

第一章 文明演进中的社会失范

汤因比在历史研究过程中发现 人类文明是一个历史过程 在这个过程中，有一些文明类型经过一度的繁荣之后消逝不见，有一些文明类型则经过压力挑战的磨炼生长壮大。他向人们揭示：人类文明并不是一个注定向上生长的过程；只有那些能直面压力、战胜挑战的文明类型才能将解体作为生长的一个环节；旧生活类型的解体是新生活类型生长的不可缺少的环节，在文明的发展过程中，某种暂时的混乱难以避免，文明的生长过程事实上是一个秩序——紊乱——秩序的否定之否定的无限过程。汤因比以自己的方式得出了与马克思唯物史观相一致的结论：历史是人类的创造性活动过程，否定性在历史过程中并不是一个纯粹消极的因素，它是生长的一个内在环节。

人类社会是一个进步过程。人类在漫长的进步过程中，经历了一个个前后相继的不同的发展阶段。通过这些不同的发展阶段，人类一步步由低级走向高级。人类的这一进化过程，是由人类活动所造成的一个定向展开的自然过程，但却并不是先在命定的过程。严格地说，人类社会是一个可能世界。人类在追求自身幸

参见汤因比：《历史研究》，上海人民出版社 1986 年版。

福的日常生活中，创造出自己的可能世界，并使这一可能世界演化、现实化，生生不息。没有日常生活的探索，就没有人类社会可能世界的演化及其现实化。社会失范正是人类可能生活世界演化及其现实化中的不可避免的现象之一。

1. 社会失范问题的提出

本书立足于当代中国社会生活的经验层面，在当代中国社会转型的历史背景中提出当代中国社会生活中的社会失范问题。

当代中国社会生活中的失范现象，是一个可以通过日常生活感觉到的经验事实。社会失范也不是当代中国社会生活所独有的。在异邦，既有古罗马的没落时代，也有中世纪的宗教改革、新教运动，亦有启蒙时期的社会震荡及其后曾一度出现的如火如荼的工人运动。在故土，既有二千多年前孔子对世风日下、人心不古的悲愤，疾呼“克己复礼”，也有本世纪初鲁迅先生笔下九斤老太“一代不如一代”的哀叹。

社会失范 *social disorder* 指的是在社会生活中 作为规范生活的规范或者缺失，或者缺失有效性，不能对社会生活发挥有效的调节作用，从而在社会行为层面表现出混乱状况。它首先是一种现象描述，它所能直接告诉人们的只是社会本身的一种混乱无序状态，除此之外，它本身并不能表白更多的内容。然而，现象本身又是内容的显现，在现象背后存在着一定的社会生活内容。它可以是缘于民族分裂、内战不已 缘于军阀割据、天下大乱 缘于外敌内患、里外勾结 也可以缘于社会没落、天下无道 当然亦可以缘于

自觉调整中的两个不同存在范型之间的过渡，等等。孤立地说社会失范并没有什么意义，但是一旦深入社会失范所赖以生成的社会生活过程、判断标准，社会失范就有其特殊的质的规定性，它就会在现象描述之外又具有了质的判断性，它就会具有价值判断意义（关于社会失范概念本身的理解及社会失范的类型，见本章第 5 节）。

