

人我關係之界定—— 「折衷自我」的現身

陸洛 輔仁大學心理學系

傳統上，中國人的自我並非一個獨立的實體，而是寓居在人我關係之中；並非跨情境穩定的特質，而是隨關係性質變化呈現；並非行為的指針，而是「道德人」在行為考量中應盡力克服的「我執」。中國人當然不是自我與他人界線不清或疆域模糊，但「互依包容的自我」確是傳統中國文化所型塑的「自我」內涵的核心。

然則，西風東漸之後，面對現代化與社會變遷的挑戰，現代華人社會中的中國人已發展出一套兼容並蓄中國傳統「互依包容的自我」及西方文化「獨立自足的自我」的「折衷自我」，而靈活彈性的「人我關係」的界定正是此「折衷自我」現身的前提。

本研究以焦點團體與個別訪談的質性研究方法，藉團體動力與深度訪談來刺探「自我」內涵與「人我關係」這樣抽象的概念，讓受訪者用豐富的生活體驗來詮釋「人我界限」如何劃定，並從中窺見「折衷自我」的現身，即現代華人兼顧「獨特性」與「互依性」需求的生活實踐。

關鍵詞： 人我關係，自我內涵，折衷自我

《本土心理學研究》，2003年12月，第20期，第139~207頁

一、緒論

在西方的心理學研究中，「自我」(self) 一直是一個相當重要且熱門的研究主題，以社會心理學為例，1988 年出版的第 21 卷 Berkowitz《實驗社會心理學的進展》(Advances in Experimental Social Psychology) 整本討論的都是「自我」，接著在 1989 與 1990 年出版的該書中也有專章討論「自我」。在西方的學術傳統中，「自我」的探索可溯自古希臘時代，尤其是亞里士多德的論述，而百年前對「自我」研究的關注(如內省法的爭議)，正是心理學獨立成爲一門學科的肇因之一。

其實，西方的價值體系一直十分強調個人對環境的掌控與自我潛能的實現。如此強勢的自我偏執當然會反映在心理學的「自我」研究中。在韋氏辭典中，與「自我」有關的詞便有 415 個之多，舉凡與「自我」有關的認知、氣質、情緒及個體行爲皆在其中(Webster, 1966)。楊中芳(1991)也列出了 11 個西方研究中常見的「自我」相關概念或名詞，如「自我認識」、「自我諧和」、「自我實現」等。但她也進一步指出，這些五花八門的「自我」概念所表徵的心理現象，其實是中國人無法感受、無從分辨的。追根究底，中國的價值體系並不強調個人去控制環境、表現自我、或實踐潛能，而是強調人境融合、自我克制及顧全大局。楊中芳(1991)因而認爲中國人的「自我」心理分化並不若西方人細緻。筆者同意要發展中國人自己的心理學，應先從發掘與分辨當代中國人能感受與理解的心理現象著手，但斷言中國人的「自我」分化不細，似有值得商榷之處，或許中國人關注的「自我」層面與西方人不同，而在這些受到關注之層面上的分化，理解與感受均比西方人細膩。易言之，「自我」的研究必須回歸到文化的脈絡之中，從分析東、西方文化對「自

我」的不同建構著手，始能發掘對理解中國人的自我有意義、有啓示的研究旨趣。

以下將分三部份來論述，第一部份說明文化與「自我」的關係，強調以非西方的文化框架探討「自我」的啓示性作用；第二部份回顧自我與他人關係的相關理論與研究成果，旨在突顯人我關係在中國人自我建構中的關鍵性角色；第三部份說明東西方文化的交流對人我關係的影響，藉此展現自我歷程與社會文化變遷的動態關係。

二、文獻回顧與理論分析

(一) 文化與自我

在社會科學領域中，「文化」與「自我」皆有多元的定義，而研究者探討此間關聯的研究取向與分析層次更是各異其趣。DeVos、Marsella 及 Hsu (1985) 將「文化中的自我」的研究層次分爲六種：(1)生態學取向，強調整體生態系統與人類系統的動態互動；(2)社會結構作爲文化一部份的取向，認爲社會行爲正是社會結構的表徵；(3)社會角色互動取向，直接關注社會結構與其成員所扮演的社會角色之間持續不斷的互動模式；(4)社會互動中的「自我」取向，強調適應是一個互動的社會性的概念，即行爲的適應與否取決於社會期待及其他的人際標準；(5)「人格」心理學結構的取向，此種心理分析關注的是「自我機制」(ego mechanism) 及固著的行爲模式，或稱情緒表達的風格；(6)生理取向，關注的是人類的生物遺傳，及衍生出人類行爲潛能的生理系統的演化。

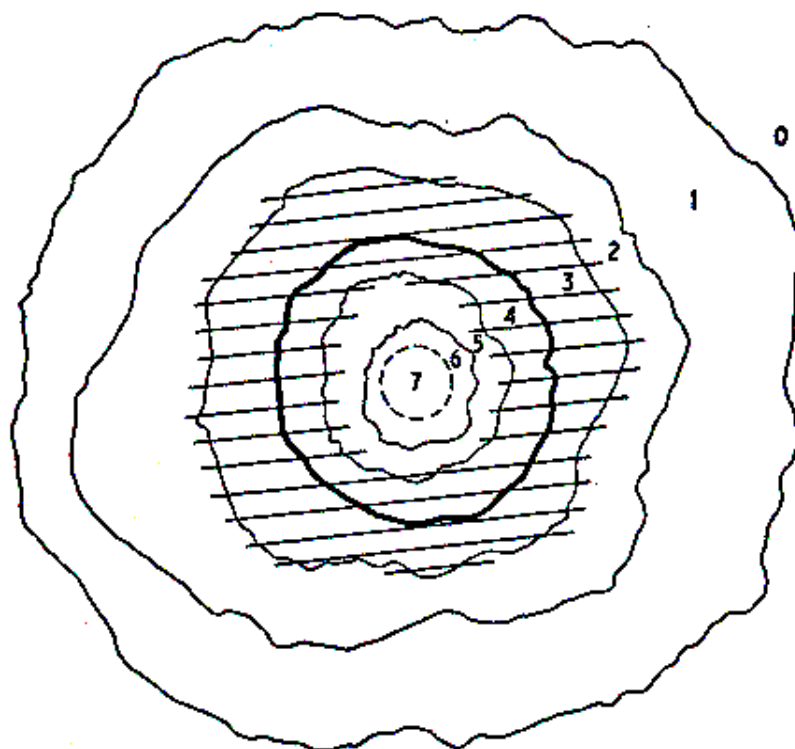
其實，將自我研究回歸到文化脈絡中後，我們不難發現：在不同的文化中，人類皆有意識地體驗自我，而此種自我體驗既不完全導因於或反映永恆的人格結構，如「自我機制」，也非全然源於社

會結構。因此，社會文化取向與心理、生理取向的研究應是相輔相成、互相啓迪的。

1. 許烺光的「心理社會圖」

許烺光在其人類學研究中，一直倡導比較的、互動的（comparative interactionist）觀點，他所提出的「心理社會圖」（psychosociogram）（Hsu, 1971）（見圖 1）更突破了西方心理學中狹隘的心理分析取向，而採社會文化取向，闡述了個人存在追求其自身的心理需求（psychic demand）與社會文化要求間的動態平衡（homeostasis），文化於焉創造了各種不同形式的自我。

許氏的「心理社會圖」的建構始於他對西方心理學中「人格」（personality）概念的批判。他認為「人格」概念最大的問題是，將人格視為一個分離的實體，外在於社會及文化而獨立存在。他認為成爲一個人的意義其實根植於人際關係，因爲沒有人可以單獨存在，因此我們必須重新檢視人類存在體驗的核心成分。爲此，許氏的「心理社會圖」包含了七個不規則的同心層，由內到外的第七層爲「無意識」（unconscious），第六層爲「前意識」（preconscious），這兩層分別包含壓抑的與半壓抑的心理體驗，正是弗洛伊德的心理分析概念。第五層爲「未表達的意識」（unexpressed conscious），其內容常爲個人的私密。第四層爲「可表達的意識」（expressible conscious），包括個人會與他人溝通的觀念和感受，也會得到他人的回應。當然，其中某些內容可能只有同一個社會的成員能夠理解。第三層爲「親密的社會與文化」（intimate society and culture），屬於外在世界的一部份，但個人與之有強烈的情感依附。如個人與之有親密關係的重要他人（significant other）、器物（artifacts）、寵物及收藏品。由於強烈的情感依附，這一層的改變最令人痛苦，



- | | |
|-----------|-------------|
| 7. 無意識 | 3. 親密的社會與文化 |
| 6. 前意識 | 2. 運作的社會與文化 |
| 5. 未表達的意識 | 1. 較大的社會與文化 |
| 4. 表達的意識 | 0. 外在的世界 |

圖 1 心理社會圖

來源：Hsu, F. L. K. (1985)

也會引起強烈的抗拒。第二層為「運作的社會與文化」(operative society and culture)，其特徵即為角色關係(role relationship)，意即個人認為有用的人、觀念及事物。角色扮演並不要求，也不隱含情感或親密。當然，對不同社會的成員而言，同樣的人、觀念及事物可以在第二層，也可能在第三層。第一層則為「較大的社會與文化」(wider society and culture)，包括大社會的規範、知識及器物，他們可能與個人有關，也可能全然無關。在這七層之外的第零層則為「外在世界」(outer world)，即屬於其他社會的人、風俗和器物，對此大部份的社會成員全無接觸，也無概念或只有錯誤的概念。

許氏進一步以斜線覆蓋第三、四層的全部及第二、五層的局部，這些便是人作為社會及文化存在的實質核心，許氏稱之為「人」(jen)。他之所以用中文命名，是因他認為中國文字的「人」的定義是基於個人與他人的交流互動，指涉的並非個人生物性的存在，而是社會性、文化性的存在。「人」的概念所關注的正是個人在其人際關係網中的位置。據此，許氏認為「人」這個人際概念比個人主義的人格概念更有助於我們理解人類行為。「人」並非一個不變的實體，而是一種動態平衡的狀態。每個人都必須盡力將其心理與人際平衡維持在滿意的水準上，此即為「心理社會恆定」(psychosocial homeostasis，簡稱PSH)。

許氏以文化互動論的角度所建構的「心理社會圖」確實突破了西方心理學文化客位(etic)研究的窠臼，也拓展了以個人主義為基調的西方「自我」概念，而「人」的建構更將「自我」的人際意涵與社會文化存在推至核心。這樣的分析架構既可幫助我們瞭解某一特定文化中的「自我」意涵，也可比較不同文化間的「自我」樣貌。尤其許氏(Hsu, 1985)在比較了中國、西方及印度文化後指出，中國人的「自我」是最饒富互動色彩的，這對於理解中國人的

「自我」及更廣泛的社會行為均有深刻的啓迪意義。

2. Markus 與 Kitayama 的自我建構理論

如果說許烺光的「心理社會圖」是在巨觀社會文化層次上分析「文化中的自我」，那麼，Markus 與 Kitayama 的「自我建構理論」（1991，1994）則是在微觀心理學層次上，意圖呈現自我概念的文化變式。他們分析了不同文化脈絡中攸關「自我與他人關係」的自我建構（self-construal），並將之概分為「互依我」（Interdependent self-construal）和「獨立我」（Independent self-construal）兩種。「獨立我」強調個人的分離性與獨立性，其關鍵的自我表徵是寓居於個人之內的。這樣的獨立我觀導因於相信每個人內在特徵的組合都是完整且獨特的，故而強調自我實現，表達個人獨特的需求、權力、和能力，並發展個人獨特的潛能。相反地，「互依我」強調個人與他人的關連性與互依性，個人並非由其獨特的特徵來界定，而是由其社會關係來界定，故強調個人的角色、地位、承諾、義務、及責任；個人也需適應、歸屬、創造並完成其社會義務，進而成為各種社會單位的一部份。

Markus 與 Kitayama（1991，1994）認為「獨立我」與「互依我」是同時存在的兩套自我體系或稱自我基模，只是不同文化依其主旨而激起、強化並維持了其中的一種「我觀」，並進而型塑個人的信念、動機、認知、行為及感受。更明確地說，西方文化強調獨立我觀，並經由社會結構與社會教化來維持獨立我的系統；而東方文化則強調互依我觀，同樣地也經由社會結構與社會教化來維持互依我的系統。

「獨立我」與「互依我」作為一組對比的概念，確能清晰地闡明東、西方文化中不同的「自我」界定，及其對動機、認知、情緒

等心理歷程的影響。但其概念建構仍可更為明確及精緻。筆者認為與文化層次上的個人主義與集體主義構念（I 與 C）（Triandis & Gelfand, 1998）一樣，個人層次的「獨立我」與「互依我」建構也應具有以下特徵：(1)兩者是分開、獨立、可以並存的兩個向度，而非一個向度的兩端；(2)兩者各有多重元素組成，「獨立我」與「互依我」各自需完成的五大任務可能正是這些元素的具體表現（Markus & Kitayama, 1991）；(3)兩者皆為「理想型」概念，在不同文化下，可能有不同的內涵和表現，如「水平個人主義」（HI）中的「獨立我」與「垂直個人主義」（VI）中的可能就不同，同理，「水平集體主義」（HC）中的「互依我」與「垂直集體主義」（VC）中的可能也不同；(4)兩者在生活的不同領域可能也有變異性，如某人在工作領域中可能「獨立我」較強，但在與家人互動時則可能「互依我」才是優勢信念。

3. 小 結

爲了能有系統地包括東、西方文化所建構的兩套自我系統的主要內涵，特根據許焯光（Hsu, 1971; 1985），楊國樞（Yang, 1995），楊中芳（1991），何友暉（Ho, 1991），Markus 與 Kitayama（1991; 1994）等人的研究發現，列舉以下多項心理與行爲特徵，作為中國人的「互依包容自我」的大致範圍：

- (1) 強調人際關聯性、互依性；
- (2) 認爲個體並非獨立的實體；
- (3) 強調社會關係的重要性；
- (4) 強調個人對團體的歸屬與適應；
- (5) 看重個人的角色、地位、承諾及義務；
- (6) 在意表現適當的行爲；

- (7) 他人（團體）目標優先；
- (8) 強調順應環境；
- (9) 集體主義取向；
- (10) 社會取向；
- (11) 關係取向；
- (12) 特殊主義取向；
- (13) 情境取向；
- (14) 差序格局。

同樣，依據前述學者的研究發現，亦列舉以下多項心理與行為特徵作為主要存在於西方社會中的「獨立自足自我」的大致範圍：

- (1) 強調個人的分離性、獨立性；
- (2) 認為個體是完整且獨立的實體；
- (3) 強調寓居於個人之內的自我表徵的重要性；
- (4) 強調保有個人的獨特性；
- (5) 著重個人的能力、成就、需求與權利；
- (6) 在意展現個人的內在特徵；
- (7) 個人目標優先；
- (8) 強調馴服環境；
- (9) 個體主義取向；
- (10) 個人取向；
- (11) 個我取向；
- (12) 普遍主義取向；
- (13) 恆常取向；
- (14) 一視同仁。

