

情理与审查

——中国传统思维方式之社会心理学阐释

徐 冰

内容提要:本文从社会心理学视角对中国传统思维方式做了梳理式的阐释。这种思维方式是在人与人之间的互动中形成并且运作的。其中的合理性或理性(reason)偏重于情感与意志方面,可称为情理。这种情理由儒道共同阐发与宣扬,使人际互动有了共识的规范、程序和旨趣。经审查机制,一种体现出孙、老、韩的清醒冷静的理智(intellect)的配合,情理才得以在现实中实践。台面上的情理与台面下的审查之间具即兴演奏特点的配合,形成人们亲疏远近的差序关系,人们之间按照特殊主义原则相互对待。

一、社会心理学视角的思维方式

帕森斯曾提出关于行动、互动和制度化的思想,特纳(Jonathan H. Turner)将其表述为图1。借助这个思想,笔者来表述本文中社会心理学视角的思维方式。帕森斯根据动机(动员能源的需要和准备)和价值(关于什么是合适的概念),视行动者是“倾向于”(oriented)情境的。他认为存在着三类动机:认知的(cognitive)(信息的需要)、感性的(cathectic)(情绪归属的需要)和评价的(evaluative)(评估的需要)。同时,还存在着三种相应的价值:认知的(cognitive)(根据客观标准进行的评价)、评鉴的(appreciative)(根据审美的标准进行的评价)和道德的(moral)(根据绝对的正确和错误进行的评价)。帕森斯将这些动机和价值称之为“倾向的形式”(modes of orientation)。由这些动机和价值相关的特征构成的某种混合型的行动,可能是以下三种行动类型的一种:(1)工具型的(instrumental)(意在有效地实现既定目标的行动),(2)表达型的(expressive)(意在实现感情上满足的行动),(3)道德型的(moral)(与是非标准相关的行动)。这就是说,根据某种动机和价值倾向是最强烈的,行动者即以这些基本方式中的某一种来行动。举例来说,如果行动者的认知动机强,并且认知的价值也最突出,那么他们的行动将主要是工具型的活动,虽然他们也包含有情绪和道德的内容在内。可见,倾向的形式(即动机和价值)的各种组合和替代,引起了与这些一般性导向一致的行动。当各种倾向的行动者(根据他们动机和价值取向的构造)互动时,他们逐渐形成了协定,并确立互动模式,这将会变成“制度化”(institutionalized)。这种已然制度化的模式可称为组织或社会系统(特纳,1992,78—79)。

在帕森斯的思想中,动机属于人格系统,后称需要—性情(needs—dispositions)结构;价值属于文化系统,与流行的文化模式相联系;而制度化的互动模式,即为社会系统。后来,帕森斯加进了有机系统(随后称为行为系统),但没有深入讨论。帕森斯认为,“制度整合”,亦即“一套

共有的价值模式与组成人格的内化了的需要—性情结构之整合”，乃是位于社会秩序基础的“核心现象”（Parsons, 1951, 42）。帕森斯的动机与价值的构造如此丰富，其足以以为“认知、情感和价值之影响以何种方式隐含于行为之中”提供详备之分析的基础。然而，帕森斯却做了一系列减化性的转移，急剧地裁剪了他的讨论。那么，帕森斯是怎样转移的呢？又裁剪下了什么讨论内容呢？

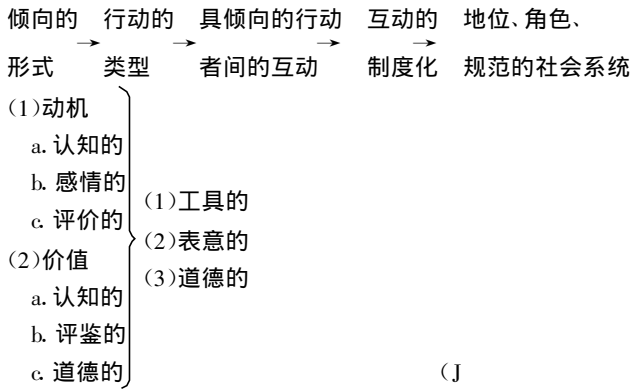


图 1 帕森斯关于行动、互动和制度化 and 思想

资料来源：乔纳森·特纳《社会学理论的结构》，吴曲辉等译，台北：桂冠，1992。

在帕森斯的思想中，动机属于人格系统，后称需要—性情 (needs-dispositions) 结构；价值属于文化系统，与流行的文化模式相联系；而制度化的互动模式，即为社会系统。后来，帕森斯加进了有机系统（随后称为行为系统），但没有深入讨论。帕森斯认为，“制度整合”亦即“一套共有的价值模式与组成人格的内化了的需要—性情结构之整合”，乃是位于社会秩序基础的“核心现象”（Parsons, 1951, 42）。帕森斯的动机与价值的构造如此丰富，其足以以为“认知、情感和价值之影响以何种方式隐含于行为之中”提供详备之分析的基础。然而，帕森斯却做了一系列减化性的转移，急剧地裁剪了他的讨论。那么，帕森斯是怎样转移的呢？又裁剪下了什么讨论内容呢？

