



深圳社会科学

S O C I A L S C I E N C E S I N S H E N Z H E N

编辑委员会

学 术 顾 问 (以姓氏笔画为序)

王 珺 甘 阳 乐 正 冯达文 任剑涛
李凤亮 李若建 李 萍 肖 滨 吴重庆
陈金海 周叶中 单世联 袁 征 唐 杰
陶一桃 黄卫平 彭立勋

主 任 吴定海

副 主 任 陈少兵 王为理 谢志焜 罗 思 张玉领

委 员 (以姓氏笔画为序)

方映灵 李朝晖 何国勇 陈长治 袁义才
莫大喜 董晓远

主 编 谢志焜

常务副主编 方映灵

编辑部主任

1

2020

深圳市社会科学院 主办

目 录

2020年第1期（总第09期）

2018年9月创刊

习近平新时代中国特色社会主义思想研究

- 5 习近平论历史观教育探析 吴大兵
13 论习近平人民观的三重维度 姜永建
-

深圳建设中国特色社会主义先行示范区研究

- 20 论共建共治共享的民生发展格局的内涵与路径
——对先行示范区民生幸福标杆战略定位的理论探讨
..... 谢志岗 李 卓
29 先行示范区的改革发展逻辑
——基于Smart Analyze的文本可视化分析 谢攀琳
-

经济学

- 37 普惠金融的发展能改善城乡收入不平衡吗？
——理论机制与实证检验 陈向阳 潘敏基 黄立华
45 整体主义与个人主义
——评关于《21世纪资本论》的争论 ... 舒丽娟 黄晓野
-

哲 学

- 55 论东亚儒家经典性之移动与经典诠释典范的转移
..... 黄俊杰

经济学 szshkx_jingji@szass.com
哲学 szshkx_zhexue@szass.com
政治学 szshkx_zhengzhixue@szass.com
历史学 szshkx_lishi@szass.com
文学 szshkx_wenxue@szass.com
法学 szshkx_faxue@szass.com
社会学 szshkx_shehuixue@szass.com
深圳研究 szshkx_shenzhen@szass.com
综合学科 szshkx_zonghe@szass.com
办公室 szshkx@szass.com

深圳社会科学
(双月刊)

- 69 五四新文化运动与“反思性的儒学”
——以梁漱溟思想中的“他者性”和“作为生活的
儒教社会主义”为中心 …………… [韩] 赵京兰
- 79 黑格尔《小逻辑》与人类命运共同体建构…………… 刘勇刚

历史学

- 86 冷战的多种终结、万隆和第三世界国际主义…………… 李智星
- 98 许崇清与“收回教育权”运动…………… 刘 娟

文 学

- 107 作为文化规划的“以美育代宗教” …………… 单世联
- 126 新世纪乡土小说中农民性观念的现代嬗变 …………… 廖 斌

法 学

- 136 保护的责任：演进逻辑、法律性质及中国的立场
…………… 堵一楠
- 151 市场化“三旧”改造的基础法律问题研究 …………… 钟 澄

-
- 159 英文摘要
-
-

SOCIAL SCIENCES IN SHENZHEN

No. 1, 2020

CONTENTS

STUDY ON XI JINPING THOUGHT ON SOCIALISM WITH CHINESE CHARACTERISTICS FOR A NEW ERA

- On Xi Jinping's Exposition on Strengthening Education on the View of History *Wu Dabing* (5)
On the Triple Dimensions of Xi Jinping's View of the People *Jiang Yong-jian* (13)

STUDY ON BUILDING THE SHENZHEN PILOT DEMONSTRATION AREA OF SOCIALISM WITH CHINESE CHARACTERISTICS

- On Connotation and Path of the People's Livelihood Development of Co-construction, Co-governance and Co-sharing *Xie Zhikui & Li Zhuo* (20)
The Logic of Reform and Development in Demonstration Pilot Zone——Based on Smart Textual Analysis
..... *Xie Panlin* (29)

ECONOMICS

- Can the Development of Inclusive Finance Release Urban-Rural Residents' Income Imbalance?—Theoretical Mechanism and Empirical Test *Chen Xiangyang, Pan Minji & Huang Lihua* (37)
Collectivism vs. Individualism: On the Disputes on *Capital in the Twenty-First Century*
..... *Shu Li-juan & Huang Xiaoye* (45)

PHILOSOPHY

- On the Fluidity of Canonicity and the Shifting of Interpretive Paradigms in East Asian Confucianism
..... *Huang Chun-chieh* (55)
The May Fourth New Culture Movement and “Reflexive Confucianism” – With a Focus on the Concepts of “Otherness” and “Confucian Socialism” in Liang Shuming’s Thought *Cho Keongran* (69)
The Logic: Concern for the Present *Liu Yonggang* (79)

HISTORY

- The Ending of Cold War, the Bandung and the Third World Internationalism *Li Zhixing* (86)
Xu Chongqing and the Regaining Educational Right Movement in mid-1920s *Liu Juan* (98)

LITERATURE

- “Replacing Religion with Aesthetic Education” as Modern Cultural Planning *Shan Shilian* (107)
The Modern Evolution of Farmer's Sexual Concept in Local Novels in the New Century *Liao Bin* (126)

LAW

- The Responsibility to Protect: Logic of Evolution, Legal Character and China’s Position *Du Yinan* (136)
Study on Legal Basis of Market-oriented Urban Regeneration *Zhong Cheng* (151)

习近平论历史观教育探析*

吴大兵

[摘要] 明镜所以照形,古事所以知今。党的十八大以来,习近平对加强历史观教育发表了许多重要论述,这些论述包括要树立正确的历史观,把“国史党史军史”作为学习教育的主要内容,推进教育方式创新,达到“知史爱党,知史爱国”“增强开拓前进的勇气和力量”的目的等。其观点凸显出鲜明的马克思主义唯物史观导向、强烈的爱国情怀与民族使命担当、宏大的历史视野与整体思维方式等特征。新时代需要我们深入践行这些重要论述,为中国梦的实现筑牢思想基础。

[关键词] 习近平 历史观 教育 重要论述

[中图分类号] D64 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575(2020)01-0005-08

知史以明鉴,查古以至今。历史观是世界观、人生观和价值观的根本体现。党的十八大以来,习近平总书记对加强历史观教育在许多重要会议、重要活动、重要场合发表了重要讲话,包括“树立正确历史观”,把“国史党史”作为学习教育“必修课”,加大历史的教育、研究、宣传,促进历史观教育工作方式创新,达到“知史爱党,知史爱国”^①“把握历史规律,增强开拓前进的勇气和力量”^②等。当前,学界对习近平历史观的内容和意义展开了较为广泛和热烈的讨论,但很少从其历史观教育的视角对这些重要论述形成的依据、理论内涵和基本特征,以及践行路径作系统深入的分析 and 探究。而在新时代新任务的当下,这一研究主题凸显出极其重要的理论价值和实践意义。

一、习近平加强历史观教育的重要论述形成依据

从梁家河到中南海,从《之江新语》到《习近平谈治国理政》,习近平一直对历史观教育都给

*本文系2017年度马克思主义理论研究和建设工程重大项目“关于民主集中制的理论与实践研究”(2017YZD14)、重庆中国特色社会主义理论体系研究中心重点课题“中国特色社会主义民主政治的制度优势研究”(16ZTZ06)的阶段成果。

①《习近平在中央党校建校80周年庆祝大会暨2013年春季学期开学典礼上的讲话》,《人民日报》,2013年3月3日。

②习近平:《习近平谈治国理政》第2卷,外文出版社,2017年,第32页。

予了极大的关注，其系列的讲话、文章等形成了加强历史观教育系统的认识，内容丰富，思想深刻。深究其形成的背景，既有马克思主义历史观的理论奠基，更是其个人实践历练与深刻感悟。

（一）马克思主义关于历史观教育基本思想的理论奠基 恩格斯曾指出：“历史就是我们的一切。”^①马克思主义经典作家关于加强历史观教育的一系列论述，可集中于三方面：一是历史是我们思想前进的起点。恩格斯曾指出：“历史从哪里开始，思想进程也应当从哪里开始，而思想进程的进一步发展不过是历史进程在通向理论上前后一贯的形式上的反映”^②。这一观点，开启了我们正确认识世界、改造世界的逻辑起点和应坚持的基本态度。正基于此，列宁进一步指出：“在分析任何一个社会问题时，马克思主义理论的绝对要求，就是要把问题提到一定的历史范围之内”。^③在我国改革开放的具体实践中，邓小平将这一思想直接表述为“我们是历史唯物主义者，研究和解决任何问题都离不开一定的历史条件。”^④二是历史是执政党的使命承载。早在《共产党宣言》中，马克思就指出，无产阶级执政党的使命就是实现“共产主义”，实现“人的自由全面发展”。而“真理的彼岸世界消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。”^⑤中国共产党自诞生之日起就是“为中国人民谋幸福、为中华民族谋复兴”，“不忘初心牢记使命”贯穿中国共产党发展的全过程。三是青年尤其需要树立正确的历史观。马克思主义经典作家对如何让青年树立正确的历史观，给予了极大的关注。马克思在《青年在选择职业时的考虑》一文中指出，“人只有为同时代人的完美、为他们的幸福而工作，才能使自己达到完美。……历史把那些为共同目标工作因而自己变得高尚的人称为最伟大的人物；经验赞美那些为大多数人带来幸福的人是最幸福的人”^⑥。针对“文革”中青年中出现的思想问题，邓小平也曾指出，“受蒙蔽的群众大多是青年人，他们不懂我们党的历史、革命的历史，没有经过艰苦岁月的锻炼，加上‘四人帮’的毒害、腐蚀，很多事情不明了，觉悟不高”^⑦，等等。这些观点和看法构成了马克思主义经典作家加强历史观教育的核心理念和基本要求。

追溯习近平理论素养的丰富和发展，从在陕北当知青，到成为党和国家最高领导人，从梁家河窑洞灯光下读书，到中南海办公室藏书，40多年来，习近平的书单中，马克思主义经典著作始终是一个重要类别；从大学时深研《资本论》，到工作后在《福建论坛（经济社会版）》发表“论《〈政治经济学批判〉序言〉的时代意义”，在《中共福建省委党校校报》发表“略论《关于费尔巴哈的提纲》的时代意义”……历史，特别是中国近代史和中国共产党党史也是习近平潜心研究的内容。马克思主义历史观潜移默化地深深融入了他的历史观灵魂。由此，他指出：“历史是人类最好的老师。”因为“重视历史、研究历史、借鉴历史，可以给人类带来很多了解昨天、把握今天、开创明天的智慧。”^⑧而“坚持马克思主义的历史观和方法论”^⑨，是对待历史观的基本立场。回顾习近平在地方主政及其走进中南海以来发表的一系列关于加强历史观教育的讲话和文章，不难得出这样的结论：如果说马克思主义历史观是习近平历史观形成的理论基础，那么马克思主义有关加强历史观教育的基本理念和要求，则从根本上促成了和保障着习近平关于加强历史观教育重要论述的产生。

①《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，2016年，第650页。

②⑤⑥《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社，1995年，第122页；第1卷，第2页，第459~460页。

③《列宁专题文集论马克思主义》，人民出版社，2009年，第302页。

④《邓小平文选》第2卷，人民出版社，1994年，第119页。

⑦《邓小平思想年谱》（1975~1997），中央文献出版社，1998年，第113页。

⑧《习近平致第二十二届国际历史科学大会的贺信》，《人民日报》，2015年8月24日。

⑨《习近平：领导干部要读点历史》，《学习时报》，2011年9月5日。

(二)丰富的人生历练与对现实问题深刻体悟的升华 习近平关于加强历史观教育的重要论述的形成固然有着鲜明的思想基础和理论支撑,其实,他丰富的人生历练与对现实问题的深刻感悟则从根本上为其历史观教育重要论述的形成提供了动力和保障。从他的人生历练来看,早年习近平从小学、中学,然后是7年的知青生涯,再然后是4年大学生活。期间经历了3年的困难时期、父亲习仲勋冤案株连变故、体验到“上山下乡”的热潮和遭遇其他多重困难。他克服种种困难,勇于上进,入团、入党、当选村支书;认真学习,阅读了大量书籍,特别是历史经典;关注社会,注重反思人生、社会和历史问题。一种历史情怀和担当已在这一阶段深深融进他的思想。正如他后来在《我是黄土地的儿子》中所说:“22岁离开黄土地时,我已经有着坚定的人生目标”,即“为人民做实事”。从1979年到2007年,他对加强历史观教育给予更多关注,如在河北省正定县任职期间他就十分关注老干部的历史贡献、古人智慧、民族传统,特别是就爱国历史传统、共产主义运动历史发表许多论述;在福建工作期间,他大力倡导挖掘和弘扬闽东革命历史文化、畲族的历史文化等;在浙江工作期间,他推崇“红船精神”,阐释党的先进性;等等。深窥其中,这一阶段习近平不仅善于从历史中吸取营养,更秉持初心、继往开来,特别是注重发挥以史鉴今、以史资政的作用,注重对历史发展规律的研究,进而形成了他善于用典的讲话风格。从2007年走进中南海、特别是党的十八大以来,习近平成为党和国家领导人,站在党和国家、民族的前途和命运的高度,对历史观教育给予了更高的关注和要求,我们看到,他在国家重大活动、政治局集体学习、相关会议、考察调研等活动中,发表一系列重要讲话,或从历史角度就国家大政方针和重要战略进行论述,或单独阐述历史问题和观点,表现出对历史问题和历史规律更加深刻理性的思考。^①如此,丰富的人生历练成就了习近平历史观的理论基础,为习近平加强历史观教育系列观点和看法的形成提供了有力支撑。

正确历史观的形成往往面临诸多的挑战,马克思主义历史观在当代中国的形成与发展,亦不例外。特别是西方唯心主义历史观和历史虚无主义思潮长期以来暗潮汹涌,对我国意识形态安全构成挑战、对人们的历史观产生冲击。一方面,西方资本主义反华势力亡我之心不死:为达到扭曲中国社会主义革命和建设的历史的目的,他们以造谣、篡改、断章取义等手段恣意歪曲中国革命和建设的历史,诽谤中国共产党是“一党专政”,鼓吹应实行多党制。为达到歪曲中国改革开放实践的历史,他们曲解中国改革的性质和目标,把中国特色社会主义视为“威权主义”“权贵资本主义”“中国特色的资本主义”,并曲解中国的发展成就,唱衰中国的发展。为颠倒历史人物的功过是非,他们丑化英雄人物,包括黄继光、狼牙山五壮士、刘胡兰、董存瑞、雷锋和林则徐、岳飞等英雄先烈与历史人物,以解构主流价值、消解民族精神;诋毁党的领袖,美化反面人物,颠倒是非黑白,消解民族凝聚力和向心力。另一方面,历史虚无主义思潮凭借各种丑陋的面孔对中国革命、中国历史和中国制度进行解构:如为“否定革命正确性”,少数人打着“重评历史”与“解构历史”的旗号,恣意贬损中国革命的历史,认为中国革命是“灾难”“倒退”。为“否定历史必然性”,他们认为五四运动是“救亡压倒了启蒙”、土地革命是“瞎胡闹”、新民主主义革命是开倒车,没有共产党的革命,中国现代化更早来临等荒唐言论,对历史发展的规律,罔然无视。为“否定社会主义制度”,视中国政体为特权当道、体制僵化,没有“人性”,极力标榜西方政体、推崇多党执政、鼓吹西方价值观。面对国内外历史虚无主义思潮的冲击,面对中华民族的复兴使命,如何加强历史观的学习和教育,帮助人们树立正确的历史观,迫切需要共产党人作出明确而科学的回答。如此,对现实问题的

^①于桂荣,秦书生:《论习近平历史观》,《学术论坛》,2017年第4期。

深刻体悟则从另一层面推进了和推进着习近平关于加强历史观教育系列观点的形成和发展。

二、习近平加强历史观教育的重要论述内涵透视

习近平关于加强历史观教育的重要论述是习近平历史观的重要组成部分,它有着明确的目标要求、内容任务、方法路径和现实意义,是一个逻辑严密的科学体系,是新时代我们加强历史观教育的根本遵循。

(一)“树立正确的历史观” 对于加强历史观学习教育的目标,习近平有着明确要求,他指出,马克思主义是科学的理论、人民的理论、实践的理论,始终站在时代前沿。因此,“要牢牢掌握和运用辩证唯物主义和历史唯物主义”^①,引导人民“树立正确的历史观”^②。具体可从三个层面来理解:一是坚持“人民是历史的创造者”的历史观。习近平强调,中华民族文明史、党史和国史“都是人民书写的历史”^③。英雄人物是人民群众的一员、是人民群众的创造。二是坚持实事求是的态度。实事求是马克思主义的基本观点,习近平力倡历史和事实不容改变。尊重历史就是尊重客观事实。加强历史观教育就是要增强历史辨别力、审视力,坚持真理。“研究和宣传党的历史”同样“要坚持实事求是”^④。特别是针对历史虚无主义的诽谤和曲解,习近平指出,人民不容否定、英雄不容污蔑,历史不容否认、歪曲和美化,“中国人民,将坚定不移捍卫用鲜血和生命写下的历史。”^⑤三是把握历史发展基本规律。习近平强调,中国革命、建设和改革开放的胜利本质上是我们党认识和把握中国社会运动及其发展规律的胜利。观成败、鉴是非、知兴替、明规律,面向新时代新任务,更需要我们具有“历史文化素养”“历史意识和文化自觉”,“自觉按照历史规律”办事。^⑥

(二)把“国史党史”作为学习教育“必修课” 对于加强历史观学习教育的内容,习近平有着系统的设计,他多次强调,“历史是最好的教科书”^⑦,在中国特色社会主义现代化建设中“党史国史”是“必须修好”的“必修课”。特别是他在中央党校2011年秋季学期开学典礼上的讲话,全面阐述了加强历史观学习教育的具体内容,尽管直接面向的是党校干部学员,但针对的也应该是全体人民,因为,伟大梦想的实现,需要引导人民“树立正确的历史观”。一是学习中国历史。五千年厚重的中华文明,不仅历史悠久,蕴含丰富的历史经验,更是丰富而宝贵的思想文化遗产。知古鉴今、继往开来,这是我们“加强修养、做好工作的智慧和营养”的重要源泉;特别要学习中国近现代历史,因为中国近代以来的百年历史是“屈辱历史”,了解历史在于“励精图治、奋发图强”,从而坚定党的领导,坚定走中国特色社会主义道路。二是学习中共党史。中国共产党的初心和使命揭示了党的历史就是人民的历史;新中国的成立、中国特色社会主义的盛举反复佐证了党的光辉历程和伟大业绩就是带领中国人民“站起来”“富起来”“强起来”的辉煌史。三是学习世界历史。“中国历史是世界历史的重要组成部分”^⑧,推进发展,促进开放,都需要宽阔的眼光“放眼世界”。对于学

①《习近平:在全国党校工作会议上的讲话》,《求是》,2015年第11期。

②本书编写组:《党的十九大报告辅导读本》,人民出版社,2017年,第42页。

③《习近平在纪念毛泽东同志诞辰120周年座谈会上的讲话》,《人民日报》,2013年12月27日。

④《习近平在全国党史工作会议上的讲话(摘要)》,《中共党史研究》,2010年第8期。

⑤《习近平在纪念全民族抗战爆发七十七周年仪式上的讲话》,《人民日报》,2014年7月8日。

⑥⑧《习近平:领导干部要读点历史》。

⑦习近平:《习近平谈治国理政》第1卷,外文出版社,2014年,第405页。

生,他还特别强调我国有“独特的历史”,要认识和把握历史发展的规律,担负历史使命。此外,对于全军官兵他还强调要加强“军史”的学习和教育,打牢思想根基。

(三)推进教育方式创新 对于加强历史观学习教育的方法,习近平有着自己深入的思考,一是开好必修课程。对于党员干部,他强调应把“党史国史”纳入各级党员干部教育培训体系,作为“必修课”;对青年学生,他强调要通过课程设置加强近代史、党史和国情政策教育,让青年深刻把握历史经验,增强“四个自信”。同时,我们回顾十八大以来中共中央政治局集体学习,其中最少有8次学习主题是围绕党史和国史展开的。二是打造好载体平台。通过大力宣传营造良好的氛围,并特别强调要“通过学校教育、理论研究、历史研究、影视作品、文学作品等多种方式”^①,打造教育载体平台,丰富和拓展学习教育内容。党的十八大一结束,习近平即参观了《复兴之路》展览;党的十九大结束不久即赴上海瞻仰中共一大会址,赴浙江嘉兴瞻仰南湖红船,亲临南京大屠杀死难者国家公祭仪式等等,许多历史胜地都留下他的足迹。三是身体力行、学以致用。在习近平那里,历史不仅是“教科书”,也是“清醒剂”“营养剂”,加强历史观教育不仅要掌握历史知识,增强历史素养,更要锻造历史思维,提升工作能力,真正在实践中掌握历史、运用历史。习近平不仅是学习历史的典范,也是用历史的典范。据统计,党的十八大以来习近平在公开讲话中共引用过500余条古代典故和经典名句,展示出他科学的历史观和历史方法。

(四)“知史爱党,知史爱国”“增强开拓前进的勇气和力量” 对于加强历史观教育的意义,习近平有着明确的阐释。他认为,历史“是一个民族、一个国家形成、发展及其盛衰兴亡的真实记录,是前人的‘百科全书’”^②,它能帮助人类了解昨天、把握今天、开创明天,带给人类智慧;同时,它也是“最好的营养剂”^③,是我们不断学习,不断吸收历史养分,增强发展自信,砥砺前行的力量之源。加强历史观教育其重要的现实意义至少有两个方面:一是“知史爱党,知史爱国”。习近平指出,中国历史是中国人民、中华民族坚持不懈的创业史和发展史,中国共产党的历史是中国近现代以来最为可歌可泣的历史篇章^④,忘记历史就是背叛,加强历史观教育首要的在于了解党史、国史,知史就要爱党,知史就应爱国。另一方面,“增强开拓前进的勇气和力量”。习近平指出:“一个不记得来路的民族,是没有出路的民族”^⑤。中华文明是世界上唯一延续五千年未曾中断的文明,历经无数的坎坷、艰难,创造过无数的辉煌,特别是近代以来中国共产党领导中国人民依靠智慧和勇气所开辟的新天地新成就,书下了中国发展的壮丽新诗篇,加强历史观教育,不仅可以让我们了解历史,了解我们从哪里走来,更能让我们增强历史的自觉性,“把握今天开创明天”^⑥,在克服各种困难艰险、迎接各种挑战的前行中,“增强开拓前进的勇气和力量”,开创美好明天。

三、习近平加强历史观教育的重要论述特征剖析

习近平加强历史观教育的重要论述不仅内涵丰富,而且体现出深厚的理论素养、鲜明的时代

①《习近平:建设社会主义文化强国着力提高国家文化软实力》,《人民日报》,2014年1月1日。

②《习近平:领导干部要读点历史》。

③《习近平在河北调研指导教育实践活动记事》,《河北日报》,2013年7月14日。

④《历史是最好的教科书——学习习近平同志关于党的历史的重要论述》,《人民日报》,2013年7月22日。

⑤习近平:《在纪念红军长征胜利80周年大会上的讲话》,人民出版社,2016年,第11页。

⑥习近平:《在纪念中国人民抗日战争暨世界反法西斯战争胜利70周年招待会上的讲话》,人民出版社,2015年,第11页。

特色和独特的个性特征。

(一) 鲜明的马克思主义唯物史观导向 坚持马克思主义唯物史观,是习近平加强历史观教育重要论述的基本立场。以马克思主义为指导是无产阶级政党显著的标志。习近平指出,“马克思是近代以来最伟大的思想家”,马克思主义是科学的理论,“马克思主义始终站在时代前沿”^①。“必须坚持马克思主义的指导地位”是改革开放40年的重要经验之一,而唯物史观贯穿于他加强历史观教育的全过程、各环节、全领域,一如他所强调的要“坚持用唯物史观来认识和记述历史”^②。集中表现为:一是在历史主体上,他始终坚持“历史是人民创造的”主体观。坚信人民群众是历史的主人,主张从具体的历史条件和社会条件科学评价历史人物,绝不夸大也不容污蔑。二是在历史的发展上,遵从规律。他主张要以发展的观点看待历史,“大势不可逆转。”历史是有规律的,“没有任何力量能够阻挡历史前进的车轮”^③,我们的理想是实现共产主义。并强调要与时俱进发展马克思主义。三是在历史的方法上,坚持马克思主义的唯物辩证法。他主张要以唯物的观点、辩证的观点正确对待历史,积极汲取历史的优秀养分,坚决反对唯心主义、历史虚无主义,等等。这些深刻认识和卓越见地,充分彰显出习近平深厚的马克思主义理论修养。

(二) 强烈的爱国情怀与民族使命担当 强烈的爱国情怀与民族使命担当,是贯穿习近平加强历史观教育重要论述的主线。爱国主义精神与“匹夫有责”的使命担当是中华民族的优秀品格。从梁家河一路走来的习近平,饱含深深的爱国情怀与民族使命担当,他说早年读到《岳飞传》时,“精忠报国”就印记在大脑,伴随他“一生追求的目标。”^④同样,这一精神和品质也深深融入他的历史观教育的重要论述中。他认为,一是爱国主义是我们民族的传统。他强调,在我国几千年的“历史长河中”,爱国主义是主旋律,加强历史观教育旨在增强爱国主义精神与历史使命担当,以致“无论身在何处”都能“始终把祖国和人民放在心里。”^⑤二是中国梦是当代中国爱国主义的主题。中国梦实现的过程就是爱国主义的时代彰显过程,就是书写爱国主义新的历史过程。加强历史观教育,就在于帮助人们把握爱国主义是“坚持爱国和爱党、爱社会主义相统一”^⑥的本质,激发人们在实践中弘扬、实践、传播爱国主义精神。三是担负历史使命。习近平认为,加强历史观教育使我们“不忘本来、吸收外来、面向未来”^⑦,要以改革和创新的精神斗志,把爱国之情、报国之志真正融入到国家富强、人民幸福的历史使命中去,贡献智慧和力量。而他自己的身体力行也忠实地展现了他加强历史观教育重要论述的主旨。

(三) 宏大的历史视野与整体思维方式 宏大的历史视野与整体思维方式,是习近平加强历史观教育重要论述的基本要求。习近平认为,谋大事、建大业,需要有大局观。加强历史观教育就是要培养这种大视野、大格局,一方面,要置于中国宏大的历史和整体事业树立历史观、大局观。他强调“一个民族、一个国家,必须知道自己是谁,是从哪里来的,要到哪里去”,要用历史的镜子

①《习近平在纪念马克思诞辰200周年大会上的讲话》,《人民日报》,2018年5月5日。

②《习近平在纪念毛泽东同志诞辰120周年座谈会上的讲话》。

③习近平:《习近平谈治国理政》第1卷,第273页。

④冯其庸:《习近平总书记的文学情缘》,《人民日报》,2016年10月14日。

⑤《习近平在欧美同学会成立100周年庆祝大会上的讲话》,《人民日报》,2013年10月22日。

⑥《坚定文化自信,建设社会主义文化强国》,《人民日报》,2017年10月16日。

⑦《习近平在哲学社会科学工作座谈会上的讲话》,《人民日报》,2016年5月19日。

“照亮现实”“照亮未来”^①。如在福建工作期间，他就提出了要重视发展海洋经济的战略思路；在浙江工作期间，他就告诫各级党政“一把手”，要“用战略思维去观察当今时代，洞悉当代中国，谋划当前浙江”^②。党的十八大以来提出的一系列战略，特别是中国梦、“四个伟大”等均体现出“以数千年大历史观之”^③的宏大历史视野和整体国家发展观。另一方面，要有全球眼光和世界情怀。中国历史是世界历史的重要组成部分，中国的发展正日益走进世界舞台的中央，加强历史观教育不仅要凸显大国的气度、胸襟和智慧，更必然体现大国的作为和担当。习近平关于“人类命运共同体”的畅想道出了世界人民的心声，更凸显人类历史发展的根本遵循。他提出的“一带一路”倡议、“亚洲基础设施投资银行”等中国方案，则为世界贡献了中国智慧。如此，可以说宏大的历史视野与整体思维方式，又体现出习近平加强历史观教育重要论述的鲜明个性。

四、践行习近平加强历史观教育的重要论述路径思考

通过上述分析可见，习近平加强历史观教育的重要论述凸显着鲜明的科学性、理论性和实践性。在当代中国，习近平加强历史观教育的重要论述就是新时代的马克思主义历史观教育思想，是我们加强历史观教育实践工作的基本遵循。

（一）培育科学真理精神、树立正确的历史观 以科学的态度和真理的精神追求真理，是共产党人的品质。习近平多次强调，要勇于坚持真理、修正错误。这也是对待历史、树立正确历史观的基本要求。在实践中要做到这一点，关键在于深化对马克思主义历史观教育的必然性和真理性认识。一是要通过“读原著、学原文、悟原理”切实把握马克思主义历史观的要义。要通过自学、互学、辅导学、讲座等多种形式，读好党史、国史有关的典籍和原著，读好马克思主义经典作家的原著，要重点把握习近平对加强历史观教育所发表的讲话、演讲、报告和文章，使知识不断丰富、理论不断提升、理念不断夯实，继而使自己思维的习惯、方式总是科学，使分析的过程保持理性，掌握马克思主义辩证唯物史观，善于用联系的、发展的、辩证的观点看问题、解难题。二是要上好历史这门“必修课”。党校应适时开设党史、国史的课程，结合中心工作开展和能力提升需要可把治国理政、反腐倡廉、政德修养等进行专题性历史典籍讲座。学校，特别是高等院校应把马克思主义哲学、近代史、党史、国史、文化史等作为通史课，确保学生有良好的历史文化修养，正确的历史观念。三是在实践斗争中锻造历史观。马克思主义历史观的形成是同各种错误历史观“斗争”的结果。在当下，各种反马克思主义历史观的思潮、观念依然存在，特别是历史虚无主义、怀疑主义以及历史终结论、文明冲突论等甚嚣尘上，篡改历史、污损党史、抹杀英雄，严重冲击和消解着我们的历史观，践行习近平历史观教育的重要论述，树立正确历史观必须面对这一意识形态领域的坚决“斗争”。而批判和“斗争”的武器在于坚持马克思主义历史观，始终勇于坚持真理，敢抓敢管，敢于亮剑，做到实事求是，以理服人、以史服人。

（二）与时俱进推进历史观教育方式方法创新 “引导人们树立正确的历史观”面向的是全体社会成员，但关键是党员干部和广大学生，就当前来看，为增加教育的实效，尤其需要“通过学校

①《习近平治国理政关键词(47)·历史思维》，《人民日报》（海外版），2016年11月14日。

②习近平：《之江新语》，浙江人民出版社，2007年，第20页。

③《习近平在庆祝改革开放40周年大会上的讲话》，《人民日报》，2018年12月19日。

教育、理论研究、历史研究、影视作品、文学作品等多种方式”^①，与时俱进推动历史观教育方式方法创新。一是实现教育载体平台上的突破与创新。充分发挥发挥高等学校、党校（行政学院）、干部学院、社科研究机构以及部门和行业培训机构的作用，努力创新培训方法，提高培训质量；充分运用好各级各类新闻媒体和互联网、手机等新兴媒体，引导其发挥自身优势。积极运用信息网络技术手段，加强远程教育、电化教育等学习教育网络建设，加强数字图书馆、数字出版物等网络学习教育平台建设，为历史观教育提供良好条件。二是加大优秀历史影视作品、文学作品的宣传和推广。加大对历史的研究力度，通过设置课题、编撰史书、专题研讨等形式，正史明事。尤其是结合时代需要充分挖掘历史素材，创造优秀历史影视作品、文学作品，满足人民群众日益增长的高质量文化生活需要，传播历史正能量。三是创新学习形式。倡导“研究式”“开放式”“互动式”“反思式”等学习形式。综合运用讲授式、探究式、案例式、模拟式、体验式等多种方法，采取“大讲堂”与“小班化”相结合的学习模式；通过开展学习论坛、举办学习讲座、组织学习沙龙等模式，营造平等、开放的学习环境，努力使历史观教育贴近教育对象需求、体现时代特点、富有实际成效。

（三）在推进“两个一百年”奋斗目标中锻造历史观 正确历史观的树立不仅依靠学习和教育，更需要在现实的鲜活实践中锻造。一是要在推进“两个一百年”奋斗目标实现中彰显大历史观。实践中，党员要牢记初心使命，普通群众应坚守“匹夫有责”理念，特别是在实践中要坚持洋为中用、古为今用，切实将历史观与国家观、民族观和文化观等统一起来考量，以增强应对困难、挑战和风险的勇气和力量；要将党史、国史统一起来和把革命、建设和改革开放的历史统一起来考量，树立大历史观，从而把准历史发展的规律，认清各种错误历史观的本质，进而坚定“四个自信”，增强前行的信心和动力，向时代交出合格“答卷”。二是掌握科学的历史思维和方法，提升实践工作能力，创造伟大业绩。“四个伟大”是新时代的使命，不仅要通过理论的学习和教育掌握好马克思主义的历史理论与方法，更需要在践行“四个伟大”中，锻造自己的历史思维、历史方法，增强我们的观察力、认识力和理解力，提升我们解决问题和处理问题的能力，为取得良好工作实效提供能力保障。三是树立大视野观，推动人类命运共同体构建。把“人类命运共同体”大历史观切实落实，特别是落实好习近平针对国际紧张局势发出的世界跳出冷战思维和零和博弈的理性呼吁；针对一些国家对“中国梦”的质疑所作出的世界各国人民的梦想是互通互联的实质及时阐释；针对中国威胁论系统提出的“亲诚惠容”等外交理念和打造“世界命运共同体”的外交主张等。坚决与狭隘的民族主义决裂，与民族分裂主义斗争，坚持平等互利共赢，谋求世界的和平和安宁，追求人类的永续和谐。

参考文献

- [1]李君如. 学习习近平治国理政的大历史观[N]. 北京日报, 2017-4-24(13).
- [2]艾四林, 康沛竹. 掌握科学的历史思维和方法, 提高解决改革与发展基本问题的能力——习近平历史观研究[J]. 马克思主义研究, 2017(8).
- [3]张笑龙. 习近平的历史观及其理论背景论析[J].

南开学报(哲学社会科学版), 2018(5).

作者简介: 吴大兵, 重庆社会科学院哲学与政治学研究所研究员。重庆 400020

【责任编辑 唐霄峰 杨 中】

^①《习近平: 建设社会主义文化强国着力提高国家文化软实力》,《人民日报》, 2014年1月1日。

论习近平人民观的三重维度*

姜永建

[摘要] 党的十八大以来,习近平在延承马克思主义创始人和中国共产党人关于唯物史观核心观点的基础上,立足当下中国发展的客观实际,从主体力量、价值理想和发展思想等三个维度丰富和发展了马克思主义人民观,形成了具有鲜明特色的新时代人民观。

[关键词] 习近平 人民观 主体力量 价值理想 发展思想

[中图分类号] D252; D61 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575(2020)01-0013-07

习近平指出:“历史是人民书写的,一切成就归功于人民。只要我们深深扎根人民、紧紧依靠人民,就可以获得无穷的力量,风雨无阻,奋勇向前”。^①党的十八大以来,习近平在延承马克思主义创始人和中国共产党人关于唯物史观核心观点的基础上,立足当下中国发展的客观实际,从主体力量、价值理想和发展思想等三个维度,围绕人民立场、人民幸福、人民地位以及群众路线等重大问题,丰富和发展了马克思主义的人民观,形成了新时代习近平的人民观。

一、人民群众是推动历史发展的主体力量

在马克思主义的理论视野中,生产力是推动历史发展进步的根本动力。但仅仅体认到这一层次还是远远不够的。因为,与自然界全无意识的、盲目的动力不同,“社会历史领域内进行活动的,全是具有意识的、经过深思熟虑或凭激情行动的、追求某种目的的人”^②。所以,在社会历史领域中,只有充分激发与调动人的能动因素,才能推动生产力的发展。基于此,在承认生产力的决定性力量的基础上,马克思又进一步确立了人民群众的主体地位,实现了人类社会发展的合规律性和合目的性的统一。习近平在继承这一核心观点的基础上,结合当前中国社会改革与发展的现实情况,

*本文系国家社科基金项目“习近平新时代中国特色社会主义思想价值哲学研究”(项目编号:18BZX025)的阶段性成果。

①习近平:《新时代要有新气象更要有新作为 中国人民生活一定会一年更比一年好》,《人民日报》,2017年10月26日。

②《马克思恩格斯文集》第4卷,人民出版社,2009年,第302页。

与时俱进地对人民主体地位作出了全新的概括。

(一) 人民群众是社会发展的主体 “人民是历史的创造者，群众是真正的英雄。”^①这是党的十八大以后，习近平站在唯物史观的理论高度，对人民群众在社会发展中的地位和作用的深刻认识与精准概括。党的十九大以后，习近平站在更为广阔的历史高度，对中国人民的主体地位予以了全新的阐释，他在第十三届全国人民代表大会第一次会议上说：“波澜壮阔的中华民族发展史是中国人民书写的！博大精深的中华文明是中国人民创造的！历久弥新的中华民族精神是中国人民培育的！中华民族迎来了从站起来、富起来到强起来的伟大飞跃是中国人民奋斗出来的！”这是对人民群众作为物质财富和精神财富创造者双重身份的系统论述、充分肯定和高度评价。中国共产党近百年的历史进程充分表明，只要我们万众一心，众志成城，将每个人有限的力量集中起来，就没有克服不了的困难；只要中国共产党始终坚守初心、牢记使命，与人民群众同呼吸、共命运、心连心，充分发挥人民的主体作用，中华民族伟大复兴的宏伟目标就一定能够实现。

(二) 人民群众是社会变革的主体 人民群众不仅在社会发展过程中起着主体作用，也是社会变革的主体和中坚力量，在革命、建设和改革中发挥着举足轻重的作用。对于人民在革命中的重要作用，列宁曾有过较为透彻地分析，他把人民看作是“自觉的历史活动家”，强调“只有相信人民的人，只有投入生气勃勃的人民创造力泉源中去的人，才能获得胜利并保持政权”^②。中国新民主主义革命的历史进程及结果就是对这一观点的最佳证明。改革亦是如此。改革就意味着要变革和推翻某些已经定型的、旧的利益关系，这必然会涉及某些集团的切身利益，遭致他们的强大阻力。尤其是经过40年的改革开放，“可以说，容易的、皆大欢喜的改革已经完成了，好吃的肉都吃掉了，剩下的都是难啃的硬骨头”^③。如何破除这些阻力，啃下这些硬骨头直接关系改革的成败和人民的福祉。在习近平看来，答案只有一个，那就是依靠人民群众的智慧 and 力量，冲破全面深化改革进程中的一切阻碍。因为，“人民是改革的主体”。具体而言，第一，人民群众是改革的认识主体。中国共产党领导的改革开放经过40年的发展，取得的成绩是有目共睹的，但如何将这种客观成就与人民群众的主观认同统一起来，形成对过往成绩的正确认识，是继续发挥人民群众在改革中的主体作用和中坚力量的关键。第二，人民群众是改革的实践主体。人民群众是生活的先知，对改革发展体会得最为清楚，全面深化改革的顶层设计必须听民声、察民意、集民智，真正做到想民之所想、急民之所急、办民之所需、干民之所盼，不断提升顶层设计和方针政策的科学化水平。第三，人民群众是改革的评判主体。一种思想是否坚持人民主体地位或者说是否具有人民性的一个根本标志，就是看人民是否具有评判权。习近平指出：“时代是出卷人，我们是答卷人，人民是阅卷人。”^④只有坚持以人民对美好生活的向往作为价值评判的导向，不断满足人民日益增长的美好生活需要，全面深化改革才能赢得人民的支持和拥护，才能顺利推进。

(三) 人民群众是社会创新的主体 人民群众所蕴含的磅礴力量和无穷智慧，规置了其作为社会创新主体的应然地位。发展是全人类面对的首要问题。人类一旦丧失对自然界的改造能力，就失去其基本的生产发展需要。因而，中国共产党始终把发展作为党执政兴国的第一要务。但是，随着人类改造自然能力的不断提升，在摆脱基本的物质匮乏状态以后，会更加关注生活与发展的品质。

①《习近平谈治国理政》，外文出版社，2014年，第5页。

②《列宁全集》第33卷，人民出版社，1985年，第57页。

③《习近平系列重要讲话读本》，学习出版社、人民出版社，2016年，第70页。

④《以时不我待只争朝夕的精神投入工作 开创新时代中国特色社会主义事业新局面》，《人民日报》，2018年1月6日。

当前,在社会主要矛盾发生转变的时代条件下,推动经济高质量发展和持续健康发展成为当前党面临的最为紧迫和严峻的现实问题。如何破解这一难题?习近平明确指出:“理念是行动的先导,一定的发展实践都是由一定的发展理念来引领的。”^①以新的发展理念引领发展就是解决问题的药方。基于此,党的十八届五中全会提出要坚持创新、协调、绿色、开放和共享的发展理念。其中,把创新摆在第一位是因为较之于其它几个方面而言,创新是引领发展的第一动力。抓住了创新,就抓住了“牛鼻子”。而人民作为社会创新的主体决定了必须尊重人民的首创精神,不断挖掘人民群众的创新潜能,最大限度调动人民群众作为社会创新主体的积极作用。对此,习近平作过深入阐述,一方面,习近平高度肯定了人民群众中蕴含着丰富创造力,站在中国共产党执政的力量源泉的高度,明确指出:“人民群众是我们力量的源泉。”^②只要我们始终同人民站在一起,就没有克服不了的困难,如果失去了人民的拥护和支持,党的事业和工作也就无从谈起。另一方面,习近平对如何发挥人民群众的社会创新主体作用也进行了深刻论述,他要求广大党员干部“必须充分尊重人民所表达的意愿、所创造的经验、所拥有的权利、所发挥的作用”^③,尽可能发挥人民群众的作用,“使广大群众真正成为选择的主体、利益的主体,有的事还要成为行动的主体和投入的主体”^④。

二、人民幸福是中国共产党人的最高价值理想

党的十九大报告开宗明义地指出:“中国共产党人的初心和使命,就是为中国人民谋幸福,为中华民族谋复兴。”人民幸福与民族复兴价值理想的形成是习近平长期理论思考和实践探索的结果。人民幸福是习近平人民观的根本价值目标,也是中国共产党人最高的价值理想。

(一)人民幸福是马克思主义的价值理想 马克思指出,人类社会的生产方式决定了人的存在方式和发展状况,有什么样的生产方式,就有什么样的人的存在方式以及发展状况。随着生产方式的变化,人的存在方式与发展状况也会随之发展变化,逐渐从“人的依赖性”过渡到“以物的依赖性为基础的人的独立性”,最终摆脱人对“物的依赖性”,实现“自由个性”,即人民幸福的价值理想。第一,人民幸福与民族复兴具有内在一致性。利益与需求的满足是人类进行一切活动的根本动机,“人们奋斗所争取的一切,都同他们的利益有关”^⑤。当前,经过40年的改革开放,我国生产力的发展水平已经得到显著提升,相应地人民的生活水平也大幅提高,人民的需要也随之产生明显变化,有了更高的要求。实现人民对美好生活的向往是我们党作出的庄严承诺,为此必须寻求最大公约数,实现人民群众的共同利益。习近平指出:“中国梦汇聚了中国人民对美好生活向往的最大公约数。”为实现中国梦而奋斗,就是为实现人民群众的利益和幸福生活而奋斗。第二,人民幸福与马克思主义解放全人类的理想具有内在一致性。“马克思主义的价值理想是以人的自由全面发展为内容的人类解放”^⑥,这是马克思主义的一个总体性价值范畴,“在价值取向上具有最大的包容性和统摄性”^⑦,由此决定了这一价值理想的最终实现必然不会一蹴而就,而是一个动

①《习近平谈治国理政》第2卷,2017年,第197页。

②③《习近平谈治国理政》,外文出版社,2014年,第5页,第27页。

④习近平:《之江新语》,浙江人民出版社,2013年,第246页。

⑤《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社,2016年,第82页。

⑥刘向军:《人民幸福、民族复兴是共产党人最高的价值理想》,《红旗文稿》,2018年第3期。

⑦陈新夏:《人的发展研究的前提性问题》,《光明日报》,2017年9月18日。

态的过程,要经历一个漫长的历史过程。甚至可以说,只要人类存在着,这一过程就永无止境。在这一终极价值理想的指引下,依据不同的历史发展阶段和不同的社会条件,要确立与之相适应的阶段性的、具体的价值目标。人民幸福就是马克思主义人类解放的终极价值理想在中国特色社会主义进入新时代的阶段性呈现、是人类解放这个总的价值目标下的具体价值目标。第三,人民幸福与共产主义远大理想和中国特色社会主义共同理想具有内在一致性。在马克思主义的理论视域中,理想信念是由价值理想——人的自由全面发展和社会理想——建立共产主义社会两方面构成的。作为价值理想的为人民谋幸福、为民族谋复兴和作为社会理想的中国特色社会主义共同理想和共产主义远大理想,作为党的“初心”,共同构成了党的理想信念。在这两者之中,社会理想永远只能是手段,唯有价值理想才是最终的目的。就中国而言,无论是2020年全面建成小康社会,还是2035年基本实现社会主义现代化,抑或是2050年建成社会主义现代化强国,都只是手段,其服务的目的只有一个,那就是人民幸福、民族复兴。

(二) 中国特色社会主义是实现人民幸福的必由之路 人民幸福是共产主义追求的价值目标,如何实现这一价值目标是共产党人的不懈追求。马克思主义强调价值与制度不可分,因而我们决不能脱离社会制度来抽象地谈论人民幸福的价值理想。那么,在什么社会制度下,人民幸福的价值理想才能得以实现?从国际共产主义运动史的实际情况看,无外乎以下两种主张:一种主张是,在社会主义、共产主义社会制度下追求人民幸福的价值理想。例如,苏联、中国等社会主义国家就持这种主张。另一种主张是,否认建立社会主义、共产主义社会制度的客观必然性,试图在资本主义社会制度下追求人民幸福的价值理想,将共产主义伦理化。例如,东欧剧变后一些国家的共产党,第二国际后期各国的社会党、社会民主党等。如果说后者在一些国家和地区还有存在的合理性的话,那么,在中国,则没有任何存在的理由。中国的近现代史警示我们,中国的基本国情告诉我们,我们绝不能走到资本主义的邪路上去,决不能幻想在资本主义社会制度下追求人民幸福的价值理想。只有坚持中国特色社会主义道路才是实现社会主义现代化、创造人类美好生活的必由之路。^①

首先,必须坚定不移走中国特色社会主义道路。中国特色社会主义这条道路的开辟来之不易,它不仅仅是在改革开放实践中走出来的,甚至可以追溯至中华民族5000多年文明传承。这条道路将历史、现在和将来相连,既具有深厚的历史根源,又具有广泛的现实基础。从本质上说,这条道路是一条指引中国走向现代化、建设社会主义现代化强国的道路。它既打破了将现代化之路定于西式一尊的神话,又实现了对传统社会主义现代化之路的超越,是一条真正由中国人民独创的、拥有完全自主知识产权的人间正道;从价值取向上看,这条道路不仅致力于生产力的解放和发展,更注重促进人的全面发展,是一条真正造福于民、指引人民走向美好生活的康庄大道。其次,必须明确中国特色社会主义的社会主义属性。中国特色社会主义是不是社会主义?这样一个看似不成问题的问题,在国内外舆论的助推下,如今却在相当一部分人、甚至是一些党员干部中引起了猜疑。对此,习近平明确指出:“中国特色社会主义是社会主义而不是其他什么主义”^②。这一科学论断犹如一味清醒剂,既澄清了党员干部和广大人民群众心中的疑惑,又厘清了中国特色社会主义与社会主义的关系,从根本上明确了中国特色社会主义的社会主义底色,向世人宣示了中国共产党和中国人民对马克思主义科学真理性的坚定信念。改革开放40年的伟大成就是任何人都抹杀不了和不

^①刘向军、姜永建:《也谈对共产主义制度的解读》,《学术界》,2017年第5期。

^②《习近平谈治国理政》,2014年,第22页。

得不承认的事实。如果我们只是在不涉及意识形态属性的一般层面谈论这一事实，并不会产生什么分歧。但是，只要涉及社会主义因素，不同意见就会不绝于耳。因为，在一些新自由主义者看来，改革开放取得伟大成就的根源在于中国搞了资本主义，改革开放证明的是资本主义的优越性，而非社会主义的优越性。国内外各种关于中国特色社会主义的社会主义属性的议论和非议的实质就在这里，他们不愿意把中国的成功归结为社会主义。然而这种伎俩注定是行不通的。未来在全面深化改革的过程中，无论遇到多大的困难，我们都必须坚持中国特色社会主义的社会主义属性和方向，在不断深化对中国特色社会主义建设规律认识的基础上，不断实现人民幸福的价值理想。

三、坚持以人民为中心的发展思想

坚持以人民为中心是习近平人民观的核心内容，是新时代坚持和发展中国特色社会主义的基本方略。早在2012年11月15日，刚刚当选党的总书记的习近平在同中外记者见面时，就明确指出：“人民对美好生活的向往，就是我们的奋斗目标。”^①到党的十八届五中全会，习近平明确提出：“必须坚持以人民为中心的发展思想。”再到党的十九大基于中国特色社会主义进入新时代的历史方位，在综合考量中国社会发展的客观情况和人民需要的主观期待的基础上，赋予了以人民为中心思想鲜明的时代内涵。

（一）以人民为中心是习近平人民观的根本立场 人民立场是唯物史观的根本立场。坚持以人民为中心是唯物史观基本原理在实践层面的具体要求。马克思指出：“一旦人已经存在，人，作为人类历史的经常前提，也是人类历史的经常的产物和结果，而人只有作为自己本身的产物和结果才成为前提。”^②马克思在这里所揭示的是人的特殊的“生活活动”的辩证法：一方面，在人的历史活动中，人作为“历史的经常前提”，总是“历史的经常的产物和结果”，即马克思强调的，“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造”^③。因而，已有的历史发展是实现人的自由全面发展的基础，人的自由全面发展实现于历史的发展进程之中。正是这种“有意识的生命活动”，使人类历史呈现不以人的意志为转移的客观规律性；另一方面，人作为“历史的经常的产物和结果”，依靠创造历史的现实条件和力量去改造自己的客观世界，“把发展自己的理想变成实现自身发展的现实”^④。正如马克思、恩格斯所说：“历史什么事情也没做……历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。”^⑤历史是社会运动的过程，但本质上是人的活动史，是实现人的自身发展的、合目的性的过程。正是通过对这种辩证法的揭示，继而在全面、系统考察人类历史的发展进程中，马克思创立了唯物史观。唯物史观之所以超越之前的一切思想，不仅在于揭示了历史发展的客观规律、科学阐明了人民群众在推动历史发展进程中的主体地位，还在于明确指明了发展的终极目标在于服务人民主体。以马克思主义为指导思想的中国共产党始终坚持人民立场的价值取向，紧紧依靠人民取得了革命、建设和改革的伟大成就。党的十八大以来，以人民为中心的思想是贯穿于

①《习近平谈治国理政》，2014年，第4页。

②《马克思恩格斯全集》第26卷（第3册），人民出版社，2016年，第545页。

③《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，2012年，第669页。

④孙正聿：《人的解放的旨趣、历程和尺度》，《学术月刊》，2002年第1期。

⑤《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社，2016年，第118~119页。

习近平一系列重要讲话中的价值红线，体现在治国理政的方方面面。他旗帜鲜明地指出：“人民立场是中国共产党的根本政治立场，是马克思主义政党区别于其他政党的显著标志。”^①党的十九大站在新的历史方位，重申了党的人民立场始终不变。新时代，坚持以人民为中心，必须从人民群众的利益和需求出发，着重解决好事关人民群众切身利益的民生问题。

（二）以人民为中心发展思想的核心要义 习近平指出：“以人民为中心的发展思想，不是一个抽象的、玄奥的概念，不能只停留在口头上、止步于思想环节，而要体现在经济社会发展各个环节”^②，真正做到发展为了人民、发展依靠人民、发展成果由人民共享。这一论述从发展的目的、动力和价值三个方面科学回答了以人民为中心发展思想的基本问题。进一步讲，其核心要义可以归结为一句话：不断促进人的全面发展、全体人民共同富裕。具体而言，主要包括以下几个方面：一是紧密结合新时代我国社会主要矛盾的变化，不断提升发展品质，满足人民群众日益广泛的生活需要。利益是人民生活中最敏感的神经。理论要赢得人民群众，必须和人民群众的利益有联系。马克思主义自诞生之日起就以代表包括无产阶级在内的全人类的利益、实现全人类的解放为己任。然而，人民群众对任何一种理论是否代表自身利益的判断，归根结底不是停留在“口头承诺”的层面，而是看它最终实践的结果。“发展不能脱离‘人’这个根本”^③，只有将发展的目标与人民的利益统一起来，以人民的期盼为准绳，不断破除“旧社会的痕迹”，真正让人民群众在各方面都有获得感，不断促进人的全面发展，才能赢得民心、集聚民力，紧紧依靠人民创造伟业。否则，“如果只实现了增长目标，而解决好人民群众普遍关心的突出问题没有进展，即使到时候我们宣布全面建成小康社会，人民群众也不会认同”^④；二是不断提升全面发展的覆盖面和共同富裕的实现度。促进人的全面发展、全体人民共同富裕是体现社会主义本质和人民群众根本利益的一个价值目标，是以人民为中心发展思想的核心，也是中国共产党的奋斗目标。人的自由全面发展不是抽象、玄奥的概念，而是表现为现实个体的实在利益。这要求我们既要做到发展主体的全面性，尤其要坚决打赢脱贫攻坚战，解决好特定人群的特定困难，不能让一个人在发展的过程中掉队，又要做到发展领域的全面性，在全面推进“五位一体”总布局的同时，要着力解决我们在社会建设和生态文明建设方面存在的短板，大力保障和改善民生，回应人的全面需求。如果说人的全面发展是马克思主义的一个总体性价值范畴，那么共同富裕就是人的全面发展的一个主要价值诉求。我国目前正处于社会主义初级阶段的基本国情决定了我们要实现这个价值目标，必然要经历一个漫长的历史过程，必然要实行先富共富的策略与路径。改革开放的巨大成就，使我们现在拥有着比历史上任何时期迈向共同富裕的最大可能和最好条件。为此，我们必须始终坚持共享的发展理念，作出更有效的制度安排，使人民群众在共建共享中有更多获得感，朝着共同富裕的方向稳步前进；三是要正确处理好历史方位与奋斗目标之间的关系。坚持以人民为中心，决不能做超越阶段的事情，妄图不顾生产力发展的客观水平，单凭一股主观热情，“跑步进入共产主义”。但这也不是说，现阶段，我们在促进人的全面发展、全体人民共同富裕方面就无所作为、任其发展，“而是要根据现有条件把能做的事情尽量做起来，积小胜为大胜，不断朝着全体人民共同富裕的目标前进”^⑤。总而言之，无视目前我们所处的历史方位，做超越阶段的事情，就会陷入纯粹的空想之中；模糊人的全

①⑤《习近平谈治国理政》第2卷，第40页，第215页。

②《习近平系列重要讲话读本》，第129页。

③习近平：《之江新语》，第116页。

④《习近平关于社会主义经济建设论述摘编》，中央文献出版社，2017年，第47页。

面发展、全体人民共同富裕的奋斗目标，就会失去前进的方向。^①

(三)以人民为中心的方法论意蕴 理论服务于人民群众，是理论赢得大众的关键。在众多理论中，人民群众不会无缘无故地接受某种理论。只有站在人民立场、服务于人民的理论，才能被人民群众真正地认同和接受。坚持以人民为中心的基本方略，反映在党的具体实践之中，就是要践行党的群众路线。习近平深谙其中的意蕴，在党的十八大结束后不久，就在全党范围内掀起一场党的群众路线教育实践活动。这种认识主要体现在以下几个方面：一是要在思想意识上牢固树立公仆意识。领导与群众的关系问题是群众路线的基本问题，正确处理好两者的关系是做好一切工作的根本前提。习近平在这一问题上的最大贡献在于，明确指出了领导在与群众的矛盾中始终处于主要方面。他强调：“在领导和群众的矛盾中，如果领导方面是错误的，群众方面是正确的，毫无疑问，领导是主要矛盾方面；如果群众方面是错误的，领导方面是正确的，矛盾的主要方面也在领导，在于领导对群众的说服教育工作没有到位，在于领导的工作措施不适应于群众”^②。这就要求党员干部必须放下官架子，真正把自己看作是人民的公仆，心中始终装着人民群众，尤其是对困难群众更是要“高度关切、高度关爱、高度关心，想尽办法帮助他们排忧解难”^③。二是要在行为态度上主动向群众学习。践行群众路线需要在思想层面牢固树立公仆意识，但又不能仅仅停留于思想层面，更需要落实到实际工作之中。为此，习近平在2013年全国宣传思想工作会议上提出“以人民为中心的工作导向”的论断。这一论断是群众路线在实践层面的具体体现。落实好这一思想，首先要有一个明确的工作态度，即“必须自觉拜人民为师，向能者求教，向智者问策”^④。拜人民为师，向人民学习的主渠道就是要坚持深入调查研究。习近平要求，“要把调查研究作为基本功，深入基层、深入群众、深入实际，了解情况、问计于民”^⑤，真正了解“人民要怎样”的价值诉求，尤其对群众最盼、最急、最忧、最怨的问题进行主动调研，真正做到听真话、察真情、获真知、收真效，坚决防止以“为人民服务”为幌子的“替民做主”行为。三是要在体制机制上建立密切联系群众的长效制度。群众路线作为党的根本工作路线和传家宝，要想做到长久坚持和落到实处，就必须强化体制机制建设，建立密切联系群众的长效制度，尤其是民意表达机制。因为“政策是否反映公众的需求和意愿，并不取决于决策者的愿望，更不取决于决策者的自我宣示，而首先取决于是否存在一套通畅地传递民意的表达机制和体现民意的决策机制”^⑥。只有畅通民意表达渠道、健全民意表达机制，党和政府所作的决策才能真正体现人民群众的利益，党群之间的联系才能程序化、常态化、长久化。

作者简介：姜永建，辽宁师范大学马克思主义学院讲师，法学博士。辽宁大连 116029

【责任编辑 唐雪峰 杨 中】

①刘向军：《不断促进人的全面发展、全体人民共同富裕》，《思想理论教育导刊》，2018年第7期。

②习近平：《干在实处 走在前列》，中共中央党校出版社，2006年，第532页。

③《论群众路线——重要论述摘编》，中央文献出版社、党建读物出版社，2013年，第128页。

④《习近平谈治国理政》，第27页。

⑤习近平：《在党的群众路线教育实践活动总结大会上的讲话》，人民出版社，2014年，第23页。

⑥俞可平：《民主还是民粹——中国的民意政治》，《南国学术》，2014年第1期。

论共建共治共享的民生发展格局的 内涵与路径*

——对先行示范区民生幸福标杆战略定位的理论探讨

谢志焱 李 卓

[摘 要] 民生发展反映了社会主要矛盾的变化,体现中国共产党的目标和初心,关系中国特色社会主义发展的道路,是社会现代化的重要方面和内在要求。共建共治共享民生发展格局的主要特征有完善的民生内容体系、优良的民生服务质量、多元的服务供给主体、广泛的民生服务覆盖和高效公平的供给体系和制度机制。根据《关于支持深圳建设中国特色社会主义示范区的意见》对民生的战略定位,结合深圳实际,建设民生幸福标杆城市在策略路径上需要注意如下几点:民生发展的社区化、在地化,民生供给的合作化,民生发展的全面性、协调性、长远性、渐进性,以及民生发展的制度创新和法治保障。

[关键词] 中国特色社会主义 先行示范区 民生幸福标杆 共建共治共享 民生发展格局

[中图分类号] D616; C913 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575(2020)01-0020-09

2019年7月24日,习近平总书记主持召开中央全面深化改革委员会第九次会议。会议审议通过了《关于支持深圳建设中国特色社会主义先行示范区的意见》(以下简称“《意见》”),为深圳在新的起点上进一步深化改革,探索全面建设社会主义现代化新路径绘制了宏伟蓝图。《意见》提出要把深圳建成高质量发展高地、法治城市示范、城市文明典范、民生幸福标杆、可持续发展先锋,到2025年建成现代化国际化创新型城市,到2035年成为我国建设社会主义现代化强国的城市范例,到本世纪中叶成为全球标杆城市。民生幸福作为一个十分重要的战略目标被写入《意见》,并做出详细阐释。《意见》提出,深圳要建设民生幸福标杆,构建优质均衡的公共服务

*本文得到深圳市哲学社会科学规划项目“深圳推动社会高质量发展前瞻性问题的研究”(SZ2019B021)资助,同时系深圳市人文社会科学重点研究基地成果。

体系,建成全覆盖可持续的社会保障体系,实现幼有善育、学有优教、劳有厚得、病有良医、老有颐养、住有宜居、弱有众扶。^①加强民生建设体现了以人民为中心的发展理念,体现了新时代党和国家对于满足人民群众对美好生活需要的高度重视。民生幸福标杆作为中央对先行示范区在民生方面的定位,代表着中国特色社会主义民生发展方向。进一步理解《意见》对于民生幸福的定位,明确共建共治共享共同富裕的民生发展格局的内涵特征,探讨推动实现民生幸福的具体路径,对深入贯彻落实《意见》,实现民生幸福标杆的战略定位,推进中国特色社会主义民生发展具有积极意义。

一、民生幸福的定位:中国共产党的目标和初心

民生幸福是人类社会发展和进步的不懈追求。资本主义国家在过去几百年的发展中,从马克思所批判的“淹没在利己主义打算的冰水之中”的社会,逐步转变为某种程度的福利国家和福利社会。尤其是第二次世界大战后,饱经战乱之苦的西方国家,在战争的废墟上,逐步完善了资本主义的福利体系。西方现代福利制度本质上是资本主义社会发展的产物。一方面,资本主义经济发展为现代社会福利制度奠定了物质基础,另一方面,资本主义在发展过程中出现的贫富差距也需要社会福利制度缓和社会矛盾。20世纪70年代,西方国家经济衰退,财政趋紧,高福利制度难以为继,新自由主义兴起,西方国家的社会福利制度开始调整。

社会主义制度是在对资本主义制度弊端的批判中产生和发展起来的。马克思主义指导下的社会主义革命,就是要改善老百姓民不聊生的状况,建立一个生产力高度发达、物质生产极大丰富,没有剥削、没有阶级压迫,劳动者各尽所能、按需分配的共产主义社会经济形态,每个人的自由全面发展是一切人的自由发展的条件。马克思主义始终把人作为社会和历史的主体,把人的幸福生活、自由而全面的发展作为终极追求的目标。与西方资本主义国家的社会福利发展道路不同,以中国为代表的社会主义国家自建国起就开始实行一整套与西方不同的社会福利发展模式。在传统社会主义时期,受意识形态的影响及当时的经济社会发展条件所限,国内实行城乡二元分割的福利制度模式。在城市实行“大包大揽”的单位制福利模式和面向城镇无经济收入和生活无人照料的老年人、残疾人和孤儿等特殊群体为服务对象的民政福利。^②在农村则实行以人民公社体制为基础的社会保障和福利服务。1978年以来,随着中国经济的市场化改革,社会福利制度也发生重大变革,单位制福利逐步解体,适应社会主义市场经济发展的新的福利制度逐步建立。中国特色社会主义民生福利制度的目标,是在吸收和借鉴各国福利制度的基础上,既体现中国特色社会主义本质特征,又符合中国国情和发展阶段的民生福利模式。

经过40年余年的改革发展实践,中国社会经济面貌发生了翻天覆地变化,发展过程经历了侧重经济发展,到更加强调人、突出人的地位,社会建设取得长足发展。党的十九大报告更是指出,中国特色社会主义进入了新时代,这是我国发展新的历史方位,^③更加突出人民的主体地位,更加强调民生建设。深圳作为改革开放的排头兵,一直承担着为中国特色社会主义发展积累经验的历

①《中共中央 国务院关于支持深圳建设中国特色社会主义先行示范区的意见》,2019年8月9日。

②秦丽:《中国适度普惠型社会福利体系的建构》,上海交通大学出版社,2016年,第2~3页。

③习近平:《决胜全面建成小康社会夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告》,2017年10月18日。

史使命,在新的历史时期,为建设更高水平的中国特色社会主义,探索全面建设社会主义现代化强国新路径是深圳义不容辞的责任。《意见》的出台,充分体现了党中央对深圳的重视和厚望,民生幸福标杆的战略部署,也为深圳人民追求美好生活带来了新的历史机遇。民生幸福标杆的战略定位,准确把握了当前我国社会矛盾的变化,体现了中国共产党对于人民美好生活需要的重视,体现了社会主义制度的优越性。

(一) 民生发展关系社会主要矛盾的变化 “人的需要”和“生产发展”的辩证运动关系,构成了社会主要矛盾的运动规律,^①决定着一个时期社会的主要任务。在半殖民地半封建社会,我国的主要矛盾是“中华民族与帝国主义、人民大众与封建主义之间的矛盾”。社会主义改造完成后,1956年召开的党的八大明确我国当时的主要矛盾是“人民对于建立先进的工业国的要求同落后的农业国的现实之间的矛盾,人民对于经济文化迅速发展的需要同当前经济文化不能满足人民需要的状况之间的矛盾”。1981年,党的十一届六中全会确定我国的主要矛盾是“人民日益增长的物质文化需要同落后的社会生产之间的矛盾”。党的十九大报告指出,新时代我国社会的主要矛盾是“人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾”。通过对我国社会主要矛盾变化历程的分析可以发现,人民的物质文化生活需要随着生产力的发展“水涨船高”;人民期待不断提升生活的“美好度”,不断增强生活中的获得感、幸福感、安全感。^②人民群众是推动社会主要矛盾变化的主体,改革开放40年党关于社会主要矛盾的两次精准把握和界定,无不以凸显群众需求和时代发展为最终旨归,体现着始终以人民为中心的执政立场和宗旨情怀。^③

目前,中国社会生产力水平总体上显著提高,发展的不平衡不充分问题表现在中国特色社会主义事业的各个方面,^④已经成为满足人民日益增长的美好生活需要的主要制约因素。尽管我国经济总量不断壮大,成为世界第二大经济体,但是,发展质量相对不高,实体经济和虚拟经济、区域发展、城乡发展、收入分配、经济与社会发展、经济与生态发展不平衡,市场竞争、效率发挥、潜力释放、有效供给、动力转换、制度创新不充分,^⑤生态、民生、脱贫等方面依然存在短板和不足,人民需要的更好的教育、更好的医疗、更好的社会保障和更充分的就业等还相对短缺。只有解决这些矛盾,才能满足人民对美好生活的期望,维持社会的和谐稳定。

(二) 民生发展关系党和政权的性质宗旨 为哪些群体服务的问题,是检验一个政党、一个政权性质的试金石。马克思、恩格斯在《共产党宣言》中指出:“过去的一切运动都是少数人的,或者为少数人谋利益的运动。无产阶级的运动是绝大多数人的,为绝大多数人谋利益的独立的运动。”^⑥“共产党人不是同其他工人政党相对立的特殊政党。他们没有任何同整个无产阶级的利益不同的利益。”^⑦中国共产党是工人阶级的先锋队,是中国人民和中华民族的先锋队,是中国特色社会主义事业的领导核心,始终代表中国最广大人民的根本利益,始终坚持全心全意为人民

①魏志奇:《社会主要矛盾变化对共享发展的新要求》,《当代世界社会主义问题》,2019年第1期。

②颜晓峰:《论新时代我国社会主要矛盾的变化》,《中共中央党校(国家行政学院)学报》,2019年第2期。

③沈江平:《改革开放与中国社会主要矛盾的演变》,《广东社会科学》,2019年第4期。

④邓纯东:《我国发展不平衡不充分体现在哪些方面》,《人民论坛》,2019年第20期。

⑤李伟:《不平衡不充分的发展主要表现在六个方面》,中国智库网,2018年1月12日。

⑥马克思、恩格斯:《共产党宣言》(1847年12月~1848年1月底),《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,2012年,第411页。

⑦马克思、恩格斯:《共产党宣言》(1847年12月~1848年1月底),《马克思恩格斯选集》第1卷,第413页。

服务的宗旨。党章规定党在任何时候都把群众利益放在第一位，并提出要以保障和改善民生为重点，解决好人民最关心、最直接、最现实的利益问题，使发展成果更多更公平惠及全体人民，不断增强人民群众获得感。

带领人民创造美好生活，是中国共产党始终不渝的奋斗目标。在革命战争时期，党团结和领导全国各个民族、各个阶级为实现民族解放而进行的伟大斗争是为人民追求美好的生活；在社会主义建设时期尤其是建设中国特色社会主义新时期，党领导人民不断“摸着石头过河”，进行的一系列改革、探索，都是为了解决发展问题，不断满足人民群众对美好生活的向往。中国共产党始终把改善人民福祉为己任，始终将实现最广大人民群众的根本利益，作为革命和建设的出发点和归宿。习近平总书记指出，保障和改善民生没有终点，只有连续不断的新起点，^①必须以最广大人民根本利益为我们一切工作的根本出发点和落脚点，坚持把人民拥护不拥护、赞成不赞成、高兴不高兴作为制定政策的依据，顺应民心、尊重民意、关注民情、致力民生。^②随着生产力发展，党对民生发展、社会和谐的重视程度也不断增强，党的十七大正式把以民生发展为重点的“社会建设”纳入国家发展的总体布局；党的十八大把与人民群众美好生活息息相关的生态文明纳入国家发展的总体布局；党的十九大更是突出人民的主体地位，强调中国共产党人的初心和使命，就是为中国人民谋幸福，为中华民族谋复兴。^③建设中国特色社会主义先行示范区，民生幸福标杆是其题中应有之义。

（三）民生发展关系中国特色社会主义发展的道路 马克思指出，资本主义生产方式的目的是保存现有资本价值和最大限度地增殖资本价值。资本及其自身增殖表现为生产的起点和终点，表现为生产的动机和目的。^④与资本主义把物质财富作为生产目的不同，社会主义把人的解放和全面发展作为生产的目的。斯大林在阐述社会主义生产的目的时明确提出，社会主义生产的目的不是利润，而是人及其需要，即满足人的物质和文化的需要。^⑤1992年，邓小平在“南方讲话”中指出，社会主义的本质，是解放生产力，发展生产力，消灭剥削，消除两极分化，最终达到共同富裕。^⑥资本主义与社会主义对发展目的的关注不同，在根本上是由生产资料的所有制不同决定的，资本主义社会坚持生产资料私有制，获取利益是资本的核心目标，只有在其社会矛盾不断激化时，在不影响物质财富的增殖和利润产出的条件下才对劳动者的生活境况进行关注。社会主义生产在关注利益和效率的同时，更关注公平，把改善和发展民生作为目的，真正实现发展为了人民。中国特色社会主义是社会主义，不是别的什么主义，^⑦它仍然是社会主义的一个新的范畴或者一个新的发展阶段。建设中国特色社会主义的最终目标，也是实现全体人民的共同富裕。^⑧在建设中国特

①习近平：《在江西调研考察时的讲话》，2016年2月1日—3日。

②习近平：《在庆祝改革开放40周年大会上的讲话》，2018年12月18日。

③习近平：《决胜全面建成小康社会夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告》，2017年10月18日。

④马克思、恩格斯：《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社，1965年，第278~279页，转引自李文成：《以人为本是社会主义的本质要求》，2008年，中国人民大学第十届学术年会暨“以人为本与中国特色社会主义”理论研讨会会议论文。

