

洞见： 我们这个时代的 思想判断

文汇学人——编

INSIGHT

THE IDEAS ABOUT OUR TIMES

思想
经典
卷

文
景

上海人民出版社

Horizon



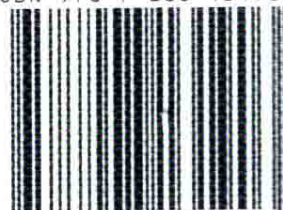
INSIGHTS

THE IDEAS

ABOUT OUR TIMES

上架建议：思想

ISBN 978-7-208-13190-3



9 787208 131903 >

定价：65.00元(全两册)

文
景

Horizon

洞见： 我们这个时代的 思想判断

文汇学人——编

INSIGHTS

THE IDEAS ABOUT OUR TIMES

思想
经典
卷

社科新知 文艺新潮

洞见：我们这个时代的思想判断

文汇学人 编

出品人：王 蕾

总编辑：姚映然

责任编辑：贾忠贤 雷静宜

装帧设计：储 平

出品：北京世纪文景文化传播有限责任公司

(北京朝阳区东土城路8号林达大厦A座4A 100013)

出版发行：上海世纪出版股份有限公司

印刷：浙江新华数码印务有限公司

开本：820mm×1280mm 1/32

印张：21.25 字数：444,000

2015年9月第1版 2015年9月第1次印刷

定价：65.00元（全两册）

ISBN：978-7-208-13190-3 / G·1737

图书在版编目（CIP）数据

洞见：我们这个时代的思想判断 / 文汇学人编. —

上海：上海人民出版社，2015

ISBN 978-7-208-13190-3

I. ①洞… II. ①文… III. ①社会科学-文集 IV.

① C53

中国版本图书馆CIP数据核字（2015）第 167211号

本书如有印装错误，请致电本社更换 010-52187586

编者前言

他们特定时刻的所思所想， 是我们时代思想判断的一部分

2010年12月19日，微寒。上午，弗朗西斯·福山在复旦大学做完“中国模式：历史渊源与未来前景”的主题报告之后，由复旦大学社会科学高等研究院的林曦博士陪同，准备驱车前往上海市区参观。当时的《文汇报》理论部记者田晓玲第一时间等候在那里。作为上海人，她主动承担了陪同福山游览上海的工作。游览豫园、逛新天地、观黄浦江……大半天下来，故意不涉学术话题，只想为福山的下一次到来和可能的独家专访“暖场”。在外滩与福山告别时，《文汇报》记者指着远处的文新大厦对他说：“希望您下次来到上海，到《文汇报》坐坐……”

“到《文汇报》坐坐”，没想到来得那么快。差不多半年后的2011年6月17日下午，福山坐在了文新大厦二楼的报告厅“文汇讲堂”的嘉宾席上，与上海学者张维为做了一次有关“变动秩序中的中国与世界”的学术对话，并且在次日即将离开上海返回美国前，在外滩的华尔道夫酒店接受了《文汇报》记者一个多小时的独家专

访。这篇题为“我们可能永远无法根除恐怖主义”的长篇专访，于“9·11”十周年纪念日到来之前的9月5日，整版刊发在“文汇学人”版面上——它也差不多是这位眼光敏锐的国际政治学者就“9·11”十周年的话题所发表的唯一一篇文章。

约定并独家访谈成功福山，只是长时段的“文汇学人访谈录”中的一个工作片段。创办100多期以来，“文汇学人”筚路蓝缕，瞄准国内外顶尖学者展开学术访谈，内容涉及“文汇学人”认为应当有所讨论的几乎所有重要话题，其中包括：金冲及、杨天石谈辛亥革命100年，乌尔里希·贝克谈“风险社会”，巴尔舍夫斯基谈中国入世10周年，戴维·梅森谈“占领华尔街”，吉迪恩·拉赫曼谈“愤怒之年”，大卫·哈维谈欧洲危机，迈克尔·桑德尔谈“市场与社会”，皮萨里德斯谈全球劳动力市场，达龙·阿西莫格鲁谈包容性创新，林毅夫谈“新结构经济学”，傅高义谈“邓小平时代”，杰里米·里夫金谈“第三次工业革命”，舍恩伯格谈“大数据时代”……100多期，七八十万字的访谈，“文汇学人”无非想表达这样一种素朴的愿望：专家之所以成为专家，总有其超过常人之处，很多时候，我们听听他们的看法，总是有所助益的。“文汇学人”记录下他们在特定时刻的所思所想，也许能够为后来的读者和研究者留下一些派得上用场的资料。结集在这里的文字，就是从“文汇学人”这100多期的访谈录中精选而成，庶几可以成为我们这个时代的思想判断之一部分。

当年为这份访谈录作出贡献的团队成员包括：田晓玲、李纯一、任思蕴、祁涛、杨逸淇、季桂保。结集成书，也是为他们的工作留下一份印记。

目 录

永不停歇的当下

詹明信	全球化时代的“现代性”政治	3
迈克尔·桑德尔	市场本身是工具,而不是价值	11
雅克·比岱	通过组织控制市场,是问题的关键	21
大卫·哈维	危机如击鼓传花,总是从一地转移到另一地	31
阿兰·图海纳	欧洲的传统不会因经济危机而改变	41
朱莉娅·克里斯蒂娃	在欧洲,身份不是崇拜对象,而是问题	51
陈方正	向西方学习很多,并不表示我们很了解西方	61
金冲及	现在可以更全面评价辛亥革命了	71
裴宜理	如何处理过去的革命遗产,是一个巨大挑战	80
彼得·辛格	善待动物关乎公平、正义与是非	91

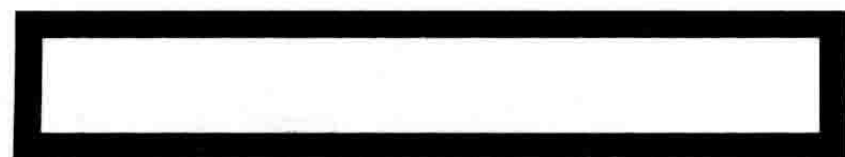
更诱人的世界

卡玛·乌拉	物质进步不转化为精神享受就毫无意义	103
詹姆斯·奥唐奈	技术让古代世界变得更生动、更易于理解	113
罗伯特·齐默	没有比投资未来更重要的事情了	124
克里斯托弗·贝里	苏格兰启蒙运动:小地方,大智慧	134
苏国勋	形式合理与实质合理并重,才是好的社会	142

贝淡宁	人们在社会关系中担当责任才是首要的	153
黄勇	儒道思想对美德伦理学能够有所贡献	163
许纪霖	中国文明复兴促成世界历史的中国时刻	174
陈来	确立中国文化的自主性更需有世界眼光	185
白永瑞	从“东亚”寻找创造新文明的可能性	196

智性的风景

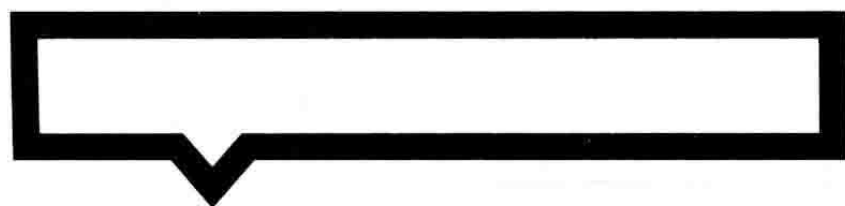
赵鼎新	社会科学需要破除理科思维	209
萧功秦	以“中道理性”超越极化思维	218
黄进兴	把握儒教的历史真实不能仅仅从经典出发	229
王水照	研究“唐宋转型”与当今社会有密切联系	240
乔纳森·卡勒	文学理论和批评对于学生理解世界非常必要	251
爱丽丝·凯斯勒-哈里斯	专业研究可以为谈论公共事务提供合法性	262
李泽厚	能不能让哲学“走出语言”	273
戴维·韦尔贝利	研习经典作品是我们认识自身的一种方式	284
张汝伦	因为有伟大的经典,人类才仍然觉得有希望	295
王德威	每个时代都要有伟大作家的想法过于简单	307
王汎森	学问作为一种生活方式	317



洞见：我们这个时代的思想判断

思想 · 经典

永 不 停 歇 的 当 下



詹明信

全球化时代的“现代性”政治

采访 | 张旭东



詹明信

Fredric Jameson

美国杜克大学比较文学讲座教授。1934年出生于美国俄亥俄州，曾就读于哈佛大学、耶鲁大学，博士论文以萨特研究为题。詹明信教授曾执教于哈佛、加利福尼亚、耶鲁等美国著名高校，1985年秋季学期担任北京大学比较文学所和国际政治系访问教授。1985—2003年任杜克大学文学项目威廉·莱恩讲座教授、系主任。2003年至今任杜克大学批评理论研究所主任。詹明信教授著作丰富，所著被翻译为中文、俄文、法文、西班牙文等多种语言。2011年获美国现代语言协会终身成就奖。

詹明信是当今公认的英语世界处于引领地位的马克思主义文化批评家和文化理论家，也是当代批评理论大师。他在文学批评、文学理论、现代主义文学和思想研究、电影研究、马克思主义美学、哲学研究、后现代主义理论、科幻小说研究等领域成就卓著，影响广泛。他坚持“总体论”的立场和方法，通过对各种文化媒质的分析，批判性、历史性地研究全球化时代资本主义生产方式及其意识形态的运作方式，通过对种种异化、物化现象的分析，探讨当代人类生活的矛盾冲突和内在的乌托邦向往。詹明信教授长期对中国社会文化发展抱有强烈兴趣和热情关注，多次访问中国，同中国知识界保持密切接触；他领导下的杜克大学文学项目，培养了多名如今活跃在国内外学界的中国学生和学者。他目前仍担任华东师范大学名誉教授；纽约大学—北京大学—华

东师范大学“国际批评理论中心”学术顾问。《文汇报》委托詹明信教授的学生、美国纽约大学东亚系和比较文学系教授张旭东对其进行了学术访谈。

“现代”一词成了影响力和霸权的工具

从您27年前第一次访问中国到今天，中国社会、中国文化和中国知识界都发生了极大的变化。如果我们一定要找出一个延续不断的中心话题的话，首选一定是“现代性”。但这个概念又恰恰是最含糊不清的，常常包含自相矛盾的内容，它只是在概念上造成了一种虚假的统一性，只要追问下去就会发现种种问题。

比方说，大部分中国人，包括知识分子，谈“现代”时仍旧假定我们谈的是“现代化”，而这个概念内在的假定是中国以前是、如今仍是一个落后国家，“落后就要挨打”，所以现代化就是一个压倒一切的历史任务，所有其他的一切都为它服务，甚至“改革”、“开放”、“发展”、“稳定”、“科学”、“民主”都可以说是“现代化”概念的演绎、派生概念，只不过在过去30年来，“现代化”的中心从物质生产层面逐步转移到了社会系统、法律制度、文化、教育、观念，甚至“生活品质”等领域，但总的指向仍然是克服落后。

比如现在一个流行的说法是：毛泽东解决了中国人挨打的问题；邓小平解决了中国人挨饿的问题；现在的中国人需要解决的则是挨骂的问题。现在有一部分人认为，中国之所以挨骂，主要还是因为中国在“普遍价值”方面仍然落后，还有待进一步的思想启蒙和制

度改革,所以追赶西方自由民主和成熟市场经济体制的道路还很长。但越来越多的人对这种“现代化”理解持怀疑态度。

也许可以说,当前中国社会矛盾的发展已经要求对“现代”这个概念做出新的历史化的理解,因为它自近代以来就是一个笼罩性概念,而且在经济、技术、社会制度、道德心理结构、文化和艺术表现等领域都有极其丰富、极其多样、极其复杂的展开,所以在一个理论高度上,反思“现代”对于许多中国学人来说又是一件很困难甚至很痛苦的事情。对现代主义、现代性问题的思考贯穿于您所有的著作。能否就这个问题和中国读者交流一下?

这是一个非常复杂的问题。我想首先指出,“现代”(modern)这个词可以追溯到公元7世纪,而它开始具有“现代”的形态,是从所谓“古今之争”开始的。“古今之争”,是将当时的文学和古代人的尤其是古希腊人的文学相比较,也是我们今天理解的现代历史性的滥觞。我认为,“现代”一词有三种形态:现代主义、现代性、现代化。在最近这几十年,其意义更加多变。而我仍然使用“现代主义”一词来作为一个分期概念。我觉得我们的确可以辨识出一种现代主义艺术:它从19世纪中叶开始,由瓦格纳、马奈、福楼拜甚至波德莱尔等为代表,一直持续到20世纪20年代末30年代初的种种重大的意识形态危机。在“二战”后,我认为现代主义变得更具自反性。我愿称之为晚期现代主义。同时我认为到了1980年代,现代主义的各种预设已经被学院化,或者说被物化、常规化,这些预设也受到各种各样的批判。一种不同的艺术实践开始出现,那就是我称之为后现代的实践,或至少是我称之为后现代性的时期。

在工业化、交通通讯手段、国民教育、国家行政效能等方面,中国

“现代化”的追赶已经完成了。但眼下“现代”的标准似乎由晚清以来中国人所谓的“器物”层面转移到社会制度、价值观念等领域。这也造成了当今中国社会和思想领域的新的紧张。

我注意到，近些年，也许是最近20年，或至少最近10年，“现代”一词迎来了一次规模浩大的回潮。社会学家和哲学家谈论，我们需要完成现代性，或者我们需要一种新的现代性。而正如我指出的，在世界的不同地区，人们号召一种带有明确的民族或文化特征的现代性。所以，现代成了一种新的理想范式，而这在我看来是和旧的现代化观念很不一样的。

现代化曾是美苏两国外交政策提供的承诺，它意指重工业。它们提供给第三世界和欠发达国家的援助，是针对新工业生产的，同时毫无疑问也附加了许多政治条件。今天的问题则是，重工业已经不再是主要的经济生产方式，我们有了一种建立在信息科技之上的新生产方式；在全世界，重工业都首先被外包，然后被新生产体系替代。在我看来，如果说这一切在1980年代发生于美国，那么显然在今天，正发生于中国。所以，这个过程是经济发展到了特定阶段后的普遍进程。

因此，“现代”一词成了过去时。而恰逢“现代”一词什么也提供不了的时候，今天西方的各种宣传开始使用“现代”一词。首先，今天已经不再有“冷战”竞争。那么当然，我们转而提供民主，即所谓议会民主——虽然此时此刻，这个国家的第二号政党（按：指美国共和党）正把剥夺各类美国公民的投票权作为其战略。但不管怎样，议会民主，当然还有自由市场，现在被又一次附加于现代性的口号之中。当我们向所谓追求现代性的各色国家提供帮助时——我说的其实就是投资——我们要求至少有一个议会民主的外表，有一个市场体制的实际运作。我认为，对这一切而言，“现

代”并不是一个正确的用词。

您是说“现代”暗含着一种意识形态立场和价值判断,是一种面对当今世界占主导地位的西方资本主义体制自居“前现代”和“落后”的姿态?过去20多年里,中国学界出现过几次关于“现代性—后现代性”的讨论,尽管中国后现代主义者一次又一次宣布中国已经进入了后现代社会,但“现代性”仍旧处在思想讨论的中心,而“现代”的定义其实是在不断变化之中的。

所以,我认为“现代”一词成了虚伪的工具,成了影响力和霸权的工具。所以在思想层面,使用这个词是不妥的。至于后现代性,我认为在文化意义上,后现代是和信息科技相关的,那是在世界范围内已经存在的。在其他国家发展它和在西方发展它一样容易。

我还想说,从西方最开始设想何谓现代时,它就意味着一个分为两个等级的体系,在其中,非现代和前现代者是不算人类的;只有现代的、自省的人群才配得上成为现代人。这一断裂,在知识上可以联系到笛卡儿、伽利略、路德,但它就出现在帝国主义本身的开端。所以,当人类学家说,“现代”这个口号不允许我们和所谓原住民族具有同时代性(coevalness),因而是一种霸权概念,是一种制造贱民的概念,我认为这种说法是基本正确的。我不会像拉图尔(Bruno Latour)那样极端,但他的书名,《我们从未现代》,至少是一个邀请,让我们思考用其他方式和用词来处理同一问题。

全球化时代的民族国家有很强的想像性特征

的确,在中国,把“现代”作为一个判断标准往往不能解

决任何问题，而是造成了更多的问题。许多中国社会内部具有积极意义的东西，不是被这个标签彰显出来，而是被它掩盖在一种陈旧的等级秩序下面。

同时，我认为“现代”这一口号，或“现代”一词的回潮，掩盖了这一新的历史时期中具有原创性的一切，我称这一切为“后现代”，或者也可称为资本主义的第三阶段，在我看来，也可以说就是全球化，只要“全球化”一词是在足够复杂的、经济的意义上被领会的。但如果你称一切为现代，把所有的晚近历史全部包括在内，并把我们的时代和从文艺复兴以来的一切都联系到一起，那么，你就抹去了我们自身社会提出的那些非常具体的历史问题，而这些问题是和以往社会的问题不同的。信息社会是独特的，我们的任务应该是对这些问题更加敏感自觉，而非试图把一切混为一谈，就仿佛现代性竟然成了世界上社会问题的某种解决方案一样。

还有一种思想倾向，与这种主动在不平等秩序里找自己“恰当的”位置的做法不同，它是想以宗教或文化来界定某种特殊性。后殖民主义理论曾提出“现代性的替换性方案”一说，但一些西方马克思主义学者对此持怀疑态度，认为这不过是非西方国家民族精英利用宗教、文化在资本主义全球化构成中划分地域性势力范围。在这个问题上，包括中国在内的非西方知识分子和西方左翼知识分子之间的分歧还是很明显的。您愿意在这个问题上再阐述一下自己的看法吗？

如果我们谈论所谓替代现代性或多样现代性，那我觉得，我们实际是在谈论文化，而非科技和生产。坦率地说，从马克思主义的立场看，我很怀疑一个正在全世界变得标准化、普遍化的经济基础可以产

生某种不同的现代文化,除非是某种纪念品和表象。在旅游工业的世界中,我觉得每个国家都渴望生产一种自身的虚像,与其他国家相区别。

我相信,在经济、社会和技术的现代性问题之外,的确有一种国家之间的斗争正在进行,但我不愿用“民族身份”一词,也不愿用“民族性”一词。今天,民族国家显然没有在全球化之下消逝,但它们现在以一种很强的想像性的特征为形态。有民族想像界(imaginary),也有全球想像界,在全球想像界中,各种民族想像互相斗争,或互相结盟,或彼此共存,各种叙事都可以被想像。当我们谈论文化现代性时,我认为我们其实是在谈论这些共存或竞争的形式。在全球文化中,各民族努力生产自己的民族和地方文化产品,供应给全球市场,它们可以是文学,是艺术品,是新风格,是新的音乐类型,等等。所有这些都是全球竞争的组成部分,我称之为集体想像的国际市场。在这一意义上,或许有所谓不同的国别现代性,但我认为,它们不过是各种集体意象的具体化或化身而已,而并非真正的民族认同。

但这种想像界里的构造本身不是来自活生生的历史经验吗?这样的构造一旦形成,它就变成了一种集体性的社会力量,尽管在理论分析上我们可以把它一层层解剖开来。

我相信有独特的民族处境或局势,每个民族境遇都有自身的历史、自身的矛盾、自身的困境,我们应该对它们进行回应,不仅在文化意义上,也在经济和社会层面上。但它们不算是民族认同。我感觉,如果我们召回“民族认同”这一概念,我们就又落入了一种老派的人类学。毕竟,理论本身,而且早在存在主义和拉康那里,已经处理掉

了个人认同。个人认同不是出路，而是问题。所以我也认为，在国别和文化的领域，我们也许应该做同样的努力，让我们摆脱掉那些已然无用的概念工具。

前资本主义传统，包括残留的生产方式和伦理结构，在今天全球化资本主义的时代还有什么意义吗？或者说，它能够成为今天批判性思维的一种文化资源吗？

在给我的问题清单里，你提到了布莱希特对农民文化的所谓乡愁。是的，一切前资本主义文化都有独特的生活模式可以提供给我们，而农民文化还在世界上的很多国家存在着。农民文化很值得考察，它有其自身的力度。举例来说，在法国和日本，一种可以辨识的民族文化是和传统农民生活的保留有关的。当农民生活本身减少到了国民生产的一个很小比例的时候，像在别的西方国家那样大概只有7%左右的时候，民族传统也就会丢失、减弱、消亡。法国和日本都有非常严厉和有效的保护机制，通过补贴等方式保护本国农民，而这就在一定程度上解释了，为何在这两个国家还存活着显著的民族文化，而在其他相邻国家如英国、德国，却不是这样的。

迈克尔·桑德尔

市场本身是工具,而不是价值

采访 | 田晓玲、李纯一



迈克尔·桑德尔

Michael J. Sandel

美国政治哲学家、哈佛大学政治系讲座教授,当代西方社群主义(共同体主义)最著名的理论代表人物,主要著作有《自由主义与正义的局限》《自由主义及其批评者》等。

迈克尔·桑德尔从小就是一个政治迷,不过,他对政治哲学的兴趣是从研究生时代开始的。1975年,在牛津大学念研究生时,他第一次读到康德,也第一次读到了此前四年出版的罗尔斯的《正义论》。桑德尔的博士论文(后来修改成书的《自由主义与正义的局限》),在很大程度上讨论了《正义论》。罗尔斯强调个人的权利具有优先地位,而桑德尔则强调共同体的善要先于个人权利。基于社群主义批判罗尔斯的正义理论,奠定了桑德尔的学术地位。

如今,桑德尔已经不能仅仅被当做一个政治哲学家来看待了,他俨然是一个学术明星,在全球各地的学府受到追捧。让他真正为大众熟知的,就是那门叫做“公正”的课程。

1980年代初,“公正”课刚开始在哈佛讲授

的时候，内容还主要集中在当代思想家上。后来，桑德尔更多地关注经典思想家，并且在哲学文本和当代议题之间来回穿梭。他说他很喜欢这种授课风格，因为这会让他觉得自己也像学生时代那样“头脑清晰”。由于自己也曾是一个觉得政治哲学抽象、遥远的本科生，桑德尔想要让学生们集中注意力，于是就有了现在这样的课程设计。由此，“公正”课的选修人数逐年上升，从第一年的100个学生，发展到2005年首次达到1000人，2006年则达到了1115人。此后就一直保持这样的课程规模，以至于不得不把上课的地点搬到了哈佛的桑德斯剧场。

如今，已经有超过14000名学生选修了“公正”课，哈佛每6名本科生中，就有1人曾经注册过这门课程。凭借“公正”课的大获成功，桑德尔还曾被邀请登上英国BBC的“里斯讲座”，该讲座每年都会邀请学界有影响力的人物，第一位登上该讲座的人是罗素。

在中国，桑德尔“公正”课的视频也已经被上传到各大视频网站，在年轻人中广泛传播。在韩国，根据他讲课内容编写而成的新书《公正：该如何做是好》销售超过100万册。“桑德尔”旋风，已经从哈佛刮到英国，以及太平洋彼岸的中国、韩国、日本……

用普通人能接受和理解的方式把哲学写出来

公正问题的讨论，以及社群主义与自由主义的争论，借助您在哈佛的公开课而愈益被人们所关注。您能否为我们的读者简要介绍一下，您本人最初是如何选择政治哲学研究作为自己的志业的？

刚大学毕业的时候,和大家一样,我并不知道自己想做什么。年轻时,我对政治是非常感兴趣的,高中时经常参加辩论,我想自己或许可以从政,或者成为一个报道政治的记者。毕业以后,我得到了一个去牛津大学做研究的机会,当时觉得有必要学一点哲学来提升我的背景,一开始打算学一个学期就回去,后来发现,一个学期远远不够。我开始对政治哲学着迷了,在那里足足待了4年,完成了论文并获得了博士学位。之后我加入哈佛,开始教授政治哲学的课程。

那时您是否忘记了自己最初的想法,转而从事政治哲学研究工作了?但是从您的畅销书《公正》来看,您不只是运用了苏格拉底的辩论术,而且把这种论证方法与具体的历史境况结合在一起了。否则,就会有人批评说这样的论证方法太表面化了。现实世界的真实情况,是否仍旧是您在讨论道德原则时不可避免的问题?

我并没有完全忘记我的新闻梦想,我总是试图将哲学与现实世界联系起来。我也想把哲学用一种可以被普通人而不仅仅是学者或哲学家能够接受和理解的方式写出来。所以,在《公正》一书里,我引用了很多当代的故事和具体例子,来说明哲学不仅仅是给哲学家或者学者看的。哲学是一种思考方式,可以帮助我们照亮自己的日常生活。这也是我写书的原因,我写的书要使每个人都可以读,哪怕他们没有专业背景。从这个角度而言,我并没有放弃我入世的梦想,而是将这个梦想和我对政治哲学的兴趣结合起来了。

有人把您称做“当代的苏格拉底”。对于这个称谓,您自己怎么看?

对这个比喻,我觉得不敢当。从某种程度上来说,苏格拉底开创了西方传统中的政治哲学。我揣测,人们将我和苏格拉底这么比较,原因可能是,苏格拉底认为研究政治哲学并不是从那些让人非常费解的抽象概念出发,而是从与日常生活中的普通人讨论、对话出发。苏格拉底从来不写哲学著作,他的对话是由他伟大的学生柏拉图记录的,这是西方传统中政治哲学的最早文本,有趣的是,他们就来自有关公正的对话和讨论。柏拉图的《理想国》包含了同苏格拉底的对话,同学生、普通人的对话,以此来探讨公正的涵义。苏格拉底会走到城镇上的穷人中间,问他们公正是什么,公正对他们意味着什么。在我看来,这就是上述比较的来源。我写作和教哲学的方式,也是强调对话,讨论日常生活中出现的公正问题。从这一角度来说,我继承了苏格拉底的传统。

您现在越来越有明星学者的风范了。类似您这样的学者现在有很多,比如哈佛的尼尔·弗格森、法国的亨利·列维,等等。与您相比,其他书斋里的政治哲学家比如阿拉斯代尔·麦金泰尔、查尔斯·泰勒等人,其学说传播远不如这么广泛。这全拜现在最新的传播手段所赐,并且对于知识的传播显然是有益的。那么,对于书斋里的学者,您对他们有哪些建议呢?

我不会批评他们。我觉得不同的学者应该自己来决定是否要扮演一个公共的角色。有些学者倾向于研究学术、撰写著作、教授学生,这些学者形成了自己的学说,也赢得了社会的尊敬。而我个人觉得参与公共讨论是一件非常兴奋、刺激的事情,我也从中学到很多。我觉得这两种学者都是非常有价值的。学者关注公共问题,作出解答,让公众能够明白,本身就是很重要的,但我不认为所有学者都必

须这么做。两种学者都值得人们尊敬。

市场不能过多侵入社会生活领域

在当今社会,出现了诸多令人困窘的真实案例。面对这些案例,我们很想听听您的当面分析。我们看到的现实生活的案例之一就是,在南京,一个老太太在路上摔倒,一个年轻人过去搀扶,却被当做是致其摔倒的肇事者。您如何解答这样的困窘?

这里有一个假设,假设没人会去帮助一个老太太,除非这个人就是推倒她的人。所以,我的看法是,这里体现着一个我们要对他人承担责任的假设,如果我们能够建立一个社会,人们在其中会乐意帮助他人来解决问题,即使问题不是他造成的,这样,这个社会就会更好。人们就会勇于帮助遭受不幸的他人,哪怕我们不是造成不幸的原因。

第二个案例,涉及市场力量扩张带来的社会纷争。比如,中国故宫建豪华会所事件,受到媒体和社会的广泛关注与批评。您如何看待市场力量向社会公共领域的渗透?

在创造繁荣的努力中,市场社会出现了。非常危险的是,市场价值观渗透到生活领域之中,而这些领域本来应该是由非市场的价值观来主导的。你说的这个案例,以及昨晚的讲座上我引用的数个案例,所涉及的教育、医疗以及家庭生活,都被市场力量和获取利润的想法侵入了,这些领域不再尊重非市场的价值观了。在以上这些领域,我们应该非常谨慎,我们必须考虑限制市场的边界以及市场对生活领域的渗透,否则,那些重要的非市场价值就会遭受破坏。

您曾经谈及自己在各国做讲座的一个感受就是，中国的听众似乎在更大的生活范围内接受了市场逻辑。您觉得在市场化的初级阶段，这是一种很自然的情况吗？

是的，这是自然的现象，但不意味着我们要接受它。正是因为它是自然的，所以我们要对其可能引发的风险尤其敏感，从现在这个发展阶段就要开始试着阻止物质主义和市场价值观侵入、侵蚀乃至排挤其他重要的价值。我认为，现在开始关心这一在所有市场社会里都曾发生过的趋势，并非为时过早。

对所有市场社会，包括成熟的市场社会和正在发展中的市场社会，都是如此。因此，所有依赖市场的社会都必须十分小心。市场有作为工具的价值，它可以帮助我们实现物质繁荣，但我们必须记住，市场本身不是价值。

第三个案例是，几天前在戛纳电影节上，丹麦名导演拉斯·冯·提尔公开说自己“同情希特勒”，结果被逐出了电影节。我们想知道的是，言论自由的个人权利究竟有怎样的边界？

不同的国家对此都有特定的评估方式。这是在言论自由和仇恨言论之间存在的困境。有些国家禁止出现支持纳粹的言论，这是因为他们经历过纳粹的那段独特历史。他们害怕一旦允许了那些支持纳粹的言论，就会在某些人群中出现纳粹思想的复兴。但是在美国，法庭并未准许对仇恨言论加禁，美国不像德国，把这看成是一个危险的信号，因为我们没有这段历史。

我认为要解决言论自由同仇恨言论之间的困境，各个国家必须回溯自己的历史和经验，决定他们自己的那条底线在哪里。我不认为有一个适用于所有社会的方法。

但这不等于说,一个群体定义的任何所谓正义的价值,都是正义的。我不是一个相对主义者。我不接受只为某个传统持有的某种正义观念。如何运用、解释一个原则,取决于一个社会对其历史、传统和文化的理解,但这不是相对主义。

现代生活要求我们努力思考道德困境

我们看到,您引用的一些案例和提问,大多是一些比较难以做出选择和答案的两难困境,类似于莎士比亚的“生存还是灭亡”。这是否就是人类生活的常态呢?

如果你说的是,现代生活要求我们努力思考道德困境和正确的生活方式,那么,我认为就是如此。这在一定程度上意味着,要做一个反思的人,要认识到道德原则的复杂性。关于正义和道德的分歧,在我们自己这里也存在。这也正是莎士比亚这一警句提醒我们的:要问我们自己一些有难度的问题,要探究关于正义和“善”的生活的涵义。

许多道德困境并不是通过理论来解决的,而是靠直觉就能解决。您认为直觉可以作为理论和政治哲学的基础吗?

在对正义的思考上,直觉是有部分作用的。但除此之外,还有一些原则。在某些情况下,一个正义的理论可以从“如何做是好”的直觉开始。但是,我们只有在把原则完全讲清楚的情况下,在知道了我们的直觉是不是对的情况下,才能让我们把这些经验用到下一个情境之中。

因此,必须通过反思某一原则能否说得通,来检验我们的直觉。

我们必须看这个原则如何运用到下一个困境中，是否强化了我们的直觉。我们可能会折回去改变我们的某些直觉。在这个意义上，哲学就是一个道德反思的历程，在这个历程中，我们从直觉开始，试着去讲清楚其中的原理。这就是直觉的意义。

在原则的指导下，我们会发现我们在修订自己的直觉。这就是道德教育的构成，我们由此逐渐形成对我们相信的原则、我们赖以生存的原则的清晰见解。直觉是起点，但不是哲学问题最终的、唯一的答案。

正因此，当苏格拉底在雅典大街上拉住人对话的时候，他并没期望他们给出一个包含完美正义的答案，他是问他们是否做好了准备，接受之前的逻辑或最初的直觉判断可能导致的所有后果。他通常会揭示出哪些直觉是片面或错误的。这就是道德伦理和哲学反思历程的起点。我在自己的书中想要说的就是，我们所有人都可以参与到这个旅程中来。

苏格拉底的辩论，是建立在希腊城邦的公共生活空间这一基础之上的；但是今天，历史情境有了巨大变化，“二战”后建立在民族国家之上的各共同体的基础甚至都在不断削弱。在这样的情况下，人们对“共同的善”之类的普遍的道德理念产生了很大分歧，从中还能够产生社群主义期望的共识么？

我认为，首先有必要厘清社群主义这一概念。人们总是给我的哲学贴上这一标签。一定意义上，对西方国家存在的过度的个人主义、消费主义和物质主义，我是一个批评者。我努力伸张我们的社群、共同的善和市民美德的传统，我强调这些价值观的重要性，也是对于过度的消费主义和个人主义的重要修正。这是这一标签的涵义

所在。但是有时候,它会被理解为任何一个社会中或者时间段里盛行的习俗都是公正的;我不同意这样的看法。历史上可能有很多不同的主流习俗,但是它们并不公正,比如有些社会有奴隶制的传统或者活人祭祀的习俗,这些传统习俗在社会中盛行,但是并不代表它们就是公正的。如果社群主义意味着接受这些习俗,我是不赞同的。

你提到了共识。在我看来,我们不能指望在价值观或有关“善”的观念上出现共识,但是我们也不应该回避有关伦理问题和幸福生活涵义的深入反思和讨论。这在我的同事中曾经引起过很多的争议,在他们看来,我们对美德是什么存有分歧,我们对幸福生活的涵义存有分歧,那么,当我们思考公正这一问题时,我们必须首先达成共识。我认为这样的看法是错的,因为如果不首先来思考“共同的善”、幸福生活的涵义,也就不可能去思考公正。如果我们回避关于这些问题的认真反思和讨论,结果就是听凭市场驱动的物质主义价值观代替了非市场的价值观。这正是我的担忧所在,也是促使我成为一个社群主义者的原因所在。

那么,您相信存在所谓的普遍伦理吗?

我觉得这其中涉及两方面的问题。其一,道德价值是否完全相对于时间和空间而存在?如果你相信价值是纯粹相对的,那么你就会相信约定论的价值观,就会认为无论什么约定或价值都只是在某个特定时机、在某个特定群体之中流行。如果你接受相对主义立场,那就没有什么好讨论的了,好多讨论就变成了社会学意义上的事了,比方说,人们如何进行活人祭祀之类的活动。

我不是一个道德相对论者。我认为对价值加以理性分析,或者批评既有的传统习俗,是可能的,也是非常重要的。在这个意义上,

我相信存在着一个普遍的伦理；如果没有普遍伦理的话，我们就会坠入完全的相对主义。

另一方面，困难在于，即便你接受普遍价值存在的想法，还是会出现很多的分歧——对于如何阐释和运用普遍的价值，存在着许多“理性的分歧”。不同的文化传统对这一问题的解决方法也各自有别。因此，不仅有文化之间的相互辩论、争端与分歧，即使在同一文化内部，也有辩论、争端与分歧。大部分拥有丰富道德资源的传统，都是由持续不间断的价值辩论来构成的。因此，我在《公正》这本书里用了大量历史和现实案例，目的就是要检验正义这一原则。

雅克·比岱

通过组织控制市场, 是问题的关键

采访 | 吴猛



雅克·比岱

Jacques Bidet

法国巴黎第十大学荣休教授、《今日马克思》杂志荣誉主编、“世界马克思大会”主席。他的代表作包括《如何理解〈资本论〉?》《现代性理论》《一般理论》《对于〈资本论〉的探讨与重建》《世界一国家：全球范围内的自由主义、社会主义和共产主义》等。

法国著名哲学家路易·阿尔都塞在1965年为《保卫马克思》撰写的序言中,曾斩钉截铁地说:“在马克思的著作中,确确实实有一个‘认识论断裂’。”但在晚年,他修正了自己的观点,认为这一断裂“从未完成,而只是一种倾向”。促使阿尔都塞转变观点的人,正是当时的青年法国学者雅克·比岱。

当墨西哥哲学家费尔南达·纳瓦罗(Fernanda Navarro)在一次对阿尔都塞的访谈中问及这一问题时,阿尔都塞答道:“正如我曾说过的,比岱的研究起到了关键作用;它从全新的角度来理解马克思的著作。比岱接触了大量资料,包括我们在20年前所不知道的未刊手稿;这些资料是令人信服的。”

阿尔都塞在这里所提到的比岱的工作,就是后者出版于1985年的《如何理解〈资本论〉?》。

在该书中，雅克·比岱以结构主义的方法出色地开展了阿尔都塞在《读〈资本论〉》中提出但没有完成的工作：哲学地解读《资本论》。不仅如此，比岱还通过细致而富有创造性的分析，为重新理解马克思的思想发展历程提供了一种新范式。

30年过去了，当年的哲学新锐已成为法国思想界的一代名宿，被认为是“欧洲大陆最重要和最有影响力的左翼政治哲学家之一”。比岱30年来全部理论工作的目标，是通过对马克思主义历史理论进行哲学探讨，“为马克思主义提供更具现实性的基础和更加广阔的当代视野”。他最引人瞩目的理论贡献是：在批判阅读《资本论》的过程中，以阿尔都塞思想与法兰克福社会批判理论为基础，并广泛借鉴当代思想成果，提出了一个以“元结构理论”为核心的现代社会理论体系。

金融危机仅在民族国家的范围之内已无法得到解决

对于全球金融危机，不同立场的思想家有着不同的理解。您是如何理解2012年仍在蔓延的金融危机之根源的？

关于这场危机，我和我的朋友杜梅尼尔（G. Duménil）的共同观点是，所谓资本主义金融危机实质上是新自由主义的危机。

我们认为，新自由主义最初是“二战”后逐步兴起的一股思潮，自20世纪80年代以来成为西方资产阶级的主流意识形态，成为近30年来资本主义制度构建的基本原则，同时，我们也用这个术语指称当代居于主导地位的新型社会秩序。它的一个重要内涵是金融资本试

图以全球化的方式重新获得霸权地位。

新自由主义在当代资本主义发展历程中起着关键性作用:一方面,当代生产的社会化进程在新自由主义中继续发展,甚至可以将新自由主义视为推动企业全球性扩张的主要动力;另一方面,在当代西方资本主义发展中具有至关重要地位的金融政策也是在新自由主义的推动下形成的。在这种国际秩序之下,民族国家对经济已经失去了控制力,即便是美国也不例外。生产的“去区域化”导致美国贸易中出现大额逆差,而金融资本的全球流动则造成了美国对世界其他地区在金融方面的依赖及其本身的脆弱性。

事实上,当前仍在全球蔓延的金融危机正是始于作为民族国家的美国。新自由主义造成了严重的社会后果,如资本的无节制扩张、劳动者工资的下降、社会机构的坍塌以及失业问题的凸显,等等。值得注意的是,当代社会的基本机制愈益复杂,上述问题或危机仅在民族国家的范围之内已无法得到解决。

西方社会左翼力量的兴起,是否可以被理解为对自由主义和新自由主义的回应?

两者当然有关系,不过,从现实层面上来看问题要更复杂一些。事实上,西方左翼力量的兴起只有在当代阶级关系及其演变的大框架下才能得到理解。

在我看来,“统治阶级”和“基础阶级”构成了当代社会两大主要阶级。统治阶级又可以分为掌握财产的资产者与掌握管理技能和知识的权能者(*compétents*);基础阶级则是指人民大众。在民族国家的范围之内,特别是在当代欧洲,我们可以看到,资产者特别是金融资本家掌握着根本性的社会权力,而权能者往往与基础阶级结成

联盟共同对抗资产者。

这一联盟的基础首先在于双方立场的相对一致性，即，两者都以掌握财产权力的资产者及其建立的居于主导地位的社会关系为对立面。基础阶级由于其受压迫的地位，自然是反抗资产者的主要社会力量；而权能者尽管也像资产者一样拥有相当的社会权力，但这一权力与资产者不同，它是以在“所有人之间”建立“合理关系”、以超越“每个人之间”的“理性关系”为目标的力量。

这一联盟的基础也在于两者的互补性：对于权能者来说，基础阶级所具有的反抗性力量也足以成为实现其目标的“手段”；而对于基础阶级来说，与公务员、企业管理人员和知识分子等为代表的权能者的结盟也使自己获得了“组织性”的力量和运动的方向。欧洲左翼力量的兴起与这一联盟的建立紧密相连。

这种权能者和基础阶级的联盟至今依然稳固吗？

从历史上看，基础阶级和权能者阶层结成的联盟大致建立于20世纪三四十年代。但如果我们审视现实的话，就会发现，情况已出现了显著的变化。

就欧洲的情况而言，这与欧盟的建立和发展有关。“二战”后建立欧盟的那些人都具有新自由主义思想，因此，欧盟从一开始就是一个新自由主义空间；尽管同时它又是一个开放的空间，因而左翼人士也有可能利用它，但是直到目前为止，这一由欧盟开启的宏大空间看起来仍由金融权力控制，而左翼力量对这一权力的反抗仍在继续。

迄今为止，欧盟范围内的民族国家仍是一个有效力的空间，这个空间对人们更有吸引力，而对于公民权的保证而言，它的重要性还无法被替代。但从某种意义上看，欧盟显然已超越了传统民族国家的

范畴,它以一种全新的方式延续并巩固了新自由主义的统治。具有超民族国家特征的新自由主义在其表现形式上吸纳了左翼所吁求的组织化和“社会—民族”的一些要素,在此背景下,欧洲的左翼力量开始出现分化,权能者阶层越来越多地受到新自由主义的影响,从而出现内部分化,政治—社会的“精英”逐渐被“金融”所控制。这样,权能者与基础阶级的联盟正走向瓦解。

当下欧洲的党派政治是否反映了这一趋势?

正是如此。政治合法性在当代的基本体现方式,是多数人的意见主导政府行为,但是在现代政治的历史中,人们会发现这种所谓“多数”往往被以各种方式扭曲,比如对选举权附设性别、税负或种族的条件,等等。然而,不论是“左翼”政党还是“右翼”政党,都在以各种方式谈论“多数”,它们都竭力不使自己与对手的差异被归结为具有确定的经济、社会和意识形态内容的“左右翼党争”。

事实上,我们也无法以某种确定的标准去衡量所谓左翼政党和右翼政党,所谓“左翼”和“右翼”的区别,与经典马克思主义所说的资产阶级和雇佣劳动者的分裂无关,而仅与统治阶级内部的“两极”,即资产者和权能者的斗争有关。随着资产者所代表的财产的力量与权能者所代表的组织的力量此消彼长,它们各自的社会—经济内容也在不断变化。在两者达成妥协、处于一种相对稳定的平衡状态时,权能者与基础阶级就易于结成联盟以对抗资产者,正如我们从20世纪30年代到70年代所看到的那样。但在“世界—国家”的背景之下,上述在民族国家之内实现的平衡被打破了,金融的力量压倒了精英的力量,新自由主义成为统治阶级的主流意识形态,“左翼”政党所代表的也就基本是统治阶级的立场了。对于欧盟的情况来说,每

个欧洲国家都有两个主要政党,但整体上看,其政治可被概括为:具有西方特色的一党制。

具有国家特征的“世界—国家”正在孕育过程之中

在您的上述观点中,“世界—国家”概念占据着非常重要的地位,这一概念的内涵是什么?它是一个假设或预言吗?它与“世界体系”概念有何不同?

“世界—国家”并不是一个乌托邦式的假设,也不是一个对于世界政府的预言。它所要描述的,是一种当代世界的内在趋势:一个全人类层面上的、以资本主义为“法律”的政治共同体的建立。这里的要点是:一方面,人类开始超越民族国家的特定领土与人口的限制,走向全球范围内的政治共同体;另一方面,这一全球政治共同体的建立是以“异化”的方式开始的。

严格说来,“世界—国家”正在孕育过程之中,但它已对人类社会产生了现实影响。“世界—国家”不同于“世界体系”,后者是“国家间”的关系网络,而前者则具有“国家”特征。“国际”关系中总是会存在一个或几个中心,与此相应的是其边缘地带。比如中国和希腊都曾成为局部国际关系的中心,欧洲曾成为近代世界范围内国际关系的中心,而美国则是新时代的中心。

有一种观点,认为每一个体系都有自己的生命,中心统治着边缘,边缘拱卫着中心,而后边缘逐渐强大,中心随之衰落。这种对于历史的循环式理解或许局部有效,但无法解释当代人类社会的趋势。事实上,我们已经无法再提出诸如“在美国之后,谁将成为新的中心?”这样的问题了。因为,当我们以唯物主义态度审视我们的生活

时,就会发现,如果从现代性的发展来看,世界体系虽在当代社会依然占据极重要的地位,但“世界—国家”的出现已使单纯的“中心—边缘”的分析模式失效了。

不过,应该注意的是,“世界—国家”与世界体系、民族国家之间并不是取代与被取代的关系,而是在当下展示出一种“共谋”和“混融”的关系,即,新自由主义作为意识形态原则将三者裹挟在一起,为资本的剥削和逐利服务。要理解“世界—国家”,我们不仅要将其这一概念中的“国家”与自由主义对国家的理解区分开来,而且还要将之与经典马克思主义的国家观区分开来。但由于“世界—国家”是从当前的“世界—体系”的“中心—边缘”关系中产生出来的,因此,我们不能抛弃“市民社会”、“公民”、“阶级”这些概念以及对它们的分析,而要以唯物主义的态度对待全球化时代的人类新状况。特别是,作为与整个地球有关、试图成为政治共同体的人类共同体,“世界—国家”的“国家”一面日益凸显,它内在于共同体,要求实现人类范围内的自我管理。因而,在“世界—国家”阶段,仍然会有一些“装置”存在:一些是公共的,如联合国;一些是私人性的,如制定股票交易规则的联合会;还有一些是处理民族国家之间关系的法律。

如此看来,您的“世界—国家”理论是您的现代性理论的发展和延伸。您的现代性理论能否避免欧洲中心主义?

我所理解的现代性,其基本含义是市场的力量与组织的力量(我将两者视为现代社会的“元结构”,它们是理性的两种工具化方式)之间的协调。现代性的开端,就在于市场和组织按照民族国家的形式构建社会的时刻。这就使我们得以从世界范围而不是仅仅局限于欧洲来看待现代性问题。

正如我在《世界—国家》一书中所强调的，按照我对现代性概念的这一界定，中国是最早出现现代性的地方：南宋（甚至最早可以追溯到唐代）时期的国家开始扮演大地主、大商人与官员之间的协调人的角色，维持着两者的动态平衡，而这正是现代性的起点。在欧洲，类似的情形则在大约两个世纪之后出现在意大利的城市国家里。不过市场与组织的协调并非如中国南宋那样靠国家保证，而是通过经济关系本身的“每个人之间的关系”和“所有人之间的关系”这种“二极性”转化为经济和法律—政治的“双重面相”而实现的。城市国家的民众的自治正是以此为基础发展起来的。

因此，我对于现代性问题的分析不同于马克思，即我不是从17世纪的英国，而是从13世纪的意大利开始分析社会政治意义上的现代性的。同时，我认为，对现代性来说，“开端”问题比“起源”问题更有意义，因为这里并不存在某种“逻辑必然性”。我的现代性理论固然主要基于意大利的历史经验，但它也可以在世界其他地区的历史中发现类似历程。关键的问题在于，当两个中介（市场和组织）相遇时，会发生什么？事实上，市场和组织对于特定时期的人类而言乃是“公器”，因为人们可以通过这两种中介发展人际关系。中国的深层机制与欧洲有所不同。不过中国也并非一个孤岛：人们已无法再说现代性仅与西方有关了，事实上，中国目前也被市场和组织双重逻辑所控制；同时，“组织”是权能者和工人之间的联盟的基础，但与欧洲一样，在中国，这一联盟也有弱化的趋势，随着经济的发展，权能者与普通民众的距离远了。

您所提到的对于马克思理论的修正，是基于对当代社会变化的理解，还是出于您的理论构建的需要？

应当说两者兼有,进一步说,两者是紧密联系在一起。毋庸置疑,马克思主义在当代资本主义分析中所具有的巨大力量,迄今不容轻视。但马克思主义在当代要么被理解为一种人道主义,要么被理解为一种分析资本主义社会的“经济—社会—政治”理论框架。这两种理解都隐藏着深刻的矛盾。

在我看来,《资本论》第一卷前半部分关于市场逻辑的分析无法与后半部分关于社会革命的历史性表述自洽地统一在一起,“组织”在未经充分论证的情况下就被设定为从根本上克服劳动分工和市场交换所导致的诸多弊病的方式。事实上,市场与组织是现代性的两极,同是现代社会形式的构成部分,因而两者不能被割裂。人类解放的道路并非仅通过扬弃市场就能建立起来。因此,我的理论工作的目标就在于,通过现代性理论的重建来重新奠定基础。

我认为这对当代人类实践也是具有意义的,尤其是,根据这一理论重建,我们不仅要历史地看待作为资产阶级意识形态的自由主义和新自由主义,而且要重新理解和评价所谓左翼运动,尤其要澄清左翼运动与基础阶级的关系。

在“世界—国家”的视野下,我们看到,属于基础阶级的“霸权性话语”即共产主义正在凸显。如果我们赞同马克思,将共产主义理解为“消灭现存状况的现实运动”的话,它就不能被理解为一种单纯的历史“趋势”或一个最终要达到的目标。事实上,作为内在于现代性的实践批判,共产主义并不存在于基础阶级的自觉实践本身及其策略性视角之外。

我在这里所说的“基础阶级”并非安东尼奥·奈格里(Antonio Negri)的“多众”(multitude)概念。我对奈格里充满敬意,因为他对基础阶级很有感情。但我不得不说,他的“多众”概念所强调的

是虽拥有共同生活但保持特殊性的个人的总体，而并不是对这一总体进行阶级分析得到的结果。因此，当奈格里强调“智力劳动”与共产主义的关联时，实际上他并未看到“权能者”与统治阶级之间的内在关系。另外，由于忽视了阶级要素，奈格里的“帝国”这一术语也颇为含混，实际上，它应被视为“世界一体系”和“世界一国家”两者的混合物。事实上，对于人类解放事业而言，关键的问题不是摆脱阶级分析，而正在于以恰当的方式恢复马克思的阶级分析方法，在于追问：基础阶级如何能够在某种程度上控制组织，进而通过组织控制市场？

大卫·哈维

危机如击鼓传花,总是从一地转移到另一地

采访 | 张敦福



大卫·哈维

David Harvey

美国纽约市立大学人类学杰出教授。1935年出生于英国肯特郡,1957年获剑桥大学地理系学士,1961年获剑桥大学哲学博士学位,此后曾先后在牛津大学、美国约翰·霍普金斯大学等任教,目前是美国纽约市立大学人类学杰出教授。重要著作包括《地理学中的解释》《社会公正与城市》《资本的极限》《资本的城市化》《后现代的状况》《正义、自然和差异地理学》《希望的空间》《资本的空间》《新帝国主义》等。

哈维不仅仅是一位地理学家,更是一位社会理论大家。他是人文学科中引用率位居前20名的学者,在社会学、人类学、政治经济学等领域尤具声誉,其论点也曾经引起过广泛的争论。其学术工作的主要特征,就是恢复和延伸“社会阶级”和“马克思主义”作为严肃认真地批判全球资本主义的理论和方法论工具。作为一位长期执着于马克思主义理论的学者,哈维还一直在经营着一个网上阅读群和公开课“和大卫·哈维一起读马克思的《资本论》”(“Reading Marx's Capital with David Harvey”)。可以说,在全球学术界,大卫·哈维已经建立了作为一位马克思主义政治经济学分析家和资本主义社会的尖锐批评家的声誉,同时,他用他坚持不懈的写作、教学、研究、演讲和实际行动,改变着人们对这个世界的认识和理解,同时也在部分地改变着这个世界。

城市和农村的区分事实上已经消失

从人文地理学入手，观察全球化问题，是您一直以来的理论专长。您如何看待城市、乡村、城乡差别这样的概念和说法？

以往存在过农民的乡村与工业化的城市之间的区分。但世界各地发生的变化表明，关于城市和农村、都市和乡村的区分，事实上已经消失了。重要的是，我们称之为乡村的区域，事实上已经日益成为城市化的一部分，融入城市生活之中。城市生活方式已经遍布被称为乡村的地区和人们中间。乡村成了城市居民隐居、休假或度周末的去处，或者是向城市供给农副产品的地方。从英国到法国到拉丁美洲，我们都能看到这样的景象。我们的观念中不时出现的城乡区分，其实并不是一个令人满意的区分。相比较而言，我觉得“空间”才是具有巨大解放潜能的概念。我认为，关键是要在城市研究中采取地理学的视角，地理学家要准备好使用“地方”、“空间”、“时间”、“环境”、“不平等发展”等概念，敏锐地去关注不同地方之间的异同，这样，我们才能对如印度、巴西、墨西哥等地的情况进行比较。在这个意义上，地理学可以为马克思主义理论作出贡献。

在您看来，城市变迁究竟意味着什么？

我想起我在研究新城市理念过程中，在韩国对新城市建设项目作出评估时，我用了马克思的理论框架来分析和讨论城市艺术、城市建筑等问题。我认为，人类的活动是充满了辩证法的。我的《希望的空间》一书，就提出了“辩证的乌托邦”这一特殊形式。那时，我就开始思考城市演化的问题，思考了新城市的诸多层面：第一个层

面就是城市与自然之间的关系,诸如大自然究竟发生了什么样的历时性变化?城市与自然的关系究竟怎样?第二个问题则是技术层面上的,即什么样的技术对环境有利、是环境友好型的?这涉及人们的日常用品和有机物质的循环利用、垃圾处理等问题。第三个问题涉及社会关系层面,即城市里什么样的社会关系是宜人的且可持久的?这些社会关系又是如何演化的?阶级区分的程度如何,同时又应该怎样缩小阶级差距?城市里的性别关系是怎样的?城市的日常生活又怎样?还有诸如养育孩子、休闲、教育、学习、社会再生产之类的问题。

这些问题涉及政治上的制度安排。但是对我来说,最重要的是,对城市的想像才是各种社会关系变动不居的特征。怀特海说过一句很有意思的话:自然永久地呈现出新东西。作为自然的一部分,我们人类也喜欢新东西,我们还喜欢想像新事物。假如你一旦进入某个一成不变的城市,就待在里面出不来了,那样会很无聊。我曾经被邀请参加费城的一个研讨会,讨论“理想的都市”问题,那是一场很有趣的讨论,有几个出色的神学家也参加了那次研讨,他们有人告诉我:你知道吗?基督教的天堂概念是静止的、无聊的,没有人想到那里去;而(你的)辩证的天堂观很有吸引力,我们可能最终都乐意去那里。是的,对城市的理解需要更多的演化的视角。

毁灭或重塑:资本改变着地貌地景

全球经济和金融危机已经持续几年了,目前似乎依然处在发展之中。您能否对目前世界范围内的经济危机作一个总体描述和分析?

均衡、回复均衡,被认为是一种常态。但从马克思主义的观点来看,均衡却是不寻常的状况。资本主义系统内存在着一系列的基本矛盾,因而造成了充满冲突和紧张的社会。资本和劳动的冲突随处可见,阶级斗争的本质就在于此。

但也存在着其他的矛盾和冲突,比如,生产和消费之间的冲突,使用价值和交换价值之间的冲突。一个具有挑战性的问题就是:住房究竟是用来干什么的?就使用价值而言,住房是供我们来住、来生活的;就交换价值而言,它是用来交易的。近年来的经济和金融危机,正是住房的使用价值与其交换价值之间的冲突爆发出来后造成的。

经济危机是流转的,金融机构的危机解除了,国家或地方的金融危机就接着出现了。国家为了消除经济和金融危机,就会采取紧缩政策和措施,老百姓就会面临失业等灾难,下层社会就会成为牺牲品。而下层社会则觉得,应该为经济和金融危机付出代价的是那些金融家和上层社会人士。这样,阶级冲突就呈现并展开了。

资本主义不能从根本上解决危机,危机只能从一个地方转移到另外一个地方。我们看到,美国东北部和中西部曾经是一切的中心,后来,美国的西部和南部则繁荣起来了。这里,是资本和资本家在流动,资本改变了地貌地景,毁灭或重塑着地貌地景。

在您看来,有无走出经济和金融危机的出路可寻?

美联储那里有很多钱。但是,确实存在着一个问题:钱都到哪里去了?当然,它只是停滞在那里。我们遇到的情况是,美国商业经营中利润很大,这种情况已经延续很多很多年了,但是这些赚取来的钱并没有被花掉。这些都是金钱循环的问题:钱什么时候冻结了?

为什么冻结?又是在哪里冻结的?金钱进入投资就在经济中流转起来。这是一种螺旋形的循环,这个循环一旦被打破就会出问题。钱不花,就没有需求,需求没有了,就不会有投资。这是一系列的问题。

钱不进入投资领域,就会被放口袋里去,进到银行里去,就会去投机。很多有钱人显然是有钱不花的。如果以重新分配的方式把钱给很贫困的人,他们很快就会去花钱,因为他们缺钱花。众所周知,对收入进行再分配,把一部分财富分配给穷人,就会使之成为真正的需求,最终就会返回来进入经济循环中。如果想让经济复活和运转的话,就应该看到经济生活中的消费这一面,就应该把钱给那些收入很少的人。作为一种策略,它的效果是很容易见到的,这类经验事实也很多。银行里的钱、用于投机的钱、通过减税等手段再分配给富人的钱,都不会返回并进入经济领域。是否施行把这笔钱拿出来加以重新分配的政策,不是出于经济原因,而是出于政治的考量。

的确,消费不足也是近年全球经济危机中被经常加以讨论的话题,那么,您是如何看待扩大消费作为解决危机之道的?

从技术上看,解决危机的渠道是消费,但我总体上说并不赞同这个出路。这个出路并不具有可持续性,因为消费和生活方式密切相关。环境污染、全球变暖的问题,如果没有都市日常生活的大变革,就不可能有所改观。美国城市人均消耗的能源是欧洲城市的三四倍。从技术上解决这类问题的前景很黯淡。从生活方式上看,我们消费的东西大多不是经久耐用的。我至今还在用我祖母留下来的刀叉,它们经久耐用,都用了200多年了,可以说至今完好无损。消费品如果能够持久,就是属于环境友好型的。现在,人们使用的东西却很快就消失了,用得快、丢得快,或者很快就破碎了。瞧瞧吧,人们

总是在用什么 iPad 之类的东西。电子产品更新换代特别快，很多人不断频繁地换新电脑。我用的电脑是四年前买的，不少人诧异说：“啊?!”好像说你还在用这个老古董。

消费领域也有所谓“微观金融”与“资本积累”的问题。有一本写给商人的书，开头一句就是：“世界上有2亿人口每人每天靠2美元生活，这是个很大的市场，怎么才能进入这个市场？”这里有扩大谁的消费、扩大什么样的消费的问题，消费因而也关乎阶级、阶层关系。“买得起的住房”(affordable house)是一个有趣的概念，我曾关注这个问题。但住房高档化(gentrification)和居住区的阶层区隔，使得大多数人买不起、住不起。这是一个严重的问题，阿根廷、巴西就存在这类问题。就我所知，纽约没有把这个问题当回事儿，开发商看中的是利润高、有保障赚钱的地方。

资本主义的内部矛盾从来不可能自动消失

作为对资本野蠻化趋势的反拨，全世界范围内也出现了不少社会运动，比如，“占领华尔街”运动就被看做是这样一场运动。其实，作为一场争议颇多的社会运动，“占领华尔街”还涉及公共空间的使用问题。您对此怎么看？

意识到“对城市的权利”(the right to the city)这一观念总是正确的。谁以及哪些阶级有权赋予城市以意义？他们又给城市赋予了什么样的意义？

在美国，有一个极其有趣的紧张现象：城市里不少地方实际上是由国家控制着的，公众很难使用。你必须经过繁琐的程序、通过各种渠道，才能获得使用许可。等你获得许可了，可能劲头也没了。

在这个意义上,城市是没有什么公共空间可言的。美国宪法赋予公民以集会的权利,这是一种法律承诺和保障。在纽约,城市空间的安排、商业机构的扩张,使得人们没有地方这么做。你不可能找到地方集会。人们不得不去寻找地方,例如公园。当人们这么做时,纽约市市长布隆伯格说:我不剥夺宪法赋予你们的权利,但你们不能这么做。那好,不让我们在这里集会,那到你家去啊?有个极可爱的家伙就在布隆伯格家附近示威了24小时,不过他很快就被赶走了。

同样的事情也发生在伦敦。在伦敦,没有开放的空间,很多地方是私有的,人们没有集会的地方。你不得不找地方把它变成集会的空间,或者占据某个地方把它界定为公共空间。属于公众的公共空间的问题,由此变成一个极其重要的问题。

“对城市的权利”是人权的一种,这是人通过改变城市来改变自身的一种权利。对一些人来说,城市里的生活质量下降了,有些人因此住到郊外封闭小区(gated communities)去了。我熟悉的一些城市,就存在所谓城市的“双重结构”。曼哈顿的犯罪率下降了,是因为人们在那里住不起了。这背后有金融的、制度的安排在发挥作用。

这样,我们很容易达成这样的结论:银行、证券商不能拿人们的钱投机,不能糟蹋别人的钱。银行系统需要改革和重组,尽管是在资本主义制度下的重组,这种改革和重组也是基本的、迫切需要的。“占领华尔街”运动显示出一种政治力量,它反对的是“华尔街党”或“华尔街俱乐部”。这个党或俱乐部具有很大的政治权力,他们在政治、经济、媒体等领域都占据了压倒一切的主导地位,他们正要统治大学。

根据您的观察,在目前的全球经济危机格局中,中国处于什么样

的地位,扮演着什么样的角色?

