

中国人际关系的特质

——本土的概念及其模式

翟学伟

本文旨在探讨如何寻求本土的概念来建构中国人际关系的基本模式。本文认为，中国人际关系的本土概念是：人缘、人情和人伦。人缘是指命中注定的或前定的人际关系；人情是指包含血缘关系和伦理思想而延伸的人际交换行为；人伦指人与人之间的规范和秩序。三者构成的三位一体成为中国人际关系的特质。它们彼此的合一来源于中国传统社会文化背景中的天命观、家族制度和以儒家为核心的伦理思想的合一。这三者便构成了中国人为人处世的基本模式。其中，人情是它的基本样式，决定中国人际关系是什么，人伦是其制度化，决定怎么样，人缘是模式的总体原本，从根本上解释人际关系的为什么。如果以西方的人际关系特质作参照，便能发现它们的前提公设、方法、特征和表现方式上均存在着本质上的差异。

作者：翟学伟，1960年生，南京大学社会学系讲师。

人际关系是社会学和社会心理学的基本概念之一，也是这两门学科共同关注的主要领域，正象马克思所说的那样，“社会——不管形式如何——究竟是什么呢？是人们交互作用的产品”。^①西方社会学家在这一领域的研究中建立了他们的重要理论，诸如G·齐美尔的形式社会学、G·米德和H·布鲁默的符号互动论、E·戈夫曼的戏剧论、G·霍曼斯和P·布劳的社会交换理论以及L·科塞的社会冲突论等。西方社会心理学家也为此创立了最能反映社会心理学特色的（即既不来自社会学也不来自心理学的）理论和实验，诸如F·海德的人际认知平衡理论、I·纽卡姆的沟通活动理论、W·舒兹的人际行为三维理论、L·菲斯廷格的社会比较理论、J·莫雷诺的社会计量学、E·梅约的霍桑实验和人际关系理论以及K·勒温的群体动力学和T组实验。从方法论意义上看，它也是H·加芬克尔的本土方法论、B·马林诺夫斯基的功能主义和列维——施特劳斯的结构主义的基础。在日本，社会人类学家中根千枝则用其创立的本土概念建立了她的日本人际关系模式。笔者不厌其烦地列举上述研究成果只想表明两点：1.从社会学和社会心理学角度研究人际关系是我们理解社会构成（最起码从微观层次上）的关键，也是建立理论模式的基本。2.中国人际关系因独特的社会文化传统将更加是我们研究中国人社会行为的基础。其理论模式的建立不但为研究中西社会文化背景中的人的心理及行为提供了比较的参照系，也将为中国社会学和社会心理学的本土化道路迈出尝试性的一步。这里，笔者并不否认西方一些理论的适用性，但其解释上的隔膜和无力也是显而易见的，因此有必要建立起自己的概念和模式。

① 《马克思恩格斯选集》第四卷，第320页。

一、本土的概念

人际关系 (interpersonal relations) 在严格意义上讲是个外来语, 一般指个体与个体之间的各种关系, 或个体与他人间的心理距离或行为倾向。实际上, 这个概念在西方的社会学和社会心理学中并不频繁使用, ② 大多数专业词典里也不收入。原因很可能在于这一术语只表示一种研究范围, 而没有什么确切的含义。相比较而言, 西方学者使用更多的是受某一理论流派影响的或一些更明确的概念, 如互动(interaction)、交流或传播(communication)、社会交换(social exchange)、交互性或报(reciprocity)、人际冲突(interpersonal conflict)、人际吸引(interpersonal attraction)、人际认知(interpersonal recognition)、社会或心理距离(social or psychological distance)、人格(personality)、印象整饰(impression management) 以及和自我(self) 或角色(role) 构成的有关概念等。中国人热衷于使用这一外来语, 大概和中国社会中的“关系”一词在用法上涵盖一些特殊的意义有关。而这一外来语本身的不确定性正好很符合中国人的用法, 因此大众可将它和口语上特定的“关系”一词替换使用, 而学者则把中国人的“为人处世”、“交际”、“应酬”, “做人箴言”统统划入这一概念之下, 这样不但有了一个抽象出来的概念, 而且有了一个包含中国人与人际关系复杂性的专门术语。但这种做法不但没有揭示出中国人际关系的特征, 反而致使研究者们将注意力集中到西方的研究体系中去。事实上, 在这一概念还没有在中国流行或没有限制住人的视野时, 一些学者从中国传统文化出发, 却看出了中国人事行为上的特色, 例如冯友兰在《新世训》中对“待人接物”发表了很有见解的观点, 梁漱溟在《中国文化要义》中提出的“伦理本位”和西方社会的个人中心形成了鲜明的对照, 费孝通创立的“差序格局”已成为海外学者研究中国人际关系的基础, 而许烺光的“情境中心(或相互依赖说)”②更是把中国人际关系的特色看成是分析中国人整个生活方式的关键。这些研究对于我们寻求本土化的概念和建立自己的模式极为重要, 也是中国人际关系不同于西方的一个起点。