⑤斯大林：《苏联社会主义经济问题》，人民出版社，1952年，第59页，转引自李文成：《以人为本是社会主义的本质要求》。

⑥《邓小平文选》第3卷，人民出版社，1993年，第373页。

⑦习近平：《十八大以来重要文献选编（上）》，中央文献出版社，2014年，第109页。

⑧杨明伟：《认清中国特色社会主义是社会主义不是别的什么主义》，《红旗文稿》，2019年第12期。

色社会主义新时期，党和国家始终把社会建设摆在十分重要的位置，坚持以人为本，注重改善和发展民生，让发展成果惠及全体人民，积极破解民生难题，坚持均衡普惠的民生发展之路，从强调以经济建设为中心，到经济建设、政治建设、文化建设、社会建设、生态文明建设“五位一体”总布局，民生内涵不断丰富。党的十九大更是将保障和改善民生，作为新时代坚持和发展中国特色社会主义的基本方略，强调增进民生福祉是发展的根本目的。把民生发展作为社会主义先行示范区建设的重点，体现出社会主义制度无比的优越性，在综合国力和经济发展已经积累了雄厚基础条件下，社会主义现代化建设只会比以往更加注重民生发展，更能彰显中国特色。

所以，社会建设和民生发展，在中国特色社会主义现代化建设中具有十分重要的意义，在支持深圳建设中国特色社会主义先行示范区，探索全面建设社会主义现代化强国城市范例路径的过程中，坚持推进社会建设，重视民生发展，有利于为不断满足人民群众对美好生活的需要积累新经验，有利于为解决当前中国社会的主要矛盾找到新思路；有利于夯实中国共产党的执政之基，进一步增强党领导人民进行社会主义现代化建设的合法性；有利于为世界其他国家促进社会发展，增进人类福祉树立新典范。

二、共建共治共享共同富裕的民生发展格局的主要特征

《意见》明确了民生幸福标杆的战略定位，支持深圳率先形成共建共治共享共同富裕的民生发展格局，并特别强调提升教育医疗事业发展水平和完善社会保障体系。分析民生幸福标杆战略定位的内涵，我们认为共建共治共享共同富裕的民生发展格局具有如下特征。

（一）完善的民生内容体系 “民生”一词最早出现在《左传·宣公十二年》，所谓“民生在勤，勤则不匮”，主要指人民的生活。孙中山先生在《民生主义》阐述：“民生就是人民的生活，社会的生存，国民的生计，群众的生命。”因此，民生是指与老百姓生活息息相关的各个方面。民生对个体来说在勤，对政府而言，则在于公共服务。包括就业、教育、医疗、文体、交通、住房保障、社会保障、家政等公共服务和社会保障的各个方面；就对象来说，则包括所有人群尤其是老人、妇女儿童、残疾人和各类弱势群体的服务等。共建共治共享共同富裕的民生发展格局的首要特征在于其涵盖的民生领域十分广泛、完善。尽管《意见》对民生发展格局的阐述篇幅不长，却包含了民生内容的主要方面，建设民生幸福标杆城市的首要标准，就是要充分考虑人民生活的各个方面。

（二）优良的民生服务质量 十九大报告在关于保障和改善民生的论述中，提出的要求是必须多谋民生之利、多解民生之忧，在发展中补齐民生短板、促进社会公平正义，在幼有所育、学有所教、劳有所得、病有所医、老有所养、住有所居、弱有所扶上不断取得新进展。《意见》对深圳建设社会主义先行示范区的战略定位是民生幸福标杆，具体要求是：构建优质均衡的公共服务体系，建成全覆盖可持续的社会保障体系，实现幼有善育、学有优教、劳有厚得、病有良医、老有颐养、住有宜居、弱有众扶，这些要求要高于中央以往文件中对于民生发展目标的定位，在追求民生发展数量的基础上，更加突出社会主义先行示范区民生发展的优质、高效，体现出党在新的历史发展条件下，对社会主义社会建设和民生发展问题更加深刻的认识和更高的标准。

（三）多元的服务供给主体 共建共治共享共同富裕的民生发展格局，突出民众的共建和共享功能，因此必须发挥社会主体作用，让民生服务由多元主体共同参与提供。与社会治理格局类似，民生服务也同样需要形成“党委领导、政府负责、民主协商、社会协同、公众参与、法治保

障”体制机制。民生服务多元供给,有助于克服过去由政府部门单一供给所产生的弊端,丰富民主服务的内容,提高民生服务供给的效率和专业化程度。在民生服务中,企业也是一个必不可少的重要主体,衣食住行等基础民生内容,须臾不可离开企业,这是民生服务与社会治理相区别的地方。尤其是在社区公共服务和社会治理过程中,企业化运营的物业公司发挥了不可替代的作用。因此,在民生服务中,在坚持党的领导下,必须发挥好企业作用。同时,需要大力培育和发展社会组织,发挥社会组织提供公共服务的专业效能,通过向社会组织购买服务或申请志愿服务等,满足群众对于公共服务的多元需求。此外,充分发挥基层群众的首创精神和主体作用,汇集群众力量扩大民生供给,满足群众的个性化需求,最大限度激发社会活力,形成多主体共同提供公共民生服务的格局。

(四)广泛的民生服务覆盖 纵观民生服务先进的国家和地区,在民生服务领域基本采取了开放性、包容性强、覆盖面广的民生服务政策,消除了因身份等阻碍共享公共服务的制度藩篱,让外来人口比较容易在当地就业、入学、享受优质医疗服务等,融入当地的社会生活,这些城市的做法为深圳建设民生幸福城市积累了丰富的可资借鉴的成功经验。真正的共建共治共享是一种在保障人民生活方面,不区分种族、民族乃至户籍的一种理想状态。深圳地处粤港澳大湾区的核心位置,在建设共建共治共享共同富裕的民生幸福城市过程中,积极拓展粤港澳大湾区在教育、文化、旅游、社会保障等领域的合作,共同打造公共服务完善、宜居宜业宜游的优质生活圈,^①不断扩大民生服务的覆盖面,实施科学合理、积极有效的人口和社会保障政策,有序推进外来(包括境外)人口身份上和待遇上的城市化、市民化,逐步实现常住人口基本公共服务均等化,实现包容性发展。

(五)高效公平的供给体系和制度机制 建设共建共治共享共同富裕的民生发展格局必须建立完善一套实现这一民生发展格局的体制机制,拥有一套与GDP增长同步的居民收入增长机制和社会分配机制,让经济社会发展成果及时、直观地惠及全体劳动者;拥有一套与人民对美好生活需要相适应的公共服务体系,能够提供与民生幸福标杆城市相匹配的高质量公共服务;拥有一套完善的多元共治的社会治理机制,大力发扬民生民主、完善社区居民议事制度,实现民生民主化,^②通过党群服务中心平台推进服务型治理,完善现有的民生微实事等工作机制,建立包容性、参与性的公平公正的民生决策和供给制度,赋予社会主体更多的发言权,让社会决策和政策充分反映社情民意。

总之,开放包容是深圳在建设中国特色社会主义先行示范区民生幸福标杆城市过程中最突出的特征,是在全球化特征更加突出、国际合作更加紧密、中国对外开放更加深入的背景下对深圳民生发展提出的新要求,也是深圳建设全球标杆城市的必然选择。

三、民生发展的策略路径

《意见》的出台为深圳未来30年的社会建设和民生发展确立了目标,指明了方向,但由于《意见》所提出的目标要求比较高,深圳目前在民生领域的现状与之相比,仍有较大差距,与先进国家和地区相比,医疗、教育、人均可支配收入等部分民生指标也存在一定差距。^③因此,建立共建共

①《粤港澳大湾区发展规划纲要》,2019年2月18日。

②王宁、李卓、谢志岩:《布局:民生幸福城市的顶层设计》,载《深圳社会建设之路》,中国社会科学出版社,2018年。

③李卓、谢志岩:《迈向更高质量的民生幸福城市》,载《深圳社会建设之路》。

治共享共同富裕的民生发展格局,既需要对标先进,又需要根据深圳的实际情况,采取符合民生发展内在规律的路径和措施,不断提升深圳民生服务水平。

(一) 民生发展的社区化、在地化 1929年,美国社会学家克莱伦斯·佩里提出“邻里单位”理论,主张以较小人口规模的邻里为都市生活的基本单位。邻里以小学为中心,与其他服务设施一起布置在中心广场或绿地中,每一个邻里单位占地约160英亩,每英亩10户,保证儿童上学距离不超过半英里(0.8km),邻里单位内小学周边设有商店、教堂、图书馆和公共活动中心。规模有限、设施齐全的邻里单位保证了居民在日常生活中能够便捷满足日常生活需要。“邻里单位”理论构成了城市规划的基础理论之一,对城市社区建设包括我国的小区规划产生了深远影响。按照该理论,每一个社区是一个自足性很强的生活空间,包含了完善的公共服务设施,这些设施位于社区中心,居民可以便捷地获得这些服务。深圳在建设民生幸福示范区的过程中,必须十分重视以社区为单位加强公共服务设施建设,把教育、医疗、养老等民生内容和必要设施,包含在规模适宜的社区之内,统一规划、统一建设,努力打造十分钟生活圈,最大限度实现公共服务社区化、在地化,让与居民日常生活息息相关的民生需求,在社区即可得到满足。

(二) 民生供给的合作化趋势 区域发展一体化是新的历史条件下,区域经济社会发展的新形态,有利于不同地区、不同城市之间发挥比较优势,打破区域壁垒实现资源高效配置。在民生领域,粤港澳大湾区各城市发展水平参差不齐,不同城市间优势互补性强,更需要加强区域民生发展的合作化。与周边的惠州、东莞等地相比,深圳经济社会发展水平较高,但土地资源相对不足,限制了经济社会的发展。由于可建设用地面积有限,用地相对紧张,深圳的住房、教育等多项民生内容成本较高,供给紧张。就基础教育而言,深圳居民平均年龄较轻,育龄阶段人口比重高,婴儿出生率高,学位缺口较大,与实际需求差距大,制约着“高标准办好学前教育,扩大中小学教育规模,高质量普及高中阶段教育”目标实现。东莞、惠州等地,建设土地面积相对较大,成本相对较低,中小学学位可挖掘空间较大。因此,通过购买学位或者区域合作化办学的方式,鼓励和引导深莞惠相邻区域人口在东莞、惠州等地就近入学,互通有无,有利于解决这一民生痛点问题。对于东莞、惠州而言,一方面可以盘活土地资源,实现高效利用,促进经济社会进一步发展,另一方面,可通过深圳优质教育的带动,提升东莞惠州临深片区的教育公共服务水平,最终促进粤港澳大湾区城市群共同发展。

(三) 民生发展的硬件化、工程化 民生发展既包括民生基础设施的建设,也包括民生制度、政策设计。过去,在城市化进程中,由于片面注重城市空间以及建筑面积的扩大,忽视了城市化过程中人的问题,产生了许多弊端,西方城市化过程也同样存在这一现象。美国社会学家甘斯认为,随着都市的发展,都市人口年龄、性别、收入、教育、就业等出现新的特点,塑造了各种不同的生活方式,最终导致都市社会解组。因此,他反对通过改变都市的物理空间来改变社会结构。甘斯的理论适用于解释城市空间完善、城市功能良好的区域,过度开发物理环境,不注重人文内涵开发,造成城市居民精神生活的失落,邻里关系的淡漠等负面现象。^①但是,针对城市空间本身破败、功能不健全的区域,进行必要的物理空间改造对于提升城市功能,改善民生服务尤为必要。

^①Gans, Herbert J.:*The Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italian-Americans*, New York: The Free Press, 1982; *People, Plans, and Policies: Essays on Poverty, Racism, and Other National Urban Problems*, New York: Columbia University Press, 1991.

空间形态和基础设施改善对公共民生服务有积极意义。以深圳市宝安区在107国道宝安段和宝安大道为例。这两条道路修通前，城市面貌较差，公共服务也比较落后；两条干线修通后，城市面貌焕然一新，人居环境、产业环境得到巨大改善，带动了一大批产业发展，也带动了商品住宅小区建设和公共配套的完善，使得人口结构和社会结构发生了深刻改变，成就了今天的新宝安。这是通过科学规划，改善城市物理空间形态，提升城市功能，推动民生改善，进而促进社会整体发展的一个典型案例。深圳在建设民生幸福标杆城市的过程中，必须更加注重改善城市的物质生活空间，尤其是加强落后破败区域的空间改造，完善城市基础设施建设，尤其是需要合理规划和建设轨道交通，畅通对外联系通道，提升与粤港澳大湾区其他城市联通水平，推动形成布局合理、功能完善、衔接顺畅、运作高效的基础设施网络，^①实现区域快速通勤，建立1小时快速通勤圈，通过交通等基础设施改善，诱导人口、产业等资源合理布局 and 流动，进而促进民生发展。

（四）民生发展的全面性和协调性 民生发展是一项系统化工程，既包括民生各个领域、各个方面的协调发展，也需要恰当处理好社会建设与经济发展、政治建设、精神文明和生态环境保护等其他方面的关系，统筹推进“五位一体”总体布局和协调推进“四个全面”战略布局，坚持新发展理念，努力为完善和发展中国特色社会主义制度、推进国家治理体系和治理能力现代化探索经验、做出贡献。民生发展要求就业、医疗、文化、体育、交通、住房等关系人民生活的各个维度都得到发展。《意见》指出，构建优质均衡的公共服务体系，建成全覆盖可持续的社会保障体系，涉及内容涵盖教育、就业、医疗、养老、居住和关注弱势群体层多个层面，民生幸福标杆城市的建设要在这些方面同时发力、均衡发展，而不是片面发展。同时，民生发展是与经济、政治、文化和生态建设协调发展、相互促进、相辅相成的过程，民生发展是其他各方面发展的最终目标和落脚点。目前深圳的经济发展成绩相对突出，必须进一步增强发展的全面性和协调性，比以往任何时候都要更加注重民生发展和社会建设，不断增强深圳居民的获得感和幸福感。此外，要立足于粤港澳大湾区发展战略，推动深圳与周边城市区域的协调发展，与湾区其他城市实现联动，优势互补、协同发展，通过湾区民生服务的整体协调发展，促进深圳和大湾区社会民生事业的发展。

（五）民生发展的长远性和渐进性 《意见》为深圳建成中国特色社会主义先行示范区划分了三个阶段，确定了每个阶段的发展目标，民生发展也是一个长期的渐进的过程。深圳民生事业基础与先行示范区目标相比还存在较大差距，教育、医疗、住房、交通等领域还有很多欠账，如基础教育学位供给严重不足，人均住房面积小、房价过高，医疗、社会保障还不能满足居民日益增长的需求等，这些短板得到补齐还需要一定时间。由于深圳常住人口规模较大、结构比较复杂，每一项政策的出台、每一个问题的解决，都需要大量的财政投入，或者需要突破一些体制机制障碍。在先行示范区建设的过程中，不能急于求成。既不能为了经济发展而忽视民生事业，同样也不能超越经济发展阶段和财政负担能力过度扩张民生福利的范围和层次。在推动经济、文化、生态和民生建设协同发展的同时，要分清主次缓急，防止冒进，将《意见》精神转化为一个个行动方案、一项项具体措施，稳步推进民生事业发展。

（六）民生发展的制度创新和法治保障 作为全面深化改革的一项重要举措，建设民生幸福标杆城市，既是理念创新，也是制度创新。民生问题因涉及到人民的实际利益，涉及的体制机制往往更加复杂。在公共服务和民生发展过程中，国家和地方均出台了一系列标准和规范，在保证工

^①《粤港澳大湾区发展规划纲要》，2019年2月18日。

程和服务质量规范、可控的同时,也由于其滞后或僵化的特征,不能适应时代需求和不同地区的实际情况。因此,深圳要建设先行示范区,必须突破这些僵化的体制机制,通过制度创新驱动,推动民生发展。其中涉及到的事权问题,需要深圳通过改革不断探索,也需要得到中央和省的支持授权,通过综合授权改革试点,突破民生事业和公共服务中存在的体制机制障碍。如教育方面的学校建设标准、教学设施建设标准、招生录取政策等,医疗服务方面对于先进医疗技术、药品等的引进和应用程序等,交通服务方面对于交通道路设施建设规划审批变更的自主权等,在不涉及国家重大体制机制和原则性问题的情况下,充分发挥特区立法权优势,在权限范围内,大胆突破束缚民生发展的体制机制,消除体制机制障碍。

总之,建设民生幸福标杆,是深圳建设中国特色社会主义先行示范区的重要战略组成部分,集中体现了社会主义制度的优越性和社会主义的本质要求,体现了以习近平总书记为核心的党中央所坚持的以人民为中心的发展理念,这对于深圳经济社会发展而言,是一个重大发展机遇,必然提升深圳在全国乃至世界的地位和影响力,给深圳居民带来实实在在的福利。同时,《意见》对深圳所提出的民生幸福标杆的战略定位和发展目标,是迄今关于中国特色社会主义未来30年民生发展的最高标准的一个表述。实现这些目标,需要巨大的投入,也需要体制机制的改革创新,是一项任重而道远的伟大工程。作为全面深化改革、全面扩大开放的前沿阵地,深圳要严格贯彻落实党中央国务院和广东省委省政府关于中国特色社会主义先行示范区、粤港澳大湾区建设的重大战略部署和安排,充分发挥自身优势,大胆探索、不断创新,增强发展的全面性、协调性,不断让发展成果更广泛、更均衡地惠及全体居民,勇担新时代党中央国务院赋予深圳的新使命、新任务,率先探索全面建设社会主义现代化强国城市范例的新路径,为实现中华民族伟大复兴的中国梦提供有力支撑。

作者简介:谢志焜,深圳市社会科学院副院长、研究员。广东深圳 518028;李卓,河北省公安厅公务员,北京大学社会学系研究生。河北石家庄 050051

【责任编辑 倪晓锋】

先行示范区的改革发展逻辑*

——基于Smart Analyze的文本可视化分析

谢攀琳

[摘要] 基于Smart Analyze可视化分析软件,结合邓小平同志南方讲话、习近平总书记改革开放40周年大会上的讲话、《粤港澳大湾区发展规划纲要》等文本,对中共中央 国务院《关于支持深圳建设中国特色社会主义先行示范区的意见》进行分析解读。从“经济特区”到“先行示范区”,蕴含着发展的辩证法,从改革开放窗口到全球标杆城市,从发展到高质量发展,既是对40年改革开放的肯定,也是习近平新时代中国特色社会主义思想的创新发展。

[关键词] 先行示范区 改革开放40周年讲话 粤港澳大湾区 南方讲话

[中图分类号] D616 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575(2020)01-0029-08

2019年8月18日中共中央 国务院印发《关于支持深圳建设中国特色社会主义先行示范区的意见》(下称《意见》),这是新时代党和人民对深圳特区改革开放40年以来取得成就的肯定,同时也赋予深圳未来发展以新的使命与担当,即中国特色社会主义先行示范区(下称先行示范区)。设立深圳这一先行示范区意义重大,一方面有利于站在更高起点,促成全面深化改革,全面扩大对外开放的新格局;另一方面有利于更好实施以习近平总书记为核心的新一代党中央集体所促成的粤港澳大湾区战略,不断丰富“一国两制”建设的发展实践。因此深圳建设先行示范区,朝着全面建设社会主义现代化强国实现中华民族伟大复兴中国梦率先出发,砥砺前行,为中国其他城市建设发展提供经验,为国际社会尤其是发展中国家的城市发展贡献中国力量。那么,在深圳建设先行示范区与之前经济特区的定位有何逻辑关联?对新时代的城市发展勾画了怎样的建设蓝图?本文就此着眼于文本解读,在比较视野中,探寻先行示范区的改革发展逻辑。

*本文受教育部人文社科规划项目“社会规范的自然化研究”(项目编号:18YJA720017)资助。

一、研究工具: Smart Analyze及其说明

(一) Smart Analyze介绍及适用性说明 Smart Analyze是重庆邮电大学研发的一种分析文本的数字化技术,人文学者可以借助该技术对某一感兴趣的TXT文本进行定量与定性分析。研究者可根据自身需求在系统自带的词库基础上增减相关词汇或者无关词汇,对于那些文本中反复出现的高频词汇能够以可视化的图表来展示,同时可进一步进行关联性分析,还可根据各词汇间的相关性快速且深入发掘同一文本中或者不同文本间的一些容易被忽视的内在逻辑。当前类似技术已经应用于诸多学科的研究,如西安交大的LDA主题模型,以及文献梳理时常用的Citespace、Gephi、Bluenc等工具。为了实现研究目的,本文将主要以Smart Analyze为研究工具,对《意见》进行可视化分析。对于这些新兴的文本分析工具,研究者可根据不同的需求选取不同的工具,首先梳理知网或是相关学术数据库时可以通过Citespace、Gephi、Bluenc等工具对某个研究领域的海量数据进行爬取与分析,从而在宏观上对该研究领域有一个大致的了解。在此基础上可以进一步深入挖掘,对于某个感兴趣的话题进行资料的收集,则可以使用软件“八爪鱼”对一些网站中的相关文本或者非结构化数据进行采集分析以获取在某个研究话题方面丰富的感性材料;而在进行具体的研究选题时,需要通过抽象思维的方式,利用Smart Analyze对若干文本进行细致解读,通过归纳、概括、演绎、推理等方法探求文本之间某些事物、理论之间内在的逻辑关系。由于个体时间与精力有限,对于某一内容较大较多的文本,研究者往往需要耗费巨大的时间和精力才能透彻的研读完毕,更不用说在其中寻找相关研究问题所耗费的时间与精力,而Smart Analyze则可以帮助研究者在研读文本之前通过对文本进行分析来发现问题,以大大高于人工阅读的速度来呈现一些相关关系或者相关问题,然后研究者再带着问题去研读文本,因此通过这种方式可以极大地节省研究者的时间与精力。本文主要是通过Smart Analyze对关于深圳的几个政策性文本进行解读,对比其中的相同点与不同点,为寻求深圳发展的内在逻辑问题提供新的思路与视角。

(二) 数据来源及研究过程说明 首先是文本的获取,本文研究的文本主要为四个:邓小平同志南方讲话、习近平总书记在改革开放40周年大会上的讲话(下称“改革开放40周年讲话”)、《粤港澳大湾区发展规划纲要》(下称《纲要》)以及中共中央 国务院印发的《意见》。其次,为了匹配Smart Analyze的文件格式要求,我们把这些文件转换为ANSI格式的TXT文本。另外,由于Smart Analyze自带词库,但是其中的某些词对于本研究意义不大则可将其添加为停用词以使其从词库中清除,如“东西”之类的对本研究没有意义的词进行删除,以此来保证分析的高效性与结果的准确性。最后,由于本文是对几个文本进行对比研究,因此,在不同文本的分析结果出来后,还要对数据进行标准化,本文设置的标准是将各个文件中词频除以文本的总字数。

二、Smart Analyze的基本结果

(一) 词云比较,均以“发展”为核心主题



图1 邓小平南方讲话词云



图2 改革开放40周年讲话词云



图3 《纲要》词云



图4 《意见》意见词云

上述各图显示的是四个相关文本中的高频词汇的词云图，从大体上来看，四者都是以“发展”为核心主题，说明在发展这一主题上我国的政策是一脉相承的。此外，对比邓小平南方讲话与改革开放40周年讲话，我们发现，“改革开放”是两者都较为关注的问题，而《纲要》与《意见》，两者则更关注“建设”“创新”“国际”等问题，说明随着社会的发展进步，我国社会的发展问题在不断更新变化，而我们的党和国家也顺应时代步伐，与时俱进地制定与新时代相关的政策。

(二)关系图分析 为了深入挖掘四个文本背后的深层含义，我们对四个文件关于主题词“改革开放”的关系图进一步进行分析(图5~图8)。

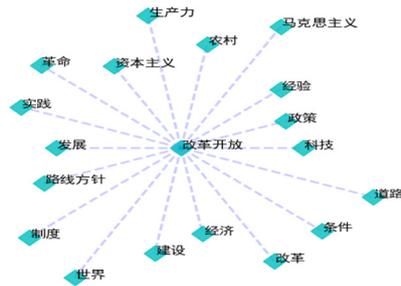


图5 邓小平南方讲话关系图

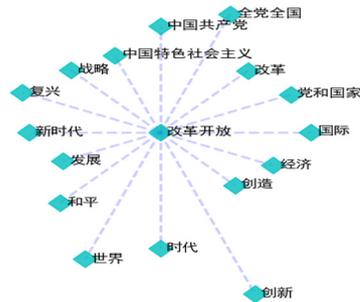


图6 改革开放40周年讲话关系图

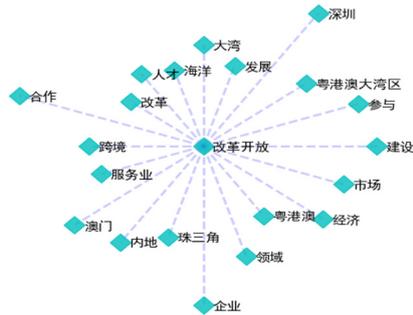


图7 《纲要》关系图

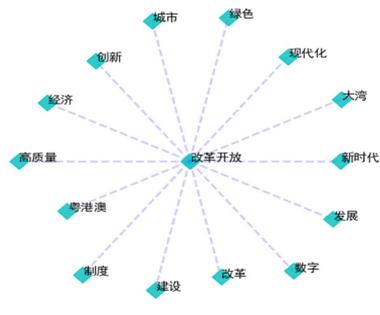


图8 《意见》关系图

上述四图是对于“改革开放”这一核心词汇在四个文本的关系图，主要是筛选四个文本中前20个高频词汇中与改革开放这一词关系最密切的相关词汇并进行可视化展示，我们发现南方讲话中比较特殊的词汇主要为“资本主义”“生产力”“农村”。结合时代背景可以知道，当时的中国还是处于发展的起步阶段，因此邓小平更为关注发展的导向问题，而在“改革开放40周年讲话”中“复兴”“新时代”“和平”“创新”“创造”更为突出新时代改革开放的特色；《纲要》中则更为关注“合作”“内地”“人才”“珠三角”等词，非常符合其作为粤港澳大湾区的战略目标；在《意见》中“数字”“绿色”“城市”“高质量”“粤港澳”为其独有的词汇，突出了深圳先行示范区在新时代的发展目标与要求。

(三) 标准化对比

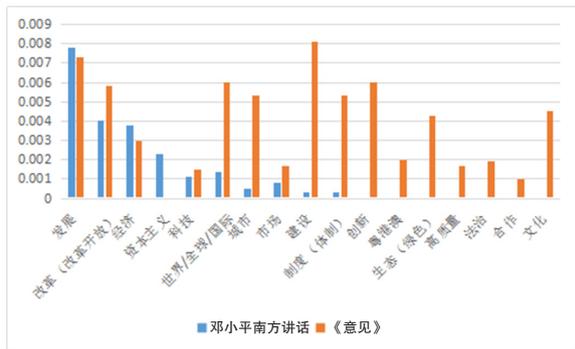


图9

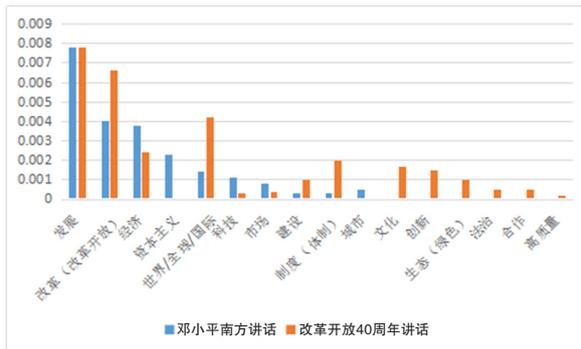


图10

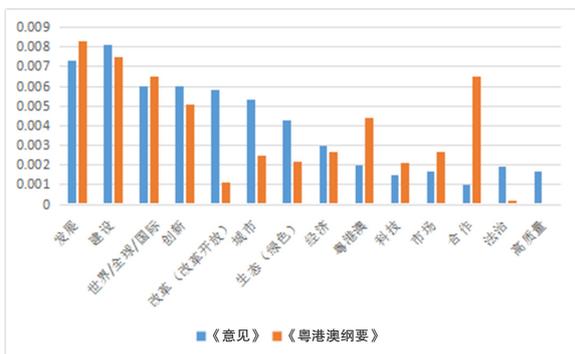


图11

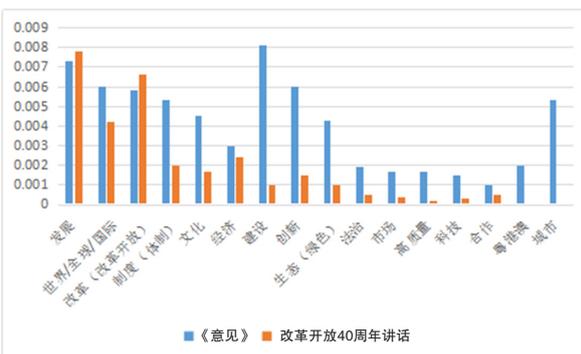


图12

为了深入分析四个文件关于深圳这一城市发展的内在逻辑，我们将四个文件的高频词进行标准化，再展开对比，如图9~12，从这四幅图对比中可以清晰地看到，“资本主义”是邓小平南方讲话的特色词汇，这与解决改革开放初期关于姓“资”姓“社”问题的争论有关。此外，“发展”“改革开放”“经济”“制度”“科技”“城市”“建设”“国际”这些词在邓小平南方讲话、《意见》以及改革开放40周年讲话三个文件中都是出现的高频词汇。可见，无论是在过去、现在还是将来，发展始终是深圳肩负的使命。而站在今天这一更高起点，要发展仍然要通过改革开放、通过科技发展来实现，对内要不断完善自身的体制机制，对外要以更加开放包容的态度学习世界优秀文明，同时向世界展示中国优秀文明，深圳则肩负由内向外看以及世界看中国的窗口。在《意见》与“改革开放40周年讲话”中，新增词汇主要有“创新”“粤港澳”“生态”“高质量”“法治”，这些新增词汇体现的则是党和国家对深圳提出的更高要求，南方讲话中邓小平同志提到各省的建设要有自己的特色与创造性，而今天《意见》更多地要求创新，要以创新驱动发展，不仅要快速发展，更要保证高质量的发展，尤其是在发展经济的同时重视生态环境的保护。粤港澳大湾区是以习近平同志为核心的党中央集体，推进新时代全面改革开放新格局的新举措，对比图11、12，我们发现《纲要》与《意见》两者在“发展”“建设”“创新”等词上保持一致，深圳在粤港澳大湾区的建设中是核心之一，是以点带面的点，以促进本地区朝着世界级城市群的方向发展。此外，《意见》中“国际”一词出现的频次也非常高，是南方讲话中的四倍左右，可见《意见》对深圳的要求是世界一流城市的定位。

三、可视化结果的解读

上述Smart Analyze可视化图表展示出四个文本中既有一脉相承的“发展”“建设”“改革”“开放”，又有代表各个不同历史发展阶段时代特色的新词“国际”“世界”“高质量”“创新”“生态”，由此我们进一步总结分析，进而从历史维度、发展维度、国际维度、生态维度四个维度对由建设“经济特区”到建设“先行示范区”的改革发展逻辑进行解读。历史的维度说明在中国特色社会主义制度中发展是一脉相承的，新时代的发展是有历史根基的；时间的年轮推着深圳改革开放不断前行，历史的使命与新时代的重任，既肯定了深圳经济特区发展的瞩目成就，也要深圳先行示范区结合新时代要求不断与时俱进，因此发展的维度是从制度与政策上反映出社会主义制度本质要求就是发展。但是在深圳几十年的发展历程中，其发展的内容已变成高质量发展，而国际维度与生态维度则是对于高质量发展的具体体现，国际维度要求深圳建成世界一流城市，为世界城市建设贡献中国智慧。生态维度则是立足人类社会生存与发展的立场，以更高的标准，更严格的要求建设绿色城市、可持续发展城市，打造美丽中国的城市典范，树立人与自然和谐发展的城市标杆。以历史维度为基础，以发展维度为核心，通过“世界一流城市”与“美丽中国”的目标，体现着对深圳由“经济特区”到“先行示范区”的转变所蕴含的发展的辩证法，既是对几十年中国特色社会主义发展成就的肯定，也是体现着习近平新时代中国特色社会主义思想在深圳的践行与发展。

（一）历史维度 历史的维度看，从经济特区到先行示范区，是改革开放适应时代的要求，是与时俱进的指南。40年前的中国，尽管已经初步形成了完整的工业体系，但是相较于国外发达国家而言，国内技术落后，经济活力不足，人民生活贫困，1979年的深圳地区生产总值仅1.97亿元，人均GDP仅为606元，以致大量的内地农民偷渡香港、澳门。为解决这些问题我国于1980年8月26日把深圳确定为首批经济特区，这意味着我国的改革开放进程在深圳拉开序幕。1992年邓小平同志南方讲话中解决了深圳经济特区姓“资”与姓“社”的问题。结合邓小平同志南方讲话内容的词云图（见图1）也可以发现，“发展”“改革开放”一词在文中出现频率非常高，说明当时的中国亟需通过外资企业激发本国经济活力，要破、要闯，当时的深圳在此既肩负着经济体制改革试验地，为改革探路的重任，也承担着由内向外看的窗口的使命。时至今日，改革开放已四十余年，深圳的发展今非昔比，深圳市2019年政府工作报告指出：“2018年深圳市生产总值突破2.4万亿元（人民币），同比增长约7.5%，经济总量居亚洲城市前五，居民可支配收入增长8.7%，PCT国际专利申请量全国领先，数字经济发展走在全国前列”^[1]。足以证明深圳已由过去的一个小渔村发展成现代化大都市，完成了许多不可能完成之事，在自身取得巨大发展的基础上对全国的改革开放也作出了巨大贡献。可以说，深圳当前取得的成就给邓小平同志南方讲话中要求的经济发展与改革开放提交了优秀答卷。现在，深圳又有了新的使命与任务，以建设先行示范区为目标，“努力创建社会主义现代化强国的城市范例”^[2]，《意见》中也多次提及“改革开放”一词，在中国特色社会主义进入新时代的今天，与邓小平南方讲话不同的是赋予了改革开放新时代的重任，这既体现了对深圳发展成就的肯定，也密切结合了当今的时代要求与时俱进。

习近平总书记在改革开放40周年大会的讲话对改革开放进行了总结与展望，新时代的改革开放也是以习近平总书记为核心的党中央集体智慧的结晶，要求在坚持社会主义市场经济改革的基础上，建构更加开放的经济新体制，以此形成全方位的改革开放新格局。对于新时代进入深水区的改革现状，深圳要力争深化供给侧改革，为解决当前国内社会主要矛盾发挥先行先试作用，并及时

总结经验以推广、复制,使经验得以从特殊向普遍转化。对于如何全面扩大开放?《意见》也给予深圳极其灵活的配套政策,在政治方面,大力支持推动更多国际组织、机构在深圳落户;在经济方面,不断推进数字经济发展以及移动支付应用,以此促进人民币的国际化;在科技方面,对于人才的引进、出入境以更加开放、更加便利的制度吸引世界杰出人才在深圳发展;在文化方面,支持深圳学习、引进世界高端创意设计资源,力争中国文化品牌走向世界。

(二)发展维度 发展的维度看,从经济特区到先行示范区,是以创新驱动经济高质量发展的渐进过程。马克思主义把生产力视为人类社会发展的最根本决定性因素;邓小平同志以此为提出“讲社会主义,首先要是生产力发展,这是主要的”^{[3]314}并把社会主义的根本任务是发展生产力确定为指导性原则;江泽民同志的“三个代表”中则把代表中国先进生产力的发展要求置于第一位,更是在十六大报告中提出“必须把发展作为执政兴国的第一要务”^{[4]894};胡锦涛同志指出我国的发展应该抓住当前面临的难得机遇;2018年习近平同志在广东代表参加审议时提出把发展作为第一要务。可见,尽管在发展这条路上已经取得了巨大的进步,但发展这一要求始终如故,深圳在几十年的发展历程中,发展的内容不断在变化,《意见》更是把深圳定位为高质量发展高地。对比邓小平同志南方讲话文本的可视化分析,无论是改革开放40周年讲话还是《意见》,“发展”一词始终多次被提起(见图1~4),前后既有顺承之处,也有新的不同内涵。邓小平同志基于当时的现实状况要求通过科学技术及科技人才来使经济发展“得快一点”,对于广东更是要求用20年的时间赶上亚洲的四小龙,深圳在2017年以2.2万亿元的GDP生产总值超越新加坡的2.06万亿元,深圳通过几十年的发展实现了他的要求。

《意见》要求深圳立足当下,以更高的定位要求推动经济的高质量发展,在建设体现高质量发展要求的现代化体系上发挥先行示范作用。对于现在的深圳要如何做到高质量发展,《意见》也给出了要求,要实施更快速的创新驱动发展战略,政策方面,推动深圳作为综合性国家科学中心的主要阵地,而粤港澳大湾区的建设就是以习近平总书记为核心的党中央集体为促进广东地区经济高质量发展的一个规划;科技方面,支持深圳建设5G、人工智能、生命信息与生物医药实验室等诸多重大创新型载体,对知识产权与科技成果的产权的制度更加规范;社会治理方面,支持大数据、云计算等技术来促进智慧城市的建设与社会治理的现代化;文化方面,则要求发展数字文化产业与创意文化产业以实现中国特色社会主义文化的繁荣兴盛。与邓小平的南方谈话相比,尽管都要求发展,但是《意见》频繁出现的“高质量”“创新”“创意”“粤港澳”“数字”都是新增词汇(见图9),从这些词汇的对比可见,对深圳发展的定位不仅要发展快一点,还要保证高质量发展,以创新驱动发展,这是新时代赋予深圳发展的新要求。

(三)国际维度 国际的维度看,从经济特区到先行示范区,意味着深圳是国内向世界看也是国际向中国看的示范性窗口。邓小平同志在南方讲话中两次提到“城市改革”,他把城市改革与农村改革相对比,当时农村的家庭联产承包责任制代替人民公社制度这一转变给农村的发展注入了极大的活力,邓小平希望城市改革也能像农村改革一样以点带面,而深圳这几个经济特区就是邓小平同志期望的在城市改革中先发展的点。与邓小平讲话形成鲜明对比的是,《意见》中的“城市”一词出现多次,而与城市这一词共现概率最高的就是全球,此外“国际”“建设”“法治”这些词都是新词(见图9),说明过去的要求实现了,现在的定位发生了变化,现在的目标是要建成“现代化国际化创新型城市”,成为世界一流城市。

站在更高起点的深圳,《意见》对其给出了五个方面的战略定位:高质量发展高地、法治城市

示范、城市文明典范、民生幸福标杆以及可持续发展先锋。结合可视化分析图12可以清楚地看到《意见》和改革开放40周年讲话,同样强调“发展”“改革开放”“经济”等,但在《意见》中更突出的词频有:城市、粤港澳、高质量、法治,体制机制,一定程度上反映了《意见》中的关于深圳的这五个战略定位。对于深圳五个方面的战略意味着,一方面是要让深圳为国内其他城市提供示范,把深圳特区发展起来的经验向全国其他城市推广,同时对于当前改革的深水区更应该发挥先行作用,结合图11《意见》与《纲要》的对比分析图可以看出,深圳对于粤港澳大湾区的意义就在于以深圳为社会主义现代化国际强国的城市范例,为粤港澳大湾区提供发展新实践,促使粤港澳大湾区逐渐成为国际一流湾区以及世界级城市群所在地;另一方面是要让深圳的城市综合经济竞争力成为世界领先,成为能够影响全球的创新创业创意的标杆城市,为国际发展尤其是发展中国家城市的发展提供中国经验,贡献中国智慧。那么如何朝着《意见》要求的建设中国特色社会主义先行示范区的这一方向前行,成为城市的标杆呢?《意见》为深圳做了详细的指示,为其未来的工作重点指明了方向:在经济方面,强调创新驱动的高质量发展,正如习近平总书记所说“创新是第一动力”;在社会治理方面,要求综合应用大数据、人工智能等技术,促进政府管理和服务的法治化、智能化,推进社会主义现代化强国在城市治理体系和治理能力现代化方面先行先试;在文化方面,要求全面推进城市精神文明建设,弘扬特区精神,扩大中国特色社会主义文化的影响力以增强港澳同胞对本国文化的认同感与凝聚力,让中国的文化成为具有世界影响力的标杆品牌;在社会公共服务方面,要求培养与国际接轨的医疗、教育方面的人才,要求养老、住房等社会保障体系的完善;在生态方面,强调绿色发展,要求以最严格的制度保障生态环境的可持续发展。

(四)生态维度 生态的维度看,从经济特区到先行示范区,是“美丽中国”伟大构想在深圳的践行。党的十七大首次将“生态文明理念”写进党的行动纲领,为生态文明建设提供理论支撑;十八大则将“生态文明建设”纳入社会主义“五位一体”建设总布局,提出“美丽中国”这一饱含诗情画意的伟大构想;十九大提出建设“富强、民主、文明、和谐、美丽”社会主义现代化强国目标,“美丽”在社会主义建设中成为与“富强、民主、文明、和谐”同等重要的目标,成为新时代社会主义建设的千年大计。可见,“美丽中国”可以更好地理解习近平新时代中国特色社会主义思想。

从图9邓小平同志的南方谈话与《意见》高频词的对比可以发现,“高质量”生态”在《意见》中的是新词,更是核心词,这就意味着我国当前不仅重视经济的发展,更强调高质量发展、绿色发展、可持续发展。纵看世界历史,“生态兴则文明兴,生态衰则文明衰”的案例不计其数,尤其是在工业文明时代的后期,频频出现的生态危机推动着生态治理走向时代舞台的中央。生态治理的好坏不仅关联着生态的安危,而且还关系着人民能否拥有健康、舒适的生活环境。如果一个国家的生态治理长期不能取得明显的效果,那么该国人民追求美好幸福生活的愿望则久久不能实现,长此以往人心必定思离进而危及国家的存亡。正如习近平总书记强调“建设生态文明,关系人民福祉,关乎民族未来”^{[5]208}。《意见》把生态文明的建设作为对深圳五个率先的要求之一,要求深圳成为人与自然和谐共生的美丽中国典范,而目前的深圳已经获得诸多关于生态建设方面的城市荣誉,如国际花园城市、国家园林城市、国家森林城市,更是在2017年超越北上广成为全国宜居发展指数排名第一的城市(该排名来自于宜居中国发展指数报告2017~2018),可见深圳足以担此重任。在此基础上,《意见》对深圳提出了更高的要求,对于生态环境的保护要求做到“党政同责、一岗双责”,对于生态环境的违法行为“零容忍”。考虑到深圳地理位置的特殊性,一方面要求深圳对海陆生态同时兼顾,尤其是海岸线的保护、海域污染物的排放、能源消耗以及生态的修复等进行试点先行;另

一方面要求深圳应用绿色技术来发展绿色产业,同时通过加强与粤港澳大湾区的合作促进区域生态环境的联防共治,利用深圳的区位优势促进广东其他地区的发展,在生态治理上发挥美丽中国的典范作用。

结 语

通过Smart Analyze这一新的文本分析工具对关于深圳几个政策性文本进行定量与定性的关联性分析,既为理解深圳先行示范区的发展逻辑提供了新的思路与视角,此外这一新的研究工具也为研究者们对有关文本的研究问题提供了新的研究工具,有助于研究者们快速地发现问题,降低时间成本,有针对性的研究问题,同时在一定程度上为观点的论证提供有力的数据支撑,相比于传统的研究方法,其论据更为充分,论证更为严密。总体来看,《意见》对中国特色社会主义先行示范区的建设是一个分阶段的谋划,从2025、2035年至本世纪中叶,逐步由跻身全球前列城市、社会主义现代化强国城市典范发展为全球城市标杆,可以说这三个阶段的布局是党和国家对深圳未来发展的蓝图规划,只有目标明确,发展的步伐才更加坚定。当前我国已经进入新时代,全面深化改革的号角已吹响,深圳在改革的深水区率先出发。深圳建设先行示范区,无论是在高质量发展目标,还是民生发展格局,还是美丽中国建设等方面,都以极高的标准与战略定位来践行其改革发展的逻辑,为世界社会主义的发展贡献中国智慧与中国经验。在社会主义发展逻辑上,深圳这一先行示范区坚定不移地走中国特色社会主义道路,坚持理论与深圳的具体实践经验相联系,结合21世纪时代发展的要求与时俱进,打造人与自然和谐共生的美丽中国的城市典范,为人类社会城市中城市的可持续发展探索新的路径,努力实现在联合国2030年可持续发展议程中贡献一份力量,争做世界城市的先锋与表率,为世界其他国家尤其是落后的发展中国家的城市发展提供新的选择。

参考文献

- [1]深圳市2019年政府工作报告——深圳频道——
人民网 (<http://sz.people.com.cn/n2/2019/0201/c202846-32602521.htm>)
- [2]中共中央 国务院关于支持深圳建设中国特色社会主义先行示范区的意见[M].人民出版社,2019.
- [3]邓小平文选(第二卷)[M].人民出版社,邓小平著,1994(2008重印).
- [4]中国共产党的九十年——改革开放和社会主义现代化建设时期[M].中共党史出版社,中共中央党

史研究室著,2016.

- [5]习近平谈治国理政(第一卷)[M].外文出版社,习近平著,2014.

作者简介:谢攀琳,广东财经大学马克思主义学院2017级硕士研究生。广东广州 510320

【责任编辑 倪晓锋】

普惠金融的发展能改善城乡 收入不平衡吗?

——理论机制与实证检验

陈向阳 潘敏基 黄立华

[摘要] 本文从理论上分析了普惠金融的发展影响城乡收入不平衡的作用机制,利用广东省20个市2006~2015年的面板数据,测算了普惠金融发展指数,并采用静态和动态面板数据模型,对普惠金融与城乡居民收入差距的关系进行实证分析。研究表明,普惠金融的发展对降低城乡收入比有显著的正向作用,能改善城乡居民收入不平衡。要进一步改善城乡收入分配失衡,必须促进普惠金融的发展,建立普惠性金融体系。

[关键词] 普惠金融 面板数据模型 城乡收入不平衡

[中图分类号] F124.7; F832 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575(2020)01-0037-08

一、引言

富者余也,余者借也;贫者缺也,缺者贷也。所以富者赚取了利息差,贫者用钱依靠富者,收入不平衡也是金融发展的动力。那么普惠金融的发展能否改善收入不平衡呢?目前,普惠金融作为G20峰会的重要议题,作为实现社会公平、改善收入不平衡的重要措施,频频出现,普惠金融的发展与社会公平的关系也成为重要的研究课题。普惠金融的发展能否改善城乡收入不平衡呢?孟加拉国经济学家穆罕默德·尤努斯因成立格莱珉银行后,提高了孟加拉国乡村居民的收入,减缓了当地的贫困,表明普惠金融发展对改善城乡收入不平衡有着正向效应。在现有的研究中,不同的学者存在着不同的观点,主要分为三种:一是认为普惠金融的发展与收入差距之间存在库兹涅茨效应,即普惠金融发展初期或发展水平低的阶段会扩大收入不平衡,随着普惠金融的发展会在后期起到改善收入不平衡的情况;二是认为普惠金融的发展,引导资金流向富裕地区和高收入人群,会恶化收入不平衡的情况;三是认为普惠金融的发展能扩大辐射范围,能覆盖到贫困地区和低收入

人群,提高社会资金使用效率和福利水平,实现社会公平。

城乡收入差距问题一直是我国经济社会发展过程中关注的焦点,2006~2015年期间,广东的城乡收入比从2006年的3.13降至2015年的2.6,比同期的全国平均水平低5%,但是高于浙江、江苏、山东和福建。在经济新常态下,随着“人口红利”的逐渐消失,消除城乡收入差距成为经济社会发展的一个迫切任务,而金融发展统一了资本市场,为劳动力市场、土地市场和产品市场的统一奠定了基础,促进资源的合理配置,从而减少地区间与行业间投资收益的差异,深远影响着城乡收入的差距。金融发展包括金融深度和金融宽度,金融宽度也称为普惠金融,指的是让社会成员普遍享受的并且给予农村等落后地区和弱势群体适当优惠的金融体系,其反面是金融排除。为消除弱势“三农”普遍遭受的一定程度上“金融排除”现象,党的十八届三中全会首次明确提出“发展普惠金融”。那么,如何度量金融的普惠程度?普惠金融的发展对城乡收入不平衡有怎么样的影响?本文试图从理论机制和实证检验上对这些问题进行回答。

二、文献综述

许多学者从金融深化的角度对金融发展与城乡收入差距的关系进行了实证研究。周东波(2010)认为之所以城乡经济发展存在差异、城乡居民收入不平衡,是因为金融资源在城乡分布是不平衡的,并从金融发展门槛与金融资源配置两个视角,分析了金融发展对城乡收入失衡的影响,通过实证分析表明:广东金融发展扩大了城乡收入分配的不平衡,以及政府支农政策对改善城乡收入分配具有重要积极作用。崔艳娟(2012)研究了金融发展对于减缓贫困的影响,在对金融发展与贫困减缓的关系进行理论分析的基础上,利用我国1978~2010年的数据,采用GMM、OLS的估计方法对两者的关系进行了实证检验,研究发现金融发展会通过金融服务来减缓贫困,作用有限,还受到多种因素的影响。刘开华、施修玲和宋立(2015)利用2003~2012年成都19个区县数据,通过采用动态面板模型GMM估计方法,对成都的金融发展与城乡收入差距的关系进行实证检验,研究发现成都的金融发展对于城镇居民收入增长的促进作用远大于农村居民,且农村居民收入具有跨期影响,金融发展加剧了收入的不平衡。卿剑(2014)把金融发展分为金融效率与金融规模两个角度,分别与城乡收入差距做回归分析,研究发现金融发展规模扩大了城乡收入差距,而金融发展效率缩小了城乡收入差距,但是金融发展规模带来的负效应大于金融发展效率,总体来说,金融发展显著地加大了城乡收入差距。

普惠金融是一种包容性金融,目的在于减少传统金融排斥,确保人人享有便捷的金融服务。目前,通过构建普惠金融指数来计算金融发展的普惠程度,用其来实证分析普惠金融对城乡收入差距影响的研究还不多。肖瑞(2015)利用2006~2014年31个省市的面板数据,采用PVAR模型测算了各地普惠金融的发展对城乡收入的作用及其作用的程度,研究发现普惠金融发展指数的滞后预期能改善城乡收入差距,并且西部地区改善的幅度大于中部,中部地区又大于东部。朱红林(2014)利用山东省所辖17个地级市作为研究样本,采用山东省1983~2012年的相关数据,实证研究发现普惠金融的发展效率与城乡居民收入差距存在倒“U”型关系,而普惠金融的发展规模与城乡收入差距无关,农村金融对居民收入的增加具有正向作用,但是通过脉冲响应分析发现,农村金融的发展对城乡收入不平衡的改善无影响。杨文华(2016)把重庆作为研究样本利Johansen协整检验、脉冲响应以及方差分解等计量方法,从普惠金融的视角出发,对农村金融发展与城乡收

入差距关系做了理论和实证分析, 研究表明两者之间存在长期平稳关系; 金融的规模与效率是收入差距的单向格兰杰原因; 金融发展规模对于城乡收入不平衡起到改善的作用, 金融发展效率起到恶化的作用, 农村金融发展规模的作用效果明显小于农村金融发展效率。苏伟琦(2016)利用2008~2014年全国和5大分区(直辖市、东、中、西、中部和东北)的面板数据, 采用静态面板数据模型回归, 分析了普惠金融发展与城乡收入差距的关系, 结果发现国内的普惠金融发展水平普遍较低, 地区之间差异较大, 全国范围内普惠金融的发展与城乡收入差距呈现出负相关。

本文以广东省20个地级市普惠金融发展情况作为研究对象, 通过计算普惠金融发展指数来反映各市金融发展的普惠程度, 在理论机制分析的基础上, 采用静态面板数据模型来计量分析普惠金融发展对城乡收入差距的影响, 丰富了现有的文献。

三、普惠金融对城乡收入不平衡的作用机制

金融权利的不平等, 会导致获得金融服务的金融排除现象, 更会导致城乡收入的不平衡。作为金融排除反面的普惠金融, 就是通过各种金融资源的整合和金融制度的创新, 增强社会全体尤其是长期排除在传统金融服务体系的贫困人群的金融服务可获得性, 实现社会全体拥有平等的信贷权, 逐渐改善收入不平衡的情况。在现有的相关文献中, 普惠金融的发展对改善收入不平衡的影响是通过门槛效应、排除效应、减贫效应来实现的, 本文通过归纳总结, 分别从信贷价格机制、投资机制、财富积累机制及就业机制来分析普惠金融的发展对城乡收入不平衡的作用。

(一) 信贷价格机制 普惠金融的发展, 能降低农村的信贷价格。农村的信贷价格一般高于城镇的信贷价格, 原因首先是, 因为农村地区经济实力比较弱, 土地也是流转土地, 缺少金融机构认证的抵押品; 其次, 农村居民也会因其信用条件差和所处的社会环境, 信贷担保人比城镇少。同时, 农村的教育水平落后于城镇, 居民的金融意识不强, 没有建立自己良好的征信, 国家也未针对农村地区建立起完善的征信系统。更重要的是, 农村居民背后依赖的是脆弱的农业生产, 资产回报率比较低, 还款付息能力远不及城镇居民, 信贷违约风险比较大, 因而信贷价格较高。不同的信贷价格, 对应不同的信贷需求, 农村居民会因为其信贷价格的提高而减少信贷, 甚至会放弃部分合理的信贷需求。

但是, 随着普惠金融的发展, 农村征信系统得到完善, 农村信贷价格过高的局面得到改善, 农村居民也能获得更多信贷权。如图1所示, 在价格水平A的右侧, 农村信贷价格与信贷量的关系为斜率平坦的直线。随着普惠金融的发展, 政府出台价格调控政策, 把农村地区信贷价格控制在合理的水平上, 放宽信贷申请条件, 之前不能满足信贷条件的大部分农村居民能进入普惠金融体系, 农村信贷价格与信贷量关系为斜率陡峭的直线, 信贷需求会大幅度提高。同时建立一定的贷款保险制度, 维持金融机构的风险处于可控范围内。普惠金融消除了

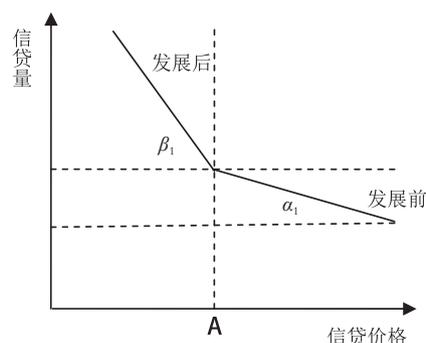


图1 农村信贷价格与信贷量的关系

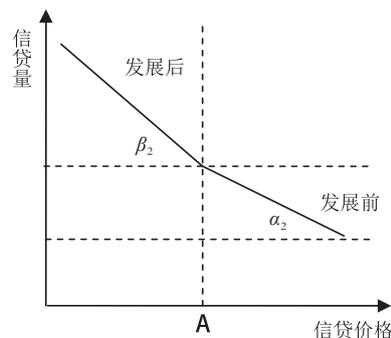


图2 城镇信贷价格与信贷量的关系

金融发展中的“门槛效应”，绝大多数农村居民的合理信贷需求得到满足。而城镇居民达到原有信贷条件的人数多，对于现有信贷条件的放宽，并不敏感。如图2所示，因为直线的斜率大小接近，需求曲线的斜率没有太大变化，未能引起信贷需求明显增加。即农村居民的受益大于城镇居民，农村居民的信贷价格愈低、信贷需求愈高，有利于其收入的增加，因而普惠金融起到了改善城乡居民收入不平衡的作用。

(二) 投资机制 金融发展包括金融深度和金融宽度，金融深度的主要标志是整个经济中金融部门的发展和社会货币化程度的提高，而金融宽度也称为包容性金融，即普惠金融，强调的是金融的可获得性，也就是人们在经济活动中能获得更多便捷的金融服务。由于金融的逐利性，金融深度发展的结果是导致金融机构集聚于城市，陈向阳(2016)通过理论模型和实证研究表明，金融业集聚是造成区域经济增长和收入分布不平衡的主要因素。金融集中度对经济增长有直接的负面影响，技术落后的地区仅当它们拥有必要的资金来源时，方可得到受益于新技术的机会，而经济落后的地区如果缺乏具有发散增长率的合适的金融市场，则即使条件满足也无法获得那样的机会。

城乡收入差距缩小的可能性将会随着农村自身金融的发展而提高，普惠金融的发展通过投资渠道起到了改善城乡居民收入不平衡的作用。其一是普惠金融统一了城乡资本市场，减小了地区间投资收益的差异，并提高了平均收益率；其二是普惠金融的政策减少了城乡地区实物资产和金融资产未来收益风险的差异，促进投资者对城乡地区的投资项目作出较为理性的选择；其三是普惠金融的发展为城乡劳动力市场、土地市场和产品市场的统一奠定了基础，从而促进资源在城乡之间的合理配置和有效利用，发挥生产的相对优势，提高规模经济的好处，进而提高投资的平均收益率；其四是普惠金融的发展使得农村地区建筑物、土地和其他本不能上市的实物财富可以通过金融市场上市进行交易和转让，在市场竞争的压力下，通过资本的自由转移提高投资效率。农村地区投资效率的提高，提高了其收入水平，缩小了城乡收入差距。

(三) 财富积累机制 普惠金融的发展降低了金融服务的门槛，更多的低收入家庭获得了信贷机会，农村居民在初始财富很低的情况下也能投资某个具有收益的项目，财富在短时期内会得到快速增加；城镇地区因为更复杂的金融体系能够限制金融市场的不完善，金融服务的水平和质量高于农村地区，更低的审核筛选成本，可以将资金向最佳投资引导，高收入的城镇地区会消耗更多的金融服务，导致经济增长速度快于农村地区，城镇居民的收入增长也就快于农村居民，在储蓄倾向一定的条件下，城镇居民的储蓄额增长快于农村居民。在当前房地产价格持续升高的背景下，普惠金融的发展使城镇居民也获得更多的信贷机会，并且大量的金融资源流入房地产部门，房地产的快速膨胀使房地产投资的收益率远高于其他行业的收益率，使城镇居民的财富积累快于农村居民，从而扩大了城乡收入差距。

(四) 就业机制 普惠金融的发展带来货币实际收益率的上升，提高了投资者的资金成本，为节约资本使用，投资者会倾向于以劳动密集型生产替代资本密集型生产，提高了就业水平。广大农村地区存在着大量的剩余劳动力，资本却相对稀缺。因此，通过以劳动密集型生产替代资本密集型生产，既充分利用了这些剩余劳动力，又可以合理地配置有限的资本。从而促进农村地区经济的增长和收入的增长，改善城乡收入不平衡的情况。

总之，普惠金融的发展对城乡收入差距的影响是不确定的，究竟是缩小了城乡收入差距，还是扩大了城乡收入差距，还需要利用实证结果来检验。

四、实证分析

(一) 普惠金融发展指数的测算 本文普惠金融发展指数 (IFI) 是依据印度学者Mandira Sarma (2008) 构建的普惠金融发展指数, 对广东的普惠金融发展水平进行量化分析。在Sarma的观点中, 普惠金融发展指数应类似于人类发展指数 (HDI)、性别发展指数 (GDI) 从多个方面评价, 然后得出综合指标, 即用一个数值对普惠金融的发展进行测算。本文主要从三个维度测算, 分别是地理维度服务渗透性、人口维度服务渗透性和金融服务的使用性, 再用6个指标来对各个维度进行评价。中国的金融服务体系主要是银行业机构为主, 所以本文采用的指标来自于银行业金融机构, 在金融服务的地理维度上, 分别以每万平方千米拥有的银行金融机构网点数和银行金融机构从业人员数为评价指标; 在人口渗透维度上, 分别以每万人拥有的银行金融机构网点数和银行金融机构从业人员数为评价指标; 在金融服务的使用维度上, 分别以人均存款占人均GDP的比重和人均贷款占人均GDP的比重为评价指标 (见表1)。权重的确定, 权重相对于指标而言是用来评价该指标在普惠金融发展指数中的重要程度, 对比几种赋权方法后, 采用一种客观的变异系数法作为赋权方法, 为克服各项评价指标量纲不同的影响, 需要用各项指标的变异系数来衡量各项指标取值的差异程度。各项指标的变异系数公式如下: $V_{it} = \sigma_{it} / \bar{X}_{it}$ (1)

上式中下标 it 表示第 i 城市第 t 指标, σ_{it} 为第 i 城市第 t 指标的标准差, \bar{X}_{it} 为第 i 城市第 t 指标的平均值, ($t=1, 2, 3, 4, 5, 6$)。

$$W_{it} = V_{it} / \sum V_{it} \quad (2)$$

再将各个不同量纲的指标标准化处理, 得到普惠金融各个指标的测度值:

$$D_{it} = W_{it} (X_{it} - \max) / \max - \min \quad (3)$$

其中, \bar{X}_{it} 为第 i 城市第 t 指标的样本数据实际观测值, \max 是样本数据最大值, \min 是样本数据最小值。所以, 采用Mandira Sarma (2008) 测算IFI的方法如公式 (4), 来计算广东省各地级市2006~2015年的普惠金融发展指数。

$$IFI = 1 - \frac{\sqrt{(W_1 - D_1)^2 + (W_2 - D_2)^2 + \dots + (W_n - D_n)^2}}{\sqrt{W_1^2 + W_2^2 + \dots + W_n^2}} \quad (4)$$

(二) 其他变量与度量指标 (1) 城乡收入不平衡指标 (CJ)。在现有关于收入分配失衡的文献中, 一般采取基尼系数或者是城镇居民人均可支配收入与农村居民人均纯收入的比值作为量化的指标, 考虑了数据的可得性、可比性和认可度, 本文借鉴了张晓燕 (2016) 的做法, 把城镇居民人均收入与农村人均收入的比值作为收入不平衡的代表指标, 作为计量分析的因变量。

(2) 经济发展水平 (GDP)。随着经济的发展, 就业机会的增加, 农村居民收入的提高, 对于改善收入不平衡有正面

表1 各指标的解释

维度	具体指标	计算方法
地理维度服务渗透性	每万平方千米金融机构网点数	银行机构网点数/面积
	每万平方千米金融机构从业人员数	银行机构从业人员数/面积
人口维度服务渗透性	每万人拥有的金融机构网点数	银行机构网点数/地区人口
	每万人拥有的金融机构从业人员数	银行机构从业人员数/地区人口
金融服务使用性	人均各项存款占人均GDP的比重	人均各项存款/人均GDP
	人均各项贷款占人均GDP的比重	人均各项贷款/人均GDP

效应,但是随着经济增长收入分配的不均等化越来越严重,有可能扩大城乡收入的差距。本文采用人均GDP增长速度作为经济发展水平的度量指标。

(3) 财政政策(CZZC)。经济学家马斯格雷夫提出,财政能调节社会资源合理配置,实现社会公平,财政支出能提供公共产品缓解收入不平衡,加大对低收入者的转移支付,直接提高低收入者的收入。财政支出能在教育支出、基础设施建设以及社会保障性支出上给予农村地区更多援助,促进其居民收入增长。本文用人均财政支出占人均GDP比作为度量政府政策指标。

(4) 对外贸易(JCKE)。对外贸易对城乡收入不平衡起到正向作用,一方面,根据斯托珀-萨缪尔森定理的观点:开展对外贸易后,会使出口行业(价格上升行业)中密集使用的生产要素的报酬提高,城镇各种基础设施完善,是对外贸易的重点地区,对外加工贸易业发达,属于劳动力密集型产业,所以,城镇的劳动力报酬提高,即城镇居民工资性收入提高;另一方面,城镇作为外贸的主要地区,会带动相关产业的发展和基础设施的完善,从而推动城镇经济发展,提高其居民收入。本文基于数据可得性,用进出口增加值占GDP增加值比作为度量指标。

(5) 产业结构(DSCY)。城市城镇地区第三产业发达,就广东来说历年的第三产业的产出值占全省的80%以上,城镇地区第三产业的从业人员比较多,而农村居民则一般从事第一、第二产业。按照周绪军(2015)的观点,第三产业从业员工工资性收入高于低附加值的第二产业。第三产业的发展,对城镇居民收入提高贡献最大,则农村居民收入相对降低,所以第三产业占GDP的比重越大,城乡居民收入不平衡也会加大。本文采用进出口增加值占GDP增加值作为测算指标。

(三) 计量模型与回归结果 本文选取广东省所辖的21个地级市为研究样本,数据由各年广东统计年鉴整理得到,深圳市除外,因为深圳实现了城乡一体化,全体人口均为城镇居民,不存在城乡收入不平衡问题。因此,选取除深圳外的20个市2006~2015年的面板数据,采用静态和动态面板数据模型,分别利用OLS和GMM估计方法进行回归。计量模型如下:

$$CJ_{it} = \alpha + \beta_1 IFI_{it} + \beta_2 GDP_{it} + \beta_3 CZZC_{it} + \beta_4 JCKE_{it} + \beta_5 DSCY_{it} + \varepsilon_{it} \quad (5)$$

$$CJ_{it} = \alpha + \beta_1 CJ_{i,t-1} + \beta_2 IFI_{it} + \beta_3 GDP_{it} + \beta_4 CZZC_{it} + \beta_5 JCKE_{it} + \beta_6 DSCY_{it} + \varepsilon_{it} \quad (6)$$

回归结果如表2所示:

从表2的回归结果可见,关键解释变量普惠金融发展指数(IFI)的回归系数在1%置信水平上显著为负,说明普惠金融的发展对城乡收入差距有明显的负相关关系,即普惠金融的发展有利于缩小城乡收入差距,提高普惠金融发展水平可明显地改善城乡收入差距。这是因为,广东在2006~2015

表2 回归结果

变量	模型(1)	模型(2)	模型(3)
α	2.3226*** (24.2489)	2.4541*** (29.8953)	1.2334*** (6.3294)
$CJ_{i,t-1}$			0.4755*** (6.8130)
IFI	-0.7647*** (-17.1409)	-0.4688*** (-6.7545)	-0.2906*** (-4.0734)
GDP		0.4400** (2.100)	0.3132** (1.5643)
CZZC		-1.7071*** (-2.4770)	-0.8276*** (-1.6643)
DSCY		-0.0189*** (-3.9219)	-0.0144*** (-3.3777)
JCKE		0.2024** (3.1982)	0.1561*** (2.3953)
样本数	200	200	200
模型设定	RE	FE	FE
R^2	0.5966	0.7929	0.8432
Hausman	随机效应	固定效应	固定效应

说明:①括号里的是t值;②***表示在1%水平上显著,**表示在5%水平上显著,*表示在10%水平上显著;③“RE”表示随机效应模型,“FE”表示固定效应模型;④Hausman表示的是根据Hausman检验进行模型选择的结果。

年期间积极完善农村金融信用体系建设。其一是创新普惠金融的服务。开始着手建设农村信用体系,2015年6月,全省20个试点县启动县级征信中心,启动信用村1963个,认定信用户达到30万户,各个试点县的农村产权抵押担保贷款工作也启动。农村征信体系的建设完善,有利于农村居民的信贷价格的降低,减少信贷成本。即其他条件不变情况下,信贷成本的降低,提高了信贷回报率,提高农村居民收入。另外,从2005年开始,广东省积极建设多元化的金融服务供给主体,包括广东省农信社联、村镇银行,农村资金互助社等,扩大了服务的覆盖面,受众群体不断扩大,落后偏僻的农村地区也能享受到金融服务。金融产品多元化,农村金融(保险)服务站、乡村农业补助点、“政银保”新型贷款,还有多种村镇银行和贷款公司专门从事“三农”贷款和现代农业私募股权投资基金的出现,农村居民了解理财、购买理财产品的渠道得到拓宽。其二是普惠金融规模得到扩大。从2006年到2015年,广东省普惠金融服务规模显著提高,金融机构数量和从业人员不断增多。截至2015年末,金融机构多达16465个,比2006年增加1059个,从业人员为316630人,比2006年增加37.2%。金融机构各项存贷款余额保持稳定增长趋势,2015年各项存款余额9.57万亿元,同比增长12.3%,是2006年的3.7倍,贷款余额11525.8亿元,位居全国首位。其三是普惠金融服务效率得到提高。2015年末,广东省农村合作机构人民币存款余额18915.15亿元,比上年末增长14.0%。全年涉农贷款总额9270亿元,同比增长3.2%,累计发放支农再贷款110亿元。

人均GDP增速的回归系数在5%的置信水平上显著为正,说明经济增长加大了城乡收入差距,城市的经济增长速度快于农村。财政政策的回归系数在1%的置信水平上显著为负,财政政策可显著地缩小城乡收入差距,政府财政的转移支付是实现居民收入分配公平的最重要的力量,具有市场、第三方机制不具备的强制性和权威性。产业结构对城乡收入差距的影响显著为负,说明第三产业的发展对改善城乡收入不平衡具有正向效应,第三产业大多是劳动密集型生产,吸收农村大量的剩余劳动力,提高了他们的收入水平。对外贸易对城乡收入差距的影响显著为正,验证了前面理论分析的结论。滞后一期收入差距的回归系数显著为正,说明城乡收入差距本质上具有动态性、存在很强的路径依赖,上一期对当期存在显著的影响,验证了城乡收入差距的“马太效应”。

五、结论与政策建议

本文通过理论与实证研究发现:普惠金融的发展有利于缩小城乡收入差距,提高普惠金融发展水平可明显地改善城乡收入差距。金融宽度增强了金融服务的可获得性,反映了金融发展水平质的提高,特别是农村金融普惠程度的提高,对改善城乡收入差距发挥显著的正向效应。为此,提出以下政策建议:

(一)降低金融准入门槛,建设普惠金融体系。从金融体系的层次结构来看,我国缺少的是对微型企业和农户提供有效金融服务的多元化金融机构,而小额贷款公司和村镇银行就是金融体系中的“毛细血管”。为此,可由商业银行向小额贷款公司提供批发贷款,必要时由国家提供部分担保;同时建立一批公益性的小额贷款公司,专门为农村地区的贫困户提供信贷。通过体制创新找出大规模发展村镇银行的新模式,促进村镇银行的快速发展,例如可尝试由大的商业银行成立一个村镇银行控股公司,在农村地区吸收当地的民间资本作为小股东。另外,要加强对这些民间金融机构的监管,防止由于监管不严造成的违规吸储、非法集资现象。(二)优化金融生态,加强普惠金融的征信体系建设。金融中介机构影响经济增长有五个渠道:提供事前信息、监控投资、更好地管

理风险、发动储蓄和促进货物与服务的贸易,而普惠金融发展中的信息不对称问题是影响以上渠道畅通的关键因素,执法环境是金融体系发展的主要决定因素,法律和会计制度是金融发展水平差异的解释因素。为此,需要发展农村信用体系,建立农户与中小企业的信贷登记系统,建立动态的信用评价机制,优化普惠金融发展的生态环境。加强金融服务的宽度,针对不同的金融需求提供差别化的金融服务,有效发挥普惠金融的减贫效应,缩小城乡收入差距。(三)加强普惠金融下的农村金融文化建设。农村金融文化是规范信贷行为、降低交易成本和助推农村普惠金融可持续发展的必要条件,但是在农村地区广大农户的金融知识还比较匮乏,对普惠金融文化的认识程度也不高,阻碍了普惠金融政策的有效推进。为此,通过网络、电视和金融知识讲座等渠道加强农村金融文化的宣传力度,创新金融文化的管理体制,推进诚信文化建设,提高农户的金融参与度。(四)加快商业银行的微小企业融资平台建设。给商业银行加入一些激励机制和补贴机制,使商业银行有更大的内在动力来扩大对微小企业的融资,例如可提高对微小企业贷款的不良贷款率、在贷款额度和存款准备金等方面对微小企业贷款的补贴措施、建立微小企业贷款风险补偿基金。

参考文献

- [1]陈向阳. 金融中介、金融集聚与区域经济增长——基于广东省16个城市的面板数据[J]. 产业经济评论(山东大学), 2016,15(1).
- [2]卿剑. 我国金融发展与城乡收入差距的实证研究[D]. 西南大学硕士学位论文, 2014.
- [3]崔艳娟.我国金融发展对贫困减缓的影响:理论与实证[D], 东北财经大学博士学位论文, 2012.
- [4]刘开华,施秀玲, 宋立.金融发展与居民收入增长的实证分析——基于动态面板的系统GMM方法[J]. 西南金融, 2013(12): 43-46.
- [5]苏伟琦. 我国普惠金融发展对城乡收入差距的影响研究[D]. 贵州财经大学硕士学位论文, 2016.
- [6]肖瑞. 普惠金融发展对城乡收入差距的影响分析[D]. 浙江工商大学硕士学位论文, 2015.
- [7]杨文华. 普惠金融视角下的农村金融发展与城乡收入差距关系研究[J]. 统计与决策, 2016(17).
- [8]周东波. 广东金融发展对城乡收入差距影响的实证研究[D]. 暨南大学硕士学位论文, 2010.
- [9]张晓燕. 互联网金融背景下普惠金融发展对城乡收入差距的影响[J]. 财会月刊, 2016(17).
- [10]朱红林. 山东省金融发展影响城乡收入差距的实证研究[D]. 中国海洋大学硕士学位论文, 2014.
- [11]周绪军. 产业结构对我国城乡收入差距影响的实证研究[D]. 西南政法大学硕士学位论文, 2015.
- [12]Sarma, M., “Index of Financial Inclusion”, Jawaharlal Nehru University, Discussion Paper in Economics, 11, 2010.

