

香港传真

中国税务杂志社综合研究组

No.2001-3

2001年2月14日

新人新文化的期盼 ——读《黄河边的中国》

北京航空航天大学经济管理学院 韩德强

《黄河边的中国》实际上是一部调查日记。1996年5月起，社会学家曹锦清离开喧嚣繁华的大都市，“只身来到河南，漫游中原大地，沿途所见、所听、所谈、所思、所虑便是这部《黄河边的中国》”。此书给我最重要的收获有三个。

首先，对中国农村的历史进步与现实生存状况有了较真切的把握。究竟广大农业地区的农村是什么样子的呢？曹锦清告诉我们，在黄河边的农村，农民们为现在常年能吃上白馍而满足。因为在解放前，只有拥有三百亩土地的地主才能常年吃上白馍，普通农民只能吃红薯干片与高粱窝窝头，一遇灾荒，连这都吃不上。解放后改革开放前，农村依然以红薯为主，小麦为辅。只有改革开放后，才能常年吃上白馍。体现在宏观统计数字上，就是“单位产量在50年内提高了3~5倍，甚至更多”。

“可以说我们近50年来取得了重要进展，大规模的农业水利基本建设，种子的改良，化肥、农药及其他技术的推广，是单产得以大幅度提高的

关键因素。由于单产的提高，使得我们——只占世界耕地的7%的国家，能够养活占世界22%的人口”（第76页）。但是，一年到头顿顿咸菜就白馍，偶尔能吃上一、二次肉，在城市工薪族看来，这也是难以想象的贫困。

二是对城乡关系及农村社会结构有了较清晰的概念。从逻辑上说，由于农业高度分散竞争，在市场中处于弱势，财富必然从农村向城市流动，造成城乡间日益扩大的差距。因此所谓希望工程一类的“善举”大概也就是给城市人提供一个自我安慰的幻觉，并不能解决农村教育所面临的问题。但看完此书才知道，农村教育衰落及相应的农民负担沉重等问题绝非只是市场交换的结果，更是政策安排的产物。据曹锦清教授的调查，在农业为主的县，农民负担高达30~40%是极普遍的现象。这些钱收上来干什么？主要是三大用途，一是用作“村管小学、乡管初中、县管中学”的教育经费，二是用于县、乡、村三级政权日益膨胀的人员开支和办公经费，三是搞道路、水利等公共建设以及开办乡镇企业等。其中第一项约占到总开支的60%，第二项约占30%，剩下约占10%，三项合计，就将占农业产值的1/3。这就是说，5%的农民负担远远不足以维持日常经费开支。国家一方面要求减轻农民负担，一方面又要“村管小学、乡管初中”，又要维持农村基层政权的正常运行，这两者根本上是自相矛盾的。当然，近十几年来县乡村三级政权机构和人员急剧膨胀，也是造成行政经费无法压缩的原因。但是基层政权的机构和人员膨胀的动力却仍然来自国家，每年要给大量的大中专毕业生和复员军人安排工作，还要给老干部的子女们安排工作，只好听任机构膨胀了。然而，同为共和国的公民，为什么城市居民可以不负担各级政府和公共设施开支，而农民却需要自己负担呢？有人说农民是生产者，农业税是生产税。问题是，人均一亩土地实际上是农民生存的社会障碍，根本就不能用来发财致富，因此不能据以征税。温铁军曾大声质问：“有谁见过向社会保障费收税的？”从根本上说，农村居民和城市居民都应该享有同样的权

利和义务，应该服从同样的税收原则，享受同样的政府服务。城市居民享有社会保障，农村居民也应该享有社会保障，城市居民享受免费行政服务，农民居民也应该享有免费行政服务。反过来，城市居民交纳累进个人所得税，农民居民也应以同样的税率交纳累进个人所得税。由此可见，我们目前的税制实际上是劫贫济富，将税收负担加到社会最底层的贫穷人群头上，让农民兄弟白馍就咸菜来支撑城市居民的现代化生活。这是城乡间的制度性不平等。

第三大收获是有机会与作者探讨农村乃至中国的出路。《黄河边的中国》既是一份调查纪录，又是对传统与现实、东方与西方、文化与制度冲突的深层反思，更是在经历了改革开放 20 年后，我们民族主体意识的再一次觉醒。历史就是这样一点点地向我们面授机宜：鸦片战争失败后，我们懂得了要“师夷之长技以制夷”；甲午战争失败后，我们懂得了要学习西方的制度；戊戌变法失败后，我们懂得了还要进一步学习西方的文化；五四运动后，我们懂得了先生总是欺侮学生，走上以俄为师的道路；改革开放后，我们重新请回“德先生”、“赛先生”，满心希望回归“世界文明大道”，不料这两位先生的当代掌门人却用科学的导弹轰炸中国大使馆，跨国公司则重新在中国开起了新“洋行”，培植起了新“买办”。历史仿佛又回到了起点，上海滩再度耸立起各国大银行的金字招牌，广大乡村则在市场和权力的双重盘剥下日益凋敝。这回我们能不能学得聪明一些呢？曹锦清正是抱着这样的希望走进乡村社会的。他痛切地写道：“看来，单纯的赶超战略，已经走到了它的尽头。我们应该把注意的重心从‘应该’如何转到‘是怎样的’及‘可能如何’方面来，并重新确立我们的‘应该’——确定我们民族的主体意识与主体目标。这是一个关涉到我们民族前途与命运的大问题。的确，穷有穷病，富有富病，与穷病、富病相比，穷而急富之病更为可怕，因为此病可能使自我迷失，结果便是‘邯郸学步’或‘东施效颦’”（第 4 页）。