帕森斯思想的微观基础来自于他对弗洛伊德的解读。从弗洛伊德的目标—关系理论中帕森斯提取出他强调的观点，即内化、承诺和目标与价值的融合。在帕森斯的模式中，父母与孩子的关系为社会互动提供了原型。服从他人期望的倾向起源于孩子对有特殊意义的成人目标之反应的压倒性敏感 (overwhelming sensitivity) (Parsons and Shils, 1951, 17)。母亲的乳房是精神附着 (cathectic attachment) 的第一个目标。但是，孩子逐渐学着将需要从生物性满足概化为社会—情感之奖赏，并且精神投入之目标也从父母到其他人，最后到道德的抽象概念。以社会—情感之奖赏为诱惑，孩子内化父母的价值取向并且“内摄” (introjects) 角色扮演的评价标准，从而正确扮演本身被当成奖赏 (Parsons 1951, 201—248)。拥有了这样的价值和需要—性情，同时拥有并使用使沟通成为可能的符号系统，孩子们长大成人准备并能够遵从别人的期望，并且扮演他们被塑造之社会角色。一个集体内的价值取向之整合假设为一种功能强制性：仅当角色“完全符合于流行文化模式并且围绕着对道德认可的模式之服从的期待组织起来时，才能够制度化，而这种道德认可的模式乃关于集体成员共享之价值取向。” (Parsons and Shils 1951, 23, 引自 Powell and Dimaggio, 1991, 16)

至此，帕森斯的制度整合成为共有文化模式对人格的需要—性情结构的一边倒的文化铸

模,人格的需要—性情结构成为完全符合流行文化模式的组织角色,不再具有与弗洛伊德的本我相联系的动机了。而在弗洛伊德那里,本我始终是人行动的动力源泉;并且,本我之潜意识比之于自我和超我之意识,如大海比之于浮出海面的孤岛,本我始终是文化模式之超我的内容源泉。也正是由于“非理性”之本我的作用与庞大,持西方理性主义的观点的弗洛伊德对人类持悲观的态度。从心理学的角度,需要离不开人的天性。马斯洛的各个层级的需要,都是似本能的(*instinctoid*),马斯洛用似本能这一术语代替本能,藉以论述人类的生物遗传与低等动物之间的差异(赫根汉,1986,445)。心理学中的性情,也离不开人的天性。G. W. 奥尔波特用性情这一术语表达与其特质(*traits*)相同的含义,即它激发与指导个体的各种反应,故而它是说明个体行为的恒常的心理结构。奥尔波特把个人特质改称为个人性情是为了不与共同特质混淆,以强调人之差异(赫根汉,1986,215—216)。梁漱溟结合中国传统思想,从文化心理学的角度解释性情:情,指人的情感意志,而情感意志(包括行动在内)所恒有的倾向或趋势,谓之性。性情虽有其文化之表达,却基于和彰显人之“天性”(梁漱溟,1996,151—152)。不论是弗洛伊德的“恶”的本我,还是中国传统思想中“善”的天性,都涉及人之本然。其善与恶之评价,涉及在人与人关系中形成的合理性或理性(*reason*),或人们群体地形成的伦理或道德的观点。有了本我的永不枯竭的作用,制度化或社会化的过程就不会是既有文化模式之超我一维的铸模,自我要在本我与超我之间调节与作用。在人与人互动过程中,自我的调节与作用过程乃是行动者的思维过程。在思维过程中,行动者将文化模式与本我相契合,有选择和一定程度地将文化模式之价值内化入人格的需要—性情结构;并且,在思维过程中,行动者不断地表达源自本我的动机,相互满足各自的需要,彰显各自的性情,并将本我衍发的内容不断地取得共识而纳入文化模式之中。这种思维,是在人际互动中的思维;这种行动,是在行动者思维中的行动。这种思维与行动的不可分割的过程,才是制度化或社会化的真正过程。在思维与行动的过程中,既有组织制度与文化模式互为表里地提供了一种规范、程序与旨趣,如同一种游戏规则,使人们的互动能够借鉴前人或别人的经验,形成一种默契,符合一种节拍。同时,任何组织角色模型,都无法铸出人格结构的全部;任何文化模式,都要给个人的需要—性情留下空间,使人们的互动具有“即兴演奏”的特点。这种在人之互动中进行的,既受已有文化模式、组织制度之指引与制约,又使行动者个人之需要—性情得以满足与彰显的思维过程,恰是帕森斯所裁剪下的讨论内容。这种思维之旨趣、特性与程序,可称之为思维方式。在不同制度背景之下,有不同方式的思维与行动与之契合。弗里德兰(Friedland)和奥弗德(Alford)指出,(在美国社会中)存在着不同的制度领域,其每一领域对应不同“逻辑”的行动,强调不同的价值基础;在某种程度上,各领域之行动取向亦有所侧重:在市场和官僚制中侧重认知,家庭中侧重感情,在宗教中侧重意志(Powell and Dimaggio, 1991, 25)。被帕森斯裁剪下的感情和意志中性的认知思维与行动,乃是社会学传统中新制度主义在组织研究中的微观基础(Powell and Dimaggio, 1991, 15—27)。而中国传统的组织制度有其自身的特征和旨趣,基于这种背景之下的人际互动中的思维,亦有其特定的特性、程序与旨趣。这种中国传统的思维方式乃是本文所需阐释的内涵。

