

“维他命”分析模式下的 文化比较研究

——许烺光海外研究综述

罗锦文

提要：本文以许烺光在《家元——日本的真髓》中提出的文化比较“维他命”模式为参照，梳理并归纳了许烺光对于中国、美国、印度文化的比较研究以及中日文化比较研究，在综述的过程中，笔者发现许烺光的维他命分析模式具有跨越“主客位”的优势，从而为系统地研究不同文化之间的异同提供了逻辑起点。许烺光的人类学反思作品《彻底个人主义的省思》，则主要着眼于为不同“文化之痛”提供“纠偏处方”。其海外研究的主要缺憾在于历史的局限性，以及运用“平均社会人”假设，从而忽略了人的能动性。与此同时，“维他命”的分析框架还陷入了东方式的直观主义。但总的来说，许烺光的学术胸怀与学术探索值得致力于海外研究的晚近后辈学习与参考。

关键词：“维他命”分析模式 主位 客位 家元 个人主义

正如威廉·亚当斯（William Y. Adams）所言，“人类学最令人欣慰的悖论，也是她最激动人心的特征，就在于研究他者的同时也是一个自我发现的生命旅程。”（亚当斯，2006）回溯中国人类学百年发展史，对于中国学人来说，这种“欣慰”与“激动人心”往往局限于“内圈”，即对乡村社会之他文化的研究（核心圈）、少数民族地区之他文化（中间圈）的研究，而对“外圈”，即海外社会的研究则相对薄弱。^①在2000年第15届国际人类学与民族学大会的中期会议中，费孝通先生指出“文化自觉是当今时代的要求，它指的是生活在一定文化中的人对其文化有‘自知之明’，并且对其发展历程和未来有充分的认识”，这种自知之明必须借助于“世界视野”的形成。鼓舞人心的是，在2009年的第16届国际人类学与民族学大会上，以北京大学高丙中为牵头人，专门开辟了中国人人类学海外研究的学术分论

^① “三圈理论”引自王铭铭，2008。

坛：“用汉语重写文化：中国人类学者海外田野调查探讨”（Re-write culture in Chinese: Exploration of China anthropologist's oversea Field work），这或许是中国人类学人海外研究一次新的启程。

早在上个世纪，就有一些中国人类学者致力于海外研究，这其中包括李方桂先生 1926-1928 年对一门重要的印第安语言 Mattole 语的实地考察，李安宅先生 1934-1936 年参与的对新墨西哥州祖尼族人印第安母系社会调查及墨西哥的乡村调查。而许烺光先生是海外研究中成果最为丰硕，同时也是迄今为止在华人海外研究中第一个形成自己理论体系的学者，他的海外研究经历包括夏威夷（1949-1950、1970-1971）、印度（1955-1957）、日本（1964-1965）。许烺光系统地研究了美国、日本、印度的文化差异，从亲属制度这一传统人类学的经典议题入手，密切关注超越亲属关系后的次级群体及其形成的不同情感逻辑，建构出文化—心理—情感多级互动的分析框架，在文化比较的脉络中形成了自成一体的解释方式，成为文化人类学心理学派的代表人物。并且，于今看来，其分析框架依然有着很强的解释力与生命力，可以作为吾辈开展海外研究的一个绝佳参照。

一、超越主、客位的“维他命”分析模式

许烺光的海外研究有许多鲜明的特点，首要的是在方法论上超越了主、客位之截然对立。在海外研究中，最敏感的问题是立场问题，即主位与客位的视角问题。主位研究是指尽可能地从当地人即局内人（insider）的视角去理解文化，主位研究将知情人（informants）放在更重要的位置，将他们的描述和分析作为最终的判断。同时，主位研究要求研究者对研究对象有深入的了解，熟悉他们的知识体系、分类系统，明了他们的概念、话语及意义，通过深入的参与观察，尽量像局内人那样去思考和行动。客位研究是研究者以文化外来观察者（outsider）的角度来理解文化，以尽量客观的标准对其行为的原因和结果进行解释，用比较的和历史的观点看待民族志提供的材料。这样在研究理论和方法上，要求研究者具有较为系统的知识，并能够联系研究对象实际材料进行应用。^①

^① 以上主客位的定义与讨论，借鉴了黄平、罗红光、许宝强主编，2003；吴泽霖主编，1990；Bvarfield, 1997。

自文化相对论成为人类学界共识之后，主位视角是一种主流观点，强调进入当地文化本身，以当地人之眼观当地之人、之事。当进入比较文化的脉络里，当我们力图回答不同文化之间的异同时，在主、客位之间穿梭更显得意义重大。诚如拉乌尔·纳罗尔所言“主位是对具体文化中的特有概念的研究，而客位则是为普遍的泛文化研究而进行的概念研究”（Naroll, 1973: 2, 转引自哈里斯, 2006）。这种定义主位与客位的方法规避了认识论中的诸多问题。许烺光用了一个形象的比喻来概括这种具体文化中的特有以及抽象的普遍的泛文化概念研究，从而跨越了主、客位之纠葛。这个比喻就是营养学领域中的维他命范畴。

在许烺光最成熟的理论著作《家元——日本的真髓》第七章文末，他这样写道：“我们用这个概念（网的优位^①与属性的优位，见图 1）可以达到什么？”（许烺光, 2000: 85）

