

论全球化、后工业化进程中的启蒙^{〔*〕}

○ 张康之

(中国人民大学 公共管理学院, 北京 100872)

〔摘要〕人类经历了农业社会和工业社会两个历史阶段,这两个历史阶段是与两场启蒙运动联系在一起的。在中国的春秋战国时期和西方的古希腊,发生了人类历史上的第一次启蒙运动,即启蒙了农业文明;在西方的18世纪,发生了人类历史上的第二次启蒙运动,启蒙了工业社会。现在,我们处在全球化、后工业化进程中,也同样需要一场启蒙去规划后工业社会。因为有了18世纪的启蒙运动,我们才拥有了今天所见到的伟大工业文明,但是,在全球化、后工业化进程中,工业社会几百年来所建构的一切似乎都在风险社会和危机事件频发中受到怀疑,以至于人类无法在第二次启蒙所开辟的道路上继续前行了。在这一条件下,重新审视工业社会并寻求走向未来的道路,是我们这个时代必须肩负起来的一项使命。

〔关键词〕全球化、后工业化;意识的启蒙;解放的启蒙;生活的启蒙

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2017.05.001

在历史上,当经院哲学变得日益烦琐的时候,需要用“奥卡姆剃刀”来删除它。但是,社会的变革并未在应用“奥卡姆剃刀”中实现,而是开始于文艺复兴运动,特别是经历了18世纪的启蒙运动,才推动了社会变革,实现了从农业社会向工业社会的转变。在20世纪,我们也遇到了后现代主义等诸多要求解构或反思工业社会文明的思想运动,但历史的经验告诉我们,社会的根本性变革需要通过一场声势浩大的启蒙运动才能实现。因而,在全球化、后工业化进程中,开拓

作者简介:张康之(1957—),中国人民大学公共管理学院教授,博士生导师;南京大学政府管理学院教授,博士生导师,主要研究方向:行政伦理研究。

〔*〕本文系教育部人文社会科学重点研究基地中国人民大学伦理学与道德建设研究中心重大项目“社会治理的伦理重构”(16JJD720015)成果。

走向未来的道路是需要一场后工业社会的启蒙运动的。需要通过这场启蒙,去发现、去建构新的制度和社会治理模式。所以,我们并不因为后现代用“解构”一词置换了“奥卡姆剃刀”就不再怀疑它的简单化的做法。而且,工业社会后期显现出来的法律的日益繁杂也与经院哲学的烦琐不同。法律的繁杂是由社会的复杂化造成的,而不是经院哲学那样的纯粹主观建构,所以,简单地挥舞“奥卡姆剃刀”是没有用处的。实际上,我们所处的全球化、后工业化运动是人类社会的又一次根本性的历史性社会转型运动,是需要一场启蒙运动去启蒙后工业社会的。从历史上看,“奥卡姆剃刀”没有产生革命性的效果,即便是其后的文艺复兴运动也仅仅发挥了思想解放的作用,具有革命性意义的思想建构是由18世纪的启蒙运动作出的。正是因为有了18世纪的启蒙运动,此前的工业革命成果才得以确认,资产阶级革命才有了理论武装,才实现了从农业社会向工业社会的根本性变革。在全球化、后工业化进程中,同样需要一场启蒙运动去开拓走向后工业社会的道路。

一、三次启蒙运动与人类历史的三个阶段

在我们既有的学术语境中,用来描述历史运动的“启蒙”概念往往是特指的,一旦提到启蒙,人们立即就想到了18世纪。然而,人类历史上并不是仅有18世纪那一场启蒙运动。发生在18世纪的那场启蒙运动所启蒙的是工业社会,在历史上,还曾经发生过一场农业社会的启蒙运动。中国的春秋战国时期,西方的古希腊,都出现了至今令人记忆犹新的伟大思想运动,那其实就是一场启蒙运动,是启蒙农业社会的运动。这样一来,我们在人类历史上看到了两次伟大的启蒙运动。中国的春秋战国与西方的古希腊是人类历史上的第一次启蒙,它启蒙了农业社会;18世纪出现了人类历史上的第二次启蒙,启蒙了工业社会。在现代语境中,我们使用“启蒙”这个概念时,所指的基本上就是18世纪的启蒙运动。

当我们指出人类历史上除了有过一场发生在18世纪的启蒙运动之外还有另一场启蒙运动,即启蒙农业社会的思想运动,实际上是要表达这样一个意思:既然在历史上,18世纪的启蒙不是唯一的一次启蒙,那么,我们也就完全有理由认为,在人类走向未来的征程中还会再度发生启蒙运动。也就是说,我们必须确立一种观念,那就是,18世纪的启蒙运动并不是唯一的,更不是永恒的。一场启蒙运动总是与人类历史的一个特定阶段联系在一起,一场启蒙运动并不能解决人类社会发展中的全部问题,一场启蒙运动的成果也不可能适用于人类历史的每一个阶段。当人类历史走进一个新的阶段的时候,就必然会要求一场新的启蒙运动与之相伴随,即需要通过一场新的启蒙运动去开辟人类历史的一个新的阶段。当前,在我们遭遇了全球化、后工业化的时候,掀起一场新的启蒙运动是在情理之中的。而且,我们恰恰需要一场启蒙运动去开拓未来,把人类领进新的历史阶段。甚至,我们需要通过一场启蒙运动去解决当下的问题,让人类的全球化、后工业化进程顺利地前行,不至于屡屡遭受风险与危机事件的困扰。总

之,我们把中国的春秋战国时期和西方古希腊的思想运动看作是人类历史上的第一次启蒙运动,把发生在18世纪的思想运动看作是人类历史上的第二次启蒙运动,而现在,我们则需要承担起第三次启蒙运动的使命,需要通过这一场启蒙运动去确立后工业社会的社会以及社会治理模式建构的基本方案。

就第一次启蒙运动而言,古希腊的启蒙成果未能延续下来。与古希腊的启蒙相比,中国春秋战国时期的启蒙运动成果则得以延续了下来,因而,缔造了中国农业社会的辉煌。也就是说,中国春秋战国时期的启蒙成果得到了较好的利用,因而,中国建立起了伟大的农业文明。在西方,由于古希腊的启蒙成果不断地遭受蛮族的破坏而没有得到利用,致使西方的农业文明没有得到充分发育。我们认为,就农业社会这个历史阶段来看,中西方之间之所以存在着巨大的落差,其奥秘就在于农业社会的启蒙成果有没有得到利用。同样,就工业社会的历史阶段来看,西方世界与其他非西方的地区在经济社会发展上也存在着巨大反差,其原因也是一个有没有充分地利用18世纪的启蒙成果的问题。

