

儒家文化与国际政治中的“脸面”动力

黄光国

内容提要 作为心理学发展的第三波,心理学本土化的目的是要依照文化心理学“一种心智,多种心态”的原则,建构“含摄文化的理论”。“含摄儒家文化的理论”显示:儒家文化中的自我是“阶序人”,而不是“平等入”。在儒家文化影响之下,如果想在既有的“权力阶序”上往上爬升,一定要经过各种的历练,懂得如何为“大我”争取权利。唯有保全“大我”的面子,才能添加“小我”的脸面,才有可能在“权力阶序”上继续晋升。如果无法维护“大我”的面子,甚至让大我“丢脸”,个人的“小我”便可能“颜面扫地”,甚至权位不保。唯有从这种“含摄儒家文化的理论”,我们才能对中国各级政府官员在国际政治中所采取的“脸面行动”做出合情合理的解释。

关键词 国际政治理论 儒家文化 阶序人 意图心理学 脸面动力

笔者从1980年代致力于心理学本土化运动,在2000—2008年间主持“华人本土心理学研究追求卓越计划”,2009年出版了《儒家关系主义》,^①开始旗帜鲜明地主张:非西方国家发展本土心理学的目的,是要建构“含摄文化的理论”(culture inclusive theories),来对西方主流心理学进行科学革命。^②最近连续发表了两篇论

* 黄光国:台湾大学心理系教授。

① 黄光国:《儒家关系主义:哲学反思、理论建构与实证研究》,台北:心理出版社2009年版。K. K. Hwang, *Foundations of Chinese Psychology: Confucian Social Relations*, New York: Springer, 2012.

② 黄光国:《心理学的科学革命方案》,台北:心理出版社2011年版。M. Evenden and G. Sandstrom, "Calling for Scientific Revolution in Psychology: K. K. Hwang on Indigenous Psychologies," *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, Vol. 25, No. 2, 2011, pp. 153-166.

文,在理论的层次上说明:儒家文化里脸面动力学(Face Dynamism)在社会互动中所发挥的作用。^①

本文将回顾几种华人社会互动(social interaction)的理论,批判它们难以说明:中国人在国际政治中的“脸面”运作。然后,本文从儒家文化中“士之伦理”的角度,提出“阶序人”及“舞台”的概念,建构“含摄文化的理论”,来说明中国人在国际政治中的“脸面”动力学。

一、对中国人际关系的实证研究

在社会科学界中,最先试图描绘中国人社会关系的特色,而经常为人所引用者,为费孝通所提出的“差序格局”。^② 在《乡土中国》中,他对此概念的描述是:西方个人主义社会中的个人,像是一枝枝的木柴,他们的社会组织将他们绑在一起,成为一捆捆的木柴。中国社会的结构好像是一块石头丢在水面上所发生的一圈圈推出去的波纹。每个人都是他社会影响所推出去的圈子的中心,而跟圈子所推及的波纹发生联系。这个像蜘蛛网的网络,有一个中心,就是“自己”(见图1)。“在这种富于伸缩性的网络里,随时随地是有一个‘己’作中心。这并不是个人主义,而是自我主义。”“……我们所有的是自我主义,是一切价值以‘己’作为中心的主义。”^③

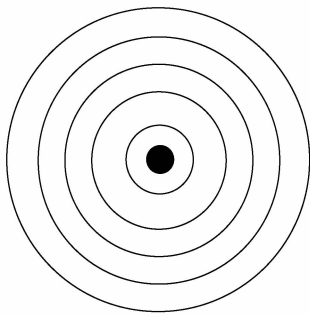


图1 中国社会的差序格局^④

费氏有关“差序格局”的概念虽然经常为华人心理学家所引用,究其本质不过

① K. K. Hwang, “Face Dynamism in Confucian Relationalism,” *China Media Research*, Vol. 7, No. 4, 2011; K. K. Hwang, “Social Exchange and Face Dynamism in Confucian Society,” in M. Bond and H. Xu, *The Handbook of Chinese Organizational Behavior: Integrating Theory, Research, and Practice*, New York: Edward Elgar, 2012, pp. 480-501.

② 费孝通:《乡土中国》,上海:观察社1948年版。

③ 费孝通:《乡土中国·生育制度》,北京大学出版社1998年版,第28页。

④ 此图系作者根据费孝通《乡土中国》中的思想所绘制,参见费孝通:《乡土中国·生育制度》,第24—30页。

是一种比喻而已。他所说的“差序格局”并没有清楚地区分“自我”及“社会关系”，而是将两者合并在一起，从人类学的角度来做描述。这种描述方式，并不必然可以推论出任何跟华人社会互动的过程中跟脸面有关的一些问题。

从学术角度来看，许烺光所提的“心理社会图式”（psychosociogram）其实更能精确地描述华人社会心理的特色。^①（见图2）许氏是国际知名的心理人类学家，在其学术生涯中，他曾经尝试从不同角度来描述中国人的社会行为。他先是用“情境中心/个人中心”（situation-centered vs. individual-centered）一组概念的对比，

