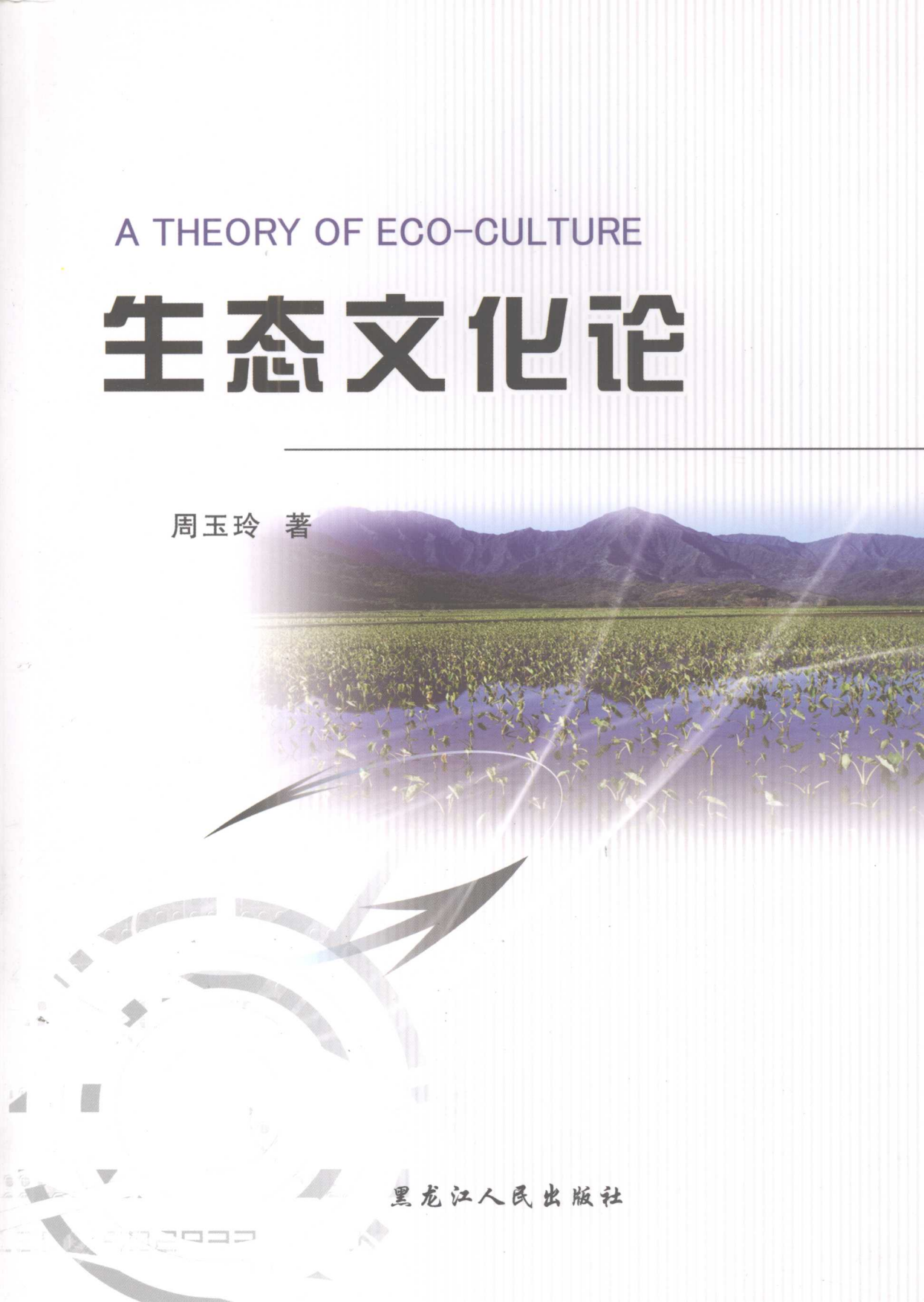


A THEORY OF ECO-CULTURE

生态文化论

周玉玲 著



黑龙江人民出版社

生态文化论

周玉玲 著

黑龙江人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

生态文化论/周玉玲著. —哈尔滨:黑龙江人民出版社,2008.6

ISBN 978-7-207-07923-7

I. 生... II. 周... III. 人类生态学—研究
IV. Q988

中国版本图书馆CIP数据核字(2008)第130904号

责任编辑:吴英杰 王裕江

封面设计:李天语

生态文化论

Shengtai Wenhualun

周玉玲 著

出版发行 黑龙江人民出版社

通讯地址 哈尔滨市南岗区宣庆小区1号楼

邮 编 150008

网 址 www.longpress.com

电子邮箱 hljrmchs@yeah.net

印 刷 黑龙江省地质测绘印制中心印刷厂

开 本 787×1092毫米 1/16

字 数 225千

印 张 13

版 次 2008年6月第1版 2008年6月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-207-07923-7/C·211

