



首页 → 学术文章 → 社会伦理

## 翟振明：社会变革涉及的价值底线

讨论社会变革，“政治”与“社会”似乎是两个最基本的概念。社会变革涉及的是制度与运作程序方面的大变动，这大致包括四个方面：社会结构、政治结构、政治对社会的控制方式、社会对政治的制约方式。这里要讨论的社会变革，指的是某种在当时社会生活中占主导地位的政治力量发起的把以上四个方面中的至少一个方面从一个状态改变到另一个状态的操作。至于主要由自下而上的民众力量促成的社会变迁，由于其整体操作性成份不大，不属本文讨论的社会变革的范围。

### 一、可控性与“风险”

由于变革是一种人为的操作，可控性就成为变革发动者的关注中心：他们总是希望变革的过程有最大的可控性，这样才能运筹帷幄、稳操胜券。当然，变革者必定认为期望中的变革后社会状况比变革前的社会状况更可取，不然他们就没有理由实行变革了。于是，我们似乎可以对社会变革的合理性问题进行如下的理论简化。

如果变革过程是完全不可控的，那么只有在社会状况被视为最坏的情况下，变革才可以被接受。这时，因为事情似乎不可能变得更糟，任何变化都只能被当作是向好一些的状况移动，对过程的控制虽然是所希望的，但却不是绝对必要的。如果过程完全不可控，变革向好坏两个方向移动的概率看似相等，发动变革的理由就不存在。一般说来，如果变革过程基本不可控，发动变革的理由就很少。

如果变革过程是完全可控的，那么只要当前的社会状态没被视为达到了可能达到的最佳状态，变革的实施就有必要。这时，因为变革的方向可以准确地被操纵，而社会现实又存在被改善的余地，变革就意味着社会向变革发动者所期望的最佳状态接近。在完全可控与完全不可控之间，是不同程度可控性的一个连续统。问题的关键在于，在实施变革之前，没有可靠的方法可用来测量变革的可控程度处在这两个极端之间的什么位置上。这样，我们就可以引入变革的“风险”概念，并在两个层次上理解这个概念。

我们首先按某种方法对变革可控程度进行估计，这个估计是对变革风险程度进行直接衡量的尝试，得到的结果是对可控程度在连续统中的定位。过程越可控，风险度越小，这是在第一层次理解的风险。但是由于不存在对变革风险进行估计的可靠方法，我们又有了第二层次的风险，那就是我们在第一层次所做的“风险度”估计很可能根本靠不住，比如说，原来以为基本可控的过程有可能实际操作起来是基本不可控。这里涉及的是第一层次理解的风险度的可信度问题，而这种可信度就更是没有可行的测试方法了。不过，至少从理论上讲，我们如果能把以上两个层次的风险降低到某种程度，我们似乎就有充分的理由实行社会变革了。可不是吗？

但是，这篇文章的目的是要表明，虽然以上勾勒的风险概念可以为研究社会变革过程提供一个理论框架，但是如果把这个框架当作理解社会变革的最基本的框架，把“风险”问题当作社会变革的中心问题，是误入歧途的、有时甚至是危险的，因为这种思路只把社会变革当作一个纯粹的工程项目，而把其中涉及的最为重要的问题---价值底线问题---置之不顾、完全忽略。

### 二、目标与过程

设想有这样一个社会变革计划，其过程几乎完全可控，变革后其他社会生活指标一样，但自杀率可以减半。这样，社会变革的发动是否具有充足的理由呢？按照以上的“风险”理论，这里的风险几乎为零，似乎没有任何其他理由阻止我们实行变革。

但是让我们进一步设想，在变革前，社会上有三分之二的人相信自杀是最好的死亡方式，且他们都是非暴力主义者。他们采用某种人工的自杀器械实施自杀，如果没有这种器械供他们使用，他们将放弃自杀，选择自然死亡。这里，变革的过程之所以几乎完全可控，是因为政府设计了一种改革方案，这种方案能顺利使自杀及这种自杀器械的制造和流通成为非法。并且，政府掌握了近乎完善的社会工程技术，根据计算，变革过程中要把当时总人口的五分之一投入监狱，终身监禁。这种处置是一次性的，往后毋需重复，一劳永逸。

加上以上的背景条件，虽然变革的风险几乎为零，我们是否应该发动这场变革呢？问题的答案已不是一目了然的了。

这个假想的例子，揭示了两个社会变革必然涉及的价值底线问题：一个是衡量社会生活质量的价值评判的最终根据问题，另一个是变革过程中受影响的国民成员的权利问题。这两个问题是根本性的，但又超出从社会工程观点出发的“风险”评估程序一般可以达到的视野。

