

儒家傳統與信任社會

李 明 輝 *

提 要

現代社會特別需要的儒家核心價值之一是「信任」。在《論語·顏淵篇》，孔子特別強調：「自古皆有死，民無信不立。」這句話的正確涵義在學界曾引起爭議。徐復觀曾撰〈釋論語「民無信不立」〉一文，闡明其義。有些人認為：為維繫現代社會，法律是最重要的手段，而只有在欠缺法治的傳統社會才需要提倡「信任」。但筆者認為：在一個法治成熟的現代社會，「信任」依然具有重要的功能。英國哲學家歐尼爾（Onora O'Neill）曾撰寫《信任的問題》（*A Question of Trust*, 2002）一書，探討現代社會的「信任危機」。她在書中一開頭便引述《論語》中的這句話。無獨有偶，日裔美國政治學家福山（Francis Fukuyama）也撰寫了《信任：社會德行與繁榮之創造》（*Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, 1995）一書，強調「信任」的現代意義。本文呼應福山與歐尼爾的看法，分別從經濟發展與民主政治兩方面來說明社會信任在現代社會中的價值與地位。

關鍵詞 信任；徐復觀；福山；歐尼爾；社會資本；家元；自發的社會性

* 中央研究院中國文哲研究所特聘研究員

Confucian Tradition and Trust Society

Ming-huei Lee

ABSTRACT

One of the core values of Confucianism that modern society particularly needs is “trust.” In the *Analects*, Confucius especially emphasized: “From ancient times there has always been death. If the people do not have trust, they cannot stand.” The exact meaning of this sentence has caused controversy in academic circles. Xu Fuguan once published an article “On the Sentence, ‘If the people do not have trust, they cannot stand’ in the *Analects*” to clarify its meaning. Some people believe that law is the most important means to maintain modern society, and it is only in a traditional society that lacks the rule of law that “trust” needs to be promoted. But I believe that even in a modern society where the rule of law is mature, “trust” still has an important function. The British philosopher Onora O’Neill published a book, *A Question of Trust* (2002), in which she explored the “crisis of trust” in modern society. She quoted this sentence from the *Analects* at the beginning of the book. Coincidentally, the Japanese-American political scientist Francis Fukuyama also published *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity* (1995), emphasizing the modern significance of “trust.” In connection to the views of Fukuyama and O’Neill, this article further explains the value and status of social trust in modern society from the perspectives of economic development and democratic politics.

Key Words Trust; Xu Fuguan; Francis Fukuyama; Onora O’Neill; Social Capital; Iemoto; Spontaneous Sociability

一、前言

首先，筆者先陳述本世紀初自己在中國大陸的兩次經驗。2000年九月我到南京大學訪問。在從臺北到南京的航程中，我認識了一位臺商，彼此交談得很愉快。我們抵達南京機場後，一同搭計程車進市區。我們與司機講好價錢後，他好意塞給我120元人民幣當車資。他先下車，我繼續前往南京大學的賓館。到了賓館，我將120元人民幣付給司機。但他說我付給他的100元人民幣紙鈔是假鈔，而不肯收。當時我身上並無多餘的人民幣，只好向到賓館來接我的學生借錢應急。當時我的心裡很納悶：難道這位臺商欺騙我嗎？果真如此，這種手法也未免太迂曲了。第二天我路過一個銀行，請銀行職員鑑定這100元人民幣的紙鈔。銀行的職員證實這是真鈔。

2004年六月筆者到廣州中山大學訪問，內人同行。有一天內人獨自去參觀南越王博物館。她在博物館租借導覽耳機時付了100元人民幣的押金。歸還耳機時，她取回100元人民幣的紙鈔。但隨後她要用這個紙鈔到商店購物時，卻被商店職員認定為假鈔而拒收。她心有不甘，回到博物館理論。但博物館的職員告訴她：他們收取她的押金時都會登記紙鈔的編號，事後再歸還原先的紙鈔。由於內人事先並未注意紙鈔的編號，故無法判斷博物館職員是否以假鈔換真鈔，只能自認倒楣。本世紀初，電子支付在中國大陸並不流行，一般人主要還是靠現金交易。上述的第一個事例顯示當時假鈔的泛濫，到了草木皆兵、真假莫辨的程度。第二個事例顯示當時一般民眾與公家機構職員間的相互防範、互不信任。它們共同顯示：當時大陸的社會充斥著互不信任的氣氛。

臺灣也有類似的情況。2004年臺灣在總統大選的前一天，即3月19日下午，發生極其詭異的槍擊案，讓陳水扁與呂秀蓮以兩萬多票的些微差數險勝。選舉結果出爐後，輿論嘩然。敗選的連戰與宋楚瑜不服，提出當選無效之訴。筆者猶記得，當時整個社會充斥著相互猜忌、互不信任的情緒。當時筆者應公共電視之邀，上電視發表評論。筆者表示：這個事件造成的最嚴重後果，並非個別政黨的一時得失，而是整個社會失去了共同的信任。過去在戒嚴時期，臺灣社會尚有一些超越黨派、足以取得普遍信任的人物與公民團體，可以在關鍵時刻出面緩和和政治的對立。但當時的臺灣社會已找不到這類的人物與公民團體，可以一言九鼎，化解或緩和爭端。政府各機構也得不到人民的共同信任，往往是信者恆信，不信者恆不信。以川普擔任美國總統之後在西方流行的用語來說，臺灣社會陷入了「兩極化」(polarization)的危機。我們可將這種危機稱為「信任危機」。時至今日，這種危機在臺灣並無緩和的趨勢。因此，筆者常想起《論語·顏淵篇》第七章所載孔子與子貢的一段對話：

子貢問政。子曰：「足食，足兵，民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」曰：「去兵。」子貢曰：「必不得已而去，於斯二者何先？」曰：「去食。自古皆有死，民無信不立。」

其實，近年來西方社會也面臨類似的危機，故「信任」(trust)的問題也成為西方哲學、

社會學、政治學、心理學等學科探討的對象。例如，英國哲學家歐尼爾（Onora O'Neill）曾發表《信任的問題》（*A Question of Trust*, 2002）一書¹，探討西方現代社會的「信任危機」。此書脫胎於她於 2002 年為英國國家廣播電臺「芮斯講座」（Reith Lecture）所作的演講，原是面對一般大眾而說的。無巧不成書，歐尼爾在演講一開始便引述孔子與子貢的這段對話。

二、《論語》「民無信不立」之涵義

表面看來，這段對話的文字似乎很淺白易懂，但歷代注解頗有出入。徐復觀曾特別撰寫〈釋論語「民無信不立」——儒家政治思想之一考察〉一文²，闡明其義。在這段對話中，孔子提出為政的三項要件，依優先次序非別為：民信之、足食、足兵。這點基本上沒有爭議。爭議的焦點在於末句「自古皆有死，民無信不立」當作何解。讓我們先看看徐復觀的解釋。

