

## 摘 要

“中国传统文化现代性转型的问题”，是一个宽泛而深刻的大课题，而现代性的核心是科学与技术及其理性主义的会通。因此，本文主要内容是围绕中国传统文化现代性转型问题而言的，对中国传统文化在科学与技术的文化本质的平台上进行一种哲学反思。通过对中西哲学和文化比较研究，进而来考量中国传统文化现代性转型问题。

本文包括 4 章

第一章是中西哲学核心思想的比较。从科学与技术哲学的现代性视角审视中西哲学核心思想“天人合一”与“主客相分”的差异，认为中国传统文化必须在思维方式上实现从“天人合一”到“主客相分”的转换，在本体论上重构具有现代特质的概念形而上学，才能实现自身的现代性转型。

第二、三章分别从技术哲学、科学社会学等领域对中国传统文化现代性转型问题进行探讨。技术哲学是人的在世方式。技术作为人的在世方式，在于人如此存在，并作为对象化的行动者（实践者）。人作为此在以其技术的实践活动打开和构成视阈，让作为原始现象的自然到此境域中开显。反思中国传统文化的现代性转型，可以看到尽管传统文化没有把技术放在存有论或生存论上，作为人的生存方式来考量，并没有对人体官能包括智能作“技术的批判”，也没有对技术作反思的观照，但依然存在走向现代性转型的思想资源，由此开显了中国传统文化在现代性视域下的理论价值。

第四章从现代文化的精神层面分析中国传统文化。现代性是对现代社会文化精神的观照，也是对与传统相对立的价值观念、社会结构特征的概括。反思传统文化的现代性转型，可以看到尽管传统文化没有建构出反思的主体，也没有提出过类似新教伦理中的职业观念，社会生活也缺少理性化的或合理化的建构，但依然存在走向现代性转型的思想资源，由此展示了中国传统文化在现代性视域下的理论价值。

整个探析表明：现代性缺失的中国传统文化，虽然没有得到形而上的推动和支撑，也没有科学的推进和支持。但是，这并不意味着在中国传统文化中就没有同西方哲学对接或融通的思想资源。这样的构想并不是对中国传统文化现代

性转型问题的一种否定，而是“使它们降至地面的尝试”。同时，整篇都是由一个个小小的问号组成的，其目的是构成一个大问号，引起争鸣。

**关键词：**现代性；传统文化；中西比较；现代性转型

## Abstract

"Chinese tradition culture the modernity rotates the type problem " , which is a big broad and deep problems. But the modernity core is science and technology and their rationalism meeting. Therefore, the main body of a article main content is that the modernity rotates the type problem about Chinese tradition culture , the culture in science and the technology carries out one kind of philosophy self-examination on Chinese tradition culture on the nature platform. By the fact that philosophy and culture study comparatively to Chinese and Western, come to have a test in amounts Chinese tradition culture then the modernity rotates the type problem

Contrast coming the main body of the article to be carried out of including 4 chapters. The first chapter primoes west philosophy core thing. Come to scan Chinese tradition culture in the utterance just saying, from science and the technology philosophy modernity , probe into the Chinese tradition culture to modernity hiatus , must realize "theory that man is an integral part of nature " on the mode of thinking to changing that the "guest of honor is allotted " each other, on ontology, weight structure has modern particularity concept metaphysics, being in the cards realizing self's modernity transforming just now.

Modernity revolution of type problem carries out the second , three chapter on Chinese tradition culture respectively from two field such as technology philosophy , science sociology investigation and discussion. Technology philosophy is people's living way. The technology is people's living way , lies in person so-called existence, and as objectization action person (practitioner). Person is opened and composed of a visual threshold as here in the practice activity with whose technology, which is come here at ease by being the primitive phenomenon's coming untied in condition obvious. The modernity rethinking Chinese tradition culture profoundly transforms , not bad see that come to have a test in amounts the way being person , "not criticizing to human body function including that intelligence does a technology's" on having theory or survival theory despite of tradition culture does not readjust oneself to a

certain extent with the technology in existing, the Taoist temple not also doing a self-examination to the technology casts light on, but as before existence the trend modernity rotates the type thought resource, theory value coming untied from this under modernity ken having displayed Chinese tradition culture.

Come the core from modern culture to analyze fourth chapters comparatively whose spirit aspect. The modernity is that culture is vigorous to modern society watch according to the summarization being also a characteristic to value, social structure standing on relatively with tradition. The modernity rethinking tradition culture profoundly transforms, can see the main body rethinking profoundly despite of tradition culture does not construct out, neither have occupation concept in have brought forward similar Protestant ethic, the social life also is short of the construction reason-rization or rationalizing, but as before existence the trend modernity has rotated the type thought resource, has shown the theory value that Chinese tradition culture goes down in modernity ken from this.

Entire explore indication: Modernity flaw Chinese tradition culture, drive and prop up though not getting a shape but upper, neither have the science propulsion and hold out. This is really not to unable to find certain thought resource in Chinese tradition culture, going and linking up with west philosophy or finances. But that one kind being really not that the modernity rotates the type problem to Chinese tradition culture denies such idea, which is "to make them fall to the floor trial". At the same time, entire capital of sheet is to be composed of little every question mark, it's purpose is to compose a big question mark, to arouse a contend

**Key word:** Modernity; China traditional culture; Comparison of Chinese and Western; Modernity reforming

# 独创性声明

本人声明，所呈交的论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得武汉理工大学或其它教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示了谢意。

签名：\_\_\_\_\_日期：\_\_\_\_\_

# 关于论文使用授权的说明

本人完全了解武汉理工大学有关保留、使用学位论文的规定，即学校有权保留、送交论文的复印件，允许论文被查阅和借阅；学校可以公布论文的全部或部分内容，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文。

(保密的论文在解密后应遵守此规定)

签名：\_\_\_\_\_导师签名：\_\_\_\_\_日期：\_\_\_\_\_

(注：此页内容装订在论文扉页)

## 引言

随着中国经济的起飞，中国传统文化对现实社会的影响也引起了世人的关注。中国传统文化对社会，如同调节和制动系统对动力装置，当最大的问题是动力不够时，过分注意制动将使加速也成为不可能。中国目前最大的问题是动力系统需要现代化转型。然而，一旦社会建立了良性动力系统结构，调节的问题必然日益突出。人类社会转型是短期的，而制度转型之后的稳定发展是长期的。注意西方在后现代社会的种种问题，如过度的高扬个人主义、拜金主义和由此而彰显的人际关系的疏离，个人的孤独忧惧。因而从后现代性语境下，一旦中国实现了现代性转型，中国传统文化将必然得到复兴。从这个意义上讲，传统思想的复兴的最大条件就是现代化。

### 1) 研究背景及意义

在中国传统文化现代性转型问题上，“全盘西化”不行，“固守传统化”也不行，已经成为不证自明的事实了。因此，本文致力于从哲学、社会和文化的视角来考量科学与技术，将其本质从特定的原则和观念得到还原。中国传统文化转型，也就是说对现代性的整合转化到中国传统文化中去与这些原则和观念的思想资源来进行对接。

社会转型，就是转向现代化。现代化的表征之一——科学与技术。因此，要使科学与技术真正扎根于社会，必须从文化维度上来吸纳。尽管中国传统文化整体上缺乏对现代化核心科学与技术的关怀，但中国传统文化中仍然可以找到作为培育科学与技术的生长点的思想资源，这将能够加深对中国传统文化的了解和认识，而且从这些传统的思想资源中，既可澄清“西学中源”之阴霾，又可厘清这些本质上属于伦理文化的思想所包含的科学与技术的智慧。

自中西文明发生碰撞以降，百余年的中国传统文化现代性转型，即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神的必由之路。从国内外目前研究的情况来看，专门把中国传统文化现代性转型放在“现代性——后现代性”哲学视野平台进行研究的还不曾有，尤其放在现象学存有论的视阈下

也不曾有过；从对中国传统文化现代性的已有著作来看，不曾有过相对独立的论述；已有的文献阐述多见于一些著作分散的略谈，并以建构著作人的思想体系为目的，多数都对此做了简单化、表面化、片面化的处理，因此在名家著作中有所涉及，但总的来看不系统，也不是深入。从国外的哲学史的角度来看，可以在哲学史这棵大树上寻找到哲学转型的历程的影子，但也是分散的。从科学技术史的角度来看中国传统文化，虽然记述了技术产生、发展和变化的历程，但就其根源尤其是从现象学存有论的视角对其进行系统阐释还未曾做过。因此，本文进行一种新的建构来进行“中国传统文化现代性转型”的科学技术哲学反思。

## 2) 研究现状

### (1) 国内现状

从国内研究的情况来看，张岱年先生在 1992 年为纪念孔子诞生二千五百年而作的《孔学平议》中说：“今日对于传统思想，应持批判的态度，应整理并批判过去传统思想，应介绍并抉择西洋近代思想，更应面对现实，提出新问题，拟议新答案”。又说：“中国社会的演化，有二千年的停滞，这固然有其物质的原因，然而传统思想尤其儒家哲学之趋于保守，阻碍变革，而不能奖进创造，也是一个重要的原因”。现代中国人认识文化与现代化关系有两条主线：20 世纪 80 年代以来，中国伴随着改革开放开启了中国社会主义现代化进程，文化与现代化的探讨又一次成为热点。第一种观点是西方学者否定中国文化的观点在中国大陆引起共鸣。马克斯·韦伯在 1904 年写的《新教伦理与资本主义精神》一书中认为，中华传统文化缺乏基督教新教伦理中的一些有利于现代经济发展的资本主义精神，存在着阻碍现代经济发展的内容；哈佛大学杜维明教授认为过去一百多年来，所谓现代化就是西化；费正清等人认为儒家思想与现代化水火不容。这些观点得到一些大陆学者的认同，如在 1999 年，邹东涛理性地反思中国传统文化对于中国经济体制转轨和现代化的客观要求来说存在着八大缺陷：以官为本，缺少民主；以农为本，缺少工商；以儒为本，缺少平等；以人为本，缺少法制；以土为本，缺少开放；以经为本，缺少自由；以家为本，缺少个性；以德为本，缺少科学。另一些人则认为在传统的文化土壤中不可能实现经济现代化，而必须对传统文化彻底批判和否定。第二种观点是由于东南亚儒家文化圈中一些国家现代化的成功，特别是亚洲四小龙的腾飞，所以全世界把目光投向东方有了所谓儒家资本主义的“东亚模式”的说法，国内也有学

者探讨儒学的复兴，探讨儒家文化中有利于现代化的动力因素。由此人们开始研究儒家文化有利于现代化发展的一面，研究传统文化与西方文明融合的问题。在1999年，韩震认为东方传统虽然不能自动地保证现代化的动力，但融入西方现代文明后：重视社会和谐和人际关系的儒家传统，以人情和礼仪把人们紧密地团结起来，构成了长期稳定的社会秩序；注重家庭伦理的文化传统保障了作为社会细胞的家庭的稳定，维持了社会的健康存在；注重修身养性的传统转为重视教育动力；自我克制的习俗也限制着个人欲望的过度膨胀。杨鲁慧认为：东亚各国和地区长期以来均受儒家文化影响实行集团主义统治原则，儒家思想的核心是信奉大一统，要求实行中央集权，“而且这些国家大都超越自由资本主义发展阶段，集权主义原则中的相当一部分得以衍生，并在与现代西方资本主义民主政治相结合的过程中，逐步演变为开明的集团统治。”2000年，马涛认为儒家文化虽没有能衍生出现代的工业社会，但现代工业文明与儒家文化的有机结合，仍能成为东亚模式及中国现代化的积极动力和因素“这些观点给人们一定的启示，认为中国传统文化中的积极因素，完全可以与市场制度和现代化相整合，再加上亨廷顿关于政治秩序的分析传入中国，在学界曾经掀起了有关“新权威主义”的讨论。结合当今社会的大背景，但需要我们进一步在此基础深入挖掘和拓展。可以说，他们的论述为本文提供了巨大的帮助并指明了研究方向。

国内其他研究中国传统文化现代性转型的学者，在阐述其思想观点时，虽然常常会引用前人的思想，但还只是一般性的概述或只言片语的引用，而没有进行或形成系统的研究和挖掘。在“现代性——后现代性”哲学视阈的平台上即从科技哲学中现象学存有论视阈来研究中国传统文化现代性转型问题是不曾有过的。

## (2) 国外现状

从国外研究的情况来看，西方，中国传统文化同样备受关注的。韦伯在《新教伦理与资本主义精神》一书中着重论述了新教伦理与资本主义精神之间的生成关系，揭示了资本主义起源的文化根源。从方法论角度一反惯常地用马克思主义历史唯物主义分析历史发展规律，也是第一次把文化观念作为社会发展的原因而不是结果。韦伯的思路可概括为：宗教改革、新教伦理、资本主义精神、资本主义，从这一思路出发又提出了他的文化命题。西方资本主义现代化是与西方新教伦理的文化背景相联系的；而中国社会的基本结构与儒教伦理则是排斥与阻碍资本主义兴起的。他认为中国没有产生资本主义的一切障碍的最终根源



在儒教。韦伯对西方和中国资本主义起源问题的研究大体反映了韦伯特定的文化观。这一论断对于苦苦探寻中国发展前景的中国人来说无疑具有特殊的吸引力：无论是本土文化论者，还是西化论者，都企图从中寻找思想的切入点。（《儒教与道教》三联书店，1987. p173）在《儒教与道教》一书中，韦伯说出了他的预言：“可以预料，中国人同样能够在现代文化领域学会在技术与经济上均已获得充分发展的资本主义。”（《儒教与道教》三联书店，1987. p277）韦伯意思是：中国虽然从内部产生不了资本主义，但并不意味着中国必须“西化”，西方资本主义物质文明有与东方文明融合的可能性。不可否认，韦伯的文化观具有“文化决定论”和“西方中心论”倾向，但它对我们的思想同样具有不可磨灭的启示：(1)在韦伯看来，资本主义精神只是一个“理想类型”的概念，而不是描述性或规定性的概念，每个民族发展的精神动力只在自己民族的内部，而不是在外部；(2)要重视作为非经济条件的文化价值观念的重要作用，现代化应该是全方位的，离开了文化价值观念的现代化，就不会有政治经济的现代化；(3)中国的现代化需要超越历史与现实的拘束，现代西方的方法对中国有不足取之处，现代化并不意味着西方化。韩国学者黄秉泰于1977年在哈佛大学所做的博士论文《儒学与现代化》对日韩日的儒家传统文化与现代化的关系进行了比较研究。他认为：虽然儒学不管是作为宗教体系还是作为道德学说，都并没有像西方的基督教新教那样为社会向现代化转变提供了内部的动力，但是儒学在中国、日本和韩国在对现代化的挑战采取不同对策时起了显然不同的作用。日本的儒学成功地适应了那次挑战，中国和韩国在适应现代化的要求方面却受到儒家文化包袱的严重妨碍。“值得我们思考的是为什么儒学在日本成功地适应了现代化的挑战，又是怎么样适应了现代化的挑战，通过研究日本近代历史会发现，日本是在反思和批判儒家文化的过程中实现了儒家文化与西方文化的融合，从而促进了现代化。”而当今的杜维明、成中英等人对中国传统文化从人文主义视角出发高扬中国传统文化。

综合以上国内外研究情况来看，进行中国传统文化现代性转型的哲学反思是非常必要而且十分迫切。系统地对中国传统文化现代性转型的问题进行研究，将更有助于对当前中国传统文化现代性转型的问题的探讨，可为今天如何把握中国传统文化现代性转型的科学技术哲学反思的依据。

### 3) 研究方法

鉴于本课题的问题缘由，具体采用以下研究方法：

(1) 分判和会通两法相合的方法，对中西哲学和文化做比较研究，来考量中国传统文化。

(2) 理论与实际相结合的方法，将西方哲学原理与中国传统文化中的实际例子相结合。

(3) 结构—功能方法。从社会科学、技术科学、科学技术的结构和功能的特点来分析中国传统文化与现代性的关系。

(4) 文献资料法、分析和综合相结合的方法。

本文依据上述四种方法的相结合来对中国传统文化现代性转型的科学技术哲学反思。

通过相关研究，在国内外相关的刊物以及核心刊物或外文刊物发表与本论文内容相关的论文 1—4 篇，争取能引起学界同仁的关注。

## 第1章 思维方式与传统文化的现代性转型<sup>①</sup>

西方哲学的“存有论—认识论—方法论”格局作为骨架支撑整个西方文化历时两千多年之久。没有这种“文化质地”，西方哲学和文化不可能孕育近现代科学与技术，更谈不上当代的高科技了。在此骨架之中，存有论居于基础、起点和中心的地位，后现代主义更是趋于把认识论和方法论融于存有论。本文限于篇幅，仅以存有论为主线，从科学技术对文化、社会等方面来研究中国传统文化现代性转型的问题。

“主客相分”作为西方思维方式的内核，是从古希腊时期初步确立起来的。柏拉图的“理念说”把理念世界与感性世界对立起来，破坏了“物化论”，在一定意义上分离了思维与存在、主体与客体。近代以降，随着宗教统治的推翻，人从宗教束缚中解脱出来，人的主体性得到高扬；同时，西方近现代科学与技术也得到了长足的发展。从科学与技术哲学现代性的话语中来审视中国传统文化，可以看到，对现代性缺失的中国传统文化，必须融合和整合西方传统文化中的合理要素，才能实现自身的现代性转型。

### 1.1 思维方式的变革

主客相分是西方传统哲学与文化的核心和灵魂，它以古希腊文化为背景和前景，把世界与人分离开来。世界由神掌管，人的灵魂在宗教里得到拯救。“从这个神谱，以后发展出伊奥尼亚派的学说来。伊奥尼亚派的学说乃是以后西洋天文学、气象学、物理学、生物学等学科的始祖。伊奥尼亚派和它的后继者作理论方面的研究，不再涉及人的行为，管理人的行为的任务交给宗教去。”<sup>②</sup>也就是说，西方传统哲学从起点上就是以主客相分为表征的。

从诞生之日起，西方传统哲学就把主客相分与认识相融合在一起。人既在与自然的二元分割下成为主体，也在与社会的二元对峙中成为主体。毋庸置疑，人的主体地位是通过对自然和社会主宰的双重预设而最终确立起来的。正因如

<sup>①</sup> 梅珍生、张俊、宁云峰：“主客相分”和“天人合一” [J] 2008，中华文化论坛

<sup>②</sup> 陈康. 论希腊哲学[M]. 北京：商务印书馆，1990：569.

