超越道德相对主义*
——以道德社会学为进路

王小章

提要:全球化使道德相对主义日益逼近人们的日常生活。就道德相对主义认为特定的道德只能在其产生作用于其中的特定社会环境中来认识与理解,因而反对以自己社会的道德标准去评判其他社会的道德实践而言,它与道德社会学可以说是意旨相通;但是它没有将这一立场贯彻到底,于是最终落得在"地球村"的新社会条件下,徒劳地固守在隔绝状态之下产生作用于各社会内部的那种特殊道德,进而否定人类普遍道德的存在可能,陷入特殊主义的陷阱。在全球化已经在客观事实的意义上使全人类成为"祸福一体"的"命运共同体"的条件下,为了使这个"命运共同体"从客观上的"同命运"进一步上升到精神上的"共命运",我们必须去寻求确立一种与这种客观意义上的人类命运共同体相适应的普遍性道德,而"主体间关系"则是这种道德的"最朴素的形式"。

关键词:道德相对主义;普遍性道德;道德社会学;主体间关系

DOI:10.16235/j.cnki.33-1005/c.2020.01.016

随着全球化社会的到来,不仅在理论上,而且在普通社会成员的心态上,我们似乎已经步入了一个道德相对主义的时代:"在面对我们这一时代一些最具分歧性的公共问题时,道德相对主义总是位居要津。"①在前现代的、封闭的、几乎静止的社会中,对于与其他社会隔绝的特定社会的成员来说,往往只有某种特定的、唯一的价值立场、生活态度,这导致了他们基本一致的观察世界、思考社会的方式;在缺乏差异性之参照的情况下,他们很难想象别样的可能,从而自然而然地容易形成道德绝对主义的信念,即相信自己所信奉的道德观念、道德标准的绝对性、唯一性、普世性。现代性打破了社会生活状态的这种封闭和静止,社会的开放和流动将客观存在的道德多样性、歧异性、乃至彼此的冲突性无遮无蔽地带到了人们面前,而全球时代的到来则将这种开放、流动以及相应的异质杂处推向了前所未有的深度和广度。由此,道德的多样性而非单一性、特殊性而非普世性、变异性而非恒定性,成了人们生活体验中的"新常态"。与此相应,绝对主义的道德信念开始滑向相对主义:我们的道德世界只是众多道德世界中的一个,我们无法对另外的道德世界作出评判,即使做出了,这种评判对于被评判的那一道德世界来说,也没有什么道德价值。

* 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。

① 史蒂文·卢克斯:《道德相对主义》,陈锐译,中国法制出版社,2013年,"序"第3页。

(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

应该承认，在避免自我中心主义的道德独断论、抵拒文化殖民主义、维护文化多样性及其彼此之间的平等等方面，道德相对主义曾经发挥、并且还可以继续发挥其功用。但是，这种功用并不意味着道德相对主义本身没有问题。道德相对主义本身的最大问题是，它在拒绝某种特定道德标准（如西方社会的道德标准）的普世性宣称的同时，进一步否定人类普遍道德的存在可能，放弃对人类普遍道德的追寻，从而陷入了特殊主义的陷阱，进而成为下面这种行径的理论辩护：在“特殊性”的名义下固守固有的道德标准，拒绝现代文明世界的基本价值、基本规则。实际上，这也是一种“自我中心主义”。可以这么说，假如殖民主义的自我中心主义是一种扩张的自我中心主义，那么这种自我中心主义就是一种“自闭症”式的自我中心主义。

