比较的时代里的中国研究与“以中释中”的论辨

李晨阳

《中國哲學與文化》No. 15; June 2017

提要： 我们所处的时代是一个全球化的时代。此时代的一个根本特点是不同文化传统、不同哲学思潮的交汇、碰撞和融合。在这样的世界背景下，对中国的研究已经不可能、也不应该像过去两千多年那样，作为一支受地域限制的学术传统，（相对）独立地发展。全球化的时代是一个比较的时代。就世界范围的哲学与人文学科研究而言，如果说十八、十九世纪是理性的时代，二十世纪是分析的时代，那么，二十一世纪则是比较的时代。二十一世纪的中国研究必须具备国际视野和世界关怀。在此背景下，总体而言，“以中释中”的研究模式已经不再合适，而比较的研究正在成为研究中国的一种“准范式”。

关键词： 比较的研究，中国研究，全球化，以中释中， 准范式

作者： 李晨阳， 新加坡南洋理工大学哲学教授，cyli@ntu.edu.sg

Chinese Studies in the Comparative Age

Abstract: Our age is one of globalization. A major characteristic of this age is the interaction, contention, and integration of various cultural and philosophical traditions. In such an environment, Chinese studies can no longer be conducted in isolation, independently of external influences. If we call the 18th-19th centuries the age of reason, the 20th century the age of analysis, the 21st century is the age of comparative study. In our age, the mantra of "interpreting China in terms of (only) Chinese perspectives" is no longer appropriate. Comparative approaches are becoming a quasi-paradigm in Chinese studies.

Key words: Comparative study, Chinese studies, globalization, "*yi zhong shi zhong*," quasi-paradigms.

Chenyang Li， Professor of Philosophy, Nanyang Technological University, cyli@ntu.edu.sg

前言

我们所处的时代是一个全球化的时代。此时代的一个根本特点是不同文化传统、不同哲学思潮的交汇、碰撞和融合。在这样的世界背景下，对中国的研究已经不可能、也不应该像过去两千多年那样，作为一支受地域限制的学术传统，（相对）独立地发展。全球化的时代是一个比较的时代。就世界范围的哲学与人文学科研究而言，如果说十八、十九世纪是理性的时代，二十世纪是分析的时代，那么，二十一世纪则是一个比较的时代[1]。二十一世纪的中国研究必须具备国际视野和世界关怀。本文将先就近期讨论的“以中解中”的口号提出相关看法；然后，集中讨论与比较研究有关的问题，并进一步提出自己的观察：比较研究正在成为研究中国的一种“准范式”。

“以中解中”口号质疑

字面而言，“以中解中”就是 “以中国解释中国”。此说法，粗略视之，似无问题。但细细分析，作为一般性的口号，它难免让人生疑。我们可以对“以中解中”作“强”或者“弱”的解读。就“弱”的解读而言，“以中解中”可被理解如下：在研究中国哲学、文化以及相关问题时，**可以**使用或者应该使用（某些）中国的材料和方法。按照如此理解，此口号没有实际意义。因为，在现实研究中国的学者中，其研究根本不采用任何中国的材料和方法，这样的学者几乎不存在。那么，提出此口号的意义为何呢？这好比，对已经能够直立行走的人提出“要站着走路”

[1] 有关讨论可见李晨阳，“比较的时代：当代儒学研究的一个重要特点”，《周易研究》(2015:3) 82-87。

的口号，显得多余、没有意义。所以，“以中解中”这种弱的解读不成立。另一方面，此口号可作“强”的理解：即在研究中国哲学、文化和相关问题时只能使用中国的材料和方法。这种理解无疑过于极端，既没有说服力，也不可行。在当今时代，我们根本不可能完全与来自西方的哲学术语和方法隔绝。事实上，现代对中国哲学的研究早已融入很多来自西方或日本的术语，且不可分离。很难想像，当今还会有人主张这种偏激而不实际的观点。在“强”和“弱”的解读之外，还可有第三种解读：即“以中解中”与“以中解西”相对而言，中国的学术材料和方法只适用于研究中国的主题，不适用于研究中国以外的主题。此观点也没有说服力，应该不是“以中解中”提出者的用意。比如，主张“以中国解释中国”的蒋庆先生，作为“以中解中”的代表者，就明确主张“以儒学解释儒学，以儒学解释中国，以儒学解释西方，以儒学解释世界。”[2] 其实，英语世界的中西方学者已经开始在做把中国的理论和方法推广到超出中国研究的范围，使其成为有普遍研究功用的理论和方法。[3] 因此，我们暂且不论此种解读的“以中解中”。那么，对“以中解中”的最合理解释只能是第四种，即在研究中国哲学、文化和相关问题时应该合理地、充分地使用中国的材料和方法。就此意义言之，此口号可以防止或者纠正滥用西方的理论和语言对中国的材料作生硬的附会、对中国文化里存在的现象作脱离文化与历史语境的解释。可是，如果 “以中解中”作此理解，其理论的对立者为谁？此口号又希望为谁接受？很难想像，有人会理论上反对在研究中国哲学、文化和相关问题

