



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

2

2020

深圳市社会科学院 主办

目 录

2020年第2期（总第10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 道路自信与话语权构建 王庆林 亢 升
14 “立德树人”的内涵辨析与新时代要义... 黄月细 聂英华

深圳建设中国特色社会主义先行示范区研究

- 22 深圳先行示范区建设进程的量化评价与预测
..... 施 洁 谢志岗 吴定海
32 以“人才先行”建设先行示范区
——打造青年科学家之城 陈 搏

哲 学

- 40 王阳明晚年思想的感应论..... 陈 来
51 从东亚视域看郑成功形象的“中华”意识之争..... 张崑将
66 哲学王国中的巾帼：西方历史上的女性哲学家..... 彭国翔

历史学

- 79 论近代应用佛学思潮
——从梁启超与章太炎佛学救世思想之比较视角... 方映灵
95 “中华归主”下近代传教士在华女俗“教化”
进路与显隐效应..... 张小玲

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)

社会学

- 103 中国大陆老年移民群体的美国社会融入
——以美国密歇根州中国大陆老年移民为例
..... 田 烨 张禄秋
- 113 社会救助瞄准的技术路径：逻辑、困境及对策
——以“核对信息系统”为例 廖爱娣

教育学·文学

- 121 孟子类比的得失
——兼论类比的的不同功能 袁 征
- 128 布勒东“娜嘉”形象的虚构、真实与文学史传统
..... 耿 波 张安琪

法 学

- 138 人工智能中的算法是言论吗？
——对人工智能中的算法与言论关系的理论探讨... 陈道英
- 147 自主学习型算法共谋的事前预防与监管
..... 王 健 吴宗泽

-
- 159 英文摘要
-
-

SOCIAL SCIENCES IN SHENZHEN

No. 2, 2020

CONTENTS

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

Confidence in China's Path and Construction of Discourse Power *Wang Qinglin* (5)

Analysis of the Connotation of "Building Virtue and Fostering Talent" and the Meaning of the New Era
..... *Huang Yuexi & Nie Yinghua* (14)

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

Quantitative Evaluation and Prediction of the Construction Process of Shenzhen Socialist Demonstration Area
..... *Shi Jie, Xie Zhikui & Wu Dinghai* (22)

To Build a Pioneering Demonstration Zone by "Talents first"—Building Shenzhen as A City for Young Scientists
..... *Chen Bo* (32)

PHILOSOPHY

Wang Yangming's Later Thoughts on Influence-Response *Chen Lai* (40)

Controversies on the "Chinese" Consciousness of Koxinga's Image in East Asian Perspective
..... *Chang Kunchiang* (51)

Female Philosophers in the Western History: Selected Cases Studies *Peng Guoxiang* (66)

HISTORY

In the Wave of "Applied-Buddhism"—A Comparison between Liang Qi-chao and Zhang Tai-yuan on Thoughts of Buddhism-save-society *Fang Yingling* (79)

The "Enlightenment" Approach and Hidden Effect of Modern Missionaries' Female Customs in China under the "Return of the Chinese to the Lord" *Zhang Xiaoling* (95)

SOCIOLOGY

A Survey of Social Life of Chinese Elderly Immigrants in Michigan, the USA *Tian Ye* (103)

The Technical Path of Social Assistance Targeting: Logic, Dilemma and Countermeasures —Taking "Information Cheeking System" as An Example *Liao Aidi* (113)

EDUCATION • LITERATURE

Mencius' Analogy *Yuan Zheng* (121)

Who is Nadja: Characters Existing in Three Dimensions of Nadja *Geng Bo & Zhang Anqi* (128)

LAW

Criticism and Reflections: Is Algorithm Speech? *Chen Daoying* (138)

Proactive Regulation and Supervision on Conspiracies Based on Self-learning Algorithm
..... *Wang Jian & Wu Zongze* (147)

道路自信与话语权构建*

王庆林 亢 升

[摘 要] 当前对中国模式探索的话语权更多掌握在国外学者手中, 这有深刻的历史原因。很长一段时间以来, 中国学界深受海外冲击—回应模式的影响, 对中国社会内部产生现代化道路的因素信心不足。这种模式缺乏从中国自身出发认识现代化道路的起点, 给当前中国道路自信设置了认知障碍。因此, 追溯冲击—回应模式对道路自信话语的历史影响, 理解中国道路与西方及传统两对关系, 重新认识中国是构建中国道路话语权的关键。

[关键词] 冲击—回应模式 中国近现代史 中国道路 话语权 道路自信

[中图分类号] D61; D822 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575 (2020) 02-0005-09

习近平总书记在2013年全国宣传思想工作会议上的讲话中深刻指出:“要讲清楚每个国家和民族的历史传统、文化积淀、基本国情不同, 其发展道路必然有着自己的特色; 讲清楚中华文化积淀着中华民族最深沉的精神追求, 是中华民族生生不息、发展壮大的丰厚滋养; 讲清楚中华优秀传统文化是中华民族的突出优势, 是我们最深厚的文化软实力; 讲清楚中国特色社会主义植根于中华文化沃土、反映中国人民的意愿、适应中国和时代发展进步要求, 有着深厚历史渊源和广泛现实基础。”^①总书记对中国传统文化的重视提到了一个新的高度, 认为中国道路的“中国特色”要做到“四个讲清楚”, 强调认识中国道路必须从中国自身出发。从近代170多年发展历程中深刻总结中走出来的中国道路, 其历史叙事必须克服冲击—回应模式的西方中心论史观, 以中国为中心构建道路话语权, 为中国道路自信追本溯源。

海外研究中国近代现代化道路历史起点缺乏从中国自身出发, 而是以西方为中心, 提出冲击—回应模式。这一模式分析做了两个假设: 一、19世纪左右中国历史进程是与西方的对抗; 二、在对

*本文系广州市哲学社会科学规划课题“习近平构建人类命运共同体思想的全球治理意蕴研究”(项目号2018GZYZB21)的阶段性成果。

①《习近平谈治国理政》第1卷, 人民出版社, 2014年, 第111页。

抗中,西方积极主动,中国则被迫应对。这种预先的假设显然对中国近现代史片面认识,不利于客观认识中国现代化道路的内生发展和树立道路自信,对中国学界乃至中国社会设置了道路自信的认知障碍。结果是在中国与西方关系中,西方处于主动,中国处于被动,西方不停地提出新概念,中国不停地被动应付。随着中国的崛起,指出冲击一回应模式的不实之处,是中国道路自信和话语权构建的重要组成部分。

一、冲击一回应模式及其三种表现形式

最早提出冲击一回应模式的是费正清。他在1948年第一版《美国与中国》中认为,中国社会具有超强的稳定性,除非有外来的作用,否则中国难以跳出传统的窠臼,中国现代化是西方刺激后反应的结果。这种分析方式是对19-20世纪中国产生的一种以西方为中心的曲解,其分析框架把注意力集中在中国对“西方冲击”的回应上,把西方的冲击当成叙事主体,很容易鼓励人们认为只有有助于说明中国对西方回应的中国近代史才是重要的,凡是与西方侵略没有明显联系的都被认为是不重要的。此后,冲击一回应模式在美国被广泛应用到对中国近代现代化的研究。如保罗·H·克莱德(Paul H. Clyde)和伯顿·F·比尔斯(Burton F. Beers)合著的《远东:西方冲击与东方回应之历史》(The Far east: A History of the Western Impact and the Eastern Response)认为远东革命运动包括两个部分:一是西方文化生气勃勃地向中亚与东亚古老传统社会全面扩展,从19世纪初持续到20世纪初,几乎征服了整个亚洲,通常称为“西方之冲击”;二是亚洲对西方的回应,一开始软弱无力,步调参差,方向不明。战后,这种反应成澎湃之势,不可阻挡,20世纪中期,出现了一个崭新东亚^①。上述观点实质上是西方中心论式的傲慢与偏见。总体来看,冲击一回应模式集中表现为三种分析框架:冲击一回应框架、传统一近代框架、帝国主义框架。

第一,西方冲击—中国回应框架。该模式认为19世纪中国历史发展中起主导作用的因素或者主要线索是西方入侵,19世纪到20世纪中国所经历的一切有历史意义的变化只能是西方式的变化,堵塞了从中国内部探索现代化道路的可能,把中国近代史研究引入了死胡同。战后美国对中国近代史研究的主流在70年代前受费正清与列文森等人影响,基本上是冲击一回应的西方中心论模式。令人担忧的是,与这种分析模式相对应地形成了对中国的另一个偏见,即中国历史中只有那些符合西方现代化标准的发展道路才值得研究,而且这些研究明显具有中西自身所最关切的问题,即侧重于中国历史与西方关系最密切的侧面。这种典型的西方中心论显示在近代只有西方从没有从外界来观察自己^②,即欧洲人发现了全球,却从来无人前来发现欧洲。西方人无须认真对待其他民族对自己的看法,也无需像其他伟大文化的人物那样,为了求得自己文化的生存,被迫对它做出根本的估量,并有意把自己文化的大部分拆散,然后重新组合起来。这一切造成一种似是而非的怪诞现象:和其他民族相比,西方人虽然是创造近代世界贡献最大的一些民族,但在某些方面却成了最不理解这个世界的民族。这种优越感也让西方无须认真对待其他民族文明,这是人类文明史上

①Paul. H. Clyde and Burton. F.Beers: *The Far East: A History of the Western Impact and the Eastern. Response (1830-1965)*, 4th edition. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1966, p6.

②John E. Schrecker: *The West in Outside Perspective: An Introduction to the Intercultural-Historical Method*, Berkeley, University of California Press, 1966 p2.

从来没有过的现象,这赋予了西方人一种文化深入人心的普遍性,对于这种普遍性并不必从历史上做出解释,而看成理所当然,不可避免。

美国学者柯文在其第一部战后对美国研究中国近代史模式批判性总结的著作《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》中认为冲击—回应观念已经陈旧,是典型的西方中心论,对中国的中国现代史研究占主导地位的范式——“冲击—回应”提出了强劲挑战。柯文在序言中开宗明义:“研究中国历史,特别是研究西方冲击之后中国历史的美国学者,最严重的问题一直是由于种族中心主义造成的歪曲。”^①中国中心观把史学家的注意力引向中国历史内部因素并强调对整个中国史境的探索,这对于深入探讨中国近代现代化道路极为复杂的情况是有利的。

第二,传统—近代框架。美国的中国史专家把社会演变分为“传统的”和“近代的”两个阶段。这种两分法五六十年代在美国中国史专家中间极有市场,他们几乎都采用“传统”和“近代”两个词来划分中国漫长的历史,而且“近代”通常指与近代西方接触频繁的时期。孔飞力在《中华帝国晚期的叛乱及其敌人》序言中讨论“近代史界限”这一概念时指出,对近代中国发生的转变有一种流行看法是:在界说“近代”一词时,隐含着控制中国历史发展的主要力量来自中国社会和传统之外。事实上并非如此,在西方对中国展开全面进攻之前,中国社会的性质已经在发生变化:激增的人口(18世纪人口从1亿5千万增加到3亿)、高涨的物价(在同期内增加了3倍)、经济日益货币化,以及农村社会经济竞争加剧等现象。据此,他提出了一个与流行看法不同的假设:“西方所冲击的并不只是一个正在衰亡的朝代,而是一个正在衰亡的文化:这个文化极可能就要从自身内部生成某种社会与政治组织的新形式。”^②芮玛丽则在《中国保守主义的最后抵抗》中反复提到:“阻碍中国成功地适应近代世界的并不是帝国主义侵略、秦朝的统治、官员的愚昧或者一些历史的偶然事件,而是儒教体制自身各个组成部分”。^③中国传统的价值观念和制度几乎完全成了中国经济近代化的阻力,是必须克服的障碍,而不是助力的源泉。这种对传统与近代截然两分的假设对西方了解中国近现代史产生了深远的影响。排斥传统特征从而对近代社会产生误解相类似的错误判断低估了传统社会中潜在的近代因素,人为地在传统与近代之间制造了一条分析鸿沟。这些评论中都包含一个偏执陈旧的看法,认为中国是一个静止不变的社会。18世纪末,法国哲学家孔多塞指出:“在这些土地辽阔的帝国中,人类的思维能力陷入了停滞不前的可耻状态,这些帝国亘古未断的存在一直使亚洲长期蒙受羞辱”^④。此后,黑格尔也指出:“展现在我们面前的是最古老的国家,但它却没有过去,这个国家今天的情况和我们所知道的古代情况是一样的。从这个意义上说,中国没有历史”^⑤。耐人寻味的是,关于中国社会不变的说法在19世纪前其实就已经流行很广了,并被推崇备至,但19世纪却给与了否定的评价,过去的社会稳定变成了如今的停滞不前,上述思维方式曾一度得到中国人自己的大力支持。近年来,学界对传统与近代的关系进行了重新思考,摒弃了那种各执一端、相互排斥的偏见。史华慈在批判近代—传统框架时指出:“人类过去的各方

①[美]柯文:《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》,林同奇译,社会科学文献出版社,2017年,第96页。

②Philip Alden Kuhn: *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796-1864*, Cambridge: Harvard University Press, 1970, pp1~2, 5~6.

③Mary Clabaugh Wright: *The Last Stand. of Chinese Conservatism: The Tung-chih Restoration, 1862-1874*. New York: Atheneum, 1965, pp9~10.

④[法]孔塞多:《人类精神进步史表纲要》,何兆武、何冰译,江苏教育出版社,2006年,第137页。

⑤[德]黑格尔:《历史哲学》,张作成、车仁维译,北京出版社,2008年,第88页。

面经验,不论有益有害,都可能继续存在于现在之中,中国之过去和近代未必就作为互不渗透的整体彼此对抗”。^①张灏在论述梁启超时提出一个总的看法,即“晚清中国知识分子,主要是从儒教传统沿袭了一套人们所关切和存在的问题,从而对西方冲击做出回应的。”^②事实上,许多传统价值概念,如梁启超的群体主义、晚清改革家与思想家对大同理想的追求,并不是中国近代化的障碍,而是它的推动力。

第三,帝国主义框架。研究19-20世纪中国历史的美国学者使用“帝国主义”这个词系从毛泽东的著名论断“中国近代史是一部帝国主义侵略中国,反对中国独立与发展资本主义的历史”^③得到启发。西方这种帝国主义分析框架取向不仅掩盖了帝国主义的罪行,而且对它在中国过去一百多年的历史作用未能认真对待。时至今日,我们把1840年鸦片战争作为中国近现代史的开始,中国从此开始沦为半殖民地半封建社会,原因是中国遇到了“三千年未有之大变局”,这种近代史起点的界定容易在西方对近现代史的作用和影响上误导人们。事实上,鸦片战争的客观作用并没有像我们所想象的那么重大。中国地域宽广,发展极不平衡,各个地方对西方冲击感受并不明显,比如沿海与内地在受到西方冲击下表现迥异,古老的内地依然在按照其固有规律缓慢地向前。王熙认为,帝国主义不只是中国人的主观想象,它是真实存在的,其影响至关重要。但是这种影响正如中国中心论所强调的那样,同时也明显地受到中国内部因素的制约。对中国近代史要完整、准确地理解,必须把这段历史看成内外因素相互交织、相互作用的产物。^④今天,几乎所有人都认为帝国主义是不好的,它歪曲了中国经济、迫使中国处于不发达状态,客观上刺激了中国民族主义的崛起。但在经济领域,有相当数量的经济学家认为帝国主义所起的作用——无论是好的还是坏的,都是比较有限的,源于中国整个经济规模庞大,自给自足程度非常高,外国经济入侵影响始终有限。帝国主义的冲击主要还是在政治领域和思想领域,最直接是阻碍了中国的国家统一和民族独立,破坏了中国国家主权,削弱政府领导全国的能力,使中国长期陷入混乱的社会秩序当中。中国人民深受三座大山压迫,和世界上其他殖民地民众相比,得到殖民主义的一切坏处,却没有得到它的任何好处。因此,对于帝国主义冲击模式,我们需要清楚冲击的性质和目标是什么,情况就一目了然。

19世纪中期控制中国的斗争是一场内部斗争,外国入侵只是一种地区性行为,多限于东南沿海港口城市。1870年后中国针对西方入侵的起义往往发生在西方人很少、外国经济活动不多的地区,比如直隶、山东等地的义和团运动。如果义和团运动完全是反帝爱国,是针对西方经济侵略的后果,是西方冲击的反应,那么严格来说更应该发生在广东,而不是山东、甚至偏僻的鲁西南,那里并没有外国经济活动。显然中国农村经济情况的恶化才是根本原因——是农村各种社会、经济、政治因素的相互作用的结果,而反帝和反对基督教则是矛盾激化的导火索。同样,晚清中国改革尽管受西方影响很大,但本质上是历史改革传统的一部分。中国改革志士们早在鸦片战争之前就开始对西方做出反应,只是到了19世纪70、80年代,西方问题才最后成了头等大事。现在越来越多的学者把中国19世纪的改革运动看成国内改革传统的产物,当然很少人会认为西方是无关紧

①Benjamin I. Schwartz: *History and Culture in the Thought of Joseph Levenson*, Harvard University Press, 1985, pp108~109.

②Hao Chang: *Liang Chi-chao and Intellectual Transition in China*, p3.

③《毛泽东选集》第2卷,人民出版社,1991年,第689页。

④王熙:《研究中国近代史的取向问题——外因、内因或内外因结合》,《历史研究》,1993年第5期。

要的,也不否认它后来对中国改革思想和活动产生的塑造作用,但是对于把改革视为西方激发,按照西方方向进行的说法产生了激烈的反对。从来没有一个西方国家在政治或军事上完全控制中国(包括20世纪30、40年代的中国),中国基本上还是按照自己的方式继续有效运行。只有清楚认识中国不是殖民地,而是半殖民地,才能正确理解帝国主义框架分析近代中国。

上述三种思想框架都带有浓厚的西方中心色彩,剥夺了中国历史发展道路的自主性。它们共同的观点是,19-20世纪的中国发生任何重要变化完全是由西方冲击,中国回应的变化,排除了以中国为中心,从内部观察现代化道路的一切可能。

二、冲击—回应模式对道路话语权构建的历史影响

尽管作为严肃的学术分析框架,冲击—回应模式的鼎盛时期是在五六十年代,但它对教科书和其他大学教学资料影响至今。特别是在今天中国特色社会主义道路自信提出之后,最大的误导在于这种话语范式在本质上是西方中心论史观模式,严重影响了从中国社会内部总结现代化道路规律的方法论,这种近现代史分析模式需要重新认识。这一模式有许多歪曲事实:如费正清为了说明中国对西方挑战回应不力,不得不反复使用中国社会的惰性这一说法来勾画——甚至歪曲丑化这一时期中国与西方世界没有关联的侧面,诸如中国的政治架构、社会经济和思想等方面。中国在崛起的过程中,有个门槛必须面对,就是西方话语权,没有话语权是无法真正崛起的。西方在“软实力”上针对中国的一个重要方法就是“话语制衡”,即以西方话语为武器,不断设置各种瓦解中国人心的议题和话语,使中国思想界陷入混乱,不战而屈人之兵。中国学者要从僵化和偏见的西方话语中解放出来,中国崛起的伟大实践早已超出了西方话语的解释能力,需要构建中国自己的话语体系,而不是在学习西方中迷失自我,做西方话语的“传声筒”。因此,冲击—回应模式对道路自信历史影响的实质是构建中国话语权的问题。

冲击—回应模式带来的直接影响是对中国近代史的历史叙事和误导。中国的传统历史叙述到清朝就突然断裂了,而以近现代史的面目出现。这个突然的“断裂”姑且不论是否恰当,而在于这个前提下讨论近代史问题,如何处理与传统的关系。如果说传统历史叙事的主题是以政治事件和制度史为特征的话,那么近现代史的标准是什么?这个历史节点恰恰是帝国主义入侵的1840年鸦片战争。关于近现代史叙事线索,史学界众说纷纭,“革命”模式和“现代化”模式交替出现,给近代史的叙事带来困惑。“革命”与“现代化”二元对立在于人们理解的狭隘,我们只是把它们视为对西方帝国主义侵略的一种被动反应,而较少思考中国历史自身发展的脉络,割断了历史的连续性。研究明清史的学者,一般不怎么关注道光二十年(1840年)以后的探索。这是因为近代史已经在现行学科体制内单独划分出来,从教学到研究成为相对对立的单元。近代史讨论的主题似乎与明清史无关,最多零散见于外交关系方面——比如明清之际传教士来华、乾隆年间马戛尔尼使团来华,为近代史做些铺垫,从而证明天朝上国闭关自守的盲目自大,落后必然挨打的历史逻辑。其结果是明清史长期以来讨论的问题都被局限在一个传统社会的框架之内,明清社会如何衰落,新的因素如何受到旧制度阻碍而夭折,这种思维无意间强化了中国近代面临“三千年未有之变局”,中国靠自己已经无法改变,只能依靠外力推动的认知模式。让我们感到困惑的是,明清、甚至宋元中国社会发展的历史线索,到道光二十年(1840年)就突然消失了吗?在这种认知模式下,有关现代化道路探索的历史线索论证极易陷入“冲击—回应论”的逻辑困境。

中国近现代史是一种复杂的历史环境,在这种环境中从中国社会内部结构产生的各种巨大的势力不断发生作用,为自己开辟前进的道路,尽管外来的影响在不断加强。19~20世纪的中国近代史必然继承了18世纪和更早时期发展过来的社会结构和发展趋向。中国历史本身的若干重要力量一直在发挥作用:人口压力的陡然增长和疆域的扩大,农村经济的商业发展,社会阶级矛盾日益加剧等等——此时西方登场了,它制造了种种新的问题——也制造了一个新的历史情景。因此,尽管中国社会日益受到西方影响,帝国主义发动的历次侵华战争加速了中国半殖民地半封建化的进程,但其内在历史发展自始至终是一个自然历程。1800年到1840年的历史发展主线并完全没有中断,也没有被西方取代,它依然是贯穿19到20世纪的一条最重要的线索,即中国社会演变的动力来自中国内部。这完全符合马克思主义关于事物发展内外因的观点。

史学家们在讨论“中国回应”时往往过分抽象化而一言蔽之。中国在地理上疆域广大,在种族、语言和地区上差异甚大,极为复杂。即使每个特定的地区,上层社会人物与人民群众之间在世界观和生活方式上都存在着巨大的差别。在这两大社会阶层内部,影响人们的态度和行为的因素也是多种多样,包括气质、性格、年龄、性别以及由个人的社会、宗教、经济和政治关系所形成的特定情况。因此,“中国回应”这个词只是一个代表错综复杂的历史情景的笼统概括。当然,在某一层面上说,所有中国本土人——男人、女人,城里人、乡下人,穷人、富人,广东人、湖南人——都参与一个共同文化体系,这个体系可以统称为中国文化体系;但是在另一个层次上,这些人的经历千差万别。所以当我们把这些回应统称为中国回应时,我们实际上是把各种现象加起来,再加以平均。这种做法在最好的情况下,只能使我们对历史现实有一个均匀、单一的理解;由于我们鲁莽草率地从特殊上升到一般,就很可能把现实完全歪曲了。^①即使当中国人主张“全盘西化”时,在他们心目中也会有一个本来的中国,并不是用西方文明机械地代替中国的社会与文化,而是经过精心挑选、按照他们心目中的西方形象来改造中国。比如胡适,主张采纳西方的民主与科学,却反对采纳西方的基督教。因此,中国对西方挑战回应只是部分地——在有些情况下主要是对本土力量的回应。

冲击—回应三种思想框架采取的做法各不相同,但实质上都对“中国道路”话语权的构建产生了巨大影响。冲击—回应模式主要通过中国对西方冲击的回应来描绘中国的现实,观察的角度侧重西方冲击一方,尽管事实并非如此。有时仅仅因为历史事件和西方入侵没有联系,或者只是很少的联系,便被完全忽视和省略了。近代—传统模式基本上是冲击—回应模式的放大,其取向是把中国描绘成停滞不前的“传统”社会,有待精力充沛的“近代西方”赋予其生命,把它从永恒的沉睡中唤醒。中国就像一头睡着的“野兽”,西方就像“美人”,经她一吻,千百年的沉睡被打破,她用魔幻般的力量把本来将永被封闭的发展潜力激发出来。西方入侵被美化成了救世主,凡属重要的历史变化都被定义为西方自身经历的近代社会进程,中国面临的必然是一场败局。没有西方,不可想象中国会发生任何近代化的变化;同样不可想象的是,除了近代化的变化外,还有什么变化称得上重要的历史变化。至于帝国主义模式则把工业化的对外扩张描绘成一件完全的好事,并且一样认为中国社会缺乏必要的历史先决条件,无法独立产生工业革命,因此得直接或者间接地依靠西方入侵提供这些条件。“屈辱的世纪”对中国人的心理和脆弱感情造成了深刻影响,然而,如果据此就断言:中国人曾在其他所有种族面前都感到自卑,那就错了。我们惊奇地发现,虽然中国人

①[美]柯文:《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》,林同奇译,社会科学文献出版社,2017年,第121~122页。

在现代历史中长期受到各种问题的困扰,但他们仍然认为自己是优秀的民族。的确,中国人在遭受挫折的时候曾自卑过,但这个阶段相当短暂,中国人很快就恢复了自信。这种民族自豪感为中国人提供了一个心理机制,用来对抗帝国主义的干涉,并使自己的生活显得不那么糟糕。

随着中华民族的优越感在19世纪遭受重创,中国人经历了漫长而痛苦的自我认知过程。培养一种良好的社会心态需要时间,社会发展阶段不同,社会心态自然不同。中国正向现代化迈进,欧美已达到后现代化社会。相比较而言,欧美发达国家没有赶超别人的动机,也没有怕别人追上的焦虑。事实上,欧美这种原发式现代化国家,在现代化进程中,从来都没有过追赶的焦虑心态。社会学家费孝通最早意识到社会心态危机,他在1993年香港中文大学作题为《中国城乡道路发展》的演讲时,首次提出在对生态秩序研究之外,社会学应该研究社会心态秩序。他当时提出,中国人能否做到“安其所,遂其生”,良好的社会心态是一种成熟自信,是对国家未来发展的一种信念。然而,无论是积极还是消极的,中国人始终深处社会急剧的变化场景之中,心态起伏较大,价值观和社会心理判断始终处于新奇之中,直到2000年以后,中国人的价值观和社会心态没有再出现新中国前50年中出现过的大起大落,社会心理承受力进一步提高,中国社会心态趋于稳健从容。人们不再固执于某一个极端,既不会固守理想而无视现实,也不会屈从现实而放弃理想,他们会在两者之间寻求某种平衡,道路自信与道路话语权正是建立在这种成熟稳定的社会心态之上。

三、破除冲击—回应模式,重新认识中国

第一,“重新认识中国”并不是要完全从中国自身出发,更不是要回到过去,而是重新认识西方以及西方与中国的关系。因为,正是我们对西方认识发生了偏差,所以才要重新认识中国。马克思主义认识论告诉我们,自身认识主体性的沦丧及话语权的失落,固然有双方实力的对比,更源自我们自身理解世界方式的改变。这是近代认识中国的一个特征,无论你愿意与否,一直伴随着我们,我们生活世界的意义与价值似乎只能通过西方的认识框架才能获得自我表述,西方由外在生成我们的内在组成。当自我变成他人,对自己的认知就需要他人的参考。我们无法跳出世界历史的语境,以本质主义的方式构建一个自我的中国。哲学社会科学如果无法察觉这个前提,所有的反思只是在西方中心论框架下的重复和纠缠,“重新认识中国”要以一个不亢不卑的姿态认识西方。晚清以来,中国对西方的态度从漠视、抗拒、接纳、拥抱、崇拜到自信,这一复杂的心理历程深刻反映了中国人民和中华民族通往现代化道路上的探索、迷茫到自信。通过自我批判与否定,向西方学习与模仿,在这个过程中,以他人代替本我的悖论式本末倒置,丧失了主体性。因此,“重新认识中国”问题不在于西方,而在于我们自己认识到与西方互动的错误。尽管西方现代化道路充满着全球化扩张,但它就在那里,按照自身的逻辑和规律发展与演变,本身并无对错好坏之分,关键还是我们在学习中丧失了自我。

近代以来,西班牙、葡萄牙、英国、法国等西方国家通过长期海外殖民侵略,建立了外海殖民地。在征服殖民地过程中,西方文化展现出了排他、攻击、侵略、屠杀、歧视、奴役的殖民特性,客观地说,“西方中心论”是伴随着西方国家海外侵略与全球霸权形成的。“西方中心论”的实质是西方通过殖民化全球化以后逐步形成的一种优越心理,是对人类文明、文化和历史的误解。在“西方中心论”看来,西方是世界的中心,西方文明是世界上最优秀的文明,优于非西方文明。人类的历史围绕西方文明和文化展开,西方文明和文化特征或价值具有普世意义,代表着非西方国家和民

族的未来发展方向,世界各国现代化道路只有一条,西方道路就是世界道路,“现代化等同于西方化”,非西方国家和民族现代化道路只能遵从西方标准。自1978以来,中国几乎所有的注意力都集中在经济增长和削减贫困,没有时间去思考一个现代中国将如何呈现。事实上,非西方世界崛起所涉及的不仅仅是经济、政治、文化的深刻变化,还需要重塑人们的认知结构。了解现代中国的根本在于真正认识中国,而不是遵循西方的认知结构。西方经验的狭隘性和由此导致的非代表性,通常容易被人们所忽视,而这正是过去200多年西方国家享有的主导优势。随着那些异于西方文化、历史和文明遗产的国家的现代化启动,西方经验的局限性就越来越明显。中国的崛起将改变这一切,在这个“现代性竞争”时代,中国将引领世界。中国作为“文明型国家”的崛起,具有超强的历史和文明底蕴,不会跟着别人亦步亦趋,不会照搬西方或者其他模式,它只会沿着自己特有的轨迹和逻辑继续演变和发展;这种“文明型国家”有能力汲取其他文明的一切长处而不是失去自我,并对世界文明做出原创性贡献,因为它本身是不断产生新坐标的内源性主体文明^①。

第二,“重新认识中国”还需要处理好与中国传统的关系。当代中国人缺乏对中国特色社会主义道路的足够自信,即现代化进程中道路自信遭遇危机。根本原因在于近代以来中国现代化曲折过程中,道路探索遭遇了一次次挫折,在应对这种危机的过程中,对中国传统解构有余,建构不足。我们总是批判过去,认为传统与现代绝对对立。事实上,这是“后发式现代化”国家都会面临的难题。这需要在现代化道路自信构建过程中,正确处理与中国传统的关系。墨子刻在《摆脱困境》中指出,只要学者们一心只想解释中国在近代的种种失败,则对传统中国社会停滞不前的固有看法势必会持续下去。随着中国的成就超过它的失败,就需要有一种新的解释,其基础是对中国传统做出与过去迥然不同的理解。^②

站在21世纪的第二个十年看近代以来最大的变化,是中国社会,包括中国知识分子和普通民众对中国传统文明态度的根本性改变,这在上世纪是不可想象的。中国道路问题的讨论,一定要和中华文明的整体性重新认识联系起来,在这个基础上,讨论中国现代化道路问题。如果不抓住人们心理的这个最大变化、不抓住对中华文明的重新认同,就是没有抓住当前现代化道路最大的问题,即道路自信问题。对整个中华文明传统的拒绝是晚清以来最大的潮流,这个思潮一直到现在才开始根本扭转,这就是自信的恢复,是中国特色社会主义自信思想提出的现实意义。十九大报告文末,习近平总书记讲到,“站立在九百六十万平方公里的广袤土地上,吮吸着五千多年中华民族漫长奋斗积累的文化养分,拥有十三亿多中国人民聚合的磅礴之力,我们走中国特色社会主义道路,具有无比广阔的时代舞台,具有无比深厚的历史底蕴,具有无比强大的前进定力。”^③自此,中国特色社会主义自信思想形成。对中华文明在人类文明史中的历史地位进行正确的定论,关系到中华民族的精神源动力进而关系到人类文明的根本走向这样的大问题。我们今天对自己伟大民族和文明的认识仍停留在“四大文明古国”、“四大发明”这一基本定式上,就是这一基本认识也被强大的思想误流湮灭得有踪无影,从而形成了一种对中华文明莫大的误会:是中华传统文明,特别是2000多年的封建社会阻碍着中国近代的发展、阻碍着中国现代化的进程,几千年民族辉煌的

①张维为:《中国震撼——一个“文明型国家”的崛起》,上海人民出版社,2011年,第2页。

②Thomas A: Metzger, *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China Evolving Political Culture* New York: Columbia University Press,1977, p197.

③习近平:《在中国共产党第十九次代表大会上的讲话》,人民出版社,2017年,第7页。

表层被一百多年来的民族耻辱锈化得斑驳陆离。

近代以来,最大的不自信还不是来自文化,而是对道路的不自信。近代国势虽已跌入积贫积弱的状态,但文化状况并不能与经济政治简单比附,而是各有千秋。在道路选择不停试错、选择过程中,中国人的思想经历了历史上最为剧烈的变动,重要原因之一就是一个先进外来文明即所谓的西方文明的进入,并构成了对中国传统的强烈冲击。因此,在中国讨论现代化道路,就必须处理好与西方的关系,不谈中西关系,便无法面对中国现代化的选择。与此同时,不讨论传统与现代的关系,也无法实现现代化道路,中国的现代化道路要处理两个关系,中西关系和传统与现代的关系。从魏源“师夷长技以制夷”、洋务派的“中体西用”、严复的“西学第一”到五四新文化运动,都是在处理这两对关系的复杂矛盾中选择前行,中国的现代化道路融合了西方及传统的优点。中西文明的融合,绝不是两种文明的简单融合,更不是把西方文明照搬到中国来。中华文明的现代化,既是对中国优秀传统文化的继承与更新,也是对外来现代化精华的采纳与再创造。

综上所述,在走向现代化的道路上,我们需要学习近代以来的历史,正确认识中国与传统及西方的两对关系,从思想和理论上彻底走出“西方中心论”史观的误区,清醒认识在这种思想观和历史观支配下所形成的长期以来对中华文明的藐视与轻描淡写,深刻反省我们对自己伟大文明的漫不经心或冷嘲热讽甚至是历史虚无主义的错误态度,克服冲击一回应认识论,从中国社会内部发展规律研究现代化道路,这是当代道路自信构建深刻的历史原因。十九大报告明确提出“四个自信”为我们构建道路话语权提供了理论依据,中国学者要增强学术研究的自觉,在中国发现历史,构建道路话语权,坚定道路自信。

作者简介:王庆林,男,华南理工大学马克思主义学院2016级博士生、广东农工商职业技术学院马克思主义学院教师。广东广州 510641;亢升,华南理工大学马克思主义学院教授、博士生导师。

广东广州 510641

【责任编辑 唐霄峰】

“立德树人”的内涵辨析与新时代要义

黄月细 聂英华

[摘要]“立德树人”是对“培养什么人”、“为谁培养人”、“如何培养人”等教育基本问题的深刻揭示和高度概括。从整体性与基础性相统一的角度全面理解“立德树人”的内涵,在此基础上把握其在中国特色社会主义新时代的时代要义,包括以社会主义核心价值观为价值指引、“明大德守公德严私德”三个维度的道德要求和“有理想有本领有担当”的人才培养目标,是深刻认识“立德树人”内涵和本质的内在要求,对促进新时代高校承担这一崇高使命、全面落实“立德树人”具有重要意义。

[关键词] 立德树人 新时代 整体性 基础性 要义

[中图分类号] G641 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575(2020)02-0014-08

党的十八大报告指出“立德树人”是教育的根本任务,这是我们党对“培养什么人”、“为谁培养人”、“如何培养人”等教育基本问题的深刻揭示和高度概括。其后,习近平总书记在十八届三中全会、全国高校思想政治工作会议、全国教育大会和党的十九大等多个场合都进一步强调了这一根本任务。在2019年3月18日召开的全国思想政治理论课教师座谈会上,总书记又特别强调指出思想政治理论课是立德树人的关键性课程,思政课教师要理直气壮地讲好思政课。那么,如何理解“立德树人”的内涵?在中国特色社会主义新时代它应该凸显哪些时代要义?怎样看待总书记在指出立德树人是教育的根本任务的基础上,又特别强调思想政治理论课在其中的关键角色呢?这些问题成为当前我国高校担负这一使命、实现这一目标必须弄清楚的基本问题,对其进行深入分析和正确回答是高等教育回应新时代之间的内在要求。

一、“立德树人”的整体性内涵与基础性内涵辨析

从本质上看,“立德树人”实际上是教育永恒的使命与责任,只是在不同的国家、社会和不同的时代,根据不同需要和特点会形成不同的表达。我国学者肖川认为:“没有使命的教育是盲目的,没

有责任的教育是轻薄的。真正的教育不仅应该具有效率和效益,更重要的是要具有灵魂,具有坚定而明确的价值追求。使命和责任赋予教育以高度和灵魂。”^①显而易见,“立德树人”正是赋予了教育以灵魂,使教育成为一种充满人性的、理想的、有温度的特殊人类实践活动,明确表达了教育追求和价值目标,直接回答了“培养什么人”、“怎样培养人”、“为谁培养人”等教育的基本问题。因此,“立德树人”也是教育的实质,对“立德树人”内涵的全面了解是搞好教育的前提和基础。

(一)“立德树人”的整体性内涵。对于“立德树人”的教育使命,虽然在“德”的规范和“人”的界定上会有所不同,但古今中外无不以此为发展教育的指导思想,教育家们也提出了许多宝贵的思想。古希腊先哲们认为,教育的目的就是要培养有德有才的治国人才,苏格拉底提出了“知识即美德”的命题,表达知识与美德、智育与德育不可分离的思想。柏拉图的理想国教育体系则表达了要保证德智体都极为优秀的人成为最高统治者的教育理想。亚里士多德提出了德智体美和谐发展的教育思想。而西方近现代以来的教育思想始终深受古希腊教育思想的影响,近代以来,虽然强调分科和分阶段的教育体制,但在教育的目的和学科门类的合作上,都以自由发展、全面发展、“完整的人”等为追求,强调德智体美诸育并举等教育方法。因此,虽然西方教育史上并没有“立德树人”的明确提法,但是对教育综合性和整体性的强调是一致的,强调通过德智体美诸育并举来培养自由发展的人、全面发展的人或“完整的人”。

回顾我国教育发展的历史,长达两千多年的传统教育更是形成了博大精深的教育思想。由于我国传统社会是以儒家思想为正统的社会,因而最突出的特色就是以“明人伦”为教育目的。如今看来,其中纵然有封建糟粕部分需要摒弃,但这也充分体现了我国传统教育“立德树人”的鲜明特色,就是要培养能按照封建伦理道德规范去处理人际关系,维护封建社会秩序的统治人才。新中国成立后,我们党以马克思关于人的全面发展思想为指导,根据不同时期的主要任务和要求提出了具体的育人目标,但始终贯穿着“立德树人”的教育宗旨。20世纪50年代,党中央提出了德智体全面发展的教育方针,毛泽东用“又红又专”来概括教育目标和人才标准,意即培养思想政治素质和专业素质都过硬的共产主义事业接班人和社会主义建设者。到了80年代,邓小平提出了“有理想、有道德、有文化、有纪律”^②“四有”新人的教育目标。新旧世纪之交,江泽民站在时代的潮头,将立德树人纳入“依法治国”和“以德治国”相结合的治国方略中,提出坚持学好科学文化与加强自身思想修养相统一的教育方法。进入新世纪以后,胡锦涛提出“以人为本”“全方位育人”的教育理念,主张以人中心,把教育与人的发展、人的自由、人的幸福、人的价值和人的尊严联系起来。党的十八大报告明确指出,要“坚持教育为社会主义现代化建设服务、为人民服务,把立德树人作为教育的根本任务,全面实施素质教育,培养德智体美全面发展的社会主义建设者和接班人,努力办好人民满意的教育”^③。不难看出,从“又红又专”到“四有”新人、从“德法并治”方略到“教育要以人为本”的提法,显然都是我们党“立德树人”教育思想在不同时代的具体化,这些论述无一不是强调对人才培养的整体要求。

上述可见,古今中外的教育思想,无不重视德才兼修、德智体美诸育并举。事实上,人才培养必定是系统工程,是学校所有学科、课程、部门、院系的综合发力和综合结果,并不允许教育的

①肖川:《教育的使命与责任》,岳麓书社,2007年。

②《邓小平文选》(第3卷),人民出版社,1993年,第110页。

③胡锦涛:《坚定不移沿着中国特色社会主义道路前进 为全面建成小康社会而奋斗》,人民出版社,2012年,第12页。

“条块化”分割,所培养之人才也应该是德智体美劳全面发展的人才。也就是说,从教育的本质看,“立德树人”既是一个发展性概念,又是一个整体性概念。其所说之“德”并非仅仅指“道德品质”,而是指包含了一个人所有品德、学识、才能、本领等在内的综合素质,其本质包含了德才兼备、身心和谐、人格健康的人才标准。换言之,通常所说的德育、智育、体育、美育、劳育都是为了学生整体素质的全面发展服务的,各项教育都应受到重视,它们形成教育的合力,指向一个个有血有肉、有情有义、有才有德、有体有魄的活生生的人,这样的“全人”教育才能体现教育的真谛。因此,虽然在教育实践分别实施了智育、德育、体育、美育等学科和课程,但它们之间并不应截然分开,这些不同门类的教育综合作用于人才的培养,才能培养出高素质的人才。然而,相当一段时期内,在部分教育者头脑中形成了一种固化思维,认为智育就是给学生传授知识,德育负责学生的品德,体育负责学生的体质,美育则负责学生的审美能力。由于以考试分数决定升学与否的体制局限,其中又以在智育和德育关系上的思维固化最为严重。这种思维在高校则表现为专业教育与德育教育的分离,一些专业课教师认为自己只负责传授专业知识,而德育则应由思想政治理论课教师负责,并且对德育的理解又往往局限于对学生思想道德品质的培养,而与学生的身心健康水平、创新创造意识和个性心理品质无关。如此一来,学生素质的培养不仅基本上处于割裂状态,而且德育长期地被“窄化”“虚化”和“边缘化”。显然,若如此理解,“立德树人”的使命和目标恐怕就与专业教学关系不大了。这种看法既与把“立德树人”贯穿于教育全过程的要求不相符,也有违教育的本质和初心。

总之,教育作为培养人、发展人、完善人的高尚事业,所有教育内容、教学环节、教育部门和教育工作者都是其中的组成部分,“立德树人”并不仅仅是德育的责任,单纯的德育也无法担负起这一重任。因此,必须对“立德树人”进行整体性的理解和把握,方才符合教育的本质与使命。若对专业教育与德育教育进行人为切割并赋予其不同的任务,一方面肢解了教育,违背教育初衷;另一方面也会置德育教育于尴尬之地,即理论上赋予其过高的地位而实际上却又被置于边缘化处境。只有对“立德树人”教育本质和使命进行整体性的理解,才能扭转把专业教育与德育割裂开来理解的误区,改变教育实践中存在的专业教育与德育“两张皮”现象,真正把“立德树人”贯穿于教育的全过程,实现全员育人。

(二)“立德树人”的基础性内涵。虽然说对“立德树人”教育思想进行整体性的理解和把握是题中应有之意,但是,这并不等于强调对德智体美劳诸育进行平分,就能圆满实现。在西方教育思想的源头可以看到,古希腊时代的教育先贤就特别强调人的德性培养。他们把勇敢、节制、正义、智慧看作雅典城邦公民最重要的美德,即“四主德”之说。“四主德”是古希腊雅典城邦教育的重要内容,充分体现了西方重视德育的传统。

而从我国的教育理论和实践来看,“教育为本,德育为先”的理念古已有之,两千多前的《左传》中就有“太上有立德,其次有立功,再次有立言,虽久不废,此之谓不朽”^①的记载,意思是立德是立功和立言的基础。由此,“做事先做人”就成为穿越千年的古训,“教人成为人”自然成为教育的基本目标,而人之为人的根本在“德”,因而教育的首要追求是教人成为有德之人。《礼记》有云:“德者,本也”。只有抓住了做人的根本,其他知识才干的培养才能为社会带来积极的意义。《说文解字》中对“教”与“育”分别解释道:“教,上所施,下所效也;育,养子使作善也”。司马光在《资治通鉴》

①阮元:《十三经注疏(下)》,中华书局,1980年,第1919页。

中写到“才者，德之资也；德者，才之帅也”，并对德才关系、失德之危害及原因进行了深刻阐述：

“是故才德全尽谓之圣人，才德兼亡谓之愚人，德胜才谓之君子，才胜德谓之小人。凡取人之术，苟不得圣人、君子而与之，与其得小人，不若得愚人。何则？君子挟才以为善，小人挟才以为恶。挟才以为善者，善无不至矣；挟才以为恶者，恶亦无不至矣。”^①教育家蔡元培也说过：“若无德，则虽体魄智力发达，适足助其为恶。”^②诸多前人的论述无不道出了我国传统教育“以德为先”的基本要义，构成了我们在新时代理解和把握“立德树人”使命的重要思想来源。2014年5月4日，习近平总书记在与北京大学师生的座谈会上也殷切指出：“道德之于个人、之于社会，都具有基础性意义，做人做事第一位的是崇德修身。……德是首要，是方向，一个人只有明大德、守公德、严私德，其才方能用得其所。”^③总书记的这一论述同样表明新时代“立德树人”的首要任务仍然是“立德”，“立德”是“树人”的前提和基础。因此，从这个意义上理解“立德树人”的教育使命，就能看到其中强调德性培养的基础性内涵。我国教育实践自古以来都强调“德教为先”、“德育为本”、“做事先做人，成人先成德”的认识与实践逻辑赋予了德育在“立德树人”中的基础地位。

（三）“立德树人”的整体性内涵与基础性内涵的辩证关系。从上述看，“立德树人”中强调“德教为先”“德育为本”的基础性内涵与强调其整体性内涵并不矛盾，两者是在不同层面上对“立德树人”提出的不同要求，相辅相成、辩证统一。前者是在教育的起点上，也是在“人之为人”的文化起点上强调德教是其他知识教育的前提基础，后者是从教育的本质和使命意义上强调“立德树人”的目标在于促进人的全面发展和完善。因此，“立德树人”的整体性内涵是对德教为先、德育为本的基础性内涵的全面提升和超越。但是，这并不是主张只追求后者而忽视前者，因为若丧失了“人之为人”的内在德性基础，教育所追求的全面发展之人的目的就根本不可能实现。并且，品德统领一个人发展的方向，只有良好的品德才能保证其才华用得其所。在这个意义上，无论怎么强调德育教育的重要性都不为过，因而在“立德树人”的教育实践中，无疑应该对德育有所侧重，正如习近平总书记在2019年3月18日召开的全国思想政治理论课教师座谈会上所指出：“思想政治理论课是落实立德树人根本任务的关键课程。……思政课作用不可替代，思政课教师队伍责任重大。”^④然而，“立德树人”也不能仅仅停留在德育上而忽视其他素质尤其是专业素质的培养，认为“立德树人”只是强调学生品德培养之重要，从而只需要加强德育，或者以此为名把学生的立德重任推给思想政治理论课教师，则无疑陷入了认识误区。这不仅是对“立德树人”的教条化和简单化理解，而且也不可能实现“发展人、完善人”的教育目标，这样的教育则只能停留在低端水平上，难以培养出具有创造力的杰出人才。因此，只有正确处理“立德树人”的基础性内涵和整体性内涵的关系，才能全面落实“立德树人”的要求，担负起教育的根本使命。

二、“立德树人”的新时代要义

促进人的发展和完善是教育的根本使命和任务，但是教育的价值属性是由其服务的社会制度所决定的。习近平总书记在2018年9月10日召开的全国教育大会上强调指出，要在党的坚强领导下，

①司马光：《资治通鉴》，中华书局，2009年，第11页。

②蔡元培：《蔡元培全集》（第3卷），中华书局，1984年，第8页。

③《习近平谈治国理政》，外文出版社，2014年，第173页。

④习近平：《用新时代中国特色社会主义思想铸魂育人，贯彻党的方针落实立德树人根本任务》，共产党员网www.12371.cn。

全面贯彻党的教育方针,坚持马克思主义指导地位,坚持中国特色社会主义教育发展道路,坚持社会主义办学方向,立足基本国情,遵循教育规律,坚持改革创新,以凝聚人心、完善人格、开发人力、培育人才、造福人民为工作目标,培养德智体美劳全面发展的社会主义建设者和接班人,加快推进教育现代化、建设教育强国、办好人民满意的教育。这实际上对新时代落实立德树人的教育任务提出了总体要求,也指明了教育的发展方向。培养德智体美劳全面发展的社会主义建设者和接班人,需要以社会主义核心价值观为指引,从大德、公德和私德三个维度上加强品德教育,把学生培养成为“有理想有本领有担当”的时代新人。

(一)“立德树人”须以社会主义核心价值观为指引。正因为教育的根本使命在于培养人、发展人、完善人,用什么样的价值观来指引教育工作就显得尤为重要。并且,教育本身就是一种价值观的培养,价值属性是教育的根本属性,“培养什么人”与“为谁培养人”正是教育哲学所要回答的核心问题。因为它们关系着培养出来的人会为谁服务的大问题,也就是关系着国家发展的大问题,为此各个国家都极其重视教育,把教育权力视为国家权力的重要组成部分。抓住了教育,就占领了意识形态高地,抓住了意识形态话语权、领导权,国家的未来就有了保证。在中国特色社会主义新时代,“立德树人”须以社会主义核心价值观来指引。

“人类社会发展的历史表明,对一个国家、一个民族来说,最持久、最深层的力量是全社会共同认可的核心价值观。核心价值观承载着一个国家、一个民族的精神追求,体现着一个社会评判是非曲直的价值标准。”^①价值观之所以最稳定、最持久,在于它是人们经过反复认知、比较和筛选之后建立起来的深层次观念认同,反映了知情意的心理过程。价值观的形成非一朝一夕之功,然而一旦形成,就不会轻易改变,反过来指导和支配人们的言行。对一个人是如此,对一个国家、一个民族亦是如此。表面上看,价值观看不见摸不着,但是人们却能时时感知其存在。人们选择什么、赞成什么、淘汰什么,都是价值观在发挥作用的表现。社会上存在着各种各样的价值观,容易导致人们价值观的混乱,因此一个国家、一个民族总是需要建立一种主流价值观,以引导全社会的思想道德观念和行为方式,这就是社会的核心价值观。

社会主义核心价值观是当代中国精神的集中体现,凝结着全国人民共同的价值追求。经过多年探索和总结,党的十八大明确提出了涵盖国家、社会和个人三个层面的社会主义核心价值观,即富强、民主、文明、和谐;自由、平等、公正、法治;爱国、敬业、诚信、友善。社会主义核心价值观的提出,确立了当代中国的核心价值理念,展现了党、国家和中华民族高度的文化自信和自觉。具体到教育上,我们也可以发现“立德树人”要求与社会主义核心价值观是高度一致的。“社会主义核心价值观,把涉及国家、社会、公民的价值要求融为一体,既体现了社会主义的本质要求,继承了中华优秀传统文化,也吸收了世界文明有益成果,体现了时代精神。”“这个概括,实际上回答了我们要建设什么样的国家、建设什么样的社会、培育什么样的公民的重大问题。”^②新时代关于“培养什么人”、“为谁培养人”“如何培养人”的教育宗旨,最明确的回答就是要培养社会主义核心价值观的积极践行者。社会主义核心价值观既是新时代“立德树人”的价值引领,又是新时代教育的重要内容。

(二)“立德树人”包含“明大德、守公德和严私德”三个维度的道德要求。2014年5月4日,习近平总书记在与北京大学师生的座谈会上对大学生提出了“明大德守公德严私德”的要求,明确指出

①②《习近平谈治国理政》,第168页,第169页。

了道德的层次及其相互关系,给大学生指明了基本的道德遵循。

大德是道德中的最高层次,指的是心怀国家、心系人民的崇高境界。习近平总书记对大学生说:“要立志报效祖国、服务人民,这是大德,养大德者方可成大业。”^①表明当代大学生是否能明大德、讲大德是与国家命运攸关的大问题。实际上,中国自古就形成了要求青年“明大德”的传统。

《大学》开篇写到:“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。”“明明德”“亲民”“至善”,无不显示出青年学习伦理、政治、哲学等大学问就是为了担当治国平天下的大任之意。清朝思想家顾炎武“天下兴亡,匹夫有责”的名言人尽皆知,上世纪初梁启超的《中国少年说》所寄予青年之厚望,十九大报告中“青年兴则国家兴,青年强则国家强”的论断,无不透露出要求青年“明大德”的思想。在中国特色社会主义新时代,青年大学生“明大德”的要求与社会主义核心价值观国家层面的追求具有内在的一致性。质言之,青年大学生“明大德”,就是要抱定理想信念,要有为建设富强、民主、文明、和谐美丽的社会主义现代强国而奋斗的信心和决心。

公德是人们在社会公共生活中应当遵守的基本道德规范和行为准则,虽然处于社会道德体系的基础层次,却是维护社会秩序的道德基石,是衡量社会文明程度的标尺。社会道德体系犹如大厦,需要有稳固的根基,否则容易导致整个体系的崩塌。由于现代社会是建立在广泛交往基础上的人员流动频繁、关系复杂、公共交往发达的社会,为了维护公共生活的和谐有序,需要建立最基本、最能凝聚共识,从而最具有广泛适用性的交往规则 and 行为规范,因而相对于传统社会对个人心性美德的推崇,现代道德体系更加强调基础性道德的重要性。公德状况最能体现社会的文明程度和道德水平,因为它检验的是人的道德理性,相对于道德情感而言,道德理性往往需要更强的意识自律才能达到,正如马克思所说,“道德的基础是人类精神的自律”^②。在公共交往中,人们相互克制、谦让、体谅和尊重就是这种道德理性的体现,看似普通平常,实则难能可贵,这也正是人们把社会公德作为衡量现代文明水平标尺的原因。由于我国经历了两千多年的封建传统社会,限制了公德的形成和发展,这给社会主义道德建设带来了一些不利因素。青年大学生作为文化素质较高的群体,理应在遵守公德方面起模范带头作用,做文明的现代人。

同时,公德虽然是基础层次的道德规范,但它却是现代社会的精神价值在道德上的集中体现。现代社会的精神价值指的是社会从传统向现代、从身份向契约的转变过程中以承认和捍卫人的公民身份和公民权利为宗旨的一系列精神价值,是对人的主体性的确证。因而,社会公德不仅仅是一种新型社会规范的形成,它表明了人类文明的巨大进步,表征着人们摆脱了封建臣民身份而获得现代公民身份,从而拥有了自由和独立性,并在抗争中逐渐获得民主、平等等公民权利,推动社会走向法治,最大限度保障社会公平、正义。可以说,社会公德与民主、法治的社会制度是现代社会发展的一体两面,一面体现了社会的道德状况,一面体现了社会的制度安排。公平、正义、民主、法治等能最大限度保障公民权利的价值就被确证为现代社会最珍视的精神价值。在社会主义核心价值观中,把“自由、平等、公正、法治”确立为社会层面的核心价值观,正表明了我国人民对现代社会精神价值的追求。培育社会层面的核心价值观,与要求青年大学生“守公德”也具有不言而喻的自洽性。

私德是相对公德而言的概念,指适用于私人生活领域、处理私人关系的道德规范,包括个人

①《习近平谈治国理政》,第173页。

②《马克思恩格斯全集》(第1卷),人民出版社,2001年,第119页。

品德、修养、作风、习惯以及个人生活中处理爱情、婚姻、家庭、邻里关系的道德规范。私德通常以家庭美德为核心,体现一个人为人处世的基本原则。私德与公德的划分来自于近代西方思想家对个人道德与社会道德的区分,英国伦理学家边沁率先提出了“私人伦理”与“公共伦理”的区别,其后密尔在《论自由》中明确区分了“个人道德”和“社会道德”。在我国,公德、私德的区分始于梁启超,在《新民说》一书中,他分别阐述了公德、私德的重要性及其相互关系。在梁启超看来,公德利群,私德修身,但它们密不可分,相互作用,都是“人生所不可缺之具”,是人之本体的两个方面。

事实上,私德与公德紧密相联,私德是公德的基础,没有良好的私德修养,就难有良好的公德表现。虽然公德是社会公共生活中的道德规范,强调在公共生活中对个人行为的约束性,主要包括文明礼貌、爱护公物、保护环境、遵纪守法等规范。而私德是个人生活中的道德规范,强调个体的自律性,主要包括尊老爱幼、男女平等、夫妻和睦、勤俭持家、诚信友善等规范,但是无论公德大德,都必须以良好的个人品德为基础。青年大学生要以社会主义核心价值观为指导,把个人品行修养作为立身处世的根本,自觉约束自己的操守和行为,才能为明大德、守公德奠定坚实的人格基础。正如习近平总书记所说:“核心价值观,其实就是一种德,既是个人的德,也是一种大德,就是国家的德、社会的德。国无德不兴,人无德不立。”^①因而,并不能把私德、公德严格分开,两者之间既有区别,又有紧密联系,往往相互渗透、融合,共同作用于社会生活。回到西方的语境,可以发现二十世纪以来,也有越来越多的学者不赞成把公德与私德截然分割开来,那种认为公共生活中可以完全不顾私人生活的道德标准和私德与公共生活完全无关的主张在现代政治生活中都已经无法立足。

(三)“立德树人”指向“有理想有本领有担当”的人才培养目标。党的十九大报告指出:“青年兴则国家兴,青年强则国家强。青年一代有理想、有本领、有担当,国家就有前途,民族就有希望。”“中华民族伟大复兴的中国梦终将在一代代青年的接力奋斗中变为现实。”^②“有理想有本领有担当”,这是在中国特色社会主义进入新时代、在民族复兴大业承前启后的关键时刻,党和国家对青年大学生提出的要求和希望。今日之青年就是明日之栋梁,国家民族的未来总有一天会托付到今天的青年手中,因而,青年有什么样的理想、本领和担当,将决定着中国特色社会主义建设的兴衰成败。青年的成长与国家民族的命运紧密联系在一起,这是不以人的主观意志为转移的客观事实,把青年的成长与国家民族的命运紧密联系在一起,是任何时代的有识之士和杰出领袖的共识。早在上世纪初,面对任人宰割、积贫积弱的中国,梁启超为了激起青少年的斗志,就曾在《中国少年说》中发出过振聋发聩的声音:“少年智则国智,少年富则国富,少年强则国强,少年独立则国独立,少年自由则国自由,少年进步则国进步,少年胜于欧洲,则国胜于欧洲,少年雄于地球,则国雄于地球。”^③在改革开放初期,邓小平曾提出培养“有理想、有道德、有文化、有纪律”的“四有”新人,青年是否能具备“四有”,关乎改革开放的成败。

在中国特色社会主义进入新时代的历史条件下,国家对青年寄予了更高的期望。“有理想有本领有担当”就是新时代青年大学生的应有模样,是对“立德树人”的形象书写,也是德才兼备人才标准的新时代表达。有理想,既指个人的职业理想、生活理想等,又指能担负起民族复兴大业的崇

①《习近平谈治国理政》,第168页。

②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》,人民出版社,2017年,第10页。

③梁启超:《梁启超全集》(第2卷),北京出版社,1999年,第441页。

高理想,用社会理想引领个人理想,用个人理想托起社会理想,从而把个人理想与社会理想统一起来。十九大报告指出:“广大青年要坚定理想信念,志存高远,脚踏实地,勇做时代的弄潮儿,在现实中国梦的生动实践中放飞青春梦想,在为人民利益的不懈奋斗中书写人生华章!”^①总之,“有理想”指明了青年大学生奋斗的方向。有本领,就是要求青年大学生在理想的召唤下求真务实,学好专业知识,强健身体素质,不仅拥有谋生技能,而且拥有担负民族复兴、建设国家的历史使命的本领。青年一代有学识、才干、能力和创新的勇气等,这些都是“有本领”的范畴,“有本领”是青年一代实现理想、担当民族复兴大任的条件。有担当,不仅指个人的角色担当、工作担当、家庭担当,更指向一种社会担当、国家担当、历史担当,体现出青年大学生“舍我其谁”的使命感、责任感,表明的是“有理想有本领”的实践指向。由此可见,“有理想有本领有担当”是一个综合了方向、条件和实践的有机统一体,表达了青年一代应有的格局、胸怀和对国家民族的承诺,是涵盖青年大学生良好的品德、丰富的学识、杰出的能力、过硬的本领、强健的体魄等要求在内的时代新人形象,准确诠释了“立德树人”教育目标的整体性内涵。

总之,党提出“立德树人”的教育根本任务,为我们认清高校在新时代培养人、发展人、完善人的目标提供了认识论和方法论指导。对其整体性内涵的理解,有助于我们树立起教育的全局观,而对其基础性内涵的把握,则有助于我们夯实教育的基石,坚守教育的初心。探究“立德树人”的新时代要义,无疑是对更好落实这一根本任务的回应。

作者简介:黄月细,深圳大学马克思主义学院 研究生。广东深圳 518060
教授。广东深圳 518060;聂英华,深圳大学
马克思主义学院马克思主义中国化2018级硕士

【责任编辑 唐霄峰】

^①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》,人民出版社,2017年,第70页。

深圳先行示范区建设进程的 量化评价与预测^{*}

施 洁 谢志焱 吴定海

[摘 要] 在相关现代化理论和国内外城市现代化评价指标体系研究的基础上,结合深圳“建设中国特色社会主义先行示范区”目标要求,从五位一体的总体布局即经济、政治(治理)、社会、文化、生态等5个维度的现代化状况,构建综合性城市现代化发展程度评价体系。测算结果表明,深圳目前已处于中等发达的现代化阶段,具备成为全球城市的基础。在经济、治理等方面已赶上部分国际先进城市,但在社会、文化、生态等方面还存在较大差距。未来30年,相比国际领先城市,深圳须以不低于2%的净增速才能实现综合追赶;GDP须以不低于1.5%的净增速追赶,人均GDP须以6.8%的净增速才能实现动态追赶。

[关键词] 深圳 中国特色社会主义 现代化 先行示范区 评价指标体系

[中图分类号] F124; F299.2; F201 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575(2020)02-0022-10

习近平总书记在十九大报告中指出,坚持和发展中国特色社会主义,总任务是实现社会主义现代化和中华民族伟大复兴,在全面建成小康社会的基础上,分两步走在本世纪中叶建成富强民主文明和谐美丽的社会主义现代化强国。为了实现这一目标,中央赋予深圳“建设中国特色社会主义先行示范区、创建社会主义现代化强国的城市范例”的新使命。这一新使命要求深圳在社会主义现代化建设过程中勇当尖兵,先行示范。实现社会主义现代化,是一项前无古人的伟大探索。科学评估目前深圳经济特区现代化发展所处阶段,预测深圳到本世纪中叶的现代化发展水平对指导深圳先行示范区建设具有理论和实践价值。

现代化是一个客观的目标,也是一个动态的过程。现代化指向现代人类社会所呈现出的

^{*}本文系深圳市社会科学规划课题“深圳创建社会主义现代化强国的城市范例研究”(项目号SZ2019A003)的阶段性成果。通讯作者:吴定海, wudinghai@szass.com.

