

本土心理學研究

7

中國人的思維方式

楊國樞 主編

台灣大學心理學系本土心理學研究室編輯出版
桂冠圖書公司印製 發行

《本土心理學研究》 第七期 一九九七年六月

中國人的思維方式

楊國樞 主編

台灣大學心理學系本土心理學研究室編輯出版

桂冠圖書公司印製發行

《本土心理學研究》 第七期

中國人的思維方式

編輯出版 台灣大學心理學系本土心理學研究室
印製發行 桂冠圖書股份有限公司
發行人 賴阿勝
登記證 局版台業字第1166號
地址 台北市新生南路三段96-4號
電話 (02)23631407
電傳 (886-2)22182859
郵撥帳號 17468976
戶名 楊國樞(台灣大學心理學系本土心理學研究室)
排版 吳惠美
印刷 海王印刷廠
初版一刷 1997年6月
印量 1~1500冊
字數 30萬字
定價 (平裝)新台幣400元・(精裝)新台幣600元
本書如有破損或裝訂錯誤，請寄回調換

《本土心理學研究》

Indigenous Psychological Research in Chinese Societies

《本土心理學研究》是一本純學術性中文期刊，每年出版兩期，主要發表採取本土化研究觀點與策略所完成的論文。本刊的創辦宗旨是結合各個華人社會的心理學者、人類學者及社會學者，以及其他社會科學及人文學研究者，共同提倡與推動中國人心理與行為之本土化研究的學術運動，以建立華人的本土心理學，並達成發展全人類心理學的最終目的。

