

人情主义伦理与中国式契约论

李建华 刘 畅

摘 要 从身份到契约的伦理转型,说明现代社会本质上是基于个人权利建构的契约社会。不同于西方“权利—契约”伦理文化,中国自古有着浓郁的人情主义伦理传统。审视西方契约伦理生成和演进过程的复杂性、内在张力和现实困境,揭示现代契约伦理的理论内核、价值诉求,可以探索构建契约社会的多种可能进路,即西方“权利—契约”之外的一种或多种契约伦理的可能路径,如中国人情主义契约伦理的可能路径。这种可能性在于,它在满足本土化现实需要的同时,结合自由、平等和公共理性的价值理念来构建一种以责任为价值旨归的契约新理论。不同于以权利为目的的契约理论,以责任作为价值导向的契约论遵循的是主体间“互惠型”理论范式,一方面,它强调义务之于个人权利的对等性,另一方面,它注重个体情感之于义务、责任的奠基作用,以达到伦理的均衡性。从这个意义上来说,此种不单纯以权利为目的而强调权利与义务(责任)协调均衡的中国式契约主义,预示着中华民族开创的现代文明是基于义利统一的新契约文明。这是中华民族现代文明的重要组成部分。

关键词 人情主义;身份伦理;契约伦理;协调伦理学;新义务论

中图分类号 B82 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2025)03-0088-14

自西方启蒙运动伊始,“个人权利问题”就成为近代政治哲学家们热衷讨论的话题。根据对古代法的历史学考证,英国思想家梅因指出,“所有进步社会的运动,到此为止,是一个从身份到契约的运动”^[1](P112)。这一转变标志着从古代以身份为基础的社会结构向现代以契约为基础的社会结构的过渡。在此过程中,个体之间自由合意的立约关系取代了古代宗法社会中基于身份的权力与特权分配,成为新社会关系构建的基石,形成了以契约伦理为核心的新型社会结构。因此我们可以说,现代社会的特点在于契约伦理的本质,这与传统的身份伦理社会形成了鲜明对比。不同于西方现代社会的“权利—契约”传统,中国社会似乎总是有着“人情主义”的伦理传统^①。如何珍视我们的人情主义传统,如何重新科学认识人情主义与契约主义的关联,甚至在中国式人情主义伦理传统的土壤上是否可滋生出适应现代社会的新契约理论,是事关中国现代伦理文明建设的关键性问题之一。如果中国现代伦理文明既能立足于自身的现代化发展逻辑,又能保持开放学习的心态,汲取世界各文明的优秀经验成果,那么这种伦理文明或许就有条件创生出基于义利统一的新契约文明形态,同时构成人类文明新形态的重要有机部分。

① 这里所谓的“人情主义”伦理传统主要是指中国传统社会中以血缘亲情为根基并逐步拓展至社会公共领域的人际交往伦理。针对这一伦理传统,国内学者如樊浩认为,“人情主义”区别于西方“人道主义”“人本主义”,而对人本身所作的一种情感化、德性主义的理解,并由此形成了中国特有的伦理精神形态,就此他将人情主义概括为“所谓人情主义,就是以人伦秩序为绝对价值,主张通过主体的德性修养和心意感通的生活情理来维护社会关系和人伦和谐。人情的本质是人伦,而人伦是结构化、情感化的人际关系”^[2]。倪德鑫则进一步从社会制度伦理的研究视角考察了这一伦理传统,她将人情主义与熟人社会、信任关系、人治等概念结合起来,认为人情主义文化的盛行与中国古代制度伦理的缺失有着紧密联系,并指出“讲求人情的同时如何克服人情主义对契约制度的忽视对于中国社会来说仍然任重道远”^[3]。郭卫华则对人情主义作了道德哲学的解读,认为在科技理性日益发达的现如今,“儒家人情主义伦理精神形态以情感为本位的伦理特色在现代社会中仍是有正面功能的”^[4]。

一、从身份到契约: 另一种伦理平衡

现代社会区别于古代社会的一个显著标志,就是其社会构成不再依赖于地方性的宗族、团体等血缘共同体,而是由具备自由合意能力的个体自发组成。这种个体的自发性,意味着他们完全具备现代法律承认的民事行为能力,这与古代社会中个体因宗族、血缘纽带而缺乏完全自由行为能力的状况形成鲜明对比。伦理学的核心任务在于协调各种利益关系,以达成和谐的社会秩序。契约作为一种协调机制,在现代伦理中扮演着至关重要的角色。它打破了传统社会等级制度的束缚,以平等价值为基础,为现代社会的发展奠定了基石。

因此,正是在这个意义上,梅因认为“一个古代社会的单位是‘家族’,而一个现代社会的单位是‘个人’”^[1](P83)。这种逐步从家族、宗教等原生共同体的解体中出走的个体,伴随的是整个社会的全面转型。面对工业化与城市化的迅猛发展,如今亟须一种有别于传统乡土色彩、符合时代发展潮流的“社会想象”^①来凝聚个体间价值共识,以维系社会秩序的健康稳定运转。质言之,这种社会想象一方面立足于传统身份伦理的瓦解,一方面又需要为现代个人的主体性权利寻找理论根据与实践指南。这就导致新的社会想象往往包含着一整套理想的道德秩序——伦理平衡机制。如果说以往的社会经验主要是借由身份伦理来协调处理社会中的人际关系,那么,现在主要是凭借以个人权利为中心的契约伦理来维系社会关系的再平衡。

首先,我们需要明确何谓“身份伦理”。这里的身份伦理主要指发生在古代的一套伦理规范,它以传统的自然经济为基础,功能在于维护封建统治者的政治权威与社会等级制度,注重个体在社会关系中的角色身份、地位及其应承担的责任、义务。在早期西方社会如古希腊、古罗马,这种身份伦理的主体是由享有公民权利的市民、奴隶与外邦人构成,在具有公民身份的阶级内部个人的身份权利也是与财富、社会地位等外在条件密切相关的。后来,在中世纪的欧洲,这种身份等级制度披上了宗教化的神学外衣,逐渐演化为一套等级森严、教义严苛的集体伦理规范。于是,原有的以家族、城邦等共同体为依托的身份伦理被基督教的团体组织加以改造。梁漱溟就此认为,西方中古社会的集团生活是拉开中西方文化、社会差异的根本原因,“中国逐渐以转进于伦理本位,而家族家庭生活乃延续于后。西方则以基督教转向大团体生活,而家庭以轻,家族以裂,此其大较也”^[6](P51)。如果说,早期西方社会与中国传统社会在身份伦理的建构上多少都有着“家父权”(Patria Potestas)的影子,即“显示出‘父’或其他祖先对于卑亲属的人身和财产有终身的权力”^[1](P89),那么,身份伦理的话语权在欧洲的中古时期逐渐被基督教会以及新兴城镇的工商业“行会”(guild)掌控。至于其中的诸多原因,已不是我们这篇文章所讨论的主题。

回过头来看,中国传统社会中身份伦理建构的主要场所是以家庭为本位的乡土社会。在崇尚“安土重迁”思想的传统社会中,家庭、宗族一直都是构成地方社会中的基本生产单位,“比较确切的应该称中国乡土社会基本社群作‘小家族’”^[7](P62)。这种以小家族为基本组成单位的社会中,人际关系主要依靠血缘为纽带,“血缘的意思是人和人的权利和义务根据亲属关系来决定”^[7](P115)。当这种以血缘来定亲疏、明礼制的传统逐步拓展至整个社会层面,它又会衍生为特有的风土人情、生活习俗等。这种文化特色在儒家的身份伦理中可略窥一二,它主要包含了三个方面的内容:“一是自我身名意识,即对不同人格标准和道德典范的体认;二是群体分殊意识,即对不同身份环境和人伦义务的体认;三是宗法纲常意识,即对各自依附的权力系统和宗法关系的体认。由于身份伦理是以社会关系的阶级差序和等级分殊为基本骨架,身份角色的区隔实际体现了强权关系下权利分配的内在本质。”^[8]从这个意义上来说,中国传统社会中的身份伦理主要由带有家长制色彩的“权力—身份”的二元结构组成,并在此基础上发展为

