

反思

第二辑



吉林大学哲学社会学院 编

Reflection

中国社会科学出版社

反思

第二辑



吉林大学哲学社会学院



Reflection

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

反思. 第2辑/吉林大学哲学社会学院编. —北京: 中国社会科学出版社, 2015. 4

ISBN 978 - 7 - 5161 - 5946 - 0

I. ①反… II. ①吉… III. ①哲学理论—文集 IV. ①B0 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 075075 号

出版人 赵剑英
责任编辑 王 曦
责任校对 周晓东
责任印制 戴 宽

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 [http: //www. csspw. cn](http://www.csspw.cn)
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2015 年 4 月第 1 版
印 次 2015 年 4 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 16. 25
插 页 2
字 数 285 千字
定 价 52. 00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
电话: 010 - 84083683
版权所有 侵权必究

《反思》编委会

主 任 孙正聿

委 员 (按姓氏笔画排序)

王天成 王振林 王跃新 王福生 元永浩

孙利天 李大强 李海峰 张连良 张 盾

沈亚生 贺 来 姚大志 葛鲁嘉 程 彪

韩志伟 漆 思

(国外学者按英文首字母排序)

Andrew Irvine (加拿大) 成中英 (美国)

David Mclellan (英国) Gerhard Zecha (奥地利)

主 编 贺 来

副 主 编 漆 思

编辑部成员 (按姓氏笔画排序)

王 立 王庆丰 王福生 李大强 李晓红

曲红梅 杨 晓 贺 来 韩志伟 翟奎凤

编者前言

《反思》第二辑是以“现代性与当代人的精神生活”国际学术研讨会收到的学术论文为基础编辑而成的。2013年7月27—28日，吉林大学哲学社会学院、哲学基础理论研究中心和台湾辅仁大学社会科学院、罗格斯大学孔子学院联合举办了主题为“现代性与当代人的精神生活”的学术会议，来自中国大陆和台湾、美国、韩国等国家和地区的50多位知名学者与会。

会议所有的论文和发言都围绕一个关键词：那就是当代人“精神生活”。无论来自美国等西方发达国家的学者，还是来自韩国、中国台湾等新兴工业国家和地区的学者，抑或来自正经历深刻现代化进程的中国大陆的学者们，对现代性背景下人们精神生活的困境、矛盾和前景，都表现出了同样极为深切的眷注和关切。应该说，大家的思想视角和侧重点并不完全相同，但正是这种不同，使会议对现代人“精神生活”的反思呈现出更为丰富和开放的图景，使会议的对话与交流充满思想的碰撞和情感的交融。

对现代人“精神生活”的反省，是包括哲学在内的当代人文社会科学极为重大的主题。本次会议和本辑所收集的论文只是对这一主题进行理性反思的一次努力、一个脚印。

贺 来

2015年4月6日

目 录

现代性的精神后果：西方与中国	王南湜 (1)
价值的形成与现代价值问题	
——从实有与虚无的界面出发	张曙光 (21)
跳出理想主义与犬儒主义的辩证法	
——理解当代中国人精神生活的一个重要分析框架 ...	贺 来 (46)
“文化现代性”的实践伦理	
——精神生活的正当性逻辑与合理的心性秩序吁求	袁祖社 (61)
历史唯物主义与精神生活问题	庞立生 (74)
中国梦：一种生活哲学的反思与建构	漆 思 郁志强 (88)
傳統與現代	
——教會在俗化中的斷層問題	陳德光 (103)
科技和道：布伯、海德格爾和「道家」	艾瑞克·尼尔森 (116)
庄子逍遥论的现代挑战	蒋 韬 (125)
庄子哲学在精神治疗方面的意义	张闰洙 (134)
当代社会的孤独问题与治愈的儒家哲学	
——以韩国社会的自杀现象与克服方案为中心	李哲承 (148)
“共命慧”与民族精神的再造：方东美浅论	宁 欣 (157)
简论中国文化和中国人精神家园的重构	朱红文 (165)
精神生活与精神家园的生命问题	胡海波 (175)
意义的退隐	
——论现代人生命的演变	龙 晶 (189)
先秦“神”观念的内在演变	
——兼谈中国的人文主义“神”学	翟奎凤 (218)

