

许烺光的“心理—社会均衡”理论 及其中国文化背景

尚会鹏

内容提要 “心理—社会均衡”是美籍华裔学者许烺光提出的理解人的心理、行为与文化关系的理论模型。该模型最主要的特点是将人理解为一种“社会文化场”而不是孤立的个体,从人与人、人与物、人与文化规范以及心理与社会动态均衡的角度把握人。采用这个理论对中国、印度、美国等几个大规模文明社会进行比较研究,可以得出更有说服力的结论。该理论在几个方面与许氏的中国文化背景相联系:与儒家的“修、齐、治、平”模式有相似之处;与中国文化从人的“相互性”出发把握人的特点相一致;重视亲属集团以及中国文化中的中和、平衡思想。许氏在参考中国经验基础上提出的这个理论以及与之相关的“基本人际状态”概念,不仅对人类学、社会学和心理学具有重要意义,同时还为我们从文化心理角度重新审视目前主要基于西方经验建立起来的国际秩序以及相应的主流国际政治理论,提供了理论上的可能性。

关键词 许烺光 心理—社会均衡 基本人际状态 中国文化背景

诞生于上个世纪 60 年代的心理人类学(Psychological Anthropology)大体是沿着两个路径展开的,一为“跨文化研究”,主要是一些心理学者在做,偏重心理学方法;一为“国民性研究”,主要是一些人类学家在做,偏重人类学方法。^①后一路径是对心理人类学的前身“文化与人格学派”代表人物 R. 本尼迪克特和 M. 米德等学术理路之继承。美籍华裔学者弗朗西斯·L. K. 许(Francis L. K. Hsu,许烺光,

* 尚会鹏,北京大学国际关系学院亚非研究所教授。(邮编:100871)

① 关于“心理人类学”与人类学中的“文化与人格”学派的系统论述,见维特·巴诺:《心理人类学:文化与人格研究》(原名: *Culture and Personality*), (台北) 翟海源、许木柱译,黎明文化事业公司 1972 年版。

1909—1999)①秉承的是后一种路径。他提出了若干新概念和新理论,在其学术巅峰期提出的 PSH 原理以及与之相联系的 human constant 概念构成了许氏心理人类学理论的核心。该理论不仅对人类学、社会学和心理学具有重要意义,为有文字社会的比较研究提供了一套可操作的工具,同时它还为我们从文化心理角度重新审视目前的国际秩序和主流国际政治理论提供了理论上的可能性。

一、PSH 原理的主要内容

PSH 是 Psycho-social Homeostasis 之简称,译为“心理—社会均衡”。这是许氏提出的理解人的心理、行为与文化关系的理论模型。该理论认为,人处在一个人与人、人与物、人与文化规范互动的“场”之中,是一个心理与社会的动态平衡体。该平衡体由内而外分为若干层,可用七个不规则的同心圆来表示(如图-1)。

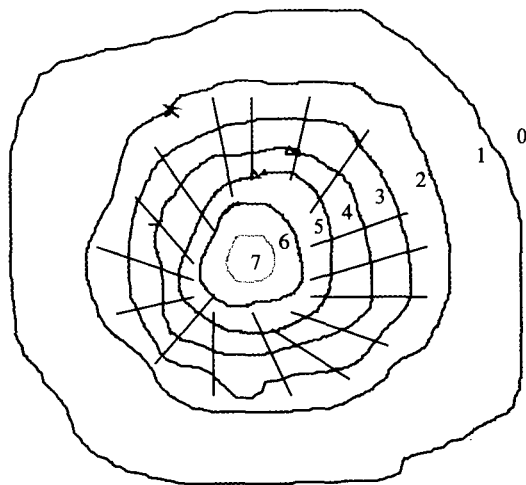


图-1 许氏“心理—社会均衡”理论模型图示

说明:7 无意识(unconscious);6 前意识(preconscious)(此两层为弗洛伊德的概念);5 不可表意识(unexpressed conscious);4 可表意识(expressed conscious),3 亲密的社会与文化(intimate society and culture)(斜线部分即中国的“人”或“仁”,人生活的核心部分);2 运作的社会与文化(operative society and culture);1 较大的社会与文化(wider society and culture);0 外部世界(outer world)。

① 许烺光 1909 年 10 月 8 日生于中国东北辽东半岛的庄河。1933 年毕业于沪江大学社会学系。1937 年赴英国伦敦随马林诺夫斯基攻读人类学。1940 年获博士学位。曾任纽约州科奈尔大学副教授、西北大学教授。擅长心理人类学理论和大规模文明社会的比较研究,1977—1978 年任美国人类学会主席。台湾为其出版了《许烺光著作集》十卷(其中第 10 卷为英文)。参见许烺光心理人类学网站:<http://francishsu.sinica.edu.tw>。Psychological Anthropology 这个概念是许烺光在 1961 年出版的《心理人类学:对文化与人格的探索》中首次提出来的,因此可以说他是心理人类学的创始人。

许氏对各层的内容做了较详细的阐述,以下撮要述之。^①

第七层和第六层“无意识”和“前意识”这是人内心最深层的东西,属于压抑或半压抑的内容。弗洛伊德的精神分析学说对这两层有详细阐述,故许氏没有详述。

第五层“不可表意识”每人都有一些隐藏在内心深处、自己意识到但一般不传递给同伴的东西。不传递他人的原因主要有:或出于害怕(例如虽对上司不满但怕报复而不敢表达),或即使想传递给他人也由于内容过于私人化而他人无法理解,或难于用语言表达,或羞于表达等。

