

# 宗族·种姓·俱乐部

059651



**CLAN, CASTE AND CLUB**

*by*

*Francis L.K.Hsu*

**D. Van Nostrand Company, Inc., US., 1963.**

**宗族·种姓·俱乐部**

〔美〕许烺光 著

薛 刚 译

尚会鹏 校

•

**华夏出版社出版发行**

（北京东直门外香河园北里4号）

**新华书店经销**

**北京市人民文学印刷厂印刷**

•

850×1168毫米32开本 9印张 221千字 插图2

1990年12月北京第1版 1990年12月北京第1次印刷

印数1—3000册

**ISBN7—80053—790-0/Q·001**

**定价：5.10元**

## 前 言

本书首要目的是阐述印度教徒看待与探求的世界。为了对照起见，我将印度教世界观的种种主要表现分别同中国人和美国人世界观中的同样表现进行了比较。

我的主要假设是，印度教徒的处世态度以超自然中心或片面依赖为特征。与之相对照，美国人与中国人的处世态度则分别以个人中心和自我依赖以及情境中心和相互依赖为特征。贯穿本书各章的是这样一个基本假设：个人基本的和首要的关系是与其伙伴的关系，因而他与自己所处的世界中其他成分的种种关系，或者被这种关系明显地模式化或者与之整合为一。因此，尽管家庭作为一种制度在美国与印度的文化中不像在中国文化中那样是某种凌驾于一切之上的关键，但依旧是所有三种文化中的一种基本的传承与教育机制。家庭，就其体现着集中的、有时也是广泛的人际关系而言，是一切文化的基础学校。

以家庭为起点，我们的分析转向各个社会中的二次人类集团。在中国，我们发现极为重要的二次人类集团是宗族；与之对照，在信奉印度教的印度，极为重要的二次人类集团是种姓，在美国则为俱乐部（在最宽泛的意义上，它指的是亲族集团之外的所有无论出于何种目的而结成的自由协会或团体）。

尽管我关于中国人和美国人处世态度的种种主要假设已在《美国人与中国人：两种生活方式比较》（纽约1953年版或伦敦1955年版）一书中作了阐述，但这里仍可以根据许多新的事实和与信奉印度教的印度所作的对比而重新进行考察。在这种三方的比

较中，由于对材料进行处理时存在着物理上的问题，使得事实上不可能时时对这三种处世态度予以同等的注意。结果，我在本书中所做的，便是先行探讨两个亚洲个案，这主要由本书的第三章至第八章完成。而美国的生活方式则作为第九章的重点。所有三种处世态度在结论性的第十章中得到了详细的比较对照。尽管本书对这三种处世态度并未给以同样的篇幅论述，但这种多少有些不等的处理想必不会模糊由此产生的图景。

对民族性和不同世界观的研究，招致了许多其他类型研究从未遭到过的特殊批评，即一种来自专业标准批评之外的批评。这种特殊的批评出于这样一个事实，即每一个人，在任何真正的意义上，都是其自己文化的专家。并且，这种批评由于绝大多数人与其自己文化的感情牵连而变得更为尖锐辛辣。因此，那些读过本书书稿的美国人、中国人以及印度人常常在专业反应之外又表现出强烈的个人反应。他们的个人反应，就已达到利用其反应这一目标而言，构成了本书资料的一部分；而他们的专业反应，就我已从中获益而言，导致了我在表述中所作的许多改变。

这种特殊的批评，常常包含着过分的感情色彩。它既来自这样一些印度人与美国人：他们认为我对传统的中国文化抱有一种即便不是怀旧也是过于乐观的看法；也来自这样一些中国人和美国人：他们觉得我对印度教或者偏爱或者厌恶。批评是有益的，但仅仅是作为资料而言。

民族性的研究，较之人类学中其他任何研究，也许会向读者提出更特殊的要求：他必须试图在汲取有关资料与分析时理解自身对它们的反应。正是出于同一理由，此项研究也向作者提出了特殊要求。显然，无论作者还是读者，都不可能总是完全成功。然而了解这一问题，对从事此项研究则是至为宝贵的。