现代性视野中的慈善道德与道德祛魅

——从“恻隐之心”到“公共责任”的价值跃迁 …………… 刘 威（232）

生命意义的困惑与生命意义的安顿

——从“生命十大层面及其价值取向”模型理论谈起 ……… 李 聪（245）

现代性的精神后果：西方与中国

在关于现代社会之精神生活的马克思主义研究传统中，人们往往基于一种过于简单化了的历史唯物主义之经济基础决定上层建筑的观念，将社会的精神生活形态之变化归结为经济生活形态之变化的后果。而在世纪之交传入国内学界的现代性理论之热潮中，人们似乎又或明或暗地转向了一种忘记了现代社会之经济基础的纯粹的现代性之文化批判。毫无疑问，传统的历史唯物主义之决定论阐释将精神文化视为一种依附于经济基础的附带现象，是有着严重问题的，但倘若因此而放弃这一根本性因素，只是从精神文化自身来理解现代性及其后果，则恐怕带来的问题会更大。尽管任何一种理论视角都不可避免地具有其局限性，但基于经济生活在现代社会生活中的重要地位，从经济基础这一独特视角出发理解人类历史，特别是现代社会，比之从其他视角出发，自有其特殊的优越性。因此，问题不在于简单地坚持或抛弃这一视角，也不在于折中地调和不同视角，而在于抛弃那些过于简单化的阐释，重构一种能够包容更为丰富的文化因素的理论视角，并以之理解现代社会中精神生活的特质与困境，进而探讨可能的应对之策。基于此，本文对于历史唯物主义的理解首先是方法论意义上的，即一种从物质生活出发去说明全部人类生活的方法，而不是本体论意义上的，即不是将全部人类社会生活归结为物质生活那种近乎生物还原论的理论。

—

从历史唯物主义的方法，即从社会物质生活形态的变化看看精神文化生

① 王南湜：南开大学哲学系教授。

活形态变化的方法，在现时代有其特殊优越性。这是因为，不同于古代社会中经济生活与政治生活的领域合一状态，现代社会中经济生活不仅在很大程度上分离于政治生活，而且占据了特别重要甚至根基性的地位，对其他领域的生活具有了主导性作用。这便意味着，只有对于现代社会而言，才把经济生活的特殊地位问题提到了人们面前，从而这种看问题的方法也才具有了一种历史的合理性，也只有对于现代社会而言，由于诸领域的相对分离，可对其边界作出划定，这种方法也才具有了可操作的意义。而对于以往社会来说，这种看问题的方法既无多大重要意义，亦由于诸领域呈合一状态而无多少可操作的意义。至于人们将马克思所特别强调的历史科学的方法扩展为一种思辨的历史哲学，以之去说明全部历史过程，马克思有过多次声明，本文且按下不表。

从社会生活的变化，特别是社会基本结构的变化，亦即人的基本生存方式的变化来看现代性问题之生成，马克思关注的主要有两个方面的问题：一是现代资本主义的兴起所带来的社会基本结构（我们把它定义为个人与社会的关系）的根本性变化；二是现代社会的生产方式，以及在这种生产方式中社会财富生产者即工人阶级的生存状态。以往关于马克思的现代性问题的研究中，人们大多比较关注后一方面，称之为马克思的现代性批判或资本批判。这一研究大致上着重关注从马克思青年时代就开始的劳动异化理论，基本理论思路是从马克思关于人的真实本质或本真存在如何在现代条件下异化以及扬弃异化，亦即克服现代性而走向理想社会或回归本真存在。但对于资本主义现代社会的兴起所带来的社会基本结构亦即个人与社会关系的变化，却往往未给予多少关注。但正是这一方面的变化具有更为基础性的意义，而现代性问题正是深深地植根于这一变化之中的。

关于资本主义所带来的社会基本结构的变化，马克思做过多处描述，人们最为熟悉的可能是如下几段话：

在这个自由竞争的社会里，单个的人表现为摆脱了自然联系等等，而在过去的历史时代，自然联系等等使他成为一定的狭隘人群的附属物。这种十八世纪的个人，一方面是封建社会形式解体的产物，另一方面是十六世纪以来新兴生产力的产物。^①