此，“人升格为自然的主宰，而自然沦为人的奴仆”。“把人就是最高目的推广到人类共同体之外而及于人与自然之关系，就会滑向人类中心主义，就会认为宇宙间的万事万物都应无条件地服从于人类，应听任人类自由意志的摆布”<sup>①</sup>。

西方传统哲学“主客二分”关系的基本思想直接导致西方传统文化的科学取向。随着近代科学的发展，进一步加剧了主客之间的对立；与此同时，反过来也促进了近代科学的长足性的发展。

西方传统哲学中“主客二分”的思想，不仅提升了源于宗教、神话向度上的主客相分观念，使之凝固化、理性化、合理化并更加充实和丰富，而且使之成为西方文化的核心和灵魂。

相对于科学的产生和发展而言，主客二分的理念通过铸就主客关系的理智主义而为之打下了坚实基础，并提供了概念上的基础和前提。西方传统哲学立足于主客二分基础之上的关于人与自然分离对立、人是自然的主宰、人具有主体性的思想，无疑成为西方工业化和现代化的强大精神动力与思想基础。西方人在这种哲学的大麾下，以主体、自然与宇宙的主宰自居，征服和统治自然，使自然从人属世界、自在世界向属人世界集聚转化，从而促进了社会生产力的飞速发展和科学与技术的巨大进步，实现了农业文明向工业文明的跃迁。概而言之，其现代化的标志和表征为科学与技术。而中国传统文化的现代化，主要的或关键的就在于吸取西方文化中科学与技术文化的要素和特质，即现代性。当然，首先要明白融合的条件和基础是什么，然后弄明白应该吸取什么以及如何吸取，还要弄清楚中国传统文化中可以利用、改造、吸纳和融合的潜在的“现代性——后现代性”思想资源必须吸取的要素和成分。

从现代化的标志——科学与技术的哲学维度看，西方传统文化和哲学主客相分的观念，正是中国传统文化和哲学中最为需要、也是最为匮乏的。

中国传统文化和哲学的核心与灵魂是“天人合一”。张载在《正蒙·乾称篇》篇中曰：“儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一，致学而可以成圣，得天而未始遗人。”因对“天”的不同阐释，“天人合一”又经历了三个阶段：以《周易》为代表的人顺从于自然、人与自然调和的“天人合一”说；道家无道德意义的“道”与人合而为一，即“天地与我并生，而万物与我为一”的境界；儒家有道德意义的义理之天与人合而为一说。中国传统文化最根本的表征亦即“天人合一”。《周易》中的“乾道成男，坤道成女”（《易经·系辞上传》）、“天地氤

<sup>①</sup> 卢凤. 人类的家园——现代文化矛盾的哲学反思[M]. 长沙: 湖南大学出版社, 1996: 236.

氤，万物化醇。男女媾精，万物化生”（《易经·系辞下传》），描绘了一种天人同构的模式。可以说，中国传统文化和哲学一开始就未把自然作为认识对象，从而阻塞了对于外部自然界的探求，更无对自然界探究的知识态度和兴趣。

对中国传统主流文化而言，不仅缺乏“主客相分”关键点的“科学——知识”文化要素，而且还制约了理性思维的高扬。在中国传统主流文化中，与“主客相分”相对接的思想资源是荀子的“天人相分”。“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。故水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，袄怪不能使之凶。本荒而用侈，则天不能使之富；养略而动罕，则天不能使之全；倍道而妄行，则天不能使之吉。故水旱未至而饥，寒暑未薄而疾，袄怪未至而凶——受时与治世同，而殃祸与治世异，不可以怨天，其道然也。故明于天人之分，则可谓至人矣。”（《荀子·天论篇第十七》）为人要知晓“天行”独立于人事，才能达到最高境界。不可否认，荀子的追求的是政治伦理。王夫子曰：“境之俟用者曰‘所’，用之加乎境而有功者曰‘能’。……乃以俟用者为‘所’，则必实有其体；以用乎俟用，而可以有功者为‘能’，则必实有其用。体俟用，则因‘所’以发‘能’；用用乎体，则‘能’必副其‘所’。体用一依其实，不背其故，而名实各相称矣。”（《尚书引义》卷五）“能”指人的认识；“所”指外界事物。其要义表明主客相分的认识关系依然是以伦理为关怀的。

科学知识即是人对于外于己的物的认识。张载的“见闻之知”对于主客二分的认识关系是绝好的回应。“见闻之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌于见闻”（《正蒙·大心》），明确强调了德性之知是高于见闻之知的更高的人生大智慧。宋明时期也正是中国古代技术达到高峰之时，社会上开始形成以技术人结盟的群体，这种社会群体已进入哲学的视野。“见闻之知”已突现了科学哲学意义。在中国传统主流文化中，道家用“道”规范外部世界，强调“道法自然”；同时，又主张“无为”。如此，道家把人和世界割裂开来并对立起来。道家哲学是延续原宗教文化而发展，老子却彻底褪尽了“天”的人格色彩，将天道诠释为天性天意的自然世界。“天道不仁，以万物为刍狗”（《老子》），认为自然界按其本身的方式运行，人力并不能对它产生影响，人要生存就只能顺从自然。因此，道家“自然无为”的人生态度多多少少含有反思技术的思想观念。

## 1.2 重构具有现代特质的概念形而上学观

西方传统形而上学主要包括本体论和存在论两部分，两者之间具有着深刻的本质联系。假如说西方文化是科学文化，那么形而上学的本体论（宇宙观），则规定了科学文化的价值取向，也就是面向大自然求知、求理；同时，还决定了科学文化的科学品格。无疑，相对科学文化而言，本体论对于西方文化具有普照之光的意义。尽管其他文化也包含对自然求知、求理的价值取向，但却未能产生科学，其根源是缺乏西方文化的本体论，即形而上的本体论。

始于泰勒斯（约公元前 624~前 547 年）的古希腊哲学，最初研究的就是宇宙论和宇宙演化论，随后发展到追问“何物存在”，进而把世界分为现象世界和本质世界。柏拉图把世界划分为“可见世界和可知世界”；同时他又把“可知世界”进一步划分为可见事物的“影像”和理念。“这个世界划分成两个部分，在第一部分里面，灵魂把可见世界中的那些本身也有自己的影像的实物作为影像；研究只能由假定出发，而且不是由假定上升到原理，而是假定下降到结论；在第二部分里，灵魂相反，是从假定上升到高于假定的原理，不像在前一部分那样使用影像，而只用理念，完全用理念来进行研究”<sup>①</sup>。在柏拉图看来，存在即“理念”；而何物存在？超越事物经验作为事物本身的理念，则以概念而存在；理念世界由各事物的理念构成。柏拉图的理念论奠定的形而上学的基础，在亚里士多德的各门具体科学中得到了继承和发展。

亚里士多德对概念形而上学是以范畴即最高概念建构超越的本质世界。他在《形而上学》中指出，第一哲学（即形而上学）专门研究存在本身，因存在凭本性具有的各种属性。存在本身即是作为存在的存在。。“作为存在的存在”是对自身、也就是对整体而言的存在，即实体。形而上学本体论是以“实体”来建构世界。如此，在主客相分所凸现出来的理智主义和客观主义精神基础上，缔造了理性主义精神。这样，亚里士多德是以“实体”和“性质”为核心的逻辑范畴体系来构建实在的，从而使逻辑在理念世界有了主心骨。换言之，到了亚里士多德时才有真正的概念形而上学。

康德（公元 1728~1804 年）则把概念形而上学推向顶峰。他也是从逻辑来发展概念形而上学的。康德对形式逻辑判断作了本体论的探究，得出概念。“譬如说由量的判断有三种：全称、特称（偏称）和单称，构成全称判断的逻辑学

<sup>①</sup> 柏拉图.理想国[M]. 郭斌和, 译. 北京: 商务印书馆, 1997: 510.

为一切 (all), 特称为有些 (some), 单称为一个 (a, an)。一切、有些、一个, 这就都是属于量的逻辑学……由此等逻辑学, 通过一超越的原则, 可以引申出知性中的先验概念, 康德称为范畴, 也即纯粹概念 (pure concept)。由全称判断引申出‘总体性’ (totality), 由特称判断引申出‘众多性’ (plurality), 由单称判断引申出‘单一性’ (singularity), 这些是量方面的范畴, 即总体、众多、单一, 简称一、多、总。这些量方面的范畴、先验概念, 一定涉及对象, 对对象有所决定, 决定‘对象之量’的范畴, 以哲学词语言之, 即为存有论的概念 (ontological concept) 之属于量者。这些是实的, 此不能当作逻辑学看, 逻辑学是虚的。我们知道外在的对象大体有量、质、关系等三方面的特性, 这些都是存有论的概念所决定的”<sup>①</sup>。而康德强调的比亚里士多德的范畴既广且深, 而且把存有论范畴建成一个体系。只有建成体系, 范畴才成为本体论上的范畴, 这样, 范畴才能决定客体和感觉经验对象的概念。

概念形而上学作为本质世界的存有论, 主要是用概念给人们认识主体规定和构建了对象世界。这是近代科学和现代科学的首要前提和基础。同时, 概念形而上学的主要表征在于“超越”, 它所建立的世界超越感觉经验, 而且事物内在的概念必须由人用内心去把握。诸如人囿于感知, 是无法去认识的, 而最根本者, 这概念世界原本也是人心创造的。因此, 西方哲学的概念形而上学的主要表征为: 超越、范畴、体系、人心创造。

以“天人合一”为核心观念的中国传统主流文化 (包括哲学), 无疑不可能产生像西方那样的概念形而上学。尤其是中国传统哲学缺乏“作为事物本质规定之综合的概念”这一西方概念形而上学的核心和灵魂。这也就是为什么中国古代不可能产生作为科学的生命和灵魂的知性概念的原因, 进而也就无法形成以概念体系为支撑的分门别类的科学来。因此, “天人合一”的思维方式也难凸显人心的创造力。

中国传统主流文化现代性转型问题之一, 即在中国文化中构建“作为事物本质规定之综合的概念”这一西方文化概念形而上学的灵魂。因此, 必须在中国传统哲学中寻找可与西方文化这一灵魂会通的思想资源。

中国传统哲学的“天人合一”和“道器合一”不可能有超越感性的概念世界。但“道器合一”之中的“道”对“器”多多少少有某种超越的因素。“道器合一”, “形而上者谓之道, 形而下者谓之器” (《易经·系辞上传》)。“器, 皿

<sup>①</sup> 牟宗三. 中西哲学之会通十四讲[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1997: 140-141.

也，象器之口”（《说文》）。段玉裁注曰：“皿，饭食之用器也，然则皿专谓食器。器乃凡器统称。”“器”与“械”有莫大相关性，“械，器之总名。有所盛曰器，无所盛曰械”（《说文》）。“器”本义人造之物，进而转化为哲学范畴。孔颖达在《周易正义·疏》中说：“道是无体之名，形是有质之称。凡有从无而生，形由道而立。是先道而后形，是道在形之上，形在道之下，故自形外已上者谓之道也，自形内而下者谓之器也。形虽处道器两畔之际，形在器不在道也。既有形质可为器用，故云形而下者谓之器。”这已经很明确地说，形是物质，形在器不在道。由此可见，形就是物。然而，形由道而立，道就是阴阳流转的规律，一切物都是阴阳构精而生，这就是“凡有从无而生”的意思。“器”，有形，有质，又有体。“道器合一”是从形而上学上表征的。道存在于世界一切有形质的事物之中。“夫道若大路然，岂难知哉？人病不求耳。子归而求之，有馀师”（《孟子·告子下》）。也就是说，道器不二。正如王夫子言：“天下惟器而已矣，道者器之道，器者不可谓之道之器也。无其道，则无其器，人类能言之。……无其器，则无其道，人鲜能言之，而固其诚然者也。”（《周易外传》卷五）。因此可知“道器合一”更加偏重于人事上的伦理之道和伦理实践，也就是说，“天、人、道、器”皆合一。

如果认为西方文化概念形而上学的超越是“外在的超越”，那么“道器合一”则无疑包含有“内在的超越”。这种超越姑且可以作为与西方外在的超越会通的平台。不可否认，中国传统文化中重天人合一，重生存、生活。人作为知、情、意的整体生存于天地万物之中，与万物融合为一体，人在这种“一体”中所体验到的不可能是外在于人与外在于物的东西，而只能是内在于人和物之中的东西，因此，人通过体验所寻求到的本根，虽然是超越的，但它仍在具体事物之中。缘于此，即使像朱熹那样断裂道与器为二、比较明确地承认有超时空的世界，我们仍应肯定他的道或理之超越是内在的，断裂道与器为二不等于是西方的分裂本体与现象<sup>①</sup>。中国传统文化中的“道”，既不是确定的逻辑范畴，更不可能成为概念体系，“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母”。“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信”（《老子》）。也就是说，“道”是说不清、道不明的东西。若要用把“道”去同西方文化概念形而上学

<sup>①</sup> 张世英.天人之际——中西哲学的困惑与选择[M].北京：人民出版社，1995：250.