以上羅列並非旨在周延與窮盡，只意在約略勾勒出東、西文化所型塑之兩套自我系統的大概輪廓。最重要的是，不論是巨觀層次

的分析，如許烺光的「心理社會圖」，還是微觀層次的分析，如 Markus 與 Kitayama 的「自我建構理論」，均指出「自我」在不同的文化脈絡中，可能存在迥然不同的樣貌，許氏以「親屬至上」（supremacy of kinship）為主要概念，認為中國人的初級團體（包括父母、手足、近親）是個人第三層的永久寓居者，而中國人的自尊與未來皆繫於此一親屬系統。也由於中國人龐大緊密的親屬系統提供了個人源源不斷的親密感的滿足，個人已不需跨越第三層，甚至無須與第三層中的其他成分，如寵物、器物、神或收藏品等建立親密依附。反觀西方文化，個人的自尊與未來取決於其自身在社會上的地位和成就，雖然西方人的生命也源自其初級團體，但父母、手足並非其第三層的永久寓居者，個人與初級團體的關係是自願性的，而非強制性的。也因此西方人必須向外，與第二、一、甚至零層的人互動，或向內在第六、七層的探索中謀求自我導引，再或以各種方法征服外在的物質世界，來滿足個人深刻的親密需求。與中國人相比，西方人由於缺乏第三層的永久寓居者，而終其一生尋尋覓覓，內外征戰不斷，陷在追求親密的陷阱中無法自拔。

許烺光（Hsu, 1985）在分析東、西方的人性觀時，更進一步指出：西方文化中的「性格」（personality）概念實則關注的是個人最深層的情結與焦慮（complexes and anxieties），而個人的人際關係只不過是這些情結與焦慮的表徵及表現。如此的人格取向所反映的是一種「托勒密式」（Ptolemian）的人性觀，即視個體為世界之中心，而與其他對立，本質上是非常個人主義的建構。相反的，中國文化中「人」（jen）的概念所關注的是個人在人際網絡中的位置，而個人的願望、偏好及焦慮也須視其對人際關係的損益而定。這便是「伽利略式」（Galilean）的人性觀，即視個體為整體中有機的一部份，並非固定的實體，而須在其關係網中不斷追尋心理與

人際的平衡，即前文所述的「心理社會恆定」。也就是說，對中國人而言，人之所以為「人」的關鍵，在於人際關係的處理，而不在於性格。可以說，「人」是一種非常集體主義的建構，與「性格」恰成尖銳的對照。

由此可知，「人我關係」，尤其是人與初級團體或重要他人的關係其實才是文化型塑自我的關鍵運作。也正如 Markus 與 Kitayama 的「自我建構理論」所假設的，西方文化中人我關係的疏離，創造了自我包容、自我滿足、自我獨立、自我疏離之「獨立我」的建構；而東方文化中人我關係的交融，則創造了互相包容、互相滿足、互相依賴、互相統合之「互依我」的建構。以「人我關係」為切入點，確實能有效掌握「文化」與「自我」之間複雜的連動關係，因為作者認為：文化是由人組成的，某個特定族群的人們在漫長的生存適應過程中，為因應物理環境的生態特性，遂發展出最適宜的生產系統；為維護此種生產系統的有效運作，進一步創造出為之服務、與之配合的社會政體。此兩者的結合便是該族群的生活方式，而此族群共同分享的價值、信念、傳統、行事規範等便是文化。但另一方面，文化也必須通過其成員來表達。易言之，文化一旦形成，其核心命題與關注便會通過該社會的核心價值體系，為其服務的政體結構，與之服膺的生活實踐中的風俗、傳統，與之契合的個人自我建構、動機系統、認知基模、乃至情緒體驗，代代相傳，在個人的生命中展現與實踐。在這樣的文化互動論觀點之下，「人我關係」也並非一成不變的命題，而是在個人生活的關係網中被界定、被改變、被實踐的。

（二）人我關係——「關係中的自我」

「人我關係」在注重「關係」的中國社會中尤其重要，何友暉

(Ho, 1991) 就認為「關係取向」(relationship orientation) 一詞最能捕捉中國人社會行為的神韻。「關係取向」的概念呼應的正是許烺光分析中國文化中的「自我」時所用的「親屬至上」概念，也類似 Markus 與 Kitayama 之「自我建構理論」中的「互依我」概念。他們都認為：中國人的生命只有透過與他人的共存才能彰顯其意義。在「關係取向」的中國社會裡，決定社會行動的主要因素並非個人的性格、動機、認知、情緒及意向，而是文化所規範的，存在於個體之外的關係背景，或曰文化所界定之對「人我關係」的看法。也因此，西方文化所強調的，西方心理學研究汲汲追尋的「自我」在跨情境中的一致性，一個獨立的、真實的、統整的「自我」對個人行為的指針引導作用，在中國文化中蛻變成了情境取向、關係取向、殊化取向的「自我」不一致性。但這些表象的不一致並不會對中國人造成人際困擾或自我分裂，反能悠游其間，如魚得水，這便是「關係性自我」或「互依包容自我」的動態展現。以下將概略介紹三套有關中國人「關係取向」的理論模型，以啓迪「互依包容自我」的概念。

1. 費孝通的「差序格局」

在社會科學中，最先解析中國人社會關係特色的理論是費孝通(1948)的「差序格局」。他認為：中國社會的結構好像是一塊石頭丟在水面上所產生的層層漣漪，一圈圈向外推展，而中心便是「自己」。每個人都是他所推出去的圈子的中心，而跟圈子所推及的波紋發生聯繫，構成一個蜘蛛網般的網絡。這個富於伸縮性的網絡，隨時隨地都是以「自己」作為中心，依序向外推展的層次則是家人、熟人、權威尊長及陌生人，這是一種以「己」為中心的「自我主義」。

2. 楊國樞的「社會取向」

「差序格局」確實是一個生動貼切的比喻，對中外學者研究中國人的「關係」現象具有深刻的啓迪作用。然而，「差序格局」的概念界定依然含混，個人關係網中絲絲入扣的運作也未解釋清楚，留給後來學者相當大的探討空間。

楊國樞（Yang, 1995）以「社會取向」為核心概念，發展出一套解釋中國人社會心理互動的系統，也用來表徵中國人先天特徵的綜合組型。「社會取向」是指個人與周遭環境建立並維護和諧的關係，將自己融入，以有效地達成集體及社會關係性目標的傾向。與「社會取向」相對的概念則是「個人取向」，即指個人從環境中分化、主導、控制、改變環境，以求達成個人願望、動機與野心的傾向。這一組對立的概念正可用來解釋東、西方文化中不同的「自我」運作。

對中國人而言，「社會取向」包含了四個緊密關連的成份：(1) 家庭取向：中國的集體主義其實是「家族主義」，中國人必須以家為先，而將個人的興趣、願望、目標、成就、福祉置於次位；整體的家庭是首位，家庭成員反成為次位。(2) 他人取向：此處的「他人」是個抽象的泛指，並無特定對象，中國人的他人取向有四大特徵：隨時隨地擔心別人的看法，強烈的服從他人的傾向，對社會規範的深度關切，以及對個人聲望的看重。(3) 關係取向：其主要特徵有形式化、互依性、和諧性、宿命論及決定論。中國人的人際關係常可區隔成家人、熟人、生人三大類，各有其獨特的運作規則與互動形式。(4) 權威取向：指一種獨特的與社會權威互動的心理行為模式，源自家長制傳統中父親至高無上的權威身份，包含了權威敏感、權威崇拜、及權威依賴三個心理層面。

從社會取向理論出發，我們可以進一步分析中國人在四大類不同的社會互動情境中如何界定「人我關係」，並依此進行「自我」運作，以建立和維護與周遭環境的和諧關係。這四類社會互動情境分爲：(1)與家人的互動；(2)與抽象、泛化的他人的互動；(3)與對偶關係中另一方的互動；及(4)與社會權威的互動。

3. 黃光國的「人情與面子」理論

黃光國（Hwang，1987）基於對儒家思想的分析，借用西方社會心理學中的正義理論，將中國人複雜的人際行爲化約到一個「請託者」與「資源支配者」的對偶關係的社會互動中。根據儒家的「尊尊原則」，由占據較尊貴地位者扮演「資源支配者」的角色，來實現「程序正義」。而「資源支配者」在面對「請託者」的訴求時，則必須依據儒家的「親親原則」來做決策，以實現「分配正義」。

「人情與面子」理論的核心概念便是「關係」，而黃氏又將中國人的關係分成三類：(1)「情感性關係」通常指家庭中的人際關係，以「需求原則」爲「分配正義」的準則；(2)「混合性關係」通常指個人與家庭外熟人的關係，以「人情原則」爲「分配正義」的準則；(3)「工具性關係」指個人爲獲取某種資源，而與陌生人建立的關係，以「公平原則」爲「分配正義」的準則。所謂中國人的權力遊戲即是「資源支配者」在分配各種資源時，先判定自己與對方的關係屬性，再依據此種關係下的「分配正義」準則實施資源分配。

「人情與面子」理論將中國人社會生活中的「關係」與儒家文化傳統相扣連，也能與西方的正義理論及社會交換理論對話。而中國人在各類對偶關係中的運作法則（需求、人情、公平）的抉擇和遵循所依據的可能正是更爲核心的對「人我關係」的看法：關係中的「情感性成分」越多，人我交融的程度越深，對方對個人親密需

求的滿足越重要，關係和諧的維持動機越強，則互動時越可能為對方設想，表現體恤與同情，即遵循需求與人情原則；反之，則互動越顯得超然冷峻與非個人化（impersonal），即遵循公平原則。

然而「人我關係」的界定並非一成不變，透過拉關係，套關係等種種的「關係運作」，毫無人我交融的「工具性關係」可以蛻變成「情感性關係」，進而產生一定程度的人我交融。由此可見，個人對「人我交融」的界定是可以在一定條件下鬆動甚至改變的。

至此，我們已可看出，在諸多有關華人之關係主義的闡述中，費氏的「差序格局」，以及許氏所提出的「心理社會圖」、「心理社會恆定」、「伽利略式」人性觀，對於理解華人的心理與行為皆有極大的助益和深刻的啓示作用，然則，費氏是社會學家，許氏是人類學家，他們在巨觀層次上所建構的概念，其實很難被直接應用於心理學微觀層次上的實徵研究。況且，許氏的立論明顯反映了其顯揚華人，貶抑西方文化的立場。如此意識形態的偏頗，在東、西方文化交流日甚，各個華人社會不可阻擋地走向現代化的今日，可能並非最適合的因應方式，也非最有效的理論建構與研究推展的出發點。相較之下，楊氏的「社會取向」與黃氏的「人情與面子」皆是心理學者所建構的概念或理論，實可為華人之「人我關係」的心理學研究提供良好的概念架構。正如 Harris（1989）所分析的，在社會科學的描述與分析中，「個體」（individual）是一個生物學層次（biologistic）的概念，將人當作是全體人類中的一個個體，與其他有生命的個體並無二致。「自我」（self）則是一種心理學層次（psychologistic）的概念，是將人視經驗匯聚的中樞（locus of experience），其中最重要的部分莫過於對自己是一個什麼樣的人的經驗，亦即自我概念的形成及其內涵。西方心理學家通常認為：個人的反思自省（reflexive awareness）能力會產生出自我的雙元性

(duality of self)，即作為「主體」(subject)的自我能夠整合自己的感受與行為，區分自己與他人的不同，成為自己行動的啟動者，以彰顯個人的主體性。另一方面，自我又能以自己作為覺察的「客體」(object)，時時刻刻觀察自己與他人的異同，反反覆覆建構自己的自我概念，以將自己看作是一個獨特的整體。如此的自我雙元性在華人身上同樣存在，只不過華人深受儒家傳統文化的影響，以自我為主體的社會行為皆須依循既定的社會道德秩序(sociomoral order)，並採取許氏所謂的「伽利略式」人性觀，以實踐此種社會道德秩序，這便形成了如費氏的「差序格局」和許氏的「心理社會圖」的現象與樣貌。另一方面，依據何友暉(Ho, 1995)對「自我與認同」(selfhood and identity)的文化分析，儒家、道家、佛教及印度教皆十分清楚地規範了「人」應如何尋求自我認同(self-identity)，並區分自我與他人的界線(self-other demarcation)，並以之與西方概念比對。何氏認為：在儒家、道家及佛教等對華人影響較大的文化傳統中，儒家在人我關係的安排上最強調「關係中的自我」(relational self)。而依照黃光國(1995a)對中華傳統文化的分析，對華人心理與行為影響最巨的亦是儒家思想。從「關係主義」的角度來看，華人在人生中的重要任務之一，便是安排自我與他人之間的關係。所以，作者雖然不同意：華人對任何他人都會感到水乳交融，且到達自我與他人的界線不清，人我疆界不明的境地，但作者十分同意何友暉(Ho, 1991)的觀點：「關係中的自我」應是華人自我概念中的重要且關鍵的內涵，必須在心理學的層次著手分析，以心理學的實徵研究方法尋求解答。

(三) 東西文化的交流與人我關係的再界定

承上所述，不論是社會文化層次的巨觀分析，還是心理層次的

微觀分析，在在說明不同文化的價值系統確會型塑出迥異的自我概念內涵。也不論人類學的「心理社會圖」、「差序格局」，或心理學的「獨立我」、「互依我」、「社會取向」、「人情與面子」的理論建構，貫穿其中的皆是「人我關係」的界定對「自我」內涵乃至人類行為的決定作用。然而，正如前文所述，「人我關係」的界定並非一成不變，從微觀層次來看，「關係運作」可能會改變「人我關係」的界定；從巨觀層次來看，東西方文化的交流所帶來的社會變遷，也為中國人傳統的「人我關係」界定帶來了深刻的衝擊，提供了解構與再建構的可能性。

在跨文化研究的傳統中，東西方文化的對立為解析「人我關係」界定對「自我」內涵的型塑提供了便利的論述脈絡。許烺光以其「心理社會圖」分析東、西方的「自我」時便提出「親屬至上」與「親密匱乏」作為對比概念；Markus 與 Kitayama 的「自我建構理論」，也以「互依我」與「獨立我」來標示東西方的自我概念。然則，西風東漸之後，身處東、西文化夾縫中的現代華人是如何拿捏「人我關係」的界定？如果「關係中的自我」仍是有用的「原型概念」，那麼現代華人是如何在兩股對立的文化洪流中安身立命的呢？

1. 兩套文化價值系統並存不悖

在現有的理論建構與實徵研究中，「集體主義」與「互依我」常被賦予負面的意涵（Lawler，1980），且許多西方學者相信隨著社會進化與現代化的變遷，它們終將被「個人主義」與「獨立我」所取代（Hofstede，1980；Triandis，1984）。根植在西方文化之中，此種論述並不令人意外，西方學者因其文化的浸淫，自然會崇尚「個人主義」與「獨立我」，並進而認為此兩者較能契合工業社會的組織結構與經濟發展，也較能反應其文化與社會的複雜性，乃至意識

形態的優越性。易言之，在以往的研究典範中，I 與 C 及「獨立我」與「互依我」似乎被視為對應於「現代性」與「傳統性」的建構，所採取的則是社會進化論的取向。

但是，這樣的個人現代性研究典範已遭到越來越多的質疑和批判 (Bendix, 1967)。事實上，已有證據顯示所謂的「個人現代性」並非一個統整的概念。一方面，那些不利於現代都會生活適應的個人特質會讓位給較具適應性的特質；另一方面，那些與現代都會生活無甚衝突的特質會被保留，儘管從西方文化的視角觀之，可能仍會標籤其為「傳統性」。

楊國樞與其同事進行了十五年的傳統性與現代性研究後，於 1984 年起大幅修正其研究典範，揚棄了前述社會進化論取向的古典現代化理論，而認為傳統性與現代性是兩組獨立的、多向度的心理組型 (syndrome)，且在不同文化中可有不同的內涵。

