

第三章 台灣閩南諺語中人性的社會教化功能

第一節 人性的定義

所有文化的內涵皆離不開與「人」的關聯性，凡與人有關的各種事物、情境與學問，古今中外的各學術領域，都對「人生」的深層內涵與哲理探究，有著深入的探索與不同見解的詮釋，尤其是在於「人性」的詮析與釋義，迄今皆無周全的定論，然先賢的研究成果，除了給予後學多元的研究法門，更增添了啟迪和啟悟的作用。

人性一詞，在中國古代的詮析方面，其共通點大多偏重於「與生俱來」的本質論述，如告子云：「生之謂性。」（《孟子·告子上》）以及《中庸》提到：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也；可離，非道也。（第一章）

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。（第二十一章）

唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。（第二十二章）

董仲舒言：「生之自然之資之謂性，性者質也。」（《春秋繁露·深察名號》）南宋大儒朱熹說：「論天地之性，則專指理言。論氣質之性，則以理與氣雜而言之。」（《朱子語類》卷四）以上引述，綜合括之，是指陳出人性的本義，即是人類「與生俱來」的本然性，其本然性蘊含理、氣、質而言，且最後的依歸，可以「贊天地之化育」，而達「與天地參矣」。

西方的思想，對於人性的詮釋，亦有不同的義旨。如亞里斯多德云：「各存在體在其完全狀態下而為本然者，即該存在體所有的自性，無論其

為人、為馬、抑為屋，無不皆然。」康德說：「人的天性，指的只是人在客觀道德的支配下使用其自由時之一般的主觀根據。」這個根據，康德稱之為選擇意志。蒙特梭利言：「人生具有自由活動之精神能力，自由活動乃人類的本性。」桑代克稱人之本性為「原始傾向」。¹以上引述，綜合括之，是指出人性的定義，為人類「與生俱來」的本然性，其本然性蘊含「原始傾向」，以及人類客觀道德支配下之主觀的自由選擇意志。

以上引述的人性定義，其共通點是人類「與生俱來」的本然性，至於蘊含理、氣、質和「原始傾向」，其意涵的指涉無法全然釋義，然可以「贊天地之化育」，以達「與天地參矣」，是人類欲求的目的性或目標性，為一種人為設定的價值觀；而人類「客觀道德」支配下之「主觀的自由選擇意志」，亦是人類主、客觀的價值準則系統。價值觀是文化環境下的產物，價值也會形成一種文化類型。²而價值觀不但對行為產生導向作用，也使彼此的行為可以了解。³所以，價值觀既然是文化環境下的產物，則價值觀是人本身認定價值的「存有」，是一種人性的趨向或驅力，才能對行為產生導向作用。因此，價值觀只能說是人性的一種趨向或驅力，如同傅佩榮提到：

善是一種「價值」，任何一種價值，都必須在行動主體的理解、選擇和實踐之後，才得以呈現。

「善」作為一種價值，絕對不是一個人天生即立具完備，人之初生，只具有生物性的潛能，此種潛能，在他的成長過程中，萌發為特定的心理狀況。⁴

在理論上必須以「善」來界說「人性之所向」。以「向」言「性」，

¹ 以上西方的人性詮釋，資料的引用，詳見王文俊：《人文主義與教育》，台北市，五南圖書出版有限公司，民 72 年 7 月，p.162。

² 文崇一：《中國人的價值觀》，台北市，東大圖書股份有限公司，民 78 年 10 月，p.4。

³ 同前註，p.3。

⁴ 以上二則引言，詳見林安梧、傅佩榮：「人性「善向」論與人性「向善」論——關於先秦儒家人性論的論辯」，《鵝湖月刊》第 19 卷第 2 期，民 82 年 8 月，p.23。

可以充分表彰出人自由選擇的可能。⁵

所以，「善」與「惡」亦是一種道德價值觀，是人類在行動主體的理解、選擇和實踐之後，才得以呈現，是故為人性經自由意志選擇的一種趨向或驅力，而人性是「本善」、「本惡」、「善惡混」的界定之說，則不能納入人性的定義中，如同賈馥茗所言：「性（指人性而言）既然是生而具有，便不必先加以善或惡的判斷。」⁶

「人性」是「與生俱來」的本然性，這樣的釋義，還是無法充分掌握人性的意涵，再羅列幾位學者專家的析義來探索：

一、夏雨人言：「人性就是人所俱有的性情，這種性情是與生俱來的。」⁷

二、姚一葦言：「蓋人有兩個層面：物質的層面係人的身體；精神的層面是人的心靈。這便是人之所以為人的根本條件，人性之基礎。」⁸

三、馬斯洛（A.MASLOW）言：「人或人性的充分定義必須含括存在價值。存在價值是人性的一部分。存在價值包括：真、善、美、統整性、融合性、活躍性、獨特性、完善、公正、純真、豐盈、自在、歡樂、圓融自足。存在價值是萬流歸宗的具體理想。存在價值是人的生物性本質。」⁹

四、林麗珊言：「『人性』指的是『人生而有之』、『人皆有之』的內容，每個人不由外鑠且必然擁有的成分，我們稱之為人性，因此人性的意涵應具有普遍性的意義。」¹⁰

⁵ 同前註，p.24。

⁶ 賈馥茗：《教育哲學》，台北市，三民書局，民72年5月，p.75。

⁷ 夏雨人：《人生哲學》，台北市，三民書局，民75年9月，p.33。

⁸ 姚一葦：《說人生》，台北市，聯經出版事業公司，民78年6月，p.56。

⁹ 莊耀嘉編譯：《馬斯洛（A.MASLOW）》，台北市，桂冠圖書股份有限公司，民79年2月，p.96-102。

¹⁰ 林麗珊：《人生哲學》，台北市，三民書局股份有限公司，民87年4月，p.188。

五、何秀煌言：「人性是文化的產物。」¹¹

從以上的各種定義觀之，人性的「存有」，似乎必得以其徵象和表現行為來加以詮釋，才能指陳出其「真實存有」的意涵。如同何秀煌云：「人性是人類記號行為的成果。」¹²這些記號行為的成果，是指人具有理性、感性、真、善、美、統整性、融合性、活躍性、獨特性、完善、公正、純真、豐盈、自在、歡樂、圓融自足、主觀性、客觀性、意念、意志、自由、靈性、群性等等存在價值或記號，皆是人「心」之意識的思維與界說，乃因任何的感情、知識、感覺、思想意識等意念的傳達與執行，必須經由「心」的意識反應；若說人有情性、理性，那是人「心」賦予名詞的記號而已；又如神在哪裡？神就存在人的「心」裡，這些皆是記號；為何人會行善或為惡，那也是「心」之所趨，所形成的行為結果；即使是沒有文字文明的原始人類，其思想與意念的執行和欲求，亦是「心」之所趨，所形成的行為結果。

人除了具有「心」意識之外，更具有潛意識和無意識。潛意識部分是深層的、不可接近的許多驅力與需求的貯藏處，這些驅力與需求可稱之為本能。¹³本能的衝動決定一切活動的目的，並且供給達到目的所需的動力。¹⁴如孟子曰：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」（《孟子·公孫丑上》）這是潛意識不假思索的本能驅力，若有思索、權衡得失利弊，則是「心」意識的驅力所作出的價值判斷或判別。而無意識，是指人所謂「腦海中一片空白」時的無思緒、意識短暫停止之狀態；以及人在睡眠時無思緒意識的情況；或者指的是佛家在禪坐達悟「空」時，無雜念、心無掛礙的境界，大多數的人偶而會有意識短暫停止之狀態與睡眠時無思緒意識的情況。至於佛洛伊德提到：「前意識（preconscious）代表在任何

¹¹ 何秀煌主張人類是在創制記號，使用語言，進行表意、表願、抒情、立志等等的記號行為中，塑成理性，塑造感情。詳見何秀煌：《語言與人性—記號人性論闡釋》，台北市，臺灣書店，民87年3月，p.2。

¹² 同前註，p.115。

¹³ 傑利·菲里斯（E.Jerry Phares）：《人格心理學》，林淑梨、王若蘭、黃慧真譯，台北市，心理出版社，民83年9月，p.87。作者的中文譯名，為筆者自譯。

¹⁴ 同註1，p.168。

時刻可以被我們獲取的事物，存在這個區域的記憶和資料雖不能立刻被我們意識到，但只要費一些努力就可以記起來。」¹⁵而「費一些努力」意即「心」之所趨，仍可以「心」意識來涵括，是故「心」意識，蘊含佛洛伊德的意識和前意識之意涵。佛洛伊德主要是心理分析理論，著重於人格特質和人格結構的分析。人格是代表個人在對情境做反應時，將自身所表現出的結構性質和動態性質。¹⁶所以，是藉著理論分析，探究人類「對情境做反應時」所可能出現的行為、徵象與人格特質，而找尋其因，對症下藥。

阿德勒（Alfred Adler）曾說過：

只有了解了一個現象在一個人生命的全面關係中有什麼價值，我們才可能知道這個現象的主要意義；也只有先肯定一個人一生的每一個表現，都只是單位行為模式的一個面，我們才有可能了解他的心理生命。¹⁷

同理可知，在對「人性」做定義時，必須對人類所呈現的各種表現、徵象、行為模式等全面的涵括和進行了解，才能盡其「義」。所以，以上各種引述、例證、驅力、趨向等論述，是為了證實「與生俱來」的「心意識」、潛意識、無意識的「真實存有」，這些皆是每個人不由外鑠且必然擁有的成分，其意涵具有普遍性的意義。然而這些只是「符號」或「記號」，是與生俱來的符號或記號。因此，人性指的是：人類與生俱來的「心意識」、潛意識、無意識的符號或記號。

於此，潛意識是無法遺傳的；而教育所改變的人性，是人性「心意識」驅力的改變；哲學家所探究的是人生命意義、本質等哲學思想，亦是人性「心意識」驅力所呈顯的現象；外國心理學家無法深究中國的「心性觀」，所謂「萬念本乎心」，「心」起，各種思想、情感、意念、意志等等的意識，才會跟著發端。是故子曰：「性相近也，習相遠也」（《論語·陽貨篇》），意即人性之相近，在於人具有與生俱來的「心意識」、潛意識、無意識，而人之相異，在於後天「心意識」的學習或染習之別，然而這些

¹⁵ 同註 13，p.86。

¹⁶ 普汶（Lawrence A.Pervin）：《人格心理學》，鄭慧玲編譯，台北市，桂冠圖書股份有限公司，民 79 年 10 月修訂七版，p.2。

¹⁷ 阿弗烈得·阿德勒（Alfred Adler）：《了解人性》，蔡美玲譯，台北市，遠流出版事業股份有限公司，民 79 年 6 月，p.87。

名詞仍是「真實存有」的符號或記號行為而已。

由於人性是與生俱來的符號或記號行為，在庶民的諺語中，對於人性的觀照，是緣自於生活經驗的累積與自然現象的生命情懷。這兩種人性的徵象，可窺探出諺語人性「心意識」驅力的觀感。

在生活經驗的累積方面，如台閩諺云：「做人第一惜本分，一生之計在於春」，意指著人只要依著本分做事，辛勤耕耘，所謂「各人自掃門前雪，莫管他人瓦上霜」；但世風日下，每個人要明哲保身，顧及生活的無憂與性命安全，如同台閩諺云：「日頭赤炎炎，隨人顧性命」，以作適當的自我防衛；但也要懂得人情世故的法則，如台閩諺云：「鬱鬱在心底，笑笑陪人禮」，即使是心情煩悶或不喜歡此人，亦要以笑臉迎人，不必要去得罪別人，所謂「人情留一線，日後好相看」，其指涉也於此，是故人情世故的維持，是庶民處世哲學的人情意識法則，而這種法則，亦是一種應變之道，如台閩諺云：「目睷毛抄無起」，意味著隨時要睜大眼睛，去觀察人情世故的變化，以及見機行事，如台閩諺云：「一時風，駛一時船」，不可強出頭，以免引人嫉妒或遭致禍端，所謂「不為人先」、「棒打出頭鳥」，皆是怕樹大招風，如同台閩諺云：「為人不當頭，為車不當軸」，這種退卻與安身的處世法則，是一種「心意識」驅力的涵養所致，為的是避危惹禍上身，所謂「一生不為仲，一生不為保，一生無煩惱」，唯有無牽無掛，才能無憂無慮，如台閩諺云：「一聲不知，百聲無代」，以無聲勝有聲的應變法則，才不致於介入是非之地；倘若是不受尊重或面子備受侵犯，亦不需講求人情義理，如同台閩諺云：「你看我浮浮，我看你霧霧」。這些諺語是庶民在社會處世中的實際感受，是生活經驗的累積，以及思想的呈現與情感的表達。