会通、融合，那么“道”自身必须经过彻头彻尾的改造。超越假若仅仅停留在内在向外在的转换上，那将永远无法实现现代性转型的。因此，要实现道器不二、天人合一的德性思维向知性思维的转换，只有实现传统文化中追求“德性之知”的人生理想，向具有知性精神的“见闻之知”致思趋向的转型，才有可能重构与现代性相一致的概念形而上学，从而跳出传统的道德形而上学的圈子。

哲学反思、思考是人的创造力表征。张载曰：“人本无心，因物为心。若只以闻见为心，但恐小却心。今盈天地之间皆物也。……穷理，则其间细微甚有分别。至如礼乐，其始亦但知其大总，更去其间比较，方尽其细理。”（《张子语录·下》）这也就是中国传统主流哲学之中的天下事物之“理”，需要进一步充实“见闻之知”的内容。

## 第2章 技术哲学视野中的中国传统文化现代性转型<sup>①</sup>

在技术哲学的前史中，技术基本上没有进入哲学家们系统研究的视野。但从古希腊开始至今，西方思想家从未停止对技术进行哲学性的反思。1877年德国哲学家恩斯特·卡普（Ernst Kapp, 1808 - 1896）《技术哲学纲要——从新观点考察文化发生史》一书的出版，标志着技术哲学的诞生。20世纪70年代以来，随着美国“哲学与技术会”的建立和《哲学与技术研究》的创办，技术哲学开始走上建制化的道路，一大批哲学家在对技术进行哲学反思的基础上提出了内容与方法各异的技术理论，形成了工程的技术哲学和人文的技术哲学两大流派。“工程的技术哲学始于为技术辩护，或者说始于分析技术本身的本质——它的概念、它的方法、它的认知结构和客观表现。……工程的技术哲学甚至可以称为技术的哲学。它用技术的判据和范式来追问和评判人类事务的其他方面，从而加深或拓广技术意识。相对的，人文的技术哲学，也可以成为解释学的技术哲学则力图洞明技术的意义——它用非技术的东西：艺术和文学、伦理和政治、宗教的关系。……人文的技术哲学指哲学家和其他人认真地把技术看做反思题材——从某个非技术的观点——的努力。”<sup>②</sup>技术进入哲学家们的视阈，意味着人类对技术的形而上的觉醒，即对人类在世方式的反思。

中华民族在古代社会创造了领先于世界各国的先进技术，造纸术、印刷术、火药和指南针等“四大发明”是世人公认的对人类文明史产生重大影响的伟大技术成就。但是，中国传统文化以人伦关系为价值取向，对技术的人文终极关怀的反思无疑对技术有排斥的成分，总体上没有把技术放在存有论或生存论上，作为人的生存方式来考量，没有对人体官能“技术的批判”，没有对技术和意志的关系的反思，从而没有给技术发展提供形而上的支撑。尽管如此，中国传统文化中依然存在一些与现代西方技术哲学思想暗合的思想资源。

通过技术哲学思想的中西比较，完整把握两种哲学文化对中西技术发展的不同影响，深入发掘中国传统文化中暗含的现代性技术哲学思想，对于加速中国传统文化现代性转型，实现中西技术哲学的融通具有及其重要的意义。

<sup>①</sup>夏劲 张俊 技术哲学视野中的中国传统文化现代性转型[J] 自然辩证法研究（待发）

<sup>②</sup> Carl Mitch Thinking through Technology [M] The University of Chicago Press 1994 , 62—63

## 2.1 从技术是人类的在世方式维度考量中国传统文化转型

### 2.1.1 以“技术是人类在世方式”为核心的存有论西方技术哲学

#### 2.1.1.1 技术是人类的在世方式

人的本质存在在于他是对象化的实践者。从原始石器时代开始，人的劳动实践活动从来就是技术活动，技术是人类在世方式的外在表现。从柏拉图（Plato，前 427~前 347）到康德（Immanuel Kant，1724~1804），对技术进行了哲学性的沉思。柏拉图主义存有论建构的是概念形而上的世界。康德以其纯粹理性批判把这个存有论转换到认识论上来探究，规定了认识概念思维主体。它把人思维实体的存在方式硬性地规定为科学认识。

后现代现象学存有论第一次揭示了技术的存有论本质。德韶尔（Friedrich Dessauer，1881~1963）提出以人类实践活动的技术弥补单纯的认识活动科学和审美活动艺术的缺陷，由此揭示技术作为人类的在世方式。他发展了康德的工作，提出了“第四批判”，对康德三大批判关于科学、道德和艺术三个王国的思想做了引申，用技术王国的思想，回答了技术发明是如何可能的问题，重申了技术发明的本质在于对预先存在于自然界的技術可能性的发现。德韶尔的“第四王国理论”认为技术制造不仅是人的在世方式，而且是最基本的方式。

#### 2.1.1.2 技术作为人类的在世方式表征为对象化的行动者

技术作为人类的在世方式，在于人如此存在，并作为对象化的行动者。从柏拉图主义存有论到现象学存有论的发展路径来看，可表征为“我思故我在”转向“我在故我思”。“我在故我思”，即“我行动故我思”。因此，技术便凸显出来，这也是因为人是进行技术制造活动的行动者。技术实用主义现象学揭示，经验不是静态的感知，而是行动和实践。现象学表明，存在是源始现象的显现。而源始现象在人的技术活动中显现，这也就是技术的存有论的地位之所在。人以技术作为在世的方式，这就决定了人对自然采取行动和作用的方式，而不是静观的方式。杜威（John Dewey，1859-1952）认为，无论是有形的人工物，还是无形的人工物都属于工具的范畴，而工具只有在被使用时才有意义。他还认为，技术也是一种得到目的的手段，借用这种手段，使超越存在论层次上的对

象的目的得以实现。<sup>①</sup>可以说,技术创造了人,在人类发展史上具有本体论的意义,即技术是人类在世的方式。

现象学存有论关注的重点是存在者的存在本身,而柏拉图主义存在论作为概念形而上所关注的重点却是存在者。对于技术的实用主义现象学而言,技术作为人的在世方式乃同现象学存有论有着天然的联系,科学作为关于存在者本质的概念知识则与柏拉图主义存有论也有着天然的联系。因此,技术在存有论的地位上优于科学。如杜威把自然经验主义和工具主义引入对技术的分析,把技术看成是制造人工物的过程,是一种经验,人面对的是一个经验世界。也就是说,科学产生于技术。人首先成为工匠,然后才成为智人。

### 2.1.1.3 人作为此在以其技术实践活动使自然到此境域中开显

海德格尔(Martin Heidegger 1889-1976)认为,技术之本质居于座架之中。座架的支配作用归于命运。人被坐落在此,被一股力量安排着、要求着,这股力量是在技术的本质中显示出来的而又是人自己所不能控制的力量。海德格尔以座架一词来命名那种促逼着的要求,这种要求把人聚集起来,使之去订造作为持存物的自行解蔽的东西。而座架意味着对那种摆置的聚集,这种摆置着人,即促逼着人,使人以订造方式把现实当作持存物来解蔽。海德格尔也指出,制造物被制造者“占有”,而这种“占有”是一种技术的认识,从而制造物成为敞开之域,而自然之物的“占有者”在自身之中。因此是遮蔽着,只有进入制造物的敞开的视阈才向人展开。

## 2.1.2 以伦理作为终极关怀的中国传统文化对技术的排斥

### 2.1.2.1 以人的伦理存在为价值取向的存有论视技术进步为道德沦丧

中国传统文化是以伦理作为终极关怀,存有论层面上以人的伦理存在为价值取向。因此,技术在这种文化土壤中被摧残。庄子(约前369~前286年)同老子(约前600~前500)一样,也把技术界定为导致道德倒退的东西。“……夫残朴以为器,工匠之罪也;毁道德以为仁义,圣人之过也。”(《庄子·马蹄》)工匠残破了原木和原玉,也败坏了人性的质朴,引入了贪图安逸奢乐。他认为,技术及其产品器械使人丧失纯正之心而产生“机心”,终致迷失于“道”。“子贡

<sup>①</sup> John Dewey *Art as Experience* [M] New Yoek:perigree, 1934, 273

南游于楚，反于晋，过汉阴，见一丈人方将为圃畦，凿隧而入井，抱瓮而出灌，搨搨然用力甚多而见功寡。子贡曰：‘有械于此，一日浸百畦，用力甚寡而见功多，夫子不欲乎？’为圃者仰而视之曰：‘奈何？’曰：‘凿木为机，后重前轻，挈水若抽；数如决汤，其名为槲。’为圃者忿然作色而笑曰：‘吾闻之吾师，有机者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定；神生不定者，道之所不载也。吾非不知，羞而不为也。’”（《庄子·天地》）子贡劝汉阴丈人用槲（槲，是古代人发明的一种符合杠杆原理的提水器械）提水，汉阴丈人以“吾非不知，羞而不为”对之，并曰之“有机事者必有机心，机心存于胸中，则纯白不备”。汉阴丈人的话代表了道家对于机械的态度。机械可以“用力甚寡而见功多”，他们反对运用它。因为他们认为使用机械技术会使人产生投机取巧的心理，使人丧失纯朴的天性，对人类是有害的。

### 2.1.2.2 中国传统文化因鄙视技术而未从存有论维度考量技术

中国传统文化鄙视技术，除了人文终极关怀的缘故外，还在于没有把技术放在存有论维度上作为人的生存方式来考量。中国古代技术的发展不仅没有得到科学的推进和支持，而且也没有得到形而上的推动和支撑。

但是，这并不是说在中国传统文化中找不到与“技术作为人的在世方式”的西方哲学融通的思想资源。庄子曰：“故通于天地者，德也；行于万物者，道也；上治人者，事也；能有所艺者，技也。技兼于事，事兼于义，义兼于德，德兼于道，道兼于天。”（《庄子·天地》）孔子（约前 551～前 479）曰：“格物，致知，诚意，正心，修身，齐家，治国，平天下。”（《论语·子路》）庄子的“技而进于道”和孔子的“执事敬”表明中国传统哲学以“技”、“事”来把握人作为行动者而践道的生存方式。在这一点上，“技艺”可以与西方的“技术”相融通。但是，中国古人无论儒道两家，莫不以道为本，以技与艺为末，“技”、“事”终究是以伦理为价值取向的社会交往行为。技艺只是手段，而不是西方哲学中将技术本身建构为人的在世方式。

## 2.2 从技术的方法论向度反思中国传统文化转型

### 2.2.1 技术是人类“器官的投射”成为西方技术方法论纲领

西方哲学中，技术作为人类的在世方式，折射到方法论上，就是将人所创

造的技术客体（机器或机械）看作为人的力量（脑力、体力）的延伸，即“器官的投射”，它成为技术的方法论纲领。

拉美特里 (La Mettrie, 公元 1709——1751 年) 提出了“人是机器”的命题：“人仅是一台机器，同时整个世界只有一种杂呈变形着的物质。”<sup>①</sup>这一方面张扬了人的客观性是“技术的”，另一方面也表明了技术的“主观性”。技术就是人的主观和客观相互作用的产物，人依照自己的官能去创造、制造和使用机器。

拉图尔 (Bruno Latour) 曾指出：“工具确实是器官的延伸。社会则是身体的延伸……今天的技术要复杂的多。涉及的范围更广，变化也更多。”<sup>②</sup>现代技术已发展到复杂的折射关系，把人的所有力量上整合为一体去延伸。控制论创始人 N. 维纳 (Norbert Wiener, 公元 1894——1964 年) 谈到通讯技术时说，我对神经系统的复杂机制有所了解，所以我知道，我们周围的世界只有通过神经系统才能接近，我们所有的关于世界的信息局限于这种系统所传递的那有限的信息。<sup>③</sup>当代信息技术被誉为“电子推土机”，这无疑隐喻暗示信息技术就是器官的投射，不仅是人的体力的延伸，而且还是脑力的延伸。

“技术是器官的投射”，揭示了技术产物的人造物本质，从而凸显了技术创造、制造和使用之中以及技术产物的人性。著名的科学史家萨顿 (George Sarton, 1884~1956) 强调，“人们必须找到科技和我们的文化的其它部分结合起来的方法，而不把科技作为一种与我们的文化无关的工具来发展。科技必须人性化，这意味着至少不能让它横冲直撞。它必须成为我们文化内的一个组成部分，并且始终是为其余部分服务的一部分。”<sup>④</sup>即技术，尤其当代技术全方位地包含着人性，也涵盖康德建构的人性的“智、德、美”的向度。如此洞见启迪我们，必须在人的主观性和机械的客观性之间达成一定的平衡。

### 2.2.1.1 “人工智能”技术是人性在技术中得以体现的典范

人工智能创始人之一西蒙 (Herbert Alexander Simon, 1916~) 正是从研究人的经济决策智能来发展计算机的，这个工作除了对管理科学作出理论贡献外，更重要的是使他由此产生了“人类问题求解”和建立相关科学理论的重要思想。

<sup>①</sup> Floyd D. The Broken Image: Man, Science and society.[M], New York: Anchor Books.13

<sup>②</sup> 舍普等《技术帝国》[M], 刘莉译, 北京: 三联书店 1999, 138——139

<sup>③</sup> 维纳:《我是一个数学家》[M], 周昌忠译, 上海: 上海科技出版社 1987, 276

<sup>④</sup> 乔治·萨顿:《科学史与新人文主义》[M], 陈恒六等译, 北京: 华夏出版社 1989, 141

他和纽厄尔(Allen Newell, 1927-1992)一致认识到, 作为问题求解过程的人类思维是一个“符号操作系”或“信息加工系”, 同时, 研究人类问题求解, 也即研究人类思维这个信息系统, 其最好途径是计算机去模拟它, 使计算机模拟人类问题求解过程, 也就是使之具有人类智能。这就是人工智能的研究。<sup>①</sup>人工智能的技术观念始终是计算机技术发展的主要动力, 而人工智能本质上既是科学又是技术。

### 2.2.1.2 技术产物的善美、丑恶都是技术本质的表现手段

海德格尔指出:“甚至当人们在可以说不重要的地区还试图凭借过去的价值观念来掌握技术, 在进行这种努力时已经运用了技术手段, 而所运用的技术手段已非仅存外貌而已, 在这种时候, 技术之本质的威力还是表现出来了。因为利用机器和机器生产根本上并不就是技术本身, 而只是技术的本质在技术原料对象中设置起来的过程中适合于技术的一种手段。”<sup>②</sup>这就是说, 技术的本质的“威力”之中就有人性的“德、美”。这主要在于技术的主体能否自觉认识、运用技术的本质作为方法论, 致力于用技术的产物去实现技术的本质力量。

## 2.2.2 中国传统文化的形而上反思

### 2.2.2.1 中国传统文化没有对人体官能作“技术的批判”

中国传统文化关心的是人的社会政治伦理实践和智慧, 鄙薄技术, 斥之为“奇技淫巧”。“君子之所谓贤者, 非能遍能人之所能之谓也; 君子之所谓知者, 非能遍知人之所知之谓也; 君子之所谓辩者, 非能遍辩人之所辩之谓也; 君子之所谓察者, 非能遍察人之所察之谓也; 有所正矣。相高下, 视饶肥, 序五种, 君子不如农人; 通货财, 相美恶, 辩贵贱, 君子不如贾人; 设规矩, 陈绳墨, 便备用, 君子不如工人; 不恤是非然不然之情, 以相荐樽, 以相耻作, 君子不若惠施、邓析。若夫谄德而定次, 量能而授官, 使贤不肖皆得其位。不能皆得其官, 万物得其宜, 事变得其应, 慎墨不得进其谈, 惠施、邓析不敢窺其察, 言必当理, 事必当务, 是然后君子之所长也。”(《荀子·儒效》)“修齐治平”才是作为人的君子的正名和才能, 技艺仅为偏才。

中国传统文化没有把技术作为方法论本质来对待的另外一个重要表现是,

<sup>①</sup> 西蒙:《当代西方著名哲学家评传》第二卷, 济南: 山东人民出版社 1996, 271—272

<sup>②</sup> 海德格尔:《林中路》, 孙周兴译, 上海: 上海译文出版社 2004, 295—296

中国传统文化崇尚人文精神的快乐，否定人的身体的快乐是善，而技术为“器官的投射”恰好深蕴着给人体带来物质快乐的内容。也就是说，技术必须接受人文精神的监督与指导，服从于人类的自由追求，否则就必然侵害人类，造成人文精神的失落。“自其形体也谓之天，主宰也谓之帝，流行也谓之命，赋予人也谓之性，主于身也谓之心。”（王守仁《传习录上》）“主于身也谓之心”，是轻视身体的物质快乐。“……体有贵贱，有大小。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人。……饮食之人，则人贱之矣，为其养小以失大也。”（《孟子·告子上》）如此的文化心态自然会阻碍人去探究技术同“类本质”的关系。

### 2.2.2.2 中国古代技术思想中同西方技术方法论天然契合的“德、美”维度思想资源

中国古代虽然没有发展出系统化的科学，但却制作出诸如青铜器、瓷器等具有高技术含量的生活器具。然而这些器具并非单纯的生活用品，而且还承担了追求超越世界的重任，人们在制作时不仅关注其现实合用性，而且“观其会通以行其典礼”，使其象征天地中和与序秩理数，从而达到真善美的统一。

《列子》中提出的“人之巧乃与造化者同巧”的思想，可以作为同西方技术方法论有着天然契合的思想资源。如费迪南(Ferdinand Fellmann)概括的那样，“存在就是从变化中引申出来的形式。”<sup>①</sup>一定有他乡遇故知的感觉。