史学家往往只用成功或失败来评判以往的社会变革。所谓成功，就是变革的发动者在变革结束时达到了预先宣布的目标。所谓失败，就是变革发动者的目标没有在变革结束时实现。很显然，这样的成败评判绕过了根本性的问题，即价值底线问题。评判人为发动的以人的生活方式为主题的任何事件，绕过价值底线问题，都是危险的，因为对过去的评判，往往意味着对未来的引导。对未来引导的失误，可能会带来毁灭性的结果。

值得提醒的是，以成败论历史，却是最为大多数人接受的模式。本文开头建构的“风险”理论的框架，如果初看起来似乎给理解社会变革的根本问题提供了一个可行的工具，就是因为它符合人们习惯性的实证思维定势。而这种思维定势，恰好是我们应该破除的。那么，上面假想例子中突现出来的两个价值底线问题，到底要如何看待呢？

仅仅以“风险”的角度看待社会变革，就是把变革发动者意欲达到的社会状态当作社会本身应该达到的状态，将当权者的意志和被当权者认同的某种价值准则凌驾于所有社会成员的意志之上，进而一意孤行只问如何将未经社会成员接受的生活方式强加于他们。以上的例子中之所以乍一看似乎变革的理由充足，就是因为“自杀率越低越好”这个价值判断被当作具普遍有效性的准则，而对多数社会成员的价值观念和生活方式加以否定。

我们可把所有价值判断分为两类：一类是有普遍理性根据的，一类是没有普遍理性根据的。但不管哪一类，如果在没被价值判断的主体接受的情况下就强迫他们接受由这类价值原则主宰的生活方式，就是把他们仅仅当作他人意志的工具或他律的奴仆。说白了，就是不把他们当人看。当然，有一种简单的方法可以消除这种麻烦，那就是把这些持不同价值观的社会成员中的顽固分子从社会中排除出去，剥夺他们的“生存权”，作为社会变革过程中付出的“代价”。这样的话，在上面的假想例子中，就是把人口的百分之二十投入监狱。显然，这里涉及的价值底线问题更加严重，那就是：谁给我们道义上的权利，迫使一部份人为实现另一部份人的意志而牺牲？

由于变革的发动者是当时占统治地位的政治力量，变革的直接起因往往是整个社会面临失控的危险，而变革似乎是维持或重新获得控制的最有效的选择。这样，在变革者的意识中，改善社会生活的各种指标往往会或明或暗地被当作取得变革后社会的更高可控性的手段。这种情形下，在变革发动者那里，行为动机就是本末倒置的。

一定程度的社会控制是必不可少，但被一种外在力量控制绝对不是任何人生活的内在要求。正如阿兰·葛沃夫所论证的那样，所有行动主体，都必然要求有按自己的意志采取行动的自自由，必然排斥与自己的意志相冲突的外来意志。利他主义者，也必然要先把利他当作自己的意志，才能在行为上做出利他的事。之所以我们能够接受某种程度的外在

控制，是我们意识到，如果我们不出让一部分个人自由，各分散个体间的意志冲突就会使我们失去更多的自由。因而，从价值的终极载体---个体的人作为价值评估的出发点，首先不是一种文化的偏好或一种传统的习惯，而是逻辑的必然。由此看来，社会控制属于一种“不可避免的恶”，而不是生活本身内在诉求的外在化。

这样，衡量社会文明程度的一个至关重要重要的标准，就是在能够维持基本的社会稳定的条件下，每个社会成员在多大程度上能够按照自己的意志去自由地安排管理自己的生活、创造和保持与他人的和谐关系。也就是说，我们所向往的最佳社会状态，是用最少的社会控制取得基本的（而不是最多的）社会稳定，让每个社会成员保留最多的自由。

人们会问，这样一个标准与生产力标准的关系如何？自由重要，还是生产力重要？对于生活在绝对贫困状态的人，自由有什么实质性意义？这一类的问题，看似雄辩，其实是由概念混乱引出的伪问题。这里所说的自由，指的是不用外部力量去阻碍人们追求自己想要的东西，只要这种追求不危及社会的基本稳定、不危及他人进行类似的追求的前提条件。这样，生活在绝对贫困状态中的人们就会自觉地去发展生产力、消除贫困，在需要合作的时候，他们就会进行合作。这时，政府介入的唯一理由，就是为这种合作制造机会、创造条件。只有当各个体间或各团体间出现不可调和的冲突时，或有人想强迫他人就范时，政治制度中的强制因素才应该发挥作用。因而，我们这里所说的自由，就是伯林所说的“消极自由”。在这样的“消极自由”中，发展生产力的问题，在一般情况下是被包含在内的。

