

論傳統“義”德在抗擊重大
疫情中的現實意義——基於
博弈論的分析

On the Practical Dimension of
the Traditional Chinese
Concept of “Righteousness”
in Fighting Against Covid-19 —
An Analysis Based on
Game Theory

孔 穎

Kong Ying

孔 穎，南京師範大學公共管理學院碩士研究生，中國南京，郵編：210046。
Kong Ying, Master Student, School of Public Administration, Nanjing Normal
University, Nanjing, China, 210046.

《中外醫學哲學》XIX:1 (2021 年)：頁 53-70。
International Journal of Chinese & Comparative Philosophy of Medicine 19:1 (2021),
pp. 53-70.

© Copyright 2021 by Global Scholarly Publications.

摘要 Abstract

在中國發生重大的公共衛生危機——新型冠狀肺炎病毒爆發的背景下，防疫工作不可避免地面臨一些個人與他人或社會的利益衝突。妥善解決這些衝突需要道德的支撐。當前重大疫情下普通人表現出的助人為樂、捨己為人的義舉，或繼承自傳統美德，或至少與傳統“義”德相符合。傳統的“義”德注重公利，在抗擊重大疫情過程中能夠發揮重要作用。這種現實作用能夠被博弈論中的純策略博弈和信任博弈分析所證明。抗擊重大疫情需要整個社會的團結協作，個人需講求“公義”、“信義”，明白義利的統一性，必要地讓渡“私利”，將防疫的“公利”最大化，方能打贏抗疫戰，從而更廣泛地保護個人“私利”。

In the context of the outbreak of covid-19 pandemic and its impact on public health, the conflicts of interests between individuals and between an individual and society have become an ethical challenge. The traditional Chinese concept of “righteousness” (*yi*) calls for the need for public good, whereas “benefit” (*li*) is often associated with private interests, as shown in the Confucian-Mohist debate. In this paper, I show that there is another reading of the concept of “righteousness” that does not necessarily exclude the idea of individual interest and benefit. In addition, I use “game theory” to illustrate the unity of public righteousness and private benefit.

【關鍵字】 重大疫情 義利 公義 信義 博弈論

Keywords: pandemic, righteousness, benefits, public and private, game theory

在中國發生重大的公共衛生危機——新型冠狀肺炎病毒爆發的背景下，防疫工作不可避免地面臨一些個人與他人或社會的利益衝突。妥善解決這些衝突需要道德的支撐。而傳統道德中有很

多內容可資借鑒和利用，其中“義”德就具有重要的現實意義。其作用可以通過博弈論加以證明。“博弈”一詞本義為“下棋”之意，孔子在《論語·陽貨》篇中就有言：“不有博弈者乎？”。“博弈”於英文中所對應的詞是“game”，有“遊戲娛樂”之意。而其在學術上一般被定義為：“在一定的遊戲規則約束下，基於直接相互作用的環境條件，每個參與者依各自所掌握的資訊，選擇各自的策略行動，來實現利益最大化的過程。”（蔣文華 2014，3-4）在如今疫情下出現的種種利益衝突現象正是博弈現象。

一、防疫工作突顯義、利矛盾

在疫情肆虐和全社會參與防疫的過程中，出現了種種博弈現象，其中有個人與他人之間的博弈，也有個人與社會的博弈。在這樣的博弈中，個人是否願意放棄私“利”而去實現大“義”，則是取決於個人對道德情感的偏向程度。

1. “義”德之下的理性情感人假設

我們都知道，在博弈論中有一個基本假設——“理性人假設”。其中，“理性”主要包含兩個層次：其一，是內在的思維的理性，即知道自己偏愛什麼；其二，是外在的行動的理性，即選擇自己所偏愛的東西。就是說：“在博弈之中，假設參與者都是理性的，每一方都能夠充分考慮其當前面臨的局勢，也會考慮到別人的行動對自己造成的影響和後果，根據各種推測，而後選擇使得自己利益最大化的策略。”（蔣文華 2014，33-34）對於博弈中的“理性人”的假設，被受到許多道德層面的批評，是因為多數人都對“理性人”有所誤解，將其視為了“理性經濟人”。

在進行經濟活動分析時，我們都知道，理性經濟人通常是關於人的經濟行為的一個基本假設，其基本特徵是：“每一個從事經濟活動的人都利己，試圖以自己最小的經濟代價去獲得自己最

