

“讲人情”的内在精神及其异化^{*}

陈午晴

摘要: 人情异化对公序良俗、公共利益造成极大破坏,也在很大程度上贬损了“人情”对中国人所具有的正面形象。本文从理论上揭示了“讲人情”作为一种待人接物的态度和方式的基本特性及其内在精神,指出“讲人情”的行为方式是在默认既定社会规范及其主流价值观念的条件下具有互爱互惠精神的施惠和回报;而人情异化的行为方式则是在自定条件下缺失、偏离乃至背离了这种具有互爱互惠精神的施惠和回报;两者在动机、方式及效果上存在着实质性差异。我们既要弘扬“讲人情”的互爱互惠精神,又要谨防人情异化。

关键词: 讲人情 内在精神 互爱互惠 异化

中国人历来看重人情。《礼记·礼运》有云“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”。王阳明也曾说到“除了人情事变,则无事矣。喜怒哀乐非人情乎?自视听言动、富贵贫贱、患难生死,皆事变也。事变亦只在人情里”(《阳明全书·传习录上》)。明代《续小儿语》所谓“世上三不过意,王法天理人情,这个全然不顾,此身到处难容”则明确强调了王法、天理和人情这三者所共同具有的规范性作用。

人情的规范性作用要求人们以合乎人情的方式待人接物。在现代社会,法律取代“王法”;“天理”可解释为自然规律和道义;而“人情”的说法及其规范性作用则延续下来。在历次运动中(比如1919年开始的新文化运动、1949年之后的“破四旧”等),中国传统文化总是受到不同程度的批判。尽管如此,“讲人情”的行为方式却一直受到主流意识形态的认可,同时也获得民众的赞赏和推崇。可以说,在中国的社会文化语境中,人情一直是颇为正面的形象。

然而,近几十年来,同人情往来相关的社会负面现象愈来愈多,人情的正面形象一落千丈。大致说来,同人情往来有关的社会负面现象有日常生活中为了个人私利而有意为之的套关系、做面子及送人情,也有各种被动的人情卷入和人情应酬,等等。其中,最为负面的现象就是涉及公共资源或官场的任人唯亲、走后门、行贿受贿及圈子腐败,等等。

人情形象受到贬损,这在很大程度上是由于相当一部分人把这些负面现象归因于或部分归因于“讲人情”。其实,如果明白“讲人情”的真正意涵,明白“讲人情”应有的价值观念或内在精神,那么我们就可以看出,上述社会负面现象中所谓的“人情往来”只是外在形式上同“讲人情”相似,实际上缺失、偏离乃至背离了“讲人情”的内在精神的行为方式。借用异化概念的“变异、疏离、异己及对立”意涵,这种所谓的“人情往来”就是“人情异化”。从本质上看,人情异化和“讲人情”是两种不同的行为方式。真正导致上述社会负面现象的原因是人情异化,而不是“讲人情”。

不少学者关注社会发展中的人情异化现象(比如人情对日常生活世界的突破)(杨威、陈红,2002)、农村社会仪式性人情功能的“名实分离”(贺雪峰,2011;陈柏峰,2011)、官僚特权与人情依赖的关系(黄丽娟,2017)以及中国式腐败中的人情异化(章忠民、谭志坤,2017),等等。这些研究从不同角度揭示了人情异化与正常人情往来之间的差异。只是比较还不够系统,尤其对正常人情往来的特征及其价值观念的讨论还不太充分。

所谓“正常人情往来”其实也就是“讲人情”的行为方式。那么,究竟什么是“讲人情”?“讲人

^{*} 本文以“内在精神”表示一种活动或行为表象背后总体的价值观念。

情”具有什么特性? “讲人情”背后总体的价值观念或内在精神是什么? 如何判断人情异化与“讲人情”之间的差异? 既然“讲人情”是人情规范性作用的结果, 因而其背后必然存在相应的社会规则, 在此称为“人情规则”。“讲人情”既是一种态度, 也是遵循人情规则的一种行为方式。

本文试图从理论上阐述人情、“讲人情”与人情规则的基本内涵, 揭示“讲人情”的基本特性及其内在精神, 进而审视“讲人情”与人情异化之间的本质性差异, 由此说明“讲人情”在当下中国社会变迁中应有的定位和意义。

一、人情、“讲人情”与人情规则

人们或许难以说清楚人情的确切含义, 但大致都明白“讲人情”意味着什么。在日常生活中, “讲人情”就是给人情和还人情。“给人情”是给别人好处, “还人情”是得了别人的好处后再给予回报。因而, 我们可以对“讲人情”进行初步界定: “讲人情”就是指人与人关系中一方在一定条件下施惠另一方; 而另一方则在一定条件下给予回报。“施惠”就是对别人给予一定的馈赠、帮助或好处, “回报”则是受惠方在事后对施惠方给予一定的好处; 而“回报”所给予的好处应不少于“施惠”所给予的好处。那么, 人们为什么要施惠和回报? 如果不明确人情的确切含义, 我们对“讲人情”最多只能知其然而不知其所以然, 更不用说真正把握其背后的价值观念或内在精神。