徐復觀將歷代對於「民信之」的解釋歸納為三類。第一種解釋以鄭玄注為代表。鄭注曰：

言人所特急者食也。自古皆有死，必不得已，食又可去也。民無信不立，言民所最急者信也。³

又皇侃疏引李充曰：

朝聞道夕死，孔子之所貴；捨生取義，孟軻之所尚。自古有不亡之道，而無有不死之人，故有殺生非喪己，苟存非不亡也。⁴

綜合這兩段文字，徐復觀認為：「鄭注之意，信是就人民本身說的。將鄭註釋以今語，人民寧可餓死而不可無信。」⁵換言之，「信」在此係指人民自身之守信，「民無信不立」則意謂：人民若不守信，則雖生猶死，以強調守信之重要。但這種解釋之問題在於：它係就個人道德強調守信之重要，與為政之道的關係不清楚。

第二種解釋以孔安國的說法為代表。何晏《論語集解》引孔安國注曰：「死者古今常道，人皆有之。治邦不可失信。」⁶徐復觀引申其義說：「照孔注的意思，信是就統治者自身說的。將孔注釋為今語，統治者寧可自己餓死而不可失信於民。」⁷徐復觀又引劉寶楠《論語

¹ Onora O'Neill: *A Question of Trust*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 此書有黃孝如的中譯本：《我們為什麼不再信任》，臺北：早安財經文化公司，2004 年。

² 此文收入徐復觀：《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1980 年），頁 295-302。

³ 鄭玄撰、宋翔鳳輯：《論語鄭氏注》，收入宋翔鳳輯著、徐耀環新編：《浮谿精舍叢書》（桃園市：聖環圖書公司，1998 年），頁 20。

⁴ 何晏集解、皇侃義疏：《論語集解義疏》，收入楊家駱編：《論語注疏及補正》（臺北：世界書局，1990 年），卷 6，頁 122。

⁵ 徐復觀：〈釋論語「民無信不立」——儒家政治思想之一考察〉，前引書，頁 297。

⁶ 何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》（臺北：臺灣中華書局，四部備要本，1966 年），卷 12，頁 2 下。

⁷ 徐復觀：〈釋論語「民無信不立」——儒家政治思想之一考察〉，前引書，頁 297。

正義》之說，作為這種解釋之引申。據劉寶楠之說，「去兵」謂「去力役之征」，「去食」謂「凡賦稅皆蠲除」、「發倉廩以振貧窮」⁸。至於「自古皆有死，民無信不立」，劉寶楠解釋說：

去兵、去食，極其禍難，不過人君國滅身死。然自古人皆有死，死而君德無所可譏，民心終未能忘，雖死之日，猶生之年。〔……〕是故信者，上所以治民之準也。苟無信，雖足兵、足食，猶不能守，況更值不得已，而兵、食皆將去之乎？⁹

綜合孔安國與劉寶楠之說，可知此處的「信」是指統治者之守信，從另一方面來說，即是人民對統治者之信任。所以，統治者寧可因去兵、去食而致國滅身死，也不失信於民。故劉寶楠說：「『信』謂上與民以信也。」¹⁰也就是說，統治者要取得人民的信任。

第三種解釋以朱熹的說法為代表。朱熹《論語章句集注》解釋說：

民無食必死，然死者人之所必不免。無信則雖生而無以自立，不若死之為安。故寧死而不失信於民，使民亦寧死而不失信於我也。¹¹

愚謂：以人情而言，則兵食足而後吾之信可以孚於民。以民德而言，則信本人之所固有，非兵食所得而先也。是以為政者，當身率其民而以死守之，不以危急而可棄也。¹²

對於朱熹的解釋，徐復觀評論說：

朱注主要的意思是說民寧餓死而不失信於統治者。但他下這樣的解釋時，心裡多少感到有點不安，所以插進「寧死而不失信於民」一句，變成為統治者與被統治者的共死，朱元晦的態度是謹慎而調和。但在文理上多少有點附益之嫌。¹³

在這三種解釋當中，徐復觀採取第二種解釋。他的理由是：

〔……〕統治者必自己做到信的條件，以使人民能相信它。這種信是對統治者提出的要求，而不是對人民提出的要求。先秦儒家，凡是在政治上所提出的要求，都是對統治者而言，都是責備統治者，而不是責備人民，這可以說是一個「通義」，此即「德治」的本質。論語子貢問政這一條，足食足兵，民信，分明都是就為政者說的三個條件。民信的信，自然不是對人民的要求，而只是對統治者的要求。所以孔注，尤其是劉寶楠的正義，將食釋為「食政」，即政府的財政，民信是統治者寧死亦不失信於民，最能得孔子的原意。¹⁴

⁸ 劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1990年），下冊，頁492。

⁹ 同上註。

¹⁰ 同上註。

¹¹ 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁135。

¹² 同上註。

¹³ 徐復觀：〈釋論語「民無信不立」——儒家政治思想之一考察〉，前引書，頁298。

¹⁴ 同上註。

對徐復觀而言，以鄭玄注為代表的第一種解釋及以朱熹注為代表的第三種解釋都將「信」理解為對人民的要求，自然是錯誤的。但朱注較為迂曲，因為它同時又將「信」理解為「統治者不失信於民」，而成為統治者與人民各守其信。但是這樣的解釋，就文意而言，甚為牽強。

徐復觀認為：第一種及第三種解釋都忽略了先秦儒家政治思想的基本原則。他指出：孔孟乃至先秦儒家，在修己方面所提出的標準，亦即在學術上所立的標準，和在治人方面所提出的標準，亦即在政治上所立的標準，顯然是不同的。修己的學術上的標準，總是將自然生命不斷底向德性上提，決不在自然生命上立足，決不在自然生命的要求上安設價值。治人的政治上的標準，當然還是承認德性的標準；但這只是居於第二的地位，而必以人民的自然生命的要求居於第一的地位。治人的政治上的價值，首先是安設在人民的自然生命的要求之上；其他價值，必附麗於此一價值而始有其價值。¹⁵

對徐復觀而言，先秦儒家區別修己與治人的不同標準，至關緊要。他在另一篇文章〈儒家在修己與治人上的區別及其意義〉中也強調：

這種分別之所以重要，一方面是像我已指出的，若以修己的標準去治人，如朱元璋們認為民寧可餓死而不可失信，其勢將演變而成為共產黨之要人民為其主義而死，成為思想殺人的悲劇。另一面，若以治人的標準來律己，於是將誤認儒家精神，乃停頓於自然生命之上，而將儒家修己以「立人極」的工夫完全抹煞。¹⁶

據此，徐復觀指出朱熹在解釋《論語》此章時的思想糾結：

朱注認信為「民德」，為「人之所固有」，所以覺得人民即使餓死也要他們守而不失，這是以儒家修己之道責之人民。但他對一部論語一直解到死。其用心真可謂入微入細；內心當然感到統治者自己站在人民上面去要求人民為信而死，這種片面的要求，總有點說不過去；所以便把統治者與人民綰帶在一起，而成為統治者與人民共為信而死，這似乎解釋得更為圓滿了。但這種圓滿仍與孔孟的基本精神不合，孔孟對於統治者和人民，從不做同等的要求。¹⁷

以上是徐復觀對《論語》此章的解釋。就思想義理而言，他強調儒家修己與治人的不同標準，的確發人深省，也具有現代意義。但就與該章的語法與文脈而言，他的解釋是有問題的，而且錯失了先秦儒家政治思想的另一層意義。就語法而言，我們必須確定「民信之」的「之」何所指，以及「民無信不立」的「立」是就何者而言。