編輯顧問

文崇一（中央研究院民族學研究所）

王重鳴（杭州大學心理學系）

方富熹（中國科學院心理研究所）

朱永新（蘇州大學心理科學研究室）

朱 謙（美國夏威夷東西中心文化與傳播研究所）

車文博（吉林大學哲學系心理科學研究室）

何友暉（香港大學心理學系）

李亦園（中央研究院院士，清華大學社會人類學研究所）

李沛良（香港中文大學社會學系）

李 莉（美國康乃爾大學人類發展及家庭研究學系）

李慶善（中國社會科學院社會學研究所）

沙蓮香（中國人民大學社會學研究所）

余凱成（大連理工大學管理學院）

吳英璋（台灣大學心理學系）

吳燕和（香港中文大學人類學系）

沈德燦（北京大學心理學系）

林仲賢（中國科學院心理研究所）

林邦傑（政治大學心理學系）

林 南（美國杜克大學社會學系）

金耀基（中央研究院院士，香港中文大學社會學系）

柯永河（台灣大學心理學系）

凌文輕（中國科學院心理研究所）

時蓉華（華東師範大學心理學系）

梁 覺（香港中文大學心理學系）

高尚仁（香港大學心理學系）

徐聯倉（中國科學院心理研究所）

馬慶強（香港浸信學院教育學院）

郭德俊（北京師範大學心理學系）

陳仲庚（北京大學心理學系）

張永源（高雄醫學院心理學系）

張妙清（香港中文大學心理學系）

張厚燾（北京師範大學心理學系）

張德勝（香港中文大學社會學系）

莫 雷（華南師範大學心理學系）

莊英章（中央研究院民族學研究所）

曾志朗（中央研究院院士，中正大學心理學系）

馮伯麟（北京社會心理學研究所）

彭聯齡（北京師範大學心理學系）

黃希庭（西南師範大學心理學研究所）

黃堅厚（台灣師範大學教育心理與輔導學系）

黃榮村（台灣大學心理學系）

喬 健（東華大學族群關係與文化研究所）

葉英堃（台北醫學院精神科）

葉啟政（台灣大學社會學系）

楊治良（華東師範大學心理學系）

鄭昭明（台灣大學心理學系）

劉 融（香港科技大學人文社會科學院社會科學部）

樊景立（香港科技大學組織管理學系）
燕國材（上海師範大學教育管理學系）
歐陽崙（陝西師範大學心理學系）
謝貴枝（香港城市大學商業及管理學系）

龔海源（中央研究院社會學研究所，
台灣大學社會學系）
蕭新煌（中央研究院社會學研究所，
台灣大學社會學系）

編輯委員

召集人

楊國樞（台灣大學心理學系，中央研究院
民族學研究所）

委員

丁興祥（輔仁大學應用心理學系）
王巖桂（東吳大學心理學系）
朱瑞玲（中央研究院中山人文社會科學
研究所，台灣大學心理學系）
余安邦（中央研究院民族學研究所）
余德慧（東華大學族群關係與文化研究所）
何英奇（台灣師範大學教育心理與輔導學系）
李美枝（政治大學心理學系）
林文瑛（輔仁大學應用心理學系）
林以正（台灣大學心理學系）

副召集人

楊中芳（香港大學心理學系）
黃光國（台灣大學心理學系）

高泉豐（中正大學心理學系）
孫蒨如（中原大學心理學系）
陸 洛（高雄醫學院行為科學研究所）
黃囑莉（淡江大學通識與核心課程組）
葉光輝（中央研究院民族學研究所）
楊宜音（中國社會科學院社會學
研究所）
潘英海（中央研究院民族學研究所）
劉兆明（輔仁大學應用心理學系）
鄭伯壘（台灣大學心理學系）

編輯室

主 編：楊國樞

執行編輯：朱瑞玲 余安邦 余德慧
黃囑莉 鄭伯壘

美術編輯：葉文苓

助理編輯：吳惠美

編輯出版：台灣大學心理學系本土心理學研究室

印製發行：桂冠圖書公司

稿 件：來稿務請符合本刊稿約所訂各項要求。稿件接受刊出前，皆須經過至少兩位
相關學者之正式審查。稿本請複印兩份（恕不退稿），郵寄台灣台北市羅斯
福路四段1號台灣大學心理學系本土心理學研究室收。

訂 購：郵撥戶名：楊國樞（台灣大學心理學系本土心理學研究室）
郵撥帳號：17468976

----- 焦點論文 -----

中國人的思維方式

汪睿祥	三十六計的象思惟	2
鄒川雄	和諧型思維與張力型思維： 《老子》與《聖經》思維方式之比較	30
吳信鳳	中國人的假設思維：報紙文字分析研究	69
林安梧	「道德與思想之意圖」的背景理解： 以「血緣性縱貫軸」為核心的展開	126

----- 靶子論壇 -----

中國人道德發展理論的建構

靶子論文

馬慶強	中國人之感性與認知方面的道德發展： 一個七階段發展理論	166
-----	--------------------------------	-----

評論對話

余德慧	公義的階段論堪疑，公義的社會意識堪議	213
黃光國	建構理論的「結構理路」	221
葉紹國	道德論說中西合璧之難	229
馮涵棟	階段論與文化脈動的省思	236
柯華葳	什麼才算是中國人的道德發展理論？	246

作者答覆

馬慶強	中國人道德發展的二參數理論： 初步回應及未來研究方向	253
-----	-------------------------------	-----

-----研究論文-----

莊耀嘉	角色規範的認知結構	282
楊國樞		

-----研究筆記-----

彭泗清	中國人真的對人不對事嗎？	340
-----	--------------	-----

-----學術通訊-----

會議報導	357
------	-----

《本土心理學研究》稿約	361
-------------	-----

中國人的思維方式

汪睿祥 三十六計的象思惟

鄒川雄 和諧型思維與張力型思維：
《老子》與《聖經》思維方式之比較

吳信鳳 中國人的假設思維：報紙文字分析研究

林安梧 「道德與思想之意圖」的背景理解：
以「血緣性縱貫軸」為核心的展開

《焦點論文》所討論者為當期之主題。每期之焦點論文有二到四篇，皆係就同一重點課題從事深入而有系統的論述。各篇論文之立論觀點互不相同，且須扣緊主題，進行切中要旨的分析。焦點論文可為理論性詮釋或綜合性檢討，亦可為實徵研究成果之報導及評論。

三十六計的象思惟⁽¹⁾

汪睿祥 台灣大學社會學博士

中國在先秦時代就有計的觀念，南北朝以後出現三十六策、三十六計或三十六著之類的習語，各式各樣的計目隨後出現，最後出現各種版本的三十六計條目，成為傳統中國社會的一種實踐性知識。

