

中国人文社会科学核心期刊
中国人文社科学报核心期刊
全国百强社科学报
教育部“名栏工程”入选期刊
“复印报刊资料”重要转载来源期刊

ISSN 1006-6365
CN43-1240/C

雲夢學刊

JOURNAL OF YUNMENG
YUN MENG XUE KAN



2020 6

第41卷第6期

雲夢學刊

YUNMENG XUEKAN

2020-6

第41卷第6期

(双月刊, 1980年创刊)

学术顾问 (按姓氏笔画排列):

万俊人 马敏 叶继元 冯刚 刘曙光 姚新中 桑玉成
程恩富

编委 (按姓氏笔画排列):

木斋 卢先明 田改伟 汤凌云 李有梁 李明 杨丹志
杨厚均 杨捷 邱绍雄 何山石 余三定 张亚月 陈开科
郑立新 龚红林 彭时代 彭柏林 鲁长安 黎振强

主编: 余三定

执行主编: 彭柏林

副主编: 杨年保(常务) 李有梁

主管: 湖南省教育厅

主办: 湖南理工学院

编辑出版: 《云梦学刊》编辑部 (邮政编码:414006)

电话: (0730)8640910, 8640034

网址: <http://qks.hnist.cn>

印刷: 岳阳日报印务股份有限公司

国内发行: 湖南省岳阳市邮政局

国外发行: 中国国际图书贸易总公司(北京 399 信箱)

国外代号: Q 6521

国内代号: 42-136

ISSN 1006-6365 CN43-1240/C



雲夢學刊

目次

双月刊

2020年第6期

政治学研究(主持人:杨丹志)

- 新冠肺炎疫情视角下全球治理问题再思考 檀有志 (1)
- 印尼独立战争时期的“外交”手段(1945—1949年) 赵长峰 (11)

当代学术史研究

- 国际慈善研究笔谈 (20)
- 推动慈善捐赠事业的八种机制 雷内·贝克尔 潘玛拉·威普金(20)
- 埃莉诺·罗斯福与中国抗战时期的救济募捐 克里斯托弗·C·阿尔罕布拉 爱德华·A·麦科德(27)
- 监理公会女性海外传教会及其在华的慈善活动 西崎绿(33)
- 韩国社会福祉联合劝募会的可持续募捐活动 金范洙(41)
- “回顾与前瞻:中国慈善史研究的理论与实践”国际学术研讨会述要... 周秋光 庄细细 (47)

屈 原 研 究

《离骚》今音标注辩证释例 封传兵 卢 婷 (55)

哲 学 研 究

“造塔”与“织网”——中西哲学的形上超越之路 吴先伍 (62)

论突发公共卫生事件中的“自律”与“他律” 庞永红 滕文艳 (70)

马克思文化哲学革命及其当代价值 刘新刚 王子旭 卢 鑫 (79)

“互联网+”时代电子货币的伦理向度思考 张 露 (86)

生态理性再启蒙视野中“天人合一”双创理路探索 陈思敏 (93)

党 建 研 究

百年大党何以能:基于群众路线的能力解读 张雪梅 (99)

比鉴之间:党内政治文化理论图景的两种建构方式 李 岩 张 彦 (107)

语 言 文 学 研 究

民族气骨与传统诗教——论吴芳吉湖南时期的文学活动 张 弛 (116)

JOURNAL OF YUNMENG

Social Sciences Edition (Bimonthly)

No.6, 2020 (General No.206)

Main Contents

- Rethinking the Key Issues of Global Governance from the Perspective of Dealing with the COVID-19
Pandemic TAN Youzhi (1)
- "Diplomatic" Means During the Indonesia's War of Independence(1945-1949)
..... ZHAO Changfeng (11)
- Dialectical Explanation of the Phonetic Notation of Li Sao(《离骚》)
..... FENG Chuanbing LU Ping (55)
- Building a Tower and Weaving a Net:Paths to Metaphysical Transcendence in Chinese and Western
Philosophy WU Xianwu (62)
- On "Self-discipline" and "Heteronomy" in Public Health Emergencies
..... PANG Yonghong TENG Wenyan (70)
- How can the Communist Party of China Become a Centennial Party: An Interpretation Based on the
Ability of the Mass Line ZHANG Xuemei (99)
- Between Comparison and Reference: Two Ways to Construct the Theoretical Vision of Inner-Party
Political Culture LI Yan ZHANG Yan (107)
-

Translated by Fu Li

新冠肺炎疫情视角下全球治理问题再思考

檀有志

(对外经济贸易大学 国际关系学院, 北京 100029)

摘要:2020年初爆发的新冠肺炎疫情,迅速发展成为一个举世关注的全球卫生治理新议题。加大推进全球治理力度这一诉求之所以出现,正是因为源于层出不穷的各种全球性问题。纵观冷战结束以来的全球治理实践,在国际无政府状态下全球治理不同模式内部以及彼此之间存在着长期的相互角力,国际社会对于推动当前全球治理体系改革的呼声越来越高。在此次新冠肺炎疫情的全球治理过程中,中国立体地展现了负责任大国的担当,而某个超级大国却傲慢地推卸了本应承担的责任。国际话语权是国家间争相角逐的焦点之一,全球性问题的治理背后凸显出国际话语权上的激烈竞争。为了更好地维护和拓展中国在全球治理进程中的负责任大国形象与正当国家权益,中国有必要从战略与战术两个层面去探索积极参与引领全球治理体系改革的中国路径。

关键词:新冠肺炎;全球性问题;全球治理;国际话语权;全球治理体系

中图分类号:C933

文献标识码:A

文章编号:1006-6365(2020)06-0001-010

2020年伊始,一场初始看似并不起眼的新冠肺炎疫情突然大规模爆发于中国的中部枢纽城市湖北武汉,很快就瘫痪了当地的几乎整个医疗体系并造成了较为严重的病患死亡,打破了传统农历新年的欢乐祥和氛围。幸而中央政府果敢决策,举全国之力驰援武汉抗疫,强化各地防控,使疫情的蔓延势头得以被快速高效控制。然而由于这一新冠肺炎病毒所裹挟而来的诸多不确定性,叠加感染人群在全球范围内的巨大流动性,新冠肺炎疫情最终还是在全球层面上出现了令人扼腕的多点扩散。无论是日本的“幽灵公主号”还是韩国的“邪教新天地”,无论是伊朗的“病也上大夫”还是意大利的“毒流天下人”,新冠肺炎疫情已然成为一件引起全球高度关注的公共卫生危机事件,迅速构成了一个时刻牵动世界各国朝野神经的全球治理新议题——全球卫生治理。

当此新冠肺炎疫情仍在持续发酵之中的大背景下,尝试从这一最新涌现的全球性问题所导入的全球治理视角去做一些较为深入的再思考,这既有助于我们更为冷静客观地去理解正日益走向深水区的全球治理体系改革,也有利于我们更为科学合理地去参与已愈加呈现白热化的国际话语权竞争。

一、全球性问题涌现催生全球治理诉求

如同其他学科领域的一些重要理念一样,“全球治理”这一如今时常见诸纸头报端的概念主张并不是一个近些年才突然冒出来的新事物,作为国际关系领域中最具包容性与感召力的世界政治呼吁之一,“早在19世纪后期甚至更早一些时间,全球治理(不一定使用‘全球治理’这个词)就具有这样的思想和实践”,“成为当时管理国际关系(国际关系管理)的选择之一”。^[1]而当人

收稿日期:2020-07-12

基金项目:国家社科基金一般项目“大数据时代中国参与网络空间全球治理方略研究”(16BGJ033)。

作者简介:檀有志,男,安徽安庆人,对外经济贸易大学国际关系学院教授,博士生导师;英国利兹大学商务孔子学院中方院长。

人类社会由两场“热战”与一场“冷战”所铭刻的 20 世纪跨入以“地球村纵贯南北,因特网横亘东西”为标识的 21 世纪,国际关系舞台上的各种行为体之间错综复杂的竞争合作,都或多或少地可以看作是围绕着林林总总的全球性问题而展开的。当代国际社会所面临的一系列超越传统主权国家边界限制、关系到整个人类生存与发展的全球性问题日渐涌现与加速累积,使得自第二次世界大战结束以来诞生的各种国际规制相形之下不免捉襟见肘、顾此失彼,意在谋求合力打破这一困窘局面的全球治理概念主张因之应运而生。

按照国际社会的一般认知,战争冲突、恐怖袭击、自然灾害、重大瘟疫等都可能引发极为严重的公共危机。在知名危机管理专家罗森塔尔(Uriel Rosenthal)等人看来,这些将“对一个社会系统的基本价值和行为准则架构产生严重威胁,并且在时间压力和不确定性极高的情况下,必须对其做出关键决策”。^[2]此次突然大面积爆发的新冠肺炎疫情,类似从中世纪欧洲的黑死病到上世纪初的西班牙大流感再到本世纪初肆虐非洲的埃博拉病毒等“世纪大瘟疫”,同属于公共危机种类之一的公共卫生危机。而特别值得一提的是,作为一种严重传染性疾病,这一不同于战争暴乱、恐怖主义等大多拥有某种政治诉求、针对某些特定群体的全球性问题,其锋芒所向往往并不针对任何特定的对象。而恰恰是新冠肺炎疫情这种“专治各种不服”的无差别蔓延性更加放大了其与生俱来的扩散范围与影响效应,“特别是重大的传染病、重大的环境污染或职业中毒对人们的心理影响非常强烈”,极易造成整个人群的恐慌。^[3]新冠肺炎疫情在全球范围内的快速蔓延扩张走势,也在很大程度上印证了这一点。它不仅残酷地夺去了全世界数以万计的无辜生命,并在很短的时期内给全球经济增长造成了极为严重的实体伤害,甚至还有可能诱发大众的恐慌心理进而危及整个社会的稳定。这一典型的非传统

安全威胁既是对各国政府管控突发性公共危机事件的处置能力的一种考验,也对当前国际社会在公共危机管控中的全球治理合作水平直接提出了十分严峻的挑战。

作为与“传统安全”相辅相成的一个概念,“非传统安全”在 20 世纪 90 年代逐渐为人所熟知,而以 2001 年“9·11”恐怖主义袭击为标志性事件,各种非传统安全对人类社会和平与发展的威胁日益凸显,一定程度上“导致了安全问题主体的转移和威胁来源的不确定性及非对称性,安全的内涵和外延都在迅速扩大”^[4]。进入 21 世纪以来,诸如金融风暴、核泄露污染、恶性传染疾病、网络犯罪乃至网络战争等全球性问题不断涌现,虽然“其中有些问题由来已久,只是长期以来并没有带来普遍威胁,且往往与传统安全相缠绕并附属于后者。但是一旦经由安全化的过程而上升为安全问题,就需要以更宽泛的安全视野来应对”^[5]。安全概念的理论范式变化反映出这些全球性问题往往呈现出一系列超越传统安全的鲜明特点。著名国际问题专家陆忠伟就曾指出这些非传统安全问题一般包括以下五大特点:“可分为具有暴力性质和非暴力性质两个方面”“均具有‘跨国性’扩散蔓延”“都对各国公民的生命、社会生活和整个人类安全、国家安全、地区安全和全球安全构成直接威胁”“各种问题具有相互影响的特点”以及具有“‘外溢’或‘内流’的特性”。^[6]另有一些知名学者如余潇枫等人则将这种非传统安全视为“一个动态性的概念”,并将其主要特点归纳为问题的始发性、成因的潜在性、传递的扩散性、表现的多样性以及治理的综合性等“五性”,认为其“正在改变人们的安全理念,正在改变国家的安全战略视角,正在改变世界对于安全价值中心的认同”。^[7]不单如此,近年来人们还可以相当直观地看到许多全球性问题超越了传统安全以各国疆界为主的地理空间以及主要限于军事领域的表现样式,同时又常常与各种传统安

全威胁相伴而生纠缠交织在一块。正因如此,“全球性问题在议题间重叠性,与国内问题之间的联动性,以及在时间上的连续性,使政治家和学者们如果仍然立足于国内政治与国际政治的分割,可能很难找到有效的解决方案”^[8]。由是观之,全球治理注定会是一个复杂而多元的曲折进程,而催生其艰难前行的则是这些紧随着时代进步而纷至沓来的全球性问题。

尽管着眼于应对全球性问题的全球治理的思想与实践早已有之,然而这一理念的公开提出却并不那么久远。溯其本源,冷战结束前夕的1989年,世界银行在论及灾难深重的非洲经济社会发展时首次提出了“治理危机”(crisis in governance)这一概念,自此之后“治理”这一管理学领域中的专门术语才开始为人们所高度熟悉并广泛使用,政治学、社会学、经济学甚至人类学等其他学科也纷纷都参与到这一大讨论中来。^[9]以此为前提,学术界广为接受的一个观点是,“全球治理”概念最早是由联邦德国前总理、国际发展问题独立委员会主席维利·勃兰特(Willy Brandt)在国际局势剧烈变动、国家实力分化重组的后冷战背景下提出的。1990年,勃兰特在德国召集了一次会议,展望冷战结束后“世界向何处去”的问题;1991年,他又在瑞典召集了一次续会,并发表了一份《关于全球安全与管理的斯德哥尔摩倡议》,公开倡导建立与发展多边规则和管理体系以促进全球相互依存和可持续发展。^[10]在这两次会议成功造势的基础上,以瑞典前首相卡尔松(Ingvar Carlsson)等为代表的28位国际知名人士,受到联合国在20世纪90年代海湾战争中树立起史无前例的强大威望启迪,于1992年发起成立了一个独立团体组织——“全球治理委员会”(Commission on Global Governance)。正是该委员会在1995年联合国成立50周年之际发表了名噪一时的研究报告《天涯若比邻》(Our Global Neighborhood),系统阐述了全球治理的

概念、价值及其与全球安全、经济全球化、联合国改革和全世界法治建设之间的关系。^[11]该报告对“治理”概念做了一个较为笼统的界定:治理乃是各种个人与机构管理其共同事务的诸多方式的总和,是一个使相互冲突的或各有不同的利益得以调和并采取联合行动的持续过程。它还对全球治理的基本特征做了一个简明的总结:治理并非一整套规则,也不是一次活动,而是一个过程;治理过程的基础并非控制,而是协商;治理既涉及公共部门,也包括私人部门;治理并非一种正式的制度,而是一种持续的互动。

不过需要指出的是,迄今为止,国际学术界并未能就全球治理的定义达成一个普遍认同的共识。如全球治理理论重要奠基人之一的美国学者詹姆斯·罗西瑙(James N. Rosenau)在其成名作《没有政府的治理》一书中特意强调:“正如本书的标题所表明的,治理并非是政府统治的同义词”,“换言之,治理是一种内涵远比统治更具包容性的现象”。“治理是这样的一种规则体系,它依赖主体间重要性的程度丝毫不亚于依赖那些正式颁行的宪法和章程……因此,设想没有政府的治理是可能的,即:尽管它们未被赋予正式的权力,然而这套规章机制在其活动领域内仍能有效地运作”。^[12]而中国著名全球治理研究学者苏长和则将全球治理看作是这样一个过程:“政府、社会组织和企业等共同合作,通过订立各类国际制度,在国际社会对主权国家管辖权以外的全球性问题形成有效管理,最终使国际社会接近秩序。”^[13]即便如此,在有关全球治理的各个版本的认知中,全球治理委员会所作的概念界定仍被视为具有最大的代表性和权威性,因而也为世界各国研究者广为引证,特别是其极力倡导的摒弃无谓口舌之争的全球合作精神,更是深刻地揭示出国际社会在不得不面对诸多迫在眉睫的全球性问题时所迸发的对于加大推进全球治理力度的强烈诉求。

二、治理模式角力呼唤全球治理体系改革

在以技术革新为先导的全球化浪潮日益呈加速度态势向前迈进的同时,各种盘根错节的全球性问题也随之花样翻新层出不穷,这使得人类社会的几乎所有方面都发生了比较显著的变革,其中最令人瞩目的变化之一便是“人类政治过程的重心正在从统治(government)走向治理(governance),从善政(good government)走向善治(good governance),从政府的统治走向没有政府的治理(governance without government),从民族国家的政府统治走向全球治理(global governance)”^[14]。

纵观冷战结束以来近三十年的全球治理实践,依据参与治理主体在组织属性上的差别,我们可以粗线条地将其划分为三种相互联系却又相对独立的模式:一是主权国家中心治理模式,即以各主权国家政府及次国家的政府当局为主要治理主体的治理模式。在彼此高度关注的领域,各自出于对自身利益兼顾共同利益的考虑,通过协商、谈判而相互合作,共同处理面临的紧迫全球性问题,进而达成某些具有一致行动力和约束力的多边协议或国际规制。二是政府间国际组织中心治理模式,即以联合国、世界银行、世界卫生组织等各种政府间国际组织为主要治理主体的治理模式。这些政府间国际组织针对某些特定的问题领域(如恐怖主义、金融危机、流行疾病等)开展专项活动,搭建起适宜的对话平台促成有关成员国之间进行必要的深度合作,积极谋求实现最大的共同利益。三是非政府间国际组织中心治理模式,即以各种类型的全球公民社会组织等非政府跨国组织为主要治理主体的治理模式。在纵横交错的跨国关系网络中,这些非政府间国际组织通常针对一部分具体的公共政策议题(如跨国网络犯罪、妇女儿童权益等)积极发声,努力去居中协调众多目标与偏好各异的行动者之间的策略,使其在彼此信任与各有得利的基础上达

成有限的国际合作。这三种治理模式内部以及彼此之间存在着长期的相互角力,在一定程度上也抵消和侵蚀了部分推进全球治理向前的驱动力。

在当代国际关系研究中,国际体系的“无政府状态”被认为是几乎不言自明的“常识性”假设,主流国际关系理论——无论是现实主义、新自由制度主义还是建构主义,都建立在对这一假设的普遍认同之上。^[15]由于国际层面上一个凌驾于各主权国家之上的超国家政治行为体并不存在,国际无政府状态同样不失为对当前全球治理整体状况的一个最真实写照。且不说陆、海、空、天等那些传统疆域,仅以已逐步发展成为国家安全一个新的制高点与承载体的“第五疆域”——网络空间为例。作为一个全球开放互联的庞大体系,网络空间并不存在如界石界碑等具象可辨的国家边界,任何一国政府均无力独自对其进行足够有效的管控,而目前网络空间全球治理上的国际机制也远远够不上完善。“无论从法律、政策还是从安全角度来看,网络空间都还是一个没有形成全球共同规范的未知领域(uncharted territory),无论是权威、透明度,还是责任都不是很清晰。从某种意义上而言,目前的网络空间如公海和外太空一样,是一个无政府状态的全球公域(Global Commons)。”^[16]再从21世纪头二十年的治理具体实践来看,这一新兴疆域中涌现出的各种牵涉面广、影响力大、关注度高的全球性问题大有愈演愈烈之势,其最主要的一个症结就在于“网络空间几乎由各民族国家的政府所垄断,他们可以根据自己的利益选择接受或者拒绝连接外部世界的互联网,全球网络空间几乎被分割成了国家互联网。这些国家的政府在国家内部可以方便且自由地制定自己本国的互联网管理政策,并且很少或者根本不考虑与其他国家互联网管理政策的协调”^[17]。类似网络空间全球治理的这般国际无政府状态,还会反过来建构居于其间的各种国际行为体更趋以自我为中心倾向,这

种负向互动最终造就除了在某些具体问题领域实现较低程度的国际合作之外,全球治理体系仍处于一种政出多门、各行其是的困境乱局。

在国际无政府状态下,不同的全球治理模式相互角力,突出表现在三个方面的严峻挑战:一是民族主权国家与多元治理主体之间的角色冲突;二是发达国家与发展中国家之间的立场矛盾;三是某些霸权国家与主要大国之间在全球治理国际规则主导权上的激烈角逐。主权理论是国际政治理论的一块重要基石,主权原则也是国际关系得以发生发展的一个根本依据。主权侧重强调的是—个民族国家对其内外事务的最高控制权力,—国对其主权的重视、宣示、固守有其显而易见的正当性。然而,这与全球治理所倡导的由主权国家、各种政府及非政府国际组织、个人等多元行为主体合作共治的理念有着难以弥合的鸿沟。唯有在二者之间找到一个合适的平衡点,通过主权国家自愿、适度让权或赋权于其他治理主体,才能使人类共同利益的考量摆脱狭隘的民族国家的一己私利的算计,为全球治理创设出运作的大环境与成功的大概率。南北矛盾非始今日积怨已久,尽管全球治理顺应了世界历史发展的内在要求,理论上有利于在全球化时代确立新的国际政治经济秩序,但我们同时也应当遗憾而清醒地看到,西方发达国家与广大发展中国家不仅在经济社会发展程度上存在着巨大的差距,而且在不少全球性问题的治理方面的利益诉求上存在着不尽相同有时甚至截然相反的价值立场,二者在全球治理体系中处于长期失衡的地位严重制约着全球治理行动目标的高效实现。而东西角逐透着浓重的冷战思维与意识形态偏见,美国凭借自身超群的军事、经济和政治实力“成为了国际体系中的‘收租人’,垄断着国际财富和资源的分配,进而实现了自身利益和价值偏好的最大化”^[18]。美国处心积虑欲使其“世界警察”身份在各个全球治理问题领域得以“自然延伸”,摆出霸

主姿态不止是谋求自身的绝对安全,更试图垄断全球治理国际规则制定的主导权,时常无视甚至刻意打压包括中、俄等在内的主要大国参与制定全球治理国际规则的努力。这几大方面的“内耗”已日渐构成对全球治理进程继续向纵深发展的巨大掣肘,国际社会对于当前全球治理体系必须进行“真正的改革”的呼声越来越高。

现行的全球治理体系主要建立于第二次世界大战结束之后,其跟不上时代发展步伐、不适应现实情况需求的地方伴随着各种全球性问题的与时俱进而显露无遗。党的十九大报告指出:“没有哪个国家能够独自应对人类面临的各种挑战,也没有哪个国家能够退回到自我封闭的孤岛。”中国秉持共商共建共享的全球治理观,积极参与全球治理体系改革和建设,不断贡献中国智慧和力量。2019年3月,中国国家主席习近平在出席中法全球治理论坛时曾代表中国政府向国际社会发出郑重呼吁:坚持公正合理、破解治理赤字;坚持互商互谅、破解信任赤字;坚持同舟共济、破解和平赤字;坚持互利共赢、破解发展赤字。^[19] 这些兼具历史情怀与国际担当的中国声音,旨在于一片全球治理乱局中积极参与引领全球治理体系改革,致力于与各国人民一道积极打造人类命运共同体,诚心推动全球治理体系朝着更加公正合理的方向发展。

据世界卫生组织(WHO)在其官方网站上所做的权威统计报告显示,截止2020年5月23日,此次新冠肺炎疫情中全球确诊病例即已突破500万例、死亡病例超过33万例。^[20]新冠肺炎疫情所引爆的这场全球卫生治理“群生相”,无疑可以看作是当前正逐步走向深水区的全球治理进程的一个缩影,其间呈现出的一些苗头趋势也在某种意义上彰显了未来全球治理体系改革的若干重要面向。在各国应对新冠肺炎疫情的处置手法上,中国的壮士断腕式决绝、新加坡的置若罔闻式淡化、意大利的无可奈何式放飞自我以及美

国的眼高于顶指点世界等,无不折射出治理主体的多样性以及治理模式的多元化。甚至从一个不太严格遵循学术规范的角度来观察,在某些具体问题领域,例如究竟是中医还是西医更加对症有疗效、究竟戴口罩能否防控住新冠肺炎疫情的扩散传播、究竟应该选择“封城”还是倾向于“不设防”等等各大热门辩题中,也仿佛能由此依稀看到全球治理体系改革这一宏大主题之下所蕴含的极大包容性与诸多不确定性。

三、治理责任担当凸显国际话语权竞争

“山川异域,风月同天”,这两句贴在日本援助中国抗疫物资外包装箱上的古诗词一度火遍社交网络,它们引申出的深意为此次新冠肺炎疫情实乃威胁全人类生命健康安全的全球公共卫生危机,各国政府和人民休戚与共,理所应当协力克难。在重大瘟疫这一人类的共同敌人面前,任何一个有理性的国家政府都不敢打包票仅凭一国之力即可全身而退,任何一个有担当的领导人也绝不应妄逞匹夫之勇拿国民的生命健康安全做赌注开玩笑。在此番突发全球性问题的治理过程中,国际社会中的绝大部分成员展现出了空前程度的协同认知与责任意识,例如:在中国疫情最为严重的二月前后,共有六十多个国家和近十个国际组织向中国捐赠了大批口罩、防护服等急需的疫情防控物资;而待中国抗疫形势有所好转之后,中国立马开始善意反哺,“已经向将近150个国家和4个国际组织提供了紧急援助,以解各方的燃眉之急;为170多个国家举办了卫生专家专题视频会议,毫无保留地分享成熟的诊疗经验和防控方案;向24个有紧急需求的国家派遣了26支医疗专家组,面对面地开展交流和指导。我们还在保证质量的前提下,开足马力为全球生产紧缺的医疗物资和设备,仅口罩和防护服就分别向世界出口了568亿只和2.5亿件”^[20]。这都生动体现了国际社会守望相助、同舟共济的命运共同体底色。处于疫情风暴眼中的中国更是承

受着巨大的经济社会成本,毅然做出了对疫情重灾区武汉这所超千万人级别的城市进行史无前例的“封城”之举,用实实在在的果敢行动为负责任大国的魄力与胸怀作了最好的注脚。世界卫生组织(WHO)在总干事谭德塞(Tedros Adhanom Ghebreyesus)的领导下,在治理新冠肺炎疫情的全程中,秉持一种专业客观公正科学的立场,积极履行自身职责,为协助各个国家和地区应对疫情、推动国际抗疫合作发挥了举世瞩目的重要作用。

而与此形成鲜明对照的是,当世仅存的唯一超级大国美国政府对疫情的严重性掉以轻心,盲目托大误导民众,最终导致新冠肺炎疫情在美国境内迅速蔓延,不断攀升,确诊病例直破百万、死亡病例突破十万,同样成为“唯一超级大国”。时值今年又是美国总统大选年,特朗普(Donald Trump)总统及其政治班底蓬佩奥(Mike Pompeo)国务卿等政客为了刷选票谋求连任而纷纷打起了“中国牌”,罔顾事实刻意将新型冠状病毒与中国进行捆绑,不负责任地在公开讲话中多次直呼其为“中国肺炎”或“武汉肺炎”,有意污名化,并公然指责中国向美方提供“有瑕疵的(疫情)数据”。他们如此这般狭隘偏执的行径,其醉翁之意就在于试图诱导一些疫情爆发国家对中产生怨气,制造各国共同向中国兴师问罪的国际舆论,趁机挑拨一些国家与中国之间的双边关系。不但如此,美国还几度发起针对世界卫生组织的威胁并大肆批判谭德塞本人,指责世界卫生组织及谭德塞在新冠肺炎疫情大流行方面“一再犯错给世界带来了极其高昂的代价”,声称该组织已成为“中国的傀儡”而需要“根本性改革”,宣布暂停向该组织提供资金。就任总统以来已令美国先后退出了跨太平洋伙伴关系协定(TPP)、巴黎气候变化协定、联合国教科文组织、伊朗核协议等国际机制的“退群达人”特朗普,又于2020年5月29日在白宮的新闻发布会上公开指斥世

界卫生组织未能作出美国所要求的重大实质性改革,宣布美国自即日起退出世界卫生组织,并将美国的资金重新用于世界其他迫切的全球公共卫生需求。^[21]特朗普政府这些不加掩饰急于“甩锅”的言行,其主要意图在于转移美国民众对于政府不作为和应对疫情低能的舆情怒火,保住国内执政权,同时还试图一手操控主导国际社会围绕这一突发全球性问题的全球治理规则制定方面的国际话语权。

国际话语权是近年来国际问题研究领域的一大热门话题,也是世界各国尤其是新兴经济体国家与西方发达国家竞相争逐的最重要着力点之一。20世纪80年代末,“话语”(Discourse)概念正式进入国际关系研究领域,对它的研究主要集中于建构主义与后结构主义,并深受法国后现代主义思想家米歇尔·福柯(Michael Foucault)话语权力理论的影响。^[22]从话语中发现权力本质,或将话语作为权力来源理解,话语权理念从其思想渊源上明显可以看出福柯“话语即权力”这一著名命题投射的影子。不过,对于话语权的理念认知并不只限于福柯一支,有学者将世界范围内最具影响力的话语权观概括分为三大流派:第一个是以福柯等人为代表的后现代主义学派,他们拒斥本质主义的、元叙事的话语权,关注个体的、碎片化的话语权;第二个是以葛兰西(Antonio Gramsci)等人为代表的西方马克思主义学派,他们对晚期资本主义的意识形态持批判态度,或主张争夺话语权,或倡导话语民主权;第三个是以萨义德(Edward W. Said)等人为代表的后殖民主义学派,他们深受后现代主义与西方马克思主义的影响,反对帝国主义或强势群体的话语霸权,主张平等包容,消解西方话语霸权。^[23]这三大流派之间或相互承接、或相互批判,砥砺融通,极大地丰富与拓展了话语权理论。而其中后两个学派的内核理念,都为国际话语权竞争的正当性、必要性提供了一定的学理支撑。

从语义的层面来考察,话语权具有话语权利和话语权力的双重内涵,话语的权利表达的是对话语运用的“资格”和“好处”,话语的权力表达的则是对话语支配的“能力”和“程度”。国际话语权通常“主要表现在有国际意义上的公共空间或非公开场合自由传播或表达与国家利益及其所承担的国际义务相关的立场和主张,其反映对国际事务、国际事件的定义权、对各种国际标准和游戏规则制订权以及对是非曲直的评议权、裁判权”,体现了一国在国际社会中的知情、表达和参与的权利运用。^[24]国际话语权涵盖了政府组织、非政府组织及广大民众等各种行为主体,涉及了政治、经济、外交、军事、文化等各个问题领域。纵观历史、环视世界,当前的国际话语权竞争较量呈现出了不同以往的诸多新趋势、新特点:第一,国际话语权竞争已进入战略领域,某种意义上甚至可以说已成为决定国家能否生存与发展的关键性要素之一,“不战而屈人之兵”等思想已从战略理念变成了战略现实;第二,国际话语权竞争的议题、内容不断更新、升级,涉及领域越来越广泛;第三,世界各国争夺国际话语权优势的投入力度越来越大,使用的技术手段和装备也越来越先进;最后,在国际话语权竞争角力中,西方与非西方之间的争斗更加阵线分明。^[25]从上述特质可以看出,当前的国际话语权竞争主要反映的仍然是国家之间基于实力对比构建的权力关系,其最终目的也依然跳脱不出“由权力界定利益”的“窠臼”,换言之,国际话语权竞争归根结底较量的是国家利益上的博弈。^[26]在未来可预见的较长一段时期内,在当前国际格局并未发生根本性变革的前提下,国家之间的国际话语权角逐大戏必将还会持续上演。

从国际政治经验现实来看,国际话语权在国家之间的“分配”状况极不均衡。冷战期间,东西两大阵营对国际话语权的争夺集中表现为意识形态主导权上的攫取,西方国家凭着先发优势竭

力打压或颠覆社会主义国家及许多刚实现民族独立的发展中国家。冷战结束之后,尽管2001年国际恐怖主义事件和2008年国际金融危机等对西方发达国家主导的国际政治经济秩序予以较大的冲击,但国际话语权的“西强东弱”格局并未发生根本性的转变。整体上看,以欧美为主体的西方占据着明显的主流和强势地位,个别国家甚至在某些方面还拥有“话语霸权”,而非西方世界处于相对弱势地位,这一“软实力”的力量对比状况似与硬实力的基本权力分配状况之间存在着高度的一致性。^[28]掌握国际话语权更多的一方可以利用“话语权”优势,按自己的利益和标准定义国际事务、事件,制定于己有利的游戏规则,并对事物的是非曲直符合自己利益的逻辑作解释,从而在日益白热化的国际竞争中占得先机、赢得主动,先发制人、先入为主。同此一理,在推进应对诸多全球性问题的治理进程中,个别西方发达国家一味地寻求通过固化与扩大其话语权上的优势而将本国的价值观念、政治制度等对外输出,以便于其长期霸占全球治理领域的政策红利;相形之下,在构建新的全球治理体系过程中,许多发展中国家在国际话语权竞争中处于“失语”“无言”劣势的现象并不鲜见。

身为国际社会大家庭中历史最为悠久的重要一员,中国的国际话语权建设大体走过了一个“从无到有”的阶梯式发展历程:古代中国——无话语权意识时期;近、现代中国——国际话语权被剥夺时期;当代中国——话语权意识觉醒与国际话语权博弈时期。^[29]而在过去一段很长的时间里,当代中国被西方国家拿着意识形态的“红色显微镜”、种族宗教的“黄色显微镜”以及经济贸易的“绿色显微镜”来找由头折腾,国家形象被扭曲得几近失真,国际话语权上所取得的每一点进步都十分来之不易。党的十八大以来,综合国力早已今非昔比的中国日益深度融入全球治理体系,并充分把握住了在全球治理体系改革中发挥

引领性作用的历史性机遇期,中国在国际事务上的话语权被提升到了前所未有的高度。2016年9月27日,习近平在主持中共中央政治局第三十五次集体学习时指出:“随着国际力量对比消长变化和全球性挑战日益增多,加强全球治理、推动全球治理体系变革是大势所趋。中国要积极参与全球治理,主动承担国际责任。”^[30]在人类命运共同体理念指引下,中国在网络安全、数字经济、气候变化、“一带一路”沿线国家共同发展等新老全球性问题领域,提出并推动实施了一系列全球治理的中国方案,为全球性问题的解决以及全球治理体系的改革贡献了中国力量和中国智慧。此次迎战新冠肺炎疫情的这场硬仗,中国的整体表现可歌可泣可圈可点,且越到抗疫后期有了更多的国际比较越能彰显中国的勇气与责任、眼界与胸怀,赢得了国际社会绝大多数有识之士的肯定与尊重。

结语

历经四十余年的改革开放,身为联合国安理会常任理事国的中国又跃升为世界第二大经济体,早已成为全球化世界中举足轻重、不可或缺的有机构成之一。没有中国深度嵌入的全球化是名不副实的,没有中国深度参与的全球治理更是华而不实的。与此同时,近几年来,一股“逆全球化”浪潮也在持续升温发酵,以中美贸易战不断升级、英国脱欧久拖不决、日韩贸易摩擦愈演愈烈等事件为代表,民粹主义和贸易保护主义抬头,国际局势间或让人恍惚有一种时光逆转回到冷战期间美苏两大阵营对垒互攻的“新冷战”的错觉。尤其是自2016年特朗普总统上台以来,美国不断推卸全球治理的责任,鼓吹“美国优先”的偏执理念,在对外政策上推行孤立主义、单边主义和贸易保护主义,不但严重影响到全球公共产品的供给,导致全球治理赤字加大,而且大大增加了国际形势的不确定性。^[31]

然而即便是在美国拒绝承担全球治理责任

的情况下,中国仍然坚持做全球治理的贡献者和引领者,坚定地立足于构建人类命运共同体的全球治理理念,秉持共商、共建、共享原则,努力寻求全球治理的合作路径。2020年5月18日,中国国家主席习近平在第73届世界卫生大会视频会议开幕式上发表了题为《团结合作战胜疫情 共同构建人类卫生健康共同体》的致辞,强调面对新冠肺炎疫情这场第二次世界大战结束以来最严重的全球公共卫生突发事件,中国坚持以人为本、生命至上,始终本着公开、透明、负责任态度,始终秉持构建人类命运共同体理念,宣布中国为推进全球抗疫合作的五大举措,呼吁各国携起手来,共同构建人类卫生健康共同体。^[32]为了更好地维护和拓展中国在全球治理进程中的负责任大国形象与正当国家权益,中国有必要从战略与战术两个层面去加紧探索推进当前全球治理体系更新完善的中国路径。

在战略层面,当前全球治理体系正处于重构、整合之中,中国应充分认识和高度重视与美国等西方国家争夺全球治理国际规则的制定权,积极推动全球治理体系改革朝着于己有利的大方向发展。在战术层面,中国应积极加强与其他国家及相关国际组织在全球治理原则、规范、标准、政策、协议、应急预案、奖惩机制等方面的合作与交流,共同推进全球治理规制的建立实施,并合纵连横以有效反制某些傲慢的超级大国的单边主义行径。进而言之,我们在论及许多国际问题时老生常谈的一个观点是倡导重视发挥非政府组织以及个人的作用,事实上这绝非只是一句无关痛痒的空话套话。笔者目前在任职英国利兹大学孔子学院中方院长期间,就曾亲身接触并详细了解到利兹地区的华人团体在此次抗疫中所扮演的灵动角色:两位华人领袖自主发起组织在该地区就职、就学的职员、学者、学生等华侨华人,募集善款捐助本地医疗机构、协调对接防疫物资、及时组建华人内部抗疫互助微信群、积极

向英国本土人士宣传中国抗疫资讯等等,为全球抗疫大业做出了富有成效的独特贡献,可谓是真正地参与到了新冠肺炎疫情这一突发全球性问题的具体治理实践之中。华人、华侨乃至留学生、访问学者等均是可为我用的宝贵资源,在中国未来的全球治理方略整体设计中理应保有他们的适当位置。

当前新冠肺炎疫情攻坚战在全球范围内尚未敢轻言已取得拐点式胜利,世界各国政府民众唯有继续同舟共济;当今时代全球治理体系改革历史进程依然道阻且长,各参与治理主体仍须继续风雨兼程!

参考文献:

- [1]庞中英.关于中国的全球治理研究[J].现代国际关系,2006(3).
- [2]Uriel Rosenthal, *Coping with Crises: The Management of Disasters, Riots and Terrorism*[M]. Springfield, IL: Charles C. Thomas, 1989.
- [3]赵海燕,姚晖,胡晓抒.以非传统安全观审视公共卫生危机[J].中国公共卫生,2006(12).
- [4]薛晨.非传统安全问题与国际公共产品供给[J].世界经济与政治,2009(3).
- [5]王江丽.非传统安全语境下的“安全共同体”[J].世界经济与政治,2009(3).
- [6]陆忠伟.非传统安全论[M].北京:时事出版社,2003:34—35.
- [7]余潇枫,潘一禾,王江丽,王逸舟.非传统安全概论[M].杭州:浙江人民出版社,2006:51-61.
- [8][13]苏长和.中国与全球治理——进程、行为、结构与知识[J].国际政治研究,2011(1).
- [9]唐贤兴,张翔.全球化与全球治理:一个“治理社会”的来临? [J].世界经济与政治,2000(1).
- [10]陈承新.国内“全球治理”研究述评[J].政治学研究,2009(1).
- [11]The Commission on Global Governance. *Our Global Neighborhood: The Report of the Commission on Global Governance* [M]. New York: Oxford University Press, 1995: 2—3.
- [12]James N. Rosenau & Ernst-Otto Czempiel, eds., *Governance without Government: Order and Change in World Politics* [M]. Cambridge: Cambridge University

- Press, 1992:4—5.
- [14]俞可平.全球治理引论[J].马克思主义与现实,2002(1).
- [15]高婉妮.国际政治的等级状态?——评《国际关系中的等级制》[J].国际政治科学,2010(1).
- [16]蔡翠红.网络空间的中美关系:竞争、冲突与合作[J].美国研究,2012(3).
- [17]王高阳,戴梦迪.网络空间全球治理的现状及其面临的挑战[J].云南社会主义学院学报,2012(4).
- [18]刘世强.霸权依赖与领导国家权势衰落的逻辑[J].世界经济与政治,2012(5).
- [19]习近平在中法全球治理论坛闭幕式上的讲话(全文)[EB/OL].新华网,2019-03-26.
- [20]Coronavirus Disease (COVID-2019) Situation Report - 124, Data as received by WHO from national authorities by 10:00 CEST, 23 May 2020 [EB/OL]. https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200523-covid-19-sitrep-124.pdf?sfvrsn=9626d639_2.2020-05-27.
- [21]国务委员兼外交部长王毅就中国外交政策和对外关系回答中外记者提问[EB/OL].中国政府网,2020-05-25.
- [22]Jason Hoffman and Maegan Vazquez.Trump announces end of US relationship with World Health Organization [EB/OL]. CNN, Updated 2053 GMT (0453 HKT), May 29, 2020. <https://edition.cnn.com/2020/05/29/politics/donald-trump-world-health-organization/index.html>.
- [23][29]王啸.国际话语权与中国国际形象的塑造[J].国际关系学院学报,2010(6).
- [24]汝绪华.话语权观的流派探微[J].湖北行政学院学报,2010(1).
- [25]梁凯音.对中美关系中的中国国际话语权问题的研究[J].东岳论丛,2010(7).
- [26]林利民.21世纪战略竞争制高点[J].政工研究文摘,2008(5).
- [27]邹应猛.国际体系转型与中国国际话语权提升战略[J].东南亚纵横,2010(10).
- [28]张志洲.中国国际话语权的困局与出路[J].绿叶,2009(5).
- [30]加强合作推动全球治理体系变革 共同促进人类和平与发展崇高事业[EB/OL].新华社,2016-09-28.
- [31]刘宏松.中国参与全球治理70年:向新形势下的再引领[J].国际观察,2019(5).
- [32]习近平.团结合作战胜疫情 共同构建人类卫生健康共同体——在第73届世界卫生大会视频会议开幕式上的致辞[N].人民日报,2020-05-19.

[责任编辑 杨年保]

Rethinking the Key Issues of Global Governance from the Perspective of Dealing with the COVID-19 Pandemic

TAN Youzhi

(School of International Relations, University of International Business and Economics, Beijing 100029, China)

Abstract: The COVID-19 pandemic that broke out in early 2020 has rapidly developed into a new global health governance issue which has attracted worldwide attention. The reason for the increase in the promotion of global governance is precisely because of the various global issues that are emerging endlessly. Throughout the practice of global governance since the end of the Cold War, there has been a long-term mutual struggle within and among different modes of global governance under international anarchy. International community is increasingly calling for the reform of the current global governance system. In the process of global governance of the COVID-19 pandemic, China has comprehensively demonstrated her commitments to the world as a responsible great power, while the sole superpower has arrogantly shirked its responsibilities. International discourse power is one of the most important focuses of competitions among different nations. The governance of global issues highlights the fierce struggle for international discourse power. In order to better maintain China's image of a responsible great power and legitimate her national rights and interests in the process of global governance, it is necessary for China to explore the Chinese path of actively participating in leading the reform of the global governance system at both strategic and tactical levels.

Key words: the COVID-19 pandemic; global issues; global governance; international discourse power; the global governance system

印尼独立战争时期的“外交”手段(1945—1949年)

赵长峰

(华中师范大学 中印尼人文交流研究中心, 湖北 武汉 430079)

摘要:从1945年8月17日宣布独立起,印尼便展开与企图继续殖民统治的荷兰的较量。在整个独立战争期间,考虑到荷兰的强大军事实力,以苏加诺和哈塔为代表的印尼民族主义领导人深知单纯通过与荷兰的武装对抗是远远不够的,需要同时诉诸“外交”手段,一方面,积极争取阿拉伯国家、美国等国家和联合国对印尼独立国家身份的承认以及民族解放事业的支持;另一方面,同荷兰进行谈判,力图通过和平途径解决争端。经过四年多的外交努力,双方签署圆桌会议协定,荷兰承认印尼拥有完全独立地位。

关键词:印度尼西亚;独立战争;外交手段

中图分类号:D83

文献标识码:A

文章编号:1006-6365(2020)06-0011-09

1945年8月17日,印度尼西亚共和国(以下简称印尼)宣布独立,但是并没有获得国际社会的普遍(法律)认可,特别是原宗主国荷兰希望继续维持在印尼的殖民统治,直至1949年12月27日,印尼与荷兰签署《关于荷兰政府将主权移交给印尼共和国的基本协定》。在四年多的独立战争期间,鉴于荷兰的强大军事实力^①,以苏加诺(Sukarno)和哈塔(Hatta)为代表的印尼民族主义领导人深知单靠军事斗争是远远不够的^②,必须同时诉诸“外交”手段,这主要体现在两个方面:第一,积极发展与他国(和国际组织)的关系,力争获得它们对印尼独立国家身份的承认以及民族解放事业的支持;第二,同荷兰谈判,力图通过和平途径解决争端。

一、印尼获取承认与支持的努力

自1945年宣告独立以来,印尼视自己为一个独立主权国家,有权按照自己意志发展与他国的关系,寻求它们对自己独立主权国家地位的承认。

(一)印尼争取阿拉伯国家的支持

印尼宣告独立之初,没有一个大国给予明确支持,在此情况下,印尼转向与自己有相同信仰的阿拉伯国家寻求承认。事实证明,阿拉伯国家是最早承认印尼独立地位的国家之一,这与印尼人(包括海外侨民)的积极争取密切相关。

阿拉伯国家与印尼的联系源远流长,很早以前开罗和麦加便是传统伊斯兰的教育中心。进入20世纪,埃及的伊斯兰改革启发了印尼的现代政治和宗教运动。此时,伊斯兰世界日益紧密的联系使得前往中东的印尼人越来越多。印尼侨民关心印尼的民族解放运动,在中东组织了许多社会团体,例如埃及的印尼-马来亚青年联盟(Perpindom)、沙特阿拉伯的印尼-马来亚学生联盟(Pertindom)及伊拉克的印尼-马来亚全国委员会(Makindom)等,它们借助伊斯兰兄弟会来获得阿拉伯世界穆斯林的支持^③。因此,阿拉伯国家成为印尼宣布独立后努力争取外交支持的最早目标之一。

收稿日期:2020-07-08

作者简介:赵长峰,男,河北黄骅人,华中师范大学中印尼人文交流研究中心研究员,政治与国际关系学院教授、博士。

1945年9月,印尼宣布独立的消息传到中东后不久,Perpindom、Pertindom和Makindom等团体的领袖们齐聚麦加,同意以开罗为中心,将印尼独立的信息传播出去。1945年10月泗水战役发生后,各团体劝说阿拉伯国家的清真寺为泗水战役烈士的灵魂举行祈祷,谴责荷兰及其英国盟友没有人性,造成印尼人员的大量伤亡。另外,在开罗的印尼人创建了“保卫印尼委员会”,争取阿拉伯人支持印尼的独立^④。

1946年4月,当前往荷兰谈判的印尼官方代表团途经中东时,他们采纳了当地社团的建议:为有效吸引阿拉伯世界的注意,使用伊斯兰言辞,强调伊斯兰兄弟会的主题;为使印尼局势国际化,利用反殖民(民族)主义或反欧情绪,把埃及和印尼联系起来。这一做法既加强了印尼与埃及的关系^⑤,也否认了荷兰将印尼视为内政的借口,从而避免了大国的干涉^⑥。

1946年11月18日,阿拉伯国家联盟(以下简称阿盟)理事会做出决定,建议阿盟成员国从事实上(de facto)和法律上(de jure)承认印尼主权。这为印尼1947年外交取得重大进展奠定了基础。

1947年3月,埃及驻孟买总领事阿卜杜勒·穆尼亚姆(Abdul Munim)访问印尼,这是印尼宣布独立后访问印尼的第一位外交官。为了表示对埃及政府的感激,副总统穆罕默德·哈塔给刚出生的女儿取名莫蒂亚·法里达·哈塔(Meutia Farida Hatta),法里达是埃及国王法鲁克二世的妻子。另外,阿卜杜勒·穆尼亚姆同意印尼代表团成员搭乘其航班前往德里参加亚洲关系会议^⑦。印尼的与会提升了其在国际上的形象,并巩固了印尼与印度的关系。

1947年6月10日,印尼和埃及正式缔结友好条约,埃及成为第一个承认印尼独立的国家。由于埃及在阿拉伯国家中的示范效应,黎巴嫩、叙利亚、沙特阿拉伯、也门等国先后承认印

尼的独立地位。当荷兰人试图孤立印尼时,阿拉伯国家提醒国际社会,印尼已是一个新的独立主权国家。在1947年联合国安理会关于印尼问题的辩论中,荷兰代表范·克莱芬斯(Van Kleffens)以任何国家都不承认印尼的独立为由,企图阻止联合国干预荷兰和印尼的争端。这一理由被当场否决,埃及、叙利亚和伊拉克明确表示它们承认印尼独立。在荷兰于1948年12月发动第二次军事侵略后,阿拉伯国家迅速做出回应,禁止荷兰船只和飞机使用其港口和机场^⑧。

(二)印尼争取美国的支持

印尼宣布独立后,在民族主义者看来,印尼有必要且有可能获得美国的支持。从必要性来看,印尼第一任总理苏坦·夏赫里尔(Sutan Sjahrir)表示:“荷兰对美国的重要性与它在英国对外政策中的重要性不同……如果我们能与美国和谐相处,我们就能有一个新的处境。”^⑨如果能够获得美国的支持,美国在印尼与荷兰的争端中站在印尼一方,必将有助于印尼获得国际社会的普遍承认,有利于印尼的政治经济发展。从可能性来看,宣扬反殖民主义言论的美国政府有可能支持印尼的反对荷兰的殖民主义行动。因此在宣告独立后,印尼政府和人民使出浑身解数力争获得美国的支持:将杰斐逊的著作或林肯的演讲片段写在横幅或城墙上,期望能够吸引登陆印尼的美军;1945年10月,苏加诺总统向华盛顿发出呼吁;1945年12月,夏赫里尔总理请求美国总统杜鲁门向印尼提供帮助。然而,美军并未来到印尼,苏加诺和夏赫里尔的呼吁也石沉大海^⑩。印尼受到冷落与美国的全球战略有莫大关系,冷战开始后,与苏联的竞争成为美国最重要的战略考量,最开始,美国的注意力集中在欧洲。

美国在印尼与荷兰的争端中采取中立态度,既不反对荷兰继续殖民印尼,也不支持印尼反抗荷兰殖民统治,它只有一个要求,即无论结

果如何,双方必须通过和平谈判的方式解决。在1948年茉莉芬事件之前,美国持续向荷兰提供经济和军事援助,以帮助荷兰的经济发展与军事建设。因此,名义上中立,实际上是偏向荷兰的。

印尼领导人知道美国的亲荷立场,但是考虑到美国的全球威望以及美国在印尼与荷兰的争端中所持态度的重要性,他们因此尽量不疏远美国,尽管声称在苏美冲突中保持中立,实际上却倾向于美国。同时,他们始终将争取美国支持印尼解放事业作为最优选项,通过呼吁人民自决权的共同信念,或强调印尼争取独立与美国反殖民主义之间的共同点,试图使美国相信,印尼的利益与美国的利益是一致的。

印尼的努力没有白费,特别是在成功镇压茉莉芬叛乱之后,美国的态度虽然依然是中立,但开始偏向印尼。1948年10月,哈塔向联合国印尼斡旋委员会(GOC)的美国代表梅尔·科克伦(Merle Cochran)指出:“在即将爆发的全球战争中,印尼必须建立强大而有生命力的民主制度,以抵御极权主义……一个软弱和不民主的印尼将对世界的福祉构成严重威胁,唯一能得到好处的是共产党。”^⑩美国对此给予积极回应。

荷兰军队于1948年12月19日对印尼发动第二次军事进攻,美国放弃中立,公开谴责荷兰的军事行动。当荷兰外交部长斯蒂克(D.V. Stikker)访问华盛顿希望获得美国支持时,美国国务卿乔治·马歇尔(George Marshall)明确告知,美国希望荷兰与印尼通过谈判而不是军事达成解决方案^⑪。美国立场的转变,对推动1949年12月荷兰最终向印尼转交主权起到了至关重要的作用。

(三)印尼争取联合国的支持

起初,英国在印尼与荷兰的谈判中充当调停角色,但由于英国的斡旋作用收效甚微,印尼

开始将目光投向联合国,在澳大利亚和印度的共同努力下,印尼-荷兰争端被提交到联合国。这是印尼的重大政治胜利,因为这标志着荷兰与印尼争端的性质已发生变化,两国间的问题转变为国际问题,引起了国际社会的关注。这是印尼梦寐以求的,印尼的国际地位和声望也因此大大提高。正如斯海默霍伦(Schermerhorn)所言:“安理会提高了印尼的国际声望。印尼已经成为一个政治现实,而荷兰对印尼的行动遭到国际社会的强烈谴责”^⑫。

为监督停火和推动争端的解决,安理会于1947年8月25日通过决议,成立GOC,由澳大利亚、比利时和美国代表组成。GOC在印尼与荷兰的谈判中发挥了积极作用。首先,荷兰和印尼之间的所有谈判都得到GOC的协助,谈判所产生的所有协定都由GOC会签。其次,GOC在召集双方代表重回谈判桌方面发挥着积极作用,从而避免了谈判陷入僵局^⑬。

在GOC的调停与主持下,1947年12月8日,印尼与荷兰签署《伦维尔协议》,承认印尼对苏门答腊和爪哇的权威。但是,荷兰并不打算遵守《伦维尔协议》,不仅不承认印尼拥有对爪哇、马都拉和苏门答腊的权威,反而在这些地区建立所谓的自治区(Daerabs)和自治国家(negaras)。印尼向GOC提出抗议,认为这是对其领土的侵犯。GOC澳大利亚代表克里奇利(T. Critchley)和美国代表杜布瓦(Dubois)建议,印尼和荷兰要本着《伦维尔协议》的精神加速政治解决争端,并提出旨在促进两国和平谈判的“克里奇利-杜布瓦计划”。荷兰拒绝该计划,指责GOC越权,超出了安理会赋予的职权范围。随后,杜布瓦被默尔·科克伦(Merle Cochran)取代。为了打破政治僵局,缓解荷兰与印尼日益加剧的紧张气氛,科克伦在“克里奇利-杜布瓦计划”基础之上,于1948年9月10日提出“科克伦计划”,该计划的亮点是提出了临

时政府——印尼合众国——的结构,设定了政府的权力¹⁵。

“科克伦计划”受到印尼的欢迎,但遭到荷兰拒绝。荷兰提出一个与该计划完全不同的提案,即在临时政府存在期间,逐步废除印尼作为一个宪法实体存在,由印尼合众国的11个邦取而代之¹⁶。尽管哈塔政府做出了让步,比如,印尼“原则上”承认荷兰主权,只是要求荷兰“不能完全按照自己意愿行使主权权力”,但荷兰政府拒绝哈塔的提议,于1948年12月19日发动蓄谋已久的第二次军事侵略。

该行动遭到包括联合国在内的国际社会的广泛批评。GOC向荷兰政府施加重大压力,使其重新回到谈判桌。1949年5月7日,荷兰与印尼缔结“罗姆-罗恩协议”,双方同意举行移交主权的圆桌会议。1949年8月23日,在联合国印尼委员会(GOC的取代者)的主持下,圆桌会议在海牙开幕,经过两个多月的讨价还价,最终就归还印尼主权达成协议。

二、印尼与荷兰的谈判

无论是主动还是被动,印尼与荷兰之所以“愿意”谈判,原因是多方面的:从联合国方面来看,作为战后刚刚成立的一个国际组织,维持世界和平、调停国家间的矛盾与冲突是它的一个重要职能,因此,愿意在印尼与荷兰的争端中发挥调停作用。从印尼方面来看,印尼军事实力弱小,与强大的荷兰直接对抗不会得到任何好处。因此,印尼主动“愿意”与荷兰进行谈判,但是有个前提条件,即荷兰承认印尼的主权。换句话说,印尼与荷兰的谈判应当被看作是两个主权国家之间的谈判¹⁷。从荷兰方面来看,印尼为了彻底摆脱荷兰殖民统治,与荷兰发生多次战斗,造成大量人员伤亡。印尼部队的顽强抵抗使荷兰意识到,印尼的政治格局与二战前相比已发生巨大变化,“独立”“主权”已在印尼人民心中深深扎根,仅靠军事力量无法在印尼重建殖民

统治¹⁸。因此,荷兰尽管心有不甘,但不得不被动“愿意”与印尼进行谈判。

(一)夏赫里尔与范穆克的会谈

日本战败后,荷兰军队和官员在盟友的帮助下立即回归印尼,希望恢复对印尼的统治。1945年11月6日,荷兰政府为重建印尼提出如下建议:成立一个主要由印尼人组成的民主代表机构——中央政府,向代表荷兰王国的总督负责;印尼是即将组建的联邦的一个正式伙伴;所有群体拥有充分代表权;废除以种族歧视为基础的条例以及取消荷兰和印尼公务员制度的区别;不颁布单独的刑法;改革教育体制,降低文盲人数;印尼语和荷兰语是官方语言;鼓励所有种族群体发展工业、增加产量和改善收入分配;以民兵防御为基础,建立各团体参加的强大武装力量。同日,副总督范穆克发表了一份荷兰关于印尼政策及其目标的声明,印尼人在人民委员会中占有五分之四的席位;设立由总督监管的各部委。荷兰认为,这是它能够做出的最大让步。但在苏加诺总统看来,“这不过是对女王声明的老调重弹”¹⁹。

1946年2月12日和2月23日,范穆克在两次拜见夏赫里尔时提议:组建印尼联邦;所有出生于印尼的人拥有印尼国籍;印尼联邦的内部事务完全由联邦自己的机构处理,联邦组建内阁,国王代表担任内阁首脑;国王代表拥有特别权,管理行政和金融事务;保障信仰、教育和言论自由,保护人身和财产安全,保护少数人权利,以及司法独立;荷兰政府催促联合国接纳印尼为会员国。除无法就提议内容达成一致外,双方最大的分歧是“印尼主权”问题,夏赫里尔宣称印尼拥有对整个荷属印尼群岛领土的主权,范穆克坚决反对²⁰。

