

论中西方自我的差异

汪凤炎, 郑红

(南京师范大学教育科学学院, 南京市 210097)

摘要:中西方人所讲的自我在六个方面存在明显差异:第一,“自我”含义的大小有差异;第二,对自我核心内涵的认识有差异;第三,对自我结构的认识有差异;第四,研究自我的角度有差异;第五,无我与重我的差异;第六,对自我最高境界追求态度上的差异。

关键词:自我;自我结构;差异;文化

中图分类号:B848 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-2677(2007)01-0011-06

过去心理学研究者的一般做法是:将社会文化因素视作恒常条件,研究其中个体心理与行为的差异性,从而忽视社会文化因素在人的心理与行为的形成、发展、结构、功能和运作历程中所扮演的重要作用。近年来有一些心理学研究者逐渐认识到社会文化因素是影响个体心理与行为的重要变量,在其研究中越来越重视文化因素对人的心理与行为的深刻影响,并力图在其研究结果中向人们展现文化因素在其中所起的重要作用,当代世界心理学所发生的这一大变化,被一些心理学家称作心理学史上的“文化革命”(cultural revolution)^[1]。在这种背景下,探讨自我概念的文化差异成为自我研究中一种值得注意的新动向^[2]。那么,中国文化熏陶下的中国人的自我与西方人所讲的自我有何差异呢?这就是本文尝试探讨的话题。

一、“自我”含义的大小有差异

在西方社会心理学里,自我(self)指个人对自己身心状况、人一我关系的认识、情感以及由此产生的意向(有关自我的各种思想倾向和行为倾向)。由此定义可知,西方人的自我里包括“个人对自己身心状况的认识、情感以及由此产生的意向”和“个人对人一我关系的认识、情感以及由此产生的意向”等两大块内容。但是,相对于中国人而言,在西方人的自我观念里,更为强调的是“个人对自己身心状况的认识、情感以及由此产生的意向”,于是,

一般而言,西方人讲的自我是真正意义上的个体自我,即个体对自己的自觉与反省,这样,西方人讲的自我之中,除了莱维斯(Lewis, 1992)所称的“我自己”(I-self)之外,是不包括任何其他人的,即便是自己的家人也不包括在内;换言之,在西方人眼中,“我自己”是一个自主的人,是一个决策者,一个思想和行为的源泉,一个情绪经验的聚集点;相应地,西方人一般严格区分“自我”与“他们自己”(其中包括自己的家人)。西方人讲的这种意义上的自我只相当于中国人讲的“我”的本义,即“个我”。

通过对汉语“我”一词作语义分析后可以发现,按“我”的字面解释,就是对于他人、他族宣战的性质,这是“我”的最原始的含义。这从“我”字的字形中可清楚看出。“我”字之形是“以手执戈”,这表明“我”是伴随兵器出现的;换言之,中国的最早先民一开始并没有自我的观念,而是人我不分、人物不分的;只是到了有一天,他们突然意识到人我之间、我与外界事物之间有一定区别,于是,力图将自己与他人或他事区别开来,并进而将某些东西视为自己独有,在未经自己的允许下,别人不可以染指。很显然,一个人在刚开始这样做时很难获得他人的承认,于是争论便不可避免地发生了,结果,为了保护自我的利益,就自然会拿起武器来反抗,一旦抗争胜利,自我(包括自我的利益)就守住了;反之,一旦抗争失败,就必须放弃自我(包括自我的利益)的一部分甚至全部,而将之归为他人控制。自我观念