二、中国传统思维方式的合理模式

在传统中国社会中,精耕农业的生产方式使家族成为维持生存必要的、基本的社会单位,家庭成为中国人生活圈中的社会环境的主要部分。家庭成员与家庭在经济利益上是一致的。

这种经济利益上的一致,为家族主义提供了第一个基础:利益基础。发自内心的,经长期共同生活而深厚的血缘亲情,为家族主义提供了第二个基础:感情基础。在利益基础和感情基础之上,经历长期的发展与文饰,形成了中国传统的家族伦理。家族伦理蕴涵很广,涉及生产和生活的各个领域,其基本思想是:宣扬家族为重、为主、为先,个人为轻、为从、为后的集体主义。这种限于自己家族之内的集体重于个人的伦理,是一种内团体的(in-group)、非普遍性的集体主义,杨国枢(1992)称这为“家族集体主义”。家庭以外的团体,如私塾、诗社、会馆、村庄、乡党、郡县、国家、天下等,为数较少,而且大多数人一生之中参与这些团体活动的时间远少于家庭生活的时间。在家庭中的生活因而在参与家族以外的团体或组织活动时,他们会自然而然地将家族中的结构形态、关系模式及处事方式推广、概化或带入家庭以外的团体或组织。也就是说,在家族以外的团体或组织中,中国人会比照家族主义的法则而动作。这种延展到家族以外团体或组织中的家族主义可称为泛家族主义(杨国枢,1992)。

可见,在传统中国社会中的组织,主要是家庭,以及家族化了的非家庭组织。在这种组织背景之下,中国人以家庭中的经验为基础和基模,并经过在家外组织中与人的交往和契合,形成了中国人传统的思维方式。

在家庭和家族化的组织中,中国传统思维中的合理性(reason)为情理。中国传统思维方式的合理模式可概括地表述为:发乎情,合于礼,至于乐。这是一种情理交融的思维方式。这个情,以自然的情绪做基础。这个情,更是道德感情,因为它要合于礼。举孝悌为例,发自内心的亲情感情,又合于家族伦理,并且经意义的提升,超越了家庭的范围而成为社会伦理的基础。在这种思维方式之中,认知过程(辨别是否合于礼)与情感过程(情之发与乐之求)融合为一,情不离理,理不离情。同时,也正因为认知过程和情感过程的不相分化,才使得单一向度上的思维发展受到限制(蒙培元,1988)。这种思维方式是以家人之间的情理体验为经验基础,由儒道共同阐发、宣扬的。孟子的“四端”,先儒的“七情”,理学的“性”与“情”,“未发”与“已发”,都在谈这个情,或不离这个情而谈;而庄子的“无情”又恰是超越伦理功利的“无情之情”(蒙培元,1994)。人类学家许光在《美国人与中国人》一书中曾指出:一种学说之能够被广泛地认同与接受,是由于这种学说真实地反应了人们的生活与体验。孟、墨的差序、兼爱之辨,庄、惠的鱼乐知否之争,都是情理思维与逻辑思维之争。孟、庄之为中国人所接受,其根源乃在于情理思维与传统中国人在其主要生活领域“家”中的体验相吻合。

这种情理交融的思维方式朝向具形而上意义的“乐”。这种乐以家人融合为一体的“合家欢乐”为体会的基础,提升为“众乐乐”、“普天同乐”,乃至超越伦理的“自然之乐”。这种乐是一种审美的体验,其中要如老、庄所谈消除一切对立,消除主客之别、人我之别、天人之别。所以,在乐中没有客体,无法以“有”的方式进行描述,只能用“无”来表现其意境的无限性。铃木大拙、弗洛姆在《禅与精神分析》之中所讨论的禅的体验,就是这种融合的体验。语言本身是以具客观性的形式指谓和区辨物体(对象)或人的感受的工具。能以语言表达者,为有意识(consciousness),反过来,有意识的特征是能用语言表达(Donald McIntosh, 1995, xvi)。在融合之乐或禅的体验中,以“有”的形式存在的区别和对立被取消了,无法用语言的形式表达,所以铃木大拙称之为一种无意识。这种无意识不是获得语言能力之前的那种初级的无意识,而是超越了语言的高级无意识,弗洛姆称这种无意识状态为泰然状态。这种东方式的融合的泰然状态可比之于西方基督教中“神位”(the divine person)和“人位”(the human person)在基督身上和谐时之泰然状态。人类的宗教都在追求一种泰然状态的本质(铃木大拙、弗洛姆,1986)。所

以,中国人的宗教追求乃在于“乐”的体会,而各种崇拜、祭祀,不过是在情理思维之中居于次位的形式。

“孔颜之乐”、“吾与典也”等具形上色彩的“乐”的体会在世间罕有求得,但融合之乐的追求却如月印万川,影响着中国人相互交往的各个角落。在不久前的一部电视连续剧《天桥梦》中,一首流行于元朝民间的歌谣被译成现代文并谱了曲,作为电视剧的主题歌。这首歌以捏泥人来表达相爱的青年男女融合为一的美好愿望。歌词的大意是:

