

人情、面子与权力的再生产

——情理社会中的社会交换方式*

翟学伟

Abstract: Face (*mianzi*) and favor (*renqing*) used to be researched in a descriptive level or from the perspective of western sociological theories. This paper argues that they actually work in their own ways with their hypothesis, meaning and functions in Chinese society. Chinese people assume that society should construct in reasonableness (*qingli*), in which favor is a kind of long reciprocity without counting or estimating while face refers to one's important position in other's mind in his or her community. The people know that social resources and authority would transmit from the magnates to them if face and favor could be connected with power.

中国社会是一个讲人情面子的社会。众多的研究成果和文化比较研究已证实了这一点(韩少功, 2001; 阎云翔, 2000; 翟学伟, 1995; 金耀基, 1993; 黄光国, 1988; 胡先晋, 1988/1944)。近来, 越来越多的学者在研究中国社会的论文中开始使用这两个概念, 但由于对它们各自的涵义、彼此的关系及其在中国社会如何发生作用等, 都还缺少理论的推演和概念关系的逻辑整合,^①因而也就很难由此获得对中国社会关系运作的解释。近来, 受西方诸多理论和概念, 特别是社会交换理论、社会资源理论及社会网络理论的影响, 有些学者逐渐倾向于将人情和面子作为一种关系资源附加在西方的相关理论框架内进行研究或建构模型。看起来, 后面这种研究思路似乎使前者的不足得到了解决, 但认真追究便可以发现, 这种附加方式在把中国人的社会交换方式硬套于西方有关理论的同时, 已迷失掉了其概念自身所具有的运作方向。其实, 中国人运作关系的策略和思路同上述西方社会理论中的旨趣和指向有诸多的不同, 需要我们认真而细致地一一加以细究和讨论。

一、什么是情理社会

在本研究展开之前, 我首先将中国社会预设作为一种情理合一的社会, 从而使此种社会中发生的人情面子全然不同于西方人的类似心理和行为。在中国社会, 我们在经验中便可以发现大多数人的办事和处世原则既不会偏向理性, 也不会偏向非理性, 而是希望在两者之间做出平衡和调和。为了说明这一点, 我先从这一预设开始讨论。中国先秦时期的儒家经典中的“情”不同于我们后来所讲的人情, 其含义是人之常情和性情, 诸如:

此孝子之志也, 人情之实也, 礼仪之经也; 非从天降也, 非从地出也, 人情而已矣! (《礼记·

问丧》)

孔子曰: “夫礼, 先王以承天之道, 以治人之情, 故失之者死, 得之者生。” (《礼记·礼运》)

故礼之于人也, 犹酒之有麴也, 君子以厚, 小人以薄。故圣王修义之柄, 礼之序, 以治人情。

* 本研究受到南京大学中国社会与文化研究中心立项资助, 课题为“中国人的社会互动及其结构: 理论建构与经验研究”, 借此鸣谢。

① 我的论文题目看起来近似黄光国的《人情与面子: 中国人的权力游戏》, 但实际上关注的不是一个问题, 而且由于他没有界定人情和面子, 因此做出来的模型的伸缩和包容性都很大。有关批判见翟学伟:《本土心理学研究中的本土资源——从研究对象到研究方法的转化》(第五届华人心理与行为科学学术研讨会, 台北, 2000)。

故人情者，圣王之田也，修礼以耕之，陈义以种之，讲学以耨之，本仁以聚之，播乐以安之。《礼记·礼运》)

从这些议论中，我们可以看到，早期儒家所讲的人情同心理学里所讲的情绪和情感没有什么区别，^① 其原意是指人的天然和自发的感情，“何谓人情？喜，怒，哀，惧，爱，恶，欲，七者弗学而能”（《礼记·礼运》）。但是随着儒家对伦理的重视，中国人后来所讲的人情已不再指人的本能情感。也许儒家认为这种意义上的人情是随心所欲，没有节制或放肆胡来的，必须在一种符合社会之义理的路线上限制人情，从而实现了人情的内涵从心理学认识向社会学认识的重要转化。

如何让这些感情在一个人的生活中能从心所欲不逾矩呢？儒家认为这其间需要有一套做人的规则来调教，这个规则在儒家看来就是“礼”。所谓“克己复礼”的意思就是要人克制自己的欲望，让自己的感情不要随意发泄。关于这一点，我们从“礼”字的起源可以看出一点端倪。礼字最早的意思是祭鬼神的器皿（周何，1998：12），后由此而发展出庄严肃穆的祭祀节目和仪式，以表达顺天承运的使命感。《礼记·礼运》上说：

是故夫礼，必本于大 一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神，其降曰命，其官于天也。夫礼必本于天，动而之地，列而之事，变而从时，协于分艺。其居人也曰养，其行之以货力、辞让、饮食、冠昏、丧祭、射御、朝聘。故礼仪也者，人之大端也，所以讲信修睦，而固人之肌肤之会，筋骸之束也；所以养生、送死、事鬼神之大端也，所以达天道、顺人情之大 筭也。

