

激情与社会^{*}

——马克思情感社会学初探

成伯清 李林艳

提要:自众多学科研究发生情感转向以来,情感社会学研究也得到迅猛发展,经典社会学家有关情感的论述不断得到重新诠释,但对于马克思的相关思想,除围绕异化概念进行了过度情感化的解读之外,并未有系统的梳理。事实上,马克思不仅主张人是有激情的存在物,而且他还从生产方式和私有财产的角度对不同社会形态的情感基调予以揭示,特别是对激情的商品化及其后果多有关注。此外,马克思还强调激情在政治过程中的作用。马克思有关情感社会学的论述可谓贯通宏观的社会结构与微观的情感体验,并具有规范性意义。

关键词:情感社会学 私有财产 激情 情感基调 商品化

“情感人”(homo sentimental)的崛起(Illouz,2007)或“情感转向”(affective/emotional turn)的发生(Clough,2008),意味着情感日益成为困扰当代人的一个重要问题,而相关话语的勃兴,也表明情感已成为日常交流和学术研究的重要议题之一。关于情感及其社会意义,学界已多有讨论。有研究从“情感的冲突”角度等考察全球化进程中的地缘政治(Moïsi,2007),或者从情感障碍和紊乱等心理疾患的增多来分析社会负担(Smith,2014),亦有研究关注到恐惧和愤怒的情绪如何侵袭和改变公共生活(富里迪,2007; Hochschild,2016)。近来,“后真相政治”(post-truth politics)或“后事实政治”(post-factual politics)的观点大为流行,即是源于在当前西方社会中情绪诉求比客观事实更能主导舆论,事实似乎逐渐失去支撑社会共识的作用,而情绪的影响力则日益上升(Flood,2016)。然而,虽然相关研究从多个层面——由民族主义情绪导致的国家间纷争,到道德义愤激发社会运动,再到因情感疾病而带来的社会失能——揭示了情感问题的紧迫性和复杂性,但也不能否认,在当前社会中又普遍存在着将情感问题个体化、生理化和医学化的倾

* 本文为江苏省社科基金项目“培育积极健康的社会心态研究”(13SHB004)的项目成果。

向,甚至出现了试图在基因中探寻情感问题根源的态势。诚然,情感的产生有其生理基础,但情感问题在一个时代的凸显,更多地是社会结构和文化模式变迁在主观感受层面造成的效应,仅从生理层面显然不能解释情感问题的起伏和变化。

情感社会学随着“情感研究的革命”得到了迅猛发展(Reddy, 2001; Turner & Stets, 2006; 成伯清, 2013),同时,不少学者也重返经典理论以寻求启迪。确实,社会学从一开始就重视情感因素,毕竟,“社会人”(homo sociologicus)意象之不同于“经济人”假说的主要方面就在于人有情感。社会学创始人孔德倡导的实证政体与情感拜物教(emotional fetishism)具有紧密的关联;涂尔干设想的神圣秩序以及由此产生的“集体欢腾”(collective effervescence)就是一种跃动的激情状态;在韦伯思想中至关紧要的“克里斯玛”(charisma),基本是通过激发情感性行动而发挥作用的;齐美尔则撰写了不少直接以情感为论题的篇章。他们或强调情感在个体行动中的动力作用,或将共同情感视为社会秩序的基础(Shilling, 2002)。但概览之下不难发现,在众多所谓“情感社会学传统”塑造者的论著中,竟然没有马克思的一席之地!间或有提及者,大多在交代了异化概念之后即“点到为止”,不复深究。^①

表面上看,这似乎并不奇怪,因为在世人心目中,以马克思所秉持的唯物主义立场,他不太关注情感也可理解。但另一方面,在经典作家中,恐怕不会有人比马克思更富有激情了!“马克思笔端饱含感情:阶级团结和忠诚的感情,对资本主义剥削的愤怒和憎恨,对社会主义未来满怀希望”(Barbalet, 1996:483)。这也就不免让人好奇:难道在激情澎湃的挥洒之下,马克思没有为我们留下可供当今情感社会学借鉴的论述吗?抑或是现有情感社会学视角本身的局限无法将马克思的相关思考纳入关注范围?事实上,目前的情感社会学,特别是美国取向的学者,大都采用相对微观的符号互动论视角,专注于互动情境中的情感现象,且倾向于将意蕴深厚的情感化约为偏重生理反应的情绪。即便有关注结构者,也多从地位和权力的差异角度着眼,相对忽视总体性的社会历史背景。当然,也有考虑宏观结构者,并且认识到“在阶级社会中,情感往往被认为是存在中一个主观的、私人的、扰乱的和无关紧要

^① 虽然关于异化的论题在社会学中可谓形成了一个持续不断的研究领域,但又恰恰存在着过分情感化解读的倾向,始作俑者当属西门(Seeman, 1959)。

的方面,不值得认真考虑。对于这种资产阶级式的模糊处理,必须予以拒绝!”但最后不得不承认,“有关马克思情感思想的讨论尚未开始”(Barbalet,1996:482-483)。除了强调“情感并非主观和私人的事情,它们源于生产和交换的社会关系”外,倡导者在自己后来的著作中也未曾系统探究这个问题(Barbalet,1998,2002)。堪称当前情感社会学之集大成的著作(特纳、斯戴兹,2007),也没有从正面提及马克思的贡献。近来零星出现了重新诠释马克思有关情感论述的尝试(Weyher,2012;张聪卿,2012),但尚未见涉及情感社会学之范式拓展者。

那么,马克思关于情感到底有哪些值得当今情感社会学借鉴的思想呢?

