

结构、情感与道德： 道德转型的社会学探索*

王小章

提要：道德社会学将考察对象从道德哲学所思辨的抽象道德律转向由道德规范、道德行为以及道德舆论三个基本层面所构成的经验性道德事实。构成道德事实的三个基本层面也是体现出道德情感性的三个层面。随着社会形态从传统的小共同体熟人社会向现代陌生人大社会转变，三个层面的道德情感都相应地发生了变化。因应这种变化，道德形态也须作出相应调整，包括公德与私德相分立，在日常公德中突出“消极义务”，道德形式向普遍化和正式化转变等。总之，道德须从一种习传、不言而喻的“默认一致”形态向一种“反思性”的自觉形态转变。

关键词：道德 情感 结构 道德转型 道德社会学

人类道德既有跨越特定时代、超越具体社会的恒常的一面，又有与特定时代、社会紧密相连的变易的一面。道德社会学于联系特定的社会结构形态来探讨道德的根源、运行和功能，无疑更擅于分析考察后一方面。改革开放四十多年过去了，中国社会发生了举世瞩目的深刻变化，这种变化既体现在制度（体制）、结构层面，也体现在精神、道德层面。实际上，至少从20世纪90年代始，面对发生在国人身上的道德观念、道德意识、道德行为的变化，学界就有“道德滑坡论”和“道德爬坡论”的争论（白春雨，2013）。不过，关于这一争论，只要深入思索一下就能发现，无论是“滑坡论”还是“爬坡论”，事实上都隐含着共同的预设，那就是都潜在地预设了道德之基本内涵的恒常性。这是因为，只有当它们所说的“道德”之所指是同一个对象时，才能就它究竟是在“滑坡”还是在“爬坡”进行真正具有实质意义的对话。问题是，如上所述，恒常性只是道德的一个方面，另一个方面则是它与特定时代、社会紧密相连的变易性。而从变易的角度

* 本文系国家哲学社会科学基金项目“结构、情感与道德：道德社会学的探索”（18BSH010）阶段性成果。

看,所谓“道德滑坡”或“道德沦落”,更多是我国社会转型过程中道德自身需要相应转型以及这种转型没有按历史发展所要求的那样走上轨道的一种症候。认识这种症候所喻示的转型,需要道德社会学的社会结构形态视角。

不过,同样是以社会结构形态为视角,具体的分析考察也有不同的进路。情感进路即是道德社会学分析道德现象的一条重要进路。以情感为进路的道德社会学从道德的情感性、情感的社会性来探讨作为社会事实的道德现象及其变迁转型。

一、道德的情感性:从道德哲学到道德社会学

在最通常的意义上,道德即人们共同生活中关乎善恶、对错的行法规则、规范以及相应的人性、人心状态。对于道德法则、道德观念、道德行为的思考构成了道德哲学最基本的内容;而对于道德的心智属性,特别是道德与理性、情感的关系的思考,则构成了其探讨道德法则、观念、行为的一个重要方面。在这方面,在西方近代道德哲学中大体有两种观点,分别以休谟和康德为代表(李泽厚,2019:124-125)。休谟(还有弗朗西斯·哈奇逊、亚当·斯密等也基本属于这一阵营)立足于经验主义,建立了一种情感主义的道德哲学,认为“道德这一概念蕴涵着某种为人类所共通的情感”(休谟,2001:124)。休谟把道德建立在快乐与痛苦的情感基础上,认为道德关心的是使人幸福、实现他们反思之后的欲求,因此,“只要说明快乐或不快乐的理由,我们就充分地说明了恶和德”(休谟,1997:511),而理性只是一种帮助他们实现欲求的手段,是情感的奴仆,理性决不能单独成为任何一种意志活动的动机。并且,休谟认为,理性在指导意志行动时决不能反对情感,因为与一种情感相对立的只能是另一种情感,没有任何一种情感或冲动能够从单独的理性中产生出来。道德正是建立在我们对他人苦难的同情这种情感的基础上,建立在感同身受的基础上,情感性是道德的基本心智属性。人类的情感不同,道德原则和道德行为便不同。康德则与休谟不同,他虽然在知识论上承受了休谟的深刻影响,承认后者的怀疑论打破了自己的独断论,但他拒绝休谟不可知论中所蕴含的反理性主义,相应地,也在道德哲学上拒绝了休谟的情感论。康德从形式主义的绝对主义出发,拒绝休谟基于经验主义的观点,认为道德关心的并不是简单地使人幸福、满足欲求。他区分了两种实践法则:出乎幸福动机的实践法则与出乎使自己配得上享有幸福的动机的实践法则,前者

为实用法则,后者才是道德法则。在他看来,道德哲学不是对如何获得幸福的研究,而是对我们该如何行动才值得我们获得的幸福的研究。而作为与任何条件都无关的本身善的“善良意志”,则是值不值得幸福的不可缺少的条件。善良意志是绝对的、无条件的善,它所特有的价值正在于它的行动原则摆脱了一切由经验提供的偶然原因的影响,而在理性意志主宰下使行动服从绝对的道德律令。因此,给道德奠定基础的不是具有偶然性、变异性的情感欲求,而是我们的理性意志。理性作为某种先验的、对一切理性存在者都具有普遍约束力的东西,才是人类道德行为的基础。

这样,休谟强调了道德的情感性,康德则突出了道德的理性属性。需要指出的是,当休谟说理性是情感的奴仆,理性不能单独地成为任何一种意志活动的动机,理性在单独指导意志行动时不能反对情感的时候,他所说的理性乃是日后韦伯意义上的工具理性。而康德的道德理性则是实践理性,属于韦伯意义上的价值理性。这种理性以对某种绝对价值、绝对律令的无条件的服膺、承诺、信靠为前提。因此,康德虽然拒绝了休谟基于经验主义的道德情感论,但又在一个更高的层面上肯定了一种“道德情感”,即“敬重”:道德法则是“最高的敬重对象”,“道德情感”就是“对于道德法则的一种敬重感情”(康德,2002:65-72)。

值得一提的是,李泽厚对这两种观点做了某种程度的综合。总体上看,李泽厚倾向于康德,强调道德的理性属性,但与此同时,他又十分注重情感在人类道德行为中的作用。李泽厚将与道德关联的情感分作两个层面,即“道德情感”和“人性情感”。道德情感即康德所说的“敬重”。李泽厚认为,康德道德哲学的重大贡献“就在于他以绝对律令的先验形式突出了理性主宰、统治、支配人的感性作为、活动、欲望、本能这一道德行为的特性”(李泽厚,2019:55)。正是这一特性成就、表征了人之为人的根本。因此,他称此为“人性能力”。因感到道德律令的正当性、神圣性而生的“敬重”之情,正是人性能力即道德理性本身所携带、伴生的情感,“它不是自然的好恶,而是有意识的理性情感”(李泽厚,2019:64)。至于“人性情感”,就是休谟所强调的同情、怜悯、悲悯等,它们与动物性自然情欲相联系,但不同于自然情欲,而是自然情欲经过社会化、理性化的引导、教化、培育和发展的产物。“情”(人性情感)“欲”(自然欲望)相连,但“情”却不等于“欲”。大体可以这么理解:“欲”表达的是一种主客体之间的关系状态,欲望的主体对于欲望的对象所采取的是自我中心的工具性、功利性态度,因而是非道德的(当然不一定是“反道德”的);而“情”所体现的则是一种主体间的关系。在人与人的关系中,欲可以通过一方对另一方的强制得到满足,但是爱情、友情却惟

有在互爱之中实现。“情”固然联系着“欲”，但作为人与人的关系，它必须考虑、理解、照顾到另一方主体同样的“欲”，从而“己欲立而立人，己欲达而达人”，“己所不欲勿施于人”。李泽厚认为，道德情感属于道德行为的“动力”，而“人性情感”则构成道德行为的“助力”。