因此儒家在构思礼的时候，是用它来连接天人之间的关系的。在“天理人情”的说法中，理是天的运作规则，这个规则是自然规则，人不能改变，不能反抗，因此是命定的，而原初的情又是个人化的，能改变的，是随意的。在连接这个不变与变的过程中，先王（圣人）承天之道制定了礼，就是以天的名义来规范人的七情六欲，也就是想让人情来顺从天意。但规范也罢，顺从也罢，它们都不是制裁，不是消灭。所谓存天理灭人欲，不是儒家的初衷。在儒家看来，只要人情能够顺应天意，就应将立足点放在调适过的人情上。比如孝，它不是作为生物性的后代对生者养者的自然感情的随意流露，而是对一种义务和伦理化的情感的控制。如果一个人能对自己父母有这份感情，然后将此感情再弥漫到长辈乃至君王身上，最后就可以达到尽心知天命的境界，而人人如此便可以达到天下之大治。从这里，我们看到，天理偏重于秩序（道），而人情偏重随心所欲（个人心情）。天理作为一种自然的自身运化，具有普遍主义的色彩，而人情则带有无数的个人差异，具有特殊主义的特征。只有礼一方面讲究秩序，另一方面又照顾到个人的特殊性，因此才能将特殊主义和普遍主义揉合到一起。^② 这样一来，“天理”与“人情”这两个原先分开来讲的概念在礼的作用下就逐渐在中国社会简化为“情理”的说法，^③ 而这一提法暗含了这样的意味：中国社会对普遍主义和特殊主义不做二元对立的划分，以期待人们做人办事的时候两者都不偏废。

于是，这样的社会对做人、做事及其判断不是单从理性的、逻辑的思维和条文制度规定的角度来考虑，还从具体的、情境的和个别性来考虑。所谓“合情合理”、“入情入理”、“通情达理”、“酌情处理”和“情理交融”，或“于情于理如何如何”的意思都是希望人们做人做事时兼顾情和理。得理不让人是不对的，太感情用事也是不对的。虽说理是整体的、普遍存在的，情是部分的、个别的、特殊的，但两者之间这种整体和部分的关系没有孰轻孰重的意思，重要的是学会在其中取得平衡。

我国学者在研究中国传统法律时注意到：“情理法兼顾”或“合情合理合法”，这两个常用语正表达着一个十足的中国式的观念：情、理、法三者合起来，通盘考虑，消除互相冲突处，才是理想的、真正的法律……但是三者中的任何一者，是不可以作为完整意义上的法的。此即三位一体（范忠信等，1992：26）。日本著名学者滋贺秀三通过对明清案件的研究，对情理有很好的理解和把握。他说：

① 这种划分同西方心理学的划分没有什么不同，比如行为主义创始人华生就认为，人一生下来，有天生的三种情绪：恐惧、愤怒和爱（见 J. P. 查普林，T. S. 克拉威克，1984：131）。

② 余英时从中国人的价值层面上也认为：“礼”虽然有重秩序的一面，但其基础却在个人，而且特别考虑到个人的特殊情况（余英时，1987）。

③ 据日本学者沟口雄三的研究，人情、情理、天理人情等概念是在清朝之后开始流行的（沟口雄三，1995：35）。

所谓“情理”，简单说来就是“常识性的正义衡平感觉”。这里不得不暂且借用“正义衡平”这一在西洋已经成熟的概念。但什么被感觉为正义的，什么被感觉为衡平的呢？当然其内容在中国和西洋必然是不同的东西……概言之，比起西洋人来，中国人的观念要顾及人的全部与整体。也即是说，中国人具有不把正义的标的孤立起来看而将对立的双方——有时进而涉及到周围的人们——的社会关系加以全面和总体考察的倾向；而且中国人还喜欢相对的思维方式，倾向于从对立双方的人和一侧都多少分配和承受一点损失或痛苦中找出均衡点来，等等。这些说法大概是可以成立的。因此，所谓“情理”正确说应该就是中国型的正义衡平感觉。无论如何，所谓情理是深藏于个人心中的感觉而不具有实定性，但它却引导听讼者的判断。（滋贺秀三，1998：13—14）

这段话里面有两点值得我们注意，一是如果情与理处在二元对立的关系中，那么任何一种对所坚持的理的放松和退让都意味着理不再为理，而受到了情的干扰，因此如果一个社会要重视理的作用就得同一切非理（情）的因素划清界限。史学家唐德刚对此感慨道，“法律”最讲逻辑，律师则尽是逻辑专家，而他们在西方社会中的地位更是了得。哪像我们传统的中国人，最瞧不起所谓写蓝格子的“绍兴师爷”和“狗头讼师”。我们的“仲尼之徒”一向是注重“为政以德”的。毫无法理常识的“青天大老爷”动不动就来他个“五经断狱”。断得好的，则天理、国法、人情、良心俱在其中；断得不好的，则来他个“和尚打伞”，无法无天，满口大道理，事实上则连最起码的逻辑也没有了。西方就适得其反。西方的律师，诉讼起来，管他娘天理、人情、良心，只要逻辑上不差，在国法上自有“胜诉”。因而他们的逻辑，也就愈加细密了（转引梁治平：1992：161）。可见在中国，人们认为只有得了理还做了让步，才更加合理，也合乎人性。

二是平衡的含义是一种主观的感受和分寸，并没有一种客观的尺度。它是个人心理的（所谓假设人心本善而具有的良心）东西，也就是中国老百姓喜欢讲的“人人心里都有杆秤”。表面上看这句话中包含着一种公道自在人心的意思，而实际上这杆公平秤是由情谊或亲密的程度来决定的，也就是说它成为“公秤”的可能性最小，成为“私秤”的可能性最大。因为作为公秤，我们或者要有一套共同的情感或者要有一套大家必须认同的法规。后者显然是太理性化了，中国人认为不可取，而前者的复杂性在于这个感情基础在哪里。假如“仁”的本质是等差之爱，社会关系是差序格局，生活单位是家族主义，这个基础就不可能找到。因此中国人所讲的人情，是一种私交状态下的感情，即所谓交情或私交。但中国社会在礼的潜移默化下也不会全然不顾天理，更不轻易伤天害理，因此无论什么情况发生，在情与理之间总是存在着回旋的余地。

