

社会信用：人性假设与制度安排*

■ 翟学伟

[内容提要]信用是社会存在的根基,它源于人类自身不能单独抵御自然和人为的灾害。信用通常以社会交换的形式加以体现,交换则建立于信息获取之上,而支撑信息真假的则是道德和伦理,后者成为社会的底线。社会底线通常由人性的假设把守着,不同的人性假设引导着不同制度设计的方向。比较而言,西方社会的人性假设是救赎式的,中国社会的人性假设是在人心内部寻求善或恶。相应地,西方制度设计有宗教式的考验意味,而中国制度设计既唱高调,又实际提防,最终把其控制落实到了惩恶优待的机制上。所有这些都可以通过日常所见的制度设计表现出来。总之,中国文化中的人性假设问题是中国社会信用危机的根源。

[关键词]社会信用 人性假设 制度设计 救赎 防范

一、引言

社会信用研究是一个相当复杂的问题。由于它在社会构成上具有根基性的特点,因此可以说,几乎所有的社会方面:政治、经济、法律、信仰、教育、制度、生产、消费、名声及日常互动等等,都建立于此基础之上。关于这些领域,目前已出现了大量的研究。但就其根基性自身而言,学术界少有涉猎。可能原因出在它们会牵扯出人性假设的问题,而人性的假设是无解的。笔者以为,目前有关信用的文化假设讨论可以有三个层面,第一个是人性层面,第二是社会层面,第三是价值层面。这三个层面所面对的不是什么样的社会事实反映什么样的人性的,诸如某一特定时期发生的社会真善美或假丑恶现象体现了什么样的人性的,因为这种回推

方式一会儿让人们感到人性的光辉,一会儿感到人性的丑恶,以至于人性始终被定义成“一半天使,一半恶魔”。本文试图讨论不同文化所假定的人性会引发什么样的制度化特征。

关于社会事实层面的探讨,我们需要通过实证资料的描述和分析来获得局部的或整体的认识,可是人性被假定成什么样子,则是一个理论问题,需要通过一系列文化的预设考察来理解人们如何看待自身,如何构建社会,即一系列制度为什么这样设立而不那样设立。表面上看,设立一种什么样的制度同一个人的环境、运行及面对的现实问题有很大的关系,比如农业文明与工业文明形成的制度是不一样的;计划经济和市场经济建立的体制也不一样;儒家思想和共和思想构筑的社会蓝图更为大相径庭等等,但在这些显而易

见的事实形态背后,还存在着一个重要而潜在的方面,即某一特定社会成员对人性的集体想象和推论。比如当大多数中国人生活于家乡共同体时,这种文化假定的社会信用是“自在的”;而当人们不再在家乡共同体生活时,这个假定就消失了,它促使社会成员要做出新的假定。假如人们假定社会信用是自在性的,那么该社会一旦出现了不守信用的情况,则可以通过道德舆论控制使信用危机得到修复,而一旦自在性的特征没有了,那么再借助于道德舆论来维持信用,就会面临很大的风险。于是,新的信用形式就可能发生,比如契约、监管、法制等。这些问题就是笔者所谓的社会层面上的文化假定。关于这一问题的讨论及其在中国社会的历史演变,笔者在另外一篇论文中有比较详细的阐述。至于价值层面的讨论,中西方学者也有不少论述。相对而言,最缺乏的研究就是亚当·斯密在经济学领域及弗洛伊德在精神分析理论中遗留的一种传统,即人性的假定与制度安排之关系。

作为一种学术传统,人性方面的探讨似乎不是倾向从外部寻求人类行为特征的社会学与心理学的特长,它更多地来自于哲学、经济学、伦理学、人类学乃至文学的探讨。而直接将人性假设同制度联系起来的学科,主要是管理学。其实,管理学能提出这样的理论架构,基本上又得益于经济学、心理学、社会心理学及管理学本身的一些研究成果。比如,经济学中关于“经济人”的假定被管理学之父泰勒(Frederick W. Taylor)等古典管理理论学者接纳和转化后,便产生了一套科学的管理模式,其中包括任务管理、奖惩制度、监督制度等;社会心理学家梅奥(G. E. Mayo)因为在霍桑实验中提出了“社会人”的假定,开创了管理学中的行为主义学派,导致管理学对团队精神、集体荣誉感、人际沟通等的重视,而在心理学中,由于人本主义心理学的领军人物马斯洛(Abraham H. Maslow)在其

提出的需要层次理论里把“自我实现的人”当作人的最高需要,促使管理学家把它作为一种人性假设,形成了人道主义的管理模式。经济人与自我实现的人的人性假定所带来的管理模式,被麦克雷格(Douglas M. McGregor)分别概括为X理论和Y理论。随着美国管理学家对日本企业管理模式的研究,他们接着又提出了Z理论,以表明管理模式背后人性多元化之可能。在人性假设的一再变化中,我们清楚地看到人性与制度安排之间的联动关系。可见,只要我们想对制度进行安排,总要涉及到人性假设的问题。