从《现代汉语词典》来看, “人情”有五种含义: 一是人的感情, 人之常情; 二是情面; 三是恩惠、情谊; 四是礼节应酬等习俗; 五是礼物。这五种含义的“人情”之间既有差别, 又存在一定关联。人情的本义应该是“人的感情”, 是“人之常情”, 即人的基本感情。其它含义都由此而来。

《礼记·礼运》说“何谓人情? 喜怒哀惧爱恶欲七者, 弗学而能。”在中国传统文化中, 人情不仅表示人的基本情感状态, 同时附着对应的一套认识和看法(即人情观念)。不过, 中国传统文化中的概念与观念往往不作严格区分。上述“弗学而能”和开篇所引的“圣王之田”“事变亦只在人情里”等说法既表示人情是天生的、人人都有自然情感, 是人性的基本表现方式或人的存在方式, 也同时含有人之常情自有其发生、变化的一般道理等认知观念。传统的人情观念除了含有与人之常情对应的认知观念外, 更重要的是含有如何看待、对待人之常情的伦理价值观念, 其集中的体现自然就是确立了人情的规范性作用。这种规范性作用落实到个人身上, 就是要讲人情。

基于人之常情与“讲人情”的关系, 我们可以清晰地看出“人之常情”与“人情”一词其它几种含义之间的派生关系。实际上, 所谓“情面”“恩惠、情谊”“礼节应酬等习俗”以及“礼物”大体上都与“讲人情”的基础、结果或方式相关。其中, “恩惠”和“礼物”是“施惠”所给予的“好处”, 只不过“礼物”一般是指礼节性的馈赠物; 而“恩惠”则包括礼物、照顾及帮助, 以及其它各种“好处”。“情面”和“情谊”都是指人与人之间的情感关系, “情面”偏向于指促使当事人讲人情的既有情分; 而“情谊”则偏向于指人情所体现的情感及其所增进的效果。作为“礼尚往来”在情感维护层面上的行为规矩, “礼节应酬等习俗”实际上就是讲人情的一种方式。

既然人情的本义是人之常情, 那么广义的“讲人情”自然是指对人之常情的看重和尊重, 并设法让他人处于积极的情感状态。由于人情是人人都有基本情感状态, 故此处的“他人”泛指各种人与人关系中的他人, 所谓的“设法”泛指采取各种方法。当然, 狭义的、约定俗成的“讲人情”(即本文所讨论的“讲人情”)并不适用于诸如家人、恋人及好友之间的亲密关系, 亦不适用于陌生人之间的关系, 而主要适用于一般亲戚、一般朋友、邻居及老乡等熟人之间的关系; 而让他人处于积极情感状态的方法则特指一定条件下的施惠和回报, 表现为一定条件下施惠和回报的“讲人情”也只适用于熟人关系。因而, 通常意义上的“讲人情”可以表述为: 人与人关系中对人之常情的看重和尊重, 通过一定条件下的施惠和回报而让他人处于积极的情感状态。

由于“讲人情”是人情规范性作用或遵循人情规则的结果, 因此根据其行为方式也大致可以推知人情规则的要求。因此, 我们不妨将人情规则的要求初步概括为: 人与人关系中一方在一定条件下应施惠于另一方; 而另一方则在一定条件下应给予回报。前面曾提到为什么要施惠与回报。施

惠与回报是遵循人情规则,是为了让他人处于积极的情感状态。但这一答案显然还不够充分。因为“让他人处于积极的情感状态”可能出于不同的价值观念。要真正把握“应该施惠与回报”这一要求的强度,我们还需要深入理解其背后的价值观念。

冯友兰(2011:33-57)最早从规范、规则的角度来讨论人情问题。他提出,行事合乎人情是普通人日常待人接物的方式;其判断标准就是,如果别人在同样情形下对他做出同样的事,他心中是否感觉快乐;心中感觉快乐者即合乎人情,心中感觉不快乐者即不合乎人情。那么,为什么行事要合乎人情呢?其背后的依据则是儒家的忠恕之道。也就是说,行忠恕之道就是合乎人情;行事合乎人情则要以忠恕之道为指导原则。