1946年3月中旬,夏赫里尔在会见范穆克时提议:承认印尼对前荷属印尼群岛领土的主权;印尼宪法坚持民主国家的基本原则,注重对

少数群体的保护;在自由的基础上确定公民资格,非印尼人可以保留外国人身份;以公益性为导向,对外国人的户籍、劳动准入、投资和经营采取开放政策;印尼继承前荷属印尼群岛和自治领地1942年3月以前的债务;印尼与荷兰缔结协定,维护荷兰人在人事、财政和经济等方面的利益;荷兰和印尼组成联邦,外交关系和防务委托给一个由双方代表组成的联邦机构;联邦机构尊重基本人权,保证有效的行政管理和健全的财务管理;协议生效后,荷兰军队立即从印尼撤退;大赦政治犯;荷兰帮助印尼加入联合国;暂停所有军事行动,印尼保证对荷兰被拘留者的人身安全^②。范穆克对此表示反对,并提出一个想法,在爪哇岛组建一个与荷兰政治联邦的独立印尼联盟。虽然范穆克的想法与印尼立场相去甚远,但这是荷兰首次表示愿意给予印尼某种形式的承认。随着越来越多的荷兰军队在东南亚联盟军司令部(SEAC)的支持下抵达印尼以及英国决定撤出印尼,印尼的地位更加虚弱。1946年3月底,夏赫里尔作出让步:第一,只要求荷兰承认印尼对爪哇、马杜拉和苏门答腊岛的权威,而不是之前的荷属印尼群岛所有领土;第二,印尼愿意同荷兰结成政治联邦;第三,允许荷兰军队在印尼执行盟军任务。

(二)林加椰蒂(Linggarjati)协议

1946年中期,荷兰选举产生一个由天主教政党主导的联合政府,该政府在印尼问题上更趋强硬,否认印尼代表所有群岛居民的权利。荷兰对印尼的侵犯、SEAC部队即将撤离以及意识到自己国际地位的软弱,夏赫里尔政府别无选择,只能接受英国东南亚事务特别专员蓝浦生(Lord Killearn)的斡旋,他决心在1946年11月SEAC部队完全撤离印尼之前让荷兰与印尼达成政治和解^②。

1946年11月,在蓝浦生的调停下,印尼和荷兰代表在林加椰蒂进行谈判。双方集中讨论

了印尼的地位和领土范围,以及荷兰与印尼合众国的关系。荷兰作出让步,承认印尼对爪哇、马杜拉和苏门答腊的主权。作为回报,印尼同意配合荷兰尽快组建联盟国家——“印尼合众国”,包括印尼、婆罗洲和东印尼(Great East)在内,并在1949年1月1日之前建立荷兰-印尼联邦^②。

1946年11月底,SEAC撤离印尼,取而代之的是5.5万名荷兰军队,这意味着荷兰在印尼的军事地位日益增强,导致荷兰国内民族主义情绪高涨,质疑《林加椰蒂协议》的呼声越来越高。部分荷兰人认为,协议可能诱使印尼提出更高的要求,最终导致荷兰失去荷属印尼^②。对于印尼来说,《林加椰蒂协议》损害了印尼对整个荷属印尼群岛主权的诉求。然而,在苏加诺看来,该协议不是最终结果,而是迈向完全独立的一个阶段,“我们迫切需要喘息的空间,因此我接受印尼合众国作为临时策略。我知道未来某一天的谈判会推翻这一切,并让我们成为一个独立统一的主权国家”^⑤。

尽管相互怀疑,两国领导人还是于1947年3月25日签署《林加椰蒂协议》,主要内容包括:第一,荷兰承认印尼对事实上仍由荷兰占领的爪哇、马杜拉和苏门答腊的主权,在1949年1月1日之前将这些地区归还印尼。第二,1949年1月1日前组建印尼合众国,由印尼、婆罗洲和东印尼组成。第三,印尼和荷兰组建荷兰-印尼联盟,由荷兰国王担任联盟元首^⑥。

《林加椰蒂协议》在荷兰和印尼都遭到反对。在荷兰,殖民顽固派认为荷兰让步过大,在如此短的时间内给予印尼独立,荷兰利益无法得到保障^②。在印尼,印尼左翼集团(特别是共产党)谴责夏赫里尔妥协太多。面对反对派的强大压力,夏赫里尔于1947年7月3日辞去总理职务,由代表左翼集团的阿米尔·谢里夫丁(Amir Sjarifuddin)接任。

(三)《伦维尔协议》

在 GOC 的调停与主持下,1947 年 12 月 8 日,印尼与荷兰在美国“伦维尔”号船上举行会谈。这是联合国第一次介入印尼与荷兰的谈判,其对谈判充满期待。然而,印尼与荷兰之间仍然充满着质疑与不信任。

荷兰代表团立场强硬:第一,可以接受“GOC 关于执行安理会停火的命令”,但是不会把军队撤回到 1947 年 7 月 21 日开始军事行动之前的位置。第二,荷兰有权发动“扫荡行动”以消除占领区内的印尼抵抗势力。第三,在谈论印尼未来政治地位之前,首先必须执行停火命令,接受“范穆克线”(军事行动后的位置)^⑧。荷兰的上述要求遭到印尼代表团的强烈反对,印尼提议 GOC 首先要求荷兰部队撤回到 7 月 21 日之前的位置^⑨。

1947 年 12 月 25 日,GOC 提议:第一,在范穆克线立即停火,在 GOC 的帮助下建立非军事区。第二,提出八项政治原则。其一,GOC 帮助就爪哇、马杜拉和苏门答腊达成政治安排。其二,停止正在进行的构建联邦国家的进程。其三,协议签署后三个月内,荷兰军队撤退到 7 月 21 日之前的位置。其四,协议签署后,双方缩编武装部队。其五,恢复正常的经济活动。其六,在协议签署后的 6—12 个月内举行选举,人民自主决定他们同印尼和印尼合众国的政治关系。其七,以民主方式选出的制宪会议起草宪法。其八,联合国继续监督印尼事务,直到印尼合众国成立。印尼和荷兰代表团都对新提议不满。印尼不满停火以范穆克线为基础,荷兰反对八项原则中的第二点和第三点。

1948 年 1 月 1 日,荷兰发布 12 项原则,即《林加椰蒂协议》四项原则(印尼独立;荷兰和印尼合作;建立联邦国家,通过民主程序制定宪法;印尼合众国处在荷兰王国的统治之下)以及上述 8 项原则。不过,第 2 项调整为允许建立联

邦国家;第 6 项修改为:印尼人可以决定与印尼合众国的关系,但是没有提到印尼。第 8 项修正为:荷兰将“认真考虑”第三方监督机构的请求。

在美国和 GOC 的共同努力(施压)下,1948 年 1 月 17 日,在“伦维尔”号船上,印尼和荷兰就停火和 12 项原则达成一致,史称《伦维尔协议》。以阿米尔·谢里夫丁为首的印尼代表团最终同意签署《伦维尔协议》是经过慎重利弊权衡的。“弊”处是:荷兰没有明确承认印尼对爪哇、马都拉和苏门答腊的主权。“利”处是:印尼得到美国保证,反对荷兰诉诸武力,维护印尼独立地位,支持联合国监督下的联邦政府所有组成部分的公民投票^⑩。协议保证在 6 个月至 1 年间举行公民投票。阿米尔·谢里夫丁确信在公民投票中,人民将压倒性地选择站在印尼一边^⑪。

尽管印尼政府表现出极大善意,但荷兰与印尼之间的紧张局势仍在逐步增加,因为荷兰政府并不打算遵守《伦维尔协议》,特别是不承认印尼对爪哇、马都拉和苏门答腊的主权,荷兰要在这些地区建立自治区(Daerabs)和自治国家(negaras),这引起印尼的极大不满。

(四)哈塔与斯蒂克和萨森的会谈

1948 年 8 月,印尼成功镇压茉莉芬事件给国际社会留下深刻印象,其威望大大提升。但是荷兰政府并不打算改变立场,并错误地认为,现在是向印尼施加强大政治和军事压力的时候,印尼现在因疲于应付国内叛乱而愿意达成对荷兰有利的妥协^⑫。

在 GOC 代表默尔·科克伦的协调下,荷兰外交部长斯蒂克(Stikker)于 1948 年 10 月初访问雅加达,就临时政府与哈塔举行会谈:第一,临时政府由选举产生,以民主原则为基础,具有明确的权威。第二,临时政府对制宪会议负责,后者由全体印尼人民以民主方式选出,并由印尼合众国的成员国组成。第三,大会负责起草宪

法。第四,荷兰国王的高级代表拥有处理紧急情况的权力以及某些情况下的否决权。第五,荷兰在外交关系中拥有“最高权威”。第六,印尼在组建联邦武装部队方面进行合作。印尼的海陆空军是联邦武装部队的组成部分,未合并到联邦武装部队的人员将转为警察或复员^③。应该说,哈塔做出了许多让步,斯蒂克也认为,荷兰与印尼的谈判将会有一个新的开始。但是事态却朝着相反方向发展。荷兰新任首相威廉·德雷斯(Willem Drees)派遣负责海外领地的部长萨森(Sassen)到印尼。萨森强调停战条款,荷兰占领的领地不受印尼游击队的骚扰,同时向GOC抱怨,印尼暗中破坏荷兰创建的自治区政府的权威。印尼的立场是,只有遵守《伦维尔协议》和《科克伦计划》,且承认停战协定只是全面政治解决办法之一时,印尼才会遵守停战条款。荷兰代表团拒绝印尼的这一立场^④。另外,双方无法就过渡时期荷兰王室高级代表的权力达成共识。荷兰代表团于1948年12月5日返回荷兰,两国政治紧张局势继续加剧。

(五)罗姆-罗恩(Roem-Royen)协议

1948年12月19日,荷兰发动对印尼的第二次军事行动,该行动遭到包括联合国在内的国际社会的广泛批评。在安理会以及美国政府的支持下,GOC向荷兰政府施加巨大压力,使其重新回到谈判桌。1949年5月7日,印尼代表穆罕默德·罗姆(Mohamad Rum)与荷兰代表赫尔曼·凡·罗恩(J. H. van Royen)在雅加达举行会谈,缔结“罗姆-罗恩协议”。

在苏加诺总统的授权下,罗姆声明:向印尼武装部队发出停止游击战的命令;在恢复和平和维持法律和秩序方面进行合作;为了加快荷兰无条件地将主权转交给印尼,参加圆桌会议。在罗姆声明后,罗恩宣布:荷兰同意印尼政府返回日惹,并在GOC主持下设立联合委员会,就结束游击战和维护法律秩序提出意见;印尼政

府能够在日惹“自由地行使职能”;荷兰停止所有军事行动,并释放所有逮捕的政治犯;荷兰不再在印尼领土范围内建立自治国家或自治区;荷兰同意印尼作为一个国家存在,是印尼合众国的合法成员国,并占有联邦席位的三分之一;荷兰将在印尼领导人回到日惹后立即召集圆桌会议,讨论如何按照《伦维尔协议》将主权转交给印尼合众国^⑤。印尼也做出让步,即不再坚持荷兰军队撤退到范穆克线以后,也不再反对荷兰在《林加椰蒂协定》后创建的自治国家和自治区。印尼做出这些让步,目的是尽快召开圆桌会议,加速实现“将主权转交给印尼合众国”的目标。

(六)圆桌会议

1949年8月23日,在联合国印尼委员会(取代之前的GOC)的主持下,圆桌会议在海牙开幕,来自荷兰、印尼和非共和国的联邦协商会议(BFO)的三方代表参加了会议。会议主要讨论三个问题:荷兰-印尼联盟(NIU)的组织形式及权力、债务继承问题和西伊里归属问题。

关于NIU问题。荷兰打算与印尼建立“松散”联盟,但遭到印尼的拒绝。出于对荷兰控制NIU的担忧,印尼代表拒绝建立“最高司法机关”和部长理事会的提议,因为这两个机构都将对独立的印尼拥有管辖权。关于NIU的形式,双方接受了科克伦的调解方案:NIU是一个无实体的机构,荷兰国王象征性地担任NIU的元首,印尼主权不受荷兰的干涉^⑥。

关于债务继承问题。最初,荷兰要求印尼承担荷属印尼61亿荷兰盾的债务,并以部分外汇收入和锡收入用于偿还债务。印尼不但完全拒绝,反而认为荷兰欠印尼5.4亿荷兰盾^⑦。在科克伦的调停下,印尼接受43亿盾的债务,比他们的最终出价多9亿盾,比荷兰人的最初要价约少20亿盾,并放弃对印尼外汇收入和锡收入的索赔。

关于西伊里安归属问题。印尼两个代表团都认为,和其他领土一样,西伊里安包括在主权移交中。然而,荷兰政府坚持一定要控制西伊里安的主权,因为其重要性不仅体现在经济价值方面,具体来说:第一,保全荷兰在国内的面子,这是确保议会三分之二多数通过印尼主权移交宪法改革所必需的^③;第二,维持荷兰在亚洲特别是在太平洋地区的“存在”;第三,维护天主教传教士在该地区的权利^④。在西伊里安问题上,GOC的三个成员(比利时、美国和澳大利亚)均站在荷兰一边。

上述三个问题中最僵持不下的是西伊里安问题,双方各执己见,令会议陷入僵局,为避免圆桌会议功亏一篑,双方于1949年11月1日凌晨通过一项关于西伊里安问题的谅解备忘录:鉴于影响西伊里安问题解决的因素众多,而对这些问题的研究有限,联盟伙伴可能面临的艰巨任务以及当事各方无法就何种和平方式解决方案达成一致,故维持西伊里安的现状。但有一项规定,即在主权移交给印尼合众国之日起一年内,西伊里安的政治地位问题应通过印尼合众国和荷兰王国之间的谈判来决定^⑤。印尼代表团对此并不十分满意,但在当时的政治环境下,这是它所能达到的最好结果。圆桌会议于1949年11月2日达成《主权转让章程》《政治协定》《经济协定》以及关于社会事务和军事事务的协定。

尽管对主权转让感到不满,特别是在债务承担问题和西伊里安问题上,但是,印尼中央全国委员会于1949年12月14日批准圆桌会议协议,荷兰国王则于同年12月27日签署通过圆桌会议协议,这标志着荷兰在印尼殖民统治的终止,印尼获得完全独立地位。

三、结语

在独立战争期间,印尼政府及领导人不断地诉诸“外交”手段,包括最后的主权转让亦是

通过谈判完成的。这些谈判是由“外交”手段的拥护者和倡导者进行的,他们在与荷兰较量过程中的这一策略是建立在综合考虑实力对比与担忧激进方式带来不良后果的基础之上的。某种程度上,采用“外交”手段是不得已(*faute de mieux*)的选择,即使它威胁到印尼的完整,并构成对哈塔总理所阐述的独立对外政策的背离^⑥。

注释:

① 荷兰兵力近22万,其中荷兰人16万多,其余是当地雇佣。Gert Oostindie, Ireen Hoogenboom, Jonathan Verwey, “The Decolonization War in Indonesia, 1945-1949: War Crimes in Dutch Veterans Egodocuments”, *War in History*, 2018, Vol. 25(2): p.255.

② 由于长期遭受荷兰统治以及日本占领,印尼没有建立起一支强大的武装部队,无法与荷兰及其盟国军队进行常规战或全面的游击战。Lucian Ashworth. “The 1945-1949 Dutch-Indonesian Conflict: Lessons and Perspectives in the Study of Insurgency”, *Conflict Quarterly*, Winter 1990: p.38.

③④⑥ Kevin W. Fogg. “Islam In Indonesia’s Foreign Policy, 1945-1949”, *Journal of Islamic Studies*, Vol. 53, no. 2, 2015, p.311, 313—314, p.315.

⑤ 1946年,在英国举行的联合国会议上,埃及前驻伦敦大使哈菲兹·阿菲菲·帕夏(Hafiz Afifi Pasha)为印尼进行游说。

⑦ Abu Hanifah. *Tales of a Revolution*, Sydney: Angus and Robertson Education, 1972: p. 217.

⑧ Rizal Sukma. *Islam in Indonesian Foreign Policy*, Routledge Curzon, 2003: p.28.

⑨ Sutan Sjahrir. *Our Struggle*, Ithaca: Cornell University, Modern Indonesia Project, 1968: p.24.

⑩ Sutan Sjahrir to Harry S. Truman, FRUS, 1945, Vol. 6, pp. 1186-1187. Frances Gouda, Thijs Brocades Zaalberg, *American Visions of the Netherlands East Indies/Indonesia: US Foreign Policy and Indonesian Nationalism, 1920-1949*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2002: p.54.

⑪ FRUS, 1948: pp. 431—432.

⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿ Michael Leifer. *Indonesia’s Foreign Policy*, London: George Allen & Unwin for the Royal Institute of International Affairs, 1983: p.21, p.12, p.12, p.17, p.25.

⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿ C.Smit. *Het Accoord van Linggadjati uit het Dagboek van Prof. Dr. Jr.W. Schermerhom (The Linggadjati Agreement)*, Amsterdam, Elsevier, 1959: p.196.

㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿ Ide Anak Agung Gde Agung. *Twenty*

- Years Indonesian Foreign Policy 1945–1965, The Hague, 1973: p.21, p.21, p.18—19, p.31, p.37, p.39, p.49, p.51, p.68.
- ⑮ A.Roadnight. *United States Policy Towards Indonesia in the Truman and Eisenhower Years*, Palgrave Macmillan, New York, 2002: pp.49—50.
- ⑯ Alistair M Taylor. *Indonesian Independence and the United Nations*. London, Stevens & Sons, 1960: p.153.
- ⑰ Idrus Nasir Djajadiningrat. *The Beginnings of the Indonesian–Dutch Negotiations and the Hoge Veluwe Talks*, Kindle Edition, Equinox Publishing, 2009: pp.41—42.
- ⑱ Yong Mun Cheong. *H. J. van Mook and Indonesian Independence*, The Hague, Nijhoff, 1982: pp. 66-68; 71—75.
- ⑲ Idrus Nasir Djajadiningrat. *The Beginnings of the Indonesian–Dutch Negotiations and the Hoge Veluwe Talks*, Kindle Edition, Equinox Publishing, 2009: pp.110—111.
- ㉑ FRUS 1946 VIII, Memorandum of Conversation by Acheson of a meeting with Loudon, 27 Nov. 1946, pp. 855—856.
- ㉒ *Sukarno: An Autobiography, As Told to Cindy Adams*, Hong Kong: Gunung Agung, 1966: p.240.
- ㉓ Nyoman Dekker, *Sejarah Revolusi Nasional*, Jakarta: Balai Pustaka, 1989: p.44.
- ㉔㉕㉖ Alistair M Taylor. *Indonesian Independence and the United Nations*. London, Stevens & Sons, 1960: p.78, pp. 154-155, p.217.
- ㉗ Robert J.McMahon. *Colonialism and Cold War: The United States and the Struggle for Indonesian Independence, 1945 – 1949*, Ithaca: Cornell University Press, 1981, p. 299; George McTurnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia: A History*. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1952: p. 434.
- ㉘㉙ George McTurnan Kahin. *Nationalism and Revolution in Indonesia: A History*. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1952: pp. 438—444, p. 444.
- ㉚ Alistair M Taylor. *Indonesian Independence and the United Nations*. London, Stevens & Sons, 1960: p.239.

[责任编辑 杨年保]

"Diplomatic" Means During the Indonesia's War of Independence(1945-1949)

ZHAO Changfeng

(The Research Center for China-Indonesia Cultural Exchange, Central China Normal University, Wuhan 430079, China)

Abstract: Since its declaration of independence on August 17, 1945, Indonesia has been engaged in a contest with the Netherlands, which wanted to continue its colonial rule. Throughout The War of Independence, Indonesian nationalist leaders, such as Bung Sukarno and Mohammad Hatta, understood that armed confrontation with the Netherlands was not enough, and the "diplomatic" means were needed. On the one hand, Indonesia actively strived for the support of the Arab countries, the United States and the United Nations to recognize Indonesia's identity as an independent country and the cause of its national liberation; On the other hand, negotiations were held with the Netherlands in an effort to settle the dispute by peaceful means. After more than four years of diplomacy, the two parties signed a round-table agreement in which the Netherlands recognized Indonesia as a completely independent country.

Key words: Indonesia; The War of Independence; diplomatic means

国际慈善研究笔谈

【编者按】慈善事业是一种道德实践行为,对人类社会的文明进步起着积极推动作用,更是全球化时代化解社会贫富悬殊的重要方法。随着慈善事业社会地位的提高,关于慈善事业的学术研究也成为热点议题。我们站在新时代与新起点,谋求发展和完善中国特色社会主义慈善事业的同时,也应对海外慈善的发展境况和研究动态有一清晰认识,以期收到“他山之石可以攻玉”的成效。有鉴于此,编辑部特邀荷兰威普金教授、美国阿尔罕布拉教授和麦克德教授、日本西崎绿教授、韩国金范洙教授等数位海外慈善学人,分别就影响慈善捐赠的八种心理机制、抗战时期美国第一夫人埃莉诺·罗斯福的对华募捐贡献、近代时期美国监理公会女性海外传教会的慈善活动、韩国社会福祉联合劝募会的募捐事宜等问题展开宏观探讨,以期引起国内学界关注与重视,推动海外与国内慈善研究领域学人之间的交流对话。

推动慈善捐赠事业的八种机制^①

雷内·贝克尔 潘玛拉·威普金

(阿姆斯特丹自由大学 社会学系, 荷兰 阿姆斯特丹 1081)

社会学中关于慈善事业的介绍不在少数,各专业期刊上都有关于慈善事业研究的文章。本文主要是各学科对慈善捐赠决定因素的研究概览。

一、人们为什么会捐赠

经济学、社会学、社会心理学、生物学和市场营销等各学科的实验都已展示如何创造鼓励捐赠的情境。通过由研究员设定的实验情境,可以推理出影响捐赠的决定因素有哪些,从而归纳出人们捐赠的原因。我们回顾了这些文献,并确定八种机制为影响慈善捐赠的关键机制:(a)需求意识;(b)请求;(c)成本和收益;(d)利他主义;(e)声誉;(f)心理效益;(g)价值观;(h)功效。

下面我们将介绍推动捐赠事业的八种机制。其排列顺序和重要性或因果强度没有关联,但在某些特定捐赠行为中,该顺序与捐赠影响

因素的排列相对应。我们将介绍每一种机制的主要效果。很多情况下,主要效果可以受其他因素的影响而略有变化(或有时被调节),一些调节因素会削弱或加强某种机制的作用,如与主要效果相互作用的条件或个人特征。

机制一:需求意识

慈善事业的首要前提即为需求意识。人们必须意识到他们需要提供支持。在特意考虑捐赠的成本和收益之前,需求意识是一种在很大程度上超出捐赠者控制的机制。这是受益人(寻求帮助者)和慈善组织(向潜在捐赠者传达需求)行动的结果。

以20世纪60年代中期的一系列实地实验为开端,需求的影响力大多被记录在社会心理学的文献中,^②这些实验对各种提供帮助的行为进行了研究。一般而言,需要帮助的程度与给予帮助的可能性呈正相关。^③

收稿日期:2020-08-04

作者简介:雷内·贝克尔(René Bekkers),男,荷兰阿姆斯特丹自由大学社会学系教授、慈善研究中心主任;潘玛拉·威普金(Pamala Wiepking),女,荷兰阿姆斯特丹自由大学社会学系慈善研究中心教授,美国印第安纳大学礼来家族慈善学院访问副教授。

此类实验往往通过让参与者接触到那些需要帮助的受害者来操纵“需求”。在焦点小组中,捐赠者将认识(潜在的)受益人作为慈善捐款的动机之一。^④调查研究还表明,当人们了解慈善组织的潜在受益人时,他们的需求意识会提高。同时,(大众)传媒促进了需求意识的增长。例如,如果媒体对某次地震做大范围报道,就会很大程度上直接影响个人对受灾地区的捐赠。^⑤反过来,媒体对受益人需求的关注程度取决于受益人的数量(或在灾害中受影响的人数),以及潜在捐赠者和受益人之间的年龄差距和心理距离。^⑥

机制二:请求

在特意考虑捐赠的各种成本和利益之前的第二种机制是请求。“请求”仅指被请求做出捐赠的这一行为。向潜在捐赠者发出捐赠请求的方式决定请求机制的有效性。我们可以在其他几种机制中看到不同方法带来的效果。市场营销、心理学、经济学等多个学科期刊上均可见关于请求的研究。

绝大多数的捐赠行为都是针对请求而发生的。据调查,1996年美国85%的捐赠行为发生在募捐请求发出之后^⑦,荷兰86%的捐赠行为以发出请求为先导。^⑧此类横向研究的数据得到早期实验结果的补充:主动请求别人捐款(而不是被动等别人来捐款)增加了人们捐款的可能性。^⑨即是说,人们遇到主动请求捐款的情况越多,实施捐款行为的可能性就越大。市场营销和社会学的调查发现,慈善捐款请求的增加与慈善活动数量的增长有关,^⑩但这并不意味着筹款组织应盲目增加请求的范围,因为过多的请求会让潜在捐赠者产生反感,从而造成捐赠意愿的降低。^⑪

机制三:成本和收益

第三种机制包括与捐赠有关的物质成本和利益,此处定义为“捐赠的有形货币后果”。成本

和收益的影响通常记录在经济学和市场营销的研究中。

显而易见,捐赠意味着花钱。当捐赠成本降低时,捐赠量就会增加。^⑫这一说法不仅适用于绝对成本(通过财政刺激措施可降低绝对成本),也适用于人们对捐赠成本的认识。不过,这并不是说慈善事业的动机来自于物质上的自我获利,因为按定义来说,捐赠是要耗费金钱的。^⑬自20世纪70年代以来,经济学家们利用调查数据和税收文件研究捐赠的代价(或成本)对慈善的实际影响。一项元分析表明,对代价效应的预估通常是有负面作用的,但各研究依据的样本范围和所用统计方法的不同,导致彼此之间差异很大。^⑭从为分析面板数据而开发的计量经济模型可知,最近对代价影响的预估往往低于先前研究的结果。^⑮

有时候向慈善组织做出捐款可换取福利,如服务或其他“选择性激励”。^⑯例如,如果捐赠者向大学、博物馆或交响乐团捐款,他们会获得私人晚宴、会议或特别音乐会等入场机会。而通过提供专属的贵宾服务以争取捐款,则使得捐赠接近于买卖行为。事实上,为慈善捐款提供物质福利是有风险的,因为当人们通过慷慨解囊获得物质福利时,他们会倾向于降低自身的有助性,^⑰这会减弱“亲社会”自身有助性对未来捐赠的影响。

机制四:利他主义

个人向慈善机构捐赠的一个明显原因是,他们关心慈善组织的作用或者捐赠对受益人的影响。研究这一机制的主要是经济学家,他们将其称为“利他主义”。^⑱纯粹的利他主义动机(经济学层面)会带来如下影响:当个人得知他人的贡献增加1美元,个人就会降低自己的捐款,即减少1美元。这个被称为“挤出效应”。许多经济学研究试图预估挤出效应的程度。挤出效应的实证研究结果表明,这一效应可能确实存在,但

往往不太完美,因为政府支出增加1美元,会导致私人捐赠减少(不到1美元)。不过一些研究发现根本没有挤出效应,^⑩一些研究甚至发现了挤入效应。^⑪一项研究发现,政府支持力度的增加与捐赠者人数的增加成正比,但是与人均捐款金额成反比。

从理论上来说,通常情况下,不太完美的挤出效应意味着除了利他主义外,其他更为强大的因素也会激励人们捐赠。^⑫我们可以从捐赠者的行为推断——他们对自己的捐款所产生的公共利益并没有那么在意。利他主义这一动机也会受到私人利益或选择性捐款激励的支配。因此,我们可以将捐赠者称为“不纯洁的利他主义者”^⑬。在实践中,这一发现意味着如果政府严重削减拨给非营利组织的资金,那么慈善捐赠将很难弥补这种缺口。

机制五:声誉

声誉这一机制是指捐赠行为为捐赠者带来的社会影响。声誉是心理学和经济学中研究最多的一个话题,约占这一机制研究的三分之二。

捐赠通常被视为是一件具有积极作用的事情,^⑭特别是捐赠会减少不平等,^⑮并且当捐赠的成本较低时,受益人不会受到指责,这样的话捐赠更有效。^⑯因此,为慈善事业捐款的人会在同龄人中享有声誉。^⑰他们会得到别人的认可和赞赏。经济学家和社会心理学家借助于虚拟的公共物品游戏进行实验,最后发现:个人愿意为获取他人对其慷慨捐赠的认可付出成本。^⑱相反,一个人如果不捐赠,则会损害个人名誉,尤其是在捐赠为公开和直接可视的情况下。^⑲在社交场合获得或保持正面声誉(名望)或避免坏名声(羞辱)的机会促使人们捐赠。

机制六:心理效益

捐赠不仅会带来社会效益,还会给捐赠者带来心理上的好处。(社会)心理学家对这一机制做了很多研究,他们已经证明:捐赠可能有助

于塑造一个人的自我形象,可以让一个人成为无私奉献的人或者具有同情心的人,也可以成为一个负责任的社会人、令人喜欢的或者有影响力的人。^⑳此外,在很多情况下,捐赠是一种近乎自然而然的情绪反应,它会让人产生积极的情绪,减轻内疚感,减少厌恶感,并满足表达感激的欲望,或者成为一个正直的人。

在关于捐赠行为的研究中,有充分证据表明,帮助他人会对帮助者产生积极的心理影响,有时我们将这些后果称之为“同理愉悦”“温情效应”或“捐赠的快乐”。神经心理学研究证据表明,给慈善机构提供捐赠会激活大脑中的奖励系统。^㉑人们在做出捐赠时可能会因为减轻负罪感(避免惩罚)、对自己按照社会规范行事而高兴或对按照特定(亲社会、利他)的自我形象行事而高兴等原因而产生愉快的心理体验。

一般来说,积极的情绪可以激发人们捐赠。^㉒“你今天感觉如何”这个问题也可能会引发积极的情绪,而大多数人对这个问题的回答都是肯定的(“我很好,谢谢”),并且随后他们往往更有可能捐赠。我们将其称之为“连续肯定回答效应”(导致难以拒绝他人的请求)。^㉓我们只需要告诉潜在的捐赠者,捐赠会让他们心情大好,这就会激发人们做出更多的捐赠,特别是当受害者为无辜者时效果更好。^㉔捐赠者还会做出“感觉良好”的自我评价,以此作为推动慈善事业的动机。^㉕

机制七:价值观

在捐赠者看来,那些非营利组织可能会让世界变得更为美好。捐赠者的态度和价值观会使慈善捐赠或多或少吸引捐赠者。捐赠也有助于体现个人对他人特定价值的认可,不过这一点是由声誉这一机制来体现的。社会学、心理学和慈善研究的期刊上通常会发表关于价值观影响的文章。

亲社会价值观的认可通常与慈善捐赠正相

关。由于价值观是很难控制或无法控制的一个变量,因此那些旨在探究社会价值观对慈善之影响的实验研究几乎是不存在的。社会学家和市场营销科学家所做的大多数研究表明,具有亲社会价值观的人更有可能做出捐赠,因为他们受到致力于让这个世界变得更加美好的激励。^⑤通常情况下,宗教价值观与亲社会价值观有一定的关系。

捐赠者可能希望通过做出捐赠从而使财富和医疗的分配更加平等;他们可能希望减少贫困,赋予妇女权力,保障人权,保护动物、野生动物或臭氧层。^⑥支持一个事业,让它促进世界朝着光明的方向发展,这是捐赠行为的关键动机;但现有研究中,学者很少关注这一点。学界在研究人们对社会公正的渴望时,往往将它与慈善联系在一起。个人价值观和组织价值观之间的相似性越强,人们向特定组织捐款的可能性就越大。^⑦

机制八:功效

功效是指捐赠者对他们所做贡献的感知程度。我们通常分别在慈善研究、经济学和心理学中研究功效这一机制。研究表明,当人们意识到自己的贡献不会产生影响时,他们就不太可能做出捐赠^⑧或留下慈善遗赠。^⑨这些发现可能会产生反向因果关系和/或正当性结果。虽然慈善捐赠的文献中已经对功效做了大量研究,但我们还无法找到任何控制功效变量的、慈善方面的实验研究。向捐赠者提供有关捐款有效性的信息对慈善事业发展具有积极影响,^⑩而且看起来财务信息对那些长期捐赠者影响特别大。

对于领导力捐赠和种子基金的效果而言,感知功效可能是一种合理的解释,经济学家们对此进行了广泛的研究。^⑪当人们看到他人给慈善机构捐赠时,会将此视为他人对组织有信心的信号。社会心理学家们早先将领导力效应描述为“模范效应”。^⑫第三方(如雇主或政府)

提供的相匹配的捐赠也会产生合法化的效果,因为人们会认为第三方是因为对组织有足够的信心才提供相匹配的捐赠。另外,地位高的人对慈善机构的认可也可能通过合法化效应激发人们做出更多的捐赠。

调查显示,捐赠者非常反感昂贵的筹款方法,尽管捐赠者经常高估慈善组织的筹款成本。^⑬效能感与慈善信心、管理费用和筹款成本相关。^⑭那些对慈善组织更有信心的捐赠者认为他们的捐款不太可能用于筹款成本和管理费用,而对慈善组织功效的此种信念可能会促进捐赠行为。^⑮

二、八种机制如何相互关联

这八种机制中每一机制的相对影响——人们是否为满足需求意识、请求、成本和收益、利他主义、声誉问题、心理奖励或功效而做出捐赠——尚不明确。多种动机可能会同时起作用,^⑯而且这些动机的组合会随时间、地点、组织和捐赠者的变化而不同。这八种机制也可能产生交互作用(例如,当功效比较高时,需求意识可能会促使人们更多地捐赠)。我们认为未来研究的一项非常重要的任务即是在这些机制和相互作用的组合中寻找出系统性的模式或规律。

综述中,我们对实验研究和调查研究做出了区分,两种研究方法各有利弊。实验通常测试操作的短期效果,创造人工条件,并依赖于小部分参与者(大学生)。严格来说,最后的结果不能推广到普通人群。实验控制的优点是有可能得出因果推论。而调查研究通常是在人口样本中调查较长时期内对真实组织的捐赠情况,但不能用来推断具体原因。将这两种方法的优点结合在一起会大有裨益。我们希望通过这篇综述让使用其中任何一种方法的研究人员更多地了解通过另一种方法得出的观点。

三、八种机制与中国有何关联

我们主要是基于英语文献和源自北美与西

欧的文章得出能够促使捐赠行为的八种机制。至于我们得出的这八种机制在多大程度上适用于非西方的国家,还有待于未来的研究去验证。我们目前正在进行一个对亲社会行为文献进行回顾的全球研究项目,其中包括非英语文献及非正式帮助、分享和捐赠等各种社会行为。在这个宏大项目得出结论之前,我们无法确定本文讨论的八种机制与中国的慈善捐赠有多大关系。

不过我们相信,最初的文献回顾和由此产生的八种机制确实揭示了一些推动慈善捐赠行为的普遍原则,在中国也是如此。首先,请求机制似乎在任何情况下都是相关的:人们需要了解原因再做出捐赠,部分原因是要求提供捐赠的选择以使得捐赠者的交易成本大大降低。其次,声誉这一机制在中国也是推动慈善捐赠发展的重要驱动力。做出捐赠有助于提高捐赠者的社会声誉和社会地位,原因是捐赠的社会标准很高,比如大家对像马云这样杰出的捐赠者的高度赞扬就说明了这一点。中国文化和语言都说明了心理效益机制的关联性,例如奉献(舍)和给予(予)这两个词的组合表达了舒适和幸福(舒)。在中国文化中,捐赠行为兼具内在价值和外在价值。就像在世界其他地方一样,在中国变得越来越重要的最后一个机制是功效机制。捐赠者希冀通过捐赠为慈善事业做出贡献,想知道他们的捐赠用在了正当的地方,而不是用于高额的组织开支,或者更糟的是被滥用。我们欢迎大家对这八种捐赠机制在中国的相关性提出反馈和建议。

(李慧君译;曾桂林审校)

注释:

①部分内容引自 Bekkers, R. & Wiepking, P. (2016). 'Eight Mechanisms That Drive Charitable Giving'. pp. 67-72 in Moody, M. & Breeze, B. (Eds.). *The Philanthropy Reader*. Oxford, UK: Routledge. 感谢 Yongzheng Yang 先生为本

文提供的中国方面的建议。

- ② Berkowitz, L. Responsibility, reciprocity, and social distance in help-giving: An experimental investigation of English social class differences. *Journal of Experimental Social Psychology*, 4, 1968, 46-63; Berkowitz, L., & Daniels, L. R. Affecting the salience of the social responsibility norm: Effects of past help on the response to dependency relationships. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 68, 1964, 275-281; Schwartz, S. H. Awareness of interpersonal consequences, responsibility denial, and volunteering. *Journal of Personality and Social Psychology*, 30(1), 1974, 57-63.
- ③ Levitt, L., & Kornhaber, R. C. Stigma and compliance. A re-examination. *Journal of Social Psychology*, 103 (1), 1977, 13-18. Schwartz, S. H. Awareness of interpersonal consequences, responsibility denial, and volunteering. *Journal of Personality and Social Psychology*, 30(1), 1974, 57-63. Staub, E., & Baer, R. S. Stimulus characteristics of a sufferer and difficulty of escape as determinants of helping. *Journal of Personality and Social Psychology*, 30, 1974, 279-284.
- ④ Polonsky, M. J., Shelley, L., & Voola, R. An examination of helping behavior—Some evidence from Australia. *Journal of Nonprofit & Public Sector Marketing*, 10 (2), 2002, 67-82; Radley, A., & Kennedy, M. Reflections upon charitable giving: A comparison of individuals from business, "manual" and professional backgrounds. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 2, 1992, 113-129.
- ⑤ Simon, A. F. Television news and international earthquake relief. *Journal of Communication*, 47(3), 1997, 82-93.
- ⑥ Adams, W. C. Testing geographical bias in international news whose lives count? TV coverage of natural disasters. *Journal of Communication* (1986-1998), Spring 1986; 36, 2, 36(2), 1986, 113-123; Simon, A. F. Television news and international earthquake relief. *Journal of Communication*, 47(3), 82-93, 1997.
- ⑦ Bryant, W. K., Slaughter, H. J., Kang, H., & Tax, A.. Participating in philanthropic activities: Donating money and time. *Journal of Consumer Policy*, 26(1), 2003, 43-73.
- ⑧ Bekkers, R.. It's not all in the ask. Effects and effectiveness of recruitment strategies used by nonprofits in the Netherlands. Paper presented at the 34rd Annual ARNOVA Conference, Washington, DC, 2005a.
- ⑨ Lindskold, S., Forte, R. A., Haake, C. S., & Schmidt, E. K.

- The effects of directness of face-to-face requests and sex of solicitor on streetcorner donations. *Journal of Social Psychology*, 101, 1977, 45—51; Simmons, W. O., & Emanuele, R. Does government spending crowd out donations of time and money? *Public Finance Review*, 32, 2004, 498-511; Tiehen, L. Tax policy and charitable contributions of money. *National Tax Journal*, 54, 2001, 707—723; Wiepking, P., & Maas, I. Resources that make you generous: Effects of human and social resources on charitable giving. *Social Forces*, 86, 2009, 1973—1996.
- ⑩ Lee, B. A., & Farrell, C. R. Buddy, can you spare a dime? Homelessness, panhandling, and the public. *Urban Affairs Review*, 38, 2003, 299—324; Schlegelmilch, B. B., Diamantopoulos, A., & Love, A. Characteristics affecting charitable donations: Empirical evidence from Britain. *Journal of Marketing Practice: Applied Marketing Science*, 3(1), 1997, 14—28.
- ⑪ Putnam, R. D. *Bowling alone. The collapse and revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000; Van Diepen, M., Donkers, B., & Franses, P. H. Does irritation induced by charitable direct mailings reduce donations? *International Journal of Research in Marketing*, 26, 2009, 180—188.
- ⑫ Eckel, C. C., & Grossman, P. Rebate versus matching: Does how we subsidize charitable contributions matter? *Journal of Public Economics*, 87, 2003, 681—701; Karlan, D., & List, J. A. Does price matter in charitable giving? Evidence from a large scale natural field experiment. *Working paper*, Yale University, 2006.
- ⑬ Sargeant, A., & Jay, E. *Fundraising management analysis, planning and practice*. London: Routledge, 2004.
- ⑭ Pelozo, J., & Steel, P. The price elasticities of charitable contributions: A meta-analysis. *Journal of Public Policy & Marketing*, 24, 2005, 260—272.
- ⑮ McClelland, R. *Effects of allowing nonitemizers to deduct charitable contributions*: Congress of the United States, Congressional Budget Office, 2002.
- ⑯ Olson, M. *The logic of collective action: Public goods and the theory of groups*. Cambridge: Harvard University Press, 1965.
- ⑰ Zuckerman, M., Lazzaro, M. M., & Waldgeir, D. Undermining effects of the foot-in-the door technique with extrinsic rewards. *Journal of Applied Social Psychology*, 9, 1979, 292—296.
- ⑱ Andreoni, J. *Philanthropy*. In L.-A. Gerard-Varet, S.-C. Kolm & J. M. Ythier (Eds.), *Handbook of giving, reciprocity and altruism* (pp. 1201—1269). North-Holland: Elsevier, 2006.
- ⑲ 如 Reece, W. S. Charitable contributions: New evidence on household behavior. *American Economic Review*, 69, 1979, 142—151.
- ⑳ 如 Okten, C., & Weisbrod, B. A. Determinants of donations in private nonprofit markets. *Journal of Public Economics*, 75, 2000, 255—272; Schiff, J. *Charitable giving and government policy: An economic analysis* (Vol. 102). New York: Greenwood Press, 1990.
- ㉑ Olson, M. *The logic of collective action: Public goods and the theory of groups*. Cambridge: Harvard University Press, 1965.
- ㉒ Andreoni, J. Impure altruism and donations to public goods: A theory of warm-glow giving. *Economic Journal*, 100, 1990, 464—477.
- ㉓ Horne, C. The internal enforcement of norms. *European Sociological Review*, 19, 2003, 335—343; Muehleman, J., Bruker, C., & Ingram, C. The generosity shift. *Journal of Personality and Social Psychology*, 34, 1976, 344—351.
- ㉔ Brickman, P., & Bryan, J. H. Moral judgment of theft, charity, and third-party transfers that increase or decrease equality. *Journal of Personality and Social Psychology*, 31, 1975, 156—161.
- ㉕ Horne, C. The internal enforcement of norms. *European Sociological Review*, 19, 2003, 335—343.
- ㉖ Muehleman, J., Bruker, C., & Ingram, C. The generosity shift. *Journal of Personality and Social Psychology*, 34, 1976, 344—351;
- ㉗ Clark, J. Recognizing large donations to public goods: An experimental test. *Managerial and Decision Economics*, 23, 2002, 33—44.
- ㉘ 如 Hoffman, E., McCabe, K., & Smith, V. L. Social distance and other-regarding behavior in dictator games. *American Economic Review*, 86, 1996, 653—660.
- ㉙ 如 Carlsmith, J. M., & Gross, A. E. Some effects of guilt on compliance. *Journal of Personality and Social Psychology*, 11, 1969, 232—239; Freedman, J. L., Wallington, S. A., & Bless, E. Compliance without pressure: The effect of guilt. *Journal of Personality and Social Psychology*, 7(2), 1967, 117—124.
- ㉚ Harbaugh, W. T., Mayr, U., & Burghart, D. R. Neural responses to taxation and voluntary giving reveal motives for charitable donations. *Science*, 316, 2007, 1622-1624;

- Moll, J., Krueger, F., Zahn, R., Pardini, M., De Oliveira-Souza, R., & Grafman, J. Human fronto-mesolimbic networks guide decisions about charitable donation. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 103, 2006, 15623—15628.
- ③① Strahilevitz, M., & Myers, J. G. Donations to charity as purchase incentives: How well they work may depend on what you are trying to sell. *Journal of Consumer Research*, 24, 1998, March, 434—446.
- ③② Aune, R. K., & Basil, M. D. A relational obligations approach to the foot-in-the-mouth effect. *Journal of Applied Social Psychology*, 24, 1994, 546—556.
- ③③ Benson, P. L., & Catt, V. L. Soliciting charity contribution: The parlance of asking for money. *Journal of Applied Social Psychology*, 8, 1978, 84—95.
- ③④ Wunderink, S. The economics of consumers gifts and legacies to charitable organizations. *International Journal of Nonprofit and Voluntary Sector Marketing*, 5, 2000, 268—287.
- ③⑤ Bekkers, R., & Schuyt, T. And who is your neighbor? Explaining denominational differences in charitable giving and volunteering in the Netherlands. *Review Of Religious Research*, 50(1), 2008, 74—96.
- ③⑥ 如 Van Lange, P. A. M., Van Vugt, M., Bekkers, R., & Schuyt, T. N. M. From games to giving: social value orientation predicts donations to noble causes. *Basic & Applied Social Psychology*, 29, 2007, 375—384.
- ③⑦ Wiepking, P., & Maas, I. Resources that make you generous: Effects of human and social resources on charitable giving. *Social Forces*, 86, 2009, 1973—1996.
- ③⑧ 如 Arumi, A. M., Wooden, R., Johnson, J., Farkas, S., Duffett, A., & Ott, A. *The charitable impulse*. New York: Public Agenda, 2005.
- ③⑨ Wiepking, P., Madden, K., & McDonald, K. Leaving a legacy: Bequest giving in Australia. *Australasian Marketing Journal* 18, 2010, 15—22.
- ④⑩ Jackson, N. C., & Mathews, R. M. Using public feedback to increase contributions to a multipurpose senior center. *Journal of Applied Behavior Analysis*, 28, 1995, 449—455; Parsons, L. M. The impact of financial information and voluntary disclosures on contributions to not-for-profit organizations. *Behavioral Research in Accounting*, 19, 2007, 179—196.
- ④⑪ 如 Andreoni, J., & Petrie, R. Public goods experiments without confidentiality: A glimpse into fund-raising. *Journal of Public Economics*, 88, 2004, 1605—1623; List, J. A., & Rondeau, D. *The impact of challenge gifts on charitable giving: An experimental investigation*. *Economics Letters*, 79, 2003, 153—159.
- ④⑫ Bryan, J. H., & Test, M. A. Models and helping: Naturalistic studies in aiding behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 6, 1967, 400—407; Reingen, P. H. Test of a list procedure for inducing compliance with a request to donate money. *Journal of Applied Psychology*, 67, 1982, 110—118.
- ④⑬ Arumi, A. M., Wooden, R., Johnson, J., Farkas, S., Duffett, A., & Ott, A. *The charitable impulse*. New York: Public Agenda, 2005; Sargeant, A., & Woodliffe, L. The antecedents of donor commitment to voluntary organizations. *Nonprofit Management and Leadership*, 16 (1), 2005, 61—78; Schervish, P. G., & Havens, J. J. The Boston area diary study and the moral citizenship of care. *Voluntas*, 13(1), 2002, 47—71.
- ④⑭ Bekkers, R. Keeping the faith: Origins of confidence in charitable organizations and its consequences for philanthropy. Paper presented at the the NCVO/VSSN Researching the Voluntary Sector Conference 2006, Warwick University, UK, 2006; Sargeant, A., Ford, J. B., & West, D. C. Perceptual determinants of nonprofit giving behavior. *Journal of Business Research*, 59, 2006, 155—165.
- ④⑮ 如 Bowman, W. Should donors care about overhead costs? Do they care? *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 2006, June, 288-310; Schervish, P. G., & Havens, J. J. The Boston area diary study and the moral citizenship of care. *Voluntas*, 13 (1), 2002, 47—71; Schlegelmilch, B. B., Diamantopoulos, A., & Love, A. Characteristics affecting charitable donations: Empirical evidence from Britain. *Journal of Marketing Practice: Applied Marketing Science*, 3(1), 1997, 14—28.
- ④⑯ Batson, C. D., & Shaw, L. L. Evidence for altruism: Toward a pluralism of prosocial motives. *Psychological Inquiry*, 2 (2), 1991, 107-122; Clotfelter, C. T. The Economics of Giving. In J. W. Barry & B. V. Manno (Eds.), *Giving better, giving smarter: Working papers of the national commission on philanthropy and civic renewal* (pp. 31—55). Washington, DC: National Commission on Philanthropy and Civic Renewal, 1997.

埃莉诺·罗斯福与中国抗战时期的救济募捐

克里斯托弗·C·阿尔罕布拉 爱德华·A·麦科德
(乔治·华盛顿大学 历史与国际事务学院, 美国 华盛顿 20052)

一、引言

虽然美国在华慈善事业已有近百年的历史,但其最大的成就是全美联合中国救济会(United China Relief, UCR)为减轻中国人民在抗日战争期间的苦难而开展的筹款救灾活动。全美联合中国救济会成立于1941年,它将美国各大慈善组织聚集在一起,并在全美范围内开展了一场统一的、基本成功的募捐活动。该活动贯穿于整个战争时期,后来又扩展到支持中国战后的复苏。这项活动取得成功的一个原因是得到了众多宗教、商业、政治领袖和社会精英的高度支持。^①“中国联合救济”运动不仅为中国的救济筹集了巨额款项,而且还有助于赢得美国人民对中国抗日战争的广泛同情。

全美联合中国救济会尽管通常被认为是二战中美同盟关系的一个主要因素,但迄今为止,很少受到学术界的全面关注。本文旨在阐明这一时期美国第一夫人埃莉诺·罗斯福在唤起美国人民对该救济工作的认识中所扮演的角色,以期梳理全美联合中国救济会的历史发展做出贡献。埃莉诺·罗斯福在提高对全美联合中国救济会的支持方面颇具影响力,其通过自己创办的每日专栏——“我的一天”向美国人民进行宣传。该专栏自1936年至1962年在全国各地的报纸上刊发。乔治·华盛顿大学埃莉诺·罗斯福研究项目收集并保存了网络数

据库中的这些专栏的宣传资料,这不仅有助于了解第一夫人在支持这项救灾工作中的独特作用,而且有助于激发人们洞察全美联合中国救济会支持的动因以及全美联合中国救济会在美国人民中开展工作的方法。

二、全美联合中国救济会的组织

全美联合中国救济会并不是凭空产生的,也不是孤立的。1937年抗日战争开始时,整个国际社会对日本侵略中国造成毁灭性后果的报道感到震惊。在遭受侵略的城市,特别是上海和南京,大量外国人的存在有助于传播有关由这些侵略所带来的暴行和苦难的消息。在这种情况下,许多早已参与中国慈善活动的外国组织动员起来以应对这场新的危机。

至此,美国在华慈善事业已有近百年的历史。美国新教和天主教的传教士在《天津条约》(1860年)赋予他们在中国传播福音和发展信徒的权利后源源不断地涌入中国,并率先在城市和乡村地区建立慈善机构(主要是孤儿院、医疗机构和学校)。他们这样做的动机,不仅是为了吸引潜在的中国信徒的关注,还因为他们的基督教信仰原则要求其“爱汝邻居”并减轻人们的痛苦。由于这些传教士几乎完全依靠美国支持者的捐款来维持他们的活动,因此他们成为向美国民众报告他们在中国发现的情况的专家。这些情况可通过慈善行动来解决,它是

收稿日期:2020-08-04

作者简介:克里斯托弗·C·阿尔罕布拉,男,Eleanor Roosevelt Papers 项目的数据编辑顾问;爱德华·A·麦科德,男,乔治·华盛顿大学历史与国际事务学院名誉教授。

筹款工作的依据之一。到20世纪初,一个庞大的慈善事业网络已经建立起来,并与美国庞大的支持者捐赠基地相连,这不仅可以为个体慈善项目进行动员,而且可以为诸如饥荒救济之类的更大规模的活动进行动员。这样,在战争爆发时,许多慈善组织将注意力转向为平民提供救济支持也就不足为奇了。这个有组织的慈善网络也在创建全美联合中国救济会组织时被激活。^②

尽管全美联合中国救济会直到1941年2月7日才正式成立,但从1940年初开始就对这种伞形组织在统一中国救灾活动中的必要性进行了初步讨论。最初,中国成立了一个协调委员会,由参与中国救济活动的各组织的代表组成,讨论了协调筹款活动的可能性。当全美联合中国救济会于1941年2月在纽约正式成立时,本身就已是不同中国不同类型慈善活动协调机构的七个组织(美国对华医疗援助局、中国紧急救济委员会、中国援助委员会、美国华人战争孤儿委员会、教会对华救济委员会、美国华人工业合作社委员会,以及中国基督教大学联合委员会)成为它的核心(重要的是,这是在美国1941年12月珍珠港事件后参加对日作战的几个个月前)。

该组织的最初目标是开展一次筹集500万美元的筹款活动。然而,当1942年筹集到七百多万美元时,该组织便决定永久保留并继续开展筹款工作。1943年,全美联合中国救济会通过加入一个全国性的协调组织——国家战争基金会进一步提高了它的筹款能力。^③全美联合中国救济会筹集的大部分善款被汇往中国以支持短期救济工作。该组织还有一个次要目标,即帮助美国人了解中国的情况,并向中国人民保证,美国将继续支持他们的抗战工作(至少在美国对日开战之后)。战争结束时,全美联合中国救济会为其在中国的救援工作成功筹集了四千五百多万美元(相当于2019年的6.4亿美元)。^④

全美联合中国救济会最初希望在1945年战争结束后继续其工作,并将其名称改为全美联合对华服务署(United Service to China,简称USC),专注于更长期的项目。但在战争结束后,捐助者的支持意愿急剧下降,大大削弱了该组织的能力。虽然该组织在1967年才正式解散,但在1950年,该组织的主任便决定暂停所有活动(将其剩余资产分配给其成员组织)。

三、埃莉诺·罗斯福是一位有政治影响力的人物

埃莉诺·罗斯福(1883-1962)不仅是美国任职时间最长的第一夫人(在她丈夫富兰克林·罗斯福担任美国总统的四届任期内),而且毫无疑问,她也是美国第一夫人中最著名、最受欢迎的一位,尽管常常也是最具争议的一位。显然,埃莉诺·罗斯福在她丈夫的政治竞选和总统任期中发挥了积极作用,但她本身也是一个重要的政治人物。在她丈夫死后,她还担任过1945-1952年的美国驻联合国代表。^⑤

她的丈夫在经济大萧条初期就任总统,这意味着埃莉诺作为第一夫人花了很多时间来解决问题,并且她成为了一系列进步改革的热烈的和积极的支持者。但是,事实上,她参与进步运动——包括支持民权、工会、妇女权利和教育——在她成为第一夫人之前就开始了,并一直持续到她离开白宫后的余生中。当时,各种激进组织寻求埃莉诺·罗斯福对其事业的支持并不罕见。同样,全美联合中国救济会最终寻求她的支持也就不足为奇了,并且她也愿意在中国人民最需要帮助的时候支持这一工作。事实上,罗斯福夫人与其他知名人士如胡适、宋子文、林语堂、约翰·D·洛克菲勒三世、赛珍珠(pearl buck)、亨利·卢斯和温德尔·威尔基(一位著名的共和党政治家,曾担任全美联合中国救济会的董事会主席)等一样,接受过全美联合中国救济会董事会名誉会员的职位。

埃莉诺·罗斯福之所以能够产生如此大的影响力，原因之一就在于她通过各种各样的媒体向公众作了前所未有的(对于第一夫人而言)宣传。作为第一夫人，她经常旅行，经常举办公开演讲和新闻发布会。她每月撰写杂志专栏，并每周主持广播节目(她在公共交流方面的技巧在某种程度上与她丈夫不相上下，后者因使用广播与美国人民进行“炉边谈话”而闻名)。她最重要的公共沟通形式之一，也是本文的重点，是她制作的报刊专栏“我的一天”(My Day)。

“我的一天”是一个联合报刊专栏。这意味着这个专栏不是为某一家特定的报纸写的，而是可以出售给全国范围内的各种报纸并由其出版发行。从1936年初到1962年，罗斯福夫人每周末撰写一篇“我的一天”专栏。^⑥如最初设想的那样，“我的一天”专栏是罗斯福夫人与美国人民分享她的“日常经历、兴趣和观察”的一种方式。许多读者觉得这些专栏文章让他们与第一夫人有了直接的个人联系，他们被鼓励写信给她，分享他们自己的个人问题。当她觉得这些问题反映了美国人民日常生活中所面临的问题时，会经常在专栏中加以引用。因此，从某种意义上说，这可被视为推特和美国政客当前使用的其他社交媒体形式的前身。随着时间的推移，罗斯福夫人越来越多地利用她的专栏来评论政府政策，并提出与她有关的政治和社会问题。因此，她对中国人民抗日战争期间救济工作的关注，包括她对全美联合中国救济会的支持，不时地出现在她的专栏中，也就不足为奇了。当然，罗斯福夫人专栏的庞大读者群有助于在美国宣传全美联合中国救济会，并鼓励人们支持为中国救济筹款的工作。

四、埃莉诺·罗斯福“我的一天”专栏中的全美联合中国救济会

埃莉诺·罗斯福在很多场合都表达了对中国救济的支持。鉴于这些表述的历史价值，有必

要完整地引用其中一些表述——不仅是为了表明罗斯福夫人对这一救济工作的影响，而且也是为了展示这些表述对这一时期中国救济组织的范围和有效性所提供的见解。罗斯福夫人在她的“我的一天”专栏中表达对中国救济的支持，实际上在最初讨论成立全美联合中国救济会组织之前的近一年就开始了。她在1939年7月18日专栏中发表的一篇文章表明，一系列慈善团体，主要是宗教组织，已经开始考虑为救济中国而筹集资金。同样重要的是，他们给罗斯福夫人的信表明他们认识到她的支持是多么重要：

中国教会救济委员会给我来了一封信。该委员会由美国基督教联邦委员会、北美外国宣教会和美国中华饥荒救济会组成。他们附上了一张由著名艺术家莱昂贝尔·雅各布斯为他们制作的最漂亮的海报。

他们说一个中国孩子一年的食物量似乎少得难以置信。战争期间，我认为受害最大的是交战双方的妇女和儿童。所有可能的资源都用来照顾前线的人，而那些也许从来都不是很富裕的穷人的境况甚至比以前更糟糕。我们这些身处和平中的人，应该尽我们所能，减轻那些没有参与战争但却饱尝战争恶果的人的苦难。^⑦