一、人是有激情的存在物

我们暂且不谈马克思早年创造的众多饱含激情的诗作(聂锦芳,2017),因为直接的抒情不同于有关情感的社会学思考。前者应该属于马克思所谓的“头脑的激情”,后者则属于“激情的头脑”(马克思,2009a:6^①)。马克思从学理上较为系统地论述情感的著作,当首推《1844年经济学哲学手稿》。在这里,马克思提出了一种哲学人类学主张:“人作为对象性的、感性的存在物,是一个受动的存在物;因为它感到自己是受动的,所以是一个有激情的存在物。激情、热情是人强烈追求自己的对象的本质力量”(2009a:211)。

这里所谓“对象性的”或“受动的”,是指人作为受限制和受制约的存在物,“他的欲望的对象是作为不依赖于他的对象而存在于他之外的,但是,这些对象是他的需要的对象,是表现和确证他的本质力量所不可缺少的、重要的对象”(2009a:209)。人是有激情的存在物这一观点,包含了马克思关于个体与社会之关系的思考。在他看来,我们要避免将社会作为抽象的东西而与个体对立起来,从根本上来说,“个体是社会存在物”。人之激情,既是人介入现实的社会生活的动力;同时,人的激情的实现和满足又有赖于对象特别是他人的回应和肯定。如此,激情“同对象的关系,是人的现实的实现,是人的能动和人的受动,

① 下文凡仅注明出版年代及页码者,皆为马克思的著作。

因为按人的方式来理解的受动,是人的一种自我享受”(2009a:189)。在这种真正的人的关系中,人的一切感觉和特性获得彻底的解放,人的潜力和丰富性得以展开,自我实现成为内在必然性,成为需要,而在人的生命表现的完整性上有所欠缺的人,“感觉到自己需要的最大财富是他人。对象性的本质在我身上的统治,我的本质活动的感性爆发是激情,从而激情在这里就成了我的本质的活动”(2009a:195)。考虑到马克思还经常强调“人化的自然”,不难发现,在他的构想中,人是嵌入在由物—他人—社会所构成的网络中的存在。追根究底,个人与社会的关系可一言以蔽之,就是“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”(2009b:53)。这种观点超越了微观和宏观之间的机械区分,也呼应了马克思所说的“旧唯物主义的立脚点是市民社会,新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会化的人类”(2009a:506)。

人是有激情的存在物,激情是人的本质力量,而且激情也是对人的本质的真正本体论的肯定。

如果人的感觉、激情等等不仅是本来意义上的人本学规定,而是对本质(自然)的真正本体论的肯定;如果感觉、激情等等仅仅因为它们的对象对它们是感性地存在而真正地得到肯定,那么不言而喻:(1)对它们的肯定方式不是同样的……(2)如果感性的肯定是对采取独立形式的对象的直接扬弃(如吃、喝、对象的加工,等等),那么这也就是对对象的肯定。(3)只要人是合乎人性的,他的感觉等等也是合乎人性的,那么对象为别人所肯定,这同样也就是他自己的享受。(4)只有通过发达的工业,也就是以私有财产为中介,人的激情的本体论本质既在其总体上又在其人性中存在;因此,关于人的科学本身是人在实践上的自我实现的产物。(5)私有财产的意义——撇开私有财产的异化——就在于本质的对象——既作为享受的对象,又作为活动的对象——对人的存在。(2009a:242)

这段议论表达的含义可以归结为两点,一是强调了“人是肉体的、有自然力的、有生命的、现实的、感性的、对象性的存在物”(2009a:210);二是强调了私有财产在激情演变中的中介作用。对于第二点我们暂且按下不表。先来看第一点,这其实就是强调激情是对人性的直

接的“真正本体论的肯定”。我们以人与人之间最为自然的关系为例。“人对人的直接的、自然的、必然的关系是男人对女人的关系。在这种关系中,人与自然的关系直接就是人与人的关系,正像人与人的关系直接就是人与自然的关系,就是他自己的自然的规定。因此,这种关系通过感性的形式,作为一种显而易见的事实,表现出人的本质在何种程度上对人来说成为自然,或者自然在何种程度上成为人具有的人的本质”。因此,马克思强调,“从这种关系就可以判断人的整个文化教养程度”(2009a:184)。

如果上述表述太过哲学化,不能让人一目了然,那么我们不妨以马克思自身的情感为例,来具体展现其中的含义。在写下上述这段文字之后的12年,即1856年,马克思与夫人燕妮有过一次短暂的分离,其间马克思给燕妮写过一封饱含深情的信,这封信太过感人,经常被称为“马克思情书”,其中有这样一段话:

暂时的别离是有益的,因为经常的接触会显得单调,从而使事物间的差别消失。甚至宝塔在近处也显得不那么高,而日常生活琐事若接触密了就会过度地胀大。热情也是如此……深挚的热情由于它的对象的亲近会表现为日常的习惯,而在别离的魔术般的影响下会壮大起来并重新具有它固有的力量。我的爱情就是如此。只要我们一为空间所分隔,我就立即明白,时间之于我的爱情正如阳光雨露之于植物——使其滋长。我对你的爱情,只要你远离我身边,就会显出它的本来面目,像巨人一样的面目。在这爱情上集中了我的所有精力和全部感情。我又一次感到自己是一个真正的人,因为我感到了一种强烈的热情。(1972:515)

其中的“热情”一词,按照如今情感表达更为坦率和热烈的表述习惯,恐怕译为“激情”更为恰当。真挚的感情和澎湃的激情,让生命充满了活力,可以让一个人获得存在论层面的确证:“我感到自己是一个真正的人!”

马克思与燕妮之间的爱情,以及马克思与恩格斯之间的友情,令人感佩,极为罕见。但这份爱情,在实际生活中不断遭受迫害和贫穷的打击,以至于马克思在写给恩格斯的信中曾经流露出这种看法:“对有志于社会事业的人来说,最愚蠢的事一般莫过于结婚,从而使自己受家庭

和个人生活琐事的支配”(1972:274)。这也就是说,个人的激情在极大程度上要受制于一般性的社会处境。换言之,激情虽然是人的本质性力量,但是这种本质展开的具体形态乃至展开的可能——而这就牵出了上文按下不表的线索:私有财产的中介。

在转向结构性条件的讨论之前,我们应该重温一下马克思“方法的唯物主义基础”：“人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系,即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构,即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程”(2009b:591)。情感作为精神生活的基调和色彩,显然也漫布和渗透于社会生活和政治生活。此外,需要指出的是,在马克思的著作中,“激情”虽然是使用较多的概念,但其他与情感有关的概念还包括“热情”、“情欲”、“感情”、“贪欲”、“欲望”,等等,其中也有同一概念存在不同中译的情况。事实上,从西方情感范畴的演变来看,原先欲望(appetites)、激情(passions)、感情(affections)、情操(sentiments)之类概念所指涉的现象,自19世纪以来则归于现今最常用的指称所有情感现象的emotion一词。同时,原来激情或情操之类概念中所蕴含的宗教、道德乃至社会的涵义也渐趋消失,emotion更多地指身体性的、非认知的和无意识的感受(feelings)(Dixon,2003)。范畴的演变折射出众多的社会结构和思想意识方面的转变,甚至反映了话语背后的权力意志的嬗递,对此我们不拟讨论。在解读马克思相关论述时,我们没有纠缠于概念本身的选择和使用,而是根据语境来予以引证和阐释,并将激情或情感作广义的理解。

