

本論文的主要目的，是要以作者對於儒家思想的分析為基礎，重新解釋以往心理學者在台灣的華人社會中使用Kohlberg的研究典範，從事實徵研究所得的結果。本論文共分三大部分：第一部分先討論Kohlberg建構其道德發展理論的基本理路，他的貢獻，及其理論的基本限制；第二部分介紹作者對於儒家「庶人倫理」的分析，然後再從西方倫理學的角度，說明儒家「庶人倫理」的強制性層面及可替代性層面；第三部分再以作者對儒家思想的分析為基礎，重新解釋以往學者用Kohlberg的研究典範在台灣所蒐集到的實徵資料。從本文的分析中，我們將可看出：倘若我們對某一文化沒有清晰的「先見」，我們將很難理解該文化中的道德思慮。

一、Kohlberg 的貢獻及其限制

(一) Kohlberg 建構其理論的理路

Kohlberg 在一九八一及一九八四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「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)。「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

兩種道德： 台灣社會中道德思維研究的再詮釋

黃光國 台灣大學心理學系及研究所

本論文的主要目的是要重新解釋以往學者以Kohlberg之研究典範在台灣對道德思維所作的實徵研究發現。全文分三大部分，第一部分先借用Gibbs(1979)的「雙面相模式」(two phases model)說明：要瞭解某一社會中成人的道德思維及道德判斷，必須先在文化的層次之上，研究該社會的文化傳統。本文第二部分先提出作者對於儒家倫理的分析(黃光國，1995)，再融會西方倫理學對「積極義務／消極義務」和「不完全義務／完全義務」的區分，提出一套概念架構，說明以「人際情感」作為基礎之儒家倫理的性質。接著又借用Shweder等人(1990)「分殊理性」(divergent rationalities)的概念，以及他們對於理性道德律之「強制層面／可替代層面」的分析，進一步析論儒家倫理的內在困境，以及五四時期大陸上「新文化運動」和一九六〇年代台灣「公德心運動」對儒家倫理的衝擊及其意涵。本文的第三部分，則以前述的分析為基礎，重新解釋以往學者用Kohlberg的研究典範在台灣所作的實徵研究，同時仔細分析程小危(1991)用Kohlberg的道德兩難困境在台灣所蒐集到的訪問資料。

關鍵詞：分殊理性，公德，道德思維，道德發展，儒家倫理，積極義務／消極義務

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 (Piaget, 1972/1981)，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。

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 (1971) 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」：這兩人中一個人負責切蛋糕，另一個人則負責分配，如此則能保證他們能平等地分享蛋糕。

總而言之，Kohlberg 建構其道德發展的「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「階段四」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「階段四」。

基於這樣的觀點，Kohlberg認為：他的道德發展理論具有一種跨文化的普遍性，因而提出其著名的宣稱：「所有文化中的所有人都使用同樣的三十個基本的道德範疇、概念、或原則，雖然他們發展的終點和速率有所不同，所有文化中的所有人都會經歷同樣發展階段的順序。」(Kohlberg, 1971, 頁175)。Snarey (1985) 指出：這樣的宣稱包含有五個經驗性的預設：(1) 研究者必須在夠多的各種不同社會文化情境中從事道德發展研究，才能適當地檢驗此項宣稱；(2) 所有文化中的所有人都思索過同樣的道德範疇，他們在這樣做的時候，會問同樣的基本問題或思考同樣的爭議；(3) 不管是在何種文化情境中，個人的發展階段將會以不變的序階往前發展；(4) 在各種不同類型的文化中，都可以發現包括最高階在內的所有道德階段；(5) 所有文化中自然產生的所有道德思維都會對應於Kohlberg所描述的某種道德思維的階段或模式。

(二) 實徵研究的發現

以往有許多心理學者曾經使用Kohlberg的典範在世界各地完成了一系列的實徵研究。根據Snarey (1985) 的回顧，他們至少在二十七個國家做過四十五項研究，其中包括美國、加拿大、英國、德國等西

方社會；香港、台灣、日本、印度、以色列等文化背景不同但卻深受西方文化影響的社會體系，以及阿拉斯加、土耳其、新幾內亞、桑比亞、肯亞等地的部落或村落。Snarey（1985）認為：世界上文化的歧異雖然可以說是無限多，但曾經用Kohlberg的模式和測量工具加以研究過的文化，其歧異和數目已經足以評估上述第一項假設所宣稱的文化普遍性。

Kohlberg自己設計了三套不同的標準訪談問卷，每套問卷各包括三個道德兩難困境，每套問卷中的三個困境分別為有關「生命／法律」、「良知／懲罰」、「契約／權威」的議題。有些研究者曾依其所研究的文化特色將這些道德兩難故事稍加修改，但其議題卻保持不變。Snarey（1985）認為：經過這樣的調整之後，Kohlberg的訪談問卷雖然並非完全不受文化影響，但對不同文化卻是公平的。

至於第三個假設，所有橫斷式研究都未曾發現有「跳階」（stage skipping）的現象，其中百分之八十五的資料顯示：道德發展的主要階段及階段的範圍都是隨年齡的增加而往前進，只有百分之十五的資料出現迴退現象，三個為期九至二十年，以及一個二年期的縱貫式研究則發現有少數迴退現象。

受到爭議最多的是第（4）、（5）兩項假設。目前所有的研究都顯示出：階段一到階段三的發展歷程很可能是跨文化的，階段四的一致性較低，但並不構成問題。最令人感到困擾的是屬於「後俗規階段」的階段五及六，在所有西方文化的都市地區以及91%的非西方都市地區，都可以找到屬於「後俗規階段」的道德論點，但在既有的八個村莊或部落社會中，都未曾發現這樣的論點。

不僅如此，在許多非西方社會中所蒐集到的道德論點，並不能納入Kohlberg的記分析統之中。諸如此類的案例，在以色列（Snarey，1982）、土耳其（Nisan & Kohlberg，1982）、印度（Vasudev，1983）、

新幾內亞 (Tietjen & Walker, 1984)、台灣 (Lei & Cheng, 1984; 程小危, 1991)、肯亞 (Edwards, 1986) 及香港 (Ma, 1997) 等地, 都曾發現過。這一點, 對 Kohlberg 的理論構成最大的挑戰。有些西方學者因此認為: Kohlberg 的理論是建立在西方理性主義、個人主義和自由主義的預設之上 (Shweder, 1982), 以美國白人男性知識分子的價值觀作為道德成熟的目標。所謂「倫理客觀主義」(ethical objectivism), 既未充分考量不同社會文化脈絡中的道德判斷, 亦未涵蓋其他實質性的倫理哲學 (Weinreich-Haste & Locke, 1983; Vine, 1986), 其實含有明顯的意識型態和種族中心偏見, 採用他的道德困境和計分方式對非西方的道德思維可能造成系統性的偏誤。

(三) 分殊理性

文化心理學家 Shweder (1990) 指出: 在道德的領域裡, 「理性」並不只有一種形貌。他提出「分殊理性」(divergent rationalities) 的概念, 認為: 世界上可用理性來加以捍衛的道德準則 (moral code) 並不只有一種。任何可以訴諸理性的道德準則必然是由兩類概念所構成的, 一類概念具有強制性, 沒有強制性的概念, 它們根本就不成其為道德準則。另一些概念則具有可替代性 (discretionary), 它們可以用其他的概念來加以取代, 而不減損其理性訴求。如果一種道德準則將具有可替代性的概念全部抽離掉, 則不僅其理性訴求將大為減弱, 道德準則亦將變成空洞的教條。

依照 Shweder (1990) 的分析, Kohlberg 對後俗規階段的道德概念有三個層面具有強制性: (1) 抽象的自然律觀念 (abstract idea of natural law) 認為: 有些行動或作為, 不管能帶給個人多少愉悅, 也不管是否為既有的法律或規則所允許, 其本質都是錯誤的; (2) 抽象的傷害原則 (abstract principle of harm): 限制個人為所欲為的合法理由

之一，是認定該項作為會傷害到某些人；（3）抽象的正義原則（abstract principle of justice）：同樣的案例必須用同樣的方式予以對待，不同的案例必須受到不同的對待。

Shweder (1990) 認為這三個原則應當為所有的道德哲學家廣為接受，因而具有道德上的普遍性。除此之外，Kohlberg 的理論還有一些概念具有可替代性，它們並不為所有的理性思想家所接受，而可以用其他的概念或前提來代替，並建構出其他的道德準則。這些具有可替代性的概念包括：（1）以權利作為基礎的自然法概念（a right-based conception of natural law）。Dworkin (1977) 認為：所有的道德準則都會論及個人的權利、個人的義務、以及社會的目標，但它們給予這三者的優先性卻有所不同。Kohlberg 的後俗規道德所強調的是人的自然「權利」，而不是其自然「義務」或「目的」；（2）抽象的自然個人主義（natural individualism in the abstract）強調「先於社會」的「個人」和「自願主義」，而不以「角色」或「地位」作為前提；（3）認為每一個「人」（person）都是「道德主體」（moral agents），不論其身分背景，都具有「道德平等性」（moral equivalents），其他非人的生物（nonhuman living things）則不具備此一特性，亦不能作為道德主體；（4）將個人必須全力捍衛的「自我的領域」（territories of self）劃在個人身體的範圍之內；（5）並且把「正義」看做和「平等」同義（justice as equality），認為每一個人都是同樣的單位，其宣稱都應當受到同樣對待；（6）主張「世俗主義」（secularism），反對神聖權威，認為：自然律是能夠為人類自己發現之物，不必借助於權威所啟示或傳授的真理。

（四）發展的存在面相

從以上的分析中，我們可以看出：Kohlberg 混淆了「規範性哲學」

(normative philosophy) 和「經驗性心理學」(empirical psychology) 的區分，企圖用西方的規範性思考來描述經驗性範疇中的「後俗規」或原則性思維 (Simpson, 1974)。然而，我們是不是可能不顧各文化中的「規範性哲學」，純粹用「經驗性心理學」的方法，建構出一種適用於全人類的道德發展理論？這個問題的答案顯然是否定的。道德思維的內容不可能不受到文化中「規範性哲學」的影響，尤其是到了發展後期的階段，更是如此。Gibbs (1977, 1979) 經過和 Kohlberg 長久合作之後，試圖用 Piaget 種族發生學的觀點重新解釋其理論。他認為：人類發展的獨特之處，在於它有「標準的」和「存在的」兩種面相。依照 Piaget 的觀點，人類的智慧是一種包含社會、道德、和邏輯思維等不同層面的整體現象，其發展和其他生物一樣，都遵循一定的「標準程序」；然而，其成熟卻能做為人類特有之存在面相發展的基礎。

Gibbs (1979) 提出了和 Kohlberg 道德發展理論階段一至四互相對應的「標準面相」之四階段，它們是：(1) 集中 (centerings)，(2) 交換 (exchanges)，(3) 相互性 (mutualities)，和 (4) 系統 (system)。階段一的兒童傾向於注意情境的某一個時間狀態、空間片斷、或概念層面，卻未能將這些狀態、片斷、或層面和其他關聯在一起。這種「集中化」的傾向可能使兒童的思維只顧及表面現象，譬如：兒童可能會提及某一權威的某些顯著外表特徵作為順服其道德主張的理由。

兒童成長到階段二之後，其思維能夠跨越情境在時空及概念方面的不同層面，並將之關聯在一起。然而，其推論的活動卻是以他們對經驗實在的第一度思維 (first-degree thinking about empirical reality) 作為基礎。譬如：他們可能會用以往或預期的正面或負面「交換」(即施恩或報復) 來理解某種社會關係的價值。