我不该忘记的是，1939年美国正式宣布中立，因此罗斯福夫人谨慎地指出，她所关心的是“交战双方的妇女和儿童”。但是罗斯福夫人在该专栏中的呼吁，实质上表明她的主要关注对象是中国遭受苦难的妇女和儿童。

罗斯福夫人很早就坚信，把已经开展的各种不同的中国救济活动纳入同一个组织是有益的。她在1939年11月8日的一篇专栏文章中阐述了这一观点。同样是在组建中国协调委员会首次会议的几个月前，该委员会推动了全美联合中国救济会的成立。特别值得注意的是，罗斯福夫人是如何将这一提议与“社区基金会”联

系起来的。事实上,当时后者已经协调了美国当地社区的联合慈善筹款活动(这一做法今天在社区联合慈善组织中沿用),而作为一种熟悉的有效筹款模式,它可以扩大募捐范围,为中国等饱受战乱的国家提供救济:

在这次旅行中,几乎每到一个地方,我都被受邀对社区基金会发表一些看法。……有一个资金的协调驱动机制是非常有利的,因为可以确保每个组织都经过了仔细的调查,并分配到了使其发挥最大优势所需的资金。当一个人不断地收到这个或那个慈善机构的诉求时,个人调查的困难常常导致他忽视这种诉求。

我开始对世界各地战争难民的诉求也有同感。我非常希望我们能有一个正在协调平民救济的中央组织,与外国进行必要的接触,以便取得最好的结果。他们可以拨出足够的资金来照顾我们本国的难民,并帮助其他难民人数远远超过我国的国家。我们是一个和平的中立国家,尽管事实上我们的首要职责当然是满足本国公民的需求,并尽最大的努力解决国内问题,但我们中那些能出让任何东西的人,仍应感受到全世界遭受苦难的人的呼唤。

想想六千万中国战争难民吧!在中国公民救济会联合委员会的主持下,“一碗饭”派对在美国全国各地举行,可能有助于减轻他们的痛苦。如果能在一些有经验、有能力的组织者的协调下,管理费用可以减少,对中国、西班牙、波兰、捷克斯洛伐克和德国难民的救济工作可以做得更好。^⑤

在1941年2月18日的一篇专栏文章中,罗斯福夫人再次提到她对各种各样的捐款呼吁的担忧,以及这一呼吁给人们带来的问题,即如何确保他们的捐款能用于最好的事业。在这种情况下,她试图通过指出两个她认为特别值得

支持的项目来提供帮助:

我想知道你最近收到的援助中国的请求是否和我收到的一样多。也许你会觉得有些困惑。我承认我偶尔会有,但有两件事特别吸引我。一是中国合作社的发展,因为这是帮助中国人民自救的事情。因此,它是蒋介石夫人特别培育出来的。

另一项是中国紧急救济委员会的工作,该委员会目前正努力致力于在6月份之前筹集100万美元用于中国的医疗救助工作。赛珍珠和文森特·希恩以及其他许多人为之做了大量工作。目前,该组织正与中国医疗援助组织合作。希望每一个意识到医疗用品短缺对一个国家意味着什么的人都能提供合作。^⑥

1942年,全美联合中国救济会运动终于出现在罗斯福夫人的“我的一天”专栏中。她在1942年4月15日发表的第一条评论中,广泛地表达了她个人对全美联合中国救济会最初筹集700万美元的目标的强烈支持,并力图使中国人民及其抗战工作得到最大的同情:

这是《中国周刊》(China Week)和全美联合中国救济会正试图为其参与机构的工作筹集700万美元。中国不仅是我们的盟友之一,多年来,它还一直是这个国家许多人的关注中心。我认为,我们的一些公民在以同情的眼光注视着中国今天对侵略敌人所进行的斗争。然而,更令他们印象深刻的是,中国正在国内为建立一个真正民主的政府和一种将增进全体人民福祉的生活方式而进行斗争。她大部分的人民目前都处于艰难困苦之中,但他们却表现出非凡的毅力。

我们所能做的就是给他们送去他们所需要的任何物资,我相信我们会这样做,即使这意味着我们要做出牺牲。^⑩

随后,她在1942年4月18日和4月24日的专栏中提到的是她对全美联合中国救济会在华盛顿特区进行的实际组织工作的更为寻常的评论。不过,重要的是,罗斯福夫人的言论表明了她个人对地方竞选活动的支持和参与。因此,在埃莉诺·罗斯福的直接支持下,白宫自己主办了当地全美联合中国救济会运动组织委员会的首次会议;她还特别参加了一个美国大学为全美联合中国救济会的筹款午宴,并在午宴上做了一个简短的演讲。

昨天下午,哥伦比亚特区的中国联合救济委员会在白宫举行了首次会议,启动他们的筹款活动。目前,这项活动正在全国各地进行。我很高兴能够在这里开会,因为目前中国需要的救济工作似乎对他们的整个战争至关重要,所以我觉得我们是在帮助减轻战争中平民的负担。^①

我在美国大学的演讲结束后,我们去了餐厅,他们正在那里为全美联合中国救济会举行午宴。在午宴正式开始之前,我有机会就正在华盛顿进行的这次活动讲几句话,并聆听了刘杰(Liu Chieh)先生的精彩致辞。^②

在这些活动中,罗斯福夫人从未忘记她的目标,即通过更好的协调来改进筹款工作。因此,在1942年4月18日的专栏中,她对为支持包括中国在内的不同国家的战争救济而成立的各种组织建立一个协调机构的工作表示支持。

波士顿正在做一些事情,我希望我们能在全国效仿推行。艾伦·福布斯先生和萨顿斯托尔州长已将所有战争救济协会组织成一个联合救济机构。九个主要的战争救济组织参加了该活动,包括中国联合救济会、波兰救济会、法国自由会、英国同盟会(Bundles for Britain)、荷兰战争救济会、希腊战争救济会、英语国家联盟、英美

救护队和俄罗斯战争救济会。他们正在齐心协力地筹集资金,来援助所有这些国家的人民。在执行委员会中,每个国家都有一名代表。

在我看来,在全国范围内开展这种行动,将大大简化我们所有人对总体工作的贡献。我们每个人都希望成为对比我们遭受更多苦难的人表达慷慨的美国人的一部分,但有时候,众多的要求使其变得困难。一个基金一驱动将可以使问题简化。^③

该项目最终在1943年随着国家战争基金会的成立而得以实现,该基金会帮助扩大了全美联合中国救济会的外联和筹款能力。

还有一个贯穿“我的一天”专栏的主题值得特别注意。不经意间,埃莉诺·罗斯福也向人们打开了一扇窗户,展示战争期间美国的中国救济活动人士使用的多种筹款手段。当然,建立各种慈善救济组织来协调筹款活动是第一步。第二步是获得像罗斯福夫人这样的社会、政治和商业精英的支持。获得罗斯福夫人的支持,反过来又促使她自己努力以各种方式表示她的支持:在专栏中引用中国救济项目,在演讲中提及全美联合中国救济会,并主持和出席全美联合中国救济会的各种活动。同时,她还采取了许多其他宣传中国救济诉求的方式。在1939年7月18日的专栏中,罗斯福夫人提到了一张由一位著名艺术家为中国救济制作的海报。一张中国难民和英勇的中国战士的海报,上面写着诸如“中国将得到我们的帮助”“中国正在帮助我们”“中国:首先要战斗!”“中国继续战斗”的口号,最终成为全美联合中国救济会宣传活动的中流砥柱。在1939年11月8日的专栏文章中,她提到了在全国各地组织的“一碗饭”派对,鼓励人们支持为中国难民提供食物的捐款活动;在1942年4月24日的专栏中,她提到了在美国大学举办的一个更大型的筹款活动和午宴。

然而,埃莉诺·罗斯福直接引用的活动几乎没有涉及全美联合中国救济会和相关组织所开展的全部工作。写着“300万中国人为民主献出了生命。你给了什么?”标语的广告牌,由全美联合中国救济会在高速公路沿线竖挂。海报上还辅以报纸广告,其中一个广告引用了富兰克林·罗斯福(Franklin Roosevelt)炉边谈话中提到的中国对战争的贡献。全美联合中国救济会的捐助者获得了会员权利,以及为支持组织的成员(如地方邮票俱乐部)提供的其他特殊权利。时装表演和其他表演,包括著名喜剧演员(如鲍勃·霍普、米奇·鲁尼和格雷西·艾伦)制作的小品^④都是为筹款活动赞助的。全美联合中国救济会还制作了自己的宣传片《这里是中国》,将近代中国的发展与日本侵略造成的破坏进行了对比。^⑤即使在今天,这些宣传活动的文物仍然可以在互联网搜索中找到(参见附录中的一些例子)。

因此,本文的重点并不是要对埃莉诺·罗斯福在全美联合中国救济会筹款中的成就给予过多的肯定。她只是全美联合中国救济会成就的一个贡献者,虽然是一个非常非常重要的贡献者,但她的参与是在全美联合中国救济会开展广泛支持活动的背景下进行的,这最终显示了美国人民在多大程度上表现出了他们的承诺,并调动了他们的资源,在中国人民最需要帮助的时候给予了支持。

注释:

①目前还没有关于全美联合中国救济会的全面研究,但一些更具体的文章强调了该组织高调支持者的重要性。见 T.Christopher Jespenson,《“传播美国梦”的中国:中国联合救济,卢斯家族和珍珠港事件前美国对中国观念的形

成》,《美国—东亚关系研究》第一卷第3期(1992年秋),第269—274页。

- ②虽然全美联合中国救济会奖学金还处于起步阶段,但普林斯顿大学和纽约公共图书馆都有大量关于该组织的档案。这些档案的检索工具载有该组织的历史,这些历史已被用作下列说明的资料来源。中国档案联合服务部,1934-1967年,普林斯顿大学图书馆珍稀图书和特藏(<https://rbcs.princeton.edu/collections/united-service-china-records>);纽约公共图书馆中国联合救济会记录、手稿和档案处。阿斯特、莱诺克斯和蒂尔登基金会(<http://archives.nypl.org/mss/3078>)。
- ③关于国家战争基金的组织和运作的当代报告可在哈罗德·詹姆斯·西摩的《捐赠设计:国家战争基金的故事(1943-1947)》(纽约:Harper,1947年)中找到。
- ④全美联合中国救济会和它的继任者,中国联合服务公司,从1941年到1950年共筹集了5200万美元,但其中90%是在1941年到1946年间筹集的。
- ⑤有关这一时期埃莉诺·罗斯福的完整传记,请参见布兰奇·维森·库克(Blanche Wiesen Cook)的《埃莉诺·罗斯福:战争年代及其后》,纽约:企鹅图书,2017年。
- ⑥这些专栏已经被乔治·华盛顿大学埃莉诺·罗斯福课题项目的“我的一天”项目收集并数字化。这些专栏可以通过<https://www2.gwu.edu/~erpapers/myday/>在线观看。
- ⑦埃莉诺·罗斯福,“我的一天,1939年7月18日”,埃莉诺·罗斯福文章电子版(2017)。
- ⑧埃莉诺·罗斯福,“我的一天,1939年11月8日”,埃莉诺·罗斯福文章电子版(2017)。
- ⑨埃莉诺·罗斯福,“我的一天,1941年2月18日”,埃莉诺·罗斯福文章电子版(2017年)。
- ⑩埃莉诺·罗斯福,“我的一天,1942年4月15日”,埃莉诺·罗斯福文章电子版(2017年)。
- ⑪埃莉诺·罗斯福,“我的一天,1942年4月18日”,埃莉诺·罗斯福文章电子版(2017年)。
- ⑫埃莉诺·罗斯福,“我的一天,1942年4月24日”,埃莉诺·罗斯福文章电子版(2017年)。
- ⑬埃莉诺·罗斯福,“我的一天,1942年4月18日”,埃莉诺·罗斯福文章电子版(2017年)。
- ⑭这些小品保存在密苏里大学堪萨斯城图书馆的LP录音中。
- ⑮《这里是中国》,国家档案馆。

[责任编辑 杨年保]

监理公会女性海外传教会及其在华的慈善活动

西崎绿

(岛根大学 人间科学部, 日本 松江市 690-8504)

本文旨在从研究美国黑人的慈善、社会事业与黑人的自救活动史的学者的视角出发,阐述从19世纪末至20世纪初的亚洲传教与传教士所施行的慈善活动的意义,且主要聚焦于美国的监理公会的在华活动^①,并在(位于北卡罗莱纳州)监理公会女性海外传教会1912年大会记录史料的基础之上,明确其以何种方式获取本国的女性信徒们的支持,以及这些女性信徒们支援海外传教的理由是什么。同时,将就监理公会派遣的蓝柏(Lambuth)家在苏州从事的医疗、教育方面的内容,概括其现存内容的记录,探讨在苏州、上海的传教士及其与中国人的关系。

一、监理公会与女性海外传教会

(一)美国的监理公会

与其他宗派相比,圣公会稍晚一点才来到美国。其创始人约翰·卫斯理(John Wesley)从1735年开始在佐治亚殖民地停留了2年,之后数次访问美国。另外,曾与卫斯理结交于Holy Club的George Whitfield也于1737年来到美国,致力于以通俗的传教方式唤醒信仰热情。18世纪60年代,Robert Strawbridge在马里兰州,Philip Embury和Thomas Webb在纽约,各自传播主教派信仰。伴随着宗教复兴运动,福音派扩大到大西洋岸所有殖民地。不久后,独立战争爆发,合众国一经建立,美国独有的卫理公会

(Methodist Episcopal Church, 1784年)也得以设立^②。

卫理公会在18世纪末到19世纪初的第二次大觉醒时期,不仅在大西洋岸,甚至在内陆的中西部到南部之间的区域也发展了信徒,成为美国最大且最具影响力的宗派^③。卫理公会之所以能取得如此急速的发展,原因在于其传教方式让未习得神学的民众也能易懂,以及由于被已有教会排斥而被迫在广场和露天公开进行的巡回传教(获得新生)使得基督教徒激增。当西部开发进行得如火如荼之时,卫理公会也顺应了一路向西推进的开拓者们的宗教需求。总之,一边置身于大自然带来的不可思议,一边推进开拓的人们,将之奉为“命运之地”的信仰是唯一的希望。并且,对神祈求获得好运的忠诚之心、顺应神的爱而生成的内心的纯化(获得新生)作为获取“命运之地”的手段而被接受。于是,初期的卫理公会的“移动性”与开拓精神,不久也越过太平洋,与在亚洲的传教相对接。

起初卫理公会无论在哪个会派都主张在神的面前凡是忏悔的人一律平等。因此,卫理公会反对奴隶制度,在1800年年度大会上发表了废除奴隶制与认同黑人担任地方牧师的公开见解。但随着卫理公会在南部势力的扩大,教会反对奴隶制的态度也变得暧昧。而且,卫理公会在承认黑人神职人员与白人享有同等权利之后,

以南部为中心增设了只有黑人的卫理公会。在这种背景下,企图维护奴隶制的白人信徒们决心脱离奴隶制反对派占多数的卫理公会,并于1844年设立了监理公会。此后,直到1939年再次合并,在美利坚合众国始终同时并存着两个卫理公会。

(二) 监理公会的女性与女性海外传教会的设立

在19世纪的美国,一般女性的社会参与被极度限制,无论在经济上还是社会上女性都无法独当一面。即使在北部的卫理公会,与其他宗派一样,女性神职人员也长时间得不到承认^④,因此,直到1869年Margret Newton Vancott才成为正式的神职人员^⑤。监理公会直到1930年也无法赋予女性神职人员和男性同等的权利。于是,一方面存在着差别化对待,另一方面女性也被定位为“社会中信仰与道德的榜样”,被期待过一种符合基督教徒标准的生活。监理公会的女性设立了应该实现自己责任的海外传教会和国内传教会,并通过它们为传教和服务社会注入能量。

监理公会的女性群体被海外传教协会和国内传教协会分作不同的组织,但这两个组织的成员是同一些人。她们基本上是为了同一个目标,即同时与当时的禁酒运动紧紧相连,以“社会的净化”“提升家庭道德”“拯救灵魂”为目标而进行活动。为了实现这些目标,她们所选择的手段是(女子)教育、医疗(施疗)、孤儿院等活动。特别是在海外传教道路上,她们更重点关注教育活动和诊疗活动。这些活动最初是以传教士的妻子们进行的无偿活动为依据的,但渐渐地也开始派遣一些被给予报酬的单身女性传教士。然而,尽管女性传教士在定期或不定期的报告书中将自身的状况与想法传达给本部,但组织上最终仍将之定位为辅助位置,并不给予决定组织方针的会议的投票权^⑥。

如上所述,拒绝废除奴隶制方针的监理公会于1844年独立出来,从而造成南北分立的局面,南北方卫理公会的海外传教路径分别由各自决定。由于北部卫理公会女性的海外传教在先,因此我们姑且先来考察北部卫理公会女性的活动。北部卫理公会女性海外传教协会,于1869年接受来自前往印度赴任的传教士的妻子的请求而在波士顿组建。最初通过协会派遣的是Isabella Thobum和Clara Swain,目的地为印度。Thobum在印度北部的勒克瑙成立女子大学,Swain作为医生在巴雷利开始诊疗工作。这种以女性作为对象进行教育和医疗的方式由于成效明显,因而在此之后的卫理公会的海外传教中得以频繁使用。北部的卫理公会通过女性海外传教协会,也往中国和日本等亚洲诸国、中南美、美洲等地输送女性传教士。到1895年,派遣的女性传教士累计达到267名,支援这些传教士的女性会员达到15万人,卫理公会女性海外传教会成为美国境内最大的海外传教团体^⑦。

另一方面,对于监理公会(南方卫理公会)的女性们来说,她们不仅限于海外传教,国内传教也几乎成为重要活动。那是因为在美国南部,无论哪座城市、哪个地区,都有贫穷的黑人女性和孩子们生活着,而对这些人的慈善被认为是中层女性们应尽的责任。对于她们来说,海外传教活动和国内传教活动同样是传教活动的两个层面,都必须尽责。

关于监理公会女性信徒的传教,据说在19世纪30年代田纳西州伯利恒的黎巴嫩教区,有位神职人员的妻子凯利夫人(M.L.Kelly)在教区内的教会中设立了传教协会并开展活动,而那些活动并无记载。有记载的是从19世纪50年代开始,为支援赴中国传教的蓝柏夫妇再度激活了传教协会。在那之后,由于南北战争,传教协会不得不一度停止活动。到了19世纪70年代,凯利在自己儿子任牧师职务的

McKendree 教会(位于纳什维尔)企图再次组织差会,并且最终于1874年4月在纳什维尔成立了女性圣经传教会^⑧。除此之外,在密西西比州的纳奇兹和伍德维尔,监理公会的女性群体也进行了支援蓝柏(James Willam Lambuth)夫妻在华传教的活动。另外,在巴尔的摩,南、北部卫理公会的女性们齐心协力,共同支援了救济生活贫困家庭的国内传教活动以及海外传教活动。

监理公会的数个女性团体于1869年共同成立了三位一体的圣经传教协会,女性们的热情以及筹集资金的能力也终于获得监理公会上层的认可。最终,在1878年监理公会的年度大会上,女性海外传教的设立获得了承认^⑨。监理公会的女性海外传教部比北部晚了10年的原因,在于南部一带成为南北战争的战场,家庭以及社区遭到破坏,因此南部社会经济的重建优先于教会活动,并且由战争费用支出带来的经济困难造成了海外传教的预算不足。

另一方面,南北战争扩大了女性们活动的范围。平时,女性们一直生活在父亲或丈夫的庇护之下,但因战死或从军不归而导致男主人不在家,于是女性们承担起了农场事务。甚至属于女性义务范围的家事和孩子养育,也能够通过雇佣被解放的奴隶而减轻负担。因此,在中层妇女当中,也有人开始接受教育,成为教师、法律家、记者。然而,大多数的妇女认为,最适合自己的是通过基督教会做有益社会的活动。在这个意义上,海外传教差会和国内传教会,正是她们当成闲暇活动发挥热情的地方。

二、监理公会在华的传教活动

(一)从国外派遣的女性传教士所从事的教育活动与医疗活动

最初,欧美的海外传教协会向海外仅派遣已婚男性和单身男性的神职人员。已婚神职人员的妻子即使与丈夫一同赴任到当地,也只是无偿的传教辅助者。总之,当时有志于海外传教

的女性,成为传教士的妻子后,除无偿奉献之外别无他法。但是,逐渐地,单身女性也得到了机会。那是因为在包括中国在内的亚洲地域,社会中的男女接触非常有限,对当地女性的传教若非女性无法成功。因此,传教士、医师、教师等拥有专职资格的单身女性被一个接一个地派遣出去。不过,即便如此,被派遣的单身女性也被课以各种苛刻的条件。例如,寄宿在神职人员家庭中、在传教会决定的极受限制的活动范围内活动等。

最初被派遣至中国的单身女性传教士是英国人艾迪绥(Mary Ann Aldersey, 1797-1868)。她于1844年在宁波开设了女子学校,施行女子教育。传教会之所以陆续建设学校,目的在于让年轻人感受到基督教的魅力,并以此为基础施行西方教育,培养中国基督教领袖。总之,由于考虑到要改变中国社会的价值观、广泛普及基督教教义,传教会首先着手在上流阶层的子女当中实施基督教教育、拓宽对基督教的理解。传教会进行的学校教育,包括通过高等教育培养在基督教会工作的中国人或中国神职人员,以及在幼儿教育和初级教育阶段为了培养健全的孩子而进行的道德教育和情操教育。这是与以致力于贫困儿童自立的实业教育(为了就业而教授必要的实际技能或技术)为中心而实行教育的国内传教大相径庭的方针^⑩。设立施行这种精英教育的学校的活动,在中国其他地区的传教会的实践当中也同样存在。之后,传教会在东亚及日本设立的学校也是如此。

女性传教士在华所开展的仅次于教育的活动,是针对女性和儿童的保健医疗活动。医疗传教的主要目的是通过让患者及其家人切身感受到西式医疗的有效性,相信基督教的神的力量,并接受圣经的教义。例如,监理公会派遣的华安妮(Anne Walter Fearn, 1865-1939)医生,出生于密西西比州的 Holy Spring,从宾夕法尼亚女子

医学院 (Woman's Medical College of Pennsylvania) 毕业后, 至 1896 年, 供职于苏州妇孺医院, 并一直担任院长, 期间, 她设立了男女共校的医学院。卸任院长一职后, 她仍留在苏州经营着一家私人诊所, 直到 1907 年。此后, 她前往上海, 直至亡故前持续经营着 Fearn 疗养所和担任 Margaret Williamson 医院的中国妇女的诊疗工作^⑩。

关于监理公会主教所派差会的主要医疗传教活动参照以下列表^⑪:

- 1881 伊莎贝尔第一医院(天津)
- 1885 Mary Black Hospital Soochow(苏州)
Memorial Dispensary Foochow(福州)
- 1891 苏州妇孺医院(苏州)
- 1903 Martyrs' Hospital Changli(昌黎)
- 1918 Chang Chow General Hospital Changzhore
(常州、江苏)
- 1924 Women's Christian Medical College
Shanghai(从苏州迁往上海)
- 1937 湖州医院, 南门(湖州)

在华医疗活动也注重对中国女性医疗成员的培养^⑫。对女性医疗成员的培养于 1894 年开设于与苏州的“Mary Black Hospital”同校的医学院^⑬。在该医学院, 男女可听同一个讲义, 但是会在男女中间隔上一层布, 让男女双方彼此不能见面。该医学院到 1901 年还是男女分开的, 但到 1909 年便废除了男子部。理由是财政无法负担适合近代化的设备, 因此该医学院男子部的学生被送往南京大学医学院^⑭。然而, 南京大学不接受女学生, 因此女子教育只持续到了 1918 年(曾一度被废, 之后于 1924 年在上海重新建校)。

(二) 监理公会主教派协会的在华传教与蓝柏一家

监理公会主教所派差会的在华传教先于女性海外传教协会设立之前。1844 年从卫理公会分离独立出来之后, 教会传教部最优先事项之

一便是设立中国传教部, 并于 1847 年向中国派遣了 Charles Taylor 牧师夫妇和 Benjamin Jenkins 牧师夫妇。Taylor 牧师是毕业于费城医学院的医师, 一到上海便开始设置药局, 从事医疗传教。太平天国运动后, 凯利 (David C. Kelley) 医生和蓝柏 (James W. Lambuth) 夫妇于 1854 年开始正式的医疗传教活动。在苏州和上海开展医疗传教活动的蓝柏夫妇俩及他们的孩子始终坚持在华从事传教事业, 创建学校, 照顾孤儿, 进行医疗活动和创建医院。接下来我们将追溯他们的事迹^⑯。

蓝柏是 John Russell 和 Nancy 的二儿子, 1830 年生于阿拉巴马州。他的祖父 William 1800 年被派往田纳西州, 是巡游坎伯兰的巡回传教士。父亲 John 则在路易斯安那州对西班牙人和原住民传教, 并以密西西比州为据点进行巡回传教。James 就出生在这样的主教派巡回传教士家庭中, 命运决定了他会成为海外传教士。1852 年, 他毕业于密西西比大学, 虽然学习了医学和法学, 但仍无法决定自己的将来。并且, 在对父亲农场的黑人和本地区的原住民进行传教的过程中, 他突然听说了安德鲁神甫在招募前往中国传教的年轻人的消息, 于是便决心去往中国^⑰。

玛丽·伊莎贝拉·麦克莱伦 (Mary Isabella McClellan) 1832 年出生于纽约州剑桥的一个富裕家庭^⑱。她在接受了作为教师的教育之后, 搬到了姐姐家所在的密西西比州, 住进了监理公会主教差会的牧师蓝柏家, 负责教育和监督这家的十几个孩子(这时候詹姆斯 [James] 就读于密西西比大学, 并不在家, 但最终对于海外传教的热情使得两人结合在一起)。

那时, 只有十几岁的玛丽在动员前往中国传教的宣传集会上, 在会众面前庄严宣誓“我捐出 5 美元和我自己”, 表达了自己传教的意志。听闻此事的詹姆斯对与自己有着同样前往中国

传教意志的玛丽产生了兴趣。二人于 1853 年 10 月结为伉俪,并于第二年 5 月从纽约出发,经由非洲、印度前往中国。他们的航行经历了 4 个月,到达上海已是 9 月,而玛丽正怀孕临产。1854 年 11 月,长子蓝华德 (Walter Russell Lambuth) 在上海出生(蓝华德长大成人后,活跃在包括中国、韩国和日本在内的世界各地进行传教)。之后,蓝柏家的长女 Nettie、二女儿 Nora、二儿子 Robert 相继出生,他们长大后均在华从事传教和与慈善活动相关的工作^①。蓝华德出生后不久,玛丽在给美国友人的信中如是说道:“大约一个月前,上帝把一个可爱的男孩送到了我们的心里和手中,我们对上帝充满了感恩之心。我衷心祈祷这个孩子能成长为优秀的人,成为侍奉耶稣的忠实的仆人。”^②

玛丽在上海创办了 Clopton 学校(不久后改称为 Clopton-Lambuth 学校),但由于无法筹措到租借教舍的经费,她便把蓝柏家的宅子作为孩子们上学的场所,让蓝华德与孩子们一起接受教育。蓝华德 14 岁时,为了接受美国的教育,被寄养在田纳西州纳什维尔的凯利 (Rev. David C. Kelly) 夫妇家。蓝柏回美国时还带了一名中国男性随从,并让他在美国接受教育。这位 1859 年被带去美国接受教育的少年,就是后来成为了医生和牧师的曹子实 (C.K. Marshall)。他 1847 年出生于浙江嘉兴,在 6 个兄弟姐妹中排行第五,由蓝柏夫妇抚养。南北战争期间,他一直做凯利医生的助手^③,但后来为了取得去中国传教的传教士资格便去了纽约。1870 年,他被派往苏州创办一所男子学校(即后来的东吴大学)。他还在蓝华德和柏乐文 (William.H. Park) 开设的苏州医院 (1883 年) 帮忙,并于 1887 年和米尔德雷德·菲利普斯 (Mildred Phillips) 医生一同开设了苏州女子医院^④。

蓝柏家的二女儿诺拉·凯特·蓝柏 (Nora Kate Lambuth) 在担任英语教师的同时,为了废

止中国女性缠足,在苏州成立了最早的反缠足组织,四处宣传缠足是如何给女性健康带来危害的。诺拉和柏乐文结婚后,继续在苏州从事医疗传教。1885 年,蓝柏夫妇突然辞任从事了 32 年之久的包括医疗在内的在华传教,赴日本传教,与蓝华德一起创办了后来成为帕莫尔学院和启明女子学院的读书馆,开始在神户传教。1887 年,蓝柏夫人(玛丽)在自己家中专为年轻女性开设了家庭课堂,致力于在日传教。蓝华德于 1892 年在神户、蓝柏夫人于 1902 年在苏州先后去世。

如蓝柏一家人这样秉持一贯信仰和对中国的爱的人们,献身于在华传教,时不时地通过在美国的教会相关人员的渠道,让中国的年轻人接受教育,然后帮助他们回国,安排在传教、医疗、教育领域,为中国信徒的增加做出了贡献。然而,这可以概括为传教协会做出的单方面的支援活动吗?教育及医疗的西洋化/近代化本身与基督教相分离,难道就没有一个被中国人理解接受的过程吗?比如,在建设学校和医院方面,除来自美国本土的资金之外,也有本地有志人士的捐赠。苏州博习医院 (1883 年) 10000 美元的建设费用中,来自美国协会的出资是 6000 美元,中国人(包括海外华人在内)的捐赠有 1600 美元。据说 1904 年江苏巡抚恩寿和上级官员们为苏州妇女医院捐赠了相当数额的款项^⑤。由于中国人的贡献,使得医疗和教育活动中可能包含有除基督教传教之外的非宗教因素。

三、 监理公会女性海外宣教会的支援活动——以北卡罗莱纳州为中心

(一) 监理公会在华传教的实际成果

关于卫理公会从 1819 年到 1918 年百年间的传教状况及相关项目,《传教百年(1819—1918):世界调查、卫理公会与南部》^⑥一书进行了总结。其中在华传教部分记载了卫理公会以

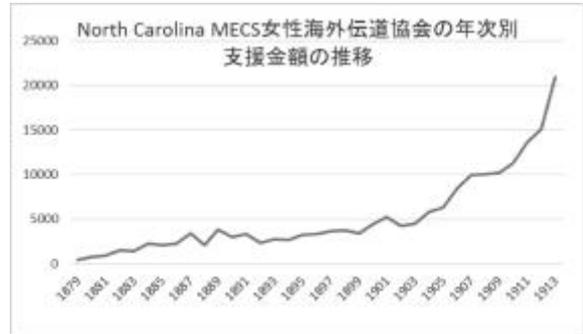
商业中心上海(人口100万)、文化中心苏州(人口50万)、丝绸中心湖州(人口25万)为据点开展的活动。其中的教育部分提到,苏州大学系统提供了从小学到大学的综合教育。小学在多数地区得以开办。苏州的大学虽然规模不大,但在高效运营。作为苏州大学的一部分,位于上海的法学院是在华传教会开办的唯一一所法学院。上海中西女塾(McTyeire/墨梯纪念学校)是在华女子学校中最好的,湖州的维吉尼亚学校是最高级的高中,三江的苏珊·B·威尔逊中学是一所优秀的中学,苏州景海女子师范学校(为纪念海淑德 [Laura Haywood]) 在常州设有走读部。当时最迫切的需求就是从美国派遣男性15人、女性10人,增加小学、中学和职业培训学校,聘请26名中国人教师从事传教会业务、25名中国人教师从事女性传教业务,并由培养神职人员和领袖的学校来有效地分配资源。

医疗方面,在华医疗传教被定义为敲打人们的心扉,在中国的传教中受到重视。特别是在传染病(鼠疫、霍乱、白喉等)治疗方面,它向一般大众展示了西医的能量,在西式医学院成功地实施手术拯救患者,教育一般群众维护公共卫生和生活环境,创办医院和卫校,支持创办专门面向年轻男女的医学院。当时,在苏州和湖州,被要求增设监理公会经营的医院。另外还被要求在常州建设医院,扩大苏州面向女性的医学院,并将其与玛丽·布莱克护士学校同时迁往上海,同时派遣女性医生8名、护士3名。

(二)北卡罗莱纳州南循道宗圣公会女性海外传教协会的支援实际成果

北卡罗莱纳州监理公会的女性海外传教协会于1878年12月在夏洛特成立。正值传教协会往传教部转移之际,1913年该协会在威尔逊召开了成立35周年纪念大会。与此同时,女性国内传教协会也召开了成立22周年纪念大会。下文将以《1913年1月22-29日北卡罗莱

纳州南循道宗圣公会女性海外传教协会35周年暨女性国内传教协会22周年威尔逊综合年会报告》为参考,概括其35年间取得的一部分实际成果。



1879	453.55	1897	3668.99
1880	774	1898	3705.44
1881	884.82	1899	3396.43
1882	1500	1900	4362.93
1883		1901	5214.64
1884	1455.28	1902	4277.84
1885	2071	1903	4521.45
1886	2276.16	1904	5807.08
1887	3379.76	1905	6328.1
1888	2057.04	1906	8438.8
1889	3810.89	1907	9971.53
1890	2983.85	1908	10043.22
1891	3292.47	1909	10212.53
1892	2349.95	1910	11286.7
1893	2781.44	1911	13572.1
1894	2684.78	1912	15074.44
1895	3217.41	1913	20941.26
1896	3310.53		

资料:根据《1913年1月22-29日北卡罗莱纳州南循道宗圣公会女性海外传教协会35周年暨女性国内传教协会22周年威尔逊综合年会报告》(p.13)制作

女性海外传教协会在北卡罗莱纳州筹集到的支援款项,35年来总计为216,493美元91美分,1908年开始急剧增长到超过1万美元,1913年开始每年超过2万美元(20,941美元26美分)。

1912年北卡罗莱纳州监理公会女性海外传教协会的会员当中,成人会员3000人,青年会员602人,青少年会员(名称为明珠)2554人,共计6156人。这些会员中又包括签约进行

高额捐赠的终身会员 285 人、名誉终身会员 15 人、终身资助人 6 人。当年由于会员增加及筹集经费的特殊活动(参加费为 15 美元的 T. H. Gattin 夫人的晚餐宴), 会费和支援金额显著增加。

会员不仅要缴纳年费, 还要从事购买机关报《传教之声》、购买面向青少年的机关报《青年基督教成员》、定向支援海外传教、筹集海外奖学金以及海外女性圣经研究会、定向支援海外医院、支援学校、年度大会的特别捐赠等事务。九个区分别摊派支援定向的医院、学校和奖学金获得者, 也就是施行所谓的“露脸”支援。比如, 1912 年奖学金获得者与支援者的关系放到中国来看的话, 表现为 Della Bobbett(苏州) 由附属于“Banks Chapel”的会员来支援、“Maud Jones”(苏州) 由“Red Springs Young People”来支援。当年, 北卡罗来纳州的女性会员给 4 名韩国人、8 名巴西人、1 名墨西哥人、2 名中国人提供了奖学金。

对于中国的女性圣经研究会主办方的支援就有来自 S.W. Hamber 夫人对 S.W. Hamber(苏州)、“Red Spring 附属会员”对“Ethel Mercer”(中国)、“Sanford 附属会”对“Helen Clart Fiett”(中国)的支援。在华传教的女性传教士 Annie E. Brandshaw 则以北卡罗来纳州全体的名义进行了支援。除此之外, 在医疗传教方面, 哈姆雷特附属会员支援了苏州的护士培训学校。关于面向 1913 年的支援, 根据 77 个支部、2563 名会员的统计, 其中对于玛丽·布莱克医院的支援就预约了 1248 美元 24 美分。

(三) 北卡罗来纳州南循道宗圣公会女性海外传教协会的思想

据年报记载, 监理公会女性海外传教协会的会长 R.A. Wills 在 35 周年纪念大会上的讲话, 充分表达了她们关于海外传教的认知。Wills 首先引用圣经中的话, 肯定女性海外传

教协会起到了向世界尽头传达“王中王(神)”的“衔接口”作用, 并说道:“请抬头看看吧! 田地一片干净, 收割的时刻要来临啦!”女性海外传教协会呼吁道,“即使在从最开始就去传教的中国, 也会从长眠中苏醒, 等待着收割”, 因此我们(指在美国的女性信徒们)应当发挥作用, 并且为支援而筹集资金、为传教而祈祷已经刻不容缓; 甚至还呼吁, 把海外传教与开拓者结合起来, 不仅是食物, 灵魂的救赎也要在需要的土地上得到推广, 这些开拓才是对神的奉献。

接着, 干事长 F.D. Swindell 夫人说道:“现在, 就在此刻, 不论在大洋的东岸还是西岸, 最有必要去支援的是中国。”在华传教的祈祷, 与其说是呼吁要打破传统习惯的壁垒、给中国政府带来近代化, 还不如说是评估从帝国到共和制的转变, 并为推进它而号召支援。这句话透露着把中国民主化与基督教的传教一视同仁的思想, 以及以基督教为基础的政治体制才能达成目标的认识。像这种可称为草根帝国主义的思想, 发动了南循道宗圣公会的女性, 驱使她们筹集捐款。

四、结语

梳理 19 世纪末 20 世纪初的南循道宗圣公会女性海外传教协会的活动, 可发现以下几个特征:(一)从其他组织分立出来, 有理事会和事务局、召开年度大会等, 拥有正式的组织体制。(二)海外和国内的传教组织都把女性儿童的福利、基督教基础之上建立的世界和社会正义的实现当成是重要事业。(三)有分权的机构, 各州、各地区明确以向定向的人(传教士、教师、医生)和定向的项目实施援助为目标来进行筹款。(四)设置有干事长(或通信员)一职, 受理从海外传教现场传回的报告, 并登载到机关报上向会员进行汇报。(五)会员不仅仅参与基督教信仰, 还参加为实现作为“真实的女性形象”所应

展示的真实姿态而开展的活动。(也仅限于当时的中产阶级白人女性)

监理公会,美国南方基督教新教卫斯理宗的教会。美国独立后,卫斯理派教徒脱离圣公会而组成独立的教会,即卫理公会。英文名称作Methodist Episcopal Church(在英国称为循道宗圣公会)。初无汉译。1844年该会南北分裂。南方在原名后加South(意为“南方”)一词,在中国译称“监理公会”。鸦片战争后传入中国。1939年与美以美会、美普会合并为卫理公会。——校译者注

注释:

- ①关于监理公会整体的在华活动,马光霞在《中西并重:监理会在华事业研究(1848-1919)》(台湾基督教出版,2016)一书中详细记载了其研究成果。
- ②在英国,循道宗还是属于英国国教会的宗派,但是随着美利坚合众国的建立,不得不宗教独立,约翰卫斯理于1784年接受了监理美国教会的主教的按手礼。
- ③参见:Joseph A. Thacker “Methodism and the Second Great Awakening”p.46. Dr. Joseph A. Thacker delivered this lecture at the Oxford, Research and Reading Seminar, Regents College, Oxford, England in the summer of 1975. <https://place.asburyseminary.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=1560&context=asburyjournal>
- ④从圣公会分离出来的循道宗,在1857年大会上通过了禁止女性传教的宣言,1880年循道宗圣公会年度大会上Anna Howard Shaw和Anna Oliver(在波斯顿大学最早获得神学学士学位的女性)拒绝了按手礼。
- ⑤参见:<http://www.gcch.org/history/biographies/margaret-newton-van-cott>. 2019年8月23日获取。
- ⑥参见:Sidney A. Forsythe, *An American Missionary Community in China, 1895-1905*. Harvard University Press. 1971. p.9.
- ⑦齐藤元子《来日传教士夫人对卫理公会女性海外传教运动的贡献》,卫理公会研究第10号,2010年,第86页。
- ⑧John Patrick McDowell, *The Social Gospel in the South: The Woman's Home Mission Movement in the Methodist Episcopal Church, South, 1886-1939*. Baton Rouge and London: Louisiana State University Press. 1982. pp.8-9.
- ⑨McDowell, 9.之后,在国内传教部分,自从1882年亚特兰大三位一体的国内传教协会成立以来,各地也相继成立了传教协会。
- ⑩Forsythe, p.16
- ⑪关于她跨越40年的活动详情,请参照自传 *My Days of Strength: An American Woman Doctor's Forty Years of China*. Harper and Brothers, 1939.
- ⑫IUPUI. *The History of Western Medicine in China*. 根据洛克菲勒财团调查结果抽取的列表
- ⑬关于医学院请参照 Moteo Sasaki, *Redemption and Revolution: American and Chinese New Woman in Early Twentieth Century*. Cornell University Press, 2016. p.67
- ⑭被看作是 Anne Walter Fearn 医生开始从事的事业,但是也有资料声称开设时间(1894或1895年)和开设场所(苏州妇孺医院和玛丽布莱克医院)不一致,因此有必要进一步确认。
- ⑮在华传教士们向本国数次请求资金援助,但由于中国新政府在新建的医院逐步配备了近代设备,遂决定终止援助。参见:Garnett L. Washington, *Christianity and Modern Women in East Asia*. p.30-33.
- ⑯参见:<http://ulib.iupui.edu/wmicproject/node/2277>. *Western Medicine in China, 1800-1950 Guide to Collections in the United Methodist Church Archives, Madison, NJ*. Prepared in August, 2011 by Heather L. Bennett
- ⑰参见:Walter Russell Lambuth, James William Lambuth, 1829-1892; *For Thirty-Eight Years An Active Missionary. Board of Missions M. E. Church, South* (Nashville, Tenn). pp.3-9.
- ⑱也有美利坚合众国第22、24任总统格罗弗克利夫兰近亲的出身上流社会的人士。
- ⑲之后,Nettie于6岁那年死于猩红热。
- ⑳参见:https://www.kwansei.ac.jp/yoshioka/yoshioka_000273.html
- ㉑参见:<http://bluegraychinese.blogspot.com/2014/04/ck-marshall.html>
- ㉒参见:<https://www.geni.com/people/%E6%9B%B9%E5%AD%90%E5%AE%9E/6000000040324237835>
- ㉓参见:Tina Philip Johnson, *Childbirth in Republic China: Delivering Modernity*, Lexington Books, 2011. p.6.
- ㉔参见:<https://archive.org/details/missionarycenten00meth/page/n6>

[责任编辑 杨年保]

韩国社会福祉联合劝募会的可持续募捐活动

金范洙

(韩国平泽大学, 韩国 平泽市 450701)

一、绪论

所有国家都在思考怎样解决在经济发展过程中出现的贫困问题、环境问题等诸多社会问题。这些问题的解决需要大量经费。

通过先例我们可以知道,一些先进国家通过慈善基金或者共同募金制度来确保财政,并且把它用于解决地区社会的诸多社会问题。

周秋光、文姚丽的研究表明,中国在1994年设立了中华慈善总会,全国各大省市组织了国营公募慈善基金会。到2004年为止,中国慈善总会下设了395个慈善会(总会或者协会),并且有28个省级慈善会和几百个地方慈善会。随着2005年江苏、2006年河北的慈善总会的创立,全国所有的省、市、自治区都有了省级慈善会。2008年汶川地震发生时,中国以“全民慈善”为主题获得的捐款总额达到1070亿元。而这是2007年捐款总额的3.5倍,达到了当年GDP总额的0.356%。^①

韩国的募捐活动可以分为三种。第一是社会福祉设施或非政府组织开展的个别募捐活动。第二是发生灾害时开展的灾害救护募捐活动。灾害救护募捐活动是由根据《灾害救护法》(1962年制定)设立的全国灾害救护协会开展的。灾害救护协会仅在由于台风、洪水引起的灾害发生之时开展募捐活动。第三是由1998年成立的社会福祉联合劝募会开展的联合劝募活动。

联合劝募活动虽然最早起源于1873年的英国利物浦,但首先形成制度化的国家是美国。19世纪80年代,美国很多社会事业慈善团体因重复开展募捐活动而引起诸多矛盾。为消除矛盾,慈善组织协会(Charity Organization Societies)组织了联合劝募会,使重复的募捐活动走向单一化,设定募捐期限,共同开展募捐活动,共同分配捐款。联合劝募在不同时代有不同名称。美国克利夫兰在1913年使用“Community Chest”一词,到了50年代改用“United Fund”,而如今用“United Way”。

在韩国,表示联合劝募的术语是早期美国使用的“Community Chest”。该词包含“地区居民齐心协力,共同拥有共同体意识”之意。^②

本文的研究目的是通过对自1950年到现在的70年间韩国从个别募捐到实现联合劝募制度化过程的分析,及对联合劝募会募捐功能和分配功能的研究,提出一些启示。

二、联合劝募的必要性

(一)可在制度框架内动员民间力量

利用联合劝募减少零散的慈善募捐活动,是可以在法律保障制度内动员民间力量的方法。一方面,募捐方可以用最少的费用和努力实现募捐;另一方面,捐款者可以避免不必要的重复捐款,通过一个窗口向一个地方捐款,从而使捐款更有效地被使用。

(二)增进共同体意识,居民自己解决地区社会问题

联合劝募可以增进地区社会内共同体意识、实现共同分享的生活,可以让居民自己解决地区社会内部问题,可改善国民对于社会福祉事业的普遍认识,并可激活志愿服务活动。

(三)为缺乏募捐经验技巧的机构提供机会

联合劝募的激活可为那些缺乏动员援助者和志愿者以及资金源的经验技巧而无法募捐的机构提供分配资金源的机会,同时也有助于社会福祉界服务水平的提高。^③

(四)与政府形成伙伴关系

可形成以社会福祉发展为目的的民间与政府之间的伙伴关系。在脱离政府单方面的福祉政策的确立和执行及对民间福祉事业的控制和介入方面,政府与民间可以起到相互补充的作用。^④

除此之外,开展联合劝募的根本原因是为得到联合劝募的分配,书写事业计划书、申请的过程中可以有效推动它的专业化。

三、联合劝募制度及社会福祉联合劝募会的可持续性

(一)1998年社会福祉共同募金会成立之前的活动内容

1. 1951年制定《捐献款物募集管制法》

为保护1950年朝鲜战争之后出现的战争孤儿,韩国设立了很多社会事业机构。之后,这些社会事业机构为本身的运营开展了慈善募捐活动。当时,政府为限制零散的募捐活动,于1951年制定了《捐献款物募集管制法》来管控社会事业设施的募捐活动。

2. 1970年制定《社会福祉事业法》和创立韩国社会福祉共同募金会

1970年制定的《社会福祉事业法》规定了要设立韩国社会福祉共同募金会。《社会福祉事业法》制定后,韩国于1971年设立了社会福祉

法人韩国社会福祉共同募金会,1972年试图开展联合劝募运动,结果成绩不佳。其原因是1971年和1972年的世界性石油危机和国内外经济环境不稳定,以及缺乏能够进行联合劝募的社会福祉界的力量和专业性。1983年修订《社会福祉事业法》时,1970年《社会福祉事业法》中关于韩国社会福祉共同募金会的规定内容被删掉。1972年第一次联合劝募活动的尝试虽然失败了,但其为韩国联合劝募本土化努力的开拓精神具有重要意义。

3. 政府主导的帮助困难户募捐活动

自1975年开始,政府以保健福祉部为主体,每年年底开展“帮助困难户”募捐活动。为管理保健福祉部主管的帮助困难户募捐活动,政府于1980年出台了《社会福祉事业基金法》。另外,自1981年起,政府将“帮助困难户”募捐活动中募捐到的资金储备到社会福祉基金,每年拨款30-50亿韩币用于支援社会福祉设施的衣着费、越冬费用等。因此,可以说韩国20世纪80年代是政府主导的募捐活动开展时期。

4. 委托民间团体联合劝募的实验时期

20世纪80年代后期,开始出现对政府机关管理和运营进行研究的人员,或对民间团体募捐款项的批评。同时,有人提议,要让正处于休眠状态的保健福祉部社会福祉法人韩国社会福祉联合劝募会复苏。随着该批判出现,政府从1990年开始把由政府主导的帮助困难户募捐活动委托给民间团体韩国社会福祉协议会。因此,韩国社会福祉协议会在保健福祉部的委托下,在1990-1997年间使用了“帮助邻居募捐”的名称,每年年底开展了募捐活动。

5. 1998年社会福祉联合劝募会的设立

正如前文所述,1950年朝鲜战争之后,社会事业机构剧增,民间个别募捐开始出现,1988年制定的《社会福祉联合劝募会法》(以下简称《联合劝募会法》)设立了社会福祉法人社会福

祉联合劝募会。《联合劝募会法》第二条规定,联合劝募是指为形成支持社会福祉事业所必要的经济来源,以全国或地区为单位,体制内广泛募集捐献款项的行为。制定该法律后,社会福祉联合劝募会可以在体制内合法进行联合劝募活动。另外,根据法律,用于联合劝募的活动经费也从2%增加到了10%。

(二)社会福祉联合劝募会的可持续性

1. 打造成长基础时期(1998—2001)

1998年3月,随着《社会福祉联合劝募会法》的制定,民间专业募捐机关社会福祉联合劝募会得以设立,对数量和质量上处于落后的公共福祉起到了补充作用。

2. 早期成长期(2002—2005)

新世纪初期是企业作为社会责任承担者之一,其社会奉献活动慢慢扩散、捐款急速增加的时期。在这一时期,设立7年之久的联合劝募会总募捐额突破了2千亿韩币,确立了其作为民间代表性募捐机关的地位。

3. 成长期(2006—2010)

联合劝募会开发了“荣誉社会”“幸福证券交易所”等新募捐方法,并根据不同目标采取不同的战略性募捐方式。现有的募捐事业得到数量上的扩充,整体募捐事业实现了成长。

4. 准备跳跃期(2011—2013)

2010年,一些联合劝募会下属的分会非法使用基金的事情被曝光。之后市民监察委员会经由选拔产生,该委员会进行了各种整顿和大力改进。同时,通过改革,中央联合劝募会和地方联合劝募会之间的人力资源网络得以加强。在一系列努力下,2013年,国内募捐在历史上首次达到5千亿韩币。

5. 再次跳跃时期(2014—2017)

为扩大个人募捐,各个区域开展了“荣誉社会”俱乐部、发掘新捐款人等活动。2015年12月,“荣誉社会”参与者突破1000户。另外,3%

的人口参与捐款的“分享天使区”首次在庆尚南道蔚山市诞生。^⑤

(三)联合劝募的主要功能和战略

1. 社会福祉联合劝募会的四个功能

《社会福祉联合劝募会法》第十三条把社会福祉联合劝募会的功能分为以下四个方面:一是企划功能,二是宣传功能,三是募捐功能,四是分配功能。《联合劝募会法》分设企划分科实行委员会、宣传分科实行委员会、募捐分科实行委员会、分配分科实行委员会来运营委员会。以上四个功能都很重要,但本文着重分析募捐功能和分配功能。韩国的社会福祉联合劝募会组织结构是由1个中央联合劝募会和各广域自治团体的17个分会构成。

2. 募捐功能

联合劝募会的最重要功能可以说是募捐,因为如果联合劝募会没有基金的话,就无法给需要基金的地方进行分配。韩国的联合劝募是全年进行的,但每年11月份到次年1月份被设定是募捐运动的集中募捐期。

到了11月,韩国天气渐渐变冷。以此为契机,联合劝募会营造社会氛围,让人们向在寒冷的冬季饱受辛苦的贫困阶层捐款。各大电视台播音员在播新闻的时候会在左侧挂上爱的果实进行播报,总统、艺人、普通市民也都挂上爱的果实。如此一来,联合劝募会会在迎接寒冬的时候回顾一年的募捐情况,并怀着感恩之情开展“帮助困难户”募捐活动。在首尔市光化门广场设置的爱的温度塔将当年的捐款目标额设为100度,实时播报当前捐款额是多少、达到了多少度。因此,到一月底捐款截止时,新闻报道会引起众多国民的关注。

募捐种类如下:

(1)上班族募捐,即上班族定期在自己的薪资中拿出一部分进行捐款活动。社会福祉联合劝募会把它称为“善良的职场募捐”。

(2)个体户募捐,即经营小商店、饭店、咖啡厅等的人员进行的捐款活动。社会福祉联合劝募会把它称为“善良的店铺募捐”。

(3)媒体募捐,即通过电视、广播、报纸等媒体进行募集的活动。从每年11月中旬到次年1月份为止的集中募捐期间,很多媒体会做关于募捐的宣传。

(4)“荣誉社会”募捐,即2008年5月,随着Unix Korea的南韩峰会长捐款一亿韩币出现的一种捐款活动。到2018年12月为止,捐款一亿韩币的捐款者一共有2025人。“荣誉社会”募捐活动如今在韩国社会已扎根于“位高则任重”运动中。

(5)联合募捐,即和联合劝募会签订合作备忘录,与各区域非政府组织联合进行募捐、分配的募捐方法。

(6)地域联系募捐,即和地方自治团体合作进行募捐的方法。某地区募捐募集到的资金大部分都用于该地域社会。

(7)爱的账号募捐,即联合劝募会开设爱的银行账号进行募捐的方法。

(8)CSR(企业社会责任)募捐。企业的生命在于追求利润。但企业在制造产品时会破坏环境、深化贫富差距。为改善这些问题,企业站在社会责任(CSR:Corporate Social Responsibility)的高度,每年向联合劝募会捐款的数额平均达到其募款总数的65%—70%。

以上为联合劝募会进行募捐的八种方式。2018年,联合劝募会募款总额为5964亿韩币,其中通过中央联合劝募会募捐的募款额为2312亿韩币,通过17个地方联合劝募会募捐的募款额为3652亿韩币。

3. 分配功能

之前,笔者谈到社会福祉联合劝募会最重要的功能是募捐功能。但是,当问及募捐功能和分配功能中哪个更重要时,却很难做出明确的

回答。募捐功能和分配功能是同等重要的,如同硬币的两面。2003年,笔者曾到美国洛杉矶联合劝募会见习。当时进行交流的分配分科委员会理事在名片上使用了“投资科科长”(Director of Investment)这一头衔。^⑥分配这一词不是英语里的“Allocation”,而是“Investment”(投资),我由此得到一些启发。韩国灾害对策基金是在需要尽快分配的情况下,按照前面所提到的进行“Allocation”式分配或直接分配。但是,较之直接分配,联合劝募会更多的是经过社会事业机构或非政府组织进行间接分配。联合劝募会通过联合劝募基金的社会事业机构或非政府组织接收项目计划书,审查后分配。

正因为如此,联合劝募会得到的基金应该分配到需要的地方,而且要体现价值。在韩国,灾害对策救护协会募捐的基金大部分都以应急救援的形式紧急支援到需要的地方。此类分配大多要由公务员到现场调查受灾程度和情况,并据此决定支援额度。

联合劝募会的分配包含申请、企划、指定委托、紧急支持等环节。其中,“申请”是指经过材料审查、面试、现场审查等过程筛选后决定是否通过。“企划”是根据当时的情况,联合劝募会选定主题,有限地募集资源,审查分配。“指定委托”是按照捐款者指定的内容来分配。“紧急支持”是分配分科委员会按照实时情况迅速分配和处理相关业务。

如上所述,公募事业企划书需要体现此项目能够发掘区域社会拥有的潜力,能够有效地使用基金,能够倡导区域社会变化等内容,写出20页A4纸分量的报告书。缺点是从制作报告书到发表审查结果要花费三个多月的时间,而且会产生相关费用。

非公募事业、紧急支持、指定委托事业等的优点是可以迅速得到支持。缺点是因需短时间内通过分配分科委员会的审查和得到结果,有

时必要的对象会被排除在外。

通过联合劝募会分配到的领域如下:

(1)基础生计分配。通过低收入家庭生活费支持、脆弱阶层小菜分享事业、独居老人越冬期防寒物资支持事业等,以满足人类基本需求,使其脱离绝对贫困的分配(总募款 8444 亿韩币中占 2502 亿韩币,或 29.6%)。

(2)教育独立支持。通过对低收入阶层提供奖学金和教育费用,进行职业训练和独立生活技术教育,进行语言文化理解教育等来强化其独立能力的支援(总募款 8441 亿韩币中占 832 亿韩币,或 9.9%)。

(3)改善居住环境。通过对脆弱阶层维修设施、改装房屋、安装取暖设备、支持燃料、补充安全装备、补救受灾区域等,以改善该人群生活质量的支持(总募款 8441 亿韩币中占 3641 亿韩币,或 43.1%)

(4)保健医疗支援。对低收入层提供医疗费用,医治疑难杂症,提供健康食品、医疗用品、康复器械等的支持(总募款 8441 亿韩币中占 454 亿韩币,或 5.4%)。

(5)心理情绪支持。以脆弱阶层为对象,进行心理咨询、治疗、差别认识改善、心灵启导等(总募款 8441 亿韩币中占 188 亿韩币,或 2.2%)。

(6)强化社会关怀。用以保护儿童、残疾人、老人、跨国婚姻家庭等社会弱者,构筑安全保护网络的分配(总募款 8441 亿韩币中占 468 亿韩币,或 5.5%)。

(7)扩大交流与参与。用以构筑紧密社会保护网络,开展脆弱阶层力量强化所需要的支持活动,通过各区域福祉机关谋求共同体交流与统合的分配(总募款 8441 亿韩币中占 166 亿韩币,或 2%)。

(8)消除文化隔阂。用以支持脆弱阶层作为文化艺术人的成长,扩大此类文化活动,提高生

活质量的分配(总募款 8441 亿韩币中占 193 亿韩币,或 2.3%)。

四、结论

以上考察了韩国社会福祉联合劝募会持续成长的过程。简单整理以上的研究结果如下:

第一,韩国社会福祉联合劝募会的发展历程可分为 1998 年《社会福祉联合劝募会法》的制定前后两个阶段。1998 年《社会福祉联合劝募会法》出台之前又可分为两个时期。第一个时期是从 1950 年到 1974 年民间社会福祉设施的个别募捐时期,第二个时期是从 1975 年到 1987 年政府主导开展帮助困难户募捐活动时期。社会福祉联合劝募会的设立和《社会福祉联合劝募会法》的制定是一致的。2019 年 10 月,韩国的社会福祉联合劝募会已创立 21 周年。

