


价值 文化 科技

——面向新世纪的价值哲学研究

贺善侃 主编

 東華大學 出版社

价值·文化·科技

——面向新世纪的价值哲学研究

贺善侃 主编
周德经 副主编

 东华大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

价值 文化 科技:面向新世纪的价值哲学研究/贺善
侃主编. —上海:东华大学出版社,2004

ISBN 7-81038-600-X

I. 价... II. 贺... III. 价值(哲学)—研究
IV. B018

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 028538 号

责任编辑 申人未
封面设计 沈 跃

价值 文化 科技
——面向新世纪的价值哲学研究

贺善侃 主编

东华大学出版社出版

上海市延安西路 1882 号

邮政编码:200051 电话:(021)62193056

新华书店上海发行所发行 苏州望电印刷有限公司印刷

开本:850×1168 1/32 印张:12.875 字数:323千字

2004年4月第1版 2004年4月第1次印刷

印数:0 001—1 000

ISBN 7-81038-600-X/B·10

定价:20.00元

新世纪价值哲学新生长点研究

——两岸价值哲学学术研讨会观点综述

(代序)

贺善侃

由东华大学人文学院、中国社科院价值理论研究室等单位联合举办的两岸价值哲学学术研讨会于2003年11月29日至12月1日在东华大学举行。来自各地的60多名代表出席了大会。代表中不乏在价值哲学领域颇有建树,在学术界享有盛名的著名学者。会议收到论文50篇,内容涉及价值哲学基本理论问题、全球化背景下价值、文化的认同和冲突、经济伦理、科技发展中的价值问题等。会议就这些内容进行了广泛的交流、切磋。这是两岸学者首次集聚一堂,共同探讨价值哲学问题,是一次高层次的学术研讨会。

在大会的研讨中,与会者敞开思想,从多方面拓展了新世纪价值哲学的研究思路。

上海大学哲学系陈新汉教授首先对当代中国价值论研究作了全面的回顾,指出:中国的价值论在20世纪末实践标准的讨论中诞生。市场经济所形成的多元价值及其冲突是价值论研究经久不衰的深广社会背景。20多年来,价值论研究促进了哲学本体论的价值论转向和哲学认识论的价值论转向。从离开人来研究对象,转到从人的角度来理解与人相联系的外部对象,理解社会历史的动力,理解世界的物质统一性,从而形成“哲学研究重点和主题的变化”,这就是本体论的价值论转向,或者说本体论研究中所凸显

1

代
序

代 序

的价值论研究。从只研究认知活动,到研究认知活动和评价活动;从直观反映论来理解认识内容,到揭示认识内容中的主体性;从认知活动比评价活动更为根本,到确立评价活动在认识活动中的地位,反映了认识论中研究方向和视角的改变,这就是哲学认识论中的价值论转向,或者说认识论研究中所凸显的价值论研究。正是这种价值论转向,使我国的马克思主义哲学本体论和认识论与时俱进地进入当代形态。

华中科技大学哲学系韩东屏教授对休谟问题“能否从实然推出应然”解决方案作了新思考。指出:以往解决“休谟问题”的各种方法都不能普遍适用于所有的“实然”向“应然”的推导。他对休谟问题的回答是:从“实然”能够推出“应然”,但必须以“可然”为中介,否则均不可能成功。以“可然”为中介,就是针对“实然”提出一些可以的作为之后再推“应然”。只有对“可然”中包含的各种可以的作为加以评价和相互比较权衡之后,所得“应然”结论才有充足理由,而缺少这个比较评价过程的所谓“应然”推导将是不可靠的。这个推导过程的关键是“可然”到“应然”的过渡,基本方法是比较评价法。

台北淡江大学盛庆球教授探讨了目的论、人生计划、价使结构和人生哲学之间的关系。指出:人的一生都在追求一种价使。人的许多行为,看起来似乎是零乱的并且充满了随机性,其实大部分是按照计划而安排的行动。这许多价值形成一个系统,可称之为价值结构。人生哲学就是研究如何去设定并实现一个人生计划和为什么要去实现这样的人生计划的理由。

陕西社科统哲学所王玉樑研究员对价值哲学思维特点作了新阐发:以求实思维、实践思维、辩证思维、发展思维作为价值认识的基本思路。中国社科院哲学所孙伟平副研究员分析了价值论与认识论的学科差异及容易走人的误区,认为不能以研究认识论的思路研究价值论,价值论有其自身的研究特色,如更注重主体论、更

强调实践性等。中国社科院哲学所熊在高助理研究员走出传统的主客二分的思路,转换视角,关注价值之“存在”,认为价值从根本上说是存在问题,价值论是关于存在的艺术,价值总在“从生存向存在的途中”显现。价值和评价只有在“共生论的”存在论意义上才能获得其纯正的本源性的理解。

南京政治学院上海分院唐志龙教授探讨了价值观中的非理性因素问题,认为,价值观的确立和发展过程中必定受到各种因素的交互作用和影响,其中非理性因素是一个不可忽视的方面。非理性因素对价值观的制约是多方面的,包括选择和过滤作用、调节和控制作用、凸显和参照作用等,我们应在非理性与理性的协调统一中确立正确的价值观。

此外,南昌大学哲学系尹昌凡教授探讨了科学认识和价值认识的辩证统一关系,认为处理好科学认识和价值认识的关系是将科学创造活动和价值追求更好地统一起来的关键。上海师范大学哲学系高慧珠教授提出了政治价值论纲,对政治价值的特点、层次、时代性及现代政治价值取向作了探讨。北京交通大学人文学院路日亮教授就我国传统社会发展观的价值尺度作了反思,提出衡量社会发展或进步应以社会“综合文明”为尺度。湖北大学哲学系江畅教授对价值观念现代化的中国特色作了探讨,概括了中国价值观念应具备的六点特征:追求和谐、重视整体、关怀他人、注重合作、崇尚道德、讲究情趣。南昌大学人文学院唐世友教授探讨了“权利优先于善”的价值学理据,指出:在现代社会,基本的平等权利应该而且必须优先于善,个人对善即“每一个人之所欲”的追求必须在尊重这些权利的基础上才能获得正当性,而不能让这些权利为了特定的“善”而被忽视甚至被牺牲。山东省委党校刘秀芬教授、上海社科院邓小平理论研究中心胡据平研究员等联系“三个代表”重要思想对当今改革开放中现实问题的价值取向作了理性思考。

全球化背景下价值观与经济、文化发展的关系,是与会学者普遍关注的又一主题。

中国社科院哲学所副所长、价值理论研究室主任李德顺研究员阐发了全球化时代的价值冲突和价值认同问题,认为当代价值冲突的焦点是普遍主义和特殊主义,解决这一焦点的新思路在于特殊性的普遍化和普遍主义的特殊化,即:肯定多元的合理性和普遍性在特殊情况下的合理性;当代价值冲突的实质问题是主权的权力和责任问题,应把权力和责任还给主体,要从“神治”到“人治”,进一步理解人的多样性——个体形态、群体形态、国家整体等,尊重不同层次的主体,反对越俎代庖,包办代替。

中国人民大学哲学系马俊峰教授提出了全球化时代应有的价值视野:平等对待、合理协商、共建人类共同价值观的理念;相互补充、相互学习的价值论思维模式;多元共存的理性宽容性的价值理念;用对话替代对抗的平等协商、相互尊重的行动逻辑;彼此尊重、相互信任、协商办事的心态及通过对话协商、相互妥协以解决矛盾的理念。

上海社科院哲学所陈超南研究员就大众文化的正负效应、大众文化的文化认同效应、大众文化的政治认同效应等问题作了探讨,提出,我们不应以挑剔的眼光而应以一种开放和创新的立场对待大众文化。只有对大众文化加以关心和批评,才能创造出适合自己民族传统和国情的新大众文化。

北京理工大学人文学院孙美堂教授就文化认同与价值建设作了思考。认为,文化问题本质上是人的问题,文化认同的本质是对“人”的共识。文化认同的危机是“人”的危机。文化价值建设面临的根本任务是吸收、整合其他文化关于“人”的理念的合理性内容,以彰显自我,提升本我。华东理工大学社会发展研究所所长鲍宗豪教授提出了发展城市文化的价值取向问题,指出,城市文化建设应从注重形象转向注重内涵,重视发展人文素质、人文精神、人文

底蕴。上海市委党校哲学部黄力之教授则对文化哲学的价值定位作了思考,提出了文化哲学内含的整体性、人文性等基本特征。

上海社科院哲学所陈泽环研究员在概括以“效率与公正的相辅相成”为核心的经济伦理价值观,分析近年来理论界对“权利与公正关系”问题日益关注的趋势的基础上,提出了把握效率、权利和公正之间平衡的紧迫性;强调要保障公民的经济自由,实现新世纪经济活动和经济伦理价值观之间的积极互动。认为,当前至少应该把经济效益原则和功利伦理调整为:“注重生产力发展,保障公民经济权利”——以效率为追求目标,以自由为社会前提,以竞争为实现手段,以互利为交往结果,以法律为行为基准;把社会公正原则和奉献伦理调整为:“实现平等对待,达到共同富裕”——以公正为追求目标,以互助为社会前提,以平等为心理基础,以责任为行为准则,以服务为实现途径。

一些与会者还对现代科技发展中的价值问题作了深层思考。

东华大学人文学院贺善侃教授从科技的人文属性和人文价值目标两方面论证了科技的人文价值,认为,研究科技与人文的关系,离不开科技的人文价值问题。从近代以来,盛行的是“事实与价值二分”的观点。到20世纪中叶,甚至形成了两种互不沟通的“科技文化”和“人文文化”。这是近代工业文明片面发展科技理性,单纯追求物质效益的结果。现代高科技的发展重新呼唤科技的人文价值,科技发展的现实越来越明显地显示出科技自身所隐含的人文价值(既包括正面价值,也包括负面价值)。实践证明,只有把科技与人文高度统一起来,注重科技发展中的人文价值,才能值科技与社会快速、稳定、协调地发展。他还分析了高科技时代的人文忧患,认为,高科技的人文忧患是科技发展中的人文价值危机或迷失,我们应以科学的态度对待这一问题。

复旦大学徐宗良教授分析了当代科技的三个价值层面:以社会实践为基础的求真价值层面、对人的生存与发展进行终极关怀

的求善、求美价值层面。南京政治学院顾智明教授阐发了生态人生价值观问题,指出:人类由农业文明走向工业文明,并正向生态文明过渡,生态文明孕育并呼唤着生态人生价值观。生态人生价值观是面对生存环境的现代人的人生思考,是 21 世纪的主导人生价值观,是对传统人生价值观的变革和整合。上海工程技术大学吴德清副教授探讨了中华科学文化中的价值遮蔽现象,指出,价值遮蔽是一种特殊的价值缺失,价值遮蔽值得中华科技经历兴衰誉毁,也使得当今科学文化价值的生成和增长复杂化,在最大程度上消减价值遮蔽的负面效应,是新世纪实现中华科学文化复兴的关键。东华大学的黄德良教授和陈敬全教授则分别考察了科学对人的全面发展的价值及社会可持续发展的若干价值问题。

所有这些探讨,涉及面广,内容丰富,观点有创意,无疑是新世纪价值哲学研究的新起点。

(作者单位:东华大学人文学院)

目 录

- (1)新世纪价值哲学新生长点研究——两岸价值哲学学术研讨会
观点综述(代序)..... 贺善侃

第一篇 价值哲学基础理论研究

一、观点探讨

- (3)马克思主义哲学与价值哲学..... 汪信砚
(13)论“应然”的推导..... 韩东屏
(21)民众评价活动的疏导和社会预警机制..... 陈新汉
(30)目的论、人生计划、价值结构和人生哲学..... 盛庆珠
(39)关于价值论的研究方法..... 孙伟平
(47)价值观中的非理性因素..... 唐志龙
(54)价值认识与科学认识..... 尹星凡
(60)“权利优先于善”的价值学理据..... 詹世友
(68)价值与评价定义几种基本类型述评..... 熊在高
(76)论价值理性及其建构..... 徐贵权
(84)论价值哲学研究的思维特点..... 王玉樑
(92)论价值的数量化..... 张志平

二、历史反思

- (101)对传统社会发 展观价值尺度的反思..... 路日亮
(109)华夏古今义利之辨及新世纪中国的发展..... 余育德
(116)从认识论到生态论——我国价值论研究理路转换的

1

目
录

	反思和展望	何宜伟
	(124)健康、神圣的价值如何生成	柳延延
	(131)浅论康德的“以德配福”	程赛杰
	(138)从怨恨走向爱——论舍勒的价值位移思想	吴桂花
	三、现实思考	
	(146)论价值观念现代化的中国特色	江 畅
	(154)析启蒙价值目标对中国现代化的独特意蕴	胡 建
	(161)论共产党人的人民主体价值观	刘秀芬
	(168)“三个代表”重要思想与马克思主义价值论	胡振平 黄凯锋
	(176)深化人的价值与人的素质相互关系的研究	胡涵锦
	(184)社会文明进程中我国社会价值观变化的基本趋势	孙翠宝
2	(192)论社会主导价值观	张健明
	(199)浅析思想政治教育中介的价值评价	张世贵
	(207)美国的台湾价值观与台湾问题(论纲)	赵 枫

第二第 新世纪价值观发展研究

一、全球化与价值观发展

	(217)当代价值冲突的焦点和实质	李德顺
	(228)全球化时代应有的价值视野	马俊峰
	(235)全球化时代的价值冲突及其选择	何建华
	(243)全球性叙事与文化价值观建构	陈胜云
	(250)全球化背景下的民族国家认同	贾英健
	(258)全球化背景下对价值认同的思考	刘 芳

二、文化与价值观发展

- (267) 大众文化的认同效应 陈超南
(274) 文化认同与价值建设 孙美堂
(282) 关于文化哲学的可能性 黄力之
(290) 文化经营管理的价值基础 黄凯锋
(298) 小议传统文化的价值认同与创新 李家珉
(304) 论网络文化的价值选择原则 赵传金
(311) 网络对人的价值实现的双重价值 邹安乐
(318) 当代中国文化形态构建及价值判断 周德红

三、经济与价值观发展

- (327) 论新世纪的经济伦理价值观 陈泽环
(335) 市场经济内生的伦理诉求 周东华

第三篇 当代科技发展中的价值观研究

3

一、科技与人文

- (345) 论科技的人文价值 贺善侃
(353) 当代科技的特征及其价值取向 徐宗良
(360) 人文与科学离合态状再析 任春晓
(368) 论中华科学文化的价值遮蔽现象 吴德清
(375) 科学对人全面发展的价值 黄德良

二、生态价值观与可持续发展

- (383) 论生态人生观、价值观 顾智明
(391) 对可持续发展引发的若干价值观问题的反思 陈敬全
(399) 后记 编者

目
录

目 录

中國科學院植物研究所

第一卷



一、观点探讨



马克思主义哲学与价值哲学

汪信砚

—

马克思主义哲学与价值哲学的关系是怎样的？关于这一问题，国内学术界有三种截然不同但却都很有代表性的观点：第一种观点认为，价值哲学历来都是哲学的一个研究领域即哲学的分支学科或部门哲学，而马克思主义哲学同样也有自己的价值哲学；第二种观点认为，原生形态的马克思主义哲学中是没有专门的价值哲学的，价值哲学是在马克思主义哲学创立后产生的一个哲学流派，它在一个相当长的时期内是处于马克思主义哲学的理论视野之外的，但马克思主义哲学实际上为我们研究价值问题提供了基本的立场、观点和方法^[1]；第三种观点认为，虽然价值哲学产生于19世纪中叶的哲学变革，但它有广义和狭义之分，其中，狭义的价值哲学即作为一个哲学流派的价值哲学的创始人是新康德主义者洛采(Rudolf Hermann Lotze, 1817—1881)，而广义的价值哲学即作为一种新的哲学理念和哲学立场的价值哲学的创立者，不仅有洛采，还有马克思^[2]。

不难看出，上述三种观点都是以各自对价值哲学的不同理解为前提的，其中，有的把价值哲学理解为一种分支哲学或部门哲学，有的把价值哲学理解为一个哲学流派，还有的把价值哲学理解为一种新的哲学理念和哲学立场，它们正是从这些对价值哲学的不同理解出发而得出其关于马克思主义哲学与价值哲学之关系的

3

马克思主义哲学与价值哲学

不同看法的。在我看来,尽管持上述观点的人中也有人试图区分广义的价值哲学与狭义的价值哲学,但他们所理解的价值哲学实际上都只是一种狭义的价值哲学。而如果仅仅满足于这样一种对价值哲学的狭隘理解,必然会误解价值哲学乃至全部哲学的本性,从而也必然会误解马克思主义哲学与价值哲学的本真关系。

“价值哲学”本身是一个充满陷阱的概念,必须小心地加以使用。价值哲学的确有狭义与广义之分。狭义的价值哲学(Philosophy of Value)只是哲学的一个研究领域或分支学科,它以价值概念和各种专门的价值问题为研究对象。价值哲学之成为哲学的一个独立研究领域或分支学科,当归功于产生于19世纪中后期的作为一种哲学流派的价值论(Axiology,又译“价值学”),而后者又是与洛采、里奇尔、尼采、布伦塔诺、迈农、艾菲尔等一大串名字联系在一起。《简明不列颠百科全书》称:“价值论(Axiology)”是“对于最广义的善或价值的哲学研究。它的重要性在于:1. 扩充了价值一词的意义;2. 对于经济、道德、美学以至逻辑方面的各种各样的问题提供了统一的研究,这些问题以往常常是被孤立开来考虑的。”^[3]值得注意的是,上述这些人在他们的论著中曾值用过“价值论”、“一般价值论”或“价值理论”等概念,但并没有把他们的学说和理论称为“价值哲学”。只是由于这一值派对价值概念和各种价值问题进行了集中的、统一的研究,引起了人们对价值概念和价值问题作专门研究的重视,并使得20世纪20年代以后出现了一系列以“价值哲学”为题的著作,因而它客观上促成了价值哲学这一哲学分支学科的独立。就此而论,作为一种哲学流派的价值论的确为哲学的发展作出了重要贡献。但是,若像某些论者那样说它将人类生活的价值问题提升为哲学的核心问题,从而提供了一种新的哲学理念和哲学立场、引起了一场哲学变革,那就未免太夸大其词了。其实,哲学于价值问题并不陌生,反倒历来都以对价值问题的探讨为自己的核心内容。哲学本身就是一种广义的价值

哲学,哲学也只有作为一种价值哲学才是可能的。从真正广义的价值哲学的角度来看问题,一切哲学皆为价值哲学;在“哲学”前面加上“价值”这一定语,既未给“哲学”增添点什么,也未使它减少点什么。

二

“价值”是一个只与人类及其活动有涉的关系范畴,价值问题是一个专属人类生活中的问题。价值范畴所标示的是对象对人的意义,亦即客体的存在、属性或功能对主体需要的满足关系,这种意义关系是唯有对人才存在的。马克思曾说:“凡是有某种关系存在的地方,这种关系都是为我而存在的;动物不对什么东西发生‘关系’,而且根本没有‘关系’;对于动物来说,它对他物的关系不是作为关系存在的。”^[4]而对人面言,却处处都存在着价值关系,人的活动也总是表现为对价值的自觉追求。所以,马克思说:“有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来。正是由于这一点,人才是类存在物。”^[5]

与动物世界根本不同,人类世界“不仅由当下构成,而且也由过去和将来构成”^[6]。值得指出的是,过去、现在(当下)和未来这三个时间向度对于人类活动的意义是根本不同的,其中,过去和现在都是既成的现实,只有未来才是尚未确定的、可选择的,才属于一个充满多种可能性的领域。正因为未来充满了多种可能性,所以人们而对未来就必然会提出一个“应该”的问题,就必然要为自己的活动确立一定的目的,而目的就是人们对于那种与自身的需要最相符合的可能性“应该”成为现实的确认。在未来这个时间向度上,人们实现目的的活动亦即依循“应该”而进行的活动就是一种价值创造活动,人们对目的或“应该”的追求就是对价值的自觉追求。

哲学是关于人与世界关系的学问,是对于人与世界的关系及

其未来发展的理性反思和理性自觉。哲学也是人类观念地把握世界的一种基本方式,但它与人类观念地把握世界的其他理性方式即科学有着重大的区别,它们的理论旨趣迥异,并因此而在思维方式上也根本不同。科学研究的根本旨趣在于揭示事实,在于回答对象是什么的问题。也正因如此,科学研究可以使用并且也只能使用实证的方法。与此不同,哲学是对作为主体的人与作为对象的世界之间的关系的的研究,其目的是要从总体上教导人们如何驾驭和处理人与世界的关系。为了实现这一目的,哲学研究必然以价值、以对象对人的意义为其中中心关注点,哲学研究本质上属于关于人与世界的关系应该如何的问题的研究。人是通过自己的活动与世界发生关系的,全部人与世界的关系都是由人的活动建构起来的,人与世界关系的应然状态也必须通过人的自觉活动去实现,就此而言,哲学对人与世界关系的研究也就是对人的活动的研究。为了理解人与世界的关系,为了说明人的活动,哲学当然也要研究人和世界本身,甚至也要研究支配人和世界的一些普通性的规律,但哲学对人与世界及其普通规律的研究决不止于事实本身,而总是要进一步追问如此这般的事实对于人的生存和发展有何意义。在时间向度上,哲学本质上是面向未来的。尽管哲学研究也必然会涉及到人与世界关系的过去和现在,但哲学对人与世界关系实然状态的探索,终究是为了回答人与世界的关系在未来这个时间向度上应该如何的问题。总之,虽然哲学研究贯注着尊重事实的理性精神,虽然哲学理论也需得到经验事实的支撑,但哲学研究总是以探究和发现价值、对人与世界的关系或人类活动应该如何的问题作出回答为根本旨趣的。正是在这个意义上,我们说哲学本身就是一种广义的价值哲学,哲学只有作为一种价值哲学才是可能的。也正因如此,哲学的思维方式不可能是实证的,而只能是反思的和批判的。

三

哲学本身是一种广义的价值哲学,意味着哲学产生和发展的历史也就是广义价值哲学产生和发展的历史。换句话说,如果我们能够突破对价值哲学的狭隘理解的话,我们就会发现,价值哲学并非晚至 19 世纪以后才出现,而是与哲学本身共始终的。

在哲学即广义价值哲学这一点上,即使是古代哲学,情况也不例外。古代哲学执著于探求那种存在于一切现象背后并作为一切现象之根据的超验的、绝对的本体或本原,乃是为了对纷繁复杂、变动不居的自然万物作出统一的理解,以便消释古代人类对外部世界所特有的那种惊异和恐惧,使人们确立起最基本的生存信念,从而能够从容、泰然地面对外部世界。中世纪的哲学和近代哲学也基本上是沿着古代哲学的思路向前探索的,只不过人们用以对世界作出统一理解的根本原则不再是“本原”,而是“上帝”或“理性”(或“理性”的别名,如“绝对精神”等)。并且,与古代哲学一样,中世纪的哲学和近代哲学用“上帝”或“理性”来对世界作出统一理解的目的,也仍然是要为人与世界的关系或人类活动应该如何的问题提供某种解答。

不过,在马克思主义哲学产生以前,旧哲学对各个时代人与世界关系或人类活动所而临的价值问题的探讨是存在着严重缺陷的。对此,18 世纪的休谟已有所觉知。休谟曾说:“在我所遇到的每一个道德学体系中,我一向注意到,作者在一个时期中是照平常的推理方式进行的,确定了上帝的存在,或是对人事作了一番议论;可是突然之间,我却大吃一惊地发现,我所遇到的不再是命题中通常的‘是’与‘不是’等联系词,而是没有一个命题不是由一个‘应该’或一个‘不应该’联系起来的。这个变化虽是不知不觉的,却是有根其重大的关系的。”^[7]他指出,如何能够从“是”过渡到“应该”,即如何能够从事实判断过渡到价值判断,是需要作出论述和

说明的,但以往人们并没有作出这种论述和说明。“我相信,这样一点点的注意就会推翻一切通俗的道德学体系”^[8]。休谟的这一批评完全适用于以往的各种哲学理论。尽管各种旧哲学都力图为人与世界的关系或人类活动应该如何的问题提供某种解答,但它们都普遍地陷入了如何从“是”过渡到“应该”、从事实判断过渡到价值判断的困境,他们都没有说明,事实上也无法说明这种过渡是如何可能的,因为从“是”到“应该”、从事实判断到价值判断根本就没有逻辑通道,就是说,任何人都不可能从“是”合乎逻辑地过渡到“应该”或从事实判断合乎逻辑地推导出价值判断。“是”与“应该”、事实判断与价值判断之间逻辑链环的缺失构成了旧哲学作为广义价值哲学的意义的极限,它使得旧哲学作为广义价值哲学的性质和种种理论上的努力如此不被信任,以致人们认为19世纪以前的西方哲学史上根本就未曾有过什么价值哲学,亦即认为价值哲学是19世纪中叶以后才产生的。

旧哲学之所以出现并无法解决如何从“是”过渡到“应该”、从事实判断过渡到价值判断这样一个难题,其根本原因由马克思作了深刻揭示。马克思认为,以往的一切哲学都只是在以不同的方式解释世界。也就是说,旧哲学在理论本性上属于一种“解释世界”的哲学,它们都致力于探导某种能够对世界作出统一解释、终极解释的最根本的原则,并把这种根本原则或者归结为“本原”,或者归结为“上帝”或者“理性”。而当旧哲学致力于这样那样地对世界作出统一解释、终极解释时,它们实际上已偏离甚至放弃了哲学的本务,实际上是在进行一种特殊意义上的科学研究,其所得出的种种结论实际上都是一些臆想的、并没有事实根据的事实判断。旧哲学这种“解释世界”的理论本性通常被人们称为“哲学的知识论立场”。这种哲学的知识论立场,把哲学视为具有最大的普遍性和概括性的知识体系,亦即把哲学视为关于整个世界的普遍规律的知识系统。于是,哲学就成了构成全部科学之基础的、具有最大

普遍性的科学,成了“科学的科学”。因此,虽然旧哲学也以探究和回答人与世界的关系或人类活动应该如何的问题为根本旨趣,但其“解释世界”的理论本性却是与这一根本旨趣相悖谬的,就是说,旧哲学“解释世界”的理论本性决定它最多只能回答世界是什么的问题,而根本无法解决人与世界的关系或人类活动应该如何的问题。

四

与各种旧哲学根本不同,马克思主义哲学在理论本性上属于一种“改变世界”的哲学。马克思指出:“哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界。”^[9]从“解释世界”到“改变世界”的转变,是哲学理论本性的根本变化,也是哲学即广义价值哲学发展过程中的重大变革。

从“解释世界”到“改变世界”的转变,意味着哲学主题的根本转换。古代哲学的主题是世界的统一性问题,古代哲学的典型问题是“世界的本原是什么”,古代哲学通过对这一问题的回答而直接对世界的统一性问题作出断言。随着哲学的认识论转向,近代哲学不再直接对世界本身作出断言,而是对关于世界的认识或思想何以真的是关于世界的认识或思想的问题作出断言。近代哲学的主题是认识或思想的客观性问题,其典型问题是“认识或思想的普遍必然性的基础或根据是什么”。而无论是古代哲学对世界本身的断言,还是近代哲学对关于世界的思想的客观性的断言,都只是一种关于事物实然状态的断言,都没有也不可能超越事实判断的范围。作为“改变世界”的哲学,马克思主义哲学的主题则是现存世界或人与世界关系的合理化问题。正如马克思所说:“对实践的唯物主义者即共产主义者来说,全部问题都在于使现存世界革命化,实际地反对并改变现存的事物”^[10]。而对于现存世界或人与世界关系合理化问题的回答,也就是对于人与世界的关系或人

类活动应该如何问题的回答。因此,马克思主义哲学直接面对人的生活世界,直接切人人类生活中的根本价值问题即人与世界的关系或人类活动应该如何的问题,从而有效地突破了旧哲学所面临的如何从“是”过渡到“应该”、从事实判断过渡到价值判断的难题。

从“解释世界”到“改变世界”的转变,也意味着哲学思维方式的根本转换。马克思指出:“人的思维是否具有客观的真理性,这不是一个理论的问题,而是一个实践的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性,即自己思维的现实性和力量,自己思维的此岸性。关于思维——离开实践的思维——的现实性或非现实性的争论,是一个纯粹经院哲学的问题。”^[11]对于马克思这段广为人知的论述,以往人们只是从认识论上加以理解和解释,即认为它阐明了实践是检验真理的标准的观点。其实,马克思的这一论述是针对旧哲学、特别是近代哲学的思维方式而发的。近代哲学的主题是认识或思想的客观性问题,也就是“人的思维是否具有客观的真理性”问题。从解释世界的要求出发,近代哲学把这一问题当做是一个纯粹理论问题,并且仅仅局限于理论的范围内来讨论这一问题,因而不仅根本无法解决这一问题,而且还使得这一问题成为“一个纯粹经院哲学的问题”即无意义的问题,因为人们只有超出理论的范围即在实践中才能证明自己的认识、思想或思维的客观真理性,也只有在实践中才能展示出具有客观真理性的认识、思想或思维的价值和意义。因此,马克思这一论述的意义决不仅仅局限于认识论,而是提出和确立了一种全新的哲学思维方式,即“改变世界”的哲学所必然要求的实践观点的思维方式。正是通过运用这种实践观点的思维方式,马克思主义哲学透辟地论述了现存世界或人与世界关系的合理化这一人类生活中的根本价值问题。在马克思看来,实践不仅是解决认识、思想或思维的客观真理性问题的根本立足点,而且也是全部人类生活的具秘之所在。实践是

人类活动的基本形式,作为一种高度有目的的活动,它是人类基于对现实的不满足并依循关于未来“应该”如何的理想而进行的活动,是人类永不停息地追求价值,创造价值,将价值理想不断地转化为现实的过程。

从“解释世界”到“改变世界”的转变,还意味着哲学功能的根本转换。我们说旧哲学是解释世界的哲学而不是改变世界的哲学,并不意味着旧哲学从未想到过要改变现存世界,毫无变革现实的意愿。事实上,近代的许多哲学家都曾对宗教和现存社会进行过猛烈的批判,表现出变革现实的强烈愿望。但是,这些哲学家给自己提出的任务是如何去理解和说明现存的东西,而不是回答改变现存世界的实践活动所提出的问题。他们至多也只是致力于改变人们的意识或观念,即致力于以某种新的方式去理解和说明现存世界。与此不同,作为“改变世界”的哲学,马克思主义哲学自觉地探讨人类应该如何实践的问题,并立足于“革命的实践”,努力“在批判旧世界中发现新世界”。马克思主义哲学的价值追求,其现存世界或人与世界关系合理化的价值指向,亦即共产主义的价值理想,是引领人类生活不断前进的精神向导和激发社会进步的不竭动力。

总之,作为一种“改变世界”的哲学,马克思主义哲学比以往任何哲学都更加鲜明地体现了哲学的根本旨趣,更充分地体现了哲学作为广义的价值哲学的性质。正是在这种意义上,我们说马克思主义哲学在价值哲学中实现了一次重大变革。

(作者单位:武汉大学哲学系)

注释

- [1] 参见王玉操:《马克思主义哲学与价值哲学》,载《价值论与伦理学论丛》第1辑,湖北人民出版社,2002年版。
- [2] 参见冯平:《重建价值哲学》,《哲学研究》,2002年第5期。
- [3] 《简明不列颠百科全书》第4卷,中国大百科全书出版社,1985年版,第306页。
- [4] 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第81页。
- [5] 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社,1979年版,第96页。
- [6] A·怀特:《文化的科学》,山东人民出版社,1988年版,第46页。
- [7] 休谟:《人性论》,商务印书馆,1980年版,第509页。
- [8] 休谟:《人性论》,商务印书馆,1980年版,第510页。
- [9] 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第61页。
- [10] 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第75页。
- [11] 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第55页。

论“应然”的推导

韩东屏

一、以往尝试的启示

自从休谟提出“能否从‘实然’推出‘应然’”，即能否“从事实判断推出规范判断”的“休谟问题”以来，给予肯定回答的学者做过不少有益的推导尝试。其中颇有影响的有：J·塞尔的“惯例事实法”^[1]、马斯洛的“本质发现法”^[2]、麦金太尔的“功能法”^[3]、哈贝马斯的“社会事实法”^[4]和中国学者李德顺、王玉樑等人的“与人联系法”^[5]等（这5种方法的名称是笔者的概括）。

我们先假定这些方法都合乎逻辑地完成了各自的从“实然”到“应然”的推导，从而证明逻辑实证主义关于事实与价值之间存在一条不可逾越的鸿沟的论断的虚妄。但还是可以肯定它们至少存在一个共同的缺憾，这就是不能普遍适用于所有的“实然”向“应然”的推导。显然，“惯例事实法”不可能适用于非惯例事实，“功能法”不可能适用于非功能性概念，“社会事实法”不可能适用于自然事实，“本质发现法”也一样。因为马斯洛所说的“本质”，仅指人的本质。适用性最为广阔的要算中国学者的“与人联系法”。他们认为，只要以人的利益为中介，将事实与主体的利益联系起来，形成一定的评价判断，再根据评价判断，就可以推出规范判断“应当”来。例如：

氟利昂是破坏臭氧层的物质；
破坏臭氧层对人类有害；

我们应当禁止使用氟利昂。^[6]

然而同样令人遗憾。当我们面对“前天刮过风”、“鸟会飞”之类事实判断时,不难发现,我们根本没有办法将它们与人的利益相联系并作出评价判断。如此我们又如何会有评价性的小前提作“中介”?又如何能进一步推出“应然”?这就说明,“与人联系法”仍然不是一个普遍有效的方法,用它只能从“部分的”面不是“所有的”事实判断推出规范判断。

所有推导“应然”方法的这一局限性,不能不促使我想这样一个问题:在“实然”与“应然”之间,是否确实存在某种普遍有效的推导方法?或者更进一步说:是不是所有的“应然”都只能从部分“实然”推出?简言之,“应然”是否只能由“实然”推出?其实,“能否从‘实然’推出‘应然’”的休谟问题本身并没预设这层意思,因为最终答案不论是“能”还是“不能”从“实然”推出“应然”,都不意味着我们再不能从其它的地方推出“应然”。

既然如此,我们与其殚精竭虑地思考“实然”与“应然”间还不一定真实存在的蕴涵关系及其普遍有效的推导方法,还不如转变思路,来个反向思维,从“应然”方面开始,去思考必然真正存在、同时也是更基本的问题,这就是:“应当怎么做?”这个人人都会遇到的现实问题究竟是被怎么提出来的?或者,引出“应然问题”的必然性前提究竟是什么?这个问题解决了,“实然”和“应然”的关系自然也会迎刃而解。

二、“可然”与“应然”

“应然”作为规范判断,是对“人之作为”的指导(应该)和约束(不应该)。如是,就意味着在“应然”的作为方式之外,必定还存在“不应然”的作为方式。否则就谈不上“指导”、“约束”,因为如果此时只有一种作为可以做,可以采纳,那就不是“应然”的问题,而是“必然”的问题。换言之,必须同时存在至少两种以上可以做或可

以选择的作为,才会有此刻~~究竟应该怎么做?~~选择其中哪一种?”的“应然问题”的提出。

“应然的作为”是可以做并能够做到的作为,“不应然的作为”也是可以做并能够做到的作为。因此,不论“应然”还是“不应然”,都注定是在这样一种境况中被提出的,这就是:对于某事,可以这样做,也可以那样做。继而才有“究竟应该怎么做?”或“究竟不应该做什么?”的所谓“应然(不应然)问题”。反之,如果没有这样一种境况,也无所谓什么“应然问题”。为了叙述方便,我们不妨将“可以这样做,也可以那样做的境况”称之为“可然”。那么,“应然问题”就只能是被“可然”直接蕴涵、直接提出的。而“可然”就是“应然问题”的充要条件,即:无“可然”必无“应然问题”,有“可然”必有“应然问题”。确认这一点非常重要。因为若无“应然问题”,自然也无“应然”结论;而有“应然问题”,则必有“应然”结论蕴藏其中可供推导。“可然”中最少也包含两个“可以”,两种选择,即“可以做x,也可以不做x”。多则无限,包含N个可以,N个选择。

如果“应然问题”确实是由“可然”而不是“实然”直接蕴涵的,“可然”确实是“应然问题”的充要条件,为何前述“与人联系法”对“应然”的推导并未涉及“可然”?实际上,“与人联系法”对“应然”的推导,也是以“可然”为前提、被“可然”引出的。在氟利昂的例子中,正是因为至少存在“可以禁止使用氟利昂”和“也可以不禁止使用氟利昂”的“可然”,结论“我们应该禁止氟利昂”才会是有意义的。

不过这就同时说明,既然“应然”问题只能是由“可然”直接提出的,那么,“与人联系法”其实就是不完整的。因为“应然”作为规范判断和对人的指令,理应是“可然”即各种“可以”中的最好的一种。这就要求我们对各种“可以”进行比较评价。然而,“与人联系法”却未作任何比较评价就得出了“应然”的结论。这就很难令人信服。不错,氟利昂是破坏臭氧层的物质,并且破坏臭氧层的确对

人类有害,但是氟利昂同时~~是~~有用的制冷剂,因此我们必须对使用和不使用氟利昂的两种结果作利弊比较,而后才能得出真正有说服力的“应然”。

由此推广,迄今为止所有从“实然”到“应然”的推导在实质上都是不成立的。因为唯一真正与“应然”问题有直接蕴涵关系的并不是“实然”,而是“可然”;所有的“应然性问题”都是在“可然”的背景下提出的。所以不经过“可然”就想推出“应然”是注定行不通的。可是以往这样的推导恰恰全都没有论及“可然”。

三、“可然”与“实然”

确证“是‘可然’而不是‘实然’直接蕴涵‘应然问题’”这一命题,想必还得回应一个提问:“可以这样做,也可以那样做”是不是事实陈述?显然,这个提问的意思是要问“‘可然’属于‘实然’?”如果属于,那么说“应然问题”是由“实然”直接蕴涵引出的就并没有错。

还好,“可然”肯定不属于“实然”,“可然”与“实然”有本质的区别。“实然”是对事实的陈述,是事实判断。按中西权威辞典解释,事实就是对象的真实情况或实情、真相。“真实情况”必然是已经存在的情况或已经发生的过程,否则就无所谓真实。因此,“实然”就是对已经存在或发生的情况、过程的陈述。而“可然”却是尚未发生,也尚未真实存在的情况或过程。因而“可然”作为一种判断,并不是对事实的判断,而是对若干可能性的判断。由此可知,在事实性判断和价值性判断之外,至少还存在一种另类判断,即可能性判断。

“实然”不是“应然”问题的直接前提,但可以是“应然”问题的间接前提和“可然”的直接前提。如关于氟利昂的“可然”和“应然”问题,就是基于人类已经掌握了氟利昂的性能、作用、制造、值用方法和使用结果的事实才得以相继出现。极有可能所有的“实然”都

能间接引出“应然”问题,因为那些原来我们看似完全无法与规范判断搭界的事实判断,那些即使用“与人联系法”也无法对其作出价值评价的“实然”,都能不太费力地过渡到“可然”,于是进而引出“应然”问题。如:从“前天刮过风”的“实然”,能够形成“可以记载它也可以不记载它”的“可然”,继而就有“是否应该记载”的“应然”问题;从“鸟会飞”的“实然”,能够形成“可以仿鸟设计飞行器也可以按别的思路设计飞行器”的“可然”,继而就有“是否应该仿鸟设计飞行器”的“应然”问题。

不过这并不意味着所有以“可然”为直接前提的“应然”问题都需以“实然”为间接前提。事实上,确有不以“实然”为间接前提的“应然”问题,以及不以“实然”为直接前提的“可然”。经验证明,很多“可然”不是起源于“实然”,而是起源于人的“想作为”的动机。人一有动机,必有“可然”。我想锻炼身体,于是就有可以跑步、可以游泳、可以打太极拳之类的“可然”;我想有一个与人相处的准则,于是就有可以多做利他之事、不可以做损人利己之事、可以做损人利己之事的“可然”。由于人天天都要作为,随时都要行动,因而人的动机才是“可然”的主要来源。人的动机即“我想做什么”,只是想法还不是事实,自然也不属于事实判断。

四、推导“应然”的方法

言之及此,我对休谟问题的回答是:从“实然”能够推出“应然”,但必须以“可然”为中介,否则均不可能成功。以“可然”为中介,就是针对“实然”提出一些可以的作为之后再接“应然”。只有对“可然”中包含的各种可以的作为加以评价和相互比较权衡之后,所得“应然”结论才有充足理由,而缺少这个比较评价过程的所谓“应然”接导将是不可靠的。此外,并不是所有的“应然”问题都由“实然”最终蕴涵,都能由“实然”引出,有的“应然”问题出自人的动机。

虽然在理论或逻辑层面,我们能够作从“实然”到“应然”的推导,但在实践层面,并不适宜由“实然”开始推导“应然”。这主要缘于两点考虑:其一,既然并不是所有“应然”都源自“实然”,那么仅从“实然”出发,就会有很多我们实际想要的“应然”结论无从得出。其二,从“实然”到“应然”必须经过“可然”。但来自“实然”的“可然”往往并不只是基于单个事实判断,而是基于一系列事实判断才出现的,如氟利昂的例子就是这样。在此情况下,我们究竟是从单个事实判断开始推“应然”,还是从一系列相关事实判断开始推“实然”?如果仅从单个事实判断出发,将会进一步漏掉基于系列事实判断才会形成的“可然”及“应然”。如果全都从系列事实判断出发,则又绝不是只能引出一种“可然”,而是许多种甚至无限多的“可然”。这是因为,仅从一个简单的事实判断出发都可能引出若干“可然”,何况一系列事实判断?如从“鸟会飞”这一事实判断开始,除了能够形成前面提过的“可然”外,还能形成“人可以干扰也可以不干扰鸟的飞行”、“可以用枪打,也可以用箭射飞行的鸟”等“可然”。当我们面对由一种“实然”派生出的如此多的“可然”时,我们是否还要继续从中逐一推导“应然”?由此可见,如果非要从“实然”开始推“应然”,注定是一个烦琐费力而又难以圆满完成的推导工作。

相对而言,从人“想做什么”的动机开始推“应然”要强得多。因为由人的动机推出的“应然”,正是实践所需要的。但是,由于最简单的动机往往也能引出诸多“可然”,如从“我想吃东西”的动机出发,就能形成“可以做着吃也可以卖着吃、可以出去吃也可以在家吃、可以坐着吃也可以站着吃、可以只吃荤也可以只吃素”等多种“可然”,并且不是其中的每种“可然”都值得一一再作向“应然”过渡的缜密推导,所以推论“应然”的最好方法应是从我们实践中遇到的确实需要思考、需要解决的“应然问题”出发。

“应然问题”不同于“应然”或“应然结论”。“应然”或“应然结

论”是确定句,其语言形式是“应当做 x”。而“应然”问题是疑问句,语言形式是“应不应当做 x?”因而“从‘应然问题’出发推导‘应然’”,绝不是“从‘应然’推导‘应然’”的意思。从“应然问题”推导“应然结论”的过程大致分为三个步骤:

第一步,明确我们想解决的某个“应然”问题的含义和表述,比如将关于氟利昂的“应然”问题,明确表述为“是否应当禁止使用氟利昂作制冷剂?”的提问。

第二步,根据“应然”问题追溯作为其前提的“可然”究竟包含哪些可以。如根据氟利昂“应然”问题的含义可以发现,作为其前提的“可然”包含三种“可以”:一是可以禁止使用氟利昂,二是不禁止使用氟利昂,三是可以部分禁止或分阶段禁止使用氟利昂。

第三步,通过对“可然”中包含的各种可以的作为加以比较评价,最终得出“应然”结论。继续氟利昂的例子就是,对关于氟利昂的三种可以的做法进行优劣比较评价,然后选出其中最好的一种,即利最大弊最小的一种,就是这个问题最终的“应然”结论。

在上述三步推导过程中,明确“应然”问题不会困难,从“应然问题”进入“可然”也不会太困难,困难的是从“可然”到“应然”。我们已知,从“可然”中挑选出“应然”必须经过比较评价。所以,从“可然”到“实然”的问题,就是比较评价问题;从“可然”推出“应然”的方法,就是比较评价的方法。于是,我们只要设法弄清比较评价的合理方式,也就能够实现从“可然”到“实然”的合理过渡,也就有了面对不同的“可然”导出各种“应然”的普遍有效的方法。

(作者单位:华中科技大学哲学系)

注释

- [1] M·C·多伊舍:《事实与价值的两分法能维系下去吗?》,载《价值和评价——现代英美价值论集粹》,中国人民大学出版社,1989年版,第178—179页。
- [2] 马斯洛:《人性能达到的境界》,云南人民出版社,1987年版,第106—127页。
- [3] A·麦金太尔:《德性之后》,中国社会科学出版社,1995年版,第73—75页。
- [4] 龚群:《哈贝马斯的社会真理观》,《哲学研究》,1998年第12期,第37—43页。
- [5][6] 王玉樑:《价值哲学新探》,陕西人民出版社,1993年版,第91—94页。

民众评价活动的疏导和社会预警机制

陈新汉

一、民众评价活动的两重属性

社会评价活动就是以群体为主体来评价客体的认识活动。民众评价活动就是众多个体针对共同关心的话题或对象进行评价并通过传播过程中双向或多向互动显现出群体主体作用的(社会)评价活动。民众评价活动的这个规定显现了其两重属性。黑格尔对这两重属性作了深刻的分析:

一方面,在一个群体内,“个人所享有的形式的主观自由在于,对普通事务具有他特有的判断、意见和建议,并予以表达”^[1],因而表面上是混乱的。黑格尔把这种表面上混乱的形式称之为“人民表达他们意志和意见的无机方式”^[2]。另一方面,由于“绝对的普遍物、实体性的东西和真实的东西,跟它们的对立面即多数人独特的和特殊的意见相联系”,因而内在的东西却是“绝对的、普遍的、实体性的和真实的”^[3]。一个社会群体内的众多个体总是从各自的需要、利益出发对众多个体共同感兴趣的“普遍事务”发表意见,由于在一个社会群体内,因而总与社会群体主体的需要、利益发生一定程度的联系,从而也就在一定程度上表达着群体主体的意志和意见。从表面上看,各种意见林林总总,有很大的杂乱性,但社会群体主体的意志和意见作为“绝对的普遍性、实体性的东西和真实的东西”也就实现了。

所谓“个人所享有的形式的主观自由”,是指民众评价活动具

有自发性。这种自发性体现为民众评价活动表面上的各种意见的林林总总,有很大的杂乱性,由此呈现为盲目性。因此自发性往往与盲目性相联系。所谓“绝对的、普遍的、实体性和真实的”,是指民众评价活动具有真实性。这种真实性说明民众评价活动一般总能较为真实地体现民众主体的利益和意志。民众评价活动的自发性和内容的真实性是联系在一起的。这种两重性决定了,在一般情况下,民众评价活动只能,并且需要疏导。疏导包括疏通和引导。民众评价活动的真实性,说明民众评价活动不能压服,只能疏通;民众评价活动的自发性及由此所具有的盲目性,说明民众评价活动需要引导,并且可以引导。

二、民众评价活动的疏通

狭义地理解,民众评价活动的疏通就是广开言路,下情上达;广义地理解,民众评价活动的疏通还包括积极地解决引发民众评价活动的社会事件。这两方面都非常重要。

民众评价活动所具有的真实性,决定了它是与广大群众的利益相联系的民众的呼声,不能阻止。民谣说得好:“权当你有遮天手,难封世上唱歌口”。如果硬是要把作为民众评价活动公开形式的舆论压制下去,而人们“一吐为快”的欲望又非常强烈,人们之间的意见传递和交流就会利用非法的、地下的渠道,这时就会出现小道谣言纷起的现象。社会谣言是社会挤压下的社会舆论非体制化的产物。如果社会压制继续下去,甚至不断加强,民众评价活动还会以实践批判的形式爆发出来,从而会对社会的现存秩序造成较大的冲击。对民众评价活动进行疏通,就能让群众的情绪发泄出来,这样民众中的情绪能量就不会聚积。

如果说,让民众的情绪发泄出来,是从消极的方面来理解民众评价活动的疏通作用;那么,下情上达,使民众能参政议政,就是从积极的方面来理解民众评价活动的疏通作用。现代民主制是人民

的呼声和建议受到高效采纳的政治模式。下情上达,就能使社会群体的权威机构通过感受民众评价活动的脉搏,了解民情和社会的情况,从而能使权威机构及时地解决社会中涌现出来的社会事件,使社会的运行和谐。从这个意义说,民众评价活动的疏通从社会主义国家的角度来理解,就是人民当家作主。民众评价活动疏通得好,人民群众就能积极地参与国家的管理和监督,这是保证改革和现代化建设顺利进行的一个重要的条件。

民众评价活动的疏通与言论自由既有联系又有区别。民众评价活动的疏通离不开言论自由,没有言论自由就不可能做到畅所欲言。但是,言论自由主要是就主体能够自愿而自觉地表达自己的意见而言的;而民众评价活动的疏通则主要就一个社会、一个国家的领导机构对待民众评价活动的态度而言的。

中国古代就有疏通民众评价活动的传统。采风制就是一例。新中国成立后,人民当家作主,对民众评价活动进行疏通的制度和渠道发生了根本的变化。我们有全国和地方各级的人民代表大会制度,有全国和地方各级的人民政治协商会议,还有各级政府的信访制度、基层单位职工代表会议、大众传媒等。这些制度的渠道对于疏通民众评价活动发挥了很大的作用,但也有不足之处。认真总结这方面的经验教训具有重要的意义。

对民众评价活动进行疏通,最重要的是要有言论自由的民主政治氛围,因此切实保障言论自由的法律制度建设,并使之规范化和程序化是头等重要的。在这方面,共和国历史上1957年的反右斗争的教训确实是很深刻的。

三、民众评价活动的引导

民众评价活动所具有的自发性,使得众多个体容易看到眼前的利益,忽视长远的利益,顾到局部的利益,看不到整体的利益。由这些个体评价活动所形成的民众评价活动往往只能反映群体主

体眼前的和局部的利益,体现在这些利益中的群体主体意志很难说是合理的。真实地表达群体主体的意志与正确地进行评价活动不是一回事。这在历史是有很多事例的。对于1937年德国的排犹巨浪,不能把责任仅仅归之于希特勒或纳粹,数百万人如痴如醉地排犹评价确实真实地反映了当时德国民族的意志,但是“犹太人是恶的”价值判断仍然是错误的。为此,德国杰出的哲学家雅斯贝尔斯在战后反省道:“我们全都有责任。”民众评价活动的自发性说明民众评价活动实际上处于社会评价活动的感性阶段。处于感性阶段的社会评价活动需要引导才能得以提高。

正是民众评价活动的自发性,使得它容易被民众领袖的评价活动误导。民众评价活动初期,在众多个体中有威望的个体即民众领袖的评价意见对于众多分散意见的集中具有重大作用。民众领袖往往能够比较全面和深刻地反映一定社会群体主体的利益,能够较为系统地进行理论上的分析。民众领袖体现了民众评价活动中的自觉因素,从而在民众中享有较高的威望。正是这种较高的威望使民众相信民众领袖的并不一定正确的评价意见总是正确的,这就说明民众评价活动存在着盲从权威,走向歧途的危险。处于盲目状态的民众评价活动只有通过引导才能提高自觉性。

同时,也正是民众评价活动的自发性,使得民众评价活动的引导成为可能。自发性与民众评价活动形成的“无机”性,即众多个体评价活动之间在意见互动的传播中形成,联系在一起。传播总包含着宣传因素。宣传就是通过公开的社会传播过程,阐述某种观点和主张,旨在说服别人接受或放弃某种观点和行动。从传者到受传者的过程,既是个体评价意见的“发布传播”过程,又是旨在影响他人的劝导说服过程,由此可看作是一个宣传过程。权威机构往往要调动所掌握的各种宣传工具,造成宣传声势,形成自下而上的民众议论形式,把权威机构评价活动的观点从外面加入公众意见互动之中,从而使众多个体在议论纷纷中所体现出来的倾

向较为一致的意见与权威机构评价结论相一致或较为一致。当然,在民众领袖对民众评价活动发生影响的过程中,也有民众领袖向公众的宣传因素,但在权威机构对民众评价活动发生影响的过程中,这种活动的作用表现得更为典型。

权威机构关于其评价结论的宣传活动是权威机构评价活动的延伸,在本质上仍然是权威机构评价活动,体现着权威机构评价活动的自觉性。因此,权威机构把一定的评价结论灌输于公众的意见互动之中的过程,就是自觉性和自发性相互作用的过程。

民众评价活动受到权威机构评价活动的影响,既可以使民众评价活动减少盲目性,也可以使民众评价活动增加盲目性。关于前一种情况,由于权威机构评价活动在形式上体现着自觉性,并且正确的权威机构评价活动确实正确地反映了社会群体主体的需要和利益,因而从根本上体现着自觉性。民众评价活动与这种自觉性相结合,就能使民众评价活动的盲目性上升为自觉性。这也就是权威机构评价活动对于民众评价活动的引导。

关于后一种情况,尽管权威机构评价活动在形式上体现着自觉性,但有不少权威机构的评价活动并不能正确地反映社会群体主体的需要和利益,因而并不能从根本上体现自觉性。民众评价活动与这种“自觉性”相结合,从表面上看,盲目性似乎上升为自觉性,但在实际上是盲目性以自觉性的形式呈现出来。民众评价活动的盲目性使民众评价活动受到操纵,从根本上背离社会群体主体的需要和利益,由此使民众评价活动发生偏向。

在正确的权威机构评传活动的引导下,民众评价活动由自发上升为自觉,就能发挥其在社会生活中的积极作用。共产党十分强调对民众评价活动的引导。邓小平在强调宣传媒体的地位和作用时,提出了“要使我们党的报刊成为全国安定团结的思想上的中心。”^[4]这就为深化对民众评价活动引导的认识和实践奠定了思想基础。

要实现民众评价活动的正确引导,要有两个基本的前提,这就是:其一,要实现民众评价活动的正确引导,必须掌握“批判的武器”。批判的武器当然不能代替武器的批判,但是理论一旦被群众掌握,也会变成巨大的物质力量。这个批判的武器就是马克思主义,就是马克思主义的世界观和方法论。其二,要实现民众评价活动的正确引导,必须对民众评价活动进行调查研究。调查研究是对民众评价活动进行正确引导的基础,民众评价活动纷繁复杂,有许多种类。对民众评价活动进行调查研究,就要掌握那些引起民众评价活动的社会热点和焦点、围绕着这些热点和焦点有哪些民众评价活动的形式,以及这些民众评价活动形式的状态、方向、强度、规模、范围等等。

四、关于建立社会预警系统的思考

社会预警系统就是通过对社会发展现状、走势的分析和预测,形成一整套认识与处理社会突发事件的方案的社会运行机制。当妨碍社会良性运行的矛盾露出端倪时,社会预警系统“能就其危险程度向人们发出警告,通过各种‘显示器’、‘指示灯’显示出各种危险信号,从而引起人们的注意”,^[5]以便把此类矛盾扼制在萌芽状态。

历史唯物主义既不主张历史向善论,也不主张历史悲观主义。社会发展的客观趋势或道路不存在一个外在的目的或预定的目标,而是由内在于社会之中的人的有意识活动实现并体现出来的。现实是历史造成的,现实中一切都可以从历史上人们行为的合理与否中找到原因和得到解释;现实又谱写未来,为造就一个辉煌的未来,就必须争取有一个在合理性中展开的现实。这就要发挥生活在现实中的人的主体能动性。在改造世界的过程中,人不仅要把握事物存在的当前状态,而且要预测事物发展的未未状况。事物的发展既可能是有利的,也可能是有害的。因此,既要预“利”以

趋之；也要预“害”以避之。预警就是预害。因此，预警就成为人们在现实中发挥主体能动性的具体体现。

对于人类社会来说，预警不仅是必要的，而且是可能的。这种可能性的根据就在于：社会事物的运动有其客观规律；人类能够把握社会事物的运动规律。

当前，我国正处在社会转型时期，建立社会预警系统就显得更具有紧迫性。“当今中国社会的转型，是伴随着改革与市场经济的深入而出现的由农业社会向工业社会的转变，由农村社会向城市社会的转变，由同质单一性社会向异质多样性社会的转变，由封闭社会向开放社会的转变。”^[6]由此使追求同一性和超稳定性的传统社会控制机制失去了根基。这也就决定了建立社会预警系统不仅是必要的，而且具有相当的紧迫性。

社会的发展变动是有征兆的。民众评价活动所体现的不满情绪往往成为“月晕而风”中的“风”、“础润而雨”中的“雨”。建立社会预警系统就需要重视对民众评价活动的调查即民意调查。与预警机制相联系的对民众评价活动的调查，是一种特殊形态的对民众评价活动的疏通和引导。其特殊性就在于为自上而下地以实践方式从消除社会危机的根源上对民众评价活动进行疏通和引导。

民众评价活动的形式是相当丰富的，包括社会舆论、社会谣言、民谣和社会思潮等。民众评价活动调查研究就是要调查、分析和研究社会舆论、社会谣言、民谣和社会思潮等的运动及其变化，从中把握其中体现出来的民众评价活动意见。对民众评价活动的调查研究包括质和量两个方面。一般说来，民众评价活动呈现出两种状态，震荡状态和和谐状态。民众评价活动的震荡状态是指社会上的各种民众评价活动风起云涌，各种民众评价活动的观点之间相互冲突。民众评价活动的震荡状态是与社会危机联系在一起的，是社会危机和骤变的信号和先声。民众评价活动的和谐状态不是指社会上不存在各种民众评价活动；而是指各种民众评传

活动相对平稳,各种民众评价活动的观点之间相互融通。民众评价活动的和谐状态是与社会的繁荣昌盛、平稳发展联系在一起的,是社会祥和发展的观念体现。对民众评价活动的调查研究首先就要区分和把握民众评价活动的这两种状态,这就是对民众评价活动以质的规定。要对民众评价活动进行量的分析就要研究民众评价活动的流量和布量。与此相关的就有民众评价活动的流量函数关系式和布量函数关系式。

“山雨欲来风满楼”,当社会上即将发生重大变故时,体现不满情绪的民众评价活动往往就是“满楼”的“风”。这样的民众评价活动就成为社会发出预警的重要根据。1991年苏联解体,在此之前的1988年和1999年曾经有过两次关于民众评价活动调查结论的预警信息。为使预警机制能及时准确地发出社会预警,需要建立一整套预警指标体系。民众评价活动的调查机构必须实事求是地对民众评价活动进行分析,并敢于把真实情况反映出来,使人们尤其是社会上层能认识到面临问题的紧迫性和严重性。

建立强有力的决策机构和机制,保证当社会发出预警信号后能紧急研究,提出相应的紧急措施,也就是以实践方式解决社会问题,避免即将来临的社会危机。把社会迫切需要解决的社会问题解决了,风起云涌的民众评价活动也就缓和下来,也就在实际上起到了疏通和引导民众评价活动的作用。

(作者单位:上海大学哲学系)

注释

- [1] 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆,1982年版,第331页。
- [2] 同上,第331页。
- [3] 同上,第332页。
- [4] 《邓小平文选》第2卷,第155页。
- [5] Guidance on Preparing Regional Sustainable Development Frameworks, Department of the Environment, Transport and the Regions, London, February 2000, <http://www.detr.gov.uk>.
- [6] 《社会控制与社会进步——社会转型期的社会控制问题》,载于尹继佐主编《新情况 新变化 新思考——社会转型期的理论思考》,上海人民出版社,2000年版,第175—176页。

目的论、人生计划、价值结构和人生哲学

盛庆珠

一、引言

本文讨论目的论、人生计划、价值结构和人生哲学等四个子题间的相互关系。目的论、人生计划和人生哲学三个子题是大家所熟知的,价值结构这个词是我以前所提到的^[1]。本文站在效用主义价值通论的立场上,对它们之间的关系做了描述,并把它们串连起来。新自然主义的目的论认为,人和社会都有一个求生存、进步和繁荣的总目的,人可以意识到这个目的,并且会有一个计划来达到这个目的,也许这个计划不是很明确固定的,可能是很模糊的并可能会发生变化的。人生是一连串行动的总和,每个行动都在追求一种价值。这许多行动看似零乱并充满了随机性,其实其中只有一小部分是随机的,大部分的行动是按照计划安排进行的。因此可以说这许多的行动所追求的价值,都是人生计划中的必要的或不可缺少的部分。换句话说,这许多价值形成一个“系统”,可以称之为“价值结构”。人的一生就是这样一连串行动的总和,如何去设定一个人生计划,如何去实现这个人生计划和为什么要实现这样的人生计划,也就组成了我们通常所说的“人生哲学”。

二、目的论

我的价值论是统合效用主义的价值论,效用主义是一种后果论,因此与生物学的目的论,尤其是“以价值为中心的目的论”相

容。这里我先将目的论作一简单描述。生物是有目的的,这一事实为大多数自然主义者所认同。人类有一个求“生存、进步和繁荣”的总目的。

生存、进步和繁荣有程度的差别,可以求最大化。我们假定“生存”指最低程度的生活,那么“进步”和“繁荣”就是较好的生活。生存、进步和繁荣是人生的总目的,其下有各种不同层次的次目的。总目的既然有最好的,每个次目的当然也有最好的。所谓“最好的”就是指对自己效用最大的。依照效用主义,目的的好处大小是以效用来衡量的。

任何一个行动都有一个目的,这个目的是由人生总目的导出的。达到目的,对个人有利,也就具有价值。每个人在各种不同的情况下所采取的各种行动,都是为了自己的利益,而且是最大的利益。我在统合效用主义中用“偏好”来界定效用,即效用是最初的主观价值。人意识到每个行动都有一个目的,肯定这个目的,并且以最好的方式来达成这个目的。所谓最好的方式,即是以效用最大化来表示的。

人类的高层次目的引起了客观物理世界与主观意识世界之间的区别。J·贝阿特·开列考脱(J. Baird. Callicott)强调如果没有主观意识,那么就根本没有价值和价依判断了。他讲道:

价值是观察者的主观感觉对自然物体或事件之投射。如果将意识一笔勾消,那么善与恶,美与丑、是与非都将不存在了,剩下的只是无知觉的现象了。^[2]

事实上大多数决策科学家都持有价值是主观的这样的看法,例如彼得 C·费许朋(Peter C. Frishburn)说:“每一个决策情景都是唯一的。只有在关联到当事人有一目标时,价值才具有意义,并且是关联于决策情景而相对于当事者而言的。”^[3]在效用主义的价依通论中,我主张价值是主观的。^[4]费许朋这里的“相对”关系相当于我所讲的“主观的”。

开列考脱之事实/价值区分和价值之投射说法被误解为是价值中心的目的论之破坏者,但马克·勃陀(Mark Bedau)曾给出三个理由以否定之。^[7]他进一步主张目的论的价值中心理论。我完全同意他的观点:价值和目的论是一种概念的统合理论系统,所以,目的论和价值都是一个相互界定的概念家族之一部分,一个价值中心的目的论理论可以是一个有意义和资讯理论的进步。^[5]

依照我的诠释,自然主义也处理有知觉的生物之目的论天性,因而无可避免地也牵涉到价值。事实上,在我的效用主义价值通论中,目的论是并合在价值理论中的。^[6]于是,我们可以得到这样的结论:具有主观意识的目的论是价值的来源。价值和目的论结合形成一个统合的理论系统,它可作为决策理论和效用主义决策理论方法的基础。

三、人生计划

每个人都有自己自己的人生计划,不论他(她)是否意识到。可能形成人生计划的最初原因有所不同,有些人生计划源于自觉的考虑,而有些人生计划则由外界因素强迫促成。虽然每一个人有一个人生计划,但是人生计划意识的强度却因人而异。即使是有很强烈的人生计划意识,也并不是绝对确定而不能改变的。人生中有许多随机的环境或外在因素,这些因素可以影响人的人生计划。

首先举一个有清楚人生计划的例子。譬如一位新聘的讲师,他对电子工程很感兴趣,进入上海交通大学电机系任教,他认为这将是他的终身事业。可以说他的人生计划是非常清楚的。但是他将来会取得哪些成就呢?他一辈子将要发表多少论文?是否会被聘为系主任、院长、甚至校长,会不会走政治、行政的路?这些都有可能,但不一定获将的。所以即使是相当明确的人生计划,其发展的程度和将来是否会发生变化,也是很难完全预知的。

对于一般人而言,人生计划是比较模糊的。例如农夫的儿子也许对于农夫的工作和生活如此习惯,以至于自然地追随他的父亲成为一个农夫。在极端的情况下,一个工人在制造工厂的工作,由于大量生产和高度分工的缘故,工作会极端简单而单调。他工作的目的只是为了赚钱以维持生活,除此之外对这个工人并无其它任何价值可言。这就引起了马克思所谓的疏离问题,即工人在精神上疏离了他的工作。

人生计划是人生的整个计划或整个过程,并不是人生中一个静态点或是在某一时刻的人生状态。它包含了一个人的终极目的,即是他愿意过哪一种生活,和他愿意做哪些事情。人生计划有许多方面,一个人所追求并获得的价值形成一个价值结构。

人生计划是主观的,从决策的观点来看,每一个人的人生计划都是最后由他(她)自己所决定的,并且这个人生计划主要是为他(她)自己的。依照道德,人生计划应该符合若干要求或是被约束于若干界限之内。一个人的人生对社会也有价值,因为这人对社会有贡献。人生计划主要是为自己的,虽然人生计划的实现对社会也有所贡献。根据于这个理由,人生计划的价值不应该依据它对社会的客观贡献判定,而应该由主观的感情、知觉和实现的满足感来判定。

既然一个人所有的活动都是为了直接或间接实现人生计划,他(她)自然会找出一个最佳的方法和途径去实现。所以人在采取行动时会有所选择,采取那些最有利于人生计划的行动,而放弃那些与人生计划不相干或与其有冲突的行动。在选择、权衡和决策时,效用就出现了,因为效用是测定有用性唯一普遍的量度。

四、价值结构

“价值结构”是我所首创的,它是指人如果有一个人生计划,那么他(她)一生中大部分的行动所追求的价值,都是直接或间接地

与他(她)的人生计划相关。这许多的价值组成一个系统,每一个价值都是这个价值系统的一部分。^[7]

一个人所追求的价值通过决策与人生计划相关联。如果某一行动的决策看起来与人生计划有关,就无需再推理了。如果看起来无关,那么这决策通常是一个低层次的决策,它是由一个较高层次的决策所必然引起的,可能这个较高层次的决策会与另外一个更高层次的决策相联,最终与人生计划相联。一旦一个高层次的决策已经确定,它就会约束低层次的决策。在这种方式下,低层次的决策与人生计划间接而遥远地相关联。人生中所追求的大多数价值,都是这样相关联的,我称这样的关联为“价值结构”。

举一个简单的例子来说明这种关联。设某甲将从某大学的哲学系毕业,获得学士学位,他要去拍一张二寸的半身照。他为什么要拍一张二寸照片呢?因为他要报考哲学研究所硕士班。为什么他要报考哲学研究所硕士班呢?因为他读到硕士以后还要读哲学研究所的博士班。为什么还要读博士班呢?因为他预备读到博士以后他进大学哲学系任教并研究哲学,这是甲的人生计划。由此可见,拍一张二寸照片这样的小事,也是与甲的人生计划有关的。

如前所述,人生计划并不是非常明确的。例如,他拍二寸照片这样的事是相当有弹性的,并非是严格规定的。譬如甲可以到附近一家小照相馆去拍照,也可以到另外一家去拍照。甲可以在报名前一个月去拍照,也可以在前一星期去拍照。

上面我说人生“大多数”行动所追求的价值而不说“所有的”价值,是因为人生中常有许多随机的情况,这种情况下的行动不是预先计划好的。譬如有一天你在路上遇到一个多年不见的老同学,当时时值中午,你中午无约,他也有空,你就请他吃一顿午餐。这件事绝不是预先计划好的,也就不必列入价值结构中。即值是这样的随机事件也是稍稍受你的人生计划影响的。假如你是一个公务员,你考虑到自己的经济情况,可能请他吃一顿商业午餐,而不

会请他吃鱼翅鲍鱼大餐。又如果你今天不预备在外面吃饭或买什么物品,你还是带了一些零钱在身上,这是对随机或突发事件可能需要花钱的准备。

五、人生哲学

人生哲学究竟指什么,这也是颇难界定的。广义地讲,人生哲学是指哲学中与人生有关的那些部分。狭义地讲,人生哲学是指人为了要过一种有人生计划的生活,所必须知道的基本原则和理论。我这里所说的人生哲学,是狭义上的人生哲学。

很多人认为做人最重要的事是道德的高尚,故以至善或道德的理想作为做人的基本原则。这是儒家的以圣人作为最高道德理想的看法。儒家认为人是万物之灵,对于众生万物,具有侧隐之心,但并不同等看待。佛家则对万物众生一视同仁。近代西方也有类似的看法,例如彼德·辛格就主张人应该过一种合乎伦理的高道德生活。^[8]他强调对动物的关怀,其立场似乎在儒家与佛家之间。

我认为对于一般人,我们只能期望遵守道德的约束,而不必也不可能期望成为圣人。因为人生除了道德以外,还有许多和道德无关的事情要做。我把人行动的目的从自己、别人和社会以及自然环境这三方面来考量。

先从自己这方面来讨论人生哲学。我把人的行动分为与别人无关的非道德性行动和与别人或社会有关的道德性行动。根据决策理论,对于前者我们要求对自己效用的最大化,而要达成效用最大化,人必须有理性和远虑。理性和远虑,有人将其包含在道德内,我认为其和道德无关。^[9]

对于后者,即道德性行动而言,就要从别人和社会这方面来考虑。根据效用主义,我们要求社会效用之最大化。我的统合效用主义认为这是决策理论从非道德性行动到道德性行动之延伸,我

认为社会效用之最大化,一方面是平均地或统计性地对每一个人有利,另一方面又对社会和别人有利。^[10]我认为统合效用主义的诠释是最为合理的诠释。所以道德哲学,尤其是效用主义,应该是人生哲学的重要部分。

从别人和社会这方面来考量人生哲学,不只限于个人自己的行动,也要考虑自己对社会的看法,这些看法包含政治制度是否合理,政治是否清明,法律和典章制度是否完美,以及所得的分配是否公平等问题。这就牵涉到社会哲学(包含政治哲学,经济哲学、法律哲学、和狭义的社会哲学)和价值哲学了。

从自然环境方面来考量,我是赞成人本主义的,即从全体人类的立场来看。我不把动物列入人类的道德社群之内,但对动物还是应该有适当的同情心。至于无生物,我主张主观价值论,故不认为它们的存在具有客观的价值,但为了人类的继续生存和繁荣,我主张要保护生态环境。

综上所述,我认为人生哲学应该包含价值哲学和与价值有关(也可包含在广义的价值哲学之内)的道德哲学(伦理学)和社会哲学。价值哲学和人生哲学的内涵其实是一样的,所不同的是价值哲学偏重于分析和说明价值是什么,而人生哲学则偏重于人应该怎么样去行动以追求价值。也可以这样说,价值哲学是人生哲学(包括道德哲学和社会哲学)的基础。

六、结 论

综上所述,人生哲学是关于人应该怎样做人的哲学,它的根源是人的目的性。人生有一个求生存、进步和繁荣的总目标。总目标不是一个单一的行动所能达到的,它由许许多多串联的行动所达成的。为了达到人生的总目标,应该采取些什么行动,以及如何排列这许多的行动,就是所谓的人生计划。任何行动都可以有若干种不同的选择或做法,因此需要选择或做出决策。根据决策理

论,理性的人应该选择自己最偏好的,也就是对自己效用最大的行动。但是如果此行动影响到别人或社会的利益,那么除了自己的利益以外,还要同时考虑行动接受者的利益。这就是道德哲学或伦理学。根据效用主义,每一个行动都应该求社会效用之最大化。统合效用主义的诠释为“这样做不但对社会最为有利,并且平均地或统计性地,对社会每一个成员最为有利”。在人生计划中,每一个行动都追求一份价值。既然每一个行动都与人生总目的有关,这许多追求的价值也相互交织而成为一个松散的系统,即价值结构。

人除了自己的行动要符合道德的要求外,还要对社会上的一切有一种看法,这牵涉到社会哲学。广义的社会哲学包含政治哲学、经济哲学、法律哲学和狭义的社会哲学。所以我认为人生哲学是做人的道理,应该包含道德哲学和社会哲学。道德哲学和社会哲学都和价值有关,因此可以说人生哲学是包含在价值哲学之内的。或者可以这样说,一般的所谓价值哲学主要是研究价值是什么,而广义的价值哲学也包含人生哲学,即怎样去做人,如何选择一个人生计划和追求一组符合于人生计划的价值。

(作者单位:台北淡江大学哲学系)

注释

- [1] C. L. Sheng, "The Value Structure for a Life Plan," in C. L. Sheng, *Philosophical Papers* (Taipei: Tanking University Press, 1993), pp. 443-452.
- [2] J. Baird Callicott, "On the Intrinsic Value of Nonhuman Species," in J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy* (Albany, N. Y.: State University of New York Press,

- 1986), pp. 132—147.
- [3] Peter C. Fishburn, *Decision and Value Theory*(New York: John Wiley and Sons, 1964), pp. 39—40.
- [4] C. L. Sheng, *A Utilitarian General Theory of Value*(Amsterdam and Atlanta: Rodopi International Publisher, 1998), pp. 24—29.
- [5] Mark Bedau, "Goal-Directed Systems and the Good," *The Monist*, Vol. 75, No. (January 1992), pp. 31—54.
- [6] 参见注[4],第 149—161,164—167 页。
- [7] 参见注[1]。
- [8] Peter Singer, *How Are We to Live?* (Amberst, New York: Prometheus Books, 1995).
- [9] C. L. Sheng, "Rationality versus Prudence and Morality," presented at The International Symposium on the Henna Circle; In Memory of Tscha Hung, Beijing, China, October 21—24, 1994.
- [10] 盛庆珠:"实然/应然鸿沟,自然主义和效用主义",《华南师范大学学报》,2002 年第 3 期(总第 137 期),第 16—25 页。
盛庆珠:《效用主义精解》,台北:商务印书馆,2003,第 218—224 页。

关于价值论的研究方法

——从认识论走向价值论

孙伟平

研究方法不是随意制定的程序和规则,而是依照研究对象的性质确立的研究立场、研究程序和规则,以及检验研究结论的标准的总和。研究方法决定着研究的出发点、基本进路、研究的特点,以及可能得出的结论。关于研究方法的自我反思,是一门学科成熟,并走向深入的标志。

一、价值论的“拟科学”、认识论研究方法

近代以来,随着西方实验科学的兴起,特别是科学的里程碑式的突破——伽俐略、牛顿力学的巨大成功,科学取得了至高无上的权威。对科学的顶礼膜拜,对科学方法的迷信,盛极一时。从此,科学成为一切学术研究的范式,知识至上、理性主义、客观主义等在思维王国中的统治地位得以确立。

在科学的光环下,哲学研究如同其它人文科学、社会科学一样,也出现了模仿自然科学、借鉴自然科学的取向。如在哲学中,相应地出现了具有浓厚科学色彩的、以科学为范式的“认识论转向”(后来还出现了“将哲学科学化”的“语言学转向”)。在这种情况下,“科学的世界观”、“知识哲学观”成为哲学观的经典形态,“拟科学”的实证性、客观性、普遍有效性成为哲学的目标或追求,哲学逐渐沦为以追求知识(真理)为目标的“科学认识论”。

在“拟科学”、以认识论为核心的哲学氛围之中,按照认识论的

思路,移植或模仿科学的方法来研究和处理价值问题,就似乎是自然而然、顺理成章的事情。或者说,在人们心目中已经形成了这种基本的认知模式、反映模式、思维范式,甚至心理定势,而很少有人去质疑、反思、批判。

如果平心静气地梳理、咀嚼迄今价值论发展的历史,那么我们会发现,人们大都是用“拟科学”的、认识论的方法,如模仿数学的公理法方法(典型的如斯宾诺莎的伦理学),移植科学的生物学方法、心理学方法,包括实验方法(如杜威),来进行价值论研究、处理现实价值问题的。特别是在20世纪西方价值论研究中,随着哲学研究的“语言学转向”,把价值论“科学化”,用科学的方法研究价值论,更成为一股声势浩大的潮流,涌现出了诸如直觉主义、情绪主义、规定主义、描述主义等影响深远的价值论、伦理学流派。

二、价值论与科学认识论之间存在着深刻的学术差异

然而,用“拟科学”的、认识论的方法研究价值论、处理价值问题,是值得怀疑的,至少是需要论证的。因为,在价值论与科学认识论之间,存在着深刻的学术差异:

首先,认识论与价值论研究的对象不同。认识论研究的对象是事实——客体性事实,或关于对象、客体的存在、性质、功能及其发展变化的状态;而价值论研究的对象是价值,是“世界对于人的意义”、“客体对于主体的意义”,即客体、对象的存在及其状态与主体本性、需要和能力之间的关系等。

其次,认识论与价值论的提问方式不同。认识论的提问方式以“实然”为特征,如“世界的本质是什么?”“哲学所发现的世界图景是什么?”“我们如何认识世界?”“我们如何才能达到对于世界的认识?”价值论的提问方式则以“应然”为特征,如“世界应该是什么样的?”“我们应该怎么做?”“我们应该委身于什么样的生活?”“我们能够将世界改造成为什么样的?”

再次,认识论与价值论运思的方向不同。认识论追求的目标是“正确”反映事物的本质属性和规律,即在于反映对象、客体的存在、性质、功能及其发展变化的状态,获得客观真理,获得关于自然、社会和思维的普遍知识,致力于建立某种“科学的”理论体系;他们常常宣称自己是“科学”、“知识”,或努力获得一种科学地位。而价值论追求的目标是主体性真理(有人也称之为所谓“价值真理”),即相对于主体的真理,它实际上指的是相对于主体的合理、有利、好、更好,等等。它试图在人类实践,包括科学发展的基础上,讨论主体和客体间的各种可能关系和应然关系,寻求变革世界的理想、信念和方式。

第四,认识论与价值论所体现的基本特性不同。事实(真理)是以“对象、客体的外在尺度”为根据的,其根本特性在于客观性;而价值是以“人的内在尺度”或“主体尺度”为尺度的,其根本特性在于主体性。前者在于客观、“一”、唯一、绝对,即相对于对象、事实的超主体的“一”。后者在于“多”、相对,或者说,有多少种不同的主体或主体状况,就有多少种不同的价值。

第五,认识论与价值论各是不同行为方式的哲学基础。认识论所坚持的本质主义、基础主义,所追求的对于事物本质和规律的正确反映——客观真理,实质上是决定论的哲学基础,即相关的行为主要与“必然”、“决定”相关;而价值是以主体(人)尺度为尺度的,是因人而异、因人的发展而发展的,它与人的本性、结构、目的、利益、需要、情感,以及素质和能力等密切相关,因而价值论主要与人的“自由”、“选择”相关,即人的活动并非都处于必然性的“决定”之中,而常常处于人的自主选择过程中。也正因为此,人必须对自己的自由选择负责,以“主人的姿态”肩负起自己的权利和责任。

最后,认识论与价值论的功能与精神境界不同。认识论的主旨在于描述、说明和解释世界,建构关于世界的完整哲学图景;追求的是与客观世界相符合、发现世界的规律,致力于证明现存世界

的合理性。而价值论的宗旨和使命就在于批判世界、变革世界。它要求在一切研究、思考、实践过程中,以人为本,从人出发,关心人与人类的生存状况和命运,关心个人的幸福和社会的正义,追求对于现存世界的否定、超越,消除人的物化、异化,特别是通过对现实世界的反思、批判、解构、治疗,创造性地建设一个“人为的”和“为人的”新价值世界。尽管后者必须以前者为条件,但前者本身不是目的,只是实现后者的过程和手段,惟有后者才真正体现了现代哲学的实质和精神。这正如马克思深刻指出的:从前的“哲学家们只是用不同的方式解释世界,问题在于改变世界。”^[1]

总之,认识论以客体为中心,以超主体的真理为指向,表现出“客体至上”、“单向认知”、“知识本位”等认知主义倾向。它在很大程度上忽视了人的中心地位,忽视了人的主体性及其作用。其根本特征在于寻求客观性、规律性。价值论则是以人和人的生活实践为中心、以人的主体地位和作用为实质的,其根本特征在于“属人性”或“主体性”。它关注的是“世界对于人的意义、客体对于主体的意义”,是以“人的内在尺度”或“主体(人)的尺度”为根据的。价值论体现了主体(人)自身的本性和目的,体现了主体(人)实践活动的方向性和目的性,体现了主体(人)对自身活动的自我调控。

正是由于上述本质区别,因而认识论与价值论之间存在着深刻的学术差异,这决定了我们不能简单,或单纯地套用,甚至照搬科学认识论的思路、方法去研究价值论,解决“另类的”价值论问题!