金耀基(1993)直接将人情看成是人与人的关系,是人之相处之道,是根源于儒家忠恕之道、通俗化的、外在于个人而存在的规范。他还进一步提出,这种规范具体包括两方面:一是由“礼尚往来”“报”的观念及传统社会礼制所确定的行为规矩,即在人与人的关系中对施惠于自己的人必须予以回报;二是由各种伦理关系及其整体结构上的“差序格局”所确定的义务要求,即在人与人的关系中依其亲疏远近而对别人尽帮助义务。他认为,“礼尚往来”“报”及“义务感”等观念和要求都内含于忠恕之道,故“施惠与回报”背后真正的思想基础就是儒家的忠恕观念。

黄光国(1988)也认可人情是人与人应该如何相处的社会规范,将其称作“人情法则”。其要求针对两大类社会行为:一是个人平时应当用馈赠礼物、相互问候和拜会访问等方式和其关系网内的其他人保持联系和良好的人际关系;二是当关系网内的某个人遭遇贫困困厄或生活上的重大难题时,其他人应当出于同情、忠恕之道而尽力帮助他,而对方受了恩惠,也应当时时想办法回报。再有,“人情法则”对应的社会关系是亲密关系与陌生人关系之外的熟人关系。这种熟人关系在目标追求上既含有追求情感性需求满足的情感性成分,亦含有追求个人利益的工具性成分。

这三位学者从社会规范、价值观念的角度理解人情问题,这些理解极具开拓意义。冯友兰和金耀基强调了人情规范背后的道德依据,但对其背后的其它价值观念涉猎不多;黄光国提出了熟人关系的情感性和工具性成分,但没有充分论及两种成分与伦理价值的关系。其实,中国人的人际关系、人情往来背后起作用的价值观念不只是道德价值,而是基于多种价值观念的指导,其目标追求及关系双方的相互作用也同时含有情感性和理性成分。在这些方面,一些学者对“关系资源”(陈俊杰,1998)、“关系游戏”(陈午晴,1997)、“情理思维”(徐冰,1999)以及“情理合一”(翟学伟,2004)等的探讨即是有益的尝试。接下来,结合“讲人情”在行为方式上的特性,本文试图探讨其背后主要的价值观念。

二、“讲人情”的特性及其内在精神

人情规则要求人与人之间应该在一定条件下相互给予施惠与回报。相应地,“讲人情”的行为方式是在一定条件下的施惠与回报。需要强调的是,由于人情规则本身源于既定社会主流的人情观念,故其中的“一定条件”已成默认或预设:施惠与回报必须合乎既定社会规范及其主流价值观念;不然,所谓的“应该施惠与回报”也不可能作为要求。就行为方式而言,“讲人情”最基本的特性就是在合乎既定社会规范及其主流价值观念的条件下施惠与回报的并存(以下简称“施惠与回报并存”),其中的“施惠”与“回报”则可以分别称作“人情施惠”与“人情回报”。

不论是施惠与回报并存,还是人情施惠与人情回报的相互影响,其背后都有一定的价值观念在发生作用。同时,也只有同“讲人情”的整个特性相对应,我们才能充分理解其背后的价值观念。下面,我们遵循这一思路逐一剖析“讲人情”的特性及其价值观念,最后概括其总体的内在精神。

(一)“讲人情”的基本特性及其价值观念

“施惠与回报并存”是指人情施惠与回报共同存在于特定的人际关系当中。即便暂时没有回报或一直不回报,受惠方也是应该回报的。这一基本特性表明,“讲人情”不同于在合乎既定社会规范

及其主流价值观念的条件下既给予别人一定好处、又明确排斥回报的其他行为方式。

具体来说,在合乎既定社会规范及主流价值观念的条件下既给予别人一定好处、又明确排斥回报的行为方式主要有四类:一是纯粹的行善助人行为,即纯粹出于同情心或爱心而不求回报、不计较个人得失帮助他人的行为(比如各种慈善捐献等);二是纯粹的角色责任行为,即纯粹出于角色责任意识而尽心尽责的行为(比如民警、医生、律师等出于职守而为他人提供的服务和帮助);三是纯粹的情感表达行为,即纯粹出于自发的感情或理性的感情维护而为对方有所付出的行为(比如至亲好友的亲密关系行为);四是纯粹的利益追逐行为,即纯粹出于获取他人的酬赏^①而为其付出的行为(比如市场经济中的经济交易行为)。

纯粹的行善助人行为、角色责任行为及情感表达行为明确排斥了回报,因此接受者执意回报反而辜负了施惠者的诚意。甚至可以说,这种不对应的回报是对纯粹施惠者的不尊重、侮辱,或是对“纯粹性”的亵渎。

然而,对纯粹的利益追逐行为而言,如果在一般情形下不是对应于可把握的“酬赏”,而是对应于不能完全确定的“回报”,那么这种利益追逐也就没有任何理性可言。由此,在范畴的意义上,纯粹的行善助人行为、角色责任行为、情感表达行为及利益追逐行为实际上构成了“讲人情”的边界,即“讲人情”不属于这四种行为范畴。进而言之,“讲人情”所对应的价值观念也就不可能是与纯粹的行善助人行为、角色责任行为、情感表达行为及利益追逐行为分别对应的单一价值观念(即与人为善、责任担当、重情重义或利益追求等观念)。至于“讲人情”自身的价值观念究竟如何,则需要进一步明确人情施惠和人情回报的特性。