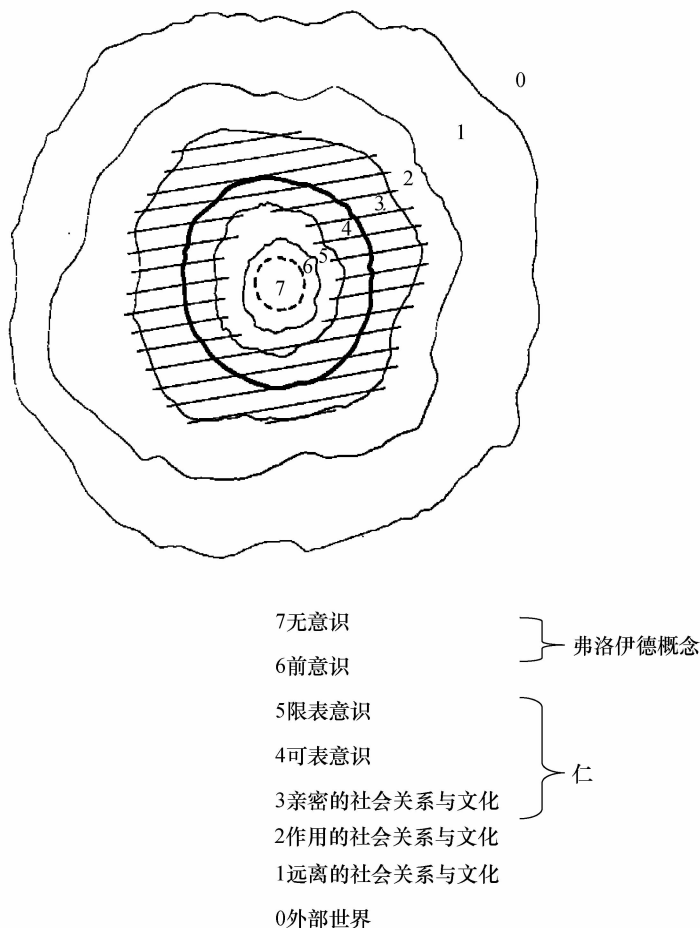


图2 人的心理社会均衡模型^②

^① Francis L. K. Hsu, “Psychosocial Homeostasis and Jen-Conceptual Tools for Advancing Psychological Anthropology,” *American Anthropologist*, Vol. 73, No. 1, 1971, pp. 23-44.

^② F. L. K. Hsu, “Psychosocial Homeostasis and Jen-Conceptual Tools for Advancing Psychological Anthropology,” *American Anthropologist*, Vol. 73, No. 1, 1971, p. 25.

来突显中国人和美国人的性格；^①接着又用“父子轴/夫妻轴/母子轴”三组概念，分别说明中国、美国和印度的文化，^②认为其社会组织的特定分别为宗族、社团和种姓。^③ 在他晚年的学术颠峰时期，又提出“心理社会均衡模型”的概念，来描述中国人的社会心理。

许氏的“心理社会均衡图”包含有七个不规则的同心层，由内而外依次为“无意识”(unconscious)、“前意识”(preconscious)、“限表意识”(unexpressed conscious)、“可表意识”(expressed conscious)、“亲密的社会关系与文化”(intimate society and culture)、“作用的社会关系与文化”(operative society and culture)、“远离的社会关系与文化”(wider society and culture)、“外部世界”(outer world)。图中第四层称为“可表意识”，包含个人能够跟他人沟通的观念和直觉，例如，喜、怒、爱、恶、贪、惧，以及依其文化的道德、社会与技术标准，做事情的正确方法。第三层包含个人与之有亲密关系的重要他人(significant others)，以及个人的宠物、用具和收藏品，个人与之存有一种感情，而不仅是因为它有用。相形之下，个人与属于第二层的其他人交往，主要是因为对方对他“有用”，而不是他对于对方有什么感情，它们之间所建立的只是正式角色关系而已。图中的斜线覆盖第三、四层的全部，以及第二、五层的部分，是人作为社会及文化存在的核心部分，在华人文化中称之为“仁”，许氏认为它和英文的 personage 约略相当，是指个人与他人之间的互动。在这个范畴里，每个人都必须尽力维持其精神与人际平衡，使其保持在令人满意的水平之上，许氏称之为“心理社会均衡”(psychosocial homeostasis)，华人通常称之为要“做人”，或“学做人”。

许烺光的“心理社会均衡模型”是一种普世性的模型，可以适用于不同的文化之中。^④ 作为生物学的“个体”，在其成长的过程中，可以在儒家文化中“学做人”，依照儒家以“仁”作为核心的道德秩序而行动，他也可能学习另外一种道德伦理规律，而显现出不同的心理倾向。

在《文化与自我：亚洲的与西方的观点》一书中，许烺光更进一步区辨两种不同的人性观：^⑤托勒密式的人性观是把个体看作整个宇宙的中心，他跟其世界中的其他人是互相对立的。伽利略式的人性观并不把人看作是一个固定的实体，他必

① F. L. K. Hsu, "Americans and Chinese: Two Ways of Life," New York: Abelard-Schuman, 1953.

② F. L. K. Hsu, "Clan, Caste and Club," New York: Van Nostrand Reinhold Co, 1963; F. L. K. Hsu, "The Effect of Dominant Kinship Relationships on Kin and Nonkin Behavior: A Hypotheses," *American Anthropologist*, Vol. 67, 1965, pp. 638-661.

③ [美]许烺光：《宗教、种姓与社团》，黄光国译，台北：南天书局有限公司2002年版。

④ F. L. K. Hsu, "Psychosocial Homeostasis and Jen-Conceptual Tools for Advancing Psychological Anthropology," *American Anthropologist*, Vol. 73, No. 1, 1971, pp. 23-44.

⑤ F. L. K. Hsu, "The Self in Cross-cultural Perspective," in A. J. Marsella, et al., *Culture and Self: Asian and Western Perspectives*, New York: Tavistock, 1985, pp. 24-55.

