

【抗击新冠肺炎疫情带来的学术思考】

论风险社会中人的生命价值的优先性^{*}

张康之

摘要:在人类跨入21世纪的门槛时,风险社会降临了。这是人类历史上一次重大的社会变动,要求我们重估价值和变革行动模式。从价值的视角看,工业社会颠倒了目的与手段的关系,把有用价值放置在了人的生命价值之上,一切行动都围绕是否有用的判断和评估而展开。这样做的缺陷在风险社会中已充分暴露出来,并以一些极其荒唐的行为表现了出来。就风险社会的形成来看,也许正是有用价值当令而把人类带入了风险社会。在风险社会中,这种有用价值所形塑出来的思维方式是非常有害的,它会把人类推向风险社会的更深处。所以,当我们置身于风险社会中的时候,必须坚持人的生命价值的优先性。风险社会使人类命运共同体的价值凸显了出来,人类命运共同体正是包含在人的生命之中的,而人的生命价值的实现则是以人的共生共在为标志的。风险社会中人的行动模式应当是合作行动,也唯有合作行动反映了人的共生共在的要求和特征,使人的共生共在具有现实性。

关键词:风险社会;生命价值;价值序位;人的共生共在;合作行动

中图分类号:D63

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2020)05-0001-09

面对2020年来势凶猛的全球性新冠肺炎疫情,许多国家的政府纠结于“开工”还是“抗疫”的问题。“抗疫”意味着挽救更多人的生命,在人类文明化已经达到今天这样一个地步的时候,生命的价值高于一切已经是人们的共识。但是,为什么会出现这种纠结呢?显然,是因为人们的价值观出了问题,人们的一般性社会价值已经出现了严重扭曲。一段时间以来,人们过于关注以GDP为代表的经济发展指标,以致在全球性瘟疫大流行期间,在许许多多生命受到威胁的时刻,令一些政治家念念不忘的仍是经济发展的GDP指标。在一些以选举为政治生活重心的国家,政治家往往需要用GDP指标去交换选票。正是由于这个原因,造成了人的生命价值受到忽视的状况。所以,重申人的生命价值的优先性,是非常必要的。特别是在风险社会中,一旦人的生命价值得不到应有的尊重,其直接后果往往是致命的,而且,一旦因此而形成一种心理定势,就会容易把人

类引向一个极其危险的地步。

就工业社会的哲学理论来看,人本主义者宣称“人是有价的”,或者,当义务论者针对实践而提出“人是目的”时,实际上所确定的仅是一种观念。这也许对于制度建设和人的行为导向会产生一定的影响,但在处理具体的问题时,却缺乏可操作性。正是这一原因,人们更愿意按照功利主义的原则行事。比如,把人的生命换算成一定的金钱数额。特别是在保险公司那里,可以严格地执行一条生命等于多少钱的标准。但是,在这里,我们也看到了功利主义的困境,那就是,保险公司关于一条命值多少钱的标准在付诸实施的时候,应当被理解成价值补偿、心理抚慰,而不是严格的科学意义上的在生命与金钱之间进行换算的标准。就此而言,如果功利主义承认那是一种价值补偿、心理抚慰的话,又是对自身作出的逻辑上的否定。因为,当保险理赔被说成价值补偿、心理抚慰的时候,等于承认生命与金钱之间不具

收稿日期:2020-03-26

^{*} 基金项目:中国人民大学科学研究基金项目重大基础 Research 计划“通过服务型政府建设去完善社会治理体系”(12XNL003)。

作者简介:张康之,男,江苏省新型城镇化与社会治理协同创新中心首席研究员(苏州 215123),中国人民大学公共管理学院教授(北京 100872)。

有可通约性。那样的话,保险业的存在就失去了合理性。

退一步说,在工业社会的低度复杂性和低度不确定性条件下,人的生命受到威胁并不是每日每时都会发生的事件,而是偶然状况。在这种情况下,把生命折算成金钱以实现对生命失灭的补偿,其中包含人文关怀的内容,是对人道主义的一种践行。然而,在高度复杂性和高度不确定性条件下,比如在风险社会中,特别是在危机事件发生的时刻,人的生命随时随地受到威胁,再按照把生命折算成金钱的思维去认识生命,即便将其说成是对生命价值的补偿,也是非常错误的。如果在危机事件发生的条件下,使用诸如股票交易中“止损”方式去对待生命,就更是不可容忍的。但是,一些西方国家弱化“抗疫”而急于“复工”以赢得可期望的 GDP 指标的做法,显然是股票交易中的“止损”策略。应当看到,人的生命是不同于金钱的,每一个生命逝去了就不可能再回来,以人的生命为代价实现经济发展的“止损”行为暴露了政治家人性的缺失。