大的經濟利益”。（高鴻業 2014，13）顯然，這樣的人格不具有現實性，因為現實中並不存在純粹的利己型人格，這僅僅只是在經濟學中抽象出來的一般人格而已。在社會活動中，博弈的參與者不再只是理性經濟人，人是有情感有道德的，認為博弈中的“理性人”僅僅只是“理性經濟人”，這是一種對博弈論的誤解。“博弈論”只是假設“理性人”有自己的喜愛和偏好，而其喜愛和偏好的是什麼，這一假設並沒有明確的界定。如果每個人都只是追求自己的“私利”，譬如財富的最大化，那麼這是一種極端“自利”的“理性經濟人”，但是人們既可以是追求財富最大化，仍然可以尋求物質以外的精神領域的東西，如對榮譽、快樂、公平、正義、道義等精神上的追求和道德上的踐行，哪怕是為此以個人“私利”為代價。其實，在博弈論中，通過純粹“利己”或者通過“利他”而產生的損益並無本質性的區別，只是途徑和策略的選擇不同而已。若將社會中人與人的交往都量化成一場場博弈，那麼在每一場博弈的較量中，都摻雜了太多的情感因素，而這些情感因素往往亦是影響博弈結局的重要變數。當“理性人”的偏好是“道德”的時候，此時的“理性人”則為“情感理性人”，這是一種將道德情感作為理性行為判斷依據的人格。就防疫工作而言，我們追求的是社會效益的最大化，而不僅僅是經濟利益的最大化。在社會層面，這就已超越純粹理性經濟計算，本身就包含道德因素，另一方面，就個人而言，道德情感也在其中發揮重要社會作用。因此，抗擊重大疫情離不開道德的作用。而於這場抗疫戰而言，傳統道德中的“義”、“利”關係就是重點，而在義利關係中，最重要的就是“公利”與“私利”的協調，此時，中國傳統道德中的“義”德就具有重要的現實意義。當理性情感人具有了“義”這一傳統美德，博弈的結局就會有反轉型的改變。博弈論的分析方法能夠為“義”德對於抗擊疫情的重要作用提供證明。

2. “義”、“利”之解析

最早，“義”在甲骨文中，是一人頭戴羊冠，手持三叉戈的形象，後於此基礎上，演化成上“羊”下“我”的形態，為何用“羊”來作為“義”字的組成部分呢？那是由於，羊在古代常用於祭祀，並被賦予了聰慧、無私、吉祥等美好的象徵意。（曾譽銘 2017，40-44）由此可見，“義”自身就蘊含著一種積極正面的情感傾向，向來被置於褒義詞一列；而人們對“利”的道德地位則有較大的爭議。據考證，“利”於甲骨文中是指：使用農具從事農業生產的活動。至於殷商，“利”在祭祀活動中被賦予了“吉利”之意；到春秋以後，“利”和錢幣掛鉤，有了“貨值之利”的含義，一旦開始與經濟利益掛鉤，“利”的負面含義由此而逐步凸顯，以至達到恥於言“利”的地步，發展到如今，“利”則是與“功利主義”這一辭彙掛鉤，每每言“利”則大都默認為其為“人為財死，鳥為食忘”（《增廣賢文》）之“利”，將“義”與“利”置於水火不容之境地。

其實，先哲大都未將“利”和“義”完全對立起來，而是在肯定“義”的道德作用的同時，也不否認正當的“利”存於現實中的合理性，強調“以義制利”、“義利統一”。早於《周易》就載有：“利者，義之和也。”此句中，和有調和、相應、統一之意。就是說：義和利是相對應而存在的，利離不開義，義亦離不開利。蘇洵在《史論·利者義之和論》中就這樣寫道：“《乾·文言》曰‘利者，義之和’，又曰‘利物足以和義’，嗚呼，盡之矣！君子之恥言利，亦恥言夫徒利而已……故君子欲行之，必即於利。即於利則其為力也易；戾於利，則其為力也艱。利在則義存，利亡則義喪，故君子樂以趨徒義，而小人悅擇以奔利。”

（謝桃坊 2018，4-8）此處之“徒利”指的是純粹孤立之利，與之相對應的則為“徒義”一論，即為純粹孤立的義。蘇洵明確指出沒有義的單純的利和沒有利的單純的義是同樣無法推行的，現實中也並不存在“徒義”或“徒利”。無論是從行為層面抑或是