从世界历史上看,3%的经济增长率,是好的、适当的;3%的增长率,也是包容性增长。小于3%,就有问题了;零增长,就是危机,而这正是西方国家目前面临的情况。像中国那样5%—10%的快速增长,是超常了。如何保持3%的增长率,这在18世纪、19世纪和20世纪都是不成问题的,但是现在则有问题、有困难了。

我不是中国问题专家。重要的是如何看待当下问题的性质。关键在于,资本在流动,危机在转移。用马克思的话说:资本主义的内部矛盾从来不可能自动消失。资本自身从来不能解决危机问题。资本主义自身不能化解危机,危机总是转移的,就是从世界这个地方转移到另外的地方,如同击鼓传花。2008—2009年,中国可能找到暂时的出路和解救之道,但其他问题也会出现。目前中国遭遇通货膨胀危机,上海等地房价居高不下。市场对原材料供给有很大的影响。房产交易的区域性会引发全球化问题,因为房地产业一半的钢铁来自智利、澳大利亚和巴西。其背后的问题是,资本总是在扩张、一直在扩张。

在学习和运用马克思主义学说时,中外学生和学者都会遇到这样的问题:就近期和当下而言,马克思主义在认识世界和改造世界中的作用怎样?我们又该如何把马克思主义理论应用于实际生活?

我认为,在解释和认识世界危机等问题上,新自由主义、新保守主义及其他形式的理论框架已经明显捉襟见肘了。对当前的政治经济状况而言,马克思主义能够发挥重要作用。

我经常想的问题就是:马克思为我们做了什么,我们得为自己做什么,更要紧的是后者。你走在大街上,就会不可避免地遇到很多

现实问题,这不是说句“列斐伏尔*是个大人物”就能解决的,你必须自己认真地面对并思考这些问题。马克思主义会给人带来很大的乐趣。有人会问:你是列宁主义者吗?我不在乎自己是不是这些。我读列宁、卢森堡的东西,然后重新加以思考,至于谁批评过谁搞错了,那是另外一个问题,要紧的是从中获得灵感和启发。当然,我也从我参加的社会运动中获得激情和鼓舞。对我们来说,合适的自我定位应该是:以马克思的方法认识和理解当下社会的动力机制,并参与到行动中去,使社会朝着民主、平等而不是资本主义的方向走。

1969年,我在巴尔的摩街头漫步时,就目睹过当时的危机:在这个世界上最富裕的国家,不少人却生活在持久的贫困之中。我很烦恼,也很受刺激。那时候我就想,我以前使用的理论框架不太适合当时的政治状况了。我当时有点自由派,参与过一项住房研究的项目,研究住房的财政和金融问题,研究内地城市房产市场的衰落问题,等等。我们有个研读小组,读一些理论书,我读到了《资本论》以及恩格斯论1844年英国住宅问题的文章。恩格斯说,那时资本家解决住房问题的唯一出路,就是把这些问题赶走到别的地方去。我对这一点有很深刻的印象。

住房问题就是随着住宅的高档化和分层化,通过迁移和置换跑到别的地方去了。我们要真的解决这个问题,就不能仅仅把这个问题从身边赶到别的地方去。为了不把它从身边赶走,我们就必须解决收入再分配的基本问题,包括住房、种族主义等问题都包括在内。我把这些想法写进自己的报告时没有引用恩格斯的观点,当我在研

* 列斐伏尔(Henri Lefebvre, 1901—1991): 法国思想家,“日常生活批判理论”之父。

讨会上讲了自己的看法后，不少银行家攻击我，只有一家大银行的副行长维护我，很多学者认为这是一个很富有洞见的观点。有人问，你这些观点是从哪里来的？我说是从恩格斯那里来的。有人继续问我的问题就是：“恩格斯何许人也？他在哪个大学工作？”……我用这一分析框架开展研究工作的实际状况大致如此，我受到了一些鼓励，然后坚持了下来。

阿兰·图海纳

欧洲的传统不会因经济危机而改变

采访 | 张敦福



阿兰·图海纳

Alain Touraine

法国当代最重要的社会学家之一，现执教于法国高等社会科学学院。曾任国际社会学会副会长，并获国际社会学会颁发的成就奖。

阿兰·图海纳 1925 年出生在法国赫曼维尔滨海，早年毕业于法国高等师范学院，20 世纪 50 年代曾在雷诺公司做社会学研究，并赴美国哈佛大学进修，受业于功能主义大师塔尔科特·帕森斯门下，却对帕森斯思想中保守的一面多有批评；经过研究思考，他于 20 世纪 60 年代初创立其“行动社会学”理论，奠定了其一生以行动者、行动、社会运动等作为社会观察主要视角的理论脉络。1960 年代末，他与丹尼尔·贝尔几乎同时提出了“后工业社会”的来临而享誉世界，不过他的分析思路与贝尔明显迥异。1973 年，他出版重要著作《社会的生产》(*Production de la société*)。此外，他对 1968 年法国学生运动的研究，对环境保护、女权主义等新兴社会运动的研究以及社会学方法的创新，均树立起他在这些领域的世界权威地位，开创了新的社会运动研究范式。1950 年代起，图海纳经常往返拉美，成为拉美社会学研

究教学的奠基和推动者之一，与后来成为巴西总统、同是社会学家的卡多索等结为莫逆之交，并在1980年代末将自己对拉美几十年的观察汇集到《鲜血与呐喊——拉丁美洲的政治与社会》(*La parole et le sang: Politique et société en Amérique Latine*)这部深具影响的700页巨著中。从1990年代起，他的学术生涯进入第三阶段，也就是将重点转为对整个现代文明的思考，其思想集中体现在《现代性批判》(*Critique de la modernité*)一书中，并在此基础上陆续出版了对我们时代的民主政治、文化认同、妇女、世界的发展模式等问题加以思考的一系列著作。

图海纳属于战后法国那一代在不同的领域均开创门派、极具创新能力的学者，在拉美和欧洲大陆具有极大的影响力。他亲历和直接观察了当代世界历史上的许多重大事件，使得其理论论述不仅具有深度，而且极富时代气息。此外，作为一名研究社会运动的思想家，图海纳具有深刻的社会与人道关怀，一生关心社会正义和弱势群体。年轻时代，他曾深入法国北部矿上与矿工一起工作；1990年代中期，因抗议法国警察闯入巴黎一教堂驱散在里边栖居的不具合法身份的非洲移民，他愤而辞去法国移民融合高级顾问委员会的委员职务。图海纳因其特殊的学术贡献，被法国政府授予骑士勋章，并且也是十几个国家学术院的外籍院士。在“大转型”成为全球讨论的热门话题之际，这位86岁老人的洞见，也许能为我们的思考增添新的维度。

绝大多数国家都发生了转型，是我们这个时代最重大的变化

您是一位对人类社会的历史和现实有深刻洞见的思想家。一开

始我们想知道的就是：对于人类当下的境况及未来，您是抱持乐观还是悲观的态度呢？

这是一个很大的问题，所涉领域非常广泛。让我尝试对这个问题做一个简短回答吧。

总体来说，我们这个时代最重大、最重要的变化，是这样一个事实：世界上的绝大多数国家都发生了转型，都卷入了巨大的转变之中。在过去的三四百年里，只有几个地区或国家，如西欧、美国、加拿大、日本等经历了工业化的历程，知识、科学等方面也有了快速的发展。现在，正如我们所能观察到的那样，世界上绝大多数的国家都在过去的二三十年里或多或少出现了快速增长，而西欧则处于停滞状况，美国在很大程度上也是如此。在我个人看来，这是一个最重大的变化。整个世界的情景就是这样。

作为一个大半辈子生活在20世纪的著名社会学家，由您来作出比较的话，20世纪和21世纪头十年相比，人类状况究竟出现了怎样的区别？

我觉得不能这么作比较。如果从历史变化的角度看，的确需要做出一个区分。比如，我们大致可以把这段历史分成两个阶段：1945年或“二战”后到1970年代是一个阶段，1970年代至今是另一个阶段。第一个阶段是重建阶段。重建工作在世界各地都是由国家所领导的。除了国家外，个人没有钱，任何人也没有国家的力量那么强大。无论是在社会主义世界还是在资本主义阵营，无论是东方国家还是西方国家都是如此。

1970年之后，正如你所知道的那样，受学生运动推动，欧美发生了深刻的社会变迁。这些转型出现在1970年代，社会保障系统得以

建立。这个系统如此重要，以至于在法国这样的国家，国家不仅要管理和维系自身的运行，同时还要管理所有人的社会福祉，为所有的成员提供社会保护。说法国是纯粹的资本主义体系已经行不通了。在满足社会需求方面，国家的干预力量很强。这是一个杂合的而不是单一的经济体系。

1971年，美国政府抛弃了“二战”后建立起来的货币体系：布雷顿森林体系。我们很快地、突然地进入所谓新自由主义经济体制。这个体制本身取得了巨大的成功，但与此同时，资本积累的区域性、局部性经济危机也发生了。

2007年以来，区域性、局部性的经济危机转化成为大规模、大范围的世界性危机。我们处在一个严重危机的时代。这次危机首先发生在建设领域。比如在美国就出现了这样的严重情况，数百万家庭失去了住房。信用危机也随之发生，西班牙等国家目前可谓灾难深重。

这些危机叠加在一起，导致了世界规模的危机，大银行、大公司因此受损，各国经济都出现严重衰退，即便是中国也难免受到全球危机的影响。当然，西欧和美国所受的影响最为严重。各个国家为此要花大价钱才能防止经济的进一步滑坡。

2010年以来，我们甚至遭遇到了货币体系危机。最严重的可能性就是，欧洲处于停滞状态。这种状况从希腊开始，扩展到葡萄牙、爱尔兰、西班牙和意大利。意大利过去十年没有出现什么经济增长，其公共债务很大。作为应对，许多国家的银行都提高了利率，希腊曾大规模举债。眼下，我们不能确定希腊、意大利等国家是否能够从危机中恢复元气，也许需要数十亿乃至上百亿欧元去救治，才能使它们重生，欧盟也许要为此借贷。这可能是全球危机中最深重之处所在。

这些危机是真正的危机,你可以把它叫做国家预算危机、货币危机、金融危机、银行系统危机,等等,不管怎么说,危机就在你身边,损失就在你的身边发生。因而,现在我们感到疑惑并且十分关心的问题就是:欧洲或美国的危机是否会更加深重?有没有转变或转型的其他可能?危机能否得到缓解,使欧美国家恢复元气甚至重振雄风?这些问题都充满了不确定性。

欧洲的社会重建依然在进行之中

在一个多元文化并存的全球化时代,一方面,全球化似乎无坚不摧、无往不胜,另一方面,各个地区的人们在社会生活中似乎又越来越强化某种意义上的社群主义。我们感到困惑的是,当今时代个体与社会的关系为什么总是出现不同程度的背离?

早在19世纪末,斐迪南·滕尼斯(Ferdinand Tönnies)就预言或期望过社群的回归。他对地方的、社区的、宗教的或宗族的等具有凝聚力的集体给予珍视,甚至认为那些基于风俗习惯和个人爱好的团体,只要其内部有一定的组织,具备代表其成员与政府打交道的能力,就可以被称为“社群”。后来,主流的看法常常把社会生活、公共生活、个人生活、经济领域、政治领域和宗教领域等的独立性与自主性不断增强,作为解释、说明现代化与现代性的重要指标。按照这种思路,一体化的社群将过渡到功能分化但似乎更为合理的社会,社群似乎有解体之势。但社会变迁有着逆向的运动,一方面,我们看到生产、消费和通讯出现了全球性的网络,另一方面,社群又恢复了其原有的性状。

我们固然生活在同一个地球之上,但同样真实的是,以共同隶属

关系、共同信仰和族群传统为基础的集团和联合体，到处都在发展壮大，社会又重新呈现出社群的特征。在这个全球化特征鲜明的社会，社会认同的基础也在发生着变化，人们作为生产者、消费者或公民的身份和认同越是难以确定，人们就越来越倾向于以人种、宗族、风俗习惯和信仰等来界定自己，而别人也倾向于这样来界定其他人。

但如果这种认同诉诸歧视和争斗，社群也可以成为服务于专制政权的社会手段，成为极权力量可资动员的文化资源，成为专制、排除异己力量的现代民族主义。历史上不乏这类现象，比如俾斯麦时期的德国和明治维新时期的日本，就或多或少地呈现出这种特征。

在这种情况下，我们实际上面临着一种堕落的景象，即文化认同、社群主义成为替独裁政权辩护的工具，文化的东西因而具有了政治色彩和政治含义。

前面已经讨论到，由于全球经济和金融危机，老欧洲目前已经处在非常困难的状况之中。我们想知道的是，欧洲的困境会否导致其在文化上丧失对外包容的心态呢？

我不能确定文化包容心等概念的表述是否准确。如果说包容或宽容，就是如何在平等、公正与多样性之间保持平衡并把它们结合起来，那么，在这个问题上，我认为恰当的途径是建立政治民主和尊重文化多样性，而这些均建立在主体自主和自由的基础上。除此之外，尚无其他坦途可循。这里需要说明的是，一方面，一个允许不同个人和群体相互自由沟通的普遍主义原则必须得到尊重和遵循，否则难以有多样文化的社会；另一方面，这个普遍主义原则对个人和群体预设了一个标准的生活方式并认为这个标准更优越，也不可能带来多样文化共存的社会。面对普遍主义原则与历史遗留的多种社会文

化组织形式,欧洲仍然理不清、辨不明,欧洲文化庞大的幻象不仅是一个错误,而且也只是是一个时期意识形态的反映,而这个时期早已经结束了。

就当前形势来说,重要的经济平衡一方面期待更多的经济增长,另一方面则期待更少的负债。这是很基本的情形。两者之间需要达至平衡,才不至于产生更大的危机。

最近有人说过,欧洲中央银行可以求助于中国,欧盟就安全了,理由是中国很富有,有很庞大的外汇储备。如果中国加入拯救欧洲危机的行列中来,情形就会改观。但很多反对者说,中国很危险,会把自己的意志强加于欧洲。在我看来,后面这个说法应该是毫无依据的废话。我们看到中国很有钱,拥有巨量的美国债务,但你不能说中国将统治美国文化——这样说是毫无根据的。欧洲在探索如何应对和摆脱危机的过程中,不管是中国、日本还是巴西参与进来,欧洲的社会组织、文化传统都不会因此而改变。我也比较确信,欧洲曾经经历过社会建设,或者更准确地说是社会重建,目前欧洲社会重建的进程依然在进行之中,不会受到其他因素的很大影响。

您在自己的书中曾经提出过这样的问题:如果同意取消对经济的社会调控,那么如何才能避免强者欺凌弱者,又该如何避免两极分化?我们很想当面听听您的分析。

对国家来说,富强未必变坏,未必一定会带来危险。这一点我们刚才已经涉及,这里不用展开了。

在国家内部,穷人可以变富,富人也可能变穷或变得不那么富有。我倾向于认为,国家内部严重的不平等正在发生、在增长。不过一种新的现象则是,不只是富人变得更富,那些极其富有的人正在

变得更加富裕，其方式令人难以置信。这里说的不只是那些占人口总数5%的富人。日益增长的不平等到处都在发生，在美国尤其明显。19世纪末期，首席执行官和普通工人的收入差距曾经是25倍，而现在则是惊人的400倍。这是极其疯狂的。贫富之间的变化如此急剧，一些极靠前的人不断靠前，而那些跟不上的人则被越来越远地甩在后面。在这一方面，欧洲也存在类似的现象，尽管没有美国那么严重。

人们过去对技术充满信心，现在则心生畏惧

在许多思想家为人类未来所开的药方中，祈盼科学技术取得重大突破似乎是最能带来光明前景的希望所在。在您看来，这种突破真的会给未来带来根本性的变化么？毕竟，工业革命时代的许多重要科技成果，一直还在为今天的人类所使用。

技术突破带来进步，这是一个非常传统的看法。我比较赞同这样的说法：现在有越来越多的人不再相信技术在社会发展中所起的作用了，不再把技术进步当回事了，不再想当然地认为科技进步会给人类带来福祉。我相信，生产越多，意味着人们越富有，意味着可以给予每个人以更多的资源、更好的教育、更完善的医疗保障。发达技术的每次使用，都曾经带来积极的结果。然而，人们过去对技术充满信心，现在则心生畏惧，害怕科技进步可能造成某些消极后果。事实上，科技进步已经带来了可能的恶果，比如空气污染问题、地球气候变暖问题，人类生存的环境因此更加恶化。这可能是最严重的恶果。反对的力量已经出现，比如说，我们有了很强劲的反核运动，反核斗士宣称，核武器及核工业的出现造成了新的极权社会。事实上，那些

掌控了核心技术的统治阶级有可能进一步掌控整个社会生活，这会使得很多人在社会和文化领域丧失自主性，后者的言论和行动均因此而受到支配。

法国的知识分子，历史上曾经为迷茫中的芸芸大众指出了众多前行的方向。但是进入21世纪，知识分子似乎普遍丧失了为人类进步开出良方的能力。根据您的观察，其中的原因究竟何在？

从总体上看，与美国和其他地方相比，欧洲知识界对危机、危险有着清醒的意识，在预防和治理危机时，也给出了很多的警醒。生态危机是人类自身造成的，是工业社会的后果，也是全球性的问题。在这个问题上，欧洲最先把经济发展模式与环境可持续、人类生态环境危机紧密联系在一起，就此而言，欧洲扮演着极其特殊的角色。在欧洲，举办了第一次国际会议，让世人知道环境恶化、地球变暖可能给人类带来的危机。欧洲关心如何在经济活动中减少污染的产生，减少对环境的破坏和损伤，在这方面做了很多的准备。在这个意义上，欧洲要领先于美国，也要领先于中国。欧洲的知识分子是这样，一般的欧洲人也是如此。

在目前全球的大格局下，中国究竟扮演着什么样的角色？

我不是中国问题专家，只能给出一些大致的看法，谈谈我的印象。过去几十年，中国依赖外向型、出口导向型经济，建立起了强大的国家和有力的内部市场。这有助于避免外来危险的冲击。中国的经济增长是明显的，与此同时，它有着强大的政治系统、内部比较统一的意识形态。中国如今有越来越多的人进入城市生活了，人们期待更好的生活，中产者越来越多。尽管对内部冲突的掌控依然是一

项痛苦的、艰难的工作，但我倾向于说，处于城市化进程中的中国人，尤其是城市里的中国人，有了更多的自由选择、更优裕的生活条件、更好的生活质量。中国和中国人对这个世界不是一个危险，我也没有看到这种危险的症候。

朱莉娅·克里斯蒂娃

在欧洲，身份不是崇拜对象，而是问题

采访 | 李纯一



朱莉娅·克里斯蒂娃

Julia Kristeva

法国巴黎第七大学教授。1941年出生在保加利亚的一个犹太家庭，从幼年起随法国修女接受法语教育。1965年，作为公费留学生到巴黎留学，1974年，她的国家博士论文《诗歌语言的革命》出版，同年出版《中国妇女》一书。她的其他主要著作有《符号论》《作为文本的小说》《多元逻辑》《恐怖的力量：论卑贱》等。被巴特形容为“推土机”的克里斯蒂娃有着旺盛的知识生命力，1990年代之后，她逐渐转向小说创作和女性主义运动。

“我们不是社会给我们定义的所谓‘哲学家’、‘学者’或者‘作家’，那个社会的实体运作和相应的知识理论是我们所攻击的。”1968年夏季号的《泰凯尔》(Tel Quel, 或译《如是》)，巴黎最有影响力的先锋文学杂志之一，在五月风暴后的第一期，发表了其受到这场革命影响的观点。

1960年3月，一群二十几岁的作家创办了这本杂志，此后数年中，他们相继离开，只有索勒尔(Philippe Sollers)留了下来，成为杂志的核心推动力量。《泰凯尔》以语言学、语义学、结构主义、后结构主义哲学以及先锋艺术为探索主题，精神分析和马克思主义在这本左翼知识分子杂志上打下深刻烙印。1974年，杂志成员受邀访问处在“文化大革命”后期的中国。索勒尔和妻子朱莉娅·克里斯蒂娃以及弗朗索瓦·沃尔(Francois Wahl)、马尔塞林·普雷奈(Marcelin

Pleyner)以及罗兰·巴特对中国进行了为期三周的访问。归来之后,杂志逐渐从马克思主义转向新哲学家运动和神学。1982年,杂志更名为《无穷》(*L'Infini*)。

克里斯蒂娃在那次中国行之后,与现实政治告别,开始探索个人的身体与心灵、身体与社会的接合点,她在中国之行期间对中国女性、中国孩子的好感“使母性问题从学术问题变成了个人体验”,回国后次年,她的长子诞生。日本的法国文学研究者西川直子在评论克里斯蒂娃学术生涯的这一转折时说,“她遭遇了母亲这一未知大陆,并且其轨迹与精神分析实践的专业化是同步的。”

不存在作为群体的知识分子；每个人都首先是一个个体，不能代表别人

1968年那一代知识分子,无论对法国还是对全球的知识界、思想界都产生了非常大的影响。作为参与者之一,您能否对'68一代知识分子做一个总体的评价?

先说一句,我这个人的观念不是团体性的,所以对我来说,我不知道什么是作为一个群体的'68一代知识分子。在我看来,所谓团体都是由个人组成的。每个人有自己的思想、自己的作品、自己的哲学、自己的美学,不存在作为群体的知识分子;每个人都首先是一个个体,不能代表别人。所以媒体上出现作为一个政治运动群体的知识分子,我对此说不出什么。我只能讲讲我自己个人的经历和思考。

和我有关的是《泰凯尔》杂志,是索勒尔主编的。我们这一群人1974年来到中国,这也是1960年代的产物。我们当时最感兴趣的是中国的文化传统。当时我们面对的问题是,社会主义怎样能够结合传统——作为另一种社会主义的解答。因为当时欧洲的社会主义主要是斯大林主义,是一种失败的尝试,所以我们想,也许中国的传统可以带来另一种解答。

我自己作为这个团体中的一个人,有一个特殊的背景。我是从保加利亚来的,保加利亚是一个共产主义国家。由于这个背景,我对法国的社会主义、共产主义的教条,以及中国发生的这些事情、他们使用的套语、各种形式主义的话语,我还是挺敏感的。我们到中国来主要是出于对文化多元的敏感与兴趣。当时我们也有一种预感,就是世界正在走向开放、多元。我从中国回去以后就写了一部以外国人为主题的著作;我也开始研究妇女问题,因为中国妇女的进步和她们在社会中的位置给了我很多的启发和鼓励;我对年轻人、青少年问题也产生了浓厚的兴趣,他们的需求尤其是对理想的需求,在我的精神分析研究中也是很重要的一部分。所以,这些都可以说是从我们的角度出发的,这些是1968年的思想,我们已经是1968年政治的行动者。

您提到《泰凯尔》杂志,当时的知识分子都是以某一个杂志为阵地,形成一个流派或共同体,借助这个阵地对公共领域发出声音。那么,在当代的法国,还有这样的杂志吗?

在1960年代,杂志的力量并不在于它是一个群体、团体的力量,它最重要的是作为反抗的力量,是一种反对的声音,反对因袭传统的、比较教条的机构如大学、党派等。就像汉娜·阿伦特说的,要反

对的是个人的平常化、平庸化，即大家都是千篇一律的、一样的。所以，虽然有杂志这样的形式，但根本上它还是一种无政府的组织，四五个人、八九个人的合作，周围再有一些人。它是一种颠覆型的美学。

我的“互文性”概念就是在《泰凯尔》上发表的，而不是在学术杂志上。所以，它是一个阵地，让不同的新声音发出来，比如德里达也是我的先生索勒尔发现的。因此，杂志可以提供空间，给那些因袭陈旧传统的机构不能接受的人一个发声的空间。而我，又是从共产主义国家来的，所以我对苏联模式的民主形式有我的看法。所以，法国对我来说，给我带来的是个体的力量的可能。

另外，说到今天的杂志的命运，一些杂志还是在继续办下去，比如说《泰凯尔》现在换了一个名字叫《无穷》，还有文学杂志《危险的界限》等。当然，现代媒体给杂志带来很大的冲击，这确实是一个现实，你们说得有道理——一方面对杂志的角色、地位有冲击，一方面对个人自由重新提出了质疑，也即1968年我主张的个人的自由、个人的声音。现在又回到那种大家都说一样话的局面了，比如网络看起来是提供了一个民主空间，在表达的同时也可以有反抗的声音，但是，它并不提出新的主张，所以我不相信短讯息能够成为什么文学。在现在的高科技的环境当中，在现在看似民主的这样一种行为当中，个人反而又沦为平庸了。

针对这一点，今天我们倡导阅读普鲁斯特，意义也就在这里。巴赫金，也就是对话性的提出者，他希望人们从阅读的角度超越平庸，读出复杂和多样。所以，我来到这里讲普鲁斯特，也是一种邀请，希望唤起复杂和多样，而不是唯一和同质，希望我们能够从自己的身上读出这些，而不是只看到网络中单调的、数字化的表达。

我们对中国的兴趣在于,中国是另一个文化传统

您和聚集在《泰凯尔》杂志周围的朋友们在1974年来到中国,想找到社会主义的另一种解答,那其中是否也包含着对法国占主流地位的资本统治的一种反抗?

重心和你说的有点不一样,当时我们不是把中国放在法国主流的对立面,而是在寻找一种社会主义的形式,因为欧洲当时的社会主义让我们非常失望。作为左派的知识分子,我们提出的问题是,是不是西方的左派运动,即法国、意大利的共产主义运动,最终都会走向斯大林的模式?我们对中国的兴趣在于,中国是另一个文化传统,那么这另一个文化传统会不会给社会主义带来另一种形式,即一种非斯大林主义的形式。我们并不是针对法国当时的主流。

今天我们提出的问题,和当时有关系,但也有不同之处。当时我们是从社会主义形式的角度提出的,而今天西方人非常感兴趣的一个问题是,中国传统思想中是否也有一些关于个人、自由的思想——比如家庭观念,比如关于人的思想是如何形成的。中国关于人、关于自由的思考,和西方是不是有相同的地方,还是完全不同?从中国的传统,是不是能够发展出另一种形式的民主,还是中国传统和民主并不能发生联系?

比如更具体的例子是,2011年欧洲精神分析学会在巴黎举办了一个研讨会,题目就是讨论精神分析能不能与中国相遇,探讨出于不同传统的文明在何种意义上能够达到相遇。

您说和中国的相遇,是不是意味着,精神分析从广义上可以对国家、社会遭遇的困境有所帮助,而不仅仅在个人体验、拯救个人精神

危机的层面？

首先，精神分析不是一种政治，也就是说，它没有一种变革的计划、没有一种完整的目标和规划。它所基于的观点是，社会是人与人之间的契约，作为人来说，一方面需要遵守一定的约制，另一方面也要有自己的自由。精神分析法和精神分析学是要帮助个人来发展这两方面，即约制和自由。通过这两方面的发展，能够达到个人创造力的充分发挥，即找到个人最独特的地方，而这个独特又是可以被分享的。精神分析作为这样一种精神上的陪同和帮助，一定对社会是有益的，但其对社会的参与是一种结果，而不是一个目标或一个计划。

这里又讲到中国，我们很感兴趣在中国这样的传统里，个人如何在社会中都有自己的位置。因为人肯定是有制约的一面也有自由的一面的，但在中国，自由的表达形式肯定是和在西方不一样的，在不同的文明传统中都是不一样的——来自犹太—基督教传统的个人，和来自儒道释传统的个人，在个人的独立性与自由性方面有什么不同的发展空间与方式，彼此之间是不是有交流的可能呢？当然，交流的前提是要相互了解。

您在讲座中谈了很多女性主义，那么，您认为精神分析如何才能引入中国的女性运动之中？

首先，我认为应该是扩大阅读，对精神分析有所了解，并且对人文科学的相关理论有所了解。其次，精神分析涉及的是个人的经验，是沙发上的经验，当然这种个人经验是不能强求的。我们也对中国人的精神分析的实践非常感兴趣，不知道中国人的实践是否能够修正、变革精神分析的一些概念。1960年代时出现过对精神分析特别感兴趣的女性运动这样一股潮流，被称为精神分析政治运动，这场运

动包含了上述两个方面。但现在这样一种潮流已经不存在了,现在的发展全赖人们对精神分析的个人兴趣。在我看来,女性运动今天已经不是一个群体性的运动了,它是我们个人的一种努力,是向往自由的一种努力。

身份的强调和固化,推到极端就会导致冲突

您说之前看美国大选,很高兴奥巴马能够连任,认为“这与作为外国人的经历,与对和平的努力联系在一起,所以很关注”。您觉得他的连任对美国、对世界都具有很大的影响,是这样吗?

奥巴马有他自己的特点和贡献。因为即使到今天,他还是有外来的特征,同时他也在第一任期中做出了很多和平的努力。他自己在这两方面和我也吻合,所以让我非常感动。从现实上来说,美国是世界上的第一大国,当然,我从个人的角度出发,希望世界是多元的,但现实就是这样,这个现实有它好的一面,也有不好的一面。我希望这个现实还是往它好的那方面发展,我觉得奥巴马上台可以让它往好的方面发展。

您曾在一篇演讲里说,新旧欧洲与美国应该一起思考、一起发展,因此倡导东正教的欧洲和倡导天主教的欧洲需要相互理解。此外,您还提到欧洲文化和北美文化对自由的看法是相对但又互补的,而欧洲知识分子有责任让旧欧洲的声音被这个新世界所听到。要做到这一点,具体应该用一种什么样的方式呢?

感谢你读到了我在霍尔堡国际纪念奖上的这段发言。欧洲文化和美国文化还是有一个共同的文化渊源的,两者之间有互补性但又

很不一样。美国提出的模式是一种极端的自由主义，你必须适应这种自由主义的模式，如果你不适应，就要被抛弃。欧洲则不是这种强加给你的模式，而是一种相遇型的模式——是不同文化的相遇，是多元的。这样的相遇和交汇就会产生很大的创造力，当然，美国也有这样的交汇存在，欧洲也有不自由的情况存在，但就占主流地位的文化来说，这确实是欧洲和美国的区别。

那么，如何推动欧洲的相遇型的、多元的模式在世界上存在呢？欧洲现在处在经济危机的状态，欧洲没有钱，但是欧洲有的是思想和文化。现在我们在全球面对的最重要的问题是，如何能够促进多元性的发展。现在很多人最追求的是身份，把身份当做是一种崇拜，比如“我是中国人”，“我是美国人”，“我是同性恋者”——把自己固定在一个身份里面，这种身份崇拜、身份的强调和固化，推到最极端就会导致对方的消亡，会导致冲突。但是，欧洲是这样一个交汇、相遇的地方，在这里，身份不是作为一个崇拜对象，而是作为一个问题存在的。比方说，我是一个保加利亚人，我来到法国，会说法语和英语，那么我到底是什么样的人？身份其实是一个万花筒，只有有了这种问题意识，才不会出现战争。欧洲自“二战”以后已经有60多年没有出现过大的战争，今后应该也不会出现。

欧洲要发展每个国家各自的特点，同时也要发展可以共享的身份，即作为欧洲，有一个什么样的共同身份是欧盟所有成员国都共享的。那么，对欧洲之外的国家来说，如何让它们听到欧洲的声音呢？中国也许对欧洲的声音特别敏感，因为中国本身也是一个多民族的国家，一个非常大的大陆，所以，出于自己民族和文化的多元性，中国会对欧洲的多元性有敏感的倾听。另一方面，中国从本身的政治和经济利益出发，需要跟美国和欧洲都维持联

系,而不是只听一方面。

身份的不停转换,和您始终强调的个体性是怎样的关系?您强调个体性的思想理路又是怎样的,这和您对人类学、精神分析的强调是否有关?

关于身份变换的问题,它源于西方的文化传统,可以追溯到古希腊,后来在犹太—基督教的文化传统中得到发展。我还要提一下司各特(Duns Scotus)这位哲学家,他说真理不在物质里,也不在精神里,而在这个人和那个人那里,也就是说,是在个体的人那里。这才应该是人权的最终目标——让每一个个体的人都最大限度地发挥出他独特的才华,不论是男性也好、女性也好,中国人也好、法国人也好。但是,这种个体性同时又是具有可分享性的,比如说普鲁斯特写的完全是他个人的经历,但又完全可以让他的读者分享。所以,欧洲人文主义的核心,应该是提出问题、不断质疑。我在对自己质疑的过程中,也说明了我是脆弱的,有脆弱的一面;而正因为我有脆弱的一面、我是有弱点的,我也就能够理解他人的脆弱与弱点,并产生关怀。

欧洲有启蒙时代留下的文化遗产,反对宗教的教条,但是现在,宗教也开始采取包容开放的态度,也有一种对自身的质疑。比如2011年,我受邀参加为促进和平而举行的世界宗教对话活动,在这个活动里我是唯一的女性,也是四位非信徒之一——不信教的人,也可以称做是人文主义者。之所以邀请不信教的人文主义者,也是要让那些信徒倾听不同的声音。所以,也许人文科学可以起到这样的作用,帮助人们自我质疑——人文科学,包括政治、伦理、性别、哲学等层面,可以成为这样一个路径。因为只有通过质疑,才能避免身份的封闭性。

最后，精神分析肯定是对个体性的挖掘，它也是源于西方传统的个体精神，但是较之于西方传统的个体精神，可能更增加了一些内容，主要是对身体和性的探索。

陈方正

向西方学习很多,并不表示我们很了解西方

采访 | 李纯一



陈方正

香港中文大学教授、中国文化研究所前所长。1939年生于重庆,1949年随家人到香港,1958年中学毕业后赴美,就读于哈佛大学物理系。1980年,他离开曾经从事20年的物理专业,出任香港中文大学的大学秘书长,继而于1986年出任该校中国文化研究所所长。

每篇文章都有题记,行文中常见“我们”,陈方正比只有一项志业的科学家有更多感念、更多记述。他称自己是科学出身、而后对写作有兴趣的人。数理科学的底子加上“历史学家的技艺”,催生了陈方正讲述现代科学为何起源于西方的科学史著作《继承与叛逆——现代科学为何出现于西方》。余英时称此书“体大思精”,“不但后面衬托着一层西方哲学史,而且还隐现着一套西方文化史”,实际上回答或者说消解了所谓中国古代科技长期优胜,而现代科学为何没有出现于中国的“李约瑟问题”。

1986年出任香港中文大学中国文化研究所所长,王元化先生说这是向“学者兼研究主持人”的转型。在中国文化研究所,陈方正着力推动中国现代化的研究,他创办并主持的双月刊《二十一世纪》,成为1990年代以来学界绕不开的人文、社科以及科技新知的读物;此外,1988

年起，他与刘殿爵教授共同开展六朝之前全部传世与出土文献的数字化计划，这一事功结成的果实就是“中国古代文献电子资料库”（www.chant.org），其中的重要一部分是由饶宗颐教授主持、于1996年展开计划、2004年出版的“甲骨文资料库”。

在论述古文字建立数字化资料库、将之普及化的必要时，兼具中西、文理视野的陈方正指给我们看“公开但似乎还没有国人注意的大秘密”——古埃及象形文字的通俗课本，这些课本和字典在西方世界极为畅销，满足了各个层次读者的需要。这说明，能真正透彻了解看上去艰深繁难的学问，又将之写得晓畅易懂，不但会带出庞大的市场——类似的典型案例如霍金的《时间简史》；更重要的是，能让这门学问本身受惠——好的讲述让人容易亲近，真正的普及能开启人们的心智，特别是能激发青少年的好奇心，让他们为之投入热诚。

尽管有着一双发现“秘密”的慧眼，陈方正正在回忆文章里说起求学和研究黄金时期的自己，却是“傻傻的”，与许多数理学界的奇人要事“对面相见不相识”；他回想失诸交臂的原因时说：很可能是同样的因素引着他慢慢将人文作为自己的主业。

从对科学史发生兴趣到全力研究，前后有15年

您在《继承与叛逆——现代科学为何出现于西方》里的一个主要观点是：“西方与中国科学的真正分水岭不在近代，而远在公元前四五世纪之间甚或更早，譬如说孔子和毕达哥拉斯在世的‘轴心时代’。”能否为我们的读者简要介绍一下，最初是什么促使您思考这

一问题的?

可以说是很偶然的机会。大概是1987年,我到美国去进修的时候,听过一位科学史家何丙郁讲中国的数学,那时我就很好奇,中国古代的数学到底是怎么一码事,可是他的答案让我很不满意。另外,当时钱文源有一本书叫《巨大的惯性》,认为在汉代时帝国太大、思维比较僵化,所以中国没有发展出科学。我看了也觉得很不满意。可当时只是觉得他们讲的东西不对,心里发生一种疑问,也没有发生兴趣、真正去研究。

后来直到1993—1994年,我因为要给本科生教一门“天文学导论”,想讲一点中国的天文学,就看到最早的、很重要的一本书《周髀算经》。1995年有一个国际汉学会议,我就仔细读了这本书,写了一篇很长的论文。这篇论文可以说是我对科学史发生兴趣的开端。我是念物理学的,一向觉得把西方科学的学理学好就完了,对它的历史从来没有研究过。可是到那个时候,西方的科学到底是怎么来的,在我心里就成为一个越来越大的疑问。所以,大概在1998年,我就写了第一篇有关这一问题的论文“现代科学为何出现于西方”,那是我把西方的科学史稍微看了一下之后写的,但觉得那也就是一篇文章而已。真正去研究,是又过了几年,中国科学院自然科学史研究所要我去做8次演讲,我才真正地、好好地、慢慢地研究起来。

所以说其间有一个很长的过程,前后有15年,一个很细微的地方引起我对这个问题的兴趣,一直到我全力来问自己这个问题。可是主要的理由,还是因为我有很强的科学底子,物理学教了十四五年,对文科也很有兴趣,这导致我后来写了这本书。

如果说在中西文明轴心时代的发展就埋下了“现代科学不可能

在中国出现”的种子，那么国人眼下所说的科学技术的“自主创新”和“赶超”，会不会是一种吊诡？

那不一样。刚才我讲的是，自然科学的起源不是在中国，而是在西方，这是很早就由各自文化基因的不同所决定的。西方人在很早的时候就对自然现象发生了一种很根本的、很理论性的、很神秘的兴趣，而中国人对此始终就只有一种实用的兴趣，没有理论性，没有学术传统，所以后来的发展就不一样。“科技创新”是指在牛顿所开创的现代科学的基础上，再发展、寻找新的科学规律、新的应用科学技术，这同它的起源是没什么关系的。人家已经把它发展出来了，你就先要把它学好，学好以后，在这一基础上再往前走，再找新的东西。我们现在讲的“自主创新”是指这个，所以同原来的起源是不相干的。

哈佛大学的历史学家尼尔·弗格森在他的《文明》里断言，西方文明如今开始衰落，世界权力的天平正在从西方向东方转移，本世纪剩下的时间将会向我们展示这种转变如何完成。您怎么评价他的观点？

说西方文明正在没落，这个世纪末就会被东方文明所取代的人很多。可是我听了这个话以后，第一个反应就是，到那个时候，那个东方文明除了是由东方人即印度人、俄罗斯人、中国人来主宰之外，它在本质上和现在的西方文明是不是有很大的分别呢？对此我就有点疑问。当然，现在的西方文明，比如科学、技术、资本主义，假如中国人、印度人、俄罗斯人都吸收过来了，当然会有一些变化，同现在在美国、欧洲的形态会有所不同，可是那个变化是不是本质性的呢？这个我就不知道，但我认为这其实是主要的问题。

举个例子来说:日本的文明现在算是东方文明还是西方文明?我觉得这是一个很有趣的问题,应该是可以讨论的。在我看来,日本文明实际上恐怕同西方文明没有太大的差别,应该说是一个有日本特色的西方文明,在底子里还是西方文明。那么将来,中国、俄罗斯或者印度的文明就算主宰了世界,到底是一种完全不同的文明呢,还是只是有中国、俄罗斯或者印度特色的西方文明呢?这个就不知道了。

至于谁来主宰这个世界,到时也很难讲。可能过了50年、70年,就回到一个非常多元的世界了,那也说不定。

根本改变是由一连串微不足道的改变累积而成的

您曾经特别提到:法国哲学家托多洛夫(Tzvetan Todorov)认为西方文明的一大特点就是“欧洲人了解别人的能力”。近30年来中国的改革开放进程,很大程度上正是得益于中国人对外部世界的学习和了解能力。您觉得中国人进一步了解、学习西方,还需要补上哪些功课?

托多洛夫这个话并不是说要向人家学习,而是说西方能征服世界的一个因素是他们能够了解世界。了解世界就是用你自己的眼光发现世界是怎么样的,自己主动去了解世界,将之纳入你的思维系统。可是这并不等于去学这个世界。西班牙人并没有学当时墨西哥土著人的什么东西,只是了解他们的言语、行为方式、宗教,然后利用这些知识来征服他们。

我想,中国人这30年来向西方确实学习了很多,可是这并不表示我们很了解西方。我自己认为,中国人到现在为止,并没有花很大

的力气去了解西方。我们去学西方的科学、引进西方商业运作的系统和办法以及西方的一些法律观念，这是学习。可是他们所有这些东西到底是怎么来的，我们一向没有什么人很注意。

举个例子。我写《继承与叛逆》，其实是一个非常基本的东西，就是研究西方科学的历史是怎么样。很坦白地讲，在我这本书以前，中国人没有一本真正全面的书去讲这个问题。大家觉得科学重要，就去学它，就完事了，可是对科学是怎么来的，我们自己并没有去做一个综合性的研究，这样的研究并不是我们中华文化的一部分。我写这本书的一个很重要的动力，就是要了解西方科学的来源。我看了他们的书，想用我们中国人自己的观点，重新把这个来源给写出来。

再举个例子。西方的法律，现在我们也有很多人去学了，西方人有关法律的著作，比方古罗马的法律体系，我们也翻译了很多。可是我们有没有人用中国人自己的观点、话语和思想，把西方法律的起源和发展过程重新讲一遍呢？我不知道，因为我在这方面没有去研究。我想，恐怕也不见得有人去做这个事情，就算做了，大概也还没有推广出来。换言之，我们要了解西方，就要了解他们的整个文明是怎么来的，他们的军事、法律、资本主义是怎么来的。就此而言，我们现在还停留在学习的阶段，而没有到认真去了解的阶段，也就是在我们的思维系统、知识系统里，把这一切都吸收过来、用我们自己的话讲出来，而且使我们一般受过高中或大学教育的人，能够有一种常识。我们还没有做到这一点，所以，还谈不上了解。

但是其他文明的人也并没有对我们的文明有这样程度的了解。那么，在您心目中，对这些受过教育的人而言，理想的知识

结构是怎样的?

确实,西方人,包括他们一般的中学毕业生甚至大学毕业生,对中国并没有很好的了解。可是他们有一大批中国专家,对中国的了解非常深。你心里肯定也会想,我们也有美国专家、欧洲专家。可是我想要讲的是,我们的美国专家、欧洲专家大概比西方的中国专家要肤浅一点。他们的中国专家是从我们的《诗经》开始学习的,也就是从汉学的底子一直延续到当前的状况,他们都有很深入的研究。甚至在汉学界,我们自己研究中国古代文学、哲学、历史的人,也还要参照他们的意见。我不知道在诸如古希腊、罗马或者中世纪的研究领域,我们有哪一个专家是他们做相关研究的人也看重的,恐怕还没有这样的人。所以,我们虽然有了相关的研究和学习,可是比起西方学界来,还赶不上他们的认真和进取,还差很多。

对于学校而言,需要研究机构能够把这些知识扩散到大学,再从大学扩散到中学。这是一个很慢的过程,当然不是很容易的事。除了学术机构以外,政府的作用也很重要。据我所知,像美国中央情报局并不是一个单纯的情报机构,里面实际上有很多经济的、文化的、社会的、人类学的专家。他们对另外一个民族、另外一个国家的了解是全方位的,并不止于军事和政治。对这一点我印象很深刻,也是从一些很小的事情上认识到的。在“二战”时,德国有很多西方马克思主义哲学家逃到美国去了,他们有很多人就被吸收到中情局去,他们就是从哲学家的立场来研究另外一个民族。

您在“站在美妙新世纪的门槛上”的序言里说,因为生物复制、基因库解码、电脑能力爆炸而来的断裂性,美妙新世纪与20世纪之间在经济—社会结构和人类意识上存在巨大鸿沟。10年之后,您认为

哪些差异是相比之下更为巨大的？其间又有哪些连续性？

比如智能手机，现在人们会用它来上网、看新闻、听音乐，等车很闷的时候打游戏。我想，这就是我们之间的鸿沟。我都知道这些功能，但是我没有用这种手机，我的手机只能打电话和收发短信，扔在马路上没人要的那种。智能手机对我来说太烦，而且没必要。我想，这种手机将来的变化还会有很多，可是对我这样的人来讲，我就不愿意慢慢地使自己来适应这些东西。只有更年轻的人才会这样做。

这就是根本的改变。像我这样的人当然无法想像不用电脑的情形，那样的话，世界会很不一样。在电脑上发封电子邮件，一分钟后就可以看到。这是不是根本的变化呢？其实，根本的改变总是由一连串很细微的、好像不足道的改变累积而成的。我的朋友里还有人比我大不了多少岁，可他们是不用电脑的。这样的人和你们就是两种不同的人类了吧？对你来说，很多重要的事情都发生在网上。这就是鸿沟。

我第一次用电脑，是1958年。当时的电脑功能比iPhone差多了，有一间房子那么大。我第一次在自己的房间里用电脑则是1980年代，第一次用电子邮件和谷歌大概是在1990年代。这些东西对世界造成的改变是多么巨大！现在，传统的照相机已经无人问津了。这就是鸿沟。

真正有意思的东西都是一种冒险

您的文章经常会讨论大的题目，您又是如何把握这些论题的？比方说现代化进程的比较，或者说对西方文明进程中的大事件、大运动的评述。现在的人文学者不太倾向于讨论这类大问题，而是越来

越细分,相比较而言,20世纪八九十年代似乎比较喜欢宏大叙事。

造成这种现象的原因其实也很简单。我现在写文章也就是出于对学术的兴趣,我对哪件事情感兴趣,就会去做我的研究,然后写出文章来。我已经退休10年了,就算在我退休以前,写文章对我的工作、升迁等也没有关系,我也不需要去顾虑写了这个文章,人家会怎么想。我没有这种顾虑和压力。

可是,现在一般人写文章,花了时间,一定要对他的学术生涯有所贡献,所以,他的文章必须为同行所认可,同行认可的大多就是比较具体的题目,而那些宏大叙述类的大题目,写出来之后,大家就不知道怎么对待和评价了,于是大家也就不写了。我能够写这类大题目的文章,就是因为我写文章和做研究纯粹是出于自己的兴趣,是因为我认为这些问题大家应该去思考,我只需对自己的看法负责,不需要应对一个机构或者 citation index*。

您平时的写作状态是怎样的?是不是面前摊了很多资料?

那也不是。真正的写作状态都是比较苦的,那是一种挣扎。你有一个想法,第一步要去找资料,要起草草稿。做了以后可能发现你原先的想法根本不对,根本没有前途,那等于要重新来过,再找资料,有可能又写不通。

总而言之,至少对我来讲,要写点什么东西,总是一个冒险。真正有意思的东西都是一种冒险。或许你经过很多的挣扎后,你的写作方向完全改变了,甚至观点和原来完全相反了,那样的情形也会发生。我写东西很苦,一般来讲,长的也好,短的也好,最快大概要改个

* 引文索引,如 Science Citation Index,简称SCI。

五六遍才可以拿出来，真正重要、比较认真的东西，改个十遍二十遍也不算是多的。

我读到过一个英国哲学家说的话，他比较多产，说自己要是平均每天能够写500字，他就认为已经完成任务了。当然，那500字是要能用的。写一篇中等长度的5 000字文章，就要10天了。一篇真正的论文3万字，那就需要两个月了。

那么，您有没有一些重大修正过的观点？

有啊，当然要看你所说的修正重大到什么程度。比如说我这本《继承与叛逆》，里面有一句话，说英国中古时（13—15世纪）在科学上是很领先的，可是到后来英国的数学就没落了，一直到17世纪中叶，才又重新上来了。后来通过进一步的研究，发觉我的观点不够完备。在16世纪，英国还是有另外一些数学家的，他们对英国数学后来真正发展起来还是有贡献的。当然，比起同时代欧洲其他国家如德国、法国、荷兰的数学家还差了一点，但是他们使得数学在英国普及起来。我当时对此不了解，就没有写进去。书已经出来了，也没办法了，只能在第二、第三次印刷时改过来。

像这样的例子还是不少。我那本书讲了很多事情，虽然我很用心，可是不能保证自己没有偏差或者没有错误。我自己发觉的至少大概有三四处。有没有更大的错呢？至少现在没有人指出来，大概也没有很多人认真去看这本书。你所说的自己完全修订过的非常基本的观点，现在好像还没有。

金冲及

现在可以更全面评价辛亥革命了

采访 | 李扬



金冲及

著名的辛亥革命和孙中山研究专家，原中共中央文献研究室副主任、中国史学会会长。著有《辛亥革命的前前后后》《孙中山和辛亥革命》《二十世纪中国的崛起》，主编了《毛泽东传》《周恩来传》《刘少奇传》《朱德传》《邓小平传略》《李富春传》《中国共产党的历程（彩图版）》，并参与编写胡绳主编的《中国共产党的七十年》一书近半篇幅。

辛亥革命史研究，是金冲及先生史学研究中延续时间最长的一个重点。他有关辛亥革命史的第一篇学术论文，是1955年发表的《论1895年至1900年英国和沙俄在中国的矛盾》。

“横向研究辛亥革命史，纵向研究近代思想文化史。”1960年前后，在复旦大学任教的金冲及更为明确地将辛亥革命史作为研究方向，1963年，他和胡绳武合著的《辛亥革命史稿》第一卷交给上海人民出版社出版，但是就在付梓前夕，“左”的政治气氛越来越严峻，书稿被迫束之高阁……

“文革”结束后，金冲及在北京担任文物出版社总编辑，和胡绳武一起决心重新把以前的工作再捡起来，着手撰写《辛亥革命史稿》第二至四卷，中断了10年之久的研究工作得以恢复并步入正轨。他下定决心：要在60岁以前完成《史稿》的写作。

1991年，四卷本、150万字的《辛亥革命史稿》终于在辛亥革命80周年之际出齐。

虽然60岁之前完成了《史稿》，但金先生曾笑言：“我的大部分著作是60岁以后完成的。”在刚刚过完75岁生日时，老人又开始动笔，以数十载积蓄的洞察和思考潜心写作《二十世纪中国史纲》。这不仅是金先生个人研究历史50余年的结晶之作，也是20世纪近现代中国史研究的大手笔。

《史纲》的最后一章这样总结道：“在不断探索中前进，是中华民族在二十世纪艰苦跋涉中的重要特点，也是正确理解这段历史中许多重大问题的关键。离开‘探索’这个重要特点，许多事情便很难正确理解。”

金先生通过自己的学术探索，为今人和后人正确理解中国近现代史，留下了弥足珍贵的著述。

把辛亥革命看做偶然发生的人，对当时的中国太隔膜了

2011年是辛亥革命100周年。对辛亥革命的历史评价，有多种讨论。有人认为，辛亥革命只是换上了一块“民国”招牌。那么，我们今天究竟应该如何正确评价辛亥革命的历史意义？

如何正确评价辛亥革命的历史意义，用短短几句话说清楚它实在很不容易。最明白准确的论断，是中共十五大报告中的一段话：“一个世纪以来，中国人民在前进道路上经历了三次历史性的巨大变化，产生了三位站在时代前列的伟大人物：孙中山、毛泽东、邓小平。”第一次历史性巨变是辛亥革命，推翻了统治中国几千年的君主专制制度，这是孙中山领导的。

为什么过去长时期内人们对辛亥革命的评价常常过低,这有认识上的原因,也有时代的原因。参加过辛亥革命的林伯渠同志在60年前说过:“对于许多未经过帝王之治的青年,辛亥革命的政治意义是常被过低估计的。这并不足怪,因为他们没看到推翻几千年因袭下来的专制政体是多么不易的一件事。”时代的原因也很重要。辛亥革命虽然推翻了皇帝,但并没有从根本上推翻帝国主义和封建势力的统治。“革命尚未成功”,这是事实。因此在民主革命阶段,先进人士看重、强调的常常是辛亥革命并没有从根本上解决问题,以鼓舞人们继续奋进去夺取胜利。这是可以理解的。现在,已经过了100年,中国人已经站立起来,并且取得伟大胜利,回头来看,我们自然可以对辛亥革命的历史功绩作出更冷静、更全面的估计。

有论者认为,武昌新军工兵营的炮声引发的武昌起义和辛亥革命有一定的偶然性。辛亥革命真的如一些论者所言,是一场没有准备好的革命么?

历史的发展绝不会是无缘无故的,而是总由当时的客观大趋势决定,这就是必然性。至于某些重大事件在什么时候、什么地方发生,怎样发生,又有着偶然性。必然性总以偶然性作为它的补充和表现形式。

辛亥革命是极端深重的民族危机的产物。中国濒临灭亡的阴影沉重地压在一切爱国者的心头。当时留学日本的鲁迅就写下“我以我血荐轩辕”的诗句。而清政府却一意媚外,又那样专制和无能,许多爱国者经过多次尝试后丧失了对它的希望。这才会有千百万人起来拼命。那些把辛亥革命看做偶然发生的人,对当时中国的情况实在太隔膜了。至于武昌起义以新军工兵营的枪声为起点,自然有偶然性。尽管如此,如果没有革命党人长期在湖北新军中从事宣传和

组织工作的准备,这样的事也不会发生。

暴力革命对于当时的中国而言是否是一种不可避免的必然?

应该采取暴力革命还是温和的改革,这个问题不能只从抽象的原理出发来作判断,而要取决于当时当地的具体历史条件。一般说来,后者是它的经常形式,前者是它的补充形式。

千百万人不惜抛头颅、洒热血,作出巨大的自我牺牲奋起革命,绝不是少数人能任意鼓动和制造出来的,而是总有着深刻的社会原因。辛亥革命采取武装斗争的形式可以说是不得已的。第一,有如前面所说,当时中国面对的社会矛盾特别尖锐,国家民族的生死存亡悬于一线,使那时的爱国者产生一种特别急迫的心情。陈天华在《警世钟》中写道:“要革命的,这时可以革了,过了这时没有命了。”这使他们不得不奋不顾身地投身武装起义。第二,中国是一个半殖民地半封建国家,在内部没有民主权利。清政府顽固地拒绝一切根本改革,使任何温和的办法都不可能得到结果。这迫使他们没有别的路可走,只能拿起武器。第三,中国是一个富有人民革命传统的国家,有这样的传统和没有这样的传统是大不一样的。

至于“社会动荡”,有不好的,也有好的。美国独立,法国大革命,都经历过相当长期的剧烈的社会动荡,但它猛烈地摧毁了旧的社会制度,为这些国家的近代化进程扫清了道路。难道能够指责并反对它们这样做吗?

在发动群众上的严重不足,是辛亥革命失败的原因

由于单纯依靠革命会党,缺乏底层动员和社会呼应,尤其是缺乏

中国农村的参与，辛亥革命前的十数次反清运动都失败了。革命的依靠力量找不准，是不是只会宿命地导致革命的失败？

辛亥革命的主干力量是受过近代教育的爱国青年，他们不只是单纯依靠会党，以后在新军中做了许多工作，并且开展了有力的宣传工作，在社会上博得相当广泛的同情，这是武昌起义后能够迅速得到多数省响应的原因所在。它的重大弱点是没有依靠并发动广大劳动群众，特别是没有实现农村的大变动，这是它失败的重要根源。应该说两句话：一定程度上发动了群众，是辛亥革命能够取得成功的原因；而在发动群众上的严重不足，又是它失败的原因。这两句话，丢了哪一句都不完全符合实际。

因此，其所以如此，不能归结为主观上的“依靠力量找不准”，更根本的是客观的社会条件不成熟，缺乏先进社会力量的领导。这在当时的历史条件下是难以避免的。

辛亥革命虽然推翻了帝制，带来了民主共和制度，但是后来的进程依然证明，民主共和在中国社会落地生根是个艰难的过程。新式知识分子等社会精英们的单打独斗是否也是辛亥革命之后中国社会重新沦为混乱的主因之一？

把新式知识分子等称为“社会精英”，现在相当流行，这个概念是从海外搬来的。坦率地说，我很不喜欢这种称呼，也从来没有这样用过。因为它意味着把社会上大多数人，特别是工人农民看做“庸众”，这恰当吗？也许只是出于掌握话语权的一部分知识分子的自高自大。

辛亥革命的一个大功劳，是推翻了统治中国几千年的君主专制制度，建立了共和政体。这一点不仅落了地，而且也可以说生了根，

袁世凯称帝、张勋复辟都很快就失败了，以后也再没有人能把历史车轮倒转回去。至于民主政治的建设当然是长期的任务，是随着社会进步而不断发展的。

讲到“辛亥革命之后中国社会重新沦为混乱”，大概主要是指军阀割据和军阀混战。它确实给民众带来深重的苦难。但从长远的眼光来看，一则它引起人们的深思，继续向前探索，终于闯出一条救国的新路子来；二则它意味着旧的社会势力再也无法在中国建立起一个统一的、稳定的统治秩序，从而为日后革命的胜利创造了便利条件。

您曾经提出一个论断：没有辛亥革命，就没有后来的五四运动。您是在哪种意义上做出这个论断的？

辛亥革命过了七年多，中国便发生了五四运动，这自然不是偶然的。辛亥革命对五四运动有着多方面的深刻影响。从思想领域来说，主要有两点：一是民主精神的高涨，二是思想得到很大解放。

先说前面这一点。在君主专制制度下，只有皇帝是至高无上的，国家大事只能由他作决断。老百姓被称为“子民”，根本没有参与国家决策的权利。“民国”看起来只是一块招牌，但有这块招牌同没有这块招牌很不一样。《临时约法》中规定“中华民国主权属于国民全体”，孙中山还把政府官员称做“人民之公仆”。尽管许多方面在实际上依然故我，但民众心理发生了很大变化，觉得自己是国家的主人了。因此，社会舆论空前活跃，报纸刊物对国事纷纷发表种种议论，各种政治团体和社会团体像雨后春笋般成立，推动并组织起许多群众性的活动。如果没有形成这样新的社会氛围，七年多后五四运动的发生是很难想像的。

再说后一点。辛亥革命使中国人在思想上得到一次大解放。皇帝原来应该算是至尊极高、神圣不可侵犯的了，如今都可以被打倒。那么，还有什么陈腐的、过时的东西不可以怀疑、不可以打破！陈独秀在《新青年》上写了一篇《偶像破坏论》说：“其实君主也是一种偶像，他本身并没有什么神奇出众的作用，全靠众人迷信他，尊崇他，才能够号令全国，称做元首。一旦亡了国，像此时清朝皇帝溥仪、俄罗斯皇帝尼古拉斯二世，比寻常人还要可怜。这等亡国的君主，好像一座泥塑木雕的偶像抛在粪缸里，看他到底有什么神奇出众的地方呢！”这里可以清楚地看到辛亥革命这场历史性巨变在人们头脑里激起的巨大反响，也可以清楚地看到辛亥革命对五四运动的影响。

孙中山对中国的现代化有着许多真知灼见

辛亥革命表明，中国新式知识分子冀图借助西方新式的制度来应对变革的社会。在您看来，在中国日益崛起的当下，中国知识分子对西方制度的认识是否发生了很大的变化？

毛泽东在《论人民民主专政》中写道：“自从一八四〇年鸦片战争失败那时起，先进的中国人，经过千辛万苦，向西方国家寻找真理。洪秀全、康有为、严复和孙中山，代表了在中国共产党出世以前向西方寻找真理的一派人物。”

“向西方寻找真理”，从实质上说，就是向资本主义寻找真理。但事实无情地打破了人们的这种真诚期望。资本主义社会的内在矛盾越来越清楚地暴露出来。

第一次世界大战结束后，欧洲大陆一片混乱，经济严重凋敝，社

会剧烈动荡，失去了原来对人们的吸引力。而俄罗斯发生的“十月革命”，把社会主义从学说变为现实，在人们面前展现了一个新天地。五四运动后只过了两年，中国共产党就成立了。中国的先进分子不再冀图借助西方新式的制度来应对变革的社会，而是把社会主义和共产主义确定为自己奋斗的目标。这是一个大变化。

今天，中国已经在中国特色社会主义的道路上取得举世瞩目的成就，而西方发生席卷全球的金融危机，他们中的有识之士对资本主义模式的前途深深担忧。在这种情况下，中国知识分子对西方制度的认识自然发生了很大变化。

在纪念辛亥革命100周年的时候，我们如何评价孙中山先生在中国近代史上的伟大作用？

孙中山毕生投身革命，到晚年还说：“革命尚未成功，同志仍须努力。”但在他看来，革命是为了建设，是为中国的现代化扫清障碍。他对胡汉民说过：“建设是革命的唯一目的，如不存心建设，即不必破坏，更不必言革命。”

孙中山对中国的现代化有许多构想。他把发展生产力放在十分重要的地位，为了促进中国的现代化，他提出要对外实行“开放主义”或者叫“开放门户政策”。同时，他也清醒地指出：对外开放“止可利用其资本人才，而主权万不可授之于外人”。他不只重视物质建设，而且十分重视精神建设，一再说：“所谓建设者，有精神之建设，有物质之建设。”“实际则物质文明与心性文明相待，而后能进步。”不需多加解释就能清楚地看到：孙中山对中国的现代化有着许多真知灼见。但在当时的历史条件下，他的这种远见卓识只能是一种善良的愿望。

在您看来,与孙中山先生所处的时代相比,在中华民族迈向伟大复兴的今天,强调民权、重视民生又有着怎样的新内涵?

