

共生哲学论纲

王世进^{1,2}, 胡守钧³

- (1. 复旦大学 公共管理与公共政策研究国家哲学社会科学创新基地, 上海 200433;
2. 大连交通大学 思想政治理论课教学科研部, 辽宁 大连 116028;
3. 复旦大学 社会共生研究中心, 上海 200433)

摘要:为了从共生视角哲学阐述人类社会的历史生存和发展,提出并探讨了共生哲学的共生存在论、共生价值论、共生伦理学、共生发展观等基本范畴和理论体系。分析认为,共生存在论主要是以共生关系为本体的共生哲学本体论;共生价值论追求主体间和谐共生的价值取向;共生伦理学包括共生正义和共生责任两大观念,实现社会福利的提升;共生发展观主要包括共生关系的改善、共生秩序的改良和共生结构的优化等内容,实现各种和各个层面的文明共生发展;面对当下的时代困境和文明危机,基于共生视角重新审视哲学中的主体性、价值论、伦理学和发展观等问题而提出的共生哲学,为思考社会现象和问题提出了独特视角和分析维度。

关键词:共生;共生哲学;共生存在;共生价值;共生伦理;共生发展

中图分类号:B089

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2016)03-0071-14

众所周知,“共生”一词最初是在19世纪由生物学家观察到不同生物之间广泛存在着“互利”现象而提出的。1879年德国植物学家巴里证明了地衣是藻类和真菌的互利共生。后来“共生”作为生物学术语被广泛传播和接受,在《辞海》中也是从生物学角度给出其解释:“共生或称‘互利共生’。种间关系之一。泛指两个或两个以上有机体生活在一起的相互关系。一般指一种生物生活于另一种生物的体内或体外相互有利的关系。……有些生态学家把共生概念作为凡生活在一起的两种生物之间不同程度利害的相互关系。”需要指出的是,两种生物彼此都因为对方的存在(合作或竞争)而相互有利的“互利共生”,仅仅是共生的狭义理解。从广义上说,共生还包括一方受益而对另一方无害的“偏利共生”(也称作“共栖”),以及一方受益而另一方受害的“偏害共生”(即所谓“寄生”)。共生现象普遍

地存在于生物界和生态系统中(如人体就是一个共生系统,数以亿计的细菌和微生物共生在皮肤、肠胃和其它器官之中),甚至整个生物进化史也成为了一部内容丰富多彩的生物共生演化史(今天令人谈之色变的具有极强抗药性的超级细菌,也是多种细菌的共生演化出来的新型生命体)。从根本上说,共生可谓是生物和物种存在和演化的前提和基础。

20世纪80年代末以来,“共生”一词被人们借用或借鉴来探讨人类社会问题。在日本,学者尾关周二用“共生”概念探讨人们之间的交往问题,著名建筑师黑川纪章提出“共生思想”并将其理念融合进建筑设计之中。在国内,我们于1998年提出了“社会共生”概念和理论。就其实质而言,社会共生就是指一定社会下人们生存和发展过程中围绕各种资源和风险而建立起相应的社会共生形态。社会共生论要义则在于:社会由各个层面的共生系统所组

收稿日期:2016-02-20

作者简介:王世进(1978-),男,江西上饶人,大连交通大学讲师,复旦大学博士后。

成,和谐共生是在合理的度内分享资源,社会进步在于改善人们间共生关系^①。与此同时,于真从社会学角度挾发了“共生论”思想,李思强从传统易理阐释了“共生论构建说”,任起顺从先秦典籍解读了“和谐共生”思想。另外,钱宏、朱健国、张永镇等人还分别探讨了“共生经济学”“共生主义”“共生理念”等概念和观念。经过学者们十数载不懈努力,社会共生论从借用生物学概念发展成较为系统的社会学理论和方法,成为颇有成效的社会分析工具、人生发展理论和社会改造学说,能够对社会各种现象和问题提供独特的观察视角和分析维度。

可以说,“共生”概念突破了生物学学科限制,开始进入了人类社会研究领域。随着此项研究的日益推广和深入,越来越迫切需要能够作为其理论基础的共生哲学。然而,迄今为止,共生哲学的基本范畴和相关理论体系还是一块飞地。因此有必要从共生的视角、理论和方法,对整个人类社会的历史生存和发展进行最一般、最根本的哲学阐述。作为纲要性尝试,本文围绕共生存在论、共生价值论、共生伦理学和共生发展观等几个方面作一大体勾勒和阐述。

一、共生存在论

共在是一切事物的存在方式;共生是生命体的基本存在方式,促进了生物种群的繁衍和进化。

社会共生是人类的基本存在方式,人类社会的基本形态是共生形态;斗争与妥协的互动是社会发展的动力,和谐共生是人类社会的目标。

共生哲学发展了主体性学说和关系理论,提出以“共生关系”为共生哲学本体。主体学说的演进为前主体性—主体性—主体间性—共生主体性。

(一) 共在、共生与社会共生

万事万物莫不与他物相联系而同存于世界之中,与他物共在可谓是一切事物的存在方式。在生命世界中,任何生命不仅生活于代际和种群之中,也与其他生物发生着千丝万缕的联系,此谓最广泛意义上的共生。低等生命是如此,高等人类亦是如此。

就人类起源的历史逻辑而言,人们必须结成共生形态,这不仅是由于生物的自然禀赋延续,根本还在于人类独特的社会化内在要求。人类的生存和发展必须包含两个基本前提和条件:一是资源的开发、占有、分配和利用,其中主要包括自然、政治、经济、文化以及性和情感等生存所必需的资源;二是风险的预判、防范、治理和担责,这里风险的基本内涵是

人们在获取资源 and 处理社会关系过程中可能遭致的种种威胁、危害或损失。实际上,二者也即通常所谓“趋利避害”或“趋善避恶”。

“趋利避害”和“趋善避恶”关涉到人生存发展的根本利益,构成人类的基本行为准则,若非如此,则难以想象人类社会能够存在和发展。实际上,人类活动总是与利益相关,在此基础上人们之间结成各种社会关系,“利益是社会化的需要,人们通过一定的社会关系表现出来的社会需要,利益在本质上属于社会关系范畴”^[2]。各种社会关系以利益为主要纽带,从而深深打上共生的烙印,一方面要求人们共同开发、利用、分配和消费种种生存资源;另一方面又要共同应对和防范各种威胁自身生存的风险。在根本上,人们相互间的共生行为和所结成的共生关系要远远比任何动物群体的共生形态和方式高级,形成人类所独具的社会共生。

(二) 共生哲学本体论

共生哲学乃是关于社会共生的哲学理论。诚如当代哲学家奎恩所指出,任何哲学体系都有自己的“本体论承诺”。共生哲学也不例外,共生哲学发展了主体性学说和关系理论,以“共生关系”为其本体思想。

众所周知,主体性哲学经历了由前主体性到主体性再到主体间性这样的哲学史脉络。前主体性是指在古代社会中“万物一体”“天人合一”的主客尚未分离时人的存在性。前主体性哲学的弊端表现为缺乏主体意识,不重视区分主体和客体,因而也不重视主体对客体的认识和支配作用,不重视认识论和方法论。自笛卡尔以降,近代西方哲学真正建立起主体性哲学,确立“主体—客体”二分关系式和弘扬人的高于自然界的“主体性精神”,发展出现代科技并创造了丰富的物质文明财富。但是其负面后果也十分明显,如偏狭的人类中心主义(自我中心主义),以及与此种观念和和行为相关的环境污染、生态危机、拜物教等所造成的对人与自然、人与人之间关系的破坏和恶化。显然,极端的主体性思维会将其它一切甚至他人当作客体,其结果只能使人从根本上丧失主体性。现代哲学新兴的主体间性学说则是对传统主体性哲学的批判和扬弃,其代表人物有现象学家胡塞尔、海德格尔、结构主义者拉康以及法兰克福学派领袖哈贝马斯等,他们分别从认识论、本

^① 与《社会共生论》相关联,另有《走出轮回》《走向共生》二书,它们一并构成提出并阐释社会共生观的“共生三部曲”。

体论和社会学几个方面批判了主体性哲学只关注个体的主体性,转向关注主体与主体之间的关系,强调主体之间的统一性,反映了当代哲学回归生活世界、回到人之本真生存的一种倾向。

