

先进文化、以德治国、科学发展观与和谐社会的内在逻辑

朱富强

2012-03-28 17:35:00

——建国60周年来立国思想之评述

朱富强

内容提要: 文化本质上体现了一种合作性的伦理, 所谓先进文化就是指那种能够有利于社会发展和社会秩序和谐的价值观念以及有助于人类合作的伦理。当前, 由于信息偏在性的急剧增强, 文化伦理的认同成为社会整合的根本基础; 因此, “以德治国”体现了时代的精神, 也是“先进文化”在实践上的要求和体现。同时, “以德治国”强调社会责任的承担和对社会正义的关怀, “科学发展”则是以互惠合作的交往理性为基石, 而互惠合作、公平正义则又体现了“和谐社会”的基本特征; 因此, “先进文化”、“以德治国”、“科学发展”和“和谐社会”这四者之间具有内在的逻辑一致性, 四者的相继提出体现了党和政府对社会认知的逐渐升华, 该方针也具有跨世纪性的战略意义。

关键词: 先进文化、以德治国、科学发展观、和谐社会、社会伦理

作者简介: 朱富强, 男, 江苏丹阳人, 经济学博士、副教授, 现任教于中山大学岭南学院。

自20世纪90年代我国掀起新一轮的改革开放浪潮以来, 中国共产党相继提出了“三个代表”的基本政纲、“以德治国”的治国思想、科学发展观的发展理念以及“和谐社会”的建设目标; 其中, 前两者是以江泽民为核心的中国共产党第三代领导集体确立的, 而后两者则是以胡锦涛为总书记的中国共产党第四代领导集体倡导的。尽管这些政纲或理念是由不同领导集体在不同时期提出的, 但它们却不是孤立的, 而是具有密切的内在逻辑联系; 例如, “以德治国”是对“先进文化”的深化和发展, 而“和谐社会”则是“先进文化”培育和“科学发展观”实施的必然结果。不幸的是, 尽管这些倡导在学术界乃至在全社会范围内都引起了极大的反响, 但社会大众对它们的讨论、学习往往是割裂的; 同时, 尽管百家争鸣式的讨论有助于对“先进文化”和“以德治国”以及“和谐社会”的深刻内涵的理解, 但社会各界以及理论界却显然对之存在某种程度的误解。长期以来, 学术界就往往从产业方面来理解文化, 但显然, 这是一种片面的误解。本文通过对这四个概念之基本内涵的挖掘, 来理顺“先进文化”、“以德治国”、“科学发展”以及“和谐社会”建设者四者之间的内在逻辑联系, 以期更深入地理解和把握国家在新时期的战略思考。

一、“先进文化”重在培育与时俱进的合作性伦理

随着现代主流经济学引入到中国, 原先被斯密、马克思等排除出生产领域的活动重新取得了生产性劳动的地位, 其活动结果也被赋予了产品的含义, 其中最为典型的的就是文化产品或文化产业之说。究其原因, 现代主流经济学具有将人类一切活动进行泛物质化和泛效用化的取向, 而且, 现代主流经济学还赋予物质效用根本性意义, 从而将文化创作置于财富积累的从属地位。正因如此, 社会大众也开始将影视报刊、图书出版、歌曲表演、体育新闻、建筑园林、旅游博物、花鸟鱼虫乃至咨询服务等都称为文化产品, 这类行业则被政府统计部门归为文化产业。尽管它们完全不同于斯密、马克思意义上的有形物质产品和市场劳动的概念, 而应该被归属为精神范畴。事实上, 如果我们对精神范畴和物质范畴之间的划界标准进行深究的话, 这种流行提法就会暴露出明显的问题。而要说明这一问题, 首先必须厘清精神范畴和物质范畴之间的划界标准。一者, 从哲学上讲, 物质一般是指有形的事物, 但这种分法具有相当的偏颇。例如, 场、波、光甚至气等都是物质的, 但都不是有形的。二者, 社会学以及经济学上的通俗分法实质上是以人需求的层次为标准: 一般将低层次的需求(主要是满足生理本能的需要)归为物质需求范畴, 而将更高层次的追求和欲望看成是精神范畴。例如, 一般公认, 满足衣食住行需求的是物质范畴, 而将上面的对知识的追求看成是精神的。

然而，这种划分法还是不甚妥当。试问，所谓的衣食住行仅是为了满足免除饥寒劳累之需呢？还是有其他派系的追求？

事实上，尽管早期社会的衣食住行主要是出于维持生命的需求，但人类社会发展到今天，穿衣已不再仅仅是为了蔽寒，而主要是为了悦目。吃饭也不再仅仅是为了充饥，而主要在于享受美味。等等，不一而足。例如，按照斯蒂格勒的研究，在20世纪中期的美国，一份虽然可能是难以下咽但却足以满足身体营养需要的饮食的年支出大约是60美元。同样，鲍尔丁也认为，即使今天，这样水平的饮食年支出也就是200美元多一点，这甚至比我们心中的该国贫困水平还低得多。^[1]因此，自很早以前人类源于生理的基本需要获得相对满足以后，衣食住行就已不再仅仅停留在传统意义上的物质范畴，而是进入了欲求层次。此时，个体的任何需求都受到他人或社会的影响，从而带有精神方面的内容。其实，人有耳、鼻、眼、口以及皮肤等五官，人类的发展就是要满足这五官不断升级的欲望。而且，现代社会的任何一种需求都已不再是单方面的，而是要满足多方面的综合需求，甚至上升到了欲求层次，从而必然会涉及到精神方面的需求。马克思就曾指出，“饥饿总是饥饿，但是用刀叉吃熟肉来解除饥饿不同于用手、指甲和牙齿啃生肉来解除的饥饿”，^[2]后者已经进入到人类文明的阶段。

