

現代性及其面臨的挑戰

——當代社會價值基礎和問題的思考

• 金觀濤

一 問題的提出：經濟超增長的正當性

今天，大家冒着39度的連續高溫來南潯參加文化座談會，也許腦海中會浮現前不久公布的全球暖化報告^①，而我則想起一件往事。

三十多年前，中國經濟的高速增長和全球化還沒有開始，羅馬俱樂部曾召集全球著名科學家研究全球經濟增長問題。這些科學家注意到，地球有限的資源和環境是無法承受經濟無限增長的，市場經濟無限限制的擴展必然導致生態崩潰和環境破壞，人類將失去唯一的家園。羅馬俱樂部出版了《增長的極限》(*The Limits to Growth*)一書，以警告人類，希望經濟能保持零增長^②。三十五年後的今天，這本書的預言似乎正在變成現實。雖然當下不少人在講如何能做到可持續發展，各國政府在制訂二氧化碳排放量的限制方面爭論不休，但情況並沒有得到控制。人類社會仍朝着生態可能崩潰的懸崖直奔而去。

由此，我不由想到：《增長的極限》這本書之所以被忽視，並不是偶然的。其原因是它和現代社會的價值系統格格不入。如果我們把現代社會定義為科技可以無限制地應用於人類生活、以及市場機制擴展到一切領域的社會，就不難理解不可能實現經濟零增長的原因。這是因為增長(它表現為市場社會中追求利潤)是現代經濟體系運行的動力，零增長違背了市場機制的本質。換言之，在現代人的觀念中，市場機制和科技運用被認為是天經地義，具有壓倒其他價值的優先性。既然經濟的無限增長是現代社會的本質，這就使得我們必須思考：為甚麼現代人會接受經濟無限增長的正當性，甚至它有可能導致地球生態毀滅也在所不惜？要回答這個問題，需要從歷史長程發展的高度鳥瞰現代性的本質及其起源。

眾所周知，市場經濟和科技運用古已有之。人類在傳統社會生活了幾千年，但在社會經歷現代轉型之前，都沒有發生經濟無限增長不受控制的

增長是現代經濟體系運行的動力，零增長違背了市場機制的本質。在現代人的觀念中，市場機制和科技運用具有壓倒其他價值的優先性。為甚麼現代人會接受經濟無限增長的正當性，甚至它有可能導致地球生態毀滅也在所不惜？

* 本文為作者2007年7月28日在浙江南潯歸來書院的演講。

狀況。或者說，在傳統社會往往因天災、疾病、人禍或其他社會結構方面的原因，市場經濟和科技發展到一定程度，就會停下來。現代社會則不同，它完成了價值系統的轉化，或者說因現代性的確立，市場機制無限擴張以及科技不受限制的運用，獲得了史無前例的正當性和制度保障。只要該價值系統沒有受到質疑，即使經濟發展正在破壞人類生存的基礎，其增長亦不會停下來。在二十一世紀的今天，是深入審視這些價值的時候了。

二 現代性的支柱之一： 工具理性

我認為，現代社會是建立在三個基本價值之上的。第一個可稱為工具理性。甚麼是工具理性？它可以簡單地概括為理性和終極關懷的二元分裂。所謂二元分裂，是指理性和終極關懷各自獨立，互不干擾。人有終極關懷，有信仰，同時又有理性。假定一個人的理性是由信仰推出來的，那麼，當信仰發生變化的時候，理性也會隨之變化，變成不穩定的。同樣，當社會制度日趨理性化(理性的不斷擴張)的時候，理性對信仰(它往往是道德的基礎)就會具有顛覆性。這樣一來信仰對理性便構成限制，使理性不能貫徹到一切社會行動中去，從而阻礙了將理性(包括科學技術)在社會生活和公共事務中應用的不斷擴張。也就是說，只有人的終極關懷和理性處於互不相干的二元分裂狀態，理性才可以相當穩定地成為政治經濟文化發展的基礎，而不會對信仰和道德造成顛覆。

在傳統社會，理性和終極關懷互相關整合成一元結構，理性的運用不能超越終極關懷的框架。無論是古希臘的理性主義，阿奎那(Thomas Aquinas)的《神學大全》(*Summa Theologica*)中基督教信仰與理性的關係，還是中國儒家文化的常識理性精神都是如此。西方理性主義起源於古希臘，但在古希臘社會，並沒有實現理性與宗教二元分裂。我們可以看到日益發展之理性與信仰(古代神話、城邦的精神等)發生巨大衝突。蘇格拉底之死，就是古代希臘人對理性的擴張感到恐懼並最後扼殺理性的最具象徵性事件。同樣的情況，亦發生在中世紀經院哲學和儒家倫理中，無論是在中國還是西方傳統社會，理性無限擴張以至運用到社會的一切領域是不可能的。

十六世紀以後，西方發生了史無前例的事情，這就是理性與信仰的二元分裂。宗教改革使得工具理性成為新教徒普遍服從的價值。新教徒在保持對上帝信仰的同時，把自然、社會和人的身體都視為理性審視和運用的對象。工具理性興起的表徵，是心物二分二元論哲學和魯濱遜精神。工具理性強調清晰的思考和推理，用幾何公理體系式的理論結構來論證法律和社會制度；笛卡爾(René Descartes)和斯賓諾莎(Benedictus de Spinoza)都把自然界看作服從幾何定律的大機器。

工具理性促使社會行動迅速理性化。社會行動分兩類，一類是個人行動，另一類是群體組織的行動。個人行動的工具理性化包括：先設定最有利於行動者的目標；其後，行動者思考哪些手段可以達到這個目標。理性的個人會把這些目標和相應的手段科