一、关于目的与手段的讨论

目的与手段的问题是一个非常复杂的问题,一般性的讨论往往很难得出具有普遍性价值的结论,反而会陷入莫衷一是的境地。所以,关于目的与手段问题的讨论是在风险社会这一条件下进行的,本文也是在这一特定条件下讨论人的生命价值的问题。人对其他所有方面的追求都必须在生命价值得到保障的情况下才有意义,因此,肯定人的生命价值的优先性是具有一般性意义的价值前提。为此,在谈论目的与手段问题的“目的”时,有必要重申“人是目的”这一论断。一般说来,理性化的行为都是有目的的,这种目的在人付诸行动的时候就会转化为目标。对于行动来说,目标在哪里?也许人们会说目标处在行动日益逼近的那个终点处,其实不是。按照阿伦特的说法:“目标既不包含在行动本身之内,也不像墓地那样存在于未来之中。如果目标本身是可实现的,那它就必须始终是在场的,而且恰恰要在目标尚未达成的这段时间在场。”^①阿伦特这一关于目标伴随着行动的认识是富有启发意义的。就风险社会中开展行动而言,特别是在应对危机事件的行动中,如果把衡量经济发展的 GDP 指标作为目标的话,其实是把这个目标放置在行动所要达到的

那个年度终点上了。相反,如果把“人的生命价值得到保障”作为目标的话,这个目标就是与我们的行动联系在一起,是与行动相伴的。

关于目的与手段的关系问题,西蒙在研究决策的问题时作了较为充分的讨论。西蒙指出,手段与目的的区别不同于事实与价值的区别。虽然目的包含着价值或者以价值的形式出现,但手段与目的构成的路线是一个实现价值的过程。“一条手段一目的的链就是将某种价值同实现该价值的情境联系在一起,然后再将这些情境与产生这些情境的行为联系在一起的一系列预期。这条链上的任何要素既可以充当‘手段’也可以作为‘目的’,这取决于我们研究的是它与该链价值端的关系还是与行为端的关系。”^②相对于价值端,链上的各要素应当被视为手段;相对于行为而言,那些可以被理解为价值的要素,在预期实现的意义上,或者说,在解释行动何以发生时,亦应称作目的。价值和行为代表了行动的两个端点,也是行动的两个方面。从价值的方面看,所有行为都是手段;从行为的方面看,价值应作为目的。在应对危机事件的行动中,如果另外一个目的介入行动之中,就会导致价值异位等问题。结果,就出现了行为与价值不协调或分离的问题。

根据西蒙的说法:“在手段一目的的链上,某个要素如果靠近该链的行为端,该要素的目的特征就占优势。”^③也就是说,在手段一目的的链中贯穿着价值,价值可以以每一个希望实现的目的的形式出现,也同时包含在实现目的的过程之中。至少,存在于手段一目的的链中的诸多要素都可以作为价值的指标而标示或喻示价值,也同时是理解价值的行为端的要素。既然在考察手段一目的的链时引入了价值的概念,并看到手段一目的的链是价值实现的动态过程,那么在事实与价值相对应的意义上去把握事实时,就会看到,整个手段一目的的链都应被定义为事实。也可以说,价值是存在于和包含在事实之中的。因此,手段与目的的区分又是和事实与价值的区分相关联的。手段与目的的区分是要把我们引向对手段一目的的链的认识,是要让我们看到价值实现的动态过程。事实与价值的区分,给我们提供的是一个静态的分析视角,引导我们去分别把握事实和价值。这样一来,我们应当围绕什么问题去开展行动,就需要根据对事实的认识去作出选择。在风险社会中,事实的排序是由时间的紧迫性决定的,因为这种时

间的紧迫性决定了价值的比重。比如,经济发展的重要性是公认的,但在危机事件袭来时,就必须在经济发展与应对危机事件这两个事实之间作出选择。正是这种选择,为价值实现作了排序。

如果说目的意味着价值或包含价值,那么,“要确定哪些目的是这些动作本身所追求的最终目的,追求哪些目的是为了实现在下一个目的而使用的手段,最明显的方法是:让行动主体处于在矛盾的目的之间必须做出选择的情境当中”^④。这就是价值选择的问题。在低度复杂性和低度不确定性条件下,如果考虑到手段与目的链构成了递层增进的价值选择,那么这种价值选择在操作上并不困难。只要把事实罗列出来进而对价值进行比较,就能够找到需要优先实现的价值,并在此基础上做出最优决策。然而,在风险社会中,特别是在遭遇了2020年全球性新冠肺炎疫情这样的危机事件时,就必须在对各项事实的比较中引入时间因素,即以时间因素去确定价值的排序,从而找到需要优先实现的价值。进而言之,在社会的高度复杂性和高度不确定性条件下,具体的行动目的与人的共生共在在这一总目的是直接联系在一起的,中间并不存在由手段与目的链形成的递层增进的价值选择,或者说价值选择的空间和可能性都极小。

高度复杂性和高度不确定性条件下的决策更具有类似于直觉反应的特征,是直接基于人的共生共在的目的而做出的行动响应。事实上,面对偶发的行动事项,是很难首先列出矛盾的目的而再行做出选择的。这就是我们所指出的,在2020年全球性新冠肺炎疫情中,每天都有不可估计的生命个体随时可能面临致命危险的情况下,如何能在人的生命与经济GDP指标之间进行比较以及做出选择呢?因此,在高度复杂性和高度不确定性条件下,作为目的和价值的人的共生共在是具有唯一性的。不可否认,其他价值也需得到应有的重视,但是,在价值排序上人的共生共在是第一位的价值。事实上,亦可以说其他价值是由人的共生共在在这一价值所派生出来的价值,都应当归入人的共生共在之中,或者说,其他价值的实现都应是增益于人的共生共在的价值的,而人的共生共在又可以归结为人的生命价值。

