

哲学天地

# 论价值的普遍性与普遍价值

张曙光,宋友文

(北京师范大学 价值与文化研究中心,北京 100875)

**[摘要]** 西方近代价值哲学的兴起,表明了哲学家们对普遍价值的向往与寻求。如今,抽象的、绝对的普遍价值已经遭到质疑,历史地生成的普遍价值是实现着差异性包容和协调的价值观念与规则。这种具体而普遍的价值观念和规则既是社会生活秩序的要求,又是社会生活秩序的重要内在维度。在当代,我们固然应当重视价值观的民族文化特性,但这并不妨碍反而有助于我们用差异互补的眼光和公共性的视野,重新审视并推展对于人类普遍有效的价值。当代全球性秩序建立的需要,呼唤并确立着某种价值在当今世界的普遍有效性。

**[关键词]** 价值;价值秩序;普遍与特殊;公共性理念

**[基金项目]** 2005年度教育部人文社会科学基地北京师范大学价值与文化研究中心项目《价值的存在论研究》(05JJD720003); 2007年度国家社会科学基金重大项目《用社会主义核心价值体系引领多样化社会思潮研究》(07&ZD035)

**[作者简介]** 张曙光(1956—),男,江苏省溧阳市人,北京师范大学价值与文化研究中心教授、博士生导师,主要从事马克思主义哲学和现代中国哲学研究。

宋友文(1980—),男,山东省日照市人,北京师范大学哲学与社会学学院在读博士生,主攻马克思主义哲学。

**[中图分类号]** B018 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1003 - 7071(2009)04 - 0031 - 12 **[收稿日期]** 2009 - 06 - 10

在前现代社会,价值绝对主义居于主导地位。至现代社会,价值相对主义则渐趋流行。本来,现代性及其理念本身就具有普世的价值取向,并且已经席卷全球。然而,这一取向不仅要通过各个社群、民族之间利益的博弈,各种文化价值观的碰撞乃至冲突才能展开,而且还导致了新的多样化、特殊化的要求。因而,围绕着价值与评价的争论成了现代性自身的难题。当代哲学思维已清楚地认识到,价值绝对主义与价值相对主义各执一端,皆不可取。然而,如何历史地扬弃这两种极端的价值取向,重建新的价值秩序和人的意义世界,却是摆在世人面前的时代性课题。本文依据近代以来的西方思想史,并结合中国自身的历史经验,着重从理论上对价值的现代性问题加以探讨。

## 一、价值哲学的兴起及其理路

从西方现代思想史不难发现,作为哲学概念的“价值”产生,就意味着现代西方学者对“普遍有效的价值”的向往与寻求,以及普遍价值的内在矛盾性。

价值,最初只是一个经济学术语,所表达的是商品对于人的一种“效用”、“效率”关系。这种经济学所使用的价值概念不仅主导了现代人的日常生活,乃至成为人的人生观。从效用或功利的角度考虑和筹划个人行为,包括交友、恋爱和建立家庭,这是许多现代人基本的思维方式和生活态度。因此,经济学的“价值”成了具有思想范式意义的概念,进入社会生活的各个领域。同时它也颠覆甚至消解了人们原来所看重与推崇的蕴涵在历史文化传统中的“意义”,形成了一种只有当下感觉的、无深度可言的扁平式的生活模式。社会生活秩序变成了一种单纯靠法律维持的秩序,人的心灵秩序却是紊乱的,这也正是虚无主义的世俗土壤。

针对这种情况,一些学者“因势利导”,借助各种学术资源特别是伦理学的资源,突破经济学的规定,将价值与人的“善的生活”联系起来,赋予其“应然”的含义,使之转化为哲学概念,并广泛运用于道德、宗教、政治、法律等人文社会科学领域。到了19世纪,围绕价值现象进行研究并体现着新的研究立场和方式的“价值哲学”在西方兴起。由于价值现

象是关涉整个社会和人类精神世界,因而,价值哲学的出现被称为现代西方哲学的“价值学转向”。海德格尔这样论述了价值哲学的来源及其状况:“在19世纪,关于价值的谈论是很常见的,对于价值的思考也是司空见惯的。然而,只有当尼采的著作广泛传播,关于价值的言论才普及开来。人们谈论着生活价值、永恒价值、价值等级、精神价值(比如人们自认为在希腊、罗马文化中发现了这种精神价值)。在哲学的学术研究中,在新康德主义的改造中,人们获得了价值哲学。人们构造出种种价值系统,并且在伦理学中探究价值的层次。甚至在基督教神学中,人们也把上帝,即作为最高的善的最高存在者,规定为至高的价值。”<sup>[11](P780)</sup>德国法学家施米特也认为:“价值哲学是在一个非常确定的哲学——历史环境中产生,作为对19世纪虚无主义危机形式出现的咄咄逼人的问题的回答。”<sup>[21](P121)</sup>由此可见,“价值超越狭隘的经济学的‘效用关系’,成为一个表征人类活动的应然取向乃至终极目的性的哲学概念,是与人们力求走出价值的相对化和虚无化、确定一种普遍的价值理念和秩序分不开的。新康德主义学派就曾积极地为这个相对主义的时代寻找普遍的价值尺度,论证价值哲学的合法性:‘相对论是哲学的解体 and 死亡。哲学只有作为普遍有效的价值的科学才能继续存在’<sup>[31](P927)</sup>。”

新康德主义只是诸多价值理论中的一种。由于价值问题的复杂性,西方学者关于价值的论述多有分歧,概括起来,可以归结为两条相互对立的进路:

一是如上所述,为了走出价值相对主义和虚无主义的困境,一些学者诉诸价值的本体论或形而上学诠释,给出价值的先验的绝对的规定。如洛采就把价值看成是一种以善为最高形式的“绝对目的”;哈特曼则从先验现象学的立场,阐述以绝对价值为最高点的价值秩序问题;而伽达默尔认为,这条脉络基本上是继承了康德严格区分实然与应然的“绝对的或内在的价值概念”的思路,并赋予它以“自在目的的特征”<sup>[41](P280—282)</sup>。然而,对于经历了20世纪这个“极端化”时代的人们来说,所有一元的、绝对的概念似乎都意味着“专制”和“独裁”,意味着一种侵害个人独立和自由的强制秩序,因而也很难接受近代西方价值哲学为解决相对主义而诉诸绝对的、抽象的普遍价值的做法,并且随着世界性交往活动的频

繁,各民族在不同的自然地理环境及历史条件下所形成的文化传统与价值观念的差异和相通之处,也被他们自己明确地意识到。在这种情势下,否定人类的共通性固然有悖于事实,但是,再从绝对和抽象意义上肯定普遍价值,也失去了其说服力。

二是“自然主义”和“经验主义”的思想取向。这一取向可以视为经济学的效用观念的扩展,仍然是着眼于人的需要和利益(英语“Interest”有“利益”、“好处”和“兴趣”之意)来理解价值,这样一来,价值与主体的评价也就内在地统一起来。这方面的代表性著作有美国哲学家杜威的《评价理论》及R. B. 培里的《一般价值论》。培里依据人的心理事实论述价值,其理论被称为“价值兴趣论”。马斯洛把价值看作是人的需求的满足或实现,亦属此列。这一从人的需要或心理界说价值的思路,有其优点,但也存在一定问题。它固然有助于打破评价与价值的主客二元区分,使人们清楚地意识到价值的因人而异,却难以批判性地对待价值或评价的相对性并给予正确的引导。此外,它的自然主义和经验主义方法,也存在着摩尔所批评的“自然主义谬误”,无法使人充分地意识到价值所体现的人向未来生成的目的性和应然之方向。现代分析哲学家基于其拒斥形而上学的立场,也断定价值仅仅反映人的欲望、情感与偏好,并由此否定价值领域中有客观的或普遍的标准,进一步突出了价值的个体性和主观性。价值固然与人的情感和评价相关,有个体性与主观性,但正如个体性是相对于社会性、主观性是相对于客观性而言的,价值也不能不关乎社会的客观性。目前,国内学术界对价值的理解基本上是“属性说”,虽然在向“关系说”变化,但由于在方法论上没有真正的突破,故而并未从根本上超越经济学意义上的“有用性”。这也是国内的价值理论之所以无力解释和回应价值相对主义、虚无主义,更难介入人文价值秩序特别是人的心灵和精神秩序重建的原因之所在。