二、激情演变的结构背景

马克思从物质生活的生产方式出发来分析一般性的社会处境,或者说是从一个简单而确切的“国民经济的事实”出发,这个事实就是劳动的异化或外化。工人“在自己的劳动中不是肯定自己,而是否定自己;不是感到幸福,而是感到不幸;不是自由地发挥自己的体力和智力,而是使自己的肉体受折磨、精神遭摧残。因此,工人只有在劳动之外才

感到自在,而在劳动中则感到不自在;他在不劳动时觉得舒畅,而在劳动时就感到不舒畅……人同自己的劳动产品、自己的生命活动、自己的类本质相异化的直接结果就是人同人相异化。当人同自身相对立时,他也同他人相对立”(2009a:159-163)。而“私有财产是外化劳动即工人对自然界和对自身的外在关系的产物、结果和必然后果”(2009a:166)。

马克思所谓的异化现象包含多个层面,兼有经济学、人类学、社会学和政治学的多重意蕴。但在当代的相关诠释和使用中,这个概念却过于心理学化了,正如伊洛兹所指出的:“当马克思的‘异化’概念为大众文化所挪用——也是扭曲——时,主要是因其情感的意涵:现代性和资本主义之异化,就体现在它们造成了一种情感麻木的形式,将人与人相互分离开来,将人与共同体分离开来,将人与他们的深层自我分离开来”(Illouz,2007:1)。其实,根据托兰斯的观点,马克思的异化包含着两层含义,一是严格意义上的异化(alienation),是指为他人放弃或让渡权利或所有物;二是社会关系意义上的疏离或疏远(estrangement),即人与人之间相互变得陌生乃至对立(Torrance,1977)。显然,仅仅将异化局限于情感的意涵,有违马克思的原意。

马克思的异化概念必须放入到社会结构的背景之中方可得到准确的理解。前文所引述的马克思的观点:“只有通过发达的工业,也就是以私有财产为中介,人的激情的本体论本质既在其总体上、又在其人性中存在”,这其实是一个重要的情感社会学命题。这里既涉及激情作为人的本质性规定及其实现的条件,也攸关激情演变的社会机制,关键就在“以私有财产为中介”。在马克思看来,“私有财产的运动——生产和消费——是迄今为止全部生产的运动的感性展现,就是说,是人的实现或人的现实”(2009a:186)。同样,我们可以说,私有财产的运动就是情感的实现或情感的现实。正如马克思所指出的,费尔巴哈“撇开历史的进程,把宗教感情固定为独立的东西,并假定有一种抽象的——孤立的——人的个体”,而事实上,“‘宗教感情’本身是社会的产物……抽象的个人,是属于一定的社会形式的”(2009a:501)。社会形式的本质性区别即在生产方式及其相应的所有制的不同。尽管马克思曾对所有制变化的复杂形式进行过分析(2009a:521-524),但为简化分析,我们以马克思对私有财产的区别作为讨论的框架。

马克思认为存在着三种私有财产的形式,即个人的私有财产、普遍

的私有财产和真正的私有财产。所谓个人的私有财产,是私有财产的最初异化,体现为对财产的占有和拥有,将之理解为直接的、片面的享受,“在它被我们使用的时候,才是我们的”(2009a:189)。这种财富的拥有者既是它的主人,也是它的奴隶,“既是慷慨大方的,同时又是卑鄙无耻的、性情乖张的、傲慢自负的、目空一切的、文雅的、有教养的和机智的。他还没有体验到这种财富是一种凌驾于自己之上的、完全异己的力量的财富”(2009a:234)。这种私有财产的形式体现得最为充分的莫过于封建主义秩序。普遍的私有财产则是对私有财产的最初扬弃,“从表面上承认人、人的独立性、自主活动等开始,并由于把私有财产移入人自身的本质中而能够不再受制于作为存在于人之外的本质的私有财产的那些地域性的、民族的等等的规定,从而发挥一种世界主义的、普遍的、摧毁一切界限和束缚的能量”(2009a:179)。这种私有财产形式体现得最为充分的无疑是资本主义社会。注意,在马克思看来,粗陋的共产主义因为“还受私有财产的束缚和感染”,并未“理解私有财产的真正本质”(2009a:185),所以仍然属于这种形式。而真正的私有财产是对私有财产的积极扬弃,彰显了“私有财产的本质主体,私有财产作为自为地存在着的活动,作为主体,作为人,就是劳动”(2009a:178)。“因此,它是人向自身,也就是向社会的即合乎人性的人的复归,这种复归是完全的复归,是自觉实现并在以往发展的全部财富的范围内实现的复归”(2009a:185)。

上述私有财产的三种形式其实也对应于马克思所区分的人的历史发展的三个阶段,即从人的依赖关系,到以物的依赖性为基础的人的独立性——“人与人的相互独立为物与物的全面依赖的体系所补充”(2009d:129)——再到个人全面发展的自由个性。以往对于马克思的诠释大都侧重于结构性的分析。事实上,马克思在探究结构性变迁的同时,对置身其中的人的主导性情感体验也有充分的关注。在不同的发展阶段、不同的社会形态下,人与人之间可能发生的关系以及由此产生的情感效应各不相同。在封建社会及之前,人被局限在特定的地域、族群和等级之中,这种人身依附所产生的情感或许会有极强的归属感和忠诚感,但缺乏自由,且视野狭隘。在资本主义阶段,个人获得了前所未有的自由,但多数人却因物质贫乏而高度依赖于劳动力市场,然而这个市场受制于残酷无情的利益竞争机制。但是,在马克思看来,人类的发展必须经历这个世界主义的扩张过程,突破所有的界限和束缚,形

成最为充分的社会关系,最终可以在自由、自觉的活动中实现人的感觉和本质的解放。所以,从情感的角度看待社会发展历程,可以清晰地看到不同历史阶段精神世界的色彩和风格。

当代众多社会理论作为出发点的孤立的个人,在马克思看来是“缺乏想象力的虚构”,“只是大大小小的鲁滨逊一类故事所造成的美学上的假象”。因为在“自由竞争的社会里,单个的人表现为摆脱了自然联系,等等,而在过去的历史时代,自然联系等等使他成为一定的狭隘人群的附属物”(2009f:5)。“我们越往前追溯历史,个人,从而也是进行生产的个人,就越表现为不独立,从属于一个较大的整体:最初还是十分自然地在家庭和扩大成为氏族的家庭中;后来是在由氏族间的冲突和融合而产生的各种形式的公社中。只有到18世纪,在‘市民社会’中,社会联系的各种形式,对个人来说,才表现为只是达到他私人目的的手段,才表现为外在的必然性。但是,产生这种孤立的、个人的观点的时代,正是具有迄今为止最发达的社会关系(从这种观点看来是一般关系)的时代。人是最名副其实的政治动物,不仅是一种合群的动物,而且是只有在社会中才能独立的动物”(2009f:6)。

