

# 也谈儒家文化与信任的关系\*

——与《再议儒家文化对一般信任的负效应》一文的商榷

翟学伟

**摘要：**儒家文化是否导致一般信任的负效应，不单纯是一个从问卷调查中看到的结论，而是用什么样的理论架构来看的问题。研究假设及其调查背后的一种视角和理论将影响到对调查结果的解释。儒家文化一方面是一个从中华文明之外所看到的标签和符号，另一方面也有不同的层面。而调查所涉及到的个体层面在多大程度上受到儒家文化的影响，本身需要反思。儒家能够对民众产生普遍影响在于其借助了家庭这一中间环节。在中国社会，真正影响到信任关系的是虚实相间的家庭生活，而非儒家思想本身。通过对儒家伦理与家庭生活的讨论，学者可以建立一种关系视角来重新理解中国社会的信任，而不轻易地把社会分为有信任和没信任、特殊信任和一般信任以及正效应和负效应等，进而可以构成研究中国人信任关系的新的类型与解释框架。

**关键词：**儒家文化；家庭生活；关系视角；社会信任

**中图分类号：**C912 **文献标识码：**A **文章编号：**0257-5833(2013)06-0070-07

**作者简介：**翟学伟，南京大学社会学系教授、博士生导师（江苏 南京 211102）

儒家文化与社会信任的关系一直是我自己比较困惑的问题。日前拜读到胡安宁、周怡的大作《再议儒家文化对一般信任的负效应》<sup>①</sup>（以下简称《再议》），令我也想就此机会谈谈我对这类问题的看法。如果说，《再议》一文的目的是想同目前有关从事中国社会信任研究的学者进行对话，以达到对此议题的纠偏与修正之目的；而本文则是借机来深化这一主题，即将这项研究做进一步的推进，以便实现在与《再议》一文商榷的同时，也同该文所引证的学者进行切磋。

## 一、理论准备与问卷调查

儒家文化、社会信任以及实证研究之间所构成的关系是十分复杂的。就目前所呈现出来的研究成果来看，大多数学者似乎都同意，借助实证方法来研究社会信任问题不但客观、真实，而且还可以透过所得的结论总结出相应的社会或文化特征来<sup>②</sup>。《再议》在这一方面比较全面地给我们

收稿日期：2013-02-26

\* 本文系国家社科基金重大项目“现代社会信任模式与机制研究”（项目批准号：11&ZD149）的阶段性成果。

① 胡安宁、周怡：《再议儒家文化对一般信任的负效应》，《社会学研究》2013年第2期。

② 参见 Delhey Jan, Kenneth Newton & Christian Welzel. “How General is Trust in ‘Most People’? Solving the Radius of Trust Problem.” *American Sociological Review* 76, 2011. pp. 786-807; Inglehart, Ronald & Wayne E. Baker. “Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values.” *American Sociological Review* 65, 2000. pp. 19-51; Welch, Michael R., David Sikkink and Matthew T. Loverland. “The Radius of Trust: Religion, Social Embeddedness and Trust in Strangers.” *Social Forces* 86(1), 2007. pp. 23-46; 雷丁：《华人资本主义精神》，谢婉莹译，上海格致出版社2009年版；帕特南：《使民主运转起来》，王列、赖海榕译，江西人民出版社2001年版；帕特南：《独自打保龄球：美国社区的衰落与复兴》，刘波等译，北京大学出版社2011年版。

展示出了海内外学者对于中国人信任问题的理论思考和调查报告。读毕此文，可以大致了解目前海内外学者有关中国社会信任的研究水平和基本答案。

笔者多年以来一直在研究中国人与中国社会，但极少采用调查数据来反映相关的问题。这虽是一个遗憾，也是因为我意识到，解决实证研究中出现的各种偏差或错误，不单是对调查技术的把握和操作，而且还关乎其背后的理论思考与准备。要对中国人与中国社会进行实证研究，首先需要做好理论上的准备工作，进而我自己也就一直在做这方面的工作，寄希望于为自己和他人的实证研究开道。反之，如果对问题缺乏足够的理论思考，或无法以清晰的理论为指导，那么就很容易发生对已呈现的数据认识不足，或者在解释上有误。