另一方面,如果对古希腊和中国春秋战国时期的启蒙运动本身进行评价的话,还可以看到,之所以中国的农业社会启蒙运动更为成功,其奥秘就在于它是全面的,它围绕着农业化的中心议题展开了从技术到社会治理再到精神文化等各个方面,在几乎所有方面都作出了深入的研讨。而且,对诸如灌溉农业、治国本末、乡村秩序、伦理教化等各个方面也都有着具体的方案,特别是有着系统的服务于农业的科学技术规划和设想。所以,它的成功正像18世纪欧洲的启蒙运动的成功一样。如果说18世纪的欧洲启蒙运动开拓了一个工业化的空间,那么中国春秋战国时期的启蒙运动则开拓出了农业化的空间。不过,归结起来,这两场启蒙运动都可以看作是对社会治理空间的开拓,分别建构起了统治型的和管理型的社会治理模式。

从社会治理的角度看,由于中国先秦成功地进行了一场农业社会的启蒙运动,使农业社会的秩序文明深入到中国人的骨髓之中,成为中国人的灵魂。中国社会因此而拥有了一种能够适应农业社会要求的“自然秩序”。这是一种近乎天成的秩序,根据近代以来科学研究的方法,也许可以从中分析出所谓“组织秩序”“自发秩序”等,甚至可以将其看作是先秦思想家——特别是儒家——所规划出来的一种“计划秩序”。实际情况并非如此,它其实是一种混元一体的和不可分解的秩序,只能被理解成是一种未分化的社会秩序,是一种“天人感应”而生的混元秩序。其实,自觉建构的秩序是始于第二次启蒙的。我们看到,工业化、城市化也是社会组织化的过程,“我们现今所熟知的组织形式产生于17-18世纪的欧洲和美国,当时正值欧美政治和经济扩张时期和启蒙运动的过程。在此期间,不仅组织的数量和应用领域激增,而且发生了结构的转变,从先前的基于亲属纽带和个人关系的‘公社’形式,转变为基于除了对目标和利益的共同追求外无其他联系的个人之间的契约安排的‘合伙’形式。”^[1]有了组织并通过组织去开展社会治理活动,才使得社会治理成为可以规划、可以设计的理性化的活

动,因而,所获得的也就是一种创制秩序。创制秩序是可以分析、分解的,在不同的领域有着不同的表现,秩序的获得以及构成等也是可以分别考察和研究的。与这种创制秩序相比,农业社会的秩序虽然也是由社会治理体系去加以维护的,但始终具有自然秩序的特征。也正是因为这是一种自发的自然秩序,所以,我们也将其称作为一种混元秩序。

现在,人类正走在全球化、后工业化进程中,也同样需要通过一场启蒙运动去开拓新的社会治理空间。对两次启蒙进行比较,可以看到,中国春秋战国时期的启蒙运动在进行社会治理方面的安排时,所注重的是社会既有的等级之势,强调顺势而为,所以,其建构性特征并不突出,而是具有明显的自然主义色彩。18世纪的启蒙运动以及其后的理论探索都具有明确的建构色彩,是知识分子承担起了建构社会及其治理模式的任务。正如福柯在人文科学考古中看到的,“考古学分析可以得到的对象,是整个古典知识,或者还不如说,是把我们与古典思想分割开来并构成现代性的那个门槛。正是在这个门槛上,被称为人的那个奇异的物种才首次出现,并打开了一个适合于人文科学的空间。因设法揭示最深层的参差不齐的西方文化,我把种种裂缝、不稳定、空隙还给了我们的沉寂的和天然静止的土地;再次在我们脚下显得不安的正是这块土地。”^[2]根据福柯的看法,在古代与现代的分界线上,是因为知识分子这个群体的出现而开拓出了社会发展的空间,造就了现代社会及其社会治理。的确,这一点构成了工业社会与农业社会的根本区别。

在农业社会,有“文人”,却没有作为群体的知识分子,更不存在着这样一个相对独立的社会阶层。虽然中国古代与西方有所不同,出现了“士”这个阶层,而且魏晋时期的“士”也以狂放不羁著称,但总体看来,“士”无非是统治阶级的构成部分,并没有扮演起批判者的角色。就人类历史上的第一次启蒙运动来看,无论是在古希腊还是在中国的春秋战国时期,都是在社会等级结构已经生成的环境中发生的,担负启蒙使命的人本身就是统治精英,是统治阶级的成员。在18世纪的启蒙运动中则涌现出了一大批知识精英,这反映了社会分工的状况,正是在社会分工中产生了这样一个知识分子群体。这个知识分子群体钻研科学、分析历史、观察现实而专事知识生产,创造出了思想和建构起了理论。虽然这个知识分子群体中的绝大多数成员并未直接参与社会实践,但整个社会治理的安排是在他们的思想和理论指引下进行的。所以说,正是他们开拓出了工业社会的社会治理空间。福柯认为,拥有知识的人并不是人的终极形式,“知识的人”将会消失。在再次降生的时候,除了拥有知识之外,还将获得其他方面的内容。也许拥有知识的人仅仅是现代性的标志物,是在从农业社会向工业社会转变过程中降生到这个世界上来的。现在,人类正处在从工业社会向后工业社会转变的转折点上,福柯所说的“脚下显得不安的这块土地”正在生长出新的奇异物种,其中,人将是最奇异的新生物。正是这些奇异的新生物,将担负起第三次启蒙的使命。

在跨过了后工业社会门槛后,我们在工业社会中已经熟悉和习惯看到的那种“知识物种”必将以新的形式出现,即成为一种“新物种”。根据我们的看法,在全球化、后工业化进程中开拓未来社会治理空间的将不再仅仅是知识分子,或者说,知识分子这个群体将会消失。因为,全体社会成员都将成为拥有知识的人,那样的话,也就不再有作为一个相对独立的社会阶层的知识分子群体。因而,开拓后工业社会的社会治理空间的,将会是全体社会成员。严格说来,将是一切参与与合作行动之中的行动者。但是,在后工业社会尚未定型之时,也就是说,在全球化、后工业化进程中,拥有知识的人还将发挥着引领作用。从20世纪80年代开始的社会变革和政府改革运动来看,虽然知识分子的概念已经逐渐淡出了人们的视野,但科学技术的新成就、改革方案的设计等,都可以看作是原先被称为知识分子的这个群体的贡献。特别是活跃于各类“智库”中的人,虽然蜕去了知识分子的外壳而转化成了“社会工程师”,不再把人文关怀当作一回事儿,但还是应当将他们看作是有知识的人的。知识分子向专家的蜕变是社会分工更加精细的结果,但也说明,由于专家不再像知识分子那样拥有人文情结,不再是博学多才的象征,也就不可能独力承担起开拓社会治理空间的工作。合理的理解应是,专家只能在一个广泛的社会合作体系中去扮演特定的角色,需要通过与其他社会成员的共同行动去开拓未来的社会治理空间。

