

儒家關係主義的理論建構及其方法論基礎

黃光國

國立台灣大學心理學系

本論文的目的是在說明：作者如何以建構實在論的科學哲學作為基礎，建構出儒家關係主義的理論體系。作者首先根據「實在論」的哲學，建構出〈人情與面子〉的理論模型；再以此一模型作為基礎，用結構主義的方法分析儒家文化傳統的深層結構。用何友暉「方法論的關係主義」來看，〈人情與面子〉的理論模式和儒家文化傳統的深層結構都是研究者所建構的「微世界」，旨在描述華人社會中的行動者如何與「不同關係的其他人」進行互動（Ho,1998）。當行動者在其生活世界中依此而與他人進行互動時，他所知覺到的社會世界將形成如費孝通（1948）所描述的「差序格局」，或許煥光（1971）所描述的「心理社會圈」。當個人在其生活世界中和他人衝突時，他必須採用各種不同的衝突化解模式，來恢復其「社會心理均衡」。

關鍵詞：儒家關係主義、建構實在論、方法論的關係主義、差序格局、心理社會圈。



一、前言

我在 1983 年開始用「實在論」的方法，建構〈人情與面子〉的理論模型，經過幾度修改，該篇論文的英文版登在《美國社會學刊》之上 (Hwang, 1987)，以後再以這個理論模型作為基礎，用「結構主義」的方法，分析「道、儒、法、兵」的中華文化傳統，於 1995 年出版《知識與行動》一書 (黃光國, 1995)。這本書的出版，代表了我前期研究工作的一個總結。

在此之後，我陸續寫〈多元典範的研究取向：論社會心理學的本土化〉(黃光國, 1999)，以及本書的〈本土心理學方法論基礎〉，在 2000 年撰成的〈華人的關係主義：理論的建構與方法論的考量〉一文中，則以「建構實在論」(constructive realism) 作為知識論和方法論的思考架構 (Wallner, 1993)，對何友暉 (何友暉, 陳淑娟, 趙志裕, 1991; Ho, 1991; 1993) 所提出的「關係取向」(relational orientation) 進行批判性的回顧，並綜合他對「方法論的關係主義」之主張，提出「華人關係主義」的觀念 (Hwang, 2000)。在本文中，為了強調「關係主義」的文化意涵，我決定再將之改為「儒家關係主義」。

「儒家關係主義」是以「建構實在論」作為其方法論基礎所建構出來的理論，它包含有〈人情與面子〉的理論模型、儒家的「庶人倫理」、以及華人社會中的衝突化解模式。「儒家關係主義」的提出，代表一個新研究階段的開始。在這篇文章中，我將先談「關係主義」的方法論基礎，對以往理論建構工作的方法論作一個簡短的回顧，然後再從「建構實在論」的角度說明：由〈人情與面子〉的理論模型，發展成為「華人關係主義」對華人社會心理學的研究所具有的意義。



二、關係主義的方法論基礎

何友暉 (Ho, 1998 : 4) 最早提倡以「方法論的關係主義」(methodological relationalism) 來研究華人的社會行爲。他認爲社會現象的事實和原則不可以化約到關於個人的知識之上。他們是由許多個人所形成的關係、群體、和機構之中滋生出來，並獨立於個人特徵之外 (Ho, 1998a:4)。

根據「方法論的關係主義」，何氏認爲：在作「關係分析時，理論家在試圖解釋個體的行爲時，必須先考慮文化如何界定關係」，因此，其「策略性的分析單位並不是單獨的個體或情境，而是『各種關係中的人』(person-in-relations，其焦點爲不同關係中的個人)以及『關係中的人們』(persons-in-relation，其焦點爲在某一關係脈絡中互動的人們)」(Ho, 1998 : 3 ; Ho & Chiu, 1998 : 353)。

(一)、個體、自我、與人

我同意：在分析關係時，必須先考慮文化如何界定關係。我認爲：對於建構「中國人的關係主義」而言，「各種關係中的『人』」和「關係中的『人』們」是兩個十分重要的概念，尤其是其中「人」的概念。在〈忠與孝：儒家思想中的兩種社會認同〉中 (Hwang, 1999)，作者引述人類學家 Grace G. Harris (1989) 的分析，說明：在社會科學中，個體、自我、和人這三個概念有截然不同的意義。「個體」(individual) 是一種生物學層次 (biologistic) 的概念，是把人 (human being) 當作是人類中的一個個體，和宇宙中許多有生命的個體並沒有兩樣。

「人」(person) 是一種社會學層次 (sociologistic) 的概念，這是把人看做是「社會中的施爲者」(agent-in-society)，他在社會秩序中會採取一定的立場，並策劃一系列的行動，以達成某種特定的目標。

要把「人」看做是「社會中的代理人」，必須注意：在「社會關係的系統」(systems of social relationships) 中，依循某種道德秩序 (moral order) 而生活的人，如何採取行動，並對他人的行動做出反應。由社會內部的角度來看，社

會道德秩序 (sociomoral order) 的行動者，其所有的動作和直稱都是公共建構歷程的結果。參與社會互動的人會依照文化特有的「理路」、規則、價值標準、以及他們對事實 (factuality) 的認識，來從事這種建構工作。他們會不斷的稱呼、分析、並詮釋彼此的行動，同時對行動的原因產生出公共論述之流 (a stream of public discourse)。