存在層面而言，都是強調的是義利之共存性。但是，只可“即於利”而不可“戾於利”；他認為君子與小人之差別，則在於對義利的趨向：君子樂於趨“徒義”小人則反之。春秋時期的晏子有云：“義，利之本也。”（《左傳·昭公十年》）指出義是利的基礎，亦是強調要通過合“義”之途徑去獲得“利”。他認為：“姑使無蒞乎，可以滋長。”（《左傳·昭公十年》），即不積累“私利”，利益才會滋長增多。人想要獲得“利”，那麼就應該講“義”，只有“義”方能使得“利”得以長久。其後的儒墨兩家亦是強調義利的統一性，如孔子提出“見得思義”（《論語·憲問》），荀子提出“義利兩有”，而“背周道，用夏政”（《淮南子·要略訓》）的墨子更是以義利互訓，強調義利的統一性。先哲們對“義利統一”的觀點持如此統一的意見，在於他們早就認識到了滿足個人私欲是人的必然的本性，無論貴賤。管子有言：“凡人之情，得所欲則樂，逢所惡則擾，此貴賤之所同者也。”（《管子·禁藏》）他認為人本自利。（唐凱麟、陳科華 2010，53-54）春秋時期的思想家子產亦提出“無欲實難”（《左傳·襄公三十年》）的人性論。（唐凱麟、陳科華 2010，65-66）是故，個人之“私利”、“私欲”需得有個“義”去壓制。

3. 傳統“義”德重“公利”

先秦時期，儒墨可以說是“義利之辨”的主要代表流派，兩家之相互攻訐，也可謂是一樁千古公案，但是“以義為貴”的道德倫理觀念於兩家卻是一致的，都強調“義”的重要性。

儒家多以“仁義”為其主流思想，從公共群眾的角度去體察全社會，從孔子的“見利思義”（《論語·憲問》）；孟子“捨生取義”（《孟子·告子上》）到荀子的“義利兩有”（《荀子·大略》）思想中就可見一斑。“重義”一直是儒家思想的標誌，但是其也不否認個人正當利益的獲得，“君子喻於義，小人喻於利。”（《論語·里仁》）此處儒家也將“義”、“利”作為劃分君子與小人的標準，其實這並不是為了強調君子的高尚和小人

的卑劣，其原初之意是：“反對在位者（君子）與民（小人）爭利，亦即反對公家與私人爭利。”（陳喬見 2011，104）換言之，君子應更加注重道德層面的“義”，因為他們主要是上位者，要實現的是“天下公利”，而小人因其主要是農民則更應本分守好物質層面的正當私利。這樣看來，這其實是在階級層面對肯定個人正當私利的對比論證。每個人的生命權可以說是作為人最正當不過的私利，因為它是獲得其他一切利益的前提。作為聖人的孔子，對這一正當之利亦非常重視的：“廋焚。子退朝，曰：“傷人乎？”不問馬。”（《論語·鄉黨》）馬廋失火，不關心馬的情況，而是在乎人的生命。這在春秋戰國時期，那樣一個王侯公卿以活人做殉葬品的時代，是極為難得的，體現了對個人生存權利的極度肯定。（王興康 2000，4-5）儒家雖有“捨生取義”之說，但也是在較為極端的情況下，並且是為了突出“義”的重要性，並非默認了一切情況的選擇。此外，孔子也明確指出：“富與貴，是人之所欲也。”（《論語·里仁》），肯定了人的正當的物質利欲，也現實而坦率地說：“富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。”（《論語·述而》）如果財富可以求得，較為低等的“執鞭之士”這一職業，孔子也是會去做的。但是，“吾之所為”乃是“以其道得之”，即指以合乎“義”的方法獲得“富與貴”，“執鞭之士”也是一個正當的職業，以其來獲得財富，這是正當的合乎“義”的；不以其道得之，則不得也。這與墨家所提倡的“賴其力者生”（《墨子·非樂上》）亦有異曲同工之妙。“兼相愛，交相利”（《墨子·兼愛》）可以說是墨家思想的主旨，對於“利”的價值和意義取向可以說是儒墨相互攻訐的焦點之一。認為儒墨對“利”持相反態度，大多將“利”狹義地理解為個人“私利”，並且是帶有負面消極的意義和不正當的性質，如上文蘇洵所言之“徒利”，誤認為墨家也對此種“利”持肯定態度。其實不然，墨家所言之“利”是廣義上的“利”，不僅包含正當個人“私利”，也包含了“他利”與“公利”。墨子提出

“義，利也”（《墨子·經上》）的主張，以義利互訓，其所言之利亦為“他利”和“天下之利”。（唐凱麟、陳科華 2010，160-172）他認為，私人之利在於“利他”和“利天下”之中，而“利他”和“利天下”則是一種“義”的外在表現，即“利”在“義”之中。他肯定個人正當私利：“賴其力者生，不賴其力者不生。”（《墨子·非樂上》）同樣排斥那種“損人利己”之私利：“入人之場園，取人之桃李瓜薑者，上得且罰之，眾聞則非之。”（《墨子·天志下》）墨子認為：“萬事莫貴於義”，只有講求“義”，才能獲得“公利”，“私利”方可在其中實現。就此而言，我們不難看出，儒墨都是強調“公利”的。若將現實性的“公利”道德化，就成為了“義”的一個重要方面，而將價值層面的“義”世俗化，也就從現實層面表現為“公利”了。其實，尚“義”就是尚“公利”，“公利”即為“義”。