从现实来看,知识分子往往以批判现实的行动而为自己涂脂抹粉,以为自己拥有批判现实的勇气而品格高尚。然而,在工业社会后期,或者说,从20世纪的情况看,知识分子所扮演的只是技工的角色,他们在启蒙时期所确立的意识形态之下以技工的眼睛审视社会,以为构成社会的所有方面和要素都是可以拆分的零件,并表达出挑剔的声音。他们其实并未发现这个社会的真正问题所在,也没有在推动历史进步方面发挥什么积极作用,至多只是要求现实合于那个早已过时的意识形态。所以,在全球化、后工业化进程中,并不能指望这些已经演化成了专家的知识分子去为我们提供有价值的意见,甚至我们需要防范这种异化了的知识分子恪守近代早期的那种陈旧意识形态而倒行逆施。也就是说,在全球化、后工业化的前行快车道上,如果知识分子因维护旧的意识形态而逆行的话,那是十分危险的。

基于一种历史发展观,我们不难想到,人类社会的发展,是中断和连续性的统一。从人类历史的一个阶段向更高的一个历史阶段的转变,可以理解成历史的中断。但这种社会转型决不是人类社会回复到了历史原点后的再发展,而是对前一个历史阶段中社会发展成果的继承,是在继承的前提下发现了一个新的历史起点。因而,就会发现历史的连续性。第三次启蒙作为人类进步的一个新起点,必然是对人类已有文明成就的继承,甚至,在某些方面会表现出接过了第二次启蒙的主题而进一步加以探讨。所以,就第三次启蒙是要启蒙后工业社会而言,虽然会表现出对工业文明的否定,但这种否定的目的是要发现对后工业文明建构具有积极价值的因素,并加以继承。也就是说,第三次启蒙会比18世纪

的那场启蒙运动有着更多“扬弃”(黑格尔语)的特征。

当视线转向中国的时候,就会看到一些人表达了这样的意见:中国社会还面临着工业化、城市化的任务,尚未建构起发达的工业社会,因而需要承担起第二次启蒙的使命。对于这种看法,我们不能赞同。其一,从历史上看,直到18世纪,西方国家也没有实现对第一次启蒙成果的应用,却掀起了第二次启蒙,直接地把一个在农业文明的意义上十分落后的地区转变为工业社会。在全球化、后工业化进程中,我们也同样没有理由要求地球上的所有地区都必须走完工业社会的发展历程,更不应要求所有地区都在第二次启蒙方面做得尽善尽美。其二,全球化、后工业化本身就意味着一个“地球村”的出现,全球的所有地区都如此密切地联系在一起,在几乎所有方面都有着高度的关联性,那些在工业化、城市化的课题尚未得到解决的地区,也同样感受到了后工业化的压力,遭遇了后工业化带来的各种各样的挑战,甚至需要在与西方国家比较劣势的情况下承担更多的后工业化压力。所以,我们认为,那些并未建立起发达工业文明的地区,也必须承担起第三次启蒙的使命,甚至需要通过第三次启蒙去解决那些本属于工业化、城市化的课题,实现对工业社会历史阶段的超越。

二、第二次启蒙的得与失

我们认为,发生在中国春秋战国时期和西方古希腊的那场启蒙运动是人类历史上的一场意识的启蒙,标志着人类整体上的自觉,让人类去理解和思考与自然的关系以及在自然中的位置。就思想特征来看,我们也把这场启蒙运动视为哲学的启蒙。发生在18世纪的启蒙是一场解放的启蒙,发现了人并试图把人从自然的压迫以及神的阴影中解放出来。在实现这一目标的时候,是以规则以及制度规范体系的建构为导向的,因而,我们也在思想特征的意义将其称为法学的启蒙。如果说在全球化、后工业化进程中我们需要一场启蒙运动的话,那将是一场生活的启蒙。在这场启蒙运动中,一方面,我们需要把第一次启蒙运动中的关于人类整体的启蒙之主题接受下来;另一方面,我们也需要把第二次启蒙运动中的关于人的发现以及人的完全解放的课题继承下来。也就是说,我们并不认为第三次启蒙没有解放的任务,反而,在第二次启蒙运动中存在着的一切解放不彻底的地方,都将由第三次启蒙承接起解放的任务。比如,妇女解放的问题将不是按照女性主义的追求去实现,而是通过第三次启蒙去加以根本性的解决。这样的话,我们实际上是要将人类历史上两次启蒙的主题统合到一起,去真正建立起属于人的生活世界。就人的生活中必然不可缺失伦理及其道德的因素来看,我们将在这次启蒙中呼唤伦理精神的回归,因而,在思想特征的意义,我们也将这场启蒙运动视为伦理的启蒙。进而,因为这种伦理精神不是自然发生的,而是建构性的,意味着在伦理精神之下去建构整个社会及其社会治理,而且这场启蒙本身也是一种彻底的建构性行动,所以,我们也将第三次启蒙设定为建构的启蒙。

工业社会之所以能够以难以思议的速度迅速发展,是因为从它的行程开始的那一天就伴随着各种各样的批判。或者说,工业社会在其开始的时候,就是以解放为主题的,通过批判而将一切笼罩在人身上的那些压迫人、束缚人的因素剥离。不仅文艺复兴是一场解放的运动,而且18世纪的启蒙运动也是一场解放的启蒙。在解放的逻辑中,不断地从现实的定在中解放出来,是一个必然不能中断的路径。正是这一点,从逻辑上赋予了工业社会以不竭的发展动力。当然,人类的解放永无穷期,问题是沿着这一思路所展开的解放历程所带来的问题,却是无法在解放的思路中找到解决方案的。

当我们在全球化、后工业化进程中去审视第二次启蒙时,所看到的是,解放的启蒙必然会把人们引向对个人的关注,把个人的解放看作是社会解放的前提,即认为社会从某种状态下解放出来需要在个人这里和通过个人才能实现。马克思在对理论彻底性的追求中把这一问题表述为“每一个单独的个人的解放的程度是与历史完全转变为世界历史的程度一致的”。^[3]在这里,我们实际上可以看到,第一次启蒙所发现的人类整体被接受了下来,并被作为与个人相对而立的存在物对待。具体地说,第二次启蒙是在社会与个人、集(整)体与个体之间去设计和把握解放进程的。这就是工业社会的逻辑,在几乎所有方面,都是按照这个逻辑去进行理论上的阐释。与之不同,建构的启蒙将不需要在个人与社会、集(整)体与个体之间去确认逻辑顺序,因为,建构的过程不分个人的建构与社会的建构。在这里,所有的建构,只要是对个人有价值的,也就同时对社会有价值。反之亦然。

其实,在全球化、后工业化进程中,当我们思考建构的启蒙问题时,是要求把视线落在行动上的。特别是当我们不去静态地观察行动,而是把行动理解成一个持续展开的过程,就会发现,行动者已经代替了个体与集体。也就是说,在静态的观察中,我们可以分出行动主体是个体还是集体,而在把行动看作为一个动态的过程时,就不需要也不可能区分出集体与个体,集体与个体在此都是以行动者的面目出现的。另一方面,当我们所观察的行动不是一次性的某一单个行动,而是众多行动者以互动的形式出现的共同行动,就会呈现给我们一个行动者网络。那样的话,我们也就无法去确认行动的主体和客体。因而,我们所看到的只是行动者,是处在合作体系中以合作的形式出现的行动者。

