

情欲与德性

功利主义道德哲学评论

窦炎国

著

高等教育出版社

情欲与德性

——功利主义道德哲学评论

窦炎国 著

高等教育出版社

(京)112 号

图书在版编目(CIP)数据

情欲与德性:功利主义道德哲学评论/窦炎国著. - 北京:高等教育出版社, 1997. 4
ISBN 7-04-006237-2

I. 情… II. 窦… III. 功利主义-伦理学-研究 IV. B82-064

中国版本图书馆 CIP 数据核字(97)第 02733 号

*

高等教育出版社出版
北京沙滩后街 55 号
邮政编码:100009 传真:64014048 电话:64054588
高等教育出版社发行
国防工业出版社印刷厂印刷

*

开本 850×1168 1/32 印张 9.25 插页 1 字数 230 000
1997 年 4 月第 1 版 1997 年 4 月第 1 次印刷
印数 0 001-2 000
定价 22.70 元

凡购买高等教育出版社的图书,如有缺页、倒页、脱页等
质量问题者,请与当地图书销售部门联系调换

版权所有,不得翻印

为《情欲与德性》
题辞

深入考察德性与情欲
的关系，从而对于功利
主义学说进行理论评
析，具有重要的学术价
值。

张岱年题

1997年一月



前 言

自我国社会进入改革开放的新时期以来,人们在价值观念和道德信仰方面的分歧表现得十分尖锐,引起了社会各界的高度重视。在发展商品生产和向市场经济体制转轨的过程中,究竟还要不要讲道德?如果说要讲道德,那么又应当讲什么样的道德?现实生活迫切要求理论工作者做出回答。

为回答现实生活的提问,我感到首先需要道德哲学的历史发展做系统的反思,以便从道德理论形态的演变轨迹中探寻前人解决社会道德问题的经验教训,以求更好地把握伦理道德发展的规律性。

纵观数千年的伦理思想发展史,情欲与德性、功利与道义、幸福与至善的关系问题,一直是不同道德哲学流派长期争论的一个焦点。迄今为止的伦理学,总是过分强调情欲与德性、功利与道义、幸福与至善之间的对立性,而忽视甚至完全抹煞它们之间的同一性。其实,在情欲与德性、功利与道义、幸福与至善关系问题上的理论分歧,不过是一定历史阶段上的社会矛盾的某种反映。按照马克思主义的观点,随着社会生活的进步,随着私有制向公有制的转化,情欲与德性、功利与道义、幸福与至善的矛盾将会逐步丧失其存在的根据,到共产主义社会则将会随着两个文明的高度统一而达到人的全面发展。因此在我看来,当代中国伦理学的任务不仅应当分析研究这种对立,而且更应当依据社会生活的实际需要,努力探索和揭示二者的辩证统一。为此,本书力图通过审察中外历史上有影响的道德哲学理论,揭示功利论思想传统与道义论思想传统之间的内在关联性,从而力求在情欲与德性、功利与道义、幸福与至善的对立中去把握它们的同一,并在同一中去把握它

们的对立,进而为在社会主义条件下倡导集体功利主义提供较为坚实的道德哲学基础。

前几年,我在一篇短文中首次提出和使用集体功利主义这一概念,就是旨在运用对立统一的思维方法阐释功利与道义的关系问题。但囿于篇幅,未能展开论证。本书正是为了补偿这一缺憾,力图以历史与现实、理论与实践相结合的思维逻辑来论证集体功利主义的要义和丰富内涵。在我看来,已往伦理学对于集体主义的解释过于执着于道义论的优越性而忽视了功利论的积极意义,从而未能充分体现马克思主义的道德价值观,尤其未能充分理解毛泽东关于“无产阶级的革命的功利主义”的著名论断。在发展社会主义市场经济过程中所出现的伦理困惑,恐怕与这种不当理解和解释也有一定的联系。如果在道德哲学上坚持把情欲与德性、功利与道义、幸福与至善绝对对立起来,那么,在实践中就无法理解物质文明与精神文明同步发展的要求。为此,本书力图在扬弃功利论与道义论对立的基础上来阐释社会主义的集体功利主义,即主张把造福人民和推进社会进步作为最高的道德价值目标,坚持个人利益与集体利益的辩证统一,坚持功利与道义、效率与公平的有机结合。