在自然現象的生命情懷方面，如台閩諺云：「人是天生地養」，意味著人是天地所孕育，是屬於上天的，任何事必須符合上天之意，否則易遭天譴，所謂「天，會知咱的筋塊骨骼」，在上天面前，人是透明的，逃不過上天的法眼，所謂「老天有眼，明察秋毫」，意指著人的任何「心意識」驅力，皆在上天的審視之下，如同台閩諺云：「天地，有目睷在看」。

從以上的諺語可知，生活經驗的累積，是庶民的處世之道、應變法則與人情面子的維護，是融合道家思想超脫塵世間的紛擾與俗務、懦弱謙下與守柔不爭的處世思想，而淪變為庶民處世的技能，這也道出人性「心意識」驅力的虛偽，這種虛偽，不僅減少人與人之間的真情交流，更是功利

與鄉愿性格的傾向。而自然現象的生命情懷，是人賦予上天的人格意志徵象，這種徵象是源自於人對上天的敬畏，所賦予的仲裁角色與權威形象¹⁸。於此可知，諺語對於人性的觀照，是一種與生俱來的人性徵象，這種人性徵象是自然力量的主宰—上天所賦予的，所謂「一樣米，餉百樣人」，是意味著人性徵象，由於後天的薰染，以及現實社會百態的人情法則、人情世故與面子問題，使得人與人之間缺乏真情的交流，而有功利與鄉愿性格的傾向，這也意指著諺語的思想內涵，所呈顯的人性意涵，是一種人性「心意識」驅力，烙印於潛意識中的社會化過程，而形成一種人性徵象與處世之道。如葉啟政在「傳統」概念的社會學分析中提到：

社會化過程可以看成是一個社會成員主動或被動要求去知悉、區辨、學習採用某種文化產品，而使之成為典型之行為模式的過程。就個人學習過程的角度來看，社會化基本上是一種包含無意識，意識化，而至潛意識化的烙印過程。¹⁹

所以，諺語本身所呈顯的人性意涵，亦是一種人類與生俱來的「心意識」、潛意識、無意識的符號或記號。

於此，一般大眾所信的只是現實的表面性，他們的需求也往往只觸及到浮離在社會表面上的種種刺激；所受的影響也常常僅及於「事實所表現的」而不是「事實的實質」。²⁰這種「事實所表現的」，正點出了諺語「語言文本」的現實表面性，而此現實表面性，在民俗文化徵象裡，不僅是揉合庶民現實生活的反映，更是庶民思想情感、倫理道德、意志行為與人生觀照的表達；尤其是許多民間文學的作品中，反映出民俗文化對於人性的觀照，如《太上感應篇》云：「太上曰：禍福無門，惟人自召。善惡之報，如影隨形。」以善惡的報應觀，來規戒人性「心意識」驅力的行為，以能勸善懲惡。《增廣昔時賢文》云：

逢人且說三分話，未可全拋一片心。

¹⁸ 自然現象的生命情懷，是諺語中的宗教思想，詳見本論文第六章的論述。

¹⁹ 葉啟政：「傳統」概念的社會學分析，收入葉啟政：《社會、文化和知識份子》，台北市，東大圖書有限公司，民73年3月，p.66-67。

²⁰ 葉啟政：文藝復興至啟蒙時期間有關「人性與社會」的看法及其衝擊，收入葉啟政：《社會、文化和知識份子》，台北市，東大圖書有限公司，民73年3月，p.371。

萬般都是命，半點不由人。

忍一句，息一怒。饒一著，退一步。

入山不怕傷人虎，只怕人情兩面刀。

意指著人的各種遭遇是天意命定及與生俱來，人力無法抗拒；而處世之道與人情世故，除了退卻與安身之外，更要懂得自我保護，不可真心真意的恣情流露，以免禍從天降。《了凡四訓》云：

今人見謹愿之士，類稱為善而取之；聖人則寧取狂狷。

生為人類，孰無良心？世路役役，最易沒溺。

舉頭三尺，決有神明；趨吉避凶，斷然由我。

指涉出人皆有良心，但世俗環境是人性沈淪的大染缸，易使良心泯滅；且要認清鄉愿之人是偽善的假君子；唯有自己秉持良心處世，步步為營，趨吉避凶，才是做人之道，若是為非作歹，則易遭天譴。

所以，這些流傳於民間的文學作品，反映出民俗文化中庶民的信仰、信念、觀感、知識、思想、道德、行為、規範與價值觀；且這些民俗文化的情境與事象，亦是庶民口耳傳承、延續與大眾媒體傳播的生命意識型態，這種生命意識型態，即是生活經驗的累積與自然現象的生命情懷之約定俗成的法則與存在現象。因此，民俗文化對於人性的觀照，亦是一種人性「心意識」驅力，烙印於潛意識中的社會化過程，而形成一種人性徵象與處世之道。是故，民俗文化的人性觀照，呈顯出人性功利與鄉愿性格、天意命定的人格意志傾向，這種傾向外顯於人性的「心意識」，而深化為人性的潛意識，甚至是無意識的反射狀態，而這些人性徵象的符號或記號，正是人性所指涉的意涵。

第二節 性善的驅力

人性沒有善、惡之別，但卻存在善與惡的價值判斷和價值認定。而這些價值觀的判斷或認定，是根據人所呈現的行為或欲求心態，來加以斷定何者為善？何者為惡？如同鄔昆如提到：

人性在自覺到自身「存在」時，同時亦發現這「存在」不是靜態的，

而是動態的，這動態的真象就是「行為」。而「行為」又是多方面的，內在的心智的行為，或是外在的身體的行動都包含在內。²¹

內在的心智的行為，即是人的欲求動機心態；外在的身體的行動，即是人行為實踐後的現象。所以，沒有善惡行為的實踐或欲求動機心態的呈顯，根本談不上善、惡觀。林麗珊在《人生哲學》一書中，以哲學的角度來看善惡的問題有三個層次：

一為物理的善惡（physical good and evil），即以事物本身的價值來衡量其好壞的層次，例如水可以載舟是善，亦可以覆舟是惡；二為道德的善惡（moral good and evil），即以人之行為是否符合道德規範作為善惡的判斷，例如真誠、正義、節制是為善，猜忌、欺騙、貪戀是為惡；三則為形上學上所討論的存有善（ontological good），存有是實現是完滿故為善，惡是實現的不足，是為善的缺乏，例如眼睛可以視物，此為眼睛本身所具有的善，若眼瞎則無法實現其視物的能力，是善的缺乏，故為惡。²²

顯然地，人性善惡問題的探究，是第二個層次的範疇，為道德價值觀上的善與惡之評斷。

「性善」一詞，在中國最早提出的是孟子。孟子的性善論，是在有限的意義上講的，只能說是在人的心理意識上潛存著善端，重要的是還在於個人去擴充善端。²³如孟子曰：「人性之善也，猶水之就下；人無有不善，水無有不下。」（《孟子·告子上》），以及「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。」（《孟子·公孫丑上》）孟子所謂的善是仁、義、禮、智，其四端為惻隱、羞惡、辭讓（恭敬）、是非之心，²⁴是人心之善端。善端即是那股自發向善的力量。²⁵

²¹ 鄔昆如：《倫理學》，台北市，五南圖書出版有限公司，民 82 年 4 月，p.305-306

。

²² 同註 10，p.190。

²³ 唐宇元：《中國倫理思想史》，台北市，文津出版社，民 85 年 8 月，p.48

。

²⁴ 詳見《孟子·公孫丑上》和《孟子·告子上》。

²⁵ 傅佩榮之論述，同註 4，p.29。

孟子所謂的「善」，以今日觀之，合乎「智」是善，為太過於牽強附會，「智」是才性或天賦問題，非善的領域。而善是什麼？善是人與人之間適當關係的實現。²⁶傾向於保存和推進人的幸福的行為稱作善的。²⁷人與人之間適當關係的實現，是意味著推進人類幸福的行為之成果呈現。而人的行為是有驅力的，動機也有力量，由意志發為行動，這種行動是有意義內涵，將會「認同客觀」（Identifikationsobjekt），也許是與客觀的世界互相配合。²⁸所以，性善的驅力，是人「心意識」經由動機、意志的自發，化為一股趨向「善」的力量，這股力量的呈現，所企求的理想目標，即是符合大眾認同的「善」之規範與準繩。而「善」的規範，不外乎是家規、族規、鄉規、校規、社群規範、國法、宗教等規範的訴求與約束，以作為衡量人行為的「認同客觀」之道德價值規範尺度。

性善的驅力，可分為二個層次來探究，第一個層次，為欲求動機心態的善；第二個層次，為行為實現的善。欲求動機心態的善，是指人有為善、行善的動機，而未付諸行動，如看到老太太過馬路，想去攙扶她，但沒有付諸行動，這只能說有「善心」，無「善行」。而行為實現的善，必須有動機、有「善心」的發端，才付諸行動，以達「善行」，所以第二個層次是第一層次的驅力所實踐的行為結果。因此，停留於「欲求動機心態的善」，是一個自由心證的問題，唯有人自己捫心自問，自己「良知」或「良心」的裁斷，才可分曉，但這並不意味著其無「善」，只能說無法在人與人之間實現其道德價值的判斷或認定。而唯有「行為實現的善」，才能依據其行為結果，進行人群之中的道德價值判斷或認定。

由於人生哲學思想，在於道德規範的價值觀上，無非是追尋「至善」，而達「完人」的做人之道，這種人格精神極致層面的涵化，在於儒家「人本」思想的深層內涵中，尤其看重，亦促使儒家哲學成為中國文藝的中心思想，而此中心思想的意涵，即是忠、孝、仁、愛、節、義、溫、良、恭、儉、讓、禮、廉、恥等；以及所謂的「三綱五常」、「三從四德」等道德

²⁶ 同前註，p.22。

²⁷ 弗里德里希·包爾生（Friedrich Paulsen）：《倫理學體系》，何懷宏、廖申白譯，台北市，淑馨出版社，民78年12月，p.194。

²⁸ 詹棟樑：《教育人類學》，台北市，五南圖書出版有限公司，民75年3月，p.45。

倫理，無非是「揚善去惡」的人格精神層面之訴求。這些訴求的理論與實踐，關乎人「心」之脈動，此種脈動即是性善的驅力，意即藉著儒家的理論思想，確實且務實地去實踐，以達人生道德價值之目標—至善。

然而在世俗的社會群體關係中，一般大眾無法以高深的理論思想為依循，但是各種規範的準則卻深植人心，這些規範的準則，亦是以勸善、行善的道德價值為目的，而這些即是性善的驅力所致。如台閩諺云：「直草無拈，橫草無捻」，是勸化世人不當之事不可為，不義之財不可取，所謂「君子愛財，取之有道」，亦不可利慾薰心，必須以正途之道，踏實處世，取得自己應有的部分，不可起貪念，如同台閩諺云：「貪心無尾溜」，意指著貪心之人，其最後的下場，即是晚景淒涼，或者遭報應，如台閩諺云：「日子未到，不是天道無報」，意味著人要奉行善的道德規範，所謂「食天良，才有好尾」，皆是人要依循與生俱來的「良心」去處世，才會「好心有好報」。所以，諺語本身對於人「心意識」驅力的道德價值觀，仍是勸勉世人走向「善」的道德規範，而這種「善」的道德規範，運用了天理報應的天道思想，以及道德本心—良心，去執行「善」的道德價值意識與規範，以能引發人之行為的「善端」，而促進人之性善的驅力。如同陳秉璋在《道德規範與倫理價值》所言：