社会仍然以巨大的惯性在“学步”，在“效颦”。但是，新一轮反

思已经拉开序幕。以青年时期感受文革，80年代钻入“译语世界”，90年代身居上海心系乡村的经历，曹锦清的思考融会了马克思话语、现代化话语和中国传统文化话语，达到了我们这个时代的高度。他的理想或许可以称为平民现代化，他希望现代化能提升绝大多数人带来物质和精神生活，他探索在人均一亩耕地的基础上实现农村社会的现代化。由于这种理想，他突显了西方现代化模式的精英性和非人道性，因为西方模式的现代化伴随着对社会下层的剥夺乃至杀戮，其逻辑在中国的彻底展开必然意味着数亿农民流离失所，意味着大规模的社会战争以至阶级战争。也就是说，是平民立场和中国国情把曹锦清逼上了平民现代化的探索之路。但是，中外历史上从来就没有过平民现代化，因此曹先生才会见常人所未见，发常人所未发，也才会遇到前人从未遇到过的难题。他感叹道：“处当今之世，一个不甘落后的民族必须‘向外看’、‘向前看’，然而同时也须‘向内看’、‘向后看’。如此方能确定民族的自我，才能确知‘现处何地’、‘从何处而来’、‘将欲何往’、‘下几步能走多远’这四大问题，否则必然滋生‘东施效颦’、‘邯郸学步’甚至‘拔苗助长’的无限弊病。就我而言‘内外’‘前后’皆一片茫然。孔子言其‘四十而不惑’，我已近50岁，尚处‘大惑’之中，实有一种说不出的悲哀。”在精英现代化者看来，平民现代化无疑又是一个乌托邦，其茫然与悲哀是注定了的。然而，与平民现代化乌托邦相比，精英现代化很可能是中国的一场噩梦。历史正迫使我们进行现代化模式的创新，创新中所遇到的茫然正是我们的思索方向。在这个意义上，我想与曹先生探讨几个问题。

一、关于中国农民善分不善合

曹先生痛感，“处于中国社会最底层的农民深受三害之苦：一是自然灾害，二是地方政府之害，三是市场价格波动之害”（第252页）。

对于自然灾害，曹先生认为关键是加强农田水利建设，实现旱涝保收。但是随着公社体制的终止，农民很难组织起来搞水利建设。“冬季是渠进地退，春季是地进渠毁。一条河渠一处开决，即成废渠，何况沿渠农户把它挖得千孔百缺。所以每年的冬季水利建设，徒具形式，且浪费大量人力物力”（第 624 页）。客观上农民需要联合起来搞水利，但主观上谁都想不出力或少出力，谁都想多受益，结果谁都受害。对于市场价格波动之害，曹先生的方案是“建立起一个廉价且有效的专业化服务体系以及将各农户提供的小宗农副产品集中加工与大量销售的体系”。但怎么建呢？有三种途径：“一是通过市场而自发地形成。但这一过程十分缓慢，且有可能使农民处于被‘中间商盘剥’的境地。二是通过农户间的各种自愿的联合以解决在各自生产与销售过程中的共同问题，但农民缺乏平等协商合作的经验与能力，因而无法达到自愿的联合。三是地方政府对原来的职能部门（如农技站、农机站、种子站、水利站、畜牧站、供销社等等）进行改造，使这些‘对上负责’的政府衙门转变成‘对农户服务’的体系。”第一种途径农民可能受市场盘剥，第二种途径农民可能受权力盘剥，唯一不受盘剥的就只能是自愿联合。对于地方政府之害，曹先生的答案也仍然是农民建立自治组织，增强对政府之害的抵御能力。

因此，在人均一亩耕地的既定约束下，农村现代化的核心任务便成了：“将缺乏自我表达与自我组织的广大村民引导到能够自我表达与自我组织的现代公民之路上去”（第 173 页），这样才能对付三害，使农民生活的能够不断改善，并且有制度保障。但是，这个核心任务却因“中国农民善分不善合”而显得不切实际。曹先生在书中用大量篇幅评论这一特点：