「自我」(self) 則是一種心理學層次的 (psychologicistic) 概念，這是把人看做是一種經驗匯聚的中樞 (locus of experience)，其中最重要的部份包括經驗到自己是一個什麼樣的人。西方心理學家通常認為：個人反思覺察 (reflexive awareness) 的能力會產生出自我的雙元性 (duality of self)：作為「主體」(subject) 的自我能夠整合自己的行為，使其與他人的行為有明顯的不同，而能作為「自我認同感」(sense of self-identity) 的基礎。同時，自我又能以自己作為覺察的「客體」，清清楚楚地看出自己和世界中其他客體的不同，將自己看做是一個獨特的整體，而獲致一種「個人認同感」(sense of personal identity)。

(二)、建構實在論

然而，我們應當如何用社會科學的方法來研究社會學層次的「人」以及心理學層次的「自我」？在〈本土心理學的方法論基礎〉一文中 (黃光國, 1999)，作者主張：我們應當用「建構實在論」的視域，來思考這個問題。「建構實在論」將世界之「實在」(reality) 區分為三層：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，也是使作為生物體之吾人得以生存的「既予的世界」。這個「既予世界」或許真的有些結構，或是按照自身的規律而運作。然而，我們卻無從認識這些結構或規則。不管我們如何解釋這個世界，我們所能知悉的世界，完全是人所建構出來的。對於這個世界的「結構」，以及這些結構是否有時間或空間上的距離、或因果性，我們所能提出的，都只是人類所提出的預設而已。我們只能理解我們用語言所建構出來的世界。除此之外，我們不能理解其他的任何東西。

人類所建構出來的世界，又可以區分為兩種：每一個科學的建構都可以視之為一個相應的「微世界」，在眾多諸如此類的微世界中，「建構的實在」（constructed reality）取代了「既予的世界」，而成為可予以證明的建構。除此之外，一般個人生活於其間的「生活世界」可以說是第三層的存有學實在。個人在未有科學知識之前，便不斷地在認識其日常生活中的經驗，並作出各種不同的解釋、組合，以及反應。它是一種前邏輯、前技術性、和前工具性的存有論境遇，其豐富性根植於個人直接經驗的生活感受。它是不固定的，可滲透的，但也是牢不可破的：人無法超越其界線，也無法窮盡其內容。

人們在其生活世界中所使用的語言，是生活在同一文化中的人們在其歷史長河中，為了讓生活世界中的每一事物在其所創造的語言或文字中呈現出自身，而建構出來的。不同歷史世代，或不同文化中，人們生活世界的內容均不相同。譬如：經濟蕭條、戰爭、或國內政爭等重大事件，都可能造成生活世界的變異。然而，生活在同一文化中的人們，其生活在經歷各種變異之際，尤其語言所承載的「文化遺產」卻可以作為一種先驗條件形式網構，繼續支撐他們的生活世界。

從建構實在論的角度來看，個人在反思自身所察覺到的「我」，是一種心理學層次的體驗。其生活世界中的「社會施為者」對於作為一個人應當遵循何種道德秩序所作各種宣稱，則是一種社會學層次的論述。社會心理學家可以用各種不同的方法，建構出各種不同的理論或模型的「微世界」，來描述該一文化中理想的「人」應當如何安排各種不同的社會關係，這樣的理論或模型將描述何氏所謂的「不同關係中的人」（person-in-relations）；當這位理想的「人」在其生活世界中依照某種道德秩序而與他人互動時，他所知覺到的社會世界將形成何氏所謂的「人們在關係中」（persons-in-relation）。

作者本人在試圖解決這個問題的時候，是在心理學的層次上，以「實在論」為基礎，建構出〈人情與面子〉的理論模型；再以此一模型作為概念架構，分析儒家思想的深層結構。用 Harris (1987) 的概念來看，這樣分析所得到的「庶人倫理」，是儒家認為一般人在日常生活中所應遵循的「為人之道」（account of

personhood)，是一種社會學層次的分析。當個人在其生活世界中依此而與他人進行互動時，他所知覺到的社會世界將形成如費孝通（1948）所描述的「差序格局」，或許許煒光（1971）所描述的「心理社會圖」（psychosociogram）。當個人在其生活世界中和他人發生衝突的時候，他必須採用各種不同的衝突化解模式，來恢復其「心理社會均衡」（psychosocial homeostasis）。換言之，作者所主張的「儒家關係主義」，是以「建構實在論」的方法論為基礎，其中包含〈人情與面子〉的理論模型、儒家的「庶人倫理」、以及華人社會中的衝突化解模式等三個「微世界」。在下列各節中，作者將更逐一說明：他如何建構出這些理論模型。

二、〈人情與面子〉的理論模型

在〈人情與面子〉的理論模型裡，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」（Foa and Foa, 1974; 1976），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：在現實生活裡，每一個行動者都有其長程或短程的生活目標，社會交換祇是行動者在達成其目標的過程裡，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」（macro motive）而作出的一種「微觀行動」（microbehavior）（Holmes, 1981）。