① 这里借用加拿大学者查尔斯·泰勒的理论术语。所谓社会想象指的是“使人们的实践和广泛认同的合法性成为可能的一种共识”^[5](P18),它具有客观实在性与道德规范性的双重向度。泰勒认为,现代社会想象源自17世纪由格劳秀斯开启的自然法学派的理论传统,他们对后来西方现代社会的政治、文化、经济发展等产生了重大影响。

“家国同构”的社会组织形式。因此,我们可以说,身份伦理在中西传统社会中虽有着几分相似性,但在组织结构、文化观念上呈现出的更多是差异性。

这里提到的“契约伦理”,主要是指近代西方工业革命之后出现的一套社会伦理规范,它发端于传统自然经济向现代商品经济的社会转型,服务于新兴市民阶层的生活生产方式,注重对个体价值的维护与肯定,表现出对自由、平等、财富等个人权利的高度重视。在前现代社会,个体与社会处于高度的统一状态,他总是不自觉地或被迫依附于某个社会群体而生,这种生存样态表现为血缘、宗教等经典的原生伦理实体,它“是一种原始的或者天然状态的人的意志的完善的统一体”^{[9](Piii)}。只有到了商品经济日渐发达、市场经济制度确立的现代资本主义社会中,个体才得以摆脱原生家族、共同体等加之于其上的诸多身份规定。此时,人与人之间的社会关系不再以血缘、身份为纽带,“用以代替的关系就是‘契约’”^{[1](P110-111)}。一般来说,这种立契约的双方在人格、身份上是平等、自主的独立个体,并拥有为自身利益作出决定的能力与权利。恩格斯曾指出,“只有能够自由地支配自己的人身、行动和财产并且彼此权利平等的人们才能缔结契约。创造这种‘自由’和‘平等’的人们,正是资本主义生产的主要工作之一”^{[10](P93)}。进一步,这种资本主义的生产方式深入制度层面,强调基于国家法律、制度层面的程序正义。没有程序正义的制度保障,契约伦理就有可能沦为一纸空文;没有契约精神的价值引领,程序正义就有可能误入歧途,二者的关系是相辅相成的。总而言之,现代社会交往伦理的本质特征就在于平衡、协调个体间的利益关系,而对利益的分配方式不再参照传统熟人社会的身份伦理,取而代之的是一种陌生人伦理,即以权利平等为旨归的现代契约伦理。

无论是霍布斯、洛克还是卢梭,都将缔结社会契约视为人类走出自然状态的唯一途径,现代政治社会是建立在具有理性意识、自由意志和互利倾向的个人主义想象之上的。正是这种个体想象为现代契约伦理提供了一套有别于传统身份伦理的理想道德秩序,即奠基于个体权利平等之上的互利伦理规范。虽然自然状态并非完全符合社会历史经验,但作为一种理论假设,它为现代权利政治、个人主义思潮等提供了合法性证明。正如梅因所言:“‘自然’学说及其法律观点之所以能保持其能力,主要是由于它们能和各种政治及社会倾向联结在一起,在这些倾向中,有一些是由它们促成的,有一些的确是它们所创造的,而绝大部分是由它们提供了说明和形式。”^{[1](P60)}可见,契约伦理是适应了近代社会以来个体生活与共同体生活可能相对分离的情形,以个体权利来为共同体生活奠基,但这并非唯一选择,充其量是自认为的最佳选择,或许还只是一种思维逻辑起点的选择,而非生活的本真。社会生活的本质还是社会性的相互依存,共同体生活才是人类的归宿,社群主义与自由主义之争大体源于此。这一方面说明契约伦理是现代社会的伦理的基本呈现,另一方面也说明契约伦理本身并非最完美无缺的伦理存在,需要有相应的伦理形式予以补充,中国的人情主义伦理或许可以作为补充的重要思想资源,成为中华民族现代伦理文明构建的途径之一。

二、人情主义伦理的契约边缘

在中国社会的历史长河中,人情主义伦理作为一种深植于文化传统中的价值观念,对人际关系和社会交往产生了深远的影响。这种伦理观念,着重凸显亲情、友情及人情交流在社会结构中的核心地位,构建了别具一格的社会互动范式,并据此衍生出一套深具东方哲思的人际关系学理。然而,随着社会的发展和契约制度的引入,人情主义伦理与契约伦理之间的相互作用和界限变得愈发值得关注。在探讨人情主义伦理的契约边缘时,我们必须首先认识到,中国古代社会并非缺乏契约精神。在晋商、徽商的商业活动中出现的大量契约文书,都表明了契约制度的存在及其重要性。这些契约不仅规范了商业交易,也体现出社会成员间权利与义务的共识。同时,中国古代人情主义伦理在这些契约关系中亦发挥着积极作用,影响着人们对契约的理解和执行。因此,人情主义伦理并非与契约伦理完全割裂,而是在契约的边缘地带与其相互作用,形成了一种复杂的社会现象。在现代社会,人情主义伦理与契约伦理的关

系变得更加复杂。一方面,人情主义伦理在某些情况下可能成为契约执行的润滑剂,促进社会关系的和谐;另一方面,过度依赖人情主义又有可能削弱契约精神,导致权利和义务的界限模糊。因此,如何在维护人情主义伦理的同时确立清晰的契约关系,成为当代中国社会面临的一个重要课题。

首先,前文所述的东方人际关系特质,主要以儒家的人生哲学为基础,强调社会名实系统中个体扮演的角色、身份以及应承担起的道德义务,在个体的行为实践上推崇克己复礼、尚中庸等价值规范。这套人际关系哲学也被称作为人处世之学,它可以分为两个部分:做人的学问,做事的学问。做人、做事都是围绕传统伦理纲常的范畴来说的,它发端于家庭关系内部,并逐步拓展至整个家—国—天下。这种人情主义伦理自有其形成的内在逻辑,也有它延伸的边界,止界内的存在自有其合理性和适应性,特别是可以作为契约伦理的重要补充。可以看出,当为人处世之学主要依托血缘亲情建构起来的时候,社会中的人际关系模式就不可避免地掺杂着过多的情感性因素。比如说,中国人总是喜欢用同乡、同僚、同窗、同伴等词语来概括与他人之间的关系,一个“同”字便足够说明彼此的身份相同、关系相近、心意相通。《说文解字》释:“同,合会也”^[11](P260),本义指会和、聚集,后引申出相同、共同、和谐之意,如“同舟共济”“大同社会”等。可以说,在偏重于血缘亲情的身份伦理社会,其发展出的即一套人情主义伦理,它区别于近代西方社会的契约主义伦理。不同于契约伦理主要建立在拥有独立人格之上的、以权利为中心的个体伦理,人情主义伦理反映的是熟人社会中的个体生存样态,这种伦理关系本质上是一种“情谊关系,亦即其相互间底一种义务关系”^[12](P146)。

质言之,人情主义伦理的特质主要表现在两个方面:一方面是它得以创生的环境是乡土的熟人社会;另一方面是这种伦理关系主要用来明确、规范双方间的责任义务。就第一个方面而言,乡土社会总是与小农经济、家庭、宗族相互关联。小农经济的社会现实决定了个体必然依附于家庭、宗族来从事社会交往、分工与合作。这一社会组织结构的优势在于,它能够直接借助血缘亲情来维系人际关系的长期性、稳定性及紧密性,保障社会劳作的高效性。继而家族、村落内部的熟人圈子意味着个体间的生活习性总是相近、相同的,也就是有迹可循,这使其社交及合作的成本、风险都会远低于陌生人之间的交往、合作。这一特质可以通过剖析社会中的信任机制得到充分的解释,如在前现代社会中人与人之间的信任关系主要是靠“亲缘关系、作为地点的地域化社区、宗教宇宙观、传统”^[13](P88)四类社会条件所维系,这些社会条件越充足,建立其上的信任关系网也就越可靠,“乡土社会的信用并不是对契约的重视,而是发生于对一种行为的规矩熟悉到不假思索时的可靠性”^[7](P15)。在这个意义上,个人行为的规矩不是靠法律来规定的,而是由传统的风俗习惯塑造的,习俗是伦理范畴而非法律范畴,它往往带有一种软性约束,即主要靠个体自身的道德约束与外界的伦理评价。因此,韦伯曾将中国古代的信任关系视作奠基于小农与熟识关系基础之上的私人信任,它难以被普遍化^[14](P260),而契约通常是就法律范畴而言的,它是一种能够超越私人信任的范围,并将其普遍化、制度化的信任关系。