《再议》一文通过梳理许多研究成果，试图区分个人层面和国家层面、文化层面的不同，也试图区分从差序格局上看到的信任和从文化身份上看到的信任特征之差异，并借此说明，研究者们以何种视角、理论和解释框架来从事实证研究是十分重要的。视角和理论不同，设计问卷时的假设及其要测量的问题就不同；解释框架不同，相同的数据也会有不同的答案。当然，《再议》一文在给出了这样的认识之后，在借助他人调查数据来证明自己的答案中也面临同样的问题。比如为了体现儒家文化而选择的家庭主义调查方面，作者挑出了“上坟”和“受长辈的影响”来做差序格局的测试。这两个问题能否看出差序格局抑或家庭主义的特征呢？就前者而言，被调查者中的上坟比例之高并不能体现儒家文化，充其量只体现中华文化习俗罢了；要是再说成反映差序格局或家庭主义的特征，似乎就没有多少底气了。上坟行为和儒家文化之间的这种勉强关系恰恰在该项调查的数据中是有所反映的，因为同意“儒家文化适应中国人”的人数只占调查总人数的34.0%，而前往“上坟”的人数高达64.7%，说明有相当一部分“不同意儒家文化适应中国人”的人也会去上坟。这一组有趣的数据一方面或许体现了有一部分人不认可自己的上坟行为是儒家文化，或许自己也不知道这一行为是不是儒家文化；另一方面，还反映出研究者对一种行为的归属感认定与行动主体自己的认定是不一样的。也就是说，不管被调查者自己对上坟行为如何认知，作者都把它当成儒家文化来看。而就后者的回答而言，假如这份问卷不是冲着儒家文化与信任方面设计的，而是一份研究某一国家或地区的价值观或者社会化议题的问卷，那么我们无论得到什么数据，都很难联系到儒家文化。或许由于回答同意“受长辈影响”一题的比例达到了73.80%，我们会用儒家文化来解释个中的缘由。但同样的理由在基督教家庭、伊斯兰教家庭的调查中类似的比例是否也成立呢？

问卷调查的解释难度还不仅如此，尤为困难的是中国人自身的心理特征在面对调查问卷时所作出的反应。这种反应是否属实，在坚持实证主义的人看来，也需要用实证主义来证明。但身为中国人，我们可以用自己几十年的经历与总结，加上从事社会调查时的经验与教训等来说明。中国人面对问卷时所表现出一些特点，比如揣摩调查者的意图；打发或迎合对方；分不清应然和实然的区别；或者问卷给出的答案，既不体现自己的真实态度，或者就算回答的是自己的态度，也依然是“说是一回事，做是另一回事”。以上特点中的任何一点都严重地影响调查者想要得到的客观真实数据。

可见，在从事实证研究之前，还是需要先回到如何理解儒家文化与信任的关系上来，最好先能给出一个理论架构，然后再来从事实证研究。

## 二、儒家文化、儒家思想还是家庭主义？

中华文化是否是儒家文化，似乎不是一个国内学者的内部讨论，而是一个跨文化或者比较文化方面的讨论<sup>①</sup>。站在中华文化之外，或者借助于其他国家的唐人街，又或者从中国周边国家所

<sup>①</sup> Lin, Yutang. *My Country and My People*. Hongkong: Heinemann press, 1977; Weber, Max. *the Religion of China: Confucianism and Taoism*. New York: The Free press, 1951; Weller, Robert P.: Authority, Locality, and the Possibility of Alternate Civilities in China and Taiwan. *Korea Observer* 35(3), 2004. pp. 361-390; 福山:《信任: 社会美德与创造经济繁荣》, 彭志华译, 海南出版社2001年版; 雷丁:《华人资本主义精神》, 谢婉莹译, 上海格致出版社2009年版。

受到的文化影响来看，中华文化大致可以被定义成儒家文化。产生这样的定义还有一个重要的理由，就是有关中华文化不能只说它历史悠长、博大精深，而需要一个标签。海内外学者选用儒家来做代表，估计受到的质疑声会少一点，也可以有一个便于同其他文化进行比较的核心内容。