第二,募款额由 1999 年的 213 亿韩币增长到 2018 年 5964 亿韩币,涨幅约 28 倍。取得如此大增长的原因是政府和媒体信赖社会福祉联合劝募会,营造了募捐环境。另外,以国家经济的持续发展和对联合劝募会信赖为基础的募捐技术也有了提高。同时,企业社会责任、社会贡献也被人们关注,企业捐款额也随之增加。韩国的募款额每年都有所不同,但总额的 65%-70% 稳定地来源于企业。

过去 20 年间,韩国联合劝募会翻译和发表了很多关于人们为何捐款的外国论著。其中,1995 年翻译的非营利组织经营手册在新世纪后得到广泛引用。同时,募捐领域也进行了很多有关非营利组织营销募捐方法的讨论。2000 年 11 月成立的韩国非营利学会,开始研究非营利领域中的募捐活动。^⑦

过去 20 年发展历程中,2010 年地方联合劝募会募捐活动经费的 10% 被挪用于不当用途的事件被揭发,一时导致募款减少,产生了诸多问题。但以此为契机,联合劝募会更换了当时所有的会长团,改编组织,克服了危机。

第三,在联合劝募会,募捐和分配如同硬币的两面,是同等重要的。从创立初期开始,韩国联合劝募会一直沿袭了对部分公募事业进行材料审查来决定分配的程序。材料提交包括定向指导、撰写、提交计划书、审查、现场考察、口头审查、发表等步骤,需花费三个多月的时间,并且所有计划书要提前一年提交。审查结果公布后,有时一些机关或非政府组织也会对审查结果提出异议。如此一来,按照各种方式进行分配审查的工作会花费过多的时间和精力。但正因为有了这种繁琐的程序,社会福祉设施机构及非政府组织解决地域社会问题的能力得到了提高。另外,计划分配也能够挖掘对社会产生影响的领域进行分配。所谓分配,即是可以改变社会的投资。在募捐活动领域,募捐和分配固然重要,但笔者想强调的是,通过合理的分配,对接受并使用该基金的人产生影响更为重要。

第四,在本文撰写过程中,笔者了解到,中国在1994年设立了中华慈善总会,全国各省市组织了国营公募慈善基金会,在2008年汶川大地震发生之后捐款总额达到1070亿元。但笔者

好奇的是:中华慈善总会和国营公募慈善基金会是通过什么过程进行募捐的?又是采用什么方法分配的?中国慈善募捐的方式、流程及分配投资程序将是笔者下一步关注的方向。

(赵广范译,曾桂林审校)

注释:

- ①周秋光,文姚丽:《现代中国的社会福祉の构筑と発展过程及びその变化の筋道》,《社会事业史研究》,第54卷,社会事业史学会,2018.
- ②金范洙、申原雨:《地域社会福祉论》,《共同体》,2016.
- ③성민선·金范洙·이창호·강철희. 『공동모금회의 운영 및 기능에 관한 연구』. 한국사회복지협의회.1997:4—6.
- ④ 조흥식. 이태수. 공동모금제도와 민간복지부문의 역할정립. 한국사회복지학, 38호. 한국사회복지학회.1999:4.
- ⑤社会福祉共同募金会 나눔연구소,『社会福祉共同募金会 20년, 사회적 영향력 및 성과분석』,2017.
- ⑥金范洙,『Los Angeles 联合劝募会 访问报告书』,京畿道社会福祉联合劝募会,2003.
- ⑦韩国非营利学会 (Korean Association of Non-Profit Organization Research: KANPOR) 网址: www.nporesearch.or.kr

[责任编辑 杨年保]

“回顾与前瞻：中国慈善史研究的理论与实践” 国际学术研讨会述要

周秋光 庄细细

(湖南师范大学 慈善公益研究院, 湖南 长沙 410081)

中国慈善史研究自改革开放以后得以重新起步,至今已走过三十多年的历程。在学界同仁共同努力下,中国慈善史研究由隐而显、由微而著,顺时应势成长为中国史学科一个新的学术增长点。同时,改革开放以来中国慈善事业渐趋复苏并获得蓬勃发展,现今已是中国特色社会主义社会建设的重要内容。如何在学术研究的过去和未来之间找到现在的新的学术起点和方向,如何对接理论研究与实务实践、实现学术研究成果就地转化,已然成为一个亟待思考并需着力解决的问题。基于上述思考,“回顾与前瞻:中国慈善史研究的理论与实践国际学术研讨会”于 2019 年 10 月 19-20 日在长沙召开。此次会议由湖南师范大学与湖南慈善总会联合主办,湖南师范大学历史文化学院、湖南师范大学慈善公益研究院承办,湖南省湖湘文化研究会协办。会议吸引了来自美国、荷兰、日本、韩国以及中国香港地区香港中文大学、复旦大学、南开大学、中山大学、浙江大学、武汉大学、华东师范大学、中国海洋大学、中国政法大学、厦门大学、西南大学、苏州大学、河南大学、上海大学、云南大学、北京理工大学、河北师范大学、杭州师范大学、上海师范大学、山东师范大学、湖南师范大学、宁波大学、安徽社会科学院、天津社会科学院、南京市社会科学院等 40 余所高校及科研

院所的近百名专家学者、研究生,以及湖南省各地市州县市区民政系统分管慈善工作的副局长、慈善办主任和湖南相关慈善公益组织的主要负责人一百四十余人参会。会议收到的 65 篇学术论文,展示了近年来国内外慈善史领域的理论研究、实践应用等方面的最新成果。

此次会议的学术活动分为慈善史研讨、慈善实务培训两大版块。慈善史研讨版块又分大会报告与分组讨论两大流程。大会报告共进行了 2 场,由爱德华·麦科德等 10 位国内外顶级慈善史专家学者次第发表主旨演讲(其中一位为书面报告),内容包括西方学界的中国慈善史研究动态、荷兰黄金时代的主要捐赠人行为及其原因、东亚福祉文化的基础、韩国福利基金会的联合劝募、罗斯福夫人与中国抗战时期的救济募捐、美国监理公会的女性海外宣教会及其在华的慈善活动、中国传统慈善史的两个理论问题、20 世纪上半叶香港道教的慈善事业、中国慈善史研究的回顾与反思、跨国慈善与早期北美华侨的归葬。报告异彩纷呈,反映了当前国际慈善史学界的最新研究动向,引起与会者的极大兴趣,反响强烈。分组讨论共进行了 10 场,有 53 位学者就各自所提供的参会论文作了发言,内容分别聚焦于古代慈善思想与慈善活动、区域慈善与慈善人物、明清善堂善会、商人

收稿日期:2020-08-04

作者简介:周秋光,男,湖南耒阳人,湖南师范大学慈善公益研究院院长、教授、博士生导师。

商会与慈善、宗教慈善、近代慈善组织、当代慈善事业、慈善义演、慈善教育、灾荒与慈善救济等方面。分组发言的学者多视角新颖,评议人点评亦能客观公允,每场讨论交流均较为深入。慈善实务培训版块,由荷兰潘玛拉·魏普金教授等4位国内外慈善公益研究专家和行业精英,分别就慈善捐赠的动机及机制、共享文明与公益发展、公益项目开发、中国慈善从传统到现代转型中存在的问题与机遇等内容开展了4场慈善公益实务培训,为此次会议增添了亮色,令人耳目一新。

如下分别就大会主旨报告、分组讨论发言、慈善实务培训三个方面作简要梳理:

(一)大会主旨报告

1. 美国华盛顿大学爱德华·麦科德(Edward A. McCord)对近五十年来西方学界中国慈善史研究历程进行了阐述,认为过往研究多以西方世界为中心,围绕传教士在华慈善活动展开讨论,近代西方来华传教士将宗教和慈善活动结合起来开展传教活动,使得西方学者关注于传教士的慈善活动而忽视了对中国本土慈善事业的研究。传教士来华期间产生了大量史料档案,但其亦具有较大的主观性。由于受“条约口岸”(treaty-port)的影响,西方传教士对中国本土慈善事业的认知过于薄弱,严重影响了西方学界对中国慈善事业的研究。后来西方学界的研究路径发生了变化,转向以中国本土慈善事业为中心,探讨中国近代以来的公共领域问题,这有助于理解中国国家和社会关系的影响。麦科德发现西方对中国慈善事业研究兴趣的增长与中国慈善史的不断发 展之间存在很大联系。

2. 荷兰阿姆斯特丹自由大学潘玛拉·威普金(Pamala WiepKing)以赫尔曼·沃姆斯克和弗里斯·班尼克·科克等人的人生经历为例,研究荷兰黄金时代富人在慈善行为中的差异。她提

出影响富人不同慈善行为的因素有六个,即财富、财富来源、财务风险、社会地位、宗教信仰、亲属关系。她通过统计学分析前四者与捐赠并无关联性,后两者则会对富人捐赠行为产生一定影响。她认为荷兰黄金时代的富人精英们相当“吝啬”,但荷兰仍旧是欧洲最为仁爱的国家,荷兰黄金时代慈善事业的发展离不开全社会的集体努力。

3. 日本中京大学大友昌子(Masako Otomo)以东亚为界,介绍了东亚福祉文化的基础概念、制度分类、背景和特点,并以中国台湾、朝鲜半岛和日本三个地区为例追溯其起源,认为以“互助”和“规范”的社会关系为基础的东亚福祉文化发祥于中国,传播至朝鲜半岛和日本,相互之间存在共性,亦有差异。她经过系统比较研究,提出了“中华福祉文化圈”的假说,同时,还以涩泽荣一和熊希龄为例,探讨了近代国民国家形成时期的“慈善救济思想”和“慈善教育思想”,着重论述了两人以“儒教”为载体的思想共性。她指出“中华福祉文化圈”的研究空间较为广阔,今后还可以对东亚和西欧的福祉文化进行比较研究。

4. 韩国平泽大学金范洙(Bum-Soo Kim)对自1950年到现在70年间韩国从个别募捐到实现联合劝募制度化过程进行分析,考察了联合劝募的必要性、联合劝募制度及社会福祉联合劝募会的可持续性,以及联合劝募的主要功能和战略。他得出结论,韩国社会福祉联合劝募会的发展历程以1998年《社会福祉联合劝募会法》的制定为界,可分为前后两个阶段,在该法制定之前又可分为两个时期:政府和媒体信赖社会福祉联合劝募会,营造了募捐环境,使得1999年至2018年募款数额不断增长;在联合劝募会中募捐与分配同等重要。最后他提到中国慈善募捐的方式、流程及分配投资程序将是其下一步关注的目标和方向。

5. 美国克里斯托弗·阿伯拉罕(Christopher Alhambra)阐述了二战时期美国第一夫人埃莉诺·罗斯福在全美联合救济会对华募捐工作中起到的重要作用,认为其通过每日专栏的宣传方式,激发了美国人民对华同情与支持心理,有助于美国对华援助与救济工作的深入开展。尽管埃莉诺·罗斯福的贡献十分突出,但她参与对华募捐工作是在全美联合救济会广泛开展活动的背景下进行的,这体现了美国人民承诺的在中国人民需要帮助时调动资源给予支持。

6. 日本岛根大学西崎绿(Midori Nishizaki)以蓝柏一家在华的传教活动为例,研究了19世纪末20世纪初美国监理公会女性海外传教会在华慈善活动,认为教育和医疗是其在华善举的主要举措,并取得良好成效。她发现女性信徒们支援海外传教主要是受“慈善是中层女性应尽的责任”观念影响,“草根帝国主义”思想驱使南循道宗圣公会的女性筹集捐款。她还总结了这段时间南循道宗圣公会女性海外传教会的特征,认为其逐渐独立并拥有正式的组织体制。女性海外传教会以基督教信仰和“真实女性形象”理念为指导,并对定向的人和项目进行筹款,从而实现保障女性儿童的福利和基督教发展的正义事业。

7. 苏州大学王卫平围绕慈善本义的历史考察与明末慈善事业兴起的原因两个议题提出看法。他从“慈善”一词的语源学意义、中国古代慈善组织和慈善人物活动中蕴含的道德教化、西方慈善的起源三个方面考察慈善本义,认为“慈善不仅仅是一种民间社会主导的生活救助行为,还是一种以劝人为善为宗旨的教化活动”,指出明末慈善组织的出现与慈善事业兴起与当时弊陋丛生的社会背景有关,是富于社会责任感的士大夫“救世”努力的重要组成部分。

8. 香港珠海学院游子安就20世纪上半叶

香港道教慈善事业设论,认为香港道教慈善的思想基石来自劝善书,“功过格”的出现使善书的主张更具体化和条目化,主要表现形式是慈善法会。与此同时,他还以啬色园黄大仙祠、省躬草堂、香港红卍字会三所道堂开展的万善缘胜会、赠医施药及安顿难民的慈善救济事业为实例,分析香港道堂善业的特点,得出慈善与道堂、道教密切联系,且与时代局势、政府角色直接相关的结论。

9. 湖南师范大学周秋光简要回顾了国内慈善史研究的历程,重点阐述了当前国内中国慈善史研究面临的困境。他认为当前国内中国慈善史研究存在的问题主要有:慈善及相关概念问题存在诸多争论;纵向研究上存在“两头轻、中间重”的情况;横向研究上存在明显的区域不平衡性;研究内容上简略单一;缺乏本土化理论体系的构建及诠释。他还从史料文献的搜集整理、研究方法的多元开放、研究路径的优化选择、研究模式的多元构造、研究内容的细化及转移、研究理论的本土构建、研究方向的“人本回归”等方面对中国慈善史研究的未来走向提出了自己的见解。

10. 香港中文大学叶汉明临时因故未参会,但他提交的会议论文《跨国慈善与早期北美华侨的归葬》,通过北美华侨原籍归葬案例,讨论了近代以来华侨跨国慈善问题,认为其成因除了传统习俗和民间信仰根源、思家怀乡之情等等之外,还有华侨在全球各侨居地所受待遇的影响竟及于其身后事。他指出香港在华侨原籍归葬过程中扮演了不可或缺的中介者角色,东华义庄在联系海内外慈善团体、运送遗骸回乡的工作中发挥了关键作用。

(二)分组讨论发言

1. 关于古代慈善思想与慈善活动。(1)周中之从发展轨迹、原则与规范、实践理念与实践途径等三方面对中西慈善伦理思想展开比较研

究,发现其共通性是慈善伦理始终贯穿在人类历史的各个发展时期,不同点则在于:中国慈善伦理思想以儒家仁爱思想为主导,儒佛道“三教合流”的发展轨迹体现了中国传统文化的包容性;西方慈善伦理思想以基督教博爱思想为基础、情感与理性相交织的发展轨迹以超越性为其特点。在实践中,中国以“授人以鱼”的方法为主,以政府为主体,强调道德自律;而西方则提倡“授人以渔”,以民间为主体,强调道德他律。(2)王文涛探讨了汉代慈善救助的表现形态与内在理念,认为汉代慈善救助对象由血缘关系扩大到地缘关系,“行善去恶”的慈善思想内容丰富,其目的是为了缓和贫富冲突、保障既得利益和保护家人,思想家和统治者通过“赏善罚恶”引导人们向善,同时注重教民行义,富民劝善。(3)许秀文着眼于东晋时期疫病的民间救治问题,认为宗族内部的经济互助、救穷济困、助葬育孤行为对稳定基层社会秩序起到了较大作用,民间医家的疫病研究和治疗也对缓解疫情救助平民有所帮助,僧医、道医提供的禁咒、符水尤其是医药救治在民间有着非常好的效果。(4)彭丽华集中梳理了唐代丧葬慈善活动,认为掩骼薶骸的主持者主要是官府,而具体参与尸骨收葬的人则是民众,丧者的血亲姻亲、朋友故旧及社会主义是实施慈善行为的主要群体。从他们所资助的事项来看,丧葬慈善大体可以分为施予丧葬之资、购买棺槨及收敛所需之器物、开挖坟穴、刻碑题铭、安葬死者及埋瘞遗骸等方面。(5)张文围绕“士绅主导、富民参与的慈善事业和宗族慈善对后世的影响”和“元朝如何继承宋朝的慈善传统并递嬗到明清”这两大议题展开讨论,系统阐释了宋元慈善事业的社会背景、思想基础、历史分期问题。(6)郝红暖以家谱资料为基础,分析了“方氏试资田”从建立到光绪初年的管理和发展情况,探讨清代宗族慈善在地方科举教育中发挥的重要作用,认为从乾隆

年间开始,桐城地方已经出现慈善家族和专业慈善家,士绅也通过宗族善举提升其在地方社会中的地位。(7)王洪兵对中国传统“拾穗”中蕴涵的救世理想及其近代困境进行研究,认为国家律例与乡村规约的互动,在推动拾穗习俗由混乱步入正轨的过程中发挥了重要作用。(8)黄均霞从宏观视角研究了中国慈善伦理规范与运行,认为中国古代慈善伦理发端于中国传统文化,以“性善”为基础,从而形成了“性善—劝善—扬善”的伦理体系,并通过“政府—宗族—宗教—社会”四位一体的运行机制,推动着中国古代慈善事业的发展。

2. 关于区域慈善与慈善人物。区域慈善方面:(1)日本千叶商科大学赵军和日本女子大学沈洁关注了1920年华北饥荒救济问题,以东亚同文书院调查报告为分析样本,梳理了华北饥荒的受灾情况和中外官民救灾活动,分析了日本方面“官民”协作积极参与救灾活动的目的与意义,并对救灾方式和效果进行评估。他还指出资料中流露出的民族优越意识及鄙视和偏见使该史料的价值和可靠性大打折扣,更多史料有待发掘。(2)徐文彬运用征信录等珍稀文献,从生态社会史角度,对闽南东安善堂抗战前后业务范围、筹资渠道、经营实态的变化进行研究,探究全面抗战时期海岛社会的变迁以及民众思想观念的转变,认为善堂义举在维护地方社会稳定过程中起到了积极作用。(3)孙善根以浙东宁波为中心考察战时状态下的地方慈善事业,认为难民救济与战乱应对成为这一时期地方慈善事业的重要内容,但原有的慈善事业仍继续运作,宁波一地慈善事业生生不息的历史传统与深厚的社会基础,推动着战时地方慈善事业继续前行。(4)张望梳理了20世纪50年代党和政府在凉山彝族地区开展的救灾、收养失去劳动能力的老弱孤残和扶持凉山彝族群众发展生产等慈善救济活动,认为这些活动和当时的政

治密切相关，“政治慈善”是民族地区慈善事业的主要特色。(5)李华文基于《香港年鉴》的考察，从战后香港民生困局、港英政府救助、香港民间慈善事业、香港社会救助和内地善后救济关联、香港社会救助成效评析等五个方面，对香港社会救助事业做了整体探究。(6)胡水玉以香港东华医院内地赈灾为中心，探讨了东华医院在内地救灾中扮演的角色以及与内地社会关系的互动。慈善人物方面：(1)武洹宇以晚清慈善家潘达微的活动轨迹和人际网络为切入点，系统梳理了善堂绅商和趋新志士两种实践主体之间的内在联系，探讨了中国传统慈善向近代公益转型的问题，认为慈善公益场域的近代化反映了晚清国家政治转型的历史进程。(2)王娟把青年李大钊与近代慈善组织基督教青年会的历史交集作为个案考察，揭示了李大钊从热衷于基督教青年会的社会服务理念转向忠诚信仰马克思主义的历程，指出中国近代慈善事业映照了民族革命的时代主题，倡导从民族革命视角研究中国近代慈善史。

3. 关于慈善组织（包括明清善堂善会、近代慈善组织）和商会。明清善堂善会等方面：(1)王日根以福建民间碑刻为例，探讨了明清时期慈善赈恤与劝诫问题，认为传统慈善已初步具有社会保障功能，其官方主导、民间社会积极呼应、官民相得、延续发展等特点，确保了若干慈善事业并不因为时局动荡、王朝更替乃至外敌入侵而被忽略或终结。(2)张佩国通过对清代嘉定县善堂经营实况的稽考，提出地方慈善“贡赋化”问题，认为善堂经营中“节省治理”所凸显的协商性权力关系，将官府既要控制又要节省、民间既要自主又要寻求庇护的矛盾性格有机地统一起来，从而呈现了地方善举的“贡赋化”实践逻辑。(3)曾桂林基于地方志、文集、笔记、族谱、日记、年谱等多种文献史料，从历史地理学视角出发，系统考察了清前期（顺治、康熙、雍正三

朝）江南地区同善会的地理空间分布情况，指出同善会的演进发展实际上折射了明清社会关系与社会意识观念的变化。(4)黄永昌认为汉江中下游的水上救生是明清时期新兴的慈善公益类型，超越了传统救助鳏寡孤独的范围，是重要的进步。(5)潘伟锋以时代典范宜兴徐氏义庄为中心，考察和论述了明代中后期江南宗族义庄的发展。近代慈善组织方面：(1)李学如以谱牒、近代报刊等资料为依据，探究近代江南义庄参与的社会公益慈善活动，认为义庄对社会公共事业的参与及逐步深化，凸显了近代以后宗族慈善事业中的宗法性与社会性色彩呈现此消彼长的趋势。(2)王林分析了中国近代慈善组织的内部治理结构从晚清的轮值制、董事制到民国董事会制的演变过程，认为其演变主要受时代因素、政府法规和慈善组织自身发展和救济实践需要的影响。同时，他还探究了这种演变产生的积极意义。(3)蔡勤禹以民国时期慈善组织之间联合与互动为切入点，探究民国时期慈善事业发展的丰富性与复杂性。他将民国时期慈善组织之间的联合方式分为一市之内，同一属性不同主体之间的联合；一市之内，不同属性团体之间的联合；一省之内，同一属性不同主体之间的联合；不同省域之间慈善组织跨地域联合。他认为民国时期慈善组织的四种联合方式和纵横互动往来对慈善组织施善活动的开展具有积极作用。(4)阮清华对民国上海慈善团的成立经过、组织构架、财产收入、善举内容、表现特征等做了系统梳理，探究了中国传统民间慈善组织在欧风美雨下的发展脉络与特点，认为民国时期在上海慈善团的带动下，积极救济的民间慈善理念开始成为慈善界的共识，同时，开始形成以上海慈善团为中心的慈善活动网络。(5)崔家田考察了全面抗战爆发前河南各地红十字组织的经费来源的稳定性和多源性，认为政府及其他社会团体的钱款相助与政策支持、总会的及时

补助与当事人的主动捐助虽都是河南各地红十字组织获得会务经费的重要渠道,但其主要来源仍是会员会费与捐募。(6)许德雅论述了寇灾以及天灾人祸过程中的行总湖南分署善后救济机制,认为在行总的指导下,逐渐形成了轻重缓急、寓救济于善后、摸着石头过河、多元协同的工作机制,基本完成了善后救济任务,但其中也存在着一些不足之处。(7)贺永田以湖南省城慈善事业总公所和江西慈善总会为例,对民国时期联合性慈善组织作了比较研究。(8)刘平和魏国栋对保定救济院档案史料进行挖掘,阐述了保定育婴堂、全节堂至保定救济院的沿革演变以及“救济院档案”的内容、特点和学术价值。(9)高鹏程以世界红卍字会北泉慈幼院为例,对民办公难童教养机构的实态运作进行了研究,认为该院的存续离不开各种社会支持,各地民办难童教养机构为了获得社会支持,而无奈地使用了迎合当局者的手段。(10)文姚丽对张子宜创办的孤儿教养院资料进行整理与分析,认为孤儿院的建筑与设备、组织概况、经费来源与收支、医药供应等状况和一些具体细节在一定程度上代表了民国时期孤儿教养的管理水平、经营状况以及教养水平,也在一定程度上说明了民国时期慈善公益事业的发展水平。(11)任云兰梳理了近代天津外侨成立的宗教组织和各类慈善组织的慈善赈济活动,认为外侨在平时冬季对天津侨民和本地居民的慈善救助及自然灾害发生时的赈济在天津慈善界占有重要地位,有利于宗教团体在中国传播福音,同时也是消解侨居地民众对外侨敌对情绪的有效途径。(12)黄召凤以近代广州九善堂为例,讨论了民间善堂与地方政府之间关系的演变,并将其划分为晚清时期善堂超越政府的主导、北洋政府时期善堂与政府之间的合作与博弈和南京国民政府时期政府超越善堂的主导三个阶段。商会方面:(1)陶水木对1920年至1922年间上海商

界与北洋政府围绕货税加征赈捐及展期延征问题进行的博弈进行了研究,认为这场博弈既影响了赈灾公债的顺利发行,又严重影响了上海商界的助赈热情,给二十年代初的全国灾赈造成重要影响。(2)向常水对近代湖南商会在民国北京政府时期的慈善救济进行了研究,发现在面对层出不穷的慈善捐赠需求时,湖南商会既希望通过为社会做贡献以提升行业形象,但时常有力不从心之感,认为其参与慈善救济活动时的复杂矛盾心态,折射出经济发展滞后与灾荒不断、兵荒马乱现实之间的尴尬。

4. 关于宗教慈善、华侨慈善和医疗慈善。宗教慈善方面:(1)周荣从佛教慈善的理念出发对明清津梁桥渡碑刻进行解读,分析佛教信仰在“桥渡类”善举中的基础作用,指出在佛教慈善的善举中,地方士绅不仅是儒家思想的承载者,也是佛教慈善理念的接受者、倡导者和践行者。(2)明成满基于《民国佛教期刊文献集成》《民国佛教期刊文献集成续编》等民国佛教报刊史料,从兴办慈善公益事业的必要性、对“布施”思想作新的阐释、“戒杀护生”思想的新发展和慈善教育思想等方面探讨了民国佛教的慈善公益思想。(3)许效正对近代佛教慈善的复苏进行探讨,认为近代佛教慈善的复苏开始于20世纪初北京、浙江、江苏、奉天等地僧学堂的创办,其社会原因是庙产兴学运动的迅猛发展,复苏的组织保障是当地的佛教学务公所和僧学堂等现代佛教社团的创建和发展。华侨慈善方面:(1)徐华炳系统考察了晚清海外华侨赈济祖国故土灾荒之事,发现其跨国赈济行动除了近代性这一最大特征,还呈现祖籍地施善与跨省际赈济并存、主动捐与被劝募并存、精英捐资与群体集捐并存,以及注重救助物品的适宜性等特点,认为民族情怀和政府旌奖是华侨赈济活动的重要动力。(2)陈世柏研究了改革开放以来广州籍海外华侨慈善捐赠事业,认为都市侨乡的华侨宗

亲观念淡薄,跨祖籍地捐赠明显,捐赠者多为经济实力雄厚的港澳企业家,基本上是以企业、基金会、慈善会等结合体的方式捐赠,捐赠总额多,呈现理性捐赠的特点;乡村侨乡的华侨宗亲观念浓厚,基本上捐向祖籍地,捐赠者大多以最低限度的社会关系进行捐赠,捐赠的人数多,但捐赠金额的平均值较低,以感性捐赠为主。医疗慈善方面:(1)叶宗宝探讨了当前学界在民国医疗卫生史研究中呈现的问题和局限性,认为目前学界的关注点主要有卫生观念与组织制度、卫生宣传和防疫活动,以及医师、医学和医药广告等方面,但也存在研究对象区域化空间失衡、研究时段和研究内容各有侧重、同一命题重复证明、研究意义琐碎等问题,指出今后的研究方向可在资料范围、学科局限、研究格局上突破。(2)刘希洋以方书的出版和传播为中心,论述了劝善思想及其实践与清代医学知识的建构与传播,认为随着善书的流传,劝善思想逐渐渗透到医疗卫生事业中;在医学知识传播方面,方书成为劝善者最青睐的对象,渗透于其中的劝善思想既扩大了方书的传播范围,又促进了医学知识的普及和利用。

5. 关于慈善教育、慈善义演。慈善教育方面:(1)朱健刚等人通过对抗战时期顺德县青云儿童教养院义学活动的个案考察,认为义学传统有助于培育爱国爱乡、守望互助的乡邦精神。(2)李喜霞考察了中国近代慈善职业教育实践的发展演变,认为慈善性质职业教育以简单的技艺和低级工业教育为中心,一方面注重底层民众对职业教育的需求,另一方面强调“社会公德”“公民道德”,在中国近代具有重要社会价值。慈善义演方面:(1)白丽萍通过对民国慈善球赛的考察,认为其具有组织和主办者的多元化、区域发展不平衡、社会动员能力差异大、深受政治影响等特点,是沟通社会各阶层、各群体、官民、中西的媒介和载体,它所具有的强烈

现实关怀和政治关照使其超越了体育慈善的范畴,成为民国社会与政治多元、活力及复杂性的一种体现。(2)郭常英集中探究了近代慈善义演群体的心理动机问题,认为慈善义演是一种“益己、娱众”的行善方式,利他性社会责任担当和互助性心理需求是慈善义演的主要心理动机,她还对慈善义演的近代演进及其原因进行细致分析,指出慈善事业的发展需要政府和社会从人性的角度思考问题,讲求“利”“益”积极健康的结合,以恰当的方式准确地引导和激励相关群体及个人,并为所有参与者创造展示和付出爱心的机会。(3)岳鹏星探究了清末民初早期话剧艺术情境中的慈善形塑,认为话剧产生之初便已孕育着慈善公益意识的传导与劝善教化功能,慈善公益视域下的利他主义元素在早期话剧艺术发展中的呈现,也在一定程度上彰显出话剧艺术境遇中的慈善形塑。(4)李爱勇以《顺天时报》和天津《大公报》为中心探讨了民国义演的政治性与社会性,认为在民国的义演中,近代中国的各阶层、各群体将政治、社会与其自身密切联系起来,构成了一个难以分割的历史整体。(5)贾萌萌以1942-1943年河南灾荒中的赈灾义演为中心,探究战争与灾荒交织下的民间救济,指出以举办赈灾义演的方式救助灾区难民,展现了义演这一筹款方式的有效性,更突出了灾荒时期民间救助的力量。

6. 关于当代慈善思想与慈善活动中的相关问题。(1)张少利探讨了改革开放初期我国慈善事业“官进民辅”发展模式的复兴,认为:官办慈善事业发展迅猛;民办慈善事业虽困难重重,但也进行了较有成效的实践与有益的探索;社会政治气候和思想观念在一定程度上影响着慈善事业的进程。(2)王猛研究了慈善教育融入高校思政教育的时代价值与实现路径,认为慈善教育应当融入大学生思想政治教育,从而实现大学生道德认知和道德行为的双提升。(3)贺蕃

蕃分析了当代中国女性社区慈善参与的现状以及影响参与的主要因素,提出营造女性社区慈善参与的良好氛围、培育和发展女性社区慈善组织、提高女性志愿者综合素质等对策。(4)吕莎研究了传媒时代公益互动传播的途径,认为应当凭借新媒体平台的强大辐射力,让人们在有趣的互动中学习和践行公益。

(三)慈善实务培训

在慈善实务论坛上,来自海内外的慈善公益研究专家和行业精英开展了4场实务培训,分享了国内外先进的慈善工作经验,对慈善公益基层工作者进行了业务指导。

荷兰阿姆斯特丹自由大学帕玛拉·威普金(Pamala Wiekking)的培训内容是《理解慈善事业的意义:人们为什么捐赠自己的遗产—驱使人们捐赠的八个机制及促进慈善事业发展的八大因素》,华民慈善基金会理事长卢德之的培训讲题是《人类共享文明建设与公益发展大趋势》,上海市慈善教育培训中心主任、上海卓越公益组织发展中心理事长徐本亮的培训内容是《公益项目的开发》,南都公益基金会秘书长、理事长徐永光的培训讲题是《中国慈善:传统与现代的碰撞》。

这4场实务培训由湖南师范大学和湖南省慈善总会携手合作,共同探讨学术理论与慈善公益实务之间互通互补的新模式,不仅能为湖南省慈善公益事业的发展带来全新的思路,而且也有助于慈善史研究成果的就地转化,有利于提高各慈善公益组织的综合素质和项目运作能力,并能使研究者清晰地了解慈善事业的发展现状,

以达到历史和现实相互关联、理论与实践有效衔接之目的。参加此次会议的慈善公益实务界人士,可以通过聆听慈善史方面的专题讨论,提升自身的理论素养与业务能力;中国慈善史研究者可以通过与实务工作者的交流对话,从他们的实务经验中提炼出新的理论观点,使研究成果既有理论高度,又有实践的可操作性,从而推动学术成果在慈善实务工作中的具体应用。

此次会议还成立了以周秋光为主任(会长)的中国社会史学会慈善史专业委员会理事会,王卫平、蔡勤禹、王文涛、张文、池子华、郭常英、陶水木、游子安任副会长,曾桂林任秘书长,黄鸿山、向常水任副秘书长。随后,周秋光会长与日、韩两国参会代表日本社会事业史学会大友昌子会长和西崎绿秘书长、韩国社会福祉史学会金范洙会长就东亚中日韩三国在社会福祉/慈善救济领域的国际合作与交流达成初步共识,并于2019年10月20日下午达成草签备忘录的意向,彰显了中日韩三国学者在该领域进一步合作交流的愿景。合作交流备忘录将由三国相关学会及主管机关、学校充分讨论、审核通过后正式生效。与会委员、理事一致认为应借助中国社会史学会慈善史专业委员会这一学术平台,经常性地开展国内外专家学者之间的交流合作,联合各方优势学术资源,培养公益慈善人才,将中国慈善史研究和中国特色社会主义慈善公益事业的发展推进到一个更新更高阶段,并逐步建立其学术、学科和话语体系。

[责任编辑 杨年保]

《离骚》今音标注辩证释例

封传兵^{1,2} 卢 婷

(1. 湖南理工学院 中国语言文学学院, 湖南 岳阳 414006;

2. 湖南师范大学 文学院, 湖南 长沙 410081)

摘 要:今音标注作为古籍整理译注的重要内容,进行专门性审音必不可少。审视当下《楚辞》整理译注本的今音标注,各家在一些重要字词注音方面存在分歧,对屈宋作品的理解研读产生了较大影响。今就《离骚》篇目几处注音作详尽考察,在厘清分歧、辨析错讹的基础上,标注正音,给出建议。

关键词:屈宋作品;《离骚》;今音标注;语音分歧;辩证

中图分类号: H109.2

文献标识码: A

文章编号: 1006-6365(2020)06-0055-07

近年来出版的《楚辞》今注今译本在一些重要字词注音方面存在诸多差异,令人莫衷一是,不仅给我们带来阅读上的困惑,也为我们进一步研究屈宋作品及其思想造成阻力和障碍。兹以《离骚》篇目字音注释为研究对象,对聂石樵《楚辞新注》、林家骊译注本《楚辞》、黄寿祺等《楚辞全译》、袁梅《屈原宋玉辞赋译注》、董楚平《楚辞译注》、赵逵夫解读本《楚辞》、李山《楚辞译注》、吴广平注译本《楚辞》等几种代表性成果进行对比考察,探讨其中的注音分歧及原因,辩证错讹,标注正音,给出建议,以求教于方家。

一、摄提贞于孟陬兮,惟庚寅吾以降

本句“降”字,林家骊注为 hōng,聂石樵注为 hóng,黄寿祺、袁梅、董楚平、赵逵夫、吴广平等未注音。大徐本《说文》自部:“降,下也。从自,夆声。古巷切。”洪兴祖《楚辞补注》:“叶乎攻切,

下也。”朱熹《楚辞集注》:“叶乎攻反,下也。”大徐本《说文》“降”字标注古巷切,取孙愐《唐韵》反切,今音当读 jiàng。《楚辞补注》《楚辞集注》标注“乎攻切”,今读 hóng,表示降生之意。权威辞书《说文》注音与《楚辞》经典注本之间存在分歧,有进一步讨论的必要。

《切韵》系韵书是现代汉语字音标注的重要依据,有必要对《切韵》《广韵》《集韵》等辞书的注音情况做系统梳理。宋跋本《切韵》“降”字有两音:①下江反,匣母江韵。伏。亦作夆。今读 xiáng。②古巷反,见母绛韵。下。亦作夆。今读 jiàng。《广韵》两音与《切韵》同:①下江切,降伏。②古巷切,下也,归也,落也,伏也。《集韵》有四音:①乎攻切,匣母冬韵。下也。今读 hóng。②胡江切(夆降),匣母江韵。《说文》服也,从夆,夆相承,不敢并也,或从自。今读 xiáng。③古巷切,见

收稿日期:2020-06-02

基金项目:教育部人文社科基金青年项目“域外汉籍全本《书文音义便考私编》与明末官话语音研究”(15YJC740014);湖南省社科基金项目“《楚辞》文献多文本比较与疑难字词注音释义研究”(19YBA173);湖南省社科评审委项目“《康熙字典》所引《唐韵》文献整理及相关语音问题研究”(XSP17YBZ072);湖南省社科评审委项目“《楚辞补注》音注研究”(XSP18YBC038);湖南省研究生教育改革研究项目“双一流背景下中文专业研究生核心课程《音韵学》教学改革研究”(2019JGYB252)。

作者简介:封传兵,男,湖南衡阳人,湖南理工学院中国语言文学学院副教授,湖南师范大学文学院博士后。

母绛韵。《说文》下也,古作𡗗。今读 jiàng。④胡降切,匣母绛韵。星名,《尔雅》降娄,奎娄也。今读 xiàng。《切韵》《广韵》皆不收“乎攻切”,《集韵》开始出现。《集韵》作为宋代正音书,是在《广韵》基础上订正增补而成。《集韵》成书在前,而《楚辞补注》《楚辞集注》在后。因此,《楚辞补注》《楚辞集注》“乎攻切”注音可能源于《集韵》,反切读音与用字完全相同。清代《康熙字典》也收录了“乎攻切”这条注音。《集韵》收音的特点是集前代音切之大成,其注音来源复杂,无论辞书正音,抑或前代注疏,都收入其中,需要进一步做语音层次的离析及其性质的考辨。“乎攻切”本是照顾古人读书叶韵而增加的临时注音,《集韵》不加考辨,照单全收。后世辞书《古今韵会举要》《中原音韵》《洪武正韵》《音韵阐微》皆不收此音。

我们再看现代汉语权威辞书的注音情况:《汉语大字典》“降”字有三音:①jiàng,《广韵》古巷切,见母绛韵。从高处走下来,与陟相对;高贵人物莅临、临幸;流窜;降落;鸟死;诞生;赐给,给予;下嫁;贬低、降低;减退;脱掉;停止;下,低;香水降真香的简称;通洛;通隆。②xiáng,《广韵》下江切,匣母江韵。投降、降服;悦服;同详;和同;姓。③xiàng,《集韵》胡降切,匣母绛韵。降娄,星次名;通哄。《汉语大词典》亦有三音,注音情况相同。《现代汉语词典》作为现代汉语语音规范的标准,对“降”读 hóng 音同样没有收录。林家骊标注为阴平调 hōng,强调是古音。这种做法欠妥。如果是古音,中古及以前汉语平声调不分阴阳,近代汉语平声调始分阴阳。如果是今音,按照《楚辞补注》《楚辞集注》反切今读当折合为 hóng。根据汉语声调演变规律,被切字的声调由反切上字声母的清浊来决定。“乎”在中古属于匣母字,是浊声母,依清声归阴,浊声归阳的原则,其被切字当注为阳平 hóng。洪兴祖和朱熹将本句“摄提贞于孟陬兮,惟庚寅吾以

降”“降”字注“叶乎攻反(切)”,正与前文“帝高阳之苗裔兮,朕皇考曰伯庸”中的“庸”字通押。这也是聂石樵注音的依据。

时有古今,地有南北,字有更革,音有转移。诗经时代的语音,到了汉魏六朝已经发生了很大变化。《诗经》《楚辞》等先秦韵文中本来押韵的文句,六朝人读来就不押韵了,于是他们采取了改读今音以求声韵和谐的“取韵”“协句”“协韵”的做法。发展到宋代,遂出现了朱熹等人的“叶音说”。陆德明《经典释文》是六朝之“协韵”的代表,朱熹《诗集传》《楚辞集注》成为宋人“叶音”的集大成。据郭锡良《汉字古音手册》本句“庸”字上古音属东部,“降”字上古音在冬部。王力《诗经楚辞韵读》、郭锡良《汉字古音表稿》处理为东冬合韵。诗经时代古音分二十九部,冬部尚未从侵部分出,“降”字在侵部;楚辞时代古音冬部从侵部独立,“降”字归入冬部。上古音侵部和冬部字收 m 尾,东部字收 ŋ 尾。又《九歌·云中君》:“灵皇皇兮既降,森远举兮云中。览冀州兮有余,横四海兮焉穷。”“降”字与“中”“穷”押韵。《诗经·召南》:“嘒嘒草虫,趯趯阜螽;未见君子,忧心忡忡。亦既见止,亦既覯止,我心则降。”“降”与“虫”“螽”“忡”押韵。可证“降”字上古音在冬(侵)部,既与本韵“中”“穷”“虫”“螽”“忡”同押 m 尾韵,又与东部“庸”字通押, m 尾韵与 ŋ 尾韵合韵。

洪兴祖《楚辞补注》、朱熹《楚辞集注》标注“叶乎攻切”,属于典型的宋人“叶音”做法,即通过临时改变《诗经》《楚辞》韵字读音以追求押韵和谐。“叶韵改读”的主观愿望不一定在于探求先秦古音(也不排除部分注释家基于古今语音变化而改读今音以就古韵),主要是为了诵读诗书时的押韵和谐。从六朝“协韵”到宋人“叶音”,“叶韵改读”的做法对揭示上古音真相有一定启发意义,但并不适合直接拿来给古籍做今音标注。本句“降”字注音要综合考虑现代辞书正音

以及语言约定俗成的特性。《汉语大字典》《汉语大词典》此处“降”字注音为 jiàng,更符合今人语音规范。多家《楚辞》译注本“降”字未注音,可能基于其为常读音的考虑,这种处理与古人注“如字音”做法相似。如果从读者角度考虑,减少阅读障碍和避免误注音的影响,可考虑给本句“降”字增加注音为宜,同时对其古音读法及叶韵改读现象作必要说明。

二、汨余若将不及兮,恐年岁之不吾与

本句“汨”字,聂石樵、黄寿祺、董楚平注为 gǔ,林家骊、袁梅、李山、赵逵夫、吴广平注为 yù。两种注音的声母和声调均有差别。大徐本《说文》水部:“汨,治水也。从水曰声。于笔切。”“澗,浊也。从水屈声。一曰溇泥。一曰水出貌。古忽切。”洪兴祖《楚辞补注》:“汨,越笔切。《方言》云:疾行也,南楚之外曰汨。”朱熹《楚辞集注》:“汨,于笔反。”再看《汉语大字典》《汉语大词典》注音情况,《汉语大字典》:“①gǔ,《广韵》古忽切,见母没韵。治水,泛指治理;乱,使乱;搅;淹没,湮灭;象声词,水流声;姓。②yù,《广韵》于笔切,云母质韵。水流;迅疾貌;光洁貌。③hú,《集韵》胡骨切,匣母没韵。涌波。”《汉语大词典》注音同。

大徐本《说文》“汨”字于笔切,云母质韵,今读 yù。“澗”字古忽切,见母没韵。今音读 gǔ。宋跋本《切韵》:汨,于笔切,云母质韵。水流。今音读 yù。另有澗字,收两音:①古忽反,见母没韵。泥。今读 gǔ。②下没反,匣母没韵。浊泥。今读 hé。《广韵》“汨”有两音:①于笔切,云母质韵,汨同澗,《说文》曰水流也。②古忽切(字讹作汨),见母没韵。汨没。而澗字亦有两音,同《切韵》:①古忽切,《说文》浊也,一曰溇泥,又水出貌。②下没切,澗泥。据上可知,《广韵》澗字注音与《切韵》相同,汨字新增“古忽切”这一读法。

《集韵》“汨”字有三音:①越笔切(澗汨減),云母质韵。《说文》:澗,水也,或作汨、減。今读

yù。②吉忽切,见母没韵。治也。一曰水声。今读 gǔ。③胡骨切,匣母没韵(合口)。涌波也。今读 hú。澗字有三音:①下挖切,匣母没韵(开口)。《博雅》澗澗,流也。一曰浊也。今读 hé。②吉忽切,见母没韵。《说文》浊也,一曰溇泥,一曰水出貌,一曰治也。今读 gǔ。③胡骨切,匣母没韵(合口)。《尔雅》治也。今读 hú。④呼骨切(澗澗),晓母没韵。水貌,或从屈。《集韵》相较《广韵》,“汨”字新增“胡骨切”(匣没合)这一读法,沟通“澗汨減”三字字际关系。“澗”字新增“胡骨切”(匣没合)、“呼骨切”(晓没合)两读,沟通“澗”“澗”两字字际关系。与此同时,《广韵》“古忽切”一音,“汨”“澗”两字虽同音,皆没有“治”义项,《集韵》吉忽切,“汨”“澗”两字同音,且意义上实现了关联:“汨,治也。一曰水声。”“澗,《说文》浊也,一曰溇泥,一曰水出貌,一曰治也。”从《切韵》到《广韵》《集韵》,“澗”始终未出现“疾流”义项,也没有“于笔切”一读。

《汉语大词典》:“澗,通汨。治,《尔雅·释诂下》:澗,治也。郝懿行《义疏》:澗者,汨之假音也。”《汉语大字典》:“澗,治。也作汨。《尔雅·释诂下》:澗,治也。郭璞注:澗《书序》作汨,音同耳。郝懿行《义疏》:澗者,汨之假音也。《说文》云:汨,治水也。《玉篇》:澗,亦汨字。”《离骚》“汨余若将不及兮,恐年岁之不吾与”句是说时光像流水一样,我怕追赶不上。“汨”应取《汉语大字典》中“迅疾貌”义项,表示水流得很快的样子,比喻光阴似水。根据音义匹配原则,当读作“于笔切”,今音标注为 yù。而今音标注为 gǔ 可能依据《广韵》“古忽切”,但与“古忽切”相匹配的义项是治水,显然与此处释义不合。《说文解字注》:“汨,于笔切。十五部。俗音古忽切。训汨没、汨乱。”“澗,浊也。今人汨乱字当作此。按《洪范》汨陈其五行。某氏曰:汨,乱也。《书序》汨作。汨,治也。《屈赋》汨鸿,谓治洪水。治乱正一义,即《释诂》之澗、治也。”段玉裁认为“澗”是“汨”的

本字,“古忽切”是“汨”字的俗音,其说可参。《离骚》本句“汨”字今音当标注为 yù。

三、孽木根以结菑兮,贯薜荔之落蕊

本句“菑”字,聂石樵、董楚平、李山注为 chāi;林家骊、吴广平注为 zhǐ。赵逵夫未注音,但有注释:“菑,芷之古字。白芷。”袁梅亦未注音,有注释:“菑,通芷。白芷,香草名。”黄寿祺没有注音,也没有注释。由上观之,“菑”字有两种注音,体现为声母和韵母的差异。大徐本《说文》艸部:“菑,藟也。从艸臣声。昌改切。”洪兴祖《楚辞补注》:“菑,白芷也。昌改切。”朱熹《楚辞集注》:“菑,昌改反。一作芷。”《汉语大字典》有两音:“①chāi,《广韵》昌给切,昌母海韵。香草名。②zhǐ,《广韵》诸市切,章母止韵。白芷,古称香草。”《汉语大词典》注音同。“菑”与“芷”关系密切,文献中或记为异体,或当作通假,今一并考察。大徐本《说文》艸部:“藟,楚谓之藟,晋谓之藟,齐谓之菑。从艸器声。许娇切。”《说文》不收芷字。

先看《经典释文》注音情况,“菑”字云:“菑兰,本又作芷。昌改反。韦昭注《汉书》云:菑,香草也。昌以反。又《说文》云:藟也。藟,火乔反。齐人谓之菑,昌在反。”又:“菑,昌改、昌败二反,《本草》云白芷,一名白菑。”《经典释文》收音繁多:①昌改反,昌母海韵;②昌以反,昌母止韵;③昌在反,昌母海/代韵;④昌败反,昌母夬韵,分别来自陆德明注音,《说文》旧音和《汉书》韦昭注音。接着再看中古韵书注音情况,宋跋本《切韵》有两音:①诸市反,章母止韵。香草。今读 zhǐ。②昌殆反,昌母海韵。香草。今读 chāi。《广韵》亦有两音:①诸市切,章母止韵。香草。《字林》云:藟芜别名。②昌给切,昌母海韵。香草也。与《切韵》注音相同,只是反切用字略有差异。《切韵》《广韵》两个反切今读分别作 chāi, zhǐ,正是今天《汉语大字典》《汉语大词典》注音的来源。《集韵》有四音:①渚市切,章母止韵。草名,

藟芜也。今读 zhǐ。②醜止切^①,昌母止韵。草名。今读 chǐ。③掣睨切,昌母荠韵。香草名,似兰。齐谓之菑,楚谓之藟。今读 chǐ。④昌亥切,昌母海韵。草名,《说文》藟也。今读 chāi。其中“渚市切”“昌亥切”与《广韵》“诸市切”“昌给切”音同,“醜止切”“昌亥切”与《经典释文》“昌以反”“昌改反”音同。

“菑”即白芷,据《说文》所云“楚谓之藟,晋谓之藟,齐谓之菑”,可知“菑”在各地方言中有不同的名称。而据宋吴仁杰《离骚草木疏》所论,白芷在《离骚》中有四名:“曰芷、曰芳、曰菑、曰药。”综合以上所论,“菑”因方言差异或文献记述,有不同的称名,自然在语音上会发生变读现象。《集韵》所收“渚市切”“醜止切”“掣睨切”“昌亥切”四音,音读有别,但意义相同。《集韵》古音、今音,通语、方音,正音、变读一并收入;现代汉语权威辞书《汉语大字典》《汉语大词典》进行了合并处理,只收录“昌给切”“渚市切”两音。据考察,《集韵》“醜止切”“昌亥切”,两音上古音相同,均为昌母之部,可看作是上古同一读音在后来的分化。又“醜止切”和“渚市切”分别为昌母止韵、章母止韵,语音非常接近,也只有声母送气与否之别,发生变读现象在现代汉语方言和历史文献记载中皆为常例。

《经典释文》引韦昭《汉书注》“昌以反”,成为“菑”字昌母止韵读法的早期记录,而《切韵》《广韵》均未收录,后来为《集韵》所收,改为“醜止切”。《切韵》注“渚市反”,“菑”字始有章母止韵读法,《集韵》得以继承,改为“渚市切”。“昌改反”一读,亦始于《经典释文》,为后来《切韵》《广韵》《集韵》所沿袭,但用字有所变化,分别作“昌殆反”“昌给切”“昌亥切”。昌母海韵一读作为“菑”的常读音而稳定下来。至于方言称名和读法,有《说文》记述“楚谓之藟,晋谓之藟,齐谓之菑”;《离骚》所载“曰芷、曰芳、曰菑、曰药”,多种方言称名读法只有“芷”即“渚市切”一读得以保

留,其他读法虽有文献记录,但不为官方韵书所收录。正如钮树玉《说文解字校录》所云:“(菹)盖即芷之正文,后人误为两字。”段玉裁《说文解字注》亦云:“此一物而方俗异名也。菹,《本草经》谓之白芷。菹芷同字,臣声、止声同在一部也。”据以上,本句“菹”字,当参照《楚辞补注》《楚辞集注》注音,定今读为 chǎi,同时注明“菹”“芷”为一物而异名,有方音读法 zhǐ。

四、后辛之菹醢兮,殷宗用而不长

本句“菹”字,聂石樵、袁梅、林家骊、董楚平、赵逵夫、吴广平注为 zū,李山注为 zǔ,黄寿祺注为 jū。袁梅虽然标注为阴平调,但是“菹醢”二字同时有直音“祖海”,直音与拼音注音不匹配。由上观之,“菹”字有三种读音之别。大徐本《说文》艸部:“菹,酢菜也。从艸沮声。侧鱼切。”洪兴祖《楚辞补注》:“菹,一作菹。臻鱼切。”朱熹《楚辞集注》:“菹,侧鱼反。藏菜曰菹,肉酱曰醢。”《汉语大字典》:“①zū,《广韵》侧鱼切,庄母鱼韵。腌菜;肉酱;植物名称;枯草。②jū,《集韵》将豫切,精母御韵。草多的沼泽地;通沮,潮湿。”《汉语大词典》注音同。

大徐本《说文》“菹”字,取《唐韵》音侧鱼切,庄母鱼韵。今读 zū。宋跋本《切韵》:菹,侧鱼反,庄母鱼韵。无释义。《广韵》:菹,《说文》曰酢菜也,亦作菹,侧鱼切。《集韵》有三音:①臻鱼切,庄母鱼韵。《说文》酢菜也,一曰麋鹿为菹。菹菹之称菜肉,通或作菹菹菹菹菹菹。今读 zū。②咨邪切,精母麻韵。泽有草曰菹,《孟子》驱龙蛇而放之菹,丁公箸读。今读 jiē。③将豫切,精母遇韵。泽生草曰菹,或作菹。今读 jù。《楚辞补注》“臻鱼切”,《楚辞集注》“侧鱼反”,仅有用字差异,读音相同。《汉语大字典》“侧鱼切”注音取自《广韵》,与《集韵》仅是用字不同,“将豫切”注音取自《集韵》。“咨邪切”释义与“将豫切”同,可看作是同义异读,标明“丁公箸读”可能为方音之别,本条注音未进入《汉语大字典》《汉语大词

典》。

有译本“菹”今读确定为 jū,声母今读折合有误,疑将庄母逢三等细音处理为颚化音,读成舌面后音 j。古庄声母与二、三等韵皆可拼读,逢三等细音拼读时同于二等洪音,今音声母没有发生颚化,而不同于精母,如阻字,亦为三等字,今音声母仍然读舌尖前音 z,不读颚化音 j。可参考郭锡良《汉字古音手册》(增订本)标注为 zū。曹先擢《广韵反切今读手册》标注为 jū,亦有失误。“侧鱼切”“臻鱼切”,中古音为庄母鱼韵平声三等合口字。根据古音折合规律,古平声清音声母字,今音当读不送气声母阴平调,今音为 zū。李山标注今读音 zǔ,声调有误,不合乎语音规律,不当为上声。据以上及文献考察,本句“菹”字,表示把人剁成肉酱,可根据音义匹配原则,确定今音为 zū。标注为 zǔ 或 jū,有误,应予以订正。

五、勉升降以上下兮,求矩矱之所同

本句“矱”字,林家骊、李山、吴广平注为 yuē;聂石樵、黄寿祺、董楚平、袁梅、赵逵夫注为 huò。两种注音相去甚远,声韵调皆有不同。洪兴祖《楚辞补注》:“矱,度也。纒缚、乌郭二切。”朱熹《楚辞集注》:“矱,纒缚反,又乌郭反;一作矱。矱,度也,所以度长短者也。”《汉语大字典》:“yuē,《集韵》郁缚切,影母药韵。尺度。”《汉语大词典》:“yuē,《集韵》郁缚切,影母药韵。尺度、法度;指以之为法度;模拟。”

大徐本《说文》收有矱字,矱列为重文,而无矱字。《切韵》《广韵》皆无矱字,而《集韵》首见,说明“矱”为后起字。大徐本《说文》云:“矱,规矱,商也。从又持萑。一曰视遽貌。一曰矱,度也。徐锴曰:商度也。萑,善度人祸福也。(矱)矱或从寻。寻亦度也。《楚词》曰:求矩矱之所同。乙琥切。”据此可知,古本《楚辞》用矱字,今传本改用矱字。矩矱,又作矩矱、架矱。矱字因双音词前一个音节词形“矩”“架”感染,从而改换形符而产

生后起字“𦉳”。大徐本《说文》取《唐韵》音乙𦉳切，影母陌韵，今音当读 wò。宋跋本《切韵》“𦉳”字三音：①忧缚反，影母药韵。视遽貌，亦作𦉳。今读 yuè。②一𦉳反，影母陌韵。视遽貌。亦作𦉳。今读 wò。③胡麦反，匣母麦韵。度。今读 huò。《广韵》注音相同：①忧缚切，影母药韵。度也。②一𦉳切，影母陌韵。规𦉳。《博雅》曰：度也。③胡麦切，匣母麦韵。度也。

进一步考察《集韵》注音情况：①乙却切，影母药韵(开口)，度也，或从寻。今读 yuē。②郁缚切，影母药韵(合口)。度也，或从寻从矢。今读 yuè。③屋郭切。影母铎韵，度也。今读 wò。④胡陌切，匣母陌韵。《博雅》度也，或省。今读 huò。⑤屋𦉳切，影母陌韵。草名。《说文》规𦉳，商也，一曰度也，或从寻。今读 wò。《集韵》郁缚切、屋𦉳切分别与《广韵》忧缚切、一𦉳切同音；胡陌切与《广韵》胡麦切为梗摄二等合口重韵，读音相近。《集韵》多出屋郭切(影母铎韵)、乙却切(影母药韵)，两个读音之间为一等与三等之别，今读分别为 wò 和 yuē；其中乙却切(影母药韵)又与忧缚切(影母药韵)形成开合之别，今读均为 yuē/yuè(清音声母入声字今读声调不定)。《集韵》五个反切折合今音有 yuē/yuè、huò、wò 等，而意义完全相同，同义异读反映了语音的历史层次、地域方音等多种因素，今音可以作相应合并处理。从《切韵》《广韵》到《集韵》，新增多个反切，皆为同义异读，疑因汉字形体相近，共享声旁而致语音感染以致发生同化现象。

周祖谟《广韵四声韵字今音表》(《广韵校本》，2011)、郭锡良《汉字古音手册》(增订版，2010)、李葆嘉《广韵反切今音手册》(1997)、曹先擢《广韵反切今读手册》(2013)、蔡梦麒《广韵校释》(2007)等工具书，“忧缚切”今读皆为 yuè，而《现代汉语词典》《汉语大字典》《汉语大词典》却读作 yuē。《广韵》反切今读类工具书，只有林涛《广韵四用手册》(1992)定为阴平调

yuē。值得注意的是，《汉字古音手册》《广韵反切今读手册》等工具书，与“郁缚切”相对应的开口韵读法“於略切”，今音标注均为 yuē，同类性质的语音在演变路线上具有相似性，因此笔者更倾向于给“郁缚切”确定今读为 yuē。新版《辞源》𦉳字取《集韵》注音“郁缚切”，云：“法度。《说文》作𦉳，《广韵》作𦉳。”但其今音标注为 huò，而不为 yuē，与反切“郁缚切”不能对应。今读“huò”，其古反切来源当以《广韵》“胡麦切”为是。

洪兴祖《楚辞补注》、朱熹《楚辞集注》“𦉳”字，注纒缚、乌郭二切，今音分别为 yuē 和 wò。这种同义异读，可以合并处理。《汉语大字典》《汉语大词典》做法可取，基于音义匹配原则考虑，对同义异读进行合并，确定“𦉳”字音切为郁缚切，今读 yuē。译注本中有标注为 huò，其语音依据另有来源，遵照语言经济性原则，考虑统一取音“郁缚切”，标注今读为 yuē。

古籍的译注出版要尽可能多地面向社会大众和青年读者，对传统文化推广普及具有重要而特殊的意义。今音标注作为古籍整理译注的重要内容，其专门性审音工作不可或缺。古籍整理译注是一项综合性研究工作，除文学基础知识外，传统文化功底和文献解读能力必不可少，同时还需要具备版本学、目录学、校勘学、文字学、训诂学、音韵学等专门性知识以及综合审音能力。在以上《离骚》数例字音考辨讨论过程中，于古有征、合乎音理、音义匹配、辞书正音、约定俗成等几个方面需要重点关注和综合考虑^②。

注释：

①本文凡涉及中古音语音地位的分析，皆用繁体。如改用简体字，会造成错误的研究结论。如本例：𦉳，醜止切。反切上字仍用繁体“醜”，不用简体“丑”。“醜”字中古为昌声母，“丑”字为彻声母。又下例：𦉳，於略切。反切上字不用“于”字，仍用繁体“於”。“于”字中古为云声母，“於”字中古为影声母。

②限于文章篇幅,本文对古籍整理中今音标注需要注意的几个方面没有展开论述,作者另有《古籍整理译注中今音标注的原则与方法》专文讨论。

参考文献:

- [1]陈彭年.宋本广韵[M].南京:江苏教育出版社,2008.
 [2]丁 度.宋刻集韵[M].北京:中华书局,2015.
 [3]董楚平.楚辞译注[M].上海:上海古籍出版社,2016.
 [4]段玉裁.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1981.
 [5]何九盈,王 宁,董 琨.辞源(第三版)[M].北京:商务印书馆,2015.
 [6]洪兴祖.楚辞补注[M].上海:上海古籍出版社,2015.
 [7]黄寿祺,梅桐生.楚辞全译(修订本)[M].贵阳:贵州人民出

版社,2011.