当然，关键在于，道德相对主义的这种理论辩护正确吗？有效吗？我们不妨以道德社会学为进路来分析探讨一下这个问题。

一

在审视思考道德问题时，可以有两种不同的方式或者说视角。一是以一个外在观察者的身份来看待道德现象，即从人类学或者社会学的角度来看待它们。在这种视角下，人们会看到道德因社会、文化的不同而不同，甚至因群体的差异而有所差异。这种视角努力客观地描述不同的道德规范及其作用方式，说明它们如何产生，以及如何规范和影响人们的行为和思想。思考认识道德问题的另一种视角或方式是作为道德活动的行为人或参与人，从道德实践的内部来思索看待道德。从这一立场出发，思考者会严肃认真地面对下面这些问题：我与其他人应该做什么？什么是正确的？什么是错误的？什么是好的或善的？什么是坏的或恶的？什么是我的责任或义务？什么是绝对不能为的？等等。在这种立场下，道德成为应用于思考者自身以及与他处于相同地位的任何其他人的原则，这时，道德往往是单一的而非多元的，即使这种道德与其他价值相冲突，但在当下只有这种唯一的道德。前一种思考道德的立场可以称为“关于道德的描述性观点”，而后一种立场则是“关于道德的规范性观点”。[①] 显然，从道德行动者，也即从道德实践内部的角度来看，道德绝对主义无疑是比相对主义更为可取的观点。如果一个道德行为人在践行一种具体的道德行为时，不是将这种行为视为是没有选择的绝对必须，而只是一种从特定立场出发的相对的权宜选择，那么，道德就会成为公说公有理婆说婆有理、此亦一是非彼亦一是非的说辞，进而更可能沦为韦伯所说的每个人都将道德看成是在特定情境下服务于自己所需的召之即来挥之即去的“出租车”[②]的道德机会主义或道德实用主义。道德绝对主义的问题在于，它将道德看成是完全超越于具体社会脉络的东西，隔绝了特定道德与它产生和作用于其中的环境的联系，因而，当你从一个外在观察者的角度来看道德现象时，你会发现那些彻底的道德绝对主义者往往会昧于道德在时间和空间中的变迁和多样性，而将其看成是绝对恒定的东西。而在道德绝对主义呈现出问题的地方，道德相对主义恰恰显示出其优势。

道德相对主义立足于客观存在的道德多样性，并努力客观地描述和解释这种多样性，就此而言，它首先是一种“关于道德的描述性观点”；不过，道德相对主义并不全然停留于这种描述性观点，它进一步要维护、捍卫这种道德多样性，并以多种不同的道德之间不可通约为由而主张道德特殊主义，因此，它又具有明显的价值取向的意味，是一种“主义”，也即具有明显的“道德规范性观点”的性质。前面说道德相对主义相比于道德绝对主义而显示出其优势之处，主要是就其作为一种“关于道德的描述性观点”而言。作为一种“描述性观点”，道德相对主义以外在观察者的身份来看待道德现象，体现的

① 史蒂文·卢克斯：《道德相对主义》，陈锐译，第 20－22 页。
② 马克斯·韦伯：《学术与政治》，冯克利译，生活·读书·新知三联书店，1998 年，第 106 页。

(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

是一种人类学或者社会学的观点立场。道德相对主义的基本观点是:第一,不同社会有不同的道德规范;第二,一个社会的道德规范在、也只在这个社会范围之内决定什么行为是对的,什么行为是错的;第三,没有客观的标准来判断一个社会的道德规范比另一个社会的道德规范更好,没有在所有时代被所有人坚持的道德真理;第四,我们自己社会的道德规范只是众多规范中的一种,没有特殊的地位;第五,对其他文化的正确态度是宽容,以自己文化的标准评判其他文化是一种自大和僭越。① (这"第五"已经显示道德相对主义作为规范性观点的特征了)道德相对主义的这些基本观点一方面呼应了近代以来实证社会科学关于事实("是什么")与价值("应该是什么")截然两分、而对于事涉"应然"的价值则没有客观的标准可说的流行观念,另一方面,自 20 世纪以来更得到了人类学之文化相对主义潮流的支持(实际上很大程度构成了文化相对主义的核心理念)。文化相对主义反对为殖民主义张本的文化进化论,认为,每一种文化都是在特定环境中产生形成的,都是因应特定之自然的、历史的环境而满足社会之需要、维护社会之运行的产物(这体现出了文化相对主义吸取了功能主义的思想);任何一种特定的文化,都只能从其产生于其中的特定环境中才能得到理解,才能发现相对于其产生的特定的环境都有其合理性,适应性,因此,不同文化之间没有可比性,更不存在上下高低、进步落后之分别。而道德,作为文化的基本要素,自然也是产生并适应于特定社会环境的,只能在其产生作用于其中的特定社会环境中来认识与理解,对任何一种特定而具体的道德做任何脱离具体社会环境的一般化的评判都是不科学非理性的,不是蛮横霸道,就是隔靴搔痒。

