

# “己”的结构位置

——对“己”的一种释义

沙 莲 香

**Abstract:** The Chinese society is based upon Guanxi (interpersonal relationship). As an important social fact, Guanxi does not exist only in the Chinese society. We then have to ask how does Guanxi become so fundamental to the Chinese society? How does Guanxi affect the social life of the Chinese? These are the questions that this paper tries to wrestle with. The study focuses upon the concept of Ji (self) in the Chinese culture and attempts to find the cultural origin of the Chinese society as a guanxi-based one. Ji is an entity comprising relationships and is called “Guanxi prototype” in this paper. Ji is both passive and active, both emotional and rational. The paper particularly argues for the of Ji's selfhood and Ji's rationality so as to show that Ji the Guanxi prototype is a dynamic structure. It is hence generative and makes “make Guanxi” (Zuo Guanxi) possible.

中国社会是关系本位。“关系”作为重要的社会事实，不独中国社会所有。本文要研究的是，“关系”何以成为“中国社会之本位”？“关系”如何左右着中国人的社会生活？在这个研究中，我的关注点是中国文化的“己”，力图通过对“己”作出的释义，寻求中国社会“关系本位”的文化根源。

## 一、关系本位

“关系”是人类社会生活中主体与客体、客体之间、客体构成要素之间相互沟通、由此达彼的“通路”（或称之为“桥”）。因此，“关系”是社会生活的一种形式，而不是其内容本身。从社会结构角度说，“关系”属于社会结构的概念，是社会结构得以实现的“通路”（“桥”）或者说是“形式”。定位于社会结构位置上的各个点即地位和角色以及与之相关的诸要素，其间相互联系起来，才能构成一定的社会类型。这种结构性的“联系”，是客观的，又带有人主动性和意志性特点，是谓“关系”。“关系”这种“通路”、这种“形式”，在本质上是社会的，在社会生活中可以经过千万次转化，由此达彼，四通八达。如果分类的话，“关系”可分为社会关系和人际关系两大类。社会关系又可从不同角度区分为经济关系、政治关系、阶级或阶层关系、职业关系、城乡关系、地域关系、特别信息关系、传播关系等等；其不同领域，又有不同类别的纵横交错及直接或间接的社会关系。人际关系是人与人之间的关系，它在本质上是心理的、人格的。人际关系的一个特点是它是在人际沟通中形成的，通过接触，形成印象和判断，产生某种好恶亲疏之感等等，由此，又可以将人际关系理解为心理关系。由于人是社会生活的主体，因此，各个生活领域都充斥着心理距离不等的亲疏远近。人际关系，它像个横断面一样，插入社会关系。人际关系

与社会关系的这种交错,就为社会资源之配置、分配和转移等,提供了一种“人工”之路。社会关系和人际关系的这种功用,在任何民族、任何社会概莫能外。

我们关心的是,“关系”在中国人的社会生活中所具有的特殊功用。

梁漱溟在谈到中国社会的“本位”问题时提出,中国社会是伦理本位,也是关系本位,“伦理本位者,关系本位也”。就是说,在社会与个人相互关系上,中国社会既不是把重点放在个人(此谓个人本位),也不是把重点放在社会(此谓社会本位),而是“放在关系上了”;中国伦理看重的是“此一人与彼一人之相互关系,而忽视社会与个人相互之间的关系”。由此,梁氏说,伦理社会所贵者一言以蔽之曰:“尊重对方”(梁漱溟,1949:101)。这里,我的兴趣在二点:一是个人的关系性,二是关系的个人性。这两点用一个意思表达,即是此一人只有在与彼一人的关系中才具有人生意义即对彼一人之伦理责任。

许耀光提出“情境中心”概念,用以说明中国人的相互依赖性特点。“情境中心”态度取向是“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”(许耀光,1990:1-2,160)。“情境中心”概念,令人生趣之处在于,它提示出个人的依存性和依存关系的多重性。

费孝通则使用“差序格局”这个概念来说明中国人的关系特点。他说,以“己”为中心,像石子一般投入水中,和别人所联系成的社会关系,不像团体中的分子一般大家立在一个平面上的,而是象水的波纹一般,一圈圈推出去,愈推愈远,也愈推愈薄。在这里我们遇到了中国社会结构的基本特性了。我们儒家最考究的是人伦。“伦是什么呢?我的解释就是从自己推出去的和自己发生社会关系的那一群人里所发生的一轮轮波纹的差序”。差序格局“是一个一根根私人联系所构成的网络。”(费孝通,1985:25-29)。“差序格局”这一描述性概念,蕴含着一个重要观点,即中国人的社会关系是以己为中心、大圈套小圈的“关系圈”。