须与其关系网内的其他人保持一种动态平衡的关系。性格 (personality) 一词是源自个体主义的概念,其着眼点在于个体深层的情结和焦虑,属于托勒密式的人性观;中国文化中的“仁”要求个人在“一个矩阵或一个架构定位,在其中每个个体都尝试要将其心灵与人际关系维持在一个令人满意的程度之上”,许氏将此状态称为“心理社会均衡”,属伽利略式人性观。在他看来,对中国人而言,人之所以为“人”的关键,在于人际关系的处理,而不在于性格,“性格”一词是可以置诸于脑后的。

许烺光所提出的“心理社会均衡”概念,深受1960年代心理学界流行的心理分析理论影响。他的理论所提出的重要概念,包括伽利略式人性观,“仁”作为核心的道德秩序,心理社会均衡模型,心理社会均衡等等,都是了解华人脸面观的重要概念。然而,在西方人类学强调“主/客”二元对立的研究传统影响之下,许氏的理论虽然已经碰触到儒家以“仁”作为核心的道德伦理规律,他并没有更深一层地探索并厘清:儒家伦理体系与华人脸面观之间的关系。

到了1980年代,港、台地区有些心理学者开始提倡本土心理学,试图发展本土性的概念或理论,来描述华人的社会行为。

关系取向 (relational orientation) 是何友晖最先提出来的概念。他在批判许烺光的“情境中心论”、^①“心理群性内衡论”,^②以及杨国枢的“社会取向”^③之后,^④他认为:“关系取向”一词最能够捕捉住中国社会心理学的神髓。它不仅具有本土特色,并且能够与西方社会心理学“个人取向”的构想清楚地区分开来。在中国式社会生存论的影响之下,“人际关系除了在人类性格发展过程中承担历史使命之外,它也在个体有生之年,为生命定出人之所以为人的意义。个人的生命是不完整的,它只有透过与其他人的共存才能尽其意义。没有他人,个人的身体本色便失去意义。”^⑤

何氏指出,在中国文化里,自我并不是一个个的自我,它对自己的存在、独特性、方向感、目标和意愿均没有很强的自觉。自我与非自我间的界线不清,人我的疆界不明。中国人的自我可称为“关系中的自我”。它对其他人的存在具有高度的觉察能力。别人在自己现象世界的出现与自我的浮现,已到了水乳交融的境界;

① F. L. K. Hsu, “Clan, Caste and Club,” New York: Van Nostrand Reinhold Co, 1963.

② F. L. K. Hsu, “The Self in Cross-cultural Perspective, in A. J. Marsella, et al., *Culture and Self: Asian and Western Perspectives*, New York: Tavistock, 1985, pp. 24-55.

③ K. S. Yang, “Social Orientation and Individual Modernity among Chinese Students in Taiwan,” *Journal of Social Psychology*, Vol. 113, 1981, pp. 159-170.

④ D. Y. F. Ho, “Relational Orientation in Asian Social Psychology,” in U. Kim and J. W. Berry, *Indigenous Psychologies: Research and Experience in Cultural Context*, Newbury Park: Sage, 1993.

⑤ D. Y. F. Ho, “Relational Orientation and Methodological Relationalism,” *Bulletin of the Hong Kong Psychological Society*, Vol. 26-27, 1991, pp. 81-95.

自我与他人同体,并在现象世界中分化开来,形成“在他人关系中的自我”。

基于这样的观点,何氏提出了“方法论的关系主义”(methodological relationalism)的重要概念。^①他认为:“方法论的关系主义”和“方法论的个人主义”是互相对立的。所谓“方法论的个人主义”是指:如果不了解有关个人的事实,我们便不可能对社会现象做出完备的解释。因此,“个人”是社会科学分析的基本单位。在心理学中,最广为人知的例子是奥波特对社会心理学所下的定义:“社会心理学旨在了解并说明个人的思想、感受和行为如何受到他人真实的、想象的或隐涵的出现的影响。”^②

相对之下,方法论的关系主义认为,社会现象的事实和原则不可以化约到关于个人的知识之上。他们是由许多个人所形成的关系、群体和机构之中滋生出来,并独立于个人特征之外。^③关于个人的任何事实都必须放在社会脉络中来加以了解。在西方的许多社会思想家,像涂尔干(Durkheim)、韦伯(Weber)和马克思都主张这种立场,譬如,涂尔干便坚决主张:“每当一种社会现象是直接用心理现象来加以解释,我们便可以断言:这种解释必然是虚假的。”^④

根据“方法论的关系主义”,何氏认为:“理论家在试图解释个体的行为,进行关系分析时,必须先考虑文化如何界定关系”,因此,其“策略性的分析单位并不是单独的个体或情境,而是‘各种关系中的人’(person-in-relations,其焦点为不同关系中的个人)及‘关系中的人们’(persons-in-relation,其焦点为在某一关系脉络中互动的人们)”。^⑤

何氏指出,中国人通常采取许烺光所谓的伽利略式人性观,它肯定个人被嵌置在其社会网络之中;而不是像西方人那样地采取托勒密人性观,把个体看作是世界的中心,并且与世界对立。^⑥在华人社会中素朴地生活的个人,都隐约知其世界是一个与人共有的实在界。他和那些与他共处的其他人实际或潜在地生活在一起,能够进入时而实际、时而潜在的接触。在实际接触中,他们知道:每个人都有不同

① D. Y. F. Ho, "Relational Orientation and Methodological Relationalism," *Bulletin of the Hong Kong Psychological Society*, Vol. 26-27, 1991, pp. 81-95; D. Y. F. Ho, "Indigenous Psychologies: Asian Perspectives," *Journal of Cross-cultural Psychology*, Vol. 29, No. 1, 1998, pp. 88-103.