进步程度,是反映人类社会文明从传统社会向现代社会转型程度的综合指标^①,包含了经济、政治、文化、社会、生态的全面进步与整体提升^②。城市现代化是现代化的一种表现形式,是现在或未来的城市综合发展水平达到公认的先进程度^③。城市现代化发展程度评价,是将城市现代化这个定性的概念定量化,同时与现代化标准进行比较的过程。在国内外现代化定量评价方法上,指标体系评价是当前现代化发展程度评价的主流方法。基于以上理解,本文在充分把握城市现代化内涵和新时代发展的宏观大趋势下,根据社会主义现代化的目标定位,参照世界先进城市现代化发展水平,构建全方位、立体化、国际化的现代化发展程度评价体系,通过系统权威数据和科学测算方法,量化定位深圳现代化发展程度,为先行示范区建设发展的政策制定提供决策依据和参考。

一、城市现代化发展的评价指标体系概述

在国内外现代化定量评价方法上,文献中先后出现过单项指标评价^④、多项指标评价^⑤和指标体系评价三种方法;比较来看,由于指标体系评价方法更能反映现代化发展的系统性和综合性,并且该方法的指标选取具有开放性和发展性,能够体现现代化进程中的主要特征和关键内涵变化,因此成为目前现代化发展程度评价的主流方法。指标体系评价是在科学构建现代化评价指标体系基础上,通过多指标综合评估技术得到单一的综合评估指数,从而实现现代化发展进程的定量判定。不同时期的不同研究文献的创新性,主要体现在指标体系构建、评判标准确立和综合指数测算上。联合国城市指标体系第一次系统对城市的发展过程和发展现状进行了定量分析,充分体现

①王明姬:《如何认识从2020年到本世纪中叶社会主义现代化建设两个阶段的丰富内涵——中国宏观经济研究院贯彻党的十九大精神系列研讨会报告之四》,《中国经贸导刊》,2018年第4期。

②何传启主编:《如何成为一个现代化国家》,北京大学出版社,2017年;《中国现代化报告2013》,北京大学出版社,2014年。

③姚月、罗勇:《论现代化城市建设的评价体系与“因城施策”》,《规划师》,2019年第4期;“发达城市现代化评价指标体系研究”课题组:《中国发达城市现代化评价指标体系的建立》,《调研世界》,2011年第12期。

④人均收入被认为是现代化的核心指标。“发达”被理解为笼统意义上的“现代化”,从经济发展水平确定城市所处的发展阶段和发展水平就成为一种广为接受的方法。根据人均GNP或GDP的高低,世界银行1999年的划分标准为:低收入国家为760美元以下,下中等收入国家为761~3030美元,上中等收入国家为3031~9360美元,高收入国家为9361美元以上。这种方法在对跨越中等收入陷阱的相关研究中被广泛使用。有学者采用这一方法对中国各省市区进行了测算,认为深圳已经达到第一世界的高收入国家水平。这种以人均收入判断的方法简单明了,度量比较直接,数据容易获取,但仅仅关注了经济单一领域,忽略了随着经济发展水平的提升,城市现代化对社会、生态等领域发展的综合性需求。

⑤美国现代化问题专家、著名的社会学家英格尔斯于1983年在北京大学的演讲中,提到“发达国家”和“不发达国家”进行比较时的11个方面的指标和标准,被看做是一个“现代化”实现程度的判定体系,为国内学者广泛采用。根据这样的短板原则,何传启提出的第二次现代化理论,以服务业劳动力占比(大于60%)和大学入学率(大于60%)两项指标作为进入第二次现代化的判定标准。这种方法的特点是选择多个指标,每个指标都达标,才判定该评价对象实现现代化。其优点是能将现代化的重要方面纳入进来,从多维度对现代化水平进行综合考察,避免了单项指标评价的局限性,但又由于该方法过分强调单项指标的重要性,某一指标不达标将导致整个评价对象不达标,而且每项指标的门槛标准设定都存在一定的主观性,更加导致设定较为严格标准的指标项对整个系统结果的过度影响,使得整体评价结果不科学、不合理。因此,该方法在指标选取的时候需要非常慎重,指标判定标准不易把握,难以保障评价的科学性和合理性。

了该方法的系统性和全面性。^①这一方法在国内也得到了广泛应用,国家发改委宏观经济研究院课题组(2004)从理论上分析了我国现代化发展道路,提出了“10+4”式的全面建设小康社会指标体系,指标体系中强调了要赋予各个指标一定权重,以体现各个指标在体系中不同的地位和作用,但是该研究没有深入进行现代化指标的定量测算。朱孔来(2006)构建了涵盖经济现代化、社会现代化、科技现代化、城市现代化、国民素质现代化、国民经济和社会发展信息化、生活质量现代化和生态环境优良化等39个领域的现代化评价指标体系,以21世纪中叶“中等发达国家”有关指标的平均状况为基本“参照系”,成为确定现代化标准的重要依据。

近年来,国内学者根据城市现代化内涵和特征的不同理解,相继构建了专门的城市现代化评价指标体系,并取得一定成果。“发达城市现代化评价指标体系研究”课题组(2011)构建了中国发达城市现代化评价指标体系,设置了“经济发展、社会进步、生活质量与生态环境”4个领域,^②但城市治理在城市发展中的重要作用没有得到充分重视,同时该研究是以中等发达国家水平为参照依据,没有实现与国际先进城市的直接对标。中国科学院《城市现代化研究(2013)》^③提出了世界城市现代化的分析框架体系,包括城市四个要素的现代化、城市六个领域的现代化、城市六个系统的现代化共16个方面,但该研究侧重于国家和地区城市化发展程度的比较,没有深入到城市层面的分析。宋彦蓉等(2015)^④构建了经济发展、社会发展和知识发展3个一级指标、12个二级指标的现代化评价体系,但缺乏生态、环保、节能降耗方面的指标,对城市生态建设的重要性考虑不够。姚月等(2019)^⑤构建了涵盖城市经济、空间形态、社会发展、城市文化、生态环境、基础设施和城市治理7个评价维度的现代化城市评价指标体系,判断现阶段广东各城市与现代化城市的差距,但现代化评价标准限于国内城市经验数值,没有对标国际先进城市。

二、先行示范区建设进程评价指标体系构建及测算方法

(一) 指标体系构建 短短四十年,深圳的社会主义现代化建设取得举世瞩目的成就,在现代化建设的多个方面位居全国前列,甚至在部分领域能够与世界一线城市比肩而立。在国际组织和知名机构世界城市综合性评价指标体系的排名结果中,深圳开始占据一席之地(见表1)。这些评价体系从不同维度、不同侧面对世界上发展较好的主要城市进行了评价,在反映城市发展水平方面具有一定的客观性。然而,囿于特定的研究视角和研究目的,城市评价指标的指标选取并不全面,不能直接用来评价城市现代化发展程度。总体来看,目前学术界还缺少专门针对深圳现代化发展程度进行系统研究的成果。

①吴贻永、葛震明:《联合国城市指标体系概述与评价》,《城市问题》,2001年第3期。

②“发达城市现代化评价指标体系研究”课题组:《中国发达城市现代化评价指标体系的建立》,《调研世界》,2011年第12期。

③何传启主编:《中国现代化报告 2013——城市现代化研究》,北京大学出版社,2014。

④宋彦蓉,张宝元:《基于地区现代化评价的客观赋权法比较》,《统计与决策》,2015年第11期。

⑤姚月、罗勇:《论现代化城市建设的评价体系与“因城施策”》,《规划师》,2019年第4期。

表1 深圳在国际综合性城市评价体系中的排名

序号	指数/项目名称	发布机构	年份	参评城市总数	深圳排名/等级
1	“全球城市指数”之综合指数 ^①	科尔尼公司	2019	130	79
2	“全球城市指数”之潜力指数 ^②	科尔尼公司	2019	130	49
3	“全球城市竞争力指数”(GUCP) ^③	中国社会科学院财经战略研究院与联合国人居署	2018-2019	1007	B
4	“全球城市竞争力指数” ^④	经济学人智库	2012	120	52
5	《世界级城市名册》 ^⑤	全球化与世界城市研究网络(GaWC)	2018	526	入选 (升至Alpha-)

本文在现代化相关理论研究成果和国内外城市现代化评价指标体系^⑥研究的基础上,结合深圳“建设中国特色社会主义先行示范区、社会主义现代化强国城市范例”目标要求,立足深圳现代化发展现实基础、实现路径和目标需要,基于系统思维、全面考量的原则,从五位一体的总体布局,即经济、政治(治理)、社会、文化、生态等5个维度的现代化状况,来构建综合性城市现代化发展程度评价体系。

在二级指标选择上,主要选择能反映现代化发展水平的显示性、导向性指标,指标选择主要遵循如下原则:(1)系统性与前瞻性相结合。各指标相互联系、构成一个科学系统,能综合反映各领域现代化发展现状,同时根据城市现代化的发展趋势,选取一些前瞻性指标;(2)可获得性与可评估性。所有数据尽可能采用公开的权威统计,指标必须可以量化;(3)可操作性。指标尽量与城市发展目标挂钩,可供政府在其管理工作过程中参考。

确定指标后,需要进一步明确评价参照标准,即各评价指标期望实现的目标值,文献中常见的方法有两种:一是以评价对象各指标的中远期规划值作为参照;二是以对标对象各指标的现实现值作为参照。深圳现代化发展的定位目标,是达到世界现代化城市发展的前沿水平。世界现代

①《全球城市综合排名》从经济活动、人力资本、信息交流、文化体验和政治参与等5个维度评选出当前全球最具竞争力的城市。纽约、伦敦和巴黎连续十年稳居三甲。

②《全球城市潜力排名》从居民幸福感、经济状况、创新和治理等4个维度评估城市未来发展潜力,即哪些城市即将成为新一代的全球枢纽。榜单前三甲是伦敦、新加坡和旧金山。

③《全球城市竞争力报告2018-2019:全球产业链:塑造群网化城市星球》构建了城市经济竞争力与可持续竞争力指标体系,根据指数测算结果对全球1007个城市进行了排名。经济竞争力指数根据经济密度指标与经济增量指标数据测算得出,深圳指数得分排名第5位,前四名分别是纽约、洛杉矶、新加坡、伦敦。可持续竞争力指数根据经济活力、环境质量、社会包容、科技创新、全球联系、政府管理、人力资本潜力和基础设施8个指标数据测度得出,深圳指数得分排名第48位,前六名分别是纽约、东京、伦敦、新加坡、洛杉矶、香港。

④英国“经济学人智库”以城市8类竞争力和31项单独指数对全球120个城市进行了评估,包括经济竞争力、人力资源、金融产业成熟度、机构效率、硬件建设、国际吸引力、社会与文化特质、环境与自然危害等。根据指数结果排序,深圳居第52位。纽约、伦敦、新加坡、巴黎、香港、东京位列前六。

⑤全球化与世界城市研究网络(GaWC)构建了一个涵盖政治、经济、文化、科技、国际化水平等多个维度包含13项具体评价标准的评价体系。2018年发布的《世界级城市名册》,根据该评价体系,一共选出全球526个城市作为排名样本,然后根据175家全球高级生产服务业公司在526个城市的分布情况,再对入选城市进行分级排名。2018年,深圳首次入围Alpha-级别,成为全球55个世界一线城市之一。伦敦、纽约、香港、北京、新加坡位列前五。

⑥评价指标体系还参考了以下文件:《深圳市国民经济和社会发展第十三个五年规划纲要》《深圳市可持续发展规划(2017-2030年)》《深圳市福田区政府绩效评估指标体系》。

化先进城市，其发展水平具有现实可观测、数据可比较的特点，可以作为深圳现代化发展程度评价的参照标准。这里，世界现代化先进城市，根据上述“全球城市指数”“全球城市竞争力指数”和《世界级城市名册》中的国际城市排名，选择排名位居前列的纽约、伦敦、东京、新加坡和中国香港等几个城市作为参照标杆。

具体指标及各城市得分见表2。

表2 深圳现代化发展评价指标体系及相关城市指标分值（2017年）

评价 维度	代表性评价指标（二级指标）	单位	深圳	纽约	伦敦	东京	新加坡	香港
经济 现代化	1.人均GDP	现价美元	27151	84533	79581	68941	57751	46171
	2.制造业全员劳动生产率	万美元/人	34015	145887	—	109302	156605	30905
	3.全社会研发支出占GDP比重	%	4.1	3.0	3.0	3.7	2.3	0.8
	4.高技术产品出口额占制成品出口额的比重	%	51	—	—	67	32	31
	5.服务业增加值占GDP比重	%	59	95	92	84	69	92
社会 现代化	6.人均可支配收入	万元人民币	5	34	24	26	—	15
	7.住房成本（房价收入比）*	—	38	12	31	24	23	35
	8.基尼系数（收入差距）*	—	0.39	—	—	—	0.458	0.539
	9.教育事业（义务教育阶段师生比）*	—	17	13	—	13	13	13
	10.卫生事业（千人病床数）	张	3	—	—	9	5	4
文化 现代化	11.公共图书馆设施密度	km ² /馆	3.31	3.54	4.63	5.64	—	—
	12.全年入境国际游客数量	千人次	1776	13100	19047	11387	17400	14027
	13.每万人在校大学生数量	人	78	645	—	695	428	400
	14.劳动力人口教育程度构成（高等教育人口比重）	%	25	60	69	69	44	39
生态 现代化	15.单位GDP能耗*	吨标准煤/万元	0.25	—	—	0.07	0.21	0.11
	16.PM2.5浓度*	μg/m ³	28	13	25	13	14	21
	17.河流水环境质量（溶解氧年均值）	毫克/升	3	6	—	7	7	7
	18.建成区绿化覆盖率	%	45	24	40	46	50	66
	19.生活垃圾资源化率	%	60	—	30	20	—	—
	20.绿色交通（轨道交通线网密度）	km/km ²	0.1	1.0	0.4	0.5	0.2	0.2
治理 现代化	21.营商环境指数	—	77	83	82	76	85	83
	22.固定宽带连接下载速度	Mbps	61	—	—	—	154	134
	23.恶性犯罪率(每十万人谋杀率)*	人	0.70	3.40	0.13	0.76	0.20	0.32
	24.政府规模（政府工作人员占就业人口比重）*	%	5	7	10	4	4	4

注1：“*”表示逆向指标。

注2：现代化发展水平最高值即为下文计算中所采纳的现代化城市发展目标值（满分值）。

注3：本文认为，服务业占比是一个适宜的数值，各城市因具体情况而异，并非占比越高越好，尤其是对深圳这类实体经济发达并且继续以实体经济作为城市经济支柱的城市而言。因此，此处选取新加坡服务业增加值占比69%作为该项指标的满分值。

数据来源：数据主要来源于Bureau of Economic Analysis和Data USA网站，各国或各城市政府网站、统计年鉴及相关研究报告。部分指标数据缺。

(二) 测算方法 按照上述指标体系与相关统计数据, 计算深圳现代化综合实现程度。

首先, 对所有指标进行一致性处理。本研究评价指标较多, 体系复杂。有些指标的数值越大代表现代化水平越高, 这类指标为正向指标。还有些指标的数值越小代表现代化水平越高, 比如污染, 这类指标为负向指标。这里对负向指标取倒数, 将其转化为正向指标。变换后的指标记为 x'_{ijk} 。

$$x'_{ijk} = \begin{cases} x_{ijk}, & x_{ijk} \text{ 为正向指标} \\ \frac{1}{x_{ijk}}, & x_{ijk} \text{ 为负向指标} \end{cases}$$

其中, i 代表城市, 取值 $1, 2, \dots, l$; 代表评价维度, 取值 $1, 2, \dots, m$; k 代表评价具体指标, 取值 $1, 2, \dots, n$ 。

第二, 计算各城市分维度(领域)现代化实现程度。这里, 取指标体系24个指标中各城市目前所实现的最大值或适宜值作为现代化城市发展目标值(满分值), 每个城市指标实际值达到该指标满分值的程度作为该城市该项指标的得分, 之后按平均加权得到各维度的现代化实现程度。

$$Y_{ij} = \sum_{k=1}^n \omega_{jk} \cdot \frac{x'_{ijk}}{\max(x'_{ijk})}$$

其中, 每个指标的权重记为 ω_{jk} 。

第三, 计算各城市现代化总体实现程度。采用专家打分法, 确定经济、社会、文化、生态、治理现代化指数各维度的权重(ω_j)分别为30%、20%、20%、15%和15%, 之后按加权法综合各维度得分后得到各城市的现代化实现程度(L_i)。

$$L_i = \sum_{j=1}^n \omega_j Y_{ij}$$

表3 深圳现代化发展程度评价指标体系相关指标权重说明

各评价维度 (权重)	二级指标	二级指标 权重	各评价维度 (权重)	二级指标	二级指标 权重
经济现代化 (30%)	1.人均GDP	20%	文化现代化 (20%)	13.每万人在校大学生数量	25%
	2.制造业全员劳动生产率	20%		14.劳动力人口教育程度构成	25%
	3.全社会研发支出占GDP比重	20%	生态现代化 (15%)	15.单位GDP能耗	16.67%
	4.高技术产品出口额占制成品出口额的比重	20%		16.PM2.5浓度	16.67%
	5.服务业增加值占GDP比重	20%		17.河流水环境质量	16.67%
社会现代化 (20%)	6.人均可支配收入	20%		18.建成区绿化覆盖率	16.67%
	7.住房成本	20%		19.生活垃圾资源化率	16.67%
	8.基尼系数	20%		20.绿色交通	16.67%
	9.教育事业	20%	治理现代化 (15%)	21.营商环境指数	25%
	10.卫生事业	20%		22.固定宽带连接下载速度	25%
文化现代化 (20%)	11.公共图书馆设施密度	25%		23.恶性犯罪率	25%
	12.全年入境国际游客数量	25%		24.政府规模	25%

三、深圳先行示范区发展程度综合研判

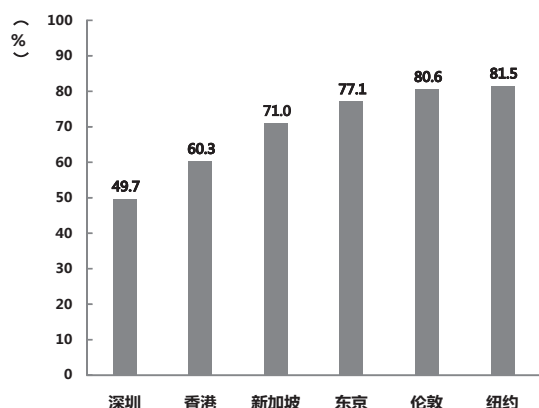


图1 深圳与世界先进城市现代化实现程度比较 (2017年)

经测算, 2017年深圳已处于中等发达的现代化阶段 (见图1), 处于全面追赶阶段, 具备成为全球城市的基础。在经济、治理等方面已赶上部分国际先进城市, 但在社会、文化、生态等方面与国际领先城市相比还存在较大差距 (见表4、图2)。

(一) 深圳总体处于现代化实现程度的中间位置。2017年深圳现代化总体实现程度为49.7%, 纽约、伦敦、东京、新加坡和香港则分别为81.5%、80.6%、77.1%、71.0%和60.3% (见图1), 深圳处于现代化实现程度的中间位置。从关键指标人均GDP看, 深圳人均GDP接近3万美元, 也处于中等发达的现代化发展阶段。

表4 深圳和世界先进城市发展水平比较 (单位: %)

城市	深圳	香港	新加坡	东京	伦敦	纽约
经济现代化	61.6	47.9	74.6	88.3	89.1	91.6
社会现代化	49.1	57.2	55.1	64.0	69.6	93.6
文化现代化	28.9	62.9	72.2	89.9	94.0	78.0
生态现代化	48.0	69.1	64.8	80.7	62.9	80.1
治理现代化	56.0	77.0	89.6	51.6	78.0	51.0
现代化总指数	49.7	60.3	71.0	77.1	80.6	81.5

(二) 经济现代化已经超过香港, 但与其他城市差距较大。一是经济体量相对偏小, 经济效率差距明显。2017年, 深圳GDP总量为3327亿美元, 为东京的35%, 伦敦的47%。人均GDP低于香港, 仅为纽约的32.1%; 制造业全员劳动生产率已超香港, 但远低于东京、纽约和新加坡。二是高端产业发展不足。先进制造业和高技术制造业

核心竞争力有待提高, 产业规模还相对较小。高端服务业方面, 专业服务各细分行业全球排名前10的公司总部较少; GaWC报告选取的175个“全球性”先进生产服务企业分支机构分布情况, 深圳吸引或培育的全球性先进生产服务总部数量落后于纽约、伦敦。三是高质量创新成果、学术创新载体和学术人才较少。顶尖科学家和领军型人才稀缺。

(三) 社会现代化与纽约差距较大。一是房价收入比过高, 住有所居保障压力较大。从国际不同机构发布的数据和排名看, 深圳的房价水平、房价增幅和房价收入比均已处于世界高位, 部分观测年份房价收入比甚至高于伦敦、新加坡和纽约, 高房价导致生活和创业成本持续攀升。二是教育资源供需矛盾比较突出。在教育师资方面, 2018年, 深圳中小学师生比为1: 16.27, 低于新加坡、东京、香港和纽约 (上述城市均在1:12到1:13之间), 教育资源保障力度偏低。在教育质量方面, 深圳百强中学数量相对偏少, 还存在优质教育资源跨区域分布不均衡问题。三是医疗服务能级相对偏低。具有国际影响力的全球顶尖医院相对缺乏, 临床诊疗水平、精细化服务水准、医疗监管能力和水平基础医学创新能力等距离世界前沿水平还有较大差距。

(四) 文化现代化差距最为明显。公共图书馆设施网络已初步形成, 布局密度 (3.3平方公里/馆) 与国际先进水平基本相当 (纽约为3.5平方公里/馆)。但按全口径计算的公共文化设施 (包含公立私立图书馆、美术馆和博物馆、歌剧院和剧院、画廊等) 空间密度, 仍然较小, 设施的等级仍然偏低。与国际先进城市相比, 文化创意产业规模仍然偏小; 在产业链分工方面, 原创研发设计与终端销售环节扩展不

足,与创意之都的目标尚有差距。国际游客数量能在一定程度上反映地区文化吸引力大小。2018年,深圳国际游客数量为172.96万人次,仅为香港的15.6%、纽约的12.7%、东京的12.1%、新加坡的9.3%、伦敦的9.1%。深圳在游客吸引力方面距离国际化都市的要求还有很大差距。

(五)生态现代化距离最好水平还有一定差距。一是与先进城市相比,深圳资源能源消耗仍然偏高,同时考虑到需要维持实体经济的基础地位,单位GDP消耗进一步下降的空间减小,生态环境持续改善的难度较大。二是深圳轨道交通网线密度、保障水平与东京都、纽约等城市差距还较大。目前公交出行分担率尚低于60%,落后于国外先进城市水平。三是深圳污水管网缺口较大,污水收集能力与污水处理能力不匹配,污水处理设施运行效率不高。

(六)治理现代化距离最高标准还有一定差距。在营商环境方面,对照世界银行营商环境指标体系,深圳前海蛇口自贸片区营商环境便利度得分为77.44,在全球190个经济体中排名第31位,距离新加坡(84.57)和香港(83.44)有一定差距。在贸易自由化方面,深圳单一窗口覆盖了税务、海关、边检、外汇管理局等25个国际贸易管理部门,其覆盖范围小于新加坡领先水平(35个),还未完全实现各部门业务系统对接,通关便利化作用未达最大化。在基础设施方面,互联互通水平有待进一步提升,要素高效便捷流动的良好局面有待形成。

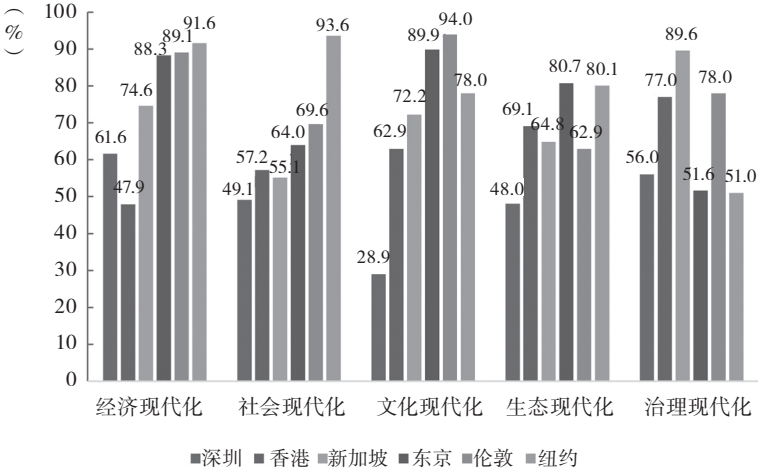


图2 2017年深圳与对标城市现代化程度分领域比较

四、深圳先行示范区2020-2049年发展预测

从预测结果看,深圳只要保持稳健的追赶速度,补齐短板,全面实现现代化,成为全球标杆城市的愿景可以如期实现。

(一)必须以不低于2%的净增速才能实现综合追赶。从总指数的追赶看,假设其他城市保持现有水平不变,深圳以每年2%的增长速度,2027年可超过香港,2036年超过新加坡,2040年超过东京,2042年之前超过伦敦和纽约(见图3)。假设其他城市未来30年以0.6%^①的速度

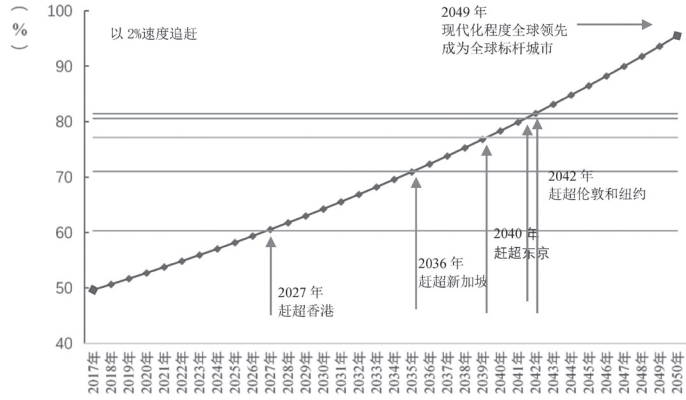


图3 深圳向对标城市的静态追赶

①在目前得分基础上,其他城市现代化发展水平以每年0.6%的速度增长,到本世纪中叶几个城市中的最高分数能够达到100%。为了其最高分数不超过100%,本文假设其他城市现代化综合评分以0.6%的速度增长。

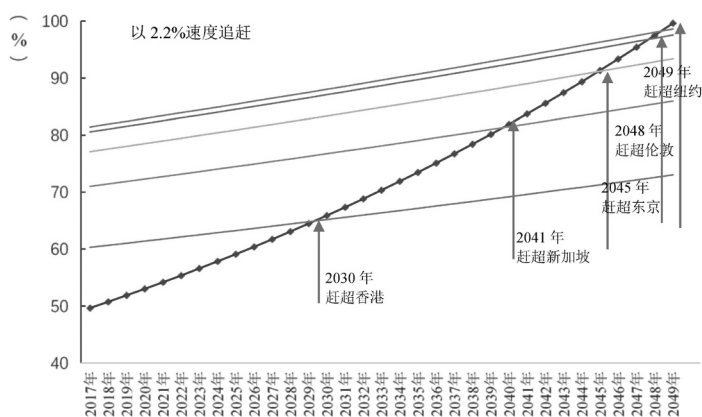


图4 深圳向对标城市的动态追赶

表5 2049年深圳人均GDP以不同增速对纽约的追赶预测

深圳	每年增速	3.6%	5%	6%	7%	8%
	人均GDP (万美元)	8.72	12.94	17.52	23.66	31.87
纽约	每年增速	0	1%	2%	3%	4%
	人均GDP (万美元)	8.45	11.62	15.93	21.77	29.65

增长,则深圳需以2.2%的速度,2030年超过香港,2041年超过新加坡,2045年超过东京,2048年超过伦敦,2049年超过纽约(见图4),实现在本世界中叶现代化程度全球领先、建成全球标杆城市的发展目标。

(二)经济必须以不低于1.5%的净增速追赶,其中人均GDP必须以6.8%的净增速才能实际动态追赶。从经济现代化指数追赶看,假设其他城市保持现有水平不变,深圳以每年1.5%的增速,2025年超过新加坡、2040年超过东京、2041年超过伦敦、2044年超过纽约。假设其他城市未来30年以0.26%^①的速度增长,深圳仍以1.5%的年均增速,2027年可超过新加坡,2045年超过东京,2047年超过伦敦,2050年超过纽约,达到经济现代化最高水平。从人均GDP追赶来看,假设其他城市保持现有水平不变,深圳以每年4%的增长速度,将分别于2031年、2037年、2041年、2045年、2047年超过香港、新加坡、东京、伦敦、纽约。假设其他城市未来30年分别以其过去十年平均增速增长^②,则深圳需以每年6.8%的增速,分别于2034年、2039年、2047年超过东京、香港、纽约,并于2050年超过伦敦和新加坡,实现人均GDP全球领先。以对纽约追赶为例,纽约经济发展较成熟、经济结构较稳定,假设纽约未来人均GDP保持低速增长,深圳实现赶超的速度保持一定稳定性。则不论纽约增速为1%、2%、3%或4%,都需要深圳人均GDP每年增速比纽约高出4个百分点(为5%、6%、7%或8%),才能在2049年之前实现对纽约的动态追赶(见表5)。

五、结论和建议

总的来看,深圳现代化发展进行到中段位置,处于全面追赶世界领先城市先进水平阶段。推进中国特色社会主义先行示范区建设,是前无古人的开创性事业。必须坚持以习近平新时代中国特色社会主义思想为指导,把建设先行示范区作为深圳一切工作的总牵引、总要求,聚焦“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”五大战略定位,对标全球最高最好最优最强,做全方位、各领域的“全能冠军”^③。针对评价发现的短板,提出如下建议:

(一)经济方面。深圳在经济现代化发展方面处于中间水平,短板主要在人均GDP和劳动生产率,因此,应继续夯实经济高质量发展的制度基础,加快发展动能转换,依靠创新驱动发展,围

①该取值方法同城市现代化综合水平预测。

②新加坡、香港、伦敦、纽约、东京人均GDP名义增速分别为4.34%(2007~2017)、4.20%(2007~2017)、3.37%(2006~2016)、2.74%(2006~2016)、0.8%(2006~2016)。

③王伟中:《奋力谱写中国特色社会主义先行示范区壮丽篇章》,学习时报,2019年10月18日。

绕制造业关键领域和薄弱环节,加强科技创新,大力发展智能制造,稳步提高劳动生产率和人均GDP水平。

(二)社会方面。补齐医疗、教育、住房等社会领域发展不平衡不充分的短板。通过加大土地供给、财政专项资金等多种措施支持医疗、教育、养老、幼托等事业发展,尽快破解社会民生领域存在的问题。建立和完善房地产市场平稳健康发展长效机制,进一步加大公租房、安居型商品房和人才住房等保障房建设,不断增强市民获得感和满意度。

(三)文化方面。大力发展数字文化产业和创意文化产业,探索社会力量参与的文化服务多元供给方式。推动深圳高校质量和特色差异化发展,积极融入大湾区国际教育示范区建设。大力吸引国内外优秀人才来深发展,繁荣哲学社会科学,加强文化交流互鉴,为先行示范区建设提供强有力智力支持,提升深圳在构建中国特色哲学社会科学中的话语权。

(四)生态方面。大力提倡绿色生产生活方式,加快推动现代化经济体系构建、现代化生活方式养成以及市民文明素养提升,从源头上解决资源能源消耗水平过高,居民生活排放刚性增长问题。同时,不断提高生态环境建设能力和保障水平,持续改善水环境质量和轨道交通网线密度,为落实联合国2030年可持续发展议程提供深圳经验。

(五)治理方面。对标国际最高标准、最好水平,简化优化对企业的各类审批程序,降低企业制度成本和运营成本,建立公平的市场准入门槛,与国际高标准经贸规则接轨,扩大对外开放程度,加强智慧城市建设,做好公共服务,建立企业和个人社会诚信体系,提高城市管理成效和生活品质,打造便捷高效、稳定透明、竞争中性、可预期的城市环境。

参考文献

- [1] 张浩:《中国特色社会主义先行示范区的鲜明特色》,《人民论坛》,2020年1月。
- [2] 佟宇竞:《全球超级城市经济体发展的共同特征及对我国的启示借鉴》,《城市观察》,2018年第3期。
- [3] 董晓远等:《深圳经济实现并有望持续较快增长》,《深圳经济发展报告 2018》,社会科学文献出版社,2019年。
- [4] 姜长云:《深圳市打造高质量创新型经济体战略路径研究》,《区域经济评论》,2018年第4期。
- [5] 张敏:《全球城市公共服务设施的公平供给和规划配置方法研究——以纽约、伦敦、东京为例》,《国际城市规划》,2017年第6期。
- [6] 李元坤、叶霞飞:《城市轨道交通线网规模与人口和岗位密度之间的关系》,《城市轨道交通研究》,2017年第7期。
- [7] 周振华:《全球城市的理论涵义及实践性》,上海经济研究网络首发论文,2020年3月5日。
- [8] 何立峰:《支持深圳加快建设中国特色社会主义先行示范区 努力创建社会主义现代化强国的城市范例》,《宏观经济研究》,2019年第11期。

- [9] 吴敬琏、许善达等著:《中国经济新时代:构建现代化经济体系》,中信出版社,2018年。
- [10] 董正华著:《世界现代化进程十五讲》,北京大学出版社,2009年。
- [11] 周振华著:《全球城市——演化原理与深圳2050》,格致出版社,2017年。
- [12] 深圳市规划和国土资源管理局:《深圳2035——迈向卓越的全球城市》,深圳科学技术出版社,2018年。
- [13] 吴定海:《解析深圳现代化密码——从试验田到先行示范区》,《学习时报》,2020年2月10日。

作者简介:施洁,深圳市社会科学院助理研究员、博士。广东深圳 518028;谢志岚,深圳市社会科学院副院长、研究员。广东深圳 518028;吴定海,深圳市社会科学院院长。广东深圳 518028

【责任编辑 倪晓锋】

以“人才先行”建设先行示范区

——打造青年科学家之城

陈 搏

[摘 要] 深圳建设中国特色社会主义先行示范区。如何建? 没有先例可借鉴, 要主动探索创新。文章针对深圳源头创新不足的短板, 阐述了深圳重视基础研究人员引进和培养的意义, 分析了影响青年科学家成长的主要因素, 结合塑造青年科学家最佳成长环境的理论成果, 提出深圳打造青年科学家之城的政策建议。

[关键词] 先行示范区 青年科学家 源头创新

[中图分类号] F276.44 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575(2020)02-0032-08

2019年8月, 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》明确支持深圳强化产学研深度融合的创新优势, 以深圳为主阵地建设综合性国家科学中心, 在粤港澳大湾区国际科技创新中心建设中发挥关键作用^①。光明科学城以攻坚“基础科学研究”为核心任务, 布局大学、科研机构、大科学装置等基础科研功能, 将与西丽湖国际科教城和深港科技创新合作区共同成为深圳综合性国家科学中心建设的承载地, 其发展水平将成为影响深圳科技创新实力的关键。建设综合性国家科学中心, 需要汇聚全球创新资源, 其中“人才是第一资源”^②。青年科学家又是人才资源中的战略资源, 是科学的未来, 拥有青年科学家, 就拥抱了未来。因为青年阶段是科学家创新能力最突出的时期, 杰出科学家创造重大科技成果的年龄集中在25-45岁之间, 例如: 22岁的牛顿创立了微积分, 24岁的爱因斯坦提出了狭义相对论, 27岁的波尔提出了量子论, 杨振宁和李振道提出宇称不守恒时分别为33岁和29岁, 1901~1972年间的诺贝尔物理学奖获得者从事获奖研究的平均年龄为36.8岁。^③可见, 集聚一批青年科学家, 有助于深圳深入实施创新驱动发展战

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》, 新华社, 2019年8月18日。

②习近平:《发展是第一要务, 人才是第一资源, 创新是第一动力》, 新华社, 2018年3月7日。

③朱克曼:《科学界的精英: 美国的诺贝尔奖金获得者》, 商务印书馆, 1979年, 第230页。

略,全面提升原始创新能力,构建新兴交叉学科创新集群,挑战最前沿的科学问题,产出原创性重大科技成果和颠覆性技术,在诸多前沿研究领域形成突破能力,将形成关键的人才支撑。

一、引进和培养青年科学家是先行示范区建设的重点和难点

(一) 源头创新的短板决定了先行示范区的重点工作方向 深圳科技创新的短板是源头创新不足,补足短板需要大力引进和培养青年科学家。2019年深圳市政府工作报告中介绍深圳面临的问题和挑战时,特别强调了“自主创新能力有待增强,顶尖人才和高端研发团队缺乏,一些核心技术还没有做到真正自主可控,一些关键零部件和重大装备仍需依赖进口,基础研究水平还比较薄弱,源头创新能力还不足。”^①数据对比显示深圳基础研究水平与北京、上海等市差距较大。深圳基础研究的高端人才,全职院士46人,北京1403人,上海172人;国家“千人计划”人才深圳422人,北京1486人,上海676人;基础研究载体中已建设的大科学装置深圳3个,北京7个,上海5个;国家重点实验室深圳6家,北京116家,上海44家;“双一流”高校深圳仅有合作办学高校5所,本土为0所,北京34所,上海14所;深圳基础研究经费占R&D经费比重为3.13%,北京14.85%,上海7.7%。深圳正在加大基础研究设施的投入,但基础研究设施的建设还只是搭建了一个平台,真正产出能够补足短板的突破性科研成果还需要科学家,拥有先进光源、粒子加速器、分子铸造工厂、电子显微镜等大科学装置和先进仪器的美国劳伦斯伯克利国家实验室,就有雇员5000人左右。因此,引进和培养青年科学家已经成为深圳市各级政府的重点工作,也将是先行示范区建设的重点工作。

(二) 引进青年科学家因全球竞争激烈而趋难 为吸引青年科学家,全球各国都出台了吸引力较强的优惠政策和奖励措施。美国通过宽松的移民政策、丰厚的奖学金和专项引才计划等在全球网罗精英人才,例如:杰出的研究人员、教授等,只要获得美国大学、研究所、实验室的邀请,就可以获得“绿卡”。美国硅谷的高技术人才中有33%是来源海外。为吸引并激励青年科学家,美国设立了青年科学家与工程师总统奖,该奖自设立以来,每年有60~100人获得该奖项,从2007年到2016年的十年间,共有918位学者获此殊荣。47位荣获这一奖项的华人学者中有41位本科或硕士就读于中国重点大学。^②日本为了加强人才培养并吸引国外高层次科技人才,设立了特别研究员奖励金,包括“海外特别研究员”计划和“外国人特别研究员”计划。其中“海外特别研究员”计划为从事研究的日本博士后人员提供为期2年的资助,包括国际旅费、生活津贴和研究经费,仅2004年,该计划就支持了133人。日本筑波科学城中的2万多研究人员中,有1/4来自其他国家,其中来自中国的占33.7%。^③韩国2012年启动的“人才回流500”项目为“基础科学研究院”引进500名国际知名学者和青年科学家。韩国大德科学城引进了海外归来的博士有2000多人,其他国家的科学家达1000多人。1957年印度设立了“巴特纳加尔科学技术奖”激励青年科学家,针对年龄45岁以下在数学、物理学、化学、生物学、工程学、医学等领域内的青年科学家,每3年颁发一次,每次至少5个奖项,每项奖金为2万卢比。2003年印度为支持35岁以下的青年科学家在科技前沿领域独立开展高

^①《政府工作报告》,2019年1月18日在深圳市第六届人民代表大会第七次会议上, http://www.sz.gov.cn/zfgb/2019/gb1091/content/post_4994912.html, 2019年03月13日。

^②尹志欣,王革:《美国青年科学家与工程师总统奖的研究与启示》,《全球科技经济瞭望》,2017年第9期。

^③王海芸:《日本筑波科学城发展的启示研究》,《科技中国》,2019年第3期。

水平的研究工作,制定了“青年学者快速追踪计划”,被选定的青年科学家在3年内可获得100万卢比经费的资助。加拿大制定“首席研究员计划”的目的就是帮助加拿大的大学留住世界最优秀和最具发展潜力的青年人才。全球竞争激烈的形势下,深圳引进青年科学家的难度将不断增加。

(三)基础研究人才的数量和质量与“中国硅谷”声誉不匹配 人才是深圳的立市之本,自特区建立以来的40年,深圳一直很重视人才的引进和培养,高端人才的数量和质量都居国内前列。2017年年底深圳国内高层次人才累计6979人,孔雀计划人才累计2954人,海外留学人员累计近10万人,在站博士后达1924人,占全省44%。^①截至2019年11月,在深圳的全职院士共46名,全市各类人才达580万,占常住人口的44.5%。但是深圳基础研究人才的数量与“中国硅谷”的声誉并不匹配。美国硅谷汇聚诺贝尔奖得主50多位、科学院和工程院院士上千名、自然科学和工学博士数万名、高端技术人员约40万,院士数量占美国院士总量的三成以上,位于硅谷的斯坦福大学2019年全球“高被引科学家”^②上榜103人次,全球排名第二。而2016–2018年深圳市基础研究人员折合全时当量占全部R&D活动人员数比例还不足1.5%。^③

1. 具有全球学术影响力的科学家较少 2019年度深圳地区有6位科学家入选“全球高被引科学家”,其中深圳大学4位、南方科技大学1位和香港中文大学(深圳)1位,占中国内地510人次上榜科学家的1.17%。北京92人次(占18%),上海34人次(占6.7%),广州34人次(占6.7%),深圳与其他三个一线城市相比的差距比较大。2018年度,深圳有14位科学家入选,其中深圳大学4位、南方科技大学2位、香港中文大学(深圳)1位、深圳市精神卫生中心1位和华大基因公司6位,占中国内地482人次上榜科学家的2.9%。无论是总量、占比还是发展趋势,深圳都处于劣势。

2. 企业参与基础研究的科学家占比较高 从科学家的机构分布来看,北京、上海等城市分布在企业的基础研究人才不多,主要集中在高校和科研机构中,而深圳企业参与基础研究的科学家占比较高。90%科研人员在企业是深圳科技创新的4个90%特征之一,华为、腾讯、比亚迪、华大基因、大疆创新等一批具有国际竞争力的企业都储备了大量的基础研究人才。唐莉等人的研究表明深圳企业深度参与了基础科学研究并同高校以及其他科研机构建立了较为密切的合作关系。2006–2015年深圳企业参与发表了2884篇论文,占深圳国际论文的15%。超过四分之一的NIJ论文和40%的ESI论文均有企业的贡献。^④2018年的国家科技奖,深圳获奖名单(通用项目)中,由企业主持或参与获奖的达13项,占通用项目深圳市获奖总数的92.9%。2019年的国家科技奖,深圳的获奖名单中,企业获奖达15项,占深圳获奖总数的75%。深圳企业华为公司连续13年获得国家科技奖。基础研究投入大,回收期长,企业只有在外部支持缺位时才会投资,并且基于市场竞争的需要将对成果仅限于企业内部应用,对整个区域创新的推动作用有限。

3. 基础研究人才集中分布在少数几个学科领域 深圳的基础研究人员主要分布在工程学、计算机科学、材料科学、化学、物理以及生化与分子生物学等学科领域。2016–2019年入选“全球高被引科学家”的深圳科学家集中分布在物理、化学、工程学、材料科学、计算机、生物学与生物化

①《2017年深圳市人力资源保障工作总结和2018年工作部署》,深圳市人力资源和社会保障局,2018年4月28日。

②科睿唯安学术研究事业部每年公布年度“高被引科学家”名单,上榜这份名单的自然科学家和社会科学家均发表了多篇高被引论文,其被引频次位于同学科前1%,能够彰显他们在同行之中的全球学术影响力。

③许明辉,米滢:《深圳市融入粤港澳大湾区建设还需加强基础研究》,《特区经济》,2019年第5期。

④唐莉等:《创新型城市的基础科研发展评估:基于深圳的实证分析》,《公共行政评论》,2017年第6期。

学等学科。钱万强等从2006–2015年科研机构发表的学术论文分析认为深圳市主要研究方向集中于工程学、计算机科学、材料科学、化学、物理以及生化与分子生物学方面,其中,生命科学和化学是深圳市的优势学科。^①唐莉等的研究表明,2006–2015年间,深圳科研发表在SCIE/SSCI数据库中的论文主要集中在跨学科材料科学、电气电子工程、应用物理、交叉科学、跨学科化学、光学、物理化学、纳米科技、生物化学与分子生物、生物技术与应用微生物等学科领域。^②

4. 深圳基础研究人员绝对量及其占全市研发人员的比重都较低 与北京和上海两市比较,深圳的基础研究人员绝对量和相对量都相差较大,如表1所示。2009至2018年的10年,深圳基础研发人员的研发活动折合全时当量(人年)及其占有所有研发人员活动折合全时当量的比重都呈快速增长态势,但由于基数太低,与北京市和上海市存在数倍的差距。

表1 深圳、北京和上海三市基础研究人员折合全时当量(人年)及占全市研发人员全时当量的比重

全时当量		2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018
深圳	基础	590	552	1345	1747	1766	1750	2335	4428	5436	5841
	占比%	0.477	0.351	0.851	0.907	0.974	1.07	1.34	2.51	2.77	2.03
北京	基础	27188	29482	31734	34603	35933	39042	41324	46337	47429	50048
	占比%	14.17	15.22	14.61	14.69	14.84	15.91	16.82	18.29	17.58	18.72
上海	基础	13700	14200	14500	16100	15400	18200	19600	20700	20400	
	占比%	9.45	10.51	9.76	10.49	9.29	10.82	11.40	11.25	11.11	

数据来源:根据北京、上海和深圳三市的统计年鉴数据整理

(四) 青年科学家培养面临的主要问题 2017年中青报联合中科院青促会发起了一项青年科学家生态的调查。^③受访的科学家中80后和85后占75.62%,男性占71.29%,博士研究生占95.4%,副研究员或以上职务的占87%,主要分布在数学、物理、工程与装备、信息、电子科学、生命科学与医学、地学与资源环境、化学与材料等相关领域。每周工作50个小时以上的占63.6%,高强度的工作状态导致身体健康堪忧,保持非常健康状态的科学家不足11%。在影响他们职业发展的因素中,国内的大背景下科研政策或制度(72.98%)、所在研究机构内部的政策或制度(68.29%)、课题组的机遇和硬件条件(59.57%)三大因素占据了前三位,这说明制度因素是影响我国青年科学家成长的主要因素。不会离开现在岗位的仅占30.86%,说明青年科学家对现状是不太满意的。国内青年科学家的生态环境普遍面临以下问题:

第一,世俗的压力太大。国内是一个人情社会、面子社会,头衔决定了一个人的社会地位。一个科学家如果到了50岁还评不上教授,拿不到几个大项目,没发几篇论文,将会面临家人和朋友的较大压力,自己也很难沉得住气。而美国社会就没有这种世俗压力,即使博士在超市打工也没有人看不起你。20世纪80年代毕业于北京大学数学系的张益唐在美国新罕布什尔大学做了二十多年的临时工(讲师)才有了一鸣惊人成果(获2014年美国麦克阿瑟“天才奖”),他曾经公开说过,自

①钱万强等:《基础研究在创新型城市建设中的地位与挑战——以深圳为例》,《中国基础科学》,2017年第1期。

②唐莉:《创新型城市的基础科研发展评估:基于深圳的实证分析》。

③中青报:《青年科技人员生态》,《中国科技信息》,2017年第15期。

己若生活在中国,不可能取得这种成就,因为“中国的世俗压力太大了”。^①第二,经济的负担不轻。青年科学家正处于上有老下有小的年龄阶段,养家糊口的负担都很重。好的学术研究平台多集中在大城市,而国内大城市的房价相对收入而言普遍偏高,2019年3月15日易居房地产研究院发布的《2018年全国50城房价收入比报告》显示,深圳的房价收入比最高达到34.2,上海26.1,北京25.4,广州17.5。由于教育资源分布的不均衡,带优质学位的商品房价格就更高了。中级职称的研究人员每月基本收入是7000元左右,高级职称也不到1万元,这样的收入水平要在大城市中供房养车养娃,是非常艰难的。第三,科研基金竞争的压力大。青年科学家与老科学家在经费申请的竞争中往往处于劣势,而为了追上老科学家,青年科学家需要做出更好的研究成果、发表更多优秀的学术论文,但是这些都需要科研经费作为很好的支撑。青年科学家经费难的问题似乎陷入了无限循环的死胡同。^②国家自然科学基金是青年科学家的重要科研经费来源,但这一经费申请的竞争激烈程度足以说明青年科学家承受的竞争压力之大,平均5个项目中只有1个能够获得资助。2018年国家自然科学基金项目面上项目的资助率(项目数量)为20.46%,青年科学基金项目资助率为20.54%,重点项目资助率为20.84%;2019年国家自然科学基金项目面上项目的资助率(项目数量)为18.98%,青年科学基金项目资助率为17.90%,重点项目资助率为19.95%。

二、营造青年科学家成长最佳生态环境

(一) 学术观点 面对青年科学家成长的困境问题,科技管理部门在设法为他们创造更好的条件,理论界也在探讨如何帮助他们从困境中走出来。除了经费的支持外,青年科学家还需要多方面的支持,包括研究团队的组成成员、实验空间和条件等方面,例如医学研究中需要的医疗助手和床位等。Cong Cao and Richard P. Suttmeier对我国第一批杰青人才的访谈成果中提出了很多改善青年科学家成长环境的建议,这些建议中部分体现了明显的中国特色。^③中国的社会传统中“学而优则仕”观念也影响到青年科学家,国内很多单位给青年科学家进入管理层提供便利的通道,以支持他们获得更好的科研资源,但是,青年科学家成为管理者之后,要付出大量的时间和精力作为成本,有的只能在晚上或周末才能开展研究工作,有的基本上离开了科研领域,因此,大多数青年科学家并不愿意过早地从事管理工作,特别是处于科研能力高峰期时,更不愿意放弃科研工作。其次,青年科学家很担心一些老科学家退而不休,人虽不在科研前线但与处于科研前线的青年科学家竞争经费和学术主导权,因此,应该给青年科学家在相关政策制定中更多的发言权。在科研评价方面,青年科学家担忧二流或三流专家来评一流成果,因此进行科研成果评审时,要公开评审专家的入围标准,最好是按照国际标准来选择评审专家。在实验条件方面,实验器材和材料的进口程序复杂也是需要改善的,目前进口实验器材和材料耗时过长,影响科研进程,也影响到实验设备的共享。再有,提供出国交流的机会也是一个很重要的支持,虽然现在通过互联网也可以了解国外学术发展的动态,但是无法替代在实验室现场面对面交流带来的观点碰撞和理念变化。

①龙在宇:《青年科学家忧思录》,《廉政瞭望》,2015年第11期。

②熊思东:《青年科学家的困境与出路》. http://cppcc.china.com.cn/2016-12/09/content_39883182.htm. 2016年12月9日。

③Cong Cao and Richard P. Suttmeier. "China's New Scientific Elite: Distinguished Young Scientists, the Research Environment and Hopes for Chinese Science". *The China Quarterly*, 2001.

通过对获得拨款的科学家和未获得拨款的科学家两者成果进行对比分析后, Saygitov RT (2014)认为俄罗斯政府总统基金提供给青年科学家的竞争性拨款并不能提高他们的科研生产率(发表文章的数量和文章的引用率),但随着青年科学家的成熟,其科研生产率有明显的提升。^①该研究成果表明,青年科学家的成长过程中,政府的竞争性拨款没有发挥关键作用,那么发挥作用的关键因素又是哪些呢?创建于2010年的全球青年学院(the Global Young Academy)对美国、日本、南非、泰国和德国等的青年科学家进行了一项调查,650位青年科学家参与了问卷调查,其中45位参加了深度访谈,调查结果认为青年科学家成功道路上的主要障碍有:一是工作时间太长,平均工作时间为每周55小时,作为孩子父母的他们难以兼顾工作与家庭;二是缺乏工作保障,大多数是短期工作合约,长期工作合约很少;三是缺乏好的导师指导;意见比较集中的其他障碍还有缺乏专业技能训练机会和实验材料等。^②Reyes Gonzalez L et al 的研究表明,青年科学家在优秀科学家的团队或由优秀科学家指导开展研究工作,成长要更快。在发文率(每年发表论文数量)上的影响非常显著,但在文章引用率上的影响不明显。^③

(二)具体举措 深圳因人才而兴,因人才而盛。未来的深圳,要以集聚全球优秀青年科学家为荣。虽然深圳以人才政策的宽松和力度大而名扬国内外,但在引进和培养青年科学家方面还有很多工作要做。基于前面概述的研究成果,引进和培养青年科学家需要世界一流的平台和第一流的团队,而打造一流的平台和团队需要第一流的科学家,这就形成了一个循环问题。深圳在这个循环问题的哪个环节实现突破?本文认为需要从以下几个方面进行思考并展开行动。

1. 制定系统的青年科学家引进和培养计划 根据深圳市的相关规划,中山大学(深圳)将于2020年9月正式办学,中科院深圳理工大学将同期招收一批研究生,深圳海洋大学也将组建,还有一批高端实验平台正在筹建中,这些大学和科研机构都需要大量青年科学家的加盟,为此要尽早制定相应的引进和培养青年科学家的计划。首先,要进一步完善人才吸引、人才激励、人才流动、人才培养和人才评价等方面的制度,强化计划落实的制度保障。其次,建立青年科学家组织管理机构,专责青年科学家的引进和培养工作,并帮助深圳的青年科学家与世界一流科学家建立学术联络关系,为引进和培养青年科学家提供组织保障。再有,设立青年科学家引进和培养专项基金,为青年科学家参加国内外的学术交流提供支持,将此项费用纳入政府每年的预算体系,为引进和培养青年科学家提供财力保障。最后,建议设立青年科学家节日,与全球青年学院合作邀请全球青年科学家来深圳聚首并开展相关学术交流活动,打造定期举办的青年科学家盛会。

2. 设立青年科学家奖项 为激励青年科学家坐得住冷板凳、耐得住寂寞,借鉴上海的经验,深圳也要设立自然科学奖,奖励取得优秀成果的深圳市青年科学家。设立于1994年的上海市自然科学牡丹奖,主要奖励在自然科学基础研究和应用基础研究领域取得优秀科技成果的本市中青年科学工作者,已经连续举办了十二届。该奖项对青年科学家的激励作用非常显著,获奖者中两院

①Saygitov RT. The Impact of Funding through the RF President's Grants for Young Scientists (the field - Medicine) on Research Productivity: A Quasi-Experimental Study and a Brief Systematic Review. PLoS ONE 9(1): e86969. doi:10.1371/journal.pone.0086969, 2014.

②Peter Gwynne. "A Global Look at Young Scientists". *Research-Technology Management*, March—April 2015.

③Reyes Gonzalez L, González Brambila CN, Veloso F. Birth of prominent scientists. PLoS ONE 13(3):e0193374. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0193374>, 2018.

院士的数量达到了 15 人,接近全部 65 位获奖者的 1/4。在 2017 年上海地区新增的 13 位两院院士中,有 4 位是牡丹奖获奖者。很多获奖者已成为高校、科研机构的负责人、学科带头人、国家重大项目首席科学家。

深圳设立自然科学成就大奖,应该充分联合民间力量,借鉴国际先进经验,营造支持青年科学家成长的良好社会氛围。首先,由政府出一笔资金作为基础,联合华为、中兴通讯、万科等知名企业成立奖励基金;其次,成立由社会各界组成的奖励评选委员会,获奖候选人由专家推荐,评审组评定;再有,制定公平合理的评委专家遴选标准,按照国际标准邀请国际一流科学家进入评委组;最后,邀请腾讯基金会发起设立的“科学探索奖”将颁奖地长期落地在深圳,形成面向全国和面向深圳的两大奖项相互呼应的态势,扩大深圳对青年科学家的吸引力和影响力。

3. 强化基础研究载体和平台的建设 前述分析表明国内外的青年科学家都非常关心研究岗位的稳定性。这主要基于两方面的原因,一是基础研究具有耗时长和成果不可预测等特征,科学家担忧研究项目进展到中途因资助停止而终止;二是个人技能锁定的原因,当项目资助停止,科学家缺乏其他工作技能而无力寻找新工作将失去生活来源,这对面临较大家庭压力的青年科学家尤其重要。《自然》杂志社2016年在社交网站发起了一个非正式的调查,问青年科学家面临的最大挑战,有高达65%的人表示,他们因为生活经济压力等考虑过放弃科学研究。因此,引进和培养青年科学家,首先要建设开展基础研究工作的载体和平台,为其提供发挥才干的岗位。深圳加快了研究型大学建设的进度,到2025年将有近20所大学,再加上光明科学城重大科研基础设施的建设,将会为科学家提供大批工作岗位。但深圳还需要增加实验室的规划和建设,深圳共6家国家重点实验室,远低于北京(116家)、上海(44家)、广州(20家)。其次,要建立对基础研究平台稳定的投入机制,确保基础研究项目能够顺利完成。一是延长项目资助的期限,尊重基础研究项目长周期的特点,允许申请长达10年或更长时间的研究项目;二是建立一个项目完结后自动在投入上“再补充”的机制,只要同行评价取得显著进展的项目,可以不需要申请自动获得下一阶段的资助。再有,加大对深圳基础研究平台申请国家科研项目的支持力度。深圳基础科研获国家资助较少,高校2018年立项的国家自然科学基金项目和科研经费占全国比重分别为0.93%和1.3%,国家自然科学基金项目243项,为北京的1/14、上海的1/8。一要通过项目配套资金的支持调动青年科学家申请国家项目的积极性;二要加强国家项目申报技能的培训和辅导,提高申报成功率。

4. 与香港合作引进世界一流科学家 相比深圳,香港在吸引世界一流科学家上有一些优势,例如在生活习惯和宗教环境方面更接近西方,来自国外的科学家能在香港较快地适应生活环境。深圳在光明科学城建设的重大科技基础设施及周边东莞的散裂中子源等大科学装置对世界一流科学家形成了较强的吸引力。深港两地要优势互补,加强合作,共同打造大湾区的全球科研高地。一是建立引进和培养青年科学家的合作机制,对于引进的国外科学家,不管是哪一方引进的,两地都给予开展科研工作的便利性支持。二是允许一地工作的科学家可以在另一地建立科研团队,在制度上保障科研项目经费的异地使用。三是瞄准世界一流科学家,综合深港双方力量着力引进,因为一流科学家不仅自身的成果产出率高,而且对带动青年科学家的成长作用显著。四是强化深港科技合作区对培养和引进青年科学家的支撑作用,引导更多的青年科学家参与到合作区的科研项目中。

5. 加大与中科院合作的力度和广度 中科院是我国基础研究的引领者,2019年“高被引科学家”在全球机构中排名第三。深圳自建市以来就一直重视与中科院的合作,但是过去的合作重点

在应用研究领域,强调科研成果在深圳的产业化合作,例如早期合作建设的高科技园区。在基础研究方面,深圳与中科院合作的力度和广度都还有待加强。上海张江、北京怀柔 and 合肥滨湖三大综合性国家科学中心的背后都是以中科院的强大力量为支撑的,深圳建设综合性国家科学中心就更有必要借助中科院的强大实力。首先要借助中科院的力量建设世界一流的光明科学城,确保各项重大科技基础设施达到世界领先水平;其次要与中科院合作探讨重大科技基础设施管理的新体制和先进的运行机制,为吸引全球的青年科学家排除制度障碍;再有,借鉴中科院与马普学会合作培养青年科学家的“青年科学家小组模式”经验,与中科院合作培养一批青年科学家;最后,与中科院合作,围绕深圳产业发展关联紧密的几个重点学科建立学术国际网,为青年科学家融入国际学术圈搭建平台。

三、结论

深圳在人才住房、子女教育和科研项目补贴等方面为引进青年科学家做了很多超前的工作,在人才吸引力方面一直处于国内前列。2019年2月23日LinkedIn(领英)中国发布的《粤港澳大湾区数字经济与人才发展研究报告》显示,深圳对于国内外高水平人才的吸引力和保留率都居于大湾区前列。青年科学家是人才中的一个特殊群体,在深圳人才总量中目前的占比还过低。引进和培养青年科学家,除了做好常规的服务外,更需要一些特殊的政策,包括基础研究载体和平台的建设(科研岗位)、基础研究经费的稳定供给(经费保障)、高水平科学家的指导(学术引领)和尊重科学热爱科学社会氛围的塑造(世俗压力)等。为此,深圳要做好引进和培养青年科学家的长远规划,加大基础研究的经费投入、加强与香港的人才合作和加强与中科院的深度合作。

作者简介:陈搏,深圳市公共管理学会副会长。

广东深圳 518048

【责任编辑 倪晓锋】

王阳明晚年思想的感应论

陈 来

[摘 要] 阳明晚年在越城讲学明道，其中主要的内容之一是阐发了感应论的思想。王阳明晚年的感应论有两方面的意义。首先，以感应论来证明万物一体的思想。阳明通过心与物的感应关系来证明心物的一体性，主张在这种感应的关系中，不是心意构造对象物，而是感应关系构建起了心物二者的一体性，从而证明万物一的一体性。其次，用感应论重新定义何谓“物”。阳明中年讲学，确立了“意之所在便是物”的哲学定义，以此来支持他的格物功夫论。而这一具有基础意义的对物的定义，在其晚年有所变化。他对“物”的界定，不再以“意之所在”定义物，而以“明觉之感应”来界定物，宣称“物”就是与心发生感应关系的对象，表明王阳明晚年学问功夫向肯定物的实在性方面发生的变化。

[关键词] 王阳明 感应 万物一体 明觉

[中图分类号] B248.2

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-3575(2020)02-0040-11

王阳明晚年居越六年，这是他思想最成熟的时期，也是他集中精力讲学最长久的一段时期。在这一时期，他的思想也不断发展、不断变化。这些发展变化包含了不同的内容，在这里我们以感应论为中心，提出几点来加以阐发。

一、感应之几——万物一体之证明

如我所指出的，阳明晚年居越，在越城讲学明道，其中最主要的内容之一，是万物一体的思想。^①那么阳明是怎样论证万物一体的呢？我们知道，王阳明晚年在回答学生关于为什么说人与鸟兽草木同体的问题时，曾明确说“你只在感应之几上看”^②。如何理解这一点，值得作细致的分析

①参看我的文章：《王阳明万物一体的思想》，《宁波市委党校学报》，2019年第2期。

②《传习录》下，336条，陈荣捷：《王阳明〈传习录〉详注集评》，华东师范大学出版社，2009年，第227页。

研究。

据《大学问》：

阳明子曰：“大人者，以天地万物为一体者也，其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是，其与天地万物而为一体也。岂惟大人，虽小人之心亦莫不然，彼顾自小之耳。是故见孺子之入井，而必有怵惕惻隐之心焉，是其仁之与孺子而为一体也；孺子犹同类者也，见鸟兽之哀鸣觝觫，而必有不忍之心焉，是其仁之与鸟兽而为一体也；鸟兽犹有知觉者也，见草木之摧折而必有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也；草木犹有生意者也，见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也；是其一体之仁也，虽小人之心亦必有之。是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧者也，是故谓之‘明德’。小人之心既已分隔隘陋矣，而其一体之仁犹能不昧若此者，是其未动于欲，而未蔽于私之时也。及其动于欲，蔽于私，而利害相攻，忿怒相激，则将戕物圯类，无所不为，其甚至有骨肉相残者，而一体之仁亡矣。是故苟无私欲之蔽，则虽小人之心，而其一体之仁犹大人也；一有私欲之蔽，则虽大人之心，而其分隔隘陋犹小人矣。故夫为大人之学者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，复其天地万物一体之本然而已耳；非能于本体之外而有所增益之也。”^①

这里的“一体之仁”，即以万物为一体的仁心。“必有怵惕惻隐之心”即必发怵惕惻隐之心。照这里所说，人见孺子之入井，而发怵惕惻隐之心，这就是你的仁心与孺子而为一体的证明。见鸟兽之哀鸣觝觫，而发不忍之心，这就是你的仁心与鸟兽而为一体的证明；见草木之摧折而必发悯恤之心，这就是你的仁心与草木而为一体的证明；见瓦石之毁坏而必发顾惜之心，这就是你的仁心之与瓦石而为一体的证明。按阳明的思想，如果你不是与孺子为一体，就不会发怵惕惻隐之心，你见此孺子之状而发此心，这本身就证明了你是和孺子为一体的。与以往的理学家不同，阳明不是从此物与彼物的联系来证明万物一体，而是通过仁心与某物的感应关系来证明仁心与此某物的一体性，即阳明更多地是从心物感应、心物一体来说明万物一体。这是阳明证明的特点所在。如果与宋代理学突出万物一体的境界论相比，可以说阳明学的万物一体很重视其作为实在论的论证，即万物一体不仅是境界，也是实存的关系。

另一段重要的资料是：

一日讲良知万物一体。有问木石无知，体同安在？……公因答问者曰：“譬如无故坏一木、碎一石，此心惻然顾惜，便见良知同体。及乎私欲锢蔽，虽拆人房舍、掘人家墓，犹恬然不知痛痒，此是失其本心。”^②

有一天阳明宣讲良知与万物为一体之说。有学生问道，木头石头无知无情，怎么说它们与我们是一体同体的呢？怎么证明良知与它们是一体的呢？这里阳明的回答与前面一段一样，“见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也”。就是说，你见到某物的某种状态，它使你产生了不忍之心，这就是感应，就是你的良知与某物为一体的证明。这里的良知与万物一体，与上面所说的仁心与万物一体是一致的，都是用心物感应来证明万物一体。

某物的状态对某人发生作用是“感”，某人由之产生了不忍之心是“应”，二者的此种联系，即是阳明所说的“感应之几”。这也说明，阳明是用这种感应之几来证明仁心良知与万物一体的。从这里也可以更明白前面所引那一段的说法，人见孺子之入井，而发怵惕惻隐之心，这就是你的仁心

^{①②}《王阳明全集》新编本，吴光等编校，浙江古籍出版社，2010年，第3册，第1015页；第5册，第1655页。

与孺子的感应。见鸟兽之哀鸣觳觫，而发不忍之心，这就是你的仁心与鸟兽的感应；见草木之摧折而必发悯恤之心，这就是你的仁心与草木的感应之几；见瓦石之毁坏而必发顾惜之心，这就是你的仁心之与瓦石的感应之几。凡有如此的心物感应，便是一体的证明。

可见在阳明之学，人与天地万物为一体，亦表达为仁心与天地万物为一体、良知与天地万物为一体。由是，他对万物一体的证明，常常是论证良知与万物为一体或人心与万物同体。从而在相当程度上把万物一体的讨论变为心物关系的讨论。另一方面，在心物关系中心的一面，他关注的是仁心和恻隐之心。由他强调一体之仁心和惻然顾惜可知，在他看来，只要外物感发人的不忍之心，便是人与万物一体的证明；这表明在他的观念里，万物一体的问题，主要的和首先的，还是奠基于“仁者以天地万物为一体”的意识，“仁”对应为惻隐不忍之心，由此去论证人与万物的一体性。

下面一段答问，即《传习录》下336条，说得更为明白：

问，“人心与物同体。如吾身原是血气流通的，所以谓之同体。若于人便异体了。禽兽草木益远矣，而何谓之同体？”先生曰：“你只在感应之几上看。岂但禽兽草木，虽天地也与我同体的，鬼神也与我同体的。”请问，先生曰：“尔看这个天地中间，什么是天地的心？”对曰：“尝闻人是天地的心。”曰：“人又什么教做心？”对曰：“只是一个灵明。”曰：“可知充天塞地中间，只有这个灵明，人只为形体自间隔了。我的灵明，便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辨他吉凶灾祥？天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。我的灵明离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明。如此便是一气流通的。如何与他间隔得？”^①

可见阳明的学生也经常是从心物感应、心物同体来理解万物同体。这里提出的“何谓之同体”的问题与上段“体同安在”的问题相同，如果讲人心与物同体，人的全身血气流通，心与自己的手足肢体感通无碍，自然可谓同体；自己的心与别人的手足肢体，血气不相流通，就是异体，而不是同体了。鸟兽草木与人不同类，人心与它们怎么能说是同体呢？阳明的回答是：要在感应之几上来看。那么，什么是感应之几？怎么从感应之几上看？由于前面两段材料的说明，我们对此已经容易了解了。如在上一段里说的很明白，“譬如无故坏一木、碎一石，此心惻然顾惜，便见良知同体。”可见，王阳明所谓的“感应之几”就是心一物的感应之几。在王阳明看来，只要人心与外物有（惻隐不忍的）感应的关联，就是人心与外物同体一体的证明，这就是“在感应之几上看”。

那么怎么证明人心与天地、鬼神也都是同体一体的呢？阳明于是扩大和延伸了他的感应论思路，他的回答是，人心与外物的关系，人心对外物之感的应，不限于惻然悯惜。如人心面对天之感，而有仰其高的应；人心对于鬼神的变化，而有吉凶的辨别；这些都是广义的感应之几，所以说：“你只在感应之几上看。岂但禽兽草木，虽天地也与我同体的，鬼神也与我同体的。”

在这个论证中，人只要与外物有所感应，外物的感动引起了你的惻然之心，这就证明你与此外物是一体的，否则就不会感动你发出这样的惻然回应。而且，人只要与外物有所感应，外物的感动引起了你的惻隐以外的其他心念，这也证明你与此外物是一体的，否则就不会感动你发出这样的心念回应。这个论证比起用不忍之心的感应来论证，又跨了一步。在感应的关系中，不是心意构造对象物，而是感应关系构建起了心物二者的一体性，或者说，感应关系是一体性的自身显现。

再进一步，阳明认为，这种感应之几的基础，还在于你与万物之间是一气流通的、联通的，它的存在和你的存在是一体感通的，如同一个人自己的身体各部分一样。这就又引出了气的一体论。

^①《传习录》下，336条，陈荣捷：《王阳明〈传习录〉详注集评》，第227页。

本来，阳明对于人心与外物一体的证明，只需要感应之几为基点，而由于天地鬼神的问题，又逼出了气的一体论。《传习录》下另一条即274条与此段的后半相关：“盖天地万物，与人原是一体。其发窍之最精处，是人心一点灵明。风雨露雷，日月星辰，禽兽草木，山川土石，与人原只一体。故五谷禽兽之类，皆可以养人。药石之类，皆可以疗疾。只为同此一气，故能相通耳。”^①这里第一句话讲的“人心一点灵明”的意思就是前一段中讲的意思：“尝闻人是天地的心。曰：‘人又什么教做心？’对曰：‘只是一个灵明。’”这里第二句讲的“只为同此一气故能相通”就是气的一体相通论，与前一段最后一句“便是一气流通的，如何与他间隔得？”一致，说明《传习录》下274和336两段的主旨是完全一致的。气的一体论，超出本文的主题，我们不在这里更多讨论。同时，从这一段后面的说明：“天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辨他吉凶灾祥？”可以看出，阳明的思想和证明，是以“灵明”即“心”为其中心和关键的，体现出心学的特点，这一点我们在最后一节再加讨论。

二、明觉之感应——物的再规定

让我们回到王阳明的感应论。阳明中年讲学，确立了“意之所在便是物”的哲学定义，由此来支持他的格物功夫论。^②但这一具有基础意义的对物的定义，在其晚年有所变化。这个变化简言之，就是从“意之所在”为主转为“明觉之感应”为主，在一定意义上说，这是重新界定何谓“物”。

王阳明49岁在江西时答罗钦顺书有言：

以其理之凝聚而言则谓之性，以其凝聚之主宰而言则谓之心，以其主宰之发动而言则谓之意，以其发动之明觉而言则谓之知，以其明觉之感应而言则谓之物。故就物而言谓之格，就知而言谓之致，就意而言谓之诚，就心而言谓之正。^③

这种“以其”牵引的论述组合在宋明理学中在所多见，但解读者必须注意，在这样一大段中，其实每个“以其”的所指并非同一主体。在现代汉语的理解中，这些“以其”毋宁解释为“作为”，会更容易体会文义。这五句话，是对性、心、意、知、物的定义。比起阳明中年的“四句理”“身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物”，答罗钦顺的五句中，后四句与四句理是对应的，但多了对“性”的定义。

“以其理之凝聚而言则谓之性”，是说性是理之凝聚在人者，这个说法与朱子学没有根本分别。“以其凝聚之主宰而言则谓之心”，是说就理之凝聚而表现为意识的主宰功能者，为心；这个观念与朱子学也可以相通。“以其主宰之发动而言则谓之意”，是说作为主宰的心，其发动便是意，此即“心之所发为意”之义，这与朱子学也是一致的。这两句与阳明中年时所谓“身之主宰便是心，心之所发便是意”是一致的。“以其发动之明觉而言则谓之知”，是说心之发动的明觉，乃是知，致知就是致这个知，这个知在这里被定义为明觉。“以其明觉之感应而言则谓之物”，是说明觉之知的感应对象，则是物；格物就是格这个物。这两句与阳明中年时所谓“意之本体便是知，意之所在

①《传习录》下，274条，陈荣捷：《王阳明〈传习录〉详注集评》，第197页。

②参看我的《有无之境》，人民出版社，1991年，第55页。

③《答罗整庵少宰书》，《传习录》卷中，174条，陈荣捷：《王阳明〈传习录〉详注集评》，第149页。

便是物”对知和物的界定便不相同。值得注意的是，这里所说是“知”即是良知；而良知乃是明觉，这一思想在阳明早年和中年是没有过的。而这里对“物”的界定，不再以“意之所在”定义物，而以“明觉之感应”来界定物，这也很突出。这两点都是江西平叛之前没有过的说法。当然，这不是说，阳明就此完全放弃了以“意之所在”论事物的说法，事实上阳明有时也还用“意之所在”的说法，但很明显，阳明晚年更多地是以“明觉之感应”来界定物。至少，这是他晚年所发明的与“意之所在论”并行的一种感应论的说法。于是，阳明后期的心物关系的讨论便更多地表达为良知、明觉与物的讨论。

换言之，在这里不是以“意”来定义物，而以“明觉”（良知）来定义物，这是和良知观念提出的历史是一致的。也就是说，正德末年良知观念提出之后，导致了王阳明心学以前一些说法的改变。此外，不仅在一些时候用良知和明觉替代了以往使用的心学范畴“意”，而且由于明觉良知的出现，“感应”的观念开始扮演重要的角色。朱子学本来强调心的“知觉”意义，而在阳明学中，知变为良知，觉变为明觉，知觉变为良知明觉。而“明觉”牵带起“感应”，以明觉的感应去界定物，宣称“物”就是与心发生感应关系的对象，成为阳明晚年致知格物思想的一个内容。

那么，什么是“以其明觉之感应而言谓之”？“明觉”是心之发动，亦是良知，而“物”就是与明觉发生感应关联的对象。在这里，对象之感心在先、心之应感在后，还是心主动感发对象，阳明并未强调说明。从理论上说，“意之所在便是物”的定义不考虑感应关系，更多体现的是意的先在性。但“以其明觉之感应而言谓之”，以感应为中介，则似乎预设了物感的先在性。当然，感应不是反映，而是意识与意识对象二者之间的一种复杂的相关性互动。总之，在新的定义里，是以与明觉建立了感应关系的那个对象为“物”。在现代哲学来看，这种关系还是要参照现象学来加以说明，^①但其性质与胡塞尔的意向性结构可能正好相反，也与意之所在的意向性结构不同，乃是一种感应性结构。因为严格的现象学意向性主张意向性构造对象物，而这里所说的感应性结构，是指对象感发了明觉，明觉回应了感发对象；或者说对象感发明觉和明觉应答感发，二者是互相蕴涵的。对阳明这里而言，对象物与明觉的先后并不重要，^②重要的是这里包含了对与明觉建立感应关系的对象的实在性的肯定。

“以其发动之明觉而言谓之知”，用明觉来表达良知，则带来了感应作为中介的必要性。也就是说，当阳明把良知建立为核心概念以后，在以往的说法之外，也需要以良知来定义“物”；但直接用良知定义物，不如用明觉及其感应来定义物更为有说服力，故而采取了一种新的方式。而这样一来，明觉和感应也有了相对独立的地位和意义。尤其是，感应关系预设了感者与应感者两极，应感者亦是被感者，在这里感者是外在于应者的存在，而不能是应者自身的部分。这应该是感应论作为关系哲学的基本假定。

作为阳明的晚年弟子，王龙溪很注意阳明思想的这类说法，所以在他记录的阳明语录中，这类

①倪梁康谈到胡塞尔的现象学时指出“客体化行为是严格意义上的意向行为，它们构造对象和事态”，参看氏著：《心的秩序》第一章《感受的现象学》，凤凰出版传媒集团、江苏人民出版社，2010年，第25页。

②事实上，现象学中对世界是否先在的看法也各不相同，海德格尔认为世界是预先被给予的，这便与胡塞尔不同。吴增定认为：“在胡塞尔的现象学那里，世界是相对于意识而存在或显现的，因此它本身不过是意识的意向相关物。而在海德格尔看来，世界作为某种预先被给予的境域则是比任何意识及其意向相关物都更原初、更原本，因此世界本身必定先于意识及其意向相关物；事实上，恰恰是世界本身使得意识的意向性构造或对象向意识的显现成为可能。”参看氏著：《现象学与“对世界的信任”》，《复旦学报》，2013年4期，第45页。

说法很是常见，而特别强调了“感应之实事”的观念。如：“先师谓‘未发在已发之中，已发在未发之中’，不论有事无事，只是一个致良知工夫，统括无遗。物是良知感应之实事，良知即是心之本体、未发之中也。明道云‘动亦定，静亦定’，动静者，所遇之时，定即良知之体也。”^①

王龙溪记录的王阳明的“实事”的说法，表明他所强调的是，作为良知感应的对象，物是实事，是与良知建立了实在感应关系的对象，而不是单纯的意向对象。这与其中年强调意向性对象的思想有着不同，包含着物是指外部实在的事物的思想。而这个“物是良知感应之实事”的说法，应当是与“以其明觉之感应而言，则谓之物”等价的。又如：“昔者有司闻先师之教，甚以为好，但为簿书期会所绊，不得专业体领，先师云：‘千圣学脉，不离见在，故曰‘致知在格物’。致知者，致吾心之良知，非推极知识之谓也。格物者，体穷应感之实事，非穷至物理之谓也。’”^②这里记录的王阳明的话，也再次表达了“感应之实事”的概念。

师既献俘，闭门待命，一日召诸生入讲曰：“我自用兵以来，致知格物之功愈觉精透。”众谓兵革浩穰，日给不暇，或以为迂。师曰：“致知在于格物，正是对境应感实用力处。平时执持怠缓，无甚查考，及其军旅酬酢，呼吸存亡，宗社安危所系，全体精神只从一念入微处自照自察，一些着不得防检，一毫容不得放纵。勿助勿忘，触机神应，乃是良知妙用，以顺万物之自然，而我无与焉。”^③

这里所说的“对境应感实用力处”与上面所说“感应之实事”一样，都是以物为良知感应的外境实事。全依靠明觉感应，不着一毫功夫。

《遗言录》亦载：“知者，良知也。天然而有，即至善也。物者，良知所知之事也。格者，格其不正以归于正也。格之，斯实致之矣。”^④这也是用良知来定义物，与王龙溪记录的是一致的。

《明儒学案》卷十三：“心之感应谓之物。”^⑤此条出于阳明门人季本所忆，与前面各条是一致的，只是前面各条不是笼统用心，而是用明觉、良知。如我在论《遗言录》这一条语录曾经说过的：

“《遗言录》表明，阳明晚年对物的定义也开始注重从良知方面来把握。‘良知所知之事’，一方面一改从意的主观性出发为从良知的主观性出发；另一方面，把‘意之所在’和‘意之用’这样一种不强调物的实在性的提法，改变为具有实在性的事的提法，都表明王阳明晚年学问功夫向“着实”‘实落’方面的变化。”^⑥

无论如何，王龙溪记录的阳明晚年的思想，不再像其中年一样只强调意之所在便是物，而是更多用“良知感应之实事”来界定物，表明阳明晚年对物的界定确实发生了一定的改变。这当然是由于“良知”观念居于核心地位之后带来的理论体系的变化，而“感应”的概念也在这样的背景下被引带起来，扮演其重要的角色。

牟宗三曾对王阳明的“明觉之感应为物”的思想提出他的诠释，他认为，良知感应无外，必与天地万物全体相感应；阳明从良知明觉之感应说万物一体，与明道从仁心之感通说万物一体完全相同；这个物当该不是康德所说的现象，乃是其所谓物自身；从明觉感应说万物一体，仁心无外，

①《与冯缙川》，《王畿集》卷十，吴震编校整理，凤凰出版社，2007年，第244页。

②《答宗鲁侄》，《王畿集》卷十一，第297页。

③《读先师再报海日翁吉安起兵序》，《王畿集》卷十三，第343页。

④《阳明先生遗言录》下，第55条。新编本《王阳明全集》，第5册，第1606~1607页。

⑤《明儒学案》上册，浙中王门学案三，沈芝盈点校，中华书局，1986年，第278页。

⑥陈来：《中国近世思想史研究》，商务印书馆，2003年，第607页。

因为原则上我们不能说仁心之感通或明觉之感应到何处为止。^①依牟宗三，王阳明说“明觉之感应为物”，这是由道德创造上说，同时也意味着明觉为万物的实体本体，因为道德创造总是连带着宇宙生化而为一的。^②他提出：“就事言，良知明觉是吾实践德行之根据；就物言，良知明觉是天地万物之存有论的根据。故主观地说，是由仁心之感通而为一体，而客观地说，则此一体之仁心顿时即是天地万物之生化之理。仁心如此，良知明觉亦如此。”^③从良知明觉创造和生化万物来说，牟宗三的说法接近于现象学的构造对象说，这是他以自己的哲学对阳明此说的运用发挥，并不是王阳明的本意。牟宗三没有重视一体思想的论证，他所说的明觉感应为物，亦未着眼于感应，而更多的是与物为体。特别是他把明觉感应为物的物解释为物自身，更是忽略了感应的意义，所以这些说法与其说是对阳明之学的理解，不如说是他自己哲学的发挥。

三、感应之是非

这里我们来对阳明晚年感应论中的心物和格物问题作进一步加以分析。他说：“己卯，谒阳明先生于虔，……因告之曰：致知者，致吾之良知也。格物者，不离伦物，应感以致其知也，与慎独一也。”^④这说明，伦物是感的来源，应感就是应伦物之感，致知就是在这一应感的过程中去致其良知。“应感”的说法表明，感来自伦物，人心则对于来自伦物的“感”进行“应”，感与应的往复互动，就是格致的用力之处。伦物也就是事。他说：“随时就事上致其良知，便是格物；着实去致良知，便是诚意；着实致其良知，而无一毫意必固我，便是正心。”^⑤“意未有悬空的，必着事物。故欲诚意，则随意所在某事而格之。去其人欲，而归于天理，则良知之在此事者无蔽而得致矣。”^⑥所谓事上、事物也就是伦物。在这些论述中，阳明强调的不是格心中之物，而是随就日常事物而格。对感应的强调，也包含着注重心与外物的感应接触。这显示了阳明晚期格物思想“着实”的变化。

来看《传习录》下277条语录，这一条语录历来受到研究者的关注，但对它的理解往往不同：“目无体，以万物之色为体；耳无体，以万物之声为体；鼻无体，以万物之臭为体；口无体，以万物之味为体；心无体，以天地万物感应之是非为体。”^⑦那么这一段讲的是什么意思呢？让我们看《传习录》上21条录：“圣人之心如明镜，只是一个明，则随感而应，无物不照。未有已往之形尚在，未照之形先具者。……是知圣人遇此时，方有此事。只怕镜不明。不怕物来不能照。讲求事变，亦是照时事。然学者却须先有个明的工夫。学者惟患此心之未能明，不患事变之不能尽。”^⑧如果参照这一条来理解《传习录》下277条，则阳明的意思可以理解为：人心如镜，未有已往之形尚在、未照之形先具者，此即是“心无体”之意。人心如镜，只是一个明，随感而应，无物不照，此即是“以天地万物感应之是非为体”之意。这是一种理解。这显然是与阳明一贯重点从道德伦理的立场定义心体所不同的一个角度。当然，21与277强调的重点似不同，21条强调的重点是明心；而277条的重点

①③牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，上海古籍出版社，2001年，第157~159页，第169~170页。

②牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，中国社会科学出版社，2008年，第198页。

④《言行录汇编上》，第60条，新编本《王阳明全集》，第5册，第1634页。

⑤《答聂文蔚二》，《传习录》中，陈荣捷：《王阳明〈传习录〉详注集评》，第159页。

⑥《传习录》下，201条，陈荣捷：《王阳明〈传习录〉详注集评》，第167页。

⑦《传习录》下，277条，陈荣捷：《王阳明〈传习录〉详注集评》，第199页。

⑧《传习录》上，21条，陈荣捷：《王阳明〈传习录〉详注集评》，第35页。

应该是在实事上格物，在万物感应是非上下功夫，这是与阳明晚期对格物的讲法的调整有关。^①

《明儒学案》有一条：“《传习续录》言‘心无体，以人情事物之感应为体。’”^②这应该是对277条的简化，是阳明后学王塘南凭记忆的引用。他的记忆中把“天地万物”改为“人情事物”，倒也是合于阳明思想的。王塘南批评阳明此说有以心为虚、以事为实的弊病，可能并没有完整、具体地了解晚年阳明的思路。^③

江户时代的日本儒者佐藤一斋据阳明此277条语录作为一说云：

目能视五色，而目中无五色。万物之色，即目之色也；耳能听五声，而耳中无五声，万物之声，即耳之声也；鼻口能辨臭味，而鼻口无臭味，万物之臭味，即鼻口之臭味也；心则为一身之主，能知觉是知非，而心中无是非，天地万物感应之是非，即心之是非也。故夫目之于色，耳之于声，鼻口之于臭味，无有此心为之主，则竟不能视听臭味，然则视听臭味，即亦心之能知觉是非者使然也。是知人心实主宰于万物，而耳目口鼻，殊其感应之发窍也。凡万物之与我相关者如此。^④

按阳明此277条语录所说颇不容易理解，一斋之说，亦供参考而已。^⑤照阳明心学或良知学体系来说，本心即心之体，本心以万物一体为体，如何又说心无体？我想，这可能需要从感应论的方面来理解。依前面两节所说，目与色，耳与声，鼻口与臭味，是感与应的关系。同样，心与万物之是非，也是感与应的关系。如果目中充满了颜色，它与外部世界的五色就不能发生感应。耳鼻口亦然。如果心有体是指心中填满了是非，它就不能也无法对外感发出应答，从而无法发生感应活动。阳明此条所说，应该是指这样的一种论点。“以天地万物感应之是非为体”，应当是说，人心与天地万物的感应是心的主要活动内容，而感应中对是非的辨识则是心的本质能力。^⑥

阳明答顾东桥书有云：

夫舜之不告而娶，岂舜之前已有不告而娶者为之准则，故舜得以考之何典，问诸何人而为此邪？抑亦求诸其心一念之良知，权轻重之宜，不得已而为此邪？武之不葬而兴师，岂武之前已有不葬而兴师者为之准则，故武得以考之何典，问诸何人而为此邪？抑亦求诸其心，念之良知，权轻重之宜，不得已而为此邪？使舜之心而非诚于为无后，武之心而非诚于为救民，则其不告而娶与不葬而兴师，乃不孝不忠之大者。而后之人不务致其良知，以精察义理于此心感应酬酢之间，顾欲悬空讨论此等变常之事，执之以为制事之本，以求临事之无失，其亦远矣！其余数端，皆可类推，则古人致知之学，从可知矣。^⑦

这里提出，“务致其良知，以精察义理于此心感应酬酢之间”，这里所说的感应酬酢，作为致知论，当然与万物同体说的感应论不同，而与“以天地万物感应之是非为体”接近，指此心与万事

①参考我的《有无之境》，第158~159页。

②《明儒学案》上册，卷二十，江右王门学案五，第484页。

③但塘南此说亦点出阳明格物思想向实事的转变。

④[日]佐藤一斋：《传习录栏外书》，黎业明点校，上海古籍出版社，2017年，第213~214页。

⑤宋儒程伊川云：“天地之间只有一个感与应而已，更有甚事！”其兄明道亦有此说，“明道尝曰：天下事，只是感与应尔！先生初闻之，以问伊川，伊川曰：此事甚大，当自识之。”与阳明此说有近似处。

⑥邓艾民先生认为这一条语录表达了一种泛神论的思想。同时，邓先生从认识论的角度来理解这段话，认为“既然在某种意义下，心没有体，那么所谓的存心、尽心就不能只以心为对象，而必须通过对客观的天地万物的理进行研究，才能真正认识本心。”氏著：《朱熹王守仁哲学研究》，华东师范大学出版社，1989年，第129页。

⑦《答顾东桥书》，《传习录》中，139条，陈荣捷：《王阳明〈传习录〉详注集评》，第108页。

万物相感应的活动。无论如何,心与万事万物的感应,是致良知的用功之地,致良知就是要在这一感应酬酢中精察此心的义理。把感应和酬酢放在一起,说明这里更加强调的不是此心与万物的感应,而是此心与万事的感应,亦即前面所说的“在事上致其良知”。这些都显示出阳明晚年的格物思想不再强调格心,而是强调与实事接触中精察良知。故阳明主张:“致其良知于事物相接之时,其功夫则有着落矣。”^①事物相接即是酬酢。这些都表达了阳明晚年的格物致知的思想。

四、明觉之虚灵昭明

前面讲到阳明晚年以“明觉之感应”来界定物,这不仅表达了一种感应论,也突出了明觉的概念。所以,这里也顺带梳理一下阳明思想中的明觉概念。明觉的概念在理学中最早是程明道所使用的,即其《定性书》中所说的“用智则不能以明觉为自然”。朱子学因不喜言“觉”字,一般不正面使用这个概念。其实,除了明觉感应论外,王阳明对明觉还提出了一些其他的提法。此外,明觉的提出,也引起了一些问题,如脱离良知,只讲明觉,便会面临其他的问题;又如只讲明觉,如何回应宋儒以天理主宰知觉的思想?