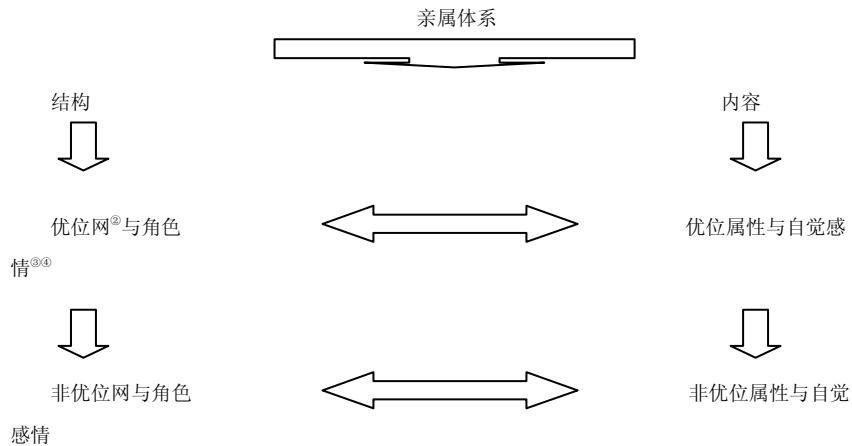


图 1 网的优位与属性的优位

^① 许烺光认为每个核心家庭中至少有八个基本的人伦之网 (dyad)，父-子，母-子，父-女，母-女，夫-妻，兄弟-兄弟，姊妹-姊妹，姊妹-兄弟。(Hsu, 1961, 1965, 1971)

^② 优位网也被其他学者称为亲属制度主轴，英文为 Dominant Kinship Dyad。许烺光认为在每个核心家庭中，不可能给予上述八个人伦网同等重要性，当一个网被提升到最重要的位置时，它往往会修正、扩大、减低、乃至排除该亲属集团中其他网的关系，这样的网称之为优位网，其他的网则称之为非优位网 (Hsu, 1971: 158-245)。

^③ 许烺光认为，八种基本人伦之网具有固定的属性，如夫妻网具有间断性、排他性、性爱、自愿性；父子网具有延续性、包容性、无性爱、权威性等等。优位网的固有属性叫做优位属性，同时系统中其余网的属性叫非优位属性，优位属性对于非优位属性具有很大影响：通常会掩盖非优位属性的行为表现 (许烺光, 2000: 78)。

^④ 网的属性指代种种互动的行为特色，它决定了人们感觉与态度的韧性与强度，这叫做自觉情感，自觉情感也与角色对应 (许烺光, 2000: 79)。

“我想，答案可用营养领域中的一个比喻来帮忙，所有人都知道事物跟建构我们的身体有关，我们不需要深奥的研究就能确定这点，为了达到平常我们自己与孩子果腹的目的，知道肉和菜或鸡碎与面包，多少就够了，然而仅仅用这种条件来区分食物无法使我们发展出食物科学与膳食艺术，为了确定什么食物对人体的哪个部分做什么，或对人体的成长，失调，健康做什么，食品分析师必须发展出像氨基酸，碳水化合物以及尤其是维他命这样的概念等新的分析范畴。有着这些新范畴之助，营养学家就可以精确地定出若干有机化合物的重要性……靠了这些努力，营养师才能更有自信来替病人，营养不良者，成长中的婴儿，以及衰老者调配食品。”（许烺光，2000：85-86）

紧接着，许烺光论述到：“我不怕别人说我自负，我说我们的优位亲属网假设，按照结构与内容和优位网与优位属性，来看亲属体系以企图走向类似的方向，它允诺像维他命理论那样把事物成分和身体健康与疾病连接起来，把亲属的要素与种种社会文化发展连接起来。”（许烺光，2000：86）

从上面的引文可以看到，许烺光运用优位网络这个分析框架，有效地弥合了主客位的沟壑：如果把不同文化当作有机体，如何看清这些文化究竟有哪些本质的不同，如何衡量具体的文化有机体现状与其能达到的最理想状态之间的距离，某个具体的文化有机体究竟病在哪儿？存在着怎样的文化上的“营养不良”？单纯的主位或客位研究逻辑，最容易陷入的是这样一种粗暴逻辑：简单地以 A 国文化模式检验 B 国文化模式，或以 A 国主位的 Q 理论来检验 B 国的现实。优位网的优势在于：兼顾了普遍性与特殊性，既看到了文化的相对性，又巧妙地给出了文化可以比较的路径。这一路径就是以优位网为分析基础的维他命式分析模式：一方面，优位网是一个抽象的超越具体的分析范畴，如同维他命这个概念一样。不同人体都有且都需要维他命，不同文化有机体都有也都需要优位网。另一方面，人体维他命的结构特征，反映了具体人体的健康特征，不同文化的优位网特征，则可以反映不同文化有机体的发展特征。如前页注 3 所述，许烺光认为在每个核心家庭中，不可能给予八个人伦网同等重要性，当其中一个人伦网，如父子网被提升到最重要的位置时，它往往会修正、扩大、减低、乃至排除该亲属集团中其他网的关系，这一被优先的人伦关系恰恰就是不同文化的本质分野。如：美国的优位网是夫妻人伦，即夫妻网，或

叫做夫妻轴，印度的优位网是母子网，或曰母子轴；中国的优位网是父子网，或曰父子轴。优位网可以渗透到社会的各个部分，它是一种文化中“维他命”的分析模式，优位网还是一个丰富的分析框架，它可以将不同文化的价值取向、不同文化中亲属的连带关系、情感取向、心理图式以及社会进步的动力学特征等以类似于食物的能量构成图展现出来。既能看出各个社会有机体何以正常运转，又可以看出其不同的“营养构成”。

建立了文化比较的逻辑起点：在普遍性基础上的特殊性，使得文化有了比较的逻辑前提和平等对话的余地。“我的确主张我们能用这样的假说来解明日本社会与文化的许多秘密——日本的成败与危险。有了这个信念，我们将进行检查日本的亲属体系，并把它与中国的亲属体系做对比”（许烺光，2000：86）。

1967年，在英文著作“Clan, Caste and Club”（《宗族，种姓与社团》）中，许烺光就非常清晰地表达了这种超越主客位的新思路，并成功地运用于对中国、印度、美国这三大不同文化的分析与比较。读者会发现许烺光是如何用优位网这个概念展开了不同文化的整体性的特异图景。在本文的下一小节将充分展开其论述过程。《家元——日本的真髓》则是在这本著作上将“维他命”分析模式继续发扬光大，并臻完善的作品。其晚年的《彻底个人主义的省思》则是在“维他命”分析的基础上，对各大文化尤其以个人主义为核心的美国文化提出了文化健康处方。综观许烺光的海外研究，基本上是一个不断完善“维他命”分析模式的过程。