西蒙在阐述“手段和目的”与“事实和价值”两对范畴之间的关系时指出,虽然这两对范畴之间并

不存在机械式的对应关系,但又必然是有联系的。“手段—目的链就是包括从实际行为到行为产生的价值在内的一系列有因果关系的要素。链上的中间目的可以充当价值指标,利用这些价值指标,我们不需要完全了解各方案内在的最终目的(或价值),就可以对各行行动备选方案进行评价。”^⑤在工业社会中的碎片化情境中,组织乃至个体就可以构成自为的整体,不需要去关注社会的总价值,因为组织成员实现自身的价值就是最大的目的。这就意味着事实与价值能够完整地融入和包含在手段—目的链之中,而且,可以对每一项手段—目的链上的行动进行观察和评估,并弄清整个过程的因果关系。然而,在高度复杂性和高度不确定性条件下,社会是一个不可分割的系统,人的共生共在既是整个人类必须面对的最具挑战性的问题又是最为根本的价值,任何组织、群体、个人都无法独立于其外,以至于手段—目的的链式结构必然会被压缩或面临解体。这样的话,所有行动都应当是直接指向人的共生共在在这一根本目的的,而不是单独地构成完整的手段—目的链,更不用说去把握这个链中的因果关系。在高度复杂性和高度不确定性条件下,特别是在风险社会中,无论面对什么样的事实和处在什么样的事实之中,所开展的行动都应当是基于人的共生共在在这一基本价值的,并在人的共生共在的总体观中去确定优先行动的事项的。如果看着大量的生命当下正在逝去而不采取挽救生命的行动,那么,无论什么样的理由,都不能掩盖其背离人的共生共在要求的事实。

就政治而言,艾丽斯·杨意识到一个非常重要的问题,那就是,在工业社会的政治发展过程中,虽然产生了许多民主理论,但构成每一种民主理论标识的,要么是对民主过程特征的描述或形式上的新颖设计,要么是关于民主行动者的构成及其关系的论断,而在民主理论应当拥有什么主题的问题上,却未见有所论述。正是因为民主政治的目的是不清楚的,才使人们忽视了应当把民主政治作为目的还是手段来看待这样一个问题。在实践中,民主政治是以程序高于一切的形式出现的,程序成了事实上的目的。用艾丽斯·杨的说法,“民主理论并没有充分地将一种问题主题化,以至于人们往往将民主过程等同于正式地满足由法治、自由竞选、言论自由与结社自由等组成的各种基本的规范条件。许多人批评道,现实中存在的民主政治被各种对决策拥有不

平等的影响力的群体或者精英所支配,而其他人则不能对那种决策制定过程及其后果产生任何重要的影响或者是被边缘化”^⑥。因此,通过改变程序来解决此类问题成为关注的重点,至于民主政治的目的是什么,也就没有人在意了。

在 2020 年全球性新冠肺炎疫情中,类似情况并不少见。比如,为了自由、民主的信念,发出保持人际交往距离和禁足隔离命令的做法被一些人认为是独裁行为,应当反对。又比如,在一些国家的游行中,可以看到“要自由,不要病毒”的口号,难道此种危急情形下在自由与病毒之间存在可以选择的余地吗?对于这些行动者而言,病毒在人们之间的传播并导致生命的丧失并不重要,即人的生命必须让位于自由、民主的信念,并要求病毒也要对人的自由、民主表达尊重。也许就某一个人自愿地为了自由、民主的信念而放弃自己生命的情况而言,这是无可厚非的。但是,在这样一种传染性很强的疾病面前,一个人的生命是与许许多多人的生命联系在一起的。在这种条件下,人类就是一个命运共同体,人的生命不是个体性的,而是社会性的。为了个人的自由、民主信念而把他人拉入危险境地,其所表现出来的就是民主政治的原教旨主义,是把民主政治当作目的而不是手段了。

二、确立生命价值优先性的原则

在 2020 年全球性新冠肺炎疫情中,“群体免疫”成了一个热词,根据专家们的解释,就是让病毒去淘汰年迈体弱者。这不只是一种令人惊悚的做法,更是一个如何看待人的生命价值的严肃问题。从目的与手段的角度去看这个问题,我们不禁要问,如果淘汰一部分人的生命是一种手段的话,那么,所要达到的目的是什么呢?对此,可以引起多种联想,某些联想甚至会让人不寒而栗。如果我们不去做那些联想,而是直观这种“群体免疫”的做法,就会看到,这是根据是否“有用”而做出淘汰年迈体弱者的一种选择。其中,所牵涉到的就是工业社会的一个价值颠倒的问题。用舍勒的话说,就是“有用价值”取代了“生命价值”而成为优位价值。

舍勒认为,一种根源于机械论的观点是把人的生命等同于人的生物肌体的,在把人的生命与生物肌体相等同时,进而,在人的生物肌体被看作更高等的机器时,“有用价值”也就凸显出来。这就是舍勒