(二) 人情回报的基本特性及其价值观念

就日常经验来看,人情回报的主要特性大致可包括准义务性、不确定性及超量性。“准义务性”是指人情回报类似于义务,不管理解不理解、愿意不愿意,当事人都必须尽力而为。“不确定性”是指人情回报是否能完成、何时回报及如何回报都处于不能完全确定的状态。“超量性”是指人情回报所付出的好处往往大于受惠所得到的好处。那么,何以如此呢?

上面所提到的“与人为善”不可能是“讲人情”惟一的价值观念,但是“讲人情”也不可能缺少“与人为善”这一最基本的价值观念。不然,可能导致自身利益损失的“讲人情”就没有最终的合理依据。可以这样认为,与人为善的源头是出自于人性本源的同情心、怜悯之心或不忍人之心,由此源头再扩展到情理合一的爱人之心或爱心;而忠恕之道则是儒家思想为爱人之心、与人为善提供了一种方法或原则。

儒家经典对此有明确交代。《论语·里仁》有“曾子曰:夫子之道,忠恕而已矣。”《论语·卫灵公》有“子贡问:有一言而可以终身行之者乎?子曰:其恕乎!己所不欲,勿施于人。”《论语·雍也》则有“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。”经朱子《集注》,后人亦用“推己及人”来说明忠恕之道。实际上,用现在的话来说,忠恕之道就是倡导爱人、与人为善,将心比心、设身处地为他人着想。其原则是自己不愿意承受的事情,也不要强加于别人;自己想有好的发展,也应该给别人提供发展空间。这样,与人为善的底限是“不损人”,常态是“利人利己”,其理想追求则是“舍己为人”。

用与人为善的标准来看,人情回报显然是接近与人为善底限的行为方式,或者说是一种准义务。因为,如果受惠方不回报,那么施惠方必然要承受一定的利益损失。因而,受惠方虽然没有直接、主动地损害施惠方的利益,但对方的利益受损却源于对自己施惠。所以出于与人为善的价值观念,依据“己所不欲,勿施于人”的原则,人情回报的要求理当是尽力而为。

当然,虽然人情回报是准义务,当事人必须尽力而为,但毕竟“不回报”不像借钱不还、坑蒙拐骗、偷盗抢劫等那样完全逾越道德要求的底限,再加上其他因素的影响,因而人情回报也具有一定

^① 此处的“酬赏”因其强制性、确定性而不同于一般的“回报”。

的不确定性。至于人情回报的超量性,与人为善的价值观念自然是一个依据,因为爱心不局限于等量回报;但更直接的依据可能是来自当事人对情分的看重,即以回报超量的方式来维护和促进双方的感情。胡先晋(Hsien Chin Hu)对此曾有深刻的洞察:“人情不只是西方人所谓的感激(gratitude)。对一西方人来说,感激意指一个有待偿付的债,一旦偿付了,则他的良心安而满足。可是,一旦人情示之于人,则即使最初之债已经偿付,其情谊之结永续不断”(转引自金耀基,1993)。

(三) 人情施惠的基本特性及其价值观念

同样基于日常经验,人情施惠的主要特性可以概括为不拒回报性、自觉自愿性以及情境依赖性。“不拒回报性”是指施惠方不拒绝受惠方的回报;而既然不拒绝回报,自然也就意味着可能存在着不同程度的回报期望。“自觉自愿性”是指人情施惠不是出于强制性要求或像人情回报那样的准义务要求,而是出于当事人自己意识到应该这么做、心甘情愿这么做的自主行为。“情境依赖性”是指当事人会依据自己所面对的、不同情形下的人和事做出不同的施惠应对。

“讲人情”的基本特性是施惠与回报并存。据此,人情施惠自然不拒绝回报。不然,没有了人情回报,也就无所谓“讲人情”了。换言之,人情施惠的“不拒回报性”其实是“施惠与回报并存”的自然延伸。“不拒回报”可以是“不望回报”(即施惠方不望回报);而一旦受惠方予以回报,施惠方也不会拒绝。其实,这种“不望回报”只是回报期望很微弱或处于潜意识而已。否则,当事人就应该明确排斥回报,从而超越“讲人情”的范畴。不过,对普通人或常人来说,“不拒回报”经常等同于“施而望报”。也就是说,尽管可以接受受惠方不回报,但仍然期望对方回报,只是这种回报期望不能明确表示出来,不然就不是“期望”而是“要求”了。也就是说,人情施惠往往伴随着隐含的回报期望。那么,“回报期望”合乎传统社会主流的价值观念吗?