那么公共的情感在中国社会是否完全不存在呢？也不是。我认为，它的存在基础就是由将心比心而来的同情心，同情心是推己及人的结果，即是将自己的“徇私情”合理化为“哪个”都免不了有求人的事之共同感情。所以中国人在为自己的私情辩护时往往会说：“谁不会遇到点难事”，“谁都有难处”，“谁都有落难的时候”，“谁都会有在人屋檐下的时候”等等，从而用将心比心的方法获得了一种普遍主义。可见，中国人的人情总是以特殊性始而以普遍性终，能够实现用自己的私情换来他人的同情。有趣的是，即使以上这种从特殊到一般的推论本身在知识社会学上也得接受符合情理的演绎方式，非严密而纯粹的逻辑可以推导出来的。

二、人情的交换含义及其类型

当人情中含有了理和义的成分后，人情中特殊主义和普遍主义结合出来的原则就是《礼记·曲礼》中所说的：“太上贵德，其次务施报。礼尚往来：往而不来，非礼也；来而不往，亦非礼也。”但如何把握这个原则，就要根据不同的人、不同的事、不同的情况来定了。而且在不同的人、不同的事、不同的情况下也没有什么一定的原则。杨联陞说：“中国社会中还报的原则应用交互报偿于所有的关系上，这原则在性质上也可被认作是普遍主义，但是这个原则的行使却是倾向于分殊主义，因为在中国任何社会还报绝少

只是单独的社交交易,通常都是在已经建立个别关系的两个人或两个家庭之间,一本由来已久的社交收支簿上又加上一笔”(1976:364—365)。这一笔是多少,我们姑且不论,但有一点可以肯定,就是人情的运作期待不是直接利益最大化,而是互惠的最优化,即里面有许多非(直接)利益因素的考虑。直接利益最大化是以“理性人”和“经济人”为假设的社会所追求的目标,不是以“性情中人”和“社会人”为假设的社会所追求的目标。^①

比较理性人和性情人这两种假设的不同点,我们发现,经济人所要的最大利益是可以预期的,它从一个人的精力、技能和资本的投入中就可以预计获得多少回报;情理社会中的人情往来虽能预期应得到回报(这是理的含义),否则这在伦理和道理上是说不过去的,但一个人无论如何投入也不能预计会获得多少回报(这是情的含义)。然而,值得注意的是,情理社会的人虽不直接追求利益的最大化,但不表示他们的人情交换中没有利益,其过程的委婉和迂回可能使人情的施予者获得的利益比直接的预计结果更大,也比赤裸裸(没有人情味)的利益谈判好处更多,否则中国市场中出现的大量人情投资便没有必要。当然由于它不可预计,也不排除得到回报较小或一无所获的可能,这也是当今中国社会诚信传统缺失的结果之一。显然,这种方式中的利益大小是由回报者根据人情的具体情况来确定的,无法一概而论。中国社会中的人情交往之所以发生这样的不确定性是因为人们在根本上认为“情义”是无价的(但也可以根据情况定价),回报也不过是一种心意而已,而不能被理解成一般性的交易。

为什么说人情交换不是一般性的交换呢?提到社会交换,人们通常想到的是交换者之间在社会资源上的等价交换关系,其最典型的表现形式是所谓的投桃报李或一报还一报,并通过“礼物的流动”来实现(阎云翔,2000)。礼物抽象一点讲就是交换的货物,西方社会学家(E. B. Foa & V. G. Foa, 1967)归纳出其他可以交换的资源还有地位、感情、服务、信息、金钱等共六种,受西方社会资源理论的影响,中国学者根据中国社会的特征将关系本身也当作一种资源,即关系资源(陈俊杰,1998),相当于我们比西方人多了一种交换的资源。而下面的故事似乎也证明了这一点:

9世纪前期的一个宰相崔群以清廉著称,以前他也曾担任考官,不久以后,他的妻子劝他置些房产以留给子孙,他笑着说道:“我在国中已有了三十个极好的田庄,肥沃的田地,你还要担忧房产做甚么?”他的妻子很奇怪,说她从未听说过。崔群说:“你记得前年我任考官时取了三十个考生,他们不是最好的财产吗?”他妻子道:“如果这样说,你自己是在陆贽底下通过考试的,但你任考官时,却特别派人去要求陆贽的儿子不要参加考试,如果说考生都是良田的话,至少陆贽家的地产之一已经荒废了。”崔群听了这话,自觉非常惭愧,甚至几天都吃不下饭。(转引自杨联陞,1976:365)

在这个故事中,崔群当时要求陆贽的儿子不要考,是怕人说他徇私情。可见,崔群的确可以被认为是个清官,但当他对他妻子说他有三十个极好的田庄时,我们终于发现,清官虽然表面上可以两袖清风,但只要有了关系资源,就等于有了一切。这个故事似乎在告诉我们,关系在中国是一种资源,但实际上,若将人情只当作中国人在交往中的资源互惠,是有失偏颇的。