工具理性促使社會行動迅速理性化。社會行動分兩類，一類是個人行動，另一類是群體組織的行動。工具理性促使這兩類社會行動迅速理性化。正因為如此，韋伯把現代化歸為理性化。

學地並列出來，從中選擇最有效率的一個付諸實行。而社會組織的工具理性化，就是官僚化、科層化。例如把社會組織看成是一部機器，社會管理機構的目標被層層分解，手段的科學化，對各部門效率的考察，使整體行動不取決於個人等等^③。韋伯之所以把現代化歸為理性化，其根據正是工具理性貫穿於一切社會行動，成為社會制度正當性的基礎。

個人權利是社會制度正當性的來源，那麼每個人把自己的東西或技術、知識自願地與其他人交換，以增加彼此的利益，當然也是正當的；由此，保證交換和分工的市場制度也是正當的。這就是市場經濟為正當的根據。

三 現代性的支柱之二： 個人權利

僅僅用理性化還不足以把握現代社會在價值和制度上的全部特點。例如，它不能說明為甚麼現代社會主張價值多元和法治，以及為甚麼現代社會本質上是市場社會，並大多都實行民主制度。現代性還包含第二個核心價值，這就是把個人權利作為正當性的最終根據。

甚麼是個人權利？「權利」(right)一詞在西方古已有之，指合法的利益與權力。從九世紀開始，英語中「權利」一詞的含義由指符合尺度，如直線、直角等，逐漸轉化為「應當、理應」的意思。簡而言之，個人權利可以定義為個人的自主性為正當。它又可以細分為兩層含義：第一，個人是指具有理性的個人，它有權在法律限定下去做他想做的事情；第二，正當並不同於道德，但卻具有應然的含義。這裏的「正當」不等於好，它是一個嶄新的概念。一個成年人有權去看色情影片、逛紅燈區，顯然，這並不能被視作一種好的行為，但是，成年人完全有權做這些事。在十七世紀之

前，個人自主性為正當這種觀念是不存在的，它亦是隨宗教改革即基督教入世轉向而出現。正是基於該價值，產生只在現代社會才有的理念。比如說，既然個人權利是現代價值之核心，那麼一個符合正義的社會，應該是保障每個人的個人權利的社會。由於每個人追求的價值可能不同，它們都具有正當性，故現代社會主張價值多元。在價值多元化的社會中為了保持社會秩序，必須區別價值與事實，社會秩序由超越個人價值的形式法規來維持，即實行法制(rule of law)和法治(rule by law)，強調公共事務中程序優先。

必須注意，正如市場經濟廣泛存在於傳統社會一樣，自古以來不同傳統社會中，某種程度上也存在被默認的個人權利(亦可以稱之為個人自由)。因此，現代社會以個人權利為核心價值，更準確的意思是：它除了凸現出來成為主要公共價值外，更重要的是它成為論證社會制度正當性的最終根據。為甚麼求利動機是正當的？為甚麼私人財產神聖不可侵犯？為甚麼市場經濟是合理的？中國人通常都用它們能促使生產力的進步為理由。但社會制度正當性論證是一種道德論證，道德論證中應然(應該如何或甚麼是對的)不能用實然(事實上如何以及它可以增加我們的利益)來證明。私有產權和市場經濟在道德上的正當性，只能用個人權利導出。事實上，正因為個人權利是社會制度正當性的來源，那麼每個人把自己的東西或技術、知識自願地與其他人交換，以增加彼此的利益，當然也是正當的；由此，保證交換和分工的市場制度也是正當的。這就是市場經濟為正

當的根據。此外，為避免自主的個人發生衝突，每個人交出部分的權利形成公共權力，以管理公共事務。由於公共權力來自每個個人之委託，故人民在不滿意時有權更換這種委託。這是民主政治的根據。

工具理性和個人權利這兩個現代性的核心價值互相結合，形成了現代社會的組織原則，這就是社會契約論。社會契約論把社會組織(包括國家、團體甚至家庭和婚姻關係)都看作個人之間的契約。為甚麼基於現代基本價值的社會組織原則只能是契約？這是因為現代社會制度的正當性由個人自主性為正當這一基本原則推出，任何一種制度的建立，必須基於每一個個人(至少是多數人)的同意和授權。再加上工具理性把社會視為達到個人目的的工具這一限定，就只能推出由人與人關係構成之社會，是由個人之間契約組成的圖畫④。

也就是說，一旦把個人權利作為正當性的最終根據，社會再也不是高於個人的有機體，而是為個人服務的大機器，國家亦變成了一個契約共同體。甚至家庭亦如此，康德把婚姻界定為「兩個不同性別的人，為了終身互相佔有對方的性器官能而產生結合體」⑤，並從契約論推出家庭義務⑥。說一個笑話，美國有個少年居然問父母：你沒有經過我的同意，為甚麼要把我生下來？我們看來這或許有點荒謬，但是當一切組織和人際關係都基於契約時，這種思想方法便不難理解。市場經濟是建立在契約之上的，故市場經濟的擴張必須以契約關係的擴張為前提，故現代社會組織藍圖的出現導致了市場經濟無限增長的可能性。

四 現代性的支柱之三： 民族國家

僅僅有上述兩種價值，只是在觀念上肯定了科技無限應用和個人求利無限擴張的可能性，還不意味着這一切會轉化為現實，因為價值還沒有轉化為國家制度。現代社會運行還需要第三個價值基礎，我們稱之為作為民族國家基礎的現代認同。為了解這一點，我們必須分析工具理性、個人權利和國家組織的關係。