同时,现代哲学还出现了明显的关系理论转向,突破了长期以来哲学以单个实体或主体作为哲学本体的思维方式。除了以上说及的“主体间性理论(交往理论)”之外,还有以布拉德雷为代表的新黑格尔主义者提出“内在关系”和“外在关系”问题,哲学家萨特、德里达、列维纳斯所关心的诸如“自我”和“他者”关系问题,以及犹太哲学家马丁·布伯所讨论的“我一你”关系问题,等等。这一思潮还席卷了相关的社会哲学、政治哲学和语言哲学。例如,马克思指出人的本质乃是社会关系的总和思想,海德格尔认为存在就是与他人共在思想。另外还有维特根斯坦的语言游戏思想、阿伦特的公共空间思想、霍耐特的承认理论,以及桑德尔、麦金太尔为代表的社群主义等。可以说,这些理论已经从根本上超越了近代主体性哲学和实体论思想,从个人主义走向关系主义,构成当代西方哲学的基本特征。在国内哲学界也有这种类似主张和倾向,张世英提出“后主客关系”或者说“新天人合一论”,试图打通古典“天人合一”和近代“主—客”关系式^[3]。叶秀山也持此种观念,他说:“我跟世界关系,就是我跟他人的关系”,“‘他人’是‘我’与‘自然’交融的契机,因为‘我’与‘他人’‘同在’‘一个世界’中,‘同在’‘历史’的长河中”^[4]。

通过以上对现代哲学思潮的简单梳理,可以发现一个共同特征,即他们所关注的重点归根结底乃是“人之共生存在”的问题。在这一点上,他们一道构成了共生哲学的“共生关系本体论”的理论来源和思想根源。具体而言,“共生关系本体论”强调了两个方面:一是“关系”,二是“共生关系”。

第一,对人与社会做哲学剖析,就不能不考察其本质。然而,事物本质并非(如流俗所见)事物本身所固有的某一起决定作用的属性,这种从事物内部去寻找“决定性属性”的观点不仅割裂了事物的完整本质,对“本质”做了形而上学的理解,而且违背了系统论和辩证法原理,最后也不可能正确得出事物的真正本质。在哲学史上,数千年来争论难决的人性之争,正是缘于将人的本质错误地归之于“决定性属性”(生物性、政治性、理性或善恶性)。黑格尔指出,所谓本质乃是“实存的根据”^[5],即一事物作为该事物而现实存在的根据。本质(也即根据)

通过关系而得到揭示,“凡一切实存的事物都存在于关系中,而这种关系乃是每一实存的真正性质”,“关系就是自身联系与他物联系的统一”^[5]。因此,认识一个事物的本质,就是一方面要分析该事物的“他物联系”,即他与其他事物的联系以及由此而获得的相应的属性;另一方面要分析该事物的“自身联系”,即他从他物联系中所获得的各种属性之间的联系^[6]。因此要正确地理解和把握人类社会,抓住人类社会及其发展的本质特征,也必须从人类社会内部共生主体之间以及主体与其它要素之间的相互关系中寻求。

第二,由于共生是人类的基本存在方式,社会由各个层面的共生系统组成,一个系统要能够形成、维持和演化,至少要有主体、资源和约束条件三大要素构成。这里所谓的主体,狭义上是指人以及由人所组成的组织(如家庭、单位、民族、地区、阶级、国家、文明),从广义上是指其他要素如自然界、技术或者法律、道德、宗教等也可作为特殊的共生主体,如讨论人与自然共生、人与技术的共生、宗教和科学共生等等^①。社会的本质表现于共生系统各要素内外部联系(即共生关系)之中,也就是说,既要分析共生主体与其他要素(如资源、风险、法律、道德等)之间的相互联系,又要分析共生主体之间(如人与人、人与社会、国家与国家等)的作用关系,还要分析外部联系所造成的各共生主体内部的各种属性之间的互动关系,如此才能完整把握人类社会的本质,探寻历史发展的具体规律。共生关系构成了人类社会的基本单元,也揭示人类社会及其生活的本质规律。因而在这个意义上,共生哲学作为一种社会哲学,他以“共生关系”为本体论研究对象。

一般地说,共生关系具有3个方面的特征。

第一,内生性。狄尔泰指出,人不是站在世界之

① 人始终是共生哲学关注的根本,共生主体不能脱离单个主体但是又不同于单个主体,就主体性而言,共生主体性要比个人的主体性拥有更丰富而复杂的内涵和特征,共生主体性是共生哲学的主要研究问题之一。还值得指出的是,今天的哲学还远远没有发展到如尼采所公开表示要摒弃主体、客体这样一些概念的程度,但是必须注意主体与客体具有丰富的辩证性,不能将主体概念极端化,以致与客体绝对对立起来,马克思就曾指出,现代资产阶级社会真正的、隐蔽着的主体乃是资本,又曾指出过人的“物化”问题:“在生产中,人客体化;在消费中,物主体化。”这些都说明主体和客体可以通过主体对象化和客体非对象化的双向运动而实现的相互作用和相互转化,特别是在共生系统这样的有机整体结构中,共生系统的其他要素如自然界、资本、技术对维持共生系统的结构、秩序和演化也具有相当重要的作用。一方面,我们强调以共生主体为本位,另一方面,我们又不能忽视其他共生要素与人之间以及要素之间丰富且复杂的共生关系。也就是说,不但要讨论人与人之间的主体际性(关系)、还要讨论人与事物之间的主客际性(关系)以及事物与事物之间的客体际性(关系)。

二、共生价值论

价值是共生关系的表征。从共生视角出发,以是否改善共生关系和优化共生结构作为衡量事物或行为价值的标准。价值评价的三维尺度为效用性—合理性—共生性。

共生价值观不仅指多元(种)价值的共生,也意味着超越个人主义和集体主义价值观,追求主体间和谐共生的价值取向。

自由是共生关系下的自由,而非单个个体的自由。自由观是认识论自由—意志论自由—共生论自由。

(一) 价值与价值尺度

价值作为人类生活所特有的一种现象,普遍存在于人的实践活动之中。然而在哲学上什么是价值,目前理论界有多种定义:一是用“需要”界定价值,价值“是客体的存在、作用及它们的变化对于一定主体需要及其发展的某种适合、接近或一致”^[10];二是用“意义”界定价值,“价值是客体对主体所具有的积极或消极意义”^[11];三是以“属性”界定价值,“价值是客体能够满足主体需要的那些功能和属性”^[12];四是用“关系”界定价值,“价值将是客体与主体之间的一种特定关系”^[13];五是用“效应”界定价值,“价值是客体对主体的效应,客体对主体的正效应,就是正价值;负效应,就是负价值”^[14]。可以看出,以上诸说虽然着重价值侧面有所不同,但却可以统而言之表述为“价值是主体和客体之间的一种基本关系”^[15]。尽管此种“主客式”价值观目前颇为流行,但是存在着两个明显缺陷和弊端。

第一,只注重在场的事物。“主体—客体”式结构是人站在客体之外寻求事物价值,必然会只注重在场的、显现的东西的价值,而对不在场的、隐蔽的东西缺乏关注,如此则难免陷入“在场的形而上学”之中。实际上,价值并非仅仅存在于客体之中,如同海德格尔所指出存在并不等于存在者,“难道我们应当首先执着于此在首先与通常持留于彼的那种存在者即执着于‘有价值的物’吗”^[9]?这其实指出,在场者与不在场者、显现者与隐蔽者共同构成价值的源泉,而不能厚此薄彼,更不能顾此失彼。

第二,只重视事物的效用。一直以来,“人是万物的尺度”不仅成为事物认识的圭臬,也成为价值评价的标尺。因而,事物的价值不过是在主客体关系中“客体在多大程度上被主体化”。如此,则难免

外“旁观”世界,而是作为参与者“纠缠”在世界万物之中,而这种“纠缠”就是“生活”。社会是人们从事各种生产生活的场所,也是人类实践活动的产物。包括亲缘关系、政治关系、经济关系、文化关系等各种共生关系都是人们在具体生产和生活实践交往过程中产生,并随着实践交往手段、方式和进程而改变的。在此意义上,所有共生关系以及以之为基础的共生秩序和共生结构都是在社会历史中逐渐自发、扩展和演化出来,因而具有内生性特征。

第二,交互性。人类社会并非各种要素的机械集合,而是诸要素内部及其相互之间的互动联系和作用关系的有机整体。交互性不同于那种仅仅依靠主客关系的桥梁而建立起来的单向、线性关系(在这种关系中事物仅作为对象来认知、把握和支配),也不同于仅仅局限于主体间关系的理解,而是整个共生系统要素间的相互作用,如马克思在分析人和物关系时指出:“只有物按人的方式同人发生关系时,我才能在实践上按人的方式同物发生关系。”^[7]这实际上是说,在交互作用中,主体被客体化,客体也被主体化。在具体的生活世界中,任何事物都覆盖和包裹着重重社会关系,因而需要用(黑格尔意义上的)“法哲学”眼光来对待。