在中国人所讲的人情中,固然有利益交换这个方面的含义,但报恩却是另一个更为重要而根本的方面,或者说,由后者的实现才能达成前者的实现。上面这个故事的真正含义不在于崔群因为同考生有师生关系,可以让学生的资源流动到他那里,而是在于这三十个考生的资源在中国人看来是崔群给他们的。在中国人的逻辑思维中,如果没有崔群这个“伯乐”,就没有他们这些“马”。因此从中国人的交往原则上看,这些学生便会想到自己能今天,幸亏有了崔群,既然如此,还有什么不能报答崔群的?这才是崔群可以不置田产的最终原因。我想即使崔群过分一点,告诉妻子他可以得到再多几倍的田产,他的学生即使心存不满,也仍无法拒绝。这就是报恩的力量。而从妻子对崔群的责备,也可以看到崔群为自己

^① 这里的社会人的说法源于美国社会心理学家梅奥在美国芝加哥郊外一家电器公司分厂霍桑工厂中所做的霍桑实验中的一种人性假说。

要做清官而不近人情的做法所感到的惭愧。回到我们上面的假设中去, 如果我们对人情交换的讨论只围绕着资源来进行, 就等于假定了中国人的人情资源是可以计算的, 也就等于将无价的恩惠或报恩转化成了有价的资源交换了。

由此我们可以得到这样的认识, 恩惠的本质含义在于为他人做事并使他人因此而长久地感激并设法回报。这其中的价值之所以不能确定, 是因为中国人不希望就事论事, 而希望受惠者能理解这一件事的意味和用心。价值计算是理智性的, 而恩惠报答是情感性的, 也就是非理性的。情理社会在人情往来的非对等性在于期望彼此因为情的产生而使交换关系不是一次(或若干次)性地完结, 或结束一次重新开始一次, 而是发生了一次就能连续性地循环下去。从理性上讲, 资源交易总是倾向于最终能够在价值上得到衡量, 甚而至于诉诸法律来解决, 包括精神赔偿费、人生保险费等都可以换算成价格。但人情来往上的互惠失败, 诸如知恩不报或恩将仇报, 却是没有什么费用可以解决的。比如一个女人失去了贞操, 或一个人对另一个人背信弃义, 在传统中国人看来这些行为同价格实在没有什么关系。因为中国人认为生活中有些东西是不能以价格来计算的, 只能诉诸道德或生命来解决, 以便让这个无情无义的人在舆论和道德谴责中一辈子感到良心不安, 丢一辈子的脸。传统中国人喜欢道德, 不喜欢法律, 主要是因为法律裁决具有感情无涉的特征, 而中国人在任何情况下都要将感情强烈地介入进去。电影《秋菊打官司》就想表明中国乡民面对传统的情与现代的法而产生的困境。

通常情况下, 中国人的人情交换有三种类型, 一种是某人在遇到危难的紧急关头得到了他人的帮助, 这在人情交往中属于“恩情”的范畴, 对此困难提供帮助的人叫做“恩人”。另一种是比较有目的的人情投资, 通常叫“送人情”, “送人情”导致接受的对方有亏欠或愧疚感(也就是中国老百姓常讲的“不好意思”), 双方构成一种“人情债”关系, 结果在对方提出要求的时候不得不按对方的要求回报。第三种是一般性的礼尚往来, 也就是有来有往的互相走动、请客或过节时的送礼行为, 以加强彼此的感情联络, 最终会在“给面子”中实现交换。

恩情也好, 人情债也好, 礼尚往来也好, 它们总是同“欠”相联系。如果这个欠是能计算清楚的话, 那就回到了理上来了, 而且很容易马上了清其中的利害关系。但是中国人关系上的这个“欠”字不在理上, 而在情上, 比如甲救过乙的命, 或在乙饿得不行的时候给他一碗汤, 我们不能问乙回报多少价值的礼物给甲才算够, 更不能说一碗汤值几个钱,^① 这样的问法都是不通人情的。因此甲和乙惟有构成恩情的关系, 才符合中国人的思维习惯。自此以后惟有乙在甲需要帮助的任何情况下都会义不容辞, 而不是一次性地给予回报, 才算是真正地报答了甲的大恩大德。同样, 即使有目的的人情投资, 或一般性的送礼, 也并不出于对等原则, 要求对方等值地回个礼, 因为这意味着就是不想欠对方人情。费孝通对此有过很好的见解:

亲密社群的团结性就依赖于各分子间都相互地拖欠着未了的人情。在我们社会里看得最清楚, 朋友之间抢着回帐, 意思是要对方欠自己一笔人情, 像是投一笔资。欠了别人的人情就得找一个机会加重一些去回个礼, 加重一些就在使对方反欠了自己一笔人情。来来往往, 维持着人和人之间的互助合作。亲密社群中既无法不互欠人情, 也最怕“算账”。“算账”“清算”等于绝交之谓, 因为如果相互不欠人情, 也就无需往来了。(费孝通, 1985: 75)

三、人情引起的权力再生产

大体说来, 中国人如此看重人情是因为个人生活的便利和改变、个人的成长和发迹、家族的兴旺和发达等等都需要人情来打点和疏通。其运作背景同中国社会自身的构成及运作——即家族和乡里成员

^① 中国人的谚语中有“一饭之恩, 千金以报”的说法。这个说法也不表示千金是一个有价格的表达, 而是说一顿饭是无法用钱来衡量的(详见文崇一, 1995a: 219)。