儒家思想不仅强调知恩图报,也强调施恩不望报。如朱子治家格言“施惠无念,受恩莫忘。”张扬园《训子语》:“我有德于人,无大小不可不忘,人有德于我,虽小不可忘也。”对此,金耀基(1993)的解释是,中国人的道德可分为常人之道德与圣人之道两种。他认为,儒家思想对“施惠与回报”中的“施者”求以圣人之道;而对“受者”则求之以常人之道德。

将“常人之道德与圣人之道之分”换成“常人道德与贤人道德之分”或许更恰当一些。常人道德与贤人道德是不同水准、不同层次、不同境界的两种道德要求。就常人道德而言,个体在不逾越道德底限的基础上应该不断提升自己的德性;当个人利益与关爱他人发生冲突时,最好部分地放弃个人利益。就贤人道德而言,个体在不逾越道德底限的基础上以追求道德理想为己任;当个人利益与关爱他人发生冲突时,必须完全放弃个人利益。由此,儒家思想虽然同时强调知恩图报与施恩不望报,但两种“强调”的意义大不一样。强调知恩图报,只是因为“知恩图报”是与人为善的底限,也是常人道德的要求或义务;而强调施恩不望报,则因为“施恩不望报”是与人为善的理想追求,是贤人道德的要求或义务。换言之,“施而望报”或回报期望并不违背基本道义,只不过是一种常人道德而已;而要提升德性则应向贤人道德看齐。

对人情施惠的“自觉自愿性”,同样可以从“常人道德观”的角度来看待。“施而望报”固然是一种常人道德,但如果纯粹出于回报期望而施惠,也容易偏离或背离“讲人情”的目的或意义。事实上,强调常人道德与贤人道德之分,即一方面强调基本道德要求,强调必须有道德底限,不排斥个人利益追求,自然也不排斥私人情感表达及其维护;另一方面也强调要有爱心和责任心,要提升德性,要向贤人道德看齐。这样,普通人之所以讲人情,其内在动力既有利己考量,也有自然情感的表达及维护意愿,更有道德认知、道德情感所体现出来的觉悟(即爱心和责任心)。正是在这个意义上,可以说人情施惠是出于自觉自愿。当然,由于道德觉悟不同,人情施惠的“自觉自愿性”必然存在不同层次;觉悟愈高者愈倾向于助人为乐,觉悟愈低者愈有可能无动于衷。

如果说“自觉自愿性”通过行为主体是否选择施惠的主观意愿而体现人情施惠的内在动力因素及其背后价值观念的作用,那么“情境依赖性”则通过行为主体是否选择施惠的不同情境而体现人情施惠背后价值观念的作用。理论上说,施惠方所面对的不同时间、地点、背景、对象及其求助的事

情都是人情施惠的情境因素。在此,我们主要从四种价值观念发挥作用时所对应的“人与事”来把握人情施惠的“情境依赖性”。

首先是“与人为善”的作用。“与人为善”本身是同“情境依赖”相对立的,即人情施惠不要因人而异、因事而异。然而,普通人的道德觉悟毕竟各有差异,由此反而衬托出人情施惠的情境依赖性。一般来说,需要帮助的对象愈是能力不足,愈是遭遇紧急、重大的困难,施惠方的爱心就愈有可能被唤起,从而出手相助。此即所谓“扶助弱小”“救危济困”。当然,如果面对关系疏远的对象,即便面对需要付出较大代价的事,也能提供帮助,则更能体现爱心的力量。

其次是“角色责任”的作用。角色责任就是儒家思想在忠恕之道之外为仁爱所提出的另一条通道,即把各种人与人的关系都看成是伦理关系,不同的角色关系有不同的伦理要求。每个人都按照自己的角色及伦理要求而与他人相互关爱、和谐相处。正如梁漱溟(1987)所言“一个人生在伦理社会中,其各种伦理关系便由四面八方包围了他,要他负起无尽的义务,至死方休,摆脱不得。”

儒家思想认为,亲子关系就是最初的伦理关系;而孝道则是个人承担角色责任、实行仁爱的起点。由亲子关系扩展开来,一个人与其他不同人之间基于血缘、亲属及其扩展意义上的远近距离而发生亲疏不同的关系,即费孝通(1985)所提出的“差序格局”。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,而是像水的波纹一般,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。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”。总之,伦理责任或角色责任与亲疏远近的差等次序相对应。这种角色责任体现在“讲人情”上,就是在至亲好友之外依据亲疏远近的差等次序而对他人给予施惠。