本书写作过程中曾参阅多种著作,特向这些著作的作者表示感谢。尤其要感谢北京大学张岱年先生为本书出版题辞,同时要感谢高等教育出版社于渊、苏雨恒、王晖、马俊华诸先生为本书编审和出版所付出的辛勤劳动。此外,我的同事王建平、谢金春、王馥秀,以及我的学生刘建芳也为书稿的誉抄打印做了许多工作,在此一并表示谢忱。

本书乃一家之言,难免疏误与不当之处,谨请同仁和读者批评指正。

作者

1997年2月19日

目 录

第一章	引论	(1)
第二章	功利主义的思想渊源	(28)
第三章	功利主义的诞生及其典型形态	(67)
第四章	马克思恩格斯对功利主义的批判和改造	(105)
第五章	现代资产阶级对功利主义的阐发和修正	(129)
第六章	中国古代的道德哲学和义利之辨	(151)
第七章	中国近代的功利主义思潮	(192)
第八章	毛泽东的功利主义伦理观	(216)
第九章	功利主义与中国的经济体制改革	(233)
第十章	结论	(266)

第一章 引 论

情欲与德性的二难冲突,不仅是长期困扰道德哲学的难题,而且也是长期困扰政治家和社会学家的难题。就如中国古代的一则成语所说:鱼和熊掌,不可得兼。于是乎便有两种方式来处理二者的关系,或者以情欲取代德性,或者以德性否定情欲,从而在道德哲学上形成了目的论与道义论、功利论与义务论的对立。但是,作为政治家和社会学家就不会完全赞同道德哲学的结论,因为社会生活的实际乃是情欲与德性并存的结构,用一者取代另一者的做法曾经并还会造成不堪设想的严重后果。于是人们提出一种假想:消解功利论与义务论的对立,实现情欲与德性的完美结合。这是否是可能的呢?又是否有必要呢?

一、道德哲学的二难悖论

伯特兰·罗素曾经指出:由于人类内在本质的冲突,才有了伦理学产生的必要。人们是充满激情的、固执的和相当疯狂的。这种疯狂可能会给他们自己和别人带来巨大的灾难。但是,生命的冲动尽管危险,人类若要存在下去且不丧失其特色,就必须保持这种冲动。一种可以使人们幸福生活的伦理学必须在冲动和控制的两极之间找到中点。^① 我们无需赞同罗素的全部主张,但是却不能不赞同他对情欲冲动的中肯分析,以及对道德哲学使命的恰当揭示。

^① 《伦理学与政治学中的人类社会》,中国社会科学出版社 1992 年版,第 29—30 页。

说得简明一点,罗素从人类思想史的高度触及到了道德哲学的难题及其解决方式。显然,人不可能没有情欲冲动,但是情欲冲动如不加控制则会给自己和别人带来灾难。在罗素看来,情欲冲动本身并不就是德性;德性应当能够对情欲加以控制,但是德性对情欲的控制并不以消除情欲冲动为目的。于是道德哲学的使命既不在于以情欲来取代德性,也不在于以德性来消除情欲,而是要求在情欲与德性之间寻找到二者的恰当结合。这样一来,以往的功利论和道义论的极端对立便丧失了基础。

但是,事情真的如此简单吗?正如青年毛泽东所说,对于罗素的主张有两句评语:理论上说得通,事实上做不到。^①何以如此?原因倒也并不复杂。罗素所谓的冲动和控制,都是从个人本位出发的。在罗素看来,个人的情欲冲动要靠个人自己的理智来加以控制,所以他要求人们抑制彼此间冲突的愿望和冲动,发展可和谐的愿望和冲动。然而,如果可以依赖德性来控制情欲冲动,那么对于具有德性的人们说来当然是理所当然的,但对于缺乏德性的人们说来岂不是对牛弹琴,强人所难吗?再则,如果人们之间的情欲冲动发生了冲突,那么其中有德性者则会自行控制以避免给人们带来灾祸,而其中无德性者却并不会自行控制以至难免给人们带来灾祸。如此,有德性者的情欲冲动倒被抑制了,而无德性者的情欲冲动却一发不可收拾了。于是就整个社会生活而言,情欲和德性的对立依然如故。