定 价 30.00元

(如发现本书有印制质量问题,印刷厂负责调换)

本社常年法律顾问:北京市大成律师事务所哈尔滨分所律师赵学科、赵景波

目 录

绪论:文化生态与生态文化	(1)
第一节 文化生态的历史考察	(1)
一、漫长而混沌的神本文化	(1)
二、主体性觉醒的人本文化	(3)
三、双刃剑效应的科技文化	(6)
第二节 现当代科技文化及其弊端的认识	(8)
一、现当代科技文化的主要形态	(8)
二、现当代科技文化弊端的认识	(10)
第三节 西方生态文化的兴起	(15)
一、西方生态文化产生的渊源	(15)
二、西方生态文化的分期和特征	(20)
第四节 生态文化的性质和研究的内容	(28)
一、生态文化的性质	(28)
二、生态文化的研究内容	(31)
第一章 生态文化的自然基础	(36)
第一节 生命系统与生态系统	(36)
一、生命的系统层次	(36)
二、生态系统的一般特征	(38)
第二节 生态学的一般规律	(40)
一、相互依存和作用的规律	(40)
二、相互转化与再生规律	(41)
三、物质输入与输出的动态平衡规律	(42)
四、相互适应与补偿的协同进化规律	(43)
第三节 自然价值与权利的认识	(45)
一、罗尔斯顿的“自然价值论”	(45)
二、关于自然权利的早期探索	(48)
第四节 自然权利的生态图景	(52)

一、生态图景一:狮子的尊严	(52)
二、生态图景二:鸟儿的家园	(52)
三、生态图景三:忧思兴安岭	(54)
第五节 自然的权利诉求与人类思想行为	(56)
一、自然的权利诉求一:生物意义上的人与自然关系	(56)
二、自然的权利诉求二:文化意义上的人与自然关系	(57)
第二章 生态文化的中国智慧	(59)
第一节 先秦生命哲学与生命科学中的生态因子	(59)
一、阴阳五行:朴素的生态直觉	(59)
二、真与圣:处天地之和	(61)
三、乾与坤:天地赞美诗	(63)
第二节 诸子思想中的生态智慧	(64)
一、天道与人道:通向圣人之路	(64)
二、天人合一:变易与不易	(65)
三、诸子著作中的生态智慧	(67)
四、古代生态保护法令与举措	(71)
五、道家的生态思想	(73)
第三节 魏晋名士的生态灵性	(76)
一、灵性自然彰显个体生命	(76)
二、山水田园中的生态灵性	(78)
第四节 佛教思想中的生态智慧	(79)
一、人生缘起的生态因素	(79)
二、极乐世界的生存环境	(80)
三、佛教的生态道德与生态实践	(81)
第三章 生态文化的经典意蕴	(84)
第一节 关于马克思恩格斯自然观的几点思考	(84)
一、马恩自然观的生态理论空场	(84)
二、人的自由存在和发展	(85)
三、马恩自然观与哲学观的有机联系	(86)
第二节 马克思恩格斯自然观的生态文明意蕴	(87)
一、马恩自然观的生态立场	(88)
二、马恩自然观中人与自然的协同关系	(89)
三、马恩自然观中独特的社会生态视角	(89)

第三节 马克思恩格斯自然观的现代生态价值	(91)
一、人类发展的价值转向	(91)
二、人类发展路径	(92)
第四章 生态文化的西方生态伦理基础	(93)
第一节 人类中心主义的生态文化	(93)
一、诺顿:强式与弱式的人类中心主义	(94)
二、墨迪的启示	(96)
三、人类中心主义的合理性	(97)
第二节 生物中心主义的生态文化	(98)
一、泰勒:尊重自然	(98)
二、施韦泽:敬畏生命	(101)
第三节 生态中心主义的生态文化	(104)
一、奥尔多·利奥波德:像山那样思考	(104)
二、阿伦·奈斯:生态智慧 T	(109)
三、霍尔姆斯·罗尔斯顿:哲学走向荒野	(113)
第五章 生态文化的文献标志	(120)
第一节 为自然立宪	(120)
一、《湿地公约》的缔结与中国履约实践	(120)
二、负载人类发展理念的《世界自然宪章》	(122)
第二节 道德代言	(125)
一、共同的信念:人类对于环境的权利与义务的宣言	(125)
二、《北京宣言》:发展中国家的共识	(127)
第三节 公约与议定:人类共同的利益	(128)
一、重要公约	(129)
二、《京都议定书》	(129)
第四节 世纪约定	(130)
一、《21 世纪议程》的主要内容	(130)
二、中国在行动	(132)
第六章 生态文化的文学表述	(135)
第一节 瓦尔登湖的生态足迹	(135)
一、梭罗的精神魅力	(135)
二、想象的双翼和坚实的双足	(137)
第二节 国家公园的先驱者	(140)