于是,这样的乡土社会区别于现代的“法理社会”(Gemeinschaft),可以被称作一种“礼俗社会”(Gesellschaft)。在礼俗社会中,社会的道德规范主要源于以血缘亲情为纽带的家庭、宗族内部,这就导致其形成与运作总是离不开人情的参与。具体而言,如果我们将这种道德规范的形成视为“礼源于俗”^[15](P18)的结果,就能清晰地看到其与社会结构之间的密切关联。社会结构即“俗”的范畴,它是一种具体的历史经验。费孝通曾把中国乡土社会的基层结构定义为“差序格局”^[7](P51),差序格局的特征就在于其建构的社会秩序有赖于个体自身在其社会结构中所处的位置,道德规范的标准是相对于这种私人性的身份、地位来确立的。

这恰好也为我们提供了一种理解中国社会独特性的视角。在这种视角下,乡土社会的道德规范不仅仅是基于血缘和地缘的私人人性德性,而且构成了一种复杂的社会关系网,这种关系网既包含了私人情感的纽带,也蕴含了对社会秩序和公共利益的考量。通过这种方式,乡土社会的道德规范实际上在个体与集体、私人领域与公共领域之间搭建了一座桥梁,使个人的行为不仅仅是对私人关系的响应,也是对

社会规范的遵循。在乡土社会中,道德规范的私人特征并不意味着它与公共领域完全脱节,相反,这些道德规范在一定程度上也反映了社会对公共利益的追求和对社会责任的强调。正是“由于与重生命本身的根本观念直接攸关,亲子情(父慈子孝)不仅具有巩固社会结构(由家及国)的作用,而且在文化心理上培育了人情至上(非圣爱至上)的特征”^[15](P35),于是,诸如“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼”的观念,“民,吾同胞,物,吾与也”的天下理想,都不仅强调了对家庭成员的关爱,也扩展到了对社会中其他成员的关怀。由此观之,当立足于差序格局基础上的社会关系网被建构起来,隐藏于关系网中的人伦之理也就不可避免地被注入这一源自家庭的道德想象。这种由私人情感出发并最终达到了对社会公共价值的认同和追求,展现了中国传统伦理中的一种由内而外的道德扩展过程。

因此,在中国乡土社会的“礼俗”框架下,人情主义伦理并不是孤立存在的,而是与社会结构、文化传统和公共价值观念紧密相连的。这种伦理观念的形成和实践,既反映了个体在社会中的位置和角色,也体现了社会对和谐、秩序和公共利益的追求。通过深入分析这种伦理结构,我们可以更好地理解中国社会的传统价值观念如何在现代社会得到传承和发展,以及它们如何影响当代中国人的行为模式和社会互动。尽管乡土社会的信任关系可能主要基于私人信任,缺乏法理和制度层面的设计,但这并不意味着它们不能在现代社会中发挥作用。相反,这种基于人情的道德规范和社会实践,为构建现代社会的公共生活提供了重要的文化资源和道德基础。

就第二个方面而言,当人情主义伦理遵循“由情及理”的实践逻辑,其建构起的社会行为规范——理想的道德秩序,也自然是以“情感—责任”为核心的伦理范式。为了说明这一点,如果我们把这种情感视为源自血缘、家庭内部的个体间伦理关系,就能够很好地理解这种关系的实质并非一种权利关系,而主要指基于爱的责任与义务关系。在传统的乡土社会中,家庭不是讲求权利、公平的场所,而是讲爱与责任的地方,如亲子关系多半强调父母对子女的爱是无条件的、不求回报的,兄弟姊妹间的关系也多是强调谦让、互助与团结等。一方面,这种基于责任义务的非对称关系强化了人与人之间的感情,关系网中的人及其利益都是深度捆绑在一起的;另一方面,这种深度捆绑是以压制个人自身的小我意识为代价的。所谓小我意识,区别于族群的大我意识,是一种计较自身利益得失,注重维护个人的自由、权利,具有较强边界感的独立人格意识。由是观之,人情主义伦理反映出的是中国乡土社会中的理想道德秩序,这套道德秩序具体表现为人际关系主要依托于人伦规范来确立,人伦的背后是基于血缘组织起来的社会关系结构。继而深入这一社会关系结构内部,个人总是带着某种特定的角色、身份参与其中,并与他人展开交往。而交往必然遵循其已然确立起来的人伦规范,只有“在宗法等级‘人伦’关系中,才能认识道德规范的内涵及其实质——人们在等级角色对应关系中确立了各自的道德义务,如父慈子孝,长惠幼顺”^[16]。那么,我们应该如何理解这种带有人情色彩的人伦之理及其边界?

首先,有必要指出人伦与人情是一对相互缠绕、相伴而生的概念。所谓人伦,指的是中国古代社会中的的人际关系及其行为规范。费孝通将其定义为“从自己推出去的和自己发生社会关系的那一群人里所发生的一轮轮波纹的差序”^[17](P44)。这种差序至少说明了两个方面的问题:一是从自我出发建构起来的人际关系总是难免掺杂着某些主观情愫;二是根据自我的角色、身份来定位人际关系,便会孕育出不同的道德情感类型。具体而言,人伦包括五个维度:“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》),父子、君臣、夫妇、长幼、朋友说明关系的双方并非陌生人,而是某一利益共同体内部具有亲密关系的个体,人伦就此便具有了人情的色彩。因此,可以说“人伦是传统伦理思想对人情的规定。其外在形式是礼,其内在心理是仁”^[17](P105),这也是中国伦理被视为情本体的缘由。虽然情感的远近深浅可能会导致伦理观照的某些偏差,但情本身的真实性和驱动性足以为道德的觉悟与践行提供内驱力,特别是人作为“类存在”的情感如同情,是超越了个体局限的。诚如斯密所言,“无论人们会认为某人会怎样自私,这个人的天赋中总是明显地存在这样一些本性使他关心别人的命运,把别人的幸福看成自己的事情,虽然他除了看到别人幸福感到高兴以外,一无所得”^[18](P5)。就伦理的情感性而言,