在我們中國傳統觀念裡，一般人總是把道德看成是一種天理與良心的展現，而成為個人社會行為的準則與依據，天天按照其良心做事，則人人守法，個個守信，大家相安無事，天下太平。²⁹

由此觀之，民間思想對於「善」的道德價值意識與規範，亦是「揚善去惡」的人格精神層面之訴求，此種訴求，表面上承繼了儒家的美、善的道德規範與天道思想³⁰，道家懦弱謙下、守柔不爭、安貧樂道的處世思想，以及佛家的因果報應觀；但實質上，在庶民的生活經驗累積和自然現象的生命情懷，所孕育出的道德價值意識，已轉化為一種功利取向的道德抉擇，亦是一種因應之道的道德價值。而此轉化現象所形成的道德價值觀，

²⁹ 陳秉璋：《道德規範與倫理價值》，台北市，國家政策研究資料中心，民79年10月，p.9。

³⁰ 這裡的天道思想，係指天代表至善、至美、至真的道德價值觀，它擁有控制與支配一切萬物的力量，它是所有人類行為道德之標準。資料引用，同前註，p.11。

如同契約規條的戒律，失去原本道德本心的自律性。然此民間思想「善」的道德價值意識與規範，並不影響人心向「善」的意志力量，反而成為世俗文化間共同奉行的道德價值規範，以能引發人之性善的驅力，而使人趨向「善」的規範與準則，進而實現人與人之間適當關係，推向人類幸福的泉源。

第三節 性惡的驅使

「性惡」一詞，在中國最早提出的是荀子。《荀子·性惡》云：

人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是故淫亂生而有禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。

荀子從人生實際現象之觀感，提出生而好利、疾惡、好聲色三種惡端來說明人性「惡」的本源與趨向，然後這三種惡端的本源與趨向，呈現其爭奪、殘賊、淫亂等事實現象與行為結果，最後歸結出道德價值規範的辭讓、忠信、禮義文理之衰亡，即是當時社會與政治的亂象。所以，張炳陽提到：「荀子論性是就人之出生已具的生理和心理的感性欲望而言。」³¹生理即是動物性本能的傾向，如爭奪、佔有慾；心理的感性欲望即代表欲求動機心態。然而性惡並非荀子哲學的目標，他的目標是要理解現實，然後謀求改善，那就是「化性起偽」，用教化來導引人性，使其避惡向善。³²因此，荀子的「性惡論」，是意指著人性具有「惡端」，而「惡端」即是人趨向「惡」的自發意志之力量，此「惡端」促使人為「惡」，必須以禮義教化導向正途。

然而什麼是「惡」？即一個人活在世間，如果沒有實現適當關係的行

³¹ 張炳陽：告子、孟子和荀子的人性論證平議，〈《臺北師院學報》第 11 期，民 87 年 6 月，p.190。

³² 同註 21，p.152。

動，就已經是惡。³³傾向於擾亂和毀滅人的幸福的行為稱作惡的。³⁴意味著破壞人與人之間和諧關係，會構成人類彼此之間的幸福威脅或毀滅，即是「惡」。而人類「惡」的行為是驅力所致，由外界的誘因，如功利、色慾等，所產生「行惡」的動機，以達個人欲求行為結果的目的性。所以，性惡的驅使，是人「心意識」藉由「惡」來源之誘因，導使動機、意志的自發，化為一股趨向「惡」的力量或驅力之使喚，這股驅使之力所呈現的行為實現，是人類所企求滿足私慾的目的行為，即是背離大眾所認同的各種規範與準繩。

性惡的驅使，亦可分為二個層次來探究，第一個層次，是欲求動機心態的惡；第二個層次，為行為實踐的惡。欲求動機心態的惡，是指人有為惡、行惡的動機，而未付諸行動，如看到富有的人，開名車、住豪宅，心懷「惡意」，想去綁架他而得到大筆贖金，但沒有付諸行動，這只能說有「惡心」，無「惡行」。而行為實踐的惡，必須有動機、有「惡心」的發端，才付諸行動，以達「惡行」，所以第二個層次是第一個層次的驅使所實踐的行為結果。因此，停留於「欲求動機心態的惡」，亦是一個自由心證的問題，唯有人自己捫心自問，自己「良知」或「良心」的裁斷，才可分曉，但這並不意味著其無「惡」，只能說無法在人與人之間實行道德價值的判斷或認定。而唯有「行為實踐的惡」，才能依據其行為結果，進行人群之中的道德價值判斷或認定。

由於人具有七情六慾，其情慾的產生，往往是人欲求某種目的的達成，所引發的動機，此動機的趨向若為「惡端」，受到「惡端」的驅使，化為「惡」的行為，則社會群體關係的亂象即會產生。如殺人、搶劫、縱火、偷竊、騙財、騙色等，皆是性惡的驅使所致，這不外乎是人類私慾的「心意識」作祟所形成的行為結果。如同荀子曰：「故治亂在於心之所可，亡於情之所欲。」（《荀子·正名》）然而「惡」的誘因，是引發性惡驅使的原動力，如財、色、權力、名、地位等誘因，是促成人類為惡「可能性」的源頭。另者，「飢荒」是為現實環境因素所產生的惡之本源，所謂「民以食為天」，是隸屬於動物性本能的驅使；中國歷代的飢荒問題，促使社會結構動盪不安，產生各種社會問題與亂象，因而導致政治的瓦解。

³³ 同註 4，p.30。

³⁴ 同註 27。

然而這些性惡驅使的誘因，在台灣閩南諺語中，陳述出兩大因素，其一為私慾因素，其二為環境因素。私慾因素是指人的「心意識」，受到外物或功名利益的誘惑，引發欲求動機心態，而產生「惡端」，且可能促成「惡行」。而環境因素是指迫於無奈，導致有動物性本能的驅使（飢荒），或者是外在不良環境的薰染，而有惡習，使致有為惡行為的可能性。在私慾因素方面，如台閩諺云：

1. 貪色無顧病，鬥氣無顧命。
2. 財會講話，人未講話。
3. 有風不驚流。
4. 頂港有名聲，下港有出名。

第一則諺語，是指人色慾薰心，而導致人有踰矩行為，是人類社會倫理規範的亂源現象，如強暴、性侵害或性騷擾等事件；所謂「偷來暗去」，是指涉男女情色的不正當行為，不僅破壞家庭倫理規範，更可能危害自身的安全。第二則諺語，是指金錢的誘惑，易使人迷失自己，鋌而走險，所謂「有錢好辦事」，皆是利慾薰心之故。第三則諺語，是指權勢的魅力，是因有權力在握，任何風浪，皆能迎刃而解，可為所欲為。第四則諺語，是指人對於權勢與財勢的眷戀之外，亦欲求名與地位的兼而有之。

在環境因素方面，如台閩諺云：

1. 會離門戶，未難腸肚
2. 序大無好樣，序細討和尚
3. 有樣看樣，有款看款

第一則諺語，是指人在窮途末路之時，因飢餓難耐或飢荒之故，可能引發性惡的動機，產生惡行，如搶奪、搶食或搶劫等事象。第二則諺語，是指長輩是作惡多端之人，其子女或晚輩「上行下效」，受環境教養影響，即有「行惡」動機或行為的可能性，所謂「上樑不正，下樑歪」，其指涉的意涵也於此。第三則諺語，是指受同儕團體或不良幫派的影響，因而耳濡目染，而有「行惡」動機或行為的可能性。

是故，台閩諺云：「地上透風起土粉，天頂落雨起烏雲」，凡事皆事出有因，性惡的驅使，在於人「心」意識的衡量是否「行惡」，而欲求動機心態的「惡端」，卻是行惡的起因，受其外界環境或己「心」私慾的誘

惑力，皆可促成「行惡」可能性的行為結果。所以，這些欲求動機心態的惡，若轉化為行為實踐的惡，則會危及和摧毀人類的幸福。

第四節 中庸之道的善惡觀

《中庸》第一章云：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」北宋程伊川曾對「中庸」做過解析，其曰：「不偏之謂中，不易之謂庸；中者天下之正道，庸者天下之定理。」³⁵意即對於事物的窮理與道德修為，必得求其無過猶不及、不偏不倚的天下正道，而天下正道是意指著倫理道德規範的「做人之道」，此「做人之道」是宇宙人生中恆常不變的真理。南宋朱子（熹）解「中庸」二字說：「中者，不偏不倚，無過無不及之名。庸，平常也」³⁶。朱子所說的「中」有體用「二義」，一是「中」的本來狀態，即在未發之時，是為不偏不倚的「在中」。二是「中」的行用已發之時，能保持隨時而又恰好，發而中節，即為「時中」。³⁷所以，朱子對「中」的釋義，即以「在中」為體，是一種「心意識」的寂然未動，是代表著沒有欲求動機心態之本體徵象；以「時中」為用，意即欲求動機心態之驅使的行為實踐。是故朱子以「中」的心之未發與心之已發的體用型態來論「中庸」，「心之未發」是指向「喜怒哀樂之未發」而言，然喜怒哀樂是人之情感所表露於外在的徵象，代表「心意識」之自由意志的驅力動機未引發；而「心之已發」是指向「心意識」之自由意志驅力的體現，意即「體」在「用」中，以求「中節」，而致「中和」。可見朱子承程伊川之義理，更重視「中庸」的實踐之道。

子曰：「中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣。」（《論語·雍也篇》）此「中」是作無偏倚、無過與不及的「正」；「庸」即用，是「中」用於平常的意思。³⁸所以儒家的「中庸」思想，基本上，是一種為人處世、待

³⁵ 資料來源，取自謝冰瑩、李鑒、劉正浩、邱燮友編譯：《新譯四書讀本》，台北市，三民書局股份有限公司，民74年2月修訂9版，p.17。

³⁶ 資料來源之引用，同註23，p.281。

³⁷ 同前註。

³⁸ 同前註，p.274

人接物的方法和原則，是求「中節」，而「中節」是一種經人「心意識」審量且把握適度、合宜、恰好的節度準則；致「中和」才是儒家思想的最終目的，此「中和」是意指著大同世界的和諧觀與人生崇高理想的境界，而此境界不外乎是真、善、美、聖的人生價值意境。

子曰：「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也。」（《論語·子路篇》）孟子繼承並發揮孔子的意涵，其曰：

孔子不得中道而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也。孔子豈不欲中道哉？不可必得，故思其次也。狂者又不可得；欲得不屑不潔之士而與之，是狷也，是又其次也。（《孟子·盡心下》）

狂者進取，表示積極「有為」，有為的人可以「行道」；狷者「志高言大」、「行有不掩」，所以必須加以裁正，使他合乎中道；狷者有所不為，表示「有守」，有守的人可以「守道」；狂者是「過之」，狷者是「不及」。³⁹孔子曾言：「執其兩端，用其中」（《中庸》第六章），執取過之與不及的兩極端，實行「中」之道。意味著「中行」之人必須審度合宜，有為且有守，不可「過之」與「不及」。孟子曰：「子莫執中，執中為近之；執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。」（《孟子·盡心上》）意即堅守「中」為近道，若偏執一端則會危害正道。是故《尚書·大禹謨》云：「人心惟危，道心惟危，惟精惟一，允執厥中」。

仲尼曰：「君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；小人之反中庸也，小人而無忌憚也。」（《中庸》第二章）孔子將君子與小人做了對比，君子能達「中節」而致「中和」；小人反其道而行，背離了「做人之道」，於是乎，在人性道德價值觀的評斷上，是指涉出君子是善的化身，小人是惡的代稱。孔子雖沒有如此的強化，但可從其言論思想中，窺探出端倪，如子曰：

