

换位体认：数字时代的观念冲突与社会治理

王宁

【内容摘要】 改革开放几十年来，中国系统整合度显著提高，然而，社会整合度却未能同步提高，其体现之一是社会不同群体之间在某些宏观议题上的观念并没有趋于相同，反而陷入了一定程度的对立和冲突。西方有关观念冲突的理论视角存在局限性，而儒家的“体认”概念则提供了理解观念冲突根源新的解读视角。在简单社会中，由于社会的同质性，人们更易于凭借相似的体认而达成社会共识；但是在社会分化和复杂化加深的条件下，个人把自身的体认向异质的他人推广，不但不能促成共识的形成，反而可能成为观念冲突的根源。换位体认是避免社会误解、达成相互理解的途径，换位体认也可以成为社会治理的重要举措，而创造换位体认的环境则是对观念冲突本身进行治理的有效路径。

【关键词】 观念冲突 体认距离 体认推广 换位体认 社会治理

【作者】 王宁，东南大学人文学院教授，中山大学社会学与人类学学院教授。（南京 211102）

问题的缘起：被遗忘的“体认”

时下的中国似乎弥漫着一种怀旧情绪，尤其怀念有着相对较高的社会共识的 20 世纪 80 年代。今天，随着社会的复杂化以及人们之间的利益分化，人们在一些观念上的对立和冲突也日益突出。在微信朋友圈中，围绕一些有争议问题“一言不合就拉黑”的现象屡见不鲜，网络上更是不乏一些舆论存在两极分化甚至是水火不容的现象。的确，伴随着数字与通信技术革命，在某些宏观议题上，人们的观念并未越来越趋同。^①

依据洛克伍德“系统整合和社会整合”的分析框架，随着系统整合程度提高，社会整合程度未必会同步提高。当然，即使社会整合程度未必同步提高，一般也不会威胁社会结构，但是可能有碍社会稳定。反过来，系统整合程度下降（如经济危机），社会整合程度也未必同步下降，在此

① Bennett, W. Lance & Shanto Iyengar, "A New Era of Minimal Effects? The Changing Foundations of Political Communication," *Journal of Communication*, vol.58, no.4, 2008, pp.707-731.



① G. K. Zollschan & W. Hirsch (eds.), *Explorations in Social Change*, London: Routledge & Kegan Paul, 1964, pp.244-257.

② Anthony Oberschall, "Theories of Social Conflict," *Annual Review of Sociology*, vol. 4, 1978, pp. 291-315.

③ Lewis Coser, *Continuities in the Study of Social Conflict*, New York: Free Press, 1967, p.232.

④ Ralf Dahrendorf, "Toward a theory of social conflict," *Journal of Conflict Resolution*, vol.2, no.2, 1958, pp.170-183.

⑤ Lewis Coser, *Continuities in the Study of Social Conflict*. New York: Free Press, 1967, p.232.

情况下后者对前者有一定弥补作用。^①

改革开放 40 多年来,中国的系统整合度大大提高(如产业链的完善),但人们在某些观念上的分歧、对立和冲突也在一定程度萌生。尽管这些年数字化技术显著促进了系统整合度,却没有根本上提升人们之间的观念共识度。而观念冲突的存在,也是社会整合度下降的一个基本体现。可见,要提高中国社会的整合度,除了要继续完善系统整合外,还要在增进社会沟通、相互理解和取得更高的社会共识上下功夫。

观念冲突与社会冲突有密切关系。遗憾的是,在关于社会冲突的文献中,较少涉及观念冲突与社会冲突关系的内容。尽管学者们意识到,社会冲突各方在进行阶层或群体动员时要借助观念或意识形态的作用;^②科塞在把“社会冲突”界定为“在价值观、地位声称、权力和稀缺资源上的斗争”时,也提到了价值观念与社会冲突有关,^③但总体来说,观念冲突与社会冲突的关系有待进行更系统的讨论,观念冲突也有单独研究的必要。

观念冲突之所以值得单独拿出来讨论,是因为如果说社会冲突包括观念冲突,那么并非所有的观念冲突都可以完全归入“社会冲突”的范畴。例如,在许多互动场合,观念不同的人会刻意回避谈论引起争议的话题(但他们的观念是冲突的),而把话题集中在不易引起争议的话题上(如天气、体育等)。他们只在那些观念与自己相似的群体中谈论这些议题。因此,在一些情形中,观念冲突变成了不同观念群体之间的匿名的、非正面的“观念交锋”,事实上就是各说各话,但可以做到彼此相安无事,井水不犯河水。可见,社会冲突和观念冲突未必总是重合的,但不可否认,在一定条件下,观念冲突会演变为现实中的社会冲突。

观念冲突不同于基本利益的社会冲突。达伦多夫把社会冲突分为外源性冲突(如外敌侵犯)和内源性冲突。就内源性冲突来说,社会冲突的根源在于社会结构,尤其是支配结构(支配者对被支配者实行支配的结构)。人们在社会结构中占据不同的位置,处于不同位置的群体便具有不同的利益和目标。由于这些利益和目标常常是相互排斥的,这就导致了社会冲突。^④换言之,社会冲突源于那些处于不同结构位置的人们对稀缺资源的争夺,并常常导致伤害竞争对手利益的结果。^⑤

按照社会冲突理论的逻辑,不同阶层或群体之间的结构性位置是不同的,这意味着人们的利益和目标也是不同的。相应的,位于不同结构位置的人的观念也应该是不同的,因为人们的观念与其利益应该是一致的。但在现实中,我们常常发现,处于相同结构位置的人们的观念并不总是相同(比如,同属一个社会阶层的高校教师群体在观念上有激进和保守之分)。一些人的观念与其个人或家族利益也不一致,例如,在五四运动中,一些高校(如北大)的大学生背离了其家庭所在的结构位置(如资本家),信奉一种与其父母的阶级利益相对立的观念,如“消灭剥削”“革资本家的命”等。马克思和葛兰西也曾经分别指出,统治阶级可以借助意识形态来形塑被统治阶级的思想观念,从而让后者接受前者所灌输的观念,而这种观念却常常违背被统治阶级的长远利益。这意味着,观念冲突并不能仅从社会结构视角来解释,还需要从“观念接触方式”(ways of exposure to ideas)视角来解释。不可否认,观念冲突有社会结构的根源,但它同时也有社会沟通或传播方式(即“观念接触方式”)的根源。具体地说,社会沟通或传播方式不同,人们的观念接触方式也不同。后者既可以是选择性观念接触,也可以是开放式观念接触。观念接触方式构成不同的观念以及观念冲突形成的一个根源。

本文的目的,就是从社会沟通方式(“观念接触方式”)的角度来分析观念冲突的根源。具体

地说，笔者试图解释，在系统整合度提升的条件下，人们之间的观念何以因为“观念接触方式”的变化而出现日益加大的对立和冲突，探究从“观念接触”到“观念接受”所需要的条件是什么。笔者认为，个体的观念形成不但受到所接触到的观念的影响，而且受到“是否产生观念触动”（中介因素）的影响。要接受某种观念，仅有观念接触还不够，个人在接触某种观念后，还要被该观念触动，才会更加容易接受该观念。而导致观念触动的因素，包括个人的具身性认知（感性体验）因素，但这个因素却被大多文献忽略了。