李泽厚在方法论上坚持历史唯物论，这使他对道德问题的思考具有一定的道德社会学的思维色彩。不过，在总体上，他关于道德与理性、情感之关系的思考无疑属于哲学的范畴。比如，他点出了人性情感不同于自然欲望的“社会性”，却没有更进一步去具体地考察这种人性情感在不同的社会结构、社会生活条件下的不同表现，也没有更进一步去具体地分析人们对于特定道德规范、法则的道德情感（“敬重”）如何随着社会条件的变化而变化。要理解和解释这些现象，进而从情感的进路认识道德随着社会结构、社会生活条件的变化而变化的方向，还需要进一步进入道德社会学的视野。实际上，通常被认为是道德社会学奠基者的涂尔干在很大程度上正是有感于道德哲学的局限，才感到必须从社会学的角度来观察和研究道德现象。涂尔干认为道德“是在集体需要的压力下形成和巩固起来的一套功能系统。一般意义上的爱，抽象的无私取向是不存在的。实际存在的是婚姻和家庭中的爱，友情的自由奉献，市民的自豪感，爱国主义和人性之爱；所有这些感情都是历史的产物”（涂尔干，2001：247）。涂尔干指出道德哲学家从未将既定的、未经删减的道德实在的真实表现作为自己的研究对象，而是常常妄图通过凿空的思辨构建一种与他们的先辈或同时代人所遵从的道德具有本质区别的新道德。他们从未去关心真正值得关心的问题，去发现道德是由什么或曾经是由什么构建起来的。因此，道德哲学家的学说大部分是没有价值的，唯有通过社会学对于“既定的、未经删减之道德实在的真实表现”的考察探索，才能发现构成道德生活的要素（涂尔干，2002：82）。

说道德哲学家的学说大部分没有价值，肯定会有很多人不同意。不过，在此不妨把道德哲学家学说的价值问题放到一边，为了从“道德实在”的层面上认识道德的情感性及其所受现实社会脉络的约束，进而从情感进路认识道德随社会变化而变化的方向，我们且把注意力转向涂尔干所说的道德社会学。道德社会学把自己的研究对象确定为道德事实，那么，作为一种“社会事实”，即作为“能从外部给予个人以约束的”“普遍存在于该社会各处并具有其固有存在”的“行为方式”（迪尔凯姆，1995：34），“道德事实”有别于其他事实的独特性是什么？在《道德事实的确定》一文中，涂尔干指出，所有道德呈现给我们的总是一个行为规范系统。这个规范系统被赋予一种使人们必须服从它们的特殊权威，由此

形成了人们的义务观念,义务性是道德的第一个主要特征。不过,义务性并没有穷尽道德现象的全部特征。因为若仅仅遵照命令去行动而不考虑行动的内容,行为者尚不是一个道德能动者;而要成为一个道德行为的能动者,行为还必须在某种程度上唤起行为者的感受,并以某种“可求”的方式呈现给我们。因此,义务或责任只是从道德中抽象出来的一个特征,某种程度上的“可求性”则是道德的另一个特征。这种可求性就是我们通常所说的善。当然,道德的义务性和可求性不是简单的彼此并列且无关的,而是相互渗融的:“在履行我们的责任时,我们可以体会到一种自成一类的快乐,只因为它是我们的责任。善的观念与责任和义务的观念相交,它们反过来也会融入到善的观念中”(涂尔干,2002:38-39、48-49)。质言之,可求性既可以是义务性对行为者渗透濡化的结果,也可以是行为者固有之善良本性,也即涂尔干“人性之两重性”中的社会性(涂尔干,2003:231-246)与义务性的共鸣。

这样,涂尔干描绘了道德事实的两个特征——义务性和可求性。如果允许对涂尔干的观点做一点重构性的诠释,那么可以认为,他实际上通过这两个特征向我们提示了道德事实的两个层面:义务性作为一种强制,更直接地联系或对应着外在社会对人的道德要求,即外在的道德规范;可求性作为道德行为的内在驱动力,更直接地联系着道德行为者自觉的道德行为。不过,如果道德事实只是由这两个层面构成,那么,至少在描述性而非解释性、分析性的层面上,道德社会学的研究对象实际上还没有真正超越道德哲学的思考,区别也只在不同论者究竟是突出道德规范、道德行为的义务性还是突出其可求性而已。要使道德社会学的对象与道德哲学的思考对象更加直观地区别开来,还需要对真实存在及表现于现实社会中的“既定的、未经删减”的道德事实作出进一步的辨识,即还需要辨识确定道德事实的另一个层面。实际上,义务性和可求性本来也只是涂尔干所认为的道德事实有别于其他事实的两个突出特征,而非道德事实的全部构成。着眼于道德事实的构成,我们还应关注涂尔干在“认识和区分道德事实”时说到的“一种反应机制”(涂尔干,2002:45),即公众从共同的、非个人的标准对于行为者之行为的道德反应。如前所述,道德呈现给我们的总是一个行为规范系统,但是,行为技术(比如如何以适当的行为方式使自己不受病毒感染)也呈现为一种行为的规范准则,那么,道德规范和行为技术的规范如何区别开来呢?涂尔干认为可以从“违反”规范的后果如何产生来加以辨识。违反规范通常都会产生不快的后果。但是,违反技术性规范的不快后果是行为本身的性质自动产生的,比如不遵守预防病毒的恰当行为方式的结果自然就是感染疾病。而违反道德规

范的不快后果却不是行为本身的性质自动产生的,而是因为行为违背了禁令而引发了社会的“制裁”。这种制裁来源于公众对于行为的道德反应:违背道德规范的行为会受到道德谴责和羞辱,合乎道德规范的行为则会得到赞扬和荣誉。这种来自普通公众和来自公认的道德权威的道德反应构成了道德舆论。道德舆论构成了道德事实的第三个层面,也可以说是最直观地显示出道德事实之社会性的层面。

如此,道德事实的构成包含着三个在现实运行中相互关联的层面:外在的、客观的道德规范,个体所作出的、在不同程度上符合外在道德规范的现实道德行为,以及公众对道德行为作出的反应即道德舆论。之所以要如此不厌其烦地借助涂尔干来说明道德事实的构成,不仅仅是因为涂尔干是公认的道德社会学的主要奠基者,比其他学者更深刻地影响了道德社会学的思维取径,更是因为当我们把目光从道德哲学对抽象道德律及德性思辨的关注转向由具体现实社会中的道德规范、道德行为和道德舆论所构成的“道德事实”时,不仅能发现道德现象的情感性更为鲜明,而且更能够从经验的层面来思考探讨道德现象的情感因素:在特定的社会中,什么样的道德规范能够确立其神圣性或正当性,能够得到人们的敬重而激发起道德义务感、责任感?什么样的道德规范会失去人们的承认而被轻慢甚至亵渎?人们的道德行为除了出于义务的强制性,还受到什么积极情感的推动或消极情感的阻抑?什么样的社会结构形态有利于或不利于这些情感的形成和表达?不同的具体社会结构条件如何助长或抑制公众对于道德行为的情感反应,如赞叹、敬仰、愤怒、鄙视?这些条件又如何强化或弱化个体对于公众的这些情感反应的感受?进而言之,随着社会本身的现代转型,从道德情感的三个层面来看,什么样的道德将变得不可能,因而必须向何种可能的方向转型?