在第二次启蒙所造就的工业社会中,我们往往并不知道我们的行为——特别是我们的社会行动——会带来什么样的结果。尽管在微观的领域中,特别是在个人的行动中,我们发现,存在着目的以及目的的实现与否的问题,但在相对宏观的领域中,我们的行动即使有着明确的目标,我们的行动动机也许是由某个明确的目的引发的,也往往会带来许多意想不到的后果。比如,在解放的启蒙中,当我们彻底地从自然拜物教中走出来的时候,开始了征服自然的行动,可是,经历了几百年,却突然发现,自然拜物教在维护我们赖以生存的环境方面有着无比重要的功能。今天看来,自然拜物教是肤浅的,人类不可能向着这个肤浅的观

念形态逆转,但是,面对自然,确立起一种关于自然的科学观念,显然是必要的。虽然它不是原始的自然拜物教,却应当有着比原始拜物教更强的保护环境的功能。对于这个问题,从理论的逻辑上看,不仅被解放的启蒙忽视了,而且也是解放的启蒙中不可能包含的一项内容。然而,对于第三次启蒙而言,则必须包含着这方面的内容。

我们说第二次启蒙是解放的启蒙、法学的启蒙,但科学则被作为实现解放的必要路径看待的,也被认为是法的精神的最为严格的体现和载体,在某种意义上,科学是最为严格的法学。所以,近代以来,科学的发展成了社会的一个显著特征。正如马克思看到的,“自然科学却通过工业日益在实践上进入人的生活,改造人的生活,并为人的解放作准备,尽管它不得不直接地完成非人化。”^[4]然而,从异化理论的角度看,当自然科学通过工业而“改造人的生活”时,却使人的生活非人化,以至于人的生活也就不再属于人了。即使是人自身,也被当作物来对待的,是“物性化”了的人。因而,造成了这样一种情况:“在历史上没有任何一个时代像当前这样,人对于人自身如此地困惑不解。”^[5]科学的进步显然包含着双重必然性:一方面,自然科学通过工业而实现了对人的生活的改造,通过这种改造而证明了人类历史的进步,这是人的解放的一个方面的显现;另一方面,这种改造了的生活又是非人的,是一种异化了的生活,所加予人的是一种压迫。由此也可以看出,解放的启蒙在自己的行进中进入了一个自反的窘境。所以说,对于人类社会的发展来说,解放的启蒙是积极的,但它又是有局限性的,并不能真正地把人的生活归还于人。

第二次启蒙发现了人,即发现了作为个体的人,也正因为有了人,才有了工具,人成了使用工具的主体。根据恩格斯的观点,人是地球上唯一使用工具的动物,能够制造和使用工具是人之为人的标志。恩格斯的这一观点得到了现代人文社会科学的采纳,虽然现代人文社会科学在定义人的时候又增加了许多其他方面的标准,但制造和使用工具一直是被作为最基本的方面看待的。人之所以制造和使用工具,是为了达到一定的目的。所以,围绕着人而展开的是两个世界,即目的的世界和工具的世界。当人们把视线投向了目的的世界时,所关注的是价值;而在人思考工具世界的建构问题时,则表现出对科学的无限热情。既然工具被作为定义人的标准,也就说明它对于人的存在和发展有着无比重要的意义。但是,如果因此而形成了工具主义的思维和世界观的话,就会助长工具世界的畸形化,从而冲击甚至消除了人的目的世界,而人所应拥有的却应当是两个世界的并存。

我们这里所说的工具主义不是指一种理论或学说,而是指一种思维习惯,是一个社会中的人们普遍拥有的一种思维习惯,在某种意义上,也可以视为一种文化。工业社会是人类历史上的一个工具主义时代,这个时代的生成以及工具主义文化的出现,与启蒙时期的思想和学说是联系在一起的。但是,更为根本的,是工业社会的社会治理方式形塑出了工具主义的思维习惯和文化。现在,人类

已经走上了全球化、后工业化进程，工业社会的衰落和后工业社会的兴起已经成为一个具有历史必然性的发展趋势。这是一场伟大的社会运动，社会治理于其中应当发挥着消除工具主义影响和重建思维习惯的作用。

我们说工业社会是人类历史上的一个工具主义时代，但工具主义的生成却是有着一个过程的。在近代早期，工业社会的启蒙思想家们在提出“权利”的概念时，所赋予它的是自然属性，显然是将其设定为人的自然权利——天赋人权，包含着自由和平等两项基本内容。这样做，从策略的角度看，是出于反对“神权”的需要。因为那时，在理论上，特别是在意识形态上，反神权的任务是非常艰巨的，使得人们在阐释自由的思想时必须求助于自然的支持。实际上，人的自由追求也只有借助于“自然”，才会显得有力量。这是因为，自然是无需论证的，是可以与神一较高低的。不过，在求助于自然的时候，也肯定包含了启蒙思想家的某种自然崇拜情结。事实上，权利的这种自然属性也使得财产权获得了自然的神圣性。然而，近代政治的发展却无情地朝着偏离启蒙思想自然主义的方向行进。虽然人们在民主与法治建设的过程中不断地将“权利”一词挂在口头上，但权利的自然属性却逐渐地为人们所忘却。人们记得权利是“天赋的”，却仅仅攫取“天赋”一词的“神圣性”而抛弃了自然，即割断了“神圣性”与自然之间的联系，从而成为一种无主的“神圣性”。到了20世纪，随着社会治理的一切安排就绪后，不仅自然主义观念中的自然，而且一切让人们能够联想到神圣性的因素，也都被抛弃了，整个社会都陷入了价值失落的状态中，硕果仅存的就是工具意识，似乎世界上的一切都可以纳入到工具范畴之中去。这就是工业社会从自然主义向工具主义转变的历史，伦理价值也正是在这个过程中失落了。

在法学的视角中，人权是工业社会得以建构的前提性假设。可是，人权却是一个相对模糊的概念，而作为人权的部分内容，或者说，经过了法律制度确认的那部分内容——公民权利——是清晰的。因而，现代政治的几乎所有安排，都是建立在公民权的基础上的。参与政治或通过投票、表决等活动去决定重大的政治事项，也都是行使公民权的过程，以至于人们经常所说的人权其实所指的就是公民权。但是，我们必须指出，在人权与公民权之间是不能划等号的，人权的概念包含着更多的内涵。就现实而言，在民族国家的政治框架中，并不是每一个人都拥有公民权。然而，根据启蒙以来的自由主义理论，每一个人都被设定拥有人权。这样一来，我们就遇到了一个非常令人尴尬的问题。那些拥有公民权的人可以参与政治生活并被认为可以决定重大的、具有根本性的政治事项，而仅仅拥有人权而没有公民权的人却又必须仰赖政治的及其社会治理的行动去保障他们的人权。也许这部分人在一个社会中所占比例是极小的，但是，却对自由、平等的原则构成了否定，至少证明了现代政治是不周延的。