* 收稿日期:2006-11-13

作者简介:汪凤炎(1970-),男,江西浮梁人,南京师范大学教育科学学院,教授,主要研究中国文化心理学(含中国心理学史)和教育心理学。

就是在这种抗争过程中逐渐发展出来的。只不过，假若一个人将当时先民所使用的武器看作是木头或石头之类东西做的，那么，中国先民自我观念产生的时间就很早；如果一个人将当时先民所使用的武器看作是青铜器做的，那么，中国先民自我观念产生的时间就相应要迟许多，因为青铜器时代在后，旧石器时代和新石器时代在先。自我观念产生的时间虽有早晚之争，但有一点却是可以肯定的，在这一过程中发展出来的自我观念里，“我”与“非我”之间的界限本是很清楚的，自我以外皆非“我”也，“我”的性质本是独立自主的性质。正如易白沙所说：“‘我’之本原惟何？即对于一切僮生、非僮生，画一鸿沟之界，建国立都，设险自守，以与之宣战者也。质言之，‘我’之名词，即个体与他体、此族与他族宣战之名词也。……自我以外，皆非‘我’也。‘我’之性质，即独立之性质，即对于他人、他族宣战之性质。《说文》训‘我’曰：‘施身自谓也，从戈从手。’‘手’者，杀之古文。戈而杀者，谓之‘我’。”^[3]很显然，对于绝大多数人而言，在通常情况下能够“自守”得住而不让他人侵犯的最小或最低限度的“区域”就是个体自身，假若一个人连这一点也做不到，那么，他就只能算是别人的奴隶了（事实上，奴隶连人身自由也没有，当然也就没有独立自我）。这样，从“我”的最原始含义里自然就能引申出“我”的一个重要含义：“施身自谓也”，即指个体自身或自己。当“我”的这层重要含义一旦产生，就逐渐成为人们视域的焦点，结果，“我”的最原始的含义就慢慢淡出历史舞台，乃至今天的很多中国人在使用“我”这个代词时，一般都不知道“我”的最原始的含义。用心理学的术语讲，当“我”指“施身自谓”时，“我”本指“个我”，它指仅以自己的身体实体为界限的“我”。这虽是最狭义的“我”，却是“我”的最本真含义。在这一意义上，每一个人的“我”都与其他人的“我”有别，它仅是一个“单子”、一个“点”。可见，从“我”的最本真含义看，“我”相当于西方社会心理学里讲的 self。不过，中国传统文化的主流习惯于以“仁”定义“人”，这一过程的实质是将明确的“自我”的疆界铲除掉^{[4]77-78}，以打通自我与他人的关系，结果，造成中国人对待“自我”的疆界的一个普遍态度与做法是：他或她只要不是一个极端自私的人，一般都不会将“我”与他人的界限划在“我”的身体实体的边缘，而是将“我”扩大到包括与我有特别关系的“他人”，像父母、子女、爱人，将这些“他人”看做是“个我”的延伸，他们的喜怒哀乐也就是“我”的喜怒哀乐，“我”也可以代他们说话、许诺、

……这样，“个我”里的“自身”的含义就扩大到包括许多与“我”有特别关系的“他人”在内的他人的“身”上；不但如此，随着个体道德修养功夫的逐步加深，“个我”里的“自身”的含义，还可以扩大到包括许多与“我”并无什么特别关系的“他人”在内的他人的“身”上，甚至还扩大到包括宇宙里的事事物的“身”上；相应地，这时的“个我”就变成了各色各样的“小我”或“大我”^[5]。从词义上看，也很容易做到这一点：只需将个我的范围稍加扩大，个我就可变成代指诸如“我们”或“泛指自己的一方”的代词，即变成小我或大我。这里之所以用一个“或”字来连接“小我”与“大我”，是因为在中国传统文化里，小我和大我的内容都可以变化：随着小我内容的变化，大我内容也将发生相应的变化；反之亦然。例如，当小我仅代表核心家庭（通常指仅包括父母与子女的家庭）的利益时，大我至少是指代表大家庭利益（通常指包括两个或两个以上核心家庭的家庭）的我；当小我代表大家庭利益的我时，大我至少是指代表家族利益的我；……以次类推，以至无穷。这样，假若要勉强下一定义，“个我”指仅以自己的身体实体为界限的“我”。“小我”指代表少数人利益的“我”，“大我”指代表多数人利益的“我”。当小我所代表的人数逐渐减少，少到只有我这个“孤家寡人”时，小我就又回到了它的本源意义上，即个我。可见，小我本由个我发展而来，个我一定是小我，小我虽包含个我（下文若无特别说明，小我里都包括个我），但小我不一定是个我。当小我所代表的人数逐渐增多，多至可以容纳宇宙万物时，这个小我就与大我合成了一个同心圆，这就是古代中国人一向推崇的天人合一境界，用张载在《正蒙·乾称篇》里的话说，就是“民吾同胞，物吾与也”的境界。这说明，大我本也由小我发展而来，与小我相比，大我只是包括的“他人”（甚至“他物”）的范围相对大一些而已。一句话，在中国人心中，划分个我、小我与大我的分界线却是可进可退的，导致个我、小我与大我的疆界是极大可小的，具有弹性的特征，犹如一组同心圆一般^[6]，圆心指个我，圆心外面第一个圆圈指代表核心家庭利益的我，圆心外面第二个圆圈指代表大家庭利益的我，……圆心最外面的圆圈指代表天下利益的我；其中，处于圆心位置的个我是绝对的小我，处于最外面、代表天下利益的我是绝对的大我，位于这两种“我”之间的其他“我”的地位是相对的；若与里面一个我相比，它是大我；若与外面一个我相比，它是小我。同时，在古代中国人看来，由孤家寡人的个我变为天人合一的