金耀基使用关系性和个体自主性来说明中国人人际关系特点。他认为,儒家的关系视角为中国人提供了一条途径,使他们能够创造一个长期稳定的社会关系,“个体乃是一个关系的存在,被赋予了一种以自我为中心的自主性,并置身于一个复杂的、富于人情的关系网络中”。中国人以个体同其它个体或群体共有的“归属特征”来与之发生“多元的”认同关系;“个体拥有的归属特征越多,就越能拉关系”。可见,在中国传统文化“拉关系”这一人际装置中,使人类固有的“关系”变成能够起到社会资源“调动”作用的东西,这就是金耀基说的,“把关系的建构作为一种文化策略来调动社会资源,藉以在社会生活中的各个领域达到目标”(金耀基,1993:13,69-71)。金耀基的这种“文化——关系”思路,给人们提供了宽泛的思考空间,比如:“拉关系”在中国人生活之所以是可能的,是由于儒家文化蕴涵了这种文化指令。

从四位学者的观点,可以看出这样三个问题:一是中国社会的“关系本位”,其义在于把社会生活重点“放在关系上了”(其重点不是社会,也不是个人);作为社会最小单位的个人,是依赖于他人的“关系者”。二是成为社会本位的这个“关系”,是以人伦为准则的“圈子”、“关系网”,其社会实质是个人对个人的私人关系。三是“圈子”、“关系网”中的这个个人,是关系的中心,有自主性。

在我们的议题范围之内,关于社会本位的类型,似可提出以下三种,即个人本位、集团本位和关系本位,如用图式表示,似可用如下a、b、c图(见图1):

a图以中国社会本位为典型,b图以日本社会本位为典型,c图以美国社会本位为典型。

a和b有相似之处,又有不同处。比如,在个体依赖性方面:中国文化中有“己”概念(对己

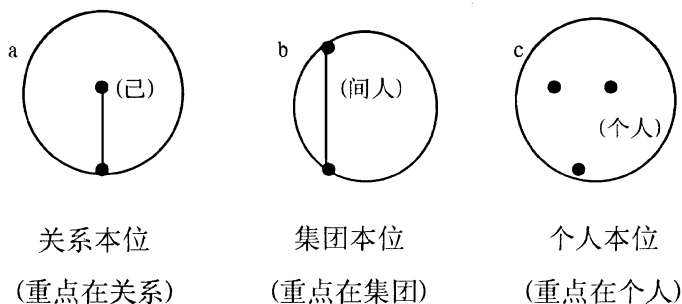


图 1. 关系本位类型示意图

概念的解释,有待下边展开),日本文化中有“间人”概念,用以描述个体依赖性特点。日本社会同样讲究人际关系,但是,日本社会生活中的“关系分量”(其重要程度)尚不足以成为社会本位,“集团”之重要性占据社会生活的中心位置,日本属于“集团本位”社会。中国人的社会也带有集团性,但是,中国人的集团性属于家族主义,这个家族通过“分家”、“均产”而不断分化为若干个晚辈小家庭,就是说,中国的家庭以伦理关系为生活中心,“家”的延续以“家谱”作为家族系的标准,却没有日本的那种以“长子继承”为家根的宗族系。“关系”在中日两国社会生活中的不同位置,显然是与两国的社会结构不同及其背后不同的文化特点密切联系着的。

如果借用齐美尔关于《群体的数量特性》中关于“2人组”和“3人组”(参见青井和夫,1987:120—122;科塞,1988:205—207)的观点来分析社会本位类型的话,中国和日本均属于“2人组”,美国属于“3人组”。然而,日本的“2人组”,由于其集团主义的中心性,2人组的个人关系让位于集团关系。

## 二、“己”与文化单元

中国传统文化是多重结构,就先秦诸子百家而言,有六家之说,即司马谈的阴阳家、儒家、墨家、法家、道家,司马谈更推崇道家;还有刘歆的十家之说,儒家、道家、阴阳家、法家、名家、墨家、纵横家、杂家、农家和小说家。而《汉书·艺文志》上说,“其可观者,九家而已”,因此,除了小说家,又谓之为九流。但是,就思想体系言之,独树一帜,立下一家之言而不衰者,应该说,仅儒、道两大家。上记其余几家均未突破儒、道两家的思想体系,纵使墨、法两家,也都未能超脱儒、道两家。儒、道两家的长期离合,终因儒家思想体系更有助于封建宗法制度,取得正统地位。

