

# 文化與認知：兩種層次的分析

黃光國 台灣大學心理學系及研究所

---

《本土心理學研究》自創刊以來，最大的特色之一，便是開闢「靶子論壇」，每期選出一篇「靶子論文」，同時邀請幾位對論文主題素有研究的學者，針對該篇論文發表評論，並由「靶子論文」作者負責回應。我一向深信：好的學術一定是好的辯論，這樣的設計可以迫使國內的社會科學工作者不得不接受各方的挑戰，並跟同行的學者對話，而不能再躲在自己的研究「地盤」內「獨白」，是促使國內學術進步的重要動力，值得全力予以提倡。

本期的「靶子論文」是我所撰寫的〈兩種道德：台灣社會中道德思維研究的再詮釋〉。我非常感謝《本土心理學研究》編者所作的細心安排，邀請馬慶強、張欣茂、葉光輝、歐陽教、洪仁進、柯華葳六位心理學者，對我的論文提出評論。從一九八〇年代初期，開始參與本土心理學研究以來，我很清楚地認識到：在從事本土心理學研究工作的時候，文化的分析和心理學的實徵研究是截然不同的兩種研究層次，要落實本土心理學研究，一定要先進行文化層次的分析，再以之作為基礎，從事心理學的實徵研究。然而，我也知道自己對中華文化傳統所知有限，所以在從事學術研究的時候，只好採取「攻碉堡」戰術，先做好整體作戰計畫，再集中全力，圍攻一座座的碉堡，解決一個個的學術難題。在這段期間，我一面研究西方科學哲學，一面用它來分析中華文化傳統，陸續出版了《儒家思想與東亞現代化》、《中國人的權力遊戲》、《王者之道》等幾本專著（黃光國，1988a；

1988b；1991)。一九九五年出版的《知識與行動：中華文化傳統的社會心理詮釋》，可以說是我前期學術研究工作的總結，攻下這座「城池」之後，便可以作為基礎，進行進一步的「攻城掠地」。這篇〈兩種道德〉便是以我對儒家「庶人倫理」的分析為基礎，重新解釋以往心理學者對台灣社會中道德思維所作的實徵研究。

我的這種研究取向跟一般心理學者的作法頗不相同，很多「堅守心理陣營」的心理學界朋友常常看不懂我在做些什麼，也不瞭解我為什麼要這麼做。我將六位評論人所提出的問題仔細閱讀之後，發現：他們所提出的問題大致可分成兩類，一類和我所採取的特殊研究路線有關，另一類則跟本文的論述主旨有關。現在正好借這個機會，說明自己這種特殊的研究立場。謹將他們六位所提出的問題略加整理，並逐一回答如后：

## 一、道德多元論

張教授的評論很正確地指出：我所採取的道德多元論(pluralism)立場與Kohlberg的道德絕對論是針鋒相對的。道德多元論是道德相對論的一種類型，極端的道德相對論主張：不同的倫理體系都是一樣正確，彼此之間並無絕對的是非可言。但道德多元論卻認為：不同的倫理體系有其獨特之處，也有共同之點；個人行為的是非有其客觀的評斷標準，但這樣的標準卻是建構在一個基本的理論架構之中。我對儒家文化傳統的分析，便是要在文化的層次上，找出這樣的架構。

張教授指出：Kohlberg的理論是一種道德推理(moral reasoning)的理論，中國儒家的道德卻不是建立在邏輯推理(logical reasoning)的基礎之上。儒家教條在中國的地位比較接近宗教的性質，譬如：中國人可以找出許多理由來合理化(rationalize)「孝道」，但卻很少有人會

由「理性」(rational)的立場去挑戰孝道。這個論點也十分重要。我在〈兩種道德〉一文中，只談道德「思維」，而不說道德「推理」，其原因即在於此。我之所以願意花數年的時間來分析儒家思想的內在結構，其道理亦在於此。倘若我們對儒家思想的結構一無所知，我們如何能夠解釋儒家社會中的道德思維？

我也同意張教授在「結論」一節中指出的論點：「哲學上許多重要議題裡，最不適合用心理學的方法研究的問題可能就是道德。」(頁184)這話說得一點也不錯，道德這樣的研究意義必然深受文化影響，不先做文化層次的部分，貿然就要用心理學的方法進行研究，若不是虛費功夫，便很可能是謬誤百出。有鑑於此，多年來我所採取的策略是在文化的層次上分析儒家倫理，以之作為參考架構，再來分析華人在其生活世界中的道德思維。〈兩種道德〉一文，便是其中一例。