因此，现代社会中人们的衣食住行除了满足生理的基本需求外，都带有精神方面的内容；同样，所谓的“文化产品”也是如此，它们事实上同时满足生理感官和心理欲求两方面的需求。从某种意义上讲，传统上被认为是精神范畴的诸如影视报刊、图书出版、歌曲表演、体育新闻、建筑园林、旅游博物、花鸟鱼虫以及咨询服务等并不是真正意义上的精神范畴，相反，只有偏好什么样的影视报刊、图书出版、歌曲表演乃至体育新闻、建筑园林、旅游博物、花鸟鱼虫、咨询服务才反映一个社会的精神风貌。显然，在这点上，流行概念上的“文化产品”与非“文化产品”的衣食住行之间并没有根本性区别，文化也根本没有什么产品之说，而只能附着在产品载体之上；其中，可以是以物化劳动为载体的文化，也可以是以活劳动为载体的文化。而“文化”的特性则要看在这些享受中满足了何种精神需求，如现在已经广为流行了住房文化、饮食文化、旅游文化、服饰文化、休闲文化等都反映了特定的社会价值取向。但令人不解的是，自“三个代表”强调了先进文化这一内容后，不少地方政府竟然开始大力发展所谓的“文化产业”，如何建立文化城市、文化大省遂成为它们的工作重点，于是，图书馆、文化馆、体育馆等大肆兴建，大学城也遍地开花。但殊不知，这种对文化的理解本身就错了，形而下地把第三产业中所谓相对高级的那种产业发展形式冠之为“文化产业”，并想当然地以为振兴文化产业就是多建图书馆、文化馆、体育馆，等等，却没有真正关注心灵的塑造、人文的培育以及社会精神文明的建设。

那么，精神的东西又何在呢？一般地，有一个简单的区分标准：凡属于满足人人生理感官欲望的就属于物质范畴，而深入到人之内在心灵的东西就属于精神范畴。前者是客观而自然的，人人都具有相似的需要，中国古人称之为天理；而后者则反映了各自不同的主观嗜好，中国古人称之为入欲。朱熹就说，“饮食者，天理也。要求美味，人欲也”；显然，同一饮食，却具有两层次的功效：一为饥渴，一为美味。由此可见，生理感官的和心灵体验之间本来也没有一个明晰的界线，而往往是相互交织在一起，古人所谓的“同体而异行”，朱熹说，“天理人欲，正当于其交界处理会，不是两个”。正是从这一角度上说，精神的东西往往附着在物质的东西之上。譬如，穿衣吃饭是物质的范畴，是基于生理的需要；但是，穿什么衣、吃何种饭来满足生理的需求就受到了社会环境的影响，从而偏好什么样的衣服、饮食等都进入了精神的范畴。因此，从个人角度而言，精神范畴就反映了人的一种价值理念，反映了人的某种偏好；当然，这种偏好有善恶之分，关键就在于对社会的关系：对社会有利的偏好，就会得到社会的默许或鼓励，从而被视为善，反之则为恶。

一般来说，人类首先有生理上的求解饥渴之需，然后再有美味之求；因此，中国古人又认为人欲隐藏在天理之中，或者说人欲中自有天理。也就是说，个人所持的价值理念可以通过人之行为表现出来，这就是儒家所讲的“践形”，外践之形能反映出人之内在，这实际上也就是萨缪尔森等所讲的显示性偏好。钱穆说，“人同有此形，人同有此心，尽心践形，应该人人能知也能行。如人饿了想吃，便须吃，此是践形。但吃多吃少，吃快吃慢。身体觉得不服舒，便知须饮食有节，这便是由践形转到尽心功夫了”。显然，社会上曾流行的黄金宴也是由践形转到了尽心上面，不过反映了一种奢靡的价值取向，是一种追求相对效用而无限膨胀的欲求；结果，把饮食之需和美味之求的关系搞颠倒了，从而使得人欲偏离了天理。事实上，作为宇宙内在的天理，它追求一种和谐有序的社会状态，从而也制约了人欲的一般走向；如钱穆所说，“婴孩因知吃奶，遂知爱其母，幼知孝，长而知弟，孝弟之心，似乎已超越出身与形之外，但推原本始，何尝不从此身此形之最初需要来。只因人心有灵，才能径从饮食直尽到孝弟，于是由饮食之道一转却转进到孝弟之道上去。这一步迈开来，人和禽兽相殊得远了。也有些禽兽，有时像近于孝弟，但人心之灵一转，又从修身转到齐家，转到治国平天下，那就愈转进愈远。”^[3]实际上，这也正是人之社会性的发展过程。

显然，作为天理的要求，作为社会性动物的人，其通过与社会其他人进行互惠合作才能满足自己不断上升的需求；也正因如此，人类通过践形就逐渐产生一种“为己利他”的价值取向，这也是社会分工的基础。然而，尽管宇宙——天理一旦落到人生层面上，便夹杂了人欲，而人欲一旦过了份，便生出恶来；譬如，恻隐之心本是善，但是一旦过了份，便成了姑息养奸，羞恶之心也是善，但是过了就会发展为残忍。正因如此，在人生境界中，人欲与天理往往存在着不一致的情况，甚至发展成为对立的关系；如朱熹所说，“以理言，则正之胜邪，天理之胜人欲，甚易。而邪之胜正，人欲之胜天理，若甚难。以事言，则正之胜邪，天理之胜人欲，甚难。而邪之胜正，人欲之胜天理，却甚易。正如人身正气稍不足，邪便得以干之”，因而朱熹强调，“以理言，人欲自胜不过天理。以事言，则须事事去人欲，存天理，非一蹴即几，一下即成”。因此，这就涉及到对人之价值理念的熏陶和培育问题，这是古代哲人一直非常重视的；事实上，一个人心灵上的感受或者说追求的价值偏好往往是受特定社会环境所引导的，这种社会环境也就是文化伦理。

当然，精神追求可以从两个视角进行分析：一是从孤立个体上讲，这便是个人的价值理念；二是从社会群体上讲，这便是社会的文化伦理。一般认为，个体的精神追求会在社会中扩展开来，从而形成了群体性的价值理念，并造就了一个社会的文化；而这种文化体现了一定群体内成员之间的关系，并进而反过来对个体的行为和偏好产生影响。也就是说，文化是指精神层面的东西，其本身体现了一个社会的价值观。洛伦茨在《有创造力的进化》中写道：“精神是一种社会效应。我已经说过，一个人，就

本身而言不是一个人；只有作为一个精神团体的成员，他才完全是人。精神生活是原则上超越个体的生活；我们称个体的、具体地实现精神的共同性为文化”。^[4]事实上，克罗伯(A. L. Kroeber)和克拉孔(C. Kluckhohn)两位人类学家检讨了160多个“文化”的解说，它们最后的结论就是把文化看作成套的行为系统，而文化的核心则由一套传统价值观念，尤其是价值系统所构成。^[5]