4. 傳統“義”德之“公義”與“信義”

“義”作為傳統道德體系中的重要內容，擁有極大的包容性，也與其他諸德相互融通。（王桂艷、劉金陽 2016，59）義與“仁”，為“仁義”；與“孝”為“孝義”；與“忠”為“忠義”；與“公”，為“公義”；與“信”，為“信義”……在嚴峻的抗疫戰背景下，想要處理好“私利”與“公利”之間的關係，如何讓個人願意讓渡私利，去實現公共之利呢？即，如何讓人民願意讓渡私利，去實現國家之利呢？就道德層面而言，就主要涉及“公義”和“信義”的傳統美德。只有個人講求“公義”，人民相信國家，方能獲家國之利。

談及“公義”，那麼何為“公”？公一般是與“私”相對應來說的，就公、私關係來說，古代與現代並無根本差異。“公，君也。”（《爾雅·釋詁》）古代君國一體，其實君表徵的就是國家。一般來說，“公”指公家；（陳喬見 2011，104）而“私”則是與公相對而言，有個人，人民之意。以上是從實然義角度來看的，一旦“公”被賦予了價值層面的意義，那麼其一般就自帶

積極的價值屬性，就如“公義”、“公正”等。即使當“公”與“利”結合，被一般性地認為帶有負面價值屬性的“利”此時也具有了極強的正面含義，“公利”從古至今一直都是備受推崇的；而“私”與之則完全相反，如：“私利”、“私欲”等都是偏向消極屬性的詞。墨子第一次將“公”與“義”聯繫起來，他於《墨子·尚賢上》中有云：“官無常貴，而民無終賤，有能則舉之無能則下之，舉公義，辟私怨。”墨子明確提出了“舉公義”一說。（陳喬見 2013，56-57）荀子亦在其《修身》和《君道》篇指出：“公義”，並提出：“君子之能以公義勝私欲也”、“公義明而私事息矣。”足見其對“公義”之看重。屬於法家之列的慎子亦有重“公義”之說：“法制禮籍，所以立公義也。凡立公所以棄私也（《慎子·威德》）。”此處“公義”指以家國群眾天下之利為重，而棄個人之私利，本文即取此公義之意。（王桂艷、劉金陽 2016，63）棄個人私利，也並非完全不顧及個人私利之“徒義”，“公義”是有公亦有私的。在嚴峻的疫情背景下，我們需要充分意識到“私”在“公”中，“利”在“義”中，只有全國乃至全社會的疫情得到控制，才能從根本上保障每個人最基本的生命健康權。

許慎於《說文解字》中這樣解釋“信”：“信，誠也。從人從言。會意。”可見“信”和人的言行有關：其一，“信”是一種判斷人所發出的言論是否誠摯可信的心理狀態。其二，“信”涉及至少雙方的行為表現，即“信”的行為是一種互動式的。（趙靜靜 2018，80-83）只有雙方站在他人的立場上思考，相互回應，方可產生“信”。於己而言，若使得自己的言語可信，則必定是從內心發出的誠摯之言；而於他人而言，要想信任對方的言論，此言必定符合某種雙方共同認同的利益或道德規範，譬如“義”。那到底“信”與“義”是一種什麼樣的關係呢？孟子有言：“大人者，言不必信，行不必果，惟義所在。（《孟子·離婁下》）”就是強調言行必合乎“義”，方才可信而行。《論語·

學而》中亦有言：“信近於義，言可複也。”其中，後人對“複”有多種解釋，朱熹於其《論語集注》中將“複”解釋為“踐”，即合“義”之言方可踐行。此處明顯將“義”作為“言”是否可信的一個道德標準。（王桂艷、劉金陽 2016，64）其後，荀子又論：“凡為天下之要，義為本，而信次之。”（《荀子·強國》）因此，二者之間呈現主次本末的關係。（邵磊 2013，136-140）這與孟子的觀點並無甚大差別，都是強“義”對“信”的規範性作用。與其說“信”為“義”，不妨說因“義”而信。是故，“義”作為一種傳統美德，不僅是重“公利”之“公義”；亦是產生“信”的道德基礎。個人以“公利”為重，並能夠信任社會國家，是打贏抗疫戰的重要道德規範，而其道德源泉便是“義”德。重“義”之人必然尚“公利”，亦必然是守信而可信的。