所说的,“在现代生物学中已被视为不言而喻、普遍为人接受的下述基本看法:生物的一切外在表露、运动、行为,只有当其‘有用’时,只有当其具有为保养身体机器所需的某种保养价值时,才会产生,为产生那些表露、运动、行为所需的器官和神圣分布机理才会繁生。不带偏见地看,卓有成效的有用运动是按其成效从‘尝试型运动’中精选出来的;表现型运动并不涉及(客观上的)‘目的’,纯粹‘表现’生命的丰盈或贫乏;‘本能型’的运动超出了维持个体生命的范围,本来就是为种属服务的;上述种种运动和纯生命力的嬉戏表现,都在理论上被还原为‘有效运动’——这些‘有效运动’或是曾经有过而今天失去了自己的使用特性的运动,或是其用处科学上还未弄清楚的运动,或是这类运动的萌芽和发轫”^⑦。有用性成了深植于人心的价值,对于与人相关的一切,都会进行有用性追问。比如,旅游是为了增长见识,休闲是为了放松身心,吃喝是建立在食品有营养的前提下的。只要做一件事,就必然会在事先、事中、事后进行是否有用的追问。大学生对基础知识的学习兴趣寡然,是因为他无法看到基础知识有什么现实用处;同理,西方一些政治家在瘟疫流行的时候对“抗疫”三心二意,是因为与那些可能逝去的生命比较起来,GDP 指标更有号召力。

之所以在价值排序中出现了有用价值升位和生命价值降位的情况,从哲学上看,“在笛卡尔以来形成的新世界观的核心中,‘生命’不再是本原现象,而只是机理过程与心理过程的综合。当从机理上理解生命,活的生命体被看成一架‘机器’,生命‘组织’被视为一批有用的机件——同人造机件只有程度差别。假如这被视为正确的,当然就再不能赋予生命以独立的、与使用价值有别(亦即与这一‘机体’的使用价值数有别)的价值;同机理技能具有根本差别的独立生命技能观念也就变得毫无意义了;不错,这一观念多半会要求培训与适用于最佳机器技艺的能力完全相反的能力”^⑧。虽然“人是机器”被斥为一种机械论观点,但在社会安排中,许多情况下所做出的事实实在是在“人是机器”的假设下进行的。特别是在管理领域中,或者说,在几乎一切与管理相关的安排中,组织的管理者往往都是把人当作性能可以持续提升的机器对待的。这样一来,即便如康德那样要求把人当作目的,也会把“目的”置于有用性的标准之下去判断,即按照有用性

的逻辑而形成目的链条甚至目的系统。比如,对于资本而言,人已经不再是人,而是劳动力,是从属于资本增殖的工具,所具有的是相对于资本的有用价值。在这样的价值前提下,当面临危险时人的生命就很有可能像机器一样被一定的货币标准评估,甚至市场中被交易。

舍勒指出,现代生命观并非如人们误认为的那样,是培根以来的功利主义哲学和机械论哲学的根源,而是这种哲学的一个可证实的分支,并占据主导地位;而且或多或少征服了文化世界。^⑨事实上,它实现了对整个西方工业社会的全面文化征服。应当说,首先是在理论上完成了价值位移,将有用价值与生命价值颠倒了,才有了建构工业文明的实践。舍勒的这一观点如果是可取的话,其启蒙的意义就被充分揭示了出来。进而,在全球化、后工业化进程中,当我们确立了启蒙后工业社会的任务时,所要建构的就会不同于18世纪欧洲启蒙思想所追寻的有用价值,而是要建构起人的共生共在的价值。或者说,在价值排序上,把人的共生共在的价值置于优先地位,也就能够创造出替代工业文明的新的文明形态。事实上,因为风险社会的出现,人类已经不得不反思生命价值与有用价值之间的关系。风险社会中的人在个体的生命与人的共生共在之间是不能做出目的与手段的理解的,即它们之间相互都不能被视作对方的目的或手段,因而也不能考虑何为“有用”的问题。也就是说,这种反思并不是将颠倒了的价值序位简单地重置,而是赋予生命价值以新的内涵和新的形式。所以,必须在人的共生共在的意义上重新认识人的生命价值。当然,还应当看到,这绝不意味着在人的共生共在价值之下存在着各种具体的从属性价值,而是在存在着的所有价值形态中都包含着人的共生共在价值。或者说,所有的具体价值形态都是人的共生共在价值的殊相。

根据舍勒的看法,在现代化的过程中,“有用价值”与生命价值在价值排序上的颠倒使得生命价值从属于有用价值。因此,“现代生命观一开始就从‘工具’的图像来考察‘器官’;这是由死物构成的图像,起初才称得上‘有用’;所以,现代生命观在技艺性的工具构成中看到了器官生成过程的‘直接延续’(斯宾塞的看法就是一个典型)”^⑩。人的器官就像零件,在高超的医疗技术中随时可以更换,新换的器官仍然有用,至少比原来那个已经磨损了的器