第一、把仿造人的器官视为技术的最高成就和目标。“周穆王西巡狩，越昆仑，不至弇山。反还，未及中国，道有献工人名偃师，穆王荐之，问曰：‘若有何能？’偃师曰：‘臣唯命所试。然臣已有所造，愿王先观之。’穆王曰：‘日以俱来，吾与若俱观之。’翌日，偃师谒见王。王荐之曰：‘若与偕来者何人耶？’对曰：‘臣之所造能倡者。’穆王惊视之，趋步俯仰，信人也。巧夫，颀其颐，则歌合律；捧其手，则舞应节。千变万化，惟意所适。王以为实人也。与盛姬内御并观之。技将终，倡者瞬其目而招王之左右待妾。王大怒，立欲诛偃师。偃师大慑，立剖散倡者以示王，皆傅会革、木、胶、漆、白、黑、丹、青之所为。王谛料之，内则肝、胆、心、肺、脾、肾、肠、胃，外则筋骨、支节、皮毛、齿发，皆假也，而无不毕具者。合会复如初见。王试废其心，则口不能言；废其肝，则目不能视；废其肾，则足不能步。穆王始悦而叹曰：‘人

<sup>①</sup> 费迪南：《生命哲学》[M]，李健译，北京：华夏出版社 2001，66



之巧乃可与造化者同功乎？’诏贰车载之以归。夫班输之云梯，墨翟之飞鸢，自谓能之极也。弟子东门贾、禽滑厘，闻偃师之巧，以告二子，二子终身不敢语艺，而时执规矩。”（《列子·汤问》）这样的思想资源里不可否认的已经包含着“技术是器官投射”这个方法论理念的因子。（“造化者”指的是自然物的人体。）人既是“是然”又是“应然”以技术来复制它的功能。“枯龟无我，能见大知；磁石无我，能见大力；钟鼓无我，能见大音；舟车无我，能见远行。故我一身，虽有知、有力、有音、有行，未尝有我。”（《关尹子》）这已基本上开始从技术维度来“批判”人的官能，基本上能感觉它们之间的各自的独立性，这是中国古代技术中萌芽出来的人性的“智”的向度。

第二、中国古代技术思想中萌芽出来的“德、美”维度上，如上文中《庄子·天地》里记述的那则故事，当子贡看见一为圃者从井中手工汲水，费力甚多而收获甚微时，就向其（他）推荐“桔槔”这种汲水工具，而为圃者却说，“吾非不知，羞而不为也。”这说明“不为”的关键不在于“不知”而在于“羞”，而“羞”的原因则在于“有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备。纯白不备，则神生不定，神生不定者，则道之所不载也。吾非不知，羞而不为也。”“机械”，即技术，“机心”人文精神，而“道”则体现出人文性。“机心”的无限膨胀，使人类过多地关注作为技术的物品和技术运用的过程的绝对精确性，从而技术运用的过程就变成了一个模式化的机械流程，技术的艺术性在此过程中消失殆尽，“道”由于艺术的消失也无处附丽，因此，庄子的“不为”乃是出于对艺术性、人文性失落的一种恐惧。在《庄子》中并不缺乏惊人的技艺，那庖丁解牛、梓庆削椽等，都向人们展示了精湛的技术，揭示技术的艺术性及其对于“道”的体现作用，“能有所艺者，技也，技兼于事，事兼于义，义兼于德，德兼于道，道兼于天。”（《庄子·天地》）事，即百官之事，“能有所艺者，技也”。艺，即树艺，就是今天的技艺，“技兼于事”的兼，统也，技各有所专，此为其所长，而专则不能相通。郭象注：“夫本末之相兼，犹手臂之相包，故一身和则百节皆适，天道顺则本末俱畅。”（《庄子序》）无疑，郭象所阐释的正是道艺合一的这一观点。所以，庄子所讲的“技”并非指“技术”，而是指技艺，庖丁解牛展示的不但是“以无厚入有间”的技术的精确性，更有“合于桑林之舞，乃中经首之会”的艺术性。“物固有所然，物固有所可……道通为一。”（《庄子·齐物论》）“道通为一”，是通宇宙，通天，通地，通人，即天、地、人，无所不通。唯有如此，才如“通于一而万事毕，无心得而鬼神

服”（《庄子·天地》）而是要到达“道通为一”的目标。无论是“道艺合一”，还是“道通为一”，都是中国古代技术思想中萌芽出来的“德、美”维度。

## 2.3 从技术和意识的辩证关系的层面观照中国传统文化转型

### 2.3.1 现象学存有论揭示了意志对于技术的形而上根本意义

#### 2.3.1.1 技术形而上地潜在地内涵着生命即意志

现象学存有论揭示了技术作为人的在世方式的存有论本质和地位。而技术是同作为此在的人相结合的。此在不是知性思维实体——理念的死板影子，此在是有血有肉的活生生的存在者，其表征为意志。也就是说，技术是意志存有者的在世方式。意志对技术更具有形而上的根本意义，而科学则是以对自然的概念性沉思为基本向度的。

海德格尔把技术这种意志称之为“烦”，指陈关心、操心、欲求、强求等。他把“烦”作为“此在”的本质表征。“如果我们已经凭借烦得到了此在的原始的存在机制，那么我们就一定能够在这一基础上把包含在烦中的存在之领悟变成概念，也就是说，一定能够在这一基础上说存在的意义。然而随着烦这种现象展开的是此在的最原始的生存论存在论机制吗？”<sup>①</sup>生命经过“限定”、“烦”而被海德格尔引入此在和存在之中。

此在所以“烦”，是因为它是在世的存在。“烦”不是静态的心态，而是融合于处世的“烦忙”之中的动态的心态，这种“烦”便是与世内的存在者“打交道”的。“从现象学角度把近照面的存在者的存在展示出来，这一任务是循着日常在世的线索来进行的。日常在世的存在我们也称之为在世界中与世界内的存在者打交道。这种打交道已经分散在形形色色的诸烦忙方式中了。我们已经表明了，最切近的交往方式并非一味地进行觉知的认识，而是操作着的、使用着的烦忙，烦忙有它自己的‘认识’。”<sup>②</sup>这无疑阐明了“烦忙”的技术本质。也就是说，技术的本质在于技术产物的制造和使用本身，而不仅仅在于只是手段和工具的技术产物本身。海德格尔把这两种技术规定称之为工具性的和人类学的技术规定，并把它称作“流行观念”或“旧的学说”。他认为，按照旧的学说，

<sup>①</sup> 海德格尔：《存在与时间》[M]，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，1999，277

<sup>②</sup> 海德格尔：《存在与时间》[M]，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，1999，83

被看作某物的本质的东西是：某物是什么。如果我们问技术是什么，我们就问到了技术。每个人都知道有两个说法回答了我们的问题。一是，技术是目的的手段。另一个是，技术是人的行动。<sup>①</sup>

为了进一步凸显技术的本质，海德格尔引用了诗人里尔克(Rainer Maria Rilke 1875~1926)的一段话，“对我们祖父祖母来说，一座房子，一口井，一座他们信仰的教堂尖塔，……现在从美国方面涌过来空洞的无所谓的事物，即假象般的事物，生活的假象……美国人所理解的房子，美国的苹果或那里的葡萄树，已与包含着我们祖先的希望和沉思的房子、果实、葡萄毫无共同之处……”。<sup>②</sup>为此，技术作为人的在世方式，却是人出于“烦”而进行创造、制造和使用技术产物的活动。技术形而上地潜在地内涵着生命即意志，而科学形而上地处于抽象的理智上的。也可以说，存在者是存在的抽象，概念形而上学是对现象学存在论的抽象。总而言之，必须凸显技术本质中的意志要素。

### 2.3.1.2 技术意志的基本表现形式

第一，生存的意志。它是满足基本生物学需要的意愿，是技术意志最基本的表现形式。技术是人类的在世方式，而且人烦忙于技术，因此，“技术是生存的战术”。施本格勒(Oswald Spengler, 1880-1936)指出，“技术不能按工具去理解。这里所关涉的不是人如何塑造物，而且人用物做什么；不是武器，而是战斗……这战斗就是生活——生活其实从尼采的意义上说，是权力意志的残忍的、无情的、无岗位的战斗。”<sup>③</sup>正因如此，技术的生存意志成为技术的内驱动力。

第二，限定自然的意志。其主要表现为人想让自然按自己的意愿行事。“限定”、“控制”某物意味着从某方向去取用某物，从某种有用性或功能去评价和定位某物（如空气可以提供氮，大地可以提供矿石，矿石可以提供能量）。在技术时代，人成了技术动物，一切外物的价值都要由是否满足人的暂时利益的要求给以评价，它们存在的价值也在特定的限度内给以说明。海德格尔对此作了进一步的说明：“田野的耕种也变成了不同的耕种，这种耕种限定自然。它在强求意义上限定自然，现在，耕作是机器化的食品工业。限定空气，使之交付氮；使土地交付矿石，使矿石交付铀，使铀交付原子能，而原子能可以产生出来用

<sup>①</sup> 冈特·绍伊博尔德：《海德格尔分析新时代技术》[M]，北京：中国社会科学出版社 1993，7

<sup>②</sup> 冈特·绍伊博尔德：《海德格尔分析新时代技术》[M]，北京：中国社会科学出版社 1993，84

<sup>③</sup> Carl Mitch Thinking through Technology [M] The University of Chicago Press 1994, 248

于破坏或和平利用。”<sup>①</sup>也就是说，技术不仅限定物、使其在特殊的、限定的方面向人展现自身，同时它限定人，使人须从技术的标准、特定的视角去看待自然之物。

第三，强求的意志。为了追求速度和效率，技术的动物的人，向自然提供按人的要求、干扰、阻止事物顺其自然，按其本性的展现方式的意志倾向度。如当代科技的发展，已使人类对许多动植物生长发育的过程有了更深入的认识，从而为控制自然强求自然奠定了基础，动植物快速养殖技术或植物违时种养。海德格尔在谈到这一问题时曾指出，（某个地带被）……强求成对煤和矿石的开采。土地现在自身展现为煤区，地自身展现为矿床。农民从前耕种的田野则表现为不同的东西，在这里，耕种还叫做养育和照顾。农民的活动并不强求土地。在播种谷物时，农民的活动是把种子交托给生长力，并看守它的生长发育。而现代技术条件下的耕种则变成了不同的耕种，这种耕种在强求的意义上限定自然。耕作成了机械化的食品工业，空气、土地都被强求交出氮和更多的矿石。“事实上对速度的追求由来已久。运行速度的概念形成于某一时期，与规律性相伴发展。比如，马克思在给现代机器下定义时至少就像借助单个速度的概念一样借助了速度——规律性这一组合来加以阐述。在这方面有了一些改变，有了变化。……我们确定生活在一个速度被神化了的时代（人们已经发展到更多地是用速度而不是其来龙去脉来描述事物地步），不过对速度的崇拜由来已久：想想弓吧，弓把箭射出去的速度就一直令人着迷！”<sup>②</sup>

技术中意志的这三种形式中，前两种鲜明地凸显出科学知识是关于自然实在“是什么”，后一种凸显出技术知识则指涉人造物即技术客体“应当怎样”。也就是技术追求创造和制造符合人们意志的物品。如果说意志在存有论上介入技术，那么，它介入科学则是从认识论和方法论上切进。

### 2.3.2 从技术和意志关系来反思中国古代技术

中国古代技术达到高度发达的水平，表达了中华民族的坚毅的生存和成长意志。但是中国传统文化总体上没有对技术和意志的关系作反思的观照。

然而，《系辞上传》中的“制器者尚其象”思想可以与西方技术哲学中的“技

<sup>①</sup> 冈特·绍伊博尔德：《海德格尔分析新时代技术》，北京：中国社会科学出版社 1993，58

<sup>②</sup> 舍普等《技术帝国》，刘莉译，北京：三联书店 1999，4

术作为意志”思想相媲美。“《易》有圣人之道四焉，以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”（《系辞上传》）“制器”就是创造人造物。而这又必须符合于“物”的原理的。“制器”也就是由人的意志支配的。

“尚象”的本质是重视想象、灵感等人的意志在科技发明与创新中起到的作用。“尚象”所揭示的思维过程也正是一个从具体到抽象再到具体的辩证过程。它表明应用形象思维对于人们发明与创造的积极作用。

《系辞上传》曰：“是故，法象莫大乎天地；变通莫大乎四时；悬象著明莫在乎日月；崇高莫大乎富贵；备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人；探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。”这对制器者所崇尚的“象”，正是强调了“备物致用，立成器以为天下利。”同时，也突出了制造器物的重要性和必要性，又正缘于技术器物实用而利天下，即为人的生存所需。而有了人的生存意志，人以此意志支配“变成器”。有了必备器物的支撑，才可谈得上对精神和文化的追求。“仓廩实则知礼节。衣食足则知荣辱。”（《管子·牧民》）而对西方“奇器”开始流入中国，徐光启（1562-1633）借鉴了“制器者尚其象”的思想强调技术之“世用”并进而促进精神生活的重要价值。“人富而仁义附焉；或东西之通理也，道之精微，拯人之神；事理粗迹，拯人之形，并说之，并传之，以俟知者，不亦可乎？先圣有言：‘备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。’器虽形下，而切世用，兹事体不细已。且窥豹者得一斑……因小识大，智者视之，又何遽非维德之隅也！”（徐光启《泰西水法序》）

《周易》中旨在让所制“器物”，按人的意志来完成一切事务。同时，技术中深含着人们的控制的意志。“……夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。”（《系辞上传》）“志”，意为记、识之义。由此可知，圣人乃通过开通万物之志来开通天下之志，以便成就一切事物，即“定天下之业。”沿此，通汇天下之道。《周易》的目的是让人通过对技术本身，即制造和使用器物来认识天下万物，进而来完成一切事务。如此，人就可借助技术控制一切的意志了。人也正是通过这样一条形而下的途径通达形而上之道的。

当然，“制器者尚其象”的理念还需要在心理上开显，并提升到人的在世方式的存有论维度上，以真正实现中西技术哲学的融通。

### 第3章 现代性科学、技术与社会等层面的中国传统文化现代性转型<sup>①</sup>

随着西方哲学的转向，科学技术凸显出其本真。科学技术作为行动和实践的境域已展现，尤其在社会向度上展开。因此，对于科学技术的社会学视阈被展开。同时，也随之形成了一个独立研究空间：科学、技术与社会研究。

R·默顿（Robert Merton, 1910—）的开山之作《十七世纪英格兰的科学、技术与社会》所肇始的“科学社会学”研究方向。“什么时候科学、技术与社会开始在学术论坛中流行，然后在其他日常语言和机构中流行，包括在强有力的美国机构国家科学基金会中流行？我设想短语——科学、技术与社会和它不可避免的缩写 STS——开始扩散，是同科学社会学作为一个研究领域为时以晚的出现相关联的。这是在 50 年代末和 60 年代。”<sup>②</sup>科学社会学的主旨是把握科学技术作为社会体制的维度。

STS 研究作为一个哲学运动的原始推动力还有：科学技术的社会问题以及科学哲学自身发展的社会学转向。C·米切姆认为：“STS 研究得到实际的推动，来自 20 世纪 60 年代兴起的环境污染意识和保护消费者利益运动，作为补充，还来自对核武器的忧虑，技术飞速变革（如自动化）对社会的冲击，同苏联的空间竞争、能源危机、生物学工程进展、技术转移问题以及类似问题在较为理论性的层面上，则突破发生在对科学作逻辑重建或者说基础主义科学哲学的追求之中。1962 年，这两方面都有影响甚广的著作问世：雷切尔·卡尔逊（Rachel Carson）的《寂静的春天》和托马斯·库恩的《科学革命结构》。这激发了围绕科学技术在社会中的地位进行讨论。”<sup>③</sup>这驱动了 STS 研究去探讨科学的价值和伦理问题以及科学、技术和社会协调发展的问题。

在中国古代如在上一章所述很难说有现代意义的科学。一般认为最为发达的“农、医、天、算”，实际上无不是应对的是其作为技术观。虽既如此，但也决不会损中国传统文化的灿烂，是因为它内在的特色所决定的，同时又是一