二、社会结构中的道德情感:结构转型与情感嬗变

道德现象的情感性将道德社会学的目光自然地引向情感的社会性。与工具性、形式性的理性倾向于“一视同仁”的恒常一律不同,人们的情感及其作用更倾向于因交往对象的不同而变化,更加受制于特定社会结构下人与人之间的具体关系或交往。“理”倾向于普遍,而“情”则倾向于因人、因事、因境而变。接下来,我们就来分析阐释与前述构成道德事实的三个层面相关联的道德情感如何随现代性进程中社会结构性条件的变迁而变迁。不过,在正式进行这一工作之

前,有必要先说明一下:第一,这里所要陈述的是这种情感变迁的基本方向或趋势,而不是要将传统社会的道德情感与现代社会的道德情感截然对立。这一方面是因为历史并未“终结”,变迁本身仍在过程之中,另一方面也是因为一些传统的道德情感尽管从现代社会的公共生活中隐匿了,但可能依旧保留在私人交往的小圈子中。第二,在阐释说明道德情感的这种变迁时,自然会涉及、引述一些经典学者的相关论述和思想,但这只意味着他们在与道德情感的这种变迁相关的论述上具有趋同性,而并不意味着他们之间在其他方面或者在基本的思想倾向上没有区别。在笔者看来,从学术立场、情感倾向、价值观念互有不同的学者们所作出的基本趋同的判断来分析,更能反映出道德情感随社会结构、社会生活情态的演变而演变的基本趋势。

(一) 敬重感与社会结构

当康德说到敬重这种道德情感时,由于他将道德法则看作独立于感性经验世界的、先天赋予的法则,对道德法则的敬重心是“我们能够完全先天地认识到并洞见其必然性的唯一感情”(康德,2002:158),因此,他自然无须从社会生活的经验中来考察这种敬重之情。但道德社会学不同,道德社会学将道德规范看作经验性的道德事实的一个层面,因此,对于道德规范的敬重也就必须被当作一种直接关系着这种规范的“可实践性”^①的、经验性的社会心理现象来对待。对于敬重这种道德情感,道德社会学的提问方式是:为什么有些规范能够得到人们的敬重,从而令人们把恪守规范看作是自己义不容辞的责任或义务,一旦违背就会有负罪感?而另一些规范则得不到这种敬重,反而被轻慢甚至亵渎?为什么同样一种道德规范曾经是那样地受到人们的敬重,而今却再也激不起人们半丝这种情感?

道德社会学从社会结构以及相应的社会运行方式及其变化中寻求答案。实际上,早在涂尔干之前,托克维尔就曾通过考察“荣誉”观而以道德社会学的思

^① 当从经验的层面上来检讨道德规范时,就必须考虑具体规范的“可实践性”。对于道德之“高尚”来说,向人们要求更多无私奉献的行为也许是值得欲求的,但这样一种要求所造成的后果可能是道德绝望、过度的道德内疚以及无效的行动。因此,现代多数伦理学体系都会把人的局限性考虑在内。这种局限性就包括人的情感牵扯。实际上,涂尔干所说的道德的“可求性”特征一定意义上就联系着道德的“可实践性”。而阿尔伯特·赫希曼引用孟德斯鸠“他们的欲望让他们生出作恶的念头,然而不这样做才符合他们的利益”等论述,来分析说明现代道德通过“利益”制衡、驯服“欲望”来代替中世纪那种强调美德及善恶之战的、已经失效的道德说教,无疑更是突出了道德的“可实践性”(赫希曼,2015)。

维探讨了这个问题(王小章,2022)。作为一种被视为神圣不可侵犯的特殊道德规范,荣誉曾受到特定社会、阶级或集团成员的敬重尊崇,恪守遵从则荣耀,冒犯背离则羞耻。但是,托克维尔指出,这种受到特定社会、阶级或集团敬重尊崇的褒贬标准是在特定的社会结构条件下形成确立起来的,其根源在于贵族社会本身的等级结构,也是以维护这一等级结构为目的的。随着封建贵族社会的没落和民主时代的来临,这种曾经被视为神圣而备受尊崇的荣誉观也随之消散了,即使偶尔还可以看到零星碎影,也不过是“像庙还存在,但已无人信仰的宗教”(托克维尔,1991:781),再也激不起人们的敬重之情,反而常常成为滑稽的笑料。

以更为自觉的社会学视角来分析这一道德情感现象的无疑还是涂尔干。涂尔干认为,道德作为集体意识,包含着宗教性的神圣感、崇敬感,从而对社会成员具有权威(涂尔干,2002:52、77),而这种权威的力量则来自社会本身:“社会只要凭借它凌驾于人们之上的那种权力,就必然会在人们心中激起神圣的感觉……社会之于社会成员,就如同神之于它的崇拜者”(涂尔干,1999:54)。但是,社会的结构形态不一样,其对于个体成员之力量的作用形态也就不一样,因而能够有效作用于社会成员,能够为社会成员所认受、敬重、诚服的道德形态也不一样。在分工不发达的前现代“环节社会”,经济或职业生活的同质性以及与外部世界的隔绝造成了社会成员行为和精神的内质性,由此导致的是一种从内容到形式再到作用方式都独具特征的道德形态或者说集体意识。它的规范常常对社会成员的各种具体行为而不仅仅是一般的价值观作出严格的规定;它覆盖整个社会的所有成员;它很少给个体成员留下灵活机动的余地,甚至由它所表征的集体人格完全吸纳了个体人格;它常常直接采取宗教的形式,社会成员对它深深信服,并无条件、无反思地崇敬。但是,如上所述,这种道德形态以及人们对它的诚服崇敬是建立在个体之间的相似性、同质性基础上的。随着社会分工在社会总量和社会密度增长的压力下不断向前发展,以及与外部世界交往的增加,社会成员之间的异质性也不可避免地大大增加了。异质性凸显了社会成员的个人人格和个人意识,而与分工不发达的同质性社会结构形态相应的那种对人们的行为事无巨细地加以规定,涵盖、吸纳和压抑社会成员的个体意识及个体人格的道德,不再能让人心悦诚服地接受,自然也失去了人们曾经对它的那种无条件、无反思的尊崇敬重。于是,在与异质性的、凸显个体人格的社会结构条件相应的新道德(“道德个人主义”)——那只能是一种一般价值观而非具体行为层面的集体意识——确立之前,“失范”便不可避免。涂尔干在《自杀论》的结尾处指出:“我们在把以自杀的不正常发展归结为其症状的弊病称之为道德上的弊病

时,决不是想把这种弊病归结为可以用一些好话来消除的某种表面上的疾病。恰恰相反,由此向我们暴露的道德气质的变化证明我们的社会结构发生了深刻的变化”(迪尔凯姆,1996:369)。换言之,在社会结构的深刻变化中跌落圣坛的那些旧道德规范,不是通过几句“好话”便能重燃人们对它的敬重之情的。

涂尔干所说的“决不是想把这种弊病归结为可以用一些好话来消除的某种表面上的疾病”,很容易让人联想到马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中的一句话:“共产主义者根本不进行任何道德说教……共产主义者不向人们提出道德上的要求,例如你们应该彼此互爱呀,不要做利己主义者呀等等;相反,他们清楚地知道,无论利己主义还是自我牺牲,都是一定条件下个人自我实现的一种必要形式”(马克思、恩格斯,1960:275)。如果说,在生产力低下、物质贫瘠、狭隘封闭的传统共同体条件下,个体只是“一定的狭隘人群的附属物”或“共同体的财产”(马克思,2009a:5、147),几乎绝对地依赖、依附于“共同体”,“自我牺牲”是天经地义,或者说,在这样的条件下,所谓个体的“自我实现”就是个体作为“共同体的财产”而没有选择地为共同体“自我牺牲”,那么,在全面确立和肯定“以物的依赖性为基础的人的独立性”(马克思,2009a:52)为特征的现代资产阶级社会,“自我实现”就只能表现为利己主义,任何“道德说教”都无法赋予已经随那“僵化的关系”而消逝的道德以生命力,无法召回人们对那已经被亵渎的道德的尊崇之情。