② G. Allport, "The Historical Background of Modern Social Psychology," in G. Lindzey & E. Aronson, *Handbook of Social Psychology*, Reading, MA: Addison-Wesley, 1968, 2nd ed., Vol. 1, pp. 1-80.

③ D. Y. F. Ho, "Indigenous Psychologies: Asian Perspectives," *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 29, No. 1, 1998, pp. 88-103.

④ E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1938, Originally work published 1895, p. 104.

⑤ D. Y. F. Ho, "Indigenous Psychologies: Asian Perspectives," *Journal of Cross-cultural Psychology*, Vol. 29, No. 1, 1998, pp. 88-103; D. Y. F. Ho and C. Y. Chiu, "Collective Representations as a Metaconstruct: An Analysis Based on Methodological Relationalism," *Culture and Psychology*, Vol. 4, 1998, pp. 349-369.

⑥ F. L. K. Hsu, "The Self in Cross-cultural Perspective," in A. J. Marsella et al., *Culture and Self: Asian and Western Perspectives*, New York: Tavistock, 1985, pp. 24-55.

的视域,但他们所指涉的对象确是取自同一个多样性的整体。在对同一样对象的实际经验中,每个人都经常地把那个整体意识视为对这个对象的可能经验。当他跟其生活世界的其他人进行互动时,他确实是一个嵌置在关系网中的人,必须像何氏所说的那样,考虑其关系往内其他人(persons-in-relation)的可能反应。然而,究竟是什么样的文化因素促使华人采取伽利略式的人性观,而不像西方人那样,采取托勒密式的人性观?

要回答这个问题,必须回到社会学的层次上,分析儒家的文化传统如何界定自我与各种不同他人间关系的安排。换言之,在研究儒家文化传统主张应如何安排自我与他人的角色关系时,必须考虑何氏所建议的另一种策略性分析单位,即“不同关系中的人”,在社会学的层次上建构理论模型,来描述儒家文化传统如何界定的“不同关系中的人”(person-in-relations)。

二、儒家“自我”的社会行动

20世纪80年代,笔者首先以西方社会心理学中的社会交易论(Social Exchange Theory)为基础,用“实在论”(Realism)的方法,建构出“人情与面子”的理论模型。^①接着,又以此理论模型为基础,用结构主义的方法,分析儒家思想的内在结构。^②

“人情与面子”的理论模式将进行社会互动的双方称为“请托者”和“资源支配者”。当前请托者要求资源支配后者将其他所掌握的资源做有利于“请托者”的分配时,“资源支配者”心理所思考的第一个问题是:“我们之间存有什么样的关系?”

图3中代表“关系”的方块是由代表“情感与成分”的阴影部分及代表“工具性成分”的空白部分所构成。所谓工具性成分是指:作为生物体的个人,天生有各种欲望,在生活中往往必须以他人作为工具,获取各种资源,满足一己的欲望。这样的工具性成分和人与人之间的情感性成分常常是夹杂在一起的。依照这两种成分的多寡,图3以一条实线和一条虚线将关系分为三大类:情感性关系、混合性关系和工具性关系。通常,情感性关系是指家庭中的人际关系,混合性关系是指个人和家庭外熟人的关系,两者之间以一条实线隔开,表示两者之间有相当清楚的心理区隔,家庭之外的人很难变成“家人”。工具性关系是个人为了获取某种资源而和陌生人建立关系,它和混合性关系之间以一条虚线隔开,表示经过“拉关系”之后,

^① K. K. Hwang, “Face and Favor: The Chinese Power Game,” *American Journal of Sociology*, Vol. 92, 1987, pp. 944-974.

^② 详见黄光国:《儒家思想与东亚现代化》,台北:巨流图书公司1988年版;黄光国:《知识与行动:中华文化传统的社会心理诠释》,台北:心理出版社1995年版。

属于工具性关系的其他人可以穿过这层心理区隔,使双方变成混合性关系。在儒家文化传统的影响之下,个人可能倾向于以需求为法则、人情法则和公平法则三种不同的交易法则,与这三类不同关系的社会对象进行互动。

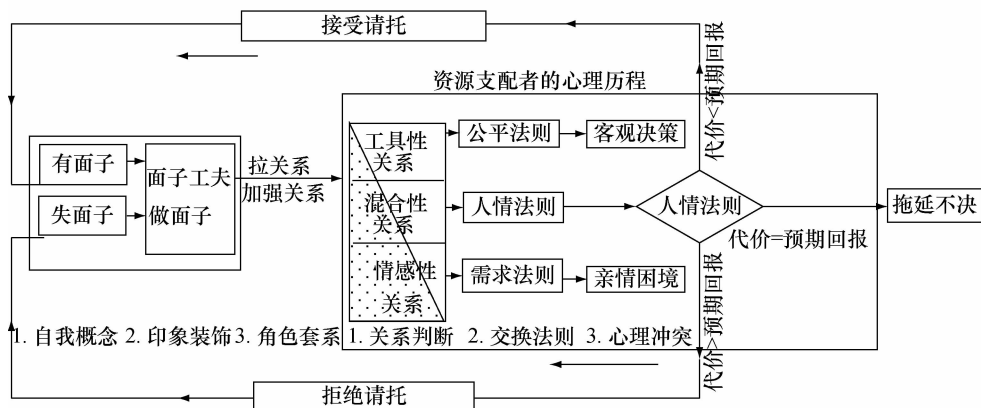


图3 人情与面子的理论模式

在《人情与面子:中国人的权力游戏》一文中,^①笔者用了许多文字描述“人情法则”在华人社会中的意义。倘若我们将华人社会中的“人情法则”看作是“均等法则”的一个特例,它强调个人一旦收受了他人的恩惠,一定要设法给予等量的回报,则“人情与面子”的理论模式,应当是一个可以适用于各种不同文化的普遍性理论模型。然而,华人的文化传统究竟具备什么样的文化特色,促使华人将普遍性的均等法则转化成人情法则?