作者简介: 陈向阳, 广州大学经济与统计学院副教授, 经济学博士。广东广州 510006; 潘敏基, 广州大学经济与统计学院2014级本科生。广东广州 510006; 黄立华, 广东外语外贸大学会计学院副教授。广东广州 510006

【责任编辑 许鲁光】

整体主义与个人主义

——评关于《21世纪资本论》的争论*

舒丽娟 黄晓野

[摘要] 围绕数据与政策建议,西方学界就法国经济学家托马斯·皮凯蒂的代表著作《21世纪资本论》展开了广泛而激烈的争论。左翼学者认为皮凯蒂的数据真实而细致地勾勒了资本演变的历史趋势。右翼学者指出皮凯蒂数据采集和处理存在技术性问题。左翼学者将公平概念限定于经济层面,正确指出资本税消除社会不平等有立竿见影的效果,但忽视了资本税挫伤个人经济激励而导致经济持续衰弱的可能性。右翼学者并不否认公平的重要性,只是要求以保障个人权益为出发点,认为拓展公平的意涵是促进公平与效率统一的出路。反思这场争论,并理解争论背后左、右翼学者在经济思想方法论整体主义和个人主义层面上的区别,有助于深入认识公平与效率的关系,对于我国收入分配理论研究具有借鉴意义。

[关键词] 《21世纪资本论》 公平 效率 整体主义 个人主义

[中图分类号] F093; F014; F811 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575(2020)01-0045-10

一、引言

法国经济学家托马斯·皮凯蒂于2014年3月初在美国出版发行的《21世纪资本论》,以长时段历史数据描绘了财富和收入两个多世纪的变迁进程,指出社会不平等肇因于资本回报率高于经济增长率,自由市场经济不能自行修复社会不平等。西方学界围绕该书的理论渊源、数据和资本税政策建议展开了广泛而激烈的争论。关于理论渊源之争,笔者已另辟篇目专门论述,在此不再赘述^①。而表面上的税前数据与财税政策之争,本质上是经济思想方法论整体主义与个人主义的

*本文系海南省哲学社会科学2019年规划基地课题“新形势下的海南多维贫困测量研究”[HNSK(JD)19-29]阶段性成果。

^①参见拙文《皮凯蒂是马克思主义者吗?——欧美学者关于〈21世纪资本论〉理论渊源的争论》,《铜陵学院学报》,2019年第1期。

争论。左翼学者倾向经济思想整体主义方法论，依赖简单便捷的资本税政策实现社会公平，却忽略了个人能力差异与需求的多样性，这将导致经济激励消失，经济效率难以为继。右翼学者偏好经济思想个人主义方法论，立足于社会人视角，在公平概念上突破经济平等的理论局限，关注个人权利多层次的追求，拓展了公平的意涵，以实现公平与效率的长期统一。深入理解这场争论，对我国进一步发展市场经济、融入经济全球化进程中面临的收入分配问题研究具有重要参考价值。本文基于争论内容的逻辑，辨析左、右翼学者在公平意涵、公平与效率关系认识方面的差异，揭示双方的思维方式特征及其对公平与效率关系的权衡影响。

二、社会公平的测量及其意涵

保罗·克鲁格曼等左翼学者赞扬皮凯蒂在《21世纪资本论》中以翔实的历史数据，为我们清楚、准确地呈现了资本集中的现实情况及动态变化趋势，认为资本过度集聚导致了社会不平等，强调社会公平即为经济意义上的合理差距^①。有右翼学者直接批评皮凯蒂对数据的搜集和处理存在缺陷，有言过其实之嫌。比如，无视税收政策变化对数据源的影响，导致数据统计结果不能客观反映事实。如税率调整会引起富人把公司收入划归到税率低的个人收入项目下，或者是将资产转换为税率低的资本形式，以合理避税^②。马丁·费尔德斯坦指出，上世纪80年代实施的一次大范围的减税以及自我雇用的个人所得税改革，都对个人收入带来明显变化^③。而且，应税收入概念改变也会引起个人收入数据前后不一致^④。

又如，忽略社会保障体制也会夸大社会不平等程度。与经济学的收入概念不同^⑤，税前数据不包含如医疗保险、食品券等转移支付或福利保障项目。哈伯德和奥尔巴赫等都认为，相比遗产，转移支付和社会福利占家庭收入比重更大^⑥。税后数据显示贫富差距在合理区间内^⑦。

而数据处理规则不一致同样影响结果准确性。奥尔巴赫和哈塞特认为，皮凯蒂忽略资本占比较低的年份数据，数据平均值具有“高度典型化”特征，各阶层数据调整方法不一致，使得不平等曲线陡峭程度超过了实际情况^⑧。克里斯·贾尔斯和费迪南多·朱利亚诺则根据《金融时报》调查，指出数据还存在抄写错误、项目解释不详或者缺失、权重设置不合理等问题^⑨。之后前者又发

①Paul Krugman, Now That's Rich: Commentary. *New York Times*, Late Edition (East Coast), A.27, May 9, 2014.

②Alan Reynolds, Why Piketty's Wealth Data Are Worthless. *Wall Street Journal*, Eastern edition, 2014-7-10 (A11).

③Martin Feldstein, Piketty's Numbers Don't Add Up. *Wall Street Journal* (Online), Opinion, 2014-5-14.

④Michael Potter, Capital in the Twenty-First Century: A Critique of Thomas Piketty's Political Economy, *A Journal of Policy Analysis & Reform*, 21, 2014.

⑤经济学中的收入可以来自工资，财富（资本）回报，或者是政府转移支付。

⑥Hubbard G., Taking Capital's Gains: Capital's Ideas and Tax Policy in the Twenty-First Century, *National Tax Journal*, 3, 2015; Auerbach A. J. and Hassett K., Capital Taxation in the Twenty-First Century. *American Economic Review*, 5, 2015.

⑦Alan Reynolds, The Mumbo-Jumbo of 'Middle-Class Economics'. *Wall Street Journal*, Opinion, 2015-03-03.

⑧Auerbach A. J. and Hassett K., Capital Taxation in the Twenty-First Century.

⑨Chris Giles and Ferdinando Giugliano, The Holes in Piketty's Inequality Data, *Australian Financial Review*, Companies and Markets, 2014-5-26, p.19.

文指出皮凯蒂错用计算公式和凭空捏造数据^①。

部分学者通过实证研究得出与皮凯蒂相异的结论。阿兰·H·梅尔泽、斯蒂芬·罗斯、麦克·斯凯勒、菲利普·阿莫等人得出的实证结论与皮凯蒂大相径庭^②。杰西·布瑞克使用美国人口调查局数据得到的结果均显示皮凯蒂结论确有不实^③。

左翼学者对此不以为然，提出研究市场经济造成的不平等程度应采纳税前数据^④，且担心有富人将资产转移到海外，不平等程度还可能被低估^⑤，认为在大量的历史数据统计计算中，数据或许存在的谬误已显得微不足道^⑥。

由此我们可以看出，左翼学者对右翼学者的回应一定程度上有失公允。他们只是倾向于使用一个不证自明的结论，以强化社会公平的经济学意涵，坚定自身理论信念，即自由主义市场经济会导致社会不平等。从现代经济学原理看，在自由市场经济中，资本作为工业经济时代最重要的生产要素和财富形态，资本的价值不断升高，流动性加快，配置方式趋向多样化。社会各阶层的生活状况受到显著影响。特别是近代以来的金融市场发展和经济全球化，推进了工业经济格局的扩大并产生变化，进一步增进了资本的流动和资本所有权的更替，资本和劳动力两个生产要素的分布在一国之内，乃至全球范围内出现失衡。资本驱动资源的高效配置，也为资本带来高额回报，社会贫富差距随之扩大。回顾历史，20世纪80年代英美两国在撒切尔和里根的带领下再次兴起自由主义市场经济，伴随着信息技术的突飞猛进，资本在全球快速自由流动，工业化大生产格局得到进一步提升和拓展，在全球范围内推进了市场资源的优化配置。这使得西方国家脱离了70年代的滞胀，经济得以复苏与发展，新兴国家的经济也迎来了高速增长期。市场经济的自由度带来了机会，也改变了原有的社会阶层状态，资本益发集中于少数人手中，各种大大小小的社会运动接连爆发。就目前情况而言，即使统计时段内经历了各种税改，有关收入分配具体差距程度的税收数据却是目前最好的^⑦，皮凯蒂使用它们很好地印证了市场经济的理论逻辑。大部分左翼经济学家由此便把社会失序的责任推到了市场经济头上，认为市场经济造成贫富差别过大，且市场秩序本身无法在各个阶层间均衡社会财富。这一市场失灵进而危及社会民主，这种社会动荡是国家职能的失职，社会不平等现象也有违价值取向。

左翼学者轻易把市场失灵作为理论前提，却忽视了现有市场的不良后果，是政府之前不当干

①Chris Giles, Piketty Findings Undercut by Errors. *Financial Times*, 2014-5-23.

②Allan H. Meltzer, The United States of Envy, *Research & Opinion on Public Policy*, 4, 2014; Stephen Rose, Piketty and the New Marxists Are Selling the American Middle Class Short, <<https://newrepublic.com/article/117975/piketty-data-overstates-inequality-understates-middle-class-wealth>>, 2014-06-03; Michael Schuyler, CBO Study Undercuts Piketty's Analysis, <<http://taxfoundation.org/blog/cbo-study-undercuts-piketty-s-analysis>>, 2014-11-24; Armour P., Burkhauser R. V. and Larrimore J., Levels and Trends in U.S. Income and Its Distribution: A Crosswalk from Market Income towards a Comprehensive Haig-Simons Income Approach. *Southern Economic Journal*, 2, 2014.

③Bricker J., Henriques A. M., Krimmel J. and Sabelhaus J., *Measuring Income and Wealth at the Top Using Administrative and Survey Data*. Social Science Electronic Publishing, 108, 2015.

④Peter K. Enns, Nathan J. Kelly, Jana Morgan, Thomas Volscho, and Christopher Witko, Conditional Status Quo Bias and Top Income Shares: How U.S. Political Institutions Have Benefited the Rich. *The Journal of Politics*, 2, 2014.

⑤Joseph E. Stiglitz, *The Price of Inequality*. London: Penguin Books Ltd, 2012.

⑥Justin Wolfers, A New Critique of Piketty Has Its Own Shortcomings, *The New York Times*, 2014-5-23.

⑦N. Gregory Mankiw, Defending the One Percent. *The Journal of Economic Perspectives*, 3, 2013.

预扰乱市场秩序所致的可能性。不容忽视,自从新古典经济学开辟了经济学自然科学化的新思路,西方主流经济学一直致力于应用物理与数学的分析范式,寻求经济增长的科学道路。尤其在20世纪30年代凯恩斯的有效需求刺激复苏经济卓见成效以来,经济学更加沉醉于数理模型的建构。这一研究体系为政府干预经济提供了理论依据,相应的国家顶层设计政策陆续出台并得到贯彻。但数学语言使得主流经济学的逻辑起点失去了现实生活中个体差异性的前提依据。《21世纪资本论》的历史数据就无法描绘出财富产生与衰退的全景构图,理论建构也无关财富、收入和消费之间的关系分析^①。基于宏观和中观的数据统计无法将理论框架延伸及微观层面,这使得皮凯蒂的政策建议关注事后结果,而不是国家对个人权利的保护。我们为什么不可说,正是这种研究方法的局限性使得国家政策干预过度,扰乱了市场秩序,并因此导致了一系列社会、经济问题。比如1929年的美国大萧条^②,2008年的经济危机等^③,2011年的“阿拉伯之春”和“99%占领华尔街”事件,现今讨论的两极分化加剧也不例外。我们应当注意到《21世纪资本论》引发的轰动效应不是偶然。该书英文版的发行时间距离2008年金融危机时隔短短六年,美国政府货币量化宽松的政策与金融空转的机制,再加之特殊利益集团的特权,极大可能共同加快了不平等恶化的速度,社会不平等其实是最近一次金融危机的后续效应。这种种不利因素要么是政府干预过度,抑或是政府不作为形成的。

右翼学者指出,尽管皮书明确显示了市场经济下资本与劳动的对立关系,但皮凯蒂的论证是不完整的、含糊不清的,没有准确解释社会不平等产生的机制^④。他们反对左翼学者所指的市场经济“富人越富”逻辑,更加反对皮凯蒂关于自由主义市场经济会导致社会不平等这一论断,指出社会公平的内涵不是经济意义上的均等,而是个人权益的平等。这种权益体现在私有财产权利、继承权利、受教育的权利、健康的权利等方面。米兰诺维奇著书专门提出“库兹涅茨波动”假说,即不平等加剧、减缓、再加剧,如此交织运行,或许永无终结,也提出造成不平等问题的经济驱动力有:全球化、技术进步、金融市场、垄断市场^⑤。根据资本收益递减原则,世袭资本并不会对社会财富公平分配造成威胁。相反,因为资本收益随着资本积累增加而递减,而资本的增加将提高劳动者生产力,工人工资将增加^⑥。即使存在r-g规律,顶层人群的财富主要是靠企业家才能生产财富而非“世袭资本”生息^⑦。“超级经理人”的高额工资回报可能源于先进的数字技术激发、提升了高管们的边际生产力,使他们更有“价值”^⑧。从个人权益角度出发,因才能和遗产继承而获得更多财富是自然趋势,应当受到保护。市场回报和税收制度本身是不应当追溯道德意义的,经济平等与

①Gates, Bill, Why Inequality Matters. <<http://www.gatesnotes.com/books/why-inequality-matters-capital-in-21st-century-review>>, 2014-10-13.

②参见[美]罗斯巴德:《美国大萧条》,谢华育译,上海人民出版社,2009年。

③参见吴易风、王晗霞:《国际金融危机和经济危机背景下西方国家干预主义和新自由主义的论争》,《政治经济学评论》,2011年第4期。

④Keith Tribe, Wealth and Inequality: Thomas Piketty's Capital in the Twenty-First Century, *Past & Present*, 1, 2015.

⑤Branko Milanovic, *Global Inequality: A New Approach for the Age of Globalization*. Cambridge: Belknap Press, 2016.

⑥N. Gregory Mankiw, Why Inheritance Is Not a Problem, *The New York Times*, p4, 2014-6-22.

⑦William McBride, French Economist Wants Top Tax Rate of 80 Percent to Fix Inequality, <<http://taxfoundation.org/blog/french-economist-wants-top-tax-rate-80-percent-fix-inequality>>, 2014-04-01.

⑧Robert Skidelsky, Super-Rich Century, *Prospect*, 3, 2014.

道德无关。市场秩序产生的贫富差距是合理的、适当的，经济不平等的恶化是国际环境和国内政策等超边际因素引起的。比如国际金融体系、政治结构、教育、福利制度等^①。阿西莫格鲁和罗宾逊经跨国比较实证研究，发现 $r-g$ 对收入不平等影响不显著，制度应是社会不平等的主因^②。有学者强调，教育与技术发展的相对速度对收入分配是有显著影响的^③。此外，性别、种族、残疾、性取向和房地产政策等人力或社会资本因素也会对财富再分配产生影响^④。

从以上右翼学者对数据缺陷和社会不平等原因的论述中可以看出，右翼学者是以一种意义深远的自由主义立场，来审视左翼学者维护的社会不平等测量方法和原因分析的。右翼学者并不排斥经济平等，但不能停留于此，而是进入人的全面发展的宽阔视野，指出社会公平的意涵是指社会人的各种相关权益的平等。同时他们也不否认经济不平等的现状，但是深入社会现实，不难发现，政治制度和体制的不完善，导致市场环境中存在不健康现象，也暂时不能为人的政治、经济、教育等权益提供全方位的保障，从而加剧贫富悬殊。

三、资本税政策建议和公平效率的关系

左、右翼学者的争论还具体表现在资本税政策建议上，实际上凸显了双方对公平与效率关系的不同认识。

在认定市场失灵致社会不平等的前提条件下，以克鲁格曼、加布里·祖克曼、马克西米利安D.奥克菲和亚切克B.克洛克兹克为代表的左翼学者赞同皮凯蒂通过财政体制进行国家干预以制止这种市场失灵的态势，强调维护公平并不影响效率^⑤。他们认为，既然资本集中是社会分化的驱动力量，若要改变资本集中的现实和趋势，恢复资本税收传统是直接降低不平等程度的最有效工具。只有缩短社会阶层的财富与收入差距，才有可能减轻由两极分化造成的民主威胁，稳固社会结构。因为税收是限定市场社会地位的一种方式，一方面控制私有资本的过度增长，另一方面也可以将税收重新分配投入到公共领域中，改善基础设施、教育等社会福利^⑥。特别要加强工人力量和征收公司税，转移利润到工资中去，以此来限制高资本回报^⑦。尽管资本集中可以创造就业和推进技术革新，但金融市场的资本并不涉及再生产^⑧。而且，即便资本用于再投资，所得产出不能为社会低消费能力吸收，也会通过垄断、买方垄断、失业等形式使得劳动工资停滞和社会不平等加

①James Galbraith, Policy, Not Capitalism, Is to Blame for The Income Divide, *Financial Times*, 2014-5-26.

②Daron Acemoglu and James A. Robinson, The Rise and Decline of General Laws of Capitalism, *Journal of Economic Perspective*, 1, 2015.

③Wojciech Kopczuk, Recent Evolution of Income and Wealth Inequality: Comments on Piketty's Capital in the Twenty-First Century, *Tax Law Review*, 68, 2015.

④Piachaud D., Piketty's Capital and Social Policy, *The British Journal of Sociology*, 4, 2014.

⑤Paul Krugman, Now That's Rich: Commentary.;Zucman G., *The Hidden Wealth of Nations*, Chicago: University of Chicago Press, 2015; O'Keefe M D. and Krawczyk J B., Viability of An Economy with Constrained Inequality in A Two Tax System, Working Paper, <<https://core.ac.uk/download/pdf/41340246.pdf>>, 2016.

⑥Gudeman S., Piketty and Anthropology, *Anthropological Forum*, 1, 2014.

⑦Sawyer M., Confronting Inequality: Review Article on Thomas Piketty on "Capital in the 2st Century", *International Review of Applied Economics*, 6, 2015.

⑧Paul Krugman, Now That's Rich: Commentary.

剧^①。巴里·艾琴格林强调,财富税恰好可削弱财阀对政治和经济的控制力量,减轻垄断,有提高经济效率的可能;与现行税制相比,扭曲经济的程度会更低^②。从历史经验看,几乎也没有事实证明累进财富税会对储蓄与投资不利,欧洲二战的经验可以为证。有学者提供了不动产税、不动产交易税^③、土地价值税等具体税种选择^④。

右翼学者对此提出了强烈的反对意见,这自然是与个人权益密切相关的。他们认为资本税有损经济发展,主张在保障个人权益的条件下,以效率促进公平。事实上,早在2009年,克里斯·爱德华兹在调查了当时的美国税率规则之后,就驳斥了皮凯蒂提高富人群体税率的做法。毋庸置疑,资本税会引发更多避税行为,导致应纳税收入减少和产出降低。应避免打击具有生产力与企业家精神人群的生产积极性。累进税率结构也不及平坦型税率结构更有效率。而且,资本税违背了税收中性原则。在高税率政策的惯性驱使下,政府可能因沉迷于盘剥富人财富而忽视了社会公平规则^⑤。

随着《21世纪资本论》一书的出版,右翼学者更加细致地阐释了资本税对经济可能产生的负面影响。莱纳·尼曼等认为,财富税是否具有经济效率取决于核心投资阈值的偏导数,该偏导数随财富税参数不同而定^⑥。艾伦J.奥尔巴赫等指出,财富税将直接对无风险投资收益征税,这会引起跨期扭曲,也使得向回报率中其他组成部分征税变为泡影^⑦。而且,在全球化背景下,有人预估高税率只会造成资本流出,直至税后资本收益率和以前持平^⑧。詹姆士A.多恩以中国为例,说明自由主义市场经济会增进国民财富增长,资本税不利于个人自由、经济自由与增长^⑨。有学者表示担忧,尽管资本税可以直接消除不平等,但将显著影响生产动机,会降低投资者的风险承担意愿。相应的投资、就业、工资、产出和收入都将减少,这会使得每个人都变得更穷。并且,资本税还会面临来自宪法的障碍,各个联邦难以平均摊派这类直接税,其在制度上是难以行得通的^⑩。目前为止,没有文献支撑r-g规律与财政体制之间具有直接因果关系,且与史实也并不相符。有学者指出,

①Lambert T E., Monopoly Capital and Capitalist Inequality: Marx after Piketty, *International Review of Applied Economics*, 1, 2016.

②Barry Eichengreen, Book Review: Capital in the Twenty-First Century, <<http://europesworld.org/2014/06/15/capital-in-the-twenty-first-century/#.WAHrsPn7zHJ>>, 2014-6-15.

③Clemens Fuest, Andreas Peichl and Daniel Waldenström, Piketty's r-g Model: Wealth Inequality and Tax Policy, *CESifo Forum*, 2015.

④Matthew Rognlie, A Note on Piketty and Diminishing Returns to Capital, <http://www.mit.edu/~mrognlie/piketty_diminishing_returns.pdf>, 2014-6-15.

⑤Chris Edwards, Resenting the Rich <<http://www.cato.org/publications/commentary/resenting-rich>>, 2009-04-07; Resenting the Rich—Closing Remarks, <<http://www.cato.org/publications/commentary/resenting-rich-closing-remarks>>, 2009-04-15; Resenting the Rich—Rebutting Thomas Piketty, <<http://www.cato.org/publications/commentary/resenting-rich-rebutting-thomas-piketty>>, 2009-04-10.

⑥决定财富税对经济效率产生影响的参数包括:历史成本会计项目初始税值、公允价值会计下初始税值的乘数、估价方法、资产折旧率、金融资产的可征税部分和财富税率。Niemann R. and Sureth-Sloane C., Investment Effects of Wealth Taxes under Uncertainty and Irreversibility, Arqus Discussion Papers in *Quantitative Tax Research*, 24, 2015.

⑦Auerbach A J. and Hassett K., Capital Taxation in the Twenty-First Century; Hubbard G., Taking Capital's Gains: Capital's Ideas and Tax Policy in the Twenty-First Century.

⑧Clemens Fuest et al., *Piketty's r-g Model: Wealth Inequality and Tax Policy*.

⑨James A. Dorn, War On Inequality Opens Door To Legalized Theft, *Investor's Business Daily*, A13, 2014-4-29.

⑩Bankman J. and Shaviro D., Piketty in America: A Tale of Two Literatures, *Tax Law Review*, 3, 2015.

二十世纪四、五十年代的高边际税率政策只对极少数富人产生实际作用，结果是不平等问题被进一步强化。政府管制未真正触及不平等加剧的根源^①。

资本税也与社会公平原则相悖。对于顶层人群而言，阶层地位并非一成不变，资本持有具有相当程度的风险，征收财富税对这部分暂时掌握财富的人并不公平。哈勃德和福伊斯特等从技术层面分析，当替代弹性大于1，资本过度集中前提下，高税率的资本税会导致税负从资本方转向劳动者，将恶化不平等^②。班克曼等指出，富人可以通过听取合理的财务建议和利用金融衍生品应付新增纳税额而不改变原先的投资计划，实际效果是资本税没有能够通过所得税方式有效限制不平等^③。费边·金德尔曼和德克·克鲁格指出，除非家庭拥有较高劳动供给弹性、可动态决定储蓄，税收政策具有常规的均衡影响时，那么顶层人群劳动所得税边际税率越高，对社会保险越有益^④。

不可否认财税政策调节社会公平的作用，但要在保护个人权益的条件下进行。索尔·列夫莫尔指出过度消费倾向是顶层群体的主要缴税部分^⑤。奥尔巴赫等均认为累进消费税是一种缓解不平等问题的方法。由于消费税对政治献金和捐赠支出都会征税，故对富人的政治影响力有潜在节制作用^⑥。或许道德资本也即慈善活动是破解皮凯蒂谜题的最佳选择。这种方式可以将个人资本收益（租金）重新导入道德投资的再生产，驱动技术革新、企业家精神、经济平等和经济安全，在经济增长的同时催生占比较大且完善的中产阶级，从而实现长期的效率与公平统一^⑦。但长远来看，沃特、班克曼和梅尔泽等学者提出从教育着手改善收益不平等^⑧。着眼于全球局势，米兰科维奇建议进行实质性的政治和经济改革，以消除财阀和民粹主义等非经济性、非公正因素的恶劣影响^⑨。

不难看出，左翼学者漠视了高额资本税对经济活动的长期影响，辩辞是有些牵强的。从社会整体利益出发，他们崇尚社会公平，相信顶层设计的效用，不否认保护个人权利的正当性。实施资本税也可以迅速平衡贫富两端，达致维护社会稳定的政治效果。但在征税的同时，侵犯个人产权的可能性极大，难免有损经济效率，经济动能匮乏，社会运转维系困难。以经济效率为代价换取社会稳定，公平与效率不能形成良性互动，二者协同发展更是无从谈起，这决定了资本税只能是短期效应。当然，不能忽视左翼提及历史事件来印证资本税的有效性。而这正好说明，资本税的成功

①Wojciech Kopczuk, Recent Evolution of Income and Wealth Inequality: Comments on Piketty's Capital in the Twenty-First Century.

②Hubbard G., Taking Capital's Gains: Capital's Ideas and Tax Policy in the Twenty-First Century; Clemens Fuest et al., Piketty's r-g Model: Wealth Inequality and Tax Policy.

③Bankman J. and Shaviro D., Piketty in America: A Tale of Two Literatures.

④Kindermann F. and Krueger D., High Marginal Tax Rates on the Top 1%?, *Cfs Working Paper*, 2014.

⑤Levmore S., Inequality in the Twenty-First Century, *Michigan Law Review*, 6, 2015.

⑥Auerbach A J. and Hassett K., Capital Taxation in the Twenty-First Century; Hubbard G., Taking Capital's Gains: Capital's Ideas and Tax Policy in the Twenty-First Century; Bankman J. and Shaviro D., Piketty in America: A Tale of Two Literatures.

⑦Zoltan J., Moral Capital in the Twenty-First Century, CESIS Workig Paper, <http://entreprenorskapsforum.se/wp-content/uploads/2015/08/WP_36.pdf>, 2015.

⑧Autor D H., Skills, Education, and the Rise of Earnings Inequality among the "Other 99 Percent," *Science*, 344, 2014; Bankman J. and Shaviro D., Piketty in America: A Tale of Two Literatures; Allan H. Meltzer, The United States of Envy.

⑨Branko Milanovic, *Global Inequality: A New Approach for the Age of Globalization*.

实施是要以相应的历史条件为前提的。战争时期，民众的生活甚至生存问题普遍受到威胁，必依赖于国家的保护，也就受制于国家的管理，国家政策从上到下贯彻实施阻力小，政策效果是好的。但在正常情况下，民众追求的生活价值和目标呈现多样态，国家难以干预，即便运用行政能力强制执行相关政策，最终结果却往往背离初衷。即使出发点是好的，还需结合实际情况，不能将非常时期的政策照搬用于普通生活中。再者，右翼学者的回应中涉及税收公平原则。这里隐含的一层意思是指，资本税征收具有一定的道德风险。市场竞争的结果如前所述必然会出现贫富悬殊，而一旦出现这种情况就“劫富济贫”，一则这种行为本身就侵犯了胜出者的个人利益，二则长此以往，富者难以积累资本，贫者总有人救济，有动力积极参与竞争的人会越来越少。2012~2014年法国奥朗德总统一度实施的富人税，虽然符合民众普遍的道德诉求，然而已被证实对经济发展具有负面效应。左翼学者忽视了个人权利、社会正义等基本标准的普适性，也不注意社会背景，极有可能失去理性成为诡辩，使立意高远的理想因失去坚实的群众基础而化为泡影。

右翼学者的回应显示，他们所坚持的以效率实现公平更具理性价值，能够长期推进社会的整体发展。从保护个人产权出发，注重培育市场活力和有效性，为社会运作提供必要的经济基础。这不仅为社会福利提供了必要的前提条件，也为经济可持续发展提供充足动能。反之，实施资本税既不能保障富人持有合法赚取的财富，也不能理顺劳动回报内部、劳动回报与资本回报之间合理差距的关系。个人权利遭到侵犯，进而影响再生产活动的有序进行，伴随着经济停滞的社会稳定，自然也不会被赞许。右翼学者也没有否认维护社会稳定的重要性，同样重视社会保障体系对经济不平等的补偿，致力于提高民众普遍的生活水平。需要注意的是，他们不囿于经济层面，从社会多方面去寻找不平等产生的原因。他们意识到人的生存意义有多种类型，收获物质财富以外，还有其他的目标需要实现。国家需要对民众多方面的权利诉求予以响应和保障。比如平衡教育资源，打击腐败，整顿金融市场等。围绕个人权利这个核心概念，提升民众个人能力，既是公平促进效率，也是效率推进公平，二者能够实现协同发展。必不可少的是，我们需要花时间和精力去规范市场和构建良好的制度，而这个略显漫长的过程中所遭遇的不顺利或者困难，是我们要去面对和忍受的。从长远利益来看，这份耐力却是值得的。

四、争论的本质

这场争论表面上是数据和财税政策之争，本质上是经济思想方法论之争，左、右翼学者在整体主义和个人主义两种方法论的坚守上存在差异^①。

左翼学者对皮凯蒂的支持，很大程度上表明对经济思想方法论整体主义的偏好^②。他们坚信通过国家干预可实现社会各阶层间财富均衡，强调以社会结构调整方式约束个人经济行为，个人的利益需服从社会整体的利益。他们把社会民主受到的威胁表述为顶层与剩余99%之间的群体对抗所致，分析单位是“阶层”，把个体看成社会结构进行形塑的对象，企图通过资本税这一具有国

①整体主义的解释请参见(1)[英]马尔科姆·卢瑟福：《经济学中的制度：老制度主义和新制度主义》，陈建波等译，中国社会科学出版社，1999年，第33~34页。(2)钟祥财：《中国古代抑兼并思想的方法论分析》，《社会科学》，2014年第11期。

②拙文《皮凯蒂理论与中国古代的抑兼并经济思想比较》，《上海经济研究》，2017年第4期。

家强制性的手段直接扼制顶层群体的财富积累，消除社会阶层的对立，简单快捷的实现事后结果的社会阶层间的平衡。

诚如前述左翼学者提及资本税曾经很是奏效，但那是在战争时期。由于从个体经济激励传导作用于社会整体，再到最后产生相应影响，这一过程会产生相当大的时滞性，个体认知、行为与整体结构的时空非对称性，使得个人主义导向的经济政策并不适用于社会临危之际。而整体主义方法论倾向的政策将具有共同利益和目标（挽救国家于穷途末路）的个体单线程统合于社会整体行动中，此时社会整体对个体行为的约束作用显得更快、更强，可以高效解决问题，迅速脱离历史之困境。

不过，正如有的学者所言，整体主义方法论的简单、易懂和便捷特性容易形成路径依赖，且因欠缺关注个体知识差异和个体能动性的多样化，难以培育长期的经济激励，以致经济发展阻滞^①。西方历史上不乏这样的例子。17世纪下半叶，柯尔贝尔实践重商主义经济政策，通过国家力量干预工商业，为战争频发的法国带来丰厚的财政收入。但民力很快耗尽，路易十四下台之时全国经济困顿^②。1933年罗斯福新政从上至下强力刺激美国经济，以消费需求拉动生产供给，缓解了美国大萧条带来的经济危机和社会矛盾，但也遗留了许多问题^③。之后一直遵循经济学方法论整体主义的旨向，惯于政府干预的做法，导致了70年代的经济滞胀，是80年代具有个人主义倾向的自由主义经济政策重新为经济发展注入了活力。2012年法国总统奥朗德推行税率高达75%的富人税导致部分高收入者逃离法国或是人为减薪避税，政府财政收入未增反减。两年后富人税政策黯然退场。

太平时期，各自压力不同，个体认知和需求有所区分，某些不合理的社会制度或政策则可能被打破，影响力趋弱，个体选择与行为也就可能由人云亦云转变为遵从个体意愿。如资本税政策在战时容易执行而生产常态下难以贯彻正源于此理，因为缴税作为战争经费挽救国家危亡之时是众望所归，而常态下强行征收资本税，侵犯了个体权利，违背个人意愿，即便强制性征收，也会引起逃税、避税等消极行为，从而降低经济效率。因此，当社会转危为安进入寻常时期，政策设计应更加注重个体分散知识和能动性的特点，涵养个体积极性，以促进经济长期良性发展。

实际上，右翼学者已经注意到，社会不平等现象涉及财富与收入分配制度以及该制度约束下个体对经济与政治产生的影响，不是一个纯粹的经济学问题，需要确立多学科融合的观察和分析视角。当下经济学普遍热衷于数理模型和计量统计分析，这种数量关系的研究方法体现的是自然科学立场，缺乏人文社会科学研究对社会综合关系考察的视角。经济领域属于社会整体的其中一个部分，我们需要考虑社会其他相关领域与经济领域之间的相互关联、个体与社会各领域之间的互动效用。社会分配制度对个体行为有约束作用，公平的分配制度尊重并保护了个人权益，可以激励创富积极性，反之则导致激励消失。而激励消失则可能滋生个人消极行为甚至演变为危及社会稳定的集体恶性事件。

基于此，右翼学者坚持维护个人权益的立场，扩充了公平的意涵，指出资本税是国家过度干预的表现，将消散经济活动中的激励效应，影响资源有效配置，一定程度上表现出经济思想方法论个人主义的特质。虽然他们认同国家利益，但国家利益不限于政治利益，还有社会普遍的经济利益。国家职能应限于保护个人权益和维护市场秩序。他们同时也重视教育、技术等社会结构性因

①钟祥财：《经济思想史的可能谱系》，《社会科学》，2013年第9期。

②[美]罗斯巴德：《亚当·斯密以前的经济思想》，张凤林译，商务印书馆，2012年。

③[美]洛克滕堡：《罗斯福与新政》，朱鸿恩等译，商务印书馆，1993年。

素,而这主要是提升个体自身素质的手段。相对而言,在经济活动中个体激励因素占据更为重要的位置,他们认为个体行为对社会经济发展具有相对更强的解释力,试图仅用个体行为来建构和解释经济、阶层等社会现象,认可并接纳由公平竞争产生的贫富悬殊。右翼学者并不回避在这一过程中社会阶层、整体对个体的作用、个体间及阶层间相互对立关系的存在。比如,顶层群体因社会地位优势而享有的政治影响力、经济垄断、教育和医疗资源等优先权益;顶层群体在金融市场依靠资本增值的财富积累速度与底层群体凭借劳动收入增加速度之间的极大反差;富有人群的享乐主义与消费主义给社会精神层面带来的负面影响等。但他们强调可以通过构建合理的政治和经济制度来规范社会和市场环境。

尽管左翼学者的观点论述涉及个体的主观能动性,如个人对社会的贡献、资本税的经济激励效用等。看似注重个体与社会的互动作用,但资本税这种程序式设计的思维,忽视了结构调整下个体思想变化的多样性以及个体行为对社会经济反作用的各种可能性。实际上,个体在认知、选择和行为方面的差异,会在较长时间内缓慢的发生作用,最终形成从微观到宏观即个体对社会经济的影响。比如,资本税对个人投资动机和时机的长期负面影响。这种把个体思想和行为单一化处理的方式,往往造成政策在具体实施过程中被扭曲,最终结果容易偏离政策设计初衷,不能长期实现公平与效率的统一,不利于社会长期良性发展,充满理想主义色彩。

五、结语

回顾这场争论,我们在批评市场经济导致贫富悬殊时,不应忘记市场竞争本身具有的正义性,不要忽略问题产生应是多方面因素所致。我们崇尚理想的同时,不应忽视追逐理想过程中可能产生的非理性因素。左、右翼学者的经济思想方法论各有偏颇,也各有优势,一切皆需以具体社会环境为依托,才可善用其支配力量。不管怎样,财富均等而物资匮乏的日子,没有人愿意忍受。争论给予我们的不仅是思想和理论的启示,而且还具有经济建设方面的实践意义。

作者简介:舒丽娟,贵州师范大学大数据与计算机科学学院讲师。贵州贵阳 550025;黄晓野,三亚学院管理学院副教授。海南三亚 572022

【责任编辑 许鲁光】

论东亚儒家经典性之移动与 经典诠释典范的转移

黄俊杰

[摘要] 本文探讨东亚儒家传统中的“经典性”，并分析儒家经典诠释典范之协商、转移、理论基础及其诠释策略。本文首先指出儒家传统所见的两种类型的“经典性”：“历史的经典性”与“文化的经典性”，并指出两种“经典性”均有其互相渗透性与可实践性。本文接着分析东亚儒家经典诠释史所见的两次典范大转移：第一次是从先秦、汉唐时代的“声训”典范，向南宋陈淳以降的“字义”典范的转移；第二次则是从朱熹“理”学向王阳明“心”学典范的转移。新出现的经典诠释典范，常常采取的诠释策略就是从经典中最核心的关键字词切入。本文以日本与朝鲜儒者的经典诠释为例，指出日韩儒者从关键字入手，提出新的解释，贯通整部经典以颠覆旧的诠释典范，深具融贯性与说服力，才能造成诠释典范的转移。

[关键词] 经典 声训 字义 朱熹 王阳明 诠释典范

[中图分类号] B31 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575 (2020) 01-0055-14

一、问题的提出

16世纪初，明武宗（在位于1506~1521）正德15（1520）年6月，时年49岁的王守仁（阳明，1472~1529）在正德14年（1519）年平定宁王朱宸濠（？~1521）之乱之后，在江西泰和接到朱子学者罗钦顺（字允升，号整庵，1465~1547）的书函，阳明先生在《答罗整庵少宰书》中有以下这一段话：

平生于朱子之说，如神明著龟。一旦与之背驰，心诚有所未忍。故不得已而为此。“知我者，谓我心忧；不知我者，谓我何求”，盖不忍牴牾朱子者，其本心也。不得已而与之牴牾者，道固如是，“不直则道不见”也。执事所谓决与朱子异者，仆敢自欺其心哉？夫道，天下之公道也；学，天

下之公学也；非朱子可得而私也，非孔子可得而私也。天下之公也，公言之而已矣！^①

阳明先生答书中的这一段话，是他经历贵州龙场3年（1507~1510）居夷处困，从“百死千难”中悟“致良知”^②之教，决定走自己的思想道路，告别朱子（晦庵，1130~1200）的一段心路历程的表白。从此之后，阳明常起而批判朱子的“旧说”^③。阳明致罗整庵信中的这一段话，激发我们思考许多问题，例如：奉朱子之说“如神明蓍龟”的王阳明，自称“仆于晦庵亦有罔及之恩”^④的王阳明，为什么“不得已”而必须与朱子“背驰”？阳明所说“道”与“学”之公共性如何证成？告别朱子之后的王阳明采取何种策略以重新诠释孔孟经典？阳明的新诠释建立在什么理论基础之上？我们要对这些问题进行探索，就会触及儒家传统中所谓“经典性”（canonicity）的定义及其移动，以及对经典进行诠释的不同诠释典范之间的冲撞、协商及其转移等现象。

本文为了探讨东亚儒家思想传统中的“经典性”及其移动，并分析儒家经典诠释典范的转移，将从以下两个问题展开讨论：（1）在东亚儒家传统中“经典性”有哪些类别？“经典性”为何移动？（2）东亚儒家经典诠释典范之转移如何可能？本文第二节先分析东亚儒家传统中“历史的经典性”与“文化的经典性”等两种“经典性”及其共同特质。第三节探讨东亚儒家经典的诠释典范之建立及其两大划时代的转变，第四节并分析其诠释策略与实践。第五节提出结论。

二、东亚儒家经典性之类别及其移动

东亚各国儒家学者虽然所处时空环境不同，哲学立场互异，人自为说，家自为书，但他们都优入圣域，尊崇经典，习于从经典出发思考。我们可以说，东亚儒学发展的内在动力，正是植根于历代儒者接受经典的召唤，起而对经典提出多元多样的诠释，使经典不再是束诸高阁的高文典册，而在异时异域展现丰沛的生命力，经由解释世界而改变世界。经典中的思想世界，对异代异域的阅读者而言，虽然可能因为陌生感而成为他们精神世界的异乡，但是如就经典所开显的真理观之，经典的世界却又因为对异代知音的阅读者具有无法抵御的“亲切”^⑤感，而成为阅读者精神的原乡，激发阅读者像生于山涧小溪而成长于太平洋的鲑鱼一样，拼搏其生命力，逆流回归他们原生的故乡，使他们的灵魂得到安顿。

但是，在东亚儒学史上所谓“经典”之范围，并非一成不变，而是与时俱进，不断扩张。“经”

①[明]王阳明：《答罗整庵少宰书》，收入陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，台湾学生书局，1983年，第176条，第253页。

②[明]王阳明：《传习录拾遗》，第10条，收入陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，第396页。陈立胜认为阳明在正德15年前后正式提出致良知工夫，其说甚是。参看陈立胜：《入圣之机：王阳明致良知工夫论研究》，生活·读书·新知三联书店，2019年，第302页。

③例如王阳明在《答顾东桥书》中，批评顾东桥来信所说：“人之心体，本无不明。而气拘物蔽，鲜有不昏。非学问思辨，以明天下之理，则善恶之机，真妄之辨，不能自觉，任情恣意。其害有不可胜言者矣”这一段话系“似是而非。盖承沿旧说之弊。”见[明]王阳明：《答顾东桥书》，收入《王阳明传习录详注集评》，第173页。阳明所谓“旧说”，指朱子之学说而言。陈荣捷先生云：“《年谱》系此书于嘉靖四年（1525）九月，是年阳明在越，九月归余姚省墓。《年谱》系南大吉续刻传习录于嘉靖三年（1524），尚在此书之前一年。何以能采录此书？故两者必有一误。”（《王阳明传习录详注集评》，第164页。）

④[明]王守仁：《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年，上册，卷21，外集三，第809页。

⑤朱子屡次告诫弟子，读书“要体会亲切”，见[宋]黎靖德编：《朱子语类》，卷5，《性理二·性情心义等名义》，收入《朱子全书》，上海古籍出版社；安徽教育出版社，2002年，第14册，第225页。“亲切”一语是朱子读书法的关键词，另详拙文《“亲切”：朱子读书法的一个关键词》（未刊论文）。

之原义指“织”或“法”，钱基博（1887~1957）先生云：

《说文》：“经，织也。”《玉篇》：“经纬以成缙布也”，借以为经纶天下之意，《易·屯卦·象》曰：“雷震屯，君子以经纶。”《周礼·天官·太宰》：“以经邦国。”注：“经，灋也；王谓之礼经，常所乘以治天下也；邦国官府谓之礼灋，常所守以为灋式也。常者，其上下通名。”[……]此经之义也。^①

钱先生之说极是。至于“经”之训“常”乃后起之义，《广雅》：“经，[……]常也。”^②《尔雅义疏》：“经者，理也。”^③《广雅》：“经，径也。”^④《释名》：“径，经也，言人之所经由也。”^⑤均以“经”指人之日用常行之道。

“经”之范围与时俱进。春秋时代（722~464BCE）以《诗》《书》《易》《礼》《乐》为经典，《左传·僖公27年》：赵衰曰：“说《礼》《乐》而敦《诗》《书》。《诗》《书》，义之府也；《礼》《乐》，德之则也。德、义，利之本也。”^⑥战国时代（463~222BCE）已见《六经》之名，《庄子·天运》载“孔子谓老聃曰：‘丘治《诗》《书》《易》《礼》《乐》《春秋》六经，自以为久矣。’”^⑦《六经》之名已经确立。《庄子·天下》又进一步阐明“六经”之思想内涵：“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。”^⑧汉代以降，《五经》之名为儒者所常言，至宋代则经典范围大幅扩张，钱基博先生云：“至宋儒取《礼记》中之《大学》、《中庸》及进《孟子》以配《论语》；谓之《四书》；而《十三经》之名始立。”^⑨自宋以后《十三经》已经成为经典范围之共识。

（一）儒家的两种“经典性”

在中国儒学史上的经典范围随着时间而扩大的过程中，开显出两种意义的“经典性”。第一种意义的“经典性”指历史上的黄金时代（如夏、商、周等所谓“三代”）所出现的伟大作品。这个意义下的“经典性”指“三代”所实施过的典章制度。钱基博先生说：“古之所谓‘经’，乃三代盛时典章法度常所秉守，见于政教行事之实；而非圣人有意作为文字以传后世也。”^⑩这种意义下的经典，乃是“三代”文化鼎盛之时，政教行事实之纪录。自孔孟以降，历代儒者或政治家，常常透过美化“三代”以批导现实政治与社会，从“过去曾如此”提出“未来应如何”之蓝图，展现强烈的“反事实性的”（counter-factual）思维习惯^⑪。这种思维习惯，也见于日韩两地儒者，他们以“三代”与“尧舜”典范为基础，建构具有儒家特色的“崇古论”。作为“三代”典章制度实践记录的经典，可以《尚书》为代表。《尚书》记载“三代”特别是西周创建之初的典、谟、制、诰等重要历史文献。这类经典所呈现的是“历史的经典性”（chronological canonicity）。这种意义下的“经典性”具有深厚的“时间性”（temporality），并与具有“时间性”历史经验（例如“三代”）合而为一。

但是，问题是：经典之所以取得“经典性”，正是在于它具有“超时间性”（supra-temporality），经典中的义理可以放诸四海而皆准，百世以俟圣人而不惑。这一项“经典性”之特质，植根于中国

①⑨⑩钱基博：《经学通志》，台北中华书局，1962年，第1页，第2~3页，第8页。

②③④⑤《尔雅、广雅、方言、释名清疏四种合刊》，上海古籍出版社，1989，第348页，第106页，第482页，第1020页。

⑥杨伯峻：《春秋左传注》，源流出版社，1982年，上册，第445页。

⑦⑧[清]郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，中华书局，1961年，第2册，卷5下，第531页；第4册，卷10下，第1067页。

⑪我曾讨论这个问题，见Chun-chieh Huang, “Historical Thinking in Classical Confucianism: Historical Argumentation from the Three Dynasties,” in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese Culture* (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp. 72-88.

历史思维之特性在于从“时间性”中，提炼具有“超时间性”之道德命题。中国学术传统中史哲合一^①，中国思想家常通过历史叙述而进行哲学论证^②。因此，“历史的经典性”如何可以克服“时间性”的桎梏，而获得“超时间性”，就成为“历史的经典性”必须面对的问题。

中国儒学史所见的第二种意义的“经典性”，指经典中的义理乃源自人心，而与人之本性合而为一的经典。这种意义的“经典性”，可称为“文化的经典性”（cultural canonicity）。“文化的经典性”与日常生活中人性的普同性（universality）若合符节。例如《论语》中孔门师生的对话，体神化不测之妙于人伦日用之间。17世纪日本古学派儒者伊藤仁斋（维桢，1627~1705），正是在不离事而言理的基础上，推崇《论语》为“最上至极宇宙第一书”^③，并以“人伦日用当行之路”诠释孔子的“道”^④，将“道”从宋儒的手中从天上（宇宙论/形上学）拉回人间（社会学）。文化意义的“经典性”正是在是日用常行之中，诉诸人性与人心之所同然，所以经典中的圣人与人说理，常能令人心点头。王阳明阐释最为精彩，王阳明说：

《六经》者非他，吾心之常道也。是故《易》也者，志吾心之阴阳消息者也；《书》也者，志吾心之纪纲政事者也；《诗》也者，志吾心之歌咏性情者也；《礼》也者，志吾心之条理节文者也；《乐》也者，志吾心之欣喜和平者也；《春秋》也者，志吾心之诚伪邪正者也。君子之于《六经》也，求之吾心之阴阳消息而时行焉，所以尊《易》也；求之吾心之纪纲政事而时施焉，所以尊《书》也；求之吾心之歌咏性情而时发焉，所以尊《诗》也；求之吾心之条理节文而时着焉，所以尊《礼》也；求之吾心之欣喜和平而时生焉，所以尊《乐》也；求之吾心之诚伪邪正而时辩焉，所以尊《春秋》也。^⑤

王阳明认为所谓《六经》只是人心之不同面向的呈现，也对人心产生不同的作用。

但是，经典之所以为经典，首要条件在于经典的原创性，因为具有原创性，所以对读者不能免于产生思想的陌生感，这是中西经典常见的共同特质，布鲁姆（Harold Bloom，1930~）曾以西方文学经典为例指出：“是什么将作者与其作品推上正典之阶的？答案通常都会指向某种疏异性（strangeness），它是一种若非无法予以融合，便是深深将我们融入其中，使得它在我们的眼中不再显得奇异与疏隔的原创性。”^⑥这种状况也常见于儒家经典解读的场合，经典中的“殊异性”与陌生感，使读者在初读经典时，由于时移事异，人事迭迁，常常感到经典的世界是他们精神的异乡，例如秦汉以降帝制中国的读者，颂读先秦经典；或明治时代（1868~1912）以降日本的知识分子，阅读

①参考黄俊杰：《儒家思想与中国历史思维》，台大出版中心，2014年，第1章，第31~54页；Chun-chieh Huang, “‘Time’ and ‘Supertime’ in Chinese Historical Thinking,” in Chun-chieh Huang and John B. Henderson eds., *Notions of Time in Chinese Historical Thinking* (Hong Kong: Chinese University Press, 2006), pp. 19-44.

②Chun-chieh Huang, “Historical Discourses in Traditional Chinese Historical Writings: Historiography as Philosophy,” in Chun-chieh Huang and Jörn Rüsen eds., *Chinese Historical Thinking: An Intercultural Discussion* (Göttingen and Taipei: V&R unipress and National Taiwan University Press, 2015), pp. 25-40.

③[日]伊藤仁斋：《论语古义》，收入[日]关仪一郎编：《日本名家四书注释全书》，风出版，1973年，第3卷，论语部一，《总论》，第4页，亦见于[日]伊藤仁斋：《童子问》，收入[日]家永三郎等校注：《近世思想家文集》，岩波书局，1966年，1981年，卷上，第5章，第204页。

④参见[日]伊藤仁斋：《语孟字义》，收入[日]井上哲次郎、蟹江义丸编：《日本伦理汇编》东京育成会，1901，卷上，“道”，第18~19页。

⑤[明]王阳明：《稽山书院尊经阁记》，收入《王阳明全集》，上册，第254~256页。

⑥Harold Bloom:《西方正典》（上），高志仁译，立绪文化事业公司，1988年，第4页。

德川时代(1603~1868)儒者的经典著作,均不能免于“殊异感”与“陌生感”。但是,在多次诵读经典,深刻浸润在经典的义理之中以后,却又发现原来经典中的世界,正是他们精神的故乡,产生朱子诗所说“明明直照吾家路”^①的心灵契合之感,于是,对诠释者而言,经典诠释的事业乃成为他们精神的返乡之旅。

(二)两种“经典性”的共同特质

以上所说儒家两种类型的“经典性”,类似于加达默尔(Hans-Georg Gadamer, 1900~2002)所区分的“古典型”与“规范型”的“经典性”。加达默尔说:

经典的古代(klassischen Altertum)概念和古典型(klassische)概念,如其自德国古典主义时代以来首先支配着教育学思想那样,自身结合着规范性方面和历史性方面。人类历史发展的一个特定的发展阶段同时应当造就成熟的和完美的人的形象(Herausgestaltung)。在这概念的规范性意义和历史性意义之间存在的这种联系(Vermittlung),我们可以追溯到赫尔德。^②

又说:

“古典型”概念中(这完全符合古代和现代对于该词的用法)首先存在的是规范性的意义。

但是,这种规范通过回顾与某种实现和表现它的一度曾有的过去整体相关联而言,这种规范总是已经包含了某种历史地表现它的时代声调。^③

加达默尔指陈“古典型”与“规范型”的“经典性”之间具有深刻的联系,这一项特质正是儒家两种类型的“经典性”之第一项重大特质:经典的“历史性”(或“历史的经典性”)与经典的“规范性”(或“文化的经典性”)之间有其互相渗透性。儒家诸多经典中所呈现的“规范性”(normativity),正是在具有“时间性”的古圣先贤行谊之中,才能被经典阅读者所体知、体现、体验。

第二,不论是“历史的经典性”或是“文化的经典性”,儒家传统中的经典都是在现实上具有可实践性,或可作为政治上的“安民之道”,如德川日本古文辞学派儒者荻生徂徕(物茂卿, 1666~1728)说:“先王之道在《诗》《书》《礼》《乐》”^④,以经典为致太平之书;或如18世纪朝鲜儒者丁茶山(1762~1836)所说:“真儒之学,本欲治国安民,攘夷狄裕财用,能文能武,无所不当。”^⑤或可以作为社会生活之规范,如伊藤仁斋解释《论语》,强调经典中之“道”意义在于“俗即是道,外俗更无所谓‘道’者”^⑥。或可提供人之生命的超越性根据,如《庄子·天运》以《易》为《六经》之一^⑦,太史公司马迁(子长, 145~86BCE)论《六经》以《易》为首出^⑧,均有见于《易》“在‘人道’之上别重‘天道’”^⑨,赋予人之存在以宇宙论的意义。儒家经典之具有“可实践性”这项特质,也在很大程度之内决定了东亚儒家经典诠释之学深具“实践诠释学”(praxis hermeneutics)特质。所谓东亚儒家经典的“实践诠释学”之“实”字兼摄二义:第一,是在是非对错意义下的真

①朱熹:《送林熙之诗五首》,《晦庵先生朱文公文集》卷6,《朱子全书》,第12册,第249页。

②③[德]加达默尔:《真理与方法》第1卷,洪汉鼎译,时报文化出版公司,1993年,第376页,第378~379页。

④[日]荻生徂徕:《辨名》,收入《日本伦理汇编》,第6册,古学派部(下),第106页。

⑤丁茶山:《俗儒论》,收入《定本与犹堂全书》,茶山学术文化财团,2012年,第2册,《文集》,卷12,第340页。

⑥[日]伊藤仁斋:《论语古义》,第130页。

⑦见杨伯峻:《春秋左传注》,上册,第445页。

⑧[汉]司马迁:《史记》,中华书局,1985年,卷130,《太史公自序》,第3297页。

⑨陈昭瑛:《先秦儒家与经典诠释问题》,收入氏著:《儒家美学与经典诠释》,台大出版中心,2005年,第1~20页,特别是第8页。

实无伪；第二，是德行正邪意义下的真诚不妄。前者属于知识范畴，后者属于道德范畴。但是，儒家经典“实践诠释学”就前者而言，致力于转识成智；就后者而言，归本于摄智归仁。班固（孟坚，32~92BCE）云：“《书》以广听，知之术也；《春秋》以断事，信之符也。”^①但是，在儒家“实践诠释学”之中，“知”与“信”（或仁）融合为一，“知识”与“德行”不可分割，而且是为“德行”而“知识”，不是为“知识”而“知识”，“知识”不是一种“游戏”（game）。

第三，不论是“历史的经典性”或是“文化的经典性”意义下的儒家经典之数量与内涵，均非固定不变，而是与时俱进、因地制宜而增益其范围，更新其思想。因此，儒家思想中的“经典性”实有其“流动性”（fluidity）^②，而“经典性”的“流动性”之形成与发展，则与新的经典诠释典范之出现及其转移有其深刻之关系，所以，我们接着析论经典诠释典范之转移。

三、东亚儒家经典诠释典范之转移及其理论基础

（一）“经典性”之转移

儒家“经典性”之“流动性”，常常因为时间之发展与地域之变化以及经典阅读者之变迁，而造成“思想空间”范围之移动。以中国儒学史为例，汉唐时代的《五经》所开展的是治国平天下的学问，但是到了南宋朱子将《中庸》《大学》从《礼记》中抽出，与《论语》《孟子》合编为《四书》，并撰写《四书章句集注》，提出一套以“理”为基础的崭新的经典诠释典范，建立以个人为基础的人生哲学，为近世中国之个体性的觉醒导夫先路，开启中国历史的“近世”之先声^③。朱子所建立的新解经典范，完成了从《五经》到《四书》的大的典范转移，而且转成“理”的哲学，建立“道统”之传承，排除汉唐诸儒于“道统”之外，特尊二程并以周敦颐（濂溪，1017~1073）置于二程之前。从14世纪以后朱子学成为东亚思想界的主流思潮^④，影响至今绵延不绝。

再看日本的情况。从17世纪开始，古学派学者伊藤仁斋所建立的儒家经典诠释典范是以《论语》《孟子》为首出，这是一种以“人伦日用”为关键词的社会学的经典诠释典范。但是，到了17世纪古文辞学派的荻生徂徕则主张：“孔子生于周末，不得其位，退与门人脩先王之道，论而定之，学者录而传之，《六经》传与记是已。”^⑤徂徕进《六经》而退《论》《孟》，不仅代表了从仁斋学深具社会学色彩的诠释典范，向徂徕学的政治取向的诠释典范之转换；而且，就徂来学中圣人地位之绝对化以及主观性之被排除这两项新发展而言，也可以被视为预告了日本的“近代性”之来临^⑥。

①[汉]班固：《汉书》，中华书局，1962年，第6册，卷30，《艺文志》，第1723页。

②关于儒家经典的“流动性”之探讨，可参考On-cho Ng and Kai-wing Chow, “Introduction: Fluidity of the Confucian Canon and Discursive Strategies,” in Kai-wing Chow, On-cho Ng and John B. Henderson eds., *Imagining Boundaries: Changing Confucian Doctrine, Texts, and Hermeneutics* (Albany: State University of New York Press, 1999), pp. 1-16.

③[日]宇野精一：《五經から四書へ：經學史覺書》，《東洋の文化と社會》，1952年第1輯，第1~14頁。

④Wing-tsit Chan (陈荣捷), “Chu Hsi’s Completion of Neo-Confucianism,” in *Études Song in Memoriam Étienne Balazs*, Editées par Françoise Aubin, Serie II, #1 (Paris: Mouton & Co., and École Pratique de Haute Études, 1973), pp. 60-90. 中译本见陈荣捷：《朱熹集新儒学之大成》，收入氏著：《朱学论集》，台湾学生书局，1982年，第1~35页。

⑤[日]荻生徂徕：《论语征》，收入[日]关仪一郎编：《日本名家四书注释全书》，风出版，1973年，第7卷，引文见甲卷，第1页。

⑥这是丸山真男（1914~1996）的创见，见[日]丸山真男：《日本政治思想史研究》，东京大学出版会，1952年、1972年，第80页，中译文见王中江译：《日本政治思想史研究》，生活·读书·新知三联书店，2000年，第51页。

(二) 新诠释典范之建立及其转变

理论基础的转变。在儒家经典诠释史中，新诠释典范之建立源自理论基础之转变，尤其以下两大转变，最为诠释史上的重要现象：

第一是从先秦至汉唐时代的“声训”典范向宋代以后的“字义”典范的转移。所谓“声训”是借音之相近以发其义，如孔子说：“政者，正也”^①，孟子说：“征之为言正也”^②，《中庸》第20章：“仁者，人也，[……]义者，宜也”^③，《礼记·檀弓》：“葬也者，藏也”^④，《礼记·祭统》：“齐之为言齐也”^⑤之类。先秦经典以及汉唐诸儒诠释经典，常循“声训”之旧轨。但是，从12世纪朱门高弟陈淳（字安卿，号北溪，1159~1223）撰《北溪先生字义详讲》（又称为《北溪字义》《性理字义》）以降，开启了东亚各国儒者经典诠释从“声训”向“字义”典范之转移，对德川日本儒学影响深远，在朝鲜也引起相当的注意。

以“声训”诠释经典的旧典范，与儒家对语言的态度有其深刻之关系。孔子认为“巧言令色，鲜矣仁”（《论语·学而·3》及《论语·阳货·17》）^⑥，告诫弟子要“敏于事而慎于言”（《论语·学而·14》）^⑦，要求子贡（520~? BCE）“先行其言，而后从之”（《论语·为政·13》）^⑧，认为“古者言之不出”，乃是因为“耻躬之不逮也”（《论语·里仁·22》）^⑨。因为孔子深刻认知“言”与“行”之间的落差，“巧言”之结果必是“乱德”（《论语·卫灵公·26》）^⑩。所以，他告诫弟子“其言之不怍，则为之也难”（《论语·宪问·21》）^⑪，他观察别人时“听其言而观其行”（《论语·公冶长·9》）^⑫，因为孔子认知“仁者其言也切”（《论语·颜渊·3》）^⑬。从孔子对语言与行为的相应性的重视，我们可以推知：孔子不仅注重语言的“言内之意”，更注重语言的“言外之意”，及其所引起相应行为的“言后之意”。我在此所说的语言的这三个层次，略近于当代语言哲学家索尔（John R. Searle, 1932~）所说的locutionary、illocutionary以及perlocutionary的言语内涵。^⑭孔子特别注重的是“以言行事的力量”（illocutionary force），子贡所谓“驷不及舌”^⑮，就是指语言具有行事之作用，故必须慎言。

先秦孔门的语言观可以说是“声训”解经典范的理论基础，“声训”所强调的正是“言”与

①《论语·颜渊·17》，朱熹：《论语集注》，卷6，收入《四书章句集注》，台大出版中心，2016年，第190页。

②《孟子·尽心下·50》，朱熹：《孟子集注》，卷14，收入《四书章句集注》，第512页。

③[宋]朱熹：《中庸章句》，收入《四书章句集注》，第37页。

④《礼记·檀弓》，见[清]孙希旦撰：《礼记集解》，中华书局，1989年，上册，卷9，第227页。

⑤《礼记·祭统》，《礼记集解》，下册，卷47，第1239页。

⑥《论语·学而·3》，朱熹：《论语集注》，卷1，收入《四书章句集注》，页62；《论语集注》，卷9，《四书章句集注》，第252页。

⑦⑧⑨朱熹：《论语集注》，卷1，收入《四书章句集注》，第68页，第75页，第99页。

⑩朱熹：《论语集注》，卷8，收入《四书章句集注》，第233页。

⑪朱熹：《论语集注》，卷7，收入《四书章句集注》，第214页。

⑫朱熹：《论语集注》，卷3，收入《四书章句集注》，第105页。

⑬朱熹：《论语集注》，卷6，收入《四书章句集注》，第183页。

⑭John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969); 以及John R. Searle, "A Taxonomy of Illocutionary Acts", in K. Gunderson ed., *Language, Mind, and Knowledge* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1975), pp. 344-369.

⑮《论语·颜渊·8》，子贡曾答棘子成曰：“夫子之说，君子也。驷不及舌。”（见朱熹：《论语集注》，卷6，收入《四书章句集注》，第186页）；[南朝·梁]萧统编：《文选》曾有“出自口，驷不及追”一语，[唐]李善：《文选注》注云：“一言而非，驷马不能追；一言而急，驷马不能及。”今已成惯用俗语。

“行”的相应性。伍振勋对于“声训”作为一种指令，曾提出很有启发性的意见：

“仁者，人也”的语句，与其说是以“仁”训“人”，不如说是将“仁”和“人”两个语词并置在一起而形成某种关系，这个关系不是A训B或B训A，而是A等同B；将“仁”和“人”两个语音相同的语词并置，其实是揭示了两者在语言创造之初（语源）原本就是同一的，被命为“人”者，亦等同于被命为“仁”。“仁者，人也”不是在解说字义，而是在“正名”，回到语言创造之初，“仁/人”的命名，已然赋予“人应该修道以仁”的指令。^①

伍振勋指出“仁者，人也”的声训意在“正名”，也就是我所说的强调“言”与“行”的相应性。伍振勋先生进一步解释说：

《哀公问政》章似乎可以理解为一篇攸关“大德者必受命”的政治论述，这一论述所提示的行动标的则是修身、事亲、知人、知天四者终始为一，透过“尽伦”以“成己”、“成物”而对天命有所回应，这正是“受命”的基础。在这一论述脉络当中，“仁者，人也”的声训，不在解说字义，而在正名：透过语言本身而发出“人”必须“修道以仁”的行动指令，而这一行动指令则蕴含人当“成己”、“成物”以回应天命的深层旨意。^②

通过“声训”所进行的经典诠释，代表一种指令，更是一种“以言行事的行为”（illocutionary act）。

陈淳的《北溪字义》扬弃汉唐诸儒“声训”的旧典范，企图通过对“字义”的再厘清，而将宋学重要名词的定义予以固定化，经由“字义”而遥契“圣贤之心”，^③开启了经典诠释典范的大翻转，并且对德川时代日本儒学产生了极大的影响。16至17世纪日本朱子学开创大师林罗山（1583~1657）在宽永16年（1639）4月1日所撰成《性理字义谚解》^④，而在他死后的万治2年（1659）刊印。与林罗山同门的松永尺五（1592~1657）的《彝伦抄》中，大量论述就以《北溪字义》作为根据^⑤，山鹿素行（1622~1685）的《圣教要录》^⑥，伊藤仁斋（1627~1705）的《语孟字义》^⑦，浅见纲斋（1652~1711）的《性理字义讲义》^⑧、荻生徂徕（物茂卿，1666~1728）的《辨名》^⑨，熊谷荔墩（活跃于1670~1680）的《性理字义首书》^⑩、渡边弘堂（毅，1689~1760）的《字义辨解》^⑪，富永沧浪（澜，

①②伍振勋：《从“声训”到“字义”：东亚儒学发展中的“仁说”典范》，《台湾东亚文明研究学刊》，2013年第2期，第187~210页，引文见第195页；引文见第197页。

③林罗山说：“夫圣贤之心，见于言，其言见于书，若不知字义，何以名之？”见林罗山：《性理字义谚解序》，收入京都史蹟会编纂：《林罗山文集》，东京：ペリカン社，1979年，下卷，引文见第584页。

④林罗山撰：《性理字义谚解》，京都：山口市郎兵卫，万治2年（1659）；京都：荒川四郎左卫门，万治2年（1659）。关于林罗山撰写此书的态度与方法，参考大岛晃：《林罗山の〈性理字義諺解〉——その述作の方法と姿勢》，《汉文学：解释与方法》，东京汉学研究会，2002年第5辑，第1~28页。大岛晃亦曾对《性理字义谚解》与朝鲜本的陈淳：《性理字义》做过详细的校订，参看大岛晃：《林羅山の〈性理字義諺解〉と朝鮮本〈性理字義〉の校訂》，《汉文学：解释与方法》，2003年第6辑，第1~41页。

⑤参看John A. Tucker, “The Meaning of Words and Confucian Political Philosophy: A Study of Masunage Seikigo’s Ethincs,” in Chun-chieh Huang and John Allen Tucker eds., *Dao Companion to Japanese Confucian Philosophy* (Dordrecht; Heidelberg; New York; London: Springer, 2014), pp. 31-68.

⑥山鹿素行：《圣教要录》，收入广赖丰编：《山鹿素行全集》，岩波书店，1940年，第11册，第1~53页。

⑦伊藤仁斋：《语孟字义》，收入《日本儒林丛书》，风出版，1978年，第6册，第1~90页。

⑧浅见纲斋：《性理字义讲义》（手抄本，若林强斋笔录，福井县小滨市立图书馆酒井家文库藏）。承蒙藤井伦明教授告知此书孤本之典藏处所，谨敬申谢意。

⑨荻生徂徕：《辨名》，收入《日本伦理汇编》，第6册，古学派部（下），第28~119页。

⑩熊谷荔墩：《性理字义首书》，京都中野宗左卫门，宽文10年（1670）。

⑪渡边弘堂：《字义辨解》，收入《日本儒林丛书》，第14册，儒林杂纂。

1733~1765)的《古学辨疑》^①，佐藤敬庵(惟孝，?)的《名义录》^②，冢田大峰(虎，1745~1832)的《圣道辨物》(1795)^③、《圣道合语》(1788)^④以及《圣道得门》(1792)^⑤，大桥正顺(讷庵，1816~1862)的《性理鄙说》^⑥，海保元备(渔村，1798~1866)的《经学古义古训》^⑦等书，都是在陈淳《北溪字义》解经典范影响下的作品，诚如John A. Tucker所说，陈淳确实对德川日本儒者通过字义学(lexicography)而重新诠释宋明儒学影响极大。^⑧

朝鲜半岛是中国儒学东渡日本的桥梁，在江户初期林罗山就手抄朝鲜本的《性理精义》，在他57岁之龄(1639年)，才以日文完成《性理字义谚解》而于1659年出版；山崎闇斋所读的《北溪字义》，就有漳州本与朝鲜本^⑨。但是，根据朝鲜儒者的记载，陈淳的《北溪字义》从日本传到朝鲜之后，才对朝鲜儒者产生较大影响。朝鲜儒者李榘(活斋，1613~1654)说：“丁丑年间，金公世濂奉使日本，得所谓《北溪先生性理字义》以还，刊于关北，吾东学者始见此书。”^⑩活斋先生所谓“丁丑”年，推测应为朝鲜仁祖崇德2年，中国明毅宗崇祯10年，公元1637年。《北溪字义》在是年由日本传入朝鲜。17世纪朝鲜儒者柳元之(拙斋，1598~1674)精研《北溪字义》并对其得失有所诤辩，柳元之撰《陈北溪性理字义说后辨》云：

右《北溪字义说》一卷，见其论说颇详，而错理会处亦多，致有失于名理之弊，盖北溪若欲训释字义以示学者，则当于各字之下，用先儒解本字名义之语，各以类附之。因以己见敷陈而畅其义，则似应历落分明，可以有益于初学之士，而今此书不然，所立题目，颇似猥杂，亦间有害义理处，又其所论说，与本题有不相应处，有说不痛快处，有久下落无收拾处，北溪以详于名物称，而犹未免此病何也？末学浅见，不敢妄议前贤得失，而此乃天下之公理，有所未安，不容迁就，故兹记所疑于心者，以为与朋友讲论之资，览者恕其僭踰之罪，而指其迷则幸矣！^⑪

柳元之对陈淳《北溪字义》有所批判修正，并强调有所论诤，“乃天下之公理”。

陈淳所启动的以“字义”为基础的解经典范，不仅在中国为18世纪戴震(1724~1777)的《孟子字义疏证》导夫先路，也为日韩儒者之经典诠释开宗立范。如果说“声训”的旧诠释典范，是从音声相近以发其义理，那么，“字义”的新诠释典范，就是想透过文字而将义理加以固定。但是，在

①富永沧浪：《古学辨疑》，收入《日本儒林丛书》，第5册，解说部第一。

②佐藤敬庵：《名义录》，收入《续日本儒林丛书》，第1册，解说部。

③冢田大峰：《圣道辨物》，收入《日本儒林丛书》，第6册，解说部第二。

④冢田大峰：《圣道合语》，收入《续日本儒林丛书》，第1册，解说部。

⑤冢田大峰：《圣道得门》，收入《续日本儒林丛书》，第1册，解说部。

⑥大桥正顺：《性理鄙说》，收入《日本儒林丛书》，第5册，解说部第一。

⑦海保元备：《经学古义古训》，收入《日本儒林丛书》，第6册，解说部第二。

⑧John A. Tucker, "Chen Beizi, Lu Xiangshan, and Early Tokugawa (1600-1867) Philosophical Lexicography," *Philosophy East and West*, Vol. 43, No. 4 (Oct., 1993), pp. 683-713.