“社会失范”即使是作为一种现象描述，也隐含着两个前提：某种既定的秩序标准存在。正是相对于这个秩序标准才谈得上所谓失范与否。这样说“社会失范”又隐含着另一个前提：这个秩序标准本身的合理性不言而喻，否则，所谓失范亦无从谈起。如是，即使是作为现象描述性的社会失范本身也并不是完全价值中性的。它在作出这种描述的同时，事实上就隐喻着对既有秩序的偏好，对偏离这一秩序现象的某种否定。也正由于此，“社会失范”一词当在日常生活中被人们使用时，就事实上多多少少地包含着贬义。然而，问题的关键在于：既然社会失范这一现象描述在进入具体生活过程后就具有质的判断性，那么，就必须对隐含其后的判断标准本身的合理性提出理性的质疑。不同的社会历史时代、不同的社会生活方式，具有不同的自身交往关系结构、秩序；不同社会利益集团、群体，也具有不同的社会交往方式及其关系结构、秩序。在一个特定的社会历史时代，对社会生活秩序起支配与主导作用的，总是那个时代在经济、政治上占主导地位的利益集团的价值要求。因而，所谓社会失范，在总体上就是相对于占主导地位的那种社会价值要求而言的。这样，当我们能够说社会失范以前，就首先必须要求这种事实上充作判断标准的占社会主导地位的价值要求本身具有价值合理性。如是，我们的视野就通过这种现象性描述深入到社会历史领域。只有在社会历史观的指导之下，“社会失范”才能获得自己使用的充分根据。

对当代中国社会失范现象的合理认识，视野首先应当对准人类文明演进的历史过程。我们讨论当代中国社会生活中的社会失范问题，事实上总是置于社会转型这一话语背景之中，它的要旨是社会转型过程中的社会失范问题。所以，我们对于现时期中国社会生活中的社会失范现象的把握，就应当是与对中国正在发生的社会转型、社会变革这一历史性过程的认识相联系。

社会转型 (social transformation) 是现阶段使用频率极高的词语。它的完整指称应该是“社会结构转型”。社会结构“不能简单地被理解成社会构建的框架，它是一个总体性概念。它指的是具有相对稳定功能体系的社会存在范型^①。它应当被理解为社会生活与社会秩序的一种不易改变的相对稳定状态^②。这样，社会结构转型就应当被理解为社会存在范型的根本变化，且对这种根本变化须置于主体实践立场来理解^③。

作为存在范型的社会结构转型不是社会局部的改变，而是系统整体性的改变。这里有如下意指：社会结构性转变只是发生于社会历史性转折时期，它是一种生活、存在方式向另一种生活、存在方式的跃迁。结构本身有局部与全局整体之分，此处社会结构则是作为社会总体存在之结构，局部性的结构变化并不代表社会总体的结构性改变，尽管这种局部性的结构变化可以通过这样或那样的方式对社会总体结构性转变起作用。^③在发生了根本变化的社会结构中，原有的某些因素并没有消失，但是它们会获

参见沙莲香主编译：《现代社会学》（下）中国人民大学出版社 1994 年版 74—75 页。

参见沃尔冈夫·查普夫：《现代化与社会转型》社会科学文献出版社 1998 年版，1 页。

参见张雄：《历史转折论》，上海社会科学院出版社 1994 年版，194—201 页。

得新的规定，拥有新的功能。社会结构性转变是社会发展中的历史性跃迁。这意味着，第一，同样一种社会结构的历史形态可以有多种现象性存在，外在现象的改变并不能说明社会本身的历史性变化，只有当全部社会存在的范型发生根本改变时，社会才真正发生根本的历史性变化。社会历史重大进步的标志之一就是社会结构的成功转变。第二，社会结构性改变是社会发展过程中的不同历史性阶段，是连续性的中断，这种连续性的中断是指社会发展中的革命性变化，而不是指对历史的绝对否定。第三，这个转变本身也是一个过程。虽然在抽象思维的意义上，社会结构性转型也存在着结构转型的方向问题，甚至在人类社会历史中，也不排除曾经出现过某种具有暂时倒退性质的转变。但是，如果我们承认人类具有一种在生活实践中学习的实践理性学习能力，并且在历史的整个长河中考察，那么，我们在总体上就可以说社会结构转型的过程是一个人类社会趋向进步的过程。因而，社会结构转型过程中的社会失范，在总体上就可能是属于如黑格尔所说的作为事物发展内在否定性的环节。社会结构转型作为一个历史的过程，具有时间性。虽然在纯抽象思辨的角度，我们可以将社会结构转型理解为两种不同社会结构的前后更替，然而，事实上，这两种不同的生活结构方式却存在着一个彼此交叉、渗透、共存的亦此亦彼的过渡时期。这样一个过渡时期有时甚至是一个较为漫长的过程。在欧洲，虽然经历了一个较为显著的资本主义社会取代封建社会