而且，尽管儒家强调人性是善的，因而可以充分发挥自己的善性，从而“为己利他”行为机理也可以在社会中树立并展开来；但是，儒家同样承认，有些善性会被误导而导向恶，因而需要教育和制约。同样，基于人类社会性和群体性的活动，人类社会也可以逐渐培育其合作性的文化伦理，从而维持人类社会的和谐调适；但是，在特定时期，由于资源的稀缺以及力量的不平等，也会瓦解这种合作性，从而产生变态的文化伦理关系。正因如此，我们可以看到，当今世界上的人类文化是多元的，其价值观的核心特征也是多元的：价值观可以是合作性的，也可以是掠夺性的；可以是追求个人之需求的，也可以是追求无休止之欲求的；可以是追求交往合理性的，也可以是追求工具理性的。显然，不同的文化对社会经济发展产生的影响不同，对人类最终目标实现的影响也不同；因此，尽管我们说没有普遍和抽象的文化，而只有个别和具体的文化，但由于不同文化与社会发展的适应性不同，对社会发展的作用和意义也不同，因而我们认为文化具有发展性。

那么，先进文化的本质特征又是什么呢？事实上，先进文化和文明的本质是一致的，正如亨廷顿指出，“一个文明是一个最广泛的文化实体。……文明是对人最高的文化归类，是人们文化认同的最高范围，人类以此与其他动物相区别”。^[6]而且，通过比较文明的起源和发展就会明白，文化的本质体现为人与人之间的合作性；如弗洛伊德所说，“文化为了阻止与它对立的侵略、使之无害、或许把它排除……文化通过削弱侵略欲，解除它的武装和通过其内在的主观机构就像通过在被占领城市的驻防部队那样使它受到监督的办法，来压制危险的侵略欲望。”^[7]当然，鉴于人类的各种需求中都隐含了一定的价值观，而这种价值观并非一定体现人类的合作性；因此，就需要强调文化的建设，其基本含义就是促使异化的文化向其本质复归。正是基于这种理解，所谓“先进文化”也就是与时俱进，能够适应社会环境而促进合作性特征不断丰富和合作半径不断扩展的文化；因此，当前所谓“先进文化”的建设就是要塑造那种适合社会发展的价值观，这种价值观有助于增进人类社会的分工和合作，因而也必然是合作性的价值。

二、“以德治国”是“先进文化”建设的具体体现

“先进文化”反映了一种与时俱进的合作关系，这种合作关系建立在自律的基础之上，而自律的普遍化则体现了德治的基本精神。其实，儒家传统上就非常重视这种自律，这种自律是出于对社会责任的承担：每个人一出生就对会自觉地对社会负起一定的责任，而那些具有高度社会责任感的圣贤则能够抛弃个人的好恶而遵循天道性理以治人事。正因如此，儒家传统一向主张“道治天下”或“德治天下”而非“法治天下”，例如，孔子就说，“听讼，吾犹人也，必也使无讼乎”（《论语·颜渊》）。究其原因，基于义务和对等的关系，儒家关注人的精神需求，从而强调人心的调适和社会的和谐，讲究人际关系中的“温良恭俭让”和“和为贵”（《论语·学而》）；而讼则以个人权利和自由为基础，倡导的是以计较争夺而为己牟利，其结果必然会带来“凶”和“险”。为此，儒家推崇“以德去刑”的法律观，如蒋庆所言，“儒家之所以是儒教，不会放弃‘以德治国’的理想，故在‘以德治国’与‘以法治国’的关系上，儒教强调必须以德教为主治国，法律在治国上只能起到辅助教化的作用，即起到所谓的‘明刑弼教’的作用。”^[8]显然，在漫长的大一统的古代治国，儒家的这种理念对社会稳定起到非常大的作用，只是近百年来，由于物质功利的冲击使得道德伦理日益沦丧而丧失了其社会整合作用；但是，随着时代的变迁，以及僵硬法律在信息社会中困境的凸显，“德治”和“构建和谐社会”重新成为新时代社会发展的需要。这里就此作一简要说明。

实际上，随着人类所积累的物质资本日益增长，目前物质资本已经不再是经济发展的根本瓶颈；相应地，社会发展的主要动力已不再是如何更有效地配置稀缺性资源，而是如何协调各分立劳动者之间分工，体现在人力资本的发挥程度上。显然，由于人力资本具有非常强的主动性和私人性，因而当前社会发展的关键是如何激励人的自主行为，激励人们更好地使用人力资本和社会资本。在某种程度上，当今社会正处于一个社会发展的转换时期，一个新的发展阶段即将来临；其中，最根本的特征就是，知识正日益取代其他资源而成为一切生产的“最终要素”。这意味着，在当今社会中，如何获得或利用知识就是促进社会发展的关键，也即完善的知识开发、创造及应用体制能够为经济的发展注入了内在的动力；但问题是，怎样才能提高知识的创造率、利用率呢？这就需要充分认识到知识内在的二律背反特点：分散性和互补性。一方面，知识具有分散性，因为知识生产要素具有不同于以往任何生产要素的显著特征，具有难转让性、难积累性、难积聚性；因此，尽管知识在进一步膨胀，但是，由于人脑的容量、人的学习时间总是受到自然和生理的局限，因而个人的知识量总有一定限度的。另一方面，知识具有互补性，知识的互补性也远远要高于以前的劳动、土地、资本等生产要素，不但两个知识单独运用于经济活动时各自获得的收益的加总小于它们联合运用于经济活动时的收益，而且知识开发本身具有非常强的外部性，没有联合的单独开发是非常困难的。

正因为知识的这两种特征，如何协调和深化分立的知识之间的分工就是当前社会发展的根本动源，哈耶克就曾指出，如果斯密的劳动分工理论已经成为经济学的基石，那么由劳动分工所引起的知识分工实际上应作为社会科学的经济学的中心问题。而知识分工的深化和知识的进一步膨胀，又必然会出现如下结果：（1）人类知识的各部分之间有一种“互补性”，使得两项知识加在一起的价值可以大于这两项知识价值之和；（2）分工能够加快知识积累的速度；（3）分工使得没有人能够知道全部知道的知识；最终，（4）整个社会的信息的偏在性愈益增强。同时，由于知识日益成为一切有形资源的“最终替代”，知识的极端重要性已经改变了工业组织、公司结构等，经济结构成为了分子式结构，可以根据不同的需要进行重组，经济活动的单元趋向微观化。而且，由于信息不对称性的增强，基于特定时间、特定地点并为特定个人所掌握的特定信息日趋重要，因此，内部分工也有逐渐被外部分工所取代的趋势，这又导致了与此相对应的分散型决策的不对称性的增强。