王阳明有言:“心者身之主也。而心之虚灵明觉,即所谓本然之良知也。其虚灵明觉之良知应感而动者谓之意,有知而后有意,无知则无意矣。”^②良知在这里被明确指为虚灵明觉,也就是说良知需要被强调为虚灵明觉。与上一节所说不同,良知不仅是明觉,还要加上虚灵来表说。虚灵明觉是一种知觉,既可以说是虚灵的明觉,也可以说是虚明灵动的知觉。就虚灵的明觉说,表示明觉可以并且需要加用虚灵来形容。“虚灵”本是朱子学论心之知觉的常见概念,着眼于认识能力的意义。阳明晚年特别利用虚灵来修饰明觉,意在强调良知不是脱离虚灵知觉的独立知觉。阳明又认为,明觉即是良知,良知与物的关系,从感应论说,物感良知,良知应感;物是感者,良知是应感者;良知应物感而发动出来的则是意。这就把良知和意念区别为不同的层次。

另一段:“自颜子殁而圣学亡矣。夫圣人之学,心学也。心之生理,即谓之仁,谓之性。性之虚明灵觉,即谓之良知。”^③这里说的虚明灵觉与虚灵明觉应当是相同的。而这里所说“性”之虚明灵觉,与上一段所说“心”之虚灵明觉,应当是阳明不严格区分心与性的表现。就阳明晚年思想来说,虚灵明觉一般是和心联系一起的,是属于心的范畴。

关于灵明,阳明指出:“何谓身心之形体?运用之谓也。何谓心?身之灵明主宰之谓也。何谓修身?为善而去恶之谓也。吾身自能为善而去恶乎?必其灵明主宰者欲为善而去恶,然后其形体运用者始能为善而去恶也。故欲修其身者,必在于先正其心也。”^④在阳明思想中,心即是良知,也可以说是主宰,亦可谓灵明。阳明后期讲学多用灵明,它与明觉类似,都是在不同功能上用来代替心的主体概念。这里强调心之灵明的主宰功能,即意志决定的实践主导能力。

“指其主宰处言之谓之心,指心之发动处谓之意,指意之灵明处谓之知,指意之涉着处谓之物,只是一件。意未有悬空的,必着事物。故欲诚意,则随意所在某事而格之,去其人欲,而归于天

①《稽山承语》,第1条,学生引阳明语,新编本《王阳明全集》,第5册,第1607页。

②《答顾东桥》,传习录中,137条,陈荣捷:《王阳明〈传习录〉详注集评》,第104~105页。

③新编本《王阳明全集》,第5册,第1632页。

④《大学问》,《王阳明全集》新编本,第3册,第1018页。

理，则良知之在此事者无蔽而得致矣。”^①这里的灵明则是指知觉能力。但朱子学认为泛泛的知觉无所规范，故知觉灵明不能作为主宰。而阳明这里所说的灵明不是一般的知觉能力，而应该是天赋的道德知觉能力，指向良知的明觉。又有一条：问：“身之主为心，心之灵明是知，知之发动是意，意之所着为物，是如此否？”先生曰：“亦是。”^②与其中年的四句理相比较，这里只有“心之灵明是知”一句不同，四句理作“意之本体便是知”。可见，阳明后期在界说良知时，是很强调“灵明”作为良知属性的。表示良知既是明的，也是虚的，又是灵的。

回到明觉的概念。看下面的阳明语录：“心之明觉处谓之知，知之存主处谓之心，原非有二物。”^③这一条与上条讲“心之灵明是知”亦接近，可知灵明与明觉是同义的。

照心非动者，以其发于本体明觉之自然，而未尝有所动也。有所动，即妄矣。妄心亦照者，以其本体明觉之自然者，未尝不在于其中，但有所动耳。无所动，即照矣。无妄无照，非以妄为照，以照为妄也。照心为照，妄心为妄，是犹有妄有照也。有妄有照，则犹贰也。贰则息矣。无妄无照，则不贰。不贰则不息矣。^④

因为这一段讨论的是动静问题，主题与《定性书》相近，所以阳明直接用了程明道的“明觉之自然”，但在前面加了本体二字，改为“本体明觉之自然”，更强调心之本体的意涵。这一段见于《传习录》中卷的嘉靖三年阳明答陆澄书。

“夫学者既立有必为圣人之志，只消就自己良知明觉处朴实头致了去，自然循循日有所至，原无许多门面折数也。”^⑤这里说的良知明觉处，是指当下自己的良知明觉的呈现。

“良知只是一个天理自然明觉发见处，只是一个真诚恻怛，便是他本体。”^⑥良知是明觉，也是天理的发见处，发见相对于天理本属用，但就心而言便是本体。主张良知明觉只是真诚恻怛，这是阳明晚年讲学突出强调的重点。^⑦在这里，阳明表示，良知明觉就是真诚恻怛，二者是同一的。

阳明又说：“礼也者，理也；理也者，性也；性也者，命也。‘维天之命，于穆不已’，而其在于人也谓之性，其粲然而条理也谓之礼，其纯然而粹善也谓之仁，其截然而裁制也谓之义，其昭然而明觉也谓之知，其浑然于其性也，则理一而已矣。故仁也者，礼之体也；义也者，礼之宜也；知也者，礼之通也。”^⑧如果用四德来分析，明觉不属于性，也不是仁、义、礼，而应当是知（智），所以这里说“其昭然而明觉也谓之知”。这也是说，良知是昭然的明觉。

良知者，孟子所谓“是非之心，人皆有之”者也。是非之心，不待虑而知，不待学而能，是故谓之良知。是乃天命之性，吾心之本体，自然灵昭明觉者也。凡意念之发，吾心之良知无有不自知者。其善欤，惟吾心之良知自知之；其不善欤，亦惟吾心之良知自知之；是皆无所与于他人者也。^⑨

良知是是非之心，即孟子所说的“是非之心，智也”。这个智心就是良知，就是心之本体，是自

①《传习录》下，201条，陈荣捷：《王阳明〈传习录〉详注集评》，第167页。

②《传习录》上，78条，陈荣捷：《王阳明〈传习录〉详注集评》，第63页。

③《传习录拾遗》，5条，陈荣捷：《王阳明〈传习录〉详注集评》，第234页。

④《传习录》中，160条，陈荣捷：《王阳明〈传习录〉详注集评》，第134页。

⑤《答刘内重》，《王阳明全集》新编本，第1册，第210页。

⑥《传习录》下，189条，陈荣捷：《王阳明〈传习录〉详注集评》，第161页。

⑦参看我的文章：《王阳明万物一体的思想》。

⑧《礼记纂言序》，《王阳明全集》新编本，第1册，第259页。

⑨《大学问》，《王阳明全集》新编本，第3册，第1019页。

然灵昭明觉者。其灵昭明觉，体现在它对自己的意念所发，无有不自知其善恶者。这种对自知的强调受到现代学者的重视。^①

无论如何，由以上所说可见，王阳明晚年讲学，既提出明觉的观念，又用虚灵昭然来修饰明觉，体现了他对良知的规定和说明不是简单的。但无论如何，“虚灵”“昭然”都主要是用以显明“明觉”作为良知主体的“能知”的特性（这里所说的能知不限于认识论的能知，更主要以指道德知识的能知），故这些说法的出现应该是立足于良知“知是知非”的要求。^②

阳明晚年既特别重视万物一体，而阐发良知的“真诚恻怛”，同时也重视强调良知作为虚明灵觉的知性意义。我认为，站在王阳明晚期的立场，若还只单纯地在《大学》心、意、知、物的结构下去讲知是心之虚明灵觉，明确心知的特性，意义不大。把虚灵明觉与真诚恻怛讲成两分，也不能显示良知的统一性。而应该密切联系万物一体，像其答聂文蔚书一样，讲清楚所谓虚明灵觉同时就是恻隐恻怛的感受性，这样就在思想整体上更为一致了。如果离开恻隐恻怛去讲虚明灵觉，只讲知是知非或自知善恶，晚年阳明学的特点就不突出了。所以虚明灵觉往往是阳明在区分心性诸概念时对心知的界定，而不是从其晚年良知学思想整体来讲的。只有由良知明觉来讲，从不离良知来讲，明觉才能完整体现王阳明的思想。如果孤立地去看阳明论虚明灵觉的话，就会错会了阳明的思想。

黄宗羲在总论阳明之学时说：

先生悯宋儒之后学者，以知识为知，谓“人心之所有者不过明觉，而理为天地万物之所公共，故必穷尽天地万物之理，然后吾心之明觉与之浑合而无间”。说是无内外，其实全靠外来闻见以填补其灵明者也。先生以圣人之学，心学也。心即理也，故于致知格物之训，不得不言“致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理”。夫以知识为知，则轻浮而不实，故必以力行为功夫。良知感应神速，无有等待，本心之明即知，不欺本心之明即行也，不得不言“知行合一”。此其立言之大旨，不出于是，而或者以释氏本心之说，颇近于心学，不知儒释界限只一理字。释氏于天地万物之理，一切置之度外，更不复讲，而止守此明觉；世儒则不恃此明觉，而求理于天地万物之间，所为绝异。然其归理于天地万物，归明觉于吾心，则一也。向外寻理，终是无源之水，无根之木，总使合得，本体上已费转手，故沿门乞火与合眼见闾，相去不远。先生点出心之所以为心，不在明觉而在天理，金镜已坠而复收，遂使儒释疆界渺若山河，此有目者所共睹也。^③

黄宗羲所说的明觉近于朱子讲的知觉，而与阳明所说的明觉有所不同。阳明所说的明觉是良知，而黄宗羲所说的明觉只是知觉，这是他对阳明学的误解。他所说的灵明也不是阳明所说的灵明，而是朱子学所说的灵明。所以黄宗羲对阳明学的“立言之大旨”的理解有很多问题。对阳明而言，心之所以为心，即是明觉良知，而不能说“不在明觉而在天理”。

作者简介：陈来，清华大学哲学系教授、博士生导师。北京 100084

【责任编辑 杨 中】

①如瑞士学者耿宁的著作《人生第一等事》。

②虚当然还可以有生存论、境界论的意义，但这里说的是虚明、虚灵，故是以能知主体为主。

③《文成王阳明先生守仁》，《明儒学案》上册，卷十，姚江学案，第181~182页。

从东亚视域看郑成功形象的 “中华”意识之争

张崑将

[摘要] 本文分析郑成功在东亚区域的多元历史形象,并扣紧这些形象本身所带有的“中华意识”之课题,折射出这个“中华意识”既复杂又富辩证性的论争现象。本文发现在日本意向中的郑成功形象,有两个不同阶段,其一是殖民台湾前的江户日本及明治中期,具有“大和魂”精神的日本武士男儿形象,另一则是殖民台湾后将“延平郡王祠”改为“开山神社”,想要移转“中华心”成为“大和魂”形象。本文最后在结论中,指出处于诡谲变化的东亚局势中,如何找出一条东亚共性的沟通联系纽带,可从郑成功这位特具“东亚性”的历史人物找到借镜之策。

[关键词] 东亚 郑成功形象 中华意识 中华心 大和魂

[中图分类号] B3

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-3575 (2020) 02-0051-15

郑成功(1624~1662)的形象在东亚地区,因其时空环境与政治文化认同的复杂性,常有被“脉络性转换”的情形,各取所需,展现多元辩证的现象。^①在日本,郑成功形象被刻意弱化中华意识,强化日本的大和魂意识。在朝鲜,对郑成功的评价则褒贬不一,朝鲜儒者在肯定了郑成功继续奉明正朔之余,不忘批评郑成功杀害鲁王,虽然历史证明郑成功杀鲁王一事是讹传,但朝鲜士人特注意此事,关注的依然是皇明政权的延续,从而并没有特别期待他的反清复明。在中国,郑成功成为近代革命反清保种的形象,中国的革命成功也波及当时被日本殖民的台湾知识分子,台湾史学家连横(1878~1936)特撰文遥告郑成功,希望台湾也能早日脱离异族的日本统治,回归中华祖国怀抱。至于郑成功在台湾,堪称最多元也最两极,清朝末期钦差大臣沈葆楨(1820~1879)恢复了郑成功在台

^①有关“脉络性转换”系黄俊杰教授近几年来,针对东亚文化交流过程中所提出的方法论课题,参氏著:《东亚文化交流史中的“去脉络化”与“再脉络化”现象及其研究方法问题》,《东亚观念史集刊》,2012年第2期。此文对“脉络性转换”有如下定义,是指将异地传入的文本、思想、法政制度或经贸规范加以“去脉络化”,再予以“再脉络化”于本国情境之中,以融入于本国的文化风土或政经制度之中。本文用之于历史人物形象之转换。

湾的祭祀,立了“延平郡王祠”,但在20年后却成为日本殖民政府的“开山神社”,多少也助长了郑成功庙宇在台湾民间的信仰。台湾光复后,郑成功又名正言顺地恢复了延平郡王祠,蒋介石在历史的轮转中好像扮演着第二个郑成功。郑成功在两岸所出现政治认同与文化认同的张力,黄俊杰称是“离心力”与“向心力”的交互作用与推挤的中心点,是400年来台湾史的一大主题。^①

当然,郑成功在台湾民间也早成了神,民间流传玉皇大帝在今年将轮到郑成功接位,2019年10月举行了登基大典。一个郑成功,不仅在两岸之间热闹非凡,放大视野来看,更在东亚放光发热。本文特别着重郑成功在东亚区域的多元历史形象,并扣紧这些形象本身所带有的“中华意识”之课题,折射出这个“中华意识”既复杂又富辩证性的论争现象。

一、郑成功形象在日本的脉络性转换:“大和魂”取代“中华心”

郑成功在德川初期即为日本朝臣上下知晓的人物,当与成功及其父亲郑芝龙曾向德川将军乞师的军事活动及透过民间的戏剧故事广为流传息息相关。

关于郑氏父子向日乞师,时人黄宗羲(1601~1695)特有《日本乞师记》之作,记载1645年代表唐王远赴向日本乞师的人物有崔(鹤)芝、副水师提督黄斌卿及弟黄孝卿等人前后有数次前往乞师,一度还得到善意回应。^②但随后福州沦陷,郑芝龙降清,唐王(隆武帝)在汀州殉难。御使冯京第亲自赴长崎乞师,效法申包胥哭秦庭事,打动了萨摩藩主,《日本乞师记》有如是记载:“京第效包胥故事,于舟中朝服拜哭不已。会东京遣官行部,如中国巡方御史,秃顶坐蓝舆,京第因致其血书。萨摩王闻长琦王之拒中国也,曰:‘中国丧乱,我不遑恤,而使其使臣哭于我国,我国之耻也!’与大将军言之,议发各岛罪人出师。”后因黄孝卿等行为不检点,引起日人的轻视。随后又有澄波将军阮美赴日乞师,可惜被奸僧湛微所骗,自得不到萨摩藩的援助。^③

向日乞师一事,最受关注的莫过于郑芝龙及成功父子,毕竟成功之母是日本人。1646年《德川纪实》载一位署名“平户一官”的郑芝龙乞援于德川第三代将军家光,德川君臣为此乃召开两次会议,第一次系在1646年1月20日已决议不出兵支援芝龙,并下令西国诸大名防患备变。第二次是在同年10月28日,儒臣林道春、信胜父子参与密议讨论此事。^④1658年7月10日,郑成功亦请德川幕府援兵不果,但《德川纪实》并未载之,《华夷变态》一书中则有记载。显然,德川朝对新政府的满清之外交策略是静观其变。^⑤当时日本九州地区亦逢镇压天主教的岛原战争(1637~1638)不久,弥漫着肃清天主教徒的氛围,对海上来往相当警觉,德川政权本无暇他顾,故对新成立的满清之外交策采取静观其变的态度,故对来乞援的郑芝龙及郑成功父子均予以拒绝。乞师一事在政治上引起德川君臣的骚动,加上因战乱而有大量漂流人至长崎避难,在民间便开始有郑成功的戏剧故事

①黄俊杰:《历史意识与21世纪海峡两岸关系的展望》,氏著:《战后台湾的转型及其展望》,台大出版中心,2006年。

②黄宗羲《日本乞师记》这样记载:“将军慨然约明年四月发兵三万,一切战舰、军资、器械,自取其国之余资,供大兵中华数年之用。自长琦岛至东京三千余里,驰道、桥梁、驿递、公馆,重为修辑,以待中国使臣之至。”不过,这里的“将军”当不是德川将军,而是私底下承诺的萨摩藩之武将。收入彭孙贻:《靖海志》,台湾银行经济研究室,1959年,第104页。

③以上皆见黄宗羲《日本乞师记》,第105页。

④以上两次的记载,参《增补国史大系》第65卷,正保三年(1646年)10月,第460~461页。

⑤事实上,直至1678年7月,幕府方给长崎奉行指示,尚受理清朝平南亲王尚之信的书状。另外,郑氏一族向日本乞师,除郑氏父子外,尚有郑成功族兄郑彩。详参林春胜、林凤冈共编:《华夷变态》东洋文库,1958,卷一,第17~30页及第45~46页。

流传。1661年也就是郑成功驱逐荷兰人的同年，日本已有鹤饲石斋（1615-1664）所著《明清斗记》关于明清之际与郑氏一族兴衰故事的记载。另外，通俗的军事讲谈书《国姓爷忠义传》在1717年出版，内容则专以郑成功故事为主。以上二书后来成为江户名剧《国姓爷合战》的参考底本。

《国姓爷合战》于1715年在大阪松竹座首演，演出郑成功反清复明的故事，此作在当时演出相当轰动，连续上演了17个月。在此戏剧中，郑成功的名字被日本化成为“和藤内”，日语称为“わとうない”，“わ”代表“和”，表达郑成功有母性日本血统身份，“とう”（藤）代表“唐”的中国人身份，“ない”日语是否定意味，表示郑成功是非中非日的身份，但用汉字“内”亦似有表示亦中亦日的意涵。总之，“和藤内”一语双关地隐喻郑成功是个非中非日、亦中亦日的特殊混合体，但根据戏剧内容则更多有意弱化郑成功“华”的身份，强化其“日”的特质。根据学者的研究指出，当地竟动员了当时占大阪人口总数30万人当中的80%人次前往观看。该剧连续公演了17个月，时跨3个年度，在日本的演剧史上，堪称空前绝后。郑成功被塑造成日本武士，剧照也都是日本武士装扮，凸显其忠孝不能两全的忠君武勇形象。由于郑成功亦有日本母性血缘之关系，内容不免涉及母亲曾劝请天照大神，发挥神力，助其攻城的剧情，所以成功军队阵旗有日本伊势神宫的护身符；其次描述成功母亲临死不屈，于自杀之际，特交代遗嘱“不可令日本国蒙羞，对君尽忠”。值得注意的是，由于该作品中包含了将“鞑靼”譬况为“畜类同然”等大量信息，营造出一个“新华夷”的氛围。极力将清朝“夷狄化”进而反衬自身的“真中华”地位。^①《国姓爷合战》此一透过戏剧所形塑的忠义形象及扭转华夷观念的企图，在日本引起一股风潮，学者也不例外。江户末期为成功写传记者亦不少，其中幕末儒者东正纯（泽泻，1832~1891）著有《郑延平事略》，楠本硕水（孚嘉，1832~1916）为之写序中说：“吾旧平户藩治西一里，有郑延平遗迹，藩主源侯每叹其尽力明室，忠勇义烈，有我日本人之气象。且恐遗迹古迹湮没不传，乃使朝川善庵撰文。后命叶山铠轩，更删修之，杂以土人所相传者，建一大碑于千里滨表之。顷者，东君崇一着《郑氏事略》一卷，以问于余。”^②以上提及的传记就有平户藩出身的朝川善庵（1781~1849）《郑将军成功传》及叶山高行（铠轩，1796~1864）相继增删的《郑延平庆诞芳踪》，再加上岩国藩的东泽泻（即东崇一）自己写的《郑延平事略》。特别是朝川善庵因处平户藩（今长崎县）地理之便，其所著《郑将军成功传》，是把郑成功描述成为日本人的将军郑成功，而不是中国人的将军郑成功。^③又，郑成功忠于明皇室这样的形象，对应到江户幕末的尊王攘夷志士看来，不正也是拿来尊王倒幕的利器。而在明治维新以后，特别在甲午战后，台湾割让给日本，郑成功的日本将军形象又自然被解读为台湾早已是日本人的台湾。

日本幕府时代末期除了有以上的郑成功传记外，其中最可注意者是水户藩国史总裁川口长孺（1772~1835）写的《台湾郑氏纪事》。^④《台湾郑氏纪事》特注意成功与清廷谈判之际有关“剃发”相关的华夷问题，引述清朝《三朝实录》（康熙、雍正、乾隆三朝）资料，言及清朝皇帝给成功

①有关《国姓爷合战》营造出一种“新华夷”观的论点，参韩东育：《从“脱儒”到“脱亚”：日本近世以来“去中心化”之思想过程》第四章《“华夷”理念的非对称变化与晚明之对日“乞师”》，台大出版中心，2009年。

②东泽泻：《郑延平事略序》，东敬治主编：《东泽泻全集》，白银日新堂，1919年，第1705页。

③相关论点参江仁杰：《解构郑成功：英雄、神话与形象的历史》，三民书局，2017年，第54~56页。

④川口长孺之所以写《台湾郑氏纪事》的动机，根据江户水户藩彰考馆总裁青山延于此书写跋文时，称乃因当时水户藩主德川齐脩（1797~1829）收到郑成功遗留下来的书信，载曰：“我公尝获成功书，爱其笔画道逸类其为人，展翫不置，乃命同僚川口长孺纂其事迹。”参川口长孺：《台湾郑氏纪事》，台湾银行经济研究室，1958年，第75~76页。按：水户藩主获得的书信，当是川口长孺在传记中提及：“成功之诗，世不多传，本藩藏其所自书诗曰：‘礼乐衣冠第，文章孔孟家；南山开寿域，东海酿流霞’。其诗不书题，盖似贺本邦人诗，书法亦飘逸可爱。”（第42页）可见郑成功此赋诗藏于水户藩。

之劝降书信：“念尔父郑芝龙投诚最早，忠顺可嘉，故推恩延赏，封尔公，给与敕印，俾尔驻扎泉、漳、惠、潮四府，拨给游营兵饷，养尔部下官兵。朕之推诚待尔，可谓至矣。尔自剃发倾心，义不再计。今据尔疏奏，虽受敕印，尚未剃发，冀望委畀全闽；又谬称用兵，屯札舟山，就近支給温、台、宁、绍等处钱粮；词语多乖，要求无厌，乃复以未撤四府官兵为辞。尔尚未归诚，岂有先撤官兵之理！”^①

当时清人以剃发受降作为诚心归顺的检验标准，晚明投降将领多循此模式，成功不受降也不剃发，史载：“成功不受。报父书末曰：‘万一不幸，儿惟有缟素复仇，以结忠孝之局耳’。”^②如所周知，剃发输诚，不仅有华夷变态的文化认同转变，也有政治认同的忠诚度转移问题，韩东育敏锐地指出：明清鼎隔的东亚巨变，“华夷变态”舆论的一世风行，极大地助推了东亚内部文化正统地位的抢夺浪潮和国族独立倾向。对日本而言，这已被集中表现为“道统”的“东移”和“自立”过程之中。^③实则郑芝龙、成功父子本身的形象也充分展现这个华夷变态的张力，郑芝龙这个父系血统被日本学者描绘为代表的是“中国”形象，而郑成功及其母亲代表的则是“日本”形象，为了凸显中日的华夷转变，川口长孺接着记载：“夫芝龙反覆之徒，固无足道，然妻为烈妇而子为忠臣，忠义贞烈咸萃一门，何其盛也！盖成功母子虽其忠烈出于天性，亦非我神州风气之所使然欤？然则郑氏之有成功，不翅明国之光，亦我神州之华也！”^④成功母子的一门忠烈，出于日本本有忠烈的“天性”，也成了日本“神州之华”。在此比对出现实中国满清的“夷”及日本的“华”；当然也对比出成功父亲芝龙的“反覆”，与成功母子的“忠烈”。由此对照，郑成功尽管再有如何的忠烈精神，这种忠义精神不会是来自父系的中国，郑成功俨然只能成为日本的郑成功。当然，上述戏剧及日人传记中刻意强调郑成功之忠义精神只来自日本，颇多牵强附会，郑成功七岁即被父芝龙接回中国后，接受的是中国传统的经学教育，黄宗羲《赐姓始末》论及成功的童蒙教育：“弘光时，入南京太学。闻钱谦益之名，执贄为弟子。”^⑤并在谏父不听，母死非命后，“诣孔庙，焚儒服”，清人的郑成功传记中均提到成功性喜《春秋》，好孙吴兵法。^⑥可见，郑成功的养成教育多是传统的中国儒学涵养，并深谙春秋大义精神，其忠义、其武勇，都在中国薰习。另外，我们也注意到郑成功在日本的魅力不仅止于江户时代，亦延烧到明治、昭和时期，以下的作品出版即可略窥其盛况（见下表）。

若我们对照当时中国人写的有关郑成功的戏剧或传记，大概没有像日本人如此热衷郑成功的戏剧。换言之，郑成功几乎在近代中国偶尔虽被提及，但在日本却透过歌舞伎、净琉璃的演艺方式，广泛地流传在日本学界及庶民百姓印象中。在《国姓爷合战》戏剧中，郑成功父亲芝龙并非叛国叛君之形象，父子尚且同心协力攻进南京城。但明治维新后，随着日本国内皇国精神愈来愈高涨，郑成功逐渐被塑造成具有“日本魂”的形象，以相对于郑芝龙的变节叛君形象，例如1934年《皇道宣扬》这本书在阐述郑成功的忠孝观点，有如下的叙述：“以忠孝为支那原产，此误也。彼国之忠，是‘三谏从，遂去之’的忠；孝是‘三谏不从，哭而从之’的孝，真正的忠孝，实是皇国的特产。父变节而趋利，但子能尽忠及于子孙，是真正能继承身为日本人母亲的田川氏与日本魂。”^⑦

①④川口长孺：《台湾郑氏纪事》，第34页，第75页。

②[清]陈衍：《台湾通纪》，台湾银行经济研究室，1961年，第39页。

③韩东育：《从“请封”到“自封”：日本中世以来“自中心化”之行动过程》，台大出版中心，2016年，第235页。

⑤[清]黄宗羲：《赐姓始末》，台湾银行经济研究室，1958年，第1页。

⑥如清人沈云的《台湾郑氏始末》（台湾银行经济研究室，1958年）载郑成功：“能读书，稍长，通《春秋左氏传》及孙吴兵法，喜击剑驰射。”第6页。

⑦昭和青年会：《皇道宣扬》，昭和青年会，1934年，第79页。

文中特举出中国经书的“三谏从，遂去之”的典故，系出自《礼记·曲礼下》：“为人臣之礼：不显谏。三谏而不听，则逃之。子之事亲也：三谏而不听，则号泣而随之。”^①以此对照日本皇国的忠孝观。由此，郑成功之所以被当时皇国精神所重视，并非只有成功母亲是日本人的血胤，更重要的是其背后有皇国独特的忠孝国体精神，即“日本魂”或“大和魂”，而其证明就在于郑成功“杀父成忠”。关于“杀父成忠”一事，不可匆匆看过，实有必要

明治维新以后涉《国姓爷合战》出版一览表

作者	书名	出版社及出版年
尾関卜三编	《绘本国姓爷合战》	自行出版，1886年
近松门左卫门	《国姓爷合战》	金樱堂，1892年
山崎晓三郎	《义太夫丸本（稽古本）》	自行出版，1894年
冢越芳太郎	《近松著作一斑》	民友社，1895年
伊藤仓三编	《影芝居声色独まなび》	金盛堂，1894年
水谷不倒彦校	《义太夫百番·上》	博文馆，1899年
铃木义一编	《义太夫全集》	义盛堂，1901年
关根正直	《国姓爷合战》	富山房，1903年
鹤泽名门二口述、竹本其太夫笔授、鹤泽秀作校	《浄曲百段語り物の訳》	其中堂，1906年
神谷竹之辅编	《義太夫さわり百段》	三芳屋书店，1909年
佐々政一、田中敬编	《孝道文学》	富山房，1911年
大川鋭吉编	《义太夫二百段集》	聚荣堂，1912年
五十嵐力	《译釈国文史》	博文馆，1919年
近松门左卫门	《杰作近松时代浄琉璃集成》	大同馆书店，1921年
尾崎久弥编	《近松浄琉璃读本》	三学社，1925年
近松门左卫门	《近松名作选》	明治书院，1925年
近松门左卫门	《国姓爷合战・百合若大臣野守鏡》	富山房，1926年
铃木春浦	《歌舞伎の型》	歌舞伎出版部，1927年
井川洗	《国姓爷合战：和唐内物語》	大日本雄辯会 讲谈社，1939年
五十嵐力	《大日本古典の偉容》	道统社，1942年
斋藤清卫	《われらの日本文学のイメージ》	至文堂，1943年

说明。根据晚明华廷献的《闽事纪略》载：“郑芝龙以福州降清。芝龙欲出降，弟鸿逵、子成功力阻之；不听。既降，贝勒谓其亲从，俾离左右。寻发遣赴燕都，惟狎客陈鼎随之去。芝龙妻，日本人也；以兵死。成功树“杀父报国”旗，至今出没海上。”^②郑成功因父亲的投降清人，劝阻不听，乃树立“杀父报国”之旗，大义灭亲，最终郑成功虽没有直接杀父，但也因郑成功不降清而导致父亲芝龙被满门抄斩于北京的悲惨结局。日本皇国特歌颂这样“移孝作忠”的精神，也就是国体论宣扬的“忠孝一体”论。换言之，郑成功可以顺理成章地成为“日本魂”或“大和魂”者，一是出自日本母胎之腹的郑成功，一是来自郑成功的“杀父成忠”，前者寄托皇国之“腹”，后者实现皇国的国体精神，并且“杀父”的“父”有一语双关的想象，“父”不光指那血缘意义的“父”，更影射的是“中国”，郑成功以上形象正巧妙地贴近皇国日本需要宣扬的国体精神及对中国侵略的野心，郑成功的“中华心”完全被移入“日本魂”中。

郑成功以上非中非日、亦中亦日、“中华心”或“日本魂”的纠葛，在革命家的孙中山看来，却成为“同文同种”的依据。1913年3月22日孙中山在日本接受长崎官民欢迎会上的谈话，突然提到了郑成功：“以前汉人学者亡命日本，在文学方面对日本做出不少贡献。如郑成功等人，他不过是生长在南方汉人其中之一。回顾及此，中日两国关系之形成决非一朝一夕之功，而今日是我们汉人的时代，大有回到三百年前之感。如今这两个同文同种的国家，不但通商贸易，在政治上，相互合作，关系日趋密切。如中日两国保持一致，可雄踞东亚。在世界上亦成一重大势力。”^③

①《公羊传·庄公二十四年》亦有三谏之义：“三谏不从，遂去之，故君子以为得君臣之义也。”
②华廷献：《闽事纪略》，台湾银行经济研究室，1967年，第47页。
③孙中山：《中日两国在政治上保持一致可雄踞东亚在世界上亦可成一重大势力》，收入《国父全集》第二册，第498页。

历史上汉人亡命日本约有三大波，一是宋元初期，一是明清鼎隔之际，但这两波多为禅僧，并非孙中山这里提及的文学家，另有少数儒者，最有名的则是明清之际的朱舜水（1600~1682），日后成为水户藩主德川光圀的宾师。第三波则是清末民初，革命派与维新派的亡命日本之徒甚多，孙中山本人亦是其中之一。但不知为何孙中山独提郑成功，更耐人寻味地是为了中日两国能“雄踞东亚”互相合作，提到了中日两国是“同文同种”，又远推到300年前的明末时期。郑成功这位中日混血的历史人物，在孙中山眼里，竟成为未来中日两国可以在政治与经济上互相合作、“雄踞东亚”的指标人物。日本人只要“大和魂”，但孙中山则寄望将“中华心”还原回来，中日“同文同种”的话语，增添了郑成功在各时代被脉络性转换的多元辩证关系。

二、近代中国作为“恢复中华”形象的郑成功

郑成功在近代中国再次受到注目，有两大事件，一是沈葆楨被派往协防台湾，恢复了郑成功的祭祀；一是孙中山反清复明的革命事业，郑成功持续扮演反清复明的“恢复中华”之角色。我们先从孙中山有关的革命志业谈郑成功的恢复中华形象。

清末时代陈匪石（1883~1959）支持孙中山的革命事业，入同盟会，特撰有《郑成功传》呼吁孙中山革命中喊出的“驱除鞑虏，恢复中华”。^①《郑成功传》绪论藉着郑成功，表现中华民族之悲痛：

呜呼！吾国民以是岁横渡大江，西极滇境，过郡城北门外，徘徊故明桂王墓下不忍去。上溯夏四月戊午，王与诸妃嫔、诸王子实殉国难于此。于是甲申之岁北都亡，越一年乙酉南都亡，又一年丙戌闽浙亡，又十五年辛丑粤疆亡；盖终始相距仅十九年，其未远也。而所谓中国本部二万万面积之土地乃为博物馆历史部之名词，而所谓自黄帝以降所孕育娇爱四万万之子孙乃为博览会人类参考馆之陈列品，而奄奄以病、以群病、以死、以群死！呜呼！其能勿哭？其能勿哭？吾将哭郑氏，哭郑氏所据之非地也，哭郑氏子孙之不卒也！虽然，其勿哭矣。吾将哭吾国民。吾国民负东方大陆之重担，又力不胜荷则弃之，弃之而不复顾，无复有一试负焉者。有之，仰指天、俯画地，徒手跳踉，弓不足一矢，车不足一马，进无可据之寸地，退无可守之尺土；若是者其兴也骤，其亡也忽，史家悲之，掇拾以为材，犹虑不足焉。吾恶乎能勿哭也？^②

上述引文，悲痛之情，跃然纸上。作者藉着哭郑成功，实哭当时中国处境。作者悲愤：在中国内部民族中，因满清统治下成为剃发的民族，而在中国外境的世界民族相较下，更成为落后种族的标记，沦为当时世界博览会陈列的劣等民族。^③作者不得不哭郑成功身死未竟之功，全书借郑成功作为民族英雄抒发驱除鞑虏意旨，响应孙中山革命的情怀，唤回中国本有的英雄气概：

①1906年5月7日中国同盟会在东京成立的规章，第二条即称：“本会以驱除鞑虏，恢复中华，创立民国，平均地权为宗旨”。参《国父全集》第九册，第251页。

②匪石：《郑成功传》，台湾银行经济研究室，1960年，第63~64页。

③按：陈匪石文中所言“自黄帝以降所孕育娇爱四万万之子孙乃为博览会人类参考馆之陈列品”云云，当指所谓“学术人类馆事件”，是1903年于大阪举行劝业博览会，以学术之名，在馆内陈列北海道爱奴族、台湾原住民、琉球、朝鲜、支那（中国）、印度、爪哇等七种“土人”，首先引起中国留学生的抗议，清政府进行交涉，同意取消支那人的陈列，接着韩国公使也抗议，不久也取消韩国人的陈列。虽然支那人的陈列被取消，但在馆内依然出现穿着传统中国服装的台湾缠足女性，仍然引起抗议。关于此一事件，研究颇多，事情脉络之分析可参考严安生：《日本留学精神史：近代中国知识人の軌跡》第三章《“人类馆”现象と“遊就馆”体验》，岩波书店，1991年。另可参李政亮：《帝国、殖民与展示：以1903年日本劝业博览会“学术人类馆事件”为例》一文的学术分析，从日本人类学家坪井正五郎的“民族混合论”的进化论角度，分析此一事件的帝国殖民权力结构之关系，刊于《博物馆学季刊》，2006年第2期。

吾中国果有郑成功其人者，冲决又冲决，排荡又排荡，使吾中国数千年来轻浮不正、似云非云、似雾非雾之妖氛，尽散之于广漠无人行之野，而雷以震之，风以荡之，电雨以冲激之，久之又久，乃始可欢迎世界之英雄，而绍介于我东方大陆之舞场也。故中国之英雄乃为世界英雄之先导，而世界之英雄又为我中国英雄之后劲也。故吾不得不曰，中国之英雄乃郑成功也。^①

作者要唤回中国的爱国精神，不得不追溯到郑成功，并认为郑成功不仅是“中国之英雄”典范，亦足堪为“世界英雄之先导”。由于郑成功出生日本平户，作者留日期间亲访平户，观看成功“诞生石”史迹，搜集成功出生神话。当是时，革命派的孙中山、章太炎等，其反清意识都高于反日。由于陈匪石此书意在反清革命，故不避讳郑成功出生日本且熏陶“大和魂”之记载：“福松幼慕日本大和魂之熏陶，又久受中国国粹学，故居平喜读《春秋》《孙》《吴》书，尝作‘当洒扫应对进退’文，其终言云：‘汤武之征诛一洒扫，尧舜之揖让一应对进退’。时福松年方十一，已慷慨自负若是。”^②

如所周知，1895年甲午战败，中国知识分子留日激增，欲效法日本明治维新，加上1905年日俄战争日本获胜，更激发中国维新与革命份子，由向西方学习，转而向日本学习，甚且希望中日两国可以携手共抗西方帝国主义。作者强调郑成功既有大和魂之熏陶，又有中华国粹学之洗礼，印证了上述孙中山所言“同文同种”的结合，似乎遥想着中日合作的前景，故这部《郑成功传》对于台湾割日情事未见对日本有丝毫之批评。值得注意的是，匪石在描述郑成功母亲田川氏殉难安平城时记载：“成功母在围城中而题曰：‘余夫非中国人乎！今惜一死，何颜面以对中国！’死之。”^③

这里的描述与先前几本的传记如《台湾外记》《台湾郑氏纪事》等均不同，显然是作者匪石刻意加入，将郑成功母亲之死系为中国而死，这样的叙述则扭转前节《国姓爷合战》戏剧中所描述田川氏及郑成功的日本本位角色，忠烈依旧是忠烈，只是田川氏是为中国人而死，并非捍守大和魂而亡。对作者来说，改写郑成功母亲田川氏为中国而亡，应也有期待日本人共同守护中国的愿望。故在作者眼中，郑成功是中日两国共抗强权的接合剂，有着共同的敌人——满清与西方帝国主义。最后，作者借郑成功饮恨于台湾，其志业终被清人消灭，生无限的感怀，兴“国无国民，乃真亡也”之叹：

光阴如驶，忽忽二百数十年。前于此之台湾为何属？后于此之台湾为何属？披图检视，其色再易，吾国民何未之见？凭吊城郭，歎歎畴昔，骚人墨客，联袂杂沓，而求所谓爱国士夫如玛志尼、古鲁家、阿圭鸭度者流，吾国民何未有其人？吾国人负有文明古国民之资格，又优占膏腴沃壤、广大无垠之国土，东亚盟主，未遑多让。而顾使国势日益穷蹙，以如今日。欧洲入十九世纪，生息蕃殖，已无余土，乃发明所谓殖民主义者，流为学说，着为政策，莫不鹰瞵鹗视，骧腾虎步，各以其相当方法，集中于亚东大陆之一隅。今日吾国内地，自东、自西、自南、自北，何片地绝壤非此主义之所流行者？而吾国民何犹未之觉？呜呼！吾国其无国民也耶？其真亡也耶？凡国大患，莫无国民若。

国民者，国之干也。使有国民，虽无国而亦国；使无国民，虽有国而亦不国。台湾已矣！自余四百余州，吾宗祖之所庐墓、孙子之所田宅，奋袂而起，吾国民将何处以之。呜呼！其存其亡，事在今日，岂有他哉，自决而已！于是传郑成功既终，迺敢告我国民曰：吾悲台湾，非仅悲台湾，实悲中国；传郑成功，非仅传郑成功，实传我将来无量数之国民。我之所言，止于此语，遂辍笔。^④

上述引文中出现“国民”12次，作者悲叹中国之“无国民”，当然有所指涉。在作者眼中，清帝国

①②③④匪石：《郑成功传》，第65～66页，第72～73页，第76页，第115～116页。又，有关郑成功母亲田川氏之死，张溪南所著《明郑王朝在台南》（台南市政府文化局，2013）从各种传记中整理三说：一是根据江日升《台湾外记》、陈衍纂辑的《台湾通纪》之切腹说，一是日人川口长孺《台湾郑氏纪事》的投河自尽说，一是黄宗羲《赐姓始末》的被淫自缢说。第87～88页。

统治下的中国,只有“臣民”而无“国民”。严格言之,中国历朝也只有“臣民”而无“国民”。与“国民”相近的是种族的夷夏之辨,这是从春秋时代即有的传统思想,但在满清的高压统治及满人身份下,连这种夷夏之辨都不能谈,民族气节乃为之荡然无存。但是,“国民”“国家”(state)或“民族”(nation)的概念是近代西方帝国主义殖民亚洲所带来的概念。^①东方的日本最能接受这种用国族或种族来定义西方意义下的“国家”,并且日本使用“国家”一词不免均带有日本“忠孝一体”的国体思维。明治维新以后,建立以天皇制为尊的国家,天皇代表国家,毫无疑问,“忠”于天皇即是忠于日本国。至于“孝”,因日本有万世一系的天皇体制,日本人的历代祖先也都效忠过天皇,所以忠于天皇也等于尽到孝于祖先,故在日本这种体制下可称“忠孝一体”,也因日本有“国民=臣民”这种特殊的国体制度,迥异于西方近代意义下的“国民”。晚清革命派与维新派人物流亡至日本,惊讶于日本竟有如此忠君爱国的“国家”意识,欲如法炮制于中国,特别是革命派高举“驱除鞑虏,恢复中华”口号,但“鞑虏”是被驱逐了,具有统一意识的“中华”国民观却还遥遥无期。

1912年孙中山革命成功,建立中华民国,当然也激起了台湾知识分子的波澜,当时还是日据时期的台湾,连横欣闻革命成功,在兴奋之余,不禁想到要告慰郑成功,特写《告延平郡王文》的哀祭文:“中华光复之年壬子春二月十二日,台湾遗民连横诚惶诚恐,顿首载拜,敢昭告于延平郡王之神曰:于戏!满人猾夏,禹域沦亡,落日荒涛,哭望天末,而王独保正朔于东都,以与满人拮抗,传二十有二年而始灭。灭之后二百二十有八年,而我中华民族乃逐满人而建民国。此虽革命诸士断脰流血,前仆后继,克以告成,而我王在天之灵,潜辅默相,故能振天声于大汉也!夫春秋之义,九世犹仇;楚国之残,三户可复。今者,虏酋去位,南北共和,天命维新,发皇蹈厉,维王有灵,其左右之!”^②

连横巧妙地将孙中山推翻满清,算在实践“春秋之义,九世复仇”的大义精神中,以此连结郑成功恢复中华未竟之功,在二百多年后,这个未竟之功终于在孙中山的革命事业中实现了。连横特将孙中山1911年的革命成功之年称为“中华光复之年”,而这个“中华光复”在当时充满着强烈“华夷”对立的种族意识上。当然,这种严重的华夷对立,源于满清异族的统治,这个异族还将本属中华之地的台湾割让给日本,这便激起了“中华民族”的同仇敌忾。只是,连横还没说出的是,显然清人的统治台湾本非中华正统,因台湾本属郑成功奉明正朔的中华之地,而清人又将台湾割让给异族日本,而此日本殖民政府更非中华正统。因此,这篇《告延平郡王文》当有更深沉的寄望,那就是希望下个阶段孙中山更以“中华”光复台湾,让台湾回归真正的“中华”。但这个遥想,到了蒋介石的身上终于实现,并且意想不到的,竟为台湾带来了一个“大中华”,蒋介石彷彿第二个郑成功。历史的巨轮不断翻腾着,也不停地复制命运,更引无数英雄竞折腰。

三、日据时期台湾郑成功形象的争议:中华心与大和魂之争

清朝时期郑成功在台湾第一次由官方立庙,已是清末年代。1874年因牡丹社事件后,清廷派钦差大臣沈葆楨来台协防,深知台湾民间私下祭拜郑成功,为了表彰忠节,收拢人心,乃向礼部呈《请建延平郡王祠摺》,“奏请封海神、立庙崇祀;予可,并谥忠节。”^③翌年,乃拆除旧有的“开山王庙”,

^①参Benedict Anderson:《想象的共同体:民族主义的起源与散布》第一章导论,吴叡人译,时报文化,1999年,第7~15页。

^②连横:《雅堂文集》,台湾银行经济研究室,1964年,第115页。

^③[清]唐赞袁:《台海见闻录》,台湾银行经济研究室,1958年,第130页。

在原址重建一座“延平郡王祠”，郑成功被官方的重新恢复祭祀，距离明郑时期将近200年之久。^①

沈葆楨为郑成功立庙祭祀不到20年，台湾割让给日本，日本殖民政府在领台后不到3年，认为清廷此庙“不足以壮观瞻”，官绅乃集资7000余两，初期将延平郡王祠改为“开台神社”，但于1898年由台南县知事几贝静藏，在2月3日正式改为“开山神社”，列为神社中的县社层级。^②

如前所言，由于郑成功具有日本母系血缘及其忠义精神，为了凸显成功母亲在福建安平英勇牺牲，在开山神社后殿中央尊祀成功母亲田川氏。不过，“开山神社”的位阶，是属于神社位阶的“国币小社”或“别格官币社”，位次在于“官币社”之下，府县社之间。^③1930年日本平户村长亦要求将郑成功的“开山神社”分灵至其诞生地平户。^④

毫无疑问，开山神社的改祀目的，殖民政府当然也试图移转台湾民众对郑成功情感，而这种情感的可移植性正是基于两个共同点：其一郑成功与日本共同的敌人都是满清，其二郑成功有母系的日本人血胤。如今甲午战争中打败满清的正是郑成功有母系血统的日本人，因此将台湾的郑成功庙再改祀为日人的神社，有从中华心转移到大和魂的目的。我们或可从1899年《开山神社祭典》中的一段祭文中充分看出这个端倪：“其血统借支那人之胤，宿皇国人之腹，其勋功之数数，逞强烈之肝魂，锻炼于国事多难中，捐家为国，移孝竭忠义，四百余州之草木，为之激浊扬清。”（原日文）^⑤

上述所谓“借支那人之胤，宿皇国人之腹”之语，值得引人注目。在这些歌颂郑成功的日本军、政要员的眼中，郑成功只是假借中国人的父系血统，但却是从皇国人的腹中诞生。“腹”这个词，有其深意，切不可忽悠，日本武士都相信，其忠诚的灵魂正是深藏于腹中，为了展现忠诚之心，必要时可用切腹来表明忠贞之心。^⑥质言之，郑成功胎生于日本人母亲之腹，正可想象大和魂藏于武士精神的腹中，将郑成功的出生塑造成天生就带有大和魂的使命。

随着“开山神社”鼓吹郑成功的大和魂精神，以笼络台湾人转向日本认同，1903年由东京富山房出版的名著文库中《国姓爷合战》的作品，首先被介绍到台湾来，刊于《台湾日日新报》，是由关根正直所校订。^⑦接着1913年在台湾本土亦上演鹿岛樱巷的《国姓爷后日物语》戏剧，是由“爱国妇人会”的台湾支部推动上演，并在翌年不断连载于《台湾日日新报》的日文版中，内容除延续《国姓爷合战》的剧情，更延续到郑成功死后的东宁王朝的历史故事，并非仅限郑成功本人的戏剧故

①按：“开山王庙”的兴建，已是清领时期的1695年（康熙34年），《台湾府志》记载澄天府东安坊有一座“开山王庙”。但未说明祭祀的是哪一位神明，不过后世传言，该庙祭祀的就是郑成功，乃为避免清朝官方猜忌，而托名为开山神庙。参江仁杰：《解构郑成功：英雄、神话与形象的历史》，三民书局，2017年，第17页。

②参《开山神社郑成功小传》，出版者不明，1901年，第2~3页。

③当时要封祀开山神社，日人引起诸多讨论，可参内藤正由：《鄭成功の社名社格を正定せられんとを望む》，《台湾日日新报》，（明治31）1898年4月3日。还有金光洁稿：《封祀明延平郡王郑成功庙于别格官币社议》，《台湾日日新报》，（明治30）1897年11月30日。按：日本神社位阶依次为“官币大社”、“国币大社”、“官币中社”、“国币中社”、“官币小社”、“国币小社”、“别格官币社”等。在国币社之下有地方的“府社”（=县社=藩社），“乡社”、“村社”、“无格社”。

④《望将开山神社分灵 奉迁于平户 郑成功诞生地代表者 订定今秋来台磋商》，《台湾日日新报》，（昭和5）1930年4月10日。以及《长崎县中野村 以开山神社分灵 奉祀为守护神 正式交涉即决定》，《台湾日日新报》，（昭和5）1930年7月4日。虽然日本战败归还台湾，但郑成功出生地日本平户仍保留郑成功文物及遗物，还有相关传说。每年7月日本平户市还会定期举办郑成功诞祭，甚至每年4月29日均会派市级官方代表参加台南举办的郑成功祭典。日本观光客每到台南，必至延平郡王祠参访或拜谒。

⑤《开山神社祭典》，《台湾日日新报》，（明治32）1899年2月10日。

⑥参大隈三好：《切腹の歴史》，雄山阁，1995年。

⑦关根正直校订：《名著文库：国姓爷合战》，《台湾日日新报》，（明治36）1903年12月26日。

事。《国姓爷后日物语》将郑成功塑造为远征南洋各国,积极向海外扩展领土,媲美战国时代丰臣秀吉征服朝鲜的“海外雄飞”的英雄形象。^①

纵然“延平郡王祠”被改为“开山神社”,以及“国姓爷合战”这类宣扬大和魂戏剧被介绍到台湾来,日本殖民政府企图扭转郑成功的中华心为大和魂,但台湾民间依然要的是郑成功的中华心。例如在台湾民俗中,郑成功已从人变成神,民间传说颇多,一些民间习俗今日仍存,这些传说绝无日本官方宣扬的日本色彩。至于郑成功的神像依然是明代汉人衣冠而不是日本和服,发式也非武士薙发形象,更有五绺长须,寺庙建筑风格依然是闽南式风格,而不是神社样貌,即便在日据晚期的皇民化运动与“寺庙改正”风潮中,依然保留汉人式的郑成功形象。^②据学者统计全台有关郑成功庙宇至少有146座(含陪寺庙宇),就建庙时间而言,明郑时期有3座,清领时期有41座,日据时期有39座,光复后有50座。^③又如在台湾有玄天上帝信仰,本是明朝政权的护国家神,护守在台“奉明正朔”的明郑政权,而第一座官方所建的庙即是真武庙(1669年建,真武大帝即玄天上帝),此后台南地区在明郑时期共盖有八座。真武庙经过清领时期到日据时期,建庙愈来愈多,到了日据时期的皇民化运动前,全台已有172座,但在皇民化运动期间(1937~1945),由于进行“寺庙整理运动”,真武庙及各种民间宗教庙宇被整顿,或被拆毁,或被“改正”或移作他用。但台湾光复以后,这些庙宇又都逐渐恢复起来。^④明郑奉明正朔的中华精神,透过玄天上帝信仰,一直在台湾流传至今,如今台湾玄天上帝的信徒,每年都还要至武当山回銮谒祖进香。除了民间百姓祭祀郑成功的庙宇日增,以及奉明正朔的玄天上帝信仰保留着中华心,民间知识分子如小说家郑坤吾(1885~1959)则用演义小说创作了《鲲岛逸史》,创作年代是在皇民化运动最激烈的时代出版。^⑤《鲲岛逸史》的主角本身就是郑成功部将子孙,一些配角也都有遗民身份,主角尤守己最终的归根地也是中国大陆的长白山,而不是土生土长的台湾。^⑥日据时期台人的“遗民情结”源自台人受异族统治后所衍生出对祖国的一种特殊的民族情感,在当时许多台湾知识分子展露无遗。^⑦相较于祖国意识是一种

①相关研究可参前引江仁杰:《解构郑成功:英雄、神话与形象的历史》,第76~83页。另有关,由署名“台阳”的作者,《国姓爷后日物语》(剧と史実)(连载于《台湾日日新报》(大正3)1914年5月30日)是第一篇,一直连载到6月21日,共20篇。

②相关的探讨可参前引江仁杰:《解构郑成功:英雄、神话与形象的历史》,《民间祭祀活动中的郑成功》,第96~83页。

③研究者金善惠根据政府调查资料、地方志与前人研究成果,列出全台郑成功庙宇的位置与建庙时间、缘由,估计全台至少有146座(含陪祀庙宇),并详细表列之,参氏著:《郑成功文化再现研究:从文史论述到日常意象》,台湾海洋大学海洋文化研究所硕士论文,2013年,第138~147页。

④玄天上帝在台南地区的发展,可参张溪南、黄明汉:《台南上帝爷信仰研究》,台南市政府文化局,2013年,第75~86页。

⑤这本书最早的版本是刊载于《南方》半月刊自160至188期(1942年9月15日至1945年1月1日)的连载刊本,因此可以说是太平洋战争时代的作品。郑坤吾在日本殖民时期另有一部作品,即1927年开始写作的《大陆英雄》。

⑥1958年郑坤五因病逝于高雄,大去之前,郑坤五曾预作自己的墓碑诗云:“街名明治尽翻身,县号高雄太不伦;日化耻从光复后,墓碑犹署凤山人。”日人把文雅的“凤山县”改为“高雄县”,但郑坤五仍觉其不伦不类,故宁在自己墓碑上署名自己是凤山人,足见其风骨气节。诗人虽已萎,典型依旧留存给后人。关于郑坤五的生平分析,可参林翠凤:《郑坤五及其〈九曲堂诗集〉》(收入氏主编:《郑坤五研究(第一辑)》,第310~330页)、照史《高雄人物述评(第二辑)》(春晖,1985年,第81~100页)。

⑦关于日据时代台湾知识分子的祖国意识的分析,可参黄俊杰:《日据时代台湾知识分子的大陆经验——“祖国意识”的形成、内涵及其转变》,收入氏著:《台湾意识与台湾文化》第四章,正中书局,2000年。文中分析了知识分子叶荣钟、作家吴浊流、医生兼作家吴新荣、当时在大陆经商的吴三连等人的经验及其反省言论中,印证台湾人的“祖国意识”的主要原因有二:第一是由于台湾人身处日本殖民统治之下,民族意识自然高涨,这是政治的原因(如叶荣钟);第二个原因则是由台湾人的汉族文化的认同所激发的历史文化意识,这是文化的因素(如吴浊流)。

自然的、纯粹的“中华心”认同，“开山神社”则是一种不自然的、被迫的“大和魂”转换。

四、郑成功“奉明正朔”在朝鲜士大夫引起的激荡

朝鲜王朝在明清鼎隔之际，面对华夷之辨的问题实比中国及日本更为复杂，主要不是只有朝鲜本身选择“华”或“夷”的问题，更在于涉及宗主国是“华”或“夷”的问题。朝鲜在他们所谓“丙子胡乱”（1636~1637）事件中，被迫弃明降清，须奉清政府为正朔、称臣跪拜，但偏偏清帝国又是一个旧宗主国所称的“胡虏”“奴酋”“虏夷”，引起诸多儒臣的论辩与争议，因此华夷之辨在朝鲜乃成为一个极端复杂的课题。^①这个问题的复杂也在于明帝国并没有马上覆亡，还有南明政权持续抗清，更有明郑势力在台湾奉明正朔，使得朝鲜儒臣对于要不要继续“奉明正朔”这个议题特别敏感。黄宗羲在《赐姓始末》中，对郑成功的评价是尚以维持明朝正朔肯定郑成功偏安台湾，可惜成功其子郑经对内虽奉正朔，对外自称“东宁国”，故黄宗羲称其不能申大义于天下。^②不过，“奉正朔”在当时明帝国灭亡之际，除了对海外中国遗民意义甚大以外，对“正朔”尚存于台湾而兴起无比感动者，当属朝鲜。

朝鲜过去因曾奉明帝国为宗主国之关系，对于南明政权的存续相当关注，自然也注意到郑成功延续着明朝正朔。在朝鲜关注郑成功或明郑政权者最引人注目的莫过于儒臣成海应（1760~1839）的《研经斋全集》。《研经斋全集》记载大量南明与明郑政权遗事，还有1667年的“丁未漂流人事件”所引起的朝鲜君臣对台湾漂流人是否北送清廷的争议事件。以下便扣紧这两事来讨论郑成功在朝鲜的形象。成海应《研经斋全集》及《研经斋全集外集》所写的郑成功部分，在《全集》杂录中录有《台湾群雄记》，皆有详细描写郑成功的事迹，着重在他攻打至何处，及其在台湾的相关建设，可视作郑成功的传记。不过，对于郑成功的评价却呈现两极化现象，例如“郑成功逐荷兰，为置东都僭王”，特意用“僭”字，实是因为多数记载皆引用《明史列传第四·诸王》之资料所致，并认为郑成功杀害了鲁王。如以下所载：

台湾在南海中，明季郑成功所雄据也。成功尝弑鲁王矣，不可谓纯臣。永历皇帝于是乎在桂林，皇统不绝如线。成功奉正朔而不渝，又招聚豪杰壮士，自任以复明室，东南忠义之士多从之。……^③

又成海应在《明季书藁》中说：“成功居南海上，侵掠海上郡县，鲁王往依之，为其所杀，其残忍如此。然定国力护永历皇帝，拒清人破桂林，诛孔有德，陈邦传，杀虜将尼堪。及帝被弑，犹屈疆滇缅甸，终不降清以死。成功奉永历年号，国亡而犹不变其节，常出师镇江，虽被摧败，其义声亦足暴于天

①关于朝鲜华夷之辨，可参拙著：《朝鲜阳明学者郑霞谷与朱子学者闵彦晖的华夷论辨》，《域外汉籍研究》第19集，2019年。

②黄宗羲在《赐姓始末》最后如是评论明郑政权：“史臣曰：郑氏不出台湾，徒经营自为立国之计，张司马作诗诮之；即有贤郑氏者，亦不过躋之田横、徐市之间。某以为不然！自缅甸蒙尘以后，中原之统绝矣；而郑氏以一旅存故国衣冠于海岛，称其正朔。在昔有之：周厉王失国，宣王未立，召公、周公二相行政，号曰‘共和’；共和十四年，上不系于厉王、下不系于宣王，后之君子未尝谓周之统绝也。以此为例，郑氏不可谓徒然，独怪吾君之子匿于其家，而不能奉之以申大义于天下！愚闻海外尚多人物，当必有说以处此。”《赐姓始末》，第7~8页。按：明郑政权在郑成功亡后，继任者郑经“对内奉正朔”，对外称“东宁国”，在1669年郑经在给满清的官员率泰的书信中说：“曩岁思明之役，不佞深悯生民疾苦暴露、兵革连年不休，故遂全师而退；远绝大海，建国东宁，于版图疆域之外，别立乾坤。自以为休兵息民，可相安于无事矣。”第33页。文中所谓“东宁建国，别立乾坤”，意谓对内奉南明永历帝正朔，对外则以独立的东宁国称之。

③[朝鲜]成海应：《研经斋全集》卷三十一，《风泉录一·丁未传信录序》，第184页。

下，居島中十七年，终不为清人所制，其义亦足记也。”^①

以上成海应之论，虽肯定郑成功是永历皇帝所封的延平郡王，称他为藩，而不称海盗，也赞扬他奉明正朔，是有义之士，但对于成功弑鲁王此事，便认为他不可谓“纯臣”。成海应对郑成功形象有褒有贬，贬的是杀鲁王一事，但鲁王实未被郑成功所杀，今存金门的鲁王碑，详载其在郑成功死后病故金门。^②有趣的是，成海应记录南明诸事，尝怀疑清廷在记录明朝相关史料时，会因“凡属皇朝事，多遏而不章”，但在鲁王被杀一事却引用《明史》材料而不细察。^③另外，值得注意的是成海应褒扬郑成功的一部分特指“奉明正朔”不变其节一事。有关奉明正朔问题，仍沿用已亡的明帝年号，在朝鲜士人看来是有关华夷争辩之大事，如以下柳重教（1821~1893）所说：

吾东士大夫今用皇明年号，其意盖曰既不可以夷狄为君，又不可以一日无君，仍以旧君为吾君，以俟天下义主之兴尔，此大义也。其用皇明年号有二例，一则用崇祯，盖于崇祯甲申皇京屋社之后，国人士大夫守义者，仍旧号纪年，若唐李克用之于天祐。其后漂海人传南京消息，宋子门人请用永历。^④

朝鲜官方虽然降清，也奉清年号，但这里所说“国人士大夫守义者”，仍然私下奉明正朔，并且立庙祭祀，以“皇明”为正统，故初时年号沿用崇祯年号，不过陆续知道有中国漂流人至朝鲜，朝鲜士人惊见仍有人沿用南明政权的永历年号，乃建议祭祀沿用永历年号。其次，沿用明帝年号的内心深处，在政治认同上“不可以夷狄为君”，故在年号坚持私下用明正朔，延续皇明正统，并且渴望“俟天下义主之兴”。而在文化认同上，认为中华之地已不华，故自认唯华在己，如今看到漂流人衣冠依然是华，不免震撼与感动。

南明政权陆续覆亡，江南士人有义不帝秦者，往来东亚海域上经商贸易，筹备资金，伺机反清复明，最有名者当是朱舜水。朱舜水往来海外之地，以日本为多，甚至远至越南。但亦有士人漂流至朝鲜，与朝鲜文人互相唱和，如以下有关陆苏的记载，他于1664年（载显宗甲辰年）漂流至朝鲜：^⑤

皇明之沦丧也，遗民多居海岛中，殆郑思肖画兰之意也。华亭徐孚远破家举义，兵败浮海，去死岛中。江阴陆苏毁巾衫，举家迁于舟，尝漂至朝鲜，与朝鲜诗人国厘辈十余人，唱酬月余而返。国厘未详其姓氏。……海上遗民，只知永历皇帝即位桂林，不知庚子岁为吴三桂所弑。海路悠远，无得以详。若郑成功造永历二十一年大统历者，以是故也。江南民心不忘皇朝如此。孝庙义旗若建。自登莱入中国。此辈岂不为前驱欤。

值得注意的是，朝鲜士人仍称已经灭亡的明帝国为“皇明”，足见思明之心仍然强烈。漂流人至朝鲜，见其仍沿用永历帝之大统历，难免激起朝鲜士人思明之情。成海应这里所记载的江阴陆苏与朝鲜诗人国厘等诗人的交往，固然成就一段佳话。^⑥但是，1667年的漂流人丁未事件，一群为

①[朝鲜]成海应：《研经斋全集》卷三十六，《明季书藁》，第293页。

②鲁王墓在1959年的八二三金门砲战中意外被发现，胡适曾考证《明史》中记载鲁王被郑成功令人沈之于海中，并非事实。根据鲁王碑，鲁王亡于1662年11月，但郑成功亡于6月，可见《明史》称郑成功将鲁王沉入海中杀死并非事实。

③鲁王是否为郑成功所杀，日本江户时代儒者広瀬旭莊在《九桂草堂随笔》中即认为是讹传：“郑成功，沈明鲁于海，《明史》虽书之，全属讹传，南境绎史亦辨之。”收入《日本儒林丛书》卷二，第36页。

④参[朝鲜]柳重教：《省斋先生文集》卷三十二，《庙祝用永历纪年说》。

⑤[朝鲜]成海应：《研经斋全集》卷三十三，《风泉录三》。

⑥[朝鲜]黄景源（1709~1787）：《江汉集》卷之六《与李元灵第二书》载陆苏这位亡国遗民事迹：“有陆苏者，年十一，毅宗皇帝弃群臣，白衣冠，哀临七日如成人。弘光元年，南都陷，遂毁巾衫，焚笔砚，迁于水次，驾扁舟，漂泊海滨，三十年誓不履岸，冠婚皆在舟中焉。惟日日投网得鱼，令童子入市易米以自给，风雨之夕，辄系棹仰天恸哭，呼毅宗皇帝不辍。其卒时，遗命家人，葬于海岛曰：‘我死，无令魂魄游中土也。’悲夫！三人（按：前此载陆苏，尚有邓凯、魏豹两人）忠足以辅翼帝室，志足以扫清中原，而天命已改之后，非人力之所可移也，故终世无所成功，天下惜之。”

数不少与明郑政权有关之华人漂流至朝鲜，所受到之待遇却和陆苏有着天壤之别，这也凸显朝鲜君臣对中华认同的无奈与窘境。发生在1667年的“丁未漂人事件”，分别记载在朝鲜儒臣的文集中，这个事件是来自台湾的明郑政权前往日本贸易经商者林寅观等95人，载着台湾出产鹿皮、药材等前往日本交换钱谷军需用品，^①因遭风漂至朝鲜济州岛，朝鲜人发现他们身着明人衣冠亦未剃发，且尚用明大统历，经过君臣上下激辩，国王显宗决议遣送回中国处置。^②按此一台湾贸易船商漂流至朝鲜事件，详载于《朝鲜王朝实录》显宗八年，成海应之《研经斋全集外集》卷33及34中，特收录《丁未传信录》《解送漂海人口咨文》《漂人问答》《漂人诗》《林寅观从人投示耽罗书》《漂人在弘济院投书》《漂人投诗》等记载。当时对于这95位的漂流人如何处置，有主张不可遣送中国者，以宋时烈（1607~1689）为代表，有主张要北送遣送中国者，以右相郑致和为代表。^③当是时，朝鲜士人闻知林寅观等漂流人至，特别携来皇明大统历，喜极而泣，悲不自胜。然当闻知决议北送后，思明儒臣或痛哭不能自己，深觉忘恩背义，违背“天地间大义理”。儒臣赵宗着上疏《请放漂人疏》更谓：“臣窃惟此举，系宗社存亡之机，神人向背之臣，而议者昧于名义之重，徒知利害之切迫，争劝殿下以天理人情所不忍为之事。”^④亦有儒臣上疏曰：“若然则朱召之子孙尚在，而此乃吾父母国之人也。谓大明之已亡而今知其不亡也，不见汉仪之已久，而今复见也，则可幸可喜，孰大于是。……呜呼！古今天下，宁有是哉！吾东方数百年礼义之称，至此而扫地尽矣。”^⑤视漂流人是父母国之人，若不顾义理北送，将使朝鲜百年的礼义之称扫地而尽。一个漂流人北送事件，提升到攸关“宗社存亡之机”，可见这个漂流人事件，将朝鲜儒臣还未沉淀的思明中华情节，一夕间爆发开来，充满政治认同与文化认同的强烈张力。