要回答这个问题,我们不能不追溯儒家文化传统的影响。在《儒家思想的内在结构》一文中,^②笔者用结构主义的方式分析儒家思想的内在结构,并且指出:对于人际关系的伦理安排,儒家所主张的“仁道”可以再区分为“庶人伦理”和“士之伦理”。“庶人伦理”是包括“士”在内的每一个人都必须遵循的伦理准则,是人之所以为“人”的基本条件,因此,在提出“仁者,人也”的命题之后,《中庸》又进一步阐述道:仁者,人也:亲亲为大。义者,宜也,尊贤为大。亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。^③

在《知识与行动:中华文化传统的社会心理诠释》中,笔者指出,这一段话充分说明了儒家思想中“仁”、“义”、“礼”三个概念之间的密切关系。^④更清楚地说,儒家主张,个人和任何其他人际交往时,都应当从“亲疏”和“尊卑”两个认知向度(cog-

① K. K. Hwang, "Face and Favor: The Chinese Power Game," *American Journal of Sociology*, Vol. 92, 1987, pp. 944-974.

② K. K. Hwang, "The Deep Structure of Confucianism: A Social Psychological Approach," *Asian Philosophy*, Vol. 11, No. 3, 2001, pp. 179-204.

③ 《中庸》第12章。

④ 黄光国:《知识与行动:中华文化传统的社会心理诠释》。

nitive dimensions)来衡量彼此之间的角色关系;前者是指彼此关系的亲疏远近,后者是指双方地位的尊卑上下。做完评定之后,“亲其所当亲”,是“仁”;“尊其所当尊”,是“义”;依照“亲亲之杀,尊贤之等”所做出的差序性反应,则是“礼”。

在该书中,笔者更进一步用西方社会心理学中的“正义理论”(Justice Theory)来说明儒家对于庶人伦理的看法。西方社会心理学者通常将人类社会中的“正义”分为两大类:(1)“程序正义”(Procedural Justice)是群体中的成员认为应当用何种程序来决定资源分配的方式;(2)“分配正义”(Distributive Justice)是群体中的成员认为应当用何种方式来分配资源。^①从这个角度来看,儒家认为,在人际互动的场合,其程序正义方面应当根据“尊尊法则”,由占有较尊贵地位的人扮演“资源支配者”的角色,来选择资源分配或交易的方式。他在做决策的时候,则必须像“人情与面子”的理论模式所描述的那样,根据“亲亲法则”来分配资源。

针对庶人伦理所建构出的模型,可以说是儒家对人际关系的伦理安排所主张的“原型”(prototype)。在《知识与行动:中华文化传统的社会心理诠释》中,笔者指出:从儒家的观点来看,在社会互动的过程中,应当依照“尊尊法则”来决定谁有决策权力。扮演“父、兄、夫、长、君”资源支配者,应当分别依照“慈、良、义、惠、仁”的原则做出决策;而扮演“子、弟、妇、幼、臣”等角色的人,则应当依照“孝、悌、听、顺、忠”的原则,接受他们的指示。

三、“戏台”和“赛场”

由于儒家“仁、义、礼”伦理体系特别重视人际互动时外在表现的“礼”,19世纪时,美国传教士明恩溥(A. H. Smith)初到中国,便注意到中国人的社会互动像是在“演戏”。他在《中国人的性格》一书中,最早以“戏台”上的表演来描述中国人的社会行为:“凭西方人的聪明才智,往往无法掌握规约并获得‘脸面’的原则,他们往往迷失在不相干的事实领域中,而忽视掉其中演戏的因素。对他们而言,中国人的‘脸面’就像太平洋岛上的土人禁忌,具有一种无可否认的效力,变幻莫测,无规则可循,只能在常识中论其得失。在这一点上,中国人和西方人一定会争论不休,因为他们从来不会用同样的角度来看问题。”^②

1. 戏剧理论

美国社会学家高夫曼(Goffman)在其所著的《日常生活中的自我呈现》一书

① G. S. Leventhal, "Fairness in Social Relationships," in J. Thibaut, et al., *Contemporary Topics in Social Psychology*, Morristown, NJ: General Learning Press, 1976, pp. 221-239; G. S. Leventhal, "What Should Be Done with Equality Theory?" in K. J. Gergen, et al., *Social Exchange: Advance in Theory and Research*, NY: Plenum Press, 1980, pp. 27-55.

② A. H. Smith, *Chinese Characteristics*, New York: F. H. Revell Company, 1894.