先談「民信之」一句的涵義。根據上述的三種解釋，此處的「之」字都是指統治者或政府。根據第一及第三種解釋，「民信之」意謂「人民對指統治者或政府守信」。根據第二

¹⁵ 同上註，頁 299。

¹⁶ 徐復觀：《學術與政治之間》，頁 231。

¹⁷ 徐復觀：〈釋論語「民無信不立」——儒家政治思想之一考察〉，前引書，頁 300。

種解釋，「民信之」意謂「統治者或政府取得人民的信任」。皇侃本在「民」上有「令」字，高麗本則以「使」代「令」¹⁸。這似乎為第二種解釋提供了佐證，因為這樣一來，「使民信之」便可意謂「使人民信任統治者或政府」。但是增字解義應儘量避免。

在《論語》中與「民信之」同一語法的還有〈公冶長〉第 26 章中孔子所說的「老者安之，朋友信之，少者懷之」之語。在這句話中，三個「之」字顯然分別指涉老者、朋友、少者，而主詞則是省略掉的「我」（孔子本人）。在此，「朋友信之」意謂「使朋友相互信任」，不涉及統治者。在先秦儒家，「信」是朋友相處之道，如《論語·學而》第 4 章曾子所雲：「與朋友交，言而有信。」又如《孟子·滕文公上》第 4 章孟子所云：「聖人憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」在這個脈絡中，「信」都是指朋友相處之道，與統治者無涉。在五倫當中，父子、夫婦、長幼（或兄弟）均屬血緣關係，彼此的信任似不成問題，故儒家在此並不特別強調「信」。至於君臣之間，則為權力關係，儒家只說「君臣有義」。《禮記·禮運》強調「君仁臣忠」¹⁹，亦不言「信」。若比照「朋友信之」的語法，我們可以很順當地以「民信之」的「之」指涉「民」，而將這句話理解為「使人民相互信任」。

「民信之」的涵義確立之後，接下來的問題是：「民無信不立」當作何解釋？就語法而言，這句話的主詞是「民」，故「不立」是說「民不立」。上述的第一種解釋將「民無信不立」理解為「人民若不守信，則雖生猶死」，第三種解釋將此語理解為「民無信則雖生而無以自立」，就語法而言，都說得通，但在義理上卻受到徐復觀的批評。第二種解釋將「信」理解為「統治者之守信」，故「民無信不立」即被轉換為「君無信則不能立」。儘管這種解釋得到徐復觀的首肯，但在語法上卻說不通。歐尼爾在她的書中引述理雅各（James Legge, 1815-1897）的翻譯。理雅各將「民無信不立」翻譯成：“[...] if the people have no faith in their rulers, there is no standing for the State.”²⁰ 他除了將「信」理解為人民對統治者的信任之外，還將「不立」理解成「國家無以立」，可說義理與語法俱不得當。

以上三種解釋的共同錯誤是不了解「民信之」的「之」字就是指涉「民」，也不了解此處的「信」是指人民的守信與互信，用現代的說法來說，即是社會信任。孔子在《論語》此章列舉治國的三項要件：「足兵」是指充實國防，「足食」是指發展經濟，「民信之」是指社會信任。「去兵」則人民無以自衛，「去食」則人民無以維生，都可能導致生存危機。但是與生存危機相比，因人民之間喪失互信而導致社會崩解是更嚴重的危機。因此，孔子藉由「自古皆有死」的對比來凸顯「民信之」的重要。「民信之」比「朋友信之」的範圍更廣。「朋友」是我們熟悉的人，「民」則包括我們不熟悉的人，故「民信之」是指普遍的社會信任。

¹⁸ 何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》，卷 12，頁 7 下。

¹⁹ 陳澧：《禮記集說》（臺北：世界書局，1969 年），頁 126。

²⁰ James Legge (trans.): *The Chinese Classics* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960), I, p. 254.

三、福山論作為社會資本的信任

接著，筆者擬將先秦儒家所提倡的「信」聯繫到現代社會的信任問題。筆者從日裔美國政治學家福山（Francis Fukuyama）的一部引起廣泛討論的著作《信任：社會德行與繁榮之創造》²¹談起。福山此書有意挑戰二十世紀的新古典經濟學派（或稱自由市場經濟學派）——其代表人物有傅利曼（Milton Friedman）、貝克爾（Gary Becker）、史蒂格勒（George Stigler）等人——的經濟理論。福山指出：當代新古典經濟理論的整體架構係建立在一個簡單的人性模型之上，即假定人類是「以理性追求最大效益的個體」。換言之，這個學派假定：人類是本質上理性的、但卻自私的個體，他們首先尋求對自己的最大利益，然後才考慮其所屬的任何團體之利益²²。接著，福山表示：這套理論的確有百分之八十的正確性，但卻無法合理地解釋另外百分之二十的人類行為²³。因為它忽略了古典經濟學的主要根基，例如古典經濟學大師亞當·史密斯（Adam Smith, 1723-1790）固然相信人們會受到「改善其生活條件」的慾望所驅使，但他絕不會同意將經濟活動化約為「以理性追求最大的效益」——莫忘了他的主要著作除了《國富論》（*The Wealth of Nations*）之外，還有《道德情操論》（*The Theory of Moral Sentiments*），而後者將經濟活動描繪成深植於更廣泛的社會習慣與風俗之中²⁴。福山指出：

亞當·史密斯深知：經濟生活深植於社會生活之中，而且離開了經濟生活發生於其中的社會之風俗、道德與習慣，它就無法被理解。簡言之，經濟活動無法脫離文化。²⁵

在這些文化條件中，福山特別標舉「信任」（trust）。當然，信任有不同的對象，如信任上帝、信任政府、信任領導人、信任制度、信任朋友、信任親人等。但福山所談的「信任」有特別的指涉。他說：

信任係發生於一個有規律、誠實且合作的行為之社群內，基於共同享有的規範，對該社群的其他成員之角色的期待。那些規範可能關乎深層的「價值」問題，像是上帝或正義的本質，但它們也可能包括世俗的規範，像是專業標準或行為準則。²⁶

福山將這種信任視為一種「社會資本」（social capital），並解釋說：

社會資本是一種能力，它產生自一個社會或其某些部分中信任之盛行。它可能根植

²¹ Francis Fukuyama: *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York: The Free Press, 1995. 此書有三個中譯本，分別為李宛蓉譯：《誠信：社會德性與繁榮的創造》，臺北：立緒文化事業公司，1998年；彭志華譯：《信任：社會美德與創造經濟繁榮》，海口：海南出版社，2001年；郭華譯：《信任：社會美德與創造經濟繁榮》，桂林：廣西師範大學出版社，2016年。在這三個譯本當中，郭華的譯本較佳，唯不知基於什麼理由，另外兩個譯本均刪去了註釋。本文直接引用英文本，但為了方便臺灣的讀者，將李宛蓉譯本的頁碼以方括號附在英文本頁碼之後。引文則直接譯自英文版。郭華的譯本在邊頁上標註英文本的頁碼，故讀者不難據此檢索中譯本的頁碼。

²² Fukuyama: *Trust*, p. 18 [24].