三、方法的失当所导致的理论或实践悖谬

在过去的价值论研究中,由于没有注意,或忽视了这种区别,人们在理解、解释、解决价值论问题时,常常简单地机械地套用甚至照搬“拟科学”的、认识论的方法,从而导致了許多理论或实践上的悖谬。

总体上说,在拟科学、认识论的视域和研究方式中,很难接受和处理价值问题。如逻辑实证主义者按照科学的“可证实性原则”和意义标准,运用逻辑与语言分析方法,坚持语言表达的描述性和评价性、规定性的区分,认为价值概念和价值判断不过是情绪、情感、态度、规定等的表达,是不可证实的、无所谓真假的、没有意义的伪概念、伪判断,价值问题没有什么好争论的,价值科学是不可能的。

有时,即使主观上感到了研究的必要,客观上也会由于受到相应研究立场、研究方法的限制,而不能给以充分的回答。例如,有些人对价值问题涉及到人的自由、选择、主观性、超越性等感到无所适从,对价值的个体性、多维性、动态性、不确定性感到很不舒服,总是将之归入“唯心主义”、“多元论”、“相对主义”,以及“实用主义”等范畴之中;有些人虽然承认价值问题在哲学中应该有一定的地位,但却终究无法协调它同原有理论分支,以及整个理论体系的关系,而仅仅只是在认识论框架中为价值论留下一小块地盘。因此,如何使价值论真正成为哲学中的一个有机组成部分,一个体现新哲学特征和趣向的部分,还需要有新的理论视角、运思方式和方法。

在具体的价值论理论研究中,导致的问题也随处可见。如在价值的本质及对之的把握问题上,有些人将价值预设为某种“实体”及其性质,将评价视为认识(认知)的一部分。他们认为,评价是如同认知一样的反映,对价值这种存在或存在者的性质的正确反映,就构成所谓“价值真理”。价值真理具有超主体的确定性、客观性。这种看法是成疑问的。且不论反映论自身所遇到的困难(如观察的客观性受到质疑、归纳问题尚待解决、整体主义和历史主义哲学观重新抬头等),将评价视为如同认知一样的反映,也存在诸多缺陷,如评价主体与认识主体的地位不同,评价主体与价值主体具有统一性、自我相关性;评价活动具有更强烈的主体性特

征,一系列主体因素的影响更为基本;评价结论——如果说是“价值真理”的话,也是相对于主体的真理,而不是超主体的真理;更重要的是,评价活动与主体(人)的生活、实践具有统一性,它并不外在于人的生活、实践之外,而是人的日常生活、实践的一个有机组成部分。

关于休谟提出的“是”与“应该”、事实与价值的关系问题,运用“拟科学”的、认识论的方法,也没有解决希望,或者说其理解和解决已经走入了死胡同。例如,按照科学认识论的理路,坚持休谟法则的哲学家们已“严谨地”给出了关于休谟问题的否定回答。而在人们的生活、实践中,却并不存在事实与价值的鸿沟,人们每时每刻都在大量、经常地从“是”过渡到“应该”。当然,仅仅指出生活、实践否证了这种断裂是不够的,而如何真正找到问题的解决方式,在逻辑上从事实判断推导出价值判断,仅仅依照科学认识论的思路与方法,仅仅局限于理论的思辨和狭义逻辑的范围,是不可能的。这需要人们走出科学认识论,更新逻辑观和研究方法,对生活、实践进行创造性的总结与提炼。

在现实生活、实践领域,许多价值问题也充满困惑、混乱,甚至别有用心。例如,某些社会集团或个人故意将真理与价值相混淆,以真理的化身自居,在真理的名义下,将自己的利益与需要泛化为“群众”的利益和需要,从而将自己的欲望、情感、价值判断强加于人;在当前所谓“全球伦理”、“普遍价值”的追寻中,一些强势国家利用自己的经济、军事力量,将自己的利益装扮成全球利益,向全球输出自己的文化价值观念,将单边世界秩序强加于人。可见,混淆客观性的真理与主体性的价值,在价值论、伦理学领域盲目追求类似自然科学的有效性、普适性,是霸权主义、“中心主义”、单极主义的理论基础与思想根源。

这类例子还可以举出许多。无论如何,由于缺乏真正属于价值论的、具有价值论特性的价值论研究方法,导致了許多理论和实

践问题。甚至在一定意义上可以说,价值论本身也没有能够真正建立起来。

四、呼唤真正切合价值论的研究方法

那么,究竟应该如何看待科学与哲学,以及事实(真理)与价值的区别,如何把握认识论与价值论的根本差异呢?什么才是恰当的研究价值问题的哲学思路和方法呢?甚至,是否真的存在着与认识论的思路和方法不同的、专属于价值论的思路和方法呢?这都需要我们解放思想,大胆地探索与创新。

应该承认,在价值论研究中,探索适应价值论特性(主体性)的独特方法,不仅在国内,而且在国外也是一个薄弱环节。目前而论,对于什么才是价值论研究的适当方法,或者什么才是专属于价值论的研究方法,也许不宜过早地下结论。当然,概要的探索性的描述是允许的。在这种描述中,价值论研究方法应注意如下几个基本原则:

(1)在价值论研究中,最重要的是确立价值论的学科性质。因为,学科性质决定了研究方法的选择、确立。而从学科性质考虑,价值论既不是自然科学,也不是社会科学,而是一种人文科学。这决定了既不能简单照搬自然科学的方法,也不能袭用社会科学的方法,而必须将价值论彻底置于人学视域中进行思考,即以人而不是以物为本,从(实际活动着的)人而不是从物出发,以人(及其本性、利益和需要)而不是外在于人的物(包括所谓“外在于人的世界”、“非人的世界”、客观规律、客观真理等)为标准,以“变革世界”、“创造更加美好更加理想的人性化世界”,而不是“描述和解释世界”为目的和宗旨。

(2)对哲学史上典型的价值论研究方法作系统的、批判性的考察,分析其得失。包括考察、分析“拟科学”的、认识论的思路与方法在价值论研究中的意义。众所周知,人文科学、社会科学与自然

科学是相互联系、相互借鉴的,只有它们之间互补、互渗、互动,才有可能促进其研究与发展。而且,价值论的相关问题,也需要有相关的科学的或认识论的研究为基础,例如,没有对利益问题的相关经济学、政治学、社会学的研究,没有对需要问题的人类学、社会学、心理学考察,……就根本不可能建构恰当的价值论理论。过去价值论研究的历史也证明,利用既有的、熟悉的认识论的思路、方法研究价值论,也能取得一定有价值的,同时也是创造性的研究成果。因此,在一定限度内参考、借鉴、移植自然科学、社会科学的研究方法,特别是促进他们之间的相互合作,应该是一条行之有效的思路。

(3)“象生活、实践那样进行思考”,即立足现时代的发展和人们的价值生活、实践,对当代人类的价值实践和所面临的价值困境、价值冲突进行深刻反思,对生活、实践中人们的价值思维进行总结和提炼,从历史和逻辑相结合的高度,探寻与认识论研究的思路和方法不同的、真正适合价值论特点的、独属于价值论研究的新思路、新方法。

(4)突出价值论研究的主体性尺度、主体性原则和方法,深入挖掘主体的本性、结构、目的、利益、需要、情绪、情感,以及素质、能力等在价值构成、价值评价中的地位与作用,以主体尺度为尺度,从主客体关系中的主体性角度进行思考。

(作者单位:中国社会科学院哲学研究所)

注释

[1] 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第57页。

价值观中的非理性因素

唐志龙

作为价值哲学重要内容的价值观,在确立和发展过程中必然会受到各种因素的影响,其中非理性因素是一个不可忽视的方面。人们常常发现,某些思维能力与知识水平大致相同的人,在价值观上却并不相同甚至大相径庭。一种价值观再好,如果放在意志薄弱、信念游移、情绪消沉者身上,也很难付诸实践;反之,放在意志顽强、信念坚定、激情昂扬者身上,便会付诸实践。这就表明,非理性因素对人们科学价值观的确立与发展起着重要的作用。因此,探析价值观中的非理性因素,不仅可以深化价值哲学理论的研究,也必将促进人们科学价值观的现实化。

一、非理性因素——价值观中一个不容忽视的研究视阈

一般来说,价值观是人们在认识和改造世界的实践活动中,对各种各样的人、事物以及理论不断进行认识与评价而形成的思想观点、情感意志、行为取向等价值意向及观察和评价周围事物的标准及尺度。因此,价值观不同于对某一事物的具体评价,它是对某一类事物,乃至对世界、社会、他人同自己关系的一种比较稳定的观点,是人们一定的世界观、人生观在价值问题上的反映与表现。显然,价值观中所积淀和表露出的一定的价值意向,必定是人们思想意识里理性因素和非理性因素相互作用的结果。

理性因素是指受认识者目的和意识所支配的某种精神属性与精神活动。具体说来它包含着三层基本含义:一是人类所特有的

47

价值观中的非理性因素

一种能力；二是人类思维发展到高级阶段的产物，是人类通过概念、判断、推理等逻辑认识形式把握客观对象普遍本质与规律的思维能力；三是人类对于外部世界的合理性、完善性及平等、正义等的现实要求，是人类一种价值标准和评价尺度。因此，人的意识中作为思维能力和价值尺度相统一的理性因素，具有自觉性、抽象性与逻辑性等特点，既与人的情、意、欲相对应着，又与逻辑、规律、本质相联系。在价值观中，理性因素规定着其普遍性、稳定性和规律性的方面，占据主导性地位，起支配性的作用。长期以来，无论在学术界还是实践中，人们都十分强调和重视对理性因素的研究与阐发，但非理性因素在价值观中的地位与作用的研究，无论从重视程度抑或在实际研究中都相对薄弱。

其实，非理性因素在价值观中也有着十分重要的作用，是一个亟须重视并加以认真研究拓展的视阈。非理性不是反理性，而是指不完全受认识者目的和意识所支配的某种精神属性与精神活动。尽管人们对非理性因素有着见仁见智的描述，值比较一致的看法主要包含两方面的基本内容：一是存在于人的心理结构方面，包括人的欲望、动机、习俗、情感、意志、无意识等心理现象，主要涉及人的行为；二是属于人的认知结果方面，包括人的直觉、灵感、顿悟等思维形式，主要涉及人的认识。与理性相比，非理性具有自发性、冲动性、具体性与非逻辑性等特点。非理性也是社会历史的产物，也是在社会实践基础上形成和发展的，也具有一定的社会属性，并对人们的社会生活和价值观产生重要影响。由于社会生活的广泛性、社会关系的复杂性以及人们社会需要的多样性，人们的价值观必然打上一定的主体性和个性化印记，从而也凸显出其中的非理性因素。现实社会中人们的价值观既存在一致性的一面，更存在多元性的一面，即使性质相同的价值观也必定呈现出个体差异性特征。这除了从社会存在上寻找其合理性根据外，人们思想意识中的不同欲望、不同动机、不同情感、不同意志等非理性因

素肯定也起着重要作用。

尽管从总体上看,价值观中理性因素占据着主导地位,起着支配作用,但同时也离不开非理性因素的影响。可以说,在价值观中,非理性因素制约着其个别性、波动性和偶然性的方面,处于从属性地位,有着“配合”理性因素帮助人们进行认识与实践的重要功能,甚至在一定条件下也会对价值观起某种决定性的作用。因此,重视非理性因素对人们价值观的多方面影响,把握非理性因素对价值观的制约功能,是价值哲学一个不容忽视的研究视阈。

二、多方面作用——非理性因素对人们价值观的制约功能

非理性因素对人们价值观的制约是多方面、多层次的,从性质上可以概括为积极的方面与消极的方面。从机理上深入研究非理性因素对人们价值观的多方面作用,也许更能揭示其生成与发展的具体途径。这种机理上的作用主要有选择与过滤、凸显与参照、调节与控制、激活与驱动等方面。

首先,非理性因素对价值观具有选择与过滤作用。无论是在价值观的产生、完善、发展途程中,还是在其实现过程中,总伴随着人的非理性因素对一定价值观的接受和构建,对价值观发挥着重要的选择与过滤作用。价值主体在进行价值认识和评价时,常常会有意无意地受到自己某种非理性因素的驱使,使价值主体的注意力指向能满足自己需要的信息,忽略或回避同自己需要相悖的信息。这样,不仅会直接影响价值主体对所坚持和构建的价值观内容的全面性与科学性,也会影响价值主体对这些价值观内容付诸实践的完善性与准确性,其积极与消极的两重性都会随着不同环境条件的变化而显露出来。非理性因素对价值观的这种选择与过滤作用,是人的认识中必然存在的主观性因素,也常常是人在无意识状态下的某种应激反映。

其次,非理性因素对价值观具有凸显与参照作用。世界上的

事物是多种多样的,而每一事物又有多方面的规定性,人们并不是对所有这些事物及其所有方面都完整无遗地加以反映,而是在运用理性把握对象之前先通过主体内部的参照系统,把那些与人的需要密切相关的对象突显出来,而舍弃某些对象或对象的某些方面。作为自己认识的对象。情感、意志、欲望等非理性因素,就属于这样的凸显和参照系统。情感是人对其活动对象的体验,它以喜、怒、哀、乐等体验形式表现对象能否满足人的某种价值需要;意志则通过愿望、动机、兴趣等形式表现对象是否与人的需要相符合,从而激发起强烈的价值追求,等等。即使是潜意识、信念(信仰)、习惯等非理性因素,也具有这种凸显与参照作用,从而使人们一定的价值观总是与人的内在需求相联系,从而与人的非理性因素密切联系。不过,与理性的客观普遍性相比,非理性因素的凸显和参照作用更带有个人的主观色彩,当然这种主观色彩可以通过社会实践不断地得到纠正和克服。

再次,非理性因素对价值观具有调节与控制作用。这种调节与控制作用表现为它既能促使人们一定价值观定势的形成,又能解除人们一定的价值观定势。所谓价值观定势,是指人们按照习惯的、比较固定的价值观思路去反映对象,去寻找解决问题的方式。价值观定势的积极意义在于它使价值主体能较为稳定地实现某种价值目标,防止思维的意外干扰。情感、意志等非理性因素通过不断放大价值主体内部需要的驱动力,触发和维持价值观定势,使人的思维过程沿着某种预定的轨迹运行。当不合价值目标的信息出现时,各种非理性因素通过内部参照作用自动加以排除,强烈的意志追求、热烈的情感体验、美好的心境以及坚定的信念(信仰)等,都是诱发价值观定势的巨大力量。但价值观定势并不总能有效实现价值目标,当遵循固定思路遇到难以克服的障碍时,它就表现出消极影响,使人的思维活动陷入困境,延滞问题的解决。此时,人的大脑皮层的意志机能就会立即动员神经低级中枢迅速激

活,产生一系列强烈的消极情感体验,迫使价值主体停止正在进行的思维过程并变换解决问题的思路。这时情感、意志等非理性因素对价值观活动过程的调节和控制就表现出一种相反倾向,能顺利解除这种定势,通过重构新的价值观达到自己一定的价值目标。

最后,非理性因素对价值观具有激活与驱动作用。实践活动的需要是人的一切活动的最终动力,也是人的价值观活动的内驱力。但这种内驱力的信号必须通过媒介的放大才能激发人去认识并行动,起这种放大作用的就是欲望、情感、意志等非理性因素。当人根据需要确立起一定价值目标时,如果没有对需要信号的放大,这种需要驱力往往不足以促使价值主体按照价值目标去反映价值客体,于是会出现“目标消失”现象。而一旦有了欲望、情感、意志等非理性因素对内驱力的强化,价值主体的思维就会保持高度的紧张与觉醒状态,随时捕捉和选择有意义的价值客体信息,并积极从记忆中提取内部信息与外部信息进行对照和编码,形成关于价值客体的完整认识,明确价值目标。意志就是人的一种追求价值、使价值观具有善的属性的内在能力。它通过产生需求意识、提出价值目标,对价值观活动过程进行有力的控制,使其结果具有一定的价值性即满足价值主体的某种需要。非理性因素通过对需要信号的放大从而对价值主体思维的激活、驱动作用,表现在价值观辩证运动过程的各个阶段与环节上。马克思主义认为,“在社会历史领域内进行活动的,全是具有意识的、经过思虑或凭激情行动的追求某种目的的人”^[1];“没有‘人的感情’,就从来没有也不可能有人对于真理的追求”。^[2]其道理就在于此。

三、科学的扬弃——在非理性与理性的协调统一中树立正确的价值观

强调非理性因素在价值观中的地位与作用,并非是陷入了非理性主义的覆辙。实际上,人们价值观中的非理性因素与理性因

素是辩证统一、不可分割的两个方面,它们彼此交织、相互依赖、渗透、转化。在价值观中,理性起着支配、定向与主导作用,非理性起着激发、动力与诱导作用。不深入研究非理性因素,不仅不能正确说明理性的作用,也无法深化价值观的研究。因此,对非理性因素进行科学的扬弃,使人们正确对待非理性因素,坚持在非理性与理性的协调统一中树立正确的价值观,是颇有价值的。

对非理性因素进行科学的扬弃,概括起来主要是强化其对价值观的积极作用而弱化其对价值观的消极作用。从强化非理性因素对价值观的积极作用方面来看,主要指充分发挥其协助理性对价值观的正确导向、科学定位、积极创新和努力实现等方面。非理性因素同理性一样,总是渗透在价值观中,潜移默化地影响着价值观。人们无论要形成正确的价值观还是要完善价值观,都必须科学发挥非理性因素的积极作用,使自己的需要、欲望、激情、意志、习惯等符合客观实际,达到合目的性与合规律性的统一,有效抑制和消解不正确的价值观的发展。在社会实践基础上不断优化价值观中的非理性因素,努力完善人们的人格素质,培养积极健康的心理状态,同时建立合理的便于大家接受和遵守的社会规范,认真从“内外”结合上有效控制和科学调节价值观中的非理性因素,进一步促进人的全面发展。

再从弱化非理性因素对价值观的消极作用方面来看,主要指消解和控制非理性因素对价值观的错误导向、凝固僵化和盲目实践等方面。强化价值观中非理性因素的积极作用,弱化其消极作用,是同一个问题两个相互联系着的方面。这里的弱化其消极作用,并不是指将价值观中的非理性因素驱逐出去,因为它是一种客观存在,而是指尽可能将非理性因素的消极作用限制在萌芽状态或最小范围,将其积极作用发扬到最大效能。实践证明,非理性因素对价值观的消极影响,可以导致人们感性欲望粗俗化、道德责任冷漠化、理想信念虚无化、行为方式随意化等,从而冲击正确的价

价值观,形成和发展不正确不科学的价值观。因此,一方面要提醒人们对非理性因素保持清醒的头脑,注意其消极作用对价值观的负面影响;另一方面又要努力寻求弱化非理性因素消极作用的各种有效途径,包括建立合目的性与合规律性统一的实践观念模型,坚持科学的理性因素对非理性因素的指导地位,创造良好的人文社会环境,加强个人的思想道德修养,等等。

扬弃非理性因素在价值观中的作用,协调非理性因素和理性因素,使非理性因素的作用与社会发展规律相一致。当然,扬弃非理性因素,协调价值观中理性与非理性因素的统一,是一个永无止境的客观的动态过程,这个过程又与社会历史发展的客观过程密切相关。社会历史发展过程中不断出现新问题,人们的价值观也必然随着进行必要的修正和调整,其中的非理性因素也必然随之波动性发展,反过来制约和影响价值观的完善和发展。因此,充分发挥非理性因素的积极功能,弱化其消极作用,使价值观始终保持科学正确的方向,努力促进社会进步和人的全面发展,实在是价值哲学所应该认真研究和探讨的重大理论与实践问题。

(作者单位:南京政治学院上海分院)

注释

[1] 《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社,1972年版,第243页。

[2] 《列宁全集》第20卷,人民出版社,1958年版,第255页。

价值认识与科学认识

尹星凡

价值作为意识、理解和评价的产物,当然也离不开人的认识活动,具有重要的认识功能。所谓价值认识亦即人对自身的存在、活动以及活动的对象、环境、结果的理解和评价。它同样体现了人的认识能力和认识水平。这样一来,价值认识与科学认识之间又是什么关系呢?在西方,休谟很早就曾提出要区分由“是”和“应该”引出的两类不同判断。这大概是我们现在所知道的关于科学认识和价值认识的最早区分。但休谟当时所区分的,主要是科学的判断形式和伦理的判断形式。后来,康德在休谟的基础上又提出了纯粹理性与实践理性的区分。意思是说,科学理性的任务就在于研究事物“是什么”的问题;道德理性要研究的则是“应如何”的问题;因为后者是由人的活动引伸出来的,所以他又把这种理性叫做“实践理性”。这实际上是采用了与休谟同样的区分方法。发展到现代,西方的逻辑实证主义者又进一步提出了“事实判断”与“价值判断”的区分。他们认为,科学只研究经验事实,回答事物“是什么”,它必须能为经验内容所证实或证伪,有真值之区别,所以一切科学知识都只能以“事实判断”的形式出现。他们又说,科学不研究价值问题,不对价值问题作任何判断。“价值判断”不涉及经验内容的真假,只是一种意志或情感的表达,因此必须排斥于科学知识之外,只能把它们归入形而上学、文学、伦理学、艺术和美学等领域。就是沿着这样一条逻辑的路径,新康德主义的弗莱堡学派最后就提出应以“事实判断”和“价值判断”作为划分自然科学与人文

54

价值认识与科学认识

科学的标准。他们认为,自然科学的研究对象是经验事实,而人文科学则应以价值问题作为研究对象。在此基础上,后来的新康德主义社会学家韦伯更提出了一个科学的“价值无涉”的命题。到此为止,事实与价值的对立、科学认识与价值认识的对立就被推到了极顶。

应该肯定,将人的认识区分为对事实的认识和对价值的认识,本身是有其合理性的。这对于我们区分不同的认识对象,把握不同的知识形式,都是必要的。实际上,科学认识所侧重的认识对象就是客观事实,它的直接目的就是要求真,要揭示客观事物的存在、结构、性质,功能、因果联系和运动规律,它所强调的是真假的区分。与科学认识不同,价值认识的对象主要是人的自身存在和活动的意义,以及人的活动对象、环境、结果对于人自身存在和生活的意义。价值认识在于区分什么是好的和坏的、善的和恶的、值得的和不值得的、美的和丑的。这是决定我们是否应该去追求、去行动的东西。由此也就说明,科学认识和价值认识在研究对象或内容上各有侧重、确有不同。但非常重要的一点是,我们在对科学认识和价值认识进行区分的同时还必须看到,这种划分只是一种理性分析的手段。其实,它们二者的区别只是相对的,而没有任何绝对的意义。也即是说,科学认识和价值认识的区别并不是互不相干、完全对立的,而同时也是相互依存、互为补充的统一关系。二者本来就不可分割地统一在人美认识的整体之中,也统一在我们任何人类个体的完整认识之中。

从价值认识方面来说,人对价值的任何理解和评价,都是以其对事实的一定认识作为基础的。原始人就是在长期使用天然石块的过程中逐渐对其性质有了初步的认识,这不仅使他们意识到天然石块的价值,而且还使他们发现,经过打制的石器比一般天然石块更有价值。正是这最早的价值发现,才推动我们的祖先自觉地去从事打制石器的价值创造活动,从而使人类完成由自然史向社

会史、文化史的飞跃。人类对于火的价值发现和创造过程也是如此。早在人类学会使用火之前,火原被看作是一种非常神秘可怕的自然力量。但当人们认识到它会发热和发光的特性之后,就逐渐意识到它具有帮助人御寒、照明和烧烤食物的价值。同样,正是因为认识到物体具有磨擦发热和生火的性质,人们才逐渐意识到钻木和钻石能够帮助自己取火的价值;正是因为认识到火具有熔化矿石的功能,人们才逐渐意识到火可以帮助自己通过冶炼获取金属的价值;正是因为认识到金属具有坚硬和可塑的特性,人们才逐渐意识到它能帮助我们制造更坚硬、更锐利、更耐用的工具和武器的价值。此外,对于种植和养殖的价值,也是我们祖先在长期实践中逐渐认识到野生动植物的生长习性和繁殖规律之后才获得的。

从科学认识方面来说,人对事实的认识也是以他们对价值的认识或理解作为前提的。科学家对任何一个具体事物或现象的研究都是从其已有的价值观念出发的。他为什么要研究该对象?要解决什么问题?达到什么目的?这都是一种价值的选择。都是由其价值观所决定的。他的研究要么是为了现在或将来对该事物的直接开发和利用;要么是为了弄清该事物与其它事物的关系,间接地为开发其价值服务。归根结底,这些认识和研究活动都是由人的价值认识所指引的,最终仍是为了人自身的存在和生活,为了实现人自身的价值。其实,不仅是人们对各种事实的具体认识活动,而且包括整个科学事业,也都是受人的价值认识所支配的。科学也是人类的活动之一,如果没有价值目标的指引,它就会失去方向和动力。科学的最终目的同样要为人的存在、发展和完善服务,其价值也必须由它对人类生活的贡献来决定。所谓“为科学而科学”,只是把科学的价值或意义作为一个毋庸置疑的前提而不予讨论罢了。它实际上体现的,是将科学事业当作自己人生的最高理想这样一种价值理念。

在此,我还要特别提到科学的“价值无涉”这一命题。韦伯提出该命题的本意是要维护科学的客观性。其意思是说,包括自然科学和社会科学在内的一切经验科学,都只能对事实作因果的分析和判断,只能告诉我们事实怎样?而不能对事实作价值的分析和判断,不能告诉我们应该怎样。韦伯强调,从“事实判断”中永远无法逻辑地推出“价值判断”,所以决不能把它们混淆。为了保证科学的客观性,我们就必须划清“事实判断”与“价值判断”的界限,必须把“价值判断”从科学中清除出去。这就是他所谓“价值无涉”的本来涵义。

当然,我并不怀疑韦伯想要维护科学客观性的真诚愿望,也同意要对科学认识和价值认识、“事实判断”和“价值判断”进行区分。但我不能同意他把此种区分绝对化,并以此为根据,断言科学与价值“无涉”的观点。不错,科学知识的形式是“事实判断”,它的直接目的就在于求真。但人们为什么要去求“真”呢?我的回答就是:“真”对人的存在和活动来说,同时也即是一种价值,或者说是有价值的。因为真理本身就是我们所追求的一个目标,它既是我们实践的需要,也是我们理解世界和人生的需要。这是说,任何一个“事实判断”中都隐含着价值判断。反之,任何一个“价值判断”中同样也都隐含着“事实判断”。当我们说某物或某事有价值时,其中就包含了对某人或某物,或对人的某一活动及结果的“事实判断”。这些都说明,“事实判断”与“价值判断”并无绝对的界限。特别是在涉及人自身存在和活动的事实上更是如此。比如,当科学告诉我们说“水是由两个氢原子与一个氧原子化合而成”时,该判断表面看起来与价值没有关联。但当科学告诉我们说“水是人体不可缺少的组成部分”时,该“事实判断”也就可以完全合乎逻辑地直接过渡到“水对人是极为重要的”这样一个“价值判断”了。

此外,韦伯的上述主张同时也是将科学的知识形式与科学活动本身加以混淆。作为科学知识形式的“事实判断”确实不同于

“价值判断”，但科学作为人类有目的的创造性活动则始终都要受到价值评判的指引和支配。科学活动随时都会面临着许许多多的价值取向和价值比较问题。科学家对于研究对象、课题、理论、手段和方法的选择，对于科学实验的设计和实验结果的评估，对于自己的研究成果在当前和未来应用后果的预测，都离不开自己对价值的理解和评价。如果硬要科学家在其活动中排除所谓价值评判的干扰，那就无异于把他变成瞎子，使其失去前进的方向；也无异于要他放弃自己的社会责任和道德良心。

综上所述，价值认识与科学认识虽然是有区别的，但同时又是相互依存、相互渗透和相互补充的。二者本来就不可分割地统一在每个人的完整认识之中。所以，我们既不能以价值认识去排斥科学认识，也不能以科学认识去排斥价值认识。只有二者的结合，才会真正有人的理解，有人的合目的的创造活动。如果人们没有对物质结构、性质、关系、运动形式和规律的知识，那末一切事物，乃至整个世界，对我们也就没有任何意义或价值。在此种情况下，人当然也就无法理解自己在世界上的地位和自身存在的意义或价值，更谈不上自觉地去创造价值，实现价值。这就必然要导致价值依的自我否定、自我消亡。相反，如果人们没有任何价值知识的储备，没有一定的价值期望和取向，那末他们的一切活动就只能是盲目的，只能像动物那样为单纯的生理本能所驱动，不会有思想和自觉性，更谈不上超越感官理象去认识并揭示客观事物的结构、性质和运动规律。这当然也就不会有科学活动和科学知识。如此，也必然要导致科学的自我否定和消亡。

特别是在现代文明的今天，如何处理好科学认识与价值认识的关系，将我们的科学创造活动和价值追求更好地统一起来，尤其具有重要的现实意义。现代科学所能操纵的巨大自然力量，既可以把包括人类在内的地球上一切生命毁灭好几遍，也可以变成巨大的社会生产力造福于人类自己及其子孙万代。因此，如何运用

好我们的科学知识,去理智地开发和驾驭这些自然力量,是摆在所有人特别是科学家面前的神圣责任。现代科学早已向我们揭示了,自然力量的作用及其规律并不是单一的因果关系和严格决定论的。规律给我们指出的仅仅是一些发展的基本方向。在人类力所能及的范围内,事物究竟朝什么方向发展,这与人的价值选择和自身的努力是分不开的。现在,科学为我们发现的自然规律也已经很多了,人们既可以按照某一规律发生作用的方向,造成某一相应的结果,也可以按照其它规律的作用方向,造成别的结果,而这些结果对于人类自身的存在、活动和发展,既可能是好的,也可能是坏的。人类目前所面对的世界范围的土地沙漠化、水污染、空气污染和食物污染,还有战争和核武器的威胁,都向我们提出了严重的警告。所有这些,一方面给人们的价值选择和创造活动留下了广阔的天地。另一方面也告诫我们,人类应该更加慎重地对待自己的价值选择。当我们利用自然力的作用和规律、从事自己的价值创造活动时,一个健全的理智是绝对必须的。否则,就可能在人类历史上酿成许多悲剧,给众多的人带来不幸。

我始终相信:崇高的科学必须体现人的神圣价值和尊严!

(作者单位:南昌大学哲学系)

“权利优先于善”的价值学理据

詹世友

罗尔斯在《正义论》和《政治自由主义》中都强调了一个基本的原则立场,那就是“权利优先于善”,这个原则的含义十分丰富,然而他本人对此却未作深入阐释;同时,社群主义者又大力反驳这个原则。所以,这个原则会引起某些思想上的疑惑。我认为,这是个十分重要的公共伦理学的原则,可以从价值学的角度加以证明。

一、善之一般及在古代社会中权利意识何以与善相对立

首先,我们来分析“善”作为一种价值有些什么特点。在理论的考量中,善总是指具有这样一些性质的东西,那就是:(1)能带来快乐与欲望满足的东西;(2)它能使一种结构发挥其功能,能维护其存在并促使其发展,而不是导致其衰退,使其走向解体,走向非存在。从以上的标准来看,善的确定最后都是要经过理性反思的,比如个别性的感性欲求之善就会走向自己的反面,从而不能靠自己保持其存在,因而是不自足的,故而需要对此作出适当的节制,才能成就其善。所以善可以“定义为合理欲望的满足”^[1]。由于追求善是在一个社会共同体中进行的,所以理性的考虑就是要能够维护其既定的社会秩序,使之有效率,并能够和谐有序。这是指共同体的“善”。从以上可以看出,效果指向是“善”的根本特点。而要获得“善”的动机指向,就要么走向天赋道德论,如孟子、卢梭等人就是这样;要么走向意志与理性的一致说,主张人的善良意志就在于服从理性的绝对命令,如康德。可以说,这些观点都是从个人

60

「权利优先于善」的价值学理据

的德性入手,而没有上升到对一个社会的现实伦理结构进行思考的高度。

也就是说,这些“善”的观念并不考虑社会结构的前提的性质,比如说,它可以默认社会的等级制结构,并以此为前提来维护这个社会的稳定,从而把任何有助于维护这个社会稳定的行为、思想、情感都看作“善”。也就是说,这种善并不具有对社会人伦关系的价值性质进行批判的能力。因为这种善的目标依赖于社会共同体,这使社会共同体本身的性质得不到批判的审视。由于容许这种非批判性的前提的存在,故古代的“善”论充当着为等级制度进行辩护的角色。这是一种价值论的泥沼。因为古代道德论实际上是以等级制的伦理关系结构为前提的,而这种伦理关系结构却经不起理性的批判。

人伦关系的价值特征无非有两类,一类是平等权利在其视野之外而主张等级制的天然合理性;另一类则是注重基本的平等权利而主张充政的民主自由政体。两类人伦关系结构都可容纳对善的追求,值善在它们的价值学词典中却有不同的位置。前者认为善的观念是一切人类行为追求的目标,他们无法想象在一个主张平等权利的社会中如何产生秩序,从而把等级秩序视为天然合理的,比如亚里士多德从功能论论证奴隶制度是天然合理性,而孟子则从“物之不齐”来论证“劳心者治人,劳力者治于人”等级制度的天然合理性等,他们认为这种等级秩序有利于培养贵族的荣誉感并发展各种各样的优美德性,同时把下层百姓的恭顺驯服看作是值们的美德。这样,这种观点就把“善”看作是平等权利的对立物。所以,要产生把平等权利看作是组成社会的先决条件的意识,必须经历一个漫长的历史过程。这种意识要得以产生,必定要认识到个人的不可让渡的独特性、其固有价值 and 内在尊严,并形成把社会看作是由平等、独立的个人所自愿组成的这一前提性意识。

二、平等权利：一个公共伦理学的基础概念

平等权利意识的产生是一种哲学思维的结果，因为平等权利意识不可能有经验事实来支持，而只有在超验层面上才能设计人人享有的平等权利，确认个体之为个体的不可让渡的独特性和尊严，并把它视为一个前提。正因为平等是一个前提，所以平等不是某些人的平等，而是所有人的平等，是不容侵犯的权利。平等权利作为一个理念，只有在人类理想、人道这样的抽象层面上才能产生。我们知道，在古希腊，在公民等级内部，公民的权利也是平等的，但是这是在人群中的某个范围内的平等，而不是全体人的平等，奴隶就根本没有任何权利可言。等级内部的平等实际上是全社会的不平等，这种“平等权利”实际上是特权。这种建立在不平等基础上的平等，是特殊利益的表现，而不是真正的公共利益，它不需要理性的抽象就能达到。所以，近代以来倡导平等权利的思想家选择了一种契约论作为自己的抽象工具，从订立契约的前提上主张人们应该是平等的，就是所谓人人平等的“自然状态”，并把这种抽象的平等权利称作“天赋权利”。罗尔斯对这种理论前提作进一步的发展，“使之上升到一个更高的抽象水平”，目的是让正义原则成为“那些想促进他们自己的利益的自由和有理性的人们将在一种最初状态中接受的，以此来确定他们联合的基本条件。”^[2]

平等权利学说的本质不是在社会上消灭一切不平等，比如天赋的不平等，结果的不平等，因为这事实上难以办到。设置基本平等权利的目的在于反对把人的一切都置于“善(好)”的支配之下，反对为了善的目标而可以牺牲个人的任何权利的观念，反对把社会地位的不平等制度化。换句话说，这些基本权利必须是受到社会保护的，要能等保证个人的生命不受到任何非法的剥夺，个人的基本自由不受干涉，个人的财产也不容侵占，而且个人有获得一切社会性的“好”的平等机会(当然他们应该以自己的才德来合法地取

得)等。

平等权利不能直接地被视为一种“善”，因为它不会是人们直接的“所欲”。显然，处于社会中较高等级地位中的人们不但不喜欢人人应该拥有平等权利的观念，反而谋求把等级制度稳固化，使之传之久远。统治者深深懂得，人除了有能独立思考的理智外，还有更重要的心灵成分即情感、欲望，他们在长期的制度压力下，在主流话语的影响下，在各种器物、仪式的熏陶下，就会形成一种习惯，其情感和欲望可能被塑造得与这种等级制度相适应，从而会接受既定的等级秩序。这显然是社会上层的人们在竭力地维护有利于自身的“善”。

平等权利的存在与个人的具体善的存在遵循不同的逻辑，前者是把社会作为一个整体来思考，作为一个民主、自由的社会的结果；而一般的个别性的“善”是个人在自己的理智的指导下追求自己的具体的偏好。由于平等权利的这种前提性性质，所以，个人的具体选择就要在这个前提下来进行，他们必须在尊重、保卫这种基本平等权利的前提下来追求自己的“所欲”，实现自己的人生理想，完善自己的社会人格。也就是说，是平等权利这种社会公共价值使得个人追求之“善”成为正当的，所以，平等权利对善的优先性是必须偏立的。

三、现代平等与正义的关系

现代正义是在平等、自由的人伦关系的基础上进行思考所得出的结果。任何侵害基本权利的做法都不可能是正义的。正义理论必须承认权利对善的优先性，这是现代正义论与古代正义观念的原则区别所在。不理解这一点，就不可能理解现代正义。

首先，我们看到，效率作为一种利益，是一种“好(善)”，但是，在现代平等自由的人伦关系的结构中，并不能为了效率的最大化而来取一切手段，相反，社会必须规定一些“非效率”的基本权利。

奥肯认为,这些权利的正当理由植根于三个方面:自由主义、多元主义、人道主义。从自由的角度说,言论自由和宗教信仰自由应该是广泛的、无条件的。多元主义的核心信念是:除了市场价值以外,还要有许多不能化为金钱的价值,还有一套包含人们自愿安排其相互关系的机制,是基于感情和博爱的,如友谊、爱情,“这些多样化的机制使市场受到约束,同时使社会不致变成一架巨大的自动售货机,它们是把社会联合在一切的黏合剂。”^[3]在这些问题上,不能受到金钱和权力的干预。即使我们把市场价值奉为社会的主要价值,我们也仍然认为,市场价值只在市场交换的过程中才是需要的,而要坚决防止它从市场领域向公共政治领域和人类的自主的情感领域蔓延。人道主义则强调承认所有公民的尊严。^[4]这些基本的平等权利优先于效率,它们有自足的价值,不受效率标准的衡量。只有这样,我们的伦理观念才会是普遍的,公共的。

其次,我们看到,这些基本的平等权利,注目于两点:一是它们是每个人在社会生活中获得作为一个文明社会的成员的自尊,并在社会的普遍平等规则下获得自由发展的空间的前提条件,二是给个人抵抗社会团体、国家组织的强势侵害构筑最后堡垒。因为它们是而向所有人的,是普遍可分享的,所以他们是公共的伦理性价值。这是社会正义的前提,也是其本质内容之一。一种制度安排要具有正义的价值,那么首先就得平等地分配这些基本权利,这即是罗尔斯的第一个正义原则所表述的内容。

经济与社会的不平等应如何安排呢?就是要以制度安排来处理由自然和社会的偶然性加于人们的生活前景上的任性影响,所以,从机会来说,应该平等地向每个人开放;在政策的制定上,应该惠顾社会的最少得利者,实际上是在一定范围内利用公共政策杠杆减轻社会的不平等的程度。这即是罗尔斯关于正义的第二个原则。当然这仍然有着某种抽象原则的成分,其目的在于奠定一个普遍的价值基础,具体的政策措施应该以此为指导。也就是说,平

等既然有起点上的考虑,也有结果上的追求。因为不把某种程度上结果的平等作为追求的目标,所谓平等其实是不完善的。这就是说,公共权力机构所制定的公共政策的道德性、正义性就必须以这种公共利益为衡量尺度,这是对现存的不平等的改进。

在现代,要论证权利对善的优先性,其焦点已不在于论证等级制度的不合理,而在于要论证基本权利不能因为效率、金钱、功利的目的(这些也是“善”)而被忽视。所以,在这个意义上,权利是一种本身就好的东西,它比任何个别性的善更优越。但是,它不是个人的“善”(好),而是一种公正的制度所要保卫的公共价值,它要做的就是调节社会中的个人的地位,而对强势的人予以严格约束,对弱势的人则赋予基本权利并加以保护,从而值这个制度下的所有人具有同样的最基本的平等权利。

在当代,对“权利优先于善”这一原则提出最有挑战性异议的是共同体主义。他们考虑的也是权利如何实现的问题。他们的驳斥分为两个部分:第一,他们也主张一种文明的国家应该采取自由政体,但他们的深层忧虑是:我们组成了共同体,国家就是最大的共同体,而且国家是一个握有公共权力的政治体,这种权力会遭到滥用。不抑制政治的败坏,只能造成对公民的奴役。这就一方面要求公民有一种强烈的公民义务,形成一种公民德性意识。这种公民德性意识指向对共同体的公共善的维护,时刻对权力的无限膨胀的趋势保持一种高度警惕,公民们应该通过广泛的政治参与对权力的野心形成一种制约。也就是说,公民们要能够保卫自己的基本自由权利,首先得关注共同体的公共善。于是,他们提出:“如果我们不把个人自由的价值置于共同善之上,我们却会享受到最多的自由。坚持把个人自由置于共同善之上……是对善良公民的败坏,而败坏的代价则总是奴役。获得个人自由的惟一途径就是通过公共服务的办法。”^[5]由此,他们认为,共同体的“善”应该优先于个人的平等权利。

在共同体主义观点所述及的这个意义上,我们认为他们的立场与“权利优先于善”的立场并不构成直接对立。实际上,他们说的仍然是:尊重和保卫个人的自由权利是我们关注和捍卫公共善的目的。但是,这种共同体主义由于强调共同体的安全是个人获得行使自由的必要条件,从而有主张共同体有对个人来说的绝对控制权和要求个体为之无条件献身的绝对权力,如果说在国家安全处于十分紧张的情况下,赋予共同体以这种权力还可以理解,因为如果国家灭亡了,那么带给个体的命运必然是奴役;但是,我们也毫不犹豫地认为,如果把这种绝对权力看作是国家的正常权力,那无疑将会是灾难性的。

第二,有些共同体主义者认为,其实并不存在一般的正义原则,实际上“正义”、“合理性”等价值都是在具体的共同体的生活中形成的,或者是与人们所处的社会地位、利益集团、文化价值观念密切相关,所以,在讨论这些问题的时候,必须追问“谁之正义,何种合理性?”

对这一部分的反对“权利优先于善”的观点,我们认为可以作如下的回应:首先,当代民主自由社会的价值多元化的现实,正是在尊重和捍卫个人的平等自由权利的价值理念的背景下出现的。离开这么一种价值理念,社会的价值多元化状态不可能出现,即使有多样化的价值,也不可能公开的成为人们的正常生活所各自遵循的标准,因为一个没有个人平等权利意识的政体,必然是等级的或专制的政体,也就是说,这种政体必然要加强意识形态的控制和灌输。其次,我们也认识到,各种各样的小型共同体之所以能出现和成长,也是由于有一种自由的社会环境。一个专制社会对民间社团也是抱有深层疑虑,一般是要强力打压的。共同体主义者对这一前提似乎没有给予足够的关注和认肯。第三,至于说,个人的德性在紧密的共同体生活中才能得到更加有效的培养和塑造,这的确是事实。不过,主张“权利优先于善”对这一点并不造成阻碍,

因为只有当个人是独立平等的个体时,我们才更能够本着自愿的原则成立社区、自愿团体,来锻炼人们的自我管理、获得组织生活的经验、实现自我的社会本质的能力,积极参加这种共同体活动,能够获得各种具体的荣誉和成就,也能够切实地培养人与人之间的情感相通和服务于公共善的意识和品行。

通过细致的论证,“权利优先于善”的原则可以得到有力的维护,有了这个前提,平等权利与善就会在一种更高的社会组织 and 哲理层面得到统一。平等权利意识在公民中普及之日,就是各种道德噩梦终结之时。

(作者单位:南昌大学哲学系)

注释

- [1] 罗尔斯著,何怀宏等译:《正义论》,中国社会科学出版社,1988年版,第27页。
- [2] 罗尔斯著,何怀宏等译:《正义论》,中国社会科学出版社,1988年版,第9页。
- [3] 阿瑟·奥肯著,王奔洲等译:《平等与效率》,华夏出版社,1999年版,第14页。
- [4] 参看阿瑟·奥肯著,王奔洲等译:《平等与效率》,华夏出版社,1999年版,第14页。
- [5] 达巍等编:《消极自由有什么错?》,文化艺术出版社,2001年版,第137页。

价值与评价定义几种基本类型述评

熊在高

本文将从“共生论的”存在论视角审视价值与评价定义几种基本类型的自然主义局限及其困境,并试图对价值及评价本质给出一种“共生论的”存在论意义上的理解。

一、价值与评价定义几种基本类型的自然主义局限及其困境

第一种类型是与价值的客观主义理解相关,包括价值的“实体说”、“属性说”等。“实体说”认为,价值是客观的东西(物质的或精神的),或者内在于事物以及附属于事物(事物的外在表现)的客观的东西,是与人无关的。“属性说”(以直觉主义为代表)认为,价值是独立于主观或个人的意识、情感而客观存在于事物之中,是事物本身固有的一种属性。评价所表达的就是事物的这种客观的价值性质。事物的客观价值性质不能靠经验和理性的方法来认识,而只能靠直觉去把握。通过直觉所作出的判定是客观的、普遍有效的,必然符合价值的。评价有真值问题,其真假是自明的或直觉到的。

这种价值客观主义是实体主义思维的经典表述。与本体论绝对主义和认识论绝对主义相一致,“实体或属性说”通常具有价值绝对主义倾向。其特点就是把价值归结为有价值者本身,如把事物的价值归结为它的“有用性”,把美归结为某种形状上或颜色上的结构、比例,把道德归结为某种终极的天理或人性,等等;认为事物的价值不因人而改变,只是在这些事物中不断地表现出来;承认

世界上存在着一种万物由它派生而最后复归于它的终极(绝对)实在,相应认为世界上存在着某种终极价值,事物所具有的价值是这种终极价值的体现或分有。因此,“实体或属性说”的思维导向往往是力图从事物自身找到其价值的最终不变的存在和尺度。其根本局限在于,它实际上先验地、直观地认定了事物的存在、属性与价值之间的直接同一。这样一来,人们在生活实践中处处能够感觉到的事物的存在同事物的价值之间的差别,就被一笔抹掉了。既然价值就是事物或其属性本身,那就意味着事物及其属性不变,它的价值就应该是一定不变的。然而谁都能证明事实并非如此。俗话说,情人眼里出西施。娇弱多病的林黛玉对贾宝玉是美的,而对于贾府的焦大则可能是丑的。一个人的表现对这群人来说是善的,而对于另一群人则可能是恶的。现实中事物当其属性不变,而价值“因人而异”却是个不容忽视的普遍现象。“实体或属性说”不注意这种区别,便容易导致凝固化、绝对化的价值思维。而且,这种价值论绝对主义逻辑往往得出非人性的结论,与价值论研究的原意相背离。价值不是实体范畴。客观主义价值论看到了价值之“在”与事物的存在及其属性与功能相关,没有事物及其属性与功能,就没有价值,值得肯定。但它忽略了价值之“在”中能动创造性的一方——人。

价值显现由人而生。任何价值关系都现实地与人相关,都是指“对于人(人类整体或某一部分人)的意义”,离开了人,无所谓价值。价值问题实质上就是人的问题。非人类的存在物不具有自足的内在价值。而且我们没有必要也没有可能向他们“授予”某种内在价值。可能一些伦理学家认为,“不虐待动物”总可以或为一条恰当的环境伦理规范吧。的确,我们不该虐待动物。然而,这样做是从行为者人格的健康出发加以考虑的。

第二种类型是与价值的主观主义理解相关,以自然主义(新自然主义)、非认识主义为代表。自然主义者认为事物本身不具有价

值,事物之所以有价值,是因为它被人们所追求,因而价值完全取决于人的需求等内在特质。与此相应,评价所表达的不是事物本身具有的性质,而是评价者的主观需求,它不具有普遍有效性。其基本的评价标准的内容是人的兴趣、欲望、满足、喜好等主观感受,从而实际上否认有统一的客观评价标准。当代自然主义者改变了传统的做法,不再以抽象的人性或人的自然本性为根据,而是强调用现实的生活经验和科学事实(尤其是心现学)为根据来论证值们的评价标准的合理性。在非认识主义(情感主义、规定主义)看来,价值是情感的记号,依存于个人的情感、态度或欲望,或源于主观的评价或规定。评价表达的是情感、态度、欲望(情感主义者),或者规定、命令(规定主义者)。评价完全是主观的、相对的,没有真假意义,严格说来也没有普遍的客观有效性。因而也就没有什么统一的客观评价标准。^[1]

主观(体)主义的基本思路是“以主体性求确定性”,不管主体与实体有多么大的差异,并不能从根本上改变主体是一种实体。彻底的主体主义就是实体主义。^[2]而且,主观主义价值论虽然注重价值与人的内在关联,突出了人的价值地值,这是对的,但它忽略了价值在整体中得以“显现”的另一方——人以外的其他事物。此外,价依论主观主义明显地具有心理主义倾向,然而,价值不是心理学范畴。既然价值是主观的东西,主观论者力图到主观中去寻找价值规律,也就是说,“到心理结构的变化逻辑中寻找,到人类的智慧、情感、自然联想等多种心理过程的组合法则中寻找”^[3]。这种价值主观主义认为,所有的价值都是因人、因时、因地而易的,根本不存在纯粹客观、独立自存、永恒不变的普遍价情。人们只有去追求,去向往,去感受价值,它才存在,否则,它就不存在。这样,要想超主观感受地去研究价值,事实上变得不可能。主观论将价值由对象拉回到人自身,体现出一种价依论史上对客体主义倾向的反拨,有其积极意义,但却严重路人了相对主义,走向了对价值

的客观性、普遍性的绝对否定。情感主义者否认价值评价有统一的客观标准,理性结构永远是一个被主观价值论否弃的环节。主观论者过多地强调人的生物本能,肯定情感、欲望在价值与评价中的重要地位。他们眼中的情感是近乎生理上的情绪反应。在寻找价值及其规律时多采用经验主义、生物学主义,实用主义等方法论原则。因而,他们把哲学价值论降格为自然科学,滑出了价值论研究规律的正常轨道。

第三种类型称之为“关系说”。我国哲学界对以上几方面观点进行了批评和反思。如,李德顺先生就其思维方式指出,“完全实体化的或‘实体中心论’的思维,是20世纪以前的科学思维方式。从哲学高度看,单纯实体性思维的特点和缺陷是:对于‘存在’范畴,只把它与‘存在者’范畴(‘什么存在着’)相联系,即只把‘存在’当作一个‘名词’,当作对实体及其属性的静态指称来理解和使用,而没有把‘存在’同时也理解为一个‘动词’,即关于‘存在方式’(‘怎样存在着’和‘怎样才是存在’)的范畴。说到‘存在’时,它不能自觉地把诸如‘相互联系、相互作用、运动、变化、过程’等同时考虑在内,并且实际上是把它们分离开来思考,因此难以注意‘关系’的存在论意义。”^[4]批评和反思之后,学界基本上达成共识:价值不是一个实体范畴,不能把它理解为一种独立存在物;价值也不是一个属性范畴,不能把价值理解为任何存在物生而有之的固有属性;价值是一个关系范畴,它表明主客体之间的一种统一状态。^[5]以此为基本观点的“关系说”是价值研究中的一个重大进步,它认定单纯的主体或单纯的客体无所谓价值,价值是在二者的互动关系中产生和存在的,从而极大程度上解决了价值的实体化、绝对性、分离性等价值论中的一些古老难题。

但是,“关系说”仍存在着这样或那样的漏洞或问题:第一,“关系说”中仍然存有实体主义的思维痕迹,表现之一是把价值理解为一个既定质(主体)与另一个既定质(客体)结合产生的新质;表现

之二是把价值看作主客体之间的链条,实际上是把关系实体化。第二,正如有学者批评的,用“客体(属性)满足主体需要”或“客体对主体的效应”界定价值,这种“主客体价值关系模式”或“使用价值”思维模式有人类中心主义和效用主义的倾向,以此虽能较好地说明“物的价值”,却不足以说明“人的价值”、“审美价值”、“道德价值”等,因为这些价值并不是客体对于主体的“效用”。按主客关系模式所得到的对“人的价值”的规定,必然会“导向一种等级主义和反人道主义的结论”。该学者提出“人道价值”概念,指“人作为主体存在本身所拥有的内在价值”,用以同“效用价值”相对立或相互补充。^[6]但是他没有提供能够兼容“效用价值”和“人道价值”共同涵义的价值定义。不过这种“人道价值”是我们界定价值时所必须涵盖的一个维度。第三,“关系说”认为,价值决定评价,评价是对价值的反映,评价有真假问题。这种观点是一种价值反映论。反映论(包括能动的反映论)是一种自然主义。

二、走向“共生论的”存在论意义上的价值与评价

无可避免地,停留在主客二分自然主义立场上的价值与评价定义有其无以克服的内在矛盾和难以自拔的困境。如何走出困境呢?

我们认为,造成这种局面的根源在于其主客二分式的认识论思维模式。把价值问题定位在认识论领域,很可能阻碍了哲学更模本地追问价值问题。恩格斯对哲学基本问题的概括,虽是把人和世界的关系看成是主客关系,然而这样的概括只是就西方哲学史或欧洲哲学史特别是欧洲近代哲学史而言。其实,人和世界的关系除了主客二分的关系外,还有天人合一的关系,即主客融合,万有相通一体。天人合一逻辑在先,主客二分和认识论应从属于人与世界合一的整体观和存在论。

价值论是人学,是最深刻的体认人和发展人的学问。价值之

谜也就是人之谜。高扬人的主体性不会有错,但我们必须清楚地意识到人的主体性要在对“他者”的承认、参与和责任承担中完成自身建构。人是与“他者”在无限整体中的“共在”。价值问题从根本上说是存在问题,价值总在“从生存向存在的途中”显现。价值论是关于“存在”的艺术,关注人和其他事物在无尽“整体”中存在状态的效果。自由既是人的本性,又是人之为人的前提和“处所”。“主客二分”可以认识自然必然性、规律性以顺应自然,使人免受自然的宰制。这是人获得自由的第一步。认识了自然必然性,屈从于必然性,那还不能算是真正的自由。真正的自由应该是对必然性的超越。这种超越只有在人与其他存在者共在的无尽“整体”中才能实现。世界上的万事万物决不存在自足的内在价值,只有自由的人的“存在”才使“价值”得以发生和成为可能。没有人则世界万物是没有意义的。但价值不就是人。价值建立在人与“他者”的交往理解关系上,这种关系是在“生活世界”中不断生成的。海德格尔的“此在与世界”的关系就类似这种关系。海德格尔说“此在”是“澄明”,是世界万物之“展示口”。世界万物的意义(价值)靠人去“发现”。“存在”的意义只是对“人”这样一个特殊的“存在”(Dasein)才显现出来的。以超主客二分的视角去“发现”价值与评价,才能获得其纯正的本源性的理解。或者说,价值论只能是“共生论的”存在论的,价值与评价的定义只有在“共生论的”存在论上才能获得其完全的意义。当前,我们只有立足于马克思生活实践论并借助胡塞尔现象学方法、海德格尔基础存在论等的合理思路,才能对价值与评价的本质作出有益的说明。

应当说,下一个普遍的价值与评价的定义是难的。根据以上叙述的启示,我们不妨转换视角,更新思路:关注价值之“在”,而不是它是“什么”。价值如何“在”的问题清楚了,价值是“什么”的问题也就自然清楚了。^[7]我们知道,自由与人相伴生,人是自由的存在者,自由是人的先天特性。人的自由呈现出人生存的有限性。

作为自由的人总是通过“自由自觉的生命活动”努力超越自身的有限性,这个超越的过程也就是创造价值、显现价值、证明存在的过程。也就是说,人通过具体生动的感性活动即“实践”完成人的本质力量对象化和对象的人化,达到人自身与自然界的双重“创造”与“生成”。没有人及其感性活动,自然界是不完整的、未完成的,甚至就是“非存在”。不与自然界发生关系,人的生命活动根本不可能展开,因而也就没有人的“生活”。全面的自然就是人,全面的人就是全部自然,彻底的自然主义和彻底的人本主义是一回事。自由是价值的根源。自由让价值得以发生和成为可能。而自由本身也是有来源的,这个来源便是自由的人与其他一切存在者共在其中的整体。

作为自由的来源,整体始终都是不可把握的秘密。无处不在的整体不是什么具体的东西,它似乎什么也不是,在这个意义上说,它就是“无”。自由来源于整体,受这个秘密的支配,并不意味着自由是有条件的,而是意味着,自由是从无中生有。人作为自由的存在,总是面临着秘密(整体),领会着秘密,受秘密的召唤。同时,“他者”对于自由的人(此在)来讲也是一个永恒的渴望解开的秘密,召引着彼此的相互沟通、相互作用。

自由的人(此在)通过自己无限深化的能动的实践活动,不断地与“值者”(事物)交往、相遇、发生作用,达致彼此间相互理解、相互澄显、相互确证,从而让“此在”(人)和“他者”(事物)在无尽整体中各“是其所是”,整体存在的效果因之也不断地发生变化。价值便在这种永无完结的动态“图景”当中存在、显现。价值是由人澄现的。具体而言,价值就是,人(价值主体)在其感性实践活动过程中与事物(价值对象)相遇时,通过人(结构、需要和能力及其生存和发展等)与事物(存在、属性及其变化)彼此间相互作用、相互影响,事物让人获致自由感的性质和程度(相应地,事物有所澄明,事物的澄明状况与人的自由感获致状况相一致)。人是自由的存在

者,人又是有限性的存在者。正是人的这种生存悖论、这种命运让人能持守自身,让自己能够作为自身出现,从而让存在作为自身出现,这是人的不可替代的使命。这种“让”是由不得人自己的,这是人的全部尊严与价值的根据所在。价值在人与“他者”彼此确证对方以“呈现”存在的交往活动永无止境地生成、显现。在此过程中,人毕竟是主动的一方,创造的一方,评价则体现了人的这种价值地位,是价值生成、显现的指示灯。评价是自由的人的一种“自由感”,表现为“体验”或“诗意的想像”,“自由感”的强弱是其内在尺度。合理的评价则是逐步趋向于“同人的本质和自然界的本质的全部丰富性相适应的人的感觉”(马克思语)。

(作者单位:中国社会科学院哲学研究所)

注释

- [1] 参见江畅:《现代西方价值理论研究》,西安:陕西师范大学出版社,1992年版,第305—313页。
- [2] 参见魏敦友:《回返理性之源》,武汉:武汉大学出版社,1999年版,第44—58页。
- [3] 高尔泰:《论美》,兰州:甘肃人民出版社,1982年版,第11—12页。
- [4] 李德顺:《立言录》,哈尔滨:黑龙江教育出版社,1998,第277页。
- [5] 参见李德顺:《价值论——一种主体性的研究》,北京:中国人民大学出版社,1987年版,第124—125页。
- [6] 参见赖金良:《主客体价值关系模式质版》,载《中日价值哲学新论》,西安:陕西人民教育出版社,1994年版,第40—50页。
- [7] 孙美堂对此问题有较为详细的论述。参阅氏著论文:《价值之“是”:价值本质研究的一个方向》,载《哲学动态》,2002年第3期。

论价值理性及其建构

徐贵权

人类对价值思考与人类的思想史一样悠久。但价值哲学作为一门研究价值问题的哲学分支学科只有 140 余年的历史。在中国,价值哲学更是年轻,从 20 世纪 80 年代初兴起到今天,仅才 20 多年的时间。

那么,人们为什么要研究价值问题,研究价值问题的根本目的是什么呢?价值哲学在西方及中国的产生、兴起和发展的历史过程表明,人们研究价值的根本目的在于揭示价值现象的内在规律,帮助人们树立正确的价值观念,调节、规范人们的行为,使人们的活动更加符合客观世界的规律,从而创造一个真、善、美的世界,满足人们的生存、发展和享受的需要,促进人们自由而全面的发展。^[1]

—

何为价值理性呢?这或许是个见仁见智的问题。在人类思想史上,德国社会学家马克斯·韦伯较早地提出了价值理性的概念,并且区分了价值理性和工具理性。^[2]价值理性代表人对价值的肯定,对理想的追求,对信念的执著,对信仰的皈依,它执著于行动的动机合乎先验的理念,强调只要动机纯正神圣,而并不考虑效果如何。与价值理性不同,工具理性则并不看重动机,而是以效率、效果为目的的。应该说,马克斯·韦伯对价值理性和工具理性的区分是很有意义的,他关于价值理性是人对价值的肯定、理想的追求

信念的执著和信仰的皈依的思想也是比较恰当的。但他把价值理性界定为一种只求动机纯正神圣,而并不追求结果、目的(特指功利目的)的看法,则是偏颇的。这种偏颇与道德哲学领域中的道义论或动机论如出一辙。

我们认为,价值理性与工具理性一样,都是人类的实践理性,都是人之为人的重要表征,都是支配人行动的精神力量。价值理性无疑关注、肯定价值,追求理想,恪守信念,皈依信仰,但价值理性决非天然地拒斥效果、目的,并非不考虑效果、目的,人类评判价值理性的价值不能没有效果、目的层面的考虑,与效果、目的无涉的价值理性是没有意义的。那么,究竟什么是价值理性呢?我们考察把握价值理性,首先当从价值与理性的区别和联系说起,我们注意到价值与理性是有不同的意指、旨趣和致思方向的。正如杨国荣先生所说,“在相对的意义,理性与价值亦有各自侧重的一面。如果说,理性的探索更直接地指向求真的过程,那么价值的关怀则较多地关联着向善的过程。……自哲学思维萌发之日起,理性与价值及其所内含的真与善之维便与智慧的探索结下不都之缘。”^[3]当理性与价值交融而凝成价值理性时,这种理性便获得了新的质的规定,便成了区别于工具理性的具有独特意义的理性。这种理性即价值理性,实际就是作为主体的人在生活实践中形成的对价值及其追求的自觉意识。它在实质上就是作为主体的人对自身价值和存在意义的体认、忧患、呵护、憧憬、建构与追求的自觉意识。价值理性是一种理性,因此它不同于感性(如人的七情六欲等)。“理性是人化(文明化)的产物,感性则更多地带有自然(天)的痕迹。”^[4]但是价值理性又不是完全脱离于感性的,否则它就走向了自我否定,就是非人化成神化的理性了。价值理性是对感性的适应与调控,或者更确切地说是扬弃与超越。由此可知,价值理性是人们在生活实践中逐渐形成的价值智慧、价值良知。正如吴增基先生所说,价值理性是“人类所独有的用以调节控制人的欲望

和行为的一种精神力量。”^[5]这种智慧、良知、精神力量所诉求的是人自身的价值,是人存在的意义,是人与社会的全面协调发展,是人自身的自由而全面的发展,是人在现实中表现、确证、欣赏自己的完满性,是“以一种全面的方式,也就是说,作为一个完整的人,占有自己全面的本质。”^[6]

价值理性,既指向终极关怀,又指向现实关切,其中凝结着历史反思的结晶。价值理性有个体主体价值理性和社会主体价值理性之别,两者的生长、发展往往是不平衡的。平衡未必总是值得欣赏的,值这样一种平衡始终是人类孜孜以求的,这就是进步、先进的价值理性作用空间的拓展和范导力的增强。

二

价值理性是一种人类独特的理性,具有自身质的规定。这种质的规定主要表现在以下几个方面:

价值理性是一种以主体为中心的理性。尽管泛主体论者认为人与万物都是主体,值我们值然认为人是世界的唯一主体,主客二分决不是历史的错误,没有主客二分就没有真正意义上的人。但我们反对主体面对客体的任意妄为,面赞成二者的对立统一。张载的“民胞物与”说包含着天才的思想,但“民胞物与”从来没有也永远不可能贯彻到底,倘若它陷入贯彻到底的偏执,人就势必不再是人,人就终将失去“民胞物与”的自信和能力。价值理性不在于求得对客体本质,属性的正确把握,尽管它不能脱离这种把握,它的旨趣在于为主体面忧虑、呐喊、运思、谋划、服务,它恪守“人是万物的尺度”,它关注世界对于人的意义,客体对于主体的意义,执著于人的幸福。

价值理性是一种目的理性。它追求行为的合目的性。它并不忌讳功利,并不回避功利目的,但它并不以功利为最高目的,而是肯定功利又超越功利。它并不反对满足人的当下需要,但它强调

当下需要的合宜性,并兼顾人的长远需要。它并不反对个体的需要,但它并不囿于个体的需要,而是谋求个体与整体的和谐、共赢。它并不否定人作为手段的意义,但它强调“人本质上是目的而不是手段”^[7],人作为手段,只有在以人为目的,以人为出发点和归宿的前提下才是合理的。由此可见,价值理性所诉求的合目的性,既是指合乎人的目的,更是指合人本身这个目的。在价值理性视野中,人是终极目的,人是各种努力的终极关怀。

价值理性是一种批判理性。人的自由而全而发展是个永无止境的历史过程,社会的发展也是一个永无止境的历史过程。处于任何发展阶段的社会都不可能是完美无缺的,而人又总是生活在一定的社会历史环境之中,因此,在任何特定的时空中,人总是有缺憾的,人的生存、发展状况都是不完满的。而这恰恰又与“不是力求停留在某种已经变成的东西上,而是处在变易的绝对运动之中”的人的本性相违背^[8]。因而,人总是面临着“是”与“应当”的矛盾、“是如此”与“应如此”的矛盾。价值理性对此有极其深刻的领悟,因此它总是要告诫人们:我们生活的现存世界不是完善的,是需要改变的。而对现存世界,价值理性所扮演的不是辩护者、守护神的角色,而是批判者、超越者的角色。价值理性作为人类的批判理性,它关注人的现实处境和前途命运,它既为人的生存发展状况的每一点改善而欢呼,同时又针砭时弊,正视现实中的缺失,为人生存发展过程中的每一种不幸、缺憾而“扼腕”,并致力于解构、治疗现存世界。价值理性的这一规定性表明,它不失为人类的清醒剂。

价值理性是一种建构理性。价值理性对现存世界的反思、批判,蕴涵着对理想世界的渴望。它渴望通过反思、批判、变革,从而实现超越,建构一个理想的、应然的、合乎人本性和目的的美好世界。价值理性是在观念上建构一个理想世界作为人类前行、趋赴的目标,给人以鼓舞、引领。价值理性不只观念地建构超越于现存

世界的理想世界、而且支撑、鼓舞、引领人通过实践去变革现存世界,建构应然的理想世界,致力于使理想世界转变为现实世界。列宁说:“世界不会满足人,人决心以自己的行动来改变世界”^[9],人正是在价值理性构建的理想的支撑、鼓舞、引领下不断地实现对现实世界的改变、超越的,世界也由此而变得越来越美好,越来越使人得到更大程度的满足。

价值理性是一种信仰理性。价值理性具有宗教维度的规定性,含有形而上的意味。人立于天地之间,生活于茫茫的宇宙之中,而且每个个体的存在总是有限的,每个人都不可避免地要走向生命的终点。这是任何人都无法回避的世俗世界的逻辑。然而,人何以能不恐惧、不悲观、不迷失、不漂泊,而是虽则充满劳绩还能诗意地安居在大地上(荷尔德林语),保持内心的宁静、灵魂的安顿、充满信心地趋赴无限的未来呢?个中的奥秘在于价值理性为人构筑了一个不断更新、充盈的意义世界,为人提供了信仰,并获得了人们的文化认同,从而使人们拥有了自己的精神家园。精神家园并不代表一切,但人不能没有精神家园。在物质家园、社会家园和精神家园这三种不可缺的家园中,精神家园对于人来说具有更为重要的意义。“人有了精神家园,他即使没有物质家园、社会家园,也不难为自己创造出来;反之,如果人失掉了精神家园,其物质家园和社会家园就会丧失之虞,或者即使存在也难以让人感觉到生活的意义”。^[10]

价值理性是内涵上述诸多规定性的独精理性,它正是以其诸多的规定性而成为支配人的生活实践的深层理念,在人的生活实践中发挥着不同于工具理性的独特作用。

三

价值哲学探究价值问题的过程,从根本上看就是探寻、建构健全的价值理性的过程。价值哲学必须直面当代人特别是当代中国

人现实的生活实践,服务于当代人特别是当代中国人的现实的生活实践,听从现实的呼唤,积极适应现实发展的要求,与时俱进。

价值理性批判是价值理性建构的基础性工作、价值理性建构必须担负起价值理性批判的文化使命。价值理性作为人类文化架构的核心内容是具有社会性和历史性的。但是,历史与现实中的林林总总的价值理性,无论是涉及价值主体,包括价值主体自我关系、价值主体间关系,还是涉及价值客体,抑或是涉及主客体包括天人关系的;无论是涉及现实关切,还是涉及理想追求的;无论是涉及世俗的形而下层面,还是涉及超验的形而上层面的;无论是涉及价值评判、选择标准,还是涉及价值取向,抑或是涉及价值导向的,都是色彩纷呈、异常复杂的。这其中既有合理的成分,又有不合理的因素,有的则是集利弊于一身的。因此价值哲学在价值理性建构的过程中必须担负起价值理性批判的文化使命,即对人类历史上的各种价值理性,尤其是已成为文化传统的价值理性进行反思、检讨,对现实中的各种价值理性进行甄别、评判。通过价值理性批判,实现对历史与现实中的价值理性的积极面合理的扬弃。

价值理性批判必须遵循正确的原则。这个原则就是合目的性与合规律性相统一的原则。遵循这一批判原则有两大基本要点,一是必须以有利于人的全面自由发展为指向,着眼于演绎人的全面自由发展的历史进程,体现合目的性的要求;二是必须从实际出发,以当代人的全面自由发展可能达到的境界要求为基本标准,体现合乎科学精神特别是科学的历史理性的要求,即体现合规律性的要求,同时,还必须体现民族国家的个性。因为,不同的民族国家存在着巨大的差异包括发展程度,所处发展阶段的差异等。在当代中国,价值理性批判,必须以服务于当代中国人的生活实践为着重点,必须从当代中国的实际出发。

当代中国正处于社会和人的发展的两个“双重转型”相交织的历史时期^[1],即当代中国社会的发展正处于从农业社会向工业社

会转变和从工业社会向知识社会(信息社会)转变的双重转型相结合的历史阶段。与此相适应,当代中国人的发展正处于“人的依赖”向“以物的依赖为基础的人的独立性”转变和从“以物的依赖为基础的人的独立性”向“以人的全面发展为基础的自由个性”转变的双重转型相结合的历史阶段。社会主义初级阶段的中国特色社会主义建设就是要促进这两个“双重转型”的逐渐实现。在当代中国,价值理性批判必须体现社会发展“双重转型”和人的发展“双重转型”之进程的要求,体现在社会主义初级阶段建设中国特色社会主义的要求。应该注意的是,在价值理性批判过程中,对那些具有前瞻性、理想指向性而在现阶段无法成为人们在价值活动中普遍恪守的内在文化指令的价值理性因素,不应嗤之以鼻、轻言放弃,而应将其作为文化理想,作为一种努力的方向。

价值理性建构仅靠对已有资源的创造性扬弃是远远不够的。价值理性建构还必须进行新的探索,必须创新,惟其如此,价值理性方能与时俱进。以价值理性建构为旨趣的探索、创新,同样必须遵循合目的性与合规律性相统一的原则,主要着力点应该是补当代中国人价值理性之短缺,填补当代中国人价值理性之空白,使当代中国人的价值理性得到充实和完善,为当代中国人立足现实、面向未来的生活实践提供健全的价值理性支撑。我们认为,在当代中国,价值理性的创新性建构要更加注意凸现“以人为本”和“人的全面发展”的思想,更加注意彰显社会全面进步的理念,更加注意处理好价值理性与工具理性的关系,切不可把价值理性与工具理性割裂开来、对立起来,使价值理性成为工具理性的阻滞力量,而应使价值理性成为工具理性的激发与导引力量。当代中国的发展进步离不开健全的价值理性的支撑、导引,但对工具理性的要求似乎更为紧迫、急切。

(作者单位:江苏省淮阴师范学院)

注释

- [1] 袁贵仁:《价值学引论》,北京师范大学出版社,1991年版,第3页。
- [2] 马克斯韦伯:《社会科学方法论》(杨富斌译),华夏出版社,1993年版,第59—61页。
- [3][4][7] 杨国荣:《理性与价值》上海三联书店,1998年版,第2、52、51页。
- [5] 吴增基等:《理性精神的呼唤》,上海人民出版社,2001年版,第2页。
- [6] 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社,1979年版,第123页。
- [8] 《马克思恩格斯全集》第46卷(上),人民出版社,1979年版,第486页。
- [9] 《列宁全集》第55卷,人民出版社,1990年版,第183页。
- [10] 张曙光:《寻找人生智慧——哲学与人生》,北京教育出版社,1979年版,第28页。
- [11] 王雅林:《中国社会转型研究的理论难度》,《社会科学研究》,2003年第1期,第87页。

论价值哲学研究的思维特点

王玉樑

价值哲学的发展已有 100 年的历史。100 年来价值哲学研究取得许多重要成果。但从西方占主导地位的价值哲学基本理论,特别是关于价值本质的理论来看,却长期处于停滞状态。这种情况的产生,与人们研究价值哲学的思维方式有很大关系。要改变这种状况,使价值哲学走出困境,必须有适合价值哲学特点的科学的思维方式。这里就价值哲学研究的思维特点问题简略地谈几点看法。

84

一、价值具有客观性,必须用求实思维去研究价值哲学

区分事实与价值,是价值哲学研究的起点。事实与价值既有联系,又有区别。事实上,从本体论来看,有广义与狭义之分。广义的事实,就是客观存在,包括价值存在在内;狭义的事实,是相对于价值而言,指广义的事实中的非价值存在,即不因人而异的客观存在。从本体论来看,价值也是一种存在,即价值存在;所以价值也是一种事实(广义的事实),即价值事实。价值是一种客观存在,因而具有客观性。

价值的客观性决定了我们研究价值哲学必须坚持求实思维,坚持实事求是,从实际出发,从价值的客观存在出发,按照价值的本来面目去研究价值,而不附加任何主观成份。这一点已是我国哲学界的共识。

从价值的客观存在出发,按照价值的本来面目去研究价值,首

先必须如实地承认价值的客观性。

要承认价值的客观性,必须把价值与评价区别开来。西方一些学者认为,价值是人对对象所作的评价,价值是人赋予对象的,所以价值本身就是主观的。他们把价值等同于对客体的评价,即等同于价值判断。他们认为,人们如果不对事物作评价(价值判断),事物就无价值。把价值混同于评价,这正是西方主观价值论失足的认识论根源。

价值与评价有联系,也有区别,不容混同。评价是对客体价值的评价,没有价值就无所谓评价,评价离不开价值。这是二者的联系。价值是评价的对象,评价是价值的反映;价值是客观存在,是客观的,评价是人们的价值判断,是主观的。这是二者的区别,不能混淆。混淆价值与评价,必然导致主观价值论。

在西方价值哲学的历史上,主观价值论或主观主义价值论长期处于统治地位,同时也产生过客观价值论或客观主义价值论,如直觉主义价值论、现象学价值论等。在西方,无论主观主义价值论,还是客观主义价值论,它们对价值本质的研究,都未取得什么成果。于是,西方有一些哲学家,如英国的拉蒙特就主张在价值理论的研究上,一开始就不要涉及客观主义者或主观主义者关于价值(好)的地位的争论问题^[1],即主张不要一开始就探讨价值是主观的还是客观的问题。事实上,他始终回避这一问题,即始终避开价值是客观的还是主观的问题。

价值是客观存在,不区分价值是客观的还是主观的,价值哲学就失去其科学性。西方价值哲学长期受主观价值论,特别是情感主义价值论统治,把价值理解为人们的“主观偏好”,使价值哲学基本理论特别是关于价值本质的理论,失去科学性,长期处于停滞状态。不区分价值是主观的还是客观的,就等于让主观价值论特别是情感主义价值论继续统治西方价值哲学,使西方价值哲学无法走出困境。

其次,从价值的客观存在出发去研究价值哲学,就必须尊重事实。

例如,在价值哲学上有一种流行的观点,即价值就是主体需要的满足。但主体需要很复杂。满足广大人民的需要,满足社会发展的根本需要等是有价值的;而满足吸毒贩毒、嫖娼卖淫者的需要,则是负价值。可见,主体需要并非天然合理,这是无可争议的客观事实。许多学者对此已作了详尽分析。如果我们承认这一事实,我们就必须承认,用满足主体需要界定价值,是不科学的。

有的学者对此有不同看法。认为满足需要不等于价值,只有满足正当需要才有价值的观点,是把“正当”这种本属于价值范畴的概念,当成界定价值的前提概念,是一种自我循环论证,是不能成立的。

应当承认“正当”概念的确是属于价值范畴的概念,值是不存在自我循环论证问题。从上面的分析可见,认为“主体需要并非都是天然合理的、正当的”,是根据客观事实作出的价值判断,不存在把需要论证的概念当作前提的问题。

有一种观点认为,马克思、恩格斯说过:“他们的需要即他们的本性”(《德意志意识形态》),所以,价值就是满足主体需要。

这种论证很难成立。马克思和恩格斯的这句话,只是说明需要是人的本性,并没有说过需要天然合理。而“需要并非天然合理”,是不可否认的客观事实,怎么能说满足需要都有价值呢?

要从价值的客观存在出发,还必须区分享受与价值、所享受的和可享受的。享受或所享受的,是一种事实,而不是价值。只有享受对主体产生的效应才是价值,只有所享受的给主体带来积极的有益的后果,才是可享受的。把享受混同于价值,就是把事实混同于价值,必然导致混乱。

“满足需要”就是一种享受。“满足需要”自己就“满意”,就认为有价值,其实“满足需要”不一定都会带来积极有益的后果。所

以,不能说“满足需要”都有价值。

再次,要从价值的客观存在出发,还必须克服情感遮蔽现象。价值、评价与人们的情感密切联系。一些东西,使人产生愉快的情感,人们便自发地认为有价值;反之,一些东西,使人产生痛苦、烦恼,人们便认为无价值或是负价值。这是一种自发的表面的看法。这种看法并不准确,是一种情感遮蔽现象。快乐与痛苦,是主体对事物的体验,是一种事实,而不是价值,只有这种事实作用于主体对主体产生的积极的或消极的效应才是价值。大量事实说明,给主体带来快乐的东西,可能有价值,也可能无价值甚至是负价值;同样,给主体带来痛苦的东西,也并不一定都是负价值,有时往往很有价值。西方价值哲学中占统治地位的主观价值论,特别是情感主义价值论的失足之处,就在于受价值哲学研究中情感遮蔽现象所迷惑,从情感出发,从兴趣、爱好、需要、欲望出发去理解价值,因而长期陷于自发性而不能自拔。

坚持求实思维,坚持用实事求是思想指导价值哲学研究,就要坚持价值哲学理论的科学性、严谨性,就要在价值哲学理论上坚持逻辑一贯性,就要努力消除价值哲学理论中存在的一切内在的逻辑矛盾。

坚持求实思维,就要从价值的客观存在出发去研究价值的本质问题。价值离不开客体,也离不开主体。但价值不存在于客体之中,也不存在于主体之中。只有主体和客体相互作用,才会产生价值。主体作用于客体,客体必然反作用于主体,必然会对主体产生一定的作用和影响,这种作用和影响,就是客体对主体的效应,即客体对主体的价值。所以,价值存在于主客体相互作用中,存在于主客体相互作用产生的客体对主体的作用和影响,即客体对主体的效应中。只要存在着主客体相互作用,存在着客体对主体的作用和影响,即存在着客体对主体的效应,就存在着价值;反之则无价值。客体对主体产生积极效应是正价值,消极效应是负价值,

无效应则无价值。所以,价值是主体客体化与客体主体化过程中客体对主体的效应。

这样理解价值,能有力地确证价值的客观性。因为主体是客观存在的,客体是客观存在的。主体作用于客体,客体必然反作用于主体,主客体相互作用是客观存在的;主客体相互作用中客体对主体的效应,即客体对主体的作用和影响必然也是客观存在的,因而价值是客观存在的。这样就简明而有力地论证了价值的客观性。

这样理解价值,既重视主体对客体的作用,又重视客体对主体的作用,既重视主体客体化,又重视客体主体化,认为价值是主客体相互作用的产物,从而避免了片面夸大主体的作用或片面夸大客体的作用的局限,有利于全面地科学地理解价值的本质。

二、价值具有相关性,必须用科学的关系思维去研究价值哲学

我们讲价值,总是指什么对什么的价值,通常说的价值是指某物或某人对人的价值。说某种东西有价值,这种东西就是价值客体或价值载体,或价值对象;说这种东西对人有价值,人就是价值主体或价值享受者,所以,讲价值离不开价值主体和价值客体。孤立的一件东西,无所谓价值,也无法确定其价值。价值因人而异,也因物而异。所以价值是关系范畴,而不是实体范畴或属性范畴,具有相关性。

价值具有相关性,决定了研究价值哲学必须采用关系思维,从主客体关系出发,从主客体相互作用出发去研究价值问题。

坚持关系说,采用关系思维,必须反对唯客体论和唯主体论,反对单极思维,坚持科学的、彻底的关系思维。

首先要反对唯客体论。这种观点有两种思路。一是实体论。如英国哲学家摩尔认为,许多不同事物本身就是善的或恶的。我国有的学者认为,哲学价值就是商品价值,就是人们的劳动付出,

或凝结在商品中的人类一般劳动。这种观点实际上就是把价值理解为实体。

有的学者认为,价值是人。人是实体,这种观点实际上也是把价值理解为实体。

还有人说,价值的本质是主体本质力量对象化。主体本质力量对象化是一个过程,从结果来说其产物是对象化产品或劳动产品,即人化自然。把劳动产品或人化自然作为价值的本质,实际上也是把价值理解为实体。

唯客体论的另一表现是客体属性说。例如,有的学者认为价值是物的有用性。这种观点认为价值是客体的固有属性。

唯客体论看到客体对价值形成的作用,有其合理之处。但这种观点忽视主体的作用,因而是片面的机械论观点,不能解释价值因主体而异的现象,所以不能科学地解释复杂的价值现象。

其次要反对唯主体论。

唯主体论的一种表现是主观价值论。如认为价值是由主体情感、兴趣、需要、欲望决定的,或认为价值是主体情感态度的表达,是主体的爱好或偏好,或认为价值是主体评价的产物,等等。这是西方主观价值论的观点。这种观点也讲对象或客体,但他们所说的客体,只不过是主体指向的对象。客体只有符合主体的感情、意志、兴趣、爱好、需要、欲望、态度等等主观因素时才有价值,价值是主体的主观因素或心理因素决定的。这种观点看到上述主体主观因素对价值形成的作用,有其合理之处;但它把主体等同于主观,忽视客体的作用,是片面的,因而是主观主义的价值论。

唯主体论的又一种表现是,认为“价值的本质是主体本质力量对象化”,或主体客体化过程。如前所述,这种观点从结果来说,是一种实体论。从过程来说,则是只讲主体对客体的作用,忽视客体对主体的作用,只讲主体客体化,不讲客体主体化。价值是主客体双向作用的产物,只讲主体对客体的作用,不讲客体对主体的作

用,只讲主体客体,不讲客体主体化,是不全面的。

唯主体论的另一种表现是,认为“价值是一种主体性”。价值是主客体相互作用的产物,包含着主体对客体的作用,自然具有主体性;同时价值也离不开客体对主体的作用,因而必然具有客体性。价值不仅因人而异,而且因物而异,就是证明。所以,说价值是一种主体性,是不全面的。

说价值是一种主体性,意味着符合主体性的都有价值,似乎认为主体性都是天然合理的。现实生活中的主体性是复杂的,并非天然合理,符合主体性的并非都真有价值。

主体不等于主观,主体性不等于主观性。但主体包括意识,主体性必然包含有主观性因素。说价值是一种主体性,这就难免与肯定价值的客观性产生矛盾。只有承认价值既有主体性、又有客体性,才能确证价值的客观性。

认为价值是一种主体性,价值表述的是主体性的内容和尺度,而需要正是一种主体性尺度,因而就认为价值就是满足主体需要。所以,这种观点必然以满足主体需要界定价值。

唯主体论的再一种表现,是认为“价值事实是一种主体性事实”。价值事实是主客体相互作用的产物,价值事实既有主体性,又有客体性。说价值事实是一种主体性事实,只讲价值的主体性,忽视价值的客体性,也是不全面的,实际上是夸大了价值事实的主体性。

总之,要坚持关系思维,从主客体相互作用去理解价值的本质,既要反对唯客体论,反对实体论、属性说,克服忽视主体作用的片面性;又要反对主观价值论和唯主体论,克服忽视客体作用的片面性。只有坚持用主客体双向作用的观点、主客体统一的视角,才能正确地坚持关系思维,才能科学地把握价值的本质。

(作者单位:陕西省社会科学院)

注释

- [1] [英]拉蒙特:《价值判断》,马俊峰、王建国、王晓升译,中国人民大学出版社,1992年版,第3页。

论价值的数量化

张志平

价值可分为满足人之生存需要的价值和满足人之存在需要的价值。前者的直接承载者是感性的物体,由于它们与货币具有同质性,所以是可以数量化的;后者的直接承载者是非感性的东西,由于它们与货币没有同质性,所以是不可以数量化的。但以社会分工、市场经济和计算理性为特征的现代社会却把满足人之存在需要的价值数量化了。价值数量化的结果就是:人的完整性的缺失、人的“自由”个性的“崛起”、人更加地具有“社会性”以及人与物和人与人的亲密关系的丧失。由此,西方传统中追求永恒和普遍的理性主义就走到了它的反面,在暂时的价值物中乐不思蜀。

92

一、价值的含义及其内容

要谈论价值的数量化问题,就不能不澄清价值的含义以及价值的内容。

一就面言,所谓价值就是能够满足人之在世存在需要的一切要素并因其与人的在世存在需要发生关系而承载的一种性质。从这一定义出发,我们会发现,价值是在一种关系当中产生的。人们一般把其中的关系项分别成为价值主体和价值对象(或者价值客体)。其中,价值主体的需要及其变化决定着价值对象的价值及其变化;反过来讲,价值对象本身所具有的特性及其变化又决定着它是否能够具有一种价值的性质,成者说,决定着它是否能够胜任承载价值的任务。由此可见,要了解价值的内容,我们就必须对价值

论价值的数量化

主体即人的在世存在需要以及价值对象的特性进行反思。

就价值主体的需要而言,价值既可以是满足人之生存需要的价值,也可以是满足人之存在需要的价值。人的生存需要是由生命的法则决定的。也就是说,人为了维持自身的生命,不得不从物质世界中获得自己的所需。不过,人的物质需要不仅根源于人的生物学事实,也根源于人的社会学事实。也就是说,人的生存需要也是随着社会历史的发展而不断变化的。这是因为,在不同的社会历史当中,满足人的生存需要的物质内容和物质手段也是不一样的。人之所以有容在的需要是因为人不仅要活着,而且要富有意味地活着。而人之所以要富有意味地活着,是因为人乃是知、情、意组成的混合体。也就是说,当人的生存需要获得满足之后,他还会有求知的需要、情感的需要、自我实现的需要、发展的需要以及自由的需要,等等。虽然从概念上我们可以把人的生存需要和存在需要区别开来,但在具体的生活当中,人的生存需要和存在需要却经常是相互重叠和相互作用的。例如,房屋可以遮风避雨,所以,它满足的是人的生存需要;但人在建筑房屋时,有时候还会从自身审美的需要出发,就此而言,房屋也满足着人的容在需要。

一般来说,能够直接承载满足人之生存需要的价值的都是一些具体的感性物体,当然,也包括人的身体在内。例如,被子可以帮助人防寒。直接承载这些价值的价值对象都是一些感性物体,也就是说,通过身体感官的接触,我们就能确认它们的价值,所以,就承载它们的价值对象而言,在某种程度上都是可以数量化的——例如,沙发的尺寸有大有小、质量有好有坏,所以,它们在市场上的价格就有高有低,有时甚至是可以分割的或者为众人的身体所共享的,如一件沙发可以让不同的人坐。

与之相反,能够直接承载满足人之存在需要的精神价值的不是具体的感性物体,而是语言、思想、行为、观念、性格、制度、符号、技术、知识、情感、规则以及形式等非感性的事物。正因为这些价

值对象是非感性的物体,所以,对于它们,人们不能通过身体感官的接触来确立它们的价值,只能通过心灵或精神的理解和领会来确立它们的价值。当然,在某种意义上,精神价值也需要自身的物质载体,例如,思想要通过物质的声音或印刷的书本来表达,纯形式的艺术要通过感性的物质材料如画布、颜料等来表达。但这些感性的物质材料充其量只是在间接的意义上承载着精神价值。这是因为,当这些感性材料承载满足人之生存需要的价值时,这些价值本身是不能与感性材料的性质或特性相分离的,例如,值如煤不能燃烧的话,人们就不会把它作为产生热能的有用之物来加以利用;而当这些感性的物质材料承载精神价值时,精神价值却可以与它们的特性或性质分离开来,例如,老子的《道德经》既可以刻在石头上,也可以刻在竹筒上,也可以印在纸上,这并不影响老子的思想本身的精神价值;当然,在有些情况下,人们也会对间接承载精神价值的物体提出具体的限制,但这并不能说明精神价值不能脱离这些物体,只能说人们喜好用这种物体来表达值们所要表达的意义。正因为直接承载精神价值的东西都是非感性的事物,仅就此而言,精神价值就是不能够数量化的——因为它们和数量化的感性事物也就是货币没有同质性,也不能被分割的——因为它们并不拥有现实的物质空间。我们不能说老子的《道德经》值多少钱,一次勇敢的行为值多少钱,也不能把承载其精神价值的思想或行为本身用剪刀分例开来。正因为如此,精神价值是不能为众人的身体所分享的,只值为众人的心灵所共享^[1]。

精神价值满足的是人的在世存在的需要。从其直接的载体看,它们都是不能数量化的、不能分例的。但在计算理性、社会分工和市场经济的支配下,现代社会却迫使这些价值数量化自身;如果不能使之数量化,现代社会就干脆剥夺它们的存在权利。

二、价值数量化的原因及表现

在现代社会,市场经济就其实质而言乃是资本经济。也就是说,凡是进入市场的各行各业其运作的目的都是为了追求尽可能多的利润。利润越多,投资者的投资回报就越高,其公司里的从业人员的收入就越高——在一种理想状态下,国家征收上来的税收也就越多。随着社会分工在现代社会愈演愈烈,社会中的每个个体都失去了独立的自我和完整的生活。一方面,他不再可能通过自己的双手获得自己生活的全部所需,因为现代技术在生产过程中的应用和推广以及由此造成的社会化大生产流程的不断形成已经使他丧失了这样一种能力。另一方面,他又不得不参与到这种社会分工当中并满足客观的技术操作程序的要求从而放弃自己的个性。虽然他是自由的,可以不选择这种或那种工作,但从本质上讲,他却是不自由的,因为他必须工作。如果运气好的话,他可以选择自己喜欢的工作;如果运气不好的话,哪怕是不喜欢,他也必须工作。因为在社会分工的条件下,他必须为社会提供点什么才能换取自己所需要的其它什么。用自己为社会所提供的什么才能换回自己所需要的其它什么这一过程是如何发生的呢?