## 二、兩種道德還是多種道德

瞭解我「道德多元主義」的立場之後，我們便可以進一步討論葉光輝教授的評論。葉教授從他攻讀博士學位時代即致力於從事「孝道」的研究。在這篇評論中，葉教授根據他多年的研究經驗，討論「如何界定道德判斷的判準」。這篇評論中，有許多可供議論之處，其中最大的問題，在於葉教授經常把「文化」和「認知」(心理)兩個不同層次的問題混為一談。由於葉教授的許多論點跟我的論文並不相干，我也不想在此一一細作深論。此處，我只想從葉教授的評論中，挑出他針對我的論文所作的批評，談談把「文化」和「認知」混為一談所導致的誤解。

葉教授說：「奠基在黃教授對道德發展採取文化相對主義立場背後的理路，主要是來自長久一直流行於社會科學界對東西文化特徵，

採用『集體』與『個體』主義此二元對立的邏輯理念的結果。」(頁200)事實上，在我的論文中，我很清楚地指出：我對道德發展所採取的立場是「多元主義」(pluralism)，而不是「相對主義」(relativism)(頁168)。「多元主義」和「相對主義」的不同，在張欣茂教授的評論中講得非常清楚，在前一節中，我也已經有所回應。我一向反對把西方與非西方文化的對比，簡單地化約為「集體主義／個體主義」的二元對立。葉教授說：「黃教授也許可以接受我對東西方所謂『集體主義』與『個體主義』二元對立主張的一種修正，及這兩種理想的或典型的社會意識型態，它們應該是類同於Kohlberg道德理論的第四與第五階段的思維基礎。」這種論點是我絕對無法同意的。在我看來，「集體主義／個體主義」是屬於「文化」層次的社會意識型態；Kohlberg道德發展的第四或第五階段，則是屬於「認知」層次的個人心理發展，兩個不同層次的問題，怎麼可以混為一談？

多年來，我一直強調：我們必須將「文化」層次和個人心理學或「認知」的層次分開，我是先在「文化」的層次上分析儒家思想的內在結構，再以之作為參考架構(frame of reference)，在華人社會中從事社會心理學研究。這樣的立場在〈兩種道德〉一文中闡述得非常清楚。在該文中，我很清楚地指出：倘若我們在「文化」的層次上仔細分析儒家思想，我們很容易看出：儒家的「集體主義」和西方的「個體主義」並不是截然對立的。用 Shweder 等人(1990)的概念來說，它們兩者之間都有一些具強制性的特色(mandatory features)(頁126)；然而，它們也各有其「可替代的特色」(discretionary features)(頁127)。我因此而稱之為「兩種道德」，我也因此而稱自己的立場為「道德多元主義」。依循這樣的理路，如果葉教授宣稱：世界上各個不同文化中的道德體系是「多種道德」，我是可以接受的。

反過來說，倘若不先在「文化」的層次上釐清自己所談的是哪一

種「集體主義」，反倒用一種籠統的方式在談「集體主義與個體主義的二元對立」，這種研究取向必然無法說清楚各種不同文化之間有何異同之處，最後一定是淪入文化「相對主義」的觀點，以為世界上存有許多截然不同的文化，所謂的「現代化」，就是由甲文化變成乙文化；由「集體主義的思維邏輯」，轉變成為「個體主義的思維邏輯」。用葉教授自己的話來說：「這是一種社會發展的過程，從定於特定社會價值體系的集體思維邏輯（在中美比較中通常是定於儒家『庶人倫理』的集體思維邏輯），進而轉化發展到能夠包納多元價值取向的個人超越與實現的『個人主義』思維邏輯（儒家的『聖人倫理』或外推仁道思維邏輯）」（頁 201）。

這種論調可以說是台灣七〇年代「現代化派」的標準論調，是我絕對無法苟同的。在我看來，這種論述方式的最大混淆之處，在於根本還沒有弄清楚什麼是儒家倫理，什麼是「個人主義」，就「大膽假設」它們之間存有什麼樣的關係，將隨著時代的轉變而如何轉變。比方說，我實在看不出：儒家的「聖人倫理」或「外推的仁道思維邏輯」，跟「包納多元價值取向的個人超越與實現的『個人主義』思維」有什麼類同之處？我無法理解，為什麼葉教授會說：集體主義的思維邏輯和個體主義的思維邏輯是「社會發展的兩個不同階段」，我也看不出「集體主義的社會意識型態不斷地遭受個體主義的意識型態所取代，因為從發展的觀點來看，人們是會偏好更高一層級的思維觀念的」（頁 201）？如果葉教授不先把什麼是「集體主義／個體主義」的「意識型態」或「思維邏輯」界定清楚，諸如此類的論點恐怕不會有任何說服力吧？