儒家的“己”概念在中国文化中占有重要位置。在“克己复礼为仁”(《论语·颜渊第十二》)命题中,“克己”与“复礼”、“为仁”,三者相提并论,“克己”作为“行仁之方”即“为仁”,担负着“复礼”的使命,它负荷有“礼”的文化指令。在“修身、齐家、治国、平天下”(《大学·礼记正义卷六十》)的命题中,“修身”即“修己”,是“治、平”之本,负荷着“治”的文化指令。从这两种意义上释“己”,则可将其视为礼治文化的构成要素。文化的构成要素又可称之为文化特质,文化特质相互结合为“文化丛”(孙本文,1929:49—50)。文化物质是用以分析文化现象的单元,不致与他种物质混淆,比如中国的服装与中国的房屋,为两种文化单元。当然,文化单元是相对的,有些“单元”亦是“丛”结构。故本文对“己”的阐释,是将其作为礼治文化单元予以展开的。既然“己”是一个重要的文化概念,就会因为学者的价值选择去取之不同而造成文化传播中某种“释

义”差异，比如，朱熹在对“克己复礼为仁”的注释中提出，“己，谓身之私欲也”多少有些偏颇，这与他的“存天理，灭人欲”命题一脉相承。

在儒家礼治文化规制下的人格，即是集“修、齐、治、平”诸特质于一身的“内圣”、“外王”之理想人格。“修身”（“修己”）是谓“内圣”，格物、致知、诚意、正心。有了这种修身工夫，格物致知，不为外物所惑，则能公正诚意，不为怒、惧等情绪所动。治国平天下是谓“外王”，求事功。这样，理想人格，始于“修身”（“修己”），终于“平天下”。可见，从人格意义上释“己”的话，“己”类似于西方人的“自我”，却又极不相同。这种不同，根源于文化内容即文化特质之不同。

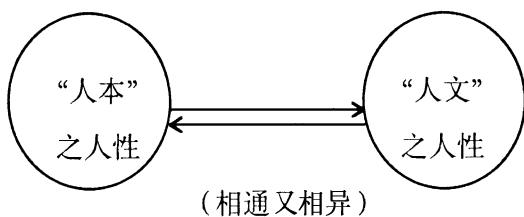
至此所言，是两层意思：“己”是一种文化单元；“己”是理想人格的始点，均表明中国传统文化中对“己”作释之重要性。

对“己”如何作释？可有不同的视角和方式。本文愿意从“人本”和“人文”两种不同意义的“人性”规定说起，然后说“己”。

就“人本”意义言人性，中国文化提出“天人合一”说，或者“天地人合一”主张，天在上，地在下，人在中。天乾地坤，天阳地阴，天刚地柔。人之本在天地，人之性禀于天地之性，人之血气心知源于阴阳五行。《中庸》首章首句“天命之谓性”（《中庸·第一章》），便是言及人之性在天命。朱熹将性谓之理，“天以阴阳五行生化万物”，“气以形成，而理亦赋焉，犹命令也”（《中庸·第一章》）。天地万物之生，各得天之所赋之理（性）。朱熹的注释，同样将人之性（理）视为天之所赋。《孟子正义》对“诚身有道”的注语有言：“就人伦日用而语于仁，语于礼义。舍人伦日用，无所谓仁所谓义所谓礼也。血气心知者，分于阴阳五行而成性者也，故曰天命之谓性”（《孟子·离娄章句上》）。在人本意义上，人被赋以“天命”之性。木、火、土、金、水五行，肝、心、脾、肺、肾五脏，怒、喜、忧、悲、惧五情，息息相关。五脏化气，五情由是生，这就是《中庸》讲的“喜怒哀乐之未发，谓之中”，“中也者，天下之大本也”。喜怒哀乐之未发状态，属于“天下之本”的“人本”状态。在“人本”意义上，中国文化赋予人以“天”性，人之性本于天。这个意义上的人是与天同乐，是自由的，平等的。对人性的这种规定，就使人不难明白中国文化中为何时不时就闪烁出人的自主性、“立”和“达”的意志性之思想光辉，其文化根源是深厚的。“己”是人的一种载体；人本意义的“己”是自致的、意志的。

就“人文”意义言“人性”，中国文化赋予人以“仁”性：仁者，人也；人，仁也。而“己”，则是“仁”的载体，“克己”即“复礼”，《中庸》提出的“成己，仁也”（《中庸·第二十五章》）也是将人文意义的人性与仁，等而视之。仁是对人性的一种根本规定。正因为如此，人的言行举止，目耳口心，都必须依照人的指令去动作，如若不然，违反礼忌，则要受禁的。“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《论语·颜渊第十二》）。目、耳、口、心本为人之官，自有功用，但是，非礼勿用。可见，人文意义上的人性，是与仁性同义，己归属于仁，“行仁”为己任。人文意义上的“己”又有他致的、非个人意志性的一面。