二

如上所述,作为一种"描述性观点",道德相对主义体现的是一种人类学或者社会学的观点立场。它将特定的道德紧密联系于这种道德产生和作用于其中的特定社会来加以认识与理解,这种认识道德的方式,可以说,和涂尔干所奠立的道德社会学的基本观念或者说思维方式如出一辙。

涂尔干将社会与道德看成是一体两面:从特定社会需要特定道德来维系(即道德的社会功能)的角度,涂尔干将社会看成是一种"道德事实",而从道德的形成产生与性质的角度,他又将道德看成是外在于个体并强制性地约束个体的客观的"社会事实"。② 他认为,道德是各种明确规范的总体,就像具有限定性的边界的模具,框定着我们的行为。但是"我们不能通过从某些普遍原则中推导出这些规范",③因为,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。这是构成道德实质的事实。所以,道德哲学家既不能创造它们,也不能建构它们;他必须观察它们存在于什么地方,然后在社会中寻找它们的原因和条件。"④也就是说,特定社会的道德是由该社会特定的状况决定的:"在某个特定的时代(当然也可以说"特定的社会"——引者),想要获得一种不同于社会状况所确定的道德是不可能的。社会的本性蕴涵着道德,若想要一种与之不同的道德,就会否认社会的本性,结果只能否认自身。"⑤因此:"无论如何,我们不会去鼓吹一种与相应于我们的社会状况的道德完全不同的道德。"⑥

"无论如何,我们不会去鼓吹一种与相应于我们的社会状况的道德完全不同的道德",这与道德相

① 詹姆斯·雷切尔斯、斯图尔特·雷切尔斯:《道德的理由》,杨宗元译,中国人民大学出版社,第 16—17 页。

② 涂尔干的道德社会学中蕴含着历史决定论的倾向,当然这是另一个问题,对此问题的检视,参见王小章:《马克思主义社会学:打通实证与理解的藩篱》,《社会学研究》2018 年第 5 期。

③ 涂尔干:《道德教育》,陈光金等译,上海人民出版社,2001 年,第 28 页。

④ 涂尔干:《职业伦理与公民道德》,渠东、付德根译,上海人民出版社,2001 年,第 247 页。

⑤⑥ 涂尔干:《社会学与哲学》,梁栋译,上海人民出版社,2002 年,第 41、66 页。

(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

对主义者反对以自己社会的道德标准去评判其他社会的道德的做法显然是异曲同工的。那么,这是否意味着,从(涂尔干的)道德社会学的角度来看,道德相对主义就没有问题而完全可以接受呢?确实有学者——当代著名社会学家、同时也是道德社会学的探索开拓者齐格蒙·鲍曼——将涂尔干的道德社会学看作是一种道德相对主义:"如果道德唯一的存在基础是社会的意志,而它唯一的功能就是使社会继续存在下去,那么实质性地评价具体道德体系这个问题就切实地从社会学的议程中被抹去了。……由于社会需要是道德的唯一实质,那么所有道德体系从唯一可合理地(客观地、科学地)估量与评价的角度——它们对需要的满足程度来说——都是均等的。"①但实际上,鲍曼对于涂尔干道德社会学的这一批评是有偏颇的。涂尔干尽管肯定"道德是随群体生活而生的",但他同时明确指出,"群体有各种不同的类型,如家庭、法团、城市、国家以及国际的群体。这些各种各样的群体构成了一个等级体系,人们可以根据相关领域,根据社会范围,根据其复杂程度和专业程度,找到相应级别的道德行为。"②也就是说,在社会的发展变迁进程中,形成了社会群体的不同类型和层次,不同类型和层次的社会群体需要不同的道德,因此,不能只是固守某个层次群体(如民族、国家)的道德并以此来拒绝确立其他层次群体的道德。而这,恰恰正是道德相对主义的问题或者说病灶所在。