“貴公義、講信義”的思想早已嵌入了中國社會的道德思想和行為規範中，對社會心理有潛移默化的作用。現代人的“義”舉，包括當前重大疫情下普通人表現出的助人為樂、捨己為人的義舉，或繼承自傳統美德，或至少與傳統“義”德相符合。這種道德行為在現實中能夠起到積極的社會作用，因為具有“義”的情感理性人之間的博弈才能獲得共贏，才能形成合作博弈，實現正和博弈，達到博弈中社會效益的最大化。因此，傳統的“義”德注重公利，在抗擊重大疫情過程中能夠發揮重要作用。博弈論方法能夠提供證明。

二、個人與他人的純策略博弈分析

在抗疫戰中，各種利益衝突凸顯，個人與他人之間的利益衝突尤為顯著，其中，潛在病毒攜帶者個人和健康個人之間的利益衝突較為尖銳。

1. 理性經濟人的博弈

假設有兩個個體，個人 A 和個人 B（下文中皆以 A 和 B 來指代），A 是病毒潛在攜帶者的可能性極大，B 攜帶病毒的可能性極小，我們視其為健康人。A 對自己的身體狀況資訊是否披露有兩種行為：公開和隱瞞，B 對於 A 亦有兩種態度：幫助和排斥。可構建如下（表 1，其中 $a>b, c>d, e>f, g>h$ ）的支付矩陣：

表 1：A 與 B 的博弈矩陣

A \ B	排斥	幫助
隱瞞	(a,e)	(c,f)
公開	(b,g)	(d,h)

這是一個純策略博弈，字母代表參與者選擇策略後的損益。在這個博弈過程中，我們假設 A 和 B 皆為理性經濟人，即博弈雙方都想使得自己的“私利”最大化，他們是短視的，於他們看來，眼見既得的個人私欲被滿足而得到的利益遠比其他性質的東西都要重要。通過劃線法，我們得出（隱瞞，排斥）才是最後的佔優策略均衡，亦是納什均衡。所謂納什均衡就是指在某一種或幾種情況下，所有的博弈參與者中，沒有一個參與者可以單獨改變自己的策略選擇而使得自己的收益有所增加；換言之，即為：“給定我的策略，你的策略是最好的策略，反之亦然”。（高鴻業 2014，301-302）即，當 A 選擇隱瞞時，由於損益 $e>f$ ，即他們認為排斥 A 所帶來的利益遠比幫助 A 來得大，故 B 的策略選擇是遠離；當 A 選擇公開時，同理，B 的策略仍然是遠離；從個人 A 來看，無論 B 做出怎樣的選擇，A 都以隱瞞作為自己的策略。在此種情況下，無論 A 和 B 誰改變自己的策略，都會使得收益減少。如若重大疫情下的利益衝突事件如此發展下去，所帶來的只會是惡性循環：每個人只重私利，而不講公義，公利無法獲得，最終私利也得不到保障，如此周而復始，疫情只會不斷擴大。顯然，這都是只注重自己眼前的個人利益，不講公義的後果。這從反面

證明了“義”德之重要作用。現實中有隱瞞自己行程和病情，拒不上報，仍隨處走動，參加聚餐，導致大批人群被間接性感染者；亦有製造不實謠言，詆毀醫護人員、傳播不實消息，大發疫難財者。（張成林 2020）對於此類人之行徑在道德上我們要強烈譴責；在法律上，國家更是用“判刑”來進行規範。當然，生活中也不乏堅守公義、一心為眾之士：有一批批冒著生命危險趕往武漢的“逆行者”（顧傑 2020）——醫護人員、建築工人和志願者；有奮戰在一線的社區工作者；（李茂穎、胡豔輝、許傳寶等 2020）勇挑重擔的軍醫人員；（程敏、姚堯、張丹華等 2020）亦有冒著被新型病毒感染趕赴國外為送湖北戶籍人員回家的機組人員。

2. 理性情感人的博弈轉向

在一架南方航空公司即將從日本飛回上海的時候，發生了上海乘客因發現武漢乘客中有人服藥而導致的不愉快事件。這也是一個典型的博弈事件。讓我們用矩陣分析事件是如何向良性方向發展：首先，這一事件的參與人有三方：武漢乘客、上海乘客和機組人員。如果準確地說，這是一個三方博弈。但是，為了便於分析，我們將這三方人可劃分為兩類人：E 類人和 F 類人。E 類人僅指武漢乘客，他們因來源地因素被認為有更高的傳染危險性；F 類人包括機組人員和上海乘客，上海乘客認為盡量減少風險符合自己的利益。如此一來，這一三方博弈便轉化為兩方博弈，E 類人對於和 F 類人發生的衝突有兩種處理方式：堅持和妥協；F 類人對 E 類人有兩種態度：排斥和接納（下文中皆用 E 和 F 代指者兩類人）。隨後，我們便可得到如下（表 2，其中 $b>a, d>c, f>e, h>g$ ）的支付矩陣：