捏一个你,捏一个我,
一个是妹妹,一个是哥哥。
打碎了你,打碎了我,
混在了一起和(huo)。
再捏一个你,再捏一个我,
哥哥身上有妹妹,妹妹身上有哥哥。

这个打动了元朝人们的心愿望,也打动了几百年后当代人们的心,几百年来中国人融合之乐的追求还是如一。

不仅在情人之间,就是在一般人之间,人们在交往中也时时追求和气一团的幸福感。人们常常为了这种和气,不惜放弃客观化的原则,不顾语言所指本身的假,而去追求和谐感受的真。大家互相附和,明知“话”中有假,但追求和睦的“情”真了,就合理了。

在组织制度中,中国人通过财产的共有来淡化人与人之间界限,通过下级服从上级的等级制度来消除人与人之间的论辩和纷争,通过上下级之间的情理交流来淡化上级与下级的支配关系。所有这些组织制度,都旨在消除人们相互之间的对立,使人们融合在一起,追求“和睦之乐”。

在这种思维方式之中,合理性或理性(reason)是知、情、意的统一,而重心放在情感与意志上,如梁漱溟指出:“用理性一词代表那从动物式本能解放出来的人心之情意方面。”(梁漱溟,1996,83)亦即,合乎“指向此乐的此情”,才是合理的(reasonable)。这种理性与西方的情感和意志中立的,重心只在认知一维的形式理性是不同的。二者的区别本文将在后面讨论。

三、中国传统思维方式的审查机制

中国传统思维方式的合理模式追求融合之乐的体验状态,其追求的合理起点是发乎情。这种起于情而止于情的思维模式是以家庭生活为基础发展和宣扬的。弗洛伊德的目标-关系理论指出,母亲的乳房是孩子的第一个精神或感情的附着目标(object of cathectic attachment)。母亲的乳汁满足了孩子饥渴之生理需要的同时,母亲的关爱满足了孩子最初的精神需要。这些需要的满足,在孩子都是满足的体验,在母亲都是奉献的幸福,其中情感的交流笼罩着物质的交流。母子关系成为情理教化的第一个楷模。一次次物质的需求与满足被淡化,精神上的依恋在增强。随着孩子的成长,父亲乃至整个家人团体成为孩子的精神附着对象;同时,孩子也成为父母和其他家人的精神附着对象。父母对子女抚育中的关爱,在子女精神中转化为奉养父母的动力。扶育与奉养在行动者的动机中都是作为含情的责任,而不求回报的。在相互之间不求回报的责任行为过程中,每个人都平衡地从他人那里得到了物质和精神上的满足,交换在不言交换过程之中完成。所谓,假设无交换行为,则一切关系无从发生,一切人伦

也无从建立。……交换的问题乃是齐美尔(Georg Simmel)所提出的社会之所以成为可能(how society is possible)的基本问题(金耀基, 1993, 20—22)。在情理化的家人之间的互动中, 隐含着交换的公平。而且, 正是因为家人之间经济利益的长久、稳定的一致性, 与家人之间亲情感情共同作为基础, 才使得家人之间能够淡化相互之间的利益计算, 从而强化家人之间和家人对家庭的安全感、归属感和信任感。在这种温情的体验中去完成可能是冷冰冰的交换, 即以美化的心态去完成现实的任务, 乃是情理思维追求的境界。

可见, 在传统中国家庭之中, 是利益和亲情作基础, 保障了家人之间“发乎情”为动机的互动取得各得其所的效果。在家庭中, 认知思维主要是识别和考量自己和别人的情感与意愿, 以克己和利人, 合乎家族的伦理。然而, 走出家门, 这种“发乎情”的行动能否“合于礼”, 成为时刻存在的需要认知思维明辨的更大难题。在中国传统中, “礼”与“仪”和“义”有相通的含义, 只是“仪”比较重视“礼”的形式意涵, 而“义”比较重视“礼”的内在意涵(邹川雄, 1995, 120)。在情理思维之中, 对内在意涵的把握和体会是更为本质的问题, 而外在的形式不具有形式理性思维中形式法律的客观性威信, 常常被当成工具而灵活运用。《段玉裁注》:“义之本训谓礼容各得其宜, 礼容得宜, 则善矣。”又《释名·释言语》:“义, 宜也, 裁制事物使合宜也。”所以“合于礼”与“义”, 都是让事物“各得其宜”的意思。在人际互动中要“合于礼”, 必须做到使“发乎情”的行动能够完成公平的交换。这就需要在思维方式中有一个审查机制, 审查“情”如何发, 才合宜或“发而中节”, 才不至于“发错了情”。