（一）、理論模型的建構

〈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。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，Blumer (1969:19) 將「社會行動」稱為「聯合行動」(joint action)。

對 Blumer 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」(Blumer, 1969:17)。

(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？」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。

1、關係與行動

這個理論模型將人與人之間的「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, and 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」。

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」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。Mills 和 Clark (1982) 將人際關係分為兩類:「共同關係」(communal relationship)和「交易關係」(exchange relationship),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。在前一節中,我們談到近代西方研究「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,他們努力著要找出各種典型的關係(prototype relationships)及其關聯的正義法則,譬如 Lerner (1981) 依個體發展的順序,將其經歷的人際關係分為三種: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「連結」(unit)或「非連結」(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。Greenberg和Cohen(1982)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。Kayser等人(1984)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(Schwinger, 1986)。

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(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」，並且重視繼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 and 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。

2、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所理解(intelligible)。Sampson (1981)將這樣的想法引入社會交換的過程中，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 Mills 和 Clark (1982)所舉的一個例子：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」(Sampson, 1981:109-110)。

3、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」。

(二)、科學實在論：方法論的考量

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。對這一點有所瞭解之後，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？

1、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 K. Popper (1972/1989)認為：理論在本質上只不過是一種「猜測」(conjecture)而已。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，來檢驗理論所導引出來的科學陳述，並排除其中的錯誤 (error elimination)。在 Popper 看來，科學活動的主要目的，在於否認科學家所提出的猜測性理論，人們因此

稱他的學說為「否認論」(falsificationism)，一項理論在尚未被否認之前，我們不過是暫時接受其為真而已。

2、趨同實在論

這種觀點與邏輯實證論是截然不同的。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，有一部份正確，有一部份錯誤，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，Putnam (1978) 稱之為「趨同實在論」(convergent realism)。

3、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Thomas Kuhn (1962/1990)認為：不同科學社群所遵奉的典範(paradigm)往往蘊涵著不同的世界觀，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。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。不同典範即使採用的相同的詞彙，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為是觀。譬如：主張「科學演化」(scientific evolution)的 Stephen E. Toulmin (1970/1993) 認為：科學概念應當先於科學命題。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。

4、科學研究綱領

科學史家 Lakatos (1978/1990) 是 K. Popper 的學生，但他卻修正 K. Popper 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)。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 Lakatos (1978/1990) 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性的假設來改變、修改理論，

使之更爲精緻化；「反面啓示」則促使研究者在面對「異例」的反駁時，不斷地調整「保護帶」，甚至全部予以替換，以保衛住其「硬核」。

5、實踐性的外推策略

這種以「實在論」作爲基礎所建構出來的理論模型，代表了一種客觀的研究途徑，那麼它是不是也可以適用於其它的文化呢？從「建構實在論」的角度來看，這個問題的答案是肯定的。更清楚地說，〈人情與面子〉的理論模型是科學家所建構出來的一種「微世界」。爲了要評估科學家所建構出來的「微世界」是否爲真，建構實在論採取了「實用主義」的立場，並提出「外推」的策略（strangification），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（Wallner, 1993/1997）。「外推」又可以分爲兩種，「語言性的外推」（linguistic strangification）是指：一個學科所主張的命題（proposition）應當可以翻譯成爲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）是：在某一社會組織中所產生的科學，從該社會組織中的脈絡中抽離出來，移至另一社會脈絡中，如果還能運作、發展，表示它含有更多的真理；如果行不通，表示它只適合某一社會，無法普遍化。換言之，我們以「實在論」爲基礎，採用客觀研究取向所建構的〈人情與面子〉的理論模型，應當具有一定程度的普遍性，可以適用於其他社會。

三、儒家文化的分析

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應當具有一定程度的普遍性，可以適用於其他社會。爲什麼要稱之

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」裡，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。

(一)、語言與語言遊戲

從符號互動論的角度來看，人類之所以易於禽獸者，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(Charon, 1979)。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份，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，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能的替代選擇，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。人們在其生活世界所使用的語言中，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。用後期維根斯坦的哲學來說（Wittgenstein, 1945, 1986），人們在其生活世界中，是在玩各式各樣的語言遊戲（language game），每一種「語言遊戲」均植根於其生活形式之中，且各有其必須遵守的規則。依照後期維根斯坦的觀點，語言並無本質，而祇有或多或少的相似性，他稱之「家族相似性」（family resemblance）。

針對這一點，我們必須再做進一步的分疏：人們在社會系統中所使用的語言，可能出自於某種「微世界」，是人們為了達到「物質再生產」的目的，而用「技術性思考」刻意製造出來的；然而，人們在其生活世界中所使用的原生性語言，卻是其祖先在其歷史長河中，為了揭示出生活世界中每一事物的本質，而逐步發展出來的。不論是源自「微世界」的人工語言，或是源自生活世界的自然語言，或許都沒有本質可言；可是，人們在其歷史長河中用自然語言對「宇宙 / 自然 / 人」之存在意義所作的詮釋，卻會交織成一種有結構的意義之網（web of significance）。換言之，人們在其生活世界的某些情況中，運用某些「語言遊戲」，在和其他人進行互動的時候，他們使用的「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」。我們要瞭解：華人的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)、儒家的庶人倫理：「仁、義、禮」倫理體系