如上所述,道德相对主义并不单纯地是一种"关于道德的描述性观点",而且还是一种"主义",一种关于道德的"规范性观点";而且,作为一种道德的"规范性观点",它并不停步于只是消极地"反对以自己社会的道德标准去评判其他社会的道德",而且还积极地要维护和捍卫道德的多样性,进而以不同的道德之间不可通约为由而主张道德特殊主义,怀疑、放弃并反对对普遍性道德的寻求。而道德相对主义的问题,就其作为一种描述性观点而言,并不在于其所持的与道德社会学相通的观察与理解视角,而在于它并没有将这一视角贯彻到底,即它只执着于某一类特定的社会群体(如族群),而没有将视野拓展至所有类型、层次的群体。而就其作为一种规范性观点而言,则在于它以其并不彻底的描述性观点为基础而在规范性观点上作出了跳跃式推进,在于它对于道德特殊主义的固守和对普遍性道德的拒绝:从逻辑上说,从"特定的道德只有联系于这种道德产生和作用于其中的特定社会来加以认识与理解"可以推出"不能以自己社会的道德标准去评判其他社会的道德",但不能由此进一步推出作为正面价值取向的道德特殊主义,更不能由此得出普遍性道德不存在或不能找到的结论;而从经验性的方面看,道德相对主义对于道德特殊主义的固守和对普遍性道德的拒绝的背后,实际上体现了它对社会和历史所取的静态的观点,也即无视或者说否定现实的社会环境本身的变化。特定的道德固然产生、形成、作用于特定的社会,只有联系于这特定社会的特定状况才能加以认识与理解,但是,这特定社会本身是置身于不断变化的历史进程中,并随这一历史进程而变化的,这种变化既包括自身的演变发展,也包括横向上与其他社会、其他文化的接触碰撞。实际上,在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一文中,针对黑格尔所说的"凡是现实的都是合乎理性的,凡是合乎理性的都是现实的",恩格斯早就根据黑格尔自己的辩证法而指出:"在发展的进程中,以前一切现实的东西都会成为不现实的,都会丧失自己的必然性、自己存在的权利、自己的合理性……凡在人类历史领域中是现实的,随着时间的推移,都会成为不合理性的。"④而道德相对主义恰恰昧于这种社会历史变化,进而企图在变化的社会中固守不变的道德。而道德社会学的观点则不同,它肯定特定社会的道德决定于该社会特定的状况,因此只能在该社会中"寻找它们的原因和条件",但它不止步于此,而进一步肯定,社会状况的变化决定了道德也必须随之变化。在《自杀论》的结尾处,涂尔干一方面肯定,作为一种"确定的力量体系",只要道德产生于其中的社会的条件不变,它就"不可能通过简单的禁令来打乱和重新安

① 鲍曼:《现代性与大屠杀》,杨渝东、史建华译,译林出版社,2002年,第225页。
② 涂尔干:《社会学与哲学》,梁栋译,上海人民出版社,2002年,第56页。
④ 恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯文集》(第4卷),人民出版社,2009年,第269页。