以往学者对此多有疏忽是因为他们认为,任何制度安排是依照社会或组织的特定目标、任务、效率、激励及分配等之需要来设定的。而实际情况是,如果我们没有认清人性假定,有些制度的设置则是无效的。比如一个领导者采取弹性坐班制需要假定其企业员工具有成就动机。如果该制度实施的效果不明显,则说明该领导假定上有偏差;一个更为通俗的例子是,一个母亲每天晚上坐在她孩子边上监督他做功课,是建立于这个年龄段的孩子缺少学习自觉性的假定,尽管她自己对此浑然不知,只是按照老师的要求做而已。总之,笔者倾向认为,很多制度问题被停留在事实层面上来寻找解决方案,是社会得不到治理和改进的深层次原因,也是目前许多社会措施达不到预期效果的主要原因。

二、人类社会关于“信”的基本假定

为了比较完整地讨论这个问题,下面笔者先在一般意义上探讨一下为什么人类生活需要信任和信用,然后再牵连出人性假设是什么的问题。

我们先来做这样一个设想:假如一个体是“全知全能”的,他的生活是否需要信任呢?答案应该是“完全不需要”,因为该个体具有了自己获得一

切信息和完成一切任务之可能;反之,假如一个体是“无知无能”的,比如婴幼儿或病人、残疾人等,他是否需要信任呢?答案是“绝对需要”,因为片刻之间的无人相助,都将导致他无法生存。比较这两个极端,我们看到人类文明的进化过程,或者一个婴儿的成长过程,就是一个从绝对需要到尽可能不需要的过程;这是文化习得与技术创新的动力所在。进而在任何社会,提升知识和技能一直是文化对每一个成员的基本要求。当然,目前人类在自我知识和技能的增进方面已经有了大幅度的提高,但即使如此,只要人类还不能做到全知全能,就会有对英雄、神话或上帝的敬仰或崇拜。在世界很多地方,几乎毫无例外地存在着各种各样的神话或者宗教。还有的社会流传着一些有关巫师的民间故事,内容涉及巫师答应满足人的三个愿望。只是人类太贪婪,导致他们的愿望要么最终被剥夺,要么为自己埋下了祸根,最终回归到以往无助的生活状态中去。这些故事对人的教化意义是,人要知足、要守信用或者对神要虔诚。

英雄、神仙、上帝及巫师等之伟大使得他们同人类有了差距。这个差距令人类自己不选择过独来独往的生活,而必须采用集体的力量,以抵御自然或异族之侵袭以及内部的冲突。从生物学到社会学的研究表明,群体成员能够彼此依靠,首先是依赖信息的交流与货物的共享实现的(动物学家观察到鸟类有序地排列成一定方阵飞翔或者蚂蚁可以职责分明地分工协作,主要是因为信息传递引起的,这对机器人的开发启发了新的思路)。在社会学中,人类所构成的协作关系可以统称为“社会交换”。依照社会资源理论,人们互相交换的内容是很丰富的,大体而言可以有货物、信息、金钱、服务、地位和情感等六大类。但无论哪一种交换都离不开以信任作为前提,因为任何一种不守信用的行为要么导致社会协作乃至群体自身的解体,要么只能靠更高成本的投入与伴随着潜在风

险继续运行。就这两种可能性而言,由于社会交换的解体会将人们推到孤立无援之绝境,因此维持高成本尽管是迫不得已,却也成为必然。可是,为何人类社会的实际交换行为没有走到这一步呢?其原因在于处于交换中的两者关系不是封闭的。随着社会复杂化程度的提高,一种交换关系的解体只能意味着人们可以去选择其他交换对象,比如中国奶粉出了问题导致许多中国母亲求助于进口奶粉,尽管价格高出许多。当然,在相对封闭的层面上看,整体性的信用缺失,的确会导致该社会要么解体,要么靠高成本来运行。在此问题上,西方学者更多的是考虑后者,所以他们认为处于社会交换中个人必须具备两个最基本的要素:理性(判断和选择)和道德(良心、诚信),而中国学者则需要面对的是一个解体性的问题。

对于解体性的思考需要进一步追问理性和道德是什么关系。笔者认为,一个人拥有理性首先是由于信息的获取。假如社会中流通的信息没有办法被确定为真,那么理性和选择判断就会发生根本性的偏离。于是,理性是个体性的,而信息既是个体性的也是社会性的。流通信息的保真所要建立的道德不单是个人的品德,还有社会伦理的问题。于是道德或伦理被假定为社会的底线,最终涉及的是对人性的设定。所谓设定的含义是说我们完全没有事实依据来证明这个假设是对的还是错的,只看一个社会集体对它的接纳和认同的程度。由于不同的社会各有自己的文明源头,造成人性的假设也很纷繁复杂,甚至一个文明内部也可以为此发生一场又一场的争论,形成很多种学派。倘若回到民众的接纳和认同上来考察,笔者认为人性假设更多地是从文化层面(而非思想层面)上看到的。比如在西方社会,人性假定问题是被放到宗教信仰中来认识的。西方人将伦理道德底线交给宗教,体现了他们想在人与神之间建立一种推演关系。而在中国文化传统中,人性的假设不是一