长期而共同的生活和互相支持、儒家伦理的强化和中国传统法律对个人义务的规定等——紧密相连。这里有许多问题需要深究，而我在此关注的是人情与权力的关系。因为在中国，上述种种支持莫过于权力的支持。靠山、撑腰、走后门、托人、求情已成为中国人司空见惯、见惯不怪的日常行为。这些行为看起来复杂多变，其核心不外是人情与权力的关系问题。我们知道，在中国人的政治运作中，往往是权力不受约束，而职位受约束。权力被理解为(或被赋予)可以在一特定位置上对其所管辖资源的任意控制和分配，这其中既有(事在)人为的意思，也有情理之义。假如权力的界定不能由权力者任意定夺，就说明该社会的权力操作是在制度的规范中运行的，而官员们也就成为了制度的执行者，而非弄权者，而该社会也就不会成为一个官本位的社会。钱穆说：“中国人称‘权’，乃是权度、权量、权衡之意，此乃各官职在自己心上斟酌，非属外力之争。故中国传统观念，只说君职、相职。凡职皆当各有权衡。设官所以分职，职有分，则权自别。”(1994: 27)正因为权力在中国社会存在着任意性(当然也不能胡来)，因此操作权术本身就是合情合理的，进而用人情攀上权贵就可能在其任意的一面获得权力的转让，实现权力的再生产，^①我称其为日常权威(翟学伟，2004)。作为交换的类型，我上面提到的三种方式都有可能。比如李佩甫小说《羊的门》描写的呼家堡当家人呼天成为什么能40年不倒，君临当地，呼风唤雨，傲视其他大小官员呢？原因十分简单，就因为他他在文革期间帮助过一位落难的北京首长。后来该首长官复原职，自然对他感激不尽，所以就会有求必应。人情与权力之间的交换关系不是指权力的移交或传递，也不是指授予他人行使该权力。而是说因为有了人情交往的存在，便如同相关者自己拥有了同样大小的权力，让人们在想象的空间和关联逻辑思维中认为，相关者的意愿就是权威者的意愿，或反过来说，得罪了相关者就等于得罪了权威者。在中国，欠了别人的人情要感恩戴德地给与回报，发生了人情投资意味着受惠人将有义务为投入者提供服务，或随时受有恩于他的人的指使。中国谚语“拿人的手短，吃人的嘴软”、“无功不受禄”、“受人钱财，与人消灾”、“滴水之恩，定当涌泉相报”，以及“您的大恩大德，我就是做牛做马也要报答”等说法的共同点就是日常生活中扯不清的恩惠可以导致相关权威者的义务性的介入。当然，像恩情这样的权力连接往往是可遇不可求的，所以从人情的交往类型上看，欠人情债和礼尚往来就会成为许多人连接官场的主要手段。

可是按照儒家的忠恕原则，我们能否将人情的交换做另一种方向的思考呢？比如一个人做事不喜欢求别人，那么他能不能同样推出别人做事也不要来求他，或者说一个人做事干脆脆，不喜欢欠人情，他能不能同样也要求别人像他这样呢？金耀基似乎对此持肯定的态度，比如他说：“‘不可欠人人情’几乎是中国最重要的社会格言或教训”(1993: 27)。但这话充其量是担心人情债还不起(因为无价)而劝人不要轻易地欠人情的意思，它绝对构不成中国社会关系的基础。孤立地抽离出忠恕原则来看，也许上面的反向推论是讲得通的。但如果将其放回到儒家的社会脉络里面来看，便讲不通了，因为儒家思想和中国家族生活实际都不会给个人以这样的思考余地。在中国人看来，且不论个人的交往方式如何建立，单就一个体的出生这一事实本身就已经包含了父母的恩情在里面了，也就是说连一个人的生命都是父母给的，那么这个人该对其父母做什么回报呢，这就是为什么每个人都不得不欠人情的理由。但我们也不能由此认为，一个人可以欠父母的，但不用欠别人的；父母的养育之恩怎么可以同社会上的人情往来同日而语。然而中国的事情就是这么复杂，赋予人的生命在中国往往可以等同于救人一命(后者叫再生父母)，一旦有了“再生父母”这样的例外，我们就有理由让人情交往有更多的例外。其实对制度的运作而言，人情本身都是例外。

理解了中国人的人情交换和施报关系是以情感相依而非理性计算为基础，并且是以个人关系为纽带的，我们下面再看一下林语堂给我们列举的中国由此而生的问题：

恩惠来自当权者和需保护者之间的私人关系。然而，它可以取代法律，事实上也往往如

^① 这里的再生产用法受布迪厄(Pierre Bourdieu)理论的启发，但权力的再生产同布氏的含义有区别。布氏的再生产主要指社会制度，尤其是教育制度及其权威形成了文化、社会和教育系统自身的再生产，而我这里的权力再生产则因人情和面子的运作而生，所以不但是超越制度的，而且还表现为权力这时非但没有促使其他方面进行再生产，而是自身变成了再生产的对象。

此。一个中国人被捕了，或许是错捕，他的亲戚本能的反应不是去寻求法律的保护，在法庭上见个高低，而是去找长官的熟人，去求他的“恩典”。由于中国人非常重视个人关系，重视“情面”。这个去求恩典的人如果“面子”足够“大”，他的说情往往能够成功。这样，事情总是很容易，比那耽延时日的官司花钱要少得多。于是，在权势者、富人、有关系的人与那些不太幸运的、没有关系的穷人之间产生了一种社会的不平等。