到了階段三的青少年時期，智力發展的獨特成就使他能夠對有關

經驗實在之第一度思維所提供的命題或價值作第二度的思維。此種能力的出現使他能夠用假設演繹的思維方式，解決邏輯或物理工作情境中的問題。在社會的領域內，它使青少年能夠從雙人交換關係中個人的當前利益中跳脫開來，而從第三者的公正觀點來檢視其關係的「相互性」。

在青少年時期，隨著第二度思維的不斷「擴大」，在標準發展最高階段的個人，逐漸能夠用一種客觀的後設觀點來瞭解現代的複雜社會系統。不僅如此，他還能夠反思自己存在於世間中的特殊情況。反思自身存在的結果，讓他可能從「社會成員之外的立場」，界定一種「道德理論」，來說明自己所遵循的道德原則（Kohlberg，1973，頁192）。然而，由於此種「存在面相」的發展不會受到胚胎發生學之因素（epigenetic factors）的影響，它並不遵循一定的標準序列，世界各地的人民在構思其道德、科學、和生活哲學時，也會顯現出各種不同的智慧。

在這個階段，當個人試圖界定其道德哲學時，流傳於社會中的規範性哲學很可能成為其第二度思維或後設倫理反思的材料。換言之，倘若我們想要建構一個適用於全人類的道德發展理論，勢必要將世界上的主要哲學融攝於其中。

任何人都不難看出：這幾乎是不可能之事。Simpson（1974）認為：東、西哲學不論在實質內容或方法論方面，都有相當大的差異。要綜合它們之間的歧異，並建立一種統一的人類道德發展理論，將是十分艱鉅的工程。要將一個哲學系統吸納到另一個系統中，而不破壞其完整性，則幾乎是不可能之事。因此，對道德問題作跨文化研究較恰當的方法，應當是採用人類學家常用的人種學分析（ethnographic analysis），檢視某一特殊文化中成員的互動，是否一致性地出現某種特殊的行為或思考方式，而不是要建立適用於所有人類的道德發展理

論。

基於相同的理由，Dien（1982）認為：Kohlberg的道德發展理論反映出西方對「人」的觀點，認為人是能作理性抉擇的自主性道德主體；儒家則把人看做是宇宙秩序的一部分，與生具有維持和諧的道德良知，兩者之間有極大不同。儒家思想中最重要道德傾向是「仁」，它以「孝道」為基礎，對親族產生深厚感情，再由家族的圈子擴及所有人類。她提到人類學家Harumi Befu（1977）對於日本人送禮行為中涉及的「恩」、「義理」等概念之研究，並希望有人在中國社會中也從事類似研究。

事實上，有些學者也不斷地在往這一方向作努力。譬如：Lee（1973）、葉光輝和楊國樞（1988）都曾經仿效Kohlberg的理論，而提出他們的孝道認知發展理論。馬慶強（Ma，1995，1997）的二參數理論，則試圖描繪出華人在七個發展階段上，其利他行為在「認知」和「情感」兩方面的特色。

東、西哲學的實質內容或許有相當大的差異，然而，作者並不認為：它們之間完全沒有可以會通之處。在下列各節的論述中，我們將可看出：在外來文化的衝擊之下，儒家文化傳統其實也在作各種不同的調整。然而，倘若Gibbs（1979）的論點是正確的話，我們該作的事或許不是致力於建立一套適用於全人類的道德發展理論，也不是針對某一文化中的某一項特定行為（孝道、利他行為、或其他），各自建構一項認知發展理論，而是深入檢視：在某一特定文化中，個人成長到青年階段之後，他如何綜合自己的生活體驗，對早期所建構出來的決策標準作「後設倫理反思」。

從這個角度來看，用Kohlberg的典範從事跨文化研究時，如果發現有許多資料跟既有的計分類別不符而無法計分，這很可能不是壞消息，而是好消息（Edwards，1986）。有經驗的訪問者不難從受訪者

對其道德思維所作的「理論界定的論述」中，找出其文化的深層結構。當然，這樣做的時候，研究者必須對當地的文化傳統發展出一套完整的理論架構，作為理解該文化的「先設概念」(fore-conception)，而不僅只是用西方的理論來描述其性質。如果他對當地文化一無所知，他可能是什麼東西也看不到。

二、儒家的「庶人倫理」

從以上的論述中，我們可以很清楚地看出：在Kohlberg的理論中，道德發展的最高序階，反映出西方基督教文明的最高理想。由於每一個人都是上帝所造的，「人人生而平等」，因此每一個人都應當遵循一種普遍性而且可逆反的道德法則，這樣才符合他們所謂的「正義」。然而，儒家思想中對於「義」的看法卻與此完全不同。在〈忠與孝：儒家思想中的兩種社會認同〉一文中(Hwang, *in press*)，作者很清楚地指出，儒家認為：父母是個人「己身之所出」，個人跟父母親之間的關係當然跟其他的關係有所不同。更清楚地說，儒家所強調的「義」，並不是西方個人主義文化中所重視的「正義」，而是以「仁道」作為基礎的「仁義」或「情義」。

(一) 儒家的「庶人倫理」

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，在提出「仁者，人也」的命題之後，《中庸》又進一步闡述：

「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〉

在《知識與行動》中，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（黃光國，1995，頁238）。更清楚地說，儒家主張：個人和任何其他人交往時，都應當從「親疏」和「尊卑」兩個認知向度（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」。

在該書中，作者更進一步用西方社會心理學中的「正義理論」（justice theory）來說明儒家對於「庶人倫理」的看法。西方社會心理學者通常將人類社會中的「正義」分做兩大類：「程序正義」（procedural justice）是群體中的成員認為應用何種程序來決定資源分配的方式；「分配正義」（distributive justice）是群體中的成員認為應當用何種方式來分配資源（Leventhal，1976，1980）。從這個角度來看，儒家認為：在人際互動的場合，其「程序正義」方面應當根據「尊尊原則」，由占有較尊貴地位的人扮演「資源支配者」的角色，來選擇資源分配或交易的方式。他在作決策的時候，則必須像〈人情與面子〉的理論模式所描述的那樣，根據「親親原則」來分配資源（見圖1）。

圖1中代表「關係」的方塊係由代表「情感性成分」的陰影部分及代表「工具性成分」的空白部分所構成。所謂「工具性成分」是指：作為生物體的個人，天生而有各種慾望，在生活中往往必須以他人作為工具，獲取各種資源，滿足一己的慾望。這樣的「工具性成分」和

資源分配者的心理歷程

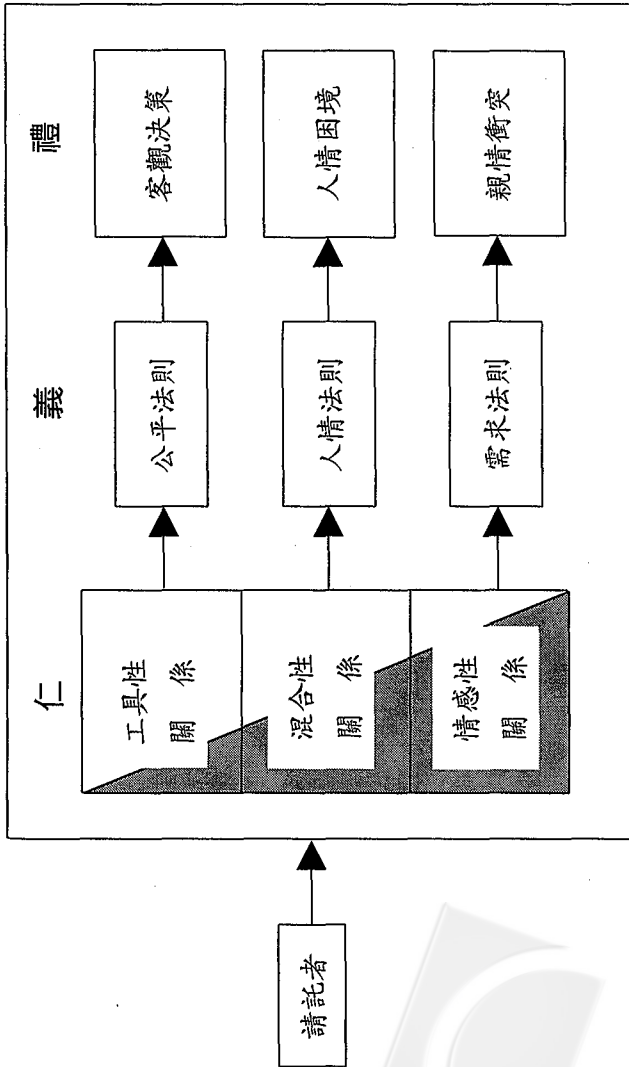


圖1 儒家庶人倫理中的「仁—義—禮」倫理體系

人跟人之間的「情感性成分」常常是夾雜在一起的。依照這兩種成分的多寡，圖1以一條實線和一條虛線將「關係」分為三大類：「情感性關係」、「混合性關係」和「工具性關係」。通常「情感性關係」是指家庭中的人際關係，「混合性關係」是指個人和家庭外熟人的關係，兩者之間以一道橫線隔開，表示兩者之間有相當清楚的心理區隔，家庭之外的人很難變成為「家人」。「工具性關係」是個人為了獲取某種資源，而和陌生人建立的關係，它和「混合性關係」之間以一條虛線隔開，表示經過「拉關係」之後，屬於「工具性關係」的其他人可以穿過這層心理區隔，使雙方變成「混合性關係」。

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1「資源支配者的心理歷程」裡，雙方「關係」中的「情感性成分」，對應於儒家所主張的「仁」；依照雙方「情感性成分」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」。

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，其他四倫卻蘊涵有「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。

(二) 積極義務與消極義務

在本節中，作者將引用西方倫理學對「積極義務／消極義務」以及「不完全義務／完全義務」的區分來說明儒家倫理的性質。首先，我要強調的是：全盤套用西方倫理學概念來理解儒家倫理時可能遭遇

到的困難，然後，再用一套修正過的概念系統來說明以人際情感作為基礎之儒家倫理的屬性。Nunner-Winkler (1984, 頁349) 引述倫理學家 Gert (1973) 的觀點，指出：「消極義務」(negative duties) 是要求人不作某種行為，譬如：不可殺人、不可偷盜、不可撒謊等等。由於它只是「不作為的義務」(duty of omission)，在不跟其他義務衝突的情況下，不論是在任何時、空，或者是對任何人，個人都應當嚴格遵行，不能因為個人的性情偏好而有所例外，由於它具有強制性，故康德又稱之為「完全義務」(perfect duties) (Kant, 1797/1963)，譬如，Kohlberg 之後俗規道德中的「傷害原則」、「正義原則」，都是此中之例。康德甚至認為：即使對兇嫌撒謊可以挽救朋友的性命，個人也不應當撒謊。

「積極義務」可說是康德倫理學中所說的「不完全義務」(imperfect duties)，它是要求個人「作為的義務」(duty of commission)。他通常是指引人們行動的格律(maxim)，譬如：「諸善奉行」，而不會說出具體的行動。由於「積極義務」通常並不界定其使用範圍，也不會顯示：對什麼人作了什麼樣的善事才算是完成此種義務，而個人又不可能隨時隨地對任何人都承擔起「積極義務」，因此，個人往往必須具有康德所謂的「判斷權力」(power of judgment)，考慮各種具體的時、空條件，以及他本身的性情偏好，來決定他是否要做出符合道德格律的行動。由於「積極義務」允許有例外，因此又稱為「不完全義務」。違反了「完全義務」通常會被認為是一種罪惡(vice)，而未實踐「不完全義務」則只是缺乏美德(lack of virtue)而已。