总之，中国文化中的人性有双重含义。“人本”意义上的人性，是本于天的“天性”，具有先验性，人生而俱有，“性相近也”；“人文”意义上的人性，是本于仁的“仁性”，为后天习得，“习相远也”。



“天性”  
“性相近”

“仁性”  
“习相远”

图2 双重意义的人性

《论语·阳货第十七》)因此,人有上、中、下之分,“生而知之者,上也;学而知之者,次也;困而学之者,又其次也;困而不学,民斯为下矣”(《论语·季氏第十六》)双重意义的人性,似有如下联系特点(见图2)。

### 三、“己”与关系原型

本文分析中国社会关系本位的论证支点是“己关系原型”这一基本论断,“己”为关系原型,具有关系派生功能。

把“己”规定为关系原型,有何根据呢?我想至少有二点。

其一,儒家文化的“己”,不具个体独立品性,这有两层意思。一是“己”概念作为结构意义上的分析工具,用以表示它是社会实体,是社会结构的最小单位;然而,在中国传统社会,“己”实体不具独立性,而是被“家”裹着,依赖于“家”,作为一家之长的“家君”,必须采用家产均分制,因为在儒家伦理中,均产则无贫,“均无贫,和无寡,安无倾”,“不患寡而患不均”(《论语·季氏第十六》)。有恒产,方能和而安,不至于“久困为非”。第二层意思是,“己”作为心理意义上的工具概念,它是人格自我;然而,在传统中国,“己”不具独立性格,而是被“人伦关系”裹着,首先是被“家”的父子、兄弟、夫妇诸关系裹着。仁者,人也,亲亲为大,“亲亲则诸父昆弟不怨”(《中庸·第二十章》)。父慈,子孝,兄爱,弟敬,夫义,妻顺,是礼。父母者生之本,父子关系为重;父子关系推而至于君臣,则君慈,臣忠,君令不违,臣共不贰,“君君臣臣父父子子”。人生一世,在家从父无己,在外从君无己。“己”者,只有在“关系”中才有其意义。“己”是一种关系载体或者谓之为“关系体”。“己”的这种人格非独立性通过人的社会化养成。“己”的形成和完善过程,即是人伦教化、“仁训”的过程。“是人有仁训”,人无教“则近于禽兽”,“教以人伦,父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有叙,朋友有信”(《孟子·滕文公章句上》)。人经过社会化,修身以正,也就自觉仁德之有,“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从”(《论语·子路第十三》)。总而言之,不论从社会结构意义上看实体“己”,还是从人格结构意义上看心理“己”,它是依附于“家”、依从于“关系”的“依存者”。“己”寓于“关系”,为“关系”的最小单位,本文所谓“己”关系原型即指此意。“己”位于关系的中心,“关系原型”派生就是从“己”这个中心开始。

其二,“己”所负荷着的“关系”,有贵贱亲疏之分。中国人人际关系上的差序性,是和“己”的人伦功能分不开的,“己”本身是一个“差序性”关系体。这一点,我希望从“己”与仁道,得到证明。

“己”何以成为关系原型,以至于隐藏着中国社会的关系“本位”?这显然是个很大的问题,不是在短文中能够追究得到的。但从某种角度给予论证却是可行的。本文试从“己”与“仁道”之间追溯其文化渊源。

#### 1. 行仁由己,推己及人

“仁”是儒家思想核心,代表着儒家文化理想。因此,行仁则成了十分重要的人生规定。《论语》中论及“仁”,多属于“为仁”或“行仁”。颜渊问仁于孔子,孔子回答说:“克己复礼为仁”。又说“为仁由己,而由人乎哉?”为仁即行仁,由己始而非由人。孔子还说过,“君子求诸己,小人求诸人”(《论语·卫灵公第十五》),“己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已”(《论语·雍也第六》)。行仁之方,正在于这个以“己”推及诸人,己立己达又立人达人,以“己”为喻(譬),尽恕道,施教化。孔子甚至把这个恕道视终身行之者。可见,“己”在儒家思想中是一个与“仁”不可分离的概念。