儒家作为一“家”之言主要是指一套思想体系。这套思想体系延续了两千五百多年，从先秦儒家到两汉儒学，再到宋明理学最后到清代考据，经历了一个一再被诠释、被演绎、被改造的过程，近现代华人学界还形成了新儒学。这套思想就其文化层面、国家层面和教育层面的影响力而言毋庸置疑。但一直让我感到迷惑的是它对个人层面的影响力到底有多大？在我周围的一些外国教员不止一次地问我，他们在国外时一再被灌输中国是儒家文化的国度，可一旦真正来到中国生活却发现没有儒家文化。这是什么原因？是今天没有了儒家文化，还是说中国人身上本来就不体现儒家文化？面对这个问题，不同的学者给出的答案会不一样：也许有人从元明清开始谈中国的改变，也许有人从近代谈中国的改变，也许有人从文革谈中国的改变，也许有人从市场经济谈中国的改变，等等。当然我的答案还不在这里，下文会提及。另外一个长期纠正不了的观点是，中国人在实际生活中重视关系，儒家思想也把关系作为自己的核心议题，两者之间似乎有必然的联系（或逻辑上的因果关系）。由此，要研究中国人的关系，就必须研究儒家思想。这个观点看起来没有什么大碍，完全可以做这样的思考。只是这样思考下来的结果令人吃惊，原先对两者关系的研究，思考下来却合一了。它变成了，讨论中国人的关系就是讨论儒家伦理思想。一些台湾、香港学者发表出来的研究中国人关系的论文，其实是在讨论儒家思想是如何阐述人与人的关系的，而全然不顾中国人关系的现实复杂性<sup>①</sup>。当然，类似的做法也发生在我们对待西方理论方面，比如又有人认为讨论中国人的关系就是在讨论中国人的社会资本<sup>②</sup>，结果本来研究中国人关系的论文，最后变成了社会资本在中国运作的情况。由此可以发现，目前一些学术讨论已经在理论上发生了各种思路混杂在一起，一些要研究问题被搅成了一锅粥：思想成了现实，应然变成了实然，中国实际状况总是在验证西方理论，等等。

那么，属于上层建筑的儒家思想在何种层面上可以影响到中国人的个体层面呢？我想研读思想史和历史事件的学者由于彼此井水不犯河水，各有自己的一套看法。而对于研究中国人与中国社会的学者，一旦把经史放在同一个框架中来思考，便出现了两种截然相反的中国人的人生观：一边是“内圣外王”、“修齐治平”，一边是“血雨腥风”、“成者王败者寇”。所以，讨论儒家思想，有其自身的、不涉及社会一面的演变过程，可如果联系中国人的心理与行为来讲，那更多地则是儒家文化的提法，即它不但指称价值层面上的思想言论，而且还有制度与礼仪上的考量，又有个体行为层面的特征。这或许是海外学者想得到的答案。

从个体行为层面上来看儒家文化的影响，就是研究儒家文化如何可能影响到数以亿计的普普通通的中国大众。其实，就其直接影响到的层面来看，这部分人群会大大地减少。在中国传统社会，直接接触到儒家言论的是一群识字的人，而大多数人是不识字的。识字的机会在于家教或者上私塾，而识字读本里有些部分就是涉及儒家思想的一些通俗读本。至于四书五经，那只是一心想参加科举之人的事，这样的读书人群体所占的比例更少。儒家文化可以影响到个体价值的更大层面是仪式、故事、戏曲和美术，其波及面大大超过了看书识字的人群。可问题是这一部分内容中的儒家文化含量并不高，“子不语”的内容占了很大比例。

当儒家自汉朝以来在国家层面、文化层面和教育层面上具有了强大的影响力时，它对个体大面积影响更多地是间接性的，即是有中介层面的。这个中介层面主要是家庭结构及其生活，换句话说，儒家所宣扬的价值观，相当一部分被融入于家庭制度，借助于中国家庭结构自身以及相

<sup>①</sup> 详见黄光国《儒家关系主义》，（中国台湾）心理出版社2009年版；金耀基《中国社会与文化》，（中国香港）牛津大学出版社1992年版；郑赤琰，文灼非主编《中国关系学》，香港中文大学出版社1996年版等。

