

# 也談「人情」與「關係」 的構念化

黃光國 台灣大學心理學系

我從 1983 年開始建構〈人情與面子〉的理論模型，至今已經超過十五寒暑。在這一段期間，我用這個理論模型做了一系列的研究，也看到許多人用它作為基礎，從事實徵研究，心中頗感快慰。十餘年來，我的研究工作已經有相當大的進展，最近我綜合以往的研究成果，撰成〈華人的關係主義：理論的建構與方法論的考量〉一文（Hwang, 2000），多年來的研究經驗讓我深深相信：「關係主義」應當是研究華人社會行為的主要方向，往這個方向繼續努力，我們應當可以開展出華人社會心理學，乃至於亞洲社會心理學所獨有的研究傳說。

基於這樣的立場，楊中芳教授跟她的五位學生經過五年的反覆討論之後，撰成這篇論文〈人際關係與人際情感的構念化〉就特別吸引我的注意。提倡「知識（科學）無政府主義」的科學哲學家 Feyerabend (1978/1996) 認為：理論是「人」創造出來的。沒有一種理論可以稱作是「真理」，因為任何理論都不可能與研究事實完全符合。由於用實驗、觀察、或任何研究方法所獲得的結果，都受到理論的指引，所以我們從一個理論出發，只能看到與理論一致的事實，而無法看出其盲點。我們唯有從一個新理論著手，才有可能看出與原理論不符的實在世界。他因此提出一種理論的多元論，一方面主張「增生原則」(principle of protification)，認為一個理論

即使已經得到高度確認和普遍接受，也要發明或精心設計一個與公認觀點不一致的理論；一方面又主張「韌性原則」（principle of tenacity），認為：一個舊理論即使受到事實的反駁和否證，它也應當被保留下來，因為它的內容可能對得勝的對手理論有所貢獻。

從這樣的角度來看，只要我們認定：「關係主義」是理解華人社會行為的主要方向，我們便應當鼓勵學者往這個方向思考，並針對同一主題，建構不同的理論，彼此互相競爭。所謂「他山之石，可以攻錯」，斯之謂也。

楊教授對於這個問題的研究興趣，跟我從事這一系列研究時的興趣所在可以說是大同小異的。然則，她對「關係」及「人情」的「構念化」方式，跟我以〈人情與面子〉的理論模型為基礎所作的這一系列研究，到底有什麼不同呢？

總的來說，我是西方科學哲學的信仰者。我從 1983 年開始，積極投入「心理學本土化」運動以來，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，各門學科（包括心理學）和心理學的發展，存有一種「互為體用」的關係：各門科學的發展可以作為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瞭解，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，以此作為基礎，針對華人社會中的種種現象，提出學術性的問題，來從事社會科學的研究。

因此，我在建構〈人情與面子〉之後的一系列理論模型時，總是盡量地以西方的方法論和認識論作為思考問題的基礎。這一點，我在〈多元典範的研究取向〉一文中，有相當清楚的說明（黃光國，1999）。相反地，楊教授在從事「人際關係與人際情感的構念化」工作時，卻是採用心理學家的典型作法，先回顧過去有關的研究（見楊文中「過去有關關係與人情構念化的研究」一節，頁 109 至頁 131），然後再提出她自己「對關係與人情進行構念化之策略」。這樣的研究策略，優點是可以「綜合各家之長」，提出的「構念化」架構似乎面面俱到，缺點是她並不瞭解：我在建構這一系列理論模型時，在方法論及認識論上的刻意考量。現在楊教授既然願意以她的文章作為《本土心理學研究》的「靶子論文」，學刊主編又希望我針對這篇論文提出評論，我很樂於藉這個機會來談談：我建構這一系列理論模型時，所作的各種考量；以及建構理論模型時，「方法論／認識論」基礎不穩可能遭遇到的困難。因此，本文將分為三節，第一節答覆楊教授對〈人情與面子〉理論模式所提出的各項質疑，第二節討論我對華人文化傳統的分析；第三節則以這樣的分析作為基礎，對楊教授「人際關係與人際情感」的構念化方式提出幾項質疑，請楊教授答覆。

## 一、有關〈人情與面子〉理論模型建構的幾個問題

在「人際關係與人際情感的重新構念化」一節（頁 142）中，楊教授主張「人際交往不等同於人際關係」，此一主張，主要是以她對〈人情與面子〉之理論模型的批評作為基礎，而這樣的批判又包含有相當大的誤解。本文將先討論楊教授對〈人情與面子〉理論的誤解，然後進一步討論：以這種誤解所進行的「構念化」可能遭

遇什麼樣的困難。在〈人際關係與人際情感的構念化〉一文中，楊教授在回顧以往的相關研究之後，說道：

由費孝通、黃光國，以至楊國樞的關係構念化，一脈相承地都是以連接關係分類與、交往法則及對待方式為主題。前面我已經提過，這種構念化是把人際交往與人際分類混淆了。本來我們是希望用人際關係的分類來看人們在人際交往時所施用之交往法則及行為有什麼不同，但是在費、黃、楊等氏的構念化中，大家均以交往法則來分類或界定關係了！那麼，我們還能再用之來研究人際交往嗎？我認為我們要不就必須用其他角度、維度或基礎來構念化關係分類，才能研究兩者的關係，找出為什麼不同的關係分類會使人們用不同的法則來交往；不然就放棄研究這兩者的關係，將之等同，然後去研究關係分類如何影響人們作人際判斷或決定。否則，就成了一直自己研究自己，那就好像要做研究說明綠色的東西是綠色的一樣，沒有什麼意義。（頁 119）

在我看來，這一段論述是令人感到十分困惑的。費孝通、楊國樞二位先生對關係的構念化，有沒有「把人際交往與人際分類混淆」，在此暫且不論，起碼在我〈人情與面子〉的理論模型裡，人際關係的分類和人際交往的法則是區分得非常清楚的。楊教授為什麼會說我也是「以交往法則來分類或界定關係」呢？

楊教授的論文對〈人情與面子〉的理論模型總共做了五點評論（頁 114 至頁 117）。不幸的是，這五點評論卻是建立在她對這個理論模型的兩項誤解之上。那兩項誤解呢？

第一，楊教授說：我「將人際交往看為是一種廣義的資源交換，並把資源交換分為三類，認為人們將與他們交往的人分為三種，分別在交往中施用三種不同的交換法則。」這個說法基本上是正確的。然而，她又說：「黃氏的這三種資源交換或人際關係的分類，主要是在兩個交往維度上來分類的：情感交流與工具交換。」這個說法卻大有問題。在我的理論模型裡，「人際關係的分類」和「資源交換的法則」是截然不同的兩回事，兩者不可混為一談。楊教授的這種說法不僅把兩者混為一談，而且說它們都是「在兩個交往維度上來分類的」，這是十分嚴重的誤解。事實上，在我的整個理論模型中，我從來沒有用過「情感交流與工具交換」這樣的字眼，也沒有說它們是「兩個交往維度」。為了釐清這樣的誤解，我認為必須要在此先說明我建構〈人情與面子〉之理論模型的理路：