① 中国数千年封建社会不乏改朝换代，也不乏汤武革命，但是究其要义，则社会的基本存在范型并没有根本的变化，在那轰轰烈烈的改朝换代背后，乃是以小农经济为基础、以宗法血缘关系为特殊内容的既有社会结构的巍然不动。也只是到了市场经济建设阶段，才真正有可能从根本上彻底否定传统社会存在的根基，才在经历了近百年探索之后终于开始了一个新的建立在现代工业文明基础之上的现代化过程。

的社会转型——英国工业革命、法国大革命是其突出代表——但是，现代资本主义社会也经历了一个较为漫长的在封建社会母胎中孕育的过程。这种社会转型也表现出明显的过渡性与模糊性。旧社会形态的消失与新社会形态的诞生在时空中呈现出某种共在性。尽管这两种不同的社会形态具有异质性，在一种抽象的理论思维中可以将彼此截然区分，并可以一种特定的社会历史事件作为标志区分这两个不同的社会历史形态，然而，作为一种具体的历史存在，作为一种现实生活过程，两种不同形态之间的社会历史转型却是发生在一个相互渗透、较为模糊的过程中。新型的社会经济关系、政治制度、思想文化是在一个历史的过程中一步步演化而成的^①。

社会结构转型时期是社会发生深刻变革的时期。虽然社会变革可以在不同的意义上被理解，但只有那些在历史发展行程中具有革命性意义的变化才能真正被称之为变革，社会结构转型正是这样一种具有革命性意义的社会变革。本文所说的变革时期指的正是这种社会结构转型时期。变革时期与社会结构转型时期两个概念在本文可以互换。就其历史承负而言，它们以当代中国正在发生的社会深刻变革为现实载体。

当代中国正在发生的社会结构性转变 就其实质而言 是由农业文明向工业文明、由前现代化向现代化、由封闭一元性社会向开放多元性社会的转化。就其运作特征而言，是首先由政府根据群众创造顺乎民意所发动的、以经济体制改革为切入点所带动的社会全面性结构变革。即，第一，在运作上，它是在政府领导之下的

钱乘旦等所进行的关于社会形态过渡研究，以较为翔实的历史材料为基础，对此作了深入的揭示。参见钱乘旦主编：《现代文明的起源与演进》第二、三部分 南京大学出版社 1991 年版。

自上而下的有序行为，因而这种变革虽然在本质上是一场革命，但是在实践上却并未表现为群情激昂、横扫千军如卷席的否定性行为形态，并未表现为情感多于理智的激情冲动的行为方式，而是表现为更多的理性、建设性，表现为一种建设中的否定。第二，这种有序行为是以经济变革为切入点的渐进式的变革，它所采取的措施是在社会稳定基础之上的社会变革，在经济发展基础之上的社会发展的战略，从而既避免了人类历史上社会结构性转变过程中常常可以见到的大的社会动荡，又避免了由于这种可能的动荡对这种历史性变革本身所可能造成的延误。

当代中国社会生活中的失范现象，是中华民族历史由前现代化向现代化演进过程中的现象。

2. 历史演进中的可能世界

人类社会的历史既是一个自然过程，又是一个可能世界。人类社会作为一种客观存在有其运动的内在规律性，这种规律性不以某一个人的意志为转移，这就是历史的自然过程性。人类社会是由能够进行能动活动的人所构成的特殊客观存在物，人类社会的发展变化都有赖于作为主体的人的能动实践或创造性活动。人类社会历史发展的方向与进程、深度与速度，都取决于人的活动，取决于人如何面对自己的生活、面对在生活中所遇到的问题，取决于人的选择性活动：选择何种方向以何种态度、何种方式去解决自己所面对的问题。正是在这个意义上，人类历史并不是一个宿命的必然世界，而是一个属于主体的具有创造性空间的可能世界。