中,进一步将社会互动发展成为“戏剧理论”(dramaturgical theory)。他将社会行为分为两大类:“前台行为”(front stage behavior)是个人刻意表演给他人看的行为,称之为“面子功夫”(facework);“后台行为”(back stage behavior)则是个人下戏台后,在后台所做而不希望他人看到的行为。在一般情况下,人们通常不会去探究他人的“后台行为”,他人也可以在社群面前保有他的“面子”。然而,当个人在社群中占有较高的位置,并且和别人发生利害冲突时,社群中的其他人便可能设法暴露出他的“后台行为”,戳破他的“面子”,让他“下不了台”。^①

在中西文化接触之初,西方人之所以会特别觉得中国人的社会互动像是在“演戏”,其主要理由,在于儒家关系主义的文化中,“角色”(role)的位阶高于“规则”(rule),而“角色”是相对性的,由彼此之间的关系来加以界定。这跟西方个人主义文化的重视规则极不相同。

西方政治学者常用的“赛场”(arena)一词,来描述人们从事政治竞争的场域:“在每一个社会里,都有一种公共赛场,人们得以在其中从事政治活动,互相较力及彼此斗争,以决定谁是霸主,谁是附从。我们完全可以用空间的概念来理解‘赛场’的意义,但这种空间却具备两种重要的性质:首先,它必须有一个中心,也就是一个中央平台,让人们可以在平台上从事政治斗争,胜利者则能够行使作为政治活动之媒介的权利。这种空间的第二个性是:它是以社会而非物理的概念建构出来的。换言之,‘赛场’并不是平常我们所想象出来的物理场所,其中的位置和距离也不能用诸如英寸之类的物理概念来加以描述;它是一种社会空间,其中的位置和距离必须以诸如角色和关系之类的概念来加以描述。”^②

“赛场”一词,源自古罗马的“竞技场”,西方政治学沿用此一概念,很明显是受到西方个人主义的影响:在“竞技场”上,每一个政治人物像“神鬼战士”(gladiator)一样,必须使尽浑身解数,来跟他的对手搏斗,他必须将敌人击败,才能保障自己的生存。当他在竞技场上跟对手搏斗时,双方都必须遵循同样的“游戏规则”(rule of game)。如果有任何一方的行动违反了“游戏规则”,在观众席上围观的观众便很可能给他喝倒彩,甚至给他应得的惩罚。

2. 伦理关系中的权利

“戏台”和“赛场”这两个概念鲜活地描绘出儒家社会中的个人如何在公共场域中与他人进行互动,这种互动方式跟西方人又有什么不同。深受西方个人主义影响的研究者,大多非常重视“个人权利”的概念,他们认为:“个人权利”与社会和谐,片刻不能分离。他们假设,“权利”是社会运作不可或缺的概念。一个

① E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York: Doubleday, Anchor, 1959.

② A. M. Orum, "Social Constraints in the Political Arena: A Theoretical Inquiry into Their Form and Manner," *Political Behavior*, Vol. 1, No. 1, 1979, pp. 31-52.

社会如果缺乏“权利”的观念,则个人申诉无门,对违反社会的事件无动于衷,甚至个人也无法维系其自尊。以这样的假设为基础,为了争取或捍卫个人权利,西方人的社会互动便很像是“赛场”上的搏斗。

由于现代西方文化确实是以“权利”作为基础的,有些学者遂采取了二元对立的观点,认为西方遵循“权利”作为基础的道德观(right-based morality),儒家社会则是奉行以“义务”作为基础的道德(duty-based morality)。

这是一种皮相式的对比。儒家社会中的个人在为自己所属群体争取利益的时候,其实也是“权利”取向的。尤其是作为知识分子的“士”,儒家的“士”之伦理要求他们,一旦出仕在朝,不仅祇要“修身、齐家”,而且要“以道济世”,努力扩大自己施行“仁道”的范围,尽其所能,做到“治国、平天下”。

3. 阶序人观

在《心理学的科学革命方案》的第一章指出中,笔者曾经提出一个“自我的曼陀罗模型”用来说明这种“人观”的特色。人类学家杜蒙(L. Dumont)曾经区分印度的“阶序人”(homo hierarchicus)和现代西方的“平等者”(homo aequalis)。^①他认为,印度的种姓制度依洁净程度将人分为不同的等级,不同等级之间有着功能性的互补;社会的核心价值,在于维系社会的“整体性”。西方在基督教文化影响之下,倾向于将每个人看成单独的个体,世俗化之后的西方社会则倾向于把每个人看作是“非社会性的道德个体”(non-social moral being),每个个体皆具有终极的价值,并成为建构社会制度的基础。

“自我的曼陀罗模型”是平面的,但位于印度尼西亚日惹的佛教“婆罗浮屠模型”却是立体的,它共分九层,底层基座是“欲界”,中间五层是“色界”,最上三层是“无色界”。立体的“自我的原型”意为:一个人在生活世界(色界)中,可以藉佛教的修行,使其人生境界层层提升,从而达到涅槃的圆满境地。

在儒家文化影响之下,华人社会中对于“人”的观念,也是“阶序人”,而不是“平等者”。然而,儒家文化理想中,人的“阶序”并不是像印度那样,依人的“洁净程度”来加以排列,而是依照其“道德成就”将人分成“圣、贤、君子、小人”。

4. “人生境界”的提升

古典社会学大师韦伯在其名著《中国的宗教:儒教与道教》一书中认为:儒教伦理中所完全没有的,是“存在于自然与神之间、伦理要求与人类性恶之间、罪恶意识与救赎需求之间、尘世的行为与彼世的补偿之间、宗教义务与社会政治现实之间的任何紧张性”。^②因此,儒家伦理缺乏透过一种“自传统与因袭解放出来的内

^① L. Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, Chicago University of Chicago Press, 1980.