应当注意，虽然大多数关于中国的事实描述涉及的是该社会最近的政权更迭之前的漫长时代，但这种分析同该社会当前与未

来的发展有着重要联系。尽管关于今天大陆中国状况的报告微乎其微，但这些材料所包含的某些东西未必不是清楚的。而且，基于我们对中国生活方式的了解，某些准确的预言业已能够做出。这方面的内容均在本书的最后一章论及。自从本书书稿杀青后，我不仅依据我们当前对共产党中国的了解，而且依据对苏维埃俄国的了解进一步探讨了本书阐发的种种理论（见《个人及其社会：中国、苏联和美国》载于S·G·托宾编写的《另一半：今日苏联与中国》一书，1964年版）。

西北大学给我的22个月的假期以及洛克菲勒基金会、温勒—格伦基金会以及西北大学研究学术委员会提供的赞助，使我在印度的田野作业得以进行。当时在N·达塔—马约德博士领导下的印度人类学调查局（即今日印度人类学调查部），聘任我为外国研究成员。这一地位为我提供了某些财政援助以及许多别的特权，大大地便利了我的工作。该部的成员将我视为同僚，以礼相待，鼎力相助。

给予我帮助的个人如此之多，无法尽举其名。在印度时给我以帮助的人中，必须特别提及艾琳·阿德顿小姐、阿利那·班纳伊博士、阿瑟·巴特勒特先生、阿鲁恩·巴萨克夫妇、布哈拉瓦伊先生、纳瑞恩·布哈瓦尼夫妇、凯拉西·钱德拉夫妇、C·钱德拉斯卡南博士、卡普敦与H·N·查特伊夫人、桑尼蒂·库马·查特伊教授、尼拉德·C·乔杜里先生、N·C·丘杜里先生、菲利普·克洛斯拉先生、S·K·德伊先生、道格拉斯·安明杰博士、乌玛·古阿小姐、G·D·格普塔先生、P·N·哈克萨先生、米尔扎·伊斯梅尔爵士、查尔斯·A·约翰逊博士、拉库马尼·埃米里·科尔、萨罗伊·坎拉博士、M·克里斯南先生、H·K·S·林德赛夫妇、艾伊特·K·马瑟先生、莫尼·莱格先生、尼雅林格帕阁下、A·V·裴先生、S·J·波提夫妇、加迪西·普拉萨先生、D·H·普拉布教授、科拉达·劳博士、兰姆·罗女士、毕克拉姆·辛先生、

英德拉·辛先生、拉克什米帕·辛芬尼亚先生、C·T·托马斯先生、沃拉巴杜亚先生以及克里斯托弗·冯·霍伦先生。

贾拉哈拉尔·尼赫鲁阁下，尽管日理万机，鲜有闲暇，仍热情地拨冗与我两次会见，讨论某些有关民族性的问题。虽然由于国事缠身使他终究未能读过本书的初稿，但他对人类了解之透辟，给我留下了深刻的印象，而且他的批评大大地促进了我的工作，在此谨致谢忱。

书稿经过多次修改。对这一工作，我的两位助手贝蒂·里德夫人及马约·安德尔森夫人贡献殊多。唐纳德·T·坎贝尔、麦金·马里奥以及密尔顿·辛格等三位教授曾读过本书的大纲，并以孜孜不倦和富于建设性的批评对本书助益良多。其他节读或通读过本书后来几稿并慨予评论的人是艾什瓦·达雅尔博士、保尔·费约博士、阿尔弗雷德·弗拉森博士、罗伯特·C·亨特先生、戴维·C·麦克莱伦教授、罗尔·拉洛教授、菲利浦·里耶夫教授、阿尔弗雷德·森克曼先生、理查·施瓦洛教授以及苏拉伊·辛哈博士。保尔·J·波汉南教授在本书书稿的形成中起了特别的作用。他不仅仔细地阅读了本书的几个不同稿本，且毫无保留地提出了自己富有批判性的深刻见解，而且对我赖以分析的结构框架多有拓展。