在工业社会的一个很长的阶段中，也许是因为拥有人权却无公民权的人数很少，政治上的这一缺陷才未引起人们的充分关注。全球化、后工业化却使这一问题凸显了出来，那就是，在民族国家的政治生活框架未变的情况下，由于人的

流动,每一个政治体系中被认为拥有人权却无公民权的人数都正在迅速增长。结果,在每个国家中都集结起了仰赖公民的政治活动去保护他们的人权这样一个群体。这无疑意味着他们在身份上是低等级的人群,拥有公民权的人可以在保护他们的人权的名义下行使压迫他们之实。特别是在工业社会这种道德缺失的制度之下,无论是隐性的还是显性的压迫都必然会发生。因而,18世纪启蒙思想中关于自由和平等的追求也就成了泡影。

工业社会的政治生活是以民主的方式开展的,但是,在作为第二次启蒙运动的代表人物卢梭那里,因恐惧民主变异成一种自相矛盾的东西而要求在较小规模的社会中去考虑民主付诸实施的问题。可是,现实中的社会并不总是小国寡民,事实上,那些准备实施民主的国家基本上都是较大规模的社会,或者说,基本上不存在能够实施民主又同时维护民主纯粹性的条件。因而,一种折衷的方案就是“代议制”的出现。的确,代议制使民主的理想转化为了实践,但同时也使卢梭以及启蒙时期其他思想家心目中的民主完全丧失了神圣性。尽管直到今天人们都对民主怀有极度热情,乃至迷信,但在这种热情和迷信中却丧失了启蒙思想家民主理想的神圣内涵。也许迷信民主的人会拥有一种神圣感,特别是在选举日来临的时候,这种神圣感会导致各种各样令人痴狂的举动。不过,严格说来,这种神圣感与原始部落切除少女阴蒂的神圣感是同样的,那就是把上一次选举出来的某个(些)代表拉下台。

在18世纪的启蒙思想家那里,关于人是否是自私的问题是存在着争议的,这说明,那个时代的人并不纯然是自私的。只是因为后来的制度安排恰巧走上了这样一条道路,即证成人的自私,并且走上了路径依赖而强化了人的自私的一面,以至于我们在工业社会后期满眼所见都是自私的人。而且,这个时期所有的理论和学说也都是由自私的人建构起来的,他们建构了学说并以其学说被尊奉而建构了我们的社会,他们用他们自己的自私而形塑出了整个工业社会的人。也就是说,自私自利的人是由社会建构所形塑出来的,而不是人的本然状态。就社会建构走上这条道路而言,也许是偶然的。我们倾向于认为,从农业社会走向工业社会的历史具有必然性,但工业社会是否是资本主义的?却是一个具有偶然性的问题。就工业社会自起始时期就出现了社会主义构想而言,也能够一定程度(尽管是很不可靠的程度)上证明资本主义的偶然性。如果我们的这一推论能够成立或得到人们认可的话,可以认为,在近代以来的历史上,与资本主义相联系的一切都应理解为一种偶然现象。进而,我们可以说,在人类必然走向后工业社会的进程中,尽管我们需要抱持继承工业文明的一切积极成就的态度,却不意味着资本主义以及与资本主义联系在一起的各种因素值得我们深情留恋,特别是形式民主及其总是沦为闹剧的选举制度,并不是必须加以继承的。

我们上述是要表明,启蒙思想家们并不仅仅看到了人的自利本性,对于人的利他动机也有着清醒的认识。在第二次启蒙运动发生的时刻,特别是启蒙思想家们,还保有一些来自于传统的高贵品质,还没有变得十分自私,所以,他们还不

愿意把人与自私的品性相等同。这就是米歇尔·鲍曼所说的,即便是提出了“一切人反对一切人的战争”命题的霍布斯,也设想权威控制下的合作,“霍布斯在其人本性自私的根本前提之外,至少还以另外两个假设为前提,如此才能想象社会契约意义上的社会秩序问题的解决。第一个假设是,即使对于自私自利的人来说,和平共处及有序合作也比持续的争斗与冲突有利。第二个假设是,人因其理智和认知能力能够认识到和平合作的重要优势,并且采取措施使这种合作成为可能并保护其免遭自爱的危险。”^[6]但是,资本主义早期原子化个人的利益争夺战强化了人们对启蒙思想家们关于人的自利本性的认识,并使社会建构片面地倾斜到了围绕人的竞争行为展开的方面。直到20世纪后期,人们才认识到,“自利当然是一个极端的动机,而且许多经济和社会工作由于对各种基本动机的重视不足而受挫。但是,我们每日每时都看到,人们的一些行动反映了明显具有社会成分的价值观。那些价值观使我们远远超出了纯粹自私行为的狭隘界限。”^[7]不过,在今天,我们所看到的依然是一批自私自利的人把持了话语权。

当工业社会的竞争思维物化为社会结构、制度、生活方式和行为模式时,也使得人的目的几乎完全表现为竞争了,人们是出于竞争的需要而进入社会和开展社会活动的,即便竞争没有成为目的,人的一切生活目的的实现也都无不通过竞争的方式去开展。因而,形成了竞争文化,并渗透到了社会的每一个角落。所以说,工业社会实际上就是一个竞争的社会,一切都是为了竞争,而一切也都是通过竞争去加以实现的,社会治理不仅是为了促进竞争、规范竞争,而且也是通过竞争的方式去开展行动的。特别是自20世纪80年代开始,政府变革也把竞争引入到了行政过程中,并名之曰“企业家精神”。我们必须承认,竞争为我们的社会注入了活力,使社会呈现出一派繁荣的景象,但是,竞争的消极后果却在不知不觉中积累起来,进而以环境污染、生态链的断裂、风险社会的形式加予我们。要改变这种状况,肯定需要首先改变人的思想、观念和信仰。只有当人的思想、观念和信仰发生了变化,才有可能使新的社会规划付诸行动。然而,与人的一切以及与人相关的一切的改变相比,正是思想、观念和信仰的改变最为困难。如果不是通过一场声势浩大的启蒙运动去解决这一问题的话,是很难收获积极成果的。正是因为我们看到了这一点,才会呼吁一场启蒙后工业社会的运动去承担人的思想、观念和信仰改变的艰巨任务。

