

關係和網絡的建構： 一個社會學的詮釋

• 金耀基

任何一個親身接觸過中國社會的人都不會注意不到，中國人在其人際關係中對面子和人情格外敏感。同樣，任何一個在中國大陸、台灣、香港或海外華人社會中生活過的人，都不會對一種叫做關係的社會現象全無意識。毫不誇大地說，關係、人情和面子是理解中國社會結構的關鍵性的社會—文化概念。確實，這些社會—文化概念乃是中國的成年人用以處理其日常生活的基本——用舒茨(Alfred Schutz)的術語來說——儲藏知識(Stock Knowledge)之一部分^①。令人頗感驚訝的是，在過去幾十年裏，儘管中國大陸、台灣和香港的社會經濟生活有了相當程度的現代化，但這些社會—文化概念在塑造和影響中國人的社會行為方面仍發揮着重要的作用。特別值得注意的是，雖然中共在大陸頻頻發起各種聲勢浩大的運動(其中包括文化大革命)，想要鏟除中國文化中的「封建要素」，然而這些概念，尤其是關係這個概念所產生的影響仍然十分巨大：它們甚至

對馬列主義這一正統的官方意識形態構成威脅。前《人民日報》資深記者劉賓雁寫道^②：

在賓縣，你很難搞清楚人們之間的關係，好像人身上有一種特殊開關，你碰了這個人，不想卻牽動了很多人。……人和人之間錯綜複雜、重重疊疊的關係，已經織成一張又厚又密的網，甚麼馬列主義原則，甚麼黨的方針政策，一碰到這張網，就像觸了電，不靈了。

前《紐約時報》駐外記者福克斯·巴特菲爾德(Fox Butterfield)有如下的觀察^③：

我開始懂得，中國人在對其心理世界進行組織時採取了一種完全不同於西方人的方式。我們傾向於把人視為個體。誠然，我們也對我們所認識的人與不認識的人作出某些區分，但從根本上說，我們有一套對所有的人都適用的行為準則。……另一方面，中國

關係、人情和面子是理解中國社會結構的關鍵。

* 本文英文原名為“Kuan-hsi and Network Building, A Sociological Interpretation”，原載 DAEDALUS, 1991年春季號。

從更寬泛的意義上講，關係也可以解釋這個擁有十億人口的國家是如何保持其凝聚力的。

人則本能地將人分成兩類：一類是他們與之已有固定關係（即中國人所謂的「關係」的），另一類則是沒有固定關係的。這些關係就像一根根看不見的線，把中國人緊緊串連在一起，其拉力之強遠遠超過西方人單純的朋友關係。關係產生出一個社會磁場，所有的中國人都活動於其間，並敏銳地意識到那些他們與之有關係的人和那些他們與之沒有關係的人的區分。正因為如此，共產黨領導人無法理解水門事件，他們由於尼克遜促成了中美關係的突破而對他感激不盡。北京方面甚至在尼克遜身敗名裂之後還派一架專機把他接回中國訪問。從更寬泛的意義上講，關係也可以解釋這個擁有十億人口的國家是如何保持其凝聚力的。

關係這一無時不在的社會現象並不只是中國大陸才有，各種實地調查都有力地證明了它在其他的華人社會中也是一個普遍存在的現象④。

在此，我擬對關係及網絡的建構作一社會學的解釋。首先，我們要看儒家社會理論是如何理解關係的。其次，我們要分析關係結構的諸要素以及建立和維持個人網絡的社會技巧。第三，我們分析人情在關係網的建構過程中所起的作用。第四，我們還要描述迴避和解除關係的各種策略，這些策略乃是保證經濟和科層生活的普遍合理性的內在文化機制。

儒家社會理論中的關係

儒家社會理論所關注的一個問題就是如何在以人為中心的世界中建立

和諧的世俗秩序。按照儒家哲學，個人從來都不是一個孤立的、獨立的實體，人被界定為社會的或互動的存在⑤。漢語的「仁」字表示有兩個人，這絕不是偶然的。的確，在儒家社會理論中，從來不存在獨立於他人的人的概念。胡適指出：「儒家的人生哲學認定個人不能單獨存在，一切行為都是人與人交互關係的行為。」⑥仁乃是道德修養的最高境界，但設若它不被置於社會關係的脈絡之中，那它就甚麼也不是。杜維明認為，「儒家的初衷是要把處於人際關係中的個人予以道德化」⑦。許煥光(Francis Hsu)寫道⑧：

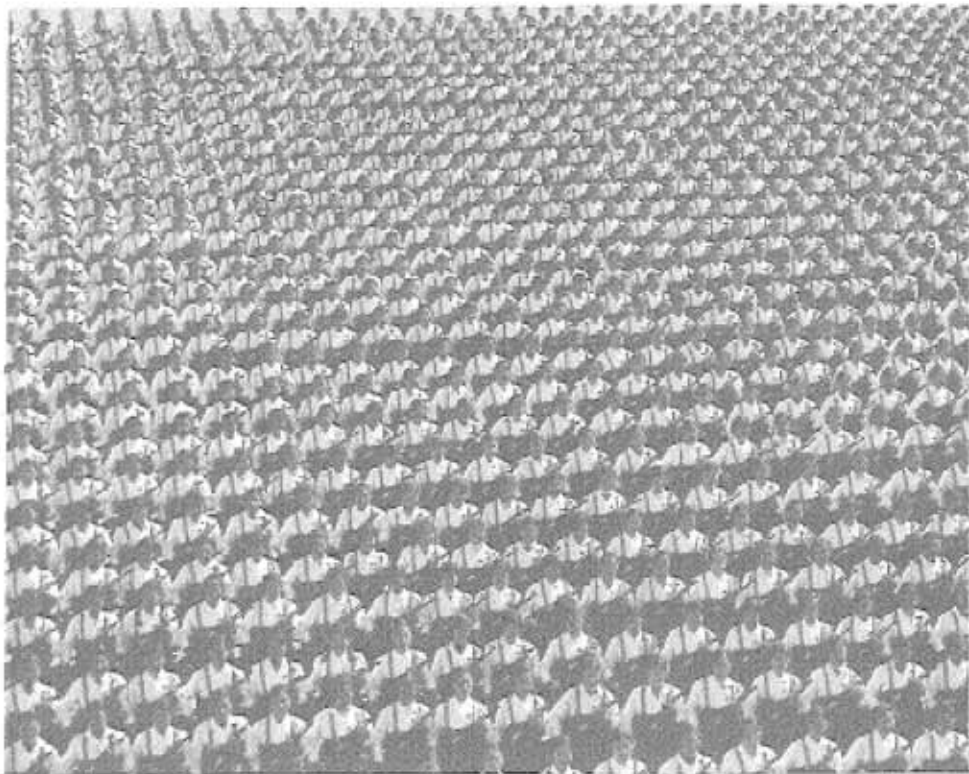
中國人的「仁」的概念（日本人也有這個概念，但其讀音與漢語的「仁」字不同，唸作“jin”）基於個人與其同類的交往關係之上。當一個中國人說某人「不是人」，他的意思並不是說這個人不是人這種動物，而是說他在同其他人打交道時的行為是不可接受的。