说到底,人们之所以从内心敬重某一规范,缘于这一规范在人们心中所具有的正当性。或者说,敬重本身是正当性的表征。而正当性来自人们对规范的认受,归根结底则源于人们共同接受、认可、追求的价值,即规范承载、兑现了这种价值,或者规范本身就是人们共同认可、接受的价值。一旦规范与价值之间的这种连接或同一转变为断裂脱节,它就失去其正当性而成为没有生命的躯壳,再也激不起人们的敬重之感。例如,传统社会的中国人一直以来之所以恪守“礼教”,就在于人们相信“礼教”体现、承载了人区别于禽兽的“人之为人”的价值。而一旦这种自觉或不自觉的认知为“礼教吃人”的洞察所击穿,素来受人敬重的礼教也就免不了被抛弃的命运。换言之,它在人们的心灵中由在场变成缺席,这实际上就是涂尔干所谓“失范”的实质(王小章,2006:162)。规范与价值的结合或同一,或者说规范的正当性,不是一成不变的。随着社会结构以及相应的社会运行方式的变迁,原先支撑着规范之正当性的社会价值观会变化乃至消失。相应地,人们对于特定规范的敬重诚服之情也会随之发生变化。以前违背了这种规范会产生负疚、负罪感,现在则没有丝毫心理压力。在这一点上,把社会看作

道德事实又把道德看作社会事实的涂尔干,与在方法论上坚持历史唯物主义的马克思、恩格斯并无根本不同。涂尔干说:“在某个特定时代,想要获得一种不同于社会状况所确定的道德是不可能的”(涂尔干,2002:41)。恩格斯则说:“从动产的私有制发展起来的时候起,在一切存在着这种私有制的社会里,道德戒律一定是共同的:切勿偷盗。这个戒律是否会因此而成为永恒的道德戒律呢?绝对不会。在偷盗动机已被消除的社会里,就是说,在随着时间的推移顶多只是精神病患者才会偷盗的社会里,如果一个道德说教者想庄严地宣布一条永恒的真理:切勿偷盗,那将会遭到什么样的嘲笑啊!”(恩格斯,2009:99)

(二)人性情感与社会结构

在《道德情操论》一开头,与休谟一样强调道德情感性的亚当·斯密说:“无论人们会认为某人怎样自私,这个人的天赋中总是明显地存在着这样一些本性,这些本性使他关心别人的命运,把别人的幸福看成是自己的事情,虽然他除了看到别人幸福而感到高兴以外,一无所得。这种本性就是怜悯或同情,就是当我们看到或逼真地想象到他人的不幸遭遇时所产生的感情”(斯密,2016:5)。由于这种同情或怜悯的情感在斯密看来是即使“最大的恶棍,极其严重地违犯社会法律的人,也不会全然丧失”的人性中的“原始情感”(斯密,2016:5),因此,它也就容易被认为是普遍的、与具体社会形态无关的人性情感。

但是,即使这种人性情感确实植根于普遍的人性,它的激发、它的实际表达也与人们置身其中的具体社会形态密切相关。实际上,斯密本人就向我们提示了这一点。首先,他虽然认为这种情感根植于人性,但却是“当我们看到或逼真地想象到他人的不幸遭遇时所产生的感情”。他还进一步说:“同情与其说是因为看到对方的激情而产生的,不如说是因为看到激发这种激情的境况而产生的”(斯密,2016:9)。也就是说,同情从根本上讲乃是进入他人的“处境”,而不是简单地进入他人的情感,斯密的同情理论所坚持的是进入他人处境的优先性。其次,斯密还明确承认:“虽然人天生是富有同情心的,但是同自己相比,他们对同自己没有特殊关系的人几乎不抱有同情”(斯密,2016:108)。也就是说,同情的表达受制于自身与对象的关系。这两点不言而喻地指向一个结论:同情在实际社会生活中的激发和表达与具体社会结构形态以及相应的运行方式密切相关;而在现代化进程中,后者的改变不仅改变了社会生活中人与人之间的关系形态,也改变了在现实行为情境中进入他人处境的可能性。

如斯密所言,同情心在有着亲密关系的熟人之间最容易激发和表达出来,因

此,同情以及基于同情的扶助,更能见之于传统上那种亲密的小共同体社会。但问题在于,现代社会正是起步于传统共同体的解体,这也就是所谓的“脱嵌”。换言之,个体从各种前现代的传统关系(如亲族共同体、地方性共同体)中脱离出来,作为分离自在之独立个体进入高流动性的陌生人大社会。在这个陌生人大社会中,社会成员之间的关系是一种既在客观上相互依赖(比如因专业分工而形成的相互依赖)同时又很“抽象”的关系。也就是说,这种相互联系、相互依赖不是具体的、活生生的个体之间带有人际情感的联系和依赖,而是非人格化的功能性联系与依赖。在这种陌生而抽象的关系下,人们对他人既不了解,也缺乏了解的动机。于是,同情不可避免地受到遏制。换言之,在陌生而抽象的关系中,人与人之间最基本的情感不是同情与友爱,而是疏离、冷漠甚至疑忌。托克维尔就曾描述分析过现代民主的社会状态(即所有社会成员都身份平等、没有世袭的地位差别的社会状态)所带来的社会成员之间的彼此隔绝以及相应的以自我为中心的“个人主义”情感,即“一种只顾自己而又心安理得”的、“使每个公民同其同胞大众隔离,同亲属和朋友疏远”(托克维尔,1991:625)的情感。实际上,除了托克维尔,近代以来的许多思想家都以不同的视角和语言揭示了现代社会的这种克制同情心及其表达的社会关系情态。如黑格尔认为市民社会“是个人私利的战场,是一切人反对一切人的战场”(黑格尔,1961:309);马克思认为资本主义社会的个体是“封闭于自身、封闭于自身的私人利益和自己的私人任意行为、脱离共同体的个体”(马克思,2009b:42);滕尼斯指出现代“社会”是一个“每个人都只是为了自己,并且每个人都处于同所有人的对立状态,他们在彼此之间划分出严格的行动领域和权力领域的界限,每个人都禁止他人触动和突破界限,触动和突破界限的行为被视作敌对行动”的社会(滕尼斯,2019:129);齐美尔提出货币向一切社会关系的渗透使人与人之间的关系变得“客观化”(西美尔,2002:205-208,380-382)。

如果说现代社会结构下人与人关系的陌生化、抽象化克制或至少不利于同情的激发和表达,那么,与这种结构形态相应的现代社会运行方式,特别是其正式的组织与制度的原则,则往往会要求人们在行动中保持情感上的中立,即要求人们在其行动中排除基于特定的人际关系而产生的同情、怜悯等情感的干扰。近代以来,“理性”一开始主要被作为宗教信仰或习传权威的对立面,后来则主要是情感的对立面(威廉斯,2005:384-386)。现代社会总体运行方式的“理性化”既是思想意识上“除魅”的过程,也是在组织、制度和各种关系中排除个人情感涉入的过程。韦伯的理性化,齐美尔通过货币分析所揭示的现代人的“计算

性格”，马克思恩格斯所说的“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’，就再也没有别的联系”（马克思、恩格斯，2009：34），以及帕森斯所说的现代社会中与情感涉入相对立的“情感中立”等等，尽管表达方式不同，实际上都说明了现代社会的运行方式，尤其是其正式的制度、组织和关系在总体上对于情感的排斥。确实，弗洛伊德赋予了情感冲动非常重要的地位，但他揭示给我们的恰恰是这种情感冲动在现代社会中所受到的压抑。所有这些都直接或间接地引向了鲍曼所作出的基本判断：“现代行动已从伦理情操强加的限制下解放出来了。做事的现代方式并不要求动用情感与信仰，相反，伦理情操的缄默与冷淡是它的先决条件，是它令人震惊的有效性的最重要条件”（鲍曼，2002a：225）。现代性虽然没有连根拔除人性中天生固有的——姑且这么认为——同情怜悯之心，但是使现代社会得以高效运转的方式却无法或至少很难容纳这种人性情感。