<sup>②</sup> 更详细的论述参见拙文《是关系，还是社会资本？》，载翟学伟《中国人的关系原理》，北京大学出版社2011年版，第79—93页。

关的制度规训，只要中国人生活于家庭之中，就会无形受到它的影响。这样理解的理由是，在儒家众多的言论中可以触及到百姓生活的部分，主要是关于个人与家庭的论述，也就是“修身”与“齐家”的部分，至于国家与世界的部分，即“治国”与“平天下”则同百姓没什么关系。可即使是这两个部分，在中国人的生活实践中也是重家不重个人。这并不是一个逻辑上的问题，而是一个事实上的问题。按照西方社会学的基本原理，有个人才有群体，群体是个人的组合，所以其重点内容比较关注于组织及其个人。可是中国人生活单位逻辑是有了家才有了个体，甚至是有家甚至可以忽略个人。可见中国人的生活架构中缺乏个人或组织这样界定清晰的实体，而是关注于虚实相间的自家人或关系。差序格局是一个解释力很好的概念，但它最说不通的地方就是“自我主义”<sup>①</sup>。中国人的复杂性在于，个体在自家人之外表现为自我主义是说得通的，但在自家人内非但不能自我主义，而必须利他主义。中国人的利他性不表现为道德高尚，而是互相依赖的需要。因为在乡土社会，离开了家就意味着失去了一切。可见，中国社会是在“我为人人”的同时已经是“人人为我”了，利己与利他不能做二元对立的思考。

儒家思想对家庭结构与生活的指导与规范作用构成了中国人所谓的家庭主义（家族主义），也构成了儒家文化的最普及的部分<sup>②</sup>。但值得注意的是，儒家文化直接或间接影响到的中国人远远少于注重家庭生活的中国人。这其中的逻辑顺序是一个人无论受不受儒家思想直接或间接影响，几乎无例外地、客观地生活在家庭中，而非因为受了儒家思想的影响才重视起家庭生活。这意味着，考察中国人信任的重心不在儒家的伦理说教和规范上，而在现实需要上。重视家庭生活是农耕文化、乡土社会的特点，不是儒家文化的特点。儒家文化的特点不过是把有关秩序的伦理贯彻落实到了家庭的实践中，让其更加稳定、有序而已。也正是因为家庭对中国人生活意义重大，所以透过家庭生活传递的儒家思想不再是专业思想，而成了世俗的、普及性极高、影响性很大的文化。同理，道家能得到普及主要在于其命理学说对万物解释和医药对众人的生老病死医治有极大的市场价值。至于佛家，也是成千上万的受苦受难心灵解脱的一剂良方。当然，上述几种思想在中国的影响力也可以作这样的理解：由于现实世界需要借助于这些思想来求生活，才有机会让大部分人接触到它们。而登堂入室，逐渐领悟到了其思想之精髓之人，只有很少一部分。

以上论述目的在于说明中国社会的关系与信任之根基不在儒家伦理中有关人际关系的论述如何影响到了中国人，而在于几乎每一个中国人面对自己的血缘和地缘网络，如何现实地建立起自己的生存依赖性关系。

### 三、关系视角、儒家伦理与社会信任

那么儒家文化对一般信任会不会产生负效应呢？西方不少学者认为当然会<sup>③</sup>。《再议》一文却认为这要看我们的解释架构是差序格局式的，还是文化认同式的。这是一个推进，隐含了这样的研究不是做什么，而是如何做，但还需要深化。因为在原先的标签意义上，儒家文化是一个文化圈，是对应着其他文化圈而言的。国外学者在试图认识华人时之所以产生这样的符号意识，是因为他们站在跨文化的立场上会对其所属或所不属的种群或族群形成一种“想象的共同体”。由于这个共同体具有边界性乃至排他性，很容易假定或在实证中得出边界以内的信任与边界以外的不信任。在这层意义上，文化身份上的高度认同感自然会推导出其内部的社会团结与高度信任性。显然这是从“文化外部”看到的文化中国，同样也可以在人种或民族混杂地区的生活实践

① 费孝通：《乡土中国》，生活·读书·新知三联书店1985年版，第26页。

② 详见杨国枢《中国人的家族主义：概念分析与实证衡鉴》，载杨国枢《中国人的心理与行为：本土化的研究》，中国人民大学出版社2004年版，第132—194页。

③ Lin, Yutang. *My Country and My People*. Hongkong: Heinemann press, 1977; Weber, Max. *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. New York: The Free press, 1951; Weller, Robert P. Authority, Locality, and the Possibility of Alternate Civilities in China and Taiwan. *Korea Observer* 35(3), 2004. pp. 361-390; 福山：《信任：社会美德与创造经济繁荣》，彭志华译，海南出版社2001年版；雷丁：《华人资本主义精神》，谢婉莹译，上海格致出版社2009年版。