計目有故事、成語與單字三種形式，都是具體的擬寫，或寫歷史故事，或寫具體動作。用計的人在應事當下，依計目之啟發，審察事態變動的機微與分寸以形成應事的手段。計的思惟包括以具體擬寫形成各種計目來指示可能的應事手段、以一實用的態度來面事態的變化、觀察體會計目所寫的事態與面對事態的律動，以形成當下應事手段等面相。這些不同的思惟面相，按傳統中國人的名詞，可以統稱為「象思惟」。具體的例子見於《易經》中的象。

象思惟是一種應事的思惟，不是一種認識的思惟，思惟的核心是人與事的關係，並以此為中心形成一種特別的身心狀態。作為一種知識的形態，受西方科學理性教育的現代人中國人並不熟悉這個思惟。

關鍵詞：身心狀態，計，思惟方法，象思惟，謀略

一、傳統中國的「計」

「計」是中國人在文化發展伊始就有的觀念，先秦兵書《孫子》的第一章就是〈計〉，本義指用事應事時候，實際行動之前先衡量局勢的意思，是傳統中國謀略思想的核心觀念（汪睿祥，1996，頁31）。稍後，計的觀念循著兩個方向發展。一方面，各種有名目的計次第出現，「使某某計」、「用某某計」漸漸成為常民習語。另方面，「三十六策」一詞在南北朝間出現後，陸續出現「三十六計」、「三十六著」等意思相近的詞語，也發展成為常民習語。最後兩條發展路線合流，出現了完整的三十六條計目，更出現一本以三十六計為名的兵書：《三十六計—秘本兵法》。

由計目源起來看，有典可考的計，都是在筆記小說戲曲中成立的，是作者取一個成語或歷史典故來為故事中人的應事的手段命名，並稱之為計，或是在故事中直接創造一個成語作為計的名稱。各計目出現的時代，最早可以溯及宋元，最遲則見於清初。民間廣泛流傳的小說，如《西遊記》、《三國演義》、《水滸傳》、《紅樓夢》等，都可以找到計目出典。

計目成立於戲曲小說，作者雖然都是士人，但訴求的對象則是一般大眾。在筆記小說戲曲裡產生這種共同的語言，顯示「計」與傳統中國人的共同心理相符應。當然，用計的故事大多詭怪有趣，本來就適合作為戲曲小說的題材，但同樣有趣的故事未必成為其他文化地區的小說題材，計能成為中國小說的題材，顯然一般中國人不但覺得這些故事有趣，也認同、讚許用事時應該用計，因此能體味、把玩這些故事，也能於其中獲得益處。若非有此認知與心理上的相應，以大眾為訴求對象的戲曲小說不至於產生這個共同的語言型態。

各種計目與習語「三十六計」合流，形成各種不同版本的三十六

條計目，其源起與發展難以考證⁽²⁾。比較不同版本的三十六計計目，可以發現計目用語甚為粗鄙，甚至無典可考。中國文人本最好用典，不用典而用俗語，並不符合傳統中國人著作的習慣。同時，各本三十六條計目大體相同，明顯系出同源，少數異例與異名同義者，當是流傳過程中改以當地的口語俗語。據此，計目經輯成三十六條以後，仍然以一般大眾為傳播的對象。

從故事演變到成套的計目，還有一層意義。故事的流傳，只是提供閱讀大眾一個觀賞、把玩的內容，計目的流傳，卻是以具正當性的「知識」的姿態傳開。從故事演變成計目，再演變成三十六計，意味著計目所指涉的應事知識，不只是受大眾認同、讀同而已，而是已經切合大眾的需要，可以以知識綱領的姿態向大眾宣示了。

從演變過程來看，傳統中國的「計」，是從一種應事的觀念，在社會集體生活中長期發展出來的「知識」範疇。這個知識不是在學術傳統中發展出來的，不是學術傳統中的經典知識，而是在社會生活裡發展、累積，依憑口語傳統承繼的社會知識（喬健，1981，頁417）。若論計目的知識內容，其應事思想都可以溯及先秦（黃光國，1995），各式各樣的計，可以說是以先秦思想為深沉結構的傳統知識⁽³⁾，經過口語化、大眾化變形之後的一種常識性的表達，沉澱、累積在傳統中國人的社會生活裡⁽⁴⁾。