人情不等于私情,人情主义伦理不能与等级主义伦理和利己主义伦理画等号。

其次,从道德发生学的角度来看,人伦规范的运作总是涵盖了两个方面:一个是立足于个体身心的微观层面;另一个便是来自社会调节的宏观层面。就个体的微观层面而言,人伦规范遵循的是“为仁由己”的实践路径,即一切道德品质都可以通过反躬内求的方式而获得,进而做到推己及人。它具体表现为:在构建与他人的伦理连接时,个体遵循的是“爱有差等”,即“亲亲→仁民→爱物”的实践原则。冯友兰就曾将此种道德实践的差等原则归因于个体间关系的强弱^[19](P97-98)。一般来说,个人与亲友之间的关系总是要比陌生人更为亲密,关系的强弱决定自身情感的强弱(情感的强弱也会影响关系的强弱),情感的差异性导致个体的道德实践必然表现为“亲疏有别”“内外有别”,而很难做到一视同仁。至于这种情感如何作用于道德实践,前文已对这种“由情及理”的实践逻辑作过详细说明,这里不再赘述。由此观之,这种“人伦一实践”对应的正是乡土熟人社会的差序格局,个人总是先爱自己的父母家人,其次是朋友乡党,最后才是陌生人。就社会宏观层面而言,当家庭、宗族乃至整个社会内部出现利益冲突时,通常都是要求个体的小我服从集体的大我,身份地位低的服从于身份地位高的。服从作为一种传统美德本质上体现的是以责任为导向的人伦规范的必然要求。换言之,对责任、义务的维护是内嵌于人伦关系的制度性规定的,传统社会的纲常礼教正是这套服从话语的制度化表达,它具有约束与规范双方关系的调节作用。梁漱溟曾指出,这种伦理本位的生活方式赋有宗教之功效,就在于它能够激励起个人的责任意识,从而使个人获得人生意义之厚重感,即个人能够在其中获得一种超越于小我之上的人生追求与境界^[12](P151-152)。因此,从这个意义上来说,人情主义伦理就是一种以私人情感为纽带,奠基于熟识、亲缘关系基础上的责任伦理。情感虽然是私人性的,但其关联又是网状性的,向外推移就是公共性的。可见,人情主义伦理在呈现上都是源自个体性思虑,只不过契约伦理把个体既当起点又当终点,而人情主义伦理则把家国(共同体)生活当终点,由私人情感拓展到了共同情感,正好弥补了契约伦理之不足。

最后,从人情主义伦理的现代流变来看,日益凸显其适应性与边界。直至改革开放之前,中国社会从横向范围上来看,占人口中多半的依然是扎根于农村的广大农民群体;从竖向范围上来,社会结构的基层依然是“乡土性”^[7](P9)的。虽然传统的宗族社会已经分崩解体,儒家式的礼俗文化也遭到前所未有的批判与解构,但印刻于人们日常生活中的小农思维并没有得到根本改变。改革开放后,社会现实的双重剧变,即从传统到现代、从现代到后现代的社会转型,外来文化与价值观的冲击,使原本处于传统乡土观与家庭伦理崩塌边缘的迷茫个体,无论是社会底层民众还是精英群体,又重新拾起富有乡土温情色彩的人情主义伦理,来应对现代化洪流中身与心所面临的双重挤压。所谓身的挤压,主要体现在市场经济与都市化陌生人社会中的激烈竞争、理性算计等;心的挤压来自外来文化、价值观念对自我认同与归属感的挑战。实际上,这等于说,人情主义伦理观仍然拥有非常广泛、坚实的社会与文化心理基础。然而,面对飞速发展的社会,我们该如何审视人情主义的伦理传统以及其可能发生的嬗变?

应当看到,传统的人情主义伦理在现代社会中至少遭遇到市场化、法治化与全球化的三重冲击,并由此在社会中衍生出“亲属主义”“关系主义”两种变异形态,它们可以视为是对冲击的应激反应。之所以会出现这种应激反应,在于面对以市场经济为主导的流动性社会,个体间的社会关系再度出现新的信任危机与裂痕,原有的单位福利制开始破产,而西方的权利—契约观念在本土化的过程中逐渐蜕化为“谋求私利”“投机钻营”的权宜之计,难以在大众情感与官方意识形态两个层面获得认可与接受。于是,人们又普遍倒回到人情主义的伦理传统中去寻求关系的确定性与安全感。但问题并未得到真正解决。由于传统人情主义伦理从未真正区分私人领域与公共领域界限,且有着将公共领域私人化的倾向,致使个人情感过度膨胀、泛滥,而公共理性存在缺失。其实,这种社会现象与中国人特有的情理结构密切相关,即个人的“理性与情欲没有分家,常常交融混同,合二为一”^[15](P34),同时,个人的理性意志通常受制于情感、道义的挟持,表现为“由情及理”的日常生活实践。当理智与情感的比重进一步失衡之时,由人情主义维系的社会关系就很容易缺乏边界感,以至于突破公与私的界限,滑向亲属主义、关系主义,个人

身处其中也时常是身不由己,为“情”所困、所累。因此,从这个意义上来说,“中国人的‘心’发达于‘脑’,这个‘心’并没有表现为个人的热情,反而是化为镇止个人热情奔放的社会化的‘人情’”^[20](PVI)。

正是这种社会化的人情导致个人背负太多来自熟识关系的沉重债务,“不通人情”在中国人的道德评价体系中似乎并非褒义词。于是,当传统人情主义伦理面临功能失调、价值规范性失效,且与现代市场经济中公平、公正原则相违背时,思考一种有别于传统的、适应于中国社会健康发展的新式关系伦理就成为亟待解决的问题^①。如果说这个以伦理为本位的社会或人情主义社会,需要确立起一套理想的道德秩序(传统的那套已经失效),那么,当代中国伦理道德建设的任务,就是要提出既能适应市场经济健康发展,又符合自身文化心理与历史经验的一套价值—实践体系,于是如何将人情主义伦理限定在一定的范围之内,也就是能做到“发乎情,止乎于理”,就成为解决这一问题的关键。讲人情当然可以,但人情主义伦理的限度在哪里?这实际上就涉及对人与人之间交往的权利与义务关系的重新思考。特别是在当代中国,需要一种“新义务论”来“对接”传统,同时,又要与西方诸多的所谓“新契约”理论区别开来。

三、不以权利为目的的契约是否可能

纵观西方社会契约理论的发展史,其大致经历了从古典社会契约论到现代新契约论两个阶段。从古典契约论主要关注对社会起源、国家权力合法性的思考,到现代契约论转向对个人权利的关注,都体现出西方契约理论的一个核心思想,那就是对个人的主体性地位的辩护。这种辩护反映的是西方个人主义的思想传统,即社会契约的建立需要奠基于具有独立人格与自主意识的主体之上,而缺乏这一条件的个体自然不可能具有现代的契约精神与公民意识。然而,当代以罗尔斯为代表的新自由主义的契约理论,过于强调人的个体性维度(权利的优先性)而忽略人的社会历史性维度,由此导致一种唯权利的刻板印象。实际上,在探讨从古代身份伦理到现代契约伦理的转变过程中,我们可以发现,虽然霍布斯、洛克、卢梭等古典社会契约论者基于特定的社会历史背景讨论个人权利,但他们的理论仍然强调个体在社会契约中的地位和作用。罗尔斯的新契约主义则进一步抽象化,通过设定原初状态和无知之幕后剥离个体的社会属性,从而推导出正义的原则。这种方法虽然在理论上具有吸引力,但也存在一定的局限性,特别是在处理个体的自利性和正义感之间的关系时显得有些理想化。

我们认为,诸如正义感、仁爱等个人德性绝非社会理性设计的产物,“它们主要经由社会的、经济的以及生物的进化力量而成型”^[22](P5)。于是,对人与人之间权利与义务关系的思考,除了诉诸纯粹的理性构思外,它还应当遵循一条本土化的现实原则:“对于一个社会可行的全部社会契约进行观察,以及考虑这些契约中的某一个在我们当前的社会契约中是否能改进,这是合理的做法。”^[22](P10)那么,在本文中,这种合理的做法显然更倾向采用一种自然主义的建构路径,它可以粗略概括为:在对中国人的文化心理与习俗、传统进行审视之后,现在的问题是,有没有一种基于新义务论的契约理论?这种新义务论指的是一种当代的人情主义契约理论,它在契约关系中寻求权利与义务的平衡,并强调情感和道德责任在构建这些关系中的积极作用。所谓新义务论,指的就是“权利—义务对等”,它既区别于传统的人情主义伦理,也不同于“唯权利”的现代西方契约文化,而是遵循“你对我好——我对你好”的理论范式。可以看出,“你也好我也好”的关系性质凸显出的是一种主体间的互惠互利模式,它深植于个体内在情感的自然表达,而非单向度的“责任—服从”模式。具体而言,就传统的人情主义伦理侧重于从情感的自然属性来推导出社会关系的规范属性,新义务论虽然也强调情感在维系关系中的重要作用,但它主要是在主体间相互尊重和平等的基础上来探讨情感的规范功能。这种方法论上的转变意味着,新义务论不纯粹诉诸