### （一）關係的分類

我對華人社會行為的一系列研究，是以建構〈人情與面子〉的理論模型為起點。這篇文章最早於在 1983 年香港舉辦的「第一屆中國文化與現代化研討會」上宣讀（香港中文大學社會科學院暨社會研究所，1985），經過幾度修改之後，其英文版刊登在〈美國社會學刊〉之上（Hwang，1987）。最近我又撰成〈多元典範的研究取向〉一文，詳細說明我建構這一系列理論模型的「方法論／認識論」基礎。

〈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」，祇是為了概念分析的方便（圖 1-1）。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。

〈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」心中所作的第一件事是「關係判斷」，他要思考的問題是：「他和我之間有什麼樣的關係？」

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，長方形中的斜線部份稱為「情感性成份」（expressive component），空白部份稱為「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（Benjamin, 1974），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」（love vs. hostility）和「控制」（control vs. autonomy）兩個成份構成的（Schaefer, 1959），「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（Halpin, 1966；Stogdill, 1974）；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）（Bales, 1953；Fleishman, Harris & Brutt, 1955）。不管他們用的是什麼樣的概念，「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」。

然而，不論是子女對父母行為的知覺，或是部屬對領導者行為的知覺，構成雙方人際關係的這兩個向度都是互相獨立的，而不是互相排斥的。這裡，我們馬上會遭遇到一個關鍵性的問題：既然人際關係中的「情感性成分」和「工具性成分」是兩個互相獨立的向度，在〈人情與面子〉的理論模型裡，為什麼可以用一個長方型的方塊將它表現出來？

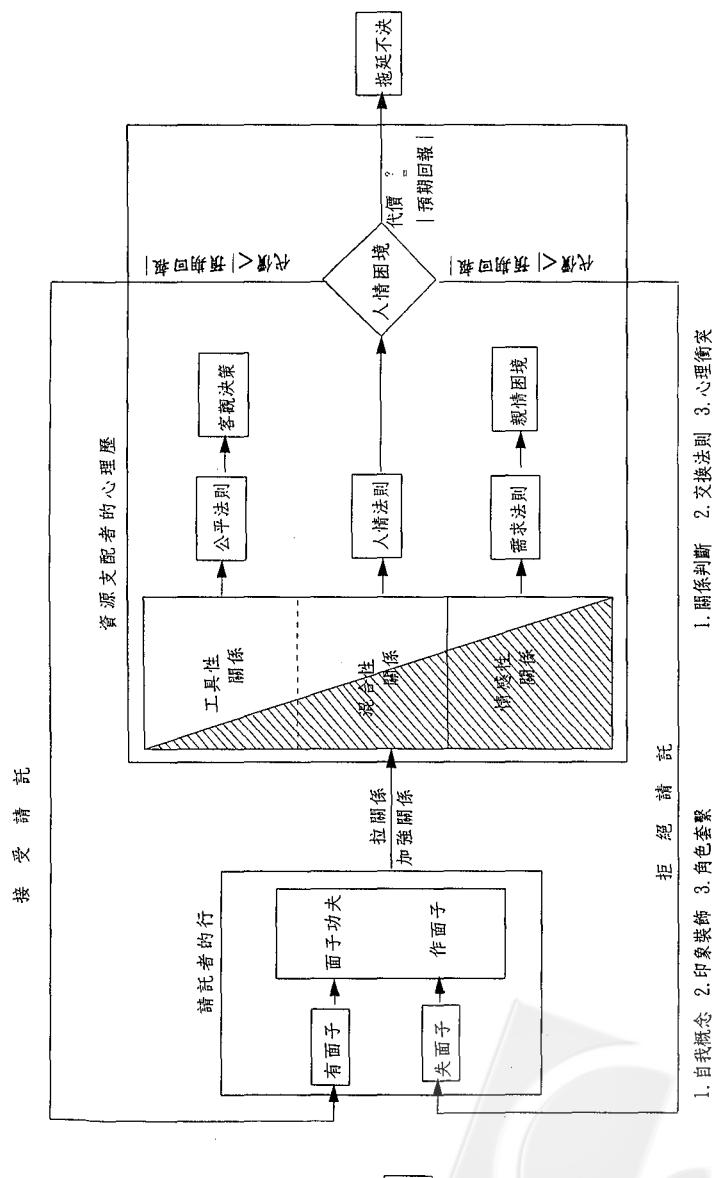


圖 1-1：人情與面子理論模式

我們可以從兩個不同的角度，來回答這個問題。第一，〈人情與面子〉的理論模型是以「社會交換論」作為基礎，而建構出來的。這個理論模型中很重要的一部份是「社會交換的資源論」(resource theory of social exchange)。這個理論依「具體性」(concreteness)和「特殊性」(particularism)兩個向度，將社會互動中交換的資源分為六大類，即金錢、愛情、地位、訊息、服務、及財貨(Foa & Foa, 1976)，每類資源在這兩個向度所構成的空間中，各有一定位置（見圖 1-2）。「社會交換的資源論」假設：個人與他人進行的任何一種社會互動，都是在交換這六類不同的資源。換言之，任何一種「社會交換」基本上都是一種「工具性行動」，是個人為了獲取某種社會資源，而和他人進行的一種社會交換行動。更清楚地說，即使是楊教授所謂的「情感交流」，在〈人情與面子〉的結構理路中，也可以想像成是一種「工具性行動」，只不過雙方交換的資源是「愛情」而已。

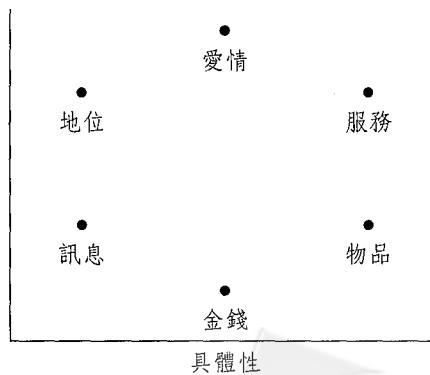


圖 1-2 社會交換的六類資源及其屬性

第二，〈人情與面子〉的理論模型是建構在「報的規範」之上。當「請託者」要求「資源支配者」將他所掌握的資源作有利於自己的分配，資源支配者在衡量雙方之間的關係，並選擇適當的「交往法則」，與對方進行互動後，他一定可以預期：他能夠從對方獲取某種回報。差別只是在於回報時間的長短，以及回報資源的種類而已。從這樣的角度來看，在任何一種社會互動中，「資源支配者」所考量的「人際關係」，都必須包含有「工具性成分」，其間差別僅只在於其「情感性成分」的多寡而已。倘若我們要用〈人情與面子〉的理論模型來說明這兩種成分之間的關係，則圖 1-1 「資源分配者的心理歷程」中，代表兩人間「關係」的長方形，以一條對角線隔開，以斜線覆蓋的部分，代表「情感性成分」；而作為其背景的整個空白長方形則代表兩人間的「工具性成分」。