[2]见蒋庆著《再论政治儒学》，上海：华东师范大学出版社，2011 年，第 263-264 页。
[3]参见 *Chinese Thought as Global Theory: Diversifying Knowledge Production in the Social Sciences and Humanities*, ed. Leigh Jenco. Albany, NY: State University of New York Press, 2016.

时应该合理地、充分地使用中国的材料和方法。那么，真正的问题应该是， “合理地、充分地”使用中国的材料和方法究竟何指？如果人们在此问题难以达成具体的共识，接受这样一个命题就是抽象的、没有实际意义的。然而事实上，此方面的共识恰恰难以达成 。再者，一旦用上“合理地、充分地”此类副词，我们在主张“合理地、充分地使用中国的材料和方法”的同时，又有什么理由反对“合理地、充分地使用国外的材料和方法”呢？如果两者应该兼而行之，那么仅仅提出 “以中解中”的口号又有什么实际的学术价值和意义呢？进而言之，为什么不能以多元的方法和范式“释中”呢？为什么 “以中解中”不可以与“以外（西）释中”并行呢？

其实，在 “以中解中”的口号背后，我们不难发现某些隐含的政治因素。此处的“政治”（political）不是指掌管政权或者制定政策，而是指在学术活动中的个人追求自我认可与身份认同，而进行文化价值的博弈，以争取话语权的活动。[4] 此层意义的“政治”本身并不必然具有负面的含义。人皆具有“政治”的诉求。此诉求本身具有合理的基础。但是，此种诉求一旦发生偏差，则会造成不良后果。事实上，“以中解中”的口号所隐含的“政治”诉求相当明确。借用当代儒家哲学领军人物之一蒋庆先生的话说，“以中国解释中国”意味着“把中国学术从百年来一直被西方强行解释的‘词汇处境’与‘材料处境’中解放出来，使中国学术的义理结构与解释系统真正成为中国学术研究中的‘语法’，使中国学术真正站起来成为

[4] 关于这方面的讨论，读者可参见 Chenyang Li, “Confucian Ethics and Care Ethics: The Political Dimension of a Scholarly Debate,” *Hypatia: A Feminist Journal* (30.4; 2015)。

能够自主言说并具有解释权的主人。”[5] 蒋先生通过对“以中解中”明确的解说，一方面指出和提醒人们当前研究中国的某些偏差，同时也直截了当的表明自己所持的“政治”意图。从类似的表述中，我们不难体会到对身份认同的追求和对文化价值的维护。我能理解蒋先生以上言论所呈现的复兴中国文化的意向和决心；此也为国内外众多学者的共同意愿。但是，我也对随之而来的，在学术研究中逐渐展露的民族主义情绪和偏激拒外的倾向而感到忧虑。蒋先生并非完全排斥来自西方的学问。他认识到，“由于当今我们的生存条件变了，与西方交通了，被卷入了现代化的全球世界，中国不再是孤立独处的国家，用西方的各种学问来适当解释并帮助理解中国以及中国的学问是可以接受的，甚至也是需要的。”[6] 很明显，蒋先生并不主张对“以中解中”的第二种解读， 即在研究中国哲学、文化和相关问题时只能使用中国的材料和方法。那么，蒋先生的立场应该属于对“以中解中”的第四种解读，即在研究中国哲学、文化和相关问题时应该合理地、充分地使用中国的材料和方法。但是在解释什么是“合理地、充分地”使用中国时，蒋先生提出了非常明确的主张，“既价值性地坚持中国自身解释系统的本体性与主体性不动摇，同时又工具性地零碎吸收西学的解释系统来作为中学的助缘与参照。”[7] 以蒋先生本人的做法为例，即“力图恢复儒学‘整全性解释系统’的学术本位立场与‘统摄的义理性架构主体’，而同时又将西学作为‘分解性参照资源’而进行‘零碎的工具性选择借鉴’。”[8] 蒋先生的这种观点明确地将中西对立起来。虽然他明确反对“中体西用

