

## 人際關係中人情之分析\*

「人情」在中國社會是極普遍的概念，中國人常自認或被認為是重人情的民族。<sup>1</sup>也許由於這是一太普遍、太自明的事象，因此，很少人曾對「人情」加以系統性的討論。每一個受過中國文化薰陶，或在中國社會生活過的成年人，無不了解「人情」這個東西，都知道它的存在，並在具體的情形下，都知道他應該怎樣應對或處理人情，但還是很少見到有人把人情在抽象化的層次上提煉成重要的社會學概念或理論。<sup>2</sup>

---

\* 本文原刊於中央研究院歷史語言研究所：《第一屆國際漢學會議論文集——民俗文化組》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1981。

1. 持這種看法者，不勝枚舉，但對「重人情」的評價不一，林語堂把「情理精神」看作是儒家人文主義的一部分，並認為由此發展了中庸之道，他欣賞中國人之人情，但也認為這是中國的錯誤。見林語堂：《吾國與吾民》，台北：綜合，1976，頁86-92。有論者以人情是我國文化最寶貴的遺產，認為數千年下來的人情傳統是我中華的精神命脈。見吳森：〈情與中國文化〉，收入香港中文大學新亞書院中國文化學會編：《望道便驚天地寬：中國文化講座錄》，香港：新亞研究所，1975，頁87-96。在中共文化大革命期間，對「人情」這個觀念攻擊甚力，如青紅哨：〈揭穿「禮尚往來」的反動實質〉，收入《徹底批判孔孟之道》，上海：上海人民出版社，1970，頁120-122。
2. 比較例外的是，馮友蘭與費孝通都曾對人情作過相當系統的分析。見馮友蘭：《新世訓》，上海：開明書店，1940，第三篇〈行忠恕〉、第六篇〈調情理〉。費孝通：《鄉土中國》，重印版，台北：綠州出版社，1967，見其中〈血緣和地緣〉一文。

中國社會，像任何其他社會一樣，它的存在與發展是有其結構性或規律性的，而要了解中國社會系統的性格，特別是它的安定(或不安定)的原因，有一個可用的研究角度即是尋找社會中普遍流行而具有社會規範作用的文化概念。人情就是這樣的一個文化概念，它不止普遍地存在於社會中個人的意識層裏，而且是外在於個人的意識層，並對於社會(人際)關係是具有拘束力的。在這個意義下，人情是法國社會學家涂爾幹所說的「社會事實」，<sup>3</sup>也即此一社會現象不能純由個人層次加以解釋者。<sup>4</sup>我們以為對這樣的文化概念的研究，將更能接近社會生活的真實面，而不至像許多哲學的概念的分析，往往只能停留在文化的「應然」或「理想」的層面。同時，我們以為，通過對具有社會規範作用的文化概念，像人情的分析與提煉，將不止有助於對中國社會的了解，同時可以有助於社會學的「中國化」。社會學是一門經驗性的科學，它在中國的生根與發展必然地要與中國的社會現象結合，而通過這樣的努力，不只可檢視許多西方社會學概念的普遍性與局限性，同時也可使中國社會的文化或概念成為社會學的一般性的資產。

---

3. 見Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, New York: The Free Press, 1964。中譯本有涂爾幹著，許德珩譯：《社會學方法論》，台北：台灣商務印書館，1967。

4. 涂爾幹以「社會事實」只可由其他社會事實來解釋，而排除了心理的解釋之可能。這是他企圖否定「方法論上的個人主義」(methodological individualism)以建立純社會學的方法論基礎，但此卻掉入了「方法論上的集體主義」(methodological holism)的陷阱。其實，他只需說「社會事實」不能純由「個別事實」來解釋即足。見Steven Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work*, London: Allen Lane, 1973。我們以為對人情這個「社會事實」的研究，應從個人及集體二個層次著手的。

本文旨在對「人情」這個極為複雜的概念作一社會學的分析，這是一初步的探討，希望藉此能推演出更深入並有系統的研究。本文所要討論的是：(一)「人情」這一概念的意義及其與中國倫理學上「恕道」之關係；(二)「人情」與中國社會結構之特性；(三)「人情」在人際關係中的作用與性格；(四)「人情」的緊張性及其解消機構；(五)從「人情處理」之自由度看個人與社會之關係。