① 国内有学者通过文化比较的方法,将中国传统文化精神定义为“人情化的人文主义”,与西方的“分析化人文主义”形成对照,并指出在现代化进程中,中国正寻求确立其文化定位和民族未来,关键在于挖掘人情化人文精神的现代价值,以构建与时俱进的现代人情观^[21](P150-168)。然而,如何将这一传统精神与现代化理念融合,形成具有现代意义的人情观,尚需进一步的深入研究。

情感的关系性,或是囿于理性制度的利益权衡,而是旨在探讨如何在权利—义务的契约框架内来实现情感连接与理性设计的双向耦合。

回过头来看,新义务论的最终展开及其目标是,通过审查以罗尔斯为代表的现代西方契约理论的演化及其内在张力,揭示社会契约的内在伦理机理的多种可能性,亦即西方契约伦理之外的另一种或多种契约伦理的可能路径。比如,立足于中国文化土壤中的契约伦理及其现实可能。因此,关于这种可能性的思考应当涵盖三个方面的内容:其一,现代西方的权利契约理论呈现的是何种价值取向,或者更积极地说,从古代身份到现代契约的社会演化史中,新义务论可以或者应该向先行的现代西方契约文明学习些什么?其二,结合中华文明的现代转型来看,具有人情主义色彩的契约伦理遵循的是何种道德原则,它的基本特征是什么?与现代西方的契约伦理的价值取向有何异同?其三,以这种价值原则为导向的社会伦常关系是否符合从“身份到契约”的社会演化进程,如果它不符合这一演化进程,又或是于中国人情文化的更新迭代无益,那么由它构建起来的社会契约理论都将不具备有效性和生命力。

首先来看第一个问题。20世纪之后,随着新自由主义思潮的出现,形成了以罗尔斯、诺奇克、德沃金为代表的现代新契约主义,他们主张构建以权利为核心的契约理论,关心程序正义、分配正义等系列社会问题。从其功能上来看,西方的契约论主要是为了协调个人、社会、政府之间的关系问题,旨在构建符合现代国家的民主政治,保障个人的生命权、财产权等不受侵犯。总的来看,西方社会的契约传统源远流长,其中个人主义与自由主义两大价值基石,契合于近代西方的工业革命与世俗化社会的形成,推动了西方社会政治制度法治化、民主化的进程。从这个意义上来说,近代西方的契约传统对于破除古代以身份为中心的伦理、政治文化,为梳理、明晰各主体间的权责关系,营造一个相对公平、自由的社会环境有着积极的促进作用,这可以视为西方现代化的一个主要成就。其中,最值得关注和学习的是以“公共理性”^①(Public reason)的理念来协调多元主体间的社会关系,以维护公平、正义的社会秩序。但同样值得我们关注和反思的是,从身份到契约的历史转轨中折射出的现实性问题,即过度关注自我权利的现代个人主义文化所导致的“原子化个人”“精致利己主义”的社会现象^[24](P22-24)。这种现象在一定程度上削弱了社会的凝聚力和共同体意识,对构建和谐社会构成挑战。

针对这一挑战,新义务论提出一种伦理均衡视角。该理论认识到情感(同情心)在道德行为和义务履行中扮演至关重要的角色。诚如休谟所言,“我们的义务感永远遵循着我们情感的普通的、自然的途径”^[25](P520),换言之,义务感并非普遍对等的,在现实境况中,它通常受制于情感的强烈程度。这意味着,尽管契约伦理强调权利与义务的对等性,但在实际的社会互动中,个体的情感体验和主体间情感联系的紧密程度往往决定着他们对义务的感知和履行。其中,同情心在很大程度上塑造对他者的道德关切。正是通过对他者的同情,个体能够超越自我中心的视角,更加客观和全面地理解他人的需求和利益。这种情感共鸣和理解是构建他者思维的基础,它促使人们在社会互动中寻求共赢的解决方案,而不是单方面强调个人的权利。他者思维的融入,使契约伦理不再仅仅依赖于形式上的平等,而是更加注重实质上的公正和道德关怀。因此,新义务论的关键挑战在于如何在契约伦理的基础上融入以同情心为基础的他者意识,形成一种既全面又适应现代社会需求的伦理框架。这种框架旨在平衡情感的自然色彩与社会公正性的要求,以促进一个既不忽视情感效用又能维护社会规范性和公正性的伦理秩序的构建(见图1)。

如图1所示,新义务论遵循的是一种“情—理”双向互构策略,这种建构策略一方面注重通过公共理性和伦理法则来引导和规范情感的表达。这样,情感就不再囿于私人层面的随意性,而是可以上升到社

① 所谓公共理性是指平等、自由身份的个人展现出的一种超越于私人性范畴之外的,对国家、公共事务、社会福祉所具有的那种能够进行理性的分析、辩论、协商的思维能力。从这个意义上来说,公共理性不仅是民主、正义社会中公民不可缺少的精神品质,也是各政治主体间达成合作、价值共识以实现共治的前提条件。正如罗尔斯所言,“公共理性是一个民主国家的基本特征。它是公民的理性,是那些共享平等公民身份的人的理性。他们的理性目标是公共善,此乃政治正义观念对社会之基本制度结构的要求所在,也是这些制度所服务的目标和目的所在”^[23](P196-197)。

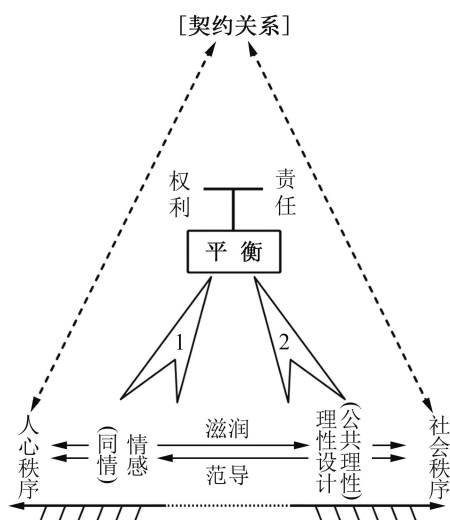


图1 新义务论:框架与运作模式

会共同体的高度而获得某种可公度性。另一方面,它也强调情感之于理性设计的滋养作用,情感能够促进个体对社会规范的内化和道德行为的自觉性。通过这种双向建构策略,个体能够实现在情感的驱动下,自觉地履行社会责任,同时也可以确保社会规范反映个体的情感需求和道德关切。正是基于这种可公度性的情感,个体的道德感在“距离”^①的向度上得到延展,从而超越狭隘的自我利益的范围,展现出对更远距离的他者的关切。这种关切本身与公共理性的价值观念是相契合的,即强调主体间在公共事务中的理性参与和建设性对话,从而促进一个更加公正、合理且富有人情味的社会秩序。