第四层“可表意识”包括意念、感觉、感情、思想和信仰等,如爱、恨、贪婪、羡慕、恐惧,大到国家、民族、世界、自由、孝道、妇女贞操观念,小到餐桌礼仪、问候方式等各种文化规范。这些内容可以相互交流而且很容易被人了解、接受或回应。

第三层“亲密的社会与文化”这一层是每个人强烈依恋的部分,包括有亲密关系的人、人工制品和文化规范。有亲密关系的人是指那些能够解除心理戒备而互诉衷肠、得到安慰、同情和支持而不必考虑报答之人。每个人都愿意和另外一个或一群人发生亲密关系,这样我们才感到存在的意义,获得心理和生理上的稳定而感到舒适。人工制品包括心爱之物如收藏品等,此等物品不仅对我们有用,更重要的是我们对其有感情,即我们很在乎它们的存在,宠物亦属于这一类。文化规范包括宗教信仰、理想等。这一层的内容对我们来说犹如食物、空气和水一般重要,是人获得安全感、认同感和满足感的基础。上述第四层“可表意识”的内容主要是针对这一层的。这一层内容的丧失或改变会给个人带来强烈影响,譬如,亲人亡故,珍藏的古董被打碎,理想破灭等等。此层如果缺少某些内容,我们会动用其他层面的内容来弥补以达到新的平衡。如此层长期得不到补充,或者此层的剧烈变化长期施加于个体,个体多半会产生心理问题、精神病甚至自杀。此层的内容因文化的差异而不同,有的东西在有的文化中属于第三层而在另一些文化中可能属于第二层(例如,神明对多数中国人来说属于第二层,而对多数印度教徒则属于第三层)。人们还常常会认为其他文化中人的第三层内容不合理。

第二层“运作的社会与文化”此层中的人、人工制品与文化规范对我们来说主要是有用,而我们对其未必有感情。我们与这一层中的人一般只是角色关系,如教师与学生、商人与客户、雇主与雇员、统治者与臣民等等,他们是在扮演角色,而扮演角色并不要求投入亲密情感。人工制品包括交通工具、货币、器皿乃至烟灰缸、扇子等对我们有用的东西。文化规范包括交通规则、测验和考试、礼貌习俗、问候

^① 这个理论集中表述在他的论文《亲属之钥》中,该文原刊于 *Center Magazine*, vol. VI, no. 6, November/December 1973, pp. 4—14, 后收入《许娘光著作集 9·彻底个人主义的省思》([台湾]天南书局 2002 年 2 月版)。

方式、买卖方式和机器的使用方法等等。这一层的文化规范与第三层的文化规范不同的是,我们循其行事仅仅是因其有用而非对它们有感情。所以一般而言人们对此层的变化不会像对第三层的变化那样产生很大的抵触。

第一层“较大的社会与文化”出现在更大的社会范围内的人、人工制品和文化规范,它们与我们的生活可有可无。如兵马俑之于大多数中国人,金字塔之于现代墨西哥人,一般人与产醋的工厂和电力局的关系等等。一般来说我们与它们既没有角色关系也没有感情关系。

第 0 层“外部世界”包括其他社会的人、习俗及人工制品,即“异文化”。一般来说社会的大多数成员很少接触这一层,或缺乏认识,或只有一些错误的认识。

PSH 原理中有一个核心概念,即 human constant,我们将其译为“基本人际状态”^①。它由 PSH 图式中第三、第四层以及第二层与第五层的一部分组成(图-1 中斜线覆盖部分)。许氏认为这就是中国的“人”(仁)的概念。“基本人际状态”比“个体人”的概念要大,它是一种“社会文化场”(socio-culture field),所谓人的“社会心理均衡”过程就是在这个“场”内进行的。“基本人际状态”与 PSH 这两个概念的关系是:PSH 是对人的社会和心理均衡过程的描述,而“基本人际状态”指的是作为生物主体的人的系统,是对人与人相互认知和交流系统的统称。每个人的交往圈子和感情倾注的事物不同,故“基本人际状态”呈现出个体差异。不仅如此,基本人际状态还由文化所模塑,每个社会都有经过文化模塑的、占优势地位的“基本人际状态”。例如,“个人”^②就是受西方文化强调并在西方社会占优势的“基本人际状态”,而在中国、日本和印度教的印度等社会中,就不受强调并且也不占优势。

根据许氏的阐述,可将该原理的基本要点归纳如下:

(1) 人的存在可理解为一个由人与人、人与物、人与文化规范、内心世界与外部世界相互影响的“社会文化场”,这个“场”由内向外分为七个不同的层次。

(2) 人都需要对某些人、某些物以及某些文化规范投注更多情感,从而建立起更密切的关系以使其生活富有意义。也就是说,每个人都有一个至关重要的“亲密的社会与文化”层(第三层)。