上述价值研究的两种对立的思路,是否反证了这样一种观点:价值既非单纯的形而上的理念,亦不可归结为形而下的效用,因为它涉及人的整个存在?笔者所要论证的,正是价值既不能被看成是先验的观念,也不等于各种效用或功利,而关乎人类的整个生存与发展,体现着人的自成目的的生命对世界和自身的全部关系,并因而包含着内在的差异与矛盾,

冯平将西方价值哲学的研究大致分为四种路向,即先验主义、经验主义、心灵主义与语言分析。本文为了行文的方便,作了更为简略的概括。参见冯平主编《现代现代西方价值哲学经典》(北京师范大学出版社2009年版)。

呈现出不同的层次和形态。所以,我们不可能像定义一个对象性存在物那样给价值下定义。从现象学的角度来说,价值就是生成并蕴涵在人的生活世界之中,为每个人的“五官感觉、实践感觉与精神感觉”所关注与执著的一切。它既源自于人的对象性活动中的可能性,又要在人的生活实践中逐渐地生成和呈现,由此导致了人们从现实生发应然与理想,而又以应然与理想的眼光审视现实的评价及其在价值创造中的作用。当人们针对当下的现实和人的行为进行评价时,其着眼点是人的未来,而评价的原则却是由过去的经验与教训所凝结的。所以,价值与评价在本质上都是具有历史性的概念。正是基于此,对价值的理解和界定才不是单凭直觉,同时还须借助于历史经验的批判性分析与总结。

由此可见,从根本上说,价值是以人的生命活动为机制所形成的生活的相互关联性,即在人类社会中发挥着“奠基”和“维系”作用的价值观念和价值规则的统一,这两方面的统一直接构成了价值秩序——一切人类社会秩序和社会生活秩序的内在“结构”或“软件”。正如德国思想家舍勒所言,价值有一种“秩序结构”,它具有多向多维性、层级差异性和有机的统一性。构成价值系统的各种价值要素或单元,不能相互替代,但往往可以互斥互补、相反相成;价值层次和形态也各有相对独立性,而又呈现为梯度式关联。按照舍勒的看法,各种不同的价值处在一个客观的、等级分明的体系之中:从感性价值(舒适—不舒适)到生命价值(高尚—庸俗),再由此而上升到精神价值(善—恶、美—丑、真—假)直至神圣之物(以及与之对立的世俗之物的价值)。这个奠基关系体现在价值的等级秩序上便是四个层次的划分:感性价值与有用价值、生命价值、精神价值以及神圣价值<sup>[5](P127-134)</sup>。我们还可以把价值结构大致分为三个层次:处于底层的是人的生活需要的基本效用,即物对人的满足,其所体现的是工具性价值,同时也反映了人与生物界的重要关联;处于中间位置的是人的社会生命(人格意识、社会角色与权利)及其相互承认、信任并表现为构成和调节人际关系、使社会生活可持续进行的普遍规范与规则,如道德、法律和政治制度等,属于中介性价值,它给人以包括名誉、尊严、公正在内的社会生活的意义;最根本也最超越的层次是基于人的心灵自由和精神追求的理想、信仰与意义,如真、善、美、圣等,可称之为目的性价值,是人类自由自在的家园。这三种价值都是在人的对象性的生命活动中生成的,它们既相异又相通,并处于相互的区分与转化之中。实用

价值观的问题就在于,它不能很好地说明中介性价值和目的性价值,因为后者不能简单地归结为人的需要及其满足。特别是人类理想和精神信仰,既形成于人的日常生活世界而又与之构成否定性关系,表现为对人类生理和社会性需要乃至规范的批判性审视与引导。于此,借用梁漱溟的话说,人的理想与信仰往往要“逆人的躯壳起念”。在极端情况下,为了一个更高的价值目标,人们甚至不惜牺牲掉这些需要乃至自己的生命,这就是“杀身成仁”、“舍生取义”。在此,“仁”、“义”表征着高于一己之生命的族类生命及其正常发展,因而是普遍的价值。

整个人类的生命繁衍及其社会文化生活是最高的价值,人类精神上的终极关怀及其神圣价值也要与之相通互融。即使按基督教的观点,人类有原罪,有与生俱来的恶且要受惩罚,人类灵魂的得救最终也不能靠舍弃肉体生命和现实生活而达到。当代理论界有所谓“人类中心主义”与“自然中心主义”(或“生态中心主义”)之争。在笔者看来,这种争论预设了人类与自然二元对立关系,本身即有问题。人类与自然的确有其对立的一面,存在着主客二分的认识论关系,但二者在根本上却是一种内在的生存性关系,即自然是潜在的人,人是实现了的自然。如果说人是自然的“大脑”,那么,自然则是人的“身体”。因此,要肯定人类生命的至上性,就要相应地肯定自然的至上性;人与自然的一致性才是根本的,对立则从属于第二位,人对自然的改造与消耗要以不破坏人与自然的共生共存为前提。从总体上说,“价值”所表征的就是人与世界既分化而又通过人自身的活动使双方重新结合在一起的关系;人们在这种关联中所获得的是一种内在的成就感、认同感、和谐感与家园感。这就是通常所说的“生活意义”。

而现代社会的最大问题就在于,生活意义被个人“名利”和民族“强大”这些手段性的东西所取代而导致的外在化和虚无化,在于人类深层价值秩序的紊乱无序和走向重建的困难。

## 二、普遍与特殊:从逻辑到历史

首先谈“普遍性”概念。人们日常所说的普遍性,往往是指某种现象或事件发生的“概率”,概率大的称为普遍的,概率小的则称为特殊的、个别的。这种来自于经验观察和归纳的普遍性(General),也可称为一般性或广泛性,但即使其覆盖面很高,也必定是有限的。与此相反的是先验的逻辑的普遍性,如:凡A是B,凡B是C,则凡A是C。它所关涉的是可能世界,并不涉及经验世界的事实,也不可能有

反例,所以是纯粹的普遍性(Universal)。如数学、几何学或形式逻辑中的公理与推理。这种纯粹的普遍性,对于人认识世界和自身虽然有很大帮助,但毕竟只关乎抽象的形式方面,而我们生活于其中的现实世界则是数量与质量、形式与内容的结合。哲学对于普遍性和特殊性关系的思考,恰恰经历了一个从感觉经验到思维的抽象,再到理性的具体的过程,人类对价值的理解也与此相似。所以,对价值问题的探讨,必须从一般逻辑走向社会历史。