有关中华意识有关的“奉明正朔”与“衣冠”议题，以下特节录两笔资料分析之：

（1）时人宋时烈（1607~1689）的记载及赋诗：

今丁未夏，唐船一只漂到济州，同载九十五名，福建泉州人，皆唐服色，不削发。其中陈得、林寅观、郑喜、曾胜四人能文，谓永历皇帝保有南方四省，宗社不替，衣冠依旧，今为永历二十一年，其所持历书亦然云。积岁未知存亡之余，忽得此信，喜极而悲，感涕无穷，因成拙句，情见于词。右唐船乃官商

①参[朝鲜]成海应：《研经斋全集外集》卷三十四，《丁未传信录》之问答，记载：“问：以何人标下，行货于日本耶？长崎拒福建几日程耶？答：延平王受封据守，军需浩大，钱谷不足以供请命，故暂准权宜，即将本国聊产药材砂糖鹿皮诸货，逐年发贩外国，少佐军需。寅等乃奉委领驾四船前来耳，五月初十日开驾，至二十三日，倏忽东风大作，三船俱收日本，寅等一船槎篙失坏，无奈任其漂流，是夜遇礁冲破济州也。长崎至福建水道，顺风八九日也。”

②有关此一“丁未漂流人事件”的来龙去脉、人员、目的、所载货物之详尽考察，并针对此事件朝鲜政府对漂流人政策的改变，以及在事件后130年国王正祖追悔丁未漂流人的牺牲给予恩恤并祭祀等之分析，详参孙卫国：《从丁未漂流人事件看朝鲜王朝之尊明贬清文化心态》，收入氏著：《从“尊明”到“奉清”：朝鲜王朝对清意识的嬗变》，台大出版中心，2018年，第231~258页。如作者篇名所述，该文主旨是藉此事件窥探朝鲜王朝的尊明贬清之文化心态，本文则扣紧中华意识相关的华夷意识分析之，取径不同。

③《朝鲜王朝实录》载国王显宗八年十月二日条：国王与右相郑致和之对话：“上引见曰：‘漂汉已到乎？’致和曰：‘昨到弘济院。而渠辈闻将入送清国，皆抵死不肯行，至有欲自缢者，而独曾胜者，少不动念，言笑自若云。当令译官，反覆开谕，而终不肯行，则已有前事，势将依此处之。’上曰：‘前事何如？’对曰：‘庚辰年刷送汉人时，一如罪人，着枷以送矣。’上曰：‘势将如此也。’致和曰：‘漂人语间必称郑成功形势之盛，盖成功，自大明时，亦不归顺，入于海岛云。此必其管下而非永历之人也。’上曰：‘此人等，称永历在雷州，据有三省云，三省乃天下四分之一，果能有之，天下震动，岂有如是寂然之理乎？’致和曰：‘漂汉入送事，朝家既已议定，非人人所可非毁。而外间议论纷然，殊甚可骇。’

④⑤成海应：《研经斋全集外集》卷三十四，《赵宗着南岳集 二则》，《赵根损菴集 一则》。

而往贩日本者也，洋中遇飓风，败舡于济州见获，上书陈情，愿得还去，朝家竟捉送北京。^①

○皇家消息廿年余，今日初闻泪满裾。尚有衣冠全海甸，应愁谟略壮戎车。天心眷德人思奋，胡运垂亡贼易除。从此吾皇怀旧业，几时奇烈勒巫闾。○自古艰危开圣业，天心行合扫腥膻。惟将海外孤臣泪，露洒重冥日御边。○忽得皇家信，还如父母迴。苍天存汉历，圣德必重恢。喜极睢先泪，伤深骨欲摧。长吟出师表，沾洒望河魁。○痛念燕京覆，年今廿四还。腥膻何日扫，社稷一隅艰。志士思捐命，天心合去顽。北辰高夜夜，怅望泪长潸。^②

从以上宋时烈所述及赋诗，可知这些漂流人对朝鲜士人所带来的冲击，堪称当时人尽皆知的大新闻，首先漂流人的衣冠“皆唐服色，不削发”，明朝衣冠文物勾起朝鲜士人的思明之情，更令人惊叹的是漂流人所用的年号是永历年号，表示明朝尚未灭亡，不禁“喜极而悲，感涕无穷”，更燃起恢复皇明之心。宋时烈诗句中充满“天心”“吾皇”“圣德”皇家“父母”等以对比清廷的“胡运”“腥膻”，那种殷切期待皇明重光的心情跃然纸上。^③

(2)成海应记载：“显宗丁未，福建人林寅观等九十五人漂至耽罗，时郑成功在台湾，遥奉永历号，为永历二十一年大统历。然永历皇帝十七年，为吴三桂所弑，成功未之知也。寅观等贾人也，为成功贩海中，携大统历而至，时草野士大夫愤满洲殄明室，日夕思报之，及闻皇统犹存，竞骈阗于道，求见寅观等，握手涕泣，悲不自胜，或笔谈相酬答，以抒其慷慨。”^④

成海应距离丁未事件已经百余年，虽非当时人，但思明之情并不亚于宋时烈。根据以上引文，福建人林寅观等95人漂至耽罗（今济州岛），引起朝鲜上下震动之因，其一是闻知郑成功在台湾仍奉明朝正朔（按：当时明郑政权已是郑经时代）；其二是漂流人带来了一部明代沿用的“大统历”，让朝鲜思明士大夫深感“皇统犹存”，并“愤满洲殄明室”，竞相来访观看郑成功派去赴日的漂流人。当然从外表一见即令人好奇又感动的是漂流人的衣冠，也勾起朝鲜人的思明情节，确实见证到皇朝之民尚在。^⑤以上朝鲜的思明情节，显见朝鲜士人仍然坚守尊明贬清的华夷心态，虽然也殷盼皇明重光，但从各文集看来，似乎朝鲜士人并不寄望郑成功或明郑政权可以反清复明，笔者认为这与朝鲜士人普遍认为郑成功沈鲁王于海一事及郑经另立“东宁国”息息相关，成为无法将反清复明之情感投射在郑成功身上的主因。但是只要一提到奉明正朔这件事情，朝鲜儒臣皆仍肯定郑成功不变节的大义精神。郑成功形象在朝鲜并未如前节所分析受到日本人的欢迎程度，而是毁誉参半，至于郑成功的母系血胤，更不是朝鲜士人关注所在。

五、结语

郑成功的形象争议，可从纪念他的庙宇一再被历代政权改建或更名窥出其复杂性。在清领初期，1695年民间便偷偷兴建起“开山王庙”奉祀郑成功，到了清末年代，1875年因沈葆楨的上奏，终

①②宋时烈对漂流人的感怀，收入于成海应：《研经斋全集外集》卷三十四，《宋子大全九则》。

③宋时烈更有北伐“复讎雪耻”计划，据孙卫国指出，朝鲜在对待明朝上是采取“尊周思明”的态度，对待清朝则是“复讎雪耻”的心态。“复讎雪耻”更明确讲还分“复讎”即弘光以下南明诸帝之仇，“雪耻”即指1637年清兵逼仁祖降于皇太极而有南汉盟约之耻。相关分析，参孙卫国：《从“尊明”到“奉清”：朝鲜王朝对清意识的嬗变》第六章《清初朝鲜之“复讎雪耻”理念》，第199~230页。

④成海应：《研经斋全集外集》卷五十六，《草榭谈献三·黄功》。

⑤成海应：《研经斋全集外集》卷三十三，《丁未传信录》载：“及见寅观等全发，以为皇朝民也，竟就之问皇绪尚存。”

可名正言顺地在原址改建为“延平郡王祠”，这时候已经过180年。又经23年后的1898年日本人又将之改为“开山神社”。而在1945年台湾光复后，又马上被改回今日的“延平郡王祠”。以上郑成功庙宇多次的更名与改建，充分显示在政权转换之际，郑成功常遭脉络性地转换成当局所需要的形象，展现郑成功评价中的政治认同与文化认同的高度张力。

本文企图从“中华意识”的核心观念，窥探这个与“中华意识”息息相关的郑成功历史形象，如何在东亚时空环境下被脉络性转换成“他们的郑成功”的多元现象。本文发现在日本意向中的郑成功形象，至少有两个不同阶段形象，其一是殖民台湾前的江户日本及明治中期，具有大和魂精神的日本武士男儿形象，另一则是殖民台湾后将延平郡王祠改为“开山神社”想要移转“中华心”成为“大和魂”形象。前者的观众是在日本国内推销郑成功，观众是日本人，故无须转换郑成功的“中华心”；但后者的观众是殖民地台湾，本有强烈的“中华心”，因此须想办法“移转”至“大和魂”。但日本殖民政府这种操弄郑成功为大和魂之目的，不仅没有达到目的，反而有助长中华心的蔓延现象。至于郑成功形象在近代中国革命份子的运用上，如孙中山捕捉到郑成功这位中日混血人物，强调中日“同文同种”，寄望日本与中国同心协力对抗西方帝国主义；至于革命人物陈匪石则着眼郑成功的“驱逐鞑虏，恢复中华”的反满种族主义，希冀借郑成功来唤醒中国魂，而陈匪石加添的郑成功母亲是“为中国而亡”之情节，亦有寄望中日合作对抗帝国主义的心愿。至于朝鲜人眼中的郑成功形象，由于他延续了明朝正朔，给予朝鲜诸多儒臣表达对于明帝国宗主国的眷念之意，也激发朝鲜人的中华正统意识，至少数儒者如宋时烈有北伐抗清复明之策。

以上郑成功在两岸或日韩不同的形象，均涉及“中华意识”的诠释辩证问题。本文研究指出，郑成功的“中华”意象，均呈现脉络性转换的不同诠释，各取所需，各立其义。事实证明，日本人可以在自己国内透过戏剧方式让郑成功轻易变成“日本将军”或“大和魂”，如江户时代及明治维新时代流行的日本式郑成功，但要将这套移转到台湾人的中华心身上，显然格格不入，郑成功终究只能是汉人眼中的中华心之形象，证明日人“去异求同”政策的失败。至于孙中山及革命派的郑成功形象之运用，堪称最为独特，也最为现代人所不能理解，那就是强调中日“同文同种”或“郑成功母亲为中国人而亡”，也就是正视郑成功的“非中非日、亦中亦日”的混种事实，希望中日携手合作，共抗西方帝国主义，建设亚洲新未来，这应是一种“求同存异”的方式。可惜，日本人当时已经“脱亚入欧”，加入了帝国主义行列，若真能听进孙中山的期待，回到亚洲脉络下的日本，或许亚洲命运可以缩短被西方霸权主宰的时间。结果，因大和魂与中华心的持续对抗，中华心终究也保不住朝鲜，最后也让朝鲜既抛弃中华心，更痛恨大和魂，最后用自己的朝鲜魂加入西化的行列，导致东北亚国家至今依然是一个分崩离析的现状，西方势力仍然主宰着东亚。历史固然不能重来，但追求“亚洲是一体”，就是强调亚洲命运共同体，是孙中山及日本人当年共同的理念，事实也证明孙中山的王道和平理念绝对胜过日本当年的霸道专横方式。当今处于诡谲变化的东亚局势中，如何找出一条东亚共性的沟通联系纽带，也许可从郑成功这位特具“东亚性”的历史人物找到殷鉴之策。

作者简介：张崑将，台湾师范大学东亚学系教授。

台湾台北 10645

【责任编辑 杨 中】

哲学王国中的巾帼： 西方历史上的女性哲学家

彭国翔

[摘要] 20世纪以前西方历史上有不少女性哲学家，但中文世界至今知之甚少。本文依据西方历史分期的惯例，在古典时代、中世纪、文艺复兴和启蒙运动时期以及近代时期这四个阶段之中，分别介绍希腊化时期亚历山大城的希帕提娅、中世纪英国诺威治的朱利安、17世纪英国的玛格丽特·卡文迪士以及18世纪英国的凯瑟琳·考克贵这四位具有代表性的女性哲学家，兼及其它不同时期的另外一些女性哲学家。同时，本文在最后结语部分，也提请从事中国哲学史研究的学者留意发掘中国历史上的那些女性哲学家，以见东西方哲学王国中人类智慧结晶之整全。

[关键词] 女性哲学家 希帕提娅 朱利安 玛格丽特·卡文迪士 凯瑟琳·考克贵

[中图分类号] B5

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-3575(2020)02-0066-13

一、引言

黑格尔(1770~1831)虽然是我一直敬佩的哲人，但他的确也有一些如今看来令人难以认同的判断。对于中文世界来说，大概最著名的就是他关于中国没有哲学的论断。当然，在他的时代，浩如烟海的中国哲学文献仅有少得可怜的西文翻译。并且，这一状况的改善即便如今也很有限。不过，如果说限于语文能力，黑格尔的这一断言可以归于无知而多少可以谅解，那么，黑格尔对于女性的这种判断，所谓“女性具有受教育的能力，但无法从事那些需要一种普遍能力的活动，例如那些更为先进的科学、哲学以及某些特定形式的艺术创作。……女性调节自己行为的依据不是普遍性的要求，而是任意的倾向和意见。”^①就只能归于偏见而无法令人接受了。

^① “Women are capable of education, but they are not made for activities which demand a universal faculty such as the more advanced sciences, philosophy and certain forms of artistic production. ... Women regulate their actions not by the demands of universality, but by arbitrary inclinations and opinions.” G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox, New York: Oxford University Press, 1973, p.263.

随着20世纪女性主义在西方的兴起,女性在人类有史以来各种经验领域的诸多成就不断得到发掘和重视。黑格尔的上述论断就益发显得毫无根据。事实上,即便以黑格尔自己毕生从事并取得伟大成就的哲学这一领域来说,在人类历史上,女性所取得的成就也可以说是不让须眉而极为辉煌的。只不过,我们以往对此所知甚少而已。20世纪以来,西方涌现了很多女性哲学家,佼佼者从较早的沃格尔(Cornelia Johanna de Vogel, 1905~1986)、阿伦特(Hannah Arendt, 1906~1975)、波伏娃(Simone de Beauvoir, 1908~1986)、安斯康姆(Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919~2001)、福特(Philippa Ruth Foot, 1920~2010)以及去年刚刚去世的帕特南(Ruth Anna Putnam, 1927~2019)^①,直到如今在学界正大放异彩的努斯鲍姆(Martha C. Nussbaum, 1947~)、卡特莱特(Nancy Cartwright, 1944~)、海珂(Susan Haack, 1945~)、考思伽德(Christine Korsgaard, 1952~)以及巴特勒(Judith Butler, 1956~)等,其中不少在中文世界至少哲学领域的专业学者之中,也已经为人所知甚至进入必读和研究对象的范围了。

20世纪以来哲学领域中女性哲学家的大量涌现,自然是与女性主义和女性地位在西方的不断提升相伴而生的。不过,即使在女性地位较为甚至极为低下的古代甚至中世纪,西方历史上其实也不乏相当数量的女性哲学家。可惜的是,这些哲学王国中的巾帼们,在以往经典的哲学教科书中几乎是踪迹全无的。西方哲学方面,罗素的《西方哲学史》、文德尔班的《哲学史教程》以及梯利的《西方哲学史》大概是中文世界最为流行的西方哲学史教科书了,但其中没有讨论一位女性哲学家。晚近中文世界翻译的美国学者撒缪尔·斯达穆夫(Samuel E. Stumpf)和詹姆斯·费瑟(James Fieser)合著的《西方哲学史》虽然出版迄今不足6年,^②其中也没有女性哲学家的介绍。挪威学者尼尔斯·吉列尔(Nils Gilje)和奎纳尔·希尔贝克(Gunnar Skirbekk)合著的《西方哲学史》尽管出版稍早,^③但其中第二十三章“当代哲学概观”一节讨论了波伏娃和阿伦特两位。不过,也仅此两位。如果说“百科全书”一类的著作历来以收录全面著称,例如,1967年出版的《哲学百科全书》(*The Encyclopedia of Philosophy*)包含了超过900位哲学家,然而,像18世纪英国的玛丽·沃思通克拉夫特(Mary Wollstonecraft, 1759~1797)以及现代阿伦特和波伏娃这三位杰出的女性哲学家,其中就完全没有单独的词条。阿伦特的名字仅仅在讨论“权威”(Authority)的部分被提到一次,沃斯通克拉夫特和波伏娃则完全没有被提到。直到1998年出版的《劳特利奇哲学百科全书》(*The Routledge Encyclopedia of Philosophy*),这种情况才得到改变。不但这三位有了专门的词条,其他一些重要的女性哲学家也得以收录在内。当然,较之男性哲学家的阵容,其中所列的女性哲学家在数量上,仍然是远远不足的。

那么,在哲学的王国中,又有多少巾帼呢?这恐怕是一个无法获得准确答案的问题。并且,即便根据现有的研究成果,逐一列举也是既不可能也无必要的。由于20世纪以来西方主要的女性哲学家已经或多或少为人所知,就让我根据西方历史分期的惯例,在古典时代(公元6世纪以前)、中世纪(公元5~15世纪中叶)、文艺复兴和启蒙运动时期(公元15~17世纪)以及近代时期(公元18~19世纪)这四个阶段之中,各举一位较有代表性的女性哲学家为例加以介绍。

①她的先生即在中文世界更为人所知的帕特南(Hilary Whitehall Putnam, 1926~2016)。

②Samuel E. Stumpf and James Fieser, *Philosophy: A Historical Survey with Essential Readings*. McGraw-Hill Education, 2014. 中译有邓晓芒、匡红等译:《西方哲学史》,后浪/北京联合出版公司,2019年。

③Nils Gilje and Gunnar Skirbekk, *Filosofihistorie/A History of Western Thought: From Ancient Greece to the Twentieth Century*. Routledge, 2001. 中译本有童世骏、郁振华、刘进译:《西方哲学史》,上海译文出版社,2016年。

二、古典时代：亚历山大城的希帕提娅

论及西方历史上的女性哲学家，恐怕首先要提到希腊化时期生活在亚历山大城（Alexandria）的希帕提娅（Hypatia，约350~415）。希帕提娅的父亲席昂（Theon，335~405）是亚历山大城图书馆最后一位馆员，也是当时著名的数学家、天文学家以及被称为“Mouseion”的新柏拉图主义学派的领袖。因此，希帕提娅从小便得以在据说拥有50万册藏书的亚历山大城图书馆博览群书，同时从她父亲那里学习了新柏拉图主义的哲学。希帕提娅的同时代人、耶教史学家苏格拉底（Socrates of Constantinople/ Socrates of Scholasticus，380~450）曾经在其《教会史》（*Ecclesiastical History*）中对希帕提娅有这样的描述：“亚历山大城中有位名为希帕提娅的女子，乃哲学家席昂之女，不但在文学与科学领域造诣精深，哲学方面也远超其同辈。作为柏拉图与普罗提诺学派的继承人，她向听众讲解他们的哲学思想。听众中许多人不远千里而来，为的是能得到她的指导。由于教养良好，希帕提娅具有一种沉着从容、平易近人的气质。她经常出现在公共场合以及当地行政长官的面前，从不因参与男性的集会而羞怯。由于希帕提娅超凡的尊严与美德，男性们只有更加敬爱她。”^①由此可见，希帕提娅在当时作为一位博学的哲学家和教师已经名满天下。

大概由于2009年西班牙导演Alejandro Amenábar执导的电影*Agora*（中译名“时代广场”），如果说希帕提娅是迄今为止中文世界所知极为有限的古代西方女性哲学家中数一数二的人物，或许并不为过。虽然这部电影有一些史实的虚构，主要突出的也是希帕提娅作为天文学家、数学家而非哲学家的方面，但对于社会大众的认知而言，无疑起到了巨大的推广作用。当然，之所以能够如此，还是因为希帕提娅在西方历史上的确是古代女性哲学家中最富影响力的一位。也正因此，在西方历史的各个时期，从古代、中世纪、前现代直到当今，其影响都绵绵不绝。形形色色的思潮都将希帕提娅引为先驱和同道。例如，就在希帕提娅被暴徒谋害不久，以她的名义伪造的反对耶



图1 “雅典学院”画作
左下白衣女子

教（Christianity）的信件便已出现。而事实上她生前并不反对耶教，其学生中不仅异教徒（pagan）和耶教徒（Christian）并存，甚至还有犹太教徒（Jews）。在启蒙时代，她成为反对天主教（Catholicism）的象征。在19世纪，她在查尔斯·肯思立（Charles Kingsley）的同名小说《希帕提娅》里，则被描绘为“最后的希腊人”（the last of the Hellenes）。而到了20世纪，她又被女权和女性主义者奉为偶像。甚至拉斐尔的名作“雅典学院”中那位白衣女子（图1），都历来被广泛地认为是希帕提娅的形象。

由于年代久远，希帕提娅的确切生年并不确定，但基本上以公元350、370或375三种说法较被学界接受。其生平事迹和思想主张虽然面临“文献不足征”的问题，但由于她在西方历史上所具有的影响和意义，

^① “There was a woman at Alexandria named Hypatia, daughter of the philosopher Theon, who made such attainments in literature and science, as to far surpass all the philosophers of her own time. Having succeeded to the school of Plato and Plotinus, she explained the principles of philosophy to her auditors, many of whom came from a distance to receive her instructions. On account of the self-possession and ease of manner which she had acquired in consequence of the cultivation of her mind, she not infrequently appeared in public in the presence of the magistrates. Neither did she feel abashed in going to an assembly of men. For all men on account of her extraordinary dignity and virtue admired her the more.” 转引自Tomthy E. Greory, *A History of Byzantium*. Wiley-Blackwell, 2016, p. 126.

后来历代对她的研究一直不断。迄今为止,已经有好几部精彩的著作探讨其生平与思想。例如,波兰历史学家玛丽亚·泽丝卡(Maria Dzielska)的《亚历山大城的希帕提娅》(*Hypatia of Alexandria*),^①或许是最为详尽的一部。其它如布鲁斯·麦克林南(Bruce J. MacLennan)的《希帕提娅的智慧:为了更有意义的生活的古代的精神实践》^②,还有晚近美国学者爱德华·瓦茨(Edward Watts)出版的《希帕提娅:一个古代哲学家的生活与传奇》^③,都是一时之选。

电影Agora之所以侧重于希帕提娅作为天文学家、几何学家和数学家的方面,^④对她哲学方面的成就相对着墨不多,大概是因为前者有存世的文献可为依据。不过,虽然希帕提娅似乎并无独立的哲学著作传世,但西方相关史学研究广泛认可的是,在流传下来的她的学生们的各种纪录中,希帕提娅娴熟地掌握包括柏拉图、亚里士多德等古代哲学家的著作,尤其是新柏拉图主义(neo-Platonism)和普罗提诺(Plotinus)思想的有力诠释者。希帕提娅时代的亚历山大城,耶教的势力蒸蒸日上而异教徒则日薄西山。但希帕提娅的学生中既有异教徒也有耶教徒,可见她赢得了两方面知识阶层的普遍爱戴和欢迎。并且,希帕提娅的学生还不仅限于亚历山大城,不乏从远方四处慕名而来向她求学的各色人士。如果在哲学方面没有深厚的造诣且声名远播,这一点是无法想象的。此外,希帕提娅似乎还是亚历山大城官方正式聘请主讲哲学的第一位女教师。这一点,显然也足以证明其哲学方面的成就。

希帕提娅固然可以说是古代西方最有代表性的女性哲学家,但即使以公元6世纪以前为限,也并不意味着在她之前不见“古人”,在她之后不见“来者”。例如,在希帕提娅之前,除了早期和晚期毕达哥拉斯学派中的好几位女性人物,其中包括来自克罗顿(Crotona)的思耶诺(Theano),最初是毕达哥拉斯学生,后来成为他的妻子。还有在柏拉图、阿里斯托芬(Aristophanes)和色诺芬(Xenophon)等人的著作中提到的阿斯帕斯娅(Aspasia),以及狄奥缇玛(Diotima)和塞娜(Julia Domna)。在希帕提娅之后,也还有包括阿丽塔(Areta)、阿斯莱琵吉尼娅(Asclepigenia)等人在内的几位女性哲学家。^⑤

三、中世纪:诺威治的朱利安

对于女性来说,西方的中世纪或许是她们的“至暗时刻”。但是,即便在这一时期,仍然涌现了相当一批女性哲学家。修道院也许历来被认为是女性在中世纪格外受到压抑的一个场所和象征。但事实上,女性哲学家及其思想的孕育和表达,又往往在女性修道院里得到了庇护和发展。可以说,中世纪时期那些最有代表性的女性哲学家,大都与修道院有着不解之缘。她们要么是修女、女修道院的领袖甚至身后获得“圣徒”(saint)的荣誉,要么是类似佛教居士那样虽无教籍但却虔诚的信徒。例如,德国的圣贺德佳(Hildegard of Bingen, 1098~1179)是圣本笃派(Saint Benedict)修

①Maria Dzielska, *Hypatia of Alexandria*. Harvard University Press, 1995.

②Bruce J. MacLennan, *The Wisdom of Hypatia: Ancient Spiritual Practices for a More Meaningful Life*. Llewellyn Publications, 2013.

③Edward Watts, *Hypatia: The Life and Legend of an Ancient Philosopher*. Oxford University Press, 2017.

④希帕提娅在数学、几何学方面的成就,可以参考Brittany Goris&Jessica Christianson合著的《希帕提娅:几何学的探索者》(*Hypatia: Explorer of Geometry*. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017)。

⑤有关这一时期的几位女性哲学家,参见Mary Ellen Waithe, *A History of Women Philosophers, Vol. 1, Ancient Women Philosophers, 600BC-500AD*, Martinus Nijhoff Publisher, 1987.



图2 朱利安雕像

道院的院长；^①法国的贺拉德 (Herrad of Landsberg, 1130~1195) 很年轻的时候便进入浩恩堡 (Hohenburg) 修道院追随海琳迪思 (Relindis of Hohenburg) 学习, 1167年成为海琳迪思身后的继任院长。而应神圣罗马帝国皇帝腓特烈一世 (Frederic Barbarossa, 1122~1190) 之召重建浩恩堡修道院的海琳迪思, 本身就是一位对知识和教育极为重视的修女; 第一位用德语而非拉丁语写作的麦琪德 (Mechtild of Magdeburg, 1207~1282/1294) 虽然没有正式“发愿”(vow) 成为正式的修女, 却是当时著名的“在俗会”(Beguine) 成员之一, 其著作《神性之光的流动》(*Das fließende Licht der Gottheit*) 至今仍是耶教神秘主义 (Christian mysticism) 的经典文献之一。不过, 这里我要介绍的中世纪

女性哲学家, 是英国的朱利安 (Julian of Norwich/Dame Julian, 1342~1416)。

朱利安一生绝大部分时间都生活在英国的诺威治 (Norwich) 这个当时规模仅次于伦敦的城市。“朱利安”并不是她真实的名字, 很可能来源于她居所旁边的圣朱利安教堂 (St Julian's Church)。但这一点并不重要, 正如她自己在其著作的最后所说: “不必记住我是谁, 但请记住我所说。” (Don't remember who I am but remember what I say) 作为隐修女 (anchoress), ^②她住在作为教堂附属建筑的修道小屋 (cell) 里。她成为隐修女的确切时间并不清楚, 有研究者认为她应该曾经婚育并为人母, 并且, 她在一度流行的瘟疫中失去了自己的孩子。朱利安在大约6岁、19岁和27岁时经历了袭击诺威治的三次黑死病 (Black Death)。不仅如此, 英国的百年战争 (the Hundred Year War)、罗马天主教与东正教的大分裂 (the Great Schism) 以及发生在诺威治的英国历史上最大的农民起义 (the Peasants Revolt, 也称为Wat Tyler's Rebellion或者the Great Rising), 朱利安不幸都躬逢其时。无论这些大规模的社会动荡具有怎样的历史意义, 对于身在其中的个体来说, 显然都是非常的幸。朱利安能够终其一生在圣朱利安教堂中潜心于灵修和写作, 既与其宗教信仰的虔诚以及知识探求的爱好有关, 恐怕也是乱世之中各种无常与苦难驱使之下的自然结果。然而, 动荡不安和充满苦难的尘世虽然使得朱利安饱受身心之苦, 却并未使她消极厌世。例如, 她多次受到病痛折磨, 30岁时那次一度濒死。但正是在这种终极境况之中, 据说她16次见证了上帝的显现, 并在病愈之后分两次写下了她在那种近乎神秘经验中的所思所得, 两次之间相隔20年。可以说, 正是信仰的光辉和理性的力量, 使她成为了一位了不起的哲人。

当然, 相关文献表明, 朱利安的出身应该并不低微, 甚至是上流阶层。例如, 一般像她那样的隐修女是不允许面见家人的。普通民众要想向她们祷告并获得灵修的指点, 也只能透过她们修道室的小窗交谈, 并不能进入。但是, 据说朱利安却能够面见她的母亲以及其他的访客。并且, 朱利安的文字优美典雅, 有现代学者如格蕾丝·简岑 (Grace M. Jantzen, 1948~2006) 甚至认为, 其文字水准堪比同样是中世纪的英国杰出诗人乔叟 (Geoffrey Chaucer, 1343~1400)。在那个年代, 没有良好的家庭使其受到良好的教育, 其文字水平达到如许程度, 显然也是难以想象的。总之, 朱利安的生平事迹鲜为人知。除了她自己著作中自述所显示的内容, 现存的传记史料大概也只有玛格睿·坎璞

①研究圣贺德佳生平与思想的文献以德语居多, 英文专书参见Fiona Maddocks, *Hildegard of Bingen: The Woman of Her Age*. New York: Doubleday, 2001。

②中世纪时期的隐修女是怎样一种人以及她们过着怎样的生活, 参见Anneke B. Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoresses: The Rise of the Urban Recluse in Medieval Europe*, University of Pennsylvania Press, 2005。

(Margery Kempe, 1373~1438)的《坎璞书》(*The Book of Margery Kempe*)这部被认为是英语世界中第一部自传作品的书中留下一鳞片爪。因为大约在1413年,同样是耶教神秘主义者的坎璞曾经专程到诺威治数日,拜访了朱利安。在坎璞的记载中,她自己关于上帝显现的见证遭人嘲笑,却得到了朱利安的认可和开示。并且,朱利安在自己著作中表达的思想,也在坎璞的记述中得到了印证。

朱利安的思想主要保存在她的《神圣之爱的启示》(*Revelations of Divine Love*)一书中,该书被认为是现存英语文献中第一部由女性作者撰写的学术著作,同时也是中世纪英国神秘主义最经典的代表作之一。作为朱利安16次见证上帝显现的记录和阐释,该书当然首先是一部神学著作。不过,她所表达的思想,直到今天仍有其饶富启发的意义和价值。晚近关于朱利安及其《神圣之爱的启示》的研究,有2018年杜克大学出版社出版的郝爱密(Amy Laura Hall)著《嘲笑罪恶:跟随朱利安看待世界》(*Laughing at the Devil: Seeing the World with Julian of Norwich*)以及独立学者罗尔芙(Veronica Mary Rolf)同样于2018年出版的《探索者指南:朱利安》(*An Explorer's Guide to Julian of Norwich*)等。

大体而言,朱利安的思想有这样几个特色。首先,是注重“爱”以及基于“爱”之上的“希望”。朱利安所处的时代充满动乱与苦难,但是她的思想并未因此而落入消极。相反,在她看来,正是因为人的罪不可免,上帝和耶稣对于人的关爱才尤为必要和不可或缺。人类只有正视自身的原罪构成现世生活的重要组成部分,才会对自己有更为深入的认识;同时,也才会更为真切地了解寻求上帝和耶稣宽宥的重要和意义。正因为这一看法,后世的研究者认为,在朱利安的思想中,存在着一种“必要的原罪”(necessary sin)这样一种观念。当然,这种“必要”只是“实然”而非“应然”意义的。这种“罪”需要的并不是“罚”,而是“爱”。如此,人类的生活才有希望和喜悦,而不至落入万劫不复的沉沦和痛苦。那么,这种“爱”哪里才有呢?朱利安认为,它只能来自于上帝和耶稣的仁慈。只有上帝和耶稣的大爱所施予的仁慈,方能使人类的原罪最终得到原谅。

朱利安思想的另一个特色,是所谓“母性的耶稣”(motherhood of Jesus)这一观念。在她的笔下,耶稣常常更多地被描绘为一位母亲而非父亲。这位善良和充满关爱的母亲往往是耐心地聆听世人的心声,指导世人的生活,而不是动辄对世人施以训诫。作为母亲,朱利安的耶稣同时也是朋友、闺蜜(confidante)、护法和救星,她总是在你需要帮助的时候出现,给你建议和指导,而不是贸然闯入你的生命,对你发号施令甚至欺凌。这种“母性的耶稣”观念,既与她自己的女性身份有关,恐怕也源于她个人多次见证上帝显现的种种经验中耶稣所呈现给她的形象。朱利安对于耶稣的这一理解,在《圣经》的各种福音书中是有据可依的。但是,朱利安所处的中世纪时代,主流教会更愿意向世人呈现的耶稣形象,却往往是男性所代表的那种强硬和怒气。或许正是由于这一原因,尽管朱利安的著作在她生前已经受到信众的欢迎,却一直被主流教会忽略。直到17世纪著名的教会史学者瑟莱讷思(Serenus de Cressy, 1605~1674)出版了朱利安的著作,她的名字和著作才逐渐广为人知。

朱利安的《神圣之爱的启示》首先是一部神学著作。不过,该书也具有丰富的知识论内容。伊丽莎白·爱沃斯道特(Elizabeth N. Evasdaughter)曾经特别讨论过朱利安的知识论思想。尽管朱利安并未就知识本身进行讨论,但在她记录并阐释自己如何认识上帝的文字中,却表达了她对于知识的属性、知识的来源以及知识的限度的看法。关于知识的属性,朱利安与奥古斯丁、奥坎姆不同,她不认为真理只是存在于心灵之中而与感性无关的东西。和亚里士多德、阿奎那比较接近,她认为感觉给真实(reality)提供素材,知识是一套由各种命题构成的开放的单元,那些命题可以是哲学的,也可以是神学的。同时,知识也是一种对于那些单元所呈现各种真实的理解过程。当然,她也指出,通过耶稣是最可靠的认知过程。关于知识的来源,朱利安一方面认为真理的来源是教会,这显然是她

的信仰认同所决定的。同时,她也特别指出,知识的来源在于理性。无论是奥古斯丁还是阿奎那的圣经诠释技巧,在她那里得到了娴熟的运用。其中,分析和论证的理性之光分外闪耀。关于知识的限度,朱利安认为源于人性的缺陷。她毕竟是一位隐修女,在无限的神性之光的映射下,人性是有限而远非完美的。也正是因此,人类所能掌握的知识,较之上帝的启示来说,永远存在着限制。

四、文艺复兴和启蒙运动时期:玛格丽特·卡文迪士

如果说西方中世纪的女哲学家大都有鲜明的宗教背景,那么,到了文艺复兴和启蒙运动时期,女哲学家无论身世还是经历,则异彩纷呈,不再限于神学的范围。这一时期的女哲学家们灿若群星,总体上呈现出这样几个特点。首先,出身阶层多样。虽然多数出身上层贵族,但也有出身平民且身处逆境者。前者如玛格丽特·卡文迪士(Margaret Lucas Cavendish, 1623~1673)出身英国贵族家庭,曾作为玛丽亚女王(Henrietta Maria of France, 1609~1669, 英王查理一世的妻子)的随员流亡法国,并成为卡文迪士公爵(William Cavendish, 1592~1676)的第二任妻子;而克里斯蒂娜(Kristina Wasa, 1626~1689)作为瑞典国王古斯塔夫二世(Gustav II Adolf, 1594~1632)的唯一合法继承人,于1632~1654年间担任瑞典女王。后者如玛丽·沃思通克拉芙特(Mary Wollstonecraft, 1759~1797),从小即亲历了父亲继承财产后因屡屡投机失败而酗酒、家暴和颠沛流离的生活。其次,有些并未接受过正式的学校教育,凭借自学成为自身所处时代的知识人和思想家。其中,包括英国的安妮·康薇(Anne Conway, 1631~1679)^①、凯瑟琳·考克赉(Catharine Trotter Cockburn, 1679~1749)等人。第三,多才多艺,涉及的领域相当广泛。例如,安妮·康薇除了哲学和数学之外,还学习了希腊文、希伯来文、拉丁文和法文;玛丽·沃思通克拉芙特不但著作涉及政治、社会和教育哲学,也是一位诗人、小说家和自传作家,还翻译了道德哲学和宗教哲学方面的著作;而荷兰的安娜·舒曼(Anna Maria van Schurman, 1607~1678)作为当时欧洲最博学的女性之一,不仅是画家、诗人、雕刻师,还通晓15种语言,在音乐、艺术、文学(当然还有哲学)等领域都有很高的造诣,成为荷兰大学就读的第一位女性。第四,讨论的问题新颖前卫,如身为瑞典女王的克里斯蒂娜,当时甚至探讨了女同性恋拒绝异性婚姻这样的问题,成为现代女性主义和女权运动的先驱人物,乃至她自己的性取向也成为后来研究者争论不已的话题。第五,也是特别值得留意的一点,这些女性哲学家与当时思想界的男性哲学家彼此之间交往密切。或者更为准确地说,讨论当时的思想界、哲学界,如果她们缺席的话,我们看到的将是相当不完整的画面。克里斯蒂娜与当时的很多男性哲学家都有交往,并津津乐道笛卡尔的哲学,她曾邀请笛卡尔(1596~1650)到斯德哥尔摩,结果笛卡尔大概过于兴奋,不顾克里斯蒂娜的提醒,没有等到较为温暖的春夏季,在十月就到了斯德哥尔摩,并每天早上五点就到图书馆和克里斯蒂娜讨论哲学,结果于次年二月染上肺炎并不幸十天后病逝。这一故事,已经不再鲜为人知。其他林林总总,不胜枚举。例如,身为波西米亚公主的伊丽莎白(Elisabeth of Bohemia, 1618~1680)与笛卡尔的友谊直到笛卡尔去世,并成为笛卡尔著作最为完整的诠释者和评论人。^②不过,伊丽莎白并不只是宣扬笛卡尔的哲学,而是对其二元论的形

^①关于安妮·康薇的生平和思想,可以参考Sarah Hutton于2004年在剑桥大学出版社出版的《安妮·康薇:一位女性哲学家》(Anne Conway: A Woman Philosopher)。

^②最近关于伊丽莎白的专著研究。参见Renée Jeffery于2018年出版的《波西米亚公主:作为哲学家的公主》(Princess Elisabeth of Bohemia: The Philosopher Princess)。

上学 (dualistic metaphysics) 进行了批评。两个人的襟怀都是令人钦佩的。英国的达玛丽斯·玛莎姆 (Damaris Cudworth Masham, 1658~1708) 不仅曾和莱布尼兹 (1646~1716) 通信讨论一系列的哲学问题, 包括自由意志、身心关系以及预定和谐 (pre-established harmony) 等, 更和洛克 (1632~1704) 保持了终生的友谊。洛克不但在达玛丽斯·玛莎姆婚前曾和她有过一段浪漫关系, 其人生中的最后13年, 甚至是在达玛丽斯的家中渡过的。至于汉诺威的索菲亚 (Sophia of Hanover, 1630~1714, 汉诺威选帝侯夫人) 和夏洛特的索菲亚 (Sophia Charlotte, 1668~1705, 首任普鲁士国王腓特烈一世的王后以及英国国王乔治一世的妹妹) 这对贵族母女, 则同时和莱布尼兹有过密切的交往。在汉诺威的索菲亚存世的书信中, 记录了她和莱布尼兹两人之间的友谊, 不仅是研究莱布尼兹的珍贵史料, 同时也显示出她本人就是一位了不起的哲人, 具有高度的智慧。而她的女儿夏洛特的索菲亚, 也是一位睿智和富有魅力的女性。据说沙皇彼得大帝初次见到她时惊为天人, 竟然一度失语。除此之外, 这些女性们在哲学思想方面的造诣有时颇令当时的男性哲学家赞赏不已。例如, 凯瑟琳·考克责曾有著作诠释和捍卫洛克的思想, 暮年且病中的洛克阅后赞叹不已, 认为得遇知音, 便授权自己的表弟和经理人资助她。苏格兰哲学家同时也是英国萨里斯伯雷主教 (Bishop of Salisbury) 的博尼特 (Gilbert Burnet, 1643~1715) 曾经和英国哲学家诺里斯 (John Norris, 1657~1712) 一道称赞凯瑟琳·考克责的著作。莱布尼兹也曾经和友人一切讨论过凯瑟琳的著作及其思想。18世纪的意大利的劳拉·蓓茜 (Laura Bassi Veratti, 1711~1778) 是欧洲第一位获得正式聘任的女教授, 也是欧洲第二位获得博士学位的女性 (第一位是意大利的女哲学家 Elena Lucrezia Cornaro Piscopia, 1646~1684)。^①伏尔泰 (1694~1778) 曾在1744~1755年间多次和劳拉通信, 并在信中将她和另一位法国女哲人艾米丽 (Émilie du Châtelet, 1706~1749) 称为“哲学的居所” (tabernacles of philosophy)。^②至于这些女哲学家之间的彼此往来, 也是所在多有, 例如, 康薇和达玛丽斯之间经常讨论问题, 达玛丽斯拥有凯瑟琳当时捍卫洛克《人类理解论》的著作抄本, 伊丽莎白与安娜·舒曼观点相左, 但彼此通信, 直到后者去世。总之, 文艺复兴和启蒙运动时期的女性哲学家可以说是“成群而来”, 较之当时一大批的那些男性哲学家并不逊色。当她们一个个走出历史的尘封, 向我们款款而来时, 她们的心智所创造的精神和思想的世界, 将为我们打开一个绚烂多姿的新世界。

限于篇幅, 这一历史时期的女性哲学家, 我这里只能着重介绍一位, 就是被誉为17世纪著述最丰的女哲学家之一的玛格丽特·卡文迪士。前文已经提到, 玛格丽特出身贵族。不过, 她并未接受过正式的学校教育, 主要是通过各种图书馆的阅读和私人教师自学成才。她年幼时的心智成长颇受益于其兄长约翰·卢卡斯 (John Lucas), 后来致力于学术思想和写作, 则颇有赖于丈夫卡文迪士公爵的大力支持。当时绝大部分女子的著作只能匿名发表, 而玛格丽特则是实名出版, 这和卡文迪士的支持有很大关系。玛格丽特有不少历史记录, 例如, 她是第一个出席了伦敦皇家学会 (Royal Society of London) 的女性, 该会直到1945年才有第一位女性会员。她的作品《燃烧的世界》 (*The Description of a New World, Called the Blazing World*, 1666) 被认为是最早的科幻小说之一。玛格丽特多才多艺, 不仅是一位哲学家, 还是诗人、散文家、剧作家。其原创著作有12部, 算上各种修订版的话, 总计21部, 包括《世界什锦》 (*Worlds Olio*, 1655)、《哲学与物理学之我见》 (*Philosophi-*

①关于劳拉·蓓茜的生平和思想, 参见 Monique Frize, *Laura Bassi and Science in 18th Century Europe: The Extraordinary Life and Role of Italy's Pioneering Female Professor*, Springer, 2013.

②关于艾米丽的生平和思想, 参见 Judith P. Zinsser, *Emilie Du Chatelet: Daring Genius of the Enlightenment*, Penguin, 2007.



图3 玛格丽特画像

cal and Physical Opinions, 1656)、《哲学书简》(*Philosophical Letters*, 1664)、《实验哲学观察》(*Observations Upon Experimental Philosophy*, 1666)以及《自然哲学的基础》(*Grounds of Natural Philosophy*, 1668)等。当然,这里只能介绍其哲学的方面。即使是其哲学,也只能是择其要者,无法也无需面面俱到。

玛格丽特的哲学首先表现在自然哲学(natural philosophy)的方面,这也是17世纪西方哲学界主要的问题意识所在。在对世界的基本看法上,玛格丽特是一个物质主义者(materialist)。但是,她的物质主义和当时物质主义的代表人物霍布斯(Thomas Hobbes, 1588~1679)不同,并不建立在主体与客体截然两分的基础之上。对于霍布斯“智能的主体”(intelligent subject)和“无生命的客体”(inanimate object)的区分,玛格丽特是反对的。在她的《哲学书简》里,有对霍布斯《利维坦》(*Leviathan*)中各个论点的逐条反驳。在她看来,物质并非没有生命和灵魂的死物,所有物质都有感觉和理性。此外,玛格丽特也反对笛卡尔身心两分的二元论。因此,对她来说,作为自然的世界是统一的,由自我运动(self-moving)和具有智能的物质构成,不能被区分为有生命和无生命的两部分;作为自然的一部分,人无权主宰自然的因果,只能和自然界的其他部分和谐相处。

有趣的是,虽然在自然哲学方面批判霍布斯,但是在政治、社会哲学方面,玛格丽特的思想又和霍布斯走到了一起。在她看来,人类主要是受自我利益驱动的,“自爱”(self-love)是“心灵最强的动力”(the strongest Motion of the Mind, *The World's Olio*, 1655, p.145)。同时,个人生活不能脱离社会,否则只有危险和混乱,无法在稳定和连续的状态中追求个人利益。脱离社会的话,个体将不再有安全的食物和居所,无法创造商业活动所必需的持续的基础设施。对她来说,社会的稳定极为重要,因为这是追求个人利益的必要条件。如果处在自然状态,人类将处于一直的恐惧之中,个人的生命将难以长久和健康,无法发展出自身的潜能。那么,如何才能保持一个稳定的社会呢?玛格丽特认为,只有被一个拥有绝对权力的个体统治,社会才最为稳定。在她看来,如果社会的安全和秩序系于民众或者民众所选择的个体之手,就会面对导向混乱的极大风险。对她来说,民众不值一提,“他们不知道自己要选择什么”(they know not what to choose)。^①即便是由一小部分精英人士来统治,也是行不通的。因为即便一小部分人,彼此之间也容易产生种种分歧、冲突以及随之而来的种种恶行,由此陷入无休止的冲突。她甚至说“即使被一个愚蠢的脑袋统治,也比被一伙拉帮结派的人统治更安全。”显然,和霍布斯一样,玛格丽特反对民主,是君主专制的拥护者。

在她的著作中,玛格丽特表现出了极大的勇气。例如,她公开表示自己追求名望。而在当时,她认为获得名望有三种途径:政治领袖、军事征服和哲学创新。当无缘前两者时,她对名望的追求便表现在了哲学方面。在《燃烧的世界》中她这样写道:“虽然我无法成为亨利五世或查理二世,但我可以成为玛格丽特一世。虽然我无法像亚历山大(Alexander)和凯撒(Caesar)那样去征服世界,但我创造了自己的世界。”也正是因此,她自然被后代的女性主义者视为女权运动的先驱。不过,在是否女性主义者这一问题上,玛格丽特的思想和行为却表现出纠结和矛盾的特点。例如,虽然她非常自觉地以女性的身份创作,但似乎并未将女性主义的意识或者说“女性的问题”融入其哲学思想之中。相反,至少在其早期的著作之中,她几乎完全接受了古代那些男性哲学家们关于女性无论在

^①*Orations of Divers Sorts, Accommodated to Divers Places*, 1662, p.278.

体能还是心智方面都次于男性的习见。这一看法在其后期思想中有所修正,但始终未能与其在前引《燃烧的世界》中所表露的那种作为女性的雄心壮志相匹配。因此,尽管她的一生体现了现代女性主义的特质,如凌姐·施耶宾格(Londa Schiebinger, 1952~)所谓“青年时期弃针拾笔,成年时期弃家政拾哲学”(In her youth, she took up the pen and not the needle. In her maturity, she took up philosophy not housewifery)。^①但在其思想主张之中,现代女性主义足以引为同调之处,也许并不充分。

即便单纯就哲学而言,玛格丽特还探讨了上帝、自由意志、宗教自由等一系列的问题。从其著作之丰、思想之富来看,她足以成为17世纪女性哲学家的表率。可惜的是,这更多的是我们的后见之明(hindsight)。在当时,她其实并未受到足够的重视,在夫君卡文迪士的支持下,她虽然得以结识了学界的若干翘楚,像霍布斯、笛卡尔、波义尔(Robert Boyle, 1627~1691)等人,以至于形成了所谓的“卡文迪士圈子”(Cavendish circle)。但是,在一个男性中心主义仍然严重的时代,她主要还是被作为卡文迪士夫人来看待的。例如,尽管她试图透过夫君和霍布斯等人通信探讨哲学问题,但从未得到他们的回复。她也曾将自己的著作寄给当时的一些学者和大学,但认真回应并和她进行真正讨论的,却寥若晨星。甚至作为第一位参加伦敦皇家学会的女性,她当时感受到的与其说是荣耀,不如说是屈辱。所以她在自传中从未提及这一经历。并且,和后来艾米丽的著作在法国所受到的对待不同,她的著作也从未在欧洲的主要学术期刊上被讨论过。然而,从我们今天的角度来看,仅就其自然哲学而言,也充满了许多原创性的洞见。至于其讨论问题之广泛,著作数量之惊人,被称为是当时最博学的女性,毫不为过。我们特意选择她作为文艺复兴和启蒙运动时期女性哲学家的代表人物而稍事发覆,正是由于其重要性与当时未受足够重视之间的反差。

五、近代时期:凯瑟琳·考克赉

前面我们已经提到了英国的凯瑟琳·考克赉,但是,由于她生于17世纪晚期,思想成熟之后已经进入到了18世纪,我们主要还是把她作为18世纪女性哲学家的一位代表人物来加以介绍。

和安妮·康薇一样,凯瑟琳·考克赉也是主要靠自学成才的一位奇女子。她生于伦敦,父母都是苏格兰人。父亲是皇家海军的一名军官,曾为国王查理二世所知并得到约克公爵的赏识。但他在凯瑟琳·考克赉年幼时候便过世了。由于家产落入欺诈之徒的手中,即便母亲出身贵族,守寡后也得到了皇室和家族的些许补贴,但杯水车薪,凯瑟琳·考克赉瞬间体会了家道中落的境遇。不过,这似乎并未构成凯瑟琳·考克赉成为一名杰出女性的障碍,或许反倒成了一种砥砺的动力。凯瑟琳·考克赉从小便显示出了神童(prodigy)的气质,她不仅自学了法文、拉丁文、希腊文和逻辑,而且16岁时即开始戏剧创作并以此成名。从1695到1706年,她创作了五部剧作,每一部都广受欢迎并反复上演。不过,从1701年起,她开始了哲学的探索。从此以往,除了1714到1726这些年间由于家庭问题不得不终止学术工作之外,她笔耕不辍,先后出版了一系列颇富原创性并在当时已经受到学界重视的哲学著作。需要指出的是,凯瑟琳·考克赉对于当时女性所受的歧视有着充分的自觉,为了不使自己的著作一开始即被偏见左右,她坚持匿名发表作品。直到晚年,也许觉得已经不再需要隐瞒自己的身份,她才接受了传记作家托马斯·博驰(Thomas Birch, 1705~1766)的请求,授权后者以真实姓名编辑出版其著

^①Mary Ellen Waithe, *A History of Women Philosophers, Vol. III, Modern Women Philosophers, 1600~1900*, Kluwer Academic Publisher, 1991, p. 15.



图4 凯瑟琳画像

作。可惜的是，她没有亲眼看到该计划的完成。1749年5月，在她先生去世之后几个星期，凯瑟琳·考克责也撒手人寰。1751年，托马斯·博驰不辱使命，在伦敦出版了两卷本的文集《凯瑟琳·考克责女士的著作：神学、道德、戏剧与诗歌》（*The Works of Mrs. Cockburn, Theological, Moral, Dramatic, and Poetical, Several of Them Now First Printed, Revised and Published with an Account of the Life of the Author by Thomas Birch*），其中不仅包括一些首次出版的作品，也包括托马斯·博驰撰写的关于凯瑟琳·考克责生平传记。后来人们对于凯瑟琳·考克责的了解，大都透过这一文集。

凯瑟琳·考克责的哲学著作主要包括《为洛克的人类理解论辩护》（*Defence of Mr. Locke's Essay of Human Understanding*, 1702）、《道德义务与责任之基础：对几位作者的争议的评论》（*Remarks upon Some Writers in the Controversy Concerning the Foundation of Moral Duty and Moral Obligation*, 1739）以及《原则与推理：卢森佛斯博士论品德的属性与义务》（*The Principles and Reasonings of Dr. Rutherford's Essay on the Nature and Obligation of Virtue*, 1747）。如果说第一本书主要是通过为洛克的思想进行辩护来阐发自己的道德认识论，那么，后两本书则主要是通过为克拉克（Samuel Clarke）的思想进行辩护来阐发自己关于道德感的理念。前文已经提到，凯瑟琳·考克责发表第一本著作时洛克尚在世。洛克对自己的未发之覆能够在凯瑟琳·考克责的著作中得到进一步的阐发激赏不已。在给凯瑟琳·考克责的亲笔信中，对于她在著作中推理的“有力与明晰”（*strength and clearness*），洛克表示了明确的赞赏。^①凯瑟琳·考克责的哲学思想涉及很多方面，例如形上学的一系列问题包括必然性（*necessity*）、空间的无限性等以及宗教哲学的诸多问题包括灵魂有无物质性等等。不过，她最为关注的，可以说是道德哲学了。她透过为洛克和克拉克辩护而阐发的一系列思想，核心问题就是道德哲学，尤其是为道德在人性中的基础进行论证。

凯瑟琳·考克责在对洛克的辩护中，首先澄清的是道德认识论的问题。当时攻击洛克的代表人物是托马斯·伯尼特（Thomas Burnet），他指责洛克缺乏对于道德观念来源的说明，因而道德观念流于感性，缺乏理性的基础。对此，凯瑟琳·考克责的回应是这样的：人们的道德观念基于人性，对于是非善恶有一种直观的辨别能力。但是，这种植根于人性的辨别是非善恶的能力，却是上帝基于自己的神圣属性赋予人的，人类需要经过理性的反省才能获得。这样一来，不仅道德观念的来源得以说明，道德知识也不再只是感性的辨别能力，而是同时需要理性的反省作为基础。如此，在凯瑟琳·考克责的阐述中，道德认识论便具有了一种道德理性主义（*moral rationalism*）的形式。

当凯瑟琳·考克责强调道德辨别能力植根于人性，人们天然具备一种区分是非善恶的能力时，很容易让人觉得她的这一思想与沙夫茨博睿（Shaftesbury, 1671~1713）和哈奇逊（Hutcheson, 1694~1746）的道德感学说（*moral sense theory*）颇为接近。的确，道德感学说强调人类拥有辨别是非善恶的那种天然的情感和直觉能力，这一看法甚至影响了建立批判哲学之前的康德。不过，在这一点上，凯瑟琳·考克责似乎更愿意将克拉克引为同调。她的关于“良心”（*conscience*）以及“道德感”（*moral sense*）的论述，主要便是通过为克拉克的思想进行辩护而得到阐发的。在她看

^①洛克给凯瑟琳·考克责的信的完整内容，参见Mary Ellen Waithe, *A History of Women Philosophers, Vol. III, Modern Women Philosophers, 1600-1900*, Kluwer Academic Publisher, 1991, pp. 105-106.

来,“良心”是人性中固有的一种机能。虽然究其源头可以归于上帝的赋予,但就其作为在日常生活可以随时生发的一种“突然的情感”(sudden affection),却可以是人性的直接表现。^①在后来的著作中,凯瑟琳·考克责也用“道德感”来描述“良心”作为一种道德的机能。“道德感”这个词当然更早些是沙夫茨博睿使用并在哈奇逊那里得到进一步发展的。不过,和沙夫茨博睿以及哈奇逊这一所谓“道德情感”学派不同的是,凯瑟琳·考克责并不认为“良心”或“道德感”构成道德知识的直接来源。在她看来,除了“良心”和“道德感”之外,道德知识或者说道德本身还需要理性作为自身的基础。正是在这一点上,凯瑟琳·考克责一方面自觉将自己与沙夫茨博睿以及哈奇逊区分开来,另一方面也强调了洛克和克拉克道德哲学的理性基础。牟宗三先生虽然看到了康德道德哲学理性与感性两分的限制,但他仍然强调康德的道德哲学构成中西哲学沟通的最重要桥梁。不过,如果牟先生了解凯瑟琳·考克责的道德哲学,也许他会觉得凯瑟琳·考克责这座桥梁比康德更好。事实上,在笔者看来,较之康德的道德哲学,凯瑟琳·考克责的道德哲学或许与孟子、象山、阳明一系的儒家道德哲学更有可以彼此相互发明的地方。当然,这需要另外的专题讨论,此处不能枝蔓。

熟悉当时西方哲学界情况的学者或许可以看到,凯瑟琳·考克责的道德哲学可以视为道德理性主义、道德适应理论和道德感理论的融合。的确,这三种学说都可以在凯瑟琳·考克责的思想中找到某种对应之处。然而,正如上文所说,凯瑟琳·考克责道德哲学的特点又恰恰在于不为三种之中的任何一种所能限制。事实上,虽然她的哲学思想主要是通过捍卫洛克和克拉克的形式来展开,但其自身的原创性是显而易见的。正因如此,无论是洛克本人还是当时其他的一些哲学翘楚如莱布尼兹等人,都对她的哲学思想表示了高度的肯定。无论是在论证过程中分析的精细和明晰,还是在具体观点上见解的深刻与透彻,都使得凯瑟琳·考克责完全可以与西方哲学史上最为优秀的男性哲学家相比肩而不遑多让。

六、结语

无论是专门讨论还是附带提及,虽详略有别,以上讨论的几位女性哲学家还都只是西方哲学史上璀璨星汉中闪烁的几颗,远非西方哲学王国中巾帼们的全貌。可喜的是,尽管女性哲学家在目前一般的哲学史教科书中仍然大规模缺席,但在1987、1989、1991和1995这四年,由Kluwer Academic Publishers(现已并入Springer出版集团旗下)出版,玛丽·巍色(Mary Ellen Waithe)教授主编以及若干学者撰稿的四卷本《女性哲学家史》(*A History of Women Philosophers*),已经极大地改变了人们固有的认知。顾名思义,该书正是专门发掘和介绍西方历史上那些长期以来被湮没的女性哲学家的著作。不仅本文提到的人物,西方历史上20世纪中叶以往主要的女性哲学家,可以说大都囊括其中。虽然各个人物生平思想皆以专章介绍,无法做到相应的专书研究那样详尽,但特点是简明扼要。要想对西方历史上的女性哲学家做一全面的了解,该书应该是迄今为止最全的一部概论了。不过,需要指出的是,该书尽管书名未标“西方”,却基本上仍然可以说是一部“西方”的女性哲学家史,尽管书中也提到了一位东方的女性,即日本历史上被认为是《源氏物语》作者的紫

^①专门讨论凯瑟琳·考克责“良心”概念的论文,可以参考Joanne E. Myers, “Catharine Trotter and the Claims of Conscience,” *Tulsa Studies in Women's Literature*, Vol. 31, No. 1/2, Eighteenth-Century Women And English Catholicism (Spring/Fall 2012), pp. 53-75.

式部(970~1031)。这也表明,作者清楚地意识到,女性哲学家绝不仅仅是西方的特产,在时空皆绵延丰茂的东方,哲学王国中不让须眉的巾帼,也必定所在多有。当然,要求这些非西方的女性哲学家也能够 在玛丽·崑色主编《女性哲学家史》中得到充分的反映,未免求全责备了。

紫式部及其《源氏物语》对于中文世界的读者来说或许并不陌生。但以往的介绍基本都是从文学的角度。事实上,紫式部的作品也蕴含丰富的哲学思想,足以使她被列入哲学的王国。^①而除了日本的紫式部之外,中古以降东亚的历史上还有很多类似的女性。例如,韩国的任允摯堂(1721~1793),就被认为是韩国历史上第一位女性的理学家(Neo-Confucian philosopher)。她的重要思想之一,就是论证在成圣的问题上男女之间并无差异。^②而在金英敏和派惕德(Youngmin Kim & Michael J. Pettid)合编的《韩国朝鲜时代的女性与儒学》一书中,^③就探讨了多位韩国女性哲学家的思想及其与时代和社会的关联。

较之西方哲学史对于女性哲学家的逐渐重视,中国哲学史在这一方面的表现,实在乏善可陈。显然,这不是因为中国历史上从古至今不曾有过女性的哲学家。正如西方的女性哲学家有一个从被忽视到逐渐受到正视甚至重视的过程一样,中国乃至东方的女性哲学家,恐怕也在历史的尘封之下,等待着我们现代人的不断发掘。那么,作为以中国哲学为主业的笔者,为何在此“不务正业”地介绍西方哲学王国中的巾帼、而不去探究中国历史上哲学王国中的巾帼呢?我这里的特意留白,是希望中文世界的学者能够因此而获得启发,去考虑如何探索中国历代女性所创造的五光十色的思想世界。晚近虽然在西方妇女史研究的刺激下,海内外学者对于中国妇女史的研究已经产出了丰硕的成果。但是,在文学、历史以及各种专门史之外,是否也可以取径“哲学”一途,看看中国历史上的女性们有哪些思想智慧的结晶呢?事实上,正如《女性哲学家史》并未在“哲学”的理解上陷入某家某派的“一曲”之见,而是对“哲学”采取了较为宽泛的理解,尤其在取材上充分利用了那些女性哲学家们的文学作品如诗歌、散文甚至小说以及传记资料等作为考察其思想的材料。同样,在考察中国历史上女性的“哲学”时,我们也不必对“哲学”采取某种过度狭隘的理解,^④也可以利用她们的各种文献材料。虽然每个人的史料详略不同,甚至不免有文献不足征的问题。但在数千年的中国历史上,文献可征者已足以让我们去开采和诠释。

作者简介:彭国翔,浙江大学人文学院求是特聘教授、博士生导师。浙江杭州 310028

【责任编辑 杨 中】

①最近出版的麦克穆伦(James McMullen)主编的《紫式部的〈源氏物语〉:哲学视角的解读》(Murasaki Shikibu's *The Tale of Genji: Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, 2019),即是这样一种视角的尝试,尽管其中的撰稿人仍然大都并非哲学专业的背景。

②参见Sungmoon Kim, "The Way to Become a female Sage: Im Yunjidang's Confucian Feminism," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 75, No. 3 (2014), pp. 395-416.

③Youngmin Kim & Michael J. Pettid, *Women and Confucianism in Choson Korea: New Perspectives*, SUNY, 2011.