如前所說，一旦社會不再被當作有機體而是契約的產物，一個從未碰到的問題便產生了。這就是一個個獨立存在的個人又如何建立國家呢？當然，可以把國家視為個人間契約的產物，國家權力也來自個人權利的讓渡。但是其中存在着一個邏輯的缺環，這就是哪些人可以、又怎麼樣聚合在一起制訂契約，讓渡個人權利以建立一個政治共同體？顯然，僅憑工具理性和個人權利這兩個觀念不足以梳理這一問題。而這一問題不解決，現代價值為經濟無限增長提供前提只是紙上談兵。請注意，國家在把全人類社會組織轉化為一個可以無限擴張的契約共同體方面起着關鍵作用。對內，國家是形成統一市場、把大大小小不同人因實現自己的目的建立的契約組織互相整合的前提；對外，國家作為主權擁有者可以摹仿擁有權利的個人建立契約團體那樣，把國與國之間的關係變成契約共同體。因此，如果作為個人契約結合的政治組織(我們將其稱為現代國家)無法建立，就不能為科技無限制地運用和市場經濟不斷擴張提供制度框架；即使科技運用和市場經濟在人類某一小範圍(如

如果作為個人契約結合的政治組織無法建立，就不能為科技無限制地運用和市場經濟不斷擴張提供制度框架；即使科技運用和市場經濟在人類某一小範圍確立，它亦不能越出國家範圍無限擴張。

個人觀念之產生是工具理性形成的前提，也是自然法轉化為個人權利的條件，它導致的認同危機使得必須重新界定哪些人可以組織契約社會、建立國家；從而使得民族認同被創造出來，民族國家成為現代世界的基本單元。

一個政治共同體內部) 確立，它亦不能越出國家範圍無限擴張。事實上，建立在現代認同之上的民族和民族主義，就是為解決這個問題而產生的。它是和工具理性和個人權利同步配套出現的現代價值。

上面說的「哪些人可以、又怎麼樣聚合在一起制訂契約，讓渡個人權利以建立一個政治共同體」這一問題，對現代人來說就是「我屬於哪一個政治共同體」？或「何謂我們」？這在政治哲學上稱為認同 (identity) 問題。今天由於「認同」一詞的含混性，人們使用它時相當任意。認同問題十分複雜，它通常是指關於自我之思考。也就是去問：我是誰？其意思是，我屬於哪一類 (哪一個社會或政治共同體)，即「何謂我們」？它規定了「我們」和「他們」、「他者」的區別。

當社會被視為一有機體時，「何謂我們」或一個國家應由哪些人組成，是不言而喻的。傳統社會的人生生活在不同文明中，終生屬於某一固定的社群，我屬於哪一個類別 (社會政治共同體) 有着明確答案，故並沒有發生認同危機或「我是誰」的困惑。中世紀時，亞里士多德學說被納入基督教，社會有機體和對上帝的信仰 (終極關懷) 配合得天衣無縫。西歐雖然分裂為許多封建國家，社會組織藍圖為統一教會之下的基督教世界^⑦。事實上，不僅西方如此，在其他軸心文明中，只要以特定文明的核心價值為標準來界定「我們」，對「我是誰？」的問題雖然答案可以不同，但其社會組織藍圖均屬世界主義性質。和基督教的天下共同體學說一樣，中國的天下觀、印度教的社會組織藍圖，或是由

道德或是種姓來劃分，但都不是由民族來決定的^⑧。

換言之，終極關懷和人生屬於某一共同體的確定性，產生了傳統社會的認同結構，它亦規定了人們心目中認為合理的社會組織藍圖。在這張社會組織藍圖中，終極關懷是普世的價值，不能用來定義民族，而且它與每個人對自己所屬共同體的看法是和諧的，故傳統社會組織藍圖中沒有民族國家的地位。或者說，傳統社會的認同結構並不特別需要有民族國家的觀念。正因為如此，西方「個人」觀念的形成是一件史無前例的事情。它意味着人類第一次不再用人所屬於的 (和終極關懷和諧一致的) 共同體性質和關係來界定自我。

個人觀念的形成即社會有機體的解體，反映在語言上是將人稱為 individual，以及該詞 (個人) 的廣泛使用。Individual 一詞來自拉丁文 *individuus*，其本意為不可分割，是波埃修斯 (Boethius) 用於翻譯希臘詞「原子」時所應用，以表達單一、特定的不可以從觀念上進一步分割之意思^⑨。原子作為最終不可分割之個體的觀念在古希臘早已存在，但一直沒有用它來指涉人。原因十分清楚：當每個人都被視為社會有機體的一部分，把整體分割成不能進一步再分之基本單位時，得到的只是有機體屬性界定的部分而不是「個人」，如中國家族關係之稱謂，組成希臘城邦的公民，或西方封建社會之等級。用 individual 指涉個人發生在十六世紀，它意味着將人從家庭、國家等集體中區別出來的意識之呈現^⑩。雖然至今尚沒有一個哲學家可以把現代人對自我的看法徹底剖析清楚，但西方個人觀念之形成導致