显然，随着信息社会的来临和知识分工的深化，个体知道的知识所占人类全部知识的比例越来越小，以致整个社会的信息在性越来越大；同时，随着信息不对称和决策分散性的增强，利己主义和机会主义也越容易滋生壮大。一般地，在非对称信息下，人与人之间往往会产生两类对策行为：一是非机会主义对策行为，即利己不损人或并不产生内生交易费用的行为；二是机会主义对策行为，即只要利己不惜损人的行为。显然，人们对分工利益爆发的争夺必然会产生不断升级的内生交易费用，在某种程度上可以说，机会主义对策行为是当前社会中内生交易费用的主要根源，因为一些人宁愿自己得不到也不惜减少别人从分工中得到的利益；这样，机会主义行为就常常会使分工利益无法被充分利用，或使资源配置产生背离帕累托最优的扭曲。因此，为缓和由信息不对称加剧而大量滋生这种机会主义倾向，减少由此而引发的交易费用所带来的损失，就需要加强社会协调机制的建设，同时要加强社会文化的建设。究其原因，如果社会文化和伦理也鼓励这种机会主义和行为功利主义的话，那么，非合作的“囚徒困境”就会大量呈现，甚至陷入信息时代的“霍布斯野蛮丛林”，而当今社会秩序的混乱很大程度上也在于社会认同关的解体。

事实上，尽管市场机制的完善、法治的建设和政府的干预等都是社会协调不可或缺的，但是，它们难以根本解决问题，甚至也不是有效的办法：市场是不能靠自身解决市场失灵的内在问题，政府干预的有效性也受到信息有效性的影响；同样，由于契约常常是不完全的，当没有可以辨认的协议时，“法庭失败”也是必然的。一般地，过分依赖法律而舍弃社会伦理的约束往往会造成这样的问题：一者，使得大量的处于法和不法之间的行为不受制约，从而使得许多有利的合作无法形成；二者，在以权利和自由为基本价值的社会，那些以追求私利为目的的个人就不是把法律视为制约自己行为的规范，而把它视为可以利用来控制他人行为的工具。显然，两种情况都会导致内生交易费用的高涨。例如，美国占世界5%的人口而拥有70%的律师，而这些最有才华的人才（律师）本身都卷入内部的纷争，这显然制约了美国经济的发展。相反，文化价值伦理无论是个人相互关系的微观层面上，还是在有组织的意识形态的意识层面上，都提供了对过去和现在的整体性解释，从而有助于增进人们的认同和协作。特别是，体现时代合作性需求的先进文化价值个人与其环境达成协议的一种节约费用的工具，它以“世界观”的形式出现从而使决策过程简化，并能克服搭便车问题；一般来说，这种先进的文化价值主要表现为敬业、关怀、自律、以及互信互助，等等。

马克斯·韦伯曾指出，相互信任的新教伦理促使了西方资本主义的诞生和发展，相反，儒家社会由于一直没有自发产生出陌生人之间互信互助的价值观，从而天生地不能与资本主义生产力相适应。福山等人也强调，儒家文化偏重于血缘关系的社会结构，是属于一种低信任度的社会；正因如此，传统的中国社会无法在更大规模上形成稳定的合作关系，从而也就无法促进社会秩序的持续扩展，这显然与基于全社会范围内的知识分工的时代要求不相适应的。当然，尽管西方社会注重的工具理性适应了特定历史阶段的生产力发展，促进了马克思所描述的奇迹般的生产力的创造；但曾几何时，由于形式主义和功利主义的泛滥，节俭让位给奢侈，天职让位给贪婪，经济冲动力几乎完全排挤了价值理论。结果，现代西方社会正在加速朝畸形化方向发展：片面地将人与自然的关系（应是适度紧张）片面地应用在人与人的关系（应是和谐互助的）上，结果就产生了在大量的“超理性”行为，犯罪、色情、离婚、换妻、公开搞同性恋、偏爱“非常事件”和淫秽电影等都被简单地归入为人类的理性行为而被肆意宣扬；同时，由于基于个体理性和行为功利主义的主流经济学只注重短期利益和个人利益，而置更大的长期利益和团体利益于不顾，结果又存在着大量的“反理性”行为，导致了社会上囚徒困境丛生和内生交易成本膨胀。

其实，如弗洛姆所说，“人的自由增长过程和个人的成长过程一样具有辩证特征。一方面，它是一个力量不断增强，人日趋完善，对自然的支配越来越得心应手的过程，是理性能力，与他人的联系日益紧密的过程；但另一方面，这个日益加剧的个体化进程又意味着孤独感和布安全感日益增加，也意味着个人对自己在宇宙中的地位，对生命的怀疑增大，个人的无能为力感和微不足道感也日益加深。”^[9]为此，哈贝马斯把人类行为归纳为两个范畴：一是工具行为，二是交往行为；其中，工具行为是人与自然的关系，而交往行为是人与人之间的关系。从个体和人类发展的角度看，这两者的发展应该是相辅相成的，而且，人类发展的主要目标应该是交往行为的合理化，因为交往行为的合理化意味着对技术控制力的扩大；但是，现实社会却呈现出极端不平衡的发展格局：由于对工具理性的过分重视而忽视了价值理性，随着科学技术的发展，工具理性越来越合理化了，但交往行为却越来越不合理了。事实上，正如美国的政治学家v. 奥斯特罗姆一语中的的，韦伯把具有官僚行政体制的“独裁”政府管理体制看作是西方文明中“法律理性”的基础，但他的法律理性观念给我们却留下了一个卢梭式的悖论：“人生而自由，却无往不在枷锁之中”；^[10]另一位学者布隆克也感慨到，纯粹的自由市场的观念促成了社会理念的瓦解，同时使个人主义甚嚣尘上。^[11]究其原因，以经济乐观主义为前提，以放任经济的孤立发展和片面增长为旨趣的经济伦理概念是典型的西方现代经济伦理概念；而资本主义的对外扩张本性，对利润的无穷追逐，以及自由主义、个人主义、功利主义和利己主义的价值观念，为这种单纯追求经济增长的经济发展提供了道德合理性根据。