(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

排”[①]，但是，另一方面，他则又明确指出，当社会的结构或者说条件已然发生变化，而道德未能相应地调整或者依旧固守既有的道德，那么，这个社会的道德气质就会呈现病态，就像他在更早的《社会分工论》的结尾处所写的那样：“转眼之间，我们的社会结构竟然发生了如此深刻的变化。这些变化超出了环节类型以外，其速度之快、比例之大在历史上也是绝无仅有的。与这种社会类型相适应的道德逐渐丧失了自己的影响力，而新的道德还没有迅速成长起来，我们的意识最终留下了一片空白，我们的信仰也陷入了混乱状态。传统失势了。……某些道德因素已经不可补救地动摇了，而我们所需要的道德还在襁褓之中。我们所忧虑的，并不是祖先留传给我们的那些对自身责任的传统解释已经遭到了学者们的驳斥和摈弃……而是这些责任已经丧失了自己的现实基础，它们相互之间的纽带已经松松弛了，我们只有重新确立一种原则，重新巩固这一基础，才能消除这些现象。”[②]换言之，新的社会状态、社会条件需要并呼唤着新的道德，我们必须努力去寻求这种新的道德。道德相对主义虽然在作为描述性观点上与道德社会学的视角有相通之处，但是，它没有将道德社会学的立场贯彻到底，于是，最终落得在不同社会、不同文化之间的接触、互动、碰撞已成无可回避、不可逆转的事实的新社会条件下，徒劳地固守在隔绝状态之下产生作用于各社会内部的那种特定道德——而这，也正是笔者称其为“自闭症”式的自我中心主义的原因所在。

三

必须为新的社会状态寻求确立一种与这种状态相适应的新的道德。从道德社会学的这一基本观点出发，为寻求这种新道德，首先必须认清我们今天所面临的新的社会状态。当然，对此，具有不同关切的人肯定会有各种不同的且各自言之成理的认识，但是，有一点应该可以成为基本的共识，那就是，历史的变迁已经将人类带入全球化的时代，全球化已经使“地球村”成为切切实实的现实，在这个“村庄”中，原先彼此疏离甚至彼此隔绝的不同民族、不同社会之间频繁的相互接触、相互交往越来越成为常态，甚至，几乎在每一个城市中，来自不同文化的人们都处于异质杂处的生活状态。在这样一种新的社会状态之下，任何一个特定的社会、民族或来自特定文化的个体，在与其他社会、民族或来自其他文化的个体交往、互动时，都不再可能单方面地固守自己社会、民族、文化原先所固有的道德，除非使用强力甚或暴力使对方屈从自己——而这就不是道德的范畴了，就像人类驯化动物不属于道德的范畴一样——面对不同社会、民族或来自不同文化的个体之间频繁相互接触、相互交往的新社会状态，我们需要确立新的道德，或者，从道德“是在集体需要的压力下形成和巩固起来的一套功能系统”的角度说，“全球社会”这种新的集体生活状态正迫切地呼唤着一种适应这种集体生活需要的新的道德。费孝通先生在晚年曾一再提到这个问题，他指出，今天，“人与人之间在经济上绑在一起了，但是不懂得人与人怎么相处，民族之间怎么相处，国家之间怎么相处，仗着强权行事，这样下去是不行的。经济已经把全人类绑在一起了，可是我们没有一个道德的观念和共同的做人的标准。假如人与人之间没有共同的守则，那么这个世界怎么样呢？现在全世界的人都要求有一个新秩序，一个新的大家能遵守的秩序。这个新秩序的基础已经有了，就是经济上已经大家绑在一起，有了一个全球的经济秩序。可是能让大家接受的做人的基本标准却还没有竖立起来。”[③]而在 1993 年应邀出席在印度新德里举办的第四届“英迪拉·甘地国际学术会议”时，费先生在题为《对“美好社会”的思考》的讲演更明确地指出：

在群体能够在自给自足的封闭状态下生存和发展时，各个不相关联的群体尽可以各是其是，

① 涂尔干：《自杀论》，冯韵文译，商务印书馆，1996 年，第 368－369 页。
② 涂尔干：《社会分工论》，渠东译，生活·读书·新知三联书店，2000 年，第 366－367 页。
③ 费孝通：《费孝通全集》（第 14 卷），内蒙古人民出版社，2009 年，第 179－180 页。

(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

各美其美，各不相干。但是，在人类总体的发展过程中，这种群体相互隔绝的状态已一去不复返了。群体间的接触、交流以至融合已是历史的必然。因此在群体中不仅人和人之间有彼此相处的问题，而且群体和群体之间也有彼此相处的问题。价值观点的共同认可使人和人结合成群体成为可能，而群体之间价值观点的认同使群体之间相互和协共处进而合作融合，却是个更为复杂和曲折的过程。①