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（黃光國，1988；1987），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（黃光國，1995），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
3. 修身以道
4. 「士之倫理」：濟世以道

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

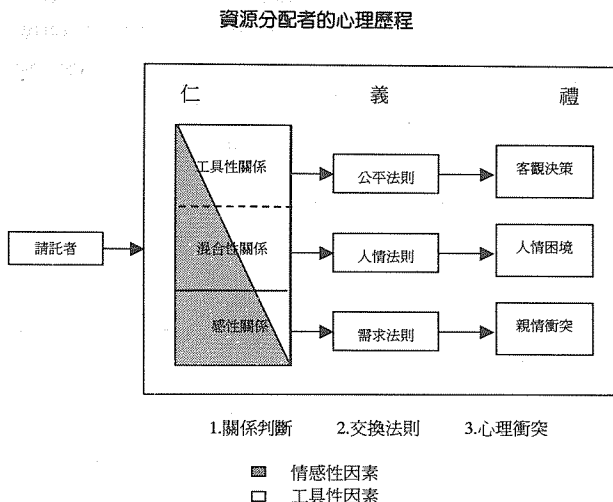
之等，禮之所由生也。」〈第二十章〉

「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 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」分爲兩大類：「程序正義」是指：群體中的成員認爲應當用何種程序來決定分配資源的方式；「分配正義」則是指：群體中的成員認爲應當用何種方式分配資源（Leventhal, 1976;1980）。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

圖一、儒家庶人倫理中的「仁、義、禮」倫理體系



觀點，建構出一個「儒家的心之模型」（見圖一）。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」。

(三)、五倫的結構

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：在儒家的觀念裡，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。

(四)、跨時性的結構

透過這樣分析所建構出來的「結構」或「模型」，是研究者爲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 Levi-Strauss (1963) 的術語來說，某一文化成員在日常生活中自行建立的模型，稱爲「自覺的模型」(conscious model)，研究者爲遂行其研究目的，針對某一特定範疇所建的模型，稱爲「非自覺的模型」(unconscious model)。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，這種兼顧研究者和行動者主、客雙重意義彰顯的性格(葉啓政, 1982), Giddens (1979) 稱之爲「結構的雙元性」(duality of structure)。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詮釋，結構才能明白地呈現在人們面前。

從「建構實在論」的角度來看，本文第一節描述的〈人情與面子〉的理論模型，以及前節所述的儒家的「庶人倫理」，都是作者所建構出來的一種「微世界」；這樣找出來的「結構」或「模型」都具有共時性（synchronic）的性質，沒有時間向度，也不會因為時間的經過而轉變。〈人情與面子〉的理論模型，固然是一種沒有時間向度的機械式的「模型」；儒家思想的內在結構（包括本文所描述的「庶人倫理」），也是一種共時性的（synchronic）文化結構，不因時間的經過而改變；它並不像心理學家 Piaget（1979/1984）所說的那種歷時性的（diachronic）心理結構，會因為接受外來的訊息而不斷地自我轉化（self-transformation）。用 Levi-Strauss（1955:60）的比喻來說，這種結構就像菊石（ammonites）的化石那樣「穩定」，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。

四、關係中的人們

用何友暉所主張的「方法論的關係主義」來看（Ho, 1998；Ho & Chiu, 1998），〈人情與面子〉的理論模型和儒家的「庶人倫理」，都是在描述「各種關係中的人」，其論述焦點在於個人如何和不同關係的他人進行互動。用 Harris（1989）的概念來看，〈人情與面子〉的理論模型是一種心理學層次的理論；儒家的「庶人倫理」是一種社會學層次的結構，它所描述的是儒家認為一般人所應遵循的「為人之道」（account of personhood）。從建構實在論的角度來看（Wallner, 1993/1997），不論是〈人情與面子〉的理論模型，或是儒家的「庶人倫理」，都是社會科學家根據某種特定觀點，所建構出來的「微世界」，我們要瞭解此種「為人之道」在華人日常生活中的展現，必須進一步考量華人如何在

其「生活世界」中和其「關係中的人們」進行互動。

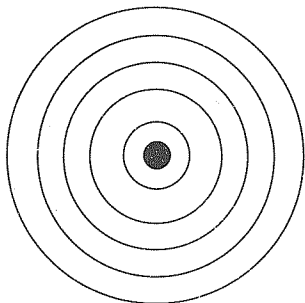
從現象學的觀點來看，個人生活世界最重要的原始特質，是所謂的「習常性」(sameness)。對於圍繞著我們的習常世界，我們認為每一個經驗都是從「平常的」生活中產生，並且和我們過去的經驗連續成一體。當我們知覺到某一對象時，我們知道：這個「當下呈現」的物件是一個「回顧」(retentions)的連續體，在它後面，有一個找不到始端的「過去」。同時，它也是一個「前瞻」(pretentions)的連續體，在它前面，還也一個沒有終端的「未來」(Husserl, 1936: 160)。

在生活世界內素樸地生活的個人，都隱約知道：他的世界是一個與人共有的實在界。他知道：他和那些與他共處的其他的人實際或潛在地生活在一起，能夠進入時而實際、時而潛在的接觸。在他們的實際接觸中，他們知道：每個個人都有不同的視域，但他們所指涉的東西確是取自同一個多樣性的整體。在對同一樣東西的實際經驗中，每個人都經常地把那個整體意識視為對這個東西的可能經驗。