第三,共生性。在共生系统之中,任何要素都有一种基本属性,即共生性。在人类社会中共生性是所有事物最基本的一种属性,这种属性是通过与他人和他物之间的共生关系而得以规定和展现。阿克塞尔·霍耐特在强调主体具有共生性时说:“人类主体……在情感上承认全体互动伙伴,因为他把他们当作是有所需要的共在主体。”^[8]更进一步,海德格尔探讨人与世界的关系也指出了这种共生性,他说:“由于这种有共同性的在世之故,世界向来已经总是我和他人共同分有的世界,此在的世界是共同世界,‘在之中’就是与他人共同存在,他人的世界之内的自在存在就是共同此在。”^[9]从根本上说,人与他人和天地万物的这种共在同生性,以及由此所形成的“四方民物俱昭融”,可能是源出于宇宙演化过程中的一气相通而休戚相关。

以共生关系为基本单元,一个社会生产和生活过程中包括政治、经济和文化等领域在内的诸多共生关系如果按照一定社会规范和规则(如法律、伦理、道德、纪律、教规等)加以组织和安排从而形成所谓的社会秩序。与之相关,共生主体间以及与其他共生要素之间的相互关联形式和作用方式,则形成所谓的社会共生结构。

陷入了价值观上的自我中心主义(人类中心主义)。在此种价值观中,客体的价值对于主体而言,被片面地理解为“为了作……之用”^[9],主体对物的感性占有仅仅是为了对物的直接的、方便的享用。正如海德格尔所指出,人愈是把自己唯一地当作主体,当作主客关系式中的主体,并把主体当作所有存在者的尺度,那他就愈益迷误,愈益走向歧途。因为这种行为的态度只是使用对象,只盯住在场的这点东西及其效用。从目前学界关于价值的种种定义可以看出,由于近代以来主体性哲学的深刻影响,唯功利主义价值观依然强大地统治着人们的思维,以至于用主客体关系的方式理解和对待事物,成为了人类与世界打交道习以为常的内在机制。这一点,正如尼采所指出和批评的,像“占有”“赚取”“盘算”“掌握主动”“无需考虑”之类的词语如此盛行,反映了我们时代的急功近利的特征^[16]。

在社会生活中,事物(或行为)具有效用性,不一定就具有合理性,这种效用可能是暂时的或片面的,从长远来看或许还会带来很大的危害。那么以效用性作为评价事物(或行为)的唯一价值尺度就不得不受到合理性的质疑和批驳。从而,事物(或行为)是否合理也应该作为衡量其价值的重要尺度。合理性与哲学中理性概念相关,在哲学史上理性源出于“逻各斯”和“奴斯”,无论是柏拉图所希冀的理性法则、笛卡儿对确定性的寻求,还是斯宾诺莎提出的实在理性次序或者康德的理性批判,他们对理性概念理解的共同点是:理性意味着寻找一种普遍性、一般性和规律性^[17]。因此,合理性(符合理性、合乎理性)就是应该以及如何遵循某一普遍的、一般的原则、规则和规范。正如理性具有的丰富内涵一样,合理性也有多层含义,如技术合理性与价值合理性、制度合理性与交往合理性、实践合理性与理论合理性,或者又如美国哲学家罗蒂所区分的合理性三种含义或类型即技术理性、目标理性与宽容理性等^[18]。由于合理性具有普遍性和一般性的要求和优点,因此也可用他作为事物价值评价的尺度和标准,如马克思·韦伯认为,现代社会和传统社会的根本区别是合理化程度(特别地,他将工具合理性的发展作为二者根本区分标准),哈贝马斯则将现代性重建所要求的普遍的规范寄希望于人类交往的合理性(也即借助日常语言进行的商讨活动达成共识)。

但是,正如理性久已“为天下裂”一样,个体合理性与群体合理性的分裂导致囚徒效应和公地悲剧

(这说明个体理性做出的最佳选择并非集体理性的最佳选择),工具合理性和价值合理性(或者说“形式合理性”和“实质合理性”)的分裂导致价值观上的“诸神冲突”和其他现代性危机,以及理性主义缺乏的情感性与自身还可能存在着严重非理性倾向,这些都是合理性作为价值尺度所面临的困难和挑战。

如果说,效用性和合理性可以作为事物价值评价的两个不同维度,那么还需要以共生性融贯二者。这是因为,效用性与合理性本身必须以能否改善和优化共生关系为目的,离开了共生性,我们就无法搞清楚任何事物即使是像货币这样简单的商品的真正价值,更毋言人类自身的复杂行为。以道路监控系统为例,他的价值不仅仅体现在对车辆监控的效用性上,也不仅仅体现在现代化交通管理管治的合理性中,更体现他能否改善司机、行人和交警之间共生关系和优化交通共生结构上。在共生哲学看来,任一共生系统中的事物和行为,由于共生关系而具有共生属性,因而对事物或行为的价值评价也需要考察其共生性,看他能否优化共生结构和改善共生关系,也即将事物(或行为)价值的效用性与合理性一道融入进共生性之中构成三维坐标进行价值考察。

值得指出的是,以共生性作为价值评价的尺度,还需要澄清“共生”价值的双重内涵。第一,相比于一堆石头那般的非共生态,像生物界这样充满着密切有机联系的共生态,显然是更有效、更合理、更高级、更发达的系统状态和演化形态,因而共生相比于非共生、无共生而言具有积极的、正面的价值倾向。同样,当社会从只是犹如一堆零散土豆的聚合状态,发展到相互间有着广泛贸易往来和密切权益关系,人们便会认为这是社会的进步和发展。第二,在描述某一系统中多主体的“共生”状态上,除了互利共生之外,还有偏利共生、偏害共生和互害共生等多种情形(这3种情形在价值判断上都可以归为不好,甚至恶劣的共生关系),但是人们往往多从“互利共生”意义上来使用“共生”一词,从而赋予了共生一词含有和平、和谐、互利、共赢、同济等正面、积极、乐观的价值内涵和理想追求,例如当人们说“实现多元共生”^[19]或者“建构大国共生”^[20]时,这里的共生概念就包含了和平与和谐的正面内涵。因此在通常情形下,人们使用“共生”和“共生性”一词往往表达了一种积极的、企望的价值倾向和内涵。

因此,对事物或者行为的价值评估和判断实际

上应该包含着3个主要维度,即从效用性考虑再到合理性计算,最后统一到共生性存在和发展层面,即效用性、合理性和共生性三者融合,构成事物或行为的全部价值内涵和特征,这也可视为共生价值哲学的“三维一体”思想。

(二) 共生价值

共生价值根源于共生主体相互之间的共生性生存和发展的内在要求,反映了一定时代中人们的共生理念和思想。在不同的社会、民族、地区和国家,共生主体间紧紧围绕相关利益和相互权益,通过交流、融合以及斗争和妥协而形成各具特色的共生价值观念。作为一种哲学观念,共生价值观主要包含两个层次的内涵:

第一,从多元(种)价值的共生来说,在一个存在多种不同价值谱系社会当中,应该视这种多元价值共生为正常而且长期的社会现象。任何希冀在短时间内用政治手段或强力方式推行某种一元价值的观点,很可能会造成灾难性后果,世界历史在这方面不乏惨痛教训。实际上,问题的关键不在于多元价值之间存在各种差异和冲突,重要的是如何通过各价值主体平等对话、交流和讨论以及实践论证和阐释,在最低程度和限度上达成价值共识和价值底线,例如“反对杀害无辜”“己所不欲勿施于人”“尊重基本生存权利”等等。毕竟在一个肆意杀害而不为过的社会,在一个己所不欲强施于人的社会,以及在一个视他人如蝼蚁的社会,任何人的生命都不能得到保障,这样的社会不可能长期存在更难以发展进步,因此这样一些基本价值共识对于全世界人民来说都是向往和追求的。还需指出的是,倡导多元价值共生绝非在价值观上陷入不论是非、难辨进退的相对主义,否则,人类的价值观提升从何谈起,社会共生关系的改善和优化又如何实现。