### 三、普遍結構與副結構

馬慶強教授從他在倫敦大學攻讀博士學位時代，便開始研究華人的道德思維，針對此一問題發表了數十篇的論文，是海內外研究此方面問題最為資深的權威學者。他對拙著所作的評論，也可以讓我們看出：在研究華人道德思維（或其他社會行為）時，在「文化」和「認知」的兩個不同層次上分別作分析是十分必要的。

馬教授說：他在另一篇論文中曾經提出將道德發展階段結構分做兩種不同的結構，就是「普遍結構」（general structure）和「副結構」（sub-structure）。「普遍結構是抽象的、具邏輯的，及適用於不同的文化；而副結構則是從普遍結構中引伸出來而又具有文化背景的，所以副結構是倚文化的（culture-dependent）。」（頁206）。用我論文中的概念來說，所謂「普遍結構」，就是Kohlberg理論中由階段一到階段四的「認知發展結構」；所謂「副結構」，就是存在於人類社會中形形色色的「文化結構」。我很同意馬教授的論點：要解決Kohlberg理論上的論點，一定要先弄清楚這兩個不同層次的結構。

我和馬教授的歧異之處，在於我認為：我們必須用研究文化的方法來分析文化，而不能只用心理學的實徵研究來分析文化。在《知識與行動》一書中，我之所以主張用「結構主義」的方法，來分析「儒家思想的內在結構」，其道理即在於此。更清楚地說，我認為：用心理學的實徵研究方法要找出「正義的判斷結構、利他的判斷結構、心理需求的判斷結構、及其他方面的判斷結構」根本是治絲益棼，幾乎是不可能做到的。

除了這個基本立場的差異之外，馬教授在其評論中所作的論述，我都非常同意。尤其是他對於用Kohlberg的MJI和用Rest的DIT蒐集資料之優缺點所作的深入討論，更是令我十分敬佩。由這些討論可以

看出：馬教授對於這些問題所下的功夫之深。對於我論文中所引用的圖2和圖3，馬教授說：「除非黃教授能夠指出道德思慮的階段計分在哪一方面，哪一個程度已經考慮了中國人的思想，中國人的哲學，中國人的價值觀，不然的話，這樣的跨文化比較，就不是一個公平的比較了。」（頁212）由於這兩張圖是引用以往學者的研究成果，坦白說，我無法答覆馬教授的質疑，我也同意馬教授的觀點：這不是一個公平的「跨文化比較」。其實，這正是我們為什麼要主張發展「本土心理學」的最主要原因呢！

#### 四、論述的意圖與範疇

歐陽教是國內研究教育思想的前輩，他和洪仁進兩位教授提了三個問題，每一個問題又各包括幾個小問題，其中第「三、2」項問題跟我的基本立場關聯較為密切，我先在此回答，然後再逐一回覆其他問題：

歐陽教和洪仁進兩位教授問道：Gilligan在其一九九〇年以後的論著中，借用音樂學理中的「雙重賦格曲」理念，將「關懷理論」與「正義理論」融合為一體之兩面，我是否可以相應於Gilligan的「新說」，將自己的觀點作一調整？

從心理學實徵研究的層次來看，儒家倫理跟Gilligan所謂的「關懷倫理」確實有許多相似之處。國內學者葉紹國在她所寫的兩篇論文〈由不同文化觀點對Kohlberg道德發展理論的評估〉（Yeh，1997）及〈道德推理中關懷導向與正義導向思考之區辨及其在中國社會實踐的特徵〉（葉紹國，1996）中，曾經作過相當詳盡而且精闢的比較，有興趣的讀者，可以參閱這兩篇論文。

可是，我卻認為：從文化層次來看，倘若我們深入分析儒家思想

的內在結構，我們很容易看出：儒家倫理固然跟「關懷倫理」有若干相似之處，可是衍生出這兩種倫理觀點的文化脈絡(culture context)卻是完全不同的。學術研究的功力，就是要做到「既見其同，又知其異」。如果我們不採用「結構主義」的分析方法，我們便很難看出它們之間的差異。我之所以堅持要在「文化」和「認知」(心理)兩個不同的層次上從事本土心理學研究，這也是重要理由之一。

除了這個問題之外，兩位教授所提的問題大多涉及本文的「論述意圖」，茲回答如后：

「一、1」：對於 Kohlberg「道德發展理論」，我確是只引述跟我論文相關的部分內容，沒有對其建構理論作「來龍去脈」的歷史說明。我的做法應當是一般論文寫作的通例，不知兩位教授是否同意？