以上的理論分析是西方學者對理性主義倫理所作的後設倫理反思。當我們要用這樣的觀點來思考儒家倫理的性質，我們馬上會遭遇到相當大的困難。儒家所主張的「仁道」，也可以分為「積極義務」和「消極義務」兩個層面。可是，我們卻無法用上述的理路來判定：「仁

道」中包含的「積極義務」與「消極義務」和康德所分疏的「不完全義務」和「完全義務」互相對應。從康德倫理學的觀點來看，儒家的「仁道」本質上全部是「不完全義務」，其中並無「完全義務」可言；然而，儒家的生命觀卻以為：作為「仁道」之核心的「孝道」，應當是一種「完全義務」。這一點，對於瞭解儒家的特性有十分重要的涵意，必須再作進一步的詮釋：

儒家的「仁道」包含有「積極」和「消極」兩個層面，積極的「仁道」是以各種不同的資源加惠於他人。譬如，孔子說：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」《論語，雍也》，孟子也因此而極力推崇禹和稷：「禹思天下有溺者，猶己溺之也；稷思天下有飢者，猶己飢之也。」《孟子，離婁下》

然而，這種「人飢己飢、人溺己溺」的精神畢竟是只有像禹、稷那樣的聖人才做得到，一般人擁有的資源有限，他如何能夠對所有的人都實踐「積極義務」？因此孟子主張：「仁者以其所愛，及其所不愛」《孟子，盡心下》，「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼」《孟子，梁惠王上》。先愛跟自己關係最親近的父母，然後再視彼此關係的親疏遠近，一層層地往外施「仁」，結果便成為如前節所述具有差序性質的「庶人倫理」。

除此之外，儒家所主張的「仁道」還包含有「消極」的層面，這就是孔子所說的：「己所不欲，勿施於人」《論語，顏淵》，也就是子貢所說的：「我不欲人之加諸我也，我亦欲無加諸人」《論語，公冶長》。由於這是一種「消極義務」，此處所指的「人」，並不是指某一特定對象，而是指所有的其他人，包括不屬於「五倫」之內的其他人。用〈人情與面子〉的理論模型來看，這種「消極義務」不僅適用於「情感性關係」或「混合性關係」，而且也適用於「工具性關係」之中。

從前述對「完全義務」所下的定義來看，「己所不欲，勿施於人」是「每個人不管對誰在任何情況下都應當嚴格遵行」的一條格律，應當是屬於「完全義務」才對。然而，從康德倫理學的觀點來看，儒家所主張的「仁道」，不論是積極或消極義務，都是「不完全義務」，其中並無「完全義務」可言。儒家主張由親而疏的「庶人倫理」，固然是「不完全義務」，儒家所主張的「己所不欲，勿施於人」，也是一種「不完全義務」。康德是個理性主義者，他認為：適用於一切有理性者的「斷言律令」(categorical imperative) 之一是：「行動者行為的格律依每一個有理性者的意志，必須能成為普遍的自然法則。」從人的特殊自然稟賦、從某些情感和癖好、甚至從人類理性獨有的一種特殊傾向推演出來的原則，並不一定適用於每一個有理性者的意志，它固然能提供我們一項格律，但卻不能作為一項法則；換言之，它能提供一項主觀原則，但卻無法提供一項客觀原則 (Kant, 1797/1963)。由於「己所不欲，勿施於人」是以個人的情感和癖好(欲)為基礎，在《道德底形上學之基礎》的一項註腳中，康德 (Kant, 1797/1963, 頁430) 特別提到孔子所說的這句話，認為它無法作為一項普遍法則，因為它不包含「對自己的義務底根據，也不包含對他人的愛底義務，最後亦不包含彼此間不可推卸的義務底根據」，所以它並不能稱為是一項「完全義務」。

(三) 儒家倫理的內容及其屬性

以上的論述顯示：硬要用康德的理性主義倫理學來判定儒家倫理的屬性，並不十分恰當。因此，本文主張：融會西方倫理學對「積極義務/消極義務」，「不完全義務/完全義務」的區分，另外提出一套新的概念架構(見表1)，來描述儒家這種以人際間之情感作為基礎的「仁道」。

表1 由行動、理性、及情感等三種不同觀點所判定的儒家倫理之特性

儒家倫理之內容	Gert 之行動觀	Kant 之理性觀	本文之情感觀
銀律	消極義務	不完全義務	消極義務 (完全義務)
庶人倫理 (孝道)	積極義務	不完全義務	無條件的 積極義務
士之倫理 (忠)	積極義務	不完全義務	積極義務 (不完全義務)

在表1中，我們將儒家倫理的內容依道德主體行動的「作為／不作為」分成三類。從儒家的角度來看，「己所不欲，勿施於人」這種以「仁心」作為基礎的「銀律」是可以「終身行之」的「消極義務」。在不跟其他義務發生衝突的時候，每個人在任何情況下都可以嚴格遵循，而且也應當嚴格遵循。孟子在〈公孫丑上〉篇中強調：「行一不義，殺一無辜，而得天下，皆不為也。」可以說是「銀律」的具體實踐。以康德的概念來說，作為道德主體的個人，都有不可泯滅的人格尊嚴，都是目的自身。除非他因為道德的理由而應受到懲罰，我們便不可以犧牲他，以他作為工具，來達成其他目的，即使是為了「得天下」，也不可以（李明輝，1990）！

然而，從儒家自身的角度來看，作為「庶人倫理」之核心的「孝道」，雖然是「積極義務」，可是，個人並不能隨自己的意志來決定要不要「盡孝」。由於儒家的生命觀認為：「身體髮膚，受之父母」，個人的生命是父母親生命的延續，對個人來說，「盡孝」固然是個人的義務，「不孝」卻是一種無可原諒的罪惡。因此，我們無法說「孝道」是康德所界定的「完全義務」，我們卻應當說：它是一種「無條件的積極義務」。

從儒家對於「君／臣」關係和「父／子」關係之論述的對比中，我們最容易瞭解「孝道」這種「無條件積極義務」的屬性。儒家雖然要求每一個人在其生活中踐行「庶人倫理」，然而，在兩千多年前的戰國時代（公元前四〇三至前二二一），先秦儒家並不認為：每一個庶人都有相同的權利可以參與「公共領域」或「公共場域」中的事物，並形成「公共意見」或「共同世界」。相反的，他們賦予作為知識分子的「士」一種強烈的使命感，要求他們實踐儒家的文化理想。由於「士」可能在政府組織中占有某種主要的職位，因此儒家希望他們在自己能力所及的範圍之內施行「仁道」。施行「仁道」的範圍愈廣，個人的道德成就也愈高。這就是所謂的「修身、齊家、治國、平天下」。

在戰國時代，作為國家統治者的君王掌握有最大的權力。依照儒家的「尊尊法則」，居上位的人擁有較大的決策權力；因此，依照儒家的構想，「士」一旦出仕之後，他實踐儒家文化理想的最重要途徑便是「以道事君」。儒家認為：「君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正」，只要「一正君，而國定矣」《孟子，高婁篇》，因此，做臣子的人，最重要的職責便是「格君心之非」，引君於正途：

「君子之事君也，務引其君以當道，志於仁而已。」《孟子，告子篇》

用儒家的概念來說，「以道事君」就是所謂的「忠」。「君仁／臣忠」固然是儒家的理想，然而，當擁有決策權的君王企圖作出違反「仁道」的決定時，作為臣下的人，又該如何呢？

儒家雖然強調「尊尊法則」，主張「父慈／子孝」，「君仁／臣忠」，然而，如果居上位者所作的決定背棄了「仁」的原則，儒家卻主張「當不義則爭之」：

子曰：「天子有爭臣七人，雖無道，不失其天下。父有爭子，則身不陷於不義。故當不義，則子不可以不爭於父，臣不可以不爭於君，故當不義則爭之。從父之令，又焉得為孝乎？」《孝經，諫爭章》

值得強調的是：在先秦儒家的概念裡，「君臣」和「父子」是兩種截然不同的關係。在這兩種關係裡，居於優勢地位者犯了不義之行，居於卑下地位者經過反覆諍諫後，居上位者如果不願聽從，居下位的反應也應當有所不同。在儒家看來，父母親是自己生命的根源，是「己身所從出」之人，親子之間的關係，是永遠無法切斷的血緣關係。在「孝」的大前提之下，父母有過，作子女的人只能「下氣怡色，柔聲以諫」，「諫而不逆」。縱然「父母怒，不悅，而撻之流血」，表現出極端「不慈」的行為，子女也只能忍耐，「號泣而隨之」，「又敬不違」《禮記》。換言之，子女對父母親的「孝」，是一種必須無條件踐行的「積極義務」，不能隨個人的判斷來決定「做」或「不做」，我們可以稱之為「無條件的積極義務」。

然而，君臣之間並沒有這種不可割裂的血緣關係。有一次，孟子在和齊宣王對話時，便將君臣之間的關係區分為「貴戚之卿」和「異姓之卿」。貴戚之卿與國君關係密切，反覆規勸他而不聽，則可能危及國家。在「民為貴，社稷次之，君為輕」的原則下，應該易置之。異姓之卿與國君關係疏遠，反覆勸諫而不聽，便應當離開職位他去，不必留情。如果君王暴虐無道，有勢力的諸侯更應當挺身而出，弔民伐罪。孟子在討論「湯放桀」，和「武王伐紂」的案例時，說過一段很出名的話：

「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人，謂之一夫。聞諸一夫紂矣，未聞弑君也。」《孟子，梁惠王下》

由此可見，儒家雖然把「君仁臣忠」界定為一種「積極義務」，然而，「臣」在踐行此種義務的時候，卻必須考量各種客觀條件，來判斷他是否要「盡忠」。換言之，「盡忠」是一種典型的「不完全義務」，我們或許可稱之為「有條件的積極義務」。

從「積極義務」的定義來看，「有條件」一詞純屬多餘，因為所有的「積極義務」都應當是「有條件的」。此處之所以提出這樣一個累贅的概念，只不過是希望藉由它和「無條件的積極義務」對比，來凸顯出「孝道」的特殊屬性而已。因此，在表1中，我們仍然稱之為「積極義務」。

(四) 儒家倫理的可替代性層面

從以上的析論中，我們可以看出：對儒家而言，作為「仁道」之核心的「孝道」也是一種倫理的自然律，是具有強制性的。然而，作為一種準則，儒家的「庶人倫理」有沒有可替代性的層面呢？我們可以用 Shweder (1990) 對 Kohlberg 後俗規道德的分析作為參考架構，來回答這個問題：(1) 儒家認為：由於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，儒家並不把「自我的領域」劃在個人身體的範圍之內，反而將整個家庭看做是一個「大我」，個人的「自我」只不過是「大我」的一部分，「大我」是他必須全力捍衛的範圍。(2) 儒家的自然法概念是以自然的「義務」和「目的」作為前提，而不是以自然的「權利」作為前提（黃俊傑，1997）；(3) 它所強調的是社會「角色」和「地位」，而不是「先於社會」的「個人」。個人主義的觀念在儒家中並不受到重視。(4) 儒家雖然認為：每一個人都可以作為「道德主體」，可是，每一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。因此，並不是每一個人在道德上都是平等的。儒家之所以

賦予「士」一種實踐道德的使命感，希望他們有機會出仕時，能夠盡力追求道德成就，其理由即在於此。(5)基於以上的理由，儒家並不認為：每一個人在道德的領域裡都是同樣的單位，他們的道德宣稱都應當受到同樣的對待；(6)換言之，儒家反對道德「世俗主義」；他們認為：許多倫理自然律都是由聖人啟示出來，而可以傳授給個人的。