个宗教的问题(当然因为佛教的进入也曾给中国人带来类似的观念,并对中国文化有深远的影响)。中国本土思想家对道德的产生与坚守,来自于人与天之关系的类推。伴随着这一思考越来越倾向于“天人合一”,人性的假设最终落实到了人的内在性上,或者说,中国文化对人性的思考是想找到人的内在超越性,即试图从人的天性上来论证人的本性是“善”的还是“恶”的。

三、中国人的诚信预设

现在笔者想具体探讨一下中国先哲是如何进行人性假定并引导中国文化走向的。中国的人性假设有儒家和道家之分。比较而言,道家对人性的看法是人性的返璞归真。老庄认为,所谓道德是人性恶的产物。这一思想首先来自于“道法自然”(《道德经》第25章)。即所谓人之道最终不在于人自身,而在自然。自然是无所求、无所欲的。如果道法自然,那么人也跟着不应有所求。人类社会津津乐道于道德,其根源在于道的丧失。所以老子说:“故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者,忠信之薄,而乱之首”(《道德经》第38章)。道家的这一番推论,其实在思辨层面上体现了他们对人性与制度关系的根本性思考。只是这个思考太过消极,因为他们推论的方式是反方向的,也就是说,他们的思考不但对于社会制度的建设毫无作用,反而希望人类退回到无知无欲,不挣不夺的境地。遗憾的是,这一反向的推论无论正确与否,却改变不了人类的欲望、纷争乃至贪婪。所以道家学说最终会走到退隐方向上去,他们只关注一个人的定力、修炼以及达道。以至于不论老子对社会制度本身的批判有多么深刻,只要绝大多数人的这些欲望还在,道德和礼制就必须存在。后者成为儒家思考的重点。

在孔子看来,建立社会制度(礼制)是必须的。

但礼制的最大问题在于它只规范人的行为,却制约不了人心,所以应当在礼制的背后增加一种心灵上的约束,这样人才可以发自内心地按照礼制的要求去做,而不是害怕惩罚,或者只为功利行事。正是在这一点上,孔子提出了两个重要的概念,一个是“仁”,一个是“君子”。仁同礼对应,一内一外,表明制度和规范的背后应该有道德来支撑,所谓“克己复礼为仁”(《论语·颜渊》)。“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”(《论语·八佾》)而君子就是那些实行仁的人,或者是具有仁之品格的人。它同小人对立,表明君子行事以义为原则,而非以利为原则(“君子喻于义,小人喻于利”,《论语·里仁》)。可以说,以孔子为代表的儒家所关心的主要议题就是对仁之含义的阐述以及对人何以有仁心的论证。《论语》开篇就认为,人之所以有仁,来自于他有父母和兄弟,如果一个人能对他们行孝悌,那就是仁的开始。这样一种论证方式有一个重要的特点,即仁是人人可以做的事情,以至于圣人之德其实也是人人可以实现(“人皆可以为尧舜”)。这也隐含了小人虽然心中有私利,但依然有机会通过修养而成为君子。另外,在实现路径方面,关系越亲密,这样的品德就越容易体现。如果一个人在亲人关系上做到了,便可以推广出去,所谓“老吾老,以及人之老,幼吾幼,以及人之幼”。以此推己及人,天下便可以归仁矣。若将君子的品德来比较小人,那么小人的最大特点是他有一己之私利。一个人把自己的利放在首位,他便不会去想到别人,关心别人,爱护别人。孔子思想论证到这里,存在着一种根源性上的焦虑,就是有什么办法来证明在人的本性里,至少在亲密关系中存有这样一种天然的爱呢?孔子语焉不详。他甚至认为“唯仁者,能爱人,能恶人”(《论语·里仁》),说明孔子所说的爱含有爱憎分明之意,而不要求人总是有一颗爱心,或者说,爱是要根据等差来决定的。孔子的这个焦虑传到孟子那里,成为他必须面对

的问题,他要力图证明的是人的本性中本来就有爱的存在。结果孟子提出所谓人皆有“不忍人之心”的人性假设。孟子的论证是举了一个例子:“所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕惻隐之心,非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也”(《孟子·公孙丑上》)。借助于这个例子,孟子认为人与生俱来有“四端”：“恻隐之心,仁之端也,羞恶之心,义之端也,辞让之心,礼之端也,是非之心,智之端也”(《孟子·公孙丑上》)。它们是人伦的基础。

我们不当把儒家思想看作一种苦思冥想的玄学,儒家思想如此看重人性的假设,是因为他们自身就处于一个礼崩乐坏的社会或社会大变动的时代,他们不但是思想家,也是社会改革家。他们的思考隐含着他们想找到修复社会秩序的关键在哪里,而找来找去,这个关键落到了人性的假设上。的确如此,在孟子的时代,关于人性问题争论得很激烈,有关人性的假说也很多。可以说,现今我们遇到很多对于人性的讨论,几乎在那个年代都出现过:什么人性无所谓善与恶,不过是生理(本能)的体现,或者人的本性是恶的,抑或是可善可不善的,等等。而儒家思想经过孟子的修正后,成为性善论的捍卫者,也奠定了后来儒家思想的基调。当儒家思想在中国历史上占上风后,“人之初,性本善”最终成为了中国传统文化的基本预设,受它引导的制度安排则有了亲亲制度与选拔制度等。前者体现在以孝制天下的各项措施,后者体现在注重修身与举贤的制度方面,并特别重视教育与教化的功能。而中国的法系也是沿着君权系统与族权系统下来的。