普遍与特殊、一般与个别的关系问题,几乎一直存在于人类思想史。在西方思想史中,经由巴门尼德的理性思维与感觉的区分,到苏格拉底、柏拉图那里,理性的一般与感性的个别被明确区分开来,一般甚至成为离开个别而独立存在的理念。作为同类事物的本质、共相,这些理念是 Universal 而非 General,那些高级的理念如“善”、“美”更是如此。亚里士多德认为,只有个别的事物才是真实的,他反对柏拉图将一般的理念置于个别事物之上,并举例说,当然不能设想,在个别的房屋之外还存在着一般房屋。但是,当他分析个别事物的质料与形式的关系时,又不得不承认质料是受动的、个别的,形式则具有能动性和普遍性,而低级事物的形式又是高级事物的质料。以此类推,他最终得出“纯粹的形式”是“第一推动力”的结论,结果不期然地承认了某种离开个别而独立存在的“一般”——这本身就说明个别与一般是不可分割的矛盾统一。个别与一般的关系,在中世纪表现为“唯名论”与“唯实论”之争,后来演变为经验主义与理性主义两种对立的认识理论。由此,事实认知与价值评价才开始区分开来,休谟对从“是”中推出“应当”的批评更是起了重要作用。康德从现象与本体、事实与应该的二元区分出发,分别研究了理性的理论运用和实践运用;在这两种运用中,他都诉诸“普遍”的“先验”。在自然科学的认知中,纯粹普遍的先验形式(直观和理性)发挥着对感性经验的整理和建构作用;在道德实践中,纯粹普遍的道德法则决定人的善良意志,“对每一个理性存在者的意志都有效”,它普遍立法而能够保持一致,因为“实践法则单单关涉意志,而并不顾及通过意志的因果性成就了什么”。康德还据此批评依据人的经验性的需求、情感与幸福的实践原则只能是主观的、偶然的和相对的,从而严格区分了德性与自

爱、自律与他律<sup>[6](P17-39)</sup>。也正因为这种普遍主义的义务论无关目的的实现和效果,所以被批评为形式主义或抽象化。然而必须指出,康德关于只有“可普遍化”的道德准则才能成为客观普遍的“道德法则”的论断,具有重大意义,因为这是一个直接关涉人类正常生活秩序能否建立和持续存在的问题。黑格尔不赞成康德的现象与本体、实然与应然的二分,正是为了更为有效地推进康德关于普遍性问题的思考,基于概念的辩证运动,黑格尔揭示了个别向着一般、特殊向着普遍、主观向着客观的转化和发展,从而提出了“具体的普遍性”概念。具体的普遍性是矛盾各方通过对方扬弃自身的片面性、抽象性所达到的全面性和丰富性。但在黑格尔那里,具体的现实事物的发生与发展归根到底是绝对精神自身的逻辑运动使然,是遵循正、反、合的三段论所达到的矛盾消除状态,并且,理性与信仰、事实与价值的完全统一虽然有助于人们树立对未来的信念,并给人的终极关怀以满足,却遮掩了它们在人的现实生活中的“裂隙”,使人们不能清楚地意识到自己的有限性或能力的限度。

但是,黑格尔“具体的普遍性”概念却是极其重要的。凡概念和理论皆有普遍性,哲学概念则具有最大的普遍性,如思维、存在、世界、人、必然、偶然等。从哲学上考虑普遍性,既要弄清其是何种“普遍性”,还要分析这种普遍性“何以可能”即成立的条件,其中包括对哲学自身的普遍性概念的反思。如果说普遍性在巴门尼德那里是形式逻辑的抽象同一性,在康德那里是先验逻辑的形式的普遍一致性,那么,在黑格尔那里,则是基于辩证法的理性的具体的统一性。马克思所肯定的作为多样性的统一、或多种规定的综合的“思维的具体”,正是对黑格尔这一思想的继承。马克思在早年曾以水果与苹果、梨之间的关系为例,说明世界上真实存在的即人们能够感觉到的东西是个别的事物,而一般或共性寓于个别及其个性之中。人们后来也常说普遍性寓于特殊性之中,这导致人们形成一种印象,似乎普遍性、共性只是一种抽象的观念,在现实中并无其对象。现在看来,这一理解是有问题的,其属于简单的“实体观”,只不过把柏拉图观念的实体变成了感觉的实体而已。其实,不仅“水果”这一大类,即使

这种逻辑的普遍性大都可以用分析命题来表达。但早就有学者指出,分析命题与综合命题不能完全分开。像康德所说的“凡物体都有广延”的所谓分析命题,就需要一定的经验作前提,其与断定“凡物体都有重量”一样,需要经验认识。

马克思在《神圣家族》中揭示了思辨唯心主义的秘密是把概念独立化、实体化,把本来是从个别事物中抽象出来的一般当成独立存在的本质,进而把概念当作感性对象的来源和基础。但是,马克思并没有否定一般概念存在的合理性,如他后来对“一般生产”的肯定。

“苹果”、“梨”也都是对某一物种的指称、概括,而世界上没有在品种、大小、软硬、生熟等方面完全相同的两个苹果或梨。对于独一无二的“这一个”,我们是无法表述的,而只能像黑格尔所说的,诉诸身体的动作(用手指或干脆将其吃掉)。更为重要的是,人们能够直接感觉的对象固然是处于特定时空中的相对稳定的个体,但这些个体的产生、形成过程及其与其他同类个体既分化又联系的关系,以及个体作为物种的一分子与环境之间相互作用的关系,我们却难以感觉到,并因此而往往无视其存在。作为概念的“个别”与“一般”总是相对的,因为它们是人们表述和把握事物个体时所用的符号,是对对象的思维区分和抽象。科学研究和人们自身的经验都说明,世界上不存在完全孤立自生的个别事物,任何事物都有其种类,并与同种同类的其他个体相通并相似。特别是生物,任何生物个体都与同类个体有着内在的有机联系和相似性,因而也必定拥有所属物种的共性。即使事物处于分化的过程中,事物或其要素之间的分化与离异也只是原有关系的破裂,而同时又在形成新的关系。如任何个人都是男女两性相结合的产物,其生理特征与具有血缘关系的其他人有着共通性,即“家族相似性”。人的社会意义上的“个体性”只能形成于人的社会化过程中,因而与其“社会性”也是相对的,社会化程度越高,人的个体性和社会性也就越丰满。从传统共同体中走出的个人,一方面与原来自然发生的血缘或地缘关系逐渐淡化、疏远,同时又与更多的个人建立起商品经济关系和相应的法权关系,从而既在社会上获得独立生存的权利,又成为新的社会关系的“纽结”。因此,人的个体性,无论是在生理学意义上,还是在社会学意义上,本身就是差异性的统一和多种规定的综合。反过来,由这些个体所构成的人类的概念,也决非一般的抽象的共性,人的真正的“类”属性只能是在历史中形成的、包含着差异和多样的具体的普遍性。所以,马克思批评“鲁滨逊式一类”的故事“不过是虚构,不过是处于资本主义市场关系中的个人‘独立’的外观,并批评费尔巴哈“假定有一种抽象的——孤立的——人的个体”,以及将“类”理解为一种内在的、无声的、把许多个人自然地联系起来的普遍性”,并认定“人的本质不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和”<sup>[71] (P56)</sup>。这恰恰否定了人类社会中的抽象的个体性与抽象的普遍性,以及关于人性或人的本质的“特殊主义”与“普遍主义”及其外在对立,在人的问题上提出了一种具体的社会普遍性概念和方法。

可见,在现实中,不存在纯粹类属性或普遍性,也不存在纯粹的个体性或特殊性,具体的感性的个体本身就由于与其他许多个体的内在联系而拥有普遍性;反之,事物的普遍性也不是同类事物抽象的单纯的共性——这充其量只是数学、物理学所处理的同质事物的特点,而是包含着多样性和差异性的丰富性与整体性。只要把事物看成是一个基于内在矛盾而不断地分化和整合的过程,就不难发现,事物通过自身的区分和差异性联系所形成的共通性和有机的统一性,虽然这种统一并不意味着矛盾和裂隙的最终消除。