倘若我們拿儒家的「庶人倫理」和 Shweder (1990) 對 Kohlberg 後俗規道德的分析互作比較，我們可以看出：這兩套道德準則各有其強制性的層面，也各有其可替代性的層面，分別代表了兩種「分殊理性」。用 Max Weber (1978) 的概念來說，Kohlberg 的後俗規道德可以說是一種「形式理性」(formal rationality)，儒家的「庶人倫理」則是一種「實質理性」(substantive rationality) (Brubaker, 1984)。然而，這兩種「分殊理性」會不會發生衝突？

(五) 儒家的道德困局

這個問題的答案應當是肯定的。本文第四節引述 Shweder (1990) 的論點，認為 Kohlberg 之後俗規道德所強調的抽象的自然律概念、抽象的傷害原則、和抽象的正義原則具有強制性；即使是儒家也不會加以反對。然而，儒家所主張的「孝道」在本質上是一種「無條件的積極義務」，它也具有強制性，兩者很可能發生衝突。在儒家經典中，便記載了幾則有關此類衝突的故事：

葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而其子證之。」子曰：「吾黨之道者異於足。父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」《論語，子路》

我們說過：「孝道」是儒家庶人倫理的核心，個人在決定施「仁」

之順序時，父子關係應列為第一優先。「不可偷盜」是一種違普遍性的「消極義務」，也是一種具有強制性的「完全義務」，因為「偷盜」行為違反了「傷害原則」。然而，在兩者發生衝突的時候，儒家卻認為應當忠於孝道而寧可放棄對「不可偷盜」的堅持。

《孟子，盡心篇》中還有一則故事，可以說明儒家處理此類困境的方式：

桃應問曰：「舜為天子，皋陶為士，瞽瞍殺人，則如之何？」孟子曰：「執之而已。」，「然則舜不禁歟？」曰：「夫舜惡得而禁之！夫有所受之也。」，「然則舜如之何？」曰：「舜視天下猶敝屣也。竊負而逃。遵海濱而處，終身忻然，樂而忘天下。」〈盡心篇上〉

這是桃應用以測試孟子的一個虛構情境，不過孟子的回答卻反映出儒家解決此類問題的方式。瞽瞍是舜的父親，皋陶為士，聽命於天子舜。天子的父親殺人，儒家認為：天子不能禁止司法人員依法逮捕罪犯。然而，若是坐視父親被判死刑，則天子將蒙受不孝之名。在國法和親情衝突之下，孟子認為天子應當「視天下猶敝履也」，拋開天子的角色，背負父親，逃到國法所不能及之海濱，「終身忻然，樂而忘天下」。儒家認為，這種作法是「重私而不廢公」，兩全其美，既不廢國法，又兼顧及私情。因此，朱熹在註本章時說：「為公者，但知有法，而不知天子父之為尊；為子者，但知有父，而不知天下之為大；蓋其所以為此心者，莫非天理之極，人倫之至！」

然而，現代倫理學經常討論一項康德式的道德判斷普遍化問題：「假定所有人都採取同樣的行動，後果又是如何？」（What if everyone did the same?）換言之，假定每個人在同樣的道德情況，都像舜一樣的「竊負己父而逃」，或像孔子所主張的那樣「子為父隱，父為子

隱」，整個社會又將變得如何（傅偉勳，1973）？這是儒家實質理性倫理難以解決的困局，其涵意值得吾人再三深思。

（六）儒家倫理的調整

在傳統中國的社會中，諸如此類的衝突或許不容易為人們所察覺，然而，在中西文化密切接觸之後，儒家倫理的內在困局便開始明顯地曝露出來。自從十九世紀末葉，西方文化挾其船堅砲利之優勢，大舉入侵中國以來，中國社會無論在政治、經濟、文化各方面，都產生了鉅大的變化，儒家倫理也難免要受到衝擊，而不得不作出相當大程度的調整。在本文的旨趣來看，儒家倫理在近代中國先是經過「新文化運動」的重大衝擊，接著又經歷過「公德心運動」的調整。

1. 新文化運動

民國初年，袁世凱復辟帝制，通令尊孔讀經，並企圖訂孔教為國教，引起了知識界的激烈辯論。「新文化運動」發生之後，更演變成為對儒家思想的全面批判。新文化運動在本質上是以對西方文化的片面瞭解來打擊儒家倫理。譬如，陳獨秀批判儒家的「三綱」之說：「儒者三綱之說，為一切道德政治之大原。君為臣綱，則民於君為附屬品，而無獨立自主之人格矣；父為子綱，而子於父為附屬品，而無獨立自主之人格矣；夫為妻綱，則妻於夫為附屬品，而無獨立自主之人格矣。率天下之男女，為臣，為子，為妻，而不見有一獨立自主之人格，三綱之說為之也。緣此金科玉律之道德名詞，曰忠、曰孝、曰節，皆非推己及人之主人道德，而為以己屬人之奴隸道德也。」因此，他號召全國青年男女，「各其奮鬥以脫離此附屬品之地位，以恢復獨立自主之人格」。

魯迅在《狂人日記》中則借狂人之口直斥儒家道德「吃人」，「我

翻開歷史一看，這歷史沒有年代，歪歪斜斜的每頁上都寫著『仁義道德』幾個字。我橫豎睡不着，仔細看了半夜，才從字縫裡看出字來，滿本都寫著兩個字是『吃人』！」

被胡適稱讚為「隻手打孔家店的老英雄」吳虞接著寫了一篇〈吃人與禮教〉，抨擊儒家的封建禮教：「孔二先生的禮教講到極點，就非殺人吃人不成功，真是殘酷極了。一部歷史裡面，講道德、說仁義的人，時機一到，他就直接間接的都會吃起人肉來了。」，「我們中國人，最妙的是一面會吃人，一面又能夠講禮教。吃人與禮教，本來是極相矛盾的事，然而他們在當時歷史上，卻認為並行不悖的，這可真是奇怪了！」，「我們如今應該明白了，吃人的就是講禮教的！講禮教的就是吃人的呀！」

在當時中國的政治和社會氛圍之下，許多知識青年將西方的「德先生」和「賽先生」當做新偶像頂禮膜拜，新文化運動愈演愈烈，「吃人的禮教」、「打倒孔家店」變成喧騰一時的口號。儘管新文化運動的主要領導人物並未全面否定傳統，新文化運動實際上卻演變成為「整體性的反傳統主義」，並為後來的「文化大革命」，作了鋪路奠基的工作。

2. 「公德運動」

除了「新文化運動」之外，儒家思想最值得吾人注意的重大調整之一，是「公德」觀念的興起。依照歷史學者陳弱水（1997）的考據，「公德」觀念源自於明治時代的日本。日本對於「公德」觀念的使用，有兩個主要的性質：一是個人對集體利益和在公共場所所應有的行為，另一則是對社會上其他人（主要是陌生人）應有的德行。在十九世紀末，甲午戰爭之後，中國在列強的侵辱之下，面臨亡國的危機，知識界中興起了「群學」的思潮，提倡「群重己輕，捨己為公」，梁

啟超遂於二十世紀初將其介紹至中國。梁氏公德觀念的主要指涉之一，就是國家觀念與愛國心，要求個人為比「小我」為更重要的「大我」奉獻努力。此外，公德還指涉個人對社會的義務，梁啟超稱之為「社會倫理」。他在〈論公德〉一文中，批評中國傳統的五倫大多為「私德」，其中僅有「朋友」一倫為不完全之社會倫理。他特別強調：「凡人對於社會之義務，決不徒在相知之朋友而已。即已絕跡不與人交者，仍於社會上有不可不盡之責任。」（梁啟超，1987，頁13；引自陳弱水，1997，頁43）。

依照陳氏的考察，此一概念在華人社會中的主要演變方向，是退減去民族主義和政治倫理的意味，而逐漸轉變成為一個單純的社會倫理觀念。一九六三年五月十八日，一位署名為狄仁華的美國留學生在台灣中央日報上發表了一篇文章，題目為「人情味與公德心」，以他自己的生活經驗為例，指出中國人欠缺公德心，認為這是對中國「革命和建國運動一個很大的障礙」。文章刊出後，引起了極大的反響，台大學生立即發起了「五二〇自覺運動」。陳氏分析當時發表的文章所提到有關公德的具體例子，發現它通常用來指稱「不作為」或「消極性」的公民行為，而且與法律或公共場所的規則有關。它基本上是要要求公民不要破壞公共利益，或不要妨礙在公共領域中活動的他人，而不涉及公共利益的創造或公共事務的參與。

從作者對儒家思想的分析來看，不論是「三綱革命」，或是提倡「公德心」，對儒家文化傳統的改造都有極其重要的涵意。作者說過，儒家的「庶人倫理」在「程序正義」方面強調「尊尊法則」，在「分配正義」方面強調「親親法則」。所謂「三綱」，其實就是將上述「庶人倫理」的形式結構落實在「君／臣」、「父／子」、「夫／妻」等三對角色關係之中，而特別強調其「尊尊法則」。所謂「三綱革命」，就是不再強調這三對角色之間的「上／下」關係，而以一种較為平等

的方式，重新安排彼此之間的關係。

「三綱革命」除了使維持「上／下」關係的「尊尊法則」發生鬆動之外，它同時也使「親親法則」產生了變化。用〈人情與面子〉的理論模式來看，當個人從家庭解放出來之後，他有愈來愈多的機會跟屬於家庭之外的人建立「工具性關係」，而必須以一種普遍性的準則跟他人進行互動。「公德」就是這樣的準則之一。它雖然是在外來文化的刺激之下產生的，但也是一種「消極義務」，和儒家所主張的「己所不欲，勿施於人」不相悖背，可以作為現代華人社會中人際互動之指引。

三、道德思維實徵研究的重新解釋

在上一節中，作者是在「文化／歷史」的層次上分析儒家思想的形貌及其演變。就心理學的層次而言，並不是每一個生活在華人社會中的個人對其文化傳統及其演變都會有所瞭解。我們可以用人類學家 Harris (1989) 對個人、自我和「人」的分殊，來說明這一點：「個人」(individual) 是「生物學」的概念，它把個人看做是人類的一份子，跟宇宙中的其他生物並沒有兩樣。「人」(person) 是「社會學」的概念，它將個人看做是「社會中的行動者」(agent-in-society)，他對既有的社會秩序採取特定的立場，並據以擊畫出一系列的行動，以達成個人的目標。「自我」(self) 是「心理學」的概念，它把個人看作是經驗匯聚的中樞，其中包括因個人認同而產生的經驗。

作者對儒家「庶人倫理」的分析，主要是在文化的層次上描述儒家理想中的「人」對其人際關係的安排。這種核心的文化理念 (core cultural ideas) 記載在哲學或意識型態的文本之中，告訴人們什麼是善，什麼是道德，以及如何做一個「人」，而構成所謂的「集體實在」

(collective reality)，它們在透過兒童教養方式、教育系統、風俗習慣、以及法律系統等等社會心理的運作歷程，將各種社會互動的劇本 (scripts for social interaction) 傳遞給個人，並構成其「個人實在」(individual reality) (Markus & Kitayama, 1994)。譬如：Shweder 所提出的「社會溝通理論」(social communication theory)，在兒童成長的過程中，其生活環境中道德秩序的守護者，譬如父母、教師、或同儕，在其家庭、學校、和社會生活的實踐中，會以命令、威脅、禁止、責怪、辯解等各種語言交換的方式，將他們對各種重要道德事件的詮釋告訴兒童，以維繫社會活動的常規運作 (Shweder, Mahapatra, & Miller, 1990; Shweder & Much, 1991)。值得強調的是：「集體實在」正如「集體良心」一樣，是可以獨立於任何特定的個人而存在的 (Durkheim, 1898/1953)。通常只有少數的文化專家才能夠說清楚核心文化理念的意義 (Menon & Shweder, 1994)，一般人通常只能說出其集體實在或個人實在的一小部分。然而，一旦個人能夠說出某種文化理念，他便能夠以之作為意識反思的對象，並將其整理成為有意圖之行動的基礎。不僅如此，當前的台灣社會可以說是一種多元文化的混合體，一方面保有儒家傳統的某些成分，一方面又不斷吸收外來的工商業文明；兒童們也在這種多元文化的氛圍中成長，並塑造出他們的「自我」。掌握住這些概念，我們才能進一步解釋台灣社會中道德思維研究的各項發現。