- [8]李 山.楚辞译注[M].北京:中华书局,2015.
 [9]楚辞[M].林家骊,译注.北京:中华书局,2016.
 [10]罗竹风.汉语大词典[M].上海:汉语大词典出版社,1997.
 [11]聂石樵.楚辞新注[M].上海:东方出版中心,2020.
 [12]楚辞[M].吴广平,注译.长沙:岳麓书社,2019.
 [13]徐中舒.汉语大字典[M].成都:四川辞书出版社,2010.
 [14]许 慎.说文解字[M].北京:中华书局,1963.
 [15]袁 梅.屈原宋玉辞赋译注[M].合肥:黄山书社,2017.
 [16]张玉书.康熙字典[M].上海:上海书店出版社,1985.
 [17]楚辞[M].赵逵夫,解读.北京:国家图书馆出版社,2019.
 [18]朱熹.楚辞集注[M].上海:上海古籍出版社,2015.

[责任编辑 李有梁]

Dialectical Explanation of the Phonetic Notation of Li Sao(《离骚》)

FENG Chuanbing^{1,2} LU Ping

(1. School of Chinese language and literature, Hunan Institute of Science and Technology, Yueyang 414006, China;

2. College of Liberal Arts, Hunan Normal University, Changsha 410081, China)

Abstract: As an important part of the collation and annotation of ancient books, modern phonetic notation should not be neglected, and special phonetic evaluation is indispensable. Examining the phonetic notation of the current **Chu Ci** (《楚辞》) collated and annotated version, there are differences in the phonetic notation of some important words, which affect the understanding and study of Qu Song's works. In this article, we will do a detailed investigation of several phonetic notations in the **Li Sao** (《离骚》) chapter. After clarifying differences and distinguishing errors, we will mark the correct sound and give suggestions.

Key words: Qu Song's works; **Li Sao** (《离骚》); modern phonetic notation; phonetic differences; dialectical

“造塔”与“织网”

——中西哲学的形上超越之路

吴先伍

(南京师范大学 公共管理学院, 江苏 南京 210023)

摘要:人被抛到世界上,因为世界处于运动变化之中,所以需要为自己建造安身立命之所。《圣经》中讲到了建造通天塔的故事,西方哲学实际上是通过逃离现实世界、逃离他者的方式超越现实世界进入天国或彼岸世界之中,从而为人建造一个安身立命之所。中国哲学则否定了彼岸世界的存在,认为唯有现实世界才是真实的世界,人们要想抵挡变化潮流的冲击,就需要通过为他者承担义务与责任的方式,与他者建立一张牢固的纵横交错的关系之网,通过这张网将自己固定在特定的位置上,从而让自己稳定下来。西方的形上进路是以自我为中心的,是自我超越。中国哲学是以他者为中心的,是超越自我而走向他者的,这有利于构建和谐的社群关系。

关键词:造塔;织网;中国哲学;西方哲学;超越

中图分类号: B0

文献标识码: A

文章编号: 1006-6365(2020)06-0062-008

人是“被抛”到这个世界上的,就像一颗浮萍被抛到世界的汪洋大海之上,无处立足,无以为家。因此,人类生存在世所面临的首要任务,就是要为自己建造安身立命的家园,避免流离失所。当然,这个“家”“居所”不能仅仅是物质上的,因为物质上的“家”并非坚不可摧,它可成可毁,始终处于生灭之间,无法为人提供牢固的依靠。因此,人类赖以安身立命的家园更是思想上的、精神上的。对于人类来说,最高的精神成就乃是哲学。所有的科学都是“思想”,而哲学作为一门反思的学问,则是对于思想的思想,哲学理所当然居于精神的顶峰,是“科学之母”。既然哲学在精神领域当中居于如此重要的地位,那么,哲学就应当承担起为人类筑家、建造安身立命之所的重任。当然,身处不同民族,对此问题的解决方

式并不相同,甚至存在巨大差异,从而造就了不同的文化样态,成就了不同的哲学异彩。本文试图通过分析中西哲学中的两个“隐喻”,阐述中西哲学如何为人类建造安身立命之所,从而揭示中西哲学在形上进路上的重要差异。

一、“造塔”:西方的哲学隐喻

西方宗教神学的传统尤为强大,绵延数千年而不绝,宗教神学构成了西方文化的精神内核,铸就了西方人的深层心理结构。在西方历史上,代表宗教神学发展巅峰的就是基督教,基督教的经典《圣经》当中隐藏着解读西方文化的密码。因此,我们要想深入认识西方哲学如何为人类建造安身立命之所,就必须由《圣经》入手。

《圣经·创世记》当中讲述了一个故事:

收稿日期:2020-08-24

基金项目:江苏省社会科学重点项目“原始儒家责任伦理研究”(19ZXA002)。

作者简介:吴先伍,男,安徽枞阳人,南京师范大学公共管理学院教授,博士生导师。

那时,天下人的口音言语都是一样。他们往东边迁移的时候,在示拿地遇见一片平原,就住在那里。他们彼此商量说:“来吧,我们要作砖,把砖烧透了。”他们就拿砖当石头,又拿石漆当灰泥。他们说:“来吧,我们要建造一座城和一座塔,塔顶通天,为要传扬我们的名,免得我们分散在全地上。”耶和华降临,要看看世人所建造的城和塔。耶和华说:“看哪,他们成为一样的人民,都是一样的言语,如今既作起这事来,以后他们所要作的事就没有不成就的了。我们下去,在那里变乱他们的口音,使他们的言语彼此不通。”于是,耶和华使他们从那里分散在全地上,他们就停工不造那城了。因为耶和华在那里变乱天下人的言语,使众人分散在全地上,所以那城名叫巴别(就是“变乱”的意思)。

这就是著名的巴别塔的故事。因为这个故事所直接讲述的对象是语言,所以,后来的研究者主要对其进行语言学解读。不过在笔者看来,这个故事是西方有关人类命运的一种哲学隐喻。

这个故事开始讲到的是“迁移”,迁移就意味着漂流、动荡、无家可归,这是人类生活的最初状态;一旦人类“遇见一片平原”,他们就迫切地想稳定下来,不仅“就住在那里”,而且还要为自己“建造一座城”,从而让自己有一个“家”——一个能够为自己遮风挡雨,避免东躲西藏、四处流浪的栖身之所。不过,这里所讲的都是现实的家或居所。虽然它们是用砖石、灰泥堆砌起来的,貌似牢不可破、坚不可摧,但实际情况并非如此。因为一切物质的建筑都是立足于大地上的,而大地本身并不是亘古如一的。对于基督教来说,地球是上帝创造出来的,是“生”出来的,有“生”就有“灭”,因此,大地并不稳固,“地是空虚混沌,渊面黑暗”。(《圣经·创世记》1:2)

既然大地并不稳固,那么,建筑于大地上的家园必然缺乏稳定性,始终面临墙倒屋塌、家破人亡的风险。正是意识到这种风险,人们并不愿意仅仅在大地上建构一个物质之家,更想在天国中为自己建构一个永恒之家。“不要为自己积攒财宝在地上,地上有虫咬,能锈坏,也有贼挖窟窿来偷;只要积攒财宝在天上,天上没有虫子咬,不能锈坏,也没有贼挖窟窿来偷。因为你的财宝在哪里,你的心也在那里。”(《马太福音》6:19-21)从这段训导中我们就能看出,对于人类来说,现实中的“家”不具有终极性,我们应当超越现实世界而进入天国,进入彼岸世界,在那里为自己建筑一个永恒之家,摆脱一切不确定性的侵袭,使自己真正稳定下来。因此,他们并不满足于建造一座地上之城,他们更加渴望天上之城、上帝之城,于是他们还要建造“一座塔,塔顶通天”,也就是说他们可以借助这座通天塔直达上天。

虽然后来由于耶和华的阻挠,人们建造通天塔的愿望最终流产,但是对于基督徒来说,这始终是他们的一个梦想。譬如,在《圣经·创世记》28章中,雅各布梦见了“天堂之门”,“这地方何等可畏!这不是别的,乃是神的殿,天的门”。这说明,人类从其祖先开始,就不满足于生活在地球上,人类对天堂充满期待,始终梦想着能够进入天堂之门,以为只有在那里,人类才能获得最终的安身立命之所,获得最高的幸福。因此,雅各布在梦中听见耶和华对他说:“你无论往哪里去,我必定保佑你,领你回这地,总不离弃你。”然而问题在于,人生活在地上,而天堂却在天上,天上地下乃是霄壤悬隔。人类没有了“通天塔”,如何能够在天上地下之间沟通往来呢?人类代之以“天梯”,“梦见一个梯子立在地上,梯子的头顶着天,有神的使者在梯子上,上去下来。耶和华站在梯子以上”。不论是“通天塔”(巴别塔),还是“天梯”(伯特利梯),实际上

都是人类的工具,人类借助它们所试图实现的,都是脱离地球、超越现实的愿望。

值得我们注意的是,《圣经》所表达的脱离地球、超越现实的愿望,并不仅仅属于基督徒,也属于所有的西方人,这是西方文化、西方哲学的一个传统。从整个西方哲学的历史发展来看,二重世界的对立纵贯古今。在古希腊时代,柏拉图就有现象世界与理念世界的划分;在现代,又有康德的现象界与物自身的区分,而且人们关注的是如何突破前者的阈限而进入后者之中。即使到了今天,人们内心当中仍然深埋着摆脱地球的梦想。当人类第一次登上月球,在月球上留下人类足迹的时候,人们的直接反应不是对地球的眷恋,而是如释重负后的窃喜。“在事件发生的一瞬间,直接的反应是大松一口气,人类总算‘朝着摆脱地球对人的束缚迈出了一步’。这个奇特的宣言不是某个美国记者随口说说的,而是恰好重复了二十年前刻在一位俄国伟大科学家墓碑上的惊人之语:‘人类不会永远束缚在地球上’。”^[1]

西方人之所以如此执着于这个超越的梦想,并为了实现梦想而殚精竭虑、前仆后继,是因为他们将与现实世界相对的另外一个世界看作永恒不变的实体,认为唯有它才能为人们提供稳定不变的根基,唯有它才能承担起为人们建造安身立命之所的重任。这就是说,西方哲学家始终抬头看天,仰望星空,拒绝亲近大地,不愿意将自己固定在大地之上,而是希望通过攀爬“通天塔”或“天梯”登上天国、彼岸世界,从而彻底与现实世界脱离关系。唯有这样,人类才真正摆脱了“一切皆流,无物常驻”的现实世界,从而让自己找到一块坚实的地基,不再随波逐流、四处流浪。

二、“织网”:中国的哲学隐喻

西方哲学中的造塔隐喻是与宗教神学紧密联系在一起,因为他们将人类的根基奠立在

彼岸的天国上,希望通过神的大手将人类从奔流不息的尘世当中超脱出来。尽管在古希腊时代与中世纪存在着众神与一神的重要差别,但西方人始终没有摆脱神的魅影,对神性的向往始终深深扎根于人的内心之中,即使那些思想深邃的哲学家也不例外。在古希腊时代,大哲柏拉图、亚里士多德就把至善看作神;即使是背负“不敬神”的罪名而被处死的苏格拉底,实际上也坚信,“神明是无所不在的,并且把一切有关于人的事向人指明”^[2]。到科学昌明的现代社会,面对科学的催逼,海德格尔晚年也只能徒然感叹,“只剩下一个上帝能救渡我们”^[3],把人类获救的希望寄托于上帝身上。如果说“造塔”构成了西方的哲学隐喻,那么“织网”则构成了中国的哲学隐喻。

当然,我们要了解中国织网隐喻,就要了解中国哲学为什么不像西方那样建造通天塔。人类社会初期的生产力水平低下,人们对世界的认识有限,对世界当中的许多现象无法给出合理的解释,最终不得不借助神话和宗教来加以说明,因此,神话、原始宗教构成了人类文明的初级阶段,这就是哲学的史前史。在中国文明发展的初期,同样经历了原始宗教阶段。《国语》就记载了中国古代宗教经历的“民神不杂、民神异业”“民神杂糅、家为巫史”“绝地天通,无相侵渎”三个阶段。^[4]不过,值得关注的是,在中国的原始宗教进入“绝地天通,无相侵渎”阶段后,开始由巫觋之流专门执掌宗教事务,“命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民”,其他人则专心于自己的工作,提升自己的德行。“绝地天通”导致的一个结果,就是宗教事务专属少数人,而与绝大多数人无关。因此,“绝地天通”降低了中国人普遍的宗教意识。对于大多数人而言,神被悬置起来了,人们真正关注的是现实的人本身,人要努力提升自身的内在道德修养。《易经》本为卜筮之书,但孔子将其改造为人道之书,从中

窥视社会人生之理,可见孔子对于神明的态度:“敬鬼神而远之”“不语怪力乱神”。孔子说,“赞而不达于数则谓之巫,数而不达于德,则其为之史”,“吾与史巫同涂而殊归者也。君子德行焉求福,仁义焉求吉,故卜筮而希也”。^[9]孔子虽然对巫筮也很熟悉,但他将自己工作的重心转移到道德仁义的修养和践行上,不再将形上超越的希望寄托在神明身上。与儒家对神敬而远之不同,道家的著作中存在着神的形象,《庄子·逍遥游》中就讲到了神:“藐姑射之山,有神人居焉,肌肤若冰雪,绰约如处子。不食五谷,吸风饮露。乘云气,御飞龙,而游乎四海之外。”(《庄子·逍遥游》)不过,道家神的形象与西方大为不同,尽管“神人”住处遥远,冰清玉洁,“游乎四海之外”,但他既是“神”又是“人”,“神”“人”不分,人没有必要到现实世界之外去追求成神。

既然中国人缺乏西方那样的宗教信仰和神灵崇拜,那么,中国哲学也就放弃了到世界之外为人寻找安身立命之所的愿望,不会像西方人那样去建造“通天塔”或“天梯”,试图将自己从现实世界中超拔出来。中国哲学所要做的是重新审视自己脚下所踩的大地,环顾自己身处其中的现实世界,思考如何在这样一个现实世界中安身立命。对于西方人来说,现实的世界虚幻不实。因为现实世界当中的一切都是有生有灭的,世间万物方生方死、方死方生,所以,现实世界当中的一切都充满着偶然性,缺乏必然性。一切纯粹出自偶然、没有必然性的东西都缺乏永恒性、实在性。不过,中国人并不这样认为。

中国人认为,现实世界本身就是一个真实的世界。在道家看来,世间万物都是秉道而生、自适其性的。在这个世界上,既有一飞冲天的鲲鹏,也有飞得高不过树梢的蜩与学鸠;既有面目可人的西施,也有面目狰狞的恢恠憭怪;既有受人重视的大屋梁,也有受人轻忽的小草茎;既有

长寿的彭祖,也有短命的夏虫。虽然它们形态各异,在人们心目中的地位有所差异,但它们都各得其性、“道通为一”,都是平等而真实的存在。它们所要做的是不是脱离当前状态,而是安于当前状态,逍遥而游。虽然儒家不讲逍遥,但讲“从心所欲”,讲“乐”,而且这种“乐”是现实中的快乐,要从当下的现实处境当中获得快乐。有朋友从远方来,让我们感到快乐;父母身体健康、兄弟相伴左右让我们感到快乐;能够教授天下的英才让我们感到快乐。虽然现实中的顺境让我们感到快乐,但我们也没有必要抱怨现实中的困境,因为困境也是一种真实的存在,我们同样要从艰难的现实困境中找到一种自足感、快乐感。虽然孔子、颜回居无定所、食不果腹,但仍然“乐在其中”“不改其乐”。这就是说,对于儒家而言,现实是我们的精神家园,是我们快乐的源泉,我们不能指望逃离这个现实世界,而只能在现实世界当中获得属于我们的快乐。对于西方人来说,现实是罪恶的、痛苦的,他们迫切希望逃离现实,因此在西方,末世论特别流行,人们希望通过自身生命和尘世的终结得以进入天国。在中国,人们的希望只存在于这个现实世界,出世间即入世间。因此,当孔子的弟子向孔子询问人死后如何如何时,孔子答以“未知生,焉知死”(《论语·先进》)。这不是对于死亡的逃避,而是对于“离世”——死后去往另一个世界——的拒绝。人要关注的只能是人生在世,也就是此时此地的现实世界,这是对于现实世界的肯定,人要立足于这个现实世界中。

西方人对现实世界持一种怀疑和否定的态度,而中国人对现实世界则持一种肯定的态度,因此反对像西方人那样通过建造“通天塔”或“天梯”来逃离这个现实世界,而是立志扎根于现实世界之中,在现实世界当中筑家、安身立命。对于中国人的这样一种安身立命的方法,我们可以形象地将其称为“织网”。对于中国人来

说,“网”不仅仅是一种用来捕猎的工具,同时也指关系交错的组织结构和系统,泛指事物的规律规范,像老子说的“天网恢恢,疏而不失”,以及现代人所说的“法网”都是此意。对于道家来说,“道生一,一生二,二生三,三生万物。”(《老子·四十二章》)既然万物都秉道而生,那么,世间万物都应该遵守、效法自然之道,“人法地,地法天,天法道,道法自然”,因此这个“天网”也就是自然规律之网。人类无法逃脱自然的规律,只能置身网中。虽然世界变动不居,但人并不必担心在这个世界当中迷失。只要人类不突破自然之网,就不会迷失于世界的汪洋大海之中,就能在汹涌的波涛中悠游从容、自适其性。如果说道家的“网”是一种自然之网,那么,儒家的“网”就不仅仅是自然之网,更是社会关系之网。孔子说:“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?”(《论语·微子》)。儒家不再强调人与万物的自然关系,而是强调人与人的社会关系,强调人要主动将自己装进社会关系之网中。虽然儒家的社会关系之网具有自然性的一面,“孩提之童,无不知爱其亲者,及其长也,无不知敬其兄也”(《孟子·尽心上》),但这种依靠自然的血缘亲情所维护的社会关系之网是非常脆弱的。因为“人之所以异于禽兽者几希”,我们对于这种血缘亲情既可能加以扩充存养,也可能弃之不顾,从而导致依靠自然的血缘亲情维系的社会关系之网破裂。所以,对于儒家来说,我们不能像道家那样消极地接受“天网”的约束,而是要在“天网”上加上人为,在“天网”的基础上编织起一张巨大的牢不可破的“人网”。

不论是道家的“天网”,还是儒家的“人网”,“网”都不通向彼岸世界,都在现实世界之中。因此,中国哲学不像西方哲学那样通过逃离现实世界而在彼岸世界当中为人寻找安身立命之所,中国哲学始终将人置于现实世界之中,通过编织关系之网的方式将人固定于现实

世界之中,从而为自己建构起坚实的生存根基,使得人不再跟随世界潮流而四处飘荡乃至流离失所。

三、两种不同的形上超越

从上文的分析中可以看出,西方深厚的宗教传统在与现实世界悬隔的彼岸世界中设立了一个神性的实体,作为价值之源,从而为人类安身立命提供了立足点,因此,最终要求人类超越现实而进入彼岸世界之中。然而问题在于,中国缺少西方那样粗重的宗教传统,中国人并没有西方人那样强烈的上天入地、超凡入神的愿望。中国人讲“超凡入圣”。虽然“圣人”比普通人高明一点——“出乎其类,拔乎其萃”,不是凡人,但是说到底,圣人还是人,他也要食人间烟火,也要生活在现实世界之中,他只不过在道德修养上比别人付出了更多的努力,取得了比普通人更高的成就而已。因此,每个人只要努力进行道德修养,都有可能成为圣人,这就是荀子说“涂之人可以为禹”、王阳明说“满街人是圣人”的原因。人要想成为圣人,不需要超越现实世界,只需在此世界用功。正是因为中国缺乏西方那种宗教式的超越,所以西方中心论者质疑中国存在形而上学、存在哲学。如黑格尔就曾说过,“孔子只是一个实际的世间智者,在他那里思辨的哲学是一点也没有的——只有一些善良的、老辣的、道德的教训,从里面不能获得什么特殊的东西”,“我们根据他的原著可以断言:为了保持孔子的名声,假使他的书从来不曾有过翻译,那倒是更好的事”。^[6]

如果纯粹站在西方哲学的立场上,以西方哲学为标准,那么,否认中国哲学是不成问题的。诚如牟宗三所言,“若谓中国文化生命,儒家所承继而发展者,只是俗世(世间)之伦常道德,而并无其超越一面,并无一超越的道德精神实体之肯定,神性之实,价值之源之肯定,则即不成其为文化生命,中华民族即不成一有文化生

命之民族”^[7]。然而问题在于,难道哲学就必须是西方式的?难道哲学就不能有其它的模式?难道哲学就只能采取西方式的宗教超越进路,不能有其它的超越进路?答案显然是否定的。哲学、形而上学最重要的特征就是追求超越,而超越源自宗教神学中的 Transcendent。“超越某种决定性界限而存在的东西。在中世纪,上帝据说是超验的,因为他超越这个世界的有限性,甚至超越了概念思维的范围。经院哲学家也用‘超验’这个词来指那超出了亚里士多德十大范畴的分类和与整个世界的存在同样深远广阔的本体论谓词,诸如事物、一、真善。”^[8]后来康德借用了这个概念,不过在康德哲学中,Transcendent 具有两个不同的意义:“一是指那些超越可能经验界限的原理,包括在‘先验辩证论’中所讨论的心理学的、宇宙论的和神学的观念。另一个意义是指超越可能经验而存在的物自体。”^[9]从《西方哲学英汉对照辞典》的解释就可以看出,超越在西方哲学史上也有不同的理解,也存在多重含义。虽然在康德那里,超越存在着本体与认识的差别,较之以往更加细化了,虽然他否认了人类理性在认识上跨越现象界与物自身的可能性,但他并没有从根本上脱离西方的传统,他仍然是在二重世界的基础上讨论自我超越的问题。

实际上,西方哲学的形上超越模式,是自我超越。这就是说,西方哲学作为自我中心的哲学始终是围绕着自我而展开的,哲学要为自己建造安身立命之所。既然哲学以自我为中心,那么,只要自我能够得救,自我能够过上安居幸福的生活,就可以弃他者于不顾,超越脱离他者。不管是诺亚方舟的故事,还是伯特利梯的故事,所表达的都是同样的梦想。实现自我对他者超越的最有效的方式,就是把他者变成自我超越的手段和工具,把他者变成通天塔、诺亚方舟、伯特利梯的建造者。当世界末日来临的时候,自

我弃他者于不顾,独自进入天堂之门。因此,西方这种自我的超越同时是一种纵向的超越,自我需要通过借助“天梯”将自身从他者当中超拔出来。对于西方人而言,天堂的“窄门”就意味着天堂与地狱的分野,人与人之间是一种相互竞争的敌对关系,“人对人像狼”(霍布斯语),“他者是地狱”(萨特语)。

中国哲学否定了西方哲学所讲的另外一个世界的存在,认为唯有我们生活于其中的现实世界才是唯一真实的世界。这样一来,我们就没有指望脱离这个世界进入另外一个世界,我们只能在这个现实世界中扎根,生于斯、死于斯、葬于斯,“零落成泥碾作尘”,重新回归这个世界。因而,中国人不像西方人那样希望通过死后得救进入天堂,死亡意味着你对世界不能再有任何作为,死去就会万事休、万事空。这样一来,中国人就不像西方人那样为了进入天堂的窄门而相互利用、相互排挤。中国哲学强调人是生活在现实世界当中的,现实世界是广阔无垠的,纵及千秋万代,横贯四面八方,“往古来今谓之宙,四方上下谓之宇”(《文子·自然》),所有的时间与空间都被包含在这个现实世界之中。有时间就意味着有变化,“子在川上,曰:‘逝者如斯夫!不舍昼夜。’”(《论语·述而》)就是强调,处于时间长河中的世间万物都处于不断的变化之中,四时代序、万物消长,一切都处在方生方死、方死方生的生灭变化之中。既然这个世界上的一切都处于变动之中,那么,人类如何能够在这个世界上安身立命呢?中国人所使用的方式不是自我向上超越、自我逃离。中国人没有强烈的自我意识,像孔子的一个重要美德就是“毋我”,老子的一个重要教诲就是要求人们“不自是”“不自伐”“不自矜”,从而做到“无身”“无功”“无名”,因此中国哲学的超越不是自我超越,而是超越自我、越向他者。既然中国人的自我意识并不强烈,那么,安身立命并不仅仅是自我的安身立

命,而是所有人的安身立命。孔子讲“己欲立而立人”,就是强调不仅自己要在这个世界上存身立足,而且要让所有人都能存身立足。实际上,“己欲立而立人”并不意味着“立人”仅仅是“立己”的向外推扩,是与“立己”相对的“立己”的前提条件。也就是说,我们正是通过“毋我”“无我”来获得自我的确定性,“后其身而身先,外其身而身存”(《老子·七章》)。

中国哲学为什么把他者安身立命看作自我安身立命的前提条件呢?因为中国哲学强调人的群体性和人的社会性,反对将自我从这个世界上孤立出来,所以当弟子把孔子描绘成普罗大众遥不可及的圣人时,孔子会将自己重新拉回众人之中,认为自己就是普罗大众中的普通一员。非但如此,孔子认为,人正是在群体当中才成其为人,与斯人为徒才意味着我真正成为一个人。对于人而言,最重要的问题就是将自己植入群体之中,使自己成为群体当中的一员。在现实生活中,即使是在深受西方个人主义影响的近代中国,仍然缺少西方单子式的个人,人们都会主动地将自己与国家民族紧密地联系在一起。因此,中国人始终是社群关系网中的人,我们不仅仅是作为个体而存在,更是作为父子、兄弟、师生等等社群关系网中的一员而存在,而且也正是在这种错综复杂的社群关系网当中,自我获得了身份规定性,才真正解决了我是谁的问题。当然,这种社群关系网不是天生的,也不是简单的后天认定,而是要在承担义务和责任当中建立起来。这就是说,社群关系网需要依靠人们通过承担义务和责任来织就。就像在日常生活中,我们正是通过承担起作为一个父亲的义务和责任,才确定了与子女之间的父子关系,获得了自己的父亲身份;正是通过承担起教书育人的义务和责任,才确定了与学生之间的师生关系,获得了自己的教师身份;如此等等,不一而足。正是通过承

担义务和责任所编织起来的这张错综复杂的关系之网,通过其中经纬交错关系之线的相互交织,我成了关系之网上的一个纽结、一个点,从而获得了自身的稳定性,获得了一种归属感,避免了身份的游离。如果说西方人是通过爬上挂搭在天堂之门上的天梯从而让自己脱离如潮水般喷涌的现实世界,那么,中国人则是着力于在大地上建立牢固的关系网,并将自己紧紧地网罗其中,从而避免被现实的潮流所吞没。因此,对于中国人来说,重要的任务不是超脱尘世成神成仙,而是在现实世界当中不断地承担起对他人、对社会、对国家的义务和责任,加固和扩张关系之网。只有这样,我们才会心有所属,才不至于流离失所。

四、结语

通过对中西哲学的比较可以看出,由于现实世界的一切都处于时间的流变之中,都有生有灭,而与现实世界相对的天国或彼岸世界则是没有时间流变的,所以西方哲学认为现实世界是一个虚幻不实的世界,唯有天国或彼岸世界才是真实的世界。为了建造一个稳固的安身立命之所,西方人试图建造一座通天塔或天梯,超越现实世界而进入天国之中。中国哲学则认为现实世界才是唯一真实的世界,因此人们没有办法通过摆脱他者、逃离现实世界的方式为自己找到一个稳固的安身立命之所,人们必须在现实世界中安身立命。由于现实世界如汪洋大海般波涛汹涌,单个的自我无法抵挡惊涛骇浪的冲击,因此我们必须通过为他者承担义务与责任的方式与他者交织成一个社群关系之网。只有这样我们才能不至于随波逐流,从而迷失自己,而是让自己停下来、稳定下来。中国哲学这样一种安身立命的方式,或许能够帮助高度信奉自我中心主义、高度强调自我权利的现代人重新认识自我与他者的关系,正确处理自我权利与对他者的义务和责任。

参考文献:

- [1]汉娜·阿伦特.人的境况[M].上海:上海人民出版社,2009:前言 1.
- [2]色诺芬.回忆苏格拉底[M].北京:商务印书馆,1984:6.
- [3]海德格尔.海德格尔选集[C].上海:生活·读书·新知三联书店,1996:1289.
- [4]徐元浩.国语集解[M].北京:中华书局,2002:512—515.
- [5]陈来.古代宗教与伦理——儒家思想的根源[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2009:13.
- [6]黑格尔.哲学史讲演录:第一卷[M].北京:商务印书馆,1959.
- [7]牟宗三.生命的学问[M].桂林:广西师范大学出版社,2005:63.
- [8][9]尼古拉斯·布宁,余纪元.西方哲学英汉对照辞典[M].北京:人民出版社,2001:1009.

[责任编辑 杨捷]

Building a Tower and Weaving a Net: Paths to Metaphysical Transcendence in Chinese and Western Philosophy

WU Xianwu

(School of Public Administration, Nanjing Normal University, Nanjing 210023, China)

Abstract: We're thrown into this world, a world that's always in motion, so we need to find shelter for ourselves. The Bible tells a story of people attempting to build a tower that will reach to heaven. Western philosophy helps people find a haven by escaping from the real world, from the others, into the heaven or the other world. Chinese philosophy, however, denies the existence of the other world. The real world is the only world. If people want to resist the impact of changing trends, they need to build up a solid crisscross network of relations by taking duties and responsibilities for others, and through this network, they fix themselves in a specific position and achieve self-stability. The path to metaphysical transcendence in Western philosophy is self-centered and self-transcendent, while that in Chinese philosophy is other-centered, transcending the self and approaching the others, conducting to harmonious social relations.

Key words: building a tower; weaving a net; Chinese philosophy; Western philosophy; transcendence

论突发公共卫生事件中的“自律”与“他律”

庞永红 滕文艳

(重庆大学 马克思主义学院, 重庆 400044)

摘要:康德强调道德自律的约束性与引导性,认为德以积极的自由规范人,以绝对的价值引导人,能够引人走正路。从他律角度思考,马克思关注法律之规范性与惩戒性,强调法确定自由限度约束人,以正当的惩罚制裁人,束人行正道。道德自律以积极之力,法律他律以刚性之力,在各自效用空间内,予社会成员行为以规范。突发公共卫生事件的公共性、急剧性、高风险性特征,加之道德自律的应然性仅凭自身难以实然化决定,从自律走向他律,以法律的刚性之力弥补道德自律之不足,不仅必要而且可能,惟其如此才能经纬导人行。

关键词:突发公共卫生事件;道德自律;法律他律

中图分类号: B82

文献标识码: A

文章编号: 1006-6365(2020)06-0070-009

突发公共卫生事件,指“突然发生,造成或可能造成,社会公众健康严重损伤的重大传染病疫情、群体性不明原因疾病、重大食物和职业中毒,以及其他严重影响公众健康的事件”^[1]。此类事件直接关乎人民群众整体利益与社会公共安全,于此特殊时空场域中,全体社会成员的行为更离不开有效的规范与引导。于此,回顾康德与马克思关于道德自律与法律他律的理解与阐释,对我们认知自律与他律的本质与作用,审思两者在规范突发公共卫生事件中的个体行为时实际功用之“强”与“弱”,进而合理调度,补弱增强,具有重要现实意义。

一、自律:引人走正路

自律是康德在驳斥宗教屈从观念基础上,基于对自治(self-governance)观念审思而生成的新概念。由此便彻底剔除了“善”“恶”等由上帝决定的僵死教条,将道德价值之根据从经验

的外在对象复归先验的主体意志。康德于人的行动领域搭建起一个处于道德律之下的世界,强调经由自律的道德人格力量实现“善”“恶”间的抉择,为自身指路。在康德看来,“所有存在理性的造物,才是自在目的本身,因为人凭借其自由的自律,成为那本身神圣的道德主体”^[2]。自律,即作为神圣道德主体的人,始终以“人是目的”为根据,使道德本身之积极的内在自我立法与约束之力完全迸发,进而实现真正的自由。可见,康德的自律概念内在蕴含了双重意蕴,即作为道德最高原则的自律,以及作为自由的自律,由此具备了双重指向:

(一)德以积极的自由规范人

“道德所表达的,是纯粹实践理性的自律,即自由的自律。”^[3]在康德看来,自由概念为说明自律之关键所在。他赋予自由两种形态,即消极的自由和积极的自由。消极的自由以一种独

收稿日期:2020-08-02

基金项目:国家社会科学基金项目“当代中国社会福利的伦理研究”(16XZX011);重庆市研究生导师团队建设基金项目;重庆市高校思想政治理论课教学科研示范团队项目。

作者简介:庞永红,女,重庆人,重庆大学马克思主义学院教授,博士生导师。

立性呈现,即“因果性足以摆脱外来规定它的原因,而发挥作用”^[4],意味着拥有意志的人不被自然因果左右,他们能够独立于经验映射、感性偏好而行动;“独立性是消极层次上的自由,而作为纯粹的、实践的理性的自我立法,却是积极意义上的自由”^[5]。在康德那里,自律更是一种积极的自由,它具备单凭其自身就能够选择道德目的、给定行动的能力,能够经由与纯然实践理性之结合完成自我立法。正是这种积极的自由,使得道德最高原则的自律具备了原初的规范属性,即在“自立法”中明确“应当”,在“自守法”中实现“能够”,德由己出,且自觉遵守所树之德,规范自身、抑恶迁善。

首先,内在的自我立法确立“应当”。康德始终强调,人由自身决定,“人应当把握自己”^[6]。在他看来,“纯粹、且本身实践的理性的自己立法”^[7]绝非一些人为另一些人立法,更非每个人自行其是为自身的立法,而是理性人为自己所立的普遍的法,“意志所遵循之准则,必须同时能够成为一条普遍的立法原理”^[8]。每当个人计划施展一项行动时,必须叩问自身是否愿意以及可能,使此准则成为一个普遍化的道德准则,并且“只按照自身同时认为,也能成为普遍规律之准则去行动”^[9]。康德认为,人们作此抉择时,正予自身以规范与约束,同时与所有人共享这一自由价值,正是对自决、自为的纯粹理性存在者——人之主体性、能动性的权威彰显,将道德的基础由外在对象转移到主体自身。于此意义上,康德将人的地位提升到了前所未有的高度。

其次,自觉的自我守法确证“能够”。康德强调,人应自觉遵守所树之德,“人之所以服从,由于人自身是立法者”^[10]。人的立法者身份决定,由其自身确立“应当”,才会考量“能够”,所服从的是自身理性决定且普遍的道德法则,违反则是对自己的违背、冲突与诋毁。“自律构成遵守

道德法则的全部责任的唯一原理。”^[11]在康德看来,自律作为积极的自由,将人与无能动性、完全受自然规律限制的动物区分开来。动物不用为其行动负责,而人不同。人以自律确证了自由的实在性,崇高的道德法则存在于人心中,出于道德又合于道德的行动是人之自由的体现,人便意识到人对自身行为负有责任,“只有出于责任(由尊重法则而产生的行为必要性)的行为,才具备道德价值”^[12],不再受偏好、欲望干扰而恣意妄为,实现对自由生命存在的肯定与负责,焕发出自为生命存在的意义。

(二)德以绝对的价值引导人

康德指出:“自律构成全部道德法则的唯一原理。”^[13]这便在源头上奠定了道德的绝对引导性前提,即“除了道德准则规定的价值之外,无任何东西具有一种价值(道德价值)”^[14]。由此“每位理性存在物的意志,必然作为条件受制于它”^[15]。康德认为:“人理知世界存在的身份,决定自律能力,实为人格中人性亦是具有最高尊严与价值的自在目的,因此理应遵循定言命令(道德准则)。”^[16]即理性存在者能够无视感性偏好、感官刺激,抛弃一切偶然目的,经由纯粹意志以及实践理知能力,设定以理性原则决定、以理性自身为目的、适合于一切理性存在目的、具有普遍必然性的客观目的。自律这种蕴藏在人性中的绝对价值,使人真正成为超越经验世界及其必然招致的因果规律的能够赋予设定目的、规定价值的主体。由此,确证了人是目的,体现出人的崇高,具备了人的尊严。

首先,德以绝对价值表征“人是目的”,引导“何以为”。在康德看来,自律是对“人是目的”的肯定,当人完全将自身作为目的对待时,便可以提供一种绝对的价值,即目的自身成为道德法则的根据:“每个理性存在者,都作为目的本身而实存……人的一切,无论是针对自身亦或别人的行为中,必须始终被视为目的。”^[17]在康德

看来,要将每个人当为目的,就必须要求人之行动准则为所有人普遍选择。“当以如此一系列道德准则为依据的行为,成为所有要保存、增进的准则之时,才与每个人作为目的自身的价值相融。”^[18]由此,康德便以“人是目的”表达了质料价值的最终根由,予道德以最高的规范性,德引导“何以为”:即要成为真正的人,必须将所有目的的系统当作其本身正视与对待。每个人视自身为目的,将引起一个自然序列,于其中所有人一并享有自在价值,敬重道德法则就是敬重人自身,从而人自觉按照道德法则行动。

其次,德以绝对价值完满人之德性,引领尊严配享。康德认为:“理性存在的人于世界上之所以享有尊严,原因在于自律。”^[19]德性绝非与生俱来,它是理知世界主体在为已立法、进而克服盲目、战胜偏好过程中体现出来的一种道德力量,是自律于不同程度上的实现。在康德看来,尊严“超越于一切价值之上,没有等价且无可代替”^[20]。德性乃配享尊严之根据,只有在自律的引领下,合理利用理性、遵循道德法则要求,践行正确行动,才能获得高尚的德性,进而配享尊严,背离自律是对配享尊严之可能的剔除。“自律性就是任何人、任何理性本性的尊严的根据。”^[21]自觉约束、引导自身的过程,正是塑造、完满德性的过程,完满的德性存在是自律实现之确证。经由自律配享最高尊严与价值,这便树立了一个楷模,肯定人有不断完善自身、迈向完满的可能,即在道德准则的引导下,人通过不懈努力,获致德性、配享尊严、接近崇高。

(三)积极之力的规范与形塑

道德根植于人们心中,是人为自身所下之命令。“人将道德法则,视作任性的自身充分动机的素质”^[22],进行着自我决定与内在约束。在康德看来,于行动始初,行为主体依自身内在道德标准,在各种可能性预设、筛选中,完成“善”“恶”抉择,进而施展现实行动。它生发于己,经

由主体内在之责任、尊严与敬重感,实现对自身的规范与塑造,因而更为可靠、持久。

其一,“道德自律”以“责任”框架规范人。此责任包括“于己”“为他”两方面,首先以“于己负责”之框架,自律使行为主体思量“想怎么做”前,将“应该怎么做”纳入考虑。在康德那里,人为自我立法且自觉守法。既然是为己划定的行为模式,任何越轨、偏差则意味着人立于自身反面而陷入自相矛盾与自我取消之境。出于对自我失责的怖惧,人便会严守行为界限。于突发公共卫生事件中,道德自律效用不辩自明。诸如在当前的新冠肺炎疫情中,普通民众以不畏人知畏己知的约束之力,选择主动“宅”于家中,人员流动量明显减少,降低了病毒传播的可能性,有效缓解了防控压力,这正是自律力量在人民群众中的彰显,起到了一种正向、积极的预防作用。

同时,“哪里存在社会生活,哪里必定有道德”^[23]。人的社会关系属性决定,个体绝非孤立独存之微单元,于社会生活中决不能为所欲为。“自律是一切有理性者,相互之间的道德价值之基础”^[24],它使人们以己度人、推己及人。人在施以行为之前,便会权衡自身行为普遍化后将对社会造成的影响,由此在“为他”负责动机下施以理性行为。突发公共卫生事件中,每位公民都是风险链上的一环,无人能够置身事外,只有彼此尽责尊重他人生命与健康权,才能维护整体安全与秩序。以此次疫情中辗转30小时回国的英国留学生为例,回国途中,谢同学自觉周密防护,口罩、护目镜配备周全,到达后严格服从检疫安排,主动接受集中隔离。其所言之“不给国家添乱”“对自己、他人负责”,正是道德自律的力量。自律引导下,她坚定驱除任何有悖“为己”以及“为他”目标实现的杂念,校正自身行为,有效保护了自身安全,且未将感染风险转移到其他社会成员身上。

其二,“道德自律”以“尊严”框架塑造人。

在康德看来,敬重道德法则进而服从之,是人之崇高性的彰显。出于对享配尊严的渴求,人便会心生敬畏,“人身上重建向善之原初禀赋……存在于对道德法则之敬重中的动机,永远不会丧失”^[25]。敬畏感使行为主体主动约束自身,不让自己受任何情感、偏好统治,以天地明查的敬重与怖畏之心行正当之事,进而形成完满德性,配享崇高尊严。这正是人向内对自身的一种积极塑造。以尊严为框架,使得自律超越勉强,是更积极的内驱之力,因为配享尊严往往与行为主体的人生导向、生活目标具有一致性,如此“道德自律便不再是勉强为善,而是一种从容向善的状态”^[26]。在尊严导向下,行为主体能够有效抵御外在因素干扰,于自省中意识到突发公共卫生事件中的任何不当行为,将使无辜的人陷入风险境地,便会严于律己,调控自身行为。此次疫情中,白衣战士毅然逆行、社区工作者坚守一线、高龄院士奋战疫区,他们在积极自律之力下,自觉将身躯化作全国人民的铠甲,实现价值主体最高层次的尊严。

习近平强调,要“学会自省、学会自律”^[27]。位于意大利普拉托市的华人社区,创下了5万华人无一感染病例之纪录,可谓此次全球疫情中的自律典范。疫情爆发初期,该华人社区意识到疫情严重性后,便自觉进入封锁状态,这较意大利首次报告确诊病例早了三个星期。自发佩戴口罩、自觉居家隔离、保持社交疏远、接受远程健康监测等,都是当地华人主动采取的防疫措施。“这些都是我们自发做的,若不如此,中国人、意大利人都有可能被感染”,当地华人卢卡·周说。事实证明,他们的高度严于律己,有效地降低了疫情风险,更是对国人素质及形象尊严的证明与维护。

二、他律:束人行正道

马克思肯定康德自律概念对道德之宗教基础的消解作用。“良心(这玩意是永远不能完全

摆脱的)……”^[28]他同样强调,良心通过“与理智间的紧紧相连”^[29]能够形成合一的坚定意志,可抵抗外力左右。与康德有异,马克思对道德良心的肯定建立在唯物史观基础上,他认为道德自律绝不可能超越社会存在,它于人的实践活动中生成,决定于全部社会关系之总和,其中最具决定作用的乃是经济关系。“人们自觉、不自觉地,总是从……他们进行生产、交换的经济关系中,吸取自己的道德观念。”^[30]离开社会关系,便无法解释善恶荣辱,作出正确的行为价值判断。关于对人的行动规范思考,马克思未止步于道德自律,他认为构成人的行动的准则,也应通过国家意志、以法律形式形成普遍效力,这是一种更为稳固、威慑的他律力量,对一切恶行的规制更为强硬。

(一)法确定自由限度约束人

“法律是肯定、明确的规范,此规范中,自由之存在具有普遍不取决于个别人任性的性质……法典是人民自由的圣经。”^[31]在马克思看来,法律具有双重内蕴——“普遍的规范”与“人民自由的圣经”。以明确的规范、法律确定自由限度,规制人们的行为于合理界限内,同时法律并不是为了压抑自由,而是防止任性。真正的自由是受客观、具有普遍性的法的限制的自由,在法律中才能实现。

首先,法律作为“普遍的规范”,划定人的行为限度。“凡是没有客观标准的法律,乃是恐怖主义的法律。”^[32]马克思认为,法律在前提上必须有客观依据,否则就是诸如“罗伯斯比时期,国家于万不得已时制定的……或罗马各王朝时期,国家于腐败不堪境遇下制定的”特权、强权意志下的恐怖的法律。“凡是不以行为本身,而依当事人思想方式,作为主要标准的法律,无疑是对非法行为的公开认可。”^[33]在马克思看来,法律约束力的释放,建立在所有人普遍接受的客观标准基础上,此客观标准即“非法犯罪行为

为”。以行为本身之利害为标准,才能约束行为本身。“我的行为,是我与法律打交道的唯一领域,它关乎人之生存与现实权利,因而人的行为必须受到现行法的支配。”^[34]法律着力的是行为本身的合规性,它为“利”与“害”划定界限,为“利”与“害”间的平衡提供公正原则,让人们知道什么可以做、什么不能做,进而规范人的行为于一定的限度与边界之内。

其次,法律作为“人民自由的圣经”,维护人民普遍自由。马克思认为,法律绝非“单个个人的恣意横行”^[35],而要保证所有人的普遍的自由。任何特权自由,都将使法律丧失其存在的意义,沦为非法的工具。马克思据斥一切形式以特权自由为取向的法律。“哪里的法律变成真正的法律……便真正地实现了人的自由。”^[36]在他看来,真正的法律以人民普遍的自由为目标,以普遍的规范为尺度,约束也是对所有人的行为施以平等、无差的约束。如此之法才是对人之存在固有本性的认可,释放的是一种心悦诚服的普遍性约束力量。

(二)法以正当的惩罚制裁人

“法律应以社会为基础……是社会共同的,由一定的物质生产方式所产生的利益需要的表现。”^[37]在马克思看来,法律建构在社会基础上,又指向保障整个社会的有序运行,当一个社会出现不当行为,甚至是恩格斯所谓的“蔑视社会秩序之最明显、最极端的表现——犯罪”^[38]时,何以保障整个社会的秩序?马克思引入了“惩罚”,从反面揭示法律的本质:“惩罚不外是,社会对付违犯它的生存条件的行为的一种自卫手段。”^[39]

人是社会存在物,其行动牵涉人与他者间的一定利益、需要,所以行为必须有限度,行为本身必须接受法律规范,当人之行为越红线、破底线、踩危险线、甚至以犯罪形态呈现时,其最终结果必然是受到正当的法律惩罚。正如马克

思所言:“惩罚是罪犯行为本身的必然结果……他受惩罚的界限是其行为界限。”^[40]如此人们才能意识到任何任性行为均将受到严厉制裁,甚至是消灭肉体,因而产生警醒,形成强有力的约束力量,达致威慑、预防和减少犯罪的目的。惩罚必须是正当的,不能颠倒是非、混淆黑白,正如马克思对普鲁士法律的反讽:“法律惩罚人,并不是因为人做了坏事,而是因为人没有做坏事,其实我受惩罚的原因,竟是我的行为并不违法。”^[41]在他看来,普鲁士的法律显然是追究倾向的,惩罚沦为了特权的工具,而失去了它的正当性,便彻底“取消了公民在法律面前的平等”^[42]。马克思认为,惩罚必须只是由于一个人已经施以危害性行为,甚至是犯罪行为,对他人与社会造成了破坏,才能惩戒于他。无论这个他是谁,法律所惩罚的永远是错误的行为本身,绝不是无辜者,逆向错行则是对社会的违背。

(三)刚性之力的约束与矫治

突发公共卫生事件直接关乎人民生命安全与身体健康。特殊场域中自律出现约束不足时,人们行为的任意疏漏都极可能随事件发酵而走向失控,予社会稳定秩序以冲击。由此,刚性之力——法律他律的介入更具实效。依靠法律的强制性与威慑力,划定自由限度(人们行为的底线),予人之行为以禁止性规定;加之处罚性规定双管齐下,超越法律之底线的行为主体将受以行刑衔接、过罚相当的严厉制裁。如此能够使人形成稳定的行为预期,同时又能对人们行为的任性发起制裁。

首先,法律他律以明确的边界对行为施以禁止性规定。“法律始终是……限制否定性自由的工具。”^[43]自由绝非无限制的为所欲为,身处法治社会的行为主体,其行为施展均不能越界、离轨。边界何在?与模糊边界的道德自律相比,法律为行为所划定的界限更为明晰,可为、不可为间界限分明。守望法律边界,便不再发生行为

冲突。法律以明确、固定边界,约束行为主体于受法律所允许的最低限度与最广范围中行动,一旦触底、越界,就正式步入法律所设定的程序过程,将依据法律条款对此行为逐一甄别与裁决。当前我国针对突发公共卫生事件,已有“突发事件应对法”“国家突发公共卫生事件应急预案”等法律法规与规范性文件,能够予人们的行为以禁止性规定。可见,法律以强制的边界与原则性的规定,将人们从盲目的随机行为中拯救出来,能够在更短的时间内对行为主体的行为进行认定与划分,不给任何企图“钻空子”的行为留有余地,进而束人行正道。

其次,法律他律以严明的惩戒,对失范施以惩罚性矫治。我国《宪法》第53条明文规定了公民守法义务,不服从法律的行为将会导致消极后果,诸如对违法者实施强制惩罚。惩罚作为一种行为反馈负波,对人之行为起到警醒与打击作用,能够有效降低行为主体的越轨动机。违法要件一旦构成,罚款、行政拘留等惩戒性后果随即而至,正如我国《治安管理处罚法》第25条规定:“存在(一)散布谣言,谎报险情、疫情、警情,或以其他方式故意扰乱公共秩序……等行为的,处5日以上10日以下拘留,并处500元以下罚款。”^[49]特别是针对突发公共卫生事件中极具侵害性、构成严重违法犯罪的恶劣行为,必须施以最有效的惩罚性矫治,才能扶正祛邪,使对社会造成恶劣影响的行为人付出应有代价,同时又对那些难以自律的不稳定分子予以警示与教训,使其不敢轻举妄动,及时悬崖勒马。“经由法律惩罚之威胁,确保人们会依据法律要求,禁止而为或者不为一定的行为。”^[50]必罚、严惩和及时罚,法律以显见的惩治性后果特征在人们的行为选项中注入威慑性制衡。

三、自律向他律的走向:经纬导人行

为规范行为,人类发明了道德自律与法律

他律两种利器。前者侧重内向发力、纠偏引正、提升德性,后者重于外在规制、硬性约束、威慑惩罚,其目的均为“除恶”“扬善”。恪守道德自律的行为主体,能够在自省中意识到自身不当行为可能招致的社会危害性,进而从源头上规范约束自身。自律之重要性显见,但在突发公共卫生事件中,在人情、权力、利益等其他因素的诱惑下,原本稳固的自律也可能出现裂缝。当自律被层层攻破时,人们的不当行为便接连抬头。“当道德自律无法维持,要诉求于法律形式,使相关道德理念、原则融入法律。”^[46]因而特殊场域,道德自律的部分功能让渡于法律,以法律的刚性之力弥补道德自律之不足尤为必要。对道德的一般指导性的有效分解,也更利于人们遵守。从道德自律向法律他律的走向,不仅必要而且可能。

(一)从自律走向他律何以必要

首先,突发公共卫生事件的公共性、急剧性与高风险性特征,留予人们行为以极为有限的容错空间。以传染病疫情、群体性不明原因疾病等形式呈现的突发公共卫生事件,直接涉及公众健康等重大权益问题,始终是须臾不可放松的大事。在事件波及范围广、扩散势头猛、危害风险高的现实背景下,人们的不当行为极易将自身与他人推向极为危险的边缘,致使事件持续发酵。对突发公共卫生事件中极具侵害性与不确定性之行为的规范与约束刻不容缓。于此特殊时刻,在生命自保性、行为自利性、欲求冲动性的连环冲击下,以“软约束”“效用弱”“成效缓”为特征的道德自律,存在明显的力不从心。

自律不足,他律绳之。如此情境下,法律他律理应走在道德自律前面,且更有优势。以现有法律规范对行为主体直接规制,能够形成严密的规范闭环、管控闭环、惩戒闭环,对行为的预防与矫治效力更为强硬、精准。法律以直截了当的形式告诫人们:什么行为不允许,越界将受到

相应惩罚。而道德则是使人意识到应该施以何种行为,否则将受内心的谴责。道德自律纵然更利于引人向上,形成至高至善的修养德性,然而于突发公共卫生事件中,少了牺牲小我等高尚道德行为,暂且不会动摇联防联控的稳定根基,然而少了对失信(以隐瞒症疾、造谣传谣等形式出现)等行为的刚性规制,致使风险扩散,将严重危害公共安全。可见,突发公共卫生事件中,法律他律能够更迅速、有效遏制恶性效应蔓延。“错行必受罚”,又使得人们不敢轻易以身犯险,进而知所畏、知所拒、有所守。

其次,道德自律的应然性仅凭自身难于实然化。1. 道德自律的自觉性决定约束效用“散”。所谓自觉,即行动上积极响应自主理性认知。这无疑悬置了一个“圣人”标准,即每个人都能够依靠自觉权衡行为、规范自身。然而,每位社会成员都具有崇高道德修养的预设,有失现实性。部分德性完满高尚的人,的确能够得道于己,拳拳服膺,但盲目冲动、逃避责任的个体同样有之,因而分散于自觉主体中的道德自律极为零散、有限,难以形成普遍约束力。在突发公共卫生事件中,哪怕只是一个人的不自觉,都可能使大部分人在长期自觉下努力维持的防控成果功亏一篑,诸如一人症疾隐瞒导致一整楼封闭,正是约束效用“散”的体现。

2. 道德自律的为我性决定抑制作用“软”。所谓为我,即道德自律是理性存在者为己发出的律令,归根到底仍然是为了自身的强健与完善。“为我”的特征决定,当人的基本生存处于较高风险或难以预估之境时,对安全的渴求、对健康的渴望、对生存的眷恋都将使人们长期形成的“道德自律”开始摇摆不定,甚至瘫软下来。人们为了“保命”,有可能不惜抛弃一切所谓高尚的“尊严”“责任”,进而酿成不良行为后果。

3. 道德自律的过程性决定规范功用“慢”。过程性即道德自律,绝非即刻生效的一劳永逸

式存在。它作为过程性存在,认知、判断、分析,进而抉择、行动、矫正,构成了一个漫长的闭环。面对紧迫、高危的突发公共卫生事件,拼时间、比速度,慌乱之中的人们很难不紧不慢地自我反省、约束一番,更不用说及时唤起自身责任与尊严感、自觉展开正当行为。正如突发公共卫生事件初期,警觉不足的人们防范意识淡薄,过度担忧的人们施以过激行为,当约束失去了时、效、度便会适得其反。

(二)从自律走向他律何以可能

首先,道德与法律在内容上具有同源与契合性,使自律走向他律成为可能。法律绝非与道德无涉的形式孤立之物,两者之间“通而不隔”,正如哈贝马斯所言,“法律绝非只有形式而无道德”^[47]。从渊源上看,法律经历了习惯——习惯法——国家法过程。最初氏族公社的传统习惯中,习惯的基本理念便内蕴着道德伦理的精神、原则和要求,这正是原初法律对道德价值的主动需要与间接反映。据此而论,法律的意义来自道德的赋予,法律蕴涵着普遍适用的道德考虑,接受道德之检视,随着法的发展,如此道德精神又得以不断规范化与形式化。同时,道德与法律于价值诉求上具有契合性,它们存在着持平如水、除邪抑恶之共同的目的追求——正义、平等、人权、人道,如此既是法律之基本准则,又属于道德之价值范畴。两者在调整范围上又具有一定的重叠性。一般而言,法律所维护之社会秩序、所保障之社会安全,均必须合乎正义的道德价值。同时法律所要求、鼓励的行为也是道德所倡导、培育之行为;凡是法律所禁止、制裁的行为也为道德所据斥、谴责。法律与道德间的同源性与契合性构成了道德走向法律的第一前提。

其次,道德与法律在功能上相互补充、渗透,确证自律走向他律的实效性。道德与法律之目的,均是为了规范社会成员的行为,二者能够

在功能上相互补充。突发公共卫生事件中,自律之力在外部因素的冲击下已然开始动摇,自保自利的利益衡量跃至决定人们行为的关键因素,行为主体恐难以抵挡偏好、物欲的诱惑,始终保持高度的良知与直觉,因而道德自律在很大程度上需借助于法律的支持。特殊场域,诸如诚信此类较为基础性的重要道德要求,却被频繁违背与挑战。隐瞒疫情、瞒报行程、编造散布谣言等失信行为时有发生,依靠个体自觉、自愿下的道德自律已有明显的约束不足。这并不是对道德之价值原则与规范的否定,而是强调在规范的普遍践行全凭自律难于实现的情况下,法律担当着弥补道德自律规范力不足的重任。“道德原则之约束力的增强,是经由将它们转化为法律规则而实现的。”^[48]由此,基础性道德向法律关联,“国家的立法部门将一定道德理念、道德规范转化、上升为,以国家意志形式表现出,并以国家强制力保证实施的法律”^[49]。具有专门、明确实施的强制和固定化执行程序的法律,以其卓越的权威性、匡正性,能够有效弥补道德自律弱项,补充其自身无法保障的规范要求以及无法实现的严惩机制。法律冷峻外力型塑配合内在温和之力,刚中带柔又柔而不弱,使得道德基础、原则、要求得以普遍确认,在有效遏制、打击不当行为的同时,又能褒奖、激励合理行为。如此扶正压邪,失范之人付出应有的惩戒代价,才能更好地规范社会成员的行为。

参考文献:

- [1]曹康泰.突发公共卫生事件应急条例释义[M].北京:中国法制出版社,2003:117.
- [2][3][5][德]康德.康德著作全集:第五卷:实践理性批判判断力批判[M].李秋零,编译.北京:中国人民大学出版社,2007:35,36,37.
- [4][17][22][25]Immanuel Kant. *Practical Philosophy* [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1996:94,78,75,91.
- [6][美]保罗·改耶尔.康德[M].宫睿,译.北京:人民出版社,2015:211.
- [7][8][德]康德.实践理性批判[M].韩水法,译.北京:商务印书馆,1999:36,30.
- [9][10][12][20][德]康德.道德形而上学原理[M].苗力田,译.上海:上海世纪出版社,2005:39,51,16,55.
- [11][13][15][德]康德.康德文集[M].北京:改革出版社,1997:101,102,103.
- [14][德]康德.康德著作全集:第四卷:道德形而上学奠基[M].李秋零,编译.北京:中国人民大学出版社,2005:439.
- [16]朱会晖.自由的现实性与定言命令的可能性——对康德《道德形而上学奠基》的新理解[J].哲学研究,2011(12).
- [18]黄各.作为自由的法则:康德与“自律”观念的演绎[J].道德与文明,2020(2).
- [19][德]康德.道德形而上学之基础[M].李明辉,译.台北:台北联经出版事业股份有限公司,1990:66.
- [21][德]康德.道德形而上学原理[M].苗力田,译.上海:上海人民出版社,1986:89.
- [23][英]米尔恩.人的权利与人的多样性[M].夏勇,等译.北京:中国大百科全书出版社,1995:56.
- [24][德]康德.道德的形而上学基础[A].周辅成.西方伦理学名著选辑:下卷[C].北京:商务印书馆,1996:374.
- [26]杨国荣.伦理与存在[M].上海:上海人民出版社,2002:135.
- [27]习近平.习近平谈治国理政[M].北京:外文出版社,2014:173.
- [28]马克思恩格斯全集:第32卷[M].北京:人民出版社,1974:567.
- [29][31][32][33][34][36][40][41][42]马克思恩格斯全集:第1卷[M].北京:人民出版社,1995:295,176,120,122,121,177,16,121,17.
- [30]马克思恩格斯文集:第9卷[M].北京:人民出版社,2009:99.
- [35][37]马克思恩格斯全集:第6卷[M].北京:人民出版社,1961:296,292.
- [38]马克思恩格斯文集:第1卷[M].北京:人民出版社,2009:443.
- [39]马克思恩格斯全集:第11卷[M].北京:人民出版社,1995:618.
- [43]博登海默.法理学——法律哲学和法律方法[M].邓正来,译.北京:中国政法大学出版社,1999:285.
- [44]孟凡壮.网络谣言扰乱公共秩序的认定——以我国《治安管理处罚法》第25条第1项的适用为中心[J].政治与法律,2020(4).
- [45]哈特.法律、自由与道德[M].支振锋,译.北京:法律出版社,2006:57.
- [46]慈继伟.正义的两面[M].上海:三联书店,2001:1.