一、两个约翰的两个“王国”	(140)
二、文学中的自然史	(141)
第三节 大地的伦理诗意	(143)
一、利奥波德的生态良心	(143)
二、生态文学的年鉴	(144)
第四节 环境革命的滥觞	(146)
一、向传统挑战	(147)
二、引发环境革命的生态报告	(149)
第五节 中国生态文学初评	(152)
一、生态文学即生命文学	(152)
二、追问与守望	(154)
第七章 生态文化的生命体验	(157)
第一节 作为科学研究的生命体验	(157)
一、湿地泽国的生态文化足迹	(157)
二、科研体验的普遍意义	(166)
第二节 作为生态审美的生命体验	(167)
第三节 作为生态教育的生命体验	(173)
一、高等教育的生态教育与实践	(174)
二、生态教育——自然科学与社会科学的交融与互补	(175)
附录一 “绿色大学”大事记	(179)
附录二 哈尔滨工业大学与黑龙江八一农垦大学共同创建 “绿色大学”的合作协议框架	(187)
参考文献	(189)
后记	(191)

绪论：文化生态与生态文化

文化是人类存在的基本方式,也是人类文明发展的基本形式^①。从文化的视角认识人类社会发展的规律,揭示文化存在的状态,并由此产生生态文化的发生发展过程,以及揭示生态文化的性质、研究内容,是本章的核心内容。

第一节 文化生态的历史考察

人类以文化的方式生存,这是人之所以为人的特征,但是要在人类漫长的历史发展过程中,把影响人类生存和发展的文化简要的概括出来则面临一系列难题。首先,文化是与地理环境相关的,不同地域的人具有不同的文化。文化的多样性是绝对的,统一性是相对的;其次,文化是发展变化的,不是静态稳定的,如何发现文化的阶段性稳态,取决于观察的视角和分类的标准;再次,文化本身的概括因人而异,仁者见仁,智者见智,因此文化概括的确定性取决于概括者的说明和阐释。根据如此分析,我们要想给文化一个简单的定义是不可能的,我们要简单地勾画出文化生态的结构就更不可能。因此,我们必须借助历史分析和现实分析相结合的方法。从历史分析的角度,人类文化存在的状态,根据不同的历史阶段,可以分为原始文化、古代文化和近现代文化阶段,其中相应的占主流的意识和观念形态或模式,则表现为原始和古代社会的漫长而混沌的神本文化模式、近代社会的主体性觉醒的人本文化模式和现代社会的双刃剑效应的科技文化模式。

一、漫长而混沌的神本文化

神本文化模式是世界各民族普遍存在过的文化模式之一。从人类诞生开始

^① 文化的界定具有多种多样性,从时代划分,可以把文化分为古代文化、近代文化、现代文化和当代文化;从时空状态分类,可以把文化分为历史文化和现实文化,地域文化和全球文化,原始土著文化和现代文化,民族文化和人类文化等;从生产方式分类,可以把文化分为采集—狩猎文化、农业文化、工业文化、后工业文化等;从人们社会行为的主导观念上分类,可以把文化分为自然文化、人文文化、科技文化和后科技文化;从文化存在形式上分类,文化可以分为意识观念形态,物化展示形态,政策体制形态。本书所指文化主要是指意识观念形态的文化或精神领域的文化而言。

到原始时代,人类曾经过漫长的神本文化模式时期。直到封建时代,这种神本文化模式也未全部消失殆尽,因而是人类历史上影响最长久的文化模式。

在原始观念文化中,神本文化模式最初以自然崇拜的形式表现出来。这个时期,我们也可以看做是原始的生态文化时期。人类的意识在这个时期是不自觉地、混沌地与自然融为一体,任何自然现象、自然力和自然物,在原始人类那里皆被神灵化。他们面对的天地日月、雷雨风云、山川草木都可作为神灵的化身。天地的苍茫、日月的光辉、风雨的威力、山川的雄浑在原始人的思维中具有至高无比的魔力,它们和人类的繁衍生存、族群宗室、吉凶祸福都有神秘而不可分割的联系,人类处于泛神意识中。