第二,共生价值观还意味着以改善共生关系和优化共生系统为积极的价值取向和目标。在社会不同层面的共生系统之中,共生价值涉及各共生主体之间利益和权益的相互关系,特别是在利益迫切攸关领域,如发动战争、污染环境、社会犯罪、疫病传染等等,共生价值应当被首要关注和考虑。共生价值观意味着必须超越狭隘的个人主义价值观(如利己主义),也必须超越极端的集体主义价值观(如国家至上主义)。任何不顾及其他共生主体的偏激思想和行为,绝不利于共生关系的改善和社会的进步。人类历史上曾经出现过各种各样的价值观,有的几乎不具有多少共生性或者说仅具有弱共生性,如避

世主义、犬儒主义,有的是较为劣质的共生性,如唯我主义、极权主义,有的则具有反共生性、逆共生性,如霸权主义、厌世主义、恐怖主义。时至今日,这些价值观都在不同程度上受到批判和抵制。特别是在从传统走向现代过程中,近代西方曾经盛行的一些主流价值如帝国主义、殖民主义、种族主义、社会达尔文主义,由于难以适应世界历史进程和全球化所要求的共生目标和理念,甚至数度导致你死我亡的世界战争,痛定思痛之后也朝向追求世界和平与经济共同发展。这些都说明,社会共生的客观需求和价值理想影响着人类价值观演变,其总的趋势是不断地努力改善共生关系和优化共生系统,今天为世人所认同的平等、自由、民主等价值观念正是世界各国人民世代努力追求共生发展的成果结晶。因此,从共生视角出发,以改善共生关系为社会进步目标的行为价值取向,也就意味着不断地趋于更高层次的平等,更丰富的自由和更普遍的民主。

(三) 共生自由

人之为人的独特和高贵之处就在于人是自由的。虽然在不同历史和社会中,自由的内容和形式有所不同,然而相对于石头草木等自然物而言,与知识论中的理性一样,生存论中的自由无疑也应当为人性所独具^①。换言之,人若无丝毫自由可言,岂非等同于死物。由此,判断一个社会发展到何种程度,自由(和理性)可以作为最基本的评判性原则。

然而,何谓自由?在哲学史上,黑格尔和恩格斯讨论了自由一必然的关系,自由首先被视为认识论问题,即将自由理解为对规律(必然性)的认识和在此基础上对自然的改造,由于这种自由观只是涉及人与自然界之间的关系,并未击中自由问题的要害。倘若如此,岂非牛顿、爱因斯坦、霍金等科学家比一般众人有着更多的自由?与此不同,卢梭则将意志的自主性看作自由:“凡是真正的意志便不能不具

^① 在我们看来,人性乃是人之为人的基本属性,作为在自然和社会中进化的人,人性也在进化之中。也就是说,在不同的历史时期和社会形态之中,人性的内涵和表现也有所不同。具体而言,人性至少包含着4重属性:自然属性、技术属性、社会属性和国家属性。其中,人性中的自然属性如“食色性也”与生俱来,毋庸多言;技术属性源于技术作为人体延伸和感性实践活动,构成了人的在世方式,人只有在技术活动中才能实现“人之为人”。人性中的社会属性与国家属性既相关联又有区别,社会属性多倾向于人际之间的协作、竞争或斗争等关系,表现为善恶伦理,而国家属性也可称为国民性,根源于国家的暴力统治倾向,不同类型的国家其国民性当然有所不同,在专制国家中,容易塑造出奴性(和与其并生的霸性、治性等)。自由作为人性的基本内涵,总是孕育于一定历史时代,打上该时代下自然、技术、社会和国家的深刻烙印,并随他们的发展变化而历史性地展开。这启示我们,要研究“每个时代历史地变化了的人性”(马克思《资本论》),也可以通过对自由发展到何种程度和形式的共生生态而获得其相应表征。

有自由。”^[21]康德视“先验的自由”(即理性可以代替任何上帝或世俗的权威而自己为自己立法)作为道德立法的基础,另外,存在主义还从自我选择、自我负责的个人自主看待自由。凡此种种,皆多从个体主义角度理解自由,因而尚有必要从共生视角出发,重新审视和理解自由问题。

在具体而微的社会生活中,人们无时无刻不处在各种权益(即受道德、伦理和法律保障的利益)关系之中。权益并非抽象的、天赋的、与生俱来的,而是根植于人们相互之间为了种种生存资源进行斗争和妥协的结果。在任何一个社会,拥有多少资源和遭受多大风险都直接影响并在相当程度上决定了人的自由程度。因此在最低限度上,共生自由涉及两个基本维度:一是能够拥有基本生存资源,不虞匮乏从而免于饥馑和剥夺,二是能够应对和抵御相关风险,保障基本安全从而免于恐惧与颤栗。

自由并非先验的概念或者抽象的原则,“人的实质是人的真正的共同体”,自由生成于社会活动之中,通过人们之间的共生关系而得以真正实现。共生的形态、方式、密切度决定了自由的大小和程度。也就是说,共生关系并非自由的限制,而应作为人类对自由追求的前提和基础来理解。当人类早期还处于自然状态(前社会状态)之时,共生关系极为简单和朴素,特别是受人世间政治权力干涉极少极低,所谓“日出而作,日落而息。凿井而饮,耕田而食,帝力于我何有哉!”(《击壤歌》)这一时期的自由主要表现在人与自然的共生关系之中。当人类发展到邦国时期,以强制力为特征的各种政治权力主导着人世活动,那么自由更多地体现在政治规则和制度的约束与规范之中。正如卢梭所指出,“自然人完全是为他自己而生活的……只同他自己和他的同胞才有关系”,而公民则不同,“他的价值在于他同总体,即同社会的关系”,“我被转移到共同体中去,以便使各个人不再把自己看作一个独立的人,而只看作共同体一部分”^[21]。

更具体而言,在人类不断社会化过程中,共生自由发展大体上经历3个阶段:即以共同体为本位的自由阶段,发展到以个人为本位的自由阶段,再到以共生主体关系为本位的自由阶段。古代社会(如滕尼斯所谓的共同体,可以是某种类型的血缘共同体、地缘共同体或宗教共同体,小到部落类型,大到邦国类型,或者更大到马克思意义上的亚细亚国家类型)以身份性、强制性和依附性的“整体”为特征,个人附属于共同体而只拥有程度极低的自由,如马克

思所指出,“我们越往前追溯历史,个人就越显得不独立,从属于一个较大的整体”。通常这种带有强烈等级结构和专制主义色彩的共同体下培育出来的是奴隶意识、奴仆意识和臣民意识。近代以来,随着西方民族国家的崛起,私有财产和个人权利开始受到政府和法律保护,出现了梅因在《古代法》中所指出的“从身份到契约”的社会类型转变,强调个体自由个性、独立人格,尊重个体财产和权利,逐渐培养出普遍的国民意识、市民意识和公民意识,这时社会的自由程度、自由类型和自由质量都大为提高。这种以个人为本位的自由,从约翰·洛克和亚当·斯密等为代表的古典自由主义发展到以爱因·兰德和弗里德里希·冯·哈耶克等为代表的现代保守自由主义,迄今依然颇为盛行。然而其弊端也十分明显,自由主义内蕴着导致人与人之间“去社会性”的倾向,为了自身利益可以不惜牺牲他人利益甚至生命(如持此种观点的美国经济学家米尔顿·弗里德曼就认为企业的责任旨在增加利润,反对企业担当社会责任),现实存在的阶级对立和贫富鸿沟以及周期性的经济危机也都表明,以个人为本位的自由主义理论存在着天生硬伤。随着世界历史和全球化进程的不断展开,应当既超越以共同体为本位又超越以个人为本位,转而寻求以共生主体关系为本位的自由形式和内容。对自由本质的理解中需要更多地包含共生主体性的内涵,例如在现代社会中,共生自由应该强调个人权利与国家权力之间的博弈均衡、社会与国家之间的互补持衡、人与自然之间的张力平衡。自由的历史展开过程也表明,对(共生)自由的持续追求内在推动了人类社会向着更民主和更平等进步。