再次是“重情重义”的作用。私人之间的自然感情、情分原本就对人情施惠具有动力作用,其真情实感会让普通人真切感受到人与人之间的温度、温情。不仅如此,传统儒家思想更是将这种自然感情上升到一种应有的感情(即情义)上,因而对既定情分的看重也就转化成重情重义的价值观念。这种重情重义的价值观念不仅让感情维护意愿成为人情施惠的动机,也会直接让情分深浅的差等次序成为影响人情施惠的重要因素。

最后是“利人利己”的作用。前面多次提及“回报期望”“利己考量”及“利益追求”对人情施惠的影响。考虑到这种“利益考量”既不是人情施惠的唯一动力,又因施惠而有利于他人,我们在此将其背后的价值观念称作“利人利己”。“利人利己”的价值观念对施惠方在“人与事”选择上的作用相当大,最主要的表现有:愈是面对需要较大投入的事,当事人愈不容易对他人提供帮助;愈是面对讲诚信、能力强、有潜力或对自己有重要影响的对象,当事人愈容易给予恩惠。

因而,从上述讨论可以看出,在合乎既定社会规范及主流价值观念的条件下,“讲人情”的行为方式背后主要是“与人为善”“责任担当”“重情重义”及“利人利己”等价值观念在起指导作用。这四种价值观念不完全一致,甚至还存在一定的冲突,但它们相互制衡、相互协调、相互融合,从而构成一种对他人有爱心、有责任心、有情有义亦不排斥利己考量的常人道德追求。

在此,我们把“讲人情”这种常人道德追求称作“互爱互惠精神”。与此相对应,人情回报所要求的强度自然是其准义务性所要求的“尽力而为”;而人情施惠所要求的强度则是由其自觉自愿性、情境依赖性及回报期望所共同要求的“酌情处理”。也可以说,“讲人情”的行为方式是在一定条件下的酌情施惠与尽力回报。

三、人情异化与“讲人情”的异同及其启示

之前已指出,人情异化是外在形式上与“讲人情”相似,实际上缺失、偏离乃至背离“讲人情”之内在精神的行为方式。既然“讲人情”的行为方式是在一定条件下的施惠与回报,其内在精神是互爱互惠,那么更确切来说,人情异化是外在形式上类似于“讲人情”的施惠与回报,实际上缺失、偏离

乃至背离互爱互惠精神的行为方式。下面结合现阶段人情异化几种主要方式的特点,我们考察一下人情异化与“讲人情”的异同,然后再做引伸意义的讨论。

现阶段的人情异化大致可以概括为四种主要类型。一是“人情盲从”,即当事人不清楚“讲人情”的前提及其深刻意义,只是将施惠与回报要求作为文化习俗或行为规矩而盲目认可、接受和遵循,甚至奉之为至高无上的天条。二是“人情屈从”,即当事人因受制于现实的或想象的外在压力^①而施惠或回报的行为方式。三是“人情交换”,即当事人完全出于交换资源^②的目的而施惠或回报的行为方式。四是“人情投资”,即当事人之所以对别人施惠完全是为了获取对方的回报。这种人情异化方式类似于经济活动中的投资,其施惠相当于投资活动中的“投入”,所期望的回报相当于投资活动中的“产出”,在利益上回报所得超出施惠所失的部分即相当于“投资收益”。

可见,人情异化与“讲人情”之间的确存在一定程度的相似性,即两者在行为方式上都表现出施惠与回报。也就是说,如果不论施惠与回报的预设条件,那么人情异化就貌似“讲人情”。此处“貌似”可能有几个含意:一是不明就里的局外人一般区分不了人情异化与“讲人情”的差别;二是人与关系中发动人情异化的一方都以“讲人情”的面貌呈现给另一方(比如,“人情交换”者不可能表明自己是在进行某种交换,“人情投资”者更不可能坦白自己在“投资”);三是有时发动人情异化的一方也可能自以为自己是讲人情(比如,所有的“人情盲从”者都认为自己是讲人情,而大部分“人情屈从”者和一部分“人情交换”者大概也会这么认为)。

然而,对人情规则或“讲人情”的行为方式来说,其预设条件绝不可省略。也就是说,人情规则或“施惠与回报”的完整规则不仅要求酌情施惠与尽力回报,而且预设这个施惠与回报模式必须合乎既定社会规范及其主流价值观念。自然,“讲人情”的行为方式及其互爱互惠精神也都以这个预设条件为前提。与此对应,人情异化只是遵循或利用了“施惠与回报”的部分规则。而既然不顾人情规则的基本预设条件,那么人情异化必然就会缺失、偏离乃至背离“讲人情”的互爱互惠精神。由此,在施惠与回报的动机、方式及效果上,人情异化都同“讲人情”存在着实质性差异。