但从逻辑上讲，还有另外一种可能，那就是自由的人们并不想去发展生产力。于是，在这种情况下，以上所说的文明标准不就包含不了生产力标准了吗？这里，有两种可能的背景情况：第一种是生产力发展到相当高的程度，人们只需维持当时的生产力水平就可以了，因而人们除按现有的生产力进行生产活动外，把精力放在非生产性的事情上，进行诸如艺术创造、哲学玄思等精神活动。第二种是人们由于被某种信念所支使而选择了物质贫困的生活方式，比如，他们认为物质上的贫困是精神解脱的必要条件，而精神上的解脱则是世俗生活的目标，所以他们心甘情愿在物质贫困中生活。现在的问题是，在这两种背景条件下，国家政治力量是否有理由强制人们发展生产力呢？我们的答案是否定的，因为生产力的发展只是服务于人的生活的手段，如果人们的生活在某种条件下没有这样的需要，这个手段就失去了其为之服务的目的。可见，生产力标准是在特定条件下的操作性标准，而不是衡量文明进程的最后价值标准。

### 三、不可化约的道义问题

有人说，真遗憾，社会科学很难做实验，影响了社会科学的进步。我说，真幸运，社会科学家没有到处做实验，使我们没被夺走最基本的尊严。试想，假如我们没被告知，就被某个社会实验家纳入他的实验轨道去企图证实他的某种社会理论，我们作为人的尊严还剩几许？

从纯理念上讲，除非所有被影响到的人完全自愿而使实验成为他们的自我超越行为，社会实验在道义上是不允许的。这里涉及到两个方面的基本价值问题。其一是不存在一个凌驾于所有个体利益之上的某种超越价值，使得个体利益的牺牲获得更高的意义。其二是实验的结果按本性就是未知的，在人类社会做实验，就等于将社会现今及未来成员的命运当赌注，即拿我们所能确定的价值的最后源头当赌注。

由此看来，我们不能把社会变革当作一种社会实验看待。如果某些政治强人为某种社会政治理想在我们中间进行大规模的强制性的社会实验，无论这种实验的结果显得多么辉煌，实验者如何被后人称道赞颂，在道义上，这种强制性的实验行为都是对人类尊严的极大侵犯。

俄国小说家托夫妥耶夫斯基在他的小说《克拉玛佐夫兄弟》中，讲了一个寓言性的故事。我们在这里按照他的思路稍加发挥，也来一段，以使此处讨论的道义与利益的关系问题更具戏剧化。

人类的某个首领惹怒了一个威力无比的恶魔，这个恶魔拿整个人类作为报复的对象。恶魔向人类给出了这样的两个两难选择：或者人类选出一个五岁的无辜的小女孩交给她，然后他在全人类面前用一天的时间以最残酷下流的手段糟蹋蹂躏肢解这个无辜的少女，这样他就让人类照常生活下去；不然的话，他就让整个人类在未来二百年遭尽劫数、受尽苦难。这里的两难，就在于两种情况都是我们不希望发生的，但其中一种必定要发生，而哪一种会实际上发生，完全取决于我们自己的选择。

如果我们选择了第一种情形，五岁少女就为与她毫无关系的肇事者的行为受尽侮辱并送命，并且她是被我们肇事者亲手送到恶魔的手上的。作出这样的抉择，显然是非正义的，但作为整体的人类却免于受难。如果我们选择了第二种情形，人类的整体利益受到了巨大的损害，但我们作出选择者是自己忍辱负重，没有让无辜者遭受额外的冤屈。很明显，这里的两难，是道义与功利之间的两难，是极少数人的应有权益与绝大多数人的利益之间的两难。在这样的两难情形下，我们到底会做出怎么样的选择，取决于功利考虑与道义考虑何种力量占了上风。从这里我们可以看出，道义上的要求根本不能被化约为整体利益的要求，有时两者之间还可以产生直接的冲突。如果有人相信多数人的利益相对于少数人的利益有无条件的道义上的优先性，不是出于概念混乱，就是良知泯灭。

西方政治哲学中的社会契约理论是否可被接受，在这里没有深究的必要。但是，在任何社会制度下，毫无疑问，政府制定的法规、政策方针，都与国民及其组织达成了一种契约关系，因为这里的基本句法是：“如果你如此如此或不如此如此行为，政府就会这样这样对待你”。政府是立法与执法的机构，也是政策的制定与贯彻机构，通过制度化的行为对国民成员作出一系列的允诺。以此种允诺为条件，国民的行为接受政府的约束，同时正当地期待政府的允诺如期兑现。然而，重大的社会变革都涉及法律与基本政策的更新，并且这种更新是突破正常的程序的。因而，制度性的变革往往意味着政府单方面宣布原先有关的允诺无效，而新的允诺开始。这样，无论对将来变革的结果有何种乐观的估计，如果没有一个被他们普遍接受的补救措施，国民成员并没有义务承受变革给他们带来的负面影响。