中国农民的天然弱点在于不善合。他们只知道自己的眼前利益，但看不到长远利益。更看不到在长远利益基础上形成的各农户间的共同利益。因为看不到共同利益，所以不能在平等协商基础上建立

起超家庭的各种形式的经济联合体。或说，村民间的共同利益在客观上是存在的，但在主观上并不存在（第 167 页）。

合伙、股份制企业差不多有一个共同的结局：闹翻，散伙。……合股各方都以为自己干得多，拿得少，甚至怀疑对方暗中搞小动作。先是忍耐，后是争吵翻脸。称兄道弟的朋友，往往成了相互指责的敌人，闹得不欢而散，甚至大动干戈。……这说明我们的农民缺少一种平等协商合作的精神与经验（第 191~192 页）。

然而，在我看来，“不善合”其实是标准的经济人行为。什么是标准经济人行为？即追求个人利益最大化的行为。例如，在“地进渠退”现象中，“地进”是个人得益，“渠退”是公益受损。固然，“渠退”给沿渠农民带来了损失，但损失较大的是那些护渠者，他们既没得到地，也没引到水；毁渠者虽然也没得到水，却多得了地。毁渠的利益是直接的，可控的；护渠的利益则是间接的，对个人来说是不可控的因为需要其他农民的合作。这就是博弈论中的“囚徒困境”：双方合作，互不揭发，利益最大，都可以免刑；双方相互揭发，就都得判刑。一方揭发，减刑，另一方不揭发，加刑，则一方受益，一方受损。双方都按照自身利益最大化的原则推理，则双方会相互揭发，结果是双方损失最大化。这里，两个囚徒既不愚昧，又不缺少平等协商精神，但结果却是最坏的。即使这两个聪明的囚徒事先订立了攻守同盟，也会在审案人员的压力和暗示下争相背叛同盟，揭发对方。这意味着，无论是“地进渠退”，还是合伙制散伙，都是追求个人利益最大化的博弈导致的必然结果。不是农民不懂得平等合作的重要性，不是农民不懂得长远利益，而是农民都在合作中追求个人利益最大化，因而导致了每个人利益的最小化。

什么？亚当·斯密不是早就教导我们每个人追求个人利益最大化必然导致社会利益最大化吗？我们不是一直认为只要每个人都能清楚地认识自身利益，就可以建立合作机制吗？是的，这是 80 年代以来“译语”

体系所传播的核心理念。曹先生虽然批评“译语”“只不过是飘浮在广大深厚的传统文化与行为方式之上的点滴浮油而已”，但对“译语”在西方世界的作用并不怀疑。事实上，当曹先生说“中国农民善分不善合”时，就是以西方社会的利益为纽带的合作机制相观照而得出的结论，而且希望中国农民同样能在认识自身共同利益的基础上进行合作。也就是说，曹先生对于“译语”体系的核心理念是接受的，最明显有如下表述：

在西方所谓的“市民社会”内，所有人都从血缘群体内独立出来成为单独的个人。由血缘关系维持着的等级义务体系分解成为追求各自利益的个人。这些独立且追求自己利益的个人，只能通过相互间的契约而结成各种社会合作组织。故而西方社会学家、法学家通常依据梅因的理论，将古代社会向现代社会的转型核心，看作是一种社会关系，或说人类合作方式的转型（第 233~234 页）。

在这一理念下，农民的缺点就不再是“自私”——因为经济人假定谁都“自私”，而是“愚昧”；改变农村方案就不再是提高农民的认识和道德水平，而是形成一套“利益机制”。

但也许真正成问题的就是这个“利己即利他”的核心理念。事实上，在涉及自身利益的事情上，没有谁比谁更傻，大家都是聪明人。问题是自私的聪明人之间的相互算计（就是译语所谓“博弈”），恰恰会导致“地进渠退”这样的“愚昧”结果。把“自私”当作“愚昧”来批评，这是 80 年代译语体系昌盛以来最根本的是非颠倒之一。据此，知识分子可以把农民和工人都当作愚昧的一群来批评，可以自作聪明地来帮助其设计维护长远利益的“利益机制”。同样地，在西方话语中，中国成了愚昧落后的代名词，西方政客和知识分子就有资格来帮助中国人设计“利益机制”。然而，正是在西方的帮助下，中国人的长远利益正在被摧毁。正是在国内知识分子的帮助下，农民的长远利益受到了根本损害。在日常交谈中，我们经常可以听到贬损“中国人如何如何”的高论，仿佛论

者自己不是中国人似的，借用王小东的话说，这是典型的“逆向种族主义”思维。例如，人们常说“一个中国人是条龙，三个中国人变成虫”，批评中国人窝里斗，愚昧，不懂得合作，不懂得长远利益。其实，这正说明了中国人的聪明，无非是三个聪明而自私的中国人博弈的结果落入了“囚徒困境”而已。这个故事本来可以用来批评“利己即利他”的核心理念，但由于这一核心理念被神圣化，结果被批评的就成了中国人：为什么中国人利己就不能达到利他效果呢？显然是中国人愚昧！