但是「仁」這一概念所強調的乃是人際交往，它並不考慮個體心理中的情緒與焦慮之深層核心。的確，它是這樣來看待個人外在行為的本質的：那就是看它是否符合社會和文化中的人際準則。

適當的人際關係究竟是由甚麼因素構成的？這是儒家社會建構理論的中心問題。梁漱溟在把中國的社會系統同西方的社會系統進行了對比之後斷言，中國社會既不是個人本位的，也不是社會本位的，而是關係本位的。他寫道，在一個關係本位的社會系統中⑨：

不把重點放在任何一方，而從乎其間

漢語的「仁」字表示有兩個人，這絕不是偶然的。在儒家社會理論中，從來不存在獨立於他人的人的概念。

中國人生活在重重的
關係網中。

係，彼此相交換：其重點實在放在關係上了。

總之，在儒家系統中，人是一種關係的存在^⑩。誠然，「關係」是一個比較現代的詞，在儒家經典中是找不到的，但儒家卻用了「倫」這個字。「倫」意指秩序，更具體地說，它是指存在於個人之間的「等差秩序」。潘光旦指出，儒家「倫」的概念主要關心兩個問題：一是個體之間的等級區分的種類，二是個體之間應建立的關係的種類^⑪。儒家的社會秩序是建立在「倫」的概念之上的，而「倫」的概念所主要關心的是「別」的問題，亦即角色關係的區分。

「不失其倫」的意思是說，每一角色關係都處於一個總體秩序中的適當位置上。更具體地說，它是指角色關係是依照特定個人之間的關係的本質來進行適當區分的。社會秩序和穩定是建立在區分而不是同性質的基礎之

上的^⑫。費孝通把「倫」視為「差序」，它指的是有關個體按親疏遠近而建立的等差關係^⑬。兩個人的距離愈近，他們的關係也就愈親密，當然，相反的情況也是有的。在此應當指出，按照儒家學說，個人之間存在着許多種不同的關係，著名的五倫是其中最基本的。這五倫分別是：父子有親、君臣有義、夫妻有別、長幼有序、朋友有信。「人與人之間，有種種天然的、或人為的交互關係。如父子，如兄弟，是天然的關係。如夫妻，如朋友，是人造的關係。」^⑭

在此，我們便觸及到儒家社會理論中個人的本質問題。我們要提出的問題是：個人在建構關係的過程中究竟起甚麼樣的作用？特別是，個人在那些人造的關係中究竟起甚麼樣的作用？除了天然的關係如父子倫（個人的行為或多或少是由固定的身分和責任來決定的）之外，個人有相當大的自由來決定是否同他人發生人造的關

係。絕大多數的文獻，無論是不是社會學的，都把儒家思想描述成一種社會理論，認為它傾向於把中國人塑造成以群體或家庭為取向的、依賴於社會的存在物^⑮。無疑，這種觀點含有一定的社會學的見解，但是，這一典型的描述僅僅抓住了複雜問題的一部分^⑯。

儒家賦予個人很大的自主性。「為仁由己」這一說法表明，若欲達到至善（仁），歸根到柢要靠「己」的努力。應當承認，在儒家關係本位的社會系統中，強調的重心不是落在特殊的個體身上，而是落在個體之間關係的特殊本質上。但是，正如狄白瑞（de Bary）正確地指出的，「光是關係……還不足以給人下一個總體的定義。他的內在自我存在於這個網絡的中心，並在那裏享有其自身的自由」^⑰。需要記住的是，儒家的個體並不僅僅是一個機械地履行社會結構所規定的與其角色相符合的行為的角色承擔者。用米德（G.H. Mead）的術語來說，儒家的個體是一個積極的、有反思能力的自我。在建構關係的過程中，個體能夠為自己和其他人規定角色，並且總是處於中心的位置上的。正是由於「己」的主動性，當儒家的個體在家庭結構之外同他人發生非天然的「倫」的關係時，便成了社會交往的積極的促動者。確實，儒家的個體可以說是關係網絡的設計師。

若要更充分地認識中國人行為的動態的關係建構，那就需要對「群」「己」之間的關係進行一番考察。如前所述，儒家充分地承認「己」的主動性，相形之下，「群」的概念則是最不明確的。費孝通指出，群己的界線是相對而靈活的^⑱。在儒家的觀念裏，群的界線是不存在的^⑲。「家」作為基

本的社會單位乃是一個靈活的實體，它有時僅只包括一個核心家庭的成員。「自家人」這一習用語可指一個人想包括進來的任何人，「家」這一概念的邊界究竟是要縮小還是要擴大，完全取決於個人。理論上，「家」可以擴展到無窮數目的人，所謂「天下一家」是也。「群」（家庭和其他集體）的界線的靈活性給予個體以充分的社會和心理空間，使他能够在親族和準親族的基礎上同無數的其他個體建立關係。

在此，我們來看看關係一詞的定義及其英文譯名。關係基本上是一種個人的關係，J·布魯斯·雅可布斯（J. Bruce Jacobs）將它定義為「特殊主義的紐帶」（particularistic tie）。近年來，出現了一個研究個人關係的跨學科領域^⑳。J·克萊德·米切爾（J. Clyde Mitchell）在其研究社會網絡的開拓性著作中寫道^㉑：

一般認為，一個網絡的駐足點就是觀察者希望對其行為進行解釋的某個特定個體。究竟選中哪一個個體，那要取決於觀察者所感興趣的是甚麼樣的特殊問題。……這樣做的結果就是把這種類型的網絡確定為是以自我為中心的（ego-centered），雖然「個人網絡」（personal network）這一術語或許更能讓人接受一些。

在我看來，無論是「特殊主義的紐帶」還是「個人網絡」都有「關係」的意思，但兩者都沒有抓住這個詞的複雜而豐富的含義。一位中國的人類學者指出，應當保留「關係」（kuan-hsi）這一概念，並將其引進到現代社會科學文獻中去^㉒。的確，若要發展一門新的「關係學」，「關係」乃是一個不能排除在外的概念。

儒家的個體並不僅僅是一個機械地履行社會結構所規定的與其角色相符合的行為的角色承擔者。在建構關係的過程中，個體能夠為自己和其他人規定角色。

儒家充分地承認「己」的主動性，相形之下，「群」的概念則是最不明確的。「自家人」這一習用語可指一個人想包括進來的任何人。理論上，「家」可以擴展到無窮數目的人，所謂「天下一家」是也。