[5]《再论政治儒学》，第 277-278 页。
[6]《再论政治儒学》，第 293 页。
[7]《再论政治儒学》，第 295 页。
[8]《再论政治儒学》，第 296 页。

说”，[9] 但这种“中学价值西学工具说”很难让人不将其视作一种新的“中体西用说”。若这种观点作为有很强宗派色彩的学术共同体的宗旨，或者作为有很强排他性的学术宗派领导者对其内部成员的要求，也许无可厚非。但是，若真如此，此种观点便失去全局性的意义。此处蒋先生观点的用意乃欲对中国研究有全局性的影响。因此，我们应该认真严肃的对待他的主张。然而，此主张若作为中国研究的基本宗旨，则颇值商榷。

首先，此观点对大量研究中国的外国学者显然不合适。杜维明先生认为，对“什么是中国”可以有地理、政治和文化等不同的理解。“文化中国”是理解中国的一个非常重要的方面，尤其是对于研究中国非常重要。与作为地理概念的“中国”不同，“文化中国”大大超出“地理中国”的范围。其意义也远远超出地理的界限。杜先生主张，“文化中国”可以从三个“象征世界”来理解。第一个象征世界包括中国大陆、台湾和香港地区、新加坡这些以华人为主体的地方。第二个象征世界是由世界各地的华人社会所组成的，包括马拉西亚人数不多却颇有影响力的华人和在美国（北美）的华人。如上群体即所谓的华人“离散族裔”(diaspora)。第三个象征世界包括与日俱增的非华裔人士，其中包括学者、教师、作家、新闻工作者，也包括从事工业、贸易、企业等方面的人士。此类群体从不同的方面和角度了解中国，成为研究“文化中国”不可忽视的组成部分。此类群体的学者在过去几十年对中国的论说，无疑构成当今世界研究文化中国不可或缺的重要部分。杜先生此文章写于

[9]《再论政治儒学》，第 264-265 页。

1991 年。[10] 二十多年间，中国在世界的经济和政治地位已经发生巨大的变化。但是，杜先生的三个象征世界的思想对我们理解当今中国仍具有深远的意义。杜先生的“第三个象征世界”包括诸如安乐哲、贝淡宁等非华裔学者。此类学者深深地认同中国传统文化，从某种程度而言，甚至比很多中国人“更中国。”“第三个象征世界”也包括大量对中国具有不同程度的同情性了解、但没有根本的价值认同的众多非华裔学者。此类学者的研究无疑也是中国研究。没有此类学者，国际中国研究领域将会截然不同。没有他们的学术贡献，世界对中国的认识将益加困难与隔膜。若将“价值性地坚持中国自身解释系统的本体性与主体性不动摇，同时又工具性地零碎吸收西学的解释系统来作为中学的助缘与参照”强加于此类学者，则显然不切实际，也不合常理。因此，蒋先生的观点所针对的对象应该不会包括此类人数众多、研究中国所作贡献甚巨的群体。既然此类群体显然所从事的是研究中国的工作，那么，用是否华人（或者中国国界内的华人）作为是否采取“以中解中”的基准，在当今全球化的时代，显然不合时宜。[11]

其次，更退一步，我们可以认为，蒋先生观点的论述对象仅限于国内学界。然而，纵然如此，此种立场也不合适。中国已经不可逆转地进入一个多元的社会。研究中国的学术界更是如此。当今在国内，利用西方的理论和方法研究中国的学者不在少数。此类学者已经远非仅仅“工具性地零碎吸收西学的解释系统来作为中学的

[10] Tu Weiming, “Cultural China: The Periphery as the Center,” in *Daedalus*, Vol. 120, no. 2 (Spring, 1991).