我的妻子维拉伴随我在中国西南及至印度各地从事过田野作业。尽管她的专业领域是生物学，但她了解领悟人生舞台上许许多多场景，而这些常常深化我的研究探讨。在本书形成过程中，我们曾一起讨论过其中大部分稿件，本书的许多章节都留下了她的宝贵助益的印记。

毋庸赘言，书中所阐述的观点归根到底要由我个人负责。

许烺光

1963年7月于伊利诺斯州艾文斯顿

● [美]许烺光 著 ● 薛刚 译

---

# CLAN, CASTE AND CLUB

北京 • 1990年 • 华夏出版社

# 目 录

|                         |         |
|-------------------------|---------|
| 第一章 三种处世态度.....         | ( 1 )   |
| 第二章 资料与方法.....          | ( 13 )  |
| 第三章 家庭模式与心理取向.....      | ( 31 )  |
| 中国和印度家庭制度的相似点.....      | ( 32 )  |
| 中国和印度家庭制度的不同点.....      | ( 33 )  |
| 守寡：中国和印度的习俗.....        | ( 37 )  |
| 尊师与遁世者.....             | ( 38 )  |
| 对待死者的态度.....            | ( 43 )  |
| 从结构到内容.....             | ( 54 )  |
| 第四章 凝聚与分裂：中国和印度的宗族..... | ( 63 )  |
| 定义和基本特征.....            | ( 64 )  |
| 中国宗族相对其分支的重要性.....      | ( 68 )  |
| 印度教宗族的实质.....           | ( 71 )  |
| 中国宗族中的紧张与变异.....        | ( 74 )  |
| 宗族的凝聚与政府的中央集权.....      | ( 78 )  |
| 第五章 凝聚与分裂：种姓.....       | ( 86 )  |
| 印度教种姓的特征.....           | ( 87 )  |
| 印度教种姓和宗族的异同特征.....      | ( 92 )  |
| 种姓的连带性问题.....           | ( 95 )  |
| 三项个案研究.....             | ( 106 ) |
| 村落的统一问题.....            | ( 114 ) |
| 第六章 关于种姓的几种理论.....      | ( 117 ) |

|                     |       |
|---------------------|-------|
| 凝聚与分裂的平衡.....       | (119) |
| 印度种姓制度的几种理论.....    | (122) |
| 相互作用的理论.....        | (129) |
| 第七章 人类集团理论.....     | (133) |
| 乔治·霍曼斯的理论.....      | (134) |
| 情感或私欲.....          | (135) |
| 对文化的忽略.....         | (138) |
| 文化与社会衰落.....        | (141) |
| 自然环境的非重要性.....      | (146) |
| 人类集团理论.....         | (147) |
| 第八章 印度教种姓的心理基础..... | (160) |
| 情境中心取向与个人欲望.....    | (160) |
| 超自然中心取向与个人欲望.....   | (170) |
| 种姓的心理学基础.....       | (181) |
| 第九章 美国世界的凝聚与分裂..... | (197) |
| 美国家庭的特征.....        | (198) |
| 隐私权、人际关系与同辈集团.....  | (206) |
| 个人中心取向与个人需要.....    | (211) |
| 美国社会的动力学.....       | (223) |
| 宗族、种姓、俱乐部.....      | (235) |
| 第十章 文化模式与人类集团.....  | (241) |
| 假说及其应用.....         | (242) |
| “人类价值种种”.....       | (247) |
| 美国种姓与印度教种姓的差异.....  | (250) |
| 更宽广的涵义.....         | (257) |
| 跋.....              | (274) |
| 编后小记.....           | (281) |