個人、歸屬性特徵和 網絡的建構

我希望我在前面已經說明了，儒家的社會理論具有一種理論的傾向，要把個人發展成為關係本位的個體。中國人孜孜於關係的建構確實是由一種內在的文化指令使然。因此，毫不奇怪，中國人在其日常生活中展示了成熟而令人難忘的「拉關係」的技巧。人類學者拉巴爾(La Barre)指出：「中國文化把人際關係發展成為一門精妙而高超的藝術」^②。

我想進一步討論中國人是如何拉關係的。日本人類學者中根智惠給我們提供了十分有用的分析工具。她使用了兩個術語「歸屬性特徵」(attribute)和「框架」(frame)來作為群體建構的兩項不同的標準。中根智惠認為，「群體可以通過兩項標準來予以確定，一項以個體共同的歸屬特徵為基礎，另一項則以個體在一個特定框架中的情境位置為基礎。……框架可以是一個地區，也可以是一種制度……，它提供了一個設定界線的標準，給一群被置於或參入其中的個體提供一個共同基礎。」另一方面，「歸屬性特徵則是指某某人是一個同宗的群體或階級的一員。」^③「歸屬性特徵不僅可以通過出身而且還可以通過成就來獲得。」^④她列舉日本和中國的家庭形態所依據的兩項不同原則為例，來論證其觀點^⑤：

日本人的家庭系統有別於中國人的家庭系統。在中國，家庭倫理從來都是基於像父子、兄弟姊妹、父母和孩子、夫妻這些特定個體之間的關係之上的；而在日本，家庭倫理則向來都

是以集合群體(亦即家庭中的全部成員)而不是以個體之間的關係為基礎的。

中根智惠認為，社會群體在固定框架的基礎上構成，這是日本社會結構的一個典型特徵。至於說到中國的社會系統，則歸屬的原則更加適用。事實上，有幾位中國人類學家已經發現，「分類」的概念(類似於歸屬的概念)乃是中國社會結構的構成性原則^⑥。也就是說，中國人的群體意識是按照一套像親族、出生地、方言、宗教信仰之類的標準建立起來的，這些標準成為群體認同的基礎。王崧興指出，與日本人不同的是，中國人可以根據個體同其他特定個體或社會群體共有的「歸屬性特徵」來與之發生「多元的」認同關係。個體擁有的歸屬性特徵愈多，他就愈有拉關係的資源。結果，他在調動資源以在一個競爭的世界上實現其目標的過程中就處於更為有利的地位^⑦。關係是通過兩個或更多的個體之間的社會互動而建立起來的，拉關係是一項社會工程，通過它，個人得以建立起他的個人網絡。關係的存在完全取決於有關個體共有的歸屬性特徵，而共有的歸屬性特徵即是雅可布斯所說的「關係的根基」。他寫道，「在中國文化中(或許還可以在跨文化的意義上來講)，關係的根基決定於兩個或更多的具有共同的認同對象的人。」在中國社會中，在拉關係的過程中最具共同性的歸屬性特徵就是地域(出生地)、親族、同事、同學、結拜兄弟和師生關係。應當記住的是，共有的歸屬性特徵作為群體認同的基礎並不是固定不變的，人們可以在此一時在共有的親族特徵的基礎上形成一個群體，又可以在彼

中國人在其日常生活中展示了成熟而令人難忘的「拉關係」技巧。拉關係是一項社會工程，通過它，個人得以建立起他的個人網絡。

與日本人不同的是，中國人可以根據個體同其他特定個體或社會群體共有的「歸屬性特徵」來與之發生「多元的」認同關係。

一時在共有的方言特徵的基礎上形成一個群體。而且，共有的特徵本質上是靈活多變的，也就是說，它們既可以縮小，也可以擴大：例如，地域可以指一個自然村落、縣城、城市或省份，甚至還可以指不同省份的地域性群體（如冀魯同鄉會）。

在建構網絡的過程中，拉關係是中國人非常熟悉的一種社會現象。拉關係是指在不存在前定的關係或前定的關係十分遙遠的情況下建立或加強同他人的關係。拉關係的方式多種多樣，在大陸已經發展成為一門微妙而複雜的處理人際關係的「學問」，稱為「關係學」^②。眾所周知，在今日的社會主義中國，走後門是通過個人關係辦成一件事的最有效的必要途徑。巴特菲爾德有如下的觀察^③：

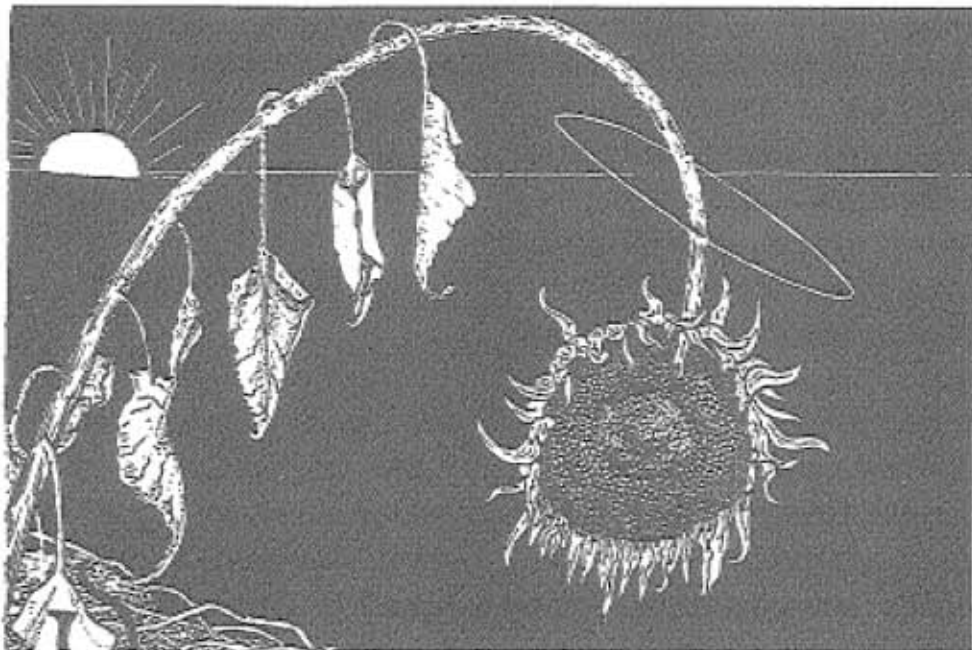
凌的這些電影票是通過走後門這一典型的手法搞來的。中國朋友給我描述了走後門的情形，這些交易通常並不牽涉到錢，那會被認為是在行賄，因而是非法的。這些交易靠的是對關係的傳統式的利用，靠的是朋友、親戚和同事之間的接觸和關係的培植。我在北京呆的時間愈長，就愈是體會到，幾乎任何一件事都要靠走後門才能辦成。

朱謙與他的合作者於1988年在上海和青浦（上海外的一個小縣）進行的一次廣泛而重要的調查清楚地表明，人們感到關係對於社會經濟生活有着基本的重要性。當被要求對中國社會中的關係網的重要性進行評估時，絕大多數的被調查者都認為關係網十分重要。其中回答說很重要的佔42.7%，回答說重要的佔26.9%，回答說有點重要的佔22.8%。只有少數