二、“三个世界”——中国、印度与美国的世界观比较

在主、客位之辨进入学者的视野之前，西方学者或多或少地带有西方中心主义，从而对非西方文明进行过较为简单粗暴的比较与归纳，连马克斯·韦伯这样的学术大师也未能免俗。《印度宗教：印度教和佛教的社会学》中，韦伯助长了这样一个误解：“印度教徒，埃及人和阿拉伯人都是东方人”，从而为“印度文明与中国文明以及日本文明一样都是东方文明的一种”的认识扫清了障碍（转引自许烺光，2002b：1）。

许烺光在其著作《宗族、种姓与社团》中，开宗明义地说道：“本

书将针对印度、中国和美国的生活方式或世界观，提出一种假说，这一假设认为，中国人是情境为中心的世界观，美国人是个人主义中心的世界观，印度是超自然中心的世界观，三者与实践模式上各自相异，在观念中也大不相同。”（许烺光，2002b：2）

许烺光的假说分为三个层次，首先，他认为人类为了延续自己，必须要有团体，而家庭是所有文化类型社会中最初的团体，每个社会的家庭都有相同的基本家属关系，但是特定的亲属关系可以比其他关系更占优势，这就是优位网，而这会培育出不同的价值取向，以及人际关系特征与心理图式。

以中国为代表的情境中心的世界观，其优位网为父子网，其世界观特征是：“以一种持久的联结，把个人连结到家庭和宗族之中，个人会受到相互依赖的制约，亲属结构无论扩展到多广，都建立在双亲-子女这个三位体所代表的血缘与婚姻关系中，其成员或者是这种人际网络的接受者或者是给予者。”置身于此人际关系中，他不断地区分内外，始终以内/外二元对立的方式理解外部世界，他的“真理”因情境而不同，也就是说，以“情境中心的中国人，事实上倾向于具有多重标准”（许烺光，2002b：3）。因而，他们在不同场合采取不同行动，不会感到内疚，慈善是为了改变自己、祖先和子孙的命运，但他不必有压力或意愿去援助外部世界的受压迫者，因为“其行为的首要指针是自己的地位，自己的原初团体在既定事物格局中的地位，以及如何改善这种地位的知识，但他却很少考量整体社会中团体间关系的正义或不正义，也毫无改变这种关系的意愿。结果，在整个历史上，因为缺乏变化的内在原动力，中国社会明显地是倾向于静止的”（许烺光 b，2002：3）。

个人中心的世界观，其基础是夫妻网这一优位网，由于缺乏永久的家庭与宗族基础，个人对环境和生活的取向是自我依赖，许烺光引用美国哲学之父爱默生的语句概述这种情感模式：“要成为一个像样的人，就必须是一个自行其是者，要想获得不朽的荣誉，就本不应受善的名义所困，而必须探求他是否是真善，结果，除了自我的身心一致外，没有任何东西可称为神圣”。在这种模式中，他们把依赖别人和被别人依赖视为不可容忍。“如果世界跟他自己的期望不符，他就必须加以改造，他倾向于保持一种普遍性的爱与恨，这恰恰是情境中心的中国人难以做到的。”“在某些特定的时间，这种人可能会因环境的逼迫，而屈从于不同行为准则与组织的要求，进而产生内在冲突，

这些准则与要求常常成为个人反抗以及团体改革的导火索”。结果，“综观历史，以美国为最新代表的西方社会，便因为具有巨大的内在动力，而倾向于发生引人注目的变动。”（许烺光，2002b：4）

以超自然主义为中心的世界观，由于其优位网是母子网，它与父子关系不同：没有母亲能是儿子，没有儿子能是母亲，一句话，母子之间的轴线，是非连续的，从情感模式上看，它和父子网不同，它是片面依赖，而不是相互依赖。儿子对母亲的依赖，从心理学上，可以认为是超自然的依赖，又因为母子网优位下，其家庭与亲族的连接比较短暂，但又不像个人中心的世界那么短暂，它强调绝对真理，印度教徒和西方人一样沉迷于抽象真理，但他们是通过神秘主义来抵达，而不像现代西方人依靠科学。在印度教徒中，因种姓的存在，不同身份的人存在不同的法（或曰达摩），这和情境中心的中国人有类似之处。但中国人认为差别还是可变的，而印度人因将世俗的存在视为短暂的幻觉，因而不承认任何转变的可能。超自然中心的世界观，使得“印度教社会努力寻求与最高主宰以及其显现物之间的密切联系”，因而人际关系反而是片面依赖的。片面依赖意味着，“个人不一定要回报他所接受的一切”。那么一个非互惠社会何以存在与维系呢？许烺光引用印度学者的论述言道：“演化运行的万事万物，其基础是存在于梵（Brahman）这种不可改变的永恒之中，‘梵’并不引起什么，造成什么，和决定什么，但有了‘梵’，万事万物存，没有‘梵’，万事万物则减。”也就是说，印度教社会中人们之间的施与受，是因为“法”，给予者因为“法”而给予，接受者因为“法”而接受，则人们不必觉得互有亏欠。因为印度教自成一体的阐释框架，使得“信奉印度教的印度社会，充满了一种无法导致其任何真正变革的内在动力。”（许烺光，2002b：5-6）

“一个社会是动态的成长或是停滞不前，在相当程度上取决于该社会是否能产生出更多的新的社会团体，本书的基本目的，便是要揭示：那些引导人际关系并决定中国人，印度人，美国人世界观的心理文化取向，如何影响社会团体的发展。”（许烺光，2002b：7）

关于社会进步与人际聚合的方式，另外一位社会学大家——涂尔干的贡献堪称伟大，在有关社会分工与社会进步的论述中，至今罕有人超越。许烺光独辟蹊径地引介了一个涂尔干尚未展开论述的概念——“社会连带”，来建筑自己的理论大厦。许烺光认为这一在涂尔干的《自杀论》中提到的术语，并未被其本人与学生认真地阐述过，