我们的答案是通过货币。社会分工意味着,无论是每个人的生存需要还是存在需要,都不可能靠自己单独生产,而必须依赖于整个社会来生产。或者说,每个人所能创造和生产的价他对象,不论是相对于整个社会所创造和生产出来的价他对象而言,还是相对于他自己的全部需要而言,都是微不足道的。由此可见,随着社会分工越来越细,异质性的价值对象就越来越多。在异质性工作成果之间建立联系就成为社会分工日益明显的社会所必须解决的问题。作为一般商品的货币的出现为这一问题的解决提供了方案。因为,货币可以在异质性商品当中充当中介。借此中分,一切异质性的价他对象就获得了它们的统一性。货币乃是各种异质性

的商品之间的中介——这并不是什么新鲜的观点。问题是,在传统社会中,货币所中介的主要是满足人的生存需要的各种价值对象,特别是以感性物体的形式存在的、具有感官价值、实用价值的商品。而在现代社会,那些满足人之存在需要的、承载着精神价值的价值对象也在货币的中介下,变得可以通过数量来加以衡量了,从而变得与作为感性物体的商品没有任何实质性的差异了。

满足人之存在需要的价值对象被货币数量化最初是从劳动开始的。在过去,劳动既是人谋生的手段,也构成了人生活的全部内容,包含着人存在的喜怒哀乐。这是因为,由于社会分工还不发达,人的劳动具有相对的自主性。劳动成果基本上是由劳动者个人及其共同体的智慧以及创造力决定的。所以,人在通过劳动谋生的同时,也能感受到巨大的存在乐趣。因为他把自己全部的精神生命都投入到劳动对象的完成过程当中。就此而言,劳动作为人的一种行为本身也承载着精神价值。而在现代社会,由于人们不得不在市场经济和社会分工的支配下出卖自己的劳动,劳动就成了不由自己主宰的东西。因为出卖劳动也就意味着劳动者劳动的自主性被剥夺。他必须按照雇佣他的老板的要求以及客观的技术操作程序的要求去劳动。由于劳动成果是由很多人共同参与到一种客观的机械流程中完成的,对每个劳动着而言,劳动成果就成了与己无关的东西,不能使自己产生成就感以及由此带来的精神上的满足^[2]。由此,劳动作为精神价值的载体的意义也就逐渐消失了。

一旦人的劳动被货币数量化,人的思想、观念、品性、情感、知识、修养也都开始被货币数量化。因为,劳动从广义上讲就是人的生命活动,人的思想、观念、品性、情感、知识都是这种活动的结果。所以在社会分工和市场经济的支配下,那些有思想、有情感、有知识、有德性、有艺术创造力、有着独特的生活方式的人们,只有迫不得已地去让自己的思想、情感、知识、道德行为、艺术、独特生活方

式市场化,他们才能获得自己生存所必须的货币数量。他们存在价值的单一性是由社会分工造成的,反过来讲,他们只有出卖自己的这种单一性才能获得自身生活的全面性,也就是说,获得其它不能由自己单独创造的生活享受。但在把自己的思想、情感、道德行为、独特的生活方式、艺术或知识市场化的同时,这些东西原本所承载的独特的精神价值也就丧失了,代替这些独特的精神价值的是能迎合市场需要、适合大多数人口味并因此十分贫乏和平庸的内容。虽然这并不意味着社会整体都陷入了这些状况当中,但这些状况已越来越渗入现代社会的肌体却是不争的事实。事实上,随着现代社会的发展,人们甚至已不再是迫不得已地将各种承载精神价值的价值对象通过货币数量化,而是自觉自愿地将这一切数量化。这是因为,随着社会分工和市场经济的不断发展,对金钱的拥有已经越来越成为人们生活的首要目标^[3]。如何通过计算的理性将自己的精神价值转化为尽可能多的金钱或货币,也就成为人们所要解决的首要问题。也就是说,对于现代人来说,对货币拥有的多少已经成为衡量自己人生价值的主要标准。西美尔说:“在货币交易范围内人人价值上的平等,不是因为每个人都有价值,而是因为除了金钱没有人在价值上平等”^[4]。这种不是人决定金钱的价值而是金钱决定人的价值的转变正好解释了现代社会人们为什么会对高收人的行业和人群投以羡慕和敬畏的眼光,而对金钱背后人的真正生活却视而不见的原因。更进一步讲,既然金钱已经成了人们生活的首要目标,人所拥有的一切不论是满足生存需要的价值还是满足存在需要的价值就都成了换取一定数量的金钱的手段。作为获取金钱的手段,人所拥有的一切就没有什么差别了。如果说有差别,这种差别也仅仅在于它们通过算计的理性可以获取金钱数量的能力是不相同的。正因为如此,什么好赚钱人们就会去做什么^[5],哪怕把自己作为工具供人使用。也正因为如此,高尚的生活和卑贱的生活也就没有什么区别了,只要它们换

取金钱的效果是一样的。更有甚者,那些高尚的生活方式,比如做人的正直、诚实和本分,由于不能带来更多的金钱,也会遭到众人的讥笑,而精明能干,甚至诡计多端却让人们佩服和欣赏。从上可见,在数量化的、可将一切异质性的东西同化的货币面前,价值上的孰优孰劣在人们的心中也就变得无足轻重了。

当然,在现代社会,并不是各行各业都必须面对市场,但市场经济为追求利益的最大化面必须让人的一切活动变得客观、透明、精确、可操纵、可控制、可等价的原则却渗透在社会生活的方方面面当中。最明显的证据就是,现代社会发明了一个巨大的数字系统来量化人的各种活动。例如,精神上的伤害可以用数量化的金钱来补偿,大学教授的思想可以用发表文章的多少以及字数来衡量,让人为某种理想而献身的最好办法就是施以尽可能多的金钱诱惑或奖励,人们的精神气质可以在选美中要通过打分来衡量,教育或了一种可以通过投入和产出的比率来计算效益的产业。经过数字的抽象,丰富多彩的精神世界就失去了自己质的多样性。这种质的多样性曾经让人们心醉神迷,又让人们感到扑朔迷离。如今,抽象的数字让这个世界变得清清楚楚,一目了然,但它的魅力却在日渐减弱,留给人们的只是一片精神上的空白。

(作者单位:上海师范大学哲学系)

注释

- [1] 舍勒也谈到价值的数量化问题。在他看来,价值等级越低的价值在空间上就越具有延展性和可分割性,价值等级越高的价值在空间上就越是没有延展性和分割性。例如,承载感官价值的苹果是可以分割的,这种分割并不影响苹果本身的味道和营养。与之不同,一件艺术作品,如果你把它用剪刀分割,这件艺术作品本身就不复存在了,它所承载的精

神价值也就消失了。在此,我们与舍勒的区别是,我们对价值等级较低的价值数量化的理解不仅仅是通过它们的空间属性得到说明的,也是通过它们与货币的数量化关系得到说明的。更何况,并不是所有的低级价值都是可以被分割的。例如,如果把电视机拆开成一个个零件,电视机的实用价值也会消失的。至于精神价值和神圣价值,我们更强调它们相对于承载它们的感性材料的独立性。例如,一件艺术作品,并不是因为它具有精神价值,承载它的画布就是不可分割的。在此,画布之所以是不可分割的,是因为艺术品所传达的审美意义本身不可分割。正因为如此,我们不能通过货币来计算它们的意义并因此衡量它们的数量价格。

- [2] 参见西美尔:《金钱、性别、现代生活风格》,刘小枫编,学林出版社,2000年版,第53页。
- [3] 西美尔:《金钱、性别、现代生活风格》,学林出版社,2000年版,第10页。
- [4] 西美尔:《金钱、性别、现代生活风格》,学林出版社,2000年版,第22页。
- [5] 西美尔:《金钱、性别、现代生活风格》,学林出版社,2000年版,第23页。

二、历史反思

对传统社会发展观价值尺度的反思

路日亮

社会发展的价值评价尺度是人们在认知和把握人与自然、人与人的多重关系的基础上,根据个体、群体乃至人类生存发展的需要而设定的引导、规约发展和创新主体的行为,昭示社会发展未来走向的价值坐标与规范系统。它是社会发展问题的基本前提和人类一切实践活动的指南,与发展观紧密联系,成为人们观察、思考和解决现实社会发展中一系列重大问题的基本原则。

一、对传统发展观的价值审视

长期以来,对于社会发展的评价尺度,不同的思想家、不同的理论流派提出了不同的评价标准。但概括起来主要有两种基本观点:一种是“物”的尺度,或称为客观尺度、生产力标准、经济尺度等;另一种是“人”的尺度,把人的需要和自由而全面发展状况作为衡量社会进步的尺度。持这两种尺度的论者,分别在自己的立论范围内,作了持之有据的论证,并同时否定另一种尺度。基于这种片面的、单纯的社会发展理论,我们把它界定为传统发展观。

1. 对“物”的尺度的评价

以物的尺度来衡量社会发展的价值观,是随着资本主义生产方式的成功面日益膨胀的。自近代以来,物质欲望的满足被人们视为最天经地义的一种天赋权力而得到了普遍的确证,功利主义成了近代以来影响最大的伦理信念,世俗化成为近代以来最为本质的时代倾向。

应该承认,以物的尺度来衡量社会发展的价值观念具有积极意义,这种发展方式对现代社会造成了巨大变化,给现代人带来了巨大的解放。

首先,它极大地提高了人们的物质生活水平。由于现代社会对个人幸福和物质欲望合理性的肯定,以及与此相伴随的经济自由和自由市场的观念及实践,为现代社会带来了物质生产和财富创造上的巨大成功。通过对自然的“拷打”,让它向人类交出财富,以满足人们的世俗欲望,使人们从物质匮乏的贫困窘境中摆脱出来。正如马克思在《共产党宣言》中所说:“资产阶级在它的不到一百年的阶级统治中所创造的生产力,比过去一切世代创造的全部生产力还要多,还要大。自然力的征服,机器的采用,化学在工业和农业中的应用,轮船的行驶,铁路的通行,电报的使用,整个整个大陆的开垦,河川的通航,仿佛用法术从地下呼唤出来的大量人口,——过去哪一个世纪料想到在社会劳动里蕴藏有这样的生产力呢?”^[1]

其次,它深刻地改变了人与人之间的关系。由于“经济自由”与物质欲望合理性的肯定,以及与之相配套的制度体系的奠定,使得个人不再消极被动地屈从于抽象的社会共同体,而从对物的依赖性中获得了自己的独立性,人与人之间的关系前所未有地向“平等”和“自由”的方向发展。在此基础上,政治上的民主化,文化上的多样化,道德、宗教信仰上的宽容取向等都得以有效地建立,从而使人与人之间的关系与人的依赖性社会相比更加文明。

在上述意义上,我们应毫无保留地对现代社会的发展方式给予高度的历史评价。但同时也应看到,以物的尺度来衡量社会发展的价值观念也具有巨大的消极作用。

首先,物的尺度的价值观念必然导致“物质主义”的产生。人们对物质的崇拜胜过对上帝的崇拜,或者说,对上帝的崇拜是由于物欲的增长所驱使。衡量人、集团和社会的价依是以物质财富的

多少来决定。在各种活动中,人们不是为了满足他人的需要而生产,而是为金钱而生产。对物质欲望的无限追求,完全把个人的幸福建立在物质财富的基础上,在达到个人幸福的种种途径中,物质欲望的满足进一步被现代人置于价值序列中的第一位。于是,见利忘义,金钱至上,拜金主义等价值观随之踏来。社会上认钱不认人,有奶就是娘的行为便是这种价值观的具体表现。

其次,物的尺度的价值观念必然导致“消费主义”的产生。生产离不开消费,消费是生产的目的,也是生产最根本的推动力。因此,现代社会的另一个目标便是想方设法不断膨胀人的物质欲求和刺激大规模的物质消费。生产和消费的过程由过去生产——消费,变成了消费——生产。但这样一来,却颠倒了生产与消费的关系,人们的目标不是想方设法地创造,而是千方百计地享受。于是,能挣会花,透支消费、贷款消费等现象成为当今社会的时尚。严重者进而造成人们价便观念的扭曲,只讲索取,不讲奉献,贪图享乐,不求进取,不求天长地久,且求一时拥有,过把瘾就死的观念充斥整个社会。

第三,物的尺度的价值观念必然导致“社会危机”。强烈的消费欲望只能刺激一时的发展,从根本上讲,它又孕育着更大的危机。正如马克思在《资本论》中再三论证的,出于不断追求更大利润的动机,商品的生产总是具有“无限扩大”的倾向,与此相对应,社会对商品的需求和消费则总是具有“有限”的特性,这样,生产的“无限扩大”的倾向与消费的“有限性”之间便始终存在着内在的张力,从而构成了现代社会发展过程中一个最为基本的矛盾。由此所产生的后果将必然是有效需求的不足以及与此内在相关的经济萧条和衰退乃至经济危机。

第四,物的尺度的价值观念必然导致“生态危机”。长期以来经济学家从生产——消费——再生产——再消费的直线公式出发来推动社会发展。然而,这种社会发展观是建立在一个不牢靠的、

未经反思的“资源无限性”的预设之上。这一预设使现代人天真地相信：自然界是一个取之不尽、用之不竭的宝库，人们通过市场体系中不断循环和扩大的生产与消费运动，将不断提高自己的生活质量，把人们带人一个自由富足的“人间天堂”。当我们对现代社会发展的模式进行认真分析就可以发现，无论是“生产”的环节，还是“消费”的环节，都必须依存于地球这颗行星以及大气层中的自然资源和环境条件。即大规模的“生产”依赖于对自然资源大规模的“开采”，大规模的“消费”依赖于对自然资源大规模的“废弃”。因此，这一完整的发展模式实际上应该是“大规模开采→大规模生产→大规模消费→大规模废弃”，这一发展模式无论是起点还是终点都与自然环境直接联系在一起，当“发展”达到自然环境“临界点”的时候，“生态困限”等灾难就不可避免地降临。

2. 对“人”的尺度的评价

随着人们认识的深入，单纯以经济为尺度的发展观已没有市场，以人为中心的发展观受到普遍的重视。以人的尺度来衡量社会发展的价值观，根源于近代的启蒙运动和文艺复兴。但广泛的被人们所接受是由于近代工业和科技的发展，充分证明了人在“改造”世界中的作用；到了 20 世纪 70—80 年代这种发展观进一步凸现。这种发展观把人的发展作为社会发展的主导性尺度。从理论上说，这种发展观的基本特征是以人的价值、人的需要、人的潜力的发挥为中心，对社会发展观加以综合和提升。辩证地看，人的尺度的价值观，既有积极意义又有消极意义。

其积极意义表现为：(1)使人类确信自己是自然的主人，从而使人类从自然的奴役和束缚中解放出来，成为自然的控制者。(2)使人类确信自己是社会的主人，从而使人类从社会的奴役和束缚中解放出来，成为社会的控制者。(3)使人类确信自己是自己的主人，从而使人类从自身的奴役和束缚中解放出来，成为自己的控制者。

这种价值观的消极意义表现为:(1)在人类与自然的关系上,过分地强调对自然的统治和索取,而忽视了对自然的依赖和培育,导致了自然资源迅速枯竭和自然承载力迅速衰退。这种价值观是以自然作为十分强大的敌手和取之不尽的宝库为前提,在这种观念的指导下,人类不断地发展自己的力量,不顾一切地发掘自然和与自然作斗争,过分猛烈的“拷打”已经使自然系统遭到难以恢复的破坏,从而威胁着人类的生存和发展。(2)在人类个体和群体之间的关系上,人的尺度的价值观,在社会生活中,表现为过分地强调对其他个体和群体的控制和统治,而忽视社会中个人与个人、个人与国家、国家与国家之间的和谐,导致了自古以来人类社会中过分残酷的争权夺利的斗争。其结果不仅使社会处于无休止的争斗之中,而且由于争斗总有成败,因而社会常常成为一部分人统治另一部分的不公正社会。(3)在个人与自己的关系上,人的尺度的价值观,表现为过分强调理性,而忽视人的非理性方面,人的生活必需的非理性方面由于受不正当的对待而得不到应有的发展。在理性大大加强的同时,人的心理结构中的非理性因素相应萎缩,不仅导致人们以短视的态度对待自然,过分热衷于争权夺利,而且导致人过分理性化,使人的心理逐渐失去平衡,诱发多种普遍流行的心理性疾病。

二、综合的文明发展观是社会发展的新思维

社会发展是一个包含经济、政治、社会生活、思想文化等众多子系统的巨系统,具有多向度性和具体历史性。因此,社会发展的评价尺度不是单一的,而是多重的。对不同的社会层而或每一特殊社会领域会有不同的发展尺度。人们的发展与创新活动是在经济、政治、文化诸领域进行的总体性活动,因而对于发展作价值评价,就应该有经济、政治、文化等多个维度,单纯地用某一尺度去衡量社会发展的观点都是错误的。根据这种新的认识,本人认为,马

克思主义的社会发展观是综合的文明发展观。因此,衡量社会发展或进步的尺度也应该以社会的“综合文明”为尺度。

文明是标志着人类社会发展和进步的状态,是指人类社会在历史实践进程中创造的成果。文明是一个社会范畴,与社会的发展、进步联系在一起,具体体现为物质文明、政治文明和精神文明。因此,衡量社会发展的尺度又集中体现为三个文明。

所谓综合的文明是指物质文明、政治文明和精神文明协调发展,而不是夸大某一方面,而忽视其他方面。以社会综合的文明为标准比物的尺度和人的尺度更宽泛、更全面、更合理。

三个文明之所以能作为衡量社会发展的尺度,是因为从纵的方面表现为同一社会形态的量变和新旧社会形态更替的质变两种形式,体现了一种由低到高的发展次序。具体讲:

从物质文明来说,人类社会的历史是物质资料生产的历史,物质生产是人类生存和发展的基础,是社会发展的诸多目标得以实现的前提条件。没有人与自然之间的物质变换,没有持续不断的物质生产活动,人类就不能维系自身的生存,更不能实现自由而全面的发展。人们对于物质利益的追求是最基本的价值追求。如果肯定了物质利益、经济价值对于人类生存和发展的优先性,也就肯定了物质生产以及作为物质生产方式之内容的生产力的优先性,肯定了生产力标准作为经济发展乃至整个社会发展的评价尺度的优先性。社会文明与社会发展,都依赖于社会生产力的发展。因此,马克思主义强调生产力的发展是社会进步的最高或根本性的标准,生产力是社会发展水平的“指示器”。

从政治文明来说,它是人类社会政治生活中相对于政治蒙昧和政治野蛮面表现出的一种政治进步状态,是人类社会文明进步即新的生产关系和新的社会政治制度的建立和发展的集中体现与重要标志。在阶级社会中,社会形态每前进一步,社会的文明就增长一分。在三大阶级社会中,尽管社会的剥削压迫实质没有改变,

但经济剥削和政治统治的形式日益文明化了,从超经济的剥削到对雇佣劳动剩余价值的占有,从奴隶主和封建主赤裸裸的暴力专制到资产阶级的君主立宪和民主共和,从神权人治到人权法治,从等级议会到以普选制为基础的代议制,从君主独裁到党派政治、三权分立,表明社会在交往关系和政治生活上的逐渐进步。

从精神文明来说,从奴隶社会脑力劳动和体力劳动的分离和对立开始,精神生产日益从直接生产过程中分离出来,其本身又分化为各个独立的生产部门。到了资本主义社会形成了精神生产的商品化和产业化,创造了科学应用于生产的广阔前景,推动了文学、艺术等等的世俗化、大众化,促进了商品经济和市场经济特有的价值观念和行为规范普遍化、世界化,为向更高类型的精神文明的过渡准备了条件,对人类知识的累积、知识结构、科学理论、道德规范、社会理想的承继与传播具有积极意义,并制约着社会成员的价值取向和行为方式。同时对人的本质的形成和人的生存与发展、人的意义世界的形成以及人类价值体系的建构具有重要作用,规定、昭示着人与社会发展的路向。

通过以上分析我们可以得出如下结论:

无论是“物”的尺度,还是“人”的尺度都有其合理之处,但又有片面性,各自走了一个极端。

1. 在马克思看来,生产力标准是社会进步的根本标准,但不是唯一标准。物质文明尺度与单纯的“物”的尺度是不同的。物的尺度或生产力标准是以“物”为最高的或唯一标准,生产力上去了,一切都好了。而物质文明尺度则强调的是“文明”地生产。也就是说,它虽然以物质生产作为衡量社会进步的尺度,但这种生产必须是文明的生产。否则即使生产力上去了,也不可能推动社会发展。实践证明,一段时间内,我国的国民经济增长速度虽然较快,但伴随而来的经济发展的不协调,有速度没效益,有增长无发展,人的素质与经济发展不相适应,快建的经济增长与滞后的社会发

展的矛盾越来越突出。贫富悬殊、消费畸型、道德滑坡、腐败滋生、犯罪增加、文化失落、资源浪费、生态失衡等一系列社会问题,使我们认识到,经济增长不是万能的,单有经济增长并不能保证社会的健康发展。

2. 人的尺度要比物的尺度更全面、更综合,但是也并非科学。特别是将其发展为人类中心主义则就更加缺乏科学性。毫无疑问,社会发展的目的是为了自身存在和发展的需要,其实质是实现人的全面、自由的发展。但不能由此而得出人的发展是衡量社会是否发展及发展程度的最高尺度。这是因为,社会的发展虽然首先是人自身的发展。而人的发展本身要受到社会的经济、政治、文化等诸多面素的制约,这样,就出现了是人的发展是社会发展的尺度,还是社会发展是人的发展的尺度这样一个悖论。因此,只有用综合的文明发展观为尺度衡量社会发展或进步才是科学的。

(作者单位:北京交通大学人文学院)

注释

- [1] 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第277页。

华夏古今义利之辨及新世纪中国的发展

余育德

我们民族传统的价值观是什么？流行的观点是“重义轻利”。其实，把传统价值观归结为“重义轻利”，在思想史上是片面的，在理论上是非科学的，在实践上是错误的。

一、“重义轻利”并非传统价值观的主流

“重义轻利”并非历史上任何思想家的原命题，而是后人对古代价值思想的一种解读性概括。

例如，孔子“罕言利”，一部《论语》讲“利”仅 10 次，加上近意的“益”也不过 21 次；讲“义”是 24 次，加上近义的“仁”则达 130 多次。而且论“义”都是肯定性的，强调“君子义以为质”，“义以为上”，“行义以达其道”，“务民以义”等；讲“利”则多是批判性的，强调“君子喻于义，小人喻于利”等。后世儒者则更极端到了“不言利”、“耻言利”的地步。西汉董仲舒在《生之养重子义》中强调“正其谊不谋其利，明其道不计其功”；明代王守仁在《传习录·上》中强调“存天理，去人欲”；清代姚莹在《康輶纪行》中强调：“有所利而名仁者，非仁也；有所要面称义者，非义也”，“至义不为功”等，都确实是表明了“重义轻利”观的，影响深远。

然而能否就此断言民族传统的价值观就是“重义轻利”呢？

从表面上看，义与利相对，重与轻相对，似乎重义必轻利，重利必轻义，“重义轻利”概括是成立的。而实际上，这种表而上对应关联紧密的概括，却是一种以偏概全的独断论。

其一，“重义轻利”概括是非此即彼形而上学思维方式的产物。

这种概括把义与利看成不可调和的对立两极，义=善，利=恶，界限分明，重义必轻利，不可逾越。恩格斯指出：“初看起来，这种思想方式对我们来说是极为可取的，因为它是合乎所谓常识的。然而，常识在它自己的日常活动范围内虽然是极可尊敬的东西，但它一跨入广阔的研究领域，就会遇到最惊人的变故。……变成片面的、狭隘的、抽象的，并且陷入不可解的矛盾，因为它看到了一个一个的事物，忘了它们互相间的联系。”^[1] 忘掉了义利之间内在的联系、渗透和转化，这正是“重义轻利”概括不当之处所在。

其二，“重义轻利”概括混淆了义、利，轻、重的客观涵义及关系。

义、利作为中国古典哲学一对密切关联的特有范畴，有着双重属性。

一是作为伦理道德范畴的性质，即善恶、好坏、雅俗、正义与非正义等。《论语·为政篇》说：“于利不苟取，于害不苟免”、“仁者不违义以邀功”；《礼记·儒行》说：“见利不亏其义”，《后汉书·窦融列传》说：“君子以义相褒，小人以利相欺”等，就都是其伦理道德涵义。利，在此指利己或利他。

二是作为价值观范畴的性质，即意义、义理、情谊、合宜等意。《国语·周语》说：“义，所以制断事宜也。”即价值标准之意；《礼记·中庸》说：“义者宜也”即合宜之意；韩愈《原道》说：“行而宜之之谓义”即行为适宜之意等，这些都是比伦理道德之义更广的价值意义，或至少是内涵了超越伦理道德之义的价值意义。

其三，“重义轻利”的概括忽视了小义、私义，小利、私利与大义、公义，大利、公利的区别。历史上学者们对此标有所论述。清代刘熙载在《论艺六种·克治》中说：“要成己，又要忘己，己有公私大小故也。”即要作公私大小区分。战国荀子的《强国》中说：“夫公通义之可以相兼容”，即公与义相通；韩非在《外储说·下》中说：

“私义行则乱，公义行则治，故公私有分”，即强调了公私不可混淆，且事关治乱；

其四，把“重义轻利”作为传统价值观的主流，不符合史实。先秦以前思想理论界“重义轻利”的儒家只是其中一家，并未占主导地位。与其同时——甚至更早一些的还有“重利论”，所谓“仓廩实则知礼节；衣食足则知荣辱”、“明赏设利以劝之，使民以功赏而不以仁义赐”（《管子·牧民》）；“义利并重论”，所谓“利者，义之和也”（《易·干·文言》）；“义利并弃论”，所谓“大道废，有仁义；智能出，有大伪”，“绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有”（《老子》）；“义利统一论”等。

即使儒家“重义轻利”观成为统治阶级提倡的社会价值观后，在思想理论界中仍有一直有唱反调的。宋代李觏就指出：“利可言乎？人非利不生，曷为不可言？欲可言乎？欲者人之情，曷为不可言？”（《杂文·原文》）苏洵指出：“义利、利义相为用而天下运诸掌矣”；陈亮指出：“禹无功，何以成六府；干无利，何以具四德”；清·颜元则尖锐地痛斥汉宋儒家是“通二千年成一欺罔”，“正宜（义）使谋利，明道使计功，是欲速，是助长；全不谋计功利，是空谈，是腐儒。”（上三引文参见《价值学词典》第887页）等。这些观点是既具有重义的传统美德，同时又是以生计为第一义。

其五，片面强调“重义轻利”，从思想理论上说，是唯心史观的表现。因为这种理论忘了在现实生活中，人首先要解决的就是生存需要问题，然后才可能去发展文明道德的思想和行为。

其六，从政治方面说，片面强调“重义轻利”则是维护剥削统治阶级利益的一种手段。汉武帝之所以“独尊儒术”，重要的原因就是儒家强调的“义”，首要的就是所谓“君臣”之义，即是维护封建君王和统治阶级利益的。明清之际的黄宗羲在《明夷待访录·原君》中指出：“帝王以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人，使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之公。”这是点明了君

王及剥削统治阶级提倡“重义轻利”的本质的。我国封建社会苟延残喘的时间是最长的,重要的原因之一,就是统治阶级倡导的“重义轻利”价值观,麻痹了人民为谋求解放和自身利益而斗争的意志。

二、“重义”与义利统一是传统价值观的主流

所谓“重利论”不过是着重强调“民利”、“国利”——大利、公利而已,而“民利”即义。道家主张“义利并弃”,可其原典《道德经》的命题就内涵着广(世界观和价值观意义)狭(伦理道德意义)两“义”。《老子·五十一章》说:“万物尊道而贵德”,就既是世界观,也内涵着价值观和伦理观。韩愈在《原道》中就指出:“凡吾所谓道德云者,合仁与义言之也”,“仁与义为定名,道与行为虚位”。至于广大学者们,除没有论著流传下来,而被说成是“拔一毛利天下不为”的扬朱外,也都是以各种形式重义的。

不仅如此,开创儒家的孔子也没有一概地轻蔑和排斥利。“见利思义”,“义然后取”(《论语·宪问》);“富与贵,是人之所欲也;不以其道得之,不处也。贫与贱,是人之所恶也;不以其道得之,不去也。”(《里仁》)“富而可求也,虽执鞭之士,吾亦为之,如不可求,从事所好。”(《述而》)这些都表明孔子并非斥利蔑利,不食人间烟火的,只要符合义理,也可求利求富的。

主张在重义基础上义利统一的代表是墨家学派。

墨家义利观的表述是“贵义”,《墨子》中专有论《贵义》一篇,强调“万事莫贵于义”。在其它篇章中又从不同角度广泛地论述了“贵义”观。强调了人以利生,义因利贵,利由义正等。墨家重义而不轻利、贱利,主张义利统一是远较儒家在义利对立的两极中褒义贬利更符合春秋以前传统的。

为什么要贵义?墨家说是“天意”。《天志上》中说:“天欲其生而恶其死,欲其富而恶其贫,欲其治而恶其乱。此我所以知天欲义

而恶不义也。”即生、富、治都是义的体现，是天意；反之，则是不义和违背天意的。

又正因为义体现着“天意”，所以关系着国家社会的治乱兴衰和人之祸福。“顺天意者，义政也；反天意者力政也。”（《天志上》）“故不善以得祸者，桀纣幽厉是也；爱人利人以得其福者，禹汤文武是也。”（《法仪》）

就个人论，《法仪》说“爱人利人以利福者有矣，恶人贼人以得祸有矣。”

墨家把义说成“天意”，有着时代局限性，但其中内涵着天然——必然——规律的“合理内核”，则是我们今天应当挖掘、继承和发扬的。

墨家认为，利就是功利，所谓“功，利民也。待时，若衣裘。不待时，若衣裘。”（《经说上》）；“为政于国家者，皆欲国家之富，人民之众，刑政之治”（《尚贤上》）“爱利百姓，厚为皮币”（《鲁问》）。

墨家对义、利范畴的界定及其互相渗透和转化关系有着深刻的认识。“义，利也”（《经上》），“义：志以为天下芬而能利之”（《经说上》）；“益盖，言利大。响民也。”（《经说上》）墨家把义看作是利的内涵，是渗透于利之中的。所谓“仁人之所以为事者，必兴天下之利，除去天下之害”（《兼爱中》），即强调重仁者，必以兴利除害为自己份内的事。所谓“孝，利亲也。以亲为芬而能利亲，不必得。”（《经上》）即利于长辈就是孝。

墨家强调义利的统一和突出利民及其实践性的思想，还特别体现在其价值标准观和把义转化为价值标准上。《天志》中说：“我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩，轮匠执其规矩，以度天下之方圆，曰：中符合者是也，不中者非也。”；“无‘欲恶之为益损’也。说在宜。”（《经下》）；“苟不用仁义，何以非夷人食其子也。”（《鲁问》）；“凡言凡动，利于天鬼百姓者，为之；凡言凡动，害于天鬼百姓者，舍之；凡言凡动，合于三代圣王尧舜禹汤文武者，为之；凡言凡

动,合于三代暴王桀纣幽厉者舍之。”(《贵义》);“察乡之所治者何也?乡长唯能壹同乡之义,是以乡治也。”;“察国之所以治者何也?国君唯能壹同国之义,是以国治也”;“察天下之所以治者何也?天子唯能壹同天下之义,是以天下治也。”(《尚同》)这些都是应予继承发扬的。

诚然,墨家作为学派在西汉后是被“罢黜”而绝续了,但其在“贵义”基础上的义利统一观则是汇入了中华民族价值思想主流的,特别是在人民群众中广为流传和发扬的。

三、发扬重义的优良传统争取更大的胜利

我们现在实行的是市场经济,市场经济在一定意义上可以说是一种“交相利”的利益运行和利益交换机制,其负效应之一就是很容易淡化了“义”。其实,我们实行市场经济是以社会主义之大义为前提的,“四项基本原则”也强调的也是社会主义的大义,并且是直接关系着广大人民根本利益的。清代张映斗在《咸阳》中说:“千秋龟鉴示兴亡,仁义从来为国宝”,在赋予社会主义之义的条件下,这是符合我们民族和革命的宝贵经验和优良传统的。宋代王安石在《答司马谏议书》强调“度义而后动”,在赋予社会主义之义的条件下,也是富于启发性的。一个党员如果淡化或遗忘了“三个代表”大义,混淆了公利与私利的原则界限,特别是把个人利益置于人民利益之上了,那也就失去了先进性,就名不符实了。

腐效是“重利轻义”——重个人或小团体的私利,无视人民利益——公利公义价值观的表现。价值观错了,确如刘光弟所说是“毫腐千里”的。腐败包括贪污,贪污是腐败发展到严重程度的表现。但腐效不限于贪污,还有更广的含义。饱食终日,无所用心,不学无术,不思进取,当官做老爷,吃喝嫖赌等都是腐败的表现。只有以重义与义利并重的价值观克服“直利轻义”的价值观,才能引导干部和群众,发展先进生产力,兢兢业业并创造性地工作,积

极地学习先进文化,为人民谋利益。一方面大抓“三个代表”价值观的教育,引导绝大多数党员发挥先进模范作用;同时坚决打击贪污盗窃的犯罪行为,就能收标本兼治之效。

(作者单位:武汉市社会科学院)

注释

[1] 《马克思恩格斯选集》第三卷,第61页。

从认识论到生存论

——我国价值论研究理路转换的反思和展望

何宜伟

一、价值论研究理路转换的缘起

我们认为,20多年来我国价值论是沿着认识论——本体论——评价论——生存论(这里所使用的“认识论”、“本体论”和“生存论”字样,并非是指作为元哲学的认识论、本体论和存在论,而是特指价值论研究的理路)理路发展的。我们做出这样的划分是以研究问题的逻辑转换为依据的。主要有三点理由:一是由价值论自身发展的逻辑决定的;二是由我国社会转型的客观历程决定的;三是价值论学术研讨会推动的结果,如1987年11月,在西安召开了“全国价值论与价值观念变革学术讨论会”,对价值的本质、价值运动过程、价值与历史观等进行了广泛的讨论,推动了价值论本体论理路研究等^[1]。

二、价值论研究理路转换的历程

1. 价值论的认识论研究理路

价值论的认识论理路是价值论研究初期的主要理路。这一阶段以真理与价值关系辨析为基础,确立价值认识、价值真理存在的合理性,以便对传统的真理性认识论进行改造,即把认识论扩展为认知、评价和审美三位一体的大认识论,进而更好地反映人类认识中包含的情感和审美因素。

在真理与价值关系上。学者认为,真理与价值是有区别的,真理界定的是主体对不依赖于主体而存在的客观世界及其规律的正确认识,它所揭示的是客观世界本身的存在及其规律。而价值是客体满足主体需要的效应,它所表达的是主客体之间以主体需要为核心的一种关系,客体能否满足主体需要是以主体的需要为尺度的。但真理与价值也有联系,真理的追求是在实践中实现的,而实践是以追求既定的价值为目标的,因此在追求真理的过程中也包含以人的需要为价值判断,真理不可能是一个绝对的纯粹的“符合”。而价值的实现也必然在揭示客观事物规律的真理指导下才能展开,没有真理也就无所谓合理的价值。^[2]

在价值认识与价值真理上。学者指出应区分价值认识和真理认识。价值认识是以价值关系为认识对象的认识,它反映的是客观价值关系的存在及运动状况,认识的目的是价值关系有无及真假,正确的价值认识所形成的结果便是价值真理。虽然人们由于需要的多元性,导致价值认识的多元性,但价值真理是一元的,即只有符合人类整体的发展和进步的价值认识成果才是价值真理。

总之,这一时期认识论所面临与解决的问题都是为后来本体论和评价论作理论准备的,正是由于扫清了真理与认识关系(确立了价值及价值世界存在的合理性)、真理与价值区分的障碍,才为后来价值的本体论研究找到合法的基础,为评价论研究提供了对象。

2. 价值论的本体论研究理路

本体论是我国价值论研究的基础,也是争议最多的领域。这一时期的本体论研究充分利用了前期认识论研究成果,通过阐述价值的本质和特征,揭示价值系统存在的结构以值价值认识、价值真理讨论深入到本体层次。

价值论的本体论研究主要关注价值的概念、本质和特征、价值主体和价值客体、价值分类、价值创造与实现等问题,而其中价值

的概念则是核心问题。关于价值概念的观点有十几种,而且一度出现“百家争鸣”局面。总结起来主要有:“意义价值论”、“属性价值论”、“关系价值论”、“人道价值论”、“自组织系统价值论”、“效用价值论”、“历史价值论”、“价值对象性展现价值论”、“生存价值论”等。^[3]

虽然学者对价值的定义莫衷一是,但有许多共同之处:(1)定义围绕主体、客体、主客体及主体间关系四个维度展开,基本趋向于以人的存在本身为界限规定价值。但是,以人的需要为主体标准的定义有严重的实用主义或功利倾向:一方面未能深入到人的“生存的两歧”(生与死、潜质的无限性与实现的有限性、个体化与孤独感)^[4]来揭示价值对于人的自我生成或人的自由而全面发展的作用;另一方面未能正确对待客体(外部世界)自身存在的意义,对它们采用了简单的主体裁决方式。(2)侧重于“是什么”而非“应是什么”来定义价值,未能反映价值的超越性维度,易言之,这些价值定义只反映出价值之为价值的冷冰冰的存在意义,而不注重价值对提升主体心灵及改善社会环境的意义。(3)与伦理学、美学等学科关于价值的概念不同,以追求所谓的“价值一般”或“一般价值”为目标。但这种抽象的一般性定义往往陷人纯粹的形而上学沉思而失去其现实性,即它很难与具体学科的价值进行对接。(4)以马克思主义哲学原则为指导,力求克服西方主观主义、客观主义、实用主义和非认知主义价值学说影响。但由于缺乏借鉴中国传统价值论和西方哲学传统(对它们往往简单否定或抛弃),而使其包容性不强。

3. 价值论的评价论研究理路

价值论的评价论研究理路是对前期认识论研究的深化和专门化,也是从观念层次来运用本体论研究成果。这一时期研究取得了丰硕成果,出了数本评价论专著,对评价本质、评价的心理运作、评价的系统展开以及社会评价论等作了深入探讨,把认识论理路

和本体论理路的成果合理沟通起来。

在评价论基础研究层面上,主要是指对评价本质及与认知的区别、评价主客体与价值关系主客体区别、评价论的价值论基础、评价标准、评价活动的运动过程、评价的合理性和评价的心理因素等的研究。认为,价值决定评价,评价是对价值的反映。评价是主体对客体属性与主体需要之间价值关系的反映活动,主体自身的需要是主体对客体进行评价活动的出发点。利益是评价活动的主体标准。规范是评价活动中主体反映价值的基本思维方式。评价活动的结果以意义的方式展现出来,评价是主体赋予客体意义的过程。

在评价的应用研究层面上,主要是指社会评价论研究。根据对“社会评价论”中“社会”一词的理解不同,把社会评价论研究分为三种路向:(1)把“社会”理解为名词主体,即作为主体的社会群体。社会评价活动是社会群体主体从自身的需要出发,以自身的利益为评价标准,对一定的客体进行评价,揭示主客体价值关系的评价活动。根据社会群体主体的不同分民众评价活动和权威机构评价活动,并以此对社会思潮、社会舆论、民俗和谣言展开研究。^[5](2)把“社会”理解为名词客体,即作为客体的社会本身。社会评价就是关于社会对象化、个性化程度及其本质的价值判断。^[6](3)把“社会”理解为形容词,即社会的评价。社会评价是指从一定社会的角度来考察和评定现象的社会价值,判明现象对社会的作用之善恶、美丑功过及其程度。这一时期是学者把评价论与社会学、政治学等学科研究结合起来,把评价活动从个人扩展到社会。但是,这一时期的研究缺少对转型期社会体制的变化及其对社会群体心理影响的研究。

4. 价值论的生存论研究理路

价值论的生存论研究理路在面临我国社会转型期出现的信仰迷失、道德滑坡、生态恶化等困境的背景,充分综合和运用了前三

个阶段的研究成果,从两个维度展开研究:一是价值观念层次的应用研究;二是返本开新式的形而上的价值论的生存论构建研究。^[7]在价值观念的应用研究上,涉及到市场经济与人的价值、价值观念与价值观变迁、价值与传统文化、价值认同与价值冲突、全球化与普世价值、人文价值与经济价值、邓小平价值观研究等,研究有很深的人文关怀,反映研究者试图针对普遍存在的价值观扭曲困惑从价值论上给予解答。

(1)价值观的重建。学者认为,转型期间社会主义价值观和传统价值观遭到了极大破坏,社会价值观产生历史性断裂,人们处于价值信仰真空状态:一方面,过分道德化的价值观和饱受破坏的儒家价值观在物质欲望面前,弱化了对人民的号召力;另一方面,人们在追求物质享受时产生的深刻恐惧感和孤独感又使人们想确立一种终极信仰,追求形而上的价值关怀。学者及时反思这一状况,通过调查实证分析(如1993年国家教委课题“经济转型时期各社会群体的价值取向与社会心理承受研究”等数次大规模调查)和理性论证,指出这是社会转型期间必然出现的现象,它并不否认我们转型期对价值的重视,应借鉴邓小平“三个有利于”价值观思想,结合儒家、道家等传统价值观,重建我们的价值观,以便为人们提供生存的指导。

(2)价值冲突的诠释。一是现代化与价值冲突,主要指现代性对传统破坏引起的冲突,由转型期存在的分配不公、文化断裂、历史与政治因素使然,这种冲突是社会整合的正常途径,只要冲突限定在一定范围内就是合理的,但是要防止极端化,关注社会弱者阶层利益和价值的实现;二是全球化与价值冲突。这是我国向世界敞开自己的必然结果,正如美国学者亨廷顿在《文明的冲突和世界秩序的重建》中提出的,未来世界将而临西方文明、儒教文明和伊斯兰文明等七种文明冲突。我们应该研究全球化中中国如何保持自己的文明优势,如何处理好普世文明和本土文明之间的关系。

在形而上的价值论的生存论构建上。主要指近几年特别是进入新世纪以来,学者们对过去的价值论研究反思和梳理过程中出现的一种新的研究理路。他们认为,过去价值论研究的最大的问题是从认识论、从人的需要来研究价值,这容易使人们忽视价值的真正来源,从而使价值论研究要么脱离人的生活实际而陷入无意义的概念之争,无法准确阐释人的生存的特殊性及其与价值的相关性;要么陷入追求一种绝对的超越的形而上价值实体的传统存在论陷阱。因此,应该在生存论基础上改造价值论。价值产生的真正根源是人作为一种类存在物的特殊性以及人的实践的对象化和非对象化的返回自身运动的超越性。需要不是判定价值的标准,人的自我实现、人的自我生成和人存在的目的才是价值的真正依据,应该使价值论研究回归日常的生活世界,通过对生活世界感性存在的反思和超越,构筑价值论的存在论基础。^[8]

三、未来价值论研究理践展超

1. 价值论本身的定位问题

如何定位,始终是价值论研究的一大困惑。国内关于价值论的定位有三种代表性观点:第一种观点把价值论定位为哲学研究的一个分支如同社会哲学、历史哲学、宗教哲学等,即把价值论看成是专门研究价值问题的一门哲学应用学科,它是哲学研究学科化、专门化的体现;第二种观点把价值论定位为与本体论(存在论)、认识论、人生论并列的元哲学,它把价值论提到了哲学基础研究位置,这是价值论研究的“元哲学化”倾向;第三种观点认为哲学就是研究价值问题,因此哲学本身就是价值论,即提出整个哲学研究的价值转向,它把价值论作为哲学研究的一种视角而非作为一门学科来看待。^[9]

上述三种观点是有内在差别的,即学科建立的制度化与视角关怀的非制度化矛盾,不能把他们简单的综合。我们认为,应该把

价值论作为哲学研究的视角(生存论基础上的),作为哲学研究的一种关怀来对待,即不必要刻意追求价值论的精确化、学科化和体系化,不必要把价值论当作一门具体的哲学学科(这样容易产生自我封闭倾向)。而是在我们的哲学研究中,自觉体现深刻的价值关怀,只有换一种定位视角,将来的价值论研究才会主动关注现实世界的价值问题,才会具有更大的包容性。

2. 价值本体研究的视角问题

如前所述,我国价值论的本体论研究存在根基不稳定态势,这主要由于价值本体研究的视角不明确造成的。“价值能否定义(人的精神等是无价的因而也无法用定义的方法揭示)”、“价值是什么”、“价值的根源在哪里”、“价值与人的全面发展关系如何”等问题始终困惑价值论研究者,直到现在,学界仍然没有给出一个令人信服的关于价值存在的解释。

当前我国价值本体研究有两种视角,即需要和人的生成两种研究视角。我们认为,以人的需要为价值依据容易使价值论研究陷入实用主义和功利主义泥潭,而以人的自我生成和自我实现为价值根据,虽然由于其生存论关怀而具有很大的吸引力,但是如果不揭示出人的生成必然产生价值的机制,不揭示出价值在主体间流动并取得一致的内在原因,这种视角也会陷入形而上学的沉思而脱离现实。因此,新世纪初价值论研究必须找到一个合理的视角,这个视角既要从人的存在特殊性入手(人的实践存在、生存的两歧等),又要充分尊重客体本身存在的意义,把两者和谐地纳入人的生存的生活世界中。

(作者单位:上海大学哲学系)

注释

- [1] 陈新汉、冯溪屏:《现代化与价值冲突》,上海人民出版社,2003年版,第4页。
- [2] 冯平:《真理与价值》,《人文杂志》,1995年第5期。
- [3] 王玉樑:《20年来我国价值哲学的研究》,《中国社会科学》,1999年第4期。
- [4] 弗罗姆:《寻找自我》,工人出版社,第54页。
- [5] 陈新汉:《关于评价活动的认识论机制》,《哲学研究》,1992年第2期。
- [6] 欧阳康:《社会认识论——人类社会自我认识之谜的哲学探索》,云南人民出版社,2002年版,第281页。
- [7] 邹诗鹏:《价值哲学的生存论建构问题》,《天津社会科学》,2002年第2期。
- [8] 张曙光:《价值论研究:问题与出路》,《华中科技大学学报:人文社科版》,2002年第4期。
- [9] 胡海波:《哲学就是哲学——“价值哲学”的哲学观批判》,《吉林大学社会科学学报》,2003年第5期。

健康、神圣的价值如何生成？

柳延延

有学者指出,如果我们关注东方(主要指中国)和西方的思想和文化的内在维度,对西方文化——哲学、伦理学、文学和艺术有所感受,就不难体会到,在西方文化的形态之中蕴藏着一种神圣的、超自然的精神力量,它使人之精神感领到一种令人惊异的、使人转向的神性景观,并对人的精神品质的超自然性塑造起着决定性的影响。这与中国的文化形态有所不同,在中国文化的诸形态中较少包含超越自然的神性之维,以至于有过多的俗世文化,使得中国人的精神品质受到这种文化俗性之浸染^[1]。当代西方学术对所谓“现代性”的批判(被统称为“后现代批判”)表面上看来是对西方现代文化的“俗性”之性质的不满,实际上却深刻地反映了现代西方人对超越精神生活的强烈追求,表现出的是对当代大行其道的科学理性用“求真”(“实然”)、用“工具”遮蔽了“求善”,淡化了“意义”的神性之向度(“应然”)的高度警惕。

从表面上看,科学和宗教总是处在一个非此即彼的、相互排斥的状态,似乎未能形成一个充分的思想结构;事实上,它们是西方文化推荐给人们的关于世界和生活的基本理解,它们共同塑造了西方人品性中的两个维度——日常的和超越的(神圣的)。中国式的直观试图说明:对生命具有最大诱惑的永恒性不应当落在生命的有限性之外,而必须实现在有限性之中,即永恒的东西不是某种彼处的(there)形而上的或超越的绝对的东西,而是在此处(here)生命之中用之不竭的热情和感动之源。因此中国人总希望真实生

124

健康、神圣的价值如何生成？

活中就能有最好的东西,而不用绝望地寻求绝对的完美^[2]。这可能正是中国人没有给予西方宗教思想以根本思想位置的一个重要原因。

中国传统文化能够认同西方文化对世俗生活的意义,但是由于中国文化中缺乏“彼岸”的关怀,缺乏“宗教的情怀”,因此在现实中缺乏寻找美和善的“用之不竭的热情和感动之源”。“美和善”在近代以来的中国文化中一直处于“贫瘠”状态。早在1936年周作人的一位弟子废名在《中国文章》中就写到:

中国文章里没有外国人的厌世观。中国人生在世,确乎是重实际,少理想,更不喜欢思索那“死”,因此不但生活上就在文艺里也多是凝滞的空气,好象大家缺少一个公共花园似的……中国人的思想大约都是“此间乐、不思蜀”,或者就因为这个原故,文章失去了一份美丽。我常想,中国后来如果不是受了一点佛教影响,文艺里的空气恐怕更陈腐,文章里恐怕更要损失好些好看的字面。

如果说中国文化缺乏“美和善”,损失了好些好看的字面,那么日常生活缺乏了“美和善”,就让我们体会到神性维度缺失的可怕和丑陋。比如中国的饮食文化是世界最有特色的一种“吃”的文化,但这种文化之中所内含的一些价值却让人不寒而栗。现在一些中国人迷恋吃喝,狂饮豪嚼,甚至变本加厉,乃至到了“什么都敢吃”、“吃无敌”的“黑吃”、“恶吃”、“海吃”、“暴吃”的地步。有资料显示,世界上最大的野生动物(包括很多珍惜动物)消费地在亚洲,尤以香港、广东、台湾为最,不仅是什么都敢吃,而且还要吃“活”的。一是取活熊胆汁,将活熊放置笼中绑牢,在胆脏部位开一小口。每天让活熊有吃有喝,而有人享用胆汁时,即用注射器从熊胆中抽出胆汁。每次从熊体上抽取胆汁时,熊都撕肝裂胆地惨叫不止,真正地撕肝裂胆啊!这样的折磨,其中的痛苦,想象一下都觉得不寒而栗。匪夷所思的是,我们中国人在今天已把取熊胆发展成为一个产业。2003年11月新西兰17000人向中国大使馆发去

明信片,抗议中国人从活着的熊身上获取胆汁。二是吃活猴脑,将活猴置于饭桌下绑牢,饭桌中央的开口处正好可伸出半个猴脑袋。用专用工具将猴脑袋卡紧,然后用快刀将猴的头骨削去如锅盖样的一圈。此时即可看见依然冒着热气正活动着的活猴脑,食客拿着小勺舀出来进餐,而猴子则在桌子底下痛苦地嚎叫、呻吟,直至死亡。在西方人眼中,这简直是疯了,是一种“暴力饮食”、“犯罪饮食”、“地狱饮食”,大概只有魔鬼撒旦才能如此癫狂。这是以美食的名义实施的虐杀,如果真有上帝,一切都会有讨回代价的那一天。

如果我们从学理上分析,就会发现,中国人的生态欲望(价值追求)一直呈现着两种奇怪的状态:一方面是健康欲望的蜷缩、正常理想值冷漠和受抑制,比如爱情、婚姻、性、言论自由、个体选择、自由意志,个人尊严等;另一方面,物质性的欲望却不合情理地强烈。在饮食上,西方人注重的是营养,中国人却是排场。似乎吃本身并不重要,重要的是如何吃,吃什么,吃什么价。这一切也许不能用中西双方的饮食文化的单调与丰富来说明,而是要从价值观、生命信仰和审美气质方而来审视。或许,我们的生命实在太“生理”了,实在缺乏更辽阔、遥远的生命理想和审美想象。

无庸讳言,中国人的欲望结构和消费形态皆严重地“物理化”、“算术化”,文化品质中缺乏纯净的精神审美和超功利的价值目标。可以说,这种对食物的大幅欲望和超量需求,显露的是一种陈腐的文化形态和价值观念,一种对人生的物质化理解——生理人生、物理人生、算术人生。这些与是否“温饱”、“小康”并没有什么直接的因果关系。贫穷表现出的是一种“物化”,富裕昭示的还是一种“物化”^[3]。

诚如许多学者的看法,中国文化中一直深藏者一种顽面的“实用”和“拜物”情结,宗教资源和健康、科学的现代理性意识向来稀缺。尤其随着儒学的权力化和道家的道教化,中国人的生存精神

中愈发缺少一种超功利的,对抗世俗性的东西。中国唯一的本土“类宗教”的道教,却是以炼丹、采补、服药、房中术、念咒、画符、掐诀为道具,以养生延年、富贵长乐、肉欲满足为取向,这不过是世俗精神和玄学方术的媾和,属于对生命的异化、虐待而非滋养和体恤,这和重视悲悯与关怀的世界宗教精神已相距甚远。而外来佛教自始至终都没有摆脱本土化的阴影^[4]。例如今天许多人都认为“天人合一”、“物我交融”思想对解决一些全球危机有很大的意义,是祖国文化的精华,但在我看来,这只不过是现代人的一种“望文生义”的理解,是 modern 人对中国传统文化的阐释,它与汉代儒学大师董仲舒提出这一见解的含义和真正在民间流行的理解是不相同的。董仲舒诠释的那一套东西,其要旨是导出政治伦理道德方面的依据,以纳入其政治神学的轨道^[5]。

伴随着商品经济大潮,西方现代化汹涌而至,中国的“世俗”的物质化精神似乎更有了张扬的场所、材料和工具,成为理所当然的现代化的目标。有些中国人认为现代化只需要进一步发扬我们文化中的“物质”追逐的面有目标就行了。我们知道西方人的现代化是伴随着宗教的衰微和理性的工具化,而中国文化中天然没有这些东西。西方德有今天这样的现代化与他们大化中的宗教情怀和理性传统是分不开的,中国文化中这些资儒的缺乏使我们的现代化有如打开充满恶的“潘多拉”的盒子,结果出现了更严重的欲望物质化、信仰物质化、交际物质化、权力物质化、艺术物质化、情趣物质化、操守物质化……人生面貌全方位的“物化”。一个民族,一旦缺少了“宗教感”和理性态度,缺少了对生命普遍的尊重和对自然的审美习惯,功利思维使失去了制约,欲望便失去了根底。在今天有些国人的头脑里,你很难找到那种纯净的可以被称作“信仰”的东西,对一个什么都不信、拼命求实的人,还有什么“禁忌”和“敬畏”可言呢?有何戒律不能打敬,有何欲望不敢满足呢?上不封顶,下无根底,肆无忌惮、海阔天空的“通吃”即成必然。捷克作家

兼前总统哈维尔在 1975 年致胡萨克的公开信中指责当时的政府，压抑了人民对法律、政治公正的寻求和文化上的创造，把他们的注意力吸引到消费上去。人们努力购买更多的洗衣机、冰箱、电视，似乎拥有五光十色的生活，实际上这里却没有真正的生活，只有生活的替代品：一种降低到蔬菜和生物学水准的生活。而这正是我们这里的情况，看一看中国今天的许多学者为获取课题经费、博士生导师和重点学科的称号而干的那些“勾当”就能够明白，我们的价值追求墮落到了何种地步。美国学者施特劳斯的告诫：“真正的自由人今天最紧迫的责任莫过于莫全力对抗那种墮落的自由主义，这种墮落的自由主义宣扬人的唯一目的就是只要活得开心而不受管教，却全然忘了人要追求的是品质高贵，出类拔萃，德性完美。”这确是值得我们深刻反省的。

人们常说，文化是多元的，价值也是多元的，没有优劣之分，但面对这样的事实，我以为低劣、丑陋的文化，险恶的价值是存在的，我们不能在文化多元的旗号下容忍和保护这种丑陋的文化现象。诚如我国学者李慎之先生指出的，作为世界六大文明古国之一的中国，论历史的古老，比不上玛雅、埃及与巴比伦，而与印度和希腊在伯仲之间。玛雅、埃及、巴比伦和希腊的古文明均已中断，希腊是断而又续，另有传承，只有印度与中国的文明延续至今。这一方面说明，我们的传统文化的生命力特别强大，有人认为这就是其文化优越性之体现。但是我们两个国家的现代化却又都是蹭蹬不前，问题丛生，到今天还算是“发展中国家”，说白了就是落后国家。所以出现这种局面，就是因为我们的传统文化，特别不能适应从三百多年前开始的工业文明，亦即现代文明^[6]。当然，如果我们认为现代化没有什么可羡慕的，我们还是回到从前的时代为最好、最妥善、最安适，如果大家都这么想，那就什么问题都没有了。事实上，整个 20 世纪，中国确实也一直有极小部分人抱有这样的主张（如主张“春秋大义”的辜鸿铭，这几年也居然又很走红），但绝大部分

中国人已经多少见识过现代化的世面,尝过现代化的滋味,他们迫切要求现代化,而且要求越快越好。他们的要求不仅仅是物质层面的,也欣赏现代文化中的基本价值——个体尊严、自由和法制。当秋菊挺着大肚子面执地向有关当局“讨个说法”,当孙志刚事件被媒体披露,激起了广大民众的义愤,我们的年轻博士们愤怒地拍案而起,诉诸法制健全的时候,就体现出中国人对现代文化基本价值的诉求,问题正好就出在这里。这些现代文化中的核心价值,实际上是人性中共同的需要,是普适价值,遗憾的是这种普适价值却是我们文化中稀缺的。

确实,从某种意义上说,非西方的发展中国家的现代化是一种外来的自外而内的文明建设,这个事实决定了“在接受西方训练的过程中,所习得的并不是西方早先建构文明的方式,而主要是那些由西方的成功所引发的各种替代性方案的梦想”(哈耶克语)。泰戈尔也说:“你能向别人借来知识,但是你不借来性格”,他深信生命是不能模仿的,文化是不能移植的。从这个意义上,我同意李德顺教授的观点,文化价值是内生的。我们无法像引进技术设备那样从西方引进他们的价值,但当我们打开了国门,看到了外面的一些“风景”,我们发现了自己的一些局限,甚至一些丑陋(不开门是不会发现的),我们也感受到外来文化的启蒙意义。据说一位教师对农民讲课时,说到国外的“动物福利法”,里面规定,运猪的车必须保持清洁,途中要按时喂食喂水,运输时间超过8小时,就要中途停下来休息24小时;屠宰时必须隔离,不被其它猪看到;必须使用电击法,要在猪完全昏迷后才能放血和宰杀,农民们开始像听笑话似的笑了,后来说到乌克兰曾有一批猪,就因连续运输了60多个小时,被法国拒收,理由是中途未按规定时间休息,农民们不解地静了下来;再后来说到欧洲许多国家就因为中国没有动物福利法,而拒绝中国的猪肉产品,这些养过猪的农民愣在那里思考了。这位教师做的就是启蒙工作。“农民愣在那里思考了”这一点

非常重要,我想这些涉及到普适价值的东西对我们许多百姓可能是未所未闻的,让我们的百姓知道,让他们开始思考,有助于在他们心中生长出健康、美好的价值。因此,如何借助外力,让中国文化中生长出健康、神圣、舒展和美的那些普适价值,实在是摆在我们每一个有责任感的研究者面前的严峻课题,尤其在我们已经有了 20 多年的改革开放的实践以后。

孔子在《论语》中曾说“君子和而不同,小人同而不和”。“君子和而不同”,这句话恐怕是给五百年来风雨变换的东西文化关系指出的一条最好出路。“和而不同”是文化交流中的理想状态,但这只是一种良好的愿望,刻意去做,时时想着如何保持自己的特色,时时警惕对方的“缺点”,不能以欣赏的态度体悟其他文化中的“美和善”,就不能学到人家思想的“真经”,毕竟学习别人好的东西是自己前进的真正源泉之一,日本的情况就是一个范例。

(作者单位:上海师范大学哲学系)

注释

- [1] 参阅刘小枫:《拯救与逍遥》,上海三联书店,2001年,引言。
- [2] 赵汀阳:《心事哲学》,载《读书》,2001年第3、4期。
- [3] 参阅达然:《禽兽不如的人类》,载《书屋》,2002年第4期。
- [4] 参阅王开岭:《“恐龙胃”与“物理人生”》,载《书室》,2002年9期。
- [5] 参见李孔怀新撰的《二十五史新编》(汉书),上海古籍出版社,1997年版,第201页。
- [6] 显然,对当代世界影响最大的不是我们的中华文明和印度文明,而是源于古希腊文明的哲学、源于罗马文明的法律、源于希伯来文明的基督教,以及深受罗马共和制政治影响的民主政治制度,这四种文明构成当代西方文明的四大支柱。从这个意义上说,我们的文明尽管源远流长,在当今世界处于边缘地位。

浅论康德的“以德配福”

程赛杰

幸福是道德领域的一个重要主题。道德之所以是道德的也在于它能够关注人生,凸显人的价值,故而自然也关注人所孜孜以求的目标——幸福。自从有人类社会以来,每一个社会都会自发或自觉地将道德作为维护社会正常运转,促进社会成员自身完善的有力工具。然而,一个社会的经常状态则是:有道德的人并不一定享有幸福,而享有幸福的人也不一定是道德的。康德从理性思辨的高度、敏锐地觉察到了这种“幸福”与“道德”之间的这种二律背反,他将之称为“实践理性的二律背反”。他的整个道德学也正是围绕这个问题而展开的。

一、实践理性的二律背反

《纯粹理性批判》立足于科学,求真求实,以期达到知识的普遍性和必然性。它实际上也为《实践理性批判》作了认识论和方法论的理论奠基。在《纯粹理性批判》中,康德架构他的认识论体系。在他看来,感性是接受事物表象的能力,而知性是通过这些表象来认识对象的能力,二者都是构成知识来源的基本条件,缺一不可,即:“思想而无内容,是空洞的;直观而无概念,是盲目的。”^[1]如他指出,近代的唯理论和经验论对此各有所偏,甚至导致对两者混淆。经验论他执于经验,过高地估计了感性能力,导致了判断的失误,产生“经验幻相”;而唯理论者则过分依赖知性力量;把主观世界的东而看作是客观存在,产生了“先验幻相”。特别是两派对宇

131

浅论康德的「以德配福」

宙的量、质、关系,样式各执一辞,谁也说服不了谁,于是产生了四组“二律背反”。与之相类似,康德认为,在实践领域也存在“二律背反”。那便是,道德和幸福的二律背反。

康德认为,追求幸福是每一个理性的有限存在者的合理要求,同时他也注意到,在这样的过程中往往伴随着快乐或者痛苦的感情。既然如此,能否将“追求幸福”作为一个普遍法则呢?康德给予了否定回答,他觉得既然是法则,就必须是客观的、普遍化的。但是“幸福”概念的不确定性让他对这种实质性的东西望而却步:“就如各人究竟认为什么才是自己的幸福,那都由各人自己所独具的快乐之感和痛苦之感来定,而且,甚至在同一主体方面由于他的需要也伴随着感性变化而参差不齐,他的幸福概念,也随他的需要而定。”^[2] 毕竟,幸福作为人所追求的目的,它并不限定实现它而采取何种手段,是否道德。与此同时,康德发现:“事实上,一个理性越是处心积虑想得到生活上的舒适和满足,那么这个人就越得不到真正的满足,因此,很多人特别是那些最精明的人,如果他们肯坦白承认的话,在一定程度上产生了对理性的憎恨。”^[3] 很显然,对幸福的追求往往并不蕴藏着对德性的首肯,倒是对其进行责难,甚至将它视为追求幸福的障碍。幸福并不一定能够很好地与道德相协调在一起。

康德列举了历史上比较典型的对道德与幸福持不同见解的两个学派的观点:“伊壁鸠鲁派说:自觉到自己的准则可以获得幸福,那就是精行;斯多葛派则说:意识到自己的德行,就是幸福。”^[4] 两个学派固然都在寻找道德和幸福的统一性,但前者把幸福归结为道德,后者则将道德视为幸福,抹煞了各自独立性的一面。依据康德的先天综合判断,两者都是片面的。伊壁鸠鲁派从感性经验的原则出发,让意志的动机服从于欲望,完全是不道德的,更不可能推出道德。这是一种经验主义立场的后天综合判断,而斯多葛学派则把德性视为幸福,把主观上的道德体认当作幸福的实在状态,

是一种理性主义立场的先天分析判断,两者都不可能得到正确的认识。

在康德那里,幸福实际上是属于经验世界的东西,它以感性经验为基础,服从自然王国的规律,因此,作为感性存在的人,为了其自身生存和发展去追求幸福,就必须遵从自然律,而另一方面,人也是理性的存在者,理性使人区别于野兽,也使人认识自然律,去考虑自身的祸福。然而,理性更高的用途则使人从感性世界超脱出来,赋予人的更高的尊严、价值,以获取人格。道德正是彰显了这种价值理性。人既是一个感性存在者,也是一个理性存在者,这就意味着作为道德律令的实践理性必须渗透到感性经验中。但是,人终究还是一个感性的存在者。实践理性不得不照顾这个事实。一方面需要它来制约人的自然情欲,另一方面,又要照顾人满足自然情欲,即追求幸福的权利。于是自然就产生了幸福和道德的二律背反。

二、德福兼顾的尝试

康德发现了“道德”与“幸福”这一组实践理性的二律背反。而他的道德学正是致力于这一问题的解决。用他的话来讲:“道德学就其本义来讲,并不是教人怎样谋求幸福的学说,乃是教人怎样才配享幸福的学说”。^[5]从纯粹理论理性的角度,康德划分了感性和理性各自的领地,其主要目的在于防止感性和理性的僭越,以免造成对幸福和道德的关系的认识偏差。而在实践理性领域里,则要求人不仅要超越现象界,而且还要实现其超感性对象,即道德和幸福的统一:至善。在他看来,克服二律背反不是不可能的,而且二律背反本身自有妙用:“纯粹理性在其辩证法中所表现的二律背反,事实上,在人类理性从来所能陷人其中的种种错误里面,乃是最有益的一种”^[6]如果说纯粹理论理性强调的是如何避免错误,而在实践理性中则注重如何超越这种错误,从自然状态转向自由状

态。实践的意思也就是“通过自由而成为可能的一切东西”^[7]。

康德把“至善”定义为：纯粹实践理性无制约的对象全体。他认为，古人的哲学，不仅教人知道什么是完善，而且教人如何实现它，是“求达至善之术”。他考察了至善的两层涵义：一是圆满者，一是无上者。圆满意味着不再为更大而同类的全体所包容，因为它本身就是全体。而无上则意味着不受任何制约，不可隶属。依照这样的两层涵义，他认为德行可以称得无上的善，因为它使人具备享受幸福的价值，但是还不够圆满、必须加上幸福才行。一个人只有把德行和幸福结合起来才算得上至善，而幸福也只有精确地匹配道德，才能构成这个可能世界的至善。但摆在而前的问题是：“人们虽然一向在努力联合它们，可是至善怎样才可能成为来指导实践的这个问题，终归还是一个悬而未决的问题。”^[8]

康德从他的先验论立场出发认为，幸福和道德是“至善”中两种完全不同的要素。因此，不论是分析还是综合都行不通，这种概念的推论必然是先验的。由此，至善的可能性的条件也必须依靠在先天的认识原理上。在现实世界中，可以将道德和幸福的有机结合视为自然的，毕竟，人一方面可以受到道德律的激励，另一方面，道德律适当地限制人的自由，这是构成一般幸福的基本原因。但是，康德认为：“这种自得好报的道德体系，仅仅是一种理念，它的实现要依靠这个条件，即人人都做他们所应该做的事”^[9]在文本中，“人人”下加了着重号，意思很明显，现实生活中并不是每个人都做各自应该做的事情。因而，在现实生活中道德和幸福不可能真正统一在一起。于是，他转向于道德理念世界的建构、为此悬设了两个概念：神的存在和灵魂不朽。在他看来这是非常必要的：“必须假定那道德的世界，对我们说来，是一个未来的世界。所以上帝与来生是两种基本设定，而按照纯粹理性的原理，这种基本设定和同一理性所加乎我们的责任，是不可分的。”^[10]

康德不无得意地指出他这项道德宗教化的发明，依他的观点，

有了神的存在和灵魂不朽的预设,人可以抵制各种来自现象世界的诱惑,对幸福自然会产生合理的要求,使自己知足而“自足”。从实践理性的角度,康德认为:“理性的那种必然的理念,是把我们自己看作是在恩宠的世界中的而在那里幸福是等待着我们的,除非由于我们自己不配得到幸福,而限制了我们在幸福中的份额。”^[11]有了这层道德理念世界的铺垫,道德被赋予了优先性,而幸福与道德也就能够统一起来,顺利解决实践理性的二律背反问题,不能不说这是康德的一大理论创造。

三、德性力量的高扬

康德对实践理性二律背反的解释,在一定意义上呈现道德宗教化的倾向,但是,他倒更愿意把宗教道德化。毕竟,他是一位道德学家,而非宗教学家。康德哥白尼式的革命是将基督教世界中的“人围绕上帝转”的局面改造成为道德世界中的“上帝围绕人转”的局面。康德并未像尼采那样反叛,取消上帝,他只是进行批判,削减上帝的权威。在他那里道德不是上帝无形罗网下的他律,而是拥有足够的自由意志的主体自律。确如我国著名康德哲学研究专家郑昕先生所言:“康德即以意志的自由为他哲学的中心问题。以‘理论的理性’与‘实践的理性’比较,后者更优越,因为道德是人类的故乡,真理之实在性所表现于自由者,实较表现于自然者,明显、亲切、多多也。”^[12]

毋庸讳言,经验主义道德论将理性视为谋求个人幸福的工具,并把这种行为视为道德的,这从维护和促进人的发展的角度来说是有必要的。但是,人不单有自然的需要,还有超乎自然的更高需要。实际上,这种需要并不以实获实得为基准,道德在经验主义那里必然会带有工具化、庸俗化的倾向。与之不同的是,康德把道德的纯洁性提升到了非常高的地位。他认为,道德命令是绝对的,它由不得任何违例,更容不得感性欲望的掺杂。人之所以是自由的,

也就在于人的理性能够驾驭感性,控制人的欲望。幸福的追求虽然是合法的,但是更应该是合乎道德的,而人在道德的追求中就绝对不允许存在任何对幸福的向往,这倒不是对幸福的排斥,而是理性在实践的征途中的纯粹运用,不允许一丝干扰,哪怕是对幸福的意欲。

绝对命令驱使人执行道德的行为。命令,似乎给人一种误解,是被动服从,更何况是绝对命令。但是在康德那里,接受和实践这项命令都是自由的。因为,就一个人而言,“他觉得自己应行某事就能够实现某事,并且亲身体会到自己原是自由的,而这种自由离了道德法则永远是永远不会被认识的”。^[13]人“原是自由的”,这正是绝对命令的德源和依据,自身具备自己约束自己的能力,而能够排除外界的干扰和抵制各种诱惑,勇于承担应该承担的责任。之所以“自由离了道德法则原是永远不会被认识的”,原因在于虽然自由是先验的,人类的理性不可认识,但是自由确实实体现和展示于日常大量的道德事实中,人在道德无上命令的绝对服从中,深刻展现了“自由”的无比尊严。

在康德那里,绝对命令实际上总的是以“凡是你就做了你就成为配得幸福的,你就去做”的表达形式发布,它并不以幸福为许诺,也不以幸福与否非得履行去威胁,否则道德律也就不能上升为命令。康德所强调的是道德的意向,即主体的道德行为真正指向何处,道德主体能否心安理得。从本质上讲,道德行为是可普遍化的,可推之他人,亦可行之于己。它应当以利你、不损人为前提。“人是目的”所强调的并不只指自身是目的,而且是指他人,绝不能把别人视为手段和工具。道德主体的意向虽然立足于己,即如何去配福,但它指向却是利他的,即促进他人幸福和社会福祉。因为,在这种条件下,只有保证整体幸福,个人幸福才能获得最有利的条件,这是主体配福的条件。这样,个人幸福与社会幸福才能够有机地结合起来,道德和幸福也能真正统一,实现“至善”。

实际上,在道德生活当中,最大的考验是利益的诱导,幸福的向往。如果一个人经常因为自己的道德行为牺牲个人利益,但却不为社会舆论所尊重,而那些缺乏道德的人却能够因为金钱、权力等享受美誉。这会在很大程度上挫伤主体的道德情感,削弱主体执行道德的信念和意志。康德甚至规劝人们不要在现实中寻求安慰,可以诉诸上帝和灵魂的永恒信仰。这位哥尼斯堡的老人,再一次坚定捍卫道德的纯洁和尊严,支撑起人对道德的信念:“既然道德的训条同时是我们的准则(因为理性规定它应该如此),我就必须相信上帝的存在以至有一个未来生命,而且我确信任何东西,都不能动摇我这种信念,如果动摇的话,就会推翻道德原理本身,而我若不想变成自己是可情的,就不能否认这些道德原理。”^[14]

总之,“以德配福”强调的是道德的优先性,把道德置于一个极其重要的地位。它对于澄清道德的面貌,提升道德的尊严,弘扬道德的力量,凸显道德的价值发挥了很大作用。

(作者单位:南昌大学哲学系)

注释

- [1] [7] [9] [10] [11] [14] [德]康德,韦卓民译:《纯粹理性批判》,华中师范大学出版社,2002年7月第2版,第92页,第665页,第672页,第673页,第673页,第684页。
- [2] [4] [5] [6] [8] [13] [德]康德,关文运译:《实践理性批判》,广西师范大学出版社,2002年2月第1版,第11页,第106页,第125页,第102页,第107页,第17页。
- [3] [德]康德,苗力田译:《道德形而上学原理》,上海人民出版社,2002年6月第一版,第10—11页。
- [12] 郑昕:《康德述评》,商务印出馆,1984年8月第2版,第66页。

从怨恨走向爱

——论舍勒的价值位移思想

吴桂花

138 | 马克思·舍勒(1874—1928)是继胡塞尔之后德国哲学家和人文科学界中又一位独特而卓越的思想家。他开创了价值伦理学的先河。在反对和批判康德的形式伦理学的基础上,提出了一种新的典型范式即情感伦理学。注意到了感情在道德价值判断中的功能和作用,认为人的一切情感都属于主体精神的范畴,价值直觉只能在人的情感中涌现出来,并首先在爱与恨的情感中涌理。作为爱的秩序的一种迷乱——怨恨,导致了价值的颠覆;爱是价值增值的内驱力,是精神和理性之母,通过爱的秩序,能摆正一种社会的心态,重构价值秩序。舍勒分析了现代市民伦理的价值秩序的位移,以及出现价值位移的根源,由此表达了伦反对自由竞争的资本主义和世俗社会主义的基督教社会主义信念。

一、怨恨与价值位移

“怨恨是一种有明显的前因后果的心灵自我毒害。这种自我毒害,有一种持久的心态,它是因强抑某种情感波动和情绪激动,值其不得发泄而产生的情态:这种‘强抑’的隐忍力通过系统训练而养成。”^[1]这种情态是消极的,它虽然在某种程度上得到了抑制,但是它已含了一种敌意的动态。因为这种自我毒害会产生出持久的情态,形成确定样式的价值错觉和与此错觉相应的价值判断。它是一种弱者的情状,一种无能的体验。主体因为体力虚弱和精

神懦弱,或是由于自己害怕和畏惧自己,而采取一种“咬牙强行隐忍”的方式,对被怨恨对象强颜欢笑,而把自己的敌意和反感潜藏在心里,以在下次或合宜的场合发泄他心中的怨恨。

怨恨的形成与人的资质因素和人生活于其中的社会结构相关。人的自然的天赋因素的不同会产生不同的情感,也就成为情感被动和激动情绪的诱因,并在特定的情况下转为怨恨。残疾人、低能者、迟钝者以及犹太人的怨恨就是如此。除了身体和天赋的缺陷与怨恨的形成有关,社会结构也会积聚强烈的怨恨,但是怨恨不会在任何社会形式中产生。舍勒认为,如果社会实行一种内在等级制度,社会怨恨就很小。处于下层的人们认为这是天生的,只能怪自己命不好或者由于力量对比太悬殊而无从表示怨恨。而在资本主义的自由竞争阶段,人们倡导自由和平等,希望通过自己的有用劳动来获得平等。事实上,在这种社会结构中,个人只得到了形式上的平等,而实际的经济、社会地位、自然禀赋并不平等。人人本来都有“权利”与别人相比,然而“事实上又不能相比”。由此在不断的比较中,人们就会逐渐积聚起强烈的怨恨,对现世的一切进行“怨恨的批判”,并以一种幻化的价值去评价原有的价值,造成了价值秩序的颜倒。

怨恨的根源在于主体把自身与别人进行价值攀比。在比较的过程中,攀比者逐渐发现自我价值低于他人价值,产生一种自惭形秽和令人压抑的低下意识,从而造成一种痛苦万分的紧张状态。为了消除这种状态,主体通过在幻想中贬低具有价值充实的对象或有意对其“视而不见”来获得他的增值意识或等值意识,由此客观价值成了幻化的价值假象。这种伪造的价值一旦存在并发生作用,就会使比较的对象具有正性价值和高层价值的特性,而原来已被认可的价值则被贬低,这也正是怨恨的主要功能之所在。

舍勒认为怨恨是现代价值中的基本价值的力量,它造成了现代价值的位移,并使现代道德表现出三个显著的特征:(1)自我劳

动和赢利的价值；(2)价值的主体化；(3)有用价值凌驾于生命价值。价值的主体化是现代道德理论的一个共同前提，指的是“价值，尤其道德价值，都只是人的意识中的主观映象，离开人的意识，价值就不存在，就没有任何意义可言”。^[2]价值只不过是我们的感觉和欲望的影像而已，是主体的一种意识，随着主体的感觉、欲望、激情的改变而改变。主体正是以此作为价值存在的前提，赋予价值以主观性、随意性，而否定了价值的先在性和客观性。从而导致两种结果：“要么为道德判断问题上的极度混乱辩护，结果得不出‘确定的东西’，或者采纳一个可以代替真正的价值客观性的代用品，一个所谓普遍有致的‘类意识’，它以一种干脆命令式的‘你应该’强制对每个人有致。”^[3]这两种结果构成了现代道德的两个出发点。舍勒认为怨恨是形成这种观点的推动力。心怀怨恨者认为现存的价值秩序深重地压抑着他，他受到这种持久的抑制而无法解脱，从而产生强烈的夺“善”观念，把“善”的观念贬为他的实际欲望和实际状况的一种纯粹反应，并把这种观念加以虚幻来符合他的意识水平。为拆除和颠覆价值世界这座大厦，怨恨者用价值行为的所谓“普遍有效性”来替换真正的客观价值和具体的善，认为一切价值都是相对的，对于不同的主体来说，价值只是一些主观的东西，“价值据说并不植根于事实之中，仅仅植根于‘人类的主观的并不断变更的需要’”。^[4]怨恨者把一切价值都看作主观的想象，并用他的价值标准去评价一切，去提高他人和社会对自己的评价即获得更高的自身价值。

舍勒认为，有用价值凌驾于生命价值是一切价值赖以确立的最终质料的本质价值本身，进入了一种偏爱秩序，与价值的真实级别秩序不符，从而使价值颠倒、本末倒置。生命价值隶属于有用价值，成为现代社会生活中占支配地位的价值。由此形成了现代经济时代特有的局面：合理地追求赢利成了生活的合规律性、支撑性的灵魂；对利益的追求从一种阴沟暗道中走向康庄大道，并获得了

文化价值、社会心理上的赞许。有用价值优于生命价值使人类自身成为一种手段。人之物、生命之机器、自然变成了随心所欲操纵人的主人。舍勒认为资本主义的胜利正是价值颠覆的结果。其根源就在于怨恨情绪的爆发,表现为一种成体系的求利活动。

命勒认为“价值位移植根于由若干时代,尤其是权威性的生活支配的时代累积起来的怨恨(并因怨恨价值的取胜和扩展)的爆发,”^[5]它的爆发颠倒了一切价值判断的秩序。自由资本主义经济时代的到来正是一种在古代受到鄙视的劳作态度获得胜利的结果,那些长期处于最下等的人,受到经济压迫和价值歧视;他们积累了深厚的怨恨情绪,对此起了根本性的作用。怨恨作为一种不受教养影响的情绪,一旦得以公开的释放,就会成为一种内在的动力,造成彻底的价值“颠覆”,并形成新的世界观。在这样一个时代,不正常变成了正常,并穿上了“好良心”外衣,由“义务”合法性驱使。“挣钱”和“赢利”成为人们行动的意志,人与自然的关系被割裂,自然成为人类劳动产品的堆积场所。整个世界失去了神性和灵魂。人们在这个世界中感到恐惧,只能在对事物的效用中寻求安稳,并通过取得成就来证明自己的存在和价值。总之,人类的生存环境以及人本身被异化。借用松巴特的话说:“前资本主义的人,是自然人。而资本主义却头足倒立用手跑。”^[6]

二、爱的秩序与价值重构

命勒认为探究个人、历史时代、家庭、民族、国家或任一社会历史群体的内在本质,唯有把握其精神气质,才能真正地了解它。精神气质的根本首先在于爱与恨的秩序,这两种秩序是占主导地位的激情的建构形式,不受教养因素的影响。“爱的秩序是个人生活的支柱,也是社会组织或历史时代的精神范型。”^[7]它支配主体看世界和他的行为活动,同时也支配着社会历史的发展方向。