寻求本土概念的益处在于这些概念的本身就是中国文化的结晶, 而深入研究这些概念不但可以清楚地认识文化的诸要素和中国人的心理及行为的关系, 且不为西方概念所困扰。但这里面临的一个很棘手的问题是中国传统思想文化的核心本身就是对人与关系的重视, 当它分别在哲学、伦理、历史、民俗、管理、心理、社会或教育等学科中被加以研究时, 它们也都面临着一些相同的概念, 如仁、义、忠、恕、孝、悌、礼等等, 这些概念不但历代学者在界定上见仁见智, 而且也势必使某一学科的研究取向在涉及它们时变得模糊不清, 使社会学和社会心理学的研究变成哲学伦理学的研究。另外这些本土概念过于抽象也不适于社会学或社会心理学的考察。当然, 笔者这里的意思不是要排斥人际关系的跨学科研究, 或拒不使用这些概念, 只是认为囿于这些概念无助于我们解决其他学科未能解决的问题。为此, 根据社会学和社会心理学的学科性质, 我们对将要建立的本土概念做以下几方面的限定: 1. 在学科上要比中国哲学、伦理学的概念层次低; 2. 在社会学和社会心理学研究上便于以后进一步的操作; 3. 既能涵盖道德伦理中的抽象概念又流传至今, 并为大众所运用或理解的词语。这样,

① 许烺光的研究是个例外。

② Francis L.K. Hsu: *Americans and Chinese: Reflections on two culture and their people*. New York, Garden city press 1970.

我们就具备了以下三个表现本土特色的人际关系术语，它们是人缘、人情和人伦。

根据《现代汉语词典》的定义，人缘(或缘份)指“人与人之间由命中注定的遇合的机会；泛指人与人或人与事物之间发生联系的可能性”。台湾《大辞典》的界定也相类似，说它是“命中注定的机遇，多指人际关系而言”。而台湾心理学家杨国枢对它作了这样的概括：“缘是中国人心目中的一种命定的和前定的人际关系。”^①从历史上看，这一词汇在我国的广泛流行既有本土文化的原因又受到印度佛教的影响，后者加进了人事间的因果关系，如前世、来世、报应、轮回等，以解释发生现实人际关系的因果。至于这一概念的外延则有血缘、地缘、姻缘、业缘、机缘、良缘、孽缘、结缘、绝缘、有缘、无缘等说法，它在日常生活中也有善于待人接物之意。人情的含义在一开始似乎只表示人本能上的情绪或情感，《礼记·礼运》上说：“何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，七者弗学而能。”但中国传统社会对伦理的偏重，使人的感情具有了两种独特的色彩，一是它被转移到人与人的关系上，二是具有了“礼”的成分，正如孔子所说：“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》）由此使人情具有了人义的含义。“何谓人义？父慈，子孝，兄良，弟弟，夫义，妇听，长惠，幼顺，君仁，臣忠，十者谓之人义。”（《礼记·礼运》）后人常把情和义合起来说成“情义”或“天理人情”，表示情感，关系及伦理的混合，因此有西方学者在研究中国人情时还把它看成感情，就犯了常识性的错误了。^②不过，人情有时也不必受义的严格限定，而是一种由“亲情”延伸出来的世情，诸如恩情、交情、求情、讲情、领情、情谊、情面、情分等，一旦它具有了义的成分就成了我们说的人伦。人伦含义最接近今天的人际关系一词，这是因为中国传统社会对人际关系的规定是从“伦”字上把握的。《说文》中说：“伦，辈也”，后又引申为“类”、“道理”、“文理”和“人与人的关系”，《孟子·离娄上》的“圣人，人伦之至也”就是指有序的人际关系。由于后世的注家把它释为秩序，故本文的人伦也延用这一含义，表示人际的规范和秩序。以往从哲学、伦理、历史的角度探讨中国人际关系，一般都是从这一层面上展开的，但它们在侧重准则、价值和理想的同时，却忽视了现实的生活。这是人们难以发现中国人际关系特质的一个重要原因。笔者认为，中国人际关系是由“缘”、“情”、“伦”构成的三位一体，只有系统地研究这三者及其相互关系，才能看出它的本质。