其次来看第二个问题。在现代中国社会的转型过程中,人情主义伦理面临从传统到现代的适应性

挑战,包括如何在保持文化传统的同时吸收现代契约伦理中的平等和自由精神。中国传统的人情主义伦理是依托身份观念建构出来的伦理制度,这套伦理制度维护的是“君臣父子”“男尊女卑”的封建等级秩序。近代以来,这套伦理制度被瓦解之后,其背后隐藏的伦理文化与社会心理并未消解,而是在资本狂飙突进的浪潮中蜕变为以权力—身份为核心、以人情—责任为纽带的带有半封闭性质的各种社会规范伦理。所谓半封闭性质体现在两个方面:就其开放性而言主要是指,不同于私人性的家庭伦理,这种社会规范伦理是在公共领域中依托于一定的公权力或公共资源构建起来的;就其封闭性而言,指的是规范伦理内部的人际关系是半私密性或熟人性质的。于是,就可能存在两种伦理困境:一是围绕权力筑造的各伦理场域中往往存在着不同的价值规范,且相互之间难以达成行之有效的价值共识;二是依托于“权力本位”建构起来的规范伦理,就等于说关系中的个体遵循的是“谁的拳头大谁有理”的价值逻辑,以至于可能存在不受伦理、道德约束的风险。因此,公共领域的伦理规范应该是不能基于一种权力—身份观念来建构的,因为身份是不可均衡的,它暗含着一种等级制的文化观念。未来的发展方向可能在于构建一个具有平等向度的新型伦理体系,这需要我们深入理解人情主义伦理的内在价值,并在现代社会背景下重新诠释和应用这些价值。应该说,现代社会是一个契约伦理社会,而契约伦理的基本特质主要表现在两个方面:一是立约双方人格独立且相互间是平等的关系;二是各立约主体一致诉诸公共理性的理念来协调多元主体间关系的均衡性。因此,从这个意义上来说,如果要保持人情主义伦理符合时代化的历史进程,就必然需要思考这样一个问题:如何剔除掉传统人情主义伦理中的身份、权力本位的价值观,以构建起具有平等关系的契约伦理;继而,这种人情主义的契约伦理如何能够达成多元主体间的价值共识,就不再是一个诉诸社会化的人情抑或权力意志的问题,而是如何借助公共理性来规范协调的问题。

可以看出,传统人情主义伦理在现代社会中需要与公共理性相结合,以实现公平正义。这意味着,在契约关系中,不仅要考虑情感的连接效用,而且要确保所有参与者,无论其社会地位如何,都能享有平等的权利和机会。现代转型的目的就在于消除旧有的不平等关系,建立一个新的社会契约体系,其中,处于不利地位的个体或群体——即所谓的弱者——将得到必要的保护和公正对待。例如,通过明确个体在社会关系中的相互责任和义务,我们可以促进一种基于平等和尊重的新型社会关系。试想一下,以

① 这里的距离并非只是身体、物理上的距离,它也包含一种心理、情感上的距离。为了更直观地理解个体道德感与距离的关系,我们可以借鉴比利时学者梅耶的一个有趣见解。他提出,通过将个体的道德感放置在社交距离的光谱之中,我们能够更直观地感受到道德感如何在不同的社会关系和互动中展现出来^[26](P13-17)。这种视角不仅帮助我们理解了个体如何在社会环境中形成和表达道德判断,而且揭示出社会互动如何塑造和影响个体的道德发展。总之,梅耶的这一理论为我们提供了一个理解和分析人心秩序与社会秩序相互作用的有力工具。

不平等的身份、权力关系建构的社会伦理规范,是否意味着由此衍生出的一切社会关系都可以被简化为一种责任—服从关系?如果这点不难理解的话,那么以责任—服从为导向的规范伦理就可以视为一种单向度的伦理。换言之,关系中主体间的交往更多是围绕指令性而非互动性的方式展开,这种指令即一种指向他者的单向度的道德命令,它遵循的就是“你必须对我好(这是你的责任)”的理论范式。这就导致关系中双方的义务、责任其实是不对等的,伦理关系的平衡性难以得到保证,又或者说,维系这种伦理平衡的社会成本会非常高,例如,它通常需要借助伦理规制(礼)、人情等带有强制性的社会手段来维持伦理关系的再平衡。

于是,人情主义的契约伦理如果想要破除传统的权力—身份本位观,减少这一社会化的维系成本,就需要借助公共理性来协调主体间的利益冲突,确保立约双方的身份、地位是平等的,且立约的主体是拥有自由意志的独立个人。质言之,身份、地位的平等性为主体间构建带有自治色彩且公平、正义的契约关系提供了外在保障,而人格的独立则直接决定立约者拥有自由决策的权利,不受权力的干扰与支配。继而我们可以通过融入保障他者权益的相关规范机制来实现社会伦理关系的再平衡,使以情感为本位的人情伦理能够彻底摆脱各种假借道义之名的裹挟与利用。这种伦理的平衡机制遵循的是一种“你对我好—我对你好”的互动范式,是你对我好我才对你好,而不是单方面强调牺牲、奉献与付出。可以看出,从你好到我好、最后走向大家好的期望背后流露出的是一种朴素人类情感,即朝向他者的同情心。于是,个体自身的责任不再是对一种定言命令式的服从关系的确认,而是借助主体间的情感共享达成的某种价值共识^①。回过头来看,以权利为核心的现代西方契约伦理,如果过分专注于个体自身的小我,而忽视对他者、社会责任的承担,那么关系中的个体可能会迷失在“你必须对我好(这是我的权利)”道德幻象中,伦理关系的均衡性质也将无法得到保证。无论是前者以权力为本位的身份伦理,抑或后者以权利为目的的契约伦理,从中都可以看出,如果关系的双方缺乏一种莫基于同情的他者思维,那么,都有可能陷入以自我为中心的单向度的关系形态。

最后来看第三个问题。在探讨新义务论的人情主义伦理如何适应“身份到契约”的社会演化进程时,我们必须认识到,这一理论的提出并非孤立于中国社会的现代化背景之外,实际上,它正是对这一演化进程的直接响应。在传统向现代的转型过程中,人情主义伦理的重心从单方面的义务和责任转变为基于平等和自由的相互认同和协作。这种转变不仅反映出个体在社会中地位的提升,也体现了社会对个体权利和尊严的重新认识。其中,新义务论的人情主义伦理之所以强调责任的价值导向,主要是出于对中国现代化“双重变奏”的思考,即传统向现代以及现代向后现代的双重转型。就传统向现代的转型而言,虽然传统的人情主义伦理也强调对他者的责任、义务,但这种强调更多是基于权力—身份观构建起来的“服从伦理”,关系双方的责任是不对等的,这就导致关系中的弱势方往往受到更多限制,强势方的权力约束却是缺位的。反观新义务论的人情主义伦理,是基于现代社会中的平等、自由等价值理念确立起来的“认同伦理”,它强调的个体责任并不是由社会化的人情规定的,而是借助公共理性达成的价值共识。因此,这种现代化的转型就在于:一方面,它打破了唯权力—身份的传统价值观念,保障了个人的主体性权利;另一方面,它借助公共理性来规范个体情感,弥合多元主体间的价值分歧,明确公共领域与私人领域的界限。就现代向后现代的转型而言,此种新义务论的人情主义伦理之所以强调个体责任,主要是源于对现代个人主义文化、唯技术理性的价值批判与反思。于是,这种后现代的转型就在于:一方面,由它衍生出的民主观,不仅仅是针对个人自由、平等权利的维护,而且更强调站在权责对等的立场来构建一种富有道义性质的民主政治^②;另一方面,对技术理性的反思要求社会制度、程序的设计应当富有

① 这里,美国学者弗雷泽的研究提供了一个有益启示。他深入分析了亚当·斯密关于同情与社会正义之间的关系问题,并试图通过这一分析来证明同情能够帮助我们建立重叠共识的基础^[27](P129-133)。

② 国内有学者将道义民主视为一种后现代的民主观,它是对现代民主政治中个体道德责任感的匮乏,以及现代自由主义对个人权利过分强调的批判性反思^[28](P266-270)。就此而言,道义民主的确为我们提供了一个新的视角来审视现代民主政治中的问题和挑战。

人文关怀,也就是俗语所言的“人情味”,它体现的正是基于个人情感自然流露出的对他者的道德关切。这种对情感的重视有助于缓解现代社会中人与人之间的疏离感,增强社会的凝聚力和向心力。