但其独特的双层含义对于理解社会成员的人际关系有着重要指导意义：连带，表层含义是指社会中所有角色间独特的关系模式，深层含义是它不仅指人际关系，而且指某一特定社会团体成员之间以及各团体之间，心理与行为上的凝聚性或向心性。（许烺光，2002b：10）

具体来说，中国人具有亲族连带，印度人则是等级连带，而美国人则是契约连带。在其双重意义上，更重要的是第二层意义：在人际关系中发生作用的重要原则，在行为与心理凝聚力方面所起到的影响作用。比如：“中国的宗族不仅是其成员超出亲族而相互连结的团体，而且在一段漫长的历史时期内，比起社会中存在的种姓与社团更具凝聚力，因为这种人际连带鼓励人们总是从处于其亲族团体的内外之别，而不是从真理或超自然或者问题本身去观察世界，进行实践。”（许烺光，2002b：11）

许烺光认为所有社会都可能兼具各种模式，因为任何社会想要维持下去，必须满足一些功能性条件，但是，不同的是，以何种世界观为主导，并且削弱或掩盖其他心理文化及其对应行为模式。

这便是维他命分析模式的优势，它按照一些建立的新范畴，如：何种中心的价值取向、何种优位关系、何种次级群体、何种连带关系等将三个不同国家的文化以类似于食物的能量构成图展现出来。既能看出各个社会有机体何以正常运转，又可以看出其不同的“营养构成”。（如表1）

表1 中国人、美国人、印度人文化图示比较 ^①			
	中国人	美国人	印度人
核心世界观	情境中心	个人中心	超自然中心
真理观	多重真理	普遍真理（科学）	普遍真理（宗教）
情感取向	互相依赖	自我依赖	片面依赖
优位网	父子	夫妻	母子
连带逻辑	亲族	契约	等级
心理图	亲族团体不可转	亲族团体可转	不可转换的自我；

^① 本图表为笔者根据许烺光的论述综合编制。

式	换； 外部世界可以转换。	换； 种姓可转换； 无限的内部世界。	可转换的次级内部世界或社团。
社会进步	个人倾向于改变自己 和亲族成员的命运， 无改变社会之动力。 社会总体倾向静止。	个人倾向于改变自己 命运，如有阻碍， 倾向于改变社会。 社会总体倾向变革。	个人无改变个人命运 动力，无改变社会动力。 社会总体因缺乏变革动力， 长期处于静止。

以上图示，在“维他命”分析模式下，不同文化的具体景观得以纤毫毕现，然而，中国、美国、印度三国毕竟有着极为相异的文化传统与社会结构，在这三者间进行文化比较固然会较易得出鲜明的结论，但却无法看出许烺光的“维他命”心理文化分析框架的显著优势，在讨论中日文化的“异同”时，这种文化比较模式才更加凸显优势，因为中日文化同源，而且按照许烺光的优位网络理论，中国与日本均以父子网络或曰父子轴为优位网络。在强烈的趋同文化传统与模式中，比较两个文明之特点，许烺光的著作《家元——日本的真髓》将他的分析方法发挥到了极致，也标志着其独特的理论框架业已成熟。

三、 家元——中日现代化道路趋异的关键

许烺光写作《家元——日本的真髓》一书（田野调查 1964-1965，第一次成书，《日本的亲属与家元》于 1971 年，第二次成书于 1974 年）时，正是日本战后经济高速增长（1955-1973）的阶段，据资料记载，在 1973 年，即经济高速增长时期的“终点”年份，日本的实际 GNP 达到 1946 年的 11 倍，达到战前水平（1934-1936 年）的 7.7 倍。日本的人均 GNP 从 50 年代不及美国的 1/10，增长到相当于美国的 60 %。这样的增长速度在日本的历史上是空前的，在世界的历史上也是少有的（桥本寿朗等，2001： 19）。

“日本是怎样做到这些呢？他们怎能超越地理限制来不仅消除了营养不良与饥饿，还达成工业化？什么条件使日本能从覆败的灰烬这么迅速地再站起来呢？日本怎么解决一个完全靠与其他国家贸易

的国家问题呢？日本对其他开发中国家提供了什么教训呢？日本经验对其他工业先进国家在面对工业的外来上提供了什么指针吗？”（许烺光，2000：6）

“对于日本的经济奇迹我们马上会想到一个轻易的解释。日本的模仿热与模仿的成功，许多美国访客觉得日本人变得多么美国化了……”“以后在 1964-1965 年我到日本的长期旅居期间，一再很惊讶日本人就像以前遵行中国的榜样般地那么热心地采取西洋尤其是美国的方式……”（许烺光，2000:6）

“然而，模仿力强绝对不是对日本的特性与优点的令人满意的解释。例如如果只有模仿那么重要而日本那么会模仿的话，那么其他低度开发国家为什么不学学日本的样子？此外许多今天日本的大工商财阀在明治以前的时代就已经是大商号了。”（许烺光，2000:10）

“另一个对日本的急剧经济发展的解释，尤其是与中国发生情况的对照，非常依赖源于美国的社会、心理学理论。贝拉在《德川宗教》（Bellah, 1957）一书中，说道‘中国的特征在于以整合性的价值观为尚，日本的特征则在于以政治的或目标达成的价值观为尚……一个以重视整合的价值观为其特征的社会，比起目标达成或适应之类，更关心系统的维持：比起权力或财富，更关心团结。’”（许烺光，2000:11）

“然而这些有趣的观察与这些事实并不符合，如果中国真以整合性的价值观为尚的话，那么中国人就不会被孙逸仙大夫说成是‘一盘散沙’了，而且他们在王朝时代会对皇帝更尽忠，在西洋施压以后也应该会表现出更大的爱国热忱，反之，如果日本不过以重西洋式的目标达成为其特征的话，那么日本人就应该比今天更个人主义得多，更不顺从权威与团体的压力，历史上，中国人似乎比日本人的行动要个人主义得多，而日本人实质上比中国人要爱国得多。”（许烺光，2000:11）