人（4.9%）說關係網不怎麼重要，至於回答說關係網一點也不重要的人就更少了（只佔2.6%）。被調查者還被要求回答下列問題：「假定你遇到一個問題，如果你走正常渠道，那要花很長的時間才能解決，而且解決的結果還不一定令人滿意。你認為你是否應當試着走走關係？」超過三分之二的人（71.7%）回答說他們「應走走關係」。五個人當中只有一個（19.6%）表示願意走正常途徑，說他們「不應走關係」，剩下的8.8%則不能確定怎麼做。這些發現證明了拉關係在維持今日中國社會方面所起的重要作用。同一項調查還表明了一個有趣的現象：年輕人比老年人更看重關係。幾乎有一半的年輕人（46%）說關係非常重要，而持這種看法的老年人僅佔35.1%。只有5%的年輕人說關係既不是非常重要，也不是完全不重要，而持這種看法的老年人則佔13.6%。確實，正如朱謙與他的合作人指出的，通過關係以求迅速辦成一件事的做法從來就存在於中國社會，只是於今為烈，已到了流行病的地步^④。

在此，我們來討論一下在過去幾十年裏，關係實踐在社會主義中國是如何一步步得到發展的。中共自1949年在大陸執掌政權伊始，就發動了一連串的運動，目的是要改造中國傳統的個人關係的種種規範，用傅高義（Vogel）的話來說，就是要把朋友關係轉變為同志關係^⑤。在傅高義的理論構架中，朋友關係代表着一種特殊主義的或私人的道德準則，而同志關係則代表着一種普遍主義的道德準則。從某種意義上說，同志關係是一種建立在普遍的社會主義價值基礎之上的理想，這些價值被認為是超越了基於親族、地域等之上的種種特殊準

中共自1949年就發動了一連串的運動，目的是要改造中國傳統的個人關係的種種規範，用傅高義（Vogel）的話來說，就是要把朋友關係轉變為同志關係。



關係的親疏多寡，跟個人的自主空間息息相關。

則的。總而言之，中共的目標是要為社會主義新社會造就一代社會主義新人。在中共下決心要加以鏟除的諸多儒家封建要素中，關係自難逃脫首當其衝的命運。傅高義認為，共產黨巨大的價值轉換工作主要是通過恐嚇來完成的。值得一提的是，共產黨於50、60年代利用「組織」去消滅和取代中國傳統社會系統中的制度性結構，從而造成了革命性的變化。到60年代末，社會主義中國——用舒爾曼(Franz Schurmann)的精闢(也不免誇張)的話來說——已變成了一個「組織的中國」^⑤。

黨國把社會組織成一個無所不包的功能性集體，稱為單位。在中國大陸，幾乎每一個有工作的成年人都要隸屬於一個單位，該單位向其成員提供廣泛的物品和服務^⑥。單位對個人幾乎是一種全控的關係，而個人對單位的高度的依賴性——用渥爾德(Walder)的話來說——創造了一種「有組織的依附性的文化」^⑦。在1966年至1976年的文化大革命期間，黨對社會的統治達到了空前絕後的境地，

它試圖通過「對資產階級的全面專政」將社會生活的一切都納入其控制之下。黨不僅想壟斷公共領域的一切活動，它甚至還千方百計要消除私人領域。文化大革命標誌着全控趨向達到了登峰造極的地步，也可說已到了「革命的、封建的極權主義」的臨界點^⑧。在這一時期，儘管出於意識形態的需要，公共道德或無產階級道德仍被大談特談，然而社會秩序和文明公德卻被嚴重地侵蝕了。人與人之間的不信任充斥於所有的人際關係中，一種非道德和玩世不恭的作風甚囂塵上。個人關係中的行為規範著上了一層極端「工具主義」的色彩。

文化大革命之後，在四個現代化的新口號之下(特別是隨着鄧小平倡導的經濟改革的開始)，大陸的社會政治生活發生了急劇的變化，隨之而來的是政治權力對市民社會和經濟的滲透逐漸減弱了。人們把市場機制當作計劃經濟的補充形式而加以接受。鄧謙寫道：「總而言之，市民社會正在復興，政治權力和社會的關係已經改變。」隨着市場和市民社會的復蘇以

那些平生第一次從無時不在的恐懼中解放出來的人，正在棄絕社會主義的價值和理想，重新回到了私人的社會經濟領域中那些現已得到官方認可的傳統行為模式。

在中國人建構關係的藝術中，亦即在建立和維持關係的過程中，人情發揮着十分重要的作用。人情可以解釋成是中國人的人際關係之規範。

及近年來法律與行政調節的制度化，那些平生第一次從無時不在的恐懼中解放出來的人，正在棄絕社會主義的價值和理想，重新回到了私人的社會經濟領域中那些現已得到官方認可的傳統行為模式。高棣民(Thomas Gold)在1985年發表的論文中指出，不管是在微觀的層面上還是在宏觀的層面上，「工具主義和商品化都取代了朋友和同志關係，成為個人關係的主要特徵。之所以會出現這種情況，其原因要追溯到文化大革命和時下發展取向的改革的某些方面。」^⑤在現時的中國，無論是傳統的道德價值還是社會主義的道德價值，都受到了普遍的懷疑，實際的、功利性的考慮取得了支配性的地位。

自1977年開始，中國的現代化推動者急於重建一般客觀的標準和普遍主義的倫理觀，並在這方面確實取得了一些進展。例如，考試制度得到了恢復，成為進大學和學校的基本錄取標準。任人唯親受到大眾媒介的廣泛批評，一些官員對這種做法較為謹慎了。但是，「官員甲任用官員乙的一位親戚，而官員乙作為回報又為官員甲的一位親朋好友安排一個職務，這種情況仍不鮮見。或者官員丙由於確信他與高級官員丁的關係有用，有時可以在不受官員丁的干預的情況下任用官員丁的一位親戚朋友。」^⑥傅高義在1989年談到廣東的情況時指出：「拉關係長久以來一直都是中國社會的顯著特徵，從70年代末以來，隨着對普遍標準的新的關注，這種情況開始有所緩和。但與此同時，關係在那些利用市場機會的企業家中間又蔓延開來，並發揮着一種工具性的作用。」^⑦但是，「廣東還處於商品社會的動態的早期階段，市場尚未充分開