现有的“信息茧房”理论、“说服免疫”理论、“受众碎片化”理论和“同理心之墙”理论，各自从不同的角度分析社会沟通和传播方式（“观念接触方式”）变化对观念以及观念冲突形成的影响，但均对具身性认知（体认）在观念触动和接受中的作用重视不够。事实上，人们所接触的观念是否被他们接受，取决于这些观念与他们先前的具身性认知（观念接受的感性基础）的匹配程度。可见，有关观念以及观念冲突形成根源的解读，依然还有完善的空间。本文试图在已有理论视角的基础上，提出新的理论视角——“体认距离”理论。可以说，数字化时代的观念冲突在一定程度上就归因于人们之间“体认距离”的加大。

长期以来，在西方理性主义传统的影响下，社会学理论忽略了具身化认知在社会沟通和社会整合中的作用。鉴于儒家的“体认”概念具有“具身性认知”的内涵，本文试图借鉴儒家的体认概念来分析中国改革开放前后社会沟通模式的变化：首先，阐述解释社会沟通障碍机制的几种理论视角，并把它们扩展到观念冲突的形成机制上；然后，介绍并引入儒家的“体认”概念；再次，借助“体认”概念来分析简单社会和复杂社会中基于体认的社会沟通模式效应的差异；最后，分析换位体认在社会治理，尤其是在观念冲突的治理中的作用，并对观念冲突提出相应的治理建议。

关于观念冲突形成机制的主要理论视角

尽管过往的社会学家明确意识到现代化进程中社会分化和社会转型会导致社会失范（如涂尔干、墨顿）与社会冲突（如马克思、齐美尔、达伦多夫、科塞），但当下社会学界对数字时代信息充裕条件下人们的观念分歧、对立和冲突扩大的研究整体不多。这与前互联网时代的社会学家的理论旨趣形成鲜明对比。

在古典社会学时代，不同阶级之间的观念冲突成为经典社会学家关注的一个热点。例如，卡尔·马克思在19世纪就提出“社会存在决定社会意识”的命题，并依据经济基础来分析无产阶级和资产阶级在观念上的对立和冲突。然而，随着数字与通信技术革命的发生，当下的社会学家对观念冲突的研究兴趣反而减弱。这或许是因为他们觉得观念分歧、对立和冲突可归入社会冲突范畴，无需单独拿出来研究；或者观念分歧、对立和冲突本身就是言论自由的体现，数字与通信技术革命进一步提升了言论自由度和信息民主度，观念分歧和对立自然会趋于减少，而观念冲突本身作为言论自由和信息民主的体现，也没有必要单独拿出来进行研究。

但这样的理由在数字化时代是站不住脚的。这不但是因为数字时代，随着信息传播的同步性和高效性，观念冲突有可能转化为暴力冲突（如2021年1月6日美国总统特朗普的支持者策动骚乱，冲击美国国会大厦），而且是因为数字化时代的信息民主和信息充裕并没有降低观念的冲突程度，反而在一定程度上强化了观念的两极对立，而这种观念冲突有时可能成为加剧社会冲



① 凯斯·R. 桑斯坦：《信息乌托邦：众人如何生产知识》，毕竞悦译，北京：法律出版社，2008年。

②③④ 凯斯·R. 桑斯坦：《信息乌托邦：众人如何生产知识》，毕竞悦译，北京：法律出版社，2008年，第104—105页，第8页，第160页。

⑤ Thomas Zeitzoff, "How Social Media Is Changing Conflict," *Journal of Conflict Resolution*, vol. 61, no.9, 2017, pp.1970-1991.

⑥ Cosley Dan, Forte Andrea, Ciolfi Luigina, and McDonald David (eds.), *Proceedings of the 18th ACM Conference on Computer Supported Cooperative Work & Social Computing*, Canada: Vancouver, BC: ACM, 2015.

⑦ E. F. Borgatta & W. W. Mabert (Eds.), *Handbook of personality theory and research*, Chicago: Rand McNally, 1968, pp.1130-1187.

突的引爆线。数字化时代的观念分歧和对立的加大是一个时代性悖论。本来自媒体勃兴所带来的信息民主和信息汇聚有助于消除观念分歧和对立，但事实并非如此。这种悖论的根源是什么以及有何化解途径，本身就是一个值得研究的问题。

当下的主流社会学家（如社会分层研究者）往往是从社会结构来分析观念冲突，把不同阶层或群体的观念看成他们各自所占据的结构位置的反映。这使得他们更侧重分析阶层结构位置的差异，相对忽略社会沟通模式（观念接触方式）在观念冲突形成中的作用。即使一些当代社会学家在研究社会冲突时，也会或多或少涉及观念冲突，但在总体上他们对观念冲突的研究更多属于描述性研究（统计描述），而较少深入到观念冲突形成的社会沟通方式上。尽管如此，社会科学界出现的一些有关社会沟通障碍的理论，依然可以借用来分析数字化时代中观念冲突形成的社会沟通方面的根源。

其一，“信息茧房”（information cocoon）理论。^①在桑斯坦看来，尽管互联网带来了信息的海量汇聚，人们的观念却没有因此变得更趋同，相反人们被困在“信息茧房”。^②“信息茧房”的一个体现是，“我们只听我们选择的东西和愉悦我们的东西的通信领域。”^③虽然互联网充满各种信息，但对个人而言它显得信息过载。要克服信息过多带来的无所适从，个人就要对信息进行搜寻、筛选或过滤。由于搜寻、筛选或过滤的标准往往是个人原有的偏好、兴趣和信念，因此信息选择的结果通常是，人们强化了原有的偏见，而不是克服这些偏见。桑斯坦说：“通过 Daily Me，你可以筛选出所有你不喜欢的东西，并且选择最适合你品位的東西。……协同过滤运作得非常好，甚至形成了茧房。”^④这可以说明，即使互联网让社会沟通更便捷、高效，人们之间的观念分歧、对立和冲突不仅没有降低，有时反而加剧了。

信息茧房现象不仅源于信息筛选过程，也源于人们对网上社交群体（或网络）的选择过程。人们在网上社交时，往往愿意选择那些与自己持有相同观点和立场的人作为交流对象。观点相似的人们的交流，往往会强化他们所认同的观点，从而与观念不同的其他人的分歧日益扩大。^⑤此外，信息平台基于算法所做的选择性信息推荐，也会导致“信息茧房”现象。信息消费者在搜寻和使用信息的过程中，会在网上留下“痕迹”。无数信息消费者的这些“痕迹”日渐构成大数据。基于大数据和算法，信息平台会依据信息消费者过往的信息选择偏好，来向这些消费者推荐与其偏好相同的信息内容。与之不同的信息，则很难进入他们的视野。久而久之，信息消费者的偏好和偏见就不断被强化。^⑥相应的，不同信息消费者之间的观念分歧不是缩小了，而是扩大了。