(一)、差序格局

在生活世界裡，遵循儒家「庶人倫理」而與他人進行互動的個人，他所知覺到的「自我」與「他人」間（即「關係中的人們」）人際關係的安排，便應當如費孝通（1948）所描述的「差序格局」或許烺光（1971）所謂的「心理社會圖」。在《鄉土中國》一書中，費孝通對「差序格局」的描述是：西方個人主義社會中的個人，像是一枝枝的木柴，他們的社會組織將他們綁在一起，成爲一捆捆的木柴。中國社會的結構好像是一塊石頭丟在水面上所發生的一圈圈推出去的波紋。每個人都是他社會影響所推出去的圈子的中心，而跟圈子所推及的波紋發生聯繫。這個像蜘蛛網的網絡，有一個中心，就是「自己」（見圖二）。「這個富於伸縮性的網絡，隨時隨地都是以「自己」作爲中心，這並不是個人主義，而是自我主義。」「我們所有的是自我主義，是一切價值以「己」作爲中心的主義。」

圖二、中國社會的差序格局（費孝通，1948）



費氏對華人在其生活世界中之社會網絡所作的比喻很像是一個蜘蛛網，個人自己位於網絡的中心，與其關係親密程度不同的他人，則在其心理場中和他形成不規則的同心圓。

(二)、心理社會圖

費氏有關「差序格局」的概念雖然經常為華人心理學家所引用，究其本質，不過是一種不精確的比喻而已。從學術的角度來看，許煥光所提的「心理社會圖」(psychosociogram) 其實更能夠精確地描述華人社會心理的特色 (Hsu, 1971) (見圖三)。許氏是國際知名的心理人類學家，他在其學術生涯曾經嘗試從不同的角度來描述中國人的社會行為。他先是用「情境中心／個人中心」(situation-centered vs individual-centered) 一組概念的對比，來突顯中國人和美國人的性格 (Hsu, 1953)；接著又用「父子軸／夫妻軸／母子軸」三組概念，分別說明中國、美國、和印度的文化 (Hsu, 1963；1965)。在他學術顛峰時期，又提出「心理社會圖」的概念，來描述中國人的社會心理。

1、心理群性內衡

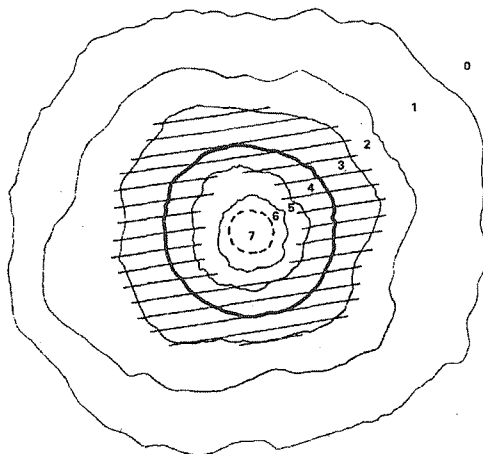
許氏的「心理社會圖」(見圖三)包含有七個不規則的同心層,由內而外依次為「潛意識」(unconscious)、「前意識」(preconscious)、「未表達的意識」(unexpressed conscious)、「可表達的意識」(expressed conscious)、「親密的社會與文化」(intimate society and culture)、「運作的社會與文化」(operative society and culture)、「較大的社會與文化」(wider society and culture)、「外在世界」(outer world)。圖中第四層稱為「可表達的意識」,包含個人能夠跟他人溝通的觀念和直覺,例如:喜、怒、愛、惡、貪、懼,以及依其文化之道德、社會、與技術標準,做事情的正確方法。第三層包含個人與之有親密關係的重要他人(significant others),以及個人的寵物、用具、和收藏品,個人與之存有一種感情,而不僅是因為它有用而已。相形之下,個人與屬於第二層的其他人交往,主要是因為對方對他「有用」,而不是他對於對方有什麼感情,它們之間所建立的只是正式角色關係而已。

圖中的斜線覆蓋三、四層的全部,以及第二、五層的部分,是人作為社會及文化存在的核心部分,許氏稱之為「仁」,認為它和英文的 personage 約略相當,是指個人與他人之間的互動。在這個範疇裡,每個人都必須盡力維持其精神與人際平衡,使其保持再令人滿意的水準之上,許氏稱之為「心理群性內衡」(psychosocial homeostasis),華人通常稱之為要「做人」,或「學做人」。

2、Galilean 的人性觀

在《文化與自我:亞洲的與西方的觀點》一書中,許烺光更進一步區辨兩種不同的人性觀(Hsu, 1985): Ptolemaic 式的人性觀是把個體看做是整個宇宙的中心,他跟其世界中的其他人是互相對立的。Galilean 式的人性觀並不把人看做是一個固定的實體,他必須與其關係網內的其他人保持一種動態平衡的關係。性格(personality)一詞是源自個體主義的概念,其著眼點在於個體深層的情節和焦慮,屬於 Ptolemaic 式的人性觀;中國文化中的「仁」要求個人在「一