但是，无论怎样“复杂和曲折”，置身于“群体相互隔绝的状态已一去不复返，群体间的接触、交流以至融合已是历史的必然”的时代，我们都必须去寻求这种共同认可的价值或者说道德。借用今天流行的“人类命运共同体”的概念，全球化已经在客观事实的意义上使全人类成为“祸福一体”的“命运共同体”，而为了使这个“命运共同体”不致走向“共同的悲剧”而是走向“共同的善好”（即费孝通先生所谓“美美与共”），为了使客观的“祸福一体”上升为伦理精神、情感上的“祸福同当”，即由“同命运”（the common fate）进一步上升到“共命运”（to share the common fate），我们必须去寻求确立一种与客观事实意义上的人类命运共同体相适应的规范性道德。② 而作为适应全球社会需要的道德，这种道德必然是一种普遍性（universal）的道德。

四

当然，问题的关键在于，如何去寻求确立这种普遍性的道德？而要讨论这个问题，必须区分以下两个层面的问题：第一是，当抱持不同的利益追求、信念、价值或伦理观念的双方在接触、交往、互动的过程中产生不可避免的分歧、摩擦、矛盾、冲突时，以什么具体的方式或规则来处理这些分歧、摩擦、矛盾、冲突？第二是，如何寻求，或者说在什么样的前提条件下来寻求、达成这种处理的方式或规则。前者，即具体的方式或规则可以、也必然随所要处理的事情的具体情况而变化，但是，后者，即寻求、达成具体处理方式或规则的前提条件则应该普遍适用于所有情形。所谓普遍性的道德，即存在于后一个层面上。事实上，当道德社会学谋求为某种特定的社会状况确立一种适应的道德时，实际上已预设了两个前提：一个是经验性的，即历史的发展已导致了一种新的人类社会生活状态，面对这种状态，原有的道德失灵了，不再能有效规范调节人们之间的交往互动，不敷应对其中的各种矛盾冲突，因此，客观上需要一种新的道德规范。第二个预设则是逻辑的或者说观念性的，即在为这种新的状态中人们的交往互动寻求调节的方式，为其中不可避免的各种摩擦、矛盾、冲突寻求解决途径时，道德社会学自始便立足于、并且始终坚持以“道德的”方式来解决问题。如果说，第一个前提说明了寻求新道德的必要性——对此，前面的分析已经做了说明——那么，第二个前提，即所谓以“道德的”方式来解决问题，则本身即蕴含、喻示、同时也限定了寻求这种道德的路径方向。

什么叫“道德的”方式？“道德的”方式意味着不是单方面地通过强权甚至暴力的方式来解决问题。当原本抱持不同的利益追求、信念、价值或道德的双方在接触、交往、互动的过程中产生不可避免的分歧、摩擦、矛盾、冲突时，如果一方凭借自己的强权甚至暴力胁迫对方屈从自己的意志，那就不是“道德的”方式。这就好像，当某甲和某乙就某项交易一时达不成双方接受的协议时，如果某甲拔枪杀了对方，这就不是“道德的”方式。在《我们彼此负有什么义务》一书中，当代道德哲学家托马斯·斯坎伦指出，从“道德的”角度，一个行为当且仅当它符合一组用于行为的一般规定的原则——想要达成共识的其他人均不能合理拒绝这些原则——时，才是允许的或者说正当的，相反，一个行为当且仅当有人会合理地拒绝每一条允许这一行为的原则时才是错误的或者说不正当的。在斯坎伦看来，这是“道

① 费孝通：《费孝通全集》（第 14 卷），内蒙古人民出版社，2009 年，第 212 页。
② 参见王小章：《事实与规范：“人类命运共同体”的双重意涵》，《杭州师范大学学报》2018 年第 5 期。