其二，“说服免疫”（immunity against persuasion）理论。^⑦麦奎尔和帕帕左吉斯认为，在常规条件下，人们要维护自己原有的信念，往往采取回避与之相矛盾的信息的方式。但是，随后一旦人们被迫接触与自己原有信念相矛盾的大量信息，那么，他们原有的信念还是很容易被改变。人们如何才不会被说服而轻易改变自己的信念呢？一种可能的方式是，人们可以通过不断接触与自己信念相同的信息，来强化自己的信念。但是，这种信念强化模式并不能防止随后所接触到的矛盾性信息对自己信念的改变。相反，如果人们先前接触到与自己的信念相违背的反论（自己不同意的观点），且这些反论明显地比较薄弱，那么，后期要用这些反论来说服这些人就难以生效了，因为他们对这些反论产生了免疫力。预先接触到相对较为薄弱的反论之所以让人们随后对更强有力的反论的说服产生免疫力，至少存在两种作用机制。

一方面，预先接触到薄弱的反论会让当事人更清晰地意识到自己的信念具有脆弱性，从而刺激他们去形成自己信念的支持性论点，并去反驳这些反论。另一方面，人们预先看到一些反论被

驳倒的经历，会让他们弱化对随后出现的违反自己信念的反论的印象。^①虽然说服免疫理论是在互联网出现之前提出的，但它对于互联网时代观念两极化现象依然具有一定解释力。互联网让人们暴露在各种信息和论点面前。随着人们逐渐形成了自己的信念，并觉得与之相反或相异的其他论点都“不值一驳”（较薄弱），随后出现的这种反论，不论显得多么强有力，都难以改变这些人原有的信念，因为他们对这些反论产生了“说服免疫力”。

其三，“受众碎片化”（fragmentation of audience）理论。本雷特和埃延加认为，在互联网和社交媒体产生以前，美国的新闻和信息供给由少数几家公司所垄断。它们向公众提供几乎是同质化和标准化的信息。在这种寡头制和单向传播的信息供给体制中，观众很难依据自己的偏好来进行信息选择和筛选。相应的，受众之间的观念趋同度比较大，观念分歧虽然也存在，但不会像今天这样明显。随着通信和传播技术的进步，信息供给渠道更加多样化和多元化。为了在信息市场竞争中生存，数量急剧增多的信息供给公司不得不对自己的受众市场进行细分，以获得可让自己生存下去的利基（niche）市场。这就导致信息供给内容的多元化和异质化。信息供给的多元化与观众的身份认同结构的变化密切相关。比如，由于美国受众的生活风格、品位和偏好发生了分化，传统的寡头新闻公司的信息供给难以满足他们的需要。于是，越来越多的年轻人放弃了传统的主流信息渠道，并越来越依据自己的偏好来搜寻信息。这为新的信息供给公司提供了机会。

多元化的受众偏好和信息供给公司的互动，促成了受众的碎片化和异质化。这导致单一的信息供给公司的信息传播的覆盖面日益缩小。例如，20世纪60年代，广告商只要在三家电视公司的黄金时段做广告，就可以把信息传递到美国80%的妇女那里。随着电视观众市场细分，要达到同样的传播效果，今天的广告商必须在100家电视台的黄金时段做广告。信息供给公司对信息传播渠道垄断的消失，客观上导致受众的观念趋同度降低，歧异度扩大，因为人们会依据自己的偏见来选择性地接触符合自己偏好的信息渠道。^②社交媒体的出现，则进一步加剧了这一趋势。^③

其四，“同理心之墙”（empathy wall）理论。^④霍赫希尔德认为，同理心之墙是我们理解他人的障碍。“这堵墙会让我们对信仰不同或成长环境不同的人漠不关心，甚至怀有敌意。”^⑤人们之所以出现社会沟通障碍，与迁徙和结社自由相关。人们越来越倾向于选择与观念相同的人做邻居，迁徙到那些主流观点与自己相同的社区居住，并选择那些观点与自己相同的人群进行结社和社交。随着人们以观念相同作为交友和结社的依据，并持续地与观点相同的人互动，而不与观点不同的人交流，人们原有的信念和偏见就会被强化而不是被缓和。这就导致“右派更右，左派更左”，人们的观念出现两级化。社会互动的同质化以及异质群体的隔离化，是造成同理心之墙的社会根源。^⑥

在美国的茶党人士那里，随着社会流动机会的减少（等候排队）和“懒鬼”（茶党人士抨击黑人等少数族裔中一些人的词汇）“插队”现象（保护弱势族裔和移民的政策）的发生，人们对他人的抱怨也产生了。^⑦而来自民主党的政府首领（如奥巴马总统）却支持这种不公平的“插队”；他们被茶党人士看作“公平”的背叛者。^⑧于是，茶党人士在一些宏观问题上形成了与民主党人士对立的立场和观点。随着“进步”的中断和“美国梦”陷入停滞，人们的怨恨情绪加剧，并把这种情绪发泄到政见不同的民主党身上。^⑨茶党人士认为自己没有从政府那里拿过一毛钱，勤奋工作，缴纳税款，但美国的福利体系却是“我们付钱让他们（福利领取者）无所事事”。^⑩他们认为

① William J. McGuire & Demetrios Papageorgis, "The Relative Efficacy of Various Types of Prior Belief-Defense in Producing Immunity against Persuasion," *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 1961, vol. 62, no. 2, pp.327-337.

② W. Lance Bennett and Shanto Iyengar, "A New Era of Minimal Effects? The Changing Foundations of Political Communication," *Journal of Communication*, vol.58, no.4, 2008, pp.707-731.

③ Thomas Zeitzoff, "How Social Media Is Changing Conflict," *Journal of Conflict Resolution*, 2017, vol.61, no.9, pp.1970-1991.

④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ 阿莉·拉塞尔·霍赫希尔德：《故土的陌生人：美国保守派的愤怒与哀痛》，夏凡译，北京：社会科学文献出版社，2020年，第5页，第7—10页，第154—157页，第158页，第159—163页，第177页。

① 阿莉·拉塞尔·霍赫希尔德：
《故土的陌生人：
美国保守派的愤怒与哀痛》，第
182页。

政府公职人员把纳税人的钱浪费在无用功上。^①正是这种同理心之墙，导致茶党和民主党人士之间的观念对立和冲突不断扩大。

尽管上述理论讨论的是社会沟通障碍的机制的问题，但它们同时也对观念冲突形成的社会沟通根源具有解释力。而西方的这些理论仅限于从“观念接触方式”（社会沟通与传播方式）的角度来解释人们的观念以及观念冲突形成的根源，并没有对观念接触效果的影响因素进行分析。人们接触到某种观念固然是他们接受该观念的一个前提条件，但仅有观念接触未必会使人们接受该观念。这意味着，从观念接触到观念接受，中间还存在某种约束条件。人们在接触某种观念时，只有受到它的触动，才会接受该观念。而观念接触是否导致观念触动，与个人之前的具身性认知（感性体验）有关。但上述各种理论均未把具身性认知在观念接受中的作用整合到理论中。尽管西方也出现了重视身体体验的理论学派（如当代现象学理论、当代关于身体的社会理论），但至少在社会沟通障碍的理论上，这些肉身体验性认知（具身性认知）并未纳入其理论分析中。从这个角度看，对于观念和观念冲突的社会沟通根源（观念接触方式）的理论解释，依然还有改进的空间，即分析具身性认知（如体认）在社会沟通效应中的作用。