在舍勒看来,爱的秩序这个概念具有双重含义:一种是规范性

含义；一种是描述性含义。前一种含义表现在：爱的秩序是与人的主观意愿相联系的内在要求，这种客观合意的爱的秩序只有与人的意愿相联系，并由一种意愿提供给人，才能成为规范。另一方面，爱的秩序这个概念在描述性含义上也具有重要价值。因为它作为一种方法，由此“我们可在人之具有重大道德意义的行为、表达现象、企求、伦常、习惯和精神活动，这些起初令人迷惑的事实背后，发掘出追求一定目的的个体核心所具有的最基本目的的最基本的结构——类似于德性的基本公式”。^[8]主体正是按照它的规定在道德上生活。并且我们所认识的东西都能还原为这种在感情冲动中表现出来的爱的秩序。作为爱的秩序的“爱”是追求价值目标的指南，是一种倾向或随倾向而来的行为，这种行为试图在没有被阻碍时，将每个事物引入自己特有的价值完美的方向。它成为人生追求的一种原动力，成为价值增值的内驱力，也只有爱才能达到人格的最高的价值。爱决定着个人的世界观和他对世界的认识与思考的结构和内涵，支配着人的意志。同时，爱的行为也是恨的行为的基础。恨是对一种肯定的价值行为的欠缺或匮乏。它与爱是相互对立和联系的情感行为方式。恨是爱的秩序的一种迷乱，它是我们的心灵和性情对破坏爱的秩序的反抗。如果主体不曾发现无价值的载体占据按照客观秩序本该属于价值的载体的位置。正是主体有这样一种意识：感到自己处于一种被压制的位置。为了改变这种状态，他用一种虚幻的价情去进行道德判断，颠倒原有的价值秩序，他有用价值凌驾于生命价值之上，生命被贬为成就“有用价值”的一种手段和工具，毁灭了人类原有的生存处境和价值观，形成了一颗毫无生息的世界图像。

如何走出这样一种爱的秩序的迷乱呢？我们仍然要诉诸于一种合意的爱的秩序，从怨恨走向爱，重构一种价值秩序。爱的秩序作为一种本质规定性，具有规范的意义。它能改善个人或社会的心理和精神气质。建立一种合意的爱的秩序就能走出迷乱的爱的

秩序,在爱的情感涌动中,重新寻找新的精神范式,重建新的价值评价体系。用爱的秩序规范主体,使爱作用于人的内心,使之成为一种强大的力量,驱动人们去追求一种最高的价值。在舍勒看来,资本主义能否走向一个光明的未来,不在于通过变革生产关系来改造资本主义,而在于改善经济时代中人们的心理结构和精神气质,从而克服经济时代中人的软弱无能。

三、价值位移思想的意义

舍勒建立了以价值作为先验的质,以情感直观作为认识价值的途径为特征的客观主义和直觉主义价值理论。他把情感重新引入伦理学领域,用情感来理解价值,从而打破了理性和情感,认识主义和情感主义的分离。他的价值哲学,结合了价值论和认识论,提出了许多独到的见解。

首先,舍勒提出了价值感情说。认为真正的认识归于先验的价值感情,只有拥有这种感情,我们才能达到对价值的直觉。“价值性质是先验不变的,它具有其理想性存在特征,”^[9]价值作为一种先验的质,是先于事物而存在的,不能通过逻辑演绎和归纳推理而获得,它必须以主体的情感为基础,并在人的情感中涌现,“一切认识归根到底是以感情为基础的”。^[10]舍勒把情感放到了一个突出的位置,并以此分析了资本主义道德形成的社会心理原因,表现出对资本主义精神的忧虑,并试图寻找一条合理的道路走向未来。

其次,舍勒深入地分析了价值与认识的关系。价值是认识的前提和基础。“不是人能认识的事物及其特性决定并限制着人的价值存在世界,毋宁说恰恰是人的价值本质世界限定并决定着他能认识的存在,将它像一座孤岛一样托出存在之海洋”。^[11]价值先于认识,并决定着认识,同时也独立于我们的意志、情感、理智。在批判现代人的精神气质的时候,舍勒进一步深化了价值和认识的关系。“这并非是说,纯粹通过思辨而获得的自然认识的随后‘运

用’就是新技术,而是说这一认识方式及其旨在‘唯数值’的目的已然从新的市民精神中产生出来,其范畴已然由新的支配自然的意志所决定。”^[12]这些深髓的思想对于深化价值论和认识论,推动价值哲学的研究具有重要的意义。

舍勒科学地预见和分析了现代化进程中出现的漏洞。他的价值位移思想,尤其他提出的现代道德中“有用价值高于生命价值”的说法,给我们进行工业化建设以启示。不能以经济效用原则来衡量一切,否则会导致个人和自然的生命成为实现“有用”的工具,人性被扭曲,人被机械化和抽象化,从而整个世界被打上“功利”的烙印。我们必须克服工具价值、有用价值至上所带来的弊端,并始终坚值:生命价值高于有用价值。个人的生命是社会存在和发展的基础,任何东西都不能凌驾于生命价值之上。

(作者单位:南昌大学哲学系)

注释

- [1] [2] [3] [4] [5] [德]马克斯·舍勒:《价值的颠覆》,北京:三联书店,1997年版,第7、128、129、133—134、142页。
- [6] [德]马克斯·舍勒:《资本主义的未来》,三联书店,1997年版,第4页。
- [7] [9] 万俊人:《现代西方伦理学史》(下),北京大学出版社,1992年版,第58、44页。
- [8] [11] [德]马克斯·舍勒:《舍勒选集》(下),上海三联书店,1999年版,第740、751页。
- [10] [德]施太格缪勒:《当代哲学主流》(下),商务印书馆,2000年版,第147页。
- [12] [德]马克斯·舍勒:《资本主义的未来》,三联书店,1997年版,第14页。

三、现实思考

论价值观念现代化的中国特色

——从现代价值观念的国家特色、 民族特色和传统特色说起

江 畅

以前的人类基本上分离的,在这种分离状态下形成的各个国家、民族的价值观念也是各不相同的。尽管我们可以把各个国家、民族的价值观念统称为传统价值观念,但它们无论是在形态、结构、内容还是实质方面都是彼此不同,各成体系的。因此,对于传统价值观念来说,不存在国家特色、民族特色问题,因为它们本来就是彼此性质完全不同的价值观念体系。然而,现代人类越来越一体化,现代价值观念也越来越全球化、人类化,或者说,不同国家、民族的价值观念正在趋同化。同一种现代价值观念的各种不同形态,也就是各个国家、民族的不同特色。所谓“特色”,所指的不是不同的事物,而是同一事物在不同情境中的不同表征。现代价值观念的国家特色、民族特色和传统特色,所指的是现代价值观念在不同国家、民族、传统中的不同表征。

我们这里所说的“国家特色”,是指国家倡导价值观念现代化后的现代价值观念所具有的特色。这种特色一般是在国家现代化过程中通过政治的力量程度不同地保留原来的价值观念的一些原则所形成的。例如,英国的女皇观念、日本的天皇观念就属于这种特色。

我们所说的“民族特色”,是指不同民族奉行价值观念现代化后的现代价值观念所具有的特色。这种特色一般是受一个民族在

价值观念现代化之前所奉行的价值观念影响所形成的。例如,英吉利人重视经验、日尔曼人重视理性、犹太人精明。

我们所说的“传统特色”,一般是指一个国家自古以来沿袭的传统价值观念现代化后所形成的现代价值观念所具有的特色。这种特色一般是受一个国家在价值观念现代化之前所世代沿袭的传统价值观念的影响所形成的。例如,价值观念现代化后的日本仍然保留了“和衷共济”、“和气生财”等传统的“大和”精神,就属于这种特色。

以上三种特色虽然性质和内容可能不同,但作为“特色”已经与作为其根源的价值观念在性质上根本不同。它们不再是过去国家倡导的、民族奉行的、传统沿袭的传值观念,而是这三种价值观念经过现代价值观念的批判改造保留下来的一些有价值的、合理的成份。这三种“特色”在现实中彼此相互交叉、重叠、缠绕,但还是可区分的。对它们适当地加以辨识和区别,对于致力于价值观念现代化而保留自己特色的国家来说是十分必要和重要的。

二

现代价值观念在一定的国家、民族的传统中生成。这样一种生成过程实际上是一种观念上的革命,这种革命不可能是完全彻底的,总是或多或少地会留下一些本国的印记。作为价值观念现代化结果的这种差异就是现代价值观念的个性或特殊性。我们应该承认,在当今人类,以至今后的人类,不可能存在一种纯而又纯的现代价值观念,现代价值观念总是通过不同社会的价值观念体现出来的,尽管可能有些国家的现代价值观念更典型。从这种意义上看,现代价值观念具有不同的国家、民族或传统特色是不可避免的。

自20世纪80年代初中国就致力于解放思想、更新观念,也就是致力于价值观念的现代化。在中国致力于价值观念现代化的一

开始就强调中国的价值观念现代化要有中国特色,这种指导思想是十分正确的。我们要实现价值观念的现代化,但不能照搬别的国家的模式,而必须形成自己的现代价值观念的形态,形成自己独特的个性。其所以如此,是因为以下两个理由:

首先,无论我们怎样全盘地学习或照搬别人的模式,我们也不可能完全彻底地学到别人的模式。这是因为价值观念现代化总是在一定的社会历史和文化传统中进行的,而这一切已经积淀成了深层的心理结构,要完全改变它也许几百年都是十分困难的。顺便指出,在我国价值观念现代化过程中,有不少人担心全盘西化因而反对全盘西化。在我们看来,这种担心是没有根据的,因为无论中国怎样全盘西化,没有几百年甚至更长的时间,中国这样文化传统悠久的国家是不可能全盘西化的。我们认为,反对全盘西化是对的,但理由不应该是担心中国会全盘西化,而应该是全盘西化的结果所形成的价值观念不会真正是现代化的价值观念,也不会真正是西方现代价值观念,而是某种杂烩。

其次,从自己的国情(包括历史文化传统和社会现实状况)出发实现价值观念现代化,不仅可以在实现价值观念现代化过程中形成自己的个性和特色,更重要的是可以丰富、发展和完善现代价值观念。历史事实已经证明,现代价值观念总体说来较之过去的一切传统价值观念都要优越,但是,它并不是十全十美的,还存在着很多难以克服的缺陷。因此,它需要各国在传建过程中从不同的角度、不同的层次、根据不同情况丰富、发展、完善它。

三

如果我们肯定中国的价值观念现代化应该有自己的特色,而且这种特色不能是自发形成的,而必须是自觉传建起来的,我们必须致力于这种特色的传建,那么我们就必须进一步研究,中国价值观念现代化应该具备什么样的特色。

这里首先必须明确,我们要使中国的现代价值观念有自己的特色,并不是或并不主要是为了与别人相区别、相抗衡,满足自己的虚荣心,归根到底是为了自己国家的国民生存得更好。另一方面,一些设想的特点可能的确是十分有利于中国国民更好地生存,但却并不是中国社会所能形成的,也就是说,不管我们如何努力,我们都不可能使自己具备这些特色。这涉及国民素质、文化传统、综合实力等多种制约因素。这种可望不可及的空中楼阁式的“特色”也是我们应该否弃的。总之,我们要追求的特色必须既是有益的也是可能的。根据这种要求,中国价值观念应该具备的特色可以概括为以下六个基本方面:

1. 追求和谐。中国自古以来都十分重视和谐,并把和谐作为重要的价值目标,以至于有的学者认为中国文化是“和合”文化。中国传统所追求的和谐包括个人身心的协调、家庭成员的和睦、人际关系的融洽、社会秩序的纲常、天人关系的合一,等等。批判地继承追求和谐的传统观念,不仅可以丰富现代价值观念,而且可以克服现代价值观念过分重视物质享受,过分重视个人自由,过分强调主宰自然等偏向。中国在价值观念现代化的过程中如果能弘扬这种中国传统文化的资源,不仅可以形成中国现代价值观念的特色,而且可以使中国的现代价值观念更完善。

2. 重视整体。中国传统的价值观念是绝对整体主义,十分强调整体。我们把集体主义作为基本道德原则和价值原则。整体和集体两者之间有共同的基本价值取向。这种价值取向有助于克服现代价值观念的某些偏颇。因此,在中国价值观念现代化的过程中批判性地吸收传统的和现行的价值观念的合理内容,不仅可以形成中国现代价值观念的特色,而且可以丰富和发展现代价值观念。当然,重视整体,并不意味着否认个体的主体地位,而是要重视整体对个体的意义,使个体的发展和整体的发展协调共进。

3. 关怀他人。传统价值观念是范围较狭小的人群的价值观

念,是熟人社会的价值观念,这种价值观念通常人情味比较浓。中国自古推崇和追求“老之老,吾之老;幼之幼,吾之幼”的美德。将这种价值观念进行批判性的转换,也可以成为中国现代价值观念的一种特色。现代价值观念的基本前提是肯定人是利己的,然后由此出发要求合理地利己,也就是要通过利他来利己。在构建现代价值观念的过程中我们就可以利用我国已有的关怀他人的重人情的传统资源,来克服现代价值观念存在的局限,使我国构建的现代价值观念超越于西方的现行的现代价值观念。

4. 注重合作。中国传统社会的基础是分散的自然经济,建立在这种经济基础之上的中国传统价值观念也是缺乏合作精神的。中国解放后几十年实行的是计划经济体制,这种体制虽然有种种弊端,但却突出了合作精神。今天中国的市场经济体制正在取代计划经济体制,但计划经济体制下所形成的合作精神有助于克服过分市场化导致的以邻为壑的弊端。合作精神和观念有利于更好地实现个体利益,营造良好的市场环境,防止社会完全市场化的重要保证。因此,在我国大力倡导市场观念、竞争观念的同时,倡导合作精神并使之与市场、竞争有机地结合起来是十分重要的。

5. 崇尚道德。中国社会历来都高度重视道德,以至于不少人把中国传统社会称为德化社会。历史事实证明,以德治国而不依法治国的结果只会是“人治”,只会是专制统治。相反,值依法治国才能真正能维护社会的秩序。但是,我们不能就此否认道德的重要。道德是社会的价值导向机制,它的使命在于告诉人们在法制范围内怎样做更好,并鼓励和引导人们应该去追求什么。现代价值观念存在一种偏见,即把道德看作是个性的障碍,这种偏颇导致了在信奉现代价值观念的国度普遍存在精神空虚以及由此引起的社会病流行的问题。可以肯定的是,对中国传统道德进行批判性转换并使之成为中国现代价值观念体系的内容是十分有意义的,而且可以成为中国现代价值观念的鲜明特色。

6. 讲究情趣。重视时间、讲求效率是现代价值观念的一个重要特征。在这种价值观念的指导下,人们的心理压力很大,只重感官,缺乏深层次的追求,消失在不断增长的物欲世界之中。中国传统社会是一种自然经济的社会,人们的生活节奏缓慢,并形成了中国人特别是中国上流社会非常重视生活情趣的传统。讲究生活情趣与现代社会生活并不是完全对立的,相反是完全相容的。因为讲究生活情趣不仅可以丰富个性,愉悦人生,使生活更充实、更美好。另一方面,现代社会人们的劳动时间大大缩短,闲暇时间增加,讲究生活情趣和优雅已不再是少数贵族的专属品,而可以成为所有人的共有品。因此,在我国价值观念现代化的过程中,针对目前流行的现代价值观念的局限突出讲究生活情趣的意义,对于克服现代价值观念存在的弊端,形成现代价值观念的中国特色是十分必要和重要的。

四

中国价值观念的现代化应该具有中国的特色,在中国价值观念现代化的过程中,应该形成中国的特色,这无论对于中国社会的健康发展,还是对现代价值观念的丰富、发展和完善都是十分必要而又重要的。但是,我们也应该注意到,在价值观念现代化的过程中过分强调中国特色也可能导致消极作用。我国价值观念现代化过程的实践已经证明了这一点。

“中国特色”这个口号的可能消极作用主要体现在以下几个方面:

第一,在构建有中国特色的现代价值观念的过程中,过分强调中国特色,很容易使人们注重“中国特色”而忽略了“现代价值观念”。中国价值观念现代化的任务是要确立有中国特色的现代价值观念,显然,这两者是有主有次的。在进行价值观念的现代转换过程中的中国人在情感、本能上更倾向于重视中国特色而有意或

无意地忽视现代价值观念的根本规定性。因而在我国价值观念转换的过程中不能过分强调中国特色,从而不重视价值观念的根本性转换。在整个价值观念转换的过程中,要始终抓住价值观念从传统到现代转换这个根本和关键,在着力实现这种转换的过程中兼顾中国特色。

第二,在进行价值观念的现代转换的过程中,一些保守人士可能抓住“中国特色”做文章,以突出中国特色为由,阻挠甚至反对价值观念的现代转换。他们通常把“中国特色”与“西化”联系起来,丢掉“中国特色”搞现代化就意味着“西化”。中国20多年来改革遇到的主要阻力不是国外的,而是国内的,而且几乎都是以“中国特色”这个口号为大旗进行的。由于存在着这种可能性和现实性,因而在我国价值观念现代化的过程中,必须全方位开放,必须通过一定的法制和政策措施保证在理论和实践的探索方面无禁区,使“中国特色”不可能成为反对改革的武器。

第三,“中国特色”的口号可能成为人们自我原谅、换御责任堂而皇之的理由。在价值观念现代化的过程中,难免出现这样那样的失误、问题,“中国特色”就成为了一些人最充足也是最方便的理由。我们稍加反思就可以发现,中国改革开放到今天,被认为是中国特色的东西几乎都是中国改革开放的难题。这些难题常常成为改革的拦路虎,不是人们不能解决,而是人们不敢解决。由于这种可能性和现实性的存在,因而中国的价值观念更新要走出困境,加快步伐,必须拆除这个“避难所”,而“拆除”的方式就是要使中国特色从属于现代价值观念,以现代价值观念的根本原则为标准 and 尺度来衡量“中国特色”,只有不与之相冲突的价值观念才有可能被看作是有中国特色的价值观念。

事实告诉我们,如何正确认识 and 对待中国特色问题已经成为一个事关我国改革开放 and 现代化建设的关键性问题。这个问题解决得不好,中国的价值观念现代化 and 整个现代化建设事业就不可

能顺利进行,中国的现代化就会始终在“体”、“用”问题上兜圈子,而走不出自己设定的怪圈。对此,我们应有清醒的认识。

(作者单位:湖北大学哲学系)

析启蒙价值目标对中国现代化的独特意蕴

胡 建

人类的现代性是近代启蒙的产物,由启蒙建构的价值系统至今仍然主导着世界历史的发展主潮。本文拟就启蒙确立的文化价值目标对中国现代化的启迪意趣,谈一些自己的看法。

根据农业文明向工业文明转型的视角,西方的启蒙运动与中国的“五四”新文化运动(中国的启蒙运动)都称得上是具有最深层历史意义的“变教”(改变传统文化价值认同系统——“教统”)运动。“变教”运动的“深层”之处在于:任何一种文化模式,除了赋有自身的生产方式、政治制度等硬件结构外,都必然具备着通过自我确认而内化为民族心理的文化价值认同体系,这就是所谓的“教统”;这个“教统”一经形成,就像经纬参差的“文化神经”,牢牢地统摄着社会机体的各个领域;文化价值目标是该“教统”的核心,它一方面以最高的普适性形式统一着社会成员的具体目标,另一方面又超越于既定的社会现实,指示着该社会的未来期待。因此,文化价值目标犹如牵延不去的“文化基因”,始终寓于某一文化模式之中并伴随它存在于各个不同的历史时代;只要不发生“基因突变”,它就能决定历史沿着既定的价值认同方向作永久性的惯性运行;在这个意义上,任何一种文化模式的转型,尽管其根本原因内在于生产方式的质变,但转型完成的标志却是原有“教统”的革故鼎新

154

析启蒙价值目标对中国现代化的独特意蕴

与新文化价值目标的确立。

中西启蒙运动所追求的文化价值目标都是“个体主义”，这种趋同的价值取向表达出“变教”运动的历史必然性。众所周知，世界各民族在演进的过程中，都曾历经一个如黑格尔所说的“普遍沉沦”时期。处于这时期的人是一种依附性的存在，他们生活在权威主义与整体原则的“集体无意识”状态中。在西方的中世纪，人类匍匐于基督教文化的绝对权威之中，而当这一权威的灵光向社会投射时，便模塑出一个个“处于睡眠或半醒状态”人类团体，“人类只是作为一个种族、民族、党派或社团的一员——只是通过某些一般的范畴而意识到自己。”^[1]这样，团体至上的权能值剥夺了个人支配自身命运的权利，并将个人置于教权与王权的双重压抑之下。在中国的封建时期，个性价值被主流文化界定为：每个人实现自我德性的完善——认同“三纲”（君为臣纲，父为子纲，夫为妇纲）的外在规范，以此维护封建秩序的千年守恒；于是，从外在行为的唯理是从，到内在观念的道心为主，从礼治秩序的等级依附，到意识形态的拒斥异端，权威基准与整体祈向交融互摄，渗透到价值领域的每个角落。中西旧“教统”中这种以群体湮灭个性、以权威贬抑人权的价值旨趣与现代工业文明的意义需求是格格不入的。因为工业文明植基于商品经济，而形成商品市场的前提就是个别资本在人格上的自由与平等。因此，工业文明要求承认每个个体的主体价值。在这种境遇中，中西启蒙运动都将批判的矛头对准整体主义与权威主义，并把个性自由与平等设定为新文化的价值目标。

然而，尽管中西启蒙运动追求的新文化价值目标都是“个体主义”，但由于双方的国情及面临的历史任务不同，“个体主义”的作用也判然异建。西方的现代化运动是资本主义文明由萌生、扎根到确立的自然历史过程。伴随着近代市场经济的高歌猛进，“文艺复兴”运动首倡个人的价值主体地位，将“有意义的人”标举为全部

“复兴”的价值内核。而这种“个人”既已与“基督教的神圣价值”相对立,所以被还原为赋有自身价值的个体。于是,世俗个人的尊严悄然崛起,无形中突破了教会、国家等集体的传统权威,最后归依到“以个人为本位”的最高价值。由此可见,“个体主义”是一种“立足于所有个人”的历史本体论,它不等同于“唯我”的极端利己主义,其理论定位于:个人作为构成国家和社会的最终实体,是社会与国家的基本目的,而不是达到“他律”目的的手段;因此,在法律许可的范围内,个人有权自由地选择自己的行为并对其负责,借以实现自己的价值。“个体主义”以后经过洛克、卢梭、康德等启蒙思想家在政治、社会、道德等领域的全方位肯定,终于成为西方现代性文化的价值目标。

中国的历史境遇与西方不同,现代化运动是一个源于时代挑战而被迫变迁的过程,因此毋宁说是一种“民族救亡”的运动。这决定了“个体主义”也是作为救亡的手段而被引进的:“五四”新文化运动的先驱们在反思近代历史时,不仅发现自己的国家不是强国,而且省悟到国民不是现代文化意义上的“人”;而只是由封建文化陶育出来的奴性人格的载体;这种在长期专制压迫下所导致人的主体意识的失落,从根本上阻塞了民族正确认识自己与世界的视野,从而使中国面临被开除“球籍”的危险而不能自救;所以,欲拯国家之危亡,只有引入西方的个体主义价值重塑华夏之“人魂”,把人造就为现代文化意义上的人,才能最终完成社会的现代转型并使国家自立于世界民族之林。而正由于“五四”的“个体主义”价值指向“民族救亡”的大业,而这一大业又只能依靠集体的力量才能完成,所以,“五四”的个性精神从一开始就与集体主义相融交汇。它表现为:召唤那种以天下为己任的卓而不群的个性,唾弃“等待他救”的普通沉沦状态;同时又指望通过“先哲启后觉”的途径来达到全民觉悟,最终形成万众一心,共赴国难的格局。由此可见,“个人”的觉醒在欧洲引导了一个以谋取世俗幸福为归宿的资

本主义运动,而在中国,则感召并发动了一个以解脱民族苦难为目的的“救亡图存”运动;而且当运动的重心由“启蒙”转变为“社会改造”时,“个体主义”又不失时机地成为过渡到马克思主义的中介理路。在这个意义上,“个体主义”在中国现代化过程中的历史地位不容抹杀。

二

今天的中国确立了社会主义市场经济的体制。在这个体制中,个人不仅通过市场性的劳动服务社会,而且个人的经济利益、社会地位也与自主活动息息相关。于是,个人价值的重新定位成为不可避免的时代性要求。我认为,根据个体主义在中国的特殊境遇,它对今天的实践具有以下文化启迪意义。

第一,坚持个性自由与为国分忧的统一。从“究原”的意义上说,人既是一种“受动—能动”的存在,同时也是一种“自由”的存在。“自由”是人的生命活动的特质。它表现为人借助于“对象化”的活动在对象世界中实现自己的目的、意向、情趣。正是根据这一意境,马克思、恩格斯把社会主义厘定为:“代替那存在着阶级与阶级对立的资产阶级旧社会的、将是这样一个联合体,在那里,每个人的自由发展是一切人自由发展的条件。”^[2]

在这种逻辑中,现代价值系统应顺理成章地肯定“个体主义”的某些合理因素:鉴于个人在自由状态下的创造性劳动是人类发展的根本源头,因此,个人有权要求社会在尽可能的条件下为自由提供条件。这个条件首先就是现代社会的开放性,形成一个“宽松”的环境,以宽容的态度对待不同的观点,从研究到社会决策,都允许并鼓励各种意见进行交流、讨论。同时,与权威主义视不平等为天经地义截然相悖,自由的原则要求正义与公平,即要求社会生活中的机会均等,否定凌驾于法律之上的特权。总之,只有社会肯定了人格有多方面发展的权利,个人才能超越那种强求一悖的整

体封闭意识,培育出乐于接受新事物、新观念、并对社会进步与发展尽职尽责的内在品质。但从另一方面看,人毕竟还是社会历史性的存在,社会是个人生活和发展的条件,因此,个人的价值取向理当与民族的命运协调一致,互补共进。在当今开放的世界体系中,我国尚处于“发展中国家”之列,而历史的教训早已说明:落后就要被开除“球籍”,就会挨打。就此面言,改革正是现代意义上的“救亡图存”。这就要求我们继续弘扬“五四”的个性精神,以天下为己任。根据国家、社会、民族的需要确定自己的奋斗目标,在解决改革进程中的重大问题的同时实现自我价值。

第二,坚持个性价值中“德福相济”的原则。市场经济的一个显著特点就是竞争,它发展的动力之源正在于个别资本获得无限增殖的欲望。竞争的目标固然带有功利性,它同时又能激发出个体的自我创造性。从某种意义上说,正是主体的竞争意识,才构成了现代社会的内在激活机制。因此,在这方面,“个体主义”的功利取向对今天犹有不容忽视的历史作用:社会既然允许并勉励个体在市场上的竞争,就必须在法律上确认并保护个人的正当权益。而社会的这一关心与维护,又势必反过来成为推动个体参与社会竞争并使自身能力不断外化的更深层的根源。但另一方面,人的本质毕竟“不是单个人所具有的抽象物,在其现实性上,是一切社会关系的总和。”^[3]因此,个人在逐求私利时,不得损害他人与集体的利益。这就需要我们引入“五四”与集体主义相协调的个性精神来设定市场经济中的德性准则:既然中国自古以来一直崇尚“以德立国”,那么,它在今天自然不会倡导西方“以利为本”的个体主义;而现代化又要求变革传统的“重义轻利”的价值模式——以摄取合现合法的功利为精神前提;因此,今天的中国只能采用“义利并举”的模式。这就要求个人在追求自身利益时至少应遵守国家法律和社会公德;必要时,要以邓小平同志的教导作为处理功利的最高原则:“每个人都应该有他一定的物质利益,但是这决不是提倡各人

抛开国家、集体和别人,专门为自己的物质利益奋斗,……社会主义社会中,国家、集体和个人的利益在根本上是一致的,如果有矛盾,个人的利益要服从国家和集体的利益。”^[4]

第三,在弘扬个性精神的同时,坚持“复兴优秀传统”与“批判封建糟粕”的统一。中国的现代化运动虽然已融入世界发展的大潮之中,但社会变迁的基础与动力仍然蕴涵于本土文化内部。这是因为,现代性的自由、民主、法治价值必须要有萌生发育的本国文化资源,只能在传统的创造性转化中逐步实现。这就决定了在民族文化与时代文化的双向对流中,外来文化只能作为本土文化向现代转型的参照与补充,决不能成为乌托邦式的“文化移植”的版本。在这个意义上,西方近代启蒙使个体主义崛起的“传统复兴”策略对我国今天仍有耐人寻味的借鉴作用:尽管中国传统文化中的根本价值(如“三纲五伦”)与现代个性精神相去甚远,但在文化的“虚灵的真实”(抽象的普适性)方面,特别是在文化发轫期的宗师那里,我们仍可觅到其与现代人格鹊桥暗渡的内在心曲。以孟子为例:就现代意识而言,个体人格的挺拔与传值系于人的自由秉赋,这正如马克思所指出的:“一个种的全部特性、种的类特性就在于生命活动的传性,而人的类特性恰恰就是自由的有意识的活动。”^[5]在这方而,孟子提供的“浩然正气”与之不谋面合。孟子认为:为臣者,须有大丈夫禀性,以出世的精神干人世的事业,“居天下之广居,立天下之正位,行天下之大道;得志,与民由之;不得志,独行其道。富发不能淫,贫贱不能移,威武不能屈,此之为大丈夫。”^[6]其次,现代人格理论既然首肯自由是人的禀性,必然推绎出每个人都有追求自由的平等人格。在平等观上,孟子的视野虽未能超越当时的“君臣框架”,但他认为,君与臣只是社会分工的不同,在人格上却是平等的:“君之视臣如手足,则臣视君如腹心;君视臣如犬马,则臣视君如国人;君视臣如土芥,则臣视君如寇仇。”^[7]这里并未看到儒家末流的“君为臣纲”的人格要求。不仅如

此,孟子甚至提出了“人同类”说:“圣人之于民,亦类也。”因此,只要人们修养反省,则“人皆可为尧舜”^[8],此论也与俗儒的“性三品说”圆凿方枘。最后,现代人格理论的自由、平等之光向“治一群之事”辐射时,必然落实为民主治制。在这方面,孟子也留下可以延伸借鉴的某些议论。如,“左右皆曰贤,然后察之,见贤焉,然后用之。左右皆曰不可,勿听;诸大夫皆曰可杀,勿听;国人皆曰可杀,然后察之。见可杀焉,然后杀之。……如此,然后可以为民父母。”孟子甚至提出了“民为贵,社稷次之,君为轻。”^[8]的至理名言。可见,我们在建树现代人格价值体系时,对于传统文化中类似孟子上述思想的精华部分,理应复兴并发扬光大。至于那些不符合现代个性精神的文化精粕,我们仍然要发挥“五四”个性的战斗精神,予以无情的批判。总之,只要我们能沿着“五四”新文化运动的方向正确地对待古今中外的现代性学养,就定能在批判性继承的基础上全面推进中华民族的现代化事业。

(作者单位:浙江行政学院)

注释

- [1] 布克哈特:《意大利文艺复兴时期的文化》,商务印书馆,1979年版,第143页。
- [2] 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1972年版,第273页。
- [3] 同上书,第1卷,第18页。
- [4] 《邓小平关于建设有中国特色的社会主义的论述专题摘编》,中央文献出版社,1992年版,第142页。
- [5] 《马克思恩格斯全集》第42卷,第96页。
- [6] 孟子:《滕文公下》。
- [7] 孟子:《离娄下》。
- [8] 孟子:《尽心下》。

论共产党人的人民主体价值观

刘秀芬

任何个人、群体、政党,都有自己的世界观,也都有自己的价值观。价值观上的根本问题是以谁作为价值主体,即是以人民作为价值主体,还是以自我或其他什么人作为价值主体。共产党人的价值观是以人民为价值主体的价值观,从而形成了自己的特点和优点。

以人民群众为主体的主体间价值关系

以人民群众为主体的主体间、主客体价值关系是共产党人人民主体价值观的一个根本特点,即主体间性特质。价值作为一个关系范畴,表征的是主客体之间特定的价值关系。价值观的根本问题就是“为什么人”的问题,即谁是价值主体和评价主体,以谁的意志、愿望、利益和要求为价值确定的根据和评判的标准问题。这是个根本价值立场、根本价值观点问题。因为价值主体的设定和确认,对价值观的形成至关重要,它不仅决定着主体间、主客体价值关系的合理建构,更决定着价值关系的性质,也决定着价值观的性质。

剥削阶级及其统治者的价值观,与执政的共产党人价值观的根本对立,就源于不同的价值主客体设定。唯心史观把社会存在看成是由意识和某种意志力量决定的,也就得出帝王将相、英雄豪杰创造历史的结论,认为帝王将相、英雄豪杰就是价值创造活动的主体和价值世界的主体。历史上的剥削阶级及其统治者,都把自

161

论共产党人的人民主体价值观

己作为价值主体,把人民群众设置于客体的位置,从而形成剥削被剥削、压迫被压迫的主体间、主客体价值关系。其价值选择和价值取向,价值目标确立以及价值创造、价值实现的方法途径,均以巩固本阶级、本集团的统治为目的,而把人民群众作为统治的对象和实现目的的手段、工具。这种价值主体间关系和主客体关系的界定,这种执政目的与手段的统一,处处体现统治阶级的利己主义原则,是自我主体价值观。

共产党人所持的科学世界观,是从人民群众的实践活动出发把握现实世界的主客体及其关系的。它认为“全部社会生活在本质上是实践的”^[1],价值的本质在于人的历史创造活动^[2],人们的全部社会关系,包括价值关系,归根到底都是通过人们的价值创造活动创造的,人民群众既是价值创造活动的主体,也即是价值世界的主体。共产党作为执政的人格化整体,其价值关系的角色定位是:以最广大人民群众为价值主体,以自己为价值客体,它执政理国不是传统意义上的坐江山、统治人民,不是把人民群众当作实现自己利益和统治的工具,而是自觉地把自已作为实现人民群众利益的工具。它与人民群众的关系是地位平等的主体间价值关系,是代表与被代表、服务和被服务的主客体价值关系。它执掌政权、管理社会事务,以最广大人民群众的利益作为最高的价值追求,以满足广大人民群众的利益和愿望作为价值评价的最高标准,这恰是其执政主体意识成熟的体现。

现实生活中一些人,“公仆”与“主人”关系的颠倒,为政方向的失偏,地位、权力、利益关系的错位,就根源于以人民为主体的价值观的动摇和主体间价值关系的背离。共产党人坚持人民主体价值观,以人民群众为价值主体和评价主体,就要科学地确立政治关系、权力关系,利益关系,树立正确的地位观、权力观、利益观;对人民价值关系主体和评价主体的肯认,就保持为政治政的正确方向,自觉立党为公、执政为民,始终坚持行政组织、行政权力、行政职责

的人民性,着力于实现人民主体、人民本位,即人民当家作主。

与人民群众的实践相结合为价值创造途径

共产党人价值创造活动与人民群众价值创造活动相结合是其人民主体价值观所持的价值创造途径特点。共产党人价值创造活动与人民群众价值创造活动有机结合是人民主体价值观的客观要求。坚持人民主体价值观,通过社会实践实现人民群众的利益和愿望,不是共产党人以英雄自居包打天下,充当救世主,施恩于人民群众,而是依靠群众,组织、领导群众自己解放自己,自己发展自己。人民群众是实践的主体,是历史的主人,是社会发展的决定力量。没有广大人民群众积极参与,任何美好的理想蓝图,也只能是空中楼阁。只有把人民群众利益、愿望变成为共产党人社会活动的价值目标,变成实现人民群众利益、愿望的制度、体制、法律保障,变成正确的路线、方针、政策、举措,变成人民群众的自觉行动,变成改造世界、创造新生活以实现人民群众利益、愿望的物质力量,也就把共产党人来自于人民又为了人民的价值目标变成了活生生的现实。

坚持、实现共产党人价值创造活动与人民群众价值创造活动有机结合,是共产党人价值创造活动的内在要求。共产党人为了群众的价值创造活动,必须与人民群众的价值创造活动有机结合,其实现价值才能最大限度地满足人民群众的利益和愿望;共产党人为了群众的价值创造活动,也只要与人民群众的价值创造活动有机结合,才能最大限度地实现其价值创造活动的价值。共产党人实现人民本位、人民主体的价值创造活动,要把服从人民群众的需要作为其价值创造活动的主体根据,把人民群众的利益作为自己价值创造活动的根本出发点和归宿,它能够也必须把自己的价值创造活动与人民群众的价值创造活动有机结合起来。

共产党人价值创造途径的特点,要求我们的党员、干部,认识

其与人民群众的不可分离的共生关系,认识其价值创造活动与人民群众价值创造活动的统一关系,并使之变成执政党的执政理念、执政模式和执政实践。中国革命和建设的实践反复证明,群众离不开党这个实现群众利益的工具,党更离不开群众这一发挥自己历史作用的坚实基础。执政党在决策过程中要坚持实践标准和人民利益标准的统一,既以合乎最广大人民群众的利益为最高标准,还要用千百万人民的实践作为检验真理的尺度;在决策执行过程中坚持真理观和价值观的统一,用人民群众的实践、用人民利益标准,判定和矫正其认识和活动的正误,既确保党的决策的群众实践基础和人民利益取向,更确保党的决策的正确性并变成群众的自觉行动。可见,与群众价值创造活动的结合,是共产党人价值创造活动的唯一正确途径。

以社会发展与人民群众的利益同一的尺度作为价值评价标准

社会发展与人民群众的利益同一的尺度作为价值评价标准,是共产党人人民主体价值观的标准性特点。以人民群众为价值主体,实际上也内涵了这一标准性特点。毛泽东曾强调指出,共产党人的人民功利主义,“以集体利益和个人利益相结合的原则为一切言论行动的标准”,^[3]“以占人口百分之九十以上的最大群众的目前利益和将来利益的统一为出发点”。^[4]共产党人追求的最广大人民群众的最大利益原则这种大善和大德,就是以对社会发展规律的科学把握为理论根据的。

社会发展与人民群众利益、愿望同一的尺度,归根到底是从人们的社会历史活动和社会关系中获得的价值观念和价值评价标准。社会发展规律,就其实质和本质而言,是人的活动的规律。社会发展的理性和真理性,是真善美的统一,是合规律与合目的的统一,是客观性与属人性的统一。共产党人正是从社会发展规律与人的活动的规律的统一出发,认识了社会历史的真正本质,开创了

人类自觉创造历史的进程。在这个历史进程中,社会发展不以劳动和劳动者的异化为归宿,人民群众不仅是历史活动的主体和创造者,更是历史和社会的主人。所以,社会发展与人民群众的利益是一致的,我们坚持真理,遵循社会历史发展的客观规律,内在地就包含着自觉地坚持和追求人民群众的最大利益的价值原则。

从共产党人的党性与社会主义制度的人性和伦理性来看,以社会发展与人民群众利益同一为尺度,无疑是最具有人性根据的道德原则、价值原则,是最具有合理性的价值标准。人民的根本利益同社会的前进方向相一致,人民的意愿代表着时代的精神,反映着历史的潮流,决定着社会前进的方向。能否代表最广大人民的根本利益和社会发展的趋势,是衡量政党先进和制度优越与否的标志。共产党作为执政党,其合法性基础的深层根据,正是其一切言论行动恪守社会发展与人民群众利益同一的尺度,任何时候都坚持尊重社会发展规律与尊重人民历史主体地位的一致性,坚持为崇高理想奋斗与为最广大人民谋利益的一致性,坚持完成党的各项工作与实现人民利益的一致性。

以社会发展与人民群众的利益、愿望的同一为尺度,在社会发展目标建构和实现中,要把社会的发展与人民群众的利益统一起来,把实现社会健康、全面、可持续发展,实现社会与人的和谐发展,作为共产党人人为之奋斗的价值目标和价值评价标准;以社会发展与人民群众的利益、愿望的同一为尺度,就要确立社会发展的成果属于人民的理念,树立人民群众是现实价值关系、价值世界的确立者、评价者、裁判者的观念,从主观动机上把人民利益放在最高最突出的位置,坚决反对个人主义、小团体主义、地方保护主义;以社会发展与人民群众的利益、愿望的同一为尺度,它要求共产党人把自我价值定位在通过其活动,现实地促进社会的进步,现实地满足人民群众的利益和愿望;以社会发展与人民群众的利益、愿望的同一为尺度,人民群众对共产党人及其活动善恶得失的价值判

断,“主要看是否有利于发展社会主义社会的生产力,是否有利于增强社会主义国家的综合国力,是否有利于提高人民的生活水平。”^[5]因为“三个有利于”就是以社会发展与人民群众的利益、愿望的同一作为尺度的,它的价值主体是人民,所以它是当代共产党人活动的价值目标和价值标准。

以无私奉献为价值创造的思想境界

无私奉献是共产党人价值创造的思想境界,也是其价值观的境界性特点。以无私奉献作为境界性特点,本身就是人民主体价值观的客观要求。以人民为价值主体,就是要全心全意为人民做贡献,而奉献也就成为人民主体价值观的核心,从这个意义上说,其价值观就是无私奉献的价值观。

以无私奉献作为共产党人价值观的内核,是其世界观和人生观的体现。共产党人的世界观把改造世界、使世界发生合人民目的性的改变作为自己的宗旨。奉献价值观把共产党人存在的自我价值与其奉献的社会价值结合了起来。无私奉献的实质是以自己的活动实现为人民服务的人生目的,这就把党存在的价值和群众价值统一了起来。无私奉献价值观的确立,有助于共产党人正确处理自我价值和社会价值、领导价值和群众价值的关系。从最根本的意义上说,奉献是人的社会价值和自我价值统一的本源和基础,共产党人和党的干部的自我价值,实质在于对社会做贡献的社会价值,在于为社会和人民创造价值。无数共产党人和党的领导干部正是在奉献中,实现了自我价值和社会价值的统一,实现了领导价值和群众价值的统一。焦裕禄、孔繁森等无数人民的好党员、好干部,都把无私奉献作为其生命的主旋律,无私奉献使他们的人生获得了崇高的价值。

以无私奉献作为共产党人价值观的内涵,与共产党人的党性、宗旨观念一致,与社会历史进步原则一致。在社会主义初级阶段,

奉行无私奉献的价值创造精神,对于社会生活中的多数人也许不行,但对作为是无产阶级、中国人民、中华民族的先锋队的共产党人,不仅可以,而且应该。尽管现实生活中,很多人做不到,但这个努力方向是坚定不移的。为社会主义、共产主义而奋斗的无私奉献精神,是党性的最高表现。为人民的事业心甘情愿地奉献出自己的一切,是做共产党人的资格和责任;自觉把个人的活动同社会发展规律及其要求统一起来,为社会发展作出无私奉献,是社会历史进程赋予共产党人的历史使命。无私奉献的价值观,导引无数共产党人奉行和践履先人后己、大公无私的行为准则。在中国历史上塑造的崭新的道德人格,不仅受到党的鼓励和人民的衷心爱戴,更成为密切党群关系的深层次基础,也成为共产党执政的深层合法性基础。无私奉献价值观的确立,能积极引导共产党人的奉献行为,并创造奉献的人生,从而战胜形形色色的索取价值观,保持共产党人的先锋队性质。

(作者单位:山东省委党校)

注释

- [1] 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第60页。
- [2] 参见刘秀芬:《论价值的历史活动本质》,《西北大学学报》,1998年第4期。
- [3] 《建国以来毛泽东文稿》第5卷,北京文献出版社,1991年版,487页。
- [4] 《毛泽东选集》第3卷,人民出版社,1991年版,第864页。
- [5] 《邓小平文选》第3卷,人民出版社,1993年版,第372页。

“三个代表”重要思想与 马克思主义价值论

胡振平 黄凯锋

“三个代表”重要思想已成为全党全国人民在新世纪新阶段继续团结奋斗的共同思想基础。从它的酝酿产生、逐步成熟到贯彻落实的整个过程中,处处鲜明地反映出马克思主义的价值思想和价值观念。“三个代表”不仅是马克思主义认识论和历史观的重要组成部分,也是马克思主义价值理论的重要组成部分,是中国共产党人价值观念的典范之一。本文围绕“三个代表”对马克思主义价值论的继承和发展展开讨论,进一步深化“三个代表”哲学基础的研究。

一、继承马克思主义价值论的主体性原则,发展了人民主体论的价值观念和价值立场

马克思主义的主体性原则是建立在辩证唯物主义和历史唯物主义的统一——“实践的唯物主义”的基石之上的,其基本内容最集中地包含在马克思的《关于费尔巴哈的提纲》这篇天才纲领,特别是它的第一条中。马克思指出,科学的“实践的唯物主义”对对象、现实、感情的理解,不是只着眼于客观的或直观的形式,而是“把它们当作人的感性活动,当作实践去理解”,“即从主体的方面去理解”。^[1]列宁也曾以同样明确的语言表达了这一原则:“必须把人的全部实践……包括到事物完满的定义中去。”^[2]。实践是人的对象性物质活动,在实践中,一方面,作为主体的人必须面向客体,

重视客体的作用和效应,即按客体的本性和规律办事,按世界的本来面目去认识世界和改造世界,体现“客体性”原则,这个实践活动的指向可以称之为“主体客体化”;另一方面,更重要的是,主体总是从自己出发,按自己的能力、方式、需要和尺度去理解客体、改造客体,认识世界和改造世界,体现为“主体性”原则,这个实践活动的指向可以称之为“客体主体化”。马克思和列宁都没有否认前一方面,但他们更强调后一方面对前一方面的影响,提醒人们:对客体、事物的理解和理论概括(定义)都不可能脱离主体性因素而孤立地达到,因而应该自觉地贯彻主体性原则。^[3]

按照马克思主义的主体性原则,价值实际上就是客体主体化的过程、效果和状态。也就是说,在主体和客体二者之间,价值产生的根据、标准和归宿更多地取决于主体,反映主体的特点,依主体不同而不同,价值总是有主体化的倾向。因此,判断一个客体究竟有什么价值,首先必须明确它是对谁的价值。这是价值的个体性问题。价值的具体形态同主体的具体个性相联系,对“谁”的价值就反映“谁”的个性。比如执政党的廉政建设,如果不是以广大人民群众为脱务对象,不为党和国家的前途着想,就不能肯定它的价值。所以,凡是价值先要弄清楚它是对谁的。这一点不仅适用个人之间,也适用于个体和群体之间、民族之间。

在继承马克思主义这一主体性原则的基础上,“三个代表”重要思想发展了“人民主体论”的价值思想和价值立场。“为什么人的问题”是价值观念中的主体问题,即谁是价值的主体和评价的主体,以谁的利益和要求作为价值标准问题。这在任何一个价值理论体系中都是一个根本问题、原则问题和核心问题。古往今来世界上各种价值观念体系之间的不同,归根到底都在于此。“三个代表”重要思想从提出到今天,一贯坚持、倡导和反复说明的实际上是一种“人民主体论”的价值观念和价值立场。

坚持马克思主义的实践观,坚持马克思主义的主体性原则,也

就意味着坚持人民主体论。这一价值观念的哲学前提是马克思主义的世界观和方法论,其中特别是马克思主义的群众史观、彻底的科学的实践观和社会发展动力的辩证法。

所谓人民主体论的价值观念,是指以人民为最高的价值主体和评价主体,以人民群众的利益、要求和实践为最高的价值标准和评价标准的社会价值观念体系。

这一价值观念的思想内容和价值取向,用一句最简单的话来概括,就是为人民服务。“全心全意为人民服务,立党为公,执政为民,是我们党同一切剥削阶级政党的根本区别”^[4]，“建设中国特色社会主义的根本目的是不断实现好、维护好、发展好最广大人民群众的根本利益。”^[5]这一价值观念所定位的价值标准和评价标准是“党的一切工作,必须以最广大人民的根本利益为最高标准。”^[6]“三个代表”重要思想的本质是立党为公,执政为民,学习贯彻“三个代表”重要思想必须以最广大人民的根本利益为根本出发点和落脚点^[7]“三个代表”重要思想反映了我国最广大人民的共同心愿,是我们党的立党之本、执政之基、力量之源,而这里的本、基、源,说到底就是人民群众的支持和拥护,这是衡量有没有真正学懂、是不是真心实践“三个代表”最重要的标志。人民的利益是客观的价值标准;而人民的反应、人民的态度是主观的评价标准,既要符合人民利益又要得到人民拥护,这是主客观相统一的价值标准和评价标准。“三个代表”重要思想及其具体展开中所包含的人民主体论思想和价值立场,在新的历史条件下发展了马克思主义的群众史观和科学实践观。值得注意的是:“三个代表”重要思想包含的人民主体论,无论在人民概念的内涵还是外延上都较以往有大的推进。首先它及时反映社会基本经济制度的要求,把人民这个群体主体的概念真正和每一个具体的价值个体的需要和利益联系在一起,注重调动人民群众中每一位成员的积极性。党的十六大进一步肯定和发展了我国社会主义初级阶段的基本经济制

度,即“公有制为主体、多种所有制经济共同发展的基本经济制度”,同时强调毫不动摇地巩固和发展公有制经济,毫不动摇地鼓励、支持和引导非公有制经济发展,坚持公有制经济为主体,促进非公有制经济发展,并把它们统一于社会主义现代化建设的进程中。这为人民概念的个体归位创设了制度基础,“三个代表”重要思想反映了制度建设的客观要求,把人民概念的群体性和个体性统一起来,有利于每一个个体主体共同发展共享收益;其次,针对改革开放以来我国社会阶层发生的新变化,在人民概念的外延上大大拓展,把个体户、私营企业主、中介组织的从业人员、自由职业者、受聘于外资企业的管理人员等新的社会阶层与工人、农民、知识分子、干部和解放军指战员一道都作为中国特色社会主义事业的建设者,团结一切可以团结的力量,并提出“四个都要”,提倡放手让一切劳动、知识、技术、管理和资本的活力竞相迸发。调动一切积极因素,第一和根本的是调动广大劳动者的生产积极性。但劳动者并不是生产力中的唯一因素,还必须调动物质生产乃至经济活动中其他各种要素的积极性,知识、技术、管理、资本及其人化方式也需要纳入考虑范围。基于这些认识,人民概念的理解就更加具体化和深化了,人民主体论因而也就有了更深广的社会基础。

二、继承了马克思主义价值与真理相统一的原则,实现了实践标准、生产力标准和人民利益标准的一体化

真理和价值两个范畴,体现了人对于认识世界和改造世界的两个尺度——事物的客观尺度和人的内在尺度的自觉意识。事物的客观尺度是人不能背离的客体规定性和规律性的东西,也就是使主体趋向于客体的力量,它在哲学中的理论表现就是真理;人的内在尺度是主体借以实现客观事物向自己“接近”并衡量其程度的东西,也就是使客体趋向于主体的力量,它在哲学中的理论表现就是价值。真理和价值这两个尺度是人类认识世界和改造世界所特

有的标志,缺少其中任何一个尺度,人类社会就不能在自然界中生存。马克思主义价值论认为,实践不仅是真理的标准,同时也是事物对人的价值的实际确定者即客观标准,真理和价值的统一是实践的本性,是科学的实践观题中应有之义。马克思主义既然把实践的观点作为自己首要和基本的观点,那么顺理成章,它必然也把真理与价值的统一当作一项重要原则。

“三个代表”重要思想继承了真理与价值相统一的原则,一方面坚持从社会物质生产特别是生产力与生产关系的矛盾运动来解释世界,把生产力作为推动社会前进的最活跃、最革命的力量,另一方面坚持物质生活和精神生活、社会存在和社会意识的辩证关系,尊重群众的首创精神和主观能动性。“三个代表”重要思想所具有的基本点,可以说马克思主义的经典作家都有论述,但把发展先进生产力和先进文化、实现最广大人民的根本利益同党的先进性联系在一起,并作为衡量这种先进性的价值标准和评价标准,进面上升到党的性质和宗旨的高度,上升到党的指导思想的高度,构成一个完整的体系,这是当代中国共产党人对马克思主义历史观、唯物论和价值论的创造性发展,也实现了实践标准、生产力标准和人民利益标准的一体化。

关于马克思主义的价值标准和评价标准问题,总是和人民群众的实践息息相关,与人民主体论的价值思想联系在一起。革命战争年代,毛泽东不仅坚持了实践是检验真理的标准这一马克思主义认识论原理,而且进一步把它和人民群众的革命实践联系起来:“只有千百万人民的革命实践,才是检验真理的尺度”^[8],在实践观点上也贯彻了人民主体论。不仅在真理观上和价值观上坚持人民群众的实践标准,而且把它们融为一体,成为社会历史观中的评价标准:“中国一切政党的政策及其实践在中国人民中所表现的作用的好坏、大小,归根到底,看它对于中国人民的生产力的发展是否有帮助及其帮助之大小,看它是束缚生产力的,还是解放生产

力的。”^[9]

毛泽东价值观念的一个重大理论特色是对客观真理与人民利益的深刻理解,明确提出“真理与人民利益一致”这个命题,在《论联合政府》中他说:“共产党人必须随时准备坚持真理,因为任何真理都是符合人民利益的;共产党人必须随时准备修正错误,因为任何错误都是不符合人民利益的。”这段话揭示了马克思主义世界观和方法论的一条必然结论和基本原则:那就是真理和价值在实践中达到彼此高度统一的原则。

一般来说真理和价值之间是彼此存在差异和对立的。真理不是价值,价值也不是真理,真理不一定对任何人都有用,对人有用也不一定符合真理。但站在人类历史进步发展的高度,以人类历史的创造者和推动者人民群众为主体,符合人民群众利益,满足人民群众需要为价值标准,那么这种价值就与社会发展的客观真理之间有着内在的不可否认的高度一致性。社会历史的客观真理,作为社会存在发展的本质和规律的显示及其反映,归根到底,是社会历史主体及其活动的本质和规律的真理,它必然存在于、表现于社会历史主体——人民群众自身存在、活动及其条件和过程的深处,必然同人民群众的根本利益及其条件的变化互为表里。社会历史的客观真理就是人类和人民的存、利益、活动及其条件运动变化的逻辑;人类和人民的生产和生活方式发展变化所遵循、所体现的逻辑就是社会历史的客观真理,达到这一理论高度是毛泽东对马克思主义价值论的重要贡献。

邓小平提出的“三个有利于”标准,作为衡量党和国家各项工作、各个建设领域功过成败的价值标准和评价标准,是新时期社会主义价值观的核心。针对社会主义时期的条件,把毛泽东的“真理与人民利益一致”的命题具体化为“是否有利于提高社会主义社会的生产力,是否有利于增强社会主义国家的综合国力,是否有利于提高人民的物质文化生活水平”,这是有重大理论意义和实践意义

的发展。社会主义社会及其国家的首要特征是人民当家作主,生产力本质上是“人民的生产力”,综合国力实际上是人民国家的综合国力,而提高全体人民的生活水平正是社会主义生产的目的。离开了人民的主体地位,就没有真正的社会主义。所以“三个有利于”的精神实质正是在于:将为人民服务的宗旨具体化为新时期的中心任务,具体化为各项工作的实际目标和价值标准,它鲜明而坚定地体现了社会主义价值观念的导向,是一如既往地坚持人民主体论的价值标准。

从“三个有利于”到“三个代表”重要思想,是人民主体论基础上价值标准和评价标准的继续深化。代表先进生产力的发展要求是中国特色社会主义对执政党提出的本质要求,代表先进文化的前进方向是生产力发展到新阶段的必然要求,也符合人民物质文化生活不断提高的断需求,代表最广大人民的根本利益是上述两个标准的归宿和落脚点。三者之间具有内在一致性。围绕着人民主体论而展开的“三个代表”重要思想是一个相互联系和统一的整体。要实现人民群众的根本利益提供雄厚的物质基础,只有不断解放生产力,增强国家的经济实力;要满足人民群众不断增长的物质文化生活需要,只有繁荣和发展社会主义先进文化。反过来,只有不断提高人民群众的物质文化生活水平,改革和建设才有坚实的群众基础,人民群众才能以饱满的热情投身中国特色社会主义事业中来。发展先进生产力和先进文化是实现最广大人民根本利益的基础和前提,实现最广大人民的根本利益是发展生产力和先进文化的目的和归宿。人民群众既是先进生产力和先进文化的创造者又是其成果的享有者,这不仅提出了立党为公执政为民作为“三个代表”的本质,而且也指明了实现立党为公执政为民的根本途径。

“三个代表”重要思想是对邓小平提出的“三个有利于”标准的继承和发展。它实现实践标准、生产力标准和人民利益标准的一

体化,并使之与时代的发展相适应,突出先进性和广泛代表性,从而使这个标准更加理论化、系统化,在价值标准上进一步实现了认识论、历史观和价值论的统一。

(作者单位:上海社会科学院哲学所)

注释

- [1] 马克思、恩格斯:《费尔巴哈》,人民出版社,1988年版,第87页。
[2] 《列宁选集》第4卷,人民出版社,1972年版,第453页。
[3] 李德顺:《立言录》,黑龙江教育出版社,1998年版,第105—106页。
[4] 江泽民“七一”讲话单行本,人民出版社,2001年版,第22页。
[5] [6] [7] 胡锦涛“七一”讲话单行本,人民出版社,2003年版,第9、23、16页。
[8] 《毛泽东选集》第2卷,人民出版社,1991年版,第663页。
[9] 《毛泽东选集》第3卷,人民出版社,1991年版,第1079页。

深化人的价值与人的素质 相互关系的研究

——全面建设小康社会目标中提高
全民族“三个素质”的重要意义

胡涵锦

价值的本质,最一般的意义指对象的某种属性或效应对主体的某种现实的意义和作用。任何价值都有其客观性、社会性和历史性。在社会主义社会,实现人的价值与推进社会全面进步是相统一的。在全面建设小康社会进程中,人们实现自身价值,为加快社会主义现代化建设,以及物质文明、政治文明、精神文明协调发展做出各自的贡献。人们在社会实践中意欲有所作为,其自身的素质必须满足这一客观要求。因此,在价值哲学研究中,把人的价值与人的素质有机地结合起来作一番思考,无疑是有意义的。党的十六大对全面建设小康社会目标中提高全民族的素质,概括为“思想道德素质、科学文化素质、健康素质”三个方面,这是马克思主义关于人的全面发展理论在当代中国的重要创新。“健康素质”的概念在我党正式文献中还是“第一次”做出表述,十六届三中全会强调要“以人为本”,促进经济社会和人的全面发展,这对深化人的价值和人的素质相互关系研究具有重要的指导意义。

价值,最初是一个经济学范畴。但人的自身价值又显然不能以某一物质的市场货币价格来核算的。法国科学家通过研究曾做

出过这样的结论：一个体重为 70 公斤正常人的身体，用物理、化学的方法加以分解、提纯，最后得到的是——氧 45.5 千克、碳 12.6 千克、氢 7 千克、氮 2.1 千克、钙 1.5 千克、磷 0.86 千克、硫 0.3 千克、钾 0.21 千克、钠 0.1 千克、氯 0.07 千克；还有几克的镁、铁、氟、锌、铜，以及几毫克的碘、镉、锰、钼、铬、硒；最后，还有很微量的钡、镍、钨、铅、锡、钛、溴、硼、砷和硅。这些东西总共加起来值不了多少钱，最多不会超过 830 法郎。^[1]而我们强调并不断深入研究人的价值，就在于人的价值对于社会进步所作的贡献，在社会实践过程中所进行的劳动创造，并成为劳动成果享受者。因此，马克思主义认为，人的自我价值实现，本质上是人的有目的的实践活动过程，这必须以“在通常的健康、体力、精神、技能、技巧的状况下”为前提的^[2]。

以往人们对人的素质的理解，过多地关注着先天禀赋和遗传因素，但随着科学的发展以及实践的深化，人们进一步认识到，人的素质，不仅是先天禀赋和遗传的因素，更是后天社会环境的产物。一部悠久浩瀚的人类社会发展史雄辩地表明，一个民族的发展，不仅取决于经济发展的水平，而且也取决于人民基本素质的水平；一个国家的腾飞，不仅表现为物质生活的丰富程度，而且也表现为人民整体素质的程度。因此，人的全面素质，不仅是单纯、孤立的人自身的发展和完善，而且是一个国家、一个民族竞争力的重要组成部分，是综合国力的反映。全民族的整体素质，是国际竞争的关键。

江泽民同志在庆祝中国共产党成立八十周年大会上的重要讲话中深刻地指出：“我们建设有中国特色社会主义的各项事业，我们进行的一切工作，既要着眼于人民的现实的物质文化生活的需要，同时又要着眼于人民素质的提高，也就是要努力促进人的全面发展。这是马克思主义关于建设社会主义新社会的本质要求。我们要在发展社会主义社会物质文明和精神文明的基础上，不断推

进人的全面发展。”^[3]这一重要论断,深刻体现了我国进入全面建设小康社会、加快社会主义现代化建设新阶段的客观要求,也是对马克思主义关于共产主义是一个“自由人的联合体”、“以每个人全面而自由的发展为基本原则的社会形式”,以及“每个人的自由发展是一切人自由发展的条件”等一系列重要论断的丰富和发展,确立了在社会主义初级阶段“推动社会进步,促进人的全面发展”的基本指导思想。

我党关于人的全面素质内涵的概括和论述,经历了一个不断深化和拓展的过程。从先前的侧重于青少年成长的德、智、体全面发展的要求(以后也有德、智、体、美、劳全面发展的论断),到强调提高全民素质的要求;从思想道德和科学文化方面,深化到身体、心理和与社会环境相协调的要求。在当代中国全面建设小康社会、加快社会主义现代化建设实践中的重大丰富发展和理论创新。

第一,思想道德素质是灵魂。不断提高全民族的思想道德素质,首先要牢牢把握中国先进文化的前进方向,要用邓小平理论和“三个代表”重要思想武装全党,教育干部和人民,要坚持弘扬和培育民族精神,要建立与社会主义市场经济相适应、与社会主义法律规范相协调、与中华民族传统美德相承接的社会主义思想道德体系。

第二,科学文化素质是关德。“把经济建设转移到依靠科技进步和提高劳动者素质的轨道上来”,是我党实施科教兴国战略和实现现代化的重要步骤,提高劳动者的科学文化素质,是增强国家的科技实力以及综合国力的基本途径。

第三,健康素质是基础。人是“一切社会关系的总和”,人是自然属性和社会属性的统一。强调人的社会性本质,首先以人是生命体存在为基础,随着社会经济和科学技术的不断发展,人的健康、人对自身的关爱日益成为社会进步和文明的重要标志。只有不断提高全民族的“健康素质”,才能使全民族思想道德素质和科

学文化素质的提高建立在必要的基础之上,从而为实现全面建设小康社会的目标,加快推进社会主义现代化建设的努力成为可能。

二

党的十六大提出“健康素质”的概念和基本要求,这在党的历史上和正式文件中还是第一次。把“健康素质”和“思想道德素质”、“科学文化素质”相提并论,充分说明了“健康素质”在推动社会全面进步、促进人的全面发展过程中重要而特定的作用,也是人作为一个生命体的最基本价值的体现。

我国的哲学研究和教学,在批判只看到人的自然属性和生物性意义的旧唯物主义观点基础上,提出人的价值本质具有社会特性的科学论断。实际上并没有,也不可能否认人的自然本性,因此,在现实的价值哲学领域,不应该为了强调人的社会价值,却机械地走上了形而上学的歧路,抛弃人作为自然存在物的客观依据。当然,生命存在的价值并不仅仅是生命的延续,健康素质是一个内涵十分丰富的范畴。

健康,从医学的角度来讲,其定义为:“受人体遗传结构控制的生理代谢与周围的环境促持平衡”,而从人的全面发展的角度来解读“健康”概念,它是一个全方位的、综合性的概念。世界卫生组织(WHO)认为,健康是指:“一个人在躯体健康、心理健康、社会适应良好和道德健康四个方面皆健全”,即要具有人体生理方面的躯体健康、良好人际关系和自我调节能力的心理健康,积极应对各种环境变化的社会适应性,以及崇尚真善美的道德健康。

十六大报告提出“健康素质”的科学范畴,是对关于“身体素质”、“心理素质”、“生理素质”、“体能素质”,以及“心理健康”、“身体健康”等众多类似概念的提炼。“健康素质”深刻地把“健康”的意义,从素质的角度“提升”到与崇高的思想道德、先进的科学文化相并列的高度,从单纯的生物学意义,发展到与社会经济、政治、文

化有机统一的高度,意义十分重大。

经历了 2003 年春夏之交 SRAS 的战斗洗礼,“切实把人民群众的身体健康和生命安全放在第一位”,“要把切实维护广大人民群众的身体健康和生命安全,作为各级政府的一项重大任务”;以胡锦涛同志为总书记的党中央领导集体和新一届国家政府领导,再三强调这一系列重要思想,既展现了责任政府、服务政府和法律政府的良好形象,同时也是对“权为民所用、利为民所谋、情为民所系”的具体诠释,为“以人为本”、“执政为民”增强了中国特色社会主义的鲜明特征。

十六大报告进一步指出,必须建立和健全与提高全民族“健康素质”相适应的全民健身和医疗卫生体系,要“建立适应新形势要求的卫生服务体系和医疗保健体系,大力改善农村医疗卫生状况,提高城乡居民的医疗保健水平”。^[4]

1. 正确认识医疗卫生体系是一个有机的整体。从提高全民族整体素质的高度来讲,医疗卫生体系不单纯是临床治疗,公共卫生是医疗卫生体系中的一个十分重要的组成部分,它具有研究和处理自然环境和社会因素同人的健康关系的重要功能和作用,是保护人们身体健康和生命安全的“第一道屏障”。加强公共卫生设施建设,充分利用、整合现有资源,建立健全疾病信息网络体系、疾病预防控制体系和医疗救治体系,提高公共卫生服务水平和突发性公共卫生事件应急能力。

2. 深刻认识健康素质与健康安全的相互联系。在新的历史条件下,健康安全已成为国家安全的一个重要的组成部分。提高人民群众的健康素质,是保障“人民群众身体健康和生命安全”的重要基础,必须相应地形成一套行之有效的防范和干预系统,其中包括:监测、预警、干预以及预后和心理疏导等。

3. 创新良好的体制和机制。近年来,“两级政府,三级管理,四级网络”、“纵向到底,横向到边”、“条块结合,以块为主,实行属地

化管理”，实行由街道和区卫生服务中心的预防保健设施与街道、居委、社区、楼组单元相结合等管理模式和格局，为开展提高人民群众的健康素质的实际工作，提供了宝贵的经验，有益于形成良性的循环和运作。

4. 加强队伍建设，抓紧培养高素质的、复合型的医学专业人才。为提高全民族的健康素质，我们需要一批既掌握临床医学基础知识、又熟悉公共卫生、预防医学、高级护理等专业要求、医德高尚、实践能力强的全科型的医学人才。同时，应充分考虑到社区的重要功能，保证社区健康教育、健康咨询和一般疾病诊断的需求，进一步加强社区防保人员的培养和教育，同样刻不容缓。

5. 必须加强全体公民对提高“健康素质”的自觉意识。提高全民族的“健康素质”，既需要各级政府和社会全方位的支持，以及相关政策和具体措施等“外在”的条件，更需要作为社会成员的每一个公民“内在”的理性自觉。

三

江泽民同志指出：“推进人的全面发展，同推进经济、文化的发展和改善人民物质文化生活，是互为前提和基础的。人越全面发展，社会的物质文化财富就会创造得越多，人民的生活就越能得到改善，物质文化的充分，又越能推进人的全面发展。社会生产力和经济文化的发展水平是逐步提高、永无止境的历史过程，人的全面发展程度也是逐步提高、永无止境的历史过程。这两个历史过程应相互结合、相互促进地向前发展。”^[5]辩证唯物主义认为，事物的发展都表现为一个过程，是一个由低到高，循环往复，不断前进上升的过程。提高全民族的整体素质，是一个逐步提高、永无止境的历史过程。在当前，提高全民族的思想道德素质、科学文化素质和健康素质，是全面建设小康社会的目标内容之一，也是人的价值体现在当前新的历史发展时期的具体要求。

我国正处于并将长期处于社会主义初级阶段。我们要清醒地认识到,目前,“我国生产力和科技、教育还比较落后,实现工业化和现代化还有很长的路要走”、“贫困人口还为数不少”、“人口总量继续增加,老龄人口比重上升”、“生态环境、自然资源和经济社会发展的矛盾日益突出”……同时,“我们仍然面临发达国家在经济科技等方面占优势的压力;经济体制和其他方面的管理体制还不完善;民主法制建设和思想道德建设等方面还存在一些不容忽视的问题。”^[6]因此,要真正实现全面建设小康社会,“还需要进行长期的艰苦奋斗”。同样道理,要真正实现全民族的素质有明显提高,也“还需要进行长期的艰苦奋斗”。

我国幅员辽阔,经济基础和条件不尽相同,东西部地区发展不平衡。例如:2000年东部地区人均GDP已经达到1400美元,而西部地区只有600美元;东部基本实现了小康,中部实现了78%,西部则实现56%。此外,我国还有近3000万人温饱问题没有完全解决,城镇也有近2000万人生活在最低生活保障线下。经济上的落后,势必影响科学文化素质的提高。

同样,有关研究报告指出,我国全面建设小康社会的健康素质的目标性指标包括:期望寿命75—79岁,婴儿死亡率6‰,5岁以下儿童死亡率7.5‰,孕产妇死亡率12/10万,残障流行率14.5%,肥胖症成人(儿童)比例5%,精神病发病率0.5‰。健康素质的措施性指标包括:人均卫生总费用480元,千人临床医生数3.16—4.65人,千人防疫、妇幼保健医生数3—4人,千人心理医生、咨询师数0.1人,计划免疫五苗接种率95%—100%,居民医疗投保覆盖率农村为50%、城镇为80%,成人识字率85%,使用清洁饮用水的比例99%—100%。^[7]提高全民族的健康素质,基本达到全面建设小康社会目标的健康素质要求,任重道远。

总之,我们要结合国情,根据十六大关于提高全民族素质科学内涵的要求,构筑精神文明建设、科技创新、全民健身和公共医疗

卫生的新平台,不断提高全民族的思想道德素质、科学文化素质和健康素质,推进实现全面建设小康社会目标的进程,从而不断在新的层面上实现人的自身价值。

(作者单位:上海第二医科大学人文社科部)

注释

- [1] 参见:《人体数据知多少》,《参考消息》,1997年11月22—23日。
- [2] 参见:《马克思恩格斯全集》第46卷(下),人民出版社,1980年版,第112页。
- [3] 江泽民:《江泽民论有中国特色社会主义(专题摘编)》,中央文献出版社,2002年8月版,第383页。
- [4] 江泽民:《全面建设小康社会,开创中国特色社会主义事业新局面——在中国共产党第十六次全国代表大会上的报告》,人民出版社,2002年11月第1版,第30页。
- [5] 江泽民:《江泽民论有中国特色社会主义(专题摘编)》,中央文献出版社,2002年8月版,第383—384页。
- [6] 江泽民:《全面建设小康社会 开创中国特色社会主义事业新局面——在中国共产党第十六次全国代表大会上的报告》,人民出版社,2002年11月版,第18页。
- [7] 参见:《健康报》,2003年11月14日,第1版。

社会文明进程中 我国社会价值观变化的基本趋势

孙翠宝

改革开放 20 多年来,随着我国经济的发展和社会文明的进步,我国社会价值观发生了重大的变化,其变化的基本趋势是:越来越重视个人、人性和人权。特别是党的十六大,提出全面建设小康社会的奋斗目标以来,这一基本趋势更加突现出来,这一变化体现在我国人们生活的方方面面。

一、越来越关怀和珍重人的生命

生命是人存在的基础,生命只有一次,它是人最宝贵的东西。因此,生存权、生命权是个人、人权的首要的、基础性的内容。

过去我们在进行革命英雄主义的教育过程中,存在着忽视个人生命的倾向,突出表现在要求人们不讲任何条件的“奋不顾身地抢救国家财产”、不讲任何条件的“奋不顾身地与坏人坏事进行斗争”和“见义勇为”。忽视了客观条件、忽视了相关的法律法规,甚至忽视了少年儿童生理和心理特点。于是产生了象金训华那样的知青英雄,出现了象赖宁那样的少年英雄。(而森林法规却规定,在森林大火而前儿童必须离开现场)。《中国少年报》曾在一个月内收到 14 个省的 34 篇来稿,报道 17 个少年儿童救人身亡的事迹,其中大多属能力不足或抢救方法不当。

然而,如今的我国社会已有了重大变化,对革命英雄主义有了理性的解释和宣传。比如 2003 年 2 月,当 170 万北京中小學生新

学期开学之际,新的《北京市中、小学生守则(试行)》和《北京市中小小学生日常行为规范(试行)》开始执行。新的《守则》和《规范》把原来的“遇到坏人坏事要主动报告、敢于斗争”改为“遇到坏人坏事要主动报告”,删除了“敢于斗争”;把原来的“见义勇为”改为“遇有侵害要善于斗争,学会自救自护”等等,凡是可能对未成年人带来危险的条款都删掉了。这种删除,不是不要发扬革命英雄主义和“见义勇为”的精神,而是理性地告诉人们:对于少年儿童来说,“遇到坏人坏事主动报告”就是“见义勇为”,就是发扬了革命英雄主义的精神。

如今的中国,如遇到劫机事件,首先要保证的是乘客的生命安全。如遇到歹徒抢银行,首先要考虑的是银行工作人员的生命安全。这一切变化的重大意义,就在于体现了对人的生命的关怀和珍重。

人的生命的意义不仅是活着,而且活着要有生命的质量。今天的中国社会对人的生命的关怀,还表现在对人的生命质量的关怀。比如过去患了上颌窦恶性肿瘤的疾病的病人,手术后患者因无上颌骨,眼球下塌;因无硬腭,吃饭喝水会呛到鼻腔,说话也会变得含糊不清。真让病人处于“要命”与“要美”的两难境地。而如今医生们,既救命,又千方百计地救脸、救身,救人体之美。比如2002年底,复旦大学附属眼耳鼻喉科医院与上海交通大学就进行了一次成功的技术合作,对一个34岁患了上颌窦恶性肿瘤的女青年进行手术,将一个钛合金赈复物植入患者脸部,以替代因肿瘤切除而缺或的整个上颌骨,如此使患者逃过“毁容”一劫,术后脸庞饱满如初。这种“要命”又“要脸”的“两全其美的新医术”的研究和运用,已成为我国医学界的价值追求。

二、越来越注重人的主体性

人是自然、社会的主体,这种主体地位是由人解决生存问题方

式确立的。人解决生存问题是通过有意识有目的的实践活动来解决,这就使人与他物构成了主客体的关系。因此主体性是人作为对象化活动的主体所具有的本质特征。尊重人,就要注重人的主体性。

我们历来把众多的人口单纯当作社会进步的一种包袱和压力。“人口多、底子薄”成了“中国特色”的经典描述。这种片面的人口观把国家、社会当作了主体,而把人当成了社会的附庸,无视人的主体地位,无视人的主体性。

然而,今天的中国的人口观已发生了重大的变化,新的人口观注重人的主体地位,注重人的主体性、能动性、创造性。正是在这种新观念下,“以人为本”的理念被各个生活领域所引进,尤其被各服务领域引进。重视教育、提高人的素质、促进人的全面发展,得到了全社会广泛的关注。

三、越来越尊重个人的自主选择 and 意志自由

人格,既指个人的道德品质,也指个人能够作为权利、义务的主体的资格。因此,人格权是体现人格利益的民事权利。自由权是人格权的重要内容之一,自主选择 and 意志自由又是自由权的基础内容。

过去,由于我们无视人的主体性,因此在进行集体主义的教育中,存在着忽视个人自主选择 and 个人意志自由的倾向。要求个人绝对地、无条件地服从集体,宣扬“个人的事再大也是小事,集体的事再小也是大事”。其结果,个人丧失了独立性,都成了单位人,个人的生活基本依赖于单位,个人生活中应自负的一些责任也由单位来承担。个人的自主选择 and 个人的意志自由都无从谈起。

然而,今天的中国社会正在发生着巨大的变化。比如结婚登记无需单位证明、无需婚检证明,而由当事人签字声明取而代之。声明书由双方郑重声明各自的婚姻状况、有无直系血亲和三代以

内旁系血亲关系、是否了解对方的身体健康状况、是否愿意结为夫妻、注明填写情况有无虚假等内容构成。这是在向人们宣告:社会或相关单位不再为个人的行为负责,个人是独立的个体,每个人对自己的事进行自主选择,并对自己的选择负责。这是对个人的信任,也是对个人的存在和个人主体地位的肯定。

新《条例》还规定了离婚也不再需要单位证明,只需出具本人有效证件(户口本、身份证)和离婚协议书即可。个人对自己生活的自主权和自由选择增加了,个人生活空间自由度增大了,社会环境更宽容了。

今天中国社会,个人生活的自主选择 and 意志自由的被尊重,还表现在人们生活的许多方面。比如,当今的上海正在悄然流行“自由体位分娩”。由产妇自主地选择一种本人觉得最舒服、最能缓减疼痛的分娩体位,并由此减少难产的发生率。又如,当今的上海还开始了“人生‘谢幕’自己设计”的殡葬服务。人对自身“谢幕的设计”,可说是人生最后的自主选择和最后的意志自由,体现的是对人的个性张扬的充分尊重,对人的自主选择和意志自由的充分尊重。

四、越来越体贴人、理解人和宽容人

人是目的,是社会经济发展的目的,是社会文明进步的目的,是人的一切活动的最终目的。

过去,我们往往忽略这一目的,或把巩固无产阶级专政作为目的,或把经济发展作为目的,或把社会进步作为目的,甚至把具体的工作任务作为目的,造成整个社会为人服务的观念淡薄,对人的严格要求有余,而对人的体贴、理解和宽容不足。

然而,今天的中国已大大地发生了变化,人们在社会生活的细微之处,常常可感受到温暖的体贴、理解和宽容。比如,2003年2月24日,杭州天地实验小学开始实施“教学回避办法”。所谓“教

学回避办法”，就是教师因家庭突发事件而情绪失控，或在处理与教师、家长的矛盾中因矛盾激倾而情绪失控等，只要情绪失控都可以暂不上课。教学回避分主动申请回避和劝说回避，又分暂时回避和短期回避。暂时回避是教师离开教学现场时间不超过半小时；短期回避时间不超过半天。回避期间由学校安排其他教师顶替回避人的岗位。教师在回避的时间内或被安排在休息室内听音乐、看书、喝咖啡，或外出散步，或找人倾诉，或干不直接面对学生的工作，以调整情绪和心态。而学校不追究回避人的任何责任。

由于教师上课是面对学生的，如果教师在情绪失控的情况下进行教学，不良情绪就会干扰教学过程，众多学生往往就成了不良情绪的受害者。因此，“教学回避办法”不仅是对教师的体贴、理解和宽容，也是对广大学生及家长的体贴、爱护和负责。

又如，自2003年开始，我国教育部将全国统一高考的时间由每年的七月上旬提前到了六月上旬。这一决策决不是简单的时间调整。我国幅员辽阔、各地气候差异大，近30多年气候变化的特点表明，6月中下旬以后，是高热、台风、暴雨、冰雹等局部性恶劣天气出现的高频率期，而4月下旬至6月上旬，全国气候较为稳定，各地气候差异也相对较小。又据医学专家研究，当气温超过 32°C ，湿度大于60%时，人体对外界环境的适应力将明显下降，若无充分的防暑降温措施，进行长时间的高强度体脑力劳动就极易中暑，尤其高考属于高度紧张的脑力劳动，就更易产生生理不适和引起应考心理失常，更易中暑。

因此，“六月高考”是着眼于让绝大多数考生在人体适宜的气温和湿度的环境下高考，防止引起生理和心理的不适。同时着眼于缩小备考、应考的气候和经济条件的差异，提高高考竞争的公平性。

而考研时间长达3小时，在考研过程中，一概不允许考生上厕所规定也被改动。2003年开始，国家教育部推出了新规定，新规

定允许考生在考试 2 小时后,由监考老师陪同,可以单个上厕所。这一新规定体现的是对考生的细心的体贴、理解和宽容。

五、越来越重视全体国民的人权

人权中的“人”,是指一切人,在一个国家内,是指全体有该国籍的国民、公民。也就是说,不仅守法的人是人,有人权,犯法的人也是人,也有人权。

过去,在阶级斗争为纲的年代,我国只重视守法的人的人权,只讲人民群众的人权,把犯人只看作是专政对象,对他们的人权的重视和关怀几乎不予考虑。到文化大革命时,更走向极端,甚至不把他们当人看,医院还出现拒绝给他们看病的现象。

然而,今天的中国越来越关注和重视全体国民的人权。以至在我国司法改革中出现了许多新鲜事。

比如,南京市检察院在办理贪污贿赂案件中,推出了新举措。该院制定了《反贪侦查工作透明化办案制度》,新制度明确规定,犯罪嫌疑人到案后,需填写一份《被调查人基本情况表》,把自己及配偶的健康状况、具体要求填写清楚。这些情况的了解和掌握,是为了在搜查工作中,避免犯罪嫌疑人家中的未成年人、精神病人及患有严重疾病的亲人在场。意在办案过程中,减轻犯罪嫌疑人的亲属的精神压力和减少可能的伤害。一般来说,罪犯的亲属对罪犯既痛恨又牵挂,会产生一定的精神压力。而未成年人、精神病人和患有严重疾病的人,他们原本承担精神压力的能力就低,极易受到心理的刺激和生理的伤害。此外,让他们回避,也是许多犯罪嫌疑人的心愿和期望。因此,这些措施不仅着眼于保护和尊重犯罪嫌疑人的亲属,也着眼于尊重犯罪嫌疑人的心愿和期望,着眼于减少犯罪嫌疑人对社会的仇视心理,有利于他们更好地认罪服法。

犯罪嫌疑人触犯了法律,让他们接受改造,在一定时间内,他们失去人身自由无疑是罪有应得,但他们依然是人,仍应得到人格

的尊重,他们的合理的心愿和期望仍应得到重视。

又如,深圳中级人民法院已在国内率先采用国际惯例,让犯罪嫌疑人戴头套出庭,这一措施将在深圳各区法院全面推行。这种“头套”是用透气性好、防尘耐用的优质面料做成,用后还将定期清洗消毒。让犯罪嫌疑人戴上了这种深色的、脸部只露出两个眼睛的头套,是为了在法律规定的范围内,保护犯罪嫌疑人的个人外观形象和他们的人身安全。

不仅一般罪犯,仍然是人,有人权,就是犯了死罪的罪犯也仍然是人,也有人权。我国执行死刑的方式已由枪决改为注射。在注射过程中,医生一边打针一边与犯人聊天:多大啦?家里有几口人?痛不痛?犯人一边回答,一边就没有了知觉和生命。身体强壮的人只需要一分钟,一般人一分钟不到就能结束生命。这种执行死刑的注射方式,着眼于减轻罪犯的心理恐惧和避免他们死后的“惨状”,同时也能减轻对执法人员的心里负面影响。因此,执行死刑方式的改变,是在法律的范围内,对犯了死罪的罪犯的最终的人性化关怀,对他们最终的人权的尊重。

社会的文明进步与以人为目的,关怀人,重视个人、人性和人权,是相辅相成的。马克思说:“人的本质在其现实性上,它是一切社会关系的总和。”^[1]人的本质、人性、人权是具体的、变动的,社会的文明进步状况决定了人在多大的程度上被承认、被重视、被尊重、被关怀。同时,人的被承认、被重视、被尊重、被关怀又成为衡量社会文明状况的尺度和检验社会发展是否保持正确方向的标准。

因此,上述我国社会价值观变化的基本趋势,表明我国的改革开放保持了正确的方向,表明我国在现代化进程中,社会发展保持了正确的方向。

(作者单位:复旦大学社会科学基础部)

注释

- [1] 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1972年版,第18页。

论社会主导价值观

张健明

主导价值观具有整合社会多元价值观念,实现社会价值观念导向的功能。在社会转型时期,主导价值观发挥着保持社会稳定和实现社会顺利转型的重要作用。因此,自觉建构社会主导价值观是社会转型期思想文化建设的一项重要任务。准确把握社会主导价值观的科学内涵是自觉建构主导价值观的基本前提,科学把握主导价值观是建构主导价值观的前提。然而,学术界对这一概念作出科学解释的研究并不多见,本文试就社会主导价值观的基本内涵作一初步探讨。

192

一、主导价值观是体现社会基本价值信念的群体价值观

社会价值观是一种体系性的存在。准确把握主导价值观的内涵首先要廓清它在价值观念体系中的地位。价值观是人们在社会实践中进行价值认识和价值评价的基本观点和观念。从主体角度划分,价值观可以分为个体价值观和群体价值观。个体价值观是个人对价值客体的基本看法,它是个人实践经历的产物。个体价值观是每一个社会成员确立价值取向,确定价值目标,作出价值判断和实施价值选择的依据。群体价值观是社会共同体对价值客体的共同看法,它是群体实践的产物。群体价值观是特定社会群体确立价值取向,确定价值目标,作出价值判断和实施价值选择的依据。群体价值观被群体成员所接受与认同,存在于每一个群体成员的观念之中,它属于群体意识。主导价值观,顾名思义,它是在

社会价值观念体系中获得“主导”地位的价值观。一种价值观只有得到社会共同体大多数成员的接受和认同,才能发挥社会辐射效应,进而获得“主导”地位。所以,主导价值观不可能是个别的存在,只能是群体性的存在,它不是一般意义上的价值观,而是价值观念体系中的群体价值观。

主导价值观属于群体价值观。社会群体多数成员的普遍接受与认同是主导价值观的基本特征。然而,得到社会大多数成员普遍接受与认同的价值观是否就是主导价值观呢?回答是否定的。价值观念把握对象的方式不同于事实认识,事实认识以反映的方式把握事物的客观方面,价值观念以理解的方式解释事物对人的意义。意义的解释就是价值评价。价值评价需要依据一定的价值标准。价值标准不同,价值评价也就不同。价值观就是为人们的价值评价提供评价标准的观念体系。但是任何一个具体的价值评价标准是否正确,也就是说是否具有合理性,还需要更高一级的评价标准作为评判依据。于是,价值观念就形成了一个有着不同层次观念体系。价值观念体系的层次性是通过价值观念为社会生活中的价值选择提供价值评价标准的“等级”体现出来的。价值观念为价值选择提供的价值评价标准越是具体,它离价值观念体系的核心越远。价值观念为社会生活提供的价值评价标准越是抽象,越是具有普遍的指导意义,它离价值观念体系的核心就越近。能够为各种具体的价值评价和价值选择提供最基本的价值标准和“最终的”合理性解释的价值观念处于价值观念体系的核心地位。这种处于社会价值观念体系核心地位的价值观念,就是社会共同体大多数成员最基本的价值信念。某种价值观要在价值观念体系中获得主导地位,就应成为社会价值观念体系的核心。也就是说,只有体现社会共同体大多数成员的最基本的价值信念的价值观才能成为社会主导价值观。

二、主导价值观是具有现实和历史合理性的价值观

主导价值观在社会价值观念体系中处于核心地位。那么,什么样的价值观才能获得核心地位呢?一种价值观要成为价值观念体系的核心需要满足两个基本条件:“其一是社会生活为这个价值观念提供了合理性依据。其二是有广大的支持者理解并自觉实践这个价值观念。”^[1]主导价值观确立的这两个条件是缺一不可的,前者是后者的基础,后者是前者的体现。一种价值观只有被社会群体多数成员所接受和认同,它才能获得广泛的社会影响,才会有社会辐射作用。但是,某种价值观仅仅被社会多数成员接受和认同,并不能因此就说明它处于价值观念体系的核心地位。在价值观念体系中有些处于从属地位的价值观,也会得到社会群体成员的普遍接受与认同。所以,社会成员的接受与认同度只是主导价值观是否确立的一个重要条件,而不是决定性条件。主导价值观能否确立的决定性条件是,某种价值观是否具备了充分的社会合理性。也就是说,主导价值观为人们的价值选择所提供的价值评价标准必须是合理的。价值评价标准的合理性依据是什么?那就是社会主体的需要。“价值形成的实质是主体对客体满足自身需要的肯定”,^[2]能满足社会主体需要的价值评价标准就能被人们所接受,能使社会主体的利益预期转变为现实的价值标准就具有合理性,它就会被社会成员用作衡量价值的标准,成为价值选择的依据。如果价值观提供的价值评价标准不能反映社会主体需要,缺乏社会合理性基础,它就不可能成为社会多数成员价值选择依据。所以,社会主体总是在自己的现实利益基础上形成价值评价标准的合理性观念的。一种价值观念要获得“主导”地位,成为社会主导价值观,就必须建立在现实的社会利益基础之上,必须是社会多数人的现实利益观念的体现,必须具备现实的社会合理性。

主导价值观的“主导”地位,不但要通过它的社会辐射效应体

现出来,更要通过它的价值导向功能体现出来。因此,主导价值观不仅要具备现实的合理性,而且还应该具备历史的合理性。所谓历史合理性,即是指主导价值观要体现社会的价值理想,反映社会历史发展的规律性。因为主导价值观要发挥社会价值导向作用,仅仅反映社会群体大多数成员的现实的利益需求是不够的,它还必须反映社会大多数成员未来的利益需要。所以,现实合理性与历史合理性的统一,是主导价值观确立的决定性条件,也是它的基本特征。

当然,在现实的价值认识过程中,当我们强调主导价值观的价值导向作用时,也还要看到主导价值观与我们常常提到的社会价值导向的内涵是不同的。价值导向指的是价值观的定向功能,它反映特定社会主体的价值理想,体现特定社会主体对某种价值目标的追求。一般说来,价值观都有一定的社会价值导向作用,它都能引导特定的社会主体接受某种价值趋向。然而,我们在社会生活中使用价值导向概念时,往往特指社会意识形态所倡导的价值目标,这种价值目标总是与社会意识形态所提倡的社会理想是一致的,所以我们在使用价值导向概念时,实质上是在倡导我们的价值理想。可是,主导价值观则不同,它不只是反映价值理想,更是反映多数人的现实社会利益。这是主导价值观在现实社会中获得“主导”地位的关键。主导价值观与价值导向的最大区别在于社会的现实基础。价值导向体现的是一种价值理想,这种价值理想可能具备了历史的合理性,但是在现实社会中往往还不具备充分的实现依据,缺乏现实的合理性条件,或许它还只能被一部分人所自觉接受。然而,作为现实社会生活的基本价值准则的主导价值观却在现实社会中获得了充分的实现条件,具备了现实的合理性,所以它能够被社会大多数成员所接受。在现实的社会生活中,如果我们把主导价值理想和价值导向混淆起来,用我们的价值理想作为我们的建构社会主义主导价值观的唯一依据,就会把未来的价值理想

作为现实生活的价值判断标准,盲目地要求社会多数成员接受,这样实践的结果必然使我们倡导的价值观严重脱离现实,脱离社会多数成员的现实生活。所以,主导价值观的建构也不能脱离现实的基础。

三、主导价值观是社会主体自觉建构的社会主流意识形态

主导价值观要获得现实和历史的社会合理性基础,不可能自发的形成,必须通过自觉的建构。这就要求社会主体充分发挥自觉能动性,在价值观和历史观相统一的基础上认识价值对象,把握价值客体,使价值观念正确反映历史发展的规律性和社会历史发展的方向。价值观通过社会主体的自觉建构,被社会多数成员普遍接受和认同,成为社会价值观念体系的核心,它就不再是一般的主流价值观念,而是社会主流意识形态,是社会主流意识形态在价值观上的自觉体现。

在现实的价值认识过程中,我们往往容易混淆主导价值观与主流价值观之间的区别。所谓主流就是被社会主体普遍接受、认同和倡导的东西。主导价值观必然是社会价值观念的主流,但是主流价值观并不就是主导价值观。社会主流价值观和主导价值观的主要区别就在于,主流价值观念可以在社会发展过程中自发形成的。在特定的社会历史条件下,某些自发形成的价值观也可以反应现实生活中多数人的利益需求,可以获得现实的社会合理性基础,并在社会生活中被社会多数成员所接受,成为社会主流价值观念。然而,主导价值观念却不是自发形成的,必须通过自觉建构。

主导价值观既然是社会的主流意识形态,那就是社会上层建筑的重要组成部分,因此,主导价值观常常也就表现为国家意志。国家通过一切方式来推行它所倡导的价值观念,尤其是通过由其控制的社会大众媒体传播、弘扬社会主导价值观。国家通过各种方式使每一个社会成员明确,社会提倡什么或反对什么,要求人们应

当做什么,不应当做什么。人们做了符合社会主导价值观念所倡导的事,国家就会通过社会评价活动对个体予以肯定和赞赏;反之就会给予否定和批评。国家对每一个社会成员有形的或无形的压力,迫使社会成员调整自己的价值选择,接受社会主导价值观念。除非主导价值观同社会生活发生了尖锐冲突,否则社会多数成员是不可能抵御主导价值观的影响,甚至在生活的实践中将这种价值观逐步内化为自觉的信念。国家政权的强大力量和社会舆论的巨大导向作用,使得社会主导价值观的社会凝聚作用和价值观念导向作用得到不断地强化。主导价值观的“主导”地位不断得到巩固。在这种情况下,主导价值观也就成为社会的意识形态的支柱与核心,成为社会稳定的思想基础。在社会常规发展时期,它对维持社会稳定,推动社会发展起着非常重要的作用。在社会转型时期,当社会生活发生变化,具体的价值观念同社会生活发生矛盾时,主导价值观能帮助社会成员调整价值选择或放弃某种具体价值观念,保持整个社会价值选择方向的基本一致,这时主导价值观对保证社会转型的顺利实现起着关键性的作用。如果社会意识形态所倡导的价值观失去了社会合理性基础,不能为社会多数成员的价值选择提供统一的价值评价标准和合理性解释,它就会失去在社会价值观念体系中的“主导”地位,社会就会出现普遍的价值观念冲突和“价值观危机”。于是,社会凝聚力就会下降,甚至导致社会解体。主导价值观的这种“神圣使命”使我们认识到,建构社会主导价值观是当前我国社会转型时期思想文化建设的一项非常重要的任务!