如上所述，亚当·斯密强调进入他人的处境对于生发出同情怜悯之心的重要性。一个人越能身临其境地进入他人的境况，就越能设身处地地体验到对方的痛苦或欢乐，进而触动相应的道德行为。问题在于，现代性的做事原则要求人们在行动中保持情感中立，同时现代社会运行的技术因素又对人们进入他人处境产生了阻隔作用，也即使行为者无法真切地看清他的行为对那些最终受其行为影响的他人所造成的真实后果，无法设身处地地体验后者的欢欣或痛苦。首先，精细而复杂的职能分工使每个行动者在最终可能对他人产生严重后果的整体行动中只承担一个专门的、细微的环节，从而根本不会去想也根本无法看清自己的行为对他人将产生的影响。每一个人各自的行为都“只是与最终结果保留着一种脆弱的逻辑联系——参与者可能问心无愧地声称那是只在回顾时才易于察觉的一种联系”（鲍曼，2002a：224）。换言之，精细而复杂的分工形成了一个复杂的互动系统，在这个系统中，人们“自然而然地看不见因果关系”（鲍曼，2002b：36）。其次，现代社会的“远距离行动”技术将“行为的有碍观瞻或者道德上丑陋的结果‘放远’到行动者看不到”的远方，从而使行为结果的承受者从“人性的视野中消失”，而“只要看不到行为的实际结果，或者只要不能把所见到的一切清楚地与自己清白无辜或芝麻点大小的动作，如扣动扳机或拉开引线等联系起来，道德的冲突就不可能出现，或者只会哑然地出现”（鲍曼，2002b：36、253）。举例来说，看到一个柔弱的生命在你面前挣扎，你会生出强烈的恻隐之心，但在按下一个可能导致千百里之外无数生灵灰飞烟灭的按钮时，却可能没有心理上的障碍。

(三) 道德舆论与社会结构

社会公众对他人之道德行为作出的反应即道德舆论,它构成了道德事实的又一个层面。道德舆论所包含的情感因素与前述两个层面密切相关:因对道德规范诚服、敬重,从而在看到别人做出符合或违背道德规范的行为时就欣悦、赞赏或悲伤、愤怒;一个心怀同情、慈悲、怜悯之情的人在看到别人的善举或恶行时也会激发起类似的赞赏或愤怒的情感。当这种情感以某种方式表达出来,并与其他许多人的类似情感汇合起来时,便会对行为者产生巨大的情感影响,使其或感到自豪荣耀或感到羞耻丢脸,同时也会强化既有道德的权威性。但问题的关键在于舆论的形成及作用同样受到社会结构形态的制约。

在分析机械团结的社会时,涂尔干指出,在这种社会中,任何违反、破坏集体意识(道德)的行为都会被视为犯罪。任何犯罪都被看作对社会整体、对“强烈而普遍的感情”的侵害冒犯,因而必然遭到普遍的唾弃。“既然犯罪所触犯的感情是最具有集体性的,既然这种感情表现出了特别强烈的集体意识,那么它根本不可能容忍任何对立面的存在。如果这种对立面不仅是一种纯粹理论上的,字面上的,更是行动上的,那么它就猖狂到极点,我们无法不义愤填膺地予以反击”(涂尔干,2000:62)。不过,如此这般的道德舆论的形成和作用既与集体意识或者说社会的整体道德意识的情态有关,也与一定的社会结构条件或形态紧密相连。对不道德行为的反应的社会性来自于受伤害的情感的社会性,因此“它不可能在分离出来的个人身上发生,只能在共同的和一致的群体中间发生”(涂尔干,2000:64)。涂尔干举例说,当一个小镇上发生伤风败俗之事,人们总是“停下脚步,走家串户”,蜚短流长地谈论这件事,借此表达出一种共同的愤恨情绪:“在所有交织在一起的共同感受里,在所有各种不同的愤慨中,一股愤怒的情绪发泄了出来,尽管在特定的情况下这种愤怒还不太确定,但它毕竟是所有人的愤怒,这就是所谓的公愤”(涂尔干,2000:65)。这种“公愤”只能(至少是容易)出现和作用于相对静态、成员之间高度同质并彼此密集互动的熟人小共同体中:静态的熟人社会中成员之间的高度同质性导致集体意识(道德)及情感的强烈性,进而导致社会成员对破坏集体意识(道德)、冒犯集体情感之行为作出高度一致的强烈反应;而成员之间的密集互动则使得这种共同反应容易汇聚成社会舆论,也使这种舆论能够对个体形成他难以躲避的巨大压力。问题是,高度流动的现代社会恰恰是一个成员之间彼此异质、相互疏离,甚至彼此隔绝匿名的陌生人大社会。在这样一种社会情态下,首先,社会成员的流动性、异质性会不可避免地削弱集体意识(道德)以及与此相连的情感的强度,进而弱化人们对破

坏集体意识(道德)之行为的反应。其次,在这个陌生人大社会中,一方面,作为不断流动的陌生且匿名的的大众之一员,行动者因其行为得到赞誉或谴责所生发的荣耀或羞耻等情感会自然趋于淡漠,因为荣耀主要是人前的荣耀,而丢脸主要是人前的丢脸,于是舆论对于个体的压力趋于弱化。另一方面,同样作为陌生且匿名的的大众之一员,行动者沉陷于托克维尔所说的那种“个人主义”情感之中而成为彼此孤立隔绝的旁观者,很少去留意关注别人的具体行为(无论是恶行还是善举),相互之间也极少甚至根本没有积极的互动交流,于是,正常的道德舆论就大大淡化甚至消散了。因此,就像涂尔干说的那样,在现代社会,“舆论得不到个体之间频繁联系的有效保证,它也不可能对个体行动实行充分的控制,舆论既缺乏稳定性,也缺乏权威性”(涂尔干,2001:12)。在极端情况下,甚至会出现鲍曼所描述的那种状况:社会隔绝使“成千上万的人可能被杀害,而同时千百万人却毫无异议地坐视暴行”(鲍曼,2002b:240)。

确实,滕尼斯的观点似乎有所不同。在他看来,公共舆论正是现代道德的基础(滕尼斯,2019:446)。应该承认,现代社会确曾有过一个时期,新型传播媒介与公共知识分子的结合所形成的舆论曾发生过重大作用。但需要指出的是,这种公共舆论,和上面所说的通过自发的“蜚短流长的谈论”表达共同的道德情绪,从而给相关行为者施加道德压力的道德舆论不是同一回事。滕尼斯明确指出,公共舆论是“人凭借其全部的自觉意识确定”的,其“真正主体是学者的共和国”(滕尼斯,2019:461)。因此,它实际上是学者或知识分子通过理性、自觉的公共讨论而形成的一致意见,其目的是要由此来“确立起普遍有效的准则,这样的准则并非建立在盲目的信仰之上,而是建立在对它所承认并接受的学说之正确性的清楚认识之上”(滕尼斯,2019:437)。质言之,它是滕尼斯心目中促成现代社会之道德准则“形成”的舆论,而非促成既有道德准则“实现”的舆论。此外,问题还在于,一方面,这种舆论作为公共知识分子推动的“自觉”的舆论,多半围绕比较重大的且一般具有政治意涵的公共事件而产生,不同于由人们日常生活中对他人的道德行为自发产生的道德反应所形成的道德舆论。另一方面,即使是这种舆论也在现代社会后来的发展中蜕变化了:随着由“孤独的人群”所构成的“大众社会”的来临,随着资本或权力对社会的渗透和钳制(也即随着哈贝马斯所说的“公共领域的殖民化”),现代社会的“舆论”越来越沦为操控的手段与工具,越来越失去道义与情感的内涵和力量。而当那种“自觉的”舆论蜕变化为资本或权力操控的产物时,那些在原子化的、彼此疏离的陌生个体构成的“孤独的人群”中自发产生的“舆情”,则正如托克维尔、勒庞等以各种不同的