几年前，在安徽有两位大学教授，不小心说了几句不当说的话，其罪责微不足道到荒谬的地步。就这样，他们冒犯了当局，被抓去监禁了起来，亲戚没有什么好法子，只得到省会去向该省的最高军事长官乞求“恩典”。另一方面，同一省里的一些年轻人，因赌博被当局抓获。因为他们与省里某一有势力的团体有关系，他们不仅获释，而且还到省会去要求解雇那些抓他们的警察。两年前，扬子江畔某大城市的警察搜查了某鸦片馆，并将其所截鸦片没收。然而，某地方要人的一个电话，警察局就不得不为自己的失礼而道歉，并且在警察的护送下将鸦片送回。一位牙医曾为一个很有权势的将军拔了一次牙，将军大悦，授了一个头衔给他，所以他的一生就可以享受一点将军的荣誉。有一次，某部的电话员请他接电话，直呼了他的姓名，而没有称呼他的头衔。他来到部里，找到那位电话员，当着军事参谋部成员的面，扇了电话员的巴掌。1934年7月在武昌，一位妇女因为天热穿短裤睡在户外而被捕，监禁几天之后便死去了。这位妇女原来是位官太太，那位警察于是被枪毙了。诸如此类，不一而足。（1994: 201）

四、人情与面子：权力再生产的不同方式

现在我们涉及到了与人情概念密切相关的面子问题。人情同面子的相关性，使得我们很难区分它们之间的差别，至少目前在学术界尚没有人做过这样的努力。但我认为这两个概念之间虽然存在着许多模糊地带，但各自的侧重点还是有所不同的。

面子这个词在我看来是颜面、面目的一个转喻。颜面和面目的最初含义就是指一个人的面孔。在中国社会，由于个人是家族链条上一个摆脱不掉的分子，因此他的言行举止、为人处世、事业功名、做官掌权的问题就不仅是他个人的问题，而是整个家族的期待并由此可以沾光的问题。如果一个人做的事符合家族众人的期待，那么他不但自己感到非常荣耀，他的家人也会为他感到骄傲，并因此使家人同他分享荣誉和资源；反之，如果他做的事情或选择违背了家人对他的期望或以失败而告终，他就感到羞耻，丢脸，不愿回到家人群体中，以免被家人羞辱或让家人在当地感到无地自容。这就是“有脸见人”和“无脸见人”的最初含义。因此，在中国社会，许多事情不是个人想不想做的问题，而是家里人想不想他做和他做了为家人带来了什么问题。这样我给“脸”、“面目”、“颜面”等在社会学和社会心理学上下的定义是：“脸是一个体为了维护自己或相关者所积累的、同时也是一个社会圈内公认的形象，在一定的社会情境中表现出的一系列规格性的行为”（翟学伟，1995: 90）。后来我又把这个定义修改为“脸是个体为了迎合某一社会圈认同的形象，经过印象整饰后表现出来的认同性的心理和行为”（翟学伟，2001: 74）。由此比较脸面和人情的区别，便可以发现，脸面是一个辐射性或推广性的概念，它的动力和行为方向都是以与相关的人共享为特征的，即同所谓的光宗耀祖、光大门楣、沾光等心理和行为相联系。否则的话，脸面问题只是戈夫曼（Erving Goffman）理论中的个人印象整饰（impression management）问题，而失去了更深层次上的动力源或众望所归的行动方向。由面子的分享性而导致的权力问题，台湾社会学家文崇一做过专门的研究。他说：

在中国社会，特别是传统中国社会的政治体系中，亲属和权力表面上是两个不同的范畴，实际却是在一个范畴中运作。所谓一个范畴是指，有时候家族支配权力，有时候又反过来，权力支配家族。家族与权力之间一直是互相支援，形成一种特权。这种特权，通常都在地位上表现出来。有权的人，除了自己享受特权外，还会把权力分享给关系密切的家族和姻亲，由近及

远;家族和姻亲也会联合起来分享权力,或要求分享权力。这已经变成一种习俗或社会规范,因为有些法律条文也承认这种分赃式的瓜分权力。这种透过家族和姻亲关系获取或保障既得利益的手段,是权力关系中一种非常奇特的现象,我们通常把这种情形叫做裙带关系。中国人作了官或发了财,如果不给亲戚朋友一点好处,那才叫不懂人情世故。一个不懂人情世故的人,在中国社会是很难立足的,不要说为自己的事业打天下了。这就是权力分配在中国社会结构中的关键地位,它跟亲属结构有着不可分割的关联性。(1995b:246)

我认为,在中国社会,单凭自己的目标和兴趣干一番轰轰烈烈的事,或表现得知书达礼、彬彬有礼,不算是真正的脸面行为,它们不过是个人的奋斗成功或行为得体而已。其实中国人讲脸面总是倾向于把相关者的有关心理和行为考虑进来,因此具有层层辐射出去的作用。人情的含义则是一个排斥性的或封闭性的概念,它主要表现在有形和无形资源的交换上,显然,有交换关系或恩惠关系才有人情关系,没有交换关系就没有人情关系。一个人不同另一个人从事人情交换,他不能说同此人有人情关系。因此人情的封闭性表现在人们彼此之间可以分清谁欠谁的人情或谁不欠谁的人情。在脸面方面,一个家族或家乡里出了一位名人,家族和家乡的人们不要这位名人的首肯,就已经沾到他的光了。因此单靠人情关系,虽然权威可以作为一方的资源同另一方的其他资源作交换,比如金钱或服务,但权力不会因此而流通起来,不过是可能发生钱权交易、徇私情,即所谓的寻租罢了。