而在中国的儒家传统中，感性因素（包括肉身感受因素）历来占据重要的位置。“体认”就是一个侧重肉身感受在社会沟通和社会理解中作用的概念。与西方当代现象学和身体社会理论相比，儒家的“体认”概念的提出时间要早两千多年。在社会沟通和观念冲突的研究中，如果能把儒家侧重“具身性认知”的“体认”概念整合到社会沟通效应的理论分析中，将有助于填补从观念接触到观念接受之间的缝隙。此外，要分析中国情境下的观念冲突，也有必要把中国人的社会沟通模式置于中国文化传统背景下审视。而儒家的“体认”概念，尤其适合在中国的文化脉络下来分析中国人的社会沟通效应（社会理解和社会误解）。有鉴于此，笔者将具体引入和阐述儒家的“体认”概念，并据此从社会沟通角度对中国社会中的观念冲突的形成机制及其治理进行理论探析。

作为具身性认知的儒家式体认

体认是一种具身性认知或感受性认知，即基于身体感觉器官和神经末梢而形成的体验性认知。只要处于相同情境，人们之间的体认便会大体相同。这意味着，越是简单和分化度低的社会，个体与个体所处的结构性位置的差异就越小，因而他们的体认便越可能趋同。由于古代农业社会是一个相对较为简单的社会（社会功能分化不足），人们之间的体认的趋同度也相对较高。因此，在中国的农业文明中，在缺乏大规模调查和宏观统计数据条件下，人们对周围世界的认知，在很大程度上依赖个人对周边世界的体认。由于人们的体认具有相似性，这使得人们可以借助自身的体认，来获取关于“普遍”现实的认知。正因为如此，在中国古代农业社会，儒家高度重视体认对于统治者的作用，因为要实施有效统治，就必须对民情有充分的体认。换言之，在缺乏大规模的调查数据的条件下，体认成为统治集团获得对民情这种“普遍”现实理解的手段。

“体认”一词源于宋朝的朱熹一文：“将爱之理在自家心上自体认思量，便见得仁。”（《朱子语类·卷六·仁义礼智等名义》）。但这里的“体认”与“具身性认知”还有一些差异。体认作为一种具身性认知的思想，最早要追溯到孔子。在孔子所创立的儒家学说中，最注重的是人际关系的处置，而人际关系的有效处置取决于我们对他人的共情性理解。孔子说，他不担心别人不理解

他，而担心他不理解别人：“不患人之不己知，患不知人也。”（《论语·学而篇》）那么，如何来理解他人呢？孔子认为，可以借助自己的身体感受来推己及人地理解他人。“己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公篇》），便是儒家的体认观的最早表述。事实上，在孔子那里，体认是一种借助身心感觉器官的感受和体验所获得的一种认知。所谓人性相通，就是因为人们对所欲或不欲之事的身心感受是相通的。它是人们达成相互理解，从而促成社会和谐的具体性认知手段。

孟子则把体认与统治联系起来。他认为，统治者要维护统治，就要行仁政，为此就要体认民情和民心，要对民众的疾苦持有不忍之心和恻隐之心。统治秩序必须建立在仁爱基础上，因此，君王要行仁爱。“不仁哉梁惠王也！仁者以其所爱及其所不爱，不仁者以其所不爱及其所爱。”（《孟子·尽心章句下》）虽然君王可以不行仁道而得到国家，却不能得到天下：“不仁而得国者，有之矣；不仁而得天下者，未之有也。”（《孟子·尽心章句下》）要成为天子，就要得到众民的拥护：“是故得乎丘民，而为天子。”（《孟子·尽心章句下》）而要得到众民的拥护，就要得民心，而得民心的途径，就是体认民众的处境：民之所恶不强加于民，民之所喜则为其谋之。正如孟子所说：“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣。得其民有道：得其心，斯得民矣。得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施，尔也。”（《孟子·离娄章句上》）

君主谋求和维护统治的一个方法，是得到民众拥护。而要得到民众拥护，就要了解民心。要了解民心，就要对民众的处境有所体认。这种体认是基于自身的“好”和“恶”。正如孔子所说：“己所不欲，勿施于人。”具体是指，自己体认到某事是自己不想要的，或导致自己不适的，那么，这种事就不要强加到他人身上。孟子进一步发扬了孔子的体认观，把与他人进行社会互动所依据的自身感受尺度，从“所不欲”（所恶）扩大到“所欲”。在这里，自身的“所欲”和“所不欲”，就成为理解他人或民众之心的尺度。把自己的好恶感受推广到民众身上，就知道民众的所欲和所不欲了，民之所欲者为之聚之，民之所恶者则不强加于民，如此一来，就可以得民心了。孟子的这种“得民心者得天下”观，是孔子所说的“不患人之不己知，患不知人也”的一般性的体认观在君王身上的应用。

为什么体认可以成为君王体察民心的途径呢？孟子认为，这是由于人的身心感受具有普遍性和相通性。以人的感觉器官为例，对于相通的事物，所有人的感官感受都是相同的：“口之于味，有同嗜也；易牙先得我口之所嗜者也。如使口之于味也，其性与人殊，若犬马之与我不同类也，则天下何者皆从易牙之于味也？至于味，天下期于易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然，至于声，天下期于师旷，是天下之耳相似也。惟目亦然。至于子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，无目者也。故曰，口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。”（《孟子·告子章句上》）既然天下之人对相同事物的五官感受是相同的，它就构成人们凭借自身感官感受来理解他人的“所欲”和“所不欲”的基础。

在孟子那里，不仅人们的感觉器官对相同的事物的感受是相同的，而且人的心理感觉也是相通的。以道德情感为例，对于处于险境或悲催境地的人，人们都会对其产生相同的同情心和恻隐心。孟子说：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心——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。由是



观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。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。人之有是四端也，犹其有四体也。”（《孟子·公孙丑章句上》）显然，在孟子那里，对他人的危险和苦难保持敏感和不忍之心，是体认的重要特征。这种体认也让我们对自身行动（包括政策）对民众可能造成的威胁和苦难有足够的敏感，并因此而避免这种可能会导致他人苦难或不适的行动。可见，同情心和恻隐心是体认的重要维度。它是天生的。基于同情心和恻隐心的政策，就是行仁政，让政策获得最大的符合人性的效应。人之为人，必须有四种敏感性体认，包括恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心。

可见，人与人之间在对相同事物或处境的感官感受和心理感觉上是相同的，它们成为我们理解他人所凭借的尺度和依据。既然我们知道自己的“所欲”和“所不欲”（“无为其所不为，无欲其所不欲，如此而已矣。”（《孟子·尽心章句上》），由此推及他人，我们也就知道了他人的“所欲”和“所不欲”。基于这个原则，我们就对他人的“所欲”和“所不欲”有了体认。如果我们基于这个原则去进行治理和合作，却未能达到预期效果，那么，我们就要对自身的体认，以及基于体认而采取的措施是否到位进行反思。只要自己做到位了，社会关系的治理就没有做不好的，正如孟子所说：“爱人不亲，反其仁；治人不治，反其智；礼人不答，反其敬——行有不得者皆反求诸己，其身正而天下归之。”（《孟子·离娄章句上》）