的認同變化，作為現代性進一步成熟的標誌是毫無疑問的①。

現在我們已找到了可以把工具理性、個人權利和民族國家互相聯繫起來的要素，就是現代認同。正如上述討論已經證明的，個人觀念之產生不僅是工具理性形成的前提，也是自然法轉化為個人權利的條件，與此同時，它導致的認同危機使得必須重新界定哪些人可以組織契約社會、建立國家；從而使得民族認同被創造出來，民族國家成為現代世界的基本單元。也就是說，社會有機體觀念的解體，在把自然法轉化為個人權利，實現理性和信仰二元分裂的同時，還使得民族成為界定國家不可缺少的觀念。孤立的個人面向上帝時，雖可以用信仰的靈魂界定終極關懷層面的自我，但我屬於哪一個共同體不再有明確答案。這時，何謂我們？人類歷史上前所未有的認同危機就這樣發生了。民族主義是人類對認同危機的回應，即民族國家的興起實為不得不必須用某一種符號來重新界定「我們」的結果。

中國人常有一個誤解，認為民族主義和民族國家是自古就有的東西。其實中國人心目中的民族概念與現代政治哲學上所講的民族，並不是同一回事。政治哲學上的民族主義，實際上是指社會有機體解體以後，個人怎麼組成國家。或者說國家主權應由哪些個人授權而產生？因為民族認同規定了何謂我們，不同的認同符號對應着各種各樣的民族主義，有日本式的、德國式的，也有美國式的和中國式的。因此民族認同是現代性的第三種價值，有了它，現代社會才得以建成。中國人有individual和個人權利觀

念是在1900年以後，故中國民族主義的出現，也大約在這個時候。西方則比中國早了近兩百年，民族主義和民族國家興起是十七世紀末十八世紀初的事情。

有兩個典型的事件，可以說明民族主義和民族國家在西方出現的重要性。第一個就是美國的獨立。今天人們常把美國的建國，作為現代社會確立的典範。人們津津樂道的是新教徒在上帝面前立約，建立起政教分離的國家；而往往忽略了美國式的民族主義，即美國認同的重要性。因為僅僅是新教徒在上帝面前立約，只涉及工具理性和個人權利，如果沒有民族認同，即規定了甚麼是美國人以及美國式的愛國主義，是不足以建立現代民族國家的。美國的獨立，是自由主義的民族主義的興起，亦是民族國家這一想像的共同體的出現。

第二個例子是法國大革命。人們已充分理解法國大革命在現代價值傳播，以及啟蒙運動對傳統秩序顛覆的意義，其實，法國大革命是由納稅人組成的第三等級用自己的權利來合成國家主權的象徵。它不僅意味着法國成為現代民族國家，還引起了歐洲一系列民族國家的誕生。因此，法國大革命以後，可以說現代性的三大價值基本上在西方得以確立。從此，西方變成一個以基督教為終極關懷，以民族國家為單元組成的世界共同體。這一切為經濟的超增長提供了制度框架。正因為如此，和法國大革命同步發生的是西方工業革命，並於十九世紀初引發了第一次全球化浪潮。史學家將其稱為「雙輪革命」(dual revolution)。

中國人常有一個誤解，認為民族主義和民族國家是自古就有的東西。其實現代政治哲學上的民族主義，實際上是指社會有機體解體以後，個人怎麼組成國家。或者說國家主權應由哪些個人授權而產生。

五 第一次全球化的經驗和教訓

今日講現代經濟的興起，往往會追溯到英國十七世紀的清教徒革命。其實，這是不準確的。工業革命和西方經濟超增長發生在十八世紀後期。正如英國歷史學家霍布斯邦 (Eric J. Hobsbawm) 所說^⑫：

到十九世紀末，因內在的阻力，第一次全球化在運行了一個世紀後放慢了速度，並終於在二十世紀初期停了下來。我們認為，這和現代性的三大價值中有兩個被全球化本身侵蝕有關。

「工業革命爆發」這一用語意味着甚麼呢？它意味着在1780年代的某一個時候，人類社會的生產力擺脫了束縛它的桎梏，在人類歷史上這還是第一次。從此以後，生產力得以持久迅速地發展，並臻於人員、商品，和服務皆可無限成長的境地，套用經濟學家的行話來說，就是從「起飛進入自我成長」。

以上分析，與我們所說的經濟超增長是現代性三大價值確立的結果是一致的。其直接表現為經濟增長越出國界，就是在十九世紀開始以西方為中心的第一次全球化。

所謂全球化，是指生產力的增長和市場經濟 (特別是跨國貿易) 同步在全球擴張，兩者互為因果、互相加速。在某種意義上講，十九世紀第一次全球化的進程和今天相當相像。首先，是全球貿易高速增長，新科技把世界聯成一個整體。正如一位經濟史家所說的：「在十九世紀期間擴展性經濟世界中，工業生產與國際貿易的年平均成長率幾乎相同，大約為百分之三點四。」^⑬歷史學家這樣描寫人類歷史上第一次全球化進程^⑭：

1850年之後發生的事件是如此的反常，根本找不到先例。……在雙元革

命期間 (1780-1840)，世界市場擴大了三倍多……。到1870年，英國、法國、德國、奧地利和斯堪的納維亞的每人平均外貿額，已上升至1830年的四至五倍，荷蘭和比利時上升了三倍，甚至美國也擴大到原來的兩倍多……。西方主要大國之間，每年大約有8,800萬噸的海上貿易運輸，相對之下，1840年只有2,000萬噸。

雖然那時沒有今日全球航空業和互聯網，但是有兩樣類似的東西，第一是鐵路和輪船，第二是電報。這些現代交通工具和電訊的廣泛使用，把世界變成一個以歐洲為中心的整體。1848年前，除英國外，世界各地尚不存在鐵路網，但到1855年世界五個大陸上都已鋪設鐵路。1875年全世界共擁有62,000部火車頭，112,000節客車車廂，共運載了13億7,100萬名旅客和7億1,500萬噸貨物。1848年前環繞地球的航行最快也不能少於11個月，但1872年，人們已能在80天之內周遊世界。在1880年代早期 (1882年)，每年幾乎有20億人坐火車旅行，其中大多數是來自歐洲 (72%) 和北美 (20%)。1860年代出現的一系列「自由貿易條約」，在實質上拆除了主要工業國家之間的關稅壁壘^⑮。這一切尤如今日之WTO (世界貿易組織) 那樣。