因此，由于整个社会的力量不平衡以及信息不完美等种种原因，基于纯粹市场的私恶不会自然而和谐地通达公意，而公意本质上是公共领域的问题，而如何保障有一个健康的公共领域，就有赖于两个方面建设：法治和伦理；显然，两者是相辅相成的，相互补充：如果没有法治，那么就难以对不遵守合作伦理的人所采取的那些有害于他人的行为进行制约和惩罚，而如果没有伦理的建设再严格的法律也无法促进人们自觉的合作。特别是，在整个社会的交往范围日益扩展以及信息日益复杂多变的今天，更需要将两者结合起来：一方面，交往范围的扩大使得人们之间的共同背景日益消失，也就越来越缺乏传统的共同体伦理认同基础，这就需要引入法治等显性制约工具；另一方面，由于信息的爆炸使得个人信息的重要性日益凸现，法制的制约就日益暴露出其弊端，同时也是为了更好地发挥个人信息的作用，也就需要进一步夯实和强化伦理等隐性协调的工具。显然，就法治而言，西方社会积累了丰富的经验，而就伦理而言，儒家社会则有相当浑厚的沉淀；因此，公共领域建设的合理途径是考虑如何将东西方的这两方面结合起来。

当然，由于近百年来受西方文化殖民的影响，国人一直在积极吸收西方注重权力和法治的因素，却将儒家社会注重伦理和责任的价值丢弃殆尽了；正因如此，笔者在2000年撰写博士论文时就开始认真地思考这一现象，并强调“德治”的重要性。然而，大约半年之后，当中央政府也开始提倡德治的思想，国内学术界却充斥了反对之声。究其原因，在他们看来，在还没有较为健全

的法治的情况下开始强调“德治”，很可能又会沦落到早期的“人治”社会中去；显然，由此可以看出，口号的提出并不等于实践，如果那些上位者本身不遵守德治，那么，怎么可能有真正的“德治”呢？这个“德治”又如何不蜕化变质呢？事实上，在传统儒家看来，“德治”根本上针对的是上位者，因为上位者是君子，是圣贤，他们能够自律而不需要外来的监督，但其关键在于如何提高自己的自律性，这就需要“德”的培养；只有能够将“内圣”和“外王”结合起来的圣贤人物，才能够领导一个道德化的政府，从而施行“仁政”。相反，就处于下位的一半民众而言，他们本身就是“四端”没有发展成熟的“小人”；因此，他们就需要“大人”的制约，这也为什么要根据天道性理来构建出有效合理的典章制度的原因。但是，当前的作法却似乎将之颠倒了：“德治”强调的“德”往往不是针对上位者，反而是对一般百姓的要求，在法治的打压下还要他们自我顺从，当然就会引起社会大众的普遍不满；同时，一些上位者往往肆无忌惮地采取非道德的行为，却没有任何可以制约的力量或法律，“上行下效”，美好的“德治”当然也就行不通。

三、“科学发展观”以互惠合作的交往理性为基石

从内在本质上讲，科学发展反映的是一个发展的合理化问题。一般地，合理化包括两方面的内容：一是工具合理化，二是交往合理化；显然，工具是一个手段问题，而交往才是最终目标，因而前者是为后者服务，后者尤其重要。一方面，工具合理化仅仅体现为个别劳动（或单要素）生产率的提高，而交往合理化则有助于劳动之间的协作从而提高全员（或全要素）生产率；另一方面，工具合理化仅仅是实现交往合理化的手段，而交往合理化才是人类发展的最终目的，体现为人性圆满和社会和谐。显然，从交往合理化的角度，可持续发展就可被理解为一个社会中人與人之间互惠合作的问题，而这包含了两个层次：现世人之间的合作和代际之间的合作；前者反映了现世人之间的互惠关系，而后者则体现了现世人的社会责任。究其原因，现世人自身承受了先人保留的各种自然财富和创造的社会各种财富，从而也有责任为后人留下相应的乃至更好的自然资源和社会资源；因此，代际之间的合作也就体现为（现世）人与自然之间的合作，正是这种合作关系提高了各类资源的配置效率，促使了资源集约式的经济发展。

同时，从外在表现上讲，科学发展也就是要求可持续发展。一般地，这种发展强调的是以少量的投入创造出尽可能多的产出或财富，这就涉及到劳动的有效性，即各生产要素（即物化劳动）之间的有效协作问题；而协作本身就体现了人与人之间的交往合理化，如果没有交往合理化这一根本性目的的制约，工具的发展往往会带来恶的结果。譬如，人们发明火药本来应该是为了用于改造自然而提高人类社会福利这一目的，但西方社会一旦从对方引入之后就将其用于战争，从而成为高效的杀人工具。同样，人类社会的合理发展应该是不断促进个体生命的人性圆满和社会关系的团结和谐，但如果偏离这一诉求，工具的发展也会带来适得其反的效果。譬如，个人汽车是提高人类行走速度的重要工具，但现实生活中，汽车却往往成为展示个人地位的标志，因而个人汽车的大量膨胀反而阻塞了交通，相对效用的攀比非常没有促进整个社会效用的提高，反而使之更为恶化了。事实上，GDP本身作为衡量宏观经济的指标，它本质上关注的应该是社会价值问题；但是，在实际统计中GDP却是所有个人价值的加总，而社会价值却不应该是个人价值的简单加总，因为一些对个人有价值的东西对社会并没有价值，相反，两者甚至是冲突的。例如，如果从个人角度上理解，监督劳动甚至是小偷行为也是可以为自己创造财富的，或者可以转移他人所创造的财富，因而也是有益的；但是，从社会角度而言，这类活动是不带来任何价值增进的，相反还会产生一些破坏性结果。

正因为基于科学发展观的可持续发展主要依赖于现世人之间以及代际之间的互惠合作，而这些都体现了特定的社会关系，从而与一个社会的文化伦理有关；因此，一个社会的可持续发展状况也就与其特定的文化伦理有关，依赖于合作性的伦理和文明。显然，这种要求也正是儒家文明的基本特质，而与西方文明则存在一定的差距。事实上，儒家传统的文化和文明都是从人生出发的，由此向外才有物质世界存在，因而传统中国人治理社会必然首先要通晓人文地理，强调人与人以及人与自然之间的和谐协作；相反，西方传统的文化和文明都是从征服自然出发的，由此向内才有人类世界存在，因而传统西方人往往通过发展科学和工具理性来治理社会，反而丧失了合作性因素。