## 第一章 三种处世态度

马克斯·韦伯对西方人的一种误解的长期流传起了推波助澜的作用,这种误解是:印度教徒、埃及人和阿拉伯人都是东方人。韦伯认为印度文明不过是东方文明的一支,其余的两支则是中国文明和日本文明。他评论中国“扮演了某种法国在近代西方所扮演的角色,”“所有世界性的、经过洗练的东西皆源于中国,传往西藏、日本以及印度以外的区域”。另一方面,他又认为,“印度具有一种堪与古代希腊文化相比肩的重要意义,”实际上,亚洲所有不涉及实际利益的重要思想,皆来自这块土地。数十年间,这种误解流传延续,甚至F·S·C·诺思罗普在其《东西方的相遇》一书中都将印度、中国和日本归为一类作为“东方”的代表。然而,印度教的生活方式,无论是从家庭结构、政治发展、文学艺术、宗教信仰或种姓制度去观察,它同东方的差别和同西方的差别一样大。在中国人、日本人和朝鲜人当中尚可发现同一个文化核心,而在印度教徒中间则可以找到全然不同的文化核心。将这两种文化核心合为一体,称之为“东方式的”,与其说是澄清毋宁说是混淆了事物的本质。

本书概述了以印度、中国和美国的生活方式或处世态度为基础所做的一种假设。这一假设表明,较之中国人情境中心的处世态度以及美国人个人中心的处世态度,印度教徒的处世态度是以超自然为中心。这三种处世态度不仅在各自的实际行为模式上,而且在各自的意识观念中彼此之间大相径庭。

情境中心的处世态度以一种持久的、把近亲连结在家庭和宗

族之中的纽带为特征。在这种基本的人类集团中，个人受制于寻求相互间的依赖。就是说，他之依赖于别人正如别人之依赖于他，并且他完全明白报答自己恩人的义务，无论这一还报在时间上要耽延多久。中国人的伦理道德的基本核心是孝道，它是一种既定的孩童(子女)对于父母应持有的种种职责、义务和态度的复合体。子女之所以要向双亲尽孝道，是因为子女们受惠蒙恩于培育抚养自己的长辈。既然这种亲属关系结构(无论扩大到多远)，是建立在由双亲—子女这种三位一体所代表的扩大了的血缘和婚姻关系之上的，它的所有成员便或是居于这种人类相互依赖网络的接受终端，或是居于发射终端。

被编织在这种人际网络中的个人，似乎是以一种怡然自得和有区别的方式对待自己的社会的：他之怡然自得是因为在自己的人类集团中具有某种安全牢靠、不可剥夺的身份；他之有区别是由于受到这样的制约：他按照把自己群体之内和之外的事物区别开来这种二元立场去理解外部世界。因为集团之内和之外的事物对他来说具有根本不同的意义。由于他是出于这一基本假设进行一般化认识的，所以在他一生的经历中，因情境不同而存在种种截然有别的真理。在某些境遇中是正确的原则在别的情形下可能并不适用。但每一场合运用的原则都同样值得崇尚。

一个恪守情境中心的中国人，事实上倾向于具有多重道义准则。囚徒的准则不同于看守的准则，男人的准则不同于女人的准则。情境中心的中国人，由于在自己的初始亲属关系集团中享有某种在这一集团之外享受不到的安全连续和持久的地位，因此他较之其他许多社会的普通个人，对自己的生活有更大的确信，从而更可能悠然自得。既然持有双重或多重道德行为准则被视为正常，那么这些标准也不会给个人内心带来任何冲突。个人对(同这些标准的)趋同既无任何怨艾，对在不同场合按不同标准采取不同行动也就不觉得内疚。他可能被教导说，慈善是一种个人美德，

其含义是改善自己、祖先和子孙的命运，但他不会有任何必要的责任感或愿望去援助整个被压迫者的事业或推翻所有压迫者的特权地位。他的首要行为指针是自己的地位、自己的初始集团在既定事物格局中的地位以及如何改善这种地位的知识；但他对于整个集团间的关系却几乎不抱有正义感或非正义感，或者毫无改变这种关系的愿望。因而在整个历史上，中国社会趋于惊人的静止状态，这是缺少对于变化的内在原动力所致。