我們再來看電報的使用。今天大家來到南潯絲業會館開會，因為在十九世紀這裏曾是江南絲織業中心，也就成為中國最早裝有電報機的地方。可見十九世紀第一次全球化的力量有多大：在清廷實行新政改革之前，全球貿易已把中國捲了進去。我們知道，中國的近代是從1840年開始的。為甚麼是1840年？這是十九世紀早期第一次全球化就擴張到亞洲的年代，

傳統社會在全球化衝擊下都面臨現代轉型。當然，中國太大，社會的真正鉅變要等到1895年甲午戰敗以後，但這時以西方為中心的第一次全球化已進入尾聲了。確實，到十九世紀末，因內在的阻力，第一次全球化在運行了一個世紀後放慢了速度，並終於在二十世紀初期停了下來。為甚麼第一次全球化運動會在十九世紀末碰到那麼大的阻力？我們認為，這和現代性的三大價值中有兩個被全球化本身侵蝕有關。

眾所周知，1914年第一次世界大戰宣告第一次全球化的終結。一戰是莫名其妙地打起來的，當時，從經濟利益上誰都不想要戰爭，但是戰爭仍然不可避免。人類為此付出了慘痛的代價。一戰的原因雖錯綜複雜，但簡而言之，是因為民族國家的主權沒有約束性，它是民族主義極度擴張帶來的結果。這裏，我們看到現代性蘊含着可以自我毀滅的因素：民族主義和民族國家是建立現代社會的支柱，它也是第一次全球化的前提，但民族國家無休止的競爭卻導致足以使現代社會毀滅的世界大戰。

另一個原因更為深刻，這就是權利自由主義的自我異化，使得個人權利作為現代社會的正當性基礎動搖。如前所述，既然個人權利是正當性最終根據，私有產權和市場分配是正當的，而政府干預經濟缺乏正當性，故愈少干預愈好。但隨着經濟自由主義的推行，貧富的差距、南北的差距愈來愈大。當工人在自由市場中找不到工作，特別是通過出賣勞動力得到的工資無法維生時，個人權利還有意義嗎？十九世紀中葉開始，隨着經濟超增長，發生了周期性商業循環。在經濟危機中，三分之一的人吃飯成了問

題，同時大量產品過剩必須倒掉。人們開始懷疑市場機制，並進一步追溯到其基礎——個人權利是否正當？

在這樣的危機中，馬克思主義產生了。人們可以這樣質問，當一個人連飯都吃不上時，談公民擁有言論、居住、外出旅行和其他權利又有甚麼意義呢？如此看來，所謂個人權利無非是階級權利，它本身並不是普世的價值。也就是說，整整一代人開始質疑十七世紀建立的現代價值。一旦個人權利不再被視為社會制度正當性的最終基礎，社會契約論也就失去意義，民族國家和民主制度的正當性都必須重新界定了。這時，對自由主義的質疑而導致意識形態時代的到來，這就是一戰後極權主義和黨國體制興起的其中一個重要原因。現代性的價值結構在面臨被顛覆的危險中，人類進入了反思現代性和全球化的歷史時期。

六 第二次全球化的價值基礎

我們都知道，史學界有「漫長的十九世紀和短暫的二十世紀」的說法。所謂「長十九世紀」，指的是從法國大革命開始到1914年第一次世界大戰這一百多年。其特點是第一次全球化，經濟自由主義佔主導地位。所謂「短二十世紀」，指的是從一戰到1989年這七十多年。在這一時期，發生了人類歷史上前所未有的兩次世界大戰，社會主義、共產主義思潮勃興，二戰後出現了西方資本主義與社會主義陣營之間的冷戰。我們可以把出現這種格局，看成是對第一次全球化全盤性懷疑以及對其弊病反思的結果。人類

當一個人連飯都吃不上時，談公民擁有言論、居住、外出旅行和其他權利又有甚麼意義呢？於是，有人認為個人權利並不是普世的價值。一旦個人權利不再被視為社會制度正當性的最終基礎，社會契約論也就失去意義，民族國家和民主制度的正當性都必須重新界定。

正當的契約既然建立在個人自主性而不是個人權利之上，經濟自由主義就被政治自由主義取代。也就是說，只有在政治領域原有基於人權的自由主義的正當性論證才是普遍成立的，而在經濟領域市場機制並不能給出正當的分配原則。

企圖尋找新的價值以代替上述現代社會三大基礎。無論蘇聯模式，還是中國的社會主義實踐，都希望找到與西方資本主義社會不一樣的現代社會。其中，中國的探索特別值得注意，因為中國社會的現代轉型始於第一次全球化的尾聲，並且在短短半個世紀時間內，就由中國共產黨實現了社會的再整合；但是，又在不到二十年時間，發生了文化大革命的災難。基於對文革的反思，中國於70年代末開始改革開放，並在二十世紀末加入了第二次全球化的世界潮流。