总的说来,就第二次启蒙作为一场解放的启蒙而言,是可以在高扬理性的旗帜中得到证明的。哈贝马斯深刻地揭示了这一点,他说:“理性遵循的是解放性的认识兴趣;解放性的认识兴趣的目的就是完成反思本身。”^[8]但是,在为第三次启蒙所作的准备工作中,我们也可以从概念的微妙变化中看到端倪,就现代人喜欢使用“解构”一词而不再是“批判”一词来看,它是潜含着建构的愿望的,因而,可以把第三次启蒙看作是一场旨在建构的生活启蒙。对于解放的启蒙来说,批判是必要的,在何种程度上进行了有力的批判,也就意味着在同等意义上实现了解放。然而,现在看来,批判显得过于单薄,可能会导致一种简单化的做法,特

别是在“武器的批判”或“物质的批判”中,为了解放的目的而对历史上的成果进行破坏时也可能不分良莠,以至于造成一些不必要的损失。解构则有着很大的不同,它更多地着重于旧世界的结构,对旧世界结构中的那些有益于新世界建构的要素,特别是那些有生命力的成果,则会予以保护。这在很大程度上可以更为准确地用黑格尔的“扬弃”一词来描述从解构到建构的过程。在此,我们是愿意接纳后现代主义的这一解构概念的。

三、第三次启蒙的使命与困难

在全球化、后工业化进程中,正如福克斯和米勒所看到的,马克思主义者所寄予无产阶级的解放力量已经不复存在了,“然而,在这些失去希望的地方,仍然存在对被其他人不公正剥削的潜在批评。”^[9]所以,“哈贝马斯的革新就是要构筑这个批评并且提供一个新的解放力量。那驱使我们走向一个更加解放的平等社会的不是无产阶级、第三世界、有色人种、学生或者其他任何革命性转变的代理力量,而是交往本身。交往要求平等的参与者。不平等的交往是矛盾的说法,不平等的主体间的交流或者是命令或者是默许。”^[10]如果说第二次启蒙的主题就是解放的话,那么这个主题从来也没因为资本主义社会以及这个社会的治理体系的确立而走向失落,反而,资本主义基本结构上的压迫性质更加凸显了这一主题。马克思主义正是接下了解放主题接力棒的一个标志性的里程碑。直到法兰克福学派,这一主题一直被突出到一个显著的位置。只是在工业社会的不同时期,对解放主题的内容以及承担解放使命的主体的确认,表现出了不同。

总的说来,工业社会思想史的主旋律就是解放主题不断扩展和延伸的历史。即使在 20 世纪的科学主义、实证主义思想甚嚣尘上的时候,在欧洲大陆,解放的主题也一直激励着思想家们不懈地探索和思考。但是,也需要指出,工业化以及在工业化过程中得以结构化的这个工业社会孕育和培植了解放的主题,同时它又限定了这个主题,使思想家们关于这一主题的探索注定无法形成最终的解决方案。哈贝马斯也不例外。对这一主题能够作出客观性结论的是历史本身的发展,当全球化、后工业化宣布工业社会进程终结的时候,也就同时宣布了解放主题下的一切探索的终结,进而用一种生活的主题来取代它。所以,如果说第二次启蒙是一场解放的启蒙,那么第三次启蒙将是一场关于生活的启蒙。

但是,我们相信,在第三次启蒙中,辩证法依然会发挥着无比巨大的威力,它依然是理论思维必须遵从的原则。正如马克思在《资本论》第一卷第二版跋中所写道的:“辩证法,在其合理形态上,引起资产阶级及其夸夸其谈的代言人的恼怒和恐怖,因为辩证法在对现存事物的肯定理解中同时包含对现存事物的否定的理解,即对现存事物的必然灭亡的理解;辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中,因而也是从它的暂时性方面去理解;辩证法不崇拜任何东西,按其本质来说,它是批判的和革命的。”^[11]但是,我们所要遵循的是马克思的具体辩证法而不是黑格尔的抽象辩证法,这种具体辩证法要求我们从现实出发,在现

实的历史运动中去把握社会发展的方向,而不是对所有社会现象都作出泛历史主义的理解,更不是就事论事地孤立地看待所有的事物。

应当说,全球化、后工业化意味着人类社会正处于一场转型运动中,而且这一点已经为人们广泛认同。但是,我们也看到,在谋划社会治理变革方面,则显得勇气不足。从现实来看,我们所看到的往往是头痛医头、脚痛医脚的调整方案。在解决了某个(些)具体的、局部性的问题时,又总是发现更多、更大的问题向我们袭来。这就是我们当前所遇到的困境。它意味着人类需要在社会治理模式的根本性变革中去谋求出路,而辩证法在思维以及观念上的缺失却妨碍了人们这样去做。一旦我们提出了社会治理模式根本性变革的要求,就会发现,其一,我们需要系统化的关于当前问题解决的总体性方案;其二,我们需要实现对产生了当前所有具有重要影响的问题的总根源的正确认识;其三,面向未来的社会建构和社会治理模式建构应当具有共同行动的特征。这三个方面都对思维方式提出了要求,也就是说,我们需要一场具有启蒙性质的思想运动去首先建立起一种新的思维方式,然后才能将众多国家、民族、组织和个人的分散的行动汇聚成走向后工业社会的合力,以减少全球化、后工业化进程中的阻碍和干扰。

就社会治理而言,无论是在农业社会还是工业社会,都是以支配和控制的方式去开展社会治理的。尽管工业社会在支配与控制方面有着完全不同于农业社会的表现,但支配与控制本身就是把某种意志强加于人的做法。当然,我们无意于将所有的支配与控制都说成是恶。我们相信,在社会治理中也许存在着善意的支配和控制,但就其形式而言,显然都包含着把某种意志强加于人的意蕴。所以,无论出于什么样的善意,一旦以支配和控制的形式出现,就必然会产生某些恶果。哪怕那种恶果不是直接地立即表现出来的,也会以隐蔽的形式或过一段时间后显现出来。特别是根据第二次启蒙中关于人权的观念去看支配和控制,就会发现,即便出于善意,支配和控制也确定无疑地剥夺了人的自由。即便对这种剥夺自由进行合理性论证,也改变不了事实,反而会陷入自由的悖论之中。当然,善意是可贵的,但那应仅限于提醒,即依据知识以及洞察力的优势而对施诸善意的对象作出提醒,至于他们的行为选择权,则是不可以剥夺的。所以,在第三次启蒙中,我们应设立一个必须加以追求的主题,那就是,探寻非支配性的和非控制导向的社会治理方式。

我们认为,在第三次启蒙中,第二次启蒙确立的社会以及社会治理框架将被抛弃,因而,在这一框架中的各种理论、学说以及它们之间的所有争议,也都将终结。第三次启蒙将确立起新的社会和社会治理框架,在新的起点上开拓社会发展的新行程。正如福柯所说的,启蒙“是一种历史性的变化,它涉及到地球上所有人的政治和社会的存在。”^[12]在每一次历史转型的时刻,原有的社会治理方式都会变得不再适用,以至于人们陷入一种关于“过什么样的生活”的迷茫之中。这时,如果学者不肩负起启蒙的责任,就应受到良心的责备。然而,一切致力于启蒙的学者,又“必须永远有公开运用自己理性的自由,并且唯有它才能带来人