Kagitçibasi (1990) 也曾提出三組家庭模式，作為其「關係心理學」(psychology of relatedness) 的基礎：X 是基於完全互依性的集體主義模式，Z 則是基於完全獨立性的個人主義模式，而 Y 則是前兩者的辯證統一。土耳其的研究顯示：現代母親的兒童教養價值兼具了獨立與互依的取向，從而支持了 Y 模式 (Kagitçibasi, Sunar, & Bekman, 1988)。其他研究者也發現中國人與印度人同時具有個人主義與集體主義的價值取向 (Lin & Fu, 1990; Argarwal & Misra, 1986; Sinha & Tripathi, 1994)。

楊國樞 (Yang, 1996) 在詳盡回顧了華人在現代化衝擊下，心理特徵變遷的相關文獻後，認為：中國人的社會取向確有減少，個人取向確有增加，但這絕不意味著中國人的社會取向會完全被個人取向所取代。黃光國 (1995b) 在分析了儒家思想的內在結構後，進一步檢視了台灣大學生所知覺的兩代價值差異。結果發現，某些

重要的核心價值在兩代間並未有太大的改變，但也有些傳統價值正在淡化。作者進一步闡述，在社會現代化的過程中，傳統價值與現代價值是可以並存的，甚至可能融合成一套新的價值體系做為生活的導引。

Markus 與 Kitayama (1991) 在發展「自我建構理論」時也曾假設「獨立我」與「互依我」是兩套可以並存於同一文化、同一個體自我系統，只是兩者通常有強弱的差異，受重視的程度也不同。進一步而言，不同文化間，在自我建構與人我關係處理上會存有差異；而同一文化中，也可能因年齡、性別、教育乃至都市化程度的不同，而出現同樣的差異。尤其在當今東、西方文化交融的台灣社會，個人的「獨立我」與「互依我」可能都在某種程度上被激發、被強化，而並存不悖，此乃「實用主義的涵化」(Quah, 1995)，即華人面對異文化進入時，從事「文化採借」來因應，其目的是為了解決某一特定問題而採借異文化的一部份，其特徵則是不需放棄自己的文化傳統，因此也不會有心理上的抗拒與衝突。

最近的實徵研究首次顯示了心理層次的「獨立我」與「互依我」在個體身上確實是並存不悖的。在跨文化的資料分析中，陸洛等人 (Lu *et al.*, 2001, 2003) 一再發現「獨立我」與「互依我」這兩套自我系統是可以共存的，且此「自我融合」現象在台灣華人中特別明顯。甚而，由「獨立我」衍生的改變環境式「控制信念」，與由「互依我」衍生的融入環境式「和諧信念」之間，也有類似的共存共榮現象。但是，文化差異依然明顯：華人的「互依我」較「獨立我」為強，而英國人的「獨立我」則較「互依我」為強。故整體而言，現代華人的「互依我」並不會先決地排斥「獨立我」，而是兩者共存共榮，唯兩者對華人的人格與心理歷程之重要性仍有不同。此發現也呼應了另一研究的結果 (Lu & Kao, 2002)，共同印證了

不同的文化傳承在個體身上可能共存、折衷、融合，但「原生」文化依然佔有優勢的地位。

另一方面，同一文化內的族群差異正如理論所預測的日漸明顯。Mishra (1994) 發現年輕、受過高教育的都市印度人集體主義傾向較弱。陸洛、高旭繁 (Lu & Lao, 2002) 分析台灣華人的親子配對資料也發現：親代的「互依我」及「和諧信念」均較子代強。但若以跨文化的脈絡觀之，世代差異則呈現了不同的樣貌。陸洛等人 (Lu *et al.*, 2003) 的細部分析顯示：在台灣華人中，年長世代的「互依我」與「和諧信念」均比年輕世代強；在英國人中，年長世代的「獨立我」比年輕世代強，但年輕世代的「和諧信念」卻比年長世代強。這似乎表明不同文化中年輕人的「傳統性」都在式微，也顯示當今普遍的社會現況確實是文化交融，傳統與現代並存的。甚而這樣的文化交融還不只是東方向西方學習，或發展中國家的人民被迫選擇一種傳統與現代並存的生活方式，而是西方社會同樣正經歷某種深刻的價值與態度的蛻變，尤其是西方的年輕人對東方文化的接受度日益增強。Sampson (1989) 對此現象就曾做過詳盡的理論分析，並預言：西方傳統的自由式個人主義 (liberal individualism) 將漸被新的構成式個人主義 (constitutive individualism) 所取代。

Sampson (1989) 從歷史的角度，分析了西方文化中的自我建構及其重大變遷。他指出：西方世界在兩次重大的歷史變遷中，即從前現代 (premodern) 社會到現代 (modern) 社會，從現代社會到後現代 (postmodern) 社會，都發生了社會秩序中功能性單位的改變，第一次是從社群與家庭 (community and household) 轉變成個人 (individual)，第二次，也是目前尚在進行中的，則是再從個人轉變成社群。隨著西方世界從前現代步入現代社會，自由式個人

主義成爲西方文化中主導的人性觀與自我論述架構，其特色便是強調個體應從前現代社會中用以界定自我的社會聯結與依附中擺脫出來，並重新定義個體爲自決、自主的實體，是自己人生大業的主宰，也是社會舞台上的主角。這便是許氏所稱的「托勒密式」人性觀，也可謂之「自足式的人觀」（self-contained view of the person）（Sampson，1977，1988）。現代西方心理學便是根植於這樣的自由式個人主義論述，無怪乎，其自我理論所奠基的也正是與此一脈相承的自足式自我觀。值得再次強調的是，自由式個人主義的自我理論強力地驅使個體從生命情境中剝離，因爲個體必須成爲自身認同的擁有者，包括所有的天賦與能力，當然也完全享有個人全部的成功果實。易言之，現代西方文化所倡導與崇尚的個人自由正是奠基於這樣的自我概念，即「人」是「自己的擁有者」（an owner of himself）（Sandel，1982）。

然而，我們目前所生活的世界正經歷著天搖地動的大變革，前二、三百年的現代工業化社會正緩慢，但毫無疑問地被後現代的後工業社會所取替，資訊爆炸、服務取向、全球經濟及世界體系是後現代社會的特色；工業化、個人化的現代社會環境正蛻變成後工業、資訊導向的全球聯結型後現代社會環境。於是，心理學必須順應時勢地重新思考「人」的本質與自我的核心概念。Sampson（1989）便認爲：當我們在後現代社會中無以遁逃地成爲互相依賴、彼此聯結的世界體系的一員時，堅持個體優先於社群的自由式個人主義的「人觀」與自我觀便顯得矛盾百出、捉襟見肘了，而應發展一種「構成式的人觀」（constitutive view of the person），或謂之構成式個人主義。Sandel（1982）也曾將自由式個人主義（即自足）的構念與構成式個人主義的構念作過比較，並指出：後者視人的自我爲其社會處境所構成，個人也並非可從世界中抽離出來界定的主體；相反

的，人是由其社會依附、聯結及關係所構成、所表現的。人並非獨立地選擇自己的終極目標與人生意義，而是投身於一種共享共有的發現歷程，並在這一永不休止的與他人共生共處的過程中展現自身的目標與意義。這種構成式觀點完全改寫了人與社群的關係本質，人不再是優先於社群的獨立實體，而且將人從社群中抽離也已毫無意義；相反的，人對社群的依附不僅闡明了人的認同，甚至根本就建構了人的認同。從自足式觀點轉換到構成式觀點，個人全部的資產（如能力、成就、財富）已不再是私有財產，而必須服務於社群的共同利益。易言之，人不再是「自己的擁有者」，而只不過是自身資產的「監護者」（guardian）（Sampson, 1989）。當然，若適用於後現代社會的「人」觀是這種構成式觀點，那麼以現代社會的自足式觀念為基礎的心理學自我理論便亟需徹底檢討了。

從以上 Sampson (1989) 與 Sandel (1982) 的理論分析，我們皆可發現，隨著西方世界從現代社會邁入後現代社會，隨著二十世紀後葉的全球經濟體系的發展，資訊虛擬社會的就位，及環環相扣的世界系統的成形，縱然在自由式個人主義壟斷了幾世紀的西方社會中，根本的人觀與人我關係也正在悄悄地、緩慢地蛻變，而其方向則是從極端的（rugged）個人主義漸漸走向一種構成式的個人主義，而這種強調個人認同有賴於其在特定社群中的社會關係來界定的人觀，已不再視個體為自由、自主、及獨立的自足實體，也不認為人我關係是以個體的身體界線為依憑來劃定的。因此，這種構成式個人主義本質上已非常接近東方文化中存在已久的集體主義了。由此可見，不同文化體系的交融實是一種全球化的趨勢，只是在不同的社會中，此種文化交融產生的原因、歷程、速度和程度可能有所差異罷了。或許更有意思的是：Sampson 與 Sandel 在分析文化理念系統時，並非直接從個人主義和集體主義的兩分對立切入，

而是以「人」(person)與「自我」(self)的構念為基礎，以人我關係為焦點展開論述，既打破了西方心理學過度依賴進而簡化了個人主義和集體主義這一組文化差異構念的窠臼，又頗具說服力且匠心獨具。

前述陸洛等人(Lu *et al.*, 2003)的研究，在理論上所呼應的正是這種「去個人主義」與「再集體主義」的歷程；而在實徵資料上，則是首次在一個西方族群(英國人)中，呈現出從極端的個人主義向東方式集體主義轉化的心理現象。雖然，在全球化的今日，文化的不對稱與強弱失衡還可能持續良久，但文化交融對全人類的心理衝擊已是不爭的事實。也因此，前文所探討的兩套自我系統共存共榮的現象已非東方發展中社會的專利，而是某種普世性的存在。下文將闡述的「折衷自我」正是在文化交融的時空脈絡中現身的，也是個體對異文化挑戰的回應，在東西方文化成員的生命經驗中都是深具意義的心理歷程。只是肇因於東方文化的相對弱勢，其成員在面對西方文化及西方生活方式強敵壓境時，在自我觀念、價值信念、行為意向等各方面必須做出的調適與改變更為迫切，更為根本而已。台灣華人便是一例。

2. 夾縫中求生存——「折衷自我」的現身

在現代華人社會中，與快速社會變遷直接遭逢的中國人，為求適應不變的中國傳統核心價值，也得因應快速滲透與擴散的西方文化價值。由於西方的文化價值是根植在現代都會生活及工業化生產之中，令都會中的華人無以遁逃。經由「實用主義的涵化」歷程，中國人可能一方面保有傳統「互依包容的自我」的內涵，以其運作來傳承中華文化的核心關注，維持適當的人境交融，人我交融；另一方面又從西方的「獨立自足的自我」中採借部份的元素，以其運

作來適應都會生活中追求個人成就，強調人我分離，注重行事效率，與「現代化」的價值。當傳統與現代，東方與西方的「人我關係」界定在自我的內涵上交錯、並存，乃至融合後，中國人的「自我」可能已不是文化原型中的「互依包容的自我」，但也非全盤搬用西方的「獨立自足的自我」，而是一種「折衷自我」（*composite self*）。

在理論上，「折衷自我」已與典型傳統東方文化中的「互依包容的自我」，及典型傳統西方文化中的「獨立自足的自我」都有本質性的差異。要闡明「折衷自我」這一建構的理論意義，我們必須先正視人性最核心的雙重性（*duality of humanity*）。

諸多人格理論家都指出人具有兩種基本但看似矛盾的需求或驅力，惟每位理論家所用的命名各有不同。例如，Rank（1945）區辨出「個體化」（*individuation*）與「融合化」（*union*）兩種基本但對立的社會心理發展歷程；Bakan（1966）則對比了「共存」（*communion*）與「主宰」（*agency*）這兩種人類存在的基本形式；Angyal（1951）所使用的名稱更為鮮明：「自主」（*autonomy*）與「降服」（*surrender*）。這些人格理論所共同關注的其實是人如何在「分化」與「整合」、「獨立」與「依賴」這兩種同時存在的基本心理歷程中找到出路，進而化解兩者間潛在的矛盾與衝突，並在兼顧兩者需求的前提下，發展出健全、具有適應性的人格，這便是源自心理分析的客體理論所謂的「個體化與分離」（*individuation/separation*）議題的終結（Mahler, 1972）。可見，「獨立」與「依賴」正是人類的存在經驗中有關「分離」（*separation*）與「融合」（*merging*）的哲學關注在心理層次上的對應；在自我觀念上，「互依包容的自我」（或稱「互依我」）與「獨立自足的自我」（或稱「獨立我」）所呼應的也是這一人性需求與個體適應歷程的雙重性。

大量的理論分析與實徵研究已表明，心理層次上的雙重性與文化層次上「個人主義」與「集體主義」的雙重性息息相關（參見 Hofstede, 1980；Kim, 1994；Triandis, 1994；Yang, 1996）。易言之，關注「獨立」需求的心理特徵（如「獨立自足的自我」）較常存在於個人主義的文化中，而關注「依賴」需求的心理特徵（如「互依包容的自我」）則較常存在於集體主義的文化中。正如之前的文獻回顧所揭示的，在集體主義的東方文化中，「互依包容的自我」是一種理想原型（ideal-typical）的自我建構，其所滿足的主要是人類相互依賴與社會整合的基本需求與存在價值；而在個人主義的西方文化中，「獨立自足的自我」則是另一種理想原型的自我建構，其所滿足的主要是人類各自獨立與自我統整的基本需求與存在價值。那麼，在文化交融的今日地球村中，「折衷自我」可能正是現代人平衡「獨立」與「依賴」，「分離」與「融合」的需求與矛盾的新創意，因為這種自我觀兼顧了對「獨立」與「依賴」，「分離」與「融合」的關注，進而可能同時滿足這兩組對立的基本需求，化矛盾衝突為對變遷中社會環境的適應與個體的心理成長。

Kagitçibasi (1990) 在跨文化的脈絡中討論家庭系統的變遷時，也曾提出過類似的想法。她認為發展中的集體主義社會（如亞洲、拉丁美洲國家）並非從傳統完全互依的集體主義取向的家庭系統（X 模式）直接演化成典型完全獨立的個人主義取向的家庭系統（Z 模式），而是創造出一種不同於此兩者的新的家庭系統（Y 模式）。Y 模式的社經脈絡是經濟發展與工業化、都市化的生活方式，這已不同於經濟落後與農業、鄉村的生活方式（X 模式的社經脈絡），而類似現今大部分華人社會所處的經濟發展與社會變遷的背景。另則，Y 模式與 X 模式的不同也在於其人際互依的本質。在 X 模式中，家人之間在物質上和情感上都是互依的，但在 Y 模式中互依大

多僅限於情感的範疇。雖然這些社會的價值依然強調團體忠誠和人際情感的聯結，但也已提供了個人更多自主和自由的空間。由此可見，Kagitçibasi 的 Y 模式頗類似筆者建構的「折衷自我」，是融合了依賴與獨立兩種取向的混合型系統。

所謂「折衷自我」採彈性的「人我關係」界定，一方面關注人我的分離性與個人的獨特性，強調個人有別於他人，獨立於他人的內在特徵，清楚地意識到個人的需求、欲望、興趣、能力、目標及意向，能夠適當地表達個人的動機、認知及情緒，追求個人的成就與潛能的發揮；另一方面又關注人我的關連性與個人對他人的依賴性，強調個人在其社會關係網中的角色、地位、承諾、義務及責任，清楚地意識到團體的目標和福祉，能夠適時的將團體置於個人之前，追求團體的成就與榮耀。