1989年是一個被認為共產主義運動失敗的標誌性年份。隨着蘇聯、東歐社會主義體系的崩潰，福山 (Francis Fukuyama) 認為自由主義取得最後勝利，稱其為歷史的終結。其實，準確地講，這只是人們重新肯定工具理性、個人權利和民族認同這三大現代價值，開始第二次全球化的進程。由於「短二十世紀」對第一次全球化過程中發現的現代價值的局限性進行了修正，第二次全球化的進程比第一次更加宏大和迅速，不再以歐洲為中心。如前所說，第一次全球化是被民族國家戰爭中止的。在二十世紀，社會達爾文主義受到徹底批判，殖民主義再無正當性。早在馬列主義意識形態中，民族解放就被納入世界主義視野，即民族主義已無絕對的正當性。事實上，整個二十世紀的思想大潮流是對導致兩次世界大戰的原因進行反思。即使馬列主義解魅，民族主義再也不可能獲得十九世紀的影響力，由民族國家組成的世界性政治組織——聯合國在人類事務中日趨重要。為了防止民族國家主權擴張的無約束性，二十世紀90年代西方還明確了主權不應該高於人權的大原則。在現代

民族國家的觀念建構中，主權本應該是由人權推出來的。但在十八至十九世紀民族國家建立過程中，因民族認同符號不同，民族主義結構中主權和人權的關係是不清楚的。第二次全球化開始不久，特別是科索沃戰爭以後，政治哲學基本上確立了人權必須高於主權的大原則。在某種意義上講，這不能不說是現代價值的一個大進步。

第二大進步是對個人權利作為社會制度正當性最終根據的重新定位。一方面，極權主義社會對人性的壓迫和摧殘，使得人們普遍認識到人權的重要性，沒有該價值，僅僅用平等是無法建立良好社會的。但另一方面，市場經濟中人可能喪失生存權的困境亦被意識到了。也就是說，十九世紀從個人權利推出市場機制在分配中無可懷疑的正當性是有問題的。如何做到既肯定個人自主又避免人權各項內容對窮人不可欲的困難？這就是將個人權利中自主性和達到權利清單各項內容的能力區分開來。人類在堅持個人自主性作為社會制度正當性最終根據的同時，必須把個人能力與後天條件看作並非必然和個人的自主性相聯的。這樣，從個人自主為正當可推出現代社會仍是契約社會，但僅僅立約者的同意並不能保證契約是正當的，還必須考慮立約的前提，即它必須符合正義原則。這一切在實踐上表現為政府對市場分配的干預，並用宏觀調節來克服市場機制的局限，建立福利制度以保障人的基本生存條件等等。

這一改進反映在政治哲學上，就是把正確 (right) 和權利 (rights) 進行區分。認為社會制度正當性應建立在 right 而非 rights 之上，這就是二十世紀

自由主義的自我修正。我們知道，當把個人權利作為正當性基礎的時候，就無條件地肯定了私有產權和市場分配的正當性，而對自願達成的契約進行任何干預和審定都是不正當的；這是古典權利自由主義的基本精神。現在正當的契約既然建立在個人自主性而不是個人權利之上，經濟自由主義就被政治自由主義取代。也就是說，只有在政治領域原有基於人權的自由主義的正當性論證才是普遍成立的，而在經濟領域市場機制並不能給出正當的分配原則。因為正義的最終根據是個人的自主性，故社會仍是個人間契約的結果，但只有那些僅僅來自個人自主性(但排除了個人能力和後天差異)的契約才是正當的。這樣普遍的契約論變成有條件的契約論，即必須假定無知之幕的存在(人在立約時對自己的能力和後天條件一無所知)，從而使得社會契約不能越出正義的框架。大家或許會想到羅爾斯(John Rawls)的《正義論》(*Theory of Justice*)，它通過有條件的契約論得到差異原則，即經濟不平等的增大只有在對市場中最弱勢群體有利時才是正當的。其實，除了新自由主義外，在當代種種被廣泛接受的新價值原則中都包含着對「短二十世紀」的經驗教訓總結和第一次全球化弊病的反思。

七 工具理性擴張帶來的新問題

由於第二次全球化有了比第一次全球化更加牢固的基礎，今天人類正處於全球化突飛猛進的太平盛世，似乎沒有甚麼好憂慮的。但我認為在這似乎是「晴朗」的天空中遠遠出現兩朵

烏雲，值得引起注意。第一朵烏雲是生態環境的惡化，另一朵烏雲似乎可以從表現為「文明衝突」的伊斯蘭教對西方的抵抗中看到。這兩朵烏雲之所以不能忽視，乃因為其原因根植於推動第二次全球化的基本價值深處。

第一朵烏雲基本上是消費社會造成的。為了克服市場社會有效需求不足的問題，除了政府干預市場外，另一個措施是建立消費社會。消費社會用遠遠脫離人真正需求的消費欲望來拉動有效需求，克服市場社會貧富差距導致有效需求不足的問題。形象一點講，為了使市場社會中窮人有飯吃，不斷將蛋糕做大，以使得最小份額亦能滿足弱勢群體需求；另一方面通過廣告和各種手段使人盡可能消費，但完全不理會蛋糕無限增大對資源和環境的壓力。在這種機制中，只要蛋糕不再增大，就會立即發生嚴重的社會危機。西方在1950年代後進入消費社會，隨着冷戰結束，消費社會擴張到全球。消費社會的來臨導致第一次全球化過程中周期性經濟危機和生產過剩不再發生，但正因為無止境的增長成為維繫市場經濟正常運作的前提，必定帶來環境破壞和生態負擔一天比一天嚴重。