⑨参看[日]佐藤仁：《北溪先生字义详讲解题》，在《北溪字义详讲》，广文书局，影印和刻近世汉籍丛刊本，1972年，第1~3页；佐藤仁译：《朱子學の基本用語：北溪字義譯解》，研文出版，1996年，《解题》，第37~39页。陈荣捷先生译：《北溪字义》为英文：Wing-tsit Chan translated, *Neo-Confucian Terms Explained: the Pei-hsi Tzu-i* (New York: Columbia University Press, 1986)。

⑩[韩]李榘：《谨书陈北溪字义下》，收入《活斋先生文集》，卷4，《跋》，收入《韩国文集丛刊》，续第32册，第493页。

⑪[韩]柳元之：《陈北溪性理字义说后辨》，收入《拙斋先生文集》，卷8，《杂著》，收入韩国文集编纂委员会编：《韩国历代文集丛书》，景仁文化社，1999年，第905册，第66~75页，引文见第67页。

“字义”新典范成为主流之后，经典中关键词的解释，却从未被固定化。下一节在分析诠释策略及其实践时，我就会加以探讨。

经典诠释典范的第二次大翻转，出现在从“理”学向“心”学理论基础的转变。本文起首所引王阳明《答罗整庵少宰书》，正是这项转变最深切着明的表白。为了简要精准地说明第二次诠释典范的大转变，我想以朱子与王阳明对《孟子·公孙丑上·2》“知言养气”章的诠释为例加以说明，因为朱子与阳明对《孟子》“知言养气”章的解释充满张力，很能显示诠释典范的转移。朱子本《大学》解《孟子》，将孟子所说的“知言”“养气”等关键词，都从“格物致知”与“穷理”的立场赋予新诠，以下这段文字最句代表性：“熹窃谓孟子之学盖以穷理集义为始，不动心为效。盖唯穷理为能知言；唯集义为能养浩然之气。理明而无可疑，气充而无所惧，故能当大任而不动心，考于本章，次第可见矣。”^①以上这一段话显示，朱子以“穷理”这个核心概念为出发点，将“穷理”理解为孟子的“知言”的阶梯，也从“穷理”立场将孟子的“集义”一词中的“集”字解释为“集，犹聚也”^②。朱子以他“心”与“理”二分的哲学预设，诠释孟子思想，从16世纪王阳明开始，在中、日、韩各国儒者中引起极大反响，受到严厉的批判。我以前曾针对此事有所探讨^③，兹不再赘及。

朱子诠释典范的大翻转，始于王阳明。阳明告诉学生他的“立言宗旨”在于“心即理”，因为有见于“世人分心与理为二，故便有许多病痛。”^④阳明说：“心不是一块血肉，凡知觉处便是心”^⑤。王阳明在《答徐成之二》中将他的“心”学要义讲得最是清楚：“心也者，吾所得于天之理也，无间于天人，无分于古今。苟尽吾心以求焉，则不中不远矣。学也者，求以尽吾心也。是故尊德性而道问学，尊者，尊此者也；道者，道此者也。”^⑥“心即理”这项命题正是阳明解释经典的基本立场，阳明强调“心外无事”“心外无理”^⑦。阳明虽然对朱子充满感恩之情，他说：“仆于晦庵亦有罔及之恩，岂欲操戈而入室者？”^⑧但是，阳明强调“夫学术者，今古圣贤之学术，天下之所公共，非吾三人者所私有也”^⑨，所以，阳明“不得已”而在解经途径上必须与朱子分道扬镳，正如我过去研究所说：“王阳明以‘心即理’作为立言宗旨，贯串孟子系统中的诸多概念如‘尽心’、‘养气’……等。在‘心即理’的王学系统观照之下，孟子的‘尽心’被理解为‘知性’，也就是‘复其心之本体’；孟子的‘集义’，被解释为‘致良知’；孟子的‘必有事焉’，成为从事于‘集义’（=‘致良知’）的功夫。而在王阳明的诠释中‘持志’与‘养气’同时具足，并无功夫上的先后关系。”^⑩王阳明甚至摘录朱子著作，编为《朱子晚年定论》，以强化他所持的朱子学乃是“心学”之主张^⑪。

王阳明以“心即理”的理论，彻底翻转了朱子所建立以“性即理”为基础的解经典范，完成了从

①[宋]朱熹：《与郭冲晦》，《晦庵先生朱文公集》，卷37，收入《朱子全书》，第21册，第1635~1640页，引文见第1639~1640页。

②[宋]黎靖德编：《朱子语类》，卷52，收入《朱子全书》，第25册，引文见第1730页。

③黄俊杰：《孟学思想史论》（卷二），台北中央研究院中国文哲研究所，1997年，第231~249页。

④陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，第321条，第372页。阳明在此所谓“世人”，当指朱子及其后学而言。

⑤陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，第322条，第373页。

⑥[明]王守仁：《王阳明全集》，上册，卷21，外集三，第809页。

⑦参看陈立胜：《入圣之机：王阳明致良知工夫论研究》，第5章，第146~178页。

⑧⑨[明]王守仁：《王阳明全集》，上册，卷21，外集三，第809页，第809页。

⑩黄俊杰：《孟学思想史论》（卷2），第273页。

⑪参考陈荣捷：《从朱子晚年定论看阳明之于朱子》，收入氏著：《朱学论集》，第353~383页。

“理”学到“心学”的典范大转移，这是荒木见悟（1917~2017）先生所谓晚明“新四书学”^①的一大重要趋势。在这种“心”学昂扬的新趋势中，明末文人张岱（1597~1685?）说：“余幼尊大父教，不读朱注”^②。黄宗羲（梨洲，1610~1695）写《孟子师说》，在序中也感叹：“此亦一述朱，彼亦一述朱，宜其学者之愈多而愈晦也”^③。阳明学大兴之后，朱子学的诠释典范已经被取代。

以上说明东亚儒家经典诠释史所见的两次诠释的理论基础的大转变，当然并不是说东亚儒家史上只有这两次经典诠释理论基础的转折。事实上，17世纪以降东亚各国“气”论的兴起及其流衍，并主导经典解释的方向，就可以被视为“近世东亚的反理学思潮”^④，也可以视为经典诠释典范的第三次大翻转。因杨儒宾先生已有专书申论东亚近世的“气”学，本文为节省篇幅，就不再重复，仅以前二次转变作为理论探讨的重点。

四、诠释策略及其实践

现在，我们转而析论在经典诠释典范旋乾转坤之际，新典范所常采取的诠释策略及其实践。

从东亚儒家经典诠释史观之，最常见的诠释策略至少有以下两种：（1）建立“正统”（orthodoxy）以驳斥“异端”（heterodoxy）：如韩愈（字退之，768~824）撰《原道》^⑤建立尧舜禹汤文武周公孔子孟子之“道统”，以批驳佛老之为“异端”；如朱子之建立道统观，均为此种类型之诠释策略。（2）从“部分”以论“全体”：此种类型之诠释策略，均由经典之关键词（keywords）切入，出新解于陈篇，从而使旧典范为之舆图换稿，并推陈出新，开创新典范。以上第一种诠释策略，系世界文化史之普世现象，习见于中国儒家传统、犹太基督宗教传统、伊斯兰文化传统等，John B. Henderson已从比较思想史视野做精审之研究^⑥。狄培理（Wm. Theodore de Bary, 1919~2017）曾指出：宋明新儒家“心学”之“正统”，不仅是一套道德规范、一套哲学系统，更是一种生活方式，心灵态度、人格型态与精神理想^⑦。狄培理也将明清时代帝制中国与东亚新儒家“正统”分为四种类型：（1）国家的正统；（2）官员的正统；（3）哲学的正统；（4）正统之意识，并就程朱“心学”的“正统”观之建立，做过详细讨论^⑧，所以，我在本文就不再重述。第二种诠释策略则具有东亚儒学之特色，所以我们接着聚焦分析第二种诠释策略。

上文曾指出，陈淳《北溪字义》开启从“声训”向“字义”诠释典范的转移，自16世纪林罗山以降诸多日本儒者的字义学著作，各门字义出现次数最多的就是“道”字，其次是“仁”与“礼”。我想

①参考荒木见悟：《明代思想研究——明代における儒教と佛教の交流》，创文社，1972，第300~304页。

②[明]张岱：《自序》，《四书遇》，浙江古籍出版社，1985年，第1页。

③[明]黄宗羲：《孟子师说》，收入《黄宗羲全集》，浙江古籍出版社，1985年，第1册，第48页。

④杨儒宾：《异议的意义：近世东亚的反理学思潮》，台大出版中心，2012年。

⑤[唐]韩愈：《原道》，收入马通伯校注：《韩昌黎文集校注》，中华书局（香港），1972年，第一卷，第7~11页。

⑥John B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish and early Christian patterns* (Albany: State University of New York Press, 1998)。

⑦Wm. Theodore de Bary ed., *The Unfolding of Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1975), p. 240。

⑧Wm. Theodore de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart* (New York: Columbia University Press, 1981)。此书共3篇，分论蒙元时代儒家“正统”之兴起、新儒家的“心学”以及德川日本儒家“心学”与正统观。该书《序》中曾有综述。

以最能体现经典诠释者的诠释策略的“道”这个关键字为例，进一步加以分析。

在朱子的经典诠释文字中，“道”字的内涵较为宽广，朱子所撰《周礼三德说》有以下一段文字：

或问：师氏之官，以三德教国子，“一曰至德以为道本，二曰敏德以为行本，三曰孝德以知逆恶”，何也？曰：至德云者，诚意正心，端本清源之事。道则天人性命之理、事物当然之则，脩身、齐家、治国、平天下之术也。^①

朱子解释《周礼》时所说的“道”，包括作为形上学（“天人性命之理”）、社会学（“事物当然之则”）与政治学（“治国、平天下之术”）的“道”。但是，在《四书章句集注》中，朱子特重“道”之形上学面向，例如他解释《中庸》第29章“君子动而世为天下道”一语时说：“道，兼法则而言”^②；解释《论语·里仁·8》“朝闻道，夕死可矣”一语时说：“道者，事物当然之理。苟得闻之，则生顺死安，无复遗恨矣。”^③诸如此类诠释下的“道”，基本性质是属于形上学或宇宙论层次的“事物当然之理”。这种作为形上之理意义下的“道”，不仅与朱子将伦理学建立在宇宙论或形上学基础之上的基本思路若合符节，也成为朱子解释《四书》的关键词。那么，反对朱子的诠释典范的儒者，采取何种诠释策略才能有效地颠覆朱子学典范并重建新典范呢？最有效的策略，就是从关键词“道”的再定义入手，我们以17世纪古学派伊藤仁斋、18世纪日本古文辞学派荻生徂徕以及18世纪朝鲜丁茶山为例，阐释日韩儒者通过“道”的再定义而进行对朱子学的批判。

伊藤仁斋重新诠释孔子的“道”说：

圣人之道，不过彝伦纲常之间，而济人为大。故曾子以忠恕发挥夫子一以贯之之旨。呜呼！传圣人之道而告之后学，其旨明且尽矣。夫子尝答樊迟问仁曰：“与人忠”，子贡问曰：“有一言而可以终身行之者乎？”夫子唯曰：“其恕乎。”孟子亦曰：“强恕而行，求仁无近焉。”可见忠恕二者，乃求仁之至要，而圣学之所成始成终者也。盖忠恕所以一贯之也，非以忠恕训一贯也。先儒以为：“夫子之心一理浑然，而泛应曲当”^④，惟曾子有见于此，而非学者之所能与知也。故借学者忠恕之目，以晓一贯之旨。”岂然乎哉？^⑤

在仁斋的重新定义中，孔子的“道”乃是“人伦日用”之“道”，而不是再是朱子所说“事物当然之理”的形上原理。仁斋也说：“夫道者，人之所以为人之道也”^⑥，仁斋可以说是超越朱子而回到先秦孔门师生对话的原始语境，在日常生活的庸言庸行之中，赋予孔子的“道”以既守旧而又维新的诠释。所谓“维新”是指仁斋之解构朱子伦理学的形上学与宇宙论基础；所谓“守旧”是指仁斋从回归孔子体神化不测的“道”于人伦日用之间，所展现的“古义学”学风。仁斋“古义学”深刻地浸润在日本实学的思想氛围之中，所以，仁斋也认为朱子将孔子的“仁”解释为“心之德，爱之理”^⑦

①朱熹：《晦庵先生朱文公集》卷67，《朱子全书》，第23册，第3261页。

②朱熹：《中庸章句》，收入《四书章句集注》，第50页。

③朱熹：《论语集注》，卷2，收入《四书章句集注》，第95页。

④“夫子之心一理浑然，而泛应曲当”一语，出自朱子《论语集注》卷2，《里仁·15》。朱子注孔子所说“吾道一以贯之”之语。见朱熹：《论语集注》卷2，收入《四书章句集注》，第97页。仁斋极不取于朱子以“理”对《论语》所提出之解释。

⑤伊藤仁斋：《论语古义》，收入关仪一郎编：《日本名家四书注释全书》，第3卷，论语部一，风出版，1973，第53~54页。

⑥伊藤仁斋：《论语古义》，第50~51页。

⑦这六个字不仅见于朱子的《仁说》一文，也屡见于《四书章句集注》，例如《孟子集注·梁惠王上·1》，收入[宋]朱熹：《四书章句集注》，第279页；又如：“仁者，爱之理，心之德也”，见[宋]朱熹：《论语集注·学而·2》，收入《四书章句集注》，第62页。

的“爱之所以然之理”^①，过于高远，不切实际，“难施之用”^②。

如果说伊藤仁斋的“道”是一种社会学的“道”，那么，荻生徂徕的“道”，就是一种政治学的“道”。我们接着看荻生徂徕如何重新诠释孔子的“道”。徂徕说：

道者，统名也。举礼乐刑政凡先王所建者，合而命之也。非离礼乐刑政别有所谓道者也。如曰贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文武之道焉。又如武城弦歌，孔子有牛刀诮，而子游引君子小人学道，可见已。孔安国注：道谓礼乐也。古时言语，汉儒犹不失其传哉？^③

孔子的“道”，被徂徕重新定义为“礼乐刑政”的“先王之道”。徂徕在解释“先王之道”说：

大抵先王之道在外，其礼与义，皆多以施于人者言之。[……]故先王之教，唯有礼以制心耳。外此而妄作，岂不杜撰乎？^④

这样的“道”与朱子学中作为“理之所以然”的形上原理的“道”南辕北辙，诚如丸山真男（1914~1996）所说：“徂徕学是朱子学的反命题。[……]朱子学的连续性思维在此已完全解体。”^⑤

18世纪朝鲜的丁茶山对“道”字提出以下的说法：

道者，人所由也，自生至死曰道。自生至死曰道，犹自楚至秦曰道。《中庸》曰：“道也者，不可须臾离。”如自楚至秦者，其身行道，不可须臾离也。道不远人若此，而张子以气化为道。夫阴阳造化、金木水火土之变动，非吾身之所得由，则岂吾道乎？若云一阴一阳之谓道，本之《易传》，则是言天道，不是人道，是言易道，不是天道，岂可以吾人率性之道，归之于一阴一阳乎？^⑥

仁斋、徂徕与茶山重新定义“道”的时候，心中均有一个“不在场的他者”，他就是从14世纪以后成为东亚儒者阅读经典时巨大的“诠释的权威”——朱子及其四书学诠释体系。

仁斋、徂徕与茶山从孔学最重要的关键词“道”切入，赋予“道”以全新的意涵，就取得了从“部分”颠覆“全体”的能力，开启经典诠释的新典范。这样的诠释策略，不仅见之于“道”的新诠，也见之于对孔学核心价值“仁”的再解释，日韩儒者拆解朱子学的形上学基础，并从社会学与政治学立场重新定义“仁”，我在拙著中已有所探讨^⑦，所以在此不再赘述。从关键词切入，给予崭新定义，用以翻转旧诠释典范，确实是建立新诠释典范的有效策略。

从儒家经典诠释史观之，成功的新诠释典范必须具有融贯性与说服力。所谓“融贯性”，是指新典范虽然从某一关键词（如“道”或“仁”）的再定义开始建构，但这个关键词并不是孤立的概念，它与经典的其他重要概念，共构成为如罗孚若（A. O. Lovejoy, 1873~1962）所说互有关连的“概念丛”（ideas complex）^⑧，因此，对关键词的新解释，必须在整部经典的解释中自成体系，前后呼应。所谓“说服力”，是指新的诠释典范一方面必须经得起原典的印证，另一方面又能诉诸

①这是牟宗三先生的用语，见牟宗三：《心体与性体》，正中书局，1968年，1973年，第3册，第244页。

②[日]伊藤仁斋：《童子问》，收入《日本伦理汇编》，第5册，古学派部（中），卷中，第134页。

③[日]荻生徂徕：《辨道》，收入《日本伦理汇编》，第6册，古学派部（下），第4条，第14页。

④[日]荻生徂徕：《辨名》，收入《日本伦理汇编》，第6册，古学派部（下），“恭敬庄慎独”，第4条，第98、99页。

⑤丸山真男：《日本政治思想史研究》，东京大学出版会，1952年，1972年，第115页。中译文见王中江译：《日本政治思想史研究》，生活·读书·新知三联书店，2000年，第74页。

⑥丁茶山：《孟子要义》，收入《定本与犹堂全书》，第7册，第229页。

⑦黄俊杰：《东亚儒家仁学史论》，台大出版中心，2017年，第4章，第299~330页。

⑧Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of Ideas* (Cambridge: Harvard University Press, 1961), pp. 3-23.

读者的“心”之普同性，使经典阅读者获得如张载（横渠，1020~1078）所说的“心解”^①，激起读者心中的共鸣，而使千年如相会于一堂。

五、结论

根据本文的探讨，我想提出以下四项看法，作为本文的结论：

第一，具有儒家文化特色的“经典性”可以大别为“历史的经典性”与“文化的经典性”，但两种“经典性”都深深浸润在深邃的“时间性”之中，孔子“祖述尧舜，宪章文武”^②，中朝日各国儒者“言必称尧舜”^③，对“三代”的黄金古代不胜其向往之情，儒家经典也呈现鲜明的“崇古论”色彩。但是，儒家的“经典性”，却又同时诉诸人“心之所同然者”^④，遥契于人心之普同性，对异时异域的阅读者，发出令人无法抗拒的心灵的召唤，使他们兴起心志，诠释经典，终于成为经典中的圣人之异代知音与未面心友。

第二，东亚儒家传统中的“经典性”并非固定不变，而是因时因地因人而增益其内容，扩大其范围，因此，具有“流动性”。经典的诠释者是在变动的时空之中，出新解于旧籍，赋经典以新意，并拓展经典的思想空间，使后人吟诵、涵泳浹洽、安居于其间，从而优入圣域，超凡入圣。

第三，东亚儒家“经典性”之变化，固然与时代背景与社会氛围有关，但是，最重要的仍是由于后代解经者提出的新诠释典范，并启动典范之转移。中国儒家经典诠释第一次经典诠释典范的转移，出现在从先秦汉唐的“声训”解经典范，向南宋陈淳所启动的“字义”典范的转变。陈淳的《北溪字义》引发了德川日本儒者大量的“字义学”著作，影响巨大而深远。第二次典范转移，出现在从朱子的“理”学解经典范，向王阳明以降“心”学解经典范的转移。

第四，新诠释典范的建立常从经典的关键字如“道”或“仁”的新解切入，对经典提出的新解释环环相扣，前后呼应，自成体系，深具融贯性，也因为获得原典之印可，更激起读者的“心解”，所以极具说服力，因而完成解经典范之转移，使经典之诠释旋乾转坤、舆图换搞，并为经典之内涵别开生面，赋予经典以新的生命，使经典成为“不废江河万古流”的思想传统。

作者简介：黄俊杰，台湾大学特聘讲座教授，
欧洲研究院（Academia Europaea）院士。台湾
台北 10617

【责任编辑 杨 中】

①张载：《经学理窟》，收入《张载集》，中华书局，1978，第276页。

②《中庸·30》，朱熹：《中庸章句》，收入《四书章句集注》，第50页。

③《孟子·滕文公上·1》，朱熹：《孟子集注》，收入《四书章句集注》，第351页。

④《孟子·告子上·7》，朱熹：《孟子集注》，收入《四书章句集注》，第461~462页。

五四新文化运动与“反思性的儒学”

——以梁漱溟思想中的“他者性”和“作为生活的儒教社会主义”为中心*

[韩]赵京兰

[摘要] 本文在五四脉络中分析梁漱溟的《东西文化及其哲学》。笔者将书中出现的梁漱溟的儒学定义为“反思性的儒学”。“反思性的儒学”若要成立,需要两个条件:“他者性”和“作为生活的儒教社会主义”。这两个因素能够把儒学和现实日常连接起来,可以全面审视中国的生活规范。有了反思的力量,儒学才能成为“可持续的儒学”。梁漱溟构想的“反思性的儒学”具有让人们们对资本主义以及作为制度的社会主义从根本进行反思的力量。“反思性的儒学”是在梁漱溟以五四新文化运动为契机接纳西方这一他者,进而重新认识儒教的价值的过程中诞生的。利用这一概念,梁漱溟在20世纪初期就明确认识到,中国只能走向与西方“不同的现代”。他在五四运动局势下就中国的新的近代表现出的问题意识,到了21世纪的今天也没有得到解决。他的问题现在仍有效。这也是我们需要在21世纪重新召唤梁漱溟的“反思性的儒学”的原因所在。

[关键词] 梁漱溟 反思性的儒学 《东西文化及其哲学》 他者性 作为生活的儒教社会主义 可持续的儒学

[中图分类号] B261

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-3575(2020)01-0069-10

一、五四新文化运动与“反思性的儒学”——“他者性”和“儒教社会主义”

如果将梁漱溟(1893~1988)所追求的儒学以其著作《东西文化及其哲学》(以下简称《哲学》)为中心去审视,那么应该称之为“反思性的儒学”。在这里,“反思性的儒学”(reflexive

*2019年4月11日,笔者在上海举行的国际学术会议“东亚1919:酝酿大转折”(主办单位:韩国总统直属政策企划委员会)上发表了题为《五四新文化运动与“儒教社会主义”》的文章。后对此进行大幅修改,写成了本文。借此机会,笔者对在学术会议上进行深入讨论的翰林大学李炯丘先生表示由衷的感谢,并向为写这篇文章寻找好资料、提供宝贵意见的中国学术同仁赵妍杰和狄金华老师表示深深的谢意。本文是笔者在2019年3月至6月,在北京大学人文社会科学研究院担任邀请教授期间写成的。

confucianism)能够成立的两大条件就是“他者性(Otherness)”和“作为生活的儒教社会主义”(Confucian socialism as living conduct)。这(反思性的儒学)是梁漱溟以五四新文化运动为契机接受西方这一他者,进而重新认识传统的儒教价值过程中诞生的。这个过程本身在20世纪20年代的脉络中有着明显的指向性,因此具有运动性。基于此,笔者主张梁漱溟应该被视为开启新时代的“开拓者”,而不是儒学“最后的守护者”。

梁漱溟是中国近代最早从传统思想角度认识他者性的为数不多的人物之一^①。梁漱溟的思想是以基于民主和科学的新文化运动为媒介成立的,但也被命名为与新文化运动的主流认识不同的“另一个五四”^②。撰写梁漱溟传记的芝加哥大学教授艾恺(Guy Salvatore Alitto)称梁漱溟是“最后的儒家”。在这里,“儒家”是指将思想和实践有机地掌握起来,亲自展现知行合一的知识分子。梁漱溟一度与李达、陈独秀、胡适一起担任北京大学哲学系教授,但7年后毅然辞职,投身农村,将自己的知识实践到现实生活中去。因此,梁漱溟在中国思想史中占有的地位非常独特,这可能是因为他生活中亲身展现的“为己之学”的面貌。

五四新文化运动对于梁漱溟形成自己的儒学起到了非常重要的作用。因为这项运动在梁漱溟的儒学形成中具有“事件”性的哲学意义。根据阿兰·巴迪欧(Alain Badiou)的说法,“事件”意味着与过去不一样的“新的到来”(advent of freshness)^③。直到通过五四运动这个“事件”,中国知识分子才有机会提出“我们是谁”,“什么是中国”的哲学质疑。这些问题,只有在自觉认识到关于“我们”或“中国”不可能再有统一的答案时,才能被提出来。换句话说,通过五四这个“事件”,新的已经到来,人们因此在认同感上经历混乱的时候,这个问题才有可能被提出来。在五四新文化运动的局势中,最积极提出这些哲学问题的人正是梁漱溟。他通过西方这个“优越的他者”来质疑中国文化的自我中心秩序,并想重新改变这一秩序。在梁漱溟看来,态度、见解和生活层面的改变比理论层面更为重要。1921年出版的梁漱溟的《哲学》就是其结果。28岁的梁漱溟因为这本书一举成名^④。罗志田认为,其影响力并不比梁启超的《欧游心影录》和胡适的《中国哲学史大纲》低^⑤。

笔者认为,梁漱溟之所以能在五四新文化运动的形势下受到人们的欢迎,一定有某种原因。那就是,梁漱溟所提示的,不是用来即刻对新学问进行反驳,或被封建政治权力所利用的国学,而是“反思性的儒学”^⑥。对于“我”,“中国是什么”,梁漱溟试图凭借“我”自己的观点,而不是“他者”即“西方”的视角作出判断。他的“我”是具有他者性的“我”,因此可以实现自我相对化。梁

①虽然各自的体系不同,但鲁迅也在反思自己的文化这一点上超越了梁漱溟。鲁迅认为,通过尼采式的“积极的忘却”,可达到内部的自我瓦解,进而重新走向新的伦理。为此,他塑造出了象征文明体系自我崩溃的“阿Q”这一人物形象。张旭东:《中国モダニズムの起源における‘名’‘言’の辯:‘阿Q正傳’再讀》,《中国-社会与文化》第30号,2015年7月,第163~166页。

②这是日本学者沟口雄三在《もう一つの‘五四’》(《思想》,1996年12月,第61页)中写的用语,用来区分陈独秀和梁漱溟,他认为前者是运动论作风,后者是学术论作风。

③Badiou, “Philosophy and Politics”, *Radical Philosophy* 96, July-August 1999, p. 30.

④罗志田用“暴得大名”来形容他的成名,见其《异化的保守者:梁漱溟与“东方文化派”》,《社会科学战线》,2016年第3期,第64页。

⑤罗志田:《“梁漱溟之问”的双重时代性》,《北京日报》,2016年9月19日,第20版。

⑥这一用语由赵京兰在《20世纪中国知识的诞生》(2015年)的序中首次使用。

漱溟正视自己，对自己进行了批判性反省，而且他没有试图将欲望与缺乏联系起来。就凭这些，他也可以说是真正获得“脱近代性”的知识分子。笔者认为，梁漱溟应该被称为“摩登儒家”，而不是原先的称号“最后的儒家”。因为，艾恺说梁漱溟是“最后的儒家”时^①，语气本身带有比起开拓者，更强调他作为维护既有儒学价值的守护者的意味。而且现代新儒家这一词也已经和“最后的儒家”联系在一起被消费着。^②

二、1919年的非西方社会和《东西文化及其哲学》的“双重性”

1919年在殖民、半殖民地地区出现了堪称“1919年现象”的全球性的共同点。由于第一次世界大战，世界形成单一化的体系，区域、殖民、国家秩序的复杂结构得到重组。中国的五四运动也需要与这一系列的过程联系起来去理解^③。

“欧洲的知识界在一战之后，一度产生了质疑西方文明化和近代化的前景的氛围。但与之相反，美国和东亚地区则由于欧洲的这场战争出现了短期的经济繁荣，对西方现代性的可能性的乐观论占了上风。这些地区的知识分子深信，欧洲虽然变弱，但其文明化的某些核心因素仍然值得信赖。对于这些地区来说，一战并不意味着对作为文化、政治模式之全球根源的西方的地位发起根本性挑战。比如，非洲、印度和其他地区的大部分反殖民、反帝国主义运动势力继续用西方语言表达了自己的议程（agenda）。”^④

这一段描述很好地呈现了在步入近代的时期，非西方社会的知识分子共同所处的令人讽刺（irony）的环境。即，虽然西方存在怀疑西方文明的气氛，但非西方社会的知识分子所要面对的社会的双重状况却与之完全不同。殖民地、半殖民地国家的青年知识分子之所以用反传统主义应对全面的社会文化危机，就是因为他们自己的传统与既有的政治、封建权力有着勾结关系。在中国爆发五四新文化运动的原因也不例外。《哲学》很好地说明了“1919年现象”在中国是如何呈现出来的。

当时的中国存在着多明尼克·萨赫森迈尔（Dominic Sachsenmaier）所说的那种，在殖民地、半殖民地国家仍试图用反传统主义来应对社会文化危机的强大势力。与之相反，从根本上怀疑西

①梁漱溟毕竟一直以其思想和行动的一致性而闻名于世。他一生中也曾有过许多机会，但他从未出家做和尚。最后，他爽快地告诉艾恺，他可以接受“最后的儒家”这个题目。Guy Salvatore Alitto（王宗昱、冀建中译），《最后的儒家》，江苏人民出版社，2003年，第243页（*The Last Confucian—Liang Shuming and the Chinese Dilemma of Modernity*, University of California Press, 1986），第13页。

②据笔者了解，之前已有关于梁漱溟的优秀研究成果，分别是干春松的著作《伦理与秩序：梁漱溟政治思想中的国家与社会》和贺照田的论文《当自信的梁漱溟面对革命胜利——梁漱溟的问题与现代中国革命的再理解》。但笔者的文章没有直接参考这些研究。一是笔者在几乎写完这篇文章时才了解到上述著作和论文，再者也是因为笔者的这篇文章只聚焦于梁漱溟的20年代。不过以后笔者在扩展有关梁漱溟的研究时，一定会加以借鉴。在此，对于两位在出版前允许阅读文章表示感谢。

③五四新文化运动要与第一次世界大战这一国际变数联系起来研究，还要考虑到在“转型期”局面下大规模新知识分子的出现和他们面对的“知识分子的边缘化”问题。赵京兰：《五四新知识分子集团的出现和保守主义》，《中国近现代史研究》第44辑，2009年12月。

④Dominic Sachsenmaier, *Alternative Visions of World Order in the Aftermath of World War I: Global Perspectives on Chinese Approaches, Competing Visions of World Order Global Moments and Movements, 1880s–1930s*, Edited by Sebastian Conrad and Dominic Sachsenmaier, Palgrave Macmillan, 2007, p. 153.

方现代性(western modernity),认为西方可能不是唯一的现代化模式的思想家也大有人在。张君勱和梁启超就是明确表明这种立场的思想家。他们在一战后前往欧洲旅游,并分别写下《1919年至1921年旅欧途中之政治印象》(*My Political Impressions During My Stay in Europe from 1919 to 1921*)和《欧游心影录》。他们在欧洲遇到过哪些知识分子,并不清楚,不过可能接触过当时在欧洲知识界引起巨大反响的斯宾格勒(Oswald Spengler)的著作或者受其影响的知识分子^①。

目睹一战惨状的斯宾格勒撰写《西方的没落》批判西方文明,并预言其终结。斯宾格勒在1918年推出第1册,在1922年推出第2册。他在书中指出,“文明是一个文化不可避免的终结和命运。”梁漱溟有没有读过这本书,无法通过《哲学》去确认。但张君勱对《哲学》的感想很好地说明了梁漱溟的复杂心情。张君勱说,以前大家都想要学欧洲,但第一次世界大战后,欧洲人自己对其文化也有反省的意思。“欧洲文化既陷于危机,则中国今后新文化之方针应该如何呢?默守旧文化呢?还是将欧洲文化之经过之老文章抄一遍再说呢?”他自己常常在想这个问题,直到看到梁漱溟新著的《哲学》,发现“全书即是讨论此问题”^②。这段话很好地表现了当时处于进退两难境地的中国人的心理状态。但有一点要弄清楚,那就是梁漱溟并没有忽视中国人的自我检讨,而直接以自我肯定的手段接纳西方知识分子反思自己文化的现象。他也完全不能接受,不把身为文化主体的自己作为媒介而直接接纳外界对中国文化的评价的做法。这一点也是与被划分为东方派的梁启超、张君勱等思想家和梁漱溟最为不同之处^③。这在梁漱溟冷静的现实认知中也表现得很明显。他敏锐地注意到了欧洲的状况和中国之间发展阶段的落差:

几乎世界上完全是西方化的世界……就是东方各国,凡能领受接纳西方化而又能运用的,方能使它的民族、国家站得住;凡来不及领受接纳西方化的即被西方化的强力所占领。前一种的国家,例如日本,因为领受接纳西方化,故能维持其国家之存在,并且能很强胜地立在世界上,后一种的国家,例如印度、朝鲜、安南、缅甸,都是没来得及去采用西方化,结果遂为西方化的强力所占领……使秉受东方化很久的中国人,也不能不改变生活,采用西方化!几乎我们现在的生活,无论精神方面、社会方面和物质方面,都充满了西方化,这是无法否认的。所以这个问题的现状,并非东方化与西方化对垒的战争,完全是西方化对于东方化绝对的胜利,绝对的压服!这个问题此刻要问:东方化究竟能否存在?^④

单看上面的内容,很难发现梁漱溟的思维和“全盘西方化论”的不同之处。事实上,如果不以当今学术界的“天下重现”这一话题试着去评价五四新文化运动时代,而从当时的时代脉络去看,那么当时的活路就是全盘西方化论,那就是时代认知。在中国读书人说到“世界”时,心里想的可能是“西方”,尤其他们想要进入的那个“世界”,所指的基本就是“西方”^⑤。当时的西方意味着“普遍”,而其“普遍”意味着世界资本主义体系。只有适应这一体系,才能生存下去。

当1915年左右以《新青年》为中心爆发新文化运动的时候,梁漱溟基本上没有反对《新青年》集团的主张。只是他比新文化运动集团的问题意识更进一步,承认东方文化的彻底失败,并在此

①当然不能忽视五四运动期间,在中国的约翰·杜威(John Dewey)或伯特兰·罗素(Bertrand Russell)的影响。

②⑤罗志田:《“梁漱溟之问”的双重时代性》。

③被视为“东方文化派”的梁漱溟,其实很靠近新文化人。参见罗志田:《守旧的趋新者:梁漱溟与民初新旧东西的缠结》,《学术月刊》,2016年第12期,第136页。参见罗志田:《异化的保守者:梁漱溟与“东方文化派”》。

④梁漱溟:《东西文化及其哲学》Gang Junggi译Sol, 2005,第38~39页。

基础上质问东方应该怎么做。需要转变,但有前提。该承认的要承认,然后才能进入下一阶段。在此之后,他不停地学习和思考东西问题。只有经过承认失败、直视自我的两个阶段,才能对自己和他者的问题进行哲学性研究。至此,他采取的态度是对中国和西方的“双重否定和双重肯定的态度”。“反思性的儒学”就是这样在对东方和西方都开放的态度中得以诞生的。

三、“反思性的儒学”的条件之一:他者性和自我认识

可以说,孔子的《论语》想要达到的目标,归根结底就是通过对当时社会的根本性改革来改变人际关系。因此,越是忠实于孔子的思想,儒教成为不惜改革自己的所谓“反动思想”的可能性就越大。在五四语境中最好地体现这一点的思想家就是梁漱溟。他根本不关心因为自己的主张或实践被叫做“XX主义者”或被划入某个阵营。因此能够始终保持独立的路线。梁漱溟的思想最伟大之处不在于他主张了什么样的思想,而在于他不断实践的生活态度。他从未停止自我修炼和社会实践。梁漱溟的学问不是给别人看的“为人之学”,而是注重自我修身和自身快乐的“为己之学”^①。他没有想要在学问上完成什么自我完善性理论体系,也没有想要将来成为什么出人头地的人物。因此,他反而无所畏惧。梁漱溟超然的“为己之学”始终一贯地决定了他的人生态度。他把五四新文化运动这一“事件”当作自我反省的契机,努力去打破自我中心性。笔者认为,梁漱溟的这种哲学行为是对他者性的认识,是“反思性的儒学”的第一个条件。

梁漱溟对他者性的认识首先体现在,他从根本上质疑东西方文化的折中论和调和论。对他来说,东西文化的调和只是个模糊的希望。若要两者调和并融合起来,要说出方法和原理,则谁也没有提出过。他认为,人们的弊端来自于西方人受一战影响对自己的文化感到反感并茫然地仰慕东方文化。梁漱溟尤其认为杜威和罗素等人来访中国,大谈东西文化的融合,并使之流行起来,是极不负责任的行为。因为他认为,他们只是理所当然地说东西文化应融合并调和,而没能提出调和的原理。1919年,杜威在北京演讲时说:“如今,东方的旧文化带着新文化回到了故乡,可以说20世纪是文化环绕地球一圈的时期。现在文化的新问题不是今后能否走出去环游地球,而是东西文化如何靠近并相互起作用。”^②

梁漱溟认为,东西文化本质上有差异。如果多少接受这种差异,那么自然会有人提出有关他者性和主体性的问题。在接受存在差异的他者(现代化)方面,梁漱溟是关注到主体问题的为数不多的知识分子。梁漱溟摆脱原先中体西用论式的认识论,在开放的平台上认识了自己和他者,即东西方文化,因此才可能具有这种问题意识^③。梁漱溟质疑是否因为西方优越就得放弃中国或东方而去追随西方,他认为首先应该周密检讨自己。他的逻辑是,为了接纳外部,首先要弄清楚自己是谁。他驳斥取人长处、弃我短处的安逸而公式化的调和论或折中论,主张应研究是否能在长期以来支撑民族的传统文化生命力中接纳和培养那些长处^④。

①语出《论语·宪问》“子曰:‘古之学者为己,今之学者为人。’”在这里,为己之学是指,忠实于自己的内心,注重自我反省,超然于世人评价的境界。为人之学则与之相反。

②梁漱溟:《东西文化及其哲学》,第365页。

③Gang Junggi:《传统和现代——梁漱溟的现代新儒学具有的意义》(解题),《东西文化及其哲学》,第16~17页。

④更详细的内容请参考Gang Junggi:《梁漱溟的现代新儒学》,首尔大学博士学位论文,2000年。

西方和东方遭遇后被提及的中体西用论,也是在“自我中心”地接纳西方文物的过程中出现的自救策略,是接纳和吸收的逻辑。因此,这里不把对他者和自我的权力关系或差异的反省性认识当作前提。同样,全盘西化论和中体西用论只是方向不同,结构上具有同一性。两者都主张被对方同化或同化对方,因此不能提供讨论真正的他者性的余地。

梁漱溟认为,梁启超对于有关东西文化折中和调和的讨论扩散到中国知识界,起到了很大作用。正如前面所述,梁启超在欧洲之行后写了《欧游心影录》,他在文中介绍西方人的话——“西方文化已然崩溃,正等待中国文化救助,你却到我们欧洲来找解决方案”。梁启超因此满怀信心,抛出了东西文化的融合这一话题。但梁漱溟表示,正如前面所述,对西方文化心怀反感的西方人,不知因为什么原因,有着仰慕中国文化的弊端。他们把对自己社会的不满投射到了中国。他还说,中国人“因为周围的人称赞我们,说我们和别人一样,所以感到自己高贵。从(中国人自身)对中国文化的那种崇拜,正可以看出中国文明的不完整性。”^①梁漱溟通过这段话指出,西方和中国的知识分子在相互的互动关系中正在形成一系列的知识体系。

这个问题也是东方主义的问题。通过这个问题,梁漱溟的特点表现得更为明显。事实上,不知道从什么时候开始,东西方知识分子在互动中构建了知识体系。笔者曾就想象“西方中心主义以后”的“替代性现代性(alternative modernity)”的问题,提示过与原先的东方主义相对应的“左派—东方主义”这一概念。他们试图通过将自己的缺欠或问题投射到中国的方式,而不是投射到自己的内部,去解决问题。因此,对他们来说,重要的是作为西方的代替方案是被理想化了的中国的表象,而不是中国的现实。他们也像原先的东方主义一样,对他们来说中国只能作为那里(there)存在。总之,他们虽然提出克服西方中心主义和东方主义的借口,但最后他们也仍旧被困在原有的东方主义框架内。中国内部的知识分子将被西方左派理想化了的中国当作自我认识的依据,进而再次形成“自我—左派—东方主义”。这是中国内外呼应的结果^②。但梁漱溟似乎在某种程度上认识到了上述问题。梁漱溟不能认可在没有自我反省的情况下接受中国文化,他不能赞成梁启超等人在没有走向质问自己是谁的阶段就借用西方人对中国的评价,重新缝合自身的路线。

对于梁漱溟来说,通过五四新文化运动接触的作为他者的西方,在通过彻底的自我批判、进行自我肯定的过程中,起到了审视中国自身的镜子作用。也就是说,西方为他提供了“去自我”或“去中国”的机会。通过摆脱自我,他得以更深入地认识了自己。但有一点要弄清楚,那就是:他者不是穷困的(ragged)他者,即作为弱者的他者。这里的西方尽管是异质的他者,但与过去北方的“劣等的他者”不同,是带给中国文明“失败”的“优越的他者”。这个“优越的他者”对于打破曾被“劣等的他者”围绕的“优越的他者”——中国的自我中心性,起到了作用。总而言之,如果不能在哲学的角度通过他者概念质疑自己的同一性,那么这种国家的思想或个人的思想都无法具备新意和伦理性。

^①梁漱溟:《东西文化及其哲学》,第52页。

^②“右派—东方主义”也是内外呼应,以这种方式形成了知识体系。赵京兰:《中国的去西方中心论论述的困境——“左派—东方主义”和作为解决方案的近代》,《中国知识的对外扩散和逆流》, Hakgobang, 2015年,第39~45页。

四、“反思性的儒学”的条件之二：“作为生活的儒教社会主义”

梁漱溟把《哲学》最后一章的题目定为“世界未来之文化与我们今日应持的态度”。在这一章，他把人类生活分为事实、见解、态度这三个层面进行了说明。其中，事实最为重要。因为事实意味着经济现象。经济现象的变迁致使人们的见解变迁，人生态度变迁。梁漱溟分析说，在西方，事实发生变化时学术思想也有了很大进步，而有了进步的学术后可以重新应对事实的问题，进而得以开拓文化的新局面^①。梁漱溟将这一方法应用到自己的学问，把起源于西方的社会主义联系到中国的儒教，进行了一次大胆的尝试。当然，这里的社会主义与其说是制度，不如说是“作为生活的儒教社会主义”。笔者想把“作为生活的儒教社会主义”解释为“反思性的儒学”的第二个条件。梁漱溟将这一“作为生活的儒教社会主义”作为中国为预测未来将到来的世界文化而应持有的态度^②：

对于生活富足美满的满足只能从内心获得，无法从外界获得。原本以为外部环境得到圆满改善，就不会有问题，可事实上问题反而会不减反增。^③

适当的人生是安分守己，而不是四处奔波……不去想战胜或控制他人。^④

由此来看，梁漱溟似乎并未停留于五四新文化运动时期针对社会主义质问哲学意义的层面，而是有了进一步的发展。如果把“不去想战胜或控制他人”这句话的适用对象从个人扩大到国家，从中可以解读出对垄断资本主义的批判和对殖民主义的戒备意识。梁漱溟还强调了社会主义方向与中国的文化态度是如何相互关联的。他认为，中国的文化态度和“作为生活的社会主义”之间有着本源性类似性。这是对中国所处的状况的认识，以及对人应该怎么生活的根本质疑：

中国人具有与西方人不同的路向和态度。中国人走的路向与意欲向前的西方截然不同。中国人思想的特点是安分、知足、寡欲、摄生，而绝没有提倡要求物质享受，也没有印度的禁欲思想。中国人不管处于什么样的状况，都不会意欲改变环境。^⑤

基于上述描述，他认为“假使西方文化不同我们接触，中国人肯定不会走与西方人相同的道路”。我们可以从这段话中发现，梁漱溟根本否定从本源上认可西方现代化的内在发展论，这是独特的逻辑^⑥。而这就是他否定文化的共有说，是与胡适对立的原因所在^⑦。其著名的“文化类型论”与西方不同，与印度也不同，将安分守己视为中国思想的核心。

梁漱溟在提出作为生活的社会主义后，在各处反复强调了孔子或讲学的目标在于生活。这表明，对于梁漱溟来说，讲学的重点就是告诉人们孔子和颜回的人生态度就是生活本身。孔子所说的

①③④梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第265~276页，第296页，第297页。

②关于儒教社会主义，干春松主张，从“直觉”到“理性”再到“人心”的不断发展的思想线索，梁漱溟从“乡村建设”到后期对儒家与社会主义关系的认识，是在理性认识的基础上完成的。干春松：《梁漱溟的“理性”概念与其政治社会理论》，《文史哲》，2018年1期。可笔者认为，试图将儒教和社会主义联系起来的态度，早在《哲学》阶段就已经出现了。

⑤梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第116~117页。不能走印度的路。西方需要全面接纳，但要从根本进行改造。对于梁漱溟来说，这两种文化的共同点是，都基于欲望理解人类的心理。只是前者认为欲望是迷惘的，后者认为望视是正当的。同书第374页。

⑥笔者认为，在中国近代接纳社会进化论的过程中，中国现代性的思想根源的面貌在与中国文明的紧张关系中呈现出了原形。章炳麟基于齐物论和唯识佛教的认识的转换就是例子。这时在日本和韩国的思想史上所没有的阶段，值得与梁漱溟进行比较。

⑦罗志田：《文明与文化：后五四时代梁漱溟与胡适的争论》，《四川大学学报》（哲学社会科学版），2017年第3期。

不惑或知天命等，都是生活，不是思想。在梁漱溟看来，孔子说的“刚毅木讷近仁”^①全露出一个人意志高强、情感充实的样子。梁漱溟在此基础上最后讲到孔子“刚”的态度，认为“刚”概括了孔子的哲学。在这里“刚”意味着充满内在活力的活动^②。对于梁漱溟来说，“生活即是在某范围内的‘事的相续’”，“‘现在的我’对于‘前此的我’这一种奋斗努力”，“一‘事’，又一‘事’，如是涌出不已，是为‘相续’。为什么这样连续涌出不已？因为我们问之不已”^③。

因此，说孔子的本意在于哲学，是不了解其真面目的说法。为什么这么说？梁漱溟注意到孔子很关注颜回平时的生活^④。在梁漱溟看来，只有坚定这种人生态度，才能在科学和民主的两种精神下真正去吸收并消化各种学术和思潮，进而取得成果^⑤。梁漱溟思考的是在传统的泛道德主义内圣外王的框架中如何发展出西方科学和民主这一新外王^⑥。

梁漱溟关注到作为生活的孔子哲学，从孔子的态度中发现了两个原则。一是反对教条主义，二是对习惯的戒备和“陌生地看”。他认为，孔子的一个重要的态度就是“一切不认定”的态度。在这里“不认定”意味着不认可绝对秉持某一条道理的教条态度。梁漱溟解释孔子与一般人的不同时说到，孔子“只垂钓不撒网，只射飞鸟而不射在窝里栖息的鸟”^⑦，可是追求教条性道理的一般人完全不这样。他们的立场是，如果不撒网，也不该垂钓；如果不射栖息的鸟，也不该射箭。两者之间的差异是教条和原则的差异。孔子有原则，但没有固定观念。如果被固定观念所支配，很难及时地根据“直觉”做出符合脉络的判断。梁漱溟对于孔子“性相近，习相远”这句话做出了如下解释：人最终不失本来的面貌很重要，而形成习惯最可怕。就算是好习惯，从习惯里出来的只是一种形式，不算美德。美德要真自内发的直觉而来才算。一入习惯就呆定麻木。而根本把道德摧残了。靠习惯，人只能应付一定种类的时势和局面，出现新问题，就不能有效应对^⑧。在梁漱溟看来，习惯不是反思性判断的结果，因此不能归入伦理范畴。如果人们染上教条主义和旧习，当新的事态发生时，就无法创造性地去应对。梁漱溟认为，孔子并未重视道德的习惯，而是害怕道德成为习惯^⑨。不管是什么事情，只有在没有陷入教条和习惯的泥沼时，才能用新的视线看待某种事态，进而做出符合该事态语境的判断。遵循刚毅木讷精神的梁漱溟，在新文化压倒一切的状况下，政治上“严酷的状况下”，也很好地表现出了仁者的率直。

最后，我们要关注的是梁漱溟提出的讲学的条件：“应当多致力于普及而不力求提高。我们可以把孔子的路放得极宽泛、极通常，简直去容纳不合孔子之点都不要紧。”^⑩以孔子和颜回为核心的中国的人生态度，对于梁漱溟来说不是一种思想，而是一种生活。在这里，我们可以确认，梁漱溟要拿来的中国自己的东西，就是指可以作为中国人平凡的日常中的生活来消费的那种人生态度。这时讨论是否要忠实于孔子的原本就不是很重要了。可见，梁漱溟并不是想把孔子的哲学照搬过来，而是试图在时代脉络中重新去解读。基于这一点，梁漱溟提出的“作为生活的儒教社会主义”是带有

①“刚毅木讷近仁”（《论语·子路·27》）。梁漱溟：《东西文化及其哲学》（Sol, 2005），第322页。

②③⑤⑦⑧梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第321页，第98~99页，第335页，第201页，第216~217页。

④梁漱溟（李渊庭、阎秉华整理）：《梁漱溟先生讲孔孟》，中华书局，2014年，第16~17页。

⑥Gang Junggi：《梁漱溟的现代新儒学》。

⑨梁漱溟认为胡适着力于主张孔子的人生哲学是道德习惯，并批评这是他没有理解孔子的礼治所致的。

⑩梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第335页。梁漱溟在别的场合承认过，在民智未开的情况下，不得不由少数人承担改造事业。因此，上面的话是不是考虑到了中国的民众，笔者无法确定。只是，他对生活和日常的指向性仍然很明确。梁漱溟：《我们政治上的第二个不通的路》，《梁漱溟全集》第5卷，山东人民出版社，1989年，第262页。

时代指向的一种运动。

梁漱溟因不满东西文化的调和论或折中论，撰写《哲学》，加入了相关的论争。他的写作行为完全浸润于当时的脉络中。从这一点可以看出，他带有时代性的运动性和参与精神。可以说，他的行为有着超然和参与同时存在的二律背反（antinomies）。或许正因如此，才会出现“作为生活的儒教社会主义”。

五、余论：“反思性的儒学”和“不同的现代”

多年研究梁漱溟的罗志田评价说，梁漱溟对中国儒学和西方民主的认识超越了当时的人^①。而且据罗志田指出，当时发生了借世界说中国新方向的状况，而梁漱溟有意代中国“旧化”出头，想要曲线救中国文化^②。梁漱溟在《哲学》一书中处处表现出对西方的深刻了解。可以说这是他带着使命感，为完成时代赋予他的责任而努力的结果。在此过程中，梁漱溟通过西方这一他者更深入了解自己（中国），并通过“生活”这一关键词破天荒地将“孔子和社会主义”联系在了一起。

梁漱溟晚年说，“我不是学者，只是个有思想的人。我承认自己是个独立思考、表里如一的人。”在他耗时9年完成的《中国文化要义》（1949年初版）中他说到：

我希望我的朋友，遇到有人问起：梁某究竟是怎样一个人？便为我回答说：“他是一个有思想的人。”或说：“他是一个有思想，又且本着他的思想而行动的人。”这样便恰如其分，最好不过。如其说：“他是一个思想家，同时又是一社会改造运动者。”那便是十分恭维了。^③

梁漱溟强调自己是“有思想的人”，是“本着他的思想而行动的人”，而拒绝了“思想家”或“社会改造运动者”等“高尚的称号”，这意味着他在生活中对教条主义，以及对自己习惯于自己始终是保持戒备的。在1919年的五四新文化运动局势下，梁漱溟对于中国的前途的立场不只与五四时期《新青年》一系的知识分子不同，还与其他保守主义者不同^④。例如，他与将反对新文化运动为己任的《学衡》派不同，接受了五四新文化运动这一变化的大潮，但同时坚持了长远来看应维持中国文化的安分知足这一特点的态度。换句话说，其方案是先全盘承受西方文化并有所修正，然后以批评的态度重新拿出中国文化^⑤。他的这种所谓能屈能伸的“双重行为”与他在1919年的形势下敏感地捕捉到中国和西方的差距后采取的“双重否定和双重肯定的态度”，在逻辑上是一致的。这说明，他并未随波逐流，他做的是一以贯之却能根据局势灵活应对的活的学问。

梁漱溟在20世纪初期就明确认识到中国只能走向与西方“不同的现代”。他在五四运动时期就中国近代表现出新的问题意识，到了21世纪的今天也没有得到解决。他的问题现在仍有效^⑥。在过去的100年间，现代化在西学东渐的氛围中逐渐实现，这一点不能否认。重新审视百年前中国被

①②罗志田：《借世界说中国：梁漱溟言学问的窘境》，《社会科学研究》，2017年第1期，第8页，第1页。

③《梁漱溟全集》第3卷，山东人民出版社，1990年1月，第316页。另可见其他版本，如香港三联书店（重订新版本），1987年；上海路明书店，1949年初版。《中华文化要义》由韩国著名的梁漱溟专家Gang Jonggi先生翻译成韩文，即将在韩国出版。这次Gang先生寄来了还未出版的译文。在此对于他的支持和帮助表示感谢。

④赵京兰：《国家、儒学、知识分子》，书世界，2016年，第171页。

⑤罗志田：《文化翻身：梁漱溟的憧憬与困窘》，《近代史研究》，2016年第6期，第49页。

⑥梁漱溟之问仍有待解答，这说明我们和他们处于同一个时代。罗志田：《文化东西：梁漱溟之问的时代性》，《探索与争鸣》，2016年第7期。

赶超时遭遇的历史和问题，这非常重要。而且这种尝试本身就具意义。可这种尝试若要具备更多意义，就需要将当时的时代脉络如实地完整地好好地解读。笔者认为，新的中国构想不能是也不应该是删除掉20世纪近代历史的无媒介回归。

进入21世纪后已过20年的现在，中国的那些研究儒学的知识分子要面对的现实社会状况时非常棘手。现代社会的贫富差距、物质万能、环境破坏等问题不只在影响中国和东亚社会，还让全世界所有人忧心忡忡。21世纪的儒学不仅要致力于儒学复兴，还要深入思考如何回答现代社会的这些问题。就像梁漱溟说可以把孔子的路放得极宽泛、极通常那样。梁漱溟构想的“反思性的儒学”具有让人们反思资本主义，以及作为制度的社会主义从根本上进行反思的力量。因为其中包含着“他者性”和“作为生活的儒教社会主义”。这两个因素将儒学和现实的日常联系起来，让人们进行思考。有反思的力量才能有生命力，才能成为“可持续的儒学”^①。届时才能形成在中国和东亚时代想象“稍微不同的现代”的条件。这里的条件指的是能够对现实提出问题的。这就是在此时此刻我们需要重新召唤梁漱溟“反思性的儒学”的理由。

作者简介：赵京兰，延世大学国学研究院教授，浙江大学人文高等研究院访问学者。韩国首尔 03722

【责任编辑 杨 中】

^①赵京兰，《国家、儒学、知识分子》，第61~64页。

黑格尔《小逻辑》与人类命运共同体建构

刘勇刚

[摘要] 黑格尔的《小逻辑》是纯粹的哲学著作，思想深邃、体系严密，但始终关注有限世界，与社会实践相联系。黑格尔哲学具有求知的勇气，坚信精神的伟大和力量，对无能的谦卑和无知的诞妄持完全的否定态度。黑格尔既肯定知性的坚定性与规定性，又认为纯知性的形而上学不能把握世界，必须在扬弃中上升到概念的理性的综观。辩证法是黑格尔哲学的灵魂，是一切事物发展的动力，具有自在自为、自由自决的力量。黑格尔哲学的逻辑理路从来没有脱离当下政治的语境，虚功实做，知行合一。黑格尔的哲学思想对于新时代中国自由全面的发展以及人类命运共同体的建构仍然有理论向度的指导意义。

[关键词] 《小逻辑》 人类命运共同体 自由自决 知行合一

[中图分类号] B516.35 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575(2020)01-0079-07

在黑格尔哲学体系中，《小逻辑》是最艰深的一本书，代表他晚年成熟的思想。《小逻辑》系纯哲学著作，即思辨的科学，深识鉴奥却不脱离现实社会。黑格尔主张透彻的反思，反对空洞的形而上学，他的哲学理念与生活实践紧紧联系在一起，并经得起检验。在黑格尔看来，哲学是“人类所具有的最高的光明”^①，哲学的目标就是探求真理，把握真理，引领人类进入光明之域，但“纯粹的光明就是纯粹的黑暗”。^②在自在→自为→自在自为的逻辑演进过程中，黑格尔的目光始终紧紧关注当下，他的哲学话语既理性又涵茹现实，既犀利又不乏激情。中国儒家哲学讲“道不远人。人之为道而远人，不可以为道”（《中庸》），目标指向百姓日用和现实伦理，黑格尔思辨的对象也来自于有限世界的生活，照他看来，“哲学从来不与这种空洞的单纯彼岸世界的东西打交道。哲学所从事的，永远是具体的东西，并且是完全现在的东西”^③，“理念是当前存在的，也是现实的，并不是某种远在天外隐在物后的东西”^④，又说“绝对却正在目前，是我们凡有思想的人所日用而不自知的”^⑤。如何以《小逻辑》的思想利器破除当今体制内外种种有形无形的障碍，使人获得健康全面

①②③④⑤黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆，1980年，第33页，第108页，第208页，第87页，第84页。

的发展,拥有自由自决的力量,“敢于有梦、勇于追梦、勤于圆梦”^①,且使中国梦与世界梦紧紧相连,建构人类命运的共同体,这是一个亟待解决的理论问题。

一、黑格尔《小逻辑》对无能的谦卑和无知的诞妄持完全的否定态度

黑格尔在《柏林大学开讲辞》中说过这样的话:“追求真理的勇气,相信精神的力量,乃是哲学研究的第一条件。人应尊敬他自己,并应自视能配得上最高尚的东西。精神的伟大和力量是不可低估和小视的。”^②他一生都在追求真理,在纯粹思想的道路上艰难前行。照黑格尔看来,逻辑学是一种“精神上的严肃的艰苦的工作”^③,不能“留恋于平庸的有限目的的生活”^④。思想家是痛苦的,因为他漂浮于思想的海洋上,为思想自身的波浪所抛来抛去,有的能舍筏登岸,破茧化蝶,有的却被汹涌的波涛吞噬。思想者的思想可以不断被超越,其范畴可以不断被否定,但他们所付出的思维的劳动却是有价值的,因此任何一部真正意义上的哲学史都堪称“众神像的庙堂”^⑤。黑格尔对无能的谦卑和无知的诞妄作了猛烈的批判,因为谦卑和诞妄这两种态度皆无缘认识真理。理智上的软弱与无能往往以自谦自卑的面目出现,人们往往被表面上的谦逊所蒙蔽,而忽略了其深层次的空疏浅薄。无知的诞妄则以冲动与任性的方式呈现。这两种现象在当今的学术界以及现实的人事中比比皆是,必须予以批判。

黑格尔早在19世纪就感叹:“世界精神太忙碌于现实,太驰骛于外界,而不遑回到内心,转回自身,以徜徉自怡于自己原有的家园中。”^⑥现当代社会人们更是生活在功利的世界中,而不遑关注自己的精神,厌倦于纯粹理性的探究。进入21世纪,随着经济的全球化,思想文化界也显现出多元化格局。多种意识形态充塞着人们的精神世界,同时物质的极大丰富也诱惑着知识分子的身心,支配着他们的价值取向,似乎越来越呈现出难以抗拒的力量。中国知识分子的立身处世历来受儒家官僚政治的影响甚大,形成了根深蒂固的官本位思想,说白了就是功名富贵,做官发财。这在一定程度上腐蚀着知识分子的心灵,使他们心为形役,随波逐流,丧失了人格的独立性,成为精致的利己主义者。在当下的政治文化生态下,做一个自在自为的知识分子是艰难的,在体制的束缚下,不得不丢弃对于真理的梦想,怀着“迫切需要的狭隘目的”^⑦,“忙碌于现实”,“驰骛于外界”,内心处于动荡、纠结、焦虑的状态。唯有冲破体制的拘囿,拒绝名利的诱惑,才能“转回自身”,获得精神上的自怡。哲学以抽象思维的形式出现,就是“紧抓住纯粹的思想,并运动于纯粹思想之中”^⑧。黑格尔认为熟知的东西往往就是我们最无所知的东西。“思想须保持一种高贵态度”^⑨,遗世独立,拒绝平庸,不迎合世俗的纷繁,不满足于外在知识的草芥,才能洞见现象中的真实性。思想是反思的产物,它不能与感性并列。人的发展过程即是一个否定其自身又保持其自身的过程,不断超出或否定其个别性,并包含其个别性在自身内。照他看来,“存在着的能思的主体的简称就叫做我”^⑩。我必须是一个思想者,有精神的思维的活动。我是自在自为的,既是个别的,又具有普遍性,既是抽象的,又是具体的,我存在于自身,是外在和内心的统一。人的最高的独立性即自由。自由是内在的必然性,自由

①习近平:《在同各界优秀青年代表座谈时的讲话》,《人民日报》2013年5月5日。收入《习近平谈治国理政》,外文出版社,2014年,第53页。

②③④⑤⑥⑦⑧⑩黑格尔:《小逻辑》,第36页,第65页,第64页,第191页,第31页,第24页,第40页,第68页。

⑨黑格尔引用亚里士多德的话,见《小逻辑》,第79页。

思想就是人本身，而冲动与任性只是“形式上的自由”^①，是虚假的，即意志的偶然性，不是自由本身。黑格尔所讲的自由是真正的、内容充实的、自在自为的自由，而不是抽象的、空泛的、可能的自由。当代人是缺乏自由思想的。我们的时代存在着幼稚病——无知的诞妄，亦即冲动与任性。所谓无知者无畏，就是一种“狭隘的敌意的激情”或“过分的不羁的狂想”^②，这种狂想的浮泛的云雾常常使自己陶醉。是的，狂想或许没有错，但让狂想化为“精神的新生的朝霞”^③，必须付出深沉的思维的劳作。要知道哲学思维的层次与一般思维迥然不同。“具有为思维所决定所浸透的情绪和表象是一回事，而具有关于这些情绪和表象的思想又是一回事。”^④换句话说，“思维所决定所浸透的情绪和表象”，是直觉的呈现，而“具有关于这些情绪和表象的思想”则是思想的形式，是思维对存在的把握。前者是感性的、直觉的，后者是纯粹思想，丰富的具体，亦即自在自为。

哲学与大众有一道难以逾越的鸿沟，因为真理只被少数人掌握。无知的诞妄与激情交织起来就能造成可怕的现象，这样的坏情绪和负能量一旦支配民众，往往会被野心家利用、操控、发酵，酿成重大政治事件，即聚合成盲目的群众性的造反或造神运动。我们只要稍稍留意一下当下的网络空间，便会发现公众那种“狭隘的敌意的激情”，时常铺天盖地，甚嚣尘上。公众对事件的真相似乎倒没有多少一探究竟的兴趣，只满足于发泄自己阴暗而浮躁的情绪，这是极坏的倾向。自由的本质即心境的自由，思维自为地做主。如果只是“从逃遁中去求解放”^⑤，内心仍然会充满矛盾，“所要逃避之物”仍然束缚拘牵着他，无法实现身心的突围，因而绝不是自由的人。黑格尔哲学的理念旨在否定冲动与任性，便是“挺身作一自由的人”^⑥！

二、知性思维很重要，但纯粹知性不能把握世界

精神与思想不是一回事。精神存在着不同层次的演进，可以呈现为可感的形式，也可以是思维的形式。精神是一个有过程、有中介性和否定性的存在，即理念的内在性与外在性相统一。当精神以思维的方式呈现时才是思想。在黑格尔看来，没有体系的哲学不是科学。因为没有体系就意味着偶然性的东西太多，而不能达到对世界思维的把握。黑格尔的逻辑演进的图式即：自在存在→自为存在→自在自为。“简言之，达到概念的概念，自己返回自己，自己满足自己，就是哲学这一科学唯一的目的、工作和目标。”^⑦知性便是自为存在。而精神最高级、最核心的形式则是概念，亦即自在自为的思维形式。

人是能思维的存在，但真正能思维、思维得好的人并不多。黑格尔的《小逻辑》对成人世界“婴儿式的天真”有肯定，有批判。他说：“精神不只是直接的素朴的，它本质上包含有曲折的中介的阶段。婴儿式的天真，无疑地，有其可歆羡和感人之处，只在于促使我们注意，使我们知道这天真谐和的境界，须通过精神的努力才会出现的。在儿童的生活里所看见的谐和乃是自然的赐予，而我们所需返回的谐和应是劳动和精神的教养的收获。”^⑧所谓“精神的努力”即思维的形式对直接性的否定。而晚明的李卓吾《童心说》却顶礼膜拜“童心”——绝假纯真之心，亦即“婴儿式的天真”。《童心说》指出：“夫童心者，真心也。若以童心为不可，是以真心为不可也。夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人。人而非真，全不复有

①②③④⑤⑥⑦⑧黑格尔：《小逻辑》，第302页，第3页，第3页，第39页，第208页，第310页，第59页，第90页。

初矣。”^①东西方两位哲人所处时代不同，文化土壤有别，持论亦相异，但明显黑格尔比李卓吾的“童心说”更深刻。一个成人要返回“婴儿式的天真”臻于“天真谐和的境界”，绝对不是自然存在的赐予，而是“自为存在”，即精神劳动的收获。对于精神的逻辑演进，黑格尔进一步指出：“精神生活在其素朴的本能的阶段，表现为无邪的天真和淳朴的信赖。但精神的本质在于扬弃这种自然素朴的状态，因为精神生活之所以异于自然生活，特别是异于禽兽的生活，即在其不停留在它的自在存在的阶段，而力求达到自为存在。但这种分裂境地，同样也须加以扬弃，而精神总是要通过自力以返回它原来的统一。这样赢得的统一乃是精神的统一。而导致返回到这种统一的根本动力，即在于思维本身。”^②黑格尔对于精神的“素朴的本能的阶段”的否定，达到了思维形式的自为存在，更进而对自为存在加以扬弃，而上升到自在自为，亦即“精神的统一”，这恰恰深刻批判了“东方的哲人”老子“绝智弃辩”，将精神生活止于“素朴的本能”，回归小国寡民的至德之世的社会观。

黑格尔对知性既肯定又扬弃。何为知性？有限的、单纯理智的思维就是知性。黑格尔《小逻辑》指出：“就思维作为知性[理智]来说，它坚持着固定的规定性和各规定性之间彼此的差别。以与对方相对立。”“无论在理论的或实践的范围内，没有理智，便不会有坚定性和规定性。”^③知性思维十分重要，是人立身处世绕不过去的环节。没有知性，人就是混沌模糊的，缺乏定位和目标。对此，黑格尔又从实践的角度作了非常透彻的阐发：“在理论方面，理智固属重要，在实践方面，理智也不可少。品格是行为的要素，一个有品格的人即是一个有理智的人。由于他心目中有确定的目标，并且坚定不移地以求达到他的目标。一个志在有大成就的人，他必须，如歌德所说，知道限制自己。反之，那些什么事都想做的人，其实什么事都不能做，而终归于失败。世界上有趣味的东西异常之多：西班牙诗、化学、政治、音乐都很有趣味，如果有人对这些东西感兴趣，我们决不能说他不。但一个人在特定的环境内，如欲有所成就，他必须专于一事，而不可分散他的精力于多方面。同样，无论于哪一项职业，主要的是用理智去从事。譬如，法官必须专注于法律，按照法律判决案件，不可为这样那样的考虑而迟疑，不可左顾右盼而有所宽宥。此外，知性又是教养中一个主要成分，一个有教养的人决不以混沌模糊的印象为满足，他必力求把握现象，而得其固定的规定性。反之，一个缺乏教养的人，每每游移不定，而且须费许多麻烦才能理解他所讨论的是什么问题，并促使自己集中视线，专注于所讨论的特定论点。”^④审美创造虽是形象思维，但美的形式中，同样有知性的渗透：“在艺术里，那些在性质上不同的美的形式，如得到严格的区别和得到明白的阐述，这都有理智活动在起作用。即就每一件艺术品而论，理智的活动情形亦复相同。因此一出剧诗的完美，在于不同的剧中人的性格的纯粹性与规定性得到透彻的描绘，而且在于对各人所以要如此行动的不同目的和兴趣加以明白确切的表达。”^⑤

然而，逻辑思维却不能停留于知性的、孤立的形而上学。知性不能把握真理，认识绝对。知性在因果律上固执于因与果的区别，而看不到因与果的统一性。事实上，因即是果，果即是因，果是因的扬弃并包含因在自身。在黑格尔看来，一切都处在变易中，一切现实之物都包含有相反的规定于自身，任何事物都有质的规定性，因而都是有限的，都是矛盾变化的。有即是无，变易就是有与无的统一。“凡变化之物即是别物，它将成为别物之别物。”^⑥“生命本身即具有死亡的种子。”^⑦《小逻辑》里“变易”一词和中国《易经》一书中的“易”字有近似的含意。易者，变易、简易、不易，但核心是变易的意思。易是有与无的统一。哲学思维就是思辨的思维，令理性自身满足的形式。思

①李贽：《焚书》，中华书局，1975年，第98页。

②③④⑤⑥⑦黑格尔：《小逻辑》，第89页，第172~173页，第173~174页，第175页，第209页，第177页。

维自身纠缠于矛盾中，即意味着自我否定。思维否定特殊性又内含特殊性于自身之内，这就是否定之否定，即扬弃。知性是抽象的有限规定，不能把握“绝对的形式”（真理）。知性对全体与部分的关系停留在机械的分析，而不能以综合的有机的眼光视之。知性有着片面的坚执。“知性形而上学的独断论主要在于坚执孤立化的片面的思想规定。”^①片面的坚执即独断论隐含有暴力，一旦演化为政治运动，社会就会变成狂热的、无序的灾难。事实上，任何全体性的东西都是内与外的力的运动的统一。全体不是部分的拼凑，而是各部分有机的联系。南宋词家张炎《词源》论词有所谓“吴梦窗词如七宝楼台，眩人眼目，碎拆下来，不成片段”^②的说法，这就是单纯的外在的机械的眼光。

“七宝楼台”本身就是一个有机的、内在结构彼此联系的建筑，即“直接的天籁的和谐”^③，为什么要拆碎呢？再者，碎拆下来的片段等于七宝楼台吗？片面性不能与全体性并列，因为“片面的东西并不是固定的、独立自存的东西，而是作为被扬弃的东西包含在全体内”^④。《庄子·秋水》云：“井蛙不可以语于海者，拘于虚也；夏虫不可以语于冰者，笃于时也；曲士不可以语于道者，束于教也。”“拘于虚”的“曲士”因为坚执知性思维，不能领悟天地之大道。

从当下国家意识形态来看，一旦懂得对知性的扬弃，即能站在全球化的高度领会中国梦的要义。中国梦的构想在对知性的扬弃中上升到了理性的综观，即全球化的视野与顶层设计。中国梦与世界梦和而不同，息息相通，是和平发展、合作共赢之梦，是人类命运共同体。中国梦是每一个中国人的梦想，又是胸怀世界的大道；国家有边界，但梦想却没有边界，因为全世界人民都向往和平与发展，向往美好的生活。《中庸》说得好：“万物并育而不相害，道并行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以为大也。”解释世界的方式可以多元，但其旨归在改变世界；不同文明形式可以对话，不同政治制度可以沟通，所谓“东海西海，心理攸同；南学北学，道术未裂”^⑤。王安石《登飞来峰》诗云：“不畏浮云遮望眼，自缘身在最高层。”^⑥由知性上升到理性，将中国梦与世界梦紧密联系在一起，就站在了思维形式的“最高层”，对人类命运共同体达到了概念的把握。