(3) 人与“亲密的社会与文化”层的关系大体处于一种动态的均衡之中,不均衡就会带来某种心理紧张并力图恢复均衡。假如这一层少了某些人、某些东西或

① 日语译为“人间常相”,台湾版本译作“不变的人性常数”。

② 法国社会学家路易斯·杜蒙(Louis Dumont)认为“个人”有两种含义:一种是在各种社会都能看到的、经验性的行为主体,即“个体之人”;另一种是作为理性存在和制度规范主体的个人,并与自由平等之类的价值相联系。这一意义上的“个人”是“西方社会所特有、由西方社会制造出来的理想型、理想型的表像。”(Louis Dumont: *Homo Hierarchicus: The Caste and its Implications*, translated by Mark Saintsbury, Louis Dumont and Basia Gualti, *Nature of Human Society (NHS)*, 1980, p. 18)所谓“个人主义”、“个人社会”等概念都是基于后一种含义。这种含义上的“个人”实际上是指一种由文化模塑的“基本人际状态”。

某些文化规范,人就会动用其他层的内容来填补。

(4) 主要由人的“可表意识”层与“亲密的社会与文化”以及部分“不可表意识”层和部分“运作的社会与文化”层构成人的“基本人际状态”,这就是“人”的概念。人的社会心理的动态均衡过程主要是在这个范围内进行的,这是人之为人的本质。

(5) PSH 模型不仅有个体的差异,还有文化的差异。了解 PSH 模型的特点以及如何实现动态均衡的过程,是了解文化和社会的特性及变化的关键。

二、PSH 理论的主要特点

许氏的 PSH 理论为我们认识人、社会和文化提供了一个崭新的视角。笔者认为,许氏理论有以下几个重要特色。

第一,将人理解为一种“社会文化场”而不是孤立的个体。他的理论的一个预设前提是:人无法完全独立存在,需要与他人建立亲密的联系。人类生存最根本的要素是人际连锁关系(interpersonal nexus)而不是个人。^① 以往的心理学很少涉及社会文化,弗洛伊德的精神分析注重前意识和潜意识,涉及“人”最内的两层(第七、六层),但根据许氏的 PSH 理论,这两层的重要性显然较适合“对人的界定主要限于作为生物体基础的个体”(PSH 中的第四层以内),“文化与人格学派”使用的“人格”概念也是基于人的这一部分。“人格”概念强调个体的“内在力量”,着重于个人内部复杂不安的精神状态而不是与社会文化的互动。这样的“人格”概念也较适合“个人”状态下的人,因为在“个人”这种基本人际状态下,个体更关注个体的情感、感觉、欲望与本能而非与他者的关系,因此,心理学讨论的“人格”多数情况下只是个人主义的人格。基于此,许氏建议不用“人格”概念而改用中国的“人”的概念。^② 其实,不仅心理学中的“人格”研究如此,从亚当·斯密、卡尔·马克思到帕森斯,从弗洛伊德的精神分析到目前流行的国际政治中的现实主义、自由主义以及博弈论等,也主要是建立在西方“个人”社会基础上的。这些理论有两个预设的前提:第一,独立的个体之人(“个人”)为社会之基本单位;第二,每个“个人”都依据自己的利益做出决定,即为了自己的利益而与他者竞争(目前主流国际政治理论所称的“国家利益”可视为“个人”利益的放大)。这两个前提实际上基于西方“个人”社会之经验。而从许氏理论中可以得出,社会并非以“个人”为单位,“基本人际状态”才是研究人类社会和文化的最小单位。西方人所谓的“个人”实际上也是一种基本人际状态,只不过这是一种特殊形式的状态,可以将其定义为以

^① 《许烺光著作集 9·彻底个人主义的省思》,第 253 页。

^② 维特·巴诺:《心理人类学:文化与人格研究》,第 14—15 页。

“强调人的独立性、弱化人的相互性”为特点,“在独立、自由等理念下,特意将个体与他人的联系切断或减少交往中对他人的依赖,或者崇尚这种状态的人的系统”。^①“基本人际状态”概念强调“社会文化场”之重要性,这就使得对人的研究跳开了西方以个人为中心的模式,转到了更具普遍性的社会中心(socio-centric)模式上来。

笔者认为这个视角是许氏理论最为独特、精到之处。将人理解为一个互动的“场”比理解为一个独立的(同时也是孤立的)“个人”更符合实际,因而也更具有普遍意义。“human constant”概念以一种类似物理学中看待基本粒子的立场来看待个体之人。量子理论告诉我们,自然界没有完全孤立的粒子,但也没有在体系内与其他粒子完全结合、没有任何个别性的粒子,粒子实际处在自律的个别性与完全结合之间的状态。粒子与其他粒子的相互作用越强,其个别性就越弱。杜蒙在研究了印度的种姓制度后认为,这种情况也适用于人类社会。^②在人类社会中,完全独立的、与其他个体没有关联的、自我充足的个体是不存在的,个体通常是全体(集团、集合)中的个体。即便是在崇尚独立、自由的个人主义社会,个体也与他者处在种种联系之中。完全独立、自由之“个人”只是一种理念。另一方面,也不存在没有任何独立性、完全与他人结合在一起的个体。即便是在那种被称为高度“集体主义”的社会里,个体也都有独立判断、独立决定和独立的行为。“社会文化场”的视角正体现了对人的这种特性的把握。西方社会中的“个人”可视为一种特殊形式的“场”。基于“场”的理论可概括“个人”社会的经验,但基于“个人”的理论无法概括“非个人”社会的经验。这为我们研究和提升非西方社会的经验提供了重要启示。