对于最初的这种文化模式的研究,人们把它纳入到原始宗教的范畴,认为早期的这种泛神意识与自然崇拜是最早的宗教形式。法国学者杜毕伊在《一切崇拜的起源》中论述:“自然崇拜,是原始的,囊括一切的宗教——无论是在旧大陆,抑或是在新大陆,两者皆然。”虽然这种观点遭到万物有灵论学派的攻击,但无论自然崇拜是不是最早的宗教形式,它都是原始人类文化模式中最重要的重要组成部分。据民族学的调查,在旧石器时代人类产生了万物有灵的观念,新石器时代产生了自然崇拜的自然神观念。万物有灵观念的出现,使最早被民族和部落视为亲属和祖先的图腾逐渐被神化。这一时期,不仅动物、植物成为多氏族部落的图腾,某些自然现象和自然物也成为图腾。自然神的产生与这种逐渐演化的图腾崇拜密不可分。神本文化的雏形期和发育期,是人类早期的思维形式,与当时的生产力水平和社会发展有着直接的关系。恩格斯指出:“每一时代的理论思维,都是一种历史的产物,在不同的时代具有非常不同的形式,并因而具有非常不同的内容。”^①农业社会的发展,不但促进了生产力水平的发展,也促进了人类思维的发展。对自身命运的困惑,对自然的敬畏,使人们的观念中产生了神灵世界。人们把自己的生老病死寄托给超自然、超人类的神灵世界,神本文化主宰和统治着人类的观念世界。这种观念文化产生后,就必然要产生与之适应的仪式与制度,同时也产生了神本文化的文化体系。

神本文化的文化体系有着鲜明的特征,具有信仰系统、社会系统和艺术系统^②。这三种系统既是神本文化的体系构成,同时也是神本文化存在与传播通道。在神本文化的信仰系统中,存在着最基本的文化元素自然神的形象与名称,这些形象与名称中表明它们的神性和神职,如太阳神、风神、雨神、雷神等,都各司其职,主宰一方。对自然神的祭拜,产生了祭祀仪式、祭祀场所、祭司、禁忌等。

① 《马克思恩格斯选集》(第3卷),人民出版社1995年版,第465页。

② 何星亮:《中国自然崇拜》,江苏人民出版社2008年版,第14~18页。

在神本文化的社会系统中,包括仪式和制度。仪式具有庄严和神秘性,它是神本文化中的重要元素和符号,表现人神关系的行为活动方式,是人们表现祭祀内容的主要形式。这些繁杂而隆重的仪式逐渐形成了规范,成为神本文化的制度内容。神本文化另一重要系统是以艺术形式表现的,具体到语言艺术、表演艺术、造型艺术等形式中。神话是语言艺术中重要的形式之一,神话是社会历史和社会发展的折射反映,尤其在前文字时代,是人类社会信息重要的储存器,也可以说是人类历史的语言化石,是民族精神的原始发源地。舞蹈和雕塑等同样是神本文化的重要形式,人类社会的希冀和追求通过这些艺术形式得以表现和保留,我们从远古的陶片和岩画等古老艺术形式中,还能清晰地想象和感知遥远的文化气息。

中华民族和世界各民族一样经历着文化发展的必然阶段。直至西周以降,人本文化已经以封建制度的形式确立后,神本文化并没有完全消失古老的魔力,直到今天我们还可以看到它的残余形式仍然存在。越是生产力不发达的地区,人们在观念和行为上还是受着这种文化模式的影响,一方面表现在观念上对现代文化的接受难度;另一方面也化做古老的传统习俗,成为人类文化学中的活化石。我们要对伴随人类历史而产生的这种古老文化抱有一种敬畏的情感,并不能简单和幼稚地把它等同于低级、迷信和愚昧,就像我们自己少儿时拖着鼻涕的影像,虽幼稚然而却有着鲜活的生长空间。

二、主体性觉醒的人本文化

世界各民族文化发生与发展不一定同步,但就文化模式的趋势而言,也有许多共性可寻。西方的文化源头古希腊虽然是最早实现城邦民主政治,但就其文化模式也不能轻言就是人本文化模式。在民主政治施行现实的社会时,人们信仰中还是为奥林匹亚的众神留下广阔的空间,而且希腊人对待众神的态度确实独特,他们的精神创造中赋予众神以人间的品性,就连最威严的宙斯,也具有人的七情六欲,众神皆如此。所以希腊神话中的神具有人性,现实中的希腊人也同时具有了神性。由此我们可以理解为什么古希腊的宗教盛事成为至今的世界文化遗产,古希腊戏剧、古希腊运动会等成为千古盛事而不衰,奥林匹亚和帕特农神庙为什么都是人类精神文化的圣地,这一切都源于神和人的亲密关系,在古希腊时期达到了一个至高而完美的境界。

人在主体意识尚未觉醒时,把自己的命运寄托给超出自身力量的自然物,以神为本的文化是一个漫长而混沌的时期。随着社会的发展,统治阶级的王权意识必须要确立,因此中国历史上长期出现了祭政合一与君权神授的特点,这一时

期,神本文化逐渐向人本文化过渡,因而呈现出复杂的文化模式,消失了远古万物有灵和自然崇拜的文化足音。

我们可以顺着中国历史的轨迹,寻找着文化的古老辙迹。《韩非子·十过》言:“昔者黄帝合鬼神与泰山之上,驾象车而六蛟龙,毕方并辖,蚩尤居前,风伯进扫,雨师扫道,虎狼在前,鬼神在后,腾蛇伏地,凤凰覆上,大合鬼神。”黄炎二帝等史前社会的世俗人王,兼具巫中之大巫的形象,中国有“君及官吏皆出于巫”之说,世俗的权力和信仰活动中的精神权威融为一体,借鬼神之威,以声其教。王权意识的确立,带有鲜明的人本色彩,但这种人本意识的萌芽,必须要在神本文化的土壤里破茧而出。