在马克思看来,第一阶段向第二阶段的转变,关键是“地产买卖,地产转化为商品,意味着旧贵族的彻底没落和金钱贵族的最后形成”(2009a:150),也就是从基于土地的统治转向基于金钱的统治。对于这种转变,马克思说道:“浪漫主义者为此流下的感伤的眼泪,我们可没有”(2009a:150)。为何会有浪漫主义的感伤呢?因为“正像一个王国给它的国王以称号一样,封建地产也给它的领主以称号。领主的家庭史,他的家族史,等等——对于他来说这一切都使他的地产个性化,使地产名正言顺地归属于他的家族,使地产人格化。同样,那些耕种他的土地的人并不处于短工的地位,而是一部分像农奴一样本身就是他的财产,另一部分则对他保持着尊敬、忠顺和纳贡的关系。因此,领主对他们的态度具有直接的政治性,同时又有其温情的一面”(2009a:151)。

这种转变一旦发生,把人与地块联结在一起的,就不复是人的性格或个性,而是人的钱袋了。还有一点,封建领主通常并不追求收益最大化,也就是不会竭泽而渔地盘剥,又因为他在生活消费上也要依赖土地耕种者,于是“这种关系给领主罩上了浪漫主义的灵光”(2009a:151)。在马克思看来,“这种外观必将消失,地产这个私有财产的根源必然完

全卷入私有财产的运动而成为商品；所有者的统治必然要失去一切政治色彩而表现为私有财产的、资本的单纯统治；所有者和劳动者之间的关系必然归结为剥削者和被剥削者的国民经济关系……一切人格关系必然终止……与土地的荣誉联姻必然被利益的联姻所代替，而土地也像人一样必然降到交易价值的水平。地产的根源，即卑鄙的自私自利，也必然以其无耻的形式表现出来”（2009a:151）。

这种转变或许有着某种内在的连续性，两种社会形态之间存在着情感基调的差别，而通过二者的相互攻击，这种比照就显得更为清晰了。“土地所有者炫耀他的财产的贵族渊源、夸示封建时代留下的纪念物（怀旧），标榜他的回忆的诗意、他的耽于幻想的气质、他的政治上的重要性，等等。而如果他用国民经济学的语言来表达，那么他就会说：只有农业才是生产的。同时，他把自己的对手描绘为狡黠诡诈的，兜售叫卖的，吹毛求疵的，坑蒙拐骗的，贪婪成性的，见钱眼开的，图谋不轨的，没有心肝和丧尽天良的，背离社会和出卖社会利益的，放高利贷的，牵线撮合的，奴颜婢膝的，阿谀奉承的，圆滑世故的，招摇撞骗的，冷漠生硬的，制造、助长和纵容竞争，赤贫和犯罪的，败坏一切社会纽带的，没有廉耻、没有原则、没有诗意、没有实体、心灵空虚的贪财恶棍”（2009a:174 - 175）。封建领主在标榜自己充满诗意的田园牧歌式怀旧情调的同时，抨击了资产阶级社会的贪鄙和无情。而资产阶级自认为“是现代之子，现代的合法的嫡子；它很遗憾自己的对手是一个对自己的本质懵然无知的（这个评价完全正确），想用粗野的、不道德的暴力和农奴制来代替合乎道德的资本和自由的劳动的蠢人”，于是，“它宣布自己的对手是诡计多端的垄断者；他回顾历史，以辛辣嘲讽的口气历数这个对手在浪漫的城堡里干的下流、残忍、挥霍无度、荒淫无耻、卑鄙齷齪、无法无天和大逆不道的勾当，以此来给对手的怀旧之情、诗意和幻想大泼冷水”（2009a:175）。亦即，在资产阶级看来，封建领主“貌似率直坦诚、一本正经、热心公益、始终不渝，而实际上缺乏活动能力，一味贪求享乐、只顾自己、谋求私利、居心不良”，并且还有“仇外心理”。然而资产阶级则“给人间带来了政治自由，解除了束缚市民社会的桎梏，把各领域彼此连成一体，创造了博爱的商业、纯洁的道德、令人愉悦的文化教养”（2009a:175）。

两幅不同的情感世界图景其实是有共通之处，即它们都是以私有制为基础的，而且它们之间存在着转化的必然性，因为“发达的私有财

产必然战胜不发达的、不完善的私有财产,正如一般说来,动必然战胜不动,公开的、自觉的卑鄙行为必然战胜隐蔽的、不自觉的卑鄙行为,贪财欲必然战胜享受欲,直认不讳的、老于世故的、孜孜不息的、精明机敏的开明利己主义必然战胜眼界狭隘的、一本正经的、懒散懈怠的、耽于幻想的迷信利己主义,货币必然战胜其他形式的私有财产一样”(2009a:176)。

然而这并非历史的终结。“它发展到一定的程度,就产生出消灭它自身的物质手段。从这时起,社会内部感到受它束缚的力量和激情就活动起来”(2009d:873)。异化的劳动和异化的激情都不能复归和实现劳动与激情的本质。但在朝向第三个阶段的转化过程中颇为曲折。马克思指出,那种粗陋的毫无思想的共产主义,不过是私有财产的彻底表现,其中涉及一种继承和感染而来的特殊情感,即“普遍的和作为权力而形成的忌妒,是贪欲所采取的并且只是用另一种方式使自己得到满足的隐蔽形式。任何私有财产本身所产生的思想,至少对于比自己更富足的私有财产都含有忌妒和平均主义欲望,这种忌妒和平均主义欲望甚至构成竞争的本质”(2009a:184)。特别有趣的是,后来竟然有人专从忌妒的角度来解读《共产党宣言》(Moldoveanu & Nohria, 2002:97),可谓是为马克思的洞见提供了一个反面的注脚。

在马克思看来,真正的共产主义则是“对私有财产即人的自我异化的积极的扬弃,因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有”(2009a:185)。此时,“人以一种全面的方式,就是说,作为一个完整的人,占有自己的全面的本质。人对世界的任何一种人的关系——视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉、思维、直观、情感、愿望、活动、爱——总之,他的个体的一切器官……是通过自己的对象性关系,即通过自己同对象的关系而对对象的占有,是人的现实的占有”(2009a:189)。