²³ 同上註，頁 13 [17]。

²⁴ 同上註，頁 17-18 [23-24]。

²⁵ 同上註，頁 13 [17]。

²⁶ 同上註，頁 26 [34-35]。

於最小及最基本的社會群體（即家庭）與最大的群體（即國家），以及所有介乎其間的其他群體。就社會資本通常藉由諸如宗教、傳統或歷史習慣等文化機制而創造與傳承而言，它不同於其他形式的人力資本。²⁷

在現代社會，人的政治活動與經濟活動往往需要法律、契約與制度的約束與保障。相對於法律與契約，信任可以說是一種軟性的力量。福山特別強調：「這種法律裝備充作信任之替代物，需要經濟學家所謂的『交易成本』。」²⁸以本文開頭所描述的中國大陸社會來說，在那個欠缺基本信任的社會，人們為了避免受騙（收到偽鈔），需要付出許多額外的「交易成本」（防範偽鈔）。德國社會學家盧曼（Niklas Luhmann, 1927-1998）有一本小書《信任》（*Vertrauen*），其副標題便是「社會複雜性之一種簡化機制」（“Ein Mechanismus der Reduktion der sozialer Komplexität”）。舉例來說，如果我要動一個重大手術（例如眼睛手術），我固然可以透過網路去找一個適合的醫生。但網路上充斥大量的相關資料，我很難一一查詢，以判斷哪些資料較為可靠。因此，我們通常會諮詢我們信任的朋友，最好他也是眼科醫生，或是認識眼科醫生。這種信任關係可以省去我們很多的時間與精力，也就是「交易成本」。其實，不只是看醫生，我們在日常生活的許多活動（如購房、投資、旅遊、投票，甚至日常的購物）當中，我們經常依靠這種信任，否則生活會變得非常複雜而麻煩。故盧曼在此書的開頭就說：如果一個人完全沒有信任，他早晨甚至無法起牀²⁹。

為了說明信任的意義，福山還提出「自發的社會性」（spontaneous sociability）之概念。他將「自發的社會性」視為「社會資本」的一個子集合，用來指涉與家庭或政府機構不同的居間社群³⁰。福山認為：在以家庭與親屬為中心的社會中，這種「自發的社會性」不強，因為非親非故的外人欠缺相互信任的基礎，臺灣、香港及中國大陸的華人社會即是其例，法國與義大利中南部的社會也是如此³¹。與此形成對比的是日本與德國的社會，它們具有高度普遍化的社會信任，因而對於自發的社會性具有強烈的偏好³²。福山在此特別為美國社會辯護。他強調：美國社會並非如大部分美國人所以為的個人主義社會，而是擁有自願結社與社群結構之豐富網絡，而個人使他們的狹隘利益從屬其下³³。

接著，福山強調：社會信任會影響經濟發展的型態。他承認：所有的企業一開始通常都是家族企業。但是隨著企業的成長，日益增長的規模遲早會超過單一家族的掌控能力，而有必要轉型為現代化公司的專業型態。一個社會資本較雄厚、具有高度社會性的社會（如英國、荷蘭、美國）較容易擺脫家族主義，而進行這種轉型。反之，著重家族主義的社會

²⁷ 同上註，頁 26 [35]。

²⁸ 同上註，頁 27 [37]。

²⁹ Niklas Luhmann: *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion der sozialer Komplexität* (Stuttgart: Lucius & Lucius, 2000), S. 1.

³⁰ Fukuyama: *Trust*, p. 27 [36].

³¹ 同上註，頁 28-29 [38-39]。

³² 同上註，頁 29 [39]。

³³ 同上註；參閱頁 269-281 [315-329]。

(如臺灣、香港、新加坡)較難建立大規模的企業，而局限於中小企業³⁴。福山特別舉出美國的華人企業王安電腦公司之乍起乍滅作為這種轉型失敗之例³⁵。他也以臺灣的企業為例，指出：臺灣的企業以中小企業為主，大型企業除國營企業之外，民間的大型企業都是家族企業，由家族擁有和經營。但相較於日本與韓國的大型民間企業，臺灣民間大型企業的規模與網絡組織還是比較小³⁶。何以這種轉型對華人企業如此困難呢？福山指出：「華人之難於走向專業化管理，與華人家族主義的本質有關。在華人方面有一種強烈的傾向，只信任與他們有關係的人，反之，不信任在他們的家族與親屬群之外的人。」³⁷

韓國與日本都深受儒家文化的影響，何以其經濟發展的型態與臺灣有如此的差異呢？對此，福山也有一套解釋。關於韓國，答案比較簡單。福山承認：家庭在韓國佔有一個重要的位置，其結構更接近中國，甚於日本；此外，在韓國文化中也沒有日本式的家庭機制，可讓外人加入家族³⁸。他將韓國連同中國、義大利中南部及法國都歸入自願性社團相對薄弱的「低度信任的社會」。按理說，這些社會應欠缺大型的民間企業，可是韓國卻是例外。這如何解釋呢？福山將它歸因於南韓政府的刻意扶持³⁹。因此，南韓的這些大型民間企業依然由家族所擁有與把持，例如現代集團、三星集團、大宇集團。可是福山又不無矛盾地列舉南韓社會中幾種可以超越家族羈絆的自發性社會基礎：擴大的宗親組織、地域觀念、大學同學、軍隊、基於研究或愛好的團體，以及基督教⁴⁰。但問題是；這些社會基礎豈是南韓所獨有，它們不是也存在於現代的華人社會（如臺灣）中嗎？

關於日本，福山主張：日本人的家庭結構使日本人更傾向於自發的社會性，並指出：儘管日本人受到儒家文化的影響而重視家庭與孝道，但相較於華人的家庭，日本人的家庭規模較小，凝聚力較低，親人間的關係也較弱⁴¹。他說：

日本人的「家」較像是家戶財產的一個信託機構，這些財產由家庭成員共同使用，而以戶長擔任主要的受託人。重要的是「家」的代代延續；它是一個結構，其位置可暫時由實際的家庭所佔有，而擔任其保管人。但這些角色不必由有血緣的親屬來擔任。⁴²

為了說明日本家庭的特色，福山提到日本的長子繼承制。對比於中國人通常將家產平分給所有兒子，日本人通常以長子單獨繼承家業，但這個繼承人不一定是親生的兒子，也可能是無血緣關係的養子⁴³。福山說：「在日本，在親屬圈之外的收養並非丟臉的事。」⁴⁴

³⁴ 參閱同上註，頁 62-65 [77-82]。

³⁵ 參閱同上註，頁 69-70 [87-89]。

³⁶ 參閱同上註，頁 70-74 [89-94]。

³⁷ 同上註，頁 75 [94]。

³⁸ 同上註，頁 127-128 [159-160]。

³⁹ 同上註，頁 128 [160]、138-140 [172-174]。

⁴⁰ 同上註，頁 140-142 [174-176]。

⁴¹ 同上註，頁 171 [211]。

⁴² 同上註，頁 172 [212]。

⁴³ 同上註，頁 172-173 [212-213]。

⁴⁴ 同上註，頁 173 [213]。

這種長子繼承制使日本社會可以發展出數量可觀的非基於親屬關係的社會組織。福山特別提到日本特有的「家元」組織。旅美華裔人類學家許烺光有專書探討日本的「家元」組織。根據他的說明，

〔家元〕指一種既固定且不能更動的階等性的安排，由一群在同一意識形態下，為了共同目標，遵守同樣行為法則的人自願結成。〔……〕它是半基於親屬模型的，所以一旦固定下來，階等的關係就傾向於永恆化；它也是半基於契約模型的，因為加入以及偶爾發生的脫離某特定集團的決定在於個人。⁴⁵