④我对“哲学”的理解见于以往讨论中国哲学方法论的若干文字,参见彭国翔:《儒家传统与中国哲学:回顾与前瞻》,河北人民出版社,2009年,第三部分“方法与成果”,此处不赘。

论近代应用佛学思潮

——从梁启超与章太炎佛学救世思想之比较视角

方映灵

[摘要] 佛学在中国近代思想界占有重要地位,佛学救世是近代中国的一股思潮。本文选取梁启超、章太炎作为分析对象,试图通过对他们佛学救世思想的比较分析,揭示近代中国思想家如何从自身的思想背景和学术素养出发,选取与应用佛学。本文力图在分析过程中从更广泛的时空范围里去考察,将论题与弗兰西斯·培根、康德、桑塔耶那、马克斯·韦伯等近代西方相关思想家的思想相映照,希冀由此对整个近代中国应用佛学思潮,以及对梁启超章太炎佛学救世思想能有一个更清晰地把握和客观地评价。

[关键词] 应用佛学 梁启超 章太炎 佛学救世 近代中国

[中图分类号] B259.1; B259.2 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575(2020)02-0079-16

2019年是五四运动100周年,也是梁启超逝世90周年、章太炎诞辰150周年。从应用佛学思潮视角回眸救亡与启蒙双重变奏的近代中国,在今天实现中华民族伟大复兴的中国梦中,或许仍然能带给我们许多启迪。

一、导论:论题的提出

大量历史资料表明,佛学在中国近代思想界中占有相当重要的地位。^①许多近代著名思想家如康有为、梁启超、谭嗣同、严复、章太炎等等,都研习过佛学,并深受佛学思想的影响。正如梁启超在《清代学术概论》中所说:“晚清所谓新学家者,无一不与佛学有关系。”佛学已成为近代思想界的一股“伏流”。他们或把佛学思想融纳进自己的思想体系,为自己的思想体系的建构服务(如康有为的“大同说”,谭嗣同的“仁学”等);或把佛学思想作为理论工具,为自己的政治主张作论证(如梁启超的改良主义)。他们有的以自己对佛学的理解,从佛学立场来解释现实问题(如章太炎);有的则以自

^① 楼宇烈:《中国佛学与人文精神》,宗教文化出版社,2012年,第2页。

己的现实需要应用发挥佛学(如梁启超)。梁启超曾说过,康有为对佛学是“以己意进退佛说”(《清代学术概论》),而谭嗣同的“仁学”是“应用佛学”(《论佛教与群治之关系》)。其实,从近代整个思想界来讲,许多著名思想家都是“以己意进退佛说”,都是“应用佛学”,这其中便包括梁启超本人。

中国近代的思想家是救国救世的思想家。佛学在近代之被“应用”的重要意义与主要特征在于,它被作为救世救国的思想工具。由于日渐严重的民族危机,近代的思想家力图利用一切可以利用的古今中外的思想理论,拯救危难的国家。他们对于本国的传统学术思想采取经世致用的态度,而对于外来的思想文化则可以说是拿来主义的实用态度。佛学之被利用成为救世学说,总的来说是佛学的某些思想与思想家们的现实需要相适合。具体地说有两方面:一方面是佛学的普度众生、勇猛无畏等思想与他们的英雄主义气概、主观心力的强调相适合(如道德救世);另一方面,佛学复杂多样的派别主张、精致的抽象思辨与思想家们各自的理论兴趣、学术倾向等相吻合(如章太炎与法相唯识宗)。

本文选取梁启超、章太炎作为分析对象,试图通过对他们的比较分析,揭示在近代“应用佛学”思潮中,在佛学救世的主题下,不同的思想家如何从他们各自的思想背景出发,以不同的学术素养,选取与应用佛学。本文之选取梁启超、章太炎作为比较对象,基于如下考虑:其一,梁、章都是近代著名的思想家,都是政论活动家与学者双重身份,且年龄相近,所处时代相同,具有可比性。其二,活跃在近代政论舞台上的有改良派和革命派两大派别,就是他们,把佛学作为救世的思想工具。具体地说,这两大派别由于不同的政治主张而进行过针锋相对的论战。可是,尽管他们择取了佛教的不同方面,择取的原因也不同,但他们都一致认为,佛教有益于时代、有益于社会,能够救世。在佛学救世这一主题中,两个政治派别得到了统一。这种异与同,是本文分析的基础与意义所在。其三,梁、章是两个政论派别的代言人,选取他们来进行分析,无论是对于佛学救世本身还是两大派别对佛学的应用,都具有更深刻的意义。

本文在分析中,力图把思想家们的思想放到更广泛的时空范围里去考察,把他们的思想与弗兰西斯·培根、康德、桑塔耶那、马克斯·韦伯等西方思想家有关思想相映照,希冀由此能够对梁、章的思想有个更准确清晰地把握,对整个思潮也能够更客观地评价。

需要说明的是,由于本文着重的是佛学被“应用”入世救世方面,因此,对于佛学所着重的是它与现实需要的接合点。而对于思想家们则着重的是他们活跃于政治舞台积极入世、并独立地发表自己的救世主张的时候。具体地说,梁启超以《清议报》《新民丛报》时期为主,章太炎以《民报》时期为主。至于其他时期的思想,本文根据情况会有所涉及。由于每个思想家的思想随着时空变化而有所不同,像梁启超便以“善变”著称,因此,本文这样做,希望能够给人以主次分明、条理清晰的印象。

二、佛学的择取

(一)业报轮回说

我们还是从梁启超谈起,因为无论是开始接触佛经还是到崇尚佛学,梁启超都比章太炎来得早。梁启超略涉佛学是在1891年。那时他就学于万木草堂,与同学陈千秋等“相与治先秦诸子及佛典”(《清代学术概论》),其先生康有为“常与语佛学之精奥博大”,他虽然自觉“夙根浅薄,不能多所受”,但还是觉得“一生学问之得力皆在此年”(《三十自述》)。但他推崇佛教则是1902年的事。这年10月他写了《论宗教家与哲学家之长短得失》一文,在那里,他改变了原来“最不喜宗教”

的态度,认为宗教的因果论是“无论据何学理而决不能破之者”,是“进民德之一最大法门”。而章启超接触佛典则是在1897年。这时,他受宋恕、夏曾佑的影响,“略涉《华严》、《法严》、《涅槃》诸经”,又读“三论”(即《中论》、《十二门论》和《百论》),但自觉“不甚好”,“不能深”。^①至于赞赏佛教则是在《苏报》案出狱东渡的时候,即1906年7月,所作《东京留学生欢迎会演说辞》。从这开始,他一改过去对“华妙”之病的抨击,提倡要以佛教“发起信心,增进人们的道德”。梁启超对佛学择取的是“业报轮回说”。他特别赞赏它,晚年曾把“业报轮回说”说成是他宗教观人生观的“根本”。^②他用它以阐述“新民说”,提倡改良反对革命。他认为它“切于人事,征于实用”,是“天地间最高尚完满博深切明之学说也”(《论佛教与群治之关系》),甚至说“这是宇宙间唯一真理”。^③

业报轮回说是佛教的原始基本理论。它主张业力不灭,说业力是众生所受果报的前因,是生死轮回的动力。业力是什么?业是行动或作为之意,在佛教的五蕴中称行蕴;力是指支配行为的意志。因此,众生的行为和支配行为的意志,从本质上说就是业力。佛教认为,业力的影响是永远不会消除的,它总要引起相应的果报,由于这些报应的不同,来世就会在不同的境界中轮回。在这里,梁启超曾做过一个生动的比喻,很能说明业力不灭这一点。他把业力比喻为老宜兴茶壶,“茶之随泡随倒随洗,便是活动的起灭,渍下的茶精便是业。茶精是日渍日多,永远不会消失的,除非将壶打碎。这叫做业力不灭的公例。”(《什么是文化》)在因果报应这一点上,佛教强调“已作不失,未作不得”。就是说,已造的业因,在未得到果报之前,不会自行消失;而未造的业因,则不会无故得到果报。因此,它强调自作自受,强调因与果的对应关系。在这,梁启超也作了个生动地比喻,他说:“因果之感召,如发电报者然,在海东者动其电机,长短多寡若干度,则虽隔数千里外,而海西电机之发露,其长短多寡若干度与之相应,丝毫不容假借。”(《论佛教与群治之关系》)

业报轮回说是佛教的重要理论基石,我们只要援引东晋时王谧在其《答桓太尉》中的一段话,便可明了此点:“夫神道设教,诚难以言辞,意以为大设灵奇,示以报应,此最影响之实理,佛教之根要。今若谓三世为虚诞,罪福为畏惧,则释迦之所明,殆将无寄矣。”可见,因果报应是佛教的实理和根要,佛教经典为阐明这一要义而花尽笔墨,乃在情理之中。梁启超晚年说过:“七千卷大藏经,也只说明这点道理”,^④可说抓住了这一根本。早年说过:“其通三乘摄三藏而一贯之者,惟因果之义,此义者,实佛教中小大精粗无往而不具者也”(《论佛教与群治之关系》),也理解得透彻。由此,梁启超非常赞赏这一学说并实用主义地运用到他的改良主义政治思想中去,他运用“业力不灭公例”诠释新民说,运用“因果感召丝毫不能假借”论证改良政治主张。可以说,佛教业报轮回说在梁启超的新民说和改良主义主张中发挥了非常重要的作用。

在梁启超看来,“凡一国之强弱兴废,全系乎国民之智识与能力;而智识能力之进退增减,全系乎国民之思想;思想之高下通塞,全系乎国民之所习惯与所信仰。”(《论支那宗教改革》)“国民之所习惯与所信仰”就是他所称的“国民性”,改造这种“国民性”正是梁氏新民说的中心主题与最终目的。他认为,“国民性”就是一种精神,一种“元气”;它的重要性在于,它是立国立民的根本:“国所与立者何?曰气而已。”梁氏认为,国民的这种元气“非一朝一夕之所可致,非一人一家之所可成,非政府之力所能强迫,非宗门之教所能劝导”(《国民十大元气论》),它是由众生业识熏结而成。这种业识是一种“不死之物”,是一种灵魂,也就是佛教的“羯磨”。羯磨是变化无常、

①《太炎先生自定年谱》,光绪二十三年(1897)条,上海书店,1986年,第5~6页。

②③④丁文江、赵丰田编:《梁启超年谱长编》,上海人民出版社,1983年,第1046页,第1046页,第1046页。

刹那生灭的一切万象中永不消灭的东西,它除了个体自作自受外,还相互之间互相影响,结成整体,在整体上因果连续,递演无穷。换言之,“今日我辈一举一动,一言一语,一感一想,而其影象,直刻入此羯磨总体之中,永不消灭,将来我身及我同类受其影响,而食其报。”(《余之死生观》)正因为羯磨这种因果相续、时空熏习关系,因此,要改造国民性,必须从现在做起从每个人做起,以图在未来、在全社会形成一种好的社会习俗、一种新的国民性:“学道者,一当急造切实之善。因以救吾所居之器世间之堕落。”如果我们能“递续不断”的“造善因”,那么“吾国遂可以进化而无穷”(《论佛教与群治之关系》),国家将因此得到拯救且日益昌盛。

这里,梁启超用佛教的因果说来说明国民性的时空熏习性以及新民说的必要性。其实,所谓的“国民性”,就是一种文化传统,而文化传统确实存在着时间上(历史的遗留),空间上(与周围不同文化的沟通习染)这种纵横影响问题,我们不断地探讨文化问题,探讨如何建构一种适合国情、时代的文化体系,究其实也就是弄清传统的优劣与时代的特性倾向,找出它们最佳的连接点。

梁启超还用近代科学进行比附,把“进化论之遗传性”比附于“佛说之羯磨”,认为“近世达尔文、斯宾塞诸贤言进化学者,其公理大例莫能出此二字之范围”(《论佛教与群治之关系》)。应该说,梁启超的这种比附,一方面可以说是中国近代“不中不西即中即西”(《清代学术概论》)时代的必然产物,另一方面也许更恰切地应该说,梁氏是采取了“佛学注我”的今文经学方法来对待佛教的因果论。他对有利于他发挥己见的东西,便凭着他那“不肯压抑”的情感尽情发挥。而在科学呼声日益高涨、西学传入日益频繁的时代,把已见附会科学,更易与科学一样富有说服力。

梁启超用业报轮回说论证新民说,并得出了改良主义结论。他说:“有志世道者,其勿递责后此之果,而先改良今日之因而已。”(《新民说·论进步》)而提倡改良也就必然反对革命:“种瓜得瓜,种豆得豆,革命只能产生革命,决不能产生改良政治。”(《革命相续之原理及其恶果》)“征因知果”,革命只能产生动荡不安的社会恶果,社会的混乱只会因革命而加剧,而不可能由于革命而平息。业报轮回说使梁启超顺理成章地阐明了改良主义的政治主张。

(二)法相之理

梁启超没有具体对佛教的哪一宗派有偏爱。一生中除了“业力”说外,就推崇“三界惟心”说。他也把“三界惟心说”说成是“真理”(《自由书·唯心》)。总的说,他对佛学是采取了“六经注我”的今文经学方法,这种方法在他那里虽然实用、灵活,也体现了一种兼容并包、兼收并蓄的开放态度,但同时从学术态度上来讲,也显得肤浅和不够严谨。他的思想出现前后不一致、相矛盾,归根起来也可以追溯于此。可贵的是,他颇有自知之明,并且“不惜以今日之我,难昔日之我”(《清代学术概论》)。由此我们也应该说,这也不乏一种学术风格,这种风格与梁启超那“不肯压抑”情感的个性相一致、相吻合。

对比梁启超,章太炎则完全是另一种风格。受其古文经学学术素养影响,章太炎比梁启超理性严谨得多。虽然他与梁启超一样认识到宗教的现实功用,但并不像后者那样只因“吾师友多言佛学”,便自己也“且言佛学”(《论佛教与群治之关系》),而是一开始便进行了清醒理智地判教工作,最终摒弃了有神的、“与平等绝远”的基督教和“使人不脱富贵利禄”的孔教,选中了在他看来无神的、平等清净的佛教。进一步地,他与梁启超以“模糊影响笼统”的态度来谈佛学截然不同,他不但对宗教的种类加以选择,而且对佛教各宗派也进行了择取。他厌弃崇拜鬼神的净土宗,选择了“自贵其心”“依自不依他”的禅宗与唯识宗。最后,他还从学术角度出发加以衡量,选中了注重名相分析的唯识宗。

章太炎“独尊”法相唯识宗出于两个方面的原因。一是由于个人的学术素养，他自述：“及因系上海，三岁不覿，专修慈氏、世亲之书。此一术也，以分析名相始，以排遣名相终。从入之途，与平生朴学相似，易于契机。解此以还，乃达大乘深趣。”（《葑汉微言》跋）所谓朴学，也称汉学或考据之学，它注重烦难的名物训诂考据，而唯识宗则注重繁难的名相分析，因此，素治朴学的章太炎确实较易从形式方法上对唯识宗产生认同。第二方面的原因是时代分析的趋向使然。章太炎解释道：

“仆所以独尊法相者，则自有说。盖近世学术渐趋实事求是之途，自汉学诸公分条析理，远非明儒所能企及，逮科学萌芽，而用心益复缜密矣。是故法相之学，于明代则不宜，于近代则甚适，由学术所趋然也。”（《答铁铮》）

章太炎并不是一贯佞佛的，早年他曾是佛学的反对者。光绪廿三年（1897），他颇为痛切地指责了“遁于佛者”，抨击了士大夫们的“华妙”之病。“吾悲夫华妙之子耻功利为不足鄙，而骛心于教之派别，必假贷于浮屠以为宠灵。”“今志节远不及明人而循其谈禅之轨，则志气愈萎靡，民志愈涣散，求再亡三亡而不可得，而暇变法乎哉？”（《变法箴言》）一直到光绪廿五年（1899），他对佛老仍予以批评：“佛必以空华相喻，庄亦间以死沌为词，斯其实之不如儒者也。”（《菑说》）但“中遭忧患，而好治心之言”^①，三年的《苏报》案牢狱生活使他深研佛典，1906年出狱后，便一百八十度转弯，不但崇尚佛学，而且要建立新宗教。

章太炎所要倡建的宗教就是唯识教，他把唯识教看成是近代社会的救星。唯识宗的要旨在于讲“万法唯识”“心外无法”，认为万法都是阿赖耶识种子的显现，万法由心造，离开心便无万法可言。而讲“心外无法”的目的乃在于破除人们的法我二执，人们由于对法我的执著，不仅产生了许多烦恼悲哀，带来了人世间的种种罪恶与不幸；而且由于追求富贵利禄而变得怯懦畏葸。因此，要提倡无私无畏的革命精神，拯救社会，普渡众生，就必须破除人们的法我二执，讲法我性空。

因此，为了革命和救世，章太炎要提倡唯识教，破除由于法我二执产生的三重倒见：“此识是真，此我是幻，执此幻有以为本体，是第一倒见也。”“此心是真，此质是幻，执此幻者以为本体，是第二倒见也。”章太炎是明确的无神论者，因此，他也以这种法我二空理论作为反对有神论的工具，“此心是真，此神是幻，执此幻者以为本体，是第三倒见也。”（《建立宗教论》）

章太炎借用唯识宗把一切有形的色相、无形的法尘，都判为是幻见幻想，并非实在真有，企图以此让革命党人破除法我二执，变得淡泊名利、勇猛无畏，这表面上看来似乎顺理成章。但深究下去，这其实蕴涵着不可克服的矛盾。因为，首先，既然一切事物都是虚幻，那么革命作为一种社会政治现象，也是虚幻；而这世界既然都是幻见幻想，那么救世也无从谈起；“我”的一切都是幻有、我的献身也就毫无意义。依此类推，最后除了鼓吹“五无”（无政府、无部落、无人人类、无众生、无世界），走向彻底虚无主义，别的丝毫无可选择，但这无疑把救世变成了寂世。其次，他以“识有性空”否定一切外在人格神的存在，但其实他所持的理论——阿赖耶识“种子说”本身就是一种有神论，是一种灵魂说，以这种灵魂说去反对有神论，确立无神论，无异于缘木求鱼。

不过，章太炎始终认为，唯识教是一种无神教，这种教“最为清静”，“上不失真，下有益于生民之道德”（《建立宗教论》）。但是，既然没有鬼神，如何能称为宗教？对此，章太炎解释道：“凡崇拜者，固人世交际所行之礼。”而佛教徒对于释迦牟尼的崇拜，只是“尊仰而崇拜之，尊其为师，非尊其为鬼神。”但是，“虽非鬼神，而有可以崇拜之道，故于事理皆无所碍。”（《建立宗教论》）

^①章太炎：《支那内学院缘起》，《中国哲学》第六辑，三联书店，1981年。

倡导无神教，这在哲学史上是一种独特的理论现象。19世纪上半叶，德国哲学家费尔巴哈也提出过这种理论。他猛烈抨击了宗教神学，打出了无神论旗帜。但是，他却不屑消灭宗教，而是要致力于建立所谓“新宗教”，这种宗教就是一种无神教，它是一种爱的宗教。他说：“我们必须拿对人的爱当作唯一的真正的宗教，来代替对神的爱。”^①这与章太炎“尊其为师”的说法极为相似。而且，正如恩格斯所指出，在费尔巴哈那里，归根到底男女之间的性爱乃是他的新宗教借以实现最高形式。^②

章太炎是明确反对有神论、提倡无神论的。他甚至不满于康德把神赶到超验的彼岸去的做法，认为这是“千虑一失”（《无神论》），应该彻底地把神摭拨为无。但是，与费尔巴哈一样，他也并不想彻底消灭宗教，而是致力于要建立新宗教，这种宗教就是一种无神教。恩格斯对费尔巴哈的无神教曾一针见血地指出：“如果无神的宗教可以存在，那末没有哲人之石的炼金术也是可以存在的了。”^③应该说对章太炎来说，这种评判无疑也是中肯的。

尽管如此，章太炎与费尔巴哈的无神教还是在本质上与意义上有重大差别，这种差别体现在：费尔巴哈建立新宗教毋宁说是宗教的一种异化，这种异化，使费尔巴哈的新宗教在一定程度上具有启蒙的意义与价值；而章太炎建立宗教则是宗教的一种同化，这种同化使章太炎的无神教不但不具有启蒙的价值，而且是要把积贫积弱的近代中国带进一种宗教的蒙昧。我们不能忘掉这一现实背景：费尔巴哈所生活的是一个素有宗教传统的社会，而章太炎所生活的则是一个宗教不普及的国家。因此，前者对宗教神学的批判是敲开原有宗教外壳，从中超出来理性的审视原有的一切信仰，他提出新宗教是彻头彻尾的宗教改革，是传统宗教的革新与转化。而后者对宗教神学的批判是原有理智清醒态度的继续，是从外剥开宗教的外衣并审视呈现在面前的这一切。但他由此觉得宗教哲学就是哲学，佛法不是宗教，要“放大眼光，自由研究”^④，甚至最终要建立新宗教来作为救世是工具。

应该指出，章太炎所推崇的唯识教决不是无神教，它的重要学说——阿赖耶识“种子”说，就是一种灵魂说。章太炎以不崇拜外在的人格神作为无神论的主要依据，他说：“佛法中原说六亲不敬，鬼神不礼，何曾有崇拜鬼神的事实？明明说出‘心、佛、众生三无差别’，就便礼佛念佛等事，总是礼自己的心，念自己的心，并不在心外求佛。”^⑤其实，不在心外求佛，不崇拜外在的人格神，并不等于否定神的存在。佛法作为佛教的重要组成部分，它的产生是基于佛教的基本前提，是为佛教的确立服务。因此，它必然与佛教整体一起，把承认超自然神灵的存在作为自己不言而喻的前提。普列汉诺夫曾经指出：“在佛教中关于人同神的关系的观念具有极为独特的形式，但是，……并不等于排除了它的两个组成部分之一，关于神和一般精灵的观念”，“事实上，佛教承认无数神和精灵的存在。”^⑥这对唯识宗来说当然也不例外。

三、宗教信仰与哲学理性

（一）宗教与哲学

德国诗人海涅说：“自从宗教求助于哲学，德国学者们除了给宗教穿上一套新衣之外，他们对于宗教还作了无数的实验。他们为了想赋予宗教一个新青春，……先给宗教放血，慢慢地把迷信

①《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，商务印书馆，1984年，第310页。

②③《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1972年，第229页，第230页。

④⑤章太炎：《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》，《中国哲学》第六辑，三联书店，1981年。

⑥普列汉诺夫：《普列汉诺夫哲学著作选集》第5卷，第408页。

的血放出来。说得明白一些，就是试图从基督教中去掉它所有的历史内容，只保留它的伦理的部分。”^①梁启超与章太炎也是这样做。

梁启超把佛教说成不是迷信而是“智信”。在他看来，“佛教之最大纲领曰‘悲智双修’，自初发心以迄成佛，恒以转迷成悟为一大事业。其所谓悟者，又非往知有佛焉而盲信之之谓也。”又说：“世尊说法四十九年，其讲义关于哲学学说者十而八九，……凡以使人积真智求真信而已。”他还把佛学与西方哲学相比附，认为：“斯氏（指斯宾塞——引者注）之言，学界之过渡义也，佛说则学界之究竟义也。”认为斯宾塞的学说不及佛说高明。因此，“彼哲学家论理之圆满犹不及佛说十之一，今欧美学者方且竞采所以资研究矣。”（《论佛教与群治之关系》）。

梁启超还认为，佛教是入世而不是出世，佛在人本心，佛国在人间、在世间，因而是入世而非出世。不但不是出世，而且是救世。佛教的普渡众生，“我不入地狱，谁入地狱”的思想，“小之可以救一国，大之可以渡世界矣。”（《论佛教与群治之关系》）对于佛教的灵魂不死说，梁启超解释道：“知灵魂，则其希望长，而无或易召失望以事堕落……，夫人生也有涯，而知也无涯，故为信仰者苟不扩其量于此数十寒暑以外，则其所信者终有所挠。”“宗教之所以异于哲学者，以其言灵魂也。”（《论佛教与群治之关系》）宗教信仰的存在有其合理性。

如果说，为了现实功用，梁启超是把哲学与宗教、信仰与科学折衷调和在一起，那么，章氏则完全求助于哲学。他明确提倡无神论，并把佛教归入无神论。认为佛学只是求智，不是让人去信仰，宗教的名号用在佛法身上不恰当。“假如说崇拜鬼神，……用宗教的名号，恰算正当”，但佛法不崇拜鬼神，是无神论，怎么可以用宗教称呼它呢？“一切大乘的目的，无非是‘断而知障’，‘成就一切智者’，分明是求智的意思，断不是要立一个宗教，劝人信仰。细想释迦牟尼的本意，只是求智，所以发明一种最高的哲理出来。”因此，“佛法只与哲学家同聚，不与宗教家为同聚。”^②这就明确地把佛学从宗教中拉出来加入哲学的行列。在章太炎看来，佛法的高妙处在于，它可以使唯心论“不必破唯物论，反可以包容得唯物论”，这主要是在于它讲“三性”（即依他起自性、遍计所执自性和圆成实自性），只要讲“三性”，“尽容他的唯物论讲到穷尽，不能不归入唯心。”^③确实，“三性”说主张“万法唯识”，“追寻原始，惟一真心”^④，从而把唯物与唯心、主观与客观的对立归于主观心识之中。

应该说，尽管佛法与哲学有密切联系，但我们只能说它是一种宗教哲学，而宗教哲学是“神学的婢女”，它所有的哲学思辨性，都服务于宗教神学的总目的，它是宗教神学的论证工具与理论支柱。而在大乘佛教中，无论是空宗还是有宗，它们都否认客观世界的实在性，都把世界看成空。一切佛教所有理论的目的，都在于论证世界本质的虚幻，如过眼烟云、海市蜃楼。无论是禅宗神秘的“顿悟”、非理性的直觉，还是唯识宗“三性”烦琐的论证，它们的总目的都在于此。正是由于这种理论背景与目的不同，决定了宗教与哲学有不可泯灭的界限，不能混为一谈。

（二）从无神到有神

弗兰西斯·培根曾说：“一点点哲学使人倾向于无神论，……但深究哲理，使人心又转回到宗教去。”这是因为：“当一个人的精神专注意许多不相贯的次因的时候，那精神也许有时会停留在这些次因之中而不再前进；但是当它看见那一串的次因相连相系的时候，它就不能不飞向天与神

^①海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，海安译，商务印书馆，第83页。

^{②③④}章太炎：《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》。

了。”^①培根在这所说的主要是自然方面。16、17世纪的欧洲，自然科学刚刚从宗教领域里争得一点地盘，它的发展成就还不足以解释宇宙一切，因此最后都得像牛顿一样把上帝作为世界的第一推动力与第一因，这就是培根所说的“飞向天与神了”。这应该说是时代的局限，随着时代的进步，科学的高度发展，培根的话便只会具有历史而非现实的价值。但事情却远非如此。在科学昌盛发达的20世纪，美国哲学家桑塔耶那却把培根的话奉为“至理名言”^②，这到底是怎么回事？

在桑塔耶那看来，“宗教不是对任何东西的如实叙述，而是伦理性真理之寓言、隐喻式的表现。它差不多变成了一种诗，因而我们不应以科学的方法去衡量它，而应以美学的和道德的尺度去衡量它。”^③他批评“板着面孔”不信宗教的“乖张”态度，指出必须认识到：“宗教已经成了最有普遍意义的道德准则，成了艺术和哲学的主要根源，而且，也许成了人类最大幸福的泉源，在这样的一种势力里面，必定含有一些合乎人之常情而且必不可少的东西。”^④宗教已成为一种具有普遍社会意义的势力，对它不应熟视无睹，而应理智地加以研究，探索它的奥秘。其实，这种态度是一种理性态度，是一种欣赏、一种衡量、一种审视而不是一种信仰。但培根所指的从无神到宗教，最重要的却在于一种信仰——虽然这种信仰是出于一种迷茫、一种不可理解。这样一来，桑塔耶那的新注解只能说是一种借题发挥，是得之于培根的一种启示，而非对培根“名言”本身的解释。

应该说，培根的“至理名言”的真正意义与价值在于，它揭示了这样一种认识上的真理：当人们的认识从有限上升到无限，从绝对上升到相对之时，往往会因把握不到无限中的有限、相对中的绝对、变化中的稳定而走向主观主义、相对主义，从而飞向天与神，“转回到宗教去”。

之所以花笔墨于二位西方哲人，是因为我们不无惊异地看到，本文所谈论的两位中国近代思想家，都经历了从无神到宗教的转变。他们早年都对宗教不感兴趣，梁启超因为觉得宗教讲迷信“而为真理碍也”（《论宗教家与哲学家之长短得失》），“宗教者非使人进步之具也”（《保教非所以尊孔论》）。而章太炎则是因为“时余所操儒术，以孙卿为宗，不熹持空论言捷径者。”^⑤随着社会人生的体验加深，以及由于社会危机日益加重而高涨的佛学潮流的流行，他们逐渐地接触佛学，最后都由于神道设教的目的而崇尚起佛学来。梁启超认为宗教“宜于治事”，它能使“英雄豪杰成大业轰之一世”（《论宗教家与哲学家之长短得失》），“故舍己救人之大业，惟佛教足以当之矣”（《论佛教与群治之关系》）。对于章氏来说，首先由于“中遭忧患，而好治心之言”；其次，三年的牢狱生涯也无意中给他以深研佛学的机会，他由此觉得“释迦之意，出过晚周诸子不可计数，程朱以下，尤不足论”（《薊汉微言》跋）。所以，出狱之后，他便推崇起佛教来。

应该指出，也许梁启超“转回到宗教”还带有信仰主义的色彩并日益加深，但章太炎对于佛学则完全是一种非信仰主义的理智态度，这种态度与桑塔耶那极为相似。桑塔耶那是一个无神论者，但同时他又是一个天主教徒。“他抛弃天主教的神学，但是对于它的宗教仪式的诗意和礼节却深感“喜悦”^⑥。而章太炎也是个无神论者，同时又对佛法“深感喜悦”，并由此想建立无神教。他也是以一种道德的尺度来对待宗教，认为“世间道德，皆由宗教引生”（《建立宗教论》）。

“若没有宗教，这道德必不得增进。”（《东京留学生欢迎会演说辞》）。他还觉得，“欧美各国的宗教，只奉耶稣基督。虽是极其下劣，若没有这基督教，也断不到今日的地位。”（《东京留学生欢

①培根：《培根论说文集》，水天同译，商务印书馆，1986年，第57页。

②③④⑥M·怀特：《分析的时代》，杜任之主译，商务印书馆，1987年，第50页，第50页，第50页，第48页。

⑤《太炎先生自定年谱》，光绪二十三年（1897）条，上海书店，1986年，第6页。

迎会演说辞》)宗教在章太炎看来对于社会具有关键作用。因此章太炎认为,佛教是与中国的习俗“相宜”的宗教,对于“民德衰颓”的近代中国,佛教能“以勇猛无畏治怯懦心,以头陀净行治浮华心,以惟我独尊治猥贱心,以力戒诳语治作伪心。”(《答梦庵》)在他看来:“欲兴民德,舍佛法其谁归?”“作民德者,舍此无他术也。”(《答梦庵》)

应该说,桑塔耶那与章太炎还是有重大区别。桑塔耶那是一个自然主义者。他认为,真善美是人的最高理想,而真善美都起源于自然,自然是一切理想的源泉。^①他主张以美学和道德的尺度去衡量宗教,认为由此必然发现,宗教里面有合乎人们所追求的真善美的理想的东西。追求真善美是人类永恒的最高理想,也是人类的自然本性。因此,桑塔耶那讲宗教的作用主要是从自然人性的角度。但是,章太炎提出宗教的作用则完全是一种实用政治目的,是出于一种神道设教的需要。他讲的道德,不是一种抽象普遍的、善的道德,而是一种具体的、特定的社会道德,是一种“革命的”道德。他说:“道德者,不必甚深言之,但使确固坚厉,重然诺,轻死生,则可矣。”(《革命之道德》)他看中“华严之行”与“法相之理”,主要也是出于这种道德上的考虑。他认为,“这华严宗所说,要在普渡众生,头目脑髓,都可施舍与人,在道德上最为有益。这法相宗所说,也就是万法唯心。一切有形的色相,无形的法尘,总是幻见幻想,并非实在真有,……要有这种信仰,才得勇猛无畏,众志成城,方可干得事来。”(《东京留学生欢迎会演说辞》)正因如此,章太炎并没有像桑塔耶那那样使宗教获得一种普遍的意义,具有一种永恒的价值,而是随着这一具体特定的社会背景和现实需要的消失与转变,宗教便完成了它的历史与时代的使命,失去了存在的价值意义与必要性:“道德普及之世,即宗教消铄之世也。”(《建立宗教论》)

对于梁启超来说,信仰主义的成分便不能完全排除,折衷调和科学与宗教、理智与信仰是他的突出特征。他有如康德般对科学的作用范围加以限制,而为信仰保留了地盘。他说:“人生问题,有大部分是可以——而且必要用科学方法来解决的,却有一小部分——或者还是最重要的部分是非科学。”(《人生观与科学》)只有理性,才“不能逃科学的支配”。但人类生活固然离不了理智,却不能说理智包括尽人类生活的全内容。人类生活还有极重要的另一部分,这就是情感。而情感可以说是“生活的原动力”,它“含有神秘性”,是理性所“解剖”不了的。理性与情感是不同的两码事,“理性只能叫人知道某件事该做,某件事该怎么做法,却不能叫人去做事,能叫人去做事的,只有情感”。更重要的是,“若是发心着手做一件顶天立地的大事业,那时候,情感便是威德巍巍的一位皇帝,理性完全立在臣仆的地位。”(《评非宗教同盟》)假如说,当梁启超开始觉得宗教“宜于治事”,认为“摧坏宗教之迷信可也,摧坏宗教之道德不可也”(《论宗教家与哲学家之长短得失》)之时,是一种科学理性的话,那么,后期的他则走向了非理性主义与信仰主义。他认为“信仰是神圣,信仰在一个人为一个人的元气,在一个社会为一个社会的元气……,我们一种防腐剂,最要紧是确立信仰。”(《评非宗教同盟》)宗教的存在是为信仰,由此宗教之迷信也“不必摧坏”了。

可以说,梁启超的经历恰好成为培根“名言”的新注脚。在他的晚年,他不仅“笃信佛教”^②,“每日谈极深奥的成唯识论,用尽心思”^③,把佛教当成一种信仰、一个安身立命之所,而且他还相信神灵的存在。当他小孩生病时,他请人扶乩,把亡妻的灵魂请来,卜问吉凶^④。至此,梁启超真正地“转回到宗教”去了。

①参见刘放桐:《现代西方哲学》,人民出版社,第338页。

②③④丁文江、赵丰田编:《梁启超年谱长编》,第1046页,第982页,第1054页。

造成梁启超后期非理性主义与信仰主义的,是梁启超在西方非理性主义思潮影响下对科学与理性信念的动摇。1918年底,梁启超到西欧诸国游历,1920年春回国。本来“向西方学习”是中国近代士人的一贯想法,梁启超此次游历的目的也在于向欧洲“求一点学问”(《欧游心影录》),但第一次世界大战后西方对科学与理性信念的动摇,非理性主义的兴起,使他深受震动。回来时他便高喊“科学破产”,否定科学理性,崇尚非理性,走向信仰主义。

应该说,与培根的有神论不同,梁启超的信仰主义表现的不是对自然的无知与认识不足,它表现的是积贫积弱的近代中国人对社会人生的迷茫,以及对人生社会价值标准的迷失。而在科学理性信念尚未被动摇之前,人们在科学理性中找到了价值标准与精神支柱。但是,随着资本主义的发展,人们发现,片面追求物质繁荣的科学事业并不能使人真正幸福,因而返诸自身,试图从内部心理体验中寻找生活意义。这样,科学与理性信念岌岌可危,而反映出来的则是一种社会危机与精神危机。其实,“由理性至上一变而为贬低理性,崇尚非理性,这本身是病态社会所造成的病态发展。”^①

桑塔耶那是与梁启超同时代的人。在科学理性与宗教信仰这个问题上,他虽认为不应以科学方法去看宗教,但他并不是以此否定科学与理性的作用,限制科学与理性的作用范围。他对于宗教意义的肯定,也丝毫不意味着对科学的真理性与意义的怀疑与动摇。他只是认为,宗教并不造成对科学的威胁,它不但不会妨碍科学,而且对社会人生有助益:“宗教并不潜窃其他任何较好的事物的地位,毋宁说它使现状有所缓和或减轻,因为离开了宗教,情形就要更加不堪设想。”因此他提出:“我们一定不要责备宗教阻碍了伦理科学和自然科学的发展,……我们对于宗教所带给世人的明敏、虔敬、冥想、彻悟等等宁应表示感谢。”^②他以“极大的同情心深入到种种宗教观念与情绪中去”,但所有这一切都是基于对“把宗教与真正的真理相混淆”的作法“丝毫不稍宽假掩饰”^③的前提下。很显然,桑塔耶那在这个问题上比梁启超冷静理智得多,所反映的社会心态也健康得多。

四、道德救世和佛学救世

(一)“道德革命”与“革命之道德”

近代的道德救世与佛学救世有密切联系,前者是后者的基础与前提。近代的思想家们十分注重道德的社会功用,他们对宗教的利用也主要是出于宗教的道德伦理上的考虑。因此,考察他们的道德救世思想以及如何从道德救世走向佛学救世,无疑是十分必要的。

由于时代局限,近代许多爱国志士都把社会国家腐败衰弱的原因归结为精神方面的因素,特别是道德,因而,“道德救世”一时成为思潮。无论是“现代中国第一流之政论家”^④梁启超的“新民说”,还是革命极力提倡者章太炎的建立无神论宗教,都是以此为出发点与中心主题。

在梁启超看来,中国之所以腐败,之所以不能独立于世界,根本的原因在于“国民乏独立之德”。他认为“民德、民智、民力,实为政治、学术、技艺之大原”(《新民说·释新民主主义》)。他所说的道德从本身来说有二方面:一方面是“人人独善其身”的私德,另一方面则是“人人相善其群”

①周国平:《尼采——在世纪的转折点上》,上海人民出版社,第134页。

②③M·怀特:《分析的时代》,第57页,第58页。

④王森然:《近代二十家评传》,上海书店,1934年,第191页。

的公德。他认为，私德与公德“皆人生所不可缺之具也，无私德则不能立，合无量数卑污虚伪残忍愚懦之人，无以为国也；无公德则不能团，虽有无量数束身自好廉谨良愿之人，仍无以为国也。”

（《新民说·论公德》讲新民，图救国，私德与公德不可或缺。从时空上看，他所说的道德也有二方面，一方面是原有传统精华的发扬光大，另一方面则是输入全新血液加以补充。前一方面可以说是“淬厉其所本有而新之”，后一方面则可以说是“采补其所本无而新之”，前者是“保守”，后者是“进取”。对这二者，他也认为二者必备，“二者缺一、时乃无功。”（《新民说·释新民主义》）梁启超是折衷调和主义者，在这一问题上，他不愿偏废任何一方，也想要给它们一个调和。他还认为：“善调和者，斯为伟大国民”（《新民说·释新民主义》）。

其实，梁启超真正的用意在于说明，他提倡“新民”，倡导“道德革命”，并非为了要人们不顾本国实际走向另一极端，他极其痛切地看到，本来思想家、学者们引进新学说，并非“尽蔑旧学”，而只是认为，“旧学之简单已不适应于时势也，而思所以补助之；且广陈众义，促思想自由之发达，以求学者之自择”，但万万没有想到，这“久经腐败之社会，遂非文明学说所遽能移植”，新的学说到本国便产生了桔逾淮为枳的结果，更甚者连本国固有的精华也荡然无存：“自由之说入，不以之增幸福，而之以破秩序；平等之说入，不以之荷义务，而之以蔑制裁；竞争之说入，不以之敌外界，而之以散内团；权利之说入，不以之图公益，而之以文私见；破坏之说入，不以之箴膏肓，而之以灭国粹。”（《新民说·论私德》）应该说，梁启超这一批评十分精辟，可谓穿越时空，时至今日仍具有强烈现实意义。

梁启超是开明、立志变革的，但他也是受传统儒家文化熏陶出身之人。他欣赏西方文化的自由平等、权利竞争、自强自主，但他绝不能容忍由此而走向极端的个人主义、狭隘的功利主义。传统儒家文化重群、求稳、道中庸的本能习惯使他自觉地奋起抵抗两方文化的弊端。他自然而然地回顾起传统文化，并力图从中寻找解决的良方。他提出“修身就群”，重群治群德，在提倡新道德时特别突出了不可或缺的中庸。他倡独立，是倡“合群之独立”，使“独立而辄辄”；倡自由，是倡“制裁之自由”，使“自由而不乱暴”；倡自信，是倡“虚心之自信”，使“自信而不骄盈”；倡利己，是倡“爱他之利己”，使“利己而不偏私”；倡破坏，是倡“成立之破坏”，使“破坏而不危险”（《十种德性相反相成义》）。总之，这种“发明”的新道德总的目的，就是为群，是“求所以固吾群、善吾群、进吾群之道。”（《新民说，论公德》）为此，必须既反对顽固复古派，也反对全盘西化派，“必非如心醉西风者流，蔑弃吾数千年之道德、学术、风俗，以求伍于他人；亦非如墨守故纸者流，倡仅抱此数千年之道德、学术、风俗，遂是以立乎大地也。”（《新民说·释新民主义》）而采取一种“斟酌古今中外”、博采众家之长的态度。在梁启超这里，值得一提的是，他并不认为利己是一种恶德，而是肯定了利己的合理性，是人类生存所必需，并且认为这是“国民之所以进步繁荣者”的原因所在。在他看来，“人不利己之思想者，则必放弃其权利，驰掷其责任，而终至于无以自立。彼芸芸万类，平等竞存于天演界中，其能利己者必优而胜，其不能利己者必劣而败，此实有先之公例矣。”由此他特别赞赏杨朱学派的“人人不利一毫，人人不利天下，天下治矣”的利己主义（《新民说·释新民主义》）。肯定个人的权利、自由，肯定利己的合理性、必要性，既充分体现了近代资产阶级道德的鲜明特征，也体现了梁启超作为一个政治家的务实入世。

假如说，由于今文经学的“六经注我”方法使梁启超糅合中西、具有更多的资产阶级色彩的话，那么，对于章太炎来说，古文经学的门户之见则使他更多地固守传统。对于道德的功用，章太炎比梁启超更直截了当、更明确地说：“道德堕废者，革命不成之原”，“道德衰亡，诚亡国灭种之根极也。”（《革命之道德》）因此，为了革命，为了救亡，必须树立一种新的道德。在章太炎看来，

这种道德是“确固坚厉，重然诺，轻死生。”具体说来应做到四点：“一曰知耻、二曰重厚、三曰耿介、四曰必信。”（《革命之道德》）显然，这种“革命之道德”是吸取了传统道德特别是儒家思想而来的，带有浓厚的传统儒家色彩。由此道德价值立场出发，章太炎对近代社会的诸多现象进行了评判。在他看来，一切功利、竞争都是恶，都是不道德的。他激烈抨击新党与旧党“热中利禄”、“竞名死利”、廉耻丧尽、怯懦畏葸……等等，认为戊戌之变、庚子之变，都是人们不道德所造成的。他们“没于利禄”，“耽于妻子”，终于使这二次比革命“易数倍”的运动归于失败。由此，他认为，对于“难于此者”的革命，更得讲道德，“无道德者不能革命”（《革命之道德》）。

章太炎思想的传统性质可以说是儒道佛的糅合。对于儒道佛，他各有褒有贬，有吸取有摒弃。对于儒家，虽然他肯定了儒家积极进取、讲信义等道德价值（他的“革命之道德”四要点主要来自于儒家），但他并不由此对儒家予以全盘接受。在他看来，“儒家之病，在以富贵利禄为心”，因此，“用儒家之道德，故艰苦卓厉者绝无，而冒没奔走者皆是。”（《诸子学略说》）在这里，他显然是站在佛老的立场上来看儒家。道家一贯把功名利禄看成是身外之物，认为世人对它们的追逐，是“终身役役而不见其功，恭然疲役而不知其所归，可不哀邪！”（《庄子·齐物论》）而佛学则以“一切皆空”彻底地把世间一切判为虚无。按照佛老这种观点，儒家的富贵利禄之被摒弃自然首当其冲。章太炎也出于同样之观点立场，把作为资本主义社会根本特征之一的功利竞争加以否定，把它判为恶德。他认为这是“由于执我而起，名我慢心，则纯是恶性矣。”（《俱分进化论》）很显然，老庄的绝圣弃智、返朴归真与佛家的破法我二执成了他反对功利竞争的得力工具。章太炎还把社会职业分为十六种，并由此区分出相应的十六种人的道德高低，其中以农人为最高，层次越高越不道德（《革命之道德》）。这又充分体现了章太炎道家特别是庄子平民主义的观点立场。

（二）从道德到宗教

康德曾经断言，“道德不可避免地走向宗教”^①。而西方许多思想家也持同一观点，如斯宾诺莎主张把宗教作为“教育平民”的工具，费尔巴哈想建立爱的宗教，休谟也主张建立“真正的宗教”，并且休谟认为，宗教是“道德最可靠的根基，社会最坚固的支柱”，需要通过“宗教的动机”把人们“约束”在道德范围之内^②。尽管这些思想家们把视线投向宗教的主客观原因不尽相同，但在认为宗教对道德具有大的约束力这一点上，他们都是一致的。梁启超、章太炎显然都遵循了这一路线并以具体实际的主张表现出来。

梁启超认为，宗教思想“宜于治事”，其原因有五点：“一曰无宗教思想则无统一”，“二曰无宗教思想则无希望”，“三曰无宗教思想则无解脱”，“四曰无宗教思想则无忌惮”，“五曰无宗教思想则无魄力”（《论宗教家与哲学家之长短得失》）。中国历来有神道设教的传统，原因应该就是在这。因而可以说，梁启超是反思了神道设教传统并为它作出了新论证，而这种新论证无疑暗示着梁启超此后的思想轨迹，他的救亡救国必定循着这一思路走下去。梁启超显然是这样做了。他选择了佛教，认为“佛教之信仰……乃智信而非迷信”“乃兼善而非独善”“乃入世而非厌世”“乃平等而非差别”“乃自力而非他力”。因此，“舍己救人之大业，惟佛教足以当之矣。”（《论佛教与群治之关系》）

神道设教最重要的一点，是唤起人们狂热的宗教情感，为现实目的去献身，梁启超看到：“宗教贵信，……苟既信矣，则必至诚，至诚则能任重，能致远，能感人，能动物”，由此，“大人物所以

^①康德：《理性限度内的宗教》第一版序。

^②休谟：《自然宗教对话录》，陈修斋、曹棉之译，郑之骧校，商务印书馆，1989年，第2页。

能为惊天动地之事业者，每常赖宗教”（《论宗教家与哲学家之长短得失》）。梁启超与近代的思想家们正是希望通过这种虔诚的宗教情感，让宗教去为现实服务。章太炎对此更明确地说：“近日办事的方法，……第一要在感情，没有感情，凭你有百千万亿的拿破仑、华盛顿，总是人各一心，不能团结”，而“要成就这感情，有两件事是最要的：第一，是要用宗教发起信心，增进国民的道德。”（《东京留学生欢迎会演说辞》）马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中说过：“不管资产阶级社会怎样缺乏英雄气概，它的诞生都是需要英雄行为、自我牺牲、恐怖、内战和民族战斗的。”^①梁启超和章太炎推崇佛教正是为此需要与目的。

梁启超和章太炎之推崇佛教，总的来说是因为佛教的“普渡众生”“勇猛无畏”“头目脑髓都可施舍与人”等大无畏英雄气概，这种英雄气概不仅使他们感动不已，更与他们的现实愿望一拍即合。他们在现实斗争中所迫切需要的正是具备了这种大无畏的英雄气概与自我献身精神的人。这一方面固然可由狂热的宗教情感而达到，但更重要的一方面则必须由理论的论证来解决。由此，他们把目光投向“唯识”说，利用“万法唯识”“心外无法”来宣传“无我”“无所”“无生”等等。章太炎专门作了《人无我论》，用唯识宗的“三性”“阿赖耶识”论证“我”之为幻为虚为无。他把“我”分为二种：“一者，常人所指为我，……此为俱生我执，属于依他起自性者。二者，邪见所指为我，即与常人异，恒常之谓我，坚信之谓我，不可变坏之谓我，质而言之，则我者即自性之别名。此为分别我执，属于遍计所执自性者。”在“三性”说中，前二性是不真实的认识，惟有后一性的才是真实的圆满的认识。章太炎利用佛教把“我”说成是依他起自性、遍计所执自性，“我”的存在是不真实的：“譬如长虹，虽非实物，每必依于日光水气而后见形。此日光水气是真，此虹是幻。所谓我者，每象如是。”把“我”说成是虚幻不实，其目的在于破除我执，让人们变得勇猛无畏起来，它要人们明白：“我”的富贵利禄、妻儿父母，连“我”的形体，都是空幻的。“我”的生，只是形相的存在；“我”的死，也只是形相的消灭，所以，“我”的肉体献身，并没有什么可以畏惧。

应该说，章太炎的“齐生死”“人无我”，固然与其思想上的“转俗成真”密切相关，但与现实社会风气也有关系。他自己觉得，是现实社会迫使他非这样做不可。“今之世，非周、秦、汉、魏之世也。彼时纯朴未分，则虽以孔老常言，每是以化民成俗。今则不然，六道轮回、地狱变相之说，犹不足以取济。非说无生，则不能去畏死心；非破我所，则不能去拜金心；非谈平等，则不能去奴隶心；非示众生皆佛，则不能去退屈心；非举三轮清净，则不能去德色心。”（《建立宗教论》）一句话，为了“兴民德”，他只好这样推崇佛教来救世了。管子曰：仓廩实而知礼节，民不足而可治者，自古及今，未之有也。章太炎梁启超以及近代思想家们不顾积贫积弱的近代中国物质力量的薄弱而夸大文化精神力量，这除了显示他们的革命英雄主义气概与拳拳爱国之心之外，也同时表明，他们还没有找到正确的救国救世道路。

五、结论：佛学救世与历史回声

马克思·韦伯曾提出历史的多因论。他认为，历史的发展不只经济基础一个因素，而是除它之外，还有政治组织和当时占主要地位的宗教思想两个因素。这三种力量之间互相独立、不可取代，共同推动着历史的发展。他还认为，同样的经济基础可以有不同的上层建筑，而上层建筑不仅仅对经济基础具有反作用，而且能促使经济形态发生改变。《新教伦理与资本主义精神》一书所阐明的

^①《马克思恩格斯选集》第1集，人民出版社，1972年，第604页。

正是宗教文化思想的作用问题。“韦伯《新教伦理》一书的特殊贡献在于指出,……加尔文派的‘人世苦行’,特别有助于资本主义的兴起。”^①

按照韦伯的这一理论,近代中国思想家们把救国救世之术导向宗教——佛教有其合理之处,也有其意义与价值。从近代历史上看,洋务运动可以说是注重了经济因素,戊戌变法与辛亥革命则注重的是政治组织方面的作用,而近代思想界的道德救世与佛学救世则注重的是宗教文化方面的力量。近代的有志之士是救国救世真理的探索者,他们从经济、政治、宗教文化等方面,一次次、一层层地探索着救国之路。从这来看,佛学救世思想在近代的出现不但是自然合逻辑的,而且是有其深刻的历史意义与价值的,而若按韦伯的理论,这种意义与价值可以与洋务运动和戊戌辛亥等量齐观。

不过,必须指出,近代佛学救世思想不能与韦伯的理论相提并论。首先,我们必须看到的是,佛教在中国近代的倡兴并不是为了直接发展资本主义经济,而是为了政治变革——改良或革命。虽然说政治是经济的集中表现,而戊戌政变与辛亥革命可以说是为中国民族资本主义经济的发展提供必要的政治前提。但是,服务于政治目的毕竟与服务于经济是不同的,而这种不同应该正是韦伯的理论前提与梁启超章太炎应用佛学出发点的不同。因为韦伯所探讨的是宗教文化对资本主义经济发展的作用问题。^②

其次,韦伯是在对经济、科学技术问题倍加注重的氛围中进行这种探讨的。他注重宗教力量的影响并不意味着对科学力量、经济基础决定作用的否定。相比之下,梁启超章太炎之倡导佛教就不是在对科学力量的肯定前提下而进行的,科学与西方学说一样,在他们那里是待考与待证实的。随着后来“科学破产”的呼声,他们便与伺机而动的复古派一起,走向非理性主义。虽然当梁启超章太炎在提出佛学救世之时,他们尚不是复古守旧派,但是,处于这样的思想氛围里来倡言佛学,这与韦伯在对科学力量不言而喻的肯定之下来谈宗教,其意义是截然不同的。更重要的是,梁启超章太炎把道德作为国家兴亡的根极,而道德“皆由宗教引生”。因此,他们之倡言佛教,意味着把宗教作为决定社会国家兴衰的最根本的唯一原因。而基于他们的理论氛围与前提,这无疑导致对科学力量、经济基础在社会发展中的决定作用的否定。显然,这个结论与韦伯的理论不但毫无相通之处,而且正与后者相反对。章太炎曾认为,欧美各国强盛发达的根本原因在于有了基督教,“若没有这基督教,也断不到今日的地位”(《东京留学生欢迎会演说辞》)。这种观点不仅与韦伯的观点相违背,而且也不符合历史事实。章太炎没有看到,欧美国家正是通过文艺复兴运动把科学与人从基督教神学的笼罩之下摆脱出来才得以发展其资本主义的,科学始终是资本主义发展和社会进步的根本决定性因素。

总的说,从一般的角度来看,梁启超章太炎佛学救世论的意义与价值在于,它启示着我们:一方面,宗教——佛教中含有诱人的东西,如佛法的哲学思辨性,以及普度众生、勇猛无畏的宗教伦理等;另一方面,在注重科学、注重物质基础的同时,应注重文化思想道德的力量与建设。前一方面也正是桑塔耶那所说的,这就是,宗教含有人类社会所必需的东西,对它不应“板着脸孔”,韦伯所提出的观点也无疑包含了这一层意思。而后一方面,历史已让“五四”新文化运动明确地承担起这个责任,梁启超的“道德革命”在新文化运动中成为中心问题之一。在今天的中国特色社会主义建设中,文化建设问题也已成为一个重要问题。

①余英时:《士与中国文化》,上海人民出版社,第443页。

②参见马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,黄晓京,彭强译,四川人民出版社,1986年。

但是,从具体的时代角度来看,我们则应该明白,中国的近代是启蒙的时代。在这一时代里,在一个本非宗教传统之国倡导宗教,这无疑是把人们引向新的蒙昧。其次,他们所谓的“民德衰颓”与“兴民德”,其出发的基点与所持标准是需要探讨的。特别是章太炎,完全持着传统社会的标准来衡量近代的道德现象,把主张竞争和注重功利等近代资本主义社会的重要特征,全说成是恶德恶俗。他解释道:“至所以提倡佛学者,则自有说。民德衰颓,于今为甚,姬、孔遗言,无复挽回之力,而理学亦不足以持世。且学说日新,智慧增长,而主张竞争者,流入害为正法论;主张功利者,流入顺世外道论。恶慧既深、道德日败。矫弊者,乃憬然于宗教之不可泯绝。而崇拜天神,既近卑鄙;归依净土,亦非丈夫幹志之事。欲趋东土,使比丘纳妇食肉,戒行既亡。尚何足为轨范乎?自非法相之理,华严之行,必不能制恶见而清污俗。”(《人无我论》)出发点的错误无疑把章太炎带上反时代发展潮流之路,而佛学理论的应用则显然使他走得更远。最后,至他鼓吹起“五无”的彻底虚无主义,他的理论便完全走向了反面,救世说变成了寂世说。

对于章太炎的佛学救世说,当时革命队伍中便有人发出异议。铁铮讥讽他这样做“何异待西江之水以救枯鱼”(《答铁铮》),梦庵指责他将《民报》作“佛报”,变民声为“佛声”(《答梦庵》),而更多的人则认为“佛书梵语,暗昧难解,不甚适于众生”(《建立宗教论》)。这些当时人们的回音,可以说不仅是对章太炎本人的,而且是对近代整个佛学救世思潮现实效用的客观评价。

历史车轮滚滚向前。对于梁启超章太炎个人来说,特别是章太炎,由于他沿着佛学救世走到“五无”,最后,他又“回真向俗”(《薊汉微言》跋),回到了儒家。梁启超也以儒家作为其人生观的来源之一(《东南大学课毕告别辞》)。不幸的是,当他们回到儒家之时,“五四”新文化运动“打倒孔家店”的呼声已响彻云霄。因此,他们除了“粹然为儒宗”^①外,留下的是给后人的串串思索。

参考文献

- [1]梁启超.清代学术概论[M].商务印书馆,民国十年.(1921)
- [2]梁启超.梁任公学术讲演集(第1/2辑)[M].商务印书馆,1922.
- [3]梁启超.梁任公近著(第1辑中卷)[M].商务印书馆,1923.
- [4]梁启超.佛学研究十八篇[M].商务印书馆,2014.
- [5]丁文江,赵丰田编.梁启超年谱长编[M].上海人民出版社,1983.
- [6]葛懋春,蒋俊编选.梁启超哲学思想论文选[M].北京大学出版社,1984.
- [7]吴嘉勋,李华兴编.梁启超选集.上海人民出版社,1984.
- [8]章太炎.章太炎选集(第4卷)[M].上海人民出版社,1985.
- [9]汤志钧编.章太炎政论选集(上下册)[M].中华书局,1977.
- [10]姜义华.章太炎思想研究[M].上海人民出版社,1985.
- [11]罗福惠,唐文权.章太炎思想研究[M].华中师大出版社,1986.
- [12]谢樱宁.章太炎年谱摭遗[M].中国社会科学出版社,1987.
- [13]汤志钧.戊戌变法人物传稿(上册)[M].中华书局,1961.
- [14]李文荪著,张力译.梁启超[M].台湾长河出版社,1978.
- [15]孟祥才.梁启超传[M].北京出版社,1980.
- [16]方志钦,刘斯奋编注.梁启超诗文选[M].广东人民出版社,1983.
- [17]李国俊编.梁启超著述系年[M].复旦大学出版社,1986.
- [18]许寿裳.章炳麟[M].重庆出版社,1987.
- [19]王汎森.章太炎的思想(1868—1919)及其对儒学传统的冲击[M].台湾时报文化出版事业有限公司出版,民国七十四年(1985).
- [20]章念驰编.章太炎生平与思想研究文选[M].浙江人民出版社,1986.
- [21]胡适.胡适禅学案.台湾正中书局,1975.
- [22]吕徵.吕徵佛学名著[M].台湾老古文化事业公司.
- [23]熊十力.佛家名相通释[M].中国大百科全书出版

①鲁迅:《关于太炎先生二三事》,《鲁迅全集》第6卷,人民文学出版社,2005年,第546页。

- 社,1985.
- [24]郭朋.隋唐佛教[M].齐鲁书社,1980.
- [25]郭朋.明清佛教[M].福建人民出版社,1982.
- [26]郭朋校.坛经校释[M].中华书局,1983.
- [27]方立天.佛教哲学[M].中国人民大学出版社,1986.
- [28]马克思恩格斯选集[M],人民出版社,1972.
- [29]中国社科院世界宗教研究所.马恩列斯论宗教[M].中国社会科学出版社,1979.
- [30]张曼涛主编.佛教与中国文化[M].上海书店,1987.
- [31]水同天译.培根论说文集[M].商务印书馆,1986.
- [32]M·怀特著,杜任之主译.分析的时代[M].商务印书馆,1987.
- [33]马克斯·韦伯著,黄晓京、彭强译.新教伦理与资本主义精神[M].四川人民出版社,1986.
- [34]李泽厚.中国近代思想史论[M].人民出版社,1979.
- [35]李泽厚.中国现代思想史论[M].东方出版社,1987.
- [36]王尔敏.中国近代思想史论[M].台湾华世出版社[M],1977.
- [37]王森然.近代二十家评传[M].书目文献出版社,1987.
- [38]刘建国.中国哲学史史料学概要(下册)[M],吉林人民出版社,1983.
- [39]韩缙仙.中国中古哲学史要[M].台湾正中书局出版,1960.
- [40]贺麟.当代中国哲学[M].台湾宗青图书出版公司,1978.
- [41]韦政通等编著.中国前途的探索者——现代中国思想家(第2/3辑)[M].台湾巨人出版社,1978.
- [42]姜义华,吴根梁,马学新编.港台及海外学者论近代中国文化[M].重庆出版社,1987.
- [43][罗]亚·泰纳谢.文化与宗教[M].中国社会科学出版社,1984.
- [44][苏]约·阿·克雷维列夫,乐峰等译.宗教史(上下册)[M].中国社会科学出版社,1984.
- [45][苏]彼·费·科洛尼茨基.宗教和无神论问题[M].中共中央高级党校出版,1957.
- [46]侯外庐.近代中国思想学说史(下卷)[M].生活书局,1937.
- [47]杨松、邓力群原编,荣孟源主编.中国近代史资料选辑[M].三联书店,1954.
- [48]甘阳文化:中国与世界(第3辑)[M],三联出版社,1988.
- [49]苏渊蕾.佛教与中国传统文化[M].湖南教育出版社,1988.
- [50]马德邻,吾淳,汪晓鲁.宗教:一种文化现象[M].上海人民出版社,1987.
- [51]赖永海.中国佛性论[M].上海人民出版社,1988.
- [52]铃木大拙、佛洛姆著,孟祥森译.禅与心理分析[M].中国民国文学出版社,1986.
- [53]宗教研究(第1/2辑)[M],书目文献出版社,1986.
- [54]韦政通.伦理思想的突破[M].四川人民出版社,1988.
- [55]严北溟.儒道佛思想散论[M].湖南人民出版社,1984.
- [56]蔡尚思.中国传统思想总批判[M].湖南人民出版社,1981.
- [57]辛冠洁主编.中国近代著名思想家评传(上下册)[M].齐鲁书社,1982.
- [58]丁宝兰主编.岭南历代思想家评传[M].广东人民出版社,1985.
- [59]范文澜.中国近代史(上册)[M].人民出版社,1947.
- [60]李时岳、李侃等.中国近代史[M].中华书局,1979.
- [61]楼宇烈.中国佛教与人文精神[M].宗教文化出版社,2003.

作者简介:方映灵,深圳市社会科学院研究员。
广东深圳 518028

【责任编辑 杨 中】

“中华归主”下近代传教士在华女俗“教化”进路与显隐效应^{*}

张小玲

[摘要] 女俗“教化”被近代西方传教士视为在华播扬福音的重要课业，他们认为“得到了这些女孩，就得到了这个民族”。基于中西文明优劣等级排序，传教士们打造了西方女俗“样板”作为在“半教化”之近代中国进行女俗“教化”的参照，在“教化”进程中“纳中入西”，在批驳与攻讦间植入西方样板。传教士们的女俗“教化”实践，不经意间充当了近代中国女权运动思潮的启蒙工具。然而，不管是“为中国女性争取平等权利的十字军运动”，还是“拯救异域姐妹灵魂”的光辉，都掩饰不了“中华归主”的野心。在“中华归主”的荫罩之下，近代西方传教士们在华女俗“教化”课业偏颇中裹挟着征略先锋的嫌疑。

[关键词] 中华归主 传教士 女俗“教化”

[中图分类号] K252

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-3575(2020)02-0095-08

女俗^①即与女性相关的风俗与习俗。自清季末期以来，西方列强的坚船利炮轰开了传统中国固步自封的大门，大批西洋人士携洋货、洋观念涌入中土。曾被康熙、乾隆禁教硃批限步中土的西

^{*}本文系重庆市社会科学规划基金项目“五四前后先进知识分子群体与马克思主义妇女观早期中国化及新时代启示研究”（项目号2019BS001）的阶段性成果。

①近代赴华传教士林乐知在《全地五大洲女俗通考序》中解释了“女俗”之范畴：“鄙人殚半生之精力。搜罗东西各国之古今经书、历史、道书、地理志、风俗通以及名人游记、烈女传志等书。凡有关于女俗者，或有关于教化之盛衰者，莫不采其精华，以为引证。”参见[美]林乐知：《全地五大洲女俗通考序》，《万国公报》，1903年第176期。《全地五大洲女俗通考》出书启示亦介绍：“林乐知先生旅居中国四十余年所著之书甚多，而此全地五大洲女俗通考尤为先生晚年来最注意之作，盖先生之意，凡一国之中观其待妇女之法如何即知其国之教化如何风俗如何”。参见《万国公报》，1904年第182期，第64页。徐炳三认为：“与西方基督教文化相抵触的某些习俗也落入到他们改良主义的视野之中，其中就包括许多与女性有关的习俗。”参见徐炳三：《基督教与近代福建女俗改良》，《民俗研究》，2006年第4期。

方传教士再次接踵而至。“到19世纪末,在中国的天主教、基督教、东正教的传教士达三千二百余人,建立了四十个教区,教会达六十余个,发展信徒八十余万人”,“教会势力由沿海侵入内地,自通都大衢渗透到边远地区”^①。传教运动的自主性具有不同于政治、军事、商业扩张手段的特征,其以“自己的方式表现西方世界的扩张欲望与能量”^②。鸦片战争之前,美国传教士俾治文(Elijah C. Bridgman,1801~1861)就指出,全面的征服意味着“道德、社会、和国民性的转变”,文明征服的效果远远胜于“任何陆海军事力量、最兴旺的商业之刺激、或所有其他手段联合起来在特定时间里所产生的效果”^③。相较于坚船利炮的“武攻”,传教士们认为通过“文教”更能广为播扬西方“精神之光”而撼动中土文明以最后彻底征服中国。如何让西方文明植入历史源远流长的古老中国,以西方文明样板解构并重构中华文明?成为近代赴华传教士们“纳中入西”播扬“福音”实现“中华归主”共同理想要克服的首要难题。相较于利玛窦、汤若望、南怀仁等先行者对待中华文明“小心谨慎”的“文教”进路,此时的传教士们显得自信满满并大胆热烈,他们在迎合中又不失时机进行攻讦,在攻讦中又努力植入西方要素。女权之积弱是传教士攻讦中土文明的焦点,因为他们秉信“如果我们得到了这些女孩,就得到了这个民族”^④,因此,女俗“教化”也被籍为“中华归主”的路径之一。

一、西洋镜里的中国群像

“异质文明的交往也是一种文化心态的交往。弱势文化在仰视强势文化时,往往会忽略强势文化给自己造成的压力,在强势文化的光环下,它的缺点也常常被遮蔽。”^⑤在播扬福音的文教进路里,对他乡文明的观察与审视将有利于推进福音之光在异土的植入与融通。这些观察与审视首先从人开始,了解异土人群群体秉性是福音播扬的先行心理谋略。

不管是明末清初抵达中土的利玛窦、安文思、李明等先行者,还是鸦片战争前后涌入华夏的花之安、林乐知等人,都不乏对中国文化风俗、人群秉性的观察与审视。利玛窦在惊讶于中华文明的博大精深时,亦认为中国人具有“夜郎自大”式的自负:“他们不知道地球的大小而又夜郎自大,所以中国人认为所有各国只有中国值得称羨。就国家的伟大、政治制度和学术的名气而论,他们不仅把所有别的民族都看成是野蛮人,而且看成是没有理性的动物。在他们看来,世界上没有其他地方的国王、朝代或文化是值得夸耀的”。^⑥葡萄牙传教士安文思亦认为中国人具有“令人难以忍受的骄傲”:“中国的长期延续和中国的其他优点,它使中国人形成一种令人难以忍受的骄傲。他们对于自己国家及属于他们的一切东西都给与可以想象的最高评价;但对于外国人,他们极端蔑视,

①吕美熙、郑永福:《中国妇女运动:(1840~1921)》,河南人民出版社,1990年,第34页。

②王立新:《美国传教士与晚清中国现代化》,天津人民出版社,2008年,第65页。

③罗志田:《权势转移:近代中国的思想、社会与学术》,湖北人民出版社,1999年,第26页。

④1883年一位赴华传教士在信中写道:“这些女孩们比男孩更需要得到训练,她们在将来将产生更大的影响,如果我们得到了这些女孩,就得到了这个民族。”转引自郭晓霞:《有意栽花与无意插柳——基督教在中国近现代社会的性别化传播》,《河南师范大学学报》(哲学社会科学版),2013年第1期。

⑤周燕:《传教士与中外文化交流——李明〈中国近事报道研究〉》,浙江大学出版社,2012年,第72页。

⑥[意]利玛窦、[比]金尼阁:《利玛窦中国札记(上)》,何高济、王遵仲、李申译,中国旅游出版社、商务印书馆,2017年,第204页。

对于外国知识学术的长处,尽管他们自己对此一无所知,也同样蔑视。这毫不奇怪,因为骄傲总是来自于盲目无知”。^①

随着传教士们文化心态的变化,他们对中国人群体秉性的认知呈现出不同的情感,从而影响其传教进路。利玛窦、安文思之时的欧洲文明处于发现、发展阶段,此时的西方文明尚不足以标榜为“强势文明”,因此,传教士们引领下的中华文明与欧洲文明的第一次碰撞,双方不相上下。虽然传教士们的论述中不乏对中国人“井底之蛙”式封闭思维的质疑,但总体而言,他们尚能以平视的目光审视中华文明,以较为客观而温和的态度分析中国人秉性缺陷,向西方传送了较为客观的中国人形象讯息。然而,随着西方列强的海外殖民扩张,近代涌入中国的传教士们显得自信满满,对他乡文明就没有那么宽容大度了。他们站在18世纪西方工业文明、政治体系的山头上审视中华文明,俯视之下批驳苛责迭起,“中国人的形象跌入深渊”^②。

在强者视野的审视之下,“西人事事翻新,华人事事袭旧”。西洋镜下的中华文明与中国人群体秉性一样,“侈然自足”“以尊临卑”“故见自封”“信古而不知新”。传教士们审视了中华文明的“通病”,将“原罪”追根溯源至儒家教义,认为文明教化当以“神与人交、人与物交、人与人交”三伦贯通,而儒家教化无“神与人交、人与物交二伦”,“专重人伦”,即“生平所注意之端,即君臣父子夫妇兄弟朋友之五伦”,“五伦克尽,人生之本身尽矣”^③,“在传教士看来,儒家文化重人际关系,重现世生活,贬斥宗教,不重来世是妨碍基督教传播的主要心理和文化障碍”^④。因此,清除福音播扬道路障碍的重要举措就是批贬儒学。不讲物论,则“未尽格物之蕴”,是近代中国科学技术滞后的原因。不讲神伦,则“明留邪教惑世诬民”^⑤。拜天又拜地,风云雷雨之类无所不拜,导致迷信与盲从:“西人之论上帝也,曰此造物之主,我当臣服者也;其论人也,则曰与我平等;其论物也,则曰此上帝所造以供我役使也。于是有格物之学,甚至日光电影、风威火力无不听其号令,任其驱驰。华人则奉为神,罔敢戏豫,而且一事之偶异,如日月薄蚀、风雷小变之类,往往以遇灾而儆相儆戒,遂积渐而为怯懦之尤”^⑥。

二、俯视之下的西方女俗“样板”^⑦打造

18世纪,在科学技术、启蒙运动、殖民扩张多方驱动之下,西方各国以自我为标榜,形成了以西方为中心的文明优劣等级排序。19世纪中叶,由传教士理雅各(James Legge)引入中国的《智环启蒙塾课初步》一书中,以文明教化程度将世界诸国分为:“国之野劣者”(savage nation)、“国之野蛮游者”(barbarous nation)、“国之被教化而未全者”(half-civilized nation)和“国之被教化而颇全者”(civilized nation)。在这张文明排序名单里,西方诸国自然被列入“教化颇全”序列。基于“侈

①②周燕:《传教士与中外文化交流——李明〈中国近事报道研究〉》,第6页,第72页。

③⑤[美]林乐知、任保罗述:《全地五大洲女俗考》,光绪二十九年(1903)排印本,第10集下卷,第54页,第55~56页。

④王立新:《美国传教士与晚清中国现代化:近代基督新教传教士在华社会、文化与教育活动研究》,天津人民出版社,2008年,第178页。

⑥[美]林乐知:《治安新策》,《中东战纪本末》初编,卷8,第3~4页。

⑦杨剑利认为:传教士们以西方女俗为参照树立了一块女俗“教化”样板,以“揭露中国女子所受的对待是野蛮的,表明文明教化的中劣西优,为福音开道”,本处亦受启示。杨剑利:《以女俗论教化:晚清来华传教士的“文明”教程》,《北京大学学报》(哲学社会科学版),2018年第1期。

然自足”、“以尊临卑”、“故见自封”、“盲目崇古”、“狡黠奸诈”的中国形象塑造,中华文明教化程度低于西方文明,被归列为“教化未全”之国。

“以妇女地位的提高或贬低作为从整体上说对一个民族或一个时代的文明的最可靠的检验和最正确的尺度”^①,“教化之优劣,观与妇女而知之”,女俗教化自然被纳入了教化的范畴。“凡人欲论列一国之教化,而考其地位当居何等,不必博考多端,但观一端足矣,即考查其国中看待女人之情形也。亦强凌弱,以有力虐无力,下等动物之所为也,世之重男亲女者,岂非因女人之若而无力乎。……不以女子之弱而轻之,不以女子之无力而贱之,一惟以上帝爱人之道为主,不可表明其为文明有道之人乎”^②。男女平等是女俗“教化”之标志,至于男女是否真正平等,则在于民众所信之道:“道如是,则其教化亦如是,即其待女人亦必如是矣。观教化者,必观其女人”^③,此处之“道”特指“上帝之道”。中国民众主要信奉儒佛二教,在“上帝之道”眼里,儒教轻视女人,而佛教视女人“恶毒而不可染”,二教皆为“暴虐女人之教道”,理所当然,在传教士们的论证下,中国之女俗糟糕透顶,几乎恶于印度了。英国传教士傅兰雅在传播西学的中文教科书《佐治刍言》中评估了中国的女俗状态,认为中国处于“野人之国”阶段:“野人之国……其俗男女不成婚配,人家妇女皆以奴婢视之。即父之于子,其束缚亦无人理,往往强者凌弱,弱者即巧诈顺承”,而“文教之国……男女则夫妇敌体,非如野人之以主仆相称也”^④。

鉴于中国女俗之恶,传教士们打造了美、英、法、德女俗“样板”以供参照。美国女俗“样板”最受推崇,“美女可贵”、“妇女之在美,诚甚美矣”^⑤——美国女性社会地位极高,“毫无拘束而人共敬之”。在财产权益方面,“财产之私事,男女平权”;在政治权利方面,“国政投票选举,皆以妇女列名;在女子教育方面,“美女孩读书,公学辅之如男孩”,“美国最华美最高达之学校,即为一著名之女书院”^⑥。而在英、法、德女俗样板里,女子“地位日高,才德日著”,社会有“敬女”风俗,“且男女之间彼此可以宴会往来”^⑦。女子没有“幽闭”之苦,而“中国女子出门,父母者当存疑怀之心,西国女子出门,为父母者,不设防闲之心”^⑧。广设女塾是英法德诸国举办教育之宗,虽不及美国,但“百年以来,诚为极盛”,“不但有特设之中小各女学堂,且有特立之大书院”^⑨,而在中国,人们认为女子“不学”才是德,“常劝女人之不学”^⑩。

三、攻讦下的女俗“样板”植入——批缠足、批殉节、批妾制

如何将西方女俗“样板”植入到“半教化”之中国进行女俗“教化”?以林乐知、花之安为代表的传教士们,聚力批驳“缠足”“殉节”“妾制”等中土女俗流弊,或著书立说,或直接布道,在攻讦中植入西方女俗文明“样板”,并以《万国公报》^⑪为主要传播媒介,在近代中国拉开了轰轰烈烈的女俗“教化”课业序幕,开始了一场中土女界的“十字军运动”。

批缠足之害。1870年5月,由林乐知主办的《教会新报》(1874年更名为《万国公报》)连续刊出

①[英]约翰·斯图尔特·穆勒:《妇女的屈从地位》,汪溪译,商务印书馆,2007年,第306页。

②③⑧⑨⑩[美]林乐知、任保罗:《论女俗教化之标志》,《万国公报》,1903年第172期。

④[英]傅兰雅:《佐治刍言·论文教》,近代文献丛刊本,上海书店出版社,2002年,第8页。

⑤⑥[英]布兰颀、[美]林乐知、蔡而康:《美女可贵说(并引)》,《万国公报》,1899年第125期。

⑦[英]李提摩太:《泰西妇女近世史:总论一百年前外国妇女的情形》,《京话报》,1903年第1期。

⑪《万国公报》是晚清时期在华传教士进行女俗“教化”、播扬西方女俗的重要媒介。

分别由传教士、中国信徒所撰的《施医信录缠足论》《缠足论》等批判缠足陋习的文章。他们在文中力陈缠足之恶“遗害天下”，呼吁国人戒缠足。他们认为缠足恶习源于可笑的“别男女”^①。男女生理特征区别明显，从外貌、声音就可以辨识，无须缠女子之足以示区别。缠足血腥而又残忍，可怜的中国女子自幼年便要遭受此酷刑，四五岁之际就要用布条紧紧裹缠双脚，使双脚皮破肉裂乃至骨折，其间鲜血淋漓，肌肉腐烂而流脓不已，经过长达几年的残酷折磨，双足变成畸形又不利于行的三寸金莲，以迎合世人怪异的审美。疼爱子女是父母的天性，对做父母的而言，无不希望子女健康茁壮成长，子女稍有不适便寻医问药，即使只是长了一颗疮，为减轻子女的痛苦，父母也会马上用药敷治。子女偶染微恙，父母尚如此关切，如果子女的双脚受伤，他们的反应会激烈吧，绝对不会听之任之。但女子缠足的施刑人恰恰是其父母，父母以爱之名为之，实则以爱之名伤之，多么愚昧啊！^②

批殉节之风。德国传教士花之安在粤传教期间，当地迫使女子自经的风俗令其骇然：“粤东顺德风俗，女子于归之后，往往投环自经，其父母纠率多人，向男家索命，因而控诉公庭，赔偿命案，害人不浅。此风一炽，接踵效尤，后得公正绅耆联稟县尊，出示严禁，如有女子自经，与男家无涉，且不许以衣衾棺木成体而葬，只用席卷，或弃之荒郊、或投之河以献其丑，号令颁行，女子多有畏羞，互相劝戒，莫敢轻生，此风顿息”^③。在花之安的描述中，当时粤东女子以死殉节蔚然成风，在某些地方甚至演变成了女方家人讹诈男方的手段。花之安在其著作《自西徂东》中驳斥了视女子生命为草芥、动不动就勒令其以身殉夫的贞操观，他认为“即以女子而论，固尚节烈，如韩凭之妻，坠台以殉夫难，绿珠坠楼，以避赵王，虽死不夺其志，至今咸称羨不衰，然苟非大故，则不必轻于一死”。如果丈夫不幸离世，但“有舅姑子女者”，不应该以死殉夫，“宜留其身以待奉舅姑，而终天年，抚养子女，教育成人，便可完其贞节”。如果夫死而舅姑全无，则要“或设法以续夫嗣，或归宁以事父母”，不应该非得结束自己的生命来表示对丈夫的忠贞节烈。如果是“未嫁而夫死”，既可以代夫侍奉舅姑“于归守节”，即使“顺父母之命再许字于人，亦未尝不可”。虽然花之安劝诫女性“不必以身殉节”，“即不幸而遇险阻患难之来，亦当三思其身，三思其理，可生则生，可死则死。故死有重于泰山，有轻于鸿毛者，勿徒以一死塞责，而不计大义之所在也”^④，但他的劝诫是围绕男方利益为中心而展开的，“不必殉节”但“于归守节”。

批妾制流俗。基督教教义推崇“一夫一妻”的婚姻制度，夫妻之义要求“男之不当有二色，亦犹女子不当有二夫”^⑤，认为“一夫多妾”亵渎了夫妻之伦，有悖于基督教教义，导致家庭不和，贻害女性，不利于修身齐家”^⑥。反对妾制成了传教士们进行女俗“教化”的路径之一。在发展教徒的过程中，西教在中土遭遇了“一夫一妻”与“一夫多妻”的矛盾与阻力，要入教就不得蓄妾，否则就不能入教，然而，“……一夫一妻教义是中国人难以忍受的格言，不可逾越的界限”^⑦。中西婚制习俗之间的鸿沟难以跨越，要当时国人立马抛弃妾制、断裂与妾之关系，投入耶稣的怀抱，于礼于法于个人现实，一夕之间难以做到。一位中国乡绅为传教士打动，拟受洗礼入教，但是当要求他

①林寿保：《缠足论》，《中国教会新报》，1870年第86期。

②“且人爱子女之心，禀自天性，由生育以至长成，孰不尽心萦怀，拊畜顾复，愿其强健爽俐。或有偶染微疾，则急为问药调治，如其身患疮痍，则寻方敷施，不忍坐视其疾痛之苦。如孔子云：‘父母惟其疾之忧’。故为父母者，每遇儿女有疾，则焦心思虑，废寝忘餐，尤过于己之患病。倘其子女之足被人所伤，孰肯甘心而置之不问也？至若缠足一事，则自伤其肢体而不顾……名虽爱而实伤之也。”参见抱拙子：《劝诫缠足》，《万国公报》，1881年10月号。