马克思特别指出情感本身的特性是不可以通过货币之类的中介来维持的。事实上,马克思强调“因为货币作为现存的和起作用的价值概念把一切事物都混淆了、替换了,所以它是一切事物的普遍的混淆和替换,从而是颠倒的世界,是一切自然的品质和人的品质的混淆和替换”。如果“我们现在假定人就是人,而人对世界的关系是一种人的关系,那么你就只能用爱来交换爱,只能用信任来交换信任,等等”(2009a:185)。也就是说,情感自有情感的规则,在真正的人的关系之中,情感只有由情感来诱发和满足。“如果你在恋爱,但没有引起对方

的爱,也就是说,如果你的爱作为爱没有使对方产生相应的爱,如果你作为恋爱者通过你的生命表现没有使你成为被爱的人,那么你的爱就是无力的,就是不幸”(2009a:247 - 248)。显然,在异化的状态下,生命是扭曲的,甚至是衰落的,不能显示出内在的激情和力量,也就更有可能处在情感的不幸之中。

不过,马克思在现实中已经看到新情感的迹象,在共产主义的手工业者联合中产生了“一种新的需要,即交往的需要,而作为手段出现的东西则成了目的”(2009a:247)。马克思特别注意到法国社会主义工人,“交往、联合以及仍然以交往为目的的叙谈,对他们来说是充分的;人与人之间的兄弟情谊在他们那里不是空话,而是真情,并且他们那由于劳动而变得坚实的形象向我们放射出人类崇高精神之光”(2009a:232)。在法兰西内战期间,马克思更是敏锐地觉察到基于真挚友谊的新社会诞生的征兆:“英国工人阶级向法国工人和德国工人伸出了友谊的手。他们深信,不管当前这场可憎的战争进程如何,全世界工人阶级的联合终究会根绝一切战争。法国当局和德国当局把两国推入一场手足相残的争斗,但法国的工人和德国的工人却互通和平与友谊的信息。单是这一史无前例的伟大事实,就向人们展示出更加光明的未来。这个事实表明,与那个经济贫困和政治昏聩的旧社会相对立,正在诞生一个新社会,而这个新社会的国际原则将是和平,因为每一个民族都将有同一个统治者——劳动!”(2009c:117)

三、激情的商品化与商品化的激情

马克思毕生所探究的重点当是资本主义社会的特性。在情感现象上也是一样,我们需要专门来考察马克思的相关论述。如果说在《1844年经济学哲学手稿》中马克思通过不厌其烦地引用其他学者的说辞,在一定程度上是借他人之酒杯浇胸中之块垒——这既是一种修辞和抒情,同时也是一个批判、超越和升华的过程(斯珀伯,2014)。到《共产党宣言》乃至后来《资本论》的阶段,我们可以看到更为成熟和深入的观点。实际上,在马克思关于资本主义社会的分析中不时涉及情感问题,这为我们重建马克思有关情感的理论框架提供了素材和基础。

在《共产党宣言》中,以下文字可算是最常被引用的段落之一:

资产阶级在它已经取得了统治的地方把一切封建的、宗法的和田园诗般的关系都破坏了。它无情地斩断了把人们束缚于天然尊长的形形色色的封建羁绊,它使人和人之间除了赤裸裸的利害关系,除了冷酷无情的“现金交易”,就再也没有任何别的联系了。它把宗教虔诚、骑士热忱、小市民伤感这些情感的神圣发作,淹没在利己主义打算的冰水之中。它把人的尊严变成了交换价值,用一种没有良心的贸易自由代替了无数特许的和自力挣得的自由。总而言之,它用公开的、无耻的、直接的、露骨的剥削代替了由宗教幻想和政治幻想掩盖着的剥削……生产的不断变革,一切社会状况不停的动荡,永远的不安定和变动,这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方。一切固定的僵化的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解都被消除了,一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了。一切等级的和固定的东西都烟消云散了,一切神圣的东西都被褻渎了。人们终于不得不用冷静的眼光来看他们的生活地位、他们的相互关系。(2009b:33 - 35)

特别需要指出的是,资本主义社会并不是一种没有情感的社会,或如帕森斯所谓的“情感中立”的社会(Parsons, 1951),也并非如赫希曼所说的利益驯服了激情的社会(Hirschman, 1997)。事实上,“冷静务实”和“讲求实际”的资产阶级“不得不用冷静的眼光来看”情感,并将之“淹没在利己主义打算的冰水之中”,它将情感“变成了交换价值”。正如马克思所说,“有些东西本身并不是商品,例如良心、名誉,等等,但这些也可以被它们的占有者出卖以换取金钱,并通过它们的价格取得商品形式”(2009d:123)。简言之,即资本主义社会情感的商品化。

其实,资本主义的起源与特定的激情颇有关系,马克思在分析资本积累的结构背景时,确实注意到了其中的情感动力。资本的运动是有限度的,作为这一运动的有意识的承担者即资本家,“只有在越来越多地占有抽象财富成为他的活动的惟一动机时,他才作为资本家或作为人格化的、有意志和意识的资本执行职能”(2009d:178)。以“谋取利润的无休止的运动”为目的,“这种绝对的致富欲,这种价值追逐狂,是资本家和货币贮藏者所共有的,不过货币贮藏者是发狂的资本

家,资本家是理智的货币贮藏者。货币贮藏者通过竭力把货币从流通中拯救出来所谋求的无休止的价值增值,为更加精明的资本家通过不断地把货币重新投入流通而实现了”(2009d:179)。