[11] 有关海外华人与中国哲学的讨论，读者可参见李晨阳、肖红，“全球华人和中国哲学的世界性”，《中山大学学报》(54.1) 2014 年，第 111-117 页。

助缘与参照，”而是系统地使用西方的理论和方法从事中国研究。此乃积极、让人欣喜的现象。辽阔中国，庞大学界，能有多元的研究理路，接受采取不同研究“范式”的学者，于学术之长远发展，岂不更为助益？学术研究应该且必须提倡多元，鼓励自由探索，即包括方法和范式的多元和自由探索。那么，为什么要统一方法、同一路径呢？当蒋先生主张要“以儒学解释西方”时，他显然不是主张在西方研究西方的人不应该（价值性的）用西方的或者儒学以外的方法来研究西方。那么，既然研究西方时可以既（价值性的）使用西方的解释系统又使用中国（儒家）的解释系统，为什么在解释中国时就只能（价值性的）采取中国的解释系统呢？若然，岂不于中国研究之发展更为不利？一马独鸣固胜于万马齐喑，万马齐（争）鸣岂不较一马之鸣更佳？

再言之，对于学术研究的解释系统，其中涉及的“价值性”与“工具性”本来就没有严格的区别。托玛斯•库恩的“范式”理论的一个重要观点，就是研究者 对“工具”或者“方法”的选择本身就是一种价值性的选择。换句话说，研究工具的选择必然影响研究者对研究本身的价值判断。就此层意义而言，将“解释系统”所必然涉及的价值选择与“工具性”选择分开是不明智也是不可行的。与学术研究解释系统中所涉及的“价值性”不同的，还有关于文化和道德的价值取向。这两者之间可以有联系，但是也不一定有联系。比如，同一个人，可以在“解释系统”方面采取西方的价值，而在文化方面采取中国的价值。蒋庆先生对盛洪先生用西方经济学方法解释中国儒学与儒家文化的研究取径，颇为推赏。值得指出的是，盛先生的价值取向不是蒋先生所说的“解释系统”的价值，而是文化的价值。尽管盛先生采

取西方经济学的解释方法解读儒家思想，而在文化价值取向方面他则坚定的持儒家立场。也许，采取西方“解释系统”解读中国而又能坚持“中国”（儒家）价值立场，盛先生乃为一成功的典范。同时，我们也可以贝淡宁和安乐哲为例；二位学者为另一种类型的典范。贝、安二先生基本采取西方的研究方法和“解释系统”。但是，在文化价值的取向方面，二者无可置疑地具有鲜明的儒家色彩。如上中西学者的例子说明，研究者可以在“价值性地坚持西方的解释系统”的同时，也可以“价值性地坚持中国（儒家）的文化系统”。“价值性地坚持西方的解释系统”是在研究中采取某个西方的解释系统或理论，而“价值性地坚持中国（儒家）的文化系统”是认同中国（儒家）的文化、道德价值取向。遗憾的是，蒋先生没有区分此两层意义上的“价值性”。对于学术研究者，既可以“价值性”的用西方的“解释系统”来弘扬儒家文化和道德的价值，也可以“价值性”的用中国的“解释系统”来弘扬儒家文化和道德的价值。双美相合，岂不两全？当然，难免有人“价值性”的用西方的“解释系统”贬低儒家文化和道德的价值，或者“价值性”的用中国的“解释系统”（比如墨家）贬低儒家文化和道德的价值。此类做法自不足取，但是此类现象可能存在的本身就足以说明，“解释系统”的价值性跟研究内容的价值性之间虽然可以互相影响，但是彼此没有必然的联系。儒家学者应该提倡儒家文化和道德的“价值性”，而不应该固持 “中国解释系统或理论”的价值性。从儒家立场而言，有更多如盛洪、贝淡宁、安乐哲之类的学者，既“价值性地坚持西方的解释系统”，又“价值性地坚持中国（儒家）的文化系统”，于儒学发展岂不更为有益？ “价值性地坚持中国（儒家）的文化系统”的学者难道只能以“价值性地坚持中国的解释系统”为唯一途径 ？如上所论，在当今大环境下强调“以中解中”实不可取。