在审查机制运作过程中, 人们要将情绪和情感“收守”, 使之不会影响认知的辨别能力之发挥, 以冷静的理智(intellect)来拿捏思忖, 权衡人我双方的情感意愿与利益得失。这个理智的权衡过程往往和性情的契合过程配合地进行, 当达到一定的适宜程度时, 才能进入“发乎情”的合理化的思维进程。这契合、权衡需要时间, 所以人们往往“熟”了, 才动感情。因此, 情理思维的审查机制像个看守, 看守着情感的大门, 决定这扇门开不开, 开多大。对自己家人, 这扇门是敞开的。对家外的人, 有了接触的机会, 经过性情契合与利益权衡的“熟”的过程, 经过看守的批准, 这扇门可以一定程度地打开。这时, 双方有了一定程度的家人似的情感沟通, 亲切地称为“自家人”。并且, 相互间体验到一定程度的家人似的安全感、归属感和信任感。对于无任何直接、间接持久性交往机会, 或经过看守审查未能通过者, 情感大门关闭, 以陌生人对待, 相互间没有安全感、归属感和信任感。这样, 由家人, 到家人似的熟人, 再到陌生人, 人们的情感开放程度不同, 关系的亲疏有别。这种以自我(ego)为参考点向外圈圈扩散(愈向外愈疏)之类似同心波纹的人际关系网, 费孝通(1947)称之为差序格局。而传统中国人的自我, 往往已融为家我; 这种推衍, 也就是家人模式的情感向外的推衍, 凡情感推及之处则运作情理思维。根据情理思维的旨趣, 情理体验的实质高于规范、准则的形式, 认为法律、法规只适当用于与陌生人之理智交往, 而当家人或熟人之间依情理交往时, 法律、法规可以有所例外, 可以灵活运用。亦即, 中国人与家人和熟人交往时依据的是情理思维, 以特殊主义原则来对待。无论从交往机会, 还是从重要性上, 家人和熟人都是一般传统中国人的主要交往对象。既然对其主要交往采取特殊主义的对待原则, 在传统中国社会中就少有可以实际地运作的普遍主义了。当一个人被以公事公办的方式对待时, 他已经被置于不公平的境地了。

可见, 中国传统思维方式的合理模式是以家庭生活为模板的一种应然。经审查机制的配合, 情理思维才得以在广泛的人际间运作。现用表 1 概括合在审查机制配合之下, 情理思维在人际交往中的运用。

表 1

情理思维在人际交往中的运作

对 象	利益的 一致性	性情的 契合	思维运作			对待原则
			认知运作	情感体验	动机意愿	
家人	最稳定	最长久	克制私欲理 解别人	高度的安全感、归属感与信任 感	发乎情地, 尽 责任与保护	高特殊主义
家人似的熟人	较稳定	较长久	审查情意	一定程度的安全感、归属感与 信任感	有情有报的 责任与保护	特殊主义
陌生人	不稳定	不长久	审查情意	情感收守, 无安全感, 归属感 与信任感	便宜行事	非特殊主义

四、情理思维中的理性与理智

情理思维的审查机制之运作特征, 可以用理智(intellect)来表达。但是, 在情理思维之中, 理智本身并不就是理性或合理性, 也与西方的工具理性(instrumental reason)或形式合理性(formal rationality)有所不同。下面, 我们从社会心理学的角度, 与西方的情形相对照地分析中国传统思维中理性与理智的关系。

梁漱溟曾经从文化心理学的角度, 解释理性与理智之间的关系: “理智者人心之妙用; 理性者人心之美德。后者为体, 前者为用。”(梁漱溟, 1996, 85)梁所谓的人心, 指的是可以从知、情、意之维度加以分析的, 可以解剖为知与行的人的生命活动, 而且此生命活动不可有见于个体而无见于群体(梁漱溟, 1996, 83, 92)。可见, 其所指亦即本文所讨论的思维与行动。梁所谓的人心或思维与行动的美德——理性, “代表那从动物本能解放出来的人心(或思维与行动——笔者注)之情意方面。”(梁漱溟, 1996, 83)而这种人之思维与行动的情感、意志, 乃是群体地形成的, 涉及群体的伦理。人对人的情理是伦理。而伦理当组织规范化、有强制力时就成为制度(梁漱溟, 1996, 166—224)。所以, 理性或合理性, 是人们群体地或在互动中形成的, 与组织制度相互支持。理性为组织制度提供了应然的方向, 组织制度为理性奠定了实然的基础。然而, 人之思维与行动要从动物式本能中解放出来, 乃凭借人之思维中的理智(梁漱溟, 1996, 41—50)。理智是人之思维与行动的技术和技艺, 是实现理性的方法和工具, 它偏重于思维与行动的认知方面。在不同的组织与社会制度背景之下, 人们发展出不同偏向的理性, 而不同偏向的理性, 由不同特点的理智去实现。

西方理性发源于古希腊城邦的公共生活之中。希腊的理性是在“人与人之间的关系中形成的”, 它首先表达为政治理性(韦尔南, 1997, 117—119)。城邦社会生活的体验首先成为实证思维的对象, 以适合城邦中私有财产所有者公民之间展开的公开辩论。智者试图定义人类秩序, 把它表述为可以理解的话语形式, 使它具有数量和尺度的规范, 形成了古希腊的政治理性。这种政治理性的特征是实证的思想, 平等的秩序和几何学的性质(韦尔南, 1997, 3)。希腊理性体现了一种组织或社会制度的应然, 是一种群体生活的伦理, 它把公共生活视为人类活动的最高境界(韦尔南, 1997, 118)。这种伦理促进了哲学、数学和科学的发展, 后者成为西方资本主义产生和发展的重要因素。韦伯曾指出, 现代西方资本主义产生和发展的过程是一个理性化(rationalization)的过程, 现代西方社会中的合理性便是手段——目的合理性(means-ends rationality)或工具理性(instrumental reason)。这种工具理性体现于规制人之关系的形式法律和官僚制度。工具理性作为组织或社会制度的合理性, 成为人们的信仰和人之关系的伦理。