- [47][德]哈贝马斯.在事实与规范之间——关于法律和民主法治国的商谈理论[M].童世骏,译.北京:生活·读书·新知三联书店,2003:569.
- [48][美]E.博登海默.法理学——法哲学及其方法[M].北京:华夏出版社,1987:361.
- [49]高璐.对道德立法研究现状的分析[J].人民论坛,2011(17).
- [责任编辑 杨捷]

On "Self-discipline" and "Heteronomy" in Public Health Emergencies

PANG Yonghong TENG Wenyan

(School of Marxism, Chongqing University, Chongqing 400044, China)

Abstract: Immanuel Kant emphasized the constraint and guidance of moral self-discipline, He believed that morality can lead people to the right path by regulating them with positive freedom and guiding them with absolute value. Pondering over the perspective of heteronomy, Marx paid attention to the standardization and exemplary of the law, He pointed out that the law establishes the limits of freedom to restrain the behavior of people, punishes them with fair-minded punishment, and binds people to behave properly; with positive force and rigid force, moral self-discipline and legal heteronomy regulate the behavior of social members in their respective utility space. Determined by the publicity, urgency and high risk of the public health emergencies, and the ought to be of the moral self-discipline cannot be realized by itself alone, so it's not only necessary but possible to make up the deficiency of moral self-discipline with the rigidity of the law, only in this way can we guide people onto the right path.

Key words: public health emergency; moral self-discipline; legal heteronomy

马克思文化哲学革命及其当代价值

刘新刚 王子旭 卢鑫

(北京理工大学马克思主义学院, 北京 100081)

摘要:马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中完成了基于实践观的哲学革命,可以在此基础上开发与之相适应的文化哲学观:人类生存方式不是向“绝对市场化状态”收敛;以极端个人主义文化观为导向的现代社会只具有抽象上的“合理性”,在现实中会导致诸如“功利主义”等现代性文化困境;人类社会终将向“自由人联合体”状态发展。这一学术探索,对于批判新自由主义文化观和确立中国特色社会主义文化自信具有重大价值。

关键词:马克思;实践;文化哲学;中国特色社会主义文化;新自由主义文化

中图分类号: B0-0

文献标识码: A

文章编号: 1006-6365(2020)06-0079-007

习近平在十九大报告中强调:“文化是一个国家、一个民族的灵魂。”^[1]当代全球发展实践中各种发展道路之争,从某种意义上说就是文化之争。近代以来,社会主义与资本主义的竞争成为文化之争的主题。当前,这一文化层面的竞争聚焦于中国特色社会主义文化道路与新自由主义文化道路之争。后者自上世纪七十年代登陆,至今在全球仍然具有很强的影响力,并在一定程度上波及我国,对中国特色社会主义文化事业构成巨大挑战。这亟需当前中国理论界开发理论资源,从学理上回应两者文化之争并形成正确认识。马克思终其一生的重大学术研究进路就是通过批判自由主义文化以及与之相适应的资本主义生产方式而形成其学理体系。通过简单梳理就可以发现,古典主义经济学在当代全球的表现形态是新自由主义经济学,新自由主义经济学在文化上的映现就是新自由主义文化观。马克思所秉承的科学世界观和方法论及其形成的观点,对于新自由主义文化观批

判具有重大的理论意义和借鉴价值。我们首先开发马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中形成的基于实践的哲学观,结合包括《德意志意识形态》《资本论》等马克思主义经典著作中的具体观点对新自由主义的文化观进行系统批判,并在此基础上阐明中国特色社会主义文化的合理性和必然性,以期加速我国社会主义文化强国建设。

一、马克思基于实践观的哲学革命

在马克思进行哲学研究的时代,旧唯物主义和唯心主义这两种哲学观主导着人们对现实社会的认识。马克思也一度受到这两种哲学观的影响,但随着认识与实践的加深,马克思对既有的哲学理论越发不满,认为这两种哲学观各自存在重大缺陷。因此,对旧唯物主义和唯心主义的扬弃是马克思确立其基于实践的哲学观的基础。

旧唯物主义过分强调社会受限于自然规律,缺乏对人的主体能动性的关照。对于旧唯物主义,马克思认为:“从前的一切唯物主义(包括

收稿日期:2020-08-12

基金项目:北京理工大学八十周年校庆文化专项“北京理工大学精神文化整理及其新时代价值研究”。

作者简介:刘新刚,男,山东文登人,北京理工大学马克思主义学院副院长,教授,博士生导师;王子旭,男,江苏苏州人,北京理工大学人文与社会科学学院博士生;卢鑫,男,云南开远人,北京理工大学人文与社会科学学院博士生。

费尔巴哈的唯物主义)的主要缺点是:对对象、现实、感性,只是从客体的或者直观的形式去理解,而不是把它们当做感性的人的活动,当做实践去理解,不是从主体方面去理解。”^[12]可以看到,旧唯物主义直观地把物理属性作为人的根本属性去探讨人的物质生产生活,忽视人与人之间的关系交往及其形成的社会关系网络,将整个社会类比为机械的客体,没有认识到人的主体性在实践中的重要作用。旧唯物主义者认为社会受某种“自然规律”支配,因而将“客体”的变化视为社会变革的主要动力,认为“人的全部发展都取决于教育和外部环境”^[13]。至此,人的主体性被完全排除在旧唯物主义的视野之外,人的主体性活动没有存在的余地,也就是说“唯物主义变得漠视人了”^[14]。

与旧唯物主义相反,唯心主义则过分强调人的主体性,即脱离现实世界谈人的主体性。黑格尔说道:“人能超出他的自然存在,即由于作为一个有自我意识的存在,区别于外部的自然界。”^[15]唯心主义力主用人的“思想”“观念”等来解释社会现实,认为社会的变化是人的思想变化的“外显”,故而马克思指出,在唯心主义视野中,“不仅整个物质世界变成了思想世界,而且整个历史变成了思想的历史”^[16]。唯心主义这一哲学观对于现实的解释力明显是不足的。例如黑格尔在探讨“所有权”时就认为,“所有权”主要来源于人的主体意志的表达:“我作为自由意志在占有中成为我自己的对象,从而我初次成为现实的意志,这……构成所有权的规定。”^[17]马克思对此评价道:“没有什么比黑格尔关于土地私有权的说法更可笑的了。他认为,人作为人格,必须使自己的意志这个外在自然界的灵魂具有现实性……很明显,一个人格不能单凭自己的‘意志’硬说自己是一块土地的所有者,而不顾他人也要在这块土地上体现的意志。”^[18]因此,唯心主义虽然注意到人的主体性,

但是一方面人的主体性外显只凭借臆想而没有实践过程,另一方面它不关注不同人之间的意志交往。尽管唯心主义在探究人的主体性上作出了较大的学术贡献,但由于缺乏对现实实践的正确理解,从而使得其对现实世界产生片面的认识,也就更谈不上在实践中改变世界的过程。

综合马克思对传统哲学批判所形成的基本论述后可以发现,对现实社会的认识需要统筹马克思所说的“主体”和“客体”。在马克思看来,传统哲学的不足来源于其主要从单一维度看待社会问题:旧唯物主义忽视人的主体性,而唯心主义忽视人的客体性。从这个意义上来看,两者都缺乏对社会两极的综合把握,从而使得传统哲学观缺乏对现代社会的整体性解读。通过马克思对旧唯物主义和唯心主义的批判不难看到,对于经济社会问题的正确把握,一方面不能脱离对社会物质条件的把握,另一方面不能忽视人的主体性作用。为了突破传统哲学的不足,马克思在实践的基础上实现“客体”和“主体”的辩证统一,形成了以“实践”为核心的新唯物主义的哲学观。

在这一基于实践的哲学观视野下,人类社会不是在主体或客体的闭环中静止,而是在两个维度中保持动态平衡。具体而言,当社会在“客体”这一维度上的比重过大时,人类社会就会向“主体”这一方向去运动;当“主体”维度的比重过大时,人类社会就会向“客体”这一方向去运动。由于人类社会在这两极之间是辩证运动的,因此马克思将人类社会视为“一个能够变化并且经常处于变化过程中的有机体”^[19]。但是,在保持这一动态平衡中人类社会也是发展的,人类社会是“工业和社会状况的产物,是历史的产物,是世代活动的结果,其中每一代都立足于前一代所奠定的基础上,继续发展前一代的工业和交往,并随着需要的改变而改变他们的社会制度”^[20],从而使得“主体”维度和

“客体”维度在发展过程中达到新的平衡。在这种具有张力性的发展变化中,社会逐渐向马克思所追求的“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”^[11]的状态运动。因此,以实践为核心的哲学观具有辩证性和生成性的特征,马克思克服传统哲学对于社会从单一维度理解的缺陷,从而完成了其哲学革命。

二、马克思基于实践观的哲学革命所带来的文化哲学革命

马克思的文化哲学革命,直接带来了人的生存方式的革命。按照学术界的定义,“文化”在广义上主要指人的生存方式。对世界的理解不同,人在看待世界和解释世界上所具备的哲学观则形态各异,以不同的哲学观为基础就会形成不同的文化哲学理念,从而使得人的生存方式产生巨大差异。旧唯物主义和唯心主义都有其具体的文化哲学形态,相应地,马克思在完成基于实践观的哲学革命基础上,在文化层面带来了文化哲学的革命。尽管马克思没有对文化哲学进行直接论述,但我们可以通过合理的学术推演,构建符合马克思实践观点的文化哲学理论。按照实践的观点,人类社会存在“两个维度”,即“主体”和“客体”两个维度,并且人类社会始终是在这两个维度之间保持动态平衡,最终向人的全面而自由的发展阶段演进。所以,人的生存方式在社会演进过程中一方面要遵循客观规律,另一方面要遵循人文诉求。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中强调了在人的生存发展中,“环境的改变”和人的“自我改变”产生的交替决定作用^[12]。

第一,“环境的改变”有赖于人对于社会运动规律的认识和运用,并影响人的文化观建立。在马克思生活的时代,人类受到自然科学思维的深刻影响,认为社会领域受某种“自然规律”的制约,因此社会应按照自然界的科学化方式来组织。在经济层面,这一规律体现为市场经济

规律。亚当·斯密在《国富论》中对这一问题展开研究,认为个人“追求自己的利益,往往使他能比在真正出于本意的情况下更有效地促进社会的利益”^[13],因此每个人基于自己利益最大化展开交往,逐渐使社会从非科学状态运行到科学状态。这就会得出个人利益是社会发展的动力这一结论,进而生成个人自由主义文化观,使得人们认为资本主义就是人类社会发展的终点。历史证明这个观点是错误的。马克思对于社会运动规律的认识与斯密完全不同,尽管马克思在某种程度上肯定社会领域确实存在“自然规律”^[14],但这种“自然规律”是符合社会动态发展的,并不是收敛性的。马克思认为:“一个社会即使探索到了本身运动的自然规律……它还是既不能跳过也不能用法令取消自然的发展阶段。但是它能缩短和减轻分娩的痛苦。”^[15]因此,与旧唯物主义所建立的文化哲学相比,基于实践观而形成的文化哲学主张从“主体”与“客体”的双重维度来理解和把握人类的生存和发展状态。

第二,人的“自我改变”必然与“环境的改变”交相辉映,如果忽视人的主体性,就会给人类社会带来巨大发展代价。在马克思生活的时代,社会生产生活主要是按照市场经济的方式组织起来,私有制成为社会的主要经济安排。这一组织方式虽然极大地提高了生产效率,但劳动者的生存和发展权利受到极大抑制,劳资冲突成为社会的主要矛盾。在马克思看来,劳动与资本的对立主要来自于所谓“科学化”的经济组织方式。在此基础上,马克思认为,对于私有制所产生的社会问题,需要借助于“共同体”思维来解决。在某种程度上资本主义国家为了缓和阶级冲突会通过立法来控制现代性的冲突。马克思认为,完全科学化虽然有其重要的历史意义,但在现实中这种发展方式带来诸多发展难题。这也使得马克思将如何“缩短和减轻

分娩的痛苦”^[16]作为其研究的主要目的。在马克思看来,完全科学化的安排虽然能够在一定程度上带来物质的丰富,但其忽视了人的主体性的重要作用,遏制了人的发展。因此,社会在承认科学规律的基础上应主动植入具有人文关怀的制度,防止过分地按照物理世界的运动规律来组织社会所导致的发展问题。所以,不仅需要科学思维,而且需要人文思维。

只有解决了现代社会发展进程中出现的“主体”与“客体”失衡问题,才能防止人的文化观念受自由主义文化观的侵蚀,才能为人的自由而全面发展的生存方式打下基础。在现代社会中,往往出现增长的物质财富无法造福其实际生产者、财富向少数人聚集的情况,这使得社会出现阶级分层甚至阶级固化,贫富差距拉大,进而引发社会冲突。这就是主客体失衡的具体表现形式及其带来的问题。而马克思在这里作出的巨大贡献就是通过剖析资本主义运行规律激发人民的主体性,使得主客体这两重维度在辩证运动中趋向平衡。在这一过程中,社会吸收现代社会的发展成果,并且通过人的主体能动性进行实践运用、改造、发展,改变现代社会的负面因素,将人类社会推到更高的文明阶段。在此基础上,人的生存方式也会发生极大的改变。马克思的著作中包含着大量这样的论述,例如《资本论》第一卷的“自由人联合体”^[17]、第三卷的“自由王国”^[18]等论述,都表明人类社会是在向前发展和运动的。其主要原因在于:首先,现实中的人是“社会关系的总和”^[19],随着人的实践活动不断展开,人性也不断地加入“新质”而呈现出新的状态。在新的人性基础上,社会又形成不同的社会生产方式,并反映在经济、政治等方面。其次,人类每次实践活动都是在已有的生产方式所能提供的物质条件基础上展开的。因此,人类社会成为“开放系统”,而不会向某个确定的状态收敛。当社会现实驱使人性生成到较

高的阶段后,经济激励就失去了作用,人类开始自由地运用自己的体力和智力。因此,与旧唯物主义和唯心主义的文化哲学观相比,基于实践观而形成的文化哲学观具有开放性、超越性的特征。

综上所述,基于实践观的文化哲学观一方面避免了唯心主义过分强调人的主体性、空洞地谈论人类社会发展理想、缺乏对社会生产方式所能提供的物质条件的把握;另一方面避免了旧唯物主义过分强调人类社会发展只受客观规律支配,而冷漠看待人的主体能动性。可以看到,马克思的哲学革命形成了“环境的改变”和“人的自我改变”协调统一的文化哲学视角。

三、对批判新自由主义文化观的价值

当前新自由主义文化逻辑在全球具有极强影响力,在现实中带来“拜金主义”“丧文化”等多种现代性文化困境。运用马克思基于实践的文化观及其理论来抵御新自由主义文化观的侵蚀乃至将其“打回原形”,以破解新自由主义文化观带来的认识论束缚,是十分必要的。

新自由主义文化逻辑的生成有着深厚的自然科学基础。在17世纪,自然科学的发展增强了人类掌握自然运动规律的能力。由于自然科学的突破而带来的人类实践活动的进步,使得人们逐渐确立这样一种观点,即人类社会也和自然一样受到某种理性机制的支配,人类只需要发现社会领域的理性机制,就能解决所有社会问题。这一理念的强势弥散使得社会科学家也开始相信,社会领域也存在某种神秘的理性机制,寻找社会领域的“自然规律”就成为近代以来社会科学家们的的主要工作。这一工作首先是在古典经济学的研究中取得突破的。古典经济学者指出社会各领域完全自由化,市场机制自然会将社会运行起来,这就是社会层面的规律。英国、法国等西方国家快速地接受了这一理念,并逐渐依靠现代性机制而成为发达国家。由

于看不到历史的阶段性发展进程及其具体而不同的历史条件,科学化的组织方式一时间成为世界其他国家效仿的“样板”,这在一定程度上肯定了以个人自由为内核的文化逻辑。自上世纪70年代后,经济全球化成为世界经济发展的主要逻辑,新自由主义思潮在全球范围内传播。基于这一文化哲学观所形成的经济理念在发展中国家初期取得了一定的经济实践成就。随着经济学、金融学等学科理论的发展,数学模型逐渐被运用到这一领域的研究中,从而赋予“新自由主义”科学化的色彩。这也进一步固化了人们对于新自由主义文化观的既有认识,而丧失了对这一文化观的反思能力。

“功利主义”是新自由主义文化观的核心,对这一哲学基础的认识和批判十分重要。按照自由资本主义经济学的观点,人的自利心形成了推动社会进步的主要动力。因此,人的“功利心”应得到认可,“功利主义哲学”从而成为资本主义文化逻辑的哲学基础,世俗欲望的满足成为确证人的存在的主要方式,人成为一个动物性的存在,也就是人被完全“物化”。在此意义上,旧唯物主义哲学为当代资本主义文化逻辑提供了逻辑前提,同时也为我们运用马克思主义哲学观批判新自由主义哲学观提供了“入口”。在马克思进行学术研究的时代,人类也面临由资本主义文化逻辑所导致的发展难题,如劳资关系的紧张、频繁爆发的金融危机以及生态环境恶化等。因此,反思现代性成为当时的学术主题。虽然马克思在其哲学革命之前也深受德国古典哲学的训练,但德国古典哲学令马克思在认识和解释社会问题上感到不足。为获得新的哲学视角,马克思便对德国古典哲学进行了清算。同时,尽管旧唯物主义在一定程度上对唯心主义有所反思,但也陷入机械、片面解释世界的错误认识之中。因此马克思又对资本主义的哲学前提,即旧唯物主义进行了清算。马克思

将这一哲学革命的产物称为“新唯物主义”^[20]。

以旧唯物主义哲学观为核心的文化观承认人的世俗欲望的合理性,将其作为推动社会的唯一动力。对于“意识形态”“宗教”“道德”等,旧唯物主义也极力将其与现实物质利益相联系,使其浸没在“利己主义打算的冰水之中”^[21]。因此,这种完全“物化”的生存方式首先冲击了“人文精神”。“大工业……尽可能地消灭意识形态、宗教、道德等等,而在它无法做到这一点的地方,它就把它变成赤裸裸的谎言。”^[22]资本主义人文精神的缺失催生了人对物质金钱的贪婪:“唯物主义……以理智之物的面目出现,同时又发展了理智的无所顾忌的彻底性。”^[23]这种被抽掉“人文精神”的原子式的个人只是一种错误思维抽象的产物。但现实中的人不是原子,“他们只是在观念中、在自己想象的天堂中才是原子,而实际上他们是和原子截然不同的存在物”^[24]。古典经济学的初衷是寄希望于通过个人追求自己的利益达到改善社会整体福利的目的,通过人与人之间的相互制衡提升所有人的剩余,马克思将其总结为“使人的世界分解为原子式的相互敌对的个人世界”^[25]。但在这种“一切人反对一切人”的生存发展模式下,人自身的“主体”和“客体”的对立逐渐加剧。

在马克思看来,现实中的自由经济很难带来所有人福利水平的上升。这种“原子化”的生存模式会导致“社会上的一部分人靠牺牲另一部分人来强制和垄断社会发展”^[26]。这种与古典经济学完全相反的现象出现。马克思将资本主义文化逻辑总结为“自由”“平等”“所有权”和“边沁”,并以一种讽刺的口吻指出自由“只取决于自己的自由意志。他们是作为自由的、在法律上平等的人缔结契约的。契约是他们的意志借以得到共同的法律表现的最后结果”;而平等并不是人的平等而是“用等价物交换等价物”;“所有权”代表“每一个人都只支配自己的东

西”;边沁意味着“双方都只顾自己。使他们连在一起并发生关系的唯一力量,是他们的利己心……正因为人人只顾自己……在全能的神的保佑下,完成着互惠互利、共同有益、全体有利的事业”。^[27]

资本主义文化逻辑只强调人类社会的“客体”维度,而人“在生存方式上已经被降低到近乎生物学的水平了”^[28]。由于其缺乏对人的主体性的关照,从而没有看到人与自然原子的差异。事实上,原子之间的碰撞完全符合自然规律的规定,而原子在其中并不会发生改变,最终也将归于完全有序的状态。而抽象掉人的社会性,缺乏内心道德律制约的人就会将人与人之间的矛盾不断扩大以解决需求无限而资源有限的矛盾。并且,在完全自由化的环境中,对个人追求世俗功利的肯定会使得财富积聚,并最终形成市场势力,从而加剧个人与社会整体的矛盾。最终,人类社会并不是向古典经济学家所设想的那样走向完全有序,成为“社会生产的绝对的最后的形式”^[29],反而会成为一个矛盾重重的“综合体”。

四、对坚定中国特色社会主义文化自信的价值

社会机制的有效运行,必须基于社会中的个人对于这一机体的核心文化理念的信任,从而遵循这一文化生存方式的运演逻辑展开进一步的行为。资本主义体系在创造物质财富上取得的成就使得人们“相信”世界是按照个人主义的方式组织起来的。在确立了这样的价值理念后,与之相关的经济、政治、法律制度才能逐渐建立起来,并实际地发挥作用。很难想象,如果一种生存方式的文化前提没有被社会接受,这一生存方式能够在现实中展开。正是基于此种思考,习近平在十九大报告中强调:“文化自信是一个国家、一个民族发展中更基本、更深沉、更持久的力量。”^[30]

中国特色社会主义文化诉求主要体现在社会主义核心价值观中,而社会主义核心价值观体现了“个人与社会”“客体与主体”的辩证统一这一马克思文化哲学的基本精神。第一,社会主义核心价值观包含着“富强”和“平等”、“法治”和“友善”等辩证张力关系。因此,中国特色社会主义文化建设需要综合把握社会的“客体”和“主体”这两个维度。我们知道,为了达到“富强”,在人有自私之心的时代,需要一定的“理性化”的经济安排,需要借助于市场经济,依靠资源的自由流动提升社会效率。“法治”是以人的客体规定性(人性恶)为基础的理念设计,其本质上是依靠社会的约束力来规范每个个体的行为。因此,“富强”和“法治”属于“客体维度”。第二,“中国特色社会主义文化”建设应具有一种张力思维。正如前文所述,资本主义体系的问题证明了完全依靠“客体维度”是无法组织好社会的。在此基础上,我们需要有体现主体维度的制度安排。所以,我们强调“平等”和“友善”。其由于更加注重处理人与人之间的关系,因而具有文化哲学的显著主体维度思维。当然,我们要注意,这两者之间要保持动态的张力关系,最终超越市场等客体机制而向人类共同体方向发展。

总而言之,中国特色社会主义文化建设应以马克思的实践观为指导,注重对“客体维度”和“主体维度”这双重尺度的把握,保持社会整体在两重尺度之间的平衡发展。按照实践的基本观点,社会的平稳发展需要有基于整体的制度安排。与之相对应,文化观念一方面要有基于个人主义的文化观念,另一方面也应重视社会共同体的重要意义。由于特殊的历史发展原因,我国长期以来重视社会共同体维度的文化资源的开发,并已形成以“集体主义”“爱国主义”“民族精神”为代表的一批具有社会主义意蕴的文化建设成果。然而,在大力发展社会主义市场经济的时代背景下,由于我国仍然处于社会主义

初级阶段,仍然需要借助于市场经济来提升社会效率。所以,在文化建设上,我们也应注重对市场个人主义文化理念的阶段性认同。但是,与完全强调个人绝对自由的新自由主义文化理念不同的是,我国在文化建设的过程中,注意到“个人”与“整体”是存在矛盾的,并努力通过具体的制度设计植入体现社会整体安排的制度,构建二者的辩证关系。这在我国的经济制度安排上已得到体现。例如,对于不同的经济领域,“市场密度”是有差异的。对于市场化能够解决好的领域,就给予市场和个人以空间,如个人消费品等领域。改革开放后,我国主要将这些领域交由市场来完成。对于市场解决不好的经济问题和不适用市场安排的经济领域,需要具备市场和个人的管理思维。

由于“主体”和“客体”这两个尺度都在发挥作用,中国特色社会主义文化能够超越当代资本主义文化逻辑中“主客对立”的局面,使社会在与个人的张力发展中最终走向人类命运共同体。当前世界范围内出现的发展困境主要来源于当代资本主义文化逻辑在全球的泛滥,且这一问题的解决在观念上要求我们摒弃古典主义关于“个人绝对自由带来整体福利上升”的观点,在文化理念层面对社会共同体思维的重要性展开全新的认识,在具体制度中逐渐消除“个

人”与“整体”的矛盾。从这个意义上来说,中国具有深厚的文化底蕴,能够为中国特色社会主义文化建设解决“客体与主体”辩证关系提供重要文化资源。因而坚定文化自信是理直气壮走中国特色社会主义道路、实现文化强国的应有之义。

参考文献:

- [1][30]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[M].北京:人民出版社,2017:51—52;29.
- [2][3][4][6][10][12][19][20][22][23][24][25]马克思恩格斯文集:第一卷[M].北京:人民出版社,2009:499,333,331,510,528,500,501,502,566,331—332,322,54.
- [5][德]黑格尔.小逻辑[M].贺麟,译.北京:商务印书馆,2011:92.
- [7][德]黑格尔.法哲学原理[M].范扬,张企泰,译.北京:商务印书馆,2009:61.
- [8][18][26]马克思恩格斯文集:第七卷[M].北京:人民出版社,2009:695,928,928.
- [9][14][15][16][17][27][29]马克思恩格斯文集:第五卷[M].北京:人民出版社,2009:10—13,10,9—10,10,96,204—205,16.
- [11][21]马克思恩格斯文集:第二卷[M].北京:人民出版社,2009:53,34.
- [13][英]亚当·斯密.国富论[M].郭大力,王亚南,译.北京:商务印书馆,2015:428.
- [28]何中华.人文精神与现代性[J].江苏行政学院学报,2002(3):14—21.

[责任编辑 杨捷]

Marx's Cultural Philosophy Revolution and Its Contemporary Value

LIU Xin'gang WANG Zixu LU Xin

(School of Marxism, Beijing Institute of Technology, Beijing 100081, China)

Abstract: Marx completed the philosophical revolution based on the view of practice in *Theses on Feuerbach*, and we can develop the corresponding cultural philosophical view on this basis. The way of human existence is not to converge to the state of "absolute marketization". The modern society, guided by the view of extreme individualism culture, has only abstract "rationality", which will lead to the predicament of modern culture such as "utilitarianism" in reality. Human society will eventually develop to the state of "community of free individuals". This academic exploration has great value for criticizing the view of neo-liberal cultural and establishing the cultural confidence of socialism with the Chinese characteristics.

Key words: Marx; practice; cultural philosophy; socialist culture with the Chinese characteristics; neo-liberal culture

“互联网+”时代电子货币的伦理向度思考

张露

(江苏开放大学 马克思主义学院, 江苏 南京 210036)

摘要:从哲学伦理学的角度对电子货币进行考量,是舍弃货币的有形外衣去洞悉无形背后的属人性。电子货币在“互联网+”时代的伦理出场,蕴含着固有的关系本体性,不仅凸显货币“人与人关系”之本质,而且推动拓展了新的“关系”维度。在互联网金融迅速发展的态势下,对电子货币伦理基础的建构,有赖于信用的高度发展以及对信任的普遍认同。鉴于被信任的对象归根结底还是交换背后的主体——人及其相互关系的稳固性,电子货币在人的主体性确证和共同体普惠性推动两个方面彰显了特有的伦理关怀。然而在明晰电子货币伦理价值的同时,我们又应当理性地看到隐含的伦理风险。在瞬息支付误区、自我认知错位、内心扩张越界等潜在风险的交错之下,更需要把握好电子货币消费的道德性与合理性边界。因此,在新的历史语境中,如何正确认知、深刻理解电子货币这一货币新形态,如何理性地使用它,成为伦理学,尤其是经济伦理学直面时代问题的迫切任务。

关键词:互联网金融;电子货币;货币伦理;异化

中图分类号: B82

文献标识码: A

文章编号: 1006-6365(2020)06-0086-007

“互联网+”时代以创新高效、广泛便利为基本特质,并在此基础上产生了以开放、平等、普惠为基本特征的货币经济关系和社会道德交往样式。在本体论的意义上,电子货币如同在它之前出现的其他货币形式一样,不仅具有伦理内涵,而且以特有的伦理关怀凸显着伦理价值。然而在如何正确认知、深刻理解以及理性看待和使用电子货币问题上,人们又容易陷入价值的迷误,从而引发伦理异化。

一、电子货币的伦理本质:一种“关系本体”的建构

从实物货币、金属货币到纸币,再到电子货币,货币表现形式的变化深刻地揭示着社会经济发展的脉络,这既是社会需求更迭上升的结

果,又是货币对社会制度和社会心理深刻改变的过程。在广义上,电子货币是一切以电子信息形式完成的货币支付价值,是人类进入数字时代的一种新型货币形态。在本质上,电子货币以数字信息为基本内容,构建了人与人以及人与社会间“关系本体”的伦理联系。

从哲学的角度来研究货币,原本就是舍弃了货币的具体可感性,分析货币背后与人密切相关联的社会关系的属性,从而揭示出货币的属人性。^[1]从哲学的角度分析电子货币,原本也就是“既不能用显微镜,也不能用化学试剂”,而是用抽象力去关注电子货币这一非实物形态社会存在的本质属性。而货币与电子货币的伦理本质遵循着这样的逻辑进路得以体现:人是货币

收稿日期:2020-08-12

基金项目:江苏省社会科学基金项目“互联网+时代电子货币的伦理问题研究”(17ZXD003);江苏高校哲学社会基金项目“互联网+背景下电子支付的信任伦理研究”(2017SJB0580)。

作者简介:张露,女,江苏南京人,江苏开放大学马克思主义学院副教授,哲学博士。

主体,人的本质是社会关系,货币是主体关系的连接中介,体现着一种伦理关系。

马克思在《1844年经济学哲学手稿》中这样写道:货币“具有购买一切东西的特性,因为它具有占有一切对象的特性,所以是最突出的对象。货币的特性的普遍性是货币的本质的万能;因此它被当做万能之物……货币是需要和对象之间、人的生活和生活资料之间的牵线人。但是,在我和我的生活之间充当中介的那个东西,也在我和对我的存在之他人存在之间充当中介。对我来说他人就是这个意思”^[2]。也就是说,货币是连接人与人的关系中介。对货币属人本质确证的深刻把握,关键在于对“货币形式,用物的形式掩盖了私人劳动的社会性质以及私人劳动者的社会关系,而不是把它们揭示出来”^[3]这一现象的正确认知。要把握“货币是一定生产关系和交往关系的必然产物”^[4]的根本属性,明晰这种关系本体的内涵在电子货币时代并未随着货币物理形态的消失而改变。

一方面,电子货币的出现拓展了交往的范围,深化了交换的内涵,使得人们对货币的内在需要不断提升。而人们对货币的需求越强烈,对货币的信任度和认可度就越发带有默认性,就越倾向于在潜意识中接受货币,且不必过于在意货币究竟以何种形式出现。因为实现交换与交往过程的“归根结底不是物,而是人;物与物之间的关系在与此相关的领域中,其实就是人与人之间的关系”^[5]。至于人与人之间关系联系的中介,只是在电子货币时代从有形跳跃成无形。

另一方面,在广义制度观的视角下,货币是“一种个体和整体的关系”,既是一种制度^[6],又是一种秩序。首先,它是经济伦理生态实现和维护的关键。“无论是正式制度还是非正式制度,都是有序社会的内在组成元素和不可或缺的刚性因素。”^[7]有人说,在现代社会,货币之于人,

有如空气之于人。具有制度属性的货币是维系现代社会经济伦理生态的平衡与良性运行的根本因素之一。其次,它是社会关系进行拓展的秩序基础。从社会结构的变迁过程看,正是货币的出现,导致以“差序格局”为基本特征的乡村关系得以拓展,“把一些本来不属于关系共同体的人纳入共同体范围”^[8],乡村交往的范围不断扩大,乡村共同体的边界不断延伸,并最终突破乡村地域的局限。电子货币在互联网时代依然是一种制度,构建并拓展了新的“关系”维度,把脆弱松散的非正式信任关系通过货币制度规范与联结起来,从而形成人与人之间较为稳固的信任关系。

二、电子货币的伦理基础:信任认同与信用发展

在齐美尔看来,人类社会的形成起源于互动,人与人之间的互动是一切社会交往形态的发端。交换是最主要也是最重要的社会互动形式,“交换使社会得以形成;交换其实是社会化的一种方式,是众多个体用以结成一个社会群体的诸多关系之一,因为‘社会’就是这些关系的集合”^[9]。信任则是社会交往(广义的交换)得以完成的一个重要条件。没有信任,任何交易都不可能产生,更为严重的是,如若“人们相互之间不是具有普遍的信任,社会本身就会解体”^[10]。信任是交换的基础,更是现代货币经济中以货币为媒介的金融交换的前提和基础。作为交换与交往媒介的货币,究竟是何以得到广泛使用的呢?在一定程度上,最初缘于货币是“一种人们可以保存而不至于损坏的东西,他们基于相互同意,用它来交换真正有用但易于败坏的生活必需品”^[11]。也就是说,基于货币的信任伦理基础。

当货币还是金属货币形式时,就内涵着“信任”的伦理认同。按照齐美尔的观点,如果没有公众的信任,现金交易是无法进行的,即使是通

常被视为非信用货币的金属铸币,也“包含着两种以独特的方式交织在一起的信用预设”,内涵着信用的元素与基础;其一,人们要信任货币背后的经济主体,因为在日常的交易中,人们大多不会对货币的成色进行检验。“如果公众对发行铸币的政府没有信心,或者在特定情况下对那些有能力决定铸币与其面值相比之下之实值的人没有信心,货币交易就不可能发生……没有信用这一组成要素,甚至连一个足色的铸币也无法在绝大多数场合履行其职能。”^[12]其二,人们要对货币的价值持有信心,货币必须让人相信今天被接收下来,今后还可以相同的价值(至少不会过于贬值)被再次消费。因此“在货币的问题上,必不可少而且具有决定性的东西是‘信用至上’……如果不是在这两个方面都具有信用,铸币是不可能为人们提供服务的”^[13]。

当货币发展到作为货币符号的纸币形式时,货币信用(信任)基础的意义更为凸显。正如英国经济学家麦克鲁德在《信用的理论》中所揭示的:“人们以生产物与劳务和人交换,而换得货币,此货币既不能用以果腹,又不能用以蔽体,然而人们却乐于用其生产物与劳务换取货币,这是为什么呢?就是因为换得货币以后,可在需要之时,凭以换取所需之物的缘故。所以,货币的本质不过是向他人要求生产物与劳务的权力或符号,从而实为一种信用。”

在互联网信息技术的时代,货币彻底脱离了实物形态,以电子货币的虚拟形式成为货币经济与互联网金融不可或缺的元素。尽管它的出现带来了信任关系的挑战,使人们一方面得益于信息不对称改善后欺骗概率的降低,另一方面又困惑于海量信息导致的对信息本身及其提供者的不信任程度增加^[14],但是作为互联网金融背景下货币变革的产物,电子货币无疑是互联网金融的运行和发展的核心动因,取代着传统的货币形态,成为当代货币金融领域中

最活跃的力量。如果我们考察互联网金融,就会发现其显著的特征之一是“开放”,即信息获取的便捷性增加^[15]。这一特征在很大程度上体现着个人决策的自主性和主导性,凸显了交换主体间信任的重要性。

总体而言,货币形态每发展一步,信用就随之提高一步。可以说,货币的发展过程就是人与人之间信任程度增长的过程。因而电子商务和电子货币的出现,意味着信用的高度发达。^[16]不论是对电子货币本身,还是对以其为中介的电子支付而言,值得被信任的对象归根结底还是货币背后的交换主体——人及其相互之间关系的稳固性。

三、电子货币的伦理关怀:主体确证与平等普惠

首先,是对人的主体性确证。马克思曾经分析人类社会发展的三种形态,其中第二种形态的特征是“以物的依赖性为基础的人的独立性”。在这一阶段,现代社会随着商业、货币的出现而发展起来,然而人与人之间的联系也从血缘、地域、宗法等变更为人和物(货币)之间的联系。马克思没有完全否定这种人对物(货币)的依赖性,反而认为“这种物的联系比单个人之间没有联系要好,或者比只是以自然血缘关系和统治从属关系为基础的地方性联系要好”^[17],其原因就在于,以货币为中介的交往关系是人独立性产生的基础。也就是说,货币使人摆脱了自然身份的束缚,从而成为更加自主独立的个体。而人的这种独立性、自由性在电子货币体系的框架内得到前所未有的解放。

现代社会的物质交换,在以电子货币为中介的时代,不仅可以用“普遍性”“全面性”来描述,更可用“国际性”“瞬时性”“跨越性”来概括其广泛与便捷。在这样的背景下,人从自我意识的角度出发,感受到了更多的自我解放与自由发展。马克思曾说货币是天生的平等派,“正如

商品的一切质的差别在货币上消灭了一样,货币作为激进的平均主义者把一切都消灭了”^[18]。“在货币关系中,在发达的交换制度中,人的依赖纽带、血统差别、教养差别等等事实上都被打破了,被粉碎了。”^[19]而电子货币借助无形的电子信息流,进一步瓦解了人对物的依赖,拉开了人与人交往的时空差距,使得人们不仅保持着相互平等,更开辟了个性张扬与个体自由的无限空间。

其次,是对货币金融体系普惠性的推动。传统的货币金融体系不仅缺乏金融的民主化,而且进入的门槛很高,具有一定的垄断性。互联网金融则以电子支付与移动支付为主要手段,以电子货币为主要媒介,扩大了金融的普及面。它“打破了传统金融的垄断,并成为传统金融体系的重要补充,促进了金融资源的合理配置和社会资金的有效流动,为小微企业、普通民众的投融资打开了一扇窗”^[20],使得现代货币金融的发展,更加具有包容性的特征,“以有效方式使金融服务惠及每一个人、每一个群体,尤其是那些通过传统金融体系难以获得金融服务的弱势群体”^[21],使更多的人得益于经济的增长与金融的发展。

我们仅从两个维度来分析:其一,向内,普惠至乡村,促进了乡村的振兴。信任与信用是货币金融的基石,分析电子货币与互联网金融不能脱离对信任问题的关注。而诸多学者对金融信任的研究以乡村为分析的逻辑起点,其原因一方面在于乡村是中国社会的缩影,另一方面根植于学者们探寻中国乡村巨大变迁缘由的历史使命感。费孝通在《乡土中国》中,对传统社会向契约社会过渡过程中“信任模式”转变的精当描述与深刻分析,揭示了乡村经济现代转变中信任消解的根源。传统乡村金融的生存与发展,以信任为基础。民间借贷的产生与维系、金融机构的出现与运作,无一不是在乡村信任的前提

下展开的。问题是一旦乡村结构单元过度扩张,突破了原有的边界,新的社会规则和价值体系又尚未形成,乡村信任的脆弱性便逐步显现,极易导致乡村民间金融的解体。这也是乡村金融为何一直徘徊在现代金融体系边缘的缘由之一。而电子货币与互联网金融的出现,借助互联网信息技术,设计出更为高效科学的信任与信用识别方式,不仅拓展了现代金融的所及范围,提升了金融服务的效率,而且以更为有效的规约机制,重塑了乡村金融的信任基础,推动了乡村金融的现代发展。其二,向外,助推共同体,促进了经济与文化的交融。在今天“互联网、大数据、云计算、量子卫星、人工智能迅猛发展,人类生活的关联前所未有的,同时人类面临的全球性问题数量之多、规模之大、程度之深也前所未有的。世界各国人民前途命运越来越紧密地联系在一起”^[22]。对全球共同利益的价值追求,使得人们对很多问题的考量超越了狭隘的国家本位主义,从人类命运共同体的角度出发寻求全球经济基于共生理念的包容性得以增长。电子货币的出场带来了全球经济的互融,以之为中介的电子支付全球运行,使得经济全球化的实质成为“货币的全球化”,即货币作为一种符号在全球广泛、自由流动。在经济全球化的趋势下,一方面,人们“凭借简单的世界货币符号就可以周游世界,其功用让我们惊喜”^[23];另一方面,在推动构建人类命运共同体的进程中,人们得益于以电子货币交易为核心的金融全球性服务,尤其是“一带一路”倡议下货币合作深化与经济文化融通,彰显了电子货币与互联网金融的平等与互惠。

四、电子货币的现实反思:消费需要合理性与道德性边界

从金属货币到信用货币,再从纸币到电子货币,货币逐渐褪去可见的实物形态,成为了纯粹的价值符号。作为现代社会不可见的无现金

支付手段,电子货币将货币储藏手段的功能弱化甚至消解。“符号化”的电子货币“关联着人的世界观、人生观、和价值观”^[24],一旦陷入资本主导的逻辑循环,逾越了消费的合理性与道德性边界,就有可能“把人生的消费和积累作为惟一之上的终极追求目标”^[25]。恰如阿尔弗雷德·马歇尔所描述的那般,如果说思想是对语言的表达,那么货币就是对人类欲望和财产的表达,它同语言一样,得益于目标的达成,必然激发人性更多的活力和热情。人类对这种活力与热情的把控,在电子货币出现后,更加需要对消费行为理性的伦理引导与道德约束。

而这种引导与约束的重要性,则大致可以从以下三个维度来把握:

首先,电子支付的无形与便利快捷。技术支撑下的电子货币支付,使得支付的效率得以空前提高,它把消费的主体(人)、消费的客体(商品与服务)、消费的载体(电子信息),甚至是消费的心理,瞬间连接在一起,整合、作用、再消解。鲍曼说:“消费社会是一个信用卡社会;而不是存折社会。消费社会是一个‘现世’社会,是一个欲求社会,而不是一个等待社会。”^[26]电子货币通行的社会,不仅仅是一个信用卡社会,更是一个移动互联社会(一个手机与网络的社会)。在这个进阶的消费社会中,由于消费的愈加便利与隐形,人的获得感、满足感、对财富的追求感会自发生。

其次,后现代社会普遍存在的心理问题。其至少有两个方面的表征:一是自我认同的缺乏;二是心理焦虑的提升。弗洛伊德提出的心理动力学展示了消费是自我认同结果的观点。根据美国坎贝尔的观点,现代社会消费的本质并非理性的,而是为了实现自我梦想,其消费的核心也不是对商品的实际选择、购买和使用,而是对想象性愉悦的追求,真正消费的主要是这种精神上的享乐主义的产物。电子货币的使用降低

了对基础货币的需求,减少了流通中的现金,降低了交易的成本,改变了人们的消费习惯,一些人便试图通过不断消费来确证自己,达成自我认同价值观的异化。另一方面,虽然人类对永久财富(如黄金)一直心向往之,但后现代社会的人似乎更易于焦虑和脆弱。因为担心信用变化和币值不稳,消费的急迫性不断增强,心理上便希望尽快消费,以确保贵重物品保值。^[27]电子货币支付高效率的特性,在一定程度上使得这种应对与缓解焦虑感的消费行为产生成为可能。

第三,人性内在自由度的潜在扩张。人生来就有对自由的渴望和追求。而货币,正如卢梭所言,是“我们保持自由的一种工具”,体现着人的自由意志。在货币诞生之前,社会共同体以血缘、亲缘、姻缘、地缘关系将人的行为甚至心理置于有限的框架内,个体的自由度有限。而当货币在人类历史舞台粉墨登场后,便促使了原有共同体的解体。它保障自由平等的天然属性激发了人的创造性,创建了社会的繁荣,成为经济自由的逻辑起点;也扩展了自由的空间,推动人内心自由的维度和边际潜在地放大与拓宽。

正是基于这三个维度的思考,如何把控好消费的合理性与道德性边界,有效抑制个体层面的挥霍无度以及群体层面的消费异化,就成为对电子货币下消费行为进行反思的核心问题。倘若使用货币(电子货币)进行消费,被非理性地理解为“花费积蓄来满足个人享受,这就是货币的实现”,“只有把货币当做纯粹为他的存在而付出去,才能实现货币的为我的存在。如果我把货币保留下来,它就会在我的手里蒸发为实际财富的纯粹的幻影”^[28]。这就印证了齐美尔所言“从来没有一种把其自身的价值唯一地归功于其手段属性,归功于其变换成为确实价值之能力的东西,如此彻底、如此毫无保留地在心

理上发展成为绝对价值，成为全面渗透到实践意识之中的终极目的”^[29]的存在。很显然，这种现实存在是亟待反思与归正的。马尔库塞在批判资本主义现代社会的消费异化时曾认为，发达的工业社会，显见的特征是“消费社会”，生活在消费社会中的人们不断地满足自身的“虚假需要”，所拥有的一切物质设施与消费品表面上铺垫了“安逸”的生活，却在根本上造就了自身的压抑与异化。他们从大量的消费品的获得与消费中确证自己的存在，从而成为一心只渴求商品的“单向度的人”。面对资本主义非理性的消费扩张，我们不禁要追问：究竟是人作为“主体”消费了“客体”，还是作为“客体”的商品消费了“主体”？

从实物货币到电子货币，货币形态的每一次改变都预示着一次深刻的社会变革。恰如一枚硬币总是存在两面，货币不仅推动经济发展，改变社会交往结构，甚至影响人们的思维模式与行为选择。然而一旦缺少伦理引导与道德约束，它就有可能泛化人的欲望，强化人的利益需求，异化为“以物的依赖性为基础的人的依赖性”（体现为：在货币的框架下，人们追求的不是共同利益，而是以货币为中介的对单个人个人利益的满足），用外在的力量反过来制约人的真正自由发展。

五、结语

今天，尽管“财富的增长是如此巨大，它的形式是这样繁多，以致这种财富对人民来说已经变成一种无法控制的量”，人类的智慧时常也会在“自己的创造物面前感到迷惘不知所措”，但总能“强健到能够支配财富”，因为“单纯追求财富不是人类的最终的命运”。^[30]

电子货币的出现和普及，对人类而言，既是机遇又是挑战。短短十余年间，“无现金”社会从憧憬设想到近在咫尺，电子货币与电子支付已经成为人们社会生活不可分割的一部分。在新

的历史语境中，如何正确认知、深刻理解电子货币这一货币新形态，如何理性地使用它，成为伦理学尤其是经济伦理学直面时代的迫切问题。如何加强伦理学的学科引导，并注重加强与经济、法律、信息技术等其他学科的合作探究，塑造新的电子货币伦理理念，形成新的电子货币道德规范与伦理规则，以期推动新时代货币伦理生态的健康发展，是值得深思的课题。可以说，对电子货币伦理的关注和研究，正是人类运用自己的智慧在共同追求财富创造的过程中保持理性的重要表征之一。

参考文献：

- [1]邵发军.基于共同体视角的马克思货币哲学思想研究[J].南昌大学学报(人文社科版),2014(4).
- [2]马克思.1844年经济学哲学手稿[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,编译.北京:人民出版社,2018:137.
- [3]马克思.资本论:第1卷[M].北京:人民出版社,2004:93.
- [4]马克思恩格斯全集:第3卷[M].北京:人民出版社,1960:221.
- [5][9][10][12][13][29]齐美尔.货币哲学[M].许泽民,译.贵阳:贵州人民出版社,2009:140,139,143,142—143,143,205.
- [6][24][25]张雄,鲁品越.中国经济哲学评论2004货币哲学专辑[M].北京:社会科学文献出版社,2005:160,26,26.
- [7]张志丹.当代经济伦理生态的出场语境:缘起、概念、进路[J].江苏社会科学,2018(4).
- [8]王曙光.村庄信任、关系共同体与农村民间金融演进[J].中国农村观察,2007(4).
- [11]洛克.政府论:下篇[M].叶启芳,等译.北京:商务印书馆,1964:31.
- [14][15][21]王曙光.互联网金融的哲学[J].中共中央党校学报,2013(6).
- [16]柴艳萍.货币、异化与社会转型——马克思的货币伦理思想探析[J].马克思主义与现实,2015(4).
- [17][19][28]马克思恩格斯全集:第30卷[M].北京:人民出版社,1995:111,113,188.
- [18]马克思恩格斯文集:第5卷[M].北京:人民出版社,2009:155.
- [20]孙丽.构建互联网金融伦理的向度[N].光明日报,2017-11-28.
- [22]习近平.携手建设更加美好的世界——在中国共产党与世界

- 界政党高层对话会上的主旨讲话 [N]. 人民日报, 2017-12-02.
- [23]张笑祥. 货币拜物教与符号乌托邦[J]. 广西社会科学, 2011(6).
- [26]齐格蒙特·鲍曼. 工作、消费、新穷人[M]. 仇子明, 李兰, 译. 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2010: 75.
- [27]鲍展斌. 马克思货币理论新探[J]. 宁波大学学报(人文科学版), 2018(1).
- [30]马克思恩格斯全集: 第45卷[M]. 北京: 人民出版社, 1985: 397—398.

[责任编辑 杨捷]

Ethical Thinking on Electronic Currency in the Era of "Internet +"

ZHANG Lu

(School of Marxism, Jiangsu Open University, Nanjing 210036, China)

Abstract: From the perspective of philosophical ethics, the consideration of electronic money is to give up the tangible appearance of money, to understand the intangible essence of humanity. The ethical appearance of electronic currency in the era of "Internet plus", contains the inherent ontology of relationship, which not only highlights the essence of "interpersonal relationship" of currency, but also promotes the expansion of new dimension of "relationship". With the rapid development of Internet finance, the construction of the ethical foundation of electronic money depends on the high development of credit and the universal recognition of trust. In view of the object to be trusted is the stability of the subject behind the exchange: people and their mutual relations, electronic currency demonstrates its unique ethical concern in two aspects: the confirmation of human subjectivity and the promotion of community universality. However, while clarifying the ethical value of electronic money, we should rationally see the ethical risks it induces. In the transitory payment erroneous zone, the self-cognition dislocation, the inner expansion under the crossing of the boundary and other risks, it is more necessary to grasp the moral and rational boundary of electronic money consumption. In the new historical context, it has become an urgent task for ethics, especially economic ethics, to recognize and deeply understand the latest form of electronic currency and how to use it rationally.