二、中国人际关系的构成基础

中国人际关系是由三个坚实的基石构筑而成的，它们是天命观、家族主义和以儒家为中心的传统伦理思想。下面我们对其作分别讨论。

（一）中国人的天命观

中国人对人与人关系上的观念最初和它们对天与人的看法有很大的联系。初民对自身的性质、能力和与他人的交往无法解释，因而把人事上的一切现象都归结为上天的意志，当时的天相当于人格神，这点可以在《尚书》中略见一斑：“己！予惟小子，不敢替帝命。天休于宁王，兴我小邦周，宁王惟卜用，克绥受兹命。”又有“矧今天降戾于周邦？惟大艰人诞邻

① 杨国枢：《中国人之缘的观念与功能》，载杨国枢主编《中国人的心理》，台湾桂冠图书公司1988年版，第123页。

② 参见乔健：《建立中国人计策行为模式刍议》，载《中国人的心理》，第431页。

胥伐于厥室，尔亦不知天命不易？”（《尚书·周书·大诰》）故殷、周时期的天乃人世的主宰，天人关系是主宰和被主宰的关系。而人对于这种受制情况则以星象来卜测，如《周礼·春官宗伯第三》上说：“保章氏：掌天星，以志星辰日月之变动，以观天下之迁，辨其吉凶。以星土辨九州之地，所封封域皆有分星，以观妖祥。”战国以后，这一观念逐渐转化为人的本性乃上天赋予的天命观，如《中庸》书中有“天命之谓性”，“故大德者，必受命”的说法，而到了孔子那里，天已具有了命运、机遇与人为努力的关系之含义。《论语》一书比较集中地表达了这一思想。诸如“五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”“死生有命，富贵在天。”“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎！”孟子也说道：“莫非命也，顺受其正。”类似的思想也见著于庄子的书中，如《庄子·人间世》说：“知其不可奈何而安之若命，德之至也。”此外《列子》书中有《力命篇》，王充在《论衡》里有“命禄”、“气寿”、“幸偶”、“命义”、“无形”、“偶会”、“初禀”等篇谈到命。自汉以后，董仲舒、郭象、刘禹锡、朱熹等进一步发挥或改造了天命思想，使之具有更丰富的涵义。值得注意的是唐代盛行的佛教中的缘起论也和中国原先的天命观合流，其中的三世、因果报应、因缘和合等也深深地影响了人们的思想观念。因此无论是儒道佛，还是具有唯物或唯心偏向的思想家，都具有程度不同、观点各异的天命论思想。在此，我们关心的不是它们的异同及源流，而是它们对中国人社会心理层面的影响。因为对于民间日常生活而言，人们一般坚信天有一种强大的势力，可以操纵人的行为，赏罚人的善恶，设计人的未来。民间常说的“一缘二命三风水，四积阴功五读书”和“万事不由人计较，一生都是命安排”就是这一心理的反映，这点在明代吕坤的《呻吟语》中说得很为简要，即“人事就是天命”。故生死寿夭、吉凶祸福、贵贱尊卑、家国兴亡盛衰无不含有命中注定的成分，但这又并不叫人被动承受，因为“谋事在人，成事在天”的观点从孔子时代起就已深入人心了。而缘分就是中国天命汇合佛教的“缘起”在中国人际关系上的体现。

（二）家族主义

家族主义是国内外学者研究中国社会文化时提出的一个比较关键的概念，尽管人们对家族的定义看法不尽相同，但对它的研究在一定程度上已揭开了中国传统社会的很多难解之谜。关于家族主义和人际关系的研究，也有不少学者作过探讨，但一般存在着把它作为研究人伦的过渡性说明。殊不知，家庭在任何社会都是人们的最初社会化场所，其本身特点也是构成不同人际关系的核心问题，S·弗洛伊德和G·米德在构筑各自理论时都没有忽视这一点，但家对中国人的特殊意义还不在于此，它是产生中国人生哲学的现实基点。