圖三、人的心理社會圖(取自 Hsu, 1971:25)



7 潛意識

6 前意識

5 未表達之意識

4 可表達之意識

3 親密社會與文化

2 運作社會與文化

1 廣大社會與文化

0 外在世界

Freudian

} 仁



個矩陣或一個架構定位，在其中每個個體都嘗試要將其心靈與人際關係維持在一個令人滿意的程度之上」，許氏將此一狀態稱為「心理群性內衡」，屬 Galilean 式人性觀。在他看來，對中國人而言，人之所以為「人」的關鍵，在於人際關係的處理，而不在於性格，「性格」一詞是可以至諸於腦後的。

(三)、微世界之間的外推

費孝通（1948）的差序格局、許烺光（1971, 1985）的心理社會圖、作者〈人情與面子〉的理論模型，以及儒家「庶人倫理」的深層結構，都可以看做是社會科學為描述華人社會心理所建構出來的「微世界」。依照「建構實在論」所主張的「語言外推」（linguistic strangification）策略（Wallner, 1993），如果一個「微世界」所主張的命題可以翻譯成另一個微世界的語言，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。

以作者對儒家文化傳統的分析 and 許烺光的作品互相比較，我們可以看出：許氏所謂的「父子軸」可以說是「尊尊法則」的一種體現。如圖 1 所列的「仁、義、禮」倫理體系，則和許烺光的「心理社會圖」有某種程度的對應關係：在許氏「心理社會圖」中，所謂「仁」，是指資源支配者與他人關係中的「情感性成分」，「有用」則是指兩人之間的工具性成分。第三層的「親密社會」包含資源支配者的「情感性關係」與「混合性關係」，第二層的「運作社會」則涵蓋其「工具性關係」；而與人在其生活世界中，用各種「合宜（義）的」交易法則與他人交往，他所知覺到的社會世界，將形成如許烺光所描述的那種「心理社會圖」，或是費孝通所描述的那種「差序格局」，其目的是保持個人的「心理社會均衡」。換言之，作者〈人情與面子〉的理論模型是以社會交換論的語言，更加精確地描述許氏所謂「心理社會均衡」的狀態，而他對儒家思想的分析，則是將之與儒家文化傳統掛上鉤，連結在一起解釋。

以上的分析顯示：當我們考量儒家「庶人倫理」在華人生活世界中的可能展現，〈人情與面子〉理論模型和儒家「庶人倫理」中的許多命題，便可以翻譯成許烺光有關「心理社會圖」的主張，或是費孝通對於「差序格局」的描述。

可是，許烺光有關「心理社會圖」的主張，或費孝通所描述的「差序格局」，卻無法翻譯成華人關係主義中的任何一種理論模型。因此，我們可以說：與之相較之下，作者所主張的華人關係主義有較大的可外推性。

五、華人社會中的衝突化解模式

以「需求法則」、「人情法則」和「公平法則」分別與屬於「情感性關係」、「混合性關係」和「工具性關係」的人進行互動，是個人維持「社會心理恆定」的方法。然而，並不是每個人在其日常生活中都能經常維持「社會心理恆定」。當個人所追求的目標和他人的目標互相抵觸時，他也可能和別人發生衝突。在〈關係與面子：華人社會中的衝突化解模式〉中（Hwang, 1997-8），作者將人際關係分為三種：縱向內團體、橫向內團體、以及橫向外團體，然後依照個人在面臨涉及上述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，列表如表 1。

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」。

六、結論：解決問題的效力

在前一節的論述中，作者很清楚地說明：他如何從他對何友暉有關「關係取向」之重要概念進行辯證性的批判，再以之作爲基礎，建構出有關華人「關係主義」之理論。他先考量「不同關係中的人」(person-in-relations)，以「實在論」的觀點，建構出〈人情與面子〉的理論模型；然後再以之作爲基礎，分析儒家思想的內在結構。作者認爲：他對儒家「庶人倫理」所作的描述，包括「尊尊法則」和「親親法則」(見圖 1)，可以說是儒家倫理的「深層結構」，當它展現在「五倫」的角色關係之間時，儒家又爲「不同角色關係中的人」界定出不同的倫理要求。當華人在其生活世界中依照這樣的倫理要求和其關係網內的其他人進行互動時，他在其現象界中所知覺到的「關係中的人們」(persons-in-relation) 便形成如費氏「差序格局」或許氏「心理社會圖」所描述的那種樣態。換言之，華人之所以傾向於和「關係中的人們」保直「心理群性內衡」，是他們實踐社會道德秩序 (sociomoral order) 的結果；這種社會道德秩序主要是源自於儒家的文化傳統，它促使華人採取許氏所謂的 Galilean 式的人性觀。華人社會中的衝突化解模式，也應當放置在這樣的文化脈絡中來加以解釋。

至此，作者已經陳述其華人關係主義的主要內容。倘若我們要以之作為基礎，在華人的生活世界中從事社會心理學的實徵研究，我們可以視實際情況的需要，或者擬具「輔助假設」(auxiliary hypotheses)；或者配合其他理論，擬定我們的研究計畫。我們可以用「實用主義」(pragmatism)的觀點，來說明這個論點。Lauden (1978/1992)認為：在評估某項理論的合理性與進步性時，主要應著眼於「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、是否具有可證性、或是否能在當代知識論的架構中得到認可。