以人性本善为假定的中国先哲认为,人一生下来本有一颗善良的心,只是这个心灵可能在出生后被污染,而道德教化的目的就是要去除这些污染,回归到人的本性上来,即修身以正心。那么

拿什么来修正人心呢?孟子说道:“诚身有道,不明乎善,不诚其身矣。是故诚者,天之道也,思诚者,人之道也。至诚而不动者,未之有也,不诚,未有能动者也”(《孟子·离娄上》)。这是在说,人通过修养可以回到本性是因为人心中有诚。这个诚之所以在人心中天然地拥有,是由于有天的授予。天道自身的运行产生了诚,人如果按照天道来行事,就会有诚的表现。儒家有关这方面的论证,更多地集中于《大学》和《中庸》。《大学》开篇就提到“古之欲明明德于天下者,先治其国。欲治其国者,先齐其家。欲齐其家者,先修其身。欲修其身者,先正其心。欲正其心者,先诚其意。欲诚其意者,先致其知,致知在格物”。关于“格物致知”,历史上有不同的理解,笔者认为这里的格物致知并非指单纯地穷究事物之理,而是说,只有认识天的自然特性,才会知道“诚”是哪里来的。总之,在儒家思想看来,天自有道,但它通过人道来体现。一个人如果将其德性发挥得淋漓尽致,即达到至善便是天,所谓“尽其心者,知其性也,知其性,则知天也”以及所谓“天命之谓性”(《孟子·尽心上》),或者浓缩为“德配天地”。

从儒家对于人性假设的讨论中我们发现,这个思想体系是发展不出刚性的制度的,即使中国有自己的法系,也渗透着儒家的仁义精神,当然,要想维护住这个假设的贯彻,会有外围性的刚性制度,比如对于选拔人才中徇私舞弊的严厉处罚等。因此中国法律总是体现着人情,进而它的关注点也在于教育、教化乃至说教方面。但是,儒家思想的内部也有另类,即身为儒家思想者,在人性问题上未必没有其他的想法。比如荀子就坚持“性恶论”。在儒家思想系统内,要想提出性恶论,需要在逻辑上解决两个问题,一个是天与人的关系,一个是本能(性)与习得(伪)的关系,因为这两个问题在孔孟的思想体系中占据十分重要的地位,而且论证得也相当充分。对于前者,荀子持“天人相

分”的观点,他认为天同人没有关系,天的运行有自己的规律,人的活动有自己的规则。如果说人事就是天事,那么为什么禹的时候天下太平,而桀的时候天下大乱,我们能说这是因为天有变化吗?再者,星辰、阳光、雨露等变化也不因为人的祈求或不祈求而改变(参见《荀子·天论》)。对于后者,荀子认为,人性本有饥饿、驱寒、嫉妒、情欲的。放纵它们,就有争夺,顺从它们,礼义廉耻就会消失(参见《荀子·性恶》)。其实,如果试图论证人性本恶,实际上也就证明了人人一开始都是小人。由此,一个社会之所以需要建立等级、礼法和制度,就是因为它们可以引导、教化和限制人性中的恶。荀子的观点影响了韩非子,导致了思想中的法家。韩非子将荀子人性假设提炼成:人的本性中都存在着欲利之心,即所谓“人……是以不免于欲利之心”(《韩非子·解老》)。面对这样的人性,一个国家要想得到治理,就得“远仁义,去智能,服之以法”(《韩非子·说疑》)。论说到这里,法家几乎走到了儒家的对立面,并在秦统一中国的实践中发挥了重要的作用,但秦朝的短命又使得汉朝之后的统治者重新接纳了儒家的学说。可见中国历史制度是在儒法之间穿梭前行的,儒法互补似乎成为许多史学家对中国制度史的总结。

四、人性的吊诡与制度安排事例分析

单纯地讨论中国思想史,包括人性的假设在内,很容易忽略严酷的社会现实。许多学者不自觉地倾向认为,一旦社会发生问题便要回到儒家思想中来寻求灵丹妙药,所谓人心不古、世风日下、道德滑坡等,都想说明由于今人不按儒家思想来行事,否则社会现状不至于此。这里且不说儒家思想与社会现实之间的巨大落差,即使在儒家思想内部,也存在着名实分离的问题。其基本特征为说的与做的不一致,名义上的和实际上的不一致,形