显然,从个人主义立场出发来讨论情欲与德性的对立和矛盾,其实并不能真的解决问题。情欲与德性的对立并不能归结为个人生存问题,而必须提升为社会生活问题,才可以从本质上加以探讨和说明。作为道德哲学家的罗素虽然极其高明地看出了情欲与德性的辩证关系,但是仍然未能从实际上解决二者的联结,未能真的找到两极之间的“中点”。所以,力图消除功利论与道义论对立的

^① 参见:《新民学会会员通讯集》第3集。

愿望仍然付诸阙如。

理论的悖论其实不过是社会生活实际矛盾的写照。情欲与德性的矛盾,功利论与道义论的对立,归根到底是由特定历史阶段上的社会生活所规定的。当实际生活尚未形成两极结合的“中点”,那么任何智者的冥思苦想和高谈阔论终究不过是徒劳;但是如果实际生活已经提供了两极结合的“中点”,那么任何固执己见、因循守旧的做法都会酿成历史性的失误。

情欲与德性的矛盾,功利论与道义论的对立,从最深层的根源来看,乃是个人利益与社会利益的矛盾在私有制社会时期的现象形态和观念形式。私有制社会条件下个人利益与社会利益的对抗性矛盾,既规定了情欲与德性的分离阻隔,也导致了功利论与道义论的分歧和对立。

一般而论,情欲不过是指人们的欲望和欲念,指人类生活的真实需要。人作为自然存在,当然首先就有生存和生命延续的自然本能和生理需要;人作为社会存在,同时又会有交往和社会实践的需要和欲望。无论是生理性的还是社会性的需要和欲望,都必定与社会生活的实际状况相适合,而且会随着社会生活状况的进步和发展而不断发生相应的变化。就此而论,即使是纯粹的自然生理需要,也必定是社会化了的需要,必定是为一定社会生活状况所规定的需要。

在没有社会差别的历史时期,人们在需要和欲望方面只存在个体的自然差异性。根据诸多研究资料看,自然分工状态下,人们之间的情欲在特定范围(氏族和部落)内保持着相当高度的一致性和共同性,情欲冲动的冲突只发生在偶然的场合。在这种历史阶段上,通常直观的共同利益和原始禁忌足以调谐全部社会生活,因而还不存在情欲冲动的对抗。

随着社会分工的形成和私有制的出现,直观的共同利益被瓦解了。需要和欲望的个体自然差异发展成为普遍性的社会差别和社会矛盾,情欲冲动的对抗和冲突形成为对社会生活安全的威胁。

于是,从原始禁忌中引申出了道德原则和法律规范,借以保护社会生活的一定秩序。从此开始产生了具有典型意义的情欲与德性的矛盾。情欲与德性的对立体现了人类社会生活进入私有制社会后的本质特征。正如黑格尔所说,恶是历史发展的动力借以表现出来的形式。恩格斯进一步指出:“自从阶级对立产生以来,正是人的恶劣的情欲——贪欲和权势欲成了历史发展的杠杆。”^① 在私有制社会条件下,生活的逻辑告诉人们,个人情欲的满足乃是全部生活的最高目的。当人们为满足个人情欲而奋斗并取得成果的同时,便推动了私有制社会的变化和进步。但是私有制社会的财富占有制度并不容许所有的社会成员都自由地为实现个人情欲而奋斗,一小部分人情欲的满足需要依靠压抑和牺牲大部分人的情欲来实现。于是,小部分人的情欲与大多数人的情欲的对抗性冲突只有转化为情欲与德性的对立方式,才有获得调谐的可能。这正是社会道德以功利论和道义论相对立的形式表现出来的根源。

既然只有一小部分人的情欲才有获得满足的可能,而大多数人的情欲必须加以压抑,那末采用道德的方式来压抑多数人的情欲便是最为可取的办法。为了彻底泯灭这多数人的情欲,倡导禁欲主义和道义论自然是顺理成章的事情。但是,社会生活表明,即使是在多数人的情欲遭到压抑的情况下,冲突和对抗依然存在。也就是说,对这少数人来讲,情欲的满足同样会受到种种因素的限制,于是功利论便应运而生。