但脸面则不同,它涉及的是个人的资源要让他人来分享,如争脸和争面子的意思是指一个人获得了受人羡慕的学识、人品、才华、德性、情操、职务之类,或有了当地人认同的行为和事迹,结果那些没有这些个人特征的人通过特定的关系可以分享到这些特征,比如给面子就含有可以让那些相关的他人分享自己的荣誉、名声以及由此而来的物品、财富、地位、权势等意义。脸面作为一种资源扩散方式,是以他人的正面评价作为回报的,比如他人对施予资源者的接受、感谢、感激、颂扬等会让有脸者感到自己有了面子。可见,有脸者愿意与谁共享脸产生的资源,就是在赏脸给他,而他所要的最好的回报,不是物质帮助,而是多多的恭维、抬举和捧场。给他人面子就是对他人重要性的承认,也就是对他人成功、德性或善举的肯定、羡慕、欣赏、尊重、敬佩等。如果一个人虽有物品、财富、地位等,但他想找人分享时,别人都表示出轻蔑、不愿搭理,或拒绝要他的东西,即不愿分享他的资源、沾他的光,那么就是不给他面子。在中国,一个人不给别人面子最有可能的原因是涉及道德问题,要么他过去可能伤害过此人的感情或自尊心,要么人们不认同他或她的资源的来路,比如一个人偷盗或卖身得来的钱财,即使他或她再富有,仍然没有面子。更为严重的是这种不给个人面子的行为也同样会波及到他或她的相关者,如他的家人、家族、同乡,最后他或她只能退出或逃离其为之奋斗过的群体。这样我们就知道了,面子是由脸出现后而获得的他人的评价,它从理想上讲承担着人们对一个人的脸是否被某一群体或社会圈承认的检验和考验的作用。由此面子是一个为脸活着为脸奋斗的人最想得到的东西,当然比金钱和财富更为重要,因为它是赋予了金钱和财富以社会和文化的价值和意义,也使奋斗者感受到了为之奋斗的幸福。这样,我给面子下的定义是:面子是个体对做出的脸的行为后的自我评价判定及其在他人心目中的序列地位,也就是心理地位(翟学伟,1995)。因此面子在根本上是一种由于个人表现出来的形象类型而导致的不能被他人看得起的心理和行为(翟学伟,1999)。费正清对此有相当的认识。他说:

中国式的人文主义包括关心个人尊严的问题,但那是从社会的观点来关心的。“面子”是个社会性的问题。个人的尊严来自行为端正,以及他所获得的社会赞许。“丢面子”来自行为失检,使别人瞧不起自己。人的价值,并不像西方所认为的那样是每个人固有的品质,而是需从外界获得的。(1999:125)

从这一点来看,面子虽然以他人评价为皈依,但因为它是从脸的表现出发的,因此它是有“里子”的。不过这是把脸和面子从中国文化中抽离出来分析的结果。如果把这个结论再放回到我们上面所讲的中国人所重视的关系,特别是介入于关系中的辈分、孝悌、忠恕来谈,我们就会发现,正是这些关系运作让中国人的脸开始式微,而面子开始突显。也就是辈分高、地位高或在伦理上应当受到尊重的人都有一个共

同的特点,即无论自己的表现(脸)如何,都希望他人给他面子。而按照忠恕原则,如果他这样做了,别人出现同样情况时,他也会给别人面子。由此一来,无论对方是否表现出色,中国社会已经发展出一套很成熟的恭维他人的言辞。罗素(Bertrand Russell)曾说:

外国人对中国人的“要面子”觉得很可笑。殊不知只有这样才能在社会上形成互相尊敬的风气。每个人,都有面子,即使最卑贱的乞丐。如果你不想违反中国人的伦理准则,那就连乞丐也不能侮辱……

……中国人的生活,即便是最现代化的人,比起我们也要有礼得多。这当然影响效率,但同样(更重要的是)也影响了人际关系的真诚。(1996: 161—162)

总之,人情偏向的是交换上的一种一对一的关系,因此它的回报方式就不是正面评价的问题,而是实惠和实质性的帮助;而面子偏向的是赋予交往关系以价值判断。或者说,平时多做人情,就会得到较大的面子,平时不讲人情,就得不到面子。

但人情和面子能够在中国社会混合使用,也表示它们有共同之处,这主要是在不考虑第三者的情况下体现的。比如A和B之间建立了人情关系,这时B对A说:“看在我的面子上”,也可以说“看在我们的情分上”,这里的面子和情分在A和B之间是没有区别的,即人情就是面子,面子就是人情。但如果在A、B和C三人之间,A和B之间有人情关系,B和C之间也有人情关系,A和C之间没有人情关系,那么A和C之间似不会因为B同两人都有人情关系而建立人情关系。但在中国社会的经验中发现,A和C之间事实上是有人情关系的,这是为什么呢?因为面子在中间起了连接的作用。比如C因为同B的关系,对A说:“看在我的面子上”,通常A不会给C面子;但如果C对A说:“看在B的面子上”,A就会因为要给B面子而给C面子。所以在中国社会,不是事情本身好不好或能不能办,而是要看是什么人出面。

现在我们将权力的问题带进来讨论。假如A是权威者,当他作为权威源头介入到A、B和C三人构成的网络后,这个权威如果是A和B之间的人情交换资源,那只是一个借权威来徇私情的问题,这点在中国西方都有,只是中国社会更严重罢了。但如果A的权威也能被C借到,那么B就成了传递权威的中间人,而这个传递的成功是通过面子实现的。同理推出,C因同D有私交,C也可以成为中间人,将权威借给D,那么网络之间的日常权威不但形成且流通起来了。当然,离权力源头越远,日常权威的威力也就越弱。有一点需要表明,在许多情况下,权威的流通也不需要那么多中间人的人情串联。如果脸面概念本身就包含个人不但为自己而且是为家族和乡里等相关者争取的话,那么除了脸面获得者是A以外,其他的相关者就都成了B。所谓“一人得道,鸡犬升天”讲的就是这个道理。当然这种辐射出去的相关者最终会有一个边界或一个定义。边界或定义之外的人如果想用A的权威,只能向这些“鸡犬”求情借一借。