### 「人情」的含義及其與中國倫理學上「恕道」的關係

「人情」一詞，有多種意義。《禮運》：「何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，七者非學而能」是指人之情欲而言。杜甫詩：「於菟侵客恨，糶糶作人情」，則是指饋贈品。至於《紅樓夢》中「世事洞明皆學問，人情練達即文章」，則人情二字似指世情、世故而言。人情與世故二詞常是連用的，如明楊基《眉庵集》中聞蟬詩「人情世故看爛熟，較不如污恭勝傲」。又金櫻的《格言聯璧》中有「只人情世故熟了，什麼大事做不到？只天理人心合了，什麼好事做不成」。<sup>5</sup>

在傳統中國，王法、天理與人情是三者並列的，這是規範人之行為三個環節；呂新吾《續小兒語》謂：「世上三不過意，王法天理人情，這個全然不顧，此身到處難容」，便是這個意思。人

5. 人情與世故二詞即非合用為一，也是不平行而非對立的，如：「飽諳世故休開口，會盡人情但點頭」這副對聯即是。馮友蘭則把人情與世故作一區別，他說：「一個人來看我，在普通底情形中，我必須回看他。一個人送禮物與我，在普遍底情形下，我必回禮與他，這是人情。『匿怨而友其人』，一個人與我有怨，但我因特別底原因，雖心中怨他，而仍在表面上與他為友，這是世故。」見馮友蘭：《新世訓》，頁42-43。

情是人之「應有」的情感，因此可說是做人之基本需求，故而凡人總需要有人情。《世說新語》謂王戎說：「太上忘情，最下不及情，情之所鍾，正在我輩」，此正說明一般人不能無人之情。「無人情」、「不近人情」在中國便是一壞事。蘇洵在〈辨姦論〉中說：「凡事之不近人情者，鮮不為大姦慝」，這便是對人之品德一重大的指謫。如果真正完全不理會人情或脫離人情的則非一般的常人了。道家所謂聖人「有人之形，無人之情」，則是太上之忘情，此又當別論。<sup>6</sup>

從社會學的觀點，人情二字應該是指人與人間的關係，亦即「人相處之道」。<sup>7</sup>當我們說此人「不通人情」，實是說：「此人對於人與人的關係，一無所知」，這是對一個人的很不好的批評。相反，我們說此人「人情練達」或「通情達理」，則是指此人善於待人接物，善於把握人與人相處之道的分際，這便是一種讚美。但是，當我們聽人說：「此人世故很深」，則就會使人聯想到奸猾、有城府，甚至意含此人在利用或操縱人情之意了。總之，中國人是極重人情的，但中國人講(人)情，通常是與「理」相提並論的。<sup>8</sup>所謂「合情合理」、「合乎情理」，這可以解釋為，真正的人情應不離開理，離開理便不合乎人情了。不過，林語堂則說「中國人把人情放在道理上面」，並認為中國人有一種崇拜「常情」的傾向。<sup>9</sup>

6. 馮友蘭：《新世訓》，頁121-125。

7. 史學家錢穆說：「中國人很早便確定了一個人的觀念，由人的觀念中分出己與群。但己與群都已包涵融化在人的觀念中，因己與群全屬人，如何能融凝一切小己而完成一大群，則全賴所謂人道，即人相處之道。」見錢穆：《民族與文化》，香港：新亞書院，1962，頁6。

8. Cheng Tien-hsi, *China Moulded by Confucius*, London: Stevens and Sons Ltd., 1947, p. 42. 又見馮友蘭：《新世訓》，頁121。

9. 林語堂：《吾國與吾民》，頁72-88。

依前所說，人情是指人之相處之道，或人與人之關係。其實，這可推源到儒家的社會理論。儒家的社會理論主要在人間建立一和諧的社會秩序。這個社會秩序的基本骨架是倫理。儒家學說的基本假定人是生存在各種的關係上的；此種關係就是種種的倫理。所謂「人倫」就是人與人間的關係網。儒家相信人與人間的關係是種種「情分」，故倫理關係，即是情誼關係。這種種情誼結連起來，便構成一和諧的社會秩序。梁漱溟指出，儒家的社會理論之特色是：它不從社會本位或個人本位出發，而是從人與人之關係著眼，他說：

中國之倫理只看見此一人與彼一人之互相關係……不把重點固定放在任何一方，而從乎其關係，彼此相交換，其重點實在放在關係上了。倫理本位者，關係本位也。<sup>10</sup>