然而，一旦把利他因素从人的行为模式中剔除出去，不仅“三个中国人变成虫”，恐怕“三个西方人也是虫”，任何“三个人都成虫”——其实这个道理中国俗语已经说得很清楚了：“三个和尚没水吃”。有的人可能会设想一个利益机制，比如每人轮值一天。但是不同和尚用水量不一样，和尚也会生病，山路有时好走，有时不好走，付出和收益常常不对称。更何况，有的和尚就想多喝少挑，有意无意地找机会不挑水，鉴别就很困难，更谈不上处罚。如果这样做不受处罚，别的和尚就会效仿，挑水喝水机制就会瓦解。可见，连三个和尚的喝水机制都难以形成利益自动协调机制，一个社会的广泛利益合作就更困难了。

事实上，在任何利益协调机制得以长期运转的地方，都必然存在非经济人因素。《在新教伦理和资本主义精神》中，韦伯很好地分析了新教伦理对于资本积累的巨大作用。新教伦理是禁欲主义的，它强调劳动是人的天职，反对占有和享受财富，获得财富的目的是为了给上帝增添荣誉。新教资本家生活勤奋简朴，严肃刻板，有力地促进了资本积累。

“此外宗教禁欲主义的力量还给他们提供了有节制的，态度认真，工作异常勤勉的劳动者，他们对待自己的工作如同对待上帝赐予的毕生目标一般。”¹ 这样，由新教徒经营和工作的企业总是更具竞争力，新教徒更多地成为资本家和高级技工。相反，到 20 世纪末期，新教伦理固然早已丧失，其他一切伦理资源亦被迅速抛弃，以经济人逻辑为核心的新自由

¹ 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，三联书店 1987，第 139 页。

主义君临天下，纵欲无度成为时代潮流，美英等国各层次的利益协调机制都出现了崩溃迹象。家庭层次，试婚，单亲家庭，一夜夫妻，婚前公证，AA制婚姻等使家庭不再成为社会稳定的细胞；企业层次，大牌证券公司以企业高级经理和大股东为内应，实施恶意购并，转移生产，拆分业务，裁减员工，公司高级经理与工人的工资差距迅速拉大到数百倍，企业内聚力急剧下降；国家层次，金钱操纵媒体，媒体操纵公众，公众政治冷漠，政客腐败化、表演化，政治整合力下降；国际层次，美国联邦储备银行提高利率，以巨额财政赤字和贸易赤字为代价，放纵美元的财富效应发挥作用，使国际金融体系面临全面崩溃威胁。

可见，并非仅是中国农民善分不善合，失去伦理制约后的西方公民同样在变得不善合。如果说80年代知识分子由反思文革而认同道德不可靠论，把社会发展的希望寄托在机制上的话，那么经历20多年的实践后，社会已经走到了另一个极端，“我是流氓我怕谁”的逻辑几乎主宰一切领域，人们目睹的恰恰是机制的不可靠！事实上，一个有效的利益调节机制的形成、维护和改进都需要利他因素的存在，一旦这些利他因素消失，无论多么完善的机制都将崩溃。道德固然不是万能的，机制同样不是万能的。

二、新合作运动怎样成为可能？

事实上，曹先生也注意到了文化在制度建设中的作用。在思考“以合作始，以散伙终”现象时，他设问：

一个民族的经济理性主义是从何处产生的呢？是先从宗教伦理内产生而后注入到经济活动中去，还是在经济活动的紧迫需要中，通过尝试——失败，再尝试再失败，直到成功的漫长探索而逐渐积累与发展出来的呢？（第191~192页）

参观关羽庙时，他又在想：

关羽是山西人，这是一回事；晋商势力扩张到哪里，便在哪里建立起会馆与关帝庙合一的机构这又是一回事。关羽地位在明清持续上升，是否与晋商的大力表彰有关呢？那么，晋商为何如此尊信关羽呢？这关系到晋商的组织原则与商业活动的基本精神。如按照韦伯的思路，我们应该提出这样一个问题，关羽伦理与晋商的商业精神有何关系呢？

在我看来，中国旧时的工商组织，其原形是“桃园结义”，其维系精神也在一个“义”字。晋商之成在此，其败也在此。我们在考察过的南街村、竹林村此类集体经济组织中，似乎也能看到这种组织原则与精神。……可惜的是，中国的社会学家很少意识到这一点（第 186 页）。