源于孔孟的体认观在随后的儒家那里得到进一步发展。例如，《大学》中提到的“修身、齐家、治国”和“格物致知”，都可从体认的角度加以重新解读。此外，中国的佛教也有关于体认的大量论述。限于篇幅，笔者不在这里展开讨论。可以说，儒家的体认观至今没有过时。事实上，儒家的体认观并非中国独有。西方在启蒙运动中也出现过类似的体认观。例如，大卫·休谟和亚当·斯密对人的同情心的论述，与儒家的体认思想有异曲同工之妙。只不过，启蒙思想家的体认观的形成远远晚于儒家的体认观的提出。儒家的“体认”作为一种具身性认知或身心感受性认知，可以成为分析社会共识或社会误解之根源的概念工具。仅凭牙痛患者对“痛”的语言描述，我们对牙痛之“痛”的理解就始终隔着一道鸿沟。但如果我们先前有对牙痛的体认，就更容易真切地理解当下患者的牙痛有多“痛”。当然，体认也可能导致误解。晋惠帝司马衷（公元259—307）在听闻百姓饥荒后而说的“何不食肉糜”（《晋书·惠帝纪》），就是一种典型的把自己的体认推广到百姓身上，从而导致误解的现象。

常人的体认推广：从体认融通到体认障碍

孟子的体认观，侧重的是统治者对民心 and 民情的体认，但体认也可以是常人理解他人处境的普遍方式。要进行社会沟通、交往和合作，人们就要对彼此的处境、立场、态度和需求有所理解。而人们相互理解的方式之一，就是依据自己的体认来理解他人的体认。如果二者是一致的，双方就达成了体认融通。可以说，在相同的阶层或群体内，由于人们处于相似的结构位置，有着相似的体认，因此，体认可以有效向他人推广，从而成为理解他人处境和需求的一种途径。可见，在相同的阶层或群体内，体认是可以向组内其他成员推广的，体认推广也成为组内成员相互沟通和理解的基础。

但是，在不同的阶层或群体之间，由于各自所处的结构性位置不同，人们的体认便各不相同。

如果一个阶层内的成员试图把自己的体认推广到其他阶层成员身上，常常会导致相互误解和沟通的障碍，因为其他阶层成员的体认是存在歧异的。他们彼此之间存在“体认距离”。尽管换位思考式的感同身受有助于消除不同阶层成员之间的隔阂，但由于人们往往把自身的体认普遍化（认为所有人的体认跟自己的体认是一样的），并依据体认推广来理解其他阶层的成员。这样的体认推广不但难以消除阶层隔阂，反而成为跨阶层沟通的障碍。

可见，体认推广既可以成为社会沟通的途径，也可以成为社会沟通的障碍。至于它究竟是社会沟通的通途还是障碍，取决于其所推广对象与自身是否具有同质性（或异质性）。常人的体认向同质对象推广，便构成社会沟通的桥梁。反之，常人的体认向异质对象推广，常常成为社会沟通的障碍。之所以构成障碍，是因为常人把自己的体认作为其他成员的不同体认的替代。换言之，他们把自己的体认强加给其他成员，用自己的体认来替代其他成员的体认。但事实上他们自己的体认和其他成员的体认是截然不同的。晋惠帝所说的“何不食肉糜”就属于这种情形，他用自己的体认来替代百姓的体认。在这里，体认推广导致了体认替代的结果，而体认替代则成为社会误解和怨恨的根源。在不同阶层的社会沟通中，体认替代不仅没有消除阶层隔阂，反而强化了阶层隔阂。这使得跨阶层社会沟通非但没有促进观念融合，反而导致观念对立和冲突。

显然，越是同质性社会，体认推广越是具有达成相互理解的效应。反之，越是异质性社会，体认推广就越是失去达成相互理解的效应。从这个角度看，中国在 20 世纪 80 年代，由于改革开放刚刚启动，群体分化和复杂化程度有限，社会在很大程度上具有同质性，虽然当时处于城乡二元社会，但就城市内部和乡村内部而言，人们的时代性位置和结构性位置是相似的。这使得当时的城市居民和乡村居民可以分别在城市和乡村范围内借助体认推广来理解其他居民。在整体上，人们依据体认的相似性而达成了许多社会共识。

但是，随着 20 世纪 90 年代初的市场化改革，尤其是 90 年代末启动国企改革，原来相对同质的社会出现了异质化。人们的社会地位开始重新“洗牌”，阶层分化也开始了。这使得不同阶层之间的体认出现了异质化。在这种情形中，常人可能依然会把自己的体认普遍化，借助自己的体认来界定和理解某些宏观现实。由于不同阶层成员之间的体认不同，使得他们所形成的关于宏观现实观念和认知也不同，这就导致不同阶层成员之间在一些宏观议题上出现了观念对立和冲突。这种观念对立和冲突也不是一夜之间突然出现的，而是一个逐步形成的过程。总体上，改革开放以来，体认在社会沟通中的作用发生了从体认融通到体认障碍阶段的转变；相应的，在某些宏观议题上，社会从普遍的共识转向局部的观念冲突。（表 1）

表 1 从体认融通阶段到体认障碍阶段

年代	是否同质化	体认是否相同	体认推广的作用	观念相似度
20 世纪 80 年代	社会同质化	体认融通阶段	体认推广达成理解	普通的共识
20 世纪 80 年代以后	社会异质化	体认障碍阶段	体认推广造成误解	局部的观念冲突

之所以说 20 世纪 90 年代以后常人的体认推广失去了社会沟通的效应，是因为 90 年代以后的市场化改革导致阶层分化，而阶层分化造成人们的体认异质化。对于某些宏观现实，不同阶层成员依据自己的体认来加以理解和界定，这就使得不同阶层成员在一些宏观议题上出现了观念分歧和冲突。可以说，社会复杂化和阶层分化是体认推广失去社会沟通效应的结构性根源。



除了市场化改革所造成的阶层分化，进入 2000 年代以后，两个宏观过程进一步加速了观念对立和冲突——数字与互联网技术革命和全球化进程。在传统的大众传播时代，信息往往是单向传播的，沉默的底层没有多少渠道发出自己的声音。也因此在这个阶段，观念的冲突没有充分显露出来，因为人们所能接触到的观念，主要是精英阶层的观念。但是，随着社交媒体的出现，普通大众也可以在各个社交媒体平台上发出自己的声音，且这种发声变得愈发容易和便捷，这就让曾经沉默的底层不再沉默。他们也可以像精英群体那样在网上发出自己的声音，甚至对精英阶层的声音发出挑战，提出自己不同的观念。于是，原来隐性的观念冲突，变成了显性的观念冲突。由于人们可以借助移动互联网以同步互动的方式来进行数字化社会沟通，这为观念对立和冲突提供了技术条件。此外，在前互联网时代，普通大众在社会交流中所议论的事情，多半是微观的私人事情，而私人之间如果政见不同，在交流时往往采取“莫谈国事”（宏观议题）的立场。在移动互联网和社交媒体时代，民众常常在社会沟通中对一些宏观议题进行舆论表达，因为在与陌生人的社会沟通中，熟人之间的“莫谈国事”的伦理失去了约束力。可见，社会沟通的数字化构成宏观议题上观念冲突的技术基础。