也正是在这个意义上，研究当代中国社会失范问题才凸显出它的必要性与紧迫性：至少在现在看来，中华民族的现代化是大势所趋，然而，这并不是一个命定的方向与过程，它的发展方向与转归有多种可能，究竟最终会表现出何种过程特点、何种结局，取决于我们的认知、抉择、毅力与努力。研究当代中国社会生活中的失范现象，就是要寻求一条适合中国国情的现代化建设道路，使中华民族以较小的代价实现由前现代化向现代化的过渡。

社会历史是一个可能世界。一个民族、一个社会，乃至一种文明文化类型，并不注定是向上发展的，也并不注定是与人类社会历史相始终的。在人类数百万年的历史中，有些民族、文明文化类型落伍了，有些民族、文明文化类型则从人类历史中消失了。一个民族、一个社会、一种文明文化类型的未来，取决于这个民族、社会、文明文化类型的广义生存能力。它们的未来是一种开放的可能世界。即使是对于作为整体的人类而言，其历史也是一个可能世界。人类的前途未来，取决于人类自身面对复杂生活的广义生存能力。也正是在这个意义上，这个地球上的每一个民族、每一种文明文化类型，都应当有一种现实的生存压力与危机感，自警自醒。说人类所面对的是一个开放的可能世界，是说人类社会历史并不是一个既定、宿命论的线性过程，而是一个具有丰富多样可能性的非线性过程。它有两方面的意蕴：其一，社会历史发展的可能性是多样的，多样性的可能性中究竟哪些可能性变为现实，取决于人们的现实活动；其二，社会历史进步只是多样可能中的一种可能，这种可能要变为现实，有赖于人们的现实创造性活动。社会历史发展中的必然性存在于可能性之中，并通过人的现实创造性活动变为现实的存在。在“可能世界”的背景中，人不仅可以感受到作为社会历史主人存在的主体性地位，更可以感受到自己所承负的历史使命与责任。在可能世界中，人的命运在于人自身的

创造性活动状况。对于一个民族、一个国家而言亦如此。

社会发展应当顺应历史潮流、合乎历史规律，这是人们的一个共识。在人们的这种共识中包含了一个基本前提：历史发展是有客观规律的。然而，正是在人们的这个习以为常识的认识中却可以包含着大相径庭的内容。依据于对唯物史观这一内容的不同理解，可以得出宿命论的结论，也可以得出主体论的能动论的结论。如果说历史规律不包含人的现实活动，那么人的一切现实活动就将是毫无意义的，至多不过是那些神秘安排的显现；如果说历史规律并不外在于人的现实活动，它只不过是人的活动的规律，那么历史就是人自觉能动活动的历史，历史规律就存在于人的自觉能动活动之中，社会发展就是人的创造性活动过程。

历史是有客观规律的，这不仅是个信念，更是对宇宙自然存在的深刻识见。宇宙自然是有规律的，作为宇宙自然一部分的人类历史也自然是有其客观规律或必然性的，它是一个自然历史过程。不过，社会历史规律如同任何其他规律一样，都只是具体存在的规律。社会历史规律既不是超越于万物之上、游荡于冥冥天国的宇宙主宰，也不是先定存在并寻找机会跳出来施展魔力的潘多拉盒子中的魔鬼，它只能被理解为是人的活动的规律，它滋生并存在于人的现实活动之中。只有这种理解才既符合事物的本性又具有革命性，才能逻辑地于当今时代提出当代中国社会发展的历史方向问题，才能必然地提出当代人的历史责任与使命问题，才能合理地提出变革时期制度公正建设及其对克服社会失范现象的意义问题。离开人的创造性活动奢谈历史规律，在本质上跳不出泛神论。