## 2 恶不仁者，无友不如己者

人有仁者和不仁者之分。“恶不仁者，其为仁矣，不使不仁者加乎其身”（《论语·里仁第四》）。也就是说，仁者“行仁”，必须恶不仁者，以使不仁不加于己。把孔子的这个意义换一种说法的话，就是“无友不如己者”。不如己者，不贤于己者，不为之相处相友，“道不同，不相为谋”（《论语·卫灵公第十五》）。如果再换一种说法，又可以说，“唯仁者能好人，能恶人”（《论语·里仁第四》）。唯仁者能够审人之所好所恶。仁者“审人”是“行仁”的前导，先审之，后行之；人之好好之，人之所恶恶之。而对不仁之人，“当以风化之”，否则，“人而不仁，疾之已甚，乱也”（《论语·泰伯第八》）。由此，孔子思想中，十分重视“知人”，重视居住地的选择。“里仁为美。择不处仁，焉得知”？“不仁者，不可以久处约，不可以长处乐”（《论语·里仁第四》），居于仁者之里是为美里；求居而不处仁者之里，不可谓有知者；居必择里处仁，不可以与下仁之人久处困，长处乐。可见“行仁”并非对所有的人都“一视同仁”，而是有“好之，恶之”之分。这种“好之恶之”之分，正是从“行仁”过程分解而出的人际关系差序性。

中国人的“己”，是由中国社会文化的客观过程决定的，这个客观过程所潜藏的历史力量远远超过个体力量，历史意识远远超过个体意识。由此可言，中国文化所规制的“己”，虽然在“修己”、“克己”、“立己”、“达己”的“己之运作”中有着自主性、自立性、自达性一面，却突不破“关系本位”文化模型，它本身是关系本位的最小载体，所有形形色色人际关系莫不是由“己”而出发，而运作，而千变万化。

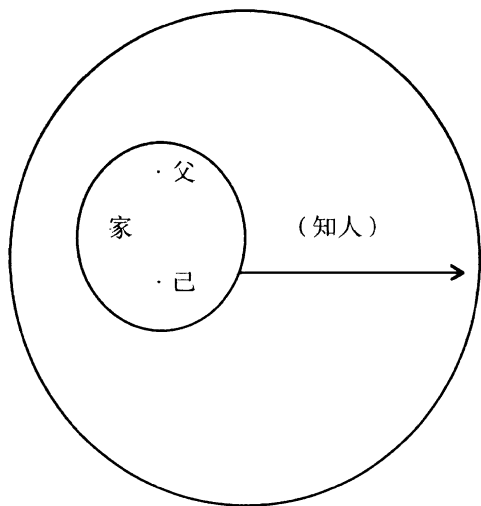
## 3 仁为己任，患不知人

那么，“仁”之所指为何？“仁”这个概念在孔子那里是个难以言明、难以行而及之的理想模型。这可以从孔子与其弟子司马牛的对话中看出。司马牛问仁。孔子曰，“仁者，其言也讱”。司马牛曰：“其言也讱，斯谓之仁已乎”？子曰：“为之难，言之得无讱乎？”（《论语·颜渊第十二》）就是说，行仁难，言仁亦不得不难。“子罕言利与命与仁”（《论语·子罕第九》），孔子很少言“利”、言“命”、言“仁”，因为难及之，因此稀言之。“仁”对于个体“己”说来，是不可及的，但可求而得之，求而无怨，“求仁而得仁，又何怨”（《论语·述而第七》）？鼓励人们以仁为己任，孜孜以求，死而后已，“仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎”（《论语·泰伯第八》）？任理道远无终无止。由此可以看出，为什么《论语》中关于行仁之方或称求仁之方远多于对“仁”的界定。

仁为己任，意味着“己”与“仁”的相合为一，“仁”为己任之己，是仁人，是“仁”理想的实体。己守其任，内省不疚，而耻于不修，因此，“不患人之不己知，患不知人也”（《论语·学而第一》），人不己知，无所失无可患，而不知人则有失有患，因为己不知人，则不能与之相远相退，所失甚大。樊迟问仁，孔子说：“爱人”；樊迟又问知，子曰：“知人”，“不仁者远矣”（《论语·子路第十三》）。这里，我们再一次看出，仁为己任，患不知人，也涵括了儒家伦理本位所引申的人际关系差序性之文化根源（参见图3）。

## 4 己立己达与立人达人

行仁由己。那么，己为何者？前面所有论述，的确是在评论“己”的无个性，无独立性，“己”背负着“行仁”之重任，“己”之耳目鼻舌口如何动作，均由“礼”的规范而决定着。但是，这还不是对“己”的“盖棺论定”。“己”无个性，无独立性，不等于说它是无“自性”、无“理性”的死的体系。“己”是有活力的体系。它有自主性的一面。“己”是不由自主的，又自由自主。这是中国文化给后人留下的博大人格空间。现实生活中的人格自主与不自主，正面与负面，阳与阴，统统能够找到文化依据。中国文化就是这样，它是一种人生艺术，中庸之道，是一种人格成