但是，在曹先生看来，晋商也罢，南街村也好，都“并不是各独立个体在平等协商基础上建立起来的近代契约组织”，因而经过一段时间的昌盛后必将衰落下去。其实，晋商对中国银行、汇票制度的形成和发展起了相当大的作用，我们不可能想象这一制度没有严密的规章，而仅仅靠“义”来运作。问题在于，这套制度得以创立和改进，为其中活动的人所尊重，但需要“义”——即利他精神。南街村也不是只有精神，没有制度。事实上，南街村又称中原工贸公司，完全与市场经济所要求的制度规范接轨，也有董事会，监事会这一套机构，也有 CEO（王宏斌本人就是 CEO，只不过没有这么叫罢了。他只负责公司战略决策，重大人事安排，以及资本运作），人、财、物、产、供、销每一个环节都有明确的运行规则。精神起什么作用呢？精神使人们不去钻制度的空子，一旦钻空子就会受到严厉制裁，同时则改进制度。制度是死的，环境和人是活的，用死的制度去规范在活的环境中活动的活的人，从哲学上看是永远不可能的。换言之，无论多么完善的制度都必然有空子。在制度

和无数人的利己心的斗法面前，“道高一尺，魔高一丈”。从公司管理的角度看，制度是代表公司产权方利益，人的利己是代表职员利益。产权方要完善制度来约束职员，实现产权方利益最大化；职员要实现职员利益的最大化。在常常只有一个人的产权方和无数职员的利益较量中，很难想象产权方的利益能在每一个环节、每一时刻都得到保证。同样，在股份合作制中，由于掌握的信息、权力的不对称，在各方利益最大化的追求中，所谓“平等协商的契约组织”常常成为相互博弈的场所。

还可以追问的是，“平等协商的契约组织”在西方社会中究竟指什么？企业其实并不是平等协商的契约组织，当工人到企业应聘时，一纸用工合同往往并不规定工作内容和报酬，而是要求工人服从企业主的安排和管理。也就是说，用工合同实际上是工人将自己在一段时间内买给企业主为奴。这当然比终身奴隶好，至少工人还有选择退出的自由。但是如果说平等，则很难谈得上。曹先生同意，工人和老板在形式上是平等的，在实质上是不平等的。但是由于工作内容、方式、报酬、制度等都是实质性的，因此实质上的不平等必然会促使工人尽可能讨回实质平等，追求个人利益最大化，也就是在有可能的情况下不遵守契约。对此，其实曹先生在另一处有过清醒的分析：

黑格尔在其《法哲学》中曾经说过，市场经济社会具有一种惊人的力量，把个人从他们各自所属的集体或群体中揪出来，使原集体成员相互之间变得生疏，并承认他们都是独立自主的人。市场经济把人扯到自身一边来，要求他替它工作，要求他的一切都是通过它，并依赖它而活动。在市场经济中，每个人都以自身为目的，所谓他人与组织，只是实现个人利益的一种工具（第144页）。

当我们把这里的集体或群体理解为遵守一定游戏规则的群体时，上述分析的逻辑推论便是“市场经济将瓦解一切规则”。

从逻辑上说，由独立而追求自己利益的个人所构成的社会必然是一

个弱肉强食社会，正如山林里自由、独立而追求自身利益的虫子、鸟、蛇、鹰，兔子、山羊、狼、狐狸、狮子、老虎构成一个弱肉强食社会一样。所不同的是，人的强弱并不表现为身体的强弱，而是表现所能汲取和支配的资源的多少，即个人在社会网络中的位置的高低。弱肉强食则体现为强者汲取弱者的资源（时间，财富，劳动），弱者则只有在被汲取中才能维持生存——即汲取自然资源。由于人的需要的复杂多样，汲取方式也千变万化，由此形成了无限复杂的弱肉强食的社会生物链，而农民恰恰处于这一社会生物链的底端。但是这一社会生物链不仅存在于社会各群体间，还存在于群体内部。因此，一方面承认个人追逐私利所必然导致的弱肉强食法则，另一方面同站到这一法则受害者的立场上，这恐怕是曹先生之所以感到茫然和悲观的根本原因。

在西方核心理念和平民立场发生冲突时，对中国传统文化的洞察则使曹先生有悲观得以缓和。他出庄入佛有年，深谙文化建设的潜力。在分析了家庭利己主义对村落共同体的瓦解作用后，曹先生指出：

由此可见，处于传统村落文化与市场经济双重制约影响下的行政村，要巩固和发展集体组织与集体经济，必须要以精神文明建设为中心：一方面反对市场经济中的利己主义对集体内部的侵入，但又充分利用市场；另一方面，反对村落内部的家庭利己主义，同时充分利用村落内存在着的各种伦理资源（第145页）。

但这实际上是对“利己即利他”的西方核心理念的放弃。其实，曹先生一直在东西方两大文明的不同核心理念间徘徊。从人格上说，曹先生是个典型的东方文化传人，实践着“格物致知、正心诚意、修身齐家、治国平天下”的儒家准则，又出庄入佛，淡泊名利，集儒释道三家精华于一身。从理念上说，曹先生又受译语世界的强烈影响，认同人性自私论，认同自私者相互制约促进社会进步论。这对矛盾经常发生冲突，例如当河南的朋友真诚相助时，曹先生是这样感受的：