马克斯·韦伯在其研究中国文化的名著《儒教与道教》中指出“皇权由巫术的神性中发展出来,世俗的权威与神灵权威统一于一人之手……皇帝为了获得神性而必须具有的个人品质,被仪式主义者与哲学家加以仪式化,继而加以伦理化。皇帝必须依据古典经书上的仪式和伦理规则生活与行事。这样,中国的君主首先是一位大祭司。”^①中国君王扮演大祭司的角色,一直延续到二十世纪上半叶。国家祀典历来为历代皇权看做是朝仪头等大事,这里最重要的是挖掘传统的政治资源,从中寻找统治合法性的权威基础,在政治上是借助神权构造世俗的政治权力和权威,在文化上,是借助神本文化之形行人本文化之实,最终实现统治的目的。

就人本文化模式而言,有着复杂的表现形态,中国的人本文化从西周起就以封建制度的形式予以确立。西周的封建制在历史上是一个革命性的进步,那种诸事都要向鬼神问卜的神本色彩虽未尽褪,但新的社会秩序已不是“鬼神”所能左右,而是被人所确立的制度代替。诗经有云,“周虽旧邦,其命维新”。在西周的封建制度中,有三个核心的内容。一是嫡长子继承制,周王室从成王之后推行固定的嫡长子继承制,确立的是王权的政治关系。这一制度结束了延及殷商的“兄终弟及”制,为王权延续重新确立了新的政治关系,这种新的政治关系就是一种新社会秩序的诞生。在政治观念中虽然还是“君权神授”,但在政治关系上,以父子血缘亲情来维系王权的威严和稳定,这种政治关系的确立和政治观念的“君权神授”,二者实为同工异曲,奠定了几千年中国封建社会政治结构基础,坚如磐石般稳固在中国封建社会的政治架构中。在这种政治架构中,我们看到神权实际上是为人权服务的。二是封邦建国制。这种制度在政治关系的基础上,确立了王权体系的经济关系。三是宗庙祭祀制度。这种制度作为手段巩固

^① 马克斯·韦伯著,洪天富译:《儒教与道教》,江苏人民出版社1995年版,第40页。

与维系着王权体系中等级关系,形成了中国的礼乐文化,成为人本文化模式中的重要部分。如果说人本文化模式是一个庞大的系统,礼乐文化或称为礼乐制度,是这个庞大系统中的重要子系统。

任何一种文化模式的转型和建立,其一要经过漫长的历史演变过程,几百年和千年时间,都是这个演变过程中的不同时间当量而已;其二是任何文化模式在它自身的发生发展期,是一个动态而非静态的过程。中国自西周始,开始了人本文化模式的转型和建立。但因中国社会上下几千年的封建社会历史,这种文化模型并未得到更新的模塑,比之西方文化中的这一文化模式,似少了变化的因素,多了历史的沉疴重负。

在西方历史进程中,文艺复兴时代开启了人本文化模式的新时期。人的精神、人的力量、人的智慧又一次被发现和释放。文艺复兴之前时代是欧洲的中世纪,历时千年的这个时代是宗教神学文化的时代。对神权的崇拜,使人的地位和主体性消失殆尽。文艺复兴高扬“人文主义”的大旗,一个全新的文化模式将要替代宗教神学的禁锢。布洛克曾将“人文主义”概括为三大特征。其中的第一个特征是“人文主义焦点集中在人的身上,从人的经验开始……但是,这并不排除对神的秩序的宗教信仰,也不排除把人作为自然秩序的一部分而作科学研究。”第二是“每个人在他或她自己的身上都是有价值的——我们仍用文艺复兴时期的话,叫做人的尊严——其他一切价值的根源和人权的根源就是对此的尊重”^①。文艺复兴是古代文化的重新发现,人文主义者从古希腊文化中看到了人性之所在,看到了人的理想状态之所在。复兴古代文化,并非仅仅是翻译和抄写古代文化典籍或摹仿古代文化的摹本,而是要通过古代文化复兴来发现新的人性和人权,因此,文艺复兴才有人的发现。虽然这一时代的人文主义者,还远未到理性的发现层面,但对人的讴歌和赞美却是前所未有的。正因如此,我们把文艺复兴开迄的文化称之为“人本文化模式”。