那么,主要基于认识论而形成的具体的普遍性概念,是否适合对价值的普遍性的理解呢?笔者认为,这在原则上是适合的,因为价值和评价、价值观念和价值规则都涉及具体性与多样性的统一问题,并且从属于人类社会历史的辩证发展。先来看属于社会职业规范的普遍性,如凡是教师都应该是称职的教师。这里的“应该”是基于教师这一社会职业的规范,是这种规范本身的要求,是应然而非实然,所以,它无例外地适用于所有教师。假如以某教师事实上不称职,说上述判断不具有普遍性,显然是没有道理的。那么,这种普遍性是否只是一种形式的或单面的要求呢?并非如此。“应该称职”的要求既包含若干具体的规定,又并无一个可以完全量化的标准,如果说它有一个最低限度的规定的话,那么,谁也给不出“应该”的最高要求。包括教师在内的任何社会职业都是社会分工的产物,其要求也必定逐步地建立起来并随着各类职业的发展而变化。

涉及整个人类的行为规范、规则,即人类价值评价和标准的普遍性就更为复杂。目前正在争论的“普世价值”问题就是如此,有人基于普遍人性和现代文明,认为个人自由、社会民主是普世价值;有人不承认普遍人性,认为现代文明也没有同一标准,所以否认普世价值。这既一般性地涉及人性和人的价值的普遍性与特殊性、绝对性与相对性的关系,也特定地相关于全球化时代人类共同生存所必要的价值观念和价值规则问题。如中国是否要完全“认同”西方的一些基本的价值观念,是否要与西方所主导的游戏规则全面“接轨”,等等。这也是本文主要从“价值观念”、“价值规则”及“价值秩序”的角度论述价值和普遍价值的原因所在。笔者认为,只要依据人类自身历史地形成的反思能力和向善的努力,同时又根据人类走向世界性交往和互依性加强所必须建立的全球性秩序的要求,那么,即使困难重重,我们也能够寻找到普遍有效的价值“法则”。

的确,人类对自身的认识及其共通的价值观念的形成,是伴随着人类内部的各种冲突甚至厮杀而逐步实现的。“人类”这一概念,在人类早期,要么是抽象的空洞名词,要么仅仅指自己所从属的群体。随着不同群体、不同民族的交往——包括战争在内——的扩大和深入,而且往往是冲突和战争所导致的两败俱伤,才使人们广泛意识到极端的自利性、狭隘的排他性、个人中心主义和族群中心主义及其霸权对自身的有害性——包括有形的生理生命、物质和无形的人性、精神两方面;这些仅仅从自身的需要和利益出发的价值观,既不能“普遍化”,又无助于社会生活的“可持续性”,而为了形成正常的社会生活秩序和道德秩序,人们不断把生活的经验教训转化为理性、明智和远见,从而不断推进着相互理解、尊重和包容,既如实承认各群体、各民族利益和价值观的差异甚至对立,也力求发现他们之间利益和价值观的共通性或一致性,在观念和现实两方面都进入更为宽广的世界。社会的普遍价值——具体表现为人们共通的价值理想和共同的道德规范——正是随着人们交往的扩大和深化及其群体性或公共性生活的形成而形成的。在这一问题上,一个民族内部的普遍价值和整个人类的普遍价值的形成,原则上是相同的。这些理想和规范一旦形成,就会进一步发挥拓展人类生存和发展道路的功能。当我们肯定历史中有某种“超时空”的“永恒”价值时,就是指人们心目中代表人类前进方向和根本利益的价值,是贯彻在人类历史活动中的一以贯之之“道”。超越各民族特殊利益的普遍价值,则是指包容了这些民族共同利益或最大利益的价值。用中国古人的语言,前者叫“古今之通义”,后者叫“天下之至理”。在各民族长期交往中形成的一些国际公约或通则就有这个意义,联合国关于人类权利的普遍宣言的“普遍”,就是 Universal。当然,所谓“通义”、“至理”与普遍价值一样,也是相对而言的。由于人类生存的个体性、群体性及其利益上的竞争,人们总会有差异和对立,普遍价值的呈现方式、具体内容以及人们对它的理解也会很不一样,有时甚至完全相反。这里有一个差异性协调以及罗尔斯所说的“重叠共识”问题。但如果像 20 世纪的冷战时期那样,敌对双方都以“正义”和“真理”自居,都把对方“妖魔”化,那么,正义和真理的普遍性就隐而不彰了。如果只有一方拥有历史合理性,特殊就将成为普遍性的实现方式;如对立双方都有历史合理性,就意味着悲剧的发生。而像施米特那样,基于人类的利益差异和对立而认定区分“敌友”是政治哲学的核心问题,

固然有其“冷峻”的独到之处,可以帮助人们打破一相情愿、不切实际的善良幻想,但在现代社会中,这种理论已经越来越显示出其片面、褊狭和强烈的意识形态煽动性。

显然,现代世界文化价值的多样性及其相互作用,既是不容忽视的事实,又是人类社会内部保持生机和活力的重要条件乃至机制。通过多元文化及其价值观之间的对话,以及作为交往理性之当代形态的公共理性的建立,努力在价值问题上求同存异而又存同求异,使各种不无矛盾的价值观念和规范彼此协调并形成更高的统摄性、普遍性原则,就成为人类不断地敞开生活的新的可能性并实现这种可能性的重要途径。然而,在价值问题上,走向真正的主体间关系、公共性关系并不容易。这里面临着各种矛盾,在现代世界,最为突出的矛盾就是价值观的民族之争。人们在价值的普遍性和特殊性关系问题上的种种困惑,也往往由此而生。

### 三、价值信念的民族之争

众所周知,基于普遍理性的绝对价值是近代启蒙运动所追求和宣扬的。西方启蒙运动所提出的诸如自由、平等、博爱、人权等观念,是萌生于西方特定的历史条件和社会需要的,因而具有阶级的和时代的特征。但是,由于这些具有理性主义和自由主义特质的观念表征着人类生存的新的可能性,其普遍化的取向有力地破除了欧洲中世纪独断的、蒙昧的宗教价值观,起到了伟大的启蒙作用,所以也就被启蒙学者当成了“普遍”的“永恒”的真理——“先进性”本身就意味着“普遍性”。然而,如果“先进”被理解为理性的同质化过程,并且结合于特定民族的利益诉求,就会表现为对“落后”民族及其文化的侵害、整饬和破坏,“先进”也因而会大打折扣,甚至走向反面。在 19 世纪 40 年代欧洲社会冲突剧烈的时期,马克思特别尖锐地批判了资产阶级所宣扬的“自由”、“平等”等价值观念的抽象性和掩盖新的社会不平等的意识形态性,同时还分析了这些价值观念之所以能够采取普遍形式的客观原因,即“进行革命的阶级的利益在开始时的确同其余一切非统治阶级的共同利益有着更多的联系”。这也表明,“每一个新阶级赖以实现自己统治的基础,总比它以前的统治阶级所依赖的基础要宽广一些;可是后来,非统治阶级和正在进行统治的阶级之间的对立也发展得更尖锐和更深刻。”<sup>[71](P100)</sup> 恩格斯后来进一步指出,就理论形式而言,现代社会主义起初表现为 18 世纪法国伟大的启蒙学者们所提出的各种原则的进

一步的、似乎更彻底的发展；这些启蒙学者并不是想首先解放某一个阶级，而是想立即解放全人类<sup>[8] (P719—721)</sup>，由此说明了历史地产生的价值观念所具有的进步意义和内在矛盾。当资产阶级所宣扬的普遍价值借助殖民活动和资本扩张向整个世界辐射时，其矛盾的两重性更加凸显出来，它既是对世界上封建专制秩序的有力冲击和瓦解，对生活在这种秩序下的民众的思想启蒙和解放，从而体现出世界历史意义，又必定由于被帝国主义利用于霸权和殖民活动，而引发一系列复杂的反应和问题。这一问题早在西方世界内部就产生了。