方式所一再揭示的那样,大多也已不再是公众基于对某种正当、权威或神圣的道德观念、规范、法则的一致认同、崇敬而形成的带有鲜明情感性的道德反应,更多的只是一种弥散性、传染性、裹挟性的欲望或负面情绪的表达和释放。这在今天的网络社会中表现得尤为淋漓尽致(王小章,2018)。

三、走向一种反思性的道德

如果一种道德随着社会本身的变迁在人们的心灵中失去了正当性或神圣性,从而不再能够激起人们的敬重感,如果诸如同情、怜悯、恻隐等人性情感在新的社会结构和运行情态下难以在现实的社会生活中被实际地激发出来,如果新的社会结构和运行情态一方面使健康的道德舆论难以形成,另一方面又使个体很容易躲避或感受不到道德舆论的影响,如果道德情感的这三个层面都发生了如此这般的变化,那就意味着,随着社会的变迁转型,道德也必须进行相应的调整转型。这种转型既包括道德内容的调整,也包括道德形式的转变。

可以看出,带来前述这些道德情感变化的社会变迁的根本就在于,在现代化的进程中从封闭、静态、同质、成员之间密集互动的熟人社会向开放、流动、异质、成员之间彼此疏离的陌生人社会转变。与外界隔绝、社会静止凝固、物质及精神生活一致、内部成员之间高度相互依赖及密集互动交往等,是对社会成员的各种具体行为而不仅是一般价值观作出严格规定、很少给个体留下灵活机动余地、强调个体“自我牺牲”的传统道德形态获得社会成员承认、接受、尊重的基础,也是道德舆论生效的基础。同样,社会成员之间关系的熟悉性、接近性、具体性(初级社会关系),也是诸如同情、怜悯等情感容易现实地被激发的基础。而当社会形态从传统的小共同体熟人社会演变为现代陌生人大社会时,这种传统的道德形态也就失去了现实社会基础。可以说,假如在传统小共同体熟人社会中陌生人是道德秩序的“他者”,那么,陌生人或陌生人关系则是今天的新道德秩序必须面对的基础性事实(王小章,2019)。

具体一点说,随着现实社会的转型,理性地认识和顺应前述那些道德情感的变化,道德须作怎样的调整转型呢?

第一,公德与私德相分立。在传统小共同体熟人社会中,关乎人何以成人、成为何等样的人的私德,与关乎社会生活秩序、调节维系群体人际关系的公德通常是浑然不分的。考虑到传统小共同体熟人社会的那种封闭性、静止性、同质

性,这种浑然不分是可以理解的。在这样的社会中,个体(因为很难从共同体外部获取生活所必需的资源 and 帮助)高度依赖、依附于共同体,道德则是在几乎长期静止凝固的生存方式中一代代习传下来的集体意识或“集体无意识”,个体在这样的“集体无意识”面前没有任何选择余地,甚至就像滕尼斯所说那样没有任何反思余地(滕尼斯,2019:99-100)。个体不可能在作为集体无意识存在的道德之外自觉地选择和成就自己的人生,这种作为集体无意识存在的道德以一种“规范与价值同一”的方式一方面维系着作为整体的共同体,另一方面则作为生活、生命之价值的源泉规范引导着个体的人生。对于个体来说,在这种道德之下的“处世”即“为人”,“为人”即“处世”,参与、促进社会之善,即成就个体生命之善。但是,现代化打破了传统小共同体熟人社会,现代社会的流动性、开放性、与外界联系的便捷性带来了价值观念、信仰、生活方式不同甚至相互冲突的各色人等的异类杂处,也改变了个体与社会之间的关系,个体不再是无选择地依赖、依附于社会。在这种情形下,社会或能在“最大公约数”意义上谋求到罗尔斯所说的“重叠共识”(罗尔斯,2000:15、141-142)。但是,这种“重叠共识”决不可能像在传统封闭同质的小共同体中那样成为唯一的道德价值追求而笼罩、占领每一个个体的全部心灵。原本价值观就互不相同的人们可以而且必然会在此之外各自选择自己认为“好”的、“善”的生活,而这些各自选择的“好”或“善”都不太可能获得普遍的认同。套用费孝通的话,都只能“各美其美”,前提只是不妨碍别人“美其所美”。当然,社会的正常秩序必须维持,因此,也就必须要有维持这种正常秩序的公共道德。联系上面所说的敬重这种道德情感,实际上也就是说,在今天这个分化多元、异类杂处的社会中,能够获得社会成员普遍认同、接受进而激发出社会成员之敬重感的,只能是作为“重叠共识”的公德,至于这种重叠共识之外分散于各个个体或小圈子之中的个别化的追求,则因无法激起人们普遍的敬重之情而只能作为私德存在。于是,私德与公德两相分离,前者作为关乎人何以成人、成为何等样的人的问题,成为一个如韦伯所说的“每个人选择自己的生命守护神”的问题,成为“私人领域”的问题,而聚焦于社会秩序的调节和维系的后者则作为公共问题实际上成了现代社会之道德的核心关切。

第二,在道德内容上突出“消极义务”。对于认识把握道德转型来说,问题之更为关键之处在于,作为现代社会道德之核心关切的公德,其实质内容相比于传统道德应(会)有何变化?道德说到底是对人们行为的规范和引导,要么表现为正面的要求,要么表现为反面的禁止,前者即“积极义务”,后者即“消极义务”。当代道德哲学家托马斯·斯坎伦说,道德问题的核心就是“我们彼此负有

什么义务”(弗罗伊弗,2015:177)。因此,所谓现代社会公德的实质内容应(会)有何变化,也就是“道德义务”应(会)有何变化。着眼于人们对于道德的认受赞同,或者说对于道德义务的情感共鸣和敬重,理性地认识并顺应现代陌生人社会人与人之间情感和关系的变化,道德义务的这种变化应该是:相比于传统道德的积极义务与消极义务并重,现代调节日常生活中人与人之间关系、维系社会正常秩序的公德将主要强调、突出“消极义务”,以尊重、守护每个人不受别人无端干扰的权利。之所以如此的原因是:(1)必须承认,相互不知对方底细的陌生人之间最典型、最普遍的情感不是如“爱”“亲”“敬”“慕”等能直接引发对方的积极行动的强烈情感,而是彼此之间的淡漠、疏离以及可能的疑忌。在这种情感基调下,道德规范如果再像熟人社会中那样坚持要求一方一定要帮助另一方,甚至不惜损伤自己也要成就对方,显然是不合情理的。这样的道德要求会造成道德之“可实践性”方面的问题,或者说,会带来罗尔斯所说的“承诺的负担”(罗尔斯,1988:169)。而一种“可实践性”低因而难以贯彻落实到人们实际行动中的道德规则,对于道德的损害要超过没有这种规则。这是因为它会在无形中导致人们降低对道德的敬重,就像一条无法真正严格执行的法规会导致人们对法律本身的轻慢。而一种道德若要有效地规范、约束人们的欲望和行为,其本身必须顺乎人们基本的“人之常情”而不能背离“人之常情”,从此角度来说,调节人们日常社会行为的道德规范就应顺应陌生人社会人与人之间关系的变化,让道德义务集中于“消极义务”,即禁止人们做出某些影响、干扰、妨碍别人的行为。实际上,这在理论上不过是密尔著名的“伤害原则”(密尔,1982:12-13)在公共道德上的体现。笔者的一项调查也表明,在陌生人社会中,人们相互之间的“人际期待”已发生了变化:在陌生人关系中,人们对别人的期待主要是一种消极的而非积极的期待,即主要期待别人不要做什么,以免影响、干扰、妨碍自己,而不是期待别人帮助自己。与此相联系,在陌生人关系中,人们一般能容忍、接受、理解别人不帮助或拒绝帮助自己,但是对于别人直接、间接地影响、干扰、妨碍自己的行为则不太能容忍。此外,在陌生人关系中,人们对于那些直接或间接影响、干扰别人(包括自己)的行为具有较强的干预倾向(不过这种倾向一般不直接表现为对这种行为的直接制止,而是求助于有关部门的介入)(王小章、孙慧慧,2018)。这显然也表明,为了不让过度的“承诺的负担”影响道德的可实践性,调节、规范陌生人社会之人与人之间关系的道德从内涵上讲应该首先并主要突出“消极义务”。(2)现代调节日常生活中人与人之间关系、维系社会正常秩序的公德将主要强调、突出消极义务,并不意味着现代人不再负有“积极义务”。从根本上讲,