在这种文化模式中,我们最先看到的是被恩格斯称做站在新世纪门槛上的伟大诗人但丁,他的《神曲》应该视为文化模式转型的标志物。在人和神之间,文化模式转型并不是轻易地取舍和扬弃,宣告新时代来临的号角既是激昂的,也是悲怆的,神的主旋律与人的主旋律并存在同一历史的交响中。我们从《神曲》中可以感知到文化转型期的激荡与共振,神和人都在世上争取着自己存在的权力。但丁站在新世纪的门口,但又浸淫着中世纪的文化气息;但丁并不是主张废除神权,而是主张王权与神权的平等;但丁反对宗教的禁欲主义,歌颂爱情,歌颂

^① 阿伦·布洛克:《西方人文主义传统》。

人的权利。人的发现这一主题我们不仅在文艺复兴时期的文学作品中,而且从绘画中,从雕塑中,我们都可以看见到处是丰腴的人,灵动的人,充满生命活力的人。在这种文化模式中,人对个性的追求,对才能的施展都成为合理的存在。拉伯雷的《巨人传》呼唤着这样的时代和这样的人格,他设想了一个“德善美修道院”,在这个修道院中,人想做什么就做什么,人的行为无硬性规定和约束,一切取决于人们自己根据理性而行动。在这里人们来去自由,没有围墙,没有防范人自由活动的设施。在这里,没有模范人,也没有概念人,人人可以根据理性和自己的兴趣选择生活和职业。提倡个性发展,充分实现人的价值成为人本文化模式中的核心。法国的拉伯雷努力为理想的人性寻找温暖的家园,英国的莎士比亚则在努力地讴歌人性的光辉,同时也笔刃着人性的阴暗之处,在激情中把人推向了万物灵长的高峰。自此开始,西方思想家、哲学家、文学家、艺术家无有不在“人”的领域辛勤劳动和耕耘,进行世世代代的开掘。文艺复兴时代的人文主义者强调的是有个性、有血肉的人;18世纪启蒙思想家更是呼唤着理性化和受自然律严格决定的人;前者丰盈人的血肉,后者塑造人的骨骼,人本文化模式在西方自文艺复兴始就进入了波澜壮阔的发展期,相对于中国的文化模式大相径庭,一方在探索人的无限可能性;另一方是在神授的王权势力下人的有限可能性,由此我们也能从一个侧面回答近代科技史上的“李约瑟难题”,为什么近代中国丧失了五千年的文化优势,其答案可见一斑。

三、双刃剑效应的科技文化

科学技术的发展最本质的目的是人的福祉,作为人类发展需求和发展工具的科学技术,应该是为了人生活得更好,但科学的发展又证明了自身的双刃剑效应。

从欧洲文艺复兴的母体中诞生的科技文化,最初和人本文化是协调的。文艺复兴的核心观念是人的存在,作为人的价值和人的需求是一致的。恩格斯精彩地描述了文艺复兴时人的状态,我们可以看到人本文化的本色和新的发展:“这是一次人类从来没有经历过的最伟大的、进步的变革,是一个需要巨人而且产生了巨人——在思维能力、热情和性格方面,在多才多艺和学识渊博方面的巨人的时代。给现代资产阶级统治打下基础的人物,绝不是受资产阶级的局限的人。相反,成为时代特征的冒险精神,或多或少地感染了这些人物。那时,差不多没有一个著名人物不曾作过长途的旅行,不会说四五种语言,不在好几个专业上放射出光芒。列奥纳多·达·芬奇不仅是大画家,而且也是大数学家、力学家和工程师,他在物理学的各种不同部门中都有重要的发现……那时的英雄们还

没有成为分工的奴隶,分工的限制人、使人片面化的影响,在他们的后继者那里我们是常常看到的。”^①文艺复兴时期的文化模式是新兴的人本文化模式,所以它使这种文化模式中的人带着蓬勃的生命力,科技文化只是人本文化模式大树上的枝枝桠,虽多姿摇曳,但毕竟不是大树的主干,它要拼命吮吸人本文化的精华,让人的创造力得以喷发,才能长成日后科技文化的参天大树。所以,我们在恩格斯的笔下幸会了那个时代朝气蓬勃的人物。当科技文化在近代哲学乳汁的哺育下茁壮成长时,便开始同人本文化有了迥然不同的属性。科技文化的迅猛发展,一方面使人类享受到充分的物质成果;另一方面也饱受了异化之苦。人本文化渐趋于物化,两种文化处于分野与疏离,许多人认为自然科学是科学形态,而社会科学这种人本文化模式是产物倒像是玄学,人类渐渐失去了关注精神与心灵的根基,越来越向“物”的前方走去。在这种文化模式中,一切都可以用探索认识“物”的方法去进行,自然当然更是“物”了,而且是没有生命、没有内在价值的存在物,当然就可以由人去统治、去主宰、去掠夺了。