对于兴起于18世纪的德国历史主义，早期对法国启蒙运动虽有批评，但总体上抱有好感，而随着法国大革命走向恐怖，尤其是拿破仑的专制以及对德国的入侵，大大刺激和强化了德国知识分子对启蒙运动所宣扬的普遍价值的反感和批判，这在德国历史主义后来的发展中表现得尤为充分。如否定任何普遍的价值（规范）和抽象的原则，认定所有的价值都是在某一历史环境的背景下产生的，所有的价值都是独特的和历史性的。在人类历史中，每一历史个体都体现了神的意志，都有自己的独特的价值和意义，历史的个体并不是混沌的宇宙的反映，而是在历史中展开的历史意义的统一体的各个方面。历史主义的理论合理性就在于赋予了普遍价值以历史的维度。但值得注意的是，德国历史主义者拒斥法国和西欧启蒙运动的普遍价值是与其特殊民族利益结合在一起的，他们所推崇的个体历史观及价值的特殊性最终走向了国家与民族利益至上的专制和排外，结果造成了包括本民族在内的“世界性灾难”。可见，任何民族只是依据自己特殊的利益诉求来反对各民族可以共享的普遍价值，并据此推崇狭隘的民族主义价值观，其结果只能适得其反。其实，即使从理论上讲，历史主义本身也蕴涵着悖论：如果不超越历史，不把握住某种超越历史变化的恒久的东西，就无法看到“一切”思想（包括历史主义本身）的历史性。实际上，历史主义也依赖某种超历史的信仰作为其前提，而这种前提一旦瓦解，历史主义所蕴涵的相对主义即暴露无遗。为了克服历史的相对主义危机，狄尔泰曾正确指出，相对的东西必须更深刻地同普遍有效的东西相联系；对整个过去的同情的理解必须成为形成未来的一种力量。如果说黑格尔是在概念领域谈论普遍性（共相）和特殊性（殊相）之间的关系，那么，狄尔泰则是在历史领域谈论现实的东西和可能的东西之间的关系，谈论已经完成的东西与有待建构的东西之间的关系。就现实而言，存

在着不同的文化传统和价值体系，对它们作一般的概括就会抹杀其差异，但就可能性而言，解释学的努力可以帮助我们破除不同文化类型和价值体系之间的壁垒，达到相互的沟通与理解，并发现它们共通的价值取向及其所趋向的普遍有效的价值目标。当代学者如哈贝马斯、查尔斯·泰勒等人的思路可以看作是对狄尔泰上述思想的发展，他们不是把普遍主义看作是一个既成的事实，而是看作一个有待在交往和理解的实践中加以建构的东西<sup>[9]</sup>。

再来看中国的历史经验。如上文所述，价值的普遍主义根植于一种具有比较优势的文化传统之中，而中国在这方面恰恰经历了巨大的历史性起伏。中国在先秦之前就形成了“华夏中心”和“用夏变夷”的观念，而这是以华夏族高于周边民族的文明程度为前提的。“夏夷之辨”，固然体现了当时中原民族的优越感，但这一观念依据的不是种族血缘的优劣，而是不同文化的优劣之分。如同孔子删《春秋》时所说，夷狄入中国，则中国之，中国入夷狄，则夷狄之。中国可退而为夷狄，夷狄可进而为中国。在古人那里，“中国”首先是一个先进的文明概念，后来拥有众多成员的汉民族正是以“中国（华夏）”文化为共同纽带和标志的民族。在广土众民、多样统一的自然和社会条件下，中华民族逐渐形成了一种雍容阔大文化意识乃至“天朝大国的”心态，认定自己的文化价值是“天下通义”。到汉唐时期，中国的器物、制度和价值观念更是对周边国家和民族产生了巨大的影响力，吸引他们学习和效法。但南宋以降，传统的中华文明的生机和活力呈下降趋势，“用夏变夷”成为“夷夏之防”，越来越走向狭隘和封闭。近代以来，西方的工业文明凭借船坚炮利和廉价商品，轰开了中国的“万里长城”，中国传统文化也在欧风美雨的吹打下式微飘零。正是在这种“彼强我弱”的情势下，中华民族与西方文明的矛盾关系以“中西古今”之争的形式表现出来，蕴涵其间的一大问题就是思想文化的普遍性与特殊性的关系。这一被冯友兰称之为“共相”与“殊相”的关系问题，曾经成为中国社会各界思考和争论的中心话题。不难发现，在中国近代思想史中，文化普遍主义往往是为“向西方寻求真理”乃至“全盘西化”提供理论依据的，并且通向一种世界主义；文化特殊主义则往往成为信奉并保持中国固有的政治制度、文化传统和现实利益的理论支持，通向民族主义。除了康有为、谭嗣同等认定中国儒家主张的仁道乃“人类公理”，普适于世界一切国家之外，大多数文化普遍主义心目中的“普遍”指的就是西方近代文化和制度；文化

特殊主义心目中的“特殊”则指的是中国的文化和国情。这其实恰恰反映了一种“弱者”心态,只不过前者希望通过无条件地全面拥抱西方文化来改变自己的弱者地位,后者则担心受到西方文化的侵害和替代而立足于自我保护。在理论上,两者其实犯的是同一错误,即将普遍与特殊二元分离,并且由于这一分离,东西方文化中都存在的普遍与特殊的二重性就被忽略了,似乎西方等于普遍,中国则等于特殊。实际上,特殊原则上总是包含在普遍之中的,这样,中国对于西方各方面的“从属”地位无形中被强化了。中国近代价值观的错位,既在于以一种二元对立的思维框架来看待东西方的关系,更在于将东西方之间“强”、“弱”力量上的差异,等同于“普遍”与“特殊”的差异,乃至历史的“进步”与“落后”、“文明”与“蒙昧”的价值上的优劣,从而自觉或不自觉地陷入实用主义的历史观,即势利观。这不仅妨害我们科学、客观、冷静理性地认识中西两种文化“类型”上的差异,也有碍于科学、全面、辩证地理解历史的发展和文明的进化,特别是中华民族以类相传的民族精神的超越性和普遍性价值。

诚然,凡是现实的价值评价,不仅在原则上受制于传统的价值理念,而且关联着人们现实的生活境遇,所以不是单纯的理论是非问题。近代以来,世界各民族之间的文化碰撞与价值冲突,也是这些民族生存和竞争的表现方式。中国的近代历史和社会变迁,不是首先弄清了某种理论并按照其逻辑展开的。但各种理论学说在近代中国的确起到了很大作用,不过这种作用的意识形态效应要远远大于其学理性,因为其首先发挥的是某种怀疑、批判、激励、鼓动的作用,即精神、心灵或思想上的启发和解放作用,而这正是“价值观”的作用。一种新的理论正如一种新的思潮,它之所以能够引起人们的普遍关注,恰恰是因为人们已经厌倦了业已僵硬的旧理论模式,这种束缚乃至封闭人们思想的旧理论模式让人感到麻木和沉闷,已是桎梏人类生机和自由的枷锁。所以,当新的理论所蕴涵的新的可能性被人们意识到时,就像为人们打开了一扇天窗,蓝天、白云连同新鲜空气一起扑面而来。可见,新的思想理论首先带给人们的往往不是其认知理性和逻辑思维,而是其生命直觉、情感及对未来的憧憬。事实上,人的直觉、情感和想象及其变化,往往直接体现着其发展自身的主体性要求,反映并回应着社会的矛盾及其出