(一) 後俗規階段的思維

以往從事道德思維研究的學者很少採用主位研究方法 (emic approach)，他們並不從某一文化裡人們認為有意義的重要建構來研究此一文化；而是採用客位研究方法 (etic approach)，企圖發展出一種普同性的理論架構和測量工具，並用之於不同的文化之上。此類研究

其實大多是西方學者將他們在自身文化中所發展出來的理論和測量工具強加於非西方文化之上，並不是真正「普世的」研究方法。

舉例言之，以往有許多關於華人道德思慮的研究，大多是採用 Kohlberg 的研究典範，檢驗他對道德發展具有文化普遍性的假設。他們大多是從其「生命對法律」、「良知對懲罰」、「契約對權威」三個道德兩難困境中選出一個，將之譯成中文後，依照當地文化的情況略加修改，告訴受試者後，再用深度晤談法問他們一系列的問題，然後依其評分系統評定其反應。傅寶玉和雷霆（1991）將以往在華人社會中採用此類研究典範所獲得的數據予以統合後，繪成圖 2，並以之與 Kramer（1968）和 Turiel（1974）在美國所完成的兩項縱貫資料之聚合互相比較（見圖 3）。從這兩項資料的比較中，我們可以看出幾項趨勢：

（1）前俗規階段（preconventional stage）：階段一的「服從與懲罰」（obedience and punishment orientation）和階段二的「工具性目的與交換」（instrumental purpose and exchange），華人和美國人樣本都一致性地減少。可是，華人樣本到了十六歲時，這兩個階段完全消失；而美國樣本仍然有人繼續使用此二階段之道德思維，顯示出華人兒童的道德思維較美國兒童早熟。

（2）俗規階段（conventional stage）：美國樣本從十三歲起，其階段三「人際和諧和順從」（interpersonal accord and conformity）即持續下降，階段四「社會和諧和秩序維持」（social accord and system maintenance）卻持續成長，而成為他們在中末期青少年（later adolescence）的主導階段。

華人樣本則不然。在十四歲之前，他們並不會使用階段四思考。從八歲之後，階段三的使用即逐漸增加；十三歲之後，即便為主導階段，到了十六歲，其使用比率幾乎達到百分之九十。過了十六歲之

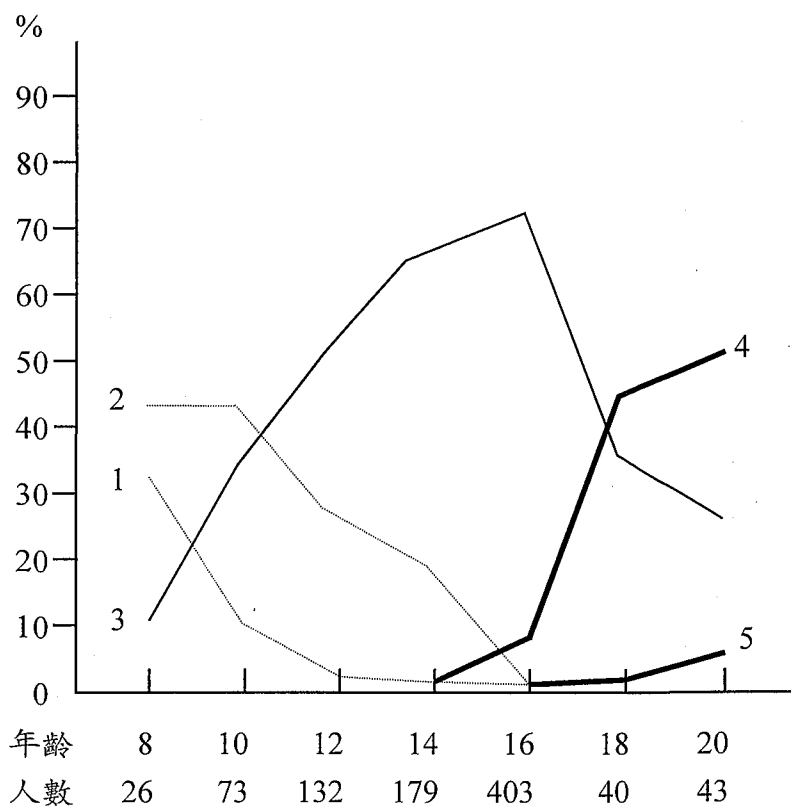


圖 2 中國樣本中各年齡組上各階段道德思慮之平均百分比

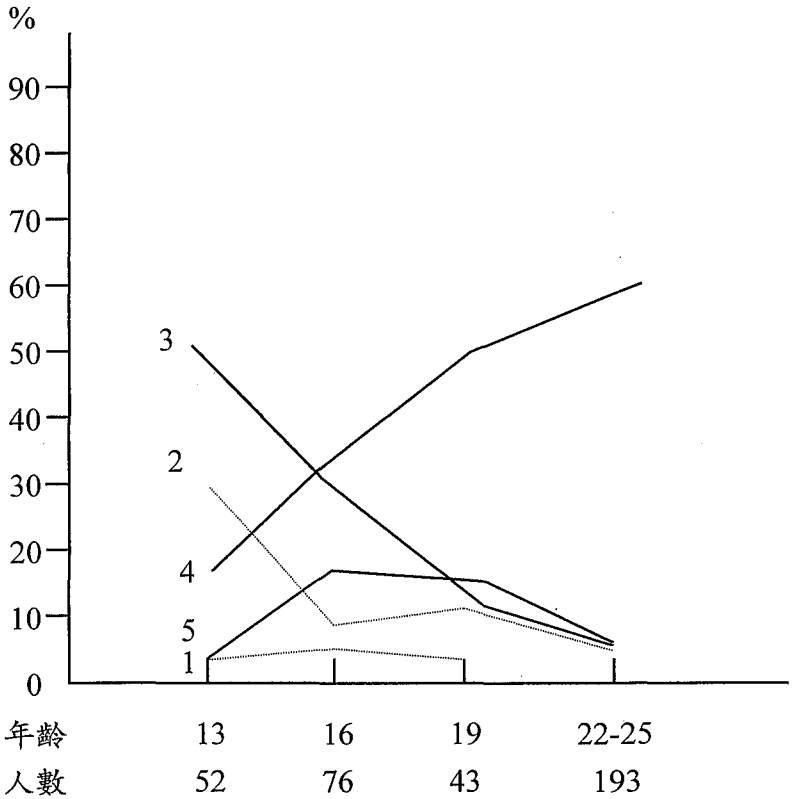


圖 3 美國樣本中各年齡組上各階段道德思慮之平均百分比

後，階段三才迅速降低，階段四則快速增加，並在十八歲成為主導階段。

兩者相互比較，可以很清楚地看出：和美國中末期青少年的道德發展相較之下，華人青少年的道德發展很明顯地較晚達到階段四。

(3) 後俗規階段 (post conventional stage)：正如以往研究的發現那樣 (Kohlberg, Levine, & Hower, 1983, 頁 60)，在這兩個群體中都未發現有人使用階段六的思考方式，因此此一階段並未列入計分。美國樣本從十三歲起，開始有人使用階段五「社會契約、功利、及個人權利」(social contract, utility, individual right)，但華人樣本卻要到二十歲以後才有人加以使用。

倘若 Gibbs (1977) 的論點是可接受的，階段一至階段四是真正的認知發展階段，則中、美兩個樣本在俗規及前俗規階段上的不同，應當是兩個文化教養方式之差異所致 (例如，見 Ho, 1986; Wu, 1996)。他們發展的速率雖然有所不同，但卻都經歷了同樣發展階段的順序，正如 Kohlberg (1981) 所預言的那樣。然而，這兩個群體在後俗規階段的差異反映出文化內容的不同，跟認知發展或成熟並沒有任何關聯。

從 Kohlberg (1981) 為後俗規階段之道德思維所訂的正當性標準，我們可以更清楚地看出這一點。第五個階段的正當性標準是：「覺察到人們持有許多不同的價值和意見，大多數價值和規則對某一群體來說都是相對的，它們之所以被強調，通常是因為它們是社會契約；然而，不管大多數的意見如何，在任何社會裡，有些非相對的價值和權利，像生命與自由等等，都應當被強調。」任何人都不難看出：這樣的觀點基本上是在反映西方個人主義的價值觀。這樣的觀點把個人的生命、自由、和權利都當作是一種「非相對的」價值，不論在任何況下都應當被強調。至於其他集體主義的價值觀，或是針對特殊對象的

「積極義務」，則是一種「社會契約」而已，因而是「相對的」。

倘若我們瞭解：儒家的生命觀把個人的生命當做是家族生命的一部分，親子關係被建構成為「骨肉之親」，我們便很容易明白：儒家文化中的個人實在很難把他對家人（尤其是他對父母）的「積極義務」想像成一種「相對的社會契約」。這樣的計分標準顯然是要將西方的文化理念強加到非西方文化之上。

倘若我們進一步考量第六個階段的判斷標準，此種文化偏見將變得更為明顯。儘管 Kohlberg 主張：到了這個階段的個人，會遵循「自我選擇的原則」。但他卻很清楚地表明：正義的普遍原則是「人權平等，尊重個人的人性尊嚴」。作為理性的人，其道德選擇的理由是他認為：「這種道德原則普遍有效，因而對它們產生出強烈的個人承諾感」。這樣的評分標準對信守其他道德標準的非西方文化中的個人顯然是十分不利的。

（二）原則性思維

我們可以拿一些用不同方法所作的實徵研究發現，來說明作者以上的論點。譬如 Rest 及其同事沿襲 Kohlberg 的傳統，將道德判斷的發展分為六個階段，並設計出一種標準的「定義問題測驗」(The Defining Issues Test)，給受試者讀一系列六個道德困境 (moral dilemma) 的故事，每一故事後面附有十二個與此道德困境有關的關鍵性議題，然後要求受試者選出他認為最重要的四個議題 (Rest, 1974, 1976; Rest *et al.*, 1974)。由於其中某些議題的陳述是以階段五和六的原則性道德觀點來界定困境，研究者可以依受試者對這六個道德困境所選出的原則性陳述，計算出其「原則性道德思維」(principled moral thinking) 分數 (P-分數)，來代表受試者的道德發展。單文經 (1980)、陳英豪 (1980) 和 Gendron (1981) 均曾用「定義問題測驗」在臺灣蒐集資

料；馬慶強（Ma，1988；Ma & Cheung，1996）則用同樣的方法在香港從事研究。傅寶玉和雷霆（1991）聚合他們的研究發現，以之與美國同年齡者（American agemates）的 *P*-值（principles value）互相比較，並將其結果列於圖4。

在初中學生群裡，中國和美國樣本間平均值的差異似乎相當微小（只有1.7%），但 *t* 檢定的結果卻顯示出顯著差異（ $t[1645]=3.93$ ， $P<.01$ ）。隨著年齡的增大，他們之間的差異也逐漸增大：在高中學生群中，兩樣本間平均值的差異是5.3%；在大學生群體中，則為6.8%。此一年齡趨向（age trend）顯示：和美國同年齡者相較之下，中國受試者的年齡愈大，就愈少使用原則性思維（principled reasoning）。