我在情感上是如此熟悉并珍爱它，然在理智上又如此地怀疑它。我所反对的东西，恰恰是我珍爱的东西。作为一个当代中国乡村社会的观察者、研究者，我认定，正是这种来源于村落的“私人关系”阻碍着当代政治、经济、伦理等三种“普遍关系”的发育与成熟，从而使“社会个体”与“公民意识”难以产生（第 249~250 页）。

自身的无私无欲与人性自私论结合，就使曹先生可能站到社会之外来研究社会，研究和方案设计就会带有强烈的精英色彩：无私的精英设计好完美的制度，普通民众则在制度约束下追逐私利而促进公益。在这一思路支配下，曹先生提出要有一个新的农村合作运动。由于农民“单靠自身的经验与力量，看来无法走向自发的契约联合。这就必须从外部将新的合作组织与原则导入到农村与农民中间去，问题是谁去做这一伟大而艰巨的事务呢？”（第 766 页）回答是：

一、一切关心中国现代化进程，尤其关心农村与农民现代化进程的知识分子，必须从理论上充分认识到承包制下小农重新联合起来的极端重要性。二、中央与各省创办培养农村合作人才的大专院校。三、在农村进行合作试点，用典型来教育农民。四、负责推动农村合作的领导机构，只接受地方财政的资助，但不必接受其行政指令。五、创办一份全国性的合作刊物。六、新合作运动的宗旨是：把小农扶上合作之路，但坚决让他们自己走路（第 766 页）。

在这里，社会精英设计并导入新的合作组织与原则，大功告成后，精英引身而退，农村社会就能够自动良性运行。

但这一设计必然会遭到来自左右两翼的批评。右翼会认为，这批志愿者干预了社会的自然进程，带有强烈的人为设计特点，有可能演变成新的通向奴役之路。毛泽东不就是从合作社走向人民公社的吗？传统左翼则可能会认为，现在仍然需要阶级分析，农村已经出现了两极分化，

形成了新的地主、富农阶级。不同阶级之间是很难合作的。我却以为，新农村合作运动固然有其必要，也有一定的可行性。但是，如果能够培养出这样一批有能力有水平的志愿者的话，从逻辑上说就意味着有可能改变社会价值观。既然如此，为什么不往前走一步，倡导一种新的精神文化呢？如果没有新的精神文化的支撑，走在合作路上的小农不会再一次分散吗？

由此可见，曹先生对人性从根本上持悲观态度，但这样也就从根本上否定了新农村合作运动的可行性。

三、新人新文化的期盼

为何曹先生自身无私无欲，却认定人性自私不可改变呢？我想，这可能曹先生所经历的文革有关。他认为：

毛泽东把整个中国当作推行理想的巨大试验场，他发动一系列思想文化的批判运动，从电影《武训传》的批判，反右斗争，直到“文革”初的横扫四旧与“文革”中的批孔运动，但是否把一切传统的“旧观念、旧习惯”从亿万人民的头脑中清除出去了呢？与一系列批判运动相配套的是一系列的思想教育运动，但冠以“毛泽东思想”的集体主义，毫不利己、专门利人的精神是否深入到人们的“灵魂深处”了呢？人脑是否犹如电脑，历史地储入其内的信息可以被“批判”所擦去，且被“教育”所重新输入？以“平等”为目标社会主义公有制度的建立，加之“批判与教育”能否最终地消除人性内最顽固的“私己贪欲”与“分别竞胜”之心呢？毛泽东的前半生，在与“阶级敌人”与“民族敌人”作战，他赢了，赢得那样灿烂辉煌；他的后半生，其实是与人作战，与人性中“利欲”与“竞比心”作战，结果他输了。改革开放，究其实质是对人性中的“利欲”与“竞比争胜欲”的默认，市场经济不正是靠着“利欲”

与“竞比争胜欲”之两轮而起动、运作的吗？（第 140~141 页）

我完全同意这段精彩的议论，却并不由此而对人性悲观。我冒昧揣测，曹先生恐怕正是借助文革、借助毛泽东而出庄入佛的吧？毛泽东其实颇得佛教真传。在《纪念白求恩》中有一段著名的议论：“我们大家要学习他毫无自私自利之心的精神。从这点出发，就可以变为大有利于人民的人。一个人能力有大小，但只要有这点精神，就是一个高尚的人，一个纯粹的人，一个有道德的人，一个脱离了低级趣味的人，一个有益于人民的人。”这个纯粹的人很像佛——觉者。佛有三个层次，自觉，觉他，觉行圆满。毛泽东恐怕是达到了觉行圆满的层次，他不但自觉，更要觉他，普渡众生，希望“六亿神州尽舜尧”，而标志着他觉行圆满的抉择恐怕是晚年向自己一手创建的官僚机器开火。虽然此举并不成功，但却绝非凡夫俗子敢想敢为。