③④⑤[德]花之安：《自西徂东》，上海书店出版社，2002年，第136页，第135页，第128页。

⑥孙桂燕：《清末民初女权思想研究》，中国社会科学出版社，2013年，第58页。

⑦程郁：《清至民国蓄妾习俗之变迁》，上海古籍出版社，2006年，第330页。

实行一夫一妻制，解散家里的群妾时，乡绅表示不能接受，连发几问：“怎么？如果我想成为基督徒，就必须抛弃我的小妾们吗？嘿，留着她们有什么害处吗？在社会上人们会怎么说我呢？我的孩子们怎么办呢？我又怎么办呢？这是您绝对不能对我免除的一条规定吗？”^①为化解西教教义与东土婚俗之间的矛盾，传教士们尝试从中国传统文化中去寻找撬动一夫多妾制的契机，他们发现假借儒家经典之说为教义张目是比较切实可行的有效方法。儒家经典被传教士们打造为驳斥“妾制”的利器。1883年，花之安在《万国公报》发文《齐家在修身》，从上帝造人之初衷出发论证了男女应当对婚姻从一而终的道理“诚以夫妇者，乃上天所创立。推原其故，始则先造一男，继造一女，使之匹偶，以相助为理。故夫秉刚而妇秉柔，二气感应以相与。此夫妇之道，必须男女相合以修身，无论女子固从一而终，即男子亦不当有二色，稍有不检，便于修身之道有乖”^②。花之安认为“三代以来，不修其身以齐家者，指不胜数，若夏桀以妹喜、商纣以妲己、周幽以褒姒，尤其著也。降自春秋，齐桓好内，因昭启五子之争；晋献养奸，攘输貽十年之臭，皆无修身之道，而穷于齐家之术者也。其尤可丑者，新台燕婉，酿患害于弟昆；筮短龟长，启争端于长幼。貽笑当时，遗臭后日，殊足慨也”^③。夫妻之间应该互守忠贞义务，既然要求妻子从一而终，那么丈夫同样不应该有“二心”，否则便有违儒家修身之道。光绪四年（1878年），艾约瑟在《万国公报》上发文《泰西妇女备考》从“齐家”“治国”“治天下”的角度分析了一夫一妻婚制的合理性“何以知一夫一妻为正理乎？不观天之生人乎？天地间男男女女，畛域各判，彼此似不相谋，而统计万国男女之大数，其多寡不甚悬殊者，冥漠中未必无深意于其间也。即以势而论，一夫一妻或治外或治内，各有专司，交相为助。以之齐家而家齐，以之治国而国治，以之治天下而天下亦无不平。……夫为唱，妇为随，无分轩轻，女有家，男有室，讵判低昂”^④。1878年，署名为“知非子”的作者在《万国公报》发文《儒教辨谬论纳妾》，认为既然中国古圣贤孔子、孟子都不纳妾，那么妾制必然有弊端，常人不应该倡导：“且娶妾一事，中华所称大圣贤，如孔子、孟子诸人皆未闻有行之者，今乃一非古之事，尤而效之，则儒者未能教化之过也，夫内宠匹嫡，古人有明训矣：以贱凌长，昔贤有明文矣，内返诸心，外征诸事，则知娶妾不特溺于淫邪，而且干犯名分，貽祸无穷，其又何所益，而甘蹈是罪哉”^⑤。将孔子与孟子作为不纳妾的标榜示范，对尊崇孔孟之道的中国人来说，似乎具有一定的说服力。

四、女俗“教化”的显隐效应——女俗改良、播扬福音抑或征略^⑥先锋

“无心插柳柳成荫”，近代西方传教士在清扫在华传教障碍的过程中，通过西方女俗“样板”的展示及批缠足、批殉节、批妾制等女俗“教化”实践，不经意间充当了近代中国女权运动思潮的

①[法]李明：《中国近事报道（1687~1692）》，郭强等译，大象出版社，2004年，第322页。

②[德]花之安：《自西徂东·礼第十·齐家在修身》，《万国公报》，卷749第15本，10071页。

③[德]花之安：《自西徂东》，第128页。

④[英]艾约瑟：《泰西妇女备考》，《万国公报》，卷497第8本，第5192页。

⑤知非子：《儒教辨谬论纳妾》，《万国公报》，卷511第9本，第5591页。

⑥在萧伯纳戏剧作品《The Man of Destiny》中，萧伯纳借了拿破仑的嘴说：“……当他要替曼却斯脱的工业制造品找一个新市场的时候，他先派些牧师出去宣扬和平的福音。然而土人们伤害了牧师了，于是英国人立刻跳起来拿枪保护基督教；为基督教而战争，而征略，而且谢谢天赐，占领了那新市场。”参见倪平编：《萧伯纳与中国》，河北人民出版社，2001年，第117页。

启蒙工具,撼动了传统中国社会“抑阴扶阳”的基石,向闭关锁国的晚清中国民众播扬了“男女平权”的“福音”。当时的维新派人士颇受影响,在救亡图存的压力下,他们开始重新构建“变法”时代的妇女观,尝试借西方之镜鉴打造中华女性“强国保种”的国民之母形象。“女界之卢骚”金天翮于1904年著“令人振聋发聩”的《女界钟》,“吾先被发裂喉,告我二万万同胞之善男子曰:凡身领压制之况味,凡受压制之苦痛之人,必腐心切齿于压制政体,不愿世间有此等恶现象”^①,号召社会各界“张女界之革命军,立于锦绣旗前,桃花马上,琅琅吐辞,以唤醒深闺之妖梦者”^②。康有为提出“女子未有异于男子也,男子未有异于女子也”^③的男女平权主张,梁启超在儒教、佛教、西方基督教“三教融通”的基础上主张男女平等,而谭嗣同则将儒家之“仁爱”、佛教之“平等”、西方基督教之“博爱”三者杂糅一体,提出“男女内外通”之说^④。谈及近代西方传教士在华影响时,胡适认为:“他们传教以外,还带来了一点新风俗,几个新观点,他们给了我们不少教训,其中最大一点就是教我们把女人也当人看待”^⑤。“中华归主”共同理想下近代传教士在华女俗“教化”运动,推动了近代中国女界灵肉解放的醒觉。然而,国力悬殊情境下裹挟的文明“交流”必然携有“征服”的因子,在“纳中入西”的“中华归主”征途中,“狭隘的传教驱动”与“西方沙文主义”始终与传教士们主持的女俗“教化”课业如影伴随^⑥。不管是“为中国女性争取平等权利的十字军运动”还是“拯救异域姐妹灵魂”的光辉都掩饰不了“中华归主”的野心。在“中华归主”的荫罩之下,近代传教士们在华的女俗“教化”是偏颇的、不彻底的,甚至有征略先锋的嫌疑。

传教士们打造的女俗“样板”没有突破宗教教义的限制,十字军东征中土播扬的女权是狭隘的女权,并非近代西方女权运动所倡导的真正实现男女性别平等的女权,此女权非彼女权,无论是价值理念还是性别观念,二者都有明显区别。Marjorie King在论及近代美国传教士在华女俗“教化”课业时认为:“传教士在华的作为与事业只能保守地视作美国传统社会所倡导的女性特质的移植,而非女性主义所倡导的性别观与价值的输出”^⑦。批缠足、批婚俗、批殉节、办女学等女俗“教化”真正是为了解放中国妇女吗?破除女子缠足之害,西方传教士们并非唯一的呼号者,中国人也有自醒。皇太极入主中原前就曾下谕:“裹足者,治重罪”,康熙也曾发布过“严禁缠足,违者严处”的法令。女子缠足不利于女子外出,不利于发展女教众,进而不利于“中华归主”,“批缠足”自然成为传教士们女俗“教化”的内容之一了。同样,办女学的目的并非为了向中国女性提供近代科学知识的系统教育以改变她们的“无知”状态,而是“为了培养有用的女基督教徒”从而“为基督征服世界”。1859年,教会女学毓英女中的创办人直言不讳道:“从一开始,创办女子寄宿学校的最重要原因就是为中国助手们提供信仰基督教的妻子”。^⑧1895年上海圣马利亚女校办学宗旨指出,该校旨在培养“有用的女基督教徒”,且该校女生“只准嫁给基督徒”^⑨。

①②金天翮:《女界钟》,陈雁编校,上海古籍出版社,2003年,第39页,第43页。

③康有为:《大同书》,上海古籍出版社2014年版,第100页。

④谭嗣同:《仁学》,中华书局1958年版,第4~5页。

⑤胡适:《人生大策略》,邹世毅、刘周堂选编,湖南文艺出版社,1989年,第212页。

⑥⑧史伟明:《晚清女传教士在华差传与中国女性启蒙——以福建为中心的考察》,《江西师范大学学报》(哲学社会科学版),2016年第2期。

⑦转引自郭晓霞:《有意栽花与无意插柳——基督教在中国近现代社会的性别化传播》,《河南师范大学学报》(哲学社会科学版),2013年第1期。

⑨吕美熙、郑永福:《中国妇女运动:(1840~1921)》,第39页。

谢和耐认为基督宗教是以“一种启示的、专断的和排他性的，以超越了人类理智的奥义为基础”的宗教^①。基督宗教的“排他性”与“专断性”，在一定程度上为西方列强的中土殖民之路提供了助力，传教士们在华女俗“教化”课业难免有征略先锋的嫌疑。“谁有胆量去把一个曾给予世界这么多东西的文明古国变成殖民地呢？那么，首先只有对它进行诋毁。然后由大炮来摧毁它”^②。在文明优越感的放大镜下，传教士们打造了一个失真的西方女俗“乌托邦”；在傲慢与偏见的驱使下，传教士们也打造了一个东方“半教化之国”。一方面，他们不遗余力地向中国民众宣扬“耶稣福音所至”“男女无不平等”的“乌托邦”——没有缠足之苦、没有纳妾之弊、没有溺毙女婴之恶。另一方面，传教士们打造的“半教化”之中国形象在很大程度上也影响了其母国民众对中国的感观，“西方民众对中国的了解大多来自传教士的见闻，可是这些传教士对中国社会生活的解析常常误导了他们”^③。远在法国的孟德斯鸠，即使他从未造访过中国这个古老的国度，但在听闻访华传教士的中国印象描述后，他眼里的中国人亦是：“他们是地球上最会欺骗的民族”。传教士们的误导让民众进一步认为中国是一个需要“感召”与“拯救”的国度，忘记了古老的中国文明曾经对泰西诸国的哺育与贡献——“欧洲从中国所得到的，除茶与丝绸之外，还有指南针、印刷术、中国式代数、火药、最早的火枪”，这些排斥让“18世纪末中国之欧洲的名声已一落千丈”，“明代的中国咖啡具只剩下一些残片”；忘记了异域文明交流的交融与张力——不管是孔子还是苏格拉底自有他们各自的庙宇。“对中国的排斥就是起这样的作用，这是欧洲殖民主义的序曲”。“中华归主”下包括女俗在内的“纳中入西”“教化”策略，是近代中国自上而下的文明信心危机的诱因之一，近代国人一直在“全盘西化”与“全盘化西”之间困惑游离。俯视之下的文教征略进程中，“福音”布道者不自觉变异为拉开西方殖民近代中国序幕的“引路者”。

作者简介：张小玲，重庆科技学院马克思主义
学院副教授。重庆 401331

【责任编辑 杨 中】

①[法]谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，耿昇译，上海古籍出版社，2003年，第9页。

②[法]艾田蒲（Rene Etiemble）：《中国之欧洲（下）》，许钧、钱林森译，河南人民出版社，1994年，第388页。

③[美]斯蒂芬妮·萨顿：《苦行孤旅：约瑟夫·F·洛克传》，李若虹译，上海辞书出版社，2013年，第91页。

中国大陆老年移民群体的美国社会融入

——以美国密歇根州中国大陆老年移民为例^{*}

田 焱 张禄秋

[摘 要] 本文以问卷调查和个案访谈的方式,对美国密歇根州中国大陆老年移民群体的社会融入情况进行了考察,涵盖了密歇根州中国大陆老年移民群体的移民途径、就业状况、居住情况、政治参与、社会交往等内容,在此基础上对密歇根州中国大陆老年移民群体的社会融入状况进行分析,认为中国大陆老年移民群体的社会融入性较低,其主要原因在于中美社会中的文化、生活方式、意识形态等方面的差异较大。相对于青少年、中年人等其他人群而言,老年人的生活方式、思维习惯、价值观念等方面更不容易发生改变,因此难以融入美国社会。

[关键词] 美国 密歇根州 中国大陆移民 老年 社会融入

[中图分类号] C913; C915 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575 (2020) 02-0103-10

随着中国对外开放程度的提高,大量的中国大陆移民进入美国。根据美国人口统计局公布的数据,截止2016年底,来自中国大陆的移民已达到230万人,约占美国外来移民总人口的5%。^①中国已经成为美国的第三大移民来源国,仅次于墨西哥和印度。从时间段来看,来自中国大陆的移民群体中,有约44%的中国大陆移民在2000年之前进入美国,56%的中国大陆移民在2000年之后(包括2000年)进入美国。从中国大陆移民的年龄结构来看,中国大陆移民群体中的65岁以上的老年人占18%,不仅高于美国本土出生的老年人2个百分点,也高于全体移民群体中老年人的比例。^②

中国大陆移民老年群体^③在美国生活状况如何,能否顺利地融入美国社会,这些问题引起了笔

^{*}本文系国家社科基金重点项目“欧盟少数民族事务治理研究”(19AMZ014)的阶段性成果。

①数据来源于美国国家统计局(United States Census Bureau)官方网站: <https://factfinder.census.gov/faces/nav/jsf/pages/index.xhtml>。

②数据来源于美国移民政策研究所(Migration Policy Institute)的官方网站: <https://www.migrationpolicy.org/article/chinese-immigrants-united-states>, Jan. 15, 2020。

③包括拥有“绿卡”(即永久居留证, Permanent Resident Card)和加入美国籍的两部分群体。

者的兴趣。得益于中国国家留学基金委员会的资助,在2016年9月至2017年9月期间,笔者作为密西根大学的访问学者在美国密歇根州进行了为期一年的访学,开始对美国密歇根州中国大陆移民老年群体^①进行了问卷调查和个案访谈,共发放问卷218份,其中有效问卷202份,进行个案访谈86人次,遍及密歇根州的几个重要城市,包括密歇根州首府兰辛市、密歇根州最大的城市底特律市、密西根大学所在地安娜堡市、华人较为集中的特洛伊市、诺维市、伊普斯兰提市、弗林特市,等等,在问卷分析和个案访谈的基础上,形成了本篇论文。

一、密歇根州中国大陆老年移民群体的现状

(一) 移民途径 密歇根州(Michigan State)位于美国东北部,作为汽车工业的诞生地而闻名于世,是美国乘用车的主要制造地。密歇根州发达的制造业吸引了众多的外来人口,其中包括来自中国大陆的移民。根据美国人口统计数据,2017年密歇根州总人口数为996.23万人,在美国50个州中排名第10。^②其中华人约5万人,约占全州总人口的0.5%。按照全美中国大陆移民老年群体所占比例进行估算,密歇根州的中国大陆移民老年群体约有8500人。从地域分布来看,密歇根州的中国大陆移民老年群体主要分布于底特律大都市圈,包括底特律市区、安娜堡市、特洛伊市、诺维市、伊普斯兰提市,此外州府所在地兰辛市、弗林特市、庞蒂亚克市、卡拉马祖市等市镇也有分布。

根据美国的《移民与归化法案》(Immigration and Nationality Act),移民^③到美国主要有四种途径,分别为职业类移民(Employment-Based Immigration)、亲属移民(Family-Based Immigration)、庇护移民(Asylum-Based Immigration)、多样性移民(Diversity Immigration Visa)。^④职业移民是因为工作需要或者商业经营的需要而移民至美国,下分为特殊人才类移民、杰出教授或研究人员类移民、跨国公司类高管移民、宗教人士类签证、投资类移民等众多小类;亲属移民是因为家庭团聚而移民至美国,下分为配偶移民、子女移民、兄弟姐妹移民和同行家属移民等小类;庇护移民是为在美国之外的国家遭受到迫害的人提供的移民途径,下分为基于种族的迫害、基于宗教的迫害、基于国籍的迫害、基于政见的迫害、以及基于从属于特定社会团体的迫害等小类;多样性移民也称为抽签移民(Green Card Lottery Program),是向某些国家(主要是进入美国人数较少的国家)以抽签的方式提供移民签证,由于中国大陆每年入境美国人数较多,因此这种移民途径不针对中国大陆。除上述4种主要移民途径外,还有参军移民、特别法案(大赦)移民等途径,不过通过这类途径进行移民的人数较少。

从问卷来看,密歇根州的中国大陆移民老年群体大多通过亲属移民来到美国,占全部样本的60%;其次是职业类移民,约占23.8%;再次是庇护移民,

表1 密歇根州中国大陆移民老年群体移民途径问卷调查统计表

	亲属移民	职业类移民	庇护移民	其他类移民
人数	121	48	28	5
所占比例	60.0%	23.8%	13.9%	2.5%

①世界卫生组织(WHO)对老年人的界定为60周岁以上的人群,本次调研采用了这一界定。
②数据来源于美国国家统计局(United States Census Bureau)官方网站: <http://www2.census.gov/programs-surveys/popest/tables/2010-2017/state/totals/nst-est2017-01.xlsx>。
③指取得另一国的合法永久居留权(lawful permanent residency),在美国俗称为获取“绿卡”。
④参考美国国土安全部(United States Department of Homeland Security)官方网站: <https://www.uscis.gov/ilink/docView/SLB/HTML/SLB/act.html>。

约占13.9%（见表1）。这一情况和中国大陆移民的整体情况大致一样，根据美国移民政策研究所（Migration Policy Institute）公布的中国人移民途径统计数据，2015年通过亲属移民来到美国的中国人约占57%，职业类约占30%，庇护类约占13%。^①对比发现，虽然总体情况基本相同，但密歇根州的中国大陆老年群体职业类移民比重低于平均水平，这可能和该类移民的特点有关。美国职业类移民对学历、技术、工作经验、资金等方面的要求较高。调查问卷中约有68%的中国大陆移民老年群体来自2000年之后，这一群体由于学历、年龄、工作经验等因素在职业类移民中不占优势，从而导致其比例偏低。此外，样本中采用亲属移民途径的比重高于美国的平均水平。这一现象可能与近年来赴美留学的中国留学生增多有关。进入21世纪后，密歇根州的中国留学生人数增长迅猛，许多留学生毕业后通过申请H1-B签证（工作签证），进而申请“绿卡”以及入籍，然后申请将父母移民至美国，从而提高了中国大陆移民老年群体亲属移民的比例。^②

（二）就业状况 随着人们生活水平和医疗卫生条件的不断提高，全世界范围内的老年人的身体素质都得到了很好的改善，大量的老年人口进入了劳动力市场。美国劳工统计局（U.S. Bureau of Labor Statistics, BLS）发布的2016年美国劳动力参与率（labor force participation rate）数据显示，60~64岁这一阶段的美国人就业参与率为55.8%，65~74岁这一阶段的就业参与率为26.8%，75岁以上的就业参与率为8.4%。^③密歇根州的老年华人移民群体也有许多人参与就业。从调查问卷来看，共有56位老年人在就业，约占总体的27.7%，低于美国的平均水平。调查对象的就业年龄段主要集中在60~70岁，超过70岁还在就业的只有3人，仅占全部样本数的1.5%。从业类别主要有餐饮、商超、装修、家政、按摩等。

表2 密歇根州中国大陆移民老年群体就业情况问卷调查统计表

	餐饮	商超	装修	家政	按摩	其他
人数	17	12	10	7	4	6
所占比例	30.4%	21.4%	17.9%	12.5%	7.1%	10.7%

（见表2）除按摩行业外，其他行业的服务对象大多面向华人群体。

由于餐饮行业入职门槛较低，许多中国大陆老年移民群体在密歇根州的中餐馆就业。例如，安娜堡市有近10家中餐馆，后厨人员中的老年群体约占1/3。在一家名叫JX的中餐馆，共有6名后厨人员全部来自于中国大陆，其中2名厨师均为64岁，1名洗碗工69岁，1名切配工68岁，1名抓码工36岁，1名油炉工30岁。60岁以上的老年人占后厨工作人员的66.7%。虽然餐馆后厨中老年人居多，但餐馆前台的服务员、收银员还是以青年人为主。在安娜堡市的另一家名叫YX的饺子馆，共有7名员工，其中2名员工年龄已过60岁，老年人占比为28.6%。由于近年来密西根大学安娜堡校区中国留学生数量的不断增加，带动了当地中餐业的发展，由于年轻人不屑从事后厨工作，许多老年人获得了就业机会。来自广东省台山市的吴先生说道：“我于2008年通过我老婆办理的亲属团聚来到美国，那一年我59岁。我们这个年龄也没办法学好英文，也没有其他的专长，只能靠力气吃饭。来美国之前我在广州从事销售，没涉及过餐饮业。到了美国后，由于生活所迫，我开始在中餐馆打工，从事食材

①参考美国移民政策研究所（Migration Policy Institute）的官方网站文章MPI Tabulation of Data from the U.S. Census Bureau 2016 ACS. <<https://www.migrationpolicy.org/article/chinese-immigrants-united-states>>。

②拥有美国籍的成年公民可为配偶、子女、父母、兄弟姐妹提交移民申请，而“绿卡”持有者只能给配偶、未成年或未婚成年子女申请亲属移民，不能为已婚子女、父母、兄弟姐妹申请。

③Civilian Labor Force Participation Rate, by Age, Sex, Race, and Ethnicity, 2017年10月24日，<<https://www.bls.gov/emp/tables/civilian-labor-force-participation-rate.htm>>，访问时间2019年7月1日。

的切配工作。比如切牛肉片、鸡肉条、鱼片，等等，这个工作比较辛苦，从早上9点半一直工作到晚上10点，中午2点多没客人了才能吃午餐，晚上10点下班后吃晚餐，餐馆提供饭菜。我们一周仅周一休息一天，一个月能有3000美元的收入，每2周发一次薪水，我让老板将一部分薪水给现金，这部分不用交税；另一部分给支票，这部分需要纳税，只有这样才能在退休后享受政府的退休金和其他福利。”

（吴先生，68岁。访谈地点：安娜堡市。）

中国大陆移民老年群体中从事商超行业的人数也较多，主要集中于华人超市。HX是一家位于安娜堡市东部的华人超市，有工作人员近10人，其中包括2名老年人，主要承担超市理货工作，一周工作6天，月薪2500美元左右。此外，还有一些在美国本土超市就业的中国大陆老年移民，大多以兼职的身份工作。来自河北省唐山市的朱先生说道：“我于2002年来到美国，通过庇护移民的方式获得美国身份，在美国的华人都知道庇护移民的真实含义，这只不过是一种移民手段，并非真正地受到迫害，我通过这一途径拿到美国身份，然后定居在美国。得益于我的英文水平较好，目前我从事两份工作，一份是在美国的克罗格超市（Kroger）从事理货工作，每天工作3小时，1小时8.5美元。另一份工作是在一家加油站从事销售，每小时9美元，每天工作4小时。美国的企业很少给我们提供全职性的工作，这种兼职性的工作可以规避相关劳动法规，由于兼职员工不是企业的正式员工，企业因此能减少开支。”（朱先生，62岁。访谈地点：伊普斯兰提市。）

密歇根州的华人装修团队主要服务本地华人，覆盖范围大致为200公里以内的区域。华人装修团队一般由2-3人构成，也有自己单干的情况，基本上为男性。装修团队主要通过当地的华文报纸联系业务，装修团队在华文报纸上刊登广告（收费约为每月30美元，根据版面大小有所区别），这些报纸在华人超市免费发放。有装修需求的客户看到相关广告后，会主动与装修团队电话联系，装修团队的老板通过上门看活，确定装修任务以及具体收费，双方谈妥后约好时间开工。和国内不同，由于美国住宅大多为木质结构，需要经常维护，例如外墙清洗、油漆、补漏、更换地毯等等，因此业务量较大。这一行虽然辛苦，但收入非常可观，而且技术含量并不高，因此吸引了中国大陆移民老年群体的参与。ZX装修团队的老板韩某说道：“我于2002年通过职业类移民来到密西根，最初在密歇根州的一家化工厂工作，但由于行业不景气，我拿到绿卡后就辞职了，然后跟着一个香港人做装修，干了2年后我自己单干。单干了几年后，由于年纪大了体力跟不上，就招了一个小伙子给我当帮手，按1天100美元的标准给他支付工资。现在我平均每月净赚6千多美元，由于华人大多付我现金，这样也不用缴税，比那些年薪10万美元的职员实际能拿到的钱还多。”（韩先生，67岁。访谈地点：特洛伊市。）

在密歇根州从事家政行业的大陆移民老年群体基本上为女性，服务对象为本地区的华人家庭。从事这一行的老年群体主要靠熟人之间相互介绍，工作内容包括给雇主家清洁房屋、做饭、照看雇主家孩子，等等。本次调查问卷中从事家政行业的7名人员的平均年龄为63周岁，全部为女性，其中来自江苏省苏州市的赵女士说道：“我女儿在密歇根州立大学工作，她申请我来美国，之前帮女儿带孩子，现在孩子大了不用我管了，我也闲不住，因此在女儿同事的介绍下找了份工作，给附近另一家华人家庭做钟点工。我每天10点到雇主家，帮他们收拾房间、做饭、带带孩子，晚上6点离开。1周工作6天，雇主每月付给我2000美元，对这份工作我挺满意。”（赵女士，62岁。访谈地点：兰辛市。）

在美国从事按摩行业需要获取职业资格证书，但也有一些华人按摩师没有拿到职业资格证书，凭着经验和技能开展服务。本次调查问卷中从事按摩行业的共有4人，男性和女性各2名，只有1人拥有职业资格证书，他是安娜堡市一家按摩店的老板。其年龄最大的为张女士，今年69周岁，她介绍说：“我来自上海，前后申请了7次才获得赴美签证，于2002年来到美国，通过庇护移民的方式获得美

国身份。到了美国后,我再也没回去过。在美国,我最初从事后厨的抓菜码工作,后来视力下降无法看清菜码,因此退休,住进了政府提供的老年公寓,但由于养老金太少,歇了几个月后又出来做工,在朋友的介绍下做按摩。我们按摩店1小时收费是50美元,交给老板30美元,我自己拿20美元,平均每天也能赚到七八十美元。”(张女士,69岁。访谈地点:诺维市。)

上述5种职业是密歇根州中国大陆移民老年群体主要从事的职业,此外还有从事运输、送餐、房屋中介、信贷等职业,但人数不多,不具备代表性。从求职途径来看,通过熟人介绍找到工作的有26人,约占46.4%,通过报纸广告找到工作的有20人,约占35.7%,通过网络途径找到工作的有7人,约占12.5%,通过其他途径找到工作的有3人,约占5.4%。

(三) 居住情况 虽然密歇根州平均房价不高,房屋中间价位约15万美元,比全美平均房屋价格低7万美元。^①但是,由于美国房屋持有成本较高,不仅每年需要交纳房产税,而且房屋需要经常维护,每年的平均开支约为三四千美元(具体开支和房屋大小、所处的地理位置等因素有关)。如果申请老年公寓,一套老年公寓月租只需约500美元左右(具体租金费用和老年公寓所处的地理位置、大小、配套服务等因素有关)。即便是租房,因城市、地段、服务等情况不同,价格也有所不同,一套普通两居室公寓平均月租价格约为1000美元,而且不用承担剪草、除雪等开支。因此,中国大陆老年移民群体如果没有资格申请老年公寓,租房也是不错的选择。

从调研问卷来看,中国大陆老年移民群体在子女住房中居住的比例较高,占36.1%;其次为住老年公寓,占26.7%;再次为拥有个人住房,占23.8%;租房比例较低,仅为8.9%(见表3)。此外,还有住老板家、住兄弟姐妹家、住朋友家、住父母家等其他情况。

表3 密歇根州中国大陆移民老年群体住房情况问卷调查统计表

	子女住房	老年公寓	个人住房	租房	其他
人数	73	54	48	18	9
所占比例	36.1%	26.7%	23.8%	8.9%	4.5%

在密歇根州各个市镇,政府建有大量的老年公寓,主要分三种类型:第一种是自住型,专为生活能自理的老人设计。这类公寓只提供居住场所,不提供与日常生活、医疗相关的服务;第二种是协助型,主要为日常生活需要帮助、但不需要专业医疗护理的老人设计,提供与日常生活有关的各种服务,如穿衣、洗澡、吃饭、喂药和洗衣等;第三种是持续护理型,这类公寓不仅提供日常生活服务,还提供健康服务,包括护士、康复护理、健康监督等。中国大陆移民老年群体大多居住于第一类老年公寓,等到失去生活自理能力,大都回到子女家中,由子女照顾。

调研发现,住子女住房的中国大陆老年移民群体大多通过子女办理亲属类移民来到美国,需要帮助子女照看孩子,外出就业率较低(占比16.4%);住老年公寓的一类经济条件相对较差,外出就业率相对较高(占比33.3%);拥有个人住房的一类大多在美国工作10年以上,有较好的经济基础,外出就业率相对偏低(占比22.9%);租房的一类大多为近10年内来到美国,外出就业率最高(占比72.2%)。住老年公寓的李女士说道:“我来自广东省江门市,于2004年来到美国,由女儿通过亲属移民的方式申请过来。我在这里帮她带孩子,我老公在华人超市打工。现在孩子大了,不需要我们照顾。我老公打工时按时缴纳美国社会保险税,干了十多年后,达到了退休条件,然后我们去年申请了老年公寓,那里的住宿条件很好,我们很满意。”(李女士,65岁。访谈地点:安娜堡市。)

^①数据来源于美国房地产信息查询网站<<https://www.zillow.com/mi/home-values/>>。

此外,还有为数不多的住在老板家的中国大陆老年移民,每天跟着老板上下班,老板以低于市场价的薪水进行雇佣。例如来自山东省青岛市的何女士夫妇说道:“我于1999年来到美国,通过庇护移民的方式获得美国身份,然后将我丈夫申请过来。我在底特律市区的一家餐厅做保洁,我丈夫也在这家餐厅打工,从事切配工作。由于子女不在身边,我们也不会英语,因此住在老板家的地下室,不用交房租。每天上班时老板开车带我们一起来上班,下班后老板开车带我们一起回来。虽然上下班方便,但和老板住一起也有很多不方便的地方,感觉如寄人篱下。而且因为住在老板家,老板给我们的薪水比同行要少,我一个月的薪水是1800美元,其他店的保洁人员薪水能达到2200美元。等我们达到了申请老年公寓的资格,我们就搬出老板家。”(何女士,66岁。访谈地点:底特律市。)

从居住区域的选择来看,拥有个人住房的中国大陆老年移民群体大多在华人占多数的成熟的社区居住,如安娜堡市、特洛伊市、诺维市等市镇,大多处于较好的学区位置。租房的老年移民群体也大多选择华人较多、离华人超市较近的公寓,或者租住其他华人的房屋,很少租赁白人的房屋。

(四) 政治参与 在问卷调查中发现,绝大多数中国大陆老年移民群体对美国政治的参与度不高,具体表现在各种投票选举和竞选活动中。美国宪法规定:凡年满18周岁的美国公民有选举权;凡年满25周岁、成为美国公民已7年者,均可竞选国会众议员;凡年满30周岁、成为美国公民已9年者,均可竞选国会参议员。^①从问卷反馈的情况来看,调研对象中没有中国大陆老年移民参与过众议员、参议院、州长、市长的竞选活动,但有参与投票的情况,参与比例约为9.3%,远远低于美国的平均投票率。对此相关学者认为有两方面的原因,一是派出国(Sending Nation)并不奉行同美国一样的民主政治,有可能政治效能感较低,并且对美国的民主实践不具备足够的经验和知识。二是亚裔美国人认为积极参与政治,对个人的发展没有多大的作用。^②

2016年11月8日是美国总统大选的选举日,笔者在安娜堡市某选举点^③进行观察和访谈,虽然该选举点离华人社区较近,但前来投票的华人寥寥无几。一上午时间仅有3名亚裔面孔的选举人过来投票,其中一位来自越南,另外两位来自甘肃天水 and 广东佛山,来自广东佛山的是位中年男士,没有进行过多交流。另一位来自甘肃省天水市的陈女士对此说道:“我于2004年跟着我老公来到美国,我丈夫通过职业移民的方式获得了美国身份,我通过亲属移民的方式获得了美国身份。我丈夫最初在美国的公司工作,主要从中国进口一些五金制品在美国销售,掌握销售渠道后,他自己注册了公司开始单干,2015年转交给我女儿女婿接手管理。今天过来投票是受我女儿委托,她在公司没时间过来,她说如果特朗普上台当总统,会给我们的公司减税,因此让我过来投票选特朗普。其实我和我丈夫都对政治不感兴趣,也不愿意参与,只是女儿让我投票,架不住她恳求就过来了,这也是我入籍后第1次参加投票。”(陈女士,64岁。访谈地点:安娜堡市。)

从调查问卷和个案访谈分析,中国大陆老年移民群体远离美国政治的原因主要包括三个方面,一是语言障碍,约有58.7%的大陆老年移民群体受此因素影响。中国大陆老年移民群体英语水平普遍较低,对选举程序和选举操作不了解,从而限制了中国大陆移民群体参与政治;二是文化差异,约有17.3%的中国大陆老年移民群体受此因素影响。中国大陆老年移民群体普遍对美国式的

①参见美国宪法网站<The Constitution of the United States, <http://constitutionus.com/>>。

②[美]徐峻:《为何少数民族的参与较少?——移民、教育以及选举程序对亚裔美国选民登记及投票的影响》,罗薇摘译,《世界民族》,2012年第4期。

③该选举点设立在安娜堡市卡朋特小学(Carpenter Elementary)的活动室。

政治文化不了解也不关心,觉得政治离个人生活比较遥远;三是信息不对称,约有10.7%的中国大陆老年移民群体受此因素影响。中国大陆老年移民大多通过国内媒体了解美国,得他们知道美国政治事件时,各种政治活动早已结束。此外,还有一些其他原因导致中国大陆老年移民群体远离美国政治,如身体状况不佳、工作繁忙,等等。

(五) 社会交往 由于语言水平限制,大多数中国大陆老年移民群体的社会交往比较单一。对于在外就业的老年移民群体来说,平时需要上班,交往对象只有同事和客户,只有在休息日才有时间开展休闲和社交。对于没有参与就业的老年移民群体来说,可支配时间较多,但由于语言水平的限制,交往对象也仅限于亲朋好友。在中国大陆老年移民群体社会交往中,华人教会和华人超市起到了一定的作用。例如在笔者居住的安娜堡市,一共有2个华人教会,教会经常在春节、中秋节等传统节日举办庆祝活动,为中国大陆老年移民群体社会交往提供平台。华人超市也是中国大陆老年移民群体社会交往的重要平台之一,许多中国大陆老年移民在华人超市中结识新朋友和老乡。此外,网络也是中国大陆老年移民社交的一个重要媒介,通过微信、QQ等聊天工具,也为交往提供了便利,来自辽宁省沈阳市的陈先生通过这种网络社交认识了现在的老伴。“我于2006年来到美国,通过职业移民的方式获得美国身份,然后在福特汽车公司工作。由于感情不和,我和前任配偶离婚了。鉴于和白人文化差异太大,我不想找白人配偶。我周边的华人比较少,认识的华人女性也不多,找配偶比较难。后来我通过微信,利用微信中寻找附近的人这项功能,认识了现在的老婆,她也是孤身一人,我们相处了一段时间后,彼此感觉都不错,然后我们结婚了,现在一起生活。”(陈先生,63岁。访谈地点:庞蒂亚克市。)

家庭间的聚会在中国大陆老年移民群体的社会交往中占有重要地位,一般是中国大陆老年移民的子女在周末与华人同事或朋友约定,各自带上父母和孩子一起组织郊游,老年移民藉此相互交往,建立联系,认识新朋友。

在问卷调查中发现,中国大陆老年移民群体与白人和其他人种交流很少,9成以上的中国大陆老年移民群体没有白人或其他族群的朋友,其中最主要的原因是语言障碍,其次为文化差异。问卷调查中有为数不多的几份反映有白人或其他人种的朋友的老年移民,例如来自北京的张先生。

“我于1995年来到美国,通过职业移民的方式获得了美国身份,目前居住于兰辛市。我之前在通用汽车公司工作,退休后在兰辛市密歇根州立大学附近开了家中餐馆,随着来这里求学的大陆学生越来越多,我的生意也蒸蒸日上,现在我把店面交给我的儿子管理,我要好好享受退休生活。我经常和以前工厂的白人朋友夏天一起去钓鱼,冬天一起去打猎,一起回忆过去的日子,这样的日子也挺好的。”(张先生,63岁。访谈地点:兰辛市。)

此外,在中餐馆打工的来自广东省台山市的吴先生也有一位来自墨西哥的朋友,吴先生介绍说:“这个墨西哥小伙子大概30岁左右,和我同在一家中餐馆干活。听餐馆的老板说,他是从美墨边境的地道偷渡到美国。2015年秋天,他独自来到我们餐馆求职,由于餐馆缺少一名洗碗工,就聘用他洗碗。我们同在后厨,就这样彼此认识了。我叫他阿米国(西班牙语Amigo的音译,意为男性朋友。),他跟着老板叫我老吴,我们主要通过手势进行交流。工作的时候我们会相互帮忙,休息日的时候,我们会约着一起喝喝酒。”(吴先生,68岁。访谈地点:安娜堡市。)

由于缺乏广泛的社会交往,加之中美社会文化的巨大差异,中国大陆老年移民群体大多感觉在美国的生活过于寂寞和孤独,难以融入美国社会。因此,许多中国大陆老年移民选择了候鸟式的生活方式,他们在美国生活一段时间后返回中国,然后在中国生活一段时间后再回到美国。他们大

多在每年的圣诞节前回国,因为这一时段国际机票最便宜,还可以在國內度过春节,然后等到夏季来临前回到密歇根州避暑。

二、中国大陆老年移民群体的社会融入

社会融入 (Social Inclusion) 是一个复杂、多维度的概念,加拿大学者朱迪思·麦斯威尔 (Judith Maxwell) 最先把社会融入作为一种政策工具加以界定,认为社会融入是流动人口逐渐建立起共享的价值观念、不断缩减经济差距,让其他个体感受到他们是共同体中的成员的过程。^① 另一名学者保罗·伯纳德 (Paul Bernard) 将社会融入区分为形式及本质两个层面,具体涵盖了经济、文化、社会及政治等测量指标。^② 芝加哥学派的代表学者罗伯特·E·帕克 (Robert Ezra Park) 把社会融入和融合看作个人或群体从其他群体获得记忆、情感、态度,并且共享他们的经历和历史的社會同化过程。^③ 国内学者大多以经济、行为、文化、身份或心理等维度考察社会融入。^④ 也包括了内外两个层面的内容,因此,本文主要从经济 (就业)、行为 (居住、交往)、政治 (选举) 等方面进行中国大陆移民社会融入的外部考察。

本文对中国大陆老年移民群体的就业、住房、政治参与、社会交往等外在因素的调查在一定程度上反映了中国大陆老年移民群体的社会融入情况,但缺乏对身份认同等内在因素的考量,因此笔者在问卷中设计了身份认同选项,以此进一步对中国大陆老年移民群体的社会融入情况进行研究。在身份认同这一项,拥有“绿卡”的中国大陆老年移民群体中认为自己是中国人的占91.3%,认为自己是美国人的仅占5.5%,说明他们中的绝大多数对永久居住权的性质比较了解;加入美国籍的中国大陆老年移民群体中认为自己是中国人的占62.7%,比认为自己是美国人的比例高约35个百分点。(见表4) 虽然加入美国籍意味着已是美国人,但从调查来看,加入美国籍的中国大陆老年移民群体更认同自己的原始身份,夹杂着对祖国的热爱。例如来自广东省潮州市的林先生说道:“我于2005年跟着我老婆来到美国,她是通过她父母办理的亲属移民,我是通过她办理的亲属移民,于2013年加入美国籍。我在餐厅做厨师,每周工作5天,1个月能拿4500美元左右。这里的生活特别简单,我基本上是家和餐厅两点一线。我儿子于2015年通过亲属移民来到美国,在离这里约100英里的一家日式料理店工作,我还有一个女儿在国内。虽然在这里生活了十多年,但我不喜欢这里,这里除了容易赚钱外,生活没有太大的意思,我还是更喜欢国内的生活。我们餐厅会在4月底放假2周,因为那

表4 密歇根州中国大陆移民老年群体身份认同情况问卷调查统计表

	“绿卡”持有者			加入美国籍者		
	中国人	美国人	不明确	中国人	美国人	不明确
人数	116	7	4	47	21	7
所占比例	91.3%	5.5%	3.1%	62.7%	28.0%	9.3%

①Judith Maxwell. *Social Dimensions of Economic Growth*. Ottawa: Canadian Policy Research Networks, 1996, 86.
②Paul Bernard. "Social Cohesion: A Critique", *CPRN Discussion Paper*. Ottawa: Canadian Policy Research Networks, Inc. 1999, 62.
③Park, R. E. Community Organization and the Romantic Tempe, in R. Park and E. W. Burgesseds. *The City*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974.
④杨菊华:《流动人口在流入地社会融入的指标体系——基于社会融入理论的进一步研究》,《人口与经济》,2010年第2期。

时候大学生放暑假,是餐厅的淡季。我们每年的这个时候都会回国,在国内的时候没有特别的感觉,出来了反而觉得更爱中国了。”(林先生,64岁。访谈地点:兰辛市。)

对于多数加入美国籍的中国大陆老年移民群体来说,加入美国籍只是形式上的美国人,而心理上的认同是不容易改变的,在中国大陆移民家庭出生的孩子,一般到了第三代才有所改变。例如来自福建省福清市的曾女士说道:“我于1996年通过蛇头偷渡到美国,在老乡的餐馆打工为生,后来通过中介,以庇护的方式拿到了美国的身份,然后加入了美国籍,把老公和孩子们也申请了过来。在美国只是为了赚钱,生活条件得到了改善,但并没有归属感,总感觉这不是我的国家,我们只是为了讨生活才来到这里,我和我的孩子们都更喜欢中国。但是,我的孙女不同,她总说自己是美国人,不是中国人。”(曾女士,66岁。访谈地点:弗林特市。)

《美国社会学评论》2018年第4期刊发的一篇名为《移民的经济同化:来自纵向收入记录的证据》的论文,作者提出移民到达美国的20年之内,大多数将被完全同化。^①这一论断似乎不适用于来自中国大陆的移民,笔者接触的于20世纪90年代初来到美国的中国大陆移民群体中,大多数依然保持着中国式的生活方式。

调研发现中国大陆老年移民群体的社会融入性较低,其主要原因在于中美社会中的文化、生活方式、意识形态等方面的差异较大。相对于青少年、中年人等其他人群而言,老年人的生活方式、思维习惯、价值观念等方面更不容易发生改变,因此难以融入美国社会。在调研中发现,中国大陆老年移民群体的第三代,特别是在美国出生的孙辈成员中,社会融入程度相对较高,不仅表现在饮食、社交、生活习惯等外在方面,在思维模式、价值观念等内在方面,与老年群体也有着巨大的差别。

三、小结

从实地调研反映的情况来看,调研结果再次反映了中国大陆老年移民群体在美国社会融入程度不高的结论,其中最为重要的原因还是中西方文化差异过大的问题。相对于在美国求学和就业的新一代青年中国大陆移民群体,大多数中国大陆老年移民群体没有在美国接受教育,很多中国大陆老年移民根本无法使用英语进行交流,日常交际的范围主要局限于华人圈,当办理“绿卡”、报税、申请老年公寓等需要与美国行政部门和社会服务部门接触时,往往委托华人律师或朋友、亲人代处理。从而导致华人老年群体与外界社会的联系极其有限,形成了一些新的隔阂区(Chetto)。

美国作为一个典型的移民国家,不同时期不同文化背景的外来移民在美国的社会融入情况不尽相同。例如在20世纪之前,大批欧洲人移民美国,并且表现出热切认同美国文化、融入美国社会的现象,基于这一时期的移民特征,学术界提出了美国种族的“大熔炉”(Melting Pot)之说。但在20世纪后,特别是第二次世界大战以来,美国移民来源逐渐多元化,文化背景差异较大,外来移民的社会融入与种族融合已越发困难,于是产生了以“马赛克”(Mosaic)、“色拉盘”(Salad Bowl)取代“大熔炉”的说法。这些不愿意进入“大熔炉”的外来移民坚守着传统文化,并设法表现他们独特的文化特性。在这种情况下,美国日常生活和大众媒体高频率地使用“Diversity”(多样性)、

^①Andrés Villarreal, "Christopher R. Tamborini. Immigrants' Economic Assimilation: Evidence from Longitudinal Earnings Records", 4, *American Sociological Review*, 2018.

“Multiculturalism”（多元文化主义）来界定美国社会。对于这一现象，一些美国学者表达了对美国的担忧。如美国著名政治学者塞缪尔·亨廷顿（Samuel Huntington），他在《我们是谁》（*Who Are We*）一书中对美国移民的社会影响进行了分析，他认为美国的两大移民群体（精英人士和底层社群）冲击着传统的美国凝聚力。一是越来越多的精英人士以多元文化主义理论为主臬，从内心深处轻视国民身份而重视自己所拥有的特殊的全球身份或跨国身份；另一个解构美国社会凝聚力的群体则来自社会底层，二战后美国所接纳的来自拉美、亚洲的数以千万计的移民群体自身固有的文化与美国主流文化相距甚远，又保留自己原来的文化、语言、传统、家庭和社会关系网络，从而使美国成为色拉盘。^①亨廷顿对移民群体的分析，比较符合中国大陆老年移民群体的现实情况。作为老年人，特别是在美国生活时间不长的来自中国大陆的老年人，大多数身处美国社会的底层，他们来到美国，只是将美国作为众多生活方式的另一种尝试和选择，既不愿意放弃自己的文化背景和生活传统，也缺乏融入美国社会的动力，一方面因为文化差异太大，中国大陆老年移民群体短时间内很难做出改变；另一方面，美国的很多地方已经形成了华人亚文化圈，华人新移民的就业、生活不存在困难，这也减少了中国大陆老年移民群体融入美国社会的压力，因此他们不愿意做出改变，仍旧保持着传统的生活方式和价值观念。

作者简介：田烨，兰州大学西北少数民族研究中心 北京 100029
心/历史文化学院教授。甘肃兰州 730020；
张禄秋，中国航空工业发展研究中心高级政工师。

【责任编辑 倪晓锋】

①亨廷顿：《我们是谁》，新华出版社，2005年。

社会救助瞄准的技术路径： 逻辑、困境及对策^{*}

——以“核对信息系统”为例

廖爱娣

[摘要] 经过40多年发展,我国社会救助制度取得了长足进展,但瞄偏现象依旧存在。在信息化时代,技术路径是未来发展的方向。技术瞄准的数目管理、流水线操作、风险控制优先的运行逻辑可以提高救助精准度,减少“人情保”“关系保”,为工作人员保驾护航。但是,技术路径具有两面性,在救助瞄准的价值导向上容易出现技术至上的趋势,程式化的流程容易降低救助瞄准效率,与此同时数据大量聚集与信息风险并存,可以构建“以价值理性为导向+以瞄准效率为核心+以信息安全为保障”的三维应对之策。

[关键词] 社会救助 技术路径 居民家庭经济 核对信息系统 瞄准度

[中图分类号] C92; D632.1 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575(2020)02-0113-08

一、问题的提出

精准救助能够将公共救助资源集中分配给目标群体,提高社会救助的成本—效益^①,彰显公平正义。社会救助审核则是实现精准救助最关键的一环^②,而审核中的瞄准机制直接影响政策的实施效果。传统的瞄准机制有如下几种:第一,指标瞄准,以家计审查、代理财富审查(PMT)为代表,两者通过操作化的指标对家庭状况、财产、收入等进行测量,优点在于审核标准客观、操作简单方便,可以大致把握家庭生活水平,但行政成本高且容易污名化^③;第二,类型瞄准,主要包括地理瞄准与人口特征瞄准,瞄准的标准非常简单,根据“贫困地图”或诸如年龄、性别的人口特征进

^{*}本文系民政部2018年“低收入家庭经济状况核对机制建立与效果评价”的阶段性成果。

①周凤华:《社会救助对象瞄准:方法与实践》,《社会主义研究》,2009年第4期。

②刘权:《社会救助审核:价值、问题与对策》,《中国行政管理》,2017年第8期。

③李艳军:《农村最低生活保障目标瞄准研究——基于代理财富审查(PMT)的方法》,《经济问题》,2013年第2期。

行资源分配,优点在于指标不易人为改变、行政成本低,但属于粗放型,容易导致符合救助标准的人群基数过大;第三、自我瞄准,是基于诚信原则由个人决定是否参与项目,行政成本低,但会增加受助人接受救助的成本,且自行贴上穷人的标签不利于资本长期积累,对其心理也有一定的影响;第四、过程瞄准,即在社会救助审核过程中,通过群众参与、民主评议、多次公示等程序进行瞄准,不可避免会受到个人性别、年龄、教育程度以及偏好的影响,带有浓重的主观色彩^①,且在城市有所局限;第五,社区瞄准(Community-Based Targeting, CBT),即政府主管部门授权社区组织或其他机构对目标群体进行瞄准,它的权威性、动员力可以较好地提高救助精准度^②,但是容易形成精英控制,从而影响瞄准效果^③。简而言之,传统的瞄准机制从内容上以救助对象的家庭状况、房屋、土地、经营性收入、工资性收入等为主,在方法上以询问、观察等定性方法为主,缺乏具体的、客观的家庭财产、收入数据,容易“瞄偏”^④。学者通过对社会救助基础性制度——“最低生活保障制度”的测量,也验证了这一事实。易红梅等发现处在赤贫指数最低端的20%和40%人口分别只占低保名额的50.67%和73.33%^⑤,杨龙等通过微观数据发现“政策目标贫困人口”与“实际识别贫困人口”存在37%~50%的误差^⑥,刘凤芹等则测出收入贫困人口仅获得31.86%的低保救助资源^⑦。

随着救助范围拓宽、救助对象异构、救助环境复杂化,传统的瞄准机制越发捉襟见肘。学者也提出要建立统一的贫困人口瞄准机制^⑧、信息共享机制^⑨、发挥信息化数据平台在精准扶贫、精准救助中的积极作用^⑩。在此背景下,国务院发布《关于进一步加强和改进最低生活保障工作的意见》(国发[2012]45号),提出要建立救助申请家庭经济状况核对机制。到2014年2月,《社会救助暂行办法》(国务院令第649号)(以下简称《暂行办法》)明确规定:“县级以上人民政府部门应当建立申请和已获得社会救助家庭经济状况信息核对平台,为审核认定社会救助对象提供依据。”紧接着民政部于同年4月出台《关于居民家庭经济状况核对信息系统建设的指导意见》(民发[2014]83号),对系统建设的指导思想、基本原则、建设目标、重点任务、保障措施等进行规定。此后,各地核对中心陆陆续续成立,并搭建“居民家庭经济状况核对信息系统”(以下简称核对信息系统),出台相关的规章制度。截至2018年,核对信息系统作为社会救助瞄准的技术路径已实践数年,它实践效果如何?本文将以核对信息系统为案例展演其蕴含的技术逻辑,在此基础上讨论技术路径的困境,以期为社会救助技术瞄准提供一些参考。

依托“2018年民政部低收入家庭经济状况核对机制建立与效果评价”项目,课题组于2018年9月2日至10月20日在吉林、山东、浙江、海南、贵州五省进行实地调研,主要采用座谈法和深入访谈

①李鹏:《家庭收入结构、资产存量与社会救助瞄准效度——兼论村民评议实践效果》,《当代经济管理》,2017年第8期。

②章晓懿:《社区能力视角下的社会救助瞄准机制研究:转型国家的经验》,《社会保障评论》,2017年第2期。

③Adriana Camacho, Emily Conover, Manipulation of Social Program Eligibility, *American Economic Journal: Economic Policy*, 2011, 3(2); GALASSO E, RAVALLION M. Decentralized Targeting of an Antipoverty Program, *Journal of Public Economics*, 2005, 89(4).

④汪磊,伍国勇:《精准扶贫视域下我国农村地区贫困人口识别机制研究》,《农村经济》,2016年第7期。

⑤易红梅,张林秀:《农村最低生活保障政策在实施过程中的瞄准分析》,《中国人口·资源与环境》,2011年第6期。

⑥杨龙,李萌,汪三贵:《我国贫困瞄准政策的表达与实践》,《农村经济》,2015年第1期。

⑦刘凤芹,徐月宾:《谁在享有公共救助资源?——中国农村低保制度的瞄准效果研究》,《公共管理学报》,2016年第1期。

⑧汪三贵, Albert Park:《中国农村贫困人口的估计与瞄准问题》,《贵州社会科学》,2010年第2期。

⑨蒋悟真,李其成:《社会救助“救急难”机制构建问题探讨》,《广东社会科学》,2016年第6期。

⑩刘欣:《功能整合与发展转型:精准扶贫视阈下的农村社会救助研究》,《贵州社会科学》,2016年第10期。

法,与省、市级核对中心领导及主要负责人进行座谈会,与各级核对中心工作人员及低保户进行无结构访谈,访谈提纲主要涉及系统建设、业务开展、日常管理、部门合作和效果评价五个方面。

二、“核对信息系统”中的技术逻辑

核对信息系统是以民政部牵头,联合公安、人社、工商、银行等部门对救助对象的工资性收入、经营性净收入、财产性收入、转移性收入等全部家庭可支配收入以及车辆、房屋、现金等家庭财产进行核查的一种方式。通过调研发现核对信息系统蕴含的技术逻辑至少具有三点优势:第一,提高了救助精准度;第二,减少了人情保、关系保;第三,为工作人员保驾护航。

(一)通过数目管理提高了救助精准度 王雨磊认为通过数字信息在地化、系统化、逻辑化,国家可以改善在基层治理过程中的信息不对称,实现社会治理的合理化^①。核对信息系统中的技术逻辑无时无刻不体现着对数目的管理,其核心是可计算性,各方面都可以

表1 调研省、市核对信息系统可核查数据

调研省、市均可核查数据		个别省、市可核查数据	
部门	数据	部门	数据
民政局	殡葬、婚姻登记、救助信息	财政局	公职人员工资
公安局	户籍、车辆	水利	水库移民补助
人社局	就业、失业、退休人员信息、社会保险	烟草专卖局	烟草专卖信息
工商局	个体经营者信息	保险公司	购买保险信息
住房和城乡建设部	房屋信息	金融	债券、理财、存款
住房公积金管理中心	公积金贷款、缴纳信息	残联部门	残疾人信息
地税	个人所得税	教育部	普通高等学历信息
		法院	结案信息

通过如实计算进行理性决策。以往主要是通过入户调查、邻里访问、信函索证、群众评议以及救助对象的自述来判断其家庭经济状况,具有很大的主观性、偏差性。目前,核对信息系统与其他部门进行数据对接,各省部门对接数目有所不同(如表1),但基本可以查询车辆、商品房、公积金、社会保险、营业执照、个人所得税等信息,并通过数据指标设置将各项社会救助申请要求进行具体的操作化。以浙江省嘉兴市为例,该地核对信息系统中对申请最低生活保障者及家庭成员在生活用机动车辆(家庭成员生活用机动车辆<1)、房产(家庭成员名下房产<2)、月收入(家庭成员人均月收入<796元)、存款(家庭成员人均存款<38208元,796元/月/人*12月*4年)等方面均有具体的指标数值范围。具体、客观的数据具有更好的说服力,且通过新申请对象100%核查,在保人员100%覆盖,年度100%复核的方式实行动态监测管理,使信息更加的全面与准确。此外,通过预警率、检出率、复核率的计算来追求社会救助瞄准的效率,其可计算性、可判定性和可控性进一步提高了救助精准度,较好的避免了“开宝马领低保”的情况。

(二)流水线操作减少“人情保”、“关系保” 技术治理对主体、方式、目标、过程进行控制从而实现精细化。传统的识别机制是由乡镇(街道)负责入户调查、群众评议等初级识别程序的实施以及原始数据、资料的收集,而由县级审批单位对上报材料进行核查、审批,但由于信息不对称,只能基于材料进行评议,可能会出现错保、漏保的情况,对下级机构的监督作用也大大减弱。但是,核对信息系统拥有一套严格的技术运行程序,各级行为主体的权责分明,以全省统一系统的海南省为例,首先,由申请人提出申请,签署《社会救助家庭经济信息核对授权书》《诚信承诺

①王雨磊:《数字下乡:农村精准扶贫中的技术治理》,《社会学研究》,2016年第6期。

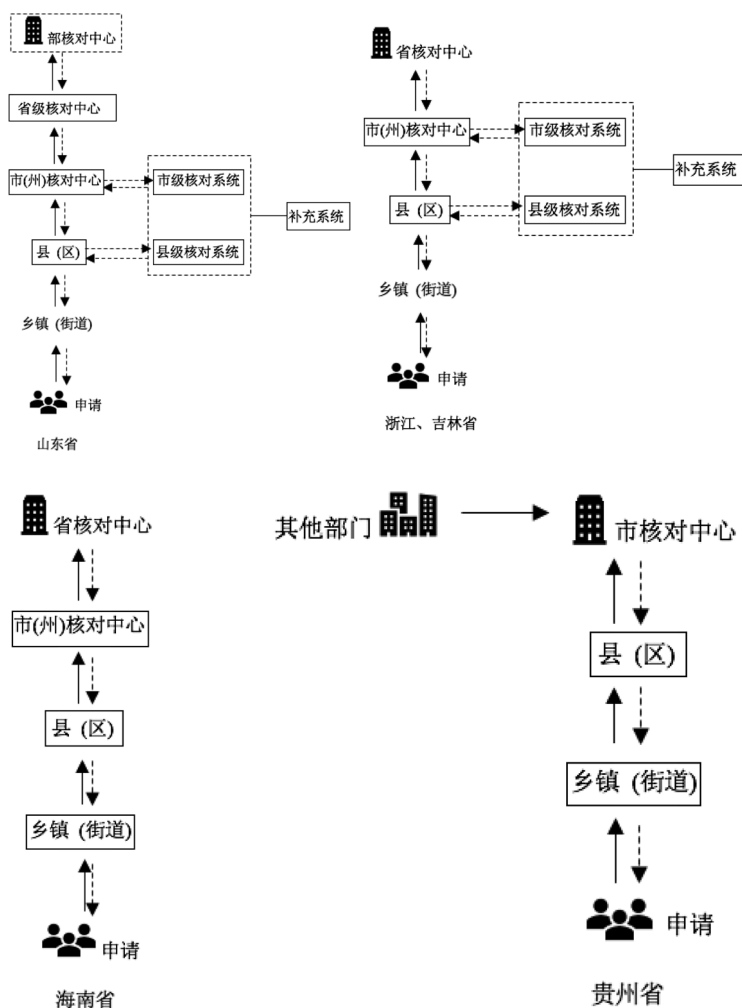


图1 调研五省核对信息系统整体运行流程

为审批单位的县级部门拥有了实质性审批权力,可以避免基层的人情保、关系保。

(三) 通过风险控制为工作人员保驾护航 黄晓春将技术治理归纳为风险控制优先、强调“事本主义”的改革观、工具主义地动员社会三个特点^②,风险控制优先的特点在核对信息系统中表现尤为明显。入户调查、邻里走访、群众评议等传统识别机制具有一定的主观色彩,由于缺乏确切的数据容易引起救助对象的疑惑与不满,引发基层工作人员与救助对象之间的矛盾。与此同时,由于社会领域宏观政策存在模糊性,导致风险向下层聚集^③,所以目前核对信息系统中的技术逻辑以风险控制优先的阶段性特征显现,第一,以客观数据作为决策依据,通过核对信息系统获取的家庭财产、收入信息均为客观数据,是进行决策的重要依据来源,工作人员可有理有据地向救助者

书》,并提交身份证、户口本、银行流水账单以及相关证明;其次,乡镇(街道)负责信息收集、扫描及上传,并发起核对申请;然后,县级核对中心线上对申请材料进行初审,核对身份证号是否正确、家庭成员是否齐全、授权书等是否规范,然后再进行提交;再者,市级核对中心则进行二次审核并提交;接着由省级核对中心进行自动比对操作,并生成核对报告;最后再逐级反馈,由乡镇(街道)对符合要求的申请对象进行入户调查。由于全国核对信息系统正处在探索阶段,各地发展水平不均衡,核对信息系统在平台层级、运行方式等方面均存在较大差异^①(图1),但“申请—核对”基本呈现“自下而上发起、从上往下反馈”的流水线操作。核对信息系统的技术逻辑实现了人与数据的分离,乡镇(街道)主要负责身份证等不可修改信息收集,而数据集中在县(区、市)级、市(州)级或省级,作为

①调研五省核对信息系统建设概括:山东省使用民政基础平台,省级统一建立,部省对接,市、县核对信息系统对部分指标进行补充;吉林省使用民政基础平台,省级统一建立,未部省对接,市、县核对信息系统对部分指标进行补充;浙江省未使用民政基础平台,省级统一建立,未部省对接,市、县核对信息系统对部分指标进行补充;海南省使用民政基础平台,省级统一建立,未部省对接;贵州省未使用民政基础平台,省级未统一建立,未部省对接。

②黄晓春,嵇欣:《技术治理的极限及其超越》,《社会科学》,2016年第11期。

③乌尔里希·贝克:《风险社会》,译林出版社,2004年,第38页。

进行解疑,具有说服力,减少工作人员与救助对象之间的冲突。第二,增加一道“安全网”,纵观社会救助审核流程,在传统的调研方式之外,还有核对信息系统进行补充,不管是作为“前置筛选机制”(置于入户调研之前)还是“后置保障机制”(置于入户调研之后)都能够降低“瞄偏”风险。第三,风险转移,核对信息系统在承担救助对象各类信息核查的同时,便承接着“瞄偏”的风险,技术将风险从人向系统转移,减轻工作人员的压力与风险,起到保驾护航的作用。

三、社会救助瞄准的技术困境

不容置疑,技术路径使得社会救助瞄准更加精准、减少了“人情保”“关系保”,为工作人员保驾护航,具有不可比拟的优势,然而,任何一种技术必然有其“边际效用”,如果任其无限放大,则会扭曲具有兜底保障性质的社会救助制度,反过来又会限制技术往更好的方向发展。从目前“核对信息系统”的实践来看,社会救助瞄准的技术路径至少存在三大悖论性难题。

(一)价值导向呈“工具理性”与“价值理性”的冲突 从价值导向的角度进行分析,社会救助瞄准应该是基于一定的原则采用有效的、合适的手段从而实现政策目标群体的精准瞄准,是价值理性指导工具理性^①。但是在实践过程中,由于技术的数目管理、流水线操作、风险控制优先的优势使得“工具理性”逐渐占据主导地位。如核对信息系统可通过“高拍仪”扫描申请者身份证,实现家庭成员、婚姻、殡葬等信息的匹配,形成“社会救助申请表”;通过系统权限分配加强数据垂直监管;通过部门数据对接实行实时动态监测、“一键核对”;通过预设核对信息系统内部运行逻辑简化人工计算等等。在提升工作效率与质量的同时,却削弱社会救助工作人员的主体地位和身份,与救助对象直接接触的一线民政工作人员只需进行简单的数据录入与操作,间接接触救助对象的县级及以上工作人员则只需判断数据是否符合预设的标准即可,无需太多的思考与判断。随着技术的愈加成熟,社会救助瞄准将更加依赖技术的甄别、分析能力,工作人员将沦为附属,成为简单判断数据是否符合标准的“单向度的人”^②。此时,每一个具体的“救助对象”与附着在其身上的“数据符号”已经进行了剥离,人与其他客体没有任何区别,皆可以用数据进行说明,对技术的重视超过对人的重视,错将手段当成目本身,毫无疑问会影响社会救助功能的发挥,与其公平、正义、国家责任的价值相背离,在实践中逐渐失去人文关怀气息。以银行存款的处理为例,某核对中心领导谈到:

“我们这里农村低保标准为4262元/年,城市低保标准为518元/月,按要求人均存款不能超过低保标准的2倍,有查出银行存款比标准多1块钱,那是不是就要退保?如果不退保,纪检追责谁承担?如果把他退出来,下个月进行动态核查,他又低于标准,又把他拉进来,这样来来回回弄,我们倒还好,那基层工作人员还要不要做事了,现在谁家没有个1万多块的存款,现在是穷人存钱,富人贷款。”

在实际操作中,如何处理好“手段”与“目标”“量化指标”与“价值判断”之间的关系,是社会救助瞄准的技术路径所面临的第一道悖论性难题。

(二)救助瞄准的“高效”与“程式化”运行的矛盾 《暂行办法》第一次以行政法规的形式规定最低生活保障、特困人员供养、受灾人员救助、医疗救助、教育救助、住房救助、就业救助、临时救助这八项救助构成我国社会救助制度体系,将“托底线、救急难、可持续”作为社会救

①李彦,肖维青:《翻译技术的理性批判:工具理性与价值理性的冲突与融合》,《上海翻译》,2018年第5期。

②赫伯特·马尔库塞:《单向度的人》,上海译文出版社,2006。

助制度的一项原则,而“救急难”实质上是对社会救助瞄准的效率提出了更高的要求。

然而,有救助则有相应的申请要求,需经过一些规范化程序,《暂行办法》对最低生活保障制度、特困人员供养、住房救助均有明文规定,需要对申请人的家庭收入、财产状况进行调查核实;医疗救助、教育救助、临时救助则需本人主动提出申请,均有一套程式化运行流程。目前社会救助瞄准从申请人“申请”便开始,除了“三审两公示”的程序化运行流程极大的延长了“申请-审批”的时间周期。核对信息系统作为一种新的技术路径也无法避免这一状况,除了横向部门数据反馈不及时所导致的审核周期长这一外部性原因之外,从“申请”到“核对”中间至少经过乡镇(街道)、县(区、市)、市(州)三级,各级均有操作时间,每个级别以5个工作日进行计算,累计需要20多天,基本上是按月进行上报、审批,如若错过上报截止日期,则需多等待1个月。以吉林省为例,每月的1日至10日,核对中心受理核对委托,11日至20日则进行数据交换,27日前反馈核对结果。根据调研省份的总体情况来看,八成的低保户反映申请救助至少需要一个多月才能得到救助。

锦上添花易,雪中送炭难,如不能在最短时间内对困难对象给予帮助,很可能会增加救助对象的绝望感,降低个人能动性以及对制度的认同感,甚至有可能造成社会不稳定^①。同时,非及时救助将会使社会救助的价值大打折扣,这种局限性在临时救助中尤其突出。正规化操作、流程化运作和瞄准的“高效”如何协调,是社会救助瞄准的技术路径所面临的第二道悖论性难题。

(三)“数据开发”与“信息安全”的困境 在智能时代,数据的共享与开发是不可避免的,也是提高社会救助瞄准精确度的关键。技术在这里主要是一个信息化手段,数据的采集、传输、存储、处理、分析、使用等等都不可避免,调研的省、市通过签订保密协议,专人专柜保管纸质材料,使用网络或加密介质进行数据传输等手段对数据进行保护,并通过救助对象签署《授权承诺书》来确保数据生产者的知情同意。在与各省核对中心领导进行交谈时,发现部分省有意在扩宽数据“广度”的基础上深度挖掘数据的“深度”,通过技术处理形成多维智能数据库,生成“数字化人格”,通过救助总人数、性别、年龄、贫困人口分布区域、致贫原因、医疗支出等信息形成多维工作报表,实现支出型贫困人口等的瞄准。

但是随着数据的共享、开发与利用,个人无时无刻不处于监控之下,类似于福柯在《规训与惩罚》中所描述的环形监狱,技术通过数据进行隐蔽的驾驭顺服,使得个人处于一种持续的、动态的全景监控与计算中,极易引发个人信息安全问题。首先表现为个体对数据控制能力的萎缩,在数据进行收集的时候通常会获得主体的知情同意,如签订《授权承诺书》,这是基于信息主体对个人信息收集和处理行为具有控制能力的前提,但是救助对象本身能力较弱且技术的引入使得信息主体无法对个人信息处理进行全程监控,一方面政府无法就尚不明确的某种数据分析行为提前向个人征得同意,另一方面,如果数据的再次利用都必须得到数据主体的同意,无疑是一项成本高、任务重的事情。在个体数据被二次或多次挖掘过程中,个体逐渐失去对自身数据控制的权利。其次,通过对家庭经济收入、支出惯性等数据监测可以预测家庭的状况及需求,然而在提供便利的同时也未经许可直接干涉到个人隐私^②。再者,技术将数量大、范围广、隐私性强的数据进行聚集,也意味着风险指数累积,在多主体、多环节、长链条的数据使用过程中极易出现信息泄漏的问题。丧失数

①李鹏,张奇林:《兼得公平效率——家庭规模和结构视阈下城乡低保标准与救助对象精准识别》,《宁夏社会科学》,2017年第1期。

②薛孚,陈红兵:《大数据隐私伦理问题探究》,《自然辩证法研究》,2015年第2期。

据的所有权、隐私受干预或数据泄漏,任意一项均会给社会救助带来极大的负面影响。如何处理好数据开发与信息安全之间的关系是社会救助瞄准的技术路径所必须面对的第三道悖论性难题。

四、社会救助瞄准的技术路径完善之策

上文以核对信息系统为例,分析了其蕴含的技术逻辑以及折射出社会救助瞄准的技术路径所面临的三大悖论性难题,本节提出应构建“以价值理性为导向+以瞄准效率为核心+以信息安全为保障”的三维应对之策。

(一)以价值理性为导向,保障技术瞄准初衷 技术路径所提供的精准化数目管理、便捷的流水线操作以及对风险的控制的确具有很大优势,不可避免出现“工具理性”凌驾于“价值理性”之上的趋势,造成技术瞄准初衷的“异化”,要破除这一悖论性难题,维持以人为本的救助初衷,必须以价值理性为导向。首先,必须树立“以人为本”的理念,社会救助瞄准的技术路径只是一种方式、一种工具,是为了将救助资源精确地分配给政策目标群体,并不能够代替其需求,工具与目标不能混淆。于被救助者而言,接受救助是人的一项基本人权,而对于国家而言,是一种单向的行政给付行为,也是国家负有的义务以及自身存在的正当性证成,让受助者能够有尊严的生活,帮助自助者^①。因此,“以人为本”的理念应该贯彻在社会救助瞄准的全过程。其次,需要建立以人为本的绩效评估制度,将定量和定性考核相结合,改变自上而下的考核模式,放权于群众,则可避免在运行过程中过渡重视量化指标而忽视与人最直接、最核心的需求。最后,需关注实实在在的救助对象,而不仅仅是附着在人身上的数据,需大力引入社会工作专业人才,引入发展观念,积极主动发现潜力,激发能力,实现输血与造血方式的结合,资助方式从单纯的物质资助向扶智与扶志转变,避免数据脱贫、数据脱困的现象。

(二)以瞄准效率为核心,实现即时救助 救助瞄准的“高效”与“程式化”运行的悖论其本质是政府服务“供不应求”所导致的低效率。何名为“社会救助”而非“政府救助”,此乃救助主体多元化之表现,然现如今政府承担了绝大部分的救助,其他社会组织无立足之地,可以通过整合社会资源以最低成本运行救助制度来满足救助群体的最优化需求^②。一方面,推动参与主体的多元化,以厘清各项社会救助服务性质的边界为前提,实现“政府单方供给”向“社会协同治理”的转变^③。单一主体进行服务供给最直接的弊端则是工作人员不足,技术路径周期较长与之有着直接的关系。可借鉴浙江省嘉兴市的经验,引入社会工作者承担家境调查项目,进行精细化管理,实现全程可视化、留痕化操作,在提升调查手段专业性的同时也减轻基层工作人员的压力。另一方面,简约化办事流程及纸质证明材料,实现一证办理、一窗协同办理,更改“公示”方式,采用“申请即公示”的方式大大缩短审核周期,对临时救助开辟绿色快捷通道,做到及时救助。

(三)以信息安全为保障,捍卫救助对象隐私权利 任何一项新技术的产生都可能会增加一项新的技术灾难和人文环境污染的可能性。信息的聚集意味着救助对象隐私风险的提升,但同

①毕红静:《从传统到现代:我国社会救助的变迁历程》,《贵州社会科学》,2012年第10期;蒋悟真:《我国社会救助立法理念及其维度——兼评〈社会救助法(征求意见稿)〉的完善》,《法学家》,2013年第6期。

②马媛:《全球化背景下社会救助制度的价值取向》,《宁夏社会科学》,2016年第1期。

③胡思洋:《协同治理:社会救助制度低效运行的治理路径》,《社会保障研究》,2014年第3期。

时也是实现技术瞄准的前提,处理好这一悖论性难题必须协同过硬的技术、系统的法律、健全的制度以及自觉的责任伦理。首先,技术是基础保障,需打造密织的安全网以防止病毒或黑客的侵害,加强信息传输、处理、分析等环节中的安全措施,实现留痕管理,做到数据不易窃取和篡改。其次,制度是外在保障,需要制定一套切实有效的管理制度来确保数据的安全,将数据装进制度的铁笼,明确各级工作人员的权限与责任,定期开展数据安全培训,进行个人信息风险控制,并制定信息泄露处罚机制等。再者,法律是兜底保障,正如乔治华盛顿大学法学院教授丹尼尔·J·索洛夫(Daniel J.Solove)所言:“正是对越来越擅长收集、散布和使用个人信息的技术改变的回应催生了新隐私法律的出现。”^①根据传统的隐私权理论,如若向法院起诉,必须证明行为人为人收集或公开的私人信息是令人高度反感的信息^②,但救助对象信息的收集、泄露还未能构成隐私侵权责任的必要构成要件。因此,推动专门性《个人信息保护法》出台刻不容缓,尤其需要注重提高法律法规的系统性、可操作性和层次性^③。最后,责任伦理是内在保障,仅仅依靠外在的、强制性约束是不够的,可以通过责任伦理让人自觉保护数据,基于不伤害、正义、自主性和信任四大伦理规范原则^④对数据进行挖掘、预测以及监控。

通过“居民家庭经济状况核对信息系统”案例的展演为社会救助瞄准的技术路径提供了一条实践路径,可以充分利用数目管理、流水线操作、风险控制优先的技术逻辑来提高救助瞄准的精准度,减少“人情保”“关系保”,为工作人员保驾护航。但须谨慎处理“工具理性”与“价值理性”“高效”与“程式化”“数据开发”与“信息安全”所形成的三大悖论性冲突,可以坚持以价值理性为导向,保障以人为本的技术瞄准初衷,以救助瞄准效率为核心,实现即时救助,以信息安全为保障,捍卫救助对象隐私权利。对社会救助瞄准的技术路径进行分析,并非要推崇技术决定论,只是想技术更好地、人文地、有温度地为人类服务。社会救助瞄准并不仅仅是一个技术问题,政策的执行者、政策的目标群体同时嵌入在特定的社会结构和社会网络之中,不可避免的受组织,精英俘获、社群伦理、政治过程、文化结果等因素的影响^⑤,技术路径需要与之相配合才能达到最佳效果。本文仅从技术路径的角度进行论述,单一视角分析是本文的遗憾,暂且抛砖引玉。

作者简介:廖爱娣,南开大学周恩来政府管理学院人口学专业2017级博士研究生。天津 300350

【责任编辑 倪晓锋】

①李兵:《IT时代隐私观念与隐私权保护研究》,中国出版集团,2016年,第5页。

②张民安:《公开他人私人事务的隐私侵权责任的构成要件》,中山大学出版社,2012年,第27~30页。

③缪文升:《人工智能时代个人信息数据安全问题的法律规制》,《广西社会科学》,2018年第9期。

④王绍源:《任晓明:大数据技术的隐私伦理问题》,《新疆师范大学学报(哲学社会科学版)》,2017年第4期。

⑤韩华为:《农村低保户瞄准中的偏误和精英俘获——基于社区瞄准机制的分析》,《经济动态》,2018年第2期;王雨磊:《技术何以失准?——国家精准扶贫与基层施政伦理》,《政治学研究》,2017年第5期;李棉管:《技术难题、政治过程与文化结果——“瞄准偏差”的三种研究视角及其对中国“精准扶贫”的启示》,《社会学研究》,2017年第1期;孙远太:《社会救助运行机制的功能障碍与改进路径》,《中国行政管理》,2016年第10期。

孟子类比的得失

——兼论类比的不同功能^{*}

袁 征

[摘 要] 几乎所有国内的论著对孟子的逻辑水平评价都很高,但一些西方学者对孟子的推理提出了严厉的批评。本文对孟子类比的研究表明,他的论证有的成功,有的失败,不能一概而论。事实上,孟子是当时逻辑推理能力最强的儒家学者,大大提高了儒家学说的思辨水平,在中国思想史上占用重要地位。随行文所至,笔者简要探讨了类比论证、类比说明和类比修辞的不同功能,指出现在学者研究中的一些逻辑问题。

[关键词] 孟子 类比方法 逻辑论证

[中图分类号] B812.2

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-3575(2020)02-0121-07

孟子是坚持独立思考、关心人民疾苦的思想家,为宣传自己的观点百折不挠。但他生活在两千多年前,难免有自己的历史局限。孟子以“好辩”闻名。他对自己的分析能力很有信心,自称能看穿别人观点的片面、夸大、无理和欺诈:“彼辞知其所蔽,淫辞知其所陷,邪辞知其所离,遁辞知其所穷。”^①有这样的洞察力,必须有很高的逻辑分析水平。

目前国内几乎所有论著对孟子的推理能力都评价很高。一篇文章写道:“逻辑推理方法的运用不仅让孟子在说理中战胜了对方,而且对先秦说理散文的发展也起到了一定的促进作用,对当代人思维过程的严密性和论辩技巧的科学性都有重要的指导意义。”^②但一些西方的研究作出了截然相反的判断。一位美国学者写道:“孟子的逻辑水平落后于他的时代”。“按照他书里的描述,孟子争论时的推理模式是玩弄各种语言花招,含糊其辞,随意改变观点,进行人身攻击,采取高人一等

^{*}作者感谢何思兵博士为本研究提供英语文献。

①《孟子·公孙丑上》,朱熹:《四书章句集注》,中华书局,1983年,232~233页。

②陈雪:《从逻辑学看〈孟子〉的推理艺术》,《忻州师范学院学报》,2011年第3期。

的傲慢态度战胜对手。他常用的手法是用虚假证据、陷阱式的发问和牵强的比喻来羞辱论敌。”^①

细心研究孟子的著作，情况比较复杂，需要认真分析。孟子提出自己观点的时候，特别喜欢类比。一位学者说：“纵观《孟子》一书，类比论证共出现了65次，使用频率之高使该书堪称为集类比论证之大成的代表作。”^②因此，本文探讨孟子的类比。

一、水流与人性

类比不一定是论证。单独提出一个观点是断言，用证据支持一个主张才叫论证。类比论证是因为事物有一个或多个相同、相似点，推断它们还有其他相同或相似点。它的基本公式是：（公式1）

许多学者将类比论证的公式表述为：（公式2）

这跟我的公式基本相同，差别是它从两个事物有多个相同点或相似点推出它们还有另一个相同点或相似点。从多个证据得到一个结论会有更强的说服力。但在实际上，人们往往是从不同事物有一个相同点（或相似点）推出它们还有另一个相同点（或相似点）。两个公式各有所长，我的公式可能比较有利于解释，适用面比较广：“四行构成两对相同点或相似点，似乎更有逻辑美感。”

甲有某种性质，
乙也有这种性质。
甲还有另一种性质，
所以，乙可能也有那种性质。

公式1

A有a,b,c,d性质，
B有a,b,c性质，
所以，B也有d性质。

公式2

朋友和司法官有照顾别人和管理下属的责任，
国王有治理国家的责任。
朋友和司法官不能履行责任应该被抛弃，
所以，国王不能履行责任也应该被抛弃。

公式3

例如孟子对齐宣王的批评。孟子说，有人出国，请朋友照顾妻子儿女。他回来，看到妻子儿女在挨饿受冻。对这样的朋友，该怎么办：“有托其妻子于其友，而之楚游者。比其反也，则冻馁其妻子，则如之何？”国王回答，跟他绝交：“弃之。”。孟子又问，如果司法官不能管理下属，该怎么办：“士师不能治士，则如之何？”国王回答，撤掉他：“已之。”孟子接着问，要是个国家治理得很不好，那又该怎么办：“四境之内不治，则如之何？”齐宣王无言以对，“王顾左右而言他。”^③将孟子的论证代入公式：（公式3）

在这个论证的前提中，朋友和司法官跟国王都只有一个相似点：朋友照顾别人的责任跟国王治理国家的责任相似，司法官管理下属的责任也跟国王治理国家的责任相似。在代入公式的表述里，第一和第二句指出这个相似点，第三和第四句推论他们还有另一个相似点：不能履行责任就应该被抛弃。孟子这个论证完全合理，是对统治者的有力批评。

但他也有一些类比不合逻辑，需要具体分析。

宋朝以前，孟子在儒家学派的地位不高，《孟子》一书不过是“诸子”之一，跟各个流派的作品并列。二程、朱熹把儒家的道德规范说成是“天理”，是人的本性。但孔子没有讲过人性善良。他们

①Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1992, p.193.