Key words: internet finance; electronic money; monetary ethics; alienation

生态理性再启蒙视野中“天人合一”双创理路探索

陈思敏

- (1. 福建中医药大学 马克思主义学院 福建 福州 350122;
2. 福建师范大学 马克思主义学院, 福建 福州 350117)

摘要:现代主体生态理性再启蒙应植根于生活。“天人合一”是中华优秀传统文化基础范畴之一,富含主体生活境遇中的生态理性和智慧,对基于生命健康与安全、生产劳动空间与实践、富有美学意涵的物质与精神生活之上的主体生态理性再启蒙有特殊意义。“天人合一”应植根主体生活,在主体唯物辩证生态观、生命健康安全观、环境正义伦理观、绿色生产劳动观、绿色生活美学观等生态理性的再启蒙中实现创造性转化和创新性发展。

关键词:现代主体;生态理性;再启蒙;天人合一;双创

中图分类号: B82

文献标识码: A

文章编号: 1006-6365(2020)06-0093-006

现代主体生态理性的再启蒙是人类生态文明可持续性内生原动力汇聚的必要路径,而现代主体生态理性的再启蒙则应植根于其现实生活之场域(一种包含物质生活、精神生活、生产劳动及交往实践等主题在内的生活大场域)。为此,需要解决两个问题:第一个问题是现代主体应该具有哪些生态理性,即对人与自然的关系应该有什么样的科学认知和价值追求?第二个问题是社会公共治理主体应该建构什么样的社会文化来催生符合这种生态理性的生活大场域,或曰生态生活圈?基于这种追问,作为中华优秀传统文化基础范畴之一的“天人合一”再次进入人们的视野。“天人合一”具有多维含义,曾在不同社会历史时期、不同时代背景中呈现出不同内涵及样态。而其本义还在于其生态意涵。

就其生态意涵来看,“天人合一”中的“天”意指包含天、地、万物(也含人自身)的大自然。相应地,“天人合一”是一种承认人与自然相即不离、不可分割、辩证合一、相生相长的整体性的宇宙观,是一种确证人和自然是生命共同体的世界观,是一种追求人与自然万物和谐共生的价值观,是一种人的既能够敬畏自然、遵循自然、顺应自然、保护自然,又能够把握自然,发扬人之主观能动性的生存法则和生活智慧,还包含一种人所秉持的众生平等、民胞物与、仁民爱物的内在情感和心里趋向。这种蕴含“中国哲学的最高生态智慧”^[1]的“天人合一”深入中国古代先民的现实生活场域中,催生和营造着中国社会代先民富有生态理性和生态美学意蕴的生活图景。笔者认为,作为这样一种既富有生态理性和

收稿日期: 2020-07-28

基金项目:福建省中国特色社会主义理论体系研究中心项目“习近平生态文明思想的科学性与价值性研究”(FJ2018ZTB016);福建省本科高校一般教育教学改革研究项目“基于中医文化资源优势的马克思主义基本原理概论课特色化精细化教学改革研究”(FBJG20180007);福建省教育厅高校思政课教学科研团队择优支持计划项目“中华优秀传统文化传承与思想政治理论课立德树人融合路径研究”(JZ180167)。

作者简介:陈思敏,女,福建周宁人,福建中医药大学马克思主义学院讲师,福建师范大学马克思主义学院博士研究生。

美学意涵,又深入民众现实生活的“天人合一”观对现代主体生态理性的再启蒙和现代社会生态文化圈的建构仍然具有重要价值。然而,“天人合一”作为中华优秀传统文化的基础性范畴,要真正实现其优秀文化潜能,在当代人类生态文化建设和现代主体生态理性再启蒙中发挥实际效能,并切实成为生态文明中国智慧,则必须在“扬弃”的过程中对其实现创造性转化和创新性发展。习近平在十九大报告中强调应“推动中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展……不忘本来、吸收外来、面向未来,更好构筑中国精神、中国价值、中国力量,为人民提供精神指引”^[2]。“天人合一”这一富有中国特色的生态文化资源应在现代主体的绿色美好生活创造和绿色生产劳动实践等现实场域中,在现代主体的唯物辩证生态观、生命健康安全观、环境正义伦理观、绿色生产劳动观、绿色生活美学观等生态理性的再启蒙中实现创造性转化和创新性发展。

一、在现代主体的唯物辩证生态观再启蒙中实现双创

“全部人类历史……第一个需要确认的事实就是这些个人的肉体组织及由此产生的个人对其他自然的关系。”^[3]马克思主义经典作家是在辩证唯物主义和历史唯物主义的科学逻辑中辨析人与自然关系的。马克思指出:“自然界,就它自身不是人的身体而言,是人的无机的身体。这就是说,自然界是人为了不致死亡而必须与之处于不断的交互过程的、人的身体。”^[4]“历史本身是自然史的一个现实部分,即自然界生成为人过程的一个现实部分。”^[5]“人本身是自然界的产物,是在自己所处的环境中并且和这个环境一起发展起来的。”^[6]这就是说,自然就是人的无机身体,是“人化的自然”,人本身与其它物种一样,也是自然的组成部分。人与其它自然的关系是辩证统一的。人与其它自然的联系在于人与自然界其它物种一样,都是自然的组成

部分,都离不开自然,也都影响着自然,因此,正如恩格斯所指出,“我们决不像征服者统治异族人那样支配自然,决不像站在自然界之外的人似的去支配自然界——相反,我们连同我们的肉、血和头脑都是属于自然界和存在于自然界之中的”^[7]。而人与其它自然的根本区别在于人这一物种的特殊属性,即主观能动性,一种可能积极影响自然、也可能消极影响自然的能动性。恩格斯强调人应正确地发挥其主观能动性,指出“我们对自然界的整个支配作用,就在于我们比其他一切生物强,能够认识和正确运用自然规律”^[8]。这里所强调的“正确运用自然规律”就包含着人与自然关系的辩证认识。人与自然的关系贯穿整个人类历史,其关系样态也随着人的能动性的发展而变迁。人的主观能动性越能切实尊重人与自然之间客观的辩证统一性,就越有利于人与自然整体的动态平衡;人的主观能动性若违背了自然本身的客观规律及人与自然的辩证统一性,那人与自然的动态平衡就更容易遭到破坏。正如马克思所指出:“在工业中向来就有那个很著名的‘人和自然的统一’,而且这种统一在每一个时代都随着工业或慢或快的发展而不断改变。”^[9]这就是说,人和自然的“统一”与否以及“统一”程度会随着“工业”发展状况的改变而改变,人类要追求“人和自然的统一”,就得寻找和坚持合理的发展方式。

习近平生态文明思想强调人与自然是具有“合一”关系的“生命共同体”,人与自然应“和谐共生”,引领中国特色社会主义新时代生态文明的发展。自党的十八大以来所取得的一系列生态文明建设成就,将马克思主义经典作家关于人与自然关系的科学辨析从理论推向了实践。当前,中国特色社会主义新时代生态文明要实现进一步纵深发展,不仅要进一步优化国家生态治理体系,提升国家生态治理效能,还必须重视主体生态理性的再启蒙,以便切实构筑起更

加强大的中国特色社会主义新时代生态文明建设事业持续发展的内生性原动力。正如前文所述,人是自然的组成部分,自然是人的无机身体,两者既紧密联系又相互区别,既对立又统一,人应充分发挥主观能动性维护人与自然共同构成的整体世界的系统性动态平衡。

由此看来,现代主体生态理性的第一个方面应该是唯物辩证的生态世界观,这应当成为现代主体生态理性的世界观基础和基本内核。而“天人合一”于此理性的再启蒙有着特殊的意义。

“天人合一”内蕴丰富的生态文化资源。“《易经》的‘天人合一’观念说明的是‘天’和‘人’存在着一种相即不离的内在关系”^[10],即大自然与人之间存在着相即不离的关系,指示着一种人与自然相即不离、不可分割、辩证合一、相生相长的整体性的宇宙观,是一种确证人和自然是生命共同体的世界观。这种认知有助于引导人们秉持敬畏自然、顺应自然的生存哲学。同时,这种人与自然相即不离的关系哲学与马克思主义经典作家所指出的人与自然的有机统一性的有关思想是内在契合的。因此,应当围绕这一文化内涵及相应文化资源,充分利用其深入民众生活且富有中华优秀传统文化魅力的优势来对现代主体之唯物辩证生态观进行再启蒙。总之,应传承“天人合一”观中合乎客观规律和历史潮流、具有远大发展前途的优秀文化因子,开掘、梳理、建构其彰显马克思主义的辩证统一的人与自然关系观的生态文化资源,来充实和丰富新时代中国特色社会主义生态文化,使其切实成为富有中华优秀传统文化吸引力、具有普遍影响力、对主体唯物辩证生态理性再启蒙的文化力量。

二、在现代主体的生命健康安全观再启蒙中实现双创

马克思主义经典作家深刻批判了资本主义生产方式及其经济、政治、文化意识形态等因素

综合宰制下的西方现代化对人与自然和谐关系的破坏以及由此引发的不断恶化的自然生态环境对主体生命健康和安全造成的威胁。恩格斯曾在《英国工人阶级状况》中分析和揭露了欧洲资本主义工业生产较发达的若干城市中工业无产阶级的恶劣生存环境,以及频频发生在劳动工人身上的由浓密的工业废气和狭窄、拥挤、肮脏、混乱的城市生活引发的严重危害生命健康与安全的“肺癆”等流行病,指出人类惟有超越资本主义,才能修复人与自然动态和谐的关系,才能促进不同阶级或阶层在生态环境权益上享有更加公平正义的待遇;同时,只有当人与自然的关系处于普遍的动态和谐时,占人口绝大多数的人民的生存环境才能得以普遍改善,建立在生态良好基础之上的生命健康与安全才能得到更为普遍的保障。

对自然环境恣意破坏和对自然资源过度掠夺已经历了一段较为漫长的岁月,人类也因此遭遇着各种生态问题带来的困扰。近年来,全球气候变暖、自然环境恶化、资源枯竭等生态危机给人的生命健康与安全带来严峻挑战。回溯不同社会历史时期人类生存境况的演变可以确证:人类从农耕文明走到了现代工业文明,在这一进程中,人类对自然,无论是因为生产力落后、科学技术落后时的“畏惧”,还是因为生产力发展、科学技术进步时的“控制”,都打破了人与自然之间的系统平衡,导致自然生态系统的整体失衡,从而诱发了威胁人类自身生命健康与安全的生态问题。由此看来,在当代对主体进行基于生命健康与安全守卫的生态理性再启蒙甚为必要且重要。

从当代主体生命健康与安全的视角来回溯“天人合一”的生态智慧,可以更加清晰地看到,“天人合一”的古老智慧虽起源于中国原始社会和农耕文明时代,却具有永恒的真理性,即敬畏自然、顺应自然、保护自然的科学认知和“天地

相参”“民胞物与”等精神境界。这一内蕴科学认知的生存哲学和价值取向值得传承。在这样的生存哲学和价值取向中,蕴藏着“康养生命”的古老智慧,并集中体现在历史悠久的中医药文化里。“中医整体观”“五行相生相克说”“阴阳调和观”“援物比类说”“人应四时论”等中医哲学思维强调“人身”内部的五脏六腑、经络穴位等诸要素的整体动态平衡性、人身与外部环境(包括自然环境和社会环境)之间的整体动态平衡性,并秉持人之生命系统动态平衡的健康观。这是在中国先民的日常生活中彰显“天人合一”文化内核的生命康养智慧。可见,“天人合一”对现代主体生命健康与安全观的再启蒙富有重要意义,应在现代主体生命健康与安全观的再启蒙中实现创造性转化和创新性发展。

三、在现代主体的环境正义伦理观再启蒙中实现双创

对于人与自然的关系,马克思主义经典作家不仅给予了科学世界观层面的思辨和探索,也给予了伦理层面的人文关怀;既强调辩证唯物主义和历史唯物主义的科学世界观,也强调基于人与自然和谐之上的“人的解放”和“人的自由而全面发展”之崇高价值追求。《林木盗窃法的辩论》《1844年经济学哲学手稿》《英国工人阶级状况》《关于费尔巴哈的提纲》《德意志意识形态》《共产党宣言》《资本论》《论土地国有化》《家庭、私有制和国家的起源》《自然辩证法》等经典论著中都内蕴着对具有多样需要和整体人格的主体生存和发展境况的伦理关怀。这种伦理关怀在资本主义批判中逐渐呈现,并成为共产主义崇高追求的初衷和旨归。

总的来说,马克思恩格斯在人类社会历史演进中考察人与自然的关系,在其辩证唯物主义和历史唯物主义科学世界观和“人的解放”崇高价值追求的统摄下,对人与自然的系统生态平衡提出了内蕴三个层级的伦理追求:第一,人

与自然的和谐。这是人与人、人与社会以及个体身心和谐的前提。第二,人类社会子系统中社群之间,社群内部人与人、人与社会、代际之间在生态环境权益上的公平正义。第三,个体作为具有多样需求和整体人格主体的身与心的和谐。这三个富有人文关怀意蕴的伦理追求也应成为主体多维生态理性的重要构成。

“天人合一”深入中国先民思维和行为习惯中,蕴藏着主体平衡自身与自然万物及他人之间关系的智慧。比如,以老子、庄子“无为”思想为代表的道家“天人合一”宇宙观,在“无为”和“有为”之间秉持“民胞物予”“众生平等”、自然生态系统平衡和人与自然和谐共生的伦理追求;以孔子的“仁和”思想为代表的儒家“天人合一”处世观,在“己所不欲,勿施于人”的生存哲学中追求人与人之间的和谐;后世张载、朱熹等人进一步阐释和发展了“天人合一”,并进一步推进了其伦理意涵在政治礼法、生产制度、家族家训中的拓展,同时,也进一步丰富和拓展了“天人合一”作为生态文化资源的内涵和形式。这些文化资源对现代人民主体环境正义伦理观再启蒙具有重要意义,应推动其在现代主体的环境正义伦理观再启蒙中实现创造性转化和创新性发展。

四、在现代主体的绿色生产劳动观再启蒙中实现双创

恩格斯曾明确指出人与自然关系演变的中介在于“劳动”,即“人通过他所做出的改变来使自然界为自己的目的服务,来支配自然界。这便是人同其他动物的最终的本质的差别,而造成这一差别的又是劳动”^[1]。也就是说,劳动是人与自然的中介,从而劳动方式就是影响人与自然关系样态的中介,劳动方式的改变影响着人与自然关系样态的时代演变。马克思指出:“自然界起初是作为一种完全异己的、有无限威力的和不可制服的力量与人们对立的,人们同自

然界的关系完全像动物同自然界的关系一样,人们就像牲畜一样慑服于自然界,因而,这是对自然界的一种纯粹动物式的意识。”^[12]在生产力落后时,人的劳动方式更多地呈现出顺应自然的特征。恩格斯指出,从人类脱离原始时代到他所生活的那个时代为止,“一切生产方式,都仅仅以取得劳动的最近的、最直接的效益为目的。那些只是在晚些时候才显现出来的、通过逐渐的重复和积累才产生效应的较远的结果,则完全被忽视了”^[13]。也就是说,那时人类对自身与自然关系的认知是短视且片面的,从而使人类在自身劳动方式的选择和发展上缺乏辩证的科学认知。而人类生产活动与自然生态始终处于相互影响、相互制约的关系中,人类生产方式影响着自然生态状况,自然生态状况又反过来影响着人类生产的可持续性。整个人类与自然关系的历史表明,那种破坏自然的生产方式必须进行变革,应推行一种自然友好型的生产方式。为了“控制和调节哲学影响”,“需要对我们的直到目前为止的生产方式,以及同这种生产方式一起对我们现今的整个社会制度实行完全的变革”^[14]。当我们在反思人与自然关系在当代的具体样态时,也应该反思人的劳动方式是否有利于人与自然的动态平衡。众所周知,人与自然的关系在当代的具体样态可归结为“紧张”“失衡”,而人的生产劳动方式恰恰就是造成“紧张”“失衡”的根本原因。

习近平生态文明思想在传承马克思关于人与自然关系思想精髓的基础上,明确提出“良好的生态环境是人和社

会持续发展的基础”^[15]“绿水青山就是金山银山”“推动形成绿色发展方式”等科学论断,为生态文明建设开辟了现实路径。这些年来所采取的诸多生态文明建设举措,如出台旨在推动绿色生产的法律法规或意见建议、执行更为严格的企业绿色生产监督管理、提出更高的政府绿色治理考核标准等等,表明新

时代中国特色社会主义生态文明建设迈上了一个新的台阶。然而,人与自然和谐共生的绿色生产风尚的形成,既需要中央和各级政府的治理,还需要各类主体广泛参与和自觉实践。为此,还须推动主体绿色生产劳动观的再启蒙。

“天人合一”生态观形成发展于中国传统社会,蕴含着敬畏自然、顺应自然、遵循自然的生产劳动观念和智慧,还以相关礼法制度和家风家训文化的形式呈现,对主体生产劳动行为进行道德和法律双重规约,使道德律令或律法制度的外部制约跃升为基于主体内在追求的自觉意识和自觉追求。这对现代主体绿色生产劳动观这一生态理性的再启蒙具有重要启发意义,应促进在现代主体的绿色生产劳动观再启蒙中实现创造性转化和创新性发展。

五、在现代主体的绿色生活美学观再启蒙中实现双创

马克思曾在《资本论》中评论摩尔根的《原始社会》,认可其关于人与自然关系的论述,认为在原始社会中,人与自然的关系处于一种“朴素和谐”的状态,并批判资本主义生产方式中日益扩大的人与自然的对立与冲突,进而提出消灭私有制、实现自由人联合体的共产主义展望,认为到那时,人类社会生产力高度发达,物质财富极大丰富,人与自然将向更高级的和谐关系发展。

人类走过了与自然“朴素和谐”的原始社会时期,却在现代化进程中难以摆脱与自然对立冲突的境地,不仅在不断膨胀的物欲、与自然疏离的生产劳动实践中过度消耗自然,还陷入一种与资本主义生产方式相伴相随的“异化”的生活模式中而无法自拔。若要摆脱这种境况,走向人与自然和谐共生的文明,现代人不仅要变革生产方式,推进绿色生产,还应变革生活方式,建构绿色生活。人类只有在绿色生产和绿色生活风尚的推进中,才有望走向人与自然的弥合,

以至和谐共生,而这需要植根于民,因此,也应促进现代主体绿色生活美学观这一生态理性的再启蒙。

“天人合一”构成了中国先民追求人与自然、人与人、人自身系统性动态平衡的生存法则和伦理根基,主张并追求山水相融、民胞物与的生活模式和美的体验。这样的人生追求化为乐山乐水、与山水相容、与苍生共存的个体修为和群体生存样态,并随着社会发展而拓展形成形式丰富、富有吸引力的特色生态文化资源。例如,自然写意的中国古典诗词,内蕴勤俭持家、养护山林、善待众生等意涵的家风家训、优良民俗或礼乐制度等。这颇为丰富的生态文化资源对引导现代主体追求有节制、有限度的物质生活以及基于人与自然和谐共生基础之上的美好精神体验均具特殊作用力。可以说,一旦“天人合一”生态文化资源“以人本身及其生活世界的文化发展逻辑为立足点”^[16],在现代人民主体的

美好生活中实现回归,并有效催生出主体在物质和精神生活中美的体验,那么,其所能产生的生态文明内在推动力则不言而喻。因此,还应推动内蕴“天人合一”观的文化资源在现代主体的绿色生活美学观再启蒙中实现创造性转型和创新性发展。

参考文献:

- [1]方克立.“天人合一”与中国古代的生态智慧[J].社会科学战线,2003(4).
- [2][15]习近平.决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告[M].北京:人民出版社,2017:23,50.
- [3][4][5][9][12]马克思恩格斯文集:第1卷[M].北京:人民出版社,2009:519,161,194,529,534.
- [6][7][8][11][13][14]马克思恩格斯文集:第9卷[M].北京:人民出版社,2009:38—39,560,560,559,562,561.
- [10]汤一介.论“天人合一”[J].中国哲学史,2005(2).
- [16]陈云.天人合一:生态的抑或非生态的?——学界争论及其破题之道 [J]. 福建师范大学学报(哲学社会科学版),2019(5).

[责任编辑 杨捷]

The Exploration of the Way of Creative Transformation and Innovative Development of "Tian Ren He Yi" from the Perspective of Modern Subject Ecological Rationality Re-enlightenment

CHEN Simin

(1. School of Marxism, Fujian University of Traditional Chinese Medicine, Fuzhou 350122, China;

2. School of Marxism, Fujian Normal University, Fuzhou 350117, China)

Abstract: The re-enlightenment of modern subject ecological rationality should be rooted in life. "Tian Ren He Yi" (harmony between human and nature) is one of the basic categories of Chinese excellent traditional culture. It is rich in ecological reason and wisdom in the subject's life situation. It is rich in ecological rationality and wisdom in the life situation of the subject. It is of great aesthetic significance to enlighten the ecological rationality which is based on the life health and safety of modern people's subject, production and labor space and practice and material life and spiritual life with aesthetic meaning. "Tian Ren He Yi" should be rooted in the life of the subject, and realize creative transformation and innovation in the re-enlightenment of ecological rationality such as ecological rationality with dialectical materialism ecological view, natural views on life health and safety, views of environmental justice ethic, views of green producing, and views of green life with aesthetics.

Key words: modern subject; ecological rationality; re-enlightenment; harmony between human and nature; creative transformation and innovative development

百年大党何以能：基于群众路线的能力解读

张雪梅

(上海交通大学 马克思主义学院, 上海 200433)

摘要:正是把党的群众路线这一工作方法优势变为治国理政优势,通过应对执政基础流失危机,提高党的合法性建设能力;规避限度科学实施,提高党的科学决策能力;价值引领与法器输出并重,提高党的正风反腐能力,才使得中国共产党在长期执政的过程中保持初心不变、作风优良,从苦难走向辉煌。梳理总结这一历史经验对当今中国开启新时代新征程,无疑是有意义的。

关键词:百年大党;群众路线;合法性建设;科学决策;正风反腐

中图分类号: D2

文献标识码: A

文章编号: 1006-6365(2020)06-0099-008

党的十九届四中全会指出,我国国家制度和国家治理体系的一个显著优势,就是“坚持党的集中统一领导,坚持党的科学理论,保持政治稳定,确保国家始终沿着社会主义方向前进,并将党的群众路线纳入党的领导制度体系范畴”^[1]。这实际是对群众路线是党“永葆青春活力和战斗力的重要传家宝”^[2]这一价值认识的制度回应,揭示了中国共产党保持长期执政优势和能力的精神密码和制度正义。党的群众路线的创造性运用集中体现在以下三个方面。

一、应对执政基础流失危机,提高党的合法性建设能力

合法律性和合民意是现代执政合法性的两个基本要件。赢得民心,于理论而言,这是长期执政的政治认同根基,反映的是不同于英雄史观的群众史观的价值取向;从实践来看,这是对执政党执政能力的巨大考验,需要通过政治系统建设,持续激发“人们产生和坚持现存政治制度是社会的最适宜制度之信仰”^[3]。从这一角度

看,中国式协商民主是比西方一票定胜负的选举民主更具民意含金量的民主,只有真正勇于“自我革命”、追求“最大化先进性”的政党才敢于激发民主力量,长期接受民意监督。这既是由共产党党性决定的,更是由自信与能力决定的。因为马克思恩格斯所说的国家日益“脱离社会而独立化”^[4]决定了社会主义国家执政不当也会流失社会基础,苏联解体便是血的教训。那么中国共产党的能力底气在哪?这就是党的群众路线。在建国以来所出现的几次重大执政基础流失危机中,群众路线都起到了重要的化解作用。

坚持党的群众路线体系与标准创新,使我党走出了“十年文革后中国何去何从”的新中国第一场执政基础流失危机,并开辟了以改善党的领导来夯实执政合法性的新境界。众所周知,1981年《关于建国以来党的若干历史问题的决议》(以下简称《决议》)中第一次形成了世界观与方法论相统一的群众路线理论表述:“一切为了群众,一切依靠群众,从群众中来,到群众中去。”^[5]1982

收稿日期:2020-08-12

基金项目:2019年度上海交通大学学术发展支持项目“新时代党的群众路线创新与百年大党使命命运研究”(2019ZDPY07)。

作者简介:张雪梅,女,江西鹰潭人,上海交通大学马克思主义学院教授,博士,博士生导师。

年由邓小平主持修订的十二大党章又增加“把党的正确主张变为群众的自觉行动”，从而形成了“一切为了群众，一切依靠群众，从群众中来，到群众中去，把党的正确主张变为群众的自觉行动”的完整表述。这是党的群众路线概念自1929年提出后，经过二十年革命炮火洗礼、新中国三十年建设所取得的重大创新成果，实现了群众路线理论体系和群众工作评判标准的两大创新，对建国初期大跃进、人民公社直至十年文革所带来的执政基础流失问题起到了重要奠基补缺作用。其实早在1956年，邓小平在党的八大《关于修改党章的报告》中，就强调“群众路线是我们党的组织工作中的根本问题，是党章中的根本问题，是需要党内反复进行教育的”^[6]，并从两方面阐释了群众路线内容。其一，“它认为人民群众必须自己解放自己”；其二，能否采取“从群众中来，到群众中去”的方法决定了党的领导工作能否保持正确性^[7]。但后续大跃进、人民公社，特别是文革错误的发生，表明我们对怎样践行群众路线才是真正实现群众利益并没有真正搞清楚，这个问题的背后是能否继续赢得民心，保持执政合法地位的重大危机考验，需要对建国“三十二年，特别是‘文化大革命’前十年，成绩是主要的，还是错误是主要的”^[8]等重大问题予以实事求是的回答。正是在这一背景下，《决议》通过实事求是的总结和评价统一了党内外思想，解决了国际疑虑，化解了建国以来第一场执政基础流失危机，并开启了“以经济建设为中心”的改革开放之路。《决议》对党的群众路线地位与内容的确立完善功不可没，甚至更具建设意义。因为新中国三十年几乎就是群众运动的三十年，作为群众路线的一种基本实现形式，群众运动对新生社会主义制度的巩固和国民经济体系的恢复作出了巨大贡献。不过，群众运动不等于群众路线，离开群众路线的正确指导，自发盲目的群众运动往往容易偏离航线，进而使人们对群众路线、对党的政治路线、对

社会主义道路和党的执政能力产生疑虑。因此，彻底反思群众路线的地位作用与运作方式已经上升为关乎党的领导合法性资源获取与存续的重大而关键的问题。这个问题不解决，即使确定“以经济建设为中心”，恐怕也会因为领导力量的政治认同缺失和依靠力量的难以凝聚而无法实现。也正是基于这一原因，在群众路线概念提出52年，经历了极左群众运动错误之后，群众路线得以以世界观与方法论相统一的科学规范表述——“一切为了群众，一切依靠群众，从群众中来，到群众中去”，并被上升到毛泽东思想三大活的灵魂之一的重要地位。^[9]它表明坚持党的群众路线不仅要靠信念价值引领，还需要科学制度方法规范制约。一年后，党的十二大党章修订时增加了“把党的正确主张变为群众的自觉行动”^[10]的内容，再次印证了这一点。它既肯定了坚持党的领导的信心信念不可动摇，同时又表明党的领导必须是科学领导，即应该同时满足两个条件：一是主张必须正确，二是必须化为群众的自觉行动。这是“理论一经掌握群众，也会变成物质力量”^[11]这一马克思主义原理的中国化运用。这不仅第一次确立了党的群众工作根本评价标准，为全体党员干部科学践行群众路线，做好群众工作立标定杆，更重要的是开辟了以改善党的领导来夯实执政合法性的新境界。因为“党的正确主张”包含着“坚持党的领导，必须努力改善党的领导”^[12]的命题。邓小平曾强调，加强党的领导必须改善党的领导，必须聚精会神抓党的建设，使党的建设充满生机和活力。这也成为改革开放四十多年后习近平提出“勇于自我革命，从严治党治党，是我们党最鲜明的品格”^[13]这一命题的理论先声。《决议》和十二大党章共同完成的群众路线理论表述在1992年十四大修订的党章总纲中得以确立，并一直延续至今，从法理层面有效规范推动了党的执政合法性建设三十多年的大发展。

拓展党的群众观点体系强化初心,走出八九政治风波引发的第二场执政基础流失危机,为党的执政能力和先进性建设提供了思想基础和方法论指导。1989年春夏之交发生的八九政治风波是国内外敌对势力以推翻中国共产党的领导、颠覆社会主义制度为目的而利用青年学生反对腐败等良好愿望制造的一场政治动乱和暴乱。能否有效制止动乱并在坚持社会主义道路和党的领导下继续治理整顿和深化改革,成为改革开放初期考验中国共产党合法性建设能力的重大问题。为此,已经退居二线的邓小平提出必须树立一个以“艰苦创业反对腐败”^[14]为榜样的第三代领导集体和核心,而当务之急是做几件让百姓满意的事情,只有“一手抓改革开放,一手抓惩治腐败”,特别是高层腐败,才“更能获得人心”^[15]。这也成为江泽民以“三个代表”重要思想立足解决“建设一个怎样的党、怎样建设这样的党”这一核心问题来统领20世纪90年代中国改革开放发展的重要思想基础和实践背景。1990年《中共中央关于加强党同人民群众联系的决定》从六个方面系统概括了群众观点:“要牢固树立人民群众是历史创造者的观点,向人民群众学习的观点,全心全意为人民服务的观点,干部的权力是人民赋予的观点,对党负责与对人民负责相一致的观点,党要依靠群众又要教育和引导群众前进的观点。”^[16]这是继刘少奇在党的七大从四个方面论述群众观点基本内容以来,我党进入改革开放时期后对党的群众观点内容体系的进一步拓展,不仅从世界观方法论角度进行了论述,而且着力于“权为民所赋”这一群众观点核心问题,从权力认知层面予以强调拓展,使“全心全意为人民服务”“要同人民群众保持血肉联系”这些党性宗旨作风要求真正建立在权力价值认识基础上。以此为基础,江泽民、胡锦涛又先后提出“加强和改进党的作风建设,核心问题是保持党同人民群众的血肉联系”^[17]“加强党的执政能力建设,必须…

…以保持党同人民群众的血肉联系为核心”^[18]等命题,确立党建主线为“党的执政能力建设和先进性建设”,提出“立党为公、执政为民”的马克思主义执政党建设目标,从而将群众路线与党的执政作风、执政能力及执政目标一以贯之、层层贯通,开辟了以执政能力和先进性建设夯实执政合法性的新境界,为我国化解危机,实现20世纪90年代经济超高速增长,抓住21世纪前二十年发展战略机遇期,最终成为世界第二大经济体奠定了重要合法性基础。

全面提升党的群众路线的初心使命教育实践功能,化解了潜在的第三次执政基础流失危机,开辟了以全面从严治党治党夯实执政合法性的新境界。应该说,相比邓小平、江泽民这两代在重大历史关头上台执政的领导集体,世界第二大经济体、GDP增长7.8%、国家外汇储备33116亿美元^[19]等关键数据表明,习近平上任时国家发展形势是平稳有序的。但习近平以居安思危的前瞻意识和前所未有的力度开启了中共反腐正风新常态,结果令人触目惊心:十八大以来,经党中央批准立案审查的省军级以上党员干部及其他中管干部达到440人,43人为十八届中央委员或候补委员,9人是中央纪委委员^[20]。而十九大后落马的省部级官员也已经达到52人^[21],尤其是查出了周永康、孙政才、令计划等“野心家”“阴谋家”^[22],查出了郭伯雄、徐才厚等“两面人”“伪忠诚”^[23]。这些事实有力证明,以党的群众路线教育实践活动为抓手开展的反腐正风活动,不是所谓政治宣传走过场,也不是如外媒所言“选择性反腐”“政治权力斗争”,而是进行正风肃纪、反腐惩恶、标本兼治的“自我革命”以赢得更扎实巩固的民意基础。正是管党治党实现了从宽松软到严紧硬的深刻转变,使“党内政治生活气象更新,党内政治生态明显好转,党的创造力、凝聚力、战斗力显著增强,党的团结统一更加巩固,党群关系明显改善”^[24],我们才有理由说,党的群众路线开辟

了以全面从严管党治党夯实执政合法性的新境界。虽然根治腐败心理文化,重建健康政治生态是一场持久战,但只要我们党坚持知行合一,努力开发群众路线的合法性建设功能,保证实质合法性与形式合法性互动发展,我们就一定能赢得绿色政治生态,换来朗朗政治晴空。

二、规避限度科学实施,提高党的科学决策能力

列宁曾说:“只有我们正确地表达人民的想法,我们才能管理。否则共产党就不能率领无产阶级,而无产阶级就不能率领群众,整个机器就要散架。”^[25]正是从这个意义上,毛泽东指出:“政策和策略是党的生命。”^[26]坚持群众路线才有科学决策的可能,所以在战争年代,我们党就提出“一切政策的决定、修改和执行,口号的提出与转变,都必须有群众观点,走群众路线”^[27]。但群众路线也存在影响决策的制约因素,需要规避限度予以实施。

一是合理发挥群众路线双主体的合力作用,提高决策民主性。相信群众、依靠群众是群众路线科学决策功能发挥的重要价值引领。从决策本质而言,人民群众无疑是发挥群众路线科学决策功能的认识主体、利益主体和权利主体。但在具体决策实践中,拥有实际权力的组织及领导干部才是决策主体,其决策观念和决策能力决定着决策,特别是重大决策的科学性,这导致群众路线决策实践的“双主体”张力。虽然从性质而言,人民群众与实际决策主体根本利益一致,但若缺乏正确理念引领和制度支撑,双主体就无法形成决策合力,甚至相互掣肘,影响决策功能的发挥。另外,受社会环境、政治生态、教育培训和物质技术条件等因素影响,无论是党,还是群众,都是有限决策理性,这也会影响决策科学性。建国初期正是没有深刻认识和辩证处理双主体的关系问题,没有正确认识和发挥群众路线对党的决策主张的价值引领和监督作用,甚至片面将群

众运动等同于群众路线,导致群众路线科学决策功能的丧失或扭曲,给党和国家造成了巨大灾难。改革开放后,我党十分注重培养提高干部理性妥协的民主决策思维和民主决策能力,既避免当高高在上的官僚,又避免当群众的尾巴。在提出“三个有利于”“三个代表”“立党为公、执政为民”及“以人民为中心”等重要决策价值理念,保持决策设计的民本性和独立性的同时,强调从法律和制度层面加强决策权力的民主监督和规范,特别是加强对“一把手”的决策权力监督,力戒凭“长官意志”作决策。针对社会群众民主政治参与热情越来越高,但政治素质参差不齐的现状,我党提出要正确处理党内民主与社会民主、自我革命与社会革命关系,保障人民群众依法有序政治参与,形成了顶层设计与基层探索相结合、政策引领与创新实践相结合、自我纠错与群众反馈相结合的决策路径。党的十九大在提出全面增强党员干部执政本领,改进党的领导方式和执政方式,保证党领导人民有效治理国家的同时,对全民思想道德建设、法治社会建设也提出了明确要求,特别是提出要增强全体公民的社会责任意识、规则意识和奉献意识,到2035年社会文明程度要达到新的高度,法治国家、法治政府、法治社会也将基本建成。这既是坚持发挥群众路线双主体决策功能的必然,也是群众路线双主体决策功能能否发挥的重要推动力量和运作基础,这将使群众路线的科学决策功能在更高层次实现高质量的发展。

二是用制度改革弥合群众路线与民主制度之间的张力,提高决策科学性。民主决策需要制度化保障才能提高决策科学性。20世纪50年代毛泽东曾提出,必须“建立一定的制度来保证群众路线和集体领导的贯彻实施”^[28],并按照民主集中制原则形成了以党政军为核心决策者,民主党派等为第二圈决策者,工青妇等机构、社团和公民为第三圈决策参与者的权力精英决策模

式^[29]。但是如何发挥民主—集中—再民主—再集中的科学决策功能,需要相应制度体系支撑,从功能而不是简单从原则规范的角度予以评价和实施。这也是长期以来多党合作制度、政治协商制度等一些制度虚置弱化、非正式组织边缘化的重要原因。经历十年文革没有科学制度约束的大民主、泛民主教训后,我们党提出“党、政权组织同其他社会组织的关系制度化,国家政权组织内部活动制度化,中央、地方、基层之间的关系制度化,人员的培养、选拔、使用和淘汰制度化,基层民主生活制度化,社会协商对话制度化”^[30]等六个制度化来规范政治、经济和社会生活,第一次提出“社会协商对话制度化”,以发挥“从群众中来、到群众中去”的优良传统,提高领导机关活动的开放程度。八九政治风波后,我们党痛定思痛,提出“要保证决策正确,执行有效,必须坚持从群众中来到群众中去,建立和健全民主的、科学的决策和执行程序”^[31],推动了社会主义民主政治大发展,但民主不够和集中不力的现象还没有得到有效解决。党的十八大后,我们党从协商民主制度体系和党的领导制度改革两方面入手,真正从民主与集中两方面保证了群众路线的科学决策功能的发挥。一是第一次从协商民主是“中国社会主义民主政治的特有形式和独特优势”,是“中国共产党的群众路线在政治领域的重要体现”^[32]的高度,构建了从党际协商、政治协商到社会协商的程序合理、环节完整的社会主义协商民主体系,既坚持和完善了中国共产党领导的多党合作和政治协商制度,搞好党际协商,又积极探索建立社会协商民主机制,建立公民参与的开放式绩效评价机制。2013年,成都崇州市全面建立乡镇社会协商会议制度,以会议式协商、圆桌会协商等十多种形式探索了市、乡镇(街道)、村共同参与的三级社会协商会议工作方法^[33]。二是加大党的领导制度建设,建构与群众路线相适应的党的集中领导体制。以习近平为核心

的党中央针对“党内规则混同于国家法律,党规党纪套用‘法言法语’”“纪委成了党内的‘公检法’,纪律审查成了‘司法调查’”^[34]等民主法治乱象,第一次提出“党的领导是中国特色社会主义最本质的特征”^[35]的崭新论断,在旗帜鲜明强调党的领导的同时,第一次将增强“四个自信”纳入新形势下党的建设总目标,第一次提出“深化党的建设制度改革”新命题,厘清党纪与国法的关系,强化依规治党和以德治党的统一,通过重新修订《中国共产党廉洁自律准则》《中国共产党纪律处分条例》等方式,强化“把纪律和规矩挺在前面是对党员干部最大的爱护”的政治认同。2019年9月又连续印发《中国共产党党内法规制定条例》(修订)、《中国共产党党内法规和规范性文件备案审查规定》和《中国共产党党内法规执行责任制规定(试行)》三部党内法规,从党内法规的制定、备案审查与执行多角度、多环节进一步彰显了党勇于自我革命的最鲜明政治品格,也赢得了科学决策所必需的坚强党性和决策合法性。

三是实现权力与知识匹配,提高决策成本-效益统筹力。民主是有成本的政治活动,要科学决策、民主决策就必须提高决策成本-效益统筹力,对群众路线而言更是如此。原因在于相比内容过程比较明确的一般决策设计,群众路线只有抽象的两句话:从群众中来,到群众中去。这种模糊抽象的民主弹性操作空间使群众路线运作时,往往出现组织成本高昂且难以确定、决策机会主义倾向易跑偏走样,保密成本限制决策过程与深度等群众路线特有的决策限度。在加速国家治理体系现代化的今天,以群众路线为主要决策方法的中国共产党更需加快提高决策成本-效益统筹力。由此带来了党政干部实现权力与知识匹配的问题。早在战争年代,我们党就提出“学习!学习!再学习”^[36]的口号;建国前夕,“毛泽东同志号召全党同志为迎接崭新的任务,努力学习过去不

熟悉、不懂得的东西”^[37]；改革开放之初，邓小平号召“全党必须再重新进行一次学习”^[38]，内容不仅包括专业知识和管理知识，更包括马克思主义理论知识。可见，重视理论学习一直是我党优良传统。但从决策角度看，随着信息社会与民主进程的加速发展，科学决策尤其是重大公共决策，更需要包括经济学知识在内的多元知识信息体系支撑，需要组织规范引领的前瞻式学习而非单纯的个体学习、自发学习、后发学习，尤其要善于将具体知识转化为决策意识与能力，提高知识与决策能力的匹配度、精准度，精于从政治—经济角度予以认真计算与监督。因此，20世纪90年代之后，我们党从建设学习型党组织、学习型政党到建设学习型、服务型、创新型政党，逐步加大政治决策过程中知识与信息能力的储备与动员。1998年《中国共产党党和国家机关基层组织工作条例》提出从经济、政治、文化、科技各方面建设学习型党组织。进入21世纪，党的十七届四中全会提出建设马克思主义学习型政党，并印发《关于推进学习型党组织的意见》。党的十八大后，以习近平为核心的新一代领导集体将它丰富发展为“建设学习型、服务型、创新型的马克思主义执政党”^[39]命题，并第一次提出立足国情和实践“发展当代中国马克思主义政治经济学”^[40]。党的十九大进一步提出由学习型政党建设“推动建设学习大国”^[41]。这些目标的层层递进拓展，实质都是要求决策者以组织性、系统性、前瞻性学习能力提高为第一位本领，提高权力与知识匹配度，进而提高民主决策能力。

三、价值引领与法器输出并重，提高党的正风反腐能力

习近平指出：“党的作风是党的形象，是观察党群干群关系、人心向背的晴雨表。党的作风正，人民的心气顺，党和人民就能同甘共苦。”^[42]对中国共产党而言，作风建设不仅事关执政形象建设，而且是涵养执政合法性，推动科学决策

的软实力，而这一目标的达成离不开群众路线从价值引领与法器输出两方面的贡献。正是二者并重，使群众路线具有了标本兼治的持续正风反腐能力。

群众路线时刻鞭策共产党不忘初心、勤廉执政。一是中国特色反腐倡廉价值立场根源于群众路线的坚守。反腐败是有国家以来就存在的历史性、世界性难题，“高高凌驾于社会之上的国家政权”正是“一切腐败事物的温床”^[43]，社会主义国家虽然“打碎旧的国家政权而以新的真正民主的国家政权来代替”^[44]，也只是废除了国家进程中的“政治上的过渡时期”^[45]，如果执政不当，同样无法杜绝腐败问题。基于这一深刻认识，党的几代领导集体都以满足最广大人民的根本利益为评判党的一切工作的最高标准。党的十八大之后开展的党的群众路线教育实践活动，更是构筑起“不敢腐、不能腐、不想腐”的良好政治新常态，使党风、政风、民风焕然一新，也为世界各国治理腐败提出了可借鉴的中国方案。二是始终坚持群众路线才能保持赤子之心和本色作风。习近平指出：“一个政党，如一个人一样，最宝贵的是历经沧桑，还怀有一颗赤子之心。”^[46]新中国成立70年来，我们始终要求党员干部坚守群众观点，不忘初心、牢记使命，以政治清醒、经济清白、作风清明的良好形象取信于民，更加自觉地为实现新时代党的历史使命不懈奋斗。三是始终坚持群众路线才能共建政治信任基础。2013年有调查显示，中国社会的总体信任“已经跌破60分的信任底线”，而社会信任的下降又集中表现为政治信任度的下降。^[47]从中央政府到基层政府，每降低一个层级就流失10%左右政治信任度，到乡镇一级政府和村级组织，只有三成多。^[48]政治信任缺失将使全党陷入“塔西佗陷阱”，即党和政府完全丧失民众信任。而“塔西佗陷阱”出现的根本原因与群众路线的贯彻执行密切相关，在于一些党员干部，特别是领导干部忘记了“人民是权力来

源”。十八大后开展的党的群众路线教育实践活动之所以能够深入人心、成效显著,关键在于它深刻把握了党内政治生活的政治文化生态属性,以严肃规范党内政治生活为切入点,重建风清气正的政治生态,倡导和弘扬清正廉洁价值观,旗帜鲜明抵制和反对庸俗腐朽的政治文化,把群众对党员干部的个人信任转变为对各级政府的组织信任,为刮骨疗毒、强力反腐奠定重要政治信任基础。

群众路线为党群合力正风反腐提供了方法利器。群众路线能够织就党密切联系群众的人格网络和参与网络,凭借人际传播和现代网络技术为共产党正确行使权力提供有效的保障和监督利器。不过,群众路线的保障和监督作用也存有限度,这是由其理论特性及治理环境与对象等外在条件因素所决定的。如四风之弊、贪腐之恶具有的变异、传染等文化特性,社会分工带来的交往范围和阶层限制,网络交往虚拟化、反腐制度滞后性等特点,反腐动力、主体自律、组织程度等因素,都会制约群众路线正风反腐功能的发挥。因此,新中国一成立,我党就从群众运动反腐开始,探索群众路线正风反腐的特点规律。经过70年的发展,特别是党的十八大以来,我党在规避限度正确发挥群众路线正风反腐功能上取得了重大突破。一是坚持“从群众中来”“到群众中去”所蕴含的党群互动要义,反对圈子主义、山头主义,净化政治交往和政治生态,大力开展社交文化建设,从政治理性上推动党风民风的互动发展。二是建构党群互动平衡机制,特别是建构有效的利益治理机制来激发动力、规范行为。如在职务之外开辟职级晋升通道、实施七大群体激励计划和六大支撑行动保障等激励措施分别随着2015年1月《关于县以下机关建立公务员职务与职级并行制度的意见》和2016年10月《关于激发重点群体活力带动城乡居民增收的实施意见》这两份文件的出台开始实施。

三是以能力的提高支撑群众路线的正风反腐功能。如提高群众路线文化自觉能力,将群众路线知信行合一于一切工作之中;提高社会资本汲取能力,通过普遍交往、意见表达、声誉维护等诸多能力的提高,不断获得人民群众的信任与支持;提高审计监督能力,用数字化、信息化审计为打赢一场没有硝烟的反腐败战争提供保障;提高组织动员能力,以群众监督促进党内监督,筑起反腐败的坚强堡垒。

中国特色社会主义进入新时代,群众路线作为现代化进程中永葆党的青春活力和战斗力,推动政党-国家-社会和谐发展的重要法宝当然也必须进入新时代。在网络意识形态斗争的虚拟战场、利益博弈加剧的决策场、时时反弹复发的作风建设“顽固场”,我们将面临更多深层次矛盾需要集民智民力去创造性解决,但只要我们始终坚持以群众路线坚守初心、赢得民心,争做新时代最壮美的精神脊梁,我们就一定能在百年未有之大变局中实现中华民族伟大复兴的中国梦,完成时代赋予我们的使命!

参考文献:

- [1]中国共产党第十九届中央委员会第四次全体会议公报[Z].北京:人民出版社,2019:5.
- [2]在纪念毛泽东同志诞辰120周年座谈会上的讲话[Z].北京:人民出版社,2013:17.
- [3][美]西摩·马丁·李普塞特.政治人——政治的社会基础[M].北京:人民出版社,1997:55.
- [4][43][44][45]马克思恩格斯选集:第三卷[M].北京:人民出版社,2012:54,98,55,373.
- [5][9]十一届三中全会以来重要文献选读:上[Z].北京:人民出版社,1987:340.
- [6][7]邓小平文选:第一卷[M].北京:人民出版社,1994:216,217.
- [8][12]邓小平文选:第二卷[M].北京:人民出版社,1994:306,268.
- [10]十二大以来重要文献选编:上[Z].北京:人民出版社,1986:67.
- [11]马克思恩格斯选集:第一卷[M].北京:人民出版社,2012:9.

- [13]决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告[R].北京:人民出版社,2017:26.
- [14][15]邓小平文选:第三卷[M].北京:人民出版社,1993:310,314.
- [16]十三大以来重要文献选编:中[Z].北京:人民出版社,1991:938.
- [17]江泽民文选:第三卷[M].北京:人民出版社,2006:327.
- [18]十六大以来重要文献选编:中[Z].北京:中央文献出版社,2006:275.
- [19]中华人民共和国2012年国民经济和社会发展统计公报[EB/OL].国家统计局网,2013-02-21.
- [20][22]十八届中央纪委向党的十九大的工作报告[EB/OL].中央纪委监察网,2017-10-31.
- [21]十八大、十九大后落马省部级及以上高官名单 山西最多(表)[N].经济日报,2020-06-15.
- [23]什么是真正的忠诚——坚决反对“两面人”、伪忠诚[N].解放军报,2016-12-22.
- [24]习近平新时代中国特色社会主义思想学习纲要[Z].北京:学习出版社,人民出版社,2019:4.
- [25]列宁全集:第四十三卷[M].北京:人民出版社,2017:113.
- [26]毛泽东军事文集:第四卷[M].北京:军事科学出版社,中央文献出版社,1993:434.
- [27]建党以来重要文献选编(1921~1949):第二十四册[Z].北京:中央文献出版社,2011:370—371.
- [28]毛泽东文集:第七卷[M].北京:人民出版社,1999:19.
- [29]胡伟.政府过程[M].杭州:浙江人民出版社,1998:126.
- [30][31]改革开放三十年重要文献选编:上[Z].北京:人民出版社,2008:496,573.
- [32][42]习近平谈治国理政:第二卷[M].北京:外文出版社,2017:291,44.
- [33]崇州全面推开乡镇社会协商会议制度[EB/OL].崇州新闻网,2014-03-18
- [34]王岐山.坚持高标准守住底线 推进全面从严治党制度创新[N].人民日报,2015-10-23.
- [35]在庆祝全国人民代表大会成立60周年大会上的讲话[Z].北京:人民出版社,2014:6.
- [36]刘少奇选集:上卷[M].北京:人民出版社,1981:71.
- [37][38]江泽民.论党的建设[M].北京:中央文献出版社,2001:143,141.
- [39]十八大以来重要文献选编:上[Z].北京:中央文献出版社,2014:39.
- [40]习近平.立足我国国情和我国发展实践 发展当代中国马克思主义政治经济学[EB/OL].新华网,2015-11-24.
- [41]决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告[R].北京:人民出版社,2017:68.
- [46]李从军,赵承,李柯勇.习近平:政党如人,最宝贵的是历经沧桑仍怀赤子之心[EB/OL].人民论坛,2014-03-24.
- [47]报告称我国总体信任跌破底线 7成人不信陌生人[N].中国青年报,2013-02-17.
- [48]刘春春,刘浩林:群众路线是强化政治信任的重要途径[J].传承,2013(13).

[责任编辑 杨捷]

How can the Communist Party of China Become a Centennial Party: An Interpretation Based on the Ability of the Mass Line

ZHANG Xuemei

(School of Marxism, Shanghai Jiao Tong University, Shanghai 200433, China)

Abstract: It is precisely by turning the advantage of the party's mass line as a working method into an advantage in governing the country. Only by coping with the crisis of the loss of ruling foundation, improving the party's ability of legitimacy construction, avoiding the limit of scientific implementation, improving the party's scientific decision-making ability, paying equal attention to value guidance and legal instrument output, and improving the party's ability of positive atmosphere and anti-corruption, can the CPC's long-term ruling intention remain unchanged, its mission enhanced, its ability improved, and it will turn from suffering to glory. It is undoubtedly meaningful to sort out and summarize this historical experience for China to open a new era and a new journey.

Key words: centennial CPC; mass line; legitimacy construction; scientific decision-making; rectify the atmosphere and fight against corruption

比鉴之间：党内政治文化理论图景的两种建构方式

李岩 张彦

(浙江大学马克思主义学院, 浙江 杭州 310007)

摘要:党内政治文化是政党政治建设的文化根基,具有独特的发展规律。对此论题的建构中,西方政治文化理论对于开拓党内政治文化研究理路具有借鉴意义,但是以“微”释“宏”研究方式的整体合法性问题以及理论逻辑的自洽自立的因果完备性问题存在缺陷。而在马克思的视野中,党内政治文化作为一种“意识形态的总体概念”,从历史唯物主义的宏观维度被赋予阶级性、历史性和批判性特质,有效弥补了西方政治文化理论的理论困境。

关键词:党内政治文化;意识形态的总体概念;马克思政治文化观;历史唯物主义

中图分类号: D26

文献标识码: A

文章编号: 1006-6365(2020)06-0107-009

从道路自信、理论自信、制度自信到文化自信,从文化层面治党治国已成为新时代的重要逻辑。党内政治文化作为政党政治建设的文化根基,在全面从严治党的过程中起着灵魂涵养、强基固本的作用,因此日益受到党中央的高度重视。正确认识建设党内政治文化的重要意义,切实发挥党内政治文化的功能价值,从理论层面深入探究其建构方式是当前重要任务。其中,西方政治文化理论与马克思政治文化观对如何理解和阐释党内政治文化具有不同的理论逻辑和思维理路,成为建构党内政治文化的两种具有代表性的理论图景。站在新的历史方位,以当下中国党内政治文化建设的现实背景为基础,基于马克思主义的指导地位与开放包容的文化立场,比较两种理论图景在概念理解、内容分析和方法运用等方面的不同特质,探讨发展中国共产党党内政治文化的现实路径具有重要意义。

一、以“微”释“宏”的理论范式：从阿尔蒙德、英格尔哈特到帕特南

西方政治文化理论是理解和建构党内政治文化的重要理论图景之一,其核心理论特质表现为以下四点:(1)以微观层面的主观政治态度的数据分析为主要基础;(2)在(1)的前提下进行“宏观”的、“客观”的政治文化诠释;(3)突显政治文化是政治结构的重要影响因素;(4)主张政治文化建设是保证民主政治持续性和有效性的关键。西方政治文化理论的代表人物加布里埃尔·A·阿尔蒙德(Gabriel A. Almond)、罗纳德·英格尔哈特(Ronald Inglehart)和罗伯特·帕特南(Robert D. Putnam)等都对党内政治文化问题有独到见解,分别形成了理解党内政治文化的三种范式:“公民文化”范式、“价值观”范式与“社会资本”范式。这三种范式对党内政治文化的分析既有联系又有区别,呈现出相对统一体

收稿日期:2020-08-12

基金项目:国家社会科学基金重点项目“新发展理念的价值排序与中国实践研究”(18AKS010)。

作者简介:李岩,男,辽宁北票人,浙江大学马克思主义学院博士研究生;张彦,女,浙江慈溪人,浙江大学马克思主义学院教授,博士生导师。

系内部的多元分化。

(一)“公民文化”范式:作为一种“政策次文化”的次级文化

阿尔蒙德将党内政治文化理解为政治文化横向分裂产生的“政策次文化”(policy subculture)。阿尔蒙德认为,大多数的政治文化都是异质的,正如他所追求的公民文化即是一种混合的具有不同政治取向的政治文化。因此,他借用拉尔夫·林顿(Ralph Linton)的术语即“次级文化”(subculture)来具体阐述政治文化的内部分化。次级文化具有两种变形,一种是纵向的裂变,发生在有系统地混合的体系之中,形成一种异质性的政治文化。另一种变形为横向的裂变,由此形成的次级文化“可以用来指人口中的一种阶层,他们一方面执着地取向于政策的输入与输出,但对政治结构的取向又是‘忠诚的’”^[1]。这种次级文化被称为“政策次文化”。美国的两党制便突出地体现了这一特点。美国的民主党与共和党尽管在具体政策方面存在分歧,但它们对国家的忠诚与热爱是一致的。从中可以看出,代表某一阶层或阶级政治立场的党内政治文化在阿尔蒙德看来是一种次级政治文化,它有利于形成“同质性政治文化”。在《公民文化》中,阿尔蒙德以“政党支持者的形象”和“跨党派婚姻态度”为衡量标准,通过微观层面的数据调查具体分析了五国的“党派情感”,阐释不同类型的“党派立场”,以此论证有效运行的民主制度需要的党派立场特征:“既要避免极端的强烈对立,也要避免极端的政治冷漠。”^[2]具备这种特征的党内政治文化正是阿尔蒙德所要追求的政策次文化。

可见,阿尔蒙德的“公民文化”范式的核心和重点在于政治文化,党内政治文化被置于政治文化的理论框架中,目的是形成一种消极的同质性公民文化。对于公民文化范式对同质性政治文化的强调和追求,英国政治学者安德鲁·

海伍德(Andrew Heywood)提出了批评,他认为阿尔蒙德倾向于将政治文化看作同质性的,由此,政治次级文化便被忽略,往往掩盖了社会碎片化和社会冲突的现实。^[3]实际上,只有纵向上的文化分裂才阻碍同质性政治文化的形成,阿尔蒙德并不是有意掩盖政治文化的内部分歧,只因他的研究重点是“对政治结构和过程的取向,而不是对政治要求和输出内容的取向”^[4]。因此,忽略政治次级文化是阿尔蒙德有意为之,是学术研究的适当取舍,他也承认对政策次文化的研究需要付出与他的研究同样多的努力。

(二)“价值观”范式:价值观变迁中的政党分化

与阿尔蒙德一样,英格尔哈特也将党内政治文化问题的阐述置于政治文化理论框架之中,并通过微观层面的数据分析论证政治文化对于民主政治制度的重要影响。但在分析党内政治文化的深度与研究方法的科学性上,英格尔哈特比阿尔蒙德更进一步。英格尔哈特的关注点在于文化的价值观层面,并以此为中介因素,通过数据分析探究价值观随经济发展与代际变迁而发生的转变及这种转变对党内政治文化和民主制度的影响,从而将经济、政治和文化的互动关系揭示出来。英格尔哈特论证指出,随着经济的发展,发达国家已经开始由现代主义价值观向后现代主义价值观转变并由此带来了政治议程的转变。转变主要表现在两个方面:一是“使它从强调不惜一切追求经济增长转向日益关注经济增长的环境成本”^[5];二是“从基于社会阶级斗争的政治分化转向基于文化问题和生活质量问题的分化”^[6]。这种政治转变随之带来了政党的新分化,以往政党的左派与右派分化是基于对生产资料所有权和收入分配的观念差异,如今的政党分化变成以物质主义者支持为主的党派与以后物质主义者支持为主的党派

的对立。这种政治分化改变了政党的传统定位与政治立场,对政党成员造成了一定程度的精神分裂,传统的政党忠诚出现危机,很多传统政党重新调整自己的政治纲领以适应新的政治需求、吸引新的社会阶层。

英格尔哈特转变了党内政治文化研究的重点,将更具稳定性和普遍性的价值观设定为党内政治文化的核心,从而能更为科学地反映世界上各个国家的党内政治文化的结构差异。英格尔哈特通过分析党内政治文化随价值观变迁而发生的转变状况,赋予党内政治文化一定的历史维度,从而一定程度上弥补了阿尔蒙德静态化、简单化的理论不足。因此,在研究方法的科学性和研究深度上,英格尔哈特优于阿尔蒙德。但是英格尔哈特在阿尔蒙德的基础上并没有走太远,他仍是非独立性地简单化研究,缺乏对党内政治文化内部结构的深度独立性分析,这一缺陷在帕特南的“社会资本”范式中得到了弥补性解决。

(三)“社会资本”范式:信任、规范与政党组织的内在互动关系

帕特南的“社会资本”范式更为具体细致。帕特南的核心假设是公民共同体对民主绩效具有重要的影响,在具体分析时引入了社会资本概念,通过对意大利南北部的地区改革状况的数据调查详细论证这一理论假设。民主绩效关涉到精英政党对民众需求的回应与解决需求的有效性,而公民共同体以及社会资本同样涉涉及到政党等公民参与网络。因此,帕特南强调政治文化的拥有者并不仅是全体公民,还包括政党。帕特南的调查对象与分析包含了更多意大利政党精英的政治态度与价值倾向,这在一定程度上削弱了政治文化对党内政治文化的“宰制”,相对独立细致的分析得以可能。

在帕特南的理论逻辑中,社会资本与党内政治文化具有一定的内在关系。在他看来,所谓

“社会资本是指社会组织的特征,诸如信任、规范以及网络,它们能够通过促进合作行为来提高社会的效率”^[7]。其中,政党是公民参与网络重要形式之一,信任与规范是社会组织的重要政治文化要素。帕特南指出,公民参与网络分为横向型和垂直型两种,只有横向型参与网络才能真正提高社会信任,产生平等有效的互惠规范。而大众性政党一般属于横向型参与网络,其内部成员的横向政治互动有利于政党内部的信息流通和互惠规范的形成。帕特南认为社会信任、互惠规范与政党组织存在因果动态关系,不仅良好的政党组织会促进社会信任和互惠规范的形成,社会信任与互惠规范作为党内政治文化的重要组成部分,也对政党组织具有重要影响。因此,社会资本与党内政治文化的内在关系表现为:一方面,社会资本包含党内政治文化的核心要素;另一方面,党内政治文化是社会资本的重要表现形式。至此,西方政治文化理论分析党内政治文化的三种理论范式得以基本呈现。

从阿尔蒙德、英格尔哈特到帕特南,西方政治文化理论不仅在总体上阐明了政治文化与政治结构之间的关系,而且从具体层面阐释了党内政治文化与政治文化的关系、历史变迁及内部结构等。尽管它们的研究理路有所不同,但总体具有以下共同特征:(1)将党内政治文化理解为政治文化的内部分化,政治文化的理论框架规约党内政治文化的具体分析;(2)具有鲜明的价值指向,目的在于探索如何提升西方民主制度的稳定性或有效性,对党内政治文化的分析建立在西方政党制度的基础之上并以此为典范;(3)“在本体论、方法论上均具有鲜明的诠释主义特色”^[8],主要从微观视角切入,通过实证考察和定量分析个人的政治态度或价值取向研究党内政治文化。阿尔蒙德、英格尔哈特、帕特南等人的政治文化理论范式为党内政治文化的研究开拓了思路,然而在以“微”