據此，家元是一種模仿家族型態的自願組織，由一位具有權威的師傅（他也叫做家元）與一些徒弟共同組成。我們最常看到的家元出現於日本傳統的藝術與技藝（如插花、茶道、柔道、舞蹈、歌詠、盆栽、能劇等）當中。不僅如此，許烺光認為：家元的特點還存在於日本社會的各個領域，如宗教、商業、學校、大學、工廠和辦公室⁴⁶。故福山強調：

就家元群體並非以親屬關係為基礎而言，它們類似現代西方的自願性社團；任何人都可申請加入它們。但由於群體內部的關係不是民主的，而是階等的，且由於因加入而承擔的道德責任並非如此容易放棄，它們類似家庭。⁴⁷

福山進而認為：家元組織的特性也反映在日本企業的公司中。他將日本與華人的公司加以比較：

日本的公司經常被說成「家庭式的」，而華人的公司業則不折不扣是家庭。日本的公司具有一個權威結構，以及其成員之間的道德義務感，這點類似於一個家庭中的通常情況；但是它也具有自願精神的成分，不受限於親屬關係之考慮，這使它更像一個西方的自願性社團，而不像華人的家庭或宗族。⁴⁸

筆者不確定福山是否讀過許烺光的《美國人與中國人：通往差異》⁴⁹，因為福山在《信任》一書中並未引用許烺光此書。但許烺光在此書中主張：中國人的弱點之一是缺乏自願性的非親屬組織⁵⁰，正好呼應福山的觀點。關於這個問題，福山倒是引述了德國社會學家韋伯（Max Weber, 1864-1920）的說法。福山重述韋伯在《中國的宗教：儒教與道教》⁵¹中的說

⁴⁵ 許烺光著、于嘉雲譯：《家元：日本的真髓》（臺北：南天書局，2000年），頁54。此書的原文為英文，即 Francis L. K. Hsu: *Iemoto: The Heart of Japan*, Cambridge/Mass.: Schenkman Publishing Co., 1975. 由於中譯本已在邊頁註明英文本的頁碼，故本文不再標註英文本的頁碼。

⁴⁶ 許烺光著、于嘉雲譯：《家元：日本的真髓》，頁61。

⁴⁷ Fukuyama: *Trust*, p. 176 [216].

⁴⁸ 同上註，頁177 [217]。

⁴⁹ Francis L. K. Hsu: *Americans and Chinese: Passage to Differences*, Honolulu: The University Press of Hawaii, 1981, 3rd edition. 此書有徐隆德的中譯本：《中國人與美國人》，臺北：南天書局，2002年。

⁵⁰ 參閱許烺光著、徐隆德譯：《中國人與美國人》，頁423-428；英文本，頁394-399。

⁵¹ Max Weber: *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, Glencoe/Ill: The Free Press, 1951. 此書原係韋伯《世界諸宗教的經濟倫理學》（*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*）的第一部分（第二部分論印度教與佛教，第三部分論古代猶太教），由 Hans H. Gerth 譯成英文後冠以現名。此書有簡惠美的中譯本：《中國的宗教：儒教與道教》，臺北：遠流出版事業公司，1989年。

法：「強大的中國家族造成他所謂的『親族關係的羈絆』（過度限制的家族束縛），抑制了現代企業組織所必要的普遍價值與非個人的社會聯繫。」⁵²

四、中國明、清時期的社會信任

本文的重點不在於解釋對各地經濟發展有利或不利的文化因素，而在於說明信任對現代社會之政治發展與經濟發展的重要性。不論福山的個案分析是否恰當，他藉「自發的社會性」來說明超越親屬關係的社會信任，的確深具卓識。前面的討論已顯示：孔子所說的「信」係超越親屬範圍之普遍的社會信任。我們的問題是：在傳統的中國社會及現代的華人社會中是否真如福山所言，無法超越家族主義，並因欠缺「自發的社會性」而為低度信任的社會呢？對此我們不無理由質疑。

近年來有所謂「儒商」之說。中國明、清時期的「徽商」與「晉商」常被視為「儒商」之例。我們便以晉商為例，來說明「儒商」的意義。中國傳統以商居於士、農、工、商四民之末。但從明代開始，由於市場經濟的發達，加上陽明學的傳播，商人的地位有顯著的提升，而與士之間有趨同之勢。王陽明（1472-1529）提出「四民異業而同道，其盡心焉，一也」⁵³之說，使士、農、工、商處於平等的地位，不復有高下之分⁵⁴。這便開啟了「儒商」之道。「儒商」包含幾項特點：一、學而優則商；二、商人重視並支持文教；三、商人子弟入仕為官；四、商業道德強調儒家價值。這些特點都見諸晉商。

現在讓我們回到福山所強調的「信任」。無人能否認：中國傳統的商業活動與家族的關係極為密切。但晉商是否僅局限於家族企業呢？根據大陸學者葛賢慧的研究，明代的山西商人採取夥計制。明人王士性（1547-1598）在筆記《廣志繹》便提到山西商人的夥計制⁵⁵。葛賢慧據此說明如下：

王士性所說的山西商人的夥計，不同於近代的雇傭夥計。他說的夥計是「眾夥共而商之」，有錢的出錢，沒錢的出力，或者借高利貸作為本錢，大家同甘共苦，共同賺錢，賺了錢大家都有份。所以，只要數一數夥計有多少，就能算出某人財富有多少。這種組織形式全靠彼此信任，個人不能存有私心。隨著商品經濟的發展，這種靠**信任**和經濟利益維繫，而資方與經營方不分的組織形式自然會發生分化。有本錢的是東家，是掌櫃；沒本錢的被雇傭，是學徒，是夥計。但原有的那種「眾夥共而商之」的形式中，「夥計」的高度積極性與彼此的**信賴關係**，給人們留下了極有意義的啟迪。⁵⁶

⁵² Fukuyama: *Trust*, p. 65 [83]. 福山並未明確註明出處的頁碼，但他顯然指涉《中國的宗教：儒教與道教》英譯本第4章第5節〈親族關係對經濟的羈絆〉（“Sib Fetters of the Economy”）。

⁵³ 王陽明：〈節菴方公墓表〉，見吳光等編校：《新編本王陽明全集》（杭州：浙江古籍出版社，2010年），第3冊，頁986。

⁵⁴ 關於明代的「新四民說」，參閱余英時：《中國近世宗教倫理與商人精神》（臺北：聯經出版公司，1987年），頁104-121。

⁵⁵ 參閱王士性：《廣志繹》（北京：中華書局，1981年），頁61-62。

⁵⁶ 葛賢慧：《商路漫漫五百年：晉商與傳統文化》（武漢：華中理工大學出版社，1996年），頁153-154。黑體字

可以看出，這種夥計制極具現代企業的精神。更重要的是，信任是維繫這種制度的基本精神。問題是：夥計是否僅限於有親族關係的人，而不包含外人呢？從《廣志繹》的記載看不出來。余英時也提到明代的夥計制，並指出：除了在山西之外，在安徽與江蘇也有夥計制⁵⁷。他又說：夥計大體都是親族子弟⁵⁸。但這種說法不無商榷的餘地。不能否認，夥計中可能有親族中的貧窮子弟。但余英時也提到一位出身蕪湖的徽商阮長公，並引述明人汪道昆的《太函集》說：「其所轉轂，遍於吳、越、荊、梁、燕、豫、齊、魯之間〔……〕」⁵⁹我們很難想像，阮長公的生意做得這麼大，他雇用的夥計會局限於親族子弟。最可能的情況或許是：夥計中也有無親屬關係的外人，而其間的信任關係也涉及對外人的信任。