可以看出,这种带有人情主义色彩的新契约伦理,既强调公共理性之于个人情感的节制与范导作用,也注重情感之于制度、程序设计的润滑剂作用。这种伦理理念是对现代社会中理性与情感关系的重新审视和定位,旨在构建一个更加全面和人性化的伦理体系。在这一体系中,公共理性被视为社会交往和决策的重要保障,它要求个体在行动时不仅要考虑个人利益,还要考虑行为对他人和社会的广泛影响,遵循普遍的道德原则和法律规范。然而,公共理性并不排斥个人情感,而是要求对情感进行适当的调节和引导,使其符合社会的公共利益。这种对情感的规范,有助于防止个人情感的过度泛滥,避免导致如前文所述的社会冲突与不公。同时,人情主义契约伦理也注重情感在社会制度和程序设计中的重要作用。情感,尤其是作为类存在的同情心,不仅是个体道德行为的驱动力,也是社会凝聚力和合作精神的重要来源。回头来看,在中国传统文化中剔除人情主义强调的个体间互助和友爱之上的权力—身份本位观念,就成为塑造新契约伦理的关键任务。通过遵循“情—理”双向互构策略,这种伦理体系能够融合传统的人情价值观与现代公共理性,以建立起一个既尊重传统又适应现代社会发展的伦理框架。

四、走向中国式契约论

如果我们承认“新义务论”在以非对抗性为主导的现代社会是可行的,那么一种中国式契约主义新思路自然也是可取的。尽管这仅仅是一种可能性探索,但并不排除其在解决现代伦理危机中也是“良方”之一。不同于以权力为目的的契约理论,以责任为旨归的契约理论主要是面向以人情为本位的中国社会现实,同时就现代西方唯权利的契约理论进行批判性反思,构建一种基于人情主义伦理的具有权责对等性质的中国式契约论,它是对罗尔斯新契约主义的超越,也是中国传统人情主义伦理结合现代契约精神而形成的伦理文明新形态。如果说中华民族开创的人类文明新形态,一方面涉及如何正确处理与自身文化传统的关系问题,另一方面又需要吸收一切人类的优秀文明成果以回应时代的发展之问,那么,这种既带有地方性色彩,又兼具世界性眼光的文明形态就必然是基于义利统一的现代契约文明。可以说,此种文明的价值观念反映的不仅是人情传统社会的现代化,而且可以被视为是一种区别于西方的权利契约主义、符合自身文化心理与社会伦理形态的中国式契约论。

质言之,义利统一的价值取向彰显出此种契约文明对道义与利益的并重。其中,利益涉及私人利益与社会公共利益,私人利益与公共利益的关系问题主要诉诸公共理性的维度,对社会道义、责任的评判则必不可少情感性的维度。两者统一的性质说明,无论是协调主体间利益关系以维系社会秩序,还是规范主体的责任、义务以整顿人心秩序,公共理性与基于同情心的类情感都是必须考虑的两个重要因素。举例来说,中国式新契约论不以权利为目的并非否认个人权利的重要性地位,而是更加注重责任之于权利的对等作用,即把个人权利放置在整体的社会框架中去塑造现代契约伦理,它所主张的“义务—权利对等”(而非“权利—义务对等”),说明义务之于个人权利的规范与限定作用,也就是说,责任、义务之于权利是第一位的,权利是出于对主体间相互责任规定之上的现实考量。正是这种现实考量说明,对于一种符合其社会想象的契约伦理的建构有必要考虑诸多变量条件,如社会环境、文化传统与历史经验等,它可以有效避免由缺乏实际边界的权利诉求所导致的社会冲突与政治灾难。

如果我们承认现代化不只有西方的单一模式,多元现代性是客观存在的,那么设想一种基于中国传统人情主义伦理的现代化转型所带来的新契约理论不是没有可能。这种可能性一方面契合于现代社会从身份到契约的历史进程,另一方面又立足于中国人情主义伦理的社会现实。正是出于这两个方面的综合考虑,使以责任为旨归的契约新论同时兼具理论与现实两个层面的参考价值。有关现代契约文明的界定不应当只存在一种标准化的形式。相反,每一个致力于现代化的文明国家都应当根据自身的实际情况来进行思考,从而丰富、扩充现代契约论的理论内涵、特质。从这个意义上来说,中国式新契约论

提供了一个更加开放和灵活的理论框架,以适应现代社会中复杂和动态的现实情况。此外,它可以提供一个更加包容和平等的理论视角,以反映现代文明中多元和差异的价值观念。但这并不意味着新契约论的理论构思就此完成,它仍然需要回应如何构建出一套理想道德秩序的问题,即“维持均衡要求存在关于如何协调行为的共识性习俗”^[22](P10),如果这种习俗体系的协调性无法得以保证,那么建构于其上的以责任为旨归的契约新论就会面临着理论合法性与现实有效性的挑战。

当然,我们提出构建以责任为根本旨归的中国式新契约理论,仅仅是基于对西方契约伦理与中国人情主义伦理传统的反思,试图找到二者之间的打通方式。从理论创新的历史使命来看,就需要对新契约论的理论内涵、外延及路径建构有进一步的思考,同时需要借鉴社会学、文化人类学、道德心理学、法哲学、政治哲学等相关学科的成果和经验,以丰富和拓宽新契约论的理论视野和应用研究。在此,我们拟归纳总结出几个思考要点。

第一,中国式契约论不是传统人情主义的简单回归。中国式契约主义是基于中国传统伦理的充分考虑,同时又必须顾及中国式现代化进程中社会结构、交往方式、思想观念、文明形态的新变化,它涵盖了更加复杂、更加宽广的经济、政治、文化、社会、生态、国际等因素。中国式契约主义坚持“情本体”的伦理旨意,但不会局限于私情,而是以现代公共生活中的“通感”与“共情”为机制,这无疑具有公共理性的意味,且更加侧重了承认与信任。在中国,人际关系一直被视为极为重要的,特别是在商业谈判和合同履行中,个人关系和信任往往起着关键作用。这与西方国家的契约主义有所不同,后者更强调合同文本的法律权威与效力。这意味着,在中国的各种社会交往中,人际信任和友谊被认为至关重要,同时也意味着合作伙伴之间的关系通常会在交易中发挥作用,并且在合同履行中可能会考虑到人情。甚至我宁愿不愿意与你订立契约,还得看我是否对你有好感,这是熟人社会的交往准则。陌生人社会的交往何以可能,除了利益,恐怕没有其他因素,这也是现代契约的高风险及其严格法律防范的原因所在。中国式契约主义通常更加注重长期关系而非短期交易,人们更倾向于建立长期的信任关系,并进行长期合作。与此同时,合同的解释和履行可以在特定情况下更加灵活,以适应不同的情况和风险,当然,这涉及以情感为前提的相互让步和妥协。中国式契约关系已不再局限于共同体内部的约定,而是随着生存(生活)空间的扩大不断向外部延伸,形成更加广阔的契约性团结。

第二,中国式契约论不是传统德治主义的单一表现。我们传统理论的思维逻辑是人情主义必然导致德治主义,而德治主义又必定是人治,人治不利于现代法治建设。其实,从社会控制论的角度而言,人是社会控制的主体,只要是人采取的社会控制方式,都是人治的方式。只有当人彻底地从自然力和鬼神的控制下摆脱出来,变为“真正意义上的人”的时候,才有真正意义上的人治。人治应当说是人的主体力量的真正体现。人治程度越高,说明人的自我解放程度越高。另外,从社会历史观而言,社会历史中的一切活动都是由人来承担的,人是全部历史活动的发动者、担当者、组织者和控制者。人们自己创造着自己的历史,“历史不过是追求着自己目的的人的活动而已”^[29](P295),人既是历史的“剧中人”又是历史的“剧作者”。如果我们承认人是社会的载体和主体,社会的治理是人的自我管理,那么全部的社会治理都是人治,人类社会的历史就是人治的过程,法治、德治、科治(以科技治国)等都是人治的表现形式。所以,广义上的人治是指作为社会主体的人对社会的系统治理。就此而论,德治是人治的一种,它们是个别与一般的关系,二者不能等同。所以,人们对人治与法治的区分,往往不是从社会控制的具体方式和手段而言的,而是表达着一种政治理想和社会运作的模式^[30](P1-2)。就此而论,人治与法治是根本对立的,构成一对矛盾,而德治只有被理解为社会控制手段时,才与法治构成一对矛盾,人治与德治不能等同,德治在实现人治与法治两种政治理想时都具有十分重要的作用。传统德治主义就是强调道德是国家治理的唯一有效手段,并且把个人设计为道德君子,把社会也想象为是道德王国。而现代德治主义,它本身包含了法治的要求,中国式契约主义是现代契约关系,是对原始契约关系的超越,实现了德治和法治的统一。即便如此,原始契约关系与现代契约关系,“都会有产生内部的习俗与法律。但是除了婚