毛泽东十分清楚他的失败。1974 年接见丹麦首相时，毛泽东说：“总而言之，中国属于社会主义国家，解放前跟资本主义差不多。现在还实行八级工资制，按劳分配，货币交换，这些跟旧社会没有多少差别。所不同的是所有制变更了。”为什么在别人看来地覆天翻的变化到了毛泽东眼中却成了“跟旧社会没有多少差别”呢？恐怕是因为毛泽东真正要改变的是“人性”。28 年的武装斗争只换来了所有制的变化，而没有“触及人的灵魂”。文革在主观上希望“触及人的灵魂”，事实上却只“触及人的皮肉”，在“灵魂”上留下了巨大创伤。正是从这个意义上，曹先生才会对人性持悲观态度，而这又恰好和译语世界的核心理念，即“人性是自私”相一致。

但是，毛泽东并没有完全失败。在他身后，冒出来了一批像南街村王宏斌那样敢拍着胸脯跟人比良心的人物，一定意义上也包括像曹先生这样撇开上海的花花世界到农村调查的人物。

在我看来，人性并非是自私的。从根本上说，人性甚至是无私的。

什么是人性？从哲学上说，人性是人与动物相区别的特性。吃喝拉撒睡是人与动物的共性，新陈代谢是人与植物的共性，由分子、原子构成是人与任何物体的共性。唯有语言、记忆、推理、想象等能力是人的特性。有了这些能力，人才懂得克制，才懂得与他人的关系，才有道德，才能形成理想、信念，所有这些才是人性的体现。任何一个正常的成人，其生活都是受其理念支配的。一旦他懂得个人的行为方式与社会及自身利益密切相关，他完全有可能成为利他主义者。所谓“必须从理论上充分认识到承包制下小农重新联合起来的极端重要性”，然后成为“志愿者”，其可能性就建立在人是理性高于感性的基础之上。从这个角度看，当我们以为吃喝拉撒睡是人性时，恰恰是把动物性当成了人性。把动物性、兽性当成人性，这是我们现代文明的核心错误。马克斯·韦伯在结束其《新教伦理与资本主义精神》时，就指出了这一问题。他谈到，在现代文明获得最高发展的地方——美国，财富的追求已被剥除了其原有的宗教和伦理涵义，而趋于和纯粹世俗的情欲相关联。因此，“完全可以，而且是不无道理地，这样来评说这个文化的发展的最后阶段：‘专家没有灵魂，纵欲者没有心肝；这个废物幻想着它自己已经达到了前所未有的文明程度’”（第 143 页）。一旦剥离这一核心错误，我们就可以从本质上说，人性是无私的。

普通的中国人可能在其他方面很自私，但对待孩子却相当无私。父母含辛茹苦，省吃俭用，只要看着孩子顺顺当当的长大，他们就高兴。这说明他们是为了孩子活着，至于孩子是否孝顺，是否能有回报，这是其次的事情。父母的这种行为并非本能，乃是文化所造就。在一定程度上，这是孔夫子的教导在发生作用。一般动物绝不可能超出本能范畴去抚养下一代。应该承认，在形塑人性上，宗教（包括儒家规范或称儒教）发挥着极大的作用。曹先生出于人性悲观论，对儒教在改变人性上取得的成绩颇不以为然：“观诸历史，穷则怨望，达则苟且，甚或贪滥者比比皆是。儒者表面上‘以名为教’，其实劝以‘权位、利禄与女色’”

（第 323 页）。像范仲淹、文天祥、海瑞、包拯这样的真儒的存在也是不容否认的。事实上，近代史上的康梁谭诸公，甚至陈独秀、李大钊、毛泽东等共产党人，以及鲁迅等文人，虽然批儒反儒，但骨子里都有儒家气质。明清各朝，已经有人以“书中自有黄金屋”劝学了，但统治这个大国的吃皇粮的官员，却只有十几万人，法律和行政制度相当粗放，全凭儒家规范约束官员和社会。如果儒教像今天的某些理论那样完全是作秀，一个朝代恐怕要不了二三十年就该灭亡。要知道，由于利益对抗在各个角落充分发展，机构和分工日益细密，今天一个农业县的县乡村三级政权就有吃皇粮者二三千人。

有比较才有鉴别。文革之所以不但没有“触及人的灵魂”，反而在相当程度上暴露和强化了现实多数人的丑恶，是由于目标与手段的背离造成的。思想问题要靠思想来解决，扣帽子，打棍子，绝不是“触及灵魂”的办法。从根本上说，只有思想文化运动才能够触及灵魂，而且事实上每天人们的灵魂都在被现实的思潮所触动，变得善良或丑恶。这 20 多年来，在“解放思想，转变观念”的号召下，人们的思想不是天天在被触动吗？躲避崇高，向往堕落，是新时代的思想改造运动。这场运动所及，善良等于软弱，诚实等于愚昧，勤劳等于无能，顺应潮流者三天两头忙着“更新观念”。而为这场运动作理论论证的，则正是曹先生也部分认同的亚当·斯密的“利己即利他”论。