表 2：E 與 F 的博弈矩陣

E \ F	排斥	接納
堅持	(a,e)	(c,f)
妥協	(b,g)	(d,h)

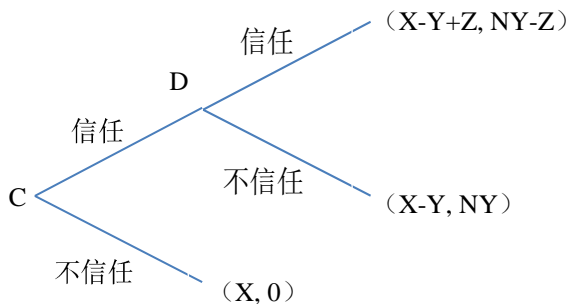
由劃線法，我們得出（妥協，接納）是最後的佔優策略均衡，亦是納什均衡解。即，無論 E 如何選擇策略，F 都會接納並幫助 E；無論 F 如何選擇，E 都會選擇妥協。這同樣是一個純策略博弈，乍一看和表 1 並無太大差異，但是得出的結果與表 1 所卻是截然相反。從損益層面看，這是由於每個策略的損益值的大小發生了變化；但從德層面看，我們發現，這是由於人們視“公義”、“公利”重於“私利”的結果，顯然 F 屬於理性情感人，在他們看來“公義”甚至重於生命，他們願意為了“公利”而放棄“私利”，甚至願意以命來與疫情相搏，可謂“捨生取義”；試想一下，於機組人員而言，若是他們認為自己不被感染才是最為重要，便要排除一切被感染的可能性，不與任何極大可能攜帶新型冠狀肺炎病毒的湖北人接觸，任由其於國外，那麼就陷入了表 1 中分析的惡性循環，將會面臨事件性質由單個國家國民之間的衝突升級為國家之間的利益衝突了；於武漢乘客而言，他們也並未將自己個人私利視作高於一切，正是因為他們講究公義，故而選擇妥協，並回到家鄉，以防自身攜帶病毒而感染其他公眾。顯然，由此分析，“公義”這一傳統美德，才是最後能夠得出（妥協，接納）這一雙贏結果的更本質的原因，而數值的變化只是我們將“義”所帶來的長遠之“利”，量化於數值之中而已。正是由於機組人員重“公義”的行為，使得該事件朝良性發展：吉祥航空的 11 名機組人員，主動請纓，將滯留在日本的 94 名湖北籍旅客帶回了家，而機組人員將面臨的是 14 天的隔離觀察。

3. 個人與社會的信任博弈

在這場嚴重公共衛生危機的背景下，個人與社會之間的關係顯得極為重要，二者利益看起來不完全一致。其實不然，二者並無根本上的利益衝突，因為社會防疫追求的就是最大限度地保護個人生命健康安全，即個人正當私利；反之亦然，個人健康安全受損直接損害社會利益，並存在進一步嚴重化的風險。故而，個人和社會的“利益”從根本上來說是一致的。而博弈的發生，則

主要在於個人對社會的信任度的高低，國家作為社會的主要表現形式，又可言為個人對國家的信任程度。所以這種博弈主要是信任博弈。

信任博弈是一種研究信任、利他性偏好和互惠的博弈。（蔣文華 2014，128）這類博弈本身就著重於情感道德因素，“信義”更是在信任博弈中起到了不可替代的規範性作用。信任博弈的一般形式是這樣的：假設在一個活動中有主持人、提議者 C 和回應者 D（下文皆以 C 和 D 代替），當然後兩者是博弈雙方。規則為：主持人以 X 份利益給予 C，而 C 可以選擇是否將其中 Y ($0 \leq Y \leq X$) 份利益分給 D，主持人則將 D 所得的 Y 份利益擴大 N ($N \geq 0$) 倍，這樣 D 就可獲得 NY 份利益，隨後 D 可以選擇是否將其中 Z ($0 \leq Z \leq NY$) 份利益分享給 C，這僅是一輪完整的博弈，該博弈能否重複，則完全取決於雙方的信任程度。此時此景下，國家（社會）便是提議者，個人即為回應者。根據以上博弈論分析，我們可以得到這樣一個“博弈樹”（高鴻業 2014，318-325）（圖一）：