式上的和内容上的不一致以及内在的和外在的不一致等。比如,儒家所追求的仁本来就是为了同礼仪之间保持一致性的。但儒家思想在其内在逻辑上则有一个核心问题没有解决,即“孝道”与“品德”之间的关系,进而也就无法解决内在性与外在性之间的关系。也就是说,儒家一方面想说明“尊重长辈”是仁的首要原则(“亲亲为大”),另一方面又强调个人修养是仁的基础。由此一来,这里面很容易出现一个悖论,也就是一个人要以一种什么样的品格来对待他的父母及其他亲人呢。这个问题不解决,实行起“推己及人”会出现更大的问题。^①其实,这个矛盾在《论语》中也有所展示。“叶公语孔子曰:‘吾党有直躬者,其父攘羊,而子证之。’孔子曰:‘吾党之直者异于是,父为子隐,子为父隐,直在其中矣。’”(《论语·子路》)。看起来,儒家在逻辑上似乎可以自圆其说。他想表达的是如果儿子告发老子,那是最大的不善之举。所以人性中要有善,而且这个善在这里表现为孝道,表现为儿子对父亲的爱护。但倘若我们回到儒家所宣扬的道德立场上来看,这时的做人原则性便没有了。^②依照孔子的说法,假如“直”是在善之中的话,其实“直”就变成了一个托词,因为“直”经常不能顾及“善”,或因善而不能直,说得更严重一些,以直来对待善,后果会是去善存真;而以善来对待直,后果便是非直,乃至去真。所以就儒家学说而言,它的确很希望一个人能真诚、正直、守道,但它还确实很希望它所倡导的“仁”里面包含着温情、友爱和同情心。儒家太想两全其美了,其自身体现出的内在矛盾长期以来一直困扰着中国人。其直接结果便导致人们一方面同意“大义灭亲”是正义之举,另一方面也认为“亲亲相隐”是对的。对于这种矛盾关系的解脱方式在逻辑当中必有一选,可是,对于不倾向走逻辑路线或想走中庸路线,乃至善于权宜的中国人来说,最终处理这一矛盾的办法就是单向地追求一个好名声,导致许多人往往向

虚情假意、形式主义、表里不一乃至伪善方面靠拢。而一旦人们走向这条道路之后再回过头来认识人性问题,我们便可以发现追求实际的中国人所假定的人性是善恶混搭的,又因为形式主义的作用,导致人们在思想和言语上高调宣扬善,却在实践和行动上重点防范恶。

于是,仁的“等差性”成为化解上述矛盾的最佳方案,即几乎所有的中国人都同意将善、诚与信等品德用于亲人之间,但不保证用在生人之间。换句话说,生人之间的冷漠与自私并不否定儒家道德观,一切只看人与人的关系能推出多远。由此,儒家的仁同中国家族制度原则相配套,却不可能成为一套独自运行的普遍原则(没有社会超越性),也很难像儒学后人期待的那样,坚持认为它所具有的普遍主义价值。形式上的高调终究掩盖不了中国人制度设计上的恶的假定。笔者试举几个生活中的小事例:

下馆子时,我们进到店里不能坐下来先吃,而是需要先去收银台点菜单,然后饭菜才能端上来。

在外面住宾馆,每当我们到服务台退房时,都有一个等待服务员查房的时间,因为宾馆要看一看房客会不会拿走或消费了什么而不付费。

中国的书店原本是不开架的,图书馆更不开架。所有的阅读者都被挡在柜台外面,你想要什么书,服务员可以取出书来递给读者,但是读者不能进去,更不可能自己随意地翻书看。

中国的火车站和长途汽车站售票处通常都会用很结实的铁栅栏来固定排队买票的人群,即使这样,也不能保证买票的秩序。

中国火车站和长途汽车站在出站口会涌动无数急于出站的人流,原因是几乎每个站口都设置了一些检票人员在检查有无坐车不买票的人。为了找到假设中的这个人,每一个人都要接受检查后才能出站。

中国在没有超市的年代,百货商店货架上的商品是由营业员拿给顾客的,顾客自己不能拿货架上的商品。

中国各个城市的车站码头有许多叫卖旅游地图的贩子,很难见到机场、车站、码头等地摆放许多旅游地图让人任意取走。

如果一个人在外面上公共厕所,厕所内不提供卫生纸,而是进门收费,后者增加了自己拿钱买卫生纸的服务。

如果我们想去政府部门办事,会遇到岗哨和传达室,我们需要登记、打电话,或者凭许入证乃至让联系人出来接方可进入。

中国关于手续和报销最具特点。尤为值得举的例子是大学和研究机构从事学术研究的课题经费使用规定。课题经费如何使用被规定得非常严格。比如买一本书按照规程至少需要有三个人(院所主管人、图书馆人员、经办人)联合签名,且至少盖两个公章(院系章、图书馆章)后才可以课题里面报销。

……

以上这些规范事例看起来都是我们习以为常的小事,但所有这些规定和制度都在透露一个重要的信息,即“我不相信你”。可以说中国几乎所有的制度都是因为假定人与人之间没有信任而设的。换句话说,这个制度完全不考虑人的善,至少它假定只要人群中有一个坏人,那么所有的人都要被此审查制度所管制,以确保这个坏人逃不掉。就此思路的推理而言,该制度就是用来防止坏人作恶的,或者不让恶人的恶念得逞的。哪怕有一个人想使坏,也难逃法网。可是,以此假定而生的制度效果如何呢?我们看到的现实是它在制造更多的恶,以至于变成了一种产业,进而导致所有问题都指向了制度越是想控制人们不越轨,人们就越在考虑如何越轨。今日中国各个城市,从车站码头到手机短信,乃至个人电子信箱,每天都有信息