第二,传统精神分析理论将意识分为三层:无意识、前意识和意识,许氏则进一步将意识分为“不可表意识”和“可表意识”。这两层都属于意识,区别在于可表与不可表。笔者认为这是对“意识”认识的细化,也是他的一个贡献。这种区分是有必要的。第一,它为分析文化对人的影响提供了分析空间。意识可表或不可表,不仅有个体的差异,还受文化规定力量的影响。文化对这一部分的强调是不同的,例如在个人主义文化中,不可表意识构成个人隐私的重要部分而特别受到强调。第二,这个区分还为理解一些文化人类学家所称的“耻感文化”和“罪感文化”提供了心理学基础。按照许氏所言,所谓“耻感”或“罪感”,只是个人基本社会化过程中情感控制的表征。每个社会都会对它的成员设下一些限制,从而使人的情感表达

① 此定义是笔者在参考杜蒙关于“个人”的定义(见 Louis Dumont: *Homo Hierarchicus: The Caste and its Implications*, translated by Mark Saintsbury, Louis Dumont and Basia Gualti, *Nature of Human Society* (NHS), 1980, p. 18)以及日本学者滨口惠俊关于“个别体”的定义(见滨口惠俊:《日本研究原论》,有斐阁 1998 年,第 55、75 页)基础上提出的。

② Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste and its Implications*, p. 59.

受到控制。许氏认为有的文化(如西方)趋于压抑(repression)机制,就是“在意识与表情上排除痛苦与不愉快的东西”^①,被压抑的东西埋藏在潜意识中,故其表征多为“罪感”。而有的文化(如中国和日本)则趋于抑制(suppression)机制,所谓抑制是指“因为外在条件而刻意限制某些行为发生”^②,一般来说这种被抑制的部分并不会埋藏在潜意识里,至多只到“不可表意识”层,可随时被轻易召唤,故其表征多为“耻感”。许氏的这个贡献还提示我们,在看待建立在对人的“潜意识”分析基础上的诸种精神分析理论以及建立在“个人”分析基础上的当代心理学时,必须注意到其文化的局限性。

第三,从心理与社会的动态均衡角度把握人。该理论既不是完全从经济、社会的角度,也不是完全从心理的角度,而是从社会与心理的动态均衡的角度来把握人,把人视为一个人与、人与物、人与文化规范、心理活动与社会环境的动态均衡体。作为生物体的个体,每个人都力求在其控制下的器官组织维持一致及有利的生理稳定,也力求在其精神及与他者的关系中维持平衡。依据 PSH 理论,我们生活的社会环境似可以比作一个架子,上面排放着家庭、父母、婚姻、神明,心爱之人和心爱之物,还有理想、信仰等文化规范,我们与他(它)们之间保持着动态的平衡。这些要素对所有人都是需要的,不过哪些重要、哪些不重要以及按照何种规则将其编码摆放,则因人、因文化而异。我们赋予这些东西不同意义并将其安排在不同的位置,把最重要、最常用的东西放在距离我们最近、拿起来最顺手的地方(相当于图式的第三层“亲密的社会与文化”)。当这个地方的东西缺少了,我们会感到不舒服、不方便,会把架子上其他层的东西移过来。显然,这种动态均衡的分析方法更适合对“人”这种有欲望、有感情、会选择、经过文化模塑的“活体”的研究。譬如,在传统中国,狗和猫属于人们的第二层的成员,即人们饲养它们主要是因为有用:狗用于守护,猫用于捉耗子。但在西方社会,它们是“宠物”,人对它们有感情,属于第三层。现在中国许多住在都市的人也饲养宠物,狗和猫由第二层成员变成了第三层成员。这是因为中国人的第三层内容发生了变化:生活中缺少了某种亲密的人际联系,便通过饲养宠物来弥补。由此,PSH 原理是一个看似简单、内容却十分深刻的理论。谓其简单是说它讲的是一个类似人“饿了想吃,吃饱了不饿”的常识,谓其深刻是说人的心理与行为的奥秘正与这一简单道理相关联。真理都是简单的,正因其简单而常被忽略。

第四,许氏心理人类学理论发展了“文化与人格”学派的国民性研究。国民性的许多研究由于受到“将复杂的近代国家中的问题单纯归结到个人的心理层次”^③

① 《许烺光著作集 9·彻底个人主义的省思》,第 122 页。

② 同上。

③ [日]箕浦康子:《心理人类学——文化与人格理论》,绫部恒雄:《文化人类学 15 种理论》,中央公论新社 1984 年。

之类的批评,遇到理论和方法论上的困境。自本尼迪克特提出“文化模式”概念后,尽管有厄普勒 (Morris E. Opler) 的“文化主旨”^①以及荷贝尔 (E. Adamson Hoebel) 的“基本假设”^②等概念,但未能阻止其衰退趋势,许多学者已不再对这个领域感兴趣。但许氏并不气馁,仍继续深入研究。^③与“文化与人格”学派的国民性研究相比,许氏的视野更加开阔,分析工具也有更大的可操作性。他的努力将国民性研究置于更为科学的基础上。与他主张不使用“人格”概念相联系,他也很少使用“国民性”或“民族性”概念,因为后两个概念也容易使人认为描述的是一种完全的实体,而不是一种个体、社会与文化互动的过程。PSH 理论和“基本人际状态”概念的确比“民族性”或“国民性”概念更好。当我们采用“基本人际状态”来描述“中国人”、“日本人”或“美国人”时,所指与其说是某种实体,毋宁说是一种概率性的描述,将其理解为“在某一特定的文化背景下趋于出现某一组反应的可能性”更妥。