到了清代，山西的商號開始採取「股份制」，又稱「股俸制」。股份分為銀股和身股：投入資金者為銀股；憑資歷與能力受聘經營生意者為身股。學徒出師後成為號夥。夥計中有才幹者，經過十年以上的歷練後，就可以經營生意而入身股。銀股與身股都可以參加分紅。甚至經營生意者病故或意外身亡時，還可以依功勞之大小與生意之多寡繼續頂三年的死股，參加分紅⁶⁰。此外，在這種股份制中，擁有權與經營權分開。東家出資，而聘請經理、掌櫃從事經營，類似現代企業中董事會與經理的關係。對於山西商號的股份制，葛賢慧有如下的描述：

東家與經理、掌櫃之間這種委託經營關係，建立在信任與忠誠的基礎上，以經濟利益關係為紐帶。雖然東家出資並承擔風險，商號、票號的所有權屬於東家〔……〕但東家不能因財大而氣粗，一旦把經營權交給被委託人時，人事權、財權亦同時交出。所以山西的票號、商號儘管名義上是家族式企業，但它的經營管理活動卻並不是以宗族關係為紐帶，也不是任人唯親，這就使企業具有開放性的特徵，能廣納人才，保持長久的活力。東家對商號、票號的控制與監督建立在對經濟實績及對被委託人的才智高下、品質優劣、能力強弱的考察上，一旦發現問題，東家有權解除聘任委託關係。所以東家對被委託人仍有一定的制約，但這種制約並不表現為家長式專制統治。有人把山西商人、徽州商人及各地商幫統斥之為封建家族式企業，實施的是以宗族關係為紐帶的封建家長式管理，這是不符實際的一種主觀臆斷。⁶¹

清代山西商號的股份制與明代山西商人的夥計制一脈相承，因為前者亦體現東家與被委託人之間的信任關係，而且這種信任關係超出家族的範圍。我們由關於清代山西商號的股份制與明代山西商人的夥計制之描述，不由得會聯想到現代日本企業的特色。

韋伯在《中國的宗教》中寫道：「中國人典型的互不信任被所有的觀察者所確認，而且強

為筆者所標示。

⁵⁷ 余英時：《中國近世宗教倫理與商人精神》，頁 152-153。

⁵⁸ 同上書，頁 154。

⁵⁹ 胡益民、余國慶點校、汪道昆著：《太函集》（合肥：黃山書社，2004 年），第 2 冊，卷 35，頁 763；余英時：《中國近世宗教倫理與商人精神》，頁 155-156。

⁶⁰ 關於清代山西商號的股份制，參閱葛賢慧：《商路漫漫五百年：晉商與傳統文化》，頁 154。

⁶¹ 同上書，頁 114。黑體字為筆者所標示。

烈地對比於對清教教派中教友之誠實的信任，而這種信任為社群之外的人所分享。」⁶²韋伯也聽聞中國「大貿易商之極其值得注意的可靠性」。對於這種顯然的矛盾，韋伯並未正視，而只是說：中國的零售商未必如此誠實⁶³，或者說：這種可靠性「比較是外鑠的（von außen ankultiviert），而非如在清教倫理中，是內發的」⁶⁴。總之，韋伯認為：在中國，「作為所有商業關係之基礎的一切信任始終基於親屬關係或是親屬似的純個人關係」，而這限制了「宗教倫理之理性化」⁶⁵。但由上述有關明、清兩代晉商制度的描述看來，韋伯的判斷有很明顯的盲點。余英時指出其盲點在於：

韋伯對中國商人的誤解起於他看錯了中國的價值系統。他認為中國人缺乏一個內在價值內核（absence of an inward core），也沒有某種「中心而自主的價值立場」（central and autonomous value position）。換句話說，即沒有超越的宗教道德的信仰。⁶⁶

他並且引述大量文獻來證明：「『誠』與『不欺』是一事之兩面，在新儒家倫理中尤其佔有最中心的位置。」⁶⁷限於篇幅，筆者不再引述，讀者可自行參閱⁶⁸。但此處可略作補充說明。

儒家有義利之辨。商人以謀利為業，本是天經地義之事，但明、清的儒商同時要兼顧義。明人李夢陽在為山西蒲州商人王文顯所撰寫的墓誌銘中引述後者告誡其諸子的話：

夫商與士，異術而同心。故善商者，處財貨之場，而修高明之行，是故雖利而不汙。善士者，引先王之經，而絕貨利之徑，是故必名而有成。故利以義制，名以清修，各守其業，天之鑒也。⁶⁹

王文顯出身官宦家庭，後棄儒從商，是典型的「儒商」。套用余英時的話，「利以義制」便是儒商的「內在價值內核」。這類乎日本近代企業家澁澤榮一所提倡的「士魂商才」或「義利合一」⁷⁰。余英時也關聯著這種「內在價值內核」而討論明、清商人的「賈道」，認為它對明、清商業的功能類乎基督新教在近代西方的功能⁷¹。此外，還值得一提的是，由於生意的擴展，山西商人在各地廣設會館，而這些會館多半以關聖帝君（關羽）為祭拜對象。這不僅是由於關羽是山西人，更由於關羽有忠義之名。關帝信仰是民間信仰，配合士人的儒家傳統，共同構成山西商人的「賈道」。

⁶² Max Weber: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988, 9. Aufl.), I, S. 518 [299]. 方括號內為簡惠美中譯本的頁碼，下同。但引文係由筆者直接譯自英文本。

⁶³ 同上註。

⁶⁴ 同上書，頁 521 [302]。從上下文可知，韋伯的意思是說：中國商人的可靠性係基於外在的禮俗與傳統之制約，而非出於內在的信念（如宗教信仰）。但余英時在引述這句話時卻誤讀為：「如果行商的誠實是真的，那一定也是受了外國文化的影響，不是從內部發展出來的。」（《中國近世宗教倫理與商人精神》，頁 140）

⁶⁵ Max Weber: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*，頁 523 [304]。

⁶⁶ 余英時：《中國近世宗教倫理與商人精神》，頁 141。

⁶⁷ 同上註。

⁶⁸ 參閱同上書，頁 141-146。

⁶⁹ 李夢陽：〈明故王文顯墓誌銘〉，收入其《空同集》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年，《景印文淵閣四庫全書》，第 1262 冊），卷 46，頁 4 下〔總頁 420〕。黑體字為筆者所標示。