三、共生伦理学

伦理反映了一定社会和时代人与人之间的共生关系;伦理学涉及到资源和风险两个重要的社会生活层面^①。

共生伦理的重要功能是提升社会的福利状况;共生正义和共生责任是共生伦理的两大核心观念。共生伦理3个原则是个体存生—社会共生—人类达生。

^① 伦理与道德两个概念大致相同,经常可以互换使用,如一般认为,伦理学是关于道德的科学。文中所讨论的共生伦理学,也可看作关于共生道德学的问题。

(一) 共生伦理

伦理与政治、经济、法律、宗教等其它社会意识形态和行为规范一样,源于人类生存和发展的基本要求,因而对伦理学的考察不应拘囿某一抽象概念或原则(如人性或者普遍理性),要从现实的利害关系(也即趋利避害和趋善避恶)出发。在根本上,伦理还是源于社会主体的共生需求。换言之,如果一个人可以毋需与他人结成稳定持久的共生关系和共生需求,例如像柏拉图在《理想国》中所设想的牧羊人盖奇一旦戴上能够在众人中隐身的“魔戒”,从而可以随心所欲且不遭受任何惩罚,就会生发出侵犯、偷盗、诱惑甚至谋杀等反伦理行为。因此,伦理实际上反映了一定时代中人与人之间共生关系的程度和状态,中国传统“三纲五常”“五伦六纪”就是农耕时代大一统专制社会下以宗法血缘为核心的人际关系的具体反映。因此,伦理学说到底还是一个共生关系问题^①,诚实、宽容、忠信、互助、奉献、牺牲等无不是在社会共生需求和共生关系中培育出的人伦美德。以下从共生哲学出发,着重考察几种主流伦理学的理论形态。

第一,利己主义。伦理学利己主义基本特点是以自我为中心,以个人利益作为思想、行为的原则和道德评价的标准。但是如果所有人都追求自己的利益,并且坚持利己主义的逻辑,如同亚当·斯密所揭示,“亿万人的毁灭同他自己微不足道的不幸相比,显然是更加无足轻重的事情”^[22],那么当各自利益发生冲突时,又如何裁决利益的先后和大小呢?因此,利己主义无法作为我们据以进行道德判断的普遍原则。人类需要各种资源,任何个人不可能全部开采创造出来,如果都像杨朱所谓“拔一毛而利天下不为也”,那么人类又如何能够获得丰富充裕的生存资源呢?同样,当风险来临时,必须做出舍己的牺牲方能度过危险,那么极端的利己主义又如何能够与他人同舟共济呢?在共生伦理看来,人性首先是社会性也即共生性,只有从现实的共生关系而非抽象的人性(如必然倒向利己主义的人性本恶)出发,才能得到关于伦理本质的正确理解,那种单纯的人性善恶的观点不过是陈旧过时的传统道德形而上学之迷思。

第二,功利主义。简言之,功利主义即追求“大多数人的最大幸福”。由于功利主义更多是关于社会整体或大多数人的考虑,因此也包含了更多社会建设和共生发展的内涵。但是由于功利主义仅仅把幸福限定在快乐和免除痛苦,难免掉入快乐主义

窠臼。同时,功利主义还受到不能精确比较、计算和确定善大小(或者幸福度)等问题的困扰,因而在实际上也难以有效地防范不公正和非正义的资源配置问题。另一方面,他也没有考虑到风险社会中风险的分配和承担问题,也就是说伦理问题不仅仅是幸福问题,有时还可能是生死存亡问题,如电影《2012》中,在生死攸关时刻潮涌而来的受灾人群当中谁应该登上诺亚方舟,这时恐怕不是功利问题,而是切切实实的共生伦理问题。

第三,至善论。至善论侧重于以个人为中心,强调个体各方面的优秀和卓越,尤其是德行和人格上的超越和尽善尽美。实际上,我们认为,相比于人的自然属性,人格更多的是社会属性,“道德至善”只有置于共生社会系统中才能得到正确的理解和把握。君子人格或圣贤人格这样的个体“小我”只有以人类这样的“大我”为前提才能真正实现。在现代社会中,由于权益意识的增强,人们更加重视具体的利害关系,至善论当中充溢着的精英主义气质恐怕在当今难免有其生不逢时之虞。毕竟,社会的发展总趋势是从严格等级制社会(如古代贵族阶层要求子弟们平时可以不流汗,战时一定要流血)向抹平差别、消除差异的平民化社会变迁,伦理内容和要求总是与一定社会经济基础和上层建筑相适应并随之变迁。

第四,义务论。义务论的核心在于每个人都必须按照“你应当遵守的行为准则”去行事,此种准则构成了普遍化、自我立法、绝对的道德命令,所谓“人同此心,心同此理,是人皆会如此”,至于如此行事是否会带来好的或坏的结果则一般不予考虑。义务论不考虑后果,而只考虑行动所依据的准则是否是正确的。从共生视角来说,义务并非先天的原则和规定,理性也不能充当为其立法的最终依据,将人世道德法则的规定交给与经验无关且毋需接受经验证明的纯粹理性,恐怕会使得道德义务成为无源之水和无本之木,毕竟任何一个行为为何能够独立于其后果而具有“内在的”伦理道德正确性呢?更进一步,不顾(是否改善共生关系和优化共生系统)后果的行为,一旦出现疯狂之举则可能会使人类社会陷入极大恐慌和灾难。也即是说,何谓义务以及如何践行义务需要在社会共生活动中接受检验和修正。

① 在这一问题看法上,古人亦有相当智慧给后人以启示。例如在《说新语》中有一则故事,谢安疑惑为何父母辈总是希望培养子孙辈成龙成凤,侄儿谢玄回答道:“譬如芝兰玉树,欲使其生于阶庭耳。”芝兰玉树与玉阶华庭相映生辉,此一譬喻亦表达了古代家庭伦理中朴素的共生理念。

(二) 共生伦理的 3 条原则

1. 存生原则

古语云:“生生之谓大德。”“自己活,也要让别人活”可谓存生原则最通俗的表达。尊重和敬畏生命,反对肆意“残生”或“贼生”,保障每一个个体的生存权利,是共生伦理的底线原则。对于社会每一个人而言,“不遭受他人无辜伤害”,“正当权益不受他人侵犯”,以及“每个人都应当被作为人来看待”等等,共同构成了存生原则的通俗表述。存生原则虽然简单明确看似天经地义,然而人类历史的进程,一路上并非温情脉脉的“惠而好我,携手同行”(《诗经·北风》),而是充斥着欺诈、迫害、戕残与倾轧,如同马克思所言:“在真正的历史上,征服、奴役、劫掠、杀戮,总之,暴力起着巨大的作用。”^[23]时至今日,人类总算认识到了应该“把人作为人来看待”,这是每一位当代人都应该额手称庆之幸事。如果说,现代社会能够配得上“文明”二字,根本上在于让每个人不虞匮乏和免于恐惧,拥有生存所必须的基本生存资源和社会权利,不受到恶意剥夺、侵害和死亡威胁。

2. 共生原则

“为己利他(己他两利)”可以作为共生原则最恰当的表达。共生原则体现的是义务与责任、权力与权利之间的均衡,也就是尽可能公平合理地开发和分享资源,尽可能地共同应对风险和共担责任。在当前生产力发展水平和所有制形式下,伦理学上的共生原则不是备受非议的利己主义,也不是难以恪守的利他主义,他尊重每一个人在不损害他人前提下追求正当的权益,同时又有义务和责任通过自身行动以增进社会和他人的福利。

3. 达生原则

达生原则是共生伦理的高级形式,也可视为一种共生主义超越原理。“达生”取自《庄子》的外篇篇名,其基本含义为“通达生命和生活”,就是说不但物质生活无忧无愁,而且各种风险不能轻易加害,所谓“潜行不窒,蹈火不热,行乎万物之上而不栗”(《庄子·达生》),如此可谓与世和谐共生。伦理学上的达生原则,意味着全社会各个层面和领域能够合理分享政治、经济、文化资源,以及良好的生态环境与和谐的人文氛围,还能从容地应对和化解各种自然风险、社会风险、技术风险等等。

(三) 共生伦理学的两大观念

1. 共生正义观

在一般伦理学论述中(如罗尔斯的《正义论》),

正义问题主要涉及人类生存和发展所必需的各种资源的配置。实际上,由于客观存在的种种风险一直伴随并影响着人们,他们也可视为某种“负资源”或者“特殊资源”,因此正义问题也应包含着有关风险的生产、应对、分配和担责。由于资源和风险都具有时代性,正义的内涵和外延也会随时代而变迁,物质匮乏社会以资源分配正义为主,财富充裕之后则会更加关注政治权利正义,当代“风险治理社会”中风险正义问题也逐渐引起注意和重视。

正义并非超验的原则或者纯粹理性的设计,正义源自社会的共生需求。离开社会共生,则正义无从谈起。共生正义不同于具有超验倾向的自然正义观、神学正义观和天道正义观,也不同于近代兴起的契约正义观、强力正义观和功利正义观,他主要遵循共生伦理存生、共生和达生 3 大原则,以改善和优化社会共生为追求目标。第一,平等地尊重所有人的基本人权特别是生存权,防范基本权利受到侵犯和剥夺,并使伤害无辜者受到惩罚,这是任何社会的首要正义。第二,共生正义在于调整和规范人们之间的利害关系,寻求权利和义务的均衡,包括资源、利益和机会的分配,以及风险和灾难的分担等等,集中体现于公平性和平等性。此外,社会正义还在于,通过互利、互惠、共赢、合作、良性竞争,使人们都能享有“安富康寿”。