路。所以,黑格尔将“热情”与“理性”一并视为历史发展的经纬线。然而,情感和意志毕竟有着一定的盲目性,不同的集团和阶层的情感与意志也是有所不同的。如果理性不能独立地发挥作用或被意识形态所蒙蔽,非理性就会主导人的意识和行动,在某种特定的历史情势下,将人们引向狂热和野蛮的冲突。所以,人的情感和意志必须上升为理性。哲学社会科学的研究以一套理性的分析和实证方法,在一定程度上保证了其研究活动所需要的“价值中立”,如实地面向事件本身,即社会世界中的各种矛盾及其因果关系,发现并把握其中的基础性和强制性的力量,以及其与人自身生存和发展的合目的性联系。这样,研究者就能够最大限度地揭示当前社会运动的最大可能性或基本趋势,并反过来重新思考和检讨各种价值判断、价值选择的合理性问题。事实上,人们的价值判断和选择及其能力的提高,包括从现实的价值选择到根本性的价值原则的确立,是他们对于自身与外部世界的相互作用及其后果不断反思的结果。例如,正是通过中、西从器物到制度再到观念的全面的互动及其经验教训,中华民族逐渐摆脱了传统的华夏中心主义,走出了“义和团”式的狭隘民族主义和“洋鬼子”式的崇洋媚外这两种极端的价值观念,最终确立了理性地、平等地与世界各民族友好交往的理念。反观西方,也正是通过来自西方自身和非西方民族的理论和实践的持续的批判,最初由资产阶级所提出的“民主”、“自由”的价值观念的内在矛盾被不断地暴露和扬弃,其合理性也得到了切实的推进与发展,从原来“动听”然而抽象的话语,逐渐转变为人类越来越能够共享的价值。

的确,任何价值或价值观都是从特殊性定时期、特定地域的特定群体中产生出来的,并特别适应于其产生的土壤和条件,简单地移植到其他地域就可能行不通,强制推广更会适得其反。但这并不意味着任何价值(观)都只在原产地有效。一方面,有些属于陋习或病态的生活方式及其观念,本身就是蒙昧或社会等级压迫的产物,即使在当地也会受到谴责并随着社会文明程度的提高而被革除;另一方面,那些符合人性及其发展方向的价值,一开始就有潜在的普遍性,其向外部世界的扩展只是时间和条件问题。在今天,结合文化的民族性与人类性、历史性与时代性,深化价值的普遍性与特殊性关系的探讨,正可以促进东西方价值的世界性交流和应用。

这方面的例子很多,20世纪伊朗的巴列维国王不顾本国的宗教传统,在推进现代世俗化的过程中又不断强化个人专制,从而引发了严重的社会对立,被伊斯兰教会势力所推翻,就颇能说明这一问题。



笔者认为,马克思主义传入中国并生根、开花结果,的确是马克思主义与中国人的生活实践的结合。马克思主义在现代无疑拥有“普世”的真理性和价值性,这种普世的意义不是像一般的“人道主义”那样,只是表达一种美好的愿望而与特殊的历史条件和社会矛盾无关,马克思主义的普世性所体现的恰恰是历史发展的要求,是人类在其历史的矛盾运动中所形成的思想观念的前瞻性和超越性。马克思主义虽然源于西方文明,但它是对这一文明批判的继承,并以西方文明的精华来理解和批判现代早期资本主义社会,又从现代资本主义这一“窗口”或“高地”来透视整个人类历史。因此,它的视野才能超出资本主义社会的母国而扩展到全世界,超出时代而指向人类的未来。马克思曾说自己的理论所针对的是西欧各国,这不正是坦承他的思想理论具有特殊的社会文化属性,更是表明其思想理论是围绕着西方资本主义这一“中心地带”展开的,因而既对整个世界包括东方世界具有解释作用和普遍意义,这一解释作用和普遍意义又并不是绝对的、无条件的。如果我们同样以历史的眼光来理解马克思的唯物史观,那么,马克思不止是要为人类勾勒出一幅类似于达尔文物种进化论的“人类进化史”,更在于围绕着正在形成中的资本主义经济体系,通过考察和分析其矛盾运动,了解并把握人类的现代性命运,也包括正在挣扎于资本的殖民活动中的东方民族的命运。并且在马克思那里,并不存在一个从前者演绎出后者的问题,关于人类普遍历史的思想与马克思对时代的直接感受,构成了一种相互解释和转换的关系。这从一个侧面说明,仅仅认识到马克思唯物史观的“进步主义”维度,因而只是从“先进”与“落后”的历时性框架来认识东西方的关系,显然是不够的,甚至是片面的。这里还有由资本所主导的世界历史的“中心”与“边缘”的框架,这个框架所显示的主要是世界基于一个新的主导性文明力量而分化和重组的过程,它虽然讲述的是各民族的文化及其历史命运的升降与荣辱,却是共时态的叙事,即在同一时代各民族的相对兴衰。因此,由“中心”所产生并辐射开来的文化价值观,相对于处于“边缘”的民族而言,就必定既有“示范”、“引导”的作用,又有“强制”、“逼迫”的一面,是“己所欲,施于人”,因而必定造成东西方民族和东西方文明之间的矛盾与冲突关系。

这样,东西方文化价值的相互关系,就不止涉及“普遍性”与“特殊性”的问题,也必定包含中心与边缘、强权与公理、实力与道义等问题。从逻辑上讲,只要东方民族能够在与西方民族相互作用的过程中,创造出一种新的主导性的文明力量,就可以重组世界经济、政治、文化关系,实现世界历史新的转折。然而,新的世界历史不再会是遵循西方文明的“强势”原则即简单进步原则书写而成,而是随着世界的普遍交往,逐渐由单一中心走向多中心,走向世界各民族的“和而不同”。这样,现代多元化时代的价值问题,就会在“普遍与特殊”的维度之外,进一步生发出“全球与地方”的关系问题。所以,就东西方关系而言,不应再持一种简单二元论的观点,将东方与西方的价值观完全对立起来,而应当充分考虑它们之间的历史性差异,在全球化背景下,发现、挖掘并发展“西方”和“东方”价值(如所谓“儒家文化圈”和“东亚价值观”)共通的人类意义与全球意义。

现在,作为东方大国的中国已走出过去“地域性的共产和主义”的困境,逐渐探索出一条中国特色的社会主义道路。中国特色社会主义道路从中国自身的历史条件和现实情况出发,而又面向现代化、面向世界、面向未来,这本身就不无普世通例的意义。因为它既充分承认世界上各民族历史地形成的差异性和特殊性,又敞开了未来共同发展的前景;既肯定各国、各地区、各民族独立自主的权力,又主张共生共存和对各方共同制定的规则的遵守。因此,它既不是抽象的,也不是独断的霸权的,而是包容了人们普遍的意志和利益,因而能够为其所认可的普遍主义,即基于人类历史发展尤其是现代人类的多元统一、互斥互依而形成的具体的普遍性理念。这种普遍性理念或普遍主义就是一种全球性的“公共性”意识和规则,也可以说是中国古人所憧憬的“天下者,天下人之天下”的自治与共治、和而不同的理念的现代发展。

#### 四、公共性的价值理念与秩序

现代性无疑给现代人类带来了诸多困扰,乃至使现代世界各民族陷入了“诸神之争”的困境。现代世界所突出的无疑是现实的利益及其竞争,而如果各民族为了各自的利益而将传统的价值信仰召唤

马克思在批评“地域性的共产主义”时一语中的:共产主义的实现必须以生产力的普遍发展和与之相应的世界交往的普遍发展为前提。在世界历史的进程中,每一民族同其他民族的变革都处于相互关系之中,最后地域性的个人必然为世界历史性的、经验上普遍的个人所代替。否则,“共产主义就只能作为某种地域性的东西而存在”、“依然处于地方的、笼罩着迷信气氛的状态”(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,第86页,人民出版社1995年版)。