2000 年代初另外一个宏观事件是中国加入“世贸”。这导致中国经济逐步深度融入全球化过程。毫无疑问，一些观念冲突现象与全球化紧密相关。为什么这么说？这可以借助洛克伍德的“系统整合与社会整合”的框架来分析。2000 年以后，全球化带来了系统整合模式的变化。在福特主义时代，系统整合主要是发生在民族国家范围内。虽然那时也有全球化，但全球化的广度和深度都无法同今日的全球化水平相比。民族国家范围内的系统整合提高了系统整合的可控度。与之相对应，社会整合也具有较高的可控度。

但是，2000 年代以后的全球化是一个不可控程度加剧的全球化。它导致全球系统整合的失衡。换言之，过去系统整合的范围主要局限在民族国家范围内。2000 年初以后，随着系统整合扩展到全球范围，单个国家对全球系统整合的可控度下降，全球系统整合失控。这种失控的全球系统整合使得一些参与全球化国家中的某些阶层利益受损，另外一些阶层从中获益。

与此同时，在全球系统整合过程中，社会整合依然是发生在民族国家范围内，这使得一些西方国家不得不应对本土社会整合的压力，并从自身的角度来调整与全球化的关系。例如，美国要与中国进行产业链脱钩，英国则退出了欧盟。在西方调整全球化格局的过程中，中国的利益不可避免地受到影响，这使得中国民众围绕全球化这一宏观议题也产生了观念分歧和对立。其中一部分民众把美国视作打压中国崛起的罪魁祸首，在对外关系的宏观议题上坚持针锋对麦芒的国际对抗态度。另外，一些民众则呼吁在对外关系中秉持妥善处理对外关系、改进国际合作的态度。围绕如何对待美国的问题，不同阶层或群体也形成了截然不同的立场和观念。他们彼此对对方进行舆论抨击，这种对立情绪还延续到一些社会公共议题上。至少在短期内，在这些宏观议题上，双方达成观念融合或共识的迹象并不明显。

除了市场化、数字化和全球化所造成的阶层结构性位置的分化所导致的体认分化，世代之间因为时代性位置的不同，也形成了体认分化。如果说，体认的阶层位置分化让体认推广成为跨阶层沟通和理解的障碍，那么，体认的时代位置分化则让体认推广成为代际沟通和理解的障碍。对于那些在改革开放之前成长起来的一代人来说，他们对消费品短缺有着刻骨铭心的体认。这种体认让这一代人可以借助体认推广来相互理解，并在一些宏观议题上达成社会共识（如反对重回计划体制，在分配蛋糕前先要做大蛋糕）。而对于那些在改革开放以后出生的人来说，他们没有对

消费品短缺的体认，因此，他们在一些宏观议题上，往往有着与前代人不同的体认。比如，这一代人中许多主张“分好蛋糕”比“做大蛋糕”更重要，或者至少是同等重要。而在其他一些宏观议题比如国家认同上，老一代人中大多对我们的不足之处具有更强的自我反思意识，而新一代人中不少并不愿对这些不足进行批评，认为批评就是“抹黑”。

基于体认的社会治理：从体认推广到换位体认

如前所述，在社会分化和异质化的情况下，个人把自己对生活世界的体认普遍化（把自己的特殊体认推广到所有人身上），从而用自己的体认来替代他人的体认，常常会造成对他人的误解甚至怨恨（“你的想法为什么不跟我一样！”）。的确，在社会异质化的条件下，每个人的时间和精力都是有限的，他们只能在社会生活中的某些领域获得特殊体认。而试图把自己的体认当作所有人的共同体认，不但没有消除人与人之间的隔阂，反而造成人与人之间的社会沟通和相互理解的障碍。当然，在一个国家内部，人与人之间确实会在某些方面形成相同体认。但在其他一些特殊领域，人们对周边现实的体认是存有歧异的。如果人们不把自己的特殊体认进行跨阶层和跨代际推广（即推广到异质性的群体中去），那么，这种特殊体认并不会造成对他人的误解。相反，如果人们试图把自己的体认推广到异质性群体身上，并用自己的特殊体认替代异质性群体的体认，就难以真正地理解他人。

然而，要真正地理解他人，却又离不开体认。我们越是能对异质性群体成员的处境进行感同身受、将心比心的体认，我们越是能够达成对这些成员的理解。在这里，我们对他人的体认，不是把自己的特殊体认推广到他人身上，用自己的体认来替代后者的体认，而是要进行“换位体认”。也即，把自己放到异质性群体的具体处境上，进行感同身受的体验或切身体认。例如，中国共产党提倡开展领导干部访贫问苦走访慰问活动，到群众中去，与劳动人民同吃、同住、同劳动，就是一种换位体认。通过这一换位体认过程，领导干部才能真正理解劳动人民的疾苦。他们所作出的公共决策，更具有了体认基础。在这里，访贫问苦式的换位体认，构成理解劳苦大众的重要途径。

换位体认也不同于理性认识。理性认识是基于理性判断和抽象数据而形成的对他人的认识。这种认识往往以抽象的概念和统计数字形式出现。与之不同，换位体认是基于我们对某个群体的处境的感同身受的理解。在这个意义上，换位体认就是基于“感同身受”来对某种情形，包括他人的处境，形成某种具身性认知。在这里，身体感受（视角、听觉、嗅觉、触觉以及饥饿感、痛感、麻痹感或愉悦感、快感等）都构成体认的途径。身体感官的感知会连带触发心理反应。事实上，身体反应和心理反应是结合在一起的。“感同身受”其实就是身心感受，既有身体的感受（如恶心、舒适等），也有心理的感受（如难过、悲伤、痛苦或快乐、高兴、喜悦等）。

换位体认对社会沟通和理解构成影响。如果说在异质性成员之间，体认推广是延续可能存在的“体认距离”，那么，换位体认的目的则是要消除“体认距离”，从而达成相互理解。作为身心感受，换位体认为我们提供了一种社会交往和合作所需要的对互动方进行理解的感性途径。换位体认有两种形式：

一种是先期获得的换位体认，即我们事先获得对互动方当下处境的感同身受性的相似体认。例如，如果我们过去有过挨饿的切身感受，那么，当我们看到街上那些因为挨饿而乞讨的人，这种体认更容易触发我们对乞讨者的同情心，并对其施以援手。一个在离异家庭中长大的孩子当上

老师以后，对于来自离异家庭的“后进”学生会有更真切的理解，并能更有针对性地采取措施帮助这些学生。比如，经历过战争、对战争的残酷性有过体认的伤残老兵，往往会比没有体认过战争残酷性的人更希望维持和平，更不希望诉诸战争来解决争端，因此更倾向于支持“鸽派”政策。经历过消费品短缺、对饥饿有过体认的人，往往更不希望回到票证时代（凭票证购买粮油等基本生活必需品），因此更支持改革开放。

换位体认的另外一种形式是目的性换位体认。例如，演员事先没有做警察的经历，为了演好警察，有目的地到警察局进行切身体验，与警察一起工作和生活，从而获得对警察处境的感同身受的体认和理解。这为演员演好警察提供了换位体认的基础。再比如，一个挂职县长为了做好管理工作，坚持到基层进行深入调查，了解民情，以达成对当地社会处境的体认，从而提出因地制宜的政策建议。一个从外面派来的职业经理人为了做好企业管理，到企业的一些关键部门去进行实地考察和体验，以获得对这些部门的处境的体认，从而作出有针对性的组织决策。产品经理为了推出产销对路的产品，有目的地换位成潜在客户，以对潜在客户的需求有切身体认。