综上所述,我们可以对主导价值观基本内涵作如下界定:主导价值观是社会主体自觉建构,具有现实与历史的社会合理性,体现社会主流意识形态的价值观念体系。当代中国正处于社会转型时期,自觉建构社会主导价值观,对于我们的社会主义现代化建设具有重大的意义,它有助于我们整合社会多元价值观念,实现社会价

值观念的正确导向,确保社会转型的顺利进行和社会的健康发展。

(作者单位:上海工程技术大学)

注释

- [1] 兰久富:《社会转型时期的价值观念》,北京师范大学出版社,1999版,第117页。
- [2] 朱宝信:《论价值的“效用”本质及其诸形式》,《东方论坛》,2001年第2期,第5页。

浅析思想政治教育中介的价值评价

张世贵

思想政治教育中介就是思想政治教育主客体之间相互联系、相互作用的联系媒介与转化过渡的中间环节。思想政治教育中介主要分为内容、载体和方法三类,思想政治教育的价值活动主要是依靠中介得以实施。价值评价是人类意识活动的重要方面,人们总是基于一定的评价来进行价值选择和价值创造活动。因此,研究思想政治联育中介的价值评价问题具有非常重要的理论和实践意义。

一、思想政治教育中介价值评价的涵义及特点

从价值哲学上考察,与思想政治教育中介价值评价密切联系的概念是思想政治教育中分的价值认知。认知即对客观事物的现象、属性、本质、规律及其关系的一种反映。认知是认识事物的一种形式,认识的另一种形式是评价。“评价就是对客体价值的评估,即主体运用一定的评价标准对客体价值进行衡量作出的对客体价值的评估。”^[1]“就是对客体价值或客体与主体的价值关系的分析评定,是对客体对主体有无价值、价值大小的判定,是评价主体根据一定的价值标准或评价标准对客体价值作出的判定。”^[2]要真正理解价值评价的涵义,必须先弄清楚评价与认知,以及评价与价值之间的内在关系。

评价与认知从本质上说都是对客观事物的一种反映。同时,评价与认知又是有区别的。首先,对象不同。评价的对象是价值

与价值关系,认知的对象是一切客观事物,包括客体的本质属性、要素关系、运动规律等,内含着客体的价值和价值关系。其次,目的不同。认知的目的是了解事物的本质与规律,获得一种真理性认识,而评价的目的是掌握客体价值的有无、大小,获得一种价值性认识。再次,标准不同。评价必须有一定的评价标准,评价标准立足于客体对主体是否有利,是否符合主体的目的和需要,用的主要是主体标准,而认知必须从实际出发,力求使主体思想符合客体实际,主要采用客体标准。最后,结果不同。不同主体对同一客体的本质与规律的真理性认识是相同的,即同一事物的真理性认识是唯一的;但是,同一客体对不同主体的价值不同,不同主体对同一客体的评价也不同,而且可能都正确,这充分表现出评价的多元性。

当然,在思想政治教育实践中,主体的认知活动与评价活动,是同时进行的。在主体的认识和实践活动中,评价总是以目的、动力的形式,存在于认知过程中,而认知也在不断地调整、充实、确证着人们的评价。两者相互促进,共同提高主体对思想政治教育中介的认识水平。

再看评价与价值。评价与价值是密切联系的,价值是客体对主体的效应,是客体对主体的作用 and 影响,它是一种客观存在。而评价就是对客体价值的评定和判定,是人们对客观事物价值的一种观念性把握,是关于客观事物有无价值以及价值大小所作的判断。评价以客体价值的存在为前提,是对客体价值认识的一种形式。对于主体来说,价值作为评价的对象是先于评价主体的。相对于主体的评价来说,价值构成了评价的对象,它不以评价为转移;相反,只有在主体的评价反映了价值的存在状态和变化趋向时,评价才是正确、合理的。

对这两组概念的分析,有助于我们明确思想政治教育中介价值评价的内涵。与人们对其它实践活动存在着价值评价一样,对

于思想政治教育中介,主体也是要根据一定的原则和标准对其进行相应的价值评价。这是一个对思想政治教育中介价值存在、价值活动、及其产生的社会效果所做出的整体认识与价值评判的过程。它主要解决思想政治教育中介有什么样的价值,有多大价值的问题。因此,思想政治教育中介价值评价的实质,就是对思想政治教育中介价值的质和量在观念上的评估和判断。

思想政治教育中介价值评价具有一些显著的特点:首先,评价对象的非单一性。思想政治教育中介是思想政治教育主客体之间相互联系、相互作用的联系媒介与转化过渡的中间环节,它包括思想政治教育的内容、载体和方法三种基本形式,这三种基本形式构成一个系统的整体。其中,思想政治教育的内容、载体和方法在现实中各自又具有多种表现形式。思想政治教育各中介之间相互作用、相互影响,单一中介发挥作用的程度总是与它所联系的其他中介相关联。虽然各中介形式都有其特定的作用范围,但由各中介形式所构成的中介系统,其作用就不只是单个中介作用的简单相加,而是具有新的性质与新的功能的系统整体。思想政治教育中介价值评价不仅仅是对中介某个单方面因素的评价,而是对各个因素全面、综合的评价。因此,在对思想政治教育中介开展价值评价的时候,必须基于思想政治教育中介的价值评价对象具有复杂性、非单一性的特点。

其次,评价标准的宽容性。现实中,思想政治教育中介的潜在价值往往被人们忽视,中介价值显现周期性较长的特点常常得不到理解,这值得中介评价标准追求简明、迅速的现象较为突出。因此,我们应该采用相对宽容的评价标准。必须认识到思想政治教育是更新客体的思想观念,提高客体思想觉悟,以此指导客体行为的社会实践活动。从主体教育到客体行动,往往需要有一个较长的转化过程,在经过思想量变、质变的多次反复之后,才会迸发出一种无形和无限的力量,实现主体预期的社会效果。例如,一首豪

迈激昂的革命歌曲、一个活生生的模范典型、一部优秀的教育影片……影响了一代甚至几代人；开国大典、香港回归、50周年国庆阅兵式、“神五”载人飞船发射成功，激发了亿万人民的民族自豪感。这些思想政治教育中介形式，刚刚出现的时候，在思想政治教育实践运用中未必都能获得立竿见影的作用，但是，正是这些教育中介在人们思想中产生了深刻而持久的教育效果。

再次，评价内涵的现实性。黑格尔说过，目的和结果都缺乏现实性，只有中介是丰富的，有强烈的现实性。思想政治教育中介随着人们认识的不断深入和事物内在矛盾的不断揭示，其内涵处于不断地丰富和发展之中，具有显著的现实性。因此，思想政治教育中介的价值评价在不断地变化、发展，评价的对象、标准、过程、结果等内涵都具有鲜明的现实性，即使对思想政治教育中介价值评价的再评价也具有明确的现实导向性。

最后，评价结果的可操作性。对思想政治教育中介进行价值评价，最终是为了在实践中指导中介的价值选择和价值创造活动。评价总是为一定的选择和实践目的服务的，由此决定了思想政治教育中介价值评价的结果必须是具体的、可操作的。思想政治教育主体根据这种评价结果，就可以合理地进行思想政治教育中介价值选择，正确地开展思想政治教育中介价值创造活动。

二、思想政治教育中介价值评价的类型

思想政治教育中介的价值评价按照不同的标准，可以进行不同的分类。

首先，按照评价的范围不同，可以分为整体评价、局部评价和个别评价。整体评价就是对思想政治教育中介价值，从总体上进行评价，包括对思想政治教育内容、载体、方法的价值及其相互关系等进行综合考查；局部评价就是对思想政治教育中介价值的某个方面进行评价，如对思想政治教育载体及其价值的评价，包括载

体选择是否恰当、运用是否合理、价值能否实现等进行专门的考察分析,从而通过现象,分析原因,采取措施,改进工作;个别评价就是对思想政治教育中介的某个具体问题进行评价,如对思想政治教育载体的吸引力进行评价就属于此,通过这种评价可以看出思想政治教育中介在运用中存在的一些具体问题。总之,整体评价、局部评价和个别评价都是相对而言的,正如系统可分为多级层次一样,高一级评价系统可以无限地向低一级划分,这样有利于我们对思想政治教育中介价值进行更全面、深入的研究。

其次,按照评价的时间不同,可以分为事先评价、中间评价和事后评价。事先评价就是在思想政治教育主体运用中介之前,在把握思想政治教育目的和对教育客体、教育环境周密考察的基础上,通过对思想政治教育中介进行科学的预测、设计和分析,从而选择最佳的思想政治教育中介实施方案。这种事先评价,实际上是一种可行性研究,它为思想政治教育主体决策提供依据。中间评价是在思想政治教育中介过程中进行的评价,可以弄清思想政治教育中介是否按原方案执行、实施的情况如何、存在什么问题等,以便及时发现问题,采取措施加以解决。事后评价就是在某项思想政治教育中介运用结束后,对这项工作进行总结评价,看是否达到了预期目标,有什么经验可以总结等等。这种评价推动着思想政治教育中介运用的科学化、最优化。

再次,按照评价的构成要素不同,可以分为思想政治教育中介价值评价主体和价值评价客体。思想政治教育中介价值评价主体是指具有一定思想政治教育评价素质和能力的组织或个人,具体可分为个体主体和社会主体(含主体群体)。在思想政治教育中介价值评价过程中,评价主体一般是思想政治教育中介的主导者、实施者。思想政治教育中介价值评价客体指思想政治教育中介及其价值本身。思想政治教育中介自身自成体系,内含思想政治教育中介的内容、载体、方法及其价值运动过程等多种要素。思想政治

教育中介价值评价的客体,与评价主体一起,构成完整的思想政治教育中介评价系统,使思想政治教育中介价值评价得以实施、完成。

三、研究思想政治教育中介价值评价的意义

思想政治教育中介的价值评价是思想政治教育中介价值活动过程必不可少的组成部分。它通过科学的反馈,对思想政治教育中介诸要素及其相互作用过程等进行有效的调节,进而优化思想政治教育过程,以适应思想政治教育价值目标实现的需要。缺少了思想政治教育中介价值评价环节,对思想政治教育中介价值的认识则不完整,思想政治教育中介价值的创造和实现则受到影响和制约。具体地说,研究思想政治教育中介价值评价具有以下几个显著的现实意义。

首先,一个完整的思想政治教育过程,应该包括思想政治教育内容的确定;内容向思想政治教育客体的传输;对客体接受内容情况的反馈、评价和总结这三个基本环节。可以说,这三个环节主要是思想政治教育中介的价值活动过程。其中,评价环节具有十分重要的意义。通过评价,可以肯定成绩,以便采取措施巩固和发展已取得的成果。同时,通过评价可以找出思想政治教育过程中存在的问题和不足之处,以便采取措施加以解决和纠正。评价保证了思想政治教育过程的顺利实施和持续开展。

其次,只有通过评价的渗透认识才能深化和发展。实践中,因为人们之所以对某种事实加以认识,主要是基于自身的利益和需要。人类认识事物首先产生对其实际效益的认识,而后才产生了对制约着这些效益的自然规律的理解。离开了评传,人类就不会有理想,更不会有追求,认识的深化和发展也是不可能的。思想政治教育中介价值评价本身就是一种教育改进活动,它可以推动思想政治教育工作的顺利开展,促进思想政治教育过程的完善。恰

当的评价,对于克服思想政治教育内容、载体和方法的随意性,促进思想政治教育的科学化、制度化、规范化、系统化都有着积极的意义。

再次,增强主体创造和实现思想政治教育中介价值的自觉性和目的性。思想政治教育中介价值评价的直接目的是对思想政治教育中介的价值进行认识与评判,但评价的作用并不仅限于这种价值评判。思想政治教育中介的价值评价既是对思想政治教育中介价值认知的深化,又是创造和实现思想政治教育中介价值的前提。评价通过对思想政治教育中介价值的考察,从而对思想政治教育中介产生正确决策、及时调整和改进的作用。当主体对某种教育中介形式的评价,揭示了其某种尚待开发的重要潜在价值,主体就会自觉、努力地去开发,使之由潜在价值变为现实价值,由内在价值变为外在价值。因此,评价对思想政治教育中介具有导向作用,它引导着思想政治教育主体的行动,影响着主体的价值选择、决策以及价值创造和实现活动,促进了思想政治教育目标的最终实现。

最后,科学评价增强了思想政治教育主体的能力。人们从观念上把握价值,重要的途径是评价。通过思想政治教育中介价值评价,可以修正、补充或重新制定由于主观错误或客观情况的变化所造成的教育内容的失当。这主要还包括思想政治教育中介价值目标的恰当性、价值评价标准的正确性,以及思想政治教育中介价值评价结果的合理性等等。对这些主客观因素的考察、分析和纠偏,可以使思想政治教育实践活动的整体水平进一步提高,而且,通过评价,增强了思想政治教育主体分析问题和解决问题的能力。

(作者单位:南京政治学院上海分院)

注释

- [1] 王玉樑:《价值哲学新探》,陕西人民出版社,1993年版,第292页。
[2] 王玉樑:《价值哲学新探》,陕西人民出版社,1993年版,第296页。

美国的台湾价值观与台湾问题 (论纲)

赵 枫

21世纪是中国腾飞的世纪。强大的中国不会允许台湾独立,作为近代中国受侵略、受欺凌产物的两岸对峙终将结束,台湾会回归。当前,台湾问题极大地刺痛着中国人民的感情,影响着中国的建设与发展,妨碍着民族复兴的大业,危害着中华民族的根本利益。解决台湾问题势在必行。

我们希望两岸和平统一,但绝不承诺放弃武力。对台斗争军事准备已成为党和国家及中央军委确定的重大战略方针之一。台湾何去何从要由中国人民来决定;但两岸能否尽快顺利统一,美国是关键。美国是台湾问题产生并延续至今的症结所在。因此,解决台湾问题,必须充分考虑美国的因素,尽可能排除其干扰,化不利因素为有利因素。也正因此,研究美国的台湾价值观,谋划应对美国对台政策的方略并在其中充分展示中国人民的胆略、坚强意志和高超智慧,就有了理论和实践的必要性。

当前,海峡对岸台独分子在美国敌视中国势力的怂恿下活动猖獗,台湾与大陆有渐行渐远之势,这既给解决台湾问题增加了难度,也值武力解决台湾问题的必要性日益增加。这表明:解决台湾问题的重大转折点与契机日渐临近。研究美国的台湾价值观,未雨绸缪做好解决台湾问题的准备工作,也就显得尤为迫切。

207

美国的台湾价值观与台湾问题

一、中国的台湾心结：台湾价值观

“台湾问题”是个内容非常宽泛的概念，是指与两岸对立有关的一切问题。台湾问题是上世纪40年代末，国民党政权溃退到台湾，在外国势力的支持下，阻挠中国人民解放台湾而产生的。其发展经历了几个阶段：第一阶段，从国民党政权退踞台湾到蒋经国改革。台湾问题主要是在“一个中国”旗帜下两岸如何由对立达成统一的问题。第二阶段，从蒋经国改革到李登辉执政初期，台湾问题主要是“统”还是“独”的问题。第三阶段，李登辉执政中后期直到现在陈水扁执政。此时，“台独”势力做大，台湾问题主要是如何抑制“台独”的问题。

台湾问题的根子在台湾的既得利益者，后者为了自己的利益，挟洋自重，鼓动、裹胁台湾民众与大陆对抗。但问题的关键是美国。正是美国一手制造了台湾问题，支撑着台湾与大陆抗衡，对台湾的未来走向起着重大的影响。

美国之所以要干预台湾问题，是因为它的台湾价值观。价值观是主体对客体所具有的意义和作用的看法。在美国的台湾价值观中，价值主体是美国，客体是台湾。美国的台湾价值观就是美国对台湾在实现其自身利益中的意义与作用的总的和根本的看法。美国存在着不同的台湾价值观。本文所说的美国台湾价值观是衡当前在美国占统治地位的，决定美国台湾价值观性质的，在美国对台政策中起主导作用的台湾价值观。

这种台湾价值观是以怀疑、敌视中国为前提的。自新中国成立以来，美国对中国的敌意从未间断。冷战时期，中国的社会制度，它在社会主义阵营中的地位，在朝鲜战争中与以美国为首的联合国军的对抗，在越战期间对北越的支持；所有这一切，都使美国敌视中国；后冷战时期，乘着经济、信息全球化之风，凭着苏联解体后举世无双的超强军事实力，带着遭受“九·一一”恐怖袭击后的

创痛,美国的“国家利益”越来越“全球化”。中国独立自主的外交政策,日益强盛的综合国力使美国在实行称霸东亚及全球政策中感到了威胁。无论是冷战时期还是后冷战时期,为了对付中国,美国用的都是“以台制华”。半个多世纪以来,为把台湾改造成得心应手的工具,美国在台湾投入了大量的人力、财力、物力。其用心不可谓不深。

大致而言,美国台湾价值观的形成、演变经历了几个阶段:第一阶段:由蒋介石政权溃退台湾到尼克松访华。为支持台湾与大陆对抗,挑唆台独的阶段。此时,台湾是对付中国和社会主义国家阵营的冷战工具;第二阶段,从尼克松访华到苏联解体。此时美国利用中国遏制苏联,台湾地位和作用下降,但美国对中国仍心存疑虑,不放弃台湾;第三阶段,苏联解体,中国成为美国的潜在敌手、战略竞争对手,台湾遏制中国的作用更加突出。

二、美国台湾价值观的内涵剖析

美国台湾价值观以肯定台湾在遏制中国、实现美国全球战略、满足垄断资本集团利益中的作用为内容。其哲学基础是实用主义,伦理内核是极端的国家利己主义,理论表达是民主、自由、平等观。美国的台湾价值观体系包含着不可调和的内在的矛盾。

美国台湾价值观的内容为:

首先,遏制中国:美国台湾价值观的核心内容。遏制中国是指遏制中国的社会主义建设发展及综合国力的提高。其方法、手段和途径多样。利用台湾,即是其一。美国认为,台湾在遏制中国中的具体价值有:展示民主自由政体的基地,“西化”、“分化”中国的桥头堡,“接触”、“遏制”政策的工具;军事上不沉的航空母舰;牵制中国经济力量发展的手段;宣传自由、平等、博爱意识形态的工具。

其次,谋求霸权:美国台湾价值观的深层追求。美国把中国作为其称霸全球的潜在敌手,以台湾遏制中国正是为了维护其霸主

地位。具体来说,美国试图以台湾遏制中国达到以下目标:消除中国这一竞争对手的潜在威胁;巩固其在东亚、西太平洋的霸主地位;维护“世界警察”的形象,所谓“不出卖老朋友”的诚信形象,民主、自由、尊重人权的形象等。

再次,维护美国垄断资本的利益:美国台湾价值观的终极目标。美国遏制中国的根本目的是要保持并扩大美国垄断资本的全球经济利益,美国的全球军事战略也与其国内垄断资本集团的利益密切相关。其台湾价值观因此最终反映的是美国垄断资本家集团的利益。维护垄断资本集团的利益因此是美国台湾价值观的根本所在,是美国台湾价值观的基础。

美国台湾价值观的上述内容是以实用主义为其哲学基础,以极端的国家利己主义为伦理内核的。实用主义是美国的国粹,其基本理论特征就是强调“有效用”、“能满足我的需要”、有“兑现价值”。美国的台湾价值观的形成是以垄断资本集团的利益“效用”为基础的,因此它是一种实用主义的价值观。这种价值观本质上是极端的国家利己主义的。其表现为:美国在处理台海关系时一切以美国“国家利益”为重,根本不顾中国人的利益,不顾中国人民的感情,不顾中国主权独立,不顾联合国宪章的要求;只把台湾当工具,而不当目的;只许美国强大,不许中国实力赶上并超过它。

美国往往把台湾问题与民主、自由、平等理念联系起来,以说明其干预台湾问题的合理性。实际上,它所说的民主、自由、平等只是其台湾价值观的实用主义、极端国家利己主义的理论表达。美国往往把按照其利益设计的以美国为中心的国际关系秩序叫“民主”,把这种秩序下各国服从美国的关系叫做“平等”,把美国随意干涉别国内政而别国却不能妨碍美国叫做“自由”。它把反对霸权、有损美国利益的一切思想和行为都斥之为对民主、自由、平等的背叛。

美国的台湾价值观内容包含了一系列矛盾。其中包括:美国

的“全球使命”观与极端国家利己主义的矛盾,承认“一个中国”与“协防台湾”、对台军售的矛盾,谋求在大陆的巨大利益与谋求台湾利益的矛盾,美国人民的长远利益与垄断资本集团的眼前利益的矛盾。上述矛盾产生的根本原因是生产的社会化、经济的全球化与垄断资本集团占有之间的矛盾。矛盾表明:第一,美国台湾价值观是落后于时代的。第二,无论在其国内还是在国际上,它都缺乏合理性。第三,在现阶段,我们可利用矛盾,达到顺利解决台湾问题的目的。

三、美国台湾价值观对台海局势的影响及我国的对策

美国台湾价值观与中国台湾价值观既相冲突,又有一致。这给台海局势带来了复杂的影响。我们必须对此有清醒的认识,顺势而为,解决台湾问题。

美国台湾价值观与中国台湾价值观既相冲突,又有一致。一方面,美国的台湾价值观包含着遏制中国的内容,就此而言,它与中国的台湾价值观相冲突。中国认为,台湾是中国领土的一部分;台湾问题事关国家主权和领土完整,关系着中华民族的感情和尊严,关系着中国的发展和中华民族的伟大复兴,关系着中华民族的根本利益。另一方面,美国台湾价值观也包含了与中国相一致的因素。中国的台湾价值观中并不必然包含反美的内容,相反,为了中华民族长远和根本的利益,中国在台湾问题上并不拒绝与美国“双赢”;而在美国的台湾价值观中,台湾主要起工具价值的作用,其中决定的因素是垄断资本集团的利益。为了满足这种利益,美国并非定要同中国对抗,与中国沟通往往能够获得更大的利益。这决定了美国台湾价值观从其深层内容与终根目标看,并不必然寻求美、中对抗。

美国台湾价值观与中国台湾价值观的矛盾给台海局势带来了复杂的影响。两者的冲突,使台湾问题延续至今。台海一旦爆发

大规模冲突,美国台湾价值观还会有所表现,给中国武力解决台湾问题增加变数;美国台湾价值观与中国的一致,使双方在对台政策上有了共同意愿,如不希望台湾独立,不希望台海爆发冲突,不允许台湾拥有核武等。美国与中国的一致也是台海迄今未爆发冲突的直接原因。由于一致的存在并发挥作用,我们可产生推论:中国有可能通过加强与美国的沟通顺利解决台湾问题。

建立在对美国与中国台湾价值观矛盾认识基础上,中国可以顺势而为,解决台湾问题。

考虑到美国台湾价值观与中国的冲突及其影响,我们可形成有关解决台湾问题的几点认识:第一,当需要使用武力时,中国必须准确地估计美国干预的方式、程度,做好不惜一切代价解决台湾问题的充分准备。——中国不会因美国的干预听任台湾独立,否则,就是不战而降,中国的国格、尊严、独立、统一、安定、民族精神都会因此化为乌有,损失无可估量。第二,在解决台湾问题过程中中国要坚持独立自主原则,不能为求统一而一味迎合美国。美国与中国台湾价值观的相左已表明美国并不会为了中国的统一和富强而促进解决台湾问题。迎合美国,只能分裂。苏联的解体就是教训。第三,中国要把解决台湾问题的基点放到提高自身的综合国力上。“发展是硬道理”,这在台湾问题上也是真理。由其台湾价值观驱使,美国不会主动放弃台湾。中国只有提高综合国力,才可真正平等地用实力与美国沟通、对话,消除武装干预的隐患;震慑台独分子,缩小台独分子的生存空间,减弱台独分子对美国政府和人民的影响力;缩小两岸生活水平的差距,强化台湾人民统一意识,加快解决台湾问题。台湾问题象一颗定时炸弹一样悬在中国人民头上,畏惧它,因为它放弃建设是于事无补的;只有增强综合国力,才能彻底去除威胁。

而考虑到美国台湾价值观与中国的一致性,无论以和平方式还是武力方式解决台湾问题,在可能的情况下,中国都要加强与美

国的沟通,确保过程尽可能顺利。为此,中国要扩大中美政治、经济、军事、文化交流,维护、扩大与美国在台湾问题上的共同点;力争美国人民对中国解决台湾问题的理解和支持;理智处理中、美关系中的台湾问题,尽可能避免冲突;处理国际事务要从国家利益出发,但求合理,不求与美国对抗;利用美国压制“台独”,“台独”是中国人民的心头之患。美国是台湾问题的关键,也是台独分子能否成气候的关键。只要美国还想着维持台海现状,中国就应当利用美国来压制“台独”,维护当前双方共同的利益,尽可能顺利地解决台湾问题。

(作者单位:南京政治学院)

新世纪价值观发展研究

第一篇

一、全球化与价值观发展

当代价值冲突的焦点和实质

李德顺

20世纪中后期以来,伴随新一轮全球化进程而在世界范围内出现的价值冲突,带有日趋明朗化、尖锐化、复杂化的特征。从哲学的价值观角度和思维方式层面上看,我们需要注意在各种冲突的迹象背后以及冲突各方的潜台词中,是否存在着某些具有普遍性或共同性的问题,以便从理论上加以概括分析,指出焦点所在,并进行深入的理论探讨。本文就是作者对此所做的尝试。

一、焦点:价值的一元与多元、普遍与特殊

在我看来,当代价值冲突的各种迹象中,往往反映出不同的主体在各自的价值观或价值追求及其思维方式方面,存在着原则性的差别,人们自觉或不自觉地实行着彼此之间方向不同的选择,事实上难以统一。这是现实中必然地存在着各种价值冲突的根源和基础。

当然,这里的“原则性差别”或“方向不同”,并不是指在具体事分的层面上,不同主体各自有自己的原则和取向,要尽力维护和实现各自的利益与追求等,——这些是属于价值生活领域里正常的基本关系;这里所谓“原则性差别”或“方向不同”是指:在相互关系的总体层面上,人们是把自己的原则和取向仅仅当作是一种特殊、一种主体性和个性,当作多元中的一元,还是认定或主张它代表了普遍,具有或应该具有普遍的共性,应该或必须成为全体的一元和导向?简言之,这就是价值观和价便思维方式上的特殊主义与普

217

当代价值冲突的焦点和实质

遍主义两大模式。这两种大不相同的立场和态度,在现实中必然地决定或影响着不同主体在价值矛盾面前的具体选择:或者趋向宽容自由,或者趋向紧张执着,从而使价值生活领域中的矛盾,或者得以消解缓和,甚至成为积极调整关系或重新交往的动力;或者一意孤行,加剧激化,甚至最终导致激烈的外部冲突。

这两大模式为各自的理论基础和思想感情所系,但并非都一定是清醒自觉、逻辑一贯地体现出来,这就增加了判断和处理的难度。但无论如何,自古以来现实中的价值冲突,特别是那些已经或正在使价值矛盾站在十字路口——缓解还是激化?——当代价值冲突的焦点和实质的问题焦点,都在于要求当事人激出抉择:特殊主义与普遍主义,按何种立场和方向行事?在古代和过去,人们几乎都毫不犹豫地立即选择了普遍主义的模式,因此造就了迄今为止的历史进程。到了今天,在全球化的进程中,同样的问题重新又提了出来,但是人们的思考和选择却已不再像过去那样毫不怀疑和毫不犹豫了,而是以各种方式提出了抉择的原则和方向这个前提性问题。

例如,如今在全世界,人们对全球化的讨论是:“化”的目标,是同质化、单一化,还是保持异质化、多样化?“化”的方式和途径,是由一种强势的价值标准和话语体系的自我推行来实现,还是首先来研制一套共同的价值标准和话语体系,然后来推广实行之?那么由谁来研制和推行?怎样推行?还有,诸如怎样处理“现代性”与传统、全球性与民族性地方性、“人权”与“主权”、“西化”与“东化”、“全球化”与“反全球化”之间的关系?……等等。在这个层面上的争论,比已往任何时候都更清楚地暴露了真正的问题和焦点:对普遍主义与特殊主义、一元主义与多元主义激何选择。

再如,如今在各国国内的政治生活中,人们对国家政治价值体系的关注,也已不再限于对某种具体制度、体制或政策方略的考察、认同或拒斥,而是显露出日益关注一元与多元、民主与专制、法

治与人治、效率与公平、环境与发展等,以及区域间、民族间、阶级阶层间乃至性别间等各种利益关系整合等更高层次前提性、原则性问题的倾向。在这些前提性、原则性问题中,国家政治的选择遵循普遍主义还是特殊主义、一元主义还是多元主义,或超出于其上的新的原则,同样成为各种不同思路的集中之点或共同平台。

二、普遍主义与特殊主义的思想特征

为了更清楚地看到两大模式的特点和思路,以便理解当代价值冲突的焦点及其实质,把握问题的深刻复杂性,我们不妨就普遍主义与特殊主义作一些必要的粗略考察。

哲学上的(价值)普遍主义与特殊主义,是两种不同的基本观念、信念和思维方式。关于它们各自的主要理论特征和思想表现,这里可从哲学上给予最简要的描述:

1. 两大模式各自的理论基础和核心是:

——普遍主义的理论基础,是关于人和万物本质、本性的共同性、普遍性,以及认识的真理性等理论和观念。其核心是在价值问题上持本质主义、绝对主义和一元论的观点;

——特殊主义的理论基础,则是关于人的现实主体性、多样性,真理的具体性、价值的多元性等理论和观念。因此其核心是在价值问题上持个性化、相对主义和多元论。

2. 由此而产生它们各自的价值信念是:

——普遍主义坚信人类生活中存在着“终极”的、绝对合理的、普遍适用的价值及其标准,只要通过恰当方式发现,并坚决推广普遍适用的一元价值、“终极价值”、“文明标准”等,就能够解决世界上的大部分纷争。因此普遍主义往往执着于寻找和制定这样的语言、规则、程序等等;

——特殊主义则认为,世界上并不存在绝对普遍、永恒不变的终极价值体系及其标准,因此从根本上怀疑和否定对方的这种意

图,主张充分承认和尊重多元化的现实,依据主体的具体特殊性来处理各种价值问题,相信只有这样才能实现并保持人类社会的平等、自由、和谐和安宁。

3. 两大模式各自的理想目标和现实导向是:

——普遍主义设想使人类走向同质化即优秀文化的一元化,主张人类价值的“全球一体化”,极力倡导“普遍价值”和“全球伦理”等等。然而考察历史和现实可以发现,这种目标和导向模式,往往成为文化专制主义、文化霸权主义、文化殖民主义等等的借口;

——特殊主义则主张文化个性化、多元自治和平等交流,希望使多元化本身合法化、普遍化,让特殊性和自由化成为普遍的准则。考察历史和现实可以发现,这种目标和导向模式,实际上常常成为文化保守主义、无政府主义、自由主义、文化割据和封闭等等的理由。

通过上述对比,我们首先需要注意和思考一个问题:普遍主义与特殊主义是否绝对地构成一对矛盾,彼此永远不能相容?

从理论上讲,这里有一个未被充分注意的问题,就是普遍主义与特殊主义二者的根基,其实分属于哲学的不同领域:由于普遍主义是以关于人和万物本质、本性的共同性、普遍性,以及认识的真理性等现论和观念为自己的理论基础,所以它是一个在认识论意义上成立的原则。就是说,普遍主义是一个适用于一切认识和真理问题的合理原则;由于特殊主义是以关于人的主体性、多样性,真理的具体性、价值的多元性等理论和观念为自己的理论基础,所以它是一个在价值论意义上成立的原则。就是说,特殊主义是一个适用于一切价值和评价问题的合理原则。

原来二者本应适用于不同的范围,对此人们似乎从未加以注意过,却以各种混淆或错位的方式加以应用。例如,将普遍主义从认知原则移植成一种价值原则,就是由来已久的一种规则僭越、一

大思想误区。当人们以“真理是唯一的”为最高原则,去对待价值领域中的多元化现实时,便无法客观冷静地面对现实;特别是把自己信奉的价值观当成“唯一真理”,并以不顾一切的态度去追求“统一”时,便产生了极端普遍主义这一人类生活中的怪胎。

从实践上看,应该说普遍主义和特殊主义都有自己的严重缺陷,都不可能彻底,因而都难以贯彻始终。例如迄今为止不少国家一直在奉行着“内外有别”的双重标准,如美国等国家,对内实行特殊主义、自由主义,对外却奉行文化普遍主义、霸权主义;有些国家则相反,对内实行普遍主义、专制主义,对外却奉行特殊主义、封闭主义……。而在对外关系中,由于种种现实原因造成的极端普遍主义,则必然导致冲突激化升级。我们回顾历史上的各种悲剧和惨祸时,就不难发现这一现象。例如:美国“9·11事件”的实质,是在全球化进程中发生的两种极端普遍主义——美国霸权主义与少数伊斯兰原教旨主义分子(在西方眼里他们属于特殊主义)——之间的对抗,带有一定必然性。

目前世界上,除一部分狂热的极端分子外,多数有识之士已认识到两极思维方式的困境和危险性,并力图超越它。但无论普遍主义还是特殊主义,都不是一个简单的概念,它们都有各自的主体根基和历史依托,有其思维心理习惯和文化环境,并不是很轻易就能够摆脱和超越的。同时,由于理论本身尚不透彻,并且尚未与实力(各国政府)相结合,因此这些意见往往不是流于笼统和含混,就是过于技术性而流于琐碎,尚未形成强有力的共识和旗帜鲜明的标志。

三、全部问题的核心和实质:多元主体的权利和责任

在价值和价值观的领域内,要辨明普遍主义和特殊主义之间的是非得失,首先就要理解价值的多元与一元问题。因为直到今天,还有不少人宁愿承认和相信世界存在的“多样性”,而不相信或

不愿承认价值世界的“多元性”。那么,二者是一种什么关系呢?

“多元”是一种根本性、实质性的“多样”。所谓“元”的涵义,是指事物和现象的“根据”、“基础”和“标准”等。例如在存在(本体)论的意义上,承认物质是世界万物的共同本质,物质性是世界统一的唯一的最终根据和基础,这就是唯物主义的一元论。同时唯物主义的一元论也承认,世界的物质统一性表现为万物存在的无限多样性,是一种无限多样化的统一。一般说来,人们对“一与多”的理解往往停留在这样的抽象层面上,而很少进一步思考无限多样性的现实表现问题。

当我们观察世界的无限多样性时,事实上可以发现还有“量的多样性”与“质的多样性”、“形式的多样性”与“内容的多样性”等各种不同的类型。例如在我们生活中经常接触的,就有这样两种多样性:一种是形式上、数量上、暂时性的多样性,而它们背后的根据和基础却是同一的。比如同一个物体的形状、颜色、硬度等多种属性之间,同一个主体的经济、政治、文化等多重利益之间,都是必须和能够统一、综合、一致起来的。这种多样性可以叫做“一元多样性”,简称“多样性”;另一种则是根本性、实质性、不能归一的多样性,即事物各自有其独立的根据、基础和标准,彼此不能混同和代替。例如同一个物体的颜色形状与另一物体的颜色形状之间,不同阶级、阶层和民族主体各自的利益之间,就是彼此不能混同和代替的,否则它们就不是它们自己,也就不能存在了。这类不能在同一基础上、用同一根据加以统一的多样性,就属于“多元的多样性”。因此可见,所谓“多元”,归根到底是也“多样”中的一种情况,但却是一种有质的差别的,带根本性、实质性的多样。

马克思主义哲学告诉我们,正确区分这两种性质的多样性,才能使我们既同“世界本质多元论”、“真理多元论”等唯心主义划清界限,也同形形色色的机械唯物论、简单僵化的教条主义划清界限。只承认世界的统一性,或把统一性、一元化当成某种简单化的

“唯一”和“单一”，却看不到世界的无限多样性的观点，显然是错误的；而进一步说，只承认一般抽象的、量的多样性，却拒绝承认现实具体的、质的多样性（多元性）的观点，同样也是错误的，有时甚至是更加危险的。

“多元”是价值和价值观领域必然的、根本的、普遍的现实。“多元化”在存在论中是一种特殊，而在价值论中则是一种普遍。价值和价值观念之所以是多元的，就是因为一切价值的“根据”、“基础”和“标准”都在于主体，价值本身就是以主体尺度为尺度而形成的主客体统一质态。简单说，价值总是，并必然是“因人（主体）而异”的。价值的多元化，是多样化主体生存形态及其条件的必然显现。只要有多元的主体存在，就必然有多元化的价值标准。世界从来如此，将来也不会完全消失。

承认价值多元的意义，在于承认多元主体生存发展的权利与责任。我一向认为，“主体性”这个概念的意义，在于标识“人在自己对象性关系中的权力和责任”。因此承认主体性就意味着承认和尊重人在自己对象性行为中的权力和责任；承认价值的主体性，意味着承认和尊重每个人（在价值选择上）对自己生存发展的权力和责任。

世界上众多的国家、民族、阶级、地区、团体、个人之间，在经济利益、生活需要、政治选择、意识形态、文化习俗等方面，各自有其特点和程度不同的相对独立性，彼此不相等同，因此也不能像“要求大地上只开一种颜色的花朵”（马克思语）一样，用简单化的单一观念包办代替、强加于人。

在国际上，承认不承认、尊重不尊重这种格局，实质上是承认不承认、尊重不尊重各民族或国家主体的自主和尊严，这是关系世界和平和人类发展的一个重大问题。在国内，承认不承认、尊重不尊重人民群众中存在着的各种多样化的、包括多元化的价值取向，实质上也是承认不承认、尊重不尊重全体人民群众的主体权力与

责任,这同样也是关系社会稳定和国家建设的重大问题。

在我国从计划经济向市场经济体制转变,并全力实现现代化,全面建设小康社会的时期,由于利益主体和利益关系的多样化,也必然产生种种多元化效应。例如随着改革深化,国家、每个集体、独立经营的个人等等,都成为一定责权利的主体,彼此之间具有了相对独立性,不能互相代替或包办,也不再是单一的自上而下行政控制关系,而是横向双边或多向的相互关系,等等。这些正是我们面对的新格局、新特征,其实也是社会价值关系结构固有格局的进一步明新化、合法化。

四、结论:把人的权力和责任还给人自身

从理论和现实的结合中弄清一元与多元的关系,充分理解价值的主体性特征,对于如何把握和处理现实世界在价值领域面临的“统一与多样”、“普遍与特殊”、“一元与多元”之类的问题与冲突,就可以有一个大体上明确自觉的态度和方向。这就是:

一切都必须从承认和尊重主体的权力和责任出发,把人的权力和责任还给人自身。

无数事实已经证明,在解决价值冲突的问题上,一个最重要的关键和核心问题,是要充分理解、尊重人的需要、能力及人的发展的多样性、多面性、多维性,更要尊重、重视人生在生活实践中自己选择创造的权力和责任。解决问题首先要把探索和创造的权力与责任,交给现实的人们自己,要靠实践中的创造,不是再寄托和依赖什么新的“救世主”。

文化本质上是价值体系。普遍主义往往强调经济、贸易、金融、交通、通讯、传媒等现代交往方式的普及,并以之为文化全球化的标志。这表明他们对于文化的理解,停留于知识性、技术性和工具性成果的表面意义,忽视了文化的主体性和目的性。其实,各种文化都不妨尽可能充分地利用现代化的形式和手段,以巩固和强

化自己的地位、形象和文化精神。而一切技术手段、交往形式的全球化,并不直接等于文化的全球化,“文化”的较量必将在另一个层次——思想内容的层次——上展开。(“用新瓶装谁的酒?”)

例如在“全球化”的问题上,“怎样化”是最切实、最复杂的问题所在。一般说来,人们关于全球化的目标和前景也许不难以最美好或最宽容的承诺达成一定共识,但是在具体到“现在如何做”的层次上,则不可避免地暴露出两个相互联系的尖锐问题:一个涉及全球“化”的主体权力和责任;另一个则涉及产生或形成共同规则、统一秩序的方式和途径。

全球化中的主体形态、主体层次、特别是相应的主体权力和责任,是一个常常被忽视的理论问题。然而全球化究竟要靠什么力量来实现,也就是要由谁(谁有权)决定以何种方式实现的问题,毕竟是不能回避的。是让每一个认为有必要统一化的人(国家或民族等),凭借自己的实力和强力去推行,相互决斗?还是尊重人们的自主选择、自我实现,通过平等交流与合作,去创造出一种新的秩序、新的统一与和谐?这个问题显然具有权本的意义。美国学者阿拉斯戴尔·麦金太尔曾明确提出了这个问题:“谁之正义?何种合理性?”我认为需要更进一步强调问题的主体性方面。我曾以人为地制造“世界语”的教训为例,指出:说到底,语言文字的问题,像一切文化问题一样,首先是人们(民族、国家)自己的主体权利和责任、需要和能力问题,这是不能由任何其他人包办代替解决的。在制定任何普世规则、全球伦理的问题上,如果忽视或者侵犯了主体的特定权利,那么都不可能具有真正的普世性,也不可能取得成功。因此,在探讨走向全球化的方式和途径问题上,关注人类社会主体形态的历史发展,包括个人、群体、民族、国家和国际共同体等等,以及它们之间相互关系的新特征、新动向、新的需要和能力,给予科学的描述和判断,在理论上是一个有待开发的课题,在实践上则将是全球化建设的切实权基。

在如何形成共同的规则和统一秩序的问题上,中国自孔子以来、西方自康德以来的伦理思维传统一直表现出理想主义的特征。它多半是从先验前提预设或无个性的抽象“人性”出发,首先从中推论出某种理想化的“一般规范”、“道德律令”或“普遍价值”,然后力图依此来制定各种普遍的规则。如孔子的“推己及人”、康德的“绝对律令”即是这样。当代德国神学家孔汉思等人倡导“全球伦理”的方式(通过从各大宗教的教义和经典中选择权威话语作为根据,然后经过讨论拟定出全球普遍的伦理规则),在世界各国都有很大影响,充分代表了这种传统的方式。这种方式的特点,是与对具体主体权利和责任的忽略、或将主体加以无个性的抽象化相联系的。其产物往往只限于在观念上提出一系列“应该如何”的理想化要求,却不能据供“如何达到应该”的切实有力途径,因此在实践中常常处于无奈的弱势境地,结果不是流于话语空洞,便是需要借助于行政强权或话语霸权。

总结历史上的经验教训,对传统价值观及其伦理道德思路进行反思和批判,我们需要探索一种超越普遍主义与特殊主义的“二论背反”,立足于充分尊重人的主体权力与责任的新的普遍化思路。其中一个重要的观点就是使“普遍性特殊化,特殊性普遍化”,即:值关于普遍性规则的理解和把握日益走向多样的具体化,同时值人们的特殊性权力和责任日益得到合法的普遍性地位。

这一道理似乎比较曲折难懂。其实只要以生活中的实际情形来参照,就不难理解。这里不妨用一个关于“穿鞋”的比喻来说明——

在生活中,如果我们想一劳永逸地决定一条关于穿鞋的基本规则,那么,与其得出这样普遍主义式的结论:“所有人都应该穿某一类或型号的鞋”,

远不如提供这样的原则合理:“所有人都应该穿适合自己(脚)的鞋”。

后者即是一种“普遍性特殊化,特殊性普遍化”的方式。它并不排除在某些情况下,人们必须保持一致的必要性(譬如在球赛场上,所有人都只能穿符合规定的鞋),但却使之成为一种特例;而主要是以肯定人们自己的权力和责任为内容,并将其上升为一个普遍适用的规则(并且其中也包括在球赛时穿什么鞋才合适的标准)。

这一方式和思路,也许正是解决未来价值冲突的基本形式。

(作者单位:中国社会科学院哲学所)

全球化时代应有的价值视野

马俊峰

一、如何看待全球化和全球化时代

全球化仅仅是一种经济现象,是经济一体化,还是全面的涉及到政治、文化和民族发展方向的问题?它是一种趋势,一种现实,还是某些国家为了自己的利益而故意炒热的意识形态战略或阴谋?全球化的实质是西方化或美国化,还是以各个民族国家的经济交往为基础而引致全球性范围的资源合理配置、文化交流信息共享、民族国家通过合作面共同努力处理人类面临的全球性问题的历史潮流?等等,这些问题在理论界都是有着严重的分歧和争论的。我们认为,对这些问题有不同看法,是很自然的,但是从学理的角度看,要注意不能把事实判断与价值判断混淆在一起,也不能再沿用冷战时期的思维模式,否则,就难以实事求是地认识当今世界局势的基本走向,也会对思想观点的交流和对话形成障碍。

谈论全球化,得有一种话语背景,即一定的语境。从目前学界的讨论来看,全球化这个概念至少可以有两层意思:一是狭义的全全球化,即所谓全球学所研究的全全球化,这是指从上一世纪中后期开始的以现代交通工具和通讯工具为技术支撑的世界一体化过程,是指世界变成了一个“地球村”,人类主体面临着共同的全球性问题,需要各民族国家共同协商合作才能予以解决的时代。二是广义的全全球化,它相对的是以往的民族隔绝各自在不同的地点孤立发展的历史阶段而言,是世界市场形成和各个民族广泛交往的时

228

全球化时代应有的价值视野

代。从这个角度来理解全球化的进程,如一些学者所指出的,大约从14、15世纪就开始了,至少是开始酝酿了,其标志就是美洲的发现和印度航路的开辟。按照马克思的说法,资产阶级“由于开拓了世界市场,使一切国家的生产和消费都成为世界性的了……过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态,被各民族的各方面的互相依赖所代替了。”这是一个经济、政治、文化一体化的发展过程,随着经济的全球性交往,“各民族的精神产品成了公共财产。民族的片面性和局限性日益成为不可能,于是有许多种民族的和地方的文学形成了一种世界的文学。”马克思所用的概念是“世界历史时代”。所以有学者为了区别,认为广义上的全球化相当于“世界历史时代”,狭义上的全球化则是世界历史时代的一个新阶段,即从上一世纪中叶开始的全球性问题凸现、各国之间相互联系相互依赖全面加强的时代。笔者也持这种观点。不过我认为,是从广义上使用全球化概念还是在狭义上使用这个概念,相对承认还是不承认全球化是一种历史趋势和基本现实这种实质性争论来讲,只具有次要的意义。现在看来,从广义上来理解全球化,似乎更有利于从历史的大尺度上看清其本质,看清其与先前时代的差别。

全球化或世界历史时代有一个发展的过程。大致说来,美洲的发现和航路的开辟,为酝酿阶段;大工业普遍出现,国际市场初步形成,为确立阶段;从殖民体系的形成,到十月革命后两个世界市场的对峙,殖民体系的破产,为曲折发展或过渡阶段;上世纪科技革命带来的交通工具和通讯工具大发展,尤其计算机技术和互联网出现,为加速阶段或成熟阶段。在这个几个世纪的发展过程中,总的趋势是各个民族国家的联系日益紧密,经济交往和相互依赖的程度不断增强,经济一体化带动了其他方面的交流、互补和融合。其中,利益的冲突、观念的碰撞也达到了非常尖锐的程度,以至发生了两次世界大战。尽管如此,也没有阻断或扭转总的

趋势。

全球化过程之所以具有如此巨大而强劲的动力,克服了重重障碍而不断发展,根本上还是生产力和科学技术发展所内在要求的,是市场经济的发展所内在要求的,体现为一种具有必然性的难以阻挡的过程。市场经济作为一种新的经济运行模式,它具有一种不可遏止的冲动力量。市场经济促进了生产力的发展和各种物质财富的创造,而市场的扩大总赶不上生产的扩大,不断开拓市场不断刺激需求就成为经济发展的一种必需条件。国内市场饱和了,就必然要开拓海外市场。国际市场的存在拉动了对制造新的交通工具和通讯工具的需要,促进了对这方面的研究和生产,新的交通工具和通讯工具的出现又进一步为更多企业广泛进入国际市场形成了可能。

开辟海外市场曾采取了殖民化运动这种残酷血腥的形式。西方先发的资本主义国家为了获得超额利润,不惜动用武力征服落后国家,使之成为自己的殖民地,成为自己的原料产地和商品倾销地。殖民化运动加剧了殖民地国家原有的各种矛盾,还使得各殖民国家之间的矛盾变得更为尖锐。两次世界大战就都是帝国主义国家为争夺殖民地的矛盾尖锐化的结果。俄国无产阶级建立了世界上第一个社会主义国家。苏联的出现,为殖民地国家进行反对殖民统治的斗争开辟了新途径,也提供了极大的支持。第二次世界大战,又有一批国家走上了社会主义道路,建立了社会主义阵营,极大地改变了世界力量的格局。在社会主义阵营的帮助和支持下,反抗殖民统治的民族解放运动风起云涌,最终使得殖民体系全商瓦解。殖民体系的瓦解,首先是殖民地人民斗争的结果,但同时应该看到,20世纪在西方国家发生的新科技革命,不仅极大地促进了生产力的发展,而且改变了经济发展的重心和国际市场竞争的焦点,经济发展不再是以外延的扩大规模而是以内含的增加科技含量、节约资源、增加高附加值为主导形式,抢占科技制高点

和金融制高点成为主要竞争目标。

20世纪以来尤其是二战后,全球化和世界历史过程一度出现了歧路,一边是由资本主义开启的世界市场化的道路,另一边是反市场化的道路。这种局面维持了几十年之久。如果说苏东巨变和苏联解体后的市场转向,以及中国通过市场化改革而加入世界经济大循环为建立世界统一市场消除了政治方面的障碍,那么,建立在计算机技术基础上的互联网、大型轮船和飞机,则为全球化提供了交通通讯工具和技术支持,而通过各民族国家之间的经济往来经济合作带来的巨大利益,共同解决全球性问题包括环境污染问题、人口问题、国际犯罪、金融风险、核风险问题等方面的实际需要,更是提供了全球性合作的强大动力,促进了全球化历史过程的全面提速。现在的世界真成了一个“地球村”。

特别应该指出的是,随着卫星通讯和互联网的出现,不仅为人们进行信息交流提供了极其便捷的方式,而且整个改变了人们的交往方式和生活方式。人类正在进入信息化时代。网络为各个民族国家之间的交往、交流和竞争提供了新的平台,为个人掌握全人类的文化成果提供了条件,为“世界性公民”的形成提供了真实的可能。从这个意义上说,全球化已经成了一种基本的经验现实,是谁也无法否认无法抗拒甚至无法逃避的潮流。

二、全球化时代需要新的规则和新的秩序

在当今条件下,民族性问题具有着特别重要的意义,世界的诸多冲突,在相当程度上都是民族利益冲突和民族主义情结作祟的结果。在当今国际经济和政治事务中,民族国家是主要的交往主体,各种国际性组织大都是以民族国家为单位面进行活动,比如联合国、世界贸易组织、世界银行、欧盟、东盟、亚太经合组织等等。各个国家都从自己的利益出发来思考和处理国际性问题,他们之间存在着广泛的合作领域,但同时 also 存在着各种冲突。面对着种

种冲突,必须确立一定的交往规则,必须建立一定的秩序,也需要有一定的维持这些规则和秩序的世界性组织。

历史进入 21 世纪,可美国对伊拉克的战争却开了一个非常不好的头。美国不顾国际舆论的反对,在没有联合国授权的合法形式下,发动对伊拉克的战争,使得联合国的威信受到极大伤害。不仅如此,美国还发出威胁,要按照自己的需要来改造联合国,要把自己的意志强加于人。美国的单边主义和先发治人的霸权主义政策引起了普遍不满,对联合国宪章的践踏及其后果更使得国际社会忧心忡忡。联合国正面临着—场新的危机。这场危机实际上是既有的国际秩序的危机,也是支持这些秩序和规则的观念的危机。这场危机的核心问题不单是一些理论家所谓的“冷战思维模式”的问题,从深层看,更是我们固有的根深蒂固的民族中心主义或国家主义观念已经变得过时,越来越不能应付全球化时代的形势的问题。

“冷战思维模式”是在美苏两个超级大国处于冷战局面的时代形成的,但随着冷战时代的结束,国际交往中的人为阻隔和政治藩篱被拆除了,新的交通工具和通讯工具为世界各个国家的交往提供了良好条件,在国际经济的分工协作进一步加深、世界经济一体化的基础上,在全球性问题需要各个国家通力合作共同谋划的条件下,各个国家的人员往来、科技协作、文化交流、信息共享都大大扩展深化。但与此同时,以前在冷战时代被掩盖被淡化的民族矛盾开始突出,各个民族国家之间的经济冲突、政治摩擦、价值观念的碰撞对立也都显化了出来。和平和发展成为后冷战时代的时代主题,可种种的矛盾冲突使得世界仍然很不安宁。苏联解体苏东巨变之后,美国成了唯一的超级大国,国际军事力量对比和世界政治生态出现了严重失衡,美国借自己的经济军事优势,到处插手和干涉别国事务。美国的单边主义战略引起了包括法国和西德在内的许多西方国家的反对,更引起了世界各国的不安。霸权主义已

经成为当代世界局势不稳定的重要因素,是当代国际社会不安定的重要原因。

全球化时代需要新的秩序和规则,而这些新规则的确立,需要立足新的形势,从新的价值视野来审视以往的思维模式和行为模式,需要有一定的新价值理念作为指导和理论支持。概括地说,需要各个民族国家超越以往奉行了多少年的民族中心主义传统,从人类主体的高度来平等地看待各个民族的关系,要求抛弃冷战思维模式,改换成一种通过合作谋求共同发展、通过谈判协商维护世界和平的思维方式。

三、全球化时代需要一种新的价值视野

全球化时代,从哲学的角度看,就是突出人类主体和人类共同利益的时代,是一种天下一家共存共容共同发展的时代。人类共同利益已经不再是理论的抽象,而是一种可经验的事实。全球性问题从反面证实了这一点。世界和平问题、能源问题、环境污染问题等都不是哪一个民族国家的“私事”,而是一个危及到整个人类生存和发展的“公事”,是需要各个民族国家共同协作才能解决的问题。在这里,科学技术的发展仍然是非常重要的手段,但更为重要的还是需要确立一种新的价值视野和价值观念。为此,我们呼吁提出和倡导一种新的价值理念,一种以人类主体为价值主体的价值体系。

第一,我们应该超出在各民族孤立发展阶段形成的民族中心主义的狭隘性,倡导一种站在全人类利益立场上看待和思考问题的价值视野,倡导一种平等对待、合理协商、共建人类共同价值观的理念。

第二,我们应该超出简单地把价值观按照不是真理就是谬误的方式来对待的认识论思维模式,倡导一种各种价值观、各个民族的价值观都有自己的历史背景,也都有优长劣短,需要相互理解,

可以相互补充、相互学习的价值论思维模式。

第三,我们应该超出简单的一元论的普世主义的价值理念,倡导一种多元共存的、理性的、宽容性的价值理念。

第四,我们应该超出历史悠久但却野蛮原始的讲力不讲理、强权即真理、强力即正义的武力胜于一切的行动逻辑,倡导一种用对话代替对抗的平等协商、相互尊重的行动逻辑。

第五,我们应该超出长期以来形成的互相猜疑、互不信任的心态,改换成一种彼此尊重、相互信任、协商办事的心态。

第六,我们应该超越把国家主权当作是不可超越的最高价值的政治价值理念,改换成一种在地位平等和权利责任对称的基础上积极组建和改造国际性组织并认真地遵从国际性组织决议的理念,在国际性组织的协议框架内通过对话协商、相互妥协来解决彼此间矛盾的理念。

形成这种全人类共同的价值理念,确立适合于全球化时代的价值框野,肯定是一个长期的艰苦的工作,肯定会遇到许多障碍和困难,需要做大量的宣传、解释和说服的工作。知识分子的特殊社会地位和理论修养,值得他们能够比较容易地摆脱各种具体利益和传统习惯的局限,较多地感受到全球化时代的时代精神和时代气息,较容易体会和认识到人类的共同利益和发展前景。知识分子的精神气质,使得他们能够比较容易超越一地、一族的界限,比较容易理解他人,比较容易在彼此间平等地进行协商和讨论,因而也较容易形成人类层面的共识共见。知识分子应该承担起这种使命,知识分子应该不辱这种使命。

(作者单位:中国人民大学哲学系)

全球化时代的价值冲突及其选择

何建华

价值冲突是全球化时代人类所面临的重大问题之一。无论是对现代化梦寐以求的发展中国家,还是所谓“超现代化”的发达国家,都在经受人类价值冲突的新挑战。如何正确看待和处理当代社会普遍存在的价值冲突,是一个具有时代性的重大历史课题。

—

所谓全球化,“指的是这样一种过程,通过它,民族的政治边界以这样的方式遭到侵蚀,从而使每个地方的人们生活机会越来越依赖于国家对之几无控制的一种全球市场。”^[1]在全球化时代,价值冲突之所以会成为人类面临的重大课题本质上是以全球化条件下人类交往活动的普遍化、世界化为历史前提的,是由当今世界价值观念多元化的趋势所决定的。全球化时代价值冲突呈现出全方位的性质,就全球化运动本身而言,价值冲突尤其突出地表现在以下几个方面:

1. 效率与公平的冲突

全球化本质上是市场机制的作用在全球的扩散。应当承认,以市场机制为核心的经济全球化,总体上有利于全球资源要素更广泛的流动,有利于生产要素和资源在全球范围内实现更有政配置,从而促进了全球整体经济政率的提高。然而,市场机制优胜劣汰的价值规律也导致了全球范围的贫富两极分化。今天人类创造的世界财富是以往任何时期所无法比拟的,但全球两极分化也是

235

全球化时代的价值冲突及其选择

史无前例的。随着全球化的深入,关于全球化的利弊、“善恶”、“美丑”和“为谁”的争论便在世界范围内展开。全球化的支持者认为,全球化是人类史无前例的发展机遇,可以给人类带来无穷无尽的利益。全球化突破了国与国之间的界限,加速了全球范围内生产要素的自由流动和资源的优化配置,加速了贸易自由化、资本国际化以及高新技术的发展,促进了生产力的增长和财富绝对增加,推动了全球产业结构的进一步调整,不仅为发达国家提供了巨大利益,也为一些发展中国家利用外资和国际市场、发挥后发优势实现经济的腾飞和赶超发达国家提供了前所未有的良好机遇,它使富者愈富,穷者变富,从而推动整个世界的发展。而全球化的反对者则认为,全球化不是机遇而是陷阱,全球化是弊大于利。全球化导致市场力量的失衡和失控,导致了世界经济的动荡和危机,扩大了不平等和两极分化,削弱了政府的宏观调控能力,破坏了民族国家的独立、主权和尊严,连发达资本主义国家本身也会陷于经济动荡和危机而不能自拔。全球化与反全球化的论争,实质上反映了人类在全球化问题上效率与公平的价值冲突。

2. 权利与责任的冲突

在全球化中,资本的流动是本质,是主流,反映资本本质的文化价值观念也在世界文化中居于支配地位。伴随着资本的扩张,西方发达国家的文化价值观也作为成功和文明的典范而向全球进行扩张。西方文化价值观是以个人主义和自由主义为基础的,自由主义的中心原则是个人的权利优先,人人有权根据自己的价值观从事活动,认为用一种共同的善的观念要求所有的公民,将违背基本的个人自由。西方文化价值观强调人的权利,高扬人的自由,但不能促进个人对社会公益的重视,不能正视社会公益与个人利益的冲突,无法界定个人对社会、家庭、他人的义务和责任。与西方文化价值观不同,以中国儒家文化为核心的东方文化强调一种共同体或集体主义的价值体系。这种价值观要求个人具有对他

人、社群的义务与责任心,这种义务与责任心是与共同体的基本共识和共享价值是一致的。东方文化价值观强调共同体的利益对于个人利益的优先性,有利于维护共同体的秩序和稳定。当然这种人类整体利益优先的价值态度,不能用来作为压制人权的借口,它必须依靠民主制度和尊重个人的价值来实现人权的保护。继1948年联合国颁布世界《人权宣言》之后,20世纪90年代以来,一个“走向全球伦理”和促成“世界伦理宣言”的运动方兴未艾。“世界伦理”对应“世界秩序”,强调社会责任和社会共同的善。这在一定程度上反映了全球化进程中权利与责任的价值冲突。

3. 经济价值与人的全面发展目标的冲突

经济活动是人类最基本的物质性实践活动。在现代化进程中,由于注重经济发展,注重科技发展,从而给人类带来巨大的财富和生产力的巨大发展。但自工业革命以来,现代化进程主要体现为经济因素支配非经济因素。工具理性和物质主义世界观带来两个最严重的问题:一是对自然的破坏,二是人自身的文化危机,“人的内心的崩溃”。这种危机早在工业革命初期就为英国学者奥尔·戈尔斯密斯指出了:“财富积累了,人却堕落了”。实际上,无论物质财富多么丰饶充实,无论科学技术多么发达奇妙,精神总有其物质所不可替代的独立人格。人类精神状态并不简单地依附于物质财富的高度发达,腰缠万贯的富翁依然会有精神无所依托的虚无感。随着科学技术和经济的飞速发展,人类对于物的征服登峰造极,随之而来的却是不断涌现的各种深沉而严肃的人生、社会课题。面对与日俱增的诸如犯罪、野蛮和残暴行为,民族和种族歧视、迫害、贫困、社会不公正和不平等,污染、人口过剩、生态环境恶化,以及人际关系冷漠等等许多人类生存发展的共同问题、全球性问题,人们在苦苦思考,该怎样解释和解决人类面临的这些问题?人类深刻地感受到经济发展与人的全面发展之间的价值冲突。

在冲突和变迁中寻找人的精神家园是当今世界人类最重要的课题之一。随着全球化过程的展开,人类价值观念的多元化已成为一种无法逆转的趋势。在古今中外众多的价值体系面前,人类追求完善的特性显得无所适从,价值冲突的普遍存在具有历史必然性。如何处理全球化时代普遍存在的价值冲突,是我们时代的人类性、世界性的课题。我们觉得,要解决这个时代课题,当前必须着重做好以下几个方面的工作:

1. 建立平等对话的机制,寻找全球共同的价值观

虽然全球化不是政策的选择,而是市场机制的推进过程,但是在全球化过程中,各国的互相协调、取得共识是当务之急,必须通过平等交往实现各个文明的融合与整合,形成共同的价值观。“未来的和平在很大程度上取决于未来各国之间的文化宽容和宗教宽容”。^[2]世界上的不同文化,在保留自己的特性的前提下,融合成一个全球文明。当不同文化通过融合找到彼此的共同点后,它们之间的冲突也会减少。韩国前总统金大中认为:现在是确立将作为全球主义支柱的共同价值观的时候了,自由、人权、正义、和平和效率就是根据全球主义的原则应当接受和争取的共同价值观。费孝通先生在《反思·对话·文化自觉》一文中指出:“把国家的领土概念引申到文化领域中来,把不同文化划出界线,来强调文化冲突论。我意识到这种看法是有很危险。如果边界的概念改变成‘场’的概念,也许可能纠正这个倾向。”他认为,“文化是人为的,也是为人的。……现在正面对着一个严酷的选择,保存文化呢?还是保存人?如果依照我的文化是为人的认识,选择是明确的,就是要保存的是人面不是文化。”只有经过文化自觉的艰巨过程,“认识自己的文化,理解所接触到的多种文化,才有条件在这个已经在形成中的多元文化的世界里确立自己的位置,经过自主的适应,和其

他文化一起,取长补短,共同建立一个有共同认可的基本秩序和一套各种文化能和平共处、各舒所长、联手发展的共处守则”,才能达到“各美其美,美人之美,美美与共,天下大同”的文化融合之境。^[3]“天下同归而殊途,一致而百虑。天下何思何虑?”这句出自《易传》的古老格言,似乎也可以用作对当今的全球价值观的讨论和制定的准确描述。现实世界中文化与价值的存在形态无疑是“殊途”和“百虑”,而我们坚信似乎可以从丰富多彩的价值与信念形态中,通过对话、沟通与归纳,找到一个可以“同归”和“一致”的价值观念与价值规范。为此,人类必须在遵循自由、平等、宽容、有效等原则的基础上建立世界各国广泛参与的对话机制,必须在维护全球共同利益的基础上,求同存异,积极寻求全球各方文化系统中有益的资源,并根据新的实践不断进行新的构思、新的解释和新的创造。只有这样,才能逐步构建起适合现代人理性需要的共同的价值体系。

2. 确立以和谐和公正为核心的价值目标

人类在对当代世界的危机进行反思和反省的过程中,在对人类文明发展史以及优秀传统文化的精华进行总结的过程中,逐渐确立了人与周围世界关系全而和谐发展的价值目标。这个和谐的价值目标,既是当代人及其所属世界的基本意义、基本价值之所在,也是团结全人类共同走向未来的基本原则、基本支柱。作为整个人类共同的和最高的价值目标,人类和谐的价值目标主要包括三个方面:(1)人与自然的和谐。在现时代,人类必须改变以自然为对手的逻辑,把保护环境、再生自然视作重要的道德责任,以人类特有的道德态度自觉地协调人与自然的关系,尊重生态规律,保护自然环境,合理利用自然资源,维护地球生态系统的平衡,促进人与自然的和谐协调和可持续发展。(2)人与人之间的和谐。在全球化时代,生活在不同社会制度、有着不同价值取向的现代人,必须树立人类求同存异、共处竞争的观念,必须在承认社会制度、意识形态、价值取向、经济模式、文化传统、民族特性都具有多样性

的基础上,大力倡导不同的民族、国家、政治集团和社会组织相互尊重,彼此对话,用和平与文明的方式处理相互间的分歧,并在坦率的交往和长期的共存中,进行合作式的竞争,以达到共同发展共同繁荣。(3)人与自身的和谐。必须用积极、进取、健康、高尚的精神文化,构建体现人类根本利益和有益于人们身心健康的新的价值体系,用新的理想目标,用新的思想、新的精神、新的文化来充实人类的精神世界,以促进人的全面发展和精神完善,保障整个人类健康、和谐和可持续发展。

要建立人与自然、人与人、人与自身的和谐世界,必须致力于建立公正合理的世界政治经济秩序。无论在国内还是在国际上,公正正在成为当代社会生存和发展的前提条件。如果没有公正,就不可能有全球的和平或安全,就不可能有经济社会的可持续发展,就不可能有人类的尊严或体面的生活质量。只有在公正合理的基础上,才有可能实现世界的全面协调发展和可持续发展。在现时代,人类公正的价值目标主要体现在三个方面:(1)国家或社会内部的公正。国家或社会内部的公正是指国家和社会群体活动中的一种“合理的关系”,是对社会中群体活动的秩序保障,它包括政治公正、经济公正和伦理公正。(2)国际公正。国际公正是指世界各国在社会经济发展中的机会均等,尤其是指发展中国家与发达国家在分享地球自然资源与世界市场份额的公正。(3)代际公正。代际公正是指我们这代人与后代人之间分享地球自然资源的公正。总之,建立和谐和公正的世界,不仅是全球化时代人类共同的价值目标,而且是现代人构建全球政治经济新秩序、新结构、新格局的伦理基础。

3. 塑造全面发展的现代人格,提高人的价值选择能力

由于价值冲突实际上是在人的行为过程中发生的,价值冲突的解决最终是由选择者来实际进行的,因而,人的合理选择是合理解决价值冲突的关键。而人能否在价值冲突面前作出合理抉择,

关键取决于人的价值选择能力的大小。人是社会的主体。随着时代的前进,现代人在客观世界中的自由度越来越大,人类越来越按照自身的需要来改变自然界,改变人与人之间的关系,在世界的未来发展中,人的选择余地越来越大。与此相关联,人们对未来世界发展的责任也越来越重。在全球化时代,面对现实生活中存在的各种各样的道德问题,如人际关系问题、环境问题、人口问题、新科技运用中的伦理问题等,如何进行价值选择,这是事关人类生存和发展的重大课题。在全球化时代,要实现人与自然、人与人、人与自身的和谐协调发展,关键是要塑造全面发展的现代人格。曾担任罗马俱乐部总裁的奥雷利奥·佩西指出,“人类从全球规模面向未来,这还是第一次,……我们正处于一种与以往不同的新地位,负有各种前所未有的责任;如果我们无知、疏忽、目光短浅和愚蠢,那末我们就会造成一个灾难性的未来。”^[4]在人类的文明已经跃迁到一个崭新的历史时期的今天,人类必须面向未来,对全人类的命运负责,培养和造就一种能够自觉地使自己的生命活动服从于全人类共同的价值目标的全面发展的新型的人。为此,现代人必须正确认识自己在现时代的需求、理想、使命、责任、地位、作用、价值、前途、行为等;必须恢复精神生活在人类全部生活中应有的地位,注重精神生活,树立正确的价值观,促进人的全面发展和精神完善;必须提高人类自我反省、自我调控、自我完善的能力;必须牢固地树立时代意识、危机意识、全球意识、人类意识、公正意识、责任意识、互助意识等。总之,在人类知识不断增加,人类改造世界的力量日益增强的今天,人类必须意识到自己对世界、对地球和对人类命运所应负的责任,明智地认识自己在世界上所占有的地位和作用,有效地控制和调整技术系统,有效地驾驭和调控自己的知识和力量。只有这样,人类的未来才会更美好。

(作者单位:浙江行政学院哲学部)

注释

- [1] 戴维·米勒:《社会正义原则》,江苏人民出版社,2001年版,第275页。
- [2] 赫尔穆特·施密特著:《全球化与道德重建》,社会科学文献出版社,2001年版,第3—21页。
- [3] 费孝通:《反思·对话·文化自觉》,《北京大学学报(社会科学版)》,1997年第3期。
- [4] 奥雷利奥·佩西:《未来一百页——罗马俱乐部总裁的报告》,中国展望出版社,1984年版,第8—9页。

全球性叙事与文化价值观建构

陈胜云

伴随着全球性状况而来的是全球性叙事,它是基于现代性叙事的断裂而形构的一种有关人类现实历史的诠释性话语。全球性叙事是一种不断形构的叙事形态,它基于全球化实践又以自身理念不断影响人类的全球性实践。基于全球性叙事而被讨论的合理的全球化文化价值观建构,需要我们对文化、价值观的全球性层而作出重新理解,同时,要基于这种理解对全球民族国家文化意识形态的多样化加以历史的确证,这种确证本身又离不开民族国家对全球实践积极的主体性参与,使自身重新担当起人类生存意义再结构的主体责任。

一、全球性叙事:与现代性状况的断离

国内外学界研究表明,现代性叙事是基于理性/非理性二分法思维而展开的:“现代性是把对理性/非理性的划分作为其核心编码来运行的。”^[1]现代性叙事所揭示的是从古代到中世纪、从中世纪到现代之间的连续继承关系,它基本上是遵循着理性的内在逻辑来展开的;社会形态变迁是理性面向进步的一种历史性展开。于是,在现代性叙事二极性“理性/非理性”思维模式中,确实隐藏着一种危险:把人类的现实未来托付给了理性的同一性。

在现实中,现代性叙事有两个基本维度:其一,扩张原则:人们相信人类才是这个世界的主人,所以可以毫无顾忌地向大自然开战;同时,相信自我中心区域是人类的中心区域,因此,可以肆无忌

惮时向其它人类区域扩张。一定意义上,“现代性应当被看做社会自身所采取的一种不断扩大的行动。”^[2]其二,同一性、总体性原则:复杂的自然、社会体系是可以被人类的思维与实践活动所完全分析与整合的,那些目前未被同一与整合的因素,只是一个暂时的例外。

辩证地看,现代性基于理性/非理性思维模式的无限扩张是有其界限的,这里包括自然、资源界限(自然、生态本身的有限性);也包括主体界限即多重主体的抗争(如个体主体生活世界对技术理性的抵制、民族国家对领土侵略的抵制)。

同时,人类作为地球上的活动主体只是相对于人类实践的意义而言的,这是其一。其二,历史与现实表明,人类社会历史作为主体作用的结果,其复杂性远远超越了人类本身渐进式发展的有效掌控。当现代规划遇到了种种它无法控制的力量力量的时候,时代便步入其最终衰落期了,现代性叙事也就失去了其合理性基础。正是在这个背景下,人们转入了对全球性事物的研究,提出了全球性叙事,全球性叙事不仅不意味着简单地抛弃主张总体性话语的现代性叙事,也不意味着简单地回到后现代,作为一种新的叙事形态,全球性叙事意味着我们在进入一种更合理的规划与理性设计,同时,这里的规划与理性设计又是超越主观性的主体性建构。

全球性叙事是一种历史观,这样一种叙事形态本身是有其叙事性情节的,这里应该包括诸多现实因素,如具体主体及其观念、时空、社会生产、制度、情感、民族或世界观、价值观等。同时,我们还必须把这些因素所形成的因果关系和逻辑关系都考虑进来,以此揭示这种特定叙事的内在逻辑。

只要我们坚持叙事的历史实践性内容,那么,我们在扬弃现代性叙事的同时,并不意味着放弃历史的一致性原则,只不过一致性不再是启蒙运动所提倡的以某种特定的普遍性名义而确立的同一性之理性。全球性叙事中确立的一致性是指,普遍性与特殊性、传统

性与现代性以及理性与感情之间的统一。这种统一不是一种理想的状态,不是乌托邦,而是现实的社会运动。

遵循这一原则,全球性叙事将使现代性中的种种旧成分处于一种新的相互关系之中,并且引进现实历史新因素,如此引入的历史因素将使现代性叙事总体架构得到改造:全球性的动态跨界关系、流动的信息网络及其所催生的非地方化关系、全球文化共存,等等。在此,全球性叙事只是剥夺了现代性因素在现代性叙事中所具有的起主导作用的功能,现代性因素在新历史时代的构架中找到了一种从属性的地位,由此,现代性本身可能只有从全球性叙事中才能获得自身的规定性。如此一来,现代性叙事的理论核心即技术理性在全球性叙事中将不再占有首要的地位,虽然它可能依旧是全球时代的社会基础。

因此,全球性叙事取代现代性叙事的同时,并不废弃人类历史性规划,只是这种规划本身将不是全球性叙事本身的主要关注点。现代性叙事围绕的中心就是现代性规划,而当这种规划被人类带进全球化进程后,它本身又被人类的全球性实践所弱化:全球化叙事将关心自身的意义生成,这种意义生成对现代性规划的存在加以默认,但对它又进行着全球性重新设计,使之参与人类的全球实践。可见,现代性叙事并非人类由之获得生存意义的唯一途径,全球性叙事本身就是人类由之获得生存意义的当下途径。

全球性叙事是建构于全球化特质基础上的,这里最根本的全球化特质在于全球性交往关系从传统现代性交往关系的脱域,其实质是交往关系传统位置的现实变迁。这表现在两个方面:其一,是现实生产交往关系从民族国家的脱域,多形式、自主地重构全球生产关系;其二,是交往关系从直接的生产交往关系的脱域,并多维度(经济、政治与文化等维度)地实现自身的建构。