孙中山提出民族、民权、民生三大主义,就是要实现民族独立、民主政治、民生幸福。作为孙中山事业的继承者,我们正继续为实现他提出的目标而奋斗,并且赋予了它以新的内涵。我们正在中国特色社会主义的道路上实现中华民族的伟大复兴。我们要实现社会主义民主,就是党的领导、人民当家做主、依法治国的统一。各级领导干部都要牢记“权为民所赋,权为民所用”的宗旨。我们要把增进民生幸福放在全部工作中更加突出的地位,想人民之所想,急人民之所急,把中国最广大人民的根本利益作为我们各项工作的出发点和归宿。

裴宜理

如何处理过去的革命遗产，是一个巨大挑战

采访 | 李纯一



裴宜理

Elizabeth J. Perry

美国哈佛大学政治系讲座教授、哈佛燕京学社社长。1951年随父母迁居日本东京，在日本度过童年；先后求学于纽约威廉·史密斯学院、华盛顿大学、密歇根大学，致力于中国近代革命研究。她在1980年代开始的工人运动研究成书为《上海罢工：中国工人政治研究》，获得美国历史学会东亚史研究最佳著作奖“费正清奖”。裴宜理先后执教于亚利桑那大学、华盛顿大学、加州大学伯克利分校，1997年起任教于哈佛大学政治系，并先后出任费正清研究中心主任及亚洲研究学会主席。

最爱辣极的江西菜，大力推荐瑞金和井冈山红色旅游的裴宜理，是一位“China person”——她1948年出生于上海，父母在上海圣约翰大学任教20年；她的博士论文研究淮北农民运动，讨论淮北的自然与经济地理条件对暴力的形成有何影响。1979年第一次回到中国之后，她开始转向中国工人运动的研究。裴宜理的研究特别关注工人文化及其与工作场所的关系，并将之与欧洲和美国劳工史相比较，由此探究上海工人的起源及其政治倾向、群众运动与国家形成之间的联系。《美国历史评论》评价她“兼具社会科学家对秩序的热爱与历史学家捕捉精彩故事的眼睛”。

裴宜理擅长在研究中将各国的革命历史与政治现状横向比较，用比较的方法来研究中国。因此，她以美国和法国对革命传统的不断争辩、阐释与更新来关照中国的现状：“从革命中走来的每个国家，对如何处理这一传统都会持含糊不

清的观点,因为不存在显明的、唯一的解释。”而“中国革命尤其复杂,因为中国有过许多革命。对中国而言,如何处理过去的革命遗产,是一个巨大的挑战。对于这一复杂的挑战,也许永远都不会有一个清晰明了的答案”。

中国没有任何榜样可以追循

在美国的中国学研究者中,您较早提出要在革命的视野之下理解中国的当代改革,并且用了邓小平“改革也是一场革命”来支持您的论点。在中国,我们看到全国各地对红色革命传统的再利用、再阐发,这是否进一步佐证了您的观点?

我认为中国的当下仍然与中国的革命经验密切相关。中国经历了那么多不同的革命,从1911年辛亥革命、1927年土地革命、1949年建立新中国到改革开放,所有这些某种程度上都可以被视作革命。今天,人们对中国的革命传统重新感兴趣,这并不令人惊奇。中国正面对各种新挑战,并试图决定利用哪种历史资源,以形成可以面对未来的一种新传统。在思考如何面对未来的时候,利用这些革命资源非常自然。

我想中国目前遭遇到不少困难,因为没有任何一个范式可以让中国跟着走。1950年代和1960年代早期,中国以苏联为榜样,然后是“大跃进”及“文化大革命”,中国试图走自己的路。到了改革开放阶段,1980年代和1990年代早期,中国学习东亚其他国家和地区,如日本、新加坡、韩国、中国台湾和香港地区。但是今天,中国没有任

何榜样可以追循。唯一在规模上可与中国相比的只有印度，但是印度又有完全不同的政治体制。

您知道有关“中国模式”的讨论吗？

听说过。我并不喜欢这个说法，这个词让我感觉他人似乎可以效仿中国。我不认为中国的模式那么容易被其他国家效仿。任何国家的历史经验都不尽相同。中国之所以成功，有很多特别因素——没有特定的历史，包括革命的历史乃至革命带来的所有负面影响，很难想像出当下中国的情境。

对当下中国成就的解释，很大程度上必须基于中国的革命经验。当然，革命过程中也有许多牺牲者、许多阴影和负面因素，但是这些也教会了中国走出一条具有特殊的灵活性和适应性的发展道路。在我看来，中国的道路与前苏联、东欧非常不同。苏东的改革历程很短，也非常不同，而中国的改革已经30多年了，在此过程中，中国尝试了许多新东西，已经变得非常灵活，具有很强的适应能力。

中国成功的另一个重要原因，是1950—1960年代发展起来的基础教育和医疗体制。此外，中国的成功也与历史资源有关。千百年来，中国具有非常活跃的企业家精神，形成一股很强的亲族关系网络。这些都是今天中国获得商业成功的重要因素。把所有这些说成是“中国经验”，我能接受，但是要说“中国模式”，很难苟同。

您的立论，同经济学家阿玛蒂亚·森的观点很相似。森认为，毛泽东时代的基本医疗和教育以及农村基础设施，为30年的经济腾飞准备了条件。不过，更多的主流经济学家会不会不赞同这个看法？

我的同事阿玛蒂亚·森写了很多有意思的文章来比较中国和印度,他认为,与印度相比,中国30年来的成功,得益于中国较高的识字率、更完善的大众基础教育、医疗体制及更高的人均期望寿命,这些都发生在毛泽东的时代。同时他认为,自中印两国都采取自由市场改革以来,中国的经济发展要好得多。他给出的解释是,中国拥有更好的人力资本,因为中国1950—1960年代对人力资本的投入更有效。比较1948年和1949年的中国和印度,两国在医疗、预期寿命、识字率上都差不多,甚至印度当时比中国还强一点。但是,中国1978年开始改革后,在这些方面就远远超过了印度,20世纪最后十年则发展得越来越快。森认为,这应该从基础设施,也就是教育和医疗设施的角度来作出解释。

我不是经济学家,但我觉得这一论证很有力。教育和医疗可以被称做“未实现的资本”,也就是说,在毛泽东时代,尽管教育和医疗被看做是发展的步骤,但是,由于缺乏开放的经济体制,没有彻底的市场改革,同时物价无法反映现实,教育和医疗投入的种种好处都没有能够真正体现出来。

现在,所有这些都得到回报了。不过,如果中国不能建立新的结构良好的教育和医疗体系,经济发展很难持续。中国能否成功地推行医疗改革,提供高质量的大学教育,这是一个巨大挑战。如果不能很好地平衡处理这些问题,就会遭遇各种困难,比方说,大学毕业生找不到工作——这些学生接受了高等教育,却没能找到匹配的工作,因此,教育的状况并不妙。

应当鼓励在不同地区做更多实验

您长期研究中国近现代的农民运动,认为生存策略是导致农民

运动的最主要原因。这是否表明解决民生问题才是中国政治的首要任务？

我的博士论文做的是中国近现代的农民运动的研究，关于19—20世纪初的农民运动。那时候，我特别强调生存，从生存环境角度给出解释，也相信生存环境特别重要。

不过，在不同时期，我们看到的是不同的方式。有人说，1990年代的乡村群体性事件和农业税有关，而且也事关生存。我并不这样认为。实际上，大多数农民都没有遭受饥荒，他们只是不想付那么高的税，大多数事件都同土地有关，涉及经济政策，而并非事关生存。2005年，中国政府取消农业税，我感到很受震动。我想，中国政府开始非常认真地对待产权了。在我看来，今天中国的大部分群体性事件，无论在城市还是在农村，都同产权有关。这也是政府面对的一个巨大挑战。

问题在于，所有事情都应该由政府负责吗？是否可以有一些其他组织来做这些工作？

我很乐于看到有其他组织参与其中。中国政府的负担确实太重。实际上，中国政府想做的太多，迄今为止也确实成功——中国政府可能要比历史上任何一个政府都做得多吧。但是，政府的作用毕竟也是有限的。地方政府应该获得更大的自由度。鼓励在不同地区做实验，其实也是中国改革成功的重要原因，在我看来，这样的实验可以做得更多一些。

鼓励一个市民社会的形成也非常重要。一个非常好的现象就是，现在中国有越来越多的民办学校。我们并不知道什么样的教育是最好的教育，因此，不同的教育风格就非常重要。出于同样的道

理,也应当有更多的民办医院和慈善机构。

随着中国的进一步发展,让社会来分担政府的重担,提供社会福利,解决产权问题,显得越来越重要。中国人有个传统观念,认为政府会解决每个人的问题。这是老观念了。期待政府解决所有问题是不现实的,也会导致人们在问题没有解决的情况下动辄迁怒于政府。因此,由政府承担所有责任,并解决所有的问题,就很危险。社会也有责任提供教育、医疗以及关涉合法权利的信息,或者为民众提供法律建议。社会做得越多,政府的压力就会越小。

您在解释中国政治制度得以持久的原因时,使用了“高度的创造与适应能力”以及“务实主义治理模式的历史传统”。究竟如何理解您说的“adaptive governance”(适应性治理)?

adaptive governance是指有弹性的治理,指对新挑战作出变化的能力。毛泽东的游击战风格,就有适应本地情况的意思,但是更多的是适应不确定性。

从机构设置看,中国好像同苏联一样,但是中国的政策更快、更有弹性。这可能是非常好的事,也可能非常坏。在毛泽东时代政策总是不断变化,有时就出现灾难性的政策,如“大跃进”、“文革”就是适应性政策很坏的例子。

当中国出现一个更加开放的市场架构后,这种灵活的政策就非常有效了,甚至会对美国形成挑战——因为尽管美国有非常灵活的制度,但是它的政策反应却非常慢。而且,这在一定程度上给美国的政治学家带来了理解上的挑战。我在一些著作里认为,这部分来自中国更早的政治传统。这种传统中有很强的实用主义特质,关心人们的生存境遇,政府愿意为解决人们的问题作出变化。这也是中国

政治文化的特别之处。

在讨论了中国的革命传统之后，您再来给我们谈谈美国吧。有人认为，美国的某些恐怖主义同美国历史上的革命也就是美国本地的民兵组织有关。是这样吗？

我们确实存在这样的问题。在我看来，美国最大的问题恰恰也源于我们革命传统的一部分，即美国人有权携带枪支。一旦我们有权携带枪支，那么，根据宪法，我们也可以成立民兵组织；而我们有权成立民兵组织，是因为我们由此可以起义反对政府——如果政府变得专制、施行暴政的话。

托马斯·杰斐逊赢得了1800年的大选，他支持民兵组织，反对建立常备军。这也是美国革命传统的一部分。这带来了很糟糕的后果，如高犯罪率，等等。美国的革命传统被人们在不同场合借用，全美来复枪协会坚持说持枪是美国公民的个人权利。武装起来的民兵组织非常危险；美国大多数的恐怖主义事件都来自国内而非国外，类似俄克拉何马爆炸案，才是美国社会的真正威胁，也是美国革命传统的一部分，因此也始终能得到人们的辩护。所以，革命传统有好有坏。

美国的茶党运动也是基于杰斐逊共和主义理论之上，一时成为美国政治生活中的重要力量。它能够在美国开启一种新的可能性吗？

我希望不是。我对茶党运动非常担心，这是一场带来了许多负面影响运动。它确实是建立在美国的革命传统之上的，但是在我看来，它是建立在对美国革命传统的错误解释之上——当然，任何革

命都没有绝对正确或错误的解释,不同的人会有使用革命传统的各自方法。但是就茶党运动而言,他们认为联邦政府越来越压迫普通民众,征税过高,还认为联邦政府对医保政策管得太宽、权力过大,他们只是论证说,奥巴马和联邦政府是“社会主义者”,已经完全背离了美国的革命传统。这是共和党中一种非常保守的右翼立场。

每个国家都会遇到这类问题。法国也是,每隔几年就会有一场大辩论,讨论革命传统究竟是什么、应该如何使用、自由平等博爱究竟是什么、暴力在法国革命中的作用。从革命中走来的每个国家,对如何处理这一传统都会持含糊不清的观点,因为不存在显明的、唯一的解释。革命是暴力,革命会对卷入其中的人们产生负面影响。虽然美国的革命要比中国革命简单得多,但是美国也存在非常复杂的情况,也有可怕的内战。

与此相比,中国革命尤其复杂,因为中国有过许多革命。对中国而言,如何处理过去的革命遗产,是一个巨大的挑战。对于这一复杂的挑战,也许永远都不会有一个清晰明了的答案。

要从政治过程的比较角度来看问题

全球化让我们增进了解,但又加剧了相互间的冲突。当今的政治秩序,包括各种文明的冲突,好像非但没有缓和,反而在各个地方出现各种失序。您觉得在全球化时代,这个世界应该会变得更好吗?

我是乐观派,相信世界应该会更好。当然我也很担心。坦率而言,中国、美国乃至全世界现在都出现了许多极端化的现象,人们在自己的某些观点上越来越固执己见。因此,我认为教育变得非常重

要。如果有一个真正好的教育体制,也就是博雅教育的体制,人们就可以从中接受思考世界的多种不同方法。要让人们远离互相杀戮,我们真正需要的是美好的绘画、戏剧和音乐。如果每个人都能欣赏相同的音乐,就会带来相互理解的友谊。因此,教育比任何事物都重要。博雅教育,也就是既有人文与社会科学,也有自然与应用科学的教育,才是解决问题之道。所有国家都应该努力发展更为多元的教育路径。

您曾认为人文科学受到排行榜的损害,这一观点引发了很多共鸣。我们想问您的是,人文科学在当今时代究竟有什么用?

人文社会科学能让我们看到问题的多种不同路径。一个问题很可能有许多不同的答案。人文学科使我们在理解同一幅画、同一首诗时可以有多种不同的阐释;社会科学让我们认识到,在不同条件、时代和国家,人们处理问题的方式非常不同。

多种可能路径是非常有价值的,对政府官员而言尤其如此。如果所有政府官员都是工程师,那么他们可能会认为只有一个解决问题的答案,于是去找最好的答案好了;而人文社会科学的视角能在这个飞速变化的世界里为我们提供解决问题的新途径。尽管人文社会科学的研究方式看起来老旧,但实际上,很多还是非常现代的,为我们更好地理解当下的世界提供了有效的工具。许多美国政治家有法学院背景,在法学院之前也大都学习人文科学。中国也开始有更多的官员不是纯粹的工程师出身了。对中国的未来而言这确实是个好现象,因为不同教育背景的人在一起尤其重要。

美国的中国学研究大致经历了从费正清到孔飞力再到您这一代

学者的三个阶段,研究方向和重点在不断变化。就您的亲身经历来看,美国的中国学研究是在进一步加强吗?

现在恐怕是第四代了吧!美国的中国学研究肯定在加强。美国的中国学研究已经走了很长的路。费正清教授一代非常关注的是中国对西方的反应,但研究方法很有限。后来的一代对中国内部变革更感兴趣,从事的是以中国为中心的学术研究。孔飞力教授写过一本书,说他们这一代是从中国自身的发展来看中国,这与费正清一代相比有了很大进步。第三代研究者把这两者结合起来。我是政治学教授,而孔飞力和费正清都是历史学家,尽管我的著作通常被认为是历史学领域的,但我接受的是政治学的训练。我自己采用比较方法,将中国同其他国家相比较,以此来研究中国。

我的学生做的工作也非常有趣,他们不是把中国当做一个整体来解释,而是解释中国政治的某些部分,并将之与其他地方的政治作比较。我有一位学生现在执教于麻省理工学院,她写了一本很精彩的书,试图解释为什么中国有些乡村在开路、建学校方面非常成功,有些却不那么成功。她将之同世界其他地方的案例进行比较,她的研究也被研究非洲和拉丁美洲的学者引用。

这可能就是中国学研究新的发展方向。现在中国的社会科学都在迅速发展,学者们开始关注中国政治的某些部分,比如地方政治,并将之与世界其他发达或欠发达地区作比较。我认为,如此辨析相似与不同的学术研究非常有价值。这种比较研究就会避免过度意识形态化,也不会指涉说这种政治更好、更民主,那种还不够民主什么的——真正有价值的是哪种制度真正有效,哪种运转不良,哪种地方政府能给人民以良好的教育和医疗。要从政治过程的比较角度来看问题,而不是整体评判说这是民主、那是不民主的。

目前遭遇困境的全球治理也能从中学到某些东西吗？您对全球治理的前景乐观吗？

是的，全球治理可以从这种比较研究中有所借鉴。即便从更为学术、更为理论而不是实践的角度看问题，这种研究也能够对善治带来实践上的指导。现在，有越来越多的美国年轻政治家对完善的医疗、教育、福利、退休金等问题感兴趣了，我的一些学生也在给世界银行、国际货币基金组织、亚洲开发银行做顾问。

但是，对全球治理的前景，我们仍很难预料，即便我是乐观主义者，但对全球治理还是有所怀疑。我们离真正有效的全球治理还有很长的距离。不过，各国之间存在巨大差别，而且全世界范围内具有很大的多元性，这也许不失为一件好事。

彼得·辛格

善待动物关乎公平、正义与是非

采访 | 田晓玲、祁涛



彼得·辛格

Peter Singer

美国普林斯顿大学人类价值中心教授、《动物解放》一书作者。辛格教授多年来一直致力于动物保护和动物伦理的研究，是在全球最先产生广泛影响的动物权利理论的捍卫者，他最知名的著作《动物解放》一书自1975年出版以来，已经被翻译成20多种文字，在几十个国家出版，英文版的重版更是多达26次，“动物解放”一词也由此深入人心，成为30年来动物权利运动最为响亮的口号。

从事“活熊取胆”的福建药企谋求上市的新闻曾一度成为舆论关注的焦点，这一事件使早已存在的“活熊取胆”过程被曝光在公众面前。其实，全国各地从事“活熊取胆”的企业不止一家。关注“活熊取胆”本身，其争议和讨论也渗透到技术道德等各个方面。人们首先质疑的是，活熊取胆是否必要？虽然，有不少人以《本草纲目》的记载为依据，认为熊胆中的活性成分主要是脱氧熊胆酸，对肝病具有很好的疗效，但与此同时，更多的人提出了质疑：这种疗效是否同样能够通过其他药材实现？阻止活取熊胆的药企上市是否就能为黑熊换来美好未来？那些还没有谋求上市的类似企业，养殖着更大规模数量的黑熊，我们又可以采取什么样的行动？

也许，我们真正应当予以反思的，是千百年来人类对动物的态度和行为，事实上，人们已经

司空见惯的很多思维习俗和行为给非人类的生物带来了巨大伤害，却始终未能引起足够的重视。

不让任何以取胆为目的的活熊养殖制药企业上市 是理所当然的

以活熊取胆为主营业务的一家制药企业谋求上市，在中国国内曾引发社会各界的热烈讨论，反对其上市的声音非常之多。不过也有部分支持者，他们提出的一个依据就是，既然人们都在吃肉，那么活熊取胆也就是有理由的，两者之间的逻辑是类似的。您认为两者之间有差异吗？

关于活熊取胆问题，我并不是专家，因为在我曾经生活过的任何一个国家，这种现象都不存在。但是我知道，熊是非常聪明的动物，聪明的动物需要一个多样化的环境。如果它们生活在一个生存条件非常苛刻受到诸多限制的环境中，每天几乎做不了什么事情，它们就会很痛苦。从我看到的报道和照片来看，那些熊都被限制在非常封闭的环境中，而不是生活在多样化具有激励性的环境中，如果真是这样，那么这种行为就是错误的。更不要说在活熊取胆过程中对熊可能造成的疼痛了。

至于两者之间是否有差异，我认为是存在差异的。的确，吃肉同样也是错的，尤其是当这些动物被限制在非常封闭密集的环境中。而且，正是因为有这样的环境之下生长着的动物数字非常巨大，所

以,这个问题比活熊取胆的问题要严重得多。另一方面,如果我们比较一下用于取胆汁的活熊养殖场和传统的动物养殖方式,即猪和鸡都可以自由地在户外奔走的情况,那么,现在这种活熊养殖方式显然更加糟糕,因为它们受到的限制更大,熊因此受到的伤害也更大。

为了拯救人的生命,人本身也会献血,或者是捐献器官。我们是否可以说,在必要的情况下,动物也应当作这样的贡献?

你可以想像一下,如果人类也被放在笼子里,然后每隔一段时间就抽他们的血,那是一种什么样的情况?我认为这才是类似的比较。

人们可以选择献血或者是捐献器官,但是熊无法选择是否要捐献胆汁。如果熊从森林里走出来,“自愿”要捐献它的胆汁,那样的话,我就丝毫也不会反对活熊取胆的行为了。

我同样想质疑熊胆的价值。需要再次声明的是,这并不是我的专业研究领域,所以我只是提出这么一个问题。熊胆的价值有没有在随机性的科学实验中被反复证明过,如果没有,我们就没有道理断定熊胆具有非常高的医疗价值。我不知道熊胆是否真的有用,或者说,即使它的确有用,也许它的有效成分也可以通过人工合成来获得。

很多的讨论仍聚焦于活熊取胆时是否痛苦。您在一篇文章中提到动物有感受痛苦的能力,但同时它又无法像人一样表达,以至于有人说你怎么知道熊痛苦,另外的人则反驳说你怎么知道它不痛苦。这真的是一个需要被讨论的问题吗?

我已经说过,对我来说最重要的问题是熊被拘禁的方式,以及它们是如何生活的。不过,熊在取胆汁的过程中所经历的疼痛和压力

也是我们反对这一行为的一个因素。我不知道是否有科学家对熊和其他哺乳类动物会感觉到疼痛这一点产生怀疑。我们知道它们有和我们非常类似的神经系统，它们感觉疼痛时的表现和我们自身感觉疼痛时的表现也非常类似。我们对进化的认识表明，我们和它们一样是从相同的祖先进化而来的。我们怎么能够想像，具有相同神经系统的物种，一个物种的神经系统会传输疼痛的感觉，而另一物种的神经系统却不能呢？

在活熊取胆企业上市的案例中，的确牵涉了很多利益相关的人。显然，仅仅从道德上来规范我们对待动物的行为是不够的。阻止以活熊取胆为主要商业模式的企业上市，您觉得有意义吗？从法律规范的角度来说，我们至少应该坚守怎样的底线呢？

就我对活熊取胆的了解，我觉得这是无人性的行为，因为他们没有考虑到熊的利益。我相信他们的这种行为是不会被允许的。这些被关在一起的熊应该被放到自然保护区里，在那里，它们可以自然随性地生活。所以，不让任何以取胆为目的的活熊养殖场上市就是理所当然的。

大规模饲养伤害了动物，也会给人类健康带来危险

我们知道，您非常反对的就是人食用动物，但是人食用动物的肉是否直接同自然界的生物链有关呢？在野生的情况下，狼也吃羊，但我们不能就此去谴责狼。

两者之间完全不一样。我们固然不会去谴责狼的行为，因为狼不可能像我们人类一样，思考它们的行为是否合乎道德。所以，我们

尽管可以借助进化史来解释人为什么会吃肉,解释人为什么通过吃肉来获取营养是最优的方式,但我们并不可就此证明,吃肉就是合理和正当的。我们也可以用同样的道理来解释人类的侵略战争和种族残杀,比如,我们完全可以用进化论来解释为什么会有那么多战争,为什么会有一群人打败另一群人、杀死他们并夺走他们的土地,但这并不表明这种侵略和残杀罪行就是正确的。

现代人爱护动物的一种方式 是养宠物,照顾它们的生活起居。在您看来,这种对待动物的态度值得提倡吗?

因为你提到了爱护动物,那么首先让我来澄清一件事。我不觉得我自己是一个动物热爱者(animal lover),我自己不养任何宠物。我善待动物,痛恨对动物采取残忍行为,但这不是因为我爱它们。这是一个关乎公平、正义、是非对错的问题,而与爱和不爱无关。比如在18—19世纪,一个人不需要爱非洲人,也能认识到奴役非洲人是错误的。拿人来当奴隶是错误的,不管我们是否爱这些人。所以,我相信,以我们现在这样的方式来对待动物也是错误的,这实际上同样也是把它们当成奴隶或私有财产了。

至于人们养宠物,我并不反对,只要他们能够很好地照顾这些动物。但是通常情况下,人们并没有做到这一点。他们把狗留在公寓里,自己就外出了,让狗独自在家待一整天。狗是群居动物,不会喜欢独自待在屋里。那些没有足够时间与狗待在一起的人就不应该养狗。

还有一种行为也是非常虚伪的,就是一些人爱某一种动物,比如说狗,同时他们却在吃另一种同样聪明、同样有感情的动物,比如猪。特别需要指出的是,猪现在的境遇非常惨,它们基本上是在现代化的

集约型养殖场里生活的。如果人们不能接受他人以这样的方式对待狗,为什么他们能够容忍别人这样对待猪,甚至奖励如此这般的养猪行为,购买他们生产的猪肉呢?

您也谈到过用动物做医疗实验是不合理的。那么,我们究竟是应该寻找别的方法来代替动物实验,还是在找不到其他方法之前,先不要做动物实验了?

我可能需要再次澄清我的观点。我并不是说用动物做所有实验都是错的或者是不合理的;我想说的是,一个物种和我们不属同类,并不意味着我们就可以用它来做实验。我的观点是:一个物种本身如何,与我们如何对待它的方式毫无关联。由此带来的问题就是:它是否能承受人类的所作所为,如果能承受,它所能承受的程度和方式又是什么。不幸的是,那些被人类用于实验的动物所遭受的伤害并没有引起我们的足够重视,远远不及我们人类对自身所受伤害的重视程度,即使人类本身所受伤害并没有动物所受伤害那样大。如果我们真的能够给予两者以同等的重视,我认为大部分的动物实验都会被制止。我们可以找到其他方式来取得医学上的进步。在很多情况下,我们是可以做到这一点的。我们可以通过病人认可的临床研究来发现很多东西,或者通过人工细胞和组织的实验来完成相关研究。但是,我并不是说任何一个用动物做的实验都是不正当的,或许在一些案例中,一个类似实验可能会带来非常巨大的好处,远远大于它可能造成的伤害,而且这些好处一定要使用动物才能获得,其他任何方式都不行。那么,就应当允许这样的实验。只不过类似的情况实际上非常罕见。在很多情况下,动物常常被用于一些并不符合上述标准的实验。

还有一个问题常常使人感到困惑：在粮食生产过程中，人类为了粮食有个好收成，往往会消灭大量害虫。这是否也算侵害到动物的生命权呢？再比如说，人们大规模地集中消灭有可能传染疾病的家禽牲畜，是否也是侵犯到那些动物的权利？

我们需要食物，但是我们生产食物的方式应当对别的物种造成尽可能少的伤害。我还是重复我的观点：通过养殖动物来获取食物，如果是集中饲养动物，在一个小地方养了成千上万只动物，那么就会给动物带来悲惨的遭遇。我们最终会杀了它们，而且通常并不是以一种好的方式。这种做法就是错误的。我们应当停止这么做。

大规模地饲养动物也会给人类健康带来危险，比如给人类带来疯牛病或禽流感。这也是我们为什么要吃素食的原因之一。我们吃素食，其实也是在保护我们自己的健康。

大规模的动物养殖业也会对气候变化造成很大的影响，从而使成千上万的人面临危险。政府间气候变化小组主席也在呼吁人们少吃肉。通过种植植物来提供食物，而不是通过饲养动物来获取食物，会大幅减少温室气体的排放。

的确，即使我们通过种植植物来提供食物，我们也会不得不杀死可能会吞噬我们食物的一些动物。虽然说一些杀害可能是不可避免的，但是，如果能够在保护我们的食物免遭这些动物蚕食的同时不杀害这些动物，那就更好了。我们应当尝试将这种伤害降低到最低程度。

成为素食主义者是减少人类和动物遭受伤害的最好方式

20世纪80年代初的时候，与美国人相比，中国人所吃的脂肪通常要少得多，而纤维素要多得多。但是今天，当西方人开始意识到食用

过多的肉蛋和乳制品可能是一个错误时，中国人却在这方面开始增加消费。您觉得其背后的原因是什么？生活水平的提高是否必然会带来这么一个阶段，也就是增加对动物性食物的需求？

非常遗憾，中国人延续了美国人、欧洲人、澳洲人食肉量在一段时期内暴增的趋势。无论是从自己健康的角度，还是从动物和环境保护的角度来看，西方人都已经越来越清楚地意识到那是一个错误。我不能确定其背后的原因是什么，可能是因为人类天然地喜好动物类食物，因为它们是营养的集中来源。但是，这并不意味着吃很多肉就是健康的，也不意味着我们这么做就是道德的。

动物伦理作为一种思潮，在西方是什么时候兴起的？

在19世纪就已经有一些讨论，但是随后，它很快就消失了，重新出现则是20世纪70年代的事。我自己的书《动物解放》出版于1975年，很多人认为此书是有关动物伦理讨论的重要促进因素，但是，肯定有其他人也对此作出了重要贡献。

您提倡的动物伦理是普适意义上的，但是，这样的动物伦理在影响人们行为规范的同时，却可能在不同的文明和习俗中遭遇阻力。您怎么看待人类不同的生活习俗与动物伦理之间可能出现的冲突？

我们知道，人们过去有很多可怕的习俗，包括同类相残、奴隶制以及对女性的压迫。在中国，“缠足”也曾经是一种很可怕的习俗。一旦人们开始反思这类可怕的习俗，就会发起一场运动来终结它，因此它并不会存在很长时间。在我看来，习俗可能会成为传播普世伦理的障碍，但是最终，每个地方的人都能够认识到，将一些不必要的

伤害加诸有感觉的生物身上是错误的。这也是不同传统中的伟大伦理思想家们的共同观点,包括亚洲的佛教伦理思想,包括中国一些哲学家,其中最知名的如墨子的伦理思想。

的确,思维习惯往往是动物解放的障碍。比如,有人会认为,关注动物所遭受的残害只是“动物爱好者”的“多愁善感”;也有人认为,人自身的问题还来不及顾及,哪有闲情去管动物痛苦之类的芝麻小事。您又会如何来说服这些人呢?

关于不要只是做一个动物热爱者这一点,我前面已经讨论过。关心动物所受的伤害并没有比关注人类所受到的伤害显得更加“多愁善感”。至于那种认为我们应当更加关心人类自身问题的看法,其本身就是歧视非人类生物的一种形式,也就是说,这是一种“物种主义者”(speciesism)的行径,是和种族主义者(racism)的行径相类似的。我当然也非常关注人类自身所遭受的痛苦。我们为什么不能同时减少人类和动物所遭受的不必要伤害呢?事实上,就像我已经提到过的,成为素食主义者就是减少人类和动物遭受伤害的最好方式。

不过,倡导人和动物平等,是否也应当考虑到两者之间存在的差异,而不是把这种平等看做是一个绝对化的概念?

当然,我们应当考虑到动物和人类之间存在的差异,就像我们应当考虑到小孩和大人之间存在差异一样。但是,平等的概念同样适用于思考人和动物。平等地思考它们的利益,应当成为一个原则被普遍接受。人类和动物可能有不一样的利益,就像大人和小孩有不同的利益一样,但是,我们不能仅仅因为一个生物不属于我们自己的同类物种就不去考虑它们的利益。

您极力反对工业社会对动物加以大规模饲养与屠杀。如果要取消人类对动物的利用，这可能会涉及对整个工业社会结构的巨大调整。您是如何看待这一问题的？相比之下，什么才是比较行之有效又切实可行的推进动物解放的路径呢？

对于动物解放运动来说，没有比人类停止吃动物更加有效的方案了，对于停止大规模工业养殖和屠杀动物来说也是如此。我们每个人都应该在这一过程中作出自己的贡献。拒绝吃肉，我们也可以使自己的膳食富有营养，因为我们仍旧可以吃到很多其他的美味健康的食品。

最后一个问题：素食主义者是否天然具有某种道德优越感呢？

我们究竟是以素为食，还是吃那些通过杀害有感知力的生物而获取到的食物？当我们在这两者之间作出选择时，那么我必须说，成为一个素食主义者是道德上更加优越的选择。



洞见：我们这个时代的思想判断

思想·经典

更 诱 人 的 世 界



卡玛·乌拉

物质进步不转化为精神享受就毫无意义

采访 | 李纯一



卡玛·乌拉

Karma Ura

不丹研究院院长，曾协助不丹国王旺楚克四世提出了“国民幸福总值”理论的整套体系，也是其主要推行者。卡玛·乌拉早年在英国牛津大学学习哲学与经济学，之后在爱丁堡大学获得硕士学位。他写小说、做翻译、画唐卡、设计寺庙的壁画，也率团出国招商。他领导下的不丹研究院专注于国民幸福和不丹历史文化的研究。

在“国民幸福指数”备受关注的当下，喜马拉雅山南麓的佛国不丹，以及那里的国民生活，是一个绕不开的话题。1980年代初期，不丹开始有了自己的大学毕业生。早前，不丹人想要接受高等教育，必须去印度或英美等地留学，并且这些年轻人学成后纷纷归国——这个山国开始发展现代经济、力图摆脱贫困，因而有他们的用武之地，许多人成为水利工程师和农业科学家。现在，不丹全国约有15 000名大学毕业生。

年轻人回国是因为在这里可以获得其他地方找不到的心灵安宁。不丹没有经历过社会发展的“通常”秩序，也从未有过被殖民和征服的经历。不丹现代教育体系的创立者麦基神父（William Mackey）曾经说，不丹一只脚还留在中世纪，另一只脚已经跨入21世纪。正是这个地处喜马拉雅山南麓的佛国，在1970年代就早早提出了“国民幸福总值”（GNH, Gross National Happiness）

的概念。

如今，不丹正在经历从王制向民主国家的转型。随着国家逐渐对外开放，全球化浪潮也打到了不丹，不丹则试图以其独特的经验在全球化历程中寻求平衡。

不丹研究院院长、“国民幸福总值”提出者卡玛·乌拉在著作《不丹人的发展故事》中曾说：“不丹人有了越来越多的期望，想要更多地占有和消费，就像不丹的森林覆盖面积一样在不断扩张。我们或许可以好好地铸型这些期望，让它们同一种平衡的生活方式相称——传统与现代、物质主义与精神主义、商品财富与生活质量之间的平衡。不丹的政策制定者希望达到这样一种平衡，追求国民的幸福。”

“国民幸福总值”以9个大类来衡量生活，包括教育、心理幸福感、健康、时间支配、文化多样性和恢复力、善治、社区活力、生态多样性和恢复力、生活水平，每个大类里有8个子项，共72项，这些数据每三年修订一次。卡玛·乌拉说，在这个唐卡一样复杂而有秩序的图表里，“钱只是其中之一，所以，GDP只是幸福的七十二分之一”。

人不只是消费者

现在，国民幸福在全世界都是个热门话题。我们很好奇的是，何以不丹在那么早的时候，也就是1970年代就提出了“国民幸福总值”这一概念？你们当初在设计时，是否就希望将这一关于幸福的概念推广给现代社会？

是的，我认为GNH的目标是完全现代化的，甚至可以说，GNH是

一个“后现代”的设计。为什么这样说？因为，你现在即便获得所有，但如果没有感到完全的幸福，就是不完整的。你想要的工业品、现代服务、好的医疗和教育体系……所有美好的东西，其实都只是手段，这些都只是为了国民的幸福。

所以，国民幸福实际上是后工业社会的目的，也应该是整个国际社会的目标。人们希望融合于群体、相互有联系，获得自由的同时又能承担责任，希望住在良好的环境里，有好的设施，又有好的文化——要把所有这些东西都包含进来的话，只能是在“幸福”的概念之下。只注重GDP是不完整的。实际上，“幸福”这一目标是每个社会都追求的，只是在不同的地方叫法不同，比方西方社会把它叫做“福利”(well-being)。

我们知道，在西方发达国家中，法国也在研究国民幸福，您觉得他们做得怎样？

法国的研究很注重闲暇、自由及环境，他们将土壤、空气和水都纳入考量范围。他们说，不仅仅要计算GDP，而且要计算金钱对人们到底有怎样的价值，要计算国民可支配净收入。但他们对国民幸福的关注也仅限于研究层面，萨科齐政府并没有因此而付诸实践。

在法国，萨科齐总统成立了一个研究小组，邀请诺贝尔经济学奖得主约瑟夫·斯蒂格利茨和阿玛蒂亚·森，以及法国著名经济学家让-保罗·菲图西(Jean-Paul Fitoussi)共同参与研究。他们做了很出色的研究工作，还出版了一本书《对我们生活的误测：为什么GDP增长不等于社会进步》，以研究在衡量生活的时候人们究竟犯了什么错。他们批评GDP指标在某些方面未能很好地衡量出进步的尺度。他们还对人的主观幸福感作了调查，并根据人们所回答的不同快乐

程度,分成0—10分。结果表明,给自己打7分的人最多。

问题在于,这些幸福或快乐的感觉毕竟太主观,会不会难以衡量?

是很难,但也没有其他办法。不过,人们对自己的生活是否幸福的评价基本上还是准确的。比如,在非洲和东欧,人们的主观幸福感得分很低,因为非洲很贫困,而东欧在经济转型过程中出现了失业率上升等种种问题。这些衡量方法有点类似市场调查,有其样本和范围,差得不会太离谱。

人们基本上通过两方面的指标来衡量自己的生活,一方面是客观、物质的指标,另一方面是主观、不可见的指标。这也是评价社会的两种方式。

如果从GDP也就是物质的角度来看,社会在进步,与此同时,人们却没有主观感受到进步,这时,问题还不算太大。如果物质没有进步,主观感受却向前进了,这倒是一件好事,因为这表明有些关系可能在改善,比如公众对民主的看法在进步、人们能更好地享受艺术与文学。如果物质进步了,人们的主观感受也向前进了,那是最好的。

但是,如果物质在进步,人们的主观感受却在后退,那就意味着一定有什么地方出错了,这样一来,物质的进步就成了无用的进步。这就是过度依赖物质的危险之处。你必须将物质进步转化为人们的精神享受,否则它们就毫无意义。人不只是消费者。如果环境变得更好了、社会变得更公正了,他们会感觉到幸福快乐,即便其中没有物质进步。

认真审视人的主观感受和精神感受是非常重要的。正因此,我才说GNH是一个“后工业”、“后现代”的概念。现代化毕竟只是一

个短期的目标。

自主性在人这里,而不是在技术那边

就物质进步和精神发展而言,不丹是在并行进步吗?你们国家究竟是如何看待GDP的?

GDP固然是我们的目标,但只是目标之一。如果我们认为经济的发展损害了我们的文化和环境,弱化了人们之间的社群关系,政府就会停止或放弃这种发展,不去做这种交易。这就是不丹的不同之处。

难道收入高低真的不会影响人们的幸福感吗?

收入同主观幸福感的联系并不那么强。不丹首都廷布的居民收入最高,但是他们的幸福感反而下降了,排名落在不丹其他省份之后,因为那里的文化、社群和环境已经不再理想。在不丹,主观幸福感得分最高的地方固然有现代化的设施,但同时又与传统达成了很好的平衡。

影响幸福感的因素除了地域,还有年龄、性别等因素。上班的人感受到工作的压力、过度的竞争,年轻人感到不幸福,但退休以后的人有很多闲暇时间,他们的幸福感随年龄的增长也越来越高。我们现在的任务,是要让各年龄段的人都感到相对均等的幸福。

在全球化的情境下,不丹人也会受到物质的引诱,沉迷于新出现的电视和网络吗?

确实,他们也很着迷。这就带来恶性自由和自我负责之间的紧

张关系。如果你禁止人们看电视，他们就会觉得你把什么藏着掖着不给我看。如果他们每天看1到1.5小时的电视——这是我们在做GNH调查时得到的全国平均数，同时，他们也会花1个小时来祈祷。祈祷的时间没有减少，他们只是牺牲了工作的时间。他们也会花1个小时用于社交，花45分钟和家人在一起。如果这部分时间减少了，问题就更大了。

在我看来，不应该每天都花那么长的时间看电视，应该花更多时间用于思考，关心身边的人、关心同你的生活有联系的人和环境，比如邻居、村庄和社区。这些才是你应该关注的，而不能老是看BBC，或者老是关心德国发生了什么。那些都和你关系不大，因为你没法改变什么。

不丹有很多其他国家所不具备的优势，比如人口少、地处内陆高山、自然资源丰富，可以让你们“不闻窗外事”。如果不具备这些条件，你们会不会更关心国际大事，以此来获得更大的影响力？

实际上，每个国家都在相互影响，大国之间政治与经济的相互影响更甚。因此，我们的幸福不是孤立的，而是同别的国家联系在一起，国家之间的关系也因为全球化而变得更加重要。未来，我们可能会面临与其他国家相似的问题。

不丹现在处于转型时期，也就是从王制转向民主。于是，决策机制变得很不一样，现在由议会来做出决定，多少还不那么有序。在对外开放方面，不丹以前是一个隔绝的山国，现在，贸易、电视频道、外国人则越来越多，人们的物质选择也比以前多得多。原先我们是佛教伦理占主导地位，现在不丹则成了世俗政治国家。在现代化进程中，技术输入、产品进口变得很重要，现代交通、电子通讯对不丹来说

都是全新的东西,汽车、电视成为生活必需品还是近20年的事。

那么,所有这些变化都是不丹国王和你们所希望看到的吗?

在全球化进程中,这些是无法避免的。这些产品的供应是必然发生的,但是,最终的决定还是在人。自主性在人这里,而不是在技术那边。这些新发明是在那儿,但是你要独立于它们而生活。

超市在那儿,但我不能从心理上感觉是被强制着买那么多东西;我有我的自主权。如果我在上海那么长时间,只买了两条长裤,我是不应该有什么羞耻感的;买十条八条显然没必要。问题在于,现在人人都有20条裤子。生产这些产品,包括上色、缝纫、运输等流程,都要付出巨大的环境代价。个人成了一个更大体系的一部分,而不再自己独立做出决断,每个人已经不再强大到可以做出独立的决断。不够强大,不能控制自己的心智,不能自我超脱,你就不会感到幸福。

那么,在您看来,如何能够让自己超脱出来,让自我变得强大?

现有的经济结构逼迫我们工作,挤占了我们和社群相处、发展文化、自我反思的时间。的确,我们要改变经济体制、改变GDP之类的衡量体系,要立法、改革政治体系,等等。所有这些都需要时间。这是我们可以做的、让人们更幸福的一方面。

与此同时,我们也要改变自己,发展我们的心智;做决断时要明智;要更为开放包容,更有同理心,更道德,更负责任。人格是通过情绪影响形成的,如果你任由愤怒、嫉妒、沮丧之类的负面情绪频繁出现,它们就会累积成为你个性的一部分,你就会不幸福。如果你能训练自己处理这些情绪,那么,在情绪飞速产生的那一刻,你知道究

竟发生了什么,就能管理好自己的情绪。

因此,GNH并不是一种让人享乐的哲学。能够通过经济来满足的偏好以及感官的满足并不是我们唯一在乎的满足。幸福同你周围的人和事密不可分,因此,我们应该从制度和内心两个角度来增进幸福。

个人的不道德会造成社会的不稳定和过度竞争

GNH概念的提出,其中是否蕴含佛教的思想?

佛教所说的“圆满”超越了一般人对“幸福”的理解。一般人对“幸福”的理解依赖于感官,比如说美食、香味、华服。但是佛教的观念与此不同,毕竟,这些满足你的东西是有局限的。佛教思想的终极目标就是,如果你能停止对这些东西的无尽想像,你实际上会获得更多。

举个小例子。我喜欢喝茶,但是我在享受喝茶的过程中要凝神,把注意力都集中到喝茶上面来。因此,享受、喜爱都需要聚精会神,同样,和人谈话、听美妙的音乐,也都要全神贯注。你可以什么都不想,但感觉很好;什么都不听,完全安静,也可以达到很幸福的状态。现代的观念是每时每刻从外部刺激你,但是佛教有一个理念是要减少刺激。

这种状态就是冥想吗?

和冥想非常接近了,但究竟还是不同的两件事。当你冥想的时候,还是有一个美好的事物在那里,你脑子里有一幅这个事物的图景,只是不用眼睛看它,因此,这幅图景同样也在刺激你的大脑,还是

一种感官上的刺激。

佛教最重要的影响还是在社会经济方面——你要对别人负责，对后代负责。你得限制个人的享受。我想，佛教的这一重要思想在每个社会都应该是重要的。人们必须在行为方式上显得有道德。个人的不道德会造成社会的不稳定和过度竞争。

在英国求学期间，您看到很多西方现代社会由于重工作、重物质进步而忽略家庭与社群发展的现象，从而推动您来发展和设计GNH的概念体系。不过，西方现代社会是否也有一些正面价值？

有，比如西方思想的出发点是人权，达致其他方面则靠自由市场经济。这些都是非常好的概念，只是我们也要注意它们的局限性。

注重人权固然很好，但是在生物和环境衰退问题上就显现出局限性来了，因为它除了赋予人以权利之外，没有赋予任何其他生命以这样的权利。这可不是一个小问题，因为这限制了人类对其他形式的生命给予善心、宽容心和同理心。另一个问题是，在现代社会，人人都变成了割裂的个体，我只要不干涉或伤害你的权利就行了，除此之外，我没有动力来使别人快乐。我交了该交的税就行了，我没有义务帮助你。这又限制了人类的同情心、同理心和宽容心。

在环境日益崩溃的情况下，不考虑其他生命的权利，后果会非常严重。我们把环境资源、动植物等都当成工具。自由市场经济的设计初衷是好的，同样也是为了服务于人类的幸福和公平，但现在的发展却使得增长变得最为重要，经济总量和规模主宰一切，人们不再致力于消除贫富鸿沟、南北差距和代际不平。人们只关心增长，对别的充耳不闻。

不丹政府在世界银行的政府效率排名中很高。能否为我们介绍一下你们国家的善治概念？

善治是从西方借鉴来的概念，善治的核心是自由。我们将它分为政府表现、权利、对制度的信任等方面。

对于社会信任，我认为，首先，人本身要值得信任，要教人们不要欺骗。现在有好多的公关公司和媒体从来不说真话，用很多公关活动欺骗民众。公关是现代社会的发明。我认为，人们不应该过多地学习演讲的技能，这种技能会让他们掩盖短处。人应该有口才，但是说的必须是真实的事情，而不是只为了夺人眼球、给人留下深刻印象。

詹姆斯·奥唐奈

技术让古代世界变得更生动、更易于理解

采访 | 李纯一



詹姆斯·奥唐奈

James J. O'Donnell

古典学学者，美国乔治城大学古典学系教授。1972年毕业于普林斯顿大学古典学系，1975年获耶鲁大学中世纪学博士学位。他对奥古斯丁《忏悔录》的校勘评注堪称迄今最权威的版本，2005年出版的《奥古斯丁新传》也受到美国知识界的广泛关注。2003年，他担任美国古典学会主席。此外，他一直关注新技术对文化的影响，其成果也出版为《词语的化身：从纸草到计算机空间》一书。

现任美国学术团体协会主任委员会主席的奥唐奈，曾任美国历史最悠久的天主教大学乔治城大学的教务长，在此之前他曾担任宾夕法尼亚大学主管信息系统和计算机处理方面的副教务长，不过，令人难以想像的是，他是一位古典学系教授。

主动拥抱技术的奥唐奈，在1983年就有了第一台个人电脑。1990年，他和同事创办了人文领域的史上第二本电子期刊、如今著名的《布林·莫尔古典学评论》(Bryn Mawr Classical Review)。1994年，他开设了世界上第一堂大规模开放在线课程慕课(MOOC)，与500名来自世界各地的学生一起通过网络讨论古代晚期基督教思想家圣奥古斯丁的生平与作品。而如今，当年的“技术革命”和“未来”已经成为“日常态”和“现在”。

勇于尝新的奥唐奈早年博士论文的主

题也是一位尚未被充分研究的古罗马政治家、作家——卡西奥多卢斯 (Cassiodorus)。当时，古代晚期是一个研究者寥寥的领域——大多数古典学家的兴趣到公元200年为止，而历史学系则更关注公元500年甚至公元800年之后的世界，因此，他觉得古代晚期是一个让人兴奋的蛮荒之地，虽然有点恐怖，就像1875年时的美国西部。而现在，这一领域已经“迈进到1925年”，有城市、有地铁、有汽车、有火车，在里面周游要方便得多，当然，也更拥挤了。

数字时代，人们可能会对工艺表现出更大的兴趣

您是一名教授古代历史的老师，却也是将最新的信息技术最早应用到课堂的人之一。这一切是如何开始的？

那是1994年，我在互联网上开设一门关于奥古斯丁的讨论课。这个想法是一天早上我洗澡的时候蹦出来的。怎样才能更好地教学呢？起初我的想法是开放课堂，让更多人、更多观点碰撞，而不是只有那么一些美国学生坐在我面前、参与讨论。1994年，已经有越来越多的学生能接触到网络，差不多时机成熟了。这门网上讨论课吸引了来自欧洲、亚洲的500名学生，其中一个非常有趣的学生来自土耳其。想想看，让一个土耳其学生写一个西方基督教人物，并且让他教那些从小在西方基督教文化背景下长大的同学们一些他们所不知道的事情，真是非常有趣。

进入数字时代之后，资料的获得越来越便利、数量越来越多，而

初入这一领域的学生很可能对如何选择十分茫然。特别是，我们生活在一个文化也是大众生产的时代，很多二手但流传甚广的观点可能非常早就进入了一些学生的头脑。您在教学过程中是否也遇到过这样的情况，迫切感到需要纠正？

是的，遇到过，我想我们必须要做的——我们所有人都必须要做的，是在学生们学习伊始，就帮助他们分辨哪些是好的资源，哪些是要当心的、不那么好的资源。其中一个很大的问题是，网上现在有大量过时的信息，并且还有人想要兜售他们的观点，他们在怎样吸引注意力方面很在行，但他们的想法可能不是那么好。

这让我想到您在讲座上提到的开放课程，您说到数字时代可以直接听最权威的声音讲授一堂课，而不用真的坐在顶尖大学的课堂里，也可以避免被不那么好的教科书和老师误导。但是，现在网络公开课的流行可能也是文化被大众生产的一种体现，因为这有限几个名校的精英教师会使得更多的学生接受同一种想法，产生另一种同质化。您觉得这一点需要担心吗？

确实如此。在我看来，教学最重要的部分，是我不在学生旁边的時候，他们在做什么。也就是我布置作业给他们回去阅读、写作和思考的时候，才是最重要的时候，学生们是自己掌握阅读材料、与之互动，最后精通于此的。

所以我对网络公开课的担心是，它变得越来越像一个电视节目。当然，确实有人是可以通过看电视来学到一些东西，但大部分的人是通过小范围的严肃对话，通过自己思考、写作、同别人谈论一个话题来学习的。在我的学校乔治城大学有一项开展得颇为成功的活动，就是让学生们互教互学。比方让A向B解释，这道数学题是怎么解

的,不仅可以让B获得解答,更让A获益良多,这不是在大讲堂而是在小教室里才可能实现的。所以我认为,网络公开课要解决的问题是,他们能否把电视节目的形式和真正的教学体验结合起来,让学生们能真正有所掌握。

我们知道,史料的数字化过程中,难免会出现文献脱漏、史迹讹误的情况,这又应该如何解决呢?

我对这一点倒不是很担心,因为我想将来,电脑在修订、比较文本、识别错误方面会越来越强大。

我担心的是资料的保存问题。想想看,现在你手上的这张纸可以保存100年,而手机的寿命大概只有两年,因此你就必须在这两年里想办法把手机里面的信息移出来才能加以保存。难就难在这里。所以,大学和图书馆都应该考虑如何才能保存所有这些数字化的信息,我们得比以前更加小心。

但是现在大家几乎都在把信息转换成数字形式。比方说,联合国教科文组织的世界记忆遗产(Memory of the World)项目,就是把各国的珍贵文献数字化,提供平台共享。因此,是否最终人类的所有重要信息都会转换为数字形式,或者至少必须存在一个用数字表达的副本?

很有可能就是这样。信息终将全部数字化,就像50年前信息几乎都用纸记录下来一样。数字形式会变成一个记录、传输信息的标准载体,也会成为我们生活中被视为理所当然的一部分。但是,像纸质的笔记本这一类东西还将继续存在,而且人们很有可能会对书法、装帧这些工艺表现出更大的兴趣,将其作为一项艺术和爱好,因为,

当数字化信息变成人们生活的一部分时,人们就会对它感到厌倦了。

试想,数字化信息最终变成了高速公路、大商场这样的东西,起初人们觉得很新鲜,后来就只是生活上的便利而已。不过这个问题最有趣的部分在于,将来究竟会有多大数目的信息。新的波音787飞机,被称为“梦幻客机”,上面每样东西都是一台电脑,每个机械系统都会在发生问题时通过网络发送报告,这样在飞机着陆之前,机械师就知道该做什么了。一架787客机的一次飞行,就会产生1万亿字节的信息,这是我们现在难以想像的大数目。还有,现在无处不在的监视器,每天都在产生巨量的信息。对于这些信息,我们要保存吗?如何保存?过两年要不要删除呢?你固然可以把所有东西都记录下来,但是也要有能力消化它,也就是能够把它变成人类可以理解、知道意义何在的东西。这就是难点所在。如果你只有一本笔记本,所有你知道的东西都写在上面,要记住是不难的。但我们现在都会有这样的经验,就是你忘记电脑上有某个文件存在,但在大半年后重新发现了它。如何处理前所未有的大量信息,是非常值得我们思考的问题。

您也为美国国会图书馆的数字化提供战略咨询。数字时代,图书馆会发生怎样的变化?图书馆一直以来是知识保存的实体空间,但这一空间有时还会承担如教育、研究、休闲的公共空间的功能。这样一个公共空间会消失吗?

信息技术确实已经改变了图书馆的面貌。但是,图书馆在选择何为最佳的、最值得保存的信息,并确保人人都能获得这些信息等方面,仍然有所长。而且,检索和保存是两件不同的事情。我想,50年内,图书馆会成为一个不收流行小说而保存特殊资料的地方;人们会从网上获得一般的信息,通过图书馆来找到好东西

和有用的资料。

普通人的历史和世界各地区间的交通往来将被重新加以认识

您是如何对历史学、古代历史发生兴趣的呢？和您在新墨西哥州的圣奥古斯丁山长大有关吗？

这是一个有趣的巧合。我是在念大学的时候读奥古斯丁的，然后……我能说什么呢，我爱上他了，他比过去我知道的任何人和事都更有趣、更丰富、更复杂。所以我花了很多时间在他身上，想要了解他。

虽然我在15岁的时候就买了《忏悔录》，因为听说他在书里告白了早年所有的罪恶，就想读这个部分——当然是没有读到啦，他没有那样讲故事——所以我高中的时候没有读完过《忏悔录》。大学时候引起我兴趣的是《上帝之城》，当然后来，我又重新读《忏悔录》了。

西方许多中学就有拉丁文和希腊文的课程，可以让学生们在中学时期就打好语言基础，为进入古典学的学习研究提供便利。这是不是学习古典学比较理想的开始呢？

我读高中的时候，拉丁文是必修，我念得不错。到了大学我发现，学习语言为我打开了兴趣之门。确实，我认为每个人都应该尽早开始学习语言，尽可能学习更多的语言。语言让人们能够更好地理解对方，相互沟通，对所有人都有好处。

对于中国有志于这一学科的学生和教师而言，您有什么建议？因为其中很多人都是20岁左右才开始接触古代语言的。

当然这也是能做到的。我的建议就是要非常努力，而且要有耐心。因为你既要掌握语言的技能，又同时得培养出对这个领域一系列主题的兴趣。不过现在，有越来越多的资料被翻译成现代语言，所以可以在学习古代语言的同时读这些翻译材料，打好广泛的知识基础，然后等到语言学得足够好了，就可以对文本进行更加深入细致的研究。

听说美国的古典学系，学生也是越来越少，因为毕业出来可能很难找到工作。是否真的存在这样的状况？

并不完全是这样。首先，在美国大学里学希腊文和拉丁文的学生数目，40年来一直很稳定，甚至还有小幅上升。不过40年前是有一个骤降，因为本来拉丁文是几乎所有高中生的必修课，那年不再要求了，于是学的人数少了。

此外，我们也有专业是虽不学古代语言但仍然希望经由对古代世界和古代文学的理解而有所收获的，同你们这边的教法一样。这些专业的招生一直都很满，人数也一直在上升。

技术也改变了古代文化研究吗？

在很多方面改变了。一是资料的获得，但是我想更重要的，是技术能够把文本资料同考古发现、艺术品、影像、地图等所有古代保存下来的信息联系在一起。这让古代世界变得更加生动、形象，更易于理解。于是，现在有了50年前不可能有的研究：如果我们今天发现了一个古代手稿，对手稿的图像分析就要比从前复杂得多，因为现在有了高像素的摄影技术，还可以分析颜色、墨迹的化学成分，甚至如果你真的需要的话，可以从文件中提取任何东西出来分析。被火山

覆没的意大利庞贝古城，就埋了许多手稿，几乎无法阅读，但是新技术可以对其解码、分析，让我们读出来一部分，技术使这些材料变得更有意义了。

全球化时代，我们会从传统中发现新的东西，重新认识它们的价值，这会产生对古代文化的重新描述和评估。这将会是一个很大的变化吗？

是的，这会是很大的变化。让我从两方面来说。一是，我们不再只讲帝王将相的故事了，普通人、奴隶的历史会被重新“发现”；二是，我想我们在对世界各个地区——地中海、中东、中亚、南亚、东南亚、东亚、东北亚是如何一齐协作、创造历史这方面，正在不断地加深认识。两千年前，世界各地之间的交通往来比我们现在所知的更多，这就需要最好的考古学发现和能够读懂这些发现的东西方学者的共同合作。

历史学家的任务就是不断完善所讲的故事

您经常会说历史是讲故事。那么您觉得人类为什么需要故事呢？历史学家所讲的故事和神话、小说的边界在哪里呢？

这是一个很大的问题。我不知道人类为什么需要故事，但是我想，很明显的是我们都喜欢故事——当一件事情以故事的形式出现在我们面前时，我们学得最好。大概30年前有一位经济学家写了篇很有名的论文，研究其他经济学家的文章，以显示在经济学中究竟有多少讲故事的成分。比方说，我们想要建一个烟厂，先要做这个，再做那个，然后再要借钱周转资金，才能继续——他必须以一个故事的

形态来讲述。而故事这一形式妙就妙在,我们都知道怎样听故事、读故事,我们记得住故事。我们在跟别人叙述自己做了什么的时候,总是会自行挑选、组织,有头有尾地讲一个故事出来,把所有无趣的部分都省略了。我们喜欢这样讲话。虽然在真实生活里,其实充满了无聊的事情。

而危险也就在这里:故事有它们自己的发展规律和机制,有它们自己的开头、中间和结尾。而真实生活并不是这样的,相反,大多都更加模糊、没有焦点。并且,同一事件中的两人回头各自描述时,经常会出现两个截然不同的故事版本,很少有交集。我们在试着讲故事的时候,故事自己的逻辑法则会改变、型塑我们的话语和焦点,因为我们所希望的,是讲一个好故事。对于历史学家来说,讲故事是很重要的一项能力,但是,能把故事拆分、修改,使之更加完善、更加复杂、包含更多细节而更难讲述,则是对历史学家而言更重要的一项能力,因为真实的生活充满了复杂的细节。

不过,如果你问两位政治家什么对国家最好,其中一人给你一份统计报告,另一个人给你讲一个故事,你肯定会记住讲故事的那个人,即便那个故事并不真实有用,而统计报告可能更为准确。但我们的大脑就是这么处理并保存信息的。所以,历史学家的任务就是持续不断地完善我们所讲的故事,“要做就要做好”(make a virtue of necessity)——如果我们必须要讲故事,那么就应该意识到,其中哪里可能有错,怎样讲得更好。

您是从什么时候开始将历史和讲故事联系在一起的呢?奥古斯丁在《忏悔录》里也是讲他自己的故事,但这也是一部带有些许欺骗性质的自传,您是否受到了所研究的内容的影响,而产生这一想法?

