的道德發展理論時，我們必須思考的首要問題是：儒家道德發展的終

極理想是什麼？這樣的終極理想在個人認知發展的不同序階體現出來時，其道德思維將呈現出什麼樣的特色？

馬教授在其論文中，引述 Simpson(1974)的論點，認為 Kohlberg 的道德原理「是完全基於西方的哲學思想」，若不參考「非西方的哲學思想」，並不足以解釋道德概念。接著，他又引述 Dien (1982)的論點，認為：中國道德思想的主要概念是「仁」，它「已被翻譯成種種不同的意思，譬如『愛』、『善』、『慈心』、『完美的德行』，基本上它是對親人的深厚感情，它植根於孝道，並且通過家庭延伸至對所有人」。

這樣的論點雖然太過簡單，基本上還是可以接受的。馬教授認為：中國人傾向於在道德思維和判斷中同時強調情（即仁愛、慈愛、親愛）及理（及理智）。在他所提出來的「七階段道德發展論」中，「利他行為與人際關係」和「公義」是兩個最重要的「基本參數」（fundamental parameter），七階段中的每一個階段都由這兩個「基本參數」所構成。依照馬教授的說法，「利他行為與人際關係」是「趨向感性的傾向」，「公義」則是「涉及人際糾紛的時候，在道德情境中的判斷或思維方式」。

這裡，我們馬上會遇到一個棘手的問題：中國人在作道德思維時，固然是同時考慮「情」和「理」，然而，中國人所考慮的「理」，是不是等同於西方人所說的「公義」？它們跟「情」之間有什麼關聯？能不能由「情理」發展出西方文化所謂的「公義」？

我們可以再從馬教授對其理論之「階段六」所做的描述，來思考這個問題。在 Kohlberg 的理論中，個人發展到「階段六」之後，其認知能力已經完全成熟，能夠依據「普遍的倫理原則」做出道德判斷。馬教授理論中的「階段六」則在「普遍的倫理原則」之外，再加上「仁」。他將「利他行為與人際關係」和「公義」截然二分，在「利他

行為與人際關係」這一邊，則列出「仁與自然的利他行為」；在「公義」這一邊，列出康德的三項「斷言律令」，包括「公義的原則」、「普遍性」、「自主與自由」。這似乎是說：「仁」和「公義」是兩種截然不同的文化理想，它們在個人不同的認知發展階段，會有不同的展現；因此，他刻意將「利他行為和人際關係」和「公義」當作是兩種不同的「研究參數」，考量它們在不同認知階段的展現，而建構出其理論。

倘若我這樣的推論是正確的，我們馬上又會遇到一個難題：儒家的「仁」和西方的「公義」或「正義」之間到底有什麼樣的關聯？它們真是截然二分的嗎？

這是半世紀以來令許多中國哲學家困擾不已的大問題，在《知識與行動》一書中，我用結構主義的方法，分析儒家思想的內在結構，基本上也是想從社會心理學的角度，來回答此一問題。可是，在這本書中，我只是在「文化」的層次上，分析「道、儒、法、兵」的中華傳統，並沒有進一步討論：這樣的文化傳統在人生不同領域中的心理學意涵。馬教授在其論文中雖然提到這本書，卻沒有進一步討論：這種文化傳統對道德發展的意涵；而是在「階段六」中，將「仁」和「公義」對列，似乎它們是兩種截然不同的文化理想。

倘若「仁」和「公義」是兩種全然異質的文化理想，中國人是不是一定要與西方文化接觸之後，才能學會「公義」的文化理想？如果這個答案是肯定的，馬教授的理論，將「利他行為與人際關係」和「公義」當作是橫跨各階段的兩個「研究參數」，這又是什麼意義呢？是不是意味著「利他行為與人際關係」這個「研究參數」使個人朝向「仁」的文化理想發展，「公義」這個「研究參數」則使人朝「公義」的文化理想邁進？