「君子周而不比，小人比而不周。」（《論語·為政篇》）

「君子懷德，小人懷土。君子懷刑，小人懷惠。」「君子喻於義，小人喻於利。」（《論語·里仁篇》）

³⁹ 蔡仁厚：《儒學思想的現代意義》，台北市，文津出版社，民76年5月，p.235-236。

「君子坦蕩蕩，小人長戚戚。」（《論語·述而篇》）

「君子成人之美，不成人之惡；小人反是。」（《論語·顏淵篇》）

「君子和而不同，小人同而不和。」「君子泰而不驕，小人驕而不泰。」（《論語·子路篇》）

「君子上達，小人下達。」（《論語·憲問篇》）

「君子固窮，小人窮斯濫矣。」「君子求諸己，小人求諸人。」（《論語·衛靈公篇》）

由此觀之，君子的特質是：有忠信、不結黨營私、心存善的德性、遵行法度、注重「義」、心胸開闊、喜歡成全別人美好之事、避免成人惡事、無乖戾之心、安分不驕矜、循天理求上進、窮困時仍安分守己、責求自己的行為是否恰當。小人的特質是：不忠信、喜好結黨營私、先求安定自己、欲想得到別人的恩惠、注重「利」、心存憂慮不安、喜歡成人惡事、避免成人好事、有乖戾之心、驕矜不安分、心污濁求私慾、窮困時而胡作非為、責求別人的行為是否合宜。也就是說，君子的行為舉止合乎儒家思想的「做人之道」，「做人之道」是為人處世的基本準則與道德規範；而小人只注重自己的私慾，恣肆而行，背離了做人原則與道德規範。所以，荀子曰：「君子樂得其道，小人樂得其欲。」（《荀子·樂論》）其指涉的意涵，亦即在此。於此可知，君子是「中行」之人，不偏不倚、無過之、無不及；小人是「牆頭草」，既過之且不及。

從以上的敘述可歸納得知，「中庸」是一種不偏不倚，無過之、無不及的「做人之道」，「做人之道」是待人接物和有為有守的為人處世之道所意指的基本準則與規範，而這些基本準則與規範的執行與否，完全取決於「心意識」的驅力或自由意志的引發而定，心之未發是「在中」，表示沒有執行某種行為之徵象，只能說是處在不偏不倚的狀態；心之已發是「時中」，表示是行為的實踐，是處在無過之、無不及的行為上，所以兩者可合稱為「處中」，若偏執一端，即過之與不及，而過之與不及的行為，皆是「小人」的行徑，「處中」才是「君子」所為。所以，「中庸」之道，是為人處世的「處中」之道，是道德價值觀的準則與規範，往往由於自由意志的驅力或誘因所趨，會偏執一端，形成善與惡的德性評判。

然而善與惡的德性評判，是良知或良心裁斷後的行為結果。而良知是吾人內心是非善惡判斷的功能；它在吾人內心運作，是吾人行為的判官，

而不受制於吾人的理知或意志。⁴⁰所以，良知本身沒有善惡的問題，善惡是良知在人與人之間主動選擇之後所呈現出的結果。⁴¹而「主動選擇之後所呈現出的結果」，是良知之「心意識」驅力或自由意志的行為結果。是故良知的本體實見於意念、思慮的當中。⁴²而良心是一種原始且在每個人的感情中存在的價值意識；所謂「良心之聲」是一種原始價值意識的基本形式，是價值感情在人類裏面發生效力的方式。⁴³所以，良知與良心是一種「心意識」的存在價值觀，唯有對性善驅力與性惡驅使的行為結果進行論斷，才能裁定其行為的是非、善惡問題。也就是說，良知的本體，不僅是由用中見體，而且是在用中有體，無用則無體可言。⁴⁴因此，中庸之道於「處中」的狀態中，必得「允執厥中」，否則人心惟危、道心惟危，很容易過之與不及，而偏執一端。

由於「處中」的界域難居，深怕進與退、褒與貶、悅與憂、得與失等處世觀的「過之」與「不及」之拿捏得當與否，或者耽憂做這事是否「偏」，做那事是否「倚」，而有趨避衝突（approach-avoidance conflict）兩難的心理情境，如台閩諺云：「驚死，放驚飛」，「」與「放」之間，如何能審度適宜、不鬆不緊、不偏不倚，確實難以抉擇，於是乎，形成模稜兩可、曖昧糾葛、立場模糊的處世心態，如政治表態，若支持某一位候選人，只能說再觀察看看，不可肆無忌憚地表達自己的意見或觀念，如台閩諺云：「未得枋開，未得鋸脫」，這種處在進退維谷之際，只好隨機應變，如同台閩諺云：「破柴連砧也遂破」，以免惹禍上身，遭致無妄之災；又如分析問題，不可強出頭，先觀察別人的解析，再作評析，避免遭致別人非議或攻訐，若要討好別人，又不敢得罪別人，如台閩諺云：「有話無地講」，只好表示說：「都好」、「沒意見」。而這種調和、避其鋒芒，不偏不倚的處世方法，在社會矛盾尖銳、群體利害產生衝突的時候，是多數人樂意使用的方法；公開地表示贊成或是反對，最後極有可能被高一層次的中庸

⁴⁰ 同註 21，p.323。

⁴¹ 同註 5。

⁴² 同註 23，p.310。

⁴³ 同註 1，p.150。

⁴⁴ 同註 42。

所出賣。⁴⁵這是中國人長期受專制政權的壓抑，法制的健全，人的權利與幸福、生命與安全，無法鞏固與保障所致，使得人人自危，避免傷害，而中庸的處世心態，儼然成為平民百姓的護身符。如台閩諺云：「淡水魚，入鹹水港」，意指著自己依著本分做事，不可沾惹分外之事而自惹麻煩，所謂「做石磨仔心」，意味著處在左右為難之困境，易遭落人口實，而落得裡外不是人的下場。台閩諺云：「憨憨仔做，憨憨仔食」，唯有渾渾噩噩的過日子，才會無事一身輕，所謂「庸庸多福」，指陳出平凡之人，避其鋒芒與是非之地，才能享有多福份，否則「走賊，遇著虎」，永無寧日。所以，「 」與「放」的抉擇，是呈顯出正與反的「心意識」驅力衝突，這種心理情境的衝突，一方面是怕鋒芒太露而得罪別人，以避免惹禍上身，而遭致無妄之災；一方面是顧及自己安身之便。

於此，雖然違反儒家思想「安身立命」、「做人之道」的宗旨，也違背中庸之道的極高修養，這種極高的修養，唯有聖人才可能達到，如子曰：「君子依乎中庸，遯世不見知而不悔，唯聖者能之。」（《中庸》第十一章）而一般世俗百姓無法「極高明而道中庸」（《中庸》第二十七章），所以，其處世技能的「處中」心態，只好處於模稜兩可、曖昧糾葛、立場模糊的現實「中庸之道」了。

第五節 現實的人性

孟子曰：「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者寡矣。」（《孟子·盡心下》）減少人的慾念或一己之私慾，遠比修己之「心」來得重要，意即人的慾念無窮盡，會干擾「心性」的修為，斷絕「心慾」，是修「心」行「道」的不二法門。然而現實生活環境的薰染，世俗大眾的處世之道與儒學思想的處世哲學，似乎成了「現實」與「理想」的隔閡，如同鄭師曾言：

儒學思想是中國文化的核心，也是知識份子維護政治與社會秩序的主導力量，然而真正落實到社會的實踐層面，則有差異性、尖銳性

⁴⁵ 吳非：《中國人的人生觀》，台北縣，漢欣文化事業有限公司，民 87 年 8 月，p.117。

與個別性的存在，與儒家思想的哲學體系大不相同。⁴⁶

這些差異性、尖銳性與個別性的存在，是社會現實複雜環境因素與人性自由意志之驅力的復染結合所致，這是因為社會現實複雜環境，是人與人之間所構成的體系，體系中人之「心意識」的驅力難以捉摸，處世應變之道隨著社會的脈動與取向，有著不穩定性的變異。子曰：「君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色。及其壯也，血氣方剛，戒之在鬥。及其老也，血氣既衰，戒之在得。」（《論語·季氏篇》）意即人的一生皆在「戒」中辛苦地求生存，但色、鬥、得，仍充斥在現實環境的洪流中，是故「處中」之難處，人「心」之難測，於是乎，「明哲保身」之道，形成世俗大眾的處世法則，亦把中庸之道俗世化，而這種俗世化，是人本身的生存之道與處世技能，亦是一種避免人際利害衝突的潤滑劑與調和劑。所以，守住中庸之道，即守住人際處世關係的命脈，也道出人性外在的虛偽，以及內在心理層面的無奈與可悲，於是現實的人性便橫陳於世俗環境的大染缸中。

子曰：「鄉原，德之賊也！」（《論語·陽貨篇》）孟子做了闡釋，其曰：

「何以是嚶嚶也？言不顧行，行不顧言，則曰：『古之人！古之人！』行何為踽踽涼涼？生斯生也，善斯可矣。」闒然媚於世也者，是鄉原也。

非之無舉也，刺之無刺也；同乎流俗，合乎汙世；居之似忠信，行之似廉潔；眾皆悅之，自以為是；而不可與入堯舜之道，故曰德之賊也。孔子曰：「惡似而非者：惡莠，恐其亂苗也；惡佞，恐其亂義也；惡利口，恐其亂信也；惡鄭聲，恐其亂樂也；惡紫，恐其亂朱也；惡鄉原，恐其亂德也。」（《孟子·盡心下》）

鄉愿，原本指的是鄉里中忠厚老實之人，但由於「處中」的現實心態，卻是外表貌似忠厚老實，內心驅力的動機，是隨著外在現實環境的趨向與脈動，而載浮載沈、隨機應變，企欲得到眾人的目光與好評。其所顯現的人格特質為：在世俗社會中隨波逐流、同流合汙，迎合大眾的喜好，沒有自

⁴⁶ 鄭志明：臺灣諺語的處世哲學，收入《文學民俗與民俗文學》，嘉義縣，南華管理學院，民88年6月，p.466。

己的立場（合乎流俗，合乎汙世）；居心叵測、似是而非，行事作風酷似忠信廉潔，是個偽君子、假好人（居之似忠信，行之似廉潔）；各階層的人物都喜歡他，外在沒有原則，內在沾沾自喜，自作聰明，以為自己很行或吃得開，是一種「沒關係先生」⁴⁷（眾皆悅之，自以為是）。無怪乎，鄉愿在儒家哲學思想中視為戕害道德的敗類，當然「不可與入堯舜之道」。所以，鄉原（愿）正是內心無真感情而外貌似忠信廉潔，以求面面討好的人，他的目的在於「眾皆悅之」，求得虛偽的假名，謀得處世的利器，因此他必須處處遮遮掩掩，隱藏其內在的情性，時時迎合他人的心意，建立良好的際關係。⁴⁸

人格是一組具有特徵的思想，感情和行為模式，它可以區分每個人和他人之不同，而且在不同的時間和情境中具有持久性。⁴⁹人格是對情境做反應時所呈顯的徵象，其思想、感情和行為模式的外在現實行為特徵與內在構成的人格之個性心理驅力動機，是為性格。人的性格相對於歷史形態的一般人性來說，是人的特殊性，但又是人性的表現；這種表現，不是人性某些抽象特徵（如嫉妒、吝嗇）的具體形態，而是人性深處的矛盾內容。⁵⁰這種人性的矛盾現象，是「狂」與「狷」的不協調，是「過之」與「不及」的相互衝擊，導致「處中」的不穩定性，在現實世俗文化的生存之道，人類慾望本能的傾向，金錢勢利的誘導，造就了功利性格與鄉愿性格。而功利性格與鄉愿性格是群性活動中角色涵化而出的意識形態與行為模式，是常民文化的生活方式與思維體系。⁵¹亦是現實人性中安身立命的「心意識」驅力涵化所致。

台閩諺云：「人為財死，鳥為食亡」，人的貪婪如同「石獅食到爛肚」般地貪得無饜；人的趨炎附勢之性，如「食雞倚雞，食鴨倚鴨」般地渴求

⁴⁷ 「沒關係先生」，是指要他做任何事或聽取別人的言論表意時，皆說：「都好、都沒關係」，若有危及自己利益之事，便藉故推三阻四，也不表明自己的意見與立場，而在夾縫中求生存，哪邊利益大或聲勢大，便靠向哪一邊，而弱勢的一方，他也不去得罪。