黑格尔《小逻辑》的灵魂是唯物辩证法思想，亦即超越了抽象理智的健康理性。黑格尔的哲学从本体论看虽是客观唯心主义体系，却充满了辩证法思想。辩证法的要义就是动态的否定之否定：“一切有限之物并不是坚定不移的，究竟至极的，而毋宁是变化、消逝的。”“矛盾是一普遍而无法抵抗的力量，在这个大力之前，无论表面上如何稳定坚固的事物，没有一个能够持久不摇。”^⑦现实社会种种不合理的现象，令人郁闷，但无须灰心丧气。丑恶的、反人类的、反人性的东西不会长久存在，一切都在消逝，矛盾这个大力会将一切不合理的丑恶淘洗，闪烁出真理的光辉。一句话，辩证法给人生活的信念，给人不屈的求知勇气。

三、黑格尔的《小逻辑》蕴含政治的语境，知行合一

恩格斯指出：“黑格尔的思维方式不同于所有其他哲学家的地方，就是他的思维方式有巨大的历史感作基础……他的思想发展却总是与世界历史的发展紧紧地平行着，而后者按他的本意

①③④⑦黑格尔：《小逻辑》，第101页，第88页，第101页。

②张炎：《词源》，见唐圭璋：《词话丛编》第一册，中华书局，1986年，第259页，第179页。

⑤钱锺书：《谈艺录》，中华书局，1984年，第1页。

⑥《王荆文公诗集笺注》，李壁笺注本，高克勤点校，上海古籍出版社，2010年，第1321页。

只是前者的验证。”^①因为“有巨大的历史感”作为支撑，黑格尔纯思的哲学自始至终切合着当下政治生态的语境，对现象世界洞察得细致入微。黑格尔认为逻辑学具有“思维的威力，思维的权能”^②，他注意到了“思维的行使”对宗教、政治的影响力（正能量或破坏力）。“因为宗教与政治本质上是联系在一起的。这样，思维便在现实世界里成为一种力量，产生异常之大的影响。”^③说到底，情绪与思维不是截然对立的，思维离不开情绪。黑格尔说：“哲学的真理并不仅仅是某种孤寂的东西，它的效力至少可以出现在沸腾的热情里。”^④思维即力量，群众一旦掌握了思想，便能外化成“沸腾的热情”，亦即演变为群众运动。马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中指出：“理论一经掌握群众，也会变成物质力量。理论只要说服人，就能掌握群众；而理论只要彻底，就能说服人。所谓彻底，就是抓住事物的根本。而人的根本就是人本身。”^⑤很显然，马克思承继了黑格尔的思维力量理论，并作了更为醒豁的阐发。黑格尔的《小逻辑》用了不少笔墨探讨宗教问题。他对重知主义和神秘主义都持批判的态度。他反对把哲学和宗教对立起来。在他看来，宗教这种意识形态，包含于哲学之中，是“内在本性的满足和福祉”^⑥。宗教作为信仰，不仅仅是情感，还有基于思维形式的义理。“要想使神学成为科学，首先必需进而对于宗教达到思维的把握，这就是哲学的任务了。所以真正的神学本质上同时必是宗教哲学，那时的神学也是宗教哲学。”^⑦宗教一旦离开思维的形式，便是粗糙的、浅薄的。宗教能掀起群众性的革命运动，如农民起义披上宗教的外衣，靠的不仅仅是宗教热忱，最重要的是宗教理论掌握了群众。历代封建统治者为什么禁锢思想，就因为思想能产生力量，撼动政权。专制社会的愚民政策说到底就是教民众处于蒙昧状态，不会思考，不敢质疑，只是会做事的奴隶。“奴隶所缺乏的，就是对他的人格承认，而人格的原则就是普遍性。主子不把奴隶当作人，而只当作一种没有自我的物品。而奴隶也不把他自己看成是‘我’，他的‘我’就是他的主子。”^⑧黑格尔认为“精神力量”决定了国民的素质，一个民族精神力量高度发展，国民的素质就越高，那么在现实世界和政治事件中就越能保持自己的独立性。“精神力量”实际上就是“文化软实力”，看上去是“软”的，但其高度发展，可以提高其重量于现实世界。如此一来，国民既具有化成天下的文化使命感，又有自觉护道的忧患意识。

黑格尔哲学是纯粹思想，以思维的形式而独立自为，具有实体性、普遍性，同时又指向实践，具有知行合一的精神和自由自决的力量，是内在的，而不是外在的冲动和任性。《小逻辑》的本质论认为：本质映现自身，反映他物。本质不只是单纯内在的东西，也呈现在外在的表现里，亦即发扬于“外”的“内”。本质即实存。没有外在，没有现象，即没有本质。本质既是反思的产物，又离不开感性存在。本质寓于现象之中，无现象即无从谈本质。人的行为形成他的人格。人格不是抽象的，而是透现于人的一系列行为中的。黑格尔深刻地指出：“人诚然在个别事情上可以伪装，对许多东西可以隐藏，但却无法遮掩他全部的内心活动。在整个生活进程（decursus vitae）里任何人的内心也不可避免地必然要流露出来。所以即在这里，我们仍然必须说，人不外是他的一系列行为所构成的。”^⑨正因为人的本质映现于一系列行为，本质离不开现象，人为地割裂本质内与外的关系，必陷于空洞的抽象中。有鉴于此，黑格尔对沉溺于抽象理智而不务实的人有尖锐的批判：

但惯于运用理智的人特别喜欢把理念与现实分离开，他们把理智的抽象作用所产生的梦想当

①《马克思恩格斯全集》第13卷，人民出版社，2002年，第534页。

②③④⑥⑦⑧⑨黑格尔：《小逻辑》，第68页，第68页，第17页，第53页，第107页，第333页，第293页。

⑤《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，2012年，第9~10页。

成真实可靠，以命令式的“应当”自夸，并且尤其喜欢在政治领域中去规定“应当”。这个世界好像是在静候他们的睿智，以便向他们学习什么是应当的，但又是这个世界所未曾达到的。因为，如果这个世界已经达到了“应当如此”的程度，哪里还有他们表现其老成深虑的余地呢？……哲学所研究的对象是理念，而理念并不会软弱无力到永远只是应当如此，而不是真实如此的程度。^①

黑格尔说的那些“惯于运用理智的人”是指脱离实际的学究或所谓坐而论道的文化精英，他们只能以抽象的语言说一些自以为是的话，陶醉于自我的睿智，而实际上毫无用处。“应当如此”是软弱无力的，“真实如此”才具有现实性。日常生活中，我们常常说“某人、某事或某物应该怎样怎样”，这种“应该”里其实包含着一种软弱性；同样，政客的嘴里常常说的“原则上”，也暗含着一种预设的圆滑或妥协。黑格尔的这一观点与王阳明《传习录》论知行合一暗合。王阳明说：“知而不行，只是未知”，“知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成”^②。他们都将知与行结合起来，指向了现实的社会人生。

黑格尔对诡辩亦有严正的指斥。思辨是思维与经验、主观与客观的统一，否则即不是真正的思辨，只能说是片面的知性规定的有限性，即诡辩。“诡辩的本质在于孤立起来看事物，把本身片面的、抽象的规定，认为是可靠的，只要这样的规定能够带来个人当时特殊情形下的利益。”^③诡辩以看似合理化的形式、娓娓动听的话语蛊惑人心，而掩藏着不可告人的目的。中西方政客多擅长此道。就像朦胧派诗人北岛的诗所咏叹的那样：“以太阳的名义，黑暗在公开的掠夺”（《结局或开始》），“在颤抖的枫叶上，写满关于春天的谎言”（《红帆船》）^④。因为黑格尔哲学从来没有脱离当下政治的语境，一直处于“在场”的状态，他对政治的认知具有客观的真理性，他说：“真理就是思想的内容与其自身的符合。……一个不好的政府即是不真的政府，一般说来，不好与不真皆由于一个对象的规定或概念与其实际存在之间发生了矛盾。”^⑤又说：“一个对象完善与否，完全视其能否满足理智的原则为准。譬如，一个国家就是不完善的，如果这个国家还没有达到等级与职业明确区分，而且如果在这个国家里那些性质上各不相同的政治的和行政的功能，并没有发展出特殊的机构加以治理，如像高度发展的动物的机体，均有特殊的机构以行使感觉、运动、消化等功能那样。”^⑥他对政客的心机也洞察得很深：“世界上一切腐败的事物都可以为它的腐败说出好的理由。当一个人自诩为能说出理由或提出根据时，最初你或不免虚怀领受，肃然起敬。但到了你体验到所谓说出理由是怎样一回事之后，你就会对它不加理睬，不为强辞夺理的理由所欺骗。”^⑦

黑格尔《小逻辑》指出：“哲学的最高目的就在于确认思想与经验的一致，并达到自觉的理性与存在于事物中的理性的和解，亦即达到理性与现实的和解。”^⑧黑格尔对现实的关注，对政治的热情，其终极的旨归就是“达到理性与现实的和解”。有道是“空谈误国，实干兴邦”，只有以思维的形式对世界达到自在自为的把握，获得自由自决的力量，虚功实做，转识成智，才能实现中华民族的伟大复兴，才能建构人类命运共同体。

作者简介：刘勇刚，扬州大学文学院教授、博士生
导师。江苏扬州 225002

【责任编辑 杨 中】

①③⑤⑥⑦⑧黑格尔：《小逻辑》，第44~45页，第177页，第86页，第175页，第264页，第43页。

②《王阳明全集》上册，吴光等编校，上海古籍出版社，1992年，第4页。

④洪子诚、程光炜：《朦胧诗新编》，长江文艺出版社，2004年，第13、17页。

冷战的多种终结、万隆和 第三世界国际主义*

李智星

[摘要] 美苏二元霸权零和对抗的分析框架限定了冷战终结史的考察,而从第三世界角度重新审视冷战终结,则不但打开了探索冷战多种终结的空间,也有助于进一步揭示被一般冷战史叙事所掩盖了的关于超越冷战体系的第三世界国际主义史叙述。以万隆精神为基础,第三世界国际主义并非一种参与19世纪模式下旧政治的新力量,而是构成新政治对旧政治本身的抵抗。在以欧洲古典国际法原则为标志的大国协调机制终结以后,以第三世界为主体自下而上的新政治实践对于想象和重构另一种国际合作共治的秩序空间及规范性提供了新的可能。

[关键词] 冷战的多种终结 万隆 国际主义 超越冷战 第三世界

[中图分类号] D09 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575(2020)01-0086-12

一、问题的提出

一般认为,1989~1991年,冷战伴随东欧剧变暨共产主义阵营的瓦解而终结,不同意识形态认同的争战随之结束,自由民主和资本主义的普遍体系开启了新的全球扩展阶段。自此,冷战摆脱了作为历史现在进行时的状态,而真正成为一段具有起源、发生经过、演变和最终结束的历史闭合过程。这对冷战史的研究与书写产生了不寻常的影响。可以说,冷战结束是新冷战史(New Cold War History)研究得以产生的现实前提^①。

对大部分以美苏二元霸权阵营冲突为主线的冷战史叙事而言,冷战博弈进程是以其中一方转

*本文写作曾得益于北京大学法学院章永乐老师的仔细评议,特此感谢。

①陈兼、余伟民:《“冷战史新研究”:源起、学术特征及其批判》,《历史研究》,2003年第3期。

换其意识形态原则或立场、在霸权体制上发生衰变乃至自我瓦解为方式而告终^①。这种基于美苏零和 (zero-sum) 对抗的冷战史叙述聚焦于冷战大国实力政治 (realpolitik) 秩序中两极矛盾的总体性结构, 关注战后占据国际关系主导位置和支配全球历史命运的霸权冲突格局。问题在于, 这种冷战史叙事视角基本局限于大国 (及其阵营) 的内外变动和相互竞争, 以及其自上而下 (from above) 对世界秩序演化所施加的历史影响, 却忽视了冷战在两极霸权体制之下尚存在着其它多种不同国际政治力量互动的层面, 尤其是忽视了作为冷战全球史进程重要参与者的亚非拉广大第三世界国家与人民自下而上 (from below) 对冷战国际发展动态产生的复杂作用^②。第三世界如果仅被视为美苏霸权冲突体系下处于边缘地位的从属者或受影响者, 而被动回应大国的全球冷战政策及其实践效应, 那么, 其立足于自身主体性而与美苏之间诸种直接或间接、联合或反抗的复杂纠缠, 及在此基础上对冷战国际秩序进程所产生的能动的反作用影响, 包括对冷战演变史和终结史的不同介入, 都无法在历史叙述和分析的层面上得以被问题化^③。从第三世界位置和视角出发审视冷战国际史的始末, 不简单是对固有冷战史书写范式的某种补充, 更主要是使整个冷战世界史图景本身得以真正被复杂化、多样化, 以打开战后全球历史场域内部更丰富的构成维度与内涵。

以美苏零和冲突为逻辑结构的历史叙事模式引出的第二个问题, 则是关于对冷战历史终结的理解和设问方式的限定。基于围绕意识形态信仰和政治经济权力基础所形成的二元对立国际秩序构造, 冷战作为一种零和博弈的斗争格局, 其终结的形式也受制于这一格局下的基本博弈规则, 即以苏东集团的剧烈突变和西方集团的最终胜利构成冷战这一战后国际关系秩序和世界史竞争过程的终点。苏联何以输掉、而美国又何以赢取冷战 (包括政治、军事、经济、文化诸方面), 成为探讨冷战如何及何时终结等一系列问题的首要切入点。然而, 冷战作为一个国际体系, 对于其所覆盖的全球不同区域和参与其中的不同群体和国家的人而言, 其如何及何时终结实际存在多种变化的可能, 从这种广阔的差异性视野来看, 冷战终结的时刻或终结的方式并不是单一的或一体性的, 而是在其内部具有复数结构或并不整齐划一的多多样性。正是基于此种观察, 文安立 (Odd Arne

①以美苏零和博弈的叙述模式书写冷战史的全过程, 在新冷战史研究成果里, 例如: John Lewis Gaddis, *The Cold War: A New History*, New York: Penguin Books, 2007.

②50年代中期以后第三世界非殖民化力量的兴起及对冷战国际史进程的介入, 使得原本在美苏或东西竞争框架下的冷战进一步衍生出在第三世界与美苏之间、即“南北”框架下的第二冷战 (Cold War II) 进程, 而形成相互纠缠和影响的“两个‘冷战’” (two “Cold Wars”)。但是, 这种将冷战逻辑扩展到囊括超级霸权和第三世界间南北动态关系的解释模式, 却使第三世界独特的政治主体性所蕴含的超越冷战的历史创造性意义受到了遮蔽。Jason Parker, “Cold War II: the Eisenhower Administration, the Bandung Conference, and the Reperiodization of the Postwar Era”, in Steven Casey ed., *The Cold War: Critical Concepts in Military, Strategic and Security Studies*, Vol. III, New York: Routledge, 2013, pp. 251~275.

③在新冷战国际史研究中, 对第三世界的关注尽管得到突显, 但在美苏等大国霸权冲突仍基本处于冷战史叙述的前景、进而限定了冷战史叙事主线的状况下, 一种第三世界自身的主体视角仍多数处于次要 (minor) 或随附位置, 而就第三世界角度考察冷战终结史则更为稀缺。参见 Tony Smith, “New Bottles for New Wine: A Pericentric Framework for the Study of the Cold War”, *Diplomatic History*, 24, No.4 (Fall 2000), pp. 567~591; Silvio Pons and Federico Romero eds., *Reinterpreting the End of the Cold War: Issues, Interpretations, Periodizations*, London and New York: Frank Cass, 2005; Odd Arne Westad, “The New International History of the Cold War: Three (Possible) Paradigms”, in Steven Casey ed., *The Cold War: Critical Concepts in Military, Strategic and Security Studies*, Vol. I, London and New York: Routledge, 2013, pp. 89~105.

Westad)指出了冷战并不只有一个而是有着“多个终结”(many endings),这些彼此差异的终结点(ending points)在空间上“伸展至数个大陆”,在时间上也远“先于1989年”,它们属于冷战变动的更宽广过程,“其中一些密切联系于两极冷战体系的运转,一些则从其地理和社会边缘位置上发展起来”。它们将1989~1990年政治变动的一系列前提条件形诸“特别的历史时刻”而显现出来,这些时刻“不但代表着总体的趋向,而且也就其自身而言构成决定性的事件,在其中所做出或予以表达的选择将那些前提和后果联系了起来”^①。在不同政治社会脉络和国际体系环节中引发的冷战终结点,为突破美苏零和竞争的二元架构而追问参与终结冷战的多种因素和路径奠定了必要基础,它们也反过来赋予对冷战终结史以多重的理解。而单一的美苏间冷战叙事则会遮蔽冷战的“更多终结”(more endings)。同理,冷战多种终结的存在也表示冷战在全球范围内并不就以同一步伐走向终结,在亚太地区,某种意义上冷战迄今仍不能说已然终结,韩国文在寅总统称朝鲜半岛的分断体制为“冷战最后一块坚冰”,但无疑冷战结构在远东的延续或遗留远不止于涉及朝鲜半岛^②。目前关于冷战终结的叙事建构,更多是以欧洲中心主义的历史体验为基础,而冷战史在第三世界地区的演化状况则存在诸多差异。而且,“冷战”(cold war)本身也主要是在欧洲世界是“冷”的,在对抗中保持加迪斯(John Gaddis)所说的“长和平”(long peace)^③,而在亚太区域则更多表现为“热战”(hot war)。

基于上述两点评论,本文论述旨在从第三世界自下而上的视域出发,观察和分析关联于冷战终结(endings)的更多不同政治角色、能量及其背后存在的历史纵深和可能性。战后第三世界政治主体性的崛起构成了一种介入并影响冷战演进过程的特殊的重要力量。其中,第三世界运动及其相关脉络下的历史产物与效应对于动摇、转化乃至挑战冷战二元体系本身具有不容忽视的意义。东西方冲突框架下的冷战终结史叙事,往往忽视了“处于边缘”的第三世界对冷战多种终结的独特参与,及其背后涉及的超越冷战思维本身的新政治秩序实践。对于“‘两极格局’和‘冷战’的传统话语中的第二次世界大战后的时期”,“这些传统话语并没有给那个时代南方国家的进步以应有的位置”^④。正是在第三世界进步的普遍政治土壤上,一种从反抗霸权的视角出发重新审视冷战构造的新观点得以产生,它提供着超逾冷战对立格局及其固有的零和关系模式的另外一种思路和方法。

二、超越冷战的几个时刻

1961年夏的柏林危机(the Berlin Crisis)和1962年秋的古巴导弹危机(the Cuban Missile Crisis)发生以后,美苏冷战形势开始出现缓和。尤其在60年代后期,由于分别受到越战困局、共产主义阵营内部动荡以及全球激进政治运动冲击等影响,东西方阵营共同谋求转变冷战对抗的意向显著加强,并最终促成60年代末至70年代的所谓冷战缓和期(detente)。关于冷战缓和史的分析,

①Odd Arne Westad, “Beginning of the End: How the Cold War Crumbled”, in Silvio Pons and Federico Romero eds., *Reinterpreting the End of the Cold War: Issues, Interpretations, Periodizations*, p. 68.

②Kimie Hara, *Cold War Frontiers in the Asia-Pacific: Divided Territories in the San Francisco System*, New York: Routledge, 2007.

③[美]约翰·加迪斯:《长和平:冷战史考察》,潘亚玲译,上海人民出版社,2011年。

④[埃]萨米尔·阿明(Samir Amin):《多极世界与第五国际》,沈雁南、彭妹祎译,社会科学文献出版社,2014年,第192页。

旧的冷战史学和冷战结束后兴起的新冷战史研究存在着观点上的差异。由于正身处具体的冷战历史现场,70年代初的冷战史研究者对其时国际政治局势一系列变动的判断难免受时代氛围所限,以至将冷战缓和视作冷战秩序的结束以及“一个新的国际秩序”(a new international order)正式开始形塑^①。对于大部分见证过1989~1991年政治震荡后的冷战史学者们来说,缓和仅仅是冷战零和对抗史过程中一段暂时的变奏:尽管70年代初的缓和阶段的确改变了当时冷战对抗的紧张性程度,但是冷战体系的核心特征,即美苏霸权之间在意识形态和军事等层面上保持两极对峙的基本结构仍然存在着,美苏分断(the US-Soviet divide)仍构成整体世界政治的原初基础,这决定了冷战在70年代依然持续,并直至其中一方在意识形态立场或霸权体制上发生急剧转变,终结冷战的“现实可能性”(real possibility)才得以存在^②。至于缓和期间东西两大阵营复杂的互动政策及和解实践,在多大程度上与促成冷战秩序最终发生1989~1991年的瓦解存在关联,则是不易确定的:以欧洲为例,缓和与东西交往政策也许对于穿越铁幕(iron curtain)并推动东方阵营最后向西方倾斜具有准备作用^③,但也可能是两大阵营试图维持冷战结构现状的一种相互策略^④。

对冷战缓和与冷战终结的比较,涉及冷战这一概念在两种意思上的不同使用,即冷战作为一种“状态”(state)与冷战作为一种“结构”(structure)^⑤。70年代的冷战格局变化可视为霸权或冲突性阵营之间出现一种状态上的和缓关系,但双方在相互对抗的基础性结构构造上则显然并未发生实质变更。只要冷战的根本对立结构尚未被更改,状态上的缓和也仍然有重新紧张化的可能。引入“状态/结构”的区分思路,也有助于我们再检讨和评价东亚朝鲜半岛分断问题目前所呈现的积极变化态势,即其到底是真正开始转变半岛的冷战遗留结构,抑或仅仅是某种暂时而又不稳定的冷战和好状态,这恐怕仍是未知数。在70年代初(甚至可追溯到60年代初柏林墙修建以后),美苏冷战逐渐转入总体和缓的气氛,西德主动采取旨在修缮东西阵营紧张关系的东方政策(Ostpolitik)以及东欧共产主义国家对此的积极回应,在当时的欧洲都共同促成一种关于穿透铁幕乃至转化冷战结构本身,和在东西德之间形成重新整合(reunification)的趋势影响与可能性期待。然而,到了70年代末80年代初,和缓所带来的关于新国际关系秩序的希望终究还是让位于美国新保守主义上台以后与苏联重新燃起的所谓“第二次冷战”(the second Cold War)对抗,而铁幕的最终撕破和柏林墙倒塌、德国重归统一,仍然要等到苏东变局这一零和游戏逻辑下的冲突结局到来而才得以实现。反观当下围绕朝鲜半岛新关系的区域互动努力,是否能顺利通向超越冷战分

①Akira Iriye, *The Cold War in Asia: A Historical Introduction*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1974, p.165.

②Mark Kramer, "Power, Politics, and the Long Duration of the Cold War", in Silvio Pons and Federico Romero eds., *Reinterpreting the End of the Cold War: Issues, Interpretations, Periodizations*, pp. 21~38. 不过,也有新冷战史研究学者仍持有冷战终结于60年代初缓和期的论点,例如Anders Stephanson, "Fourteen Notes on the Very Concept of the Cold War", in Gearóid Ó Tuathail and Simon Dalby eds., *Rethinking Geopolitics*, New York: Routledge, 1998, pp. 62~85.

③Jussi M. Hanhimäki, "Détente in Europe, 1962-1975", in Melvyn P. Leffler and Odd Arne Westad eds., *The Cambridge History of the Cold War*, Volume 2, New York: Cambridge University Press, 2010, p. 212. 波兰知识分子甚至将西德总理勃兰特1970年在华沙的惊天一跪(背后代表其东方政策的转向)与30年后波兰和捷克最终归入西方经济军事联盟联系起来,参见Odd Arne Westad, "Beginning of the End: How the Cold War Crumbled", p. 69.

④从抑制60年代全球激进反霸政治运动的角度,把握60年代末到70年代初的缓和变局作为维系冷战现状稳定的“保守”(conservative)政策,可参见Jeremi Suri, *Power and Protest: Global Revolution and the Rise of Detente*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2003, pp. 213~59.

⑤Kimie Hara, *Cold War Frontiers in the Asia-Pacific: Divided Territories in the San Francisco System*, pp. 2~3.

断的未来整合,目前或许也言之尚早。

不过,在60~70年代历史时刻的内部视野,欧洲国家所实施的一系列新政策也并非毫无超越冷战体系构造的效果。缓和时期对外政策实际还包含欧洲国家试图摆脱美苏霸权控制,及其对立冲突态势覆盖在欧洲的阴影,而自觉追求外交独立的意志。这种立足于独立自主的外交新政以及在东西方阵营的国家间积极建立彼此沟通的桥梁,包括开展贸易、文化、社会等方面的交流互动,不但在两大阵营内部创造了一种脱离美苏霸权支配关系的离心倾向,从而松动了极化的二元政治秩序,而且更为越过冷战固化的分断壁垒而创造两大阵营国家间新的国际合作提供了动力^①。东西德之间实行有助于推动德国整合的新政治,以及法国基于戴高乐主义倡导的“第三条路线”或“新秩序”而改善与苏东的关系,并于1964年实现与新中国建交等,均蕴含着“超越冷战分断”(transcend Cold War divisions)的历史动态性要素,施加了“对两极霸权竞争结构的一种决定性动摇(a decisive break)”^②。如果说60~70年代的冷战缓和在欧洲的确内含有冷战的某种历史终结点,那么,对其历史价值的重新评估则需要兼顾其中超越冷战部分所产生的政治社会和心理影响。

在前述文安立的论文里,两德缓和政策的推行被置于其所罗列的五个冷战终结点中的第一个,但他并未着眼于超越冷战的角度考虑或分析这些政策与终结冷战之间的联系,他提出的问题仍限在这些政策是巩固欧洲东西冷战现状还是削弱、转移苏联在欧洲的地位之间^③。文安立文中所聚焦的五个不同的冷战“终结”里,大部分依然是置于1989~1991年冷战史结局的背景下奠定的基于美苏或东西方零和对抗模式的视野框架内被予以追问,但其中也包含一个外在于这一框架的历史终结点被提取出来,那就是1978~1979年发生在伊朗的政治伊斯兰革命运动。霍梅尼革命改变了伊朗乃至中东阿拉伯世界与冷战体系的关系。在中东,冷战更多是终结于70年代末的伊朗革命,后者展开了一种新的基于传统伊斯兰教信仰的普遍世界观和政治文化道路选择,与主导了伊朗政治超过一代人的“左右分立”(left-right division)形成鲜明对照。霍梅尼的伊斯兰主义同时反对“资本主义剥削”(capitalist exploitation)和“共产主义无神论”(communist unbelief),也作为一股反抗美苏二元霸权(它们被视为同样的“恶魔”)的主体力量出现,这种力量的崛起也是长久以来纠缠于冷战两大霸权及其意识形态话语和现代化方案之间的伊朗乃至第三世界更多地方遭遇挫败后的结果^④。整个80年代期间,政治伊斯兰在广泛的穆斯林人群中逐渐被激活和普及,这无异于宣告了冷战体系及其所划定的“左右分立”在中东伊斯兰世界转向失效。冷战在这一过程中并不是通过零和博弈决出胜败的方式,而是通过被另外的第三种普遍主义力量所悬置和超越的方式走向终结。

中东乃至第三世界政治伊斯兰运动的涌现,无法离开一个基本的战后历史基础,即20世纪第三世界独立政治主体性意识的形成。文安立在其《全球冷战》(The Global Cold War)一著里,便将伊朗革命(及随后兴起的政治伊斯兰主义)置诸第三世界与美苏霸权的相互关系当中加以审视,并视其为第三世界对美苏霸权全球干涉、控制与影响的一种抵抗性回应。在第三世界反抗霸权国家、追求独立自主以及去殖民化斗争的长历史过程中,“伊朗革命标志着第三世界对超级大国主宰的抵抗的一次转折”,诚然,伊朗革命所诉诸的政治与文化斗争资源以伊斯兰普遍主义神学为中心,这与过去以世俗的民族主义诉求为首要特征的亚非拉抵抗政治运动和意识形态认同确已非常

①Jussi M. Hanhimäki, "Détente in Europe, 1962-1975", pp. 199~212.

②Jeremi Suri, *Power and Protest: Global Revolution and the Rise of Detente*, pp. 2~3.

③④Odd Arne Westad, "Beginning of the End: How the Cold War Crumbled", p. 70, pp. 73~75.

不同,然而,尽管其“展示了另外一个抵抗中心的存在”^①,伊朗革命仍是处于第三世界抵抗全球霸权这一政治历史脉络与谱系下的环节之一^②。回溯于这一脉络和谱系,也是为了进一步打开第三世界抵抗政治更丰富的历史纵深与精神光谱,并在此基础上重新评估当代伊斯兰主义运动的右翼激进化倾向。在1955年4月召开的万隆亚非会议上,亚非民族和国家集体首次明确表达了一种在冷战以外确立自身反霸独立意志的第三世界立场,并“超越左和右”(beyond Left and Right)^③而集聚形成“一个脱离于帝国主义和冷战秩序的国际空间(international space)”^④。万隆会议因而构成一个超越冷战的第三世界时刻,它与广义上的战后国际主义史相联系,为更复杂化地阐释冷战的结束提供了一个“新框架”^⑤。更重要的是,万隆展现的乃是一种基于国际主义精神的新政治,这不同于同样在第三世界抵抗政治的宽泛脉络上产生的右翼民族主义或激进宗教激进主义诉求,也不同于时下以文明冲突论框架所把握的一种与西方世界的对抗关系。从“以国与国之间的竞赛”为世界性特征的“新战国”体系出发,“所谓‘冷战’、‘后社会主义’、‘文明冲突’、‘全球化’不过是‘战国式竞赛’的具体表现”^⑥。然而第三世界国际主义所展开的新政治生活却意味着对这种“战国式”国际秩序逻辑本身的根本抗拒。

三、万隆：在第三世界共同时势下提出的新国际秩序观

“万隆精神”(Bandung Spirit)当然并非孤立地诞生,它实际站立在亚非拉反对殖民主义的长历史线之上,这一历史线条可上溯至一战后亚非拉独立意识的“觉醒”,乃至整个19世纪时期殖民地人民对西方帝国威权的持续反抗^⑦。

1919年,正是一战后“威尔逊时刻”(the Wilsonian moment)强烈冲击欧洲旧秩序之际,民族自决及民族平等的思想和口号响震全球。“威尔逊时刻”的爆发及随后列宁主义影响力的扩展^⑧,不仅预示着在欧战危机背景下欧洲17~19世纪以来的大国协调—竞争秩序模式及其主导世界治理

①[挪]文安立:《全球冷战》,牛可等译,世界图书出版公司,2013年,第304、308页。

②冷战结束后的伊斯兰极端主义运动仍然延续着其70~80年代抵抗全球霸权的政治话语,可参见"Interview with Osama Bin Laden, 1999", in Jussi Hanhimäki and Odd Arne Westad eds., *The Cold War: A History in Documents and Eyewitness Accounts*, New York: Oxford University Press, 2003, pp. 654~658.

③Richard Wright, *The Color Curtain: A Report on the Bandung Conference*, Cleveland & New York: The World Publishing Company, 1956, p. 13.

④Mark Philip Bradley, "Decolonization, the Global South, and the Cold War, 1919-1962", in Melvyn P. Leffler and Odd Arne Westad eds., *The Cambridge History of the Cold War*, Volume 1, New York: Cambridge University Press, 2010, p. 479、467.

⑤[日]入江昭:《我们生活的时代》,王勇萍译,中信出版社,2016年,第146页。

⑥王铭铭:《超越“新战国”:吴文藻、费孝通的中华民族理论》,三联书店,2012年,第8页。

⑦Gary Y. Okihiro, *Third World Studies: Theorizing Liberation*, Durham: Duke University Press, 2016, p. 48; P. M. H. Bell, *The World since 1945: An International History*, London: Arnold, 2001, p. 246; Mark Philip Bradley, "Decolonization, the Global South, and the Cold War, 1919-1962", pp. 466~470.

⑧考虑到威尔逊主义的提出背后,其与列宁主义相竞争的意识形态史语境,以及在巴黎和会上威尔逊主义名誉扫地后,列宁主义转而提升其在第三世界的吸引力,遂发生所谓“从威尔逊到列宁”的转移,故“威尔逊时刻”的说法或宜扩充为“列宁-威尔逊时刻”。

的霸权机制走向崩败，而新的秩序正在被召唤，并且，它更有力激荡起广大第三世界自身新的自主觉醒^①。亚非拉第三世界不但在此一时刻形成追求民族独立和平等的自觉意识，同时也在“威尔逊式国际主义”和“共产党式国际主义”^②的双重“启蒙”作用下，开始了逐渐生成第三世界自己的国际主义认同与期待的历史道路。伴随在世界范围内相互争夺影响力的两种“国际主义”普遍意识形态——即美国的“威尔逊式国际主义”以及苏联“国际社会主义”（international socialism）与第三世界非殖民化动力间的复杂互动过程，一种“以非西方民族对压迫的共有体验来组织起跨国（transnational）反帝运动的持久倾向”作为“国际主义”的另一选择（alternative）也得以产生，并深刻影响着二战后第三世界国际主义视域的形成^③。这一次，提出“国际主义”秩序观的将不是大国霸权的领导者们^④，而是经由革命实现解放和正在争取独立解放的亚非力量，“这是历史上从未出现过的全新局面。在此之前，可以想到国家间秩序的提案者有威尔逊、丘吉尔，都是西方的领导人。人们从未想过这之外的可能性。万隆会议却以更大的规模展现了这一切”，也正由于这一次是由过去帝国霸权之下的殖民地、半殖民地人民所建立起的独立国家自下而上向世界提出的新国际主义秩序理念，因此可以想见后者将是一种“新的、公正的准则”，“很多人真实地感觉到新的时代来临了”，“它使得此后的世界秩序透出些许希望的光芒”^⑤。

对施米特（Carl Schmitt）来说，一战后欧洲秩序的衰败，标志着欧洲古典国际公法时代的终结。战后欧洲维也纳体系的最终瓦解，以及凡尔赛—华盛顿体系在自上而下重建西方大国均势与协调机制上的失败，导致其国际体系下的无序与混乱，而这从第三世界弱小民族的角度看来，却恰恰为它们摆脱帝国霸权压迫和争取民族解放提供了空间^⑥。但在旧的欧洲国际秩序衰亡，而新的国际秩序没有真正形成的状态下，第三世界周边国家也意味着遭受另一种灾难。在施米特眼里，20世纪欧洲古典公法时代的终结及与之相伴随的传统世界整体秩序的解体，和一个形式上平等囊括包括亚非拉广大非欧洲边缘民族在内的新国际化家庭的诞生，均引向一个丧失掉实质秩序的空间基础与限度的、混乱而虚无的普遍主义全球境域。在后者的“一种既没有空间也不成体系”的“无结构的乱局”之中，“共同的战争框架无法建立”^⑦。由分别代表两种普遍意识形态的超级霸权所主导，并将周边第三世界国家卷入其中的全球冷战/“热战”对抗（尤其在具有普遍毁灭性危险的核冷战方面），就是基于这种缺失实质性约束架构的无度的全球状态而展开。第三世界诸弱小民族及国家被拽入这一大国霸权对抗的无序化境域中往往成为被牺牲者和受害者，它们对于合

①[美]埃雷斯·马内拉（Erez Manela）：《1919：中国、印度、埃及、韩国，威尔逊主义及民族自决的起点》，吴润璿译，八旗文化，2018年；David C. Engerman, "Ideology and the Origins of the Cold War", in Melvyn P. Leffler and Odd Arne Westad eds., *The Cambridge History of the Cold War*, Volume 1, pp. 20~43.

②[美]埃雷斯·马内拉：《1919：中国、印度、埃及、韩国，威尔逊主义及民族自决的起点》，第25页。

③Mark Philip Bradley, "Decolonization, the Global South, and the Cold War, 1919-1962", p. 467.

④同样是因为“国际主义”观与大国霸权自上而下的视角相联系，二战后美苏的国际主义实践也往往成为大国霸权向周边国家扩展和争夺自身世界性权力的意识形态工具，“战后国际主义在给予，但也在攫取”。Amanda Kay McVety, "Fear, Want, and the Internationalism of the Early Cold War", in Artemy Kalinovsky and Craig Daigle eds., *The Routledge Handbook of the Cold War*, New York: Routledge, 2014, pp. 27~28.

⑤[日]武藤一羊：《民众的亚洲：从万隆到德班》，辛朴译，《人间思想06：万隆·第三世界六十年》，贺照田、高士明编，人间出版社，2017年，第19~20页。

⑥章永乐：《卡尔·施米特论国际联盟与欧洲秩序的败坏——基于中国经验的反思性解读》，《开放时代》，2019年第3期。

⑦[德]卡尔·施米特：《大地的法》，刘毅、张陈果译，上海人民出版社，2017年，第208~220页、第215页。

力抵御这种趋于恶化的普遍性世界霸权竞争向第三世界地带的渗透与扩延,并重建一种新的和平化的全球秩序治理具有切身的迫切需求。在此背景下,恰恰被施米特所忽略了的是,在战后万隆会议的时刻,亚非第三世界的国际主义政治主体性意志正构成了另一股致力于自下而上克服冷战分裂与战争威胁的扩散以及重建世界和平与国际联合协作框架的集体力量,它为抵制全球冷战对峙氛围下的混战阴霾提供了某种亮点和新希望。

对于第三世界而言,万隆精神关乎某种“政治可能性的感觉”(feeling of political possibility)^①,它具有抵抗帝国殖民霸权和推动民族—人民国际化解放的历史进步性,其在“‘贴近’民众”而“享有一种强大的合法性”^②的同时,努力缔造一种围绕民族权利、终结殖民及种族主义霸权、以及维护全球和平和实现民族—人民团结友好等新型国际关系的普遍秩序形式。印尼总统芝加诺在万隆会议闭幕式上总结:“(亚非)为那些比我们在表面上的区分更加重要的东西所联合。如,我们为共同厌恶无论以何种形式出现的殖民主义所联合,为共同厌恶种族主义所联合,也为保存和巩固世界和平的共同决定所联合。”^③芝加诺的上述发言实际包含了回应亚非国家中对包括苏联共产主义霸权这一潜在的或所谓“新形式的”殖民主义在内的一切殖民主义形式的抵抗要求^④,这不仅揭示了关于殖民及反殖民的多重认知,也引出亚非第三世界同时克服冷战构造中两种霸权的诉求。除了强调独立自主和不结盟(nonalignment)原则以将自身脱离开大国东西阵营的博弈棋局,出席万隆会议的亚非成员更超逾彼此立场的多元性与差异性,而建立一种和平共处和团结友爱的新型国际互动关系以置换旧的“互相损害”式^⑤的国家间关系,以及通过平等和友好协商原则下新的国际法实践机制解决彼此矛盾与纠纷^⑥,而展示出了抵挡冷战分断伺机向第三世界内部蔓延的积极努力。尽管伊拉克、巴基斯坦、菲律宾、泰国等亲美国家的代表们在会议上发表了批判共产主义为“新殖民主义”的言论(同时把矛头指向中国),这甚至一度引发在亚非各国关系中引入冷战分断的危险,但是,一种被柬埔寨西哈努克亲王称为“亚非人民团结”的力量仍然有力地超越了冷战逻辑:“它粉碎了分裂出共产主义和反共产主义两个世界的一切冲突前沿。”^⑦不结盟代表国对“整个世界被分割为两大阵营”后果的警示和新中国总理周恩来阐发求同存异原则的震撼

①Mark Atwood Lawrence, "The Rise and Fall of Nonalignment", in Robert J. McMahon ed., *The Cold War in the Third World*, New York: Oxford University Press, 2013, p. 143.

②[埃]萨米尔·阿明:《多极世界与第五国际》,第199页。

③George M. Kahin, *The Asian-African Conference, Bandung, Indonesia, April 1955*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1956, p. 43.

④万隆会议上率先提出共产主义霸权问题的是与美国关系密切的伊拉克,其代表法迪尔·贾马利(Fadhil Jamali)在发言中将传统欧美帝国的殖民主义跟当下的共产主义并称为旧的和新的殖民主义,声言“这种新殖民主义比旧的更致命”。参见"Speech Delivered by His Excellency Dr. Mohammad Fadhil Jamali at the Asian-African Conference", 1955年4月18日,转引自李潜虞:《从万隆到阿尔及尔——中国与六次亚非会议(1955-1965)》,世界知识出版社,2016年,第63页。

⑤毛泽东:《同缅甸总理吴努的谈话》,1954年12月11日,《毛泽东著作专题摘编》,中共中央文献研究室编,中央文献出版社,2003年,第1151页。

⑥万隆会议期间,如中国和印尼在和平协商基础上共同解决侨民的双重国籍问题、老挝政府和北越达成“万象-河内协定”(1955年5月周恩来在全国人大常委会的报告上把“万象-河内协定”称为万隆会议的成果之一),均可视作在国际主义友好合作的新互动机制上协调第三世界相互纠纷、重建国际关系的积极探索,成为实践万隆精神的良好事例。

⑦Richard Wright, *The Color Curtain: A Report on the Bandung Conference*, p. 142.

发言等，都回击了美国企图在亚非会议制造分断对立的冷战图谋^①。无疑，亚非诸国“存在着多样性”，亚非人民“几乎信奉着太阳底下的每一种宗教”，在万隆会议上“我们遭遇几乎每一种政治信念”，但在互相尊重彼此差异性和多元性的前提下，亚非诸国致力于建构一种兄弟般的团结政治关系，芝加诺的发言正彰显出万隆国际主义时刻(international moment)的政治深义：“这不是一个互相反对的会议，而是一个兄弟(brotherhood)的会议。……也不是一个集团寻求反对别的集团的会议，而是一个容纳着文明的(enlightened)和宽容的意见的场所，它……使彼此共同存在、共同会面、相互交谈而又不失去任何自身的个别性认同得以成为可能”。在此基础上，亚非万隆国际主义试图创建的是“一个新亚洲和新非洲”，它们将联合起来共同“引领人类”迈向和平友爱的新世界秩序^②。

万隆折射出的这种第三世界国际主义“政治可能性”，凝聚了亚非(日后更扩延至拉丁美洲)去殖民运动对抵抗帝国剥削压迫的共同意志，以及为塑造一个平等互爱的“更美好的世界”^③而团结起来的愿景。在此意义上，第三世界所认同的新的世界普遍性秩序既是以平等和独立摆脱15~19世纪以来帝国和霸权政治的逻辑，也是以友好和团结置换分断化的全球冷战国际竞争。由第三世界所构成的所谓“中间地带”，在冷战美苏霸权看来是有待被干涉和占夺的空间，但在世界革命政治的意义上，“中间地带”作为尚未被冷战体系所覆盖的区域，恰构成了冷战体系自身的“薄弱环节”，从中蕴含着突破既有体系、创造新的秩序的可能性。对一种无序化全球霸权纷争状态的共同反对，催生了周边第三世界国家与人民由自身的特殊历史位置和境遇出发的旨在再造整个普遍世界秩序形式的抵抗政治主张，从而第三世界并非代表一股参与到旧政治斗争中的新权力，而是代表一种反抗旧政治模式本身的新政治秩序追求。

尽管亚洲和非洲国家对帝国殖民主义的回应激发了其本土性自觉，后者包括“一种由西方的态度和实践所唤醒的种族意识”，也包括“一种防御性的(defensive)宗教情绪”，其“兼具了种族性和宗教性的身份认同体系……通过一种情感性民族主义(an emotional nationalism)表现出来”，但这种本土独立认同并没有走向“原教旨”式的自我中心主义，而是在国际主义反霸、团结、互助的气氛与目标之下“跨越国界，将一个又一个国家合并起来，连为一片”。^④从而，万隆国际主义的普遍性是在与亚非种种本土主义或民族主义特殊性的辩证结合中创造自身的。它既“超越左右”，也包容不同民族文化和政治社会制度的多样性，以及接纳从各自历史视野与立场出发对殖民建构的批判和对不同独立解放道路的自主探索，同时表达了防止“以敌视白人的偏见来回应白人敌视我们(作为非白人)的偏见”的“种族主义陷阱”(racist trap)^⑤。与此同时，亚非联合内部也交叠

①周恩来：《在亚非会议全体会议上的发言》(补充发言)，1955年4月19日，《建国以来重要文献选编》第6册，中共中央文献研究室编，中央文献出版社，1994年，第170~182页；“J. Nehru Speech, April 22, 1955”, in *Selected Works of Jawaharlal Nehru*, vol. XXVIII, New Delhi: Jawaharlal Nehru Memorial Fund, 1984, p.124; John Lamberton Harper, *The Cold War*, New York: Oxford University Press, 2011, p. 139.

②“Sukarno Speaks at Bandung, 1955”, in Jussi Hanhimäki and Odd Arne Westad eds., *The Cold War: A History in Documents and Eyewitness Accounts*, pp. 350~351.

③[挪]文安立：《全球冷战》，第100页。

④⑤Richard Wright, *The Color Curtain: A Report on the Bandung Conference*, p. 140, p. 152.

着不同的普遍主义秩序诉求,包括不结盟理念和无产阶级世界革命等^①,这些主张迥异的秩序观在去殖民化和团结政治的共同基础上,得以被纳入更广泛的国际主义普遍联合视域中。在超越冷战及其意识形态体系下的本质主义政治和分断性结构的创造性过程里,第三世界国际主义运动形成着自身内在丰富的政治纵深与精神内涵。

以第三世界为主体的国际主义共同体政治对冷战竞争逻辑的超克,组成了独特的“去冷战”(de-Cold War)普遍政治力量,这复杂化了全球冷战的历史格局,使基于美苏二元霸权对置的东西分析框架不足以涵盖冷战全球史的全部线索,而一种纳入了第三世界或“南方”抵抗政治史的南北分析框架,则显得更能把握全球冷战的三重历史构成^②。

迥异于美苏传统大国霸权自上而下的视角,第三世界对于建立国际和平共处与多元团结有着切己的特殊认同和诉求,并且它们提出的背景毫不抽象,乃是基于回应第三世界现实共同处境、局势与问题^③,这一情况将关于新的关系与秩序的思考带入了具体性的基础:亚非拉不仅具有被殖民和被剥削压迫的类似历史体验,具有对于反霸、独立、平等和发展的共同迫切意向,同时也在冷战国际对抗和“热战”威胁下承受相同的现实危险命运和挑战,第三世界的自我境遇与位置使其对建立国际主义视野下新的“更美好的”世界秩序理想有着不一样的真切动力与要求。邓小平在1982年8月会见联合国秘书长德奎利亚尔时仍然指出:“反对霸权主义、维护世界和平对第三世界有特殊意义。霸权主义的直接受害者是第三世界的国家和人民。这就决定了有切身利益的第三世界是真正的维护世界和平、反对霸权主义的主力。”^④以万隆为参照,第三世界正成为战后推进国际主义普遍政治的一种独特力量来源,并由此蕴含阻挡全球冷战扩展以及恢复国际和平合作秩序与规范的新可能路径。这一路径不同于建立在文明同质性前提下的古典欧洲国际法空间、以国与国之间权力相对平衡为基础的国际协调实践,也不同于单纯以弱国组织实力联盟对抗强国为旨归的国家间战略互动及组合关系^⑤,而是一种结合第三世界自身具体的现实命运共同体和反霸历史关联出发,以构建平等互助、多元团结的“兄弟关系”以及“同吃同住同劳动”的生活实践形式为向往的国际联合道路,以至构成另一种新的具有进步意义的“国际法”实践空间。区别于自上而下代表“普世性”或“全人类”的霸权国家伴随以一种无限化的非空间凌驾真实的秩序空间根基,万隆国际主义普遍秩序观的提出恰恰依托于第三世界具体的本土空间关系与场域,与这一空间上人们实际面对的共同命运和时势相联系,这种共同感为第三世界国际主义夯实了具体而真实的联

①从无产阶级国际革命延伸的视域看待万隆会议新中国对亚非国家非殖民化运动的支持,可参见陈兼:《将“革命”与“非殖民化”相连接——中国对外政策中“万隆话语”的兴起与全球冷战的变奏》,《冷战国际史研究》No.9,华东师范大学冷战国际史研究中心编,世界知识出版社,2010年,第1~46页。

②沃勒斯坦(Immanuel Wallerstein)便将万隆会议、不结盟运动、第三世界独立解放浪潮、60年代全球激进反霸以及“三个世界”体系的划分等等,均纳入到“南北划分”框架下宽泛的“南方”范畴,提出一个不同于传统以“东西划分”为结构的冷战史叙事框架,参见Immanuel Wallerstein, "What Cold War in Asia? An Interpretative Essay", in Zheng Yangwen, Hong Liu and Michael Szonyi eds., *The Cold War in Asia: The Battle for Hearts and Minds*, Leiden: Brill, 2010, pp. 13~24.

③对比宋念申:《发现东亚》,新星出版社,2018年,第281页。

④中共中央文献研究室编:《邓小平思想年编:1975-1997》,中央文献出版社,2011年,第427页。

⑤万隆会议胜利举办后,联邦德国的《德国人民报》便注意到亚非国际精神对旧的实力政治的超越,称其“是对实力政策的一个有力的打击”,奥地利共产党机关报《奥地利人民之声报》也评论万隆会议公报为“反对实力政策的一个声明”。参见陈栋宇:《团结反帝:中国派团参加亚非万隆会议》,吉林出版集团有限公司,2009年,第118页。

合关系基础。万隆时期的亚非在“团结起来”和“保卫自己”的共识上，合作“扩大和平区域”，以“挡住”外来霸权介入并联合起来“阻止大战”^①。这种在阻挡帝国主义干涉和护卫自身实在的本土空间基础上组建的广泛国际联结，体现出万隆亚非国际连带在空间上具有更多的在地防御性，颇为类似于施米特1963年《游击队理论》(Theorie des Partisanen)所刻画的“植根本土”的^②、以护卫自家乡土空间为目的而一同抵御霸权干预与威胁的防御型游击队员，亦即抵抗现代性霸权国家的诸弱小民族—人民在持守自家有限的“大地”空间及其生活方式(nomos)的基础上，共同结成“自力更生、互相帮助”以及维系世界和平与战争限度的整体性新生力量，与此同时，它们之间的国际主义合作也反过来为其“大地”赋予一种新的普遍联系原则及品质^③。

余论：万隆作为方法

著名左翼史学家佩里·安德森(Perry Anderson)曾设想过一个由美国、俄国、中国、欧盟及印度组成21世纪新“五霸共治”(Pentarchy)的图景，然而达至新的大国协调却充满种种障碍^④。用施米特的观点分析，伴随一战后维也纳体系崩解，一种普遍化的“无空间的空间”置换了奠基于实在相对关系的国际协调空间，那种基于大国均衡的共治体制就已失效。一个供大国在重大问题上展开相互磋商与合作的稳定有效机制已变得难以实现，达成共识和维系实质性的全球国际规则也愈益成为难题。美国总统特朗普的出现，似乎更加印证和加强了这种失范局面下无政府的“自然状

①毛泽东：《和平共处五项原则应该推广到所有国家关系中去》，1954年10月19日；毛泽东：《和平共处五项原则是一个长期的方针》，1954年12月1日；《周恩来总理与印度总理尼赫鲁第二次会谈记录》，1954年6月25日，载《周恩来总理访问印度两国总理会谈纪录》(外交部档案)；《周恩来总理与印度总理尼赫鲁第二次会谈记录》，载《周恩来总理与尼赫鲁第二次会谈纪录》(外交部档案)，1954年10月20日。转引自李潜虞：《从万隆到阿尔及尔——中国与六次亚非会议(1955-1965)》，第44、47-49页。

②[德]卡尔·施米特：《游击队理论》，朱雁冰译，《政治的概念》，刘小枫编，上海人民出版社，2003年，第399页。

③不过，60年代的施米特对于第三世界反帝反殖的“游击队员们”实际颇有恶评。他认为，第三世界反殖民主义乃纯粹以“颠覆当前既有格局”为其“要实现的目标”：“除了道德预设和欧洲国族的入罪化，它没有创造关于新秩序的任何观念……它不据有以积极的方式去促成开启新空间秩序的能力。”施米特进一步做出了关于反殖民主义力量的“消极的和破坏性的倾向”，乃至“野蛮的故态复萌”的评断。这一切据说均关涉于第三世界反殖民主义“与空间有关的特质”。在施米特的游击队员类型光谱里，我们可分辨出另一区别于防卫型的游击队员品类，后者由于更深深地卷入于一种普遍主义的世界性视角与维度之内，遂转而倾向于强调一个“一体世界”(One World)、或“一个人类”视角下的“无空间限制的全球共同的绝对的世界敌人”，根据施米特，这种“无空间”的普遍化反殖民意识形态视域不但塑造了游击队员一种绝对化的攻击性与敌意，使其成为“对世界怀有敌意的革命积极分子型”而趋于极端化或激进化的不可妥协性；而且，正如施米特在《大地的法》所揭示的，在伴随一战结束而展开的那个普泛化、全球化的“无空间”维度中，由于抽离开任何具体而真实的空间场域和关系张力对秩序的持有，一种实质的秩序结构不可能得到真正奠立，而取代秩序的将是在“某种特定的消极性”空间维度之下敞开了的“虚无”、混乱与破碎局面，是政治上的“巴尔干化”，是对“自然状态”的返回——第三世界一旦也被拽入这样一种内部空洞无序的“无空间”的全球普遍主义(universal)领域，自然也将失却“以积极的方式去促成开启新空间秩序的能力”。参见[德]卡尔·施米特：《第二次世界大战之后的世界秩序》，李柯译，《国家、战争与现代秩序——卡尔·施米特专辑》，吴彦、黄涛编，华东师范大学出版社，2017年，第55~56页、第60页、第371页、第399~400页；卡尔·施米特：《大地的法》，第32页、第225页。

④[英]佩里·安德森：《二十一世纪的大国协调》，《大国协调及其反抗者》，章永乐、魏磊杰译，北京大学出版社，2018年，第25~47页。

态”式混乱无序^①，“贸易战”、“新冷战”等全球对抗活动或趋势正在取代大国协调的希望。

一些观察家认为，目前的世界形势正处于艰难争取大国协调与滑向“新冷战化”之间徘徊。不过，某种被认作冷战或“准冷战”的危机在当代世界的复苏绝非偶然。东欧剧变固然标志冷战结束，然而换一种角度看，冷战一极霸权的解体实际上也是为另一极霸权的全球持续与发展创造了条件，冷战结构的单方面瓦解所构成的后果就是美国的全球霸权逻辑在后冷战历史语境下的持存与延续。这为当代世界政治中冷战“幽灵”得以不断复现准备了前提和背景，并继而为世界与地区和平以及大国间协调的现实可能性增加不安因素。

而对万隆时代第三世界国际主义作为一种想象和重构世界秩序的新方式或进路予以回顾，有助于把握其关于超越冷战式国际对抗逻辑和重建世界协同主义的方法论上的意义；“万隆精神”固然表达了第三世界国际主义进步的世界秩序观理想，但同时也将自身奠基在第三世界国家与人民实在的命运共同体基础上，以回应冷战氛围下第三世界相同的现实情境与需求为出发点，而为其国际主义的秩序观认同确立了事实上的场域根基。在寻求创建或扩充世界内部团结协作的国际连带方面，第三世界自下而上的视角和特殊动力仍然值得在当代的具体环境中继续发掘。在“一带一路”绕开大国对抗的中心而与周边国家寻求共建新的全球治理格局的图景中，第三世界国家间积极的基于“人类命运共同体”的经济发展合作与共商共治之路，会否也将构成对当下趋向“再冷战化”世界的另一种平衡？

作者简介：李智星，中山大学历史系博士后。广东
广州 510275

【责任编辑 杨 中】

^①以美国为向国际法秩序“注入”自然状态的源头，并认为“1898年的美西战争之后，美国重新介入文明的欧洲秩序，把野蛮的非法习惯带入欧洲”而导致“欧洲的国际法传统开始走向终结”，以及“让野蛮的丛林法则全球化”，可参见刘小枫：《欧洲文明的“自由空间”与现代中国——读施米特〈大地的法〉劄记》，《中国政治学》第2辑，中国社会科学出版社，2018年，第37~47页。

许崇清与“收回教育权”运动

刘娟

[摘要]大革命时期,在广东发起的“收回教育权”运动彻底打破了19世纪以来外国人及教会经营学校在中国办学自由和发展自主的局面。这一目标的达成,是国民革命策略、“收回教育权”运动以及教育行政部门三方政策主张、行动一致,互相配合的结果。作为国民党广东政权的最高教育行政长官,许崇清是1920年代“收回教育权”运动的重要参与者和有力推动者。本文将追溯许崇清在“收回教育权”运动中的教育主张与实践活动,探讨其在“收回教育权”运动中发挥的重要作用与历史影响。

[关键词]许崇清 “收回教育权”运动 教会学校 私立学校立案

[中图分类号] G40-09 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575(2020)01-0098-09

许崇清(1888~1969),字志澄,广东番禺人,毕业于东京帝国大学。1920年,许崇清从日本返回广东从事教育实践活动,先后担任广州市教育局首任局长、广东省教育厅首任厅长。1926年2月,广州国民政府设立教育行政委员会,许崇清任常务委员。作为国民党广东政权的最高教育行政长官,许崇清是1920年代“收回教育权”运动的重要参与者和有力推动者。具体表现在:为配合国民革命策略和“收回教育权”运动,许崇清发表了《教育方针草案》,提出了力谋贯彻的“宗教与教育的分离”“外国人经营学校的取缔”的收回教育权纲领;负责起草了广州国民政府私立学校立案等规程。在“收回教育权”运动和私立学校立案规程的推动下,广东的教会学校纷纷依法立案,实现了外国人及教会经营学校悉数注册立案,纳入中国教育体系这一历史转变。诚如许崇清所述:“那时,在我的思想上是把教育与革命结合起来了,并且在行动上也实现了某些主张,如发动收回教会学校的外国人管理权,禁止在学校内传教。这个运动是在当时共产党影响下的左派青年的帮助下得到胜利的。”^①目前学术界有关许崇清与“收回教育权”运动的研究,尚未有专文讨论。^②本文将

^①许锡辉编:《许崇清文集》,广东教育出版社,1994年,第10页。

^②有关许崇清与“收回教育权”运动的研究论文有冯永忠:《许崇清早期教育思想与实践研究(1920-1934)》,中山大学硕士学位论文,2002年;胡杨:《试论民国时期许崇清的教育理论与实践》,《高教探索》,2010年第5期。

追溯许崇清在“收回教育权”运动中的教育主张与实践活动，探讨其在“收回教育权”运动中发挥的重要作用和历史影响。

一、许崇清与“宗教与学校教育分离”政策

1924年1月，国民党“一大”在广州召开，国民党重新解释了三民主义，提出了反对帝国主义的新民族主义口号。1924年3月，国民党中央青年部部长邹鲁召集广州市的学生党员开会，宣布国民党中央党部对教会学校的学生运动政策：“先使教会学校学生认识外国人在中国办学的用意；其次使他们认识帝国主义国家的侵略；再次使他们认识教会学校的课程不适合中国国情，使其在校内做革新运动。”^①1924年4、5月间，广州圣三一、圣心学校相继爆发罢课学潮，掀起了全国范围内“收回教育权”运动的序幕。5月11日，以新学生社成员为主导的广州学联合会召集会议，组织成立了“收回教育权运动委员会”，主张开展“收回教育权”大运动。

与“收回教育权”运动相配合，广东省教育厅厅长许崇清开始着手调查广州市内外国人及教会开办的学校。1924年3月1日，广东省教育厅制定了一份“外国人设立学校调查表”，正式函达各教会学校填写。公函表示，外国人设立的学校未向政府立案，每年没有任何数据报告政府，为了编造全省教育统计，需要相关学校填写学校调查表。调查表的内容仅仅涉及：校名、校长姓名、教职人数、学级数、学生数、年度支出经费、经费维持办法、学生学费、教学科目等简单内容。^②这次调查是国民党政权对外国人及教会经营学校进行的首次摸底调查。

国共两党一面积极支持学生和民众进行“收回教育权”运动，而在政府层面却表现得十分谨慎。1924年5月，教育厅就圣心、圣三一学校日益激烈的罢课问题召开会议，认为“收回教育权”关系到国际外交问题，暂时只能考虑制定“收回教育权”的具体办法，为将来“收回教育权”做些准备工作。由于经费短缺，即使只将圣心、圣三一退学的学生“收回”，教育厅也无能为力。^③

1925年元旦前后，广东再次掀起反对基督教、“收回教育权”运动的高潮。2月，许崇清开始对教会学校进行新一轮调查。教育厅在公函中明确声明调查是为了解教会学校教授宗教经典以及开设科目进行传教的情况，并指出教会学校的教育内容与方法不得违背国民革命的政策。^④同时又表示宗教属个人私事，传教可任其自由。此次调查事项包括：1.教会学校的成立时期；2.办学宗旨；3.成立原因及学校发展历史；等等。教育厅一共制定了7张表格：校董调查表、教师调查表、教材及课程调查表、学生组织及学生调查表、经费及设备调查表、教育教学及训练状况调查表、宗教教育调查表。教育厅先将表格寄送各教会学校，再派督学亲赴教会学校实地考察。^⑤调查的结果表明，广州市内共有42所教会学校，其中大学3所，中学14所，小学17所，幼稚园2所，其他类别6所。通过调查，教育厅大致探明了广州教会学校的办学情况。

1925年3月，广州学联合会眼见广东省署和教育厅对“收回教育权”毫无措施，十分着急。于是议

①广东省档案馆、广东青运史研究委员会编：《团粤区委报告（第十五号）》，《广东青年运动历史资料》第1辑，1986年，第243页。

②温仲良编：《广东全省教育大事记》，广州：出版社不详，1925年，第150页。

③《教厅会议收回教育权》，《广州民国日报》，1924年5月27日，第6版。

④《粤教厅调查教会学校之第一步》，《申报》，1925年2月12日，第11版。

⑤《粤教厅实行调查教会学校》，《申报》，1925年4月15日，第11版。

决了5条“收回教育权”办法,请愿政府实施:1.外国人及教会设立学校必须呈报政府注册;2.必须受地方教育官厅监督与指挥;3.必须符合我国颁布的各项学校规程及各省颁行教育法令规定,才能注册;4.外国人及教会不得利用学校传布宗教;5.未准许注册各校应由政府勒令解散或限期停办。“收回教育权”运动的学生代表向教育厅请愿时,“许厅长延入厅长室内,谈甚久,允准所有一切请求,并与该代表等磋商进行办法。”^①许崇清表示“从前在湖北某教会学校毕业时,即深知教会学校之重重黑幕,久已注意及此,今既在国民政府服职,为中华民族前途计,定必尽力为之。”^②

同年5月,许崇清制定了两条取缔教会学校的措施,由广东省署正式公布:1.宗教应与学校教育分离。无论公私立学校,一律不得以宗教经典列为学校正课课目。2.人民信教本其良心之自由。宗教团体传布教义及举行仪式时,学生参加与否,由其父兄或学生自己决定。^③这两条措施与坊间传闻的教育厅将制定严厉取缔教会学校的办法相比,显得相当谨慎平缓,它不但承认了人民有信教的自由,而且明确了学生本人及父兄有权决定是否参加宗教仪式。这两条措施与国民革命反帝反教运动相互配合,产生了实际效果。1925年秋季学期,广州圣心、培正等教会学校都取消了圣经课程。岭南大学将获得学士学位所需的8个宗教课程学分由必修改为选修,参加主日崇拜变成自愿。岭南大学附属中学将原来的圣经必修课,改成每周1小时的“人生哲学”课。^④

二、许崇清与“收回教育权”纲领

1925年9月,许崇清因为堂兄许崇智在国民党内政治地位骤然丧失,避走上海,直至1926年2月1日才销假视事,重返教育厅长岗位。2月9日,国民党中央政治委员会宣布设立国民政府教育行政委员会,管理和监督国民政府辖区内一切公、私立教育事业,以许崇清、金曾澄为常务委员。

“收回教育权”运动方面,国民党“二大”议决,“在国民政府势力范围内尤应积极设法收回教育权。”^⑤广东省青年部指示各地学生会“使教会学校学生会与非教会学校学生会联合,继续收回教育权及反抗帝国主义文化侵略工作。”^⑥1926年上半年,广州的岭南大学、圣三一、三育、培正等教会学校相继发生剧烈风潮。许崇清在会见圣三一罢课学生时,“温词慰藉,着静候政府办理,务必有以慰一般学子之望”^⑦,并以教育厅名义一再督促圣三一校方迅速解决学潮。“许厅长当即答复,谓再令该校董事会限三日内切实解决具覆,否则政府自有严厉办法。”^⑧罢课失学的学生最终由教育厅出面联系转入公立学校就读。

在“收回教育权”的主张方面,1926年6月,许崇清以教育行政委员会名义发表《教育方针草案》,提出了“收回教育权”的两条纲领,阐述了其理论根据。许崇清认为“颠覆帝国主义”“不独是列国在中国国内的势力关系应要打破,而且资本主义列国所由而得致其繁盛的对殖民地的榨取

①②《粤省收回教权之最近进行》,《申报》,1925年3月4日,第10版。

③《粤教育厅取缔教会学校之办法》,《教育杂志》第17卷第7期,1925年。

④李明瑞:《岭南大学》,香港:岭南(大学)筹募发展委员会,1997年,第81页。

⑤荣孟源主编:《青年运动议决案》,《中国国民党历次代表大会及中央全会资料》,光明日报出版社,1985年,第133页。

⑥谭小莲、林水先等编:《广东青年运动历史资料》第3辑,广东省档案馆广东青运史研究委员会,1988年,第52、74页。

⑦《圣三一学生请愿收回教育权》,《广州民国日报》,1926年5月1日,第5版。

⑧《教育厅对圣三一学潮态度》,《广州民国日报》,1926年5月7日,第5版。

关系亦应解决,以促列国资本主义的崩溃。不然,压迫侵略不能绝息。”^①许崇清主张打垮西方列强在中国一切势力、关系及影响,并视之为国民革命事业完成、三民主义实现的关键。西方人在中国创办的教育事业,自然要完全打破、彻底取缔。在此基础上,许崇清提出两条力谋贯彻的“收回教育权”纲领:“宗教与教育的分离”与“外国人经营学校的取缔”。

1920年代中期,只有苏俄彻底实现了“宗教”与“教育”分离,彻底取缔外国人及教会经营的学校。许崇清的反帝主张和“收回教育权”纲领无疑受到了苏俄革命意识形态的影响。1917年12月,苏俄临时政府颁布首个教育法令,宣布将沙俄时期属于“宗教部门”的教育管理权全部集中收归“教育人民委员部”,并将沙俄教会管理的4万多间教会学校,一律改为非宗教学校。1918年1月,苏俄政府颁布“学校与教会分离”的法令,要求国立、公立、私立学校的宗教和神学科目一律废除,不允许任何学校传播宗教教义。通过这两个法令,苏俄不但实现了教会与学校的绝对分离,取缔一切公私立学校的宗教课程,而且统一了教育行政组织和权力。苏俄藉由教育权的统一,建立了全国统一的劳动学校制度,充分发挥了教育发展国民经济和维护社会新秩序的功能。^②鉴于苏俄的经验,许崇清在《教育方针草案》中主张教育与宗教分离、取缔外国人经营学校,在中国建立革命的、统一的教育行政权组织和劳动教育制度。

苏俄政府利用强大的中央集权,迅速实现了教育与宗教彻底分离以及教育行政权的统一。偏安广东一隅的国民政府是否有实力取缔教会学校、收回自办呢?以1926年圣三一学校风潮为例,尽管许崇清以教育厅名义一而再饬令校方迅速解决风潮,并有“收回”圣三一的打算。然而圣三一校董莫寿增牧师却认为:“学生要求政府收回,政府交给教育厅办理,教育厅自顾不暇,试问有何能力收回?”^③校方最终宣告停办圣三一。“教育厅原决定收回或派人管理,但其后该校向教育厅宣布停办,当局遂与妥协。”^④持续2个月的圣三一罢课事件最终不了了之。总之,1926年上半年,国民党虽然竭力指导“收回教育权”运动,并试图收回外国人及教会经营学校自办,由于畏惧列强的武力干涉,却没有出台任何“收回”自办的具体政策和措施。

三、许崇清与私立学校立案规程的颁布

1926年7月,国民革命军开始北伐,后方稳定显得尤为重要。在此背景下,广州国民政府短时间内取缔外国人及教会经营学校、收回自办实属无望。而教会学校方面,如岭南大学纽约董事局已决定将岭南大学交给中国人办理,准备向国民政府立案,万事俱备,只差国民政府的政策法规。8月19日,许崇清面见记者时不再提及取缔外国人及教会经营学校的主张,而是在为教会学校立案规程出台进行舆论宣传,“许厅长主张教育与宗教分离,教会学校一切科学教授,应遵照政府所规定之各级学习课程办理。”^⑤

①许崇清:《革命教育论》,《党化教育辑要》,中央图书局(上海),1927年,第28~29页。

②[苏]H.A.康斯坦丁诺夫等编:《苏联教育史》,吴式颖等译,商务印书馆,1996年,第410~411页。

③标题不详,《广州民国日报》,1926年5月7日,第5版。

④广东省档案馆、广东青运史研究委员会编:《团广东区委学委五月份工作报告》,《广东青年运动历史资料》第1辑,1986年,第462页。

⑤《许厅长主张教育与宗教分离》,《广州民国日报》,1926年8月20日,第3版。

国民政府教会学校立案规程先由许崇清负责起草，再提交教育行政委员会常务会议逐条议决通过。1926年10月18日，国民政府正式公布了《私立学校规程》《私立学校校董会设立规程》《学校立案规程》。这三个规程是一个相互联系的有机整体。根据规程，无论公立学校，抑或是私立学校（含外国人及教会创办学校）都须按同一标准向教育行政机关立案。因此，这三个规程不仅可以将外国人及教会经营的学校纳入中国教育体系，而且可以统一国民政府辖下的学校教育。

《学校立案规程》规定公、私立学校皆须遵照教育行政委员会的法规呈请立案，否则学生在学和毕业资格无效。呈请立案的学校须具备如下条件：1.须有确定的经费来源维持常经费。2.须有相当的校地、校舍、运动场及校具、教具。3.教职员须合乎法定资格，必须由中国人担任校长。4.向主管教育行政部门呈请立案时，须详细提供学校课程、教职员及学生一览表、经费及其维持办法、教科书和参考书目录、教授用具和仪器标本等。5.已立案学校的变更、废止须征得主管教育行政机关的核准。教育行政机关对于准予立案的学校，认为成绩不良时，可以撤销其立案。

《学校立案规程》规定私立学校由校董会向教育行政部门呈请立案，因此同时颁布了《私立学校校董会设立规程》，内容要点如下：1.私立学校校董会的职权是筹划经费，审核预算与决算，保管与监督学校财产。校董会向教育行政部门呈请立案时，必须开具详细的资产、资金或其他收入的详细目录。2.私立学校行政由校董会选择的校长全权负责，校董会不能直接干预。校长须得到教育行政机关认可。3.外国人不能为校董会董事。同时补充说明，如有特别情形可以酌情担任，但外国人不能担任校董会主席，校董会的中国人必须占多数。4.教育行政机关可以查核校董会的事务及财务状况；校董会每年须向主管教育行政部门呈报财产目录、收支情况、校务状况以及办理的重要事件。5.校董会所办学校因事解散时，要呈报教育行政机关派员会同清理财产。如果财产捐助其他教育事业须经教育行政机关许可；财产无归属时，由教育行政部门处置。6.校董会解散须征得主管教育行政机关许可。如果不经许可，校董会不得自行解散学校。

《私立学校规程》规定：1.凡私人、私法团设立的学校皆为私立学校，外国人设立、教会设立的学校都属于私立学校。2.私立学校须受教育行政机关监督与指导；私立学校无论设立、变更须由校董会呈请教育行政部门核准；停办时，财产亦须教育行政派员会同清理。3.私立学校不能以外国人为校长，特殊情况可以聘请外国人为顾问。4.私立学校的组织、课程、教授时间及其他一切事项都要根据国民政府现行教育法令办理。5.私立学校不能以宗教科目为必修课，不能在课内做宗教宣传，宗教仪式不能强迫学生参加。6.私立学校校务、教务等事项须遵照国民政府现行的法令章程及教育行政机关命令随时呈报。7.私立学校办理不善或违背法令时，政府可以解散。