正因为如此，我才更加迫切地感到需要有一场高扬理性、高扬人性的新的思想文化运动的必要。在这个意义上，我将赞同和支持曹先生的新农村合作运动学校的主张。在曹先生，或许这是导入新制度的需要，在我，则将是新人新文化运动的发端渠道之一。而且，我相信，只有配合以强有力的新文化运动，曹先生的新制度才能真正得以导入、维护和巩固。也是从这个意义上，我觉得曹先生低估了南街村、京华公司的意义，低估了王宏斌、刘志华们的意义。刘志华的自述很值得我们注意：

我从母亲那里继承无私与贤德，她经营着一个家，我管理着一个公司。我是五队乡亲的女儿，是许多人的闺女、姑姑、妹妹、姐姐、姨娘，又是许多人的嫂嫂、婶婶、奶奶。我对每一个角色都得尽职尽责。我的母亲替我养大了三个孩子，支撑了半个家，没有母亲的无私奉献，就没有我为五队乡亲做出的无私奉献。我只是延续了母亲的性格，把它升华到一个为集体奉献的高度。村民小组与国有单位不一样，虽说称作公司，但人与人之间有着千丝万缕的血肉亲情关系，世世代代都是这方水土长大的，你没法调动谁，也没法开除谁（第434页）。

多么富有哲理，又多么富有人情味！与此对照，亚当·斯密的经济人岂不是唯利是图的禽兽吗？这表明，村落社会的人情味一旦被正面引导，完全可能成为新文化的重要资源。这一点曹先生是有足够认识的。其不足的是，曹先生可能认为，无论是志愿者，还是王宏斌、刘志华，或者不能持久（志愿者功成身退），或者不能推广，因而不具备普遍意义。我却觉得，孔夫子所谓“老吾老以及人之老”，并不是很困难的事，更不是只有少数精英才能做到的。当然，新文化也有其自身的精英，只是新文化的利他主义将从精英扩散至普通人，而普通人的利他主义的增强，又反过来更坚定其信念，从而渐至“六亿神州尽舜尧”。例如在王宏斌的示范和感召下，南街村各级干部以二百五为荣，兢兢业业地为村集体工作，南街村的老少爷们视村里的点滴进步如同自家的进步，关心王宏斌的健康和安全胜过关心自己的儿子，从而在南街形成了一个独特的人际交往新模式。当然，由于自身文化素质的局限，不能吸取人类历史上各种各样的伦理资源，更没有对世俗文化进行深层次的批判和否定，南街村是否能持续下去仍然有待历史检验。但一个高中生领导的小小村落能够在“举世皆浊”时“唯我独清”，本身就是对“人性自私论”的极好批判。

但是，提倡新人新文化运动，并不意味着新人新文化很快就能形成。我以为，新文化运动与制度设计既是相反相成，又是相辅相成的。所谓相反相成，是指新文化运动最终可能会使制度设计变得无足轻重；而对制度设计的强调又会排斥新文化运动。因为新文化运动所立足的是人性中的理性（或神性），而制度设计立足的是人性中的感性（或兽性）。所谓相辅相成，是指新文化运动之初，新人新文化还不多，更需要强调制度设计防范兽性发作；而良好制度的设计、维护更需要新人新文化的积极介入。随着新人新文化运动的进展，制度的重要性可能会逐渐下降，因制度所要防范的恶已经被多数人自身的善所约束，但这并不意味着制度可以取消，因为还有部分人的恶需要制度来防范。过去有人曾经以为社会主义可以不需要货币交换，不需要会计核算了，“肉烂在锅里”，但是，所有此类试验都一一归于失败。我想，其理由恐怕正是在新人新文化运动尚未深入人心时，就撤掉了制度约束，结果欲速则不达，反成为那些性恶论者嘲弄的笑料。

四、结束语

对《黄河边的中国》的评论最终以讨论文化与制度的关系结束，似乎是远远地离开了中原大地的现实。这里，实践又再一次回到理论，回到书斋。其实，理论固然离不开实践，但是离开了理论的实践恐怕根本就谈不上实践。猴子在树上跳了几十万年，并没有总结出跳跃理论来，跳跃水平也并没有什么提高。之所以人的活动被称为实践，是因为人在活动中总包含着对活动的设计、思考，亦即包含着理论。《黄河边的中国》开篇谈两个视点，两个视角，这本身就是关于如何选取理论框架的思考。因而，问题的最终解决恐怕还得先在理论上形成新的共识。

敬请曹先生指教。也请读者诸公指教。