“这里要说的是，只是我认为日本和中国并没有基本上不同的价值观，日本人与中国不同的地方在于各自的人类组织的模式，使得类似的价值观透过它们用不同的方式来表示。”（许烺光，2000:11）

对中日之间不同的人类组织模式以及相同的价值观，许烺光的描述是：中国与日本同为父子优位网，但产生了两种不同的次级集团。中国的最重要次级集团为氏族，日本的最重要次级集团为家元。按照许烺光的假设，相对于亲子关系组成的初级亲属组织，植根于亲属关系中特定类型的网优位（dyadic dominance），决定了部落或国家的次

级集团，中国的父子优位网决定了中国的最重要次级集团为氏族，印度的母子优位网决定了印度的最重要次级集团为种姓，美国的夫妻优位网决定了美国的最重要次级集团为俱乐部。同为父子优位网，日本却生发出独特的次级集团，那就是家元（iemoto）。许烺光认为，尽管中国与日本同为父子优位网，但是，日本的父子优位网具有独特之处：^①一是它以单嗣继承或一个儿子的继承为特色，这样一来，非嗣子的儿子在原有的亲属集团中并无正当位置，为了获得心理均衡，他必须脱离原来的亲属制度在外部寻求认同，但又不能以个人的力量去寻求位置，他被要求寻求庇护，这样，日本人倾向于在亲属制度之外的家元（包括军队、大学、庙宇、手工作坊等）中寻求依赖性很强的家元关系（师傅-徒弟，上司-下属等）；二是在亲属关系中，母子网具有亚优位的地位，这使得日本人较之中国人更为依赖、柔顺、忠诚。如同儿子对母亲的感情。

以此生发出的“家元”制度之所以是日本最重要最典型的次级集团，主要因为，“家元”广泛存在于日本人口占70%的都市里；“家元”与中国的“氏族”不同，它完全不受空间的制约，可以适应非常复杂的现代社会与文化。相对于中国初级的“家”和次级的“氏族”，日本衍生的次级集团“家元”的以下属性更突出：即更加强化的权威性、非常重要的自愿性，以及包容性。

“亲属何以成了中国在和西洋接触百年后仍无法完成现代工业化的主要绊脚石：在中国，即使经济效益最高的农地面积是七英亩，但大部分中国农地都一再分割成更小块。其实，中国人一定也跟日本人一样有同样的经济需求，但大部分人都尽可能躲避当赘婿和避免收养，而无论亲戚有多分散，都大费周章去找到他们以建立关系。而日本亲属并不妨碍现代工业化，因为日本的亲属体系中单嗣继承促使未得继承的儿子另谋前程，而且相较于中国，日本的初级集团（家^②，ie）以及尤其是次级集团（同族^③，dozoku，家元，iemoto）的成员较不严格，因而比较能对变迁的状况做出反应。”（许烺光，2000：68）

^① 本段论述综合引自许烺光《家元——日本的真髓》第53、67、137-138页。

^② 日本人的家 ie，翻译成英文为 household，与中国人的家（home）不同，没有亲属关系或婚姻关系的人可以变成日本的家的成员。（许烺光，2000：XVII）

^③ 对应于中国的氏族（clan），日本的同族并非完全基于血缘的父系亲属集团，而是一种法人团体（corporation），由本家和几个分家组成，分家绝对屈从于本家，然而某些分家或其成员可能与本家的成员没有血亲或姻亲的关系，另一方面，即使分家与本家有亲属纽带的关系，当分家搬走后，就不再是同族的一部分。（许烺光，2000：XVII）

许烺光还以历史的动态视角阐释了家元的时空延宕，“在农耕时期，家元的精神本身以同族的方式来表达”，而当现代文明进入日本的时候，“家元的精神可以盛行于并不正式具有家元的实业家，工业劳动者，教师，教授，现代大学的学生之间”，“其精神在老与少，前期生与后期生，上司与部属之间的那种全包性与近乎打不破的发号施令一服从，施助—依赖关系上非常明显”（许烺光，2000:136）。

总之，对于日本人与中国人来说，他们的情感模式更倾向于角色与自觉情感之间强烈的彼此联系，“个人之所以辛勤工作并非为了维持他的社会心理和谐（笔者注：因为工作不是自觉情感的目标），而是因为工作只是表达他与他处于特定社会关系的人的感觉（关怀，奉献，诸如此类）。对中国人而言，角色与自觉情感是在亲属纽带及其最直接的延伸的范围内连结起来，而对日本人来说，其社会组织使它们能离家更远，他们在更大的人的领域——家元——中连结着”（许烺光，2000:137）。

许烺光认为，正是这样，通过家元制度，日本人得以既保留了传统的生活方式，又以能让社会成员投诸自觉情感的家元制度，而很好地接纳了西方的各种现代组织建制，如公司，现代政府等。中国的失败之处则在于，在亲属制度之外，没有类似家元制度这样的中介组织，从而使得西方的外来组织制度无法被消化，导致社会成员的角色与自觉情感的相互分离，产生了社会心理不和谐，而为了和谐，就只能西学为体，中学为用，制度与骨子里的文化相分离。

至此，许烺光也成为第一个运用微妙的心理与情感分析，通过国民性格分析，在相同中发现差异，来解释文化同源的中日两国何以在现代化道路上趋异的世界级学者。

在《家元》一书中，许烺光扩展了“维他命”分析模式，对中，印，美三国的比较，基本上是基于优位网假设，而在中日比较中，许烺光解决了一个难题：即在相同优位网即同为父子网的基础上，何以产生不同的文化面貌尤其是现代化发展的进路，许的研究说明，维他命分析模式是一种方法论，不断地挖掘此文化与彼文化同中有异，异中有同的关键点，中日的这个关键点是次级团体。对于日本而言，其文化真髓在“家元”二字。按照维他命式的分析模式，以亲属制度的不断深入分析：从优位网到次级团体，在“我者”文化与“他者”文化之间的不停穿梭，使得许烺光的跨文化研究呈现出不一样的力度。

四、维他命模式下的文化纠偏“处方”