中感受到这一点；而差序格局是一个“文化内部”的解释性概念，研究者在一个文化内部研究民众彼此之间的信任状况，实际上是在回答“大凡中国人就值得你信任吗”这类问题，答案则显然是不可能趋于肯定的，而是多样化的。尤其在一个社会信任存在危机的时代，持有特殊信任态度的比例当然会偏高。

从文化的内部看还是外部看，是特殊信任还是一般信任，其实正是我所希望讨论的理论框架范畴。这些范畴的确引导了问卷的设计与数据的归总方向。只是这个方向中所发生的争议和未议题，并不一定来自于“看到了什么”，而是需要思考“怎么看”。内和外、特殊和一般、正的和负的，是一种二元对立式的视角。对于这一问题的探讨涉及到了该文借用的杨宜音的观点，即关系机制和类别机制<sup>①</sup>。二元对立的视角所看到的内外、特殊一般及正负等统统都属于类别机制，而差序格局则是关系机制。当然，关系机制并不排除类别机制，比如差序格局之内也有等差类别，亲疏远近也是分类，就是差序格局和团体格局，本身也是一种分类；而类别机制却排斥关系机制，因为关系连接会破坏分类。在差序格局所覆盖到的关系议题中，中国人的关系不宜做二元划分，如果一定要分类才能做实证研究，那么所得结论同实际状况会有较大的出入。比如，中国人的自我，很多情况下不是个体自我与他人，而是小我与大我；中国人的家，不是自己家和别人家，而是小家和大家。在前者的研究框架中我们看不懂“自己人”是什么意思，但在后面的研究框架中却可以清楚地发现有一种“自己人”、“自家人”及“家国思想”。同理，有了不做二元对立划分的视角，那么差序格局与文化认同也就能实现视角上的融合，而非只由数据体现出来的观点相左的结论。也就是说，将文化认同融入差序格局，可以得到的信任关系是：在天下人的观念中，中国人认同炎黄子孙，在炎黄子孙关系中中国人认同家乡人，在家乡人中中国人认同同宗同族人，在同宗同族人中中国人认同家庭成员。《再议》一文的两种解释显然是假设了如果从“天下”向“己”推论，那么中国人信任度就比较高；如果从“己”向“天下”推论，中国人的信任度就不怎么高。中国人的信任度究竟高不高，不在于特殊性的和一般性的，而在于推出去多远；也不在于个人性的还是社会性的，而是在于从重要他人转化为概化他人的程度。其实，这两种相反方向的推论都并存于差序格局之中，进而我们逐渐意识到中国人的信任度有一个比较宽阔的地带。基于这一认识，当我们再把它重新放回到文化认同的数据表现和差序格局的数据表现中来看待时，也就不再认为差序格局和文化认同是两个不同面向的假设，恰恰体现出的是关系性视角自身的解释力。

当二元对立的解释框架被解构之后，儒家文化与中国人的关系现象以及由此引发的信任议题也就获得了一种联系性的认识。这一联系性的认识首先看到的是中国家庭范围其实不是划界的，也不分家内家外的，而是差序格局式的，可以推广扩张出去。而所谓儒家文化所提供的思路正是建立于这样的家庭实情所做出的相容关系性思考。

儒家文化的核心是儒家思想，儒家思想的核心是儒家伦理，儒家伦理的核心是讨论角色关系的规范性。它以五伦为核心，分别为“父子、夫妻、兄弟、君臣、朋友”。五伦关系中家庭内的成员关系占主导，家庭外的社会关系为辅。但这并不意味着二元对立思维的成立，因为在一种小家与大家的关联思维中，君臣关系是套在父子关系中来规范的；朋友关系是套在兄弟关系中来规范的。五伦实际上是在一种由里推向外、从大回到小的，从特殊推向一般、从抽象回到具体的思维模式中建立的，这就是忠恕的方法。可是，推出去或者拉回来的关系更多地是类比性的，不可以简单地划等号。比如君臣如同父子，但毕竟不是父子；朋友如同兄弟，但毕竟不是兄弟。如果等同了，就成了墨子的“兼爱”。这是儒家不赞成并严加斥责的。或者说，由推己及人方式推出来的“仁”或“爱”是等差性的，它明显受限制于中国乡土社会的现实根基——扩大的家，包括由五服所呈现的关系图。理解了儒家伦理与家庭生活之间的契合性关系，我们再来看孟子所谓的