三、许氏理论的比较文化论意义

许氏采用他开发的独特概念和理论框架,对中国、美国、印度、日本等几个大规模文明社会作了堪称最为大胆的比较研究尝试。早期他采用人类学家荷贝尔的“基本假设”和“系”研究方法,研究像中国和美国那样复杂而有文字的社会文化。他提出有关中国(主要是经典文献体现的传统中国)的十四个基本假设和与此相关的许多推论(“系”)。^④在《宗族、种姓与俱乐部》(*Clan, Cast, and Club*)^⑤一书中,他进一步扩展了这一方法,对中国、印度教印度和美国三个文明社会进行了系统的比较并提出了一系列假设。(见表 1)

表 1 中国、印度教印度和美国:三个文明社会的特征之比较

	美国人	印度教徒	中国人
主要心理文化取向	个人中心	超自然中心	情境中心 ^⑥
行为层面上的取向	个人依赖	单方面依赖	相互依赖
主要二次集团	自由结社	种姓	宗族
社会缔结原则	契约原则	教阶原则	亲属原则
文化总理想	个人的彻底自由	人与超自然合一	人与人之间的和谐

① 维特·巴诺:《心理人类学:文化与人格研究》,第 69—70 页。

② 同上书,第 71—72 页。

③ 《许烺光著作集 9·彻底个人主义的省思》,第 358—359 页。

④ 见《许烺光著作集 6·文化人类学新论》,[台湾]天南书局 2001 年 11 月版,第 96—116 页。而《许烺光著作集 4·中国人与美国人》([台湾]天南书局 2002 年 10 月版)则是对这些假设加以运用和展开。

⑤ 许烺光:《宗族·种姓·俱乐部》,薛刚译,尚会鹏校,北京:华夏出版社 1990 年版。此书收在《许烺光著作集 5·宗族、种姓与社团》([台湾]天南书局 2002 年 11 月版)。

⑥ 笔者对这个概念提出了不同的看法,参见尚会鹏:《印度文化传统研究——比较文化的视野》,北京:北京大学出版社 2004 年版,第 16—17 页。

他提出的这一系列假设试图描述几个大规模文明社会的特征,但并没有交代为什么会有这样的差别这一问题。许氏后来使用独自开发的“轴”(dyad)及其属性的理论来回答这个问题。“轴”是特定的二人关系,是人类相关联的最小结构单位,父子、夫妇关系等。不同的关系具有不同的属性,如夫妻关系的主要属性是不连续性、独占性、性欲取向和自愿性,父子关系的主要属性是连续性、包容性、权威性和非性爱取向。母子关系的主要属性是非连续性、包容性、依赖性、扩散性和潜在的性爱取向。兄弟关系的主要属性是非连续性、包容性、平等性和竞争性。^①他提出了一个亲属体系内优势关系及其属性对个人行为以及整个文化关系的假设:“在一个既定的亲属体系中,占优势地位的关系(轴)的优势属性,倾向于决定该体系中的个人对体系内其他关系(轴)的态度和行为方式,并进而决定对该体系外其他关系的态度和行动方式。”^②根据这个假设,有的家庭是以父子关系为主轴(传统中国),有的是夫妻关系为主轴(美国),有的则是以母子关系为主轴(印度的印度教徒)。亲属体系中的优势关系及其属性决定了个人早期社会化的不同环境,从而影响了人的价值观和行为方式。^③这种方法使人想到了自然科学中通过研究分子的不同排列结构弄清物质不同的化学性质的研究方法,例如,同样是氢原子(H)和氧原子(O), H_2O 是水,而 H_2SO_4 就成了硫酸。“轴”及其属性的假设,试图为我们提供几条了解大规模文明社会的简单定理。从理论上说,只要确定亲属体系中占优势地位的轴,就能得出大规模文明社会的精确的答案。但社会现象毕竟与自然现象不同。该理论遇到的麻烦是,世界上所有亲属体未必都有一个占优势地位的轴,即便有,如何才能确定是否占优?用世界上的亲属体系中的几种主要关系及其属性来解释世界上多样而复杂的文化有失之简单的危险。实际上“轴”的理论在解释日本、印度教印度等社会时都出现了许多难以圆通的问题。

许氏在将其学术顶峰时期提出的 PSH 理论及其相关的“基本人际状态”概念用于大规模文明社会比较时,似乎克服了“轴”的理论带来的问题。“基本人际状态”是社会构成的原理。“基本人际状态”比“轴”的概念大,虽没有“轴”的概念精确,但比“轴”的概念更能揭示人存在的本质。由于“基本人际状态”不同,社会心理均衡模式也不同,由此派生出种种复杂的社会和文化的差异。他用这个理论对几个大规模文明社会加以重新审视。在他看来,美国(也是某种意义上的西方)人感情较多地投向自我(即作为生物体基础的个体),基本人际状态是“个人”。其

① 《许烺光著作集 9·彻底个人主义的省思》,第 272 页。

② 该假设的英文表述为: The dominant attributes of the dominant dyad in a given kinship system tend to determine the attitudes and action patterns that the individual in such a system develops towards other dyads in this system as well as towards his relationships outside of the system. Francis L. K. Hsu, ed., *Kinship and Culture*, Chicago: Aldine, 1971, p. 10.