官更有用,或者说,即便在个体的整体性意义上,构成生命的器官也是从属于有用的动机。因此,“按照现代生命观,个体在为同时的生命类献身的一切趋向,以及为后代作出牺牲的一切趋向,都源于个体或不可悉数的个体因之而得以存在的趋向,换言之,现代生命观认为,生殖过程是个体的活动,所必需的材料和力量是个体的局部功能和个体功能”^⑪。就“生命”与“肌体”的关系而言,也从属于相互有用的理解。“不仅身躯机体是生命现象的载体和场所(生命现象本是由独立而统一的力量产生出来的),而且‘生命’也只是人体固有的一种综合特性,它组合成肌体的材料和力量,并随由材料和力量组成的集体的消失而消失。”^⑫同理,工业社会中的“有用价值和工具价值优先于生命价值和器官价值,是透入最细小、具体的价值观中的优先法则;这一优先法则的根源在于怨恨——生活能力弱者对强者的怨恨,局部死亡者对于充满活力者的怨恨”^⑬。

从逻辑上看,首先,因为存在着不平等,存在着强者和弱者的区分,所以产生了怨恨。为了压制怨恨、控制怨恨和不使怨恨构成破坏性的现实冲击,需要求助于有用价值的优先性。其次,当有用价值成了优先法则,随之在现实生活中也就使强者和弱者之间的有用价值显现出差距,而且这种差距会在有用价值引领的行动中持续拉大,并以社会结构的形式出现。弱者在这种社会结构中的怨恨亦会随着上述差距的拉大而不断积累。政府通过法治,可以有效地制止和防范怨恨付诸行动;通过福利制度和社会保障措施,可以在一定程度上实现消减怨恨的效果。但是,这些举措都不能从根本上解决问题,反而会使强者与弱者之间的社会矛盾陷入循环攀升的动态变化中。正是怨恨与针对怨恨而采取的各种各样的方式之间的循环升级,加剧了社会的复杂化和不确定性,以致我们今天不得不面对这样一个高度复杂性和高度不确定性的风险社会。也许人们会说怨恨也是生命的一种表现方式,可是,在有用价值高于生命价值已经成为一种思维定势的情况下,社会治理者是把发展经济作为消除怨恨的根本途径看待的,这实际上仍然是一种进一步强化有用价值的做法。结果,生命价值也就被人们忘却了,当一些政治家们用行动去表达对生命价值的蔑视时,他们反而赢得不少选民的赞同。对于心中仍然保持着生命价值的人来说,这种现象也许是不可思议的,但它确实

是一个由工业社会的文化形塑出来的,我们必须正视和反思的事实。

舍勒认为,因为让“生命价值”从属于“有用价值”,所以也就使生命现象从属于力学原理。这样一来,所形成的就是用力学原理去解释生命的方法,而这种方法也仅是对生命的科学表述。也就是说,“这些原理描述的并不是‘纯理智’或‘理智’的实质,而是已经在为人类的制造工具服务”^④。的确,有用价值促进了科学的发展,在制造工具和把包括生命在内的一切都纳入工具范畴之中,那么,在实现了对世界的重塑时,所得到的其实只是一个工具性的世界。正是基于这一视角,我们看到工业社会在一切方面都从属于工具的理解,其一切行动都是作为工具而存在或出现的。比如,在自我中心主义语境中,他人无非是自我利益实现的工具,我与他人的交往,是作为利益实现这个目的的手段而加以使用的,是因为他人对我有用或在期望中 useful。到了政治这个层面,虽然在每一个具体事项上都还能够看到目的,而在总体上,目的并不明确。在全球化、后工业化进程中,当我们致力于一场新的启蒙时,应改变这种状况,即应当解决总的目的是什么的问题。尤其是在这样的危急时刻,风险社会已经对我们作出了提示,即要求我们确立人的生命价值优先性的理念,应当把人的生命作为目的,而且需要把人的生命解读成人的共生共在。人的共生共在既是人的生命表现方式,也是人的生命价值的实现路径,是深深蕴含在每一个生命得到维护的行动之中的。

在风险社会中,我们更应认识到人的生命是平等的,而不应有贵贱之别。这是人的共生共在的前提,也是人的共生共在的保障,其实它本身就是人的共生共在的内涵。历史上,在农业社会,生命的贵贱是与人的等级地位相对应的。在工业社会中,虽然 18 世纪欧洲启蒙思想中的平等理想赋予人的生命以同等价值,但在实际上,人们财富占有上的不同也反映在了对生命的差别看待上。可是,在风险社会中,任何形式的不平等都会对人的共同行动构成破坏。显然,人的共生共在必须通过行动去加以实现,而且这种行动必然是合作行动。合作行动本身既是为了人的共生共在的行动,也是人的共生共在的实现方式,或者说,既证明了人的共生共在,又是为了实现人的共生共在。不过,也许人类陷入风险社会的时日尚短,合作行动就目前情况来看似乎是一种

奢望。由于很多人习惯于把自我利益看得高于一切,并不关心人的共生共在问题,因此,即便大家面临共同的危机,首先从自我利益出发采取行动是绝大多数人的选择。为了自我利益而不关心人的共生共在,对于风险社会中的人而言,这可能是极其危险的,因为它可能把自己也置于丧失存在合理性的境地之中。在风险社会,人只能通过合作行动去谋求人的共生共在,才能将自己的存在可能性转化为现实性。因此,必须反对任何为了自我的某些可见的或可以计算的利益而不关注人的共生共在以及有意识地忽略他人的存在的做法。