从希腊的政治理性到科学的发展,乃至现代西方社会中的工具理性,贯穿着西方人思维方式的一促偏向,即逻辑化或数学化的形式程序本身被当成一种合理性。故此,笔者用韦伯表达与手段——目的合理性或工具理性相通或相近含义的概念——形式理性(formal rationality)来指谓西方思维方式中的理性。

如前所述,中国传统的理性发源于家庭生活之中,以家人关系的伦理为合理性的基础。这种合理性追求一种情理的融合,体现和落实于家族制度上。家族的财产由家人共有或共享,从而使个人和家族建立起无条件的依赖与负责的关系。人与人之间的界限和分别被淡化,个体意识消融于集体意识之中。依据先验的血缘辈份和长幼建立起人伦等级制度,通过下级对上级的顺从来消除人与人之间的论辩和纷争。在中国传统家族制度中,并不强调上级对下级绝对的支配,而是通过情理教化和情感沟通,使下级情愿地顺从上级。哈米尔顿(Gary G. Hamilton)曾指出,西方传统的家长制强调父亲对儿子的支配权力,而中国传统的家长制强调儿子对父亲的孝顺(郑伯,1991)。无论是在财产制度上还是在人伦制度上,中国传统家族制度都在淡化和消解人与人之间的区别,论辩和纷争,而鼓励家人之间情理交融的互动:只有含情,才是合理。中国传统的家族制度树立一种组织和社会制度的榜样,这种制度以人们在集体中和睦相处时的安全感、归属感与信任感为伦理追求,以将家人共处的和乐推行为天下人共处时的和乐为追求的最高境界。中国传统社会中的各种组织,乃至中国传统社会本身,都是以这种家族制度为榜样建立的情理化的组织和制度。甚至在中国计划体制时期的单位组织中,在财产公有、行政等级间下级服从上级和阶级感情教化使下级情愿服从上级等方面,都体现了中国传统的情理倾向。从中国传统的家族制度到传统社会中家族化的组织,乃至中国当代社会的单位组织,都贯穿着中国人传统思维方式中的一种偏向,即将融合一体的情感体验本身当成一种合理性或追求。故此,笔者以情理来指谓中国传统思维方式中的理性。

西方的形式理性以技术本身为旨趣,所以,实现这一理性的思维技术——理智,常常被等同于理性。这种理智是一种形式化认知的技能。在此认知过程中,人的主观感情、意愿要排除在外,即做到感情中性(affection neutral)和价值中立(value free),将思维对象客观化或数量化,依据客观化或数学化的程序去加工和处理思维对象。计算机是这种认知思维的模拟和产物,计算机的信息加工过程可以帮助我们理解这种形式认知的过程。下面,笔者从认知对象的客观化、认知进程的程式化和认识水平的衡量以效率为标准等三个方面,描述这种认知思维。

首先,将思维对象客观化是形式认知的前提。举“我(I)思考我(me)”为例,只有被宾格化的我(me),才能作为认知加工的对象。而无法被客观化的主格我(I)中的无意识内容,则不能成为认知加工的对象。同样,在人际互动领域,也只有能够被客观化的关系与内容才能作为认知加工的对象。认知发展的过程,也是将原来不能客观化的内容客观化,纳入可加工的信息。将思维对象客观化的过程,是用逻辑语言表达和分辨的过程。这种表达和分辨的典型和极至的方式,是数量化。其次,客观化或数学化的程序,是形式认知加工的道路和依靠。科学研究的程序和方法,形式化的法律和官僚制度,是客观化或数学化的程序的体现。这些在形式认知过程中必须依循的方法和手段,对人具有外在的强制力,在崇尚客观化的思维之中,成为一种崇拜和信仰。最后,效率是形式认知水平衡量的主要标准。形式认知水平提高的过程,也是认知程序处理信息效率提高的过程。这个过程体现为效率较高的科学方法、形式化的法律和官僚制度代替效率较低者的过程。由于形式理性的支持,形式认知公开地进行,其过程本身被赋予合理性。于是,这种感情中性和价值中立的理智,带给思维者积极的体验,受到积极的评价。