放，在這種情況下，那種希望辦成事的新的願望便促使許多企業家利用關係去達到，若不這樣就達不到目標。」^⑧

人情和網絡的建構

如上所討論的，在儒家的社會理論中，個體的「己」作為動態的和反思的實體，處於關係網的中心。除了自然血親關係(父子、兄弟)之外，各種非自然的關係被有意識地建立起來，而個體的「己」則成為這個過程的促動者。確實，中國人拉關係的實踐可以說是一項以自我為中心的建構關係的社會工程。我們已經指出，一個人的關係或個人網絡是建立在人們共有的特徵之上的，但是，如果個體甲與個體乙之間沒有互動的關係，如果甲想同乙建立關係，那麼，不論乙是否與甲有着共同特徵，乙對甲來說就是一個「陌生人」。在這種情況下，通常就需要一個介紹人來充當幫助人們建立關係的文化機制，通過他，個體便能夠同一位「陌生人」攀上關係。在中國人建構關係的藝術中，亦即在建立和維持關係的過程中，人情發揮着十分重要的作用。應當指出，人情不同於感情，感情是一種情感，或者說是一切人際關係中的情感要素。楊聯陞把人情英譯作“human feelings”，他寫道，「人情不僅包括情感，而且也包括其社會表意，如在適宜的場合下向人表示祝賀、慰問或送禮。」^⑨羅伯特·西林(Robert Silin)把人情譯作“human obligation”，或許更接近於「人情」一詞的本義^⑩。人情可以解釋成是中國人的人際關係之規範。儒家的人際關係主要是建立在「恕」的基礎

之上的，麥克斯·韋伯(Max Weber)認為這是儒家社會倫理的根基所在^②。J.H. 威克蘭 (J.H. Weakland) 寫道^③：

在中國人的生活中，互相幫忙是基於人情的概念之上的，當然家庭和親密朋友又另當別論，在這個圈子內，互相幫忙至少被假定是不需要甚麼交換條件的。

的確，「人情部分地可與儒家「禮」的內涵等同起來。禮的概念強調個人有責任知道有關的行為準則，並按此行事。」^④如果一個中國人被指責為「不懂人情」，那就意味着他缺乏禮，不能處理好人際關係。在上海和青浦的調查顯示，人情在社會主義中國仍發揮着重要的作用。當人們被問道：「假設有一位親戚想請你幫忙委託某人辦一件事，而你又能做到，只是那會給你造成不方便，你會怎麼辦？」超過三分之二的人(70.9%)表示願意幫忙，只有少數人(8.0%)表示拒絕，另有一些人(5.1%)表示如果要求合理，他們還是願意幫忙的。當他們被問是否願意對朋友做人情時，64.3%的人表示願意，24.3%的人則說要根據情況而定，只有11.4%的人給予否定的回答^⑤。毫不奇怪，親族關係在人際關係中要比朋友關係的份量更重。

值得一提的是，人際關係有兩種基本類型，一種是經濟交往(經濟關係)，另一種則是社會交往(社會關係)。嚴格說來，人情很難進入經濟關係，因為經濟交往是受非個人的市場合理性制約的。另一方面，在社會關係(它是發散型的、不明確的，並受「怨」的原則的制約)中，人情則發

揮着關鍵性的作用。在中國人的社會交往中，人情扮演着媒介的角色。人們常說「送你個人情」，「他給我一個人情」，「我欠他一個人情」，這類慣用語清楚地表明，人情在人際交往中是一種資源或社會資本。由於人情和關係是難解難分地糾結在一起的，因此兩者的用語表意有時甚至可以互換，例如，如果我說「我們之間沒有人情」，那就等於是說「我們之間沒有關係」。培養人情是建立或維持關係的先決條件。兩個人之間人情的厚薄通常表明了他們之間關係的親疏遠近。一個中國人經常都會感到，他是無可如何地捲入人情網或關係網中的。

關係的迴避和普遍主義的合理性

我們已經花了很多篇幅來討論人情和關係這一社會現象。的確，它們是中國社會重要的結構要素。從劉賓雁、巴特菲爾德和其他人的觀察中可以得出一個一般印象(這一印象正確與否姑置不論)，彷彿中國人已經無可救藥地捲進了人情網或關係網。確實，中國人一般都利用這種高度個人性的關係建構來作為一種文化策略，以保證社會資源能夠用於達成特定的目標。不過，需要注意的是，這只是中國人建構關係這一動態的文化過程的部分圖景。在中國人的文化系統中也有着一些使人情或關係「中性化」的文化機制，從而給工具理性開闢了空間，而工具理性對於維持經濟和科層組織(韋伯意義上的)生活乃是必需的。拉關係、攀人情通常都會引起沉重的社會投資。一旦一個人陷入人情

人情部分地可與儒家「禮」的內涵等同起來。如果一個中國人被指責為「不懂人情」，那就意味着他缺乏禮，不能處理好人際關係。

在中國人的文化系統中也有着一些使人情或關係「中性化」的文化機制，從而給工具理性開闢了空間。

網或關係網，他就捲進了同他人相互依賴的複雜關係之中。在這種情況下，他就承擔起了對別人提出的幫忙要求作出回應的社會責任，這樣，個人也就失去了自主性和自由。因此，毫不奇怪，有些中國人有意識地避免同他人發生過分親密的關係，從而避免這種依賴性^④。一位研究中國社會的人類學者在描述鹿港這個台灣小鎮的人際關係的性質時，便指出了社會距離的重要性^⑤：

目標是要與盡可能多的人建立融洽、和睦但卻並不十分親密的關係。那裏的居民給人的印象是，他們不願彼此的關係太近，不願太深地同他人糾纏

在一起。如果對融洽的關係期待過高，這種關係難免會破裂。

按照中國人的民間智慧，一個人不應當讓自己負上人情債，這實際上是要使自己在行動中保持一定的自主空間。換句話說，一個人若能做到這一點，他在決定是否同他人建立個人網絡時就有了充分的自由。關係是一種主要建立在特殊主義標準之上的人際關係形式。社會學家帕森斯(T. Parsons)在談到儒家倫理的性質時寫道^⑥：