一方面，基于人本的思想，儒家社会历来注重和谐关系的建设，这体现在三个层次上：一是，强调个人维持自然有机体内部的均衡与和谐，从而强调个体生命的全面发展，而不仅限于物质需求一隅；二是，推广到人际社会关系的和谐，因为这也是人类多样化需求的重要方面，从而维护社会的稳定和有序；三是，在弘扬人的主体性和人性尊严的同时，儒家还和谐观念推广到整个宇宙之中，强调人与自然的和谐共处，克服人与自然的疏离，从而形成天人合一的思想。事实上，在儒家看来，和谐乃是实在世界的基本状态和构成，而冲突仅仅是一种不自然的失序和失衡；它坚持认为，整个宇宙、人类社会和个人生活的大方向基本上是趋于和谐和统一的，如整部《易经》就充斥了这种思想。而且，儒家所理解的世界和谐是动态发展的，因而也是开放式的，在演化过程中形成了灵活的多层次结构；其中，促进世界和谐的根由在人性的完善，人可以通过修养来达到这种与自然和谐的境界，如程颢在《语录》中所说“仁者浑然与物同体”。正因如此，成中英就将儒家社会中的人本主义称为内在的人本主义，它不是把万物排斥在人之外，肯定人也肯定万物，不但讲究人际关系，也讲究人与自然之间的和谐关系。

另一方面，儒家所理解的世界和谐不是静态的，而是动态开放的，它具有两个重要的特性：共时性和历时性。一者，就共时性而言，儒家强调现世社会生活世界的和谐，强调基于亲疏和尊卑关系的社会秩序，从而要求父慈子孝、兄友弟恭、夫义妇听，长惠幼顺、君仁臣忠，以及要“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”；不仅如此，还要形成与整个自然的和谐共处，使得人类能够更合理地使用自然资源和分享自然成果。二者，就历时性而言，它强调我们不仅要重视现世社会的和谐，更要关注整个人类的持久和谐，这就要考虑世代代整个人类的利益；因此，儒家不仅把现世的家庭称为家或“我”，而且也把自己和祖宗以及后来联系在一起，在历史延续的长河中得到和谐，这也是儒家的家族观念特别强盛的原因，甚至也是出现祖先崇拜的原因。最后，需要指出的是，基于历史性的和谐观，儒家不但强调家庭要量入为出以及倡导积蓄，而且也要求合理地使用自然资源，要对

子孙后代负责，从而更适合可持续发展的需要。

正因如此，儒家文化与科学发展观具有强烈的相通性：它把高度的人文精神和对自然的敬畏热爱结合起来，主张开物成务人文化成，而反对役物殉物而丧失自性，强调天地、万物与人之间的浑然一体；正是基于人、社会、自然之间形成的有机共同体，儒家社会不仅强调生命的生生不息和宇宙的变动不居，倾向于为子孙后代作长远考虑；而且，强调人与人、人与自然之间的和谐合作，关注社会经济的可持续发展。事实上，儒家虽然强调生理性需求这一根本，所谓“仓廩实而知礼节”；但与此同时，它又认识到，随着社会性的不断提高人的欲求层次也在不断上升。正是基于社会性需求及其提升，儒家社会非常重视对各种欲望之间的协调，注重对低层次生理欲求的克制和高层次社会需求的培养，从而产生了社会互惠合作的自然主义要求。并且，基于人与自然统合的信仰，中国人的理性往往又是具体而丰富的，体现了人类全面需求的考虑；相反，西方的理性主义则趋向于抽象化，这种理性往往被认为是先天的。显然，借鉴儒说的这种人本主义精神，我们不仅可以更好处理现实社会中的人与人之间的合作问题，而且，也可以更好地促进代际之间的合作，从而维系社会的可持续发展。

四、“和谐社会”是上述理念有效贯彻的必然结果

“先进文化”重在合作性伦理的建设，“以德治国”则强调上位者要以身作则，“科学发展观”则强调要摆脱传统那种不以人为本而以GDP数字考核的政绩体系；显然，这三者的贯彻就会导致“和谐社会”的必然结果，2005年温家宝在十届全国人大三次会议上作政府工作报告中提出的建设社会主义和谐社会的基本内容就是民主法治、公平正义、诚信友爱、充满活力、安定有序、人与自然和谐相处。从某种意义上讲，所谓和谐社会，就是一个人人平等、和谐合作的社会，这个社会可以看作是一个大的协作系统，所有成员都是这个协作系统中平等的一份子。因此，和谐社会中所发展和完善的市场机制，就决不是仅仅依赖某种抽象规则，也决不仅仅是依靠供求力量来决定社会资源的配置；相反，它必须是以人为本的，必须体现社会正义，必须考虑到弱势者的利益。也就是说，市场机制本身包括两个方面：一是基于抽象规则的法制规范，二是基于人本关怀的市场伦理；缺乏市场伦理或者市场伦理失范的市场，只能是掠夺性市场，只能是合理化强者之机会主义行径的市场。譬如，就企业组织而言，如果我们真正把它视为一个协作系统，那么，所有参与者也就都是平等的一员，因此企业的发展也是为所有利益相关者服务，而不仅仅成为特定群体和个人谋取私利的工具；基于这种理解，就必须关注农民工的福利和社会保障问题，而不是简单地以市场供求来决定他们的工资水平。

显然，这种和谐社会依赖于一个合作性文化伦理，因此，我们说，如果真正能够基于社会协调机制的演化，而培育相应的社会伦理，促进社会伦理认同的发展，那么，和谐社会也就容易建立了。其实，笔者一直强调，协调是社会发展的根本动力，社会秩序的持续扩展是建立合作性伦理不断扩展的基础之上，这就是强调整个社会成员之间的互惠合作；显然，和谐社会正是强调社会成员的互惠合作，强调社会分工的不断推进，从而保障了社会秩序的持续扩展，并有助于社会工具合理化和交往合理化的互促互进。长期以来，笔者也一直致力于社会扩展秩序的探究，也正是基于社会协调观提出了有效劳动价值论，并从人的社会性角度探索了人类社会世纪存在的“为己利他”行为机理，这些都为和谐社会的建设提供了坚实的理论基础；正因如此，笔者一直比较推崇和谐社会的理念，这也是中国传统儒者的理念。当然，如果光说不做，那么，提出者（如政府）的信誉就会日渐丧失，最终导致政府无法进行任何改革；而如果仅仅机械地理解口号，那么，本来具有丰富内涵的东西就会逐渐演变为形式主义，最终扭曲了本来口号所赋予的目标，甚至成为既得利益者或强势者谋取私利的口实或工具。