⁷⁰ 參閱澁澤榮一著、洪墩謨譯：《論語與算盤》（臺北：正中書局，1988 年），頁 2-5, 90-93。

⁷¹ 參閱余英時：《中國近世宗教倫理與商人精神》，頁 147-161。

四、現代華人社會中的社會信任

以上所述是傳統中國社會的社會信任，以下我們將眼光轉向現代中國社會。福山的《誠信》一書出版之後，在中、西學界都引發了不少的討論。有兩位中國大陸的社會學者李偉民與梁玉成針對福山對中國社會的信任之論斷進行了一項實證研究。他們在廣東省的廣州、深圳、汕頭、東莞、湛江、韶關、梅州七個城市發出了 2003 份問卷，並全部回收。為了節省篇幅，調查的過程及推論在此略過，現在僅引述其結論：

本研究圍繞中國人之間是否存在信任以及存在何種信任這一問題，針對韋伯和福山的有關論斷，進行了較大樣本的問卷調查和分析。結果表明，韋伯所說中國人的信任是一種「血親關係本位」的特殊信任、對外人則存在著普遍的不信任，以及福山說中國人對外人極度不信任、所相信的只是自己家族的成員等這樣一些關於中國人信任的論斷均是片面不準確的，需要予以澄清和糾正。本研究結果表明：

中國人所信任的人群雖然以具有血緣家族關係的親屬家庭成員為主，但同時也包括有不具有血緣家族關係卻有著親密交往關係、置身於家族成員之外的親朋密友；對於沒有血緣聯繫但具有一定社會交往和關係的其他人來說，中國人並未表現出普遍和極度地不信任；血緣家族關係雖然是制約中國人是否信任他人的一個主要因素，但不是惟一的因素，關係（包括血緣家族關係和社會交往關係）中所包容的雙方之間的情感內涵對中國人之間的信任具有明顯和重要的影響作用；中國人根據雙方之間的人際關係所確定的有選擇傾向性的相互信任即特殊信任，與根據有關人性的基本觀念信仰所確定的對人的信任即普遍信任，兩者之間並非相互排斥或相互包容的，而是各自獨立、無明顯關聯的。⁷²

這項研究顯示：儘管大陸的中國人如今依然極重視血緣家族的關係，但其信任並非僅局限於這種關係，而且也延伸到無血緣關係的外人。

至於臺灣社會的情況如何呢？中華民國群我倫理促進會自 2001 年起平均每兩年發布「臺灣社會信任調查」。2021 年發布的調查報告顯示：臺灣民眾對不同對象的信任程度依序排列如下：家人（95.9%）、醫生（90.1%）、中小學老師（83.3%）、基層公務員（71.8%）、警察（70.7%）、鄰居（69%）、社會上大部分的人（68%）、縣市首長（66.1%）、總統（60.7%）、律師（54.7%）、企業負責人（52.9%）、中央部會首長（51.6%）、法官（43.1%）、縣市議員（43%）、立法委員（36.1%）、新聞記者（28.5%）。2001 至 2019 年的調查資料見下圖：

⁷² 李偉民、梁玉成：〈特殊信任與普遍信任：中國人信任的結構與特徵〉，收入鄭也夫、彭泗清等著：《中國社會中的信任》（北京：中國城市出版社，2003 年），頁 202-203。

臺灣民眾歷年信任度調查

	2019年	2017年	2015年	2013年	2008年	2006年	2004年	2002年	2001年
家人	95.8%	95.9%	95.7%	95.9%	96.4%	96.4%	96.1%	95.7%	96.6%
醫生	91.6%	86.8%	89.0%	81.4%	83.6%	82.8%	77.5%	75.4%	77.1%
中小學老師	82.1%	80.3%	82.0%	81.2%	76.8%	81.6%	75.7%	74.8%	70.6%
鄰居	73.3%	68.5%	71.9%	74.0%	73.7%	—	74.1%	70.9%	66.2%
社會上大部分的人	68.3%	63.7%	64.5%	64.5%	60.5%	60.3%	50.6%	38.1%	34.1%
總統	52.6%	45.5%	34.2%	33.6%	44.4%	36.1%	53.2%	41.0%	60.6%
政府官員	35.5%	26.6%	23.1%	21.5%	27.9%	25.0%	33.9%	19.3%	33.0%
民意代表	35.4%	27.6%	26.3%	21.7%	20.2%	16.6%	21.1%	17.0%	21.8%
基層公務員	78.1%	71.3%	69.9%	65.4%	—	—	60.8%	49.5%	—
法官	39.6%	32.8%	42.3%	32.0%	39.8%	47.6%	50.4%	34.2%	42.7%
警察	76.5%	70.0%	61.3%	50.4%	45.6%	45.2%	50.5%	45.5%	46.4%
律師	53.9%	50.8%	50.0%	41.3%	42.8%	41.5%	—	—	31.1%
企業負責人	48.7%	46.4%	40.6%	48.8%	42.5%	49.0%	38.6%	36.0%	21.6%
新聞記者	27.5%	29.0%	29.5%	30.2%	23.5%	25.2%	30.8%	30.6%	—

資料來源：中華民國群我倫理促進會

根據以上的調查資料，家人始終是臺灣民眾最信任的對象，而且信任程度非常穩定。在2021年的調查中，信任度居次的是醫生、中小學老師、基層公務員、警察、鄰居這五類與民眾有直接接觸的對象，而且有逐步上升的趨向。其中，對醫生、中小學老師、鄰居的信任度緩步上升，對基層公務員與警察的信任度則有較大幅度的提升。最值得注意的是：臺灣民眾對「社會上大部分的人」的信任度，從2001年的34.1%大幅提升到2021年的68%。這類對象是非親非故的對象，屬於李國鼎所謂的「第六倫」之對象。至於政治人物及法官，都屬於後段班。最不堪的是新聞記者，始終敬陪末座。這些調查顯示：臺灣民眾對家庭成員固然有最大的信任，但並不因此而排斥對外人（無論是否有直接接觸）的信任，而且對外人的信任程度逐漸提升。這個調查結果與李偉民與梁玉成在廣東省的調查結果也有一定程度的吻合。這種情況也是福山未充分考慮的。

至於福山說華人的大企業始終未擺脫家族企業，也是需要修正的。以臺灣為例，早期除國營企業之外，如臺塑集團、長榮集團的確都是家族企業，而且在第一代掌門人（王永慶、張榮發）逝世之後陷於家族爭產的糾紛。但臺灣還有臺機電集團、宏碁集團、鴻海集團等大型跨國企業，都不是家族企業。

福山在討論美國人之「自發的社會性」及社會信任時特別強調基督新教的影響。他說：「美國基督新教對反於國教的宗派性格，以及它所產生的活力，對於理解美國社會中結社生

活之持續強度，似乎具有關鍵性。」⁷³在臺灣社會，佛教、道教與民間宗教也有類似的作用，例如慈濟功德會與佛光山教團所組織的義工團體，較諸美國基督新教的團體毫不遜色。這也是福山的理論需要修正之處。