Lauden (1978/1992)指出：一切經驗性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。

Lauden (1978/1992:21)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。然而，什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，在某些輔助條件下，理論本身必須要能夠導引出被解釋的事實。然而，Lauden (1978/1992:29)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。

所謂「推論綱領」，並不一定是指一個理論，而可能是一個理論系列。比方說，在〈兩種道德：台灣社會中道德思維經驗研究的再詮釋〉中(Hwang, 1998)，作者即以他對儒家「庶人倫理」的分析，配合Kohlberg (1981, 1984)的道德發展理論，Gibbs (1979)對其理論的修正，以及文化心理學家Shweder

對「分殊理性」(divergent rationalities)的分析(Shweder, Mahapatra & Miller, 1990),重新解釋程小危教授(1991)在台灣社會中所作的道德思維研究。在〈忠與孝：儒家思想中的兩種社會認同〉中(Hwang, 1999),作者又以之與 Brewer (1991)的「最適恰區辨理論」(The optimal distinctiveness theory)結合,藉以區分儒家思想中「忠」跟「孝」這兩種概念在心理認同上的差異。對此一研究路線有興趣的讀者,不妨參考上述兩篇著作。

參考文獻

- 何友暉、陳淑娟、趙志裕 (1991) 「關係取向：為中國社會心理方法論求答案」。楊國樞、黃光國 (主編)。《中國人的心理與行為》。台北：桂冠圖書公司，頁 49-66。
- 費孝通 (1948) 《鄉土中國》。上海：觀察社。
- 黃光國 (1987) 《王者之道》。台北：學生書局。
- 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》。印刷中。
- 葉啟政 (1982) 「結構、意識與權力」。《社會學理論與方法研討會論文集》。台北：南港：中央研究院民族學研究所，頁 1-60。
- Bales, R. F. (1958). Task roles and social roles in problem-solving groups. In E. E. Maccoby, T. M. Newcomb, and E. L. Hartley (Eds.) *Readings in social psychology* (3rd ed.), New York: Holt, Rinehart, & Winston.
- Blumer, H. (1969). The methodological position of symbolic interactionism. In H. Blumer, *Symbolic interactionism: Perspective and Method*. 1-60.
- Charon, J. (1979). *Symbolic interaction: An introduction, an interpretation, an interaction*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
- 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.
- Fleishman, E. H., Harris, E. F. and Brutt, H. E. (1955). *Leadership and supervision in industry*. Columbus: 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.

- Gibbs, J. C. (1979). Kohlberg's moral stage theory: A Piagetian revision. *Human Development*, 22, 89-112.
- Giddens, A. (1979). *Agency, structure. central problems in social theory*. Berkeley: University of California Press. 49-95.
- Greenberg, J. and Cohen, R. L. (1982). Why Justice? Normative and instrumental interpretations. In J. Greenberg and R. L. Cohen (Eds.), *Equity and justice in social behavior*. New York: Academic Press, 437-467.
- Halpin, A. W. (1966). *Theory and research in administration*. New York: Macmillan.
- Holmes, J. G. (1981). The exchange process in close relationships; microbehavior and macromotives. In M. J. Lerner and S. C. Lerner (Eds.), *The Justice Motive in Social Behavior*. New York: Plenum Press, 261-184.
- Harris, G. G. (1989). Concepts of individual, self, and person in description and analysis. *American Anthropologist*, 91(3), 599-612.
- Ho, D. Y. F. & Chiu, C. Y. (1998). Collective representations as a metaconstruct: An analysis based on methodological relationalism. *Culture and Psychology*, Vol. 4(3): 349-369.
- Ho, D. Y. F. (1991). Relational orientation and methodological relationalism. *Bulletin of the Hong Kong Psychological Society*, Nos. 26-27, 81-95.
- Ho, D. Y. F. (1993). Relational orientation in Asian Social Psychology. In U. Kim & J. W. Berry (Eds.) *Indigenous Psychologies: Research and Experience in Cultural Context* (pp. 240-259). Newbury Park, CA: Sage.
- 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. (1985). The self in cross-cultural perspective. In A. J. Marsella, G. DeVos, & F. L. K. Hsu (Eds.), *Culture and Self: Asian and Western Perspectives*. (pp. 24-55) New York: Tavistock..
- Hsu, F. L. K. (1953). *Americans and Chinese : Two Ways of Life*. New York : Abelard-Schuman.
- Hsu, F. L. K. (1963). *Clan, Caste & Club*. New York : Van Nostrand. Reinhold Co.
- Hsu, F. L. K. (1965). The effect of dominant kinship relationships on kin and nonkin behavior : A hypotheses. *American Anthropologist*, 67, 638-661.
- Hsu, F. L. K. (1971). Psychological homeostasis and jen : Conceptual tools for advancing psychological anthropology. *American Anthropologist*, 73, 23-44.
- Husserl, E. (1936 / 1970). *The Crisis of European Sciences and the Transcendental Phenomenology*. Trans. By D. Carr. Evanston, Ill. : Northwestern University Press.
- Hwang, K. K. (1997-8). Guanxi and Mientze : Conflict Resolution in Chinese Society . *Intercultural Communication Studies*, Vol. VII: 1, 17-37.