瞭解我建構〈人情與面子〉理論模型的結構理路之後，我們立刻可以看出：楊教授對該理論模型所作的第二點評論，也有一項很嚴重的誤解。楊教授說：「由黃氏在其模式中只將關係分為三類而不是四類，推知他認為此兩個維度是相互排斥的，亦即一個高另一個必定低，不可能同時高或同時低的。這一假設是否合理早已有人質疑（楊宜音，1993）。」這一段話顯然是楊教授大膽而錯誤的「推論」。誠然，〈人情與面子〉的理論模型假設：「關係」是由「情感性成分」和「工具性成分」所構成，但我從來沒說過：「此兩個維度（成分？）是相互排斥的，亦即一個高另一個必定低。」這種說法恐怕是楊教授「望圖生義」而產生出來的「推論」吧？

## （二）社會交換的法則

在楊教授對我所作的第二點評論中，她接著說道：「這一問題

也讓我們進一步要問：為什麼這三類人際關係會與三種性質不同的交往法則連在一起？黃氏人工地把人際關係分為三類，是否與想要從西方文獻中所提取的那三個法則配合有關？」從以上的論述中，我們可以很清楚地回答楊教授：對於這兩個問題的回答，都是肯定的，我之所以會把人際關係分為三類，就是要與西方心理學研究所提取的三個法則相配合。

在〈人情與面子〉的理論模型裡，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」及「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。

〈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。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（例如 Ries, 1984），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」；互動雙方祇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」（Deutsch, 1975; Greenberg & Cohen 1982; Lerner, 1975, 1977; Leventhal, 1976）。作者因而綜合這些觀念，建構出〈人情與面子〉的理論模型。

### (三) 「關係」與「交換法則」的釐清

從以上的論述中，可以很清楚地看出：在〈人情與面子〉的理論模型裡，人與人之間的「關係」是由「情感性成分」和「工具性成分」所構成的。然而，這兩種成分是個人對當下雙方互動的預期，也是過去雙方互動之歷史經驗所留下的一種後果，而不能視之為「兩個交往維度」，更不能說是什麼「情感交流與工具交換」。楊教授說：「黃氏自己指出：即使在情感性的關係中，也有工具交換成分；而在工具性關係中也有感情交流成分，不同只在於比重而已。」（頁 114）這是相當嚴重的扭曲。在〈人情與面子〉的理論模型裡，我們只能說：「在情感性關係中有工具性成分，在工具性關係中也有情感性成分」，而不能用「工具交換」與「情感交流」來加以取代。因為在楊教授的定義裡，「情感交流與工具交換」是「兩個交往維度」，而在〈人情與面子〉的理論模型裡，「工具性成分」和「情感性成分」則是所謂的「關係」成分，兩者不可混為一談，更何況在我所建構的理論模型裡，根本就沒有用過「情感交流」或「工具交換」這樣的概念。

由於楊教授在介紹我的理論時，用了一招「偷天換日」的手法，她的以下推論，當然也站不住腳：「如果真是如此，那麼『人情法則』照理應該是『需求法則』與『公平法則』中間的、或混用的一種法則，不應是一種性質完全不同的均等法則」（頁 114）在〈人情與面子〉的理論模型裡，不僅「關係」不是由「情感交流與工具交換」這兩個「交往的維度」所構成，我也從來沒說：「需求法則」、「公平法則」、「人情法則」是由「情感交流與工具交換」這兩個「交往的維度」所構成。在我的理論模型裡，「人情法則」不過是「均等法則」的一種衍生物，由於它在華人社會裡有其特殊性，所

以我們有必要重新加以定義。前文說過，在西方的正義理論裡，「需求法則」、「均等法則」、和「公平法則」是人類社會中最基本的三種正義原則，怎麼能「互相轉換」呢？

瞭解我的基本立場之後，我們便可以回答楊教授的下一個問題：「為什麼我們不把人際關係看成是包括兩個層面（或部分、或維度）的交往：工具及感情層面，這兩個層面各有其自身的、但又相連貫的，而非性質不同的交往法則。在這樣一個人際交往構念化之下，來看人際關係的分類，研究者不但可依其自己的理論、意願將截成（或分成）幾類都可以，而且人際交往法則也只有量的不同，而無質的不同。」（頁 115）我一再強調：在〈人情與面子〉的理論模型裡，「關係」和「社會交換法則」是截然不同的兩回事。楊教授一再主張：「把人際關係看成是包括兩個層面（或部分、或維度）的交往：工具及感情層面。而這兩個層面各有其自身的、但又相連貫的，而非性質不同的交往法則」，這是楊教授的觀點，不是我的觀點。更清楚地說，是楊教授自己要把「關係」和「交往法則」混為一談，這樣的作法是我竭力反對的。至於說「人際交往法則也只有量的不同，而無質的不同」，這種論點，也是我無法苟同的，其理由本文前節已有說明，此處不再贅述。

瞭解〈人情與面子〉的理論模型的結構理路之後，我們便可以回答楊教授對我所作的第三點評論中的部分問題：「如果我們仔細察看家人關係也會發現，即使在情感交流的關係中，相互滿足物質上的需要也是相當重要的部分。例如，父母通常是照顧子女衣食需要中，表現其情感。而有的父母除了給予子女充足的衣食之時，可以完全沒有感情的成分，使子女體會不到一點愛的感情。所以說，把父母與子女關係劃為是情感性的，認為是少有工具性交換的成分，好像也很難說的過去。」（頁 115）這段話看起來似乎言之成

理，其實也包含了楊教授對〈人情與面子〉理論模型的若干誤解。譬如，楊教授說：「即使在情感交流的關係，相互滿足物質上的需要也是相當重要的部分」在〈人情與面子〉的理論模型，我只用「情感性關係」一詞而沒有「情感交流的關係」；楊教授說：「把父母與子女關係劃為是情感性的，認為是少有工具性交換的成分」，其實我只談「工具性成分」，從來沒用過「工具性交換的成分」。在我看來，像「情感交流的關係」、「工具性交換的成分」都是些含混的概念，把「人際關係」和「人際交往」混為一談，然後一再主張「把人際關係和人際交往分開看」，豈不讓人感到奇怪？