它給予個人同其他特殊個人之間的個人關係以倫理認可，並且不遺餘力地

帕森斯認為，儒家倫理認可特殊主義的關係結構。

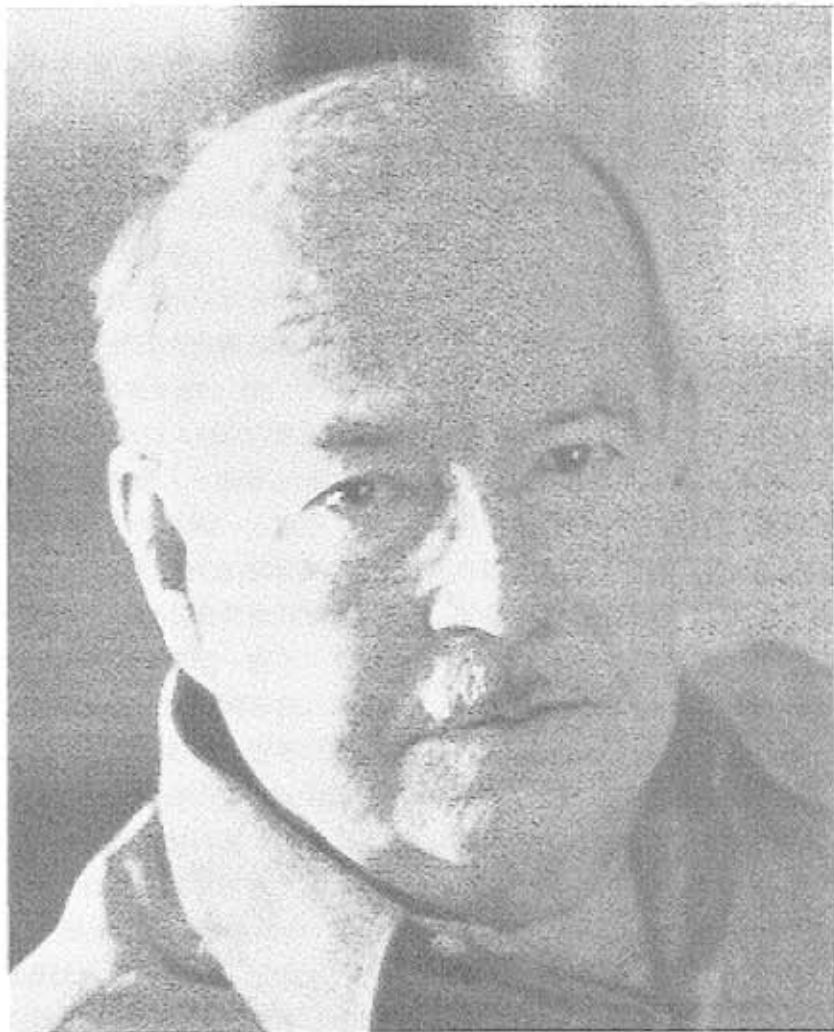


Photo by Lois Lord, New York

僅僅強調這些關係。儒家倫理所接受和認可的整個中國社會結構主要是特殊主義的關係結構。

當經濟和科層組織生活領域需要普遍主義的合理性時，那就有必要將人際交往中的「特殊主義」要素予以中性化，如果不是將它們徹底排除的話。在傳統中國並不缺乏遏止人情或關係實踐的文化機制。在帝制時代一直有一種不得任用本地官員的制度，同樣，在自己的轄區範圍內任用親戚也是遭到禁止的^④。麥克斯·韋伯把這一制度描繪成巧妙的家產制皇權的控制手段^⑤。可以說，這一制度的潛在的——如果不是明顯的話——作用就是使官員不受親戚朋友的特殊主義要求的過分壓力，從而維持科層行政的理性。傳統時代的商人也採取了同樣的文化邏輯，傾向於離開家鄉，到遠方經商。這樣保證了商業能夠依據市場原則來進行，從而使商業行為免受關係的特殊主義壓力的干擾^⑥。

費孝通對市集行為的研究對我們很有啟發性。他在對鄉土中國的研究中提到，同一村落的鄉親鄰里常常步行數里去市集上進行交易活動，而不是在他們的家門口進行這種活動。這樣一來，鄰里之間的特殊主義的角色關係就變成非個人化了，他們能夠像陌生人那樣在一起做生意。一手交錢，一手交貨，這在陌生人之間被視為是一種合理正當的交易形式，根本無須考慮社會關係的其他要素^⑦。德·格羅帕(De Gloppe)在今天的台灣觀察到的一些情況也頗值得注意^⑧：

用理型的術語來說，鹿港人用一套分離的範疇來描述他們的全部社會

關係。他們之間有商業關係，有親族關係，有鄰里關係，還有通常所說的「社會」關係。這些關係中的每一種都有其自身的原則和目的，有其自身的滿足方式和問題。

他接着寫道：

鹿港的小商人希望最大限度地擁有自主性和選擇的自由，他們更喜歡有限的、有特定功能的關係，而不喜歡同個人關係糾纏在一起的廣泛聯繫。

事實上，在中國社會，民間文化——如果不是儒家大傳統的話——早就發展了一種可稱為「分別對待」的策略，去把具有特定功能的經濟往來同具有發散功能的社會交往加以區分^⑨。這種「分別對待」的策略甚至還適用於至親(如兄弟)之間的關係上。常言道：「好兄弟，明算賬。」按照民間邏輯，在五倫之一的兄弟關係中，具有特定功能的經濟理性，比具有發散功能的特殊主義規範居於更優先的地位。這一邏輯的潛在旨趣當然不是要消滅五倫，恰恰相反，正是要使五倫免遭到從可能的混淆不清的經濟往來中引發的潛在衝突的破壞。在我對香港的小廠進行實地考察的經驗中，我不時聽到人們說這樣的話：「數還數，路還路。」(意思是：「錢歸錢，關係歸關係。»)由此可見，人們在經濟往來中採取的是「做生意歸做生意」的策略。

有趣的是，今天生活在社會主義中國的老百姓充分意識到關係的重要性，但大都指責那些利用不正當關係來達到個人目的或單位目的的人。在上海和青浦的調查中，當受調查者被問及他們單位的領導應有的資格時，

傳統時代的商人也採取了同樣的文化邏輯，傾向於離開家鄉，到遠方經商。這樣保證了商業能夠依據市場原則來進行。

「好兄弟，明算賬。」這一邏輯的潛在旨趣當然不是要消滅五倫，恰恰相反，正是要使五倫免遭到從可能的混淆不清的經濟往來中引發的潛在衝突的破壞。

一半以上的人(59.1%)認為「有良好的對外關係」是最不重要的。為甚麼對那些有良好對外關係的領導評價如此之低呢？朱謙解釋道^⑤：

我們認為，對這種資格否定性評價主要不是在譴責領導本人，而是在譴責那種廣泛流行的關係現象。一方面每個人都在玩這齣遊戲，另一方面卻又有許多人在哀嘆它。

在一般情況下，人們似乎抱有這樣一種觀點，即認為不正當地利用關係在道德上是錯誤的。應注意的是：他們並非譴責關係或人情本身，只有當關係實踐與更具普遍性的倫理考慮相衝突時，他們才對它進行譴責。如上所述，雖然人們在自己的人際關係中非常看重人情，但他們似乎又認為人情的實踐應當是有條件的，即使是出於一位好友的請託。上海與青浦的研究表明，絕大多數的被調查者(82.2%)都不願給一個他們對其情況一點也不了解的人投以一票。而且，正如朱謙指出的，「雖然社會上到處都存在着拉關係的情形，但中國人普遍都有這樣一種願望，就是希望依法治國，因為他們相信法律能給社會帶來正義。」^⑥我傾向於認為，生活在社會主義中國的中國人，正如港台的中國人一樣，也感到正處於萌芽階段的市場和市民社會需要一種普遍的合理性。