有一点吧。许多当代历史学家都对叙述史实的方式很担心。对我来说，奥古斯丁是西方作家中最早讲自己故事的人之一。他讲的是真的故事，但是要在150页里把故事讲完，他也舍去了很大一部分。我对《忏悔录》这一文本的研究让我理解，他是如何以最大的善意和诚意把他自己的故事写出来，但当时也有为各种原因而批评他的人，所以他的自述一定程度上也是为了让自己的免于这些批评。

他自己讲述的生平故事确实有所省略。比方说，奥古斯丁的母亲是在被视为异端的多纳图派(Donatist)教会里长大的，而在她年轻时，她所在的群体被政府士兵强迫皈依正统教派。奥古斯丁从来没有提到过这一点。对他来说提这个会有些尴尬，他只是反复地说母亲是一个多么虔诚坚信的正统教徒。其实我们都是这样的，如果你把自己的生活过往在150页里写出来的话，你也是有所拣选的。这很自然，很正常。要知道，这其实是一个关于我们如何看待历史的问题——尴尬的那一部分怎么办？2011年，普林斯顿大学古典学系教授布伦特·肖(Brent Shaw)就出版了这样一本书：《神圣的暴力——奥古斯丁年代的非洲基督徒与宗派仇恨》(*Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*)。对于基督徒来说，自相残杀是一段尴尬的历史，这部分的故事就慢慢被省略了，然后我们就有了教皇、圣人、先知的历史，当然这也是故事的重要组成部分，但不是全部。

《忏悔录》也是心理学的经典文本之一。从奥古斯丁的时代到现在，人类在认识自身上有哪些革命性的飞跃？

我想有很多吧。奥古斯丁预示了现代一系列人类实践的发生，也即认识到人类个体应该对自己的动机、行为和自身都抱有怀疑的

态度。这也是许多现代人觉得他特别有趣、有人情味的地方。另一部著名的早期自传是古罗马帝国皇帝马可·奥勒留的《沉思录》，但那读起来就好像对着一尊大理石雕像——确实是在讲话，但也是一尊大理石雕像在讲。奥古斯丁则和我们更相像，比任何古代人物都显得更有同情心、更有人情味。

您是著名的《布林·莫尔古典学评论》的创立者之一，当时您是如何想到要创立这样一个基于网络的书评杂志的呢？

这个故事很有趣，因为它几乎是人文领域第一本电子杂志。我的朋友理查德·汉米尔顿(Richard Hamilton)教授先提议说，我们应该做一本古典学的书评杂志，因为好多书都没有人写书评，即便有书评也花费太长时间出版，人们都不晓得新出了哪些书。而我们一起做过纸质的出版，因此他说，我们去找些评论来吧，低成本印刷、再发行出去。那是1990年。我说，不如直接上互联网吧。他奇怪地看着我，不知道我在说什么，不过还是说：行吧，行吧，动手就是了。而我已经和电脑打了几年交道了，觉得运用这项通信技术一定会有好结果。

对不论专家还是外行，以及世界各地的学生，这本电子杂志都是免费的，人们再也不用跑去图书馆坐着读期刊。现在，书评会径直涌向编者的邮箱，我们每年推出700篇书评，平均每天两篇。我想，这样人们就可以对本领域的情况有一个很好的跟踪了解。可以像现在这样成功，也是因为那时候做这件事情，正当其时吧。

罗伯特·齐默

没有比投资未来更重要的事情了

采访 | 田晓玲



罗伯特·齐默

Robert Jeffrey Zimmer

美国芝加哥大学校长。1975年获哈佛大学数学博士学位,1977年开始到芝加哥大学任教,一直专心于几何学的研究。在出任芝大校长前,他曾担任芝大数学系主任、副教务长和主管科研及阿尔贡国家实验室工作的副校长,从2006年1月开始,他担任芝加哥大学校长。

“芝加哥大学的创立对美国高等教育面貌和前景的塑造是那个年代任何其他事件都无法企及的,它的创立是美国历史上代表一个时代精神的事件之一。”

这是《美国大学史》中的一段话。最早由美国浸信会教育协会和石油大亨洛克菲勒于1890年共同创办的芝加哥大学,被洛克菲勒看做是自己毕生最好的投资。该校首任校长威廉·瑞恩内·哈珀(William Rainey Harper)致力于建设一所将美国式本科文理学院和德国式研究型大学结合在一起的高等学校。芝加哥大学很快实现了哈珀的梦想,成为高等教育和科学研究的领头羊,也是美国最负盛名的10所私立大学之一。

而最为人们津津乐道的则是,至今为止的所有诺贝尔奖获得者中,有82位曾经是芝加哥大学的教员、学生或研究人员,这些获奖者遍布不同

专业，有理科、工科的，也有医科和人文社会学科的。所以，当芝大现任校长罗伯特·齐默来到中国之后，总是会看到中国人的热切目光，总是被问及诸如培养诺奖得主的高招，或者至少是提供一些建设国际一流大学的建议。

每当被问及类似的问题时，齐默教授总是报以谦虚的态度：“我对中国高等教育的情况谈不上非常了解。”

齐默教授也直言，中国应当更加关心发展的持久性而不仅仅是速度本身，“中国现在所处的阶段，大家都希望快速完成很多事情，但是另一方面，也应该从长计议。更多实用型学科可以提高发展速度，而更多基础型学科则可以让你走得更远”。

对处于转型期的中国社会而言，焦虑自然在所难免，处在象牙塔中的人们恐怕也很难独善其身，所以，一份从长计议、潜于学术的耐心，也许比获得诺奖本身更有价值。

能否保持开放的态度，对大学而言至关重要

芝加哥大学为人所津津乐道的，是至今为止的所有诺贝尔奖获得者中，有82位曾经是芝大的教员、学生或研究人员。作为芝大的现任校长，您本人是怎么看这一数据的？

这样的数据的确可以带来很大的成就感，因为它反映了芝加哥大学的研究一直以来所保持的高质量和巨大影响力。当然，我们的目标并不是诺贝尔奖本身。我们只是想做一些能够对今天的世界产生重大影响的研究工作，包括科学、经济学、医学等方面的研究。

美国现任总统贝拉克·奥巴马在1992—2004年间，曾经在芝加哥大学法学院教授宪法。你们在向公众介绍这一情况时，是怎么说的？

我们有时候的确会提到这一情况。但与此同时，也应该看到，我们有很多教职员工一直醉心于公共领域的服务工作，眼下，我们就有一位同仁将要成为印度政府首席经济顾问。我们有很多人有志于公共领域的服务工作。当然，能当选美国总统并不是简单的事，所以，当我们谈论公共服务领域时，奥巴马会是我们列举的一个例子，是我们背景介绍的内容。

1890年代，芝加哥大学与约翰·霍普金斯大学、斯坦福大学等新兴美国大学一道异军突起，这些大学开办之初就借鉴了德国大学的办学模式，因为当时全球知名大学榜单上几乎都是德国大学。而100多年后，占据全球顶尖大学前列的，几乎都是美国的知名大学。这种转变究竟是美国大学本身发展所带来的，还是主要归因于美国经济实力上升？

我认为两方面的原因都有。美国的一个重要特征是它吸引了大量移民的加入，他们来美国重建自己的生活。就大学发展而言，包括芝加哥、哈佛、耶鲁、哥伦比亚等大学在内，都是这一现象的巨大受益者，有那么多一流学者离开欧洲尤其是德国，美国对他们持欢迎和开放的态度，这是美国大学得以在20世纪上半叶迅速提升质量的重要原因。对美国来说，未来能否继续保持这种开放态度，是至关重要的。

在我看来，美国大学得以发展强大的原因还在于它的自主性，人们可以根据自己的专长，选择做什么研究。人们往往津津乐道于美

国教育体制的多元化；我觉得美国大学非常重要的优势在于其自主性以及良性竞争。

这种自主性是与生俱来，还是逐步形成的？

这种自主性已经持续非常长的时间了。在美国的高等教育领域，一开始就有很多私立学校，19世纪开始，很多州立学校也相继出现，这些学校必然会缺少一些自主性，但是整个高等教育的传统依旧是自主的和独立的，这也反过来影响到一些州立学校的管理。

社会思想和历史文化领域学者的声音同样重要

大力推行通识教育，是芝加哥大学的一大特色，其中，70年前的1941年，历史学家乃孚（John U. Nef）在赫金斯（Robert Hutchins）校长、人类学家瑞德菲（Robert Redfield）、经济学家鼎特（Frank Knight）等人支持下创办的芝大“社会思想委员会”曾经是全球关注的焦点，为扭转当时的大学向纯技术化、偏狭化方向发展作出了巨大贡献。“社会思想委员会”如今发展得怎么样了？

芝加哥大学的“社会思想委员会”目前在学术研究方面依然是欣欣向荣的；其他很多地方想要模仿芝大“社会思想委员会”这种形态，但是做起来非常难。这里的教师、学生都非常出色，所以，仅仅从学术上来看，这样的形态是很棒的。

但我们也不能不看到，与20世纪中后叶相比，芝大“社会思想委员会”的影响力和知名度似乎有所下降。这和整个美国社会中人文学科的地位下降是否有关？失业率居高不下的情况下，人们会不会

更偏向实用技能？

的确，我们也知道，美国的许多知识分子并没有以前那么出色了。在美国的公共传播领域，类似戴维·布鲁克斯(David Brooks)这样的媒体人还是有很强的知识分子色彩的，他的文章发出了非常强有力的知识分子的声音。不过，当公众转向大学教授想了解当前的形势时，人们往往倾向于听从科学家、管理学家或者经济学家是怎么说的；当然，这些人的确也很重要，但是，同样重要的是，公众也要听听那些社会思想领域、历史文化领域学者的声音。我认为这些领域的学者可以作出非常大的贡献。

失业率同人文学科地位的下降没有什么关联。更多的原因来自文化方面而不是经济状况的影响。美国文化的一部分阻碍了人们在历史、文化、哲学方面形成更加深邃的思想。人们只是习惯于追求简单的答案，而不愿意去关注复杂的东西。

美国国家人文研究中心主任杰弗里·哈芬(Geoffrey Galt Harpham)教授在中国清华大学讲演时谈到，通识教育和人文学科在美国遭遇到很多压力，比如有人认为高等教育就是要让学生获得一份工作；有人认为我们当前真正的挑战来自政治、军事而不是文化；有人认为人文科学是一种奢侈消费，正像芝大“社会思想委员会”当年被人们批评为太精英主义一样。对此您又怎么看？

毫无疑问，高等教育在这个层面上的确遭到很大压力。有一些大学，包括芝加哥大学在内，仍旧保持着对于人文学科的重视，仍旧投入其中，这是非常重要的。但是从整个国家来看，人文学科面临着很大的压力，很多压力来自人们希望获得更好的回报，来自人们对增值的理解过于简单。

教育的价值和作用未来几十年才会慢慢显现出来

芝大发展史上还有一件大事为人们所关注：2008年，企业家戴维·布斯(David G. Booth)向芝大商学院一次性捐助3亿美元，成为芝大历史上最大一笔捐款，也是有史以来任何一所商学院所得到的最大捐款。这笔捐款是在您担任校长期间完成的，当时是否有人批评这一做法？

我想在戴维·布斯本人那里，并没有把这事当做一个多么重要的赠予。他经常强调芝加哥大学的教育对他的成功所起到的关键作用，他把这样的教育看做是持续一生的合作关系，所以，他的捐款也就是很自然的事情。其他人对此事的反应也是满意的，认为有人可以这么做是件非常了不起的事。

如何平衡政府、企业和社会捐款与大学独立研究之间的关系，成为目前许多大学绕不过去的一个难题。美国社会学家席尔斯(Edward Shils)曾指出，正是因为外来的经费越来越多，使大学里以任务为导向的目标性研究与日俱增，最终导致企业里的那套“管理”进入大学，使大学比以往更忙碌了。这对大学而言算是好事情么？

像芝加哥大学这样的私立学校，以及全美所有著名的私立学校，其办学方向不可能因为私人捐赠者的支持而有所转变。私人捐赠者的初衷，都是因为这些学校给他们带来了帮助，提供了价值，于是，他们毕业以后会想到要回报学校。

政府的拨款可能会对学校带来一定影响。过去70年，美国政府都非常热衷于对基础研究给予投入，当然，其间会有一些波动。人们往往担心，过于重视应用研究会导致对基础研究的忽略。基础研究

和应用研究两者都很重要，政府的作为在其中也确实能起到一定的作用。私立学校会非常关注这类问题，但是同10年前、20年前或者50年前相比，我并没有觉得这类问题在今天突然变得需要给予特殊关注了。不过，州立大学如今的确会面临一些压力，因为政府总是希望看到它们能带来快速的、可加以测量的结果。对此，我们必须非常小心，因为教育主要面对的是18—30岁左右的年轻人，他们未来的时日很长，教育的价值和作用未来几十年在他们身上才会慢慢显现出来。所以，想要在教育和研究方面获取非常快的回报、展现非常快的实用性应用，绝对是鼠目寸光的表现。对于美国大多数私立大学而言，这方面并不存在很大的问题。

事情的另一面是，由于全球金融危机的发生，美国公立大学的财政困难不断加深。这会不会改变美国大学的原有学术秩序，甚至危及受教育者的公平权利？

这是美国高等教育所面临的严峻问题之一。美国私立学校目前的情况还不错，当然也同样需要缩减预算，但是它们在经济上仍旧能够健康运行；真正的问题出在州立大学身上，美国又有多少州政府愿意把教育摆在头等重要的位置上？并不是说这些州政府都没钱可花了，只是说相应的开销比从前少了。问题的关键在于：在所有开销中，什么样的开销应该被摆放在优先位置？也许人们更愿意在其他项目上投资；而在我看来，没有什么投资比投资未来更重要的了。美国高等教育所面临的危险，就是州立大学承受着压力，而这些州立大学在美国的高等教育体系中又有着举足轻重的作用。

《高等教育纪事报》的编辑主任杰夫·塞灵格(Jeff Selingo)曾在

《纽约时报》上撰文说,1999—2009年的十年是美国高等教育“失落的十年”,美国高校债台高筑,很可能使其成为继报纸、音像店、书店和出版商之后的又一个衰败行业。您是否也持相似的悲观看法呢?

把高等教育当做一个整体来谈的话,可能会犯错,因为高等教育在美国有非常多的不同组成部分。我个人的观点是,美国高等教育在很多方面是成功的,比过去做得更好,当然,我们可以仔细分析其中不同的部分,然后来看看需要做哪些改进,比如提升网上课程的质量,对某些活动加以重新布置,等等。塞灵格所谓“失落的十年”的说法是把问题简单化的另一种说词。

大学能够存在那么长久,也正是因为它能不断发展

网络开放课程的出现,让更多人得以接触到那些深居学府的教授。虽然目前还不能提供师生之间对话、提问的互动环境,但从未来着眼,这样的课程会否颠覆传统大学模式,从而彻底拆除高等学府的“围墙”?

我觉得不会。长期以来,教授上课,同时也写书、出书,然后所有人都可以买书、看书,这是向公众传输大学教育的行之有效的方式。如果一个教授什么书也没有写过,那么从知识分子角度来说就是不够格的。眼下类似的情况则是,教授们不仅写书,而且把课程整个搬上了网络,当然,这样一来,会比书本更生动,还可以传播到更多人那里。不过,无论是网络课程还是看书,都不及身处麻省理工、芝加哥、斯坦福、哈佛校园上课那样能获得一种价值观。总体来说,网络课程同开卷有益一样,会带来更多的好处,让更多人了解大学里正在发生的事情,但是它不会打断大学里莘莘学子的学业。

必须记住的是,高等教育本身也是在不断变化发展之中的。回

头看，拿30年前的高等教育同现在相比较的话，我们会看到一个巨大转变，比如说，科学研究的方式完全不同了，因为电子技术的应用改变了信息供给方式。很多事情都处在变化发展之中，大学能够存在那么长久，也正是因为它能不断发展，而不是刻板地拘泥于单一的模式。很多人都在试图探索人类怎样才能变得更好，在我看来，大学的发展历程就是人类一项有益的实验，毕竟，大学的进化从几百年前就已经开始了。

科技作家尼古拉斯·卡尔的《浅薄——互联网如何毒化了我们的大脑》一书，曾经抱怨过互联网所带来的负面效应：“互联网鼓励我们蜻蜓点水般地从多种信息来源中广泛采集碎片化的信息……我们正在丧失的却是专注能力、沉思能力和反省能力。”在您看来，互联网的这种负面效应会给高等学府的研究带来怎样的影响？

人们总是希望能得到简洁的答案；互联网提供了这样一种工具，让人们更容易得到简洁的答案。当然，这样的状况并不会在每个人身上都同样发生；当你在一所精英学府里教学，面对的全是些杰出学生，他们具有相当强的学习和研究能力，在他们身上发生的情况当然会同社会上的普遍状况有所差距。

除此之外，社会上还有很多人，每天上班、工作，专心致志并堪负其任，与大学和互联网完全无关，在全世界很多地方都能生活得很好。所以，我们很有可能高估了互联网的影响。

您可能会了解到，中国学生在数学竞赛之类的比拼中超过美国学生，导致一些美国人开始恐慌。尽管如此，很多人还是认为，经过大学教育之后，中国学生不再拥有优势了。对此，您又是怎么看的？

这可能关涉期望值问题。在美国,对高中生的期望值上下落差非常大,有些高中对学生的期望值很高,因此对学生的要求就非常严格,而有些高中就不是这样了。对美国而言,这的确是一个问题——很多高中学生的表现并不那么好。尽管美国高等教育的体系比较完善了,但我认为在高中阶段就有比较高的期望值也非常重要。最近有文章建议要降低人们的期望值,因为大家已经很辛苦了。我的观点刚好相反;很辛苦并不是件坏事。

我对中国高等教育的情况谈不上非常了解。我见到过很好的中国学生,也见到过很好的美国学生。相对而言,与其他国家相比,美国的高等教育水平更高,但是初等和中等教育情况就很复杂,有的还不错,有的却很差。

对于当前的中国高等教育而言,发展研究型学科和实用型学科,究竟哪一方面更为重要?

两者都很重要,很难说孰轻孰重。中国现在所处的阶段,大家都希望快速完成很多事情,但是另一方面,也应该从长计议。更多实用型学科可以提高发展速度,而更多基础型学科则可以让你走得更远,所以,要在两者之间求得平衡。没有一种神奇配方可以放诸四海而皆准。同等程度地重视两者,而不是偏废一方,才是问题的关键所在。

克里斯托弗·贝里

苏格兰启蒙运动：小地方，大智慧

采访 | 李纯一



克里斯托弗·贝里

Christopher J. Berry

伦敦政治经济学院博士，英国皇家艺术学会会员，爱丁堡皇家学会会员，格拉斯哥大学教授。其著作《苏格兰启蒙运动的社会理论》广受好评，《奢侈的概念：概念及历史的研究》的影响力更溢出学术圈之外，《人性》入选美国国家图书馆“杰出学术著作”。此外他还撰有《大卫·休谟》《民主共同体的理念》，参与编写《哲学大辞典》《启蒙运动大辞典》《社会科学大辞典》《剑桥哲学指针：苏格兰启蒙运动》等等。

美国哈佛大学于2010年4月启动了一项名为“社会科学难题”的征集计划，邀请十余位各领域的社会科学家提出他们认为最紧要、最根本的问题，并在网站上征求意见。

这项活动的灵感来源于“希尔伯特问题”。1900年，德国数学家达维德·希尔伯特在巴黎国际数学家大会上提出23个数学难题。他指出：“只要一门科学分支能提出大量的问题，它就充满着生命力，而问题缺乏则预示着独立发展的衰亡和终止。”希尔伯特的问题激发了无数青年数学家们的研究热情，深刻影响了数学的发展，被称为“20世纪数学的路线图”。

社会科学也希望以提问的形式推动学科进步。2011年2月，美国国家科学基金会公布了最终选出的十大社会科学难题——“如何才能引导人们关注他们的健康？”“社会如何创造出高效、有弹性的制度，如政府组织？”“人类如何才能增

进自己的群体智慧？”“为什么那么多女性工人还是比男性工人挣得少？”等等。除此之外，提问和讨论中还诞生了许多“副产品”。“何以有时候小群体能够在短时期内取得与其地位不成比例的成就，诸如在苏格兰发生启蒙运动，在佛罗伦萨发生文艺复兴？这种情形在今天有没有可能仿效出现？”就是其中之一。

“小地方”为什么能够产生“大智慧”？研究苏格兰启蒙运动的著名学者克里斯托弗·贝里将告诉我们苏格兰这个当时偏远荒凉的“小地方”是如何产生出启蒙运动这样的“大智慧”的。

社会科学可以带来物质和道德的进步

18世纪的启蒙运动究竟是一场国际化的运动，还是在苏格兰独具特色？或者说，所谓的苏格兰启蒙运动是否真实存在？

苏格兰启蒙运动是明显自觉的国际思想“家庭”的突出成员；它从北边的乌普萨拉*一路绵延至南边的那不勒斯，东至圣彼得堡，西及费城。确实存在着一场苏格兰启蒙运动，这一点不容怀疑。虽然各地发生的时间有早有晚，重要作品的诞生也各有先后，如休谟的《人性论》完整版出版是1740年，而斯密的《道德情操论》第六版，即有重大改动的最后一版，出版于1790年。

尽管存在内部差异，苏格兰人仍在建立启蒙运动的重要基准方面贡献良多。首先，他们相信进步。这包括物质上的改善，即肯定更

* 乌普萨拉(Uppsala)：位于瑞典中部，是瑞典第四大城市。

好的食物、衣服、房屋等都值得向往。道德的提升也包括在内，即更多的自由、个体间和国家间更多的平等、对人类尊严的承认（拥有权利）都受到欢迎并且值得追求。

第二，他们认为自然科学的成就（尤其体现在牛顿的著作中）可以在社会科学和人文学科中得到效仿。

第三，他们反对所有形式的无知（迷信）和残忍（酷刑、奴役）。他们相信运用社会科学可以带来物质和道德的进步。而且，苏格兰知识分子并非与世隔绝。他们与整个启蒙运动时期的思想家们都有交游、彼此通信往来，他们的著作被译成多国语言，他们也看到了自己对知识的最大贡献——休谟曾说过，欧洲文学成就最高的要属苏格兰人。

您能否为我们的读者简要介绍一下苏格兰启蒙运动？地理环境的恶劣、人们生活的贫困，是否推动苏格兰思想家们借助科学方法来改变社会，从而催生出启蒙运动的直接原因？

苏格兰启蒙运动包含哲学、美学、化学、医学、法律和建筑等多个方面。它的核心关照是对社会的大规模调查研究，基于并致力于科学的因果分析。它把社会作为一整套相互联系的建制加以考察——例如，财产较少的社会也通常缺乏稳定的社会阶层、乐于折磨敌人、信奉多神。

他们的研究提出了所谓的“四阶段论”的历史框架。随着时间推移，社会历经采猎、游牧、农业以及贸易交换四个发展阶段。相对于第一阶段，如今社会的产权制度和信用体系明晰而抽象，是法治而非人治，对待战俘文明人道。这一进步序列表明，商业社会要好于此前的社会形式。尽管如此，苏格兰人并不认为这一序列就是放之四

海而皆准的。

苏格兰思想家的阐释也没有脱离道德批判，他们也谴责自身所处的商业社会。例如，亚当·斯密的《国富论》，开篇认为劳动分工是生产更多、更好商品的决定性因素，但是该书的最后部分又批评了重复劳动对工人的影响，认为重复劳动损害了工人的心智和道德。斯密因此呼吁国家采取各种资助补偿政策，尤其是加大教育的力度。

笃信“进步”是整个启蒙运动的特征。在苏格兰，具体表现为迅速的社会变革和城市化进程（尤其是在亚当·斯密学习、任教的格拉斯哥），这也进一步加大了地区间的差异。这种社会变革对人们关注进步至关重要。此外，1707年苏格兰与英格兰的合并也带来了一定的政治影响，地理因素则是次要的。

资料表明，18世纪苏格兰城镇里的学校数量可能远远多于当时的大多数欧洲城市。对教育的重视，是否为推动苏格兰启蒙运动产生的一个重要原因？

17世纪开始，苏格兰法律规定地方必须建学校，当时多数城镇都有一所学校，因此识字率相对较高。这种教育十分严格，程度在基础教育之上，例如，学生都要学习拉丁语。

当时苏格兰有五所大学（而英格兰只有两所），思想家们则大部分是教授。18世纪时，课程实行改革，大学逐步现代化，例如，牛顿物理学很快取代了亚里士多德的物理学。苏格兰人对荷兰人的法律和医学思想从善如流，在社会思想方面则受法国思想家孟德斯鸠的极大影响。此外还实行了机制改革，引进了专家型教授的职位，教学都用英语而不是拉丁语。

由于薪水一定程度上同学生的数量有关，教授们更乐于讲授那些受欢迎的话题，法律和道德哲学成了吸引那些将来希望从商的学生课程。

学术研究也与新环境有关。斯密的《国富论》不仅成型于格拉斯哥的教室，也受惠于他的同事卡伦和布雷克（Joseph Black），他们可都是做农业肥料和亚麻工业漂白剂实验的化学教授。

在商业交易成为规范的社会，公正不可或缺

为什么道德哲学会成为当年苏格兰启蒙运动的核心内容之一？

随着18世纪早期专家型教授的出现，道德哲学不再只是神学教义的一个部分。关注日益发展的商贸社会，促成了苏格兰人对道德哲学的研究。苏格兰人都是经验主义者，在他们看来，道德知识同其他所有知识一样，都来自经验。

商业社会在一些人看来似乎是败坏道德的，因为商业鼓励“自私”。这带来了道德和知识上的双重挑战。苏格兰人细致区分了“善意”和“自私”。他们还将商业交换与自私区分开来。他们承认个体是自私的，因为证据或经验已经揭示出这一点。如同斯密在《国富论》中所说，我们付钱给面包师，他得到他感兴趣的钱，我则得到了我感兴趣的食物，我们都获益了。只有当我给他假钞或者他给我坏面包的时候，才存在自私的不道德。

苏格兰的道德哲学家们对公正问题也给予了极大关注。他们认为公正必不可少，离开了公正，社会就不能运转，尤其是在商业交易成为规范的社会，公正更是不可或缺。

斯密对商业社会的定义就是，每个人在这里都是商人。生活在

社会之中，会让个体遵守社会规范和准则，这是斯密的《道德情操论》的核心观点。通过观察他人对我及他人行为作出的反应，我学着如何表现得合乎道德，在此基础上我便能够自己分辨是非与得失。我可能因自己的行为获得他人的褒扬，同时内心也希望配得上这些褒扬。我从一个“公正旁观者”的角度裁判我自己。这种道德协商和自我裁判的过程尤其适合于商业社会，因为商业社会的大多数交易都发生在陌生人之间。

人们一般认为，苏格兰启蒙运动与法国启蒙运动的重要区别，在于法国的启蒙运动过于强调理性的无所不能，而苏格兰启蒙运动则指出人类理性的局限性，强调实际的经验。从后来的历史发展进程来看，这两种理路，哪一种影响更大？

苏格兰人并不否认人类是理性的，但他们认为许多个体行为都是习惯使然——我们并不是一直在使用我们的理性来计算要穿什么衣服，吃什么食物，做什么工作。苏格兰人还认为，多数制度习俗发展缓慢，例如女性对裤装的接受，因此他们抵制“迅速”或“理性”的修正，比如裤装对女性来说可能是“理性之选”，但她们之所以接受“裤装”，是因为在经济和家庭独立等方面出现了某些变化。

这个例子说明，在苏格兰人的分析理路里，社会的变革表现为行为的变革。

社会变革往往是行为的意外后果。中世纪地主失势，因为他们为了获取合意的消费品而卖掉领地，由此最终失去了对农奴的控制能力。他们本来想获得自身的满足，却意外地导致了一个商业社会的兴起。这仅仅是斯密所说的“看不见的手”运作的一个范例。

从社会政治变革来看，法国1789年“理性”革命的失败，是因为

专制统治(拿破仑)很快又“王者归来”，而1776年的美国大革命之所以取得成功，是因为它与之前的英国体制有着相当大的延续性。

思想家是否伟大，只能在后世作出判断

回到我们要谈论的核心问题：为什么一些小群体能够在短时期内取得与其地位不成比例的成就，如苏格兰的启蒙运动和佛罗伦萨的文艺复兴？换言之，为什么“小地方”能产生出相对“不太匹配”的“大智慧”？“小地方”产生“大智慧”，这种情形在今天有没有可能仿效出现呢？

苏格兰启蒙运动是一个相对少数的群体(200人)之间相互作用的产物，而且，他们在社会急速变革并产生重大政治动荡的时代里个个身居要职。

例如，威廉·罗伯森(William Robertson)是爱丁堡大学校长，也是苏格兰教会领袖；亨利·霍姆，即凯姆斯勋爵(Lord Kames)，是最高法院成员，是一位多产作家，是年轻学者如斯密的保护人，也是官方的政治委员会成员。他们在多家俱乐部里随意会面、不拘礼节，而这些俱乐部的会员包括地主、商人，也有知识界人士。在当时的政治环境下，他们起到了领袖的作用。

人数不多，却个个都在一个充满变数的小社会里身居要职，这样一种小群体的组合恐怕很难再复制了。正是这种组合的稀缺性让苏格兰启蒙运动(以及佛罗伦萨的文艺复兴)脱颖而出。今天，组成小团体是件很容易的事，几乎时时刻刻都在发生，但是，社会从本质上向往分散化(权力分散而不是集中在少数人手里)，这意味着个体、小团体的影响力已然有限。

与苏格兰启蒙运动时代的亚当·斯密、大卫·休谟等大思想家相比，当今世界似乎很难再找到真正出众的思想家了。在您看来，当今时代的思想家越来越少，是否因为当今的知识分工过于狭窄、学科越来越专业化？

我们不应该过多强调过去的成就。大思想家究其定义来说总是少数；今天我们也只是关注过去思想的某些部分。过去的大思想家和当代相比确实较少专治于一门，但我们也不能过分夸大这一点。涉猎广泛的毕竟只是少数。对亚里士多德这样的例外，现在我们也只是阅读他的伦理学和政治学，而不再看他的生物学或物理学了。究竟是否“伟大”，是要在后世才能作出判断的。

今天，我们无法知道谁会在将来被判定为“伟大”。我们缩小范围来看的话，就会发现，休谟和亚当·斯密在作品中揭示的历史、经济和哲学之间的联系，今天在诺贝尔经济学奖得主阿玛蒂亚·森的著作里有所回应。森自己十分敬仰苏格兰思想家，另一位诺奖得主哈耶克也是如此。

当然，人们在17世纪末就知道，学者并不是通晓所有研究领域的全能专家。例如，英国哲学家约翰·洛克同时也接受过医学教育，却称自己只是个“打下手的”，他的任务就是给“真正”的科学清扫路障。因为他认识到：要取得科学上的进步需要数学上的知识，而这是他所不能及的。

专业化是不可避免的，总体来说也是“好”的；如今，知识的广度由多个具有深度的中心组合构建而成。这种深广度是通过辩论和论争（这也是启蒙运动的价值观）达成的，由此达成的任何一致意见或结论都是可靠有力的，对未来的研究和讨论也至关重要。

苏国勋

形式合理与实质合理并重，才是好的社会

采访 | 李纯一



苏国勋

著名社会学家。先后师从贾泽林先生和陈元晖先生。1988年博士毕业，正式转入社会学所工作，开始参与《国外社会学》杂志的编辑并成为该杂志的主持人（2003年该刊改版为《社会理论》）。曾参与20世纪80年代以来多套学术影响力极大的丛书的编辑。1985年前后的“文化热”期间，是颇具影响力的“文化：中国与世界”丛书的副主编；此外，还主编有《社会理论译丛》《社会学名著译丛》等。

在1978年报考中国社会科学院哲学所的时候，苏国勋还在一所中学里当教导主任。那是哲学所第一年招生，现代外国哲学专业当代苏联哲学方向录取了两名研究生，一个是苏国勋，另一个是周国平。不过，虽然名为“现代外国哲学”，当年其实只招了当代苏联和当代日本两个方向。入学不久导师就与他们商议论文方向，这对师兄弟觉得给定的题目范围都太陈旧了，“比方认识论和辩证法，如果没有自然科学方面长足的基础，不会做出什么新意来”，苏国勋如此向记者回忆道。好在，新题目可以做，但要征得所里的同意。那时候，有关“人的问题”的讨论方兴未艾。师兄弟俩商量下来，决定就以“现代社会学理论”和“人的问题”为题，“这两个题目，从当时‘文革’刚结束的时代背景来讲，既有挑战性，又很尖锐”，论说当年，苏国勋颇有感慨。

韦伯把现代性的成就与弊病都表现出来了

20世纪80年代的学术文化热,催生了一大批中国学人及其学术成果,您1988年出版的《理性化及其限制》,就非常早地从马克斯·韦伯的视角来看待现代性及其在中国的命运。您当时博士论文的大方向是西方的社会理论,选择韦伯是什么原因呢?

确实,早年间老一代社会学家引入中国的社会学,讲起源时都是从孔德、涂尔干讲起,因为孔德从整体论来看待社会,涂尔干从功能的角度来研究社会现象,这同中国人传统上重群体生活的倾向更为接近。而韦伯从个体行动研究社会这个维度,却是中国人陌生的——在他看来,社会只是个名,离开个人亦即构成社会的原子,就无所谓“社会”了。

这一学术路向被称为“方法论的个人主义”,它同传统中国的学术思想相去甚远,却与马克思把商品及劳动当做研究现代资本主义的逻辑起点——亦即后来历史唯物主义把活动当做初始范畴——是一致的;可是韦伯礼赞现代资本主义的合理性,这与马克思对资本主义的尖锐批判又南辕北辙。然而,韦伯对现代资本主义的发展前景却是持悲观态度,在他看来,由于片面追求“形式合理性”必然堕入“实质非理性”的后果,其未来前景对人性全面发展来说不啻是“铁笼”,这与马克思说的资本主义的劳动“异化”导致人的本质“异化”以及后来“新马”说的“物化”概念又非常接近。

我对韦伯的兴趣也有对现实关注的原因。首先是“文革”后的反思,20世纪80年代后期改革开放取得的成绩以及遇到的发展瓶颈,都使韦伯的一些论述与我们的现实生活情境产生了某种关联,从中似可以找到某种启迪和借鉴。此外,韦伯关于中国文化的论述,虽

然主要目的在论证何以资本主义首先发生在欧洲而不是中国，然而也从侧面揭示了中国社会在制度和文化上存在着不利于市场经济发展的结构性阻力。即，在中国人的信仰里缺少一个人格化、超越性和伦理性的神祇，因此在制度层面，现世与彼世之间的必要张力尚付阙如；在社会生活层面，就是迷信传统，缺乏变革现实的必要创新张力。韦伯的这些思想和见解，对我来说极具知识论上的吸引力。

30年过去了，当代中国的问题域发生了重大转变，在您看来，韦伯的思想对当下的中国会有哪些新的意义？

今天来看，韦伯思想就其精神实质而言，可以对我们进一步深化改革提供一些有益的借鉴和参考。当然，这并不是说我们可以直接拿韦伯的思想来为我们服务。我认为，一种思想、一个观念与起宣传鼓动作用的口号的区别就在于，它对现实发挥作用需要有中介，不能用它直接作用于现实，中间必须通过社会政策的转化才能对人们的行为动机发生作用。

韦伯论述的“理性化”通俗地讲是指，当一个行动的目标确定之后，就应选取最有效的手段去达至，为此就必须对目标、手段以及客观可能性和主观能动性做出周密的考量，务必使整个过程成为可计算、可预测的，最终达到最优化的结果。这种凡事经过理智思考，一切经过计算的做法，在现代社会，不仅体现在日常生活中，而且形成习惯，变成一种生活方式，成为一种方法论，这就是“理性化”。“理性化”的要义就是透过理性追求效率最大化，其实质是把理性当做追求既定目的的工具。这对于深化改革，进一步发展生产力显然具有借鉴意义。我们的改革之所以取得重大成就一定是思维和行为“理性化”的结果。这同有些人今天建一个楼、没几天就把它炸平了，修

一座桥、还没通车就垮塌了,是完全不同的。而一种社会现象,一旦建造起来了,就很难再拆除了。

需要说明的是,这样来理解韦伯的“理性化”是一种“工具合理”的理解,除此之外,合理性还有“价值合理”的含义。

黄仁宇在《大历史》里分析资本主义为什么没有在中国产生时,认为是中国缺乏“数目字管理”导致的。这是否在某种意义上和韦伯在表达同样的意思?因为在后来的理论构架中,“理性化”很重要的表现其实就是数目字管理了。

“理性化”既体现在物质关系中,也表现在思想关系上。在科技领域,数目字管理,包括电脑的发明和广泛应用,确实都是“理性化”的表现。但这仅是理性被当做工具、手段理解的一种表现,而在韦伯看来,理性除了有工具义之外,还有价值义。把理性单纯从功利角度理解为工具或手段的合理,这是现代社会取得成就的原因,同时也是现代社会一切弊端的源泉。

从韦伯来讲,他在涉及人的行动领域多用“工具合理性”和“价值合理性”这对范畴讨论与利益相关的动机(行动背后的主观意义)问题,而在国家一法的领域他用“形式合理性”和“实质合理性”这对范畴探讨法权的本质(法律实施的后果)问题。他认为,这个分化、相对化的过程就是现代性传播和理性化展开的过程,现代性使传统社会的一切神圣价值“祛除巫魅”,促使人们的思维方式理性化,把功能效率原则突显到极致。这种做法在整个社会生活中推广开来,就出现这样一种情形:达到目的的手段与目的本身之间的关系完全被从纯功利角度加以考量,韦伯称之为“目的—手段合理性”亦称“目的合理性”,后来被人简称为“工具合理性”。与之相对立的

是“价值合理性”，即目的与达到目的的手段之间不仅是形式上的因果关系，而且还是一种实质内容的评价关系，需从人类存在的最高价值观念（政治的、伦理的、审美的、宗教的）上评价目的本身和达到目的使用的手段。

现代资本主义一经确立之后就把本来属于手段的营利当做目的本身来追求，早已忘却了他们的先人创业时的宗教价值支撑；循此之路，就出现纵情声色犬马的享乐主义而丧失目的和人生意义，最终堕入“价值非理性”，成为韦伯说的现代性“铁笼”中的囚徒。工具合理性的行动可能导致价值非理性的后果，这确是现代性的一种理性吊诡。

我们的文化和民意基础，历来主张实质公道的原则

“理性化”和市场经济的扩展，还可能导致韦伯说的传统型权威和卡里斯玛型权威在社会中的衰弱，而一旦法理型的权威没有建立起来，转型期的社会就容易陷入失序。您如何看待当今社会权威建构这一问题？

工具理性异军突起，势必造成价值理性式微，这是“世界祛除巫魅”带来的一种无可避免的后果。这个后果表现在国家政权领域，就是国家治理从传统型权威向着法治型权威（从人治向法治）演进。

一个社会的状态是和构成社会的原子——人——联系在一起的，具体来讲，是与人怎么行动相关的。工具合理必然诉诸制度有效，制度有效必然要求改革不合理结构和各项妨碍效率的规章制度。我国当前正处在转型期，各项制度正在向着法治型社会转变，

这个深化体制改革的大方向是明确的和坚持不懈地进行下去的。这里应注意:现实的治理形式,决非像理想类型那样纯粹单一,而是你中有我、我中有你的镶嵌关系;由于受不同历史、文化和传统因素的影响,即使同处于相同发展阶段的民族国家,其支配形式也会有千差万别。

“形式合理”与“实质合理”在现实社会中的真实区分表现在哪里?

形式合理性和实质合理性之间的区分,既体现在相互冲突着的不同价值之间的对立关系,也是利益相悖的社会群体,即不同阶级或阶层之间的对立关系。表现在社会生活中,就是关心从可计算性和效益性中获利的群体为一方,与关心从社会和经济生活中的实质政策和法规里得到实惠的群体为一方,围绕着增加还是减少实质法规和政策的作用,展开激烈的博弈。如我们的经适房政策、医疗改革、教育改革等各项社会政策,以及关涉水、电、交通这些公共资源的听证会上,都可以看到这两者的对立。

我们的文化基础和民意基础,历来是主张实质公道的原则,所谓“不患寡,而患不均”就是代表。老百姓受传统文化的影响,思维和行为方式多倾向于无讼、非攻;要承认这种现实并把它纳入与“形式合理”的对应关系,去认识它本身“乏力进取,不尚竞争”的缺憾以及长此以往可能导致的平均主义、经济停滞的危险,但又不能把其中一方绝对化。为此,我们的政策制定者不能脱离历史和传统,一味单纯倡导“形式合理”而无视或贬斥“实质合理”,或者相反。一定要承认两者都对建立和守卫规范性秩序起着至关重要的作用,社会管理的要义就在于善于协调两者关系。我们的路向在于,既要坚持吸收人类文明的一切优秀成果,又要兼顾自身的文化和民意基础,因势

利导地化解两者的矛盾和张力。

韦伯曾经在多部著作中对中西方文化作过详细比较,认为“西方文化旨在理性地征服世界,中国文化的特征旨在理性地适应世界”,“迷信巫术和传统主义是中国文化的特征”。在他那里,似乎儒家与以“理性化”和官僚制为特征的资本主义市场经济是格格不入的。如果韦伯生活在当代,见证了西方的金融危机和东亚的经济成功,他会不会修正自己的观点?

我想说的是:第一,韦伯对中西文化本质的判断,是一种从比较文化、历史的角度上画龙点睛式的概括。他强调中西文化都属于理性范畴,不过西方文化是“理性地征服世界”,中国文化是“理性地适应世界”,这一点应该说是恰如其分,与梁漱溟先生约在一个世纪前论述东西方文化与哲学时的说法近似。梁先生认为,西方文化主张天人相分,对待自然和人际关系都是以分析的态度分割成局部,使之碎片化,再以计算操纵之,以致精神领域也是以理智为其唯一重要工具,例如艺术科学化,以及宗教和形而上学也是拒直觉崇理智,故西方生活“是直觉运用理智的”。中国文化主张天人合一,在人与自然的关系上是浑融不分,在人与人关系上是尚情感而鲜计较,在精神领域崇尚直觉,致使一切学术都玄学化、艺术化,所以中国生活“是理智运用直觉的”。

第二,韦伯所说“迷信巫术和传统主义是中国文化的特征”,既有正确的成分,也有那时代西方学者普遍具有的“欧洲中心论”的偏见。韦伯的这一结论主要针对道教而言,其中包含许多对东方文化认知上的缺陷。

第三,韦伯考察的是资本主义为什么首先发生在西方而不是中

国,他并没有断然否定在东方发展市场经济的可能性。他提出的问题是,为什么中国在中世纪时在经济上比西方具有更高成就,却没有首先发展出资本主义。在这里,他主张对社会既要作分析性的因果说明,同时还要作诠释性的意义理解,坚持社会研究中制度论进路和文化论进路并行不悖。

社会学的“社工化”与整个社会风气的浮躁有关

作为一位社会学家,在您看来,社会学能为当下的社会纠偏做些什么?

我认为,正确理解现代性中的理性悖论,对我们认识和处理效率与公平的关系有借鉴意义。一个社会中主流群体的行动取向如果只关注达至目标的手段的有效性,而忽视确立目标的价值正当性问题,就会造就一个不适宜人健全发展的畸形社会,致使社会迷失方向;反之,一个社会中主流群体的行动取向如果只关注价值的正当性问题,而不顾手段的有效性,则必然导致社会全面停滞。

目的合理性的认识怎样导致责任伦理,是社会学的一个重要问题。在当代中国为了解决社会实际问题,社会学强调应用研究确实非常必要。但仅限于此,社会学知识就只能成为一种实践的方便手段或有用工具。更重要的是,如何把目的一手段合理性行动变成具有伦理意义,即,使目的合理性的事实认识对实践的价值判断产生影响,成为实践主体形成独立人格的依据,使行动与道德责任相连,自觉地过着既符合理性又符合道德的诚实生活,做到身心、知行、体用一致,以应日常生活的当下要求。这种社会学难道对我们现实生活不具有启发意义吗?这是应把社会学视为通识教育的一个重要

原因。

眼下，学界非常强调学术研究要面对真问题，要接地气。对经验事实的关注于是被大力推崇。我们知道，您本人曾就人们对实证的误读作过多次辨析，认为实证并不只是经验事实的简单堆积，而是需要人们对经验事实之间的关联作出解释。人们对实证的误读究竟是如何发生的？

对实证的误读，简单说来，是片面追求效益最大化、“工具理性”过度膨胀的结果。就社会学这门学科而言，还有其历史和现实的原因。众所周知，社会学的直接源头是孔德的实证哲学，在近200年的发展历程中实证主义一直是这门学科主导的方法论原则。孔德在《论实证精神》这本小册子里明确指出，所谓实证是指经验观察加上理性思辨，这与涂尔干说的社会学从知识论上看是介于古典经验论与先验论之间如出一辙，而与我们现在有些人理解的实证只是用经验加以证实的看法相去甚远。

社会学早期在欧洲的发展，确实还带有那一时代孔德实证主义中唯理智论(intellectualism)的痕迹。譬如从人类理智的“三阶段”发展模式推论出社会组织 and 政治组织的不同类型，又譬如把社会与生物有机体作类比，这中间的历史唯心论因素固然需要剔除，但其中确也昭示我们什么才是“实证精神”的真谛，这部分内容应该予以继承。而当20世纪这门学科进入美国后，一经与美国本土的实用主义、工具主义思潮相结合，就向着以解决实际社会问题为主的应用研究方向迅猛发展，其在量化技术、研究方法、规范程序等方面作出了诸多贡献，但同时也使这门学科具有了浓厚的工具论—实证主义的倾向。这个倾向被瑞泽尔(George Ritzer)称做“社会科学的麦

当劳化”。

世界上许多国家的社会学都深受美国影响,并非中国社会学独有,但是,却鲜有如我们这样把社会学向“社会工作”方向转化的。近年来为抵制美国的“社会科学麦当劳化”,一些国家的社会学有人类学化、政治学化、史学化,甚至神学化的发展趋向,但都是朝着与自己本身抽象程度相似或者比自己抽象程度更高的方向变化,而不是相反。社会学的“社工化”学到的正是“麦当劳化”最该摒弃的部分——将社会学的形式程序与其实质理论拆分,使之成为只有形式正确的程序方法而丧失实质正义的理论之怪胎。这一情形不能不说是与我们国家当前某些急功近利、浮躁的风气有关,包括社会科学的理念、制度以及科学共同体的评价标准等诸环节,都要通过深化改革加以改正,否则将对社会科学的健康发展造成不利影响。

学科的精致细分导致人们对社会缺乏整全的认识。在您看来,当代知识界对社会的整全式认知,是否反而不及韦伯那个时代了?

早期的社会学强调整体观察视角,人们可以说它有宏大叙事的弊病,缺少细分,缺少构成社会的原子——个人——的观点,但它有整体的观点,譬如涂尔干的社会实在论,也称“社会学主义”。现在学科分得非常细了,几乎社会生活有什么领域就相应地有什么社会学,结果社会学的分支学科像肥皂泡似地满天飞。如果这种趋势继续下去,就会碎片化,社会学最后连“社会性”这个灵魂都没有了。无怪乎有人讽刺说这是“庸俗社会学”。其实,“庸俗社会学”原指整体论的“社会学主义”,当把任何一种社会现象产生的原因最后都归诸社会性因素,这种做法就被称为庸俗社会学。时过境迁,没想到现在又被用在了分化论的头上。

大家知道，当代科学知识正在出现一个不断分化又不断整合的发展趋势。但是这种分化和整合都要有个度，不能无限微分下去成为碎片，也不能变整合为复归原来的自然哲学。对于社会学来说，这个度就是以不能妨碍对这门学科赖以安身立命的“社会性”观念的完整认识为限——其中功利性的自我保存和道德性的集体约束之间相互依存、制约，不仅形塑了社会学中个人与社会的二元结构及其张力，而且也为我们理解现代性的社会秩序之本质及其演变形态提供了不二法门；说到底，现代社会秩序是由它包含的自由个体和群体制约两种要素的对立统一。在社会学思想史上，第一次把社会性包含的二元因素解释清楚，并把研究二者的方法综合起来的是韦伯；首先把韦伯著作译成英文，使之在国际学术界传播开来，并创立结构功能主义的是美国社会学家帕森斯。他的结构功能分析和社会系统思想把现代社会秩序中相反相成的两个方面，恰当地结合起来，为后人树立了典范。

贝淡宁

人们在社会关系中担当责任才是首要的

采访 | 李纯一



贝淡宁

Daniel A. Bell

清华大学哲学系、上海交通大学人文艺术研究院教授。生于加拿大蒙特利尔，毕业于加拿大麦基尔大学和英国牛津大学，1991年获牛津大学哲学博士学位。他曾在加拿大和新加坡和香港任教，担任过美国普林斯顿大学人类价值研究中心和斯坦福大学高等研究中心等地的研究员。著有《社群主义及其批评者》《东方遭遇西方》《超越自由民主》《中国新儒家》等。论文之外，他描写当代中国的文章散见于国内外多家媒体。

在自己的博士论文里，贝淡宁举出了九条理由“为对话体一辩”——比方“对话体”不会长篇大论引用原文、较少用学术术语，有些议题尤其适合“互搏”，观点比较平衡，读者可以选择赞成哪一边。贝淡宁相信：“哲学的探索是通过朋友间对话以寻求真理而实现的。”而且，对话体“如掌握得好，阅读起来比时常是枯燥无味的分析性的文章更有趣”。

从西方的政治哲学出发，到用儒家的政治观和伦理观来阐释当代社会，希望成为中国的“诤友”，贝淡宁可谓跨中西两界。不过，现代学术体系的套路完全没有“规训”到贝淡宁的写作，他想把自己的写作做得“好玩”一些：“我想我受到我爸爸的影响，他是记者，也是作家，他比较喜欢写好玩的东西。用一些对话会比较好玩，读对话体的哲学会比较好玩。”

这位“好玩”的儒家研究者和传播者，最怕

别人说儒家“老迈、严肃、保守”。对儒家曾经给人们留下的这个俗套刻板印象，他写文章作出了辨析。“好玩”的贝淡宁还喜欢在不同的城市里转悠，“人们都说上海和北京很不同，而且上海人尤其‘爱城主义’一些。是这样吗？”在接受我们的访谈时，他好奇地问道。

儒家需要新的解释

多年来，您致力于研究儒家思想在变动社会中的价值与意义。但是我们也知道，儒家思想本身是庞大复杂的。按照您的理解，儒家能够为当下变动的社会提供哪些具有借鉴价值的思想？

儒家有很丰富的资源。我25年前读研究生的时候，论文的题目同社群主义有关。西方社群主义强调的一些价值观同儒家价值观相似，但是社群主义主要是自由主义的一部分，它没有自己的传统，也没有丰富的资源。我开始读儒家著作的时候则发现，它们很值得读，因为其中的很多内容，人们一直都有不同的解释，这里面有丰富的资源。

什么是儒家最核心的价值观呢？很多人都在讨论这个问题。我个人认为，就政治方面而言，儒家特别强调贤能政治。我们都知道，儒家的政治理想是大同，《礼记》讲“天下为公”、“选贤与能”，强调我们要选一些有能力、有道德的领导。如何培养这样的领导，是儒家一直都关心的问题。在自由主义传统中，19世纪的约翰·穆勒也强调这方面的内容，但不是作为其最核心的价值观。而儒家在政治方

面一直强调贤能政治。现在,我们也需要民主;最大的问题就是如何把民主同贤能政治融合起来。这个问题非常重要,我现在就在研究这方面的问题,而儒家能够为此提供丰富的资源。

贤能政治的第一个前提是有教无类,在教育和政治参与等方面,大家都应该机会平等。问题在于:怎样才能选出比较优秀的领导?现在已经不会因为你是女性或者你的背景不好,导致你不能拥有平等的机会了。

儒家在家庭方面的很多价值观也非常有意义。比如,儒家一般都强调孝,在这方面,它同自由主义有区别。其实,儒家的价值观更类似于女性主义的价值观。很多人认为儒家是大男子主义传统;当然,其他许多价值观,包括基督教和自由主义,过去也都是大男子主义传统。但是儒家有自己的特色,总是强调家庭的价值观。就这方面而言,自由主义是有欠缺的。女性主义者讨论关怀伦理(care ethics),这种“关怀伦理”同儒家的价值观尤其是其家庭的价值观很类似。他们都觉得,人类的习得总是从家庭开始的,然后才去推及在家庭里习得的东西。这类问题是女性主义者和儒家都在讨论的。

当然,儒家也需要新的解释。现在,男女平等很重要,没有人会反对。就此而言,我觉得中国同韩国的儒家传统有所不同。韩国人说他们受到儒家文化更大的影响,但是他们的儒家有更多的大男子主义特色。这同中国的革命传统有关,因为革命之后的中国,尤其是上海这类大城市,更加强调男女平等。这是好东西。儒家需要新的解释,而在中国比较容易做这样的工作。

您提到民主同贤能政治的融合,那么,您在做这方面的研究时发现最困难的地方在哪里?

还是有一些人对儒家有偏见，认为儒家是封建价值观，过于强调家庭了。这是一个问题。当然，一些比较年轻的人对儒家还是持比较开放的态度。所以，我对未来比较乐观。

您认为儒家的社会等级制实际上有助于中国的经济平等；认同强调礼是强调其中克服差别的一面，而不是其传达的社会差别那一面。那么在倡导儒学时，这个看上去有些不可思议但可能更贴近实际状况的理路，如何才能更容易得到学术界甚至政策制定者们的理解和认同呢？

在我的《中国新儒家》一书里，有一篇专门讨论荀子学说对现代社会有无意义。我认为荀子对现代社会很有意义，因为荀子承认，每个社会都存在一些权力关系，这是不可避免的。问题在于，哪些人有地位？他们又是如何被选拔出来的？荀子认为有些人是因为年龄而获得地位的，比如父母长辈因为年龄大，我们应该多尊重他们。这是一种等级，而且有其道理。我们可以强调这类等级，但在物质和经济方面，则应该强调平等。

所以，问题在于如何用这些合理的等级来应对不合理的等级。一方面，荀子学说值得我们学习，另一方面，我觉得可以借鉴韩国和日本这类受儒家文化影响的国家，它们的贫富差距没有中国那么严重。它们也不是福利国家，在法治之外主要是依靠礼来规范社会。这同荀子学说有很大关系。它们认为应该让不同等级者处在一些共同的社群里，这些社群有共同的“礼”，那些或有权或有钱的人就会关怀那些没有那么多钱或权的人，就会考虑他们的利益。

可以举一个例子。日本和韩国大公司的老板会同员工一起旅游、吃饭、唱卡拉OK。老板关怀员工，员工当然对公司有感情，这很

重要。全球金融危机后,美国的投行首先动用的手段就是解雇员工,而对日本和韩国公司来说,解雇员工是最后一个手段。这同法治没有关系,而是因为老板能关怀员工。这种关怀就来自一些共同的“礼”。

在解决中国的贫富差距问题方面,我们当然需要法治,但是我們也需要一些共同的“礼”。现在有一个可怕的现象,就是一些有钱人,他们生活的小区以及日常生活,很少同外界有共同的经验,这有点像美国的社会。而韩国和日本人在日常生活方面仍然有等阶,例如会以鞠躬来传达年龄或成就上的社会等级,但正是因为拥有不同年龄和成就的人在日常生活中都遵从共同的“礼”,居高位者便会表达对身处低位者的关怀。由此,这些居高位者会愿意支持那些改善低位者物质福利的政策和措施,贫富差距因此就不会那么严重。这也是儒家特色,自由主义者是不会提倡这些的。

儒家可以弥补自由主义的缺陷

学界常常有人批评说,儒家的内圣外王之道往往只是抽象的道理,很难落实为具体可操作的社会改革的规范性方案。牟宗三先生的《政道与治道》也谈到,儒家重在內圣,而外王不是很强,中国传统上只强调政道而不是治道,在制度制定和落实方面总是比较弱。您同意这样的观点么?

20世纪港台学者主要强调儒家的教育学说,或者说强调儒家的“内圣”思想,不大重视儒家的“外王”思想。在这方面,我比较赞同大陆学者蒋庆的看法,他认为儒家也有自己的“外王”传统,荀子、黄宗羲等诸多儒家学者也探讨政治制度以及教育对政治的意义问题。

大陆学者这些年思想比较开放，他们认为，如果说自由主义价值观同儒家价值观有冲突的话，也可以用儒家的价值观来弥补自由主义价值观的不足。比如，大家都同意领导人要为人民服务，但是谁是人民？自由主义认为人民就是投票者，应该用一人一票制来选领导人，理想的状况就是领导人能为投票者服务。但最大的问题就是，这些国家尤其是大国，其政策也会影响非投票人的利益，比方子孙后代和外国人。如果只用一人一票制，就没有人会代表那些非投票人的利益，没有人会代表子孙后代的利益，甚至用儒家的话来说，也就没有人会代表“天下”的利益。就此而言，儒家可以弥补自由主义的缺陷。

港台不少学者在西方也有一定影响，其中也有用新儒家来自称，或希望用西方理论来重新诠释儒家传统的。您和他们之间最大的区别在哪里？

儒家传统一直在学习别的思想，先后受到道家、法家、佛教等学说的影响，现在当然也在学习西方价值观中的合理内容。尽管如此，儒家还是应该保留自己的核心价值观。就此而言，我觉得港台学者总体来说同大陆学者包括我自己，是有区别的。港台学者似乎更倚重西方自由主义的框架。

您最先是受到社群主义的吸引，认同社群主义对共同体和公共秩序的维护。在您看来，社群主义同个人主义之间是否就是截然对立的，还是说其间有可以沟通的空间？

西方的社群主义并不反对个人主义，它其实是在自由主义的框架里来考虑问题的。社群主义认为国家应该为个人服务。他们想对

太过分的个人主义加以纠偏。比如离婚问题,自由主义者会认为那是个人的决定,国家不应干涉;但在社群主义者看来,离婚固然是一个人的决定,可是不应该马上就离,而是可以在两年后,在此期间应首先思考家庭责任等问题。社群主义倡导对个人选择加以限制,当然,他们并不反对自由主义认同的那些最基本的原则。

与此相比,儒家则能够从不同的价值观来考虑问题。儒家强调,社会关系才是最重要的。西方社群主义的理路就是先有个人主义的文化,然后再用社群主义来修正一些问题;而儒家的文化则是首先强调社会关系,然后再考虑以个人主义的价值观来修正一些问题。

我同情儒家价值观,因为在我看来,如果没有家庭、朋友,没有城市、国家和天下,那是不可想像的。这是一个最基本的问题。要优先考虑社会关系,考虑如何对这些社会关系加以排序,如何解决个人选择过程中出现的矛盾。重要的是要强调人们在社会关系中应该担当的责任,随后才可以考虑别的东西。

差等之爱要求人们爱自己生活的城市

中国近年来发生了几起群体围观事件,其中有些性质很恶劣,民间社会有人呼吁借鉴外国经验,立法规定惩罚见死不救者。您认为有必要对此加以立法吗?完善制度与道德重建哪个更重要?