或宿命论的窠穴，因而为马克思主义创始人所坚决反对^①。马克思、恩格斯曾高度赞扬黑格尔将历史看作是一个有规律的过程思想。然而，他们与黑格尔在历史的规律性问题上仍然有原则的区别。这种区别不在于是否承认历史的规律性，而在于规律究竟是先在于历史、人的活动，还是存在于人的活动之中、是人自身活动的规律。那种离开了人的活动讲历史的规律性及其先在性的做法，在根本上并没有超出黑格尔^②。

社会历史的规律存在于有意识的人的现实活动之中，没有人的意志性，就没有人的现实活动，没有人的现实活动，亦无所谓社会历史的规律性，如是，社会历史的规律就并非是绝对不以人的意志为转移的。恩格斯在对社会规律的著名论述中，始终没有离开人的意志，并且明确认为每一个意志都对社会合力有所贡献^③。这里的关键之处就在于：其一，“客观”是一个具有多种规定的概念，并不简单地等于“物质”。“客观”与“物质”可以分属认识论与

马克思主义创始人认为：“‘历史’并不是把人当做达到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。‘历史规律只不过是人们自己的社会行动的规律’。他们曾尖锐地批判过那种以宇宙目的论来解释人类历史的观点，并明确指出下述观点是“泛神论”这种观点把整个社会历史过程看作‘不是由活生生的人民群众（他们自然为一定的、也在历史上产生和变化着的条件所左右）本身发展所决定——整个的历史过程是由永恒的永远不变的自然规律所决定，它今天离开这一规律，明天又接近这一规律，一切都以是否正确地认识这一规律为转移。这种对永恒的自然规律的正确认识是永恒的真理，其他一切都是假的。’参见《马克思恩格斯全集》第2卷，118—119页；《马克思恩格斯选集》第3卷，323页；《马克思恩格斯全集》第7卷，306页。

参见恩格斯：《反杜林论》、《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》。

^③ 恩格斯在对社会合力作出考察后认为，从社会合力并不能得出这些单个“意志等于零”的结论，相反地，每个意志都对合力有所贡献，因而是包括在这个合力里面的。参见《马克思恩格斯选集》第4卷，478—479页。

本体论领域。客观与主观相对应，属于认识论范畴；物质与精神相对应，属于本体论范畴。在认识论中，客观所表明的是认识对象的实存、实在，表明这个认识对象不以认识者的主观意愿为转移，至于此认识对象究竟是物质的还是精神的则是另一回事。客观的东西可以是物质的，也可以是精神的。“实在”所表示的是“在”、“有”至于“有”、“在”的主体究竟是什么，“实在”本身无能决定。其二，相对于某一具体个人或利益集团而言，规律确实是一种既不能产生又不能消灭的存在，然而，相对于人类整体而言，由于社会规律是人类实践的产物，当人类从根本上改变了自己的存在方式、生活方式时，揭示人类生活方式本质内容的规律也会发生相应的改变。没有什么可以超脱于人的有意志活动，超脱于存在的主宰人类的社会规律。

规律的本质是必然 主体性的本质是自由 自由并不逸脱于必然之外，但是自由又不简单地等同于必然。在社会历史领域，历史的规律、社会的必然被人们认识、把握、应用。人类在世世代代的实践、体悟、理解中，一方面将那些对社会历史起基本作用的规律于意识中升华为信仰，这种信仰使人类于峰回路转、柳暗花明之曲折中，始终保持作为主体之存在的一贯态度、稳定的方向。另一方面，人类又于长期历史经验的锤炼之中，将规律同人类自身存在的真、善、美直接连在一起，使之成为人类应有或理想状态的价值期望 尊严、人格、公正等。这既是一种主观的信念、人心的取向，也是一种历史的力量，蕴含其中的是善良必定战胜邪恶、公正必定战胜偏私的信念、趋势。