马克思承认资本家的历史贡献,至少视之为“必要的恶”。“作为价值增值的狂热追求者,他肆无忌惮地迫使人类去为生产而生产,从而去发展社会生产力,去创造生产的物质条件;而只有这样的条件,才能为一个更高级的、以每一个个人的全面而自由的发展为基本原则的社会形式建立现实基础。只有作为资本的人格化,资本家才受到尊敬。作为资本的人格化,他同货币贮藏者一样,具有绝对的致富欲。但是,在货币贮藏者那里表现为个人的狂热的事情,在资本家那里却表现为社会机制的作用,而资本家不过是这个社会机制中的一个主动轮罢了”(2009d:683)。在此,马克思比韦伯更为强调社会机制的作用,尽管他不否认资本家在其中作用极大,甚至具有发轫和启动的作用。而韦伯则似乎将资本家——资本主义精神的担纲者——的作用绝对化了,“现代资本主义扩张背后的驱动力问题主要不是可以用于资本主义公司的资金储备来源的问题,而首先是资本主义精神发展的问题。无论在哪里,只要这一精神变得活跃并能够产生效果,它就会获取资金储备用作现代资本主义活动的燃料——这里没有其他方式”(韦伯,2010:39)。在韦伯看来,“通过禁欲主义的强制储蓄导致资本的形成”(韦伯,2010:111)。韦伯只是觉得资本主义羽毛丰满以后不复需要禁欲的激情。“大获全胜的资本主义,自从栖息在机器的基础上,就不再需要禁欲主义的支撑了”(韦伯,2010:117)。马克思则指出,“资本主义生产的发展,使投入工业企业的资本有不断增长的必要,而竞争使资本主义生产方式的内在规律作为外在的强制规律支配着每一个资本家。竞争迫使资本家不断扩大自己的资本来维持自己的资本,而他扩大资本只能靠累进的积累”(2009d:683)。也就是说,一旦迈入这种竞争的游戏,就必须不断扩大投入,以更大的谋利激情将之进行到底,否则就可能被淘汰。也因此,马克思认为在资本主义条件下,“一切情欲和一切活动都必然湮没在贪财欲之中”(2009a:227)。在资本主义社会中,其他无用的、不能带来利益的激情或脉脉温情都在摒除之列。但是,我们又必须避免走向另外一个极端,避免落入既往的窠臼,即认为“贪欲以及贪欲者之间的战争即竞争”是推动资本主义发展“仅有的车轮”(2009a:155-156)。事实上,这种贪欲或对财富的激情本身是在

特定的社会历史条件下形成的。

此外,马克思认为情感动力在资本主义发展中的作用还显示出阶段性。在资本主义生产方式的历史初期,“致富欲和贪欲作为绝对的欲望占统治地位”(2009d:685);资本主义生产的进步,不仅创立了一个享乐世界,也开辟了突然致富的源泉,于是,“在一定的发展阶段上,已经习以为常的挥霍,作为炫耀富有从而取得信贷的手段,甚至成了‘不幸的’资本家营业上的一种必要。奢侈被列入资本的交际费用……虽然资本家的挥霍从来不像放荡的封建主的挥霍那样是直截了当的,相反地,在它的背后总是隐藏着最肮脏的贪欲和最细心的盘算,但是资本家的挥霍仍然和积累一同增加,一方决不会妨害另一方。因此,在资本家个人的崇高的心胸中同时展开了积累欲和享受欲之间的浮士德式的冲突”(2009d:685)。不过,马克思最终还是寻求到一种结构性的解释,他虽然不否定禁欲或节制的一定的历史作用,但是也存在着这种情况,即“虽然没有那种奇异的圣徒、神色黯然的骑士、‘禁欲的’资本家介于其间,生产和规模扩大的再生产也仍在照常进行”(2009d:691)。

所以,在某种意义上,马克思已经预告和预先终结了韦伯与桑巴特之间的争论,“关于奢侈和节约的争论,不过是已弄清了财富本质的国民经济学同还沉湎于浪漫主义的反工业的、回忆的国民经济学之间的争论”(2009a:235)。事实上,资本要求的禁欲或节制的“真正理想是禁欲的却又进行重利盘剥的吝啬鬼和禁欲的却又进行生产的奴隶”(2009a:226)。资本的札格纳特车轮碾过之处,“在一极是财富的积累;同时在另一极,即在把自己的产品作为资本来生产的阶级方面,是贫困、劳动折磨、受奴役、无知、粗野和道德堕落的积累”(2009d:743 - 744)。在这样的社会中,斯密在《道德情操论》中所说的同情之心也将大打折扣。“如果你愿意节俭行事,并且不愿意毁于幻想,那么你不仅应当在你的直接感觉,如吃等方面节约,而且也应当在普遍利益、同情、信任等这一切方面节俭”(2009a:228)。在这种“非人的力量统治一切”(2009a:233)的社会,我们“应该看到,工人和资本家同样苦恼,工人是为他的生存而苦恼,资本家则是为他的死钱财的赢利而苦恼”(2009a:119)。马克思反讽地写道:“既然按照斯密的意见,大多数人遭受痛苦的社会是不幸福的,社会的最富裕状态会造成大多数人遭受这种痛苦,而且国民经济学(总之,私人利益的社会)是要导致这种最

富裕状态,那么国民经济学的目的也就是社会的不幸”(2009a:122)。原因就在于“分工提高劳动的生产力,增加社会的财富,促使社会精美完善,同时却使工人陷于贫困直到变为机器。劳动促进资本的积累,从而促进社会富裕程度的提高,与此同时却使工人越来越依附于资本家,引起工人间更剧烈的竞争,使工人卷入生产过剩的追猎活动;跟随生产过剩而来的是同样急剧的生产衰落”(2009a:123)。

激情的商品化还会导致商品化的激情,即在这种社会中如果还有情感供给的话,也是以商品化的形式出现的,是可以购买来的热情。生产这种感情的劳动就是情感劳动(emotional labour)。对此素有研究的当代学者霍克希尔在其代表作《心灵的整饰》中,正是从马克思《资本论》论述“工作日”的章节中一段关于童工的叙述切入,实际上就带有与马克思展开对话并将相关思想予以深化的意图(Hochschild,1983)。当然,这种修辞似乎也在暗示马克思没有关注情感方面的问题。确实,在当时的劳动条件下,除了麻木、疲惫或者马克思一再强调的痛苦,并没有其他感情需要特别拿出来讨论。“人们为体力和智力的衰退、夭折、过度劳动的折磨而愤愤不平,资本家却回答说:既然这种痛苦会增加我们的快乐(利润),我们又何必为此苦恼呢?”(2009a:211-212)不过,马克思接着指出,“这也并不取决于个别资本家的善意或恶意。自由竞争使资本主义生产的内在规律作为外在的强制规律对每个资本家起作用”(2009d:311-312)。

对于情感劳动,马克思也曾预见到“仆役阶级”的壮大,“大工业领域内生产力的极度提高,以及随之而来的所有其他生产部门对劳动力的剥削在内涵和外延两个方面的加强,使工人阶级中越来越大的部分有可能被用于非生产劳动,特别是使旧式家庭奴隶在‘仆役阶级’(如仆人、使女、侍从等)的名称下越来越大规模地被再生产出来”(2009d:513)。服务业的兴起乃至转向服务经济,其实还潜含着这种动力,即“工业宦官迎合他人的最下流的念头,充当他和他的需要之间的牵线人,激起他的病态的欲望,默默地盯着他的每一个弱点,然后要求对这种殷勤服务付酬金”(2009a:224-225)。