古希腊所传梭伦与克洛苏斯的对话,便是极好的例证。吕底亚国王克洛苏斯拥有金银财宝、享尽荣华富贵、纵情声色犬马,他满以为来访的梭伦会颂扬他是世界上最幸福的人。但是梭伦却告诉他,最幸福的人是雅典的特拉斯以及阿尔哥斯的克利奥比斯和比多,因为特拉斯诚实、勇敢、热爱祖国,并为保卫祖国献出了生命;而克利奥比斯和比多,他们兄弟友善、孝敬父母,并为了母亲的

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷,第233页。

幸福牺牲了自己的生命。不难看出梭伦与克洛苏斯的看法和追求很不相同,他强调的是德性。梭伦曾声言:“作恶的人,每每致富,而好人往往贫穷;但是,我们不愿把我们的道德和他们的财富相交换。”^①这就已经相当尖锐地触及到了情欲与德性的对立和矛盾。

中国人熟悉的商亡周兴的历史故事,也是古代社会早期情欲与德性相对立的鲜明例证。殷纣之所以国破家亡,乃是因为“纵淫失于非彝”、“败乱厥德”。“不知稼穡之艰难,不闻小人之劳,惟耽乐之从”,“惟妇言是用”,“俾暴虐于百姓,以奸宄于商邑。”(《尚书》酒诰篇、无逸篇、牧誓篇)与此相反,姬姬“笃行仁义”,“敬老慈少、礼下贤者。”诚如后人概括的,敬德则胜,失德则败。情欲与德性的矛盾导致商纣的人亡政息,又导致周人的武功文昌。于此可见,在中国私有制社会早期阶段,情欲与德性的对立同样也表现出了相当尖锐的性质。

从上述两个例证中,我们至少可以引发出这样一个问题:人们何以需要重视德性的要求?难道是为了用德性取代情欲吗?这个问题转换成道德哲学的用语便是:德性和情欲,何者为目的,何者为手段?从有关的研究资料来看,无论是梭伦还是周人,虽然强调德性的重要性,但还均无意把德性作为目的,相反倒是以德性为调谐和达成情欲的一种手段,如此而已。在梭伦那里,德性只是一种人生的智慧,“像这样一种智慧,因为看到人生的变化无常,所以不许我们为了目前的环境而妄自尊矜,或称羨他人在以后还要发生变化的幸福。因为每一个人的将来,都是变化不定的。”^②在周公那里,德性乃是一种政治的技巧,“勤用明德”,“夫乃大命之王,殪戎殷,诞受厥命,越厥祁厥民。”“……皇天既付中国民越疆土于先王,肆王惟德用,和怗先后迷民。用怗先王受命。”“欲至于万年,惟王子子子孙孙永保民。”(《尚书》康诰篇、梓材篇)此乃所谓“修德配

① 参见罗国杰等:《西方伦理思想史》上卷,第48—50页。

② 希罗多德:《历史》第1卷,商务印书馆1962年版,第30—33页。

命”、“敬德保民”，德性不过是成就帝王事业的术数。

我们再来看道义论的情况。

道义论的前期往往表现为禁欲主义。例如柏拉图认为，人若要有道德就必须摒弃一切情欲。宗教禁欲主义甚至把任何肉欲都说成是莫大的罪恶。中国的宋明理学则宣扬“饿死事小，失节事大”的原则。道义论的最典型代表当推康德。在康德那里，道德只表明义务而绝无权利可言，道德是最高目的，义务就是一切。道义论的这些看法，一方面确实反映了人类自我克制和调谐情欲冲动的巨大潜力，但另一方面却不免表现出一种极端主义的虚伪。

首先，任何一个人只要他还准备维持自己的生存，就不可能禁绝起码的生存欲望，即便是最真诚的禁欲主义者，也还未能成为不食人间烟火的神圣。道义论和禁欲主义的任何高调，都无法改变这样一个尽人皆知的事实：“任何人如果不同时为了自己的某种需要和为了这种需要的器官而做事，他就什么也不能做。”^① 与常人相比，禁欲主义者充其量也只是在情欲的类型和程度上有某种区别罢了。

其次，从柏拉图主义到康德主义，从宗教教义到宋明理学，尽管具有极大的社会历史和文化的差异，但作为一种道德哲学却有共同的特征：都是为了维护一种等级制的社会秩序，或者主张以道德手段来防止因情欲冲突而导致社会秩序的崩溃，或者主张以道德手段来建立新的社会秩序以克服因情欲泛滥而造成的社会危机。例如柏拉图就十分清楚地表达了建立奴隶主统治的“理想国”的企图，而基督教教义和宋明理学则是直接为封建专制统治做辩护的。至于康德的义务论，也不过是以极其抽象的形式表达出了德国资产阶级的愿望。道义论归根到底是有目的，而非纯义务的。如果说与功利论有什么区别的话，那只在于道义论更多地是从一个阶级、一种社会秩序的整体目标和长远利益着眼罢了。就此而