人的物化过程就是异化过程。这种异化是来源于人的分裂,由一个完整的人分裂为残缺的人、破碎的人。这种分裂来自两个根本之处,一是人同自然的分裂;二是人同自身的分裂,人自身的统一被肢解、破坏,人失去了完整的存在。这种分裂,我们可以从科学技术发展带来的精确的劳动分工中看到。未来学家托夫勒在《第三次浪潮》中用精确的数据揭示了这种触目惊心的异化:“1908年,当亨利·福特开始制造‘T’型廉价汽车时,一个单元的生产,就不是18道工序就能完成,而是分成7882种。在福特的自传里,他指出这7882种专业化的工作中,有949种要求是‘身强力壮,体格经过全面锻炼的男工’,有3338种只需要‘普通’身体结实的男工,其余大部分可由‘女人和童工’干就行了。”福特接着冷酷地说:“我们发现,有670种可以由缺腿的男工干,有2637种可由一条腿的人去干,有2种可由没有胳膊的男工干,有715种可由一条胳膊的男工和10名男瞎子来干’。总之,专业化的工作,不需要一个‘全人’,而只要人的一个肢体或器官。再没有比这更生动的证据,说明过度的专业化把人如此残忍地当牛当马了。”^②人在这种工业化的生产方式中,根本不是一个有血有肉的存在,不是一个活的生命体,而是一个被物化的符号,一堆七零八落的零配件,可以任意地组装和拆卸。人类的生存方式也从神本文化模式下的自然生存到人本文化模式下的主体生存,蜕变到科技文化模式下的技术生存或物化生存了,这就是我们说的科技文化双刃剑效应的负面效应,也是科技文化中的非人性因素所在。

① 恩格斯:《自然辩证法》,人民出版社1984年版,第6~7页。

② 托夫勒:《第三次浪潮》,三联书店1983年版,第96页。

这种唯科学主义、唯技术主义对近代以来的人类文化产生了不可估量的影响,直到今天,我们依然生活在这样的文化模式中。怎样认识和利用手中的这把双刃剑,使它既能造福人类,成为人类的福祉,又不至于血刃挥剑者自身,这确实是不可回避的问题。

第二节 现当代科技文化及其异端的认识

人类文化类似于一条大河,源远流长,直至今日仍然奔流不息。现当代文化^①就是人类文化的现代和当代的主流形式。尽管在人类历史上文化的主流形态经历了原始社会和古代社会的神本文化、近代的人本文化以及现代的科技文化的形态更迭,但文化的发展和变化始终是主流与支流并存,统一性与多样性交融,我们只是为了认识上的便利凸出我们要说明的主要问题,不得不作出一定的抽象和规定。我们认为,现当代文化的主流是以科技意识和观念为特征的文化形态,这种文化形态有多种存在形式,是人类优秀的成就之一,同时也暴露出致命的弊端。

一、现当代科技文化的主要形态

现当代科技文化可以在农业生物科技、工业机电科技和信息网络科技方面呈现出来,同时也可以人们在人们日常生产、消费过程中发现,还可以在各个国家倡导的科技前沿如新材料、新能源和有的国家倡导的宇航登月以及世界登山队攀登喜马拉雅山珠穆朗玛峰的活动中感觉到,这是一种科技特有的文化,即“征服性”的文化,“征服性”是现当代科技文化的灵魂。为了更好地理解“征服性”的积极意义,一个发生在距我们已近百年的故事就深含这层意义。

九十多年前的一天,斯科特和他的同伴们在时间的隧道中正顽强地通向南极的极点,他们怀揣着让大不列颠的国旗第一个飘扬在极点上空的理想足以和天上的那轮太阳媲美,因为南极的太阳是如此的冷淡与苍白。此刻,他们还不知道那个残酷的比死亡还要可怕的事实,挪威人阿蒙森已先于他们一个月登上了南纬九十度这片圣地,那里已飘扬着挪威的国旗。

1912年1月18日,海军上校斯科特和他的四名同伴到达了南纬九十度。我们可以想象出斯科特和他的同伴们面对挪威国旗时无可言喻的心情,那是世界上任何语言不能精确描述出的人类精神分泌物。伤心的斯科特在他的南极日

^① 现当代文化主要是指20世纪开始到21世纪初对我们生活产生直接影响的传统观念和主流科技文化。

记中对极点全部描写只有这样一句话：“这里看不到任何东西，和前几天令人毛骨悚然的单调没有任何区别。”

然而，当斯科特和他的同伴们在挪威的国旗旁默默地插上大不列颠的国旗后，做了下面这件事情：斯科特默默地揣起了阿蒙森留下的信，阿蒙森相信第二个不相识的探险者一定会随他之后到达这里。他们可以来自世界上的任何一个国度，不论他是谁，都将是他的精神兄弟，他请后来者把他的信带给挪威的国王。斯科特接受了这个冷酷无情的职责，他必须以人类的良知完成这个任务：在世界面前为他的对手作证。