《私立学校规程》原名《私立学校取缔规程》，国民政府正式公布前，经多次修订，删除了一些惹人争议的条款。如：《广州民国日报》1926年9月1日登载的版本就规定：中小学除外语，其他科目都须用中国语授课；教育行政部门认为私立学校教职员“不当”时，可以命学校更换。9月10日登载的版本有：“凡是外国人捐资设立或资助之学校，须由政府派一代表常驻该校监督及指挥一切校务。”^①这三条内容，在《私立学校规程》正式颁布的版本中已删除。但《私立学校规程》规定私立学校一切事项须根据现行法令办理，因此实际执行并不受此删除条款的影响。

广州国民政府私立学校立案等三个规程与1925年12月北京政府教育部颁布的《外国人捐资设立学校认可办法》相比，主要有如下特点：1.主权方面，北京教育部规定中国人为副校长可以充

^①《私立学校规程之拟定》，《广州民国日报》，1926年9月10日，第5版。

当立案代表人。教育行政委员会明确规定,学校校长及校董会主席必须是中国人,否则不予立案。2.宗教课程方面,教育部只规定宗教科目不得列入必修课。教育行政委员会规定宗教课程不但不能列入必修课,而且课内不能做宗教宣传,宗教仪式亦不能强迫学生参加。3.教育部的办法未涉及私立学校的财产问题,而教育行政委员会规程的一大特色就是对于外国人及教会学校的校产、财务做出诸多限定,这也是惹起争议的关键点。4.教育部只要求外国人捐资设立学校按照部定课程办理,而教育行政委员会规程明确私立学校须接受政府监督和指导,私立学校的组织结构、校务教务、校长认可权皆纳入政府的管理范围。因而,教育行政委员会对于私立学校限定、管理比北京政府教育部更为严格。

私立学校立案等三个规程由许崇清起草,集中反映了他取缔外国人及教会经营学校、统一教育权的主张。这三个规程与国民政府颁布的其它法令规程是一个完整的、有机的立法体系。根据《私立学校规程》,广州国民政府颁布的《小学规程》《中学规程》《大学规程》同样适用于私立学校。因而在制度和法规层面,私立学校立案等三个规程的颁布和实施,意味着私立学校在办学宗旨、组织结构、课程及教科书、校务教务、学校行政、校产财务、办学条件等方面皆须遵照国民政府教育行政部门的相关规定执行。因此,这三个规程从某种程度上统一了公私立学校的办学标准,达到了收回教育权、统一教育权的目的。

四、许崇清与私立学校立案规程的实施

私立学校立案率先在广东贯彻实施。《私立学校规程》《私立学校校董会设立规程》《学校立案规程》一经颁布,广州国民政府教育行政委员会发布训令,要求国民政府辖区内所属私立学校,遵照规程设立学校董事会,由校董会向主管教育部门呈报立案,所有手续须在1927年4月1日以前完成,否则学校将被取缔。^①与此同时,广东省教育厅通令全省各县市的私立学校遵照教育行政委员会规程立案。教育厅特别函请广州教育局协助私立小学立案事宜,表示凡符合条件的,则准予立案;不合条件的,坚决取缔。“国民政府教育行政委员会限令各私立学校一律于4月1日以前立案……这是我们的教育行政计划,不受任何方面所干预和反对的。”^②

革命派希望取得外国人及教会经营学校的中国人管理权,消弭宗教意识形态对青年一代的影响。作为教育行政长官的许崇清更有通过学校立案,对广东全省的公私立学校进行全盘整顿改造,实现统一教育权的打算。然而教会教育界却力图继续保持在中国办学、宣传基督教等方面的自主权。由于革命派与教会教育界的诉求不同,因此,私立学校立案规程的实施之路并非坦途。

《私立学校规程》颁布前,许崇清曾派督学对中等以上私立学校进行调查,为立案做准备工作。待私立学校立案规程颁布以后,除岭南大学积极按期立案之外,其余的教会学校都采取置之不理或观望的态度。据许崇清所述:“格于形势,他们反对的方法是多种多样的……圣心、明德、圣神三间学校的态度最为顽固,记得我当时派督学前往试探,都被他们请入会客室作为一般来宾接待,连参观也被拒绝,自然谈不到取缔及更换中国人为校长的问题。”^③

①《私立学校立案准展限至八月三十一日止一律遵照立案由》,《广东教育公报》第1卷第1期,1927年。

②《告中法医校同学职工书》,《国民新闻》,1927年3月18日,第5版。

③广东省政协学习和文史资料委员会编:《关于收回教育权回忆》,《广东文史资料存稿选编》第4卷,广东人民出版社,2005年,第817页。

下面将以中法医校、夏葛医校为例，追溯外国人及教会设立学校对私立学校立案规程的抵制以及许崇清的态度立场。广州中法医校是附设于中法韬美医院的医学专门学校。中法韬美医院1889年由清政府借地给法国政府开办。1905年，法国政府在医院附设中法医校，其宗旨在造就良医，维持人道。广州“收回教育权”运动兴起后，中法医校饱受学生罢课风潮的影响。1927年3月，教育行政委员会立案限期临近时，中法医校通过法国领事咨请国民政府外交部，表示私立学校立案三个规程某些条款内容不能遵从：第一，中法医校是法国政府所办，财政不能受中国政府监督；第二，中法医校希望国民党党部不要派训育主任进驻学校，“欲寻一视察中法医学，而能胜任愉快者，实戛戛乎难矣，深望中国政府勿作此形式之视察。”^①第三，中法医校是专门学校，不需要教授政治一科。法国领事希望国民政府调整政策，对中法医校特别看待。^②

武汉国民政府外交部将法国领事的咨请转交给教育行政委员会处理。教育行政委员会其时在粤委员仅有许崇清、金曾澄、钟荣光，结果议决三条意见回复法国领事，态度十分坚决：1.中国与外国签订的条约没有准许外国政府在中国境内设立学校，所以法国政府在中国设立学校不具合法性。2.《私立学校规程》没有规定添设政治科目，但所有中国学生必须接受中国国民党的政治训练，这是国民政府的教育政策，中法医校必须遵守。3.外国人设立的学校均须按照国民政府规程立案，中法医校“未便独异”。^③此议决是对法国领事和中法医校官方的最终回复。

如果说中法医校校方对于立案的顾虑主要集中在学校财政、政治教育、政府派驻人员指挥校务等问题，那么教会学校顾虑的核心问题是立案后宗教教育将受到限制。夏葛医校美国监督何辅民向要求立案的中国学生表示：一旦夏葛医校向国民政府立案，就不能自由宣传基督教。“宣传宗教是我等来中国设立学校本旨，倘立案后即不许宣传宗教，故我等不能立案。实则尔中国不许我等办学，并非我等不立案。”^④因此，夏葛校方决定继续办学，即使夏葛学生的毕业资格不受国民政府承认，也不打算向国民政府注册立案。

面对外国人及教会经营学校的抵触态度，教育厅除派遣督学亲赴学校催促其立案外，“在北伐节节胜利进展，革命势力日益高涨的时候，由于中共广东区学委沈宝同及国民党中央青年部阮绍元等负责发动各教会学校学生罢课斗争，终于不得不屈服，依手续立案，及接受选派中国人为校长。”^⑤中共党团组织、国民党青年部与教育行政部门密切配合，组织发动“收回教育权”运动对于促使教会学校注册立案发挥了至关重要的作用。

早在1926年圣诞周，广州组织了声势浩大的“反抗帝国主义文化侵略运动周”，广东省青年部通令教育厅及广州市教育局转饬各学校圣诞日放假参加大巡行。圣诞节当天，广州各界在中山大学操场召开“反文化侵略示威大会”，到会者有212个团体，岭南大学、培正学校等教会学校的学生广泛加入。大规模的“收回教育权”运动，为私立学校立案规程的实施，准备了必要的舆论氛围和民意基础。1927年3月，教育行政委员会限期立案日期将至，又有广东各界拥护政府“收回教育权

①《被压迫离校学生会呈外交部文》，《广州民国日报》，1927年3月11日，第6版。

②《中法医校学生促学校当局立案呈文》，《国民新闻》，1927年3月29日，第5版。

③《中法医校不得违抗立案》，《广州民国日报》，1927年3月12日，第10版。

④《夏葛学生督促学校立案》，《广州民国日报》，1927年3月22日，第9版。

⑤广东省政协学习和文史资料委员会编：《关于收回教育权回忆》，《广东文史资料存稿选编》第4卷，广东人民出版社，2005年，第817~818页。

运动委员会”和“中华全国被压迫离校学生会”等大规模的群众团体成立。“收回教育权运动委员会”以拥护政府“收回教育权”，打倒帝国主义文化侵略为宗旨，办理一切收回教育权事宜。^①

教会学校学生急切地希望校方向国民政府立案，如果校方不答应，就声称请求政府“收回”和罢课。美国人创办的培英学校学生组织了促进学校立案委员会，发表宣言，高呼收回教育权，国民革命成功万岁。夏葛医校学生成立了“促进夏葛医校立案筹备会”，请求广州学联与反抗文化侵略总同盟援助。中法医校学生组织促进学校立案委员会，屡次请求校长及法国领事，遵照教育行政委员会的限定日期立案。1927年3月28日，中法医校召开全体学生大会，教育行政委员会参事朱葆勤亲自莅临演讲，痛斥法帝国主义无理，勉励该校学生努力奋斗。中法学生大会议决即日罢课，以促使校长和法领事“觉悟”。^②圣心学校学生在校开大会，讨论促进学校立案事宜，教育行政委员会派人宣读取缔私立学校条例。

广州的“收回教育权”运动不但得到国民党青年部的大力支持，而且教育行政委员会亦派代表参加“收回教育权”、反文化侵略的群众运动。如：1927年3月6日，“反抗文化侵略同盟”召开扩大会议，教育行政委员会位列主席团七个团体之首。南京国民政府成立后，国民党统治区域覆盖了中国大部分重要地区。教会学校面临的舆论重压以及学生罢课风潮，若继续采取置之不理的态度，执意不注册立案，不但学生的在学和毕业资格无效，而且学校无合法的地位，得不到政府以及法律的保护。因此，各教会学校迫于政治形势不得不改变以往的抵制态度，纷纷决定向国民政府注册立案。截止至4月中旬，培正中学已打算立案。圣心、夏葛、培英、培道、真光等教会学校纷纷表示准备向教育厅立案，请求延长立案期限。^③广州教育行政委员会决定将立案限期推延至8月31日。

广东省教育厅对于教会学校立案审查严格，不但要对教会学校的名称、组织、课程、经费进行详细严格的审核，并且要派督学实地考察。1927年夏，私立东山培正学校董事会向教育厅呈缴校董会表格和章程，申请立案。许崇清批示：“田租及校董会负责筹集之款是否确实可靠？所组设校董会内容如何？据称该校开办数十年，一切设置能否完备？教授训练是否悉照定章办理？教职员能否称职？”^④并派督学前往学校进行实地调查和核实，上缴调查报告，考察属实后，才准予私立东山培正学校通过审核立案。由此可见，外国人及教会经营学校的注册立案不仅仅是一个收回中国人主权和管理权的问题，而且加大了教育行政部门对教会学校的监督和管理。

大革命时期，在“收回教育权”运动以及许崇清制定的私立学校立案规程的双重影响下，广东教会学校向国民政府注册立案取得了实质性进展。截止到1927年8月，广东境内外国人及教会经营学校，陆续遵照私立学校立案条例规程，改组校董会，变更学校组织，调整教学科目，课内禁止宗教教育，一如公立学校，接受教育行政机关的监督和指示。因此，私立学校立案规程的颁布执行，实现了将外国人及教会经营学校的主权、管理权悉数移交给中国人，推进了教会学校的世俗化、中国化进程，达成了许崇清将外国人及教会创办学校纳入中国教育系统，初步实现了收回教育权、统一教育权的目标。

①《“收回教育权”运动委员会正式成立》，《国民新闻》，1927年3月25日，版次不详。

②《中法学校罢课》，《广州民国日报》，1927年3月31日，第9版。

③《教育厅限令教会学校立案》，《广州民国日报》，1927年4月13日，第9版。

④《令私立东山培正中学校校董会》，《广东教育公报》第1卷第3期，1928年。

五、余论

1927年5月,教育行政委员会迁往南京。南京国民政府教育行政委员会承袭了广州国民政府教育行政委员会的教育政策和立法。《私立学校规程》《私立学校校董会设立规程》《学校立案规程》作为全国性文件再次原文颁布实施。1927年10月,中华民国大学院成立,蔡元培宣布私立学校立案“仍照广东所订之条例执行之”^①。1928年2月,大学院删除《私立学校规程》惹人争议的条目“私立学校停办要由政府派员清理财产、物业”“私立学校应按定章随时向教育行政机关汇报校务、教务”,并更名《私立学校条例》再次颁布。《私立学校规程》中的重要条款:私立学校不得以外国人为校长;私立学校不得以宗教科目为必修课,不得在课内做宗教宣传;私立学校的组织、课程及一切事项须根据现行法令办理等重要条款等原封未动在《私立学校条例》中保留。《私立学校校董会设立规程》中第十三条“本国董事名额须占多数”,修订成“外国人董事不超过半数”,更名为《私立学校校董会条例》再次颁布。

与此同时,大学院认为专门以上学校立案应当从严,中等以下学校立案可以稍微宽松,而广州国民政府教育行政委员会将各类、各级学校全部按照同一标准、同一规程立案,长此以往不利于立案条例的实施。于是大学院参照《学校立案规程》,另行制定颁布了《私立大学及专门学校立案条例》和《私立中等学校及小学立案条例》,对私立大学及专门学校、私立中小学按照不同标准立案。这一修订也表明蔡元培和许崇清教育理念的差异。许崇清主张无论是公立、私立学校,抑或是大、中、小学全部按同一标准立案,体现了仿效苏俄统一的劳动学校制度,建立整齐划一的学校制度的教育主张。蔡元培重视高等教育的引领和示范作用,主张区别对待大学和中小学。

南京国民政府教育部成立后,继承了大学院私立学校立案条例的内容和精神。广州国民政府的私立学校立案三个规程的核心理念及条款,比如禁止外国人及教会学校在课堂内作宗教宣传,私立学校一切事项须遵照现行法令办理,接受政府监督和指导,奠定了南京国民政府对私立学校进行管理和指导的政策法规基础。

综上所述,在国民革命“收回教育权”运动中,许崇清积极配合国民革命的“收回教育权”运动,在不同时期制定颁布量力可行的教育政策法规并贯彻实施,彻底打破了19世纪以来外国人及教会经营学校在中国办学自由和发展自主的局面,实现了将外国人及教会经营学校纳入中国教育体系这一历史转变,初步达成了国民革命“收回教育权”的目标。

作者简介:刘娟,广东第二师范学院讲师,教育学博士。广东广州 510303

【责任编辑 杨 中】

^①标题不详,上海《民国日报》,1927年10月13日。

作为文化规划的“以美育代宗教”

单世联

[摘要] 蔡元培所倡导的“以美育代宗教”是新文化运动的重要理念与实践，不但有效地配合了20世纪初的“非宗教运动”，也有力地提升了文艺在现代中国的独特地位，且与当代的“日常生活审美化”、“文化产业”等文化行动直接相通。作为一项现代规划，“以美育代宗教”蕴含着价值分化、信仰自由和人道主义三个原则，而其成立与否关系到对宗教在中西文化生活中的地位、宗教与道德及宗教与民族文化的关系的判断。蔡元培的现代立场、道德关切和民族情怀表达了自觉的现代诉求，也忽视了宗教的终极关怀和精神价值及其顽强生命力。在主流知识分子的集体参与下，此项规划塑造了现代文化对宗教的冷漠心态，其影响至深且远。

[关键词] 美育 哲学 宗教 道德 民族主义

[中图分类号] G40-014; B261 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575(2020)01-0107-19

蔡元培是“五四”新文化的主要规划者之一。陈独秀后来回忆说：“五四运动，是中国现代社会发展之必然的产物，无论是功是罪，都不应该专归到那几个人；可是蔡先生，适之和我，乃是当时在思想言论上负主要责任的人。”^①蔡元培的“思想言论”主要是教育上的“教授治校”、“讲学自由”、“兼容并包”和“以美育代宗教”等。在北京大学校长任上，他有效实施了这些教育思想；在全国教育总长的任上，他把“美育”作为国家教育方针。在其推动下，以北京大学为代表的现代“大学”在国家和社会生活中发挥了重大作用，他所提倡的“美育”则成为各类学校的专业或课程并深刻影响了文化生活实践。一个世纪以来，学术文化界对“以美育代宗教”的主张多有研究评论，本文作者在《中国美育史导论》和《中国现代性与德意志文化》中也有过分析评论。但相关成果都没有论及这样一个事实：在新文化运动三位领袖中，只有蔡元培旗帜鲜明地“非宗教”，而陈独秀、胡适两位对宗教特别是对基督教都并不排斥。这就提示我们，有必要对“以美育代宗教”作为文化规划的特殊性质及其含混内涵做进一步的澄清。

^①陈独秀：《蔡子民先生逝世的感言》（1940年3月24日），《陈独秀文集》第3卷，人民出版社，2013年，第545页。

一、“以美育代宗教”的现代性

“以美育代宗教”是蔡元培毕生的文教思想。1938年，蔡元培自述其学思归宗：“余在二十年前，发表过‘以美育代宗教’一种主张，本欲专著一书，证成此议。所预拟的条目有五：（一）推寻宗教所自出的神话；（二）论宗教全盛时期，包办德育、智育与美育；（三）论哲学、科学发展后，宗教对于智育、德育两方面逐渐减缩以至于全无势力，而其所把持、所利用的，惟有美育；（四）论附宗教的美育，受哲学、科学的影响而演进为独立的美育；（五）论独立的美育，宜取宗教而代之。此五条目，时往来余心，因人事牵制，历二十年之久而尚未成书，真是憾事。”^①虽未“专著一书”，但蔡元培在其相关论著、讲演中，对此已有连贯性论述。以蔡的身份、以他的重视程度、以此论与中国文化的关系这三点来看，“以美育代宗教”不只是一种学术观点或文化主张，而且在通盘考虑中西古今之后为中国文化所作的一种规划。

蔡元培自认“美育”这一概念由他在1911年率先引进的^②。但早在1903年，康德、席勒、叔本华美学在中国的最早传人王国维，就已提出并讲解了“美育”的观念。王国维认为，人的能力包括精神能力和身体能力，“完全之人物”就是精神和身体“无不发达且调和”的人。人的精神能力可分为智力、情感和意志三个部分，完整的教育体系必须包括增进智力的“智育”、强化意志的“德育”、调和情感的“美育”、训练身体的“体育”。在此“四育”中，美育的作用，一是丰富人的感情，“使人之感情发达，以达完美之域”，并养成鉴赏美和创造美的能力；二是作为德育的手段，陶冶人的心灵，使人变得高崇纯洁。所以，美育是人性教养的必要环节，为“教育者所不可不留意”。^③因此，“美育”在中国的成立，须以一种现代“人学”，即肯定个体价值、尊重生命和生活的多方面需要为前提。王国维有关美育的译述发表于他主编的《教育世界》杂志，读者主要是教育界人士，且无全国性文化运动的支持，故影响不大。而蔡元培则是中国教育界公认的领袖，其论为新文化运动的基本主张之一，故登高一呼，迅即成为中国现代教育与现代文化的规划项目。

蔡元培所说的“宗教”主要是一种原始文化现象，包括初民德、智、体、美诸种要素与活动，而在社会文明进化后逐步解体。在此“现代/过去”的叙述系统中，“以美育代宗教”具有真正的现代自觉。对此，他有两种基本相同的说法。

一是在1917年的《以美育代宗教说》一文中把宗教定义为人的“精神作用”：“宗教之原始，不外因吾人精神之作用而构成。吾人精神上之作用，普通分为三种：一曰智识，二曰意志，三曰感情。最早之宗教，常兼此三作用而有之。”社会文化进步之后，宗教中的知情意三种要素都分别独立出来，于是“宗教所最有密切关系者，惟有情感作用，即所谓美感”，美育之所以可以代宗教，因为宗教的构成要素中只剩下美感。^④

^①蔡元培：《〈居友学说评论〉序》（1938年2月8日），《蔡元培全集》第8卷，浙江教育出版社，1997年，第516页。下引《蔡元培全集》，均据此版。

^②1931年5月，蔡元培在《二十五年来中国之美育》一文中回顾说：“美育的名词，是民国元年我从德文 *Asthetische Erziehung* 译出，为从前所未有。”《蔡元培全集》第7卷，第79页。

^③王国维：《论教育之宗旨》（1903），佛雏辑：《王国维哲学美学论文辑佚集》，华东师范大学出版社，1993年，第252页。

^④蔡元培：《以美育代宗教说——在北京神州学会的演说词》（1917年4月8日），《蔡元培全集》第3卷，第57~59页。

二是在1930年的《以美育代宗教》和1932年的《美育代宗教》两文中，蔡元培把宗教定义为“旧时代的教育”、最初的“教育”。他说：“……在最初的时候，宗教完全是教育，因为那时没有像现在那样为教育而设的特殊机关，譬如基督教青年会，讲智德体三育，这就是教育。”^①但“从科学发达以后”，不但自然、历史、社会状况都可用归纳法求出真相，就是潜识、幽灵一类也要用科学的方法来研究它；历史学、社会学、民族学等发达以后，知道人类行为是非善恶的标准随地、随时而不同，所以现代道德决非古代圣贤能预为规定；自卫生成为专学之后，体育也不依赖宗教。如此则宗教中尚有价值的，只有美育的元素了。^②

从这两种论述来看，蔡元培所论只是一个文化史的事实。但是，这种叙事其实是他基于其现代价值观对宗教演进所作的一种解释，并不完全符合事实。比如赵紫宸认为：“基督教没有流布之前，西方美术，都是威肃呆滞，孤特整齐的……因宗教的感情，必恃形式而彰著，而形式之中，惟美术所发为最当。由是宗教的需求，成全美艺的进步……我国学者不察，徒谓宗教徒借重于美艺，不知美艺实就成于宗教，因此有美育代宗教之说。”^③蔡元培对西方艺术体会甚深，他不可能不明白赵紫宸所说的道理。在其对意大利文艺复兴时期画家赖斐尔（Raffaello Santi，通译拉斐尔）的述评中，蔡元培以赖斐尔的《基督现身》一画为例说明：“中古时代之哲学，以神世界为超乎人世界之上，非摆脱人世界之俗缘，不能与神契合……是以当时美术家，多以其所爱之妇女代表马利。而赖斐尔于此，且以己像代表基督，即人皆可以为基督之义也。”以“人”写“神”，正表明“教力既穷，则以美术代之”。按此说法，“以美术代宗教”始于文艺复兴时代，赖斐尔就是这种时代精神的代表。^④如果没有基督教的超越精神，仅仅赖斐尔或其他人的画像，肯定达不到这样的审美效果。所以，拉斐尔的画作，并不是简单的“以美术代宗教”，而是宗教精神与世俗题材的融合。

然而，蔡元培在宣讲“以美育代宗教”时，并未涉及艺术与宗教的复杂关系及其历史演变，而是以古/今对立方式把它们一分为二并借此来规划中国现代文化，其所论包含现代文化的三大原则。

第一，价值分化。

蔡元培接受了孔德的进化论，把人类历史分为三个阶段：神学时期、玄学时期、科学时期。根据这种进化论，科学与宗教的对立有两个含义。一是科学解决了宗教的问题，“文学上的写实派，如左拉等，完全想应用科学。美术上的印象派、立方派等，亦以科学为根据”。^⑤对科学时代的人来说，宗教已为过去之物：“夫宗教之为物，在彼欧西各国，已为过去问题。盖宗教之内容，现皆经学者以科学的研究解决之矣。”^⑥二是科学时代的人已不再相信宗教：“自人智进步，科学成立，凡宗教家世界创造天象示警诸说，既有以证明其不然……于是宗教之信用，以渐减损。”^⑦原来包括在宗教中的智育、德育、体育、美育已分别独立、自成一体，这就是现代性的价值分化。

按照马克斯·韦伯的观点，现代科学取代宗教成为解释世界的唯一知性原则，但科学价值中立的本性却无力为个人的生活实践提供意义上的导引，其结果就是现代世界在世界观、生活领域

①蔡元培：《美育代宗教》（1932），《蔡元培全集》第7卷，第370~371页。

②蔡元培：《以美育代宗教》（1930年12月），《蔡元培全集》第6卷，第585~586页。

③赵紫宸：《〈圣经〉在近世文化中的地位》（1920年12月23日）《赵紫宸文集》第3卷，商务印书馆，2007年，第67页。

④蔡元培：《赖斐尔》（1916年8月16日），《蔡元培全集》第2卷，第454页。

⑤参见蔡元培：《真善美》（1927），《蔡元培全集》第6卷，第140页。

⑥蔡元培：《以美育代宗教说——在北京神州学会演说》（1917年4月8日），《蔡元培全集》第3卷，第57页。

⑦蔡元培：《哲学大纲》（1915年1月），《蔡元培全集》第2卷，第338页。

等各个层面上发生的价值分化。如果说在现代之前，真善美三大价值统一在一个绝对的理念如上帝之中，那么随着宗教的解体，原来整合的价值领域就分化为认知、道德（规范）和审美三大领域，它们逐渐形成各自独立的发展逻辑而制度化。在这个世界中，科学仅仅是“计算”和技术形式的目的理性，它不再与伦理相关；审美与道德、知识无关，信仰追求和感情生活仅仅只是个人的事情。因此，当科学成为现代行动的原型，文化整合与意义的可能性就成为问题。而作为对此工具性、机械性的社会的反应，审美和艺术被动员起来，作为打破日常生活的常规、缓解理性化日益增长的压力的精神补偿。按照韦伯的论述，只有现代科学和世俗理性主义兴起，工业革命强化了劳动分工之后，“美育”才成为现代文化的必修课程之一。这说明，价值系统的分化过程就已蕴含着以艺术代宗教的预期，艺术可以在这种意义上被理解为一种世俗宗教。

蔡元培也是在看到宗教整合解体之后，提出如何维护个体的感情世界和生活意义的问题：“我的提倡美育，便是使人类能在音乐、雕刻、图画、文学里又找见他们遗失了的情感。”^①以价值分化为基础，同时以美育来平衡现代理性社会的压力和理智的片面发展。蔡的大量论著均未提到韦伯，但并不意味这位德国留学生完全不知道当时在德国影响很大的韦伯，更不意味着他现代文化的演变大势没有理解。

第二，信仰自由。

宗教只剩下美育一个原素，那为什么不叫宗教而叫美育呢？蔡元培指出：“因为宗教中美育的原素虽不朽，而既认为是宗教的一部分，则往往引起审美者的联想，使彼受其智育、德育诸部分的影响，而不能为纯粹的美感，故不能以宗教充美育，而止能以美育代宗教。”^②美育包含了艺术，而艺术则是宗教诸元素中唯一具有现代合理性的一个元素。不但如此，宗教所凭借的自然美，也在美育中保留了下来。^③美育保存了宗教的优点而摒弃了宗教的缺点。宗教的缺点一是“强制”，“因为美术、文学乃人为的慰藉，随时代思潮而进化，并且种类杂多，可任人自由选择。其亲切活泼，实在远过于宗教之执着而强制”。^④宗教的另一缺点是“刺激”感情，即煽动对立与敌意，直到排斥异己，引发战争，“美育之附属于宗教者，当受宗教之累，失其陶养之作用，而转以刺激感情。盖无论何等宗教，无不有扩张己教、攻击异教之条件”。^⑤所以只能以美育代宗教而不能反过来。在这一点是，蔡元培不但否定了宗教的精神价值，也否定了宗教可能具有的社会功能。

当蔡元培认为“美育之附属于宗教者，当受宗教之累”时，是在以他自己的语言说明现代性分化何以必要。价值分化的动力来自各价值领域独立发展的需要，如果真善美统属于宗教，则不但美育要受“宗教之累”，知识和意志也要受“宗教之累”。从王国维经蔡元培到朱光潜，自由是现代美育思想的主旋律。这里的自由，主要不是政治经济上的自由，而是心理与情感的自由。一般地说，中国文化传统以重经验、尊德性、讲礼义、主节情等为特征，它主要是成人甚至老人的修养智慧而非活泼敏感的自由人格。在一统的皇权政治及其相应的社会体制瓦解之后，传统伦理规范及其人生观亦无法维持，获得解放的个体在国家、社会中的位置和价值需要重新设计，具有现代性质的社

①蔡元培：《与时代画报记者谈话》（1935年4月），《蔡元培美学文选》，北京大学出版社，1983年，第214~215页。

②蔡元培：《以美育代宗教》（1930年12月），《蔡元培全集》第6卷，第586页。

③蔡元培：《学校是为研究学术而设》（1928年4月16日），《蔡元培全集》第6卷，213~214页。

④蔡元培：《关于宗教问题的谈话》（1921年8月1日），《蔡元培全集》第4卷，第381页。

⑤蔡元培：《以美育代宗教说》，《蔡元培全集》第3卷，第60页。

会生活也为个体提供了日益广大的选择空间。歌德的《少年维特之烦恼》之所以一纸风行，而模仿《维特》的书信体小说也畅销一时，就在于它展现了青春心灵的丰富热烈以及只有青年才能感受到的社会约束。五四新文化之“新”，包含着自由意识觉醒以及随之而来的对生命、生活、对世界和自然的全新感受、全新要求。当现实世界还不能保证人性的自由实现时，我们还不拥有信仰自由的习惯、能力和资质时，审美与艺术则可以在虚拟的世界中滋养人的全部本性、肯定的人性自由。先有美育中的自由，而后有信仰的自由。以美育代宗教，就是从“强制”“刺激”中走向自由。如果说真善美价值的分化有其真实的历史内涵，那么对“信仰自由”的坚持则更多是蔡元培为现代文化所开出的基本原则。

第三，人道主义。

为什么用美育而不用“艺术”？蔡元培解释说，美育的范围大于艺术，“美育是广义的……美育是活动的”，^①蔡元培所说的“美育”，就是广义的“美”，因其重在教育、重在美之作用，故说“美育”。对人的教育要通过美和艺术而不是通过宗教，正是一种人道主义。“人道主义”与“神道主义”相对立。以美育代宗教，就是由“神道”而“人道”。所以蔡元培说：“夫人道主义之教育，所以实现正当意志也。而意志之进行，常与知识及感情相伴。于是所以行人道主义之教育者，必有资于科学及美术。”^②对他来说，提倡人道就要反对宗教。因为“现今各种宗教，都是拘泥着陈腐主义，用诡诞的仪式，夸张的宣传，引起无知识人盲从的信仰，来维持传教人的生活。这完全是用外力侵入个人的精神界，可算是侵犯人权的”。^③美育不是传统儒家的“诗教”、“乐教”，而是有现代人性意识支撑的“辟人荒”的文化工程。

现代美育的提倡者不是一般意义上的尊重个性和人权，他们多有现代心理学的训练和研究。自19世纪末美学开始“由下而上”的转向之后，心理学逐步介入美学，王国维在率先引进西方人文研究时，也引进了西方心理学。现代心理学不但是一般意义上的尊重感情活动，而且把活动本身视为人的一种内在要求。王国维就接受了麦独孤等人的动力心理学观念，强调“夫人心本以活动为生活者也。心得其活动之地，则感一种之快乐，反是则感一种之苦痛”。^④王国维的教育思想，包含着丰富的心理学内容：“然常本于人心之上，故不可不加以心理学之研究。此定教育之目的时，心理学所以不可缺也。”^⑤朱光潜对精神分析、实验心理学、变态心理学有专门研究，也接受了麦独孤的研究结论。^⑥把心理学引进美育，更具体地表明美育与个体感性的关系，表明人道主义须落实到个体的心灵活动和情感需要之中。蔡元培在莱比锡大学期间，正是冯特在该校创立“科学心理学”的鼎盛时期。作为冯特研究所唯一的中国学生，蔡元培“尤注重于实验心理学及美学，曾进实验心理学研究所，于教员指导之下，试验各能感觉之迟速、视后现象、发音颤动状比较表等”。^⑦回国

①蔡元培：《美育代宗教》（1932），《蔡元培全集》第7卷，第370页。

②蔡元培：《华法教育会之意趣》（1916年3月29日），《蔡元培全集》第2卷，第382页。

③蔡元培：《非宗教运动——在北京非宗教大同盟讲演大会的演说词》（1922年4月9日），《蔡元培全集》第4卷，第591页。

④王国维：《人间嗜好之研究》（1907年5月），《王国维遗书》第3册，上海书店出版社，1983年，第579页。

⑤王国维：《论教育之宗旨》（1903），佛雏校辑：《王国维哲学美学论文辑佚》，华东师范大学出版社，1993年，第252页。

⑥朱光潜：《文艺心理学》（1936），《朱光潜全集》第1卷，安徽教育出版社，1987年，第311页。

⑦蔡元培：《传略（上）》（1919年8月），《蔡元培全集》第3卷，第670页。

后,蔡元培成为中国心理学的倡导者和支持者,也使用其心理学知识推动中国教育改革。

综上,在价值分化、信仰自由、人道主义等基本议题上,蔡元培坚持了现代性的基本原则,并因此对中国文化的现代转化、对中国新文化提出了一套框架性规划:“以人道主义去君权之专制,以科学知识去神权之迷信。”^①这个规划是伟大的,但并不周延。专制与迷信必须“去”,而宗教却并未远“去”。迄今为止的艺术繁荣与科学进步,并未完全取代宗教。现代性降低了宗教在人类生活中的地位和分量,但宗教复兴也确实是的20世纪的重大文化现象。因此,对蔡元培的规划,还有深入研讨的必要。我们可以从三个方面来评论。

第一,宗教是否就是“迷信”?蔡元培基本上否认了宗教的精神价值及人的宗教需要,也无视信仰问题的复杂和深度体验,而片面地把宗教与原始文化、特别是与迷信等同起来。他习惯于用“未开化”“旧思想”来指称宗教。^②对蔡元培来说,在现代社会条件下提倡宗教,只能是乌烟瘴气的迷信活动。“以美育代宗教”就是用自由的、人道的、伦理的文化来代替迷信的、愚昧的、强制的文化。这里就有一个对宗教的认识问题。宗教当然有迷信的成份,但宗教并不等同于迷信。有关宗教与迷信的辨析,是基督教神学文献的主题之一。无论是佛学典籍还是阿奎那等人的神学文献,都表现了理性精神和内在逻辑,绝不是简单的迷信。就宗教活动而言,蔡元培所看到的现象当然存在,但即使在教徒会众乃至一般宗教信仰者的“迷信”心理中,也还有非迷信的复杂成分。客观地说,伟大的宗教与其说是迷信,不如说是智信。在当时“非宗教运动”的高潮中,学者屠孝实就已指出:“据宗教学研究的结果,世界上从古到今曾经出现的宗教种类很多,也是崇拜多神的、一神的、自然的、祖先的、动物的;也有主张超神的、泛神的、无神的。对于作威作福的神鬼信仰,固然大多数宗教是如此,实在并不是宗教的必要条件。至于离奇的迷信,更不是宗教的要素,例如小乘佛学经典只是明明白白地说理和讲修养之方法,并没有什么稀奇古怪还反科学的神话在里头;然而我们能说因为小乘佛学没有迷信就不叫他做宗教吗?照实说来,宗教和迷信原是两个概念。”^③

第二,宗教是否没有“现代”?宗教固然源远流长,但近代以来的宗教界内部也有其反传统的思潮,各大宗教的内部都有所谓“新派”,均主张反思宗教传统以适应新时代。以佛教而言,太虚、欧阳竟无、吕澂等就是重新评估佛学传统的代表并有重要的学术成果和社会影响。中国宗教可以现代化,路德之后的西方基督教也完成了近代改革从而成为西方现代性的重要支柱。从1920年代到1940年代,哲学家贺麟一直认为并著文阐释基督教不反科学、不反人道、不反物质,他从文化有机论出发,认为“中世纪的基督教,是中古文化的中心,近代基督教是整个近代西洋文化的缩影和反映。可以说近代西洋精神的一切特点,基督教中皆应有尽有。反之,西洋近代精神的一切特点,近代科学研究中亦莫不应有尽有。因为西洋近代的科学与近代的宗教,皆不过是从不同的方面表现此同一的西洋近代精神罢了”。^④蔡元培所说的宗教的迷信、保守等,更主要是传统宗教的特性。现代性并不与宗教僵硬对立。以信仰自由而言,胡适就明确指出:“承认人人有信仰的自由,又

①蔡元培:《社会改良会宣言》(1912年2月23日),《蔡元培全集》第2卷,第20页。

②李石曾等:《非宗教大同盟宣言》(1911),唐晓峰、王帅编:《民国时期非基督教运动重要文献汇编》,社会科学文献出版社,2015年,第536页。

③屠孝实:《科学与宗教果然不两立么?》(1922),唐晓峰、王帅编:《民国时期非基督教运动重要文献汇编》,第49页。

④贺麟:《文化的体与用》(1940年4月21日),《哲学与哲学史论文集》,商务印书馆,1990年,第350页。

承认基督徒在相当范围以内有传教的自由：这是容忍。”^①以科学发展而言，陈独秀就认为，基督教的根本教义，就是耶稣的人格、情感，“这种根本教义，科学家不曾破坏，将来也不会破坏”。^②常乃德当时就指出，现在的基督徒，已不是三百年五百年前的基督徒，“我不相信，在现在基督教的国家内，对于科学事业的发展还有多大的阻力”。^③以人道主义而言，同为新文化人的周作人坚持认为，“近代文艺上人道主义思想的源泉”，“一半”便在基督教精神。^④胡适、常乃德、周作人都是新文化人，他们以及与他们类似的论述表明，现代性与宗教并不截然对立。蔡元培之论只是一种规划，而且是一种不能得到充分论证的规划。

第三，现代性是否必然要以非宗教来开辟道路？从文化价值的分化来看，科学不能提供价值标准，艺术不能产生终极关怀。在艺术与宗教之间，不存在简单的替代关系。信仰自由当然是现代性基本原则，但宗教并非全然专制。屠孝实认为，人类的精神追求自由，科学是自由探索，艺术是自由创造，道德是自由向善，而宗教，也自由地将自我与超越界的神圣他者或宇宙本原联系并呈现在直接经验中。所有这些，都是人类精神自由向上的表现。^⑤传统宗教确有独我独尊的排他性，但它并不只是“神道”而无“人道”。这方面研究甚多，而黑格尔的观点仍值得我们重视。他在《历史哲学》中肯定地指出：“基督更像人；他活过，他死了，它在十字架上经受了死亡，这与那些优美的希腊人比起来绝对要更像人。”我们当然不是说，屠孝实、黑格尔等人的观点就一定正确，但他们作为蔡元培主张的反方，应当成为评论蔡元培的参考。

必须指出，蔡元培“以美育代宗教”的现代规划，并非纸上谈兵。他不但以其崇高的威望推动了中国美育的实施，而且他对宗教的态度，也反映了、表达了，进而影响了、强化了现代主流知识人的宗教观。唐逸说得明白：“当时中国知识界对于宗教的理解，除认知的和社会的功能外，便是伦理教化。既然对宗教的终极意义、精神价值视而不见，加之科学主义、实用主义等先入思潮的预设作用，更因面对着帝国主义侵略欺凌的迫切的社会问题，于是自五四时代后期开始，中国知识界在整体上对于宗教便形成一种冷漠的偏见态度，其影响十分深远。”^⑥这一现象与其说是中国知识界普遍接受了“以美育代宗教”的主张，不如说蔡元培此论反映了、表达了知识界的群体意识与无意识。

二、“以美育代宗教”的伦理性

当蔡元培一再以进化、进步为理由说明“以美育代宗教”时，他并不只是以中国人，而且是以现代人的身份发言的。蔡元培留学德国，对西方文艺、心理学多有了解，其“以美育代宗教”是其对西方宗教与艺术关系的观察研究的理论结晶。

艺术本来就是生活的一个活动领域。在漫长的历史时期，艺术与人类的其他活动都没有显著

①胡适：《基督教与中国》（1922年3月），唐晓峰、王帅编：《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第27页。

②陈独秀：《基督教与中国人》（1920年2月），唐晓峰、王帅编：《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第18页。

③常乃德：《对于非宗教大同盟之诤言》（1922年4月），唐晓峰、王帅编：《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第94页。

④周作人：《我对于基督教的感想》（1922年3月），唐晓峰、王帅编：《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第24页。

⑤屠孝实：《宗教问题演讲之三》，《少年中国》2卷8号（1921年2月）。参见唐逸：《五四时代的宗教思潮及其现代意义》，《幽谷的风·文化批评》，浙江大学出版社，2008年，第190页。

⑥唐逸：《五四时代的宗教思潮及其现代意义》，《幽谷的风·文化批评》，浙江大学出版社，2008年，第188页。

区分,艺术家与其他手工劳动者也并无区别。在意大利佛罗伦萨,画家们从1378年开始,属于医生或药剂师行会;在波洛尼亚,画家属于乐器行会或出版商行会,建筑师和雕塑家则属于泥瓦匠和木匠的行会。“艺术”作一个相对独立的、自律的领域,艺术家被理解为一种特殊的生产者,则是在近代社会中被建构起来的,这是一个相当复杂的文化过程,其出现与欧洲资本主义和现代性息息相关,是分裂的现代性中所产生的一系列独特的具有彻底改变社会趋势的实践活动。^①总之,“艺术”的出现与西方现代技术、媒体、市场、社会与政治密切相关,是新的社会主体创造自己的经验模式、构建一种关于世界的特殊知识的一个方面,因此,自律的艺术并不能仅仅从其自身获得理解,它是西方现代性与资本主义的建构。

在上述领域之外,我们还应该加上宗教、信仰的领域。近代以来,基督教宗教一体化因新教革命而开始瓦解,教士丧失对知识的垄断权,神学逐步让位给科学。宗教不再是人的生活的无可争议的中心和支配者,教会也不再是人生存的最后的和无可争议的家或收容所。但宗教承担心灵归宿、精神寄托以及整合社会、巩固道德等问题依然存在,而艺术确可部分地承担这些职能。歌德有云:“懂得科学,懂得艺术的人/也一定懂得宗教;/不懂科学,不懂艺术的人/就只能当个教徒。”^②其意思是,科学、艺术可以代宗教,宗教却不能代科学、艺术。这种现代观念有两种表现形式。

第一是赋予艺术以神圣的超验性。

艺术把人从日常世俗中解脱出来,审美具有超越性。康德美学的起点是区分审美愉快、审美判断的特殊性,即美感是无利害关系的快感,它无概念而有普遍性、无目的而合目的性,它是主观的又是必然的。艺术日益获得独立性的过程,同时也是宗教衰落的过程。马克斯·韦伯早就发现,理性化导致世界“除魅”之后,世界成为计算的对象,生活不再具有终极价值。但人对救赎的需求仍然存在,对“与神合一的生活”的涉及存在和心理的渴望仍然存在。因此现代文化中就出现了一些宗教代替品,其中之一就是艺术:“如此一来,艺术便逐渐自觉地变成确实掌握住其独立的固有价值之领域。艺术从此据有某种(无论在何种解释之下的)此世之救赎的功能,亦即将人类自日常生活之例行化中——特别是处于理论的、实践的理性主义压力愈益沉重的情况下——解救出来的功能。”^③根据这样的理解,艺术不是“代”宗教,它就“是”一种宗教。这主要体现在浪漫主义传统中。德国学者萨弗兰斯基认为:浪漫主义“属于两百年来未曾中断的寻找运动,意在对抗世俗化的、除魅的世界。除了其他许多内容以外,浪漫主义还是一种借助审美手段的对宗教的延续”。^④事实上,18世纪德国美学家温克尔曼在阐释古希腊艺术时,已经把古代的雕塑当作一种宗教对象,“神是最高美;我们愈是把人想象得与最高存在相仿和近似,那么关于人类的美的概念也就愈完善,最高存在以其统一和整体的概念区别于物质”。^⑤与此相似,青年歌德在参观德累斯顿画廊时,感觉就像是进了教堂:“我跨进了这块圣地,凭着我从前的想象,怎么也想不到,我是那么惊叹……这和我步入教堂所具有的感觉颇为相似。”^⑥

①[英]贾斯汀·奥康诺:《艺术与创意产业》,王斌等译,中央编译出版社,2013年,第9~19页。

②歌德:《讽喻诗》(Zahme Xenie LX)

③[德]马克斯·韦伯:《中国的宗教 宗教与世界》,康乐、简美惠译,广西师范大学出版社,2004年,第526页。

④[德]吕迪格尔·萨弗兰斯基:《荣耀与丑闻——反思德国浪漫主义》(2007),卫茂平译,上海人民出版社,2014年,第9~19页。

⑤[德]温克尔曼:《论希腊人的艺术》,《论古代艺术》,邵大箴译,中国人民大学出版社,1989年,第150页。

⑥[德]歌德:《诗与真》(1813),魏家国译,杨武能主编:《歌德文集》第9卷,河北教育出版社,1999年,第295页。

艺术何以会有如此与宗教相似相近的经验?一方面,宗教衰落了,但真善美的伟大价值还在,而伟大的艺术杰作,就被认为是真善美的载体和显现。1836年,法国哲学家维克多·库赞在其名文《论真善美》中明确指出:“除了提供愉悦与功用,艺术不再能为宗教或道德服务……必须为了宗教而宗教,为了道德而道德,为了艺术而艺术……让我们接纳这一观念:艺术本身就是一种宗教。上帝通过真、善、美来向我们揭示他自身。”^①艺术不但是纯粹的形式,而且具有超感性的内涵。英国艺术批评家克乃夫·贝尔认为艺术是一种“有韵味的形式”,由此激发的审美情感并不是一般的愉快,而是一种更深刻、更崇高的情感,也就是所谓的狂喜,它源于我们对形而上的“物自体”或“终极实在”的感受。^②另一方面,现代艺术摆脱了延续数千年的艺术模仿论,现代社会也支持了艺术家的独立自由,而独立艺术在现代世俗世界被认为是人类行为的最高形式,无中生有创造艺术的艺术家的艺术家被认为是“天才”。上帝创造了世界,艺术家也创造了一个世界——他不就是一个神、不就是上帝?在浪漫主义看来,“道义上的奉献、对人类进步的揭示,为了既定目标而不惜遭到嘲笑和嫉妒、付出最痛苦的牺牲和忍受贫穷,这就是任何时代真正艺术家的遗产”。^③这样的艺术家,不就是圣徒?艺术家的似神性,在贝多芬这里表现得最明显。歌剧作家瓦格纳回忆14岁时在莱比锡音乐厅听贝多芬的A大调交响乐时的感受:“它对我的影响是难以描述的。此外还有贝多芬的容貌,当时有传布很广的石版画,知道了他的失聪以及他的离群索居。不久就在我心中产生了一幅无人可以与之相比的罕有的高尚和超人的图像。”^④

第二是开掘艺术的社会道德功能。

以艺术代替宗教的另一个考虑,是希望发挥艺术在抚慰人心、教化公众方面的作用。这一观念可以追溯到古希腊亚里士多德对“净化论”和18世纪启蒙主义关于剧院是“道德学校”的论述。面对19世纪中叶英国随工业化、城市化而来的价值失序和社会混乱,马修·阿诺德隆重地请出“文化”:“文化不仅能通向完美,甚至只有通过文化我们才有太平。”^⑤他所说的“文化”有四个涵义:1、文化是一种知识的实体,它是“世人所思、所表的最好之物”;2、文化是“使上帝的理性和愿望盛行于世”,关注的是“成为”什么而不是“拥有”什么,是关心内在的灵魂而非外部环境;3、文化就是无私地阅读、观察、沉思以尽力获得我们所能获取的一切,以净化自己的精神和灵魂;4、文化就是对文化本身的追求过程。^⑥总结起来说,文化就是以“最好的东西”来引领对“完美”的追求。

“最好的东西”是指伟大的宗教、文学和诗歌,其典范则是古典文化,包括寻求“神意”的希伯来传统和追求“理性”的希腊传统,它们所结合而形成的文化形式是“人间最好的知识和思想”。^⑦文化不是静止的美好之物,而是对完美的“追求”;追求完美不是少数文化专家的职业,而是原则上人人都可以也应当追求的活动,其动力不只是追求知识的热情,也是行善的道德热情和社会热情。就其有助于人类精神的成长、转化而言,文化与宗教不谋而合;就其促进人性之美和价值的所有能力

①引自[英]蒂莫西·C.W.布莱宁:《浪漫主义革命》(2010),袁子奇译,中信出版集团,2017年,第55页。

②[英]克乃夫·贝尔:《艺术》(1913),周金环、马钟元译,中国文联出版公司,1984年,第36页。

③[匈]弗朗茨·李斯特:《论艺术家的地位》(1835),《李斯特音乐文选》,俞人豪译,人民音乐出版社,1996年,第9~10页。

④[德]理查德·瓦格纳:《我的生平——瓦格纳回忆录》(2010),高中甫、刁承俊译,东方出版社,2009年,第22页。

⑤[英]马修·阿诺德:《文化与无政府状态——政治与社会批评》(1869),韩敏中译,三联书店2012年第3版,第171页。

⑥⑦[英]马修·阿诺德:《文化与无政府状态——政治与社会批评》(1869),第21~22页,第36页。

和谐发展而言,文化又超越了宗教。^①这一特殊的重要性,就是作为宗教的代替。阿诺德坚信,在一个信仰逐渐崩溃的时代,“我们应当认识到诗是有更大的效用、更大的使命的,是远远超出人们对它的一般估计的。人类逐渐地会发现我们必须求助于诗来为我们解释生活,安慰我们,支持我们。没有诗,我们的科学就要显得不完备;而今天我们大部分当作宗教和哲学来看的东西,也将为诗所代替”。^②阿诺德是精英论者,他所说的文化的教化作用,在于其是“最好”的思想和语言。此前的诗人雪莱则认为,道德生于仁爱,仁爱生于同情,同情生于想象——欣赏文化艺术的过程^③,就是设身处地、进入他人生活和心理的过程,我们以此来理解他人、尊重他人。以现代世俗标准来看,这种以“同情”、“想象”来说明艺术的道德效果的理论,更具真实性与普遍性。

比较而言,以艺术代替宗教的超验信仰,是把艺术宗教(超验)化,以艺术为目的。以艺术代替宗教的道德功能,是把艺术道德化(世俗化),以艺术为手段。严格地说,前者是“艺术像宗教”,后者才是“艺术代宗教”。关于审美与道德的关系,康德所论并不清晰。一方面,康德美学以“审美无利害关系”也即审美独立、艺术自律论最为著名,但从其哲学/美学体系来看,康德美学并不只是审美独立论和艺术自律论,“无目的的合目的”才是其美学的中心。审美与知识、伦理以及一切实用考虑无关,它自身就是“目的”。另一方面,在康德哲学系统中,美学的功能在于从自然向自由、从纯粹理性向实践理性的过渡;在《判断力批判》中,从“美的分析”经“崇高的分析”到“先验演绎”,目的概念、理性内容的成份越来越明确。通过步步逼近的论述,美学服务于先验人学。^④批评史专家韦勒克评论说:“以界定审美范围为起点的一门美学,逐步成为为艺术提供最大胆的形而上学的和道德的根据。”^⑤而鲍桑葵则指出:“在康德的著作中,还有道德主义的痕迹,因为由于一种主观论的结果,他认为美的永久价值应当归功于它表现了道德观念与道德秩序。”^⑥

在并不严格对应的意义上,现代中国也有这两种美育理论,王国维属于第一种,比较接近德国浪漫派;而蔡元培则主要属于第二种,可以与马修·阿诺德、雪莱对话。

王国维曾提出过“美术者,上流社会之宗教也”的观点,在他对叔本华的评述和延伸中,宗教之为宗教,必有出世追求和终极关怀:“吾人从各方面观之,则世界人生之所以存在,实由吾人类祖先一时之误谬。诗人之所悲歌,哲学者之所冥想,与夫古代诸国民之传说,若出一揆。”^⑦人生本无合理性,而叔本华提出的解脱出世又不能见之于实行,“其说‘灭绝’也,非真欲灭绝也,不满足于今日世界而已”。^⑧退而求其次,审美成为宗教的代替品,审美境界即宗教境界:“夫以人生之忧患如彼,而劳苦之如此,苟有血气者,未有不渴慕救济者也;不求之于实行,犹将求之于美术。”^⑨人性本“欲”,无“欲”则“灭”。艺术启示了无“欲”无“苦”的“寂灭”境界。王国维对艺术境界的描述与德国浪漫派的叙述极为相似,艺术境界在此是一种超验的境界,超然物外,最终解脱出世。

①[英]马修·阿诺德:《文化与无政府状态——政治与社会批评》(1869),第11~12页。

②[英]马修·阿诺德:《论诗》(1880),《安诺德文学评论选集》,殷葆琛译,人民文学出版社,1958年,第82~83页。

③[英]雪莱:《为诗辩护》(1821),《19世纪英国诗人论诗》,人民文学出版社,1984年,第102页。

④[德]康德:《判断力批判》(1887),邓晓芒译,人民出版社,2002年,第204页。

⑤[美]雷纳·韦勒克:《近代文学批评史》第1卷(1955),杨自伍译,上海译文出版社,1987年,第306页。

⑥[英]鲍桑葵:《美学史》(1892),张今译,广西师范大学出版社,2001年,第230页。

⑦王国维:《红楼梦评论》(1904年7月),《王国维遗书》第3册,上海书店出版社,1983年,第441页。

⑧王国维:《叔本华与尼采》(1904年11月),《王国维遗书》第3册,第477~478页。

⑨王国维:《红楼梦评论》,《王国维遗书》第3册,第449页。

然而，现代中国主流的美育思想是以审美、艺术作为社会道德的中介和辅助。以美育代宗教，既是文化现代性的需要，也是改良社会的需要。这一规划以文化价值的现代分化为前提，同时又要求相对独立的美育能够参与现代道德的更新。据蔡元培自述，他主张“极端之信仰自由”，反对传教。对于时论有所谓“宗教之仪式及信条，可以涵养德性”的看法，蔡元培认为这不过是自欺欺人之举。“若为涵养德性，则莫如提倡美育。盖人类之恶，率起于自私自利。美术有超越性，置一身之利害于度外。又有普遍性，独乐乐不如与人乐乐，与寡乐乐不如与众乐乐，是也，故提出发美育代宗教说”。^①这段话看似对“宗教涵养德性”的回应，但其实却是蔡元培多次正面论述的思想核心：美育的超越性可以破利害之心，美育的普遍性可以破人我之见。而这两种功能是内在统一的。蔡元培认为：

纯粹之美育，所以陶养吾人之感情，使有高尚纯洁之习损，而使人我之见、利己损人之思念，以渐消沮者也。盖以美为普遍性，决无人我差别之见能参入其中……美以普遍性之故，不复有人我之关系，遂亦不能有利害之关系。美育者，应用美学之理论于教育，以陶养感情为目的者也……美育者，与智育相辅而行，以图德育之完成者也。^②

蔡元培言在美育而意在道德。“以美育代宗教”其实是“以道德代宗教”。而其前提，则是“以道德说美育”。

当然，蔡元培的道德并不只是社会人伦。在康德美学中，审美介于自然与道德、纯粹理性与实践理性之间，“美是道德的象征”。蔡元培是同时代中国学者中唯一注意到康德“美作为德性的象征”这一重要论点的人：“照这种理论，人类彷徨于两种冲动中间，美的功用，就是给人类超出官觉的世界而升到超官觉的世界，就是道德的世界。所以这一派的美术哲学，就是以美为善的象征；就在这上面证明超个人的普遍性，是在感情的游戏。”^③世界有“现象”与“实体”之分，在他看来，政治家是务实的，主要谋求现象世界之幸福；宗教家试图脱离现实生活而追求彼岸的实体世界；教育家“则立于现象世界，而有事于实体世界者也”。德智体美四育中只有美育可望通向“实体世界”。在康德美学中，美比较偏重于形式而崇高更接近道德。蔡把“崇高”译为“尊严”，明确指出这一概念与道德本体的关系：“美感者，合美丽与尊严而言之，介乎现象世界与实体世界之间而为津梁……在现象世界，凡人皆有爱恶惊惧喜怒哀乐之情，随离合生死祸福利害之现象而流转。至美术则以此等现象为资料，而能使对之者自美感以外，一无杂念。”^④从这个意义上说，美感因其介入现象与本体之间，而有其超越性。正在通过这种超越性，美育才可以消化人的自私本性和利害关系而有助于道德。可见，蔡元培虽注意到了宗教的无限性、超验性，但所关注的，也只是它可能排除现实个体的感性欲求与小我自私，而这当然可以由美育来代替。^⑤蔡元培之所论，是一种扩充“小我”以进入“大我”的伦理教育，其核心就是自由、平等、博爱等现代观念。

同样是以美育代宗教，王国维宣讲的是以美灭欲、解脱出世，蔡元培给出的是现世伦理、社会道德。如果说宗教世俗化是现代性论述，那么道德社会化则是中国现代的召唤，这就是在传统社

①蔡元培：《传略（上）》（1919年8月），《蔡元培全集》第3卷，第674页。

②蔡元培：《以美育代宗教说——在北京神州学会演说词》（1917年4月8日），《蔡元培全集》第3卷，第60页。

③蔡元培：《简易哲学纲要》（1924年3月15日），《蔡元培全集》第5卷，第231页。

④蔡元培：《对于新教育之意见》（1912年2月8日），《蔡元培全集》第2卷，第12~13页。

⑤蔡元培：《简易哲学纲要》（1924年3月15日），《蔡元培全集》第5卷，第237页。

会瓦解之后，重建以个人自由为基础的现代共同体。但这种道德化、社会化的宗教观、美育观，有其理论上的片面性和立场上的功利性。

从理论上说，蔡元培对宗教与道德的本体意义理解不够。也许就是针对王国维而来，蔡元培认为：“世固有厌世派之宗教若哲学，以提撕实体世界观念之故，而排斥现象世界。因以现象世界之文明为罪恶之源而一切排斥之者。吾以为不然。现象实体，仅一世界之两方面，非截然为互相冲突之两世界。”^①王国维确实排斥痛苦的现象世界；对现代人来说，实体世界与现象世界确也只是一个世界的两个方面。蔡元培指出这两点是正确的，但他只讲社会性道德，或只讲美感“介乎现象世界与实体世界之间而为之津梁”，对“实体世界”基本没有论述。蔡元培之后的哲学家贺麟，就认为文化之“体”为精神，“精神”蕴含的价值理念有真善美的不同，它所体现出的文化就有着不同的类别。文化类别的不同，使其表现的精神价值有所不同，于是产生相对性的文化体用观，如贺麟就认为：“宗教与道德皆同为善的价值之表现。但宗教所追求者为神圣之善，道德所追求者为人为本之善，宗教以调整人与天的关系为目的，道德以调整人与人的关系为目的。在此意义下，我们不能不说，宗教为道德之体，道德为宗教之用。”^②贺麟此论，尽管是为其“儒家宗教化”张目，但就“体用关系”而言，理论上更为周密，相比之下，蔡元培对哲学上“体”的概念、对文化内部的“体用”关系的论述显然过于简陋。

从立场上看，蔡元培把美育当作解决现实问题的手段，其论有自觉的功利主义性质。蔡元培是一个革命家、政治家和社会活动家，他的美育思想并非形而上的哲学，而是现代中国的一剂药方：“我以为吾国之患，固在政府之腐败与政客军人之捣乱，而其根本则在于大多数之人皆汲汲于近功近利，而毫无高尚之思想，惟提倡美育足以药之。”^③蔡元培是以反功利的美育来救治现代中国的功利主义，所以也是一种功利主义，是一种追求民族文化更新、国家社会进步的功利主义。不独蔡元培为然，现代中国所有的美育思想，都有以丰富人性来改良社会、以美化人心来净化社会的实际考虑。现代中国面临文化失序、价值混乱、政治不上轨道的现实困境，以至于诗人郭沫若也把美育视为社会改造工程的项目之一：“我们中国现在弄得这般糟……政治的不完美，科学的不发达……固然是重大原因，而艺术的衰亡、堕落，也怕是最大的原因之一。美的意识的麻痹，怕是空前未有的。”^④着力发掘美育的道德伦理内涵，强调甚至夸张艺术的社会功能，是现代美育思想的主要特点。蔡元培认为教育的任务不只是培养健全人格，还具有发展“共和精神”、培养公民道德、推动国家进步的使命。在这种功利主义驱使下，蔡元培也就无法从容把握宗教所蕴含的人类的“最高的理想”以及认定这理想的“直观方法”。^⑤

实际上，从改造中国文化这一现实功利出发，“以美育代宗教”也不一定能获得良好的效果。周作人就认为：“我觉得要一新中国的人心，基督教实在是很适宜的。极少数能够以科学艺术或社会运动去替代他的宗教要求，但在大多数是不可能的。我想最好便以能容受科学的一神教把中

①蔡元培：《对于新教育之意见》（1912年2月8日），《蔡元培全集》第2卷，第12~13页。

②贺麟：《文化的体与用》（1938），《哲学与哲学史论文集》，商务印书馆，1990年，第349页。

③蔡元培：《在天津车站的谈话》（1919年5月10日），《蔡元培全集》第3卷，第630页。

④郭沫若：《文艺之社会使命》（1925年5月18日），《郭沫若全集》文学编第15卷，人民文学出版社，1985年，第205页。

⑤参见屠孝实：《科学与宗教果然不两立么？》（1922），唐晓峰、王帅编：《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第49~51页。

国现在的野蛮残忍的多神——其实是拜物——教打倒，民智的发达才有点希望。”^①周作人要以基督教来“一新”中国人心，确实指出了一个人人悲哀的事实：“以美育代宗教”只有“极少数”人能够做到的，因此也就不能达到其社会政治目的。同时，陈独秀又指出了另一个方面：中国缺少宗教，连带中国艺术也缺少情感，而这正是中国人堕落的原因，因此“要把耶稣崇高的、伟大的人格，和热烈的、深厚的情感，培养在我们的血里；将我们从堕落在冷酷、黑暗、污浊坑中救起”。^②照陈独秀的看法，宗教、艺术与道德是三位一体的文化形式，不存在以什么解释什么、以什么“代”什么的可能。我们当然不能以周作人、陈独秀来批评蔡元培，但“以美育代宗教”的主张显然未能正视和消化周、陈所指出的问题，因此其“美育”也就只能是局限于“极少数”人的精神修养，而不能实现其改造中国文化、建设现代道德、解决现实危机的目的。而这，又不只是蔡元培个人的问题。

三、“以美育代宗教”的民族性

作为一个学者，蔡元培的主要研究领域一是美学，二是伦理学。如上所说，其美育思想同时也是一种伦理思想。蔡元培最完整的学术著作是他在德期间所撰的《中国伦理学史》。据其自述，他之研究中国伦理思想，正是要西方学说的强势压力下维护中国文化的尊严。^③蔡元培属于现代中国“睁眼看世界”的先进分子，但他绝不是“西方如此，中国也当如此”的西化论者。“以美育代宗教”，说到底，就是以吸收了西方现代美学与伦理学的中国美育来抗衡西方文化的代表基督教。

考虑到蔡元培与后于他的哲学家贺麟都重视宗教的道德内容，所以我们以贺麟的有关论述为线索，彰显蔡元培的文化民族主义。

首先，否认宗教在现代西方文化中的重要地位。

基督教来华后，宗教徒不论，贺麟也认为，西方的哲学、宗教、艺术可归约为基督教，基督教与西方文化不可分离，它不但是中世纪文化的中心，也是近代西方文化的缩影与反映：基督教不但对科学有保护促进之功，而且充满民主精神，还最适宜于工商社会，并有助于工业化，因此基督教精神是西方现代化的基础之一。“基督教文明实为西洋文明的骨干。其支配西洋人的精神生活，实深刻而周至，但每为浅见者所忽视。若非宗教的知‘天’与科学的知‘物’合力并进，若非宗教精神为体，物质文明为用，绝不会产生如此伟大灿烂的近代西洋文化。”^④学西方而不吸收西方宗教，那还是停留在西方的“表象”上，还没有抓住它的“核心”。贺麟此论发表于蔡元培提倡“以美育代宗教”之后，但类似的思想言论早就在中国出现。蔡元培承认西方艺术、科学均与宗教关联，但这早已是陈年往事：“当在宗教极盛的时候，无往而非宗教，美术、文学，自然也不免取材于此。不特是美术、文学，就是后来与宗教为敌的科学，在西洋中古时代，又何尝不隶属于基督教？彼此的关系，又何尝不深？”^⑤因此无论是对西方的认识还是在中国宣讲西方，蔡元培的重心都在现代的科学、艺术与道德，而不在宗教或形而上学。对于类似贺麟这样的观点，他认为是“误听传教士之言”，把

①周作人：《我对于基督教的感想》（1922年3月），唐晓峰、王帅编：《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第25页。

②陈独秀：《基督教与中国人》（1920年2月），唐晓峰、王帅编：《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第15、13页。

③蔡元培：《哲学大纲》（1915年1月），《蔡元培全集》第2卷，第305页。

④贺麟：《儒家思想的新开展》（1941），《文化与人生》，商务印书馆，1998年，第8~9页。

⑤蔡元培：《关于宗教问题的谈话》（1921年8月1日），《蔡元培全集》第4卷，第380页。

“过去”的事实当作今天的新知：“所可怪者，我中国既无欧人此种特别之习惯，乃以彼邦过去之事作为新知，竟有多人提出讨论。此则由于留学外国之学生，见彼国社会之进化，而误听教士之言，一切归功于宗教劝，遂欲以基督教导国人，而一部分之沿习旧思想者，则承前说而稍变之，以孔子为我国之基督，遂欲组织孔教，奔走呼号，视为今日重要问题。”^①西方早已告别宗教，其现代成就主要在科学与艺术，学西方不应学其宗教。换言之，中国要现代化，但不能西方化（基督教化）。

这是一个如何认识西方文化的问题。应当说，蔡元培对西方宗教的认识有其局限性。当时的学者常乃德就发现，非宗教诸公“有许多是曾经在法兰西等宗教余毒尚盛的国家住过的，眼击他们教徒的横暴态度，因此才惹起一片的义愤心”。^②基督教思想家简又文也观察到，“留学英美回国的学者”，一般没有附合非宗教的声浪，“此大概原于他们在英美所见的宗教是好的，故所带回的印象不恶……此外则留日归国的学生中，许多人是信仰或喜欢佛教——佛学——的，所以他们不但不反对宗教，且从积极上主张宗教的必要”。^③常乃德等人的分析是有道理的。新文化三大领袖中，留日的陈独秀认为应当区分基督教义与基督教会，对前者特别是对耶稣有极高的肯定。留美的胡适承认基督教在相当的范围内有传教的自由。只有蔡元培，对基督教、对一切宗教，持坚定的排斥态度。这或许与其在法、德的观察与认知有关。

即使不追溯其思想来源，只要我们承认基督教在西方并不只是历史的过去，那么蔡元培之所论就不成立。不过，在西方现代性与基督教的关系问题上，文化思想界有许多不同看法，蔡的观点并非孤立，所以对他的批评需要有更充分的理由。蔡元培的文教理念是“思想自由”、“兼容并包”，他是新文化领袖，却支持辜鸿铭、梁漱溟宣讲孔儒学问；他是国民党人，却鼓励对马克思主义进行学术研究。在古今中外所有文化资源中，他毫不妥协地加以反对和排斥的只有在人类生活中占有绝大势力的宗教，且其言论情绪性很强。^④这是否有违其“兼容并包”的一贯立场？以古今对立的方式立论，则孔儒也是过去的思想学说，为什么不拒绝？现代化不是西化，但在五四时代，现代化又确实与“西化”紧密相联，陈独秀、胡适都是不同程度的西化论者，他们都肯定或容忍基督教，也都深刻批判儒学（教），思想相对连贯而自洽。相对而言，蔡元培至少在宗教问题上并未“兼容并包”，也并未践行其“信仰自由”的原则。从根本上说，蔡元的非宗教主张来自其文化民族主义。

其次，以基督教为标准认定中国“无宗教”。

蔡元培参与发起的“非宗教大同盟”的《宣言》明确指出：“中国在世界上比较起来是一片净土，算无宗教之国。无奈数十年来基督教等一天一天的向中国注射传染。”^⑤在随后的演说中，蔡元培说得稍微缓和一些：“中国自来在历史上便与宗教没有甚么深切的关系，也未尝感非有宗教不可的必要。”^⑥两说略有差异，但都不认为中国有宗教。如此，在中国传播基督教，既不符合西方的现代趋势，更与中国传统相悖。但贺麟认为：“如果认为有一神圣的有价值的东西，值得我们去追

①蔡元培：《以美育代宗教说——在北京神州学会演说词》（1917年4月8日），《蔡元培全集》第3卷，第57~58页。

②常乃德：《对于非宗教大同盟之诤言》（1922年4月），唐晓峰、王帅编：《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第94页。

③简又文：《非宗教运动与新教育》（1922年6月），唐晓峰、王帅编：《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第214页。

④⑤李石曾等：《非宗教大同盟宣言》（1911），唐晓峰、王帅编：《民国时期非基督教运动重要文献汇编》，第535~536页；第535~536页。

⑥蔡元培：《关于宗教问题的谈话》（1921年8月1日），《蔡元培全集》第4卷，第380页。

求,这就是宗教。或者从内心说,人有一种崇拜的情绪,或追求价值的愿望,就是宗教。”据此,儒家就是中国的宗教,中国人也有宗教的需要,只是“因为一般中国人文化水准甚低,所以他们的宗教生活亦甚低”。^①

中国有无宗教?这是一个近代以来反复讨论而无最后结论的问题之一。这里的关键是对“宗教”的解释。与现代中国“非宗教运动”无关的社会学家杨庆堃,以“超自然因素”作为定义宗教的重要因素,通过经验性的调研和理论分析,他认为中国有其宗教传统:“从儒家理性主义特征出发来思考,往往过分低估宗教在中国的主流作用。仅仅依靠儒家理性主义的思想难以令人满意地迎接来自巨大的、不可知世界的挑战,令人解释社会和自然中的各种非常态现象,处理包括死亡在内的生活危机的悲剧带来的失望和恐怖,提高人的精神境界,使之脱离凡俗世界的自私和功利,给人以更高的目标,使之与周围的人团结并和睦相处,或者调整道德秩序历久的正当性以面对纯道德难以解释的成功与失败。上述这些情况以及与之相关的生活和社会问题,使宗教在中国社会的发展成为必然,正如其他文化体系中发生的那样。”^②之所以出现中国没有宗教的观点,是因为中国社会缺乏一个结构显著的、正式的、组织化的宗教系统结构。他以制度性宗教(institutional religion)和弥散性宗教(diffused religion)来说明中西宗教之别,前者有最大特点是独立于世俗体系之外,后者虽也有其神学、祭祀与人事运作系统,但无论是其精神内核,还是形式化仪轨组织均与世俗制度和社会秩序有机地整合在一起。杨庆堃认为,制度性宗教在中国是弱勢的,而弥散性宗教才是主导的。这一分析结论,与贺麟所谓中国宗教生活“甚低”的判断是一致的。这固然是以西方价值为标准,但毕竟指出中国有宗教、中国宗教不同于基督教这一点。

当蔡元培认为中国人与宗教“没有甚么深切的关系”时,显然也是以西方基督教为宗教典范。无论是杨、贺的“弥散性宗教”、“甚低的”宗教,还是蔡的“未尝感非有宗教不可”,都确实指出了中国文化、中国“宗教”的特点。以基督教为标准,本土的“宗教”都不太够格,所以说中国无宗教也自有道理。中国传统人文基本没有天与人、理性与感性、彼岸与此岸的对立以及因此而来的紧张与冲突,对宗教的需求相对淡薄,这一点是没有疑义的。但有一个问题是必须注意的,以蔡元培为代表的新文化人在理智上是反传统的,过去的中国“无宗教”,告别过去的中国是否还不需要宗教?这至少在理论上是一个问题。蔡元培没有提出这个问题,说明其思想中延续传统的一面。这样一来,蔡元培现代规划中的“中西古今”就有一个复杂关系:其一,他引进西方现代性意在推动中国现代化,只有在现代西方哲学、特别是康德二元论的烛照之下,中国文化的非宗教性才能清晰;其二,他对西方现代性的理解又失却了宗教之维,所以他的西方观是片面的;其三,他之所以片面,又恰恰因为他赓续了轻宗教的中国传统,且由西学构建起来的中国美育论又转为发挥中国文化的自主性以对抗西方文化、宗教的努力。这就是其“以美育代宗教”的文化民族主义的多重内涵。