這是十分值得吾人注意的現象。要說明這種現象的成因，我們必須先說明：什麼叫做「原則性思維」。所謂「原則性思維」，並不等於康德倫理學中堅持原則性「消極義務」或「完全義務」。我們可以用 Gilligan 對 Kohlberg 之理論的批評來說明這一點。Gilligan 是位女性主義者，她將道德分為兩種：照顧和責任的倫理（ethic of care and responsibility）以及權利和正義的倫理（ethic of rights and justice）。前者的目標是照顧別人、關懷別人，對別人富有同情心，願意承擔義務和責任，並為別人紓危解困。後者所關切的是保障個人不可讓渡的絕對權利，使其不受他人的侵犯，這些權利不管在任何時間、空間，對任何人都一樣有效。她認為：在實踐照顧和責任的倫理時，必須考慮情境脈絡的特殊性，決定什麼時候對誰採取什麼行動。實踐權利和正義的倫理則不能考慮情境脈絡，不管在任何情況下對任何人都應當一視同仁（Gilligan，1977）。

用康德倫理學的角度來看，照顧和責任的倫理可說是一種「不完全義務」，權利和正義的倫理則是一種「完全義務」。Gilligan 因此批評 Kohlberg，說他以公平和正義的概念為基礎所建構出來的道德發展

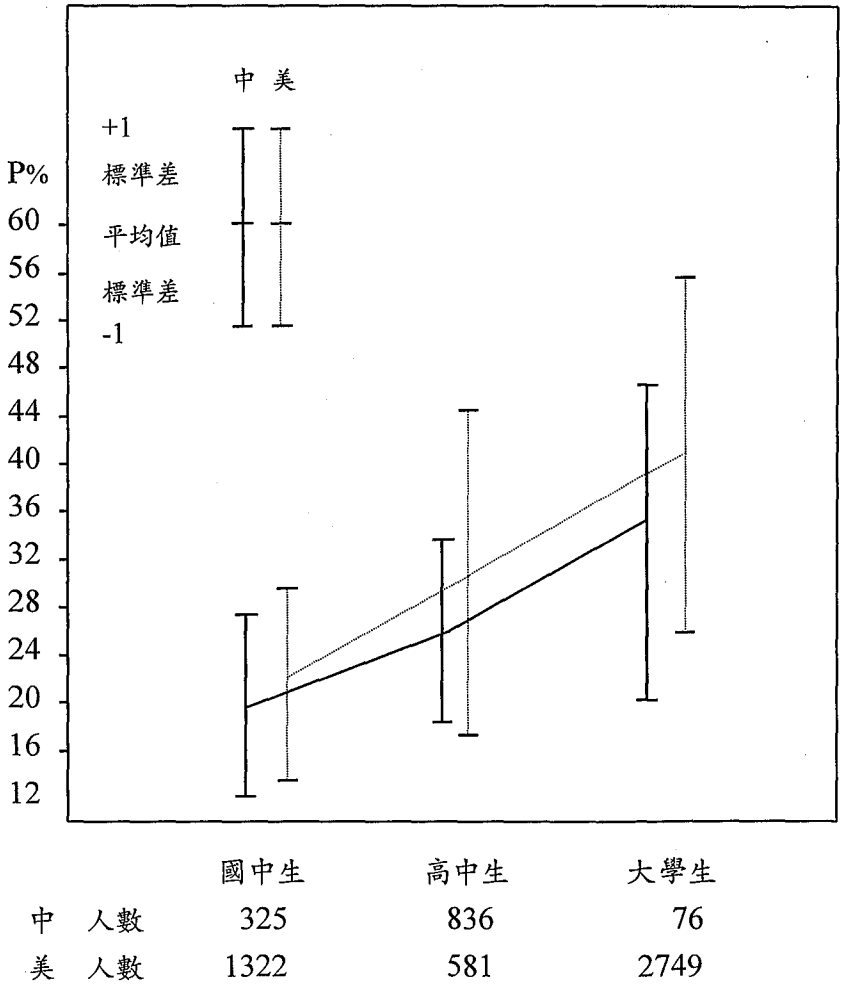


圖 4 中美學生的道德原則分數(P-index)之平均值和標準差

理論，忽略掉人在作道德判斷時必須考量的情境特殊性。在她看來，「Kohlberg 的正義原則是不管脈絡的 (context free)，對道德問題能夠產生出客觀的正確解答」(Murphy & Gilligan, 1980, 頁 53)。結果「這種決策變成了一種形式性的思維結構，它能提供一種自主而且獨立於時間和空間的理性決策系統」。

國內學者葉紹國 (Yeh, 1996, 1997) 也有類似的觀點。她在檢視華人對於「仁」的概念之後，認為：「仁」的概念很像 Gilligan 的關照倫理，但卻和 Kohlberg 的正義倫理截然不同。Gilligan 所談的「照顧與責任」之倫理主要是傾向於「不完全義務」，Kohlberg 強調的「權利與正義」則傾向於「完全義務」。

(三) 實際義務與表面義務

Nunner-Winkler (1984) 認為：Gilligan 誤解了 Kohlberg 的理論。他引用倫理學者 Ross (1930) 對「表面義務」(prima facie duties) 和「實際義務」(actual duties) 的區分，認為：倫理規則只有在作決策時沒有其他道德考慮的正常狀況下，才是「表面上」有效；實際上，所有道德判斷都必須考慮情境脈絡。在「漢斯偷藥」的計分系統中，Kohlberg 假設：權利和義務可以排成一個清楚的序階，譬如：生命權應當優先於財產權。他並不像康德那樣，認為「消極義務」應當優先於「積極義務」，不管在什麼情況下，對任何人都應當切實遵行。相反的，他認為：生命的價值優先於法律，倘若是為了要救人，偷竊亦有其正當性。換言之，普遍的生命權正如康德所說的「完全義務」那樣，不管具體環境或人際關係為何，都應全力加以維護。對 Kohlberg 而言，為陌生人偷藥的義務和為妻子偷藥的義務並沒有兩樣：「由於生命權普遍適用於所有的人，如果偷藥可以挽救別人的生命，則為陌生人偷藥亦有其正當性」(Colby *et al.*, 1979, 頁 82; 引自 Nunner-

Winkler, 1984, 頁 354)。

從以上的析論中，我們可以很清楚地看出：Kohlberg 理論中所謂的「普遍倫理原則」仍然反映出西方個人主義和理性主義的價值觀。誠然，中國人在作道德判斷的時候，也會關顧整個情境脈絡，並考量所謂的「情」、「理」、「法」；然而，對於中國人而言，其最具優先性的「積極義務」，並不是具有普遍性的生命權，而是以「孝道」作為核心的「庶人倫理」。掌握住此一概念之後，我們便可以進一步說明：為什麼 Kohlberg 的計分系統無法處理華人受訪者的反應。

(四) 孝道與差序格局

以往學者們使用 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 Kohlberg 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 (Lei & Cheng, 1984; 程小危, 1991; Ma, 1997, 頁 9)。雷霆指出：有些跟孝道和群體利益有關的價值通常被歸類為階段三，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」(Lei & Cheng, 1984, 頁 13)。然而，他並未有系統地分析這些無法計分的道德判斷，因此，他認為：要對這些反應的文化模式作任何斷言，恐怕還言之過早 (Snarey, 1985, 頁 224)。

在一篇題為〈道德判斷發展研究的泛文化性探討〉中，程小危 (1991) 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 Kohlberg 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』？Kohlberg 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」(程小危, 1991, 頁365)。

程教授所提出的幾種可能的觀點雖然頗具啟發性, 但卻不足以解釋她所蒐集到的資料。Shweder和Much(1991)指出: 受訪者在日常生活中對自身道德判斷所提供的理由通常是「淺顯」(thin)易見的, 研究者應當用Geertz(1973)所謂對文化的「深厚描述」(thick description)來瞭解蘊涵在其中的意義。用Schutz(1967)的概念來說, 受訪者對其道德判斷所提出的理由是「第一度的解釋」, 研究者根據某一特定立場所作的詮釋, 則是「第二度的解釋」。本節的主要目的, 就是要用作者對儒家思想的分析, 將程小危認為Kohlberg的理論難以解釋的質化資料, 作「深厚的描述」或「第二度的解釋」。茲將受訪者所作的陳述重新分類如下:

1. 親疏有別的理由

「我們的血液裡, 有更深一層共同的血液存在。」

「一個人的生命, 只對在乎他的人有意義, 假如他不在乎, 就根本沒有意義可言。」

「每一條生命都是很珍貴的, 但並不是每一條生命對個人的意義都一樣, 為了救一條生命而去偷這個藥的話, 必須視此生命對他的意義而定, 對於外人只能施予同情, 而不是真愛。」

「比較親的人生活在一起, 一定會有感情, 可是對陌生人的話, 就覺得沒有什麼感情, 他的存在不存在對你來說, 都沒有什麼重要性。」

「感情比較好，他怎麼樣，你同樣感到不舒服，你會感到擔心。可能是因為感情上、價值上的共同……會讓你更願意去無怨的付出，無條件的付出。」

「比較親近的人，如陳先生的太太，他太太生病，他每天看到太太痛苦的情況，會直接給他強烈的外在刺激，很自然的會引發出他對她的關心，如果不是那麼接近的人，也許給他沒有那麼強烈的感受。如此來看，親疏關係也不是一個絕對的衡量標準，而是生活中常常接觸。」（程小危，1991，頁355）

華人是生活在一個以自己作為中心的人際關係網中。在以上的陳述裡，受訪者以各種不同的理由說明為什麼人際關係必須親疏有別。這些理由包括：血緣、對個人的意義、共同的價值觀、居住在一起、生活中常常接觸等等。這許許多多不同的理由使人與人之間產生親疏不同的感情，用〈人情與面子〉的理論模式來說，這是指人與人之間「關係」的「情感性成分」有親疏的不同，用儒家「庶人倫理」的「仁、義、禮」的倫理體系來說，這是指個人的「仁心」必須由近及遠，努力往外推愛。

2. 回報的規範

「對你比較親近的人，對你的付出也不一樣。人與人之間的關係是相互的，相對付出比較多，責任也就比較重。回饋、感恩也可以施給陌生人，但是會更想施給那些曾經跟你一起走過的人、彼此幫助長大的。因為我認識他，我們的心曾經連在一起過、交會過。」

「你接受他們的付出不同，回報他們的道德責任就比較大，是相對問題。」

「我從小受教育就想做到愛沒有等差，可是後來我不能這樣做，因為這樣做，是對我親人的一種不公平。」（程小危，1991，頁356）

「每個人都有一種親疏遠近之分，每個人都有跟他比較接近的人，對他的幫助大一點，也有跟他比較疏遠的人，對他幫助比較小一點。」

「我想你比較親近的人，除了基本上人與人之間相處對待的道德責任外，還有一些屬於你們之間獨特關係、獨特情誼上的互相幫助的一些責任。」（程小危，1991，頁358）

回報(reciprocity)是人類社會中共有的規範(Gouldner , 1960)。儒家社會亦不例外。個人的人際關係網絡就是建立在「回報」的基礎之上。然而，個人之所以要回報其他人，他所提出的原因卻會因文化的不同而有所不同。在〈忠與孝：儒家思想中的兩種社會認同〉一文中，作者強調：儒家的生命觀把個人的生命看作是父母生命的延續，子女的生命看作是自己生命的延續，整個家庭的成員看作是完整「大體」的不同部分(Hwang , *in press*)，掌控家庭中資源分配之權力的人必須以「需求法則」儘力滿足其他成員的需要；對方承受了他人的恩惠，也有「回報」的道德義務。在「五倫」關係中，父母是個人生命的來源，對自己的恩惠最大，他回報的道德義務也最強：