换位体认可以成为有效社会治理的基础。一般来说，要提出有效的社会治理决策，常常要先委托专业机构对有关情况进行调查研究，获得调查数据。但对治理对象的了解也不能仅仅限于委托他人获取抽象的统计数据，治理者还必须亲身对辖区居民的某些重要情境进行换位体认。这种换位体认可以让治理者避免提出“何不食肉糜”之类的脱离实际的决策。毛泽东曾提倡的领导干部要大兴调查之风，其实说的就是一种换位体认。领导干部不但要询问群众的情况，而且要深入群众的具体情境中，对这些情境进行切身体认和感同身受，从而消除领导干部与群众之间的体认距离。官僚主义就是一种缺乏换位体认的结果。一些领导干部高高在上，把自身的体认推广到群众身上，用自身的体认来替代群众的体认，这导致他们提出的一些决策脱离实际。

社会治理中的换位体认并不只是双边关系的换位体认，还是多边关系的换位体认。每一个人都同时面对多边的关系，而要充分地理解他人，就要从事多边的换位体认。治理者更应如此。这意味着，他们要同时进行无限次的换位体认。然而，由于人的时间和精力有限性，人们事实上无法进行无限次的换位体认。但倘若缺乏换位体认，对他人的理解就不到位。那么，怎么解决这个问题呢？这就进一步引申出“体认代理”的问题。对于治理者来说，体认代理解决了治理者因时间和精力约束而无法对所有治理对象进行换位体认的困难，同时又可以使治理者获得对所有治理对象的处境的换位体认，只不过这种换位体认是间接的，是委托专业人员所从事的换位体认。

具体来说，体认代理指的是专业人员（如人类学家、社会学家等）代理治理者去从事对某个既定群体的处境的换位体认工作。这些专业人员受过严格的方法和技能训练，能够以专业的方式对既定群体进行换位体认。这样的换位体认性知识甚至比当事人自己亲身去换位体认更真实可靠。当年英国为了对殖民地实行有效统治，曾委托人类学家去对殖民地的居民文化进行田野研究，以获取对殖民地居民的换位体认知识。在这里，人类学家成为英国统治者对殖民地换位体认的专业性的体认代理者。我们在推行“一带一路”政策的过程中，走出去的中国企业有时遇到一些出乎意料的局面，譬如，当地居民与我国企业发生了冲突。之所以如此，是因为我们对当地居民缺乏换位体认。有鉴于此，我国一些高校的人类学家和社会学家启动了对“一带一路”沿线国家的国别研究，其中包括为走出去的企业承担换位体认代理之功能的研究。

换位体认也可以成为“全过程民主”的一种脚注。全过程民主包括公共决策民主，而换位体认可以在其中发挥作用。例如，在制定公共政策过程中，我们可以委托专业性的体认代理者，行使换位体认功能，为公共决策提供必要的有关治理对象的换位体认知识。建立在专业的换位体认基础上的公共决策，可以有效消除政策制定者和民众之间的“体认距离”，避免不恰当决策所造成的负面后果。“全过程民主”就是要提供一种公共决策的制度性民主运作框架，让公共决策建立在多边的换位体认的基础上。其中，专业性的换位体认代理是体现决策民主性的一项重要举措。

再次回到本文开篇提到的观念冲突的问题。民众之间的观念对立和冲突，也是社会治理的内容之一。我们不但要找到化解社会冲突的有效措施，^①而且也要把观念冲突纳入治理的范围。前面说过，民众之间的观念对立和冲突，在很大程度上源于异质的人们之间的“体认距离”。由于不同的人把自己的特殊体认推广到异质的他人身上，用自己的有限体认来替代异质的他人体认，从而导致在一些宏观议题上的观念冲突。因此，要对基于“体认距离”的观念冲突进行治理，就需要摆脱常人的体认推广（特殊体认普遍化）的情境，促使常人实行换位体认。

但问题恰恰在于，许多人固守自己的特殊体认，不愿意进行换位体认。桑斯坦所说的“信息茧房”，^②在某种意义上说的就是不愿进行换位体认的情况。在缺乏换位体认的基础上，一些人依据自己的特殊体认来对异质的他人进行“想象”，并产生对他人的误解。更重要的是，他们把自己的特殊体认当作某些宏观领域决策的真实依据，并形成对一些宏观议题的“见解”。当他人不接受其在宏观议题上的观点和立场，他们便责怪这些异质的他人是“唤不醒”的人。

要对这种观念冲突的情形进行治理，就必须建立一种有助于人们进行换位体认的社会情境。在换位体认的社会情境中，观点分歧的人不应沉浸在责怪对方“愚蠢”的心态中，而应首先去进行换位体认，尝试理解对方为什么会这么思考问题。然而，仅仅呼吁人们去进行换位体认也是不够的，因为固着于自己原有的观念已成为不少人的常态。所以，观念冲突的社会治理模式不是去彻底消除观念分歧、对立和冲突，而是在多元主义的社会环境中奉行“话语伦理”，^③将观念交锋纳入有序的、和平共存的、避免观念极端化及其负外部性的社会框架中。为达到这个目的，就要让观念冲突的双方（或多方）对各自所希望的、理想的社会沟通情境进行换位体认。通过这种换位体认，才可能达成在社会沟通理想情境上的某种共识。例如，处于观念争执中的双方原来都希望自己的人格尊严和言论自由在争辩中得到对方的尊重，通过换位体认就可能更好地相互理解。

基于对各自的理想社会沟通情境的换位体认，治理者还可以对观念冲突提出更有针对性的治理措施，具体而言：

第一，对观念冲突的社会治理要设置法律底线，将观念冲突限制在有序的顺序中。凡是涉及人身攻击和人格侮辱的言论，都应该在法律上予以禁止，让被攻击者和被侮辱者有法律武器可资利用，从而维护自己的名誉权和人格权，让攻击者和侮辱者付出必要的代价。相反，放任各种人身攻击和人格侮辱的舆论流行，必将导致观念冲突恶化，并可能转化为更激烈的社会冲突。

第二，在满足前述条件下，要对观念冲突进行有效社会治理，建立一个相对宽容的舆论环境。只要不涉及人身攻击和人格侮辱，不违反国家法律和相关规定，就应尽可能容许正常言论的充分表达。在某种意义上，宽容而不是高压，才是治理言论戾气的有效手段。

第三，在观念冲突的社会治理中，要维持观念生态的均衡。如果刻意打压在某种观点上相对

① Robin Wagner-Pacifici & Meredith Hall, "Resolution of Social Conflict," *Annual Review of Sociology*, vol.38, 2012, pp. 181-199.

② 凯斯·R·桑斯坦：《信息乌托邦：众人如何生产知识》，毕竟悦译，北京：法律出版社，2008年，第7页。

③ Jürgen Habermas, "Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's political liberalism," *Journal of Philosophy*, vol.92, no.3, 1995, pp.109-131.