许烺光在《彻底个人主义的省思——心理人类学论文集》中，以美国为例，表述了个人主义取向的悖论：个人主义尽管在各个方面增加了人类的福祉，提供了更多社会进步的可能性，尤其因个人主义取向使得社会中的公民将高度的关注和努力投诸个人身上，使得美国社会的慈善事业和科学基础如此让人引以为自豪。但是，任何一种文化形态都不可避免带来困境：许烺光认为美国本土的越轨、病态心理、习惯性犯罪，从文化上解释，都可以归纳为：个人主义的双刃剑效应。

许烺光认为，彻底个人主义的自我依赖属性其特性由“竞争”和“创新”构成，竞争和创新除了带来进步，还会带来对社会的威胁。“我们以为竞争是在遵守规则和骑士风度中进行，没有了解到每一个成功幸运者的背后有着成千的失败者，当失败意味着失去自尊时，竞争便变成狗咬狗的行为”。“我们以为创新是在科学进步和艺术成就中进行，没有注意到创新同时也意味着对常态、习俗和道德规范的叛逆”（许烺光，2002a：7）。

个人主义与顺从，个人主义与虚幻的人际关系，个人主义与组织化的这些关系之间都充满了相反相成的吊诡：由于社团是美国人最重要的次级群体，一个美国人为了成功，必须加入或维持一个团体成员的身份，这是导致顺从的原因，他或她会为了维持自己的位置，来顺从自己属意社团的规范；个人主义使得人们受限于自我中心，因此他（她）无法忍受挫败或自己的领先地位被取代，在此基础上，人际关系是极其脆弱的，更类似于一种达成自我实现的工具，全然没有东方人的自治；对于一个复杂社会来说，组织数量的多寡与强调个人主义的程度成正比，于是，一场有趣的追逐开始了——“以我们的色情文学，淫秽販售，演艺事业中的性暴露等问题为例：日渐激烈的竞争，将迫使代理商，制作人和艺术家运用更新奇的手法促销，我们不知不觉的被迫运用更加组织化的方法，来检查，规范，逮捕和惩罚那些做得太过火的嫌犯……学校里的学生运用新的方法逃避规则，财团和法人雇佣专家来钻法律的漏洞，并且采用新的途径来影响政府的公共部门。整个结果是政府被迫要将组织扩展与严密化”（许烺光，2002a：12-13）。显然，越轨行为想要得逞，也要走上组织化、集团化的道路。

对于个人主义这一文化模式的病症，许烺光开出的纠偏处方是采取有限度（Qualified）的个人主义，而非彻底的个人主义。许烺光认

为：“人类的意识形态，技术和组织形式，都是在社会文化脉络中运作的，这些社会文化脉络不仅决定了它们的意义，也决定了它们的结果。”这就是“美国之梦”与“美国之痛”同时并存的原因。许烺光提出的有限度个人主义文化模式之范例是英国。“英国的个人主义直到近代仍相当有限，对于平等和自由的要求，基本上只集中在政治的领域内，很少扩及经济，特别是社会的领域，皇室，贵族，阶级，教会传统，以及地方社群都限制了个人主义的狂飙”（许烺光，2002a: 17）。

对于中国的现代化之谜，许烺光运用其文化模式的比较研究，给出了极为巧妙的洞见。“中国和美国的社会组织还是有着显著的不同之处，并且这些不同反映了两种文化，两种人民不同的性格。”“虽然美国的公司，组织，机构和工会，冲突并非罕见，但这些团体通常生命较长，生存能力旺盛，而比较容易扩展，大部分中国式组织则一开始时前景看好，但后来逐渐暗淡。在古代中国，唯一能享长寿的组织是根据具体关系所建立，像村落、郡县和贸易关系。中国人对抽象的意识形态或遥不可及的事物并不热衷，美国人会全心全意地支持某一特定政府或政党，虽然不免有游离分子，但在中国，即使在国民党的巅峰时期，依然有许多的叛党者。”（许烺光，2002a: 75-76）

许烺光还援引历史指出，在美国，任何知名人物更换政治立场都是一件受到人们唾弃的行为，而在中国，则无虞。朝代更迭频繁的中国，为新朝廷服务的官员是主流。当然，并不是说没有殉道者。许烺光分析道，中国义士所反对的往往是违反祖先传统的人，而并不是“道”本身。比如，1519年，许多朝廷高官宁被处死和放逐，也不愿支持皇帝为了享乐而离开京城。然而在美国，多的是为了维护宪法而献身的人，而不是为了维护传统。对于美国人来说，惟一的“传统”是以自由和平等之名，为自己和子孙后代维护此一风范（笔者注：即宪法精神这一抽象价值）。许烺光总结道：“中国人常用具体的（concrete）过去来诠释现在，美国人则基于对未来的想象（imagined），因而对现在有极强的感觉。”（许烺光，2002a: 76）

在《彻底个人主义的省思——心理人类学论文集》的另一个章节里，许烺光还有一番有趣的话：“唯有那些心理异常或濒临异常的人，才会受制于过去或被某些强迫行为所影响”。（许烺光，2002a: 199）这句话的本意是用来说明人类学的性格研究何以可以脱离深度心理分析，但用在此处，未尝不能用来类比“中国人之病”。