个人中心的处世态度，以存在于近亲者之间的暂时性纽带为特征。由于没有永久的家庭与宗族基础，个人的基本生活和环境取向便是自我依赖。就是说，他受到这样的制约：他要自己思考，自己做决定，并用自己的双手及以自己的能力开辟自己的前途。爱默森雄辩地表达了这种观点的本质：“自信可以美食一餐，从而蔑视任何贵族般的抚慰别人的言行，这些孩童所表现出的漠然神气，是人性的健康姿态……他从不为种种后果或利益所累，他独立作出真正的判断。作为大人的你必须善待他，而他却不会奉承你。”进而又说：“要想成为一个像样的人，就必须是一个非趋同主义者。要想获得不朽的荣誉，就不应为善的名义所阻，而必须探求它是不是善。结果，除了自我的身心一致之外，没有任何东西堪称神圣。”

在这种模式中成长起来的个人会认为依赖别人是不可容忍的，因为那会毁掉他的自尊；不过他也同样认为不能让人依赖自己，因为这种情况会招致别人的反感。然而，在他终于摆脱了父辈或其他方面的束缚之后，便发现自己在生活中找不到任何确定的事情或人物可作为追求的目标，从而可能对人生意义感到困惑。他力图通过征服物质世界、富于战斗性地传播自己对上帝或乌托邦的信仰，或者通过开发或积极利用自己的或其他人类伙伴的资源以获得人生的意义。由于他不受自己初始集团的束缚，故认为整个世界可为自己自由利用；但由于除了以自己的努力建立起来的种种纽带之外，他与其人类伙伴没有任何永久的联系，他便容易用

片面的绝对观念去看待生活和环境。为了获得一个可依赖的恒久联系，他看待世界要么是绝对的好，要么是绝对的坏；要么是完全罗曼蒂克，要么完全是悲惨凄凉；要么完全有利于己，要么完全不利于己。如果世界并非如自己所期望的那样，那他就必须自己亲手加以改造。他倾向于抱有一种具有普遍性的爱或恨，而这恰是情境中心的中国人所难以做到的。这种个人在某些特定的时间，可能会为环境所迫而与多重行为准则和组织要求相趋同，然而由于这种趋同产生的内在冲突，这些准则与要求常常成为个人造反以及集团改造或革命的导火索。结果，综观历史，以美国为最新版的西方社会便趋于引人注目的变动，因为它具有巨大的对变化的内在冲动。

超自然中心的处世态度兼具业已论及的两种处世态度的某些特点。例如：在超自然中心的处世态度中，家庭与亲族纽带，较之情境中心的处世态度要短暂，但却不像个人中心的处世态度那么短暂。在其他方面，它又更接近于个人中心的处世态度而非情境中心的处世态度。超自然中心处世态度强调绝对真理并赋予圣职者以某种重要性，而这些与个人中心式的强调并非毫不相干；另一方面，在印度教徒中，个人和种姓因等级身份和职业不同而存在不同的“法”（达磨），这与中国人的多重道德标准和行为准则也不是没有相似之处。

然而，超自然中心处世态度也有其独具的特征。中国人与印度教徒都对人们的身份差别赋予了巨大的重要性。但中国人认为差别随时可变，并将现世的存在视为最重要的；而印度教徒按其基本哲学，则认为除了来世再生之外，不承认有任何转变的可能性，并将一切世俗存在看作是短暂的幻觉。另一方面，同中国人一样，印度教徒也许是机会主义的而且内心抱有多重道德准则；但中国人将这些准则看作是自然秩序的一部分，而印度教徒受其文化的引导，倾向于将生活中的浮沉起落视为无边无底的汪洋中的