<sup>①</sup> 耿哲晖、张俊：科技文化引领和谐社会的构建 [J] 2007, 北京教育

<sup>②</sup> 默顿：《十七世纪英格兰的科学、技术与社会》[M]，范岱年等译，商务印书馆，2000，22

<sup>③</sup> C. Mitcham, : Thinking through Technology[M], 272

种历史的偶然所致，无必然之由可以追问。因此，就中国古代而言，STS 的问题变为 TS 问题。而技术在中国古代并未在社会向度得到体制性的强有力地支撑。这或许是中国古代技术曾经辉煌却不能持续发展的主要原因之一吧。至于技术的价值本性和伦理问题，中国古代可以提供的是一些思想资源的。

### 3.1 科学技术作为社会体制

STS 研究作为一个独立研究领域，其支点在于科学技术在近代已成为一种社会体制。默顿的主要贡献正是在于把握到了科学技术的这个如此主要维度。“这种观点就是，近代科学除了是一种带有独特规范框架的‘社会体制’。它同其他某些社会体制有部分共同点，而与另一些社会体制则有着紧张的冲突。”<sup>①</sup>

本—戴维（Joseph Ben—David）对科学技术作为社会体制表现有精辟的论断，“……体制化有如下的意思：（1）社会把一种特定的活动接受下来作为一种重要的社会功能，它是因其本身的价值才受到尊敬的；（2）存在着一些调整特定活动领域中的行为的规范，其管理方式适于该领域中的活动实现自己的目标和有别其他活动的自主性；（3）其他活动领域中的规范要在某种程度上适应特定活动的社会规范。社会体制就是一种已按上述几点体制化了的活动。”<sup>②</sup>科学技术作为体制主要有以下三方面：科学技术因其社会功能而具备体制化价值；科学技术有着社会互动的机制；以及科学技术作为社会体制有其独特的规范结构，它同互动机制有机地支撑着这体制的自主性。

科学技术的社会体制化，或者说科学技术的社会功能，就是满足社会的物质和精神的需要，而这种需要始终贯穿在人类文明发展进程中。可是，到了近代，西方才从社会向度上把这种需要的满足规定为科学技术的功能。正如齐曼（John Ziman）所言，“现代对科学的要求是实用和对社会负责。”<sup>③</sup>J·贝尔纳（Bernal, 公元 1901—1971 年）对科学技术的社会功能归纳为，“我们已经看清科学既是我们时代的物质和经济生活的不可分割的一部分，又是指引和推动这种生活前进的思想的不可分割的一部分。科学为我们提供了满足我们的物质需要的手段。它也向我们提供了种种思想，使我们能够在社会领域里理解、协调并满足我们的需要。除此之外，科学还能提供一些虽然并不那么具体，然而却同

<sup>①</sup> 默顿：《十七世纪英格兰的科学、技术与社会》[M]，范岱年等译，商务印书馆，2000，6

<sup>②</sup> 本—戴维：《科学家在社会中的角色》[M]，赵佳荃译，四川人民出版社，1988，14

<sup>③</sup> 齐曼：《知识的力量—科学的社会范畴》[M]，许立达等译，上海科学技术出版社，1985，298

样重要的东西：它使我们对未经探索的未来的可能性抱有合理的希望，它给我们一种鼓舞力量。这种力量正慢慢地但却稳稳当当地变成左右现代思想和活动的主要动力。”<sup>①</sup>科学技术不仅满足社会的需要，而且更重要的是其本身还成为社会经济生活和思想文化生活的重要组成部分乃至主要前进动力。即科学技术是社会体制的命脉。

科学技术社会体制是凭借科学家、技术家组成的共同体与社会其他组织之间的互动而形成社会结构，由科学技术共同体、社团和交往三要素组成，科学技术共同体的形成是科学与技术实现体制化的标志。默顿提出，“如同人们时常所注意到的情况那样，在对有着非常多的智力巨人出现的时期进行思考时，待解释的现象‘也许并不是超凡的自然才能的倍增，而且超凡才能在有关的几种职业上的集中’……各种社会学状况的结合……倾向于把该时代的天才的世纪提供了一个充分的基础，在此之上可以研究这样一些社会学因素，它们在大尺度上说明了科学的令人瞩目的发展，说明了兴趣被引向某些特定的探究领域的原因。”<sup>②</sup>社会学研究表明，科学技术共同体的形成是促使近代科学技术产生的主要动力之一。

科学技术共同体成员结成社团来巩固和发展共同体，从而进一步发挥社会体制化促进科学技术发展的力量。“我们只有增加可以促进我国臣民的舒适、利益和健康的有用发明，才能有效地发展自然实验哲学……这项工作最好由有资格研究此种学问的有发明天才和有学问的人组成的一个团体来进行。他们将以此事作为自己的主要工作和研究内容，并组成拥有一切正当特权和豁免权的正式学会。”<sup>③</sup>

在科学技术共同体中，尤其通过社团组织、社会互动来实现共同体成员之间的交往。“交流体系的作用是极其重要的，它是‘科学方法’的心脏。”<sup>④</sup>科学交流的方式：通信、发表著述、讨论会、非正式讨论等等。

默顿在《十七世纪英格兰的科学、技术与社会》中明确的指出，科学技术的社会体制有别于其他社会体制的独立性和自主性，而这维系于它本身所特有的一套规范。他把这种规范结构称之为“科学精神气质”。“这些规范……——普遍性、公有性、无私利性、有条理的怀疑论——构成了现代科学的精神气质。”

<sup>①</sup> 贝尔纳：《科学的社会功能》[M]，陈体芳译，商务印书馆，1982，542

<sup>②</sup> 默顿：《十七世纪英格兰的科学、技术与社会》[M]，范岱年等译，商务印书馆，2000，22、6、33—34

<sup>③</sup> 贝尔纳：《科学的社会功能》[M]，陈体芳译，商务印书馆，1982，60—61

<sup>④</sup> 齐曼：《知识的力量—科学的社会范畴》[M]，许立达等译，上海科学技术出版社，1985，82



①

如前所述，断裂中国古代技术持续发展的主要原因之一是缺乏体制化的保证。主要症结在于技术的社会功能未受到社会重视和正视。中国古代社会在物质向度的保障基本上仰赖于社会和平安定，风调雨顺以及政治上清明。技术仅作为辅助手段。据《考工记》，春秋时代，“百工”被列为“国有六职”之中，“审曲而势，以饬五材，以辨民器，为之百工。”“国有六职，百工与居一焉。”（《考工记》）“百工”及其代表的技术的社会地位和社会功能江河日下。晚清学者指出，这种状况主要是因为社会漠视技术，“古时劝百工之法。日省月试，既稟称事，曲台基著于九经，自《周礼·冬官》经乱而逸，以《考工》一记补之，自汉以来渐亡。古制百工居市，间有专习。高曾规矩，日蔽日麻；聪明才智之人，夷诸贱隶，亦遂无能克自振拔者，皆国家无疑劝之故也。”<sup>②</sup>

科学技术在中国古代是不受社会重视的，相对而言也就没有社会体制化的价值可言了；科学技术没有形成社会体制，相对而言科学技术不能持续发展也就顺理成章了。如在中国古代历朝历代都设立过的官方天文学机构。“在古代中国社会中，几千年来，皇家天文学机构一直是朝廷中的一个重要部门。这一传统，可以追溯到商周时代，甚至更早。……到了周代，皇家天文学机构及其职官，都已颇具规模，并且对后世产生深远的影响。……皇家天文学机构的名称及其首脑的官职名称，历代屡有变动……但皇家天文学机构的地位和性质，确实是自《周礼》以下一脉相承，垂数千年而不变。”<sup>③</sup>技术作为社会体制，其机体在于共同体和社团组织。中国古代皇家天文学机构却是由专职官员组成的官僚集团。最为关键的是，中国古代天文学以天象观察和历法制订的技术活动完全出于服务于皇家的政治和社会治理为使命。如此，皇家天文学机构就不是技术性质的机构，而是政治与社会的机构。同时，中国古代皇家天文学机构拒斥普遍性，严禁民间“私习天文”。古代天文的机括是维护王权。“所以，天学在中国古代有极为特殊的地位——必须由王家垄断。”<sup>④</sup>“历代王朝往往在开国之初严申对于民间‘私习天文’的厉禁——连收藏天文图书或有关的仪器，都可能被叛徒刑乃至死罪。”<sup>⑤</sup>

① 默顿：《十七世纪英格兰的科学、技术与社会》[M]，范岱年等译，商务印书馆，2000，5—6

② 熊月之：《西学东渐和晚清社会》[M]，上海人民出版社，1994，385

③ 江晓原：《天学外史》[M]，上海人民出版社，1999，46—49

④ 江晓原：《天学外史》[M]，上海人民出版社，1999，28

⑤ 江晓原：《天学外史》[M]，上海人民出版社，1999，29

中国古代文化制度中，书院制度是可以成为近现代科学技术社会体制化的重要制度思想资源。中国古代书院制度的特点是研究与教育相结合，采取学者讲学，师生共同研讨切磋的方式，其性质是具有相当独立性的私学。书院制度始于唐，盛于宋。“宋初，天下渐定，学习风气日盛，又因佛教禅林教学制度的影响，一些学者便选择山林僻静处办起了专以收徒讲学为业的书院。”“南宋时代，官学和科举的弊病日益暴露，一般士人苦于没有一个能比较自由地授受研究学问的场所，因而对专事讲学，可以参加科举为目的书院产生了好感；又由于理学影响的不断扩大和以理学家为主的一批著名学者的大力提倡，书院又发达起来了。”<sup>①</sup>到了晚清，随着西学尤其科学技术以及教育制度传入中国，出现了以科学技术为教学研究内容的书院——“格致书院”。“格致书院是集博物馆与科技学校与一体的特殊机构。”<sup>②</sup>“科学仪器的展览，科学讲座的举办，科学人才的荟萃，是格致书院成为当时中国少见的展示西方科学技术的窗口。”<sup>③</sup>相比较而言，“格致书院”是中国近代科学技术社会体制化的胚芽。同时，也沿用了书院制度。即书院制度所具有的特征，可以和西方科学技术作为社会体制进行会通或对接。

### 3.2 科学技术的价值取向

从柏拉图主义的概念形而上学而言，知识是理智作静态沉思和反思的产物，因而，科学技术价值的取向都是中立的。现象学存有论表明，人作为此在不仅仅是认识主体，而且更是在存有论中的地位。科学是构成视阈的此在与人有天然的联系，而又是价值的源泉。技术是人的在世方式，又受此在之为“烦”支配，而“烦”本身有着价值取向的。

科学技术的价值属性从社会体制的维度展开、开显。如杜威对培根在西方科学与技术最初实现社会体制化的过程中表明的那样：“新论理的任务是保获心意使它不自相矛盾，教它忍耐持久地去学习事实中无限的差别性和特殊性，教它在知识方面顺从自然，以便在实践中支配自然——这就是学问的新论理——新工具或器官的意义，这名称显然是为反对亚里士多德的‘工具’而起的。这名称还包含其他重要的反对思想。亚里士多德以为理性是可与合理的真理独自

<sup>①</sup> 姚汉荣：《中国古代文化制度简史》[M]，北京：学林出版社，1992，112

<sup>②</sup> 熊月之：《西学东渐和晚清社会》[M]，上海人民出版社，1994，359

<sup>③</sup> 熊月之：《西学东渐和晚清社会》[M]，上海人民出版社，1994，361—362

结合的。他所说‘人类是政治的动物’那句名言的反面是，性灵不是动物的、人类的、也不是政治的。它是神圣地独一无二、无所不包的……培根确实可以算作从实用见地看知识的一个先觉。如果我们细心地观察他在知识的追求和归宿中怎样地注意社会的因素，便可以免掉许多误解。”<sup>①</sup>“用培根的话来讲，我们虽在用科学支配系统地、优越地运用到人类地位的改进上去。这种运用虽亦不少，但都是偶然的、分散的和表面的。这个限制规定了现今哲学改造的特殊问题。因为它注意在社会的缺陷。”<sup>②</sup>如此，科学技术的价值取向，根本的在于其社会体制化。科学技术的价值取向无疑首要地去追求对于社会的功利和促进社会进步了。

社会功利是科学技术实现体制化的最主要动力和机制，而科学技术成为社会体制，更凸显以功利为主的价值取向。“对科学作为一种社会价值的评估尺度已明显上升。”<sup>③</sup>“正是对科学价值的这种肯定性评价——一种逐渐变得日益起促进作用的评价——引导着更多的人们去从事科学。对科学的注意力的这种提高——这在有关职业兴起转移的数据中得到反映——至少是科学在这个世纪后半叶获得加速进展的一个必要条件，如果不是一个充分原因的话。”<sup>④</sup>这“社会价值”也就是功利价值。“在十七世纪，对于科学的功利性时常提出有些过分的要求，那主要是科学的体制化的前奏。”<sup>⑤</sup>巴伯在其《科学与社会秩序》中指出，出于他们本身对科学的忠诚，业余爱好者协会显示了功利主义的倾向，这是近代科学的另一重要价值。沃恩斯坦说道：“他们自己关心家常兴趣之事物，例如贸易、商务、工具和机械，并且试图以科学之光来改善日常的生活。”<sup>⑥</sup>

与之功利社会价值有着天然联系的，科学技术以社会体制为工具追求促进社会进步。G·巴萨拉（George Basalla）认为，“技术进步”的核心是追求社会进步。“文艺复兴以来，给技术的性质和影响的思索定调的技术进步概念是以六大推论作基础的。第一，技术革新毫无疑问对变化中的人造物的改进有显著的贡献；第二，技术的进步直接有助于我们物质、社会、文化和精神生活的改善，从而加速了文明的发展；第三，技术上的进步及随之而来的文明进步可以毫不含糊地用速度、效率、能量或其他一些量化标准来衡量；第四，技术变革的源

<sup>①</sup> 杜威：《哲学的改造》[M]，许崇清译，商务印书馆，2002，19—20、23、

<sup>②</sup> 默顿：《十七世纪英格兰的科学、技术与社会》[M]，范岱年等译，商务印书馆，2000，58

<sup>③</sup> 默顿：《十七世纪英格兰的科学、技术与社会》[M]，范岱年等译，商务印书馆，2000，60

<sup>④</sup> 默顿：《十七世纪英格兰的科学、技术与社会》[M]，范岱年等译，商务印书馆，2000，19

<sup>⑤</sup> 默顿：《十七世纪英格兰的科学、技术与社会》[M]，范岱年等译，商务印书馆，2000，20

<sup>⑥</sup> 巴伯：《科学与社会秩序》[M]，顾昕译，三联书店，1992，64

头、方向和影响都完全是在人类控制之中的；第五，技术征服了自然界并迫使其为人类目的服务；第六，技术和文化在西方工业化国家达到了巅峰状态。”<sup>①</sup>

但是，科学技术是一把双刃剑，在它促进社会进步的同时，也对社会带来的负面效应。而这些负面效应是否有悖于其追求社会进步的价值？蔡尔德（Gordon Childe）引用史前社会发展表明，其负面效应仅是社会进步中的“非正常现象”。蔡尔德认为他已发现了技术变革与人口增长之间关联的无懈可击的证据。如英国工业革命时期的事件中即有这类明证。在1750年和1800年之间，描绘英国人口增长的曲线直线上扬；这一发展被蔡尔德用风行一时的技术、经济和社会变迁；即历史学家称为工业革命的那些东西作参考而解释它。在蔡尔德看来，历史上关于工业化的益处和坏处的辩论，最终可以通过谈到它的客观标准来解决。他总结说工业革命是历史上的一个循环渐进的过程；因为它对自己影响最大的物质——智人的生存和繁衍提供了便利。<sup>②</sup>这也是科学技术以社会体制为工具对社会的价值取向始终追求社会功利，追求促进社会进步的。

中国传统文化是伦理文化，其哲学的终极关怀是以价值为核心的，尤其是“义利之辨”。中国传统哲学取向重义轻利，这种倾向成为阻碍技术社会体制化的最主要障碍。以儒家为例，儒家尤其轻利重义甚至于弃利，视义利如风牛马不相及的事。“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）“君子义以为上。”（《论语·阳货》）“不义而富且贵，于我如浮云。”（《论语·宪问》）“王何必曰利，亦有仁义而已。”（《孟子·梁惠王上》）“义之所在，不倾于权，不顾其利。”（《荀子·荣辱》）不可否认，重义轻利本身是合理性的，也是必要的，表征着人类美好而又崇尚道德情操，可视为超越经验的伦理。可是，把义与利完全地对立起来，并一棒子打死，视其社会功利为洪水猛兽，自然地不仅舍弃了利自身所有的价值和地位对义有着有益的必要的互补和互助的关系，而且也阻碍了技术社会体制化。