三、人的共生共在与生命价值的实现

我们说“人是目的”,这里需要指出的是,这一判断是与康德不同的,我们所说的这个作为目的的人不是个体的人,也不是以集体、阶层、族群抑或国家的形式出现的人,而是人的共生共在意义上的人。因为,风险社会意味着人类已经成为一个命运共同体,从这个角度来看,只有人的共生共在才是合乎人类命运共同体理念的,也只有这样认识和理解人,才能把人的生命放在合适的位置上,才能在人所关注的所有具有社会性价值的因素中突出人的生命价值,即把人的生命价值放在最为优先的位置上。也就是说,在风险社会中,人的生命价值应当包含在人的共生共在中,以任何所谓战略目标的借口让当下的一部分人牺牲生命的做法,都是不允许的。

在工业社会中,从个人主义的立场去观察和思考社会建构中的各个事项,一是要求每个人的利益的理性预期都能在社会中得到实现;二是尽管一些人(应当属于少数)遭受了一次性的个人利益损失,但社会的总财富水平得到了增加,而且遭受利益损失的人在一个较长时期内去看的话,往往是可以得到补偿的,而且这种补偿有可能表现为他得到了比其暂时的一次性损失更多的利益;三是再退一步,某些人在社会安排中遭受了不可避免的利益上的损失,但那是他们所同意的。满足上述三个方面的任何一个方面,所作出的社会安排就具有了合法性,也会被认为是合乎正义原则的。但是,关于上述三个方面,都存在着无穷无尽的争议,因为人们看问题的出发点是个人主义。每个人从自我的要求和主张出发都可以表达不同于他人的意见和见解,而且每个人的意见和见解在个人主义语境中又都是值得尊重

的。这就是工业社会发展中的真实情况,反映在话语领域中就变得莫衷一是,以至于人们可以把生命中的大部分时间用于争论而不是创造对整个社会有益的财富。不管上述争论在工业社会的背景下有着什么样的意义,这些意义在风险社会中都将完全丧失。因为,风险社会直接对人的生命构成威胁,在这种情况下,如果人们对利益的关注是建立在不考虑生命价值的基础上的,即关注的利益不包括人的生命价值,那是不应该的,也是与风险社会的良性发展要求背道而驰的。

在风险社会中,首先应当确立人的共生共在的理念。从人的共生共在的角度看,所有从个人主义立场出发而带来的争议都不再具有合理性。可以这样认为,当人们普遍拥有了人的共生共在的理念,就必然会从那些基于个人主义立场的争论中解脱出来。这样的话,不仅能够将释放出来的时间用于发展人的共生共在的事业,而且能够将服务于争论的精力和智慧转而用于推进人的共生共在的事业。显然,人的共生共在并不从属于个人主义的理解,如果从个人的角度去看人的共生共在,就会看到萨特所描述的那种等候公共汽车的状况,即把人的共生共在理解成个人的合目的性和社会的无目的性。在我们试图去领会萨特所举的那个等候公共汽车的例子时,可以看到,候车的人并无共同目标(目的地),而是有着同样的目的——候车。如果说这个候车的目的转化成了目标,在多辆驶来的公共汽车都无法容纳如此众多候车者的情况下,所有候车者也许都想挤上公共汽车,那么,能够乘车就是目标。这就意味着他们虽然有着同样的目的而目标却是相互排斥的。如果我们想象另一个候车的情景,情况又会不同。比如,某个群体租用一辆大巴车去春游,约定早晨八点钟在某地集合乘车。这种情况肯定会有先到者等在了候车处,也会有人因某种特殊原因迟到几分钟。对于这样一次候车行动而言,目的是共同的,在目的转化为目标时,则表现为希望按时发车这样一个共同目标。这个共同目标也是每个人的目标,迟到者破坏了或者说打破了共同目标,但并不意味着他们各自拥有的目标是相互排斥的,除非迟到者是故意为之。

从上述两个例子来看,乘坐公共汽车的候车可能存在着目标相互排斥的问题。对于这个问题,可以从两个方面去思考解决方案。其一,对候车者作

出规范,制定规则并要求规则被遵从;其二,增加公共汽车及其载客数量,要求候车人相互谦让。第一种情况重在确立法治秩序,第二种情况则是营造守礼有德的假象(因为是在保证自己也能够乘坐的情况下才变得彬彬有礼,所以说是道德假象)。然而,在由某个群体租车而候车的例子中,上述两种解决方案都不适用,即便建立规则,付诸实施时对某个或某些因突发事件引起的迟到,也不应予以惩罚。所以,在这种候车情况下,最为简单也最为可行的是让每个人都能够有一种内在的守时要求。扩大地说,就是拥有共同目的的至上性意识。另外,同样是乘车,等候公共汽车意味着排除了非候车的人,而群体租车则把迟到者计入了候车者之列。这则是一种在场者与不在场者的关系问题。还有,等候公共汽车的所有候车者虽然都把乘车作为目的,但他们只有同样的目的,却没有共同目的,即各自都有同样的乘车目的,乘车所要达到的目的地则是不同的;群体租车的候车者拥有共同目的,也与迟到者共享这一目的,就共同乘坐这辆租车而言,事实上也有着共同目的。最为重要的是,在后一种候车、乘车中,目标消失了,或者说因为目标是共同的而以目的的形式出现了,也可以认为是目标与目的的趋同,并只表现为目的。从后一种候车情景中,我们可以想象人的共生共在的情况,那就是,人的共生共在是一个共同目的,而且并不排除不在场者,或者说,把迟到者也计入了目的性在场之中,对人的要求是把人的共生共在的目的看得高于一切,把对这一目的的维护作为一种道德律令而存于每一个人的心中。