历史发展总是充满了选择，选择是必然与自由的统一。社会历史的生动性，就在于可供选择的多样性。未来不是注定的。历史只是给未来提供了大致趋向，在这种趋向中存有多种可能，或者说社会历史在现实中孕育着未来发展的在一定范围内的多种可

能，人的选择实现社会历史发展过程所提供的一定范围内的这些可能中的某些可能，从而使可能与现实、偶然与必然达于统一。现实并不是某一可能的充分实现，现实是历史诸因素综合作用的结果，是某些可能的部分实现。没有选择，就没有发展、没有历史。就社会政治生活制度而言，东西方两大文明体系的源头最初基本相同，均从王权神授始。然而，由于特殊社会条件的综合作用，后来却走上了不同的发展道路。在春秋时代，中国向专制主义转变，而同时代的作为欧洲文明源头的古希腊则通过寡头政治、僭主政治向民主主义转变。即使是在当时的古希腊政治生活中，也有两股汹涌大潮：一是雅典民主传统，一是斯巴达民主集体主义传统。其中，雅典民主政治是经过寡头政治、僭主政治而发展起来的民主政体，斯巴达传统则停留于寡头政体的水平^①。不同选择的连续综合作用，便有了不同的历史。

历史在选择中前进与历史在人的能动实践中发展是同义语，这就不得不涉及社会历史发展的目的性问题^②。“社会目的性”或“人的目的性”不同于“自然目的性”。自然目的性是自然界的自在定向展开过程，是其规律性、必然性的显现。而社会目的性或人的目的性则不仅仅是一个存在必然性与规律性的定向展开过程，更是一个有意识的自觉能动实践过程。它是与第二讯号系统密切相联系的自觉意识到的目的性，是以能动实践为特征并通过实践来自觉追求目的的的目的性。社会目的性既直接依赖于人的实践性，又直接集中体现为实践的目的性。实践的目的性既意味着事物的定向展开过程性、客观规律性，又意味着人类活动的自主能动性与

^① 参见顾准：《僭主政治与民主》；Grote, *History of Greece*。均见《顾准文集》贵州人民出版社1995年版。

^② 这里的“目的性”不仅仅是在亚里士多德或黑格尔的客观定向展开意义上使用，更是在主体能动活动的价值指向意义上使用。

明确的自身指向性^①。人的一切活动最终都是反指向自身的。选择是对目的以及实现目的的手段的选择，是对结果以及实现结果的活动过程的选择，实质上是对人的自由解放以及实现自由解放道路的选择，因而，也是对创造如马克思所说的“合乎人性生长的环境”的选择。一个社会无论怎样选择自己的具体发展道路，都应当以这个社会成员人性健康发展、人民生活自由幸福为最高宗旨^②。

存在总是不完美的，主体对其存在状态也总是存有不满。历史的发展或者说创造历史的实践活动总是从对自身及其存在条件不满开始的。选择，就是在目的性过程中的比较、批判，在一定意义上又可以说是基于一定目的的对规律发生作用条件的改变，通过条件的改变来改变规律的作用及其效果。改变存在的条件就是改变人自身，人在使不太完满的环境变得比较完满的同时，也使不太完满的自身趋于比较完满。改变环境与改变自身是一体两面之事。人们往往总是抱怨环境的丑陋、风气的败坏，希望有合乎人性的公正的社会环境，以利自身的生长，这种愿望是善良的。不过，人们亦不可忘记自己并不是一个观剧者，而是一个剧中人，改变自己的日常行为与日常生活状况，就是改变社会环境的现实活

参见拙作：《社会变革中的伦理秩序》，中国矿业大学出版社 1994 年版，190—195 页。

要实现人民生活的自由幸福，就必须发展经济、发展社会生产力，否则，人民的自由幸福就可能是空幻的。正是在这里，我们可以体会到发展经济、发展社会生产力及其目的性，与人民自由幸福及其现实途径、基础的内在相通性。