中国传统文化同时以其固有的保守性的特征而断裂技术社会体制化的形成。中国传统文化的历史观强调社会守成和稳定。“孔子曰：‘殷因于夏礼，所损益可知也。周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。’其言因言继，即言其传统。其言损益，即当时之现代化。夏商周三代，何尝非当时之现代化。孔子已早知必有继周而起者，但又知其仍必因于周，而亦不能无损

<sup>①</sup> 巴萨拉：《技术发展简史》[M]，周光发译，复旦大学出版社，2000，226

<sup>②</sup> 巴萨拉：《技术发展简史》[M]，周光发译，复旦大学出版社，2000，231

益，秦汉以下是已。所因少，则传统弱，而不能常。如秦，如汉，如三国魏晋，以下如隋，如五代，皆是也。所因多，则传统强，而能常。如两汉，如唐，如宋，如明是也。”<sup>①</sup>社会历史倚重于传统。虽然晚清思想家已初步认知西方科学技术所追求社会进步的价值，但仅仅停留在认知上而已。

中国古代传统文化中，“正谊谋利明道计功”的经世思想是及其重要的思想资源。“正谊谋利明道计功”的思想强调的是民生福利之最为重要。“郝公函问：‘董子正谊明道二句，似即谋道不谋食之旨，先生不取，何也？’曰：‘世有耕种而不谋收获者乎？世有荷网持钩而不计得鱼者乎？抑将忝而不望其不侮，宽而不计其得众乎？这不谋不计两不字，便是老无释空之根。惟吾夫子先难后获，先事后得，敬事后食之后字无弊。盖正谊便谋利，明道便计功，是欲速，是助长；全不谋利计功，是空寂，是腐儒。’公函曰：‘悟矣，请问谋道不谋食。’曰：‘宋儒正从此误，后人遂不谋生，不知后儒之道，全非孔门之道。孔门六艺，进可以获禄，退可以食力，如委吏之会计，简兮之伶官可见。故耕者犹有馁，学也必无饥。夫子申结不忧贫，以道信之也，若宋儒之学，不谋食，能无饥乎？’”（《颜习斋先生言行录·教及门第十四》）“正谊谋利明道计功”的思想，无疑对近代从社会体制向度上来为追问技术的功利性埋下伏笔。

### 3.3 科学、技术与社会协调发展

科学技术作为社会体制和社会发展是相互促进发展的，而科学技术是一把双刃剑，对社会发展既有正面效应，也有负面效应，因此必须不断地追求科学、技术与社会协调发展。三者协调发展是一个极其宽泛的、多元的问题，在此仅从伦理维度来考量。科学技术的“双面性”是随着现代科学技术的最新发展，即基因生物技术和信息技术及其整体发展在社会发展中的作用凸显而发生的。因此，讨论科学技术与社会协调发展问题又不得不从探讨现代科学技术的发展入手。

#### 3.3.1 基因生物技术凸显了社会发展对于科学技术的伦理要求

当代基因生物技术新发展有两大焦点引起全球社会广泛而极其予以伦理关注的：克隆人问题和“人类基因组计划”。

<sup>①</sup> 钱穆《现代中国学术论衡》[M]，三联书店，2001，149—150、

从 1997 年“多利羊”克隆成功以降，克隆技术应用于人体的前景引起全球社会广泛关注，而且这种关注集中于伦理向度。克隆人直接对人性的伦理根基提出挑战。因此，全球社会普遍反对克隆人体。尤其，基督教神学家们一致出于伦理理由反对人体克隆。（这是必然的，因为西方的人性理论和伦理基础观念中深蕴着宗教因素。）

“人类基因组计划”是在 20 世纪 80 年代由科学家提出的一项宏大的工程。其旨在科学的、理性的揭示人类基因组的完整序列，弄清楚它们的生物功能，尤其是引致某种遗传性疾病的病态基因或者说基因缺陷。这项计划的完成无疑将是当代基因生物技术的重大成就。然而，这里也将引发种种今天让人严重关切的伦理问题，“这将产生一系列的问题：首先对个人来说，每个人都彻底了解自己的基因组，也就是说，清楚地知道自己有患糖尿病、癌症或其他什么疾病的危险，这样好吗？一些人不可能更愿意知道他是否容易得糖尿病或癌症等疾病，以便改变不良的生活方式。而另一些人正好相反，他们愿意什么都不知道，因为头上总是悬着一把达摩克利斯剑的话，生活一定不会太愉快。所以我认为各种想法都是可能的，最好是对此保持最大限度的灵活性。愿意知道的人应该能够了解这方面的知识，至于其他人，他们的拒绝应该得到尊重，换言之，我们应该保持宽容的心态，但是不要陷入蒙昧主义的泥潭！另外，个人可能会受到来自外界的压力，首先是像保险公司那样的组织，它们一定很想知道被保险人是否有得这样或那样疾病的危险。”<sup>①</sup>

基因生物技术引发了全球社会对于科学技术的伦理意识的高度关注。无疑，反映了科学技术作为社会体制不仅从生产力方面，而且从伦理维度深层次地同社会互动。如此互动又必为促使科学、技术与社会协调发展的主要机制之一。

### 3.3.2 信息技术凸显了现代科学技术对社会发展的巨大影响力，尤其把社会引向知识文明时代

与历史上的工业革命相比，信息技术在社会发展层面上是以无与伦比的广度和深度产生影响。信息技术产生的力量可以用“电子推土机”和“电子邻居”来加以形容。“这些推土机将使我们卸下人类劳动的重荷，其方式或者是完成取代与信息相关的人类活动，或者是提高我们以较少人类劳动进行与信息相关的

<sup>①</sup> 舍普：《技术帝国》[M]，刘莉译，三联书店，2001，59

人类活动进行这些活动的能力——总之，一句话，提高我们的生产率。”<sup>①</sup>“电子邻居”“将上千倍地增加我们能轻易得到的人的数目，将跨越时空把人聚拢来。随着这种新的邻近把控制力从中央当局分配到全世界人民的许多人手中，将会产生许多社会后果，有好的，也有坏的。用体工作和远程工作将进一步促进人类生产率的提高。民主将扩展，人们对彼此的信仰，愿望和问题的相互了解也将扩展。”<sup>②</sup>

同时，信息技术把社会发展带入知识文明时代，表征为社会经济发展驰入“知识经济”时代。信息技术通过信息化使社会经济成为由市场、生产、科学与技术、交换、消费、金融、贸易、商务等环节构成的巨庞大复杂系统。整个经济靠信息来支撑。而且社会经济依靠作为知识的科学与技术的创新来不断发展。因此，信息技术时代，经济不再仅仅倚重资本和资源，而更重要地是依赖于科学技术的知识。

科学技术以社会体制为基础，通过信息技术在文化维度上促成知识文明。其又是现代科学技术，尤其是信息技术引发的对于工业文明进步的产物。知识文明的培育和高扬是促进科学、技术和社会协调发展的另一机制。

### 3.3.3 现代科学技术的整体发展凸显社会发展促使人对人类——自然关系的空前觉醒

科学曾经把自然作为“拷问”的对象，技术也曾经把自然作为“索取”和“利用”的对象。直到科学技术的社会应用导致污染和资源危机，从而有碍于社会发展，人们才蓦然意识到自然是人的生存环境。上个世纪，“全球每年排放到大气中的二氧化碳约为 70 亿吨，其中的 45%左右来自工业化国家，释放到空气、土壤和水中的化合物估计达 7 万种。”<sup>③</sup>今天，全球每年排放到大气中的二氧化碳已约为 85 亿吨，这种污染破坏了生物的生态环境，无疑，也损害了恶劣的生态环境。毕竟，“我们只有一个地球”啊！卡尔逊（Rachel Carson, 公元 1907——1964 年）也正因此而发出“春天将归于寂静”的警世名言啊。她以作为科学与技术制造物的化学药品的危害为例证，阐明问题有多么的严重：“自从 DDT 可以被公众应用以来，随着更多的有毒物质的不断发明，一种不断升级的

<sup>①</sup> 德图佐斯：《未来会如何》[M]，周昌忠译，上海译文出版社，1999，302

<sup>②</sup> 德图佐斯：《未来会如何》[M]，周昌忠译，上海译文出版社，1999，363—364

<sup>③</sup> E·拉兹洛：《决定命运的选择—21 世纪的生存抉择》[M]，李吟波等译，三联书店，1997，50

过程就开始了。”<sup>①</sup>“在人对环境的所有袭击中最令人震惊的是空气、土地、河流以及大海受到了危险的，甚至致命物质的污染。这种污染在很大程度上是难以恢复的。它不仅进入了生命赖以生存的世界，而且也进入了生物组织内，这一罪恶的环链在很大程度上是无法改变的。”<sup>②</sup>

如此的状况不得不令人类反省，地球不仅仅是资源库和排污站，更重要的是人类的生存环境，更何况地球作为生态系统是封闭的呢？资源总会有枯竭之时，废物也总会有无处可倒之日。那么，人们终会认识到，自然不仅是人的生存环境，而且人本身也是大自然生态系统中的一个有机组成部分。

人对人类——自然关系的反思，其核心是从“尊重自然”上升到“尊重生命”。人可作为最高贵的生命，当然不应无视乃至贬视动物和植物的生命，相反，只有“最高贵”，才能意识到尊重生命，包括动物和植物的生命。人类的生命是整个生命的一个成员，不能离开其他生命而单独存在的。这是人与自然关系伦理学的基础和核心。

人与自然关系伦理也可称之为生态伦理或环境伦理，它是在对科学、技术与社会协调发展的追述中形成和发展起来的。自然，它又成为协调科学、技术与社会发展的又一机制。

中国古代没有建立科学技术重视的社会体制，传统文化中也就不会讨论科学、技术与社会协调发展的问題。但是，中国传统文化和哲学以其对人文，尤其伦理的关怀以及“天人合一”的基本观念，还是为科学、技术与社会协调发展提供了宝贵的思想资源。

“正德利用厚生唯和”（《尚书·大禹谟》）的思想深层次的隐涵着科学、技术与社会协调发展的意蕴。钱穆明确地指出，中国古人：“正德利用厚生唯和”。在内正德，始能在外有利用，而仍必以厚生为归。西方科学则仅求利用，不求正德，斯其生乃转见其薄不见厚矣。故科学利用非要不得，但当以正德为大前提，厚生为大归，始有利用可言。<sup>③</sup>科学技术作为社会体制以其“利用”促进社会发展，然而，要保持科学、技术和社会协调发展，就必须以“正德”为出发点和指导观念，并以“厚生”为目标和转归。显然，“正德”和“厚生”的分别可对应于基因生物技术所凸显的科学技术整体发展所凸显的环境伦理和生态伦

<sup>①</sup> R·卡尔逊：《寂静的春天》[M]，吕瑞兰译，科学出版社，1979，9

<sup>②</sup> R·卡尔逊：《寂静的春天》[M]，吕瑞兰译，科学出版社，1979，7

<sup>③</sup> 钱穆《现代中国学术论衡》[M]，三联书店，2001，67—68



理观念。

就现代性转型而言，“正德”的要义在于从“天人合一”观念出发，把人道贯彻于“天道”包括科学技术的活动及其产物。关于哲学层面的“天人合一”，第一章已阐述，在此不赘言。天道同于人道又本于人道。这是人向外活动的根据，为此，就必须“为天地立心”（张载《近思录拾遗》），也就是把人道即人的伦理主张贯彻到自然之中去。这一思想一定会对促进科学、技术与社会协调发展具有重要的启示意义。科学技术作为利用自然的活动应当以用人道“为天地立心”为前提。如此，对科学知识的把握和运用，技术制造活动和人造物都应当把伦理考虑放在首位并贯彻到底。如原子能的电能、基因和信息技术的运用，无不从不同程度上佐证了此原理的重要性。

“厚生”中国古代文化和哲学从两个向度提出具有极其重要的启示思想资源的。其一，自然作为生存环境的思想。孔子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。”（《论语·阳货》）《系辞下传》：“天地之大德曰生。”天只是一切生命，包括人在内的本源，而天道的至善也在于生养生命。显而易见，如此就把“厚生”崇敬为作为环境的天地的最高伦理原则。其二，中国古代文化和哲学中的尊重生命以及人和其他生命平等的宝贵思想。庄子的“贵生”和“齐物”的观念。“道之真以治身，其绪余以为国家，其土苴以治天下。由此观之，帝王之功，圣人之余事也，非所以完身养生也，今世俗子君子，多危身弃生以殉物，岂不悲哉！凡圣人之动作也，必察其所以之与其所以为。今且有人于此，以隋侯之珠，弹千仞之雀，世必笑之。是何也？则其所用者重而所要者轻也。夫生者，岂特隋侯之重哉！”（《庄子·让王》）这把生命提到“道”的高度。其价值远高于“物”乃至帝王的事功。

“天人合一”的观念和“正德利用厚生唯和”思想值得今天的“科学、技术和社会研究”去深加探究，也为“科学、技术和社会协调发展”提供思想启示。

## 第4章 中国传统文化转向现代性科学技术文化精神的思考<sup>①</sup>

在文艺复兴之后，西方社会就已完成了从古典时代向现代社会的转变，进入了近代科学时代，即现代，从而整个社会表现出了不同于古典时代的一系列崭新的特质。当今人们热衷提及的“现代性”概念，具有多种含义。“在韦伯看来，现代与他所说的西方理性主义之间有着内在联系，这种联系并非偶然……随着现代经验科学、自律的艺术和原则性的道德理论和法律理论的出现，便形成了不同的文化价值领域。”<sup>②</sup>现代的时代意识在其文化精神上的表征就是“现代性”。现代性的另一重要含义“是紧随着启蒙运动后出现的社会秩序。现代世界以前所未有的进取动力、对传统的背离、拒斥以及全球性后果为标志……现代性的进取动力，与进步的信念，人类理性有能力产生自由的信念密切相关。”<sup>③</sup>这种现代性是与其具有理性色彩的制度构建相关联的。我们还可以看到，“现代性”又是“后现代性”的参照物，“后现代性”是对“现代性”的文化觉悟，并对现代性的合法性进一步提供更加深刻、更加广袤的质疑。“后现代性不是一个新的时代，而是对现代性自称拥有的一些特征的重写。首先是对现代性将其合法性建立在通过科学技术解放整个人类的事业的基础上的宣言的重写。但正如我已经说过的，这种重写在现代性本身里面已经进行很长时间了。”<sup>④</sup>总之，现代性是在“后现代性”的话语下对现代的文化精神的观照，也是与传统相对立的价值观念、社会架构特征的概括。

无论是在马克斯·韦伯、哈贝马斯，还是大卫·莱昂、利奥塔看来，“现代”或“现时代”都是科学技术主导的时代。而“现代性”，在很大程度上又是对科学技术以及以概念形而上为核心的哲学反思的文化精神的把握。因而，在谈论现代性问题时，与其说是对现代性自身本性的探究，不如说是对科学技术在现代性中地位的“文化研究”。从现代性视域来探讨中国传统文化的现代转型

<sup>①</sup> 张俊、程伟、梅珍生：《中国传统文化现代性转型的反思》[J]，2008，武汉科技大学学报。

<sup>②</sup> 哈贝马斯. 现代性的哲学话语[M]. 曹卫东, 译. 北京: 译林出版社, 2004.

<sup>③</sup> 大卫·莱昂. 后现代性[M]. 郭为桂译. 长春: 吉林人民出版社, 2004, 36.

<sup>④</sup> 包亚明. 后现代性与公正游戏——利奥塔访谈书信录[M]. 谈瀛洲, 译. 上海: 上海人民出版社, 1999: 165.