②雷淑娟：《〈孟子〉类比论证方法分类的理论依据》，《学术交流》，2002第2期。

③《孟子·梁惠王下》，220页。

就以孟子的性善论为依据。南宋后期，皇帝把程朱理学定为正统，于是包括《孟子》在内的“四书”实际得到比“五经”更高的地位，孟子的座次飙升到孔子之下，万儒之上。人性善的主张改变了孟子的历史命运。

孟子对人性善的一次证明是跟告子的辩论。^①

告子说，人性就像湍急的流水，堤坝东边开口就向东流，西边开口就向西流。人没有善不善的天性，如同水没有东流西流的定向：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。”

这是类比，但不是推理，更不是论证。类比推理是从不同事物的一个或者一组相同点（或相似点）推出另一个相同点（或相似点），整个过程包括前后两对相同点（或相似点）。而告子的讲法只是指出他眼里人性和水流的一个相似点：水流可以向东或向西，人性可以向善或向善。告子没有作进一步的推论，他的讲法无法代入前后两步的类比推理公式。除了推理，类比还用于说明和修辞。告子只是形象地说明自己的观点，使它容易理解。急流的类比不能支持人性有没有固定趋势的主张。

孟子反驳说，水确实没有朝东或朝西的定向，但难道没有朝下或朝上的定向？人性向善，就像水流向下。人都有善良的本性，就像水都有向下流动的趋势：“水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。”

这番话提出了两个大胆的观点。第一，人性有固定的倾向。第二，这是趋向善良。这么重要的主张需要有力的支持，但孟子实际上没拿出任何证据。首先，他的话跟告子的讲法结构相同，不是从一个相同点（或相似点）向另一个相同点（或相似点）推进，而是简单提出他认为的一个相似点：水流总是向下，人性总是向善。孟子没作任何推论，他的话是说明式的，不能代入类比推理的公式。

另外，自然现象跟人类行为的类比往往是摆弄不相干证据，推不出任何结论。且不说水向下流是地心引力的结果，即使那真是水的本性，也不能说明人性有固定的倾向。“因为水流有固定趋势，所以人性也有固定倾向”的讲法没有任何说服力。孟子的类比顶多为他第一个观点起说明作用，使他的断言变得比较形象具体。对于第二个观点，他的类比毫无意义。水流向下跟人性向善完全没有关系。就算水的本性是向下流，人的本性也可以不是向善，而是向善。

到汉代，孟子的地位还不高。大儒董仲舒完全不顾孟子的讲法，把人总是追求私利比作水永远向下流，从人性恶的观点出发，推出统治者要“教化”人民的结论。他对汉武帝说：“夫万民之从利也，如水之走下，不以教化堤防之，不能止也。”^②孟子和董仲舒都用水流跟人性类比，但提出了截然相反的主张，可见用作说明和修辞的类比可以跟观点的真假完全无关。

董仲舒也没有给他的性恶论提供证据。但从百姓总是追求私利到统治者不能不加强“教化”却是从证据到结论的论证，可以这样代入公式：（公式4）

不管是论证、说明，还是修辞，类比的力量都取决于它的贴切。不够妥当的类比会被更合适的类比击败。因为人们通常认为善良的行为是“高尚”，恶劣的行为是“下流”，所以董仲舒把人性恶比作水趋向低下，比孟子把人性善比

水总是向下流，人们总是追求私利。
不建堤坝就不能阻挡水向下流，
所以，不进行“教化”就不能阻挡人们追求私利。

公式4

^①《孟子·告子上》，325页。

^②班固：《汉书》卷五十六《董仲舒传》，中华书局，1962年，第八册，2503页。

作水往下流更为贴切，因而更容易得到赞同。

如果没有向下的途径，水也不会向低处流。它还是东面开口向东流，西面开口向西流，下面开口向下流。孟子的类比并不比告子的类比更合适。因而有的研究者认为，孟子在这次争论中并没有战胜告子。只是因为现存记载是孟子和他的学生写的，争论以孟子的话结束，好像告子无言以对。如果对调两个人讲话的次序。孟子先讲，水总向下流，人性永远向善。告子反驳，堤坝在哪里开口，水就向哪里流，人没有固定的天性。那也会给人告子得胜的印象。^①

本文探讨论证的技术，不研究论证的内容。上面只是说，水流的类比没有成功支持孟子的主张，并不完全否定他性善论的观点。在另外一个场合，孟子说，人人见到小孩要掉到井里，都有惊怕同情的心理：“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心”，以此作为人性善的证据。^②那有很强的说服力。但这样的论证不是类比，不在本文讨论的范围。

二、白色是不是白色？

孟子和告子对人性问题还有另一场争论。^③告子认为，天生的行为模式叫天性：“生之谓性。”孟子不赞成，问道，天生的行为模式叫天性，就像白色叫白色吗：“生之谓性也，犹白之谓白与？”告子回答：“对。”孟子问，是不是白羽的白如同白雪的白，白雪的白如同白玉的白：“白羽之白也，犹白雪之白；白雪之白犹白玉之白与？”告子又说：“对。”孟子追问，难道狗性如同牛性，牛性如同人性吗：“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”

孟子似乎是应用归谬法。这是类比推理的一个重要方式，有特别强大的反驳作用。它用跟论敌相同的思路，得出明显错误的结论，清楚地说明对方推导的荒谬。孟子曾经多次成功地应用这个策略。

例如，宋国大夫戴盈之说，施行十分抽一之类税法，暂时还做不到。先减轻税率，等明年再实行：“什一，去关市之征，今兹未能，请轻之，以待来年，然后已，何如？”孟子回应，有人每天偷邻居一只鸡，受到批评，于是说，先减为每月偷一只，等明年再停下来：“今有人日攘其邻之鸡者，或告之曰：‘是非君子之道！’曰：‘请损之，月攘一鸡，以待来年，然后已。’”

停止正在实行征税制度和停止偷鸡，实际难度很不相同。但孟子的推论完全合理，有力支持了他的主张：要是知道错误，就应赶快改正，不该等到下一年。“如知其非义，斯速已矣，何待来年？”^④

但关于“生之谓性”的辩论却不是这样。归谬法要用与论敌相同的思路。孟子的第一个问题是“生之谓性也，犹白之谓白与？”看上去，这跟告子的思维方式相同。在古汉语里，“性”字确实有跟“生”字相通的用法。但在孟子的时代，这两个字还有不同的含义，并非完全相等。而“白”却百分之一百等于“白”。说“生之谓性”犹如“白之谓白”并不合适。孟子反驳的第一步走错了。

可是，告子没有考虑清楚，对孟子的问题作了肯定的回答。

孟子提出第二个问题：是不是白羽的白如同白雪的白，白雪的白如同白玉的白？

一篇文章说：“当孟子如此发论，他其实布下了一处常人难以觉察的语言学上的陷阱。‘白’这

①韩振华：《孟子是个讲“逻辑”的人吗？——基于对西方汉学视角的考察》，《复旦学报》，2014年第1期。

②《孟子·公孙丑上》，237页。

③《孟子·告子上》，326页。

④《孟子·滕文公下》，270页。

个共相、概念，在未进入具体的指认因而未被具体的事物所规定时，可以形容任何具有‘白’的性状的事物。‘白’一旦进入具体的指认因而被指认对象所规定，它的内涵、外延就发生了相应的微妙变化。例如，‘白人’之‘白’与‘白雪’之‘白’在语符上完全相同，但语义上的相差却甚为明显。……可见，‘白’这个共相、概念一旦进入具体的指认，不但它的涵义已经有别于原来那个不受制于任何具有‘白’的性状的事物因而对它们均可形容的‘白’，亦即作为初始概念的‘白’，而且，形容此种事物或此一事物的‘白’与形容彼种事物或同种事物中其他事物的‘白’相互之间也各不相同。因此也可以说，此‘白’非彼‘白’。‘白之谓白’不成立”。^①

这位作者的语言比较复杂，但他显然不知道属概念和种概念的关系。“白色”是一个外延比较大的概念，它所指的范围里有许多不同种类的白色，包括了“白羽的白”、“白雪的白”和“白玉的白”。这就像“马”是上位概念，“白马”和“黑马”是它的下位概念。白马不等于马，但属于马。

“白”是属概念，“白羽之白”、“白雪之白”和“白玉之白”是在它之下的种概念。这几个概念当然是它们自己。“白”是“白”，“白羽之白”是“白羽之白”，“白雪之白”是“白雪之白”，“白玉之白”是“白玉之白”。“‘白之谓白’不成立”是完全违反逻辑的讲法。罗素（Bertrand Russell）指出：逻辑是哲学的本质。^②研究哲学，应该懂得逻辑。

说白色不是白色，那是彻底的自相矛盾，跟“孟子不是孟子”的讲法一样荒唐。如果说“白”不是“白”、“吃饭”不是“吃饭”，那么人类的语言就变得不可理解，失去所有作用，完全不能用于交流。

“白”的前面没有限定，而“白羽之白”、“白雪之白”和“白玉之白”的“白”分别被“白羽”、“白雪”和“白玉”限定在一个较小的范围。它们四个本来就是不同的概念，内涵和外延都不相同。孟子提出了一个非常无理的问题。

告子没看出这个错误，又作了肯定的回答。于是孟子提出了最尖锐的问题：那么狗性如同牛性，牛性如同人性？告子无言以对。

这是孟子错误引导的结果。同一律是最基本的逻辑规则之一。它要求在一次讨论或交流之中，一个概念的内涵和外延必须自始至终完全相同。没有限定的“白”是一个概念，加上了限定的“白羽之白”、“白雪之白”和“白玉之白”是另外三个不同的概念。在孟子和告子那一次争辩中，“白”的内涵和外延必须一直保持不变，“白羽之白”的内涵和外延、“白雪之白”的内涵和外延和“白玉之白”的内涵和外延也必须从头到尾完全相同。孟子把几个概念等同起来，每次发问都改变它们的内涵和外延，严重违反了逻辑的基本规则。

另外，孟子还错误地改变了论题。一开始，争论的问题是：与生俱来的行为模式是否人的天性。到最后，孟子的结论是：人的天性跟牛和狗的天性不同。孟子实际上没有驳倒告子“生之谓性”的主张：告子仍然可以说，尽管狗性不是牛性，牛性不是人性，但狗天生的行为模式就是狗的天性，牛天生的行为模式就是牛的天性，人天生的行为模式就是人的天性，所以“生之谓性。”

孟子对推迟废除宋国税法的反驳是成功的，可以这样代入类比推理的公式：（公式5）

偷鸡是错误的，
现行税法也是错误的。
偷鸡应该马上停止，
所以，现行税法也应该马上停止。

公式5

①陈洪杏：《“孟告之辩”再读解——辅以语言学角度论证孟子逻辑的一以贯之》，《哲学动态》，2013年第8期。

②Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1922, p.33.

第一二句是两个行为的一个相同点，第三四句是另一个相同点。

然而孟子反驳“生之谓性”的基本思路是：

讲天生的行为模式是天性等于讲白色是白色，等于讲白羽的白如同白雪的白，白雪的白如同白玉的白，等于讲狗性如同牛性，牛性如同人性。

这不是两对相同点或相似点，无法代入类比推理的公式，违反了归谬法的规则。根据逻辑学的基本原理，任何事物，任何概念都是它的自身。白色肯定是白色，把白色说成是白色完全正确。孟子反驳告子的第一句说，把天生的行为模式说成是天性等于把白色说成是白色：“生之谓性也，犹白之谓白”。这其实已经承认天生的行为模式是天性的观点完全正确，后面说的全是废话。

如果不作曲解，不是想方设法帮孟子把话说圆，就按《孟子》上的记载，在这场争论中，告子并没有被击败。

三、“一曝十寒”与“专心致志”

“一曝十寒”和“专心致志”是现在流行的成语。它们出自《孟子》，但原来的故事跟现在多数人的印象很不相同。有一天，孟子对国王说，您不聪明，这不奇怪。即使世界上最容易生长的植物，如果一天见太阳，十天挨寒冷，它也不能生长：“无或乎王之不智也。虽有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也。”孟子接着说，我很少有机会见陛下。我一离开，寒冷就到来。您即使有聪明的萌芽，我也没办法让它成长：“吾见亦罕矣，吾退而寒之者至矣，吾如有萌焉何哉？”接着，孟子作了第二个类比。他说，下棋不过是小小的技巧，但如果不专心，那也学不成：“今夫弈之为数，小数也；不专心致志，则不得也。”弈秋是全国最好的棋手。假设他教两个人下棋。一个专心学习，只听弈秋的话。另一个也听弈秋讲，心里却想着会有天鹅飞来，考虑怎么拿弓箭去射它。那么，虽然一起学习，他的成绩却比不上人家。这并非因为他不如别人聪明：“弈秋，通国之善弈者也。使弈秋诲二人弈，其一人专心致志，惟弈秋之为听。一人虽听之，一心以为有鸿鹄将至，思援弓缴而射之，虽与之俱学，弗若之矣。为是其智弗若与？曰：非然也。”^①第一个类比可以这样代入公式：（公式6）

阳光的照射决定植物能否生长，
智者的指导决定国王是否聪明。
植物缺乏阳光照射就不能生长，
所以，国王缺乏智者指导就不会聪明。

公式6

徒弟跟弈秋学下棋，
国王跟智者学治国。
徒弟不专心听讲棋艺就不精，
所以，国王不专心听讲治国就不高明。

公式7

类比论证、说明和修辞有时不能截然分开。在类比论证中，如果前提开列的不是两个事物的相同点，而是相似点，那么相似程度的高低对结论的说服力有很大影响。阳光对植物生长的作用跟智者对国王聪明的作用相似性不强，从植物需要阳光照射推出国王需要智者指导的说服力有限。孟子这个类比在很大程度上起的是说明和修辞作用，以形象的语言介绍他的观点，以生动的讲法争取国王的赞同。孟子的第二个类比也兼起多种作用。它的论证可以这样概括：（公式7）

^①《孟子·告子上》，331~332页。

学习下棋的类比为孟子的观点提供了支持,加强了它的说服力。

孤立地说,孟子这两个类比论证都合理。但在具体语境中,它们有两个缺陷。第一,植物要常见阳光和学习要专心致志的类比出现在同一段话里,前后相连。但这段话的开头说“无或乎王之不智也”:国王不聪明,因为缺乏高人的指导。结尾是“为是其智弗若与?曰:非然也”:徒弟不是不聪明,只是因为不专心。前面说出现了不聪明、“不智”的问题。后面却讲不是不聪明、并非“其智弗若”。这无疑是自相矛盾。

另外,孟子讲这番话,是希望国王对他更加重视,经常听他的意见。在前半段,他用植物不能一天见太阳,十天挨寒冷的类比,说明国王不应该短时间跟他在一起,长时间跟庸人甚至坏人来往。在后半段,他用不专心听讲就学不好下棋的类比,说明听智者的意见要专心。孟子没有注意到,专跟智者在一起和专心听别人的意见不是一回事。完全有这样的可能:国王一天听孟子的意见,十天听庸人或坏人的意见,但都聚精会神,专心致志。孟子想国王对他更加重视,经常听他的意见,只要讲前半段,作第一个类比就行。加上后面学下棋的类比,画蛇添足,反而造成逻辑混乱。

现在几乎所有讲中国古代教育的教材都把“专心致志”当作孟子重要的教育理论。其实孟子那段话前后不一致。另外,集中精神对学习有好处,那是非常浅显的道理,即使在孟子的时代也没有理论难度。不管是论证,还是说明或者修辞,类比都应该尽可能简单明白,使表达的意思清楚易懂,给人深刻的印象。正因为“专心致志”的道理童叟皆知,孟子才做那样的类比。把它说成重要的教育理论并不合适。事实上,那段话是孟子争取国王的重视时说的,根本就不是关于教育的主张。

四、余论

孔子的观点比较朴素。孟子把儒家学说的思辨性发展到一个新的高度,在中国思想史上有重要的地位。上面的讨论表明,孟子的类比有的合理,有的错误。对他的逻辑推理不能完全否定。特别是在儒家之中,他表现了当时这个学派思想家推理能力的最高水平。人人都有缺点,孟子也不例外。他生活在两千多年前,当时人们对逻辑规则普遍缺乏清楚的认识,有那样的缺点并不奇怪。真理是符合事实的认识,不符合事实的观点就是假的。^①对于历史人物,不管是过分的贬低,还是失实的溢美都是错误。现在逻辑学已经成熟,我们应该实事求是地评价孟子。

论证把证据和结论联系起来。没有得到论证的观点不一定错误,有可能完全符合事实。但因为没有证据的支持,它是真正意义上的无稽之谈。类比的三个作用有复杂的影响。类比说明本来应该使观点形象化,变得容易理解。但不恰当的比喻可能让人迷惑,还可能造成孤立的断言得到证据支持的假象。修辞可以动人,在文学上有重要意义。然而感情可能蒙蔽理智,使人看不到观点的谬误。在学术研究中,没有得到论证的观点不可靠。在讨论公共事务时,没有得到论证的观点可能带来危险。每一个学者、每一个公民对此都应该有清楚的认识。

作者简介:袁征,华南师范大学教育科学学院教授、博士生导师。广东广州 510631

【责任编辑 刘绚兮】

^①Karl R. Popper, Truth, Rationality, and the Growth of Scientific Knowledge, in his *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, New York and London: Basic Books, 2002, p.224.

布勒东“娜嘉”形象的虚构、真实与文学史传统

耿波 张安琪

[摘要]“娜嘉”是谁?这构成了《娜嘉》这部作品的核心问题。“娜嘉”有三重存在:在文学作品中,她是形象模糊、言语错乱的形象;在传记中,她是出没无常、社会地位模糊的“雷奥娜”,而在整个法国20世纪的社会大环境中,“娜嘉”又是一批处于劳动边缘、无所事事的女性们。“娜嘉”的三重存在,都以“非现实性”为共同点。通过“娜嘉”,超现实主义表明了他们对日常生活的基本态度。

[关键词]《娜嘉》 雷奥娜 无所事事的女性 非现实性

[中图分类号] I565.074 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575 (2020) 02-0128-10

一、文学文本中的“娜嘉”

“我想问她一个可以概括所有其他问题的问题,一个也许只有我能问的问题,但至少这一回,问题碰上了一个够得上它的高度的回答:‘您是谁?’她毫不迟疑地回答说:‘我是游荡的灵魂’。”^①娜嘉是谁?娜嘉这一形象始终笼罩在神秘的氛围中,布勒东在对她的直接描述上可谓惜墨如金,致使读者仅能从关于娜嘉外貌的模糊而抽象的只言片语里想象出她是一个美丽、瘦削、落魄的金发或黑发姑娘。在《娜嘉》这部作品中,布勒东首先向我们呈现了“文本”中的“娜嘉”的如下特征:

第一、模糊抽象的外在形象,其首先通过三次“我”的观察得以展现。表面上作者3次对娜嘉的外貌进行描写,但读者无法确认娜嘉形象的完整性。3次直接描写不仅没有准确勾勒娜嘉的外在特征,而且彼此冲突、抵消,使形象变得破碎、矛盾、模糊。随着“我”与娜嘉交往的不断加深,娜嘉的整体形象随着其身世和遭遇的展开而变得丰满起来,而外在形象却从具象走向了抽象,起

^①[法]安德烈·布勒东:《娜嘉》,董强译,上海人民出版社,2009,第86页。

初的视觉性描述被意象性描写所替代。

10月7日,娜嘉经济之困窘甚至即将到了出卖肉体的地步,于是“我”提出借给娜嘉五百法郎,并带着尊敬亲吻了娜嘉非常美丽的牙齿,“她的牙齿相当于圣体”。再后来写道,“我见过她蕨菜般的眼睛在清晨睁开”,并附上了娜嘉眼睛的蒙太奇照片。为什么作者不愿详细描述或至少前后一致地描述女主人公?作者在文中几次提到的戏剧形象也许可以说明这一问题。从一开始“我”对娜嘉眼睛的注视,就引发了对一个戏剧形象的联想,即小说第一部分提到的女演员布朗什·戴瓦尔在《女精神病人》一剧中扮演的凶手索朗日。索朗日在剧中是一位极具诱惑力的女性,“是金黄色头发,还是棕色,我不知道。很年轻。眼睛非常美,眼中带着慵懒、绝望、细腻和残忍。很瘦,穿得很简洁,深色裙子,黑色丝袜。而且带有我们尤其喜欢的那么一丝‘失去了社会地位’的神态。”^①

“我”一看到娜嘉的眼睛就对比了两者的不同,戴瓦尔违背表演需要没有在眼部做任何修饰,而娜嘉却化着只有舞台剧演员才化的夸张妆容。通过眼睛的对比描写,娜嘉的形象和索朗日的形象发生了某种重叠和对映。娜嘉前后反差巨大的外形可能是混乱矛盾的生活状态的表现,而与索朗日的肖似体现了她本身存在的戏剧性和不真实感。这段自由联想看似闲笔,但成为娜嘉形象得以显现的关键。布勒东补充说,也许这种唱反调,即在日常生活中以戏剧性的面目出现,才让“我”觉得有价值,也就是说娜嘉以其外在形象的差异性获得被观看的价值,并得以进入作者的视线。

“蕨菜般的眼睛”是全书最重要也最奇特的比喻。“蕨菜”原文为fougère,指的是羊齿植物、蕨类植物,这类植物枝叶繁茂青翠,形态奇特优雅,从形象上能够唤起自然、深色、柔和的印象。这一比喻不仅能生动体现娜嘉眼睛明暗交错、朦胧梦幻的特点,还渲染了一种神秘色彩。蕨类植物很早就以其色彩和线条的美感成为绘画艺术表现的对象,是欧洲中世纪画作中常见的装饰性元素。文艺复兴时期画家更注重对自然风光的描画,而这种对造物的爱往往与宗教信仰结合在一起,于是蕨类往往与其他野生花草一同出现在宗教题材,象征生命力、自然之灵。^②布勒东对娜嘉的这种形容把平实与神奇交错纵横地结合起来,显现了一种浪漫主义激情。布勒东曾写道“在最古老的井中,长在内墙上的一丛无法忘却的蕨草”^③,这是自然奇迹与他所爱的女性的结合,波伏瓦评价道,对于布勒东,女性不仅表达了自然,而且解放了自然,“因为自然没有简明的语言,只有渗入自然的秘核才能探得她的真谛,她的真和美本为一体”^④。本雅明(Walter Benjamin)评论道,超现实主义从男女之爱里试图获得一种世俗启迪,《娜嘉》实际上是中世纪奥义之爱的复兴。^⑤

布勒东不仅重点描述了娜嘉的眼睛,还佐以照片呈现。全书穿插了不少真人照片,其中有女演员布朗什·黛瓦尔和占卜师萨科夫人,她们的照片和其他真人照片一样都是上半身正面照,但是娜嘉的只是眼睛的特写,并且该特写以蒙太奇的方式复制叠放,形成四双眼睛垂直排列、正视前方的景象。这张特写不仅未能补充娜嘉的外在形象,反而因为过于关注局部而使其整体形象变得虚无缥缈、更为抽象,“这幅并不可靠的图像反而取消了发表效果,也造成布勒东全神贯注的对象与发表物之间的失衡。”^⑥也就是说娜嘉眼睛特写照片通过这种角度和排列方式反而失去了个人写实的意义。

第二、非理性的人物语言。引发读者对娜嘉形象的感知混乱的,除了娜嘉反复、矛盾、模糊的外貌,还有娜嘉非理性的“胡言乱语”。娜嘉缺少文化修养,但对诗歌尤其是反叛、晦涩的超现实

①[法]安德烈·布勒东:《娜嘉》,第61页。

②李娟:《植物图形在油画人物作品中的表现与象征意义》,河北师范大学硕士学位论文,2010。

③④西蒙娜·德·波伏瓦:晓宜,张亚莉译《女性的秘密》,中国国际广播出版社,1988,第186,185页。

⑤⑥Andrea Loselle: André Breton's and Eugène Atget's Valentines, 118, *SubStance Issue* 2009.

主义诗歌体现了惊人的直觉。在阅读布勒东《迷失的脚步》中引用雅里的诗时，“她的眼睛湿润了，眼前出现了一片森林的幻觉。她看到诗人走近这片森林，仿佛她在远远地跟着他：‘不，他只在绕着森林转。他进不去，他没进去。’”^①布勒东说，“她从每个词中都能看出它所要求的智慧与准确的悟性”^②。布勒东欣赏并好奇娜嘉对超现实主义作品的感受力，他像实验一样记录下娜嘉在阅读作品时产生的想象和幻觉。在交谈中，娜嘉偶尔迸发的话语本身就是一种自由写作，或是“恰好”应征了布勒东思想的哲思。娜嘉写下这样的句子：“面对神秘。石头人，理解我”^③“狮子的爪子拥抱葡萄树的乳房”^④“我要触摸一根被泪水染湿的手指的宁静。”^⑤娜嘉随手写下的这些句子和超现实主义诗歌异曲同工，最不相关的事物联系在一起，意象破碎，只能从在昏眩中预感到一些不确定的链接。“那是你我的思想。看看它们（水柱）全都来自哪里，一直可以上升到哪里。当它们落下时，又是多么美丽。然后它们马上就又融合在一起，它们被同一种力量带起，又是同一股冲劲和分射，这一坠落……就这样，永无休止。”^⑥娜嘉对于水柱这一意象的描述被布勒东认为是预言，他刚刚从一本1750年出版的书中读到相同的话，而娜嘉是绝不可能知道的。

娜嘉喜欢重复“火之手”这个影像，“火”与“手”两个毫无意义关联的意象鲜见地结合在一起。结构语言学的观点认为，所有语言单元在人的理性活动下有机结合，有序、协调地运转，然后产生意义。但在娜嘉的言语中理性被赶下圣坛，各语言单元之间的关系也随之变得松散，这些语言单位之间差异巨大，毫无关联性，却突兀地并置在一起。在句子层面，娜嘉也缺少逻辑和连贯性。布勒东对此有极大的触动，在他看来，这种语言的非理性的结合具有惊奇的美感，这种生活方式本身就是超现实主义。娜嘉长期处于幻觉之中，有时觉得自己扮演过《可溶解的鱼》中的通灵人，有时又认为自己曾是断头王后玛丽·安托瓦尼特身边的随从。她经常突然开始描述幻觉场景，这些场景有些是被所见所闻触发的现实场景的折射，有些干脆是预言，她将幻觉讲述、绘成画面或飞快写成句子。这些表现与娜嘉介于清醒和疯狂之间的精神状态有关。在超现实主义布勒东眼中，娜嘉的精神错乱固然是一种病症，但更重要的是它使人的存在成为一种创作，精神错乱拓宽了认识的界限，在一定程度上消解日常现实对意识的影响和控制，通过言语和绘画表现幻觉，挖掘神秘错乱的梦境和潜意识，这正是超现实主义者推崇的精神真正自由的活动。

第三、可疑的社会身份。娜嘉的社会身份是通过她的讲述一点点呈现出来的：娜嘉是她自己选的名字，因为这是俄语中“希望”开头的几个字母。她来自里尔，父亲出身富足家庭，娇生惯养但不会生计，母亲是一个勤于家计、有信仰的普通女人。娜嘉爱他们，但认为他们并不相配。两三年前娜嘉认识了一个大学生，因为不想他为难而离开了他，事实上她对他并不了解。娜嘉到了巴黎，但不知道在巴黎干什么。娜嘉起初在面包店或肉店工作，因为她认为这种地方要比其他地方更确保健康，即使面包店老板只给她每天十七或十八法郎的微薄工资。她住在艺术剧院附近，位于谢鲁瓦街的剧院旅馆。刚来巴黎时有好几个月住在马让塔大道上的斯芬克斯怪酒店（豪华酒店，实为风月场所），当时一位老年男子以叔父的身份来看望她。娜嘉的其他“朋友”则包括一位75岁的塞内加尔男子和一个美国人，前者每天晚饭后对她催眠，让娜嘉讲述一天的所作所为，加以赞扬或斥责，娜嘉认为是他保留了自己的道德底线；后者则试图在娜嘉身上寻找已故女儿的影子，总用女儿的名字叫她。娜嘉总是缺钱，为了生计曾经贩毒，但没能把可卡因带进巴黎；曾因为拒绝向一个登徒子出卖肉体而被打得满脸是血。

①②③④⑤⑥[法]安德烈·布勒东：《娜嘉》，第87，87，128，128，128，100页。

结合娜嘉自身的讲述和文本细节,以及作者的联想和暗示,可以推测娜嘉属于社会最底层,是一个“有时沉沦的女子”。她一度沦为有钱人的情妇和贩毒者,为了生存总被搅进一些低级不幸的事件中。这些堕落危险的生活真相使娜嘉本身诗意的形象又变得岌岌可危:她时而是恶魔,时而是最有灵感也最能给人灵感的超现实主义缪斯;时而是圣洁的天使,时而是尊严丧失殆尽的最可怜、最没人呵护的女人。娜嘉如此变幻不定,就连作者都被迷惑,以至于最后感慨道“真正的娜嘉究竟是谁?”布勒东向娜嘉提出关于“您是谁”的疑惑,而娜嘉毫不迟疑地做出了“够得上它的高度的回答”:^①“我是游荡的灵魂”。“游荡的灵魂”可以从两个方面来理解:一、她是资本主义生产的局外人。娜嘉主动脱离了物质的枷锁,她来到巴黎并不是因为抱有生存的目的,而是想要了解人们忙碌的目的。她拒绝单调的工作、日复一日地稳定,而选择在面包店或肉店工作,坚持只要十七法郎的工资,多一分都不干,而且出于一种诗意的理解,认为这样的工作有利于健康。布勒东评价道:“她是那么纯洁,那么没有人间的牵系,那么看轻生活,而且是以一种那么美妙的方式”^②,他认同娜嘉的观点,工作是一种自我奴役的方式,对于认识自我毫无作用。二、彻底的精神自由。在巴黎的街道上,她“毫无目标性地在走”,那么纤弱,“好像不触及地面”,有着一种不食人间烟火的气质,随时能进入天马行空的幻觉,在“无意识深处”触及灵魂的本质。布勒东曾在文中多次称娜嘉为“通灵者”,而娜嘉也常说,“赫莱娜(十九世纪欧洲著名通灵人),就是我”^③,这是一种自觉的诗性态度。兰波在《“通灵者”书信》中提到,诗人要尽可能使自己狂放无忌,成为通灵者。“打乱一切感官意识,以达到不可知。”^④“包括一切形式的爱、痛苦、疯狂;他亲自去寻找自身……他要成为一切人之中伟大的病人,伟大的罪人,伟大的被诅咒的人……他在迷狂状态下,失去对他所见景象的理解力,真正有所见,真正看到他的幻象!”^⑤娜嘉的游荡在这种意义上成为一种诗意栖居,寻找着奇异的、不可测度的、美妙的事物,实践超现实主义所追求的最彻底的自由。

二、与布勒东交往的真实“娜嘉”

仅通过文本分析,无法得出娜嘉是谁,所以要打破文本的封闭性,从作者的创作经历、意图来寻找答案,这不得不回到他的生平中。通过布勒东对于创作意图和经过的解释,以及玛格丽特·波奈及后来研究者的史料记载,布勒东在1926年确实与一位名叫雷奥娜的女子有过短暂交往。真实历史中的娜嘉浮现了出来。布勒东在序言中提到,《娜嘉》是对生活的一次真实记录,是将“玻璃房”的自己展示给人看,是一次“道德的暴露”。而娜嘉是真实存在的,“我坚持要求讲出人物的真实名字,我坚持只对那些像大门敞开一样的书籍感兴趣。”^⑥“我可能只是一个完全惊魂失魄的见证人”^⑦,“也许随处会出现一两个错误或极小的纰漏,甚至会混淆,或者真诚的遗忘,从而在我所讲述的事情中,留下一丝阴影,但从整体上来讲,绝对是可靠的。”^⑧他提到,这不仅是对发生在自己身上的事情的讲述,也是一次精神分析的经验。研究者对布勒东的生平的记录表明,布勒东所言非虚,娜嘉确有其人其事。接下来的梳理综合地参考了亨利·贝阿尔的《布勒东传》、皮埃尔·戴克斯《超现实主义者的生活(1917-1932)》以及乔治·塞巴格的超现实主义年谱,这三者在不同程度上参考了玛格丽特·波奈在上世纪80年代对于雷奥娜的研究。

^{①②③⑥⑦⑧}[法]安德烈·布勒东:《娜嘉》,第86,103,93,36,38,42页。

^{④⑤}[法]阿蒂尔·兰波:《彩画集》,王道乾译,上海译文出版社,2012,第168,174~175页。

根据亨利·贝阿尔和皮埃尔·戴克斯、玛格丽特·波奈等人对布勒东的生平研究揭示，娜嘉的真实原型名叫雷奥娜·卡米耶·吉斯莱娜·D (Léona Camille Ghislaine D)，于1902年出生于里尔近郊工人区。雷奥娜的父亲出身富裕家庭，先当印刷工人后经销木材，然而不善经营花光了家产，她的母亲是比利时人，在二女儿出生前她一直是机械工。雷奥娜曾在1920年18岁的时候生下一女，3年后，她将女儿托付给父母，只身去了巴黎。1926年10月4日，雷奥娜与布勒东在拉法耶特街上的一个教堂前邂逅了，两人感受到彼此的吸引而结识。在一家露天咖啡馆坐下来。雷奥娜也不问布勒东什么就介绍了自己的来历，和一位大学生的交往历史。在雷奥娜的讲述里，她和大学生彼此相爱，但为了不使大学生为难，她决定离开他，并来到巴黎。而这段情感经历的真相更为残酷，她的确遇到了一个大学生，大学生却因雷奥娜已有私生女的缘故不辞而别。雷奥娜说了自己的名字，“娜嘉”，因为在俄语中，Nadja 是希望一词开头的几个字母。有研究者证实，娜嘉并非希望一词的开头，因为拼写并不符合，这其实是同时期一位芭蕾舞演员的名字（布勒东后来还与之有书信往来）。但布勒东即使在后来的修订中，也没有改变或解释过娜嘉的名字。接下来，雷奥娜讲起自己的父亲母亲，自己在巴黎的游荡生活，以及自己的健康状况。她在巴黎打短工，做女店员，不仅工资少得可怜，还要忍受老板的骚扰。这天雷奥娜的话语使布勒东深为感动。第二天10月5日，他们在约定的新法兰西啤酒屋见面，雷奥娜装扮典雅地出现，布勒东将自己的《迷失的脚步》和《超现实主义宣言》给她看。她是个理想的朗读者，表现出很高的悟性。接着，她提起她的“好朋友”，两个曾资助过她的人。其中一位是75岁左右的殖民地老军人，一直不肯透露真实姓名。还有一位美国人用早逝女儿的名字称她“蕾娜”。走在大街上，她展示了自己预言和算命的天赋。他们叫了一辆出租车，她开始做自己最喜欢的联想游戏。她和布勒东分手后，步行回乘车地方。10月6日，布勒东和雷奥娜约好在老地方见面，却在另一条路上偶遇了雷奥娜，她无法解释什么出现在那里。布勒东带她来到他家附近的剧院，在出租车雷奥娜吻了布勒东，哀求他不要滥用他的权力，对她做出不利的事。雷奥娜已经爱上了布勒东。有意思的是，布勒东在文中没有提及他对此的任何反应，而是谈起娜嘉的幻觉，她认为自己经历过布勒东作品《可溶解的鱼》中的一段场景。他俩在多芬那（太子）广场的露天酒馆了共进晚餐，雷奥娜不断描述幻觉，使两个人都感到了害怕。雷奥娜后来看着一个几次从他们身边走过的男子，她觉得似乎是曾经要娶她的人。她谨慎地向布勒东提起私生女的存在。10月7日，布勒东没有去赴约，他为娜嘉感到烦恼。下午他和西蒙娜和德尼兹（文中的女友）出门，在街口突然看到雷奥娜的身影，她正跟一个陌生人谈着什么。雷奥娜欲言又止地说起自己经济困难，并讲起自己带着可卡因返回巴黎却被捕的往事，好在她的保护人尼姆法院院长戈尼出面干预，才得以释放，现在有人找她要货，但她不想再冒风险。布勒东保证第二天会给她500法郎，雷奥娜变得非常活泼，主动吻了布勒东以示谢意。10月8日，他们约定在摄政咖啡馆见面，雷奥娜在那画梅吕西娜的图画，但布勒东忘记了地点，去她住的剧院旅馆找她，两人没能见面。10月9日，两人终于在常碰面的咖啡馆见面，布勒东把比许诺多出3倍的钱交给她。星期日，两人在马拉盖码头共进晚餐时，服务生被雷奥娜吸引竟打碎了碟子。雷奥娜讲起她那位年迈的资助人多次对她实施催眠和心理暗示。雷奥娜告诉布勒东，他会写一部关于她的小说。10月11日开始，两人的关系变得紧张起来，布勒东对她的文字游戏感到无聊，散步时分得很开。这一情感的变化在文中坦诚地表现出来。10月12日，布勒东对马克斯·恩斯特谈起雷奥娜，问他是否愿意为她画像，恩斯特用女占卜师萨科的预言委婉地拒绝了。下午他与雷奥娜见面，对她的法院院长保护者愚蠢透顶的信件和雷奥娜难以理解的画感到失望。为了缓解气氛，他建议去郊外走一走。他们坐上开往圣热尔曼的火

车，并在“威尔士王子”旅馆过了一夜。圣热尔曼的夜晚把故事情节推向了高潮，这段经历是“蕨菜般的眼睛”这个比喻的由来，但在《娜嘉》后来的修改中这一事件背景被布勒东删掉了，导致这部号称纪实的作品给读者造成困惑：布勒东和娜嘉之间是否是柏拉图式的纯洁之爱？布勒东曾把这段关系向皮埃尔·纳维尔坦言：“和娜嘉在一起，好像在和圣女贞德做爱。”事实上，《娜嘉》再版时布勒东进行了300多处修改。对此他辩解道，这既是为了出版的虚荣心得到满足，也是为了稍加修改作品的形式。这一夜之后，布勒东和雷奥娜的关系却由此滑向低谷。10月13日，雷奥娜跟布勒东讲述她拒绝了一个低俗的男人，结果被打得满脸是血。布勒东听到这样讲述感觉到不可救药的悲伤。

此后布勒东不再在作品中记叙交往过程。作品中注有明确时间的叙述到此戛然而止。他不再以日记的形式让娜嘉出现在日常生活里，而是使之出现在回忆里。表面上这是联络的日渐稀疏导致紧凑的记录难以继续，但实际上作者潜在的情感态度发生了转变，从一个热心的充满探究欲的观察者，变成了内疚而失望的前任情人，因而他不再对娜嘉进行诗性的分析，而是转向讲述两人分别的原因。实际上布勒东和雷奥娜又碰了几次面，并把她带到超现实主义画廊。而布勒东的朋友们早已知道了雷奥娜的存在，西蒙娜对此也表示了极大的宽容，“自从布勒东和娜嘉相遇后，他便每天都向朋友们讲述有关娜嘉的事情。通过他循循善诱的描述，娜嘉牵动了所有听众的心。”^①西蒙娜对雷奥娜很友好，但雷奥娜却难以自处。纳维尔在给德尼兹的信中写了这一经过：“前天安德烈把娜嘉带到了展览馆……她确实是个特别的女人。她与加拉极其相像（同一类型的丑陋和美丽），她那双怪异的眼睛有些变形……她不知道安德烈是用什么语气（什么字眼）向西蒙娜谈论她的，她似乎感到非常不安。另外她开始令安德烈感到恼火。”^②艾吕雅告诉布勒东，这是经济地位不同造成的隔阂。

布勒东与雷奥娜有过情意绵绵的时候，但隔阂最终导致两人分别，雷奥娜穷困且孤独，布勒东越来越无法忍受她悲惨的遭遇和不自然的风情，每次都发生激烈争吵，于是布勒东率先逃离了这段感情。布勒东对雷奥娜产生的巨大兴趣，固然有爱情的成分——诗歌、爱情、自由正是他的座右铭，但更多是一种充满观察和探究的激情，但雷奥娜却真诚地爱上了布勒东，更希望成为他的伴侣，尽管他不但早已与西蒙娜结婚，此时还念念不忘一位刚离异的美貌女子莉斯·梅耶尔——前言里青铜手套的女主人。两人不见面后仍保持通信。雷奥娜因交不起房租被剧院旅馆赶了出去，在贝克莱尔街找到了更便宜的住处。研究者从布勒东的信件中找到了雷奥娜与他最后的书信往来：1月底，她在信中绝望地抱怨这月才见面两次，如果布勒东抛弃她，她就完了。“我心已陷入深渊/我的理智渐渐死去”^③。布勒东在作品中小心地援引了信的内容，但没有提到写信时间。12月，布勒东经过西蒙娜的允许，卖掉一幅画以帮助雷奥娜在外省找到一个安稳的职业^④。但这种尝试只是布勒东一厢情愿，雷奥娜离不开布勒东。通过纳维尔写给德尼兹的信，读者能更透彻地了解当时的情况：“西蒙娜想必一定和您谈起过娜嘉。最近安德烈问我该怎么办。我是了解他的处境的。他还和我谈到了西蒙娜。目前安德烈感到非常不安，他看到某些庸俗的现实起到了不相宜的作用。”不相宜的作用暗指布勒东为了给娜嘉钱而卖掉了一幅画一事。1927年2月，二人最后一次相见。之后布勒东退回了她寄来的信，雷奥娜决定突然从他生活中消失。一封没有日期的信滑进布勒东的门口：“……我不想再浪费你完成伟大事业的时间了。你要做的事情一定会获得成功——没

①②[法]皮埃尔·代克斯：《超现实主义者的生活（1917-1932）》，王莹译，山东画报出版社，2005年，第209页。

③[法]亨利·贝法尔：《布勒东传》，袁俊生译，上海人民出版社，2006年，第213页。

④Katharine Conley, "Value and Hidden Cost in André Breton's Surrealist Collection", 32, *South Central Review*, 2015.

什么会阻止你——有很多人要去熄灭火焰……对于不可能的事情不再去坚持是明智的……”^①署名为“娜嘉”。玛格丽特·波奈称，雷奥娜在送出这封信的几周后就完全丧失了理智。1927年3月21日，旅馆老板召来了警察，声称有位女客的情况很糟糕，她被恐怖的幻觉折磨得大声呼救。雷奥娜被带走并送进收容所，她此时已是位不折不扣的精神分裂症患者，其后被送到圣安娜医院，再后来被关进塞纳省佩莱—沃克吕兹的精神病院。1928年，雷奥娜的父母将她转到北方省的一家精神病院，她在这里生活直至1941年1月15日去世。有研究者称，精神病院中的雷奥娜曾看到过这部以她为名的作品，并给布勒东寄过信。在1926年11月1日，娜嘉寄于终点站咖啡馆的一封信中，曾表明她对《娜嘉》一书初稿的看法，她将文本称作“一副不大自然的我的肖像”。

三、法国历史语境中的“娜嘉”们

通过上文对于文本娜嘉和真实娜嘉两个层级的论述，娜嘉的真相已逐渐褪去了神秘的面纱：一个真实存在的“幽灵”。布勒东在序言中提到，他认为的“幽灵”形象，从外表、“总在某种时间、某个地点出没的盲目习性”，与人们惯常理解的幽灵形象是一样的，只是对他来说，幽灵更多是一种“内心痛苦的外在化了的固定形象”。也就是说，娜嘉这个幽灵是一种特殊的人格形象。如此说来，仅从文本形象和娜嘉原型的身世这两层分析，娜嘉形象依然可能是无本之木，因而有必要进一步把娜嘉回置到可能产生这一神奇形象的法国社会经济的历史语境中去，从当时巴黎的社会大背景中寻找这种缺失现实感的特殊人格形象产生的深层根源。

娜嘉的原型雷奥娜是生活在20世纪初巴黎的一名底层女性，她的不幸虽然主要是因为精神症状，但也有一定的社会经济因素。从女性生存的大背景来看，20世纪初巴黎女性虽然争取到一定程度的独立，但总体上还是面临巨大的生存压力。在中小资产阶级众多和个人主义思想流行的法国社会里，许多家庭为了保持或提高生活水平和社会地位，或出于对子女教育及其前途的考虑，主动采取节制生育。这使法国比欧洲其它各国更早地进入了有生力量衰退的时期，一定程度上制约了国内经济的发展，而且也影响到法国在国际社会中的政治、军事地位。第一次世界大战中法国人战死130万，出生也减少相等数量^②，使法国本已日益严重的人口问题雪上加霜。人口问题演变成成为妇女的问题。节制生育及战争的后果，给法国女性带来了历史上相对而言更多的自由与独立，20世纪20年代，女性劳动力曾经达到40%^③，资产阶级妇女开始进入公共领域，尤其是男性从中退出的职业。一战的爆发大大刺激了妇女劳动力的增加，女性进入到那些传统上属于男性的位置，越来越多的女子得以进厂尤其是军事工厂打工或在商社当职员，为提高素质与男子一起享受知识，同时也促进了白领职业的发展。

然而我们所关注并不是“工作的女性”，而是因女性参与工作而出现的大量的“不事生产”的女性，或者说她们的工作乃在主流劳动的“边缘”。这些“不事生产”的女性共分为以下几类：

第一、资产阶级女性。法国资产阶级革命使资产阶级女性走出家门，她们逐渐融入了赛马场、沙龙、咖啡馆、时装店、公园等现代公共空间。然而大部分资产阶级妇女被排斥于生产劳动之外，

①[法]皮埃尔·代克斯：《超现实主义者的生活（1917-1932）》，第208页。

②[英]科林·麦克伊韦迪、理查德·琼斯：《世界人口历史图集》，陈海宏等译，东方出版社，1992年，第52页。

③王家宝：《法国人口与社会》，中国青年出版社，2005年，第30页。

专事社交、礼仪、家政等家庭领域的活动。直到一战,才有相当比例的资产阶级女性成为工业生产的一环。1830年后资产阶级掌权并开始了改革,贵族阶层逐渐变成一个空壳,土地贵族被排除在政权之外,与资产阶级彻底决裂。19世纪的富有资产者已不再像以前那样热衷贵族头衔,因为目睹了复辟时期贵族阶级如何抑制资产阶级的意愿,资产阶级内部害怕产生新的贵族阶层。他们从其他方面追求荣誉和利益,比如企业。因此,长期以来让人无限迷恋憧憬的典范——巴黎贵妇销声匿迹,资产阶级女性赢来了她们风光时代。一战以前资产阶级女性大多是家庭天使,被誉为共和大家庭之母。她们从基本教育中学习知识、礼仪、才艺、持家之道,结婚之后她们完全依附于丈夫,与她们的嫁妆一起成为丈夫的财产。资产阶级男性不需要妻子外出工作,她们的主要任务是维持温馨的家庭和陪丈夫进出社交场合。她们优雅、时尚、矜持、关心时事,但不公平的律法一直无视她们的权益。她们的作用被局限于消费和美感的展示,尽管她们不能参与选举和政治,但“她们能够通过她们的品味,参与国家建设”^①。到了20世纪,妇女长期以来为自身权益的斗争取得了明显成效,首先是高等教育对妇女开放。“1900年法国,有24所大学接受女子入学,1910年妇女被允许参加业士证书的考试”^②;其次,工业化进程加深,大量小资产阶级出身的女性成为职业妇女,进入教师、邮政、银行、商店、工厂和家政行业。然而同工不同酬的现象也严重,大多数职业妇女承担繁重的工作但却难以挣到嫁妆钱,即使结了婚身为妻子负担只会更重,因此独身现象普遍。

第二、工人阶级女性。工人阶级女性是出门赚钱的工薪阶层,大多承担着和该阶级男性一样繁重的社会劳动,但严峻的社会环境使她们长期面临失去合法工作的危机,她们是处于社会生产边缘并有脱离危险的群体。20世纪初女性劳动力虽然高达30%以上,但是大部分妇女都是协助丈夫工作,或是作为农妇在田间劳动,或是作为商贩之妻帮助收款记账,工作地点往往离家很近^③。但如果没有田产或小本生意,就只能在工厂里用很长的工作时间换取少许工资了。“工厂的女工们坐在流水线旁,这些永无止境的橡皮带会将这些(动物)骸骨运送到她们面前,被制成象牙或各种手工艺品。”^④这是当时巴黎底层女工的真实工作图景。女工的生活条件并没有因为劳动而有明显改善,一部分工人阶层出身的女性不得不从事卖淫业来糊口。随着生活水平的改善,这一人群虽然有所减少,但拐骗妇女、逼良为娼的危险却随之增加^⑤。19世纪末在法国城市里,资产阶级式的爱情观念逐渐普及到老百姓之中,到了20世纪上半叶,同居现象有增无减,其中工人和小资产阶级占三分之二^⑥。非法同居在女工中尤为明显,因为她们往往由于工资菲薄而无法支付结婚费用。据调查,十分之九的女性同居者为女仆和女工,而且一旦怀孕就遭到抛弃,也可能沦为妓女。

无产阶级女性中不仅包括外省农村女子,还包括外国的移民。20世纪初巴黎还是一个种族相对单一的首都,然而第一次世界大战仿佛给这个城市撕开了一个口子。吸收移民工人是解决战后劳动力不足的最简单省事的做法。1921年巴黎的外国人只占人口的5%,而1930年来外人口数量翻了一番^⑦。这些外来人口包括美国人、意大利人、俄国人、波兰人、亚美尼亚人和各国的犹太人,人数最多的是北非移民。除了美国人,巴黎生活对大多数外国移民者来说异常艰辛,他们大多是体力劳动者,工作不稳定,经常入不敷出,但对殖民地移民妇女来说巴黎已经称得上是天堂。当时巴黎

①[美]露丝·E·爱斯金:《印象派绘画中的时尚女性与巴黎消费文化》,孟春艳译,江苏美术出版社,2009年,第264页。

②宋严萍:《19世纪法国资产阶级妇女社会角色的嬗变》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》,2001年第33期。

③⑥王家宝:《法国人口与社会》,第30,51页。

④⑤[法]马尔尚:《巴黎城市史》,谢洁莹译,社会科学文献出版社,2013年,第174,186页。

⑦[英]英安德鲁·巴塞著《巴黎秘史》,商务印书馆,2012年,第358页。

人对异国情调也是十分向往,甚至幻想着去往移民聚居区寻找异域的性体验,但实际上这些异邦人晚上睡在贫民窟里,天不亮就出门谋生,实在称不上有异国情调。^①

在资产阶级女性和无产阶级女性之间还有一个新兴的阶层,她们的有抱负的女售货员和女店员,左拉曾表述她们的中间位置:“通过每天与富有的顾客打交道,获得了优雅的形象,最终形成一个身份模糊的无名阶层,处于劳动女性与中产阶级女性之间。”^②他以对博马舍商场的研究为基础,塑造了《妇女乐园》的女主角丹尼斯·鲍度,她是来自省城的年轻女子,一个小商人的侄女,逐步从底层女售货员做到高级经理,最终成为合伙股东的妻子。但并不是所有的女售货员都有凭借清白的劳动成为资产商人的抱负,一些售货小姐会前往公共舞会充当一种社会中间人的角色,她们对资产阶级公子哥感兴趣,并以此作为晋升社会地位的途径。

第三、女性艺术家。女性艺术家的特点在于她们不从事物质生产,而致力于精神文化的生产。从19世纪后期开始巴黎成为世界的艺术之都,全世界的艺术家聚集于此,共同促成了20世纪巴黎艺术的大爆炸。对于女性艺术家来说这里也是追求艺术梦想的天堂。巴黎南部的蒙帕纳斯区是当时全欧洲知识分子和艺术家的聚集地,女性、作家、画家、模特成为这里的社交中心人物^③,他们交往频繁,饮酒作乐,谈论绘画、文学、酒精和性。对于男性艺术家来说,蒙帕纳斯的女性意味着源源不断的灵感和启迪,比如美国摄影家曼·雷镜头下的模特吉吉,达利笔下的女神加拉等。1903年,伦敦艺术杂志《画室》的报道称:“女性艺术学生到巴黎的数量在增加”^④。巴黎为女性艺术家提供了前卫、新奇的环境,从19世纪起巴黎就孕育了波西米亚主义,这种反叛资产阶级道德准则、放任自我的生存方式与当时流行的无政府主义、性解放,都与女性艺术家渴望的生活方式十分合拍。而各国聚集来的艺术家和团体打开了她们的交流空间和创作视野。然而事实上,除了专门的女性团体,很少有艺术团体真正接纳女性作为成员。女性主义艺术史研究者格里塞尔达·波洛克(Griselada Pollock)解释了女性艺术家身陷困境的原因,当时艺术是男性的专利,创造力是与阳刚气质划等号的。作为女性标志的阴柔气质与阳刚气质乃至创造力之间存在不可逾越的障碍,“在许多方面,资产阶级革命对女性而言是一个历史性的挫败”^⑤。在这种局面下,关注女性的超现实主义团体以罕见的包容向这些新女性敞开了怀抱,欢迎她们参与到超现实主义的创作实验中。这些女性艺术家有多罗西·唐宁(Dorothea Tanning)、弗里达·卡洛(Frida Kahlo)、艾琳·爱格(Eileen Agar)、梅拉·欧本海姆(Meret Oppenheim)等,她们不满足于仅仅作为男性艺术家的缪斯,而想发展自己的艺术事业,“不仅要在他们笔下的爱情和幻想中占据一席之地,还要像弗洛伊德那样使他们感到极度的躁动不安”^⑥,她们最终发展了“作为内省和身份寻觅的”^⑦艺术和理论。

第四、普通妓女和交际花。本雅明在谈到第二帝国时期的巴黎卖淫业时提到,卖淫也可以被

①[英]英安德鲁·哈塞著《巴黎秘史》,商务印书馆,2012年,第355页。

②[美]露丝·E·爱斯金:《印象派绘画中的时尚女性与巴黎消费文化》,第43页。

③[法]马尔尚著:《巴黎城市史》,第220页。

④夏芸:《欲望的符号——超现实主义画家马克思·恩斯特与其生命中女性的艺术比较研究》,中央美术学院,2007年,转引自李建群:《西方女性艺术研究》,山东美术出版社,第125~126页。

⑤李建群:《女性主义怎样介入艺术史?——波洛克的女性主义艺术史理论初探》,《世界美术》,2007年第2期。

⑥[法]皮埃尔·代克斯:《超现实主义者的生活(1917-1932)》。

⑦Whitney Chadwick. *Women Artists and the Surrealist Moment*. London, Thames&Hudson. 1985. 转引自 马晓琳:《镜子与缪斯:女性艺术家与超现实主义》,《美术观察》,2011年第3期。

视为一种工作,她们是无产者,是所有女人中最悲惨的。从19世纪末起,卖淫成为职业,性被大众化和商业普及化了^①。而该职业的不事生产性在于从业者本身是被消费的商品,而且是大众商品。在19世纪中下叶,奥斯曼男爵(Haussmann)改造巴黎前,巴黎的色情行业被道路养护部门监管,且被视为精神流毒,底层妓女被限制抛头露面;而道路的改造照亮了公共场所,减少了治安隐患,姑娘们纷纷上街重操旧业^②。第二帝国时期,巴黎有将近300家妓院,到了1900年只有47家,但色情业并没有缩水,只是采用了更高明含蓄的手段。色情行业内部有自己的等级制度,第一等的是大交际花,她们除了容颜美丽还往往情趣高雅,有着非凡的见识,她们在名流圈里左右逢源,还营造出文雅与奢华的氛围;第二等的是“陪吃晚餐的妓女”,她们在歌剧院或弗里贝杰尔走廊里招揽客户;第三等的是小型公共舞会上的有正经工作的年轻女子,白天她们是商店售货员;第四等是红磨坊里声名狼藉的舞娘;最次等的是在光线阴暗的马路上闲逛的女人,这些人往往与暴力和犯罪联系在一起^③。蔚然成风的色情业满足着不同阶层的欲望,高等妓女成为巴黎精致生活的代表,而低等妓女也满足了小资产阶层的寻欢需要,如果她们能和名人闹绯闻,还有提升社会地位的机会。

到此,我们可简单回顾下我们最初的问题,“娜嘉”是谁?通过上述分析,娜嘉实际上具有三个存在,即作品的、传记的、社会的。雷奥娜从一个广泛的巴黎底层边缘女性群体中脱离,走在布勒东游荡必经的街道上,“偶然”地成为他命中注定会遇到的缪斯娜嘉;经过布勒东的回忆,娜嘉从布勒东生命里真实的、奇妙而不幸的情人,变成经典文本《娜嘉》中的幽灵。这三个存在有一个共同点,那就是非现实感。这个非现实感的基础在于娜嘉的社会属性,在资本主义生产中她属于“不事生产”的群体,她生产上的游离性造成其个人历史的“不可捉摸”,最终带来文本中“娜嘉是谁”的本质问题。

布勒东的同伴纳维尔曾在信中写道,“他和娜嘉之间那几近公开的关系体现了超现实主义运动中狂热的情感的核心。如果没有这些内容,超现实主义运动的意义就会变得苍白。”^④对于一位超现实主义创作者来说,神秘女性带来的爱情与欲望相交融的炽烈而神魂不安的状态,能帮助他打开启示的大门。通过与娜嘉的交往和游荡,布勒东打开了大都市日常生活的里层,使小说呈现为“对一座躁动不安的城市、一个鬼魂缠身的巴黎市内部的文化人类学的探索与研究。”^⑤可以说,女性成为超现实主义进行精神漫游、破译城市各种错综复杂的符号的钥匙。布勒东对于“娜嘉”的书写,既是文学性,又是传记的、历史的。这截然不同于古典主义、现实主义所要求的“文学”与现实的区分,三者混同在一起,表达了超现实主义文学对日常生活的“雄心壮志”:要将日常生活过成超现实主义的文本!

作者简介:耿波,中国传媒大学人文学院教授,硕士生导师。北京 100024;张安琪,中国传媒大学比较文学与世界文学2014级硕士生。北京 100024

【责任编辑 刘绚兮】

①[法]帕特里斯·伊戈内:《巴黎神话:从启蒙运动到超现实主义》,赖卫国译,商务印书馆,2012年,第293~294页。

②③[法]马尔尚:《巴黎城市史》,第186,185~186页。

④[法]皮埃尔·代克斯:《超现实主义者的生活(1917-1932)》,第209页。

⑤[以]海姆·芬克尔斯坦:《超现实主义艺术思想中的电影银幕》,张爱东等译,江苏美术出版社,2008年,第98页。

人工智能中的算法是言论吗？

——对人工智能中的算法与言论关系的理论探讨^{*}

陈道英

[摘要] 美国宪法学认为算法属于言论。然而，美国的三种进路实际上都无法证明搜索结果构成言论，更不能证明算法构成言论。从限缩主义的立场出发，算法欠缺有效的表达性，对算法的规制与宪法言论自由条款的制定目的无关，认定算法为言论也与理性人的判断相悖，因此算法并非言论，它不受到言论自由的保护。

[关键词] 人工智能 算法 算法结果 言论

[中图分类号] D911; TP18 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575 (2020) 02-0138-09

对算法的法律规制是人工智能时代无法回避的法律问题，^①而“算法是否是言论”在某种程度上成了算法规制的前置问题。^②应该说，对这个问题研究最为深入的应属美国，而美国的主流观点，无论是理论界还是司法判例均认为算法构成言论。对此左亦鲁博士撰文（以下简称“左文”）进行了详细的介绍与论述。^③尽管目前来看这是一个相当有美国特色的问题，但是正如左博士所言，言论自由是各国都承认的基本人权，在信息资本主义^④的时代背景之下，任何一个国家的网络服务提供者都有可能提出类似的主张。^⑤因此，我们有必要从理论上厘清算法与言论之间的关系，从而为“算法的法律”的构建提供前提和基础。在笔者看来，尽管“算法是言论”的观点在美国得到了众多支持，然而对这一观点的论证在逻辑上是混乱的，从而导致结论无法成立。下面笔者就将以左亦鲁博士对美国相关研究的介绍和分析为线索对算法与言论的关系进行分析，以论证算法并

^{*}本文系2016年度国家社会科学基金（项目号16BFX041）的阶段性成果。

①郑戈：《算法的法律与法律的算法》，《中国法律评论》，2018年第2期。

②③⑤左亦鲁：《算法与言论——美国的力量与实践》，《环球法律评论》，2018年第5期。面对算法黑箱，如果消费者主张知情权，作为服务提供者的企业可能会以“算法构成商业秘密”来抗辩；但如果用户要求服务提供者改变算法结果，或者政府要求服务提供者更改算法以满足平等的价值要求，那么企业就可能以“算法构成言论”来抗辩了。

④Julie E. Cohen, The Zombie First Amendment, 56 Wm. & Mary L. Rev. 2015.

非言论,它不在言论自由的保护范围之内。

一、算法,还是算法结果?

美国对于算法与言论的讨论主要集中在搜索结果的问题上。^①然而,正如有美国学者所指出的,搜索结果并非算法,而是算法结果。^②在“算法是否言论”的探讨中混淆了算法与算法结果,这是美国的相关研究所犯下的第一个重大错误。

算法是人工智能的基石,是机器学习的活力之源,然而算法却并非为人工智能时代所独有。事实上,算法几乎贯穿了人类发展的历史。 $1+1=2$ 就是最简单的算法。只是深度学习的崛起才使得算法具有了特殊的重要性,并逐渐进入了法律的视野。从本质而言,算法就是“为实现某个任务而构造的简单指令集”,^③是“为了解决一个特定问题或者达成一个明确的结果而采取的一系列步骤”。^④对于人工智能和机器学习而言,算法是“一种有限、确定、有效的并适合用计算机程序来实现的解决问题的方法”,^⑤是“基于指定计算将输入数据转换为期望输出的编码过程”。^⑥简单说来,算法就是一种逻辑运算,我们将数据导入算法,算法即输出结果。^⑦

因此,算法与算法结果虽然直接相关,但却仍然存在着本质区别。首先,算法结果更为直观,也更接近传统的法律规制对象。算法被普遍运用于我们生活的方方面面,因此算法结果的表现形式也多种多样。然而无论算法结果表现为搜索结果,还是导航路线、商品推荐甚至是法律文书,它都与传统的法律规制对象较为接近。从法律方法上来说,算法结果的规制大体上可以通过“类推适用”的方法来予以解决。但算法则不具有这种直观性和相似性。作为隐藏在算法结果背后的规则集,算法对于消费者/用户而言具有不可触摸性和不可知性。对于算法的法律规制也很难通过“类推适用”来解决。^⑧其次,算法是更为核心和实质的内容。算法决定算法结果。尽管算法结果在作为“提供给消费者的商品/服务”的意义上也是重要的,但算法本身才是企业的核心竞争力之所在。只有掌握了高超的算法,才能运行出满足消费者需求的算法结果。是算法,而不是算法结果与企业的根本利益直接相连。也正因为此,虽然消费者更倾向于针对算法结果提出法律上的诉求,例如更改搜索结果,或者获得与他人一样的酒店房间报价,但企业却更倾向于针对算法本身主张权利,如主张算法属于商业秘密或言论。再次,算法从某种程度来说是人工智能社会的“法律”,算法结果则是这些规则作用的结果(“法律后果”)。算法与法律具有较高程度的类似性:算法是一种规则集,而法律也是一种调整人们行为与社会关系的、具有强制执行力的社会规则。^⑨

①对此,另一篇文章也有介绍。汪庆华:《人工智能的法律规制路径:一个框架性的讨论》,《现代法学》,2019年第2期。

②Stuart Minor Benjamin, Algorithms and Speech, 161 U. Pa. L. Rev. 2013.

③[美]迈克尔·西普塞:《计算理论导引》,段磊、唐常杰等译,机械工业出版社,2015年,第114页。

④Nicholas Diakopoulos, 3 Algorithmic Accountability, *Digital Journalism*, 2015.

⑤⑧由于下文将谈到的“算法权力”的存在,算法的法律规制甚至也不等同于程序或代码的法律规制。

⑥Tarleton Gillespie, The Relevance of Algorithms, in T. Gillespie, P. J. Boczkowski, and K. A. Foot (eds.), *Media Technologies: Essays on Communication, Materiality, And Society*, The MIT Press, 2014, 167.