在风险社会中,需要通过合作行动去赢得人的共生共在,而合作行动是具有总体性的行动,即行动的任务是不可分解并转由个人承担的。风险社会中的社会风险是系统性的,平等地作用于每一个人,即使以危机事件的形式出现,也不可能只作用于个人。从管理的角度,可以看到奈特考察企业运行时所发现的组织面对不确定性的一种情境,“随着个人面对的不确定性不断增加,个人对不确定性的厌恶感也会不断增加,我们会表现出愿意相对分散不确定性的负担”^⑮。如果不确定性意味着风险,那么,“高‘风险’显然人们难以忍受。大多数人都不愿意将自己的生命或生活的最低要求笼罩在风险的阴影之下”^⑯。因此,组织在总体上无法达成降低不确定性的目的时,就会采取分散不确定性的做法,即让组

织中的更多的人分散承担不确定性的压力。这可以说是 20 世纪组织运行中一个重要的管理思路,但它引发了不确定性如何在组织中分散承担的问题。如果分部门、分岗位分担不确定性,就可以通过制度化的方案将不确定性分解、分散以便落实到各部门、各岗位。如果能够这样做的话,前提就是不确定性是可以认识、可以把握、可以计量的,那其实已经不再是不确定性了。因此,这样一种分散承担不确定性的思路在逻辑上是矛盾的,甚至是不成立的。

在奈特看来,“如何平均分担不确定性的重负,集中或专业化到什么程度,这些问题的答案都取决于个人对不确定性的态度”^{①7}。一旦涉及个人的态度,显然又是一个不确定性的问题。根据奈特的看法,无论是降低不确定性还是分散承担不确定性,都不是正确的做法。不仅因为这些做法会导致组织的僵化,而且对于组织成员个人而言,也会沦为纯粹机械式的活动。奈特说,“不管我们多么理智、多么冷静、多么深思熟虑,那种完全没有不确定性或者不确定性几乎消失殆尽的生活对我们没有丝毫的吸引力”^{①8}。总之,根据奈特的意见,“从总体上降低不确定性的绝对量及分散不确定性,这两者之间联系密切。这是因为,大部分减少不确定性的方法,要么是影响不确定性的集中程度,要么是影响分散程度。对于这一点,再将二者合二为一,这样的做法既没有可能,也不值得”^{①9}。奈特是在社会的低度复杂性和低度不确定性这样一个总体背景下去讨论风险和不确定性问题的,并已经看到了不确定性是不可能被分散承担的。现在我们遭遇的是风险社会,它意味着社会的高度复杂性和高度不确定性,在这种条件下,更加无法实现对任何不确定性的分散承担。所以,奈特的意见需要得到进一步的强化。

其实,任何试图降低不确定性或分散不确定性的做法,其结果都会成为一种无用功。奈特洞察到的这一事实非常重要,就整个工业社会中的人的活动来看,包含在其背后的降低、分散、消除复杂性和不确定性的动机无论是反映在制度建设还是行为的控制导向上,都没有获得可以经得起分析的成功事例来作出证明。不仅无法达成降低、分散、消除复杂性和不确定性的目的,反而加剧了社会的复杂性和不确定性。可以说,任何一个有着较长持续历史的微观系统都会处在复杂性和不确定性不断增长的进程中,而且这个进程是不可逆的,以至于每天都有

大量的这种微观系统被复杂性和不确定性压垮。既然复杂性和不确定性的增长是客观的、必然的,也就说明近代以来降低、分散、消除复杂性和不确定性的追求是不可行的。特别是在人类社会进入高度复杂性和高度不确定性的状态时,更不应抱有降低、分散、消除复杂性和不确定性的想法,因为那种想法或追求只会使自己陷入某种困境。风险社会意味着社会的高度复杂性和高度不确定性,不仅不确定性由谁以什么样的行动方式去承担是无法确定的,而且危机事件何时在哪里发生也是不可预知的,从而决定了工业社会所建构起来的模式化行动是不可行的。风险社会中的行动首先是回应性的,需要在一切认识到了风险的地方随机行动。对于这种非模式化的行动来说,最为重要的就是价值导向的问题,即拥有一种明确的价值。所以,我们要求把以人的共生共在为基本内容的生命价值突出到首要位置。

对于人的共生共在而言,如果基于既有的观念和思维方式,可能在某个特定的思考向度上将合作行动也理解为一工具性的路径,即认为它是可以达成人的共生共在的策略。但是,我们是不能够把人的共生共在与合作行动区分开来的,而是应当把它们看作一体。也就是说,我们不应把人的共生共在看作某种独立于合作行动之外或者作为合作行动无限逼迫的目标,而是应当把人的共生共在看作一种包含在合作行动之中的状态。人们在开展合作行动的时候,其实就是通过这种行动去表现和证明人是共生共在的。或者说,人的共生共在必然反映在合作行动中,以合作行动的形式出现,合作行动本身就是风险社会中的人的生活状态。当然,基于工业社会的个人主义思维习惯,人们可能会把合作行动理解成人们为了互惠互利的目的而开展的行动。事实上,这也是当前人们对合作的通行理解,无论是在国际社会还是组织之间以及人与人之间,只要谈到合作,就会想到互惠互利,这说明个人主义的思维是深植于人心的。在我们置身于风险社会中的时候,在我们的社会呈现出高度复杂性和高度不确定性的情况下,这种从个人主义视角出发的互惠互利追求会极大地限制合作行动的适用范围,甚至导致这样一种结果,那就是,在看不到互惠互利的时候,人们就不愿意开展合作。如果从逻辑上去演绎的话,还会发现,人们在互惠互利的追求中依然是以自我利益为中心的,这会让人出于对自我利益的追求而在