问题，无疑具有重要的现实价值和理论价值。

## 4.1 现代性的主体观对中国传统文化转型的观照

科学技术主导了“现时代”的文化精神。从哲学层面看，在整个西方哲学史中，现代性的出场是以笛卡儿创立认识论为标志的。笛卡儿的认识论特征在于，他把柏拉图主义的形而上对存在问题的探究转化为认识论的探究。由此，在现代哲学话语中，人被还原为认识主体。从笛卡儿到康德再到黑格尔，都致力于把人建构为认识主体即理智主体。我们知道，笛卡儿是从“对主体性的反思”和“自我意识”来突出主体哲学的。他把存在的理性作为科学的“真理”，并由此把人揭示真理的能力视为“理性”、“良知”，最终达到“自我”，以“我思故我在”为定律来构架“自我意识”。笛卡儿第一次把“存在”同“思维”（主体）紧密地联结起来，实现了从形而上到认识论的转向。

黑格尔和康德则沿着两个相反的方向发展了笛卡儿的主体哲学。黑格尔将“思维和存在在这里不可分割地结合在一起”<sup>①</sup>，从概念方向去发展主体哲学，并追寻反思的概念思维，即“辩证逻辑”。而康德则从知识论视角来求解于自然现象，从经验对象方面来探讨知性思维的可能性的原则，即“先验逻辑”，进而揭示了“反思”的本质。在康德看来，“反思并非为欲直接从对象引取概念而与对象自身相涉者，乃吾人在其中开始发见‘吾人由之始能到达概念之主观的条件’之心理状态。”<sup>②</sup>康德的话语所言明的，是关于存在的概念形而上经过认识论转向主体哲学的可能性，它昭示了人类的理智以反思方式把事物（对象）理念转化为心智的概念，即反思主体通过反思自我而间接面向对象世界获得知识。

“现代性”作为主体哲学，把认识整体构建为反思主体，使存在内含于思维主体，认识在于主体自我。亦即认识主体的内向性外现。因而，后现代哲学指陈的“现代性”是以“主体哲学”为表征的。主体哲学是“现代性”的灵魂，在他们看来，“通过理性批评再次为人文科学祛伪将是一个极好的主意，但这次却充分注意到了尼采之后的继承者们却顽固地忽视了的一个事实。他们没有看到哲学的反话语，从开始就伴随着康德开创的现代性的哲学话语，现在已经把对主体性的反思制定为现代性的原则了。”<sup>③</sup>所以，海德格尔、韦伯等是以“祛

<sup>①</sup> 黑格尔.哲学史讲演录：第四卷 [M]. 贺麟，译.北京：商务印书馆，1981：70.

<sup>②</sup> 康德.纯粹理性批判[M]. 蓝公武，译.北京：商务印书馆，1997：497.

<sup>③</sup> 汪民安.后现代性的哲学话语[M].杭州：浙江人民出版社，2000：366-367.

伪”地态度来对待主体哲学的。后现代主义正揭示了主体哲学所固有的偏执、局限。对于后现代主义而言，“现代性”就是知识理性，而科学和技术与理性（知识理性）正是现代社会的生命和灵魂。但主体哲学由于把理性纳入认识论的轨道，并塑造为“人性”，进而化身为“类理性”，它的利弊恰如哈贝马斯在比较海德格尔、巴塔耶、尼采等对理性的解释之后所言，理性是以“存在”、“自主”、由计算而进行的控制和估价为特征的；理性的他者则不然，它永远不可控制和不可估价——作为一种中介，只有主体能够介入其中，但前提是主体放弃主体，并自我超越。

尽管后现代主义哲学诟病现代性中的理性内向性，但现象学存有论（形而上）作为后现代哲学，只是给科学自身也为柏拉图主义存有论提供了广而深的解释或佐证，而不是否定他们。作为科学认识论的整体哲学，对于既定的此在和存在展现的视域，它强调存在者在场，认识主体靠通过反思自我而获取知识。然后，认识发展必须以域为中心重构，并由行为者的向外的活动来完成。“后现代性”是由生存论（形而下）构建的行动主体为表征的。

与后现代主义对现代性的批评相反，中国传统文化（包括哲学）上却没有构建出认识主体，更没有构建出反思主体的主体哲学。由此，中国传统主流文化缺乏现代性的特质。这在一定程度上也导致了中国古代无法产生出现代意义上的科学。

中国传统主流哲学在存有论层面上，是关于存在自身而非存在者的。这与西方现象学存有论具有一定的通约性，即潜在的具有“后现代性”因子。“子罕言利与命与仁。”（《论语·子罕》）“子贡曰：‘夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也’。”（《论语·公冶长》）孔子的道论是把作为道的“仁”视为本质的东西，而没有当作现成的存在者，也没有简单的作为概念去突现。“从积极的角度讲，这种仁（之）义就是‘己欲立而立人，己欲达而达人’。同样不依赖任何现存的‘什么’，而只要求自己与他人的相互构成。”“孔子虽然‘罕言’那通过概念范畴来加以规定的‘仁’，却要在、而且只在具体生动的对话情境中来显示‘仁’的本性上多样的语境含义或‘生成’的含义。”<sup>①</sup>孔子是通过把仁的显现的境域构成来把握“仁”的。同样老庄何尝不是把“道”作为境域构成来把握的呢？“天地与我并生，而万物与我为一。”（《庄子·齐物论》）“道家之‘道’实际上是指囊括自然界和人类社会在内的大宇宙的整体性、

<sup>①</sup> 张祥龙. 从现象学到孔夫子[M]. 北京: 商务印书馆, 2001.

统一性和它自身固有的生命力和创造力。”<sup>①</sup>“‘道’，但译成‘道路’或‘规律’大概是最恰当的。”<sup>②</sup>

中国古代道论所具有的特质决定了中国传统主流文化的“天人合一”。“‘天人合一’为中国人的精神特质之一。‘天人合一’不仅指自然与人文的统一，而且指现世与超越的统一、实然与应然的统一、现实与理想的统一，尤其指超越与内在的统一、对天道天命的虔敬与现世伦常积极尽责的统一。”<sup>③</sup>而主体哲学是主客二分的，主体是被导入认识论轨道所构建的产物。中国传统主流哲学却把主客合一于形而上，因而无主体哲学生长的土壤，中国主流文化强调“知行合一”，“行重于知”，这样，中国传统主流哲学始终没有建构出反思的主体。

不少人看到了孟子的“尽心知天”的观念与“反思主体”具有潜在的融合相通的地方，也可由此生长主体哲学，生长出中国哲学的现代性。“尽其心者，知其性也。知其性，则知其天矣。”（《孟子·尽心上》）朱熹注曰：“心者，人之神明。……人有是心，莫非全体，……既知其理。则其所从出，亦不外是矣。”

（《孟子集注》）在这个意义上，中国古代哲学中也具有的现代性意义的重要思想资源：一是昭示了人心具有天理，即思维的主体中具有存在者。无疑，有着反思认识论之理。二是揭示了人心所固有的认识“天理”，即事物本质能力“知识理性”。可是，孟子、宋明理学和心学却把“仁义”、“天理”仅作为现成的存在者来考量。因此，“《论语》中洋溢的那种活泼气息即来自孔子思想和性格的纯构成特性，而后世儒家的每况愈下，则只能归为这种特性的逐渐丧失和某种现成者比如‘天理’的独霸。”这无疑是在说明孔学的倒退，但是，从“现代性—后现代性”的境域下来看，这正意味着“现代性”的成分的丧失。

不可否认，“尽心知天”之种只有播撒在西方主体哲学的土壤里，才具有真正的生长的价值。在中国传统文化土壤里，它的真正欠缺在于始终无形而上来作为支撑，最终成为无本之木、无源之水。因而，从主体观角度看，传统文化要实现从“尽心知天”到“反思主体”的转向，关键点是转换到概念形而上的基础之上，进而助长出知性思维的主体。

<sup>①</sup> 邵汉明. 中国文化研究二十年[M]. 北京: 人民出版社, 2002.

<sup>②</sup> LA. 贝克. 东方哲学简史[M]. 赵增越, 译. 北京: 中国友谊出版社, 2006: 255

<sup>③</sup> [10] 汪学群. 钱穆评传: 中国民族性与中华文化精神[M]. 南宁: 广西师范出版社, 1998: 257.

## 4.2 从现代性的观念文化来审视中国传统文化转型

马克斯·韦伯在西方世界是与卡尔·马克思享有同等声誉的卓越的社会科学家。他从观念文化境域下探究了与西方现代性相对应的资本主义精神，并通过对新教与资本主义现代文明之间的关系的考察，找到了新教伦理的理性主义对资本主义精神是渊源。“新教伦理中所蕴涵的讲求信用、勤劳、节俭等美德是促成欧洲近代资本主义兴起的内在的文化因素。”“我们现代生活中最决定命运的力量——资本主义”<sup>①</sup>，它的特性是理性主义。“西方在近代还发展了一种极其不同的资本主义形式，这种资本主义在其他地方还从未出现过，这就是：（在形式上的）自由劳动之理性的资本主义组织方式。”<sup>②</sup>“最重要的是，所有这些都节制有度，讲究信用，精明强干，全心全意地投身于事业中，并且固守着严格的资产阶级观点和原则。”<sup>③</sup>“资本主义精神的发展可以理解为理性主义整体发展的一部分。”<sup>④</sup>新教伦理的理性主义铸造了资本主义精神的理性主义，这也是资本主义同古希腊理性主义科学技术的对接而互动。同时，新教伦理的理性主义使近代科学技术的产生和发展得到了古希腊形而上的理性的推动力。这种理性主义不仅是观念文化，而且也在经济和社会中作用于科学技术。

新教伦理的理性主义集中表现在一种职业以及在这职业中献身于劳动的观念。这一观念“一直是、并且至今仍然是我们资本主义文化的最有特征的因素之一。”<sup>⑤</sup>在韦伯看来，上帝的神意已毫无例外地替每个人安排了一个职业，人必须各事其事，辛勤劳作。“在构成近代资本主义精神乃至整个近代文化精神的诸基本要素之中，以职业概念为基础的理性行为恰是这一要素。”<sup>⑥</sup>

科学技术在近代的发展，很大程度上已变成了社会体制；而作为社会体制，职业化、专业化又是不可或缺的。新教伦理的职业观念对于近代科学技术的支持也源于此。正是这种理性主义的职业观，使得它们同科学技术的社会体制构成了一种血肉相连的关系，为科学技术的存在和发展提供了强有力的动力。相反，中国古代传统主流文化作为观念文化并未提出过类似新教伦理之中的职业观念，但可以从儒学中发展到类似的思想资源，如“执事敬”的观念。

<sup>①</sup> 汪学群.钱穆评传：中国民族性与中华文化精神[M].南宁：广西师范出版社，1998：257.

<sup>②</sup> 马克斯·韦伯.新教伦理与资本主义精神[M].于晓，译.上海：三联书店，1987：11

<sup>③</sup> 马克斯·韦伯.新教伦理与资本主义精神[M].于晓，译.上海：三联书店，1987：50

<sup>④</sup> 马克斯·韦伯.新教伦理与资本主义精神[M].于晓，译.上海：三联书店，1987：56

<sup>⑤</sup> 马克斯·韦伯.新教伦理与资本主义精神[M].于晓，译.上海：三联书店，1987：125

<sup>⑥</sup> 马克斯·韦伯.新教伦理与资本主义精神[M].于晓，译.上海：三联书店，1987：141

“执事敬”的观念是“内圣外王”的基本理想和观念的再现。“仁”作为至善却是伦理人格的主要向度，其精神实质是“内圣”，其最关键点是须落实于事上，即“外王”。从《大学》中可以看到，“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。……先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。”因而，事功也是儒家学说的一个重要向度。所以，荀子又称“外王”还是“内圣”的效验所在，即“儒效”。“秦昭王问孙卿子曰：儒无益于人之国？孙卿子曰：儒者法先王，隆礼义，谨乎臣子而致贵其上者也。人主用之，则势在本朝而宜；不用则退编百姓而恚；心为顺下矣。虽穷困、冻馁，必不以邪道为贪；无置锥之地，而明于持社稷之大义。呜呼而莫之能应，然而通乎财万物，养百姓之经纪。势在人上，则王公之材也；在人下，则社稷之臣，国君之宝也。虽隐于穷阎漏屋，人莫不贵之，道诚存也。”（《荀子·儒效》）无论是势在本朝，还是隐于穷阎漏屋，真正的儒者他都会在社会生活中发挥出其他阶层难以发挥的作用。因而，儒家的“圣王”观念与新教伦理在“内在超越”上有着异曲同工之妙。

儒家的“圣王”观念的实质是落实在作为人的生存方式的“事”上。孔子强调“敬事”。其实，“执事敬”就是“内圣外王”的形而下的基础。“敬”不只是“主一无适之谓”（朱熹《论语集注》），更重要的，它包含着把“仁”融入“事”的深意。在传统的语义学中，“事，职也。”（《说文》）无疑，“事”与现代意义的职业并不完全等同，但它却同“职业”有着天然的相通相融之处。“君子之所谓贤者，非能遍能人之所能之谓也；君子之所谓知者，非能遍知人之所知之谓也；……言必当理，事必当务，是然后君子之所长也。”（《荀子·儒效》）这里的“遍能人”是从事特定职业者。“儒效”在于治国平天下。“遍能人”始得以各事其事，各尽所能。

所以，以现代性转型而论，中国传统文化中的“事”所折射出的职业观念仅仅是朴素的概念而不是理性主义的精神。也就是说，它只能作为一种形而上学的概念的形式，而无理性主义之实，它与现代性所要求的职业精神还是有相当距离的，要使“事”的观念体现出新的时代精神，就必须借理性主义的内涵加以充实。

### 4.3 从现代性的制度文化观考量中国传统文化转型

西方现代社会是世俗化的社会。按韦伯的理论，新教伦理致力于祛神魅，凸显社会成为世俗社会的本真。他认为，宗教改革运动是高扬世俗精神才得以实现。在韦伯看来，宗教发展中的这种伟大历史过程——把魔力从世界中排除出去，在世俗化过程中得到了它的逻辑结局，这个过程从古希伯来预言家们开始，尔后与希腊人的科学思想相融合，把所有以魔法手段来追求拯救的做法都当作迷信和罪恶加以摒弃。真正的清教徒甚至在坟墓前也拒绝举行宗教仪式，埋葬至亲好友时也免去挽歌及其他仪式，一边杜绝迷信、杜绝靠魔法的力量或行圣事的力量来赢得拯救这种想法<sup>①</sup>。也就是说，新教是通过从根本制度上祛神魅来实现社会世俗化，即从心理到行为的祛神魅。在韦伯的例证中，单就浸礼宗影响到平凡的日常世界这一事实来看，上帝只在人们肉体静止时才开口说话的思想，实际上促使人们审慎权衡行动并且通过个人良知小心翼翼地称义。彻底剔除世界上魔力的行动，使除了推行世俗禁欲主义之外，再不可能有别的心理活动方式。

社会的世俗化只是为构成社会制度的现代性作铺垫。社会生活中的理性化或合理化则成就了社会制度的现代性。而理性主义的社会制度为科学与技术提供了强有力的证据。韦伯在考虑理性主义、科学技术、社会法律制度的关系时，已经意识到科学知识的技术应用对改善人民大众生活条件至关重要，并且也受到经济考虑和鼓励，这些因素对科学知识的技术在西方的应用甚为有利。但是，必须看到对科学技术的鼓励是从西方社会结构的特征中衍生出来的。“因为，近代的理性资本主义不仅需要生产的技术手段，而且需要一个可靠的法律制度和按照形式的规章办事的行政机关”。这样一种法律制度和行政机关，只有在西方文化背景下才处于一种相对合法和形式上完善的状态，从而有利于资本主义的经济活动。

现代社会制度中的理性主义不仅表现为工具理性、价值理性，而且把理性本身作为社会的主导价值。现代学者巴伯在《科学与社会秩序》中明确指出，所谓“合理性”价值，意指对于遍及社会之广阔领域的这种实践给予道德上、情感上、“建制化的”支持。现代世人认为，理性规则比世俗和礼仪更重要。与

<sup>①</sup> 马克斯·韦伯.新教伦理与资本主义精神[M]. 于晓,译.上海:三联书店,1987.