雖然有了各式各樣的計目，有三十六計的口語，也有不同三十六計的版本，計卻沒有標準或共同接受的文本與用法（Chiao，1986，頁243），「三十六計」也不是確有所指的說法，通常只是許多計的意思（汪睿祥，1996，頁4-5）。甚至，計也沒有確定的形式，簡短的故事或寓言可以為計，如《戰國策》中的故事；各種成語可以為計；一個個單字也可以為計，如《厚黑學》（李宗吾，1994）的求官六字真言（空、貢、沖、捧、恐、送）之類，三十六計的最後一計，「走為

上」本來也是「走」一個單字。故事、成語、單字都可以成為計的形式（Chiao，1995）。

沒有文本，沒有確定的意義，沒有固定的形式，但卻有知識的作用，「計」是透過什麼思惟方式而產生知識的作用？計既然是傳統中國人的集體發展的成果，這個思惟當也與傳統中國人的思惟合節。

二、具體擬寫，即事言理

計，不管是故事寓言、成語或單字，都是擬寫一件具體的「事」或是一個具體的動作，擬寫事物或是動作的形跡。具體擬寫，是計思惟的第一個面相。

具體擬寫事物也是傳統中國學術思想的起點。這個特徵，古今學者多有論述，如《孟子離婁篇》云《春秋》，「其事則齊桓晉文，其文則史，孔子曰『其義則丘竊取之矣』」，明言《春秋》乃孔子以史事表達思想。據之，中國學術伊始便從寫事下手。清儒章學誠亦云「古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典」（《文史通義·易教上》），歷史上類似的說法不勝枚舉。當代學者黃俊傑也指出，「古代中國思想家常即事以言理，他們習於從具體而特殊的個別事物或經驗之中，抽離或歸納出普遍而抽象命題」（黃俊傑，1996，頁2）⁽⁵⁾。這些說法，都指出傳統中國的學術思想是在具體的事相上進行，不在抽象的概念上進行的。

以具體擬寫事物來作為表達思想承載知識的起點，與現代西方的知識起點有根本的差異。亞理士多德以降的西方知識傳統，是以範疇論為基礎，用抽象「概念」來作為認識世界論述知識的起點。中國雖然也曾發展出相當抽象的概念，認識世界與承載知識的起點卻完全不同。

不只學術思想如此，一般中國人的日常生活也是如此。例如，傳統社會裡「大多數普通群眾之目不識丁，……，有時只消幾句成語，令不識字者聽之一知半解，或引證一些歷史上的古蹟，一般人只能從戲台上略窺一二，也就夠了。」（林語堂，1980，頁71）。民間習慣以包青天作為清官的代稱（溫天、黎瑞剛，1993，頁120）而有青天大老爺的俗語。歷史上的古蹟、包青天等都是具體擬寫來傳播觀念的例子。

以具體擬寫來表達思想，關鍵在於所擬寫之事與欲表達的想法兩者的關係。一般都把傳統中國文化裡用來表達思想承載知識的擬寫說成為圖像（icon），代表物（representation），或者是象徵（symbol）。但這些權宜說法往往不盡週全，必須進一步討論。

例如，國劇臉譜中以白色代表奸詐，紅色代表忠義，黑色代表威猛之類，就常常被認為是一種象徵。然究實際，這些顏色所代表的意義只有在戲台上且在臉上成立，更近於人物具體擬寫的演變。以白色代表奸詐可能來自富貴人吃得白白胖胖，只知自私自利，什麼事都作得出來。紅色代表忠義，則可能因忠勇的人心思單純，容易臉紅的緣故。而黑色代表威猛可能取自戰士整天馳驅沙場，臉色常黑的常識性認知。如此這般具體擬寫，行之既久，白臉便表示奸詐，紅臉便表示忠勇，黑臉表示威猛（魯迅，1990，頁167）。