在神圣的南极大陆上，人类的进化又一次展现出文化属性的异常美丽，而这种进化的信息将顽强地传递下去，它超越了时空，超越了种族，超越了国度，超越了死亡，它使整个人类筑起了最可宝贵的精神同盟，显示出优秀的理性特质。

纪录片《极地跨越》展现了这个至今还矗立在银白色世界中的简陋石墓，它高耸在南极的天空下。当年，在英国国家主教堂里，国王曾跪祭斯科特和他的同伴们这些民族的魂灵；而在斯科特们和他前后一代代英雄探险家的足迹中，人类实现了从英雄探险时代到地理发现时代再到科学考察和研究时代的伟大转折。神秘的南极大陆以毫不留情和决不妥协的姿态洗礼了人类的精神和灵魂后，它允许人类将以更理性的方式开始一个新的时代，而在这个新的时代里，人类不仅要给人类带来福音，在造物主赐给我们的南极大陆这本天书中，它隐喻了万物共生和长存之秘，这或许是人类前赴后继奔赴这片最遥远的南大陆的真正要义。

对于这个故事，你可以有多种的解读方式：勇敢、忠诚、坚韧、诚实，一次悲壮的南极探险之旅，给后人留下的是丰富的精神之源。

我们在这里仅撷取斯科特默默地揣起阿蒙森留下的信这一片断，我们看到的是他们所代表的人类的崇高性，这是对人类特有的一种忠诚。然而，在上述故事中我们有两个问题值得关注：（1）到达南极是插旗帜令他们激动，还是他们克服了种种恶劣环境的威胁而激动？显然，不能离开过程也不能离开动机来谈激动这一效果。人类在科技和工业发达的现代才有条件登上南极，在原始社会和古代社会都不可能做到。科技不仅仅是生产力还是左右人们思想的武器。（2）人类“征服性”是人性，还是科技本性？人类是动物世界的一员，但与其他动物不同，以往我们多关注的是这种特殊性——文化属性，忽视或不顾人类与其他动物的统一性同一性，即生物属性，这种生物属性的特征之一就是具有“占有”和“繁衍”的特性。我们人类在地球上繁衍，需要不断地占有地盘，历史表明人类社会发展的历史就是地盘不断扩大的历史。人类古代借助工匠技艺建造交通工具，从英雄探险时代到地理发现时代；近现代借助轮船和深海探测器、火车和汽

车、飞机和航空器,使人类进入海、陆、空,开始跨入科学考察和研究时代。这是科技把“占有”这种生物属性在人类物种层面的延伸和放大,是自然界人类自然过程中的优秀成就。

二、现当代科技文化弊端的认识

人类利用科技确实出现了“科技可以载舟又可以覆舟”的现象,需要我们从伦理的角度对科技进行评价,这就是所谓的科技伦理问题。科技伦理是指科技理论的伦理根据的评价、科技研发的伦理态度和责任以及科技应用过程中应遵循的伦理规范等学说。科技伦理问题实际上源于人们对科技发展与人类发展关系的深层思考,是科技发展对我们现有伦理道德和哲学观念所提出的严重挑战,是事关人类生存与发展的重大现实问题之一。我们从伦理的角度认识现当代科技文化的弊端,主要有两个方面:一是科技的价值评价,二是科技的伦理根据的追究。

(一)科技的价值评价

在20世纪70年代之前,有三件大事引起了科技界的伦理反思:其一是原子弹。原子理论是科学的理论,但是直到原子弹问世,并在日本投放后,它产生的危害才让人类感到恐惧。爱因斯坦是原子弹制造的倡导者,但也是禁止原子弹的倡导者。其二是纳粹医生在集中营用人体做实验,本来是治病救人的白衣天使却成了残害生命的魔王。生物医药技术还有什么价值?其三是农药化肥大规模使用对环境造成破坏。20年前,有一本书叫《寂静的春天》,描述生态与环境遭破坏之后,春天的鸟不叫了,花不开了,本该生机盎然的春天变得一片寂静。

值得注意的是:人们多注意科技带来的单一性价值,或者是好的价值或者是坏的价值,忽视或不顾科技实质上都具有正反两方面的价值:

1. 科学技术的认识论价值:它既是自然界客观规律的认识和把握,推动人的世界观和思维方式的进步,同时也可以误导出错误的世界观和方法论,如现代奉行的“科学主义”。

2. 科学技术的经济价值:现代科学技术创造了巨大的物质财富,成为第一生产力,但是也可以成为扰乱经济秩序的强有力手段。

3. 科学技术的政治价值:科学技术既可以推动社会进步,为社会全面发展创造雄厚和坚实的基础,也可以成为超级大国政治霸权的帮凶。

4. 科学技术的文化价值:科学技术的发展极大地促进了文化的繁荣,同时也可成为反动文化、腐朽文化的载体。

5. 科学技术的生态价值:科学技术是人类认识自然、改造自然、利用自然的有力武器,同时也可充当人类破坏生态环境的帮凶。