科学相比，这种合理性价值更多地构成我们的社会的基础<sup>①</sup>，尽管它当然是在科学之中得到最令人难忘的体现。例如，人们的经济活动只能以其现在的形式得到维护，因为这种价值在民众之中广为散播。经济领域行为的道德规范，亦即工业效率与所有事务中井然的秩序之合理性，是来自经济活动外部的标志。

西方文化、哲学与宗教以其“外在超越”的追求，造成了人世即社会以外另有彼岸世界这种两相并存的境域。西方现代性的制度首先面对的是使社会世俗化，而实现这一使命的是由彼岸世界缔造者宗教自身通过改革运动来完成的。

在中国传统文化中，社会生活中世俗化的色彩较浓，超越性的追求少。孔子强调现实人生，重人轻鬼，重生轻死。“未能事人，焉能事鬼？”“未知生，焉知死？”（《论语·先进》）淡薄宗教观念是中国传统文化的一大特色。对此，近代以来的学者多有论述。国学大师章太炎指出，中国自古即薄于宗教思想，此因中国人都重视政治。同时诸学者好谈政治，差不多在任何书上都见他们政治主张。这也是环境的关系：中国土地辽广，统治的方法，亟待研究；比不得欧西地小国多，没感着困难。印度土地也大，但内部实分着许多小邦，所以他们的宗教易于发达。老子很反对宗教，他说“以道莅天下其鬼不神。”孔子对宗教也反对的；他虽于祭祀等事很注意，但我们体味“祭神如神在”的“如”字的意思，他已明白的告诉我们是没有神的<sup>②</sup>。冯友兰也指出，儒家佛教道教的关系，大体上，儒家对佛教，排斥多余调和；佛教对于儒家，调和多余排斥；佛教和道教互相排斥，不可调和<sup>③</sup>。中国传统社会制度文化的现代性转型，就社会世俗化而言，是不需要经历西方文化中那种祛神魅的环节的。

但是，西方现代社会不仅仅是世俗化的，更是理性化的或合理化的。而理性化是建立于内蕴着理性化职业观念、也就是社会合理劳动分工之上。所以西方社会的理性主义可以还原为社会经济关系理性化。相反，中国古代社会的世俗化，过于重视家庭关系，包括血缘关系、人身依附关系和伦理关系。“中国人称身家国天下。人生各有身；又有家。家之上乃有国，有天下。人生不能离此四者以为生。身家国各有别，天下则尽人所同，故更无驾天下之上者。人生乃一会合……家国天下，则人与人相会合，乃为文化人。凡其会合皆有统。身统于心，实则家国天下亦皆统于心，故人心乃人生最主要一统会。”<sup>④</sup>无疑，中国

<sup>①</sup> 巴伯. 科学与社会秩序[M]. 顾昕, 译. 上海: 三联书店, 1992: 73-74

<sup>②</sup> 章太炎. 国学概论[M]. 上海古籍出版社, 1997: 7.

<sup>③</sup> 范文澜. 中国通史简编: 第2编[M]. 北京: 人民出版社, 1965: 442-443.

<sup>④</sup> 钱穆. 现代中国学术论衡[M]. 上海: 三联书店, 2001: 201.

古代社会是以家为基本单位的。整个社会的纽带是以血缘亲情为中心向外部世界延伸遍及全部人际关系之中的爱。儒家的核心理念“仁”也正是爱的外现。“孝悌也者，其为仁之本与！”（《论语·学而》）“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（《论语·雍也》）这也就是“仁”是从家庭内的“孝悌”演绎出普及众生的爱的一种等级人际关系。实质上，儒家是把社会成员按“君子”、“小人”来划分的，并以“仁”人伦理理性作为批判的标准。显然，这与西方现代性社会按职业划分是大不相同的。

当然，社会成员按职业即劳动分工划分的思想资源，在中国古代主流文化中也能发现。“万物同宇而异体，无宜而有用为人，数也。人伦并处，同求而异道，同欲而异知，生也。皆有可也，知愚同；所可异也，知愚分。……事业所恶也，功利所好也，职业无分。”（《荀子·富国》）荀子之言进一步表明，人因持能而异，对社会的功能也不同。而人与人之间结成的群体，也是以持能不同而结成社会的。但是，这样结成的社会只是整个社会政治伦理结构的浅层次，与“君子”、“小人”的深层次结构相比，这种社会结构离理性主义的职业观念可以说是大相径庭的。而这恰恰是要由现代性转型来整合会通的！

## 参考文献

- [1] (德)海德格尔,《林中路》,孙周兴译.上海:上海译文出版社,2004
- [2] (德)海德格尔,《林中路》,孙周兴译.北京:商务印书馆,2000
- [3] (德)海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映 王庆节译.北京:三联书店,2005
- [4] 张祥龙.《海德格尔思想与中国天道》.上海:三联书店,1996
- [5] (德)冈特·绍伊博尔德《海德格尔分析新时代的科技》宋祖良译.北京:中国社会科学出版社,2005
- [6] 许良.《技术哲学》上海:复旦大学出版社,2004
- [7] 杨耕.《为马克思辩护—对马克思哲学的一种新解读》北京:北京师范大学出版社,2004
- [8] (美)威廉·詹姆士.《实用主义》陈羽纶 孙瑞禾译.北京:商务印书馆 1997
- [9] 方克立主编.《21世纪中国哲学走向》北京:商务印书馆,2003
- [10] 龚适中.《社会发展合理性的哲学研究》武汉:湖北人民出版社,2005
- [11] 刘魁.《西方文明中的科学—西方科学文明史新论》北京:科学出版社,2006
- [12] 大卫·雷·格里芬编:《后现代科学》,马季芳译,北京:中央编译出版社 2006
- [13] (日)自安宣邦:《东亚论日本现代思想批判》,赵京华译,长春:吉林人民出版社 2004
- [14] (美)罗伯特·K·默顿:《科学社会学散忆》,鲁旭东译,北京:商务印书馆 2004
- [15] (美)伊安·巴伯:《当科学遇到宗教》,苏贤贵译,北京:三联书店 2004
- [16] (英)查里斯·帕希·斯诺,《对科学的傲慢与偏见》,陈恒六 刘兵译.成都:四川人民出版社,1987
- [17] 吴先伍.《现代性的追求与批评—柏格森与中国近代哲学》合肥:安徽人民出版社 2005
- [18] 张岱年,程宜山.《中国文化论争》.北京:中国人民大学出版社,2006
- [19] 徐庆文.《批判与传承——20世纪后半期的中国孔子研究》.济南:山东人民出版社,2004
- [20] (德)马克斯·韦伯:《儒教与道教》,王容芬译.北京:商务印书馆,2002
- [21] (美)费雷德里克·詹姆逊:《单一的现代性》,王逢振,王丽亚译.天津:天津人民出版社,2005
- [22] 谢龙编:《中西哲学与文化比较新论》,北京:人民出版社 1995
- [23] 斯蒂芬·贝斯特 道格拉斯·科尔纳:《后现代转向》,陈刚译,南京:南京大学出版社 2002
- [24] 乔瑞金.《马克思技术哲学纲要》.北京:人民出版社,2002
- [25] 石元康.《从中国文化到现代性:典范转移?》.北京:三联书店,2002
- [26] 肖前等主编.《马克思主义哲学原理》(上下).北京:中国人民大学出版社,1993
- [27] 曾国屏 吴彤主编:《科学技术的哲学研究》,呼和浩特:内蒙古人民出版社 2006

- [28] 李智：《论海德格尔的现代性批判——另一种后现代主义》，北京：首都师范大学出版社 2003
- [29] (德) 哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，李黎 郭官义译，上海：学林出版社 2002
- [30] 吴彤等主编：《科学技术的哲学反思》，北京：清华大学出版社 2004
- [31] 王书明 万丹：《从科学哲学走向文化哲学——库恩与费耶阿本德思想的后现代转型》，北京：社会科学文献出版社 2005
- [32] (法) 拉·梅特里：《人是机器》，顾寿观译，北京：商务印书馆 2002
- [33] [德] 哈贝马斯：《现代性的哲学话语》[M]，曹卫东等译，北京：译林出版社，2004 年。
- [34] [加] 大卫·莱昂：《后现代性》[M]，郭为桂译，沈阳：吉林人民出版社，2004
- [35] 包亚明主编：《后现代性与公正游戏——利奥塔访谈书信录》[M] 谈赢洲译，上海：上海人民出版社，1999 年，
- [36] 黑格尔：《哲学史讲演录》第四卷 [M]，贺麟译，北京：商务印书馆，1981 年，
- [37] 康德：《纯粹理性批判》[M]，，蓝公武译，北京：商务印书馆，1997 年，
- [38] 汪民安主编：《后现代性的哲学话语》[M]，杭州：浙江人民出版社，2000 年，
- [39] 张祥龙：《从现象学到孔夫子》[M]，北京：商务印书馆，2001 年，
- [40] 邵汉明主编：《中国文化研究二十年》[M]，北京：人民出版社，2002 年，
- [41] LA. 贝克：《东方哲学简史》[M]，，赵增越译，中国友谊出版社，2006 年，
- [42] 汪学群：《钱穆评传：中国民族性与中华文化精神》[M]，广西师范出版社，1998 年，
- [43] 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》[M] 于晓等译，北京：三联书店，1987 年，
- [44] 巴伯：《科学与社会秩序》[M]，，顾昕译，北京：三联书店，1992 年，
- [45] 章太炎：《国学概论》[M]，上海古籍出版社，1997 年，
- [46] 范文澜：《中国通史简编》第 2 编[M]，北京：人民出版社，1965 年，
- [47] 钱穆：《现代中国学术论衡》[M]，北京：三联书店，2001 年，
- [48] W·海森伯：《物理学家的自然观》[M] 北京：商务印书馆 1990，
- [49] [美] 卡尔·米切姆：《技术哲学概论》[M] 天津：天津科学技术出版社 1995，
- [50] 杜威：杜威五大演讲[M] 合肥：安徽教育出版社 1998，9
- [51] 牛顿：《牛顿自然哲学著作选》，王福山等译，上海：上海译文出版社，2003
- [52] 舍普等《技术帝国》，刘莉译，三联书店 1999，
- [53] 维纳：《我是一个数学家》，周昌忠译，上海：上海科技出版社 1987，
- [54] 迈·德图佐斯：《未来会如何——信息新世界展望》，周昌忠译，上海：上海科技出版 1999，
- [55] 乔治·萨顿：《科学史与新人文主义》，陈恒六等译 北京：华夏出版社 1989，
- [56] 西蒙：《当代西方著名哲学家评传》，第二卷，济南：山东人民出版社 1996，
- [57] 费迪南：《生命哲学》，李健鸣译，北京：华夏出版社 2001，
- [58] Carl Mitch Thinking through Technology [M] The University of Chicago Press

1994 ,

- [59] John Dewey Art as Experience [M] New Yoek:perigree, 1934, 273
- [60] Floyd D. The Broken Image: Man, Science and society. New York: Anchor Books. 13
- [61] Max Horkheimer ang Theodor Adorno. Dialectic of Enlightenment. New York: The Continuum Publishing Corporation, 1972,
- [62] Carlo Cipolla.Before the Idustrial Revolution: European Society and Economy , 1000—1700 .London :Methuen , 1976
- [63] Zygmunt Bauman .Postmodern Ethics.Blackwell:Oxford Cambridge USA, 1993
- [64] Ellul.The Technological Society.trans. John Wilkinson. New York: Random House, 1964
- [65] Pfaffenberger B. , Social Anthropology of Technology , Annual Review of Anthropology, 1992
- [66] Feenberg , Andrew , Questioning Technology, Routledge, 1999
- [67] Ian G. Barbour .Technology, Environment, and Human Values .Praeger Publishers, 1980
- [68] Marie Boas, The Establishment of the Mechanical Philosophy, Osiris, 1952
- [69] I.B. Cohen , Revolution in Science , Harvard University Press, 1985
- [70] Stephen Hawking , A Brief History of Time, New York: Bantam Books, 1988
- [71] J.C. Polkinghore, The Quantum World, London: Penguin Books, 1980
- [72] Niels Bohr, Atomic Physics and Human Knowledge, New York: John Wiley, 1985
- [73] Albert Einstein, Ideas and Opinions, London: Souvenir Press, 1973
- [74] Ziman, John, 2000, Real Science, Cambridge, New York: Cambridge University Press,

## 致 谢

值硕士论文完成之际，我内心感慨万千。

两年前的丹桂飘香之时，工作了八年之后的我，重新回到学校开始了学习“充电”之旅。我也重又找到了向上攀登的学术之路，这无疑让我的生活更多了一分活力和动力。两年多来，我沐浴着武汉理工大学浓郁的学术氛围，领略了哲学系各位老师的人格魅力与学术风范，让我仰慕不已，并对当下时代的认识有了一个可以仰仗的“魔杖”。

选择进入科学与技术哲学这样一个学术殿堂，对我来说是一次挑战。原因在于我是学中文并一直与“之乎者也”的东西打交道之人，面对科学与技术则是个“门外汉”。刚刚进入这个领域，时常为“科学技术”的问题而困惑，有时甚至有“误入歧途”的感觉，因为对我而言这是一个全新的学术领域。是我的导师夏劲教授及时指点迷津，让我有了“柳暗花明”的感悟。我的导师夏劲教授治学严谨、虚怀若谷、宽以待人，他潇洒倜傥，谈吐风流。我的硕士论文选题的确定、体系的安排、文字的润饰，我的导师夏劲教授倾注了大量的心血。正因如此，我克服了因自身知识结构的不平衡而遇到的困难，顺利完成论文的写作。对此，我脑海里只有两个字：谢谢！

我要特别感谢郭继海教授、李蓓副教授，两位先生曾经在百忙之中审阅过论文初稿，并提出了重要的意见。

我要特别感谢梅珍生教授、龚适中教授对两位的指导和帮助，他们的指导意见使我深受教益。

我要特别感谢政治与行政学院的诸位老师的不吝赐教，在与他们卓有成效的思想交流中，使我的论文水平得到提高。

在写作的过程中，得到过本专业和其他专业众多师兄弟和同学的指点。在此一并感谢。

我要感谢我的家人在我求学期间的辛勤付出。感谢我的父母对我的默默支持，感谢我的妻子杨家勤和爱子张国栋，我的妻子从准备考硕士到两年多的硕士学习生活，她始终给我最大的支持与信任。儿子优异的学习成绩是我安心学业保障。没有他们与我的共同奋斗，我的研究始终将停留在冥思之中而难结此果。家庭是我永恒

的港湾，是我心灵得以驻足的场所，家人的殷殷期望也是我精神创作的不竭动力。

最后，我还要真诚地感谢武汉科技大学学报的编辑李丹葵老师，是他给了我一次次机会，使我的研究成果能够以一篇篇论文的形式接受专家、学者和同行的指正。对于我而言，思维之锄还要向科学技术哲学理论宝库的深处不断掘进。“人们常常有机会提供一个伟大的教训，就是承认自己的不足。”（狄德罗语）我深知自己的学术水平有限以及相关资料的缺乏，也深知本文的全部缺陷。借用维特根斯坦的话来说，本文“只是一面镜子，读者可以通过这面镜子看到他的思想的全部缺陷，从而借助这个途径将思想端正”。因此，敬请各位学界专家、学者不吝赐教，以便改正。

## 攻读硕士学位期间发表的论文

- [1] 张俊, 程伟, 梅珍生. 中国传统文化现代性转型的反思(本论文第四章相关内容), 2008 年 1 月. 武汉科技大学学报. 刊号: ISSN 1009—3699, CN42-1596/C。
- [2] 梅珍生, 张俊, 程伟. 马克思主义生态观及其对构建和谐社会的启示, 2008 年 1 月. 石河子大学学报(本论文第三章相关内容), 刊号: ISSN 1671—0304, CN65-1210/C。
- [3] 梅珍生, 张俊, 程伟. “主客相分”和“天人合一”——对中国传统文化现代性转型的反思(本论文第一章相关内容), 2008 年 8 月. 武汉科技大学学报, 刊号: ISSN 1009—3699, CN42-1596/C。
- [4] 王东武, 张俊. 高校融入区域创新体系建设探析. 2008 年 8 月 武汉理工大学学报 刊号: ISSN 1671-4431 CN 42-1657/N。
- [5] 耿哲晖, 张俊. 科技文化引领和谐社会的构建. 2007 年 5 月 北京教育, 刊号: ISSN1000—7997, CN11—1129/G4
- [6] 梅珍生, 张俊, 宁云峰. “主客相分”和“天人合一”(本论文第一章相关内容)2008 年 6 月. 中华文化论坛 刊号: ISSN 1008-0139, CN 51-1504/G0。
- [7] 夏劲, 张俊. 技术哲学视野中的中国传统文化现代性转型. 科学技术辩证法(待发) 刊号: ISSN 1003-5680 CN 14-1061/G3。