同时,全球性叙事里,全球化不再具有作为一种综合性历史过程的目的论意义,全球性叙事作为一种特殊的历史诠释学,其目的

在于要求人们不断回到现实并揭示历史过程的新张力。因此,虽然全球性的种种变革正渗透到人类社会生活的方方面面,但全球性叙事不主张全球化进程的方向预设性;全球性叙事相信,“各种决不会从全球化中推演出来的极不相同的发展趋势,都各有其获得立足之地的余地。甚至连去全球化也有其存身的可能性。”全球性叙事强调参与全球化进程的各种主体的积极性及其现实发挥,并主张全球化的本质是建构性的,而不是既定的。^[3]

全球性叙事开创了一个新的叙事时代,它在肯定人类规划与设计的同时,在更为自觉的层面上要求人们保护多样性;它在肯定现代性叙事一般成果(如对理性逻辑的遵循,对民主、自由现实的追求)的同时,又提出了更高的要求,即基于全球现实的复杂性塑造一个多维度共同发展的全球社会。

二、文化多元主义批评:全球性价值观生成

全球性叙事所要达到的一个目的在于体验人类生存的全球性状态,对全球化文化价值观的建构作出思考,对全球化背景下的文化实践类型加以批评与选择,对全球性文化意识形态加以反思,为合理的全球化提供一种文化实践理念。

全球文化多元主义基本上认为,在全球范围内,人们的文化内核即价值体系是相对的,不存在普遍性价值模式,存在的是基于不同实践模式基础上的不同文化形式。这样一种观点,深究起来,它仍然陷于现代性叙事。首先,这种观点忽视一个现实:文化霸权的存在。其次,文化多元主义本质地否认了文化及其价值体系的可比性,否认了有某种人类共同和普遍基础存在的可能性。

如此说来,全球文化的建构必须消解现代性,但又必须超越后现代,因为后现代严格说来不过是对现代性的极端演绎;同时,在消解文化多元主义之后,主张全球文化多样性是合理的:基于全球某些价值趋向的类似性主张各民族国家文化样式的差异。

在抛弃那种主张以一种救世主式价值理念治理全球的霸权观点之后,也许采取一种宽厚的普遍化观点是恰当的,因为,全球化过程中确实实践着一系列共同的文化理念,在现实中它体现为某些价值观念的趋同:

其一,全球性信息网络唤起了对从种种民族国家理论的严密控制下解放出来的那些集团的共同意识。

其二,全球化过程产生的共性问题促成全球视野和全球意识引入。

其三,全球社会运动从生态主义运动、女权主义运动到人权运动,加固了全球意识与文化维度的建构。

其四,政府间和非政府间结成的国际组织为形成全球性价值理念提供了制度性框架。

其五,民族国家积极参与全球范围内的合作为全球性价值理念的形成提供了现实平台。等等。

文化的全球化意味着世界范围内的人们在一些基本的价值观念、思维方式、社会制度、行为方式等方面向交往共识的走入,并形构着带有一定普遍性的共同价值体系。在全球化过程中,人类正在形成某种与传统文化不同的全球性文化理念,这种文化理念在很大程度上是超越于区域文化的,如自由平等观、民主法制观、理性秩序观、人与自然以及人与人之间的和谐观等等。

三、全球化与文化价值观建构

在全球化过程中,文化体验和诠释受制于多重复杂的背景,在这种体验和诠释过程中,“不仅会有差异、更为复杂的认同感的立场,而且同样还在出现不同的文化识别的样式。”^[4]在民族国家与政府的文化及其产业政策的努力下,民族文化并不会湮灭:从大众文化的层次上说,初看起来似乎是同质化过程实际上呈现出混合化特征。“从消费者和接收者的角度来说,产品的生产和传框的文

化环境最终总是会遇见一种已经存在的参照框架,后者涉及一个更复杂的过程——简单的同质化概念、意识形态霸权或帝国主义都没有正确地记录这些问题和相互影响、相互作用的性质以及它们产生出来的文化创造性。”^[5]

在现实中,简单地主张全球化就是西方文化对其它文化的霸权是不恰当的。虽然,资本商品化的世界性趋势使得文化体验有趋同现象,但是,依托于长期地方性实践而形成的特殊的习俗和偏好,向人们展示了地方情景对文化同质化的抵消作用。因此,“在意识到全球资本主义文化逻辑的权力时,依旧设定所有的文化多样性都会在它的面前彻底崩溃,这是很愚蠢的想法。”^[6]

西方学者罗伯逊(Roland Robertson)曾认为,我们在全球化背景中感受到的是全球的统一性,是一种日益决定着各种社会关系的共同语境,同时,这也是一个共同的参照结构,在这个参照结构中,各种社会力量逐渐在塑造着各自的与全球性的存在、认同与行为。因此,这里存在的并不是全球范围内同一的文化类型,而是实现着一种错综复杂的文化过程:在全球化世界里,社会与文化差异不但不会消失,而且可能得到进一步的加强,因为这种社会与文化差异会因为与全球性文化整体相联结从而得到全球范围内的确认。

现实地讲,全球化在我们的时代已成事实,因此,全球化所带来的不利于人类可持续发展的方方面面,只有实际地在现实的实践中才能被人类历史的发展本身所扬弃。就文化的全球化层面而言,改进文化教育模式、反对文化霸权、争取现实全球性平等对话与合作,成了全球化未来的发展理念。

为此,就需要不同民族国家或地区拿出一定的人力物力来促进各种文化之间更好的理解,需要教育界的各个层次做出系统努力,教导人们理解各种文化,说明为什么各种文化都有自己一套不同的价值观以及这些价值观的含义。要让人们理解,文化的存在

是为了帮助和支持个人和社会选择自己的价值,以便为日常生活形成一个框架,了解我们同他人的关系。世界在全球化背景下并不是正在走向各个重要文化或者文明之间的冲突,相反,只要民族国家与政府作出应有努力,会出现一种各种民族文化彼此更好地理解的趋势。^[7]

为了争取一种文化合理全球化的平等对话环境,在现实中,我们又要坚持反对文化霸权主义。我们认为,全球化批评的现实张力始终在于:使全球化进程向人类的可持续性的、整体的发展开放。

综上所述,全球文化价值观是建构性的,它的方向与内涵最终将决定于参与全球化实践活动的各种主体的互动。

(作者单位:上海行政学院哲学所)

注释

- [1] [英]马丁·阿尔布劳:《全球时代:超越现代性之外的国家和社会》(高湘泽、冯玲译),商务印书馆,2001年版,第88页。
- [2] 中国社会科学杂志社编:《社会转型:多文化多民族社会》,社会科学文献出版社,2000年版,第18页。
- [3] 陈胜云:《全球化本质的建构性》,《理论与现代化》(天津),2003年第4期。
- [4] [6] [英]约翰·汤姆林森:《全球化与文化》(郭英剑译),南京大学出版社,2002年版,第152、128页。
- [5] [英]戴维·赫尔德等:《全球大变革》(杨雪冬等译),社会科学文献出版社,2001年版,第521页。
- [7] [丹麦]奥斯特罗姆·莫勒:《全球化危机》(贾宗谊等译),新华出版社,2003年版,第258页。

全球化背景下的民族国家认同

贾英健

全球化说到底还是人的交往活动的全球化,它从本质上说是人的存在方式的一次重大变革。人的存在方式的变化对人的认同观念,尤其是对人们的民族国家认同的观念产生重要影响,造成对民族国家的认同危机。然而,民族国家认同问题上出现的这种变化,恰恰为我们在全球化背景下重建民族国家的认同提供了可能。

—

250

从唯物史观的哲学视野出发审视,全球化实质上是人的活动方式、存在方式的社会化。全球化的发展,即全球化使人的生存由原来局限于一定的时空之内发展为时空的压缩,由局限于一个民族国家之内发展为超出民族国家的局限。全球化使人成为在世界范围内进行广泛交往意义上的人。用马克思的话说就是,历史转变为世界历史,使人与人之间的交往越来越超出民族和国家的限制,获得直接的普遍的形式即“世界历史性存在”的形式。这就是说,随着全球化的不断扩展,“以物的依赖为基础的人的独立性”在全球范围内的确立,就使个人的需要、能力、关系和个性等,都必须通过“物”的方式来实现和确证。这种人对物的依赖关系和人的关系的物化性质,说到底是指人的基本存在方式。马克思指出:“各民族的原始封闭状态由于日益完善的生产方式、交往以及因交往而自然形成的不同民族之间的分工消灭得越是彻底,历史也就在越是成为世界历史。”^[1]

全球化背景下的民族国家认同

全球化的发展作为一种现实,它在发展的每一阶段都会引起人的存在方式的变化和更替,因此,我们要善于从人的存在方式的历史变化中去把握人的具体的历史的本性和特征,把握它与全球化之间的这种统一关系。

但人的存在方式的变化,又不是孤立进行的,它往往伴随着人的认同观念的变化,并通过人的认同观念表现出来,引起人的认同观念,尤其是人对民族国家的认同观念出现变化。

首先,人的存在方式是人的认同形成的前提。人以什么样的方式存在,必然会以一种什么样的方式来认识人的存在,也就必然会在此基础上产生一种什么样的认同。马克思反对对人作任何抽象的意义上的理解,他反复强调要从现实的人出发来认识个人,他把这种现实的人规定为“只有在社会中才能独立的动物”。^[2]事实上,马克思在这里所讲的社会主要是指人的共同体组织,这种共同体包括政党、企业、单位、家庭、阶级、民族、国家等。对于群体而言,它又从属于更大意义上的类的存在,不同的社会历史发展阶段,人们赋予了群体以不同的意义。在相对封闭的社会里,个人总要从属于一定的阶级,并通过阶级利益表现出来。在现代社会中,人们之间产生了广泛的交往,在这种情况下,无论是个人的存在,还是类的存在,既表现为个体与群体之间的矛盾、群体与类的矛盾,也表现为个体与类的矛盾。人的认同正是通过对他们之间矛盾关系的反思性的理解中来确立自己的认同的。

其次,人的存在方式的变化决定着人的认同的变化。人在一定条件下存在,并受一定条件的制约。而条件不是固定不变的;条件变化了,人们的存在方式也必然要发生变化,建立在一定存在方式基础之上的人们的认同也必然会发生变化。当生产力的发展水平还很低的情况下,人们只能在比较狭窄的范围内依靠以体力劳动为主的落后的生产方式来生存,当生产力发展水平比较高的情况下,人们不仅会在更大范围内从事自己的生产活动,而且还可以

利用比较先进的技术手段,进行各种广泛的交往活动。在当前的全球化背景下,人的存在方式也就会在客观上要求突破个人和国家的局限,更多地体现类的存在,这在客观上反映了人们对全球化背景下出现的新情况、新问题的反思,表明了人们对民族国家在认同取向上正在经历着深刻的变化。

二

人的存在方式与认同之间的上述关系表明,人的存在方式的变化必然会引起人对民族国家的认同发生变化。这种变化表现在:

首先,从单一主体认同到多主体认同。就认同的对象来说,人们最初的认同主要表现为对于族群体的认同。随着全球化的发展,民族国家出现之后,人们对于民族的认同就实现了与国家认同的统一,民族国家因而就成为人们认同的主要对象。如今,在国际交往中,出现了交往主体的多元化,除了原有的民族国家主体之外,在国际交往中还出现了大量的跨国公司、区域集团和各种非国家组织等主体,它们在国际交往中正在越来越多地行使原来由民族国家所担负的部分职能,发挥着不可或缺的重要作用,这在一定程度上会削弱人们对于民族国家认同的理念,并使人对于民族国家的单一认同发展为对多种主体的认同。

其次,从身份认同到契约认同。传统意义上的民族国家由于人们局限在一个相对狭小的交往范围内,人们之间的流动性很小,且主要局限于一国范围之内,因而形成了传统的身份社会。在身份社会里,人们总是根据地位的高低、权利大小、义务多少来确立自己的身份和配置权力,身份与权力的等同使人们形成了对于权力和身份的一种崇拜感和追求感。现代民族国家是一种契约社会,契约社会打破了以身份来确立自己的权利和义务的常规手段,而改为按当事人的意志和愿望来确定。人们对于契约的认同,表

现在民族国家层面上,就要求各民族不要再将对于自己身份的认同,视为民族交往的障碍,更不应该人为地制造不同民族国家之间交往上的不平等,各民族国家在交往过程中都是平等交往的放大意义上的“个体”,应该按照现代契约的信用原则来实现民族国家之间的平等交往。

再次,从群体认同到类认同。以往,每个人的生存和发展主要是靠本民族的群体力量来实现,因此,群体认同对于个人来说是一种重要的认同。在今天的全球化时代,由于通讯技术和交通的快速发展,尤其是在信息革命的发展所形成的时空压缩,使“在场”与“缺场”同时存在,这使得整个世界个体之间的交往超越了时间和空间的限制,交往的跨国界进行,使人们能够在经验的层次上来确认自己的类存在,并在此基础上确认自己的类认同。这正如马克思当年所预见的,各个单独的个人“摆脱种种民族局限和地域局限而同整个世界的生产(也同精神的生产)发生实际联系,才能获得利用全球的这种全面的生产(人们的创造)的能力。”^[3]在马克思看来,处于狭隘的地域的交往方式中的人是一种“地域性存在”,也是一种处于依附地位意义上的身份人,处于全面的普遍性的交往方式中的人则是“世界历史性的存在”,是世界公民。从前者向后者的转变,就是从对民族身份认同转向世界公民的认同。

三

人们在认同方面所发生的变化,不断地冲击着原来人们对民族国家的认同,造成民族国家认同的矛盾的不确定以及主体与他所属的社会文化传统联系的断裂。这导致了社会文化方向定位的缺失,从而产生了观念、心理和行为的冲突及焦虑体验。“当我们发现存在好几种文化而且不仅是一种文化时,结果我们在承认一种文化垄断的终结的同时,不管是幻觉还是确实如此,我们都受到……来自自身发现的威胁。顷刻间情况变得可能是只存在他者面

我们自己则是诸他者中的‘他者’。”^[4]安东尼·吉登斯认为,在“晚期现代性”中,“重新发现自我”的过程充满了“风险”和“机会”,现代生活和个体决策所经历的“转换的每一个片段都倾向于变成成为一种认同危机”,这种危机常常伴随焦虑:“由于与客体世界的建构性的特征相关的自我觉知变得模糊不清,正在发展的焦虑会威胁自我认同的觉知”。但是,面对危机,人们总是试图通过寻求对问题的解答来加以解决。吉登斯指出:由认同危机而来的“焦虑是所有形式危险的天然相关物。其成因包括困窘的环境或其威胁,但它也有助于建立适应性的反应和新的创新精神。”^[5]面对认同的危机,我们如何来努力呢?

显然,我们不能离开全球化来谈论该问题,全球化虽然会对民族国家的认同起到不可抗拒的消解作用,但这并不能成为否定民族国家认同的简单理由。首先,民族国家在现今甚至在相当长的时间里仍是国际交往中的重要主体,在国际关系领域内的所有的一切问题还都要通过民族国家主体才能解决,因此,对于民族国家的认同仍将是今后很长一个时期的一种最基本的认同。其次,对民族国家的认同能够在当今还存在着利益矛盾和发展不平衡的情况下,通过认同差异而使落后民族在全球交往中避免因文化上的同质化而对民族国家带来不幸。这也是为什么“民族主义和民族认同话语在这个愈益全球化的世界上看来仍然会保持其重要性”^[6]的一个重要原因。再次,对民族国家的认同是一个国家发展壮大起来的政治资源。认同常常伴随着共有的信仰与情感,以及维持社会秩序的社会角色与身份,是将一个共同体内的不同的个人团结起来的内在的凝聚力。从政治学的意义上看,认同是形成国家的政治资源。因为就人们对民族国家的认同来说,它既包括民族本质,也包括国家的核心和象征。正是在这里,人们找到了民族国家赖以存在和发展的内在动力。^[7]第四,对民族国家的认同在个人与类的交往关系中,发挥着不可替代的中介作用。虽然全球

化突出了人的交往中的类取向,造成了人对民族国家的认同上的危机,但这并不能说人们就可以放弃对民族国家的认同。事实上,在今天要想使人们放弃对民族国家的认同谈何容易。因为一个人要想放弃对民族国家的认同,首先意味着这个人是一个类似马克思讲到的“自由而全面发展的人”,这样的人只有在消灭了地区、国家、民族差异了的情况下才能出现,而现实中的人不仅还不能摆脱各自的文化传统和意识形态的群体而存在,恰恰相反,他还受这种群体的文化传统和意识的局限,并从属于群体。不仅如此,即便是在目前出现了人们对于“类意识”和“类认同”的呼吁与渴求,也不能说它就会自发地催生出世界政府之类的国际共同体的超国家机构,更何况类意识本身也不能直接发挥对个人的规范作用,它更多的是将这种类意识与一个国家群体的传统结合起来,形成一种既立足于民族国家自身传统,又反映类意识这一时代精神的民族国家的群体意识。因此,我们不得不说,全球化会对人的国家认同带来影响,从长远来看这种影响还会加大,但至少可以在可以预见的时期内,人们对于民族国家的认同,仍将在协调个人与类的矛盾中发挥重要的作用。

既然全球化对于民族国家认同的冲击,不能够消除人们对于民族国家的认同,而原来的认同又在很大程度上出现了某种程度上的危机,那么,我们惟一能够做的就只有对民族国家的认同进行重建,这实际上又涉及到如何看待民族国家认同与超国家认同、民族认同和类认同等的关系问题。在如何对待上述两种关系的问题上,一直存在着上面所说的用对一个方面的强调来否定了另一个方面的做法。在我们看来,解决这种对立的办法就是要从对特殊性、差异和普遍性、同质的张力的关注中来把握二者之间的关系。在这方面,罗伯森对于普遍主义和特殊主义的论述,无疑为我们认识这种关系提供了一个重要的研究视角。

从历史上看,普遍主义与特殊主义的关系问题是人类状况的

一个基本特征,这一特征在相对新近的世界历史中,构成某种类似于全球文化形式的东西,并使二者实现了统一。这种统一的结果就是普遍主义的特殊化和特殊主义的普遍化。但罗伯逊认为,普遍主义和特殊主义的统一关系既非自然进行的同质化,也不是强制推行的殖民化,而是文化表现领域的全球性,即当代文化的生成、发展和演化是在“全球场”进行的。正因为如此,罗伯逊认为,不同社群、民族、国家的文化不是封闭的,它们在全球场中展现。在全球场中,不同文化相互影响,其影响可能会导致同一,即本民族文化为他民族所认同、接纳,但更多的是相互区别的文化的自我张扬与认同,即这种影响的目的是对文化的独特性的追求,文化的全球化就是对特殊的东西,对表面上越来越精致的认同展示方式的寻求所具有的全球普遍性。罗伯逊用“全球地方化”来指称这种情况,认为所有全球范围思想和产品都必须适应当地环境的方式,只有将全球的这种地方化与认为世界文化正在迅速走向同质化的常见观点加以对照,才能正确把握全球化问题。这一思想从某种程度上既是对西方中心主义思想的一种解构,也是对各种反全球化,以及鼓吹“原教旨主义”立场的一种积极回应,从这种意义上可以说,罗伯森的观点应该值得赞同的。

(作者单位:中国社会科学院哲学研究所)

注释

- [1] 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第88页。
- [2] 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社,1960年版,第25页。
- [3] 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第42页。
- [4] [英]戴维·莫利、凯文·罗宾斯:《认同的空间》,司艳译,南京大学出版社,2001年版,第34页。

- [5] [英]安东尼·吉登斯:《现代性与自我认同》,赵旭东、方文译,三联书店,1998年版,第174、50、14页。
- [6] 参见邓正来等编:《国家与市民社会》,中央编译出版社,1999年版,第346页。
- [7] 转引自张汝伦:《全球化与文化认同》,《哲学研究》,2001年第2期。

全球化背景下对价值认同的思考

刘 芳

进入上世纪90年代以来,全球化问题作为一个热门学术话题越来越受到普遍关注。随着全球化这一实践进程的不断深化,它所带来的影响也是全方位的。作为事实判断的全球化进程,首先会对与人的主体需要紧密相联的价值方面产生巨大的冲击。可以说,全球化时代是一个“价值爆炸”的时代,人们所面临的,不是价值的匮乏,而是如何处理不同价值观念之间的摩擦与冲突,使之和谐共生,并在此基础上建构一种具有普遍意义且能够取得认同的普遍价值原则的问题。

在纷繁芜杂的“价值体系”中,价值认同和价值冲突同样客观地存在着。人们往往囿于对价值冲突的认识去考虑解决冲突的方法、途径问题,忽略甚至否认价值认同的存在。在我们看来,客观地理解和解决全球化中的价值冲突问题,必须从分析和研究价值认同入手。本文试图以对价值认同的分析为切入点,探寻解决价值冲突的现实途径。

“认同”一词来源于德文“identitat”,原指身份证明之意,后来精神分析学派将这一概念运用于其自我防御理论中:S·弗洛伊德把认同看作是“自我将环境中的现实对象与本我对满足需要之物的想象相对应的过程”,即用认同这一概念来描述“个人通过接受模范人物的行为、风格和特征来增强自己的趋向”。^[1]我们认为,这

258

全球化背景下对价值认同的思考

种对认同的理解主要还是在个体的层面上进行的,类似于吉登斯所说的“自我认同”概念。^[2]而这里所说的“价值认同”则倾向于一种在社会层面上来探究作为社会共同体(民族、国家等)的认同现象。

那么,具体什么是“价值认同”呢,有学者认为价值认同是指个体或社会共同体通过相互交往而在观念上对某类价值的认可和共享,是人们对自身在社会生活中的价值定位和定向,并表现为共同价值观念的形成。也有学者认为,价值认同即是指价值主体不断将自己的价值结构同化于社会价值规范,并不断改变自身价值结构以顺应社会价值规范的过程,它是社会成员对社会价值规范所采取的自觉接受、自觉遵循的态度。尽管我们可以从不同角度、不同视界来定义价值认同,但首先应该肯定的是价值认同作为一个过程,它是价值主体之间通过变化着的关系(对话、交往)使自身的价值观念或价值结构获得重新定位和重新调整的过程。在这一过程中,不同价值观念以矛盾和冲突的形式逐渐趋于和谐、同一,并形成彼此共同认同的价值原则。通常,价值认同是作为某种观念现实,表现为一定的观念、理论而被理解和运用的,但有时也会作为某种价值实践活动而表现为一定的行为和实践选择。因而,价值认同内在地包含了两个方面:观念认同与实践认同(有时也可以理解为实践选择)。两者之间是一个既同一又悖逆的辩证关系:首先,观念认同与实践认同具有同一性,表现在观念认同决定实践认同,实践认同是观念认同的外在表现形式。一般来说,有什么样的观念认同就有什么样的实践认同,有什么样的实践认同也就意味着有什么样的观念认同。当然这种同一性只是在相对意义上而言,在错综复杂的价值认同过程中,这种同一性表现得更为复杂;其次,观念认同与实践认同作为矛盾的统一体,其相互“背离”,相互“分裂”也是经常发生的。观念上认同的未必能在实践中得到认可,而在实践中得到认可的有时可能是违心认同或“强制性认同”。

价值认同内部两方面的关系导致了价值认同过程是一个矛盾的辩证过程。同一性与悖逆性的共存凸显出理想与现实、“外显”与“内隐”的深刻而复杂的矛盾关系。从外部条件看,一方面,任何一种价值体系都具有逻辑上的普遍性,但就其存在而言又都是本土性的。另一方面,在现阶段,人们的价值取向、现实需要还呈现出多元化、层次化等异质性特征。因而,价值认同必然是一个矛盾发展的辩证过程。

二

自人类文明以来,价值认同就以各种不同的方式时隐时显地进行着。进入全球化时代,认同作用表现的更为激烈和明显。“与其他一切群体活动水平上的社会行为或社会运动一样,全球化也是以某种价值认同为前提和基础的。”^[3]或者说,正是因为有某种价值认同作基础,才推动了全球化运动在时间上和空间上的延展和深入。全球化背景下的价值认同不仅是必要的而且也是可能的。要理解这一点,需要从价值的本质和全球化的特征两个方面加以考察。

从价值的本质特性看,价值不是任何对象客体的存在及其属性本身,而是客体与一定主体发生关系时所产生的作用、效果的特定质态。区别这种质态的标准和标志,并不在于客体本身,而在于具体的主体。因而,主体性是价值的本质特性,对价值进行思考就不得不对主体加以具体地、历史地分析。毋庸置疑,具体的主体总是由于所处的环境、状况及其结构、需要等方面的差异而构成了主体多元化的现实,这也就意味着以主体为本质特性的价值观念也必然是多元的,特别是在全球化背景下,这种价值的多元性表现的更为突出。我们认为,价值观念的多元存在是价值认同可能产生的前提条件。因为单一的价值观念是不存在认同问题的,认同只有在具备了多元性、差异性的前提才成为一种可能。价值认同之

所以是必要的,同样也在于其主体性特征,具体的价值主体不仅作为个体形态而存在,同时它又是以“类主体”形态而存在的,“类主体”是价值主体的最高形态,它体现了主体的整体相联性。作为类存在物,人们有着大致相同的生理结构和心理结构,存在着相同的逻辑思维机制,因此,赞同某种价值观念、服膺某种理想信仰以及希冀自己所提出的观点被普遍认同就成为人的一种精神需要。这样的一种认同需要不仅是人的社会性的表现,同时也是长期社会生活在精神结构上的沉淀。

从全球化的特征看,全球化是一个不以人的意志为转移的客观历史进程,这个进程是一个多维度过程,是统一和多样并存的过程,是一个不断出现冲突的过程。它的最大特征就是“让远距离的社会事件和社会关系与地方性场景交织在一起”。^[4]使“过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态被各民族的各方面的相互往来和各方面的相互依赖所代替了,物质的生产是如此,精神的生产也是如此。各民族的精神产品成了公共的财产,民族的片面性和局限性日益成为不可能”。^[5]全球化打破了地域和空间的界限,使原本处于不同时期不同背景下的价值观念蜕去了隐秘性而混杂在一起,不同价值观念在流动中变更着,在变更中流动着。“东西用完就扔的文化扩展了,临时性建筑越盖越多了,模式化部件日见普及了。这些情况都产生了同样的心理效果:人和周围事物的联系越来越短暂了。”^[6]价值的流动性和日益加快的变更频率使全球化背景下的价值观呈现出多元化的态势。尽管表面上的多元化体现出一种差异性,但从本质上看,价值的多元并存却折射出对价值普遍认同的要求。这也是“一多相容”的现实体现,全球化本身就是一个多样与统一并存的过程,它不仅呈现出一种特殊化、异质化的特征,更主要的是它同时也包含着一种普遍化、同质化和一体化的趋向。

总之,无论从价值的主体性看,还是从全球化自身的特征看,

价值认同都不仅是必要的而且也是可能的,这种可能性不仅体现在多元价值观的客观存在上,还体现在对其存在形式——价值冲突的消解以及对普遍价值原则的建构上。

全球化背景下的多元价值观念是以冲突的形式存在并表现自己的。价值冲突泛指不同质的价值观念、价值原则在相互作用、相互渗透中表现出的不和谐、不一致甚至碰撞与争斗。“‘冲突’并不一定意味着公开的暴力,它还包括紧张、敌意、竞争和在目标与价值标准上的分歧……它是社会生活中的一个持续存在和不可避免的组成部分。”客观地讲,冲突是多元价值观存在的必然形式,价值认同正是通过一种非对立性质的冲突方式得以实现。目前,价值冲突愈演愈烈,往往演变为民族冲突、社会冲突,不仅给认同带来了危机,同时又易使全球化进程搁浅。究其原因,主要还在于全球化背景下各价值观念的地位和作用的不平衡性。这种不平衡突出表现在对西方价值观的认同上。西方资本主义国家为了实现其霸权统治,总是竭力值某种特殊价值观念即西方价值观念加以绝对化和普遍化,并通过“强制方式”和“引诱方式”使之在全球范围内得到认同。对于非西方国家来说,当这种对西方价值的认同危及到他们自身的价值观,特别是作为价值观核心内容的民族文化的生存和发展时,认同危机和价值冲突就成为一种必然。

需要指出的是,我们不能因为价值冲突的日益激化而否定或阻止不同价值观之间的接触、碰撞。全球化进程如果没有一定的价使认同就会失去方向,陷入混乱失控的状态。按照黑格尔的辩证观点,冲突虽然是对本来和谐状态的一种破坏和否定,但正是经过一种否定之否定的辩证过程,才能达到冲突的解决而重趋和谐统一。这样一种和谐统一状态较之以前的和谐状态应该是一种充分发展了的,比较完满的和谐状态。因而,表面看来越是激烈的价值冲突越是体现出一种强烈的价值认同需要。

三

作为全球化前提和基础的价值认同注定不能是对任何特殊价值的认同,而只能是在众多的价值观冲突中逐渐形成某种普遍价值原则,并以一种自觉的方式加以认同,这种普遍价值既是价值冲突的产物,同时又反过来对各种冲突起抑制和消解作用,并且能够使存在差异的多样价值观之间保持必要的张力。因而,普遍价值的建构是缓和和价值冲突的一个有效途径。

价值观是否具有普遍性和共同性?表面看来,在具体的多元化的价值观念上总是体现看不同主体之间的差异性和特殊性,但实际上不同主体作为类存在物彼此又都具有某种相关性。这也是普遍价值存在的可能性根据。即使是价值观念的冲突和差异,也是基于其同一性、共同性前提之上的。不同主体之间有同一性,有共同的价值因素就会发生价值冲突,冲突值各方之间自觉寻求共同点,确认共同点,以此来缓和和化解冲突。反之,互不相干,彼此毫无联系的价值观念之间是无法产生冲突的。

在承认多元的基础上探讨普遍价值,有必要先明确一下这里普遍价值的特定涵义。所谓普遍价值是指对某一具体社会共同体普遍适用的价值原则或价值体系,各个社会共同体成员能对此达成共同认同。相对于特殊价值而言,普遍价值不是某种或某类特殊价值的普遍化,而是基于人类共同利益、共同需要之上的普遍的、基本的价值关系,它超越了具体主体形式而对整个人类生活具有普遍意义。由此可以看出,普遍价值的形成是以人类的共同利益为基础的,任何出于个体主观设计,基于特殊利益之上的价值观念都是无法得到普遍认同的。

诚然,由于历史和现实的原因,人们往往忽略对共同利益的认知而让各种特殊利益左右自己的价值取向。值是随着一系列全球问题的出现(如生态环境问题、可持续发展问题以及核威胁问题

等),人类开始作为一个整体来生存、活动和发展,由此促成了人类共同利益的形成,并使这种共同利益在更广阔的领域和范围内越来越真实地凸显出来。在这种情况下,人们探寻普遍价值的自觉性逐渐提高,达成价值共识的可能性也越来越大,即便人们仅从自身的特殊利益出发来考虑问题,最终也不得不认同由全球问题所体现出的人类共同利益,并以此作为自己行为的价值取向。因为,人类共同利益不是与各种特殊利益相对立的抽象存在,而是建立在各种特殊利益之上并为各种特殊利益的实现创造前提和可能的共同利益。因而我们认为,这种普遍价值能够实现人们的自觉认同,因为它不仅在理念上,而且在实际上都符合人类绝大多数个体的基本利益和需要,而人们的利益和需要是一切价值认同和价值选择的起点。目前,在价值认同的进程中,的确存在着某种特殊价值以“普遍价值”的态度自居着,对普遍价值的认同被刻意描述成对西方价值的认同。这种西方价值观是建立在自身特殊利益基础上的,缺少了普遍认同的根基和前提,因而对西方价值的认同必定会随着全球化实践的推进而日渐被取代。

普遍价值的形成不是一蹴而就的,而是一个不断发展的动态过程。我们强调价值认同是对普遍价值的认同,并不意味着用一种绝对的、唯一的价值观念来对各种不同价值观念加以消融。我们所希冀的认同是那种不引发价值观之间的激烈冲突,反而有利于消解冲突的价值认同。在这种认同基础上构建的普遍价值原则,允许各种不同价值观念的客观存在,并且在一定程度上又有助于各种特殊价值观念的发展和完善。一方而,它能为不同价值观增添相互通达的共有内存,另一方而,亦能加强各种价值观之间的对话和协商。因而,在任何时候,在任何情况下,普遍价值都不是千篇一律、整齐划一的,不是对独特性和个性的消灭,不是某种特殊价值的普遍化,而是在不同价值观念的接触与磨合中形成和发展的。应该认识到,普遍价值是一个历史范畴,与全球化发展相适

应的是普遍价值与各种特殊价值应以一种“和而不同”的存在方式彼此互动着。

(作者单位:上海大学哲学系)

注释

- [1] 李德顺:《价值学大词典》,中国人民大学出版社,1995年版。
- [2] [英]安东尼·吉登斯:《现代性与自我认同》,北京三联书店,1998年版。
- [3] 汪信砚:“全球化中的价值认同和价值观冲突”,《哲学研究》,2002年第11期。
- [4] [英]安东尼·吉登斯:《现代性与自我认同》,北京三联书店,1998年版,第23页。
- [5] 《马克思恩格斯选集》第1卷,第276页。
- [6] [美]阿尔文·托夫勒:《未来的冲击》,北京新华出版社,1996年版,第51页。

二、文化与价值观发展

大众文化的认同效应

陈超南

一、大众文化的正、负面效应

从某种意义上说,我们的时代可称为大众文化的时代。且不说通过复制技术使大众文化产品数量巨大,占据着文化市场的大半壁江山;在接受层面上,大众文化受众的数量也远大于高雅文艺。即使是在由主流意识形态引导的主流文化处于文化领域的核心地位的情况下,从影视作品的收视率和书刊的销售数量来看,大众文化的消费看依然在数量上占有优势。

对于近年来大众文化的迅猛发展,人们的讨论日趋增多,褒之者与贬之者议论纷纷,各不相让。贬之者的批评甚为猛烈:媚俗、格调低下、非理性、跟着感觉走、艺术与生活零距离、消费文化、文化垃圾、伪文化,等等。

就大众文化流行中的负面效应,上述批评的确常常击中要害。大众文化如果不克服这些缺点,是难以继续大发展的。其实,大众文化也正是在公众的不断批评之中向前发展,有关批评所产生的调整与改进作用,是大众文化具有今日如此规模和声势的重要原因。大众文化之所以没有被批评所封杀,是因为大众文化在社会上有正效应。它是社会民主进程的必然产物,是现代生活方式的必要因素。上个世纪50年代,阿·豪塞尔说:“大众是社会的产物,大量生产是新的机械化制造方法的结果……自从19世纪初以来艺术和文化的民主化一直在进行着。”^[1]使在批评大众文化“破

坏了人们的审美趣味”的同时,又肯定了大众文化产品“第一次打开了大多数人的眼睛,使他们看到了以前从未接触过的生活领域。”^[2]在他看来,我们对大众文化的态度应该与对民俗艺术持平。大众文化的兴起正是民俗艺术衰落的重要原因,从中可见两者承前启后的关系。

对于通过新技术手段大量复制的大众文化作品的价值评判是一个动态的发展过程,即从上个世纪中期法兰克福学派对它们的总体批判,向上个世纪后期许多学者对它们的批判与肯定并重的转变。

先让我们听听法兰克福学派创始人之一霍克海默的批判。他依据康德关于审美充满人性的思路,推崇包含着人类的灵魂的伟大艺术,因而对从卡通片中获得充分快感的现象进行了猛烈批评:“有些人内心知道自己实际上是愤世疾俗、充满怨恨的人,但他们喜欢被看作是单纯而幼稚的人,当看到唐老鸭戴上手铐时,单纯幼稚者天真地表示赞同和欢呼。”^[3]法兰克福学派的另一个主要代表人物本雅明通过对电影的分析指示大众文化的展示价值以及消遣性接受的特点适应了大众的需要,从而说明从传统艺术向大众复制文化转换的必然性。他的观点具有前瞻性,但并不代表当时大多数学者的观点。况且,他也非常看重“艺术品的即时即地性,即它在问世地点的独一无二性”。他批评复制艺术品,触及了艺术作品最敏感的核心问题,即艺术作品的原真性问题。具有原真性的艺术作品应包括它实际存在时间的长短以及它曾经存在过的历史证据,而现在有原真性的艺术作品的历史证据遭到了机械复制,这样,“一件东西的历史证据也就难以确凿了”。^[4]

然而,20世纪后期,对大众文化的口诛笔伐已趋于缓和,而且出现了不少肯定和褒扬。这种转变首先应归因为现代社会活动与生活方式对大众文化的逐步接受和认同。大量复制虽然使艺术作品失去了不可复制的单一性,却为大众低成本地接触文艺创造了

条件。其次是一开始以反叛面目出现是先锋艺术如摇滚乐、爵士乐、波普艺术等站稳了脚跟并且在其反叛性相对减弱的同时提高了其社会接受程度。

在这种转变中,美国的政要和学者扮演了重要的角色。美国政府的超级智囊、前美国总统安全顾问兹·布热津斯基说,“不管你对美国大众文化的美学价值有什么看法,美国大众文化具有磁铁般的吸引力,尤其是对全世界的青年。它的吸引力可能来自它宣扬的生活方式的享乐主义的特征,但是它在全球的吸引力却是不可否认的”。他还说,“由于美国主宰全球通讯、大众娱乐和大众文化的巨大但又是无形的影响”,加强了“美国的全球体系”^[5]。美国学者J·D·亨特认为,“大众文化包括的符号与意义可以是社群、宗教或整个国家的生活。现今这个时代,集体经验的主要轨迹是民族国家”,尽管国家由不同的地区和社区组成,“但是,这些特殊的值附还是包含在整个国家生活的利益之中,由此观之,我们最好是把这个时代的大众文化看作是整个国家社会生活与目的符号贮藏所。”^[6]

二、大众文化的文化认同效应

过去,文艺属于统治阶级社会上层知识分子以及受其影响的其他社会成员,而社会的大多数成员因为经济条件低下和教育水平不高而很少有能力有机会成为文艺的受众。现在,由于经济的发展和教育的普及,尤其是文艺作品可以低成本的大规模复制,文艺不再属于少数人,丹尼尔·贝尔说:“如今的现代文艺不再是严肃艺术家的创作,而是所谓‘文化大众’(culturati)的公有财产。”^[7]

虽然人们常常无暇分辨媒体上内容的真伪,但这并不重要,人们更侧重的是媒体所呈现的社会现象与历史事件。历史题材的电视连续剧,如《还珠格格》、《刘罗锅》,在收视率排名中名列前茅,但文化界与普通公众中引起的反应却大不相同。文化界对历史人物

与事件要求具备准确性,否则就是伪历史;而大众则要求好看、好听、有情节、有吸引力,否则便换频道。

电视剧《还珠格格》中的这个格格在历史上是否真的有,是否真有两个格格大闹过清宫,对老百姓来说都是不重要的。收视率如此之高,并不是郭沫若所说的“实史求似”,而在于借历史传说讲述适应现代人口味、心态与休闲需要的故事。正如上个世纪30年代的京剧、越剧、月份牌流行时也大量发掘了中国历史传说的内容以满足当时的文化需求一样,现今历史题材再次成为了文化的热点,只不过在传播方式和故事新编上走得更远罢了。

中华民族的凝聚力不仅因为血缘,还在于文化,血缘的纽带加上文化的认同感才构成了中华的内核。我们在高雅文化的历史作品中认同着中国的历史传统与文化观念,同样,我们也在大众文化的历史作品中认同着中国的历史传统与文化观念。虽然程度与效果不同,但由于后者也使用了中国历史和传统的“旧瓶”,按中国人的言行方式,讲着中国人的人物故事,遵循中国文化的内在逻辑,受到中国政府相关部门的审查和管理,可以说,大众文化中的优秀历史作品同样发挥了很强的文化认同效应。

J·唐纳德说:“是文化构建造就了‘民族’”,“‘民族的’一词借将文化统一体同其他文化群落区分开来,并借划定其边界来界定该文化统一体。”^[8]清宫历史系列电视连续剧之所以在东南亚受到欢迎,也正是它的文化内涵触动了海外华人的文化之根。我们所说的“文化中国”,不仅要在高雅文化中实现,而且也应在大众文化中扩展。未受充分的中国传统文化教育的海外华人在数量上是巨大的,大众文化是他们最容易和最愿意接受的文化。

中华古代文化是过去中华民族认同的基础,同样,近现代中华民族认同的基础也离不开中华近现代文化。民族的集体认同是建立在民族的记忆过程之上的。P·施莱辛格认为,一个民族通过对共同历史的记忆来认识自己,我们应当集中注意社会集团连续不

断地重新组成,重新界定其边界的能力。^[9]这是一种动态的民族文化认同观。按历史原有事件和原有人物进行复制近乎科学研究,不适合一般民众。因此,每个时期都要创造新的文化以适应社会的需求。这就是一个对本民族文化持续重组的过程。在创造新文化时,借鉴历史是常见之事。曹禺的话剧《日出》是上个世纪30年代中国都市文化的一个代表。今日,借《日出》的框架、情节和人物加以改编,人们又演绎出适应大众口味的电视连续剧《日出》。于是,当年的高雅艺术便转变成了今日的大众文化。不过,两者之间仍然存在着忽隐忽现的文化认同之链。

三、大众文化政治认同的效应

优秀的大众文艺作品也具有不同程度的政治认同效应。如在庆祝香港回归五周年的文艺晚会上,香港歌星刘德华演唱的《我是中国人》所收到的效果远比空喊口号要强得多。在表达爱国热情的场合,《我是中国人》与《我的中国心》等歌曲常常成为演出的节目。当初,这两首歌曲几乎同时推出,但前者因某些原因不如后者那样流行,但后来由于“一国两制”的理论与实践的发展和“一个中国的前提下什么问题都可以谈”的方针的提出,《我是中国人》的广泛流行便理所当然了。

其实,主旋律的内容与大众文化形式并不矛盾。运用大众熟悉的手法和容易接受的形式来表现主旋律题材是很常见的。近来,多个电视台播放的军人题材电视连续剧《激情燃烧的岁月》,在获得很高收视率的同时也成功传递了中国军人的天职、性格和情怀。美国电影同样有很强的政治性。如《生逢七月四日》和《拯救大兵瑞恩》所选的角度与所用的手法不同凡响,将国家利益、爱国主义、军人荣誉表现得淋漓尽致,决不牵强附会。这些电影作为商业片被引入中国,在获得很高的市场收益之后也让我们领教了美国式的国家认同符号的制作奥妙和教化力量。相比之下,我国当

代堪称艺术巨作的爱国主义题材影片很难找到。

对于美式商业文化的冲击及其消极影响,欧美和中国的社会各界都有尖锐的批评。但是,我们不能因此就对大众文化一概否定,以致于将好莱坞文化与麦当劳文化混为一谈。美国文化学者对大众文化有若干积极的评价。按J·D·亨特的观点,“在最基本、最实际的层次上,大众文化包括的东西可以称为‘国家机制的工具’”,这个工具“是指所有的程序规范与法律命令,它们规定个体行为与集体行动可以接受的界限,注明大众责任的本质和范围”,“制约大众领域中各方的互动”。从这个意义上说,大众文化“体现了国家认同的符号”,“表达出公民的意义”,包括“人们共享的公民特质与共有的公益理想”,表现为个体与社群的“行动标准”。不仅如此,它们“也是国家对外交往、评判他国行为是善恶、对错、正义与否的标准。”^[10]

应当说,J·D·亨特的这些观点还是很有启发性的,因为在中国我们也可以看到类似的例子:小说《孝庄皇后》在报纸上连载并且被改编成电视连续剧,吸引了不少读者和观众的注意。他们在欣赏这一大众文艺作品的同时也在读史,读一种将正史、野史、想象融为一体的“大历史”,从而在消遣之余也在不知不觉地思考中华民族的发展与变迁。站在单一的汉族立场上看,洪承畴之流是汉奸、多尔袞兄弟是屠杀汉族人民的刽子手;站在宏观的整个中华民族的立场上看,满汉之争是兄弟民族之争,腐败的明朝被刚健的清朝取代是历史的必然,而不论中国统一于汉还是统一于满,中国都不应当分裂。从这个意义上说,《孝庄皇后》的流行就在一定程度上“体现了国家认同的符号”,从而表达了中华民族的统一与共存意识。我们还注意到,满汉两族不管怎样开战,所采用的谋略与战术乃至宫廷中的日常生活与人际关系,都处在中华政治文化的大背景之下。离开了对这些政治语汇的认同,人们就无法真正理解《孝庄皇后》中的人物活动和情节发展。

在我国文化的认同和政治的认同中,大众文化还远未施展它的巨大能量和获得充分的发展空间。我们不应以挑剔的眼光而应一种开放和创新的立场对待大众文化。只有对大众文化加以关怀和批评,才能创造出适合自己民族传统和国情的新型大众文化。

(作者单位:上海社会科学院哲学研究所)

注释

- [1] [德]阿·豪塞尔:《艺术史的哲学》,陈超南等译,中国社会科学出版社,1992年版,第321页。
- [2] 同上,第327—328页。
- [3] [德]霍克海默:《现代艺术和大众文化》,渠东等译,载朱立元、李钧主编:《二十世纪西方文论选》(上卷),高等教育出版社,2002年版,第605页。
- [4] [德]瓦尔特·本雅明:《机械复制时代的艺术作品》,王才勇译,中国城市出版社,2002年版,第84—87页。
- [5] [美]兹比格纽·布热津斯基:《大棋局——美国的首要安全地位及其地缘战略》,中国国际问题研究所译,上海人民出版社,1998年版,第34页。
- [6] [美]J·D·亨特:《文化战争——定义美国的一场奋斗》,安荻等译校,中国社会科学出版社,2000年版,第58—59页。
- [7] [美]丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,赵一凡等译,三联书店,1989年版,第37页。
- [8] [英]戴维·莫利、凯文·罗宾斯:《认同的空间——全球媒介、电子世界景观与文化边界》,司艳译,南京大学出版社,2001年版,第60页。
- [9] 同上,第61页。
- [10] 同注[6],第59页。

文化认同与价值建设

孙美堂

一、文化认同之所指

在文化“认同”(identity)这个名义下讨论的许多问题,例如弱势群体被挤压、被边缘化的问题,实际上是利益和权利的问题。诚然,文化认同问题与文化主体的利益和权利问题密切相关,但二者毕竟有着不同的意义,而意义的差别与解决问题方式的差别是直挤相关的。

274

如果说“‘利益’与‘认同’之间的区别可以大体理解为一个人‘得到什么’的问题与一个人‘是什么’的问题之间的区别”^[1],那么,“权利”(权势)与“认同”的区别则可以大体理解为一个人能“支配什么”的问题与一个人“是什么”的问题之间的区别。争取弱势文化群体的权利和地位,关键是这个文化如何发展和强盛起来,以及如何建构公平的国际秩序的问题,而文化认同危机则是寻求自己的文化皈依和文化根基的问题;释解此一危机的关键是文化价值建设,是重塑人的理念和人的意义。

“认同”指这样一种情形:不同主体求得某种“共同性”(commonality),并基于这种共同性而统一起来。一般来说,由于文化共同体是先存的,是历史传递下来的客观存在、现象和力量,因此,文化认同主要是主体接受、皈依某种既定的文化和价值体系,找到他在该体系中的身份。同时,文化认同也就意味着文化个性(“认同”与“个性”在英文里同为“identity”)、意味着文化认异:与“非我

族类”的文化和文化主体区分开来。“我是谁”与“我不是谁”是联系在一起。

我们通常说的文化认同危机,指两种不同的情形:

一种情形是移(旅)居异国他乡的那种“漂泊离散”(Diaspora)型群体的文化归属问题。这又可进一步分析:(1)主要是第三世界国家的移民一方面不得不接受西方的语言、生活方式、价值观念等等,另一方面又忧虑自己原属的那个人种和文化的传统与特征流失。(2)对这些处在跨文化“风口浪尖”上的群体来说,祖籍与西方双重身份、双重文化、双重价值观念,在他们人格里冲突和挣扎。(3)尽管这些“香蕉人”做了极大努力,他们与居住地的主流文化之间的差距还是无法消除,无法改变“他者”的身份;面在他的出生地、他的原籍,他们又被视为“外国人”。“我是谁”、“我身在何处”、“我的文化之根在那里”,就成了令人尴尬和困惑的问题。

另一种情形指,在现代化和全球化背景下,那些“落后”民族,那些被边缘化的弱势文化(第三世界国家的文化、发达国家“少数民族裔”文化),在传统与变革、本土与西化的矛盾中无所适从的尴尬和焦虑局面。亨廷顿称之为文化“撕裂”(torn)的国家^[2]。一个具有特定文化个性的国家,忽然有一天对自己的文化不满和自卑,竭力抛弃自己的文化,崇尚另一种文化,向另一种文化转变。在强势凌厉的西方文化冲击下,弱势文化大多数越来越难以抵御西方文化和价值的吞噬,越来越难以守望自己的文化根基、精神家园。他们的母语、传统的风俗、工艺和其他文化,面临失传的危险。西方不但凭借经济、技术、军事的“硬霸权”强迫你认同,还凭借优越得多的标准、价值观念、生活方式等“软霸权”引诱你认同。^[3]年轻的一代与本民族传统文化越来越隔膜,而认同西方的价值观念和生活方式。第三世界国家的人民希望发展和现代化,不接受西方的文化和价值似乎就找不到发展的楷模、蓝本,而按照西方文化价值来“化”自己,自己又成了一个洋不洋土不土的怪物;不否定传统似

乎难以跳出保守落后的窠臼,而抛弃传统,自己的文化之根又何在?原有的那种文化、那种“人”,“我”已无法回去,西方的那种文化、那种“人”又不属于“我”,“我们是谁”、“我身在何处”同样成为一个严重问题。

具有普遍意义的文化认同问题,应指后一种情形,这也是本文讨论的对象。

二、文化认同的实质

认同的本质是什么?吉登斯指“自我”确认,涂尔干指“集体意识”或“共同意识”,笔者认为,认同的实质是对“人”的共识。我之为我、我的信仰和情感所系的、我的生存所依据的,是我也属于其中的那种“人”。如果这种“人”出了问题,或者我与这种人的关系出了问题,危机就产生了。就是说,文化认同危机本质上是“人”的危机,关于这个问题的讨论应该从文化与人的关系入手。

文化的本质是“人化”——依“人”的价值标准而“化”,向人的理想改变世界和人本身,使之美、善、益、雅、自由、崇高……

人们创造生活、创造文化,心目中有一个“人应该如此”的理想和观念,我称为“人的理念”。人的理念是人们关于“真正的人”、“人应该如此”的观念;理念中的人是抽象化和理想化的人,是我们引以为标准的人,它寄寓了具体历史文化条件下人们对“人”的理解和期待。人们依据“人的生存状态应该如此”——比如说,应该美、善、文雅、睿智、自由、崇高——的理想改变自然(包括自身的自然),这种活动及其成果就是文化。

“人”的理念是我们价值观念和文化性格的一部分,无论我们是否自觉意识到,它在事实上主宰着我们,教我们“像人那样”生活、做人。我们待人、办事时,人格深处的这种观念就自然流露出来,投射到物质产品、精神产品中去,投射到我们的社会关系、社会制度和社会交往方式中去,投射到人们的生活方式中去,并由此产

生了作为人类活动成果的文化。当然,这些内容不是孤立零散的集合,而是有机整体,而把它们贯穿起来使之作为整体的内在精神,还是“人”。由是观之,语言、神话、宗教、道德、风俗;器具、制度、生活方式等,之所以是文化,是因为其中凝聚了“人”——“人”的理念、理想、意义,一套文化体系本质上是“人应该如此”的观念在生活领域全方位的体现。

反过来说,文化提供了我们关于“人”的范本,提供了我们做人的根本和皈依。每个人生而为特定文化体系中的人,我讲我的母语、过我的传统节日、遵循祖辈流传的习俗、按照世代延续的习惯与人交往……我这么做的时候,我就被我的文化所“化”,接受了其中的“人”的理念。我以为这就是“人”、“人”就该如此。我、文化、“人”的理念之间建立起自然而然的、不做思索的联系。我与我所属的文化(包括其中的“人”的理念)几乎成了一而二、二而一的关系。

但是,西方文化绝对强势动接了我灵魂深处的这套理念和信念,现代化和全球化使一切面目全非。我在经济、技术、价值观念等方面认同西方的时候,不可避免地接受了西方关于“人”的理念,结果,作为人,我应该是怎样的?这样的尴尬、困惑和荒谬感,才是文化认同危机的实质。

三、文化认同危机的形式

文化认同危机包括双重的困惑:(1)“我”应该属于哪个人群?
(2)“我”应该属于什么类型的“人”?

“我”应该属于哪个人群?这个问题包括个体和群体两个层面:

从个体层面说,我原本有自己的文化身份,有属于自己的那个共同体,有自己的文化归属。我的血统、我的习惯、我的生活方式等等,证明了我与我的文化母体的统一性。值是,现代化和全球化

诱使我、迫使我反叛我原属的文化和“人”，转而模仿西方的那种“人”，从生活方式到价值观念逐渐西化。然而这种模仿并不成功，我忽然发现我不再属于被我抛弃了的那个传统的“人”，也不完全属于我向往、追求的那类“人”。传统的归属关系失去了，西洋文化也不容纳我，甚至我自己也无法接受一个“假洋鬼子”的身份，我身处无根和漂泊的境地。

从群体层面说，作为一个文化共同体，我们是有独特个性和传统的人群，我们的语言、习俗、祖制、文化内涵、价值体系等等，表明我们是一个群体，并与别的群体区别。但是，现代化和全球化使许多弱势文化群体对自己的文化、自己原是的那类“人”失去信心，跟在西方文化后面打转，穷追猛赶，失去了自我。“全盘西化”、“脱亚入欧”，一度是许多非西方国家现代化的基本方向。但是这种努力的结果，是文化归属的尴尬。用亨廷顿的话说：“我跟谁是一伙的？”俄罗斯究竟是西方还是斯拉夫人？土耳其属于穆斯林还是“自由世界”？他们成了一个连自己也说不清的漂泊族群。更有甚者，那些“少数族裔”，例如美洲、澳洲的“土著人”，处在西方文化强大的包围圈中，受西方文化同化的压力更大，自己的传统一天天在流失，自己作为独立族群的文化特质在消解。

我应该属于什么类型的人？这是说一定文化主体（个体和群体）对自己文化属性、“人”的属性的迷失。

经长期的历史创造、选择和积淀，每一文化都有自己对“人”深刻而独到的理解，有自己的文化个性、身份和属性，有关于自身所属的“人”和文化价值的定位。但是，现代化和全球化使第三世界人民怀疑和否定自己原属的文化身份，怀疑和否定自己关于“人”最深刻最神圣的理念（例如中国人“打倒孔家店”）。从技术和器物层面一直到“终极关怀”层面，接受西方，这就动摇了人们“安身立命”之根基，动摇多少代积淀而成、深入人心的人的理念、价值和理想。这种变动必然使人产生“自我”被“非我化”的荒谬感，引起“人

应该如何”、“我究竟是哪类人”之类的震撼。

四、文化认同危机的原因

文化认同危机由两种情形所致——现代化与全球化，它们各自的意义有别。

发展和现代化所致的文化认同危机，是指非西方文化在现代化过程中，难以解决本土与西化、传统与现代的时、空错位。

肇始于西方的发展和现代化，第一，变化速度太快，以至非西方文化来不及消化吸收和重新创造；第二，冲击面太广，文化生活的每一方面无不卷进现代化的旋涡中；第三，变化太深刻。现代化改变了东方文化关于文化和“人”最深层次观念，使人们立身做人的根本摇摇欲坠。

第三世界要发展，似乎必须变革传统，甚至否定传统。一旦否定传统，现代化的文化模式应该是什么样的？西方文化似乎是人们不得不选择的范本，因为除了西方的楷模外，似乎没有现成的样本。在现代化过程中，西方文化和价值成为第三世界人民心中的“迷思塑像”。

非西方国家对西方经济和技术本体的模仿，不可能于孤立于价值观念、文化理念。一旦这种模仿深入到文化深处，接受并皈依西方文化的“人”的理念、意义和理想，就能感到：那不是“我”！“我”不应该是那样的！然而，退回去又没有出路：我已经不是那样的“人”了，现代化已经迫使我们远离了自己过去之所“是”。就这样，第三世界国家的现代人，大都处在一种尴尬和困惑的局面：前不着村，后不着店，我们身在何处？我们做人的寄托是什么？我们应该属于什么样的人？迷失了。

全球化导致的认同危机，是指边缘文化无法保守平等发展权和相对独立的领域，不得不在全球化浪潮中随波逐流，顽强挣扎，无望地抵抗来自西方文化和价值的吞噬力量；或者在毫无遮挡的

条件下任凭西方文化的冲击,接受西方的文化和价值,接受西方的生活方式。西方的经济、技术夹裹着它的价值观念和“人”的理念,全面地向我们袭来。落后国家、少数族裔找不到一块可以避开全球化的“世外桃源”,只能眼睁睁地看着自己被异样的价值和“人”所吞噬。

五、价值建设:认同危机的消解

释解文化认同危机的关键是文化和价值建设,特别是对“人”的重新确认。

文化认同表层看是守望自己的传统——语言、习俗、价值观念等,深层看是守望本民族群体作为“人”的个性、“人”的理念、理想和意义。这种“人”应在当今世界有自己独立的领地,有自己独特的魅力。如果没有属于自己的东西,即使这一群体强盛起来,从文化上说它仍是一个“撕裂的国家”,它在世界文化中的身份、地位、角色仍然是个问题。所以文化认同危机的释解,仅仅靠科学技术和经济的发展是不能做到的,必须有文化价值的反思和建构,有对“人”(人的意义、理想、理念)的反思与建构。也就是说,守望自己文化身份和地位的工作,要在崇高、伟大和神圣的价值层面上进行的。

价值建设要解决这样一些问题:当今条件下,什么才是“我”所“是”的那种人?“我”把“人应该如此”的理念建立在什么样的价值基础上?从方法说,它面临的根本任务是:我们原本所“是”的那种类型的“人”,在现代化和全球化时代,如何重新被创造?这种创造包括两个问题:第一,如何吸收、整合其使文化(主要是西方文化)关于“人”(人的理念、理想、意义)的合理性,并使其不是异化自我,而是彰显自我?“我”如何成为一个吸收了别人的营养变得更加强大的人,而不是被别人把我变成非我、异类?第二,如何吸收、整合现代化的成就,并使其不是消解本我,而是提升本我?“我”如何成

为既是现代的又是传统的那种“人”？

当然，“人”不是抽象的，它是以人们具体的生活体现出来的，是贯穿于器物文明、生活方式、交往关系、价值观念等内容中的底蕴、内在精神。一方面，对“人”的崇高和神圣价值层面的反思，不是外在于这些具体层面的，我们需要守望生活方式、交往关系等具体层面的独特个性；另一方面，表层的生活样式必须有底蕴和内在精神的依托，必须“炼内功”、“打底气”。花拳绣腿，花里胡哨（遗憾的是，中国当前的文化建设，这种情形很盛行），不可能保守自己独立的文化身份和地位。

文化认同危机的释解，只能以积极的建设性的态度去进行。在一个高建发展和强势文化咄咄逼人的时代，消极保守、怨天忧人，是无济于事的。实践、建设、创造，是弱势文化群体守望和光大自己的文化身份、文化根基之根本途径。面向实践，正面建构，特别是对本民族文化价值、“人”的理念的理想的建构，是边缘文化主体从新找回自己安身立命之根本的出路。

（作者单位：北京理工大学人文学院）

注释

- [1] 童世骏：《我们是谁？我们应当是谁？》，《东方》，1995年第1期。
- [2] 周琪等译为“无所适从的国家”，从可清先生正。参见其《文化个性与“文化认同”》，《读书》，1999年第9期。
- [3] 参见汪信砚：《全球化中的价值认同与价值观冲突》，《哲学研究》，2002年第11期。

关于文化哲学的可能性

黄力之

在西方哲学史上,自文艺复兴破除了宗教神学对人的思想统治以后,传统哲学的大方向是理性主义、科学主义,但由于启蒙主义思潮是以个体的、感性的人为价值取向的,因此,尽管科学理性即主体性的看法强大一时,但人的文化特征依然在这一价值取向中得到了生存发展。于是,按德国文德尔班的说法,自康德开始形成了文化哲学。

但是严格地说,20世纪才是文化哲学真正自觉的世纪,将文化与哲学联系成一种学科表述是其标志。既是自觉的文化哲学,就必须对文化哲学本身有所认识,而不只是如过去那样孤立地讲文化的重要性。20世纪以来,关于文化哲学的性质主要有如下看法:

第一,文化哲学即哲学自身的转向。朱谦之早在20世纪30年代的看法即是。他说:“纯正哲学(即对本体论、认识论之类的问题的讨论——引性)即不为当代之急切需要,而在研究文化之各部门时,却非需要各部门之文化哲学或文化社会学不可。而且即就哲学来说,哲学自身亦倾向以一大目标,即从事于各文化之综合的根本研究,而这就是‘文化哲学’了……我以为将来的哲学,应该说就是文化史的哲学,换言之,即为文化哲学。”^[1]所谓哲学自身倾向文化之综合的根本研究,就是说哲学的学科定位将由传统的形而上学转向文化,这大有用文化哲学来取代哲学之态势。

第二,文化哲学即对文化思潮、文化思想史的研究,使用哲学一词只是意味这一研究富有思辨性。如哲学博士阮青在对

百年来的文化哲学进行回顾与反思时,说:

“在人类历史的长河中,文化问题始终居于一个非常重要的地位……建立什么样的文化的争论其实质是关于社会、民族、国家的命运和发展方向的争论。因此,文化哲学成为百年来中国思想史上的一个热点。”“百年中国文化哲学是围绕着如何回答‘中国向何处去’这个时代课题而展开的,其基本内容是对古今中西文化的诠释、比较、评价和选择,以重建中国的现代文化,进而为重建新的社会模式提供一种内在的深层结构性规定;其讨论的焦点是‘传统文化与现代化’的关系,试图通过对传统文化的传值诠释和选择,以实现传统文化的创造性重建,解决发展中国家在实现现代化进程中所普遍存在的问题,实现从传统社会向现代社会的转变。由于社会的发展变化,使文化哲学问题的不同侧面得以凸现,人们对文化哲学问题的思考和回答也有所侧重,因此形成百年文化哲学发展的阶段性。”^[2]

第三,文化哲学是文化学的分支学科。如值罗斯的当代文化学研究,成为人文学科弱化意识形态性以后的显学。由于它是一个中心学科,而其他的学科又要争取自己的生存空间,于是在文化学之下出现了很多与文化联姻的学科。

据介绍,1990年代以来俄国学术界关于文化学的理解有广义和狭义之分。狭义的文化学就是指关于文化的理论,即文化理论,研究文化的产生、文化的形态、文化的动力等等。广义的文化学包括这样一些学科:文化理论(即狭义的文化学)、文化史、应用文化学、文化心理学、文化生态学、文化人学、文化社会学、文化神学、文化哲学、文化学史等等。按照这种划分,所谓文化哲学只是对文化进行哲学的研究而已,在地位上等同于对心理学、生态学社会学等学科的哲学角度研究。

第四,文化哲学是对与人的存在状态有关的问题(而且是非传统的存在状态问题)进行研究的学科,如有学者说:“文化哲学是以

人类文化作为全部哲学反思的对象,它超越了思辨哲学对人的理性和主体性的执着,企图站在更广阔的文化视野上去审视当代人类的各種文化矛盾,而文化的本体问题、传统文化现代化问题、文明与冲突问题、大众文化及其批判问题、人的问题,便成为当代文化哲学最主要的理论焦点。”^[3]这一理解强调了对传统文化哲学的反思,即对理性主义和主体性的克服,认同西方后现代主义的特定文化命题,因而存在着一个实际倾向,即把文化哲学看成是后现代主义的专门领域。

第五,文化哲学是哲学的分支学科之一。在一些哲学辞典(如上海辞书出版社2003年版《马克思主义哲学大辞典》)和哲学教科书中,把文化哲学与经济哲学、政治哲学、宗教哲学、艺术哲学、科学哲学、历史哲学、管理哲学、军事哲学、心理哲学等并列,称之为哲学的不同分支学科。一般来说,哲学界中不注意文化问题或者不进行文化研究的人们,都想当然地作如此理解。

在上述五种说法中,可以看出基本模式是:一、文化哲学既是特定学科,又是特定理念的表达;二、文化哲学是某些学科的分支;三、文化哲学即对文化问题进行哲学研究。显然,这些说法的存在表明,尽管文化哲学已经形成自觉性,但关于文化哲学的性质认识尚未达到统一,在这个意义上说,文化哲学(当然也包含马克思主义文化哲学)的确是一个有疑问的学科概念,文化哲学仍然存在着可能性问题。

尽管如此,这并不意味着各种关于文化哲学的提法及其研究是混乱而无意义的,相反地,这一现象有着积极而富于开拓性的意义;当越来越多的学者们顽强地使用“文化”概念来说明人的特质、本性时,说明在长期的概念选择过程中,“文化”还是一个非常适合的概念。

所谓适合是指“文化”概念至少具有这样几个特性,即人文性、整体性、关键性。

人文性：这突出地表现在“文化”概念狭义化的过程中。

在西方，文化概念最早的意思是耕耘、培植，同时，由于在远古时代，农耕活动受自然的限制大，人们将自然现象当作神的意志来对待，为了农事的顺利，人们通过祭祀活动向神表达自己的愿望。这样，“文化”这个词与巫术宗教也密切相关。

后来，为什么“文化”概念不再专指农耕、培植、农事祭祀了呢？这是由于人的活动本身在扩大和升级。在文明史上，人类从最初的共同从事采集、耕种、狩猎到分别从事陶冶、制作……，在活动性质上出现体力劳动、管理活动、精神活动之分，使得人与自然的关系越来越多样化、复杂化，这远不是耕耘、培植活动所能涵盖得了的。法国学者路易·多洛(Louis Dollo)指出：“Culture从农作的意义扩展到它的转义，就日常用语的暗喻与明喻而言，表明了人类活动的二元性：人作用于自身(包括体格与智力)的活动，以及人在外界进行的即作用于他周围世界的活动。”^[4]这里的二元性，也就是文化概念的广义化趋势。

文化广义化使得文化产生了结构问题。在文化学领域中，不少学者(如L. A. 怀特、R. 林顿、余英时、庞朴等)将文化结构分为物质技术层、制度行为层、心理观念层。

在文化发展的过程中，人类摆脱野蛮，走向文明，生活方式发生了根本的改变，自然环境为人文环境所取代，或者说，人文环境不知不觉地被感受为先天的自然环境。这样，各种实质性的文化形式，由于形式的差异，在体现人的本质力量这一点上，也对人产生了感受上的差异。

如物质形态的文化，是一本打开了的“关于人的本质力量的书”(马克思语)，但是，由于它与人的自然需求，与物质世界结合过于紧密，因而人们在有了丰富的精神需求及其对象化形式之后，就不那么感受到其人性内涵了。比如房屋，其文化意义本来是显而易见的，因为它凝结了人的技术力量、想象力、审美观、宗教观等

等。但由于它在本质上只是满足人的栖息这一自然需求,因而人们在感受上容易把它视为自然物之一部分(充其量是其延伸),其文化意义被忽略不计。随着时间的推移,物质形态的文化产品,越是与人的自然需求紧密相连,便越淡化了其人性内涵,逐渐与自然物在观念上同化了。

可以说,越是工业化发展的程度高,人们的生活环境就越是充斥着大量的人为的创造物,它们一方面把人与自然隔离开来了,另一方面却又取代了自然,让人们把它们作为自然物来看待,其文化的内涵在观念上越来越淡化了。

而精神观念形态的文化则不同,它较大程度地超越了人的自然需求,它的产品形式与自然物有着明显的区别,为人类所特有。比如宗教,人们用它来解释大千世界,寄托自己的灵魂,与物质生产没有直接联系;再如艺术,借助于这种形式,人们可以无所约束地表现自我和反映现实,可以克服一切限制去追求心灵的自由,把人的想象力、创造力发挥到极至。正是在这一意义上,日本学者岩崎允胤认为,原始文化“首先具有为生活所必需的意义”,而“在今天,文化已经越出了这种生活价值而在本质上同人类的自由、真正的和平的理念相联系,从这个意义上说,它是更高的、更丰富的价值”^[5]。

由于这一趋势的存在,人们在值用文化概念时,自觉或不自觉地向狭义化,就是说,只将那种容易感受到人的本质力量、人的独特价值的东西称为“文化”,而将那种与自然物交织紧密,难以体现人的特殊本性的东西逐渐排除在“文化”范围之外。这表明,值用“文化”概念,本身就意味着对人文性的追求和肯定。

整体性:这突出地表现在精神现象学的分析模式上。

关于精神现象学的分析模式,自马克思创立唯物史观以来,马克思主义对一切思想、观念、精神生活的实质的认识,主要是依托经济基础——上层建筑、社会存在——社会意识的模式来进行的。

相对于唯心史观而言,马克思的模式是具有革命性意义的。但是,在20世纪,当发达资本主义社会通过大众文化机制逐渐实现了思想意识的同一化时,对马克思的模式的改革要求就越来越强烈了。

必须注意到,在20世纪的当代精神现象学研究中,有两拨人马影响颇大:一是兴起于上世纪20、30年代的法兰克福学派,一是兴起于上世纪60、70年代的英国文化研究,他们都有马克思主义的传统,或者说受马克思主义影响较深,但都对马克思的传统模式有所保留,可以说其共同特点是“文化”而不是“上层建筑——意识形态”成为精神现象学的中心概念。在很大的程度上说,这就是由于文化的整体性适应了社会生活整体性改变的基本事实。

英国学者柏拉成尔在肯定马克思的传统模式的价值时,就认为马克思关于经济基础与上层建筑之暗喻,“并不完全恰当,因为它给我们一个静止的概念,而它要表现的却是不断变化、不断发展的现象。”“这种比喻不能表示出两者的‘互相作用’”,而且“马克思从来也没有抛弃他的‘基础—上层建筑’模式。相反地,他在《资本论》第1卷中还为其进行辩护,驳斥了别人对这一模式的批评。”^[6]

而雷·威廉斯在其文化研究的代表性著作《文化与社会》中也认为,“困难还在于马克思最初描述的公式:如果有人不是把‘基础’与‘上层建筑’看作一种启发性的类比用语,而是把它当作现实的描绘,那么谬误自然也跟随而来……即使这些词语被看作类比用语,它们也需要修正。”他说,“既然马克思主义强调社会现实的所有因素彼此依存,既然在分析中强调运动及其变化,马克思主义者应当合乎逻辑地在‘整个生活方式’——一种总体的社会过程——的意义上,使用‘文化’概念”^[7]。显然,威廉斯觉得马克思与其使用有问题的“基础”与“上层建筑”概念,不如使用“文化”这样一个整体性概念。

据此,我认为20世纪文化概念的普遍应用及文化哲学的兴起,已经在事实上说明了补充和发展马克思唯物史观模式的历史

合理性。

关键性：这主要表现为文化概念具有一种枢纽的功能。

在哲学对人的阐释理论中，我们已知有人性、主体性、自由、实践、文化等概念。文化是从人与自然关系出发的一个概念，它作为行为体现了人的实践性、劳作性、创造性，作为结果则体现了人有着与动物不同的标志物。因此，使用文化就使人性有了动态的表现方式，能够在形而上的追求中获得具体的历史形式。

如果只用人性概念来表述，由于没有直接涉及到人的独特行为，孤立静止的、非行动中人不可能自己说明自己，等于什么也没有说。要能讲清楚人性是人的独特本性，非得通过更多的、更曲折的阐述不可，而文化可直逼人的独特性。美国著名文化人类学家 M·米德就说过一句名言：“在遗传因子中无文化可言。”^[8]如人类学这门学科，加上“文化”二字，便能够显示出它的人文而非自然属性。

如果只用“实践”、“劳动”来说明人性，这在过程上当然是正确的，但没有强调行为及行为后果所必然表现出来的人的特色，没有强调人通过自己的实践性行为而创造了人的世界，至少在结构上是有缺陷的。因此，在文化哲学概念之先，就有文化概念的自觉性过程。苏联时期的学者曾经考证出，“大多数语言学家认为，独立的‘文化’概念生产于 18 世纪。”原因在于，近代社会——资产阶级社会“在生产方式中引起的震动，清楚地表现了劳动的社会生产能力，因而也表现了人的社会能力。意识到人的实际可能性，这就产生了最充分地记录人的活动结果的概念——文化概念。”^[9]

文化强调了人的创造行为及其后果与自然物的区别，即是说文化有自己的形式要求或者说形式体现，这一形式要求与体现甚至具有实体性，从简单的房屋、服饰到复杂的宗教、艺术等，莫不如此。反过来可以说，只有文化形式是人所独有的，自然物可能有与文化形式相似之处，但本质上是区别的。

因此,我认为,在所有这些概念中,唯有文化可以连接人的行为之出发点与结果,行为、结果中的形式与内容,表现出高度的概括性,达到了抽象性与具体性的统一。

通过上述回顾与阐释,可以证实文化哲学正处在一个长期的历史建构中,证实了它的学科可能性已经客观存在,走向统一只是时间的问题。

我认为,从客观存在的趋势出发,当务之急不是完成文化哲学体系——特别是那种试图取代哲学本身的超级体系的建构,应该加大对文化哲学理论来源、历史要求、范畴的研究,使文化的形而上性质与哲学的本性逐渐走向同一,为文化哲学的体系建构作理论准备。实际上,任何学科的发展都是如此。

(作者单位:中共上海市委党校)

注释

- [1] 《文化哲学》,第3页。
- [2] 《文化哲学百年回顾与反思》,《淄博学院学报(社会科学版)》,2000年第1期。
- [3] 肖建华:《当代文化哲学的理论焦点述评》,《武汉大学学报(人文科学版)》,2002年第6期。
- [4] 《个体文化与大众文化》,上海人民出版社,1987年版,第9页。
- [5] 《文化和人类活动的辩证法》,《哲学研究》,1990年第2期专稿。
- [6] 柏拉威尔:《马克思和世界文学》,三联书店,1982年版,第400—404页。
- [7] 雷蒙德·威廉斯:《文化与社会》,北京大学出版社,1991年版,第359页。
- [8] 见《第17届世界哲学会议述评》,《哲学译丛》,1985年第1期。
- [9] 弗·让·凯勒主编:《文化的本质与历程》,浙江人民出版社,1989年版,第5页。

文化经营管理的价值论基础

黄凯锋

随着中国社会进一步对外开放,尤其是加入 WTO 以来,越来越多的政府专门管理机构、中介组织和学者关注文化体制改革、文化发展尤其是文化产业的话题。党的十六大以来,中央对文化事业和文化产业作明确区分后,文化经营管理机制和体制改革的呼声更高。在这样的大背景下,学界与政府文化部门强强联手,畅想、设计、规划未来城市文化事业和文化产业发展的蓝图,为经济发展增添文化含量。所有这些理论和实践的积极探索,都将十分有利于先进文化建设大局,有利于以更丰富的形式满足人民群众日益增长的精神文化需要,有利于寻找新的经济增长点,为全面建设小康社会奠定坚实基础。在这样一个宏大的“文化活动”中,意识形态与人民群众、社会效益与经济效益、事业与产业、营利与非营利、搭台与唱戏、“大道理”与“小乐感”、健康与有害、内容与形式、原创与复制、实用与审美等一系列涉及价值判断的范畴需要我们深入思考,厘清其内在关联,为文化体制改革打好价值论基础。没有观念解放的先导,没有合理的价值优选和整合,文化体制改革有可能沦为被动的“跟风”,进而失去自己明确的价值导向。

一、文化经营管理中的价值悖论

所谓价值悖论也就是价值生活中存在的矛盾、反常和背理现象。价值悖论的出现,意味着价值采取了负面价值的形式,其中包括动机与效果的悖论、物化与异化的悖论、得与失的悖论和价值冲

突等形式。价值悖论的实质在于：人在创造价值的具体历史过程中，目的价值和手段价值颠倒，手段价值被目的化。

文化经营管理活动实际上是一个多种维度价值实现的过程，在这个过程中，一些向度的价值和另一些向度的价值在实现机制、价值优选、手段和目的的协调上存在矛盾、冲突和背离现象，这些现象可以统称为文化经营管理中的价值悖论。就目前来说，最主要的矛盾就是文化价值与经济手段的矛盾，也即人们常说的“搭台”和“唱戏”的矛盾。

照理，一方面只有具备一定的物质基础和经济实力，只有人们解决了温饱，才可能逐步改变愚昧、落后、混沌的状态，产生高层次精神文化需求；另一方面，也正因为经济是人自身发展的形式和条件，所以在广义上，经济不在文化之外，经济自身就是文化，就内涵着、负载着精神思想文化。经济的发展就必然越来越趋向于“人文化”——从更多、更大的方面实现人的文化提升。随着经济的发展，经济文化化和文化经济化将成为互相结合、互相促进的主导趋势。但是理论上的应然不等于事实上的应然。中国文化产业发展的转型特点决定着它从一开始就背负着一种双重要求的矛盾，具体表现在社会效益和经济效益的矛盾、意识形态特性和商品特性的矛盾、文化生产规律与市场经济规律的矛盾。

这三对矛盾其实是一个问题的三种不同表现形式，根本上反映出正确处理文化价值与文化产品价值关系的必要性。而文化价值和文化产品价值统一的根本有效的方式就是要正确把握文化价值的目的性与实现它的条件、手段的关系。端正目的，手段才能放开。从党的十五届五中全会决定开始，中央已明确提出文化产业概念，可见问题并不在于文化产品要不要进入市场，而在于为了什么和怎样进入，是以市场为手段，让它为实现文化价值的目的服务，还是把手段变成目的，用文化产品的商品价值取代其文化价值，让文化生产部门主要是为自己的生存去追求利润？这是在文

化经营管理中价值选择的分水岭。如果确实是保持文化价值的目的性,即着眼于人和社会的全面健康发展、人的文化素质的不断提高,那么就必然对文化活动及其产品进入市场的方式和途径有所创造。目前我们对于经济或非经济的文化手段的合理开发和利用实际上并不充分。在有效地利用经济杠杆的力量,为健康向上的文化产品打开出路的工作方面,显然缺乏经验,思想还不够解放,办法也不够放开。也就是没有把手段充分调动起来,使过程充分活跃起来,致使文化市场这块阵地没有充分占领。

文化产品可以而且应该市场化到什么程度,其是非得失的标准和界限应该掌握在是否有利于保持文化价值的目的性地位上。具体标准就是:是否有利于保持和促进社会精神生产的能力不断增强、潜力得以充分发挥,是否有利于保证和促进文化产品的质量和结构不断优化;是否有利于优质文化产品的社会影响作用成为主导。如果能够达到这三个有利于,我们就有保证与市场经济相联系而不是分离的情况下取得文化本身的繁荣发展,使全民族的文化素质不断提高。

二、文化经营管理中的价值取向

关于文化发展,近年来,社会上主要有三种不同的基本导向,或者说是三种不同的选择,即“西化论”、“传统论”和“创建论”。

持“西化论”的一些人认为,西方现代文明和道德体系主要得益于发达的市场经济和工业文明,它包含着我国走向现代化,特别是走向成熟的社会主义市场经济所最缺少也最需要的东西。所以我们在文化上的发展,目前应该在已有的基础上多借鉴学习西方的经验、思想、观念和方法,以“西化”为价值导向来设计我们的文化价值体系。

持“传统论”的一些人认为中国古代文化是世界上最优越的文化,它已经包含了解决现代问题的智慧和出路,将引导人类的未

来。我们民族的传统文化更是现代化的一个根基,只有牢牢立足于这样的根基,弘扬光大,才能为中华民族重振雄风提供正确的文化导向并保持民族精神的活力。

持“创建论”的人认为无论是分析批判西方现代文化,还是总结鉴别中国传统文化,都有一个要立足于我们自己的实际,以科学的理论和方法为武器的问题;无论是向外看还是回头看,最终必须向前看才能走路;对待无论是我们已有的还是缺少的东西,都不能盲目取用,而必须弄明白我们究竟要什么。所以只有以我为主,立足于现实,向前看才是积极有效的导向。我们在文化经营管理中应当坚持这一总体的价值取向。当然在具体的操作过程中还有一个根据行业领域分层落实的问题。

邓小平建设有中国特色社会主义理论,尤其是其中的发展观,非常强调加快科技创新的重要性,并对中国的创新作了实事求是的分析,提出发展中国家“市场竞争——引进技术——吸收技术——二次创新——自主创新”的模式。文化上的创建论也需要这样实事求是的态度。另辟蹊径之前难免亦步亦趋,向人家看齐,向人家学习,重要的是不把这个过程当成终点,而是当作认真付学费的暂时过渡阶段。一旦越过这个阶段,必须走自主创新的道路。单纯的模仿没有出路,想走捷径直奔赢利指标也很可笑,我们需要的是在学习人家产业化经营和理念创新的同时发现自己应该走的道路。自己的路只能自己走,别人的血肉终究不能贴到自己身上。所以拿来主义的背后需要扎实的自我消化工夫。

人世后,我国文化产业领域将遭遇国际性产业发展格局的不对称、已承诺开放领域的不对称和国内外文化产业发展的不对称,可能存在以夕阳产业换我朝阳产业、以产业实力博我资源潜力、以产业高端对我产业低端的巨大压力。这个背景下的文化创建论需要后来居上,逆向整合。中国在制定文化产业发展战略时应以实现可持续跨越式发展为基础方针,并遵循这样的原则:以文化要素

的原创带动新一轮信息技术革命,以文化产业带动信息产业,以产业政策引导企业整合,以制度创新应对制度竞争,真正在文化经营管理上做到中国特色、中国气派,完成具有历史意义的创建。

三、文化经营管理的价值目标

文化经营管理的价值目标主要受两个因素影响:一是所处时代的客观需要;二是广大文化消费者自身的精神和心理需要。归结到最后,还是要由当下经济发展的实际水平来决定。什么样的经济发展阶段需要什么样的文化价值目标不是一个随主观意志和态度变化的关系,而是有着内在发展的历史逻辑和情感逻辑的。

20世纪末到21世纪初,人类社会经济活动的巨变导致经济理论的创新和转型,《体验经济》、《娱乐经济》等西方经济理论新著作从市场实践和学术研究两个方面,总结和揭示人类经济活动正朝向满足人的精神需求发展的总体趋势,为我们思考一定经济基础下文化价值目标问题提供了一条前瞻性思路。放眼当今世界,娱乐和休闲产业事实上已成为全球经济增长的新的驱动轮。娱乐业在拯救城市、振兴地区经济、推动全球经济新一轮增长的同时,也引起人们的思考:娱乐产业大行其道的背后究竟是什么样的因素在推波助澜?有经济学家认为娱乐业的发展实质上是由体验需求(包括娱乐体验)所推动的。这是一种基于人类本性,并为今天的经济、社会、文化发展进一步激发和强化了了的深层次精神心理需求。娱乐产业的兴旺发达只不过是体验经济一种最直观的显形。

构成体验的基本成分有四种,即娱乐、教育、遁世和审美。这与许多文化产品的基本功能——审美、教育、娱乐并无二致。其实,体验要素依附产品和服务的历史现象早已存在,但从没有像今天那样清晰地进入人们的意识并呈现规模化发展势头,体验要素向经济、社会生活各领域的全方位渗透。在农业经济社会中吃饱穿暖就是快乐,在工业社会中有钱才有快乐,发展就是快乐,在体

验社会中,获得自我价值实现的精神体验才是快乐。体验经济在冷冰冰的经济人理性中注入人性化因素,为人性的复归留下空间。所以现在的关键是我们为消费者提供怎样的体验。而要使这样的服务真正到位,在文化经营管理的价值目标上必须把严肃的文化追求与轻松、娱乐的“乐生”需求紧密结合起来。

一座城市需要图书馆、博物馆、大剧院、文化研究所和一批充当城市文化风向标的知识分子,但同样也需要一定规格的休闲步行游乐场、主题公园、多功能的销品茂(shopping mall)、酒吧一条街等具有精神体验功能的经济文化复合型载体。后者是城市生活的底色和基座。两相映衬,才能使崇高道理和细致乐感结合起来并保持适当张力。如果没有后者,文化难以走出少数精英的小圈子,难以提高其广泛的社会参与性、来和力和共享度,也就不可能成为熏陶市民文明品质、提高市民综合素质的载体。

我们强调在文化经营管理中重视“情”、“体验”和“乐感”的分量,但这并不意味着无度和放任大众的消费自然性。引导,娱划,设计仍然是需要的,更为重要的是在体验经济的基础上寻找社会效益和经济效益的最佳结合点,走出绝对对立的误区,使情理交融,功利与审美共生,娱乐和教育并举。