中国传统社会的家庭形态建立于农业生活基础之上。经济上的自给自足、落后的生产工具和土地的不能移动导致了人们对人口、劳动力、和睦相助的重视，因而家庭的结构和功能也不同于西方家庭社会学中的一般划分。在西方，家庭(family)和家族均为一义，并以核心家庭居多，但中国人的家族是一种扩大式的家庭形式，是一种几代同堂，具有一定范围的血缘关系的成员组合。在这种家庭中，父子关系是最主要的成员关系，因为这种关系的中断将象征着整个家庭连续体的终止，它常被一个文化礼仪性(ritual)象征来表示，这就是香火。香火一般由中国家族崇祖的仪式引伸而来，实际上它更象一根贯通过去和未来的链条。每个父子关系都是这一链条上的一个环节，任何一节的中断，也就是香火的间断，即意味着家庭的生命线后继无人，这点无论从经济或社会意义上看，都是致命的。为了保证这一关系的永久性，多生和纳妾构成了家族制度中的两个基本因素，但上述情况带来的后果是人口多和财

富分配方面的问题，于是同财共居成为一种较理想的生活方式，家长从中负责管理财政，维持家庭的日常事务、协调家庭成员的各种关系。只是这种情况发展到一定的地步，终将会出现另起炉灶的可能，为了解决这一问题，家长一般做出以下三种努力，一是不到万不得已不分家；二是尽最大可能平均分配财产；三是竭力用中国传统伦理思想进行说教，^①以保证家族的兴旺和秩序。但无论分不分家，这种制度都具有了由小家庭向宗族、村落发展的趋向，导致中国人在纵向上对共同祖宗、家谱的看重，在横向上对各种亲属关系的重视，所谓“五百年前是一家”、“一表三千里”就是这一特征的最形象的说法。因此，血缘关系是中国人与人关系中的最重要关系，其意义不只是任何人都要经历这种关系才能实现他的社会化，而是中国人将会用这种关系去推出其他的关系。因此，除了人们归纳的中国家庭制度的特点有①强调父子关系；②具有家族自豪感；③鼓励大家庭；④敬奉祖宗；⑤财产归家族共有等五点外，它还应该包括⑥是社会结构的基础（家国同构），⑦儒家伦理思想的出发点和⑧中国人际关系的滥觞。

（三）以儒家为中心的伦理思想

儒家伦理一直是哲学家们研究的热点，但它关心的核心问题却是日常人伦。由此看来，它似乎更接近社会学的研究领域。M·韦伯、T·帕森斯等西方社会学家都从这一方向上关注过这一问题。这就是说，如果从社会学的角度看待这一问题，也许更能看清儒家思想和现实生活之间的关节点以及价值和心理行为之间的关系。

所谓日常人伦是指人们在社会生活中构成的人与人的各种关系及其原则。然而儒家并没有象齐美尔或米德那样去关心人际互动的形式或原理，而是强调了其中的五种角色关系，即君臣、父子、夫妇、兄弟和朋友。在这五伦中，家庭成员间的自然关系占居了主要的位置，而且君臣和朋友关系在实质上也就是父子和兄弟关系的延伸，这就是说，在儒家看来，只要能先理解三种家庭成员关系，就可以将其引伸到所有人际关系当中去。其中，父子代表一切纵向关系，兄弟表示所有横向关系，夫妻意味着两性间的关系。这种推论法实际上体现了中国传统人际关系在理论上的假设和实践中的运用之间的连续性和统一性，而且这种建立于家庭生活上的构思也不再是少数先哲的苦思冥想，而是可以实施的生活准则。《论语·学而》上说：“其为人也孝弟而好犯上者，鲜矣；不好犯上而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”孟子说：“圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”（《孟子·滕文公上》）“内则父子，外则君臣，人之大伦也。”（《孟子·公孙丑上》）可见“内圣外王”一说是个做人的问题，做人在儒家看来即是做君子，而君子的最高理想就是“修身齐家治国平天下”。这一公式化的表述，清楚地说明了儒家“内圣外王”之内外界限不是象一些学者认为的那样有重内或重外的问题，而是内外合一，由内向外的连续过程。儒家认为一个人要讲做人，就必须懂得“仁”，仁是指人与人之间的亲情，这种亲情关系首先是家庭中的父子和兄弟关系，若能处理好这样的关系，就可以学得社会上的君臣和朋友关系，然后又能从整体上明白自己在社会网络中的位置并遵从它的秩序，这样天下就得到了治理。这样的理想模式不但不能实现，反被梁启超及后人用“私德”两字概括尽了。但作为一种价值取向，它从家庭成员的血缘关系中推导出来，却为中国人际关系的表现方式提供了理论基础，并引导了它的基本取向。