在问人要不要发票,到处都用张贴和涂抹的方式,问人要不要办证。假发票、假证件等就是针对着各种手续、财务和验证制度而来的。同样的事例还体现在各种各样的假冒伪劣产品、侵权盗版方面,导致中国成为假冒伪劣和侵权盗版的重灾区、制假贩假的大工厂。由此可见,一方面是中国制度想实现法网恢恢、疏而不漏,另一方面是“防不胜防”、“防也白防”。笔者所列举的事例在中国越普及,就说明中国人对人性的假定越恶劣。最终形成了一个怪圈:政府不停地要求各个职能部门加强监管力度,而民间则不停地想出指导人们逃脱的手段和办法。在这样的恶性循环中,谁是最后的赢家呢?笔者认为没有赢家,只有社会为此付出巨额的成本和沉重的代价。这时,当我们再回到儒家的“人性本善”上来考察时,就发现它成了一种笑谈。但我们也不必过早地地下结论,因为一旦有人在这样的制度下真的被监管住了,此时儒家的人性假设突然开始生效,什么“治病救人”、“以观后效”、“悔过自新”、“不要一棍子把人打死”、“教育为本”之类。此刻,细品中国大多数查处的条例,大都是在儒家的仁爱与同情心原则指导下制定的,它们对违规者极为开恩,其处罚力度总是从轻发落,然后让同样的事情一年又一年地发生下去。

或许我们的制度设计者这时要对笔者提出一个严肃的问题:按此文论述逻辑,难道还能放弃这样的制度不成?那岂不更加乱了套了。我们还是再回到上面的事例上来看吧。比如近来先吃饭、后付钱的饭店在中国越来越多(尽管有人吃完饭不给钱);中国的书店和图书馆几乎完全开架了(尽管有人继续偷书);百货商店的柜台已被完全敞开的超市所取代,并导致不是超市的百货商店也开架销售(尽管顾客把商品翻得乱七八糟,并伴随着搜身的官司);中国一些发达的城市长途车站已经取消了出门检票的关卡(尽管一些逃票的人可以大摇大摆地通关了);麦当劳与肯德基进入中国后,

也让中国人见识了厕所里面竟然可以为顾客准备好卫生纸,而无需自带(尽管有人会一次用掉很多,甚至整个拿走);当然中国还有一些事例依然没有改观,甚至防范得更加严格,比如宾馆退房、进入政府办公地、科研经费的管理等。

如果我们仔细回顾一下这些制度性的变化就可以发现,这些放开胆子,不怕人使坏的制度大都是西方文化设置的,几乎是他们的制度客观上推动了我们敢于假定人性本善,而并非要等到人人都行善了之后再确定善的制度,这就是所谓普遍主义的信任^⑬或者说,是西方人告诉我们制度竟然还可以这样设置。

五、东西方人性假设的比较

打开不同文明社会的教科书,上面都会说人的本性是趋利避害的;人的本性是自私的;人是要实现自己的利益最大化的;人是唯利是图的,等等。无论在中国思想史上,还是在西方思想界,几乎不少思想家也有过类似的阐述。但颇为奇怪的是,为什么由此阐述派生出来的社会制度却如此地不同。是儒家思想否定了这样的说法吗?更为具体地说,是因为儒家不同意把“利”作为人性假定,只是一味地强调善了吗?可是中国人把人性假定为善,不是更好吗?如果中国人认可孟子的性善论,为什么中国的制度不跟着做安排呢?如果中国人从制度安排可以回溯到荀子的性恶论,那中国人为什么不直接承认这一点呢?抑或,既然中国的制度安排已经考虑到对恶人的防范了,那为什么管不住恶人,却让善人跟着受罪呢?为什么西方社会也假定人会唯利是图,却可以让制度朝向人性本善上设计呢?在这一系列的回答中,徐复观在论述孔子的德治思想时有一个这样的回答:“一切极权政治皆来自对人的不信任,而民主政治的真正根据乃来自对人的信任。”^⑭可问题是,儒家的德

治为什么没有产生善的信用制度呢?我们不得不承认,如果以上的各种“为什么”没有办法回答,中国社会的制度安排就是混乱的、没有章法的,剩下的只有“防”与“不胜防”的游戏。有学者认为中国从古至今在实际上采用的是“儒法互补”或“儒表法里”。^⑮如果我们同意这样的说法,其实就是认为排除学派间的争论,中国人基本同意人性的善恶是同在的,所以当我们在设置一个制度时,既要考虑到人性好的一面,又要考虑人性恶的一面。如果这个看似合情合理的综合式的人性假设可以成立,那么我们现在的制度为何只对着恶人,而不顾那些善人呢?这样的制度实施下来的结果就是笔者上面讨论的那个样子:恶性循环与防不胜防同在,监督与逃脱同在,严格立法与从轻发落同在。