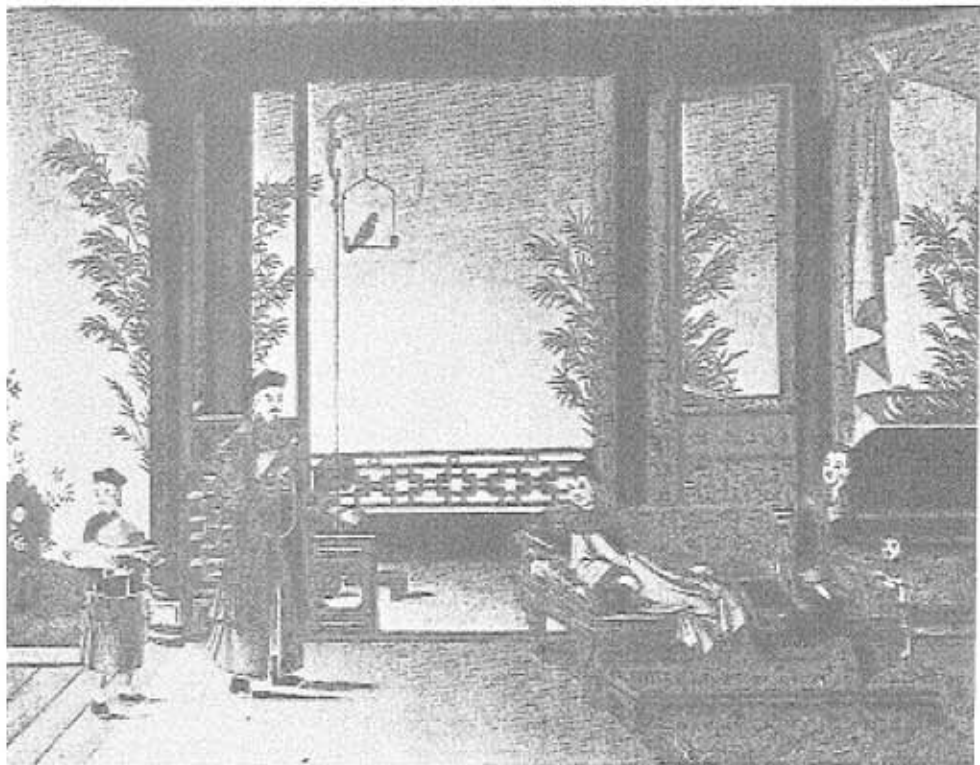
結 語

我在前面試圖說明關係是中國的成年人用以處理日常生活的「儲藏知識」的一部分。了解和實踐關係乃是

中國人文化養成行為的一部分。作為一個社會—文化概念，關係深植於儒家的社會理論之中，它在構造中國的社會結構方面有其自身的邏輯。雖然儒家的社會理論傾向於把中國人塑造成群體取向的、具有社會依附性的人，但需要強調指出的是，儒家理論中確實給予個人以很大的自主性。儒家的個體是家庭結構之外的社會交往的促動者，是關係建構的設計師。網絡建構是各文化中普遍存在的一種現象，而關係網則是中國式的網絡建構。中國人的關係網可以說是一種以自我為中心的網絡建構的社會工程。我們業已指出，關係的建構是以諸如親族、地域、姓氏之類的「共同特徵」為基礎的，它們是個人藉以與不同的個人和群體建立「多元化」的認同關係的基石。確實，中國的成年人，有意識或無意識地，把關係的建構作為一種文化策略來調動社會資源，藉以在社會生活的各個領域達到目標。建構關係這一動態的文化設計在很大程度上乃是中國社會活力的源泉。長期以來，人們一直都認為關係這一社會現象——就如同面子和人情一樣——對於中國的現代化和發展來說是一個不利因素。中國的現代化的推動者，不管是不是共產黨人，都對關係現象的存在感到悲哀，他們認為關係是一種私人的和特殊主義的道德，而中國現代化所需要的乃是一種普遍主義的倫理價值。但是，如前所述，就在中國文化系統本身中也存在着一些使人情和關係「中性化」的機制，從而給普遍主義的合理性開闢了空間，而這種合理性對於經濟行為和科層組織行為（韋伯意義上的）來說乃是不可或缺的。沒有迹象顯示，作為一種制度化的行為模式，關係的建構在像香港、

人們認為不正當地利用關係在道德上是錯誤的。他們並非譴責關係或人情本身，只有當關係實踐與更具普遍性的倫理考慮相衝突時，他們才對它進行譴責。

關係深植於儒家的社會理論之中，它在構造中國的社會結構方面有其自身的邏輯。



儒家的個體，是家庭結構之外的社會交往的促動者。

台灣那樣現代化的中國人社會裏正在逐漸消失。在市場合理性和法律日益成為主要價值的現代化中國社會中，關係實踐的範圍正在變得狹窄，其策略也正在發生微妙的變化。關係實踐本身並不一定與現代化發生衝突。有趣的是，在今天的社會主義中國，用不正當的關係來達到個人或單位目的的實踐業已發展到無處不在的地步，走後門這一普遍現象已成為社會流行病。很顯然，中共所進行的巨大的價值轉換工作——為社會主義新社會造就社會主義新人——已經以失敗而告終。共產黨所作的根除封建儒家倫理（包括關係實踐）的努力並未成功。自從1978年開始了四個现代化的新長征以來，社會經濟生活已經發生了急劇的變化。市場正在部分地被引入，市民社會也正在復活。在私人的人際關係中，那些過去經常遭到批判的傳統行為規範正在逐漸得到官方的認可。在這一迅速過渡的階段中，社

會主義的普遍主義價值正在受到質疑，而在另一方面，市場又尚未充分開放，在這種情況下，關係扮演了重要的工具角色，幫助人們實現一些通過正常途徑無法實現的目標。但是，有清楚的迹象顯示，大陸的中國人正在譴責那種利用不正當關係來達到個人或單位目的的行為。不過，走後門這一被廣泛譴責的現象並不會輕易消失，只有到市場合理性開始充分發揮作用、法律業已成為日常政治生活的規範時，這類非正當的關係建構現象才可望有根本性的改變。

中共為社會主義新社會造就社會主義新人已經以失敗而告終。共產黨所作的根除封建儒家倫理（包括關係實踐）的努力並未成功。

註釋

① 這一概念是由舒茨提出來的。見 Alfred Schutz and Thomas Luckmann: *The Structure of the Life-World*, tran. by R.M. Zerner and H.T. Engelhardt, Jr. (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1973), pp. 99-182.