③ 参见《许烺光著作集 8·日本社会的精髓:家元》,[台湾]天南书局 2002 年 11 月版。

PSH 的特点是:亲属成员通常只是第三层中的暂时居民,与他人的亲密联系成为一种不确定、短暂的和难以到手的东西,个体必须采取更为多样化的方式以补偿第三层关系的不稳定。这是美国人内心较缺乏安全感、结社发达、社会和文化极具变化性的文化心理原因。中国人的感情较多地投注到人际关系而不是作为生物体基础的个体之人,基本人际状态是“人”——是一种“关系体”,而非“个人”(具体是一种怎样的基本人际状态,他没有说。这是需要进一步研究的)。中国人的 PSH 模式的特点是:亲属关系(父母、兄弟和近亲、熟人、朋友)是第三层中的永久居民,近亲多半吸引了个人的注意力,个体与他们频频交往,能够在这层中获得并保持亲密的关系和感情慰藉而无需借助偶像之类。这是中国人内心有较大的安全感、非亲属非地域的自愿性社团不发达、社会和文化具有惊人的延续性却缺少变化的文化心理原因。日本人感情也是较多地投注到人际关系,其“基本人际状态”也是某种“关系体”而非个人(日本学者从许氏理论的视角提出“间人”是日本人的基本人际状态)。其 PSH 模式的特点是:亲属成员也是第三层的重要成员,但不像中国人那样具有至高无上的地位,第三层与第二层的界限较模糊,即个体比较容易将对第三层成员的感情转移到第二层中。这是日本较顺利地实现社会现代化、日本现代企业内有较高的情感连带的文化心理原因。^①

这样,许氏采用新的比较单位和新的原理来比较几个大规模文明社会,得出了更具说服力的结论。“基本人际状态”才是分析社会和文化的最小单位。从存在论上说,基本人际状态是派生各种社会现象之原理;从认识论上说,它是复杂社会的一种基本原理;从实践论上说,它是社会的主体——人——行为时所依据的“参照系”的基轴。笔者认为只有从这个视角出发,才能将中国、日本以及印度这些非西方社会与具有“个人”这种参照系统基轴的西方社会进行比较。也只有在这时,所谓“异文化”的现实才能真正呈现在我们面前,才能真正谈得上“比较文化研究”和“异文化理解”。

四、许氏理论的中国文化背景

当剑桥大学的安德·史翠森(Andrew Strathern)和美琳·史翠森(Marilyn Strathern)批评许氏没有交代其理论来源,询问他“是一个柏拉图主义者或是一个亚里士多德主义者”时,许回答说:“是,亦不是。”“就我曾经从他们那里学习而言,我是一个柏拉图兼亚里士多德主义者,也是一个儒学者。与柏拉图和亚里士多德二者相比,孔子高度重视人在群体中的位置。也是这一点影响我提出亲属在社会

^① 这方面的内容详见《许烺光著作集 8·日本社会的精髓:家元》以及〔美〕A. 马塞等:《文化与自我》,任鹰译,杭州:浙江人民出版社 1988 年版。

发展过程中重要性的假设。但是我并不是他们当中任何一个人的一言堂追随者;我从他们的智能深处获得知识的泉源。”^①这个回答恐怕使两位西方学者感到意外,因为现有社会科学理论都是源自西方,在许多西方学者眼里,中国与西方社会不是处在一个平台上,故难以想象源自中国经验的儒家思想会影响许氏理论。而事实上,中国文化背景影响了许氏研究问题的方法,他的比较文化研究就是将中国、印度和日本这些非西方社会与美国置于同一个平台上进行的,这本身就是对西方中心论的挑战。更重要的是,他从传统中国文化中吸收了许多要素,使其论说带有明显的“中国特色”。说他的理论是提升了中国经验而提出的社会科学理论亦无不当。