好了,我们想关心的是,西方文化对人性假设可以解决这样的问题吗?关于西方的人性论,似乎同中国的人性论一样的复杂。其间穿插着宗教的、无神论的、唯心的、唯物的、本体论的、认识论的、理性的、非理性的,等等。其中有些观点同儒家思想有点近似,比如休谟和亚当·斯密就认为人的自然之德来自于人的同情心^⑯;康德的句子更加有名:“这个世界唯有两样东西能让我们的心灵感到深深的震撼,一是我们头顶上灿烂的星空,一是我们内心崇高的道德法则!”中国人乐于引用它们,是因为它们的表达法几乎同儒家思想保持着一致。而卢梭关于“人类不平等起源”的论证也同孟子关于人之初的假定有几分相似。可见,进入西方哲学来讨论人性论,似乎也无法简单地认为什么样的人性格对制度安排的影响更大。笔者的看法是,讨论人性论的问题,还是要回到文化的层面上来,也就是看到一个社会的文化主流或文化主线在哪里,更进一步讲,看到给民众生活产生影响的人性假设在哪里。就这一层面的比较而言,儒家思想也是如此,它不单纯是一个思想学派的立场,而是广泛地影响到了国家制度层面的治理方

式。仅就这一标准来考虑西方的人性假设,笔者还是想突出西方宗教的作用。西方的基督教文化所贯穿的一个基本思路是,人的自身来自于一个全知全能上帝的塑造。塑造而来的人因禁不住撒旦的诱惑,犯了罪,于是人只有通过救赎,才能回到上帝身边。当然,被放逐人间的人们还面临着继续的考验,是成为上帝的选民还是继续堕落,得看人一生如何表现。此时大多数人更多地倾向于善(当然也有人选择作恶),而制度就是为这些大多数向善的人设计的,至于那些恶人,则有非常严厉的法律在等着他们。简而言之,西方人的善心是因有一外在性的导引而引起的内在性的形成。依笔者之见,中国思想文化中强调的“天”虽不具有上帝的含义,但作为一个外在于人的客观实在,它本来对人也具有广泛的惩罚作用(报应观),这个作用在民间信仰中十分有效。只是这个作用被儒家思想消解了。在儒家思想的架构中,“天”与“人”的关系不是报应的关系,而是感应的关系。天被放置到了人的心底,即所谓“天生德于予”,及人们常说的“天地良心”。从理论上讲,这样的安置是神圣且崇高的,但人的私欲和私利则再也容不进去了(凡能容下的都被视为小人,却又可以通过修身变成君子)。于是现实生活与境界开始脱节,除非圣人和大儒,更多的人只能在其中挣扎,乃至走向表里不一、言行不一、名实分离,此时,法家则走到了这一思想的反面,用严厉的刑罚来规范人的行为,造成人的内心真实欲望也不能正当地表达。

所以笔者认为,中国人性假设中的最大问题是一种外在性引导机制的缺乏。这个缺乏最终一定会把中国人引向对“良知”的拷问上来。可惜的是,这个拷问是无效的,试图在人的内心深处寻求德之存无等于缘木求鱼。这时如果还有所谓的善在心底中留存,就是亲缘生存法则所必须遵循的不要伤害自己的亲人,最多延伸至朋友,再也没有办法顾及其余。可以说,中国目前的信用危机,既

不是一个道德问题,也不是一个制度问题。其实,这两点已经被历代思想家论述过无数次了。笔者以为,中国这一问题的本质是在个人行为与制度安排之间缺乏一种精神上的外在导引所引发的个人内心的回应。当然,也有人会认为,这个问题其实关涉教育问题。的确,这一认识本身没有什么不对,其误区在于精神领域的导引不是政治口号、政治说教和政治灌输,因为它们没有触及人的灵魂,包括说教者自己的灵魂也没有触及。

六、结论

在人类的生存与活动中没有信赖是不可能的。但如何保证信任关系的建立,不同的社会有不同的设计。总体来看,西方的基督教体现出的“救赎”,导致了人类心灵的解决方案需要借助于一个超越于人类自身的神来拯救。这样的思考是外化性的和目的论的。^{①7}可是,由于这个外化的对象不是有形的,也就是说,虽然他们在制度安排上可以借助于教堂、教义、神父、神像和礼拜仪式等来表现上帝的存在,但终究这一核心的外化对象是一个想象而已。既然这个想象不是实体,就必须再回到人心中来,即心中有神。心中有神导致了人们因原罪意识而自发善行。尽管事实上存在着恶,但制度却坚持面对着善行来设计。不同的是,在中国的儒家文化中,自孟子开始所承续孔子的“仁义”衣钵,是把人的本心与天相联接,由天道之诚推导出人性本善。这点除了在思想界内部受到其他思想家的抨击外,一个显而易见的问题是它如何面对并解释社会事实上的恶行。孟子在自己的辩解中并没有把这个问题回答清楚,法家则在人性本恶的假设下实施着严厉而有效的惩罚制度。于是,中国的信用制度向哪个方向设计,成为一个模棱两可的问题。总之,由于中国传统文化中没有一神教的信仰传统,所以对于人性的讨论一开始就是在

人之内在性中设定的。笔者认为,一种没有外化性的想象约定,对人的自律要求会更高。中国先哲引导我们走入这个方向,给后来的中国人出了一个很大的难题。当然,这不是说,具有外化性引导的道德控制就没有危险。当达尔文说人来自于猴子的时候,当西方哲人宣告“上帝死了”的时候,原有的救赎性的人性假设也会随之崩塌,取而代之的是严厉的法律。