马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中曾指出：“自古以来‘条件’就是这些人们的条件；如果人们不改变自身，而且如果人们即使要改变自身而在旧的条件中又没有‘对本身的不满’那么这些条件是永远不会改变的。”参见《德意志意识形态》人民出版社 1987 年版，440 页。

动。我们就是社会的主人与主体。选择社会进步，就是选择改变自身生活条件与生活环境的活动。当马克思在讲人的行为有两个尺度时，事实上就以哲人的睿智揭示了历史的必然与自由、决定与选择的内在统一性。

社会在选择中进步。然而，值得指出的是，第一，这里所说的选择并不是一种无限制的主观任意，而是一种在一定范围内、受限制的选择，因而与承认社会物质生活方式、社会生产力在社会发展过程中的决定作用，与承认历史发展过程中的必然性、规律性并不相悖。客观存在及其必然性、规律性提供历史的趋向，提供选择的可能范围及解决矛盾的现实可能手段，并从根本上提供可能与现实、偶然与必然统一的基本内容。第二，一般说来任一时代的人们最多只能大致实现自己所选择的存在与发展目的。存在的必然及其发生作用的条件是难以被完全提供与完全把握的，何况人们的眼前利益往往又会遮碍其洞见、迷惑其心智，使必然以一种扭曲了的方式发生作用并给人们以教训。人们总是受自己的存在及其条件所限制，总是基于自己存在的立场来理解与把握这种必然与规律，并且往往总是根据必然或规律的某些方面、某些内容来改造或安排历史，而由于存在的实在、历史的现实是诸多必然、规律系统作用的综合结果，因而，人们往往就不得不受到历史规律的惩罚。这才是人类、社会发展过程中的悲剧。这种悲剧与人们的价值判断、价值选择密不可分。第三，任一时代的人们总是在解决自身所面临的一系列问题中进步的，既有问题的解决只是为新的、甚至是前所未有的问题的出场开辟了道路，人类永远面临着自我发展中所提出的问题。选择进步就是选择自我挑战，害怕新问题或者以新问题为遁词而安于现状，既是没有生命力的表现，又不可能杜绝新问题的出现。第四，社会解放、人类进步以人性提升为内容。人性提升的综合标志是人的实践能力的提高，这不仅指改变外部自

然的劳作能力的增强，更是指如同亚里士多德、康德所意指的实践理性生活能力的提高。

通常人们总是认为过去决定现在 过去与现在决定将来 这是单向度的机械决定论。其实，将来也能决定现在，将来是通过价值目标选择的方式来决定现在的。当社会经济生活处于重大变化、社会结构处于系统调整之时，这种价值选择所确定的价值目标对社会发展的作用就格外明显。社会发展的方向在很大程度上取决于价值选择的方向。当然，人们价值选择、能动实践也是由其历史条件规定的，并非完全随心所欲，只有那些合乎历史发展方向、具有必然性的选择，才能取得存在的理由并最终变为现实。不过，在既有的历史条件中，人的价值旨趣、目标选择不同，历史发展的方向与进程就可能大不相同。人的实践状态不同，存在的价值就不同，现存的事物对人类社会的意义就不同。当社会处于历史性的结构转型时，应当充分把握千载难逢的历史机遇，充分发挥价值选择对现实与未来的积极作用。当代中华民族在风雨中自觉选择了走现代化的道路时，既往的历史就有了不同的意义，有些由历史的辉煌变为历史的沉重代价，有些则由社会的异端变为社会的主流。中华民族的所有社会资源在现代化这个价值目标下重新赋值。在这个自觉选择中，中华民族开始面对一个新的、充满生机与希望的可能世界。

社会进步、社会生活中的秩序性，公共生活中的制度公正性，这些均是一种可能，可能与现实分属于两个界域，由可能变为现实有赖于人类自身的创造性活动。人是一种社会性存在，人的社会性最重要内容之一就是政治性，人作为一种社会的动物在其最原