作为“范式”的比较研究

自托玛斯•库恩提出“范式”的概念后，对此概念的确切含义存在不少争论。就本文所讨论的问题而言，用“范式”的概念来解释至少存在两方面的局限。其一，按照库恩的定义，“范式”有不可共存性（incompatibility）和排他性。一个“范式”代表一门发展成熟学科的学术共同体在一定阶段的共识，其中包括成员们对该学科的基本原理、形而上学方面的基本假定、研究项目的价值、研究方法以及成功的评判标准的共识。一门发展成熟的学科不能容许两个或多个范式的存在（因为两个或多个范式的存在将会导致学术共同体的分裂，破坏该门学科的稳定）。而对中国文化和社会的研究不必局限于某个此层意义的“范式”。第二，库恩的“范式”有历史时期的限制。新的范式取代旧的范式，而不是与其长期共存。由于范式之间的不可通约性（incommensurability）， 一门学科领域的“革命”必然全部摧毁和完全抛弃已有的范式。不可通约性也决定了在不同范式之间不可能存在共同语言彼此妥协或者沟通。本文所讨论的研究中国的范式是否也必定如此，至少是可以讨论的。我在这里之所以用“范式”讨论问题，一来是因为库恩的“范式”概念已经成了“家喻户晓”通俗概念，讨论有关问题时有其方便之处。二来是因为张祥龙近来力推有关建立研究中国文化的范式的讨论，颇有意义。我在这里响应他的努力。张祥龙提倡建立的范式，其要求研究者“同情、爱护甚至认同中国古代文化和思想的那样一个意义世界”[12]。对于内部不同的观点，此范式应该持彼此共存的立场。但是，此范式当如何对待外部不同的观点？按照此范式的一般定义，那些不“同情、

[12]见张祥龙，“中国研究范式探义”，《北京大学学报》，2015 年第 1 期。

爱护甚至认同中国古代文化和思想的”的观点当被排除于此范式之外。且按照库恩范式的不可通约性的规定，此范式以外的观点对范式以内的研究没有实质意义。如此而言，对于中国研究，我们真能完全不参考、不回应那些不“同情、爱护甚至认同中国古代文化和思想的”研究吗？不同观点的挑战是无法回避的。因此，张祥龙此处主张的“范式”如果可行，应该是一种宽泛意义上的范式。若对“范式”作比较宽泛的理解，比如其包含同行认可的研究方法、评判成功的标准，以及研究项目之意义的价值选择，此概念还可作为有益的分析工具。[13]从此宽泛的意义而言，对中国文化和社会做比较的研究可以成为一种“范式”（或曰“准范式”），或者至少可以成为研究中国的范式其中的重要组成部分。现在美国的一些著名大学都设立“比较文学系”。顾名思义，它们不是一般的英文文学系，其特点是专门（或者主要）研究比较文学。同时，美国各地区也存在各种比较文学的社团组织。此现象表明，对文学的比较研究以及随之而来的诸种价值性选择，已经成为一个被学界普遍接受的研究模式，此可看作是某种范式的一种表现形式。比较哲学目前的处境虽然远不如比较文学那样“如日中天”，但是也已经取得相当程度的认可。如果比较文学能成为一种研究（准）范式，那么从基本原则观之，比较哲学也可以成为一种（准）范式。首先需要指出的是，“比较”本身只是一种方法，而不是“范式”。但是，如果在比较方法的基础上能形成一整套的成功范例、判别标准，以及专业人士组成的共同体，则可能会形成以“比较”为特征的研究（准）范式。就哲学而言，如果说英语世界的哲学有一个范式，无论怎么为它下定义，大概都离不开“分析哲

[13] 这方面的一些有益讨论，见张祥龙，“中国研究范式探义”，《北京大学学报》，2015 年第 1 期。

学”的框架。“分析”当然首先是一种方法（如同“比较”首先也是一种方法），但是它无疑是英美世界当前哲学范式——如果我们可以用这个概念的话——的主要特征。以相似意义言之，我们可以在“比较”的框架下探讨以“比较”为主要特征的范式。下文将探讨这样一种范式的可能性，同时也显示当今时代的比较研究的特征。

其实，对于中国文化和社会的比较研究，经过一个世纪的发展在中国本土已经逐渐形成。以儒学为例，许多有影响的学者，像梁漱溟、方东美、牟宗三、段君毅等思想家，都是从比较入手来研究中国。细思究竟，从比较进行研究实为必然。近代以来，儒家所面对的主要挑战，包括科学、民主、男女平等，等等，无不源于西方。不参照西方进行比较，深入地探讨中国自身的问题几乎不可能。 就哲学发展的大环境而言，中国哲学的现在和未来都不可逆转地进入比较研究的时代。甚可言之，缺乏比较，二十一世纪的中国哲学将缺乏全球语境下与不同文明对话以及应对其挑战的能力，进而丧失自身不断更新发展的活力。