第三,现代中国不需要宗教。

面对西方文化的挑战,中国近代在相当长的时间内流行“中体西用”论。此论以为,中国在技术、器械上不如西方,但中国的文教道德,如果不是优越于西方的话,至少也是自有所长,不可放弃。但贺麟认为:“西洋文明,不仅是物质文明,而在物质文明的背后,有很深的精神文明的基础,我们不但物质文明不如人家,我们的精神文明亦还是不及人家。而这精神文明里面,尤其是那支配

^①贺麟:《认识西洋文化的新努力》(1947),《文化与人生》,商务印书馆,1998年,第307页。

^②[美]杨庆堃:《中国社会中的宗教》(1961),范丽姝译,四川人民出版社,2018年,第16~17页。

人思想、意志、情感、生活的宗教，更值得我们注意。”^①这是因为儒家的理学、诗教、礼教都可约归为伦理道德这一核心，而传统的伦理道德在现代面临三个问题。一是孤立狭隘，即以道德为孤立自足的，不但认定道德与知识、艺术是冲突的，而且以德治反法治。二是枯燥迂拘，违反人性。三是因袭传统，束缚个性。四是偏消极的善而忽视了积极的求共善。社会在变，中国文化在与西洋文化有了亲密的接触，道德也在由孤立狭隘而趋广博深厚，由枯燥迂拘而趋于发展人性、活泼有生趣，由因袭传统、束缚个性而趋于自由解放、发展个性，由洁身自好的消极的独善而趋于积极的社会化平民化的共善。^②要走出这个困境，吸收基督教是可供选择的路径之一，这就是“吸收基督教之精华以充实儒家之礼教”。比如儒家之“仁”，不但是温柔敦厚的“诗教”，天地万物之心、之性的“仁体”，而且“从宗教的观点看，仁即是救世济物，民胞物与的宗教热诚。《约翰福音》有‘上帝即是爱’之语，质言之，上帝即是仁。‘求仁’不仅是待人接物的道德修养，抑亦知天事天的宗教工夫。儒家以‘仁’为天德，耶教以至仁或无上的爱为上帝的本性。足见仁之富于宗教意义，是可以从宗教方面大加发挥的”。再如“诚”，既是哲学意义上的实理、实体、实在或本体，艺术意义上的“思无邪”，同时也是儒家思想中最富于宗教意义的字眼，“诚即是宗教上的信仰。所谓至诚可以动天地泣鬼神……诚不仅可以感动人，而且可以感动物，可以祀神，乃至贯通天人物的宗教精神”，所以同样可以作宗教上的发挥。儒家的宗教化就是“从宗教的精诚信仰中去充实道德实践的勇气与力量，由知而人进而知天，由希贤、希圣进而希天，亦即是由道德进而为宗教，由宗教以充实道德”。^③

但基督教在蔡元培的眼中，完全不是这么回事。他曾在西方人面前为义和团的排教行动辩护，他还认为即使在西方，基督教在现代也无增进道德的功效。^④他还特别交代，他之提倡美育与其“在德国受有极深之印象”有关。^⑤他也高度评价法国信仰自由以及1912年明文规定教育中“不得参入宗教之律”的做法，^⑥并认为中国的教育传统与摆脱了宗教的现代法国相似。^⑦

蔡元培不会否认中国传统道德僵化与保守，但他认为，解决这个问题，只能通过进一步发扬中国的人道主义传统而不是重返宗教来解决。“以美育代宗教”就是以现代的、自由的艺术和世俗人道主义代替早已落后的宗教，抵制当时正在中国传播的基督教。然而，说基督教没有增进道德的功效，显然难以得到历史的支持；认为中国传统教育是“人道主义”的，也只能在中国教育宗教感不强的意义上才说得通。如以自由释人道，则中国传统教育多有违反人性之处。按照蔡元培的观点，最多只能说现代中国的道德建设，不需要宗教。

问题在于：宗教是否如蔡元培在论美育时说的，只是知、情、意综合的“精神活动”或只是包括德、智、体、美的“教育”系统？

其实，蔡元培也探索过宗教的超越性。他以为：“宗教之根本思想，为信仰心……然则最后之宗教，其所含者，仅有玄学中最高之主旨，所谓超生死而绝经验者，其研究一方面，谓之玄学；其信仰一

①贺麟：《认识西洋文化的新努力》（1947年2月），《文化与人生》，第304~305页。

②参见贺麟：《新道德的动向》（1938年5月），《哲学与哲学史论文集》，商务印书馆，1990年，第355~360页。

③贺麟：《儒家思想的新开展》（1941），《文化与人生》，第8~11页。

④蔡元培：《我之欧战观——在北京政学会欢迎会上的演说词》（1917年1月11日），《蔡元培全集》第3卷，第3页。

⑤蔡元培：《传略（上）》（1919年8月），《蔡元培全集》第3卷，第668页。

⑥见蔡元培：《欧战后之教育问题——在天津青年会演说词》（1919年3月29日），《蔡元培全集》第3卷，第594~595页。

⑦蔡元培：《华法教育会之意趣》（1916年3月29日），《蔡元培全集》第2卷，第380~382页。

方面，则谓之宗教云尔。”^①这是就基督教说的。至于中国宗教，如“佛氏之学，非不宏深，然其范围以哲学之理论为限”。^②也许正是基于佛教的启示，蔡元培把宗教的“信仰心”理智化、哲学化：“我曾经把复杂的宗教分析过，求得他最后的原素，不过一种信仰心，就是各人对于一种哲学主义的信仰心……我愿意称他为哲学的信仰，不愿意叫作宗教的信仰。”^③在1921年有关宗教问题的谈话中，蔡元培明确提出以哲学“代”宗教的观点：“将来的人类，当然没有拘牵仪式、倚赖鬼神的宗教。替代他的，当为哲学上各种主义的信仰。”^④宗教不会永存，但其中的仪式、信仰仍为人类所需要，在经过现代自由的洗礼之后，它的仪式可由美育来代替，它的信仰可由哲学来代替。这就是说，蔡元培也意识到仅仅美育，还代替不了宗教的。只有这双重代替之后，宗教才彻底丧失其存在的必要性。

就蔡元培一再说宗教的“信仰心”且要用哲学来代替宗教的“信仰心”来看，他已清楚地意识到，在现代文化系统中，科学、美育之外，还需要哲学。蔡元培说过：“似乎真善美各种问题，都可用科学来解决，而尚不能。所以现在是科学与哲学互相承认、互相补助的时代。”^⑤不但科学不解决意义与价值问题，仅仅艺术也不能回答意义与价值问题。在有关“以美育代宗教”的评论中，论者一般充分注意到他这种“以哲学代宗教”的思路。

但是，“哲学”这个概念在蔡元培的用法中也有不同意义。上面已经说过，蔡元培所理解的宗教，一是指人的“精神作用”，二是指早期的“教育”。其实他还有第三个定义：宗教即早期的哲学：“未开化之民族，无所谓哲学也，宗教而已。人智进步，有对于普通信仰之主义而不敢赞同者，视其智力之所能及而研求之，是谓哲学思想之始”，^⑥“宗教不过是哲学的初阶，哲学发展以后，宗教实没有存在的价值”。这同样是“以哲学代宗教”的说法，但这里的“哲学”，已不是作为宗教一个原素的“信仰心”，而是与宗教同一层次的整体性概念。就同样包括知情意三方面而言，哲学与宗教同，之所以要以哲学代宗教，正如以美育代宗教一样，还是一个信仰自由的问题：“哲学自疑人，而宗教自信人，哲学主进化，而宗教主保守。哲学主自动，而宗教主受动……所以哲学与宗教是不相容的。”^⑦这样，以哲学代宗教就有两个含义：一是以哲学代宗教的信仰，二是以哲学代宗教的全体。就其对宗教的理解而言，“以哲学代宗教”应比“以美育代宗教”更深一个层次。只有把这两套方案结合起来，蔡元培的现代规划才更加完整。

宗教只是西方文化的过去，中国传统“无宗教”，现代中国只需要美育、哲学，而无需宗教，这就是蔡元培文化民族主义三大内涵。从中国现代文化生活实践来看，这一规划与现代中国的文化形势是高度契合的。

一个表现形式是以主义为信仰。现代中国人仍然有自己的宗教生活和宗教信仰，也仍然是“弥

①蔡元培：《哲学大纲》（1915年1月），《蔡元培全集》第2卷，第338、339页。

②蔡元培：《〈学风〉杂志发刊词》（1914年夏），《蔡元培全集》第2卷，第293页。

③蔡元培：《非宗教运动——在北京非宗教大同盟讲演大会的演说词》（1922年4月9日），《蔡元培全集》第4卷，第591页。

④这是蔡元培宗教观的核心。此后他一再说：“我个人对宗教的意见，……始终认为宗教上的信仰，必为哲学主义所替代。”《关于宗教问题的谈话》（1921年8月1日），《蔡元培全集》第4卷，第381页；“‘真正之宗教，不过信仰心。所信仰之对象随哲学之进化而改变，亦即因个人哲学观念之程度而不同。是谓思想自由。凡现在有仪式有信条之宗教，将来必被淘汰。’是子民自创之说也。”《传略（上）》（1919年8月），《蔡元培全集》第3卷，第670页。

⑤蔡元培：《真善美》（1927），《蔡元培全集》第6卷，第140页。

⑥蔡元培：《哲学大纲》（1915年1月），《蔡元培全集》第2卷，第305页。

⑦蔡元培：《简易哲学纲要》（1924年3月25日），《蔡元培全集》第5卷，第236~238页。

散性”的，但真正使多数国人信仰的，既非本土佛道两教，亦非外来宗教，而是各种来自西方的“主义”。20世纪的一切大规模的社会行动与政治实践，无不有哲学或理论的引领。以蔡元培的明智，他当然明白“哲学”在现代生活中的地位和影响。他当年的同志蒋智由的名句“文字收功日，全球革命潮”等，都在想像着一种理念先行、行动随后，大脑指挥身体、思想改变世界的革命逻辑，都提升了、强调了精神变物质的政治效果。在进入现代中国的种种“主义”中，最重要的当然是以辩证唯物主义为哲学基础的马克思主义。蔡元培秉持“兼容并包”、“思想自由”的原则，对包括马克思主义在内的各种思想流派和文化主张，都取尊重的态度。^①

另一个表现形式是宗教信仰的哲学化。近代以来，传统宗教也在改革中复兴。不但基督教进入中国，而且也出现了孔教会运动、新佛教运动，各教调和之类等。其中最重要的正是蔡元培所说的把原来的宗教信仰哲学化、理智化。晚清思想界的一股伏流，就是佛学复兴。复兴的动力，并不只是因为杨文会因读《大乘起信论》而信佛、而复兴千年绝学法相唯识宗、而开启佛学新局，更是因为时代的需要。梁启超在深情礼赞大乘佛学时，所肯定和发扬的也是蔡元培所说的“信仰心”。^②谭嗣同以众生平等附会人类平等，以心力挽劫运，把出世的佛学“应用”为入世的使命感，终于以一死而实践了“我不入地狱谁入地狱”的大乘精神。当革命家章太炎试图“以宗教发起信心”建立“革命道德”时，他动用的资源是大乘佛教“平等”、“救世”、“无畏”的教义，是法相唯识宗“依自不依他”的“自力品质”，以及华严宗“头目脑髓皆可布施”的牺牲精神。^③谭、章等人仍然坚持人的“信仰心”，但其内涵和指向，则是在现实人间之中而非“之外”实践佛学教义，把出世的佛学转化为入世的伦理。进而，佛学在近代不但被用作自立自强、勇敢无畏的革命伦理，也被转化为自觉自尊、积极作为的主体性哲学。哲学家熊十力曾回顾其革命生涯，“以为祸乱起于众昏无知，欲专力于学术，导人群以正见，自是不作革命行动，而虚心探中印两方之学”。^④熊十力重新阐释空宗唯识论，以佛学唯心论反对现代唯物论，以佛学的空宗破佛学的有宗，以“大扫荡”精神来改变哲学上“向外找东西的态度”，破除对一切事物和现象的执着，以本心为本体，以生生不息、“健行不已”的儒学精神反对西方现代性的“物化”，表彰人道之尊，肯定主体价值。^⑤到了纯粹的学者朱光潜的笔下，这种主体性直接成为一种人生哲学，并以其“人生的艺术化”观念把蔡元培的美育思想具体化，^⑥意在为传统宗教解体后的个体心灵重新找回生命意义之源和精神栖息之地，此论的思路既是以哲学代宗教，也是以艺术代宗教。

综合这两点，可以说，蔡元培“以美育代宗教”以及“以哲学代宗教”的民族性，不但在于它世俗性地传承了中国“无宗教”的礼乐传统，而且也在于它与现代中国人间事务的深刻关联。在讲到佛教时，蔡元培期待的也是其入世功能：“佛法出世间，不离世界觉。故佛法与社会上，亦应有相当

①周天度：《蔡元培传》，人民出版社，1984年，第194页。

②梁启超：《论佛教与政治之关系》（1902年12月），汤正钧编：《梁启超全集》第10卷，中国人民大学出版社，2018年，第841页。

③章太炎：《建立宗教论》（1906），《章太炎全集》（四），上海人民出版社，1985年，第418页。

④熊十力：《十力语要》（1947），中华书局，1996年，第429页。

⑤关于近代“入世佛学”，详参陈少明、单世联、张永义：《被解释的传统——中国近代思想史略论》，中山大学出版社，1995年，第2编。

⑥朱光潜：《谈美》（1932），《朱光潜全集》第2卷，安徽教育出版社，1987年，第6页。

的义务。”^①遭遇西方的中国屡屡失败，在物质力不足以支持国家的背景下，精神力就成为存亡绝续之际的必要选择。秋瑾所说的“拼将十万头颅血，须把中华力挽回”，就表明这一点。在有关“以美育代宗教”的讨论中，宗教家当然不赞成蔡元培，“五四”新人也多强调宗教之必要，但他们所说的宗教，并不是中西传统的宗教，而是蔡元培所说的“信仰心”。罗家伦强调必须区分宗教形式与信仰心：“拥护宗教的以信仰心为护符，甚至于说到现在的形式宗教，也是至高无上，永久不变；反对宗教因鉴于现在形式宗教之流毒，并信仰心一并否认——这都是由于把‘宗教’——指形式的宗教——和信仰心没有分清楚的缘故。”根据这一区分，罗认为：“蔡元培所谓可代之宗教，即指近日形式之宗教，至于信仰心的永久存在，是我们不可否认的。”^②这些论述用的是“宗教”这个概念，但其内涵，都已不再是反科学、不自由的传统宗教，而是与人道、自由相配合的“信仰”。反宗教不反信仰，言说宗教而意指精神意志。这是现代文化思想中宗教论说的特征，也就是蔡元培所的“以哲学(主义)代宗教”。

如果上述论说可以成立，那么由此提出的问题是：坚持中国文化的自主性就一定要拒绝宗教吗？近代以来，太平天国运动使用了基督教，孙中山也是基督徒，他们的民族立场是不可怀疑的，这两个事实至少表明，中国民族主义并不必然要排斥西方宗教。就是在中国基督教运动中，自唐代景教以来，也有各种各样的“本色化”、“中国化”的努力。提倡“儒家宗教化”的贺麟，也进而主张“儒化西洋文化”，即“以民族精神为体、以西洋文化为用”。这就是说，相对中华民族精神，包括基督教在内的西方文化，都是我们发挥自己精神、扩充自己理性的“材料”。^③因此，承认基督教的合理价值并不一定违反民族文化的原则。

在这个问题上，我们可以参考一下贺麟的观点：“中国人民本来就是对宗教的东西持容忍态度的。既然佛教和伊斯兰教在很早以前就已传入中国，且根植于中国人的生活之中，那么基督教也是能够使自己适应这个新土壤的……既然基督教一点也不比佛教差，那么我们就有各种理由，想着在中国的未来会有一个基督教的新时代”。^④就中国文化的宽容性、开放性而言，当然也应当对基督教持容忍的态度，蔡元培严格的排斥态度或许是一种情绪性的固执。但另一方面，我们也要看到，宽容的中国可以包容外来的佛教，但“基督信仰传华以来，有15个世纪的漫长历史，自入华伊始，便致力于本土化，却迄今未见成功，未尝建树一种略类于中国佛教的中国基督教”。^⑤原因很多，基督教与中华文化的根本性质不相容，肯定是答案之一。蔡元培的固执也不过是中华文化长期冷漠基督教的一个表现。重新考察“以美育代宗教”，正提示着我们对中西文化宗教进入更深入的研究，树立一种比蔡元培更为理性、更为宽容的自信来规划我们的文化。

作者简介：单世联，上海交通大学媒体与传播学院党委书记、特聘教授、博士生导师。上海200240

【责任编辑 杨立青 杨中】

①蔡元培：《佛学与佛教及今后之改革——在闽南海佛学院演说词》（1927年2月13日），《蔡元培全集》第6卷，第10页。

②罗家伦：《论美育——罗家伦致熊子真》，《新潮》，第2卷第4期（1920年第5期）。

③贺麟：《儒家思想的新开展》（1941），《文化与人生》，第6页。

④贺麟：《基督教和中国的民族主义运动》（1929），《文化与人生》，第161、162页。

⑤唐逸：《幽谷的风·文化批评》，浙江大学出版社，2008年，第141页。

新世纪乡土小说中农民 性观念的现代嬗变*

廖 斌

[摘 要] 新世纪乡土小说抒写了农民性观念的现代嬗变。随着现代性在乡村楔入和现代传媒及消费主义影响,进城与在乡农民的性观念表征为从正统、保守、禁锢、压抑到解压、复苏、宽容、开放的特征,农民对“身体”有了审美眼光与自主支配;城市商业文化、畸形发展观、性解放思想进一步催生“性”的商品交换逻辑,加剧乡村性泛滥与放纵,性/爱分离,乡村正义伦理趋于崩解,呈现混乱与失范的面向,显示了乡村心态和农民行为的两极化、两面性、过渡化的复杂样貌,乡村内外交困、形神俱散。新世纪乡土小说的性叙事聚焦“人性关怀”和“社会反思”主题,与当下社会转型耦合、与时代变迁同构。

[关键词] 新世纪乡土小说 农民 性观念 现代嬗变

[中图分类号] I207.42 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575(2020)01-0126-10

著名社会学家周晓虹指出,“30多年的巨变,在整个社会发生结构转型的同时,中国人的价值观、生活态度和社会行为发生了令人惊异的转型。像社会结构的转型一样,中国人社会心态的变化不仅范围广、影响深,而且因其前所未有的创造性和独特性给中国人民五千年的精神嬗变历史打上鲜明烙印。”^①乡土中国及其子民是这一激剧转型的最主要人群和受冲击最深的主体,其精神世界的变迁和价值观念之位移,深刻影响中国现代化的得失成败,因而,研究乡村农民的精神嬗变抑或说“现代体验”显得极为重要。但一直以来,农民的“脱贫致富”、“乡村发展”是最大的政治话语,作为沉默的大多数,农民成为被代表和被言说的对象,其现代体验往往被简单化约为“现代

*本文系国家社会科学基金规划一般项目“转型视域下新世纪乡土文学与农民现代体验研究”(15BZW042)的阶段性成果。

①周晓虹:《中国经验与中国体验:理解社会变迁的双重视角》,《天津社会科学》,2011年第6期。

意识”“主体意识”，缺乏细分与针对性体察，作为一种大体量的“社会心态”“现代体验”，其中，新世纪乡土小说在关注乡村外在变革的同时，是否抒写了农民之于现代化的“焦虑”与“怨恨”？改革开放以来，在中国社会整体转型过程中，除了对工业文明器物的“怨羨”与不懈追求之外（王一川语），农民还遭遇了怎样的观念嬗变和内在冲突，这又如何刷新着乡土中国及其子民的价值结构和文化心理？本文就新世纪乡土小说中农民“性观念”之现代体验做一梳理。

—

1980年代，“现代”以其不言自明的“先进”、“科学”登陆中国，在乡村长驱直入，作为强势话语涤荡着人们的思想观念、生活方式、生产方式，改变农民从内到外的一切。性学家李银河在《中国人的性爱与婚姻》一书中说：“近十多年，我国经历了政治、经济、社会诸方面的大变革，人们在性爱婚姻方面的行为方式也有了很大的改变。”^①的确，在《被爱情遗忘的角落》所写的1970年代，“自由恋爱”被视为洪水猛兽而被严防死守，在“非虚构”作品《大地上的亲人》（黄灯）所描述的1980年代初期，湖北凤形村的一个姑娘因为亲娘责怪她不该在未婚夫家多待一会儿，为自证清白，这个坚守传统婚恋观与性观念的姑娘投水自杀。但是，仅仅几年的光景，婚姻自由、未婚同居已经广为接受。^②因此，在乡土中国，自古以来农民对于“性”的封闭与宽容、保守与开明、压抑与挣脱，展现了乡土中国真实的性状况，是乡村多面向的复杂景观之一。这其中，改革开放之后，现代性在乡土中国的“攻城掠地”带来的农民“性观念”的开化、启蒙，却是前所未有的。古人云，食色性也。性，是人类生存和繁衍最基本的条件，也是人们生活世界不可或缺然而又是最为隐秘的部分。无论民间如何以隐晦的方式，诸如“二人转”的调情逗乐、传播荤段子等方式表达遐思和欲求，不管人们怎样讳莫如深隐藏“性”，指证“性事”的“肮脏”、“危险”，“性”仍然是当代中国乡村转型最具表征意义的部分之一，展示了乡村子民体味现代“漩涡中的一切”的喜怒哀乐、甜酸苦辣。

柏原的小说《伙电视》（“伙”，西北农村方言，意即聚集在一起；载《飞天》，1991年第5期）是一个有趣的文本。它说的是封闭在几乎与世隔绝的小山村，因为现代传媒——电视机的进入，沉寂被打破了。透过电视这个“现代器物”，人们猝然间遭遇到了乱花迷眼的“新世界”，从此，老中青三代村民们再也无法安顿在旧有的生活程式中。笔者感兴趣的是，小说除了侧写禁欲主义对仍处于封建意识支配下人的生命本能的漠视，也无意中记录和讲述了经过现代传媒的催化，老中国的儿女是怎样被“现代化”入侵，进而由“好奇”激发了压抑在他们心中的“性趣”和“欲求”的。小说有几个细节：第一次全村人庄严隆重地伙电视时，电视里“突然旋出一个袒胸露背的女人”，男女老少始料未及地邂逅如此“香艳妖冶”的“现代”。面对这样“波涛汹涌”的“现代”，老一辈人茫然失措又“边骂边看”；中年一辈人心驰神往，“三爸在伙电视散场后，在村里巡游了一遍，巡游的目的是什么。只有他心里最清楚。巡到八哥睡的窑墙外……却隐约听见里面叽叽咕咕浪笑。老实巴交的八哥竟然夸奖电视上那妖精女人，说什么两条腿白得像水葱光得像长虫！长一身黑肉的八嫂嫉恨得不行，骂说那你咋不上去捉住！而且两口子，不知谁把谁腿子拍的啪啪脆响”；第二次，电视播出性爱场景，“镜头还在往前推，男的高女的低，女的就踮起高跟鞋尖往上够……却见女的

^①李银河：《中国人的性爱与婚姻》，中国友谊出版公司，2002年，第4页。

^②黄灯：《大地上的亲人——一个农村儿媳眼里中的乡村图景》，台海出版社，2017年，第60页。

飘飘升起，鞋掉下来了，衣服裙子掉下来了，连护胸脯那两片也掉下来了……电视镜头就一直照着这堆衣服”。看到这儿，“百字辈的，哧溜哧溜蹲下炕头，一个接一个没点儿声气就走脱”，过了一会儿，“千字辈的终于撑持不住了，一个个走出窑门，面容凝重，一言不发”，而“万字辈的，硬是不走，他们这下才解放了……年轻娃们放声大笑，窑里气氛更加活跃；”第三次是因为电视的诱惑，强烈地撩拨着山里人的饥渴，千字辈的中年人包括“千字辈儿媳和大女子”、万字辈的娃娃们在遭到三爸拒绝后，甚至翻墙到三爸家贴门“偷看电视，挤眉弄眼乐不可支”，就连“百字辈一伙老朽，躲在黑窑里，居然偷偷欣赏起西洋景来”。事态发展到这种地步，三爸意识到了问题的严重性，担心电视里的“瞎戏”带着村民“学坏”而“不敢再伙下去”。他公开宣布说：“电视上演的这个景致，有的能看，有的不入眼。我掏几百元钱买电视，为的啥？为的儿孙了解天下大事受教育，不是要你们学坏！从今天起……有好戏就开，没好戏就不开。”

沟姥姥村的子民们在历经了百千年的封闭自足后，终于在“现代性”及其衍生物——现代传媒的启蒙下，对性的表征——“身体”开启了正面的却又是欲拒还迎的“偷偷”叩问，到后来甚至是大胆的、毫不掩饰的欣赏，他们把对自身的“劳动的身体”的执着转移到对他人的“性感的身体”的凝视，并从中释放出“欲望”，发现了“美”。因为，“在消费文化中，人们宣称身体是快乐的载体：它悦人心意而又充满欲望，真真切切的身体越是接近年轻、健康、美丽、结实的理想化形象，它就越具有交换价值。消费文化容许毫无羞耻感地表现身体”。^①此后，无论是农民进城后身临其境的基于城市文明的耳濡目染，还是现代传媒的推波助澜，农民都大大方方地从“性”的压抑与保守中走了出来，展现了一种开放的心态。某种意义上，在与城里人共时态的时空结构里，不懈地追赶现代化的脚步而逐渐成长为“现代的人”。

在孙惠芬的《歌马山庄》中，小青就是深受现代“启蒙”的乡村女性，在爱情、婚姻、生育等“性事”方面有想法、有主见：在上卫校时，就设计好了自己的理想未来，为留在城市不惜献出最宝贵的处女之身。在选择恋人上，主动谋划自己的婚姻，选择与买子谈婚论嫁。婚后，小青发现乡村单调的生活、痛苦的耕作不是她想过的生活，经过认真思考后认为买子并没有从心底重视她，毅然流掉腹中胎儿，到城市寻找自己想要的梦想。这就像鲁迅小说《伤逝》中的子君喊出的“我是我自己的，谁也没有干涉我的权利”，其间表现出来的是乡村子民的个性觉醒和“性观念”方面的自主思想、解放意识。

到了新世纪之后，农民工“临时夫妻”在城市兴起，晓苏的《我们的隐私》写了饱受性压抑的农民工组建临时夫妻搭伙过日子的故事。“我”与麦穗的家都在同一个乡镇，远赴南方打工的我俩偶然认识后租房做起了临时夫妻，小日子的温馨和谐淡漠了远方家的亲情，疏远了与原配的爱情。就在我俩假戏真做、日久生情、难舍难分之际，“我”发现独自留守家中带着孩子艰难度日的妻子也有了外遇，更关键的是，麦穗口中念念不忘的因车祸失去手臂而在家乡以算卦为生的穷困潦倒的“哥哥”竟然是她的丈夫。于是，曾经良心不安、愤怒的、忏悔的“我”刹那间也得到了某种平衡与释怀。小说描写的这种性爱错位的“隐私”，对彼此的家庭和亲朋好友而言，固然需要保密，他们的临时结合，实在是飘零在陌生人社会——城市的无奈之举，但就全局来看，这其实不是什么隐私，而早已是公开的秘密——这无疑给乡土中国带来了法律、伦理等诸多隐忧。据《印度时报》

①[英]迈克·费瑟斯通：《消费文化中的身体》，载汪国安、陈永国译：《后身体：文化、权力和生命政治学》，吉林人民出版社，2003年，第331、332页。

2013年5月16日的一篇报道称：中国农民工临时夫妻人数或超10万，73%以上已婚，^①这是令人意外和吃惊的现象和数字。

田耳的《寻找采芹》是一部发人深省的小说，抒写了城里某中年老板包养了一个乡村纯情质朴的少女采芹当小三。采芹的专一和单纯让老板体味到了过往的烂漫、激情和年轻，但不幸的是，有一天采芹失踪了。老板雇了城里的私家侦探四处寻找，不仅找到了，还设法把送给采芹但后者尚未取走的三十几万块存款也冻结了。老板乔装打扮到乡下，花了十万元成功地把采芹从她艰难困苦的丈夫李叔生身边“赎取”与“争夺”了回来。这个真名叫“细柳”的姑娘开始明白，“李叔生遍地都是，而真正有钱的老板难得碰上几个”，她舍弃了乡下的家、丈夫和从前的一切，死心塌地地跟随老板，从此，这个才二十岁出头的村姑在城里的花花世界学会了熟稔地花钱、化妆、发嗲、保养、防备小四……还时不时担心地问“我今年是不是老了许多？”学者赵毅衡认为，中国现代文学中的身体具有“现代性”的意义：“中国现代性成为中国人如何控制自己的身体这个复杂能指的方式。到今天，中国的现代经济所取得的成就，都在满足人的身体的形而下需求上……身体的舒适与享受，肉身本身的延续，成为现代化在中国人生活中引发的最大变化。”^②《寻找采芹》深具隐喻性质和哲学意蕴，它既是整体层面的批判，象征了外生性现代化对乡土中国的强行进入，并引发了它的持续溃散，形象地喻示了淳朴的乡村如何被欲望的城市勾引、开发、蹂躏、改造和重塑。与此同时，这也是乡村“性”嬗变的表征——从守身如玉到欲拒还迎再到心甘情愿、沦落献身。总之，作为粗线条的历史勾勒，我们看到，从前现代的保守，到世纪末的开放，再到新世纪的习以为常，乡村及农民的性观念发生了巨大变革。

二

作为农民现代体验的一部分，新时期以来“乡下人进城”为主题的小说，“性”的种种书写和性观念的嬗变，一直打包在“苦难叙事”的“暴露”和“控诉”之中，被当作乡村子民在城市的迷失与“堕落”不遗余力展览——“圣洁情感、微妙心理、痴恋情怀这些合乎传统文化价值规范和心理习惯的关于爱情的审美表现，开始逐渐为性爱支配情爱、利欲主导情欲的欲望化展示所替代”。^③并蔚为大观地成为一股写作潮流。

这类故事主要有两种叙事模式。一是乡村子民流落城市，迫于生计沦为“身体经济学”的践行者。他们开始学会正视自己的身体价值，对“性”的支配更有“主见”，乡村社会的婚姻道德、性贞洁等一切“陈规”无法构成对他们的束缚和羁绊。我们看到，鬼金的小说《两个叫我儿子的人》中，农村姑娘李小丽家庭极度贫困：“口眼歪斜”的傻弟弟，“满头白发”的老母亲，摇摇欲坠的房屋……因为父亲死了，养家糊口的重担就落在了柔弱的李小丽身上。李小丽没有可资养家的手艺和本事，她没有能力在城里找一个体面的工作，但为了生存下去，拯救她风雨飘摇的家，她不得不进城做“小姐”。《湖光山色》（周大新）中，懵懂未开的小女孩萝莉为金钱到城市打工当按摩女……有学者指出：“城乡二元对立的现实使农民工成为‘底层’中的底层，对他们的关注不仅使作家的

^①何雯、曹成刚：《农民工“临时夫妻”现象的社会心理解析》，《广西社会科学》，2015年第7期。

^②李自芬：《现代性体验与身份认同·序言》，巴蜀书社，2009年，第3页。

^③管宁：《小说家笔下的人性图谱——论新时期小说的人性描写》，福建教育出版社，2001年，第249~250页。

创作获得了道德上的优越性，打工妹的辛酸命运也由于包含了欲望的成分更容易成为叙事的内容。打工妹遭受的性别压迫，加上由于城乡分割而导致的压迫，进一步加大了她们与城市大众之间的距离。这既增强了城里人的优越感，又让打工妹受害者作为同情、娱乐和窥视的对象更增添了吸引力，进而使她们成为不断追逐利润的中国媒体最喜欢的素材。”^①不少作品中，关于“性”的展示，或者说乡村女子的沦落风尘，很大程度上在迎合市场期待和想象。于是，“午夜流莺”的故事在各种文本中流布，或以变形的叙说加以演绎，市场偷窥和作家展览的互动，进一步刺激和泛滥了此类讲述。但是，在此类反映农民工生活的作品中，我们看到了农民工对城市欲望生活的渴求以及为此走向堕落的命运，但大多数作品便停留于此，缺乏对人物思想及内心世界的深度剖析，也就缺乏扣人心弦的力量。“因此，从良家妇女到娼妇流莺的转变，人物要克服的并不只是外在生活的重压，更艰难的还是道德观和价值观的嬗变，这是一种巨大的心理挣扎和对抗。只有写出了这种挣扎、撕裂和剧痛，小说在展示苦难的层面上才具备一种精神上的说服力。”^②不仅乡村女子，匍匐在现代城市这只怪兽脚下的，不乏乡村男子汉。陈玉龙的《别人的城市》（《江河文学》2005年第6期）中，颇有才华的打工仔孙文华为了在城市驻足而出卖自己青春的肉体，小学教师妻子李小娜敏感地发现后，绝望之下选择了离开，孙文华和李小娜的爱情和家庭岌岌可危。尤凤伟的长篇小说《泥鳅》主人公——长相英俊的国瑞来自乡村底层，中学毕业后怀揣着改变命运的理想进城打工，希望通过踏实的劳动过上城里人的生活，先后在化工厂干过污水处理、在饭店做过杂活、在建筑队当过小工、在搬家公司从事过搬运等苦累脏活。后来，经吴姐介绍到紫石苑别墅为阔太太当“管家”，从此陷入城市背后深不可测的漩涡之中。在紫石苑别墅，国瑞名义上当“管家”，实则是充当“鸭子”与“牛郎”的角色，沉溺其中难以自拔。在此，面对艰难困苦的城市底层处境，我们无法指责农民工的失守与沉沦，因为，“压迫扭曲着底层的人格。道德在贫穷之下常常无法保证，此时生存就是他们的道德。从社会效果来看，他们的‘封建’，或‘堕落’，为家庭带来了好处，赢得了人们的同情甚至是赞扬，因为他们道德的主要内容之一就是生存。而社会的金钱化加剧着他们生存的艰难，他们经常不得不为争取生存而放弃其他‘高尚’的道德”。^③

二是自甘沦落，祛除“性洁癖”，抛弃“性道德”。吴玄的小说《发廊》（《花城》，2002年第5期）设定了一个颇具争议的人物：方圆。方圆是在都市街头小巷常见的外来妹。她们懵里懵懂地向城而生，又稀里糊涂地选择去发廊打工。从村姑到洗头妹，方圆的发廊让人们想起1990年代城市的这道独特风景：昏暗的粉红色灯光、坐在门口涂脂抹粉招徕顾客的女子。在外人看来，洗头妹大多身无长技、好吃懒做，方圆从事发廊的营生显然是见不得人的，那种暧昧隐晦的意味令家人难堪。缘此，方圆的嫂子“就像一个救世主”，托人帮方圆找了一个工厂的工作，“她以为拯救了一个失足女青年”，帮她跳出万恶的“火坑”，方圆肯定也会如获重生。可是，方圆才当了一个星期的工人，就“回去开发廊了，还带走了厂里的一个女工”。小说写到，“方圆看着我（哥哥），忽然很神秘说，我以为当工人很了不起，原来很没意思的，还不如开发廊……反正工人我是不当了，钱又那么少，发廊生意好的时候，一天就能赚工人一个月的工资”。重返发廊的方圆就像鱼儿回到水里一样悠游、快乐。面对赌鬼丈夫李培林的责问，方圆说，我做鸡去了。李培林说，放屁。你不信？方圆说着掏出

①[澳]杰华：《都市里的农家女》，吴小英译，江苏人民出版社，2006年，第57页。

②洪治纲：《底层写作与苦难焦虑症》，《文艺争鸣》，2007年第10期。

③刘旭：《底层叙述：现代性话语的裂隙》，上海古籍出版社，2006年，第93页。

口袋里的五百元钱，这是我刚赚来的。李培林说，真的？方圆说，这么凶干吗？做鸡有什么不好。更令人讶异的是，连方圆的哥哥也无奈地接受了妹妹的选择，或者往大里说，认同了这一社会现实：

“也许当妓女也是很好的……我对妓女并不痛恨。其实，她们出卖自己的身体，纯属个人行为，跟道德有什么关系。再说，像我的老家西地，什么资源也没有，除了出卖身体，还有什么可卖？”到后来，李培林意外死亡，方圆返回故乡，“回家的第三天，方圆到山下的镇里买了一台VCD机，发疯似的购买了二百多盘碟片，然后躺在家里看碟片”，一个月后，方圆踏上归途——回到城市开发廊。针对方圆的行为，痛心疾首的嫂子经过分析后得出“结论”：“以前我以为妓女都是被逼的，就像成语说的，逼良为娼，现在我才知道都是她们自愿的。”——或许从某个侧面道出了乡村子民“性开放”的现实。与此同时，现代性所带来的“脱域机制”也进一步加剧人们思想观念的嬗变。随着乡村熟人社会解体，青年男女大多向城而生，进入五彩缤纷的陌生人社会，互联网、微信等现代传媒使人们的行动不受时空场域制约而自由延展，时空分离加快了人们交往的扩张范围和发展速度。人们脱离熟人社会人际网络，进入充满诱惑而又陌生的异域地带，原先乡村强大的道德规范消失，乡村世界无处不在的“监视”失效，性的开放、随意成为其中应有之义。亚当·斯密对这种人性秘密有过深入观察：“一个地位低下的人远不是任何社会的显要一员。当他留在乡村的时候，他的行为举止可能还有人注意，他也可能不得不注意自己的举止。在这种境地，也只有在这种境地，他可以有所谓丧失人格的问题。但是一旦他进入大城市，他就陷入模糊和黑暗之中。他的行为举止就不会被任何人所注视，因而他也很可能就不再检点。他就会放纵自己，不惜干出各种邪恶的丑事。”^①

其实，不仅是农民的“自愿自觉”，社会、家庭、乡邻乃至某些基层干部都以“发展”之名助推乡村“性启蒙”、“性开放”。“‘发展’被我们以一种坚信不疑的态度捧上了神坛，作为全部社会行动和制度系统最终的正当性依据，所有人都为之敬仰，为之狂热，为之献身。一切人都要投身于‘发展’，一切事都要让位于‘发展’……”^②阎连科的《柳乡长》（《上海文学》，2004年第8期）以一种夸张变形的叙述，揭示了为“致富”和“现代化”，权力话语是如何摧毁农民残存的“性道德”，又是怎样与“现代性”结成共谋关系的。小说写到，柳乡长以招工哄骗的方式将椿树村的农民驱赶到城里：

乡长给每个椿树村人发了一张盖有乡里公章的空白介绍信，说你们想在这市里干啥你们就去找啥儿工作吧，总而言之，哪怕女的做了鸡，男的当了鸭，哪怕用自家舌头去帮着人家城里的人擦屁股，也不准回到村里去。

联系到阎氏《炸裂志》中，炸裂村村民因男盗女娼发大财而被公开大肆褒扬，我们就不难理解，以方圆哥哥为代表的普通民众对社会上“性暗示”、“性开放”等现象早已惯看春月秋风，一改过去的道德批判，而对此抱有极大宽容、默许甚至是麻木、纵容。打工作家王十月曾无奈地谈道：“回到家，人们谈论的，除了钱，好像不再会有别的什么。……我听到的是谁谁谁的女儿在外面，一年给家里盖了一栋楼。谁又被哪个香港人包了起来，谁家的夫妻俩在外面搞色诱抢劫一年赚了多少钱……我的父老乡亲们说起这些时眉飞色舞眼睛发亮，他们不会再去指责别人赚钱的方式，而是嘲讽那些老老实实却没有发财的人。”^③

①[英]亚当·斯密：《国富论》（下），谢祖钧译，孟晋校，新世界出版社，2007年，第748页。

②叶敬忠，孙睿昕：《发展主义研究评述》，《中国农业大学学报（社会科学版）》，2012年第2期。

③程贤章等：《关注农业关心农村关爱农民——广东作家四人谈》，《文学报》，2009年9月6日。

但是,那种挥霍青春、倚门卖笑的皮肉生涯总有尽头,当这些乡村子民“洗脚上岸”后,又真的可以毫不介意和轻松自在地生活下去吗?他们该如何面对那不堪回首的历史,又怎样校正人生的航标面向未来?刘庆邦的《东风嫁》展示了令人绝望的痛悔:当曾经进城卖身的乡村女子米东风面临出嫁的时候,她内心是无比踟蹰的,“那时娘也曾对她叮嘱过,出去要把握住自己,遇事该做的做,不该做的不能做……及至到了外头,一切身不由己。该做的,她做了;不该做的,她也做了,而且几乎成了主业。她也有意识到不该做的时候,但反正已经做了的念头很快又占了上风……如同赌博,她是输,彻底的输。”学者柳冬妩指出,“在历史夹缝中生存的小姐,她们承担的各种压力在世界同类职业者中是少有的,身体的、经济的、人格的、心灵的。她们实际上是一个严重失语的弱势群体,在巨大的异己壁垒的压制下,出现一种很吊诡的生存状态”。^①

行文至此,也许我们可以黯然神伤地说,对于从乡村步入都市的米东风们而言,狄更斯《双城记》的开篇名言仿佛预言了沉潜在她们所追求或正经历的精彩纷呈的现代化生活下面甘苦自知的“现代体验”：“那是最好的年月,那是最坏的年月,那是智慧的时代,那是愚蠢的时代,那是信仰的新纪元,那是怀疑的新纪元,那是光明的季节,那是黑暗的季节,那是希望的春天,那是绝望的冬天,我们将拥有一切,我们将一无所有,我们直接上天堂,我们直接下地狱。”^②

三

社会学家周晓虹有一个研究结论:“传统中国提倡男女授受不亲,两性婚配遵循媒妁之言,尽管‘五四’动摇了传统的根基,但风暴雨式的革命所倡导的‘禁欲主义’却使得1978年前的中国与60多年前一样鲜有变动,但后来30多年中发生的一切足以使人瞠目结舌:中国人在两性关系上的变化可能比GDP的增速还要快。”^③周氏的这句断言,不仅是针对进城农民而言,相对于居乡在乡的子民同样适用——“性”道德的大面积失范、开放正在乡村发生、蔓延。

刘庆邦小说《风中的竹林》抒写的正是我们视为乡村“道德堡垒”的崩塌,表达了对乡村物是人非的悼挽,以及正义传统断零的现代体验。小说以“最后的贤者”老汉方云中为视角,叙述了一个有着上千年历史的村庄伦常乖违,农民“性道德”沦丧,性观念恶变的溃退境况。小村庄原来有两千多口人,曾经鸡鸣狗跳炊烟袅袅,但青壮年纷纷进城打工,这个空心村的留守人员基本上都是386199“部队”。无所事事的老人、无人看管的孩童只有两个去处,老头子爱去朱连升的小卖部,老太婆青睐到方长山家闲聊。除了那片风中的竹林,方云中的活动场所就只有这两处。但是,村民们的思想行为骤变给方云中带来无比的痛心、感慨和忧虑。在小卖部,人们交口称赞朱连升的儿子孝顺,艳羨朱连升是“最幸福”的人,因为儿子带他去城里洗浴嫖娼(这不免让人想起朱文的《我爱美元》,儿子邀请父亲“吃鸡”的情节,二者有异曲同工之妙)。方长山家的“妇女闲聊录”也一致认同朱连升的生活方式,认为这种方式是“大势所趋”。尽管方云中出于义愤担忧和维护乡村伦理,不遗余力批驳这种观念和行为,但他找朱连升诘问,他向村长献言,却如同陷入无物之阵,匪夷所思的思想嬗变、道德滑坡令他仰天长叹。甚至村长自己就光明正大地乱搞留守妇女。一个千年

①柳冬妩:《乡村到城市的精神胎记——中国“打工诗歌”研究》,花城出版社,2006年,第33页。

②[英]狄更斯:《双城记》,石永礼、赵文娟译,人民文学出版社,1993年,第1页。

③周晓虹等:《中国体验:全球化、社会转型与中国人的心态嬗变》,社会科学文献出版社,2017年,第22页。

古村落就这样彻底“乱套”了。更具反讽意味的是，当方云中病逝之后，他的女儿竟然也为父亲“扎了三个小姐”。新世纪初“最后的贤者”的无力回天和抑郁而终，与1980年代末“最后的鱼佬儿”福奎的“愚顽守旧”与“不肯上岸”，大有相映成趣的互文性质和互补功能，如果说后者表征改革开放狂飙突进期，古典农耕文化的外在的生产、生活方式的式微，那么，“最后的贤者”的失败，则毫无悬念地表征了新世纪以降乡村社会的内在“灵魂”——伦理道德的彻底失落。乡村“内外交困”“形魂俱失”的格局已然形成，至此，古老乡土中国全面“消逝”接近尾声，新生接踵而来。

陕西作家侯波有一篇似乎不起眼的小说《郎的诱惑》，主旨讲的是乡村蒲剧团团长袁青子的戏班子在现代化冲击下，由盛而衰的经历，叹惋乡村文化的溃退与消逝。小说写到，某天乡村剧团突然接到一个神秘富豪的聘请进行专场演出，袁青子兴奋之余重整旗鼓召集散伙后在农村劳作和城里打工的演员、徒弟们应约，最后却沮丧地发现这个有钱的“大财主”——房地产老板高玉海，竟然是为了讨好满足自己的相好——本剧团里年轻貌美的女演员红霞“退隐”前的谢幕。这个被逐渐揭开的“秘密”令袁青子重振乡村文化的信心遭受无情打击，戏班子也随着袁青子的“悲哀觉醒”和红霞的“最终退役”而风流云散。《郎的诱惑》是当下乡村文化、风俗民情衰败的微缩典型。但笔者关心的是小说叙述的罅隙中勾连出的诸多“新与旧的冲突”，比如：现代文化对乡村传统艺术的冲击、宗教与世俗的争夺、金钱与艺术的较量（新富豪对穷戏班子的差遣）、父与子（师傅与徒弟）冲突等等。其中，袁青子的徒弟兼远房亲戚红霞的“被包养”，是这一小说的暗线，确证了乡村“性爱”背后的商品交换逻辑冠冕堂皇的登场，它使得“性”与“爱”分离，“爱”的成分稀释并遭到扭曲与畸变，“性观念”的功利倾向抬头，并在乡村部分农民中得到无声的欢迎。剧团团长袁青子虽然出生草根，但他有自己做人准则和道德操守，有底层生存的勇气和韧劲，他的徒弟说“这个世道已经变了”，而他则坚守自己的底线，认为红霞掺和到高玉海的家庭就是不道德的，但年轻的徒弟彩霞认为，“现在都什么年代了呀，早就没人管这号事了。大家都认钱哩，当个小三有什么啊，小三说不定还能得到更多呢，又有钱花又有人心疼”，徒弟天明也说，“师傅，法律上规定十八岁就算成年人了，个人做事个人担哩，她红霞自己长着脑袋，今年二十四了，她个人的事咱们掺和什么哩”，这些极具“现代”意识和现实质感的劝慰嘲笑了袁青子的“不合时宜”和“抱残守缺”，以及与徒弟的代际冲突。有学者认为，“在价值多元的社会条件下，代与代之间由于生活经历差异而产生的价值判断可能相差甚远，因此导致代与代之间发生冲突的可能性增加”。^①“小三”、“婚外情”、“包养”、“出轨”等原来在乡村“性”话语体系中惊世骇俗的词汇，今天不再被人深恶痛绝而变得稀松平常、随处可见，如果说《伙电视》时代的“性”的突然裸露与初显狰狞，证明农民具有某种被动性质，1990年代之后的嬗变，就不再是因为性的强力“楔入”，其间多少也有农民的自觉意识、个性苏醒和自我选择。“性观念”的商品化时代已经确凿降临乡村了。这也是“郎的诱惑”的真正含义所在。侯波的另一篇小说《肉烂都在锅里》正面写放映员丙发子落实国家“2131工程”的政策，定点到陕北杜岗村放电影，主要表现的是今日农村的文化生活与农民精神需求的新矛盾；其侧面却书写了乡村“性道德”体系的松动与解体，揭橥乡村社会“性”的保守观念松绑后带来的混乱。在杜岗村支书老杜家里，“儿媳妇的婚外情”引发了公众的“性趣”，小说写到，杜支书夫妻央请亲家丙发子规劝女儿满珍，好好安心和丈夫杜小松过日子，不要闹得全村舆论沸沸扬扬。于是，父女有如下对话：

^①龚群：《社会伦理十讲》，中国人民大学出版社，2008年，第95页。

丙发子见女儿回来了，就到女子家里来，跟女儿说话。进城去了？丙发子问。进城去了。昨晚咋没回来？吃饭去了，吃完饭唱歌去了。女子说。一个女子家，疯啥哩么。晚上也不回来，也不怕人笑话？丙发子训她。你知道村里人都怎么说你哩？你这不是吃着碗哩看着盆哩，有相好的啦？爸，我知道你要说什么。我也知道是小松他爸告诉你的。可是他咋不管管他娃哩，他娃在深圳有个相好的哩……他老杜有本事就管他娃去，瞎摸六道的。他也不是什么好货，和村里许多妇女都相好哩。还好意思说人。爸，这几年，大世事乱了，村里也乱了，大家都就那么个。满珍说。

这段神来之笔，淋漓尽致地写出了当下乡村“性伦理”普遍失范的众生相和由此引发的连锁反应：父亲与许多妇女有染，于是上行下效，儿子在深圳有外遇，儿媳也索性找情人。就连肩负着为国家传播精神文明的电影放映员丙发子（同样是父亲的角色），“夜里放完电影找个女子家睡觉第二天走人”。正如满珍所描绘的类似多米诺骨牌效应：最开始由家庭这一社会最小的细胞引发开去，相互效仿“大家都就那么个了，村里也乱了”，再扩散出去，于是“大世事乱了”——好一个“乱”字了得！

行文至此，笔者不免感慨当下乡村已然由“性压抑”的一极飞速滑落到“性自由”的极端，并在某些乡村熟人社会潜滋暗长甚至半公开化。农民性观念的随心所欲和野蛮生长，与1980年代之前“被爱情遗忘的角落”构成强烈的反差。笔者以为，这种报复式、爆发式的释放，实际上“解放”的仅仅是他们的“力比多”，而无关“情感”、“精神”、“主体意识”，他们盲目地将“人的现代化”化约为“性自由”，而且日益走向其目标的反面。更令人触目惊心的是性观念的商品化逻辑不仅攻破了年轻一代，还俨然收编了过去乡村伦理的“铁杆”维护者、守卫者——年长的一代，这种“文化反哺”，从思想意识的倒灌到现代器物的教授正在普遍发生。孙春平《一树酸梨惊风雨》（《人民文学》，2009年第1期）以诙谐的艺术手法，较为真实地反映了当下农村老一辈“性”道德秩序崩塌的现实。上河湾村的秦吉太盖房子缺钱，竟然训斥在城里理发店学手艺的女儿挣钱少，暗示女儿“别管丢不丢人”，大胆走“卖淫”致富的捷径：

秦吉太说，人家后街大燕子跟你一样出去学剪头，咋一家伙就给家里划来八千块？小玲说，大燕子她会使推子用剪子吗？她也配说学理发？呸，丢死人了！秦吉太气急地说，别管丢不丢人，人家挣得来，你为啥挣不来？你比她缺啥呀？

面对盖房的诱惑，父亲只要能获取金钱，女儿的贞洁、名声，全家人的节操、人格都可以出卖。无独有偶，孙惠芬的《天河洗浴》（《山花》，2005年第6期）中，母亲竟然也怂恿女儿去从事不正当职业。

学者周晓虹强调：“‘中国体验’既包括积极的心理体验，也包括消极的心理体验，前者诸如开放、流动、竞争、进取、平和、包容……后者诸如物欲、拜金、浮躁、冷漠、缺乏诚信、仇富炫富……人格的边际化或社会心态的两极化恰是中国体验的最重要特点。”^①由此观之，古老中国乡村的子民，从老到少，男人或女子，父辈或子辈，无论主动还是被动，不管压抑、艳羨或者放纵，确然在现代化推使下，他们的性观念走上一条禁锢——窥探——蠢动——尝试——开放的路径，这或许是乡村现代转型所赋予他们最真切的“两极化”体验与心态吧。

①周晓虹等：《中国体验：全球化、社会转型与中国人的心态嬗变》，社会科学文献出版社，2017年，第4页。

四

德国社会学家齐美尔提出了“边际人”的概念。帕克写于1928年的《人类的迁徙与边际人》一文，将边际人形象地比喻为文化上的混血儿，帕克指出，“正是在边际人的思想中，由新文化的接触而产生的道德混乱以最显著的形式表现出来。也正是在边际人的内心——那里正在发生文化的变迁与融合——我们可以最佳地研究文明和进步的过程”。^①艰难跋涉在现代化道路上的乡土中国子民正是这样的边际人。进一步说，尼采、弗洛伊德和福柯还论证了一个事实：对“性”的研究是观察现实社会的独特视域。文学中的性叙事研究不仅具有同样的作用，还有着独特的审美价值和认识意义。文学，特别是小说，是社会问题的感应神经，与时代同构、与人心耦合。新世纪乡土小说为我们反观和研究当下农民——边际人，在世纪前后社会转型、乡村发展振兴的问题上提供新视角。“性”对认识农民与社会思潮、现代体验的互动关系颇具方法论价值。因此，反思发展、关注农民的“性”问题，不仅是新世纪乡土小说的主题之一，更是整个人文社会科学领域重大的时代课题。

作者简介：廖斌，福建武夷学院中文系教授，文学博士。福建武夷山 354300

【责任编辑 杨立青 刘绚兮】

^①Park, Robert E., Human Migration and the Marginal Man, 33 *American Journal of Sociology*, 1928.

保护的责任：演进逻辑、 法律性质及中国的立场

堵一楠

[摘要] 作为21世纪全球人权领域的重要议题，“保护的责任”在联合国的大力推动之下，一度成为国际社会关注的焦点。利比亚危机后，“保护的责任”在言辞和行动的层面呈现出截然相反的处境。有鉴于人道主义干预的正当性困境，“保护的责任”得以产生，并取得了观念竞争的胜利。根据国际法的渊源理论，将“保护的责任”称为一项框架的说法是恰当的，但其并非全无规范性内容。“保护的责任”可以从“国家的首要责任”和“国际社会的补充责任”两个角度加以透视，前者是“保护的责任”法律性质的主要体现，而后者正是导致其陷入制度化僵局的原因。重新协调“三大支柱”的关系是可能的突破路径之一。为了实现有利于自身发展的国际环境，中国在谨慎接受“保护的责任”话语的同时，也开始参与干预理念的建构，并提出了较为具体的主张。

[关键词] 保护的责任 国际法渊源 国家主权 干预规范

[中图分类号] D99

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-3575 (2020) 01-0136-15

引言

人道主义干预 (Humanitarian Intervention) 是晚近国际法中一个备受争议的问题。21世纪以来，“保护的责任”概念开始受到世界性的关注，并以罕见的速度完成了从产生到实践的发展。虽然各国仍然存在较大分歧，但作为全球治理的重要探索，“保护的责任”已然不可避免地被纳入了国际法规范的相关论辩之中。本文将大体按照以下顺序展开：首先，梳理“保护的责任”生成和沿革的理路，揭示其在言辞和行动层面境遇不同的现实；其次，在与传统“人道主义干预”理念相比较的基础上，考察“保护的责任”作为一种正当性话语 (discourse) 的内在演化逻辑；再次，从国际法渊源的角度切入，尝试对“保护的责任”的法律性质加以分析，并反思其在联合国框架下的路径困境和突破可能；最后，归纳中国对于“保护的责任”的立场，以及在干预规范变革进程中的应对。

一、发展历程

2001年12月,由加拿大政府提议成立的“干预与国家主权国际委员会”(International Commission on Intervention and State Sovereignty, 以下称ICISS)向联合国提交了《保护的责任》(The Responsibility to Protect)报告,首次正式提出了这一概念:主权国家有保护本国公民免遭大规模屠杀、强奸、饥饿等灾难的责任;在当事国不愿或无力履行,以及其本身为罪犯的情况下,必须由国际社会来承担这一责任。这是对主权的帮助而非限制。此外,报告还从“预防的责任”、“反应的责任”和“重建的责任”3部分对“保护的责任”的具体内涵进行了阐释。^①

“保护的责任”被提出后,很快进入了联合国的政治议程。^②2005年10月,第60届联大通过了世界首脑会议《成果文件》,作为“每个国家保护全部人类(populations)的集体国际责任(collective international responsibility)”,“保护的责任”被写入了其第4部分。这是联合国第1次以正式文件的形式对“保护的责任”加以框定,标志着该概念获得了绝大部分国家的接受。文件最终将“保护的责任”的适用范围严格限定在种族灭绝、战争罪、族裔清洗和危害人类罪这4项罪行;并强调根据《联合国宪章》通过安全理事会处理,实际上否定了联合国框架外的强制性干预行动。^③

此后,“保护的责任”得到了联合国层面的持续推进,并逐渐从政治话语转向具体实践。2007年5月,联合国将“防止灭绝种族”特别顾问的头衔名称改为“防止灭绝种族和大规模暴行”,“使其职能范围更广”。^④2008年2月,联合国进而专设“保护的责任”特别顾问一职。^⑤2009年1月,时任联合国秘书长潘基文(Ban Ki-moon)向第63届联大提交了《履行保护的责任》(Implementing the responsibility to protect)报告,提出了“保护的责任”的三大支柱:国家的保护责任;国际援助和能力建设;及时果断的反应。^⑥当年9月,联大通过了有关该概念的第1个专门决议。^⑦

然而,2011年发生的利比亚危机成为了“保护的责任”发展的转折点。安理会在第1970号决议中明确引用“保护的责任”^⑧,后又通过第1973号决议授权成员国采取“一切必要措施保护利比亚平民”^⑨。此次实践的过程和后果都引起了极大争议——北约据此展开的军事行动直接造成了利比亚的政权更迭,导致联合国在叙利亚问题的审议上陷入了僵局。从此,“保护的责任”开始在言辞和行动的维度上呈现出两种截然不同的面向:

首先,“保护的责任”在国际话语体系中的上升趋势并未因此被颠覆,反而可以说已经完全收

①ICISS, *The Responsibility to Protect*, 2001, pp.13-17.

②UN General Assembly, *A More Secure World: Our Shared Responsibility*(A/59/565), Report of the High-Level Panel on Threats, Challenges and Change, p.56, para.201; In *Larger Freedom: Towards Development, Security and Human Rights for All*(A/59/2005), Report of the Secretary-General.

③UN General Assembly, 2005 World Summit Outcome(A/RES/60/1), p.30, paras.138-139.

④UN Security Council, Letter dated 31 August 2007 from the Secretary-General addressed to the President of the Security Council, UN Doc.S/2007/721 (2007).

⑤UN Department of Public Information, Secretary-General appoints Edward C. Luck of United States Special Adviser, UN Doc.SG/A/1120 (2008).

⑥UN General Assembly, *Implementing the responsibility to protect*(A/63/677), Report of the Secretary-General, p.2.

⑦UN General Assembly, Resolution adopted by the General Assembly on 14 September 2009 (A/RES/63/308).

⑧UN Security Council, Adopted by the Security Council at its 6491st meeting on 26 February 2011 (S/RES/1970), p.2.

⑨UN Security Council, Adopted by the Security Council at its 6498th meeting on 17 March 2011(S/RES/1973), p.3.

获了观念竞争的胜利。2015年9月,在联大为“保护的责任”举行的互动对话中,来自89个国家的代表以压倒性多数向“三大支柱”基本框架的有效性表示了支持。^①国际社会已不再争论“保护的责任”存在与否,而是开始关注其具体的落实过程。这与“人道主义干预”在过去受到的普遍批评形成了鲜明的对比。然而,“保护的责任”的实施却迟迟无法取得更大的进展。这一反差在安理会层面表现得尤为突出:截至2019年4月1日,为了应对马里、南苏丹和中非共和国等地的情势,安理会已经在多达81项决议中直接提及了“保护的责任”,而其中只有4次出现在利比亚危机发生之前。但是,后来决议的相关内容几乎完全以第一支柱为主,更未再授权任何的武力干预。^②可见,对于“保护的责任”在整体意义上的实施,安理会抱有的支持立场无疑是有限的。“保护的责任”目前的处境正表明了建立普遍性人权机制的复杂与艰难。下面,本文将通过考察“保护的责任”的演化动因,探讨国际社会为何在话语层面拒绝“人道主义干预”理念却接受“保护的责任”的缘由。

二、演化动因

人道主义干预对自身正当性的证成困境是“保护的责任”产生与发展的直接动因。通过对思想史谱系的考察我们可以发现,虽然早在17世纪,人权就已经作为干预的理由开始出现在学者的讨论之中,但直到冷战时期,人道主义还未能国际法层面构成使用武力的重要依据。^③这一现象在20世纪90年代之后发生了明显的变化。^④两极格局的崩塌使得以往为意识形态斗争所掩盖的民族问题与宗教矛盾开始凸显。国际安全形势的新特征,首先表现为冲突由国与国之间向一国内部转移。^⑤卢旺达和南斯拉夫的大屠杀引发了国际社会的深刻反思:对和平与安全的威胁,不仅限于国际战争和武装冲突,还应包括大规模的人道灾难。全面的和平与安全概念(comprehensive concept of peace and security)得到了发展。^⑥随着全球化的不断加深,各国关联程度的空前加强,放大了全人类的共性——人权的保护开始成为国际社会的重要关切,甚至被称为“世界范围内的世俗宗教”^⑦。2000年,时任联合国秘书长安南(Kofi Annan)在《我们人民》(We the peoples)报告中指出:主权和人权都是必须支持的原则;但如果将人道主义干预视作是一种对主权而言不可接受的

① “Summary of the Seventh Informal Interactive Dialogue of the UN General Assembly on the Responsibility to Protect”, Global Centre for the Responsibility to Protect, 08 September 2015.

② “R2P References in United Nations Security Council Resolutions and Presidential Statements”, Global Centre for the Responsibility to Protect, 01 April 2019.

③ H. Lauterpacht, “The Grotian Tradition in International Law”, *British Yearbook of International Law*, 23, 1946; John Stuart Mill, “A Few Words on Non-intervention”, in Gertrude Himmelfarb (ed.), *Essays on Politics and Culture*, Gloucester: Peter Smith Publisher, 1963, pp.368-384; Hedley Bull, “The State’s Positive Role in World Affairs”, *Daedalus*, 4, 1979.

④ Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, 4th edition, New York: Basic Books, 2006, p.108; Gareth Evans, “The Responsibility to Protect: An Idea Whose Time Has Come ... and Gone?”, *International Relations*, 3, 2008.

⑤ Peter Wallensteen & Margareta Sollenberg, “Armed Conflict, 1989-2000”, *Journal of Peace Research*, 5, 2001.

⑥ [奥]诺瓦克:《国际人权制度导论》,柳华文译,孙世彦校,北京大学出版社,2010年,第39页。

⑦ Elie Wiesel, “A Tribute to Human Rights”, in Yael Danieli, et al.(eds.), *The Universal Declaration of Human Rights: Fifty Years and Beyond*, New York: Baywood Publishing, 1999, p.3.

攻击,那么联合国势必无法对系统侵犯人权的事件作出处理。^①在此,国家对人权的保护不再仅仅是对公民的义务,而是构成了“国家和国际共同体之间的社会契约”,国家根据此种承诺“换取国际社会对其主权的尊重”。^②

然而,国际人权法上空,却始终盘旋着霸权的阴影。东欧剧变后,以自由主义为核心的公民认同(civic identity)成为了美国主导下当代国际秩序的基石。其强大的观念力量(the power of ideas),甚至超越了民族国家的意识。^③文森特(R. J. Vincent)指出:人权改变了过去“国家主权的国内正当性与国际正当性无关”的观点。如果一国的政府未能向其公民提供基本权利,则构成被视为非正当(illegitimate)的理由。^④在此背景下,人道主义干预成为了西方世界单方面推行其“文明标准”的重要途径。^⑤由此,在以下两个方面违背了国家主权平等这一国际社会的基础性事实:首先,传统的“人道主义干预”理念,在思想渊源上,直接发端于库什内(Bernard Kouchner)和贝塔蒂(Mario Bettati)于1987年提出的“干预的权利”(right to intervene)主张。^⑥据此,保护人权的道德被视作是先验的(a priori),并进而产生了更为强有力的要求:向国际法诉诸一种权利的承认。这一逻辑在本质上仅仅是单向的,目标国的主权在其中只处于从属的客体地位。其次,传统的“人道主义干预”理念从未为自身设定包括主体、条件、方式等必要的规范性内容。在实践中,这导致了人道主义干预往往异化为大国追求自身利益的借口;在理论上,则使得任何通过“人权”对国家概念进行普遍化的主张,必然体现为将己方的政治想象强加给其他历史传统,结果只能是对各国的政府形式进行善/恶的划分。因此,作为控制和偏见的代名词,“人道主义干预”理念最终止步于一项政治修辞。

然而,国际社会迫切需要共同规范对国家的人权保护加以评价的现实,亟待理论作出回应:于是,“主权作为责任”(Sovereignty as Responsibility)^⑦的思想应运而生,成为了今日“保护的责任”的雏形。在联合国的积极推动下,这一概念正不断丰富和清晰。为了弥合人权与主权之间的尖锐对立,从而尽可能获得更多国家的认同,“保护的责任”在以下两个方面对传统的“人道主义干预”理念进行了修正:

(一)主权的定位 不同于传统的“人道主义干预”理念,“保护的责任”从一开始就从目标国的视角出发,对主权给予了特殊的关注。2001年《保护的责任》报告已经明确指出:主权不仅仅是国际关系的一种功能性原则,还是对(众多国家和人民)同等价值和尊严的承认、独特身份和自由的保护、塑造和决定自己命运之权利的肯定。^⑧2009年《履行保护的责任》报告再次强调,即使一国因能力不足或缺乏领土控制无法充分履行保护,而由国际社会提供帮助时,也仍然是“保护

①Kofi Annan, *We the Peoples: The role of the United Nations in the 21st century*, New York: United Nations Department of Public Information, 2000, p.48.

②Anne Peters, “Humanity as the Λ and Ω of Sovereignty”, *The European Journal of International Law*, 3, 2009.

③王逸舟:《西方国际政治学:历史与理论》,中国社会科学出版社,2007年,第345~348页。

④R. J. Vincent, *Human Rights and International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p.127.

⑤Jack Donnelly, “Human Rights: A New Standard of Civilization?”, *International Affairs*, 1, 1998.

⑥Mario Bettati & Bernard Kouchner (eds.), *Le devoir d'ingérence*, Paris: Denoël, 1987, p.300.

⑦Francis M. Deng, *Protecting the Dispossessed: A Challenge for the International Community*, Washington, D.C.: The Brookings Institution, 1993, p.14.

⑧ICISS, *The Responsibility to Protect*, 2001, p.7.

的责任”的基本主体。^① 2014年《履行我们的集体责任》(Fulfilling our collective responsibility)报告重申,“保护的责任”旨在加强(reinforce)而非损抑(undermine)主权。其目的是以《宪章》第2条为基础,鼓励各国平等展开合作使人类免遭暴行,无意为国际社会建立等级结构。^② 相比于人道主义干预,“保护的责任”再次确认了国家主权在全球人权治理中的首要(first and foremost)地位。因为对人民更有效的保护始终只能来源于国家,国际社会的作用只是补充性的,各国之间互相尊重彼此的主权就成为了人权价值的应有之义。

(二) 规范的程度 传统的“人道主义干预”理念十分空泛,而“保护的责任”从被提出之初,设计者就力求使其内容兼具广度与深度。2001年《保护的责任》报告从预防、反应、重建3个层面对这一概念进行了全方位的立体建构,并明确:武力干预只适用于非常严峻的情况,必须为其设定苛刻的触发条件(trigger conditions must be high),从而提出了6条清晰的标准:正确的授权(right authority)、正当的理由(just cause)、正确的意图(right intention)、最后的手段(last resort)、相称的方式(proportional means)、合理的预期(reasonable prospects)。其中,至关重要的授权问题,报告更是选择在第6部分专辟一章进行了讨论。^③ 而2005年的世界首脑会议进一步对“保护的责任”加以细化,“正当理由”仅限于种族灭绝、战争罪、族裔清洗和危害人类罪的发生,并强调了联合国系统的框定性作用。人道主义干预仅仅关注对已经发生的事件采取行动,而“保护的责任”始终强调,需要付出巨大的努力,以预防此类灾难,并通过后续的建设确保其不会在未来重演。人道主义干预往往以使用武力作为唯一的手段,而“保护的责任”一再指出,面对预防失败或必须作出反应的情况,作为优先选择的,是一系列外交、政治、经济层面的非军事性解决办法。即使涉及武力,也可以通过目标国政府的邀请,以第二支柱的方式进行。^④

通过上述变化,“保护的责任”收获了人道主义干预未能取得的成功:首先,国际社会普遍承认了这一正当性话语的存在;不仅于此,从由非政府组织提出,再到被联大和安理会频繁援引,“保护的责任”一直行进在从概念到规则的制度化道路上,所朝向的最终目标,是融入甚至变革现行的国际法体系。早在2004年,“威胁、挑战和改革问题高级别小组”向时任联合国秘书长安南提交的《一个更安全的世界》(A More Secure World)报告已经表示,希望“保护的责任”成为一项“新兴的规范”(emerging norm)。^⑤ “保护的责任”是在人道主义干预无法获得认可的情况下而形成的。这一概念的提出并不是孤立或偶然的事件,而是20世纪以来国际法人本化现象的逻辑必然和重要反映。在这个意义上,作为人道主义干预的延续,“保护的责任”与前者分享着共同的普世性道德观念:人权不再仅仅是一个和主权相对应的、或是从外在限制主权的概念,而是构成了主权正当性的内部基础。^⑥ 在人类文明日益多元化的今天,主权的解释进路当然不应如此片面。

①UN General Assembly, Implementing the Responsibility to Protect(A/63/677), Report of the Secretary-General, p.10.

②UN General Assembly, Fulfilling Our Collective Responsibility: International Assistance and the Responsibility to Protect (A/68/947), Report of the Secretary-General, p.4.

③ICISS, *The Responsibility to Protect*, 2001, pp.29-37.

④Gareth Evans, “R2P: The Next Ten Years”, in Alex Bellamy & Tim Dunne (eds.), *The Oxford Handbook of the Responsibility to Protect*, Oxford: Oxford University Press, 2016, pp.923-925.

⑤UN General Assembly, A More Secure World: Our Shared Responsibility(A/59/565), Report of the High-Level Panel on Threats, Challenges and Change, p.57, para.202.