如果說第一朵烏雲是第一次全球化帶來弊病的變種和深化，第二朵烏雲則是現代價值面臨的全新挑戰。它首先表現為被美國稱之為恐怖主義的伊斯蘭教和西方之間的「文明衝突」。關於「文明衝突」，大家或許會想到亨廷頓(Samuel P. Huntington)在上個世紀90年代的著名文章。他預言伊斯蘭文明將和儒教文明結盟反對西方^⑥。十幾年來，亨廷頓的判斷被證明是有問題的，將其歸為全球恐怖主義更是錯誤。在今天看來，與其說這是文明

今天人類正處於全球化突飛猛進的太平盛世，但我認為在這似乎是「晴朗」的天空中遠遠出現兩朵烏雲。第一朵烏雲是生態環境的惡化，另一朵烏雲可以從被稱為「文明衝突」的伊斯蘭教對西方的抵抗中看到，其背後是否是工具理性被其擴張所異化呢？

二十世紀末開始新一輪科技革命以來，大多數人已經習慣了將思想和公共價值退出自己的視野。終極關懷不斷向私領域退卻甚至最後消亡。如果生態環境崩潰和史前的洪水再次來臨，人類或許將喪失應付危機的精神力量。

的衝突，還不如說它源於伊斯蘭教對工具理性的抵抗。

如前所述，早在第一次全球化衝擊下，傳統社會就開始現代轉型。該過程在第二次全球化過程中更為猛烈，幾乎所有傳統社會都在轉化中，其文化如不順應着工具理性的結構、實現終極關懷和理性的二元分裂，就不能生存下去。但在伊斯蘭社會中存在着例外，它們拒絕用這種方法進行現代轉型。為甚麼某些伊斯蘭社會不能接受工具理性的終極關懷與理性二元分裂的結構呢？伊斯蘭教在希伯來超越突破之上實現了第二次突破，並發生入世轉向，是不可能出現類似西方新教那樣的宗教改革的。伊斯蘭教義主張建立公正的社群，聖訓規定它不能政教分離，也不能將信仰變成私領域的生活。也就是說，伊斯蘭教不

可能將信仰和理性分成兩個不相干的領域。因此，我認為，在某種意義上講，原教旨主義的興起，包括伊斯蘭和西方的文明衝突，意味着超越視野對工具理性的反抗。

第二朵烏雲實際上就是工具理性這一價值發生了問題。現代社會是建立在工具理性、個人權利和民族認同三大支柱之上的，後面兩個價值發生了問題導致了第一次全球化的危機，而第一個價值似乎從來沒有出現過問題。是不是現代性第一大支柱工具理性在運行中正在自我異化並蘊育着某種深刻的危機呢？當然，現在下結論尚早。但有一種大趨勢是十分清楚的，這就是在第二次全球化中，終極關懷愈來愈退出公共領域，正在變成私領域的價值。因私人的價值追求是多元的，而且可能是不可通約甚至很難溝通，這樣當終極關懷變成多元文化的一部分的時候，它開始被多元文化淹沒甚至消滅了。其突出表現是新世紀生活在消費社會的人類對思想的冷漠。

當前已經有愈來愈多的人感到思想退出社會公共領域帶來的困境。宏大思想理論被社會輕視，思想家開始進入隱密的歷史黑暗中，這是從軸心時代以來從未發生過的事情。在一切自由中，最重要的是思想的自由，一旦人類失去了對思想的興趣，自由雖然重要，但已經不存在雄辯的力量。而且這時對自由崇高的追求和個人貪欲無窮的滿足失去了明確界線。沒有思想，求知作為終極關懷退化為雞零狗碎的考據，如同一部不斷擴大數據的電腦，找不到方向。一個由愈來愈細的專業構成的沒有思想的知識體系，和由一個個孤立的、只有欲望（和實現欲望的權利）而沒有靈魂的人



組成的社會是同構的。當大寫的人 (Man) 消失時，溝通的理性只是肉體欲望互相投射的幻像。

現代性起源於人的解放：知識掙脫信仰和道德至上索縛的牢籠，個人從社會有機體中獨立出來，以申訴追求真理和創造的權利，但思想的死亡也是虛無對現代人的勝利。從此一個個必定死亡的個體在孤獨的黑暗裏發問：生命的意義何在？同類的回聲即使震耳欲聾，但也無助於克服死亡的恐懼。這將是人類心靈面臨的真正黑暗的時代。

我們不要忘記，人類對思想的注重及進行宏大價值追求都和思考終極意義直接相聯。故思想受到輕視和終極關懷消失本是同步的現象。從軸心時代開始，人類的道德、核心價值以及大文化傳統都是基於終極關懷之上的。第一次全球化危機發生的時候，終極關懷並沒有退到私領域。二十世紀對第一次全球化危機的回應和隨之而來的新價值大多來自於終極關懷層面的創造。正因為如此，從十七世紀現代性誕生以來到二十世紀均是思想的世紀。令人擔憂的是，二十世紀末開始新一輪科技革命以來，似乎新科技和不斷擴展的市場正在解決一切病痛苦難，人類生活普遍的富足和永久的太平盛世已經可望；在這種被已故思想史家史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 稱之為「太陽底下的新鮮事」的精神狀態中^⑦，大多數人已經習慣了將思想和公共價值退出自己的視野，每個人只需關心自己的專業和私生活。終極關懷不斷向私領域退卻甚至最後消亡，意味着思想文化被消滅或人類的心靈回到軸心時代之前。這時，如果生態環境崩潰和史前的洪水再次來臨，人類或許將喪失應付危機的精神力量。

早在1984年第一批走向未來叢書出版時，就有《增長的極限》一書的中譯本。走向未來叢書作為二十世紀中國第二次啟蒙運動的產物，翻譯此書是很有遠見的。它代表了當時中國追求現代化的一代年輕人的思想深度。二十多年過去了，今天在這樣一個面臨挑戰的新時代，認真思考一下曾肩負着啟蒙使命的這一代人應該做些甚麼，是我向座談會提出的問題。

註釋

① IPCC Working Group I, II and III Reports, www.ipcc.ch.