再如《易經》中的陰陽，也經常被說成象徵。《易經》中的陰陽觀念，是中國遠古關於日月、晝夜、男女等等原始對立觀念的總括，指涉的意義始終保留著相當具體的現實經驗性，與人們生活的時空、環境與經驗直接聯繫著，如陽與光、熱、夏、白天、男性、上升、動等聯繫，而陰與暗、冷、冬、夜、女性、降、靜等聯繫（李澤厚，1990，頁185），陰陽都指向具體的生活經驗，顯然是具體擬寫的演變。

具體擬寫很難視之為一種象徵。因為見跡擬形容，是人們有意的製作來傳達意義，其義即為所寫，以明白可見為要旨。象徵則是人們心理的運作，從潛意識自然產生的。不管是個人的象徵或是集體的象徵，都是無意識自然而然的表現，而不是人們有意識的創作。象徵裡，含有比表面和直接意義更多的意義，必須費力解讀才能明白（黎惟東，1983，頁60-63）。傳統中國人的具體擬寫與象徵在心理層次與思惟層次都不一樣。

另方面，具體擬寫事物直接指向事物，是見跡擬形容，而不是用一個事物去代表另一個事物，當中並沒有代表物與被代表物的分別，因此，具體擬寫也不是代表物。同時，它們所欲指涉的知識或思想，不等於所擬寫之事，具體擬寫的意義也不是圖像。

計，與傳統中國用來承載知識的具體擬寫一樣，都不是象徵、圖像或代表物。

如前述，計沒有固定的文本，也沒有確定的意義，各計目所指涉或承載的知識也都不是固定的。雖然如此，中國人依然能藉以形成當下可用的應事手段。中國人如何依具體擬寫的形跡來形成應事手段，是計思惟的第二個面相。

「計」既然只是具體事物的擬寫，其知識作用不由論說（discourse），當中沒有邏輯與律則的性質。因此，計知識不像律則，在某些條件下，人們可以預測後果，用計也不像使用九九乘法表或物理律則，人們可以由控制某些條件來控制後果。計知識也不是抽象的程序或規範，人們可以由其中推論出應事的步驟與程序。計有「知識」的作用，全在於其所擬寫之事給吾人的啟示。依其啟發，人們可以規劃用事的步驟，決定用事的行止。計的知識不是由歸納、演繹、分析、推論等等思惟程序來產生作用。

以「調虎離山」之計為例，敵人並不是真的是虎，所調離的也不

見得真的是山。計目所代表的經驗和真正實踐的經驗不是同一個領域。計目的知識性作用，是用計的人把計目所指涉的經驗，經由語意轉化，和行動當下的經驗融而為一，從而獲得行動的啟發。「調虎離山」所指的經驗領域是固定的，但用計的人，要取那個經驗領域來與計目領域對比，卻不是固定的。

所有的計派上用場的時候，都涉及兩個不同領域的經驗。比較兩種不同層次的經驗而獲得啟發，基本上是類比思惟。學者早指出傳統中國思想家基本的論證方式就是類比（李國安，1989），計的知識作用是由傳統思惟引衍出來的，基本性質也是一種類比。

喬健（Chiao，1995，頁9）把計的類比稱為隱喻（metaphor）。喬健認為，隱喻是一種由已知進論到未知的認知形式，是經由語意上的轉換，將兩種不同領域上的知識融合起來，而產生一種啟發式、圖像式的整體意象，這是傳統計目發生知識性作用的基本過程（Chiao，1995，頁11）。

值得注意的是，計知識不只是一種理知上的論證，而是一種實踐上的引導。用計的人，計知識所給他的不只是理性上的認知，也包括主觀上對行動方式的體會。因此，計的類比思惟，不只是比較兩種不同領域的經驗，而獲得客觀理性上的知識而已，還要在類比中啟發對行事步驟的主觀認知與想像。如果隱喻或類比只限於客觀的、知識性的認知方法，計的知識產生作用的思惟，便不止於隱喻，也不止於類比。類比思惟或隱喻雖然都是計思惟的某些面相，但未窮盡計的思惟理趣。