## 二、華人文化傳統的分析

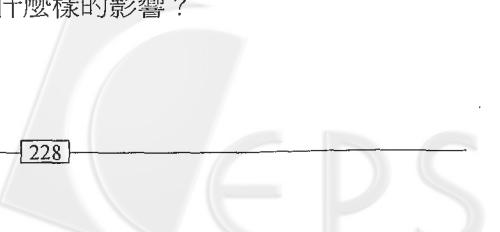
在以上的論述中，我已經很清楚地說明：〈人情與面子〉的理論模型是以「社會交換論」作為基礎，結合「社會交換的資源論」和「正義理論」中的重要概念，而建構出來的。這種理論建構的方式將「關係」、「交換法則」、以及社會交換的「資源」都作了嚴格的區分，並以「客體化」的方式，來建構理論。

這種建構理論的方式基本上是採取笛卡兒式「主／客」二元對立的途徑，用「客觀主義」的方式，在建構理論。嚴格地說，這樣建構出來的理論並不只適用於華人社會之中，而應當可以適用於任何一種社會之中。這麼說來，讀者難免會產生質疑：既然〈人情與面子〉是一種適用於不同社會的普遍性理論模型，我們為什麼要稱之為「中國人的權力遊戲」？它所描述的社會行動如何能夠反映出中國文化的特質？

### （一）一種心靈，多種心態

這個問題，其實也是楊教授在其論文裡：「文化與個人的關係」

一節中所考量的問題：「如何將文化因素考慮在內？」楊教授在她論文裡如何處理這個問題，在此暫不討論。我對這個問題的處理方式，則是強調文化心理學的基本主張：「一種心靈，多種心態」（one mind, many mentalities）（Shweder *et. al.*, 1997），認為全世界人類由生理遺傳所決定的心理功能都是一樣的，但他們在其獨特文化影響下所培養出來的心態內涵卻是不同的。文化之所以能夠影響個人心態的內涵，則是透過他所使用的語言文字。更清楚地說，倘若我們採取「客觀主義」的研究取向，不考慮承載文化傳統的語言，則〈人情與面子〉的理論模型是可以適用於不同文化的普遍性理論模型，反映出人類共同的「心靈」（mind）；倘若我們將華人日常生活所使用的語言考慮在內，我們便能看到：在儒家文化傳統影響之下，華人在日常社會互動過程中可能呈現出來的「心態」（mentality）。

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）。在和他人進行互動的時候，他所使用的「語言」並不是雜亂無章的（Wittgenstein, 1945/1986），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」。我們要瞭解：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：什麼是「中華文化傳統」？這樣的「中華文化傳統」對華人的社會行動，可能產生什麼樣的影響？  


## (二) 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》及《王者之道》兩本書中，作者以〈人情與面子〉的理論模型作爲基礎，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》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：

1. 義命分立的天命觀
2. 庶人倫理：「仁、義、禮」倫理體系

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：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：個人和任何其他人交往時，都應當從「親疏」和「尊卑」兩個社會認知向度(social cognitive dimension)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》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(Leventhal, 1976)。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 2-1）。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」。

### 3. 修身以道

### 4. 「士之倫理」：濟世以道

將〈人情與面子〉的理論模型和儒家思想的內在結構互相比較，讀者立刻可以發現：〈人情與面子〉的理論模型和儒家的「庶人倫理」所主張的分配正義是互相對應的，兩者之間具有「同構的」(isomorphic)的關係。這種作法主要是要彰顯前述文化心理學的基本主張：「一種心靈，多種心態」。倘若我們不把文化因素考慮在內，則〈人情與面子〉的理論模型應當是具有文化普遍性的。倘若我們用結構主義的方法將文化因素考慮在內，則吾人將可看出華人文化的特色。

### 資源分配者的心理歷程

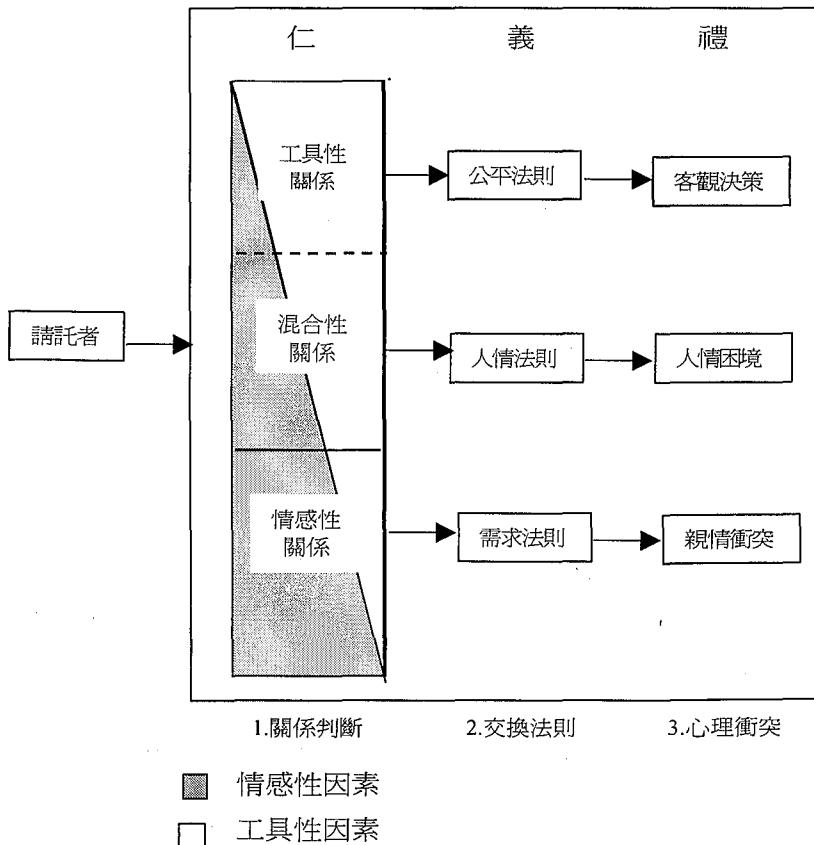


圖 2-1：儒家庶人倫理中的「仁 義 禮」倫理體系

### (三) 社會生活的基本結構

我在用「結構主義」的方法分析儒家的文化傳統時，是以先秦儒家諸子所說的「嚴肅話語」作為分析的文本，這跟一般心理學者常用的訪談法並不一樣。以結構主義的方法分析儒家的文化傳統，所得的結果可以說是儒家文化的「深層結構」；以華人社會的某一特定群體作為對象，用訪談法收集儒家文化有關的某些資料，所得的結果只能說是儒家文化的「淺層結構」。「淺層結構」和「深層結構」之間有一定的關聯，而且可以放置在「深層結構」的脈絡中來加以解釋，但它卻不像「深層結構」那樣，具有穩定性和全面性，不能讓人看出文化的全貌。瞭解這一點之後，我們便可以再回過頭來，回答楊教授對我的第三點評論：