大我,就是“我”的心路发展历程,要完成这个历程,其间要经历漫长的道德修养过程^[7]。

正由于中国人对“我”持上述看法,这样,与西方人不同的是,生活在中国文化下的中国人甚至受中国文化影响颇深的外国人如日本人,在他们的自我观念里,更为强调的是“个人对人—我关系的认识、情感以及由此产生的意向”,于是,他们对自己更准确的描述是“我们自己”(We-self),他们更强调和其家庭成员与社会群体之间的关系,而不是个体的独立性或个性^[8],相应地,中国人对“我”的界定实际上要比西方人讲的自我的含义宽泛得多,中国人的“我”里不但包含个体我,还包含形形色色的社会我,只不过不同的人之间,因其道德修养程度的高低有所不同,包含的社会我的多少或大小有差异而已;至少,在一般情况下,中国人是将“自家人”包含在自我之中的;换言之,中国人常常将个体自我与所谓“自家人”融为一体,以此区别于自家人以外的其他人。结果,导致在以个我为圆心的一组同心圆中,并不是每个圆圈的“城墙”都是一样厚实的,其中有一个圆的“城墙”特别厚重,“包裹”在这个特别厚重的圆圈之内的人与物,一般是与处于圆心位置的个我保持非常密切关系至少也应是熟人关系的人及其所拥有的物,用中国人习称的话语说,大致可用“自己人”一语来指称;而处于这个特别厚重的圆圈之外的人与物,一般是与处于圆心位置的个我没有任何关系的陌生人及其所拥有的物,至多不过是与处于圆心位置的个我保持一种非常淡薄、无足轻重关系的一般人及其所拥有的物,用中国人习称的话语说,大致可用“非自己人”一语来指称^[9]。这样,多数中国人在做“推己及人”或“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”的功夫时,一般都有这样的规律:对于包裹在这个特别厚重的圆圈之内的人与物较容易做到“将心比心”、“推己及人”;不过,他或她的这颗“善良之心”往往难于突破这层厚重的“城墙”,相应地,他或她对于城墙之外的陌生人及其所拥有的物一般很难做到“将心比心”,而往往是“不为所动”、“无动于衷”,这就是为什么同一个中国人在对待自己的家人和朋友时往往热情有加,而在对待陌生人时常常铁血无情的心理根源之所在。