從文化互動論的觀點來看，「折衷自我」之所以產生，其社會文化前提是在東西文化交匯的現代華人社會中，個人的未來已不僅取決於其在社會網絡中或特定社群中的位置，也取決於他作為一個人在大社會中的獨立成就。當現代華人從小農經濟的生產系統走進資本主義的工業化生產系統，當現代華人不得不為取得某種資源（如在都會中安身立命），而與其持久所屬的社會網絡或社群之外的眾多人互動時，「互依包容的自我」與「獨立自足的自我」便都有其生存與適應的功能，而缺一不可了。

對應許烺光之巨觀的「心理社會圖」分析架構，「折衷自我」便是中國人在第三層的運作上仍採「互依包容的自我」，而在與第二、一、甚至零層的人互動時則可採「獨立自足的自我」。由於現代中國人的生活場域已遠遠拓展到家庭、近親所組成的初級團體之外，尤其當年輕人來到都會求學、求職、求偶，結婚另組家庭之後，個人與原生家庭的關係已不若傳統社會那般固著、強制及理所當

然，而變成一種有彈性的、自願的、自主的決定。因此，家庭以外的人得以進入中國人的「親密關係層」，而個人也必須走出去與更多的熟人、生人互動，競爭，滿足他人的親密需求，也讓他人滿足自己的親密需求。

楊國樞（1995）在以心理學觀點構念化人們對社會變遷的適應方式時，曾提出過一種類似的心理機轉，並謂之「心理區隔化」（psychological compartmentalization）。楊氏相當強調心理區隔化之於避免與防止矛盾情緒的作用，因為在區隔作用下，個體在心理上主動將引發矛盾感的事物分入兩個或兩個以上的範疇，賦予不同的性質及運作邏輯（或法則），從此便可將之分別對待，各自處理，而不需同時考量，相互比較。甚至個體在認知或處理其中一個範疇中的事物時，自覺或不自覺地儘量不要想到區隔後的其它範疇中的事物。經此心理歷程後，個體便不再會體驗到原先的矛盾與不適，進而能達成某種心理平衡，且維持日常生活的平順運作。總之，心理區隔的主要目的便是不使一個範疇內的變遷滲透影響到其它範疇。前述現代華人可能在「心理社會圖」的不同層次中採不同的自我運作，很可能便是經過心理區隔化之後的結果。亦即，現代華人可能將不同的生活範疇區隔化，在與家人等重要他人互動的生活範疇中大致仍依循「互依包容自我」的運作法則，重情重禮重責任，甚至不惜「犧牲小我，完成大我」；但在與陌生人或非重要他人（由個人主觀界定）互動的生活範疇中，則可能改採「獨立自足的自我」的運作法則，重理重法重公平，甚至不惜主動競爭，追求權利。經由心理區隔的歷程，兩套自我系統及其法則，在同一個體的不同生活範疇中各司其職，個體亦能轉換自如，幾乎沒有矛盾與不適感。

雖然諸多理論家都指稱華人是「情境取向」的（如 Hsu, 1985），但其實所指的是華人比西方人更能視社會情境的不同而表現不同

的價值與態度，實則是同屬一套「互依包容的自我」系統中的各種價值與態度的轉換，如依社會情境的不同要求，而表現出類似序格局般的態度與行為，但本質皆為「互依包容的自我」。「折衷自我」要強調的卻是現代華人在兩套看似截然不同的自我系統間的折衝、協調及靈活運用。「獨立自足的自我」在中國傳統文化理念系統中是完全不被強調，甚至是被刻意打壓的（所謂「克己復禮」、「去仁欲，存天理」是也），但西風東漸，現代化社會變遷，緩慢卻不容置疑地啟發、孕育、催化、強健了「獨立自足的自我」系統，筆者樂觀地認為這實則提供了現代華人適應生活的另一套心理資源，當然協調與統整這兩套自我系統的潛在矛盾與衝突也是嚴峻的挑戰。不過，若處理得宜，個體的心理彈性會增加，適應資源更豐富，自我的統整與實現也會更臻完美。總之，折衷自我所強調的已超越了情境取向式的低層次心理轉換，而訴求更高層次的自我發展、自我彈性、及自我統整。因此，從微觀心理層次的分析而言，「折衷自我」其實是兼容並蓄了「獨立我」與「互依我」的成分。然而這兩大類看似矛盾對立的成分又如何共存一室？這樣的自我歷程又如何運作呢？前文借用楊氏的「心理區隔化」歷程所做的說明可能只是「折衷自我」的一種現身方式，也可能是達成最終自我統整之前的一種過渡形式。

雖然獨立與依賴的取向看似矛盾，但在邏輯上它們並非不能共存。正如筆者在本文中一再強調的：「獨立」與「依賴」這一人性的雙重性所反映的是兩種普世的價值，只是在不同的生態環境、社經脈絡及文化氛圍中，某一種價值較受到重視，某一種需求較得到滿足。但隨著經濟發展與社會變遷，強調互依的社會也會提供較大的空間讓個人滿足其獨立的需求，以因應都市工業化的生活方式；甚而當經濟發展到一定程度之後，在後現代反思及東西文化交融的

推動下，強調獨立的社會也會投注更多的關注在人際互依乃至人與環境互依的需求上，以回應過度都市化、工業化所帶來的弊端。以心理層次的自我觀念而言，經過一番辯證性統合（*dialectical synthesis*），「折衷自我」其實可能更完善地回應個體追求獨立與維持互依的兩種基本需求，故可能在多變的今日社會具備了最佳的適應功能。

從理論上看，現代中國人似乎必須具備兩套自我系統，也似乎可以保持「人我關係」界定的彈性運作。但是現象均能與理論對應嗎？以往以兩分法來比較甚至對立東西方文化中的「自我」運作時，也存在一些未解的問題：「折衷自我」在中國人的人我界定中真的會現身嗎？中國人真的與任何關係的人都能人我交融，將對方納入自我之中嗎？中國人真的是「和諧至上」，為團體福祉而隨時隨地願意犧牲個人興趣和利益嗎？中國人真的人我界線不明，能夠忍受別人侵犯「個人領域」（*personal domain*）嗎？這些疑問都有待實徵資料來回答。

至此，筆者經由理論分析提出了「折衷自我」的可能性，接續的實徵研究旨在以生活在台灣的現代華人為例，用質性資料呈現「折衷自我」可能具有的內涵及其運作，探討的議題包括了自我中他人涉入與否的界定，個體與群體界線的劃定，個人與「重要他人」的關係本質，個人自我核心的確立，及自我統整的維護等。但限於篇幅，本文將只呈現與「人我關係」界定息息相關的自我中「他人涉入」與否的討論，其它相關的議題則只好待日後另文闡述。

三、研究方法

「文化」與「自我」的關係，及中國文化中「關係取向」的理

論解析已有不少，遍及人類學、社會學、心理學、及跨文化研究的範疇，然表述的多半是研究者的主觀想法，實徵資料依然缺乏。在現代化研究的典範之下，學者們也發現了傳統性與現代性共存共榮的線索，但探討源自東西方文化的兩套「人我關係」的界定及其對「自我」內涵的影響仍付之闕如。本文所提出的「折衷自我」也僅是一個假設的理論建構，它的關鍵元素，元素間的關聯，具體的運作法則及其影響或功用，仍有待實徵資料的啓迪與說明。作為一個較新的研究方向的探索，本研究採質性的焦點團體法輔以個別深度訪談來實施。但為避免資料過於雜亂，決採半結構式導引法。惟在具體實施時，則視參與者的特性、團體氣氛及團體歷程，採用受訪者可接受的語言，擷取受訪者在討論中已自發地或習慣地使用的語彙，並適當調整焦點問題的順序，甚至增加或刪減問題，以保證討論與訪談的流暢，又隨時捕捉、深究任何意外的發現和洞識。

本研究欲探討的「人我關係」界定與「折衷自我」的運作，在社會變遷，東西文化交匯的社會歷史脈絡中最形突顯。身處東西文化接軌之處的當代台灣人的現身說法應具有相當的啓示性。再者，質性研究的被訪談者需有相當的認知複雜度、較深刻的反身自省能力、較流暢的語言表述習慣，焦點團體的參與者更需有相當的自信和成熟，能在團體中發聲並參與討論、甚至辯論。最後，豐富的人生歷練，多樣的人際關係與深邃的生命智慧也是參與者的重要條件。基於上述考量，本研究以認知、思考、表達及參與能力強的成年人為對象，又兼顧中國人家庭生活的重要性，故刻意邀請四類處於不同生命（家庭）週期的成年人參與研究：(1)未婚的大學生或研究生；(2)已婚且家中有年幼（學齡前）子女的成年人；(3)已婚且家中有青少年子女（12 到 18 歲）的成年人；(4)已婚且家中有成年子女（18 歲以上）的成年人。惟礙於研究執行上的具體困難，此四組

參與的人數並不均等，參與者在性別、年齡、教育程度、婚姻狀態、宗教信仰等人口學背景上的分布也不盡完美。但以初探性的質性研究而言，參與者在人口學分佈上的代表性或被納入研究的隨機性，都不若其能提供之述說資料的豐富性與啟發性為要。是故，以下的研究呈現將著重在對述說資料的歸納與詮釋，而受訪者的個人背景與生命際遇則是此種詮釋的合理脈絡與視框架構，但不擬也不適做任何以個人背景資料為依據的族群差異分析。

四、結果與討論

（一）受訪者

本研究全部參與者 25 位，其中有 4 位的訪談資料欠缺深度廣度，故不予分析，餘 21 位的訪談資料則納入分析，他們的個人背景資料列於表 1。其中包含 5 個焦點團體，共 18 人，及 3 位個別訪談的受訪者。由表 1 可知，本研究的受訪者女性多於男性，年齡則以中青年居多，職業各異。已婚、未婚各半，已婚者都已育有子女，而分佈在各個不同的家庭週期。總之，受訪者在個人背景上的異質性尚高。

（二）資料分析流程

本研究在實施焦點團體或個別訪談後，將團體討論或個別訪談錄音轉謄成逐字稿，並補充團體討論時由二至三位觀察員記錄的團體成員非語言訊息的表達，及對團體互動的整體印象，或訪談者在訪談後撰寫的田野筆記。資料分析採質化結語式（*qualitative summary*）直接分析。即研究者在反覆檢視資料中，發展出「比較」的架構及「分類」的系統，參考先前的概念分析和理論建構，回應

表 1 受訪者基本資料

| 受訪者 編號 | 性別 | 年齡 | 教育 程度 | 出國進修 與否(所 獲學位) | 宗教 信仰 | 婚姻 狀態 | 家庭 週期* | 職業 | 資料 來源 |
|-----------|----|----|----------|----------------------|----------|----------|-----------|-----------|-----------|
| P1 | F | 22 | 大學 | 否 | 民間 | 未婚 | 1 | 助理 | 焦點 團體一 |
| P2 | F | 26 | 碩士 | 否 | 基督 | 未婚 | 1 | 助理 | |
| P3 | M | 21 | 大學 | 否 | 基督 | 未婚 | 1 | 學生 | |
| P4 | M | 23 | 大學 | 否 | 基督 | 未婚 | 1 | 學生 | |
| P5 | M | 60 | 碩士 | 否 | 基督 | 已婚 | 2 | 職業 軍人 | |
| P6 | F | 27 | 碩士 | 否 | 民間 | 未婚 | 1 | 學生 | 焦點 團體二 |
| P7 | M | 24 | 大學 | 否 | 民間 | 未婚 | 1 | 義務役 軍人 | |
| P8 | M | 22 | 大學 | 否 | 民間 | 未婚 | 1 | 學生 | |
| P9 | F | 24 | 大學 | 否 | 民間 | 未婚 | 1 | 護士 | |
| P10 | F | 49 | 高職 | 否 | 民間 | 已婚 | 3 | 保險 業務 | |
| P11 | F | 45 | 高職 | 否 | 民間 | 已婚 | 4 | 保險 業務 | 焦點 團體三 |
| P12 | F | 41 | 高職 | 否 | 民間 | 已婚 | 3 | 保險 業務 | |
| P13 | F | 33 | 碩士 | 否 | 基督 | 未婚 | 1 | 教師 | |
| P14 | F | 29 | 大學 | 否 | 基督 | 未婚 | 1 | 教師 | 焦點 團體四 |
| P15 | F | 35 | 大學 | 有(大學) | 基督 | 未婚 | 1 | 教師 | |
| P16 | M | 31 | 碩士 | 否 | 民間 | 已婚 | 2 | 警官 | 焦點 團體五 |
| P17 | M | 37 | 碩士 | 否 | 無 | 已婚 | 2 | 醫生 | |
| P18 | F | 42 | 碩士 | 否 | 基督 | 已婚 | 3 | 教師 | |
| P19 | F | 35 | 專科 | 否 | 基督 | 已婚 | 2 | 家庭 主婦 | 個別 訪談 |
| P21 | M | 43 | 碩士 | 否 | 基督 | 已婚 | 3 | 職業 軍人 | |
| P23 | F | 50 | 高職 | 否 | 民間 | 已婚 | 4 | 公務員 | |

註：家庭週期：1 = 未婚的大學生或研究生；

2 = 已婚且家中有年幼(學齡前)子女的成年人；

3 = 已婚且家中有青少年(12到18歲)子女的成年人；

4 = 已婚且家中有成年(18歲以上)子女的成年人。

原有的問題意識和訪談大綱，將大量的資料剪裁、分類、拼裝，輔以參與者的個人脈絡及團體互動的資料，來呈現複雜的概念、分類及內容，最後得出研究的結論。

具體而言，焦點團體或個別訪談開始時，研究者先請受訪者完成二十句「我.....」的陳述句，這樣開場只是為了引導參與者思考「自我」這樣一個抽象的內容，並從閒聊暖場的社交情境引領參與者進入思辯與表達的研究情境。研究者並不擬對這二十句自陳反應本身作內容分析，而是以此為楔子，引發「人我關係」的討論。之後，參與者有關「他人涉入」與「他人無關」的自我內涵的敘說文本，才是本文主要用來呈現「折衷自我」構念的實徵資料，即筆者將以受訪者圍繞著「自我中他人涉入與否的界定」的敘說為實徵資料，並藉對此資料的分析與討論來初步回應研究目的。研究者對全部五個焦點團體及三次個別訪談分別進行分析，完成八篇個別的分析報告後，再依每份報告中已初步理論化的「分析概要」進行資料統整。由於資料量相當龐大，其它與「折衷自我」構念相關的資料只能另文詳述。

（三）與「他人無關」的自我內涵

受訪者在完成了二十句「我.....」的陳述句後，已從團體或訪談之初輕鬆愉快的閒聊階段被導入了自我省察的探究階段。而在研究者的引導下進一步思考這二十句「我.....」的句子所表述的自我概念內涵中，究竟那些是與他人無關，那些又是與他人有關時，受訪者的思維和心境更進一步沈澱，不僅都能順利地完成任務，更能在團體成員的相互討論、爭辯和研究者的刺探、催化之下，漸次地呈現出自我中相當深層的內涵，提供了相當豐富的資料，使理論範疇得以浮現。

「自我」是人文與社會科學家建構出來的抽象概念，以建構實在論（Wallner，1997）的觀點，此屬於「微世界」（microworld）的範疇。所謂微世界，是指某一學科領域的學者，以其語言、規則、及理論所創造出來的世界。故此，微世界是理論性的（theory-laden），它並非對世界的描述，而是對世界的抽象。在前文分析中所提出的「獨立自足的自我」、「互依包容的自我」、及「折衷自我」，都是研究者根據某種特定觀點，經由概念與技術的活動而創造出來的理論系統，也就是被建構出來的微世界。