尽管马克思没有具体解析情感劳动——毕竟这在当时并未成为劳动的主流——但马克思对于劳动特性的揭示至今仍值得我们关注。首先,在马克思看来,劳动是人通过运动作用于身外的自然并改变自然,但同时也改变自身的自然。其次,劳动是人在自然物中实现自己的目

的,而且“这个目的是他所知道的,是作为规律决定着他的活动的方式和方法的,他必须使他的意志服从于这个目的。但是这种服从不是孤立的行为。除了从事劳动的那些器官紧张之外,在整个劳动时间内还需要有作为注意力表现出来的有目的的意志,而且,劳动的内容及其方式和方法越是不能吸引劳动者,劳动者越是不能把劳动当作他自己体力和智力的活动来享受,就越需要这种意志”(2009d:208)。劳动者贡献出自己的体力、智力,还有意志力,而这种意志力消耗显然与情感劳动密切相关。“一个以人为器官的生产机构”(2009d:392),工人“不断从事单调的劳动,会妨碍精力的振奋和焕发,因为精力是在活动本身的变换中得到恢复和刺激的”(2009d:395)。另外,社会分工的无政府状态与工厂分工管理中的“专制”或“绝对的权威”是相互制约的。最后,“在简单协作中,资本家在单个工人面前代表社会劳动体的统一和意志,工场手工业使工人畸形发展,变成局部工人,大工业则把科学作为一种独立的生产能力与劳动分离开来,并迫使科学为资本服务”(2009d:418)。

相比之下,马克思当时更为关注“物的坚硬的现实性”(2009d:133),没有浪漫主义的感伤,但在其背后,马克思试图揭示结构性的力量。情感劳动的异化,不能简单地归结为市场的作用,我们必须看到结构性力量的博弈。所以,马克思虽然对商品化形态的情感少有直接论述,但是分析的思路已然展开。更为关键的是,马克思对于这种违逆个人意志的劳动的批判,可以为我们理解当今劳动异化的局面提供一个更具穿透力的视角。

四、激情社会学?

从上文我们不难看出,马克思有关情感的论述极为丰富,甚至可以说是呈现出一种颇有启发意义的情感社会学思路。在此我们稍加总结。

第一,马克思强调人是有激情的存在物,也就是从本体论上肯定了情感的价值和意义。当今的神经科学研究已证明情感在心理和实践活动中的首要性,情感是记忆、理性和价值形成等其他心理活动的基础,并能起到定向作用(Damasio, 1994)。甚至道德推理都依赖于情感

(Helmuth, 2001)。激情是我们行动的动力,同时激情也是针对特定对象的,激情的实现取决于外在于我们的对象,因此激情的存在意味着受动和能动的辩证统一。从情感角度所建构的这种社会行动者意象,有利于消除社会学理论中长期潜含的诸多虚假的二元对立。显然,人是有激情的存在物这种哲学人类学立场,可为情感社会学奠定更为根本和坚实的基础,不必再为自身存在寻找其他不必要的理由。

第二,社会存在决定情感。当然,社会存在的关键是生产方式,是围绕生产组织起来的各种社会关系,而情感可谓是这种社会关系丛结的效应,同时也存在于这种社会关系丛结之中。从宏观层面来说,在生产力发展的不同阶段,人的激情可能呈现出不同的形态,形成不同时代的情感基调和韵律。由于劳动和私有财产的异化,在迄今为止的社会发展史上,主导性的情感样式都或多或少是异化的。马克思搜集的封建贵族和资产阶级之间的相互攻讦,展现了两种社会形态下存在的不同的情感风格,尽管主要是卑鄙的方面。从总体上来把握特定历史阶段的情感氛围和倾向,这对当今日益碎片化的情感社会学研究尤其具有借鉴意义。换言之,马克思的唯物主义视角可以拓展出别开生面的情感研究。

第三,根据马克思的观点我们不难推断,在当代社会,情感异化的最终根源还是私有财产问题。“每个人都力图创造出一种支配他人的、异己的本质力量,以便从中获得他自己利己需要的满足。因此,随着对象数量的增长,奴役人的异己存在物王国也在扩展,而每一种新产品都是产生相互欺骗和相互掠夺的新的潜在力量”(2009a: 223 - 224)。所以,情感的问题必须与宏观结构问题结合起来考察。如若撇开社会构成和运作的特性,一般性地谈论情感的商品化和商品化的情感,即使展示再多花样翻新的情感交易(Hochschild, 2011),也不能真正揭示问题之所在。我们必须明白情感劳动的剩余价值流向了何处。

第四,我们必须强调的,也是马克思在具体历史分析中所展现出来的,就是尽管我们必须看到结构的决定性作用,但并不能因此就忽视情感的社会和政治意义。事实上,马克思在关于特定历史事件的分析中就极为重视激情的作用(应星, 2017)。在《路易·波拿巴的雾月十八日》中,马克思有一著名的论断——“人们自己创造自己的历史,但是他们并不是随心所欲地创造,并不是在他们自己选定的条件下创造,而是在直接碰到的、既定的、从过去继承下来的条件下创造”

(2009b:470-471),但紧接其后他并不是陈述物质条件或者经济基础,而是描述了众多带有情感色彩的文化意象和神话(Weyher,2012:355)。在马克思看来,“不管资产阶级社会怎样缺少英雄气概,它的诞生却是需要英雄行为,需要自我牺牲、恐怖、内战和民族间战斗的……为了要把自己的热情保持在伟大历史悲剧的高度上所必需的自我欺骗……为了他们的资产阶级革命,就借用过旧约全书中的语言、热情和幻想”(2009b:472)。