^① 《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1979年版，第18页。

我们越往前追溯历史，个人，从而也是进行生产的个人，就越表现为不独立，从属于一个较大的整体；最初还是十分自然地在家庭和扩大成为氏族的家庭中；后来是在由氏族间的冲突和融合而产生的各种形式的公社中。只有到十八世纪，在“市民社会”中，社会联系的各种形式，对个人说来，才只是表现为达到他私人目的的手段，才表现为外在的必然性。但是，产生这种孤立个人的观点的时代，正是具有迄今为止最发达的社会关系（从这种观点看来是一般关系）的时代。^①

交换手段拥有的社会力量越小，交换手段同直接的劳动产品的性质之间以及同交换者的直接需求之间的联系越是密切，把个人互相连接起来的共同体的力量就必定越大——家长制的关系，古代共同体，封建制度和行会制度。^②

每个个人以物的形式占有社会权力。如果人从物那里夺去这种社会权力，那你就必须赋予人以支配人的这种权力。人的依赖关系（最初完全是自然发生的），是最初的社会形态，在这种形态下，人的生产能力只是在狭窄的范围内和孤立的地点上发展着。以物的依赖性为基础的人的独立性，是第二大形态，在这种形态下，才形成普遍的社会物质变换、全面的关系、多方面的需求以及全面的能力的体系。建立在个人全面发展和他们的共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性，是第三个阶段。第二个阶段为第三个阶段创造条件。因此，家长制的，古代的（以及封建的）状态随着商业、奢侈、货币、交换价值的发展而没落下去，现代社会则随着这些东西一道发展起来^③。

这里所引的马克思的这几段话，主要包含这样几层意思：（1）人是一种社会性的存在物，人与人之间必然是互相依赖的，不是以直接的方式互相依赖，就是以间接的方式互相依赖；（2）这种互相依赖的方式由于资本主义的发展，从一种直接的人的依赖关系，转变成了一种“以物的依赖性为基础的人的独立性”；（3）人的个性随着这种依赖关系的变化而变化着；（4）未来社会有可能在资本主义所提供的条件下超越迄今为止的这两种依赖方式，而

① 《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1979年版，第21页。

② 同上书，第104页。

③ 同上。

以一种“自由人的联合体”的方式使人的个性获得自由发展。显然，这里最为关键的是第一层意思，它构成了其余三层意思的基础。但对于这几段话，人们以往更多的是从后面三层意思，即更多的是从马克思对于历史发展的角度去阐释，而很少从社会基本结构的角度去理解，即便是从这一角度去看，也更多的是关注于人的个性之变迁。但是，不难看出，这里无论是对于个性的变迁，还是对于未来理想社会的描述，都是基于社会基本结构之变迁的。正是这一社会基本结构的变化，才从根本上决定了所有关系的变化。无疑，现代社会的精神生活问题，也必须从此根本问题上来理解。

这一社会基本结构的变化，涉及转变前后两种截然不同类型的社会基本结构。如前述，马克思将之描述为“人的依赖关系”与“物的依赖关系”两大类型。同时代其他学者亦有类似的划分，如斯宾塞关于“尚武社会”与“工业社会”的划分，梅因关于“身份社会”与“契约社会”的划分，腾尼斯的“共同体”与“利益社会”的概念，迪尔凯姆对“机械团结”与“有机团结”的分类，韦伯的“价值合理”与“目标合理”的社会行动类型划分，也都是从不同角度对于传统社会与现代社会，或者说，是非市场经济社会与市场经济社会的基本特征的刻画。这些刻画所揭示出来的个人与社会之关系的实情乃是，在传统社会中，个人都是某一类型自然形成的社会团体的成员，而现代社会中，个人则从这种自然的社会团体中被释放了出来，成了一种“孤立的个人”。尽管在现代社会中，如马克思所言，人们之间有着最为丰富的社会联系，但是，这些社会联系却与传统社会中的不同，不是自然地生成的，而是或者是人为地为了某种利益目标建构起来的，或者虽然是人们活动的产物，但却是非预期的产物。这就是市场这种现代社会中人们之间最为基本的社会联系。如果我们把现代社会中人们之间的这种市场联系以及为了利益目标而建立的各种团体统称为市民社会的话，那么，可以说，传统社会中人们之间的基本联系方式是各种共同体，而现代社会中人们之间的基本联系方式则是市民社会。于是，从传统社会到现代社会的转变，便是从非市场社会向市场社会，或者说从共同体向市民社会的转变。