一切可能的地方破坏互惠互利。在风险社会中,我们必须面对的是人的共生共在的问题,这是一个完全超越了互惠互利的问题。当然,在工业社会几百年的发展历程中,人们的思维得到了个人主义的形塑,往往是在不自觉的情况下就站在个人立场看问题,因而会形成互惠互利、相互依存等意识,而且,这被看作是高于利己主义的道德意识。然而,风险社会对我们提出的要求是从根本上告别个人主义的立场和视角,取而代之的是把人的共生共在作为一切活动的根本目的。

人作为一种个体性的存在永远都是事实,不仅作为生物性的个体需要得到正视,而且人的社会性存在也肯定不会完全蜕去个体的形式特点,尽管在历史的维度中我们可以看到人的社会性内容与日俱增。当我们在风险社会中看到了人的现实性是包含在人的共生共在之中时,就不应再把个人的存在与他人的存在区分开来。如果我们不是从人的共生共在的角度去认识问题的话,那么,对于他人在风险社会、危机事件中的灭失,即便给予道德上的关注和付出了同情感,也还会抱有虽然那个人灭失了但我还活着的侥幸心理。对于一个社会而言,就会认为,即使某个人或某些个人的生命因灾难或大限所致而逝去了,但社会仍然无损。比如,在这种观念和思维中,“对于一个有着三亿人口的美国来说,死亡百万并不对这个社会有什么值得关注的影响”,这样的认识是“合理的”。但是,当我们站在人的共生共在的立场去看问题的时候,就会认为,一个社会应当把每一个个体的存在当作头等重要的事项看待。就个人与社会的关系来看,长期以来占据主流地位的意

见是认为社会是由个人构成的,个人在社会中是一种构成要素。但是,马克思对此的判断是完全相反的。马克思认为人是社会关系的总和,并强调人的社会属性。从这个角度来看,社会在价值的意义上因为任何一个人的生命灭失而遭受了损失。

总的说来,在风险社会以及社会的高度复杂性和高度不确定性条件下,我们的认识需要回归马克思的“人是社会关系的总和”这一判断上来,并真正建立起可以实现对个人主义作出替代的新视角,那就是确立人的共生共在的理念。人的共生共在是人在风险社会中的存在形态,在整体上,也可以把这种形态表述为“人类命运共同体”。人的共生共在不是一种独立于个人的形态,而是包含在每一个生命过程之中的社会过程。可以相信,一旦我们告别了个人主义视角,就能够认识到整个人类命运共同体是包含在人的生命价值之中的,人的共生共在正是人的生命价值得到了实现的状态,而合作行动既是通向人的共生共在的途径,也是人的共生共在的保障,还是人的共生共在的表现形式。

注释

- ①[美]汉娜·阿伦特:《政治的应许》,张琳译,上海人民出版社,2016年,第166页。②③④⑤[美]赫伯特·西蒙:《管理行为》,詹正茂译,机械工业出版社,2004年,第74、74、67、76页。⑥[美]艾丽斯·M.杨:《包容与民主》,彭斌、刘明译,江苏人民出版社,2013年,第14页。⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭[德]马克思·舍勒:《价值的颠覆》,罗梯伦等译,三联书店,1997年,第147—148、147、148、149、149、149、150页。⑮⑯⑰⑱[美]弗兰克·奈特:《风险、不确定性与利润》,郭武军、刘亮译,华夏出版社,2011年,第258页。

责任编辑:翊明

On the Priority of Human Life Value in Risk Society

Zhang Kangzhi

Abstract: As human beings step into the threshold of the twenty-first century, the risk society came. This is a major social change in human history, which requires us to revalue and transform the mode of action. From the perspective of value, the industrial society has reversed the relationship between purpose and means, placed the useful value on the value of human life, and all actions are carried out around the judgment and evaluation of whether it is useful or not. The defect of doing so has been fully exposed in the risk society, and has been shown by some extremely absurd behaviors. In terms of the generation of risk society, it may be useful to bring human beings into the risk society. In the risk society, the way of thinking shaped by this useful value is very harmful, and it will push human beings to the depth of the risk society. Therefore, when we are in the risk society, we must adhere to the priority of human life value. Risk society highlights the value of the community of human destiny, which is contained in human life, and the realization of the value of human life is marked by the coexistence of human beings. The mode of human action in risk society should be cooperative action, and only cooperative action reflects the requirements and characteristics of human symbiosis and makes human symbiosis realistic.

Key words: risk society; life value; order of value; human symbiosis; cooperative action