义务源于人与人之间的相互依赖性。积极义务源于你的需求依赖于别人的服务,如同别人的需求依赖于你的服务;消极义务源于你的正常生活依赖于别人的自我克制,如同别人的正常生活依赖于你的自我克制。在这一点上,现代社会和传统社会没有本质的区别。但是,这种相互依赖性的表现形态在传统小共同体社会中与在现代陌生人大社会中是不一样的。在传统小共同体社会,这种相互依赖性是直接发生在具体成员之间的,不仅与消极义务联系的相互依赖如此,与积极义务联系的相互依赖也是如此。也就是说,你在生活中不可避免地会遇到各种问题,这些问题能不能得到有效解决直接取决于你的左邻右舍是不是直接提供帮助。但是,在现代陌生人大社会中,依赖的直接性主要只体现在与消极义务相联系的相互依赖中,比如你能否安心地睡个午觉有赖于广场舞者在这个时刻不在你住所附近大声放音乐。至于与积极义务相联系的相互依赖则很少再直接发生在具体的社会成员之间。举例来说,教师的正常生活无疑依赖于农民所生产的粮食与工人所建造的房子,而这些农民、工人及其孩子要获得教育无疑也依赖于教师,但是教师和这些农民、工人通常并没什么直接的联系。在这里,相互依赖是通过第三方中介(最基本的如国家与市场)而发生的,因此个体的依赖在直接表现形式上呈现为对第三方中介的依赖,由此,他的积极义务也不直接发生在成员与成员之间,而是在成员与中介之间。个体必须向国家履行各种义务,以便让包括自己在内的每一个公民能够获得国家提供的保护和服务;他必须以自己合格的职业行为向市场提供合格的商品和服务,以便让包括自己在内的全体社会成员能够通过市场满足各自的需求。正因对他人的积极义务已通过第三方中介机构履行了,在日常人与人之间的交往关系中,个体是不是帮助别人就是他的权利而不是义务。把权利当作义务来要求,实际上就是“道德绑架”,而任何“道德绑架”都绑架不出真正的善意,更绑架不出对于那种不合情理的道德规则的认同与敬重,而只会使人们对这种“道德”更加疏离。

第三,道德形式向普遍化与正式化转变。顺应从小共同体熟人社会向现代陌生人大社会的转变,不仅道德内容必须调整,道德形式也必须转变。(1)从特殊主义取向的道德向普遍主义取向的道德转变。在传统小共同体熟人社会中,任何人与人之间的关系都处在一种特定的亲疏尊卑的情感网络中。相应地,也容易形成和维系一种亲疏尊卑区别对待的伦理准则,这也就是费孝通所说的“差序格局”以及相应的“系维着私人的道德”。但是,正如费孝通所说,这样一种特殊主义取向的道德的施行“得看所施的对象和‘自己’的关系而加以程度上的伸缩……一定要问清了,对象是谁,和自己是什么关系之后,才能决定拿出什

么标准来”(费孝通,2009:136)。这只有在熟人社会中才有可能。在陌生人社会中,任何人和任何人都没有特殊的与众不同的关系,都处于同样抽象而普遍的“陌生人关系”中,自然也就无法再辨识“对象是谁,和自己是什么关系”。这就像齐美尔说的那样,“人们与陌生人只能共同具有某些比较普遍的品质”,陌生人之间的关系没有特殊的“排他性”(齐美尔,2002:345-347)。因此,“陌生人社会”是天生的“团体格局”。在这里,因人而异、讲究尊卑亲疏的特殊主义道德因缺乏生长的土壤而没有自然的人际情感基础,因而只适用普遍主义的道德准则。即使有些人通过“做人情”“拉关系”而在陌生人社会中经营出一个熟人“圈子”,从而把传统熟人社会的特殊主义伦理准则硬带入现代社会,这种操作也终将因缺乏道德上的正当性而得不到普遍的认同和接受,而只可能引起人们的反感甚至厌恶。(2)道德规则从不言而喻的非正式形态向成文的正式形态转变。如前所述,传统道德是在几乎长期静止凝固的生存方式中一代代习传下来的,其形态通常是非正式不成文的,作为一种“集体无意识”而存在。这样一种道德形态的基础,如滕尼斯所说,是封闭、静态的小共同体社会“亲密的、隐秘的、排他性的共同生活”所形成的对于应该如何生活的“共同领会”或“默认一致”(滕尼斯,2019:68、96、461);它的维系和作用,则系于小共同体社会的内聚、交往互动的密集与关系情感的熟悉亲厚。置身于特定关系之中的人们对于彼此之间应该做什么不应该做什么心领神会,而相互之间那种密切的关系和情感则确保这种心领神会在适当时刻落实到行为。当然,不可避免总会出现违背道德、背离“公序良俗”的行为,对于这种行为的制裁依靠的是共同体成员基于对“公序良俗”的“强烈而普遍的感情”而自发形成的、表现为“公愤”的舆论。但是,在现代陌生人大社会中,一方面,价值观念、信仰、生活方式互不相同甚至彼此冲突之各色人等的异类杂处,终结了传统上那种作为集体无意识的“默认一致”。另一方面,个体在“匿名”的陌生人社会中对于道德舆论压力的摆脱以及道德舆论本身的消散畸变也使得对于违背道德的行为的制裁无法再依靠自发的道德舆论。在此情形下,那种非正式、不成文的道德规则再也不能确保正常的社会生活所必需的秩序,而必须代之以正式的、成文的纪律和法则。相应的,对于违背这种纪律或法则的行为,对于“善行”或“恶行”的表彰或惩罚也必须更多地依赖具有公信力的正式、权威的机构。这正如帕克早就指出过的那样,随着表征现代陌生人大社会的城市生活中人与人之间“亲密情感”的消逝,社会控制的方式发生了很大变化,与“个人联系由初级关系向次级关系的转变同步”,“成文法”越来越多地替代“习俗”,相应地,“市政机构”控制范围日益增大(帕克,2020:37-41)。在

某种意义上,这也就是费孝通先生所说的“礼治秩序”向“法治秩序”的过渡。

笔者以为,随着现代化进程中社会形态从封闭、静态、同质、成员之间密集互动的熟人社会向开放、流动、异质、成员之间彼此疏离的陌生人社会转变,在道德形态上需要如下三个方面的基本转变:在道德类别上,“私德”与“公德”相分立;在道德内容上,作为现代社会道德之核心关切的公德突出“消极义务”;在道德形式上,道德规范从特殊主义向普遍主义、从非正式不成文向正式成文的表现形式转变。