梁先生這個看法是極有社會學銳見的，事實上，他把握到了一個剖析儒家社會理論的重要線索，即把儒家的社會理論放到社會（人際）關係的堅實層面上，並且提出了交換（exchange）的觀念。我們知道這直接觸及到了社會之所以成為可能（how society is possible）的社會學上的根本問題。<sup>11</sup>

儒家社會理論之重人際關係，重「交換」，可以〈曲禮〉上「來而不往，非禮也」一語之通俗化來說明。儒家重禮，孔子說：「立

---

10. 梁漱溟：《中國文化要義》，香港：集成圖書，1963，頁94。

11. 這是德國社會學者齊美爾所提出的一個敏銳的問題，亦是現代西方社會學中的中心主題。齊美爾的交換觀念顯然影響到當代社會學中的交換論。見Georg Simmel, *On Individuality and Social Forms*, ed. Donald N. Levine, Chicago: The University of Chicago Press, 1971, ch. 2, 5。

於禮」，又說：「不學禮，無以立」，禮實在不外乎是一套古代社會習慣風俗所認可的行為的規矩。<sup>12</sup>這些行為規矩之重點又不外是「處世接物」之道，或者說是人際間的各種「交換」之道。這種交換之道主要得看是否合乎「人情」。<sup>13</sup>

在儒家哲學中，曾賦予人情及禮一個重要的基礎，此即忠恕之道。曾子說：「夫子之道，忠恕而已矣。」忠恕是儒家社會關係中「交換」行為的指導原則。何謂忠恕？照朱子《四書集註》中的解釋：「盡己之謂忠，推己之謂恕。」馮友蘭認為「盡己」不足以為忠，「盡己為人」始為忠。他說：「己之所欲，亦施於人，是忠。己所不欲，勿施於人，是恕。忠恕是推己及人，不過忠是就推己及人的積極方面說，恕是就推己及人的消極方面說。」<sup>14</sup>有的學者則把「恕」包含了「忠」來解釋，即把「己所不欲，勿施於人」視為恕的消極義、負面義，而把「己之所欲，施之於人」視為恕的積極義、正面義。合此正負兩面或積極與消極二義為「恕道」。<sup>15</sup>

總之，忠恕之道，或簡單說，恕道，都是就人與人的關係來說的，這是社會（人際）關係所以能維持發展的基本道理。德國社會學者韋伯稱「恕」是中國的社會倫理的基礎。<sup>16</sup>而「恕」的真義

12. 參葉衡選註：《禮記選註》，台北：台灣商務印書館，1968，頁2。

13. 馮友蘭說：「在表面上，禮似乎是些武斷底、虛偽底儀式，但若究其竟，則他是根據於人情底。有些深通人情底人，根據於人情，定出些行為的規矩，使人照著這些規矩去行，免得遇事思索，這是禮的本義。」見馮友蘭：《新世訓》，頁44。

14. 馮友蘭：《新世訓》，頁35。

15. 黃建忠：《比較倫理》，台北：正中書局，1962，頁101。

16. Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, New York: The Free Press, 1968, p. 162.

不外「推己及人」，不外是己所不欲，勿施於人，己之所欲亦施於人。這種欲與不欲，是平常人之欲與不欲，故朱子說行恕道是「不出乎常人一念之間」，<sup>17</sup>亦即是合乎人情的。儒家經典《大學》中所標舉的「絜矩之道」事實上就是由恕道推演出來的。《大學》說：

所惡於上，毋以使下，所惡於下，毋以事上，所惡於前，毋以先後。所惡於後，毋以從前。所惡於右，毋以交於左。所惡於左，毋以交於右。此之謂絜矩之道。

《中庸》說：

所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友先施之，未能也。

誠然，恕道（或忠恕之道）之基本假定必然是以人的欲惡是「大致相同」的。<sup>18</sup>亦即是說，行忠恕之道，其行為的標準，「即在一個人的自己的心中，不必外求」。<sup>19</sup>或可說，這是社會中每個成年人都可掌握的「社會知識」，或都是依於人之常情的，在這裏，我們可以說，儒家的社會理論是建立在日常生活的經驗知識上的。<sup>20</sup>

---

17. 有人問仁恕之別，朱子說：「凡己之欲，即以及人，不待推以譬彼而後施之者，仁也。以己之欲，譬之於人，知其亦必欲此，而後施之者，恕也。此其從容勉強，固有淺深之不同，然其實皆不出乎常人一念之間。」見馮友蘭：《新世訓》，頁36。