然而，一般人縱然對這些微世界中的自我理論全然不知，在他們的生活世界裡仍時時刻刻地在表現自我、實踐自我。所謂「生活世界」（life world）是指一種原初自明性的世界，是一切事物都自明地呈現出來的世界。個人在未有微世界的知識之前，便不斷地在認識自身日常生活中的經驗，並對此做出各種解釋、組合、及反應。生活世界是經驗性的，卻也是牢不可破的。生活世界必然存在於某一個時空，但生活在同一文化中的人們，雖有世代的差異，然經歷各種變異之際，卻有一種可以作為先驗條件的形式網構，持續地支撐著這個生活世界，這便是所謂的「文化遺產」，包括人類的主體性在日常生活所界定的價值系統及展現的價值實踐。在本文中，受訪者對其自我內涵中的人我關係之界定，便是根植於其在生活世界中的豐富經驗，在性別、年齡、教育、宗教、家庭週期等諸多殊相之外，實有一源自共同文化遺產的共相，而他們饒富情感、以實踐為本的述說，也為屬於「微世界」的自我理論與一般人在日常的「生活世界」中的自我實踐之間建立了橋樑。

在 21 位受訪者（每位以 Px 代之）有關其自我中與「他人無關」部份的闡述文本中，研究者初步解析出四個範疇，列於表 2。以下將分別陳述其定義內涵，表現面向及彼此間可能的關連。

表 2 與「他人無關」的自我內涵

| 範疇 | 定義 | 面向 |
|------|---|--|
| 基因特徵 | 生物學上經由遺傳獲得的，及社會學上與生俱來的個人特徵。 | 1. 生物性特徵 2. 人口學特性 |
| 自我恆定 | 內發的、不受他人影響的、不因他人而改變的心理特徵，及自主性地認同的人生價值與目標。 | 1. 個人自由（維護權利） 2. 個人自主（抗拒影響） 3. 不妨礙別人 |
| 環境超越 | 自我的特徵在與現實的關照中現身，但個體意欲超越現實，並改變此「實然」的自我。 | 1. 願望與期盼 2. 個人特徵 |
| 自我超越 | 重要他人進入自我的界定，成為自我不可分割的有機成分。 | 「我的家人跟我是一體的」 |

1. 基因特徵

「基因特徵」是指生物學上經由遺傳獲得的，及社會學上與生俱來的個人特徵。其表現面向主要有二：生物性特徵與人口學特性。

P23 所寫的與「他人無關」的自我內容中，只有「我是個女人」似乎與其它自我內容皆不相似，但可歸入「基因特徵」的範疇中。P23 解釋說：「這是與生俱來，沒辦法改變的」，而且「我是個女人，是我個人的事」。此處身為女人這個事實被明確地界定為「個人的事」，且應屬「基因特徵」範疇中「人口學特性」的面向。P1 也在其自我內涵中提到人口學背景，如姓名、性別、籍貫等：「我是林 P1，我是女生，我是南投人」。這些也應屬「基因特徵」範疇中「人口學特性」的面向。另外，P3 將「我是右撇子」，P6 將「我是個胖小孩」都歸為與「他人無關」的自我內涵，此兩者當屬「基因特徵」中「生物學特徵」的面向了。

也許「基因特徵」是許多人在思考自我時最容易切入的起點，畢竟個人的生物特徵（如體型）與人口學背景（如性別、籍貫）是

最明顯且具體的自我定義標的，但也因其自我隸屬的特性不言自明，受訪者對此範疇的說明並不多。「基因特徵」可能是自我思考的起點，但絕不是重點。

2. 自我恆定

「自我恆定」是指內發的、不受他人影響的、不因他人而改變的心理特徵，及自主性地認同的人生價值與目標。其主要的表現面向亦有三：個人自由（維護權利）、個人自主（抗拒影響）、及不妨礙別人。

所謂「個人自由」，主要指由法律保障或社會中主導的倫理道德系統所規範的個人權利（right）與合理需求（need），堅持個人自由即意味著積極地維護自身的權利，滿足個人的需求。在此面向上，P23 所思慮的主要是宗教信仰：「我是個虔誠信仰神佛的女人」。她的解釋方法頗有趣，是以傳教的角度切入。她說：「我不能因為我的信仰去拉攏別人，我很信仰神佛喔，你來跟我信。你不相信，我也不能勉強你啊，對不對？所以這是我個人的事」。P23 似乎是以將心比心，己所不欲，勿施於人的角度來反證，既然不能以自己的宗教信仰去強迫別人「改宗」，則自我中這一部份有關信仰的內涵應屬個人權利，或稱「個人自由」了。她還進一步認為信教的內容也是「個人自由」的一種表現，因為「譬如說我是個很虔誠的佛教徒、道教徒，而你信奉耶穌基督，我不能拉著你說，你來和我信同樣的信仰。這個信仰有個人的自由，我覺得這是我個人的事」。

所謂「個人自主」，並不像「個人自由」般指涉由法律或倫理道德所規範的個人權利或需求，而泛指個人應保有心智活動的自主性，並以其自由意志，在法律與道德限定之內，來決定其行為與生活方式。「個人自由」與「個人自主」的最大區別就在於法律與倫

理道德的強制性規範力量的有無。人們在個人自由面向上所維護的權利、追求的需要，皆是法律與主流社會價值所認定的，在社會上存在普遍的共識，可謂「神聖不可侵犯」的私領域，他人無以置喙。但人們在個人自主面向上所做的選擇與堅持，常不具如此明確的「法定性」與社會公認的「合理性」，卻常因個人堅持自己的某些獨特性（idiosyncratic quality）而衝撞到社會的主流價值，因而引發個人與社會（他人）之間的某種緊張關係，也因此突顯了抗拒社會影響與他人壓力的主體性歷程。例如，P23 對「個人自主」的保有就相當強調，她在自我內涵中所提的「我是愛享樂的人」及「我是個擇善固執的女人」皆屬此項。「愛享樂」一詞在 P23 所寫的二十句自我內涵中，是唯一明顯帶有社會貶抑意味的。以中國傳統文化強調克勤克儉的價值觀之，愛享樂幾乎是不道德的，而愛享樂的女人更被視為愛慕虛榮，違背女性美德的傳統訓誡。P23 對自己的這一心理特徵不僅坦然面對，還相當重視。但必定也因此在日常生活中招致閒言閒語的批評，因此她在談及此事時難掩自我防衛的言詞，語帶情緒，桀驁不馴的強悍個性也一露鋒芒。她說：「這是我個人的事，我很喜歡享受，怎麼樣啊！別人看不慣是他們的事啊，別人要不要去享受也是他們的事啊。所以這只是單純的、我自己的、個人的事」。所謂享受，就是「吃好的，穿好的，逛街，shopping 啊」，諸如此類「非常開心」的事情，但這些事在保守的衛道人士眼中確實是不能容忍的。P23 則堅持自己不會去管別人怎麼說，「譬如他說：『你是敗家女』或怎樣，我也不會去管他，因為我就是想要照我自己的想法，我的方法去做，想要怎麼做我就怎麼做，我就是要讓自己放輕鬆，要讓自己很高興、很快樂」。這些不厭其煩的說明，振振有詞的辯駁，語氣堅定的重申，在在顯示 P23 不願屈從輿論壓力，堅持捍衛個人自主性的堅強個性。

如此堅強的個性也反映在「擇善固執」上，P23 的詮釋是：「只要我覺得這件事不好，我就不會去做」。她接著舉例說：「譬如你做的事情跟我的觀點不一樣的時候，我就不會照著你的做，我會照著我的本質做。我覺得這樣做比較對的時候就會這樣子做，不會根據別人說你要怎麼做，我就不會這樣。我是根據我自己，我覺得我這樣做比較理想，比較正確，我就這樣子做。我不管別人說你這樣做是錯的，怎樣怎樣，我就不會聽。我覺得我這樣子做是對的，我就照我這樣子做」。總之，一旦 P23 心意已決，別人是影響不了她的。P9 也曾強調，她之所以認定某些自我內涵與他人無關，正是因為：「我覺得我本來就是這樣的人，不會因為別人的影響而去改變，所以我覺得這是跟他人無關的」。

有趣的是，不論是「個人自由」的捍衛，還是「個人自主」的堅持，都是在內在自發的價值認同與外在強加的影響之衝突中被彰顯的。中國文化中的「人」，雖與其所處的人際網絡相依，他人影響無所不在，他人評價對自我的價值也是影響甚鉅，但中國「人」還是有保持獨立性的可能的，「自由」與「自主」便是這種自我獨立性的表達方式，只不過這份獨立的自我需要經歷天人交戰的內在煎熬，要抗拒社會輿論的貶抑打壓，才能突破重圍，一露崢嶸。當然個人是必須付出一些心理和社會代價的，但在自我某些面向上的「與眾不同」，也因而強化了「我就是我」的自我認同和自我價值感，「捨」、「得」之間的心理壓力歷程還是平衡的吧。如果說「為自己而做」，「做自己所愛」的「個人自由」的實踐，與為避其反面而出現的「不受他人影響」的「個人自主」的堅持都是「自我恆定」的積極定義，那麼，「不妨礙別人」的面向則是「自我恆定」的消極定義了。

所謂「不妨礙別人」，旨在強調自己的心理特徵、價值與目標

純然是自己擁有的認同，不論其在社會主流的價值判斷上是中性的，還是有良窳之分，至少不會對別人造成不良的影響，而由擁有這些認同的個體承擔所有的後果。

例如，P21 在自己所寫的二十句「我.....」中只找到兩項是與他人無關的：「我是可以一個人獨處的人」及「我是不擅理財的人」。他解釋前者為：「自己可以給自己一個空間，做自己想做的事情」，並繼而用疑問句表達了肯定的結論：「這樣應該不會影響到別人吧？」。至於後者，P21 認為自己的金錢觀只是「個人的一個習慣問題，還有對理財方面的一個感覺，完全與他人無關」。P21 也體認到自己現在是有家室的人，理財問題必會影響到他人（家人），但他依然認為「不擅理財」就是自己的弱點，而此「自己比較不擅長的部分」本身，是「跟他人無關的」。

在 P21 的例子中，「不擅理財」與「可以獨處」皆屬個人自發性的社會心理特性，其肇因與他人無關，更重要的是，這些社會心理特性不會影響他人，或即便可能波及他人，也是自己莫可奈何的（如「不擅理財」一例）。可見，「不妨礙別人」似乎是「自我恆定」的底線，至少在個人的主觀意願和認知上是如此。

當然，「自我恆定」這個概念除了在較高、較抽象的理論層次上，可表現在個人自由、個人自主、及不妨礙別人三個面向外，在較低、較具體的心理層次上，也有多樣的表現。惟因此等表現常流於瑣碎，在此不必全數列出，只選擇幾個有代表性的案例來分析，讀者便可窺一斑了。

(1) 個性與喜好

焦點團體四的參與者（P13、P14、及 P15）在這方面的體驗尤其深刻且獨特。P15 洋洋灑灑地列出九項她認為與他人無關的個

性，「我是一位懶散的人，我是有夢想的人，我是感情豐富的人，我是思想單純的人，我是對現實生活不安於室的人，我是害怕改變，卻又忍不住會去改變的人，我是 sensitive 的，我是不快樂的，我是 emotional 的」。當研究者指出：她所列的與「他人無關」的自我內涵，聽起來很像同一焦點團體中的 P13 與 P14 先前所列的與「他人有關」的自我內涵，以挑戰 P15 的分類時，她立即澄清：「我覺得是個人的問題，我覺得這好像不會影響到別人」。此處位居較高、較抽象的理論層次的「不妨礙別人」似乎還是 P15 在界定人我關係時所依循的一個重要標準。

另外，第一個焦點團體中的 P3 形容自己的個性：「我是好吃懶做的人」，又言及自己的喜好：「我是愛好音樂的人」，同一團體中的 P1 也將「我是討厭吵鬧的人，我是愛喝茶的人，我是喜歡粉紅色的人」，這些屬於個性與喜好的自我內涵視為「自我恆定」的表現。

P23 在訪談中所闡述的「個性」與「喜好」，亦屬「自我恆定」的範疇。在個性方面，她自陳：「我是個樂觀的人」，「我是個粗枝大葉的女人」，「我是個豁達的女人」及「我是個心地善良有慈悲心的女人」。她在解釋「我是個粗枝大葉的女人」時相當生動：「我動作很粗魯，做事情會乒乒乓乓，有時候會撞破碗、撞破什麼這樣子，有時候會跑來跑去，動作不是很淑女」。並強調說：「我就是這樣，對對對，我就是這樣，不是很溫柔，很淑女的那種型，是走路很大步，乒乒乓乓那種型的」。顯然，她認為自己個性的這種「型」，是必須自己負責，與他人無關的。在之後的訪談中，P23 在談及「自我核心」及「自我統整的維持」時，均不斷釐清自我的各種內涵，而最終認定自己的個性中最重要特徵有三個：「豁達、樂觀和慈悲心」。有趣的是，此三者皆屬與他人無關，且須自己負

責的個性內涵，再次顯示「自我恆定」這一概念對 P23 的重要意義。

在喜好方面，P23 所提的有：「我是個不喜歡動腦筋的女人」及「我是個安於現狀的人」。她認為自己不喜歡動腦筋，所以在工作上既不會鑽營逢迎，用心機求升官，也不會特別尋找創意突破，以求改變現有的工作常規。同樣地，在家居生活上也是安於現狀，不會費心去做什麼改變。在解釋這些喜好時，P23 又再次強調，自己如此「安於現狀」都跟別人沒有關係，絕對是「自我恆定」的。

(2) 願望與自我期許

P13 在此面向上提到：「我是願意盡力做好每件事的人」，及「我是個能計劃未來又不憂慮的人」。當研究者追問這個「計劃未來」是否真與他人無關時，P13 肯定地回答：「對啊，這是我自己的計劃」。當研究者緊迫盯人地再度追問：「你的計劃未來不用考慮到別人嗎？」P13 思索良久，經一番自我質疑後，明確地坦承：「目前沒有考慮，主要是考慮自己——因為我想我的計劃應該不會影響別人。」此處，「不妨礙別人」再度現身，成爲一個重要的人我關係界定標準。P13 進一步解釋，她之前也像大多數人一樣，有自己的理想，且內控又很強，總覺得我盡了全力應該就會成功；若依然失敗，便會覺得很挫折。後來，她在基督信仰中學到：「我只要做我自己這一份，外控的因素就交給神，結果就不用我去強求。我就盡我的能力去處理一些問題和理想，我不能控制的就放棄，因為本來就有環境的影響」，這樣，「就會覺得很輕鬆。」P13 似乎在信仰中找到了雙重控制的可能性，一方面相信自己的能力，努力作爲，充分實踐個人的自主性，實爲「初級控制」的範疇；另一方面，將成敗的來源歸於上帝，在「上帝的計劃」中尋求意義，將自身與超然萬能的神連成一體，實則實現了「次級控制」的可能。P13 肯

定自己「盡力做好每一件事」正是這種雙重控制的實踐，但她也不忘再次強調：「原則上我相信，當我這樣做的時候，我不會傷害或對別人造成不好的影響」。此處，「不妨礙別人」做為自我恆定的底線又再度被突顯。