不止於此，計目的行動引導作用，是蘊涵在計目的內容裡。計目，不是由行動者詮釋才有行動導引的作用，計目能自然地在行動者心中產生行動的啟示⁽⁶⁾，其知識性力量是源自於計目的內容，而不是源自行動者的主體。討論的計思惟，不能忽略這個面相。

計知識這個作用，近於詩的「興」。興，指的是六詩，風雅頌賦比興的興，是以具體的事實來喚醒價值意識的思惟（黃俊傑，1996，頁19），或是托事於物，在人的精神上引起精神奮發興起的現象（蔣年豐，1996）。依學者的討論，興式思惟主要在於行動者因所托事物引起的主觀價值或精神情緒上的感受。然而，計知識在主觀意識上引起的，並不止於價值意識，也不止於精神奮起，還包括在應事當下應取手段的實踐性體會。如果興式思惟只指價值意識或精神情緒的感受，也不能完全盡計知識的思惟過程。

如此，計思惟雖以具體擬寫為基礎，但不是象徵、不是圖像、也不是代表物。其知識性的作用雖有類比、隱喻、或是興的性質，但類比、隱喻、或是興等說法都不能完全窮盡計的思惟理趣。

三、象思惟

計思惟的全部過程，包括具體擬寫、即事言理、生發行動、引導行為。按傳統中國的觀念，可以把計這些思惟的面相統稱為「象思惟」。

「象」是傳統中國人觀察、討論宇宙人生事物時，用來指涉討論對象所使用的名詞。依傳統的用法，宇宙人生的形跡都稱之為象，如《繫傳上·八》云，「聖人有以見天下之賾而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象」，就是以象來說天地的形跡。天地間所有可見的事物，只要有形有跡，都是象，「天垂象，見吉凶」（《繫傳上·十一》）。其例如張載《正蒙·乾稱》講宇宙事物：「凡可狀，皆有也，凡有，皆象也，凡象，皆氣也」。清儒陳澧講語言：「蓋天下事物之象，人目見之，則心有意，意欲達之，則口有聲，意者，象乎事物而構之者也，聲者，象乎意而宣之者也」（轉引自黃沛榮，1981，頁186）。許

慎《說文解字序》講文字：「倉頡之初作書，蓋依類象形，故謂之文。其後形聲相益，即謂之字。文者，物象之本也，字者，言孳乳而浸多也」。《解夢書》說夢：「夢者，象也」。諸如此類不勝枚舉，傳統中國人把人對宇宙事物的知覺感受都名之為象。

但是，「象」不只是一個觀念，當中蘊涵一套思惟方式。其典型體現於《易經》。根據《易經》的經傳文本，可以將象思惟的性質，歸納為幾點⁽⁷⁾：

(一) 宇宙人生的所有的事物，所有的變動，都視之為象，都用「象」來稱之。首先，天地是象：「象也者，言乎象者也」(《繫傳上·三》)，象是卦詞，卦詞所談的既然是象，那麼八八六十四卦都是象，乾坤也是象。「乾為天」、「坤為地」(《說卦·十一》)，天地當然也是象。其次，宇宙間的所有的律動也是象：「易與天地準」(《繫傳上·四》)，準者平也，天地既然是象，易也必須是象才能與天地準，是故「易也者，象也」(《繫詞下·三》)。「生生之謂易」(《繫詞下·四》)，宇宙間的所有自然律動都叫生生，易是象，生生當然也是象。宇宙之生生，第一個生成，就是天地，有天地才有萬物，天地間唯有萬物，天地是象，生生是象，隨天地之生生而的萬事萬物，也都是象。如此，《易經》中論宇宙，論天地，論人生，都用象來論，論的也都是象。

(二) 象指事物形跡的擬寫。「聖人有以見天下之賾而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象」(《繫傳上·八》)。「古者包犧氏之王天下也，仰者觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦」(《繫傳下·二》)。據此，象不是事物也不等於事物，象不是「如有一物」般的存在，不是真的，只是事物的擬寫，如果事物有形跡可見，就擬其形容象其物宜，沒有形跡可見，就「近取諸身，遠取諸物」，以日常生活中可見可知的事物來擬