按照马克思的观点，非市场社会的共同体可划分为三种基本类型：亚细亚共同体、古代的古典共同体和中世纪的日耳曼共同体。尽管马克思认为日耳曼共同体与其他两类共同体不同，从中可能生发出市民社会从而发展出资本主来，而亚细亚共同体与古典共同体则不大可能生长出资本主义来，但三者作为共同体却也有着其共同的特征，从而与市民社会有着根本性的区别。

就文明时代的两种社会形态而言，市场社会中人们的实践方式是根本不同于非市场社会中人们的实践方式的。实践方式亦即“做”的方式。“做”有两个方面，一是“做事”，涉及人与物的关系；一是“做人”，涉及人与人之间的关系。做事的产物为物品，而做人的产物则为社会交往关系或社会组织。自进入文明时代以来，在最基本的层面上，人类有两种可能的“做”或实践的方式，一是有机性或笼统性之做，二是无机性或构造性之做。有机性地做事之典型是农业生产，做人之典型则是基于自然血缘关系或拟血缘关系的共同体交往，合起来就是以自然经济为基础的实践方式。在这种做事方式中，如在农耕和畜牧生产中，人的活动一般并不改变对象本身，并不重造出某种植物或动物，而是顺应对象的存在规律，从外部予以照料、改善。在这类生产中，人的活动虽然也有贡献于最终的产品，但并不是决定性的，而是辅助性的；且往往虽然“生产”出了某种产品，但却对其中的机理一无所知。正所谓只知其然，而不知其所以然。而在这种做人方式中，人的受动性就更为显著了。一个人所生活于其中的全部社会关系，对于个人而言，通常都是既不可选择，又不可能改变的。一切似乎都具有一种现成性、永恒性，甚至神圣性，从而也就具有一种不可移易性。无论在中国还是在西方，一切既成的社会关系、社会组织，如宗族、村社、教会，都被视为天意或上帝的作品，只能当作“纲”、“常”和神意去崇拜，若欲更改，便为大逆不道。在这种情况下，人所生活于其中的世界对人而言便只能显现为一种现成的存在，即一种超乎人力的、不可改变的“实体”。无机性地或构造性地做事之典型是工业生产，做人之典型则是基于自觉的利益关系的联合体交往，合起来也就是以工商或市场经济为基础的实践方式。在这种做事方式中，人的活动不仅触及了对象自身，而且一般地按照人的目的重新构造了对象。在工业生产中，人的活动不再是辅助性的，而是根本性的、主导性的。在农业和畜牧业中，即便没有人的参与，植物和动物照样能够生长、生产，尽管效果会有所不同；而在工业中，若没有人的设计、控制和参与，则生产一般地不可能。自然界在没有人参与的情况下，已经创造出了种植物与动物，而人不过对其进行了改进而已，但自然却没有创造出飞机、汽车、火车、宇宙飞船和电脑。相应于工业生产的能动性、人为性，人们的社会关系也成为人为的或人造的。市场经济破坏了传统社会中视为神圣的一切社会关系和社会组织，而代之以出于利益关系和基于契约关系的市民社会。而建基于市民社会基础之上的民主政治，亦不过是市场经济在政治领域的翻版而已。所谓民主

政治，其实质就是一种允许讨价还价，允许自下而上地在讨价还价的基础上达成某种统一或曰“成交”。与自然经济社会中基本社会组织基于血缘、地缘等自然性的资源不同，市场社会中的基本社会组织如公司、工会、政府等，都具有明显的人造性和可改变性。在这种情况下，人所生活于其中的世界对人而言便不可避免地显现为一种人为的、构成性的存在，即作为活动主体之产物的存在。