五、社會信任與民主—兼結論

接著，我們還要談到信任與民主政治的關係。這個問題涉及對政治人物的信任與對制度（憲政秩序）的信任。民主需要制衡，故在成熟的民主社會，人民對政治人物必然有一定程度的不信任。因此，在上述關於臺灣民眾的信任度之調查中，民眾對政治人物的較低信任度似乎不足為奇。但如果民眾對政治制度有相當程度的信任，民主政治仍能健全地運作。然而民眾對政治人物的信任與對政治制度的信任無法截然畫分開來。我們很難想像，完全不信任政治人物的民眾也會對政治制度有充分的信心。波蘭社會學家什托姆普卡（Piotr Sztompka）認為：在其他所有條件相等的情況下，信任的文化在一個民主制度中，比在任何其他類型的政治制度中更有可能出現⁷⁴。但是他也提到民主制度的一個悖論，此即，一個民主制度需要建立在負責制（accountability）及事先承諾（pre-commitment）之基礎上，但是強調這兩者即意謂：在一個民主體制中的信任主要歸因於在民主架構中不信任之制度化⁷⁵。關於政治信任的問題比較複雜，需要更細緻的討論⁷⁶，但這並非本文的主題。筆者所要討論的毋寧是民主社會中的「社會信任」問題。福山在其《信任》一書的最後一章稍微點到了這個問題。他談到資本主義經濟中自我組織的能力時僅簡略地說道：「這種自我組織的偏好正是使民主的政治制度順利運作之必要條件。將一套自由之體制轉變為有秩序的自由之體制的，乃是以民眾的自主權為基礎的法律。」⁷⁷

張灝曾將基督新教的「幽暗意識」視為近代西方（特別是英、美兩國）之所以產生民主政治的重要原因。「幽暗意識」意謂對人性的不信任，因而導致對客觀法律制度之重視⁷⁸。此說雖不無道理，但是有其盲點。筆者曾在〈性善說與民主政治〉一文中評論此說⁷⁹，此處不贅述。

關於社會信任與民主政治的關係，歐尼爾有不同的看法。她認為：「人權與民主並非信任的基礎；反之，信任才是人權與民主的基礎。」⁸⁰她對聯合國於1948年通過的〈世界人權宣

⁷³ Fukuyama: *Trust*, p. 290 [336].

⁷⁴ Piotr Sztompka: *Trust: A Sociological Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 139；彼得·什托姆普卡著、程勝利譯：《信任：一種社會學理論》（北京：中華書局，2005年），頁186。

⁷⁵ 同上書，頁140；中譯本，頁187。

⁷⁶ 相關的討論可參閱 Mark E. Warren (ed.): *Democracy and Trust*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 此書有吳輝的中譯本：《民主與信任》，北京：華夏出版社，2004年。

⁷⁷ Fukuyama: *Trust*, p. 357 [407].

⁷⁸ 關於張灝的「幽暗意識」說，參閱其〈幽暗意識與民主傳統〉，收入其《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經出版公司，1989年），頁3-32。

⁷⁹ 此文收入拙著《儒家視野下的政治思想》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年），頁33-69；簡體字版（北京：北京大學出版社，2005年），頁22-46。

⁸⁰ O'Neill: *A Question of Trust*, p. 27 [60]. 方括號內為黃孝如中譯本的頁碼，下同。但引文係由筆者直接譯自英

言〉及其後聯合國與歐洲的權利宣言提出以下的批評：

所有權利宣言的根本難題在於：它們對人類生活與公民身分採取一種消極的看法。諸權利回答「我有什麼資格？」或是「我應當得到什麼？」的問題。它們沒有回答積極公民的問題：我應當做什麼？但是若不明確地回答「我應當做什麼？」這個問題，對權利的訴求就無絲毫機會造成實際的不同。⁸¹

歐尼爾的意思是說：若無義務意識作為基礎，權利主張不會有任何實際的意義。她舉公平審判的權利為例：除非所有相關的他人都有義務確保公平審判——法官有義務做公平的裁決，警察和目擊者有義務誠實地作證，所有在法律程序中的相關者都有其相關的義務——，否則所謂「公平審判的權利」只是一句空話⁸²。因此，歐尼爾說：

如果我們認為權利是社會信任與政治信任的先決條件，則除非其他人先尊重我們的權利，否則我們無能為力，而且除非我們先尊重他們的權利，否則他們無能為力。如果我們對人類採取一種消極的看法，將他們主要視為權利的擁有者，而且忘記那些權利是他人的義務之另一面，則恢復信任似乎是一件無望之事。⁸³

換言之，信任與義務意識是互相關聯的。因為如果我們要取得他人的信任，我們就有義務對他人誠信。唯有在這種義務意識的基礎上，普遍的社會信任才是可能的。歐尼爾的看法可概括為她自己的一句話：「民主預設權利，而權利預設義務。」⁸⁴

歐尼爾關於社會信任與民主政治之關係的看法有兩點重要的啟示：第一、民主政治不僅需要權利意識，更需要義務意識；第二、義務意識與社會信任相互關聯。這兩點啟示至為重要，因為它們可以連結本文開頭所討論的「民無信不立」，而賦予它以現代意義。在傳統的儒家社會裡，義務意識強過權利意識⁸⁵。依自由主義的觀點，民主制度需要建立在權利的基礎上，而中國過去之所以未能建立民主制度，其中一個原因是權利意識之欠缺或不足。這是張灝的「幽暗意識」說所要強調的一個重點。但是歐尼爾進一步強調：權利預設義務。這卻是自由主義者於有意無意間忽略的⁸⁶。再者，由於義務意識使社會信任成為可能，故歐尼爾又強調：信任是人權與民主的基礎。在這個意義下，傳統儒家關於社會信任的看法可以在現代社會中成為支持民主政治的一項思想資源。因此，在一個現代的民主社會中，儒家所強調的義務意識與自由主義所著重的權利意識必須相互配合，平衡發展。在儒家傳統的現代轉化中，儒家社會一方面要在民主制度中加強個人的權利意識，另一方面還要對社群保持其義務意識，在兩者之間取得平衡。

文本。

⁸¹ 同上書，頁 28 [61]。

⁸² 同上書，頁 29 [61-62]。

⁸³ 同上書，頁 35 [70-71]。

⁸⁴ 同上書，頁 31 [65]。

⁸⁵ 福山也說：「一個像儒家思想那樣的亞洲倫理系統提出其道德命令作為義務，而非權利。」見 Fukuyama: *Trust*, p. 284 [332]。

⁸⁶ 福山批評美國的「權利文化」說：「對社群更嚴重的一項威脅似乎來自美國人相信他們有資格享有的權利之數量與範圍的大幅膨脹，以及由此產生的『權利文化』。」見 Fukuyama: *Trust*, p. 314 [368]。

最後，我們要對以上的討論做個總結。本文先討論孔子所說「民無信不立」的意涵，然後分別從經濟發展與民主政治兩方面來說明社會信任在現代社會的重要性。福山在《信任》一書中寫道：

如果民主與資本主義的制度要順利運作，它們就得與某些前現代的文化習慣共存，而這些習慣確保它們的順利運行。法律、契約與經濟合理性為後工業社會之穩定與繁榮提供一個必要的、但非充分的基礎；它們還得摻以互惠、道德職責、對社群的義務與信任，而這些因素係基於習慣，而非理性的計算。在現代社會中，這些因素並非不合時宜，而毋寧是這個社會成功的必要條件。⁸⁷

配合歐尼爾的上述說法，我們可總結說：儘管孔子是在周代的封建社會提出「民無信不立」之說，但他所強調的「社會信任」卻可在經濟發展與民主政治兩方面成為現代社會不可或缺的社會資本，而彰顯其現代意義。

（本文係財團法人中華文化教育基金會資助的「儒家思想的 21 世紀新意義」研究計畫之研究成果）

⁸⁷ Fukuyama: *Trust*, p. 11 [15].