^① 详见拙作《内聚抑或内耗：中国人群体意识新论》，载《社会心理研究》1991年第4期。

当我们分别阐明了构成中国人际关系的三大基础后，便可以发现，这三个方面并非彼此孤立，而是一个完整的复合体，也就是说，传统的知识体系已把天地人情伦常融为一体。从天地君亲师到婚礼上的拜天地，都表达了传统中国人对这种完整思想体系的认同。由此，人性就是天性，人伦也是天伦，人际关系包含于天人关系之中。难怪《孝经》上说：“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。”“父子之道，天性也，君臣之义也。”而董仲舒则将上述思想进一步完善化，认为：“人受命于天，固超然异于群生。入有父子兄弟之亲；出有君臣下上之谊。会聚相遇，则有耆老长幼之施。粲然有文以相接，欢然有恩以相爱，此人之所以贵也。”（《汉书·董仲舒传》）在这一统一体中（continuum）中，客观与主观、自然与社会、现实与理想、个体与群体、本能与后天均已融合在一起，这也许是这三者长期积淀于中国人深层意识的主要原因。

三、中国人际关系的基本模式

中国人际关系的基本模式是人缘、人情和人伦构成的三位（三维）一体，它们彼此包含并各有自身的功能。一般来说，人情是其核心，它表现了传统中国人以亲亲（家）为基本的心理和行为样式。人伦是这一基本模式的制度化，它为这一样式提供一套原则和规范，使人们在社会互动中遵守一定的秩序，而人缘是对这一模式的设定，它将人与人的关系都限定在一种表示最终的本原而无须进一步探究的总体框架中。由此，情为人际行为提供是什么，伦为人际行为提供怎么做，缘为人际行为提供为什么，从而构成了一个包含价值、心理和规范的系统。在日常生活中，它们作为一个整体而运行。但为了分析方便起见，我们对此作分别的讨论。

（一）人情

人情是传统中国社会强调家族制度的直接体现。如前所述，农业生活中的土地不能移，乡村生活中的聚族而居和家庭生活中的血缘亲情都导致人际关系以长期、稳定和和谐为要旨。为了实现这些目标，中国人在为人处世中加重了情的成分。如果我们先把关系中的人情还原为人格中的情感，它就是构成态度三种成分之一的感情。社会心理学的实证研究已表明了态度的情感成分比认知和意向两种成分更加稳定而持久。中国人的处世一般是情理合而为一，这就是说中国人的处世态度中也确实具有认知和情感两种成分，但这种情和理的分配同西方有所区别。西方人交往中重理不重情，而中国人重情不重理，这点最先被陈独秀等人在东西文化比较中提出，并在梁漱溟那里得到了系统的阐述，他说：“西洋人是要用智的，中国人是要用直觉的——情感的……所谓孝弟礼让之训，处处尚情而无我。”^①而脚踏中西文化的林语堂也持相同的观点，认为：“对西方人来说，一个观点只要逻辑上讲通了，往往就能认可。对中国人来说，一个观点在逻辑上正确还不够，它同时必须合乎人情。实际上，合乎人情，即‘近情’比合乎逻辑更受重视。”^②肯定情比理重要只是中国人际关系的第一步，必须进一步探讨的问题是这种人情并不具有普遍性。中国的人情是一种以血缘关系为基础的人情，人们对人情的理解和操作也就受到家族主义的影响。诚然这不是说西方的家庭成员之间没有

^① 《梁漱溟全集》第一卷，山东人民出版社1990年版，第479页。

^② Lin Yutang, My Country and My people, New York, Reynal & Hitchcock, 1935, P91.

血缘情感，其区别只是这种感情一般只限定在核心家庭以内，而且家庭生活的相对短暂和有关伦理的缺乏使人情不但淡漠而且无法扩展出去。但中国社会的情况恰恰相反，正如梁漱溟所说：“中国人的生活，既一向敬重于家庭亲族之间，到最近方始于转趋于超大家庭的大集团，‘因亲及亲，因友及友’，其路仍熟，所以遇事总喜托人情”。^①这种从家庭转向社会的人情关系是基于中国传统社会和组织的结构正好是家庭结构的翻版，这种心理结构和社会结构的吻合使中国人情从家庭向社会的泛化成为一种最佳途径。两者的不同之处只是社会上的人情已经没有了血缘基础，这就意味着人情关系从原先的必然性变成一种或然性，原先的亲变成义再变成利。在这种从隶属群体向参照群体的转换过程中，心理上的认同越来越比实际上建立的社会关系重要。其主要特征就是这一人际关系格局从自我出发具有明显的亲疏远近之分。