共生正义是建设和谐共生社会的第一要义和首要考虑,维护共生正义是任何社会走向和谐共生的起点和方向,因此,社会的改革和发展也必须围绕实现共生正义的目标和理想,找出导致社会不义的具體原因并寻求解决之道。在通常情形下,资源的垄断控制和不公配置是影响共生正义实现的主要障碍。无论何种所有制形态社会,个人、组织和国家等不同主体都有获取各种利益的冲动和欲望,因此资源的配置权力如何实施和运行就成为能否实现共生正义的枢纽和轴心。在一个社会当中,主要的资源如土地、能源、货币和信贷等经济资源由国家权力控制和支配,那么如何防止不义、非法的侵占和剥夺,约束灰色、隐性的收入,解决掌握资源配置的权力(包括资源的所有权、开发权、分配权和支配权)和获得合理资源的正当权利二者相互之间的均衡问题,就成了共生正义的重要主题。

2. 共生责任观

风险贯穿于人类社会的全部历史,各种自然风险、社会风险和技术风险困扰和威胁着人类生存和发展。随着生产力和科学技术的巨大进展以及人们

交往的复杂化,现代社会所出现的各种人为风险、混合风险、高危害风险以及难以察觉的隐性风险在风险数量、类型、性质、规模和危害程度都有不断加剧加频的趋势,以至吉登斯和贝克惊呼当今人类发展已经到了“风险社会”阶段。显然在新时代,人类的共生伦理也面临着由现代风险所带来的前所未有的挑战,特别是风险的抵御、防范、规避和担责呼唤并要求人们构建起一种包含新内容和新要求的风险伦理学。

第一,自然风险与共生责任。自然风险主要指各种自然灾害,“天地不仁,以万物为刍狗”,一场天灾就可能对一个社会群体造成毁灭性打击。从共生哲学来说,人是自然界的组成部分,受自然规律的制约,自然生态体系作为人类母体,具有基础性和前提性地位。因此,必须从共生视角重新审视和定位人与自然的关系,人有能动性也有受动性,破坏了人与自然的共生关系,难免遭自然界报复,对自然资源和生态环境竭泽而渔,也等于自掘坟墓。在当今社会,随着人类实践能力的增强和活动领域的拓张,自然风险不再是单纯自然因素的引发,人类自身行为也成为自然风险爆发和加剧的重要因素,例如温室气体过量排放导致厄尔尼诺气象频发,偷工减料的房屋在地震时坍塌造成人员伤亡等等。生态危机、环境污染和能源耗竭表面上看是人与自然的关系问题,而根子里还是人与人的关系问题,不消除人与人之间的不和谐关系也就不能很好地解决人与自然的矛盾。人与自然的和谐同人与人的和谐的实现是互为表里:“人与自然关系具有道德意义正是根源于人与自然关系和人与人关系的一体化,根源于人类的根本利益关系。”^[24]所以,要真正解决人与自然的矛盾,必须先行地寻求并解决“非人的事物下面的人的根基”^[25]。

第二,社会风险与共生责任。社会风险具有相当的广义性,既可以是政治风险、经济风险、战争风险、突发事件风险等可能会带来动荡、损失、伤害和死亡的情形,也可以是伦理败坏或价值沦丧等可能导致社会失序的事件。对于前者而言,处于共生系统中的人们,必须共同应对风险事件,并尽可能合理地分担损失和灾难后果。对于后者而言,例如像当今中国面临着由“熟人社会”向“陌生人社会”、由“乡土中国”向“比特之城”、由“统治和管理型国家”向“多元治理型社会”转型,传统伦理纲常遭受严峻挑战,各种新型犯罪事件和非法行为屡出不穷。在此急剧社会转型过程中,人们应共识地遵循底线

伦理和价值规范,并担负共同责任以维护社会稳定秩序,使得社会和国家的动乱、犯罪、破坏更少一些、更轻一点。

3. 技术风险与共生责任

在当代,高科技所带来的威胁正从根上刨起人类的生存基础。根据世界卫生组织突发事件数据库显示,在过去的一百年里,技术所引发的灾难在数量上接近于指数增长,而最近30年内发生的技术灾难占全部技术灾难数量的90%,技术灾难的危险等级和杀伤力也不断增加^[26]。另据国际劳工组织统计,全球每年发生的各类伤亡事故约为2.5亿起,这意味着每天发生68.5万起。全球每年约有320万人死于技术失控或失策导致的无妄之灾,占各类死亡人数的5.2%,列人类死因顺位的第三位,并且每死亡一人就有4人留下永久性残疾^[27]。现代化学(改变分子结构)、核物理(改变原子结构)、生物工程(改变基因结构)等高新科技成为现代风险的主要制造因素。更为严重的是,近半个世纪来新出现的许多技术风险,如生态环境破坏、核废料污染、电子辐射、添加剂危害、药源性残疾等,几乎完全脱离了人的直接感知能力,日常经验已不足以构成过滤和规避此类风险的防护网。现代技术风险影响到了人类的基本生存和生活质量,人们必须严肃地考虑诸如生态破坏、核污染、交通事故、职业病、药物滥用、干细胞、克隆、转基因食物、安乐死等所带来的伦理挑战,特别是有关于风险的知情权、选择权和责任担当,这都是传统伦理学所不曾遭遇的普遍而严峻的伦理困境。总之,科技发展的不确定性以及与之相伴的风险后果“需要一种相应的预见和责任的伦理学”,以便公正合理地分配技术活动带来的利益、风险和代价。

人类正处于风险社会中,风险生产和分配的逻辑越来越占据人们日常生活的统治和支配地位。大多数的风险源于人类自身,如何对这些风险进行防范、应对和治理,以及对风险制造者进行追责,都是当代风险伦理学所面临的困难,其中一个显著挑战是所谓的“有组织的不负责任”问题,是指风险灾害发生后,各个共生主体特别是公共机构和政府部门通过各种制度性安排和设计转移、规避和化解风险责任。因而,面对这些问题和现象,正如政治学家威廉·葛德文指出:“人们是能够愉快地对付相当大的困难的,只要这种困难也为社会其余的人公平分担。”^[28]因此,有必要从共生哲学的视角和方法出发,通过对包括共生自

由和共生正义在内的全部共生理念和原则的辨析和澄清,审视风险伦理问题并寻求解决之道。

4. 全球共生伦理

全球化的积极意义在于极大地改变了世界各国的共生关系。从古代以农耕家庭为单位的“小共同体”发展到分工生产、贸易流通为基础的近代“市民社会”,从古代农民就好像(马克思论述19世纪法国农民时称谓的)“麻袋里的马铃薯”一样缺乏组织联系发展到“八方共域异姓一家”般广泛交往互动,从天下(邦国)观、四海观发展到民族国家观念和全球观念,无不意味着近代以来全球化过程中人们的共生关系发生了根本性变化,由此所带来的全球性的共生伦理问题也日渐突出。一方面,世界范围内的经济贸易一体化、环境资源利用和保护、海洋和太空的竞争与合作、维护世界和平、国际人权保护、政治领域的对话与合作等等,都要求国际间的相互合作;另一方面,诸如大气污染、核泄漏、金融风暴、温室效应等全球性风险,已经超越单一国家界限,可谓“寰球同此凉热”。加之风险后果的“飞去来器”效应使得传统那种以邻为壑的风险治理方法在当今已经行不通了,风险面前没有绝对的净土和乐土,核武器的运用也使得没有赢家的现代战争难以发挥维护正义的作用和力量。所有这些都在考验着人类是否有足够心智建立起新型全球共生伦理。

全球共生伦理首先需要着重于全球共生正义的建设,其中代际共生正义主要关涉代际之间资源公平分配和风险共同担责的问题,种际共生正义则主要关涉人与其他生命和生态之间的共生关系,国际共生正义则涉及战争问题、资源问题、领土问题、意识形态问题以及其他政治、经济和文化交往的合理秩序和恰当安排问题。同时,全球共生伦理还要培育全球共生责任意识,全球共生责任就是要求人们抛弃狭隘的“一国或一地区”利己主义思维习惯,“不管我们喜欢与否,有一些风险是我们大家都必须面对的,诸如生态灾变、核战争,等等”^[29]。人类今天所遭遇的许多普遍的、具有“飞去来器”效应的风险困扰和挑战,已经超越了国家界限和文化差异,需要全球性合作来共同应对。这实际上也说明了,全球共生伦理的关键在于寻求利益的一致性,人们的具体利益可能千差万别,但是在追求“共生”这一点上完全有可能成为全球的一致利益,也正是在走向共生这个意义上,恩格斯说:“在共产主义社会里,人和人的利益并不是彼此对立的,而是一致的。”^[23]可以说,唯有真正达成以共生为基础的利益