事实上,“人情盲从”者对别人的要求或请托总是不知如何拒绝。即便能力不足、资源有限,即便明知别人是在利用自己,甚至即便要突破既定社会规范,他们也往往是有求必应、尽力而为,其结果往往是被不怀好意的人所利用。“人情屈从”的出发点是当事人担心利益受损。此种担心必然成为软肋,以致当事人可能选择不恰当的方式、对不恰当的人给予施惠或回报,其结果也容易被利用。如果说“人情屈从”的利己考量偏于被动,那么“人情交换”和“人情投资”的利己考量则是主动选择对自己有利且有回报能力和意愿的那些人作为施惠对象,并以“讲人情”的名义来利用对方的回报而获取自己想要获得的利益。只是“人情交换”还大致认定公平交易的原则;而“人情投资”则完全认定利益最大化的原则。

综上所述,“讲人情”是在合乎既定社会规范及主流价值观念的条件下所进行的施惠与回报;而人情异化则是在自定条件下所进行的施惠与回报。相应地,“讲人情”具有与人为善、责任担当、重情重义及利人利己等价值观念相互融合的互爱互惠精神;而人情异化要么缺失深刻的道德性动机,要么只有利益性动机,以致必然缺失、偏离乃至背离“讲人情”的互爱互惠精神。

人情异化与“讲人情”形似神不似。由此可推知,现阶段貌似同“讲人情”相关的一些社会负面现象并非真正源于讲人情,而恰恰是人情异化的结果。也就是说,正是由于诸如“人情盲从”“人情屈从”“人情交换”及“人情投资”等人情异化方式借用了“讲人情”的名义,却出于盲目或一己私利而容易行走在突破既定社会规范及主流价值观念的边沿,甚至违背基本道义,或被人利用,或利用他人,或公私不分,从而既给社会公序良俗和公共利益带来极大破坏,也在很大程度上败坏了“讲人

^① 此处的“外在压力”是指当事人若不给予施惠或回报,那么他们将会面临各种可能发生的不利后果(比如下方关系的冷淡乃至恶化、私人关系圈内的舆论压力、未来将难以得到他人提供的帮助以及其它可能存在的威胁等等)。

^② 此处的“交换资源”不仅包括各种物质资源的交换,也包括各种非物质资源的交换。

情”的名声。

在现阶段的中国社会变迁中,“讲人情”所受到的影响相当复杂。其中既有现代制度规范、社会结构、市场经济及个人现代性所带来的影响;也有制度缺失、不完善所带来的影响;还有各种模糊认识和不良观念所带来的影响。作为中国人特有的待人接物方式,“讲人情”一方面出现了弱化、规避的趋向(比如,不少人尽量减少私人之间的礼节性来往,不求助于他人,不接受他人的帮助,甚至规避可能出现需要施惠于他人的情境,等等);另一方面,“讲人情”也常常被误解、背离、污名化乃至全盘否定(比如,人情异化背后就隐含了对“讲人情”的严重误解和曲解)。

其实,只要合乎既定社会规范及其主流价值观念,人与人的酌情施惠和尽力回报就必然具有一定的互爱互惠精神;而在互爱互惠精神指导下的酌情施惠和尽力回报也必然会自觉遵守既定社会规范、维护主流价值观念。本质上,“讲人情”就是合乎既定社会规范及主流价值观念的行为方式。就“讲人情”的效果而言,适当条件下的酌情施惠和尽力回报虽然不属于道德理想追求,但合乎常人道德要求,合乎普通人需要提升德性的要求,合乎人与人之间存在亲疏远近、情分深浅的关系状况,合乎常人之间情感表达、情感交流的需求,更是在一定程度上满足了普通人日常生活中互帮互助的需求。

由此可见,“讲人情”的积极意义不仅表现在对普通人的交往起到直接的规范性作用上,其本身就是满足普通人日常生活、情感交流需求的一种方式。正因如此,“讲人情”在中国历史上一直是意识形态提倡、普通人认可的待人接物方式,其特性、价值观念或内在精神也成为中国文化内核中不可分割的一部分。

现代社会强调人与人之间的独立与平等,“讲人情”这种从古老传统走入现代社会的待人接物方式确实难以继续作为普遍的人与人之间的相处之道。不过,人情施惠与人情回报所对应的是普通人在至亲好友之外的熟人关系,熟人关系的生活空间或许会在现代社会缩小一定的范围,但中国人所需要的普通人之间的温暖、温度、温情永远不会消失。

不论时代如何变迁,不论角色关系、市场交易、亲密关系及公共领域关系如何成为现代人生活的主轴,但对中国人来说,“讲人情”总有可以发挥互爱互惠精神、释放人情味的空间,其对私人生活的规范性调节、日常生活互助、情感性互动、自我认同、德性提升及社会和谐积极意义依然不可替代。当然,如何在新时代更加明确“讲人情”的预设条件、行为特性、价值观念、活动边界、约束机制及道德提升路径,同时有效防止人情异化,这些尚需进一步探讨。