制度和道德当然都很重要。中国应当完善自己的法律制度,不过,在此之外,教育是一个问题,道德价值观也是一个问题。还有一些比较特殊的问题,比如中国现在的一些城市里,大部分都是外地人,他们一般来说不会有很强的社群感。有人说这是儒家价值观的问题导致的,因为儒家过于强调家庭价值观,没有考虑陌生人的利

益。在我看来不是这样的。儒家价值观是从家庭开始，但是它还要把这些家庭价值观推及他人。真正把握儒家价值观的核心，就不会发生这样的悲剧。

相似事件在国外也有，1964年纽约的吉诺维斯(Kitty Genovese)案件中也有至少12个人看到她正受到伤害，但没有人出来援助她。后来法庭审判时，人们都很慷慨激昂，欢呼正义得到伸张。这也促成了有关旁观者心理的研究。

有时候，偶然几个人出现的问题，很难说就带有普遍性。吉诺维斯案发生的1964年，纽约还是比较可怕的城市；现在的纽约则不会再发生这样的事件了。现在的纽约比较安全，总体来说大部分人都愿意助人。在一个比较安全稳定的城市，人们一般都比较愿意帮助陌生人。

在是否帮助陌生人方面，儒家确实存在一些缺陷。如果跟我们的家庭没有什么关系，我应不应该帮陌生人的忙？基督教里讲到过类似好撒玛利亚人这样的故事，南非的“乌班图”(Ubuntu)伦理里也专门提到帮助陌生人这一点。

有关见死不救引发的全社会对道德堕落的讨论，会使人感叹历史和道德进步论是虚妄的。您是一个历史进步论和道德进步论者吗？

道德滑坡的确同市场经济有关。市场经济改革以后，大家都优先考虑自身利益，比如如何找到合适的工作。这会导致过于个人主义的现象，造成整个社会缺乏社会责任。就社会责任而言，不同的伦理、宗教、传统都可以作出贡献，包括基督教、佛教和道教，而儒家

在其中起的作用更重要,因为儒家更加强调现世的社会责任,它在这方面的资源更为丰富。这就是我觉得教育等方面都应该恢复儒家的原因。

您也曾在文章中提到,实验证据表明个人主义的美国人和注重关系的中国人在移情能力上存在重要的差别。您觉得这样的文化或道德情感上的差异真的能够被实验证明与测量吗?

我的一个朋友,已故杜克大学和清华大学教授史天健,调查发现中美在政治价值观方面有很大差异。中国的价值观更接近于儒家传统。起初他并不相信调查能表明这一点,但恰恰根据他自己的调查,他后来改变了想法。所以,我们要考虑,究竟应该用什么标准来判断政治的进步;如果完全按照美国的价值观,会是一个问题。

中国人的政治价值观当然受到自身传统文化和教育的影响。清华大学心理学系主任彭凯平,他也是伯克利的教授,通过调查他也发现,不同的价值观同心理学有很大关系。当然,也存在一些普世的道理,最基本的价值观如人权、不应杀害无辜,等等,儒家、自由主义和社会主义者都是认同的。

您之前提到富人和穷人没有混居,就不会感受到相互之间的利益。关于混居的思考,是您与阿夫纳·德-沙利特(Avner de-Shalit)合著《城市的精神》(*The Spirit of Cities*)这本书的原因之一吗?

两者之间没有直接关系。这本书是同一位以色列朋友合著的。那时我住北京,他住耶路撒冷。耶路撒冷人热衷宗教问题,在北京人们则谈论政治。我们发现,城市的气质存在明显区别。在我的老家蒙特利尔,大家都讨论语言问题,讨论如何保留法语。我们发现,不

同城市其实有各自不同的价值观,从而导致人们不同的生活方式。

这样的发现同我们前面讨论的问题有什么关系呢?的确有关系。我赞同儒家价值观,如差等之爱这个概念就很重要,首先爱家庭、爱朋友,然后加以推及。但是推及到哪儿呢?难道直接推及到国家吗?其实我们对自己生活的城市也有感情,比方自认为是北京人,或是蒙特利尔人、耶路撒冷人。无论是英语还是汉语,都有“爱国主义”一词;但是,一个人爱自己的城市、对自己的城市有感情,却找不到一个对应的理论或对应的词,所以,我们发明了 *civicism* 一词,中文翻译成“爱城主义”。这很重要。中国在改革开放后出现了国际化趋势,每个城市都同质化、单一化了,而它们又都想强调自己的特色文化。这和儒家的差等之爱也有关系。孔子、孟子生活的春秋战国时代都是一些小国,更类似于我们现在的城市,所以他们会更容易强调先从家庭的价值观开始,然后推及到城市,推及到国家、天下。

您在这部书的序言中提到自己受到本雅明写作方式的影响,用有些印象主义的、个人化的体验来发现、唤起和推进城市伦理。您是如何在个人体验与学术写作之间寻求平衡的?

在我看来,研究城市的气质,一方面要通过科学调查特别是社会学的调查,但另一方面城市也有一些感性的、个人化的东西,因此,我们就要用诸如漫步的方法,这样才可以发现那座城市的气质。这样的方法不那么科学,但是会得出比较有意思的结果。

黄 勇

儒道思想对美德伦理学能够有所贡献

采访 | 李纯一



黄 勇

香港中文大学哲学系教授。1988年毕业于复旦大学并任教，曾任教于宾夕法尼亚州库兹敦大学。1999—2001年，他担任美国中国哲学家协会主席。2006年起，他受邀担任哥伦比亚大学新儒学讨论班的共同主任，并自2010年起担任美国宗教学会儒家传统组共同主任。创办并主编了学术刊物《道：比较哲学杂志》和学术丛书“道：中国哲学伴读”。

恢复高考后第一年，黄勇考入华东师范大学哲学系（当初还叫政教系）。1988年初，黄勇在复旦大学获得西方哲学专业的博士学位后留校任教，同年夏天作为哈佛—燕京学者访问哈佛大学。在此之前，他的兴趣主要还在欧陆哲学。在哈佛期间的听课使他逐渐转向道德和政治哲学，其间最有意思的课程是由阿玛蒂亚·森、约翰·罗尔斯、托马斯·斯坎伦（Thomas Scanlon）三人跨系合开的一门政治哲学课，每次由一人主讲，另两人补充或提出批评。也许由于这些学术熏陶，黄勇后来在哈佛大学神学院的博士论文题为《宗教之善与政治正义：超越自由主义与社群主义之争》（*Religious Goodness and Political Rightness: Beyond the Liberal-Communitarian Debate*），2001年，这部论文作为哈佛大学神学研究系列第49卷，已经由三一出版社（Trinity Press

International) 出版。

近年来,因为兼习中西哲学传统又有着多学科的兴趣,黄勇希望能以中国儒家和道家的思想资源,来解决西方伦理学所存在的一些问题。

美德伦理学是最近二三十年兴起的一种重要思潮

伦理学在当下纷争的社会又开始受到重视。在美国,伦理学现在究竟有哪些流派?是否还像20世纪七八十年代那样有清晰的划分?

在美国的哲学系中,以前一直是语言分析哲学占主导。但最近二三十年,伦理学和政治哲学逐渐成为主流。这可能是受到罗尔斯所作出的学术贡献的鼓舞,也可能与美国比较重实际有关。

总体来说,伦理学领域还是分三派:康德主义、功利主义和美德伦理学(virtue ethics)。美德伦理学是最近二三十年才兴起的,主要来自亚里士多德的传统。以前很多人觉得,亚里士多德的伦理学是“古代人的伦理学”,不适合现代人;但现在,也是因为康德主义伦理学和功利主义伦理学存在一些弊端,很多问题不能回答,而美德伦理学恰恰可以解决,于是重新获得了发展。

美德伦理学内部生出许多派别,因此有了更大影响。以前基本上是所谓的“新亚里士多德主义”的美德伦理学,现在很多派别来自其他传统,其中比较重要的就是休谟传统,也就是所谓“情感主义”的美德伦理学(sentimentalist virtue ethics),与强调排除情感因素的斯

多亚学派的美德伦理流派正好相反。另外,还有从尼采传统发展出来的多元主义的美德伦理学,以及从杜威哲学发展出来的实用主义美德伦理学。

人们通常认为,情感因素会影响伦理判断。那么,情感主义伦理学强调的是什么呢?

美国迈阿密大学的迈克·斯洛特(Michael Slote)教授可以说是研究情感主义伦理学的代表。我和他相熟,他也开始对儒家传统感兴趣,并在我主编的刊物上发表过两篇比较美德伦理与儒家传统的文章。他发现,休谟主义伦理学的有些内容,特别是empathy概念,在中国古代传统里早已有之。empathy和sympathy相应。sympathy作“同情”解,而empathy在美学中作“移情”解,但在伦理学中,这样的译法不是很恰当,不过也很难找到一个比较简单、准确的翻译,其大概的意思是对他人的苦与乐要“感同身受”。

sympathy和empathy的区别,其实就是康德主义伦理学和美德伦理学之间的一个差别。康德伦理学强调sympathy概念,比如:有人受伤了,我如果有“同情”(sympathy),就会出于道义想帮助他,尽管他受伤不会给我带来痛苦。美德伦理学强调的“感同身受”(empathy)则是另一种情形:我看到别人痛苦,自己也会痛苦——我们在日常生活中可能都有这个感觉,这正是孟子所说的“不忍人之心”。在康德主义者看来,empathy是比较自私的概念——你帮助人家,实际上是为了解除自己的痛苦,有点“动机不纯”。而从美德伦理学的角度看,sympathy恰恰有居高临下的意味,正是在这种意义上,我们就可以理解为什么人们有时候会说出“我不需要你的同情”。

道德行为里的 sympathy 和 empathy 之别，您可以给我们举例来进一步说明吗？

康德主义伦理学认为，一个人之所以有道德行为，并不是因为这种行为会给自己带来快乐和好处，或者能消除自己的某种痛苦，而是认为这种行为是对的、他有义务去做。康德主义伦理学存在明显的弊端，我们在给学生上课时，经常会用伦理学家斯多克（Michael Stocker）所讲的一个经典例子来说明这种弊端：假设你生病住院，感到乏味和孤独，这时有同学来看你，你很高兴，过两天他又来看你，你甚至感觉他就是真朋友了；但这个朋友其实是一个康德主义者，他告诉你，他其实不是真的很想来看你，只是觉得来看你是他的义务、是一件对的事情。如果这样，你又会怎么想呢？

美德伦理学则强调，行为者在帮助别人时，自己也会感到快乐。在美国，日常生活中的一句话，可以为此作证：我帮助你，你会道声“谢谢”，我会回说“My pleasure”（很乐意）。这就表示做这件事情也使我自己感到了快乐。这是一个比较通常也比较恰当的回答。试想，假使我是做出很大努力、付出很大牺牲来帮助你，你也会觉得很难受的。这就是 empathy，某种程度上类似中国思想家程颢和王阳明所讲的“万物一体”——类似于一棵树受伤了，我也会感到痛苦。

您提到宋明儒有类似的讲法。那么，儒学和美德伦理学之间是否确实有很多可以互通的地方？

在英语世界，确实有不少学者在做儒家和美德伦理学的比较研究。我在研究美德伦理学的过程中，发现儒家的思想资源能够对美德伦理学有所贡献。康德主义对美德伦理学提出了各种批评，有些

批评,美德伦理学家可以作出回应,而对有些就未能而且也无法作出很好的回应。我们能否从中国哲学传统里找到一些思想资源,以帮助他们解决这些问题呢?我们可以在这方面作出努力。

这里涉及比较哲学的方法论问题。一般的比较哲学著作都会力求客观地比较不同传统的哲学家、哲学概念或哲学文本,指出各自优缺点。我的讨论则从问题出发,先看西方哲学家有哪些主要观点、这些观点存在哪些问题,然后看我们是否可以利用中国传统的思想资源提出一些不同而且是更好的看法。我这么写,是因为我的书是要写给西方哲学家看的,而并不意味着西方哲学不好,或中国哲学一定比西方哲学好。

如果我用中文写作,写给中国读者看,我会反过来做,即讨论我们是否可以利用西方哲学的资源来更好地回答中国哲学的问题。但是我现在感到,我以西方哲学家为主要读者对象的比较哲学研究,对于中国读者也有一定意义。主要原因在于:与西方哲学在西方世界占主导地位不同的是,中国哲学在中国并不是主流——在中国国内大学的哲学系,主流是西方哲学,很多人研究中国哲学也是采用西方哲学的眼光,比如中国还在讨论“中国哲学的合法性”问题,在西方,是不会有什人去讨论“西方哲学的合法性”的。所以,如果我们能够表明,至少在某些问题上,中国哲学的立场比西方哲学的立场更合理,这样做,对中国哲学在国内地位的提升也会有所帮助。

中国哲学在西方学界的地位依然很低

在对中西方哲学作比较研究的时候,所谓客观主义与相对主义

之间的矛盾似乎一直存在。试图发展西方学科体系内的美德伦理学,是不是更容易让批评者说:你可能缺少客观标准,容易沦为相对主义?

美德伦理学中有一种立场叫“道德特殊主义”(moral particularism)。特殊主义和相对主义不一样。相对主义往往认为,在某个情形下你随便做什么事情都是相对的;而特殊主义则认为,每个特定情况下都存在着一个对或错的标准。

我写的《差别的伦理学》一书,对相对主义问题有所讨论。西方哲学传统中有两种不同的道德相对主义,一种是“行为主体的相对主义”(agent relativism),即一个行为的对错是按照行为者的道德标准来衡量的。这种相对主义显然有很多问题,按照这一立场,我们甚至都不能说希特勒的行为是错误的了。还有一种立场更为普遍,也就是“评判者的相对主义”(appraiser relativism),即根据评判者的标准来确定一个行为的对与错,这一立场同样也有问题。

道家有一种思想资源可以用来解决西方道德相对主义的问题——我看了《庄子》以后,认为可以概括为“行为对象的相对主义”(patient relativism):我的行为对还是不对,是依据行为对象,也就是接受者本人的意愿来作出判断的。当然,这一立场也可能引申出很多问题,但在我看来,这种相对主义至少可以避免上述两种西方道德相对主义比较常见的那些弊病,也同样可以避免西方普遍主义立场所存在的一视同仁、看不到差别的问题。这就是中国传统哲学里更好的东西。

西方思想家到了老年,是不是都有一种到东方哲学特别是中国哲学中去寻找资源的倾向?美国哲学家理查德·罗蒂也是这样

的吗？

罗蒂读过一些中国哲学文献，但是他没写过这方面的文章。他读我的文章，也读安乐哲（Roger T. Ames）的解释，说：你们对儒家的解释很不一样啊。2004年罗蒂来华，最后是在华东师范大学讨论实用主义与中国哲学之间的关系，把罗蒂的思想和中国哲学联系在了一起。回到美国后，我把文章结集起来，罗蒂对每篇文章都作出了回应，这些回应可以说是他最后的话，因为写完不久，他还没来得及看到该书的出版就过世了。他的思想同儒家的确有很多接近的地方，虽然他本人说，“我怎么看不出来”。

最近一二十年，中国哲学在美国的地位有显著上升，主要体现在三个方面：首先，在美国哲学学会年会上，至少有六七个分会场是讨论中国哲学的，除了西方哲学，这些讨论是最多的，印度、阿拉伯哲学都无法与此相比。其次，有关中国哲学的出版物非常丰富。有些哲学导论的教材现在也开始引入中国哲学和其他非西方哲学的内容。这里值得一提的是，英语世界的出版社最近都在出版Companion（伴读）的丛书，其中每一本都集中在一位哲学家和一部哲学经典，并且反映最前沿研究成果。这些丛书以往几乎都限于西方哲学。鉴于此，我说服施普林格出版社编一套专门关于中国哲学的Companion丛书，首批主要是一般性介绍，涉及先秦儒家、宋明理学、佛道思想，等等。现在开始将要推出比较专门的书，如《论语》《孟子》，等等。他们愿意完成这一比较庞大的出版计划，说明他们认识到了中国哲学的重要。第三，在美国的很多非研究性大学里，越来越多的哲学系开始聘请能够教中国哲学的老师了。

尽管如此，中国哲学在美国大学哲学系中的地位，与中国文学、中国宗教学、中国历史学在美国大学相应学科中的地位相比较，还是

相差很远。

在美德伦理学与儒学之间建立起联系，能有效提高中国哲学的地位是吗？

当然。三四年前的美国哲学年会，就是一次非常成功的案例。在那次年会上，我们以“宋明儒学与道德心理学”（Neo-Confucianism and Moral Psychology）为主题，组织了四五个分会场。以往，讨论中国哲学的分会场，下面坐的往往是屈指可数的几个听众，而且也主要是研究中国哲学的。怎样来吸引不研究中国哲学的学者呢？我们就邀请西方学界的美德伦理学家和道德心理学家来作评论，迈克·斯洛特教授就是其中之一。那次讨论非常成功，每个分会场上都坐满了听众。

我当时提交的一篇论文，就是讨论同美德伦理相关的“自私”也即“自爱”问题的。亚里士多德认为，具有美德的人是真正自爱的人，这种自爱和其他形式的自爱不同——有些不道德的人想把不属于自己的东西也占为己有，这种人也是自爱的，但他所关心的只是外在的拥有；而拥有美德的人关心的则是自己内在的拥有，这才是真正自爱的人。

康德主义批评美德伦理学，认为美德伦理学的“自爱”实际上就是“自私”；美德伦理学没有办法对这样的批评作出回应。但是，如果从儒家思想那里加以挖掘，我们就可以作出很好的回答。亚里士多德提出：具有美德的人没有义务使他人也同样具有美德，人们只能在外在的或物质的方面帮助他人。但是，儒家传统思想则提出了不同的观点，《孟子》讲“先知觉后知，先觉觉后觉”，《大学》讲“明明德”和“新民”，实际上都在倡导具有美德的人也要使他人同样具有

美德。我们一直把《论语》中“己欲立而立人，己欲达而达人”作为道德金律，与其他宗教、文化和哲学传统中的道德金律相比，儒家的这一道德金律隐含着更深层的意义，这就是：一个人自己想做君子，就应该同样帮助人家做君子；一个人自己不想做小人，就应该同样帮助别人不做小人。

在自由主义和社群主义之间寻找一条中间道路

伦理学家查尔斯·泰勒在其《本真性的伦理》一书中提出了这样一个问题：以往人间秩序是对天国秩序的复制，一旦天国秩序崩溃，人与人之间寻找到一种本真性的伦理就成了问题。麦金泰尔在他的《德性之后》中对此也有讨论。这样的问题如今还依然是个问题么？

麦金泰尔在他的书中提出：美德不是终极的东西。什么样的品德才能算得上是一种美德呢？麦金泰尔认为，美德如果离开了宗教和形而上学有关人性及人在世界上的位置的看法，就可能不是美德了。麦金泰尔是因为批评罗尔斯的观点而提出这些看法的，因为恰恰在罗尔斯那里，正义理论是不需要形而上学作为基础的。在麦金泰尔看来，如果我们把正义后面的宗教和形而上学基础抽离之后，所谓的美德完全可能成为一种“恶”（vice），比如，一个强盗团伙，也完全可以按照罗尔斯的正义论来分赃——团伙中的某个人身体弱，尽管他在抢劫时没有花很多力气，但团伙还是应该多分给他一点赃物。强盗团伙完全可以按照这种所谓的“正义原则”来行事。有鉴于此，麦金泰尔强调：正义一定要有相应的宗教和形而上学的基础；德性之后必须有东西。麦金泰尔被看做是一个社群主义者，反对罗尔斯

这样的自由主义者，就此来看，社群主义和自由主义之间的分歧，主要就在于美德和正义后面是否需要依托和基础。

依据您的观察和分析，伦理、宗教、政治在全球化时代下发生了哪些重要变化？

先从伦理学说起。全球化时代与以往的社会完全不一样，人们似乎都生活在地球村里。以往，中国人邻里之间敲敲门，相互间就可以聊聊天；但是现在，你敲开门看到的邻居可能是个美国人。现在你所生活的社会，人们可能拥有很不一样的文化背景、宗教背景和风俗习惯，我们必须了解并考虑这些特殊性，然后才能确保我们涉及他人的行动具有正当性。全球化时代特别强调差别、差异，正因此，我才特别强调“差异的伦理学”。

在政治哲学方面，也是同样的道理。前现代社会，建立一个社会所需的政治、法律和社会政策公正与否，判断起来相对比较容易。但在全球化时代，各种不同信仰的人生活在一起，又该如何制定相应的政策呢？我在哈佛大学完成的博士论文就是讨论这一问题的，涉及自由主义和社群主义之间的争论——自由主义认为，制定政策时不用考虑不同的文化与宗教信仰；而社群主义则认为，如果不考虑文化与宗教信仰之不同，很可能导致“恶”而不是美德。我试图在这两者之间寻求一条中间道路。社群主义立场存在一个弊病，他们认为政治原则应当建立在宗教的和形而上学的基础之上，但是没有讲清楚这些原则应当建立在怎样的宗教和形而上学的基础之上。在我看来，政治原则的建立，应当是由有各种信仰的人，也包括无神论者在内，一起讨论，一直讨论到大家都可以接受。这同罗尔斯所提出的“重叠共识”不一样。“重叠共识”是先把政治原则建立起来，然后让

各派为这样的政治原则各自寻找根据。

有关宗教，一个比较传统的看法就是：在不同甚至相互冲突的宗教中，只有一种是真实的，所有其他的都是谬误。这种立场被称为宗教排他主义 (religious exclusivism)。与此相对照的就是宗教包容主义 (religious inclusivism)，像黑格尔就是一个宗教包容主义者，他认为世上只有一种宗教是绝对真理，但其他宗教并不就是谬误，而是包含着部分真理。我受罗蒂思想的影响，更愿意用一种实用主义的立场来看待宗教：宗教信仰是用来指导一个人的生活的，这样，基督徒认为用基督教信仰来指导其生活就是完满的，佛教徒认为用佛教信仰来指导其生活就是完满的，这样，就有了生活方式的多样性和平等性。

许纪霖

中国文明复兴促成世界历史的中国时刻

采访 | 任思蕴、李纯一



许纪霖

华东师范大学历史系教授，著名学者。1957年生于上海，从民主党派历史研究慢慢进入知识分子研究，因喜爱文学而更关注人的心灵和人性，试图从哲学、宗教的角度分析中国知识分子，并将他们置于现代化的变迁里加以考察。现任上海历史学会副会长、秘书长，中国史学会理事，上海哲学社会科学联合会委员。著有《知识分子十论》《启蒙如何起死回生》等，并主编“知识分子论丛”等刊物。

在“未来10年的中国与世界”系列访谈之“未来10年的中国文化与世界文化”话题中，许纪霖教授说，如果从文明的角度看，10年只是瞬间，10年的发展对文明的改变很有限；但是10年对一个人、一代人来说又非常重要。“我们在思考未来10年时，要放在一个更长的长时段里来思考。今天恐怕已经不容许我们再犯错误了，这就需要对文明的发展打什么旗、走什么路建立一个共识，这恐怕是我们在未来10年中亟待解决的问题。”

许纪霖教授认同东亚尤其是中国的崛起将给世界带来一个崭新的太平洋文明，即多神教文明的空间并列，但也担心当世界历史期待中国时刻出现时，中国却在文明上陷入某种迷失。不过，他相信，中国文明可以凭借“多元一体”的历史经验，在尊重各种不同民族、各种不同的教派社群信仰自由的前提下实现统一的国家认同，并

且为逐渐降临的太平洋多神教文明秩序提供借鉴。

中国文明与现代性文明嫁接融合,为世界带来新的因素

包括您本人在内,学界一度都在热议“世界历史的中国时刻”。未来10年,世界历史的中国时刻是否会真正出现?

这个题目很有吸引力。你很难想像,在10年前,谁敢出这样的题目。但是在今天,谁都会想一想,世界历史当中,中国时刻是不是出现了。

我提出的问题是,“谁之世界历史,何种中国时刻”?

谁之世界历史?在哥伦布发现新大陆之前是没有世界历史的,世界各大轴心文明相对孤独地分布在欧亚大陆,彼此隔绝。直到哥伦布发现新大陆,随着西方列强向全世界扩张,整个世界开始走向一体化;到了18、19世纪,随着工业革命的展开,出现了我们今天说的世界历史。但是,今天我们了解的世界历史,实际上是以欧洲为中心的历史。这个历史呈现基督教的一元化时间观念,在黑格尔的历史哲学当中,世界精神从东方转移到西方,最后在日耳曼民族那里到达顶峰。今天,当我们讨论“世界历史的中国时刻”时,是否有可能超越这种从基督教到黑格尔的历史一元论?如果不能突破的话,可能又会陷入黑格尔的泥潭,不过是认为世界历史的顶峰不在欧洲,又重新回到东方罢了。

按照我的理解,“中国时刻”在世界历史中的出现,首先挑战的

是世界历史本身，世界历史将从一元性文明的线性发展变为多元文明的空间分布。两个多世纪以来，世界的中心在大西洋两岸，19世纪英国是世界霸主，20世纪中叶至今，世界是美国的天下。如今，太平洋西岸正在崛起。东亚的发展，至今也有近半个世纪，先是儒家文明的边缘地区日本的起飞，然后是半核心区域“东亚四小龙”的腾飞，这20年则是儒家文明的核心中国大陆的崛起。2008年全球金融危机之后，世界上谈论很多的是“Chimerica”（中美国）这样一种秩序，即中国和美国共同主宰这个世界。从文明的角度来理解，太平洋两岸将会成为世界历史新的中心。过去两个世纪的大西洋秩序是一神教文明，大西洋两岸都是基督教文明的陆地，但即将出现的太平洋秩序是多神教文明：在太平洋东岸，是仍然主宰着世界的基督教文明，但在其西岸，儒家文明以及它的亚生形态日本文明，以及佛教文明、印度教文明，正在参与到世界历史的进程当中，并开始重新书写和定义世界历史。

不过，世界历史的中国时刻何时到来，依然是一个有争议的问题。所谓改变世界历史的中国时刻，至今为止，依然是一种趋势和可能性，甚至只是一个梦想。从梦想转变为现实的唯一因素，乃是中国文明的重新崛起。

在您看来，中国文明的重新崛起、中国文化的复兴，将来会是何种形态的复兴？未来10年中国文化的发展复兴是否会跟不上经济发展的速度，或者说，高速发展的经济会否挤压文化发展的空间？

这几年我一直在谈一个基本观点，2008年以后中国的崛起只是一个富强国家的崛起，还不是文明的崛起。说到文明，这里要区别两

种不同的文明,一种是古典的轴心文明,如犹太教—基督教文明、伊斯兰教文明、印度教文明和中国文明。另一种是以色列社会学家艾森施塔特(Shmuel Noah Eisenstadt)所说的17、18世纪后出现的新的轴心文明,即现代性文明。现代性文明如今已经席卷全球,没有一个国家、民族可以置身其外。现代性文明可以分为两个层面,第一个层面与富强有关,是价值中性的,包括科学技术、马克斯·韦伯所说的世俗化与工具理性化,以及由此发展出来的一套理性化秩序与制度设置,这个层面的现代性从世界实践来看,可以与各种不同的意识形态嫁接,产生不同的现代性制度类型。第二个层面与文明相关,乃是启蒙运动之后发展出来的一套现代价值观,以及与这套价值观相适应的现代法治、责任制政府等,福山在他的《政治秩序的起源》中就有详细的讨论。

中国的崛起,到目前为止还是在富强的层面上,而在精神文明和政治文明层面,还有很长的路要走。在非价值性的富强层面,中国人可以说如今比欧洲人还更“现代”,身上充溢着19世纪的欧洲人冒险、进取、竞争、理性的精神气质,但为的只是世俗的幸福。这是中国历史上从来没有过的。但是,要进一步发展,必须转向现代性中的文明那一面,即向精神文明和政治文明的方向开拓,向现代性文明的主流方向靠拢。

当世界历史期待着中国时刻出现的时候,中国在文明上却陷入了某种迷失。如今中国终于在富强层面上实现了民族复兴的梦想,但依然没有颠覆以西方为中心的世界历史。中国就像当年的日本一样,只是西方文明的“模范生”而已,而且是一个偏科的“模范生”,这样的文明崛起不能算是中国文明的胜利,或许只是西方文明在东方的一种展现而已。

我们今天为发展承受了很多代价。那么，“中国时刻”到底意味着什么？

这个“中国时刻”一定是改变了世界历史的时刻。也就是说，中国文明作为古老的轴心文明之一，通过与现代性文明的嫁接、融合，重新改变了人们对现代文明的理解，重新定义了世界秩序，给整个世界文明带来新的因素。

比如儒家文明中的和谐观念，就是很好的范例。大西洋秩序的基督教文明追求的是绝对的一神论正义，但是太平洋秩序既然是多神教的文明，就需要另外一种和谐的智慧，即孔子所说的“和而不同”。首先承认不同文明之间的差异性，其次寻求不同文明之间共享的那部分价值，以建立和平相处的世界新秩序。未来的普适文明，与大西洋秩序不同，不再以基督教文明为唯一“教义”，而是太平洋两岸不同的轴心文明之间，通过对话和交流，能够共同承认的那些价值。只有中国这样一个古老的文明大国展现出既具有现代文明普遍要素，同时又显然不同于欧美的另一种模式时，我们才可以说世界历史的中国时刻出现了，而从那一刻起，中国将重新定义和改变世界历史。

中国可以贡献给世界秩序的智慧，除了刚才提到的和谐，还有哪些方面？

历史上的中国文明，虽然以儒家为核心，但从来不是儒家独纲，在大部分历史时期，心灵秩序上是儒道佛三教并存，政治秩序则是霸王道杂之。无论是处理人的精神信仰，还是建构政治共同体，中国文明有自己的“多元一体”的历史经验，这刚好可以为逐渐降临的太平洋多神教文明秩序提供借鉴。今天的世界已经形成多元文明的格

局,问题在于如何在多元文明之中形成一体的秩序?这个一体以一种什么样的建制得以实现?“二战”后,整个世界在价值观上已经逐渐接近,公认联合国各种宣言、决议确定的自由、民主、法治、人权、公平、正义等为普遍的文明价值观,尽管不同国家对其的理解以及孰为优先上不太一样。但是,至今为止,世界的普遍秩序依然在理念形态。康德所追求的“世界永久和平”如何实现?全球的文明价值如何落实为一套有效治理世界不同主权利益冲突的机制?“二战”后建立的联合国及其安理会是一套成熟的机制,但功能有限,哈贝马斯设想的全球的公共领域,《帝国》(*Empire*)作者哈特(Michael Hardt)、奈格里(Antonio Negri)想像的全球的“诸众”共同体,等等,至今为止都是乌托邦。

中国对世界的贡献恐怕要在这个意义上来思考。过去中国是一个以文明为中心的帝国,近代之后转变为现代民族国家。民族国家注重其自身的特殊利益和特殊价值,但今日的中国更是一个文明大国,这就意味着中国的国家思维不仅要考虑民族的特殊利益,而且也要回到汉唐的帝国气象,从重建世界秩序的角度来思考。我们今天不能仅仅用民族国家的主权语言来自我辩护。文明大国除了主权语言以外,还需要一套全球都听得懂、可以接受的普适文明话语。通过普适的文明话语伸张自身的国家利益,同时又将中华文化提升为普适文明的一部分,这是中国作为文明大国要担当的责任。

在期待有可能出现的中国时刻的过程中,中国的知识分子应该有怎样的担当?

中国知识分子如今的毛病,是胸怀太狭窄,只看到眼底的那些利益。中国士大夫过去是“修身齐家治国平天下”,这个“天下”意

味着全人类，包括华夏，也包括蛮夷，带有人类普遍主义意识。近代之后，传统的天下主义转化为现代的世界主义，1919年的“五四”爱国运动，学生上街抗议巴黎和会，主要申辩的理由是说它违背了世界公理，是不合理的强权。“五四”的爱国主义是具有世界主义背景的爱国主义，那个时候知识分子的胸怀非常大。然而，这些年民族主义高涨的结果，使得不少知识分子更多是从狭隘的国家、民族利益来思考，甚至连国家利益都太大，盘算的只是地方利益乃至自身所属的阶层利益或集团利益。

知识分子按照其本性来说，应该是“天下为公”，中国文明的复兴也要放到“天下”的背景里来思考和衡量。中华文明的复兴不仅仅对中华民族是“好的”，而且对天下和世界同样是“好的”。古代中国文明之所以绵延数千年而不绝，乃是不以夷夏为畛域，而是以开放的心态融合天下之精华：一方面“以夏变夷”，将华夏文明从中原散布到东西南北，另一方面也“以夷变夏”，擅长将蛮夷的异质文化内化到中国文明自身之中。今天的中国需要“新天下主义”，以天下文明包括西方文明、中国文明来建构中国未来的新文明。在古代中国，只有像南宋那样的衰世才讲“夷夏之辨”，而在汉唐盛世，更多展现的是超越夷夏的天下主义。今天的中国处于前所未有的盛世，更要有汉唐那样的大气，那样的天下主义气势。

寻求自身的文化认同，和接受普世文明并不冲突

文化认同是不同民族对自身身份的确认。在全球化过程中，不同民族也有可能会加强自身的身份认同以抵制全球化浪潮的侵袭，从而阻碍全球化进程的进一步深化。对此您怎么看？

文化认同是19世纪末以后困扰了中国一个多世纪的大问题。这也是全球化进程中,几乎所有后发国家都会碰到的问题。我们怎样在全球化当中一方面接受现代文明,另一方面又保持自身的文化认同,至今仍然有待解决、颇显尖锐。在这方面,近代有两个国家走过的不同极端道路值得我们吸取教训,一个是用文化抵抗文明的德国,一个是用文明压抑文化的土耳其。

德国在近代面临的困境,就是以英法为代表的主流文明的压迫。德国从19世纪开始出现浪漫主义,试图用德国自身特殊的文化去抵抗英法代表的文明,创造一种另类现代性,最后的结果是失败。“二战”之后,德意志民族痛定思痛,重新回归主流文明,同时又保留自身的社会民主主义文化传统,到了欧洲普遍衰落的今天,德国反而独树一帜,成为欧盟的中流砥柱、经济引擎。可见,一个追求崛起的落后民族,惟有顺应主流文明,同时借助自身的文化传统,有所发展和变化,才能有民族复兴的未来。

与德国相反的是近代土耳其的道路。土耳其的前身是奥斯曼帝国,20世纪初发生凯末尔领导的土耳其革命,走上了一条全盘欧化的道路,不仅实现政教分离,而且彻底世俗化,原来的主流宗教伊斯兰教被驱逐出所有的公共空间,只能作为个人信仰而存在。这条用文明压抑文化的道路走了差不多100年。土耳其虽然实现了现代化,却再也无法恢复奥斯曼帝国当年的雄风。亨廷顿认为,土耳其成了一个被撕裂的国家——上层是类似西欧那样的现代文明制度,而底层依然是无法战胜的穆斯林文化的天下。也就是说,文明一直战胜不了文化,反而造成了国家的撕裂。

进入21世纪之后,土耳其开始试图走出这一近代困境,奥斯曼帝国末年的思想家格卡尔普(Ziya Gokalp)又被重新提及,今天的土

耳其实践的正是格卡尔普当年的思路。格卡尔普认为，在现代性文明到来时，原来的伊斯兰文明应该后退一步，变为特殊的民族文化，但普适的文明无法替代和取消特殊的民族文化，因为这是一个民族得以自我认同、保持自己文化特殊性、产生心灵认同之所在。不过，格卡尔普没有解决的是政治秩序与心灵秩序二者之间的接轨问题。在土耳其，传统的伊斯兰教是否可以发展成为美国那样将国家与社会认同内在合一的国家性“公民宗教”，依然有待观察。

接受现代文明与保持自身文化的独特性，对于今天的中国来说也非常重要。

是的。寻求自身的文化认同和接受普世文明是不冲突的。当然，从1990年代开始的儒家文化热、佛教文化热等各种文化热潮来看，大家都在各自寻找心灵的秩序、文化的秩序，这都是很强的文化认同。文化认同问题在个人层面上争论并不大，争论比较大的是，中国最后的文化认同到底是什么。

以土耳其面临的困境来回观中国，问题是一样的。对中国而言，多元的轴心文明不是一个外部世界的问题，而完全是一个国家的内部问题，儒、道、佛、基督、伊斯兰教，这五种宗教在中国内部都影响巨大、教众甚多，那么，我们如何实现“多元一体”，在尊重各种不同民族、各种不同的教派社群信仰自由的前提下实现统一的国家认同？这个问题非常复杂。中国的版图与欧洲差不多大，欧洲今天可以实现某种程度上的一体化，乃是因为欧洲各国各民族除了有共同的基督教背景之外，还有近代以来的启蒙价值，成为价值认同的共同基础。美国是一个没有民族却多种族的国家，内部有基于不同移民社群所形成的多元文化，但宪法和开国以来的建国文本形成了一种以

自由、平等、民主为核心价值的“公民宗教”；而中国这样一个多民族、多宗教的国家，在建国（国家制度建构）的同时，也面临着建族（统一的国族认同和价值认同）的重要任务。这几年不少新儒家提倡复兴儒家，将儒家打造成统一的国教或者“公民宗教”。儒家作为一种“心灵宗教”的复兴恐怕很少有人反对，但是否可以成为“公民宗教”，作为统一国族的价值基础？不要说信奉佛教、伊斯兰教的西部少数民族难以接受，即使是具有多元信仰的汉族群体内部，也是颇具争议的。在我看来，儒家的前景还是在于作为一种非正式的、社会性的“秩序宗教”，渗透到不同宗教和主义的伦理规范之中，将之儒家化，起到整合社会、伦理规范和人心秩序的功能；而更具有政治文化功能的国族认同基础，在于以宪法为中心而得以建构的国家核心价值观。

未来10年，中国和印度能否凭借各自优势在全球竞争中有更大作为？所谓的“亚洲价值观”能否真正建立起来？

谈到亚洲，我要特别提到布热津斯基(Zbigniew Kazimierz Brzezinski)。他的著作《战略远见：美国与全球权力危机》(*Strategic Vision: American and the Crisis of Global Power*)中对亚洲的看法很值得注意。他说，今天的亚洲很像20世纪上半叶的欧洲，当时英、法、德、奥匈帝国同时面临现代化的崛起，民族主义意识高涨，国际利益相互冲突、不可协调。今天的亚洲也是这样。日本、韩国、中国、印度甚至印尼，先后纷纷崛起，国家和地区之间的各种冲突有强化的趋势。从这个意义上说，我们之前展望的太平洋秩序并不太平。亚洲至今为止还没有找到像今天欧洲那样和平共处的价值共识和协调机制。亚洲各国在历史上多次发生国家主义主导的战争，但各国并没

有从中吸取足够的教训。此外，这一地区的文明也非常多元，中国文明、印度文明、印尼的穆斯林文明、日本的亚文明、韩国的基督教文明，等等，等于是一个轴心文明的小世界，文明之间的相互理解和容忍也有相当的难度。

当然我对此也不是特别悲观，亚洲各国上层因为意识形态、文明类型和国家利益而相互冲突，使得摩擦不断，甚至有产生局部战争的可能性；而下层则因为共同的市场网络而连为一体。今天的整个世界，经济、贸易、金融全球化，可谓一损俱损、一荣俱荣，冲突毕竟是有限的。

技术的发展可能会给文明和文化的形态带来巨大的变革。那么未来10年，互联网的发展会否为促进文化的发展贡献更多？

互联网会让这个世界变得更加一体化。文明和文化都是一套资讯，都会越来越为整个世界、而不是一个民族分享。比如现在中国和日本孩子之间的相似性，要远远超过与他们各自父辈之间的相似性。按照这个趋势，未来世界很可能是通过代际来划分，即接受什么样的资讯、接受什么样的知识，就会形成什么类型的文化人。

当然，这种共享是有限的，人类的通天塔毕竟难以建成。因为人不是永远生活在公共世界中，人类还有心灵世界，人类在心灵世界里使用的一定是地域化的语言，因而与自身的文化关怀相关联。在这个意义上，文明永远也不可能战胜和取代文化。我在想，以后的战争可能不是发生在现实世界，也许更多是在网络的虚拟世界中。因为现实世界的系统生活和日常生活日益依赖网络，一旦网络战争摧毁了现实世界赖以存在的网络中枢，是否会带来某种比“二战”更严重的毁灭性结果，我们目前都难以预料。

陈 来

确立中国文化的自主性更需有世界眼光

采访 | 任思蕴



陈 来

清华大学国学研究院院长、哲学系教授。师从著名学者冯友兰和张岱年，于1985年获得北京大学哲学系博士学位。主要学术领域为中国哲学史，研究方向包括儒家哲学、宋元明清理学、现代儒家哲学等，著有《朱熹哲学研究》《有无之境——王阳明哲学的精神》《古代思想文化的世界》《传统与现代：人文主义的视界》等。

许多时间以来，中国的人文社会科学研究关注的问题、使用的概念、利用的文献资料甚至于研究立场，很大程度上还没有确立起自己的独特标准，这使得中国的人文社会科学研究，在世界上很难取得与中国的大国经济地位相匹配的话语权。以中华文明研究和中国学研究为例，中华文明在很长时期内似乎都面临着“被别人研究”的尴尬，学术界更是有“中国学研究在海外”的说法。

经历20世纪80年代以来中国人文社会科学领域大规模的学术引进，时至今日，如何在与西方学术的深入互动中确立中国人文社会科学的学术自觉和自信、提升中国学术的话语权，正成为当下学术界关注的热点。

对于如何再认识中华文明的价值与意义，陈来教授曾以夏商周的中国早期文化演进为例，指出中华文明自古以来的精神气质，或可以为我们

思考这一问题提供借鉴。陈来教授认为：从早期文化演进来看，夏商周的文化模式虽有所差异，但三代以来也发展着一种连续性的气质，这种气质以黄河中下游的文化为总体背景，从西周文化开始定型，经过轴心时代的发展，演变成中国文明的基本原则，集中表现为重孝、亲人、贵民、崇德。重孝体现为殷商繁盛的祖先祭祀；而在周代的礼乐文化中，更强烈地表现为对宗族成员的亲和情感，对人间生活、人际关系的热爱，以及对家庭家族的义务和依赖，这些都体现出古代中国人对自己和所处世界的价值态度。

从精神气质把握中华文明发展的内在线索

您用了“精神气质”一词来概括中华文明三代的贯通。“精神气质”(ethos)一词更源初的意义应该是来自古希腊，有点类似于黑格尔说的“世界精神”。是什么促使您想到用“精神气质”一词来讨论中华文明的？

ethos这个词，自近代以来成为一个比较重要的观念，它其实并不是来自哲学，从谢林到黑格尔等，都是强调文化精神或者民族精神的，他们不用这个词。人类学则一直比较重视这个词。早期，鲁思·本尼迪克特(Ruth Benedict)还是用“文化模式”，ethos用得不是特别多；而到了晚近，克利福德·格尔茨(Clifford Geertz)用“文化的解释”，越来越强调ethos。

人类学比较强调ethos这个词，并且把这个词和世界观分开。ethos比较强调道德审美，就是我们讲的文化取向、价值态度。世界观则是近代哲学强调的，偏重认知性的，即一元的还是二元的？是辩证

的还是其他的？

我研究古代文明时很注重借用人类学的方法，特别是宗教人类学和社会学的方法。那时候还是前哲学的时代，哲学并未出现，因此不能用哲学的方法。当然，我指的文化人类学的方法和考古学领域是不一样的，不是侧重于物质形态和考古学文化，而是更注重从精神世界观方面来把握整个文明发展的内在线索。因此，我试图从精神气质角度来看中华文明发展中的文化精神。我认为，对中国古代文明的研究，不仅要有各个地域性的考古学文化的研究，也不仅限于从青铜器、文字、城邑等实体角度来看文明的发展，我们更加注重寻找文明内在的 *ethos*，研究文化精神、文化传统等，与考古学家、历史学家、思想史学家等的研究视角是有所不同的。其实，*ethos* 在研究现代化的问题中也常用，比如在马克斯·韦伯的著作中。

中华文明存续了五千年，但是，对于中华文明的“精神气质”或者说“中华文明的根底”，却是人言言殊。对此您怎么看？

夏商周三代以来的传统如何把握？我觉得这还是研究中国文明的学者应该注重的的问题，现在这方面的研究还是比较少。我总结了中华文明几个方面的精神气质，比如重孝、亲人、贵民、崇德等，这些都是从商周的资料来概括的，夏的相关资料都还只是推测，当然，也可以通过《尚书》的内容来追溯。虽然古典资料的运用要谨慎，但是我们至少可以从中看到周代的人是如何追溯文明的——不管这个文明在历史上是如何被发现的，但是在周代人的意识中的确是有一种传统的自觉。这种自觉就是，怎样从精神气质的角度切入对文明的认识。这是比较内在的一个研究理路。

仅就“精神气质”而言，这个提法现在还不多用，因此从这点上

来讲还算不上人言言殊。当然，如果这方面讨论趋于热烈，那么肯定有多种不同角度。但大体上，也不会绕过上述的重孝、亲人、贵民、崇德等方面。因为研究资料有限，古代的资料最重要的就是《尚书》，研究古代文明不像研究近代这般有丰富资料可用。“孝悌和亲”的伦理文化、“文质彬彬”的礼乐文化、“远神近人”的人本信仰等，这些传统都是从三代以来就有的，当然，到后来也都会有发展。比如远神近人，这一点在西周时期已经很明显了，当时的人们认为，天道很远，人很近，所以神和天的世界不用否定也不用太关心，要把精神关注在人世和人文；而在商代的时候，鬼神祭祀还是很繁荣的，此后就慢慢变化了，用《礼记》的追溯来讲就是近人，对神已经敬而远之了。

多样化的国学教育并非坏事

您似乎特别赞赏您的老师冯友兰先生在有关传统与现代关系问题上提出的“照着讲”和“接着讲”的说法。

冯先生的“照着讲”和“接着讲”，仅仅是就哲学史和哲学的分别而言。哲学史不能自己讲一套，一定要照着古人讲的来描述、概括、介绍和解释，所以，按照冯先生的通俗表达，哲学史是要“照着讲”。

但是，哲学不需要亦步亦趋跟着哲学史讲，一定要有创造性，要对时代有新理解和新发展。冯先生又说，这种发展不是凭空的，一定要与传统有积极的关系。如今任何哲学思维、哲学体系的建立，都不可能是原创的。原创表示空无一本。在老子生活的文明初期可以原创，在今天则不可能。因此，冯先生“接着讲”的意思，一是不可能有空无一本的原创，一定要接续传统的讨论来延伸；二是不能重复，要

根据新的时代、新的文化发展有新的思考。

现在我们面临的一个问题是,对于我们要“照着讲”的那个传统的中国性,大家各执一词,莫衷一是。比如,像“国学经典如何教”这类问题,也有很多争议。我们应该如何“照着讲”呢?

如何理解中国,学习传统?经典怎么教?这类问题,其实也就是哪些文本最能体现中国性的问题。看待这些问题还是要广和狭相结合。比如四书,就价值观来讲,四书就是中国性的代表,古人当然也这样认为。但这样容易让一般人误以为了解中国文化只要看四书就行,而实际上中国文化的典籍非常多,四书只是入门的基础。

宋代人很小心,告诉你看这本书的时候,怕你一辈子就看这本,还会告诉你应该在更大的范围里掌握这个文化。现在的传统文化教育,一方面可以告知哪些典籍代表中国文化哪些部分,另一方面也要防止以偏概全。至于传统文化怎么教,古代也不是只有一种教法,现代自然更不必拘泥。如今,用哪些经典来代表中国文化,这个的确是亦简单亦复杂的问题。

比如,钱穆举了七本国学书,认为它们代表中国最基本的思想文化。这些书包括孔孟老庄、《六祖坛经》、朱子《近思录》和王阳明《传习录》。其中,四书里面只取一半,没有选《大学》《中庸》,而是加进了老庄,中国文化中儒道互补。今天我们所谓的主流价值观当然是以孔孟为代表,但是从文化精神的各个其他方面来讲,道家思想是重要的方面,所以钱穆加入了老庄。然后,他又把中国佛教经典列入,不是用印度传来的佛教经典,而是用中国化了的佛教经典《坛经》。这也是很重要的,至少一千多年来的中国文明中,佛教已经成为内在发展的一部分,儒教、道教文化都受其影响。

此外，钱穆还选了宋明理学的两部重要经典。一千多年以来，别说中国，即使在整个东亚文明里，朱子和王阳明都是重要人物。总体而言，钱穆推荐的几本书是很有道理的。而我们今天大学的通识教育重点又不同了，四书算是比较流行的，但是教授《传习录》《近思录》就比较少。

眼下不少高校设立了“国学研究院”，清华大学国学研究院是比较突出的代表。几年下来，以国学研究院的方式培养学生的模式取得成功了么？如今，各个高校以自己的方式教授国学，会不会扩大大家对国学认识的分歧？

老的清华国学院主要是培养学生，现在的清华国学研究院不提供学位教育，而是从博士后开始招人，确切讲是个研究基地。其他院校的有些国学院是做学位教育的，比如中国人民大学。

现在全国的国学院的教学确实没有统一，这并不是坏事。国学现在并未被国家承认为一级学科，因此也不存在一种格式化的去统一它的努力。如果变成一级学科，规范性很强，那么在现在还不成熟的状态下，统一教学可能反而并不适合不同的学校。

我们的国学教育有五六十年的时间没有作为统一的科目，这和台湾不一样。台湾的国文系就是中文系，中国哲学的研究在台湾并不是放在哲学系，而是放在中文系，在国学的框架里，他们的哲学系的重点在西洋哲学。他们有一个延续的传统和一套相对统一的做法。大陆没有这个传统，大家都是根据自己的情况来安排，负责国学科目的老师可能是文史哲各系的，每个人的进路不同，授课意愿可能也只是个别地满足一些教学需要。因此，现在的多样化反而符合我们实际的需要。的确需要经过比较长时间的实践，才能判断国学教育能

否有一种整体性的方向。

一套通用的通识教育或者国学教育的教材，在不久的将来有可能出现么？

我觉得有这个可能。现在其实有这个条件，问题在于有没有人去。在学位教育的体系内，大家还是比较注重针对本科和硕士教育的教材建设的。

我认为要发展出一套好的国学类通识教材并不难，这不需要高深的学术研究，关键是事在人为。此外，这类教材未必需要国家统一组织，可以由一些有积极性、有文化眼光的出版社来牵头，并和一些国学机构合作。好的通识教材出来以后，受众会越来越多。

通识教育现在在我国怎么开展，这个问题还涉及现有教育体制改革，比如能不能适当减少政治课程的必修学分，怎么设计通识课程和其他课程的衔接。这些才是更复杂的问题，而教材还是相对容易的环节。

学术以外的立场促使了知识分子的分化

在古今问题之外，中西问题也一直是缠绕不去的重要话题。就人文社会科学而言，如何处理好全球化与本土化的关系，始终是个挑战。经历了20世纪80年代以来的大规模引进西方学术之后，现在我们到了确立中国人文社会科学自主性的最佳时候了么？

20世纪80年代以来我们大规模引进西方学术，而现在的引进规模应该说更大。中国人文社会科学自主性的确立，是不存在问题的，对我们做国学研究的人而言尤其如此。清华国学研究院的口号是

“中国主体，世界眼光”。当年老的清华国学院为什么辉煌？就是因为它不固守清人的传统，有世界眼光。当时我们研究水平很低，把世界汉学看做境界来试图接近。当时世界汉学已开始用一些近代的方法研究古典的中国文化，取得相当大的成果，引起了胡适、陈垣等很多人的重视。

今天的中国学术也应该向老的清华国学院学习。现在是全球化时代，大家必须立足更大的视野做研究，才能有好的成果。现在西方人的研究都是从全球的人文科学、自然科学的角度，构成新的看问题的角度和视野，如果我们没有这样的视野，如果我们研究中国问题的人只关注中国的东西，很难达到很高的境界。

所以，确立文化自主性和引进西方文化不矛盾。我们今天强调中国文化自主性，并不是要结束西方文化的引进，而是要进一步从全世界引进学术文化。要注意的是，不能被引进的东西埋没自身的问题意识和自身研究的主体性，不能完全跟着西方走。西方对中国的研究有时是为了解决自己文化的问题，有时候需要通过中国文化研究来自我反省和思考，并不完全是一种实证性的研究，有时甚至有偏差，这种偏差也是为了满足自己体系纠错的需要。所以不能盲目跟风。

过去有一个概念叫“预流”，意思是，世界出现了这个潮流，我们也能够参与进去。而今，我们应该慢慢把这个关系倒过来，希望自己变成学术的主流，让世界预我们的流。有一种说法是，中国研究和日本研究在西方不一样，西方研究日本还是要跟着日本人的日本研究走，而对中国的研究不见得是跟着中国人的中国研究走。我们应该让世界上的中国研究也跟着中国走，这样才能使人文社科的自主性逐步确立起来。

中国人文社会科学的自主性，同诸多成熟的科学共同体的形成密切相关。现在，课题多了，学术经费多了，但是，成熟的科学共同体是否也相应增加了呢？

课题和经费多了，对学术并不一定有促进。我自己几乎不申请课题，都是自己做研究。但是我这样也不能作为通例，因为现在年轻学者碰到很多实际问题。比如，我自己做的研究，找出版社出版成果，出版社或许很高兴地出版了，但是年轻人相对还没有那么顺利，出版社可能还会反过来向他要钱，这个钱就要从科研经费中来。

另外，还有个我最不喜欢的现状：很多学校评副教授、教授，评价体系中第一位要看的不是你的著作，而是看你是否得到各种基金支持。这种因果倒置相当于鼓励大家把申请课题放在学术研究的前面。有些课题当然也是和学术研究有关的，但是课题有时候是有导向性的，学者很可能申请一些自己其实并不愿意做的课题。这样的话，做下来成果不会太好。

另外，整个教育体制动不动评比，依据之一就是课题数量，这不是一种注重内涵发展的评比，最终的后果就是数量膨胀而内涵空洞化。

与经济成就相比，中国的人文社会科学在全球的话语权总是相对滞后，甚至与印度学者的全球学术声望相比都逊色不少。中国缺乏像阿玛蒂亚·森、斯皮瓦克、杜赞奇这样有全球影响力的学者。根据您的分析，其间的可能原因何在？

从个体上来讲，印度学者能熟练运用英文，这肯定是个重要条件。另外，阿玛蒂亚·森、杜赞奇等学者是印度裔，他们都是在西方

的教育和学术体制中发展的，严格来说并不算是印度学者，他们还是西方的知识分子，是完全从西方的学术教育、知识生产系统里面出来的，所以，他们和其他西方学者是一样的。

当然，西方学者若细分，可以分出一些族裔的团体，比如犹太裔，是典型的科学共同体中的亚团体。印度学者是不是已经达到犹太裔知识分子那种团体性显著的程度？现在还不明显，但或许是个趋势。斯皮瓦克是注重殖民研究的学者，这里有一个合理的解释，因为印度是经历过殖民地时代的，他们对后殖民的看法比殖民国家的研究更深刻。因此，有些领域正好适合印度人研究。个别知识分子的知名度与他属的族裔的话语权问题并不能直接对应。另一个例子就是福山，他是个美国知识分子，不能把他看做日本学术界的话语权的代表。当然，其实我们无须过于看重这些空洞的民族主义的表达；致力于在学术领域做出第一流成绩才是更重要的。

西方学界有些明显的学派，比如加州学派等。而在国内，知识分子之间彼此的批评、指责过多，对科学共同体的形成、凝聚的伤害比较大。这种现状，有何值得反思之处？

现在往往是学术以外的立场促使了知识分子之间的分化，如果说有派别，并不是学术思想上的派别，而是学术以外的分歧，比如政治观点的差异。学术以外的因素造成派别的出现，在这些派别之间存在一些复杂的纠葛，并不是很健康，相互之间的反对和攻击不少。这些年来，经过良性的学术互动出现的学派的确很少，知识分子的个体身份更明显。思想上的、政治上的派别比较多，学术上的派别很少，文史学界可以称之为“派”的几乎没有。这与一些客观现状也有关，比如学者只关注项目申请，忽视了真正的学术研究，这不利于学

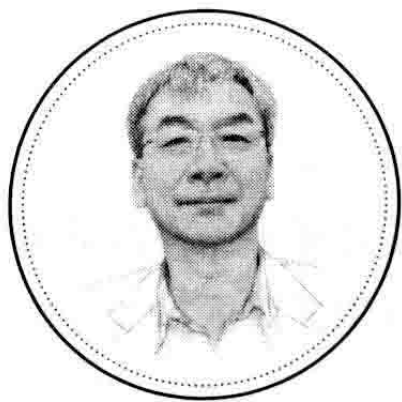
派形成。

对照国外的情况看,西方的学术交流较多,而在中国,学术会议不少,但真正的学术交流不多,地方上的学者更是很少有参与学术交流的机会。另外,西方人求新的意识比较强,新一代人出来,总是有推翻老一代的企图,明显地存在试图与前辈区别开来的愿望,这也促进了新学派的形成。

白永瑞

从“东亚”寻找创造新文明的可能性

采访 | 杨逸淇



白永瑞

韩国延世大学国学研究院院长、历史系和中国近代史教授、韩国中国近现代史学会会长。主要研究方向为近代东亚的文化认同和中、日、韩三国的亚洲观。著有《中国现代大学文化研究：认同性危机与社会变革》《回归东亚：探索中国的近代性》《思想东亚：韩半岛视角的历史与实践》等。

近年来，东亚国家成功的现代化经验逐步受到了世人的瞩目，其结果是：过去未曾受到关注的东亚国家文化也逐渐受到了青睐。与此呼应的是，在中国、韩国和日本，学者们开始将东亚地域作为一个单位来思考，关于东亚的讨论和论述越来越活跃，乃至有学者惊呼：“我们迎来了前所未有的东亚论述的丰收时代。”

作为东亚论述的主要倡导者之一，白永瑞一面根植于朝鲜半岛的历史经验，一面将视野放大到东亚乃至整个亚洲，期望通过思想和知识生产，推动东亚区域性和平的到来。在韩国和日本学界，白永瑞的东亚论述被冠以“作为变革论的东亚论述”、“作为实践课题的东亚论述”或“代案体制理论”等名称。

正如这些名称所显示的那样，白永瑞的东亚论述并不单纯是一种学术成果，而是浓缩了他大学教书和编辑杂志的活动经验。对此，他自己形

容为“作为制度的学问”和“作为运动的学问”。

白永瑞自20世纪70年代末开始参与韩国思想刊物《创作与批评》季刊的编辑工作，一直做到现在主编的位置。近30年的编辑活动（所谓“作为运动的学问”）对他来说，不仅是半生学习的场所，也是实践的舞台。伴随着《创作与批评》的成长，他一直在探索能够使韩国社会更民主、更人性、更具主体性的理论和实践方案，同时为阐明其对东亚邻国社会发展和共生所具有的意义而不断努力。

白永瑞如何评价“亚洲作为方法”这样一种思维？如何看待形成中的新亚洲价值观？如何描述东亚共同体？如何解读韩国人的中国观？

“东亚论述”不只是一个学理问题，而且是一个实践问题

多年来，在亚洲思想学术界，强调突破西方中心论，引入亚洲视野，从而更真实地反映亚洲现实境况的学者和论著越来越多，如日本学者沟口雄三的《作为方法的中国》，印度学者帕沙·查特吉的《民族主义思想与殖民地世界》，新加坡学者马凯硕的《新亚洲半球：势不可挡的全球权力东移》，中国学者孙歌和汪晖等人的著作，其中也包括您的《思想东亚》。这些思想论著的出现，是否有着相同或相似的历史背景？

首先是数十年来亚洲国家取得了引人注目的经济发展成就，这就为关于亚洲文化在经济成功与政治确认上发挥出作用的新理论的产生提供了物质基础。另一方面，“冷战”结束后，世界呈现多极化趋势，世界知识的生产体系发生变化，这为亚洲知识界从自己的立场

出发表述自身提供了前所未有的学术环境。事实上，正是在探索新理念的过程中重新发现了“东亚”。他们想从这里寻找出创造新理念和文明的可能性。

在韩国，从20世纪90年代开始，“东亚论述”就十分兴盛。有评论指出：“东亚论述”与韩国社会的主流话题——关于民族和统一的讨论并驾齐驱，已然成为知识界的新兴公共话题，拥有相当的话语权。

可是，从深层次看，我们仍然可以从韩国思想史的脉络中找到这个话题的渊源。19世纪末，朝鲜知识分子面对西方列强的侵略，在追求东亚三国联动的过程中，已经开始将包括韩国在内的东亚作为一个单位来思考。但是这种思维方式在日本帝国主义的殖民统治下只能转为地下伏流。其后，在“自由阵营”与“共产阵营”对峙的“冷战”秩序下，这种思维方式依然不能迸发出来。只有到了20世纪90年代，随着国内外局势的变化，它才“回归”正道。

提出“亚洲作为方法”，把亚洲当做一个具有共同的历史、文化和知识的共同体或者空间，这样的一种思维也常常被许多人批评为是一种幻觉或想像，因为亚洲包括东亚内部，其实相互之间的差异也是非常巨大的。您又是如何看待这种批评意见的？

的确，“东亚”这个概念本身有些抽象，甚至有点浪漫的气息，但是我们必须了解为何需要这样一种视角。日本学者最早提出“东亚”的概念，其后，韩国和中国的学者也开始论述这个问题。我要强调的是，“东亚”不是一个地理概念，也不是一个固定化的概念，而是处在不断地重构之中。比如，1997年亚洲金融危机后，出

现了“东盟+3”体制。之后,日本又提出再加上印度、澳大利亚、新西兰,建设东亚共同体,于是,“东亚”的概念里又包括了印度。再如,美国的国际战略中,出于对亚洲和太平洋国家的重视,出现了“亚太”概念。

“东亚论述”不只是一个学理问题,而且是一个实践问题。为了重述过去东亚地区的历史,为了提供对未来历史的新视角,期望“东亚论述”能够成为有利的工具。不然,“东亚论述”也只不过是一个流行论述而已。

“亚洲共同体”这一想像的形成,很大程度上同20世纪90年代以来亚洲经济和文化生产的发展和崛起密切相关,不少学者还提出了建立亚洲共同市场甚至构建“亚元”的构想。但是,随着全球金融危机导致的欧盟内部的分裂和欧元危机,上述的构想是不是也同样变得越来越虚无缥缈了?