譬如，就“德治”而言，传统儒家强调，“德治”根本上针对的是上位者，因为上位者是君子，是圣贤，他们能够自律而不需要外来的监督。问题是，如何提高自己的自律性呢？这就需要“德”的培养。儒家认为，只有能够将“内圣”和“外王”结合起来的圣贤人物，才能够领导一个道德化的政府，从而施行“仁政”；相反，处于下位的一般民众往往是“四端”没有发展成熟的“小人”，因而他们就需要“大人”的制约，这也为什么要根据天道性理来构建出有效合理的典章制度的原因。不幸的是，当前的作法却似乎将之颠倒了：“德治”强调的“德”往往不是针对上位者，反而是对一般百姓的要求，在法治的打压下还要他们自我顺从，当然就会引起社会大众的普遍不满；同时，一些上位者往往肆无忌惮地采取非道德的行为，却没有任何可以制约的力量或法律，“上行下效”，美好的“德治”当然也就行不通。这在当前的一些惰性案例中表露无遗：郑州市规划局副局长逯军在面临记者的信访采访时静质问：“你是替党说话，还是替老百姓说话？”，西丰县委书记明目张胆地派警察进京抓记者，并宣称“对我的抹黑，就是对西丰的抹黑”，而深圳海事局原党组书记林嘉祥在猥亵小女孩后竟对其父母发出“你知道我是谁吗？我是北京交通部派下来的，级别和你们市长一样高，敢跟我斗！”这样的狂言。

正因为现实生活中“德治”往往是对下不对上的，“和谐社会”也往往不是从上位者做起，相反，它成为强加在弱势群体身上的一个罪名，因而本来很不错的理念就没有得到社会大众的应有认同。事实上，由于近百年来受西方文化殖民的影响，国人一直在积极吸收西方注重权力和法治的因素，却将儒家社会注重伦理和责任的价值丢弃殆尽了；正因如此，笔者在2000年撰写博士论文时就开始认真地思考这一现象，并强调“德治”的重要性。然而，大约半年之后，当中央政府也开始提倡德治的思想，国内学术界以及社会各界却斥责了反对之声；究其原因，在他们看来，在还没有较为健全的法治的情况下开始强调“德治”，很可能又会沦落到早期的“人治”社会中去。由此可以看出，口号的提出并不等于实践，如果那些上位者本身不遵守德治，那么，怎么可能会有真正的“德治”呢？这个“德治”又如何不蜕化变质呢？正是由于“德治”和“和谐社会”迄今还停留在形式和口号的层次上，以致一般社会大众往往把这些口号当成笑谈。所以，古人云：“凡出言，信为先，诈与妄，奚可焉；话说多，不如少，惟其是，勿佞巧”。

其实，我们知道，那些具有满腔热血的建构理性主义者最初都是民主主义者，内心都存在一个建立理想国的终极目的；但是，尽管他们热衷于从大处着眼，却往往忽于从小处着手，结果反而离目标更远。譬如，就国家组织的归属而言，中国历来强调

国家仅仅是一个协作系统，政府是为人民利益服务的裁判者和协调者，但迄今为止，并没有真正建立体现人民权力的社会制度；社会权力往往集中于某一群体手中，极力推崇西方的所谓委托—代理制度，由政府官员来主动为人民谋福利，而人民却无法监督这些官员的行为；在这种情况下，儒家所向往的“和谐社会”往往就成了“可见但不可摸”的东西，是画饼充饥。相反，那些信奉演进理性主义的学者则主张对细节不断完善，尽管其大处是值得商榷的，但是，也竟可以把社会治理得井井有条，并能够不断进步。譬如，就国家组织的归属而言，西方社会相关的主权思想本身是与其作为协作系统的本质是相悖的，但是，西方社会基于社会权力对比的变化能够从不断深化国家主权的含义：从（上）帝权到君权再到民权；而且，能够实实在在地根据人民主权的内涵建立了相互制衡的三权分立，从而为人民监督其代理人的行为提供了一个有效机制。所以，笔者以为，口号的提出是一回事，如何实施则又是另一回事，而后者更为重要。

当然，尽管当前“德治”的真正贯彻还面临着重大困难，但这并不是说，“德治”本身就不可行或不应提倡，而是指，“德治”的本质精神因种种原因而被扭曲了；结果，即使这种被扭曲的“德治”能够依靠其他强大力量而被贯彻下去，这种“德治”也仅仅是形式主义的，从而反而会造成为更严重的问题。究其原因，德治的根本意思是“rule of virtue”，而不是“rule by virtue”；前者强调的德治要以社会和谐、公平正义为基础，体现人们之间的互惠合作关系，而后者则以统治者的意识形态和价值观为基础，并依靠公权力进行贯彻。正因如此，笔者以为，当前我们并不是要否定或抛弃“德治”这个理念，而是要重新理顺“德治”的内涵，使得被异化的“德治”重新恢复其本质特色，从而更加有利于整个社会的和谐发展。事实上，任何社会的存在都是以一定的价值伦理为基础的，其中，有的伦理有利于整个社会的和谐和有序，而另一些则可能产生相反的作用；一般地，前者体现了人们之间互惠合作的关系，而后者则体现为征服和扩张的关系。显然，就当前世界的主流伦理而言，它源于西方社会在与自然打交道过程中产生的自然神学伦理和浮士德伦理，这种伦理注重物质和推崇扩张，并且，基于经济乐观主义之上，只以经济上的成败论英雄，只以财富的获得论幸福；因此，尽管在很长的一段时期内，它对推动经济增长起到了重要作用，但由于它只考虑经济发展的伦理动因，从而也使得它所追求的“进步”和“发展”建立在人类无法忍受的损失之上，招致了人类生存的危机。