类的启蒙。”^[13]宗奉于任何一种既有的理论而惰于思考的做法,都是丧失“理性的自由”的表现,或者说,都是逃避社会责任的表现。然而,在现实中,我们满眼所见的都是既有思想和理论的依附者,他们缺乏“理性的自由”,躺在第二次启蒙既有成果的怀抱中寻求安慰,永远做个长不大的哺乳婴儿,去吮吸那一滴不再甘甜的乳汁。

自我是在自我意识生成后才出现的,它是自然的因素与社会的因素复合而成的。黑格尔在他的《精神现象学》中详尽地描述了自我生成的过程。显然,在农业社会,人是从属于共同体的,作为个体的人只是自然意义上的而不是社会意义上的个体。是在中世纪后期,随着自我意识的逐渐生成,才使人意识到了自我的存在,才生成了社会意义上的个体。这就是米德所指出的,“单单身体还不是自我;只有当它在社会经验背景中发展了心灵,它才成为一个自我。”^[14]所以,我们认为,文艺复兴的伟大思想只不过在于发现了自然意义上的个体,它关于人性的论述也主要是表达人的自然属性。这说明,文艺复兴运动通过对人的自然属性的发现而剔除了笼罩在人身上的神性,对于社会的建构而言,却不具有直接的意义,只是到了启蒙思想那里,随着社会意义上的个体的发现,才找到了社会建构的基础。尽管如此,在整个现代化的过程中,仍然存在着韦伯所说的那种情况,“政治的共同体一般到处都首先唤起人的共同性信念,包括在他的一些哪怕是人为的分支里,而且在它解体之后,仍然留下因这种信念而造成的障碍。”^[15]也就是说,虽然启蒙时期发现了社会的人,把人设定为个体化、原子化的人,但在对人的自我意识的剖析中,赋予了人以更多的社会性因素,比如,文化观念、社会经验等。这样一来,个人主义其实在理论上是不彻底的,没有展示出人的完整性。正是个人主义的这种不彻底性对官僚制的建构产生阻碍作用,使得官僚制无法完全把人形塑为工具,也使得官僚制组织从来无法达致其理想状态。这可以说是因为第二次启蒙的某些失误而使人在 20 世纪的工具化进程中完全没有异化为工具。

如上所述,在第二次启蒙运动中,许多启蒙思想家有着自然情结,他们崇尚自然,甚至有一些人标榜为自然主义。其实,直到今天,当我们使用“自然”的概念时,也往往是要描述一个无需证明的事实,或者,我们搬出了这个概念是为了去表示一种终极性的证明:那是存在的,因而具有毋庸置疑的合理性。这种做法以及其中所反映出的观念其实产生于极其原始的古时代,一直绵延至今,而且在人文社会科学的叙事中,是以一种独断式判断的形式而得到了广泛应用的。尽管可以归类到自然主义阵列中的学者是非常有限的,但关于“自然”绝对性的观念却存在于几乎每一个学者的头脑中,即便在怀疑论那里,也不敢断然否定自然的绝对性。然而,我们却看到了另一个令人困惑的现象:在我们当下的语境中,那种存在于古老观念中的自然已经消失了,空留下了自然概念中的独断论形式。打个比方,人类站在冰山上,或者说,人类在一座冰山上啃吃冰渣,可是冰山逐渐溶解了,人类却不知道,人类生活在祖祖辈辈排泄的便溺中,却以为依然立

于那座冰山之上。虽然这是一个非常粗俗的比喻,却是人类的真实境遇,那就是我们已经失去了那个可以称为自然的东西。如果说人类需要正视这一真实境遇的话,就需要从根本上改变关于自然和社会的全部观念。客观地说,人类前行的轨迹指向了远离自然的方向,越来越远离自然。对于今天的人类及其社会,已经无法在自然的坐标中定位,而是需要在人的行动中捕捉基准。所以,我们要求终结以往的所有理论和学说,从而开启一场后工业社会的启蒙。其实,就社会发展的现实来看,科学的发展比人类社会的总体历史进程先行了一步,这就是20世纪中期发生的所谓“第三次科学革命”,用人造的世界彻底地置换了原初的自然界。这是工业社会的伟大成就,也是工业社会所造的孽果。到了20世纪80年代,人类社会的各个领域都开始显现出了全球化、后工业化的迹象,这些新的现象在工业社会的框架中是以异质因素的形式出现的,并不断地积聚起来,向工业社会发起轮番挑战。在这种情况下,提出第三次启蒙的问题,自觉地认识这些新的社会性因素并因势利导,不仅是为了纠正工业社会行进道路上的偏差,而是要对人类社会以及与人类相关的一切进行重新建构。

对于第二次启蒙运动,卡西尔是这样描述的:“启蒙思想的真正性质,从它的最纯粹、最鲜明的形式上是看不清楚的,因为在这种形式中,启蒙思想被归纳为种种特殊的学说、公理和定理。因此,只有着眼于它的发展过程,着眼于它的怀疑和追求、破坏和建设,才能搞清它的真正性质。”^[16]我们相信,在后工业社会的启蒙运动中,也会出现各种各样的学说和理论,后工业社会的启蒙也许正是诸多学说和理论相互激荡而构成的历史过程。在这些学说和理论中,有价值的因素是那些对后工业社会的社会治理方式加以自觉建构的意见。但是,我们现在所受的羁绊还主要是工业社会的话语。面对工业社会中心—边缘结构中的强势话语体系,能寻求到的对后发展国家有利的解释就是其中的道德内涵,只有充分地发掘18世纪启蒙以来全部思想的道德内涵,才能为后发展国家以及所有国家的边缘人群在全球化过程中开展政治行动提供有力的支持。撇除道德,后发展国家以及每一个国家和地区的边缘人群在政治建构中就必然处在话语边缘的位置,处处被动,并在任何一个方面都不得不接受那些处于中心地位的国家及其人群的安排。

所以,我们在第三次启蒙中必然无法回避平等的主题。根据昂格尔的意见,“作为去享受某些特定好处的抽象机会,形式平等的语言是一种权利语言,而不是一种关于某种具体或者切实的社会生活经验的语言。”^[17]这一对第二次启蒙的批判显然是具有启发意义的。考虑到权利是启蒙思想家的设定而不是在自然演进和社会发展中产生的,那么,形式平等也就是人们所建立起来的一种人际关系模式和生活方式,是近代以来的人们根据启蒙思想建构起来的。这意味着,在社会发展中,如果人们不满足于人与人之间的形式平等的话,那是完全可以理解的。而且,只要人类社会处在进步的进程中,也就应当突破人与人之间的形式平等,最为直接的突破方向就是走向人与人之间的实质平等。