释“宏”的整体合法性以及理论逻辑的自洽自立的因果完备性方面存在缺陷,因此并不具有足够的解释力来诠释党内政治文化。在马克思历史唯物主义的宏观视野中,“党内政治文化”被理解为一种“意识形态的总体概念”,并以此历史科学地阐释了党内政治文化的本质及特征,“这与确立在行为主义基础上的现代西方资产阶级政治文化观形成了鲜明的对照”,^[9]有效弥补了西方政治文化理论的理论困境。

二、作为一种“意识形态的总体概念”的马克思政治文化观

在马克思的理论视野中,对政治文化及其党内政治文化的理解是与意识形态批判理论和阶级斗争理论密切相关的。在对此问题的具体分析中,马克思以历史唯物主义的总体性视野揭示了党内政治文化的出发点、本质及其特征,批判了资产阶级政党政治文化,阐释了共产党党内政治文化的鲜明特征,展现出与西方政治文化理论范式不同的理论视角,成为建构党内政治文化重要的理论图景。

其一,马克思对政治文化以及党内政治文化的理解是一种“意识形态的总体概念”。与西方政治文化理论范式不同,马克思并没有具体区分政治文化与党内政治文化,而是将二者从宏观上共同把握为“政治意识形态”。按照卡尔·曼海姆(Karl Mannheim)的理论逻辑,西方政治文化理论的诸多范式对党内政治文化的理解是一种“意识形态的特殊概念”,它们所阐释的党内政治文化仅涉及部分文化内容层面,只是在纯粹心理学的水平上分析观念。并且由于特殊概念注重心理学的层次,因此分析的参照点总是个人,且是独立同质的个人。曼海姆对此指出:“如果我们把我们的观察只局限于发生在个体的精神过程上,认为个体是意识形态的唯一可能的载体,那我们就永不可能从整体上把握属于特定历史状况中的社会集团的智力领域的

结构。”^[10]因此,西方政治文化理论的这种分析理路至多只能揭示党内政治文化的“集体心理方面”。而在马克思的理论逻辑中,党内政治文化作为“政治意识形态”是一种“意识形态的总体概念”,这种总体性概念涉及总体世界观和概念结构,侧重在精神层次和理论层次分析思维模式并将其与社会状况联系起来。尽管马克思考察意识形态的出发点也是个人,但非同质的个人,而是在社会中共同合作生产和相互交往的异质个人,从而将意识形态与人们的社会生产与社会交往联系起来。意识形态由此被作为一个整体看待,揭示具体社会形式的整体思想结构,而不是相互分离的经验和态度的混合。马克思借用各种物理学的概念指出,在总体上意识形态是“与物质前提相联系的物质生活过程的必然升华物”^[11]。

在马克思的“意识形态的总体概念”范畴中,党内政治文化归属于社会政治意识形态,具体而言是政党政治生活总体性的精神性反映和映现,由现实人类的物质生产方式以及由此产生的社会关系所决定。在“意识形态的总体概念”的规范下,考察党内政治文化需从现实中的党员个人出发,且将其与他们现实的生产生活与政治生活联系起来,而非从抽象的纯粹的理性人或纯粹感性人出发,因为单纯在微观层面从个人的政治态度出发无法说明深刻复杂的党内政治文化现象。西方政治文化理论这种以“微”释“宏”的研究方法带来了理论假设上的因果关系问题。“这源于数据库的缺乏,而数据需要满足两个标准:第一,为了进行分析,必须有足够数量国家的随机样本。第二,这些样本必须包含政治文化理论的相关变量。”^[12]但这些标准很难达到。西方政治文化范式的核心因果关系假设即政治文化决定政治结构的因果关系因此无法得到有效论证。政治文化在宏观层面的因果关系问题必须求助于其他理论。迪尔特·福克

斯(Dieter Fuchs)指出,宏观层面的政治经济学的方法是政治文化范式存在竞争关系的范式,应该在这种相互竞争中对方法进行充分批评。

其二,马克思是在历史唯物主义的总体性视角中把握党内政治文化的特征。“意识形态的总体概念”强调以一种总体性的宏观视角考察人类思想文化的本质及其特征。而西方政治文化理论以“微”解“宏”、以“量”析“质”的思想逻辑在马克思看来无法把握复杂多变的政治文化现象。这源于其理论方法的第二个问题即“整合问题”,这种方法上的挑战在于克服“个体主义谬误”,即没有理论依据可以说明个体数据与从个体数据中提炼出的更高水平的整合之间可以有效结合。因此,整合问题实质上就是态度问题的主观性无法保证整体结果的客观有效性,这也是西方现代政治文化研究方法最为人诟病的方面,从微观主观态度走向宏观客观结果涉及诸多限制。马克思对意识形态问题的研究思路对这种定量分析方法存在天然的抵制。

马克思和恩格斯将历史划分为自然史和人类史,而党内政治文化作为一种意识形态形式只是人类史的一个方面。马克思在1857年《〈政治经济学批判〉序言》中曾指出:“在考察这些变革时,必须时刻把下面两者区别开来:一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革,一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的,简言之,意识形态的形式。”^[13]在这里,马克思对人类历史的研究领域进一步区分为实证性社会科学和历史科学。在马克思看来,研究党内政治文化这种宏观层面的问题必须诉诸于历史科学,而研究历史科学必须站在历史唯物主义的总体性立场上对人类的历史变迁进行宏观考察。以马克思的理论逻辑分析,政治文化以及党内政治文

化既具有“理想性和建构性”,也具有“回溯性和滞后性”,更具有“偶发性和跳跃性”^[14],因此,“它缺少自然科学所需要的那种严格而稳定的普适性和一贯性,无法在其重复性中反复观察,做出类似于概率统计那样粗概的数学分析,对定量分析形成某种天然抵制”^[15]。马克思的理论逻辑要求我们以宏观视野把握党内政治文化,明晰其社会性和历史性。在这种方法的指导下,西方政治文化理论诸多范式的因果问题与整合问题将得到合理解决。

在历史唯物主义的总体性宏观视野中,党内政治文化具有非独立性、阶级性以及历史继承性等特征。马克思认为,政治文化和党内政治文化等意识形态形式不具有“独立性外观”,“它们没有历史,没有发展”^[16]。它们根本上由人们的物质生产和生活以及政治历史发展决定,自身无法独立发展,而且主要产生于阶级社会中,集中反映着一定阶级的利益。马克思指出,在阶级社会中,“统治阶级的思想在每一个时代都是占统治地位的思想”^[17]。因此,国家以及政党作为阶级斗争的集中体现,政治文化以及党内政治文化作为这些阶级斗争的文化反映,分别代表着统治阶级的利益以及政党所代表阶级的特殊利益。政治文化以及党内政治文化作为一种阶级文化尽管不具有完全的独立性,但并不是跟在阶级斗争背后亦步亦趋地变化,实际上,它们具有一定的历史继承性。“人们自己创造自己的历史,但是他们并不是随心所欲地创造,并不是在他们自己选定的条件下创造,而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。”^[18]简言之,对于党内政治文化来说,人们并不是随心所欲地创造,而是受到历史传承下来的条件的影响,这种条件包括根本性的经济条件以及直接性的政治条件。

其三,马克思站在无产阶级立场上揭示了共产党党内政治文化的鲜明特征和价值指向。

马克思的“意识形态的总体概念”并不是一种中性的概念,而是一种“评价性的意识形态概念”。西方政治文化理论虽然采取所谓“价值中立”的定量分析方法,但是在理论假设中包含着鲜明的价值预设与价值指向,它们的目的在于探索能够促进西方民主制度持续存在与有效发展的政治文化。与此相适应,它们所阐释的党内政治文化也是基于西方多党制的状况,它们的论述重点仍然是资产阶级政党的政治文化。而马克思则以科学的理论站在无产阶级立场上批判资产阶级的生产方式、政治形式以及文化体系,揭示资产阶级政治文化的历史局限性。首先,马克思认为,相较于资产阶级政党的党内政治文化,共产党党内政治文化具有先进性和革命性。“共产党人的理论原理,决不是以这个或那个世界改革家所发明或发现的思想、原则为根据的。这些原理不过是现存的阶级斗争、我们眼前的历史运动的真实关系的一般表述。”^[19]其次,马克思强调崇高理想和坚定信念是共产党党内政治文化的精神内核,也是必须始终坚守的目标方向。马克思指出:“共产党人的最近目的是和其他一切无产阶级政党的最近目的是一样的:使无产阶级形成为阶级,推翻资产阶级的统治,由无产阶级夺取政权。”^[20]马克思也强调为人民谋利益是共产党党内政治文化的价值指向。“过去的一切运动都是少数人的,或者为少数人谋利益的运动。无产阶级的运动是绝大多数人的,为绝大多数人谋利益的独立的运动。”^[21]

至此,马克思政治文化观展现出与西方政治文化理论不同的思想理路。马克思以一种“意识形态的总体性概念”理解和分析党内政治文化,揭示了党内政治文化的本来面目,从哲学高度深刻剖析了党内政治文化的特征,具有鲜明的科学性、实践性和批判性,成为理解党内政治文化的理论原则。相较于马克思的理论逻辑,西方现代政治文化理论缺乏深厚的历史维度和批

判维度,但对现实具体的党内政治文化问题的分析细致而深刻,其案例分析和定量研究的实证研究方法尽管有其弊端,但在促进马克思主义方法和原则的具体应用和现实检验方面具有重要借鉴价值。比鉴之间,两种党内政治文化的理论图景对当前建构党内政治文化都具有积极的启示意义。

三、在双层耦合中建构党内政治文化

新时代管党治党面临诸多考验,其中商品交换原则不断侵蚀党内生活,权权交易、权钱交易、权色交易等不正之风不断破坏党内政治生态,关系学、厚黑学、官场术等封建糟粕不断腐蚀党内关系,个人主义、分散主义、自由主义、本位主义、好人主义、宗派主义、圈子文化、码头文化等错误思潮和腐朽文化不断侵袭党内政治生活。面对此种困境和问题,在党的十八届六中全会第二次全体会议上,习近平指出:“注重加强党内政治文化建设,不断培厚良好政治生态的土壤。”“党内政治文化”是“由政党意识形态及其宣扬的价值观念,以及政党成员共同的政治取向和由此决定的政党形象等内容所构成的政党的精神结构”^[22]。党内政治文化概念的提出与阐释,意味着中国共产党的建设进入了一个新的阶段。在新阶段建构党内政治文化应认识到:一方面,党内政治文化是中国共产党历史经验的科学总结,是新时代现实任务的积极回应,是在马克思主义指导下的理论升华;另一方面,党内政治文化也是积极学习和借鉴西方政治文化理论的结果。因此,有必要充分借鉴马克思主义和西方政治文化两种理论资源,取长补短,兼收并蓄,为促进中国共产党的党内政治文化建设提供坚实的理论支撑和方法指导。

(一)拒斥“公民文化”范式中的消极政治,发扬党内主体性政治文化

资本遮蔽下的现代自由主义政治文化实质是一种“告别革命”喧嚣中的消极政治。站在马

克思主义历史唯物主义的视角下培育党内政治文化,就是拒斥资本遮蔽中的消极政治,建构一种历史性、革命性的主体性政治文化。发扬自力更生、艰苦奋斗的马克思主义革命精神是超越资本主义冷漠、消极政治文化之伦理动力。

消极的政治文化观在本质上消解了马克思主义历史唯物主义的实践性,颠倒了马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中的结论。回顾马克思对党内政治文化的意识形态性宏观定位以及对主体的历史性、实践性审视,面对当前党内政治文化建构的中国语境,应当在发扬党内主体性政治文化中建构新时代的党内政治文化。当前面向现代化的政治体制改革并不是一种效仿西式“公民文化”的、趋向世俗化的“去政治化的政治”,而是在坚定马克思对共产党政治文化的宏观定位中发扬体现历史性、兼顾实践性的主体性风范。这种风范实则是对主体革命性气质的尊重与鼓励。正如邓小平所强调:“改革开放胆子要大一些,敢于试验,不能像小脚女人一样。看准了的,大胆地试,大胆地闯。”^[23]这就是邓小平改革的革命精神。发扬党内主体性政治文化,一方面要求中国共产党在改革实践中始终保持先进性且具备高度的改革热情与无产阶级使命感;一方面又必须以冷静且理性的心态着眼于客体向度,客观认识历史进程,承认政治在价值上的服务功能,即政治服从、服务于经济建设与社会发展。

在主体性党内政治文化的现实化中,应当在坚持党的领导中引导党内政治文化从“文化中轴”到“制度中轴”^[24]的转变,“发挥制度文化的作用,通过刚性制度的柔性作用,推动理性治党,推进党内政治文化的健康发展,进一步净化党内政治生态”^[25]。这也正是在邓小平将党的建设首创为“新的伟大工程”后,在党的十九大报告中,党的建设“伟大工程”再次得到习近平强调的党内政治文化释义。党内主体性政治文

化建设体现着“两个先锋队”建设、党的执政能力建设、党内民主建设与党的制度建设的政治文化视角,是从党内政治文化规约上避免走入资本遮蔽下的消极政治的自渡过程,体现着中国共产党自我调适与自我革命的自主能力。

(二)推陈出新,构建发展型党内政治文化

后物质主义作为一种社会思潮的兴起不仅在西方社会逐渐渗透进政治领域,在中国也引起了一定程度的关注和重视。中国政策从某种意义上而言,可以说也透露出后物质主义的价值观转向,最典型的就是党的十九大报告中对我国当前社会主要矛盾的新定位,表现了从对“以经济建设为中心”的物质建设到对“美好生活”的后物质主义式价值追求。新时代建构具有新气象的党内政治文化,不仅要突出主体性,还强调在利用革命时期或前一个历史时期的意识形态库存的基础上,尊重现代性价值观的转换,从话语和价值观上推进传统党内政治文化因素的当代性,构建发展型党内政治文化。

我们知道,在历史唯物主义的总体性宏观视野中,党内政治文化具有“理想性和建构性”“回溯性和滞后性”。因此,党内政治文化具有历史继承性的特征,这就要求党内政治文化的发展必须正确处理传统与现代的关系,实现传统党内政治文化的当代化。传统党内政治文化的当代化“建设实践需要牢记革命理想,将革命理想有效地转化为建设实践的内在原则”^[26]。革命逻辑要发挥当代价值必须实现现代性转换,才能更好地融入当代发展型党内政治文化,成为建设和发展的动力。事实上,革命精神一直是我们进行革命、从事改革和建设实践的必要精神元素。从邓小平将进行四个现代化的奋斗视为“一场深刻的伟大革命”,到习近平将建设中国特色社会主义事业视为一场“伟大斗争”,这其中“伟大革命”和“伟大斗争”是传统革命话语在新时代的当代转化,它既蕴含了传统政治文化

中的伦理要素,也凸显了当代实践的真实内容。如此,便体现了当代发展型党内政治文化的“理想性和建构性”,同时承继了中国共产党政治文化的历史连续性,党内政治文化的传统话语实现了当代语境的转换后增加了改革发展的合法性。因此,马克思在共产党党内政治文化上对历史唯物主义性和无产阶级性的强调,在这种发展型党内政治文化中得到了实现。传统革命文化的当代性转化既保留了无产阶级的阶级性,又体现了历史唯物主义的宏大视野。在其具体实现形式上,要变革简单的“淡化”和“告别”思维,应置身于具体的当代语境和现实问题中,寻求“转化”的方式,使革命、建设和改革的不同时期在意义上发生重要关联。

(三)加强黏性,增进党内政治文化的社会认同度

社会资本范式内含的信任、规范与网络三要素反映了党内政治文化与社会政治文化的联系。加强党内政治文化与社会政治文化的契合性,必须坚持马克思主义党内政治文化的无产阶级性。或者说,探讨如何增进党内政治文化的社会认同度的实现方式的问题,也是在探讨如何更好地坚持马克思主义党内政治文化的无产阶级性的问题。

观念更新,即确立党内与党外(社会)政治文化紧密联结并一体化发展的观念。党内政治文化与社会政治文化的紧密联结就是党内政治文化社会化与大众化。无论是横向型还是垂直型的公民参与形式,所有的社会政治文化都必须得到重视与关注。因为社会不仅是党的执政根基所在,也是构建发展型党内政治文化的一个重要信息来源。尊重和保障社会政治文化的有序、良性发展是构建发展型党内政治文化的一个重要条件。党内、党外政治文化的常态化对接与密切联系是切实践行党的群众观念与党的群众路线、密切党群关系的重大文化创新。党内

政治文化大众化有利于增强社会心理认同,形成社会化的价值共识,在夯实党的思想基础和群众基础上进一步巩固党的执政地位。同时,要注重加强党内政治文化大众化的机制建设。党的政治利益从根本上同社会利益相一致,所以,提升党内政治文化的社会认同度的机制建设应当定位到党与社会的利益协调上,以发展好、保障好、维护好最广大人民群众在经济、政治、文化、社会和生态等全方位、各角度的合法权利为执政根本目标,广泛吸纳党内政治文化大众化的最大公约数。此外,理顺党内外政治文化关系,还应当持续推动全面从严治党制度化建设,增进社会对党内政治文化的心理认同。

建构与发展党内政治文化是一个复杂的理论问题和实践问题,本文只是侧重从政治文化的理论视角比较西方政治文化理论与马克思政治文化观,以求从中找到建构党内政治文化的有益理论资源。从另一种角度来看,党内政治文化直接反映的是党内政治生活的精神特质,党内政治文化的独特性直接取决于党的特性,简言之,有什么样的政党及其党内政治生活,就有什么样的党内政治文化。因此,探索建构和发展党内政治文化的路径也应从中西方政党理论吸收养分。另外,如何以理论有效指导实践,并从政治实践中提升为新的理论是未来党内政治文化研究需要进一步探索的重大问题。

参考文献:

- [1][2][4][美]加布里埃尔·A.阿尔蒙德,西德尼·维巴.公民文化——五个国家的政治态度和民主制度[M].张明澍,译.北京:商务印书馆,2014:27,118,29.
- [3][英]安德鲁·海伍德.政治学的思维方式[M].张立鹏,译.北京:中国人民大学出版社,2014:146.
- [5][6][美]罗纳德·英格尔哈特.现代化与后现代化[M].严挺,译.北京:社会科学文献出版社,2013:274.
- [7][美]罗伯特·D.帕特南.使民主运转起来[M].王列,赖海榕,译.北京:中国人民大学出版社,2015:216.
- [8]高奇琦.比较政治[M].北京:高等教育出版社,2016:78.

- [9]王沪宁.政治的逻辑——马克思主义政治学原理[M].上海:上海人民出版社,2016:437.
- [10][德]卡尔·曼海姆.意识形态与乌托邦[M].黎鸣,李书崇,译.南京:译林出版社,2016:58.
- [11][16][17]马克思恩格斯文集:第1卷[M].北京:人民出版社,2009:525,525,550.
- [12][美]罗伯特·E.戈定.牛津政治行为研究手册(上)[M].王浦劬,等译.北京:人民出版社,2018:172.
- [13][18][19][20][21]马克思恩格斯文集:第2卷[M].北京:人民出版社,2009:592,470—471,44—45,44,42.
- [14][15]胡潇.马克思恩格斯关于意识形态的多视角解释[J].中国社会科学,2010(4).
- [22]赵理富.政党的魂灵:中国共产党政党文化研究[M].武汉:武汉大学出版社,2008:43—44.
- [23]邓小平文选:第3卷[M].北京:人民出版社,1993:372.
- [24][25]郑济洲.从“文化中轴”到“制度中轴”:党内政治文化嬗变研究[J].湖北行政学院学报,2018(5).
- [26]罗骞.走向建构性政治[M].上海:华东师范大学出版社,2014:209.
- [责任编辑 杨捷]

Between Comparison and Reference: Two Ways to Construct the Theoretical Vision of Inner-Party Political Culture

LI Yan ZHANG Yan

(School of Marxism, Zhejiang University, Hangzhou 310007, China)

Abstract: The Inner-Party Political Culture is the cultural foundation of the political construction of the party, which has its unique development law. In the construction of this topic, Western political and cultural theories can be used for reference in exploring the theoretical path of Inner-Party Political Culture research. However, there are some defects in explaining the overall legitimacy of the macro-research mode with "micro" and the self-consistent and self-supporting causal completeness of theoretical logic. In Marx's view, as a "general concept of ideology", the Inner-Party Political Culture is endowed with class, historic and critical characteristics from the macro dimension of historical materialism, which effectively remedies the theoretical dilemma of Western political and cultural theory.

Key words: Inner-Party Political Culture; general concept of ideology; Marx's view of political culture; historical materialism

民族气骨与传统诗教

——论吴芳吉湖南时期的文学活动

张弛

(湖南师范大学 文学院, 湖南 长沙 410081)

摘要:白屋诗人吴芳吉1920年至1925年在长沙任教,适逢湖南“自治运动”以及新文化运动在湖南发酵。通过追溯屈子遗风,提倡近代以黄兴、蔡锷为代表的湘人气骨,吴芳吉尝试着从湖湘文化传统和精神中寻找补救中国现实积弊的传统资源。同时,反思激进政治运动、创办《湘君》杂志等活动,也反映出其以“温柔敦厚”诗教匡正人心、改良文化的努力,并最终以诗文的形式呈现出来,构成了吴芳吉个人对于现代湖南乃至中国社会的观察与思考。

关键词:吴芳吉;湖南“自治运动”;屈子;湘人气骨;诗教

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:1006-6365(2020)06-0116-009

吴芳吉(1896—1932),字碧柳,号白屋吴生,世称白屋诗人,重庆江津人,是民国时期著名诗人,其代表作《婉容词》被誉为可与《孔雀东南飞》相媲美的长篇叙事诗。吴宓曾评价其诗作,“至是值文学革命,新诗初兴,君亦多为新诗,以天性笃挚,富感情,又深研旧诗格律,故所作自有特长,与众不同”,“然其后乃复为旧诗,造诣宏深。但君之旧诗终与人异,盖真能镕合新诗旧诗之意境材料方法于一炉者”^①,道出了吴芳吉诗歌创作介于新与旧、现代与传统之间的特质。而吴芳吉作为文化保守主义者,通过笔下文字对于新文学、新文化运动乃至整个民国社会的观察思考,亦往往呈现出特定历史变局中普通文人的思想状态与精神症候,故其诗亦有“诗史”的性质,成为民国社会动荡与文化转型背景下的时代镜像。

吴芳吉1920年受聘入湘担任长沙明德学

校教员,后又赴周南女中、湖南省立第一女子师范学校任教,期间组织参与湘君诗社、“红叶会”,并创办《湘君》杂志,直至1925年离开。这一时期,恰逢新文化运动在湖南地区风起云涌,新文学、新思潮广为传播,“遂成一时极灿烂之光”^②。同时,因不堪忍受民初军阀混战之苦,湖南自1920年起,开始在省长谭延闿、湘绅熊希龄以及青年毛泽东等湖南官民的共同努力下,尝试推行“联省自治”,起草宪法,筹备议会,期望“湖南可以做希腊的斯巴达,德国的普鲁士,把湖南建成先进省”^③。吴芳吉作为外省人,既作为本地教员置身其中,亲历世变,又以旁观者的姿态在局外冷静观察,对于这一历史时期的湖南有着自我独特的思考,并最终呈现在他的诗文作品中。因此,梳理吴芳吉此阶段的创作、思想活动,不仅是探究其文学道路的重要窗口,也可管窥当时湖南地区的社会文化生态。

收稿日期:2020-08-17

基金项目:湖南省社会科学基金项目“晚清民国文学中的湖南形象研究”(15JD42)。

作者简介:张弛,男,湖南岳阳人,湖南师范大学文学院副教授,博士。

一、访屈子之遗风

1920年8月,因为参加爱国运动的学生和教员打抱不平,得罪了校方,吴芳吉辞去上海中国公学的教职,并出于个人经济上的考虑,应允明德学校校长胡子靖的邀请,赴长沙任教。当时还远在日本的诗友郭沫若,曾遥寄一首《送吴碧柳赴长沙》赠别:“洞庭古胜地,屈子诗中王。遗响久已绝,滔滔天下狂。愿君此远举,努力轶前骧。苍生莫辜负,也莫负衡湘。”^④在上海的一年多时间里,吴芳吉除了担任中国公学教职,还曾就任《新群》杂志编辑,频频对北京、上海等地正如火如荼进行的“文学革命”“文化运动”发表自己的看法。离开这一风云激荡的中心舞台,对于心怀壮志的吴芳吉而言,心中多少有些不甘,他在组诗《别上海》的末尾这样描写自己人生的下一站旅途:

只我向何处去?舟人告我洞庭。那岂不有屈原的故里,与杜甫的游魂?那岂不有湘妃的血泪,与冯夷的鼓声?奈何去彼诗人的绝域,风雨的荒程?^⑤

在诗人个人印象及中国传统文化谱系中,湖南乃屈原“朝饮木兰之坠露兮,夕餐秋菊之落英”的流放之地,是杜甫“亲朋无一字,老病有孤舟”的飘零之所,是许多古代文人政治、人生失意之后的去处,许多迁客骚人甚至在此走向生命的终途。联想到吴芳吉离开上海的原因,有些失落在所难免,但他很快融入了湖南的生活。正如郭沫若所描绘的那样,对于传统读书人而言,三湘四水代表的古时潇湘盛景,以及三闾大夫在此地留下的灿烂诗篇,同样有着别样的吸引力。对于正有感于新文化运动“鱼龙混杂”“淆乱黑白”“恐人心世道未能被得文化运动之福,而已先受文化运动之祸”的吴芳吉来说,离开繁华的现代都市,入长沙城与麓山湘水为伴,于明德学校优雅清静之校园潜心指导学生诵读古诗文、研习国学经典,恰能实践自己有关文学、文

化的改良设想。更重要的是,在现代都市当中目睹世道人心日益败坏、忧心于欧风美雨冲击传统文化的诗人,似乎于湖湘深厚文化底蕴中找到了一种情感的慰藉。

因此,初到湖南的吴芳吉,更多的是像柳宗元、刘禹锡、陆游、秦观等古代寓湘文人一样,在友人的陪同下,寄情于山水之间,登岳麓,泛湘江,游君山洞庭,并写下了《爱晚亭》《自湘江望岳麓》《滂湖泛舟》《神鼎山森林中作》《君山濯足歌》等诗作。这些作品保有古典诗词的神韵,亦夹有新意境、新词语。如《爱晚亭》诗云:“我坐亭中思古人,古人窥得真和平。我想古人亦笑我,笑我应似自由神。自由神,古人今人两不分。但闻山鸟绕亭鸣,泠然空谷曳长音,长音美以清,识得古今生命根。”^⑥诗中既有“和平”“自由”这样的新名词、新思想,又有“山鸟绕亭”“空谷长音”等古典境界营造。这种诗学的自觉追求,正与吴芳吉入湘不久在《谈诗人》一文中提出的主张相契合。在这篇文章中,吴芳吉表示,作为诗人,应该与世无争,同自然接近:“今人对于甘守淡泊,或遁迹山林之事,攻击甚力,这都是片面的见解。”“我也是附和‘返于自然’Return to Nature的人。我是绝对的厌恶现今的社会。”^⑦湖南旖旎的自然风光,恰好成为此时吴芳吉从新文化浪潮的旋涡中暂且退却出来、继而反思现代文明的寄托。

进入湖南任教的第二年年初,吴芳吉应湘阴籍学生彭泽岐的邀约,与友人前往汨罗,并写下《汨罗访屈原墓作》等诗作,这对他而言是一次文化寻根之旅。五四新旧文化碰撞、各种学说思想交锋争鸣,包括郭沫若在内的新文学作家,纷纷通过追溯屈原的高洁人格来吸纳自我提倡个性解放与鼓舞爱国热情的思想。正如美国学者劳伦斯·斯奈德所言,屈原“那充溢着炽热的自信自尊和孤芳自赏情绪的诗篇,唤起那些因时代与命运而受黑暗统治所折磨的著名人物

的个性、独立精神与孤独感”^⑧。很显然,新文学作家对于屈原的接受和推崇,更多着眼于个人主义等现代思想的传播。而吴芳吉所苦苦追寻的,则是可以支撑现代民族精神的传统文化资源。在汨罗江畔、屈子墓前,听山风振起松涛,望青林飞出白鹭,他不仅有“汨罗山水佳,一见如亲故”的感慨,更有“君魂不用招,君魂本无数”的发愿。在汨罗江北岸独醒亭所写《独醒亭下作》中,他写道“一人之精神,民族之性根”“诉我民族苦,招我民族魂”。民族日渐衰沉,好比一颗树,原来树上花颜何灿烂,而今却花谢叶凋零,这需从民族根性上寻找原因。

至于吴芳吉期望从屈原身上以及屈子行吟过的湖湘大地唤醒什么样的民族根性,虽然诗作中未曾指明,但在其与好友吴宓的书信中却有坦露。1921年底,在致信吴宓回顾自己入湘一年多来的见闻感受时,吴芳吉曾表示:“湘中文学之盛,在近代中国实推第一。吉在上海新群社习染刻薄暴戾之气,为此身堕落时代。入湘以后,访灵均、濂溪、求阙、湘绮之遗风,渐知温柔敦厚所以立教。其救济我灵魂与骨气者,为力至大。”^⑨这里所表现出来的对于沪、湘两地的情感姿态,与《别上海》中流露的心境已大不相同。上海这座现代都市中所遭遇的“刻薄暴戾之气”等弊病逐渐显现。借着游历三湘四水的机会,吴芳吉也重新追溯了灵均(屈原)、濂溪(周敦颐)、求阙(曾国藩)、湘绮(王闿运)等湖湘先贤的诗文传统。他在给友人邓绍勤的书信中曾提到,自己入湘后,致力于收集湘中诗家,从屈原开始,直到近代曾国藩、王闿运、敬安(八指头陀)等湘人诗集都有整理阅读。这些显然都是从儒学及温柔敦厚诗教着眼的。故而1923年明德学校20周年校庆时,吴芳吉参与发起教员筹资,在校园内修建“楚辞亭”,亲自题写对联纪念屈原^⑩,后又组织湘君社在此雅集,并根据社员徐绍周所绘屈子像写下《题屈子画像》,在诗中

歌呼“魂归来,灵知否”,以鼓腹而狂歌的姿态再次为屈子招魂。

访屈子之遗风的背后,是吴芳吉对湖湘文化所代表的一种传统的接纳,除了温柔敦厚的诗教,还有一种精神骨气。在经历了北京、上海等不同地域空间与城市文明后,湖南这一曾经心目中“诗人的绝域,风雨的荒程”,给予了处于人生漂泊逆旅中的吴芳吉以一种文化慰藉,并使其生出一种心理上的亲近之感。在1925年离湘之际,他又写下了一首《南国》:“南国长沙美,能容五载居。高楼明月满,佳气碧湖虚。笑语相闻惯,殷勤互有余。安能抛汝去,蜀地少芙蕖。”^⑪“芙蕖”原指荷花,汉代王褒追思屈原的《九怀》中有“抽蒲兮陈坐,援芙蕖兮为盖”一句,吴芳吉以此象征屈子的高洁品格,也指向他在湘期间与本地师生、友人交往过程中所体验到的文化品格,甚至不惜用自己的巴蜀故乡作比。尽管这里有离别之际刻意美化的成分,但依然显示出诗人对于湖南学子及湖湘文化的期待,并将之作为应对现实社会危机的希望寄托。

二、见我湘人兮气骨

吴芳吉进入湖南时,湖南刚刚经历了驱除军阀张敬尧的运动,处于较为混乱的时期。作为南北军阀必争之地,当时的三湘大地屡有战事,民众饱受兵燹之苦,可谓1920年代初整个中国社会的一个缩影。有作者在报刊上发布社论《哀湖南》,称连年的战事已经让湖南“变乱迭生,早已民穷财尽,十室九空”;“岂仅湖南,恐莽莽神州,都要陆沉,则吾湖南哀,又不啻为中国哀”^⑫。据有的学者研究,1921年的中国正经历着至暗时刻,神州大地灾害不断、兵匪横行,光是湖南一省饥民就达200万之多^⑬。这种残酷的现实,与同时如火如荼进行着的新文化运动,以及知识分子相对自由平稳的生活形成了巨大而又鲜明的反差。吴芳吉本人在来到明德学校任教后,先后经历了湖南地区的联省

自治风潮、湘军内讧、湘鄂军阀战争、直系军阀扰湘等政治军事事件,目睹了各种由战乱造成的人道灾难,深感于“中国前途,仍属悲观,一刻不得有太平之象也”^⑩。故而此阶段的湖南形象在吴芳吉笔下并不全是褒扬,他不仅仅有对湖湘文化传统的追思,也有对于残酷现实的直观见证和文学表现,并借批评现实社会与世道人心,呼吁一种民族的精神气骨。

反映军阀混战给普通民众造成的创伤,一直是吴芳吉诗歌的一个重要主题。此前在四川时,他就通过《儿莫啼行》《曹锟烧丰都行》《巫山巫峡行》《甘薯曲》《坝歌》等诗歌作品,展现乱世当中底层民众的生活状态,其中不乏他自己真实的生活体验。来到湖南后,社会秩序依旧紊乱,吴芳吉虽暂时谋得稳定的工作,却时时感受到外部战事的纷扰对平民生活的冲击。特别是1922年湘军内讧,当此前被排挤出湖南的谭延闿被孙中山的广州革命政府任命为湘军总司令时,在衡阳起兵讨伐时任湖南省长的赵恒惕炮击长沙长达五十天之久,使无辜民众横遭祸端。吴芳吉所居住的明德学校寓所附近,经常会有炮弹落下。这期间他写下了《北门行》《南门行》等诗歌,其中“谁教生乱世,民命猪与狗”(《北门行》)、“长沙十万户,缩首如牢囚”(《南门行》)等诗句,正是吴芳吉作为布衣书生对现实发出的泣血控诉。他的长子吴汉骧在长沙城被围困期间患病,家中孤立无助,于是他便作《围城中骧儿大病,每夜换班守护,自午夜常坐至天明,冷静多感,索性题诗》一诗,来反映普通民众在军阀兵匪蹂躏下的生存境遇。诗云:

城边隐约喇叭吹,流弹飒然落四围。惊起棲鸟无树息,漫漫长夜惨安归?

我同鸟鹊等流亡,一水盈盈阻故乡。何不临城当匪去,替天行道足锋芒。^⑪

正是对于社会局面的直观体验和失望情绪,促使着吴芳吉入湘之后努力从湖南本地的

文化传统当中寻找改良时弊的精神资源,不但三闾大夫成为他追思的对象,近代以来为国事挺膺负责的湖湘人物亦成为他期望借以重建国民精神的依托。在1921年登衡山后所作的《南岳诗》中,吴芳吉这样写道:“此邦最是南方强,当前曾左后蔡黄。我来不幸逢迟暮,老成相继早凋伤。”^⑫在近代国家民族危机最为深重之际,湖南曾先后出现过曾国藩、左宗棠、蔡锷、黄兴等杰出人物,他们或是清廷中兴的肱骨,或是缔造共和的功勋。而现今却呈衰落之象,整个湖湘大地饱受军阀侵扰、生灵涂炭之苦。在纷乱的时局中,吴芳吉正是通过对近代湘人英武的追溯来反衬现实的无力和无奈,以及对湘中子弟迟暮颓唐的担忧。在《南岳诗》中,他慨叹道:

吁嗟斯人尽作古,古人世代皆踵武。湘中尤以健儿称,个个生龙与活虎。如何古盛至今衰,文章德业鲜人才?太傅祠堂新战垒,将军墓表旧蒿莱。我知湘土美风俗,我知湘土古纯朴。只因厚道转偷安,坐令人才不再出!^⑬

细细揣摩吴芳吉诗中之意,其与一年前陈独秀在《新青年》上发表的《欢迎湖南人底精神》一文,有着相似之处,“我曾坐在黑暗室中,忽然想到湖南人死气沉沉的景况,不觉说道:湖南人底精神那里去了”^⑭。陈独秀期望通过整合晚清民国时期湖南人的精神资源来推动提倡进取、开放精神的新文化运动,而这种期待,正与吴芳吉入湘之后通过诗文向湖湘子弟所表达的意愿一致。以此来看,吴芳吉并不是一位顽固的保守主义者。作为曾先后在聚奎学堂、清华大学等新式学校学习的学子,他怀有传统士大夫的家国情怀,同时又认同现代政治文明的基本价值观念。正因为如此,他才会对蔡锷、黄兴这样的湖湘人物推崇备至,也才会对于湖南的地方自治运动表现出热情和关注,并通过自己的方式参与其中。

早在入湘之前,1919年初途径四川泸州永宁河边的护国岩,瞻仰护国战争中蔡锷将军率领护国军入川时留下的遗迹时,吴芳吉写了长诗《护国岩词》,歌颂其作为“共和神”“国家干”“同胞使者”的丰功伟绩,并重提“楚虽三户,亡秦必楚”的精神。1921年3月,湖南省“省宪起草委员会会议”在长沙开幕,宣布从即日起起草省宪,拉开了湖南地方自治运动的帷幕。吴芳吉亦参加了开幕典礼,并拜谒位于岳麓山的黄兴、蔡锷墓,作《两墓表词》,抚今追昔,既以对黄、蔡二位将军的追思,“见我湘人兮气骨”,亦希望在“湘宪”纪元,借此鼓舞湘人自立自强的精神:

湘波兮浩荡,岳麓兮奔放。孤城兮微茫,大野兮平旷。莽萦带兮四周,万家环以瞻望,墓表兮指天,山河兮无恙。天之高兮洋洋,我心极兮悲壮。彼来日兮方长,惟斯人兮草创。吁嗟墓表兮堂皇,昭我湘人兮向上。^⑩

在短短一年时间内,吴芳吉连续通过纪念近代湘人的文字来呼吁湘中之健儿、湘人之气骨。与陈独秀一样,他期望借助重塑“湖南人的精神”,从国民性、民族精神层面来应对军阀混战局面下的社会乱局。而在此之前,毛泽东等人就已在长沙《大公报》数次刊文,为湖南人的自治自决进行舆论造势,指出:“中国维新,湖南最早。丁酉戊戌之秋,湖南人生气勃发。新学术之研究,新教育之建设,谭嗣同熊希龄辈领袖其间,全国无出湖南之右”。“湖南有黄克强,中国乃有实行的革命家。”之所以在这之后“新锐顿挫,事业旋亡”,就在于“近事之中湖南受中国之累,不能遂其自然发展的结果”^⑪。他们在反思当时中国武人横行、政治腐败的同时,也有一种地方文化和民族精神的自觉。

自治运动当中这种自觉的文化精神与民族意识,以及对于近代湘人精神骨气的重新发掘

和提倡,同样是吴芳吉所看重的。从他这一时期的文章书信中,我们可以感受到他对自治运动所抱有的期望。故而1923年当省自治运动被军阀内讧破坏时,吴芳吉于失望之余,在自注为“哀湖南省自治之鲜终”的《示同学少年》诗中,有“全湘活百姓,岳麓死将军。伤时翻念古,谁与泣秋坟”“湘江流千里,东西成敌国。争战宁辞苦,所惜鲜人杰”等诗句,讥讽当时谭延闿与赵恒惕之间的内斗殃及湖湘百姓;也有“当时翼曾左,神州挽陆沉。云帆东海开,阵马天山牧”“每读《湘军志》,何其古道笃!每咏《独行篇》,何其厚风俗”^⑫这样的感叹,从古道风俗的层面,呼唤心目中真正的湖湘人杰和民族气骨。

三、领袖斯民,纳之正轨

正是基于这种追溯近代湖南人气骨、激发国家向上民魂的信念,才使得吴芳吉在湖南的文学、教育活动显现出在特定历史时期的价值。尽管其信念和陈独秀等新文化运动领袖提倡近代湖南人精神、期望借此改变国民消沉委顿与不能振作之现状的初衷不谋而合,但他们在具体认知和实践上有着各自的取舍:陈独秀等人更偏向于独立、开放、进取以至于“革命”的现代国民品性,并将之运用于反对孔教、反对旧道德的新文化运动上来;而自幼便深受儒学熏陶、恪守儒家道义的吴芳吉,一方面赞许这种从屈子开始就具有的感时忧国精神,欲重振“楚虽三户,亡秦必楚”的传统气骨以应对日益严重的民族危机;另一方面却忧心过于激烈的文化运动,会如操之过急的政治革命一样,不仅不能换来国家民族的新生,反而会动摇社会文化的基础根本。

在上海中国公学任教时,吴芳吉在发表于《新人》杂志的《答上海民国日报记者邵力子》一文中明确表示,自己并不反对新文化运动,甚至是极端赞成的,反对的只是有人将之当作投机事业,进行肤泛的叫嚣、互相陷害谄毁。他指出

新文化运动如要成功,首先在于参与者要有良好的人格。居湘期间,吴芳吉曾极力支持湖南当地的爱国行为。1921年底,当长沙的市民、工人、学生举行大规模游行,以反对当年美、英、日、法等国为瓜分支配中国等远东区域而在华盛顿召开的“太平洋会议”时,吴芳吉还曾兴奋地写下诗作《万岁之声》,赞扬湖南民众的爱国热情。但是,他对于借此寻衅滋事的盲动行径和由此暴露的凶恶人性,包括煽动激进暴力和思想的文学,始终保持着警惕,故而在给好友吴宓的信中屡屡有诸如“湖南社会形势日趋激进,在此颇为危殆”之语。特别是长沙数次爆发反日活动,一些人借反对日货的名义,作出一些过激的暴力行为,“见人衣冠似日货者,立即毁碎,复以硝强水漆面,曰亡国奴。令肉腐不能涤去”。这让一直反感于以新文化运动、爱国运动为挡箭牌而肆意荼毒社会的吴芳吉尤感愤然,并将之归因于五四学生运动的发展演变,他遣责道:

群众专横之事,自民国八年所谓五四运动者始。当时教育界诸公颇以为得意。今则荡激益暴,彼日君子,复无悔祸之心,是可叹也!^②

类似于鲁迅早年在《破恶声论》等文章中对“以众虐独”、多数人专制进行的反思,吴芳吉对于这种群体性的盲动(无论是政治层面还是文化层面)也有着自我清醒的认知和批判。在发表于《新人》杂志的另一论文《谈诗人》中,吴芳吉提出过文学“个人无政府主义”的概念。尽管他对于当时在中国青年中盛行的安娜其主义(无政府主义)有着严肃的批评,但极力主张这种个人的“无政府主义”。他认为文学之根本,在于个人而非团体,诗人不应被团体(新文化、新思潮)之观念所裹挟,不应取媚于外部社会的风潮。延伸到文化层面,吴芳吉认为国家前途的好坏,除了此类群体性运动之外,更应注意个人的德性修养。他在自治运动期间给邓绍勤的信中批评

“中国今日之文学,为流氓滑头所假借”,而所谓新旧文化云云,乃是“欺骗群众以行其恶”^③;又谈到学生借运动为名要挟教师的活动,感叹道:“坐令其为义和团,为过激党,而不敢匡正以诱启之。学风如此,复何言哉。”吴芳吉反对被群体意志所裹挟、煽动阶级或民族仇恨的激进行为,期愿在内政日纷、外侮无已的时代“得明达稳健之士,领袖斯民,纳之正轨”^④。

也正因为此,吴芳吉虽支持湖南发生的自治运动和学生爱国行径,但对于普通民众特别是青年学生的思想动态有着自己独立的观察思考,并期望通过学校教育、文学创作、结社雅集及创办文学刊物等活动,在文化层面以稳健的姿态来引导社会民众。正如有的学者所指出,“吴芳吉的教育思想和教育实践带有鲜明的儒学色彩,注重‘诗教’(文学教育)和‘礼教’(伦理教育),并以之作为教育改良的基石和匡正人心的途径”^⑤。吴芳吉提倡儒家思想中的“性善”学说,注重个人道德的自我完善,看重传统“温柔敦厚”诗教的引导作用。他在当时明德学校的校刊《明德半月刊》上指出,“今社会最要之事,莫急于正人心以厚风俗,而藉风俗以化人心”^⑥,主张潜移默化后来者,育人于无形。而与之不同,当时湖南学生界的宣言却是“不要梦想一部省宪,就可以给予人民的自由,因为自由的获得,是要革命的鲜血,不是呆板的文字”^⑦。这一方面确是由于对于军阀操纵下的所谓省宪、自治运动的不信任,另一方面也暴露出吴芳吉所担忧的一味追求激进和暴力,缺乏对社会及文化进行重建的耐心。

1922年,湖南宣布成为“自治省”后,吴芳吉在明德学校的教育渐渐有了成效。他在给吴宓的信中谈到湘省教育情形时说:“湖南少年之迷信新潮,为众省之冠。然一二月来,已有多人渐渐转其方向,而趋于中道”,同时,有感于“此间诸生,富于文学趣味者尚多。惟以学校偏

重英文、数学,故于国文进功甚少。”^⑧同年底,吴芳吉又在致邓绍勤的信中谈及湘军之后古文之不传,借推崇曾文正公之文,批评谭嗣同的偏激,并论及古文之法,认为“为文不难,难乎在人。自古文家,其节莫不坚韧,其气莫不浩然,其心莫不以道自任,其行莫不温柔敦厚”^⑨。在这里,吴芳吉将近代湘人身上尤为凸显的坚韧浩然气节与传统儒家“温柔敦厚”的诗教相提并论,表面言说的是古文之道,实际却构成了对只注重气节却忽视古道风俗的群众运动的补充思考。

也正是在这一年,受到吴宓在南京东南大学创办《学衡》杂志的启发,吴芳吉也萌生了借助明德学校办读书会与文化刊物以宣扬儒学道德根性的想法,这就是后来与《学衡》杂志遥相呼应的《湘君》杂志。1922年3月,《湘君》在长沙创刊,吴芳吉亲自撰写发刊词阐明办刊宗旨,所以相尚相勉者三事:道德、文章、志气。他在同期为近代湘军将领罗泽南诗选所作《〈罗山诗选〉导言》中说道:

三湘自屈子以还,素以骚人词客、志士健儿称雄海内。半世纪前,湘人征伐之威遍十八省。而文运之隆,迄于民国初基,犹为世所宗仰。……

罗山之诗,古道照人。何以致之,是亦风俗之所成而已。今湘中士夫,竞新文学矣。求之于白话,求之于异邦,舍己以从人,逐末而弃本。^⑩

正是在《湘君》杂志上,吴芳吉先后发表了《吾人眼中之新旧文学观》《再论吾人眼中之新旧文学观》等文章,与胡适等人的文学革命主张展开对话,阐明自己“文学惟有是与不是,而无所谓新与不新”的观点,并邀请吴宓等人为《湘君》杂志撰稿,多刊发“矫正伪新派文学之失”的论文及旧体诗词。同时,他还以明德学校的湘君社为基础,多次组织教员与学生在岳麓山举行

红叶会这样的雅集活动,即使在军阀内讧、长沙围城的硝烟炮火中,也弦歌不辍,并留下了“枫叶已教红万树,青山久不著狂歌”“炮火围城天未醒,飞鸿何处怅云罗”(《寄答明德十七班诸君》)等诗句。作为一份地方性的文学刊物,吴芳吉的直接目的,正是期望以此刊物的文学实践活动及所传达的文化理想影响湘中子弟。他还通过《湘君》杂志与湖南的读者互动,如发表于第三号与湘潭女生讨论诗歌的《答湘潭女儿》^⑪等等,但其中只有少数文章通过被《学衡》杂志转录而推向更广的读者群体。虽然因为不肯迎合潮流,《湘君》杂志在湖南本地的销售寥落,但此段经历无疑是吴芳吉自己文化观念和文学抱负的一次施展。离开湖南后,吴芳吉曾作诗《湘居》追忆,其中有“湖上旌旗张异军,湘君社友尽能文”“麓山胜友赏心同,邀约清秋万树枫”等句,字里行间透露出对湘君社诗友的怀念,以及对《湘君》杂志作为新文学之外“异军”的骄傲之情。

四、结语

1925年8月,因为“湖南的思想界,日趋极端”^⑫,且有波及到吴芳吉本人之势,他不得不离开湖南,赴西安西北大学任教。他在湖南的五年生活,远不如《湘居》中描写的那般诗意浪漫,不仅其本人时常会忧虑于纷乱的时局及日益激进的社会,而且他在明德学校及《湘君》杂志的文学活动也并不被本地学生所接受和理解。当时长沙《湘报》新办的副刊《野火》,便激烈地反对吴芳吉所代表的“复古风气”,甚至批评其“是四川的一个冬烘遗少,我们久已知道他在长沙给了青年不少的麻醉,和浪漫的梅毒”^⑬。在湖南的这种遭际,大概是吴芳吉短暂一生的缩影和写照。在趋时求新的社会变革浪潮下,他被当作一个保守派,或被忽视,或受质疑。但透过这位白屋诗人的笔端,亦能窥见当时湖南地区日趋激进的社会思想情形。

吴芳吉在湖南期间的文学活动,并非徒劳无功。1932年他病逝于江津后,以《明德旬刊》为代表的湖南刊物屡有文章纪念,并在1935年出有纪念专号,称“其创《湘君》,乃悯文人陷溺,与湘军异事齐辙,终能翕合吾徒,去稂莠而滋嘉穀,排捷局而敞高堂”^④,对其在湘期间的贡献有了更为客观公正的评价。后来著名的历史学者、当时还是青年学生的周策纵,在长沙市第一中学的校园刊物《长高学生》上发表的习作《读吴碧柳白屋诗存》云:“诗境重新大小吴,好诗与好色无殊。君诗屈子峨眉样,我好君诗好色乎。”^⑤吴芳吉是追溯着三闾大夫的足迹来到湖南的,湘中弟子将其诗作与屈子并提,是对其湖南时期思想及文学价值的肯定,亦何尝不代表现代湖南社会发展的另一股文化潜流。

注释:

- ①吴宓:《吴芳吉略传》,《国风(南京)》,1932年第4期。
- ②据曾在长郡中学任教的湘潭人宫廷璋回忆,以1920年6月湖南学生发动“驱张运动”取得胜利、军阀张敬尧败走、谭延闿返湘为标志,湖南思想界、教育界始有“纷争之象”“徒呈活气”。参见宫廷璋:《湖南近年来之新文化运动》,湖南省政协文史资料研究委员会编,《五四运动在湖南》,岳麓书社1997年版,第212~216页。
- ③罗章龙:《回忆新民学会(从湖南到北京)》,《新民学会资料》,人民出版社1980年版,第520页。
- ④此诗最先作为附录诗文,收录于巴蜀书社1994年出版的《吴芳吉集》,原诗未署时间,根据题意可知为吴芳吉赴长沙任教所作,其中最后一句出自吴芳吉诗《戊午元旦试笔》,“三日不书民疾苦,文章辜负苍生多”。参见蔡震:《郭沫若与吴芳吉:一首轶诗,几则史料》,《新文学史料》2014年第3期。
- ⑤吴芳吉:《别上海》,《吴芳吉全集·上》,华东师范大学出版社2014年版,第101页。
- ⑥吴芳吉:《爱晚亭》,《吴芳吉全集·上》,华东师范大学出版社2014年版,第104页。
- ⑦吴芳吉:《谈诗人》,《吴芳吉全集·上》,华东师范大学出版社2014年版,第347页。
- ⑧〔美〕劳伦斯·斯奈德著,张啸虎、蔡靖泉译:《楚国狂人屈原与中国政治神话》,湖北教育出版社1990年版,第4页。
- ⑨吴芳吉:《与吴雨僧》,《吴芳吉全集·中》,华东师范大学出版社2014年版,第612页。
- ⑩楚辞亭建成后于亭中悬挂屈子像,吴芳吉好友刘永济以蝇头小草书《离骚》全文,悬于亭中,两旁柱子刻有王闿运联“十步以内芳草,六经而外文章”,吴芳吉亦题一副对联:“楚辞亭畔无情水,屈子洞中莫逆交”。参见徐林主编:《明德岁月》,湖南师范大学出版社2013年版,第10页。
- ⑪吴芳吉:《南国》,《吴芳吉全集·上》,华东师范大学出版社2014年版,第177页。
- ⑫宇澄:《哀湖南》,《兴华》1921年第35册。
- ⑬孔庆东:《1921:谁主沉浮》,山东教育出版社1998年版,第18~25页。
- ⑭吴芳吉:《禀父母》,《吴芳吉全集·中》,华东师范大学出版社2014年版,第677页。
- ⑮吴芳吉:《围城中孺儿大病,每夜换班守护,自午夜常坐至天明,冷静多感,索性题诗》,《吴芳吉全集·上》,华东师范大学出版社2014年版,第143页。
- ⑯吴芳吉:《南岳诗》,《吴芳吉全集·上》,华东师范大学出版社2014年版,第114页。
- ⑰吴芳吉:《南岳诗》,《吴芳吉全集·上》,华东师范大学出版社2014年版,第115页。
- ⑱陈独秀:《欢迎湖南人底精神》,《新青年》1920年第七卷。
- ⑲吴芳吉:《两墓表词》,《吴芳吉全集·上》,华东师范大学出版社2014年版,第113页。
- ⑳李铁明主编:《湖南自治运动史料选编》,湖南师范大学出版社2012年版,第422页。
- ㉑吴芳吉:《示同学少年》,《吴芳吉全集·上》,华东师范大学出版社2014年版,第147~149页。
- ㉒吴芳吉:《与吴雨僧》,《吴芳吉全集·中》,华东师范大学出版社2014年版,第636页。
- ㉓吴芳吉:《与邓绍勤》,《吴芳吉全集·中》,华东师范大学出版社2014年版,第623页。
- ㉔吴芳吉:《与邓绍勤》,《吴芳吉全集·中》,华东师范大学出版社2014年版,第743页。
- ㉕王峰:《吴芳吉教育思想的儒学渊源》,《重庆大学学报(社会科学版)》,2017年第6期。
- ㉖《本校校风与自治会》,《明德半月刊》1922年第16期。
- ㉗《民国日报》1923年8月23日,参见刘建强:《湖南自治运动史论》,湘潭大学出版社2008年版,232页。
- ㉘吴芳吉:《与吴雨僧》,《吴芳吉全集·中》,华东师范大学出版社2014年版,第617页。
- ㉙吴芳吉:《与邓绍勤》,《吴芳吉全集·中》,华东师范大学出版社2014年版,第628页。
- ㉚吴芳吉:《〈罗山诗选〉导言》,《吴芳吉全集·上》,华东师范大学出版社2014年版,第371~372页。

①吴芳吉在湘期间,共作三首《论诗答湘潭女儿》《答湘潭女儿》《再答湘潭女儿》,其中第三首原题作《答湘潭女儿》,载于1924年《湘君》第三号上。在诗中,吴芳吉推崇屈原、陶潜、杜甫及近代诗人丘逢甲,为“创造民国新诗最不可少之资也”。参见《吴芳吉全集·上》,华东师范大学出版社2014年版,第143~145页。

②周光午:《介绍白屋诗人吴芳吉先生》,《明德旬刊》1932年

第4、5期。

③楚女:《新刊批评》,《中国青年》1924年第36期。

④刘樸:《吴芳吉传》,《明德旬刊》1935年第1期。

⑤这里“大小吴”分别指吴芳吉与吴宓,吴芳吉有“二吴好诗如好色”之句。参见周策纵:《读吴碧柳白屋诗存》,《长高学生》1936年第2期。

[责任编辑 杨年保]

National Spirit and Traditional Poetry Education: On Wu Fangji's Literary Activities in Hunan

ZHANG Chi

(College of Liberal Arts, Hunan Normal University, Changsha 410081, China)

Abstract: From 1920 to 1925, poet Wu Fangji taught in Changsha, coincide with the "autonomous movement" and new cultural movement in Hunan. By tracing the legacy of Qu Zi, advocating the spirit of Hunan represented by Huang Xing and Cai E, he tried to find traditional resources to remedy China's disadvantages. At the same time, reflected on the radical political movement and founded "Xiang Jun" magazine, Wu Fangji tried to improve people's minds and culture with "gentle and honest" poetry, presented in the form of poetry, constituted his personal observation on modern Hunan and Chinese society.

Key words: Wu Fangji; Hunan "Autonomous Movement"; Qu Zi; Hunan spirit; poetry education

《中国学术期刊（光盘版）》入编期刊
《中文科技期刊数据库》来源刊物
《万方数据-数字化期刊群》入编期刊
博视网 入编期刊

云梦学刊

JOURNAL OF YUNMENG

1980年创刊·双月刊

2020年第41卷第6期(总第206期) Vol.41 No.6 2020 Tol.206

主管单位: 湖南省教育厅

主办单位: 湖南理工学院

编辑出版: 《云梦学刊》编辑部

主 编: 余三定

执行主编: 彭柏林

印 刷: 岳阳日报印务股份有限公司

国内发行: 湖南省岳阳市邮政局

海外总发行: 中国国际图书贸易集团有限公司
(北京399信箱)

编辑部地址: 湖南省岳阳市学院路湖南理工学院

邮 政 编 码: 414006

电 话: 0730-8640910, 8640034 (传真)

E-mail: ymxk0730@163.com

http://qks.hnist.cn

Administrated by the Education Department of Hunan Province

Sponsored by Hunan Institute of Science and Technology

Edited and Published by the Editorial Department of *Journal of Yunmeng*

Editor-in-Chief: Yu Sanding

Executive Chief Editor: Peng Bolin

Printed by Yueyang Daily Printing Co., Ltd

Domestic Distributor: The Post Office of Yueyang City, Hunan

Overseas Distributor: China International Book Trading Company (P.O.Box 399, Beijing, China)

Add. Of Editorial Dept: Hunan Institute of Science and Technology, Xueyuan Road, Yueyang, Hunan

Postcode: 414006

Telephone: 86-730-8640910, 8640034(Facsimile)

刊名题书 启功
国内外公开发刊

邮 发 代 号 42-136

海外发行代号 Q 6521

ISSN 1006-6365

CN43-1240/C

广告经营许可证: 湘岳0015

2020年11月15日出版 定价: 15.00元

国际标准连续出版物

ISSN 1006-6365