初的意义上首先就是作为政治的动物^①。人的社会性首先在于其组织性、政治性。人的社会组织结构、制度体制并非先天就是公正、善的。休谟在谈到自由的政治制度设计时曾提出一个著名的原则：“每个人都必须被设想成无赖。”即在进行这样的制度设计时必须将每一个人设想成除了私利没有任何其他目的，且无论其如何私利熏心，也都必须使其为公益服务。这样的制度体制不依赖于个人的内在美德，并确保个人的私利受到控制与指导，以利于为公众利益服务^②。休谟并不相信人人在本性上都是恶的，但是他却要假定这些人在进入政治生活后可能成为无赖。其本意是要确保社会生活中理性设计的制度体制应当使无赖行为发生的可能性最小。休谟这个思想的真谛在于：制度体制设计只有假定可能是面对无赖的，才能是真实公正的。假定了无赖的可能，就会理智地防止与杜绝无赖变为现实。公共生活的秩序并不维系于个人的私德，而依靠严密的制度体制。如是，公共生活的秩序与公正才能变为现实。

历史发展、社会进步是一个可能世界 它既不是宿命的 也不

人的社会性由动物的合群性演化而来，社会是有组织的，正是在这个意义上 说人是“社会的动物”与说“人是政治的动物”是同等意义的命题。其实，亚里士多德本人对人的规定是 *zoon politikon* 即“政治的动物”，亚里士多德的这一命题最早被译成 *animal socialis* 即“社会的动物”后经托马斯·阿奎那阐释成一个标准译名 *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* 即“人按其本性便是政治的，亦即是社会性的”。*social* 一词源自拉丁文，在古希腊文中无对等词 也无对等的观念 然而 拉丁文的 *societas* 却有十分明确的政治含义，这即意味着现今所说的“人是社会的动物”其本意是“人是政治的动物”。“社会性”首先是“政治性”或者说人不同于动物之处不在于合群性而在于组织性。参见汉娜·阿伦特：《公共领域和私人领域》 载汪晖主编：《文化与公共性》 北京三联书店 1998 年版 58—61 页。

^② 参见列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西：《政治哲学史》 河北人民出版社 1993 年版，657 页。

是线性的。历史进步存在于人们以物质生产活动为基础的追求自由的现实活动中。在这个活动过程中，人将可能变为现实。只要人们追求自由的能动过程不停息，历史就将一步步由低级向高级发展。正是在这个意义上，历史发展、社会进步又是一个自然的过程，人类的前途是光明的。

历史是进步的，历史的进步是一个自然过程。社会转型是历史进步过程中的现象。社会历史是一个自然过程，指的是社会历史进步不是外在力量强加的，而是缘于自身内在因素生长出的。这就是我们所说的进步内生。在当今解释社会历史发展的诸多理论中，宗教神学早已风光不再。虽然其他各种理论可能彼此间大相径庭——诸如马克思的著名唯物史观从社会生产活动的角度对人类历史的科学说明，弗洛伊德从人的力比多这一原始冲动出发对人类社会发展的独特阐述——然而，它们相互间却有一共同点：从人类自身而不是人类以外寻求对社会历史发展的解释。在揭示资本主义社会兴起、农业文明向工业文明转变、前工业社会向工业社会过渡的秘密时，马克思从唯物史观的角度认为是在封建社会中发展起来的社会生产力与生产关系的矛盾运动，推动了封建社会向资本主义社会的过渡。与此相对立的是，韦伯、伯尔曼等则试图从社会精神的角度说明资本主义出现的秘密。而韦伯又与伯尔曼不同。韦伯认为新教伦理、宗教精神变迁孕育了近代资本主义^①，伯尔曼则认为是法制精神、法律传统孕育出近代资本主义^②。在这些彼此矛盾对立的学说理论中，其实渗透着一种共同的理性精神，这就是从孕育出资本主义的那个胚胎中寻求对资本

① 参见马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》。

② 参见哈罗德·J·伯尔曼：《法律与革命》中国大百科全书出版社 1993 年版。