(3) 身分與認同

P13 提到「我是一個女人」，「我是上帝的兒女」；P15 也提到「我是一位基督徒」，「我是一位更新的人」。這裡的「女人」和「基督徒」都是個人的身分與重要認同，且與社會互動無關，意即不是寓居在某個特定的對偶關係之中，如「父女關係」中的身分。但是，同樣身為基督徒，P13 與 P15 的際遇及心境卻迥然不同。P13 成長在基督教家庭中，父母的管教方式開放自由，對她所做的一切均抱持信任與支持的態度。成為上帝的兒女對 P13 而言是榮耀和喜樂的，而這份自發的、自主的認定攸關 P13 的自我核心，且她已能自在地將信仰融入生活，如前述的「雙重控制」及之後在團體對談中一再出現的主題，均在在表明 P13 的信仰是統合的，而帶給她的也是平安喜樂的正面影響。反觀 P15 的境遇則幾乎可說是處於另一個極端：她在美國求學時找到基督的信仰，但一回到台灣以佛與道及民間信仰為主流的家庭與社會中，卻顯得格格不入，矛盾重重。在家庭與周遭社會的強大壓力下，她從擇偶談感情，到日常生活的諸多習俗（如拈香祭拜），均被迫面對「堅持信仰」與「反抗社會」的兩難處境，從她自責是「父母眼中令他們煩惱的女兒」，長篇大論，情緒激動地控訴基督教女性身處台灣社會中，在現實的愛情、婚姻路上所遭遇的坎坷及不公平待遇，到坦承自己回國後因現實的殘酷而「受傷很深」，在在顯示，選擇了基督教信仰帶給她似乎磨難多於幸福，甚至令她一度被迫放棄這個信仰。但在這段「背叛」

的過程中，自責的痛苦更深，精神更失依靠，才使她終於體認「背叛」不過是自欺欺人，順應家庭與社會的主流價值是她內心所不願，實際上也無法做到的。歷經坎坷的 P15 終於重回基督的懷抱，義無反顧但不無怨嘆地重新成為基督的兒女（「更新的人」）。這個身分來之不易，卻是身處絕境後，自我的重新認同，當然也更深刻地體現了「自我恆定」的沈重與艱辛。

(4) 價值觀、目標、與需求

第一個焦點團體中的成員在闡述其「自我恆定」的表現時，均提到相當具體的價值觀、目標、或需求。價值觀主要是指評價性的態度與信念，如 P3 說：「我是有台灣意識的青年，我是崇尚自由的人」；P4 也提到：「我崇尚自然」。目標常較為抽象且遠大，如 P4 說：「我追求真善美」；P5 也說：「我是一生追求幸福的人」。需求相對而言比較具體、細微，如 P1 說：「我是需要充足睡眠的人，我是個需要休閒活動的人」，P4 也提到：「我需要被肯定接納」。

至此，我們已可看出：個人明顯獨特的「基因特徵」，在意識層次上明確地劃定了「我」與「他人」的界線，也觸發了個人去思考其作為經驗與行動主體的內發性、自主性、及其在人我互動中對自我界線的攻與守，是故「自我恆定」的範疇已超越了個人生物性和身體性的表層，開始深入到心理層次的省思，也引入了「人我關係」的概念與運作。具體而言，受訪者在思索自我與他人有無關連時，「自我恆定」範疇中的「個人自主」面向常是一個重要的考量。如第三個焦點團體中三個女人的對談便是一例。P10 與 P11 都提到自己是喜歡逛街、愛採買的人，且此心理特徵跟別人無關，但 P12 卻認為「我是很喜歡買衣服的人」是與他人有關的。同樣購物買衣服，P10 的看法是：「我買，是我自己買，跟別人沒有關係，我是

買我自己的」。但當研究者稍後問到 P12：「妳買衣服常常都是受別人影響？」，P12 卻連答「對對對。」可見若屬於個人自主權的實踐，主動去購買，便和他人無關；若受到他人影響而購物，便和他人有關了。

在第一個團體中，圍繞與「他人無關」應如何界定的討論，充分展現了焦點團體的動力特色。團體成員提出的與「他人無關」的自我內涵頗不相同，甚至對同一件事也常有不同意見。P3 便明確表示他的自我定義「可能都跟別人有關」，如果一定要區分「有關」、「無關」則必須先設一些「條件」，而即便如此，這些的區分也只是「程度的問題」。

至於這些「條件」，或稱人我界定的依據，則每位成員又有不同。如 P3 區分了「社會給我的」與「屬於我的」兩組對立概念。對他而言，「我是基督徒」是與「他人無關」的，因為「我是自己變成基督徒的」，「沒有人跟我傳福音」。但是，同為基督徒的 P4 則是受了別人影響而信教的，故他認為「我是基督徒」這樣的自我內涵絕對是與他人有關的。故，為避免以團體歸屬定義自我可能造成的混淆，P4 的「條件」清楚地設定為「基因」，即自己無法改變，生來如此，不能選擇的特徵，如「我是台灣人」。但是，P4 所謂的「基因」並不純然是個生物學的概念，他還將某些自發性的個人特徵也歸類到「基因」這個「條件」之下。如他說：「台灣人不一定有台灣意識」，但他自認是個「有台灣意識的青年」，而這份台灣意識是「自己跑出來的」，即「自發」的。P5 也同意與「他人無關」的自我包含「與生俱來」的成分外，還應包含「自己認定」的價值觀、目標與需求等，而「不是外來因素使我去相信這些事情的」，這樣的「自主性」相當呼應 P4 的「自發性」觀念。

前文提到當有人以團體歸屬，如「我是護理系畢業的學生」，

「我是基督徒」來定義自我為與「他人無關」時，總在團體中引起一番爭議和討論，但矛盾其實可在「自我恆定」這一範疇中得以統一。如 P1 與 P2 皆是護理系畢業生，P1 認為「我是護理系畢業的」是與「他人無關」的自我內涵，P2 則挑戰她的說法，認為「護理系，其實代表了很多的人，如果說我是它的畢業生，其實是有互動的」。之後兩人在團體中不斷澄清後，始發現 P1 雖是由媽媽幫她選了護理系，而她因另有興趣，已在努力轉換跑道，但她認為念護理系並不是「有人逼著你」，而是自己支持、認同了媽媽的決定，「接下來的四年都是我自己一個人」。可見，對她而言，決策的主體雖是媽媽，但認同與執行決策的主體卻是自己，而這個「負責」的主體是與「他人無關」的。

P2 則因為在大學時相當活躍地參與系學會的事務，並認為畢業生應對母系有所回饋，故「護理系畢業生」令她聯想到的是「一群人」。這又引起團體成員進一步討論個人在團體中，乃至特定關係中的角色是否真的可能與「他人無關」。P1 認為要看那個團體「是不是重要」，她以自己相當看重的社團說明，「我是土風舞社的」自我內涵其實與「我是護理系畢業的」不同。團體的「認同」顯然是一個關鍵的因素。而在認同團體之後，進一步在團體中扮演稱職的角色，與團體成員密切地互動，則就如 P2 對「護理系」這個團體的體認，此時的團體歸屬性自我便是與「他人有關」的了。

總之，當團體成員界定某些成分的自我是與「他人無關」時，前提條件是(1)與生俱來的「基因」，或(2)自發性的認定、自主性地實踐對自己生活負責的信念。這些自我認同的選擇與實踐，在個人的主觀意識上是既不妨礙別人，也不受他人影響的，甚至個人會刻意強調主體性，而努力抗拒他人的影響與壓力。「自我恆定」實則是界定自我與「他人無關」時的核心範疇，但與此同時，我們也可

看到「認同與互動」似是其對立之概念，也就是說，個人若對某一特定的團體產生強烈的認同與情感依附，可能就會改變人我的界線。

3. 環境超越

在日常生活中，我們常會體驗到理想與現實的落差，在現實與環境的限制之下，願望（wish）和期盼（hope）遂成爲人類強烈的心理感受。人們主觀建構的「應然」（願望和期盼），與現實世界中常帶有約束力的「實然」（社會的要求與期望）之間的不協和，也會表現在個體自我內涵中。Rogers（1951）便區分了現實自我（self）與理想自我（ideal self）兩個概念，所謂「現實自我」，是指個體有組織的、一致的、全部關於自己的知覺與意義；所謂「理想自我」，則是個體最想擁有的自我概念。Rogers 更進一步認爲：此兩種自我概念間的差距與個人的心理健康息息相關。本研究的受訪者中也有人對此種現實自我與理想自我的落差，對自我的願望與期盼衝撞到現實的要求與期望時的無奈深有所感，研究者將之歸爲「環境超越」的範疇來說明。所謂「環境超越」，即指自我的特徵在現實的關照中現身，但個體意欲超越現實，並改變此「實然」的自我。正如現實自我與理想自我的落差可以發生在自我概念的任何層面，自我意欲超越環境也可以表現在各個自我內涵的面向，在本研究的實徵資料中較爲突顯的表現面向有二：願望與期盼和個人特徵。

在由三位基督教女性所組成的第四個焦點團體中，其中兩位皆強烈表達了改變或超越「實然」自我的企圖，構成了相當獨特的自我體驗。現依其面向分述如下：

(1) 願望與期盼

P15 提到一項相當關鍵的期盼：「我是正在找尋理想的人」。當研究者徵詢她這個「找尋理想」與先前她列入與「他人有關」項下的「期待愛情、婚姻」有何不同時，她堅定地陳述：「理想是自己的」。並進一步解釋她之前在美國受教育時，信仰了基督教，對自己的人生有規劃和目標。但回國後卻發現現實的殘酷，家人與朋友都不認同她的信仰，在感情上也多所艱辛、坎坷，因此受傷很深。一方面，P15 深刻地體認到「這個社會就是期待女孩子走入婚姻，自己也因為年齡吧，也害怕空虛，就很期待安定下來，看到周遭的人都是這樣子啊」，對愛情的期待，對婚姻的憧憬，一則需要他人的配合（能相知相惜的另一半的出現），二則也是適婚女子屈服於強大的社會壓力，乃至認同社會期望的結果，可謂與他人密不可分。但另一方面，P15 依然念茲在茲地強調：「可是我還是有夢想，自己有一個夢想沒有達成，就會覺得很遺憾」。而這個 P15 自主性地設定、認同、且不顧一切地追尋的理想是「非常非常自我的，很私人的，可能跟別人沒有關係，我就是想做的，一直要追求的那個東西」，而「那個理想與尋找愛情是不一樣的，是更深刻的，與別人沒有關係的」。顯然，P15 的「理想追求」之所以深刻，是在現實下現身的。正因為自身處境的險惡，追求理想之路看似障礙重重，危機四伏，才更確定了理想的可貴，也觸發了自我去超越環境的本質。這一份「追求」是在「不可得」的關照下彰顯的，也旨在「超越」這一份「不可得」。P15 之後在談到自己雖歷經波折，也確信將信仰視為生活的重心時，仍不忘補充澄清，「我不會像宣教士那樣，其實我還有自我，我很追尋我自己想要的東西」。可見，這個理想追求已十分貼近 P15 最在意的自我核心了，而這一份自我的超越是她絕不輕言放棄的。

(2) 個人特徵

P14 所列舉的與「他人無關」的自我內涵幾乎都是負面的個人特徵：「想當趴趴熊，走路外八字，身材不好，髮質不好，有 B 型肝炎，又很瘦弱」。甚少有人在思考自我內涵時，能一口氣為自己羅列這麼多「缺陷」的！追問之下，她才坦承其實自己是很矛盾的，以「趴趴熊」的心願為例，一方面她十分熱切地希望能順著自己懶懶的個性，過很慵懶的生活，「人如果可以什麼事都不要做，大家就回歸自然，不需要蓋核四，不需要很多錢，不需要經濟發展，什麼都不需要，就回歸很純樸，很自然，能夠吃飽就好了，然後就趴在那邊，攤在那邊，很慵懶就好了！有時候我回家，就會這樣，可能頂多做的就是把書拿起來，看看書，因為那是最可以攤在那邊做的事，不用像人家要打電腦、要幹嘛，還要爬起來。對啊！我覺得，像趴趴熊就很好，就一駝攤在那邊，你就攤著，也不用起來做什麼事」；但另一方面，她又「不想輸給別人，愛面子，要給自己壓力，覺得自己好像應該學習各項才藝」。她更用同事間在工作上的競爭和表現為例，感嘆「同事之間何苦互相為難呢」，來表述自己不得不「做得至少跟他一樣好」的無奈。顯然，實然的狀況（如大家努力打拼）並非她本心所嚮往，只是無奈地順應潮流，不要太丟臉而不得不為。在「實然」的壓迫下，「想當趴趴熊」的意念更形強烈，而這樣的意念堅持本身就是一種對「實然」的超越了，縱然只是心理上的超越。在之後的團體討論中，P14 也一再地訴及對自己個人特徵（如體質、髮質、運動能力）的諸多不滿，其實都是在有形無形的人際比較中被突顯的，在別人的優秀表現關照下，自我的「缺陷」真是既明顯又不堪！P14 甚至說：「我大部分都是不好的，所以都把它拿掉好了，這樣我還變比較好一點」！在人際比較的壓力下，在社會主流價值的干預下，被迫面對實然的自我中諸多

的負面形貌，其實是期盼自我能超越這個「實然」，而真正活出自己的本性吧！

不論是「基因特性」或「自我恆定」的範疇，都是對自我的實然樣貌或特性的描述及思索，而上述兩位受訪者的自我體驗卻峰迴路轉地將我們帶進了另一個境界，可以說是實然的反面，或曰對實然的否定，但「實然」與「期盼」之間絕非勢均力敵的平衡關係，因為「實然」的力量遠勝於「期盼」，前者是具體而明確的社會結構、主流價值、集體性（具約束性）的生活方式，而後者只是個人內心微弱的反抗，心靈空想般的逃離。但是，在「實然」的裂縫中，「期盼」畢竟現身了，也將虛實的對比帶進了自我的內涵中。於是，我們也清晰地看到自我的動態性和未來的展望性。其實，自我的動態性也表現在其「空間」的彈性界定上，這在下一個範疇中將盡現無遺。

4. 自我超越

人本心理學者，如 Maslow (1970)，和機體心理學者，如 Angyal (1951)，都曾述及自我的超越性（self-transcendence 或 ego-transcendence），用以指謂自我能超越個人的自主性、獨立性、個別性等傾向，而能在心理上與另一個人（如親密愛人）、團體（如國家或社群）融而為一，成為一個完整的心理運作單位。換言之，「自我超越」在這些理論家的構念中，是指在心理上超越（範圍）的局限（the limit of the self or ego），將親密他人或重要的認同團體緊密納入自我的範圍，而成為個人系統之不可分割的一部分。

近代心理學家 Cross, Bacon 及 Morris (2000) 也認為在個人主義取向為主導價值的西方社會中，個人與團體合而為一的「集體主義取向互依性」（collectivist-oriented interdependence）確實罕見（這

種互依性主要存在於集體主義取向主導的東方社會中），但個人在某種程度上將重要他人納入自我範圍的「關係性互依」（relational-interdependence）卻是相當普遍的。雖然，在這些學者的理論構念與實徵資料中，關係性互依僅表現為個人會考量親密他人的需求，或在決策時顧及其對親密他人的影響，實與華人文化理念中的人我交融相去甚遠，但這已是西方文化中互依性的最普遍表現了。從另一個角度觀之，西方文化中的個人在日常生活中所實踐的此種互依性，雖自我超越的程度較低，但還是印証了在超越文化的層次上、在關注人性基本需求（即依賴和獨立的需求）的框架中所建構的自我超越的潛質卻是普世的，惟深度與廣度不同而已。在本研究中，「自我超越」是指重要他人進入自我的界定，成為自我不可分割的有機成分。其表現面向主要涉及與家人的關係，即「家人以外才是他人」，「家人以外才是別人」及「我的家人跟我是一體的」，這些都是受訪者自發性的語言描述。