传统中国文化对许氏理论的影响,主要表现在以下几个方面。

第一,中国文化从人的“相互性”出发来设计人、把握人,与许氏研究人的视角相一致。以儒家为代表的中国主流文化是从人的“相互性”出发来把握人的,许氏的 human constant 概念直接来自中国“人”的概念。中国文化对“人”的基本认知是:“人”的存在本质上不是个体的,而是一种相互联系的“关系体”。^②这一点可以从汉语的“人”的几个含义中看出来:(1)人类:“惟人万物之灵。”(荀子)。(2)他人:“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼。”(3)大家,众人,世间:“人言可畏。”“我为人人,人人为我。”(4)人品:“文如其人。”(5)我,自己:例如,女儿对父亲撒娇时说:“人家不愿意嘛!”这是站在对方立场上称呼自己。可见汉字的“人”既可指“自己”,也可指“他人”和“众人”,但唯独没有“个人”的含义。这种情形表明:第一,我们的文化趋于认为“人”只有在与他人的互动关系中才能界定,离开了与他人的关系就无法界定人。孔子说:“人者,仁也”,“人”与“仁”相通,“仁”字的结构为“二人”,意即非孤立的个人,《说文解字》上说“仁”的异体字为“忞”,上为“千”,下为“心”,意为更大的群体,实为一“关系体”。第二,“人”或“仁”同时也是一种道德描述,即对他人的关爱。也就是说,中国语境中的“人”必须具有一定的与他人交往的道德修养。中国人常说的“学做人”、“他不是人”等都是这个含义。“人”的概念说明了中国文化对“人”的独特理解和设计,许氏对此给以高度评价,认为这是根植于一种“和谐的人际关系比物质更能使得我们幸福”这样的一种对世界的基本判断。^③从他的 PSH 理论中可以看出,人在社会和心理两种意义上,处在与他人的交往和交流之中,PSH 理论的前提可以说就是中国文化对人的理解,

① 《许烺光著作集 9·彻底个人主义的省思》,第 303—304 页。

② “关系体”概念见〔日〕滨口惠俊:《日本研究原论》。滨口受许氏理论的影响,提出了与“个人”相对应的“间人”概念来描述日本人的基本人际状态。笔者认为,“缘人”是一个比“间人”更合适的概念。详见尚会鹏:《“缘人”:日本人的基本人际状态》,《日本学刊》2006 年第 3 期。

③ 他在别的著作中认为,中国人的文化总理向是“人与人之间的彻底和谐”,相对于美国人(某种意义上的西方)的“个人的完全独立”和印度教徒的“人与超自然的彻底合一”。详见许烺光:《宗族·种姓·俱乐部》,《许烺光著作集 5·宗族、种姓与社团》,第 188、198、239 页。

即“人需要与他人建立亲密的联系”。所以他认为中国“人”的概念比“个人”以及“人格”概念更符合人的本质,更能捕捉人存在的真谛,因而也更具普遍意义。在这里,许氏将中国“人”的概念提升为一个社会科学范式,一种方法论。^①他认为中国文化的重点是解决人与人之间的和谐问题,这在中国文化中被上升到一种文化总理想。^②某种意义上说,儒家思想就是关于人际关系的理论,而这种和谐的人际关系只能在人的相互性中实现。的确,和谐的人际关系仍是当今乃至今后世界最应追求的,建立在真正的友谊和关爱基础上的和谐的人际关系比汽车、别墅、金钱更为重要。在这方面,中国经验或许能为人类带来启示。费孝通生前说过:“中国人世代代这么多的人、这么长的时间群居住在这块土地上,在人和人的关系方面积累了丰富的经验。发掘这样的经验并用现代语言表达出来,是今后社会学者应尽的责任。对于这个变动越来越大、全世界已没有人再能划地自守的时代里,这些也许是当今人类迫切需要的知识。”^③许氏理论或许可以说就是建立在这种对中国经验的学理性提升的基础上的。

第二,亲属集团的重要性。重视亲属群体是许氏心理人类学理论的一个重要特点。他将亲属集团作为理解社会和文化变迁的奥秘所在。许氏自称这是孔子高度重视人在群体中的位置的思想影响了他。如前所述,他提出了关于亲属集团与文化关系的“许氏假设”,用父子关系、夫妻关系、母子关系占优势地位的关系(轴)及其基本属性分别解释中国、美国和印度教社会。PSH 原理也体现了亲属集团的重要性。稳定的亲属集团意味着持久密切的人际联系,有无一个稳定的亲属集团是能否获得 PSH 均衡的一个重要原因,也是理解一个社会和文化是否富于变化的关键。他认为中国人的 PSH 稳定的重要原因是第三层有一个恒定的亲属集团,而美国人有较大的不安全感和焦虑的主要原因是第三层中缺乏恒定的亲属联系。他对美国人的劝告是:重视亲情,恢复亲属成员间的密切联系。“发现和发展更深厚、更恒久的人际关系的关键,必须在人类发展的摇篮——家庭——中寻求。”^④

第三,PSH 原理与中国儒家的“修齐治平”。儒家经典《大学》中有一段著名的话:“物有本末,事有终始。知所先后,则近道矣。古之欲明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知。致知在格物。物格而后知至;知至而后意诚;意诚而后心正;心正而后身修;身修而后家齐;家齐而后国治;国治而后天下平。”这段话也是将人理解为一个社会文化的“场”,包括人的意识、潜意识、个体

① 关于中国人的“基本人际状态”,笔者拟另文详述。

② 费孝通:《个人、群体、社会:一生学术历程的自我思考》,《北京大学学报》1994 年第 1 期。另见费孝通:《乡土中国 生育制度》,北京:北京大学出版社 1998 年版,第 347 页。

③ 《许烺光著作集 9·彻底个人主义的省思》,第 151 页。

④ 《许烺光著作集 7·美国梦的挑战》,第 172 页。

人、家庭、社会(国)、异文化(天下)等不同层次。若将“修齐治平”模式也用同心圆来表示,从内向外依次为:知、意、心、身、家、国、天下,我们发现这个图式与许氏的 PSH 模型有很大程度上的吻合。(见图-2)