就第二次启蒙的思想准备来看,无疑需要追溯到文艺复兴运动。一般说来,人们认为文艺复兴运动就已经取得了反神学的胜利,为世俗政权提供了意识形态的支持,至少,人们会把启蒙运动看作社会彻底世俗化的界碑。然而,根据桑内特的考察,“有些人认为18世纪的自然之神依旧是一位神明,所以世俗社会只能从19世纪开始算起。”^[18]这是合乎历史事实的,任何革命运动都不是一蹴而就的,特别是在人们的心灵中,旧世界的阴影会在很长一个时期内存在,新世界的形象也是逐渐地在人们的心灵中明晰起来的。在全球化、后工业化的进程中也同样会有着这样的表现,旧世界在人们心灵中留下了根深蒂固的烙印,可以为那些替既存的一切进行辩护的理论说辞提供强有力的支持。事实上,工业社会的话语以及全部社会设置都有着强大的自我维护和自我修复功能,即便它屡屡失败,也不会被人们所放弃。特别是我们时代的学者们是由工业社会的思想和思维方式形塑出来的,他们习惯于以智者的面目出现去做那些愚蠢的事情,会竭尽全力地去替工业社会的一切进行辩护,努力去扼杀一切给人类带来希望和指引人类前进方向的新思想。

在直接的意义上,也许我们会遭遇这样的问题,那就是,到了后工业社会还有没有宗教?对于这个问题的回答是可以从马克思的论述中得到启发的。马克思说,“当基督教思想在18世纪被启蒙思想击败的时候,封建社会正在同当时革命的资产阶级进行殊死的斗争。信仰自由和宗教自由的思想,不过表明自由竞争在信仰的领域占统治地位罢了。”^[19]宗教会存在于人需要精神信仰的地方,但必然会在不同的时代而具有时代赋予它的特征。人类社会的每一个时代都会有着这个时代所独具的时代精神,宗教也因而会包含着时代精神。到了后工业社会,如果还存在着宗教的话,那么,这个时代的宗教也不再是我们在工业社会以及此前的社会中所看到的那种宗教了。

当然,在工业社会,由于全球性的发展不平衡的问题,宗教反映时代精神的状况也不平衡,并由此而导致了宗教的冲突,进而,这种冲突以文化以及文明的冲突表现了出来。到了后工业社会,由于经历了全球化运动,这种发展不平衡的状态将会得到矫正。这个时候,虽然不同地区或不同人群在宗教信仰上还会表现出形式上的差别,会拥有多元化的宗教和宗教派别,但在实质上,它们都能够较为充分地包含着共有的时代精神。因而,大规模的、实质性的宗教冲突也都有望消失。这是一个客观性的未来,在今天是以一种理想的形式出现的。对于第三次启蒙而言,不是等待这个未来自动走来,而是需要通过建构行动去赢得。

在农业社会发生的时期,“巫术的部落制度的崩溃,是和以下内容紧密联系在一起,即认识到不同的部落里禁忌是各不相同的,认识到不同的禁忌是由人来强加和强制执行的,而且假如一个人只要能够逃避他的同族人强加的惩罚,就可以违反它们,而没有任何不愉快的影响。”^[20]在今天,我们面对的是不同的民族国家,尽管所有的民族国家建构都遵循了启蒙时期所确立的一些共同原则,但不同的国家在法律上以及社会治理规范上还是有所不同。特别是有着深厚传统

的国家,在现代化的过程中保留了诸多传统因素,因而使得不同的国家在社会治理上有着一定的差异。这样一来,如果人们对他国的生活形态和治理形态抱有更多的向往的话,就会通过流动而去选择自己所期望的生活形态。结果,就会表现出与农业社会生成时的情况的某种相同,那就是离开自己出生的地方。如果这种现象普遍化的话,那么,民族国家的既有社会治理就会遭遇新的情况,一方面,原先作为民族国家治理对象的因素不断地减少;另一方面,在民族国家的地理空间中,流动进来的新因素却不是民族国家根据原先的理念和做法可以施加治理的。这就是流动性对既有社会治理的挑战,而这种挑战只能在第三次启蒙中去寻求应对方案。

总之,我们处在一个人类社会历史性转型的时刻,而我们又在第二次启蒙中学习到了“理性”这个词语,使得我们不希望未来自动地展现于我们面前。我们这一代人需要有所作为,那就是接受全球化、后工业化赋予我们的使命,通过一场启蒙去建构未来的社会以及属于这个社会的治理模式。

注释:

- [1][美]W. 理查德·斯科特、杰拉尔德·F. 戴维斯:《组织理论——理性、自然与开放系统的视角》,高俊山译,北京:中国人民大学出版社,2011年,第4页。
- [2][法]米歇尔·福柯:《词与物——人文科学考古学》,前言,莫伟民译,上海:上海三联书店,2001年,第14页。
- [3]《马克思恩格斯选集》第三卷,北京:人民出版社,1972年,第42页。
- [4]马克思:《1844年经济学哲学手稿》,北京:人民出版社,1985年,第85页。
- [5][德]舍勒:《人在宇宙中的位置》,贵阳:贵州人民出版社,1990年,第2页。
- [6][德]米歇尔·鲍曼:《道德的市场》,肖君等译,北京:中国社会科学出版社,2003年,第7页。
- [7][印度]阿马蒂亚·森:《以自由看待发展》,于真等译,北京:中国人民大学出版社,2002年,第260-261页。
- [8][德]哈贝马斯:《认识与兴趣》,郭官义等译,上海:学林出版社,1999年,第201页。
- [9][10][美]查尔斯·J. 福克斯、休·T. 米勒:《后现代公共行政——话语指向》,楚艳红等译,北京:中国人民大学出版社,2002年,第113、113页。
- [11]马克思:《资本论》第1卷,北京:人民出版社,1975年,第24页。
- [12][法]福柯:《何为启蒙》,杜小真编选:《福柯集》,上海:上海远东出版社,2003年,第531页。
- [13][德]康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆,1996年,第24页。
- [14][美]乔治·H. 米德:《心灵、自我与社会》,赵月瑟译,上海:上海世纪出版集团,2005年,第39页。
- [15][德]马克斯·韦伯:《经济与社会》上卷,林荣远译,北京:商务印书馆,2006年,第440页。
- [16][德]卡西尔:《启蒙哲学》,顾伟铭等译,济南:山东人民出版社,1996年,第5页。
- [17][美]昂格尔:《知识与政治》,支振锋译,北京:中国政法大学出版社,2009年,第107页。
- [18][美]桑内特:《公共人的衰落》,李继宏译,上海:上海译文出版社,2008年,第192页。
- [19]《马克思恩格斯选集》第一卷,北京:人民出版社,1995年,第292页。
- [20][英]卡尔·波普尔:《开放社会及其敌人》,陆衡等译,北京:中国社会科学出版社,1999年,第123页。

[责任编辑:马立钊]