⁴⁸ 同註 46，p.476。

⁴⁹ 同註 13，p.6。

⁵⁰ 劉再復：《文學的反思》，台北市，明鏡文化，民 78 年，p.348。

⁵¹ 同註 46，p.469。

無度，在在顯示人之功利性格驅力。而鄉愿性格，如同台閩諺云：「無乳假疼子」，意味著虛情假意的內在，和善的外表，是他們的正字標記。是故台閩諺云：「人的心肝，牛的腹肚」，人類欲求心態的目的行為，是永遠無法滿足人心之貪念慾望的橫生；所謂「人心隔肚皮」，人心之難測，有如水中撈月。所以，要鞏固自己利益所得，鄉愿性格的偽君子與「沒關係先生」的運用之道，必須審度合宜、不偏不倚、不可過之與不及；而功利性格之人，必得處處盤算是否「利己」。於此可知，功利性格與鄉愿性格是現實人性的意識形態與行為模式，亦是一種俗世社會文化中的生活技巧與生存技能。而功利性格與鄉愿性格其所指向的現實人性意涵，可由台閩諺中所意指的：「利他與自利」、「印象整飾 (impression management)」、「逢迎之道」、「刻板印象」、「心口不一」五項，來加以深層探究。

一、利他與自利

凡動機是個人利益的行為被稱為利己主義的；動機是他人利害的行為被稱為利他主義的。⁵²「他人」，泛指自己以外的個人、多數的個人與社會群體規範的大眾而言。個人利益的獲取，主要的現象成因有三：（一）成就他人的利益，以使自己得到利益。（二）不損害他人利益，純粹是自己獲利。（三）損害他人利益，以使自己獲益。這三種成因，是利己，亦是自利。利己是指對自己有利，或者是有利於自己的行為，而使自己獲利；是故利己是一種自利的行為與現象，更具有「自私」與「利慾」的心理狀態與驅力動機和行為，較偏重於現實人性的心理層面訴求，乃因「自利」本身富含「自我」的成分與因素在內，講它是「無私」、「無欲」的行為或動機，在概念上是矛盾的。

第一種現象成因：成就他人的利益，以使自己得到利益。在「他人」結構中，有許多的規範約束力與準則，是每一個社會人所賴以遵循的，而自己必須得到「他人」的認同之後，才有建立人與人之間關係的可能。台閩諺云：「打死賣什貨，得無一枝針」，得罪「他人」，自我也沒好處可圖，這種損人不利己的行為，是求生存的大忌，必須存有「食好鬥相報」的心態去行事，好處與他人分享，「他人」有利益時，自我也共享其利，是一種透過「他人」而獲利的共利方式。所謂「猛虎昧對得猴群」，以一

⁵² 同註 27，p.327。

人之力，想囊括所有利益，是無法如願以償的。所以，台閩諺云：「看戲要知戲文內意，做人要識人情義理」，唯有在「他人」的人情義理規範中，抱著「無想長，無存後」的心態，去鑽營謀利，否則「猴死，豬哥也無命」。是故鄭師曾言：「功利色彩是民間文化的特色，其道德的涵養往往建立在彼此間的利害關係上。」⁵³所謂「相讓食有僭，相搶若食」，「相讓」是為某種程度的自我犧牲，這種程度的自我犧牲，是以不危害自己利益為前提的條件下而言，是建立在「忍氣求財，激氣相」的現實處世心態上，其最終目的仍是要求得「自利」。

由於執行利他的行為，首先必得知覺與意識到「他人」的需求與利害關係，所以，台閩諺云：「近水知魚性，近山識鳥音」、「有人興燒酒，有人愛豆腐」、「食，食人歡喜酒；趁，趁人甘願錢」，必須了解「他人」的嗜好與性情需求，以投其所好，增進彼此良好互動的人際關係，使致「他人」在有利益可圖的情形下，總會心甘情願地分一杯羹與自我分享利益。所謂「怨無，無怨少」，在有利可圖的情形下，「加減趁，較昧散」，自利的機會與利他行為，會產生和諧融通的互利現象，是為既自利又利他的行為，如同台閩諺所云：「一兼二顧，摸蚶仔兼洗褲」。

第二種現象成因：不損害他人利益，純粹是自己獲利。在「他人」結構中，也許無利可圖，或者得不到利益的依附時，必得自尋門路，另求他「圖」。台閩諺云：「花無百日紅，人無千日好」，透過「他人」或成就「他人」，並無法保證絕對一帆風順，大展鴻圖，所謂「靠山，山會崩；靠水，水會焦」，必須存有未雨綢繆的心態，去面對現實環境的冷酷，如同台閩諺云：「好天也著積雨來糧」。所以，「這溪無魚，別溪釣」，同時押注在同一籃雞蛋上，不如自力更生，或者分散風險，以求自保與自利。台閩諺云：「頭生理有人做，了錢生理無人做」，利慾薰心，若要絕對損己之利，成就「他人」，在常民文化心態上，似乎被笑成傻子。如台閩諺云：「生食都無夠，那有可曝乾」，所謂「人不為己，天誅地滅」，存著「無魚，蝦也好」的現實利益心態，自私的「心意識」驅力，便油然而生。所謂「扶起無扶倒」，為求自保自利，深怕「他人」的牽連，必須把持「各人自掃門前雪，莫管『他人』瓦上霜」的自私心態去應對（無扶倒）；

⁵³ 鄭志明：《臺灣諺語的宗教思想》，收入《文學民俗與民俗文學》，嘉義縣，南華管理學院，民88年6月，p.455。

而「有利」的光明捷徑，必須「西瓜偎大平」，趨之若鶩（扶起），否則如同「慢牛吃濁水」，利益就蕩然無存。台閩諺云：「家己，趁腹內」，自己獲利的私慾與貪慾，如同「心肝有所貪，頭殼穿雞籠」之流；趨炎附勢之心，如同「三日倚東，三日倚西」之渴望，所謂「十二生肖變透透」，窮則變，變則通，如同台閩諺云：「家己種一樣，較贏看別人」，一切皆是利益交關的現實人性心態。

第三種現象成因：損害他人利益，以使自己獲益。人到窮途末路之時，所謂「進無步，退無路」，貪念的原始傾向，若戰勝善端之驅力，則可能不擇手段，引發惡端，如台閩諺云：「貪字，貧字殼」；另有一類人，是好吃懶做、游手好閒、不務正業、為非作歹、貪贓枉法、貪得無饜之人，即是泯滅人性之人。兩類人皆是自私自利、利慾薰心之人，不在乎「他人」利害關係，即使是損及「他人」利益，他們仍只在乎自我是否得利，或者有多少利可圖，若有不勞而獲的差事，更是樂意承受，如同台閩諺云：「免錢菸，大嘴吞」那般地快活。

台閩諺云：「有毛食到棕簑，無毛食到稱錘」，貪得無饜之人，是完全自利者的寫照，所謂「海龍王無辭水」（多多益善），利益是永遠不嫌多的，即使是對「他人」有二度殘害，亦不會心軟，如同台閩諺云：「一隻牛，剝二領皮」，完全不會顧慮「他人」的困境，最後仍是「嘴飽目無飽」。貪贓枉法之人，大多是「好面孔，歹肚桶」之人，不時地耍用心機，投機取巧、欺詐行為，騙取利益，即使是「生言造語，借刀殺人」，也在所不惜；台閩諺云：「過時賣曆日」、「做官騙厝內，做生理騙熟悉」，欺騙的手法花樣百出，即使是「白白布染到黑」，最後仍是要達到貪利的目的行為。好吃懶做、游手好閒、不務正業、為非作歹之人，做惡事如同家常便飯，是為謀生的職事。台閩諺云：「一遍生，二遍熟」，嚐到利益的甜頭，總是會有「偷占偷捻，一世人欠」的後顧之憂，所謂「別人的子死味了」，唯有不擇手段、鋌而走險，抱著「敢著快做媽」的衝勁心態，想要一舉致富；台閩諺云：「歎鼓吹，累死扛轎」，踩在「他人」的利益上，去承接更好的利益，如同「軟土深掘」一般，反正「死道友，無死貧道」。

總而言之，利他與自利原本沒有道德價值觀的善惡好壞之別，只是呈顯出現實人性的功利性格與心態，然而唯有人「心」受私慾利誘與性惡的驅使，才導致人心險惡與社會亂象層出不窮，所謂「有錢烏龜坐大廳，無

錢秀才人人驚」，利字當頭，人心不古，造成人與人之間的相處，無法肝膽相照，必須處處提防，所謂「防人之心不可無」，正意味著其深層的人性觀照。

二、印象整飾 (impression management)

台閩諺云：「三分 ，七分粧」，人的妝扮，不僅是一種禮貌，更是期使對方留下好印象或深刻印象，以能在人際交流中處世得宜與順利，或者較有「面子」可言，所謂「佛要金裝，人要衣裝」，其意指也在此，這就是印象整飾 (impression management)。所以，印象整飾係指控制別人對我們形成各種印象的過程；在人際互動的場合，行為者 (actor) 選擇合宜的言辭、表情、姿勢與動作，期望在知覺者 (perceiver) 的心中留下獨特的意像，俾使彼此的社會關係持續不斷。⁵⁴是故印象整飾原本只是一種社交禮儀與手段的促進劑，以及人際關係的潤滑劑，倘若是「心意識」的驅力趨向於矯飾、虛偽、欺瞞、偽裝，或者是無真感情，只為「眾皆悅之」，以博得利益，那即是鄉愿性格的偽君子了。於此，印象整飾在世俗環境中，有著現實人性的處世心態之深層心理因素存在。

人與人相處，由於第一次接觸的陌生感，端憑第一印象的觀感來判識人，這種第一印象的判識，大多是根據人的外表、衣著、動作、表情、姿勢與言辭等作判識，而這種判識能力與個人考量是否能接觸或有下一次接觸的內辨能力，跟個人的認知與知覺意識有絕對關係。最明顯的知覺偏差現象，即是月暈作用 (halo effect)。所謂月暈作用，係指如果判斷一個人是好的，往往跟著把其他正性的特質歸諸給他，相反的，如果一個人被評定為壞的，則其他負性的特質也會加到他身上去。⁵⁵如看到邊幅不修，又是大鬍子，戴上黑色墨鏡之人，倘若內心知覺意識先行產生反感或畏怯，即會戴著異樣眼光，將所有負向的特質與缺點，全歸諸於他，就認為此人是黑社會幫派分子、異類、無賴或壞人，進而避而遠之；但如果是內心知覺意識先行產生好感，帶著欽慕的「心意識」驅力，則會認為此人是走在時代的潮流之中一趕流行，應該很有個性，很會打扮，則將所有正向的特質與優點，全歸諸於他身上，就認為此人是有風格、有格調或很帥性，進

⁵⁴ 李美枝：《社會心理學》，台北市，大洋出版社，民 68 年 9 月，p.104。

⁵⁵ 同前註，p.82。

而刻意親近。所以，月暈作用即是在個人「心意識」驅力中所形成兩極化的印象整飾，這種印象整飾，完全是個人認知與知覺意識的判識，以及個人主觀意識偏差的認定與判分所塑成。