① 杨宜音：《关系化还是类别化：中国人“我们”概念形成的社会心理机制探讨》，《中国社会科学》2008年第4期。

五伦规范，问题就比较清楚了。孟子给出的五伦规范是“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》）。其中，以家庭内部成员的伦理规范来看，重点在于“亲”、“别”和“序”；可一旦扩展到外面两种关系后，重点则变成了“义”、“信”。“亲”、“别”和“序”要规范的是亲情中的规矩和序列，而“义”、“信”要规范的是“人心”，所谓“背信弃义”是对一种良心的谴责。这意味着，在以家庭为中心的社会生活中，家庭成员间不存在信不信的问题，只有规矩与秩序好不好，或者说，信不信的问题不是家庭成员间要琢磨的事情，因为其血缘性所体现的相依为命、同舟共济、一荣俱荣等被设定为牢不可破、毋庸置疑的。当然，这也不是说家庭成员在事实上不发生背信弃义的事，而是说个别情况不影响中国人在现实和价值上做这样的认定。在信任关系上，中国人倾向不考虑家人问题。信任在中国文化的语境中，不是有与无、特殊与一般的划分，而是一种从家人到陌生人之间的中间地带，这个地带表现出的意思是一个体走出了家庭，人们才考虑什么样的人值得或不值得信赖。在这一地带，有两种关系变得至关重要，一是君臣，一是朋友。如果将这两者套入家庭关系中，那么信任度就高，如果把这两者留在社会关系中，信任度就低。众所周知，君臣之间的信任，关系到国家的盛衰、王朝的倾覆及个人的身家性命，既必须建立信任，又不得不保持警惕、不得不防备。由于这一问题过于严重，信任一词在分量上不但不够，而且无法涵盖，需要达到“赤胆忠心”、“赴汤蹈火”、“肝脑涂地”之地步。这就得使用“义”一词的含义，即“信”的最大化。可是对朋友来说，这样的地步显得没有必要，只要确保“义”的最小化，“信”就可以了。忠义、信义是儒家文化的核心价值之一，人们津津乐道于此，并不证明中国人可以做到，而是证明了这层关系凸显后其价值之重要与现实之纠结。朋友在中国是一个宽泛的概念，泛指各种熟人之间的交往，西方人对这一概念的定义比较狭小。讨论至此，我们发现，中国人信任中比较宽阔的中间地带，就是官僚体制中的上下级关系与社交网络中朋友关系（或熟人关系），再推出去，到了陌生人地带，也即五伦涉及不到的关系，信任就消失了。

信任与不信任、一般信任与特殊信任都属于二分法式的讨论。二分法思维的背后隐藏着另一种社会根基，就是个人。以个人作为出发点来讨论信任问题，就会在问卷中设计此人信任谁，不信任谁；是在个人层面中建立信任，还是面对整个社会建立信任。可中国人的信任不是这样划分的。以家作为社会的根基，其认同家里人的部分是信任触及不到的地带。它是一个自在的，超越于信任议题的部分，这好比我们讨论人的生命并不总是从氧气开始，可它是自在而不可或缺的。当然，它之所以突然值得讨论是因为生命中的这部分缺失了，比如在高原上，或重病在身。而在中国人的信任回归家人的议题上，则来自于“杀熟”的发生，即一个全然没有疑问的地带，却面临着在陌生人地带才有的问题。这是公设上的破坏，中国人一般没有心理准备，否则怎么会频频得手？在中国，家人地带的关系可以叫做“放心关系”，朋友地带叫“信任关系”，生人地带叫“无信任关系”。可中国人的复杂性还在于，如果有中间人的信任关系存在，不可能又会变得可能。这就是关系性视角，不是分类性视角所看到的信任。