P19 在對自己所寫的二十句「我.....」陳述句進行分類時，將其中的 10 句歸為與「他人無關」的。不過，在她願意進行分類之前，先拋出了一個有趣的問題，要求研究者澄清：「先生也是他人嗎」？此時研究者僅回應：「你自己覺得，沒有關係，你自己認為」，表明請 P19 自行判定。P19 似有遲疑，但並未繼續追問。不過，分類工作進行到一半時，即 P19 必須選出與「他人有關」的自我成分時，同樣的問題再度被提起：「如果.....如果別人是指先生的話」，只不過這次 P19 已不再是提問，而是提出自己的定見了：「我覺得『他人』就是包括先生」，而「如果講『別人』就是家裡以外的人」。

從研究者提出「我」與「他人」（日常生活中常以「別人」來與之互換）的對立開始，P19 便一直在澄清「我」、「他人」、「別人」三者間的關係，可見對她而言這是一個重要且顯著的議題

(salient issue)，而她始終以「先生」為目標人物(target person)，也顯見先生在思考「自我」時的重要地位了。依 P19 的分類，「我」以外的人都是「他人」，而「他人」中若再去除親密家人則為「別人」。所以，「他人」的對立概念是「我」，而「別人」的對立概念是「家人」。或許在 P19 的一再澄清和自我表述之後，真正的論述應是「先生不是別人」。

從之後的訪談內容中不難看出，P19 一方面對先生極其依賴，甚至斷然認為「以前的自己」，「現在結婚的自己」跟「萬一以後沒有先生的自己」都是迥然不同的自己，因為對先生的依賴，使自己許多潛力沒有發揮，也樂得不要發揮。先生似乎已實質地滲透到她的自我中，「依賴」是促成這種狀態的拉力。但是，另一方面，P19 因有以往為求團體接納，逃避孤獨感而違心附和他人(團體)的痛苦經驗，由矛盾、徬徨、恐懼及不確定而體會到「失去自我」的可怕，堅信必須保有「與他人合理的界限」，而先生作為一個實體，理應被歸入「他人」的類目，與之劃清界限，這種「害怕失去自我」便是成就「先生不是他人」的自我狀態的阻力。由此可知，「別人」只是「我」和「他人」之間的一個中間地帶，將先生歸為「非別人」暫時解決了內在的衝突。但是，明言的「先生不是別人」是否真會演變成「先生不是他人」的論述，婚齡尚淺的 P19 日後是否會如另一群中年婦女那樣發展出「家人以外才是他人」的「自我超越」，目前仍是未定之數。

在婚齡較長者(將近 20 年)的第三個焦點團體的成員中，家人是否為「他人」的問題早已解決。結論則是十分明確的：「家人以外才是他人」。如研究者詢問 P11 所寫的「希望先生回家吃飯」算是和誰有關時，她肯定地說：「跟我有關」，即便 P10 質疑：「跟個人有關？那妳為什麼覺得跟他人無關？」P11 還是一再強調，那

是我家的事，就是只和我有關係而已，和他人無關，P12 也附和：

「我家的事啊！」，P11 則連說了多次：「都是我的，我的家人！」

「自我超越」的範疇既然是有實體的「他人」進入了自我的界定，但仍歸為與「他人無關」的自我成分似乎弔詭，其實不然。關鍵便是學術「微世界」中的自我理論與受訪者的「生活世界」中的自我實踐之間的斷裂。這也並不奇怪，這兩個世界中的思維模式和實踐方法本來就迥然不同，更何況將「自我」與「他人」兩分對立本來便是西方學術「微世界」中的假設和運作，當然硬要套到華人的自我體驗上便難免削足適履的困窘了。這在年齡漸長，進入婚姻較久，對家庭承諾較深的幾位中年女性身上尤其明顯。

不過「微世界」與「生活世界」也並非只有彼此相抗一途，它們也可相互啓迪，互為所用。如前文所述，當受訪者將其生活世界中有豐富情感意蘊的「別人」、「外人」概念與學術「微世界」上生澀拗口的「他人」概念之間做了釐清和串聯之後，原本強加的「自我」、「他人」的兩分不但得以破除，更有趣的是某些親密的重要他人根本被納入「自我」之中，縱然這只是十分有限的「人我交融」，卻也是和未被納入的「他人」無關的，而後者才是受訪者在情感和意識層次上可以接受的「他人」概念。雖然，華人學者曾在理論上多次闡述中國人的「互依包容自我」，及其「人我不分」的特色，但「家人以外才是他人」，「我的家人跟我是一體的」這般擲地有聲的言語還是第一次由受訪者親口說出，成為寶貴的實徵資料。

（四）與「他人有關」的自我內涵

既然華人的自我在傳統上是與他人密不可分的，那麼毫不奇怪的，受訪者在概化自我中與他人有關的內涵時，幾乎都沒有躊躇或為難。依文本資料，研究者初步抽取出三個範疇，列於表 3。以下

表3 與「他人有關」的自我內涵

| 範疇 | 定義 | 面向 |
|------|--|--|
| 角色承諾 | 在特定的對偶關係中，自己認定的，或別人給予的角色期待，及個人對此角色的承諾。 | 1. 接受與認同角色 2. 角色責任（會影響別人） |
| 彼此相依 | 個人在團體中經由互動和認同，由情感為起點，萌發的交融狀態。 | 互動、認同、情感 |
| 社會自我 | 個人在人際互動中方能展現的社會心理特徵，及價值，願望。 | 1. 互動中的自我表現（鏡像我） 2. 受別人影響（被激發的自我） 3. 需別人配合 |

便分述其內涵，表現面向及彼此間的關聯性。

1. 角色承諾

「角色承諾」是指在特定的對偶關係中，自己認定的或別人給予的角色期待，及個人對此角色的承諾。其主要表現面向有二：接受與認同角色，及角色責任。

在第一個焦點團體中，成員們都提到個人在特定關係中的自我。此處的特定關係常指對偶關係，是一個特定的兩個人的關係。而這樣的對偶關係正是某些自我出現的前提和脈絡。如 P6 說：「我是個討厭別人習慣差的人，我滿會照顧別人的」，但隨後又強調：「一定要有 somebody 出現，我才會跟他有那種照顧和討厭的互動關係」。此處與特定他人的「互動」，正是上述自我內涵的脈絡。

P4 依循其一貫「自己認定」的界定標準，認為有些「定位是別人給予我的，或是相對於學弟來講，我是學長，而不是我生下來就是學長；我是別人的男朋友，她是我女朋友，所以我是她男朋友，

而不是我本來就是一個男朋友」。這些定位必須與別人相互對應，一定要對方出現，角色才會被彰顯。所以這些定位是「別人給予」的，這樣的自我便有「他人涉入」。但如果是「自己認定」的個性和喜好，便是與「他人無關」的自我內涵了。

P3 的想法相當呼應 P4 的「自己認定」與「別人給予」的對立概念。他認為身份性的自我內涵若是「經由一個選擇的過程，由別人選出來的」，便是與「他人有關」的，如他是詩社的社長，便是一種「他人給予」的定位。但「我是樂團的提琴手」便是他「自己認定」的角色，是「與他人無關」的了。

另外，受訪者 P21 在完成二十句「我.....」時最先想到的三個均是「角色」：父親、丈夫及軍人，他也同意研究者的解讀：「角色因為別人而存在，自己也因別人而擁有了這樣的角色」。

除了上述「他人賦予」及個人「接受與認同角色」的面向外，角色通常都伴隨著明確的職責，而個人在接受與認同角色的同時，便承擔起角色扮演的結果對他人可能的影響。如受訪者 P19 認定的「家庭主婦」有明確的角色職責，即處理日常事務、管理家庭、照顧小孩，倘若自己未達成這些社會性的角色期待，便會對他人造成影響，「如果你小孩沒有照顧好，那先生也沒有心情工作呀」。顯見，這樣的角色界定，角色期待與角色執行的後果都是在與他人的關係中現身的。

「角色」，尤其是對偶關係中明確界定的角色，對華人而言是最具意義，也最重要的自我表現及運作，自然成為思考人我關係的起點。「角色承諾」其實是「人在角色中」的自我展現。由此出發，我們得以思考更廣泛的人我運作。

2. 彼此相依

「彼此相依」是指個人在團體中經由互動與認同，由情感為起點，萌發的交融狀態。其主要表現面向為：互動、認同及情感。

第一個焦點團體中的受訪者談到個人在團體中的自我，咸認為當個人與團體處在一種「彼此相依」的狀態時，自我便是有「他人涉入」的。這在 P5 看來是「他們需要我，或者我屬於這個團體」。P2 用另外一種方式呼應了「彼此相依」的意涵。她認為涉入其自我的團體或個人與她的關係是「互動」的，「它不是一個死的東西，就是說它不只是一個名稱，或是一個協會，我只是它的一個會員，而是我跟裡面的人是有互動的，那這也帶有責任啦」。P2 在家排行老三，也是家中的老么，她即以此為例，解釋：「我寫我是老么，就是跟別人沒有互動的」，因為「老么」作為排行，是「與生俱來」的「基因」，但「我是寶貝」則全然不同，「寶貝」是家人對她的看法和方式，是有互動的，有情感的，這樣的自我顯然是「與他人有關」的。

類似的情形也出現在 P1 身上，她在「與他人有關」的自我中列舉了「我是媽媽的乖女兒，我是弟弟的好姊姊」。當被問及為何不列出「哥哥的好妹妹」時，P1 解釋到「因為哥哥很早就結婚了，所以比較有距離。但是我跟弟弟感情很好」。由此可見，在眾多可能的人際關係中，「有互動，有情感」是他人涉入自我的關鍵因素。

P23 所列的與「他人無關」的自我成分都屬「彼此相依」的範疇，且都表現在「互動」的面向上，惟互動的性質有所不同，包括了工具性互動、社會性互動及心理性互動。具體而言，「我是上班族」及「我是單純的公務員」所指的是工具性的互動。P23 說：「因為我是上班族，我要為大家服務。因為我是個公務員，我來這邊上

班多多少少會跟一些民眾接觸，所以就是跟別人有關係」。P23 又說：「我是個單純的公務員，就是說我不想升官，我想就這樣子安穩穩地過下去」，「你今天來找我，我就幫你服務；你不來找我，我也不會去主動幫你服務」。顯然，「上班族」及「公務員」的自我認同都必須在社會團體中實現，然個人對這樣的社會團體的投入僅限於工具性的層次，克盡本分地完成職責便夠了，不必也不會去主動創造互動，或深化互動的層次。

「我是個敦親睦鄰的人」所指涉的又是另一層次的社會互動。P23 自陳：「因為我很喜歡隔壁鄰居，有時候會閒聊啦，跟他們拉攏一些感情啊，講一講最近我們社區發生什麼事啊，最起碼我去上班不知道的事，希望他們能告訴我一些資料、一些訊息，隔壁鄰居誰婚喪喜慶哪，大家溝通一下」。顯然，與鄰里的互動是基於「喜歡」的情感基礎，雖然閒聊與八卦確有獲取、溝通訊息的工具性功能，但更重要的其實是經由這樣的社會性互動來實現「個人是團體（社區）一份子」的心理歸屬感，此時的相依性更甚於身為公務員與被服務團體（民眾）的相依性了。

最高層次的相依性應是有自我涉入的心理層次上的互動，如 P23 所寫的「我是個聽話的女人」及「我是個可以談天說笑的女人」皆為此列。「我是個聽話的女人，聽我先生的話，聽我媽媽的話，聽我姊妹的話，聽我兄弟的話」。如此「聽話」皆在特定的對偶關係中展現，血緣與婚姻結成一張親密社會的網，P23 對自己在其中的角色是相當認同的，其心理的投入也是深刻的。

走出親密團體，到更大的「運作社會」中，P23 與團體也有心理層次的互動。「譬如說我們兩個今天很熟，你跟我講一些黃色笑話，我不忌諱，我會很大方地跟你談在一起，就笑一笑。如果你今天有苦悶找我談，我會接受，我會在旁邊給你安慰一下。究竟我的

個性比較樂觀，說不定我們兩個人角度不一樣，你心裡很不舒服的時候告訴我，說不定我會用我的角度去衡量你現在的狀況，說不定我把我的想法告訴你，你會覺得稍微輕鬆一些，最起碼你會感受到我的想法和你的想法畢竟有不一樣的地方，讓你心情會稍微好過一點」。分享快樂時的心靈投契感，分擔痛苦時為別人打開一扇窗，期間的自我坦露涉及價值和情感，互動中的心理開放度相當大，關係中的相互依賴也相當高。

也有些受訪者的自我所包含的團體是廣大且抽象的，如 P5 所指的團體便是抽象的，「可以是眾人，可以是沒有特定對象的人」。

總之，並非所有指涉了關係、身份、角色或團體的自我內涵皆與「他人有關」，也並非所有指涉個人特徵、興趣、喜好或價值的自我內涵皆與「他人無關」，端看個人對關係或團體的知覺，有認同、有互動、有情感的關係或團體便會涉入自我。另外，被選擇、被賦予、被彰顯的角色或身份也是有他人涉入的自我。簡言之，當個人與別人或團體處於「彼此互依」的狀態時，其自我就是與「他人有關」的。「彼此互依」是最概括的範疇，是「人在團體中」的自我展現，如前所述，這裡所指的團體可以小至家庭，大至社會，虛實皆可，大小不拘，但都比對偶關係抽象、泛化、多變。可以說，「彼此相依」的範疇是「角色承諾」的延伸，或者應說是「團體承諾」吧。但是，在中國人的社會情境中，除了存在對偶關係與團體歸屬這樣有形的他人外，抽象、泛化、概化的他人也很重要，且幾乎無處不在，無時不在，這便具體地表現在下一個範疇中。

3. 社會自我

「社會自我」是個人在人際互動中方能展現的社會心理特徵及價值、願望。其表現在三個面向：互動中的自我表現、受別人影響、

需別人配合。

受訪者 P21 的社會自我主要表現在前兩個面向，其一是「互動中的自我表現」，如「有時活潑有時嚴肅」，「有時脾氣不好有時又很溫柔」，「很顧家」等等，P21 認為「這些應該指的都是別人眼中的自己，或是說自己的表現」，或是「跟別人相處時自己的一些變化」。總之，凡此種種個人的社會心理特性都是跟別人相處時得以展現，且大多是透過別人的眼睛來觀看的「鏡像我」。這一類的自我成份在 P21 的二十個自發性自我表述中佔了 14 項（70%），可見他對別人眼中的自我形象的在意，這也為其之後的自我核心論述打下了伏筆，為整體的人我關係定下了基調。

P21「社會自我」的另一表現面向則是「受別人影響」而被激發的自我特性，如「我容易被感動」。P21 承認自己一個人看書、看電影或聽音樂時也有可能被感動，但他認為：「『人』當然也是自己被感動的一個主要來源或因素」。亦即，此處的互動可能並非實際發生的真實人際互動，而是虛擬或想像的互動。但無論如何，「被感動」這一心理特性依然是被他人激發的，而非憑空自生的。此時自我雖是「感動經驗」的主體，卻是「感動意向」的客體，即是「被」感動的，這是極具互動性的自我表現。