在仔細研究了黃氏的模式之後，會發現他所謂的工具性關係，實與 Fiske 的四個分類中的「市場定價」類別類似，並不類似於一般人們常用的「對等互惠」的工具性關係類別。與包括在這類裡的人交往，其實是只有交往，並沒有什麼實質意義的關係存在。反而，他的混合性關係比較接近 Fiske 的「對等互惠」類別，是除了家人之外，包括我們一般接觸的所有有實質關係的他人。（頁 115）

這個說法有一部份是正確的。在我最近完成的一篇論文〈華人的關係主義：理論的建構與方法論的考量〉中，我很清楚地指出：Alan P. Fiske (1991) 在他所著的《社會生活的基本結構》一書中，將人類關係的基本形式區分為四種：(1)權威排序 (authority ranking) 是一種不對等的差別關係，通常發現在地位和優先順序的階層序列之上，或者是命令的使用及其相硬性的遵從和順服。(2)共同分享

(communal sharing) 是一種人我不分的同一關係，它所強調的是慈愛、親密、及共同體，其典型例子是親密家人間的關係。(3)平等匹配 (equality matching) 是一對一的對應性關係，在這種關係裡，雙方是彼此分開且平等的，譬如：平衡式的回報，均等分配或同樣貢獻，以及輪流使用等等。(4)市場計價 (market pricing) 則是以金錢折算各種交易物品的價值，雙方比較不同的物品，並計算彼此在交易中的損益比例。

Fiske (1991, 1992) 認為：人類所有的社會行為都是由這四種關係的基本形式演變出來的。倘若我們以之與作者對儒家「庶人倫理」的分析互相比較，我們不難看出：所謂的「權威排序」是和「尊尊法則」互相對應的；共同分享、平等匹配、市場計價則與「親親法則」中的「情感性關係」、「混合性關係」、「工具性關係」及其相連的交換法則互相對應。

#### （四）「關係」的轉換

然而，楊教授說：「與包括在這類（指工具性關係）裡的人交往，其實是只有交往，並沒有什麼實質意義的關係存在。」這個說法，我也歎難同意。自從 1990 年代初期，東歐國家解組，全世界一起在走資本主義道路，許多華人社會都以極快的速度向工商業社會轉變。即使是聲稱要堅持社會主義的中國大陸，也有「十億人民九億商，還有一億要開張」的說法。在大多數人的日常生活裡，跟屬於「工具性關係」的人從事「市場計價」的交換行為也變得愈來愈重要，楊教授為什麼說：「跟這類裡的人交往，並沒有什麼實質意義的關係存在」呢？

楊教授對〈人情與面子〉的理論模型的第四點批評是：

將人際關係分類，如果又不能提供由一類進化或退化到另一類的可能性及可能途徑，那麼就忽略了人際關係發展的問題。黃氏固然曾指出工具性關係在一定條件下可以升為混合性關係，但他卻沒有指出通過什麼途徑可以這樣做。更何況，他認為混合性關係難進入情感性關係。那麼，他的情感性關係類別中的密友、朋儕團體成員等非血緣關係的成員又是如何進入這個「原級團體」之中的呢？這一點，林端也曾撰文批評。（頁 116）

〈人情與面子〉的理論模型曾經指出「工具性關係」在經過「拉關係」或「加強關係」之後，可以轉換為「混合性關係」。然而，該一理論模型卻沒有談到「非血緣關係的成員是如何進入這個『原級團體』之中」，這一點確實是可以繼續再作文章的好題目。

可是，楊教授所提的解決方案，卻是我無法同意的，她說：「前面在討論第二點時已經提過，如果我們能將人際交往法則在構念上與人際關係分開來，像 Roloff 那樣把它看成是在幾個維度（例如，回報內容之同質性、回報時間之長短、回報數量之對等性等）上有不同的一個組合，那麼黃氏所謂的『需求法則』、『公平法則』、與『人情法則』可以同視為是在這些交往維度上的組合，那麼有關相互轉換的問題既可迎刃而解。這樣，應可幫助我們進一步構念化人際關係的發展這一問題。」事實上，在〈人情與面子〉的理論模型裡，「人際交往法則」在構念上本來就是與人際關係分開來的，這一點我在前文中已經作過充分說明。倘若楊教授或任何人有興趣寫一篇論文，討論「回報內容之同質性、回報時間之長短、回報數量之對等性」如何影響人際關係之轉換，我都十分贊成，肯定這是一個很好的研究題目。可是，我卻不認為我們能把「人際交往法則」

「看成是在幾個維度上有不同的組合」。在〈人情與面子〉的理論模型，「需求法則」、「公平法則」、與「人情法則」已經是最基本的交往法則了，它們都指稱一種基本的社會行動，彼此之間有本質上的不同，不能彼此化約，也不能「視為是這些交往維度上的組合」。這一點，只要想想本文對這幾個交往法則的定義，立刻就可明瞭，楊教授不妨三思！

### （五）社會學與社會心理學：兩種層次的分析

楊教授對〈人情與面子〉的理論模式所作的第五點評論是：

在他的模式中，沒有考慮到角色義務與期望的問題。例如，我們與父母的關係，雖然在「應然」的層次看是屬於情感性關係，但是在「實然」的層次，當個人道德修養尚未完善，未能把「孝行」與「孝感」完全合一之前，有時兩者並不和諧，甚至有時在遵行孝行時諸多抱怨、毫無感情可言。彼此仍然會為了盡義務，而做雙方認為自己應該為對方做的事。有的人甚至當感覺父母並不愛自己時，會排斥這種感覺，認為天下哪有不愛自己子女的父母。所以我們在構念化人際關係時，最好把「應然」與「實然」分開，親人的關係雖然應屬於情感性關係，恐怕在實際人際交往中，即使是同樣的「孝行」也應像胡先縉那樣，分出既定義務與真正感情。（頁 116-117）

這一點批評是極有見地的。事實上，這也是我在建構〈人情與面子〉的理論模型時，最花心思的一個問題。細心的讀者不難看出：在〈人情與面子〉的理論模型和儒家「庶人倫理」的分配正義中（見

圖 1-1 和圖 2-1）中，我都是用「請託者」和「資源分配者」來指稱互動的雙方，而避免使用任何的角色稱謂。他們兩者之間的關係，我也只稱做是「情感性關係」、「工具性關係」及「混合性關係」，而避免使用任何具體的關係稱謂。我之所以這樣做，最主要的原因便是要讓〈人情與面子〉的理論模型和儒家的「庶人倫理」的描述純粹是在作社會心理學層次的分析，而不是在作社會學層次的分析。

在我看來，「社會心理學」的理論和「社會學」的理論對於「關係」的處理方式是截然不同的。「社會學」的理論在論及「關係」時往往傾向於考慮互動雙方之間的「角色關係」，是一種較為穩定的社會關係；「社會心理學」的理論中所謂的「關係」，則側重於雙方互動時的心理感受，是隨雙方互動的進展而不斷變化。前者是穩定的，後者則是動態的，兩者不可混為一談。