中国人际关系也是一种交换行为。人们常有“送人情”的说法，中国谚语中的“人情人情在人情愿”也表示人情是一种社会交换行为。在西方，霍曼斯把社会交换作为揭示社会行为的根本，布劳则把它限定在社会组织及人际关系中，通过区分经济交换和社会交换的不同，探讨了社会资源和交换行为的过程。作为交换，在人际关系中显然具有相当广泛的普遍性。这点在《礼记·曲礼》上已有反映：“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。”中国汉字的礼不但表示规范，而且兼有馈赠的含义，故送人情等于送礼，这是中国人交换行为上“情”和“礼”的合一。对于中国人情的研究最早在李安托的《仪礼与礼记之社会学的研究》中初显端倪，后来又得到冯友兰和费孝通等人的深入探讨。^②50年代后，在美国的杨联升将上述现象归结为一个“报”字，认为它是中国社会关系的基础。^③近来，又有港台学者金耀基、黄光国、乔健及杨中芳等将上述观点一起放入中国人情关系中，对它们作了社会学和社会心理学上的全面探讨。^④我们在此提出这一问题是想通过和西方的比较进一步弄清中国人际交换法则。西方人的人际交换往往具有等值的倾向，因而使他们的社会交换具有理性、短暂性和间断性的特点，这些特点源于他们的个人主义价值观引起的自我利益及家庭生活的小型及短时性。结果是这种交换行为通常以清算、明算和等价、不欠和公平为原则。中国人情交换与之相反。安土重迁和血缘关系导致了人际交往的长期性和连续性，因此算帐、清帐等都是不通人情的表现。人情应该是算不清欠不完的，这样才能旷日持久地继续下去。而家庭制度中的平均分配原则也对回报的公平性起抑制的作用。故每当人际交换开始后，受惠的人总是变一个花样加重分量去报答对方，造成施惠的人反欠人情，这就又使施惠的人再加重分量去归还。如此反复，人情关系便建立起来了。可见，中国人情法则是报（恩）总是大于施，反之（报仇）亦然。由于中国人情关系是从血缘关系中发展出来的，所以施报相等的情况不是没有，而是处于人情关系建立以前的实现之中，也就是说它本身不构成一种稳定的价值取向，所以孔子是十分赞赏“以直报怨”和“父之仇，不共戴天”的，这是人们在日常生活中一方面强调“滴水之恩，涌泉相报”，另一方面又有“占

① 《梁漱溟全集》第三卷，第68页。

② 详见冯友兰：《三松堂全集》第四卷，河南人民出版社1986年版，第401页；费孝通：《乡土中国》，三联书店1985年版，第75页。

③ 详见杨联升：《作为中国社会关系基础的“报”》，《中国文化“报”“保”“包”之意义》，香港中文大学出版社1987年版。

④ 详见金耀基：《人际关系中人情之分析》；黄光国：《人情与面子：中国人的权力游戏》；乔健：《“关系”当议》；杨中芳：《价值变迁与送礼行为》，载杨国枢主编《中国人的心理》。

便宜”意识的根源。这样一种交换关系总是把目标放在关系的维持（或不维持）上，而不是由自我利益产生的一次性平等地获得上。

中国人的交换资源也不同于美国社会心理学家福阿夫妇的分类，他们认为行为交换的资源包括六类：爱、地位、服务、货物、信息以及金钱。^①这六类比起中国人的人情资源要狭窄得多，中国人的交换资源可分为先天和后天两大类，其中再可分成各分类，其先天资源是：血缘、地缘、性别（辈份）、家世等，后天有：联姻、财产、身分、地位、权力、名望、金钱、关系、信息、品质等，这些资源和中国社会文化背景有很密切的关系。交换行为就是充分利用其中的一种或数种资源来实现人际的互惠，而个人拥有这些资源的多寡将决定个人在社会生活中的互惠程度和满足各种生活需要的程度。