然而鄉愿性格的人，絕對不會犯這種負向月暈作用的印象整飾行為，乃因其目的在於「濟人呵咯，少人嫌」，甚至是欲求「無人嫌」為最終目標。台閩諺云：「坐乎正，得人疼」，坐姿正經八百，其印象整飾的目的是「得人疼」，是一種功利心態的內隱動機，以及企求「眾皆悅之」的目的行為。所以，印象整飾對偽君子而言，是一種人際處世的利器，其偽裝的動機與現實心態，亦是求利，這種利不僅是實質的利益，更是人際處世往來關係的無往不利，即使是「膨風水蛙割無肉」，也不會露出內涵醜陋與能力不足的破綻來，意即「龜腳 趁出來」；所以必得時時刻刻注意自己的形象與印象整飾的合宜性，即使是「借東籬，補西壁」，也要顧全面子與形象，以達成「頂港有名聲，下港有出名」的名氣。而這種名氣的好處在於：當「他人」認定偽君子為好人或名人之時，所有正向的月暈作用皆導向於他，若有矯飾、偽裝的情形，「他人」亦會將其行為合理化，認為無傷大雅。則偽君子的虛偽、欺瞞便掩人耳目，可恣意運用其好形象的形象，以圖求他的利益與目的。如要求「他人」替他幫忙照顧小孩，下一次則要求「他人」帶他小孩出去玩，這種「得寸進尺」的策略應用，是抓住「他人」「人情留一線，日後好相看」的處世原則，以及人類「不好意思拒絕」與怕得罪人(名人)的處世心態，去達成私慾的目的。台閩諺云：「細膩食無」，偽君子以此現實心態隱藏於內心，外在對己的不利行為，則找理由或藉口去搪塞或推諉，即抱持著所謂「好事無相請，歹事才相找」的處世作風，意即台閩諺云：「歹勢，家己想」的諷喻。

總括而言，人與人相處大多建立於人情與面子的印象整飾中，如台閩諺云：「輸人不輸陣，輸陣歹看面」、「見面，三分情」、「人情，較大腳桶」。也由於印象整飾是企求給人月暈作用的正向行為，所以，整飾自己是為了樹立形象與期使別人在「心意識」中留下好印象，如台閩諺云：「人重粧，佛重扛」。這些人情世故的處世心態，無非是想顧全面子問題，而戴著面具去隱飾內在的人性醜惡，並以礙於「情面」與難推辭的「人情」壓力，去居處於現實人性環境的泥沼中，所謂「人愛人皮，樹愛樹皮」，沒有了「皮」與「面具」，似乎耽憂被「看破腳手」。也因為如此，偽君子的印象整飾之道，才能游離於人性弱點的黑暗角落之處。

三、逢迎之道

逢迎係指一組暗中私自設計的策略行為，被用於影響一個特定的對象，使他對行使逢迎策略的人產生好感。⁵⁶這種好感無非是要突顯被逢迎對象，對逢迎者產生吸引力與印象整飾的正向月暈作用；也由於逢迎之道是一種暗中私自設計的策略行為，所以也不是一種光明正大的行為，乃因在執行逢迎行為時，就是不想讓被逢迎者洞悉逢迎者此種策略、企圖與居心，才稱得上是有效的逢迎之道，否則只是「大甲溪放草魚」，就難以鹹魚翻身。

逢迎之道，最常見的是恭維，或稱阿諛、奉承、諂媚、巴結、拍馬屁。大多數的人皆喜歡被捧得很高，喜歡被恭維，尤其是在大庭廣眾之下，藉由他人（恭維者）「巧妙」的奉承，以能突顯自己的長處，樹立名望與地位，進而能大出風頭和大受歡迎。如同台閩諺云：「魚食流水，人食嘴水」，所謂「好嘴無蝕本」，恭維者的「好嘴水」與「巧妙」的奉承，正是逢迎者賴以生存的處世利器。然恭維者能否成功地誘引目標人物（被恭維者）喜歡自己（恭維者），端賴恭維者是否成功地操弄對方，使他對自己的行為作有利的歸因（attribution）判斷。⁵⁷而所謂歸因，係指人對別人或自己之所作所為覺知或推論其性質或原因的過程。⁵⁸意即歸因是意指對人驅力動機或實踐行為的現象，去推論或探索其驅力動機或行為現象的原因歷程。因此，恭維者必須投其所好，在恭維時必得抓準時機與場合，恭維話也必得審度合宜，不可過之與不及，以免被恭維者顯得不舒服或噁心，或者被識破有求於他，如同台閩諺云：「上山觀山勢，入門看人意」，如此才能達到有利於自己的歸因，博取好感與吸引力。

台閩諺云：「人敬有錢，狗敬放屎漢」，對於有錢有勢之人，是逢迎者最喜歡攀附的對象，所謂「有後台，才行有腳步」，唯有取得具有權勢者的信任，才能從中得利與利運亨通，而對於不利己的行為與對象，則予以掩飾與推辭，其現實心態如「坐圓，無坐扁」般的世利。由於逢迎者為了取得被逢迎者的信任，必得「抹壁雙面光」，面面俱到，在意見表達上

⁵⁶ 同前註，p.119。

⁵⁷ 同前註，p.119-120。

⁵⁸ 同前註，p.88。

要贊同被逢迎者的意見與觀感，不可「乞食趕廟公」而喧賓奪主；在臉色表情上要與顏悅色，所謂「凶拳不打笑面」，不可「臭柑排籠面」。除此之外，亦要顧及施惠與送禮的得宜，所謂「禮多人不怪」、「無三不成禮」、「人情無厚薄，只要不漏落」，針對被逢迎者心理或物質的需求物而施惠，以博取被逢迎者的好感，以及讓被逢迎者內心有種潛在的人情債壓力或隱形虧欠感，以促成「禮尚往來」⁵⁹之目標。

總而言之，逢迎之道，若以社會處世的觀點而言，是人際交往常見的現象，是維持人與人之間印象整飾的處世技巧，而其技巧的運用端賴使用者的合宜性與心態，以促進人際關係彼此間的往來。若以現實人性的心態而言，則是功利心態，亦是偽善者，所謂「相命無褒，食水都無」，其關注的目的在於現實利益的獲取，其心態與作為如台閩諺云：「好歹在心內，嘴唇皮相款待」那般地奸險；所謂「有錢講話才會重，無錢講話味輕鬆」，其最後仍想名、利、權兼收在手。

四、刻板印象

刻板印象係指個人認知不完全的知覺判識，其主要成因在於：人際互動的第一印象、先入為主的感官判定、個人類化作用、社會教化環境因素的影響，所產生對「他人」的知覺偏差；或者是相處接觸後的月暈作用，所形成的知覺強化印象。這些成因導致人在「心意識」與潛意識中，留下深刻的標記符號印象，即是刻板印象。是故刻板印象是一種認知的驅力意識型態，往往會執著於個人認知的歸因判斷，而趨向於正或負的概念化之認知傾向態度，此種態度是人偏執的想法和認知感官的印象深化，是為一種偏識，或稱為偏見；是故偏見或偏識之界涵，於此並不代表負面意義，而是中性之徵象，端賴個人認知態度的趨向。如同李美枝曾提到：「偏見是個人對某一團體或該團體的成員，持著非基於真實經驗或事實的有利或不利的思想、知覺、感覺和行為傾向的態度。」⁶⁰所以，印象整飾，是人認知驅力意識型態所產生的偏識或偏見之標記符號。如台閩諺云：「大目

⁵⁹ 這裡的「禮尚往來」，是指以施惠或送禮博得被逢迎者的好感與吸引力之後，被逢迎者有好處或有利益之處，便會想到此逢迎者，亦會回饋或多施利益給他。

⁶⁰ 同註 54，p.368。

上粧，細目廢荒」、「人無命」、「大箍人，好看頭」，這些皆是偏識或偏見的認知驅力印象深化，所產生的刻板印象。

人際互動中，由於未曾謀面、接觸或彼此不熟識，在第一印象的感受，由於個人歸因效用的驅使，形成對「他人」兩極化的判分。如對「猴頭，老鼠耳」之人，人性「心意識」的驅力若有嫌惡之心，則不管他是否誠信與有內涵，皆可能認定他是想努力的印象整飾與逢迎，而產生負向偏見或偏識，便以貌取人，產生對此人的刻板印象，所謂「人當貌相，海當斗量」，這是人的「一念之差」所促成；反之，若對此人有好感，便會有正向的偏見或偏識，如台閩諺云：「尖草，自小尖」，不去在意其貌不揚，反而深受其內涵與誠信的吸引，而產生刻板印象。

台閩諺云：「歹人出好子孫」，出生在「歹人」家的小孩，一般人就認為會因耳濡目染，或者是家庭教育不佳，所謂「大狗爬牆，小狗看樣」，而有一種先入為主之成見，便認定其小孩亦是「小歹人」，這是一種個人先入為主的刻板印象，而這種刻板印象，亦造成人與人之間的隔閡與自我防衛心態，如台閩諺云：「一人作賊，一家遭殃」，全家的成員會被冠上標記符號，所謂「點名做記號」，其指涉的含義也在此，除非這個小孩有目共睹而有口皆碑，如同台閩諺云：「歹竹出好筍」，轉移「他人」的負向偏見或偏識，而形成正向偏見或偏識的效用，否則仍無法消除世人先入為主的負向偏見或偏識之刻板印象。

台閩諺云：「不識字，兼無衛生」，這是一種個人類化作用所產生的負向偏見。類化作用與先入為主的差別在於：類化作用在態度與知覺上就已形成固定判識的「心意識」型態，在未接觸或已接觸之時，即有月暈作用，是一種「心意識」驅力的固執行為；而先入為主的感官判定，是因不明瞭事實真象或了解不深入，所產生的刻板印象，「心意識」驅力不會完全執著，可隨認知的程度而產生變更。所以，「不識字」之人，若是因個人類化作用，被冠上「無衛生」的刻板印象，則在此人的「心意識」與潛意識中，永遠無法抹滅，如同「一遍賊，百遍賊」的類化作用，永遠被貼上「賊」的標記符號。

台閩諺云：「一人傳虛，百人傳實」，一個人散播的傳言，經大眾口耳相傳，演變成不同於原來事物的本質，是現實社會現象常有的事端，如同台閩諺云：「寄錢會減，寄話會加」；尤其是傳播者若為有威望、權勢之人，則其周遭之人便信以為真，而形成對人或對事的刻板印象，所謂「有

樣看樣，無樣看世上」，這種受社會環境意識型態的感化作用，即是社會教化環境因素的影響。另者，父母親或長輩教導孩子或晚輩，訴說人心險惡，要小心提防，也會形成社會教化意識型態的刻板印象，如台閩諺云：「豬不食、狗不哺」（引申義為人人皆唾棄的事物），人人都不要的東西，可能危及自身，就認定是不好或不祥之物，亦不去窮究探索真象，在幼小心靈即產生負向的偏見或偏識與月暈作用。反之，台閩諺云：「老牌老字號」，大眾若認定這家店有信用，亦會趨之若鶩，即是所謂「眾口鑠金」，形成正向的偏見或偏識與月暈作用。這些皆是社會教化環境因素的影響，所產生的刻板印象，也形成社會規範性的集體意識印象，使得個人的「心意識」驅力，亦會趨向於符合集體意識的個人刻板印象。

前述之情形，為知覺偏差所產生的刻板印象，若因相處接觸後，真實了解真象，所產生的刻板印象，是一種完全深刻而內化於「心意識」與潛意識的刻板印象，如台閩諺云：「火燒厝，燒過間」（引申義為被別人波及、連累），為別人簽約背書，結果人去樓空，留下債務纏身；所謂「一朝被蛇咬，十年怕草繩」，往往是在吃虧上當之後，對「他人」所產生的恐懼感或不信任感，形成難以抹殺的負向偏見或偏識；若自我防衛之心形成嚴重的自我內心閉鎖，則對「他人」的誠信問題，常懷有戒慎恐懼之心，而認定「天下烏鴉一般黑」。

總括而言，刻板印象是現實人性心態的認知意識型態，亦是偏識或偏見的自由意志選擇趨向，往往在人與人之間的處世心態上，形成認知的偏差，造成人心直接或間接的隔閡，如台閩諺云：「不知是熊，抑是虎？」，無法得知「他人」的「底置」，只憑個人認知程度，以及參照社會教化環境之集體意識型態的偏識或偏見之趨向，來作歸因的判斷。如台閩諺云：「俗物無好貨」、「本地香味芳」、「台灣錢淹腳目」，這些刻板印象，在現實人性的處世意識型態上，往往形成個人與社會價值觀的強化標記符號，於是逢迎之道、印象整飾的鄉愿與功利心態，亦偽裝於個人認知心態與社會集體意識型態的刻板印象中。