第五,马克思曾经批判过“政治冷淡主义”,对社会科学博士们不敢将知识运用于现实斗争的“胆怯”进行了嘲讽(2009c:341)。如果马克思地下有知,他对如今越来越学院化、专业化和琐碎化的社会科学的发展定然会嘲弄一番。事实上,正如马克思早年所说,“批判已经不再是目的本身,而只是一种手段。它的主要情感是愤怒,它的主要工作是揭露”(2009a:6)。当然,仅仅揭示情感背后的结构性背景也还是不够的,我们必须直面情感问题本身。事实上,情感在当代人生活中的分量日趋加重。无论是情感整饰的要求,还是情感表达的技巧,抑或是情感体验的能力,都需要付出额外的努力(成伯清,2017)。在一定意义上,当代人已经不堪情感之重负,于是,抑郁就成为一种“公众性感受”(Cvetkovich,2012)。目前所谓“后真相政治”,在一定程度上是公众性抑郁的对立过程,即公众性躁狂的效应:在当代情感体制之下,越来越多的人感受到不愉快的沉重压力,变得焦躁起来,他们亟须逃离这种情绪状态。任何人只要允诺可以带领他们走出这种状态,他们就会不假思索地追随而去,至于将会走向何方、结果如何,恐怕都无人关心了。关键是要摆脱目前的不快!当然,公众性躁狂的说法也许有点严重,但分离式的感受所淤积的无根性情绪,确实越来越多地积压在公众的心头,成为可供猎取和动员的政治资源。当情绪表达或情绪宣泄成为参与政治的主要原因时,真相或事实就会变得无关紧要。

最后,面对问题丛生的当代社会发展,社会学固然应当追求客观中立的知识,但也不应停留于抽象的命题和超脱的体系,局限于干巴巴、冷冰冰的理性。为何不可以倡导一种有激情的社会学(*passionate sociology*)呢?这不仅是需要关注激情、理解激情,更为重要的是诉诸激情、唤起激情,也就是将社会学的洞见变为富有激情的促进社会正义的力量。“公共社会学”的主张(布洛维,2007)如若离开了激情的支撑,恐怕难以找到践行的动力。何况,越来越多的证据表明,激情与理性实

乃相辅相成(Lazarus & Lazarus,1994)。当然,最为重要的是,如马克思所说,激情可以推动我们朝向全面本质的复归,可以让我们获得直接的本体论肯定,“感到自己是一个真正的人!”(1972:515)

参考文献:

- 布洛维,麦克,2007,《公共社会学》,沈原等译,北京:社会科学文献出版社。
- 成伯清,2013,《情感的社会学意义》,《山东社会科学》第3期。
- ,2017,《当代情感体制的社会学探析》,《中国社会科学》第5期。
- 富里迪,弗兰克,2007,《恐惧的政治》,方军、李静莲译,南京:江苏人民出版社。
- 马克思,1972,《马克思恩格斯全集》第二十九卷,北京:人民出版社。
- ,2009a,《马克思恩格斯文选》第一卷,北京:人民出版社。
- ,2009b,《马克思恩格斯文选》第二卷,北京:人民出版社。
- ,2009c,《马克思恩格斯文选》第三卷,北京:人民出版社。
- ,2009d,《马克思恩格斯文选》第五卷,北京:人民出版社。
- ,2009e,《马克思恩格斯文选》第七卷,北京:人民出版社。
- ,2009f,《马克思恩格斯文选》第八卷,北京:人民出版社。
- 聂锦芳,2017,《作为理解人性和世界方式的情感:复杂性与局限性——基于马克思早期诗作的解读》,《中共中央党校学报》第1期。
- 斯珀伯,乔纳森,2014,《卡尔·马克思:一个19世纪的人》,邓峰译,北京:中信出版社。
- 特纳、斯戴兹,2007,《情感社会学》,孙俊才、文军译,上海:上海人民出版社。
- 涂尔干,爱弥尔,1999,《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,上海:上海人民出版社。
- 韦伯,马克斯,2010,《新教伦理与资本主义精神》,苏国勋、覃方明、赵立玮、秦明瑞译,北京:社会科学文献出版社。
- ,2015,《马克斯·韦伯社会学文集》,阎克文译,北京:人民出版社。
- 应星,2017,《事件社会学脉络下的阶级政治与国家自主性——马克思〈路易·波拿巴的雾月十八日〉新释》,《社会学研究》第2期。
- 张聪卿,2012,《马克思关于激情的“真正本体论肯定”阐释——解读〈巴黎手稿〉的一个新视角》,《郑州轻工业学院学报(社会科学版)》第6期。
- Barbalet, J. M. 1996, “Class Action and Class Theory: Contra Culture, Pro Emotion.” *Science and Society* 60(4).
- 1998, *Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Marcosociological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barbalet, J. M. (ed.) 2002, *Emotion and Sociology*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Clough, Patricia T. 2008, *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham: Duke University Press.
- Cvetkovich, Ann 2012, *Depression: A Public Feeling*. Durham: Duke University Press.
- Damasio, Antonio R. 1994, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Putnam.

- Dixon, Thomas 2003, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Flood, Alison 2016, “‘Post-truth’ Named Word of the Year by Oxford Dictionaries.” *The Guardian* 16.
- Helmuth, Laura 2001, “Moral Reasoning Relies on Emotion.” *Science, New Series* 293(5537).
- Hirschman, Albert 1997, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton, N. J. : Princeton University Press.
- Hochschild, Arlie Russell 1983, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- 2011, “Emotional Life on the Market Frontier.” *Annual Review of Sociology* 37(1).
- 2016, *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*. New York and London: The New Press.
- Illouz, Eva 2007, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. London: Polity Press.
- Lazarus, Richard & Bernice Lazarus 1994, *Passion and Reason: Making Sense of Our Emotions*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Moldoveanu, Mihnea & Nitin Nohria 2002, *Master Passions: Emotion, Narrative, and the Development of Culture*. Cambridge: The MIT Press.
- Moisi, Dominique 2007, “The Clash of Emotions: Fear, Humiliation, Hope, and the New World Order.” *Foreign Affairs* 86(1).
- Parsons, Talcott 1951, *The Social System*. New York: Free Press.
- Reddy, William M. 2001, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seeman, Melvin 1959, “On the Meaning of Alienation.” *American Sociological Review* 24(6).
- Shilling, Chris 2002, “The Two Traditions in the Sociology of Emotions.” In Jack Barbalet (ed), *Emotions and Sociology*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Smith, Kerri 2014, “Mental Health: A World of Depression.” *Nature* 515(7526).
- Torrance, John 1977, *Estrangement, Alienation and Exploitation: A Sociological Approach to Historical Materialism*. London and Basingstoke: The MacMillan Press Ltd. .
- Turner, Jonathan H. & Jan E. Stets (eds.) 2006, *Handbook of the Sociology of Emotions*. New York: Springer.
- Weyher, L. Frank 2012, “Re-reading Sociology Via the Emotions: Karl Marx’s Theory of Human Nature and Estrangement.” *Sociological Perspectives* 55(2).

作者单位:南京大学社会学院(成伯清)

东南大学人文学院社会学系(李林艳)

责任编辑:张志敏