亚洲共同体有两个侧面。社会科学者关注国家政策意义上的亚洲共同体,倾向于分析在国家和资本的主导下,政治和经济领域相互依存度日益增强的地域现实,以及在此基础上的地域合作体制的制度化。就此而言,我认为,由于亚洲内部各国的国家利益难以调和,每个国家的实力又不对称,亚洲共同体是不易实现的理想。而人文学者主要关注文化和价值领域,亚洲共同体被想像为亚洲公民自发推动的、具有个人联合体性质的乌托邦。就此而言,我认为,为了未来的亚洲和平,沿着建立真正意义上的东亚共同体的方向发展,就需要民间力量的参与,并以此推动国家间的合作。

我们注意到,与倡导建立“亚洲共同体”的构想并行不悖,始终

存在着某种“脱亚入欧”的思潮，比如说日本的福泽谕吉。类似民族主义的思维，究竟在多大程度上会牵制着“思想东亚”的形成？

20世纪七八十年代，韩国知识分子提倡的民族主义是对西方中心主义的反思，是立足于民族和民众生活探索反抗理论和新的世界观的一种理念。90年代之后韩国推行民主化运动，在此过程中开始对之前支配韩国知识阶层的所谓抵抗性民族主义加以反省。与此同时，世界形势也发生了巨大变化。随着“冷战”秩序的崩溃，1990年韩国与俄罗斯建交，1992年韩国与中国正式建交，借此韩国终于超越“半国”，开始想像东亚区域。随着经贸往来的密切，市场的拓宽，人员交往的增加，逐渐形成了“韩国在东亚，东亚在韩国”的局面。现实要求有新思路，“东亚论述”的勃兴就在于东亚概念能够帮我们在克服民族主义的闭锁性的同时，从东亚范畴内认识韩国。

我们需要进一步深入思考“联动的东亚”，探索人的解放的道路

由于美国经济和军事实力的强大，以美国为主导的亚太共同体的趋势日益增强。那么，从地缘政治角度看，所谓“亚太”的概念，会不会重新改写“亚洲”的内涵？或者说，在与美国主导的“亚太”地域概念竞争过程中，“东亚”一词会呈现出哪些新的意义？

非常有趣的是，我在研究“东亚”概念在日本流变的历史脉络时发现，这个概念的诞生正是源于反美和反西方中心论。而今天的现实是，美国实际上已经进入亚洲，并成为亚洲的一部分。用一位印度学者的话来说，美国是“我们内部的亲密敌人”。未来在建立东亚共同体的过程中，如何与美国相处？我们韩国人创造了“用美”概念，

即与美国保持一定的距离以推行自己的战略。

对此,至少在安全、军事方面具有压倒优势的美国,也开始担心自己是否会在东亚受到排斥,因此东亚秩序的未来,必然在美国单极的主导权与东亚多极的地域统合努力之间妥协、在竞争的过程中展开。虽然会不安定,但是脱中心、多中心的步伐已经迈出。

东亚地区经历了中华帝国、日本殖民以及美国势力这三个核心的秩序轮替,那么在以“东亚共同体”为代表的东亚新秩序建立的过程中,“中国威胁论”的喧嚣依然经常出现的原因是什么呢?

中国经济的快速发展,国家经济总量的急剧增加,是让人联想到中华帝国复活的关键因素。可是,如果不从国家经济总量,而是从人均国民收入来看,或者从国内的阶层、地域和民族间的贫富分化来看中国的经济实力和持续经济增长的可能性,对中国经济的未来则有乐观和悲观两种观点的争论,至少还看不到中国有超过美国而成为世界霸权国家的可能性。尽管如此,无论是从实体上还是从形象上,中国在规模上的绝对优势,不能不让周边国家意识到它的存在。

我主张在讨论中国是否真的是对周围国家构成威胁的强国的问題时,应该将对中國实体的考察,与对历史和文化记忆中的大国形象的探讨区分开来。但在韩国和日本,人们常常将两者混为一谈。现在中国如果真的成为威胁性存在,则必须具备三大要素。首先中国必须有威胁邻国的意图(intention)和能力(capability),与这两种要素相连的,感觉到中国威胁的一方的感觉或认识(perception)也是重要因素。对此,不仅邻国的有形力量(国力)会起作用,其国家内部一般人对中国的认识也会发挥一定的影响。所以,对中国的历史、文化记忆,即对帝国的记忆,在现实生活中成为

导出“中国威胁论”的重要因素。

您对于朝鲜半岛问题解决而提出的“复合国家论”，其核心理念是怎样的？作为一种方法论的叙述，它对于东亚地区具有什么样的作用？

“复合国家”既是国家间的结合形态，譬如邦联、联邦，以及尚未登载于政治学辞典上的各种结合形态，也是国家之间以结合的方法来影响各自社会民主化的过程。两个国家的突然合一是极其危险的，为此我们将会付出很大的代价。因此，统一只能是渐进的、分阶段的过程。我想强调的是，我们需要进一步深入思考“联动的东亚”，探索人的解放的道路。东亚已进入“作为过程的统一”。我相信，如果朝鲜半岛能克服分裂体制，实现理想的复合国家形态的话，这整个过程会影响到两岸关系，更进一步会影响到日本民主主义的发展。

东亚国家在遥远的古代就有了相互往来。中朝之间的交往，从箕子入朝算起已有3 000年历史；中日之间的往来，可追溯到中国先秦时期的“秦民东渡”。但直至当前，各方在历史叙事中仍然缺乏共识。各自表述的不同，往往会触动整个东亚政治圈的敏感神经，历史问题演变成现实利益争夺的火药引。身为历史学者，您如何看待这个问题？

我们能否超越单一国家的框架，从历史中发现以东亚一体感为基础的东亚认同之契机呢？为此，我要强调“共鸣”的思维。到目前为止我们所说的历史学是指“作为科学的历史学”，即对过去事实的原因和结果等有关知识“进行说明（或分析）的历史”。这里我想

强调的是要关注“认同的历史”，即通过想像力或“共鸣”来与过去相逢。特别通过同生活在过去的人们形成一种“共鸣”关系，同过去进行对话，回顾生活在现在的我们的认同感，作为照亮现在生活的镜子。

“共鸣的历史学”，同具有东亚传统、注重价值判断的“作为批评的历史学”应该结合起来，这并非意味着返回到过去旧的历史学，而是创造性地形成一种收容。在此过程中，拓展思考历史教科书和历史教育问题的视角，开辟一个历史学的创新之路，可以解决当前东亚各国间面临的“历史战争”。

中国与韩国之间的“不对称性”并不等于“不平等”

韩国对待传统文化遗产的态度，也曾经引发中国人的许多关注：一方面，韩国出现了强烈的去汉化运动，如把“汉城”改成“首尔”，把“汉江”改成“韩江”；另一方面，韩国人又把孔子和老子说成是自己的祖宗、努力把端午节申报为自己的历史文化遗产。在“去汉”与“争汉”之间，是否存在着难以调和的矛盾心态？

这种矛盾或者说这种两难境地，其实是比较正常的。中韩建交20年来，双方的政治经济文化交流越来越密切，这是超乎想像的。在理解包括民族主义冲突在内的中韩关系这个问题时，联动的东亚的视角非常重要。事实上，同在东亚的我们，生活已经在联动了，中国的农产品进入到韩国，韩国很多东西是从中国来的，这很现实。这样的联动以前从没有发生过。我1972年上大学，学的是汉语，那时中国是我们的“敌国”。根本想像不到如今会接受中国媒体的采访。另一方面，双方的冲突也是纠结又复杂的。目前韩国有嫌中情绪，而

中国也可能有嫌韩情绪。这就是“有差异的共存”。要解决这种冲突,我要强调媒体的重要性。我曾经发表文章批评韩国的报纸,批评那种从网络上搜集非主流甚至是非常极端的例子,如孔子是韩国人,等等,然后加以大肆报道的做法。媒体若夸大对冲突的报道,是会对两国关系产生负面影响的。

您在《思想东亚》一书中用“便利的误解”来表述中国人和韩国人的相互认识。那么,据您观察,韩国人的中国观是怎样形成的?

记得有一位中国学者曾经对我说过,中国与韩国是不一样的,“规模”不一样。乍一听,此话很不入耳。但仔细想一下,却非常有道理。与韩国相比,中国的“规模”要大得多,这是由两国的基本条件决定的,无论是历史、现实还是未来,这种“不对称性”是客观存在的。但这种“不对称性”并不等于“不平等”。问题是,许多韩国人常常误解了两者之间的关系,将“不对称性”与“不平等”混淆起来,由此造成了一系列冲突。历史上,韩国把中国当做“上国”、“大国”。需要注意的是,只有当中国提出的文明标准被韩国接受的时候,才会被奉为“上国”,否则,只是“大国”而已。1895年之后,韩国开始把中国分为“卑贱的中国”、“作为改革模型的中国”、“作为势力均衡轴心的中国”三种类型来把握。这三种类型随着所处的历史状况的不同而以变化的形态出现。从1992年韩中建交起,“作为势力均衡轴心的中国”的形象比较强,而进入21世纪以后“作为势力均衡轴心的中国”和传统时代“大国”的形象越来越强。

您曾经提出过:以韩流为代表的东亚大众文化交流,可以为东亚民众构想“亚洲共同体”提供机会。一个不争的事实就是,“韩流”

也确实一度在中国非常流行。但是,大众文化的一个特点就是来得快去得急。现在回头来看,您的上述判断是不是过于乐观了?

我的确是比较乐观的。尽管大众文化是一种商业化的文化,但我们回顾2000年的历史脉络可以发现,大众文化是一种新的景观。以韩流为代表的东亚大众文化交流——这也许应该称之为“亚(细亚)流”——为东亚民众在日常生活中超越国境、体验别国文化提供了机会,使不同国家和地区的人们相互关注到彼此的生活,产生感情上的共鸣。它还促使人们设身处地地从对方的立场来思考对方的活动,并以此为镜,反思自身的认同感。这在历史上是从来没有过的。我以前在中国、美国、日本及东南亚国家讲学时,人们总是和我聊韩国的政治问题。但现在,我们有更多的话题,比如韩剧。

显然,“东亚”已经不是一个地理空间概念,而是一种思维方式和知识生产方式。那么,东亚知识分子在探求学科和知识体系本土化的同时,如何构筑一个知识共同体,以营造“东亚”话语体系下的公共空间?

答案比较简单:互相交流,不断积累,且持之以恒。在这个过程中,融入别人的看法,引起感情的共鸣,以“公共性”为媒介来进行自我更新的学术活动。



洞见：我们这个时代的思想判断

思想 · 经典

智 性 的 风 景



赵鼎新

社会科学需要破除理科思维

采访 | 李纯一



赵鼎新

美国芝加哥大学社会学系终身教授。1982年毕业于复旦大学生物学系，1984年获中国社会科学院上海昆虫研究所昆虫生态学硕士学位，1990年在加拿大麦基尔大学获取昆虫生态学博士学位后改攻社会学，并于1995年在麦基尔大学获社会学博士学位，自1996年起执教于美国芝加哥大学社会学系。

因为“对国家的关切已经取代了对昆虫的兴趣”，1990年，赵鼎新放弃已经学习、研究了12年的生物学，转攻社会学。他的第一本社会学著作获得美国社会学学会2001年度亚洲研究最佳图书奖以及2002年度“集体行动和社会运动研究”最佳图书奖。再过了12年，“为了给自己多年来对历史的种种兴趣和思考有一个交代”，他从中国当代的社会问题转向历史社会学的研究，试图解释春秋战国时期的变革及其对此后2000年中国历史的影响。

这种外人看来不可思议的学科跨度，在赵鼎新看来，却是因为“我对中国的关切、我的多学科素养和我在‘文革’中的经历给了我很强的问题意识、研究方法意识和对人的本性 & 人类生存条件的理解”。当被问及是否认为对社会变迁的研究能给社会带来弥合作用时，赵鼎新回答说：“我确实想通过研究总结出一些历史经验，希望历

史悲剧不再重演。但是，我真正能做的也只是认认真真地做学问写书而已。社会发展很少以人的意志为转移，如果一个人按照他的意愿改变了历史，他多半带来的是悲剧。如果我的著作能为中国的稳定发展起到正面作用，那么这这也是在与多种思想碰撞下的结果。”

问题不在于国家要不要干预，而在于怎么个干预法

您曾经提到，发展中国家的政府通常都在本国的经济发展过程中扮演着更为积极的角色。较强的政府能力，特别是经济上的能力，是否也是政府合法性的来源？

可以这么说。我在1994年中国经济还未真正起飞的时候发表过一篇文章，文章是在1992年写的，正值邓小平“南巡”。1980年代末，整个国际舆论似乎都说中国不再改革要“走回头路了”，我却认为中国不但不会“走回头路”，而且改革成功的可能性很大。这篇叫“防御体制与现代化”的文章就是试图从理论上来解答这一问题。我在文章中指出：中国体制对成功的经济发展有两个非预期性优点。第一，1980年代后，中国政府的执政合法性基础不再是意识形态，而是绩效。因此，政府必须进行经济改革，通过经济增长和提高百姓生活水平来获取执政合法性。第二，“文革”的灾害性后果迫使中国在建立革命政权不到30年后就走向改革。在改革开放初期，中国不但许多老一代革命家还健在，而且还保持着一个革命政权具有的组织和动员能力。我强调，绩效合法性压力和有效的国家能力是

我国成功改革的根本原因。其他原因,比如张五常先生说的县级政府之间的竞争,都是从属性的。

必须指出的是,绩效合法性有重大的缺陷,那就是国家执政的合法性压力将会随着百姓要求的提高而不断增大,最后形成拿起筷子吃肉、放下筷子就闹事的局面。这是政府目前最为头疼的一件事情。

在经济领域,究竟是市场多一点,还是政府强一点,是一段时间以来争论比较多的话题。您怎么看国家对经济领域的干预?

任何国家都会对经济和其他领域加以干预,关键是要看怎么个干预法。

首先要看国家干预是往哪个方向进行的。干预肯定是必需的,比如中国的100个贫困县,如果没有资金转移,缩小地区间的贫富差距是难以想像的。又比如前几年发现土地征用过多,农民土地被侵蚀过多,当然要下达政策停止这种现象。这些干预都是有积极作用的。但是干预不能越界。国家自该干预它该干预的事,有些地方该让法律处理就由法律去处理,有些地方可以让老百姓在利益集团的博弈竞争中来获得自己的利益,这样的结果其实要比政府行政干预更加能让人心服口服。对于政府而言,如果这件事情今天有能力加以干预但明天又干预不了,这可就麻烦了,因为先前的干预已经将这件事情上升成为政治性的问题。

干预也会出现许多与预期相反的后果。近年来,国家资金多了,有信心了,干预也多了,比如高等教育领域,学校的行政人员压住了科研人员,一些科研人员为了逐利,整天追着钱“跑部钱进”,科研水平反而下降了。所以,不是国家要不要干预的问题,而是要

看怎么个干预法。

民族国家是近代才出现的事物，其中包括战争的影响。如美国社会学家查尔斯·蒂利说的“战争缔造国家，国家制造战争”。然而，现在也出现了不少类似雇佣军组织的私营军事承包商，对于本来以部落、家族关系为主导的北非、中亚等地区，由于国家意识淡薄，地区冲突不断。由此是否可以说，国家在某些领域的功能正在退化、民族国家的边界正在消失？在您看来，在通信、资金和人员不断跨越边界的当今世界，聚焦“国家”概念是否还有意义？

这个问题很复杂。简单讲，用雇佣军来进行战争的确是强制能力较弱国家的特征。但是，我们并不能从美国和其他一些国家军队使用雇佣军这一事实来推断国家能力在全世界范围内的主导作用在降低。正如你所言，世界上许多地区在民族国家时代到来之前，其政治主要由部落、家族等势力主导。但是，我们必须看到，那些地区大多数的政治力量，都希望在本地区建立以民族国家为模板的政治体制，这些政治力量之间的冲突主要集中在对国家领土的不同想像和国家权力在地区内的分配这些问题上。那些地区百姓的国家意识淡薄和复杂的地方冲突，并不说明“国家”在当前世界中的主导作用在降低。这只表明了在没有强大国家传统的地区建立民族国家的困难程度。在当今世界，通信、资金、人员和各种物资的确在以前所未有的规模不断跨越边界，其导致的种种问题为产生大区域乃至全球范围内的合作和管理体系提供了基础，但这并不说明国家的力量在世界范围内有削弱。设想，如果美国要对某一国家进行禁运，美国的哪一家大公司敢公然违背？一般来说，当前世界大规模的通信、资金、人员和物资流动确实给那些政府能力很差的国家带来了极大的问

题,但是对于像中国这样的具有强大国家传统的国家来说,它们既是挑战也是机会。

历史上,国家权力总体上不断上升。国家权力是一种强制和集中性的政治权力,而在通信、资金、人员和物资背后的经济和意识形态权力则不具有强制性和集约性。同时,在一个具有规模的社会中,只有国家才能为整个社会提供诸如法律以及平等社会得以存在的公共物。国家权力的强制和集中性以及公共物功能使得其他社会力量很难与之全面抗衡。哈贝马斯对于独立于国家之外的公民社会力量的强调,实际上就是对国家力量不断强大的焦虑。而当前所谓“全球化理论”中关于国家力量下降的论述则是天真无比。

总之,我看不出现阶段国家力量在世界范围内有下降,也看不出民族国家这一特定历史下的产物在世界范围内有衰弱。在传统意识形态先后在世界范围内走向式微的今天,民族主义成了唯一的在全世界仍然占据主流的世俗性意识形态。民族国家这一政治模式肯定会成为历史,但是它不会在今天或是不久的将来。在民族国家时代后,如果这个世界还存在的话,国家权力仍然会占据主导。这是我们必须正视的事实。

道德滑坡反映出更为复杂的社会问题

近年来国内舆论热议“道德滑坡”,认为诸如毒奶粉、假猪肉等一系列食品安全事件,集中体现了我们这个社会的“道德滑坡”。这是否为“市场至上”带来的负面效应,或者同社会整体的道德水平是否有关?人们的道德水准是否真的比以前差了?

在我看来,社会上议论纷纷的道德滑坡,其背后反映的是如下的

几种可能。

第一，社会道德可能是真正滑坡了。第二，社会道德并没有显著滑坡，但是新闻对社会问题的报道开放了，而我们百姓对主流媒体进行负面报道这一现象尚不适应，因此读了报道后就认为社会道德滑坡了。第三，社会道德并没有显著滑坡，但是社会变化太快，社会道德多元化了，而我们百姓，特别是年长的百姓，对多元的道德状态很不适应，因此认为道德滑坡了。第四，社会道德并没有显著滑坡，但是人们对政府缺乏信任，因此一旦有负面报道，马上就认为是整个社会的道德滑坡了。第五，当生活水平提高之后，人们会对社会道德有更高的要求。因此，当今普遍的社会道德滑坡感可能实际上是人们道德要求的提高而不是社会道德普遍下滑的表现。第六，“文革”时打砸抢、连夫妻都相互出卖，现在是官员腐败、商人卖假货。社会道德从来就是有问题，只是现在问题的性质变了，而一些对新型道德问题不能适应的人们自然就以为是社会道德滑坡了。我个人以为，大家关心的道德滑坡问题，它反映的是一些更为复杂的社会问题，而不仅仅是简单的道德问题。

您是怎么看待中国社会信仰缺失这一问题的？提倡传统儒学是否能成为解决当代信仰缺失的一个途径？

我想，信仰危机是有的，但没有20世纪80年代时那么严重。中国人现在富有了，有信心了，自然就会有人想树立一套有别于现代西方的价值观作为中国的核心价值观。有人想把儒教拉回来是很自然的。问题是，儒教不同于世界其他宗教道德体系。在现代化浪潮的冲击下，天主教、基督教、伊斯兰教等宗教力量在世界上都遭到很大程度的削弱，但是这些宗教仍然保留着它们的教会势

力和特有的资源,它们因此就能在现代化浪潮中生存下来,并且在适应了现代社会后重新成长起来。而儒教依托的许多制度,包括家族、科举制度等都已经随着现代化浪潮彻底打破,而且回不来了。没有了像教会这样的组织性力量,儒教就成了一个可信不可信的哲学思想,你再提倡,它也起不到以往那样的作用了。顺便说明一下,中国在富足了以后,主流价值的缺乏也是人们认为社会道德沦丧的一个原因。

过早的量化发展方向妨碍了中国的社会科学

您以前研究昆虫学,生物学的研究经历对您的社会学研究是否有什么启发?

启发也有,但更多的却是破除了理科学者的一些看法。

我在加拿大拿到昆虫学博士学位后改学社会学的原因,就像是鲁迅的“弃医从文”,为了救国。但是当我对社会科学有了感觉之后,我发觉我首先要克服的就是一种“鲁迅情怀”,即想通过我的写作来唤起民众。如果我提出一个社会理论,国家中大多数人都跟我的理论走,这将是很可怕的。社会需要多元思想,如果各种思想能进行正常竞争的话,社会声音也一定是多元的,并且政府决策也将不得不从多元的声音中做出取舍甚至是被迫进行取舍。可以说,我学社会学后首先破除的就是理科学者讲真理的情怀。

我第二个破除的是理科学者的系统思维。学理科的容易把社会看做一个系统。他们认为,如果有一个非常好的理论,加上好的实践,我们就能把社会系统设计好。只要把设计执行到位、贯彻到位,结果应该和事先的设计差不多。理科思维在中国的长期主导使得系

统论和控制论一度成了显学,并且至今危害仍然很大。学了社会学后,我发现这种工程师看社会的方法是有害的:社会比我们想像的要复杂得多,而且社会发展的方向基本上都不是事先设计的结果。

我就是在一步步打破我自己原先的自然科学家思想方法的过程中逐渐成为一个社会学家的。不过,自然科学的训练给了我一个很大的好处,就是我的逻辑思维和分析方法比较严密,而且掌握的方法面广,既有定性也有定量,计算机模拟、网络分析等方法都学得比较快。

如您所说,社会科学并不是要效仿自然科学。如果既不采用数量统计,又不采用单纯的历史叙事的话,怎样找到一套模式,比较符合社会科学的规范性要求呢?

我确实在努力寻求这种平衡。首先,社会科学的特点决定了它的方法论是多元化的。它和物理学不一样,经典物理学有牛顿定理就行了。生物学相对复杂一些,但毕竟有进化论作为覆盖性的法则,许多生物行为和进化论原则都是有对应关系的。但人的行为,不仅仅建立在本能上,它还建立在文化基础上,这就导致了传统的自然科学方法很难完全被用来研究人的行为。

很难将传统的自然科学方法应用于社会研究的另外一个原因就是,人是追求意义的动物,人们对事物的不同理解就会导致他们的行动乃至后果的不同。作为研究者来说,我们对已发生事件的不同理解会引导我们采取不同的叙事方法。当一个特定叙事方法下产生的叙事成为社会主流思维后,它就会对历史的发展造成重大影响。

因此,在社会科学中,同样的故事可采用多种不同叙事方法来表

达。简单讲,用结构叙事就是社会学,用时间序列叙事就是历史学,而注重于解读叙事的则是人类学。每个学科内部的叙事方法又有很大变异,这就形成了一个学科内部和不同学科之间的分化。在很多场合下,不同学科的人们都在研究差不多的事情,但是它们对人类生存方式的理解和采取的叙事方式则有很大的不同。社会科学研究因此必然是多元化的,而不是单一性的。

模式是多样的,但是我们是否能找到一个共同的准则来评价不同的理论和相应叙事手法的优劣呢?对于这一问题,我个人提倡的是一个基本的方法论原则:一个好的理论必须要比一个差的理论能解释和概括一个复杂故事中更多的现象。从这个原则出发,我进一步提倡社会科学叙事的出发点不应该针对一个复杂事物中的一个或者是少量几个问题进行解释或者理解,而应该是对多样问题同时进行解释或理解。我的这一提倡与西方社会科学家目前采用的各种方法都截然相反。要想让大家接受难度是很大的。

至于定量和定性,我认为根本上是不应该作区别的。一个好的研究者必须从问题意识出发,而不是从方法出发。如果只会作统计,就只能发表统计文章。但是,某些问题用统计来证明更好,有些问题就可能用网络分析更好,还有些问题则用定性描述更能抓住其关键。

中国学界目前有一个倾向,就是过早地朝着量化的方向发展,以为定量才是科学。我们这些在美国求学和工作的人对这一倾向贡献不小。由于英文和文化底蕴上的欠缺,中国社会科学学者在美国大多做定量研究。在国外定量研究发表文章、找工作比较容易,这也可以理解。但是,他们在美国任教后到国内大力推广定量方法,加速了我国社会科学的专业化和量化。

萧功秦

以“中道理性”超越极化思维

采访 | 杨逸淇



萧功秦

上海师范大学教授。自1980年代以来,被认为是中国新权威主义现代化理论的主要代表学者,其研究成果在学术界引起广泛反响。著有《儒家文化的困境》《危机中的变革》《中国的大转型》等书。

萧功秦曾说,激进主义或极端主义思潮具有很大的消极性与破坏性,绝不是知识分子与少数愤青网络上或茶杯里的风波。它们在20世纪以来的中国历史上都出现过,并给中国社会带来过困局与灾难,它们在社会大众中有着深厚的政治文化土壤。因此,它们具有煽动民粹主义的巨大能量。

基于此,他提出以“中道理性”原则来超越“左”与右的激进主义。所谓“中道理性”,第一是渐进原则,在威权体制下,通过走小步、走稳步、不停步的方式,积小步为大步,积小变化为大变化,来化解社会矛盾;第二是强调社会自生长性,强调社会整合方式的根本改革;第三是多元试错,让各地与各企业有更多的试错机会,让改革权力下放,通过多元试错的方式来形成摆脱现有困境的一些办法。

萧功秦强调,“中道理性”对于中国改革的

成功特别重要。在“中道理性”看来,顶层设计应该和经验与试错相结合。一方面,有一个比较切实的目标,另一方面,在实现目标的过程中,要十分重视实践与试错。

追本溯源,中道和中庸之间可能存在某种传承关系。萧功秦认为,从文化之根中吸取营养,往往能有效地形成社会认同;以后的改革特别需要这样一种基于民族根本的社会共识。这也正是他特别提倡“中道理性”的原因所在。

激进主义绝不是知识分子与少数愤青网络上或茶杯里的风波

改革开放30多年来,中国的经济社会发展取得巨大进步,但与此同时,我们不能不看到,极端化的思维在社会生活中也在不断强化,“左”与右不同立场之间的相互谩骂充斥着互联网尤其是微博,其极端者更是在现实生活中相互掐架。究竟是哪些主要原因导致了上述极端化行为?

低水平的谩骂固然算极端化行为,但这只是个人情绪层面的东西,相对而言,我觉得激进主义思维造成的危害更大。激进主义在思维方式上有一个共同特征,就是“制度决定论”,以为只要简单地把西方一种制度植入中国,例如激进自由派心目中的议会制或民主程序,或激进“左”派心目中的“一大二公”的社会蓝图,就能解决中国问题。但他们都忽视了制度必须与习俗、传统、文化及发展水平对接,才能有效运作。失去与本土条件对接的新制度,就如同牛脚上装上马蹄,不但徒劳无功,而且破坏原来的社会有机体的正常

生命。

激进主义思维在20世纪中国历史上一直有很深厚的民间土壤。比如，激进革命思维就有几个特点。首先是一种道德优越感：我占据了真理的制高点，把不同意见看做正邪之争，在思维方式与对人态度上，当你认为你自己的追求是正义的，那么，反对自己观念的人就被认为是敌人或者是敌对者。对敌对者要通过斗争加以解决。两极思维、斗争哲学、零和游戏，在这种激进文化中积淀了深厚基础。另外，还有一种悲观主义的看法，认为制度之所以不改，那是由利益集团的本性所决定的，由此产生绝望感，想通过彻底的方式来解决问题。

右与“左”的激进主义给20世纪中国带来灾难性后果。10多年前已经逐渐边缘化的“左”、右激进主义思潮，在现实生活中开始抬头，是不是还有更深刻的渊源？它们究竟是表达不同利益诉求的幌子，还是来自社会生活的真实呼声？

出现“左”、右思潮并不一定是坏事情。所谓“左”，我指一般意义上的左翼，更强调底层的利益，强调对公平价值的追求。右翼则强调西方的自由、民主等价值。这两种力量在一个多元的社会中都有其一定的存在合理性，可以作为完善社会变革的力量。然而，“左”、右激进主义或极端主义思潮则具有很大的消极性与破坏性。

当前，两种激进主义绝不是知识分子与少数愤青网络上或茶杯里的风波，“左”、右两种激进主义都有自己的意识形态话语，它们通过自己意识形态“自圆其说”的话语力量，对中国当前发展中出现的腐败、贫富分化、社会不公与官僚主义，作出简单化的、通俗大众化的解释。它们在20世纪以来的中国历史上都出现过，并给

中国社会带来过困局与灾难，它们在社会大众中有着深厚的政治文化土壤。因此，它们具有煽动民粹主义的巨大能量。这是必须强调的。

极端思潮的抬头在相当大程度上与人们对改革的期望值有关，与人类的深层心理有关。当人们在现实生活中感到不满时，总会把与自己现实中的不幸相反的价值、未遂梦想与希望，寄托于某种异邦图景上。比如，“文革”中的大锅饭与平均主义，恰恰成为对现实生活中的贫富分化深感焦虑的人们诗情梦幻的浪漫投射对象。我把人类精神生活中普遍存在的这种移情与投射心理，称为“文化浪漫主义”。只要社会存在不公正，文化浪漫主义就始终将对社会大众中的绝望者具有强大吸引力。有时，这种吸引力会把人们引向乌托邦，如同灯蛾扑火一样，激起他们的幻觉与激情。

不少人认为，现实社会生活中的极端化思维和激进主义思想之所以在当前特别显现，同当前社会中贫富差距过大有密切关系。收入分配差距过大，是不是造成极端化思维的物质基础？

对贫富差距过大这个问题，我们可以从两个角度来看。第一是从现代化的角度观察，根据发展经济学的研究成果，发达地区与落后地区之间、占有稀缺资源的先富人群与普罗大众之间，在相当长一个时期内出现经济上的两极分化，是现代化过程中一种自然客观的现象，这是由市场经济的逻辑决定的。经济上发达地区越来越发达，落后地区、底层阶层则越来越贫困，在经济学上称为“极化效应”。然而，随着社会经济的进步，当国民经济发展到一定阶段时，通过国家税收调节，通过一系列再分配的制度变革，通过宏观经济发展本身的自然逻辑，如投资由沿海与城市等中心地区向中西部边缘地区弥散

扩展,经济发展的成果将越来越多地从中心向边缘延伸。世界各国成功现代化的大量事实证明,在经济发展到一定阶段,形成由“极化效应”向“涓滴效应”的转变,最终走向共同富裕,是完全有可能的,中国政府也正在努力做这方面的事,这也是看得到的事实。

第二是从改革的角度观察,中国出现过大的贫富分化与制度改革不到位有关系,也跟“强国家—弱社会”体制本身的缺陷有关系。极化思维不但学理贫乏,同时它也是对改革滞后所产生的一种挫折感的反映。正因此,要从根本上消除激进主义思潮,关键在于让人们看到进一步改革的希望,要用不失时机、富有成效的改革来化解激进主义。如果拒绝改革、顽固保守,那只会激发激进主义走向极端主义。

在承认“中道理性”原则的基础上,重建一种社会共识

为什么“左”与右的激进选择都行不通?

激进主义的本质,就是按某种先验的“理性原理”,从根本上“改造社会”(激进主义的英文是radicalism,其中的拉丁文字根*radic*,就是“根本”之意)。更具体地说,政治激进主义就是根据人们心目中的一张理想社会蓝图,对社会进行全面、根本改造的主义。这张理想蓝图并非人类集体经验的产物,而是以人们认定的某些被认为普世性的“终极价值”与理念为基础。“左”的平均主义激进主义就是以平均主义的理想蓝图为依据,右的激进主义则是以西方多元民主的理想蓝图为依据,他们都把自己崇奉的价值视为“普世”的,都力图全面地把现存的“坏社会”变成另一种完全不同的、符合他们主观理想的“好社会”。这就会陷入激进乌托邦的大灾难。而从历史上看,

人类社会就是一个民族在适应环境过程中的集体经验的产物,在经验与尝试中使一个不美好的社会变得相对更好一些,拒绝浪漫的乌托邦主义,这才是合理选择。严复百年前说的一句话特别精彩,他说,“制无美恶,期于适时,变无迟速,要在当可。”在我看来,这正是“中道理性”的实质精神。

可以说,中国自20世纪初以来的近现代历史,就是“左”、右激进主义造成此起彼伏的拉锯式灾难的历史。这两种激进主义对中国正常的现代化发展起了非常大的阻碍作用。从宏观上看,辛亥革命后建立起来的议会政治是20世纪初期碎片化时期大灾难的开端,而这正是漫不经心的激进自由主义实验失败的恶果。另一方面,“左”的激进主义造成的灾难,同样有目共睹。“文革”时期通过“穷过渡”方式推行激进的平均主义,带来的后果是物质极端贫乏和生产力极端落后。邓小平鲜明提出“中国要警惕右,但主要是防止‘左’”,正体现了我们民族对激进主义灾难的历史反思。

多年前,您曾经倡导新权威主义来推进中国的改革进程,新权威主义从一种学术话语转化为一种公共话语,在海内外引起广泛反响。回过头来看,您是否对这一观点有所修正?

如果说我现在的思想与20年前强调新权威主义时有什么区别,那就是,现在我更强调,中国要在新权威主义条件下,通过发展民间社会,为更完善的民主发展创造社会条件,正是在这个意义上,我强调的重点是如何通过稳定的发展,逐渐走出新权威主义,而不是强化新权威主义。当然,这将是比较长的历史过程。

在20世纪80年代中后期,我强调新权威主义,针对的批判对象是激进的自由主义。当时相当一部分知识分子有一种观念,认为一

种好的制度不需要经过社会条件的配合就可以直接搬来，而我指出，只有通过一个有现代化导向的威权政治才能够为未来的民主创造条件。从这个意义上，我提出新权威主义。概言之，只有新权威主义形成的政治稳定才能发展经济，只有经济发展才能产生社会结构的多元化，只有社会结构的多元化以及这一基础之上民间社会的发育，才能为民主发展提供社会基础。我在1990年代初期对激进主义思潮就比较警惕，我当时受到严复文化保守主义思想的影响。严复曾言：“非新无以为进，非旧无以为守。”新和旧的稳定统一，本身就是反激进主义。此后，我把新权威主义进一步发展成一种新保守主义，从哲学角度强调新制度的生长是一个适应环境的过程，是一个不断试错的过程，这个过程需要尊重现存的社会条件，尊重现存的秩序结构，以此作为社会稳定的基础。只有渐进求得新机制在旧机体内的生长，才能实现中国的富强、社会的公正、大众的安康与现代化。

从政治发展的角度来说，我所主张的新权威主义，是一种“中道理性”意义上的渐进改革观。当“强国家—弱社会”的新权威主义陷入一系列改革困境时，不应进一步强化权威主义的刚性来代替必要的改革。从历史上看，简单通俗地说，好的新权威主义，就是通过制度创新走向民主的新权威主义；坏的新权威主义，就是拒绝变革从而引发革命灾难的新权威主义。正是在这个意义上，我主张的是好的新权威主义。当然这里的民主必须是有中国特点的。

我们注意到，您的新书提出以“中道理性”原则来超越“左”与右的激进主义。能否为我们的读者详细解释一下“中道理性”原则？

所谓“中道理性”原则主要有三个含义：

首先,“中道理性”强调渐进原则,即在威权体制下通过走小步、走稳步、不停步的方式,积小步为大步,积小变化为大变化,来化解社会矛盾。

其次,“中道理性”强调社会自生长性,强调社会整合方式的根本改革,但这种改变也是借由渐进方式实现的。更具体地说,中国现在实行的是开明家长式的自上而下的“一元整合”,我们要通过发育民间社会,发展以社会组织自治为基础的“多元整合”,通过多元整合来辅助一元整合,让民间社会、社会中间组织成为培养民主文化的社会大学。

第三,“中道理性”强调多元试错,认为人类的理性能力是有限的,单凭理性来设计未来发展蓝图也是不可靠的,也要有各种改革举措可以通过自主的多元尝试来积累经验,例如民间自荐候选人、发展乡镇选举与村民自治、党内民主、激发党内与社会的创新精神,等等。这样就可以通过小规模의 渐变,逐渐化解社会矛盾,而不是积累社会矛盾。

若要在全社会形成“中道理性”思维,需要“江湖”和“庙堂”之间形成良性互动,而这种互动需要一个特别的中介。当前中国的知识分子能够担当起这种中介的角色么?

21世纪后,我觉得渐进的发展观念已成为社会共识,这些年来,社会的焦虑感在产生,知识分子出现分化,有的向右转,有的向“左”转。解决这个问题的关键,要求至少在某些问题上形成社会共识。我想是不是可以在承认一些“中道理性”原则的基础上,重建一种社会共识。如果这种社会共识存在的话,知识分子会是非常好的中介。关键在于要有社会共识。

让地方、企业、学校、机关等有更多的试错机会

“中道理性”特别强调渐进主义和多元试错方法。但是,也有不少人认为,中国的改革进程已经走过了30年的渐进和试错阶段,现在应该对改革加以顶层设计了。您怎么看改革的顶层设计?

我们许多人之所以提出顶层设计,实际上是有一种焦虑感,总觉得长期以来我们缺乏一个改革目标和方向。顶层设计从一个总的方向来说,有一个努力的目标与方向,这是对的。但是,单纯提顶层设计,容易产生一种误解,即只要运用我们的理性,设计出一个理想的蓝图,按图施工,就能解决问题。其实,这种思维方式是值得商榷的。

如果认为顶层设计就是要运用我们的理性能力来设计一个完美的社会施工蓝图,那就错了。正如我反复强调的,个人的理性能力是有限的,在“中道理性”看来,顶层设计应该同经验与试错相结合。一方面,有一个比较切实的目标,另一方面,在实现目标的过程中,要充分重视实践与试错。我们过去出现了很多问题,关键恰恰在于,我们其实没有充分尊重地方、企业与单位的积极创新精神,试错的功效没有得到充分发挥。邓小平“摸着石头过河”的思想,从根本上说,就是基于人类理性能力的有限性与信息知识的有限性,通过试错来找到通往中国现代化的路径,这是一种经验主义思想。邓小平是深切理解“试错”对于人类社会进步的重要性的政治家。他在“南方谈话”中表示:“证券、股市这些东西究竟好不好,允许看,但要坚决地试,搞一两年对了,放开,错了,纠正,关了就是了,关也可以有多种办法,可以留一条尾巴,没有什么大不了的。”只要我们有一个导向性的价值,通过走小步、走稳步、不停步的方式,就能逐步实现我们的目标。

所以,我要强调多元试错,让地方、企业、学校、机关等有更多的试错机会,让改革权力下放,通过多元试错的方式来形成摆脱现在困境的一些办法。

“中道理性”原则还特别强调民间社会的发育。因此也有论者指出,这条原则实际上有很强的法团主义色彩,也就是强调把不同社会利益组织整合到国家秩序中。您怎么看这样的评论?

我想,民间社会的发育可以有两条道路。一条是,在多元社会利益比较成熟的情况下,让多元利益自己组织,通过社团登记、合法发展,政府对其进行一些引导与规范;另一条是,政府为了整合社会多元利益,在民间社会创造法团,法团是政府派出的,要求他们代表、反映多元利益,与政府进行协商,这也是多元化社会实现善治的办法,这种法团主义的民间社会发展路径,是除了英美、东欧之外的大多数国家所走的道路,例如新加坡、韩国、日本以及南欧许多国家,有许多丰富经验值得我们参考。根据这种路径,国家组织的法团会自然演化为社会法团,民间社会也就自然形成了。在中国,由于被改革开放的历史路径所限定,国家在推进经济改革的过程中并没有很好地带动自治性的社会发展。由于多元利益缺乏整合机制,社会矛盾与群体事件层出不穷,这是我们现在陷入发展困境的根源之一。

健康的民间社会,也是社会缓冲机制。正是从治本的意义上来说,需要不失时机培育、发展民间社会,发展社会自治组织,通过民间社会来发展国家威权“一统整合”之外的另一种解决社会矛盾的新机制。民间社会是矛盾化整为零的机制,是一种多元整合的机制。

“中道理性”原则似乎更大程度上是观念层面的东西,它如何

进一步落实到现实社会的操作层面之上？

作为一个历史学者与政治学者，我只能从总体上提出一种方向性的建议。既然问题的症结是“强国家”和“弱社会”之间一种不均衡状态，那么，发展社会，形成强国家与强社会之间的有机结合，应该是一个方向。

许多人认识您是从《儒家文化的困境》一书开始的，儒家文化本身有“中道理性”的基因吗？

“中道理性”的核心理念就是“化”。早在两千多年前《管子》就提出一个深刻观念：“变法易教，不知化不可。”这个“化”本身包含很多智慧。参与戊戌变法的士人尹彦和对这个“化”字作了很恰当的诠释：“化者，即渐也，顺也，靡也，久也，服也，习也。”翻译成现代汉语便是：真正有成效的改革，应采取疏导与徐进的方式（渐），力求做到水到渠成，顺其自然（顺），要把复杂矛盾与问题，予以逐渐分散与化解（靡）；由于新事物的长入，是一个类似于生物发育滋长的渐进长入过程，新制度的创设与旧有秩序之间，大体上要保持相适应的状态（服），久而久之，新制度就转化为社会有机体内的组成部分，变成了社会约定俗成的风俗（习）。他认为戊戌变法正是失之于激进。因此，他试图从《中庸》哲学中寻找改革的智慧和途径。

传统文化是我们民族的集体经验，儒家与各派思想中其实有很多精华，非常值得我们去体悟，重新加以创造性的解释和反思。从文化之根中吸取营养，往往能有效地形成社会认同。我们今后的改革特别需要这样一种基于民族根本的社会共识。这也就是我提倡“中道理性”的原因所在。

黄进兴

把握儒教的历史真实不能仅仅从经典出发

采访 | 李纯一



黄进兴

台湾“中研院”院士、史语所所长。1950年生于台湾，在台湾大学历史系毕业之后，赴美国哈佛大学，受业于史华慈、余英时两位先生，1983年获哈佛大学历史系博士学位。1980年代时，他以太太“吴咏慧”的名字做笔名发表的随笔文章结集成《哈佛琐记》，受到两岸读者的喜爱。作为学者，黄进兴著有《历史主义与历史理论》《优入圣域》《圣贤与圣徒》《后现代主义与史学研究》等多部著作。

在黄进兴教授看来，“大陆现在对文化学术的这种关怀，跟30年前的台湾很像，报纸上大家最喜欢看的是副刊，因为可以讨论各种社会议题。台湾现在都是以工商为重，学术则比较边缘。”台湾“那时候明星都是学者和作家，现在则好像有一种回不去了的感觉；当然，我们可能有些本位主义，但是那种感觉真是不错”。

现为台湾“中研院”历史语言研究所所长的黄进兴，从小就梦想着当一个“世界知识的公民”，在他看来，近200年来的西方文明那么棒，有生之年一定要涉猎一下；可是后来，他似乎“越老越反动”——年轻时他是西方文化的崇拜者、最新理论的追逐者，现在，他却劝导人们不要逐新趋异，而是要特别重视基本资料。“比如你对西方的‘后现代’要读得比较透彻，就必须对欧洲的学术传统有所把握，不然，就只是读了个皮毛，知道一些观念和名词而已。其实，‘后现代’和欧

洲近一两百年来的学术发展是一种对话关系，你要知道它前面批评的是什么、要打倒的是什么以及要建立的是什么，才能真正把握它。”正因此，游学异域17年的唐玄奘和负笈海外13载不要学位的陈寅恪，让黄进兴倍感钦佩，认为他们身上那种长久进入的精神至今仍是留学生们的典范，因为，“能够精确地理解外来文化，才能谈到批判或接受外来文化”。

儒家或儒教是中国历史本身原发出来的

大陆的学者中和大陆民间现在有复兴儒教的运动，而学说各有不同，有些学者建议把孔子诞辰日定为教师节，有些提出以儒教文明来回应西方文明，有人提出建立“儒家文化保护区”，有人则带着学生去曲阜孔庙行跪拜礼。凡此种种都引起了很大争议。您是否注意到这些情况？您认为儒教是一种宗教吗？

晚近大陆的情况，我了解得很有限。我知道现在大陆有一批人在提倡儒教，这些和文化认同多少有关系，因为不管怎么讲，儒家或者儒教是中国在历史上本身原发出来的东西。但是，我所研究的是比较单纯的问题，跟这些倒是没有很大关系。起初我关注儒教，只是出于学术上的好奇。依我个人所知，在汉代以后，儒教在中国已经变成国家宗教，那么，为什么现代的华人会认为它不是一个宗教呢？这是我探讨的第二个阶段的问题。后来，我写了一篇文章《清末民初儒教的去宗教化》，试图说明为什么现在的华人不把儒教看做是宗教。这中间涉及历史文化心理的积淀。

以前我要做这个探索的时候,中外学者包括老师辈都不看好,大多数人觉得你怎么去研究这个封建遗制,把精力浪费在一个没有意义,也没有时代价值的问题上——因为经过新文化运动的洗礼,当代华人多少都有点反孔的心理,虽然在表面上一般人不敢说瞧不起儒家文化,但是从教育和学术的各种表现来看,底层的意识总是受到新文化运动的影响。

所以,我们现在说儒教不是一个宗教,是正常的反应,因为我们已经经历了100多年教育的型塑。但是,当你回到真实的历史中去看的话,它基本上就是一种宗教,与罗马帝国的国教相当像。罗马帝国有国教,地方则有地方宗教。而儒教的参拜者具有垄断性,只有统治者和儒生集团,一般老百姓难以参与。你问传统社会的老百姓“孔子是谁”,他说“当然是个圣人”,再讲下去,他就不一定晓得了。孔庙本身就是一个封闭的“圣域”(holy ground)——每一种宗教都有自己的“圣域”,比如说,基督教有教堂,佛教有寺庙;儒教的“圣域”就是孔庙,孔庙和其他的“圣域”又都不一样,因为普通百姓不能进去。

把孔庙当做儒教信仰来研究,从比较宗教学来看就会看到一个鲜明的对比。美国哈佛大学人类学家斯坦利·坦比亚(Stanley Tambiah)对印度教、基督教、佛教做比较研究,但他也感到儒教一定很特别,于是就去找了北美的儒家学者讨教,结果发现儒家哲学讲的不是他所要的,因为作为人类学家,他关注的是宗教的祭祀礼仪、宗教实践,等等。其实,这种反差也不难理解。比方说,有个人去杭州灵隐寺,站在大寺门口问信众,你来参拜灵隐寺之前读过《大藏经》吗?可能每一个人都会瞪他一眼。同样地,你去问台北保安宫的信众,你们哪一个人读过《道藏》?可能没有人读过《道藏》,但是这些

人还是信保生大帝。所以，真正的宗教行为与对宗教经典的理解，几乎是两回事。

此外，事实上还存在着没有经典的信仰。在台湾，有一种“石头公”，就是有一个石头突然变得很灵验，大家都去拜，想中“六合彩”；还有十八王公祠，就是一只忠犬死掉，大家都去祭祀它。这类祭拜，哪里来什么宗教经典？但就是有很多人去祭拜它们，觉得它们灵验。一般来说，真正的宗教信仰与人们对经典的了解不一定有牵连。

那么，您对宗教的定义还是站在人类学角度的，也就是说，经典不是宗教的必要条件？

我的探讨倾向于人类学的实践面，较重视宗教信仰的实践行为。但是，真正影响我的倒不是这个。真正影响我对宗教观念的了解的，乃是西方20世纪的重要哲学家维特根斯坦，他的思想启发我要解决这个问题，就不能照传统的做法，否则难以找到答案。

儒教究竟是不是宗教？这个问题事实上从清末以来已经辩论100多年了。要讨论这个问题，当然要有一个学术的脉络，但是，传统的做法，那么多的名师大家都讨论过，为什么最终还是谁也说服不了对方呢？其实，回顾一下，这个问题之所以难以解释，就在于那些名师大家以前都是从宗教定义开始讨论，而每一个人对宗教的定义都不一样，所以谁都说服不了谁。现在有些人说儒教是宗教，他们只是依据《易经》《尚书》及四书来发挥，但是也解决不了问题，因为芸芸众生不是从那些经典出发的。你在《论语》里拿三句，我拿两句——“祭神如神在”，孔子说有神啊；而反对的观点说，《论语》里分明有“子不语怪力乱神”。这样的讨论都是很典型的。我们中国的文化宝藏那么丰富，你要从中找一百句说儒教是宗教，或者找出一百句说儒

教不是宗教，都有办法，所以难得有共识。因此，我就决定摆脱人们以往在宗教定义上的纠缠不清。

我会作一个比较突破性的转换，是受到维特根斯坦的影响。他在哲学上有一个核心观念，称为“家族相似性”(family resemblance)。他反对人们以往在定义上所犯的本质主义(essentialism)的毛病，即认为一个定义是亘古不变、永恒的。其实，宗教本身就是一个历史文化的概念，而只要是历史文化的概念，就一定会变化，因为它受时空的制约。试举一个例子。在16世纪的意大利乡村，你问一个自称基督徒的人“上帝是什么”，他可能回答说“宇宙是块干酪，天使就像虫一样在里面钻来钻去”。这真是听到要被拉去烧死的，完全跟《圣经》不一样，但是那个村落的人认为他们自己是虔诚的信徒。可见，农民的宗教与正统《圣经》之间的距离多么不可思议。所以，从经典本身所了解到的信仰行为，与实际是有很大大落差的。出于同样的道理，如果你把儒教当成是一个真实的历史问题的话，你就不能从经典出发来看待它，否则，就很不容易把握儒教在传统帝制中国的真实情况。

是否依傍经典所导致的不同结果，某种程度上是不是更像所谓民间宗教和国家宗教间的不同之处？

民间宗教和国家宗教的确不一样。儒教一般会以国家宗教和民间宗教两种形式出现。其实，我所讨论的儒教只是就国家宗教的层面而言的，至于民间宗教的层面，我只是点到，但没有去讨论。儒教作为民间宗教，常和佛教、道教合作，以“三教合一”的形式表现出来。以前我看到过一个记录，说在直隶附近，这种“三教合一”的庙堂有900多间，数目不能说少。有时候人们也会争论：在庙堂里到底

是释迦牟尼摆中间，还是太上老君摆中间、佛与孔子随祀左右？我到现在为止都没有看到孔子摆中间、占据主神位置的情形。因为一旦有这种情况出现，朝廷就有可能会整肃，不让孔子和佛、道合在一起出现。

当今社会，孔庙祭祀不再有所挂搭

从历史上看，儒教脱离礼制之后，是不是必然会走向崩解的状态？

不管怎么讲，儒教是华人文化的核心，因为它与政治有比较紧密的结合，一直是传统社会的主轴。从唐朝贞观四年始，每个州县学一定要有孔子庙，要遍布整个“天下”。像东南沿海的妈祖和北方的关帝，只是具有地方神祇的特色，而祭祀孔子则是国家的律令，每个地方官都很重视孔庙，明朝时的统计数字表明当时孔庙有1 500多个。但是，帝制在民国共和成立以后就崩解了，之后孔庙的祭祀与儒家礼制运作的核心就没有了挂搭。于是在清末民初时，大家都笑康有为是莫名其妙。康有为为什么坚持要把儒教作为国教？因为他很清楚，儒教依存于孔庙的运作中，以前孔庙之所以能运作，是因为它镶嵌在帝国的制度里，帝国一旦崩解，它可能就掉到地上，碎了。所以，康有为急切地要把儒教挂搭在当时的宪法里，于是民国初年就有一个有关宪法的争议。当时的大部分人都觉得康有为迂腐、反动，而事实上，他很清楚，要是不走这一步，就是今天这个结局。

今天的孔庙在华人社会仿佛“文化的游魂”。像台湾，曾经发起过“中华文化复兴运动”，当时借着这个运动要求每一个县市都要建孔庙，因为台湾以前是殖民地，作为殖民者的日本人打压中华文化，

有些孔庙被拆掉了。所以那时地方要建孔庙,但是孔庙究竟怎么造法,大家都不清楚,于是闹了很多笑话。孔庙又该归谁管呢?大家踢来踢去:第一,大家都不愿收拾这个烂摊子;第二,最重要的是,这么做的意义在哪里,大家不是很清楚。今天举行孔庙祭典,对现代华人意味着什么,同样也是一个问题。我觉得跟一般去道观、佛寺不同,到孔庙的感觉很奇怪,氛围就是不一样。现在看到孔庙里很多的大红大绿,其实都是糟蹋它。修护孔庙必须得保存古意,古意还在,非常敬仰、非常虔诚、非常肃穆的感觉就会自动流露出来。

这样的大红大绿反而让大家更反感。所以,这里就有一个问题:如果要把儒家变成儒教的话,它的仪轨怎样来认定?

对,尤其是跟商业走得太近,会庸俗化。所以,今天的孔庙其实是处在一个两难的困境。像韩国和日本,就比较简单,他们说孔庙是自己的文化财产,韩国人觉得文化最纯粹的就是他们,最终连大陆都派人去那里学习了,“礼失求诸野”,韩国人骄傲得不得了。另外,作为一种信仰,要让人有兴趣去了解。比方说,去拜观音菩萨是要求个平安,去吕洞宾庙是求姻缘,到保安宫是保身体健康,那么,去孔庙的话,就至少要告诉信徒,今天的孔庙代表什么。传统儒生都知道是代表什么——孔子是读书人的大宗师、保护神,所以,传统的读书人受了冤屈,受到县官州官知府打压,就会去“哭庙”,也就是哭给孔子听,要求他替自己做主,这在东南尤盛。宗教的首义就是要有神格;神格模糊不清,对别人来说就变成了观光景点,不再有宗教上的意义。我的分析研究只涉及传统社会中宗教的角色,不是说它现在还是宗教。现在它当然不是宗教了——现在还有谁说自己是儒教徒?台湾有极少数人说自己是儒教徒,但其实都是道教。

大家现在推崇传统文化，特别是以儒家为代表的传统文化，这和21世纪以来我们一直宗法的西方政治经济出现困境是否有关呢？

多少都有一点关系。从我肤浅的了解来讲，对大陆而言，更重要的可能是文化认同的问题。原来的教条崩解以后，要有一个心灵和精神的寄托。少数人会说，儒教很重要，然而，绝大多数人没有感应，也就行不通。宗教信仰必须要有感应和感动，这样才会变成一个真诚的宗教信徒。

儒教在台湾是散掉的，因为台湾受西方文化影响更深。台湾的历史很特别，有两个轴线，一方面是大陆文化的影响，一方面是海洋的文化。对比大陆来讲，台湾有多重的文化层次。幸与不幸，近代400多年来，台湾是很多帝国主义者征服过的地方——西班牙、荷兰、日本，一波一波地来，所以你看台湾的语汇里，除了中原的汉语，还有很多外来语，比如我们把面包叫做bang，这是荷兰话；说番茄是tho-ma-to，实际上是日语对英语的转音。所以，从语言来分析，台湾非常驳杂。台湾的文化也很复杂，其中还有原住民的文化。像南岛原住民，所有这些东南亚的原住民都是从台湾出去的，因为全世界的八种南岛语系，在台湾都找得到。如果好好研究台湾地区史的话，它可以解答世界史的很多问题。我觉得研究台湾史会在世界史上占据很重要的地位，要是我还年轻，我也会研究台湾史；荷兰只有台湾地区的三分之二大，研究荷兰史都出了一个世界级的大史学家约翰·赫伊津哈(Johan Huizinga)，遑论台湾。

能做出伟大学问的人，一定有特别的人格

大家现在都在以各自的方式祭孔，但是我们还是要问这样一个

问题：孔子的本来面目究竟是什么样的呢？

今天来谈孔子的本来面目，还是要根据《论语》来谈，因为《论语》记录了他的言行，此外，也要再看看其他的衍生文本。但是孔子的真面目是人言言殊，汉代讲的孔子和宋明时代讲的孔子就非常不一样，汉代的孔子是九尺高、眼睛斗大，像个神怪一样。每个阶段的孔子都不一样，大家都将自己心目中的理想投射上去，所以很难说孔子真正是什么样的。即使读文本，《论语》固然是最基本的，但是每一个人对《论语》的解读也不一样。所以，“理一分殊”，孔子会以不同的形貌出现在人们的解读中和心目中。

“孔子的本来面目”其实也可以当做一个学术史的题目来研究。西方也有人讨论“历史上的耶稣”，这在西方的神学里也是很出名的题目。基督教其实变化非常多，耶鲁大学的加罗斯拉夫·帕利坎(Jaroslav Pelikan)教授早余英时先生一届拿到克鲁格大奖(Kluge Prize)，他就从事这方面的研究。他认为两千年来西方人对耶稣有不同的看法，型塑出不同的形貌，所以，这个问题不可能有一个最后真正的答案，但是人们都会有一个“理想型”的耶稣以资比较。我们阅读经典，情形也类似：一种说我们要尽量阐释创作者的原意，一种说读书要有所得、有所启发，我们要重新去阐释。而经过后现代主义的洗礼，我们知道不存在一个不变的本质解释，所有解释都是因人、因地、因时变化的。后现代主义当然有破坏力，但是它让我们对很多东西的看法都更多元化、更谨慎，而不是强把一个大理论挂上去，去解释所有现象。

您也研究后现代理论，这和您在自己的书中所说的返回到我们自己的问题和关切，二者如何结合呢？

我早年学问的底子是西方的，修了不少哲学的课，不只是那种泛泛的哲学概论，还有数理逻辑、符号逻辑、语言哲学、语义学、科学哲学，都是很专门的学问。我早期研究史学史和史学理论，硕士论文便和哲学的兴趣有关。后来史语所70周年庆的时候，我们的老所长杜正胜院士说：你不是对西方很了解吗，你就写一个后现代报告吧。因为1980年代以后，台湾的年轻人开始接受后现代理论，跟老一辈人的学风有点格格不入，后现代的声势日趋壮大，于是就促成了我的《后现代主义与史学研究》这本书。写这部书也把我害惨了，许多老一辈的学者以为我提倡后现代主义，不太谅解，我自己实在是百口莫辩，实际上，我是在检讨后现代主义被应用到史学研究后所出现的优缺点。

您在《论“方法”与“方法论”》一文中也提到人们对“应用逻辑”和“重建的逻辑”多有混淆误解，前者是指研究过程中应用的逻辑，后者是指成文之后总结整理出来的逻辑。

对于这一点，我有一个转变，有点像梁启超所说的“以今日之我，非昨日之我”。我年轻的时候执迷于方法论万能，后来到美国读书，有两个因素改变了我的想法：一个是我进一步在美国读了分析哲学；此外，是与余英时先生的谈话。这两个因素让我相信“史无定法”，后来，我就写了一篇《论“方法”与“方法论”》的文章，引起了不小的反响。

我的另一本书是《从理学到伦理学》。平常我们都在说，我们在物质文化、衣食住行方面受西方文明的影响很大，譬如，我们穿的衣服就不再是传统的长袍马褂了。但是在精神层面，我们受西方文化的影响究竟有多大，就各说各话了。所以，我就选择了“道德意识”

(moral consciousness) 这个题目,来衡量中国人的道德意识在西方文化进来后产生了什么样的变化,考察的时间点是清末民初。这是我的一己之见,势必会引起很大的争议。但如能抛砖引玉,也算是达到目的了,因为学术著作最怕石沉大海、寂寞无闻。

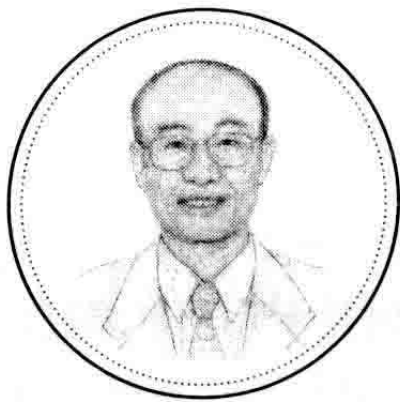
您的《哈佛琐记》在大陆曾非常畅销,这本书提到了很多名师。而到了现在,客观上说是不是大师都比较没落?