而第四個焦點團體中的兩位受訪者則分別強調「互動」的兩造皆具有力量：(1)自己影響他人，P13 說：「我快樂的時候，我就會讓周遭的人快樂，因為氣氛、環境一定是互相影響的」，而且 P13 強調這跟別人有關，是因為「（從）我裡面發出來（去）影響（別人）」，「我的『有關』不是指別人給我的」。(2)他人影響自己，P14 提到許多自己的狀態、個性，都是跟別人有關的，也說到「若旁邊沒有什麼人，可能就比較不會出現那些情緒」，她同意研究者的解釋：「這些個性都跟人際互動有關，都是在人際互動裡面，才

會被激發出來的」。

既然是人際互動的領域，當然需要別人的配合。如 P19 對「我希望能和家人常相聚」的詮釋便是一例。P19 認為「希望和家人相聚」涉及到許多人的配合，舉凡爸爸媽媽，姊姊姊夫，妹妹妹夫的時間都要協調，心願才能實現，而這些都是「先生跟小孩以外的人」，「所以我覺得那些人是他人，先生跟小孩之外那些人就是他人」。此時，表面上的論述是在說明，當個人的心願需要別人配合方能實現時，其本質上便是與「他人有關」的。但是，在研究者將「想換車」這個人願望提出與之比較後，P19 先前建立起的「自我」、「別人」、「他人」的界定似乎動搖了。明顯的，「想換車」在 P19 看來是與「他人無關」的，因為即便付諸實現，也只涉及先生跟小孩，而「與家人相聚」的實現則涉及到核心家庭之外的家人（原生家庭的成員），此時，先生跟小孩不僅不是「別人」，也已不是「他人」，進而悄悄地進入了自我的最深層界域。有趣的是，P19 在不斷對立並比較與「他人無關」及與「他人有關」這組概念的過程中，在「自我」、「別人」、「他人」之間來回搖盪，不斷猶豫又自我說服後，先前懸而未決，存而不論的「自我超越」其實已悄然現身了。

「社會自我」所指涉的其實是「人在他人中」的自我展現。從「角色」、「團體」到「他人」，由實到虛，由緊密到鬆散，由親密到疏淡，由長久穩定到彈性可變，他人在自我中的涉入猶如差序格局所言，漸次減少，自我雖與他人相依相容，卻有親疏等第的差別。尤其在較外圍的層次中（如「社會自我」的範疇中），承認他人對自我的涉入多半只是不得不面對的現實，帶著些許無奈地接受，完全沒有將他人納入自我時（如「自我超越」的範疇中）的那份歡愉和坦然。可見，一概論斷中國人是「人我交融」到人我不分

的地步，實在與事實相去甚遠。這在本研究其他議題的討論中更形明顯，只可惜無法在此一併呈現。

五、暫時的結語：「折衷自我」的現身

在受訪者不斷往復地思考「自我」與「他人」關係的文本資料中，我們確可看到在理論上建構的「折衷自我」悄然現身了。所謂的「折衷自我」採彈性的「人我關係」界定，一方面關注人我的分離性及個人的獨特性，強調個人有別於他人，獨立於他人的內在特徵，清楚地意識到個人的需求、欲望、興趣、能力、目標及意向，能夠適當地表達個人的動機，認知和情緒，追求個人的成就與潛能的發揮；另一方面又關注人我的關聯性及個人與他人的互依性，強調個人在其社會關係網中的角色、地位、承諾、義務及責任，清楚地意識到團體的目標和福祉，能夠適時的將團體置於個人之前，追求團體的成就與榮耀。

以本研究的實徵資料而言，與「他人無關」的自我內涵所展現的，正是對人我分離性的關注，「基因特徵」、「自我恆定」、「環境超越」無一例外地將自我的焦點置於自己身上，「他人」成爲背景和對立面，反襯出個體作爲行動者的主體性意識。「自我恆定」是最典型，抑或最重要的「獨立自足的自我」的內涵。「自我超越」則是現代華人「獨立自足的自我」最有趣的面貌。如前所述，「自我延伸」將有限的親密他人納入了自我的最核心，根本融爲自己的一部份，也就是將西方文化意識中的「他人」重新劃分出「不是他人的他人」和「是他人的他人」：前者是「自我超越」的範疇，後者則是傳統「互依包容自我」的界域。這應是一個典型「實用主義涵化」的例子，「中學爲體，西學爲用」地將西方式人我對立的

「獨立自足的自我」改造成了中國式人我有別又人我交融的「折衷自我」。

本研究實徵資料中與「他人有關」的自我內涵所展現的，則是對人我關聯性的關注，這屬於傳統的「互依包容自我」的界域。學者們在理論上已多所著墨，無需再加贅述。值得一提的是，從「角色承諾」、「彼此相依」到「社會自我」所展現的正是中國人由小團體到大團體，由特定他人到泛化他人的自我運作，正與楊國樞（Yang, 1995）對中國人「社會取向」的分析相對應。

正如前文的理論分析所顯示的，現代中國人必須具備兩套自我系統，也可以保持「人我關係」界定的彈性運作，而兼容並蓄了「獨立我」與「互依我」成分的「折衷自我」可能是在經濟發展與社會變遷的洪流之中，個人兼顧「獨立」與「依賴」需求的最佳表達方式。這樣的論述確實獲得了實徵研究的初步支持。實徵資料也顯示，這兩大類看似矛盾對立的成分確可共存一室，也是在個人的生活與適應中運作的饒富意義的自我歷程。綜合而言，傳統上，中國人的自我並非一個獨立的實體，而是寓居在人我關係之中的；並非跨情境穩定的特質，而隨關係性質變化呈現；並非行為的指針，而是「道德人」在行為考量中應盡力克服的「我執」。中國人當然不是自我與他人界線不清、疆域模糊，但「互依包容的自我」確是傳統中國文化所型塑的「自我」內涵的核心。然則，西風東漸之後，面對現代化與社會變遷的挑戰，現代華人社會中的個人可能已發展出一套兼容並蓄中國傳統「互依包容自我」及西方文化「獨立自足自我」的「折衷自我」系統，而靈活彈性的「人我關係」界定是頗值得繼續深究及玩味的。

誌 謝

本研究感謝教育部「華人本土心理學追求學術卓越計畫」(89-H-FA01-2-4-2)經費支持，作者亦竭誠感謝所有參與焦點團體及個別訪談之受訪者。

參考文獻

- 費孝通(1948)：《鄉土中國》。上海：觀察社。
- 黃光國(1995a)：《知識與行動》。台北：心理出版社。
- 黃光國(1995b)：〈儒家價值觀的現代轉化：理論分析與實徵研究〉。《本土心理學研究》(台北)，3卷，276-338。
- 楊中芳(1991)：〈回顧港台「自我」研究：反省與展望〉。見高尚仁，楊中芳(主編)：《中國人，中國心——社會與人格篇》。台北：遠流出版公司。
- 楊國樞(1995)：〈中國人對現代化的反應：心理學的觀點〉。見喬健，潘乃谷(主編)：《中國人的觀念與行為》。天津：天津人民出版社。
- Angyal, A. (1951). A theoretical model for personality studies. *Journal of Personality, 20*, 131-142.
- Argarwal, R., & Misra, G. (1986). A factor analytic study of achievement goals and means: An Indian view. *International Journal of Psychology, 21*, 717-731.
- Baken, D. (1966). *The duality of human existence*. Chicago: Rand McNally Press.
- Bendix, R. (1967). Tradition and modernity reconsidered. *Comparative Study in Society and History, 9*, 292-346.
- Berkowitz, L., (1988). *Advances in Experimental Social Psychology*. (v. 21)

- Orlando: Academic Press.
- Berkowitz, L., (1989). *Advances in Experimental Social Psychology*. (v. 22)
Orlando: Academic Press.
- Berkowitz, L., (1990). *Advances in Experimental Social Psychology*. (v. 23)
Orlando: Academic Press.
- Cross, S. E., Bacon, P. L., & Marris, M. L. (2000). The relational-interdependent self-construal and relationships. *Journal of Personality and Social Psychology*, 78, 791-808.
- DeVos, G., Marsella, A. J., & Hsu, F. L. K. (許煥光) (1985). Introduction: Approaches to culture and self. In A. J. Marsella, G. DeVos, & F. L. K. Hsu (許煥光) (Eds.), *Culture and self: Asian and Western perspectives*. New York: Tavistock Publications.
- Harris, G. G. (1989). Concepts of individual, self, and person in description and analysis. *American Anthropologist*, 91, 599-612.
- Ho, D. Y. F. (何友暉) (1991). Relational orientation and methodological relationalism. *Bulletin of the Hong Kong Psychological Society*, 26-27, 81-95.
- Ho, D. Y. F. (何友暉) (1995). Selfhood and identity in Confucianism, Taoism, Buddhism, and Hinduism: Constructs with the West. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 25, 115-139.
- Hofstede, G. (1980). *Culture's consequences: International differences in work-related values*. Newbury Park, CA: Sage.
- Hsu, F. L. K. (許煥光) (1971). Psycho-social homeostasis and Jen: Conceptual tools for advancing psychological anthropology. *American Anthropologist*, 73, 23-44.
- Hsu, F. L. K. (許煥光) (1985) The self in cross-cultural perspective. In A. J. Marsella, G. DeVos, & F. L. K. Hsu (許煥光) (Eds.), *Culture and Self: Asian and Western perspectives*. New York: Tavistock Publications.

- Hwang, K. K. (黃光國) (1987). Face and favor: The Chinese power game. *American Journal of Sociological Society*, 92, 944-974.
- Kagitçibasi, C. (1990). Family and socialization in cross-cultural perspective: A model of change. In J. Berman (Ed.), *Nebraska Symposium on Motivation*, 1989, 135-200. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Kagitçibasi, C., Sunar, D., & Bekman, S. (1988) *Comprehensive preschool education project final report*. Ottawa: IDRC.
- Kim, U. (1994) Individualism and collectivism: Conceptual clarification and elaboration. In U. Kim, H. C. Triandis, C. Kagitçibasi, S. C. Choi, & G. Yoon (Eds.), *Individualism and collectivism: Theory, method, and application*. London: Sage.
- Lawler, J. (1980). Collectivity and individuality in Soviet educational theory. *Contemporary Educational Psychology*, 5, 163-174.
- Lin, C. Y. C., & Fu, V. R. (1990). A comparison of child rearing practices among Chinese, immigrant Chinese, and Caucasian-American parents. *Child Development*, 61, 429-433.
- Lu, L. (陸洛), & Kao, S. F. (高旭繁) (2002). Traditional and modern characteristics across the generations: Similarities and discrepancies. *Journal of Social Psychology*, 142, 45-60.
- Lu, L. (陸洛), Gilmour, R., & Kao, S. F. (高旭繁) (2003). Culture-based self-regulated ways to achieve SWB: A pan-cultural analysis. *Personality and Individual Differences*, Manuscript under review.
- Lu, L. (陸洛), Gilmour, R., Kao, S. F. (高旭繁), Eng, T. H. (翁崇修), Hu, C. H. (胡家欣), Chern, J. G. (陳忠貴), Huang, S. W. (黃姝文), & Shih, J. B. (施建彬) (2001). Two ways to achieve happiness: When the East meets the West. *Personality and Individual Differences*, 30, 1161-1174.
- Mahler, M. (1972). On the first three phases of the separation individuation

- process. *International Journal of Psychoanalysis*, 53, 333-338.
- Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implication for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98, 224-253.
- Markus, H. R., & Kitayama, S. (1994). A collective fear of the collective: Implication for selves and the theory of selves. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 20, 569-579.
- Maslow, A. H. (1970). *Motivation and personality*. (2nd ed.) New York: Harer & Row.
- Mishra, R. C. (1994). Individualist and collectivist orientations across generations. In U. Kim, H. C. Triandis, S. C. Choi, & G. Yoon (Eds.), *Individualism and collectivism: Theory, method, and application*. London: Sage.
- Quah, S. H. (1995). Socio-culture factors and productivity: The case of Singapore. In K. K. Hwang (黃光國) (Ed.), *Easternization: Socio-culture impact on productivity*. Tokyo: Asian Productivity Organization.
- Rank, O. (1945). *Will therapy and truth and reality*. New York: Alfred Knopf.
- Rogers, C. R. (1951). *Client-centered therapy*. Boston: Houghton Mifflin.
- Sampson, E. E. (1977). Psychology and the American ideal. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 767-782.
- Sampson, E. E. (1988). The debate on individualism: Indigenous psychologies of the individual and their role in personal and social functioning. *American Psychologist*, 43, 15-22.
- Sampson, E. E. (1989). The challenge of social change for psychology: Globalization and psychology's theory of the person. *American Psychologist*, 44, 914-921.
- Sandel, M. J. (1982). *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Sinha, D., & Tripathi, R. C. (1994). Individualism in a collectivist culture: A case of coexistence of opposites. In U. Kim, H. C. Triandis, S. C. Choi, & G. Yoon (Eds.), *Individualism and collectivism: Theory, method, and application*. London : Sage
- Triandis, H. C. (1984). Toward a psychological theory of economic growth. *International Journal of Psychology, 19*, 79-95.
- Triandis, H. C. (1994). Individualism and collectivism: Conceptual clarification and elaboration. In U. Kim, H. C. Triandis, C. Kagitçibasi, S. C. Choi, & G. Yoon (Eds.), *Individualism and collectivism: Theory, method, and applications*. London: Sage.
- Triandis, H. C., & Gelfand, M. J. (1998). Converging measurement of horizontal and vertical individualism and collectivism. *Journal of Personality and Social Psychology, 74*, 118-128.
- Wallner, F. (1997) *Introduction to constructive realism*. 見王榮麟、王超群 (譯) : 《建構實在論》。台北：五南圖書公司。
- Webster's Unabridged Dictionary (1966). New York: Simon & Schuster.
- Yang, K. S. (楊國樞) (1995). Chinese social orientation: An integrative analysis. In W. S. Tseng (曾文星), T. Y. Lin (林宗義), & Y. K. Yeh (葉英) (Eds.). *Chinese societies and mental health*. Hong Kong: Oxford University Press.
- Yang, K. S. (楊國樞) (1996). Psychological transformation of the Chinese people as a result of societal modernization. In M. H. Bond (Ed.), *The handbook of Chinese psychology*. Hong Kong: Oxford University Press.

初稿收件：2002年11月21日

修正完成：2003年06月18日

正式接受：2003年08月22日

作者簡介

陸 洛：輔仁大學心理學系副教授

通訊處：242 台北縣新莊市中正路510號

輔仁大學心理學系

luolu@mails.fju.edu.tw

簡 介：英國牛津大學心理學博士，現為輔仁大學心理學系副教授。

主要研究領域為文化與自我，主觀幸福感，壓力及其調適。

Defining the Self-other Relation: The Emergence of Composite Self

Luo Lu

Fu Jen Catholic University

Abstract

The traditional Chinese self is not an independent entity; it dwells in the self-other relation. It is not considered to have traits that are constant across situations, but to manifest according to the nature of the relationship. It is not a guiding force for behavior. Instead, it is to be suppressed and overcome. For traditional Chinese people, the “self-in-relation” is the core of selfhood. However, with Western influence and the challenges of modernization and social change, contemporary Chinese people have developed a system of “composite self” that combines the traditional “self-in-relation” and the Western “independent and contained self”. The flexible operation of self-other relation is prerequisite to the emergence of this composite self. Analysis of 3 individual interviews and 5 focus group discussions with # Taiwanese participants was used to explore the meanings of abstract concepts such as “self content” and “self-other relations,

and how the “self-other boundary” is set in order to understand the emergence of the composite self as a way of expressing both the “independence” and “interdependence” needs of contemporary Taiwanese people. Results generally supported the theoretical construct of composite self.

Keywords: *composite self, self contents, self-other relation*