- ② 劉賓雁：〈人妖之間〉，載《人民文學》1979年第9期，頁34-35。
- ③② Fox Butterfield: *China: Alive in Bitter Sea* (London: Coronet Books, 1983), pp. 74-75; p. 141.
- ④ J. Bruce Jacobs: "A Preliminary Model of Particularistic Ties in Chinese Political Alliance: Kang-ching and Kuan-hsi in a Rural Taiwanese Township", *China Quarterly* 78 (June 1979): pp. 237-73.
- ⑤ Charles A. Moore: "Introduction: The Humanistic Chinese Mind", in C.A. Moore, ed., *The Chinese Mind* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1967).
- ⑥⑬ 胡適：《中國哲學史大綱》（上海：商務印書館，1919），頁111；頁116。
- ⑦ 杜維明："Confucian Humanism in a Modern Perspective", in Joseph P.L. Jiang, ed., *Confucianism and Modernization: A Symposium* (Taipei: Freedom Council, 1987), p. 71.
- ⑧ Francis L.K. Hsu: "Psychosocial Homeostasis and Jên: Conceptual Tools for Advancing Psychological Anthropology", in Laura Bohannan, ed., *American Anthropologist* 73(1) (1971).
- ⑨ 梁漱溟：《中國文化要義》（香港：集成圖書公司，1974），頁94。
- ⑩ Ambrose Y.C. King (金耀基)："The Individual and Group in Confucianism: A Relational Perspective", in Donald J. Munro, ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values* (Ann Arbor, Mich: University of Michigan Press, 1985), pp. 57-72.
- ⑪ 潘光旦：《政學芻議》（上海：觀察社，1948），頁133。
- ⑫ ⑬ ⑭ Robert H. Silin: *Leadership and Values* (Cambridge: Harvard University Press, 1970), p. 36; p. 43; p. 162; p. 43.
- ⑬⑯ 費孝通：《鄉土中國》（台北：絲州出版社，1967），頁20-22；頁26-27。
- ⑰ Richard H. Solomon: *Mao's Revolution and the Chinese Political Culture* (Berkeley: University of California Press, 1971).
- ⑱ Ambrose Y.C. King (金耀基) and Michael Bond: "The Confucian Paradigm of Man: A Sociological View", in Wen-shing Tseng and David Wu, eds., *Chinese and Mental Health* (New York: Academic Press, 1985), pp. 29-46.
- ⑲ William T. de Bary: "Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought", in William de Bary, ed., *Self and Society in Ming Thought* (New York: Columbia University Press, 1970), p. 149.
- ⑳ Barbara E. Ward: "Sociological Self-Awareness: Some Uses of the Conscious Model", *Man*(1) (1968): pp. 201-15.
- ㉑ Steve Duck and Daniel Perlman: *Understanding Personal Relationship: An Interdisciplinary Approach* (London: Sage, 1985).
- ㉒ John Clyde Mitchell, ed., *Social Networks in Urban Situation* (Manchester: Manchester University Press, 1969), p. 13.
- ㉓ 喬健：〈關係芻議〉，台北：中央研究院民族學研究所特刊第10輯，1982年4月出版，頁345-50。這是有關關係問題的開拓性著作之一。我從這篇文章以及與作者的討論中得益頗多。
- ㉔ W. La Barre: "Some Observations on Character Structure in the Orient: II", *Psychiatry* 9, p. 215.
- ㉕②⑥ Chie Nakane: *Japanese Society* (New York: Penguin, 1970), p. 1; p. 14.
- ㉖ 莊英章、陳其南：〈現階段中國社會結構研究的檢討：台灣研究的一些啟示〉，楊國樞、文崇一主編：《社會及行為科學研究的中國化》，台北：中央研究院民族學研究所專刊乙件第10號，1982年4月出版，頁281-310。
- ㉗ 王崧興：〈漢人的家族制——試論「有關係，無組織」的社會〉，未刊稿。

⑳ 1979年5月8日《人民日報》4版。

㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ Gordwin Chu and Ju Yanan: *The Great Wall in Ruins: Cultural Change in China* (Honolulu: East-West Center, 1990). Chu和Ju的研究採用概率抽樣的方法從各階層選取2000名被調查人，其中包括上海的1199名，青浦兩個鎮的304名，以及二十個農村地區當中四個的二十個鄉村的497名。這項調查的結果使我們對中國文化的現狀有一個總體的印象。本文所引見頁66、132：頁37；頁55；頁58：頁37、67。

㉖ Ezra F. Vogel: "From Friendship to Comradeship", *China Quarterly* 21 (1965), pp. 46-60.

㉗ Franz Schurmann: *Ideology and Organization in Communist China*, 2nd ed. (Berkeley: University of California Press, 1970), iii.

㉘ 陸德泉：〈關係—當代中國的社會組織形態〉，社會學碩士論文，香港中文大學，1988年。以及King K. Taso, "Microfoundation of Structural and Historical Macroanalysis: The Prolegomenon to the Study of Chinese Human Relationship (Guanxi)", 博士資格論文，University of Chicago, 1988, pp. 43-56.

㉙ Andrew G. Walder: *Communist Neo-traditionalism: Work and Authority in Chinese Industry* (Berkeley: University of California Press, 1986); and "Organized Dependency and Culture of Authority in Chinese Industry", *Journal of Asian Studies* (1983), pp. 51-76.

㉚ Tang Tsou (鄧謙): *The Cultural Revolution and Post-Mao Reforms* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), pp. 86-88.

㉛ Thomas B. Gold: "After Comradeship: Personal Relations in China Since the Cultural Revolution", *China Quarterly* 104 (1985) p. 673.

㉜ ㉝ ㉞ Ezra F. Vogel: *One Step Ahead in China* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), p. 407; p. 405; p. 409.

㉟ L.S. Yang: "The Concept of Pao

as a Basis for Social Relations in China", in J.K. Fairbank, ed., *Chinese Thought and Institutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1957), p. 292.

㊱ John H. Weakland: "The Organization of Action in Chinese Culture", *Psychiatry* 13 (1950) pp. 361-70.

㊲ ㊳ D.R. De Gloppe: "Doing Business in Lukang", in Arthur P. Wolf, ed., *Studies in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1978), pp. 314-15; pp. 306, 317.

㊴ Talcott Parsons: *The Structure of Social Action* (New York: Free Press, 1949), pp. 550-51.

㊵ ㊶ Max Weber: *The Religion of China*, tran. by H.H. Gerth (New York: Free Press, 1951), p. 48.

㊷ See William Skinner: "Chinese Peasants and Closed Community: An Open and Shut Case", *Comparative Studies in Society and History* 13 (July 1971), p. 277.

㊸ 費孝通，頁82。

㊹ K.K. Hwang: "Face and Favor: The Chinese Power Game", *American Journal of Sociology* 92(4) (1987).

劉鋒 譯

金耀基 浙江天台縣人，美國匹茲堡大學哲學博士。現任香港中文大學副校長及社會學系講座教授，1977-1984年間曾出任香港中文大學新亞書院院長等職。金教授著述甚豐，影響很大，其中包括《從傳統到現代》、《現代化與中國知識分子》、《中國民主之困局與發展》、《中國人的三個政治》、《兩岸中國民主的反思》、《劍橋語絲》、《海德堡語絲》。編著有《香港的社會生活與發展》(英文)、《香港之發展經驗》，此外，有多篇論文發表於學術刊物。