举例来说，在制度变革以前，某些国民成员按制度的要求长期从事某种职业。而变革以后，这种职业被取消了，新的制度要求原来从事这种职业的人与其他社会成员竞争其他职业的岗位。可以假设，这种职业的取消从社会运行的角度看是合理的，或许代表了巨大的社会进步。但是，原来从事这种职业的人却受到了不公平的处置。他们在原来的岗位上工作，或者根本自己没有选择，或者是在旧制度提供的机会面前做的局部选择，他们学会的技能只适合于在这种岗位上发挥作用。现在，同一个政治力量却抛弃了他们，要他们在毫无技能准备的情况下与其他有技能的人竞争，他们在原则上是没有义务接受这种困境的。这就相当于要求长期练游泳的运动员与长期练长跑的运动员站在同一起跑线上参加赛跑，而他们能否可以正常生活下去，基本取决于他们能否在比赛中领先。显然，这样的竞赛没有公平可言。因而，这里我们看到的道义上的缺陷，是与变革以后社会是否进步了不相关的。

以上的讨论表明，当我们为人类社会的未来做出决策时，道义上的问题决不能还原成前后两个时间点的两个社会状况的优劣对比，因为改造社会的工程与改造自然的工程不同，这里直接受影响的是人本身，这些人是与生活在未来的人具有同等人格尊严的价值承载者。在这里，任何作为人的人，其自足的内在价值是不能用他人生活的改善作为筹码进行折算的，正像我不能以我自己快乐增加的量大于你快乐减少的量来证明我的行为的正当性一样。如果我们只有本文开篇中讨论的“风险”概念而忽略这些最基本的价值底线问题，我们就有可能走入歧途。

需要指出的是，尽管我们这里的道义概念可以从柏拉图、亚里士多德、康德、伯林、罗尔斯、诺齐克等哲学家那里得到理论的支持，我们在原则上并不需要选择哪一个学派的理论作为根据。我们只需诉诸人类共通的直觉，这个直觉就是：强迫一部份人为另一部份人做出牺牲，是一种不可化约的不义。这一直觉的自明性如此强烈，任何理论如果与其发生冲突，就不可能是一个正确的理论。

#### 四、魔鬼与天使

至此，本文的第二、三部份对第一部份勾勒的“风险”理论的基本导向进行了讨伐，社会变革似乎必然要处处触及价值底线。那么，我们是否必须放弃所有的社会变革呢？当然不是。相反，在历史进程中，变革经常是必不可少的，既然如此，“风险”的考虑也是必要的。这里似乎涉及到人们熟知的伦理主义和历史主义之对立的问题，但这种所谓的对立有时只是表面的。所谓历史主义的立场，也就是客观主义的描述立场，这种立场一般说来与道义问题无直

接上的逻辑关系。如果某种历史主义试图以历史必然性概念来拒斥一切道义的评判，那么持这种历史主义信念的人必然会拒绝把人为操作的变革与社会的常规变化作理论上的区别，于是，在他们看来，历史人物的道义责任是不存在的。这样的历史主义理论上如何站不住脚，在这里不是讨论的要点。但是在这里，我们的出发点，就是先肯定了人为的社会运作具有极大的伦理意义，而这种肯定，是我们对社会政治事件的所有评判性话语的前提预设。

既然我们没有理由放弃这种前提预设，我们就不会对社会变革过程中涉及的道义问题视而不见。问题在于，历史的运动毕竟还要受道义之外的因素制约。因而，在这些必不可少的变革过程中，道义原则都要或多或少地被违背，因为道义原则不是唯一可被接受的原则；除此之外，至少利益原则也是很重要的。值得我们反省的是，我们时常让道义原则为利益原则让位，并且，历史进程中无辜牺牲的生灵，几乎没有伸张的机会，历史学家也很少担当他们的代言人。我们的历史活剧总是避免不了悲剧的成份，但悲剧的灰暗往往被胜利庆功的焰火全部淹没。只是，作为思想者，我们不要以为在利益两个字前边冠以“大多数人”或“整体”几个字，道义问题就化为乌有了。俗话说，丁是丁，卯是卯，我们应该在心灵中保存一种基本的张力，对自己到底有几分是魔鬼、几分是天使，总得有个数。

(作者简介：翟振明,中山大学哲学系、中山大学逻辑与认知研究所)

中国社会科学院应用伦理研究中心  
北京建国门内大街5号 邮政编码：100732 电话与传真：0086-10-85195511  
电子信箱：[cassethics@yahoo.com.cn](mailto:cassethics@yahoo.com.cn)