二、对自我核心内涵的认识有差异

西方人对自我的理解侧重于自己对自己的独立认识,他们所讲的自我往往是真正的、独立的自我,不包括好朋友、父母、同事等,只包括他自己。

在西方人尤其是存在主义者看来,一个人只有从所有的社会角色中撤出,并且以“自我”作为基点,对这些外在的角色做出内省式的反思时,他或她的“自我”才开始浮现。假若他或她缺乏这个过程,那么,他或她就成为一个没有自己面目的“无名”人。换言之,作为个体的“人”只有从其所属的各种社会角色和社会关系中跳出来,才算把握到真正的“自我”,才把握到自己作为一个真正的个体的人^{[4]77}。既然西方人是以真正的自我为核心来指称自己,这样,西方文化一向注重肯定与保护个人的独立性也就在情理中了,这或许是西方文化一向推崇个人主义的文化根源之一。西方人既重视个体我,相应地,他们特别注意将自己与他人区分开,以突显自己的个性和独特性,强调同他人相异的一面。这种心态可以将之称作“求异”心理。以穿衣为例,西方人在衣着上一般较为注重表现自己的个性、独特性乃至独一无二性,喜欢标新立异;同时,西方人对自己的立异,其目的之一是要分清彼此的界线,以保证每一个个体自我的自主性和独立性。在西方人看来,无论关系怎样亲密,一旦遇到原则问题,都要分得清清楚楚。像感情与利益,二者是不能混为一谈的。尽管是好朋友,甚至父子、夫妻之间,经济账都要算得一清二楚^{[10]81-84}。

中国人强调在社会关系或人与人之间的关系上来理解自我,在中国人心中,“人”是所有社会角色的总和,假若将这些社会关系都抽空了,“人”也就被蒸发了。与此相适应,中国人向来不倾向于认为在一些具体的人际关系背后还有一个抽象的“人格”^{[4]77}。中国人倾向于认为,没有与他人的交往,没有“他人”这个参照系,也就没有了自我;相应地,中国人的自我里除了包含我的名字、职业、性格等一般的自我内容外,更强调同他人如父母、好朋友、同事等的关系。可见,中国人主要不是从自己的内在自我,而是从他人对自己的要求出发来进行自我设计,一个人只有在他或她与另一个或另几个他人或社会发生关系时,才能在这种关系中定位,通过获得某种人伦或社会角色,他或她才能获得自身的属性或意义,这或许就是中国人特别喜欢用社会角色来指称某个人的原因之一。如,张三当了某局局长,周围的人一般就不再用“张三”而是用“张局”来称呼张三了。这表明在中国人内心深处一般是将“他人”而不是“自己本身”看作自己的“上帝”,于是,中国人一般不是自己给自己定义,而是由他人给自己定义,表现出“无他即无我,有他才有我”的依附性自我的特点。这一特色典型地反映在儒家

对“人”的定义中。中国人既以关系自我为核心来指称自己,这样,在中国文化里独立的或纯粹的个人就是没有意义的了,因为它的内核是空洞的,没有内容的^{[10]31-34},这或许是中国文化一向注重肯定与保护社会我而个人则几乎从未被真正发现与肯定的文化根源之一,这可以说是中国文化对自我设计的最大偏失之一。中国人既强调社会我,相应地,他们在处世过程中往往有意无意地消除自己的个性与特异性,以寻求自己和别人的一致性。这种心态可以称作“求同”心理。仍以穿衣为例,中国人在选择服装时多有随大流的心态,用中国人自己的话说,就是喜欢“跟风”。大街上流行某一款式的服装(如“唐装”),于是许多人都跟着买这一款式。中国人之所以喜欢求同,其目的之一就在于要消除人我界线,更好地获得一种和合的人我关系,也就是获得一种你中有我、我中有你、你我不分的“互渗”关系;假若人我界线太清楚,就无法做到“互渗”,也就谈不上“和合”了。宋代画家赵孟頫的妻子管仲姬所写的一首情诗最能表达这个意思,这首情诗的内容是:“尔依我依,忒刹情多,情多处热似火,把一块泥,捻一个你,塑一个我,将咱两个一齐打破,用水调和,再捻一个你,再塑一个我,我泥中有你,你泥中有我。”^[11]在打破之前,那两个泥人的状态类似于西方人的婚姻状态,互相吸引,但又是互相独立的个体,这时候你是你,我是我,界线是分明的;打破之后,用水调和,再捻成的两个泥人,就与先前大不相同了,它是你中有我,我中有你,即所谓一种“互渗”状态了^{[10]81,84,131}。