(人有圣人、仁人、君子与恶人、中人、小人之分)

图3 知人与人际差序示意图

熟。

从“天人合一”这一文化根基看，从理想人格的格物致知这一人格基点看，己是民族意识中自性与理性的统一。

为了阐明这一观点，不妨从剖析“克己复礼为仁”命题开始。“克己”、“复礼”、“为仁”，三者并而列之，“克己”在其首。“克己”的背后，是春秋诸霸相争，百家思潮四起，礼崩乐坏。“己”与春秋诸霸的个性发展相连，隐含了“己”的自致性和主动发展的生命特征，只是当“克己”与“复礼”、“为仁”（行仁）的伦理责任相连，“己”便被赋予他致性和受动性的文化特征。但是，从“克己”（修身）与“格物致知”的关系看，“知”是人格基点。就“知”这一人格基点而言，“克己”、“为仁”是一种人格自觉和伦理理性。己的“自性”

与“理性”在“知”这一人格环节得到了统一。

“己”的“自性”和“理性”之统一，尤其表现在己立己达与立人达人这一恕道精神上。子贡问孔子：“如有博施于民，而能济众，何如？可谓仁乎？”孔子说：“何事于仁！必也圣乎！”尧舜即是这种任何事至于仁的圣人。孔子又说：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也第六》），仁者之行方在于己立己达和立人达人，“己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公第十五》），“己”为之不厌，则诲人不倦。

立和达，属于成就动机的范畴，含有主体目标意志和为目标达成的成功意志。这不仅体现出主体“己”的“自性”，而且体现了理性选择这种文化特点。在这种成就动机驱动下的行为，显然是一种合理行为。

贯彻自立自达和立人达人的文化精神是恕道，即己所不欲，勿施于人。孔子把恕道看得极为重要，认为它是“终身行之者”。孔子的这个思想，是在他与子贡的对话中明确提出的。子贡问孔子：“有一言而可以终身行之者乎？”孔子对曰：“其恕乎！己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公第十五》）。恕道精神的实质，是推己及人。己为之不厌，则立人达人不倦。“恕”是连结“己一人”关系的精神纽带，每人以己推之，“修己以安人”（《论语·宪问第十四》）。恕道蕴有群意识，它插入“己一人”关系，也就使“己立己达和立人达人”社会成就动机理想之实现，成为一种可能。

这样，通过对“己欲立而立人，己欲达而达人”命题，进而对“己立己达”和“立人达人”的“己一人”动机模式的解释，我们可以发觉，中国文化的实践理性特性在文化单元“己”早已生下了根；还可以发觉，“己关系原型”是动力模型。基于此，本文提出“己关系原型”有派生作用这一看法。至于这种派生作用表现为何种样式，取决于中国文化、社会、人的变迁过程及状态，文化作用不能取代社会力量 and 人格力量。

#### 四、“关系原型”派生

“关系原型”派生，有各种形态。这里只想涉猎两种。

## 1. 多重关系圈

关系圈是由“关系原型”繁衍而出。“己”作为“关系原型”处于中心位置。以己为中心的关系，有两个基本特点，一是人际关系（个人对个人关系），二是上下等级关系。己为中心的关系，最早最重要的是父子关系，成父子关系圈；己在族内经历9代，8个性别角色转换，然后族毕。从图4中可以看出，以己为中心的关系圈（不妨简称己圈）里，有三个圈重叠之后，留给个体所有的领地也就很少很少了。如果把兄弟关系纳入进来，还会在一族祖圈周围派生出许多旁圈，每个旁圈自成一家，即家圈。祖圈由许多个家圈构成（参见图4）。

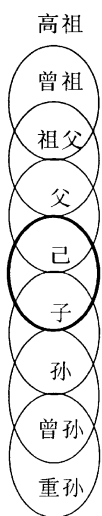


图4 一族九代  
七圈关系图

中国家的基本特点，在于每个家圈均分祖业，建立“恒产”。“均产”是父对子的一种义务，一种施予，所期望的是子孝。“恒产”是子享有祖业的一种权利，子对“恒产”的回报是孝，子孝又是一种义务。祖圈内人际关系的维系，就是以这种“均”和“恒”为基础，相安以恭。因此，寡和贫不足患，而不均和不安则为患，“不患寡而患不均，不患贫而患不安”，“盖均无贫，和无寡，安无倾”。求均、求和、求安，是关系维系的准绳。