一致性,建立起同舟共济的全球共生伦理,人类全球化进程才会有希望和未来。

四、共生发展观

共生发展就是共生系统内共生关系的改善和共生结构的优化。人类共生关系形态和结构的变迁为自发性聚合—专门性分工—共生性合作。

人类社会和谐共生发展是历史趋势和建设方向,也是衡量人类文明程度的重要标准。共生文明观为物质文明—政治文明—精神文明—生态文明—风险文明—共生文明。

(一) 共生发展

“人类是否不断地朝着改善前进”,这也是判断社会是否越来越趋于共生的总原则。共生发展可分为两个方面:一是从非共生、弱共生、逆共生、反共生不断地趋于共生,二是从恶性共生走向良性共生、和平共生、多元共生、和谐共生。

人类从自然状态进入社会,就出现了各种分化,分化可谓是社会的本质特征和显著现象(劳动分工即是生产领域的分化),分化有助于资源的开发和利用,但也会推动和加强社会等级结构生成,造成(财富和权力等)资源配置的不均和失衡,在促进人们结成复杂共生关系的同时也可能恶化原有共生关系,结果造成严重的社会不平等。按照历史学家费尔南·布罗代尔的看法:在一个社会中从上到下,包括权利和财富等“内在的不平等是恒在法则”,几乎成为“一条没有例外的结构性法则”^[30]。因而,社会各个层面中的共生关系是否改善或恶化,其关键在于不同领域中的不平等结构和现象出现缓解或加剧程度。

古代人类长期处于血缘、地缘或宗教共同体的社会结构中,经济、政治和文化层面的共生关系较简单和直接,相对容易形成专制色彩的社会结构,在其中,政治权力为社会运行轴心并进一步控制着财富、身份和文化教育的不平等配置。近代以来,随着“资本来到人间”打破了原有的共生关系和结构,“资产阶级在它已经取得了统治的地方把一切封建的、宗法的和田园诗般的关系都破坏了”,“撕下了罩在家庭关系上的温情脉脉的面纱”,“使人和人之间除了赤裸裸的利害关系,除了冷酷无情的‘现金交易’,就再也没有任何别的联系了”^[31]。显然,这种共生关系将人们从“对人(首领、君主、教主等)的依赖性”解放出来,转变为“对物(商品、货币、资本

等)的依赖性”,强调个体的权利自主、财富自足和人格自由,在相当程度提升了共生关系的水平和结构,但是资本主义社会下把人与人之间的关系“变成纯粹的金钱关系”而“淹没在利己主义打算的冰水之中”,也会在诸多方面致使人们之间共生关系发生恶化和变质,源于社会关系异化而出现的(商品、货币和资本以及技术等)拜物教现象还加剧了人与物的反常关系。因此,要改善恶化或异化了的共生关系,实现和维系人与人之间的共生正义和共生自由,必须尽可能地减轻和消除社会各领域中普遍存在的压迫、剥削、侵占等不平等现象。虽然要真正消灭工农之间、城乡之间、脑力劳动和体力劳动之间的分工差别必须要以通过提高生产力为前提和基础,因而也必然是一个漫长的历史过程,但是建立在改良共生关系基础上寻求共同的一致利益,实现社会共生正义和担当社会共生责任,这应是任何时候全社会、全球都能够努力争取并实现的。

(二) 共生发展观

共生发展要以服从和服务于共生关系改善和共生结构提升为目标,而不是仅仅追求某单一要素的增加,更不是以牺牲人的生命、健康、自由和公平正义作为代价换来的冷冰冰的物的增长。具体而言,共生发展包括3个方面的进步:一改善共生关系;二是改革共生秩序;三是优化共生结构。

第一,改善共生关系。由于资源相对于人类需求而言,总是具有稀缺性,围绕资源展开的利益矛盾和利益冲突恐怕是人类永恒的主题,其解决办法通常需要双管齐下,即一方面在合理范围内不断提升资源的开发和利用,提高资源供给水平和质量,也即所谓的效率问题,另一方面要让发展成果尽可能公平公正地惠及各共生主体,使得各种资源能够在各个共生主体之间得到合理的配置,重点在于改变共生主体在资源配置结构中的不平等,增进社会福利,缩小贫富差距,也即所谓的公平问题。效率和公平是拉动社会(这个驾车)前进的双马,缺一不可,它们共同决定着社会的共生程度和质量。改善共生关系就是要改善各种共生关系中不平等、非正义的因素,寻求合理地交换、分享和竞争各种资源。

第二,改良共生秩序。社会的进步不仅表现为共生关系的改善,还表现为共生秩序的改革上。不同于昼夜更替、四季轮回等自然秩序所具有的永久稳定性和规律性,社会秩序一般只具有相对稳定性,虽然在阶级社会中等级秩序常常被奉为神圣不可侵犯以维护统治阶级的特权和专制,但是他最终还是

随着社会形态和历史变迁而趋于破坏、瓦解和消亡,正如恩格斯所指出:“每一种新的进步都必然表现为对某一神圣事物的亵渎,表现为对陈旧的、日渐衰亡的、但为习惯所崇奉的秩序的叛逆。”^[32]秩序与自由是一对双生子,从共生自由角度考察社会秩序的改良,则其实质在于如何扩张人们间的共生自由。由于在漫长的历史发展中,社会共生关系和秩序根本上源自人们相互间自发生成并不断扩展开来,例如从个体间的物物交换到地方和族群间的市场贸易。因此,社会秩序绝非简单地意味着以牺牲自由为代价,在支配权力绝对控制之下的某种有条不紊或井然有序。相反,秩序应以自由为目标,同时自由又应以秩序为保障,也即所谓“有自由的秩序”和“有秩序的自由”。毕竟,如果丧失了自由这个“标的”,一个表面上看去最有秩序的社会很可能到处充满着各种“手和眼目”,一切按整齐划一的指令进行管理,并且要求大家全都惟命是从。对于当今中国而言,共生秩序的改良最根本在于如何实现从国家的管理到治理转型,因为管理和治理体现了不同的秩序理念,管理意味单向度、垂直、自上而下的秩序形式,通常要依靠行政命令和计划指令直接管控诸多资源和风险,而治理则更强调互动和协作的秩序形式,依靠多主体共同参与,协调各方力量,并尊重多元价值,也因此包含了更丰富的共生内涵和要求。

第三,优化共生结构。在一定社会中,共生关系和共生秩序的关联形态和作用形式决定了共生结构的优劣程度。所谓优化共生结构,就是指在包括政治领域、经济领域、文化领域和生态领域内部及其相互之间,各种共生资源能够在共生主体间有效合理地交换、分享和流动,从而有助于共生关系和共生秩序的生成、改革和完善。优化共生结构,就是要让一个社会不断地从封闭状态走向开放状态,从垄断资源走向共享资源,从指令经济走市场经济。合理的资源配置是优化共生结构的重点,如果社会中多数人劳而无获,少数人中饱私囊,出现“朱门酒肉臭,路有冻死骨”景象,那么社会共生结构一旦恶化至此,则难免政治动荡、社会混乱甚至爆发战争。社会的点滴进步,就是在于各层面的共生结构能够有所优化。也就是说建立起更好的经济制度、政治制度和文化制度,以及法律的制定、伦理道德的建设等方面,这些都是维系和优化社会结构的约束性条件。从共生出发,评价一个社会的体制制度、法律政策、伦理道德,皆要观其能否改善共生关系、改革共生秩