圖一：C 與 D 的博弈樹

於該博弈樹中，若我們假設 C 和 D 都是重“私利”的，他們缺乏“信義”，即 C、D 都採取不信任對方的態度，那麼， $(X, 0)$ 就是最終兩人的博弈結果，C 僅僅得到原初的 X 份利益，不會隨著時間有任何增減，C 由於“自私”自然不會分享任何利益給

D，D 所得損益為 0，C 也得不到任何回饋，該博弈到此結束，此為一次性博弈，沒有繼續的可能性，亦沒有創造增值利益的可能性。若該博弈中只有一方缺乏信義，由於 C 有先動優勢，故而若其缺乏“信義”則與上述分析相同，此處不再贅述；若是 D 缺乏信義，那麼 (X-Y, NY) 就是最終的損益結果，C 會無私地分利於 D，但是 D 獲得利益的加倍後，就自私地保留了所得到的利益。這亦是一個一次性博弈，因為 C 沒有傻到第二次去相信一個不守“信義”之人。“信義”的產生本就基於雙方的互動。反之，若 C 分享“利”於 D，D 投桃報李，則在下次博弈中 C 會給予 D 更多的利益，如此不斷往復，將會產生巨大的“利”。當雙方為了對方的利益而改變自己的行為時，信任也就產生了。（戈特曼、西爾弗 2015，5-6）根據博弈規則和損益的構成，我們可以發現：（信任，信任）才是唯一使得重複博弈得以發生的唯一策略，其對應的損益為 (X-Y+Z, NY-Z)。其中，Y 和 Z 是雙方利益增加的關鍵，而 Y 和 Z 的增加則取決於各方願意讓渡的利益的大小。如果每個人都立足“信義”，自己守信，也信任對方，著眼長遠的利益，那麼這場博弈不斷重複帶來的是利益的不斷擴大。

中國是一個人民民主專政的社會主義國家，黨的宗旨是全心全意為人民服務。基於這一前提，於博弈樹中，國家只會選擇去信任人民。也就是說，於這次防疫，國家是有“信義”的國家；而基於誠信博弈理論，我們也發現，只有人民成為有“信義”的個人，才能於重大疫情環境下達成正和博弈：

消極來說，如果個人消極抵制免疫安全制度；或者掉以輕心、心存僥倖地冒險聚會；囤貨居奇、賺災難財；製造謠言、危言聳聽……（余穎 2020），就會增加社會防疫的難度，從而給更多的個人帶來健康安全風險甚至直接的生命威脅。反之，如果個人信任國家，對於國家的防疫政策和措施，個人積極回應和配合：如在必要的時候及時公開自己的身體狀況和出行史，配合社會的資訊調研；出門戴口罩，不聚會，盡最大可能減少病毒傳播風險等。

這樣就能形成一個創造巨大社會效益的良性迴圈：國家發佈政策、調撥資金，個人積極配合社會防疫工作，國家易於管理，降低行政成本，提高防疫效率，最終更好地保障個人利益。

基於以上分析，抗擊重大疫情需要整個社會的團結協作，在面臨個人和他人、個人與社會的利益衝突的情況下，首先我們要認識到“義利統一”的原則：義利並非完全對立，在大多數時候只有通過“義”舉才能更好地實現長遠的社會效益。其次，需要發揚重“公利”之傳統“義”德。明白在嚴重疫情背景下，大眾的“公利”得以保障，即社會疫情慢慢緩解，才能從根本上保證個人的生命之利。最後，個人需講求“信義”，以“義”作為衡量自己行為的準則，信任國家，積極配合社會防疫工作，必要地讓渡“私利”，將防疫的“公利”最大化，方能打贏抗疫戰，從而更廣泛地保護個人“私利”。總而言之，深刻踐行“義”的傳統美德，全國人民齊心協力，“中國一定能夠贏得抗擊疫情的勝利！”（王莉、徐偉、任彥等 2020）

參考文獻 References

- 王桂艷、劉金陽：〈論“義”在傳統道德價值體系中的融通性〉，《道德與文明》，2016（02）：59-64。WANG Guiyan, LIU Jinyang. “Discussion of the Compatibility of Yi in Traditional System of Moral Value,” *Morality and Civilization*, 2016（02）, pp. 59-64.
- 王莉、徐偉、任彥等：〈中國一定能夠贏得抗擊疫情的勝利〉，《患難見真情共同抗疫情》，2020-02-20（003）。WONG Li, et al. “China will Win against the Pandemic,” *A Friend in Need is a Friend Indeed, Fighting the Pandemic Together*, 20 February 2020, p. 3.
- 王興康：《論語：仁者的教誨》，上海：上海古籍出版社，2000，頁 4-5。WANG Xinghong. *Analects: the Teachings of the Benevolent* (Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 2000), pp. 4-5.
- 余穎：〈決不允許任何人發“疫情財”〉，《經濟日報》，2020-01-30（002）。SHE Ying. “Profiting from the Pandemic is Strictly Prohibited,” *Hong Kong Economic Times Limited*, 30 January 2020, p. 2.
- 李茂穎、胡豔輝、許傳寶等：〈社區工作者奮戰在一線（來自疫情防控一線的報導）〉，《人民日報》，2020-02-17（010）。LI Maoying, et.