正如前文所述，许烺光先生“维他命”模式下的文化比较分析跨越了主客位的鸿沟，对此，他有着自觉的认知，在《彻底个人主义的省思——心理人类学论文集》的最后一章《文化人类学家的文化问题》中，他援引马林诺夫斯基田野笔记和民族志作品之间的矛盾冲突，揭开了主客位的矛盾，许烺光主要批评的正是马林诺夫斯基潜在的种族中心主义，它使得马林诺夫斯基无法真正在情感上成为当地人。以情感模式作为分析的侧重点，这一点只有人类学心理学派做得到，而该学派中，以许烺光先生的论述最为精当——“在人类社会里，人与人是透过角色（实用性）和情感（感觉）来建立关系。尽管，人类学并没有人深入地剖析角色与情感的差异（笔者注：这里，许烺光在自谦，关于角色与自觉情感的相合或相离，在《家元——日本的真髓》中有明确阐述），但是，情感始终是人类存在本质中非常重要的一部分，它握有把握我们定义‘生命意义’的秘密”。“我们的角色种类虽然随着复杂化工业社会的成长发展而增加，但是我们的情感世界却并没有改变”（许烺光，2002a：522-523）。此为情感之重要性之论述。“但是，西方情感运作模式和其他文化（如中国、日本与美拉尼亚等）不同，西方人和其他人可能经验相同的爱与恨以及绝望，但是他们这些情感的方式以及导致这些情感的原因则相当不一样”（许烺光，2002a：523）。这里，马林诺夫斯基所面临的情感问题，不是爱与恨以及绝望的问题，而是以当地人的方式与当地人产生联系的方式。情感模式的共鸣是其中应有之义。

除了要以当地人的情感去感受，当地人的感知去感知，还需要对自己的文化有系统的了解，许烺光指出，“不管人类学家研究哪一个社会（或村落），他都不免会以自己的社会文化背景做某种程度的比较。他一定会以自己文化的滤镜来看其他的行为方式”（许烺光，2002a：535）。需要注意的是摒弃随意的比较法（Offhand comparisons），因为未被系统研究的资料，通常被抽离其文化脉络。“避免人类学家以自己内化的文化滤镜来诠释异国文化的方法，就是采用明确的系统比较法”。

在这一篇章里，许烺光详细论述了在主位与客位之间穿梭的必要性。“维他命”模式即为他心目中较为明确的系统比较法。

可见，“维他命”模式不仅能提供中国之病，美国之病的纠偏处方，还可以反思人类学者之病，即自我之镜与他人之镜之间的冲突。这种以情感心理模式为切入点的文化比较框架给予所有致力于进入

他者文化的研究者以重要启迪，同时也留下了可供发展的空间。

五、对“维他命”模式的扬弃

在《彻底个人主义的省思》一书的序言部分，许烺光的学生暨该书的译者许木柱转引了人类学家 H. 瑟瑞(Hendrick Serrie)在 2001 年第一期《美国人类学家》(American Anthropologist)中对许烺光学术成就的评价，“Serrie 教授精辟地点出了许教授研究的特点，‘许独特地结合了中国与西方的知识取向，一如他独特地结合了人格与社会结构的分析’”(转引自许烺光，2002a: xxv)。这正是因为许烺光跨越了主客位的困扰，才能在中与西之间，微观与宏观之间游刃有余。

结合许烺光本人的生命历程，他在学术上成就别具一格的超脱模式，或许与他的边缘人经历有关。《边缘人》是一部口述体的回忆录，在该书的前言中，许烺光这样回顾自己的一生：“我的大半生可以说是完全致力于分析，讲授及促进全世界不同文化之间的了解中渡过。”“我是个边缘人(marginal man)，随时接触到不同的文化，亲身体验到不同文化面在内心互相摩擦的边界。”(许烺光，1997: 1)

这或许是他能做出如此系统的比较研究的独特资源，但许烺光的“维他命”模式在如下几个方面也有待拓展。

(一) 历史局限性问题的

任何人文研究都是历史研究，许烺光之所以能顺利建立起鲜明的维他命分析模式来直接比对中国、美国、印度、日本这几种文明，是因为他进行田野调查与著书立说的阶段，全球化尚未波及到地球的每一个角落，中国、印度、日本不管从哪方面看，“小传统”的基础都还在。这些小传统是这三种同中有异的东方文明与美国为代表的个人主义西方文明取向相区分的保证。但是，以现在的情形来看，在某种程度上来说，中国显得比美国还要个人主义，或者说是彻底的，粗暴的，违背契约精神的个人主义成为当下中国不可抗拒的潮流。对这一点，阎云翔在其《私人生活的变革：一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系》中有充分的体认。他在其中译本前言中论道，许烺光的成名作《祖荫下》表明，每一个中国人都是生在祖荫下，长在祖荫下，并通过延续祖荫的努力来赋予短暂的肉体以永恒的意义。“这实际上

并不标新立异，近百年来中国文化的历次变革都是以觉醒的个人反抗祖荫的控制为特征的。”“知识精英都认为只有彻底改造传统的文化人格，才能塑造新的独立、自立、自主的个人，并由此实现现代化大业。”以上是阎云翔进行田野调查的假设。在对黑龙江省下岬村进行了跨度为 12 年的研究后，阎云翔几乎不敢相信自己的新发现：“走出祖荫的个人似乎并没有获得真正独立自立个性，恰恰相反，摆脱了传统伦理束缚的个人往往表现出一种极端功利化的自我中心取向，在一味伸张个人权利的同时拒绝履行自己的义务，在依靠他人支持的情况下满足自己的物质欲望。”（阎云翔，2009：3）

对于这样一个结果，许烺光先生尚未预见，那就是借用“个人主义”去纠偏中国静止不变的传统文化，却只获得“个人主义”之“弊”而无“个人主义”之“利”。这也可以理解，宗族在农村的式微，预示着中国人的传统情感模式连根拔起，与此同时又没能建立起具有契约精神的社团与俱乐部，从而产生了社会心理不均衡。

以上只是笔者的一个代为论述的假设。在许烺光的“维他命”模式中，已经将中国文化的进路定义为“个人倾向于改变己和亲族成员的命运，无改变社会之动力。社会总体倾向于静止”。但实际上，无论从哪个角度衡量，中国社会总体已经发生了天翻地覆的变化，中国人的情感逻辑也发生了变化，但其异化的原因至今没有被解说。正如阎云翔所言：“我最想说的是‘未完待续’这四个字。希望能在不远的未来解释为何冲出祖荫的私人生活变革并没有产生独立自主的新人”（阎云翔，2009：5）。