「一、2」：我再次查閱 Snarey (1985) 的原作之後，發現該項假設中確有「夠多的」一詞，其原文為“sufficiently wide range of sociocultural settings”。程小危教授的引文中為什麼將之刪除，我實在不得而知。誠然，「夠多的」一詞確實不易有清晰明確的界說，只能由學者作主觀的判斷。刪除掉倒可以省掉不少麻煩。

「一、3」：〈兩種道德〉一文的主要目的只是企圖重新詮釋：為什麼 Kohlberg「跨文化道德判斷發展序階」的理論無法用來說明在台灣所做的實徵研究。至於是否可以說明在以色列、肯亞、印度等地所作的實徵研究，有興趣的學者倒不妨用同樣的理路，作類似的探討。由於本文討論範圍的限制，在此只能以如此「自我定位」。

「二、1」：在我的論文裡，儒家思想的內容在結構確實包括了作為「庶人倫理」的「仁、義、禮」倫理體系，儒家對於「修身以道」的基本要求，以及儒家要求知識份子「濟世以道」的使命感。由於本文的主要目的是在談一般人(庶人)社會生活中的道德思維，因此只談與其人際關係(倫理)之安排最有關係的「尊尊法則」和「親親法則」，



而不及於其他。這也是論文範疇的問題，其他層面和本文的主旨並沒有太大的相干性，所以略而不談。

「二、2」：在「儒家的道德困局」中，本文只取「父為子隱，子為父隱」，和「舜父殺人」兩件事件，主要是在討論「倫理」與「國法」的衝突。儒家倫理中當然也包括其他類型的道德衝突，例如兩位教授所舉的「事父母幾諫」，「當不義則爭之」，但跟本文的論旨不相干，所以略而不談。

「二、3」：在「儒家倫理的調整」一節，只談「新文化運動」和「公德心運動」，主要是在討論儒家倫理在近代西方文化衝擊下所作的調整，以便和本文對「倫理／國法」的討論前後呼應。至於儒家在中國漫長歷史上的調整，與本文的論述主旨不相干，所以只在《知識與行動》一書中討論。

## 五、道德願景在哪裡？

柯華葳教授在仔細閱讀我的論文之後，很感慨的問道：「儒家的格局為什麼這麼小？那些先天下之憂而憂，後天下之樂而樂，或是大義滅親的訓誨在這差序格局、親親法則中屬什麼地位呢？難道是哲人、聖賢之士提出望梅止渴的道德願景？」（頁228）

這些問題一方面涉及由本文之論述意圖所設定的範疇，一方面也再次說明：我為什麼堅持要採用「文化」和「心理」雙層次的分析來從事本土心理學研究。從我對「儒家倫理內在結構」的分析來看，儒家倫理並不只是「庶人倫理」，它還包括「士之倫理」。可是，由於本文的主要目的是「對台灣社會中道德思維之實徵研究的再詮釋」，「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」之類的訓誨是屬於「士之倫理」的範疇，跟本文的論述主旨並不相符，因此在本文中略而不談。倘若

要回答柯教授所提的這些問題，我們必須另闢戰場，設定新的研究問題，再作進一步的研究。在本文的論述範疇之內，恐怕很難回答這些問題。

走筆至此，我相信我已經回覆了六位評論人對我的評論。最後，我要對六位評論人在百忙之中費心閱讀我的論文，並且作出仔細的評論。他們的細心讓我看清楚自身的疏忽與不足，在此謹再致上最誠摯的謝意。

### 參考文獻

- 黃光國(1988a)：《儒家思想與東亞現代化》。台北：巨流圖書公司。
- 黃光國(1988b)：《中國人的權力遊戲》。台北：巨流圖書公司。
- 黃光國(1991)：《王者之道》。台灣：學生書局。
- 黃光國(1995)：《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。
- 葉紹國(1996)：〈道德推理中關懷導向與正義導向思考之區辨及其在中國社會實踐的特徵〉。《本土心理學研究》(台北)，5期，264-311。
- Shweder, R. A., Mahapatra, M., & Miller, J. G. (1990). Culture and moral development. In J. Stiger, R. A. Sweder, & G. Herdt (Eds.), *Cultural psychology: Essays on comparative human development*. New York: Cambridge University Press.
- Snarey, J. R. (1985). Cross-cultural universality of social-moral development: A critical review of Kohlbergian research. *Psychological Bulletin*, 97(2), 202-232.
- Yeh, S. K. (葉紹國)(1997). *An appraisal of Kohlberg's moral developmental theory from different cultural perspectives*. Paper presented in the 2nd conference of the Asian Association of Social Psychology. Aug, 4-6, Kyoto, Japan.

## 作者簡介

黃光國：台灣大學心理學系及研究所教授

通訊處：106 台灣台北市大安區羅斯福路四段1號  
台灣大學心理學系