（二）人伦

中国人际关系偏重于情已经不同于西方，而在这情中再加进伦理的成分则更显示出自己的特色。人伦是传统伦理思想对人情的规定。其外在形式是礼，其内在心理是仁。孔子的“克己复礼为仁”就是最精练的说法。但仁是一个抽象的概念，如何在生活中具体操作是理想能否实现的问题。因此儒家先哲没有去抽象地界定何为仁，而是提出了一种角色的亲情体验法。即一个人只有先后在家庭和社会上以特定的地位和身分及其规范进行体验，才能理解仁的本质，于是就有“孝悌也者，其为仁之本与”、“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也”的言论，然后再把它们转移到社会中去，正如《孝经》所说：“君子之事亲孝，故忠可移于君；事兄悌，故顺可移于长；居家里，故治可移于官。”这种推广法统称“忠恕”二字，所谓忠是己之所欲，亦施于人，所谓恕是己所不欲，勿施于人，总称推己及人，于是孔子又说：“夫仁者，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》）以上的仁，被钱穆用“同情心”^②三个字来概括是非常准确的。显然，儒家伦理的立足点不是理，而是情，后者在体验、感化和持久等方面都是理无法比拟的。韦政通说：“以家族为中心的伦理，特别重视的是‘情’，情是维系伦理关系的核心，‘家和万事兴’，和生于情。‘清官难断家务事’，因在家庭范围之内用讲理的方式是不适宜的。在中国文化里，情与理不但对立，理就在情中，说某人不近情，就是不近理，不近情又远比不近理为严重。”^③

儒家伦理把人伦融于人情中给中国人际关系带来了深远的影响。一方面血缘亲情被染上了伦常的色彩，另一方面哲学伦理思想扎根于日常生活，从而导致中国人的社会互动长期、稳定、和谐及等差有别。但从人格方面来看，感情从个体转向关系，又受到一番规定后，只能使自我受到了压抑，造成了个体行为的他人取向。

（三）人缘

缘最早有攀附之义，后和因结合，含有“机会”“根据”等义，如《史记·田叔传》中有“留，求事为小吏，未有因缘也”。《汉书·郑崇传》上有：“‘孔乡侯’，皇后父，‘高武侯’以三公封，尚有因缘。今无故欲复封商，坏乱制度，逆天人心，非‘傅氏’之福也。”这里同时出现“因缘”、“天”、“福”等词是人们有可能将三者联系起来的原因之一。而

① Foa, E. B. and Foa, V. C.: Resource Theory of Social Exchange. In J. W. Thibaut, T. T. Spence, and R. C. Carson (eds): Contemporary Topics in Social Psychology. Worriestown, N. J.: General Learning, 1976.

② 钱穆：《中国学术论衡》，岳麓书社1986年版，第28页。

③ 韦政通：《伦理思想的突破》，四川人民出版社1988年版，第9页。

真正用缘来表示命运是佛教传入以后，当梵语 pratyaya 被译成汉字的“缘”时，既表示自然和社会产生的关系和条件，又和儒道的天命观结合，在民众心理产生了人缘的说法，使人际关系带有了浓厚的宿命论思想。虽然历代思想家对天的看法很不一致，但天在大众心理上主要就是天命和命运。这点最早被海内外中国人国民性研究者所发现。从现代社会心理学的观点来看，中国人对命的注重是在其传统文化的影响下，对现时的人际关系所做的归因 (attribution)，它把人的一切偶然遭遇和与他人发生的关系都看成是一种无可奈何的事前定好的必然性。也是为自己所处的情境寻求一种满意的答案。其中用缘来解释婚配的最多，这是因为夫妻仍人伦之始，虽说它在五伦中的地位不甚重要，但如果没有夫妻这一伦作伊始，就不可能有其它任何一伦。因此将人伦之始用缘来表示，实际上也就喻示了所有人际关系的前定性。总之，缘在人际关系中的主要作用只是通过归因来达到为人处世过程中的心理（或认知）平衡，《易·系辞》上有“乐天知命故不忧”之说。这种平衡对于人情操作中遇到的种种现象十分有用，使人不致于因祸福恩怨而大喜大悲，从而心甘情愿地适应人际关系上的各种可能，并以一种中和的态度来对待人生，因为一切现象早已在事前预定了。