#### 四、「仁」與「公義」

馬教授說「利他行為與人際關係」是「趨於感性的傾向」，「公義」則是「涉及人際糾紛的時候，在道德情境中的判斷或思維方式」。倘若「仁」和「公義」是兩種截然不同的文化理想，難道華人不會以「仁」作為基礎，在各種不同道德情境中做思維或判斷嗎？這種以「仁」作為基礎所做的道德判斷，可不可能具有「公義」的屬性？

這些問題沒有交代清楚，讀者在閱讀馬教授的論文時，就常常會感到困擾。倘若我們仔細閱讀馬教授論文中，七階段兩個參數下所包含的各個項目，我們便常常會發現兩者之間的關係十分混淆。比方說，在「階段一」中，「利他行為與人際關係」之下，列有「父母權威」一項；在「公義」之下，則列有「服從權威」。我思索半天，實在看不出其間有什麼不同。同樣的，在「階段二」的「工具性目的」和「具體的物質主義與個人主義」；以及「階段三」的「首屬群體利他行為」和「群體權利」，都有令人難以分辨的困擾。這是什麼意思呢？這是指：個人在朝向「仁」和「公義」這兩種文化理想發展的過程中，他們在最初幾個發展階段中展現出來的「利他行為和人際關係」以及「公義」可能具有共同的特色？抑或是指：在這幾個階段，「感性的傾向」和「理智的思維」具有較高的一致性，到了發展晚期，「感性」和「理智」就逐漸分裂為二？

#### 五、道德發展的至高境界

馬教授的理論中，最令人感興趣的是「第七階段」：「自然的和諧」。在 Kohlberg 本人的理論中，原先並沒有這個階段。馬教授說他「採取佛家的慈悲為懷和道家的超脫非價值觀作為道德發展的至高境

界」是一種「主觀的選擇」，將來如有機會，還「會採納其他宗教和哲學思想來解釋這第七階段」。當然，馬教授高興做這種「主觀的選擇」，這是他個人的自由，我也無法干涉。我想強調的是：學術理論的建構，必然要提出具有說服力的「結構理路」。倘若我們仔細閱讀 Kohlberg 的著作，我們可以很清楚地看出他的「結構理路」。當馬教授以其「主觀的選擇」將佛家和道家的理想安置在其理論結構的第七階段時，我想請教的是：這樣做的「結構理路」在那裡？我們不要忘掉：Kohlberg 曾發展出一種計分方式，企圖用量化的方法，收集實徵資料，來驗證其理論。當馬教授以「主觀的選擇」在 Kohlberg 的六個發展階段再加上「第七階段」時，我們該用何種實徵研究方法，來驗證其理論呢？

## 六、結論

在推展「社會心理學本土化運動」的進程中，近年來，有許多華人學者也開始致力於理論建構的工作。這是一個十分正確的方向。從科學哲學的角度來看，一門科學要有真正的進展，一定要再理論的建構上有所突破，而不能單單只從事實徵資料的累積。然而，我們要想建構學術理論，一定要能夠提出強有力的論述，讓別人接受其「結構理路」。馬教授在華人道德發展的理論建構上，已經跨出了十分重要的一步，我希望他在不久的將來，能夠釐清其「結構理路」，回答本文所列的各項問題，為華人道德發展的研究，做出更大的貢獻。

## 參考文獻

葉啟政 (1995) : 〈結構之外：歷史社會學理路初探〉。《二十一世紀雙月刊》(香港)，32 期，39-44。

Kohlberg, L. (1981). *Essays on moral development, Vol. 1: The philosophy of moral development*. San Francisco, CA: Harper & Row.

Kohlberg, L. (1984). *Essays on moral development, Vol. 2: The psychology of moral development*. San Francisco, CA: Harper & Row.

### 作者簡介

黃光國：台灣大學心理學系教授

通訊處：台灣台北市大安區羅斯福路四段 1 號  
台灣大學心理學系