参考文献:

- 陈柏峰 2011,《农村仪式性人情的功能异化》,《华中科技大学学报(社会科学版)》第1期。
 陈俊杰 1998,《关系资本与农民的非农化——浙东越村的实地研究》,北京:中国社会科学出版社。
 陈午晴 1997,《中国人关系的游戏意涵》,《社会学研究》第2期。
 冯友兰 2011,《新世训》,北京:北京大学出版社。
 费孝通 1985,《乡土中国》,北京:三联书店。
 贺雪峰 2011,《论熟人社会的人情》,《南京师大学报(社会科学版)》第4期。
 黄光国 1988,《人情与面子:中国人的权力游戏》,载黄光国主编《中国人的权力游戏》,台北:巨流图书公司。
 黄丽娟 2017,《人情异化的内在逻辑与化解之道》,《领导科学》第5期。
 金耀基 1993,《人际关系中的人情之分析》,载金耀基主编《中国社会与文化》,香港:牛津大学出版社。
 梁漱溟 1987,《中国文化要义》,北京:学林出版社。
 徐冰 1999,《情理与审查——中国传统思维方式之社会心理学阐释》,《社会学研究》第2期。
 杨威、陈红 2002,《论人情交往的异化及其消解》,《哈尔滨学院学报》第3期。
 章忠民、谭志坤 2017,《人情视角下中国式腐败的特殊成因及其矫治》,《江海学刊》第6期。
 翟学伟 2004,《人情、面子与权力的再生产——情理社会中的社会交换方式》,《社会学研究》第5期。

作者单位:中国社会科学院社会学研究所
 责任编辑:王 兵

intergenerational transmission of folk beliefs in marriage convenience. There exists gender differences in intergenerational transmission of folk beliefs in marriage convenience; the influence of parents' belief knowledge on daughter's belief faith is significantly higher than the influence on son's belief faith; the influence of father's belief knowledge on children's belief knowledge is significantly higher than mother's belief knowledge.

Keywords: Marriage Convenience Folk Beliefs Intergenerational Transmission Gender Rural Family

Rural Background: A Complex Structure of Feeling Cheng Meng(64)

Abstract: This paper conducts the historical examination of rural children's life world since the founding of P. R. China. On this basis, we draw support from the research methods of sociological autobiography and deep interview, and explore the emotional experience of rural children in university. According to the findings, in the process of climbing up educational ladder, the rural children have evolved a complex structure of feelings centering on their rural background. This structure of feeling not only includes the marginalized feeling of being excluded, worry for one-sided development, strangeness and estrangement, but also includes the happiness of self-reliance, pride from high academic achievement, concern of underclass people and even the ambition to change their destinies. This structure of feeling has the attribute of situation, it could change with time and space. In different life stages, the rural children could display different mentalities towards their rural background.

Keywords: Rural Background Rural Children Structure of Feeling High Academic Achievement Sociological Autobiography

The Inherent Spirit of Emphasis on Renqing and its Alienation Chen Wuqing(74)

Abstract: The alienation of renqing has caused ravage to the public order, good custom and the public interest, it has also derogated the positive image of renqing for Chinese people to large extent. "Emphasis on renqing" is the attitude and way of getting along with people. This paper tries to reveal its basic characteristic and inherent spirit theoretically. This paper points out that the "emphasis on renqing" is actually doing favors for others and being repaid with the spirit of mutual caring and mutual benefit. This behavior way is in accordance with established social norms and mainstream values. Whereas regarding the alienation of renqing, this behavior way could lack, deviate or even betray them under self-determined conditions. There exist substantial differences in motivation, way and effect between these two kinds of behavior way. We should promote the spirit of mutual caring and mutual benefit inherent in "emphasis on renqing"; meanwhile we should also beware of the alienation of renqing.

Keywords: Emphasis on Renqing Inherent Spirit Mutual Caring and Mutual Benefit Alienation

Media Use, Cultural Products Consumption and College Students' Stereotypes on Japanese People Xu Meng(82)

Abstract: Using the method of empirical study, this paper analyzes the content and structure of college students' stereotypes on Japanese people, and the influences of media use and cultural products consumption on the formation of stereotypes. Using the method of "free association", we collected adjectives on stereotypes and compiled "Semantic Differential Scale" to measure college students' stereotypes on Japanese people. According to the findings, the college students have formed two aspects of stereotypes on Japanese people, namely positive stereotypes and the negative stereotypes. Using the method of regression analysis and taking stereotypes of two dimensions as dependent variables, we find that different types of media use and cultural products consumption could influence college students' stereotypes on Japanese people to some extent. The research results partly support the explanatory perspective of cultivation theory.

Keywords: College Students Japanese People Stereotypes Media Use Cultural Products Consumption