五、结语

从以上的分析中我们大致可以看出,人情面子如此受到中国人的重视,是因为它的运作方式同情理社会相契合,这种社会中的人在行事的时候总是力图在情理上找到一条平衡的中间路线,并通过同情心的方法获得特殊主义向普遍主义的过渡。可以设想,在一个偏重以法规、制度和理性构建起来的社会里,人情面子即使想发挥作用也没有多少用武之地。因此当人情和面子作为一对概念进入西方人的视野时,他们(不包含人类学家)所能理解及衍生出来的理论不过是个人印象整饰的策略(欧文·戈夫曼,1989)或人际沟通的一种话语策略(罗纳德·斯考伦、苏珊·王·斯考伦,2001)(通俗地讲似乎是一种礼貌用语的策略),因为他们实在意识不到它具有的巨大无比的社会作用。回到中国自身,虽然有的中国学者看到了这一点,但由于受到了社会交换理论、社会资源等理论的影响,他们倾向于把关系作为一种交换资源,结果没有发现中国人的交换行为由于受到情和理的共同作用而不可预计和计量,进而使得交换

关系的延长或潜在的回报价值更大,进而很容易实现对制度和权力的再建构,使得参与交换的人得到原本无法具备的支配力量和威力。另外需要澄清的是,在中国社会,人情和面子同权力的勾连是有差异的。人情是在报和欠的过程中获得的权力,是交换的结果(比如送礼),具有封闭性的特点,而面子是在关系的关联中获得的权力,可以是无交换发生的结果(比如沾亲带故)。但它们彼此之间的联系之处是无论它们如何运作,其效果都是为了建立与他人的特殊关系(有私交和交情),并将社会生活的意义寄托于此。就这一点而言,我们可以笼统地认为,中国人在情理社会中,通过人情和面子的运作,放弃的是规则、理性和制度,得到的却是不可估量的社会资源、非制度性的社会支持和庇护及以势压人的日常权威。

参考文献:

- 陈俊杰, 1998《关系资本与农民的非农化——浙东越村的实地研究》, 中国社会科学出版社。
- 范忠信、郑定、詹学农, 1992《情理法与中国人》, 中国人民大学出版社。
- 费孝通, 1985《乡土中国》, 三联书店。
- 费正清, 1999《美国与中国》, 世界知识出版社。
- 沟口雄三, 1995《中国的思想》, 中国社会科学出版社。
- 韩少功, 2001,《人情超级大国》,《读书》第12期。
- 黄光国, 1988《人情与面子: 中国人的权力游戏》, 黄光国编,《中国人的权力游戏》, 台北: 巨流图书公司。
- 胡平生译著, 1996《孝经译注》, 中华书局。
- 胡先晋, 1988/1944,《中国人的面子观》, 黄光国编,《中国人的权力游戏》。
- J. P. 查普林、T. S. 克拉威克, 1984,《心理学的体系和理论》, 商务印书馆。
- 金耀基, 1993《人际关系中的人情之分析》, 载金耀基,《中国社会与文化》, 香港: 牛津大学出版社。
- 梁治平, 1992《法意与人情》, 海天出版社。
- 林语堂, 1994《中国人》, 学林出版社。
- 罗纳德·斯考伦、苏珊·王·斯考伦, 2001,《跨文化交际: 话语分析法》, 社会科学文献出版社。
- 罗素, 1996《中国问题》, 学林出版社。
- 欧文·戈夫曼, 1989《日常生活中的自我呈现》, 浙江人民出版社。
- 钱穆, 1994《中国历史研究法》, 载《钱宾四先生全集》第31卷, 台北: 联经出版事业公司。
- 文崇一, 1995a,《报恩与复仇: 交换行为的分析》, 载文崇一,《历史社会学: 从历史中寻找模式》, 台北: 三民书局。
- , 1995b,《亲属关系与权力关系: 结构性的分析》, 载文崇一,《历史社会学: 从历史中寻找模式》。
- 阎云翔, 2000《礼物的流动: 一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》, 上海人民出版社。
- 杨联陞, 1976《报——中国社会关系的一个基础》, 载段昌国等译,《中国思想与制度论集》, 台北: 联经出版事业公司。
- 余英时, 1987,《从价值系统看中国文化的现代意义》, 载《文化: 中国与世界》第1期。
- 翟学伟, 2000《本土心理学研究中的本土资源——从研究对象到研究方法的转化》, 台北: 第五届华人心理与行为科际学术研讨会。
- , 2004,《中国社会中的日常权威: 关系与权威的历史社会学研究》, 社会科学文献出版社。
- , 2001,《中国人脸面观的同质性与异质性》, 载《中国人行动的逻辑》, 社会科学文献出版社。
- , 1999,《个人地位: 一个概念及其分析框架》,《中国社会科学》第4期。
- , 1995,《中国人的脸面观》, 台北: 桂冠图书公司。
- 滋贺秀三, 1998《中国法文化的考察——以诉讼的形态为素材》, 载滋贺秀三等,《明清时期的民事审判与民间契约》, 法律出版社。
- 周何, 1998《说礼》, 台北: 万卷楼图书有限公司。
- E. B. Foa & V. G. Foa 1976 “Resource Theory of Social Exchange.” In J. W. Thibaut, Spence & R. C. Carson (eds.), *Contemporary Topics in Social Psychology*, Worriestown, N. J.: General Learning.

作者系南京大学社会学系教授, 博士
责任编辑: 罗琳