事实上，正是在这种崇尚权利和自由的个人主义伦理的基础之上，西方社会逐渐发展出了具有一般抽象特性的法律制度，它要求社会大众遵守一般的社会规则；但是，由于它是建立在先验的绝对命令的基础之上，从而又往往会脱离实质法律的要求而成为一种形式法律。显然，当前社会的一系列问题表明，这种形式法律根本无法解决日益严重的社会危机，因而当前社会实际上就面临着一个新的整合问题；事实上，只有社会协调有序才能为进一步的发展夯实基础，这就需要发挥合作性伦理的基础性作用，因而社会整合的基本力量也是社会文化伦理。正因如此，我们说，当前的社会情形要求加强“先进文化”的培育和真正“以德治国”的实施；而且，由于当前的社会已经不再是向以前那样的等级制社会，因而当前的“以德治国”就不是强调单方面的从上至下的治理，而是要求所有社会成员自觉地遵守良好的“德行”，德福俱备是中国社会的传统诉求。特别是，如果说文化的重建是整个人类社会的要求的话，那么，它在当前中国的紧迫性就更为凸显；究其原因，近百年来，中国深受西方工具理性和功利主义的影响，极端移植和宣传了西方社会中的“弱肉强食”原理，片面地以主流经济学的“供求原理”来为现状解释和辩护，而忽略和舍弃了市场机制中应有的市场伦理。正因如此，社会上物欲横流、利欲横流，而社会责任、人类关怀和正义诉求的精神日益衰落；结果就是，社会阶层加速分化，社会矛盾则日益尖锐。

五、简短结语

文化不是外在的，而是浸淋在人的内心深处；它是精神的，实质上反映了一种价值伦理，其核心就是由价值系统所构成。

[12] 因此，文化不是用来交易的，而是用来净化心灵的。从本质上讲，人类文化具有强烈的合作性，所谓先进的文化，实质上也就是要求曾经异化了的文化向这种本质复归。从这个意义上说，文化根本就没有什么产品或产业之说，它至多只能附着在特定产品载体之上：可以是以物化劳动为载体的文化，也可以是以活劳动为载体的文化。其实，“文化产业”一词本身就是阿多诺和霍克海默杜撰出的，他们用以表达一个带有讽刺性的概念；在他们看来，没有什么事能比“把文化创作当作产业，并应用于其他产业相同的经济原则加以管理”的做法更为荒谬和矛盾了。[13] 在很大程度上，人们消费怎样的产品往往体现了社会文化的特质，因而广为流行的住房文化、饮食文化、旅游文化、服饰文化、休闲文化等实际上都潜含了特定的社会价值取向。问题在于，随着社会的发展，我们需要何种文化？一般地，先进文化就是那种能够有利于社会发展和社会秩序和谐的价值观念，以及有助于人类合作的那种伦理。显然，这种先进文化的培育有助于自律机制的形成，从而有助于“德治”和“科学发展观”的贯彻，并最终有助于人本关怀的“和谐社会”之建设。当然，从“先进文化”的提出到“和谐社会”目标的设立都体现了时代的要求。

事实上，正如社会的发展经历了一个否定之否定的过程：从以人为本的劳力社会，经过社会历史的长河会再返回到以人为本的社会；人类的理性发展也遵循着一个否定之否定的发展过程：从原来的滕尼斯的“共同体”的价值理性或实质理性，经过韦伯的工具理性或形式理性对它的扬弃和排斥，最终又要回到价值理性的重建的道路上来。不幸的是，由于在近现代商业竞争中处于优胜地位的资本主义过度地发展工具理性而排斥价值理性，造成了日趋严重的文化危机，这种状况很难再适应和推动进一步的生产力发展，价值重建也就是历史的要求。特别是，在即将来临的智力社会中，由于信息偏在性的急剧增强，整个社会面临着更紧迫的整合压力；显然，整合的最终有效途径在于价值伦理的重建，建立一种有利于互信互助的社会伦理。因此，重建被工具理性所排挤的价值理性就应是新时代人类的任务，就是生产力健康发展的要求；这意味着，“以德治国”体现了时代的精神，具有跨世纪性的战略意义，也是“先进文化”在实践上的要求和体现。同时，需要指出，真正的“以德治国”体现了具有高度社会性的社会之实质，强调社会责任的承担和对社会正义的关怀，强调基于移情关爱的基础上的“为己利他”行为机理，而不是传统意义上的那种随意性很强的“人治”；而且，“为己利他”行为机理经个体拓展到群体就产生了相互利他主义的文化和伦理，这为

“科学发展观”的实施夯实了社会基础，并最终促使了具有互惠合作的“和谐社会”之实现。

注释：

[1]参见卢兹和勒克斯：《人本主义经济学的挑战》，王立宇等译，西南财经大学出版社2003年版，导言。

[2]《马克思恩格斯全集》，人民出版社第2版，第30卷，第33页。

[3]钱穆：《中国思想通俗讲话》，生活·读书·新知三联书店2002年版，第27页。

[4]转引自瓦尔特编：《哲言集：我与他》，陆世澄等译，生活·读书·新知三联书店1995年版，第46页。

[5]余英时：《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社1998年版，第2页。

[6]亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，新华出版社1999年版，第26页。

[7]转引自瓦尔特编：《哲言集：我与他》，陆世澄等译，生活·读书·新知三联书店1995年版，第44页。

[8]蒋庆：《政治儒学：当代儒学的转向、特质与发展》，生活·读书·新知三联书店2003年版，第213页。

[9]弗洛姆：《逃避自由》，刘林海译，国际文化出版公司2002年版，第24页。

[10]V. 奥斯特罗姆：“政治文明：东方和西方”，载《公共论丛》第3卷《经济民主与经济自由》，生活·读书·新知三联书店1997年版。

[11]布隆克：《质疑自由市场经济》，林季红译，江苏人民出版社2000年版，前言。

[12]余英时：《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社1998年版，第2页。

[13]转引自卡利尼科斯：《反资本主义宣言》，罗汉等译，上海世纪出版集团2005年版。

责任编辑：孙宝灵 孔建会

文档附件：

隐藏评论

用户昵称： (您填写的昵称将出现在评论列表中) 匿名

请遵纪守法并注意语言文明。发言最多为2000字符（每个汉字相当于两个字符）

9584

中国社会科学院电话：010-85195999 中国社会科学网电话：010-84177878; 84177879 Email: skw01@cass.org.cn

投稿邮箱: skw01@cass.org.cn 网友之声信箱: skw02@cass.org.cn 地址: 北京市朝阳区望京中环南路1号

版权所有: 中国社会科学院 版权声明 京ICP备05072735号