五、心口不一

心口不一，係指嘴巴所講的和心理所想的，是不相同、不合一的情形與徵象，亦可稱為「口是心非」。心口不一，也呈顯著「心意識」驅力動

機與行為產生矛盾的現象，而且動機與行為的矛盾現象，並不會產生衝突，反而並行不悖，如遇到頂頭上司的太太，長得其貌不揚，亦要誇讚她為「大」美女，雖然虛偽，卻是為了在現實環境中求得生存、保住飯碗與地位，如台閩諺云：「昧使和飯碗賭氣」，這種功利心態與性格，正是「違心」動機的本源。是故心口不一的處世心態與行為，在於利他與自利的欲求（尤其是自利）、印象整飾的效能、逢迎之道的行使與刻板印象之正向偏識或偏見的建構，是現實人性心態的反映與迎合「他人」需求的違心作風和性格。因此，心口不一的處世心態與行為，沒有道德價值觀的評定，唯有在威脅、摧毀或擾亂人的幸福之行為時，才是道德觀上的負面評價。然而心口不一之人，大多給人的刻板印象，是為表裡不一、城府極深、陰險狡詐、口蜜腹劍、口不應心、心術不正、心惡面善、心猿意馬的偽君子或偽善者，如台閩諺云：「梛鬼假細膩」，要求得利益與好處，唯有假情假意地推卻，其實內心的渴求驅力是「七仔較興八仔」，所謂「天高未是高，人心節節高」，戴著假面具，去執行「心口不一」的違心處世風格，這一切皆是利的外在表徵欲求，引發人的自私自利心態所致。

台閩諺云：「會咬人的狗味吠」，是心口不一之徒的人格特質，其城府之深，如台閩諺所云：「有，當著形骸；無，當著腹內」那般地難以捉摸、莫測，所謂「面白，心肝黑」，給人外在的印象總是光彩和善，而處世的假象是樹立著假老實的標記形象，如同台閩諺云：「食水龜，無剝殼」，其實是「歪嘴雞想欲食好米」；且這種人往往是「家己看著耳仔」，唯有真實利益的獲取，對他而言才是真實而實際的，如同台閩諺云：「十鳥在樹，不如一鳥在手」，即使是「吃碗內，洗碗外」，也在所不惜。

台閩諺云：「食菜無食臊，狗肉 米糕」，是心口不一之人的假道學，唯有騙取「他人」的信任，才能圖得自利，乃因一般世俗大眾只「看形骸，無看腹內」，常被其印象整飾所迷惑，而形成刻板印象，其逢迎之道的高深技巧，常在常民處世觀中博得好感與吸引力，所以，說謊、欺騙，是其慣用的伎倆。而說謊意味著你用講話或沈默、偽裝或掩飾以及對事實的選擇和排列來影響別人，使他們接受你自己認為是不真實的觀點。⁶¹是故說謊是一種刻意安排的欺騙行為，不管是謊言、動作示意或用於書面不真實的文字語言，皆是為了逞其欺騙的目的與動機；而所謂動作示意的欺騙，

⁶¹ 同註 27，p.581。

是指另一個說謊者在進行欺騙言論時，你得知是不真實的，仍頻頻點頭或鼓掌示好，這種以言語沈默而肢體動作附和的行為，不管是為了逢迎或受了利誘，是為欺騙的幫兇，亦是欺騙者。是故台閩諺云：「不驚虎生三個嘴，只驚人懷兩樣心」，老虎再怎麼凶惡，也抵不過人「心意識」的自由意志驅力之多樣趨向，這種趨向即是心口不一者的「心意識」驅力所導引。所以，謊言就其可能性而言，它毀滅人們的信念和自信，並最終損害人們的社會生活。⁶²這也使得在現實環境的處世心態上，不敢輕信人們所謂的「真言」或「誓言」，如在公眾場合常聽到：「我來說一句真話或公道話」，那麼是否除了這一句「真話或公道話」之外，其餘是假話呢？其實不然，乃因生活中充斥了許多「假話」，人們習以為常，所以必得如此強調，以博得信任。如同台閩諺云：「心歹無人知，嘴歹上厲害」，謊言的殺傷力，往往是害人於無形，亦破壞人類心靈的真誠信賴關係結構，使得人人抱持著「日頭赤炎炎，隨人顧性命」的處世心態，去存活於「現世⁶³」的洪流中。

總括而言，心口不一之人，在現實人性的處世關係中，大多是心有所圖，不管是圖利、圖得印象整飾或其他目的行為，皆是一種表裡不一、口是心非的性格驅使，往往在人群當中鑽營與執行違心作風。台閩諺云：「心肝若想邪，雨傘借人夯」，「心意識」驅力的偏頗，往往算計著利弊得失；且謊言的欺騙伎倆，往往偽裝於友誼與和善關係的體系架構中，使得在「現世」的社會情境裡，威脅著人類生存互動的精神支柱—信任。這種不恥的行徑，如同荀子所云：「口言善，身行惡，國妖也。」（《荀子·大略》）

第六節 小結

人性沒有善惡的道德價值評斷，是一種與生俱來的「心意識」、潛意

⁶² 同前註，p.582。

⁶³ 所謂「現世」是指一個實際生活的現實空間，傳統習慣使用「世間」一詞，是一個以人為主體的世界，真實地展現出生活的樣態，每個時代都有著實際生活的「現世」。名詞為鄭師自創，詳見鄭志明：「文學民俗」的研究範疇及其展望，收入鄭志明：《文學民俗與民俗文學》，嘉義縣，南華管理學院，民88年6月，p.4。

識、無意識的符號或記號。而這些人性的符號或記號，在人性的「心意識」驅力中，卻呈現理想與現實符號或記號行為的差異性。人性「心意識」驅力的理想層面，在於人「心」慾望的自由意志，這種自由意志是個人追求安全、歸屬、愛與被愛、受尊重、自我價值、自我實現、權勢、名利、地位、大公無私與社會和諧、秩序、安樂等實質的精神與物質欲求，是人類處在社會之中，共同信仰的理想信念。然理想是一種肯定價值和建構目標的認知組合；儘管一個人的認知內容是絕對擺不開社會中其他人和既有價值與規範的影響，認知終究是一個人的內在意識活動，可以具備相當程度的自由選擇度的。⁶⁴因此，人性「心意識」驅力在諦造理想時，若無現實層面的實踐行動，彷彿只是幻想或夢想的假想罷了。於是乎，理想與現實原本理應並行不悖，但在社會資源⁶⁵、機會與現實條件的影響下，理想與現實似乎有一段差距，如一般人皆想有名利、權力、地位、智慧、健康、美好的儀表等集於一身，但在芸芸大眾中，大多數的人只能望塵莫及。這即是在現實條件中，理想只是人一種肯定價值和建構目標的認知組合而已，至於能達到多少欲求的目標，則視個人努力實踐行動後的成果。另者，人「心」的慾望無窮與多元化，理想也就愈高、愈多樣化，使得理想與現實的差距便愈大。於此，人為了追求理想的實現，落入現實層面的實踐運作中，也必得是在客觀現實的條件下，逐步完成，如葉啟政提到：

在人的社會裏，個人的行動必然地是在人群之中展現，所以一定要牽涉到權益和社會資源的分配問題，聯帶地也就牽涉到人際間的權力和其他社會關係的平衡問題。基於這個理由，支配實踐行動的現實法則一直是具功利的性格。內涵在現實法則之內的因素是效率、效用、控制和成長，隱藏在其背後的是冷靜理智的精算心態和妥協要求。⁶⁶

這也是人性「心意識」驅力，在理想與現實層面的實踐行動中，有著內心

⁶⁴ 葉啟政：從社會學的觀點談現代人的問題，收入葉啟政：《社會、文化和知識份子》，台北市，東大圖書有限公司，民73年3月，p.398。

⁶⁵ 這裡的社會資源，乃泛指人生存於社會裏所必需的東西。如物質、權力、財富、知識、地位、情感、印象採集、身軀（如美色）、原始性的體力或武力。資料引用，同前註，p.395。

⁶⁶ 同前註，p.399。

矛盾與衝突的心理情境，而外顯於「現世」文化的現實處世心態，亦是人性「心意識」驅力中，所導化出理想與現實的差異性。

人性理想與現實的差異性，在人文意識的教養觀中，亦呈顯理想與現實兩種不同層面，所謂「魚與熊掌不能兼得」，這是在人文意識的教養觀中，眾所皆知之道理，但從小家庭教養觀與社會意識觀，皆在幼小人性「心意識」當中，即被灌輸樣樣要朝理想目標前進—魚與熊掌要能兼得，但在現實層面的教養訴求中，由於生活經驗的累積與自然生命情懷的揉合，在人文意識的教養觀中，如魚與熊掌要能兼得是理想層面，但要能自我保護，避免鋒芒太露而得罪「他人」，寧可退而求其次，只求得魚或熊掌其中一項即可，若兩項皆無法獲取，就以「認命」聊以自慰，一切以求安身為上策，尤其是傳統社會的庶民教養觀，如文崇一所云：

經過多年貧困生活的磨練，慢慢就養成中國人後來所謂安貧、知足、認命的經濟價值觀。何況還有數不盡的天災、兵禍？

如果說，教養或社會化能影響人的觀念或性格，那麼，在這樣的農村環境中所培養出來的人，對於經濟事務，自然會顯得消極。⁶⁷

這種消極的教養理念，所塑化的性格，並不影響庶民對於人生觀的理想，只是此種人生觀的理想，是揉合現實的經驗法則，如台閩諺云：「錢銀若糞土，仁義值千金」，是意味著人生處世以仁義為重，財富次之，所謂「生不帶來，死不帶去」，仁義之可貴非能以金錢衡量；然而在「現世」環境中，物質的現實需求，仍是生活與生命中不可或缺之物，如台閩諺云：「有錢講有話，無錢講無話」，雖然「仁義值千金」，但所謂「錢不是萬能，沒有錢是萬萬不能」，其指涉也於此。台閩諺云：「烏鴉嘴歹，心無歹」，在理想層面，是指人要相互勸戒，要「聽人苦勸」，雖忠言逆耳，但出發點是善意，才能改進彼此的缺點；然而在現實層面的實踐行動中，又深怕別人只在意「逆耳」，而得罪別人，如台閩諺云：「紅瓜魚，被嘴誤」，是意指人不可多言，雖然忠言逆耳，仍有「言多必失」的顧慮。台閩諺云：「將心比心」，是指人生活於人世間，唯有多去體諒別人，多替人設想，心懷「同理心」去相互對待，以締造人與人之間的和諧，促進社會安康的現象；但在「現世」環境中，人性「心意識」驅力無法捉摸，如台閩諺云：「人心難測，水難量」，若「將心比心」，則可能遭受無謂的事端與煩惱。

⁶⁷ 同註 2，p.17。

所以，庶民的人生處世思想，充滿趨避衝突的兩難心理情境，唯有消極的退卻與安身，落入現實層面的經驗法則，才不致於遭及無妄之災，也才能明哲保身。如台閩諺云：「凡事當留餘地，得意不再往」，意味著凡事適可而止，所謂「七尺槌著留三尺後」，一切要兼顧人情世故與人情法則，如台閩諺云：「要與千人好，不與一人歹」，意味著冤可解，不宜結，要能廣結善緣，所謂「人腳跡肥」，唯有廣結善緣才有福報，如台閩諺云：「有量著有福」，是指能有涵容之心，必有意外之福，倘若「命中無財，不可強求」，只能「好歹，由在天」。是故台閩諺云：「好夢心適快撲醒，人生得意有幾時」，指涉出庶民的人生處世思想，在理想與現實層面揉合的經驗法則中，唯有知足、知福、惜福與明哲保身，顧及人情世故與人情法則，才能「好食，好睏，好放尿」（生活愜意，無憂無慮）。