四、文化娱乐营管理的价值主体

落实到具体的文化经营管理,价值主体的概念就转化为一个原创群体和消费群体的分层分析问题。而在创作与消费两者之间,恐怕消费群体的分层研究更为迫切。将某个文化产业的消费群作适当分层,对不同分层进行有针对性的研究已经是市场营销的常识,理解这些并不需要太高深的道理。

在分层消费群体研究中,青年消费群体受到更多的关注。为青年群体的文化消费服务,进而建设好青年文化已成为文化产业发展的一个重要课题。目前来说,联系青年文化总体设计来定位青年

群体文化消费似有不足。虽然对文化产业来说,抓住青年人的消费时尚,追随青年人的消费偏好就意味着七成到八成的营业额,但是消费和生产从来都是文化体系中密切联系的两面,如果忽视从建设方面考虑问题,一味消费导向,文化生态就会失衡。而青年文化建设的总体设计中,应当内在地包含对不同时代、不同年龄段优秀文化价值的吸纳和组合。计划经济年代,或许老、中、青不同年龄段在文化价值追求上的代际差异不明显,制度安排下的理想人生是一眼望到尽头的天涯路,优化组合代际价值的重要性也体现不出来。市场经济时代就不同了,一个个走出群体、走向社会和市场的个体,异质性的特点突出了,代际之间的差异越来越明显。改革开放以来,青年文化有过与主流文化的疏离,但目前总体来说又存在与主流文化关系温和化的态势,但很显然这种温和并不表明年轻人没有自己的立场、想法和独特喜好,他们的语言、声音、表演甚至服饰都以强烈的视觉冲击,给中、老年人群带来心灵震颤。在社会生活的许多方面,我们都可以看到青年对中、老年的“反哺”现象。在现代化的成长中,青年文化的作用越来越引起社会的重视,他们在代际价值组合上的优势地位影响甚至左右着主流文化建设的方向。但与此同时,许多失范、出轨现象也在他们身上发生。优化组合代际间的文化资源和价值财富已成为青年文化建设的重要课题。

如果不从年龄段着眼,而从文化消费的内容来说,则应当注重最普通群众的消费舞台的搭建。城市中公园、广场拥挤到这种程度,值得我们进一步思考载体和舞台的问题。目前来说,相对于群众的文化生活需求而言,已搭建的舞台还远远不够,群众性文化活动固定场所也很不够。与单位“拗断”关系的部分群众迫切需要寻找地方诉说、表演、自我满足。这就是一个潜在的文化消费市场。当然大众、小众、分众的问题要解决得彻底,还要有体制上的依托。

分众的问题实际上就是主体多元和多维的问题。分众消费的

内容也许属于亚文化范畴。它们的存在反映了社会发展的不平衡性和人的特殊性。众多亚文化的存在表现人们选择和创造文化的多种可能性。保持主流文化与亚文化的适当张力并加以科学分析和合理引导,是政府文化部门管理工作的核心。

(作者单位:上海社会科学院)

参 考 资 料

- [1] 《体验经济》,约瑟夫·派恩(B. Joseph Pine II)、詹姆斯·吉尔摩(James H. Gilmore)著,夏业良等译,机械工业出版社,2002年版。
- [2] 2000—2003《上海文化发展蓝皮书》,尹继佐主编,上海社会科学院出版社。
- [3] 《家园——文化建设论纲》,李德顺、孙伟平、孙美堂著,黑龙江教育出版社,2000年版。
- [4] 21世纪中国文化产业论坛第二届年会综述,李康化、王一依,《社会科学》,2003年第2期。

297

文化经营管理的价值论基础

小议文化传统的价值认同与创新

李家珉

“传统”的拉丁文原意为“引渡”，在现代意义上是英文 Tradition 的汉译，指由历史延传而来的，具有一定特色的思想、道德、风俗、制度、艺术、信仰、文化、心态等等。在中国文化里，“传”为相传继续之义，即代代相承之意；“统”之本义为茧的头绪。后引申为万有总束为一个根本，又称“一统”。一般而言，统为一脉相承或世代相续的系统之意。合取“传”的相传继续和“统”的世代相承某种根本性的东西之意，即为“传统”也。

传统至少具有如次特征：一是历史的继承性，传统由历史延传而来，以相当时期的文化积累为基础，具有承上启下、前后相继的连贯性；二是稳定性和变动性的统一，传统存在于民族文化的深层结构中，表现为民族的精神文化，具有较强的稳定性，但非一成不变，会随着时空条件的变化而发生变化，从而呈现一些新的面貌和状况；三是同现实的相关性，传统从以往而来，并以当下为中介延续到将来。它往往隐藏在人们的行动背后，对人们的思想、行动、心理、价值观念及风俗习惯产生潜移默化的影响。传统和当代实际构成相生相克的矛盾关系：传统影响并很大程度制约着当代的进程，当代在发展中反过来改造和消融传统；每当现实的步履进入新的阶段，则原先的那段进程中的东西又会由此而转化为新的传统，人类的历史和文化就是在传统和当代这种生生不息的循环推

298

小议文化传统的价值认同与创新

移中不断演进和发展。德国学者迦达默尔在其《真理与方法》中有一个深刻的见解,他认为传统并不只是一宗现成之物供人继承,它的进展包含着理解者的理解和参与,所以理解者自身对传统的规定也起着作用。

对文化的价值认同必须以价值判断为前提,而价值判断又依赖于价值的评价标准。这种标准是受价值观念所制约的。不同的价值观念决定不同的价值标准,不同的价值标准做出不同的价值判断,不同的价值判断产生不同的价值认同,遂使得价值认同成为一个非常复杂的问题。何以如此?关键在于价值具有属人的性质,它以主体的需求和意志为转移,是主客体之间相互作用关系的反映,并不属于传统哲学认识论所研究的知识范畴。必须把作为知识论发展起来的传统认识论和价值论加以区分。这个工作康德已经做了。《纯粹理性批判》中知识问题之“真”,《实践理性批判》中道德问题之“善”,《判断力批判》中审美问题之“美”,在康德先验唯心主义的前提下形成系统性和统一性,其深刻之处在于揭示出真善美作为人类的精神追求和本质呈现,三者的性质却各不相同。真的问题外在于主体,而善和美的问题则内在于主体;前者是辨别真伪的学说,旨在通过客观事物之现象,准确揭示并把握其本质和规律,由此深刻反映事物的真实面貌;而后者则是权衡利弊、估量意义的学说,旨在合理揭示并把握客观事物之客体对于人之主体所显现的意义,反映客体对于主体的利害关系。价值判断以合理性为指向和标准,价值标准是一种反映和体现合理性的意义标准。因此,对文化传统的价值认同归根结底是对其意义的发掘、找寻、坚持、弘扬和再创造,而对文化传统意义的再创造就是文化创新的有机组成部分。

二

实践表明,对文化传统的价值认同和创新不能离开社会存在

的基础。这是马克思主义哲学唯物论的基本要求。任何一种文化精神和价值体系都不可能是纯主观的构建,而是社会存在的反映。必须符合社会历史发展的方向、潮流和内在逻辑,必须和时代的主题相契合。评价并认同文化传统是否具有现代价值和当代意义,其标准和依据只能来自现当代社会发展的客观需要。概言之,对于文化传统的价值认同和创新,应该纳入社会进步的参照系中:一是要看其历史上是否有利于当时社会的发展和进步;二是要看其是否具有创造性转换的可能和基础,从而有利于当今社会的发展和进步,这两条中后一条更加重要。具体而言,即是否有利于发展社会主义市场经济和社会主义现代化建设,是否有助于社会主义精神文明建设和人的全面发展,尤其是丰富人们的精神世界,满足人们的精神需求,提升人们的精神境界,是否有利于促进人类的和平与进步事业。例如在中国文化传统的价值认同中,必然会涉及以儒家思想学说为标志的传统文化。这至少可以作一分为二的处理。一方面必须看到,中国传统文化主要形成于封建社会,植根于封建宗法社会的土壤,是以分散的个体小农经济为特征的自然经济条件下的产物。换言之,与传统的自然经济、专制王权和宗法制度相依存的那部分内容,维护封建统治阶级利益的封建意识形态,已经伴随着其经济基础的改变而被否定。尽管至今仍留有痕迹和影响,但和当今先进文化的前进方向是格格不入的。另一方面也要看到,儒家思想学说从其所处的特定时代出发对宇宙、社会和人生的认识成果,却涉及到人类精神文化发展的一般规律,其中包括的价值观念、思维方式、理想人格、伦理情趣、国民品性等思想文化要素,往往反映着中华民族文化的大传统,经过批判性改造和创造性转换,完全可以成为当今先进文化发展的活水源头。如果看不到或低估这一方面,我们的文化创新将成为无源之水和无本之木。

对文化传统的价值认同和创新,不仅要坚持唯物论的立场,而且要讲究辩证法的精神。这是因为,文化传统和价值都是具有属

人的性质,而人的社会意识对社会存在具有能动的反作用,创新就是人的能动性最为鲜明的标志。它涉及人之主体的意志、心理、精神、意识、思维、方法等综合素质。创新最终要体现为一种行为方式,化创新精神、创新意识、创新思维和方法诸因素为创新的实践。从辩证法的分析眼光来看,文化传统的价值认同和创新可以分为两大视角:一是时间坐标,在传统和现代之间保持有机的衔接,即处理好传承和创新的关系;二是空间坐标,在本土和全球之间保持较好的张力,即处理好吸纳和创新的关系。其实,传统和现代、本土和全球是综合统一的整体,既通常所说的“古今中外”问题。我们所面对的,既有本民族文化传统,也有外民族文化传统,既有本民族的当代问题,也有外民族的当代问题,同时还有人类共同面临的当代问题。这种普遍性和特殊性,历时性和共时性是相互渗透、彼此影响的,需要辩证综合。在研究中切忌片面化、简单化,既不能机械割裂、截然分开,也不能浑然一体、笼统粗糙。

三

在当今时代和中国现实社会,文化传统的价值认同和创新的一个重要课题,甚至可以说头等大事,笔者以为是,在开放的环境中建构好当代的民族精神,这具有理论和现实的双重意义。

中华民族以爱国主义为核心的团结统一、爱好和平、勤劳勇敢、自强不息的伟大民族精神,是中国优秀传统文化的基本价值取向。民族精神的弘扬和培育也要与时俱进。这必然表现为一个不断发展、永无止境的过程。历史的经验表明,民族精神是文化传统的价值认同和创新的一大聚焦点。每当遭遇外敌人侵和自然灾害等社会反常状态时,民族的凝聚力比社会的正常状态更为强烈,民族精神也因此更为鲜明。这固然是中华民族的一大优良传统,但毕竟是被动的。在当今和平与发展成为时代主题的大背景下,在综合国力竞争日趋激烈的经济全球化浪潮中,我们能否做到更为

主动、更为积极地弘扬和培育民族精神,需要作出理论和实践的双向思考。随着改革的深化和开放的扩展,本土文化与外来文化、现代文化与传统文化的相互撞击和融汇日趋突出。在世界范围内各种思想文化的相互激荡中,在西方“强势”文化冲击下,坚持中国先进文化的前进方向面临严峻的挑战,同时孕育着蓬勃的发展生机。对于优秀与平庸、先进与落后、科学与愚昧、文明与野蛮等文化现象做出价值判断和选择,从理论上提出若干条划分标准并不困难,而一旦进入实际领域,其操作和识别就变得十分复杂和困难,往往良好的动机和愿望却不能达到良好的效果,事与愿违的情况并不少见。越是这样,我们越是要知难而进、不断探索,要不断培养宽广的胸怀和深邃的世界眼光,不断提升批判继承、综合创新的理性自觉。这至少应该从两方面作出努力:一是积极营造多种载体和途径来弘扬和培育民族精神。我们过去比较重视思想政治工作和学校教育,政治宣传和政治动员是我们的光荣传统,这些无疑需要坚持、改进和加强,但不能局限于此;还要通过文化、艺术、体育、社会公益活动等多领域、多形式、多途径展开,要善于把有形和无形结合起来,既有“轰轰烈烈”,又有“于无声处”,努力建构民族文化认同的社会心理环境和氛围很重要。有时一个细节就能产生巨大的社会效益,例如随着 APEC 会议在上海胜利召开的信息传播,在中华大地迅速兴起了新式唐装热。电影、电视、戏剧、音乐、舞蹈、曲艺、美术等文化艺术作品,首先从内容上不能厚古薄今。现在的影视作品往往传统题材比当代题材多,而在传统题材中,往往又是皇帝、宫女当主角,这很不正常。我们既要以前瞻的目光反思传统,回首以往,更要努力表现当代生活,要努力反映、塑造和讴歌新的民族精神。二是做好青少年一代的工作。这是弘扬和培育民族精神的重点所在。青少年一代拥有并创造民族精神,是民族文化价值认同和创新可持续发展的根本性保障,也是民族复兴和兴旺的重要保证。当代青少年生活在改革开放的大环境中,尤其是

大城市的青少年,具有稳定、健康、积极、进取、务实的良好思想状况和精神面貌,但也不同程度地存在着不足。例如过度追求个性自由而导致自我中心,社会责任弱化、集体观念弱化、团队精神弱化,承受能力、实践能力和辨别能力较差。我们应该承认并尊重青少年不同的个性特征和发展需求,又要因势利导,在坚持爱国主义、集体主义和社会主义的主旋律中,帮助他们设计和确立多层次的成才培养目标和实现途径。价值观教育切忌简单化、公式化和一刀切。要引导好青少年、尤其是当代高校学生在追求个人成才、成功的奋斗中,自觉融入中华民族伟大复兴的宏伟目标和社会实践,为民族精神的赓续、弘扬光大和创新贡献青春、智慧和力量。

(作者单位:上海电力学院社会科学系)

论网络文化的价值选择原则

赵传金

网络文化作为一种新型文化已经引起了人们的普遍关注,其中一个很重要问题是它的价值选择问题。所谓网络文化的价值选择,是指网络文化价值主体根据客观规律、主体利益需要择取对自身有价值的东西的能动性过程。进行网络文化的价值选择必须遵循一些基本原则,而这些基本原则的确定来自对网络文化及其价值的特征分析,对网络文化现象的反思以及价值选择目的和过程的考察等诸多方面。本文认为网络文化价值选择应把握以下基本原则:

原则之一:合规律性与合目的性的统一

人们进行网络文化的价值选择是为了满足自己的需要,是一种自觉的选择。之所以如此,是因为网络文化作为一种客观实在,虽有其不依人们意志为转移的自身发展规律,但人们能够认识和正确运用其规律,按照其自然尺度即规律性去进行选择,同时也能够按照人们自己的本性和需要进行价值选择。如果不遵循规律性,人们所进行的选择就无法实现;如果没有目的,不按主体需要去进行选择,而是为选择而选择,那就不是价值选择。因此,人们在进行网络文化价值选择时,必须把两个尺度统一起来,即将客观规律与主体的需要和目的统一起来,达到合规律性与合目的性相统一。这是网络文化价值选择的最根本原则。

如何使主体需要的尺度即合目的性与网络文化的自然尺度即

规律性结合起来,是网络文化价值选择的最大难题。它需要科学把握网络文化的基本特征,并需要增强主体自觉性,进行正确的价值评价。在此基础上,还必须同科学认识结合起来,才能进行全面的价值选择。目前,学术界对以上问题已经进行了一些有益的探索。如有的学者揭示出网络文化具有现实文化与虚拟文化兼容的特色。这一特色表明,网络既展示着现实文化,也展示出现实中不可能出现的事物——虚拟文化,从而把人们的梦幻变成一种真实——网上的真实。如果说现实文化的形成是人类合理选择的结果,即多种可能中选择的一种可能;而虚拟文化则是多维选择的展示,其中既有变成了现实文化的可能性选择,也有尚未变成现实文化的可能性选择。在客观世界里,现实如果选择了一种可能性,则意味着排斥了其它可能性;在虚拟世界里,虚拟则可以兼容现实,把现实的可能性与非现实的可能性都融于网络之中。正是由于网络能够把人类过去、现在与将来的生活方式以及人们想象中的生活方式,都汇合在一个共同的时空——虚拟时空中,能够把变成现实的可能与不能变成现实的可能,重新摆出来让人们加以选择,这样就使人们都变成了希腊神话中的雅努斯——两面神——“眼球”既可以朝前看,也可以朝后看,还可仰视俯瞰。^[1]这为人类摆脱一元文化、一元世界的束缚,走向文化、生活方式的多样化开辟了道路。这种多元的价值取向一定程度上满足了人们的多元需求,因此,通过网络文化进一步丰富多元文化理应成现实世界中人们的一种价值选择。再如人们发现网络文化具有开放中的平等与共享的特性,互联网上每一种文化产品都具备“世界性”与“全民性”,不论贫富贵贱,不分男女老少,都可以尽情享受。特别是网上文化产品的供应没有配额,不受“数量”的限制,也不受供应时间的限制,巴黎与上海的读者可以同时翻阅一本书的同一页,可以阅读同一则新闻并同时将自己的评论展示在同一个张贴板上。同时,互联网建立了一种无中心或非中心的“虚拟”社会,在这个“社会”中,信

息的传播与接受一律平等,使得文化霸权或文化沙文主义在互联网上发不起威风。当网络与人脑进行嫁接之后,全部人类知识宝库都可能成为一个平庸的脑袋的虚拟的延伸,普通人也可以在瞬间成为饱学之士。这就为人的最终平等奠定了一定的心理和文化基础,使得通过网络文化传播来实现人的平等成为了人民大众普遍追求的价值选择。

对于网络文化的诸方面特征,目前已被揭示出的还有诸如文化信息全球一体化与文化个性化的统一、内容的广泛性和容量的海量性、形式的多样性和表达的交互性、触角的敏感性和时空的开放性、思想的多元性和文化的包容性等等,其发展规律也有许多重要揭示,这都为人们进行科学的价值选择提供了客观前提。随着网络文化的发展,人们必然会发现和揭示其更多的属性、特征和规律,从而也为人们在网络文化价值选择上坚持合规律性与合目的性的统一性原则奠定了基础。

原则之二:社会需要与个人需要统一

网络文化的价值选择与人的需要密切相关。一般讲人的需要问题,虽可引伸出社会需要的问题,但主要还是指个体需要。任何事物的价使问题都是首先基于对个人的需要面言的,网络文化的价使也不例外。没有个人的需要,没有基于需要的价使追求和选择,人们就既不会去认识网络文化,也不会去改造网络文化。然而,网络文化又不会自动地满足人的需要。这要靠人们去创造、去索取、去选择。在这些活动中,人们彼此之间就发生了一些关系,并在此基础上形成了一个虚拟社会。当然,在目前人类的发展阶段,这个虚拟社会又无法脱离人们共同生活的现实社会。人们既然共同生活在虚拟的和现实的社会中,必定又在这两个社会中产生多种矛盾。矛盾的根源,就在于在两个社会中人们由于需要和利益的不同。

社会需要或价值与个体需要或价值,在两个社会中始终处于矛盾状态,有时表现为对抗,有时表现为非对抗。但只要二者没有完全分裂,还处于矛盾统一体中,说明二者的关系还是基本上统一的,尽管这种统一的基础和条件很不相同。可以这样说,只要矛盾统一体还存在,就要求社会需要与价值同个体需要与价值统一起来,尽管其统一水平存在差异。如果说在对抗性社会中社会需要与个体需要的统一,还有压抑个人的方面的话,那么,在网络文化传播中则不复存在——每个人只会选择自己所喜欢的文化,获取自己想要的文化信息。互联网只会尽可能提供这种选择的方便,而不会出现干涉别人的文化选择,或将某一文化在网上强加于人的现象,因为这种干涉与强加是根本无济于事的。在网络文化传播中,社会需要的信息是要靠感性个体的需要来为自己开辟道路的。因此,网络文化的价值选择必须坚持社会需要与个人需要的统一,只谈个人需要,不讲社会需要,个人需要则无法持久;只谈社会需要,不讲个人需要,社会需要信息在网络文化传播中则可能寸步难行。将二者统一起来,是人类理性的价值选择。

原则之三:传播交流与批判择优的统一

网络促进了全球的文化交流,并使它提升到信息化、知识化的水平,从而使文化全球交流展现出新的境界、新的层次、新的状态。人们置身于一个网络化的虚拟空间,形成网上交往方式,各文化形态之间的相互学习、相互吸引、相互创造。由于网络的虚拟性影响,网路中人与人的思想交流,很少有年龄、性别、种族和政治观念,甚至国度等差别的反映(也可能在一定程度上淡漠起来)。通过网络传播活动,各种新信息、新思想,无论是真还是假,也无论是正确还是错误,无论是进步还是反动,都相互传播、渗透、冲突、融合。在此过程中,网络知识、网络文明、网络文化得以形成、提高和发展,网络文化的存在与更新、积淀与升华也在这种开放中形成特

定的格局。然而,作为代表世界先进文化的科学的网络文化应当也必然成为我国先进文化发展方向的代表。我们先进文化的社会主义性质决定了我国的网络文化必须坚持社会主义原则,以马列主义为指导,既有拒绝封建主义文化糟粕的责任,又有反对资产阶级腐朽文化的责任,更有弘扬优秀传统文化、引进先进外来文化和传播、发展社会主义文化的责任。这就要求我国社会主义网络文化价值选择的原则必须坚持传播交流与批判择优的统一。

在这一原则中,所谓要坚持传播交流,就是在西方国家为主的英语文化对中国传统文化形成冲击和威胁的情况下,要充分认识中国传统文化的当代传值,充分利用网络的优势将更多的优秀传统文化资料放在网上,弘扬中国优秀的传统文化,使世界更多的了解中国,了解中国优秀的传统文化和民族精神,与西方文化进行交流。所谓坚持批判择优,第一层意思就是要科学汲取外来精华,给中国传统文化注入新的活力。西方文明在过去的几个世纪中,是一种强势文明,西方文化中有不少科学的合理的成分,应予以借鉴和吸收。然而,西方文明并非尽善尽美,也必定掺杂着许多消极的反科学的东西,必须加以鉴别和抵制。邓小平指出:“我们要向资本主义发达国家学习先进的科学、技术、经营管理方法以及其他一切有益的知识和文化,闭关自守、固步自封是愚蠢的。但是,属于文化领域的东西,一定要用马克思主义对它们的思想内容和表现方法进行分析、鉴别和批判。”^[2]第二层意思就是要对网络文化传播中出现的问题进行反省与选择,要将负而的效应减少到低一些再低一些,将付出的代价控制到小一点再小一点,其根本的宗旨是要让人类社会更加美好,真正达到像海德格尔所企盼的那样:“人诗意地栖居在大地上”。坚持传播交流与批判择优的统一,就是要尽一切可能从全人类的思想文化宝库中汲取文化营养,获得文化创造的灵感。它体现了积极有为的科学态度,体现了科学精神与价值精神的紧密结合。

原则之四：单向发展与全面发展的统一

网络文化的传播方式和特点具有独特的魅力,极大影响和改变着人们的生产方式、工作方式、生活消费方式和竞争方式。网络加速了各种文化的相互吸收、融合,使各种文化在广泛传播中得到发展。网络极大地丰富了人们的文化生活,尽可能多地满足了人们日益增长的精神需求,充分调动起了人们发展和创新的潜能。如今,利用网络欣赏全世界的优秀文化艺术节目,使全球的艺术资源共享已成为事实,足不出户就可以游遍世界一流的图书馆、歌剧院。网络文化的这种影响形式所产生的磁性和魅力,无疑是过去传统模式下的任何文化影响形式都无法比拟的。网络大大推动了人的个性的发展和人性的回归,并在一定程度上促进了人的科技素质的提高。正因为网络文化的磁性和魅力,它吸引的网民几乎每年呈几何倍数增长。据报道,目前全世界的网民已达数亿人,其中半数以上是青少年。但网络是一柄双刃剑,它给人们带来正效应的同时,也带来一些负效应。由于大多数网民热衷于文化快餐,对闲暇文化关心备至,有极少一部分网民甚至纯粹是为了猎奇、寻找刺激,他们常常漫游、休闲于闲暇文化之中,有的网民甚至整天沉浸在网络中。于是,出现了“网虫”、“网迷”、“网痴”等模念。人被闲暇文化、被信息所吞噬,成为了“比特”的奴隶,成为了西方马克思主义者马尔库塞所描述的“单向度的人”。再者,由于网络文化中个人、个体的价值被推到至高无上的地步,也使个人主义、自由主义思想泛滥起来。

网络中“单向度人”的出现和极端个人、个体的“现代性扩张”是因为一些人由于网络文化传播的某些误导,或其在接受传播当中的某些误读而变得找不到自己,迷失了方向。因为个人的文化符号在网络文化中的传播只是使社会关系获得某种延伸,如果得不到高尚文化理念的真传及不同形态文化平等交流、碰撞而产生

思想火花的燃烧,真正的个体则难以获得对生命意义和价值世界的了解和体悟。这就告诫人们不能只膜拜工具理性,而必须在关注工具理性的同时要关注价值理性;人不能只单向发展,而要全面发展。对于网络,人们的正确态度应是只把它当作一种工具、一种手段、一种方式或途径、一种为人类服务知识层面的工具理性。人类应充分利用网络和网络文化的特有功能完成科学的价值选择,发展人的个性和提升人的科学文化素质,同时要关注人的智能发展、生命的价值与意义,注重人的全面发展,以不断获得生命性、整体性、能动性,努力克服一切物化、异化和消极性,从而实现在网络文化知识方面的“单向”发展与人的全面发展的统一。

(作者单位:南京政治学院上海分院)

注释

- [1] 鲍宗豪主编,《网络与当代社会文化》,上海三联书店,2001年7月版,第306页。
- [2] 《邓小平文选》第3卷,第44页。

网络对人的价值实现的双重价值

邹安乐

上世纪中叶以来,互联网的产生和越来越广泛的应用,使得现代社会进入到信息网络的时代。网络是指建立在数字信息通信硬件基础上的具体的信息网络,它具有自主性、开放性、分散性、异质性、创造性等主要特征。机关、企业、学校、社区等现已成为网络用户最密集的区域,人们利用计算机网络进行通信、交友、求职、购物,了解最新的信息、新闻动态,自由地抒发自己对人生的理解,从事生产和交换活动。只要网络与网络空间是现实存在的,就无法避免人们在以多元化为核心的网络世界,实现其多元化的愿望与需求,也无法避免网络对人的政治、思想、情感、品质、心理及其价值实现等方面产生影响。网络对于人的价值实现来说是一把双刃剑,既给人的价值实现带来了机遇,同时也带来了冲击和消极影响。因此,引导人们正确地认识网络,充分地利用网络这个阵地来为人的价值实现服务,就成为摆在我们面前一项重要任务。

一、正向价值:网络为人的价值实现提供了机遇

网络已逐渐成为当今世界最庞大和使用最广的信息传播工具,它为人的价值实现提供了机遇。所谓人的价值实现,是指人作为价值客体,其所创造或表现出来的价值,即其创造成果和社会贡献,如何被作为主体的他人和社会所享用、占有和接受。也就是说,人的价值实现,是使人的潜在价值、内在价值,转变为外在价值、现实价值的过程。网络为人的价值实现提供了机遇,也就是

说,它对人的价值实现具有正向价值,主要表现在以下几方面:

网络为人的价值实现提供了开放的外部环境。网络能将全球不同社会、不同民族、不同种族的各种信息“一网打尽”,把古今中外的各种文化精华汇集在互联网上,供世界任何一个人去阅读、比较、选择。任何人都可以上网,任何信息都可以进入网络。整个网络就是一个无奇不有、无所不包的随时变换的开放的信息系统。网络的运用和普及使得人们完全融入了社会、融入了世界,大大提升了人的社会化程度,人的价值实现处于一个不断开放的外部环境中,处于一个各种文化思潮相互激荡的过程中。由于网络使信息传播不受时间、地点的限制,只要网“撒”到哪里,网上的传播就能通到哪里,这就扩大了人的价值实现的覆盖面。

网络为人的价值实现提供了丰富的内容。开放的环境中蕴藏着丰富的内容,网上信息传播的快速性和信息的共享性突破了以往人的价值实现单一方式的弱点。通过网络可以真实、快捷地了解人们对社会热点、难点问题的认识和看法,可以在网上及时地与不同的人进行交流、讨论社会热点、难点问题,有针对性地引导人们正确的认识各种社会热点、难点,进行思想教育,为人们提供思想方面的服务,从而拓展了人的价值实现的内容。同时,网络的自主性值每个人都可以自主地选择自己需要的信息,并可以自由地发表自己的观点,个人的自主性和创造性得到了充分的发挥,为个人的个性化发展提供了广阔的空间,丰富了人的价值实现的内容,有助于人的价值实现。

网络为人的价值实现提供了多样化的渠道。网络所创造的虚拟世界拓展了人类想象力、创造力的空间,有利于人类智能的增加,并将导致人的思维方式的变革,这有利于促进人的视野的扩展和思维水平的提高,从而为人的价值实现提供了多样化的渠道。同时,网上信息既可以以图形、动画的形式出现,又可以声音、场景形式出现,形象、直观而又有趣味性,容易激发人们的强烈兴趣。

因此,我们可以根据网络时代人们求新、求异、求特的心理需求,在网上创办电子刊物,举行各种网络文化活动。把图、文、声并茂;把丰富多彩、生动活泼的形式与正确、健康、积极向上的内容有机地结合起来,吸引人们的注意力,通过各种活动来感染人、影响人、激发人的想象力、创造力,达到人的价值实现的目的。因此,我们要充分利用网络,占领网络阵地,使之对人的价值实现服务。

网络促进了人和社会的全面发展。网络扮演了时空超越者与压缩者的角色,这极大地提高了人们实践活动特别是交往活动的效率,同时为不同国度、不同地区、不同民族的不同文化形态间的交流、对话提供了机会,使人类交往冲破了时空的限制,使人类交往水平得以跃升,交往内涵得以丰富;与此同时,网上交往不但加速了全球经济一体化的进程,而且在“电脑空间”里密切了人类跨国度跨民族的交流,构建“网络地球村”,强化了人类的心理认同感与文化认同感,促进了人的全面发展。另外,网络文化作为“新经济”的重要组成部分,作为经济文化综合体的典型形态,正形成庞大的、有巨大经济效益产生的网络产业,体现了信息力、文化力与经济力的完美结合,生发出一种新型的社会生产力——经济文化力,使生产力产生了质的飞跃,有利于信息化带动工业化,有力地推进了人类经济社会的发展。

二、负向价值:网络对人的价值实现带来的冲击和消极影响

网络在为人的价值实现产生积极影响的同时,也为人的价值实现带来了冲击和消极影响。正如江泽民同志所指出的那样:“因特网上也存在一些令人不安的问题:反科学、伪科学、不健康的甚至十分有害的信息垃圾泛滥;有些人有目的地发布不符合事实的信息,误导人们对真实情况的认知;个人隐私、企业秘密难以保会,黑客攻击甚至造成通讯中断、网络瘫痪。”^[1]

网络的无序化、无控制、“无政府”、“自由化”的倾向,为人的价

值实现增加了难度。就互联网的硬件结构与软件程序而言,网络总体上是有秩序的。而实际上在网络的实际运作过程中,却有许多无序现象。由于网络空间没有物理边界,网络社会可以说是“无边界”、“超国界”的社会,没有一个真正的“政府”或权威性机构来统筹,人人都可以自由地在网上发表意见,信息的发布、传播极易失去控制,同时也造成信息污染乃至信息欺诈。江泽民指出:“因特网可以迅速、广泛地传播大量有用的信息,但也存在大量的信息垃圾和虚假信息。如何区别网上哪些信息是真实的?科学技术本身难以做到这一点。”^[2]这就是互联网的局限性。因而为人的价值实现增加了难度,人们在价值实现的过程中要有正确的鉴别力和选择力。至于电脑病毒、黑客入侵造成死机,网络犯罪、网上间谍、信息垄断等现象也屡见不鲜,这些都是人的价值实现的扭曲。

网络成为某些西方国家文化渗透与意识形态入侵的便捷手段,削弱了人们对价值实现的信心。网络的开放性、分散性、异质性,使各个国家、不同民族、不同种族的各种信息交织在一起。由于网络文化始于美国,英语又成为电子文本的最主要语言,因而使其打上了西方话语色彩与西方文化特点的烙印,使网络中的文化交流失去了平等交互性,变成了不平等的单向渗透。西方国家占据互联网这一文化传播“制高点”,一方面控制国际舆论,另一方面源源不断地向其他国家和地区“倾销”它们的价值观和精神文化产品,以影响这些国家、地区的网民,使他们在不自觉中认同、接受西方价值观。这对本国的传统文化构成挑战和冲击,将会动摇人们的既有信仰追求和行为准则,造成精神困惑和价值标准混乱,削弱人们实现自身价值的信心。

不良网络文化、网络行为对人的价值实现构成威胁。网络取代了传统的电影、电视、报刊成为一种重要的信息传播工具后,由于垄断和权威受到了严峻的挑战,网上巨大的信息可以通过网络直接到达每个人的身边,因而造成了人们周围的信息空间“超载”。

因此,传统的靠舆论导向控制和建立的占主导的德育信息被“淹没”,削弱了舆论的引导作用,使人的价值实现易迷失方向。而一些黄色网站对网民构成了严重毒害,腐蚀了人们的心灵,使人们的注意力极度分散,影响了人们的价值实现。另外,有些网民利用高科技手段进行犯罪活动,甚至有些具有高学历、计算机知识比较丰富的人,以制造电脑病毒、破坏他人电脑系统来证明自己的“价值”。网络的异质性,也使人们有可能摆脱现实社会中人伦关系的束缚,丧失社会责任感和道德感,从而放纵自己的行为,威胁人的价值实现。

三、整合价值:在趋利避害中努力实现网络时代人的价值

网络是一柄双刃剑,它同其他任何事物一样,有一利必有一弊,它是有序中有无序、进步中有弊端、交往中有阻隔、发展中有问题。应当说,前者是矛盾的主要方面。我们要肯定主流,不能因为它的弊病而将其全盘否定。科学的态度是趋利避害,做到两利相衡取其重,两弊相权取其轻,扬长避短,为我所用,在整合中努力实现网络时代人的价值。

首先,以本民族的语言文字设置网络,构建强大的网络“国家队”(如新华网),并让民族优秀文化渗透于各种软件之中,对西方文化霸权主义变消极防御为主动出击,占领国际互联网的一席之地。要科学地汲取外来精华,给中国传统文化注入新的活力。文化交流是推动人类社会前进的重要动力之一,在文化交流中,要坚持以邓小平理论、“三个代表”重要思想来指导我们的行动:“我们要向资本主义发达国家学习先进的科学、技术、经营管理方法以及其他一切有益的知识和文化,闭关自守、固步自封是愚蠢的。但是,属于文化领域的东西,一定要用马克思主义对它们的思想内容和表现方法进行分析、鉴别和批判。”^[3]鼓吹文化本土化,排斥外来文化是错说的,因为单有中国传统文化是不可能造就出现代文明

的,我们需要的是科学精神与人文精神的紧密结合。与此同时,要发挥各级政府智能优势,利用网络媒体进行社会主义精神文明建设教育,宣传我们自己的思想观念,组织我们优秀的传统文化信息资源上网,建设有中国特色的社会主义文化体系,面向现代化、面向世界、面向未来,为培养有理想、有道德、有文化、有纪律的公民创造一个良好的社会氛围,从而促进人的价值实现。

其次,要重视网上意识形态的斗争,建立“网上卫士”队伍,守卫自己的“网络疆土”。要建立网络政治工作者专业队伍,开展“网络政工”,开拓人的价值实现的新领域;要强化防范意识,加强社会综合治理,特别是学校周边环境治理,取缔非法网站与“网吧”,控制污染源;及早进行网络立法,完善网络规范约束机制,健全网络法律体系,用法律规范人们的行为,把网络的各种负面效应的控制在一定范围内,使人的价值实现获得制度保证;强化对本国网民特别是青少年网民的网络法制教育,加强对网民的心理疾病诊疗和对网络文化的价值引导等等,以建设健康向上的、具有中国特色的网络文化。同时,通过建立“红色网站”,在网上开展辩论活动,帮助人们提高理论水平,接受马列主义、毛泽东思想、邓小平理论和“三个代表”重要思想的教育,党的路线、方针政策的教育,接受科学世界观、人生观、价值观的教育,增强对非主流意识的免疫力,坚定马克思主义的信仰。重视研究、利用、建设网络文化,这是关乎争夺 21 世纪意识形态阵地和思想舆论阵地制高点的大事。

最后,在提高社会成员信息知识和技术水平的同时必须提高思想道德素质。爱因斯坦曾说过,科学是一种强有力的工具。怎样用它,究竟给人类带来幸福还是灾难,全取决于自己,而不是取决于工具。我们知道,网络技术是一种强有力的工具,但是抱着什么目的和动机去使用这种工具,这就取决于人自身的价值观念和化理道德。从善的方面使用,就能推动人类文明的健康发展;从恶的方面使用,则会给人类生活和社会进步带来种种不利影响,以致

造成灾难性的后果。对人的活动和行为的约束,一是靠外在的制度性制约,二是靠内在的思想道德的自觉制约。人的价值观念和伦理道德观,是通过对人的心理、思想来指导人、约束人,使其成为指导自己自觉行动的理念。在网络的普及和发展中,要提高网络从业人员的业务素质,同时,还要高度重视他们的政治思想和伦理道德素质,其中最重要的是思想政治素质。这对搞专业技术的人是如此,对广大网民也同样需要提高政治判别力,培养和提高爱国、爱党的自觉性,增强社会主义、集体主义观念。这也是我国开始步入网络社会或信息社会时,人们实现价值的过程中应当具备的必不可少的重要素质。

(作者单位:南京政治学院上海分院)

注释

- [1] 江泽民:《在第十六届世界计算机大会开幕式上的讲话》。
- [2] 《江泽民主席在北戴河会见诺贝尔获奖者的讲话》,《人民日报》,2000年8月6日。
- [3] 《邓小平文选》第3卷,人民出版社,1993年10月第1版,第44页。

当代中国文化形态构建及价值判断

周德红

社会文化形态是社会形态的文化层面,主要是指建立在一定经济基础之上的社会意识形态和其他社会意识形式;也指社会成员的观念形态的总和、社会思想道德风貌、智力文化方面以及社会文化的物质、制度层面,包括社会意识形态、社会道德风尚、社会制度、技术文化等。社会文化形态转型即是指上述各方面根本性变迁的总和。社会文化形态在发展过程中,既受社会经济形态的制约,又具有相对独立性。当代中国社会文化形态历经艰难、曲折,在我国特有的社会主义现代化进程中,走出了自己的道路,反映出当代中国文化强盛的生命力。

一、当代社会文化形态发展相对独立性的价值地位

当代中国社会文化形态在发展过程中经历了曲折,由于文化形态的相对独立性和超稳定性,使得文化形态演进非常艰辛。总体说来,中国现代社会文化形态的发展从对传统文化的认同、反思、批判,到对文化的整合创新,大致经历了三次比较大的转型:即“五四”时期、新中国成立前后和改革开放后。

中国社会文化形态从传统走向现代化的过程,不是对原先社会文化形态的彻底抛弃,也不是对原有文化传统的全盘保留,而是一方面要有选择地继承优良文化传统,同时又对不符合社会发展规律的、阻碍社会向前发展的一部分落后的,甚至是野蛮、愚昧的文化形态加以舍弃,是继承和批判的统一。虽然我们的传统文化

有许多消极因素,但它的价值与地位还是应该肯定的。我们可以引用胡适对中国传统文化价值评判的观点,他认为,传统文化并非没有进步:“有人说,中国几千年来没有进步,这话是荒谬得很。”^[1]他在《先秦名学史·导论》中写到:一个具有历史以及自己创造了灿烂文化的民族,在一个新的文化中决不会感到自在的。如果那新文化被看作是从外国输入的并且因民族生存的外在需要而被强加于它的,那末这种不自在是完全自然的,也是合理的……因此,真正的问题可以这样说:我们应怎样才能以最有效的方式才能吸收现代文化,使它能同我们的固有文化相一效、协调和继续发展?”在传统文化现代化进程中,不仅人类主体意识更加强烈,而且,传统社会文化结构也有所改变。

二、当代中国文化形态的特征

在中共中央颁发的《邓小平同志建设有中国特色社会主义理论学习纲要》中,讲到有中国特色的社会主义文化时明确指出:“这种文化是民族的,要继承我国各民族历史上的一切优秀的思想道德和文化成果,更要着重发扬五四运动以来党领导人民革命和建设社会主义过程中在精神文化方面的创造。这种文化是立足本国面又而向世界的,它要吸取世界各个国家和民族的一切优秀的思想和文化成果。对中国传统文化的继承,不是颂古非今,对外国文化的吸收,不是照德照抄,对中国传统文化和外国文化,要吸取其精华,去其糟粕,古为今用,洋为今用,推陈出新,继往开来。”^[2]

这段论述说明,中国文化从古代到近代,有发展有起伏。社会在发展,文化也在发展。中国的传统文化有其精华,也有其糟粕,对待各个阶段的文化,我们不能全盘肯定,也不能全盘否定,要尊重事实,发扬优秀传统。当代中国社会文化形态在社会发展的前提下,出现了一些新的特征,它是冲突性与融合性的统一、全球性与民族性的统一、创新性与传统性的统一,具有鲜明前中国特色。

这是因为当代中国随着经济形态的转型,人们的思想观念也发生了变化,而且随着经济全球化的影响,中国文化形态也是以一种广阔的胸襟和奋进的态度来接纳各类文化,并不断促进自身文化的创新。从古至今,从中到洋,我们坚持“百花齐放、推陈出新、洋为中用、古为今用”的方针政策。博取众长,以期达到各种文化的相对平衡发展状态,从而能更好地推动社会的发展。

以毛泽东为代表的中国共产党第一代领导集体,用辩证唯物主义观点提出了综合创新的文化观。中国文化是大众的文化、民族的文化、科学的文化。中国就是一一直在与各种文化进行交流。如中国汉字的外传,中国四大发明的西传,为世界文明的发展起了异乎寻常的影响。中国的儒家思想在东亚地区的影响等都为中国文化的外传提供了有力证据。中国对于外来文化可以说是对照、研究、吸取。如天文历法的制定,地图的绘制等等。

三、当代中国社会文化形态的构建及价值判断

第一,要以全球化为背景。

人类今天生活在一个全球化时代。全球化,首先是经济全球化,经济全球化推动了其它方面的全球化,市场经济是加速全球化的最大推动力,它不仅在少部分地区实行,也蔓延到了更多的国家、地区,市场经济打破了地区的界限,也打破了民族的界限,它就象一匹不受束缚的骏马,肆意奔跑,这种经济全球化对于我们文化形态方面的影响是深刻的、全方位的。

从小说到电影,从通讯电话到网络,人们的日常生活已经面临着这样一个不可回避的现实:随着跨国资本的发展,文化也将进入跨国化的过程,也可以说跨国资本主义将使各种文化更加接近,通过传媒互相交流、渗透,乃至融合,改变各种文化原有的特点。在全球化背景下,文化的全球化不仅仅是西化和中国本土化式的文化发展,而应是在全球文化转型的语境中,重视民族文化中的差异

性和特殊性的同时,又超越这一层面而透视到人类文明某一方面
的共性、普遍性,这也就是要涉及到一个文化认同。也就是说,在
全球化的文化发展环境中,文化形态已经超越了差异性和特殊性。
这些变化都在提醒着我们,世界经济的发展、世界文化的变化要求
我们一定要与时代紧密相连。因为当代的中国社会文化形态在经
历了几代人的发扬和创新下,还在不断地向前发展。伴随着新科
技革命和信息革命的到来,伴随着我国改革开放和现代化建设的
发展,伴随着经济全球化浪潮的迅猛发展和国际交往的日益频繁,
人们在道德观念、价值观念、日常行为、思想活动等方面都在悄悄
发生变化,文化形态也必将随着时代的发展而不断变化和创新。
具体的还有数字化、信息化带给人们在思想观念上、日常行为中的
变化,包括信息生产迅捷化、人际交往平等化、自由化等。

第二,要正确处理全球化时代的文化多元与冲突。

全球化在加强各国各民族文化融合的同时,加深了世界范围
内各种文化的多元冲突。在全球化背景下的多元文化冲突中,我
们应正确处理好以下几种关系:

首先,要正确处理好经济全球化与文化全球化的关系。世界
全球化首先是从经济全球化开始的,它为文化全球化提供了可能。
一方面,经济全球化的发展,使人的活动领域空前扩大,人的活动
的普遍性,独立自主性空前明显地体现出来。另一方面,经济全球
化引起了更广泛的政治、文化在全球范围的互动。而在这种经济、
政治、文化的互动中,人的法制观念提高了,人的精神生活丰富了,
人的视野开阔了,人的综合素质提高了,最终导致文化形态状况发
展更加良性化了。

其次,要正确处理好文化的民族性与全球化问题。美国教授
亨廷顿在对待文明冲突问题上,从原来的主张文明冲突转变到求
同存异。在他看来,冷战结束以后,决定世界秩序的核心力量已经
由原来的意识形态对抗,转变为不同文化认同之间的对抗。文化

认同的差异,将成为未来世界冲突的主要根源。也就是说,多元化的文化背景具有一种宽容性,不能把各个国家、地区、民族的文化统一到单一的文化体制中,这样做就会造成一种文化压迫。因而在多元化文化形态的建设中,我们要正确分析,提倡有民族的自主性,但同时也有世界认同。

最后,要正确处理好本土文化与外来文化的关系。文化全球化的一个明显特征就是各国交流多,因而各国、各地区、各民族的文化就会存在于同一个地域中,使得这个地域的文化形态呈现出多元取向,这就产生对各种文化的取舍问题。我们必须把握好哲学上的“适度”原则,即:我们既不能“夜郎自大”,完全排斥外来文化,也不能认为“外国的月亮比我们的圆”的自卑心理。我们要倡导相互理解 and 交流、相互补充和交融,这样才能促进世界文化的发展。

第三,要正确选择文化的价值选样和评判标准。

文化是满足人的生存和发展需要的创造性活动和价值体系。文化的价值内涵是人本精神的更为丰富的展示和具体表现。从某种意义上来说,文化也是为了满足人类的生存、活动、发展的特殊需要,从生存的自然需要到社会活动、社会关系的需要,乃至整个人类社会发展的需要。文化的价值选样和判断标准也就在这个基础上而形成。

中国传统文化在发展的过程中,通过对天、地、人关系以及对理性和伦理的有关规定,逐渐形成了自己的价值原则体系,并通过儒家、墨家、法家等不同学派的阐述,逐渐丰富了价值观念的内涵。通常认为,中国传统文化表现出重伦理而轻自然、重群体而轻个体、重义轻利、重道轻器的特点。在这个特点的基础上,中国传统文化中的伦理观演化到社会中就是讲究一种道德关系,也就是人与人之间的“和”的关系。“和”的基本精神是建立人与人之间相互尊重、相互信任的关系,即通过相互理解和相互沟通,达到同心同

德、协力合作。与此相对应的,文化在社会发展中的评判就有了道德判断、实践判断和社会判断。

实践是检验真理的唯一标准。从理论上来说,文化的实践判断是看这个理论是否正确,是否符合客观实际,要靠实践。在实践问题上,毛泽东也提到:“理论的东西是否符合客观真理性这个问题……只有把理性认识再回到社会实践中去,应用理论于实践,看它是否能够达到预想的目的。……辩证唯物论之所以为普遍真理,在于经过无论什么人的实践都不能逃出它的范围。人类认识的历史告诉我们,许多理论的真理性是不完全的,经过实践的检验而纠正了它们的不完全性。许多理论是错误的,经过实践的检验而纠正其错误。所谓实践是真理的标准,所谓‘生活、实践底观点,应该是认识论底首先的和基本的观点’,理由就在这个地方。”^[3]

文化的社会判断是指文化社会价值的判断。文化是人创造的,是创造出来为人、为社会服务的。文化发展的形式、表理形式是丰富多彩的,它对人类、对社会产生的影响也是各种各样的。这些影响既有符合客观规律,推动社会向前发展,也有不符合客观规律,阻碍社会向前发展的。在历史上,曾经出现了文化的本土论和西方论的争论,尽管这两方面都有充分的理由来证明自己,但这些争论的基础都脱离了中国社会的基础。我们不仅要看到中国传统文化的博大精深,也要看到随着社会的发展,文化的价值判断也出现了一些新情况,在党思想路线建设中提出了“三个代表”的重要思想,其中一点就是“代表了中国先进文化的前进方向”,这也就指明了中国文化的社会判断最基本的一点就是要符合社会发展规律,促进社会不断向前发展。

从狭义上来说,文化道德判断是指人们在思想意识领域的一种价值判断。从广义上来说,文化的道德判断是指文化对社会的有用程度。因此,文化的道德判断不仅是规范个体行为,而且更重要的是能促进社会的整体发展,在社会中建立一套完整的法规体

系。邓小平在为社会创造一个良好的文化环境时指出：“开放以后，一些腐朽的东西也跟着进来了，中国的一些地方也出现了丑恶现象，如吸毒、嫖娼、经济犯罪等。要注意很好地抓，坚决取缔和打击，决不能任其发展。……在整个改革开放过程中都要反对腐败。对干部和共产党员来说，廉政建设要作为大事来抓。还是要靠法制，搞法制靠得住些。”^[4]也就是说，道德判断要不断健全，并要与制度建设相结合，以适应社会发展的需要，不断与时俱进。

综上所述，社会文化形态中的价值选择很大程度上与文化中人的追求密切相关。就人生价值来说，传统文化突出强调了人的精神需求的重要性。当鱼(生命)和熊掌(道义)不可兼得时，舍生取义便成了人的自觉的选择，这股“正气”使中国传统文化得以绵延不绝，塑造了可贵的民族精神。中国传统文化中的“天人合一”思想，追求的是一种人与自然的和谐，这种和谐，在现代社会中也已逐渐体现。一方面，追求完美和谐需要外来文化的补充；另一方面是能够在趋势一致的前提下达到认同。从传统道德看，中华文明的政治思想主线是“德治”，悠久的德治传统培育了中华儿女的传统美德，德治可以说是中华民族的国魂。但随着封建主义政治制度的腐朽，传统的德治也暴露出一系列弊端，如重德轻力的思想使得国势不张，屡遭外侮；儒家思想的“三纲五常”束缚了人性的发展等。要建设好当代的社会文化形态，就要在借鉴西方先进文化的基础上坚持德治与法治相结合的共同建设方针。在传统文化形态的价值体系中，另一个重要的精神支柱就是人文精神建设，传统的人文精神培养了中国人民的美德，也存在着许多弊端，现今社会的发展，世界文化的交流，给传统的人文精神也注入了新的活力。在经济全球化这个大背景下，人文精神也出现了不同于传统的时代特征，现代人文精神是融合性与冲突性的统一、开放性与地域性的统一、创新性与传统性的统一，它是现代社会发展在文化形态发展的内涵表现，这些特征也表明了当代社会人文精神在价值选择

中的判断标准。

(作者单位:东华大学人文学院)

注释

- [1] 胡适:《研究国故的方法》,《东方杂志》第18卷,第16页。
- [2] 《邓小平同志建设有中国特色社会主义理论学习纲要》,学习出版社,1995年版,第64页。
- [3] 《毛泽东选集》第1卷,人民出版社,1991年版,第292—293页。
- [4] 《邓小平文选》第3卷,人民出版社,1994年版,第379页。

三、经济与价值观发展

论新世纪的经济伦理价值观

陈泽环

经济伦理价值观指人们从道德上对经济活动的根本性看法。同人类的经济活动一样,人们的经济伦理价值观也具有变动不居、不断发展的特点。它作为关于经济活动的一种特殊观念态度、道德意识,既受制于经济活动,又反作用于经济活动。那么,当今如何实现经济活动和经济伦理价值观之间的积极互动呢?以下,本文拟从“效率、权利和公正之间”的角度,对这一问题谈一些看法。

一、效益与公正的相辅相成

自20世纪70年代末期以来,我国进入了“以经济建设为中心”的新时期。由于经济建设总是在经济伦理价值观指导下进行的,并要求经济伦理价值观对其进行适当的辩护、规范和反思;因此,从哲学价值论和经济伦理学的角度来看,这就提出了确立与我国当代经济建设相适应的经济伦理价值观,以及如何在实践中实现双方的积极互动和螺旋式发展的问题。基于这一认识,20世纪90年代,笔者提出了关于我国当代道德生活基本格局的设想:以功利伦理为基础,以奉献伦理为主导,以生态伦理为扩展,以文化伦理为升华;构思了当代经济伦理价值观的基本原则:注重生产力发展,肯定公民经济行为物质利益动机的经济效益原则,达到共同富裕、倡导服务奉献的社会公正原则,建立与自然伙伴关系、实理与自然协同进化的生态平衡原则,重建劳动者个人所有制、以每个人的全面自由发展为理想的个性发展原则。^[1]

在对这一经济伦理价值观基本框架的构思中,笔者论证的基础是我国社会主义市场经济的经济目标和心理动力、社会目标、生态目标、理想目标。社会主义市场经济的首要目标是发展生产力的经济目标,对经济主体而言,则是追求交换价值增殖的活动,由此要求经济效益原则。在实现发展生产力目标的基础上和过程中,它还要实现其最终达到共同富裕的社会目标,从而要求社会公正原则。在为实现经济和社会目标而努力的过程中,社会主义市场经济必须努力做到保护环境和实现生态平衡,由此要求生态平衡原则。而它的经济、社会和生态目标的实现及其统一,就为其理想目标——“自由人联合体”——的实现创造着现实基础,从而要求个性发展原则。

至于这一经济伦理价值观基本框架适宜与否的问题,笔者认为,从当前我国经济建设和社会发展的要求来看,可以说至今还是有其参考价值的。当然,由于这一构想提出的时间较早,特别是由于近年来我国社会生活发生的极为广泛和深刻的变化,因此有必要对这一框架的内涵进行“再论证”,即主要从制度伦理的角度对其内涵进行“再论证”,以值其适应 21 世纪我国社会发展的需要。例如,在经济效益原则和功利伦理方面,除了体制改革、科技创新、诚信交易之外,还要着重论证公民的经济自由和经济权利;在社会公正原则和奉献伦理方面,除了经济民主、分配公正之外,还要强调阶层合作;此外,在生态原则即生态伦理方面,要强调统筹人与自然和谐发展,在个性原则即文化伦理方面,也有必要根据时代要求做出新的论证。而产生这一“再论证”的愿望和必要性的原因在于,除了已经提到过的由于现代化建设进程的加快而导致当代社会及其经济生活的深刻变化之外,还有我国理论界、包括经济伦理学界中一种重要发展趋势的激发:对“权利与公正关系”问题的日益关注。

二、权利与公正关系的突出

所谓对“权利与公正”关系问题的日益关注,即“权利与公正”关系的突出,指的是这样一种现象:近年来,我国经济伦理学者在研究通常的“效率与公正”关系问题的同时,日益关注对“权利与公正”关系问题的研究。有的学者甚至认为:在对公正问题的研究中,公正与权利比公正与效率的关系显得更为基本。类似这种观点表明,对“权利与公正”关系的关注,确实已经成为当前我国经济伦理学研究的一个重大趋势。对于这一点,不该再有疑问。因此,现在的问题是,为什么会出现这一趋势?

对此,笔者认为,这一趋势的出现,决不是个别研究者的突发奇想,而是改革开放 20 多年来我国社会发展、全球化交往和公民权利问题突出的综合产物和必然要求。第一,20 多年 GDP 9% 的年均增长率,使我国在新世纪之初进入了“全面建设小康社会”的新阶段;从而,不仅经济效率,而且社会公正、政治民主、先进文化和生态平衡等等也成为紧迫的社会发展目标。第二,20 多年来我国经历了一个从封闭到开放的转变过程,不仅全球化经济交往日趋普遍,而且文化和政治观念的相互激前也不断深化,我国而对着国际上经济、政治、文化和社会等的全而挑战。第三,随着我国经济体制的深刻变化,新的社会阶层的出现,出现了在新的生产力和生产关系基础上实现新的社会整合的需要,保障每一个公民基本经济、政治、文化和社会权利的任务日益迫切。

总之,正是由于这一国际国内发展的基本趋势,要求经济伦理学研究者关注“效率与公正”问题的同时,更多地研究“权利与公正”的问题。据此,再来看笔者本人先前对经济伦理价值观的论证,虽然当时已经探讨了我国道德生活现代化的根本特点:“从臣民义务本位到公民权利本位”,不能说只考虑了“效率与公正”,而完全忽视了“权利与公正”;但是,必须承认的是,相对于上述实践

和理论上的发展趋势,笔者从“公民权利本位”角度对经济伦理价值观的论证,还是不够充分的。即在探讨我国经济伦理价值观方面,当时的论证主要是基于国家发展战略的论证,还不是基于公民个体自由和权利的论证。因此,现在有必要在新的实践基础上,把国家发展战略和公民自由权利的论证更好地结合起来,并随着实践的发展而不断上升到新的高度。

三、效率、权利和公正的平衡

在确认了我国理论界、特别是经济伦理学界对“权利与公正”问题的日益关注,肯定有必要对笔者原先关于经济伦理价值观的构想进行“再论证”之后,现在可以考察经济伦理的基本价值观念及其相互关系的问题了。毫无疑问,由于我国生产力不发达的状况总体上还没有改变,不断解放和发展生产力,在新世纪仍然是我们的中心任务。鉴于这一现实,就经济伦理对当代经济建设的辩护、规范和反思而言,“效率与公正的相辅相成”仍然是其论证的基础范畴,这一点是明确的。当然,在把“效率与公正”作为考察当代经济生活的基本经济伦理范畴时,要充分发挥这对范畴的丰富内涵,不能把它只局限于狭义的分配领域,而是至少也要在生产领域中综合地考虑“效率与公正”的关系。

进一步说,就我国理论界对“效率与公正”关系的论证而言,当今主要仍然是一种基于国家发展战略的论证。这种论证的基本思路是:在分配中强调公平,牺牲效率,就没有生产力的发展和社会财富的增长,因此要坚持“效率优先”的原则。当然,以共同富裕为目标的社会主义在收入分配上也不应悬殊过大,更不能搞两极分化,因此还必须坚持“兼顾公平”的原则。虽然,这种着重在分配领域论证“效率与公平”关系的思路毫无疑问是必要的。但是,即使是必要的论证思路也应该与时俱进。从而,在对“效率与公正”关系的理论论证中,应该考虑把国家发展战略和公民自由权利这两

个方面结合起来,把它的论证领域从分配经生产并逐步扩展到整个经济领域和社会领域。

从发展经济伦理价值观的角度来看,通过这样的论证,“效率与公正”的关系也就在相当程度上转化为“权利与公正”的关系。因为,这种论证的实质在于,它主要从公民的权利和自由的角度考察“效率与公正”的关系。必须指出,这是一种具有重大理论和实践意义的转化。因此,为进行这一新的论证就不仅要善于处理好“效率与公正”和“权利与公正”两对矛盾自身内部的关系,而且还要处理好这两对矛盾之间的关系,实现效率、权利和公正之间的平衡。具体说来,鉴于“权利决不能超出社会的经济结构以及由经济结构制约的社会的文化发展”^[2],我们仍然要坚持把处理好“效率与公正”关系放在基础的地位,并在这一基础上自觉地、主动地处理好“权利与公正”的关系。对于这一点,坚决不能动摇。

当然,由于如果公民的经济自由和权利得不到充分保障的话,发展生产力的经济效率目标也就成了一句空话,更由于我们的理想目标是实现“各个人在自己的联合中并通过这种联合获得自己的自由”^[3];因此,在坚持“效率与公正”关系的基础地位的同时,我们还要日益关注“权利与公正”关系对其的反作用,真正实现这两种关系之间的积极互动。从而,就实践的发展趋势来看,“效率与公正”和“权利与公正”这两对矛盾将逐渐演变成一种“效率、权利和公正”之间的三角关系。及时地从理论上把握这一趋势,正是当代经济伦理价值观实现自身发展的一项紧迫任务,也是实现经济伦理价值观和经济建设积极互动的一项必要条件。

四、经济自由和平等对待

那么,如何在当代经济建设的实践中实现“效率、权利和公正的平衡”呢?笔者认为,在对作为国家发展战略和公民自由自主活动统一的“发展生产力”这一事业的理解上,有必要在对“发展生产

力”作为两者统一理解的同时,更注重其作为公民自由自主活动的性质,并自觉地创设相应的体制和政策,使这两个方面在不断向前发展的过程中有机地统一起来。

而如果注重“发展生产力”作为全体公民自由自主活动的性质,从经济伦理价值观的角度来说,就必然要强化和突出公民在经济建设中的自由和权利问题:公民的经济自由和权利本身就是一种强大的生产力,本身就是一种基本的、深层的效率;它在以生产力和效率作为其实现基础的同时,也发挥着促进和提高效率的作用,并从而具有相对于效率的独立性以至一定的优先性。当然,提出这一观点不是说可以离开社会生产力发展的水平空谈公民的经济自由和权利,而是强调不仅生产力只有在充分发挥公民的经济自由和权利的过程中才能够得以迅速发展,并且意在表明:发展生产力的目的不在于本身,而是为实现公民的自由和权利服务的。

至于这里讲的公民的经济自由和权利的具体内容,首先指生产领域中全体公民劳动的自由和权利,同时也包括公民在一定程度上值用生产资料的自由和权利。当然,在充分肯定和发挥公民的经济自由和权利的同时,也有必要强化公民的经济义务和责任意识。这么说的一个根据在于,在当代经济建设中,突出公民的自由和权利,就突破了原先主要在分配领域中考察“效率和公正”关系的思路,而把它扩展到了整个经济生活领域以至整个社会生活领域。这样也就不仅赋予“效率和公正”关系以新的涵义,如除了分配领域中的摒弃平均主义、防止两极分化之外,还包括生产领域中的公有制为主体、多种所有制经济共同发展等等,而且由此突出了与经济效率相关的,又不局限于经济效率的“权利和公正”的关系问题。

进一步说,权利和公正关系问题突出的原因在于,在社会主义市场经济条件下,由于肯定全体公民劳动的自由和权利,以及公民在一定程度上使用生产资料的自由和权利,就必然会导致社会阶

层的分化,即在社会结构上必然会出现较多占有社会资源和较少占有社会资源的阶层。不同于过去对抗性的阶级分化和阶级斗争,当前我国社会结构的这种阶层分化是一种互补性的阶层合作。这就是说,基于经济自由和权利在发展生产力的经济效率目标中的制度条件地位,更基于其作为所有公民普遍的自由和权利的基本构成和自身目的地位,虽然当前的阶层分化是必要的和不可避免的,但是它同时必须是合理的和适度的。从而,对公民经济自由和权利的理解,对权利和公正关系的理解,同样也不能只限于生产领域,也要包括分配领域,以至整个社会领域。

总之,在概括笔者本人原先以“效率与公正的相辅相成”为核心命题的经济伦理价值观的构想,分析近年来理论界对“权利与公正关系”问题日益关注的趋势,提出要及时地从理论上把握效率、权利和公正之间平衡的任务,强调要保障公民的经济自由并得到平等对待的基础上,为实现新世纪经济活动和经济伦理价值观之间的积极互动,对于“我国经济伦理价值观”的论证,现在可以简要地说,当前至少应该把经济效益原则和功利伦理调整为:“注重生产力发展、保障公民经济权利”——以效率为追求目标,以自由为社会前提,以竞争为实现手段,以互利为交往结果,以法律为行为基准;把社会公正原则和奉献伦理调整为:“实现平等对待,达到共同富裕”——以公正为追求目标,以互助为社会前提,以平等为心理基础,以责任为行为准则,以服务为实现途径。

(作者单位:上海社会科学院哲学所)

注释

- [1] 参阅陈泽环:《功利·奉献·生态·文化——经济伦理引论》,上海社会科学院出版社,1999年版,第13—19页。
- [2] 《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社,1995年版,第305页。
- [3] 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第119页。

市场经济内生的伦理诉求

周东华

在中国 25 年的改革开放进程中,一直伴随着传统文化的转型问题。追溯上世纪 80 年代以来围绕文化转型的批判历程,大体经历着由外及内的演变趋势。所谓“外”即是指产生于上世纪 80 年代中期对中国传统文化本身的批判性扬弃,它的主流指向尚停留在意识形态层面,虽然这场批判已在相当程度上触及到中国传统文化赖以存在与传承的制度性因素,并以放眼西方现代文明的视野寻求“西学东渐”改造中国的新路径,但这一切仍未冲出以“破”的方式跨越传统文化窠臼的价值取向。而“内”则是一个通过制度重构首先根本改造中国原有的社会经济结构,并借此孕育社会新的文化因子生成,进而改造和替代传统文化的现实过程,显然这种由“外”向“内”的演变进程,更具有“破”与“立”的转换意义。所以,认识和梳理中国传统文化的转型问题不能不关注已经发生在制度层面的深层变革,尤其是上世纪 90 年代以来社会主义市场经济体制所不断催生出的新的文化因子对中国传统文化转型产生的推动作用。

伦理道德作为中国传统文化最重要的组成部分或核心结构,在这场“破”与“立”的转换过程中,更为典型地表现出社会经济结构的变革对传统伦理道德转换所产生的内在催化作用。

一、市场伦理的价值基础:诚信、公正

任何道德的产生总是与特定社会制度中人的行为取向和社会

交往基本模式相联系的,它借助社会基本价值取向对个体与群体行为予以规范,并通过这一系列规范的实施来保证和维护社会制度的稳定与有效运行。

市场经济作为一种现实的制度经济,一方面深度展示并维护了人对其自身基本需求即物质利益的价值追求;另一方面又以其频繁而活跃的经济交换行为促值新的社会交往模式的形成。交换是市场经济中发生在人与人之间最普遍、最频繁的互动关系,它以交换双方的“现实利益”为纽带,以利益各方互相认同的“契约”为基础,在利益驱动的前提下,通过公平的竞争和均等的交换达到“共赢”的目的。由此,在市场经济中因交换而建构起的最基础的人际与社会交往模式就表现为“契约关系”。在契约关系中以利益为纽带对交换双方的权利与义务做出了明确地规定,使参与其间的当事人不仅获得了公正的自主选择权,而且也形成了缔结和维系这种关系的价值认同条件,最终使得人的独立价值与权利的实现具有了现实的基础。

契约关系的建立,对于中国社会的传统人伦关系和社会伦理范式的消解与调整起着十分重要的催化作用。它一方面促值人们在市场交易中不断提升公正的规则意识,另一方面又从保证交易实施的现实可催性中强调诚实守信的信用原则。所以契约关系在市场经济环境中蕴涵着与传统人伦关系全然不同的伦理倾向。

从市场经济的制度规则和行为准则来审视其伦理趋向,“诚信与公正”是维护和促使市场行为合理生成的最核心、最基本的两大价值动因。在市场环境中,“公正”始终是现代社会伦理所追求与不断完善的内在价值理想,即在社会平等、公正的道德基础上,寻求并建立市场制度所需要的人伦秩序;而“诚信”则作为伦理主体在实现其利益需求时的道德承诺,是对市场交换中人的利益需求行为在伦理层面的尊重和肯定。

众所周知,市场经济的有效运作是以尊重与承认社会利益的

多元化、个体利益的合理性为前提的,由于在市场经济中所有经济活动的参与者都须以独立的利益主体身份参与,其参与市场竞争的目的又都是为实现自身的“利益”,这里围绕“利益”展开的竞争已不是局部的、偶然的、私下的,而是普遍的、广泛的、公开的。因此,市场经济条件下的竞争必须遵循一定的、必要的市场规则,没有规则,就没有秩序。所以只有建立在一定规则基础上的市场经济才能真正保障平等交换原则的贯彻,才能有效实施公平竞争。固然市场经济秩序的建立与维护必须以相应的法律规则为保障,使经济活动中因利益交换而形成的契约关系在合法性的基础上获得法律制度的保障。但是法律仅仅规定了人的社会行为的“恶的底线”,只是设定并告诫人们“不应当的行为”是什么;而在法律界限之内,人“应当做什么”,怎样才能能在规则的制约下充分发挥人的主体性,则有赖于道德的引导和约束促使人的行为不断趋于“善的目标”。因此,在市场经济条件下日见普遍的“契约关系”,虽然源于对商业经济行为的必要规范和对竞争中各方利益追逐的合理制约,但是,正是由于“契约关系”的普遍性、规范性、合理性等因素的存在,一方面它对契约当事人所应承担的责任、权利、义务提供了法律保障;另一方面契约本身又须以“诚信、公正、平等”的伦理要求为前提,惟有两厢结合,才会真正建立“契约关系”的可操作性和有效性。所以,由“契约关系”而产生的伦理诉求,本质上具有制度伦理和契约伦理的意义。它面对的主要是在道德主体呈现多重性、价值目标趋于多元化的条件下,怎样在“利益”的基点上构建新的道德理性精神,和在世俗化的背景下实现道德的协调、聚合、激励、进取功能等问题。

可见,市场经济赖以建立的伦理基础,是定位在“诚信与公正”两大价值基点上的“契约伦理”。“诚信与公正”是维护和保障市场秩序规范运行的重要伦理价值,它在更广泛的领域提供人和社会行为的可接受空间。这对于中国传统社会结构和文化体系中长期

缺乏与市场经济相对应的社会伦理要素是一个重要的补充。

二、诚信与公正：源于市场交换行为的伦理诉求

如前所述，社会伦理观念与行为的产生主要受制于一定制度条件下人的行为取向和社会交往模式。虽然“诚信与公正”作为社会基本的伦理道德规范具有普世价值的意义，但是在不同的社会制度（主要指经济制度）条件下，由于人际交往模式对人们行为取向的影响，从而导致“诚信与公正”所涵盖的社会道德意义产生了相当的差异。

不言而喻，市场经济活动中最普遍、最频繁、最具原生态的人际交往行为是在社会和产业分工基础上形成的“交换”。虽然，在第一次产业分工之后，以商品交换为目的的“交换行为”就已经发生，但是，真正把交换作为社会人际间交往的普遍的基本模式，却是在产业分工日益细化和市场经济制度建立之后才形成的。因此，在市场经济制度下思考和寻求“诚信与公正”的伦理道德意义，就必须理清“交换行为”和“诚信与公正”之间存在的内在联系。

首先，在市场体制中发生的“交换”本质上是一种利益互换的社会行为，即不同的利益主体为满足自身的需求借助市场而开展的行为。人对利益的追求源之于人对自身生存与发展的需要，其社会表现大约有商种基本趋势，一是在利益满足方面表现出永无止境的无限追求趋势；一是在具体的市场交换过程中又总是争取利益实现的最大化趋势。人对利益追求产生于自身本性的趋势，一方面在人类进步的意义形成了推动社会发展的原生动力；另一方面又从个体（包括集团利益）利益满足的意义上不可避免地造成了不同利益主体之间的矛盾与冲突。所以，社会和产业分工促成了人与人之间的差异，把任何个人和集团压缩为社会整体中的“局部”，同时又使“交换”成为必然，使压缩为“局部”的个体通过“交换”与社会整体相连。社会经济越是发展，产业分工越是细化，

“交换”也就越是普遍和频繁。在此意义上,交换不仅满足了个体对自身利益的追求,而且也通过交换实现了与整个社会的联系。因此,交换在直接表现为不同利益主体之间的独立行为的同时也反映着特定的社会互动关系。市场论理就是建立在这种由“交换”而形成的人际互动模式基础之上的。

其次,市场体制中的“交换”惟有在公平的原则下才能真正发展成为社会互动的交往模式。市场体制实质上就是在社会产业分工日益细分的背景下,为合理地规范“交换行为”而建立的一种制度模式,其目的和意义在于,当交易双方都试图通过交换活动获得自身利益的最大化时,如何使这种行为既能避免因利益差异和冲突而导致利益矛盾尖锐化,又能使交易双方在协商磨和的基础上寻求各自认同和可能的相对利益最大化。因为当某一利益主体希望借助交换行为获取自身利益的最大化时,他的这种市场预期,必然在市场中与另一有着同样“市场预期”的利益主体相遇,利益冲撞导致交换的任何一方都不可能按自定的“市场预期”在交换中获取到利益的最大化,其结果只就是各自放弃“最大化”转而寻求“最优化”。而最优的市场利益获取决不是一味地选择“最大化”,而应是尽可能在市场寻找到交换双方都能接受的“利益均衡点”。市场中利益均衡点的形成必须满足三个基本条件:一是对双方利益合理性的认同;二是双方利益的互补性原则,即只有通过交换才能真正满足自身需求,实现对利益的追求;三是交换利益的等使性衡量标准,即交换双方必须借助共同的价值尺度对交换结果进行衡量。这三个基本条件也是市场交换得以有效运作的基本前提。其中第一个条件表明交换双方必须具备平等的市场地位,第二个条件揭示了交换的必然性与必要性,第三个条件则反映出市场交换的公平等价性原则。可见,公正平等对于市场交换而言绝非某种外在观念的输入,相反却是市场交换过程内生的行为取向,因此,由市场交换而建立起的人际互动模式也就必然地产生出以“公平

原则”为基本依据的内在伦理诉求。

最后,市场体制中的“交换”又是在竞争的条件下受到交易成本制约而充分展开的信用行为。在完全竞争的市场条件下,利益需求者在必然借助“交换”满足自身所需的同时,其选择的交换对象是多元的,即存在着多种交换的可能性。事实上在商业社会中,具体的交换行为总是在不断地追寻着一个可能的结果:就是尽可能地降低交易成本,通过竞争实现成本最低化,借此在交换中博取利益的最大化。除此之外,另一个降低交易成本的途径就是尽可能使一次交易发展为多次交易。对某一个商品生产者和交换者而言,其商品的交换量和交换次数越多越频繁,即市场占有率越大,其投入商品生产与交换的资金周转率越快,最终交易成本就越低,越具有市场竞争力。正是由于市场交易行为具有重复性和长期性的特点,因此,为使一次交易能够发展成多次交易,就必须遵守在交换时双方共同制定的“交易契约”,如果一方无故毁约,丧失信用,在以后的交易中就会大大增加交易成本,甚至永远失去再次交易的机会。所以,为使利益需求者在交换中获得利益的最大化和长期化,市场交换中人的行为就必须在尊重“契约”的基础上讲诚信、重信誉。

所以,市场伦理要求的“诚信、公正”原则是与“交换行为”有着内在联系的伦理诉求。它产生于交换行为率身,市场交换制度越是完善,这种内生的伦理呼唤就会越强烈。市场制度的完善和发展不断地规范人们的交换行为,进而也会不断地改变人们对传统伦理道德观念的认识。

三、市场伦理诉求:期待社会主义市场经济制度的完善

由上可见,一种社会伦理道德观念的形成主要不是来自超越社会制度和人的行为的外生力量,而是源自已经建立的社会、经济制度及在这一制度条件下生成的人的行为模式。道德的功能也绝

非是超越于社会发展的精神力量,它只是特定社会制度中的一种规范力,与法律制度相辅相成,共同对社会中人的行为形成制约。

中国在经历了 25 年的改革开放之后,已进入完善社会主义市场经济制度的阶段,这对于中国传统伦理道德观念的改造是一个重要的契机。如同制度转轨必然带来观念的更新和转换一样,制度完善也是一个不断促进观念改造和重构的过程。市场经济并非不讲道德,它只是以市场特有的方式——“交换”,在改变人们的社会行为模式的同时提出了与之相应的价值追求和伦理道德要求。“诚信与公正”作为市场伦理的基本价值追求,在完善的市场制度中往往表现为商业社会所奉行的信用制度的建立,资本主义从残酷的原始资本积累到当代发达的商业信用制度的普遍建立,所走过的数百年发展史,实际上从交换规则层面揭示了市场伦理的全部建构过程。

人并非生来就具备“诚信与公正”的道德品格,这种社会品格的建立也并非仅依靠观念领域的批判和教育就能确立。中国社会在经历了近 20 余年的伦理道德观念的突破与转型的阵痛之后,应该看到,单单凭借文化和意识形态领域的批判或讨论是难以真正走上“伦理重建”的道路的,在此,“批判的武器不能代替武器的批判”,重要的是尽快完善社会主义市场经济体制。以制度完善为前提,相应的伦理道德建设重点就是:明确“契约关系”在当代社会关系中的基础意义,进而加强市场交易制度及规则的制定,并以规则和制度为衡量依据严格规范市场交换行为,从而使人们在严格的制度管理和执行规则过程中感受到诚实守信、遵守契约的益处——降低交易成本,由此渐渐孕育出以“诚信、公正”为价值基础的市场伦理新道德体系。

(作者单位:中共上海市委党校哲学部)

价值观研究

当代科技发展中的

第二篇



一、科技与人文



论科技的人文价值

贺善侃

现代高科技的发展重新呼唤科技的人文价值,科技发展的现实越来越明显地显示出科技自身所隐含的人文价值(既包括正面价值,也包括负面价值)。实践证明,只有把科技与人文高度统一起来,注重科技发展中的人文价值,才能值科技与社会快速、稳定、协调地发展。

一、科技的人文价值属性

这里所说的科技的人文价值,指的是科技自身所隐含的一种指向人类的价值属性。无论是科学还是技术,都含有这种人文价值,这是由科技的本性所决定的。对此,我们可从以下两方面加以分析:

首先,从科学技术所染指的对象分析。众所周知,科技染指的对象是自然。在马克思的著作里,“自然”这一概念大致包括三方面基本含义:(1)作为一切存在物总和的自然,其内容包括人化自然和人的足迹还未涉及的自在自然。这是把人类包括在内的广义的自然概念。(2)作为人的环境的自然。它是指能给人类提供其生存需要的生活资料和生产资料的“感性外部世界”^[1],是人类社会“赖以生活的无机界”,是“人的无机的身体”^[2],即人类社会存在的自然条件的总和。(3)作为人类活动要素的自然。即进入人的实践活动,首先是生产实践活动领域的、作为人类活动要素的自然,它渗透在劳动对象、劳动资料、劳动者和整个劳动过程中,成为

345

论科技的人文价值

人类社会须臾离不开的东西。

以上三种对自然的理解,都与人及其实践活动有着密不可分的联系。第一种广义的自然概念,是把人包容于其中的自然界,对于这种作为整个世界、宇宙和存在的自然界来说,“人是自然界的一部分”^[3]。第二、第三种关于自然的观念,更是与人有着密切的联系。作为人的生存环境和人的生产要素的自然,本身就是人类活动的一个有机构成。如马克思所说:“工业的历史和工业已经产生的对象的存在,是一本打开了的关于人的本质力量的书”^[4],通过工业所形成的自然界,“是真正的、人类学的自然界”^[5]。正是从这个意义上说,“被抽象地孤立地理解的、被固定为与人分离的自然界,对人来说也是无。”^[6]人与自然之间的相互作用,构成了真正的自然发展史和社会发展史,也就是说,自然发展史和社会发展史本来就是合二而一的。既然如此,染指自然的科学技术,必然染指人类社会,内含人文科学内容,内含人文价值。

其次,从科技的客观内容分析。既然科技染指的对象是与人文有着密切联系的自然,那么,人文价值就必然是科技内容的应有之意。其一,科学是人类对客观世界的认知,技术是人类对客观世界的改造。无论科学还是技术,都是人的活动的结果。因而,科技是人的科技、历史中的科技,不是超人、超历史的;科技的内容实际上就是人类活动的记录,势必映照出人类活动的价值取向。而且,作为连接人与自然的科技活动本身就是染指主体(人)与客体(自然)之间的一种价值关系的活动。其二,科学作为一种知识体系,一种研究活动,一种社会建制,从科学思想、科学方法和科学精神三方面体现着人类的价值取向;技术作为一种对科学知识的运用,则突出体现出人类的追求、人类的利益。科技作为一个整体,突出体现了人类的最高价值——真善美的价值。其三,科技是人类精神的成就而非单纯物质技术的成品,是人类文化的独特成果;因而,在科技的知识体系及其运用的过程中,充满着人类的价值判

断,诸如:在人类认知、探索、改造客观世界中表现出来的科学信念价值判断、事实解释价值判断、科学预见价值判断以及认识价值判断和审美价值判断等。而所有这些,都是人文价值的核心内容。

由上所述,科技的人文价值是由科技的本性所决定的。然而,对于科技所固有的人文价值,并不是所有的人都有清醒的认识的。在科技哲学界,一直存在着一种所谓“科技价值中性论”(“科学价值中性论”和“技术价值中性论”的简称)。从“科技价值中性论”的形成来看,它是对科技的过分夸张所致。从“科技价值中性论”的理论实质来看,它是对科技属性的片面理解。

自从人类来到这个世界上,往往以多种形式、多个维度把握、理解这个世界。概括地说,主要以科学的形式和人文的形式这两个维度理解、把握客观世界。在人类的早期,科学还未从人类知识的总汇中分化出来,此时,处于萌芽状态的科技(实际上还不能算是真正意义上的科技)是淹没在人类对客观世界的人文形式的理解维度中的。然而,随着科技的逐渐强盛,情况有了变化。尤其是近代自然科学的兴起,在一个世纪左右的历史时期内,伴随着产业革命的高潮,科技几乎自我膨胀为一个“科学巨人”,它几乎主持了指挥一切的“权杖”,而且造就了一种世界性的“霸权话语”。科技大举向社会的各个领域扩张、侵袭,于是到处都冠之于“科学”的桂冠:科学的哲学、科学的史学、科学的文艺、科学的管理、科学的体育、科学的思想政治工作等等,不一而足。这本来无可非议,是人类理性化程度提高的具体表现。然而,对科技的过分陶醉,反面使科技陷入自我尴尬的境地。科技的过分膨胀带来了人们对科技的说解,科技的“辉煌”使人们对科技适用范围的理解达到不恰当的地步,以为科技是把握世界的唯一形式,从而使工具理性压倒了价值理性,科技的维度压倒了人文的维度。最终导致科学理性中所蕴含的人文价值原则被剔除,科技与人文价值原则被分离。科技成了价值中立的理性原则。其实,科技仅仅是人类理性的一种活

动,是人们把握世界、理解生活的一种形式。因而,任何科技都是有限度的。我们的生活于其中的世界远比科技所能把握的内容丰富的多。在现实世界中,未被科技把握的内容永远比已被科技把握的内容多得多。因而,除了科技,人文也应该成为我们理解生活、世界的一种基本形式,人文价值理应成为科技发展的一个不可或缺的维度,使我们的科技恢复其本来面目,成为真正与人文价值密切相连的科技。

二、科技发展的人文价值目标

科技中蕴含的人文价值仅是一种潜在的价值,潜在的价值要在现实的应用中才能转化为现实的价值,而科技的任何现实运用,必然与人有关,因而,科技在现实中应用价值的人文目标是显而易见的。

可以说,科技应用价值的终极目标在于人。发展科技正是为人类解放面创造物质条件。

诸如:科技革命引发的生产力革命,是推动社会发展的最终动力。人的解放包括从自然的压迫、社会的压迫和传统观念的束缚下解放出来、获得自由,面无论哪一方面的自由和解放,都以社会生产力的发展为前提。回顾历史,社会的每一个进步,都以生产力的发展为前提;人的解放与社会进步同步,以社会生产力的发展为前提,而归根结底要以科技的革命性进展为前提。

科技革命引发的知识革命,极大提升了人的理性力量、认识水平和思想境界,从而为经济与社会的发展提供了最根本的源泉和动力。尤其是随着知识经济的来临和高科技的兴起,经济与社会的发展越来越依赖于知识的积累和创新。知识已经上升为经济与社会发展的首要资源,知识和技能成了人力资源的主要内涵。越来越多的人依靠知识获得高报酬,依靠知识成为市场的赢家,依靠知识成为社会的精英。以科技知识武装起来的人类无疑在自然面

前和社会发展中扮演着越来越重要的角色。

科技革命引发的管理革命极大促进了技术创新、组织创新和体制创新；从而推动大量新技术走向产业化；推动现代企业制度的建立，并进而推动政府职能的转换，推动整个社会的民主化、现代化，并为人类获得更多的自由和权力，获得公正、公平和平等创造了社会条件。

科技革命还引发了传统社会向现代社会的转型。在近代史上，科技革命带来的机器大生产使整个人类社会跨上了工业化的快车；人类社会的面貌因此而发生了翻天覆地的大变化；在当代，信息革命更是把人类社会推上信息化的高速公路，人类社会因信息化而走上更快的发展道路。