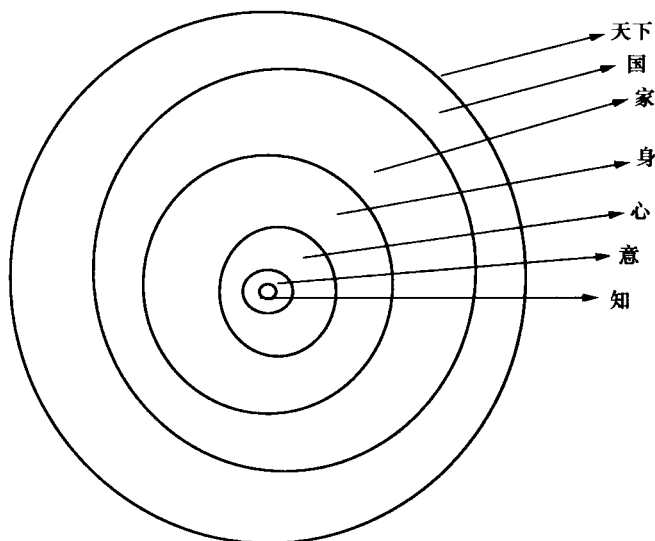


图-2 儒家的“修齐治平”图式

其中,“知”、“意”、“心”大约分别相当于许氏模型中的“潜意识”、“前意识”和“不可表意识”以及“可表意识”的一部分,“身”相当于“可表意识”的一部分。“家”相当于“亲密的社会与文化”以及部分“运作的社会与文化”。“国”相当于“运作的社会与文化”和部分“较大的社会与文化”。“天下”相当于“外部世界”。“心”、“身”、“家”则大体相当于许氏 PSH 中的“human constant”(即“人”)。

此外,“修齐治平”模式的核心是人的心理与社会、个体与群体、物质与精神诸方面的平衡,这一点也与 PSH 原理大体一致。

许氏并没有说明中国儒家的“修齐治平”模型是否对他的 PSH 理论产生了影响,但笔者认为不能将二者的相似解释为一种巧合。我们可以肯定许氏知道这个中国知识分子几乎无人不知的图式,这个图式或许是在无意识中影响了他的模型的提出。从另一方面看,许氏的 PSH 原理也使我们以一种新的视角来看待儒家的“修齐治平”模式。

第四,PSH 均衡理论与中国文化中的“平衡”、“中和”思想。人的社会心理均衡是有生物学、社会学和心理学基础的。一切宇宙现象皆建立在相对关系、相互调节以及均衡之上,人亦无例外。人不仅是一个生理意义上的平衡体,还是一个社会和心理意义上的平衡体,后一种意义上的平衡体就是 PSH。均衡思想在 PSH 模型中主要体现在以下两个层面:一个是心理方面,一个是社会方面。在人际关系层

面,人既是个体的也是群体的,既有独立性一面也有相互性一面,个体性和独立性都是人的基本属性,人是一个个体性与相互性的动态平衡体。这种平衡思想与中国的阴阳平衡理论和儒家的“中和”思想相类似。许氏指出,中国文化的总理想就是“追求人与人之间的彻底和谐”,中国文化的这个理想是对作为生物体的“人”产生适应自我保存方向的正确描述。许氏的中国文化背景,使他能够对中国文化的这种思想给以学理上的提升,成为把握问题的一种方法论。但许氏并非一味赞扬中国文化,他也指出了中国模式的缺点。从他的理论可以得出这样的结论:每一种“基本人际状态”都只是具备了某种条件的人存在的“场”,必定是强调了某些条件而弱化或忽视了另外一些条件,建立在此基础上的文化也因此而各有利弊。人与人关系上和心理(精神)方面的弊端或短处可称为“文化病理”之表现。例如,美国模式重个体而失心稳,社会与文化富于变化。而中国模式重视亲属集团,个体较容易获得社会心理均衡,但同时社会较缺乏变化等。^① 这种观点与中医学中的“不平(衡)则病”的思想颇有相通之处。

或许由于“中国经验”在许氏理论中得到了学理性的提升,故使得像笔者这样的具有中国文化背景、又不满足于现有主要基于西方经验的社会科学理论、苦苦探索新方法的研究者对他的理论产生了强烈的共鸣。但也许正是由于这一点,许氏的这一理论既无法被缺乏非西方文化背景的西方学者所接受(或许在他们看来许氏理论太“另类”),也难以为那些完全浸染于西方社会科学概念和理论的非西方学者所理解,这是许氏理论目前未受到学界应有之评价的主要原因。笔者认为,许氏的 PSH 理论和 human constant 概念为我们研究社会、文化和人提供了新的分析工具和理论框架,使我们以一种崭新的视角重新审视现有的社会科学理论成为可能。还应指出,许氏理论也适用于重新审视目前主要基于西方经验建立起来的国际秩序,以及为解释这种秩序而产生的诸如现实主义、新现实主义、自由主义、博弈论等国际政治理论(笔者拟另文阐述)。但也应指出,许氏理论尚需进一步精细化,进一步加以完善,本文的初步评介旨在引起学界对许氏理论研究的重视。

^① 对中国模式和美国模式的优缺点,在《许烺光著作集 4·中国人与美国人》中有详述。