“均产”、“恒产”这种文化思想中含有“平等”、“公平”、“秩序”这样一些宝贵的观念元素，属于中国文化之美。但是这样一些观念元素比起“均产”、“恒产”文化思想留给中国人的另外一些传统观念，比如对祖业的依赖感、缺少祖业责任心和义务感等，要微弱得多。

社会生活中的关系圈，有和祖圈相同的文化根基。以己为中心，圈内诸关系者之间相互作用，相互依存；内有层级差别，其中必有处于层级上端、握有更多社会资源的权威（或权力）者；关系维系在很大程度上取决于利益均平及和谐；圈内有施与报的利益关系；关系的远近亲疏主要是通过互动过程逐步形成并推进的，就是说关系差别的形成机制存于关系双方的互动过程，其中主要的是“回报”这一反馈环节，因为“回报”对于施者说来是“知人”的关键。于是关系圈内每人与权威（或权力）者，或者与其他关系者各有特殊人伦关系，圈内有圈。

社会生活中的“做关系”，实际上是利用他人关系圈重建以己为中心的新圈。

## 2. 做关系

“己关系原型”还给人们利用人为力量，用“功夫”去制作关系留下很大的余地。“关系”为人类独有的美好的东西，人一落地就面临种种关系，必须给以处理，就这一点言之，人际关系是一种社会事实，不依个人愿望好恶而转移。人生质量和人生艺术，不完全在于一个人所遇到的关系是怎样的，而在很大程度上要看对关系的处理。“做关系”是关系处理的一种，但“做关系”较之关系处理，带有明确的、毫不含糊的功用性和工具性。

然而，“做关系”却是一件很不容易做的事。在我的研究视野中碰到的，也是现实生活中屡见不鲜的，“做关系”会把一个人或几个人弄得疲惫不堪，人称“难事”。这一点，令我们常念不忘的，便是在一次调查中遇到的事。1992年我和学生受河北省沧州地区科委之托，对科技人员进行关于工作状况的问卷调查。其中有一个“最感困难的事情是什么”问句，这个问句给了13个选项。在选择答案中，选项比率最高的是“求人办事难”，占80%以上，居首位。“求人办事”是个“做关系”的过程，“求人办事难”是难以“做关系”。在研究个案中，知识分子为一个职称提级，他们求人办事“做关系”，被卷进来的有同辈好友，更有前辈老师；专业建设上为争取一个博士点，单位负责人求人办事“做关系”，被卷进来的或许有颇具身份的名流学者，至于干



部晋升，不论大的还是小的，甚至小到乡县级小干部，在民主选举的背后拉选票、送礼物、找人说情的，比比皆是，他们都是“做关系”。在资源有限、机会难得而又关系横行的经验世界里，“做关系”成了获取资源和机会的正常渠道。某种资源和机会出现了，不是一个人而是若干人甚至所有相干的人，都有可能去“做关系”。这种可能，虽然是人们的经验事实和心理事实，它所造成的后果却是每个相干的人都迟早会采取一种行动去“做关系”。

“做关系”有一套程序。“做关系”必须先有个理由和端绪。此理由是把内藏于己的动机予以理由化；“端绪”便是“交情”。交情有一面之交，也有久交或知交，交情有深浅不同。不管“交情”深浅与否，在人们需要“做关系”的情况下，交情是“做关系”的手柄，借用“交情”手柄，可以接触到关系圈。交情含有人情意义；交情深，人与人之间就会情意浓，有利于人情向关系圈渗透。但是，交情一旦进入“做关系”这种利益交换领域，它就要自然而然遵循一些交换规则，去梳理和调用布满人际之间种种亲疏远近的关系。这个时候“交情”在“做关系”中的作用就要开始转换了，它成了一种手段，为既定目标服务。同时“做关系”是要算计的，要衡量代价与获取、失与得，要动用理性，做价值选择；在价值中最主要的是通过何人做中介、付出何种代价能够较好地接近“目标人”。在这个过程中，“交情”往往同时充当“中介”角色，其角色成功与否，决定于资源多寡。“目标人”是指有权决定事情结果的权力者，这个权力者常常是单位的负责人。“做关系”的这种程序假设，如果用一个简图表示出来则可呈现为图5那种样式。