三、对自我结构的认识有差异

中西方人讲的自我在结构上也有差异。这主要表现在四个方面:

第一,“本我”、“自我”和“超我”所占的比重不同。中国人深受孔、孟思想的影响,而孟子力倡人性本善,注重人禽之别,这样,在中国人的自我观念里,“超我”的成分占有很大的比例,“自我”的成分较少,基本上排除“本我”的地位,没有给“本我”一个起码的生存空间。以性善论为基础塑造出来的自我结构图中虽然“美好如画”,但因为没有给予“本我”以应有的地位,在绝大多数人看来,这种自我结构图虽“可敬”但不“可亲”,难以在多数人心中扎根。在西方社会里,人们深受基督教原罪教义的影响,多相信人性本恶,由是,多承认“本我”的存在,这样,在西方人的“我”的观念里,“本我”、“自我”和“超我”三分天下,各有其一,在此基础上,主

张一个正常的人,其本我、自我和超我三者之间要协调发展^[12]。

第二,对待身体我与心理我的态度不同。中国人论自我重在讲身体我,少讲心理我,结果,中国人有颇强的“身体化倾向”。“身体化”指将整个生活的意向都导向“身”的需要和满足,将一切问题都转化为身体的问题,或放在身体问题的基础上加以对待。《老子·三章》说:“是以圣人之治,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨。常使民无知无欲。使夫智者不敢为也。为无为,则无不治。”讲的就是这个道理。这种“身体化倾向”主要体现在两个方面:一是口腹化倾向。“口腹化”指将人优先看成是吃东西的“嘴”与装东西的“肚子”,并主要从这个方面来理解、设计与对待人的生活。另一是肉体化倾向。即关注人的身体(肉体)远甚于关注人的心理与精神^{[10]41-44}。与中国人不同,西方人论自我重在讲心理我,少讲身体我。如,与中国人相比,西方人不太花心思用在“吃”上,食物只要满足身体的需要也就够了,但是,西方人普遍较为重视一个人内心的幸福感,较为注重提升自己的精神生活质量,而不是物质生活质量。西方人的这种做人理念在中国文化里只有像颜回这样道德高尚的人和像庄子那样十分超脱的人才能做到。

第三,对待理想我与现实我的态度不同。中国人论自我,重在讲理想我,少讲现实我。与中国人有别,西方人论自我,重在讲现实我,少讲理想我。

第四,对待公我与私我的态度不同。既然中国文化在自我设计上侧重于用社会自我而不是一个人的内在自我来指称“自我”,并且,中国人坚持“人性本善”,这样,中国文化就没有给“私我”一个应有的位置,而是一味地压抑私我、贬低私我,并一贯推崇牺牲私我保全公我的做法,使得中国人的私我一向处于被忽视的地位,且往往带有贬义。正如《韩非子·饰邪》所说:“私义行则乱,公义行则治,故公私有分。”《韩非子·有度》又说:“能去私曲就公法者,民安而国治;能去私行行公法者,则兵强而敌弱。”这导致中国人一贯羞于言“私”,羞于有“私”,也使得中国人缺乏尊重别人隐私的习惯,进而使得许多中国人难得有自己的“私人空间”与“私人时间”,这或许也是致使一些中国人缺乏自律精神与独立精神的根源之一。同时,中国文化贬低私我,而中国人也是人,也有“私我”与“私心”,这就迫使中国人往往以“曲折的方式”来表达私我,这从一定意义上说既压抑了人性,也为某些歪风大开方便之门,这是当代中国人应引以为戒的。与此相反,西

方文化向来重视人的私我,合法的私我受到法律的保护,受到他人的尊重,不合法的私我受到法律与道德的约束与制约,从这一意义上说,西方人的自我设计是颇具人性化的^{[10]36-39}。