^① 《马克思恩格斯全集》，第285—287页。

论,禁欲主义具有高于功利论的优越性,但从本质上看禁欲主义并非绝对排斥功利。

第三,道义论主张无权利的道德义务,必然导致权利与义务的对立,从而使道德沦为阶级压迫的工具。在私有制社会中,权利与义务的分立和对立乃是社会生活的实际状况。不管道义论者的主观愿望如何,他们主张无权利的道德义务,从表面上看似乎是推崇道德的高尚性,但从实际上看仍然不过是世俗生活的客观反映。柏拉图的理论最清楚地表明了这一点。在柏拉图看来,奴隶主统治者是天生有德的,而情欲只是孩童、妇女、奴隶和平民的本性,因此道德的节制自然便集中针对着这些被统治者了。显然,对于这些被统治者来讲道德,那就只有义务而无权利可言。如果被统治者也有道德的权利,也能成为有德者,那么奴隶与奴隶主还有区别吗?在不平等的社会里企图造就道德上的平等,那同样是“天方夜谈”。

从上可见,道义论貌视清高,但实际上不可能斩断功利的尾巴。道义论与功利论的对立只是在极为有限的范围内才具有意义。因此,迄今为止的道义论与功利论的纷争,始终无法给出最终的评判。道德哲学中的这种二难悖论,只能依赖于社会生活的根本变革和人类自身素质的根本提高,才可给予彻底的消除。

二、伦理道德的人性基础

道义论与功利论的对立,反映了私有制社会限制人性发展而导致人性畸形的客观事实。正是由于人性的畸形发展,才是道德哲学出现局限性和片面性的深层根源。

劳动创造了人和人类社会,这是对人类起源的唯一科学的理解。如果我们赞同这种观点,那么就必须从劳动及其发展史中来考察伦理道德的人性基础。这样无非会涉及诸如劳动造成了人的那些人性特质,人为什么需要从事劳动,劳动方式的变更又曾导致

人性的何种变化,人性畸形与劳动方式的特征有何种关联,怎样通过变革劳动方式来为人性的全面发展创造条件等等问题。这些问题,在马克思主义理论中已经得到了充分的证明,这里无需赘述。我们只从总体上分析劳动发展的过程及其对人性变化的影响。

劳动并不是先在于人类社会的自然景观。劳动的生成与人类的生成是同一个过程。劳动的起点,也就是人类社会的起点,劳动不过是人类社会的一种存在方式。就如物质与运动不可分离一样,人类社会与劳动也是不可分离的,区别仅仅在于人类社会是一种不同于一般自然物质的主体存在,劳动作为人类社会的存在方式是一种主体的物质活动。

生活经验和自然科学均已证明,运动是物质的根本属性。同理,我们推定劳动是人和人类社会的根本属性。但是,当我们做这一推论的时候,必须从逻辑上确定人和人类社会是劳动的唯一主体,而劳动也是人和人类社会的唯一存在方式。然而这种逻辑上的确定在逻辑论证的范围内是无法解决的,它必须依靠生活经验和科学。

运用经验和科学来论证人和人类社会是劳动的唯一主体,实际上只要把劳动限定为是人和人类社会才能进行和从事的物质活动,就可以获得比较圆满的解决。当人们确认劳动是制造和运用工具来改造自然并获取生存和发展资料的活动时,就已经论证了人和人类社会是劳动的唯一主体,因为只有人才能制造和运用工具,尽管人类制造和运用工具的最初目的也还只是为了维持生存。一旦进到运用经验和科学来论证劳动是人和人类社会的唯一存在方式的时候,人们便遇到了极大的困难。不仅生活经验告诉人们,劳动并不是所有人的责任,有些人根本不以劳动为生存方式,即便是以劳动为责任的人那里劳动也并不是唯一的生存方式;而且不少所谓的科学也总是证明劳动天生只是一部分人的事,而另一部分人确实是可以“不劳而获”的。由此说来,劳动固然只能以人为主体,但人却并不一定要劳动,更不一定要以劳动为唯一的生存方