二

社会基本结构形态的不同，必然也要求与之相匹配精神文化形态，从而社会结构形态的变化，必定会要求精神文化形态之变化，以求能够相互匹配。这是因为人的活动不仅要受客观的物质条件的限制和社会制度的约束，而且必然要受思想观念的引导。人的活动是自觉的活动，是在客观条件约束下的具有主动性的活动。客观的物质条件和社会制度只是限定了人们可能活动的范围，但并未完全决定人们采取什么样的行动。在既定的条件下，人们仍可能进行多种选择。具体进行何种选择，这又是受人们所信奉的思想观念的引导的。因此，仅有特定的技术条件和制度条件还不能保证非市场经济的稳定存在，还必须有相应的思想观念去引导人们的选择，这样才能为非市场经济社会的存在提供充分的保证。

所谓与非市场经济社会相应的思想观念，也就是与非市场经济社会存在的技术条件和制度条件相应的思想观念。这种思想观念要求把由这特定的技术条件和制度条件所决定的社会生活看成是理所当然的，并追求一种这种条件下的理想状态，如果这种理想不能达到的话，也要为之提供一种无害于社会秩序的解释。在非市场经济存在的技术条件下，由于生产力水平低下，人对自然基本上还是一种顺从关系，靠天吃饭还是常态，这种状态便要求人们对自然有一种敬畏态度。既然技术条件还不允许人们通过控制自然来满足自身的欲望，那就只能克制自身的欲望以达成人与自然之间一种和谐关系。因此，对于非市场经济社会而言，在人与自然的关系上，适宜的思想观念便应是敬畏自然、克制欲望的自然主义取向。而在这种制度条件下，由于只能借助于各类共同体来进行社会整合，生产出特定的社会秩序，且由于防止两极分化和消除自由竞争对维持特定社会秩序的重要性，便要求一种视共同体绝对高于个人，并崇尚和谐、不争的态度。因此，在这方面，适宜的思想观念

便是一种崇拜群体，甚至有将群体及其代表人物神圣化的取向。此外，在非市场经济条件下，一方面，由于共同体对个人的绝对优势，个人无力改变自身的处境，另一方面，亦由于不同阶层的不平等终难消除，便要求人民将这种状况视为命定，从而不求改变而安于命运。因此，总起来说，与非市场经济社会相应的思想观念从总体上说便是一种定命论的群体主义的自然主义。中国古代观念中持久地对于已经失去的淳朴和谐的“三代”的怀念，对于孝道的推崇；俄罗斯农民对于米尔公社的依恋，即所谓“身在米尔，死也值得”，对上帝、沙皇、老爷、公社四位一体的崇敬，如《婚礼歌》中所说的，“遵照上帝的旨意，遵照沙皇的法令，遵照老爷的指派，遵照公社的决定”，都表明了这一点。

但现代资本主义所造成的社会基本结构的这种变化，使得精神文化的适应发生了一种根本性的裂变。

市场经济存在的技术条件是工业生产，尽管市场经济不是从工业生产发生的，但它的确自发地趋向于工业化，并且只有在工业化的条件下才能获得稳固的存在。工业生产的特点是其主动性，即与农业生产的依赖性不同，工业生产趋向于不断地造出更多的技术手段去支配、控制自然，使之有益于人类。这是为借助于机器手段进行生产的工业技术的扩张性所决定的。在手工劳动条件下，提高生产效率的主要途径是使操作工具的人手专门化。将本来非专门化的人手专门化，需要长期训练。但人手专门化指示出了一个新的可能，那就是有可能用某种机械装置去代替由于专门化而大大简化和规则化了的的操作功能。代替人手操作功能的机械装置的出现，不仅本身就是一场革命，还是一系列革命的起点。这一替代首先使人体作为动力显得极不适应，于是便有了动力机的发明和使用。而由动力机的发明和普及引起的工业革命，又使得劳动过程的控制功能和管理功能成为不适应的，于是又有了计算机革命，用机器的调控和管理功能来代替人脑在劳动过程中的功能。这种由其本性决定的技术的扩张性发展，使得人类日益在更为深入、更为广泛的程度上改变了自然，给自然打上了人类的烙印。与这样一种咄咄逼人的进攻势头相适应，必然要求形成一种人能够改造自然、控制自然、成为自然的主人这样一种观念，以期去支撑人们的实际行为，赋予其行为以意义。这样一种思想观念和意识，表现于实用性文化、日常意识之中便是一种事功意识，一种效能感，一种对于自身能力的信心。而在作为理想性文化的哲学中，则是称为主体性意识的东西。为方便起见，可将前者称为实用或实践主体性意