没落了,也比较少。在哈佛,我读书的那个时代大师云集,到后来就一个个陨落了,因为学问的分工越来越细,要综览全域越来越困难。余英时先生为什么那么了不起?因为他的学问涉及古今中外,十分融通。我读书时候的老师很多都去世了,比如罗尔斯、库恩。我的指导教授史华慈先生也去世了;道德心理学的名家劳伦斯·科尔伯格(Lawrence Kohlberg)却是自杀了。我是打内心深处感佩这几位老师,所以我常常讲,能做出伟大学问的人,一定有特别的人格。那种磅礴、恢宏,不仅仅表现在学问上,他们是经师,也是人师。

王水照

研究“唐宋转型”与当今社会有密切联系

采访 | 李纯一



王水照

复旦大学中文系特聘资深教授。1934年生于浙江余姚，1955年入北京大学中文系，1960年入中国科学院哲学社会科学部（现中国社会科学院）文学研究所，1978年，调入复旦大学中文系任教。1992年获“有突出贡献的国家级专家”称号。现任复旦大学中文系学术委员会主任等职。

“此时此刻，我最要感恩的是我学术道路上经历过的三个单位，第一就是在全国最优秀的大学的中文系求学，接受了学术启蒙；第二是在全国最高的文学研究机构工作，开始了我的科研之路；第三就是到上海一所海纳百川、开拓创新的大学任教，度过我一生到目前为止最重要的30多年岁月。”这是王水照先生在上海市第十一届哲学社会科学优秀成果颁奖典礼上获颁学术贡献奖时的感言。

回顾当年，王水照说，“我们这代人学术道路的选择，在当时的条件下，个人兴趣的因素是放第二位的，那时都是服从组织安排、分配。”北大中文系因1952年院系调整而名师云集，王水照回忆说：“第一段的文学史是游国恩先生教的，第二段是林庚先生教的，都是名家、大家，所以这些课程引起我非常大的兴趣。”因此，“当时在各门功课里，我最喜欢的就是中国文学史”。而在55级

学生自己动手编写文学史时，组织指定他为宋元段的负责人。由此，王水照与宋代文学研究结下不解之缘。他的学生侯体健在论述王水照的学术思想和学术历程时写道，王先生在宋代文学研究领域用力最深，对中国古代文章学研究期待最切，对钱锺书学术研究牵挂最多。

当代的宋代文学研究已经有很大的改观

我们知道，您踏上宋代文学研究的道路和您学生时代参与编写“红皮”《中国文学史》有关，那么，还有什么其他的因素最终促使您把它作为终身的研究方向？

我的经历比较简单，在北大、文学所、复旦从事宋代文学研究，都有一些偶然因素，当时这三个单位的宋代文学都需要加强研究力量。但这不是最主要的原因，最主要的还是在于钻进宋代文学研究以后，发现可以开垦的空间比较大，也适合我自己的学术兴趣和爱好。所以说，必然因素还应归结于这个学科本身的吸引力。

宋代文学研究在新中国建立初期，跟唐代文学研究的起步水平是差不多的，但后来，宋代文学的整体研究水平显然就不如唐代文学了。宋代文学主要的样式是诗词文。就诗来说，宋诗在艺术成就上和唐诗确实有差距，加上毛泽东说宋诗没有形象思维，味同嚼蜡，于是研究受到冷落。宋词研究本来是发展比较充分的一个学科，因为20世纪初三位大师级的词学家夏承焘、唐圭璋、龙榆生为这个学科打下很好的基础，所以宋词一直就是宋代文学研究的热点，成果

比较多；但解放以后强调文学的政治性，而词却常常关注风花雪月、儿女情长，思想评价不高，因而词的研究也没有获得突破。而宋代散文，在“唐宋八大家”中占有六家，本应获得较高评价，但人们对中国古代文章是否属于文学的范畴又多有争议，可谓“身份不明”，所以也未能引起重视，甚至如何从文学的角度研究散文，到现在还没彻底解决。

由于这样的情况，宋代文学研究在1949年后很长一段时间不太兴盛。2000年，我们成立了“中国宋代文学学会”，这些年在大家的共同努力下，取得了丰硕的成果。也许恰恰因为过去研究不够，拓展空间较大，而且我们的文学观念也在不断调整——如宋诗比较理性、讲究技巧，也是一种诗歌的艺术；如散文不能完全按照西方的诗歌、散文、小说、戏剧的四分法来硬套，中国古人认为最重要也最倾心写作的散文有它自己的民族特点，也有很多美学的因素等。由此，目前宋代文学研究已经有很大的改观。

您在《首届宋代文学国际研讨会论文集》的后记里谈到宋代文学研究对当代中国的重要意义，引用陈寅恪先生说中国未来文化将是新宋学的复兴，您是否可以给我们具体解释一下这句话的含义？此外，新宋学的研究在今天是否依然十分重要？

“宋学”这个概念本与“汉学”相对，是从经学史里生发而来。汉代学者研究经学，讲究文字训诂和考据；到宋代，则讲究义理，强调阐发经典的思想内容。但陈寅恪讲的“新宋学”，并不如此狭隘，实际上，他指的是宋代的所有学问，包括经学、史学、文艺以及其他一些文明形态。陈寅恪把宋学这个概念扩大了，因此“新宋学”是一个非常丰富的概念，并且他认为以后整个中国文化的发展方向就是新

宋学的复兴。

以陈寅恪为代表的一代学者,对宋代文化及其在文化史上的地位,评价非常高。他自己有一句经常被引用的名言:“华夏民族之文化,历数千载之演进,造极于赵宋之世。”后来宋史专家邓广铭则说宋代文明“空前绝后”,当然“绝后”这个话说得比较满。还有学者特别指出,当今社会和古代社会的联系中,与宋代文化的联系最为密切。严复就曾说:“若研究人心政俗之变,则赵宋一代历史,最宜究心。中国所以成于今日现象者,为善为恶,姑不具论,而为宋人之所造就,什八九可断言也。”宋代社会从政治形态上还是以王权为主,但之前多是贵族政治,宋时则由于科举的繁荣和发展变成了一个文人社会,士大夫掌握了政权。这种情况跟当今的社会有更多的联系。像陈寅恪这些历史学家,非常关心整个中国文化的走向,而且特别关注中国古代文化跟当今社会的联系。

我们编《新宋学》这本杂志,就是为了加强对宋代的研究,由于我个人的学术背景,这本杂志是以宋代文学为主,但也同时关注宋代的历史、思想和其他艺术。日本和中国学者都曾提及的“唐宋变革论”或“唐宋转型论”,我觉得很有道理,即认为中国社会在唐宋之际有一个大的变化,这个变化与当今的社会有密切的关系。这个变化究竟有什么含义,是哪些地方变了,跟今天究竟可以在什么地方找到一个怎样的交接点,从而能够对古代的文化遗产和文明有所继承,是我们学术发展中非常有意义、非常有现实性的一个课题。我也希望能在某些方面对这个课题有所补充。

目前宋代文学研究有哪些前沿问题?

2011年在河南大学召开了第七届宋代文学年会,我在年会的闭

幕式上曾经戏称当前宋代文学研究出现了“五朵金花”，或可看做“前沿”之一斑吧。我指的是宋代文学研究中学科交叉型专题研究的五个方面，即宋代文学与科举、党争、地域、家族、传播这五者之间的关系。这些交叉型研究打破了以往从文学到文学的单向研究的格局，从更广阔的大文化视角加深我们对宋代文学内涵的认识，无疑是一大进步。

如科举对文学是促进抑或促退，在1970年代讨论唐诗繁荣原因时曾有过讨论，但迄无定论。而在新出有关宋代科举的论著中，提出“两个层级”的分析方法，即“科举考试”与“科举制度”——前者对文学的作用多为负面，应试之诗文，往往阻遏创作活力；后者在读书习业、投文干谒、漫游邀誉乃至送行赠别、及第落第等方面，则促成了诗文创作的发达，这种分析为这一聚讼纷纭的老问题，提供了一个解决思路。考试科目中各类文体的专题研究（如策论），也获得更充实的成果，甚至调整了传统的文学观念。

两宋党争绵延不绝，对文人的文学创作影响深巨，不少学者致力于文风、士风导向的复杂纠葛，对此作出深刻的揭示和论析。“地域一家族”是陈寅恪先生在考察唐代制度、政治与史学时提出的研究理念，近来欧美学者也关注到“地域性”对中国社会性质的影响，尤其着重从“家族”角度来研究“政治精英的转变”，这些都直接启示了宋代文学研究者的学术视角。目前，宋代文学家族的研究方兴未艾，比如晁氏家族、吕氏家族和临川王氏家族，皆有专著出版，其中晁氏家族的研究尤较充分。从传播学的角度来考察宋代文学也是一大热点，如在宋词传播的方式、媒介、途径等方面皆有新的开拓，对男声演唱、单篇传播中的艺术媒介传播、词话和词籍序跋的传播功能、私人藏书和图书市场乃至驿递制度与传播的关系，也均在文献搜集、

实证研究和理论阐释上取得很好的成绩。当然,这些问题从个案研究开始,取得了这么多具体成果,目前应该在学理上进行总结与反思,以便进一步提升本学科的学术高度。

文言白话之争,首当其冲的就是中国古代的文章学

您说过中国古代的文章学是最具民族文化特点的,而它也是在五四时受到伤害最深、打击最重的学科,这两者之间有一定联系吧?

前几年纪念五四运动90周年,大家都在反思五四,其中一个重要的话题就是五四对传统否定过多。五四运动有它巨大的历史功绩,这一点不容否定。但是五四的一些先锋们,为了现实的目的,不得不“矫枉过正”,“打倒孔家店”把整个的传统文化都否定掉了。

五四运动其实包含几方面内容,它是政治运动,也是文化运动,同时还是文学运动,其中就有文言和白话的争论。在这个争论过程中,首当其冲的就是中国古代的文章学。提倡白话文、废除文言文,成为政治与文化运动的一个重要方面。当时的所谓“旧派”——也很难说是旧派,我认为应该叫“守成派”——他们与新文化运动支持者的斗争反而扭曲了事情的发展方向,让问题变得更为复杂。实际上,新文化运动领导者们的古典文学素养都非常深厚,比方胡适后来就转到整理国故,陈独秀后来写了很好的文字学著作,鲁迅则原本就是中国小说史、文学史研究的高手,当时他们是为了矫枉而过正,甚至认为矫枉必须过正,打倒一切。当然提倡白话文也是一个时代需要,需要白话取代文言成为主要的传播交流工具,但这对文言文的伤害打击很大。文言文,也就是中国古代散文,本身包含的丰富的、对

我们今天还有用的因素,都被否定掉了。

您主编的《历代文话》收录宋至民国的文话,您也说随笔体的诗话、词话、文话均起于宋代。散文、文话在宋代都得到高度的发展,原因是什么呢?

这个原因一下子也很难说清楚,应该说是各种因素交集的共同结果吧。很多事情是非常有意思的。一般来说,我们认为中国的第一部系统性文论著作是《文心雕龙》,体大思精,起点非常高,但《文心雕龙》这样一个体系却没有形成历史延续性。我们看《文心雕龙》的接受史,从其问世一直到唐宋,引用的人并不多,等到了明清以后大家才慢慢注意这部书,这样就使得《文心雕龙》式的理论专著未能形成历史链条。反而是诗话、词话一路,不断发展,蔚成大国。

宋代随笔特别丰富,说明当时宋人对文章的观念已经改变。宋人认为正经的也即朝廷的一些诏诰是文人都要学的,是宋儒第一要做的功课,但他们也认为生活里的万事万物都可以产生好文章。许多著名文人都有笔记类著作,比如欧阳修有《归田录》《六一诗话》,苏东坡有《东坡志林》等,而用“诗话”命名这一文类也是从欧阳修开始的,这或许与后来理学家讲课用语录体,即白话为主,也都有一定关系。所以,宋代是白话、通俗化发展的时代,是一个雅俗交融的时代。

诗话、词话、文话有些是应付考试用的,还有很多是偶得的,随意性比较大,要从中整理出一些有系统的、理论性的东西,是不是比其他领域更困难一些?

对,“话”就是随笔性的,脱口而出,随意而写;有一部分是为了

科举应试用的，跟现在的升学指导差不多。但是，在这些作品中也有理论性强、系统性强的著作。另外，在这些普及性的、指导作文的著作中也包含着可贵的理论观点，虽然可能它写得很普通。说到底，《文心雕龙》也是一部指导写作的书——中国文体那么多，要指导人家制诰怎么写、檄文或墓志铭又怎么写——而不是一部纯理论著作，只是现在我们觉得理论性很强。

所以，我编《历代文话》，里面有一部分是理论水平比较高的，也有一部分本来是普及性的，但其中也包含着许多理论的要素。这自然取决于写作者本身的理论素养。古代有些大学问家也写这类著作，如宋末大学者王应麟就写过《词学指南》。词科本是宋代的一个考试科目，《词学指南》就是指导学生应试的，这部书就有一定的理论性。今天也是这样，大学问家写通俗书，达到的高度是和常人不一样的。比如钱锺书先生的《宋诗选注》，本来只是一个普及性选本，但是他出手就不一样，可以看做是宋诗的重要研究著作。

现在文章学的研究状况如何？

《历代文话》的出版还是起到了一定的作用，也受到了大家的重视和认同。我们编《历代文话》的目的是带动一个学科的发展。最近几年，以文章学做博士论文题目、有志于这个学科的学生越来越多，各个地方开的散文学会议也多起来。

目前的问题，首先集中在什么叫做中国古代文章学。现在我们受西方的散文观念影响，注重审美性、抒情性，这与传统认为“以有文字著于竹帛，故谓之文”的观念十分不同。但是，文学从史、哲一体中分化出来，是一个历史的进步。我们的文章学研究，并不是要恢复到一切文字就是文章的古老观念，而是既要注重吸收西方散文的

审美性，又要注重中国古代文章固有的形式与特点。让人欣慰的是，现在文章学的个案分析，即具体的作家、作品、文章学理论著作的分析已经有了不少成果，希望能从中寻绎出中国文章学的特点、范畴和体系。我们的文章学在概念上虽然还有些模糊，有些分歧，但我想前景还是光明的。

引进一种理论观点应有助加深对本国文学的认识 而不是增加困惑

您1980年代有一篇文章谈“鲁迅型”和“鸥外型”两种不同的研究路径，即鲁迅是主张把本国最需要的东西引进来，日本文学家森鸥外的主张是把最先进最流行的外国理论介绍到本国来。您认为从现在我们文学研究的发展来看，应该遵从哪一条道路？

我觉得还是应该遵从鲁迅的道路，把本国最需要的引进来。改革开放后国门大开，国外的学术思想纷纷被引进，但我们看到的现象都像一阵风似的。各种西方理论固然扩大了我们的眼界，活跃了我们的思路，但西方的文学理论是在他们的文化背景和学术环境中产生的，而中国几千年的文化已经形成了比较牢固的传统，这两者之间要找到内在的共鸣，是非常难的一件事情。

1980年代我正好到日本教书，看到港台学者首先试用新理论，有位先生用结构主义来解释一首古乐府《公无渡河》，全诗四句，每句四字，共十六字，却写了长长一篇两万字的文章，又配以各类图表，讲得莫名其妙，对我们理解作品没有什么好处。可见用纯西方理论来解释古代文学现象，非常困难。

西方的理论我们不一定马上能用，但是要了解，这是一个层次；

能用的,又是另外一个层次,那就必须要找到其中和中国文化的一个连接点。所以,有两种不同的做法。钱锺书先生有个说法就是“东海西海,心理攸同;南学北学,道术未裂”,他往往是讲中西之间同的一面,这个形象或意象,中国有,外国也有,这是一种做法。有的人则是强调异的一面。我想,中西理论的运用都是要找到真正的交接点,而不是一种浮面的比较,否则是没有什么意义的。引用一种理论观点,应该是有助于加深我们对本国文学的认识,而不是增加困难和困惑。因此我主张鲁迅的路径。人文学科跟自然科学不一样;科技当然要引进最先进的,但文化不一定,而且真正的先进也不是以外国的标准来定的。所以,应该以我为主,为我所需,站在自己的立场来取。

您在谈《钱锺书手稿集·中文笔记》的时候,说到学术研究有两种情况,一种是课题模式,一种就是钱先生这样从目录学入手。现在,大学里的研究一般都采用课题模式,您能谈一下其优缺点吗?另外,从中国文学研究的角度出发,您觉得哪一种会比较合适一点?

谈这个问题,不能脱离学术生态。我在大学里教书,就无法脱离这个生态环境说大话空话。如果不申请课题,学校里好多指标就达不到,特别是年轻人升职称等等都会碰到很多问题。而课题制度在一定时期起了很好的作用,比方说国家的课题指南希望大家在一定时期里着重研究某个课题,提供一定的经费资助和学术资源,这对学术的发展确实有促进。因此我想,至少在目前的具体条件下,这个课题运作的方式还是有它一定的存在必要。

可是,真正从科研本身的规律出发,这个模式的危险性是很大的。现在的课题模式,有人总结说是“举旗帜”、“划地盘”、“拉队伍”,很多人都是脑袋一拍就去争取课题了,这样就会造成很多“豆

腐渣”工程。真正的科研是像钱先生所说的“荒江野老屋中，二三素心人商量培养之事”，是没有功利之心的人商量出来的结果。所谓课题，应该是在前期大量的、慢慢的阅读中逐渐思考、发掘而来的，然后经过若干年的打磨，这样的结果才能立得住，才能有价值。

所以，从科研本身的规律来说，应该遵从的是后一种方式，像钱先生那样，从一部一部古籍入手。《中文笔记》就是钱先生一本本书读过来记下的心得，可惜只是原生态的读书笔记，而没有看到从笔记里生发的成果。钱先生主要读集部，几乎把中国的集部都读遍了，在这个基础上找课题，基础很扎实。现在的课题模式的方法，从学术规律来说是有差距。但是话又说回来，整个体制改变以前，课题模式无法取消。我想，这样讲比较实事求是。

乔纳森·卡勒

文学理论和批评对于学生理解世界非常必要

采访 | 王晴、黄锐杰



乔纳森·卡勒

Jonathan Culler

美国康奈尔大学英文和比较文学讲座教授，当代美国最著名的文学理论家之一，集语言学家、符号学家、结构主义者、解构主义者、文化研究者、接受美学和读者反应文论家、女性主义以及比较文学学者等多重身份于一身。与其他一些理论家不同的是，作为文学研究者的卡勒，可以将这种多面性统一到他对文学理论问题的探索上，并且取得了一系列引人瞩目的成就。

纵观卡勒几十年的学术生涯，我们可以将其理论建树分为三个阶段：第一个阶段，卡勒关注对“结构主义”文论的引介与研究。“结构主义”一方面成为他的研究重点和文本解读的特有方式，另一方面，也成为美国本土最先引进的欧洲大陆当代理论资源。在这个阶段，他致力将“结构主义”资源本土化，并尽可能多地利用本国学术资源进行实践活动，这种实践过程表现为他根据美国的文学研究传统和文化实际创造性地提出了一系列诗学主张，这一阶段的代表性著作《结构主义诗学》使卡勒享誉世界，获得了广泛的接受和认同。随着结构主义走向它自身的反面，卡勒开始了他第二阶段的学术研究——“解构主义”，其代表性成果是《论解构》，该书详细介绍了德里达和美国“耶鲁学派”代表人物的解构思想，并对“解构主义”在美国的变异作了周密的考证，论述了“解构主义”对文学批评的积极作

用和实际影响。现如今,《论解构》一书已伴随各种理论思潮走过整整20年了,由于“解构主义”思潮仍不失其思辨的魅力和认识论意义上的挑战性,这部著述,无论是在美国学界还是在引起过强烈反响的中国学界,都没有被理论的狂潮淹没,也由此引发了人们一系列的反思与探讨。第三个阶段的理论关注是卡勒现如今最大的兴趣所在,即“文化研究”。在众多的文化研究理论中,卡勒的独特之处在于,他积极介入各种理论话语,去发现其中的文学性成分,然后再回过头来审视文学的根本问题。

20年前,当理论问题炙手可热的时候,人们对“理论”曾产生过种种不切实际的认识和期望。现在,随着理论热的降温,当年那大喊大叫的喧嚣渐已过去,我们终于可以保持一定距离地对理论问题及实践重新进行审视了。那么,文学理论研究究竟应该置于怎样一个恰当的位置?如今的欧美学界又发生了怎样的文学理论研究转向?美国的大学现在又是如何开展人文通识教育的?

尽管人们总是会说“理论的死亡”,但这种死亡充满了新的可能性

我们都知道,您是向美国学界引介结构主义和解构主义的重要学者之一,您早年的研究成果《结构主义诗学》和《论解构》在美国出版不久即相继被译成中文,这两本书将结构主义和解构主义运用于文学研究,不仅在美国文学界有开山之功,也是中国文学研究者了解这两股思潮的重要参考文本。但这些年,许多研究者似乎更倾向

于跳出文学框架,在一个更为开阔的学术视域下重新审视结构—解构主义运动。在这种动向的氛围里,您能谈一谈您对文学与理论问题的思考吗?

首先我想谈一谈什么是“当今的理论”。当今的理论不同于以往,它们更多针对的是各种性质混杂的文本类型:如今的作品挑战并改变了那种认为它们明显属于某领域的想法。特别是,人们对于文学研究以外的作品开始投入更多的关注,因为对其语言、思维、历史或文化的考量有助于提供一种新的并具有说服力的解释文本和文化现象的方式。就像我在《文学理论》一书中讨论的问题那样,这本书再版了,并增加了最后一章“伦理学与美学”,之所以增加这一章,也是基于上述的考虑。

那么“文学理论”变成了什么样子呢?以前的文学理论是被理论裹挟的,而如今文学则可作用于理论,比如文学涉及的话题越来越广泛,文学研究者可以从事文学史的研究而抛弃对具体文学作品的解读,甚至可以做任何对他们来说很有吸引力、很有趣的理论研究,因为他们认为这些可以用来做理论研究的资源都是来自文学的。可以这么说,理论是被文学化了的。理论研究就是从文学中梳理理论的线索。我要说,这是理论的胜利,因为理论对知识分子来说不再是新鲜的东西,而是必备的批评武器。尽管人们总是会说“理论的死亡”,但这种死亡是充满了新的可能性的。理论永远不会僵死,因为理论是被一种永无止境的渴望驱使的,这种渴望期待人们超出现有的思考水平,同时也被一种可求的渴望驱使,这是一种自我充实、自我反省的渴望。所以理论领域总是在不断地更新、发展。

由此看来,您并不认为理论像人们说的那样处于“濒死”状态,

更不赞同更为激进的“理论已死”的说法，相反，您对于理论的发展是持乐观态度的。那么，您能否为我们举例说明当下文学理论的新发展？

就我的观察，最新的理论动向有如下这些：首先是叙事学的复兴。叙事学开始连接起认知科学，关注更广阔的历史叙述范畴，关注在人们之间讲述的故事。

第二，理论界发生了一个“少来点儿福柯、拉康，多来些德里达”的转向，这个是很有意思的转向，这方面有一些杰出的著作，比如希利斯·米勒(J. Hillis Miller)写的《献给德里达》(*For Derrida*)一书，就是对德里达作品各个方面的介绍，这个介绍清晰明了，且具有方法论意义。还有一本书，是马丁·赫格隆(Martin Hagglund)的《激进无神论主义者：德里达和人生的时光》(*Radical Atheism: Derrida and Time of Life*)。这本书反对对德里达进行“宗教的/伦理的”区分，他重新思考德里达理论的现时性及其价值。这个转向可以这么理解，人们从对抽象的权力关系、精神分析等的关注转向到重新认识非解构论意义上的德里达，开始关注他晚期的作品，比如“友爱的政治学”的提出和动物研究等。

第三个转变被称做“伦理学转向”，对此我是想打个问号的。当然，理论发生了一个拒绝对文学进行道德化评判的转向，但是，要知道，文学向来被用做伦理学分析的对象。要说有什么新的转向，那就是现如今的批评运动都会强有力地借助伦理学的或者政治上的支撑物，继续对等级次序进行批判，他们反对像“男性/女性”、“白人/黑人”、“异性恋/同性恋”等概念的二分法。

第四个转向是“动物研究”，或者叫做“人类—动物研究”的兴起，它探讨的是人与非人的对立关系。在这个研究中一些早期的作

品,比如维吉·海恩(Vicki Hearne)的作品《亚当的任务》(*Adam's Task*),再次进入人们的视野,还有一些新近的作品,比如德里达的《我所是的动物》(*The Animal That Therefore I Am*)。还有劳拉·布朗(Laura Brown)的《无家可归的狗和郁郁寡欢的猿猴》(*Homeless Dogs and Melancholy Apes*),这类文学作品的作用是思考人和动物的关系。这也引发人们对“人类”该如何界定的思考,似乎只有从“非人”的角度人们才可以理解“人”何以为人,这是个有趣的话题。

接下来还有“生态批评”的兴起,这是一个更加广泛的批评运动,没有特定的方法作为支撑,它相当于将人们的关注点转向了环境,尤其是其中对“人类中心主义”的批评。这方面的著作很多,不一一举例了。

由上述两方面的理论思考顺承下来的,是“后人类”(posthuman)理论的提出。比如“人机理论”,这个是当下的热点话题,研究人机理论的核心实际上是出于对“控制者”和“被控制者”角色的重新思考。这类的书有唐娜·哈拉维(Donna Haraway)的《半机械人的宣言:猿、半机械人和女人》(*A Cyborg Manifesto: Simians, Cyborgs and Women*),卡利·沃尔夫(Cary Wolfe)的《什么是后人类主义》(*What is Posthumanism*)。

还有一些重要的转向,比如“美学的复归”以及新媒体研究,等等。所有这些新近的理论现象,让我有这样的一个疑惑,就是以前认为理论都是西方的产物,但是人们现在越来越多地在全球化影响下来思考理论问题,不仅是空间的借鉴,还有时间上的,比如对古代经典理论的重习——我在想,所谓“全球理论”是不是真的到来了呢。

在定义“人文经典”的时候有所创新

您写过一本用结构主义的方法理解文学的通识教育读本《文学理论》。这本书翻译成中文后受到中国学生的普遍欢迎。在中国的不少知名大学，这本书成了中文系的学生理解文学的必读书。我们想知道，现如今美国的通识教育是否还在强调对人文经典的学习？

当然，美国的教育一直都很重视人文经典的学习，人文素质的培养虽然在不同的大学氛围里有着不一样的教学方式。比如，在康奈尔大学，我们不仅强调学生的读写能力，还有一些让同学们参与到经典文本讨论中来的课程项目。但是，一方面我们一以贯之地强调学生的人文素养，另一方面又在定义“人文经典”的时候有所创新。比如，经典不再限于传统意义上的经典文学作品，不再是《荷马史诗》、莎士比亚戏剧之类的作品，而有大量的更多涉及当下社会生活的文学作品，被纳入到我们的视野中来——比如时下最受争议的作品或是诺贝尔文学奖的获奖作品，都会被拿到课堂上来讨论，像我们讨论传统的古典文学经典那样。这样做一方面让学生从文学里汲取必需的人文修养，另一方面又不会沉溺于文本本身，而是能走出来，介入到现实的环境中去，去思考，去写作。我说的是康奈尔大学和一些我知道的大学，比如斯坦福和伯克利，这些学校都很重视人文教育，只不过各自的方式会有差异，但总体来说，人文教育并没有衰落的趋势。

资金实力的差异使得美国的私立大学发展很好、公立大学步履维艰，好的教授们是否也出现了不断向名校集中的趋势？

没错。美国私立大学和公立大学的差异日益明显。过去和私

立大学比起来,公立大学资金充裕,如加州大学伯克利分校、密歇根大学等受到普遍欢迎,这之后,各种资源逐渐向私立大学偏移。我们确实处在一个经济相对萧条的时期,和其他部门比起来,这时削减大学的资金更加容易一些。公立大学因为政府财政紧缩而缺乏资金,相反,私立大学能够从社会各种渠道募集资金,当然在一定程度上也受到了经济衰退的冲击。这种情况对学生的影响远比对教授的影响要大。在过去,上公立学校的花销是非常少的。但现在,由于经济不景气,学校的资金不充裕,好的公立大学也变得非常昂贵。而另一方面,私立大学却能利用其财富为学生提供奖学金形式的资助,使他们在招收好学生时更有竞争力。

加州的大学体系原本是闻名全美的公立大学体系,现在就面临着这些经济困难。不过我要说,在加州大学伯克利分校这样的公立大学教书依然是一件非常具有吸引力的事情,在伯克利,老师和学生都很棒。虽然课堂变得越来越拥挤,但伯克利的学生还是非常享受他们的大学生活。在加州,人们非常愿意聘用出自伯克利分校的学生,教授们也乐于留在伯克利分校工作。我不认为资金实力的差异是学生挑选大学唯一要考虑的要素。学生在公立大学一样能享受到非常好的教育,在毕业后找到非常不错的工作——虽然公立学校的一些学生可能与名校的优秀毕业生有差距,但是顶尖的学生都同样优秀。

同样,在好的教授中早就出现了不断向名校集中的趋势,但我并不认为这是个问题。公立学校能招收到优秀的年轻学者,但如何留住那些著名的、有资历的学者却是个大问题。相对而言,资金充裕的私立大学更容易招聘到出色的学者。例如哈佛,这所大学拥有庞大的机构和非常杰出的学生。在美国,获诺贝尔奖的科学家大多数来

自私立大学。不过,另一方面,在加州大学伯克利、洛杉矶分校,在密歇根大学以及伊利诺斯大学这些公立大学,教授的待遇也很不错,有较大的实验室,充足的科研经费。公立学校也许没有那么幸运享受到同样的关注,但杰出教授依然能在这里享受到比较好的待遇,申请到科研经费支持他们的研究工作,将好的教育传统传承下去。

另外,在私立大学之外,美国还存在另一些私立学院,他们的资金来源完全依靠资助,规模较小,但也为学生提供非常好的教育,并且拥有一些同样出色的学生,这样的学院在招收教授时也非常具有竞争力,因为他们能够为教授提供很好的待遇,同时生源也很不错。在美国,有相当数量这种小规模私立学院,很多最初都是基于宗教背景创立的,其中一些现在逐渐脱离了这种宗教背景。在纽约州,康奈尔就是这样一所私立大学,其中又有公立大学的成分——其农学院采用公立大学的形式,隶属于纽约州立大学。纽约还有另外一些小型私立学院,有非常好的音乐和戏剧课程,但同时学费非常昂贵。这些学院几乎没有来自捐赠的资金,而只能依靠学生的学费。这些学校的教授们课业任务繁重,因为学校没有钱聘用更多的教授。不过在这些学校,课程的规模相对小得多,本科生们能得到教授更多的关注。这是这种学校的传统。

教育更多成了一种职业化的训练,是一件危险的事情

多年前中国的学术界曾经热烈讨论过人文精神缺失的问题,现在看来,全世界似乎都面临着人文缺失的严酷现实。您同意这样的看法么?

我同意这一判断,起码在美国和英国存在同样的问题。在过去,

人们更多学习人文经典。当然那个时代的人们很难真正有机会学习科学。人文学科在过去一个世纪是人们都要学习的一门功课，始终是教育的重心。我能理解一些人的观点，认为学习科学、商业同学习人文同样重要。许多人认为现代是一个危险的时代。现在的人们更愿意读商科，从大学出来后，学生成了银行家、股票经纪人，等等——这在过去几乎是不可想像的职业规划。人们并没有从人文学科转向自然科学，而是从人文学科转向了商科。

另一方面，传统的学院教育正面临着专业化的挑战，学医的去医学院，想当律师的去法学院。而在过去，全部大学生首先都必须经过通识教育的洗礼。在美国，一个令人惊讶的事实是，传统的对于大学通识教育的认识被打破了，大学教育越来越专业化。现在，教育更多成了一种职业化的训练，比如说，现在出现了网络教学或技能培训课程，教育变成这个样子，是一件危险的事情。以前，人们学习物理并不意味着他们就想成为一名物理学家，而只是为了理解宇宙是如何运行的，在这个意义上，学习物理更像是学习文学，而不是学习一门技术。这种学习与定量化研究没有什么关系。

100多年前欧文·白璧德倡导的新人文主义文学批评运动，试图通过人心向善和知识的提升来改善社会。当下来看，文学理论和文学批评还能为人文精神的重建提供某种思想维度么？

是的，在教育的这一情势下，要应对人文精神缺失的挑战并不容易。文学理论和批评确实给了我和大部分人应对这一挑战的可能性。我想对一部分人来说，至少对于我来说，教育意味着可供选择的广泛的学科范围：在那些领域有激动人心的进展或有趣的发现，而不是只为了学习专业文献。和以前比起来，现在的大学教育普遍倾

向于专业化；而人文学科更关注意义、文化和社会这些问题，致力于更深入地思考这些问题。我觉得在一个社会里，总要有些人来关注这些大问题。而且，我发现，学生们其实非常乐意思考这些问题。在他们的生活中，这些问题成了不可或缺的部分。举个例子，在我的课堂上，我的一些学生特别喜欢福柯，因为他用新的方法思考着这些问题。像在《性经验史》中，福柯仔细考察了“性”的历史，《性经验史》是学习历史非常值得一读的书，学生们感兴趣，因为福柯把很多理论和你知道的关于生活的事情联系了起来，从而使你知道理论是如何起作用的。这些有趣的想法对学生而言非常具有吸引力。聪明的学生总是时刻准备着，这周要读福柯，下周要读黑格尔。我确实认为，文学理论和批评对于学生理解世界非常必要。

您是否相信历史进化论，您又是如何看待人类道德退化这个严峻现实的呢？

人们曾经相信，人性在不断进步。随着这一进步，奴隶制在全球范围内基本上废除了，妇女争取到了平等的权利。在美国，人们习惯将道德与宗教连在一起，认为道德由宗教而来，但宗教其实要对世界上的破坏活动负很大一部分责任。人们常常谈论宗教对人性进化的积极作用，但是却没看到它同时也是许多战争和各种各样问题的源头。因此我不认为道德的产生一定要从宗教的角度出发来解释，或许可以离开宗教来谈论道德的产生和变化。

我在普林斯顿大学的一个朋友奎迈·安东尼·阿皮亚(Kwame Anthony Appiah)观察到了一个有趣的现象。他在《荣誉法则》(*The Honor Code*)一书中探讨了在道德革命中一个长期被忽视的问题。通过检视过去的道德革命，他指出，仅仅诉诸理性、道德或宗教不足

以引起革命。只有当道德实践和荣誉相冲突时,这一实践才会被人们摒弃。荣誉常常包含着一系列的规则,一个人如果要保持其在社会中的荣誉感,就必须遵守规则。当一个社会的荣誉观念发生变化的时候,道德革命便随之而来。这样看来,其实并不存在道德进步或者退化一说。重要的倒是荣誉观念为什么会发生变化。我不倾向于在“进步”的意义上理解之前提到的这些改革,甚至我觉得有些道德方面的改革是不必要的。

爱丽丝·凯斯勒-哈里斯

专业研究可以为谈论公共事务提供合法性

采访 | 李纯一



爱丽丝·凯斯勒-哈里斯

Alice Kessler-Harris

美国哥伦比亚大学历史系教授。1941年出生于英国莱斯特。1961年毕业于美国马里兰州的古彻学院，并在罗格斯大学获得历史学硕士和博士学位。她撰写、编辑有数十本著作，其中《出去工作：美国工薪妇女的历史》和《对平等的追求：20世纪美国的女性、男性和对经济公民权的追寻》都获得多个学术著作奖项。2011—2012年，她担任美国历史学家组织的主席。

“为什么不呢？”听到我“哇”地一叹——看到她撩起权作护栏、以示此处尚不营业的绳子，轻快地钻过去的时候——爱丽丝回过头来狡黠一笑，“这边比较安静！”

小小打破一下规矩，现在我们坐在不开灯的咖啡厅里。爱丽丝·凯斯勒-哈里斯在上海的行程中，有一场演讲是介绍她的新著、也是她的第一本人物传记，讲述特立独行、不好相处，也从不对摇摆的政治风气妥协的美国左翼女剧作家丽莲·海尔曼充满争议的一生（*A Difficult Woman: the Challenging life and times of Lillian Hellman*）。选择海尔曼这个“邪恶”、“记仇”、“自恨的犹太人”、“至多二流的剧作家”，在爱丽丝的历史学家同行眼里，也是个打破常规之举，甚至连陌生听众知道她的写作计划之后也急急发来电邮：“可千万别碰她！”

爱丽丝坚持的理由是，海尔曼尽心尽力

的一生可以说是20世纪许多重大矛盾和冲突的戏剧性展现,因而写作过程更像是在探索历史而不只是撰写人物传记——她用矛盾的主题而非编年顺序来描绘海尔曼,如“作为道德家的作家”、“公开的共产主义者”、“自力更生的女人”,以凸显海尔曼这一代人的道德、政治和个性的矛盾困境。

福利资本主义的旧共识已经崩塌

60多年前的1952年,正当盛时的《党派评论》杂志举办了一次研讨会,题目是“我们的国家与我们的文化”,以“考察美国知识分子是如何用新方式去看待美国及其体制的”。而在几年前,《异议》(*Dissent*)杂志也邀请美国的知识分子作过类似的研讨,您本人参加了后一次研讨。时隔半个多世纪的两次研讨,有哪些不同的特点?

我想,这两次讨论最大的区别在于,1952年的讨论发生在麦卡锡主义盛行时期的美国,当时知识分子群体对共产主义的看法存在巨大分歧;而第二次讨论时不再如此,绝大多数的知识分子也都认同说,左派的特点是在于对社会公正有更宏观的认识,能够洞察到美国社会中更重要的价值。

托尼·朱特在《责任的重负》一书中曾经说:“在20世纪50年代期间,文学知识分子逐步为社会科学家——历史学家、社会学家、

人类学家、心理学家——取代，但是，公共对话的质量却没有明显的提高。”您同意他的说法吗？这样的现象在同时代的美国是否也出现了？

在某种意义上我同意他的讲法。1950年代的美国确实是社会科学家当道，他们试图梳理随着大众消费经济的兴起，美国社会中正在出现的问题。社会科学家关心的问题之一就是：美国人正变得太过一致，彼此之间太过相似；把他们团结起来的“公分母”是物质拥有——希望让每个人都有更大的物质利益，有更大的房子、更好的车子，而不是理念思想，也不是让美国成为一个有理念的国度的热望。对1950年代的社会科学家来说，最大的问题就在于大众消费会如何影响美国人的价值观，这是不是意味着美国人会忽略他们关爱彼此的传统，等等。

实际上，1960年代时，社会科学家担心的问题已经发生了——年轻人走上街头，他们对当时发生的事感到愤怒。他们抱怨美国变得太过物质主义、太关心生活标准，而对社会责任、对关爱彼此、对我们现在说的环境等问题和价值都显得有些漠然。

于是在这群年轻人中就出现了许多社会科学家。

或许应该说，这些社会科学家还算年轻吧。其中最有影响的，像怀特·米尔斯(C. Wright Mills)、丹尼尔·贝尔、戴维·里斯曼(David Riesman)和内森·格雷泽(Nathan Glazer)那时候都已近中年。他们以及其他一些更年轻的社会科学家在数年后都颇具影响力，比方说经济学家加尔布雷思(John Kenneth Galbraith)，以及更多是作为一个社会理论家而非社会科学家的马尔库塞，还有诺曼·布朗(Norman O. Brown)，等等。

您提到经济学家。是不是可以认为：最近一二十年有这样一个趋势，即经济学家正在取代其他社会科学家在媒体上发声。比方说，现在保罗·克鲁格曼在《纽约时报》上的一篇短评，其影响似乎要比哈罗德·布鲁姆的一篇文章大得多。

我想可能确实是这样。但是，把文学理论家和社会科学家相提并论，在美国可能不如在欧洲那样行得通。因为美国的文学理论家直到20世纪七八十年代之前，在公共领域的发声一直都比社会科学家要微弱得多。美国文学界的领袖人物，很大程度上也只是通过像《党派评论》这样的杂志，拥有一批为数有限的读者。像爱德蒙·威尔逊(Edmund Wilson)这样的重要人物在1960到1970年代都很有影响，然而他的读者群也很小，基本上也就是其他知识分子。1963年创办的《纽约书评》代表了更年轻一代的知识分子，主要是文学知识分子。不过我们有时候还是会开玩笑说，这是多么近亲繁殖的一个群体呵，简直就是“纽约互评书评”(New York Review of Each Other)。

相反，社会科学家试图同更广大的读者讲话，就像现在的克鲁格曼，或者当年的加尔布雷思那样，还有像经济学家罗伯特·海尔布罗纳(Robert Heilbroner)也是。这一群体活跃于1950年代的美国，到1960年代以及1970年代早期仍具有影响，但是在1970年代后期，开始渐渐失去公共话语权，而被新的声音取代——他们通过《时代》周刊、《大西洋月刊》这样的大众杂志来发声，而文学团体从来不具有这样的影响力。我是这么认为的。

那么经济学家是报纸专栏的常客咯？

也并不总是这样的。其实，能在报纸上开专栏也是相对新近才

有的。克鲁格曼在这方面的作用很不寻常，他现在的角色也是对他个人思想发展的一种致敬。克鲁格曼在他年轻时候，也即六七十年代时，还是一个相当保守的经济学家，并不热衷于在公共领域发声，只是在最近20年，他开始拒绝保守派经济学的陈词滥调，成为一名公共领域的知识分子。

我想，经济学家对美国社会的影响很可能源于1970年代。回过头来看，1960年代的社会科学家们，不只是经济学家们，都因为担当美国社会的批评者而具有广大的影响力。而1970年代末期，右翼接手了批评的权力，新保守主义运动发展起来。一开始，是经济学家米尔顿·弗里德曼(Milton Friedman)想要说服广大公众，不经管制的自由市场好处多多。他用了一个极具影响力的口号“自由选择”，他认为美国的繁荣、经济活力及其关心照顾公民、提升生活水准的能力等，取决于市场自由。这种理念和“二战”后美国公众达成的共识大相径庭——战后早期那些年，绝大多数美国人相信，市场需要被有效地约束，政府干预是必需的，这样普通人才能够有机会获得足够的收入、参与民主社会的运作，并且国家应该照顾关爱穷人、老人和孩子。而新保守主义则是持相反的论点，然后他们占了上风，当然现在成为美国的主导理论了。

这于是变成新的共识了。

是的，这变成了新的共识。旧的共识——我们可以笼统地称之为福利资本主义——已经崩塌。随着1980年代早期里根当选总统，新共识获得确立。许多或者说大部分美国人现在都相信，市场只有在政府影响或干预之外运作，才能让美国人过上越来越好的生活。

美国左派认识到应对市场有所控制,但对怎么做没能达成任何共识

您在《异议》上的文章还提到,“我们左派知识分子辜负了我们的总统和国家……因为我们没有办法对更广大的听众讲话,我们在媒体上几乎没有舞台,基本上没办法影响公众舆论。”那么,为什么左派知识分子不能像保守派那样为了强调自身的正确可以“求同存异”、“团结一致”?为什么左派会那么重视彼此之间的细微差别呢?

我想这里有两个问题,一是谁控制我们的媒体,以及我们的渠道是什么;二是美国左派是怎样相互沟通的。我先从第二个问题说起吧,因为这是我在《异议》那篇文章里着重谈的。

美国左派在1970年代以后没有达成一致。左派认识到市场不能也不该成为像现在这样的决定性力量,我们在批评市场原教旨主义这一点上是一致的。但是我们的替代方案——也就是某种形式的民主社会主义——好像没什么实质内容。特别是在苏东剧变之后,我们需要重新思考社会主义的概念。左派辩论的核心是,如何认识资本主义提供了世界上迄今为止最成功的经济引擎,同时坚持所谓“失败者”是需要被恰当地、人性地对待的。我们始终相信,应该对资本主义有所管制,而不应放任自流,让它肆无忌惮地凌驾于绝大部分普通人之上。但是,对于如何控制、采取怎样的机制、如何限制巨大财富的累积及其压倒性的政治影响力这些问题,左派内部存在很大的分歧。左派总体上同意说要做些什么,但是在怎么做的问题上,我们没能达成任何共识。

再一个就是关于我们如何参与公众讨论,尤其是在大媒体似乎

都被市场原教旨主义的信徒给控制了的时候。克鲁格曼阐释了一个独特的进路。他那么受欢迎，是因为他能够用许多左派认同的方式发声，而且对独立思想家来说讲得也很在理。他的分析周到有力，并且通过《纽约时报》这样的平台，可以被很多人读到。但他真的是个特例——这也是为什么他在中国都这么有名。可是，对右翼来说，这样接近舆论的渠道、平台要多得多，包括福克斯电视网、大众杂志如《时代》周刊，还有专事分析的《国家评论》(*National Review*)。许多像《国家》(*The Nation*)和《纽约书评》这样的左派杂志，相对来说真是非常小众。而有限的媒体进路也就限制了左派的影响力。

那么，又该如何改进这样的局面呢？您在《异议》的文章中提到，电视辩论和电视剧比方说《白宫风云》都是可以效仿的。那么，您认可政治哲学家迈克尔·桑德尔或经济学家罗伯特·希勒(Robert J. Shiller)这些学者通过网络公开课来多多少少传播自己的理念吗？这样的传播确实是可取的办法之一吗？

互联网无疑是很强大且在不断生长的机制，虽然我得说像我这样的年纪已经不怎么能享受它的好处了。它的政治影响力很大，像“占领华尔街”运动就非常有效地运用了互联网来号召人们关注日益加剧的不平等问题。多年来人们忽视的问题，现在重被提及——是否应该限制财富，以使民主得到繁荣。现在传统媒体对左派这样疏离，我想互联网应该就是我们未来的发展方向。

我真的是很乐于看到现在二三十岁的这一代年轻人运用互联网——不仅仅是表达抗议，更是在这个愤愤不平的群体中创造出一种共同体的感觉。反对市场原教旨主义的人就是以这样的方式互相汲取力量，像环境保护之类的运动也在这方面花了大力气。确实，互

联网是新希望的所在,因为《白宫风云》虽然拍得那么好,但是已经播完了,与其等待下一部能具有那么大政治影响力的电视节目,不如通过互联网来创造我们自己的利益共同体。

我们设想一个学者经常在 Facebook 或 Twitter 上对各类公共事务发言,他赢得了很多粉丝,但结果会不会损害其学术研究的专业性?这是不是也是托尼·朱特所说的现在知识分子必须符合民众期待,对所有问题都发表意见——而这其实会妨害到知识分子做一小块专门知识的累积?

我希望不是这样的。我希望学者能够而且也会在不妨害他们自己做好研究的前提下,谈论他们专业领域之外的公共议题。我们回到保罗·克鲁格曼,他在《纽约时报》的专栏之外还有一个博客,每天都会更新,他也经常接受电视采访。在每一个地方,他都是用自己诺贝尔经济学奖获得者的专业知识在说话。当然,他愿意对他小小的专业领域之外的议题发声,是会让某些人觉得不那么可信,特别是那些右翼人士,觉得他只是个为辩而辩的论辩家。但对于绝大多数的读者和观众来说,因为他是一个权威经济学家,这就让他更可信。这伤害到他自己的研究了吗?我想并没有。

另一方面,学者有责任将研究所得用于公共领域,其专业知识的探索积累正给他提供了这样一个平台,也提供了一定程度的合法性。这种合法性是参与公共领域互动的个人可以利用也应该加以利用的。比方说,你问我很多事情,但我其实从狭义上来讲只是研究劳工史和妇女史的历史学者;要是没有这些专业知识,我不会来到中国——这就是我的专业给我带来的平台。那么,我在这里是应该只谈论我小小的专业领域呢,还是应该从中得出更广大的结论,讲给

感兴趣的观众听？比方说，我对工薪妇女的研究，让我得以讨论女性工作转变对家庭有怎样的影响、为什么女性没有被纳入政治进程、怎样来解释希拉里·克林顿的身居高位。我希望观众会愿意听我说，因为我研究这些题目好多年了；我也希望回去以后能够继续我的研究，在这里收获的问题、遭遇的对话已经给它带来了新的影响。

新左派一代认为，社会科学家必须重新审视自己使用的方法

您曾提到戴维·布尔斯廷 (David Boorstin) 对新左派的历史研究不够客观的指控，于是有了你们关于客观、真实的争论。这是否就是方法论和意识形态之间不可分割的联系？对你们方法论做的指控，可不可以说其实也是对你们新左派的意识形态做的指控？

确实，1960年代，人们花了很长时间才认识到意识形态根植于方法论之中。那时候我们都有意无意地带着一套先见和假设，用各自的方式来看这个世界。从某种程度上来说，这让我们所有人都是不客观的，让所有真相都是相对的。而我们这一代历史学家的成绩之一，就是认识到我们的提问以及解答的方法深植于这些先见之中，并且尽最大的努力来阐明这一点。所以，在攻击我们后来称之为共识派 (the Consensus School) 历史学家的时候，我们指出，他们正在使用的研究方法从根本上而言是由其政治和意识形态塑成的，这一点他们自己也没有意识到。

比方说，我们那时候经常提到的例子，就是因主张社会结构反映了人们扮演的功能而在1950年代声名鹊起的社会学家帕森斯。他以家庭为例认为：男人外出工作时得有人顾家，于是女性学着料理家务、照看小孩，慢慢地对此就更擅长，进而变成家庭主妇，而男

人就负责挣钱养家。我们很多人就觉得,这是一个循环论证。

所以女性历史学家开始站出来说,这并不意味着就是社会运作的唯一方式——如果你重新审视自己的意识形态,就可以把封闭的问题开放,看到家庭具有的多重功能,看到其如何维持并支持市场、劳动力和新生命的培育,然后再问,为什么女性被限制在家庭里。

我们1960年代及之后的一代新左派认为,社会科学家必须重新审视自己使用的方法,而在此之前没人注意到意识形态因素的限制。就历史学家而言,有个不明说的想法里就存在明显的偏见——所谓美国的民主资本主义是组织社会的最有效形式。类似的概括当然也可以用在任何其他国家的历史上,因为社会就是这样自我延续的,每个国家都会创造出一个认识其所需所图的逻辑体系。

新左派历史学家阐明了这一点,并在此基础上开展研究。当然,这让我们在有段时间里非常不受欢迎。但我们坚持说,希望所有的历史学家都认识到自己的偏见,认识到所有的历史都受到历史学家个人视角的限制。

您也曾提到汤普森和霍布斯鲍姆对美国劳工史学乃至美国左派的影响,您能为我们具体阐释一下吗?

汤普森对美国左派的影响,很大程度上在于他说的民众的道德经济学(the moral economy of the crowd),他致力于理解为什么某种思想会从其传统中脱颖而出。美国的历史学家特别是劳工史学者,总是认为劳工运动强调的是民众的不满,汤普森则认为,这个群体有他们自己的道德经济学,知道自己看重的到底是什么。有时候,有些工人看重的是闲暇、休假,有些则看重足以养家的工资,还有人则可能是看重从自己的手艺中获得的尊严感,或者跟老板的关系。汤普

森确信，工人自己形成意识、继而跳脱出自己的文化成为积极的行动者。他的研究对于如何记录劳工们纷繁复杂的文化、如何对其影响作出评价，有很大的价值。他早年一篇写时间与工作纪律的文章指出，工厂工作的产生要求人们根据时钟而不是自己的安排来工作。而时钟在公共场所和产业现场的出现，极大地改变了人们服从与抵抗的模式。

霍布斯鲍姆则是对人类行为如何塑形体制和政治日程更感兴趣。他早年对社会反抗的研究，以及之后致力于在兴起的劳工运动和国家政治之间建立联系，提供了一个桥梁性的视角，以观察社会运动如何对国家发展建言。霍布斯鲍姆后来对资本主义和全球政治之间关系的探索，深刻影响了现在劳工史领域的跨国比较研究。

美国的历史研究，是否如唐纳德·沃斯特（Donald Worster）教授所说，过分注重美国内部发生的事情了？他说，“美国的历史学家并没有受到足够的训练，来做世界其他地方的历史。”您觉得在美国研究方面，国际化的视野有多重要？

我在很多场合都说过，国际化的视野非常重要。但是在这里，我认为，不是我们在美国的历史学者必须去做世界其他地方的历史，而是我们必须学习从世界其他地方做出来的历史。因此，我要把他的话说倒过来说：美国的历史学界迫切需要世界其他地方的历史学家带来的视野——我也正是为了这个原因而来到中国，我希望能够鼓励中美两国美国史学者的交流，以融汇不同的观点和视野，让双方都受益。

李泽厚

能不能让哲学“走出语言”

采访 | 刘绪源



李泽厚

中国社会科学院哲学研究所研究员，当代中国最有原创力的哲学家之一，著有《批判哲学的批判：康德述评》《美的历程》《华夏美学》《美学四讲》《中国思想史论》《己卯五说》《实用理性与乐感文化》《人类学历史本体论》《哲学纲要》等。

李泽厚2010年谈话录《该中国哲学登场了？》出版后，在读者中引起较大反响。但因话题太大，颇觉意犹未尽。此后，我又与李泽厚先生在北京做第二次对话。对于上次涉及而又未能谈透的问题，如怎样用“情本体”填补海德格尔、“情本体”能否取代宗教、如何理解日常人生“与宇宙协同共在”等，李先生作了深入阐述。对于过去学界有关他的一些责难，如构建哲学体系缺乏论证、提纲式随笔式的论述不够精确严密等，他也一一作出酣畅淋漓的回复。在这样的阐述和回复中，他提出了很多新的重要见解，其中尤以通过中国传统让哲学“走出语言”，最显警醒独到。——此中的要点，多已在本文中了。

李泽厚先生还对中西方的哲学、思想、思维，在多个层次上作出了新而细的对照。他谈道：“有人说，钱锺书专讲中西的‘同’，而李某却专

讲‘异’，他们很不满意。汤用彤好像说过，中国接受佛学，第一阶段是求同，第二阶段是别异，第三阶段是合同异以达到更高的同。我的确是在别异，我以为只有这样才能有更高的‘同’，那才是‘大同’。”

谈话对“情本体”作了较完整的论述，更对“情感形式”进行了深入探讨。给情感赋予形式，这才是人的情感。情感从动物本能而来，经由生产生活实践然后在巫术礼仪中巩固、强化、独立发展。人培育的情感心理亦即“情本体”。中国传统的心理主义、审美主义经现代的“转换性创造”，正可填补当今西方哲学的不足。这是“中国哲学登场”的本意，也是让哲学“走出语言”的依据。

“说话”毕竟是第二位的

在《该中国哲学登场了？》中，有您不少新的见解；这一次，也希望能多谈一点您对哲学的最新思考。

上次你问我答，讲了我思想几个阶段之类的好些问题，其实几十年来一直萦绕着我的，是如何“走出语言”的问题。

所谓“走出语言”，是指走出当今语言哲学的牢笼。20世纪是语言哲学的天下。卡尔纳普反对形而上学，把哲学归结为句法研究、语义分析，维特根斯坦把哲学弄成语言用法的纠误，说“语言是我们的界限”，分析哲学成为英美哲学主流几十年，欧陆亦然，海德格尔说“语言是存在之家”、德里达说“文本之外无他物”、保罗·利科说“人即语言”、美国的理查德·罗蒂说“没有语言之后的实在”，等等。20世纪哲学的“语言学转向”统领了一切，气势极盛，把杜威、怀特海

这样一些颇有见地的大哲学家也挤到了边缘。学术界几乎公认语言是人区别于动物的关键所在,现代高科技的数字语言也似乎充分证实和推动了这一点。西方哲学这一潮流也席卷了许多学科,影响遍及全球。

但是,我读中国传统典籍,却非常惊异地发现,中国古代哲人对语言采取了非常审慎、严格、怀疑甚至告诫的态度。《论语》中充满了“君子欲讷于言而敏于行”、“巧言令色鲜矣仁”、“听其言而观其行”、“刚毅木讷近仁”以及“天何言哉”,等等。《老子》则有“知者不言,言者不知”。《庄子》有“天地有大美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说”。禅宗更是“不立文字”,读无字书。

这可能涉及一个根本问题。我本不大相信语言是人的家园或人的根本。这使我想到,凭借中国传统,也许能突破当今哲学的某些界限和窘境。

首先,对语言的不同态度和差异是如何来的?我在《论语今读》中把它归结为“太初有言”与“天行健”(即“太初有为”)。前者是《圣经》、希腊哲学中的逻各斯,后者是中国的《周易》和巫史传统。这就是逻辑—理性—语言—“两个世界”,与行动(“天行健”)—生命—情理—“一个世界”的区别。我希望这个中国思想(不说“哲学”二字也罢)在未来的生理学—心理学亦即脑科学高度发达的帮助下,来个现代化的转换性创造,使当今人们能从对维特根斯坦、海德格尔以及福柯、德里达等的迷恋中脱身出来,吸取杜威、怀特海、皮亚杰等人的一些建设性构思,创造21世纪的新哲学——这也就是盼望它引领哲学,走出语言的画地为牢,从而“登场”世界。

当然,问题在于,能走出语言吗?人的一切活动包括我强调的使用—制造工具的实践活动,也脱离不开语言,特别今天有许多高

科技领域的实践活动本身也就是语言。而且，用以“走出”语言的也还是语言，所以，所谓“走出语言”不是让人不用语言，用心灵感应、神秘交往、私人语言之类，而是让人不要被语言的牢笼框住。哲学当然用语言。哲学追求根本，但这根本就是语言吗？我怀疑。我以为有比语言更根本的东西。尽管我也认为，人禽之分可能开始于婴孩牙牙学语的时候，语言的确大于个人，不是人说语言而是语言说人，但这正因为语言中的语义主要是把人类群体的经验一代代历史地传下去。什么经验？首先是生存的经验。生存的经验大于语言。维特根斯坦就说语言只在应用中才有意义，什么是这“应用”？是生活方式。

所以，这就回归到我认为比语言更根本的“生”——生命、生活、生存了。中国传统自上古始，强调的便是“天地之大德曰生”，“生生之谓易”。这个“生”或“生生”究竟是什么呢？这个“生”，首先不是现代新儒家如牟宗三等人讲的“道德自觉”、“精神生命”，不是精神、灵魂、思想、意识和语言，而是实实在在的人的动物性的生理肉体 and 自然界的各种生命。其实这也就是我说的“人（我）活着”。人如何能“活着”，主要不是靠讲话（言语—语言）而是靠食物。如何弄到食物也不是靠说话而是靠“干活”，即使用—制造工具的活动。说话只是人活着的必要条件而非充分条件，“干活”却是必要兼充分。当然说话（语言）在“干活”中起了极为重要的作用，甚至是“干活”不可分割的组成部分，社会分工发展后，某些人说话就是干活，可无论如何这毕竟是第二位的，即使高科技的语言可等同于或本身即是工具实践，它还是为“人活着”服务的，“生生”仍然居首要位置。郭店竹简说“天生百物人为贵”，可见人的生存、生活、生命又是诸生命中之首位。这是“人类中心说”吗？不是。这是从人出发，以人为本，

而不是从上帝、理性或语言出发。这也就是当年(20世纪60年代)我为什么要从人类起源来探究这个“走出语言”的可能出口。

这是否真是出口呢?或者,要不要“出口”呢?请大家批评讨论。我只是提出问题,但我以为这是个重要问题。

“回到康德”是什么意思

刚才这番话说得很有气派,看来这个想法,已经琢磨好多年了。但您最早的哲学论著是《批判哲学的批判》,论康德的,您继承了康德的不少概念和思想,也一再提出要“回到康德”,您使用的,应该还是西方哲学的语言。

关于“西方哲学语言”后面再讲,先说我为什么从中国传统一下子转到康德。这是由于,中国传统是心理主义、审美主义(见拙著《中国古代思想史论》《华夏美学》等),而康德是我所谓的“先验心理学”,所以很自然便联结在一起了。这一点我书里已讲了不少。但我在好些书里讲“回到康德”,里面包容了一些并不相同的意思,有不同的内容和含义。既然你提到了,趁此机会,我概括澄清一下——1979年出版的《批判哲学的批判》(以下简称《批判》)讲的“回到康德”,是从黑格尔的总体、理性、必然,回到个体、感性、偶然,同时也由社会回到心理。

2008年出版的《批判》第六版的“回到康德”是针对当前,加上了一层意思:从后现代和新左派强调的特殊性和现实性,回到康德的普遍性和理想性,也就是强调了康德讲的普世价值。

2006年出版的《李泽厚近年答问录》中,则强调康德的“辩证篇”,强调区分先验与超验,指出超经验地运用范导理念造成先验幻

象，与此紧相联系的便是由列宁回到伯恩斯坦。

在美学上，就是“回到康德，恢复美感”，反对后现代艺术用概念取代审美。后现代精英艺术是极度发展的金融资本社会和西方强势话语权力支配下的宠物。它故意要与舒适的、享乐的、纯感性快慰的日常审美相对立，以丑陋的刺激指向概念，成为美学中“四集团要素”的某种变态。现在要反对变态，恢复常态。

我们再谈“回到康德”，是重复突出研究心理和人性。这“心理”、“人性”不是休谟式的经验心理学（经验的科学描述和研究），而是“先验心理学”，是从哲学上说的心理的结构和形式。它落实到经验证实是未来脑科学的课题。其实19世纪的好些大家如朗格、策勒、泡尔生以及狄尔泰都认为康德哲学的基础是心理学，但一般都是指经验心理学，没强调这是对心理的一种先验假定，是先验心理学或哲学心理学，并非经验的心理科学。

可见，“回到康德”并非真正回到康德的先验哲学，而是恰恰相反，把康德翻过身来，即以马克思（工具本体）来做康德（心理本体）的物质基础，而这基础，又是以人的物质生存—生活—生命，亦即中国传统的“天行健”、“太初有为”为核心的。这和上面说的由逻辑—理性—语言为核心的西方哲学，就有很大的区别。所以我通俗地说中国哲学突出了“生活大于语言”。

“学而第一”与“孟派”、“荀派”

中国古代是如何处理人的心理本体问题的？

从上面说的“走出语言”和“回到康德”可以看出，在逻辑上，这是由外而内，由工具本体而心理本体，用中国话说就是“由礼归仁”，

重视历史(经验)和教育(广义),“不学诗无以言”,“不学礼无以立”,无论就人类还是就个体来说,均如此。

不知你有没有想过,《论语》开篇,为什么是“学而第一”,即使这是后人编定的?其实不光《论语》,《荀子》也以“劝学篇”为首。这反映了中国古人一种很基本的思想。我以为,《荀子》《礼记》才是孔门正统、儒学真传。我说“由礼归仁”,那又怎么解释《论语》常讲的“礼后乎”、“礼乎,礼乎,玉帛云乎哉”呢?这些话是强调,对比外在的仪文制度(人文),内在的情理结构(人性)的塑建和认识,更为重要。但是,也只有通过“学礼”才能“归仁”,“仁”不能不经人文教育而自发地生成。所以,1980年拙作《孔子再评价》中讲,孔子为“礼”找到了一个坚实的心理基础和目标,强调“礼”不只是外在的仪文形制,而是为了人性塑建。

可见,所谓“由礼归仁”,就是由文化而心理,是“文化—心理结构”,而不是“心理文化结构”。记得20世纪80年代芝加哥大学邹谠教授问我:“你这个概念是从哪里来的?我们常说的是‘心理文化结构’。”我说:“是我自己想出来的。”其实这也就是“积淀说”。

我不赞成用心理或从心理出发解释文化,例如用同情心、恻隐之心来解释道德,我也反对道德直觉主义,不管把这“直觉”、“同情”说成是先验或超验——如康德和牟宗三,还是把它们说成是“动物本能”——如今日的社会生物学把人称为“裸猿”(the naked ape)。我强调人之所以为人,人之所以有不同于神性和动物性的人性(human nature),人之所以拥有动物没有的各种能力和情感,是人类自己通过历史和教育创造出来的,人造就了人自己。人所以能如此造就,是因为“学而第一”。

这里一个关键环节是:外在的经验、知识、伦常、制度,常常是一

时一地即暂时的(“历史”这词语的一种含义)、相对的;但所造成的内在心理形式结构,却是积淀的(“历史”的另种含义)、长久的,甚至是绝对的。可见,“学而第一”也就是通过学外在的人文(礼)而建立起内在的人性(仁)。

我常开玩笑地把各种理论分为“孟派”或“荀派”。由心理而文化是“孟派”,当今语言学大师乔姆斯基、2009年去世的文化人类学大师列维·斯特劳斯,都是“孟派”,把语言、文化—意识结构归结为人脑先天内在结构;而杜威、皮亚杰、格尔茨、哈耶克,却强调人的后天动作、操作、习俗、传统(也就是广义的教育与历史)造就了人的文化心理、观念、思想,我把这叫做“荀派”——我当然属于后一派。我期望未来的脑科学能以科学证实这个由外而内的“积淀”过程,而不是如“孟派”那样,现在便匆忙归结为实际上是动物性的人的先天结构。

如何理解哲学的“论证”

大家对您的研究方法和论述方式一直很感兴趣,或者说,还有不少疑问。您提出了那么多哲学观点,却往往没有相应分量的论证,这让您的同行不习惯。您好像对对话方式很感兴趣?