这或许也是许烺光的“维他命”模式有待继续发展的空间。

（二）“平均社会人”问题

正如经济学里有经济人假设一样，许烺光的不同文化维他命模式也拥有一种同一文化模式下有一个平均社会人的假设。林顿、本尼迪克特以降，都是将一个社会的国民全部模式化为理想型的国民性格，当然，许烺光也受此影响，他虽然认为人有多层文化层面，但与社会其他成员互动的部分，就是社会性格，他认为，这是相对固定不变的。“为了有效生存，大多数正常运作的人都依自己的直观去行事，而最有利的生存之道是适应所处的社会，和同一社会的其他人保持良好的互动，并共同建立一个互利共生的社区”（许烺光，2002a：198）。这种论述和经济学里经济人的假设一样，充满着将人平庸化的危险，忽

略个人的文化选择，忽略了社会发展并不总是稳态、常态发展的现实。在希特勒统治下的德国，在苏俄统治下的俄罗斯，都不能将当时人的平均性格作为德国国民性格和俄罗斯国民性格。或者，换言之，用国民性格无法解释非常态社会人们的人际模式与情感模式。毕竟，平均化就意味着刻板化。模式研究不仅要面对解释社会变迁的压力，也要面对自身发展的压力，否则，模式研究容易陷入僵化的境地。

（三）思维模式问题

在许烺光的“维他命”模式中，存在着这样一个思维上的疏漏，就是人们在面对家庭以上的次级群体组织方式的时候，除了情感模式之外，更重要的是思维模式。比如，日本是将家元视为连接传统与现代的一个缓冲设置，而中国人同样有学校、军队、小作坊等，但却没有建立起这种传统与现代的连接，而是新角色与旧情感的分离。这实际上也是认知问题或曰思维模式问题，许烺光自己说，人在社会中存活是以其直观（Insight）而行事。而这恰恰反映了一种在本土文化影响下的思维模式。中国人的认知多以直觉、直观为主，而西方人则多以分析、理解为主，对“理性与分析”这种思维模式的习得与否，是中国与日本在现代化道路上分道扬镳的原因。日本经济的腾飞仰仗于日本人的思维方式的西化、科层制的精密化、宪法与民主制度的文明化等等，这些使西方现代制度文明在日本运行无恙。而中国却始终无法建立起西方的理性组织制度与宪政文明。这里面不仅仅有情感模式的问题，还有思维模式的问题。

而“直观”这种思维模式，也是许烺光的“维他命”模式成败的原因，其成在于：可以很快地摒弃无关的信息与资料，创造出自成一体的逻辑框架；其败则是因为直观性的思维模式没能让许烺光对于模式的建立给出更多具有说服力的论据。

诚如许烺光所言，现代、理性不过是晚近的词语，而情感则是亘古未尝有些微变化的恒量，但是以分析主义的思维模式来研究情感，才能真正在不同文化的情感模式中挥洒自如。毕竟，每一个人具有自我选择的能力，还有一些人具有超越性，这些都不能仅仅靠情感来解释。

从学术上来说，要想使情感产生阐释力量，必须使情感可分析，并且也需要对情感进行非成分的，而且超结构的“维他命”分析。在许烺光对情感的分析中，我们却意外地看到了弗洛伊德的“力比多分

析”，情感尚可与理性并列，但本能动机却无法对整个社会的文化与结构，尤其是许烺光力图达到的人格与社会结构的勾连给出终极的解释。

许烺光的所有海外研究都致力于世界各个文明之间的互相了解，力图让各个文明互相借鉴，纠正自己的文化之病，这种世界性学者的胸怀值得吾辈学人学习，而其未竟的事业：如对传统文化失落后的中国当代文化症候的纠偏以及对情感-心理-文化这多级分析框架的深化，更值得学人们为之奋斗。

参考文献：

- 哈里斯，马文，2006，《主位与客位辨异的评说与意义》，马光亭译，《民间文化论坛》第4期。
- 黄平、罗红光、许宝强主编，2003，《当代西方社会学人类学新词典》，长春：吉林人民出版社。
- 桥本寿朗、长谷川信、宫岛英昭，2001，《现代日本经济》，戴晓芙译，上海：上海财经大学出版社。
- 王铭铭，2008，《三圈说：二十世纪中国人类学汉人、“少数民族”与海外研究的文化遗产》。《复旦大学社会科学高等研究院学术通讯》第1期。
- 吴泽霖主编，1990，《人类学词典》，上海：上海辞书出版社。
- 许烺光，1997，《边缘人——许烺光回忆录》（许烺光著作集1），许烺光家属整理，台北：南天书局。
- ，2000，《家元——日本的真髓》（许烺光著作集8），于嘉云译，台北：南天书局。
- ，2002a，《彻底个人主义的省思》（许烺光著作集9），许木柱译，台北：南天书局。
- ，2002b，《宗族、种姓与社团》（许烺光著作集5），黄光国译，台北：南天书局。
- 亚当斯，威廉，2006，《人类学的哲学之根》，黄剑波、李文建译，桂林：广西师范大学出版社。
- 阎云翔，2009，《私人生活的变革：一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系》，龚小夏译，上海：上海书店出版社。
- Adams, William 1998, *The Philosophical Roots of Anthropology*. Stanford, Calif: CSLI Publications, Leland Stanford Junior University.
- Barfield, Thomas (ed.) 1997, *The Dictionary of Anthropology*. Oxford, Maiden: Blackwell Publishers Ltd.
- Bellah, Robert N., 1957, *Tokugawa Religion*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Hsu, Francis L.K. 1961, "Kinship and Ways of Life: An Exploration." In Francis L.K. Hsu (ed.), *Psychological Anthropology: Approaches to Culture and Personality*. Homewood, Illinois: Dorsey Press. 2nd Edition. Cambridge, Mass: Schenkman Publishing Co.
- 1965, "The Effect of Dominant Kinship Relationships on Kin and Non-kin Behavior: A

Hypothesis.” *American Anthropologist* 67.

——(ed.) 1971, *Kinship and Culture*. Chicago: Aldine Publishing Co.

作者单位：清华大学社会学系

责任编辑：罗 琳

文章来源：《社会学研究》2011 年第 4 期

中国社会学网 www.sociology.cass.cn