识，后者则称为理论或理想主体性意识。

这种主体性意识亦有人将其称为“人类中心主义”。近几十年来，由于工业发展所带来的环境污染、生态失衡、核战威胁等一系列严重问题，一些人揭起“反人类中心主义”的大旗，将这些罪过全然归于“人类中心主义”，并要求人类放弃控制自然的不良企图，与自然和平共处。更有极端者甚至宣称人类是自然进化过程中产生的毒瘤，将“反人类中心主义”发展为“反人类主义”。无疑，工业发展的严重后果不容忽视，人类也应该调整自己的行为 and 观念，但是，只要人类不能回到自然经济甚至茹毛饮血的原始时代去，只要工业生产还存在，至少实践性的人类中心主义便不可避免。人们所可能做到的实际上只能是把对自然尤其是地球的掠夺性开发，转变为兼顾生态平衡的可持续性发展，在观念上将那种极端的人类中心主义转变为一种温和的人类中心主义。不论哲学家可能宣扬什么主义，在现实生活中起支配作用的都仍是人类中心主义或主体性意识。尽管是修正了的。而“反人类中心主义”就其目的是为了人类更好的生存而言，仍然在深层上是一种人类中心主义，在这种意义上，它也称得上是一种老谋深算的人类中心主义。令人不安的是，一旦理想性文化层面与实用性文化层面陷入矛盾或脱节之中，人们在行动中可能会不知所措。

市场经济存在的制度条件所要求的产权分散、优胜劣汰，则要求人们具有一种独立自主意识、竞争意识、责任意识和强烈的个人成就感，以之去支撑日益个体化的社会生活。这类意识可称为实践性的个体意识。而其在理想性文化层面则表现为自我意识理论的兴起和对于个人自由发展、自我实现的理论探讨。此为对于实践性个体意识的提升和理想化，是理想性的个体意识。

个体性意识与主体性意识是结合为一体的。事功意识、效能感、自信心在一种依赖意识极强的群体意识支配下是不可能的。事功意识、效能感必然同时是一种个人成就意识、竞争意识，对自身能力的信心必然同时是种独立自主意识、责任意识。因此，主体性意识必然同时是一种个体性意识。或者说，人们只能有一种个体性的主体意识。

市场经济所要求的直接的、单纯的物质利益关系的存在，也需要一种视这种物质利益关系为正当的观念的支撑，这种观念可称为功利意识。在非市场经济社会中，由于物质利益关系总是隐含于广义的政治关系之中并与政治地位合为一体，有一定的政治地位便自然地会有相应的物质利益，人们总是

能从较高的政治地位中获得更多的物质利益，因而便造成一种“吊诡”：“君子”们不用言利而自然获利，而“小人”们虽孜孜求利却难获大利；自获其利自然无须孜孜以求，而难获其利则不得不孜孜以求。于是便有了“君子喻于义，小人喻于利”的名言。在这种君子耻于言利观念的支配下，那种市场经济所要求的单纯的、直接的物质利益关系自然无法形成。人们总不能一面全力求利，一面却视求利为君子莫为的下作勾当，因此，功利意识的兴起对于市场经济是不可缺少的。现实生活中的功利意识亦需要理想性文化的支持，于是也就有了将人的本性视为趋苦避乐的功利主义，有了将一个人职业中非宗教的经济活动亦视为宗教义务，甚至“不仅使获利冲动合法化，而且把它看作上帝的直接意愿”^①的新教伦理，有了“任何职业皆为佛行，人人各守其业即可成佛，而佛行之外并无成佛之道”^②的日本式“新教伦理”。将世俗的功利意识提升为理想之物、神圣之物，对于将鄙视言利的非市场经济社会的义利观转变为适应于市场经济的义利观，是有着独特的作用的。“它在传统观念占统治地位的情况下，通过将世俗意识超凡化而确立了其合法性。当市场经济一旦确立，不再需要利用宗教权威支撑之后，尽管这时，寻求上帝的天国的狂热开始逐渐转变为冷静的经济德性，宗教的根慢慢枯死，让位于世俗的功利主义”，^③但功利活动的合法性已由此而在理想性文化中扎下了根，使人们再也无法鄙薄它了。