「父兮生我，母兮育我，父母之恩，昊天罔極！」

對於關係比較疏遠的人，他回報的義務也相對減弱。在熟識的親戚、朋友之間，由於他們共同生活在某種關係網裡，彼此間的關係有時間上的延續性，是以必須以「人情法則」和對方交往：在對方有需要時，向對方伸出援手；個人接受了他人的恩惠，也必須設法給予回報。至於在個人關係網外的陌生人，則沒有這種積極性的道德義務。

3. 積極義務與消極義務

「因為一個人本身能力有他的極限，而他平常生活中所接觸的人非常之多，那如果他對每一個人的道德責任的那種能量都付出同樣多的話，那這個人他本身到時會枯竭而死。」

「感情一定要瞭解，要相處以後才會產生的。我之所以關心某人，我可能跟他有感情，如果是陌生人，根本沒什麼感情，不認識他不瞭解他，所以就覺得不會很關心他，我對他，沒什麼責任，我不會去侵害他，可是我對他也沒有什麼其他要作為的義務。」（程小危，1991，頁355）

在本文的理論分析部分的第二·（二）節，作者區分出「積極義務／消極義務」或「不完全義務／完全義務」，同時指出：儒家的「五倫」要求個人對特定的角色對象「施仁」，將自己擁有的資源給予對方，其本質是一種「積極義務」；而在十九世紀末、二十世紀初期由日本引入中國社會而發展出來的「公德」，則是一種普遍性的道德，其本質為「消極義務」或。有些受訪者在談到為什麼需要親疏有別時，便提到個人資源的有限性，認為如果對每個人的道德責任「都一樣的多的話」，他本身一定「會枯竭而死」。有位受訪者更清楚地說明他對陌生人的態度是：「我不會去侵害他，可是我對他也沒有什麼

其他要作為的義務」。換言之，他認為自己對陌生人只有遵行「公德」的「消極義務」，並沒有積極作為的義務。

4. 各盡「積極義務」

「陌生人應該有他的家人朋友來負這個責任，一個人不可能管所有的事情……你的生命可能已經為很多人在負責任，你可能有你自己的家庭，萬一你去救一個人而讓其他更多人受害的話，那是不應該的。」

「陌生人，我覺得（我）不需要（幫他忙），可是他可以把這件事揭露出來，也許他可以告訴那個陌生人的家屬、朋友，然後讓他們去做這件事。……我是陳先生的話，我會覺得我會沒那麼強的動機去做這件事情，可是我還是希望那個人能活下來，所以我希望一些比我更適合或更有動機的人去做這件事。」
（程小危，1991，頁357）

受訪者認為他對陌生人並沒有「積極義務」，那麼，誰對他有這種義務呢？受訪者的回答是「陌生人的家屬、朋友」、「他的家人」。這種回答其實也十分符合儒家的理念，譬如，孟子便很清楚地說過：「人人親其親，長其長，而天下平。」《孟子，離婁上》

5. 社會規範

「有時候可能是說我們本來是很願意付出的，可是跟別人互動裡面，你會感覺到說，別人他的觀念裡面親疏要有不同，或是用漸近的方式來表達你們的關係。所以你會學到這種方式。所以有些時候，問題不完全在於自己，而是在於大環境標準或

是別人的標準影響。」(程小危, 1991, 頁 359)

「為陌生人偷藥, 我想人家法律觀點也不會體諒這種行為。……大家可能不會去深入瞭解, 他的動機不曉得為什麼, 就是說大家不會接受這個事情。」

「您在這個團體之內, 您就要有它的遊戲規則, 現在陳先生很愛他的太太的話, 就等於說: 這套規則之內, 允許您有這一條路可以去走。但今天您與他是陌生人的話, 就等於沒有這條路可走了, 因為您已不具備那種資格, 等於說您還是要回歸到原則來。」(程小危, 1991, 頁 356)

當「親親法則」變成一種社會規範之後, 有些受試者便認為它是一種「大環境標準」、「別人的標準」, 或是「遊戲規則」。「為陌生人偷藥」違背了這樣的社會規範, 是「大家都不会接受」的。

(五) 西方文化的影響

從以上的析論中, 我們可以很清楚地看出: 在程教授所蒐集到的資料中, 用Kohlberg的計分系統無法分類的資料, 其實是華人在日常生活中用以維繫其社會關係網絡的一套理念, 這套理念可以說是根植於儒家「庶人倫理」的深層結構。然而, 在西方文化的衝擊之下, 也有較少數的受試者認為: 「道德不應該依親疏有別」。依程教授蒐集的資料, 他們所提出的理由包括:

「既然你心中形成一種道德責任來說, 應該是普遍的, 就是說不具有特定對象的。」

「我覺得既然他出現一種道德標準的話，應該對任何人都適合，如果不能每個人都適用的話，根本這道德已有問題，他自己所堅持的道德已被否定。」

「雙重標準就是沒標準，社會就沒秩序。」

「道德不只是管理自己行為的準則，也是整個社會維繫社會秩序的命脈，那如果我們容許一個破壞的例子，這樣子導致的結果，很可能會變成一個『主觀』，然後會產生一種相對的價值，就會在社會上產生一種比較讓人無所適從的準則。」

「道德責任應該是一個比較超然的東西，基於理性分析的，不受感情的影響。愛、不愛是捉摸不定的，基於人道精神的原則是不變的。我們都是人類，彼此互相幫助、一起生存。」

「因為每個人都是一樣的，有人是你的母親，有人與你沒有這樣關係，但是都是一個人，就是用一個角度來看，人都是平等的。」

「因為上帝造人都是按照祂的形象樣式創造的，就表示說任何一個人都是同價，都是平等，因為每個人都是神的形象樣式。」

「愛有等差並不表示道德有等差。愛比較偏於自然而然而生的情感，道德其實也包含了情感。但是道德有它不可以搞亂的秩序，就是，每個人都是個目的。那個顯然就把愛裡面那個

『愛有等差秩序』平化了。在道德領域裡面，每個人都應該為自己的行為負責，每一個都應該待別人把別人當成入來看，所以你不能辜負任何人。」（程小危，1991，頁359-360）

從受訪者的反應中，我們可以很清楚地看出西方文化的影響。譬如說：「上帝按照祂的形象造人，所以每個人都是平等的」，「每個人都是目的，都應當把別人當成入來看」。道德原則是「基於理性分析的，不受感情的影響」，「每個人都應當為自己的行為負責」，「主觀」的道德或「相對的價值」會「讓人無所適從」，「導致社會秩序的破壞」。這些論述都在某些程度上反映出西方個人主義或理性主義的理念。這樣的理念可以用來支撐「普遍性的倫理原則」。本文第二·（五）節提到：根據Nunner-Winkler（1984）的分析，適用於任何對象的普遍性原則具有「消極義務」的性質。值得強調的是：西方個人主義和理性主義的理念固然可以用來支撐屬於「消極義務」的普遍性倫理原則，但東方集體主義的文化並非完全不講究普遍性倫理原則。事實上，像「不可殺人」、「不可偷盜」、「不可撒謊」之類的「消極義務」在東方社會中也一直長久存在，不過在集體主義文化的優勢主導之下，中國人並未發展出一套精緻的哲學理念來支撐這樣的「消極義務」。當這種「普遍性的倫理原則」和儒家倫理主張的「積極義務」發生衝突的時候，則儒家主張：應當將屬於「消極義務」的「普遍性倫理原則」置於次要地位。

程教授曾經以「舜父殺人」故事問三位受訪者，其中有一位受訪者的分析是這樣的：

「舜的處理，他身為一個君，當然知道國家有法令。他也知道君主一個很重要的責任是要維護國家法令的尊嚴，因為惟有維護國家的尊嚴，才可以建立一個合理的社會秩序。可是他對

他父親有一個那樣不忍的心情，再怎麼也不能由他的手中，把他父親繩之以法。只是因為那顆心，那顆心裡面的那份心意，他無法做到職位上所本來賦予他的責任，他就拋掉這個責任，他就不需負擔這個社會責任了。他就背他父親逃走了。可是你注意喔，他逃走了，他只是順著孟子所謂四端之心，人的一個道德本能，那個不由自主所萌發出來的一個意志，他順著這樣一個意向去做它，在形式上看起來，他是違背了國家的法律。可是，至少在舜的心目中，至少在萌發的根源，他做的一個價值在位階上是高於國家法令之上的。如果你要從法律的觀點來看這個故事的話，舜也沒有下令說不抓他爸爸吧！只是他自己卸下這樣一個政府的職位，我做這件事，我已不配留在這個職位上了，就是我不承擔這樣一個社會責任，然後帶著父親逃走了。我想你也可以來追我啊！他是逃到北海之濱，逃遠遠的。追不到是一回事，追到兩人入獄又是一回事，孟子都沒說，我想他也不會反對。」（程小危，1991，頁363）

這位受訪者很清楚地說：當舜背負其父而逃的時候，他心中價值（孝道）的位階是高於國家法律之上。這顯然反映出儒家的觀點。然而，並不是所有的人都持有相同的觀點。另外兩位受訪者在面臨同樣困境時，便有不一樣的反應：

有一位受訪者提到：「我想人之常情會這樣，至於說會這樣是不是能推到說應該這樣，我覺得在這當中還有一個gap。如果以孔子講當然親疏有別，就為什麼是你爸爸生你而不是那個人生你！假設天地之間的道理是，就你和他之間父子關係是天經地義，就以這個為中心去推，推己及人或是把別人當成自己爸爸。但你最先要孝敬的是你爸爸。但如果是墨子的話，階級

就打破，如果是基督徒，主耶穌的教訓，我就不知道，我在想我們主耶穌的教訓真的就像墨子一樣？我還在想這個問題。我覺得不是很清楚，因為祂在十字架上，他還特別把他的母親交給約翰，他對於自己肉身的母親還是有一種特別的負擔，那種負擔不只是出於天性，可能也是出於一種律，就是人應當孝敬父母，這個很重要，這個非常非常重要……。」

這一位受訪者企圖站在孔子、墨子、以及耶穌基督的角度來思索這個問題，儘管如此，他仍然肯定儒家的價值：「人應當孝敬父母」，「你最先要孝敬的是你的爸爸」。另外一位受訪者則乾脆承認他「無法解決這個問題」：

「你對每一個人都應該堅守你的原則，事實上你那個情感會有差異，可是你的道德判斷應該要求，我覺得道德判斷雖然已經包含了情感，可是比較高層的愛已經經過精煉化的愛，它會跟理性的判斷，也就是……，我這邊可能會產生一個矛盾，這大概是我的一個問題，我既然贊成說道德理性和道德情感應該是自然而然、同時一樣的發生的。可是我還沒辦法解決，我還是認為愛是有等差的，那我目前還沒辦法解決這個問題。」(程小危，1991，頁363-364)

四、結 論

在這篇論文中，作者採取了道德多元論 (pluralism) 的立場，認為道德並不是一種不變的客觀實在，而是依歷史、文化、情境、或個人的脈絡而變的 (Kurtines, Alvarez, & Azmitia, 1990)。作者認

為：儒家倫理和Kohlberg關於後俗規道德雖然都同樣建立在自然主義和理性主義的立場，但它們卻代表了道德範疇中兩種不同的「分殊理性」，惟有掌握住這兩種道德之間的微妙差異，我們才能瞭解華人集體主義文化中的社會行為，才能看出儒家文化傳統在現代社會中可能遭遇到的困難，也才能看出套用西方典範研究華人心理可能發生的問題。在本文中，作者即以他對儒家倫理的分析為基礎，比較它和Kohlberg後俗規道德的不同，並以之重新解釋台灣社會中有關道德思維之實徵研究的若干發現。