- al. “Social Workers Fighting on the Front (Report from the Front Line of Pandemic Control),” *People’s Daily*, 17 February 2020, p. 10.
- 邵磊：〈義與信：荀子的王霸之辨〉，《邯鄲學院學報》，2013年，23(01):136-140。SHAO Lei. “Righteousness and Fidelity: The Distinction between King “Wang” and Hegmon “Ba” in Xunzi,” *Journal of Handan University* 2013 (23.01):136-140.
- 【美】約翰·戈特曼·娜恩·西爾弗著，穆君、伏維譯：《愛的博弈：建立信任、避免背叛與不忠》，浙江：浙江人民出版社，2014，頁5-6。【Original Work: John Gottman & Nan Silver. *What Makes Love Last?* Simon & Schuster, 2013.】
- 唐凱麟、陳科華：《中國古代經濟倫理思想史》，北京：人民出版社，2010，頁53-54，65-66及160-172。TANG Kailin and CHEN Kehua. *Introduction to History of Economical Ethics of Ancient China* (Beijing: People’s Press, 2010), pp. 53-54, 65-66 and 160-172.
- 高鴻業：《西方經濟學·微觀部分》，北京：中國人民大學出版社，2014，頁13，301-302及318-325。GAO Hongyi. *Western Microeconomics* (Beijing: China Renmin University Press, 2014), pp. 13, 301-302 and 318-325.
- 張成林：《疫情當前不信謠不傳謠》，海南日報，2020-01-29 (A03)。ZHANG Chenglin. “Avoid Misinformation in Pandemic Time,” *Hainan Daily*, 29 January 2020, A03.
- 陳喬見：〈論古典儒家的公私權益觀——兼論對古典儒家公私觀念的誤解〉，《現代哲學》，2011年，第6期，頁103-107。CHEN Qiaojian. “Classical Confucian Views on the Public and Private Rights – Misunderstanding in Classical Confucian Views on the Public and Private,” *Contemporary Philosophy*, 2011(06):103-107.
- 陳喬見：《公私辨：歷史衍化與現代詮釋》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013，頁56-57。CHEN Qiaojian. *On the Public and the Private: Historical Development and Contemporary Interpretations* (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2013).
- 曾譽銘：《義利之辨》，上海：上海辭書出版社，2017，頁40-44。ZENG Yuming. *Conflict between Righteousness and Benefit* (Shanghai: Shanghai Lexicographical Publishing House, 2017), pp. 40-44.
- 程敏、姚堯、張丹華等：〈軍隊醫護人員越是艱險越向前（來自疫情防控一線的報導）〉，《人民日報》，2020-02-18 (010)。CHENG Min, et. al. “Army Medical Staff Moving Forward in spite of Difficulties (Report from the Front Line of Pandemic Control),” *People’s Daily*, 18 February 2020, p. 10.
- 趙靜靜：〈論《管子》中的“信”義觀〉，《安徽省管子研究會，第十三屆管子學術研討會——管學與傳承發展中國優秀傳統文化論文集》，安徽省管子研究會：安徽省管子研究會，2018，頁80-83。ZHAO Jingjing. “Fidelity and Righteousness in *Guanzi*,” 13th Guanzi Academic Conference – Essays on Guanzi Studies and Developing Chinese Traditional Cultures, hosted by Chinese Anhui Guanzi Association, 2018, pp. 80-83.
- 蔣文華：《用博弈的思維看世界》，杭州：浙江大學出版社，2014，頁3-4，33-34及128。JIANG Wenhua. *Game Theory as a World View* (Hangzhou: Zhejiang University Press, 2014), pp. 3-4, 33-34 and 128.

謝桃坊：〈蘇洵對“利者義之和”的闡釋及朱熹的批評〉，《中華文化論壇》，2018年，第12期，頁4-8。XIE Taofang. “Su Xun’s Interpretation of ‘the Advantageous’ is the Harmony of All that is Right” and Zhu Xi’s Criticism,” *Journal of Chinese Culture*, 2018(12):4-8.

顧傑：〈致敬每一位“最美逆行者”〉，《解放日報》，2020-02-10(006)。GU Jie. “Salute to all “Heroes in Harm’s Way,” *Jiefang Daily*, 10 February 2020, p. 6.