序和优化共生结构。反之,社会结构的优化,也必然要求种种约束性条件的完善和提升,使之能够对促进社会良性共生发挥积极作用。

南海北海,百虑一致;东方西方,殊路同归。个体和社会的发展和进步,无论其采取何种形式和方式,归根结底总是围绕共生寻求各领域和层次内的种种改善、改革和优化。

(三) 共生文明发展观

共生文明发展观包含两个层面的内涵:一是各种文明的共生发展;二是文明各个层面的共生发展。

从文明类型和形态上说,现有的不同文明类型和形态,包括基督教文明、伊斯兰文明、印度文明、儒家文明等,或者各种原生态文明、农耕文明、游牧文明、工商业文明等,都是各地区人们长期孕育和自觉创造出来的成果和结晶,都有其不可替代的价值。对于历史而言,自身传统往往便意味着某种合理性,尊重传统而非对其肆意践踏和虚无主义,才会有助于当下的任何变革和进步。这就要求我们在对待不同文明的态度上,必须尊重各种文明的原创性和自主性,而不应固持某种单一文明中心主义的论调,那种刻意贬低和敌视他种文明类型的观点,只能造成文明间的对立和仇恨,而根本无益于问题的解决。事实上,任何观念和立场都不是“非左即右”那么简单,人际关系也不会是“非友即敌”那么分明,文明亦是如此。多种类型和多样形态的文明共存于世,犹如阳光的光谱序列,一道共同构成丰富多彩的颜色。文明应当也完全可以通过对话和交融寻求变革和共生发展,那种对他种文明欲除之而后快的想法和做法,只会造成更多更激烈的冲突和战争。今天,随着生存资源需求越来越强烈,各种风险威胁越来越强大,寻求文明在多元共生与和平共处基础上的前进与变革,才是全人类文明演化的正途。

从文明各个层面来说,任何文明总是由诸多层面构成,通常人们比较重视物质文明、精神文明、政治文明、生态文明、风险文明^①这几个层面,他们分别反映了人类在物质生活、政治生活、精神生活以及人与自然关系所取得的成就(即创造出来的资源成果)。显然,只重视某一层面文明是不够的,单一层面的文明进步(如总量上的物质财富积累)也可能对人类和环境造成巨大灾难,例如在历史上大型城市、巨型建筑和工程多是靠残酷剥削和奴役建立起来的,先进兵器和武器的发明运用都酿成了更大规模的杀戮,近代以来工业文明也是“用血和火的文字载入人类编年史”^[33],在创造了巨大财富的同时

还带来了人的异化、生态破坏、环境污染和资源短缺等发展危机,如果现代文明只是导致“一切人反对一切人的战争”和“将人连根拔起”,那么这种文明的发展岂不加速了人类毁灭?各层面文明绝不是孤立的,而是相互间有着紧密联系,人与自然和谐的生态文明需要通过政治制度文明建设才可能实现,而后者又要与一定的物质文明和精神文明建设相匹配。追求各层面文明相互交融、协调发展,让人类文明演化之途更少些痛苦、恐惧和无辜牺牲,更多些欢乐、和谐和幸福,是人类文明追求的共同愿景。

五、结语

对世界的新的改变要以对世界的新的理解为前提,只有在对世界做出新的理解中才能酝酿出改变的可能性。进入 21 世纪,人类发展正处于转折点上,迫切需要一种新的哲学视角、话语和观念来解读我们时代的困境和文明的危机。共生思维新范式的提出,旨在以一种共生的视角和方法,重新审视主体性、价值论、伦理学和发展观等诸多问题,其中所包含的丰富理论内涵和独特的思维方式,盖将有所裨益于社会的进步和人类的发展。

参考文献:

- [1] 胡守钧. 社会共生论[M]. 上海:复旦大学出版社, 2012.
- [2] 李淮春. 马克思主义哲学全书[M]. 北京:中国人民大学出版社,1996.
- [3] 张世英. 新哲学讲演录[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2004.
- [4] 叶秀山. 美的哲学[M]. 北京:世界图书出版公司, 2010.
- [5] 黑格尔. 小逻辑[M]. 贺麟,译. 北京:商务印书馆,1980.
- [6] 周国平. 周国平文集:第 4 卷[M]. 西安:陕西人民出

① 今天人类恐怕要在文明层面来理解和看待风险,即要重视所谓风险文明的问题。风险也是人类活动的客观产物,伴随着人类历史的全部过程,并随着人类历史的发展而发展,在过去人们往往将风险视为唯恐避之不及的东西。实际上,风险需要人们学会正确地对待和解决,风险在内蕴危险的同时包含着机遇,人类若无冒险意识恐怕难以不断进化,若缺乏风险意识又难以生存下来。风险对于人类生存和发展并非完全消极的、负面的,在很大程度上也起着重要的建设性作用,种种制度设计中或多或少地包含了风险考量,才使人类一次次逢凶化吉、化险为夷。今天人类进入了风险社会之中,人类面临着风险管理和治理的重大课题,建立什么样的风险制度、风险伦理和风险价值,对于人类今后发展起着重要的影响作用。如同物质文明、精神文明、政治文明和生态文明一样,风险文明也应该成为受人重视的主要文明层面。

- 版社,1996.
- [7] 马克思,恩格斯. 马克思恩格斯全集:第42卷[M]. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译. 北京:人民出版社,1979.
- [8] 阿克塞尔·霍耐特. 为承认而斗争[M]. 胡继华,译. 上海:上海世纪出版集团,2005.
- [9] 海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映,王庆节,译. 北京:三联书店,1987.
- [10] 李德顺. 价值论[M]. 北京:中国人民大学出版社,1987.
- [11] 袁贵仁. 价值与认识[J]. 北京师范大学学报,1985(3):47-57.
- [12] 李剑锋. 价值:客体主体化后的功能和属性[M]. 西安:陕西师范大学出版社,1988.
- [13] 李连科. 哲学价值论[M]. 北京:人民出版社,1991.
- [14] 王玉樑. 价值哲学新探[M]. 西安:陕西人民教育出版社,1993.
- [15] 袁贵仁. 价值观的理论与实践[M]. 北京:北京师范大学出版社,2006.
- [16] 尼采. 论我们教育机构的未来[M]. 周国平,译. 南京:译林出版社,2012.
- [17] 余俊渠,陆自荣. 理性与合理性之比较[J]. 湘潭大学学报,2007(4):117-122.
- [18] 理查德·罗蒂,王海平. 从实用主义的观点看合理性和文化差异[J]. 国外社会科学,1993(11):1-6.
- [19] 习近平. 携手建设中国—东盟命运共同体——在印度尼西亚国会的演讲[N]. 人民日报,2013-10-04(2).
- [20] 杨洁勉. 新型大国关系:理论、战略和政策建构[J]. 国际问题研究,2013(3):9-19.
- [21] 卢梭. 爱弥儿[M]. 李平沅,译. 北京:商务印书馆,1978.
- [22] 亚当·斯密. 道德情操论[M]. 蒋自强,钦北愚,朱钟棣,等,译. 北京:商务印书馆,1997.
- [23] 马克思,恩格斯. 马克思恩格斯选集:第2卷[M]. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译. 北京:人民出版社,1995.
- [24] 郭广银. 伦理学原理[M]. 南京:南京大学出版社,1995.
- [25] 霍克海默. 批判理论[M]. 李小兵,译. 重庆:重庆出版社,1989.
- [26] 刘雯. 科技风险、灾难与负面效应[D]. 合肥:中国科学技术大学,2008.
- [27] 杨涛. 技术灾害的致灾因素分析及其风险评价体系的研究[D]. 北京:中国地震局地球物理研究所,2007.
- [28] 威廉·葛德文. 政治正义论[M]. 何幕华,译. 北京:商务印书馆,1982.
- [29] 安东尼·吉登斯. 现代性的后果[M]. 田禾,译. 南京:译林出版社,2000.
- [30] 费尔南·布罗代尔. 15至18世纪的物质文明、经济和资本主义:第2卷[M]. 顾良,译. 北京:三联书店,1997.
- [31] 马克思,恩格斯. 马克思恩格斯选集:第1卷[M]. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译. 北京:人民出版社,2012.
- [32] 马克思,恩格斯. 马克思恩格斯选集:第4卷[M]. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译. 北京:人民出版社,2012.
- [33] 马克思. 资本论:第1卷[M]. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,译. 北京:人民出版社,2004.

Outline of symbiotic philosophy

WANG Shi-jin^{1,2}, HU Shou-jun³

- (1. Public Management and Public Policy Research Center, Fudan University, Shanghai 200433, China;
2. Education and Research Department of Ideological and Political Theory, Dalian Jiaotong University, Dalian 116028, Liaoning, China;
3. Research Center for Social Symbiotics, Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract: To elaborate the historical survival and development of human society from the perspective of symbiotic philosophy, this paper proposed and discussed the basic categories and theoretical system of symbiotic philosophy, such as symbiotic ontology, axiology, ethics, historical outlook, and so on. The results show that symbiotic ontology is philosophical ontology taking symbiotic relationship as

(下转第123页)