那么，从何种意义而言，比较研究可以看作是一种“（准）范式”？首先，“比较研究”是中国学术共同体中一种普遍使用的方法。此方法自上个世纪已逐渐形成。进入二十一世纪，中国哲学的比较研究不断深入、普遍化的趋势更加明显。对中国哲学有造诣且有贡献的中青年学者群体中，很难找到不从比较角度研究和发展中国哲学的学者，甚可言之，人人都是比较学者。此趋势方兴未艾。如此而言，一个松散的“比较研究”共同体已经存在。其次，随着此方法普遍化，学界逐渐形成对此研究方法及其意义的价值性肯定。比如，判断某研究项目的价值以及成功与

否，其标准在于该项目的进展为何，而对作为方法的“比较的研究”本身不再存疑。众多学刊杂志都发表以比较为特征的文章。再次，在较大范围和程度上使用和认可对中国文化和社会的比较性研究，乃反映学界达致更深层的共识，即人类社会，无论中外，一方面都有其共同和共通之处，另一方面特点又各有所不同。[14] 需要指出的是，比较的研究不仅仅是研究中国文化和社会的范式，同时也适用于对其它传统文化和社会的研究。

当然，参照库恩的标准，对中国文化和社会的比较研究目前尚未有任何成熟的“范式”形成。尚有很多工作需要比较研究的学者完成。未来的比较研究需要从初级的比较到相对高级的转变。这种转变是由粗糙的到精细的，从表面的到深入的，从偏颇的到中允的，从以西方元理论为主体到以多元的元理论为主体的比较研究。鉴此，一个存在已久的问题是，过去一个世纪对中国哲学的比较研究基本局限于中西方的比较。比如，方东美先生《哲学三慧》的题目让人自然联想到中国、希腊、印度这三大智慧传统。其实，方先生的“三慧”乃中国、欧洲和希腊。有着灿烂文化传统的印度根本不在此列。我们不应该忽视西方以外的哲学传统。任何哲学、文化传统，包括俄罗斯的、印度的、非洲的，和拉丁美洲的，都有值得借鉴利用的方面。中国传统哲学、文化的当代研究和未来的发展应该包括与如上哲学、文化传统的对话。比较研究中必称“中西”的现象不应该是唯一的比较研究方式。很显然，对中国的比较研究还有继续发展和深化的空间。

[14] 关于不同文化特点的探讨，读者可参见李晨阳，“文化传统的价值组合配置刍论，”《北京大学学报》（2013：2）32－40，以及 Chenyang Li, “Cultural Configurations of Values,” *World Affairs: the Journal of International Issues* (XII.2) 2008: 28-49。

还需要指出的是，我们不应该对“比较的研究”或者“比较哲学”做狭义的理解。比较的研究不仅仅是对比不同文化传统或者不同哲学思想之间的相同和不同之处，同时也包括创造性地发展新的思想。比较哲学家南乐山（Robert Neville）就主张比较哲学应该上升到“整合性的哲学”（integrative philosophy），即通过对比现存的思想以发展出适应当今时代的新的哲学思想，或言之，要从“文化际”（intercultural）的研究上升到“跨文化”（transcultural）的研究。[15]

总而言之，本文的基本观点是，我们在探索中国文化和社会的范式问题时，应该具有全球的视野和胸怀。中国应该发掘、发展具有自身特色的研究中国文化和社会的范式。但是，无论这种范式是作何呈现，此范式都不应是现在或者未来研究中国的唯一范式。当今时代是全球化的时代，任何有深度的、有生命力的中国研究都应该包括比较的视野和方法。[16]

[15] 作者在此感谢本刊一位匿名的审稿者提醒这一点。关于比较哲学应该超出仅仅对比相同和不同之处，进入创造性的发展的讨论，以及对南乐山观点的分析，参见 Chenyang Li, “Comparative Philosophy and Cultural Patterns,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* (2016:4)。
[16] 作者感谢何繁在最后定稿过程中提出的详细的修改意见。