式。这的确是人类自脱离原始生活状态进入阶级社会以来的客观事实。

有关原始社会生活的研究资料表明,在人类社会早期阶段上,人人都必须参加劳动而且人人都会参加劳动,丧失劳动力的人往往面临着被从肉体上消灭的危险。显然在那个阶段上不可能出现人与劳动相脱离的情况,因此原始人的本性就是以劳动来维持生存。而且由于当时的条件所限,原始人是以群体的劳动方式来维持群体的生存方式的。自从进入以社会分工和私有制为基础的文明社会之后,便出现了人与劳动相脱离的现象,一部分人居然可以不劳而获、不劳而食了。一部分人不劳而获,那就至少表明人类已经可以允许有人不以劳动为生存方式了,这从积极意义上看是为开拓其他的活动领域创造了条件。于是政治、科学、艺术、教育等等得以发展起来了。但是,如果允许有人不劳而获,那就不可能不诱使懒惰、欺诈、盗窃等邪恶现象的发生和蔓延,而且如果越来越多的人都企图加入不劳而获的行列,那么人类社会的生存迟早就会发生危机。正如马克思指出的,一个民族如果停止生产劳动,不用说一年,就是几个星期,也要灭亡。私有制社会始终都面临着这样的严峻问题。这就是马克思揭示的私有制条件下的劳动异化现象:人类社会以劳动为根本属性,劳动的发展却使一部分人脱离劳动,从而导致人性的堕落和社会的危机。

上面的分析虽然未能提供正面的经验来论证劳动是人和人类社会的唯一存在方式,但却从反面的教训说明了人和人类社会是不应当允许有一部分人脱离劳动、逃避劳动的。任何人脱离和逃避劳动,不仅会使自己丧失作为人的根本属性,而且会给他人和社会造成负担甚至危害。因此,维护劳动作为人的本性这应当是道德哲学的理论和逻辑起点。

不管人们给道德下什么样的定义,但有一点是毋庸置疑的:道德无论怎样都应当适应人类的本性,无论怎样都必须有益于人类本性的完善。但是令人遗憾的是,无论是功利论还是义务论,二者

都未能从维护劳动作为人类本性这个逻辑起点上来构造自己的理论体系,因而二者都还不能算是真正适应和有益于人类本性完善的道德理论。

人的劳动和劳动的人所造成的人性本质,必然具有感性和理性、个体性与群体性、物质性与精神性、自在性与自为性相统一的特征。而以一部分人脱离劳动并剥削另一部分人的劳动这种社会状态为背景形成的人性特征,恰恰是感性和理性、个体性与群体性、物质性与精神性、自在性与自为性的分裂。以此为基础的功利论和道义论,则分别从不同的方向上夸大了这种人性的分裂。功利论片面地强调人的感性、个体性、物质性和自在性,而义务论片面地强调人的理性、群体性、精神性和自为性,其结果自然只会助长人性的畸形发展。从这个意义上来说,无论是功利论抑或是义务论,都还不是作为劳动者的人的道德理论,至多只是劳动异化状态下人性畸形的意识形态。

不过从另一个角度来看,劳动异化毕竟是劳动发展史上的一个特定阶段,人性的分裂应当是走向人性完善的一个阶梯。用这种历史主义的观点来考察,功利论和道义论作为劳动异化和人性分裂状态的两种极端的理论形态,都会包含有某种超历史的合理性因素。问题在于需要创造一种条件,以使这两极对立的理论中所包含的合理因素能够获得恰当的综合。

既然功利论和道义论的对立是以劳动异化和人性分裂为背景的,而劳动异化和人性分裂直接表现为社会和人类的分裂和对抗,即一部分人只有劳动的义务而无自由享受劳动成果的权利,另一部分人则有自由享受劳动成果的权利而无劳动的义务,于是所有问题都可以归结为如何消除这种社会和人类的分裂和对抗。

马克思主义从理论上论证了消灭劳动异化和人性分裂的根本途径,中国共产党人和广大劳动人民正以自己的实际行动实践着这一伟大的历史变革。以公有制为主体的经济关系的建立,以发展商品生产和市场经济为主要内容的经济建设,以爱国主义、集体