以放心关系看信任，给我们带来的另一个重要启示是，单凭儒家的道德教化和规范，也不能提升多少中国人的信任品质，而乡土社会和家庭生活所构成的长久稳定，是信任建立的真正保证。中国人信任关系的解体，重点不在伦理道德方面的解体，而是长久和稳定性关系的全面解体。这时，一个长期被忽视的个人利益一旦从长久和稳定的社会网络中挣脱出来，游走于四面八方，他本依托的家乡保护地带（或者单位组织）就消失了。当社会突然面临一个个自利性被不断放大的个人或团伙时，社会必须承受的也就是自利性对信任公设的公然挑战。中国目前的社会建设面对的最严峻问题，就是新的文化公设还没有找到，于是信任危机终于到来了。

## 结 论

儒家文化是否对一般信任有负效应，其实是拿中国人的社会行为方式来检验西方学者构建的

信任理论框架。《再议》一文提出的未尽议题是想说，这个负效应并不肯定，有一个怎么看的问题。在怎么看的问题上，作者主张从差序格局上看，还是从身份认同上看，看到的结果是不一样的。这就触及到了一个视角调整 and 理论准备的话题，也就是说在任何一项社会调查的背后都有一个理念架构在为研究假设做支撑。理念架构不同，即使相同的数据，也会有不同的结论。那么，在中国人的信任研究中，学者应当采取什么样的视角和理论呢？这点显然见仁见智。只是从目前已经感受到的、经验到的以及研究出来的成果上看，契合于中国人与中国社会的视角和理论更大的可能性是在关系性方面，而不是受二元对立思维方式的影响所建立的分类型研究方面。关系性视角更看重两个分类事物之间的中间地带，具体到信任研究中，这个地带就在信任的确定性到不确定性再到不可能性之间；也在于解构特殊信任和一般信任关系二分法来重建中国社会的放心关系、信任关系与无信任关系。以二分法的方式来检验儒家文化的信任特点，看到的是一种“正的”或者“负的”效应的出现，而以关系方式来检验儒家文化的特点，看到的是处于差序格局中的什么位置来定义自己可信赖的人是什么人。二分法的研究方式看起来常用于研究一个社会的文化特征，其实由于其自身的缺陷，反而忽略了一个社会文化中的精华部分，进而得出来的结论也就是站在二元对立的立场上看到的那部分：数据确凿、有理有据，而回到生活经验上看，却又似是而非、不准确、不合理、不契合。这时，日常生活经验与研究成果上的反差会逼迫由此感受的学者另辟蹊径，寻求突破口，重新建立另一种视角和理论。如果这样一种视角和理论被建立起来后再来从事实证研究，那么所得到的结论就未必是这个样子，从而会推进社会与行为科学研究形成新的范式和增长点。当然，如果还是大差不离，那么两种理论框架都证明了一种结论的可靠性。这是好事，不是坏事。

儒家文化、儒家伦理、家庭主义、关系主义和社会信任等各个方面和彼此的联系方面的研究目前正在大量涌现。这本来是一种人文与社会科学的融合、传统与现代的衔接。当实证主义被确定为社会与行为科学研究的主流时，如何可能把思想、态度、行为连接起来，如何把价值与事实分辨清楚，如何实现实证研究前的理论准备，如何不局限于既有的研究思路和框架是真正的未尽议题。我们通过这一问题的研究，不但希望探讨中国人与中国社会从传统到现代的信任及其机制的转变，也希望借机寻求到更加契合于中国人与中国社会研究的有效视角和解释路径。

(责任编辑：薛立勇)

## How to Understand the Relationship between Confucian Culture and Trust

Zhai Xuwei

**Abstract:** Is the Confucian culture brought about generalized trust negative? It is not only based on the result of survey on the cultural analysis and cross-society studies, but also a kind of theoretical framework that the researcher used. Confucian culture used to be a symbol which is cognized by the oversea people outside and also included different meanings. The most significant problem is how Confucianism affected the mass of the people possibly. This paper argues that it is the family life with the mixture between false and true by which Confucianism had the vast power in Chinese society. Thus a kind of *guanxi* perspective and framework from the family life to study the trust in Chinese society could be constructed, which is different from the category of generalized trust or specialized trust, or from the proposition that Confucian culture and generalized trust is negative. The paper believes this kind of perspective and framework have a better explanation about the relationship between Confucian culture and trust.

**Keywords:** Confucian Culture; Family Life; *Guanxi* Perspective; Social Trust