我對儒家「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，君臣有意，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」，值得強調的是：在儒家的觀念裡，這五種角色關係中，除掉「朋友」一倫外，其餘四倫卻蘊含有「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、父、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。

然而，儒家的倫理要求在本質上只不過是一種社會規範而已。我們固然可以預期：社會上大多數的人，都會按照社會規範而作出各種社會行動，但他們在現實生活裡是否真的會如此行動，則是一個經驗性的問題，有待我們從事社會心理學的實徵研究，才能獲得解答。

### 三、對楊教授之「構念化」的幾點質疑

在回答楊教授對〈人情與面子〉理論模型所作的五點評論之後，我們便可以進一步來檢視楊教授對「人際關係與人際情感」進行「構念化」的方式，並以之與我建構〈人情與面子〉理論模型的理路互作比較。

整體而言，我在從事這一系列研究的時候，有兩個基本的信念：第一，是文化心理學家所主張的「一種心靈，多種心態」，認為人類任何一種心理活動，有其共同部分，亦有其受文化所塑造的獨特部分；必須分別加以處理；第二，文化是有意義而且有組織的完整整體（LeVine, 1984），在研究人類共同的「心靈」時，我們

可以用心理學家常用的「切割方法」，將研究焦點集中在某一特定領域，而不管其他；但在研究某一文化中獨有的「心態」時，我們卻必須採用人類學的方法，對文化作整體的分析。因此，我在建構〈人情與面子〉理論模型之後，所從事的這一系列研究，都是以笛卡兒式「主／客對立」的方式作為基礎，考量西方的「方法論／認識論」，以「批判實在論」的方法建構〈人情與面子〉的理論模型，以結構主義的方法分析中華文化傳統，一步一步建構出來的。

相對之下，楊教授對「人際關係與人際情感」的構念化方式，則是國內從事「本土心理學」研究者的典型作法：針對一個特定領域，回顧相關研究，找一群人訪談，然後根據自己的主觀印象，開始從事「理論建構」的工作，既不管什麼「主／客對立」的「方法論／認識論」，也不對文化作整體性的考量。這樣建構出來的「理論模型」跟本土社會中一般人日常生活的常識比較貼切，也具有較高的「本土契合性」，可是卻容易留下許多漏洞。在我看來，楊教授的文章把主觀意見和客觀論述夾雜在一起，其中包含許多有待商榷之處。然而，由於篇幅所限，在這篇評論裡，我又無法就這些疑點一一細論，而只能假設：楊文中所附的圖、表涵攝了楊教授的主要論點，然後針對這些圖、表，提出幾項問題，向楊教授請教：

### （一）大我和小我

在討論「大我」與「小我」的關係時，楊教授說：「每一個人幾乎在任何一個時間及場合都是某一個集體的成員，都總帶有一個或多個心理的『大我』。這也使得在兩人的交往中，一定可以找到某種共同的連繫，並憑之可以進行為一個共同之『大我』的交往活動，從而減少個人只顧『小我』所可能產生的衝突」（頁 134）。

從儒家思想的內在結構來看，儒家思想確實是鼓勵個人（尤其是佔有較高社會地位的「士」），要盡力往外施「仁」，個人施「仁」的範圍愈廣，他認同的「大我」愈大，他的道德成就。然而，個人要認同什麼樣的「大我」，完全是要看他當時所涉入的社會事件而定。我們無法找到一種跨越情境而穩定的「大我」。職是之故，在楊教授的圖 1（頁 134）中，「個人（小我）與其所屬群體（大我）之包含關係」中的符號及標示，譬如：「家庭／單位／屬黨／國家／天下」之類，就令我感到相當不安。事實上，類似的圖案在費孝通（1948）的「差序格局」，和許烺光（Hsu, 1971）的「心理社會圖」（Psychosociogram）中，我們也都可以看到。可是，他們從來沒有標出：那一個圓圈代表哪一種社會組織或哪些人。為什麼呢？

在〈華人關係主義：理論的建構與方法論的考量〉一文中，我以「建構實在論」的科學哲學作為基礎，並引用何友暉（Ho, 1991；1993）所提出的兩個重要概念，說明：〈人情與面子〉的理論模型（圖 1-1）以及儒家「庶人倫理」都是研究者基於某種特定觀點所建構出來的一種「微世界」（microworlds），旨在描述「不同關係中個人」（person-in-relations）的社會行動。當個人針對某一事件，在「生活世界」（life world）中，和涉入事件的其他人依儒家的「庶人倫理」進行社會互動，他所知覺到的「關係中的人們」（persons-in-relation），則形成像楊文圖 1 所示的「差序格局」或「心理社會圖」。然而，事件的性質不同，每位華人所處的社會情境也不一樣，涉入事件中的「關係中的人們」也各不相同。比方說，在台灣鄉下，一對青年男女不顧父母的反對，堅決想要結婚；我實在看不出：這樣一個社會事件跟「世界領袖」、「國家領導」、或「黨魁」會有什麼關係？

換句話說，不在「差序格局」的示意圖或「心理社會圖」上標明具體的社會對象，具有理論上的重要涵意；將圖中每一圈的社會對象都標示清楚，反倒喪失了理論上的彈性及想像的空間，楊教授不知以為然否？

## （二）「感情交流」和「工具交換」的構念化

在楊教授論文中，最重要的主張是要對「人情關係和人際交往」重新「構念化」。然而，楊教授的「構念化」方式卻有許多模糊不清之處，有待進一步的釐清。比方說，以楊教授圖 2「人際關係在人際交往的運作過程」（頁 158）及圖 3「人際關係發展過程中三個成分變化之假想圖」（頁 160）和〈人情與面子〉的理論模型互作比較，我們立刻可以發現幾項問題：

1. 〈人情與面子〉的理論模型將互動雙方界定為「請託者」與「資源分配者」。當「請託者」要求「資源分配者」將他掌握的資源作有利於自身的安排時，「資源分配者」所作的「關係判斷」、「選擇合宜的交往法則」、面臨「心理衝突」的拿捏考量等等，都是其「心理歷程」，發生在「資源分配者」的認知系統之中。

然而，在楊教授的「人際關係在人際交往的運作過程」和「人際關係發展過程中三個成分變化之假想圖」中，我完全看不出：所謂的「感情成分」、「關係基礎」、及「工具成分」到底是存在於什麼地方？是存在於兩人之間的「關係」中嗎？如果這個答案是肯定的，難道「人際關係在交往前」和「交往後」互動雙方對雙方「關係」的知覺都是一樣的嗎？如果這個答案又是肯定的，我們平常所說的「拿熱臉去貼人家的冷屁股」又該作如何解釋？