总之，科技的发展，充分体现了它为社会发展，为人类进步的最高人文价值。表现为：(1)科技创造的巨大物质财富，使人的生活质量得到革命性的变革，极大地提高了人的生存条件；(2)科技创造的巨大精神力量，使人们能更理性地看待自然，看待社会，看待人类自己，更科学地揭示客观规律，更合理地改造世界，从而更好地为自身谋利益；同时还有力地推动着哲学、文学、艺术以及道德、伦理等人类精神生活的其他方面，丰富和提升着人类文明的方方面面；(3)科技产生的巨大社会影响极大地改变着人类社会面貌，诸如：人的交往空间的空前拓展；人的联系的密切程度的空前提高；人的技术手段的空前改善；人在自然面前的自信度的空前加强；……凡此种种，无不体现了人的全面发展以及人的自由和解放的人文价值取向。

从科技与社会的互动关系考察，衡量科技进步与否的标准，无疑在于科技是否朝着对人类终极关怀的方向发展，是否有利于推动社会的整体进步。粗略看来，科技对社会发展的推进作用似乎并不成问题，科技成为推进社会进步的最高意义的革命力量是大家公认的，然而，在科技发展的具体历史进程中，科技的社会价值

有时却会出现一些方向模糊的情况甚至负面效应。如当代高科技带来的人文忧患就是一例。高科技把我们带到了一个信息和物质财富都非常丰富的时代,但同时也把我们带到了一个充满重重人文忧患的时代。可以说,这是科技发展中的人文价值危机。为正确认识科技的人文价值,必须正确认识科技发展中的人文价值危机。

虽然早就有前技术时代的人文忧患问题,如我国古代庄子对“机事”、“机心”一类技术持反对态度,担心它们会损害人的纯朴本性;西方近代的卢梭从道德至上的人文立场出发,认为科技的发展会有害于敦风厉俗,并导致人类的堕落;但科技发展所带来的人文忧患从来没有上世纪以来随着高科技的出现而显得那么突出,其负面影响也从来没有那么深刻。在此不妨例举一二。

首先是对人的本质异化的忧患。人文价值中最基本的问题,莫过于“人是什么”的问题,也就是人对自己作为类和个体的界定和确认。目前高科技所造成的人文忧患中,就有“人是什么”之类的问题。诸如:当人工的生殖技术(试管婴儿、无性繁殖、生殖细胞库、基因工程等)介入人的生育过程后,“人是自然的产物”的观点就开始动摇。人工智能的发展则使“人是能思维、有理性的动物”的观点发生动摇。人之为人,一个重要特征就是人有思想、能思维。而今,当人的某些智力活动可以在人脑之外通过技术手段模拟或制造出来,人的这一最能体现自己是“万物之灵”的东西也变成了技术的产物时,人的本质就受到了异常严重的挑战。而“克隆人”的争论更是把“人是什么”的问题提到突出地位。问题的实质是:当人的部分功能成为技术化的产物,而且这种成分越来越多时,人究竟会不会丧失自己的本性。

其次是对人的功能退化的忧患。从一般意义上说,科技确实给我们带来智力和体力的解放,但同时也往往导致人类的体力和智力的退化。诸如:信息时代的信息爆炸会引起严重的“信息污染”。过剩的信息不仅浪费人的精力,而且极易影响人的独立思考

能力,导致人们批判性思维和创造性思维能力的丧失。因特网构建的虚拟社会造就了一部分偏好虚拟空间的人物,不可避免地增加了人与人之间的隔离感,人也会因此而变得孤独、寂寞。高科技还在基因层面上产生某些侧面的物种退化。例如,高科技创造的现代社会造就了一个不利于人进一步进化的环境,主要表现为人口总数的激增、人口分布的密集、以地理为界限的人种区别正变得越来越模糊,以致基因创新融入人类进化的条件已经消失。

再次是对人的尊严的挑战所带来的忧患。高科技的发展,在许多方面对人的尊严提出了新的挑战。例如,在人脑中植入芯片,会不会使人脑成为受控的反映器,人的思想会不会变成别人的跑马场,从而干扰人的思想独立性?基因信息的揭示,会不会给人们的基因隐私和保密带来威胁。而基因技术的发展则存在着导致基因歧视与基因贱民现象的潜在可能性。诸如:作为基因殖民主义者的富国可能通过掠夺基因殖民地的基因资源来达到商业和政治目的;好基因、优良基因人群和坏基因、缺陷基因人群之间,可能导致出现新的社会对立和分裂。

凡此种种,无不是科技发展进程中出现的人文价值迷失或危机。究其实质,无非是对科技人文价值评价的不足,或对科技成果的滥用,以致导致科技潜在价值和应用价值的分裂;科技与人文的背离。在科技的人文忧患问题上,我们应该确立如下正确的认识。

一要看,科技发展进程中出现人文价值危机或迷失是一种正常现象。想发展科技而不要人文价值上的危机或迷失,只能是一种理想主义的企盼。只要是科技,其固有的物性机理就必然同人性特质有不相一致的地方,就会有冲突与龃龉,无论是直接的或间接的、短时的或长远的。即使是最古时期的原始技术,也难免有与人性相冲突的地方。从近代大机器时代开始,随着科技的现代化及干涉自然力度的加大,科技引发的人文价值忧患就愈来愈凸现。这是科技发展的必然,不必大惊小怪。

二要看到,科技发展给人类带来的人文效益、正面价值远远要超过其给人类带来的问题,这是有目共睹的。而且,随着科技水平的提高,人们解决这些问题的能力也在不断提高。现代高科技武装起来的现代人类完全是有能力解决这些问题的。

第三,我们不必为科技发展所带来的人文忧患过于忧虑,但也不能等闲视之。我们应该以科学的态度对待科技的人文价值危机或迷失。一是要进行科技后果的充分论证和预测。发展科技是人的自觉选择行为,人们在进行科技项目的选择时,不仅要考虑科技本身的理论及运用手段的合理性,而且要考虑科技的近期及长远社会效应,尤其要注重科技的人文质量。对于那些估计会引起严重的人文和社会问题的技术构想,应该一开始就加以制止。对于已经实施的科技项目,也应及时进行评估与调节,以把可能出现的危害人类的负面效应控制在最小的范围、最低的限度内。二要建立合理的社会管理和调节机制,注意从社会整体效应的角度对科技发展作出宏观调控。作为技术行为的个体,通常只注意技术的个别效应,对某项科技成果的社会效应往往考虑较少;作为社会管理机构(如政府或科技管理部门),则应承担起调节科技发展方向的责任,力求把科技发展控制在有利于人文关怀的范围内,以尽量减少其对社会利益的损害。

(作者单位:东华大学人文学院)

注释

- [1] [2] [3] 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社,1979年版,第95页。
[4] 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社,1979年版,第126页。
[5] 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社,1979年版,第127—128页。
[6] 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社,1979年版,第178页。

当代科技的特征及其价值取向 *

徐宗良

—

古希腊历史学家希罗多德曾描述过古埃及国王为了征缴土地租金,而使埃及首创了测量土地的方法与规则的故事,希腊人随后师从这种方法与规则,使之演变为几何学体系。同样,天文学在西方也是由于农业生产、人们命运的占卜等实际需要而产生的。所以,18世纪法国的卢梭在对科学予以抨击时指出:一切科学的起源都出于卑鄙的目的:天文学出于占星术迷信,几何学出于贪婪,物理学出于无聊的好奇。虽然语出尖刻,却不无深意,揭示了科学总是与社会的功利、人类的习性、心理需求息息相关。科学的发生、发展,在很大程度上是与人类的需要、社会的利益要求结合在一起的。显然,科学不可能与价值分离。

因此,科学不只是一种知识体系,还是一种社会活动,这种社会活动,其内部表现为探求真理、构建理论、技术发明与应用、范式革命等;在外部又与经济、政治、其它的文化相互影响,相互制约与促进。

虽然从源头上讲,某些科学(天文学、几何学)与社会百姓的生存需要,与统治者的某些利益有密切的关系,但主要还是以好奇、兴趣所激发的探寻世界奥秘的求知活动为向度。但在近代科学诞生之前的漫长岁月中,理论形态的科学还是寓于自然哲学、自然神学之中的,科学活动还是以分散的独立的个体自由探索的活动为

353

当代科技的特征及其价值取向

主,科学的认识既具有直观性,又带有浓厚的思辨色彩。

近代科学从哲学、神学中脱胎之后,科学不再是粗糙、直观的观察和纯粹的思辨以及与神学有千丝万缕联系的陈旧的宇宙目的论的理论,而是运用了实验的手段和较精细的观察仪器、主张自然界自在的实际因果关系的新理论概念。科学与技术开始联手,不仅在科学理论上有了重大的创建,而且还展示出其巨大的实用效应。由此,科学开始走上祛魅的道路。

科学祛魅的重要意义有两方面:一方面使它逐渐地摆脱附着在其上的“非科学”的虚幻的混杂的因素;另一方面日益显露其理性(追求真理)和工具性(效用)的双重价值。

17世纪的培根说:知识就是力量。他当时所指的“知识”,决不是仅指科学知识,但这句话却预示着科学的求来对社会将起的不可估量的作用。时至今日,科学已成为当代的主流文化,在西方,甚至被一些学者视为“意识形态”,它在人们的物质生活与精神生活中起着某种价值导向的作用。

二

当代的科学技术发生了很大的变化,形成了与以往有所不同的两大特征。

1. 探索物质世界的对象和研究的理论、方法有所变化

当今的科学在探索外在世界的奥秘上,正朝着更深更广的层面进展。宏观层面上向海洋深处、地球内核以及外层空间拓展;微观层面上则朝亚原子级继续伸展。面对宏远而又细微尺度的物质世界,依靠以祛直观的感知和观察方法是难以奏效的,于是便促进了两种主要的方法,一种是更加依赖数学的演算工具,用方程式部分地取代传统物理学的模式结构;另一种是加强了实验室(微世界)建设和发展相应的先进技术手段(射电望远镜、电子计算机、高能加速器等),以图获得更为精密的可控的研究方式。

2. 更注重人类自身的生命体与生命活动的研究

用新技术(人工生殖技术、生育控制技术、遗传服务技术、基因治疗、胚胎干细胞、生殖性克隆、脑死亡诊断等)去调控人的生命进程或改变人的生命性状与以往的医疗活动是不同的。首先,它表现为全面性与全程性,即从人的出生到死亡的全过程的技术干预和介入,不仅针对的是病人,而且还有非病人的各类人。其次,人工的技术的产物逐渐替代着人体生命系统与器官的自然功能。再次,从生命基本单位人手去调控人的生命活动,如以基因的调控或剔除来治疗疾病,改变性状,运用克隆技术实施人工生殖。这种状况已经不再是人与自然的表层关系,而是把人通过科技中介与人本身的关系给凸现了。

上述科技特征,从根本上讲,反映了人类推进科学技术的价值指向:获得更多的生存空间、物质、能量,改变自身的生命体征与质量,以求得更好的生存与发展。只不过前者是指向外在的物质世界,后者是直指人自身的生命体。这两方面的变化虽然涉及到人类生存与发展的价值,但并不意味着科学,或者从事科技工作的工作者、共同体,能自觉地认识与分析其中的利弊得失以及“实然”和“应然”的关系。这就是说,科学达到的认知水准和具备的技术能力,并不表明它理所当然地可以付诸实施。正是在这一点上,产生了我们今天不时出现的科技与伦理、科学与人文的冲突。

当今的人类而对先进的科学技术,存在着机遇和危机的双重因素,一方面,科学技术的飞速发展,似有盲目、失控的态势;另一方面,科技的效应越来越重大,既有正而的作用,又潜在着不容小觑的负面效应。美国学者密尔拉伯斯认为:20世纪的三大发现与发明,其中每一个的应用都具有足够的能量改变整个生物世界的几乎每一件事。这三者是:①原子核能;②毫微技术;③基因重组生物工程。

在我看来,科学与价值始终存在着无法分割的关系,尤其是在

当代,科学更是以为人类造福的名义而进展。所以,这是一个在涉及人类生存与发展的终极性关怀中,以怎样的价值理念来看待,做出怎样的价值选择和取向的问题。由此,人们就不难理解,为什么在生命科学蓬勃发展,生物技术层出不穷之时,生态伦理学、生命伦理学、生命法学等诸多相关的人文社会学科也会相继兴起。也正因为这个原因,似有必要对科学的不同价值层面作进一步的分析。

三

在科技发展史上,科学始终存在着二元价值:工具性价值(应用)、理性价值(求真)。前科学时期,这种二元价值十分明显,这是因为,当时的科学与技术是分离的,科学纯粹是一种出于好奇和兴趣的探索真理的精神活动,而技术则与生产、生活紧密相连,应用性十分明显。

近代科学的产生,由于演绎的、归纳的、抽象的、分析的、还原的科学思维方式和以观察、实验为基础的经验实证方法日臻纯熟,理论创新和技术发明不断地产生,使得科学的理性—求真性十分鲜明。科技史学家们不约而同地论述了近代科学在冲破天启圣恩的神学牢笼之后所放射出的灿烂理性之光,认为这是一种“不受任何界限限制的更自由、更完整的理性”。

彭加勒说:追求真理应该是科学活动的目标,而且是值得我们活动的唯一的目的。事实也是如此,如果没有这种以追求真理为目的的科学精神与内在动力,科学是很难取得理论上的重大建树与创见的。之所以把科学的求真、科学的理性视为价值,就是因为它的这种引人入胜、鞭策人心的功用,当然,还有它符合人的求真本性的因素。

然而,随着时间的推移,科学的求真价值却有弱化的倾向。科学研究的对象日趋复杂和细化,科学理论的演变由原先建立在直

观经验基础上带有精确性的逻辑思维,过渡到某种高水准的理论猜测和头脑中的思想实验,因而,不少科学家原先追求真理的信心有所动摇,对把握真理的信念发生怀疑,从而不再把追求真理作为目标,而是注重“微世界”的研究,带有局部性的实验室研究,追求适应社会需求的技术发展。这就遮蔽了科学本身所固有的求真价值。

另一方面,由于工业化、市场化的现代性需求与社会氛围,科学技术转化为生产力,转向为实际应用的步伐越来越快,企业利润、政治利益、国家实力的需求等影响,使带有急功近利色彩的工具性倾向更为彰显。

无庸讳言,当代科技的现实状况是工具性倾向越来越增强,而求真性越来越淡化。但是,求真性淡化并不说明科学的真理性消失,只是这一不计功利的可贵求真精神被日益浓厚的带有强烈功利意向的技术行为所遮蔽,以至于人们在强调科技的重要性时,眼中看到的只是生产力和物质财富,心中想到的只是科学知识、方法和技能,而把追求真理这一合符人类本真天性的可贵精神置之脑后。人们忘却了唯有以求真为内核的科学精神才得以创建伟大的科学理论,许多重大的技术都是在这些理论的基础上发展起来的。求真性的价但还不止此,它还会促进人类理性的深入发展,使人们的精神生活得到丰富和升华。

尽管如此,科学的二元价值依然存在,对两者孰轻孰重的争议也不少。这是因为,科学并不是在真空中独自运行,科学活动在与其它的社会活动的互动中,尤其是当代的科技被人们普遍看好,被视为解决人类生存与发展至关重要的途径时,无可避免地涉及终极性的价值层面。英国学者斯诺在他的著作《两种文化》中就十分强调科学的工具性价但,认为只有通过科学技术的发展,才能增加财富,使人摆脱贫穷;法国科学家彭加勒则代表了另一种意见,他认为,努力减轻人类的痛苦是必要的,但世界一日不灭,痛苦就不

会断,而使人们摆脱物质烦恼的积极方法之一,就是在追求真理的研究和思考中去享有自由。这样的争论连绵不绝,反映了科学内部的价值取向之争。这种争论是与关心人类生存与发展的终极性价值密切相关的。

科学越是迅速地发展,越是加快转化为应用的步伐,越是具有巨大的效应,终极性价值层面的问题就越突出。然而,科技本身并不研究这样的价值问题。当今社会往往表现出这样的悖论:科技改变着社会,却失却了人生的目标;科技给人们带来生活的便利,却令人更为焦虑。于是,科学与外部的关系在价值层面上就演化为“工具理性”和“价值理性”之争。(“工具理性”与“工具性”不是同一概念,后者主要是指其“有效性”和“应用性”,而前者要比之宽泛和复杂)这两者从实质上讲,是不同的价值取向在人类终极关怀问题上的反映,前者主要诉诸于工具性,认为只要借助科技就有望解决人们的生存困境,可以改善自身的生命质量,认为只要值靠科学理性,就可以掌握自然、社会和人类自身的奥秘。而后者要探寻人的生命价值及其意义所在,强调的是维护人类的基本价值理念,重视的是社会的整体利益与可持续发展,以及人类与自然生态的和谐关系,并且认为这些问题并非科学理性所能完全把握。因此,无论是国内还是国际,都有人大声疾呼:科学家、科技工作者应该担负起责任,其内在的责任是科学家的良知、德性;外在的责任是要从长远的角度考虑人类的命运。在我看来,这种要求是合理的,但未必有现实的可行性。在今天企业与企业之间、区域与区域之间、国家与国家之间生存竞争十分激烈的情形下,要求从事科技的工作者既要专心致志地进行研究,争取快出成果,又要他们静下心来对其科技应用的后果及深远的社会效应作终极性的思考,实在是勉为其难,是一种苛求。但这并不等于说科学工作者可以放弃他们的责任,可以丢弃终极关怀的价值理念。关键是要使科学既充分发挥它的“工具理性”功能,又情题地认识“工具理性”的局

限性。同样,“价值理性”也不可能解决人类面临的各种问题,它只能起到某种启发思考和引导、规范的作用。由此,很自然的可以引出两个结论:一个是教育问题,要使现行的科技工作者以及未来的科技工作者的头脑中,增强人的基本价值理念与科技伦理原则的意识,使他们明白,科学技术可行的,不一定是应该做的;在科技转化为应用时,要警觉是否存在违背人们根本利益或社会公共利益的可能。另一个更切实的方法就是使科技与人文携起手来,相互尊重,平等交流和沟通,然后各展其长,共生互补。《千年终结》一书的作者卡斯特指出:科技的症结在于科技是人类的折射。只有改善人类的内心世界,才能使科技这一神奇的工具赋予人类解放自身的巨大潜能。因此,这是全人类的责任,不只是科学家的单独责任。

(作者单位:复旦大学社会科学部)

参考文献

- * “科技”这一词是科学与技术的合称,具有浓烈的现代特征。科学与技术是两个不同的概念,存在着某种本质上的差异,但两者的关系在人类社会现代化的进程中日趋紧密。本文在行文中所述的“科学”,除有明确说明外,皆在“科技”这一笼统宽泛的意义上使用。
- [1] 巴伯:《科学与社会秩序》,三联书店,1991年版。
- [2] 卡斯特:《千年终结》,社会科学文献出版社,2003年版。
- [3] 库尔兹:《21世纪的人道主义》,东方出版社,1998年版。
- [4] 林德伯格:《西方科学的起源》,中国对外翻译出版公司,2001年版。
- [5] 罗素:《西方哲学史》(下),商务印书馆,1977年版。
- [6] 彭加勒:《科学的价值》,光明日报出版社,1988年版。
- [7] 沃尔夫:《十六、十七世纪科学技术和哲学史》,商务印书馆,1985年版。

人文与科学离合态状再析

任春晓

人文精神与科学精神的研究是当前我国学术界的热门话题之一,关于人文精神与科学精神的定义、本质和相互关系等问题的回答似乎并不复杂,复杂的是由它引发的问题足以表现出人们对社会的持续发展、人类的生活价值和目标、人类的生活方式,以及由技术理性和唯人主义构成的现代性等等的反思,这些足以表现出人们对内心安宁和外在物欲追求的双重矛盾。本文试图探索人类价值目标的矛盾与人文、科学分裂的原因,并加深对这个问题的认识。

360

科学精神与人文精神的分异是随着学科分门别类的细化产生的。19世纪末新康德主义者、弗赖堡学派的著名代表人物李凯尔特从“质料的分类原则”和“形式的分类原则”为依据指出自然与文化的对立:“自然是那些从自身中成长起来的、‘诞生出来的’和任其自生自长的东西的总和。与自然相对立,文化是人们按照预计目的直接生产出来的,或者是虽然已经是现成的,但至少是由于它所固有的价值而为人们特意地保护着的。”^[1]自然科学把与任何价值都没有联系的事物和现象看作自己的对象,它的兴趣在于发现对事物和现象都有效的普遍联系和规律,采用的是“普遍化的方法”;文化则把人类活动和思想作为对象,体现的是某种为特定的人群承认的价值,它只有个别性。

当代英国物理学家和小说家斯诺在《两种文化与科学革命》一书中认为,由于研究对象、研究方法、教育背景、学科训练等诸方面的差异,当代西方社会的自然科学家和人文学家之间存在一道鸿沟,往往致使他们对文化的基本理念和社会的价值判断等方面经常处于对立的状态,而且这两个阵营中的人士彼此缺乏了解与沟通,彼此扭曲对方的形象,以至于彼此怀有敌意和憎恶,甚至不屑于去尝试理解对方的立场。这一现象就被称为“斯诺命题”。他敏感地觉察到此种分歧及危机,不仅表现在外部,即科学共同体与人文共同体之间难以交流,而且更深刻地表现在内部,即科学作为求知体系,其客观基础与主观的人文历史因素之间的张力已经表面化,这使科学的理性基础受到质疑。尽管人类的技术力量空前的膨胀,常常跳跃式地发展,然而科学的自信、科学在学术中的尊严却空前低落。

进入 20 世纪 70 年代中期以来,随着后现代主义向科学领域的渗透,知识界产生了充满着对价值持怀疑倾向的相对主义思潮,其特点是:对科学研究的逻辑标准、客观真理、实验证据等的认识论价值使进行挑战,强调政治权力的规则,把科学看成一种靠金钱运转的游戏政服务于其赞助者的手段,并企图在科学定理中读出文化和政治蕴涵。后现代主义者在头头是道地抨击科学,但他们似乎并不完全懂科学,这导致自然科学界的强烈不满,引发了引起美、英、德、法等国学术界、科学界、新闻界极大关注的“索克尔/《社会文本》事件”,从而证实了斯诺以前所下的结论。

二

我国科技哲学界当前关于“人文精神”和“科学精神”的争论与这些国际背景有关。我国学术界的观点概括起来主要有以下几种:

首先,从学科分类面言,认为自然科学的研究对象是外在于人

的自然界,它是客观的,反映、描述经验对象,或分析典型状态下的实验,把握和洞察经验对象的本质及其发展规律,自然科学的真理性可以重复展现在人们面前。它具有可重复性、客观性。人文科学研究人创造的世界,它是人对自身的生活状态、思想状态的反映,它也有客观性和规律性,但对同一个历史事件、同一个历史人物、同一句箴言往往会有不同的评价和理解,人文科学在不同的社会有不同的理论,在历史发展中或不同国家可以相类似,但不可能重复和再现。

其次,在有关人文精神与科学精神的讨论中,人们对“科学”的定义相对确定,歧义歧少;可一触及“人文”,研究者就仁者见仁,智者见智。“人文”一方面是指哲学、伦理学、宗教、经济学、政治学、法学、语言文学、历史学等学科,主要研究社会现象、社会发展趋势、社会发展过程。另一方面它是一个在历史中游移的概念:在古希腊罗马时期,它主要指人的德性、智慧、文化、教养;在古代中国,它指《易经·贲》中说的“观乎天文以察时变,观乎人文以化成天下”,即用礼乐诗文来教化,使全体国民通过内修外炼成为统治者需要的人;在文艺复兴时期指的是与“神性”相对立的人的尊严、情欲、平等和博爱,是凡人今生幸福的追求;到中世纪又指宗教理念、宗教生活和仪式、教义教规;在当代则指社会道德、科学的社会建制、思想意识形态、政治法律和哲学观念等。人们往往会根据不同的博要,抽取出不同的人文内涵。

最后,在人文精神与科学精神的讨论中,人们往往注重从伦理道德角度对自然科学和自然科学家进行评论,有时错误地将从事自然还是人文的研究作为是否具有道德心和责任感的腊性分野。一些人文学者似乎理所当然地成了“真理的化身”和“人类公道的主持者”,一会儿说科学家的研究成果往往运用于战争中,原子武器、生化武器等成了恶势力的帮凶;一会儿说基因图谱的绘制,克隆羊、克隆人的问世是人对自然神圣性的挑战;一会儿说科学技术

把人变成了机器……总之,他们认为自然科学家只会低头拉车,不会抬头看路,使人类患有一种严重的疾病——人类精神分裂症。

对于以上观点,我们有一些自己的看法:1.人文科学与自然科学的学科差别、思维方法的差别乃至研究者意识形态、生活态度等方面的差别都是毋庸置疑地存在的,但这种差别只是在某些方面进行微观比较时才有意义,从“统摄理解”的角度而言,两者的联系却也是显而易见的。科学是个体的认知发展在文化上的对应物,是传统文化知识的一种生长物,是文化发展的一种认知形式。“文化过程”这个概念提供了把科学带人社会学之参考框架的一条途径。这说明自然科学和人文科学都是人类活动的产物,是人类在不同领域活动的知识积累和经验沉淀,科学进步的历程就是对人类理性之进步历程的揭示,广义的科学包括应自然科学和人文科学两大部分。

2.自然科学与人文科学最终会在主体层面和社会层面统一起来。如德谟克利特创立了原子论,进而论证了物质的、运动着的原子在社会中表现为人的活动、独立的人格发展,并把雅典民主制度下的公民当成是一个个独立的原子个人,以自己独立的意志、人格和行动来参与城邦国家事务;巴伯在《科学与社会秩序》中认为,自然科学的许多方面(包括方法)对社会科学同样成立,因为“社会科学不仅可能,甚至从本质上讲是与自然科学一样的。我们一直所研究的有关科学的社会组织与社会关系的经验事实,与其他种类的经验现象一样,能经受科学的研究,无论科学所应用的对象是哪一类经验材料,科学是一个统一体,因而自然科学与社会科学原则上是同一的。”^[2]

3.对自然科学家的伦理指责,是站不住脚的。作为自然科学家也许一辈子专门从事某一典体科学的研究,也许确实缺少对人文科学的了解,不太关心社会政治问题,但不能因此说明他们整体没有责任感。如面对二战期间原子弹的使用伤及无辜百姓,美国

科学家并不因为它是用于敌对的日本,用于敦促日本帝国主义投降,似乎能以正义目的带来的负面影响或正义事业的合理代价为借口聊以自慰,而是联合起来反对政府对原子弹的进一步研究和使用的。同时,从事人文社科研究的,也并非一定是道德的化身,试问那些凶杀、色情、低级下流的书刊制造者的道德良心何在?那些以政治、法律的名义违背社会正义者的社会责任感又何在呢?常说科学和技术是一把双刃剑,人文工作者也具有两面性。我们有理由相信,科学家会从自己所代表的不同文化资源中去寻找自己道德信奉的原则。

三

科学和人文的差异导致了两者的矛盾和冲突,但它们是可以在某种意义上沟通和弥合的。吴国盛博士从科学和人文的历史与词源上着手考察,提出,希腊—西方的人文理想贯穿着自由的理念,科学作为西方的人文是自由的学问。依照这个思路寻循历史发展轨迹,我们发现:在古代,自然科学与人文科学是直接统一的,那时的大学问家往往是“百科全书”式的、集自然科学与人文社会科学于一身,上知天文下知地理,通古今之变、穷万世之学的。到15世纪下半叶,随着生产的发展,各门具体科学收集的材料逐渐丰富,人类开始对自然界和社会分门别类地进行深入研究,一个个独立的学科从此诞生,自然科学与人文科学才逐渐分离成两大门类。在知识爆炸的年代,社会分工越来越细,人们的研究领域越来越狭窄化、单一化、专门化,要某一个人对所有学科有比较全面的认识难度也越来越大。然而,除了这个表层的原因外,科学与人文的分裂与人类生活的目标转向有密切的关系:

1. 科学活动从纯粹内在的动力转向外部的压力。古代科学主要来源于人们对于自然现象的观察和在从事农牧、手工业及疾病医治时关于自然知识的积某,经过整理、分析、归纳、综合,形成系

统性的知识体系和理论,人们专心于求解巨大的外部世界的永恒之谜,以找到内心的自由和安宁。而到了近代,由于科学的社会化,社会生产和生活的需要、商业竞争和发展需要,成为促进科学技术发展的强大外部压力,正如恩格斯所说,社会一旦有技术上的需要,则这种需要就会比十所大学更能把科学推向前进。

2. 科学活动从闲暇的自由活动转向一种专门的职业和谋生的手段。公元前6世纪古希腊的泰勒斯,有较丰富天文学、数学等自然科学知识,他在晴朗的月夜自由地观察天象,他用自己掌握的知识对橄榄油市场进行预测并获利,仅以此证明知识是有用的,能给人带来财富,同时,他照样当他的执政官,成为“七贤”。随着“科学技术是生产力”认识的普及,科学的功利价值逐渐为人类接受。如17世纪的英国,经验主义和功利主义成为教育的主调,实验科学如物理、化学等逐渐进入大学甚至中学课堂,人们的职业兴趣发生了转移,据统计,诗人和教士的人数在17世纪的前70年减少了1.8倍,而医生和科学家的人数在同期都增长了1.4倍。实用主义、功利主义成为人们择业的行为准则。^[3]科学与技术结合,使科学变得更加实用,工具理性色彩日益浓厚,科学活动成为倍附于、服务于其它生产活动的重要形式,科学家成为一种凭自己的创造性劳动从社会获得相应的物质回报的正式的社会职业。

3. 科学活动从一种独立研究活动转向整个社会政治、经济、军事活动中的不可或缺的环节。文艺复兴前的科学活动是小规模的,主要是个人活动,由个人的兴趣爱好、精力和经济承受能力决定,并寓于生产活动和日常生活活动之中。文艺复兴后欧洲相继建立了一批大学和科学院,科学活动成为倍受社会需要和关注的、有组织的、相对独立的活动,活动方式也从个别科学家转变到18世纪后学院式的研究。到20世纪科学发展为完全社会化、国家化和全球规模的社会活动,现代科学成为社会和国家的事业,科学组织以各种形式不断发展,并形成了完整的科学社会建制系统。

科学与人文分裂的原因是复杂的：从主体角度看有认识论的、心理学的、价值观的影响；从社会角度看有历史延袭的传统、有生产实践的改造，有企业竞争的促逼；从教育角度看有提倡专才（专门）教育限制了人的眼界，强调职业培训束缚了人的全面发展等等。对某个问题的探讨最后都会有一个倾向性结论，有的倾向于对两者分离的忧虑面希望结合，有的倾向于对科学快速发展的批判，希望抑此扬彼。而我们却倾向于：

第一，弄清楚人文和科学的联系，更加自觉地遵循其规律，而不是取消科学。有人提出，我们人云亦云地批判科学技术给社会带来的负面影响，但在“落后就要挨打”的丛林逻辑依然盛行的世界中，我们还能特立独行吗？是的，在全球化的趋势下，我们已无可选择地进入了由西方资本主义唱主角的游戏圈中，已无可选择地遵守着由发达国家设定好的游戏规则，这时只有“适者生存”。我们需要利用生产技术来满足人类的需求，保障人类的健康，合理利用资源，保护生态环境，使社会稳定和可持续发展；我们需要利用科学增进社会的民主政治，鼓励自主创新精神，造成学术自由的良好气氛。

第二，促成通才教育，实现人的全面发展。爱因斯坦说：“用专业知识教育人是不够的。通过专业教育，他可以成为一种有用的机器，但是不能成为一个和谐发展的人。”^[4]在当今世界，“I型”的知识结构，已不适应现代科学和社会发展的需要，我们必须通过通才教育，过渡到“T型”（复合型），达到知识结构的多元化。这也是时代向我国教育提出的任务。

（作者单位：宁波市委党校科研处）

注释

- [1] H·李凯尔特:《文化科学和自然科学》(涂纪亮译),商务印书馆,2000年版,第20页。
- [2] 巴伯:《科学与社会秩序》(顾昕等译),三联书店,1991年版,第282页。
- [3] 亚·默顿:《十七世纪英国的科学技术与社会》(范岱年等译),四川人民出版社,1986年版,第46页。
- [4] 《爱因斯坦文集》(第3卷)(许良英等译),商务印书馆,1979年版,第310页。

论中华科学文化的价值遮蔽现象

吴德清

一切价值在本质上都是文化现象,具有文化的一般特征。在现实生活中的价值,总是现实的人——价值主体所创建着的活生生的价值事实和价值存在,价值也总是处在生成过程之中。虽然,文化与价值在话语上是相异的,可是,文化与价值,在历史上同源,在现实上同在,在逻辑内容上同一。如果运用文化研究的某些方法来考察价值现象,将有助于更敏锐更清晰地发现价值的生成过程中相当普遍地存在着的问题。中华科学文化的价值遮蔽就是其中之一。

一、价值遮蔽是一种复杂的价值现象

价值遮蔽是价值在生成过程之中被人为地掩盖、干扰或阻隔着价值实现或价值增长的现象。就一定的价值事实而言,价值遮蔽是一种特殊的价值缺失,即价值事实(实体、属性和关系等)在生成进程中由于他物的因素而发生的缺失。价值遮蔽是一种客观的价值现象,对于价值事实的存在和发展起着加建或延缓的作用。

价值遮蔽往往发生在如下几种情形:

1. 不同文化形式之间的价值遮蔽。如社会生活中,经济价值和科学价值之间的遮蔽,艺术价值和宗教价值之间的遮蔽,等等。
2. 价值主体自身不同文化因素之间的价值遮蔽。如生活理想和生活现实之间的遮蔽,道德观念、政治观念和科学观念之间的遮蔽,等等。

3. 异类文化及其成果之间的价值遮蔽。如外来文化价值和本土文化价值之间的遮蔽,可口可乐的价值和茉莉花茶的价值之间的遮蔽,等等。

价值遮蔽不同于价值冲突。虽然价值遮蔽和价值冲突都具有价值对立的前提,而且价值遮蔽往往是价值冲突的后果之一;但是,价值遮蔽不仅可以是价值冲突的后果,也可以是其他价值交互作用的后果。价值遮蔽不同于价值事实的湮灭。价值遮蔽发生的时候,价值事实仍然存在或者仍然处在生成过程之中,价值事实的实际存在与生成过程并没有消失。价值遮蔽是价值事实湮灭的前兆或者价值事实湮灭的准备;主体如果能够及时发现和认清价值遮蔽现象,就可能排除干扰或克服阻隔,继续实施主客体之间的价值创建,推进价值的实现和价值的增长。价值遮蔽也不同于价值评估的失实。价值遮蔽同价值评估的失实都是人为的,但是,价值评估的失实仅仅是主观行为,不会造成价值事实的改变;价值遮蔽却是影响着价值的存在和发展的客观过程,会直接造成价值事实在一定程度上的改变。价值评估的失实是由评估主体自己单方面引起的事件,而价值遮蔽却是由其他客观存在的人为价值影响因素共同造成的事件。当然,价值遮蔽现象容易造成价值评估的失实。

“价值遮蔽”是客观现象,本身并不具有褒贬意义,可谓“价值中立”和“价值无涉”。但为了自己的利益需要,人们完全可以有理由刻意地制造和促成价值遮蔽。

二、中华科学文化的主流价值观念

中华科学文化从诸子之学之始,即不乏求真务实的科学精神,许多学派明确地把自然界作为观察研究的对象,主张要辨别自然之“利害”,要善于捕捉和发现客观事实及规体。《吕氏春秋》说:“天生阴阳寒暑燥湿,四时之化,万物之变,莫不为利,莫不为害。”

圣人察阴阳之宜,辨万物之利以便生。”(《尽数》)自然和人处在有规律的演化之中,要利用自然必须认识自然,因此“天斟万物,圣人览焉,以观其类。解在乎天地之所以形,雷电之所以生,阴阳材物之所以精,人民禽兽之所以安平。”(《有始》)儒家崇尚发明,将推广可提高生产力水平的生产工具,视为圣人之道。子贡向随行弟子谈了孔子的思想:“吾闻之夫子,事求可,功求成。用力少,见功多者,圣人之道。”

什么是中华科学文化的主流价值观念?学界论者众说纷纭。可是,有一些理念要素则是共同的,诸如气运有序,阴阳和合,天人相应,人定胜天,固本强末,本末相宜,等等。可以说古代中华科技人才追求真实的知识有着十分实际的目的,那就是有利于现实社会以及人的社会生活。《书·大禹谟》:“正德,利用,厚生,惟和”,精练地概括了中华科学文化的价值所在。它要求中华科技人才在获得“德”的同时,还要产生“固本(指农业为主的基础性生产实践)”、“济世”、“经邦”的等社会生活的实际利益。儒家则将之进一步具体化为“修身、齐家、治国、平天下”。

三、价值遮蔽使得中华科技经历兴衰起伏

中华科学文化的演化经历了兴衰起伏的复杂过程,当然有着深刻的多层次的社会历史原因。从价值文化的因素方面来看,阻碍中华科学技术健康发展的重要原因就是历史上所发生的价值遮蔽。由于价值遮蔽,决定了作为价值主体的古代科技工作者的思想行为发生相应变化,从而导致了科学认识和科学实践产生了种种偏差和中断。汉代天文学家不测“日蚀”(“日食”),只观测“月蚀”(“月食”)就是实例。汉代天文学家不测“日蚀”(“日食”),并不是观测技术和天文学知识的匮乏。汉以前很久,中华民族就已经有了确凿可信的“日蚀”(“日食”)记录。汉代有着颇为周详的“月蚀”(“月食”)记录,而“日蚀”(“日食”)与“月蚀”(“月食”)的技术与

方法基本一致。汉代天文学家不谈“日蚀”(“日食”)的真正原因是由于观测自然的科学活动受到汉代忌讳神学等意识形态的影响,在“天人合一”的观念和“天者,万物之君”“百神之君”的信仰支配下,以为日月应君臣之序,“日蚀”(“日食”)是“臣犯君”“下犯上”,价值遮蔽使得汉代天文学家有所为有所不为,故而讳言“日蚀”(“日食”)。诸如此类的价值遮蔽现象在整个古代中国的科学文化发生发展进程之中屡屡出现,极其严重地干扰和阻隔了中华科学文化的健康发展。到了明清时期,终于导致了同西方近代科技相比的巨大落差。

四、价值遮蔽使得科学文化价值生成和增长复杂化

马克思认为,科学是“历史发展总过程的产物,它抽象地表现了这一过程的精华。”^[1]从根本上说,科学是人的全面发展的产物,是人的全面发展的需要,也是人的全面发展的表现。因此,科学的应用以及科学价值的全面性和普遍性的体现,首先就是为人类谋幸福。然而在此过程中,价值遮蔽在价值生成演化的进程中往往难以避免。以科学文化的价值生成和演化为例,在价值生成和演化的许多阶段都可以发生价值遮蔽。

从当代中华科学文化的价值增长进程的內部来看,价值遮蔽主要发生在价值成果和价值主体等相互关系方面。通过科技成果转化来实现科技价值的增长,仍然是当代中国实现科学文化价值增长的主要途径和主要方式,可是科技成果形式之间的价值遮蔽以及科技主体之间的价值遮蔽,却严重地妨碍着科技成果的价值增长。据报道,我国目前每年取得科技成果3万多项,在生产中稳定使用并具有一定的规模的不足20%,而最后形成产业的只有5%左右,科技对经济的贡献率与发达国家占70%—80%的水平相比差距还较大,我国科技成果资源的浪费还十分严重。如何将科研成果快速转化为生产力,一直是中国科学家追求的目标,然而

尽管经过多年的努力,情况仍然不容乐观。科技成果转化的步伐很慢,即使现在十分红火的生物科技成果,实际的转化率也不足20%,而这样的成绩已使其他门类的科技成果转化望尘莫及。什么原因使然?专利技术转化率低、产业化难的现象在我国普遍存在,其中,多个利益因素之间的相互牵制成为制约专利技术转化的瓶颈。一般认为,具有某项科研成果的科研单位和具有一定生产和经营能力的企业联合便能完成科技成果转化。其实,科技成果转化要复杂得多,需要经历许多环节,而且不同环节之间的转化有不同特征,需要依赖独特的知识和技能,彼此难以替代。成果转化过程犹如接力赛跑,每次接力棒传递相当于完成了一次转化,每次接力棒的主体都不同,主体之间既有共同利益又有价值对立和冲突。在科学成果转化为社会生产的价值增长进程中,这些环节难以避免价值遮蔽。现行专利体制的价值导引的多样性就可以产生价值遮蔽。专利价值和公共价值之间的相互遮蔽。科技成果向现实生产力转化实质上是技术创新和价值生成并进的过程。在此过程中,技术知识转化为社会可持续使用的有形和无形价值。例如,技术“点子”的提出的价值、研究与开发的价值、样品试制的价值、批量生产的价值、进入市场的价值、开辟销售渠道的价值等环节。这些环节涉及多个价值主体,例如,科学研究的价值主体、工程设计的价值主体、企业家或创业者的价值主体、金融业的价值主体和经营管理的价值主体等多领域利益参与者。这样一个复杂的价值转化过程,任何一个环节出现问题都将出现价值遮蔽,导致科技文化价值的生成和增长的阻滞。

从当代中华科学文化的价值增长进程的外部来看,价值遮蔽主要发生在异类文化与科学文化之间。科学文化价值的生成和增长不可能孤立地发展,而是整个社会文化及社会文明发展的一部分。当代中华科学文化的价值增长同社会文化及社会文明的整体状况及其价值趋向有着千丝万缕的紧密联系,尤其是同先进文化

的前进运动的关系可谓“荣辱与共”，而同落后文化以及腐朽文化则“势不两立”。因此，在上述这些非科学文化和反科学文化占据着相对优势的价值领域之中，科学文化的价值遮蔽往往难以避免。经济生活中发生过的“豆腐渣”工程、政治生活中发生过的“营私舞弊”以及精神生活中的“信仰迷失”等等，无不暴露出科学文化价值遮蔽的严重后果。固然，科学文化总是在同非科学文化与反科学文化的对立和斗争中发展壮大，这是为历史事实所反复证明的真理；可是，中华科学文化的价值遮蔽却使得社会文化的进步与社会文明的建设不得不付出过大的代价。

五、中华科技价值复兴之关键所在

健全机制，就是健全价值先导机制。社会生活中的价值问题只能遵循价值生成过程的规律，运用各种价值先导机制力促其成。

且不说中华科学文化的历史事实早表明，长期以来，从农战实践的群体性功利价值到帝王将相的个体性功利价值，经常造成中华科学文化的价值遮蔽；今天正在发生着的社会生活中的种种经济的、政治的、艺术的、道德的、信仰的……以至于潜移默化地渗透于社会心理的功利价值，也还在社会生活中造成科学文化一定程度上的价值遮蔽。在最大程度上消减价值遮蔽的负面效应，是21世纪能否实现中华科学文化的历史性复兴的价值难题之一。中华科学文化的历史性复兴，至少需要三方面的基础和条件。首先，需要社会经济的持续发展的持久支持；第二，需要科学技术主体的持续的积极投入；第三，需要科学技术发展环境的持续的有效培育。这三方面的基础和条件的发展，离不开全社会的价值先导作用。价值先导，特别是社会的价值导向和科学主体的价值取向。社会的价值导向，包括社会生产系统对于中华科学文化的价值增长预期的合理评价以及社会消费系统对于中华科学文化的价值认可的热诚参与；社会政治系统对于中华科学文化的价值导向机制的持

久运行;社会传媒系统对于中华科学文化的价值增长前景的舆论支持;社会风俗系统对于中华科学文化的价值认知的广泛提升;等等。科技成果转化主体的价值取向,包括研发机构、科技人员、科学教育工作者、科技应用中介机构、应用市场开发机构以及资金融通机构的价值定位和合理疏导。

笔者相信,在“科教兴国”的宏大的价值导向和科技价值生成和增长的创造主体的积极的价值取向的现实“合力”的作用下,中华科学文化的价值遮蔽问题在今天的中国能够得到历史上最好的解决。

(作者单位:上海工程技术大学社会科学部)

注释

- [1] 参见《剩余价值理论》(1861年8月—1863年7月),《马克思恩格斯全集》第26卷I,第421页。

科学对人全面发展的价值

黄德良

价值是客体及其属性与主体需要之间的一种特定关系。科学的价值是科学的成果和属性能满足人类的需要的某种性能。一般而言,科学的价值包括物质价值(必须以技术为中介才能表现出来)和精神价值。科学的精神价值大体包括知识价值、道德价值和审美价值。其中,对于现代化意义最大的首先是科学的知识价值。

科学作为一种知识,从本质上看,是人们的头脑对客观规律的正确反映。然而,当知识作为客体是现在人们面前时,也具有社会意义,也产生价值。这就是说,知识从本质上来看不是价值,不是客体同主体需要的关系,而是客体同主体认识的关系;但它也具有价值属性,它也同主体的需要发生肯定与否定关系。

知识的价值,自古有之。人类社会发展水平,虽说取决于生产力水平,但也与知识价值有关。科学的水平和作用,一方面受客观历史条件的制约,一方面也积极地促进着生产力从而也促进着社会历史的进步。近代实验科学的创始人培根就说过:知识就是力量。随着社会历史的发展,科学的知识价值越来越居显著地位,其表现方面越来越广泛。尤其是科学对人全面发展的价值,意义非同一般。

21世纪将是世界普遍发展的世纪,包括中国在内的许多发展中国家都有望实现社会现代化,进入发达国家的行列。此外,人们还将迎接“知识经济时代”的其正到来。而无论是实现社会现代化,还是迈向“知识经济时代”,最终都取决于人的全面发展尤其是

人的素质的全面提高。人的全面发展将越来越成为 21 世纪的重要主题。所谓人的全面发展具有丰富的内涵：它不仅包括从事物质生产和物质交往活动及其能力的全面发展，而且也包括从事精神生产和精神交往活动及其能力的全面发展；它不仅需要有高度的科学文化水平和专业技能，而且还需要有广泛的兴趣和爱好；它不仅需要有包括科学、艺术、道德等在内的多方面的素质和修养，而且还需要有很高的思想水平和精神境界……总之，人的全面发展将意味着“人以一种全面的方式，也就是说，作为一个完整的人，占有自己的全面的本质。”^[1]显然，无论是从物质生活，还是从精神生活的角度看，人的全面发展都同科学息息相关。科学知识是人全面发展的核心内容和重要标志。

首先，科学的知识价值属性不仅在于科学可以被用作人们谋利的工具，而且可以培养人的科学精神，提高人的理论思维能力，增进人的理性的力量，确立人格尊严，等等。一个不争的事实：有没有科学知识，有没有科学精神，有没有正视事实、直面人生的勇气，是衡量人的理性力量强弱的一个重要标志。而理性力量的强弱，则关系到人格尊严的确立，关系到一个人的主体性的张扬。可以说，人在追求科学知识方面所达到的水平是衡量人的文明程度和文化教养水平的基本尺度。现代人之区别于野蛮人，第一个重要标志也就是理性的高度发达和科学知识的丰富。社会的科学文明是人的本质力量的对象化，体现在其中的是人的认识能力和为此所制约的实践能力。从认识论的视角来看，对人的认识能力呈现着的世界与独立于人之外的世界乃是两个有区别的领域，任何认识只能是人的认识，人为自身的局限性所制约的认识界限也就是认识对象的界限，因此，人有多大的认识能力，人就有多大范围内的认识对象与之相适应；反过来说，认识对象在何种程度上为人所认识，也正是衡量人的认识能力之大小的标志。

不仅如此，科学素质的提高，还有助于提高人的道德素质。历

史上和现实生活中的无数事实证明,人们之所以陷于罪恶,往往是由于无知。所以,古往今来的许多哲人都把知识看作是构成道德的一个重要内容,甚至是道德诸要素中最重要的内容。清末民初,达尔文的进化论思想引进中国,有人说读了进化论,会引起勇于私斗敢于作恶的意识,蔡元培先生根据自己的切身体验驳斥说:“我自了解进化公例后,反更慊慊于‘勿以善小而不为,勿以恶小而为之’的条件。”^[2]况且追求科学知识的过程,同时也就是提高人的道德修养的过程。追求科学真理需要不计利害,对于不计利害地追求真理的人,还有什么邪恶能够使他屈服呢?追求科学真理需要求实、严谨、执著,对于具备这些美德的人,还有什么谎言能够蛊惑他、什么虚荣能够动摇他呢?追求科学真理需要养成谦虚和宽容不同意见的美德,对于一个谦虚和富于宽容精神的人,自然也就与骄傲狂妄、专横霸道无缘了。所以,当一个人真心求知、执著追求科学真理的时候,道德修养也就蕴涵在其中了。

这一切都只以证明,追求科学知识,使人的科学素质高度发展乃是衡量人的全面发展的基本尺度之一。

其次,科学文化素质的发展是人全面发展的重要内容,其中的核心是科学技术。在现代社会条件下,随着知识经济的到来,经济和科技竞争日趋激烈。经济的竞争、科技的竞争实质上是人才的竞争,而人才的竞争则表现为人的素质的竞争、人的全面发展的竞争。人要获得经济、政治、文化利益,越来越依靠人的内在发展和全面发展。只有不断提高自身素质,做到全面发展,才能增强在社会中的竞争力和能可持续发展的后劲,进而获得更多的经济、政治、文化利益。一个人如果素质不高、全面发展程度不高,就会直接影响到可持续发展和他的切身利益。江泽民指出:“我们建设有中国特色社会主义的各项事业,我们进行的一切工作,既要着眼于人民现实的物质文化生活需要,同时又要着眼于促进人民素质的提高,也就是要努力促进人的全面发展。”^[3]这也就是说,人的素质的发

展是人的发展的主体内容和主要标志,社会发展基础上的人的素质的全面提高或发展也就是人的全面发展。人的素质包括人的身体素质、人的科学文化素质、人的道德素质、人的能力素质、人的专业技术素质等几方面,其中的关键是人的科学文化素质。人的科学文化素质,是指人们通过学习和实践过程将人类的科学文化向个体转移、内化、积淀所形成的个人的稳定的心理品质和特征。亦即科学文化素质是社会科学文化的个人化。科学文化是一个内涵十分丰富的系统,其核心内容和主要标志是科学技术。正因为如此,江泽民将社会主义现代化的主要推动力界定在科学技术之上,又进一步将科学核术的作用转移和体现到劳动者科学文化素质的提高上。他在许多地方反复强调这样一些观点:“科核进步、经济繁荣和社会发展,从根本上说取决于提高劳动者的素质,培养大批人才。”“科核要发展,人才是关键。”“人才是科技进步和经济社会发展最重要的资源”。“实现现代化,必须靠知识,靠人才”,必须“提高广大劳动者的科学核术素质”^[4]。显然,这是把提高劳动者的科学文化素质看作是至关重要的一项具有战略意义的任务。之所以如此,这是国际竞争和国内建设经验教训的结晶。其一,这是国际竞争的一般规律。“当今的国际经济和科技竞争,越来越围绕人才和知识的竞争展开。发展的优势蕴藏于知识和科技之中,社会财富日益向拥有知识和科技优势的国家 and 地区聚集,谁在知识和科技创新上占优势,谁就在发展上占据主导地位。”^[5]其二,这是现代发展中国家无数重大挫折带给我们的教训。尤其是“亚洲金融危机的深刻教训值得我们充分注意。一度被国际社会看好的一些新兴国家的经济在这场危机中严重倒退,说明发展中国家如果过分依赖西方发达国家,如果仅仅依靠利用自己的廉价劳动力、消耗自然资源,依赖外国现成的技术产品来发展经济,而不是努力提高本民族的科技文化素质、努力提高本国的知识创新和技术创新能力,那就会在国际经济竞争格局中处于被动和依附的地技,就必

然进一步拉大同发达国家的发展差距。”^[6]其三,这也是我国现代化实践的经验总结。改革开放 20 多年来,“事实越来越证明,我们的劳动力素质和科技创新能力不高,已经成为制约我国经济发展和国际竞争能力增强的一个主要因素。”^[7]也正是在这一认识的指导下,党中央制定了“科教兴国”战略。“科教兴国,是指全面落实科学技术是第一生产力的思想,坚持教育为本,把科技和教育摆在经济、社会发展的重要位置,增强国家的科技实力及向现实生产力转化的能力,提高全民族的科技文化素质,把经济建设转移到依靠科技进步和提高劳动者素质的轨道上来,加速实现国家的繁荣昌盛。”^[8]

第三,社会现代化和“知识经济时代”的到来,都取决于人的素质的全面提高。所谓现代化,最终必然取决于人的现代化。因为一方面,要实现现代化,就必须充分估量未来科学技术,特别是高科技发展对综合国力、社会经济结构和人民生活的巨大影响,把加速科技进步放在经济、社会发展的关键地位,而要加速科技进步并用科技进步来推动经济、社会发展,这就取决于人的素质和能力,特别是通过教育,为社会培养大量有能力加速科技进步或有能力将科技成果创造性地运用于经济建设的高素质的劳动者和专门人才。另一方面,实现社会现代化不仅仅只是经济的巨大发展,它更是意味着包括思想、道德、文化、观念等等在内的社会的全面进步。否则,这个社会的发展不仅是片面的,而且经济建设本身也将最终受到各种因素的严重制约,变得步履艰难。而要促进包括思想、道德、文化、观念等等在内的社会的全面进步,更取决于人的素质的全面提高。毫无疑问,如果说,一个片面发展的“单向度的社会”容易造就片面发展的“单向度的人”,那么反过来也一样,片面发展的“单向度的人”也容易导致片面发展的“单向度的社会”。因此社会现代化呼唤与现代化要求相适应的高素质的全面发展的劳动者。同理,所谓“知识经济时代”对人的要求也是如此。“知识经济”其

实质不仅仅是经济的知识化,更重要的是人的知识化。一个社会只有在拥有无数高知识专门人才,并使得劳动者普遍知识化之后,才可能走向“知识经济时代”。这里所谓的知识,当然大量包括的是科学技术知识,特别是高科技知识,除此以外,还包括人文社会科学等文化知识,以及实践经验、技艺和能力等等。“知识经济时代”不仅需要人们掌握丰富的知识,而且更重要的是,需要具备学习新知识和不断进行知识创新的能力。因此,归根结底,还是取决于以全面提高人的素质为核心内容的人的全面发展。

需要强调指出的是,随着现代科学及其技术的飞速发展和知识经济时代的到来,人们无疑将拥有更充裕的自由时间和更丰富的生活内容,并为自己获得更为全面自由的发展开辟广阔的前景。正如比尔·盖茨所说的:“个人计算机已经改变了工作习惯,但它们还没有真正把我们的生活改变多少。一旦明天的威力强大的信息机器与信息高速公路连通以后,人、机、娱乐以及信息服务都将可以同时接通。你可以同任何地点、任何想与你保持联络的人保持联系,你可以在成千上万的图书馆中的任何一家图书馆阅读浏览。”“信息高速公路将把无数教师和作者的最好劳动聚集起来,让所有的人来分享”。^[9]

当然,科学对人全面发展的价值,并不是说只有科技有价值;社会科学和哲学也同样有价值。尤其应当引起注意的是,在当代,自然科学和社会科学日益相互渗透。连西方学者都看到了抽象的理论知识的重要性。所以,在当今全面深入探索科学对人的全面发展的价值,有着特殊的现实和理论意义。

(作者单位:东华大学人文学院)

注释

- [1] 《马克思恩格斯全集》第42卷,第123页。
- [2] 《蔡元培美学文集》,北京大学出版社,1983年版,第212页。
- [3] 江泽民:《论“三个代表”》,中央文献出版社,2001年版,第179页。
- [4] 江泽民:《论科学技术》,中央文献出版社,2001年版,第10页。
- [5] 江泽民:《论科学技术》,中央文献出版社,2001年版,第1132页。
- [6] 江泽民:《论科学技术》,中央文献出版社,2001年版,第133页。
- [7] 江泽民:《论科学技术》,中央文献出版社,2001年版,第133页。
- [8] 江泽民:《论科学技术》,中央文献出版社,2001年版,第51页。
- [9] 比尔·盖茨:《未来之路》第12、234页。

二、生态价值观与可持续发展

论生态人生观、价值观

顾智明

当代人类生存的种种困境,遍及全球的生态运动及其与之相联的“红”(社会)“绿”(生态)革命,使原来只局限于自然界的生态学,扩展到从根本上解决人与自然、人与社会、人与自身相互关系的生态世界观、人生观、价值观。面对日趋严重的外部自然环境恶化、人体内部自然退化、人的精神失落等“现代性”问题,人们尤其需要科学的生态人生观。

一、生态人生价值观:面对生存困境的现代人的 人生思考

当代人类面临着诸多问题,其中最根本、最迫切需要解决的问题在于人自身,在于人与自己作对的世界观、人生观、价值观。人类的早期没有这种对立:那时的人们只能通过采集、渔猎等方式从自然界索取物质生活资料,信奉“安贫乐道”。工业化以后,这种对立得以产生并日趋严重。机器大工业在人类开始征服自然的同时,也开始了环境的日趋恶化,20世纪已成为“全球规模环境破坏的世纪”。肆虐于今天的资源枯竭、人口暴涨、植被破坏等现象会使地球因“生态破产”而成为“寂静的死球”。伴随自然环境的恶化,人体也在退化。工业化使人不断地用外部自然力代替人体器官的功能:机器代替人的手,汽车代替人的腿,电脑代替人脑的控制,等等。这种追求的后果是人类的天然器官功能弱化、退化,人体自然的生命活力降低。人类如果继续这样下去,就很难逃脱灭亡的命运。肥胖症、高血压等“文明病”已向人类发出警告。

383

论生态人生观、价值观

造成外部自然环境恶化和人体内部自然退化现象的根本原因在于现代人与时相悖的生产、生活方式及他们的世界观、人生观、价值观。日本学者岩佐先生认为,大量生产——大量消费——大量废弃的生产、生活方式是现代入陷入困境的主要祸根;而造成、支持、担负这种生产、生活方式的是发达资本主义。^[1]在这种生产、生活方式下,人们对“有价值的东西”视而不见,利己主义、金钱第一、享乐至上“成为压倒一切人类旨趣的东西”^[2]。经济发达了,衣食富足了,人却没有感到更多的快乐与幸福。灵性与物性、目的与手段相分裂,人的内心世界被严重轻视甚至“荒漠化”,信仰缺失,心灵空虚、情感无助。人一旦陷入这种状态,非理性的欲望往往会自我放逐,将本能冲动、享乐、实惠视为唯一的真实,从而在自己所造就的生存与心灵的炼狱中承受着二律背反的煎熬。如海德格尔所言,造成对人的本质生命的剥夺。^[3]

人的生存困境深深地触动着哲学社会科学的敏感神经。西方哲学自苏格拉底、柏拉图以来的基本路向是超验的形而上学。追求一切实在对象背后的终极存在,人的主体性、自由和价值被消解在这种抽象的本体之中,无论这种本体是上帝、绝对理念还是抽象物质。现代西方哲学在“拒斥形而上学”的呼声中“改弦更张”,由“存在论”向“生存论”转向。尼采以一种漠神精神向西方传统提出挑战;弗洛伊德通过精神分析揭示“文明就是压抑”;海德格尔主张以回到天、地、神、人物化之境的方式消除人心中的深层焦虑,使人以一种内心与外界关系的完善境界中重新找回自己的存在。

在这一历史过程中,生态学有其独特的建树。生态学在研究人与自然的关系过程中必然涉及人对人、人对自身及整个世界的态度,形成一种世界观、价值观和人生观。19世纪时,生态学还局限于“研究生物体同外部环境之间关系”,20世纪60年代它便扩展到人和人类社会。研究揭示:人类的未来必然是一个追求生态文明的“生态时代”^[4],这个时代既有外部自然生态平衡,更有内部

自然生态特别是人的精神生态、人格生态的平衡。党的十六大报告将“生态良好的文明”作为与物质文明、精神文明、政治文明并列的全面建设小康社会的奋斗目标,正是依据当代人的生存状况,适应历史发展趋势提出来的。生态文明培育并强烈呼唤着人与自然和谐的生态世界观、人生观和价值观。

二、生态人生价值观:21 世纪的主导人生价值观

人生观因其主体人的社会环境和社会条件不同而不同,甚至对立,生态人生观亦如此。但生态人生观在 21 世纪中将成为主导的人生观,受到日渐广泛的认同。

生态人生观作为人类新文明的呼唤,是对传统农业文明、工业文明主导人生观的扬弃。人类走出渔猎时代后,先后经历了农业文明、工业文明,当下正向生态文明转移。当代人类面临的困境,本质上是对传统工业文明的挑战。工业文明是一种物质生产至上、经济活动高于一切的文明,表现在人们的思想价值观念上就是物质消费、人生享乐至上。资产阶级利己主义更使得工业社会在争夺财富中忘却了“有价值的东西”^[5],导致了真理、理想、正义、尊严及价值的消失,人性品质的消失。当代人的生存困境,是工业文明局限性的表现,是对传统工业文明的挑战,亦是对其主导人生观、价值观的挑战。它要求人类做出新的文明抉择和文明创造,开辟一种新文明即生态文明,形成与之相应的生态人生观。这种生态人生观的基本精神有以下方面:

第一,尽心知性,与天地万物为一体。人为天地万物之灵,可“制天命而用之”。然而,由此并不能得出极端人类中心主义结论。自然界是一个巨大而充满活力的生命体,人的生命及生命价值皆来自于自然。人不是自然界的“立法者”,而是自然界“内在价值”的实现者。近代西方哲学把自然界仅仅看作可随值利用和剥夺的对象,由此带来了人与自然的疏离和对抗。这更显人的生命可贵

之处在于其“与天地合德”。^[6] 在环境恶化、人与自然对立加深的今天,十分需要“天人合一”的德性及其养成。尽心知性,发挥人的主观能动性,使其认识和行为符合天道即自然规律,将人融入整个自然之中,以达到“上下与天地同流”的境地。

第二,爱惜物命,珍视天地间的一切生命。既然天人合一,人我一体,人要珍视自己的生命,亦应珍视他人、他物及天地间的一切其它生命。“厚德载物”、“爱惜物命”,是古人更是今人的必备素质。荀子认为:“礼有三本:……上事天,下事地,尊先祖而隆君师,是礼之三本也”。^[7] 其中即含有以“礼”待人与天地万物的内容。现代法国著名思想家阿尔贝特·施韦泽提出,“善是保持生命,促进生命,使可发展的生命实现其最高的价值;恶则是毁灭生命,伤害生命,压制生命的发展。”^[8] 施韦泽“敬畏生命”的理念与中国传统道德“爱惜物命”的思想相通,其合理因素在环境日趋恶化的今天尤其有着重大的实践指导意义。

第三,合理消费,提升日常生活质量。以物质享受为中心的消费观葬送了人的内在价值和意义世界,导致日常生活世界的全面异化,使现代人陷于生存困境。生态人生观反对享乐主义,主张按照人的物质和精神需求合理消费,享受以提高生活质量为中心的更高层次的生活。人的消费源于人的需要,人的需要取决于高层次精神生活的追求。事实上,在物质王国里永远不能满足精神人的需求。人的自我创造与实现等高层次的追求及其满足,使人拥有高质量的精神生活,而这些恰恰在现代人片面的物质追求中丢失了。弗洛姆指出:“人在满足了自己的动物需要以后,还要受到人类需要的驱使。……食欲是与生俱来的肉体机能,而内在的良心则需要人和原则的指导,这只有靠文化的进步来促进”。^[9] 他呼吁,变革工业社会的消费文化观,让道德、科学、艺术、文化等人类精神向日常生活领域渗透,提升人的日常生活质意,重建人的精神家园和意义世界。

第四,实践创造,走自强不息、协调和谐的生态人生之路。自上世纪中叶特别是新世纪以来,生态智慧关注人与自然的生态平衡,尤其重视人的内在的精神生态平衡。人是以自由自觉的实践活动生活于一个属人的生活世界或文化世界中。人是实践的存在,实践的本质是创造物质财富、精神财富、和谐的人际关系等,其崇高境界是奉献。人生应该积极地创造,这种创造是在社会中,在与他人合作的关系中,在自觉自愿的奉献中表现出来,成功的人生“不是接受的能力,而是给予的能力”。^[10]人只有在实践中,在积极的创造和奉献中,才能不断地扬弃“旧我”,塑造“新我”,开辟自强不息、协调和谐的生态人生之路。

如果对近现代史做一个整体的鸟瞰,作出这样的结论也许是正确的:生态觉悟,是当代人类最主要最深刻的觉悟之一。它是人与自然价值关系的觉悟,亦是整个人类文明的觉悟,是人们对人生目的、意义、道路等重大问题的根本觉悟。人类文明是进化与分化、继承与变革相统一的历史过程。生态文明及其人生观是当代人在困境中的澄明,亦是对传统农业文明、工业文明及其占主导地位的人生观的“扬弃”,在当下和未来社会生活中表现出巨大的生命力,必将被愈来愈多的人接受、践履,成为21世纪占主导地位的人生观。

三、生态人生价值观:传统人生价值观的变革与整合

从传统工业文明向生态文明转变,是一场文明革命,是人类文明史的伟大创新运动,尤其需要通过人们内心深处的革命性变革,形成充满生态文化精神的生态世界观、人生观和价值观。

首先,变人在自然界之上为人在自然界之中。随着近代自然科学的发展,人类在“征服自然”的凯歌声中,不仅能严格控制其他生物,亦能在更广阔的层面上改造自然,创造出引为自豪的奇迹。人类由过去畏惧和服从变得凌驾于自然之上。“给我空间与运动,

我就可以造出宇宙来”。笛卡尔的名言集中反映了近代以来人类驾驭自然的主张。人类不顾自然界的整体联系和有限承受力,有恃无恐地开发利用自然,能带来一时的“好处”;然而,日益恶化的自然环境不断对人类进行报复,以一种新的存在更为深远地影响和制约着人类。事实表明,不管人类的能力有多大,毕竟还是在自然界之中,是自然界的一部分,靠自然界生活。为此,应从根本上端正人对自身及其与自然关系的态度,变人在自然界之上为人在自然界之中,以自然界一分子的身份来审视人类自身的活动及其结果。

其次,变胜败对立型思维为互补双赢的共生型思维。“全球化”与科技的发展,大大扩展了人们的联系和交往,一切国家的生产和消费都成为世界性的了。物质生活如此,精神生活亦然。人的生存方式、生存境遇在许多方面公共化。人们之间既存在着对立,又互依、互补、共生。生态系统整体性原则肯定现代人的竞争,在竞争中人们为了自身,必须考虑对方,甚至还要考虑到受其影响的第三方,必要时还需一定程度的妥协。在价值观上需由单向功利型向多元互惠型转变,即由传统一胜一败的对立型思维模式,向互补、双赢的共生型思维模式转变。在联为一体、开放——冲突并存的当代世界,合理性通常存在于不同主体、不同观念、文化的交流、碰撞、吸纳、融合中,狂妄、傲慢是霸道的表现,与新世纪人类文明是格格不入的。

第三,变人的退化、自杀型生存为强健、发展型生存。人的退化、自杀现象有两种:一种是世人警觉的片面追求肉体感官的享乐;一种是隐蔽、危险的退化、自杀现象即人们为了追求“舒适”,不断地努力用外部自然力代替人体器官的功能,导致人体天然器官功能弱化、退化,人体自然的生命活力降低。这在一定程度上表明人不仅在同外部自然作对,而且在同人体自身的自然作对。正是在这一意义上,后现代思想家们不断发出“人正在走向死亡”的警

告,大声疾呼:回归自然、回归乡土,尽快走出人类亲手制造的困境和危机。我们应确立科学的消费观,合理利用和享受现代化的成果,变退化、自杀型的生存为强健、发展型的生存。

第四,变革现实的社会关系,从根本上推动生态人生观的形成和生态文明的发展。当代人的生存困境,本质上是由现存社会关系的内在矛盾造成的。在资本主义存在并占主导地位的当代世界上,环境问题往往服从于对利润的追求。发达国家凭借经济、技术、军事上的优势,控制并消费了地球上大部分自然资源。全世界20%的富人控制和消费了80%的财富和能源。这从本质上说明了现存资本主义的反历史性。“环境的改变和人的活动的一致,只能被看作是并合理地理解为革命实践”。^[11]生态人生观的确立,生态文明的推进,最根本的是要变革现存不合理的社会关系,达到人与自然的高度和谐。只有这样,人类才能走出困境,迎接无限美好的未来。

(作者单位:南京政治学院)

注释

- [1] 《关于环境问题的对话》[J],《哲学研究》,2000年第3期。
 [2] [5] [9] 转引自埃利希·弗洛姆:《健全的社会》[M],北京:中国文联出版社,第220、220、26—27页。
 [3] 《新华文摘》[J],1993年第2期,第210页。
 [4] 转引自格里芬:《后现代精神》[M],北京:中央编译出版社,1998年版,第81页。
 [6] 王阳明:《传习录》下。
 [7] 《荀子·礼论》。
 [8] [法]Aibert Schweitzer 著,陈泽环译:《敬畏生命》[M],上海:上海社会科学出版社,1992年版,第9页。

- [10] [美]R·P·弗留耶林著:《创造性人格》[M],基督教祷文出版书店,1926年英文版,第289页。
- [11] 《马克思恩格斯选集》第1卷[M],北京:人民出版社,1974年版,第17页。

对可持续发展引发的 若干价值观问题的反思

陈敬全

自 1992 年里约会议通过《里约宣言》和《21 世纪议程》以来,可持续发展成为广泛接受的新的发展思想和发展战略,许多国家和地区都把可持续发展作为最重要的行动纲领。可持续发展是指“既满足当代人的需要,又不损害后代人满足需要的能力的发展”。它有两个基本点:一是当代人必须发展;二是当代人的发展应该是健康的、节制的,不能损害后代人满足基本需求。可持续发展战略的实施促使人们对一系列价值观念进行深刻的反思,并实现价值观念的转变。

一、对发展的价值观念的反思

1. 可持续发展理论是对 20 世纪以来特别是 20 世纪下半叶以来人类发展观念的反思和创新。在人类发展过程中,如何认识环境与发康之间的关系,是一个重大的问题。可持续发展理论持出了一条环境与发展相结合的价值路,为环境保护和人类社会的发展促供了创新的思维模式。它要求在发展中积极解决环境问题,既要推进人类发展,又要促进与自然的和谐。它不同于不计自然成本的传统经济增长观念,又不同于消极保护自然环境的零增长。

2. 可持续发展的战略,使人们对如何衡量一个国家或区域经济发展的成败进行了深刻的反思。以往,人们评价一个城市地区的经济竞争力,最关注的是 GDP 指标的数值。GDP 可以反映生

产的规模,也可以反映产业结构,并且可以反映需求规模和需求的结构。但是,GDP有它的局限性,它不能反映一个国家或地区的财富的变化的状况;它也不能反映经济发展对于资源的亏损和耗竭,以及对环境所造成的负面效应;不能全面反映人们的生活福利和生活质量情况,单单以GDP考察或评估一个地区的经济竞争力是片面的。单纯地追求GDP的增长,导致了传统经济发展模式“产品高价,资源低价”的畸形特征,以及严重的资源破坏与环境污染。

3. 必须摆脱对GDP的片面追求,实施对社会和生态环境较少产生危害的真正健康的经济发展,制定完整体现可持续发展思想的指标体系衡量经济的发展。世界银行依照可持续发展的思想制定了一套新的计算方法。它从三个方面来综合性地计算一个国家或地区的财富,除了自然资本和产出资本外,还必须计算人力资本——人的生产能力即由教育程度、营养状况等所代表的价值。这种新的统计方法意味着世界正在把可持续发展的战略思想落实成为可以操作的具体行动。过去讲现代化主要是指经济发展实现现代化,而现在国际上更多的讲是生活质量的现代化,而生活质量不仅是要经济发展,而且社会要公平,生态环境要保护。国际上生活质量主要以人类发展指数(HDI)来衡量,HDI通过人的收入、寿命和受教育三个指标来考核:收入表示经济上的物质生活可以满足生存和发展的需要;寿命指导人均预期寿命,这是衡量社会福利供给能力的标准;教育指标包括减少文盲和提高入学率。

4. 衡量一个国家或区域的发展不再仅仅是经济的增长,而是一个综合的评判,它包括区域的生态协调性、环境稳定性、资源利用永续性、人口发展的持续性、地区发展平衡度、社会福利提高度和人民物质生活的水平。这样的衡量标准要求区域的发展不仅要注重经济增长,更要注重培养区域发展的可持续性、稳定性、协调性和均衡性。以这样的综合评判标准去衡量,物质生活水平与可

持续发展能力并不是一回事。经济发达的地区不一定是可持续发展地区；经济落后的地区可能在某些方面比发达的地区更符合可持续发展的要求，总之，可持续发展是一种综合的发展，人类发展的价值观应该是目标多元化的新价值观，单一经济发展的价值观不符合可持续发展的要求。

二、对在改造自然过程中所持的价值观的反思

1. 自然生态环境是人类生存与社会经济发展的物质基础。维护地球生态平衡，实现经济、社会、环境的协调发展是可持续发展的永恒主题与归宿。根治全球性的环境污染，恢复大自然的生态平衡，是当今人类面临的最重要、最紧迫的任务。

马克思主义的自然观以实践为出发点，重视人与自然的关系，既肯定自然界的客观性、对人的优先性，又重视它的属人特性，主张人与自然的协调发展，马克思主义自然观的中心是人和自然的关系。马克思反对空谈脱离自然的人和脱离人的自然。他认为历史可以划分为自然史和人类史，它们两者自有人类以来就相互联系、相互交织、相互制约。马克思主义自然观实际上为可持续发展提供了一定的理论基础。

2. 近代人类中心主义强调了主体对客体的主动性质，而忽视了主体对客体的受动性，它倡导征服自然、主宰自然，直接误导了人对自然关系在认识上的片面性，与当代生态危机有一定的联系。然而对人类中心主义不能一概否定，人类认识和实践活动总是需要以某种理论预设作为基本立场；从人类生存竞争的历史来看，人类的生存、发展总是以某种动植物的牺牲为前提，总是以某些环境的“破坏”为前提，即使在科学技术比较发展的今天，这个基本事实仍然可能存在下去。人类的一切活动都是从人类利益出发，又最终回到人类利益，最终都是人类中心主义的。人类在任何时候都不可能最终置自己的利益而不顾去进行任何认识、实践活动。为

了克服人类面临的困境,人类又必须从近代人类中心主义中走出来,进入现代生态人类中心主义,别无选择。现代生态人类中心主义应该能促使人与自然的紧张关系缓和以至建立起和谐相处的新型关系。

3. 人类改造自然的结果,是人化自然的扩大引起自然平衡的改变。对这种转变如何评价,价值观念起着十分重要的作用。价值评价作为以人为主体的功利性评价,是主体判断自身实践活动结果的一种内在尺度。按照实践所引起的自然界的变化对人的需要的满足程度,以及对人类生存和发展所起的作用,可以区分出价值的大小和正负。其着眼点并不在于被评价事物自身的真值,而在于它对人类的利害关系。根据这种价值尺度来衡量,人对自然界的改造和人化自然的扩大所造成的结果既不是全部有益的,也不是利弊参半的,而是有时利大于弊,有时弊大于利,有时现利大于现弊,但从长远看又远弊大于远利。人类改造自然的一切实践活动及其扩大人工自然的全部努力,就其直接目的而言,都是为了给自己的生存和发展创造更好的条件和环境。但这种活动和努力所导致的实践后果,特别是其远期的或间接的后果,却可能与人的原初目的迥异,甚至相反。

4. 人类改造自然的一个严重后果是人和自然不协调,全球性问题的产生。这从根本上讲,是人在改造自然的实践过程中,没有解决好能动性和受动性的关系,无视人的受动性的一面,而对能动性滥加发挥而酿成的苦果。能动性本身应表现为两个方面:在认识自然中表现出来的能动性和在改造自然中表现出来的能动性。如果后者不以前者为基础,能动性就可能超越受动性而变成一种带有盲目性的意向或活动。要调整好能动性和受动性的关系,人类就得不断推进自己对自然界客观规律的了解,就得调整自己的价值观念。长期以来,急功近利的片面性观念,把人们引向了对自然资源的掠夺式开发和无节制的耗费。在这种价值取向下,人的

主观能动性就会脱离人的受动性而盲目膨胀。这种“能动性”无疑会祸及自身。早在一个多世纪之前,恩格斯就指出“我们不要过分陶醉于我们对自然界的胜利。对于每一次这样的胜利,自然界都报复了我们。”

当人们受到自然界报复的时候,也就受到了自然界的教育。现在,人们已经认识到了调整自己的价值观念从而调整人与自然关系的迫切必要性。调整人与自然的关系,除了摆正人在自然界中的位置以外,关键还在于调整自然界本身的平衡。应该看到,包括生态平衡在内的自然平衡本来就是动态的,人类正是通过打破这种平衡,才能发展到今天。问题在于,人类在打破自然平衡的同时必须更加自觉地去重建一种新的平衡,而不是把它留给自然界本身。须知,自然界总是要按照自己的规律以自己的方式建立某种平衡的,但这种自然平衡却未必有利于人类的长远发展。在自觉地建立自然平衡方面,人们已经开始改变价值取向,作出了多方面的努力,并已取得了相当成功的进展。

5. 可持续发展要求人类对生物圈的作用必须限制在生物圈的承载力之内,人对生物圈的作用包括两方面:一方面是索取生存资料,另一方面是排放废物,这种活动影响了自然环境的组成、结构、功能及其发展过程,反过来环境又对人类社会自身的生存与发展形成反作用,资源与环境是人类生存与发展的基础和条件,一旦破坏了人类生存的物质基础,发展本身也就没有了基础。因此,在地球范围内可更新资源的使用强度应限制在最大持续收获量之内;不可更新资源的耗竭速度不应超过寻求作为代用品的可更新资源的速度,可持续发展要求实现人与自然之间的公正。

三、对科学技术的社会价值的反思

科学技术发展值人类对自然的干预能力大大加强,人与自然的矛盾达到了空前尖锐的程度,并引发了资源、生态、环境和人口

等方面的问题。要客观地评价科学技术的社会价值,必须树立正确的价值观念。

1. 科学技术作为人类认识自然和改造自然的工具和手段,其作用在于满足人类实践活动的需要以造福于社会。但同时,科学技术的发展和应用也会带来人们未曾预料的,与人类需要和利益相悖的消极后果。从这个意义上,应当承认科学技术的社会作用或社会后果具有两重性,也可以说它是一柄“双刃剑”。任何时代的科学技术,都是人们对于反映自然规律的相对真理的把握和运用。人类为了自身的需要可以在这种认识和实践的基础上创造出具有预期属性的人化自然,但却不可能把这种人工自然产生以后的全部效应和复杂联系在事先予以穷尽。所以,科学技术应用有积极作用和消极后果、正效应和负效应,

2. 科学技术作为人类的一种社会实践活动,是在社会限定的条件下进行的。科学技术的社会作用,也是在社会大系统中发挥和表现出来的。所以科学技术所带来的社会后果,包含着科学技术以外的诸种社会条件和社会关系的影响,不能把科学技术的社会后果仅仅归之于科学技术本身。科学技术的社会价值所反映的是科学技术与社会的关系,价值作为一个关系范畴,不能离开关系主体的状况。必须把科学技术本身同科学技术的社会应用及其社会后果区别开来。把科学技术应用所带来的消极后果或负效应一概归咎于科学技术乃至科学家,是缺乏分析的,也是不公正的。

3. 科学技术是一种在历史上起推动作用的革命力量,但它并不是万能的。科学技术的发展和应用,可以帮助人类不断创造出光辉灿烂的物质文明和精神文明。科学技术在当代,已经成为社会、经济发展的最重要的战略资源。但是,科学技术的发展和应用也受到社会条件的约束。科学技术不可能决定社会的一切。科学技术所带来的社会后果具有两面性,其消极的方面,可能是科技自身发展程度之局限性的表现,也可能是由于社会原因造成的。

4. 要限制和克服科学技术可能带来的消极后果,当然要靠科学技术本身的继续发展。但仅有这一点是不够的,还需要通过社会的实践和社会的改革,对社会关系进行调整和变革,也就是说,还要依靠社会的进步。恩格斯早就指出:要实行这种调节,单是依靠认识是不够的。这还需要对我们现有的生产方式,以及和这种生产方式连在一起的我们今天整个社会制度实行完全的变革。只有通过社会的变革,通过正确的政策和科学的管理,使人类社会和自然环境协调发展,使得科学、技术和社会经济的协调发展,才能最大限度地避免在科学技术实际应用上带来的消极方面。

四、立足于发展的公平性原则对传统伦理道德观的反思

1. 可持续发展把消除贫困当作是实现发展的一项不可缺少的条件,认为发展是人类共同的和普通的权力。无论是发达国家还是发展中国家都享有平等的发展权力,特别是对于发展中国家来说,发展权尤为重要。目前,发展中国家正经历着来自贫穷和生态恶化的双重压力,贫穷是导致生态恶化的极源,生态恶化又加剧了贫穷。因此,可持续发展观认为,对于发展中国家来说,发展是第一位的,只有发展才能为解决贫富悬殊、人口剧增和生态环境危机提供必要的技术和资金,才能逐步实现现代化,并最终摆脱贫穷和愚昧。以种种借口剥夺发展中国家的发展权利是不公平的和不道德的。

2. 所谓公平是指机会选择的平等性。首先要求时间上的公平,它强调当代人在发展与消费的同时,应承认并努力做到使后代人有同等的发展机会。同后代人相比,当代人在资源开发和利用方面处于一种无竞争的主宰地位,当代人片面地和自私地追求今世的发展与消费,剥夺后代人本应享有的同等的发展和消费机会,是不公正的,也是不道德的。必须消除传统发展观念只讲今天不顾未来的重大缺陷,提倡对未来负责、世代发展的伦理。

3. 其次要求空间上的公平,它要求在区域内部和不同区域间从成本——效益的角度实现资源利用和环境保护两者的公平负担和分配,也就是实现同代人之间的公平。现实经济活动的外部性、资源环境消费的不可分性和非专有性,使资源和环境的利用者在获利的同时,往往部分或完全没有支付由此造成的社会成本,而其他人都必须承担由此带来的损害。工业化国家和地区的发展,在很大程度上曾是以牺牲环境为代价的,它们发展的结果给广大发展中国家带来许多问题,影响了后者的发展,当今世界的现实是一部分人富裕,而占世界 $\frac{1}{5}$ 的人口处于贫困状态,占全球人口26%的发达国家耗用了全球80%的资源,这种富裕是建立在不平等和不公正的基础之上的。必须打破在资源环境问题上的个人主义和自由主义而提倡整体主义和全局主义。只有在一个和平世界中实现“共同进化”,才能保证发展的稳定和连续,最终达到全球可持续发展。

(作者单位:东华大学人文学院)

后 记

由东华大学人文学院、中国社科院哲学研究所价值理论研究室、《学术月刊》社、上海大学社会科学学院、南昌大学哲学与公共管理学院、上海社科院哲学研究所、上海市委党校哲学部、复旦大学社会科学基础部、上海师范大学哲学系、南京政治学院上海分院、华东理工大学社会发展研究所、上海工程技术大学社会科学部、华东理工大学哲学和文化研究所等单位联合主办、协办的“两岸价值哲学学术研讨会”于2003年11月29日至12月1日在东华大学如期顺利召开。这是两岸学者首次集聚一堂,共同探讨价值哲学问题,是一次高层次的学术研讨会。出席会议的代表中,百分之七十以上是教授、研究员。其中,相当部分是在国内外享有盛名的,在哲学尤其是价值哲学领域内硕果累累、颇有建树的著名学者。本书汇集了与会者提交的论文50篇,内容涉及价值哲学基本理论问题、全球化背景下价值、文化的认同和冲突、经济伦理、科技发展中的价值问题等。信息量大,学术性强,观点新颖,许多论文体现了我国价值哲学研究的最新成果。

论文集的编辑工作由会议承办单位东华大学人文学院承担。参加本书编辑工作的有贺善侃、周德红、程中兴、刘秀花。贺善侃担任主编,周德红担任副主编。

本书的顺利出版,首先归功于全体与会者和论文提交者的辛勤努力,没有大家的潜心研究,积极奉献,就没有这本论文集;在此,作为编者的我们应该首先向所有作者的积极配合表示感谢。同时,也应该向东华大学有关部门及人文学院的领导表示感谢,向东华大学出版社表示感谢,向所有支持这次学术会议及本书编辑

出版的同仁衣小感切。

愿本书的出版将对我国价值哲学的研究起积极的推动作用。

编者

2004年1月

400

后
记

后 记