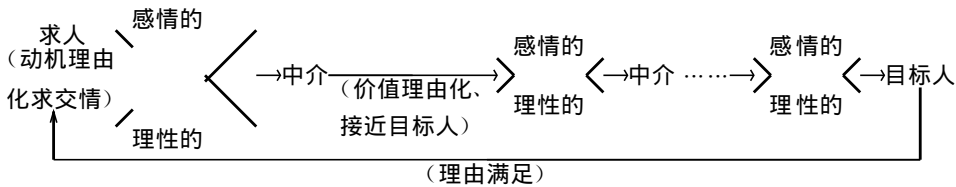


图5 求人办事“做关系”示意图

从图5可以看出，求人办事“做关系”的整个过程，酷似一种信息传递装置，从求人到目标达成，有始点和终点，有中介这种经络，又有反馈即对求人理由给予某种满足。“做关系”的机制属于这种装置。这种装置的功能发挥，取决于“求人”、“中介”和“目标人”三个环节。每个环节都是关系的化身；他们都有以己为中心的关系圈，不同的仅仅在于他们关系圈有大小强弱及人格特性的差异。可以说，诸关系圈及其相互间差异的存在，“做关系”的装置才有可能运作。

也可以看出，在“做关系”的背后，是不同关系圈对社会资源及关系资源的不同占有和不同的资源效应。社会资源在这里起关键作用的是权力资源。因为“求人办事”，并不是任何什么事、去求任何什么人，而是一个人或一个单位在有权利、有资格获取某种资源而又必须经由某种单位决定的那种事，从而“求”的是有决定权的权力者。求人办事，就是把关系这样或那样地做到这个最有决定权的有关权力者那里，即做到图5的“目标人”那里。关系资源的作用，最主要的是体现在“中介”那里，“中介”的关系不仅要多，而且要有分量，才能够把关系通达“目标人”；而有质量的关系，必与权力结合在一起。因此，如果“中介”的关系及权力大于“目标人”，足以驾驭“目标人”，那么，这个“做关系”就会求人有盼了。

还可以看出，“做关系”装置中藏有关系交换或权力勾结的机制，存在着社会不公平和对这个不公平的社会反应。在这种装置中，一件有章有法的事，几经转换，公事变成了人情。我们前面曾经言及《中庸》关于情欲之“未发与已发”的问题。“喜怒哀乐之未发，谓之中”；“发而中节，谓之和”。情欲作为人类精神活动的内在过程，其未发状态与天地“形而上”领域相通，其已

发状态与经验“形而下”领域相关。人世间有善有恶,因此,人们的情欲要发而中节。情欲发而中节,为修道,教人做事要感情无涉,办事公正,教人莫贪得无厌。从这一点上看,朱熹提出“存天理,灭人欲”论断,虽然言之无理,但是,如果回首宋朝腐败王政那段历史,其所指又不可谓之无据。在世俗世界做到情欲“未发”,“发而中节”,“与天地参矣”,不容易。在社会不公平面前,对遭遇者更难慎之不睹,惧之不闻。恻隐之心总要有的吧,在社会不公平面前,总有人会说话,发议论,抱不平,会借题牢骚,也会激愤不已等等。可见,“做关系”是个具有引发性的复杂的社会过程。

现在,我们再回头看图2。“做关系”之恶,在“求人”、“中介”和“目标人”那里都有可能出现,但最主要的是出在“目标人”。“目标人”可能会熟练地操作“中庸之道”,对诸多“理由”都会予以某种理由满足,暗中却另有运作。从中国文化给中国人留下的人生艺术来看,“做关系”也成为一种人生艺术,中国人的成熟、智谋甚至中国文化中的那个“圆而神”之深刻性,无不渗透在“做关系”的功夫之中。“早熟”的中国文化,在不富有的现实生活中被世俗化之后,这个文化本身是要遭到损坏的,生活本身和生活在其中的人们,也不可避免地要遭到损坏。

“关系原型”派生,绝不止于上述两种形式。在社会生活中屡见不鲜的“特殊化”,是一种“角色扩张”及“角色越轨”,同样是“己关系原型”的派生现象。“己”是角色的行为者,“在其位,谋其政,不在其位,不谋其政”,有一套角色规定和角色规范,不准许随意性。角色扩张及角色越轨却是另一种行为方式,它越位越职,滥用角色,使角色携带着的权力、关系,都可以变成“己”之私有、为“己”谋私的社会资源。

#### 参考文献:

- 费孝通, 1985,《乡土中国》, 三联书店。
- 金耀基, 1993,《中国社会与文化》, 香港: 牛津大学出版社。
- 梁漱溟, 1949,《中国文化要义》, 明路书店。
- 青井和夫, 1987,《社会学原理》, [日] 科学出版社。
- 孙本文, 1929,《社会的文化基础》, 世界书局。
- 许光, 1990,《宗族、种族、俱乐部》, 华夏出版社。

作者系中国人民大学社会心理学研究所教授  
责任编辑: 张宛丽