⑥陈一峰:《后冷战时代的不干涉内政原则——西方新干涉主义理论及其批判》,《中国国际法年刊2011》,世界知识出版社,2012年,第107页。

但必须承认,当前的国际社会,仍然是以西方的秩序想象为原型而展开的,人权作为主流价值依旧会是未来一段时间内的趋势。对此,有学者指出,在联合国仍然无法以人道名义超越国家利益的历史时刻,“保护的责任”却已经进入了国际规范的万神殿(Pan-theon)。^①这固然有其夸大之处,但面对救助国内流离失所者的国际法困境,各国难以对人道主义干预之必要性一概加以否定也是客观的事实。下面,本文将从国际法渊源的角度,对“保护的责任”的法律性质进行分析。

三、法律性质

目前,学界关于“保护的责任”的法律性质还存在各种观点。^②而《国际法院规约》第38条第1款作为权威说明,列举了彼此之间并无等级次序的条约、习惯和一般法律原则作为国际法的主要渊源,以及司法判例和权威学说作为确定法律原则的补助资料。因此,下文将主要在条约、习惯和一般法律原则三个层面进行讨论,并兼采有关司法实践,尝试认定“保护的责任”的国际法地位。

(一) 条约作为“保护的责任”的国际法渊源 首先,作为迄今为止最重要的国际性条约,《宪章》在序言等多处阐明了保护人权的宗旨和路径,例如,第4章“大会”第13条第1款规定,联大“应发动研究,并作成建议”,“助成全体人类之人权及基本自由之实现”;第9章“国际经济与社会合作”中的第55条与第56条明确规定,联合国应促进“全体人类之人权及基本自由之普遍尊重与遵守,不分种族、性别、语言或宗教”,且“各会员国担允(pledge)采取共同及个别行动与本组织合作”以达成之;第10章“经济及社会理事会”第62条第2款指出,理事会“为增进全体人类之人权及基本自由之尊重及维护起见,得作成建议案”,等等。但是,在规范性问题上,学界还存在很大的争议。《宪章》中的人权条款是否对成员国意味着实质性的法律义务,抑或仅仅是政治宣示?联合国机构是否据此取得了针对成员国采取行动的权利?此种行动的性质和程度为何?对此,各种观点莫衷一是。凯尔森(Hans Kelsen)认为《宪章》并没有为成员国确立严格的国际法义务,人权条款毋宁是原则性的宣告。^③劳特派特(H. Lauterpacht)则认为,一项规则的法律性由于缺乏定义而受到不利影响与因此被消灭是不同的。《宪章》中并未明确规定成员国保护人权确实减损了这些义务的可司法性(juridical character),但并未对其法律本质(legal nature)造成致命的损害。^④

在其他专门性的人权条约中,似乎也能寻找到相关的法律依据。例如,《防止及惩治灭绝种族罪公约》第1条规定,各国应确认灭绝种族行为“系国际法上的一种罪行”,“承允防止并惩治之”。而这正是“保护的责任”概念的一部分。1993年,波黑根据《灭绝种族罪公约》第9条向国际法院递交了起诉南联邦的请求书。2007年,国际法院在最终判决时,对该项义务作出了解释。法院认为,在斯雷布列尼察(Srebrenica)发生的事件符合《灭绝种族罪公约》第2条所设想的灭绝种族

^①Mark B. Taylor, “Humanitarianism or Counter-Insurgency? R2P at the Crossroads”, *International Journal*, 1, 2005.

^②Carsten Stahn, “Responsibility to Protect: Political Rhetoric or Emerging Legal Norm?”, *The American Journal of International Law*, 1, 2007; Aidan Hehir, “The Responsibility to Protect and International Law”, in Philip Cunliffe (ed.), *Critical Perspectives on the Responsibility to Protect: Interrogating Theory and Practice*, London: Routledge, 2011, pp.84-85.

^③Hans Kelsen, *The Law of the United Nations: A Critical Analysis of its Fundamental Problems*, New York: Praeger, 1950, pp.29-32.

^④H. Lauterpacht, “The International Protection of Human Rights”, *Recueil des cours*, 70, 1949.

罪,虽然无法确定其后果可归因于南斯拉夫,但《灭绝种族罪公约》设定的义务是:主权国家被要求采取一切合理手段去防止种族灭绝。此义务先于《灭绝种族罪公约》第3条所禁止的行为而存在,并在实际犯罪开始的同时生效。法院甚至指出,这一义务的范围取决于影响犯罪者行为的能力,这可以通过各国间的地理和政治联系来衡量。^①有反对观点认为,对于特定情形下可能的行动主体,只应形成一种合理的期待(reasonable expectation)。^②但判决显然意在说明,即使灭种行为发生在一国管辖地域范围之外,且本身并未参与实施,其所负有的防止义务却不因此而消失,而只是在程度上有所不同。通常而言,条约仅对缔约国具有效力。然而,该解释还可能产生进一步的影响:联大在1946年通过决议认为,《灭绝种族罪公约》的理念受到了所有文明国家的承认,因此构成了国际法的基本原则。^③国际法院也确认,《灭绝种族罪公约》区别于一般的多边条约而具有普遍性,对非缔约国和国际组织都有约束力。^④

此外,“保护的责任”也在国际人道法中得到了体现。二战后,日内瓦四公约对武装冲突的国际法规与惯例进行了系统性的编纂,在纽伦堡和东京分别设立的国际军事法庭则使得审判战争罪行成为了现实。此前,相对于有关国际性武装冲突的大量文件,只有日内瓦四公约的共同第3条及第2附加议定书对非国际性武装冲突作出了规定。随着国际法的价值重心进一步从国家转移到个人,《前南国际法庭规约》在第2条明确指出其“有权起诉犯下或命令他人犯下严重违反1949年各项《日内瓦公约》的情事”,之后法庭在“塔迪奇案”(The Tadic case)中确认,武装冲突的性质不对管辖权产生影响。^⑤1998年,《国际刑事法院罗马规约》正式确定了战争罪等4项国际罪行,其中第7条将“危害人类罪”的前提设立为“针对任何平民人口进行的攻击”,说明具体的反人道行为可以不必发生在国际性武装冲突中,甚至连和平状态下的事件也被包括在内。虽仍有争议,但这标志着国际社会的最低共识在缓慢地形成。正如国际法院所说,人道主义法的许多规则……所有国家都必须遵守,而无论其是否批准了载有这些规则的公约。^⑥不可忽视的是,国际法委员会(ILC)的《国家对国际不法行为的责任条款》草案在第2部分的第3章引入了“严重违反依一般国际法强制性规范所承担的义务”,其中第41条强调各国应通过合作制止此类行为。可以看到,随着人类文明的不断发展,在某种程度上,国际人道法的规范已经逐渐获得了强行法(jus cogens)的地位。在此,或许的确有理由从中推断出一国对国际罪行作出反应的义务。当然,此处的讨论仍失于空洞,我们依然需要从习惯国际法的角度去探讨各国对“保护的责任”的具体态度。

(二)习惯国际法作为“保护的责任”的国际法渊源 习惯国际法主要由国家实践和法律确信2个因素组成。传统方法侧重对国家实践的考察。《国际法院规约》第38条对习惯国际法的定义是:国际习惯,作为通例之证明而经接受为法律者。显然,从字面意思来看,二者之间应存在先后

①ICJ, Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (Bosnia and Herzegovina v. Serbia and Montenegro), Judgment, I.C.J. Reports 2007, pp.215-221, § 415, § 430, § 431, § 438.

②Jennifer Welsh & Maria Banda, “International Law and the Responsibility to Protect: Clarifying or Expanding States’ Responsibilities?”, *Global Responsibility to Protect*, 3, 2010.

③The Crime of Genocide, UN Doc.A/RES/96 (I), 1946.

④Reservations to the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, Advisory Opinion, I.C.J. Reports 1951, p.29.

⑤ICTY, Decision on the Defence Motion for Interlocutory Appeal on Jurisdiction, UN Doc.IT-94-1-A R72, para.70.

⑥Legality of Use or Threat of Nuclear Weapons, Advisory Opinion, I.C.J. Reports 1996, p.257, § 79.

关系。然而在“尼加拉瓜案”(The Nicaragua Case)中,国际法院在证明不干涉原则的习惯国际法性质之时,虽然申明“自己的任务是判断法律确信中存在的规则是否得到了实践的确认”,^①但在先通过国际文件论证了国际社会对不干涉原则的法律确信之后,却没有考察正面的国家实践,而是指出相反的实践无法体现行为国的法律确信,因此未具备造法效力,不可作为例外。这一做法发展了习惯国际法的方法和理论。此外,随着现代世界的交往日益便捷,在海洋、外空等领域,由于许多国家的迅速承认,某些习惯国际法在短时间内得以形成。郑斌(Bin Cheng)称之为“即时习惯国际法”,认为其产生侧重于“法律确信”而非“常例”(usus)。^②因为“保护的责任”少有实践,下文也将主要讨论联合国议程中各国的立场。

2005年,“保护的责任”明文载入了有190多名国家和政府领导人参加的世界首脑会议《成果文件》。有论者据此认为,“保护的责任”享有了“即时习惯国际法”的地位。^③然而,一致通过本身并不能证明任何法律事实:首先,《宪章》赋予联大的仅仅是建议权,其决议不具备约束力;其次,并无任何正式的国际法律文件规定国家间的合意能够直接成为国际法的渊源。《成果文件》的语词相当模糊,未能进一步确定采取军事措施的标准,而只是提及应交由安理会逐案决定。同时,相比于2001年的报告,“保护的责任”的适用范围被显著缩小了,绕过安理会的尝试也被删去。虽然上述种种可以表明国际社会正产生“法律确信”的萌芽,但是,《成果文件》的出台仅应被视为一项政治宣言:各国有意向接受“保护的责任”,与接受相关国际法的规制,毫无疑问是两回事。在此期间,美国的态度较为典型。会议前,约翰·博尔顿(John Bolton)作为时任美国驻联合国大使,始终呼吁对拟通过的《成果文件》进行重新起草。他强调,《宪章》从未被解释为创设了安理会成员在国际和平遭受严重破坏的情况下强制采取行动的法律义务——在本国主权之外,国际社会和安理会在法律上没有义务去保护危险中的平民。最终,他成功要求修改了文件第139段的措辞,用更具道德感的“责任”(responsibility)取代了法律意味浓重的“义务”(obligation)。^④

此后,国际社会对这一概念如何履行的问题进行了激烈的公开辩论。2009年7月,第63届联大召开了关于《履行保护的责任》报告的辩论会,代表180个会员国和2个观察员代表团的94名发言人阐述了本方的意见和关切。怀疑仍然是存在的,大会主席德斯科托·布罗克曼(Miguel d' Escoto Brockmann)在开幕致辞中告诫,在确立干预的一般国际责任之前,必须先解决其他问题,特别是欠发达地区人民的生活状况,以及安理会机制的内在缺陷。^⑤也有部分国家担忧“保护的责任”在实施中会出现双重标准,从而导致其被大国滥用,成为霸权的工具。但总体而言,大会对“保护的责任”概念表现出积极的反应,绝大多数与会国家赞同秘书长的报告,非盟尤其表示了欢迎。此外,英国、加拿大、澳大利亚等国也抱支持的立场,美、中、俄等大部分国家都以相对温和的姿态有保留地接受了“保护的责任”概念。只有古巴、委内瑞拉、苏丹和尼加拉瓜四国完全拒绝此前

①Military and Paramilitary Activities in and against Nicaragua (Nicaragua v. United States of America), Merits, Judgment, I.C.J. Reports 1986, p.98, para.184.

②Bin Cheng, “United Nations Resolutions on Outer Space: ‘Instant’ International Customary Law?”, *Indian Journal of International Law*, 5, 1965.

③Christopher Verlage, *Responsibility to Protect*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p.115.

④Letter from John R. Bolton, The Representative of the United States of America to the United Nations, to President Ping, President of the UN General Assembly, 30 August 2005.

⑤UN General Assembly, Sixty-third Session Official Records, 97th Plenary Meeting (A/63/PV.97), p.3.

的《成果文件》。三类立场表明,各国在联合国框架下对“保护的责任”进行的首次正式专题讨论取得了很好的效果。然而,这一趋势在利比亚危机后不复存在。各国的态度都十分复杂,并不可以简单地视之为“南北分歧”。^①虽然国际话语的变化或许的确有利于解读“保护的责任”的法律确信,但事实上,安理会决议对援引这一概念的浅尝辄止再次证明了使用武力领域的高度敏感性——仅就当前而言,“保护的责任”的习惯国际法地位是不足的。

(三) 一般法律原则作为“保护的责任”的国际法渊源 马尔科姆·肖(Malcolm N. Shaw)指出,关于一般法律原则的含义,大致有三类见解。第一种观点认为,自然法是检验实证国际规则有效性的依据,因此一般法律原则是对自然法概念的引申。第二种观点则认为,一般法律原则重申了国际法基本原则,必须以国家的同意为基础,视其为条约和习惯的副标题(sub-heading),应在二者中已有所规定。童金(Tunkin)等苏联学者多持此说。第三种观点赞同一般法律原则确实是单独的国际法渊源,但范围相当有限,内容也十分模糊,或许称之为“适用于国际关系的国内法原则”比较恰当,是贯穿各国法律秩序中的共同主题。^②王铁崖赞同最后一种主张,认为一般法律原则是各国法律体系所共有的原则。^③一般而言,此种价值判断首先应为各国的法律所当然蕴含,但本身并不在国际层面具有拘束力,而需要国际法的立法机制将其接受为法律规范。这为一般法律原则的确认设立了递进式的两个条件。

从国内法的角度来看,当今世界,绝大部分国家都在本国宪法和法律中规定或暗含了对人权的保障。但其中,规定对他国的人权事件作出反应的内容,无疑十分罕见。有学者提出,一般法律原则的形成不再局限于国内法律(forum domestico),只需国家作出意思表示即可。在此,国内法的实践不再是构成性的。^④也有观点认为,通过外交代表的声明、联大或安理会的决议、甚至是国际法院的判决,都可从中辨识出国际社会的共识,以此提炼一般法律原则。^⑤在这个意义上,国际人道法的地位将得到提升——国际法院在“科孚海峡案”(Corfu Channel Case)和“威胁或使用核武器的合法性”(Legality of the Threat or Use of Nuclear Weapons)咨询意见等场合中多次强调将人道主义的基本观念纳入国际法的一般原则,甚至逐渐将其作为对世义务(erga omnes)的重要组成部分。^⑥但是,目前而言,人权的国际保护还很难被严格地认为是一般法律原则。

(四) 小结 如果我们将“保护的责任”从内部作区分,差异就一览无余了。“保护的责任”可被拆解为两个维度:(1)国家的首要责任:保护本国人民;(2)国际社会其他成员的补充责任:(a)尊重他国的主权,以协助其履行,以及(b)在当事国未提供此种保护时,由国际社会采取措施代行之。2009年秘书长报告中提及的三项支柱可据此被归入其中:第一支柱“国家的保护责

^①Ramesh Thakur, “Emerging Powers and the Responsibility to Protect after Libya”, *Norwegian Institute for International Affairs*, Policy Brief, 15, 2012, p.2.

^②Malcolm N. Shaw, *International Law*, 8th edition, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp.370-371.

^③王铁崖主编:《国际法》,法律出版社,1995年,第11~12页。

^④Bruno Simma & Philip Alston, “The Sources of Human Rights Law: Custom, Jus Cogens, And General Principles”, *Australian Yearbook of International Law*, 12, 1992.

^⑤Nadja Kunadt, “The Responsibility to Protect as a General Principle of International Law”, *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, XI, 2011.

^⑥Corfu Channel Case (United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland v. Albania), Judgment of April 9th, 1949, I.C.J Reports 1949, p.22; Legality of the Threat or Use of Nuclear Weapon, Advisory Opinion, I.C.J Reports 1996, p.226; Barcelona Traction, Light and Power Company, Limited (Belgium v. Spain), I.C.J Reports 1970, p.32, § 34.

任”属于前者，第二支柱“国际援助和能力建设”和第三支柱“及时果断的反应”正是后者的范畴。施特劳斯(Ekkehard Strauss)认为2005年世界首脑会议并未创造新的法律，应将“保护的责任”理解为根据道德信仰采取共同行动的承诺。^①诚然，试图确认“保护的责任”的国际法地位还为时尚早，称其为一项框架的说法是恰当的，但需注意的是，“保护的责任”并非毫无法律内容。

如上所述，“保护的责任”的第一支柱已深深根植于现有的国际人权与人道法，甚至有很大部分被视为了“强行法”。其中，“保护的责任”所包含的4种国际犯罪通过条约、司法意见等许多形式得到了禁止——但我们也要看到，这里国际法对不同罪行的规制有失平衡：在行为的性质、国家的责任范围等各方面，有关灭种罪和战争罪的法律规则较之族裔清洗和危害人类罪显然更为明确和细化。其次，秘书长报告根据《成果文件》第138段和第139段认为“保护的责任”的第二支柱主要包括4项内容：(1)鼓励各国履行第一支柱下的责任；(2)帮助他们履行这一责任；(3)支持他们建设保护的能力；(4)对处于冲突爆发的压力之下的国家进行援助。^②国际法院2007年在解释《灭绝种族罪公约》时表达的态度是，各国至少有义务利用自身的影响力，去阻止事件的发生或持续。相比之下，国际人道法在战争罪方面确定的国家责任范围更广：日内瓦四公约的共同第1条不仅为缔约国设定了“尊重本公约”的基本义务，还增添了“保证本公约之被尊重”的衍生义务——这或许可以被认为足够赋予第二支柱的所有内容以法律意义。类似的措辞还出现在《宪章》第2条第6款：“本组织在维持国际和平及安全之必要范围内，应保证非联合国会员国遵行上述(主权平等、善意履行义务、不得使用威胁或武力等——笔者注)原则”。显然，国际法对第二支柱中义务的规定远比上述的第一支柱更为模糊。

那么，此种“确保尊重”(ensure respect)的范围究竟为何，是否可以延伸至作为第三支柱的“及时、果断的行动”？这就成为了根本矛盾所在。2009年辩论大会以及2011年利比亚危机之后国际社会的态度都表明了这一点：大部分国家的态度普遍倾向于认可前两项支柱，对第三支柱却强调通过外交谈判和政治途径与当事国政府进行沟通，对选择性适用以及采取武力抱有明显的顾虑。“保护的责任”的案文本身未赋予任何国家单独使用武力的权利应无异议，但是安理会是否因此获得了某种法律义务却存在争议。“保护的责任”在2个维度上所包含的内容，其性质完全相同吗？在本国未履行责任之后，其他国家组成的国际社会能完全对其加以继承和行使吗？这些都还有待更进一步的讨论。

可以看到，“保护的责任”的法律性质主要体现在第一支柱的规定中，而第二和第三支柱还缺乏足够的法律依据：其中，最为显而易见的一点是，即使各主权国家拒绝履行作为国际社会一员所承担的上述责任，也不会因违反而引起制裁或救济。^③概言之，“保护的责任”距离积极的国际规范地位还有很长的路要走。在法律与道德之间，国际社会对全体人类的责任或许暂时仍然偏向后者。未来，国际法委员会对“国家责任制度”的编纂与发展，国际法理论中对“国际组织负有法律责任”这一观点的辨析，都会对“保护的责任”的命运产生关键性的影响。

①Ekkehard Strauss, “A Bird in the Hand is Worth Two in the Bush – on the Assumed Legal Nature of the Responsibility to Protect”, *Global Responsibility to Protect*, 1, 2009.

②UN General Assembly, Implementing the Responsibility to Protect (A/63/677), Report of the Secretary-General, p.15.

③Carsten Stahn, “Responsibility to Protect: Political Rhetoric or Emerging Legal Norm?”, *The American Journal of International Law*, 1, 2007.

四、路径困境与突破可能

“保护的责任”从理论到实践的飞速进展表明，联合国的机构或成员国，都认为国际社会应当避免在面临人道主义灾难时再次束手无策。然而，各方能够达成的，仅仅是对这一目的本身的拥护。上文已经指出，“保护的责任”的法律性质仍然不足，国际社会此前形成的共识均属意向性的说明。因此，在利比亚危机发生后，这一概念的发展逐渐放缓。其中，最大的阻力来源于各国对于第三支柱的纷争。

首先，归根结底，“保护的责任”建立在人道主义干预的基础之上。近20年来，虽然全球化的种种表现对主权形成了挑战，但国家的核心意义并未因此消除。《宪章》在宗旨部分提及了人权，却并未将其纳入第2条所列举的各项基本原则中——主权平等却在其列。隐含之意，是否达成人权目标的手段必须遵循主权平等的原则？目前，履行第三支柱所涉及的主要议题，无论是非国家武装团体的地位，还是国际刑事法院对国家元首的指控，在实践中都极可能影响到一国的根本利益——政治独立。在这种情况下，试图认定其已经成为一项国际法原则显然过分荒诞，更不可能以之为基础进而发展相应的具体规则。不在少数的国家提出，限制否决权是落实“保护的责任”的先决条件。这种呼声主要来自以下2点原因：一，安理会常常议而不决，无法对灾难作出有效的回应；二，大国为维护自身利益，在实践中存在选择性适用。2001年《保护的责任》报告指出：当重要的国家利益没有被涉及时，安理会常任理事国（P5）应在授权使用武力预防或结束人道主义灾难的决议中放弃行使否决权。^①这一建议虽然未能被纳入2005年《成果文件》，但后经瑞士、新加坡等国的推动，还是在秘书长2009年的报告中得到了体现，甚至出现了“不否决的责任”（The Responsibility Not to Veto）概念。^②更有国家要求，在安理会陷入僵局时，必须明确联大和安理会的关系。如此种种，尽管或许会提高大国行使否决权的成本，但在国际关系的现实下，很可能只是劳而无功：改革安理会的提议始终没有得到中、美等国的回应就是明证。其次，如上所述，以原则为起点发展规则的道路已经被否定，那么“保护的责任”若要继续深化，防止恶意被操纵和解释，则必须赋予其明确的法律内容，规定各国的权利义务关系，其中最重要的是将“保护的责任”在执行维度的标准彻底清晰化。包括尼日利亚在内的许多非洲国家都对此表达了支持，并要求将关注点转向更务实的问题。^③在此，规则缺失已经成为“保护的责任”从道德信条向国际法推进的关键障碍。其中，第三支柱——及时果断的反应，因其包含了使用武力的内容，成为了履行“保护的责任”无可避免的难题。此种自下而上的进路，意味着各国需要在细节上对使用武力的构成要件达成一致。然而，现实情况的复杂，又如何能够被文字所穷尽？在科学技术日新月异的今天，随着法律愈发凸显其滞后的一面，为“保护的责任”设定具体的触发机制和程序无异于埋下自身安全的致命隐患，是不可能被各国所接受的。值得注意的是，即使对于将“保护的责任”规范化这一目标本身，国际社会也存在许多不同的意见。例如，美国始终反对将“保护的责任”上升为明确的

①ICISS, *The Responsibility to Protect*, 2001, p.51.

②Nadia Banteka, “Dangerous Liaisons: The Responsibility to Protect and a Reform of the U.N. Security Council”, *Columbia Journal of Transnational Law*, 2, 2016.

③Paul D. Williams, “The ‘Responsibility to Protect’, Norm Localisation, and African International Society”, *Global Responsibility to Protect*, 3, 2009.

法律规则,因为这必然将限制其单边行动的自由。^①而德国、荷兰等又担心过度的限制会迟滞反应的能力,导致灾难情势的升级。^②更普遍的忧虑是,一旦参与了此类讨论,等于在官方层面直接承认了以武力解决人道主义问题的正当性,这一步是许多国家不愿迈出的。

各国的犹疑不定,从侧面反映了二战后西方学界希望将“个体性”与“社会性”同时囊括进国际法规体系所导致的悖论。有学者认为,矛盾无法从根本上被消解,“保护的责任”制度化的进程事实上已经夭折。^③类似的批评往往指出:纽伦堡审判以来相关的宣言、条约、决议等已经对国家保护其人民的义务作出了规定。目前所需要的,是推进国际机制以有效应对灾难。但是,2005年世界首脑会议及其后的活动表明,“保护的责任”仍然受困于人道主义干预的核心问题:利己动机与意愿缺失。在此,将二者相区分的尝试是不成功的。所以,“保护的责任”只是对现存的规范与实践进行了编纂和重述。^④上述观点所隐含的前提,是将“保护的责任”的成败完全归结于第三支柱。然而,正如摩根索(Hans Morgenthau)所指出,意识形态并不能改变以下基本事实:国家利益而非抽象原则将仍然是所有国家决定干预和选择手段的首要因素。^⑤国际干预的结构性问题,来源于道德与现实的永恒张力。^⑥其彻底的出路,也只能有待于在未来长时段的历史语境下,发生渐进的伦理涵化或激进的秩序变革。^⑦在这个意义上,强调对第三支柱的实施要素加以明确和细化,收效可能是相当有限的。因此,有必要认识到,尽管第三支柱的进展有所放缓,但自2011年以来,在第一支柱和第二支柱层面,“保护的责任”通过对既有零散规则的整合与解释,正越来越深入地内嵌于国际实践,逐渐形成了包括联合国、区域组织、主权国家等不同主体的全方位、多层次结构,正迈向全球人权治理的系统性战略框架:

首先,联合国设立了防止种族灭绝与“保护的责任”办公室(UN Office on Genocide Prevention and the Responsibility to Protect)以及建设和平委员会(Peacebuilding Commission)。前者的职能是通过各种渠道收集信息,对特定情况进行评估,并向秘书长、联合国系统以及国际社会提出预警和建议。后者作为政府间的咨询机构,主要负责为受冲突影响的国家提供重建支持,由联大、安理会和经济及社会理事会选举产生的31个成员国组成。其次,2011年,时任联合国秘书长潘基文在报告中指出,“保护的责任”的履行应考虑到不同地区的差异。实现这一目标需要区域和次区域

①Theresa Reinold, “The United States and the Responsibility to Protect: Impediment, Bystander, or Norm Leader?”, *Global Responsibility to Protect*, 1, 2011.

②Remarks of Ambassador Dr. Peter Wittig, Permanent Representative of Germany to the UN, Informal discussion on “Responsibility while Protecting” with FM. Patriota and Prof. Ed Luck; Statement by Ambassador Herman Schaper, Permanent Representative, Permanent Mission of the Kingdom of the Netherlands to the UN, Informal debate on Brazilian concept note on “Responsibility while Protecting”.

③徐崇利:《“保护的责任”制度化进程之夭折》,《法律科学(西北政法大学学报)》,2018年第6期。

④Stephen P. Marks & Nicholas Cooper, “The Responsibility to Protect: Watershed or Old Wine in a New Bottle?”, *Jindal Global Law Review*, 1, 2010, pp.105–126; Petra Perišić, “Implications of the Conflicts in Libya and Syria for the R2P Doctrine”, *Zbornik Pravnog Fakulteta u Zagrebu*, 5, 2017.

⑤Hans J. Morgenthau, “To Intervene or Not to Intervene”, *Foreign Affairs*, 3, 1967.

⑥Roland Paris, “The ‘Responsibility to Protect’ and the Structural Problems of Preventive Humanitarian Intervention”, *International Peacekeeping*, 5, 2014.

⑦金新:《国际保护责任的伦理困境》,《伦理学研究》,2016年第5期。

组织做出贡献。^①可见,国际人权保护并不排斥区域层面的自主安排。目前,非洲和东南亚地区已经开始着手推进与“保护的责任”相适应的预警体系、援助机制等规范架构。^②虽然评判其效果还为时尚早,但这无疑象征着良好的趋势。第三,2010年,丹麦、加纳以及“保护的责任”全球中心联合发起在国家层面设立专职主管(Focal Point)的倡议,以协调和改善政府间在多边外交、信息共享等领域的合作,创造承诺共同体,提高主权国家作为首要责任主体的保护能力,并为落实“保护的责任”的组织讨论、设计政策。目前,世界上已经有61个国家和地区响应了这一呼吁。^③

的确,从概念产生的背景来看,“保护的责任”被寄托的厚望,是尽快促使国际社会在第三支柱相关问题上达成共识。有学者指出,实现联合国采取决定性行动的法律义务是“保护的责任”的真正价值。^④在可预见的将来,这一任务的前景诚然难言乐观。但是,第二支柱和第三支柱共同属于“国际社会的补充责任”,在强调刑事追诉以及军事干预等强制措施以外,更不应漠视人权问题深层次的社会、经济根源。这要求国际社会尤其是发达国家,对作为第二支柱的“国际援助与能力建设”付出更多努力。2009年《履行保护的责任》报告指出,“三大支柱”同样重要,没有主次、先后之分,也不可被割裂。^⑤由于第三支柱的困境而完全否认“保护的责任”的意义是不恰当的。事实是,围绕第三支柱所产生的局部争议,并未影响各国对“保护的责任”的整体支持。对于这样一个包含着不同系统的复杂规范而言,内部构造的发展存在动态性差异是非常自然的现象。因此,必须协调彼此之间的关系,在继续讨论第三支柱的同时,加强对于第一支柱和第二支柱的建设。唯有如此,才有可能通过三者之间的互相促进,保证“保护的责任”的真正落实——这其实也反映了中国的一贯观点。

五、中国的立场与展望

对于中国政府在“保护的责任”发展过程中的前后态度,国内外学者多有研究。^⑥具体细节不再赘述。众所周知,对于干预近乎绝对的否定,构成了当代中国外交的核心特征。一般认为,中国政府在利比亚危机中的妥协只是面对具体事态采取的针对性反应,不能据此判断其政策发生了原则性改动。^⑦但这并非表明中国的立场是一成不变的。从拒绝正面回应到积极参加联合国层面的讨论,中国至少从未明确反对这一概念,而是谨慎地呼吁联大在各国看法不同的情况下,根据2005

①UN General Assembly & Security Council, The Role of Regional and Sub-Regional Arrangements in Implementing the Responsibility to Protect (A/65/877-S/2011/393), Report of the Secretary-General.

②罗建波:《非洲一体化进程中的国家主权问题:困境与出路》,《西亚非洲》,2007年第6期;李伯军:《论东盟对不干涉原则的突破与发展》,《求索》,2007年第12期。

③“Members of the Global Network of R2P Focal Points: Preventing Mass atrocity Crimes”, Global Centre for the Responsibility to Protect, 6 Aug, 2018.

④蔡从燕:《联合国履行R2P的责任性质:从政治责任迈向法律义务》,《法学家》,2011年第4期。

⑤UN General Assembly, Implementing the Responsibility to Protect (A/63/677), Report of the Secretary-General, p.2, 15.

⑥Sarah Teitt, “The Responsibility to Protect and China’s Peacekeeping Policy”, *International Peacekeeping*, 3, 2011; 罗艳华:《“保护的责任”的发展历程与中国的立场》,《国际政治研究》,2014年第3期。

⑦UN Security Council Sixty-sixth year 6498th Meeting, 17 March 2011, New York, p.10.

年《成果文件》深化讨论,以促进就具体的规则形成普遍共识。^①当局似乎试图把握某种中间地带,使之更符合自身的利益——强调以当事国同意作为履行“保护的责任”的前提恰好证明了这一点。^②Rosemary Foot指出,中国没有阻碍“保护的责任”的发展,但其重心主要落在了第一支柱——国家能力的建设上,使得“预防的责任”具有首要地位。^③对此,正反面的观点兼而有之:或对北京为国际法和全球治理展现的开放态度感到乐观,^④或批评“保护的责任”已经被中国成功软化。^⑤

正如埃文斯(Gareth Evans)所指出的,集体安全体制的有效,同时取决于国际社会对于干预行为在正当性(legitimate)和合法性(legality)双重维度的认可。^⑥过去,有关人道主义干预的辩论主要围绕意图、授权、手段与后果四个方面展开。^⑦“保护的责任”的倡导者从义务的角度为“主权”重新构建了地基,并通过联合国的多边体制,最大限度地论证了这一概念的意图正当与授权合法;对此,心存疑虑的国家只得退而针对“如何进行保护”的问题,突出干预行动在手段与结果方面存在的问题,并提出“保护过程中的责任”、“负责任的保护”等替代框架。^⑧在主权国家依然是国际社会基本单元的今天,任何政府首先考虑的义务,是对本国人民的承诺。“保护的责任”并不会使这一认知发生实质性变化。^⑨因此,“保护的责任”的履行面临着不可控的道德风险,贸然付诸实践使之极易背离最初的愿望。2018年末,科斯肯涅米(Martti Koskenniemi)在海牙接受采访时提醒人们:正义的生活仍然需要在国家一类更小的共同体之内创造。^⑩

中国有限接受“保护的责任”的背后,是国际格局的变迁所带来的全新机遇和挑战。本国经济的发展,世界安全的保障,乃至全球治理的变革,都意味着中国必须对与“保护的责任”相关的干预规范作出自己的回应。这不仅是中国在未来发展中无法回避的现实问题,更是落实国际法治、构

①ICISS, *The Responsibility to Protect: Research, Bibliography, Background—Supplementary Volume to the Report of the ICISS*, Ottawa:International Development Research Centre, 2001, pp.391-394;《刘振民大使在联大关于“保护的责任”问题全会上的发言》,2009-07-24, <https://www.fmprc.gov.cn/ce/ceun/chn/lhghywj/ldhy/63rd_ga/t575179.htm>, 最后访问日期:2019年12月3日。

②Global Centre for the Responsibility to Protect, *Implementing the Responsibility to Protect—The 2009 General Assembly Debate: An Assessment*, 2009, p.10.

③Rosemary Foot, “The Responsibility to Protect (R2P) and Its Evolution: Beijing’s Influence on Norm Creation in Humanitarian Areas”, *St Antony’s International Review*, 2, 2011.

④Andrew Garwood-Gowers, “China’s ‘Responsible Protection’ Concept: Reinterpreting the Responsibility to Protect (R2P) and Military Intervention for Humanitarian Purposes”, *Asian Journal of International Law*, 1, 2016.

⑤Jochen Prantl & Ryoko Nakano, “Global Norm Diffusion in East Asia: How China and Japan Implement the Responsibility to Protect”, *International Relations*, 2, 2011.

⑥Gareth Evans, *The Responsibility to Protect: Ending Mass Atrocity Crimes Once and for All*, Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2008, p.139.

⑦陈拯:《框定竞争与“保护的责任”的演进》,《世界经济与政治》,2014年第2期。

⑧General Assembly Sixty-sixth Session, Annex to the letter dated 9 November 2011 from the Permanent Representative of Brazil to the United Nations addressed to the Secretary-General (A/66/551-S/2011/701); 阮宗泽:《负责任的保护:建立更安全的世界》,《国际问题研究》,2012年第3期。

⑨Tomasz A. Lewandowski, “Responsibility to Protect. Balancing National Interests and International Obligations through Multilateralism”, *International Comparative Jurisprudence*, 1, 2017.

⑩“Interview: Martti Koskenniemi on International Law and the Rise of the Far-Right”, <<http://opiniojuris.org/2018/12/10/interview-martti-koskenniemi-on-international-law-and-the-rise-of-the-far-right/>>, 最后访问日期:2019年12月3日。

建人类命运共同体的前提性任务。21世纪以来,“中国和平融入国际社会”已是学界研究的一个核心话题。^①随着“对国内法的影响”越来越成为“国际法的一项重要特征”^②,论者多从“国际规范传播”的视角出发,探讨中国对国际法规则的接受情况。然而,中国崛起与全球治理之间的互动,不应仅仅被视作“国家社会化”的进路。我们要看到,这一过程远不是单向的。中国同时也在追求成为规则的设定者,将自身的价值认知与当时的利益侧重反馈于国际体系,试图影响全球规范的演化。^③2014年5月,中国外交部与中国国际法学会主办了“和平共处五项原则与国际法的发展”国际研讨会,中方在总结文件中明确指出:“国家或国际组织经安理会依据《宪章》授权或经他国同意介入该国事务,不违反不干涉内政原则。”^④2017年12月,时任外交部部长王毅在“国际形势与中国外交研讨会”开幕式上表示:“中国愿意参与热点问题的和平解决,探索具有中国特色的建设性介入方式。”^⑤2018年10月,时任外交部条法司司长徐宏更是在《国际法研究》发表《人类命运共同体与国际法》一文,明确指出:“在坚持主权平等和不干涉内政原则的前提下,加强对建设性介入等重大国际法问题的研究。”^⑥可见,随着中国与世界的关系进入新的阶段,中国已经不再僵化地反对一切形式的干预行为。

无论如何,在今后相当长的时间内,干预现象仍然会是国际社会争论的焦点。对中国学界而言,这一主题的脱敏化也将是一个必然的过程。来自非洲的声音或许能够对我们产生一定的启发:今后最重要的辩论不是使干预非法化(delegitimise intervention),而是以尊重条约中现有规则的方式保护平民,坚持反对单边行为,并将此视为对国家主权和国际法的侵犯。^⑦最后,还有必要指出,任何大国外交的本质都是内政。美国外交的转向与其国内的产业结构失衡、社会阶层固化、中产群体减少是分不开的。“人类命运共同体”的未来,在根本上也取决于中国政府能否以实现民主法治的现代化目标为本位,弘扬40年前的历史勇气。正如章百家所言,中国影响世界的主要力量来源是改变自己。^⑧今天国际社会所面临的变革可能远超过世人想象。我们唯有不断深入思考干预规范的发展变化,才能为未来做好知识上的准备。

作者简介:堵一楠,中国社会科学院研究生院
2017级国际法学硕士研究生。北京 102488

【责任编辑 刘绚兮】

①秦亚青:《国际关系理论的核心问题与中国学派的生成》,《中国社会科学》,2005年第3期。

②Richard K. Gardiner, *International Law*, London: Longman, 2003, p.9.

③Melinda Negrón-Gonzales & Michael Contarino, “Local Norms Matter: Understanding National Responses to the Responsibility to Protect”, *Global Governance*, 2, 2014.

④《“和平共处五项原则与国际法的发展”国际研讨会总结文件》,2014-05-27, <<https://www.fmprc.gov.cn/ce/cedk/chn/zt/hpgcwxyz/t1160467.htm>>, 最后访问日期:2019年12月3日。

⑤王毅:《在2017年国际形势与中国外交研讨会开幕式上的演讲》,2017-12-9, <https://www.fmprc.gov.cn/web/wjzb_673089/zyjh_673099/t1518042.shtml>, 最后访问日期:2019年12月3日。

⑥徐宏:《人类命运共同体与国际法》,《国际法研究》,2018年第5期。

⑦Saadatu Salisu Matori & Abubakar Bukar Kagu, “Cloaking Neo-Imperialism in the Shadows of Human Rights and Liberal Peacebuilding”, *Journal of Law, Policy and Globalization*, 88, 2019.

⑧章百家:《改变自己 影响世界——20世纪中国外交基本线索刍议》,《中国社会科学》,2002年第1期。

市场化“三旧”改造的基础 法律问题研究*

钟 澄

[摘 要] 广东省于2009年在国家的授权下探索“三旧”改造,核心是赋予土地权益人在政府的允许下自行或通过市场方式与他人合作改造的权利。它与传统的政府征收后出让改造存在本质不同,故可称为市场化旧改。市场化旧改的法律基础在于:作为土地所有权人的国家与作为土地使用权人的私人在各自物权权能范围内进行协商合作,使用权人根据所有权人设定的条件和控制性详细规划,通过市场融资和委托开发企业的方式对城镇低效用地进行再开发,并通过法律规定和协议在政府、土地权利人和受托开发企业之间就改造后的空间利益进行分配。旧改过程中的土地强制集中、土地直接供给、地价优惠等特殊土地政策也均有着物权法、村民委员会组织法和土地管理法的规范和理论基础。

[关键词] “三旧”改造 城市更新 市场主导 公私合作 法律基础

[中图分类号] D913 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575(2020)01-0151-08

一、市场化“三旧”改造的涵义

改革开放以来,我国的城市化进程伴随着城市外延的扩张和旧城的重建,时至今日,粗放的发展方式已经不能满足新时代的发展要求,习近平总书记在“十九大”报告中提出了要划定“城镇开发边界控制线”,城市的发展将更加依赖对存量建设用地的二次开发。广东省于2009年启动“三旧”(旧城镇,旧村庄,旧厂房)改造以来,各地级市进行了因地制宜的探索,为国土资源部(现自然资源部)《关于印发〈关于深入推进城镇低效用地再开发的指导意见(试行)〉的通知》(国土资

*本文系广东省哲学社会科学“十三五”规划2016年度学科共建项目“市场化‘三旧’改造的检讨与完善”(项目号GD16XFX19)成果。

发〔2016〕147号)的出台提供了实践经验。从过去10年的实践来看,广东各地的“三旧”改造主要有“政府主导,市场参与”模式和“政府引导,市场实施”模式两种,其主要区别在于协议出让用地方式的适用范围,本文将后者称为市场化“三旧”改造,即“由市场主体(土地权利人或其合作企业)根据政府规定的条件申报‘三旧’改造项目,通过市场手段将改造范围内的不动产权益集中后,以协议方式取得改造用地的土地使用权,根据政府批准的规划进行重新建设的改造方式。”其中市场主体主动申报、通过市场手段集中不动产权益和协议方式供地是核心。

广东省国土资源厅《关于印发深入推进“三旧”改造工作实施意见的通知》(粤国土资规字〔2018〕3号),继续加大了协议方式出让“三旧”改造供地的范围,^①已经两次公开征求意见《广东省旧城镇旧厂房旧村庄改造管理办法(征求意见稿)》也将改造模式分为政府主导和市场主导两类。如果说政府通过征收或收回建设用地进行公开出让进而重建的改造方式有着充分的国家法律、行政法规依据,^②那么市场化“三旧”改造并无直接国家立法依据,目前只有省、市两级的规范性文件和部分地方政府规章从促进土地二次开发的角度进行了规范,但其中的基础法律问题还有待分析,也是在进行全国性的存量土地再开发立法前必须充分厘清的问题。

二、改造启动方式——不动产物权人的“公-私”合作

我国《宪法》、《土地管理法》和《物权法》对不动产的所有权和用益物权的权能进行了规定,在国家进行严格空间管制和不动产登记的情况下,既有的每一项不动产所有权和土地使用权的物理空间形态和法律权利归属都是固定的,这是“物权客体特定主义”在不动产管理实践中的具体表现,^③因此,凡是对建成区域进行改造,必然涉及到旧物权的消灭和新物权的产生。“三旧”范围内,在不考虑违法建筑和违法用地的前提下,房屋所有权人对自己的不动产享有占有、使用、收益和处分的权利,而在“房地一体”的制度下,^④房屋所对应的土地使用权可能包括国有建设用地使用权(划拨或出让方式取得)、宅基地使用和集体建设用地使用权。其中,作为国有建设用地使用权人的自然人或法人在一定期限内对建设用地享有占有、使用和收益的权利;作为宅基地使用权人的农村户对集体所有的土地享有占有和使用的权利;作为集体建设用地使用权人的村集体亦对集体建设用地享有占有、使用和收益的权利。因此,是否要对一定区域内的建设进行改造,该区域内的不动产物权人应当享有较大的话语权,其有权对自己的房屋进行处分,也对自己期限尚未届满的土地使用权享有限定的处分权。^⑤如果其不同意改造,政府只有行使公权力征收房屋和取回土地使用权后再开发,而《国有土地上房屋征收与补偿条例》又给政府征收规范了“公共利益”的边界,且不能因为任何一项旧改“有公共利益属性就认为其满足公共利益需要”从而可以由行政权力征收。^⑥故此,无论是从权力边界、政府投入成本、行政风险的角度,还是从扩大可改造范

①该规范性文件第(十一)点规定:“涉及‘三旧’改造的供地,属政府收购储备后再次供地的,必须以招标拍卖挂牌方式出让,其余可以协议方式出让。”

②包括《中华人民共和国土地管理法》、《中华人民共和国城镇房地产管理法》、《国有土地上房屋征收与补偿条例》等

③王利明:《物权法研究(下卷)》,中国人民大学出版社,2013年,第764~765页。

④程信和、刘国臻:《房地产法学》,北京大学出版社,2010年,第140页。

⑤吴春岐:《中国土地法体系构建与制度创新研究》,经济管理出版社,2012年,第78页。

⑥丁南:《不法性强制拆迁的认定及相关私权救济》,《深圳大学学报(人文社会科学版)》,2012年第3期。

围、权利保护、改造效率的角度,由不动产物权人自行或者合作进行改造都有着充分的合法性和合理性基础,这也是市场化“三旧”改造的起点,广东各地均按照《物权法》和《村民委员会组织法》的规定对“三旧”改造项目启动时的意愿征集做出了要求。^①

虽然不动产物权人享有改造权利,但建设用地使用权和宅基地使用权毕竟是权能上受到一定限制的“他物权”,^②权利人并没有绝对的处分权,因此,还需要国家—作为土地所有权人的代表—授权县级以上地方政府最终决定是否可以改造。其出于对生产安全和空间利益的管控,^③并协调个人效用与社会效用的差异性,^④有权也必须要求改造项目符合一定的条件并按照政府批准的城乡规划进行。故此,可以将市场化“三旧”改造理解为由不动产物权人提出动议,由政府批准的一项“公—私”协商,其法律基础是我国土地公有制背景下的房屋所有权人、土地使用权人和土地所有权人对各自权利的行使和合作,虽然不属于一般意义上的公用事业和基础设施类“公私合作关系”范畴,但也具备了“伙伴关系、利益共享和风险分担”^⑤的基本特点。

三、少数服从多数的执行——强制执行的途径

出于对城市整体品质的提升,政府希望“连片改造”,而非“铅笔楼”式重建,此外,扩大改造土地面积也可以减少开发产生的负外部性。^⑥从广东各地的政策来看,目前最小的改造面积为3000平方米。然而,多数“三旧”建成区的不动产物权人不会只有一个,虽然理论上每个物权人都可以对自己的不动产进行改造,但从统一规划、统一实施和方便城乡规划、土地管理的角度,以及考虑到《房地产管理法》对房地产开发资质的要求和前期统筹的能力,作为土地所有权人代表的政府希望每个改造项目只有一个改造主体,其他的不动产物权主体可以通过市场的手段,包括买卖、签订搬迁补偿协议、入股等方式将不动产物权集中到该改造主体手中,由其实施改造后再依约进行空间利益的再次分配。在这一不动产物权集中过程中,基于市场行为的意思自治原则,难免会出现谈判的僵局,且这一僵局多出现在不动产物权较为分散的旧城镇、旧村庄,成为影响改造进程的主要难点。毕竟,“由于土地的特殊地位,土地和不动产的有时候可能以从经济上来说不理智的方式选择出售或者不出售不动产。……尤其是由所有者居住,则其将对该土地产生归属感,这种归属感可能使所有者不愿意出售,即使出售也希望可以获得相应的补偿。”^⑦且随着土地价格的

①用地为单一权利主体的,应当取得该主体同意,共有的应当取得全体共有权利人同意。建筑物由业主区分所有的,应当经专有部分占建筑物总面积三分之二以上的业主且占总人数三分之二以上的业主同意方可启动。城市更新单元包含多宗已供建设用地的,符合本条第二款及第三款规定的,用地总用地面积应当不小于更新单元范围用地面积的三分之二。城中旧村拆除重建的,应当经居民大会、村民大会或者社区股份合作公司的股东大会按照有关规定表决,并获得占全体成员或者股东人数三分之二以上同意方可启动。

②王利明:《物权法研究(下卷)》,第764~765页。

③华南理工大学建筑学院城市规划系:《城乡规划导论》,中国建筑工业出版社,2012年版,第10页。

④张占录、张正峰:《土地利用规划学》,中国人民大学出版社,2015年,第3页。

⑤贾康、孙洁:《公私合作伙伴关系理论与实践》,经济科学出版社,2015年,第25页。

⑥毕宝德:《土地经济学(第七版)》,中国人民大学出版社,2016年,第10页。

⑦[英]艾伦·W·埃文斯:《经济、房地产与土地供应》,徐青译,中国人民大学出版社,2013年,第2~3页。

上升,利益关系的重构也造成各方利益博弈不可调和。^①深圳的木头龙等旧住宅小区,^②东莞的火炼村旧厂房^③立项十年无法完成土地权益集中即是典型案例。

由于是市场化“三旧”改造,虽然其中包含了部分公共利益,但却不是政府以公共利益为目的实施的征收项目,因此政府无法依据现行法律伸出有形之手强制干预不动产权集中过程中的谈判僵局。然而,为了解决“三旧”改造中因土地面积小且不规则而产生的毗邻性问题,“公权力部门必须在土地所有者联合起来的问题是起催化作用,促成其达成协议。”^④

笔者认为,无论是国有土地上的旧城镇,还是集体土地上的旧村庄改造,由不动产权人而非政府依法申请法院强制执行均有着现行法律基础。就国有土地而言,不动产权集中难点主要在区分所有建筑物中,根据《物权法》第76条的规定,经专有部分占建筑物总面积三分之二以上的业主且占总人数三分之二以上的业主同意,可以改建、重建建筑物及其附属设施,因为此事事关重大需要谨慎决定,故法律规定的同意比例高过普通事项。^⑤虽然法律并没有规定救济措施,但根据一般法律原则,在多数业主决定重建的情况下,少数业主不予配合,多数业主可以向法院主张其物权的实现;在集体土地上,集体作为土地的所有权人,可以决定将包括宅基地在内的土地使用权收回,对于拒绝配合的,同样可以向法院主张物权的行使救济。目前需要解决的是法院在受理、审理此类案件时的案由、当事人和救济途径等民事诉讼要素问题:

就国有土地而言,案由可以定为“所有权纠纷”中的“建筑物区分所有权纠纷”,原告为“三分之二”以上多数业主,被告为余下拒不同意改造或不同意按照多数业主的方案进行改造的业主,诉讼请求为要求少数业主服从多数业主的决定,按照多数业主表决通过的方案配合改造。法院在认定改造项目已经政府批准立项,且改造方案已经多数业主表决同意的前提下,可以支持原告的诉讼请求,判项应当具体,可以是要求少数人以与多数人同样的条件与改造主体达成协议参与改造,也可以是其他,总之最大限度的保护少数人的权利。

就集体土地而言,案由可以定为“所有权纠纷”中的“宅基地使用权纠纷”,原告为村集体,被告为少数不同意改造或不同意按照村集体多数表决通过的方案进行改造的村集体成员,诉讼请求为要求少数村集体成员服从村集体决定,按照村集体表决通过的方案参与改造,也可以是由村集体收回宅基地。法院在认定改造项目已经政府批准立项,且改造方案已经村集体表决同意的前提下,可以支持原告的诉讼请求。广州市猎德村改造中的村股份公司诉村民一案无论在法理上还是根据现行法律规定均是可行的。^⑥

从其他地方的经验来看,香港特别行政区和新加坡都建立了“强制售卖制度”,即只要地块的多数权益人同意按照一定的方案进行重建改造,在少数权益人不同意的情况下,多数权益人(通常情况下为已经通过市场手段收购多数物业权益的开发企业)可以向法院(香港)或行政部门(新

①赵春容、赵万民、谭少华:《市场经济运行中的利益分配矛盾解析——以旧城改造为例》,《城市发展研究》,2008年第2期。

②欧阳亦梵、杜荃深、靳相木:《市场取向城市更新的钉子户问题及其治理——以深圳市为例》,《城市规划》,2018年6期。

③高剑:《“三旧”改造应更多倾向于产业新置入》,《东莞日报》,2019年1月3日,第A02版。

④[英]艾伦·W·埃文斯:《经济、房地产与土地供应》,第145~146页。

⑤胡康生:《中华人民共和国物权法释义》,法律出版社,2007年,第178页。

⑥耿延良:《深圳城市更新露在何方(二)》,《住宅与房地产》,2015年第3期。

加坡)要求强制售卖少数权益人的物业,法院或行政部门会通过评估,定出合理的拍卖底价。^①笔者认为,我国的社会发展水平和公权力设置有自己的特点,但仍可以参考域外的经验,设计公权力打破谈判僵局的条件和运行结构。

四、物权置换权利的保障——违约风险的防范

“三旧”改造是一项系统性的工程,从实践来看,大多数的改造地块的不动产权人,即原业主都会选择不动产置换,而非简单的货币补偿。这其实类似我国台湾地区都市更新中的“权利变换”制度,即“更新改造单元内的土地所有权人、合法建筑物所有权人及实施者,提供土地、建筑物和资金,于更新完成,按其更新前权利价值及提供资金比例,分配更新后建筑物及其土地应有部分或权利金。”^②整体而言须经历一次物权——债权——物权的转化过程。

从与改造实施主体签订搬迁补偿合同,到实际腾空移交不动产,再到不动产拆除和重建,需要经历一段合同履行期,而该段合同履行期中原业主会有回迁的不确定性风险。因为前文所述谈判僵局的存在,可能造成整个改造项目迟迟无法开工建设的局面,导致已经签约的原业主无法在合同约定的期限内回迁。比如在(2012)深中法房中字第2798号“深圳市布吉投资股份有限公司与深圳市宝源置地有限公司房屋拆迁安置补偿合同纠纷案”中,即是因为开发企业无法在约定时间内完成不动产权益集中而导致合同解除。更有甚者由于项目的耗时长、成本大,作为企业的实施主体可能面临资金紧张甚至破产的风险,深圳的“金钻豪苑”、“南苑新村”等一批旧住宅项目即是案例。^③

由于旧改项目涉及的不是少数个人的私人利益,如果不能顺利进行会引发社会风险,故而在制度设计上必须尽可能保证项目的顺利进行,对此除了前文中提到的尽快打破谈判僵局外,还有行政监督和搬迁安置补偿协议两项措施。

就行政监督而言,首先在各地出台的地方规章或规范性文件上,会对参与改造的企业提出资质要求,如项目经验、注册资金等;其次,在改造项目的个案上,对于旧村改造,须根据集体资产处置的规范在集体资产交易平台上公开选择实施主体,对于旧厂房和旧城镇改造,也会要求实施主体备案或业主公开表决;再次,批准改造项目的政府会与实施主体签订监督协议,特别是对实施主体提出担保要求,确保项目出现“烂尾”时有必要的资金对原业主进行救济。这其中涉及到了市场公平竞争和行政合同的问题,就前者而言,效率与安全的有机协调是市场准入法的价值之一。为提高效率需要实行一定门槛的市场准入,防止过度竞争;为保障安全需要有实力的市场主体谨慎经营,进而实现安全价值。^④同时对实施主体进行行政审批也“有利于加强国家对社会经济活动的宏观调控,可以起到有效利用有限国家资源,优化资源配置,避免资源浪费的作用。”^⑤就后者而言,主要在于发挥行政合同中行政主体的指挥、检查和监督权,确保行政目的实现。^⑥

①钟澄:《香港土地强制售卖法律制度》,《民商法论丛》(第62卷),法律出版社,2016年。

②于凤瑞:《台湾都市更新权利变换制度:架构、争议与启示》,《台湾研究集刊》,2015年第2期。

③张景琼:《公共管理视角下的老旧住宅区城市更新策略研究——以深圳市南山区为例》,深圳大学硕士学位论文,2017年,第13页。

④廖志雄:《市场准入法律制度研究》,《经济法学评判》(第4卷),中国法制出版社,2004年,第259~261页。

⑤乔晓阳、张世诚:《中华人民共和国行政许可法释义》,中国长安出版社,2003年,第31页。

⑥江必新:《中国行政合同法律制度:体系、内容及其构建》,《中外法学》,2012年第6期。

就搬迁安置补偿协议而言,由于“三旧”改造涉及到公共利益,因此对于搬迁安置补偿协议,政府作为整个改造项目的批准者,虽不能代替交易双方做出意思表示,但也要确保双方的公平,特别是对原业主救济条款的设置。从实践来看,在搬迁安置补偿协议履行过程中出现的纠纷集中在回迁房屋面价差价交纳、回迁房不动产证办理、实施主体无法按照合同约定的期限完成回迁等。搬迁补偿安置协议的性质为双务合同,搬迁人与被搬迁人双方互为债权人和债务人,其债权债务相互依存,互为因果,才得以实现各自的交易目的——搬迁人即房地产开发企业获得更新单元地块的开发收益,被搬迁人即原权利主体获得置换物业及补偿,若任何一方当事人不履行合同债务或者履行债务不符合合同约定,都会使对方的债权难以实现或者受到损害。政府可以制定示范合同文本,本着公平原则,保护当事人权利,减少合同履行风险的原则,根据合同履行过程中的事项,为项目实施主体设置补偿款的支付、回迁房的交付、回迁房办理产权证等一系列合同义务,为权利主体即被搬迁人设置按期搬迁、移交房屋、配合办理各项手续等一系列合同义务。通过对合同权利义务的分配,实现合同当事方之间利益的平衡。而搬迁补偿安置协议本质上是合同各方对自身利益的处分,是各方当事人的真实意思表示,若合同内容不违反我国法律、行政法规的强制性规定,均合法有效,法律应该保护这种意思自治,各方均应按该协议的约定的时间、顺序,严格履行各自义务,真正实现合同公正、效益、安全的目标。

五、改造利益如何分配?——利益共享的措施

“三旧”改造在提升城市品质的同时,必然带来改造地块土地价值的增加,这种增值有两个方面的原因:一是土地本身或周边的基础设施和公共配套改善;二是土地本身性质、用途、容积率、建筑密度等规划条件的提升。这一增值来自于三方当事人的行为:政府作为土地所有权人对使用权权能的改变,原业主对原房屋所有权和土地使用权的让渡,以及开发企业的投资。因此,对于改后的空间利益三方均有权进行分享。其中,政府对改造利益的分享体现在地价的收取和对开发企业公共配套建设及公益用地的贡献的要求,原业主对改造利益的分享体现在新房屋所有权的取得,开发企业的分享体现在容积率增加后其所获得的房屋所有权。

“不仅市场主体之间会博弈,市场主体和国家之间也会博弈。”^①改造三方主体之间既存在一致的目标,也存在利益分配上的矛盾。就目标的一致性而言,都希望能够通过重新建设改变改造地块使用现状,提升地块所在区域的质量;就利益分配的差异而言,作为政府,既要从改造中取得公共配套作为公共利益,同时又必须守住城市规划的底线,不能允许改造后的“蛋糕”无限做大以满足原业主和开发主体的需求。作为原业主,在让渡自己既有空间利益的同时,也希望在不动产面积、质量上获取更多的改造后利益,同时也希望自己所在的整体地块品质提升。而开发企业作为投资人,也要在满足政府和原业主利益诉求的基础上获取利润,“尽量以其他相对更为便宜的生产要素(如资金和劳动力)来代替越来越昂贵的土地,如增加楼层、提高容积率的办法。”^②

从公私合作的“委托代理理论”角度,虽然作为资源所有者的委托人与负责资源使用的代理人之间可以利用各自优势实现共同利益,但“自我放松”和“投机心理”的存在要求在这一合作中

^①张守文:《经济法总论》,中国人民大学出版社,2009年,第10页。

^②毕宝德:《土地经济学(第七版)》,第33页。

各方都要让出部分成本以保证各方合理利益。^①博弈的现实存在要求在制度设计上能够让三方在理性的基础上进行协商,达到三赢的效果。

政府需要明确规划强制条件、地价收取标准等,供开发企业进行项目测算,同时根据规划和地价情况制定搬迁安置补偿指导标准供开发企业和地块业主参考,引导其合理预期,避免过于注重个人利益损害公共利益,^②出现诸如容积率过高导致公共设施负荷不足的问题。^③目前东莞市通过编制概念性改造规划、^④网格地价和公开招标改造权的方式在一定程度上解决了利益预测问题。开发企业需要做好测算和方案,加强与业主的沟通;业主则需要了解和学习“三旧”改造政策,理性提出诉求。只有通过法定方式明确各方的预期利益,才能“借助市场化模式,构建合理的利益分配机制,保障不同主体的利益诉求”。^⑤

六、市场化旧改的核心——土地使用权的直接供给

为了“减少协议出让方式带来的土地市场不透明、腐败、土地资产流失等问题,优化土地资源配置,”^⑥我国20世纪初确定了经营性建设用地公开出让的制度,从法律到部门规章建立了一套完整的体系。而市场化“三旧”改造恰恰突破了这一制度,在实施主体完成土地权益集中后,通过协议方式出让将改造范围内的土地使用权。虽然这一做法与上位法存在不一致,但恰是市场化旧改的核心。笔者认为,旧改中的土地使用权人协议出让与一般意义上的协议出让存在不同的规范适用背景,目前法律中关于出让的规范主要是基于新增建设用地考虑,或者说是由政府进行了前期投入、经过储备的土地。从保值增值的角度看,公开出让存在合理性和正当性。而旧改中的土地出让有所不同,土地使用权人并未丧失土地使用权,而是在土地所有人的允许下变更了土地使用权的客体,同时土地集中和合作改造的方式也使得受让人有所变化,考虑改造范围内的土地也可能包含划拨方式取得、宅基地和集体建设用地,可以将旧改过程中的土地出让理解为对原有土地使用合意的更改,即固定不变的出让人与若干受让人集体协商后,对作为客体的土地使用权的性质、用途、使用年限、规划条件和建筑物所有权进行重新约定,“消灭旧债成立新债”。^⑦这其中既没有一般意义上协议出让土地使用权中的供地计划,也不存在两个以上意向用地者,可以适用“出让土地使用权人申请续期,经审查准予”的情形,只是除续期外还存在更多的合同要素变化情形。故此,可以从法理上进行充分的解释,避免各地实践中因协议出让带来的行政风险和“隐忧”。^⑧

①柳正权:《公私合营模式(PPP)理论和实务》,武汉大学出版社,2016年,第5页。

②田莉:《摇摆之间:三旧改造中个体、集体与公众利益平衡》,《城市规划》,2018年第2期。

③朱一中、杨倩楠、肖映泽:《“三旧”改造政策实施的问题与反思——以广东省佛山市禅城区为例》,《国土资源科技管理》,2018年第2期。

④现实中各地普遍存在控制性详细规划未覆盖改造区域,或规划与改造地块现状不符,甚至低于现状容积率的情况,故需要根据发展方向和改造地块情况实事求是的编制与控制规具有同样效力的改造规划。

⑤刘芳、张宇:《深圳市城市更新制度解析——基于产权重构和利益共享视角》,《城市发展研究》,2015年第22期。

⑥田莉:《处于十字路口的中国土地城镇化——土地有偿使用制度建立以来的历程回顾及转型展望》,《城市规划》,2013年第5期。

⑦韩世远:《合同法总论(第三版)》,法律出版社,2011年,第451页。

⑧《“三旧”改造遇“十年之痒”——广东破局之策再激“千层浪”》,《国土资源》,2018年4月,第28页。

与经营性用地公开出让相对应的是其出让价格必须为市场评估价,目的同样是确保国有资产的价值。从国家现行政策来看,未有允许评估价进行折扣或者其他优惠的规定,但出让金收取属于各地事权,从广东省各地的情况来看,对旧改用地出让金进行优惠的做法并不罕见。对此可以将其与传统的政府征收旧改方式进行对比,在传统模式下,对旧物权消灭的资金成本和管理成本均由政府支付,而在市场化模式下,该成本由土地使用权人及其合作人承担,且改造项目中往往土地产权混杂,利益协调过程艰难复杂,土地整理成本极高,^①同时考虑其对公共设施的无偿贡献,其缴纳出让金的对价与其获得的空间增值利益相符。故从合理性的角度,对旧改土地出让市场价格的评估应当扣减实施主体的消灭旧物权和平衡改造后空间利益的成本。目前各地的折扣做法其实是一种更为便于操作的简单规定,在一定程度上避免自由裁量权带来的行政风险。

七、总结：“三旧”改造立法的提升与完善

从已经城市化的国家和地区,以及广东部分城市的经验来看,“三旧”改造将逐步演变为城市更新,成为城市不断自我完善的主要手段。目前我国还没有一部国家层面的城市更新法律,存在“结构性缺陷”。^②从已经完成城市化的地区经验来看,在城市更新方面都有“两条腿走路”的需求,既有政府主导的行政征收后重建,也有市场主导的不动产权益交易集中业主自主(合作)重建,且后者因为适用范围广、政府投入少和业主利益保障高而渐为主流。^③虽然是由更新地块不动产权益人及其合作人等市场主体“自下而上”启动,但政府作为土地所有权人必须通过立法和其他规则的制定,维护公共利益、打破谈判僵局和平衡包括自身在内的三方当事人利益,尽量减少市场运作带来的负外部性,“用各种手段增加正外部性行为的收益和负外部性行为的成本,使外部性内在化”。^④市场化城市更新立法的调整对象决定了其涉及民商法、经济法、行政法、金融法等多个部门法的问题,在进行专门的城市更新立法前,需要厘清本文所涉的基础法律问题。

作者简介:钟澄,深圳职业技术学院法学副研究员,法学博士,广东省法学会房地产法学研究会常务理事。广东深圳 518034

【责任编辑 刘绚兮】

①郭炎等:《半城市化地区存量更新的演化特征、困境及策略》,《现代城市研究》,2018年第9期。

②朱海波:《当前我国城市更新立法问题研究》,《暨南学报(哲学社会科学版)》,2015年第10期。

③陈劲松:《城市更新之市场模式》,机械工业出版社,2004年,第98页。

④吕忠梅、陈虹:《经济法原理》,法律出版社,2007年,第6页。

Abstract

On Connotation and Path of the People's Livelihood Development of Co-construction, Co-governance and Co-sharing

Xie Zhikui & Li Zhuo

The development of people's livelihood reflects the changes of the main social contradictions, embodies the goal and original intention of the Communist Party of China, relates to the development of socialism with Chinese characteristics, and is an important aspect and internal requirement of social modernization. The main characteristics of the pattern of people's livelihood development of Co-construction, Co-governance, and Co-sharing include the comprehensive content system, high quality of public service, multiple service providers, extensive service coverage and efficient and fair supply system and mechanism. According to the strategic positioning of the people's livelihood in the Opinions of the Pioneer Demonstration Zone, and in combination with the situation of Shenzhen, the following points need to be paid attention to in the strategic path of building a benchmark city of people's livelihood happiness: the community-based development of people's livelihood, the cooperation of people's livelihood supply, the comprehensive and coordinated development of people's livelihood, the long-term and gradual development of people's livelihood and the institutional innovation and legal protection of people's livelihood development.

On the Fluidity of Canonicity and the Shifting of Interpretive Paradigms in East Asian Confucianisms

Huang Chun-chieh

This article discusses the types of canonicity in the East Asian Confucian tradition, and the negotiation, theoretical foundation and their interpretive strategies in the shifting of hermeneutic paradigms. We first differentiate two types of canonicity in Confucianism, namely, the chronological and the cultural canonicities. Both of them are inter-penetrating and practical. Moreover, we delineate two major shifts of interpretive paradigms in the Confucian tradition in East Asia. The first is the move of paradigm from “phonetic floss” to philosophical lexicography from Han-Tang to Southern Song. The second appears in the shifting from Zhu Xi paradigm based upon the philosophy of principle to Wang Yang-ming paradigm centered upon the philosophy of mind. It may readily be observed that the interpretive strategy employed by the new paradigm lies in the re-interpretation of the core keywords in the given classics. With their innovative interpretations of the keywords, the architects of new paradigms in Tokugawa Japan and Joseon Korea become able to propound convincing theories of interpretations which run through the given classics and enact a paradigm shift.

The May Fourth New Culture Movement and “Reflexive Confucianism” – with a Focus on the Concepts of “Otherness” and “Confucian Socialism” in Liang Shuming’s Thought

Cho Keongran

This article analyzes Liang Shuming’s *Eastern and Western Cultures and Their Philosophies* within the context of the May Fourth Movement. I describe the Confucianism that appears in Liang’s writings as “reflexive Confucianism”. To establish “reflexive Confucianism” to be established, two conditions must be met – “Otherness” and “Confucian socialism as living conduct”. These two factors are capable of connecting Confucianism with the realities of daily life, and allowing people to comprehensively examine the norms of Chinese life. With the power of reflection, Confucianism can become “sustainable Confucianism”. Liang Shuming’s conception of “reflexive Confucianism” has the power to allow us to fundamentally rethink capitalism and socialism as a system. “Reflexive Confucianism” was born in the process of Liang Shuming taking the May Fourth New Culture Movement as an opportunity to admit the West as an “Other”, and then rethinking the value of Confucianism. In this process, he also used the word “life” (shenghuo) to make the unprecedented connection between “Confucius” and “socialism”. Using this concept, Liang Shuming clearly recognized in the early twentieth century that China could only pursue an “alternative Modernity” from the West. China’s new problems presented by Modernity that Liang recognized within the situation of the May Fourth Movement still have not been resolved even today, in the twenty-first century; his questions still are valid. Therefore, I hold that Liang Shuming should be interpreted as the initiator of a new era of “modern Confucianism”, and not as “the last Confucian”. This is also the reason why we need to re-summon Liang Shuming’s “reflexive Confucianism” in the twenty-first century.

“Replacing Religion with Aesthetic Education” as Modern Cultural Planning

Shan Shilian

Cai Yuanpei’s “Replacing religion with aesthetic education” is an important concept and practice of the new cultural movement. It not only effectively cooperates with the “Non-religious movement” in the early 20th century, but also effectively improves the unique position of literature and art in modern China, and is directly connected with contemporary cultural actions such as “Daily life beautification” and “cultural industry”. As a modern plan, “Substituting aesthetic education for religion” contains three principles: value differentiation, freedom of belief, and humanitarianism. Its justification is related to the judgment on the position of religion in Chinese and Western cultural life, on the relationship between religion and morality, and also on the relationship between religion and national culture. Cai Yuanpei’s modern standpoint, moral concern and national feelings express his conscious modern demands, while neglect the ultimate concern, spiritual value and tenacious vitality of religion. With the collective participation of the mainstream intellectuals, the plan has shaped the indifference of modern culture to religion, which has a profound and far-reaching impact.

本刊启事

《深圳社会科学》是深圳市人民政府主管、深圳市社会科学院主办的综合性人文社会科学学术理论刊物。双月刊，逢单月出版，大16开。本刊以“全球视野、中国气派、深圳特色、时代精神”为办刊宗旨，以开放性、时代性、前瞻性、创新性为刊物特色，努力反映新时代人文社会科学的新理念、新思想、新成果。欢迎投稿，欢迎订阅。现将有关来稿规范要求说明如下：

一、本刊的引文出处采用脚注，请作者投稿遵照以下标注格式：

1. 专著、论文集的标注顺序按责任者（作者或编者）、文献题名、出版者、出版年、页码标示。例如：习近平：《习近平谈治国理政》，外文出版社，2014年，第108页。
2. 期刊文章的标注顺序按责任者、文献题名、刊名、年期。例如崔卫平：《人最大的敌人是自己——张灏访谈》，《社会科学论坛》，2005年第2期。
3. 报纸文章的标注顺序按责任者、文献题名、报纸名、出版日期、版号标示。例如程恩富、侯为民：《不断完善中国特色社会主义制度体系》，《河北日报》，2012年11月7日，第11版。
4. 古籍标注顺序：整理本按责任者、书名、册次、出版者、出版年、页码标示，如洪迈：《容斋随笔》上册，中华书局，2005年，第97页；刻本或钞本按责任者、篇名、卷次、版本标示，如陈宏谋：《弥盗议详》上，《培远堂偶存稿》卷十，光绪十年刻本。
5. 外文文献的标注顺序原则上应以该文种通行的引证标注为准。征引西文文献，责任者、文献题名用正体，书刊名用斜体标示。例如Shaw Edwards, *Financial Deeping in Economic Development*, Oxford: Oxford University Press, 1969.

二、遵照新闻出版的有关规定，引用马克思主义经典著作，一律用人民出版社最新权威版本：《马克思恩格斯选集》用1995年版，《列宁选集》用1995年版，《列宁全集》用1984年以后版本，《毛泽东选集》用1991年版，《邓小平文选》用1994年版。

三、文后参考文献是在学术研究过程中，对某一著作或者论文的整体参考借鉴。参考文献请按其重要程序或参考的先后顺序排列，著录项目及次序与注释基本相同，但不注页码。如：

- [1] 奚静之. 俄罗斯美术16讲[M]. 北京: 清华大学出版社, 2005.
- [2] 高火. 马列维奇与至上主义绘画[J]. 世界美术, 1997(1).
- [3] 胡鞍钢, 王洪川. 符合当代中国国情的科学论断[N]. 人民日报, 2017-10-27(3).

四、本刊邮箱为szshkx@szass.com, 欢迎作者与我们联系。本刊处理稿件以作者投寄的电子文件为准。邮件主题请按此格式输入：作者姓名+文章题目。

五、本刊实行同行专家评议和匿名审稿制度。来稿需提供约300字的中英文摘要、3~5个关键词、论文英文标题，请采用《中国图书馆分类法》（第5版），注明本文所属类别，并另页附上作者工作单位、职务职称、详细地址、邮政编码、电子邮箱和联系电话。

六、本刊对采用稿件有删改权，不同意删改者请在来稿时注明。来稿一经刊用，即付稿酬，优稿优酬。来稿3个月未接到采用通知的，作者可自行处理。本刊不以任何形式收取版面费。

七、本刊发表的文章，已被有关数据库收录，作者著作权使用费和稿费一次性付清。如作者有不同意见，请在来稿时声明。

八、本刊倡导良好学风，严守学术规范。来稿征引文献必须注明出处，杜绝抄袭剽窃和弄虚作假行为。如发生侵犯他人著作权行为，作者应承担全部责任并赔偿一切损失。