2. 〈人情與面子〉理論模型分析的對象是「請託者」要求「資

源分配者」將其掌握的資源作有力自身之分配後的單一互動行動，所以對「資源分配者」可能採取的各種「交換法則」都必須作清楚的界定。在這個理論模型裡，並沒有用「情感交流」或「工具交換」這樣的術語（terminology），可是諸如此類的概念，卻可以用這個理論模型的術語表達出來。比方說，所謂的「情感交流」就是依「需求法則」或「人情法則」，將包含「愛」的資源給予對方。所謂的「工具交換」就是依「公平法則」交換「特殊性」較低的資源，包括：金錢、物品、訊息等等。

然而，在楊教授的「構念」之中，所謂的「感情交流」與「工具交換」卻有極其奇特的定義。她說：

在工具層面之交往中，「合情合理」法則是指雙方在某一交往場合中，不管目的是互依的還是維繫的，以盡在此一場合所應盡的角色行為義務及情感義務為交往法則。因此一般必須在其所涉及的交往場合裡所扮演的角色應該怎麼做的事理之上，加上情感義務，意即「人情」的考慮，遵循前面所述的人情交往法則，講求的是義務情感的對等及準時的互報。

在感情層面之交流中，「合情合理」法則中之「理」即是指上述之義務的「人情」。這種「人情」可以被視為是工具層面交換之「理中之情」，也可以被視為是在感情交往層面之「情中之理」。（頁 156-157）

坦白說，就此一部份而言，我實在看不出這兩個定義有什麼差別。這倒也不奇怪，因為楊教授自己也強調：「這一有關人際交往的『合情合理』法則的構念化的特點是把工具及感情這兩層面的交

往聯繫了起來，並視兩者為累疊的。也就是說，工具層面與感情層面之交往都靠義務『人情』之交往狀況。」（頁 157）然則，「感情交流」和「工具交換」的差別在什麼地方呢？楊教授說：「至於在感情交往中之『合情合理』法則中的『情』，是指雙方『願意』向對方表露之真摯『感情』。這種感情之交流通常以關心、同情、無私的助人或自我犧牲行為來表達之，不求對等互報，也不求立即回報或根本不求回報的。」（頁 157）

在我看來，這個定義就顯得十分奇怪。探求人內心「真正的」想法，一向是心理學者的「兵家大忌」，我們怎麼能知道某一項感情交流是不是出自於「關心、同情、無私的助人、或自我犧牲」，「不求立即回報或根本不求回報」？是不是要問參與交流的雙方？近年來，楊教授致力於從事有關「社會讚許」的研究，大概不難推知：用這樣的問題問受試者，他們可能作出何種答案吧？

3. 在這兩張圖中，箭頭流程到底是什麼意思？譬如，圖 2 中箭頭流向是不是說「感情交流」會透過「人情義務」，影響「感情成分現狀」，「工具交換」，只會影響「工具成分現狀」，然後又分別改變「感情成分原狀」及「工具成分原狀」？在楊教授的論述中，一再強調「感情交流中有工具性成分，工具交換中也有感情成分」，怎麼在圖 2 中看起來卻是如此的「涇渭分明」？

### 三、關係的分類與行為規範

楊文表 2「兩人關係三個成分之剖析」中，也有許多令人難解之處：

在「交往法則」的「行為規範」一欄中，「工具成分」的「互惠」與「互助」到底有何不同，也令我百思不得其解。楊教授說：

「『誠意』是指雙方不完全以自己的私利為交換準則，而能以『互惠』為交換準則」（頁 161）。然而，什麼是工具成分的「互助」呢？反而在「感情成分」一節中，我看到楊教授對「互助」一詞所作的比較相近的說法是：「人際關係最終還是希望雙方能『誠心』相待，不只是為自己的利益來善待對方，而是『盡己之心為人』、出於『自動自發』的精神來幫助對方。」（頁 161）這樣的解釋和「互惠」的概念到底有什麼不同呢？到底「工具成分」跟「感情成分」有什麼不同？請楊教授稍作解釋。

「交往法則」一欄，包含「行為規範」和「情感表露」二項，是否恰當，也有商榷餘地。這一點，將在下一節跟楊教授之表 1「既定關係與人情義務之關係」一併討論。

#### （四）「仁、義、禮」的關係

在《知識與行動》一書中（黃光國，1995），我曾經以〈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。依照這樣的分析（見本文第二節），我指出：儒家「庶人倫理」強調「尊尊法則」及「親親法則」，前者是指：在社會互動中，由佔較高地位的人作出決策；後者是指：他在作決策時，必須依照雙方「關係」的親疏遠近，選擇最適當的交往法則，作出符合社會規範的行動。考量雙方「關係」的親疏遠近是「仁」，選擇最適怡的交往法則是「義」，作出符合社會規範的行動則是「禮」，三者之間的關係和〈人情與面子〉理論模型中「資源支配者的心理歷程」是同構的（見本文圖 3-1）。

以我對儒家思想的分析和楊教授的表 1 及表 2 互相比較，我們立刻可以看出幾項問題：

楊教授認為「行為規範」（禮）和「情感表露」（仁）都是屬於「交往法則」，但在我對儒家「庶人倫理」的分析中，選擇最適恰的「交往法則」，才是合「義」的。請問楊教授：在表 2 中，「義」的位置要擺在哪裡？選擇合宜性的「交往法則」是不是合「義」的呢？

如果這個問題的答案是肯定的，這三者的關係是不是如表 2 所列的包含關係，即「行為規範」的「禮」和「情感表露」的「仁」都屬於「交往法則」「義」之下？

在我看來，楊教授表 2 對於這三者之間的安排並不能妥善表現出：儒家思想中「仁」、「義」、「禮」三個核心概念之間精緻而又複雜的關係。在儒家思想中，「仁」為「萬德之首」，合宜的「交往法則」以及外顯的「行為規範」都必須由此衍生出，「仁」怎麼可能包含在「交往法則」之下？這三者之間的關係，又如何能夠反映出儒家倫理出名的「差序格局」？

### （五）「尊／卑」順序與應有之情

楊文表 1「既定關係與人情義務之關係」把儒家的各種人倫關係所主張的德目，都當做是「應有之情」，在我看來，這也是把問題看得太簡單。

依照我對儒家思想的分析，儒家「庶人倫理」中所強調的「尊尊法則」，和圖 3-1 所描述的「親親法則」，是儒家對人倫主張之「原型」（prototype），儒家所主張的任何一種倫理關係都必須由此衍生而出。舉例言之，在親子雙方的互動中，儒家強調「父慈／子孝」，任何一方的行為違反了「尊尊法則」或「親親法則」，都可以說是違反了儒家倫理的要求。問題是：「父／子」關係便蘊涵

有儒家倫理最重視的「尊／卑」順序，因此「慈／孝」人倫規範最強調的其實是「上／下」之間的順從關係。

親子關係如此，其他各種關係亦莫不如是。像「夫義／婦聽」、「兄良／弟悌」、「長惠／幼順」、「君仁／臣忠」，那一種倫理關係不是在強調兩種角色之間的「尊／卑」秩序？這樣的人倫秩序是不能倒反的，恐怕也不是「應有之情」一詞所能概括的。這種不具對稱性的倫理，那能說是什麼「應有之情」？