^② [德]韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,简惠美译,台北:远流1989年,第293—317页。

在力量以及影响行为的杠杆”。他所不了解的是,儒家“尽心知性以知天”的人生观中所蕴藏的强大动能。对儒家而言,“仁道”的学习和实践是终生之事,不可一刻或忘。譬如,荀子强调:“真积力久则入,学至乎没而后止也。故学教有终,若其义则不可须臾舍也。为之,人也;舍之,禽兽也。”^①这段引文中,最值得注意的是“学至乎没而后止也”。荀子接着又进一步解释这句话,正式从师学习,总有完成的一天,但是“礼义之道”的实践,却是终生之事。“不可须臾舍也”。用“自我的曼陀罗模型”来说,实践“礼义之道”,就是在实践儒家理想的“人观”,所以说“为之,人也”。放弃这种坚持,就是接受生物性“个体”的力量牵引,所以说“舍之,禽兽也”。

5. “天我”的脸面

个人因为道德修养的坚持,而自觉人生境界的不断提升,孟子称之为“天爵”。他说过一段著名的话:“有天爵者,有人爵者。仁义忠信,乐善不倦,此天爵也;公卿大夫,此人爵也。古之人修其天爵,而人爵从之。今之人修其天爵,以要人爵;既得人爵,而弃其天爵,则惑之甚者也,终亦必亡而已矣。”^②孟子所谓的“天爵”,是“道德阶序”;“人爵”是“权力阶序”。儒家的文化理想是“大德必的其禄,大德必得其位”,希望藉由实践“仁义忠信,乐善不倦”的道德信念,“修其天爵,而人爵从之”,在权力阶序上占有一定位置后,则必须以“中庸”实践“仁道”。当然,孟子也看到当时的政治现实是:有许多“修其天爵,以要人爵;既得人爵,而弃其天爵”,在他看来,这些人是“终亦必亡而已矣”。

了解儒家文化中“自我修养”与社会行动之间的关系,我们便不难理解:在儒家文化的国际政治中,脸面动力为什么如此重要。一个儒家社会中的知识分子,因为个人的努力以及各种条件的因缘际会,而在权力阶序上不断提升,他便登上了“戏台”而必须在大众面前,作各种展演。在国际政治的场合,他既是登上中国文化中的“戏台”,又是进入西方文化中的“赛场”,必须殚精竭虑,争取“大我”的实际利益“里子”,最起码也要能够护住“大我”的“面子”。如果连“大我”的“面子”都保不住,他便很可能受到观众的“喝倒彩”,甚至可能个人颜面尽失,黯然下台。

四、“脸面”动力在国际政治中的作用: 以 2001 中美撞机事件为例

2001 年 4 月 1 日发生的“中美撞机事件”,^③最能够用来说明“脸面”动力在中国国际政治中所产生的作用。

① 《荀子·劝学篇》。

② 《孟子·告子上》。

③ 关于“中美撞机事件”的背景、过程和启示,可参见吴建民:《外交案例》,中国人民大学出版社 2007 年版,第 323—334 页。

“撞机事件”的详细经过不在这里赘述,以下只是从中美在处理事件中关于道歉问题的交涉,来看中国人“既正面子,又争里子”的行为方式。

“撞机事件”发生后的4月5日晚上,美国驻华大使普理赫给中国外交部送交一份以普理赫署名写给外交部长唐家璇的信。在信件第一稿中,美方仅对中国飞行员的失踪表示“关切”,对于其他两项内容,都避而不谈。中国方面立即批驳美方“毫无诚意”,不能作为商谈基础,“美方必须道歉”,否则双方就没有必要再进行接触。

6日上午,美方递交了第二稿。在这一稿中,美方对王伟家属、朋友和战友表达了遗憾,但又声称美国政府不能对此“事故”道歉。对美方的这种态度,中方再次坚决拒斥。中国领导人的明确表态后,6日晚,美方递交了道歉信的第三稿,同时宣称,这一稿已经过布什总统的批准,不能再修改了。但中方仍不满意。7日上午,中方再次明确告诉美方,如不按中方意见进行修改,中方决不接受。

当天中午,美国又向中方递交了道歉信的第四稿。表示他们接受了美国应向中国人民道歉的要求,但又提出条件,中方应允许美方在不迟于5月7日前,将美机运离中国。

中方反复研究美方道歉信。大家一致认为,虽然美方已做出实质性让步,但离中方的要求还有距离,并且还给中方“提要求,设条件”,这是不能接受的。4月8日,周文重部长助理同普理赫大使又先后进行了两轮磋商。他要求美方对信件做进一步修改,直至完全满足中方要求,并且不得附加任何条件。

普理赫允诺即将中方要求报告美国政府。当晚,美方向我们提交信件第五稿。这一稿在表示歉意时加重了语气,相关表述都改用“very sorry”(深表歉意)的措辞。美方还在信中增加“未经许可进入中国领空”的内容、对中方妥善安置美方机组人员表示感谢,并且去掉了“中方应允许美方在5月7日前将美机运离中国”的内容。

这一稿基本符合了中方的要求。当晚,美方又应中方要求,对信中的一些措辞进一步修改后,向中方提交了道歉信的第六稿。在这次“撞机事件”的谈判过程中,焦点是道歉问题。在汉语中,“道歉”一词的语义是很明确的。“道”是用语言表示,“歉”是对不住人的心情,“道歉”就是“用语言表示对不住人的心情”。在英文中,表示“道歉”的词却有三个:“apologize”、“sorry”和“regret”。其中最正式的是“apologize”承认自己的行为错误,含有将来不会再犯同样错误的意义。“sorry”则是个人主观的情绪感受,不一定含有自责的意味。其二是语气最弱的“regret”,其意义等于“遗憾”,并没有谴责自己的意思。在谈判过程中,美方坚决不肯使用“apologize”,而只同意使用“sorry”和“very sorry”;在美国大使发给中国外长的一封公开署名信函中,美国对中国飞行员的损失向中国人民和飞行员家属表示“真诚的抱歉”,对美国飞机在没有得到中方口头许可而进入中国领空并降落深表抱歉,