據於此，這也是為什麼儒學思想是中國傳統文化的核心，以及維護政治與社會秩序的主導力量之理想層面，然而真正落實到社會現實層面的實踐行動，則會有差異性、尖銳性與個別性之因的存在；這也是社會現實複雜環境因素與人性自由意志之驅力的復染結合所致，乃因社會現實複雜環境，是人與人之間所構成的體系，體系中人之「心意識」的驅力難以捉摸，處世應變之道隨著社會的脈動與取向，有著不穩定性的變異，所以，世俗大眾的處世之道與儒學思想的處世哲學，即成了現實與理想的隔閡和差異之現象。

但由於人性「心意識」中，有著性善的驅力與性惡的驅使，造成德性價值認定的兩極端，而此兩極端所夾雜的現實人性，正是現實「處中」心態的「現世」性格與人格特質。於此，任何一個文化所涵蘊的內容，皆對其成員有相當深厚的影響與重要性；任何一個人的態度、價值觀、人格特質，乃至行為呈現的方式，皆與文化背景有密切的關係；換言之，每一個人所有的一切幾乎就是該文化在這個人身上的具體呈現。（Kroeber 和 Kluckhohn, 1950；Fenlanson, 1962）⁶⁸所以，在常民世俗文化中，有一套現實環境的人生處世哲學與因應之道，也造就一種常民「現世」文化模式，這種文化模式是現實人性的聚合，是功利與鄉愿心態的橫陳，如同一首打油詩云：「錢多事少離家近，位高權重責任輕；睡覺睡到自然醒，數錢數

⁶⁸ 資料來源取自李倩華：從俗語、諺語來看中國人的心理衛生，《輔導月刊》第26卷第7、8期，民79年9月，p.15。

到手抽筋。⁶⁹」人們對於權力的渴求、金錢夢寐的追尋，又要沒有責任的負累，以及不受人約束管制，只想享權利，不盡義務，是人性太過理想化的通病，如同台閩諺云：「食若牛，做若龜」，好吃懶做、好逸惡勞，成日想要不勞而獲，所謂「乞食下大願」，即是如此。這也是對於一個終日受物慾所羈絆的人而言，自我實現是表現在功名利祿的競逐上，精神上的空虛是導引他更加迷戀於名利的主因。⁷⁰

台閩諺云：「做草笠不驚日曝，做鬻瓠不驚湯燙」，在現實環境的處世觀，必得自我防衛、明哲保身，抱持著「有來有去，無來清爽」的處世心態，以能保有人際關係，所謂「家己睇桌腳，煩惱別人的厝漏」，是庸人自擾的現象，這種退卻與避世的心態，正是常民慣有的生存之道，所謂「有一好，沒二好」，事情沒有兩全其美，事事順心如意，唯有顧全自己，防止「他人」的波及，才是上策，如台閩諺云：「有人提燈照路，無人提燈照肚」，人心難測，必得處處提防。所謂「食軟，無食硬」，遇到弱勢之人，則勇往直前；而在強者面前，則委曲求全。整個現實人性趨向，形成一種「識者不可瞞，瞞者瞞不識」的假道學觀。是故常民的文化形態，與儒家倫理思想以文藝實用功能為導向的社會教化規範，有著相當的差距性；換言之，常民世俗文化規範，可說是更貼近於「現世」的社會教化規範，而儒家倫理思想，可說是一種生命處世哲學觀的社會教化理論，應用於「現世」的環境中，顯得不靈活而固執化，而這也意味著大傳統與小傳統的文化差異⁷¹，是故鄭師曾言：

在中國文明中，大傳統的人文精神，一直是教化體系的主導核心，

⁶⁹ 林信義：「贏在起跑點上一如何成為成功企業的新鮮人」。這是一篇演講稿中的一首打油詩。

⁷⁰ 同註 10，p.76。

⁷¹ 所謂大傳統係指，以儒家思想為主幹而形成的一套思想、價值、信仰、制度和行為體系，它主宰著中國社會結構的運轉，也一向代表中國統治階層的精緻文化傳統。所謂小傳統係指，具有地方色彩，以民間信仰為中心，所建立的一套用諸於常民日常生活中的習慣看法與行為模式。大體而言，它乃維繫中國人，尤其是中下階層之社會秩序的文化基礎，本身具有維持地區社群之內聚團結的功能，乃代表地域性之常民文化。詳見葉啟政：三十年來臺灣地區中國文化發展的檢討，收入葉啟政：《社會、文化和知識份子》，台北市，東大圖書有限公司，民 73 年 3 月，p.240-241。

不斷有傑出的精英人物在修飾、詮釋、傳播與實踐，形成一股超越現實的理想力量，而小傳統的處世思想，雖然很少被登錄在官方的歷史文獻上，卻在大多數的鄉民中發展與持續，形成一股龐大的勢力，支配了社會機制下角色行為的基本意識。⁷²

所以，唯有認識這種社會機制下角色行為的基本意識，才能對「現世」中的現實人性有所應變之道與認知，也才能對人性起了社會教化作用。台閩諺云：「不識銀，倩人看；不識人，死一半」，金錢的真偽可請人鑑識，而對於人性百態的識見，必得自己斟酌去透徹認知，所謂「一款米飼百樣人」，面對形形色色人性徵象的了解，是社會教化的第一步，以避免吃虧上當，所謂「知己知彼，百戰百勝」，是為了自保，也為了增進彼此的人情交流關係，這種處世技能，往往在人的「心意識」中，不知不覺地內化為自動化的行為反應；乃因人的行為方式由於不斷重複或練習而趨於自動化。單純的自動化了的行為方式，稱為技巧；而與某種需要相聯繫的自動化了的行為方式，稱為習慣。⁷³於此，這種習慣自動化的行為使然，不僅導引了「心意識」的自由意志驅力，更深化為人的性格，所以，常民文化的社會教化規範，是建立在「識人」的工夫為起點，以進行人類性格完善的陶冶。而人類性格的完善實有賴於自我反省的功夫，以提昇個人的自覺程度。⁷⁴自覺意識較強之人，對自己較能深層剖析自己的「心意識」驅力，自我反省實現的可能性較大；然而對於中下階層的常民，必得運用群眾的勢力，而使自己自我反省，以增進自覺意識，如台閩諺云：「做乎人看」，如此才能達到社會教化的目的。

由於人類的道德認知不是一出生即已完備，而是經由發展而來：從不知有任何約束規範存在的「無律」階段，進入被動的接受來自成人長者的道德準則的「他律」階段，到自覺的自我約束，能意識良心自我譴責作用的「自律」階段。⁷⁵因此，人性的道德涵化與認知型態，是後天社會教化

⁷² 同註 46，p.481。

⁷³ 燕國材：《中國傳統文化與中國人的性格》，收入楊國樞、余安邦主編：《中國人的心理與行為—理念及方法篇（1992）》，台北市，桂冠圖書股份有限公司，民 82 年 11 月，p.56。

⁷⁴ 同註 70。

⁷⁵ 同前註，p.197。

規範與「現世」文化環境的影響，乃因從人學習各種知識開始，父母、長輩、師長即要求小孩除了遵守家規、校規之外，並要絕對服從其命令與其自訂的規範準則，而這種規範準則與大人間的處世心態，常發生牴觸作用，如教導小孩要「講會到，做會到」，一方面自己對小孩的承諾，卻一再拖延而不兌現，在幼小心靈中，便留下無所適從的矛盾心態，而這種矛盾心態，到了社會的處世哲學上，又有一套不同的應變準則；另者，罪惡感與守規矩的教化，亦使人格的他律，形成一種「他人」依循的認知取向，換言之，即要取得「他人」的規範認定與良心、良知的合宜性，這種合宜性，即是尋求人與人之間適當關係的實現，以及推進人類幸福的泉源，這亦是符合「他人」結構的價值認知。所以，在常民文化的社會教化理念中，是夾雜著儒學教化思想、良知自律，以及符合「他人」期望的多元層面教化體系架構，亦是一種他律與自律相互依存與變通的多元模式。

在常民社會教化理念中，除了「識人」之外，亦要自律，如台閩諺云：「是不是，罵家己」，是非對錯，先捫心自問、自省、自責、自覺，以「克己」為依循，所謂「食天良，才有好尾」，一切以對得起自己的良知、良心為準繩，期求有好的結果，或者贏得「他人」的讚許；所謂「貪食無補，漏屎極艱苦」，凡事適可而止，如台閩諺云：「食少有滋味，食濟無趣味」；所謂「外路錢，不可賺」，怕夜路走多了遇到鬼，遭及報應；所謂「俗物可食，俗話莫講」，怕多言多敗，言多必失而得罪「他人」，如台閩諺云：「好話加減講，歹話勿出嘴」、「是非只為多開口，煩惱皆因強出頭」，使得「處中」的運用技巧，必得審度合宜，不可過之與不及；對於逢迎者、心口不一者，必須處處防範，所謂「畫虎畫皮難畫骨，知人知面不知心」，而對自己要求得正向的月暈作用之印象整飾與刻板印象。這些自律的要求，給予自身的生存多元角色，帶來許多的沈重的壓力。也由於生存假面具的沈重壓力是相當難以擺脫的，所以，台閩諺云：「時到時當，無米煮蕃薯湯」，以不變應萬變，所謂「你有你的關門計，我有我的跳牆法」，整個世俗環境，皆籠罩在「處中」的現實人性規範上，所謂「寧願得罪君子，也不願得罪小人」，其「處中」的現實涵義也在此。

總而言之，台灣閩南諺語的社會教化規範，是常民「現世」文化與儒家教化思想的結合，而且是超出儒家德性教化的思想範疇，如同《擊壤歌》中云：「吾日出而作，日入而息。鑿井而飲，耕田而食。帝何力於我哉？」為的是適應與生存於「現世」文化環境，雖面臨多元角色的沈重壓力，但

早已內化為人格的一部分，所謂「無是苦，有是惱」，這種矛盾情結，在現實人性「心意識」驅力中，亦已深化為人性心靈的趨避衝突，以投射在人生處世經驗的多元模式中，這種多元模式，即是庶民人生處世思想，揉合理想與現實，所塑化的經驗法則，如台閩諺云：「看天食飯」，引申之義要人憑良心做事，所謂「東港無魚，西港拋」，意指著天無絕人之路，肯努力，則處處有生機，所謂「留得青山在，不怕沒柴燒」。而這種處世心態的經驗法則，如台閩諺云：「甘蔗無雙頭甜」，已不是不想渴求過多，而是怕「無風無搖倒大樹」，深怕奢求過多，遭報應或別人的嫉妒與覬覦，所謂「唬人味過手」，更不可有非分之想，一切要安分守己，其社會教化的指涉也在此。所以，在台灣閩南諺語的社會教化規範中可得知，常民的心態與人性之性格，常隨「現世」文化環境的變遷，而有所異動，是為了「他人」結構的依附而生存；是故台灣閩南諺語，其所指涉的社會教化功能，是一種生活知識經驗的傳教，而這種生活知識經驗的傳教，是要求得對於人與人性心理、性格的認知，以及了解「現世」文化環境的意義，並要求自己本著良心與良知處世，安分守己，且以站在對己有利與利害關係的觀點，去進行社會教化，以能趨吉避凶，並以了解「現世」中的現實人性，本著經驗與人情法則，去執行同情心、樂群心、羞惡心、親愛心、正義感；消弭嫉妒心、怨恨心、猜忌心、自私心、貪痴心、敵對心；勸人不可為非作歹，勸善懲惡、藉喻諷勸，以使人能適應與生存於「現世」文化環境中，並達個人社會化的目的。所謂「山可移，性不可改」，是意味著人性深層現實心態的僵化，但藉由「他人」的集團勢力之影響力，而不是憑藉教育的強制手段，以涵化人性與心性，以及提昇個人潛意識中的潛能，所謂「慣習變自然」，使人日遷善而不自知，以符合「他人」結構的準則規範，這些準則規範的執行，正是要提昇人類自覺意識與道德本心，追求現實人性的自我價值呈現，以能喚起人性良心或良知的功能，以維持「現世」文化社會的秩序，增進人類的幸福與和諧。