(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

德的”核心:“人为什么要有道德?你(可以)通过思考如果自己以无法合理期望他人接受的方式来行为,你与他人的关系会如何改变来回答这个问题。这会把你置于一种对于他们显性的或隐藏的敌意的基础之上。……不将我们的关系置于这一基础之上是我们为什么有动力做一个有道德的人的原因。”①“道德的”方式意味着一种“道德的”关系结构。前面提到,鲍曼曾经批评涂尔干的道德社会学是一种道德相对主义,我们已经指出,这种批评是站不住脚的;事实上,鲍曼还以纳粹对犹太民族的种族灭绝政策为例,而认为,如果按照“道德唯一的存在基础是社会的意志”的标准,那么,对于那些纳粹党徒的行为就无法加以谴责,因为他们恰恰“遵循着自己社会的道德规范”。② 但显然,鲍曼从这一例子得出的结论同样是值得商榷的,这不仅仅是因为,不同层次的社会群体需要不同层次的道德,不能用某个特定群体(如特定民族)的道德来处理这个群体与其他群体(如犹太民族)之间的关系,后者需要的是一种新层次上的道德;而且还因为,从根本上讲,以暴力来消灭另一个群体的方式本身就逾越了作为道德社会学之前提的“道德的”方式的范畴。不过,尽管鲍曼对涂尔干的批评值得商榷,但是,他由此进一步推出的正面的积极观点则无疑是正确的,即导致“道德”出现的因素“应该到社交的(social)范围内,而不是到社会的(societal)范围内去寻求。道德行为只有在共同存在、在‘与他人相处’的背景下,也就是一种社交的背景下才可以想像,而不能把它的出现归因于训诫与强制的超个体机构,即一个社会背景的存在。”③当然,“与他人相处”本身至少又有两种可能的情形。一是主—客体关系的情形,在这种情下,他人没有被赋予“主体性”,其意义完全在于他对行动者实现目标的可能带来的影响,因此,“在与他人的关系中,行动者面临的选择分为有效与无效、高效与低效——准确地说,是理性与非理性——而不是对与错,善与恶。”“在完全由行动者目标营造的‘与他人相处’的情境中,道德是一种外来的侵扰。”④道德出现、存在于另一种“与他人相处”的模式,即主体间的模式。鲍曼认为,道德意味着“对他人负责”,在道德性行为中,责任成了人类主体的存在模式,“所以道德的最朴素的形式就是主体间关系的基本结构,它不受任何非道德因素影响(像利益、收益计算、理性地研究可选择的解决方式或者向强制屈服等)。……当道德的结构(等同于主体间性)已完备时,社会的进程就起步了。”⑤也就是说,只有相处的双方彼此都将对方当作与自己一样的主体的主体间关系,才是“道德的”关系结构,才是道德的社会家园;尽管,在这种主体间关系结构下,可能、也可以处理、协商诸如利益等问题,可以得出不同的处理这类问题的具体方式,但是,这种主体间关系本身则不受这些问题或因素的干扰,否则道德就无从产生,也无以安身。主体间关系,是“道德的最朴素的形式”,当然也是道德社会学的前提。

如果主体间关系是“道德的最朴素的形式”,最基本的关系结构,那么,当然也是我们在全球时代所要寻求的普遍性道德的“最朴素的形式”和关系结构。由此,如何寻求确立这种普遍性道德的问题的关键,也就在于如何确保来自不同文化、原本具有不同伦理观念的人们,在进行不可避免的接触、交往、互动时的“主体间关系”,进而,也就在于如何保障使这些接触、交往、互动的人们中的每一个人都能作为主体而出现、并被对方作为主体来看待的基本条件。

〔作者王小章,杭州师范大学政治与社会学院教授、博士生导师。杭州 311121〕

责任编辑:卢敦基

① 艾里克斯·弗罗伊弗:《道德哲学十一讲:世界一流伦理学家说三大道德困惑》,刘旦译,新华出版社,2015年,第183页。
②③④⑤ 鲍曼:《现代性与大屠杀》,第229—230、233—234、235、239页。

(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net