四、研究自我的角度有差异

在研究自我的角度上,中西方人也有较大差异。西方文化一向推崇个人主义,喜欢分析思维和主客二分思维,这样,西方人在研究自我时选取的是个体维度,喜欢将自我作二元的划分。如,将自我分为身体自我和精神自我、主体自我和客体自我、有意识的自我和无意识的自我、理想自我和现实自我等。同时,西方人研究自我,其目的主要是为了解决诸如“我是什么?”、“我的身体与心理是什么关系?”、“我与别人是什么关系?”等问题。与西方文化不同的是,中国文化因为没有明显的主客二分式思维和分析思维的传统,而擅长于整体思维和辩证思维,这样,中国人在认识自我时一般未明确地将“我”视作客体我来做纯粹的事实分析,而是将“我”的身心视作一小宇宙,将“我”与周围环境视作一大宇宙,从整体上来剖析这两个宇宙及其相互关系;同时,中国传统文化一向重视伦理道德,推崇群体至上,这样,中国人心中往往只有一个“关系中的自我”,即在人与自然、个体与群体的相互关系中所表现的自我。古代中国人探讨自我,其目的不是为了认识自我的规律,而主要是力图通过反省自己的言行是否合乎仁、义、理、智、信等道德伦理标准,以此来提高自己的道德修养,相应地,古代中国人的自我认识常常与自我心性修养联系起来,这之中既有逻辑思维,更有直觉与体验,并且,二者常常相互融合,较难用现代心理学术语做出精确的对应性解释。

五、无我与重我的差异

对中国人心理与行为方式有深刻影响的儒家文化通常被认为是一种社会本位文化,因为儒家文化对自我设计的出发点是:自我必须与他人处于一种和谐的、共存的关系中,即在关系的意义上理解自我。这从儒家用“仁”来定义“人”的事实里可看出。以这种“人”的定义为起点,在儒家文化中,个人一般不具有独立自主性,只是所有社会角色的总和,个人的行为只是努力去完成自己的角色、责任和义务。这样,儒家文化具有明显的“无我”特色。道家善于将从自然界中得到的规律运用到人类社会,主张人要效法自然,而在自然界中存在着大量

的以柔胜刚的事例:“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜。其无以易之。弱之胜强,柔之胜刚,天下莫不知,莫能行。”《老子·七十八章》说“人之生也柔弱,其死也坚强。草木之生也柔脆,其死也枯槁。故坚强者死之徒,柔弱生之徒。”《老子·七十六章》说“持而盈之,不如其已;揣而锐之,不可长保。”《老子·九章》又说“柔弱胜刚强。”《老子·三十六章》等等,这诸多事例表明,守柔的生才是充满生机和活力的生,水至柔,却无坚不摧,即便是“滴水”还能“穿石”,真可谓因至柔而至刚;相反,至刚则易折。这样,道家心中的“我”的显著特色是崇尚柔我。为了使“我”成为柔我,最好的办法是将有形之我化为无形之我,犹如打太极拳时将力量化为韧劲一般,这样,道家必会力倡无我。如《庄子·逍遥游》说:“至人无己,神人无功,圣人无名。”“无己”就是无我。墨子将天下一切祸乱的根源归结于人们的“不相爱”,主张用“兼相爱,交相利”的办法来消除这一根源。此思想反映到墨家的“我”的观念上,就是力倡无我:要求人们去掉一己之私利,以便做到“视人之国若视其国,视人之家若视其家,视人之身若视其身。”《墨子·兼爱中》所说的,因为:“夫爱人者,人必从而爱之;利人者,人必从而利之;恶人者,人必从而恶之;害人者,人必从而害之。”儒道墨三家的论点角度虽有差异,但都力倡“无我”。受此种文化的深刻影响,再加上中国历经2 000余年的封建统治,封建礼教束缚了个体自我的发展,这样,从总体上来看,中国人多讲社会我或“无我”,显示出明显的压抑自我的色彩。推崇无我从根本上说是压抑人性的,不利于中国人完善自我或完善人格的发展,但“塞翁失马,焉知祸福”,也正是由于有了这种无我,才使中国人一向有“以天下为己任”、“舍生取义”、“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”和追求天人合一的人生境界的心态与志向。