18. 馮友蘭：《新世訓》，頁46。

19. 同上，頁4。

20. 社會學中，有一派即是把日常生活的理解作為社會學理論之根基的。參Jack Douglas, ed., *Understanding Everyday Life: Toward the Reconstruction of Sociological Knowledge*, London: Routledge and Kegan Paul, 1971。

由於恕道並不出乎人之常情，而是植根於日常生活上的，所以有極大的社會性，而人情則是一種恕道思想通俗化了的流行觀念，對中國人的社會乃有極真切的約束力。

### 「人情」與中國社會結構之特性

「來而不往非禮也」、「有來有往，親眷不冷場」、「圓團來，塌餅去，人在人情在」。這些民間流行的說法，都在支持「禮尚往來」這一個觀念。儒家社會理論，如前所說，是以人與人間的關係為起點的。而要有關係，則必須有交換行為 (exchange behavior)，假設無交換行為，則一切關係無從發生，一切人倫也無從建立。而一個「交換行為」可以說是所有社會所無可或免的社群現象，否則根本亦無社會之可能。<sup>21</sup>但「交換行為」何由以發動？社會學者、人類學者，如毛斯 (Marcel Mauss) 等提出了報 (reciprocity) 的觀念。<sup>22</sup>此一「報」的觀念被認為是有普遍性的，是任何文化道德律中的主要因素。<sup>23</sup>楊聯陞曾指出「報」是中國社會

---

21. 以交換行為為社會之中心現象並以此為建構社會學理論之基礎者，學者甚多，其最有代表性者，有弗雷澤 (James Frazer)、馬林諾斯基 (Bronislaw Malinowski)、列維—斯特勞斯 (Claude Levi-Strauss)、荷姆斯 (George Homans)、布勞 (Peter Blau)、艾克 (Peter Ekeh)。艾克對上述各家理論頗有評述，參考 Peter P. Ekeh, *Social Exchange Theory*, London: Heinemann, 1974。

22. Marcel Mauss, *The Gift*, trans. Ian Cunnison. Glencoe: The Free Press, 1954.

23. Alvin W. Gouldner, "The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement," in Alvin W. Gouldner, *For Sociology*, Harmondsworth: Penguin Books, 1975, p. 242.

關係的基礎。<sup>24</sup>實則，此「報」的觀念已含在「恕」的觀念中，亦可說已含在「人情」的觀念中。

「來而不往非禮也」，這個「交換」的觀念之所以深入人心，是因為它不止是一套禮的儀式，實在是因為它合乎人情之常，<sup>25</sup>亦可說是合乎「報」的觀念的。實則，這不止是在中國如此，在世界其他文化亦然。西塞羅 (Cicero) 說：「沒有一種義務比回報他人之善更不可或缺的了。」又說：「人皆不能信賴一忘人之恩者。」<sup>26</sup> 德社會學者齊美爾 (Georg Simmel) 強調，「報」不止對初民社會，對一切社會都重要。他說「人與人之接觸都倚賴施與和回報 (等值) 這個機制上的」；他認為無此一機制，社會之平衡與團結將無法達致。<sup>27</sup> 毛斯指出在「社會交換」中有三重義務，即施 (to give)、受 (to receive) 與報 (to repay)。他說每個交換行動不但使這個人與那個人結合起來，而且使社會的這個部分與那個部分結合起來。毛斯認為規範交換行為的道德是外在於個人，亦即整體性的。當代法

24. Lien-sheng Yang, "The Concept of *Pao* as a Basis for Social Relations in China," in John K. Fairbank, ed., *Chinese Thought and Institutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1957, pp. 291–309.

25. 對於「來而不往，非禮也」這個禮的觀念，馮友蘭的解釋是「『來而不往，非禮也』，若專把來往當成一種禮看，則可令人感覺這是虛偽空洞底儀式。但如我去看一個人，而此人不來看我，或我與他送禮，而他不與我送禮，或我請他吃飯，而他不請我吃飯，此人又不是我的師長，我的上司，在普通底情形中，我心中必感覺一種不快。因此我們可知，如我們以此待人，人必亦感覺不快，根據己所不欲，勿施於人的原則，我們不必『讀禮』，而自然可知，『來而不往』是不對底。」見馮友蘭：《新世訓》，頁43。

26. Gouldner, *For Sociology*, p. 226.

27. Georg Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, trans. and ed. Kurt H. Wolf, Glencoe: The Free Press, 1950, p. 387.