出来,为其利益而战,那么,韦伯所说的“诸神之争”就无可避免。施米特对此作过极其“生动”的描述:“价值规定的纯主体性的自由导致价值与世界观之间的一场永恒斗争,一场又是一切人与一切人的战争,一场永恒的所有人反对所有人的战争,甚至霍布斯国家哲学提出的残杀性自然状态,都称得上真正和谐宁静的田园了。古代的众神走出墓穴,继续他们古老的战斗,却失去魔法,并且——如我们今天必须补充说明的——操起新的战斗工具。这不再是武器,而是残忍的毁灭手段和灭绝方法,即价值无涉的科学及其所运用的工业和技术的可怕产物。对于这人为魔鬼,对另一个人来说则是上帝。……煽动着斗争和敌对情绪的,始终是价值。古代的众神失去神奇力量,变成了单纯发挥效用的价值,使斗争变得阴森恐怖,参与斗争者顽冥不化到无以复加。这是韦伯的描绘留下的梦魇”<sup>[10](P122—123)</sup>。

韦伯对现代理性主导的文明也许太悲观了,施米特的描述也似乎太过于耸人听闻。他们在看到信仰私人化而理性主导着社会的同时,又认为信仰和理性都成了人们利益博弈的工具,这的确是现代社会的重大事实。然而,他们未能基于这一事实而进一步发现,正是通过人类利益冲突所造成的普遍的伤害,以及公共生活中情感和共同信念的缺失,反转来给予人类自身以教训,并从反面突显了共在性的生存和平等交往的社会关系的重要性。于是,人们才会去寻找并实现和谐的共处之道,乃至通过传统的复活来建立有意义的生活秩序。同时必须指出,利益与价值、利益观与价值观虽然有着密切的联系,却并不等同;将利益等同于价值,正是现代社会的一大问题。利益是现实的、具体的社会规定,而价值则具有理想与信仰的维度;利益是生活的条件,价值却表征着生活的目的。这也是为什么具有同样价值观的人,会发生利益和利益观的对立,而有着不同价值观的人,却可以形成共同的利益和利益观。在传统社会中,人们的现实利益往往掩盖在宗教、宗法关系和各种集体道德之下,价值观(“义”)高于并主导着利益观(“利”)。进入现代社会,个人的独立性与其权益同时得到了凸显,人们之间的交往关系的利害性质也更突出;来自商品交换活动的“价值”一词,也就成了“利益”、“利害”的代名词,平时人们所说的“价值判断”、“价值选择”就大抵如此。而学术界提出并研究价值和价值观问题,当然与此相关。但价值哲学研究的目的是要澄清各种价值评价或价值判断与科学认知的区别所在,并通过揭示不同的价值观念及其冲突的原因或根源,为利益和价值观

多元化的当代社会寻找一条和解与超越之路。笔者认为,合理的、具有超越向度的价值观应当以合理的利益(观)为依托,利益(观)则应当反映并提升到价值观的层面。这样,当人们发生不同利益的对立和冲突时,一方面固然需要给予理性的认识并加以调解,另一方面还应当通过信仰与价值观的对话和交流,相互理解并发现人性与文化的共通性以及更为合理、更有包容性的理念,在一个更高的层面引导人们寻求共生共荣、和而不同的愿景。

康德指出,人类的理性是注定要追求至善的,但这就意味着人要把本来不可及的“无条件者”(即条件总体),并产生“现象”似乎就是“事物本身的“假象”,导致自相冲突。这并不是单纯的坏事,“在理性的辩证论里面彰显出来的二律背反,事实上乃是人类理性向来所能陷入的最富裨益的困境;因为它最终驱使我们去寻求走出这个迷宫的线索,而这个线索一经发现,还会揭示出我们并不寻求却仍然需要的东西,也就是对于事物的一种更高而不变化的秩序的展望;我们现在已经处于这个秩序之中,而且我们从现在起能够受确定的规矩之命依照至上的理性决定在这个秩序之中继续我们的此在”<sup>[6](P118—119)</sup>。这说明,他对于理性的二律背反及其理论的二元论问题有着十分清楚的认识,并积极地寻找走出困境的道路。笔者不赞同人有一成不变的本性的看法,也不认为人的社会生活秩序是固定不变的。人性具有矛盾性和复杂性,而特殊的境遇如战争甚至可以把人变成魔鬼,但是我们寄希望于人自身的,恰恰不在于所谓“先天”的“纯粹”的人性,而在于其后天所形成的矛盾的人性及其对这一矛盾的认识和解决的要求。毕竟不是至善之人在寻求至善,而是有善恶两重性的人在去恶向善。作为具有自我意识的、从事着社会活动的生物,人注定具有自省以及区分是非善恶的能力,因而也才有了改善人性的可能,有了人性总体上变化的方向性和逻辑性。包括马克思在内的许多伟大的思想家之所以寄希望于人类自身,正是基于这一点。“人类这一概念的真实性和丰富性,恰恰在于人能够在多大程度上实现普遍的交往,并营造多样而又统一的社会生活秩序。所以,人类价值的普遍性与其交往的普遍性及共同生活的具体普遍性是正相关的。这也说明,社会秩序的变化也有其方向性和逻辑性。抽象、绝对的普遍价值之所以被人类自身所扬弃,就在于人类重新肯定了其历史境遇和文化类型的多样性价值,以及过去、现在和未来这三个维度的相对独立与内在统一的价值。这些价值在过去之所以被轻视甚

至否定,是因为人们只有借助一种形而上的统一的信仰的力量,才能实现群体的团结并应对自然环境和其他群体的挑战,把自身提升到自然万物及其因果链条之上,同时也把本族群置于其他族群之上。而在现代社会,无数的个体及其相互结合的共同体普遍地成为独立的主体,原来那种不是“一家人”就是“敌人”的二元对立和内外有别的双重标准,已越来越不合时宜。在现代社会,一方面,随着个人的独立性和隐私的被尊重,公共性甚至进入了家庭;另一方面,随着世界各民族的普遍交往与互依性的加强,人类大家庭的观念也正在向世界各个角落扩展。的确,人类传统意义上的家园正在消失,它导致了人所谓的“无家可归”,但与此同时,人们到处建功立业、安家落户,又正在实现着中国人“四海为家”的古老梦想。凡此种种,都促使我们重新思考现代人类何以共生的价值理念。

以形而上学的同一性来统摄、整饬价值,就必定抹煞价值的特殊性和差异性,价值的普遍性也就会被抽象化、绝对化。公共生活及其“公共性”的出现,恰恰是以承认差异性与特殊性为前提的,正如汉娜·阿伦特所言:“公共领域的实在性取决于共同世界借以呈现自身的无数点和方面的同时在场,而对于这些观点和方面,人们是不可能设计出一套共同的测量方法或评判标准的。因为尽管共同世界乃是一切人的共同会聚之地,但那些在场的人却是处在不同位置上的,一个人所处的位置不可能与另一个人所处的位置正好一样,如同两个物体不可能处在同一位置上一样。被他人看见和听见的意义就在于,每个人都是站在一个不同的位置上来看和听的。这就是公共生活的意义。”<sup>[11](P88)</sup>但是,公共性并非只承认差异性和特殊性,完全否定共同、普遍的价值。公共性之为公共性就在于它的“互为主体性”或“社会交往性”,只有每个人都把对方当作“主体”也当作“他者”,在平等的交往、对话和互动中,公共性的生活才有可能形成,而这一生活本身就意味着参与其中的所有人的个性与自由的实现,以及与之相应的信念、规则和秩序。因此,公共性的价值理念,不同于形而上的绝对价值的独断或独白,后者是高高在上、自我中心,前者则是平等的交往与对话,是主体之间的相互承认与尊重。交往理性的形成和公共性的建构是在承认人们世界观差异性与价值多元的前提下,达至理解和共同生活的主要途径。哈贝马斯将能够为对话双方所理解的理想语言交往语境直截了当地概括为交往行为的三大有效性要求——真实性、正确性和真诚性。其交往行为理论