泡沫。虽然这些汪洋中的泡沫有其瞬间的位置，然而终究会同汪洋没有任何区别。

超自然中心处世态度与个人中心处世态度间的差别同样显著。像西方人一样，印度教徒耽迷于种种抽象真理，但与绝大多数西方人相比，印度教徒是借助神秘主义而非科学来探求这些真理的。另一方面，尽管西方人过去和现在都确实高度重视宗教身份和职务，但他们完全依靠这种身份和职务的时间并不长，在许多世纪以前就摆脱了它们的控制。

超自然中心的价值取向促使印度教社会努力寻求与最高主宰以及（或者）其显现物的密切联系，因而这种取向适合人际关系中的那种片面依赖观点。依赖与自我依赖的区别人所共知，毋须阐发。而相互依赖与片面依赖间的差异，虽在明确性方面不如前两者的区别，但在重要性方面决不次之。片面依赖是一种单方依赖，它不仅意味着个人无须对作为一个接受者而惴惴不安，还意味着不必一定回报所接受到的一切。然而，所谓人际关系，必须基于酬报与责任的平衡，无论这种平衡延宕多久。如果是这样，印度教社会制度又是怎样维持并延续其自身的呢？答案在于：这种非互惠的关系模式深深植根于生活的超自然中心取向。这种取向由拉达克里什南雄辩地表达如下：

如果说，宇宙最高存在的基本形式是“尼尔古那”（nirguna），即没有属性的，是“阿森迪亚”（acintya）即不可思议的，那么，现实世界就是一种在逻辑上与绝对者没有联系的现象。运行演化的万事万物，其基础存在于“梵”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”万事万物则存，没有“梵”万事万物则灭。世界依赖于“梵”而“梵”却不依赖于世界。这种单方面的依赖以及“终极实在”与现实世界之关系在

逻辑上的不可思议性，是以“幻”(Māya)这个词来表现的。

在这种情况下，给予者与接受者彼此就不必须具备直接的关系，因为其行动的最终责任可见诸于“达磨”或圣法中。假如给予者是由于“法”而给予，则人们终究不必彼此相互感恩戴德。

印度教徒依靠和感受超自然及其各种显现物的程度对中国和西方来说是陌生的。中国人也许由于陷入其自动形式的人际关系网络太深，同超自然的关系未能得到深一步的发展。美国人由于过于专注于自己所能做到的一切，也未给超自然留下太大的余地。在详细探究的三个民族中，只有从印度教徒那里，我们才可能看到那种全然接受上天威力的心态。

印度教徒行为的基本指针是其与上天众神的关系。他与自己家庭和其他人的世俗联系，常常为他与那些具有种圣志趣的人们，即僧侣或圣徒们的联系所淡化，或至少受其强烈影响。这种超自然取向同淡化了的人际联结正相一致，促进了对出世的不断寻求。然而，寻求出世寄托，既不是受到明确的目标的指引，也不能提供成功的标准。信徒的人数(用以判断是否成功)或许是个例外，而这又为真正的神秘主义者所鄙弃。在印度教社会中，宗派、宗教思想、流派、僧团可谓五花八门，但它们全都未能成功地使别的整个或部分派别从属于自己。相反，它们全都以差不多是平等的地位相安共处。这种情状被视为“印度教的宽容”或“吸引力”而引起了许多研究者的注意。印度教徒过去所做的一切，便是通过一种持续不断的单纯累加过程，声称所有具有分裂倾向的成分以及部分或全部偶然进来的外来因素都是自身的组成部分。结果便出现了一种充满分裂趋向却不存在任何真正决裂的状况。换言之，信奉印度教的印度是这样一个社会：它充满了导致不了任何真正变革的引人注目的内在动力。

一个社会是动态的成长或停滞不前，在很大程度上取决于该社会能否产生出新的和更多的人类集团。本书的基本目的便是揭示人类集团的发展是如何受那些引导人际关系并决定中国人、印度教徒及美国人处世观念的文化心理取向影响的。在从事这一工作时，我们不仅要考察下层百姓生活中的详尽的日常现实，而且要将这种现实同伟人或哲人们所阐述、颂扬的种种普遍化了的传统和理想联系起来。