在楊文表1中，「應盡之感情義務行為」一欄中列出了「互助」、「合作」、「緊急援助」、「禮尚往來」等等項目。在「父慈／子孝」、「夫義／婦聽」、「兄良／弟悌」、「長惠／幼順」、「君仁／臣忠」等倫理關係中，到底有沒有包含這些項目呢？在我看來，這些項目所描述的社會行為，大多是存在於兩造平等的關係之中，並不足以反映「尊／卑」關係的特色：楊教授要想對此一問題作出任何論斷，恐怕還得提出更具有說服力的論據。光只列出這麼一張表，恐怕不易讓人信服吧？

#### 四、結語

從詮釋學的角度來看，任何一件「文本」一旦出版之後，便有了它自己的生命，必須經過人們不斷地詮釋，它的生命才會繼續下去。然而，就詮釋學的觀點而言，對「文本」的任何一種解釋，基本上都是一種「錯誤的解釋」，必須要跟原作者不斷地對話，才能釐清作者的原意，讓「文本」的生命有繼續生存的空間。

我很高興看到：楊教授對〈人情與面子〉理論模型的批判和詮釋，讓我有機會和楊教授直接對話，並澄清自己的立場。較為遺憾的是：楊教授似乎並未注意到：在〈人情與面子〉的理論模型出版

之後，我以這個理論模型為基礎所作的一系列研究。這一系列研究讓我相信：「關係主義」是未來研究華人社會行為的主要方向。在這篇評論裡，我以這一系列研究作為基礎，對楊教授的「構念化」方式提出了幾點質疑，也企盼能夠看到楊教授的回答。然而，我卻認為：楊教授論文中所提出的研究方向卻是值得深思的，大家如果往這個方向繼續努力，應當可以為華人「關係主義」的研究建立新的傳統，開闢出一片新的天地。本土心理學的同仁們，期共勉之！

## 參考文獻

- 費孝通(1948)：《鄉土中國》。上海：觀察社。
- 黃光國(1988)：《儒家思想與東亞現代化》。台北：巨流圖書公司。
- 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。
- 黃光國(1999)：〈多元典範的研究取向：論社會心理學的本土化〉。《社會理論學報》。2卷，1期，1-51。
- Bales, R. F. (1958). Task roles and social roles in problem-solving groups. In E. E. Maccoby, T. M. Newcomb, & E. L. Hartley (Eds.), *Readings in social psychology* (3<sup>rd</sup> ed.). New York: Holt, Rinehart, & Winston.
- Benjamin, L. S. (1974). Structural analysis of social behavior. *Psychological Review*, 81(5), 392-425.
- Deutsch, M. (1975). Equity, equality, and need: What determines which value will be used as the basis of distributive justice? *Journal of Social Issues*, 31, 137-149.
- Feyerabend, P. (1978/1996). *Against method: Outline of an anachistic theory of knowledge*. London: Verso Edition. 周昌忠(譯)：《反對方法》。台北：時報出版公司。
- Fiske, A. P. (1991). *Structures of social life: The four elementary forms of*

- human relations. New York: The Free Press.
- Fleishman, E. H., Harris, E. F., & Brutt, H. E. (1955). *Leadership and supervision in industry*. Columbus, OH: Ohio State University Press.
- Foa, E. B., & Foa, U. G. (1976). Resource theory of social exchange. In J. S. Thibaut, J. Spence, & R. Carson (Eds.), *Contemporary topics in social psychology*. Morristown, N.J.: General Learning Press.
- Halpin, A. W. (1966). *Theory and research in administration*. New York: Macmillan.
- Ho, D. Y. F. (1991). Relational orientation and methodological relationalism. *Bulletin of the Hong Kong Psychological Society*, 26-27, 81-95.
- Ho, D. Y. F. (1998). Interpersonal relationships and relationship dominance: An analysis based on methodological relationalism. *Asian Journal of Social Psychology*, 1, 1-16.
- Hsu, F. L. K. (1971). Psychological homeostasis and jen: Conceptual tools for advancing psychological anthropology. *American Anthropologist*, 73, 23-44.
- Hwang, K. K. (黃光國)(1987). Face and Favor: the Chinese power game. *American Journal of Sociology*, 92(4), 944-974.
- Hwang, K. K. (1999). Filial piety and loyalty: The types of social identification in Confucianism. *Asian Journal of Social Psychology*, 2, 129-149.
- Hwang, K. K. (黃光國)(2000). Chinese relationalism: Theoretical construction and methodological consideration. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 30(2), 155-178.
- Lerner, M. J. (1977). The just motive in social behavior: Some hypotheses as to its origins and forms. *Journal of Personality*, 45, 1-52.
- Lerner, M. J. (1981). The Justice motive in human relations: Some thoughts on what we know and need to know about justice. In M. Lerner & S. C. Lerner (Eds.), *The justice motive in social behavior: Adapting to times of scarcity and change*. New York: Plenum Press.
- Leventhal, G. S. (1976). The distribution of reward and resources in groups

- and organizations. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in Experimental Social Psychology, vol. 9*. New York: Academic.
- Leventhal, G. S. (1976). Fairness in social relationships. In J. Thibaut, J. T. Spence & R. T. Carson (Eds.), *Contemporary topics in social psychology*. Morristown, N. J.: General Learning Press, 211-239.
- Leventhal, G. S. (1980). What should be done with equity theory? In K. J. Gergen, M. S. Greenberg, & R. H. Willis (Eds.), *Social exchange: Advances in theory and research*. New York: Plenum Press.
- LeVine, R. A. (1984). Properties of culture: An ethnographic view. In R. A. Shweder & R. A. LeVine (Eds), *Culture theory: Essays on mind, self, and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reis, H. T. (1984). The multidimensionality of justice. In R. Folger (Ed.), *The sense of injustice: Social psychological perspectives*. New York: Plenum Press.
- Shweder, R. A., Mahapatra, M., & Miller, J. G. (1990). Culture and moral development. In J. Stiger, R. A. Sweder, & Herdt (Eds.), *Cultural Psychology: Essays on comparative human development*. New York : Cambridge University Press.
- Stogdill, R. M. (1974). *Handbook of leadership: A survey of theory and research*. New York: Free Press.
- Wittgenstein, L. (1945/1986). *Philosophical Investigation*. Ed. and tr. by G. E. M. Anscombe. New York: Macmillan. 范光棣，湯潮(譯)：《哲學探討》。台北：水牛出版社。

完稿日期：2000年08月16日

## 作者簡介

黃光國：台灣大學心理學系教授

通訊處：106 台灣台北市羅斯福路四段一號台灣大學心理學系