的确有理想化的问题,这反映了他思想中仍保留着一元论的形而上学因素,而基于一元论的理想总会招致反讽。我们应当更明确地承认,差异性、多元化和一定范围内的冲突是社会运行常态,不同声音、不同视角的存在其本身就是社会健康运行的必要条件,乃至承认机缘、偶然和我们无法给予理性认知的自在自发之物的重要作用。即使着眼于未来,由于理性的有限性和思维的破缺性,我们也必须为陌生的、异己的东西留下地盘。唯有如此,才能推动交往与对话不断地走向自由和平等,从而增强个人的自律与社会团结,建构更具有包容性和开放性的共同体。可以说,公共性的哲学基础是主体间的差异性和共通性,依据这一哲学理念,现代人生活的价值理想才既不会重新倒向绝对主义或抽象的普遍主义,也不至于走向相对主义和虚无主义,而逐渐开辟出一条执两用中、和而不同的生活价值之路。笔者认为,关于文化和价值的任何主张与理念,检验其当与不当、是非正误的标准就在于它能否引导人们形成积极的良性的人文价值秩序、社会生活秩序,使个人和族类的生命活力与精神持续地得到充实、丰富及发挥。这种公共性的文化价值秩序的建构,应当也完全能够内化为人的心理和精神世界,即内化为舍勒所说的“心的秩序”与“爱的秩序”,并以符号的、仪式的形式作为人的感性对象世界与人的内心世界之间的桥梁和转化机制。

在现代性运动中,尤其是在全球化趋势下,上述文化价值的“中心”与“边缘”、“全球”与“地方”已呈现出相互渗透乃至相互过渡的景象。因此,探究价值的普遍性与特殊性、整体性与局部性的关系,就应当随着人类交往实践活动的不断推进和深入,扩展一种新的公共性理念。具体而言,公共性这一理念不再局限于原来社会生活的“公共领域”。随着“个体”、“共同体”、“人类”与“自然界”这四个维度的相互分化与相应的整合,不仅家庭、国家具有公共性,各民族国家之间的界面、组织具有公共性,而且人类与自然领域之间也有了公共性。天下者,天下人之天下,公共世界也是所有参与者的世界。有一种观点认为,公共性就是参与各方的利益的集合或相互妥协的结果,这是不确切的。公共领域有一种基本的东西,就是参与并构成在公共空间中生活的人们的公共意识和公共精神,即对于公共生活起着“奠基”作用的公共价值理念和规则,其中不仅包含了对各方利益的一体观照和相应的包容精神,更有一种随着公共领域的形成而形成的、超越实际利益的情感和信念,一种自主自愿又如朋如友的自由意

识和共通感,一种主动参与、当仁不让的道义和责任伦理,这就是公共性的理念或精神。有了这种理念和精神,自然就会“人人为我,我为人人”。显然,真正的公共领域应当既像“俱乐部”,又如“大家庭”;既有每个人的自由,又有生活的意义感。在不同地域和不同民族之间形成的公共领域,同样应当以所有参与者之间的相互承认、尊重和理解为前提,处理公共事务也必须通过平等的商讨与共同的约定,而不是遵从于一方、单边的游戏规则。如果在某一时期,某一方能够扮演引导者的角色,而其他各方又乐意接受的话,那也只是因为这一方代表了所有各方的利益,表现出对人类及其世界的负责精神,以及旺盛的文化创造力和良好的文化影响力,还必须为各方所授权。只要有公平的竞争与相互的学习,任何一方都有机会和能力获得文化主动权。这不仅意味着一些人的光荣与梦想,也将意味着所有人都能分享这种光荣与梦想,公共性的文化将不会再是某一方的独裁,也不可能只是体现某一种维度或尺度,而将是个体、共同体、全人类和大自然四者交织和不断转化的过程与产物。

总之,普遍价值不是抽象的超越时空的绝对价值规范,而是在具有特殊性的民族的生产 and 交往活动中产生的现实而又理想的价值。它在直接表达并服务于某些人的利益和愿望的同时,也将由于其开放性和公益性而通向更为广大的人群,乃至逐渐为全人类所认可和接受。因此,不同的国家、地区和民族都可以为普遍价值贡献自己的思想智慧。当代世界面临核武威威胁、资源枯竭、环境恶化等人类自己所造成的巨大风险和困境,东方社会的“四海为家”、“和而不同”的价值理念正在被重新认识并给予新的时代性阐释,其价值的普遍性也将越来越清晰地体现出来。可见,现代人类的普遍价值既不是

西方社会的专利,也不是东方文化的特权,而是超越了各民族、国家和地区的特殊利益的僵硬对立,在人类文明的前进历程中发生并发展着的人类共同的资源和财富。真正的普遍价值完全承认不同的民族文化传统和价值观念的特殊性与差异性,却并不认为这种特殊性和差异性的区分与界限是固定不变的,各种特殊的、彼此差异的传统与价值不是透明的结晶体,它们之间也不存在不可逾越的“楚河汉界”;由于内在矛盾,这些传统和价值都处于变化之中,并且互相构成对方的生存环境,因而也就在相互的竞争和冲突中相互汲取、相互渗透,共同推动并引导着人类发展的大趋势。“全球化”与“地方性”相互区分与转换的事实业已表明,普遍价值(观念与规则)确立之日,也将是新的个性化价值取向形成之时。

### [参考文献]

- [1] 海德格尔选集(下卷)[M]. 上海:上海三联书店,1996.
- [2] 汪晓朝,等. 现代性与末世论[C]. 桂林:广西师范大学出版社,2006.
- [3] 文德尔班. 哲学史教程[M]. 北京:商务印书馆,1993.
- [4] 伽达默尔选集[M]. 上海:上海远东出版社,2003.
- [5] 舍勒. 伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2005.
- [6] 康德. 实践理性批判[M]. 北京:商务印书馆,2009.
- [7] 马克思恩格斯选集:第1卷[M]. 北京:人民出版社,1995.
- [8] 马克思恩格斯选集:第3卷[M]. 北京:人民出版社,1995.
- [9] 董世骏. 为何种普遍主义辩护[J]. 学术月刊,2007(5).
- [10] 施米特. 价值的僭政[A]. 汪晓朝,等. 现代性与末世论[C]. 桂林:广西师范大学出版社,2006.
- [11] 汪晖,等. 文化与公共性[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2005.

## On the Universality of value and universal value

ZHANG Shu - guang, SONG You - wen

(School of Philosophy and Sociology in Beijing Normal University, Beijing 100875, China)

**Abstract:** The concept of value was cared by modern philosophy with the coming of the western philosophy of value, meaning the search of universal value. On contemporary, the absolute and abstract system of value is suspected by the people, universal value isn't absolute or abstract any more, the becoming universal values include differentiate toleration and coordination. The concrete and universal value concept and rules are the requirement and constituent elements of the social world order. On contemporary, we center the national culture particularity of the values, but this does not interfere we contemplate and develop the universal values for human beings in difference and mutual complement also publicity perspective. The establishing of global order needs the universal validity of some values in the world today.

**Key Words:** value; value order; universality and particularity; philosophy of publicity

[责任编辑、校对:何石彬]