不过这种前定并不意味着人们在发生人际关系之前就可以清楚地预计交往的过程和结果。否则一切交往都会变得非常简单，只须照着预测去做就能得到良缘，避免孽缘。即使对于那些不可变更的安排，如血缘、地缘等，也会以无可奈何的态度听之任之，致使人情和人伦失去了原有的意义。其实，缘的含义虽有前定之意，但它的功能主要是体现在事后，不是事前，^①是一种对已经发生的人际关系进行的归因。例如婚事已定才有“有缘千里来相会，无缘对面不相逢”，成了冤家才有“不是冤家不聚头”，佳人遇难才有“红颜薄命”的结论。因此，天缘凑巧、善恶报应、天造地设、造化弄人等都含有把某种后果归结于缘的作用。这样一来，它一方面使人在人际关系中不放弃自己的尝试和努力，另一方面又对行动的任何后果都有一种圆满的解释，以平衡人们在人情和人伦操作中的各种心理（忍受、安慰、解嘲、乐天等），成为人际模式的总体原本。

从中国人际关系模式的分析中，我们发现了它的前提公设是人与人之间的心理是可以相通的。人心均为天地所设，故人可以尽心，知性、知天命，既然天设计人的命，天造地设的人性也就相同，心相同，心则可以相通而无间隙，从孔子起，“忠恕”、“不忍之心”、“人同此心”、“以一心观万心”等推己及人的方法成为中国主要思想家的共识。吕坤说：“隔之一字，人情之大患。故君臣、父子、夫妇、朋友、上下之交，务去隔字。”（《呻吟语·伦理》）民间的“天地良心”也是这种意思。心能相通是因为情能相通，所以人情就成为中国人际关系的核心。这种相通的假设具有着方法论的意义，所谓“能近取譬”、“将心比心”、“老吾老及人之老，幼吾幼及人之幼”、“人皆有恻隐之心”、“体谅”、“谅解”、“交心”、“知心”、“设身处地”、“情有可原”、“心心相印”等都是些心相通的具体方法。运用这些方法，四海之内可以皆兄弟，天下可以一家，人还皆可以为尧舜。而在实践中，这种以血缘情感为基础的等差格局只能导致现实人际关系是向一种双向并存的局面——有情和无情、熟人和生人、热忱和冷漠、利他和利己、真诚和虚伪、重义和重利、和谐与冲突等等。因为这种模式已具有了明显的内外之别和亲疏远近的取向。

^① 参见李沛良：《社会科学本土概念：以医缘为例》，载《社会及行为科学研究的中国化》，台北南港1982年版，第363—364页。

四、结 论

在这一本土化模式建立之后，我们必须考虑三个方面的问题：1.它和西方人际关系模式的可比性，以看出西方理论的解释不足和本土的特色；2.它在多大的程度和广度上可以用来解释中国人际关系的诸种现象；3.它对现代中国人际关系的变迁能给予多少说明。为了叙述简便，我们列表如下：

	中国(传统)	西 方
前 提	心 相 同 心 相 通	心 各 异 心 相 隔
方 法	以情感(体验)	以理论(实证)
背 景	天 命 观 家 族 主 义 等 级 伦 常	宗 教 观 个 人 主 义 正 义 平 等
特 征	命 中 注 定 (缘) 人 情 法 则 (情) 人 伦 秩 序 (伦)	上 帝 赋 予 (神) 人 际 定 律 (理) 社 会 契 约 (法)
表 现 形 式	血 缘 亲 情 长 久 稳 定 报 大 于 施 相 互 依 赖 他 人 取 向 等 差 格 局 乐 天 知 命 安 分 守 己	权 利 义 务 短 暂 波 动 施 报 相 等 自 我 独 立 自 我 取 向 团 体 格 局 积 极 进 取 无 拘 无 束

国人际关系中的具体现象，诸如讲友谊、守信誉、爱面子、重形式、托熟人、欠人情债、请客送礼、老于世故以及群体凝聚或内耗等。^①然而，本文讨论的重点是中国传统社会及一些较为稳定的因素。如果需要进一步考察中国人际关系的演进，则可以按照中国一栏所列顺序，从前提和社会背景的变迁来寻求其特征和表现形式的变化，同时仍可将变化中的特点同西方一栏对照，以了解彼此的异同和中国的走向。值得注意的是，社会心理及其行为的转型是一种深层结构的转型，它既不可能和社会文化的物质和制度的变迁同步。也不可能前后完全脱节，更多的可能则是从渐变到蜕变，这是我们将这一本土模式偏向传统的意义所在。

责任编辑：谭 深

上面的图表简要地勾勒出了中西方人际关系在前提、方法、背景、特征及表现形式上的差异。不仅如此，该模式还可以解释中

^① 参见拙作《中国人际心理初探》(载《江海学刊》1991年第2期)和《内聚抑或内耗：中国人群意识体新论》。