我们或许会质疑的是,儒家一直强调的性善论为什么直到今天才出现问题,这不正是证明了儒家曾经对中国人的信用控制起过很好的作用吗?笔者以为,这不是源于儒家教化力量的强大,而是源于中国人原生活于自己的共同体中。所谓自己的共同体即是人们所讲的熟人社会,其信任网络同儒家倡导的道德舆论控制有高度的契合性,或者说,即使儒家思想规范不够强大,亲缘关系一样可以发展出人与人之间的基本信任。还是由于这种亲缘性的特点,传统连坐制度也保证了国家层面上的信用制度。^{①8}但中国进入市场经济后,中国乡村的共同体几乎瓦解,传统道德舆论控制相应地需要移入工业文明和城市生活,而这一新的生活模式同儒家思想之间没有契合之处。^{①9}目前,中国的信用制度中的人性假定可以说是儒家、法家、社会主义加上西方法律理念的混杂体,这一混杂体的初衷本是想吸收各家所长,结果却是一个内在逻辑混乱的大杂烩,导致社会发生了什么问题,人们都找不出线索,只好东补一点、西修一点。而政府除了充当救火队员之外,并无力寻求到解决之道。

通过东西方一般性制度设置的比较,我们还发现,西方制度一旦有了向善性的目的,那么它的设计则在于如何有效地、关爱性地方便所有的人。当然,一旦有人乘虚而入,制度将对此严惩不贷,让对方付出极大的代价。而中国社会制度中的防范性目的在于如何在众多的好人中找出坏人,或

者干脆假定只要没有制度约束,人人都可能变坏。最终,为了对付坏人,所有的好人都跟着受累,从乘车、取钱、看病、购物、门卫,到住店、审批、报账等等,事事都令人感到自己一次又一次被检验成好人了。也许沿着在中国人自己的思路想下去,我们尚且感到满意的是,幸亏我们有了这些制度,否则社会上的坏人岂不更多。

* 本文受 2009 年度国家社会科学基金重大招标课题“我国社会信用制度研究”(批号 09&ZD056)项目的资助,此文为阶段性成果之理论部分。

注释:

翟学伟:《诚信、信任与信用:概念的澄清与历史的演进》,载《江海学刊》2011 年第 4 期。

参见[美]埃里克·尤斯拉纳:《信任的道德基础》,张敦敏译,北京:中国社会科学出版社 2006 年版;陈绪新:《信用伦理及其道德哲学传统研究》,北京:中国社会科学出版社 2007 年版;陈平:《新中国诚信变迁:现象与思辨》,广州:中山大学 2010 年版。

参见[美]丹尼尔·A·雷恩:《管理思想的演变》,孙耀君等译,北京:中国社会科学出版社 1986 年版;[美]迈克尔·D·波顿:《大话管理 100 年》,文岗译,北京:中国纺织出版社 2003 年版。

参见[美]威廉·大内:《Z 理论——美国企业界怎样迎合日本的挑战》,孙耀君等译,北京:中国社会科学出版社 1984 年版。

E. B. Foa & U. G. Foa, "Resource theory of social exchange," in J. W. Thibaut, et al. (eds.), *Contemporary Topics in Social Psychology*, Morriestown, N. J.: General Learning, 1976.

由于社会行业与职业的不同,行业与职业内部的道德

与伦理也不同,各有各的制度规范,本文不讨论其组织内部的人性假设与制度安排的问题。

潘光旦:《孔门社会哲学的又一方面》,载潘光旦:《儒家社会思想》,北京大学出版社 2010 年版。

刘广安:《中华法系再认识》,北京:法律出版社 2002 年版,第 4 页。

刘俊田等(译注):《四书全译》,贵阳:贵州人民出版社 1988 年版,第 4 页。

范忠信:《中国法律传统的基本精神》,济南:山东人民出版社 2001 年版,第 359 页;梁治平:《法意与人情》,北京:中国法制出版社 2004 年版,第 233 页。

①翟学伟:《个人地位:一个概念及其分析框架》,载《中国社会科学》1999 年第 4 期。

②有关争论参见邓晓芒:《儒家伦理新批判》,重庆大学出版社 2010 年版。

③参见[美]埃里克·尤斯拉纳:《信任的道德基础》。

④徐复观:《中国思想史论集》,上海书店 2004 年版,第 188 页。

⑤秦晖:《中国经济史上的怪圈:“抑兼并”与“不抑兼并”》,载秦晖:《传统十论》,上海:复旦大学出版社 2004 年版。

⑥参见[英]大卫·休谟:《人性论》,关文运译,北京:商务印书馆 1983 年版;[美]亚当·斯密:《道德情操论》,蒋自强等译,北京:商务印书馆 2002 年版。

⑦唐逸:《基督信仰中国本土化的症结》,载《战略与管理》1998 年第 1 期。

⑧张维迎:《信息、激励与连带责任》,载张维迎:《信息、信任与法律》,北京:三联书店 2006 年版。

⑨当然近代以来的许多学者试图证明儒家思想具有普遍主义,就是想证明它依然适合于工业文明,甚至适合于不同类型的文明。

翟学伟 南京大学社会学院

责任编辑:刘琼