中立的一派，而纵容另外一派，就会导致观念生态的失衡，不但会让被打压的一方产生不服气的心理，从而对观念争辩对手采取更为激进和敌对的态度；而且也会助长被纵容一方的气势，因为缺乏必要的约束，可能对观念争辩对手在政治上无限“上纲上线”。

第四，在观念冲突的社会治理中，要提供一种多元观念的表征。要让各种符合国家法律和政策规定的观点，都有制度化的表征渠道。为多元观念的有序与和平共存提供制度化空间，是促进换位体认的必要前提。

第五，对观念冲突的社会治理要有效，还需要促使拥有不同观念的人们更多地进行面对面的交流。在这种交流中，要为观点交锋设置游戏规则，使人们在遵守游戏规则的条件下，进行观点的碰撞。只要这种交流处于“友好”的氛围中，就有助于人们相互形成换位体认的动机。

第六，对观念冲突进行社会治理的一个目标，是实现观念冲突的文明化。观念冲突本身不可怕，可怕的是这种冲突演化为暴力冲突（肢体暴力和语言暴力）。要避免这种后果，就要创造一种新型的社会沟通文明。在观念交锋中，要尊重观念争辩对手的人格权、言论权和人权，而不是用暴力来打压或处罚观念争辩对手。只要观念交锋文明化，即使异质性的人们一时无法借助换位体认来理解对方，观念冲突基本上也只是被约束在头脑中和口头上，而不会演变成暴力冲突。在这样的情形中，观念冲突与社会秩序便可以并行不悖。

第七，仅有观念交锋的文明化还不够，还要建设和完善居民公共参与的制度化渠道。要更有效地避免观念冲突变成暴力冲突的消极后果，就需要建立制度化的公共决策参与的全过程民主。在这方面，治理者要对民众的公共参与愿望进行换位体认。如果人们可以通过全过程民主的制度渠道以合法的方式参与公共决策的讨论，观念冲突就不容易变成针对观念争辩对手的攻击（语言暴力或肢体暴力），而是转变成对制度化的公共参与渠道影响力的竞争。这种竞争就是一种文明化竞争。

换位体认：从个体性到制度化

如前所述，数字时代信息供给的充裕和信息获取的便捷，并没有消解人们的观念分歧和对立，反而助长了人们之间在一些宏观议题上的观念冲突（尽管在其他一些领域提升了共识）。尽管西方现有的有关社会沟通障碍的几种理论（“信息茧房”“说服免疫”“受众碎片化”“同理心之墙”等理论）有助于我们从观念接触方式（社会沟通和传播方式）角度去理解观念冲突形成的根源，这些理论却也忽略了具身性认知（体认）在从观念接触到观念接受过程中的作用。而本文从儒家的“体认距离”概念入手，对中国当下的观念冲突形成的根源进行了新的解释。儒家的“体认”概念，是一种具身性认知或感受性认知，在社会沟通或观念接受中可以发挥特定的作用，对于侧重理性认识的西方社会沟通障碍理论具有弥补性功能。

不过，需要说明的是，尽管社会共识是社会治理的一个理想目标，但这并不意味着一个社会只允许有社会共识，更意味着社会共识可以用高压手段来达成。事实上，一个社会即使在某些问题上存在社会共识，也难以避免在其他问题上存在观念冲突。从体认的角度看，即使是在阶层分化和复杂化程度加深的社会，也难以避免一些人把自己的特殊体认普遍化，用自己的体认来替代异质的他人的体认，从而带来社会误解和观念冲突。

但这并不意味着我们不希望人们在越来越多的重要问题上达成社会共识，因为社会共识的确

有助于社会整合，而体认则可以在社会共识的形成过程中发挥作用。然而，要让体认促成社会共识的形成，必须意识到体认在不同社会结构中的功能差异。在相对简单的农业社会中，儒家式“体认”可以成为促进社会理解和社会共识形成的一个工具。但是，随着社会分化和复杂化程度的加深，个体的异质性加大，个人的特殊体认不再是理解他人的有效手段，有时反而成为理解他人的障碍。如果个人把自己的特殊体认普遍化，并推广到异质的他人身上（体认推广），不但难以促进相互理解，反而构成社会沟通和相互理解的障碍。

要促成社会成员相互理解以及在一些宏观问题上达成共识，就要把简单社会中的“体认推广”转化为复杂社会中的“换位体认”，并把换位体认融入公共决策和社会治理中。换位体认既可以由治理者亲力亲为，也可以由专业性的换位体认代理（如人类学家、社会学家）来提供。不但社会治理本身要借助换位体认来提升其有效性，而且社会治理也要为人们在一些重要的观念上达成共识创造制度性条件，为此就要建立一个有助于人们进行换位体认的制度情境。

从更一般的角度看，要分析观念以及观念冲突的形成根源，不但要分析人们所在的结构位置，而且也要分析人们的观念接触方式。而社会沟通和传播模式就是观念接触的具体方式。因此，人们之间的观念冲突，不但源于人们所在的结构位置以及相应的利益的不同，而且也源于人们的观念接触方式（社会沟通与传播方式）的不同。很明显，在一定条件下，人们不去接触某种观念，就很难具有这种观念。但是，人们接触到某种观念，也未必就会接受该观念。不仅如此，人们所持有的观念与人们自身的利益也有不一致的情况。可见，从观念接触方式或社会沟通模式入手，可以弥补社会结构视角在观念冲突形成根源的解释上的一些不足。

然而，从观念接触到观念接受是有条件的。这个条件就是我们已有的具身性认知——体认。我们所接触到的观念，如果与我们的体认基础具有某种匹配性，我们便可能产生观念触动或观念共鸣，从而接受这些观念。可见，观念以及观念冲突有其体认基础（即感性基础）。同时，也正是由于这些体认，使得我们在数字时代面临信息过载的情况下，得以凭借在这些体认基础上形成的偏好来对信息进行筛选。信息供给者也会凭借大数据和算法来“识别”我们的信息偏好，从而进行有针对性的信息“投喂”。因此，要打破数字时代的信息悖论（信息增多反而导致认知偏狭），就要超越个人的特殊体认的限制，而换位体认是其中的一种超越方式。

当然，由于换位体认受到个人的时间和精力约束，人们往往无法从事无限次的换位体认。这意味着，换位体认有必要从个体性的换位体认上升为一种制度化的换位体认情境。

首先，它体现为一种在多元主义条件下人们对观念交流的前提条件（对理想的观念交流环境的渴望）的换位体认。基于这种换位体认，我们才能作出尊重交流互动方的言论权、人格权和尊严的制度安排。其次，它呈现为不同的人对观念交锋所可能导致的暴力冲突后果的担忧的换位体认。基于这种换位体认，我们才能作出观念交锋文明化的制度安排，以避免观念冲突在某种条件下演化为暴力冲突的风险。再次，它表现为不同的人对主流的观念表达渠道上的机会平等愿望的换位体认。基于这种换位体认，我们更易于作出“全过程民主”的制度安排。而全过程民主的举措之一，就是设立不同群体的代表“同台交流”制度。这种“同台交流”制度有助于把各类群体的特殊体认的片面性暴露在受众面前，进而促使人们对自身特殊体认的局限性的反身意识，这种反身意识为个人的换位体认提供了诱因，并成为制度化的换位体认的基本铺垫。

编辑 李梅 校对 赵秋月