姻和家庭外,现代关系的内部规则通常带有大量的、精确的法律性成分,如管理指令或详细的集体谈判协议。这是可度量性和精确性达到很高程度的直接结果,与原始契约关系的比较散漫模糊的规则形成鲜明对照”^[31](P21)。

第三,中国式契约论不是民族主义的狭隘圈套。民族主义是一种政治和情感上对自己国家或民族的强烈忠诚和认同感,在这个意义上讲,民族主义无疑是情感主义的,或者可以称之为国情主义。民族主义通常涉及国家的文化认同和身份认同,而不是简单的商业合作或契约关系。因此,中国式契约主义和民族主义是两个不同领域的概念,它们之间没有直接的联系,在理解和讨论这些概念时,需要将它们明确区分开来,以避免混淆。也许就是因为民族主义或国家主义是以爱国主义情感为基础,常常把民族主义等同于爱国主义,而爱国主义在伦理世界话语体系中似乎有不可怀疑的地位,这也许就是容易对民族主义造成狭隘理解的原因之一。当我们把中国式契约主义置于国家间或国际社会这一维度时,一定是一种开放、包容、尊重的伦理,这也决定了中华文化对世界文明兼收并蓄的开放胸怀,决定了在中华民族现代文明建设中将不断追求不同文明之间的交流互鉴,而不是基于情感偏见而故步自封甚至作茧自缚。在此意义上,中国式契约主义与国际主义或人类主义最为接近,因为前者是以责任为核心的,而无责任的国际主义只能是空谈甚至是欺骗。如果以丛林法则为处理国家间事务的唯一基本原则,没有中国式契约主义,人类命运共同体的构建就是一厢情愿。

总而言之,“现代社会演化最关键的问题是契约社会的可欲性,其背后的本质是现代价值,特别是个人权利(自由)的可欲性”^[32](P624)。但是,当这种权利的可欲性条件遭遇如前文所述的种种现代性困境之后,如何在主体间的责任视野中为其开辟新的可能性,便成为一项紧迫的任务。构建以责任为根本旨归的中国式契约主义也仅仅是一种可能性方案。

参考文献

- [1] 梅因.古代法.沈景一译.北京:商务印书馆,2020.
- [2] 樊浩.中国伦理的概念系统及其文化原理.复旦学报(社会科学版),1993,(3).
- [3] 倪德襄.制度伦理视野中的中西文化之差异.湖北社会科学,2007,(1).
- [4] 郭卫华.儒家人情主义的道德哲学解读.理论月刊,2007,(12).
- [5] 查尔斯·泰勒.现代社会想象.林曼红译.南京:译林出版社,2020.
- [6] 梁漱溟.中国文化要义.上海:人民出版社,2011.
- [7] 费孝通.乡土中国.北京:北京大学出版社,2012.
- [8] 郭洪纪.儒家的身份伦理与中国社会的准身份化.学术月刊,1997,(7).
- [9] 斐迪南·滕尼斯.共同体与社会:纯粹社会学的基本概念.林荣远译.北京:商务印书馆,1999.
- [10] 马克思恩格斯文集:第4卷.北京:人民出版社,2009.
- [11] 许慎.说文解字.北京:中国书店,2017.
- [12] 梁漱溟.中国文化的命运.北京:中信出版社,2016.
- [13] 安东尼·吉登斯.现代性的后果.田禾译.南京:译林出版社,2018.
- [14] 马克斯·韦伯.儒教与道教.王荣芬译.北京:商务印书馆,1999.
- [15] 李泽厚.哲学纲要.北京:北京大学出版社,2011.
- [16] 朱贻庭.“伦理”与“道德”之辩——关于“再写中国伦理学”的一点思考.华东师范大学学报(哲学社会科学版),2018,(1).
- [17] 翟学伟.人情、面子与权力的再生产.北京:北京大学出版社,2013.
- [18] 亚当·斯密.道德情操论.蒋自强译.北京:商务印书馆,1997.
- [19] 冯友兰.中国哲学简史.赵复三译.北京:生活·读书·新知三联书店,2014.
- [20] 孙隆基.中国文化的深层结构.北京:中信出版社,2021.
- [21] 任剑涛.道德理想主义与伦理中心主义:儒家伦理及现代处境.北京:东方出版社,2003.
- [22] 肯·宾默尔.博弈论与社会契约:第1卷.王小卫、钱勇译.上海:上海财经大学出版社,2003.

- [23] 约翰·罗尔斯. 政治自由主义. 万俊人译. 南京: 译林出版社, 2011.
- [24] 查尔斯·泰勒. 现代性的隐忧: 需要被挽救的本真理想. 程炼译. 南京: 南京大学出版社, 2020.
- [25] 大卫·休谟. 人性论. 关文运译. 北京: 商务印书馆, 2018.
- [26] 迈克尔·梅耶. 道德的原理. 史忠义译. 北京: 知识产权出版社, 2015.
- [27] 迈克尔·L. 弗雷泽. 同情的启蒙: 18世纪与当代的正义和道德情感. 胡靖译. 南京: 译林出版社, 2016.
- [28] 王治河, 范美筠. 第二次启蒙. 北京: 北京大学出版社, 2011.
- [29] 马克思恩格斯文集: 第1卷. 北京: 人民出版社, 2009.
- [30] 李建华. 现代德治论. 北京: 北京大学出版社, 2015.
- [31] 麦克尼尔. 新社会契约论. 雷喜宁、潘勤译. 北京: 中国政法大学出版社, 1994.
- [32] 金观涛. 轴心文明与现代社会: 探索大历史的结构. 北京: 东方出版社, 2021.

Humanistic Ethics and Chinese-style Contract Theory

Li Jianhua (Wuhan University)

Liu Chang (Central South University)

Abstract The ethical transformation from identity to contract indicates that the modern society is fundamentally a contractual society based on the foundation of individual rights. Unlike the Western "right-contract" ethical culture, China has a strong humanistic ethical tradition (with a focus on human relationships) since ancient times. By examining the complexity, inherent tension, and realistic dilemmas in the generation and evolution of Western contractual ethics to reveal the theoretical core and value proposition of modern contractual ethics, we can explore various possible approaches to building a contract society, an alternative or multiple contract ethics paths beyond the Western "rights-contract" paradigm, such as the Chinese humanistic contractual ethics. This possibility lies in the fact that it meets the localized practical needs while combining the values of freedom, equality, and public rationality to construct a new theory of contract with responsibility as the value orientation. Unlike the contractual theories that prioritize rights, the responsibility-oriented contractual theory follows the theoretical paradigm of "reciprocity" between subjects, which emphasizes the equivalence of obligations to individual rights and focuses on the foundational role of individual emotions in shaping obligations and responsibilities so as to achieve an ethical balance. In this sense, this Chinese-style contractualism that emphasizes the coordinated equilibrium between rights and obligations (responsibilities) instead of solely prioritizing rights, indicates that the modern civilization pioneered by the Chinese nation is a new contractual civilization based on the unity of righteousness and benefits, and has become a vital part of the modern civilization of the Chinese nation.

Key words Humanism; identity ethics; contract ethics; coordinated ethics; new Deontology

-
- 作者简介 李建华, 武汉大学哲学学院、应用伦理学研究中心教授, 湖北 武汉 430072;
刘 畅, 中南大学人文学院哲学系博士研究生, 湖南 长沙 410083。
- 责任编辑 涂文迁