② Donella H. Meadows et al., *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind* (New York: Universe Books, 1972).

③ 工具理性應用於社會組織方面最典型的例子是歐洲現代軍隊的興起。現代軍隊最早產生於荷蘭。使歐洲軍隊近代化的是莫里斯親王 (Maurice of Nassau)。他強調了三件以前在歐洲軍隊不曾普及的事物，一是鐵鏟，用來掘防禦溝，在此以前，挖溝被認為是膽怯；二是將火繩槍的裝彈和射擊分解為四十二個單一的連續動作，給每個動作定出名稱和發令詞，迫使士兵們練習火繩槍的裝彈和射擊動作；三是訓練士兵步伐整齊，把訓練變成軍事行動必不可少的部分。上述對軍隊的改造實為將軍隊設計成不依賴個人、最有效達到目標之機器，可視為工具理性貫穿於軍隊組織的象徵。軍事行動的理性化使當時的荷蘭得以戰勝西班牙，十六世紀如日中天的奧特曼帝國從此受到遏制，並開始走向衰亡。正是從那時候起，現代軍隊建制出現，一營為550人，營分為連，連分為排，整個軍隊組成一個可以有效指揮的系統。從此以後軍隊不再是個人的勇敢行動，而是像一部接收指令而行動的機器。事實上，人類今日之軍

隊，其武器和高科技運用雖遠遠超出十七世紀，但就其組織背後的精神而言，以導彈裝備軍隊的結構與當時是一樣的。參見麥尼爾(William H. McNeill)著，倪大昕等譯：《競逐富強——西方軍事的現代化歷程》(上海：學林出版社，1996)，頁134-46。

④ 契約論的社會組織藍圖最典型的例子是市場組織，因此有些社會學家把現代社會稱為市場社會。近二十年來由於對市場社會中個人政治參與意識薄弱的反思，公共空間理論興起。公共空間強調私人通過公開的理性討論形成公共意見，使得政治和社會領域形成的契約不等同於市場契約，但社會組織原則仍然是契約。其實，不僅哈貝馬斯(Jürgen Habermas)的公共空間還是羅爾斯(John Rawls)的正義論中所涉及的社會組織藍圖屬於契約論，霍布斯(Thomas Hobbes)的巨靈、盧梭(Jean-Jacques Rousseau)的公共意志建立之政治社會亦屬契約論範疇。

⑤ Immanuel Kant, *The Philosophy of Law: An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right*, trans. W. Hastie (Clifton: A. M. Kelley, 1974), Part I, no. 24, 110.

⑥ 康德這樣論證：「一個未經他本人同意，而把一個人帶進了這個人間世界的過程，而且通過別人負有責任的自由意志把他安排在人間。因此，這種行為加給父母一項責任——盡他們力所能及——要滿足他們子女應有的需要。」Immanuel Kant, *The Philosophy of Law*, Part I, no. 28, 114-15.

⑦ 故在政治學中將繼古希臘之後、近代之前的西方對政治世界之理解稱之為「世界共同體的學說」時期。參見賽班(George H. Sabine)著，李少軍等譯：《西方政治思想史》(台北：桂冠圖書股份有限公司，1991)，頁158-348。

⑧ Ainslee T. Embree, "Indian Civilization and Regional Cultures: The Two Realities", in *Region and Nation in India*, ed. Paul Wallace

(New Delhi: Oxford University Press, 1985), 19-39.

⑨ 布寧(Nicholas Bunnin)、余紀元編著，王柯平等譯：《西方哲學英漢對照辭典》(北京：人民出版社，2001)，頁491。

⑩ Edgar F. Borgatta, ed., *Encyclopedia of Sociology*, vol. 2, 2d ed. (New York: Macmillan Reference USA, 2000), 1302.

⑪ 不僅西方如此，對於在西方衝擊下實行現代轉型的社會亦如此。如中國傳統社會不存在個人觀念和相應指涉自我的詞彙，具今日意義的「個人」一詞是十九世紀末出現的，二十世紀初用於翻譯individual。中國人接受西方個人觀念是西方衝擊下文化現代轉型的結果，亦意味着現代認同的確立。參見金觀濤、劉青峰：〈中國個人觀念的起源、演變及其形態初探〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，2004年8月號，頁52-66。

⑫ 霍布斯邦(Eric J. Hobsbawm)著，王章輝等譯：《革命的年代1789-1848》(台北：麥田出版股份有限公司，1997)，頁43。

⑬ 詹姆斯(Harold James)著，朱章才譯：《經濟全球化1975.11.15，朗佈伊耶》(台北：麥田出版股份有限公司，2000)，頁13。

⑭⑮ 霍布斯邦(Eric J. Hobsbawm)著，張曉華等譯：《資本的年代1848-1875》(台北：麥田出版股份有限公司，1997)，頁45、72；75-77、54。

⑯ 亨廷頓(Samuel P. Huntington)著，余國良譯：〈文明的衝突〉，《二十一世紀》，1993年10月號，頁5-21。

⑰ 史華慈(Benjamin I. Schwartz)、林毓生：〈中國與當今千禧年主義——太陽底下的一樁新鮮事〉，《九州學林》(香港)，2003年第1卷第2期，頁258-63。

金觀濤 香港中文大學中國文化研究所研究講座教授、當代中國文化研究中心主任。