中国传统的情理将“理”偏重在思维的情感和意志方面,合理的思维模式为“发乎情,合于礼,至于乐”。但是,这种情理仍需要借助于思维的技术与技艺——理智——来实现。从应然的角度,理智可以帮助人们提升情感和意愿的层次,进入超功利的境界。在家庭里,理智可以帮助人们克服个人的私欲,理解家人的情与愿;推行出去,理智可以帮助人们克服局限于自家的私情,理解更多的人乃至天下人的情愿;甚至,在理想上,理智可以帮助人们超越世俗的功利,进入超越伦理的“自然境界”。从实然的角度,理智可以帮助人们情理化的互动取得“合宜”的效果,亦既获得圆融无碍的情感满足,又隐含地完成了公平的现实交换。在这种情况下,理智的运作过程就是前文所述的审查机制的运作过程。与实现形式理性的理智,或形式认知不同,实现情理的智慧是一种体察认知。在体察认知过程中,思维者主观的情绪和情感也需要得到抑制,以排除情绪冲动或高唤起水平对认知水平的不利影响。但是,主观的感情倾向和价值偏向,像一盏被悬在头上的灯,始终观照着思维的进程。下面,对照形式认知,从认知内容、认知进程和认知评价几方面来描述体察认知。

首先,不像形式认知,以客观化的信息为对象,体察认知的内容,主要是人我双方的情感和意愿。所谓明察秋毫,指的是能够查觉人的情感与意愿的微弱变化。体察认知中的数量,也主要指的是思维者主观上对双方情感和意愿的轻重权衡。

其次,不像形式认知,依赖客观化或数学化的程序,体察认知依靠思维者针对具体的情境,选用一定的策略。形式认知以客观性为合理性,所以,以严谨的逻辑的语言表述的程序就成为必须遵循的法规。每一个思维者都可以较直接地受益于前人或别人的认知水平的提高,因为个人认知水平的提高可以客观地表述为能被他人严格地遵循的更高水平的程序或语言。而在体察认知中,情感与意志,或称为“意”,是观照的中心,而语言被当作具有次一级意义的表“意”的工具,没有向逻辑化或客观化方向发展。得了“意”,便可以忘了“言”。而得了“言”,还需要结合对感情表现的体查,经过正确的差别,才能得到“意”;所谓察言观色而得其意。根据情理,只有发乎情的思维与行动才是合理的,这种合理性要求人们在思维与行动时做出善意的情感表现,即做面子。而思维与行动者“真”情之所发要经过审查机制的批准才能“合宜”或合于现实的“理”。所以,在台上做出面子可能只是一个友善的姿态,而不是真实的情感表露。这就给互动双方的体察认知增加了难度。按照情理思维在人际交往中的运作,只有家人之间或家人似的熟人之间才有信任的情感。没有经过审查机制批准的他人的情感与意愿表现是不能轻易相信的,甚至以家人之间的情意关系作标准来看,陌生人与自己的关系是相对立的或有所敌意的。所以,在相互的审查过程中,人们处于相互的防犯甚至是敌对的状态。双方都要运用思维的技术与艺术即理智或智慧试图首先识别对方的“意”,以取得主动。中国人传统的理智或智慧,以《老子》为代表。而《老子》的道家智慧,与《孙子》的兵家智慧,和《韩非子》的法家智慧,由对待人生世事的“清醒冷静的理知态度”贯串在一起,其中《老子》以其哲学的高度而堪称宗师(李泽厚,1994,81-98)。以这种清醒冷静的理知态度而思维的过程,就是笔者所谓体察认知的过程。思维与行动者通过“守雌”、“贵柔”、“抱朴”等方法,将自己居于守势,使自己的“意”隐于“无形”,使对方无法查觉。同时,运用谋略诱使对方显露其“意”,或运用自己的经验与洞察力直接判断和把握对方的“意”。在相互的隐己识彼、察言观色的过程中,要求思维者在“意”的显与隐的变化中准确、迅速、直接了当地去分别之,把握之。因而,思维者不是采用逻辑,而是采用直观把握的方法。

最后,体察认知的评价,以能否在台上做面子的同时,准确、迅速地得到对方之意,使互动

双方台上得面子，台下公平交换，取得合宜的体验状态为标准。借助于《庄子·养生主》中的寓言《庖丁解牛》，我们来描述这种合宜的状态。首先，要将对别人有所威胁的欲望收敛，或至少在情感表现上将己之“意”藏于“无形”，使“刀刃无厚”。同时，要有纯熟的体察对方之“意”的直观能力，培养一种超越“官知”的“神遇”。这样，才能在双方的台上做面子和台下审查过程中回避尴尬，气氛融洽。双方台上台下的面子与审查，如同无指挥的即兴演奏，要合乎一定的节拍，达成一定的默契。这种节拍不是物理时间的节拍，而是心理时间的节拍。台下的利害权衡要合于台上情感表演的心理节奏，默契的配合“合桑林之舞”、“中经首之会”。在艺术般的演进过程中，既公平地完成了现实的物质或物化的交换，取得利益上的满足，使“牛如土委地”，又消除了双方心理上的防犯和敌对，进入惬意的体验状态。在情理思维之中，存在着理想的应然与现实的应然之间的矛盾。按照理想的应然，人与人之间应该直接进入“发乎情，合于礼，至于乐”的合理思维模式。而在现实之中，合理模式无法直接运作，审查机制是在现实中去实现理想的手段，符合现实的应然。审查机制不符合情理的理想，而只能在台面下进行。双方在台上的阳奉与在台下的阴违反过来增加了进入“发乎情，合于礼，至于乐”之合理思维模式的难度。所以，情理思维偏重思维之情、意方面的旨趣，常常引导人们进入情、意之困境。人们怀抱着理想的应然而发展体察认知策略，使用着体察认知的策略而希望这些策略从不存在。即使体察认知的祖师爷老子，也希望消除人之心机，返回至朴。在情理思维之中，体察认知作为无法登台的“阴谋”，带给人们复杂的体验，受到人们复杂的评价，那就是：希望其无，却不得不有。