⑦[美]佩德罗·多明戈斯:《终极算法:机器学习和人工智能如何重塑世界》,黄万萍译,中信出版社,2017年,第4、9页。本文对于算法的理解同时得益于东南大学法学院人民法院司法大数据研究基地主办的读书会,尤其是与杨洁副研究员和张祥副教授(计算机学院)的交流,在此一并表示感谢。

⑨有学者专门撰文谈到了算法与法律的异同。蒋舸:《作为算法的法律》,《清华法学》,2019年第1期。

相应的,算法也能产生某种与法律类似的效果——影响(规制)人们的行为。^①当然,算法与法律也具有较大的区别,这种区别主要在于算法具有封闭性、不公开性,并且是价值无涉的。^②最后,对于法律而言,更为重要的是对于算法的规制。算法之所以会进入法律的视野,一方面固然是因为某些算法结果涉嫌侵犯了消费者/用户的权益,如隐私权、平等权等,而要改变算法结果就必须对算法进行调整,另一方面,也是更重要的,却是因为“算法权力”。上文已经提到过,算法不具有公开性,因此它表现出了极强的垄断性、强制性以及封闭性。更重要的是,在大数据时代,人甚至成了算法眼中的客体,成为了喂养人工智能产品的大数据的生产者。^③而算法权力尽管表面上是技术权力,实际上背后是资本权力。^④如何保证这种权力的使用符合宪法和法律确立的价值和原则,是我们当下迫切需要解决的问题。

总之,算法与算法结果在性质上存在重要区别,“算法结果是否是言论”的命题与“算法是否是言论”的命题不具有等同性。同时,由于算法结果的呈现形式和内容丰富多变,一个一个去探讨算法结果是否是言论、能否规制意义不大。只有着眼于算法本身才是解决问题之道。具体到本文的议题,更为重要的是算法是否是言论,而非算法结果是否属言论。

二、美国三种进路的逻辑瑕疵

根据左文的介绍,美国在处理搜索结果是否属言论的问题上从判例层面而言主要采取了“排序即意见论”和“编辑论”两种进路。^⑤另外,从理论层面来看,美国第一条修正案从言者利益到听者利益的保护转向使得人们更倾向于从言论的内容和价值来做出言论自由的判断,主体不再是认定言论的障碍,这也就形成了所谓的“实用主义进路”。这三种进路尽管具体的论证思路不同,但都主张搜索结果构成言论,进而得出结论认为算法构成言论。如上所述,搜索结果属于算法结果,而“算法结果是否是言论”并不等同于“算法是否是言论”。然而,即使抛开这一重大瑕疵不谈,这三种进路也仍然是无法成立的。下面,笔者就将对这三种进路逐一进行分析,并同时探讨它们在算法的问题上是否能够成立。

(一) 排序即意见论 在Search King案中,俄克拉荷马州地区法院认定网页排名是一种意见。^⑥从此,排名即意见论产生了重要的影响,甚至有学者认为该进路是搜索引擎在言论自由主张上所有进路中的最优解,因为它直接对搜索结果本身是否构成言论作出了判断。^⑦下面笔者就将对这一进路进行集中分析。

①用冯象教授的话来说,算法构成了“硬规则”,因为人类无法与之讨价还价,除了服从之外只有不使用这一算法的服务一途。

②蒋舸:《作为算法的法律》。

③郑戈:《算法的法律与法律的算法》。

④陈鹏:《算法的权力:应用与规制》,《浙江社会科学》,2019年第4期。

⑤同时,这两种进路由于都是从言论的本质入手,因此都是属于本质主义进路。左亦鲁:《算法与言论——美国的力量与实践》。

⑥Search King v. Google Tech., Inc., No. CIV-02-1457-M, 2003 WL 21464568 (W.D. Okla. May. 27, 2003), 4.

⑦相应的,编辑论仅仅说明了搜索结果具有“言论利益”。Oren Bracha, The Folklore of Informationalism: The Case of Search Engine Speech, 82 *Fordham L. Rev.* 2014.

俄克拉荷马州地区法院在Search King案中明确指出算法结果(网页排序)是主观的,它反映了谷歌对于某一网页相对于用户搜索要求的相关性的观点。^①同样的,有学者认为搜索结果对于用户而言除了具有表层含义(denotation),即网页信息外,还有深层含义(connotation),那就是在特定搜索指令的语境中关于所列出来的网站(搜索结果)与用户的实际要求之间相关度(relevance)的建议,由此对搜索结果的排序也就体现了搜索引擎一定的观点和意见。^②既然搜索结果传达了搜索引擎的实质信息,而这一信息也能够为用户有效的接收到,那么还有什么理由认为搜索结果(网页排名)不构成言论呢?^③

然而,排序真的是意见吗?要回答这个问题,我们就必须先了解搜索引擎的工作原理。

尽管搜索引擎是响应于用户的搜索指令、并以网页爬虫爬取万维网上所有含有搜索关键词的网页信息并呈现于用户眼前,然而搜索引擎对搜索结果的呈现却不是杂乱无章的,而是由每一个搜索引擎独特的算法决定的排序标准进行的有序呈现——这也就是网页排名。在Search King案发生的时代,谷歌所使用的算法就是PageRank。而PageRank最核心理念就是根据指向目标网页的链接(包括数量以及质量,例如被更高等级的网页链接)来决定网页的相关度和排名。当然,谷歌所使用的算法绝不仅仅只有PageRank,除了链接外谷歌还会分析相关关键字在某个网页上的出现频率和显示位置、网页的用户满意度(在类似搜索中受用户青睐的程度)等,并且针对使用Term Spam等作弊方法获得靠前排名的网页改进算法从而尽量将其移除。^④

从以上工作原理出发,笔者认为搜索排序很难说构成意见。首先,搜索排序并非主观的而是客观的。从谷歌的搜索排序算法工作原理可以发现,其排序是由链接数、高排名网页链接数、关键词出现频率和显示位置、类似搜索中受用户青睐度等数据决定的。从本质来说,搜索排序如同“ $3+3=6$ ”一样是由客观条件触发的唯一结果。相反,言论自由所保护的主观“意见”必须反应言者的价值判断和主观心理活动,它是无法由客观标准和算式导出的。比如张三说:“冬季的星空比夏季的星空更美。”这就是一个与客观标准无关的主观“意见”。尽管有学者辩称搜索排名是“描述性的意见”(descriptive opinion),是兼具客观性和主观性的,^⑤但是且不论这种观点能否成立,如同下文将要论述的,即使该观点成立,该学者所认为的搜索排名中的主观性也是虚假的。其次,即使承认搜索排序反映了一定的观点,那也不是谷歌的观点,而是谷歌所认为的用户观点。无论谷歌的算法如何演进,其核心目的都只有一个——将尽量契合用户搜索要求的网页呈现给用户。而谷歌之所以能够打败其他的搜索引擎脱颖而出也在于以PageRank为首的算法能够更好的做到这一点。从这一角度来说,并非谷歌认为网页排序与用户的搜索需求最具有相关性,而是谷歌通过算法预测用户会认同搜索结果排序与其搜索需求最具有相关性。谷歌搜索排名算法会依据用户满

①②Oren Bracha, The Folklore of Informationalism: The Case of Search Engine Speech.

③Stuart Minor Benjamin, Algorithms and Speech.

④“搜索算法的工作方式”, <https://www.google.com/search/howsearchworks/algorithms/>, 2019年6月14日访问。

⑤James Grimmelmman, Search Engines, 98 Minn. L. Rev. 2014. 这里所说的描述性意见中的主观性是指它表达的是虽然并未得到世人公认但是言者自己却相信的事情,例如播报天气预报。然而,播报天气预报与搜索结果仍然是具有重要区别的:天气预报员对于播报内容的“相信”具有主观因素,例如基于对权威数据或专家的信服,因而内在的确信自己播报的内容是正确的,但搜索结果却不具备这种主观的“相信”——搜索结果是由算法决定的,无论谷歌是否“相信”,它都只能呈现那唯一一个由算法所产生的搜索结果。因此笔者并不赞同Grimmelmman有关搜索结果是“描述性意见”的观点。搜索结果就是客观的,不具有主观性。

意度对排名进行调整就足以说明问题。简言之,谷歌并没有自己的观点,它也不能将自己的观点强加于用户。很简单,如果谷歌将不符合用户预期的搜索结果硬塞给用户,用户有很大的可能性会转向其他的搜索引擎。最后,正如有学者指出的,如果排序即意见能够成立的话,那么几乎所有的社会、经济活动都将能成立为言论。^①如果谷歌能够主张搜索结果是它对于某一网页相对于用户搜索要求的相关性的观点,那超市是不是也能够主张给商品定高价是它对于商品价格的观点、理发师是不是也能够主张剃光顾客的头发是对顾客发型的观点?如此,言论自由将不再有实质性的边界,政府对社会经济活动的规制也都将受挫。

而在算法的问题上排名即意见论更是无能为力。俄克拉荷马州地区法院在该案中从一开始就将算法与算法结果区分开来了:法官们认为算法是客观的,并不构成意见。因此无论排序是否意见,这一进路都无助于直接解决算法是否言为论的问题。

(二) 编辑论 谷歌公司(通过Volkh和Falk)主张,搜索引擎公司并非简单地将搜索结果放到网页上,而是要对搜索结果进行挑选、编排,如同纽约时报对新闻报道进行编辑一样,因此搜索结果应该受到第一条修正案的保护。^②这一主张也得到了法院的认同。^③对于谷歌而言,这的确是一种聪明并且有效的诉讼策略。但是编辑论是否足以证明算法(结果)是言论、甚至搜索结果是言论呢?笔者认为答案仍然是否定的。

1. 编辑论不能普遍适用于算法结果。即使编辑论能够成立,这一进路也只能证明构成编辑的算法结果是言论,而对于其他的算法结果却是无能为力的。事实上,能以编辑论辩护的算法结果只有搜索结果。然而,除了搜索引擎之外,算法的运用是极为广泛的,^④它们产生的结果却往往是编辑论无法为之辩护的。

2. 编辑论更不适用于算法。究其实质,算法是一套指令集,是一种撰写程序的方法和思路,它并不会“不可避免的要做出编辑判断”,也不需要决定哪些内容应被纳入以及“如何和在哪里呈现信息”。算法并不能被类比为编辑,因此编辑论也无法为算法辩护。

3. 搜索引擎也并未进行编辑。首先,谷歌在判例中就经常强调自己对于内容生产的抽离来逃脱法律责任。对于由于搜索结果而产生的侵权赔偿诉讼请求,谷歌通常以侵权内容并非由自己产生、自己只是通过爬虫来爬取互联网上已经存在的内容为由主张侵权责任不成立。^⑤要言之,谷歌认为自己更接近AT&T这样的通讯管道,而非内容生产者。其次,CDA § 230规定了谷歌这样的网络服务提供者原则上的责任豁免,而责任的豁免就说明了谷歌与报社在性质上存在重大区别——报社、出版商之所以应对并非由自己产生的内容承担法律责任就是因为它们对于自己的记者或作

①Oren Bracha, The Folklore of Informationalism: The Case of Search Engine Speech. 东南大学法学院的杨洁副研究员与徐珉川副研究员提醒笔者注意:超市物品在货架上的摆放顺序与谷歌搜索结果排名具有高度相似性,而前者显然不能主张构成意见。在此对两位老师表示感谢!

②Eugene Volokh & Donald M. Falk, First Amendment Protection for Search Engine Search Results, 23 No. 1 Competition: J. Anti. & Unfair Comp. L. Sec. St. B. Cal. 112 (2014).

③例如左文中提到的Langdon v. Google, 474 F. Supp. 2d 622, 629 (D. Del. 2007)和Zhang v. Baidu, 10 F. Supp. 3d 433 (S.D.N.Y. 2014).

④佩德罗认为算法几乎涉及我们生活的方方面面、分分秒秒。[美]佩德罗·多明戈斯:《终极算法:机器学习和人工智能如何重塑世界》,第3页。

⑤Oren Bracha, The Folklore of Informationalism: The Case of Search Engine Speech.

者的作品具有一种“确定的利益”(vested interests),因此将报社、出版商与记者、作者视为一体具有充分理由和基础。^①CDA § 230说明了这种一体化是谷歌所不具备的,从而说明了谷歌所谓的“对内容的取舍和编排”至少远未达到报纸编辑的地步。最后以及最重要的是,报纸的编辑是从内容的角度对报道进行取舍和编排,而这种取舍和编排也从另一个层面赋予了报纸新的内容(表达)。^②所以即使同是对时事的报道,《纽约时报》也绝不会被人们与《华盛顿邮报》混同,《朝日新闻》与《读卖新闻》展现的也是两种截然不同的风格。但是无论谷歌的算法倚重的是怎样的参数,那都不会是源网页的内容,而只会是链接数、点击量等与内容无关但却能为机器所理解的参数;除特例外,^③它也不会对爬取到的内容进行取舍——只要用户有足够的耐心,就能看到所有搜索结果。因此,搜索结果与报纸编辑存在重大区别,不可同日而语。

(三)实用主义进路 实用主义进路认为,只要能产生更多的对人类有价值的信息,这种活动就构成言论,不论其主体为何。^④必须承认,实用主义进路如果能够成立,对于论证算法构成言论无疑是极为有利的。然而,由于实用主义进路本身存在诸多瑕疵,因此归根究底这一进路也是无法成立的。

第一,逻辑上有瑕疵。从逻辑证成的角度来说,正命题成立,反命题不一定成立。即使我们承认言论自由的要义在于更多的对人类有价值的信息,也不能由此推出它的反命题——只要能产生更多的对人类有价值的信息就是言论。例如化石蕴含着巨大的对人类有价值的信息,但化石就并非言论;自动驾驶汽车终端收集的大量数据也能产生对人类有价值的信息,但它们是否构成言论至少也是存在争议的。况且,即使言论自由的保护重点发生了转向,但这也并不意味着“言者的利益”对于言论自由而言就是无足轻重的了。第二,论证过于匆忙。的确,美国现代言论自由表现出了从对言者的保护到对听者的保护的转向,“更多的言论”也是诸多现代国家言论自由的着眼点。但能否由此得出结论认为“言论自由对主体资格不作要求”呢?至少,这一学说的倡导者也承认,联邦最高法院从未这样说过。^⑤的确,联邦最高法院承认“法人”等法律拟制的“人”享有言论自由,^⑥但是从“法律拟制的人享有言论自由”到“言论自由对主体资格不作任何要求”也仍然是一个巨大的跨越,需要周密的论证。毕竟,我们不能排除这样一种可能性:言论自由主体具有权利主体资格是一个默认的公理,即使在言论自由的保护转向中它也构成了言论自由认定的前提条件而无需多言。第三,与司法实践相悖。实际上,美国的司法实践显示“人”的主体性在言论自由的认定上可能是必要的。尽管美国的法院在有关搜索结果的案件中未论及主体的问题,但是在讨论“数据是否构成言论”的案件中却已经明确指出:由机器自动产生、没有人为因素参与其中的数据不是

① Jack M. Balkin, The Future of Free Expression in a Digital Age, 36 *Pepp. L. Rev.* 2009; Jack M. Balkin, Old-School/New-School Speech Regulation, 127 *Harv. L. Rev.* 2014.

② Oren Bracha, The Folklore of Informationalism: The Case of Search Engine Speech. Oren Bracha还认为报纸的编辑同时也是对报道内容的背书,读者倾向于将读到的内容视为报纸的观点,而这在搜索结果上也是不成立的。

③ 比如,应用户要求移除特定的搜索结果。Google Spain SL v. Agencia Española de Protección de Datos, Mario Costeja González, 2014 E.C.R. 317.

④ 左亦鲁:《算法与言论——美国的力量与实践》。

⑤ Toni Marie Massaro, Helen L. Norton and Margot E. Kaminski, SIRI-IOUSLY 2.0: What Artificial Intelligence Reveals about the First Amendment, 101 *Minnesota Law Review*, 2017.

⑥ 秦前红、陈道英:《公司法人的言论自由——美国言论自由研究领域中的新课题》,《法商研究》,2005年第3期。

言论,因为成立言论需要信息的双向交流,而在机器自动记录和产生数据的场合却是不存在作者的,因为机器是无意识的。^①从这个逻辑出发,对于言论自由的成立而言,“人”的主体性就是必要的。第四,从法理的角度出发,权利主体资格问题不应一带而过。这一进路倡导者的目的是证明AI享有言论自由,而从法理的角度来看,这一论点与AI的法律主体资格是直接相联的。法律应如何规制AI是一个非常复杂而前沿的问题,^②如果要证明AI享有宪法权利,那么就必须解决AI权利主体资格的问题。相较而言,实用主义进路采取了一种近乎投机取巧的方法,从理论层面而言是存在重大瑕疵的。^③第五,高度依赖美国宪法文本。这一进路的倡导者之所以得出“主体在言论自由上不成问题”的结论,一个非常重要的论据就是美国的宪法文本:美国宪法第一条修正案仅仅对国会做出了否定性/消极性的规定(“国会不得指定法律……剥夺言论自由”),而并未对言论自由主体做出任何规定。^④不能不说,这一结论即使成立也是高度依赖美国宪法文本的。由于我国宪法第35条明确规定了“中华人民共和国公民享有言论……的自由。”^⑤因此,实用主义进路在我国是难以成立的。

需要指出的是,我们在讨论“算法是否言论”时必须分清主体与客体。无论主张算法是否为言论,算法都是客体而不是主体,产生算法的人或机器^⑥才是主体。只有当我们讨论的是“算法结果是否是言论”时,算法才有可能构成主体。然而,正如算法即言论的支持者所指出的,至少在当下算法仍然受到了人的极深的影响与控制,因此在这里真正构成主体的还是撰写和控制算法的人。^⑦实用主义进路在算法是否为言论的讨论上真正具有价值的就只有“只要能产生更多的对人类有价值的信息就是言论”这一论点。上文已经指出实用主义推导出这一结论的过程存在逻辑错误,在下文中笔者还将进一步从内容上对这一论点进行批判性分析。

三、限缩主义进路:算法非言论

上文的分析表明了美国的三种进路都不能证明算法构成言论。尽管左亦鲁博士认为在算法与言论的关系问题上本质主义基本上是失败的,^⑧但是笔者认为,要回答算法是否言论的问题,从言论的本质出发是唯一能够得出富有说服力的结论的路径。美国的本质主义进路之所以未能对算法是否言论的问题做出令人信服的解答,是因为美国对于“言论是什么”的回答本身是存在问题的。美国本质主义的代表——表达性进路最大的弊端就在于在第一条修正案扩张主义的背景下将会无限

①Jane Bambauer, Is Data Speech?, 66 *Stan. L. Rev.*, 2014.

②[意大利]乌戈·帕加罗:《谁为机器人的行为负责?》,张卉林、王黎黎译,上海人民出版社,2018年。

③需要指出的是,具体到算法是否构成言论的问题上,AI享有言论自由却不是它的大前提。左文也谈到,“算法即言论”的支持者指出,算法体现了人的主观判断,其实质是人借助算法来“说话”。由此,笔者认为主体在算法是否言论的问题上就已经不成其为问题。遗憾的是,左文反而以“优势不在算法一方”为由轻易的打发了这一观点。

④Toni Marie Massaro, Helen L. Norton and Margot E. Kaminski, SIRI-IOUSLY 2.0: What Artificial Intelligence Reveals about the First Amendment, 101 *Minnesota Law Review*, 2017.

⑤有学者从宪法第33条第3款与第35条关系的角度论述过外国人是否构成第35条规定的诸项权利主体的问题。柳建龙:《论基本权利竞合》,《法学家》,2018年第1期。但无论结论为何都不会阻碍本文观点的成立。

⑥机器学习能够把数据转换成为算法。[美]佩德罗·多明戈斯:《终极算法:机器学习和人工智能如何重塑世界》,第9页。

⑦⑧左亦鲁:《算法与言论——美国的力量与实践》。

的混同言论与非言论,^①因为“在人类的每一项行为中都有可能发现某种表达的核心(some kernel of expression)”。^②根据左文的观点,本质主义在“算法是否言论”的问题上需要回答两个子问题:(1)主体是否适格;(2)客体是否适格。^③关于主体问题上文已经论述过,此处不再赘述。下面,笔者就将抛开美国的表达性进路,从限缩主义进路出发就客体是否适格的问题对算法展开分析。^④

综合考虑表达性进路的优、缺点以及我国的宪法文本、法律资源,笔者认为在言论自由的规范领域上应采如下观点为宜。首先,应采取“表达性+目的性”双重审查基准,即在判断某一活动是否言论时应考察:(1)该活动的主要目的是否意图传递某种信息;(2)该信息是否能够为该活动的受众有效接收到;(3)政府规制所影响到的利益是否为言论自由条款所保护的利益,或者该活动是否有助于言论自由条款的制定目的的实现。并且,对于第1点中“主要目的”的判断应以该活动的受众的判断为准,第2点中的“有效接收”则要求在信息的传递者与接受者之间不能就信息的内容发生重大误解。其次,应坚持言论与非言论的基本区分,在象征性行为的认定上秉持最小限度原则;当构成基本权利竞合的时候,应遵循特别法优于一般法的原则。最后,更为重要的是,在“言论”的认定上应始终保持谨慎的态度,对其范围予以适当限缩而不宜扩张。

而依此限缩主义进路来分析,算法不能构成言论。首先,算法欠缺有效的表达性。有效的表达性要求在言者与受众之间能够形成信息的回路、发生信息的有效传递与反馈、形成观点的碰撞与交流。然而在算法与其受众之间不存在这样的信息传递与交流。上文谈到过,算法在某种程度上类似法律。法律具有日常生活意义上的表达性,但不具有限缩主义进路所说的“有效表达性”,因为法律的主要目的不在于交流,而在于规制;法律调整人们的行为,决定权益的分配,但人们对于法律却只能遵守,除非他(她)决意付出违法所应付出的代价。算法同样如此。算法的主要目的在于实现既定的功能,而非与用户进行交流;算法同样调整人们的行为,决定权益的分配,用户对于算法同样也只能遵守,除非他(她)决意放弃使用这一产品或服务。我们不会主张法律构成言论,算法也同样不构成言论。当用户甚至可能都不知道算法的存在,当用户对于算法除了接受别无讨价还价的余地,又如何能说在二者之间存在有效的交流呢?算法如果在说话,那也是对专业人士,对它的缔造者和控制者,而不是对它的受众。其次,算法的规制与言论自由条款的制定目的无关。对于言论自由条款的制定目的应采取比较宽泛的理解,而不应仅仅从政治自由的角度去进行理解。具体而言,笔者认为宪法之所以规定言论自由是出于一种复合的目的,它不仅是在于促进民主,同时也意图促进信息的自由流动、个人的人格自主以及更好的追求真理。但其中,促进民主构成了言论自由条款制宪目的的核心内容。而政府规制算法的目的与上述目的均无关系。算法进入法律的视野是从它违背法律的基本原则、侵犯消费者的权益开始的。法律之所以要规制算法,是为了“解决算法所带来的主体性流失、权利损害和歧视问题”。^⑤从这个角度来看,或许在某种程度上,政府对算法的规制反而能够促进上述目的的实现。第三,认定算法为言论违反理性人的判

①左文也指出了美国之所以普遍对算法是否言论作出肯定回答与第一条修正案扩张主义脱不了干系。左亦鲁:《算法与言论——美国的力量与实践》。

②City of Dallas v. Stanglin, 490 U.S. 19, 25 (1989).

③左亦鲁:《算法与言论——美国的力量与实践》。

④笔者将另撰文对美国的表达性进路存在的问题以及本文所主张的限缩主义进路进行相信阐述,故本文对这一部分将仅做简要的观点介绍。

⑤郑戈:《算法的法律与法律的算法》。

断。限缩主义进路认为,从我国宪法和法律出发,应该坚持言论与非言论的基本区分,秉持谨慎的态度来界定“言论”。当某一活动在是否应被认定为言论上存在较大的疑虑——与普通人的常识相违背、与“理性人”的判断相左或与司法实践传统做法不一致时,就不应认定其构成言论。虽然理性人的判断不能完全决定一项活动是否构成言论,但是在回答一项并非属于传统“言论”范围的活动是否构成言论时,理性人的判断仍然能够为我们提供重要指引。认定算法为言论即与普通人的常识相违背,不符合理性人的判断。第四,即使从促进信息自由流动的角度出发也不能证明算法是言论。应当承认,言论自由的价值除了在于促进民主、增进自我实现与有助追求真理外,也在于促进信息的自由流动。在大数据时代,接近(access to)信息的自由甚至可能在更大程度上成为言论自由的要义。^①然而,一方面,如上文所分析的,从上述命题并不能倒推证明“能产生更多信息的活动都是言论”;另一方面,言论的本质在于信息的双向流动和有效传递,在于言者与受众之间的观点碰撞与信息交流,而并不单纯等同于“更多的信息”。信息在量上的增加本身意义是有限的。身处于信息时代,现代人的烦恼往往并不是信息太少,而是信息太多。^②“更多的信息”只是表象,言论自由真正要求的是在获得与传播信息上不受阻碍、通过充分的信息获得对公共问题的全面真实的认识,从而为观点的形成与交换奠定基础。

四、结语

人类社会正处在强人工智能时代到来的前夜。深度学习、神经网络、无监督学习等技术已经并且还将更加剧烈的改变我们的生活乃至社会结构。而算法的法律规制正是法律对这一系列变革做出的核心回应之一。当下我们在法律上对于技术所做出的每一个回应都将成为搭建强人工智能社会的砖石,因此务必谨慎,并且保持长远的和全局的眼光。具体到算法是否为言论的问题上,不同的回答在很大程度上决定了政府是否有权力对算法进行法律规制。作为最重要的基本人权之一,言论自由要求对其规制的法律满足最为严苛的检验标准,所以一旦认定算法构成言论,也就在很大程度上排除了政府对算法的规制。这就相当于承认了由企业所掌控的算法权力基本上是不受法律约束的。鉴于算法权力背后所隐藏的资本暴政以及对“人”的客体性看待,这绝对不是一个明智的决定。言论自由不是资本的言论自由,而是人的言论自由。无论如何,必须以法律约束算法以保证其不违背人性尊严、平等权以及宪法和法律所确立的各项价值与原则的要求。

作者简介:陈道英,东南大学法学院副教授,东南大学人权研究院、东南大学网络安全法治研究中心研究人员,法学博士。江苏南京 211189

【责任编辑 刘绚兮】

^①Julie E. Cohen, The Zombie First Amendment, 56 *Wm. & Mary L. Rev.* 2015.

^②今天互联网的信息量已经跃至ZB级别(1ZB=1024 EB, 1EB=1024PB, 1PB=1024TB, 1TB=1024GB)。

自主学习型算法共谋的 事前预防与监管*

王 健 吴宗泽

[摘 要] 近年基于人工智能技术的自主学习型算法在信息推荐、动态定价情境下显现出如价格歧视、性别歧视等异常,逐渐引发学界对自主学习型算法问题的担忧。囿于自主学习型算法的不透明性及行为隐蔽性,往往难以在反垄断执法、司法层面对其予以及时、有效规制。因而须依据自主学习型算法自身特点构筑起合法、有效的事前管控路径,从技术监管、数据控制、算法审核等层面对自主学习型算法加以规制,及时遏止自主学习型算法共谋不当影响的出现和扩张。

[关键词] 人工智能 算法共谋 技术监管 事前管控 反垄断法

[中图分类号] D912.29; TP18 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-3575 (2020) 02-0147-12

大数据、云计算等技术的逐步成熟,使得复杂计算机算法在商业上的普及应用成为可能。越来越多的企业开始使用计算机算法改进产品的定价模型、服务策略并预测市场变化趋势,商品定价也呈现出由统一定价模式逐渐过渡至差异化定价、动态定价模式的倾向。欧洲委员会于2017年5月10日发布的《Final Report on E-Commerce Sector Inquiry》(《欧洲委员会:电子商务产业调查总结报告》)显示,约有53%的受访零售商表示会采取一定措施监控竞争对手的在线价格,其中约67%的受访零售商会选择借助自动化软件来进行价格监控。^①但在算法广泛应用的同时,近年Spencer Meyer v. Travis Kalanick、U.S. v. David Topkins等相关算法共谋案例也引发学界对算法反竞争效应的思考。基于计算机算法的功能差异,学界大体将其划分为信号算法、监管算法、平行算法、预测算法四种。随着人工智能技术的发展以及大数据、云计算等底层技术的成熟,自主学习型

*本文为国家社会科学基金重点项目“反垄断法制裁的现代化研究”(18AFX019)的阶段性成果。

①European Commission, Final Report on the E-Commerce Sector Inquiry, Commission Staff Working Document, SWD (2017) 154 Final, 2017.

算法 (Self-Learning Algorithms) 如今也值得充分重视。虽然部分自主学习型算法在功能细分上仍不外乎前述信号、监管、预测等, 但由于机器学习等人工智能算法的输出过程并不会明确的有行为依据 (即代码指令), 其输出过程即便对于设计者、使用者而言都如同“黑箱”一般不可获知。考虑到算法运行方式的独特性, 需要将自主学习型算法较其他算法进行单独区分。

自主学习型算法依据人工智能技术使用程度的不同, 可分为不纯粹自主学习型算法与纯粹自主学习型算法。不纯粹自主学习型算法指设计者在设计算法时局部采用人工智能技术, 如只在构建市场价格预测模型时采用机器学习算法。从形成共谋的方式看, 总体而言不纯粹自主学习型算法仅部分采用人工智能技术, 实际使用过程中还需要依赖使用者的具体操作。因此在不纯粹自主学习型算法共谋情境下, 不纯粹自主学习型算法仅仅是作为使用者实施共谋行为的辅助工具, 使用者对其的控制程度仍维持在较高水平。而当市场信息透明度、算力水平达到一定程度的情况下, 设计者则可在设计算法时整体采用人工智能技术生成相应模型, 这类整体采用人工智能技术的计算机算法可称为纯粹自主学习型算法。在纯粹自主学习型算法共谋情境下, 由于整体输出过程均缺乏明确、可修正的行为依据, 故此种共谋自主化程度较高且难以为使用者直接控制。纯粹自主学习型算法在实际运作时能够借助分析历史数据、反复试错等方式掌握更为复杂的合谋方式, 通常可集合信号算法、监管算法、预测算法等算法的特点自主达成产量层面、竞标层面、销售层面等不同于以往的垄断形式。如在票务在线预订平台等市场信息透明度较高的市场, 纯粹自主学习型算法能够在缺乏明确沟通的情况下通过发出价格信号、惩罚背离行为等方法主动开展并维持价格共谋。又如在移动出行平台等算法相似度较高的市场, 纯粹自主学习型算法能够基于消费者画像对不同消费者采取差异化定价。有报告显示, 优步 (Uber) 平台曾在一段时期内表现出向不常匹配平台订单的用户设置更高价格的倾向 (Surge Pricing) ——即在各用户所在地理位置相近的情况下, 以往不常匹配平台订单的用户所得到订单价格将高于常匹配平台订单的用户。^①这些共谋情形将在一定程度上扩大共谋市场范围、提高市场进入壁垒、产生行为歧视、降低消费者福利, 对市场公平竞争秩序、消费者权益以及经济运行效率等都构成足够威胁。

一、自主学习型算法共谋的特殊性

(一) 主观意识的弱化 非自主学习型算法共谋多是由设计者、使用者等主体事先就如何达成共谋制定出策略机制, 使得算法能够在一定条件下执行。从本质上看, 此类算法共谋与反垄断法以往所规制的合谋行为并无不同。美国联邦贸易委员会专员Ohlhausen就指出, “如果‘算法’这个词能被任意一个人名所替换, 则执法机构可以像处理以往其他反垄断案件一样处理这类算法共谋”。^②而自主学习型算法共谋事实上是算法基于利益最大化的既定目标, 依据供需关系、成本费用、产品产量、产品差异等相似的市场信息对价格设定、产量设置等行为自主作出近似或相同的预判。自主学习型算法的而设计框架并不需要明确的参数或公式作为实现共谋的基础, 设计者、使用者等主体通过算法设计环节对自主学习型算法施加影响的程度较其他算法类型更为有限。脸书人工智能研究院 (Facebook AI Research, NY) 的一篇研究报告就指出, 强化学习算法并不需要

①Le Chen, Alan Mislove and Christo Wilson, "Peeking Beneath the Hood of Uber", *The ACM Conference*, Japan, 2015.

②Schwalbe Ulrich, "Algorithms, Machine Learning, and Collusion", *SSRN Electronic Journal*, 2018.

算法设计者特定的设计就可以表现出一定程度的合作行为。倘若条件足够理想,自主学习型算法将有可能仅仅在基础设计框架下就自主衍生出平行行为。^①

就自主学习型算法的操作过程而言,其过程主观意识的弱化程度亦极为明显。如在共谋合作对象的选择上,自主学习型算法多以价格信号或单边公告的方式主动进行匹配,其选择范围较以往共谋类型更为广泛、随机、不特定。当自主学习型算法自主性达到一定程度时,算法操作层面的控制程度将得到进一步弱化:自主学习型算法能够基于市场信息反复预测、评估并独立作出信号、监管及平行行为,当合作行为产生的收益超出自主学习型算法所期望的阈值则会自主展开合作。设计者、使用者等主体的意志因无法直接参与共谋实施过程而难以得到具体体现,如何认定各共谋参与者的合谋意思将变得更为困难。

(二) 共谋状态的稳定 算法共谋状态的稳定程度,通常取决于行为隐蔽程度高低、惩罚能力强弱、共谋弹性大小等因素。从行为隐蔽程度的角度看,一般情况下借助算法实施的合谋行为在达成价格、产量一致前往往依赖于事先约定、预设固定的参数或公式,其合谋意思表示较为外显、明确。此外,一些算法共谋常体现出明显的跟随性——如2011年亚马逊平台书商在销售《The Making of A Fly》图书时利用算法相互参照对方定价,进而陷入循环定价的窘境。^②而自主学习型算法在达成共谋时通常不需要明确一致的公式、参数,且能够依据市场动态情况主动调整共谋价格并达成共谋合意,使得欲达成合谋的经营者在面对监管时保持较好的隐蔽进而维持共谋的稳定。目前多数算法共谋虽仍需要设计者、使用者经由某些外显的方式进行引导,但部分算法在实验室环境中已表现出一定程度的自主交流、协作能力。如Jacob等学者基于强化学习设计的算法“S++”可以基于预设的信号模块与其他算法(甚至人类玩家)在游戏中进行协作,并在多个测试中保持较高水平的性能。“S++”甚至会随着游戏复杂程度的提升而使用一些复合动作传递合作讯息,而人类玩家通常难以理解且不会采用这类复合动作作为传递讯息的方式。^③这些复合动作若实施在实际市场情境下,则意味着自主学习型算法共谋的隐蔽性将进一步提升。

考虑到背离行为会造成共谋参与者的利润损失,识别背离行为并及时作出反制的能力是达成共谋的必然要求。依托大数据、爬虫等相关技术,现有算法也能在有限程度上满足这一需求。比如采用“以牙还牙”(Tit-For-Tat)策略,共谋参与者能够采用价格跟随行为对私自调整定价或库存的行为作出及时响应。因而背离行为所能够产生的利润空间实际上已经被大幅压缩,共谋参与者间的监管、惩罚行为在实际操作中仅仅是“威胁”意义上的存在。但简单采取价格跟随行为容易衍生出另一问题,即是背离行为发生后共谋参与者因无法及时返回合作而造成利润损失。鉴于上述情况,如何在背离行为发生后及时返回合作关键对于自主学习型算法共谋而言则显得更为关键。脸书人工智能研究院(Facebook AI Research, NY)近期提出,在信息流较为充分的情况下采用附条件的结果主义合作算法(Consequentialist Conditional Cooperation)对历史信息进行分析,可以

①Adam Lerer and Alexander Peysakhovich, "Maintaining Cooperation in Complex Social Dilemmas Using Deep Reinforcement Learning", *Cornell U.Libr.*, Working Paper, 2018:8.

②施春风:《定价算法在网络交易中的反垄断法律规制》,《河北法学》,2018年第11期。

③Jacob W. Crandall and others, "Cooperating with Machine", *Nature Communications*, 2018:3.

有效避免背离行为发生后难以再次达成共谋的缺陷。^①具体而言,附条件的结果主义合作算法能够基于历史对局信息对对手行为、次回合收益进行实时评估,当合作行为预期产生的收益超出算法的期望阈值时则重新进行合作。

(三) 共谋情形的多样 算法共谋普遍需要共谋参与者共同就共谋行为的实施方式、实施条件等内容达成一致,据此协调共谋行为并确保共谋状态持续稳定。因而算法共谋通常存在于直接竞争的经营者之间,多以横向合谋的形式出现。但在自主学习型算法共谋的情境下,共谋参与者往往能够经由互联网平台、开源数据库、第三方设计者等各类主体达成共谋。其直接影响是达成共谋所需要的市场条件逐步降低、市场竞争者数量与形成共谋的关联关系进一步弱化,使得经营者达成共谋的市场范围趋于扩张。^②囿于现阶段并未出现特征较明显的自主学习型算法共谋案例,故此处仅例举相似情形以供参照。

1. 基于第三方算法设计者或代理商的共谋情形 由于自主学习型算法设计的专业化程度较高,故市场经营者多会选择将自主学习型算法设计任务外包第三方设计者或直接使用第三方代理商算法以降低经营成本。如若多个存在直接竞争关系的经营者均使用同一第三方设计者或代理商提供的自主学习型算法,算法架构甚至代码层面的相似则会促使自主学习型算法共谋的形成。这在相关的计算机算法实验中也有所体现,如附条件的结果主义合作算法在自我合作时会较与其他算法合作时获得更好的收益率;^③“S++”算法在自我合作时除收益率更优外,还表现出达成合作更快、维持合作更久等特点。^④在Eturas et al. v. Lietuvos Respublikos Konkurencijos Taryba案中,涉案旅行社均使用由第三方算法代理商Eturas提供服务的在线预订系统。因在线预订系统对折扣率的技术限制,各旅行社向消费者提供的折扣率被强制保持在3%以内。^⑤立陶宛竞争委员会认为涉案旅行社通过默示的方式作出共谋的意思表示,间接达成价格层面的协同。即便Eturas作为不参与相关市场竞争的第三方算法代理商,其仍然应当为便利价格协同行为而受到处罚。^⑥

2. 基于开源数据库的共谋情形 接入自主学习型算法的市场信息相似与否以及特殊信息有无都将对自主学习型算法的评估、预测行为产生影响,从而阻碍共谋的形成。为进一步促进自主学习型算法共谋的形成,较为直接的方式是共谋参与者相互开源数据库接口或共用某一开源数据库。如西班牙国家市场与竞争委员会(CNMC)于2019年4月12日发布的报告称,西班牙最主要的烟草批发商Logista基于其市场支配地位^⑦搭建了可以每日发布烟草销售相关信息的计算机应用程序。基于烟草销售相关信息的共享,与Logista签订分销合同的各烟草制造商自2008年以来产品价格保

①Alexander Peysakhovich and Adam Lerer, "Consequentialist Conditional Cooperation in Social Dilemmas with Imperfect Information", *Cornell U.Libr., Working Paper*, 2018:2.

②周围:《算法共谋的反垄断法规制》,《法学》,2020年第1期。

③Alexander Peysakhovich and Adam Lerer, "Consequentialist Conditional Cooperation in Social Dilemmas with Imperfect Information".

④Jacob W. Crandall and others, "Cooperating with Machine".

⑤HaVu, K. A. & Zupancic N., "Case Comment: Collusion and Online Platforms in Eturas", 11, *Competition Law Review*, 2016.

⑥Eturas, C-74/14, ECLI:EU:C:2016:42.

⑦烟草批发商Logista自2008年以来,全国范围内的市场份额长期维持在99%。

持着高度一致。^①该情形下的另一表现形式是预先就开源数据库内某一特殊信息进行协调,以该信息作为共谋信号。如美国司法部就曾在Spencer Meyer v. Travis Kalanick案件调查报告中指出,美国各航空公司会依据美国航空票务信息发行公司(Airline Tariff Publishing Co.)向社会公开的机票发行起止日期进行价格合谋。^②

3. 基于平台的共谋情形 如今电商、网约车等领域的个体经营者多会寻求平台型企业进行挂靠,以此减少经营成本、增强市场竞争力。为避免经营者间的恶性竞争,以优步(Uber)、滴滴出行为代表的平台型企业多会通过提供定价算法与经营者纵向的达成价格一致。此类缺乏横向沟通而经由平台型企业达成的共谋行为,被称为轴辐共谋(Hub and Spoke Conspiracy)。轴辐共谋由隐蔽的横向协议与若干外显的纵向协议共同构成,将传统横向协议、纵向协议二分法的界限变得模糊。由于轴辐共谋中处于轮辐的横向协议往往缺乏直接证据,如何对其事实及违法性进行认定则变得更为棘手。^③

自主学习型算法在此基础上衍生出的另一情形是附条件的价格歧视行为,如前文提到优步(Uber)平台曾在一段时期内表现出向不常匹配平台订单的用户设置更高价格的倾向。我国反垄断法关于价格歧视的规定归于滥用市场支配地位的行为,其实施主体是具有市场支配地位的经营者。可附条件的价格歧视行为并不以实施者具有市场支配地位为要求,平台型企业仅在数据信息充分的情况下即可实施。用户信息控制情况与市场支配地位是否具有应然关系、如何对平台型企业市场支配地位进行判断,则使得轴辐共谋行为变得进一步复杂化。

二、自主学习型算法共谋的规制困境

囿于前述自主学习型算法共谋表现形式复杂、行为依据模糊、主观意识弱化等特点,反垄断执法、司法层面难以对自主学习型算法共谋予以及时、有效的规制。此处分别就执法立案、事实认定两阶段所存在的局限,对自主学习型算法共谋现存的规制困境进行分析。

(一) 执法立案阶段存在的局限 依据我国《反垄断法》第三十八条规定,目前反垄断调查可分为主动调查和被动调查两类。主动调查指反垄断执法机构依法定职权,对某一市场中涉嫌垄断的行为进行主动调查。这意味着在启动反垄断调查前,相关执法人员需要主动发掘、搜集相关线索以查明垄断行为的存在。就目前而言,搜集线索的主要路径包括新闻资讯、行业会议、市场调研等。考虑到自主学习型算法共谋行为发生时间不特定、表现效果不明显,事实上执法人员很难经由这些传统方法发现自主学习型算法共谋的相关线索。例如在动态定价算法场景下,自主学习型算法可在深夜不特定时段以高频变价行为发出共谋信号,在短时间内达成价格共谋。

被动调查一般指反垄断执法机构应第三方举报或垄断行为人自愿报告,而实施的反应性行为。从垄断行为人自愿报告的角度看,局限性体现在垄断行为人自愿报告动机不强烈和对自主学

^①Comision Nacional De Los Mercados Y LA Competencia, Expediente S/DC/0607/17 Tabacos, 2019.

^②Organization for Economic Co-operation and Development (OECD): Algorithms and Collusion: Competition Policy in the Digital Age,[2017-09-14], <www.oecd.org/competition/algorithms-collusion-competition-policy-in-the-digital-age.htm>.

^③张晨颖:《垄断协议二分法检讨与禁止规则再造——从轴辐协议谈起》,《法商研究》,2018年第2期。

习型算法共谋具体行为不了解两方面。由于反垄断执法机构缺乏对经营者的事前管控,使得垄断行为人存在较大操作空间对数据、代码等内容进行隐瞒。进而反垄断执法机构或因证据收集成本过高、证据收集周期过长等原因无法及时、有效对其行为予以规制,造成我国现行反垄断法在对这类行为威慑效果上的缺失。在此情况下,垄断行为人通常不会有足够的动机向反垄断执法机构自愿报告其行为。另一方面,自主学习型算法本身的不透明也阻碍了设计者、使用者对于算法的实际控制。如优步(Uber)、爱彼迎(Airbnb)等一些既有的价格歧视案例也表明,设计者、使用者即便在透明程度稍高的不纯粹自主学习型算法场景下也很难做到对自主学习型算法的充分控制。

就第三方举报的角度而言,尤其需要注意到普通消费者举报条件的不足。目前自主学习型算法多应用于动态定价行为,其交易相对人通常为普通的独立消费者。前文优步(Uber)价格歧视的例子就反映出普通消费者难以意识到价格歧视等问题的存在,因而无法及时维护自身合法权益。但即便某些消费者偶然发现此类问题,也难以搜集到足够的证据进行举报。另一方面,我国个人信息保护方面的法律法规对基于自动化分析、决策的数据使用场景亦未作出规定,这也使得相关主体或因解释权、救济权的缺失而无法及时维权。欧盟《通用数据保护条例》在第12、13、14、15及22条对基于自动化分析、决策的数据使用场景作出相关规定,但在应用层面可能仍不足够。例如个人信息处理目的、个人数据接收方种类等信息应以何种方式向数据主体提供?在缺乏事前数据管控规范化指引的情形下,此类信息可能由于内容复杂、提示隐蔽等原因在实际操作中被消费者所忽视。

(二)事实认定阶段存在的局限 在不考虑人为干预的情况下,自主学习型算法共谋事实上可以认作为一种默示共谋——算法在利益最大化目标的基础上依据供需关系、成本费用等市场信息独立作出近似或相同的预判并形成具有反竞争效果的协作,从而导致价格处于竞争水平之上引发市场的无谓损失。且为预防私自降价、增产等背离行为造成的利润损失,参与共谋的竞争者将凭借惩罚行为进行威慑以谋取共谋状态持续稳定。但与以往反垄断法所规制的默示共谋不同,自主学习型算法共谋因缺乏经营者客观协商与明示合作而难以直接为反垄断法调整。故在规制时常需借助证据规则深入分析自主学习型算法共谋形成的内核,以明确其中各类共谋的具体要件。

证据规则对于事实认定至关重要,是垄断协议禁止制度的核心之一。但自主学习型算法共谋等默示共谋行为由于目的要素的无形性、抽象性,其证明过程往往较其他合谋行为更为复杂。其原因一是共谋的合意形式具有隐蔽性,形式呈现出“去书面化”、多样化的特点;二是涉案的证据信息具有不对称性,即便是执法机构都难以收集到相应的直接证据;三是由于默示合谋与平行行为具有相似性,除是否存在意思联络、有无合理抗辩理由外并无区别。但意思联络证据又存在前述复杂性,故默示共谋的证明过程常常深受掣肘并进而成为实践中规制默示共谋的症结。

为进一步甄别合法的平行行为与违法的默示共谋行为,美国、欧盟常将间接证据引入事实认定过程。间接证据证明规则目前我国尚存在争议,如有学者赞成使用间接证据和举证责任倒置共同证明默示共谋行为,而有些学者则支持综合间接证据证明默示共谋行为。但无论如何,间接证据证明规则的模糊一方面使得经营者缺乏反垄断规制的可预见性,无法就特定的间接证据类型进行预先整理、留存。例如自主学习型算法训练样本、数据接口等关键间接证据类型,其直接处于经营者控制之下而难以为反垄断执法者调取收集。另一方面,如若反垄断执法机构无法对特定间接证据类型进行有针对性的、及时的收集整理,也会较大程度阻碍执法工作的有效开展。而间接证据的收集过程亦存在局限,主要反映在代码、数据两个层面。就代码而言,除代码整体内容、结构、逻辑极其相似的特殊情况外,反垄断执法者通常难以仅依据代码推断出设计者或使用者的主

观恶意。尤其在纯粹自主学习型算法共谋的情境下,即使没有设计者预先针对性设置,自主学习型算法仍能够依据利润最大化的考量自主衍生出合作、惩罚等行为,由此反垄断执法者依据代码对信息交流行为进行推定的能力被大幅削弱。而在数据层面上,由于现行法律法规并未对算法训练样本数据的使用、备份等内容加以规定,故在实际调查中反垄断执法者极有可能无法对相关证据进行及时完整的提存。数据、代码层面证据的缺失,将影响责任主体的认定。若是自主学习型算法在缺乏人为干预的情况下自主衍生出共谋行为,则应认定为是物的责任;若是设计者在设计、训练过程中刻意引导自主学习型算法倾向,则应认定为是设计者的责任;若是使用者在使用过程中通过开放隐蔽接口等方式人为营造数据层面的一致,则应认定为是使用者的责任。^①而在数据、代码层面证据缺失的情形下,设计者或使用者将有机会把责任归咎于自主学习型算法本身。即便责任终究仍由使用者、设计者等主体承担,但此时意味着该损害的直接原因为自主学习型算法而非使用者、设计者等主体,归责过程必会因此受影响,使用者、设计者等主体所承担的责任将大幅减轻。

除前述提到证据获取及行为预判层面的不足外,部分学者认为我国反垄断法未对“协议”的具体含义作出规定是自主学习型算法共谋缺乏可规制性的原因。他们认为我国《反垄断法》仅仅在第13条以原则性规定对“垄断协议”概念进行界定,即便辅以例举性规定仍不足以明确垄断协议的具体构成要件。在此情况下无法认定自主学习型算法共谋是否属于反垄断法中“垄断协议”所指情形,为自主学习型算法共谋的认定过程造成阻碍。为此应当通过立法扩张“垄断协议”概念、弱化“协议”形式要件,从而为规制自主学习型算法共谋留出实施空间。^②但我国反垄断法中关于“垄断协议”的概念已经较为模糊,仅仅对其排除、限制竞争的反竞争效果予以明确。因而此条事实上已为法律解释留有余地,法院或反垄断执法机构可以通过目的解释等方法进行释明。近期发布的《〈反垄断法〉修订草案(公开征求意见稿)》也反映出这一态度——草案将我国现行《反垄断法》第13条第2款上升为“统领”第二章垄断协议内容的一般性条款,有效消弭现有规范体系的结构性缺陷,使得法院、反垄断执法机构在认定垄断协议时更具裁量空间。

当然通过制定法律、法规、指南等方式对“垄断协议”概念予以补充、说明将有助于提升规制自主学习型算法共谋等新兴垄断协议行为的现实可操作性,但这并不足以支撑其必要性。因而现有反垄断法制度框架在证据条件明晰的情况下仍能够有效规制自主学习型算法共谋,但规制困境的根源仍在于证据收集、提存、固定过程的障碍。然而以往依靠反垄断执法机构等主体被动进行信息收集、整理、固定的做法难以弥补上述缺陷,尤其是对于算法训练样本、价格变动记录、数据获取接口等自主学习型算法的核心信息根本无法做到有效、全面收集。因此只有引入事前预防与监管措施对此类核心信息预先进行针对性提存、分析、管控,才能占据主动并对其予以有效、合理规制。

三、自主学习型算法共谋的事前预防与监管

对于自主学习型算法共谋这一新兴共谋形式,应当明确其机理、剖析其特征。在此基础上针对性地进行环节设置,寻求合理、有效的规制路径。

(一) 自主学习型算法的实现原理 不纯粹或纯粹的自主学习型算法目前大多是基于机

①杨立新:《民事责任在人工智能发展风险管控中的作用》,《法学杂志》,2019年第2期。

②周围:《算法共谋的反垄断法规制》,《法学》,2020年第1期。

器学习原理实现的,依据实现方法不同可粗略分为监督学习(Supervised Learning)、无监督学习(Unsupervised Learning)以及强化学习(Reinforcement Learning)三种。监督学习的核心是通过输入一定量带有标记(监督信号)的训练样本,由计算机自主分析并生成相应的推断功能。如在设计识别物体形状的监督学习算法时,设计者需要事先准备一些标记好形状名称的物体照片。监督算法基于这些训练样本生成出将所有输入映射为相应输出的算法模型,并可对输出内容进行简单判断。而无监督学习的核心则是聚类,即将未标记有特征的训练样本依据划分方法、层次方法等进行聚类。再以识别物体形状为例,假如在设计之初对训练样本图片未作标记,则可直接通过无监督学习算法对训练样本进行聚类。但由于缺乏对训练样本的预先归类,所以在输出结果时算法无法依据确定的标准对其进行衡量。强化学习的核心是在训练时重复试错(Learning Through Trial and Error),并在过程中给予算法一定量的刺激反馈以增强某种行为,如通过奖励正强化行为、通过惩罚负强化行为等。与非监督学习不同,强化学习并非一种映射关系。如在线购物平台进行商品推荐时,非监督学习算法可能会基于用户以往的购物记录推荐类似的商品。而强化学习算法由于在训练时会受到近期购物记录的影响,会尝试推荐不同的商品,并根据用户点击、浏览时间等数据的反馈进而构建出用户购物偏好的模型。

在初步了解各算法实现的基本原理后,有几点值得在探究自主学习型算法时注意。一是在构建算法模型时,设计者使用、设置训练样本的偏好会对算法模型的构建产生影响。如在训练样本上预先标记人种、性别等参数,则很有可能使得动态定价模型在构建时产生人种、性别层面的歧视;二是随着训练样本模糊度的提升,算法往往需要更多的时间对数据进行分析、建模。这意味着在设计如动态定价算法等复杂算法时,设计者通常需要在本地预先对算法进行长时间的训练;三是当涉及强化学习算法时,设计者对于反馈的设置也将对算法模型的倾向产生影响。再以动态定价算法为例,如若设计者对合作行为给予奖励(正强化)或对背离行为进行惩罚(负强化)则很有可能使得算法模型体现出倾向于共谋合作的特征。这些特征对于自主学习型算法共谋规制框架的具体建构有着较好的借鉴意义,尤其是在涉及去模型化的强化学习算法共谋类型时值得注意。如一项由英国牛津大学、美国加州大学伯克利分校、OpenAI实验室等机构发起的联合实验表明,即使在算法设计之初不预设合作相关的算法内容,计算机算法同样能够基于利益最大化的需求而学习合作。^①这类算法由于在设计之初并没有明显的功能设置、偏好设置,且在数据分析、处理过程中并不会提供决策的依据,对反垄断执法机构而言无异于是不透明的“黑匣子”。对其分析应当从其相关特征针对性入手,例如供算法训练的训练样本是否有偏好、反馈的设置是否有偏好等。

(二)面向算法内容的事前预防与监管路径设计 可针对算法本身或其结果进行监管。

1. 算法透明措施 自主学习型算法的实质威胁并不在于其是否便利市场竞争者的共谋,而是它不确定的行为方式。如优步(Uber)平台设计激增价格算法的初衷,是通过价格的倍数激增以减少用户的需求并增加司机的响应数。但由于算法的不透明,优步(Uber)平台本身也没有意识到激增定价模型会衍生出价格歧视的行为。这并不鲜见,爱彼迎(Airbnb)^②、谷歌广告平台(Google

^①Jakob N. Foerster and others, "Learning with Opponent-Learning Awareness", *Cornell U. Libr., Working Paper*, 2018:2.

^②Edelman Benjamin G. and M. Luca, "Digital Discrimination: The Case Of Airbnb.com", *Harvard Business School NOM Unit Working Paper*, 2014:3.

Ads)^①同样出现过类似情形。考虑到上述问题,算法透明如今为许多学者、政治家所倡导。德国总理安格拉·默克尔就曾呼吁脸书(Facebook)、谷歌(Google)等大型互联网公司公开其算法,否则用户或将会因信息接受范围缩小而感知失真。狭义的算法透明指披露算法的源代码、训练样本等基本算法要素,而广义的算法透明则指运用算法公开、算法审核等手段促成完整意义的算法透明。^②因广义的算法透明所指过于宽泛,此处论述仅限于狭义的算法透明。

算法透明很大程度上使得反垄断执法机构对于算法设计者、使用者的可问责性和对算法的知情权得到满足,同时也有利于在事后对自主学习型算法的决策过程、依据提出公平性和合理性的质疑。尤其是在应对算法代码、架构相似的特殊情形时,算法透明能够便于反垄断执法者快速识别并及时对算法来源进行核查。但即便不考虑商业秘密、社会秩序等问题,仅仅公开算法源代码在多数情况下并不等于算法可知甚至也并不足以提高透明度:一是由于商用算法往往由多组算法模块构成,其复杂性本身便会给解释工作造成难度;二是由于自主学习型算法决策依赖于特定数据环境,单纯静态地考察源代码并不实际;三是由于代码解释周期普遍过长,并不符合反垄断执法实践的需求。目前有学者退而求其次地提出算法整体设计应实现模块化,便于算法工程师逐一对其解释、阐明。但其对于商业算法的设计有较高要求,实践上可能存在一定困难,且算法迭代更新将会使得模块趋于复杂从而难以保证模块化解释达到预期效果。因而就如何实现高效、可行的算法透明,目前仍待进一步探索。

2.“黑箱”测试 沿着前述算法透明化的思路,可以考虑由反垄断执法机构牵头设立算法测试、评估平台,要求自主学习型算法的设计者或使用者在实际使用前进行强制性的“黑箱”测试。在设计“黑箱测试”时可以采取对抗的形式去测试、识别出一些具有反竞争效果的算法特性,并将其作为禁止子集的一部分。即便未识别出具有反竞争效果的特性,也可以对是否存在人为修改、人为控制等运行机制进行识别。若算法具有以人为操作触发共谋的倾向,则很大程度上意味着共谋合意的存在。反垄断执法机构也可通过内设或聘请的专家协助其审查自主学习型算法的细节部分。如此前美国司法部在调查亚马逊(Amazon)等在线平台时,就曾聘请反垄断诉讼律师Ryan Shores协助审查。^③但即便排除技术层面的因素,目前“黑箱测试”可能尚不具有可实施性。一是从《著作权法》看,不属于该法第22条所列合理使用情形的“黑箱测试”是否会构成侵权?二是由于测试算法同样不具有透明性,“黑箱测试”又是否会造成行政权力的不当扩张?^④三是算法版本迭代变更时,是否均需要进行“黑箱测试”?经营者在“黑箱测试”缺乏相关法律规定的情况下,往往会以商业秘密作为抗辩。因此在建立“黑箱测试”机制前可参考如《最高人民法院关于审理不正当竞争民事案件应用法律若干问题的解释》中有关反向工程的条款,基于正当性对“黑箱测试”予以一定豁免。与此同时还应对算法披露的流程、方式进行相应约束,防止因算法内容不当泄露而造成对商业秘密、社会秩序的危害。

①Sweeney Latanya, "Discrimination in Online Ad Delivery", *Queue*, 2013:3.

②沈伟伟:《算法透明原则的迷思——算法规制理论的批判》,《环球法律评论》,2019年第6期。

③Delrahim Makan: Data key to antitrust in digital markets, *Global Competition Review Website*[2019-11-11], <<https://globalcompetitionreview.com/article/1210763/delrahim-data-key-to-antitrust-in-digital-markets>>, 最后访问时间2019年11月13日。

④万勇:《人工智能时代的版权法通知——移除制度》,《中外法学》,2019年第5期。

除前述提到两类行政层面的主动审核外,还应当完善行业协会、消费者层面的监督制度。如行业协会可牵头举办类似Pwn2Own、WCTF等赛事,以鼓励公众在现实条件下(即模拟现实条件而无需算法公开)参与算法的监督和完善过程。

(三)面向数据来源的事前预防与监管路径设计 由于动态市场的复杂性,自主学习型算法通常需要极长时间的训练以建立模型。经济政策研究中心(CEPR)的一篇报告指出,自主学习型算法在仅为50*50的网格实验中便需要约500,000个周期才能实现收敛(可以理解为实现价格共谋状态)。^①如若将该算法置于真实市场环境下,其需要的周期则会更多。除训练时长外,训练样本量也有相应的要求。美国东北大学研究人员在推导优步(Uber)激增定价模型时,仅四周内少量时段的数据量就达到2.1TB。^②如此的训练时长及训练样本量,使得设计者根本无法实现自主学习型算法的实时训练。因此,设计者必然选择转向本地化的训练模式。

针对本地化训练模式的特点,反垄断执法者在前期市场调查阶段应当要求相关主体保留一定时期内的训练样本(数据)并就其来源作出解释。一方面,由于前期市场调查的随机性、不确定性,自主学习型算法共谋的实施者难以及时对训练样本作出修改、清理,从根本上保证了训练样本的可审核性。反垄断执法者可以要求设计者解释算法的构造并在一定情况下选择性地对这些训练样本进行测试,通过测试对训练样本设置上的倾向性进行进一步审核。但在数据披露的基础上还需要谨防干扰性披露的问题,即通过披露大量冗余、干扰性的数据以妨碍关键数据内容的解释。故反垄断执法机构在抽检、审核数据时可引入第三方机构协助,以期审核过程有序进行。另一方面,对数据来源的审查可以初步判断出竞争者是否具有潜在的共谋意思以及其对市场信息对称性的影响程度。数据的分享、使用本身并不当然为反垄断法所规制,但如成本价格、生产数量等关键市场信息则可以降低市场竞争不确定性进而促进共谋。对于此类关键市场信息的来源则必须予以关注,例如数据是否是由同业竞争者提供独立接口获得、数据内容是否含有单边公告信号、经营者对关键市场数据是否予以必要防护等。如若确实存在前述问题,则可以很大程度上认定共谋行为的存在。如欧盟《横向合作协议指南》就价格、产量等信息作出规定,若经营者间存在交换此类关键信息则可直接认定为具有限制、排除竞争目的。

考虑到事前阶段在认定过程存在的缺陷,反垄断执法机构可考虑适用“通知-删除”等较为缓和的措施予以前期规制。但这些措施具有一定的执法灵活性,应当在立法上相应限制其处罚权以保障企业的合法权益。而我国反垄断法在此方面尚不完善,仅《反垄断法》第四十四条有一简要表述。为兼顾执法灵活性与处罚权力,美国联邦贸易委员会(FTC)在作出处罚时需从如下方面证明相关主体的行为具有反竞争效应:(1)可能会对消费者造成重大损害;(2)消费者无法合理避免该损害;(3)其行为的有利影响并不能抵消对消费者、竞争环境的损害效果。^③这一标准是原则性、抽象性的,所以在限制处罚权的同时也一定程度上确保执法的灵活。

如何保证数据管控措施得到有效执行,很大程度依赖于相关法律法规的解释、完善。我国目前与此较为相近的是《电子商务法》第31条关于电子商务平台经营者记录、保存商品和服务相关信

①Emilio Calvano and others, "Artificial Intelligence, Algorithmic Pricing and Collusion", *Centre for Economic Policy Research Discussion Paper*, No.13405, 2019:21.

②Le Chen, Alan Mislove and Christo Wilson, "Peeking Beneath the Hood of Uber".

③OECD: Algorithms and Collusion: Competition Policy in the Digital Age.

息的规定, 其对信息的基本类型、保存时间都作出相应要求。但在引入反垄断法时, 还应注意对信息类型的具体说明以确保数据管控措施的可执行性。如采用列举式的方法指明数据来源信息、终端价格信息等常见的数据信息类型, 再辅以概括式的描述保障执法者自由裁量空间。此外还应当注意到此规定强调信息的完整性、保密性、可用性等原则, 这一原则可为《反垄断法》第52条所借鉴——即当受调查经营者以不当方法致使披露信息不完整或不可用时也应当认定为是拒绝、阻碍调查的行为。

(四) 面向市场结构的事前预防与监管路径设计 前文提到, 在产品同质性较强、市场结构较固定的市场较容易出现自主学习型算法的平行行为。对这类市场重点进行市场监控, 将有助于对垄断风险的事前控制以及对垄断行为的事后管控。但由于市场信息的不对称性、监管技术的滞后性, 反垄断执法者采用传统手段难以及时、准确的识别出自主学习型算法共谋行为。且即便识别出违法行为, 也难以将证据线索及时加以提存、固定。因此借助技术手段对商品价格、供需关系等市场结构信息加以实施、动态的监管是极为必要的。

1. 市场风险监测措施 一方面反垄断执法机构应当依托于大数据、云计算、数据加密等技术主动建立起一套高效、稳定、安全的市场风险监测系统, 对行业信息、舆情信息等数据源及时地收集、分析。另一方面可以适时地要求被监管主体接入反垄断执法机构的市场风险监管系统, 借助区块链技术实时提存、固定数据以防止数据的篡改、伪造。当然, 由此形成的数据量也对数据质量、处理能力提出相当的要求。因而由政府部门、执法机构、行业协会主导进行数据流程规范化指引, 逐渐形成结构化、系统化的数据格式是极其必要的。此举将使得数据清洗难度、数据处理时长大幅降低, 从而提高市场风险监管系统的可应用性。此外, 各地区监管机构间也应当探讨数据共享的可实践性, 为统合监管奠定必备基础。^①州仲裁委等机构基于区块链技术搭建的“仲裁链”, 一定程度上可以供各地区监管机构借鉴。但各节点均安全、可信的情况下采用区块链技术是否经济、效率, 采用其他数据加密技术是否可行值得进一步讨论。

2. 异常市场行为预警、调查措施 除对一些基本的市场结构信息进行整理、分析外, 反垄断执法机构还应当借助人工智能等相关技术识别、监测异常的市场行为。前文提到外显、直接的垄断协议、沟通线索等证据在自主学习型算法共谋的情境下极难获取, 此时尤其应当重视对间接经济证据的分析、提取。但间接经济证据由于其零散、关联性较差的原因, 通常难以形成清晰、完整的证据链条。美国联邦第四巡回上诉法院在审理Brooke Group Ltd. v. Brown & Williamson Tobacco Corp.案时就指出, 间接经济证据虽然也足以证明有意识的平行行为违法, 但考虑到平行行为本身并不具有违法性, 只有在间接经济证据达到相当程度时才能认定其违法。^②考虑到高频价格变动等异常的市场行为发生时间短、发生时间不确定等因素, 采取传统手段将很难察觉这类行为。因此反垄断执法机构可以同样采用人工智能等相关技术, 对市场异动进行监测、预警。在具体操作上, 一方面可以考虑将此前已经查处的案件材料相应整合、提取, 作为监管算法的训练样本。而另一方面对于一些较常见的间接经济证据类型, 则可以考虑直接将其作为常规化的监管目标, 例如相对固定的市场份额、市场价格的歧视、异常的市场价格变化幅度及频率等。^③在识别出相应的

^①杨东:《监管科技:金融科技的监管挑战与维度建构》,《中国社会科学》,2018年第5期。

^②Brooke Group Ltd.v. Brown& Williamson Tobacco Corp., 509 U.S. 209(1993).

^③William E. Kovacic, "Plus Factors and Agreement in Antitrust Law", 110 Mich. L. Rev.393, 2011:427.

间接经济证据后,可以在贝叶斯模型的框架下结合市场结构、市场特点、监管经验推断出共谋的大致概率进而有条件地展开针对性调查。为更有效识别、利用各类间接经济证据,反垄断执法机构可设置专门小组以提升专业性。如美国联邦贸易委员会就于2019年2月设立技术专门小组(Technology Task Force),以调查美国科技行业的反竞争行为。^①专门小组在日常调查活动过程中可以以行政指导、建议等方式促进竞争政策的有效实施,并在公平竞争审查过程中反推政策制定。

3. 消费者指导措施 消费者是市场经济活动的重要组成部分,在反垄断法中也占据相当位置。在大数据、爬虫技术高度发展的现在,消费者同样可以使用竞价平台等技术服务以减少市场信息的不对称。当使用竞价算法的消费者数量达到一定程度时,则消费者可逐步获得买方势力并以此抵消经营者使用算法所引致的负面福利效应。^②且消费者在使用过程中如若发现经营者存在异常行为,则可以及时向有关部门举报。美国联邦贸易委员会消费者保护局此前就为此设立了技术研究和调查办公室(Office of Technology Research and Investigation),其一项重要职能就是为消费者以及其他组织提供算法透明性等相关问题的指导。^③

四、结语

即便纯粹自主学习型算法在实验室环境下已表现出相当的能力,但相较其他专门算法而言多数情况下并不会作出合作行为。且其运行周期长、结果不稳定等特点,使得设计者难以在控制结果的基础上管理成本。故仅就目前技术条件而言,距离纯粹自主学习型算法的实际应用仍为时尚早。因而结合现有条件,依据自主学习型算法特点对各类不纯粹自主学习型算法分环节、分对象予以事前预防和监管是更加现实的,例如本文提到的对市场敏感信息的管控、对单边公告信号的核查、对市场风险的监测等。在各环节设计趋于完善时,即便确实出现纯粹自主学习型算法共谋也不至于无从下手。此外,自主学习型算法共谋所涉及的民事责任认定等问题也值得进一步探究。如在纯粹自主学习型算法共谋的情形下,设计者、使用者间的责任如何界定?又如在“伞形效应”的情境下,未实际参与共谋但却随即提升商品价格的竞争者是否需承担责任?消费者又是否能够向其请求赔偿?为更好应对自主学习型算法共谋,宜在数据层面、消费者层面、民事责任层面等层面逐步协调、完善,结合经济学、计算机科学等专业知识逐步建立起有效、完备的算法共谋规制框架。

作者简介:王健,浙江理工大学法政学院院长、教授,竞争法律与政策研究中心主任。浙江杭州 310018;吴宗泽,美国加州大学伯克利分校法学

院法学硕士研究生。美国加利福尼亚州 94704

【责任编辑 刘绚兮】

^①FTC creates new task force to investigate tech sector[2019-02-26], <<https://www.cnet.com/news/ftc-creates-new-task-force-to-investigate-the-tech-sector/>>, 最后访问时间2019年12月18日。

^②周围:《算法共谋的反垄断法规制》。

^③FTC Office of Technology Research and Investigation, <<https://www.ftc.gov/about-ftc/bureaus-offices/bureau-consumer-protection/office-technology-research-investigation>>, 最后访问时间2019年11月30日。

Abstract

Wang Yangming's Later Thoughts on Influence-Response

Chen Lai

Wang Yangming later in life in Shaoxing lectured to his students, one of the main content was to explain the theory on influences-responses. It had two meanings. First of all, the theory of influences-responses was used to prove the idea of the unity of all things. Yangming proved the oneness of the heart-object, thus proved the Unity of all things. Secondly, he used influences-responses theory to redefine what "thing" is. Yangming in his middle-age established the philosophical definition of "wherever the will is directed is the thing" in order to support his Ge Wu theory. This fundamental definition of things was changed in his later years; his definition of "things" was no longer defined as "wherever the will is directed is the thing", but rather as "in terms of stimuli and responses of this clear consciousness it is called things", declaring that "things" are the object that has the influences-responses relationship with the mind, indicating the change in positive things as physical aspects in the later years of Wang Yangming's learning.

Controversies on the “Chinese” Consciousness of Koxinga’s Image in East Asian Perspective

Chang Kunchiang

This paper analyzes the plural historical images of Koxinga in East Asia and deals deeply with the subjects surrounding the “Chinese consciousness” these images carry with themselves, reflecting the controversial phenomenon of the “Chinese consciousness,” intricate as well as dialectical. The image of Koxinga in the Japanese mind, this paper discovers, has at least two phases: first, from the Edo period to the middle reign of Meiji prior to colonial Taiwan, the image was symbolic of the manhood of Japanese Bushi with “Yamato-damashii” (Japanese spirit); second, with Taiwan under her rule, Japan deliberately endeavored to transform the image of the “Chinese mind” into that of “Yamato-damashii” by replacing the Koxinga Temple with the Kaishan Shrine. Nevertheless, this purpose of the colonial administration failed. Instead, it caused the outspread of the Chinese mind among Taiwanese. In conclusion, this paper points out how to seek a communicating bridge of East Asian commonness in the unpredictably ever-changing situation of East Asia. An instructive example, perhaps, lies in an East Asian historical character as Koxinga.

Female Philosophers in the Western History: Selected Cases Studies

Peng Guoxiang

With the development of feminism and the consciousness of women’s rights, many female philosophers have emerged since the 20th century and some of them have been noticed and studied by scholars in the Chinese-speaking world. By comparison, there were already lots of female philosophers in the Western history

before the 20th century while few of them are well known to the Chinese readership. This article primarily focuses on four distinguished female philosophers, namely, Hypatia, Julian of Norwich, Margaret Lucas Cavendish, and Catharine Trotter Cockburn, respectively in ancient Greek, the medieval time, the Renaissance and Enlightenment period, and the early modern time. In addition to introducing these representative female philosophers in the history of Western philosophy, this article in the end suggests that female philosophers in Chinese history should also receive enough attention if we want to have a whole picture of the wisdom, which has been created by the brilliant minds in not only the west and but also the east.

In the Wave of "Applied-Buddhism"——A Comparison between Liang Qi-chao and Zhang Tai-yan on Thoughts of Buddhism-save-society

Fang Yingling

Comparative method is used in research treatises. First, this article compares the thought of Liang Qi-chao with that of Zhang Tai-yan on Buddhism-save-society. It attempts to reveal how the thinkers adopt Buddhism and serve their political aims differently in the wave of applied-Buddhism. Second, it compares the thoughts of Liang and Zhang with those of George Santayana and Max Weber in order to comprehend the thoughts of Liang and Zhang better, and same to the whole trend of Buddhism-save-society thought. The author points out that Liang and Zhang showed different attitudes towards the applied-Buddhism owing to their different political stands, academic accomplishments and personalities. For example, they adopted different Buddhism and treated the problem of religion and philosophy differently, godliness and godlessness. The author also analyses the thoughts of Liang and Zhang on moral-save-society and, the relations between the thoughts on their moral-save-society and Buddhism-save-society. The modern times of China was when the thinkers were searching after truth for saving the country. At that time, it was the epoch of enlightenment. These made the thought of Buddhism-save-society appearing in modern China have dual significance. We must distinguish between them. It will be necessarily to do further research on the "applied-Buddhism".

Proactive Regulation and Supervision on Conspiracies Based on Self-learning Algorithm

Wang Jian & Wu Zongze

Informationized and data-based transaction pattern now enables enterprises to make business decisions efficiently through various computer algorithms on the basis of technologies such as big data and cloudcomputing. However, some of the abnormal behaviors of self-learning algorithm, like price-discrimination or gender-discrimination appearing during information recommendation and dynamic pricing process, that have emerged in recent years also lead to growing concerns about conspiracies based on self-learning algorithm. Due to the opacity and concealment of self-learning algorithms, it's often difficult to regulate them timely and effectively at the antitrust enforcement level or the judicial level. Therefore, it is quite necessary to build a proactive regulation and supervision path according to the characteristics of the self-learning algorithm, and then regulate self-learning algorithms from multiple aspects, such as technical supervision, data control, algorithm review, etc. Only through such realignments, adverse effect caused by conspiracies based on self-learning algorithm may be timely contained.

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。

《深圳社会科学》编辑部