在各种人类集团中，家庭对任何社会都是至关重要而且是无处不在的。家庭在任何地方都是这样一种制度：通过它个人开始学习自己生于其中并在以后的无数岁月里与之认同的那个社会的生活方式。然而虽说家庭这个最初的人类集团具有普遍的重要意义，但它对于个人的重要意义却因社会的不同而异。例如，个人与家庭的认同关系可能保持终生，也可能保持到成年。家庭可能不仅是个人受教育之源，而且还可能会安排他的婚姻、对他的行为负责，在他死后还可能要求家庭成员对其灵魂保持联系。根据这些和其它的标准，我们可以说这个初始集团对中国人最重要，对印度教徒来说其重要性大大减少，对美国人则最小。<sup>①</sup>

这些差别同家庭对这三个民族中的各类集团——它们超出家庭范围却又在政治疆域之内——的广泛影响相关联。在家庭与国家之间广阔的中间地带，中国人的最重要的集团是宗族，印度教徒最重要的集团是种姓，美国人最重要的集团是俱乐部。宗族对中国文明的重要性在以往的学术著作和一般著作中受到了广泛的

---

① 笔者关于家庭对中国个人比对印度教徒个人更重要的说法与我们一般通行的看法不同。在西方人——不管是受过或未受过专业训练——眼里，印度教徒的家庭制度与中国人的家庭制度基本相似。事实上，西方评论家在指出印度教徒家庭制度和本民族家庭制度的区别时，往往把印度教徒家庭制度等同于中国人的家庭制度。在下面章节里，我将说明印度教徒家庭制度和中国人家庭制度之间的差别，一点不小于美国人家庭制度和这两个亚洲民族家庭制度之间的差别。

承认。我们可以毫不夸张地说，西方学者了解中国人的宗族和了解中国人的家庭一样多。在中国的大部分地区，宗族一旦形成，便成了指导其成员行为举止的组织，甚至在一定程度上分担了政府维持法律和秩序的责任。同样，种姓在印度社会的存在长期以来也一直为所有论述印度的文献所承认。离开对种姓的思考，人们就无法了解印度教徒以及他们的生活方式。在实际生活中，种姓渗入印度教徒生活的每一个方面。俱乐部一词在最广泛的意义上用来指出于无论何种目的而组织的任何性质的自由社团。例如各种社会联谊团体、商业团体、改良团体或劝诱改宗团体，以及其它各种组织，均属此类。

本书的命题是：宗族、种姓和俱乐部对中国人、印度教徒和美国人至为重要的，因为它们远不仅仅是人类集团的几种形式，它们中的每一个都代表了一种重要的、著名的生活方式。具有情境中心和相互依赖处世观的中国人，倾向于在家庭这个人类初始社会集团中来解决他生活中的问题。当他必须冒险离开家庭时，或者，如果他这样做时，他依然不断寻求并希望建立一种亲族性质的纽带，以便根据他的位置和绝对互惠原则确定他的酬报和义务。人口增加的结果只是使中国人建立了具有内聚性质的扩大了的家庭组织——宗族。因为他的文化心理取向使他确信，这样一个较为自然的组织能够满足他与别人交往的各种需要。

具有超自然中心和片面依赖处世态度的印度教徒在谋求解决自己的生活问题时，倾向于把自己的命运交给神灵或那些与之相比占有更高地位、握有更大权力者的手中，但是对超自然的片面依赖无法产生判断成功和失败的具体标准，由此产生了旨在感动诸神的较复杂的仪式，以及为寻求更灵验的神灵而进行的路途遥远的巡游。而对占有高地位或握有更大权力者的片面依赖，助长了依赖者提出许多不现实的要求，从而给那些成为依赖对象的人带来无法承受的负担。这种片面依赖会强化依赖者的不负责任