作者十分同意文化心理學（cultural psychology）的基本主張：人類只有一種心靈（mind），但卻可能有許多種不同的心態（mentalities）。由於人們在不同的文化社群（cultural communities）中成長，他們思想和行動所依循的價值、目標、和世界觀各有不同，一種普遍心靈的抽象能力必然會發展出許多種不同的心態，因此，心理學並不是只有一種，而是有許多種。

然而，作者卻認為：近代心理學是歐洲文藝復興運動發生之後，由西方文明中所產生出來的一種文化產品。我們要發展某一特定文化中的本土心理學，一定要先瞭解西方的知識論，以之作為概念工具，再來研究該文化中人們的思想和行動。在過去幾年中，作者先用「實在論」（realism）的方法，建構出〈人情與面子〉的理論模型（Hwang，1987），再以其概念架構作為基礎，用結構主義的方法，分析儒家思想的內在結構（黃光國，1995）。這篇論文則採取「實用主義」（pragmatism）的研究取徑（Lauden，1978），結合西方心理學中的相關理論，重新解釋台灣社會中關於道德思維之實徵研究的重要發現。作者希望：這樣的研究取徑能夠為華人的本土社會心理學建立一種新的研究傳統。

參考文獻

- 李明輝(1990)：〈孟子與康德的自律倫理學〉。李明輝（著）：《儒家與康德》。台北：聯經出版公司。
- 梁啟超(1987)：《飲冰室專集》。台北：中華書局（台三版）
- 陳弱水(1997)：〈公德觀念的初步探討：歷史源流與理論建構〉。《人文及社會科學集刊》（台北），9卷，2期，39-72。
- 陳英豪(1980)：〈修訂道德判斷測驗及其相關研究〉。《教育學刊》（台北），1期，334-361。
- 程小危(1991)：〈道德判斷發展研究的泛文化性探討〉。楊中芳、高尚仁（編）：《中國人·中國心》。台北：遠流圖書公司。
- 傅偉勳(1973)：〈哲學〉。高希均（編）《當代美國行為與社會科學論文集》。台北：學生書局。
- 傅寶玉、雷霆(1991)：〈社會思慮發展研究在港、台〉。楊中芳、高尚仁（編）：《中國人·中國心》。台北：遠流圖書公司。
- 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。
- 黃俊傑(1997)：〈儒學與人權：古典孟子學的觀點〉。劉述先（編）：《儒家思想與現代世界》。台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處。
- 單文經(1980)：《道德判斷發展與家庭影響因素之關係》。台灣師範大學教育研究所，碩士論文。
- 葉光輝、楊國樞(1988)：〈孝道的認知結構與發展：概念與衡鑑〉。《民族學研究所集刊》（台北），65卷，131-169。
- 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。
- Befu, H. (1977). Social exchange. *Annual Review of Anthropology*, 6, 255-281.
- Brubaker, R. (1984). *The limits of rationality: An essay on the social and moral thought of Max Weber*. London: Geoger Allen & Unwin.
- Colby, A., Gibbs, J., Kohlberg, L., Specicher-Dubin, B., & Candee, D. (1979). *Standard form scoring manual*. Unpublished manuscript, Center for

Moral Education, Harvard University.

- Dien, D. S. F. (1982). A Chinese perspective on Kohlberg's theory of moral development. *Developmental Review*, 2, 331-341.
- Durkheim, E. (1898/1953). Individual representations and collective representations. In D. F. Pocock (Trans.), *Sociology and philosophy*. New York: Free Press.
- Dworkin, R. (1977). *Taking rights seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Edwards, C. P. (1986). Cross-cultural research on Kohlberg's stages: The basis for consensus. In S. Modgil & C. Modgil (Eds.), *Cognitive development and epistemology*. New York: Academic Press.
- Gendron, L. (1981). *An empirical study of the defining issues test in Taiwan*. Unpublished manuscript, Fugen Catholic University, Taiwan.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Gibbs, J. (1977). Kohlberg's stages of moral development: A constructive critique. *Harvard Educational Review*, 47(1), 43-61.
- Gibbs, J. C. (1979). Kohlberg's moral stage theory: A Piagetian revision. *Human Development*, 22, 89-112.
- Gilligan, C. (1977). In a different voice: Women's conceptions of the self and of morality. *Harvard Educational Review*, 47(1), 481-517.
- Gert, B. (1973). *The moral rules*. New York: Harper & Row.
- Gouldner, A. (1960). The norm of reciprocity: A preliminary statement. *American Sociological Review*, 25, 161-179.
- Harris, G. G. (1989). Concepts of individual, self, and person in description and analysis. *American Anthropologist*, 91(3), 599-612.
- Ho, D. Y. H. (何友暉)(1986). Chinese patterns of socialization: A critical review. In M. H. Bond (Ed.), *The psychology of the Chinese people*. Hong Kong: Oxford University Press.
- 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. (黃光國)(in press). Filial piety and loyalty : Two types of social identification in Confucianism. *Asian Journal of Social Psychology*, 2, 129-149.
- Kant, I. (1797/1963). *Groundwork of the metaphysic of morals*. Trans. and

analyzed by H. J. Paton. New York: Harper & Row.

- Kohlberg, L. (1971). From is to ought: How to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development. In L. Mischel (Ed.), *Cognitive development and epistemology*. New York: Academic Press.
- Kohlberg, L. (1973). Continuities in childhood and adult moral development revisited. In P. B. Baltes & K. W. Schaie (Eds.), *Life-span developmental psychology (2nd ed.)*. New York: Academic Press.
- 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.
- Kohlberg, L., Levine, C., & Hower, A. (1983). Moral stages: A current formulation and a response to critics. In J. A. Meacham (Ed.), *Contributions to human development, Vol.10*. New York: Karger.
- Kramer, R. (1968). *Moral development in young adulthood*. Unpublished doctoral dissertation, University of Chicago.
- Kurtines, W. M., Alvarez, M. A., & Azmitia, M. (1990). Science and morality: The role of values in science and the scientific study of moral phenomena. *Psychological Bulletin, Vol.107, No.3*, 283-295.
- Landen, L. (1978). *Progress and the problems: Toward a theory of scientific growth*. New Dehli : Ambika Publications.
- Lee, B. (1973). *A cognitive developmental approach to filiality development*. Unpublished master's thesis, Committee on Human Development, University of Chicago.
- Lei, T. (雷霆), & Cheng, S. W. (程小危)(1984). *An empirical study of Kohlberg's theory and scoring system of moral judgment in Chinese society*. Unpublished manuscript, Harvard University, Center for Moral Education, Cambridge, MA.
- Leventhal, G. S. (1976). Fairness in social relationships. In J. Thibant, J. T. Spence, & R. T. Carson (Eds.), *Contemporary topics in social psychology*. Morristown, NJ: General Learning Press.
- Leventhal, G. S. (1980). What should be done with equality theory ? In K. J. Gergen, M. S. Greenberg, & R. H. Willis (Eds.), *Social exchange:*

- Advance in theory and research*. New York: Plenum Press.
- Ma, H. K. (馬慶強)(1988). Objective moral judgement in Hong Kong, Mainland China, and England. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 19(1), 78-95.
- Ma, H. K. (馬慶強)(1995). *The affective and cognitive structures of moral development in Chinese students*. Paper presented at the 53rd Annual Conference of The International Council of Psychologists, August 4-8, 1995, Taipei, Taiwan.
- Ma, H. K.(馬慶強), & Cheung, C. K.(張宙橋) (1996). A cross-cultural study of moral stage structure in Hong Kong Chinese, English, and Americans. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 27(6), 700-713.
- Ma, H. K. (馬慶強)(1997). The affective and cognitive aspects of moral development in Chinese. *Indigenous Psychological Research in Chinese Societies*, 7, 166-212.
- Markus, H. R., & Kitayama, S. (1994). The cultural shaping of emotion: A conceptual framework. In S. Kitayama & H. R. Markus (Eds.), *Emotion and culture*. Washington, DC: American Psychological Association .
- Ménon, U., & Shweder, R. A. (1994). Kali's tongue: Cultural psychology and the power of shame in Orissa, India. In S. Kitayama & H. R. Markus (Eds.), *Emotion and culture*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Murphy, J. M., & Gilligan, C. (1980). Moral development in late adolescence and adulthood: A critique and reconstruction of Kohlberg's theory. *Human development*, 23, 77-140.
- Nisan, M., & Kohlberg, L. (1982). University and variation in moral judgement: A longitudinal and cross-sectional study in Turkey. *Child Development*, 53, 865-876.
- Nunner-Winkler, G. (1984). Two moralities ? A critical discussion of an ethic of care and responsibility versus an ethic of rights and justice. In W. M. Kurtines & J. L. Gewirtz (Eds.), *Morality, moral behavior, and moral development*. New York: John Wiley.
- Piaget, J. (1972/1981). *The principle of genetic epistemology*. Trans. By W. Mays. London: Knowledge & Kegan Paul.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University

Press.

- Rest, J. R. (1974). *Manual for the defining issue test: An objective test of moral judgment development*. University of Minnesota.
- Rest, J. R. (1976). New approach in the assessment of moral judgement. In T. Lickona (Ed.), *Moral development and behavior: Theory, research, and social issues*. New York: Holt, Rinehart, & Winston.
- Rest, J., Cooper, D., Coder, R., Masanz, J., & Anderson, D. (1974). Judging the important issues in moral dilemmas. *Developmental Psychology*, 10(4), 491-501.
- Ross, W. D. (1930). *The right and the goal*. Oxford: The Clarendon Press.
- Schutz, A. (1967). *The phenomenology of social world*. Trans. By G. Walsh & F. Leher. Evanston: Northwestern University Press.
- Shweder, R. (1982). Liberalism as destiny. *Contemporary Psychology* 27, 421-424.
- Shweder, R. A., & Much, N. C. (1991). Determinations of meaning: Discourse and moral socialization. In R. A. Shweder (Ed.), *Thinking through cultures: Expedition in cultural psychology*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Shweder, R. A., Mahapatra, M., & J. G. Miller (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.
- Simpson, E. L. (1974). Moral development research: A case study of scientific cultural bias. *Human Development*, 17, 81-106.
- Snarey, J. (1982). The social and moral development of kibbutz founders and sabras: A longitudinal and cross-sectional cross-cultural study. (Doctoral dissertation, Harvard University, 1982). *Dissertation Abstracts International*, 43(10), 3416b, (University Microfilms No. 83-02, 435).
- Snarey, J. R. (1985). Cross-cultural universality of social-moral development: A critical review of Kohlbergian research. *Psychological Bulletin*, 97, 2, 202-232.
- Tietjen, A., & Walker, L. (1984). *Moral reasoning and leadership among men in a Papua New Guinea village*. Unpublished manuscript, University

- of British Columbia, Vancouver, Canada.
- Turiel, E. (1974). Conflict and transition in adolescent moral development. *Child Development, 45*, 14-29.
- Vasudev, J. (1983). *A study of moral reasoning at different life stages in India*. Unpublished manuscript, University of Pittsburgh, PA.
- Vine, I. (1986). Moral maturity in socio-cultural perspective: Are Kohlberg's stages universal? In S. Modgil & C. Modgil (Eds.), *Lawrence Kohlberg: Consensus and controversy*. Philadelphia & London: Falmer Press.
- Weber, M. (1978). Trans. and edited by G. Roth & C. Wittich, *Economy and society, 2 Vols*. Berkeley: University of California Press.
- Weinreich-Haste, H., & Locke, D. (Eds.) (1983). *Morality in the making: thought, action, and the social context*. Chichester: John Wiley.
- Wu, D. Y. H. (吳燕和)(1996). Chinese childhood socialization. In Bond, M. H. (Ed.), *The handbook of Chinese psychology*. Hong Kong: Oxford University Press.
- 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