而美方则称之为这是“两个遗憾”的信件。

2001年4月12日,中方允许美EP-3侦察机上的24名人员,在海口美兰机场乘坐美国政府租用的一架商业包机从海口出境回国。当天距西方的复活节还有两天。中方强调,在处理美军机上人员问题上,中方是本着人道主义原则,并根据中美领事条约的有关规定,安排美国使领馆官员先后五次探视,并安排美方机上人员给家人打电话报平安,向他们转交美方送来的日用品,允许他们通过电子邮件与家人联系,始终做到“人情入理”。美方部分人员回国后抱怨说他们受到了严格监控和长时间审讯,说中方把他们当作“人质”扣押。中方坚决表示:“这些人弄错了自己的身份”。“他们并不是游客,更不是贵宾。他们是不速之客,是对中国国家安全和主权构成威胁,撞毁中国军用飞机,致使中方飞行员牺牲的美国情报人员!”“我们完全有权对他们进行必要管束,也完全有权要求他们配合调查取证”。在美方机上人员返回美国后,布什总统发表讲话,也承认他们“健康状况良好,没有受伤,也未受到不当对待”。

乍看之下,“中美撞机”事件是中国官员在“阶序式”的权力结构中,跟美国官员在“赛场”上进行争取“脸面”的政治斗争:中国在撞机事件中据理力争,坚持让美国人道歉,为中国争得了面子。但是从中国社会的特色来看,这种“面子”动力,还有更深一层的“理子”考虑。在第二次大战后的冷战时期,美军太平洋总部1947年1月成立于夏威夷州的檀香山,是美军在太平洋地区的最高作战指挥机构。其辖区东起美国西海岸,西至非洲东海岸,南北方向远至两极,包括45个国家和地区,总面积约1.6亿平方公里,相当于地球表面的52%。美军太平洋总部接受美国最高当局的直接指挥,在参谋长联席会议主席的协调下开展工作,下辖四个一级军种司令部:太平洋陆军部队司令部、太平洋舰队、太平洋空军司令部、和太平洋海军陆战队司令部;四个二级地区司令部,驻韩美军司令部、驻日本美军司令部、阿拉斯加司令部,以及太平洋特种作战司令部。美军太平洋总部部署在海外军队总兵力约10万人,以轮调方式进行。美国根本就是把太平洋当作是他的内海!因此,美国人或许根本就没有把用侦察机监视中国当一回事。而对中国来说,这种行为是霸道的,是对中国主权的挑战 and 对中国利益的无视,是“欺人太甚”。美若不道歉,不仅是相当没有“面子”的事情,而且,今后会得寸进尺,进一步损害中国的利益。但由于中国还不具备与美国相抗衡的实力,故在要求道歉问题上又不能“逼人过急”,要准备适当妥协,给对方面子。因此,中国在道歉问题的态度,反映了中国既要争回“面子”又要考量利益和实力的微妙平衡。

在儒家文化影响之下,中国政府官员要想在既有的“权力阶序”上往上爬升,他一定要经过各种的历练,懂得如何为“大我”争取权利。唯有保全“大我”的面子,才能添加“小我”的脸面。他才有可能在“权力阶序”上继续往上爬。如果他无法维护“大我”的面子,甚至让大我“丢脸”,他个人的“小我”便可能“颜面扫地”,

甚至权位不保。这种行为特点也反映在中国对国际事务的处理上。2001年是中国实施改革开放政策后的第22年,在中国政经实力羽翼未丰的年代,中国和美国双方的国际谈判,双方都要“既顾面子,又争里子”,一方面对国内的群众(观众)有所交代;另一方面逐步改变国际关系中既有的权力结构,这种现象尤以中国为然。唯有从这种“含摄儒家文化的理论”,我们才能对中国各级政府官员在国际政治中所采取的脸面行动做出合情合理的解释。

结 论

心理学的发展经历过三次大的典范移转:行为主义以实证主义强调的实证研究作为基础;认知心理学以后实证主义的先验理念论作为基础;本土心理学则是以批判实在论主张的先验实在论作为基础。在全球化时代,发展本土心理学的目的,是要依照文化心理学“一种心智,多种心态”的原则,^①建构“含摄文化的理论”,一方面说明人类普遍心智,另一方面说明特定文化中人们特殊心态,以解决现代心理学之父冯特(Wilhelm Wundt)未能以科学方法研究文化所遗留下来的后遗症,并整合维高斯基(Lev Vygotsky)所主张的两种心理学:“意图心理学”及“科学心理学”,以推动心理学发展的第三次典范转移。

费孝通提出的“差序格局”,可以说是根据实证研究所提出的一种比喻,代表了“实证主义”科学观盛行时期的一种思维方式。许烺光的“心理社会图”和何友晖的“关系主义”,则代表了“后实证主义”时期的思维方式,他们所建构的理论或概念架构,包含有许多“先验的理念”(transcendental ideas),可以用实证研究的经验方法来加以检验,但仍然是普世性的。笔者所主张的“含摄文化的理论”则是本土心理学兴起后的一种产品,“人情与面子”的理论模式是普世性的,以之做为参考架构,分析先秦儒家经典的内容,则可以建构出“含摄儒家文化的理论”,较为贴切地说明中国政府在国际政治中的“脸面”行动。

① R. A. Shweder, et al., “The Cultural Psychology of Development: One Mind, Many Mentalities,” in W. Damon, *Handbook of Child Psychology: Theoretical Models of Human Development*. NY: John Wiley & Sons, Vol. 1, 1998.