- Hwang, K. K. (1998). Tow moralities : Reinterpreting the finding of empirical research on moral reasoning in Taiwan. *Asian Journal of Social Psychology*, 1, 211-238
- Hwang, K. K. (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.
- Kayser, E., Schwinger, T., and Cohen, R. L. (1984). Laypersons' conceptions of social relationships: A test of contract theory. *Journal of Social and Personal Relationships*, 1, 433-458.
- Kuhn, T. (1962/1990). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: the University of Chicago Press. 王道選等 (譯)。*《科學革命的結構》*。台北：遠流出版公司。
- Lakatos, L. (1978/1990). *The methodology of scientific research pogrammes*. Cambridge university Press. 于秀英 (譯)。*《科學研究綱領方法論》*。臺北：結構群。
- Lane, M. Ed., (1970). *Structuralism : A reader*. London : Cape.
- Lauden, L. (1978/1992). *Progress and its problem: Toward a theory of scientific growth*. New Dehli: Ambika Publications. 陳衛平 (譯)。*《科學的進步與問題》*。台北：桂冠圖書公司。
- Lerner, M. J. (1975). The just motive in social behavior: introduction. *Journal of Social Issues*, 31, 1-19.
- 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 and S. C. Lerner (Ed.), *The justice motive in social behavior: Adapting to times of scarcity and change*. New York: Plenum Press, 11-35.
- Leventhal, G. S. (1976). The distribution of reward and resources in groups and organizations. *Advances in Experimental Social Psychology*. Vol. 9, L. Berkowitz (Ed.), New York: Academic, 91-131.
- Leventhal, G. S. (1976). Fairness in social relationships. In J. Thibaut, J. T. Spence and 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, and R. H. Willis (Eds.), *Social exchange: Advances in theory and research*. New York: Plenum Press, 27-55.
- Levi-Strauss, C. (1955). *World on the wane*. London.
- Levi-Strauss, C. (1963). *Structural Anthropology*. Translated by C. Jacobson and B. G. Schoepf. New York: Basic books.
- Mills, J., and Clark, E. S. (1982). Exchange and communal relationships. In L. Wheeler (Ed.) *Review of personality and social psychology*, Vol. 3. Beverly Hills, CA: Sage. 121-144.

- Piaget, J. (1979/1984). *Le structuralisme*. Presses Universitaires de France, Paris. 倪連生、王琳 (譯)。《結構主義》。北京：商務印書館。
- Popper, K. K. (1972/1989). *Objective knowledge: An evolutionary approach*. Oxford: Oxford University Press. 程實定 (譯)。《客觀知識》。台北：結構群。
- Putnam, H. (1978). *Meaning and the moral science*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Reis, H. T. (1984). The multidimensionality of justice. In R. Folger (Ed.), *The sense of injustice: social psychological perspectives*. New York: Plenum Press.
- Sampson, E. E. (1981). Social change and the contexts of justice motivation. In M. J. Lerner and S. C. Lerner (Eds.), *The justice motive in social behavior*. New York: Plenum Press, 97-124.
- Schwinger, T. (1986). The need principle of distributive justice. In H. W. Bierhoff, R. L. Cohen, and J. Greenberg (Eds.) *Justice in social relation*. New York: Plenum Press, 211-255.
- Shweder, R. A., Mahapatra, M. & Miller, J. G. (1990). Culture and moral development. In J. Stiger, R. A. Sweder and Herdt (Eds.), *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development* (pp.130-204). New York: Cambridge University Press.
- Stogdill, R. M. (1974). *Handbook of leadership: A survey of theory and research*. New York: Free Press.
- Schutz, A. (1962). Common-sense and scientific interpretation of human action. *Collected Papers, Vol.1: The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Toulmin, S. (1970/1993). Does the distinction between normal and revolutionary science hold water? In I. Lakatos and A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the growth of knowledge*. Cambridge University of Cambridge Press. 周寄中 (譯)。《批判與知識的增長》。台北：桂冠圖書公司。
- Wittgenstein, L. (1945/86). *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。
- Wallner, F. (1993/1997). *Introduction to constructive realism*. 王榮麟、王超群 (譯)。《建構實在論》。台北：五南圖書出版公司。



The Theoretical Construction of Confucian Relationalism and Its Philosophical Foundation

Kwang-Kuo Hwang

Department of Psychology
National Taiwan University

In order to construct a theoretical system of Confucian relationalism on the philosophical ground of constructive realism, the theoretical model of Face and Favor had been developed on the basis of realism, then the model was used to analyze the deep structure of Confucianism by the method of structuralism. Viewing from the perspective of methodological relationalism (Ho, 1998), both the deep structure of Confucianism and the model of Face and Favor can be regarded as microworlds for depicting how an actor interacts with persons in different relations; and the social world in one's awareness will constitute the differential order (Fei, 1948) or the psychosociogram (Hsu, 1971) he/she interacts with persons-in-relation in this way. When the actor gets involved in interpersonal conflicts in lifeworld, various models of conflict resolution might be adopted to restore one's psychosocial homeostasis.

Key Words: Confucian relationalism, constructive realism, methodological relationalism, differential order, psychosociogram.