功利意识亦与主体性意识、个体性意识密切相关，推崇功利者，必然同时推崇效能意识、自信心、个人成就感、责任意识等。因此，我们可以说，主体性意识、个体性意识、功利意识三者共同构成市场经济存在的观念条件。从历史上看，张扬个性、歌颂世俗生活的文艺复兴和圣化世俗生活的新教改革之发生在市场经济萌发并获得发展的14—16世纪，以笛卡尔为开创者的自我意识或主体性哲学之产生于近代，并非偶然，而是由现实生活与思想观念的内在关联和相互支持的需要所决定的。

然而，从共同体向市民社会的转变所导致的精神生活的改变，却并不意味着这种转变就如同人们通常所理解的那样，仅仅是一种“随着经济基础的

① 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓、陈维纲等译，生活·读书·新知三联书店1987年版，第134页。

② 山本坪：《日本资本主义精神》，芥景石译，生活·读书·新知三联书店1995年版，第112页。

③ 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓、陈维纲等译，生活·读书·新知三联书店1987年版，第138页。

变更，全部庞大的上层建筑也或快或慢地发生变革”^①的过程，更非一种无关乎深层精神文化的“入乡随俗”式的生活习惯之改变，而是一种根本性的观念革命。这一革命所造成的后果，至今仍在深深地困扰着人类精神。而其之所以会造成这种局面，在于现代性所造成的观念革命同时带来了一个深刻的矛盾，那就是人的有限性的实际存在，与传统社会中“天人合一”或“神人合一”的人生之终极理想，是无矛盾的，而现代社会中的人的自主性或主体性观念或理想，与人的有限性的实际存在之间则是矛盾的。在某种意义上说，现代性精神生活的危机，正是根源于这一深层矛盾。

而且，更为致命的是，这一矛盾可能还是无法克服的。从理论上讲，可能人们会说，既然人的存在的有限性是一种不可更易的事实，那么，何不径直承认这一事实，并进而抛弃自主性或主体性之理念，以求得矛盾的克服？事实上，这正是某些后现代主义者所主张的。但是，困难仍在于，尽管人的存在不可避免的是有限的，但人却又不可避免地会以超越了自身有限性的目标作为自己的生存的终极理想。因为若不如此，人便与动物无别。西谚云，人是什么，一半是天使，一半是野兽。更确切地说，人是一种以天使为目标的野兽，或者说是永远行进在通向天使之途中的野兽。如果不以成为天使自许，他便只能是野兽；但即便以成为天使自许，也无由成为全然的天使。于是乎，矛盾便必不可免。

不仅如此，现代精神生活的困境还有其特殊的历史原因。尽管从传统共同体到市民社会的转变是一种革命性的变化，但这一过程却不可能是一种彻底地消除了一切共同体因素，而将人变成纯然原子式的个人的变化，而只能说是从共同体主导变成了市民社会主导类型的社会。然而，尽管事实上任何历史阶段的社会只能是混合型的，而不可能是纯一的存在，但现代社会的主导性规范方式从传统的伦理型向法治型的转变，却导致了一种特殊的观念困境。传统社会中由于共同体的主导地位，其社会生活的规范方式便主要是借助于自然形成的伦理及习惯，而较少借助于强制性的法律形式。但现代社会既然消解了传统共同体在社会生活中的主导性地位，而将个体从中解放出来，使之至少在一个民族国家范围内成为原子式的个人，则对其行为的规范便只能主要借助于民族国家范围内普遍地行使的强制性法律。但法律并不能只是一套强制性规则，若是那样，便无由行使。法律亦须建立在合法性或正当性的基础之上，方能够有效行使。但法的合法性或正当性如何建立呢？在

^① 《马克思恩格斯全集》第13卷，人民出版社1962年版，第9页。