五、待续的结语

综上所述，本文中的社会心理学视角的思维方式是在人与人之间的互动中形成并且运作的。在人与人之间的思维与行动的过程中，即有文化之价值内化入人格的需要——性情结构并得以传承，使人之互动有了共识的规范、程序和旨趣，形成一种默契，符合一种节拍；同时，行动者不断地表达源自本我的动机。相互满足各自的需要，彰显各自的性情，并将本我衍发的内容不断地取得共识而纳入文化模式之中，使人之互动具有即兴演奏的特点。这种思维与行动的过程乃是帕森斯所谓的制度整合的过程。思维方式中的合理性或理性(reason)，是在人与人的关系中形成的，与群体的组织制度相互支持，是思维的知、情、意的统一的追求。与不同的组织制度相契合地，中西方不同理性的旨趣有所不同。西方的形式理性以技术本身为旨趣，所以，实现这一理性的技术——理智(intellect)，或形式认知常常被等同于理性。而中国传统的情理将“理”偏重在思维之情感和意愿方面。情理思维的合理模式为“发乎情，合于礼，至于乐”，它以家庭生活为基础和模板，由儒家和道家共同阐发和宣扬。就具体人伦和价值而言，儒家思想是其主流；就情理提升之形式和意境而言，道家开了其“无目的之目的”取向。合理模式要在现实的人际关系中得以动作，需要审查机制的配合。审查机制是情感大门的看守，决定情感之门开不开，开多大。经审查机制的审查，将人分成由近至远的亲疏差序，对人按特殊主义对待原则行事。审查机制之运作过程，是情理思维的理智(intellect)——体察认知的运作过程。体察认知以人之情感、意愿为认知内容，针对具体的情感，采用一定的策略，相互地隐己知彼，察言观色以得其意。体察认知力图与台面上的情感表演合上节拍，在圆融无碍的体验状态中完成利益的交换。道家《老子》，兵家《孙子》和法家《韩非子》由“清醒冷静的理知”贯串在一起，为体察认识提供了智慧的宝库。由于情理思维在理想的应然与现实的应然之间的矛盾，体

察认知作为无法登台的“阴谋”，受到“希望其无，却不得不有”的评价。

至此，本文已将中国传统思维方式做了理念梳理式的阐释。但对这种以情理和审查为特征的思维方式的深入研究的大门才刚刚打开。从心理的角度上，人们互动时做怎样的情感表达，或做怎样的面子，要符合什么具体的人伦价值规范；同时在台下配合以什么样具体的体察策略；台上台下的配合达到什么“火候”才能算是合宜？这种将旨趣偏重于情感方面的思维方式会带给人们什么样的情绪、情感的体验；在情理思维之内有什么解决情绪情感问题的方法，其局限性在哪？这些都是笔者下一步进行直接或间接经验研究的问题。从组织或社会的角度上，人与人的思维与行动的过程，既是传承既有文化模式的过程，也是制度化的过程。在新的环境与条件下，情理思维之互动对现代组织有什么影响；在制度改革的时期，情理思维会起什么作用？这些问题也会引着我们进行进一步的调查与研究。于此，以这一连串的有待进一步研究的问题，作为本文的结语。

参考文献：

杨国枢，1992，《中国人的社会取向》，台北：中央研究院民族研究所“中国人的心理与行为”科际研讨会。

金耀基，1993，《中国社会与文化》，香港：牛津大学出版社。

邹川雄，1995，“拿捏分寸与阳奉阴违——一个传统中国社会行事逻辑的初步探索”，台湾大学社会学所博士论文。

费孝通，1947，“差序格局”，费孝通(1992)，《费孝通学术论著自选集》，首都师范大学出版社。

郑伯，1991，《家长权威与领导行为：关系初探》。

梁漱溟，1996，《人心与人生》，上海：学林出版社。

蒙培元，1988，“论中国传统思维方式的基本特征”，《哲学研究》第7期。

韦尔南，1997，《希腊思想的起源》，秦海鹰译，北京：三联出版社。

特纳，1992，《社会学理论的结构》，吴曲辉等译，台北：桂冠出版社。

铃木大拙、佛洛姆，1986，《禅与精神分析》，孟祥森译，中国民间文艺出版社。

B. R. 赫根汉，1980《人格心理学导论》，何瑾、冯增俊译，海南人民出版社，1986年版。

McIntish D., 1995, *Self, Person, World: The Interplay of Conscious and Unconscious in Human life*, USA: North-eastern University Press.

Powell W. W. & Dimaggio P. J., 1991, *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago: The University of Chicago Press.

作者系中国社会科学院社会学研究所助理研究员，硕士
责任编辑：张志敏