可以看出,在这种转变中形成的新道德,其情感性在表现上会不如传统道德那样强烈,其“理性”特征相对而言则更加明显。但是,这并未因此而取消道德的情感性。一方面,这种转变本身是顺应社会结构的转变所带来的人们情感之转变的结果,是理性地认识和因应情感变化的结果。另一方面,这种新道德也并不全然否定或排斥情感的作用。它依然肯定一种道德要有“可实践性”就必须获得人们的认可与敬重。它特别强调道德须可行、有效,不能激起它所施行的对象对它的抵触甚至逆反情绪。它同样承认诸如同情、怜悯等人性情感会自发推动人们的道德行为,推动人们向陷入困境的人伸出援助之手。只是鉴于这种人性情感在现代社会的人际关系中难以现实地激发出来并促动人们的道德行为,从而无法保证需要救助的人得到救助,才以正式成文的律则形式确保每一个人通过第三方中介履行必须的“积极义务”。它也是顺应人们不喜欢受到陌生人无端干扰的自然情感才强调“消极义务”。它无疑也肯定饱含道德情感的舆论的作用,只是因看到今日社会道德舆论及其作用的局限,才不得不依赖正式机构对人们之道德或不道德行为加以表彰或制裁。可以这么说,假如传统道德的情感性主要表现为直觉性的、未加思索的下意识道德激情或冲动,那么,现代道德的情感性则更多地体现为对道德内容及其情感意涵经过理性检讨、反思后的自觉的“情理”。

道德的情感性从下意识的道德激情或冲动向经过理性检讨、反思的自觉“情理”的转变,实际上意味着道德总体上要从传统上那种习传的、通常作为社会无意识存在的形态转向一种反思性的自觉的形态。在封闭、静态、同质的小共同体熟人社会中,人们长期沉浸在一种单一的生活秩序中,没有差异性或者说“他者”的参照刺激,一方面把既定的一切视作天经地义,另一方面又对这一切熟视无睹,使之沉淀到自觉意识之下,道德遂成为习传的“默认一致”,由此也决定了传统道德情感及其表现。现代社会改变了这一切,它使曾经相互隔绝的、彼此异质的人走到一起,也将各自的道德观念汇到一起相互碰撞。在差异性的参

照下,作为社会无意识存在的那些“默认一致”纷纷浮上意识的水面,并发现相互之间的紧张冲突。这种紧张冲突迫使人们不得不去思考这个已经变化了的现代世界的基本道德共识。这种共识当然不可能再是习传的,而只能是思想见解互不相同的人们在经历了不可避免也必不可少的争吵、对抗、谈判和妥协后达成的一致,也即反思性的产物。就像涂尔干曾指出的,在现代社会,原先“零星散落于社会各处”“处于模糊或无意识状态”的各种观念和情感逐渐浮出表面,进入了社会意识的区域,观念和情感越明确,就越会彻底地受到反思的支配,得到“自由的批评和争论”(涂尔干,2001:91-94)。而越是经过“自由的批评和争论”而形成的道德共识,越能得到人们的承认而具有正当性,越能让人们心悦诚服,也越能唤起人们的情感共鸣。否则,所谓的遵守规则只不过是弱者对于强者的“屈从”(涂尔干,2001:13)。而这与前述滕尼斯对于关乎现代社会道德之形成的“公共舆论”的观点显然不无共鸣,与日后哈贝马斯为在这个价值多元、众声喧哗的世界里寻求具有普遍约束力的规范性共识而构建的“交往理性”理论也不无相通。总之,反思的过程即公共讨论的过程。就此而言,在现代社会,顺乎“情理”、能唤起人们情感共鸣的道德,一定也是充分地经过公共讨论的道德。当然,这需要一个前提,那就是必须要有一个允许这种公共讨论充分展开,允许“理性的公开使用”(康德,2016:161)的舆论场域或“公共空间”。

参考文献:

- 白春雨,2013,《当代中国道德争论——社会进步与道德滑坡》,贾英健主编《伦理与文明》第1辑,北京:社会科学文献出版社。
- 鲍曼,齐格蒙,2002a,《生活在碎片之中——论后现代道德》,郁建兴、周俊、周莹译,上海:学林出版社。
- 鲍曼,2002b,《现代性与大屠杀》,杨渝东、史建华译,南京:译林出版社。
- 迪尔凯姆,E.,1995,《社会学方法的准则》,狄玉明译,北京:商务印书馆。
- ,1996,《自杀论》,冯韵文译,北京:商务印书馆。
- 恩格斯,2009,《反杜林论》,《马克思恩格斯文集》第9卷,北京:人民出版社。
- 费孝通,2009,《费孝通全集》第6卷,呼和浩特:内蒙古人民出版社。
- 弗罗伊弗,艾里克斯,2015,《道德哲学十一讲》,刘丹译,北京:新华出版社。
- 赫希曼,阿尔伯特,2015,《欲望与利益:资本主义胜利之前的政治争论》,冯克利译,杭州:浙江大学出版社。
- 黑格尔,1961,《法哲学原理》,范扬、张企泰译,北京:商务印书馆。
- 康德,2002,《实践理性批判》,关文运译,桂林:广西师范大学出版社。
- ,2016,《康德政治哲学文集》,李秋零译注,北京:中国人民大学出版社。
- 李泽厚,2019,《伦理学纲要》,北京:人民文学出版社。
- 林端,2002,《儒家伦理与法律文化》,北京:中国政法大学出版社。

- 罗尔斯,约翰,1988,《正义论》,何怀宏、何包钢、廖申白译,北京:中国社会科学出版社。
- ,2000,《政治自由主义》,万俊人译,南京:译林出版社。
- 马克思,2009a,《1857—1858年经济学手稿》,《马克思恩格斯文集》第8卷,北京:人民出版社。
- ,2009b,《论犹太人问题》,《马克思恩格斯文集》第1卷,北京:人民出版社。
- 马克思、恩格斯,1960,《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社。
- ,2009,《共产党宣言》,《马克思恩格斯文集》第2卷,北京:人民出版社。
- 密尔,约翰,1982,《论自由》,程崇华译,北京:商务印书馆。
- 帕克,罗伯特·E.,2020,《城市:有关城市环境中人类行为研究的建议》,帕克等著《城市:有关城市环境中人类行为研究的建议》,杭苏红译,北京:商务印书馆。
- 齐美尔,2002,《社会是如何可能的:齐美尔社会学文选》,林荣远编译,桂林:广西师范大学出版社。
- 斯密,亚当,2016,《道德情操论》,蒋自强、钦北愚、朱钟棣、沈凯璋译,北京:商务印书馆。
- 滕尼斯,斐迪南,2019,《共同体与社会》,张巍卓译,北京:商务印书馆。
- 涂尔干,埃米尔,2000,《社会分工论》,渠东译,北京:三联书店。
- ,2001,《职业伦理与公民道德》,渠东、付德根译,上海:上海人民出版社。
- ,2002,《社会学与哲学》,梁栋译,上海:上海世纪出版集团。
- ,2003,《乱伦禁忌及其起源》,汲喆、付德根、渠东译,上海:上海人民出版社。
- 托克维尔,1991,《论美国的民主》下卷,董果良译,北京:商务印书馆。
- 王小章,2006,《经典社会理论与现代性》,北京:社会科学文献出版社。
- ,2015,《以商为业》,《浙江学刊》第6期。
- ,2018,《群氓是怎样炼成的》,《读书》第8期。
- ,2019,《“陌生人”:从秩序的他者到新秩序》,《浙江学刊》第2期。
- ,2022,《“民主社会”与道德——托克维尔之情感进路的道德社会学》,《浙江学刊》第3期。
- 王小章、孙慧慧,2018,《道德的转型:迈向现代公德社会》,《山东社会科学》第9期。
- 韦伯,1987,《新教伦理与资本主义精神》,于晓等译,北京:三联书店。
- ,2004,《韦伯作品集V:中国的宗教·宗教与世界》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- 威廉斯,雷蒙,2005,《关键词:文化与社会的词汇》,刘建基译,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 西美尔,2002,《货币哲学》,陈戎女等译,北京:华夏出版社。
- 休谟,1997,《人性论》下卷,关文运译,北京:商务印书馆。
- ,2001,《道德原则研究》,曾晓平译,北京:商务印书馆。

作者单位:杭州师范大学公共管理学院
责任编辑:李荣荣