西方自文艺复兴以后,由于工商经济的兴起、资产阶级民主制度的建立以及宗教信仰的自由,为西方人的发展创设了一个民主的文化环境,这种文化提供了个人自由发展的广阔天地,强调个人的价值,显然,这种文化是关注自我、重视自我的。这样,近现代西方人多讲个体我,显示出重我的特色。西方文化重视个体我,这有利于西方人形成独立自主的自我;但西方文化太注重张扬个体我,不太重视社会我,由此带来的一些负面影响也是有目共睹的。

中西方两种文化对自我的设计上的优缺点启示今人,合理的自我应是兼顾个体我与社会我的自我,不能偏执一方。

六、对自我最高境界追求态度上的差异

在中国人心中,自我修养的最高境界是天人合一。从儒家的“天人合一”到道家的“天地与我并生,万物与我齐一”,再到佛家的“涅槃”,追求的都是这种最高的自我修养境界。从一定意义上说,追求这种最高人生境界是中国文化尤其是中国传统文化的一大特色。

相比之下,西方只有某些学派(例如人本主义心理学)对此做过探索,影响不太大。如马斯洛在对自我实现者的研究过程中发现,几乎所有的自我实现者都经常谈到他们曾经历过一种神秘体验,马斯洛称之为“高峰体验”：“这种体验可能是瞬时产生的、压倒一切的敬畏情绪,也可能是转瞬即逝的极度强烈的幸福感,或甚至是欣喜若狂、如痴如醉、欢乐至极的感觉。”^[13]

参考文献:

- [1] 杨国枢等. 华人本土心理学(上册)[M]. 中国台北:远流出版事业股份有限公司,2005:3.
- [2] L·A·珀文. 人格科学[M]. 周榕等译. 北京:华东师范大

学出版社,2001:262—281.

- [3] 易白沙. 我[J]. 青年杂志,1916,1(15):1—2.
- [4] 孙隆基. 中国文化对“人”的设计[G]//苏丁. 中西文化文学比较研究论集. 重庆:重庆出版社,1988.
- [5] 杨中芳. 如何理解中国人——文化与个人论文集[G]. 中国台北:远流出版事业股份有限公司,2001:367.
- [6] 费孝通. 乡土中国 生育制度[M]. 北京:北京大学出版社,1998:24—30.
- [7] 汪凤炎. 古代中国人心中的“我”及其启示[J]. 心理科学,2004,27(2):374—375.
- [8] M. 艾森克. 心理学——一条整合的途径[M]. 阎巩固译. 上海:华东师范大学出版社,2000:786.
- [9] 李美枝. 内团体偏私的文化差异:中美大学生的比较[G]//杨国枢. 中国人的心理与行为:文化、教化及病理篇(一九九二). 中国台北:桂冠图书股份有限公司,1994:153—155.
- [10] 刘承华. 文化与人格:对中西文化差异的一次比较[M]. 合肥:中国科学技术大学出版社,2002.
- [11] 韦政通. 中国的智慧[M]. 长沙:岳麓书社,2003:280.
- [12] 韦政通. 儒家与现代中国[M]. 上海:上海人民出版社,1990:34—37.
- [13] 林方. 人的潜能和价值[M]. 北京:华夏出版社,1987:366.

责任编辑 曹莉

On Self Differences in Chinese and Western Cultures

WANG Feng-yan, ZHENG Hong

(College of Educational Science, Nanjing Normal University, Nanjing 210097, China)

Abstract: There are six differences of self in Chinese and western cultures. (1)Difference in self implication; (2)Difference in cognition of self inner connotation; (3)Difference in awareness of self structure; (4)Difference in perspective of self studying; (5)Difference of self ignorance and self valuing; and (6) Difference in pursuing attitudes of highest self realm.

Key words: self; self structure; difference; culture