哲学就是从对话开始的。对话有好处,彼此交流思想,生动活泼,并无妨深刻尖锐,却不会成为高头讲章,使人昏昏欲睡。真正重要的东西,常常几句话就可以讲清楚,不必那么繁琐。

维特根斯坦就不繁琐。他的作品非常少,生前只出版了一本《逻辑哲学论》,极薄的书,却影响巨大,成了分析哲学祖师爷。分析哲学和现象学充分揭示了过去的理论和哲学语言中不严密从而错误

的地方,有不可取代的价值。但也并不是只有现象学描述或语言分析才算哲学。

你一定知道王浩吧?他生前在美国,对计算机业贡献很大,得与计算机有关的首奖。我的《批判》出版后,他很喜欢。1982年到1983年,我作为访问学者,在美国威斯康星州,他来看我,当着林毓生的面说:“我崇拜你!”弄得我很尴尬。林当时就说:“我不崇拜。”我说你是名人,贡献那么大,不应该这样说。他说他这点贡献不算什么,“那很容易,真正难的还是哲学”。他说从《批判》里已能看出一个新的哲学体系。他和大数学家哥德尔很熟,经常讨论一些高深的问题。他也想建立自己的哲学理论,有很多想法,可是搞不成。后来谈得深了,我明白了他的苦恼。他研究分析哲学,钻得很深;但他又看不起分析哲学。可是真的思考一些形而上学问题时,分析哲学的影响又出来了,他摆脱不了这种思维。他说看我的书也是这样,一方面很喜欢,一方面又感到太不严密,按分析哲学来看毛病太多,不能成立。我跟他说,真的要进行哲学思考,恐怕不能用分析哲学那套东西,有的地方,不可能太清晰,不然理论是构建不起来的。他说这是两难,你要非常精确,就没法推进思考;但稍有点模糊,经过分析哲学训练的他,又感到受不了。

哲学离不开语言,但语言发展到极端,也就成了精密仪器一样的东西,语言的活力反而受影响了。这一点很少有人谈到,经你这么一说,倒也不难理解。这就像人的眼光需要锐利,但太锐利了,变成X光了,人就不能正常生活了。

所以,像中国古籍中的那种哲学表述,确有其弱点,太含糊朦胧,有些宽泛无际,却也不能一概否定。反过来,走到另一极端,同样会

影响哲学思考。真的要把每一步判断推理都搞得非常严密、精确，就像科技论文一样，那哲学的推进恐怕是困难的。怀特海当年批评分析哲学，便说过“精确性是虚妄的”，世上没有什么绝对的精确性。

西方哲学家是不是都作“论证”？

我们来看维特根斯坦，此人也不爱“论证”。他有时一两句话说一个观点，就完了。维特根斯坦说：“对于不可说的，只能保持沉默。”就一句话，没有论证。其实他对于不可说的，以后又说了很多。但哲学是否需要论证，什么叫“哲学论证”，这都是问题。

尼采也不论证。伽达默尔认为，尼采不算哲学，康德、黑格尔才算哲学。那《道德经》呢？《道德经》篇幅那么短，观点一个接一个，玄之又玄，更找不到论证了。

《道德经》在西方哲学家眼里，算不算哲学作品？

黑格尔认为：老子是哲学，孔子不是哲学。现在大多是把《道德经》作为哲学看的。倒是我们自己不自信。很有趣的一件事是，章太炎说，当年玄奘到印度取经，他不敢把《道德经》翻译给印度人看，怕他们看不上眼，认为太简单，太浅薄。印度的佛学当时已经非常复杂，还有因明学，逻辑严密。中国经典当然没法比，但是玄奘把复杂的唯识宗带回中土，借宫廷势力，也只流行了短短几十年，就消失了。中国佛教自创的天台、华严，理论就简明得多，而中国最后需要和传播久远的，是最简要的禅宗、净土宗。老子和禅宗，都不作“论证”。这很能看出中国思维的特点。

我在此重复一遍：什么叫“论证”？哲学到底需不需要“论证”？你总不能说《道德经》不是哲学，禅宗不是哲学吧？哲学主要

是制造概念、提出视角,如果它们是独特的、站得住的,那就可以了。

刘再复也谈过我的文章和方法,他说我用的是中国功夫里的“点穴法”:直击要害,点到为止。这倒的确是我想做到的。我一直喜欢“要言不烦”这四个字。

拙作《说巫史传统》开头说:“所说多为假说式的断定;史料的编排,逻辑的论证,均多疏阔。但如果能揭示某种关键,使人获得某种启示,便将是这种话语的理想效果。”这可能就是我的追求,或我的方法了。

戴维·韦尔贝利

研习经典作品是我们认识自身的一种方式

采访 | 田晓玲



戴维·韦尔贝利

David Wellbery

美国芝加哥大学社会思想委员会教授、德语文学研究者。出生于1947年，曾执教于美国斯坦福大学、约翰·霍普金斯大学，并曾任芝加哥大学社会思想委员会主席。

多年前，林毓生教授在一篇文章中曾经这样写道：

“‘社会思想委员会’是芝大经济史家乃孚（John U.Nef）教授在1942年创立的……当时乃孚先生有鉴于美国大学训练人文学科与社会科学研究生的方向越来越往偏狭的路上走，这样将要造成许多只认树木不见森林的‘学者’，对未来的文化会产生极为恶劣的影响；所以，他与芝大校长赫金斯（Robert Hutchins）、人类学家瑞德斐（Robert Redfield）和经济哲学家鼎特（Frank Knight）一起几经商议，在他们的支持之下，创立了以培育人文学科与社会科学研究研究生为主，不收大学部学生的‘社会思想委员会’。”

芝加哥大学社会思想委员会成立伊始就同一般意义上的学术院系有很大不同，它没有特定课程，组织架构也和单一的专业分类无关；而是汇集不同领域的杰出学者，让他们彼此分享

对于基础性、跨学科问题的洞见，在广阔的学科背景下，再来完成他们各自的研究。

因为创建者认定，对于任何一个学术课题，不管是哲学、历史还是文学，如果要深入研究，就离不开对于这些学科的一些基础性问题的广泛深入了解，而要想真正知晓这些基础性问题，就必须先研习不同学科的经典文本。正是由于秉持这一信念，70余年来，芝大的社会思想委员会为我们留下了一大批耳熟能详的名字，比如索尔·贝娄，比如汉娜·阿伦特，比如哈耶克……

时至今日，这一传统仍旧保持着，丝毫未变。

今天，在通识教育和人文学科在包括美国在内的很多地方都遭遇空前压力的氛围下，以人文学科研究和经典文本研读为主要特色的芝大社会思想委员会会做出怎样的应对？深入研究人文学科的经典著作，对培养具有原创力的人文学科研究者究竟有怎样的作用？对更多的普通人而言，所谓的“通识教育”又能给大家带来什么？就这些话题，我们对话了芝加哥大学社会思想委员会主席（秋季学期）戴维·韦尔贝利。这位在芝大社会思想委员会待了20多年的德国文学研究者告诉我们：“人文学科的危机以及关于人文学科是否和我们这个时代相关的问题，花费了我们太多的时间。我们认为，人文学科对培养好的公民非常重要，一个好的社会必须理解这一点。很多人并不理解这一点，这是我们社会的问题，而不是人文学科的问题。”

很大的研究自由度，才能培养出创造力和个性

作为一个独特的学术机构，创立于1942年的芝加哥大学社会思

想委员会在学界享有很高的美誉度。您能否帮我们回顾一下，当年芝加哥大学创立社会思想委员会是基于怎样的初衷，当时的大环境又是怎样的？

芝大社会思想委员会是一个跨学科的联合体，它基本上有三个主要关注点，一是哲学，我们总是很重视古希腊的哲学传统，当然也包括其他方面的哲学思想；二是文学和艺术研究；三是政治理论，我们倾向于研究古典政治理论，诸如柏拉图、亚里士多德的政治思想。这三方面组成了社会思想委员会的人文研究。人们经过训练后，在政治思想、文学、古希腊经典、哲学等方面各胜擅场，这些人可以在一起互动。一个特别之处就在于，来到这里的学生并不会只懂一样，他们会接受所有人的评估，即使是政治思想专业的学生，其所做的论文或作业也会给其他专业的老师看。我们的教育理念是为学生提供一个走上学术道路的机会，他们会获得一个更广泛的知识基础，而不仅仅依赖于一个学科；如果学生对两个不同学科的话题都感兴趣，他们就可以在这里同时进行研究。

当年创立社会思想委员会的初衷，首先是要扩展教育空间，创建新的教育制度，让学生不仅专注于单一学科，而是可以按照他们各自的兴趣和进度进行研究，尤其是深入到他们感兴趣领域中的基本问题上去。在芝大社会思想委员会的发展历史中，我们逐渐形成了一种想法：在这里，研究会有非常大的自由度，我们并不会被原来的课程或专业限制，因为只有在此基础上，才能培养出每个人的创造力和个性。

第二个目的是对原始文本的深入研究。我们的考试流程是，首先让学生准备一个阅读书目，包含一系列非常重要的文本，领域不限，而且不仅是现代文本，很多是古典文本，包括古希腊、古罗马时期

以及其他古代文明的文本。研读这些基础性文本,对于我们思维方式的形成非常重要。当然,其他地方的学生可能正在读最近10年的最新研究成果。

这两者都很重要,一方面,学生有很大的自由度来规划自己的研究领域和进度,另一方面,学生可以深入研究经典文本。

哈佛大学校长科南的《哈佛报告》前言写道:为什么恰恰是在战争最激烈的时候,美国对于教育、对于通识教育的讨论最为热衷?“二战”期间,几乎所有的美国大学都成立了通识教育委员会来考虑通识教育问题,其中一个深刻原因,就是德国法西斯的崛起让人们对于西方文明有了深重危机感。您认同这种看法吗?

的确,这是非常重要的。当年像哈耶克这样的大家来到芝大,很大程度上就是源于这样的担忧。对于美国教育的总体而言,这一看法也是适用的。第二次世界大战对教育形成了挑战,使我们思考到底如何来教育人们成为好的公民。芝大社会思想委员会推崇的通识教育,说明成为一个狭窄领域内的行家是不够的,人们必须具有对于我们来自哪里的传统的认知和对于支撑我们文明的基础文本的理解。

但是,能够进入社会思想委员会的毕竟只是社会上非常小的一个群体,也有人因此批评说,芝大社会思想委员会太精英化了。

的确,我们每年接收的学生大概就是10个人左右,这一数字现在可能会更少一些,因为2008年以来的金融危机导致美国所有的机构都必须紧缩开支。2012年我们只招了6个人。每年申请者大概有120—140个人,录取率非常低。我们招收的都是非常好的学生。

另一方面，他们接受这样的教育是为了什么？大部分人将来会进入教育行业，成为教育者，这样一来，就会产生乘数效应，非常少的人借助教育的力量，可以影响很多人。比如说，我教书已经有30多年了，会和很多人产生联系，影响很多人，这种影响的扩展速度非常快。所以我认为，把教育资源投入到少数人身上，仍旧是可以非常有效率的。

在芝大社会思想委员会的发展历史上，有过什么样的里程碑事件？或者说，思想委员会的发展历史大致可以分为几个阶段？

我认为，可以将我们的发展历程分成两个阶段，它们和两任主席相匹配，即乃孚时期和皮平(Robert B. Pippin)时期。委员会主席对组织的影响非常大。前一时期，有非常重量级的教授在这里工作，包括索尔·贝娄这样的诺奖得主；后一阶段，也有诺贝尔文学奖得主在这里工作，他们会是委员会历史上的重要部分，因为得到诺奖并不是经常发生的事。

必须认同更广阔的跨学科研究这一理念

就像您提到的，在每年大约120个申请者中，只有个位数的人被录取，你们是以怎样的标准来评价一个申请者的潜力的呢？

首先一个关键要素，就是证明自己有优秀的学术研究能力，这些人曾经有出众的学术成就；其次就是，我们不是要找那些只和单一学科有联系的人，我们需要的是真正认同委员会理念的人，这个理念就是更广阔的跨学科研究。你可以得到非常合适成为专业哲学研究者的人，但是，对于加入委员会而言，这样的人可能并不合适，因为其

研究兴趣仅仅局限在非常狭窄的领域中。对于文学和政治理论同样如此。我们需要有更大的视野，他们要真心投入，找到合适的方法来揭示他们所感兴趣的真理，这是我们最重要的评判标准。很多申请者都非常杰出，在各自领域可能都已经很有名望，但并不是每个人都符合我们的要求。

在美国获得博士学位，并不是一件简单的事情。

对，来到这里的学生已经接受过4年的本科教育，在人文学科，可能还要继续学习五六年，不同专业的情况会不一样，德国文学专业通常是6年，但是在东亚文学和历史专业，学生要花的时间可能更多，因为首先要学习语言。在美国，人文学科的学生从开始研究生学习到最终拿到博士学位，平均来看需要8年时间。

那么，经过5—8年学习的博士生毕业以后，在就业市场上还会非常抢手吗？

这些学生大部分会继续从事研究工作，当然，这也要取决于学生的专业，因为这里并不是纯粹的人文专业，我们也有政治学、社会学等方面的研究者，早期的创始人乃孚就是社会学家，哈耶克是经济学家。有些人的就业并不在人文学科，比如去做行政管理工作，或是在政府机构任职等。

最近，美国的大学都在紧缩预算，所以，现在人们往往需要花更长时间来找工作，而不是立刻就能获得工作岗位，即使最好的学生也是如此。

我们看到，很有意思的是，有位台湾学者劝诫人们不要去美国读

人文学科，说为了一个学位、一个专业、一种成就而从事人文学科研究的人，一辈子都不会是一流的学者，人文学科需要时间去磨，不是真心热爱人文学科研究的人，最后会被时间淘汰。你们这里对博士生的培养是否印证了这样一种观点？

这的确是一条艰难的道路，相比投入，你并不知道机会何时出现。在美国，如果你学习法律，通常经过3年就可以获得法学学位，然后通过专门考试就可以拿到律师资格证，和8年相比，时间就短得多。很多情况下，成为一名律师赚的钱要比完成8年学业的人更多，而且，后者可能还要另外花费两年的时间来找工作，找到工作以后开始做的也是助理教授。人文学科并不是一个高回报的领域，的确会有压力让人们离开这一学科。

但是另一方面，非常有意思的是，经济不好的时候，我们收到的申请往往更多，原因之一就是一旦申请成功，就会得到奖学金，至少有钱来支持申请者后面的研究。

美国经常会有人讨论人文学科的重要性，人们争论是否要学习可以立刻进入就业市场的技能，是否要学习有更多实用价值的知识。对于一些机构来说，可能会有这样的压力；但是，对于传统上非常好的大学而言，通识教育的理念仍旧非常重要。

经典作品构建了我们今天的生活，也展示了我们的理想

您能向我们介绍一下，在这里，一堂典型的人文课程究竟是怎么上的？

在我们这里，研讨会非常重要，这也是人文学科的一个优势，因为人数比较少。芝大经济系非常有名，很多年轻人会选那里的课，

你去那里,有时可能有300个人一起上课,那就只能用讲授的方式。人文传统可以回溯到苏格拉底时代,这种一问一答的方式今天仍旧适用。

我们知道,这里非常强调经典阅读,那么多年过去了,你们的阅读书单是否有了一些变化?经典阅读的价值到底是什么?

阅读经典文本是非常重要的原则,你需要回到历史上的经典著作中去,努力去理解它们,让这些著作和你对话。

我在这里已经有20多年了,阅读书单并没有非常大的变化,当然会有一些新东西,比如一个新加入的教授可能会在书单上增添一些新书。

经典著作的价值在于它们的卓越。这些作品提供的不仅是信息。信息每时每刻都在变化;这些作品提供的是关于整个世界的视野,它们在我们的思维中占据根本性的位置,如果我们要理解自己,就必须理解这些作品。比如我们说国家,国家究竟是什么,它的目的何在?一系列经典作品都会有对这些问题的思考,包括《理想国》《独立宣言》,林肯的作品,等等,我们力图来研究这些经典作品对一些基本理念的思考。我一向认为,研习经典作品也是我们认识自身的方式,因为这些作品构建了我们今天的生活,它们经久不衰;这些作品也展示了我们的理想。

基础考试(fundamental examination)是芝大社会思想委员会非常特别的一种考试形式,学生必须基于一系列经典文本的阅读,才能通过这项考试,开始准备博士论文,那么,比较典型的考试题目会是什么?

上网都可以查到过去的考试题目，不过，我们不会问相同的问题，而会提出一些新问题。学生有一个阅读清单，他们会有对于个人研究兴趣的陈述，告诉我们为什么他要读这些书。比如，有人跟我说他的兴趣是个人与社会的关系，一个人既要对自己负责，也要对社会负责，如何平衡两者？最好的方式是什么？如果选择的阅读书目是《理想国》，那么问题可能会是家庭在柏拉图作品中扮演的角色，因为家庭是个人生活的一部分，同时国家、社会是把人们从家庭中带出来的重要力量。我们的问题通常会考虑到学生的个人兴趣，同时涉及其研习的经典作品中的重要问题。

我们看到，委员会会有很多不同学科的研究人员，同时你们也非常强调跨学科研究。那么，不同学科背景下的研究人员是如何合作的？或者说，您认为理想的研究模式是怎样的？

对跨学科问题而言，并非只有一个答案。我们的确需要能够扎根于一个学科的人才，但同时也应当和他人对话。在这里，所有人都有专业，但是他们也有更广泛的研究。我们并不是要培养简单的学几个学科的人，而是要培养有深刻学科背景，同时可以和其他人互动的人。有时候一个问题出现，不同学科的人可以从不同角度进行研究，有时候你和他人的交谈可能会给你带来灵感。有人问我为什么喜欢思想委员会？我的回答是：这里有整个大学里最好的对话，那么多杰出学者坐在一起讨论，我们可以学到很多。

人文学科对培养好的公民非常重要

近年来，人们普遍忧虑人文学科在美国地位下降，您有这种担心

吗？对于人文学科来说，现在这个知识爆炸的时代是个坏时代吗？

人文学科的危机以及关于人文学科是否和我们这个时代相关的问题，花费了我们太多的时间。我们认为，人文学科对培养好的公民非常重要，一个好的社会必须理解这一点。很多人并不理解这一点，这是我们社会的问题，而不是人文学科的问题。像芝大这样的学校不断在证明人文学科的重要性。谁是美国政治生活中最伟大的人物？关于这个问题，可能会有两三个名字一下子出现在脑海中，托马斯·杰斐逊，还有林肯，他们都是非常有学问的人。很难想像，没有人文方面的背景和兴趣，他们可以成为有思想的人。

另一方面，的确有些州立大学遇到了问题，比如伊利诺伊州立大学，伊利诺伊州面临很大的财政压力，入不敷出，所以必须削减预算，这时，人文学科就可能成为多余的。当然，这是非常错误的决定。

据说，鉴于美国本土的学生越来越不爱学习自然科学，哈佛加大了自然科学课程的比重。即使是人文学科的学生，也必须掌握基础科学（如数理化）的原理，毕业时应该看懂诸如《科学》和《自然》杂志中的科普文章。今天的美国大学究竟是怎么一种状况？

这是非常让人惊讶的变化。在美国，那些在科学领域得到非常高学位的人，很多情况下并不是来自美国本土，他们来这里学习，然后定居、工作……美国学生对科学的兴趣萎缩了，学生的科学和数学学科成绩从全球范围来看并不好。我们必须加大对教育的投入，从孩子入学之前就应当重视，这将会对他们的一生产生影响。我们也应当不断改善学校质量。尽管我们有非常好的大学，但是大学变得越来越国际化了，比如我们这一届的新进本科生来自60个不同国家，所以，教育已变成一个全球现象，正在发生非常快的变化。

对于大多数学校里的本科生或者专业学位的研究生来说，人文学科的通识教育应该是怎样的？它需要起到什么样的作用？

我觉得，每个人都应当有一些人文学科的基础，通识教育包括自然科学、人文和社会科学，必须对这些学科都有一些知识。基础知识包括对这些学科中的重要人物的知晓，以及赏析重要作品的的能力，包括音乐、艺术、文学，这些知识不可能与生俱来，而要通过学习获得。此外，批判性思维也非常重要，要思考如何去提问，如何来批判或者证明一些基本概念。综合起来，通识教育就是要培养全面的人格。

张汝伦

因为有伟大的经典,人类才仍然觉得有希望

采访 | 任思蕴



张汝伦

复旦大学哲学系教授,博士生导师。1981年考入复旦大学哲学系,1987年获哲学博士学位,后赴德国深造,先后在图宾根大学和弗莱堡大学从事博士研究;1991年赴美国宾州州立大学做博士后,并去加拿大渥太华大学做访问学者。主要著作有《含章集》《二十世纪德国哲学》《现代西方哲学十五讲》《现代中国思想研究》《历史与实践》《意义的探究》《〈存在与时间〉释义》等。

曾先后在德国图宾根大学和弗莱堡大学留学的张汝伦,回国后一直在复旦大学从事哲学教学与研究,并十分注重讲授康德、黑格尔和海德格尔等哲学家的原著。他曾历时8年潜心完成了逐句解读海德格尔名著《存在与时间》的《〈存在与时间〉释义》一书,张汝伦说,注释《存在与时间》是对自己多年来从事西方哲学研究的一次检验。因为“《存在与时间》本身是一部内涵丰富的巨著”,他希望尽己所能把自己对这部著作的理解写清楚,所以最终写成的《释义》共有120万字。他强调,康德、黑格尔和海德格尔等人对自身传统的浸润非常深厚,他们思考的很多问题都经过长时期历史的积淀而来,有些看上去非常平常的提问,背后都蕴含着西方人几十年甚至上百年来思考这些问题时所遇困惑的积累。因此,读者在直接阅读这类哲学经典的原著时遇到困难是很正常的现象,无论是专业的哲学研究者,还

是普通的哲学爱好者，都会遇到这样的问题。他写《〈存在与时间〉释义》的初衷，也是为了帮助这两类读者解决他们阅读原著时遇到的困难。

作为一名长期从事哲学教育的高校教师，张汝伦非常强调当前阅读经典并正确理解经典具有的重要意义。一般认为，海德格尔另一部与《存在与时间》一样伟大的著作是他全集的第65卷《哲学贡献》。张汝伦在德国的导师冯·海尔曼教授是这本书的编者，也是海德格尔晚年的助手。海尔曼教授当年开课讲授这本书时，有一位老人每天风雨无阻，冒着德国冬季的严寒到学校听课，不为学位，也不为职称，只是“为真理而真理”。这位老人给张汝伦留下深刻的印象：“德国能出那么多大家，是因为这个国家的内在质量非常高。”最近几年，张汝伦在复旦上课时，也发现有越来越多的成年人回到课堂听他讲哲学，虽然完全理解这些内容有些困难，但他们还是坚持听讲和记笔记。“这说明还是有一部分人重视经典的价值。”在张汝伦看来，这也体现着中国社会正在进步。

读原著总会遇到困难，却最有效

您以一己之力完成了《〈存在与时间〉释义》，像海德格尔这样的哲学家和他们公认难读的著作，现在依然如此重要么？

经典著作的重要性是毫无疑问的。海德格尔是西方哲学史上少有的承前启后、继往开来的人物。这样的人物在西方哲学史上也只有屈指可数的几位，包括亚里士多德和黑格尔。他们本身就是伟大的哲学家，且所处历史地位特别有利——西方哲学在他们之前经历过大发展，积累了大量成就，也留下了大量问题。这些伟大人物都有

过人的才智,一方面能对前辈的成就批判地加以吸收,另一方面,对历史和时代提出的问题又极为敏感,并且都能用相当革命性的方法和思路给予回答。

需要强调的是,西方哲学史在我看来有三个大繁荣大发展时期。一是古希腊时期,一直到亚里士多德为止,这是西方哲学的开端时代,其繁荣程度相当于中国古代诸子百家的时代,二是德国古典哲学时代;三就是现代西方哲学,从19世纪末开始又进入空前繁荣时期。但现在看来,这个时期已经基本结束,因为20世纪50年代以后,再也没有出现过像海德格尔这样有影响力的人,今后几百年里是否再现也很难说。

您的这部《释义》写了120万字,您设想过这部书会拥有怎样的一个读者群?对《存在与时间》释义,您又试图解决一些什么样的问题?

哲学会有两类读者:一类是专业研究人员,一类是对哲学感兴趣、希望从哲学那里获得智慧和启迪的读者。根据我从事西方哲学研究和教学的经验来看,两类人都遇到一个共同问题,即读西方哲学原著时感到十分困难。并非仅仅是哲学爱好者会有此感,事实上,专业学者看哲学原著有时也非常困难。西方哲学原著的确特别艰深,因此阻挡了很多人对它们的理解。

我在写《〈存在与时间〉释义》的时候就考虑过,这本书的理想状态应该是:只要是愿意读书、天资和文化水平尚可的人,耐心地读这本书,就可以由此对海德格尔的《存在与时间》有比较好的接近和理解,就可以直接过渡到读原著的程度。写这部书是为了解决读者读原著时碰到的具体困难。

西方人也写过很多原著导读性质的书，这些书并不一定能很好地帮助中国学生解决困难。因此，我就想，能不能像康普·斯密（Kemp Smith）注释康德《纯粹理性批判》那样，用一段一段很地道的注释对《存在与时间》加以解读，这或许能对初学者提供很多帮助。我的初衷是尽可能把我能够考虑到的中国人会碰到的困难和问题解决掉。

您还有计划写另外一本书的注释吗，比如《精神现象学》？

《精神现象学》的确也很重要，读者也会遇到很多困难。我也有兴趣注释这本书，但接下去我更想尝试一下作中国哲学经典的注释。现在有很多人觉得，中国古代哲学是属于古代的东西，和现代没有关系。有一位台湾教授告诉我，他尽了最大努力，可是他的学生还是觉得中国哲学不如西方哲学吸引人。复旦有那么多读书小组在读柏拉图和亚里士多德，并不觉得自己是在读古代哲学，而是觉得这些著作和当今的世界完全有关联；可是读《孟子》《诗经》的小组，天然地觉得这些只是中国的古典，并不能对今天的问题有所回答。

我在复旦上《精神现象学》课的时候，同学们听完后认为，黑格尔是我们的同时代人，其思考都在回答当代的问题。而我想尝试的正是，能不能通过对中国古典哲学的解读，让同学们也发现，我们自己的祖先也能够回答我们今天面临的问题。我既不想用托古改制派的方式，也不想就古典说古典；我希望能忠实于著作本身，又能让大家明白中国古典哲学也是对当代问题的思考和回答。

对于类似的西方哲学经典，是直接读原文，还是最好先看一些

注释本或二手研究材料?在大学里,有关经典的教学究竟应该如何进行?

回顾100多年来,我们对西学的接受不可谓不热,一心想拥抱它,但实际上接受状况并不好。关键的问题在于,我们还没有真正进入其中。西方人至今一直认为西方文化的核心是哲学。不仅哲学家,西方的大思想家和大科学家们也都这样认为。在古希腊,除了数学和天文学等少数学科之外的几乎所有学科,都归在哲学的大类之中。我们要了解西方文化,无论是艺术、文学还是历史,不懂西方哲学是不行的。但100多年来,我们对西方哲学的理解非常令人沮丧,基本上只满足于翻译。而如果没有足够的研究基础,翻译本身也会存在很多问题。所以,直到今天,我们还是视读原著若畏途。而如果不读原著,只是读一些更加靠不住的作品,更是永远无法进入西方哲学的堂奥了。

我曾在德国留学,德国大学教授开课,常常会指导学生读原著,而不是闭门造车地思考“当代哲学前沿问题”之类的空虚话题。为什么老师指导学生读原著如此重要?其一,因为原著才是学生感到最困难的领域,老师能帮助他们加深对原著的理解,这才是很实际的教学;其二,哲学专业到了研究生阶段的话,不读原著还能读什么呢?如果哲学系的学生连原著都没有好好读,那就是哲学教育的失败。

但是在国内,至少在我看来,读原著的课很少。要当一个称职的老师,就应该有针对性地帮助同学们解决最困难的问题,而学哲学最有效的方式就是从原著下手。因此,从德国回来以后,我给研究生上的课都涉及重要的原著,包括康德的“三大批判”,黑格尔的《精神现象学》和海德格尔的《存在与时间》。

让你付出代价越大的书，给你的回报也越大

在您看来，在当代的中国，阅读经典的意义何在？

读经典绝对不能有一种把玩古玩的心态。我还是比较认同中国古代人对待哲学的态度。海德格尔和黑格尔都认为，学哲学是人生的一种存在方式。中国古代人也认为，读经不仅是学习，而且是一种自我完善的途径和过程，是一种存在方式。这与西方哲学家的态度是一样的。

我是学院哲学的坚定反对者。或许有人认为，讲康德和海德格尔，就应该把他们和他们的著作作为研究对象和客观知识。我个人不采取这种方式。我与中国古代哲学家一样，也认为哲学就是我们人类的一种存在方式，而这样的存在方式具有普遍性。西方人会在中世纪哲学家托马斯·阿奎那的《神学大全》里发现阿奎那似乎看到了现代人的许多盲点。西方人可以这样对待他们的古书，我们为什么不能？为什么我们不能认为王阳明的思想同我们现在所谓的后工业社会、商品社会、信息社会的人有关呢？为什么我们读自己的经典却只是觉得是在读古书，只能带着某种“好古”的态度？为什么人们会觉得中国古代哲学和我们现在的生活没有关联呢？这些问题，的确值得我们思考。

不用回避的一个问题就是，对于中国古代哲学，大家现在似乎各说各的、莫衷一是。这是否也造成了一定程度上的混乱？

这种情况其实在西方也一样。比如，中世纪经院哲学家的著作，有神学或基督教背景的专家会比较偏向于以基督教的传统来理解；而海德格尔这样的哲学家会从哲学革命的角度来理解。大家都是借

用传统的资源为己所用。

今天中国的问题在于,对中国古代哲学的理解很大程度上带着狭隘的急功近利的态度。一类人倡导建立一个儒教的中国;一类人认为市场经济导致了人们道德沦丧,需要通过学习古代哲学来提升道德水准。这些其实都没有把中国古代哲学的博大精深体现出来。如何祛除狭隘的、急功近利的诠释,对诠释者也有很大的挑战。

原来我们认为,中国古代哲学同一个人的人生态度和世界观相联系,但是现在显然不是这样了。很多中国哲学的研究者根本不认为哲学和自己的现实生活有关联,仅仅把它当做是一种职业,而不是人生态度和生活方式。外在的东西并不重要,重要的是你能否进入先人的精神世界,能否和先人共有一个精神世界。表面的模仿很容易,难的是真正体会先人的苦心孤诣。

意大利小说家卡尔维诺曾提出衡量经典的标准:经典是指“我正在重读……”而不是“我正在读……”的东西。在您看来,怎样的作品才能真正称得上是经典?

我们一定要读那些在历史中的确产生了深远、广泛影响的作品。深远性可以从作品经历的时间来衡量。广泛性则是指,它不仅在自身领域,而且对其他各领域都产生了深远的影响,比如亚里士多德、柏拉图、康德、黑格尔、尼采和海德格尔的哲学,比如孔孟、老庄、墨家、宋明理学等。这些经典作品是千锤百炼、经得起历史考验的,而且历史将不断证明这些作品是站得住脚的,以至于许多具有相当高文化程度的其他领域的人也觉得自己必须去读。人类会不断从这些经典里寻找智慧、寻求安慰,人类正因为有这些伟大的经典著作才觉得还有希望。这样的经典著作值得我们反复读,一代一代人都去读,

因为它们形成了我们的精神遗传基因，也是人类思想和精神不断成长所需的取之不尽、用之不竭的养料。这样的经典，我们有什么理由拒绝呢？

从现实情形来看，经典很多，人们的时间毕竟又很有限，对中国经典与外国经典、古代经典与近现代经典以及不同学科领域里的经典，人们应该如何做出取舍？与此相关的一个问题就是：普通人该如何读经典，是兴之所至全凭感觉，还是有所计划和选择？

普通人可以选一部自己最感兴趣的经典来读。但要记住的是，在阅读经典的过程中肯定会碰到困难。海德格尔的才智毋庸置疑，但是他读他的老师胡塞尔的《逻辑研究》，读了5年还是没有感觉，直到胡塞尔受聘到弗莱堡大学，他得以就近向胡塞尔请益后，才读懂了老师的书，读懂以后，他就开始批判胡塞尔。所以，即使是天资极好的人，读经典也未必没有问题。

经典为什么难读？第一，经典的作者都是人类历史的传承者，他们身上有着伟大传统的结晶，他们的作品当然会有很丰富的内涵。人们说杜甫的诗是“无一字无来历”，他的诗歌中蕴含了大量典故，因此很难读懂。仇兆鳌的《杜诗详注》把杜诗几乎所有的渊源都理清楚了，这就是很不容易的事了。第二，大师的目的都非常明确，就是要在历史上开创一个时代。比如黑格尔，就非常明确自己处在一个开拓者的位置上；康德更加明确这一点，以哥白尼来暗喻自己的哲学革命。因此，他们在表达形式上不会采用一般人的方式，否则就难以表达他们的革命性思想。康德的语言表达能力很强，但是他的书却写得晦涩难懂，在他看来，他想要表述的问题必须得用这种方式才能表达清楚。海德格尔也说，如果用传统的表达方式，就无法克服

他试图要克服的问题,最终就会落得与他要批判和反对的人同样的下场。尼采也使用他自成一体的表达方式来展示他的革命性思想。

基于以上两个原因,我们当然不能指望那些经典很容易读。同时,我们也要相信,让你付出代价越大的书,一旦读懂后,它给你的回报也就越大。经典面前人人平等。面对经典,谁都会遭遇困难,不能一有困难就打退堂鼓。

对经典的胡乱普及无异于“自毁长城”

我们更应该看重的应该是读经典的过程,而不是功利的结果,是这样吗?

在读经典的过程中,你会知道,人世间什么叫伟大,什么叫人类文明。如果我随便念几段康德、黑格尔的原著,你或许未必完全理解,但是其中所包含的崇高,你是可以感受得到的。当然,也不是所有人都能被这些经典感动,但这是另外一个问题了。人类的崇高始终是存在的。黑格尔口才很差,表达也不流利,但他上课的时候照样听众甚多,尽管不是人人都能理解。黑格尔去世前曾说,这个世界上只有一个人理解我。他的一个弟子探身过去,想问这个人是谁。黑格尔叹了口气说,连这个人也不理解我。李白的一句诗是对此的最好写照:“古来圣贤皆寂寞。”他们是巨人,走得太超前。但如果我们跟着巨人的脚步,即使不能成为圣人,庶几可以有所接近。

如今,德国本土的古典哲学研究也不是很景气。在这样一个时代,大家都不愿研究这些又艰苦又看似无用的东西了。在我的母校图宾根大学,德国古典哲学的课程寥若晨星,这所黑格尔的母校如今也不能满足学生学习黑格尔哲学的需求了。但是,总得要有人把

这种经典和智慧的薪火传下去，总有一天，人类会重新发现它们的价值。

如何阅读经典，在方法上也有很多争论。在您看来，读经典的过程中是否需要适当地对一些内容加以背诵？

很有必要。世界上的经典，要想百分之百理解是不可能的。金克木先生曾和我说过：汉字很美，李商隐的无题诗，就算一句也不理解，那些字凑在一起，你也会有感觉。经典著作也是这样，一开始读会有感觉，后来会懂得更多，但是要完全懂，恐怕不大可能。柏拉图的著作，亚里士多德是否完全读懂了呢？我看也未必，而且也没必要，因为这是无法量化的。重要的是，人们在读经典的过程中获得了养料，使自己的精神和思维水平有所提高。

阅读经典，在大学的通识教育中有着很重要的地位。您多年来在复旦大学讲授通识教育课程，效果如何？目前国内大学通识教育还需要做出哪些改进呢？

通识教育现在在各学校的重视之下都有了很大发展，广度是顾及到了，但是质量还有待提高，尤其是通识教育课程还不够精致。我指的精并不是深，而是精到。闻一多先生的《唐诗杂论》就讲得很精到，一首《春江花月夜》，讲得并不是很深，但是很到位。我们的通识教育，比如讲唐诗，未必要面面俱到，如果能把杜甫的某一组诗讲透，就可以有不错的效果了，如果能举一反三地使学生对唐诗的风格、深度和诗人本身有更具体的认识，那么这门通识课就有效了。

此外，我们或许还要进一步明确通识课的含义。“通识”的“识”，并不是知识，而是见识，通识课培养的是学生的见识。如果学

生在接受通识教育后,在喜欢金庸、古龙的小说外,能够发现吴敬梓作品的意义;在喜欢《三个火枪手》的同时,也能喜欢卡夫卡的《审判》和《城堡》,那么通识教育的意义就真正体现出来了。当然,这都需要有好的老师来引导。现在有些课程未必是通识课,像陶艺、书法和京剧欣赏课等,或许称之为才艺课更合适,这些课程,学生们通过其他途径也可以了解和掌握,没有必要占据大学学习的时间。

讲到这里,其实涉及经典如何普及的问题。您如何看《百家讲坛》等电视节目诠释和传播经典的方式?经典阅读和现代传媒是否应该相结合?最近,一些媒体也在尝试通过微博引导经典阅读,这样的做法是否可取?

或许很多人认为,这也是一种知识普及形式,聊胜于无。我认为,正确的普及当然有必要,但是,歪曲的普及,还不如没有。

德国和日本的电视上也有经典课程,但都很严肃。德国学者赫费(Otfried Haffé)的《康德:生平、著作与影响》一书就是来自他在德国电视二台的讲课。这让我们深受启发——看到一个尊重文明的民族是如何来要求国家的电视课程的。我们不能只考虑收视率,也不能一味迎合听众。电视课程体现一国的精神高度,应该是严肃的。电视作为媒体应该起到引领作用;电视节目本来就不缺少娱乐性内容,没有必要把文化普及的节目也加以娱乐化。

我至今仍然坚持精英主义的路线。世界上文化先进的国家都是如此。请教授到电视上讲名著,这本是文化普及很好的手段,但是,如果讲课者只是为了取悦和迎合大众而一味戏说,这种水平的普及毫无意义。

也有人认为,对于经典,首先要不管三七二十一地加以普及,才

能吸引更多人对其感兴趣。正因此，现在的历史类书籍写得越来越邪门，长此以往，以后大家恐怕无法分辨历史的真假。现在很多对文化有需求的年轻人，没空看《资治通鉴》，就去看一些戏说历史的书，看完后以为那就是真实的历史，并且还要讲给身边的人听，长此以往，是要出问题的。

以前中国人感到骄傲的就是，我们的历史意识是最早出现的。古希腊长期以来没有历史意识，直到修昔底德的时候，希腊人才意识到要把真实和虚构区分开来。古代印度人也是没有历史意识和历史著作的。中国人则很早就有意识地把重要的事情记录下来。而如今，对历史的胡乱普及和戏说，岂不是在“自毁长城”？

龙应台说过，德国的《法兰克福汇报》有60万私人订户，这样的民族不会被忽悠，因为这是非常成熟的民族。这句话讲得非常有道理。《法兰克福汇报》是内容和文字都非常讲究的报纸，副刊的学术含量很大，读者可以从中了解德国精英文化的最新发展情况。有那么多私人用户订阅这种水平的报纸，说明这是一个成熟的、有自己判断力的民族。相比之下，我们这里却有很多文化人过分追求所谓“宽容”、“贴近群众”、“与时俱进”的形象，为此不惜把自己精英的身份剥去。这实在令人难以理解。

王德威

每个时代都要有伟大作家的想法过于简单

采访 | 任思蕴、陈群玉



王德威

美国哈佛大学东亚语言及文明系讲座教授。毕业于台湾大学外文系，后获威斯康辛大学比较文学系硕士、博士学位。著有《从刘鹗到王赉和：中国现代写实小说散论》《众声喧哗：30与80年代的中国小说》《阅读当代小说：台湾、大陆、香港、海外》《小说中国：晚清到当代的中文小说》《想像中国的方法：历史、小说、叙事》《如何现代、怎样文学？十九、二十世纪中文小说新论》《现代中国小说十讲》等。

美国哈佛大学出版社推动的一项新编国别文学史的出版计划已经出版了新的法国、德国和美国文学史，而中国现代文学史部分则邀请哈佛大学东亚语言及文明系讲座教授王德威主持。

与传统的中国文学史相比，哈佛大学版的中国现代文学史在理念和形式上有了明显的区别，这与出版方自身的理念构架有关。已经出版的新编法国、德国和美国文学史都是采用百科全书式、散点透视或辐射的方式，组合无数小故事和篇章，形成脉络极不分明文学史——没有传统中国文学史编写中一以贯之的起承转合的大叙事，也没有类似“五四一声炮响产生了新文学”这类叙述，而是完全打散了的格式。

而新的中国现代文学史同已经出版的法国、德国和美国文学史相比又有不同。王德威主持编写的只是中国现代文学部分，而法国、德国和美国文学史则都是国家或者文明的文学史：美

国国家历史短，很容易编写国家文学史；法国和德国文学史严格意义上还不能称做国家文学史，比如德国，15、16世纪时还未统一，它是从传统的德语文明或文化晋升到19世纪以后以国家文学为立场的国家文学历史。新的中国文学史则只专注于中国现代。究竟如何定义“现代”？中国在过去两百年间发生了惊天动地的变化，从民国到共和国，这样的历史和政治脉络，和美、德、法提供的模式并不相容。因此，在哈佛大学出版社希望的扩散的、辐射的形式结构上，中国文学史还是要突出几个重要的脉络来——这也正是王德威认为的可能存在的巨大挑战之一。

我希望的文学史，是一种横跨虚实的叙事方式

能否为我们解释一下您所主张的“重写‘重写文学史’”的具体含义？

1988年，由陈思和、王晓明等在《上海文论》发起了非常重要的“重写文学史”的讨论。20多年后的今天，在中国国内，当时的观点已经有了重新加以讨论的必要；而从海外的观念看，文学史不是历史，本来就在不断改变，需要不断加以重写。所以，重写文学史，重写“重写文学史”，重写“重写‘重写文学史’”，是顺理成章的逻辑脉络。

文学史的理论构架和内容已经非常充分了，而像鲁迅、沈从文等关键人物及其作品已经被反复研究，因此，“重写文学史”会不会落入重复和堆砌的窠臼？

王晓明在1988年的讨论中也已经讲清楚：重写文学史不是重复文学史。历史状态、政治情况、审美原则或者文学本身生态的改变，都会不断刺激我们重组文学史的来龙去脉。你可以从比较激进的、希望与传统产生强烈对话的动机来理解文学史。对鲁迅等人的研究是否到底了？是否需要再给他们一个更新的定义？我想，回到1988年的语境里，陈思和与王晓明可能恰恰会有不同看法。1949年到1979年这30年的文学史写作，它是如何与政治机制、意识形态、教育架构等严丝合缝的？大师经典的确认、审美价值的定义，到底哪些地方是好的？这些看起来约定俗成的问题，恰恰是需要以重写的方式重新加以挖掘的。

您主持编写的新的中国现代文学史大致会遵循哪些原则？

有一些大的原则，但将来需要付诸检验，我可能会在编撰过程中重新思考。

第一，虚构和历史。文学史既然是文学和史，我们必须对什么是虚构、什么是历史的问题本身再加思考。文史不分是中国的传统，和西方的“理想的现实”与“虚构的现实”之间的折冲很不一样，在这一点上，我觉得文学史不能像过去教科书一样呆板地把人、事和作品叠加。文学史应该是关于文学、关于虚构的。我们做出来的，或许会被历史系认为是“次等”的历史。

第二，现代文学史，这是一个逻辑上的“吊诡”。现代文学怎么可能有史呢？现代应该是当下、此刻嘛。可是在中国语境里，现代是有强烈的政治意涵的一个词。我要编现代文学史，当然要用英语的modern这个词。而在西方，modern又是个大问题——现代是从何时开始的呢？周作人说现代文学史从明朝开始；汪晖说从宋朝开始；

而有人说是从19世纪开始,还有人说从“五四”开始。所以,我试图呈现“现代”本身的问题性——现代是什么,其实也是我们看待不同历史脉络的一种方法。我的现代从哪里开始?我基本放在19世纪上叶,但我不会采用起源式的、开张大吉式的写法,我也可以给出不同的开端。那么现代又在哪里结束呢?在中国语境里,现代在1949年9月30日就结束了。而西方语境用modern这个词,又有它内部的问题。所有这些都是挑战。

第三,翻译性。翻译在20世纪很重要,不仅指西方和日本翻译到中国,中国也翻译到西方,还有古典翻译到现代等,因此,翻译是个很大的词。翻译的观念有它的物质性:你通过怎样的语言来转译?或者各种机构,包括杂志、百科全书、字典等,是怎样一个广义的文化转译或者交译的过程?在此,就把文学史从文本以内的现象扩散到文本以外了。

第四,把文学史当做空间场域,来探问这个场域里各种文类和地理疆界是怎样重新划分的。这也是不断激荡思考的问题。

第五,对批评本身的反省。我们不断处于理论的焦虑中,思考什么是文学,什么是文学史?这对中国人而言是个切身的问题,对于西方人来讲却不成问题。对于我们而言,要在各种各样重写的过程中不断反思。

虚构对于文学而言显然是很重要的,所以,作家是否并不一定要被放在文学史的中心位置?

不见得作家就要放在主要位置,虚构也可能是主要位置。

比如,我们说“你好像林黛玉啊”,“你好像潘金莲啊”,这类话本身就是个“吊诡”。林黛玉是个虚构的人物,但是我们在一个现存的

历史状态里却立刻能明白这类话的意思——文学史的魅力就在这种虚实之间。所以，能否发明一种叙述的方式来横跨虚实两者，这是我的一个梦想，也就是强调文学本身的似幻似真，这才能和一般历史系的历史区隔开来。所以，我希望的中国现代文学史，应该是一个有审美的、有虚构憧憬的叙事方式。

或许已经有了伟大的作品，只是未被这个时代发现

您研究现代文学，生发出“没有晚清，何来‘五四’”的感慨。您是否特别强调晚清的重要性呢？

我注意晚清只是当时学术上的好奇而已，没想到这句话后来成为我的一句“标语”。我只是用了一些理念上的辩证方式——“没有晚清，何来‘五四’”是提醒我们重视晚清，我同样可以讲“没有‘五四’，何来晚清”。历史总是后设的，总是以你的后见之明看前面。而从历史经验看，晚清文学的发现的确是依赖五四那批人，包括鲁迅、胡适等，我不过是接过他们的话来讲而已。

文学史真的不是铁板一块。我们作为后之来者，一方面抱着谦卑的心情——材料和历史脉络如此庞大，我们如此渺小，我们进入的时候怎么敢讲那么多大话呢？但是另一方面，正因为如此，我们进入这个场域，站在自己的坐标点上，可以看到不同的风景。

现代作家的创作对于文学史的研究，以及文学史的研究对于现代作家的创作，这种双向关系间有着怎样的互动？

这是有趣的现象，牵涉到人与人的互动，牵涉到文学理念的问题，牵涉到客观环境的机制问题。理论上说两者“井水不犯河水”，

我写我的，你们研究你们的。但是，这是不可能的。尤其当文学史在20世纪以来变成了文学场域的一种现象或机制后，它们当然互相影响。

在鲁迅、周作人那一代，他们既是创作家又是书写家，他们很自觉地在两者之间协商。而我今天编文学史，我设想是否要把某位作家放入典范之内，或者作家是否在期许我放入，是否更希望被排除在外……这种微妙的互动和心理上的预期都是有趣的现象。

大陆文学界常常忧虑：改革开放30多年来，伟大的时代一直缺乏与之相匹配的作品。究竟是时代没有准备好呢，还是作家本身的原因？

谁知道呢？可能作家已经写出了好作品，我们这个时代还未认识到而已。从文学史的流动来看，陶渊明是我们现在认知到的六朝最伟大的诗人，但陶渊明的被接受是五百年后的事情；曹雪芹在世时，只有脂砚斋一个“粉丝”，但现在，我们都知道《红楼梦》是伟大作品。所以，文学要放回文学史的脉络中去讨论，并不是说每个时代都要有各自伟大的作家来对应；这种对应过于简单。

换句话说，可能已经有了伟大的作品，但现在其价值还没有被发现，文学批评和研究相对于作家的创作而言，总是有时间上的滞后性？

对！所以我不担心。未被发现，或者已经被埋没了，都不一定。我今天以教授的身份振振有词评点中国文学，可我又何尝是全知全能的呢？受到这个时代、这种理论架构的限制，我可能忽视了很多作家。我不得不去猜测，或许两百年后，大家突然发现一个“20世纪80

年代的伟大作家”，这些都是有可能的。所以，我们必须尊重文学史，要回到文学史的脉络中去。文学史最让人觉得有魅力的就是时间上的先见之明和后见之明的问题，文学史好像永远是站在全知全能的角度，动不动纵观天下，所有的来龙去脉都帮你梳理得很清楚。但它实际上的暗潮汹涌，我们又怎能轻易知道呢？

这就是我们在大张旗鼓做文学史的时候，为什么必须要有自我批判的意识，甚至有自我解构的意图。正因为如此，哈佛大学新编的文学史就有点这个意图——全部打散，让大家感受到这种分层，感受不同的现象同时存在的可能性。当然，传统的大叙事还是重要的，大叙事和打散分层本来也不是剑拔弩张的事情。但有一点很重要，必须从已经建构起来的文学史的观点中解脱出来。我们不是只有一种文学史的写法。

最后，其实就我个人观点而言，我真的认为20世纪80年代的中国文学太精彩了，如果你平心静气地把五四文学和80年代文学放在一起，五四文学当然有它划时代的意义，而80年代文学也有精彩纷呈的现象。关键看你怎么看这种文学坐标的转换。

以开阔的姿态尊重华语地区的各种文学

张大春在台湾很受欢迎，但大陆最近几年才熟悉他，骆以军更是因为《西夏旅馆》才被普通读者重视。您怎么看不同的华语文学在大陆的反响？

这个当然必须归于文学以外的因素，也就是又要回到文学史的问题——你如何定位。一个作家在熟悉的土地上可能会有一定优势，台湾人熟悉张大春，可能会在张大春和莫言的书之间选前者。但

从广义的大中华的文学交互沟通上看,的确有不足。这个不足有很多层次,有地理上的界限,有意识形态的限制,也有文化人的推介、包装上的问题。现在台湾的张大春、朱天文等作家被推介到大陆来,大陆读者会觉得这样的文风很有趣,所以,大陆读者看张大春有一种亲近又遥远的感觉。张大春的功底很特别,尤其是写旧小说旧文人的笔法,他文字的凝练体现了整个台湾的传统。张大春现象是可喜的,迟来那么多年,但大陆终于发现他了。但一旦他参与这个体系,那么必须不断有新作品出来。新的张大春、新的骆以军和新的莫言同台较劲,我们可以拭目以待。

真正尊重华语地区的各种文学,就要以开阔的姿态兼收并蓄。中国正在崛起,大国心态有两种解释。一种是傲慢,大陆把其他华语地区都看小;另一种是有容乃大。现在我们熟悉的张大春、朱天心、朱天文和骆以军等,隐隐可以看出是外省第二代的系统。而台湾本土也有些很好的作家,但可能他们不愿意来大陆,或者觉得来了大陆也不会被接受。我想像有一天,在季风书园、上海书城看到更多华人作家的作品,或者上海文艺出版社出一套视野开阔的台湾本土的作品,或者《文汇报》来介绍一些愿意谈谈的台湾本土作家。这时候,就是真正意义上的大国崛起心态了。

您个人的经历是从华语世界迁移到英语世界。您目力所及的两岸三地以及中西方的学术生态有哪些异同?

以我的专业——现当代文学来讲(我所谓的现当代是指广义的近现当代),台湾的中文系其实是延续了大陆当时广义的中文系文史不分的传统,经学、子学、小学和文学是在一起研习的。在当时,谈现当代文学是微不足道的。有人笑言:宋以后就不能算文

学了,明清戏曲小说是末流,现代文学更是什么都不算。这当然和五四的传统有关。因此,现当代文学在台湾有将近三四十年的时间是断裂的。

而过去的二三十年间,台湾现当代文学成为一个绝对新兴的学科。在文学史的编撰上,在理论方法上,大家都热衷于摸索,也面临一些挑战,包括文学史知识断层的挑战。1988年开始,大陆的鲁迅、茅盾、沈从文等陆续登陆台湾。由于时过境迁,这些变化对新一代的中文系师生而言,都是很大的挑战——要如何接续这个文学传统? 1990年之后,台湾强烈的本土意识兴起,如何让以台湾为定义的现代文学的观念茁壮发展,又是一个现象。到20世纪90年代末期,怎样写出台湾的文学史,又成为一个大话题。至于今天,台湾的中文系已经视近现当代的研究为一个学科,但是研究力量和理念的架构并不充分,仍然是个有活力的、继续在琢磨自身定位的学科。

在中国大陆,近现当代文学是显学,且近、现、当代各自自成一域。我一方面欣慰于同行的众多,另一方面又深感大陆中文系分类的细腻。从时间上讲,这缺乏一种历史的辩证意识。此外,大陆的现当代文学研究和古典文学的断层是明显的。在台湾,即使研究现当代的学者,他们的古典文学训练依然很强,而在大陆,据我观察并非如此。

在海外,活跃的大致是欧洲和美国的汉学界。在美国,中国现当代文学研究是主流,但是于我而言却是忧虑的源头。首先,我认为文学史讲究来龙去脉,各个时期的研究队伍应该是整齐的,但现在明显是偏向现当代。第二个问题是,美国几乎无人在真正研究文学史,我的同行们很少有人拿着一个文本很当回事地梳理脉络,他们都在研究所谓文化史,或者说政治哲学史。

对于中国当代文学，海外也有不少批评，如德国汉学家顾彬。如何理解他对中国现当代文学不可谓不强烈的批评？

在西方，顾彬其实是汉学的传统，然后转到中国研究。汉学其实是传统的包山包海式的中国研究。所以，顾彬其实是另一种忧患意识，是汉学家的忧患意识。他有他对中国的憧憬和希望，他在想像那个伟大的、美好的中国文学应该是怎样的，但是他读过多少具体的中国文学文本呢？他就能说中国文学都是垃圾？

顾彬批评当代中国作家都不懂第二外语。我就不明白了：作家为什么要懂外语才能创作？从五四的成就看，我们就知道不是这样。我想，英语不是问题。或许顾彬想表达的是作家要有面向世界的开阔胸襟。那么我觉得他小看中国了，现在中国很多作家是学院派出身，懂的并不少，比如去看看余华的书单，就知道视野胸襟并不在话下。顾彬的立场，我会采取一种同情的理解，可以尊重，但并不认同。

王汎森

学问作为一种生活方式

采访 | 李纯一、任思蕴



王汎森

历史学家、台湾“中研院”院士。毕业于台湾大学历史系，在美国普林斯顿大学获得博士学位。研究学问之外，亦身兼研究机构内外的行政职务和学术发展顾问。主要著作有《章太炎的思想》《古史辨运动的兴起》《傅斯年》《中国近代思想与学术的系谱》《晚明清初思想十论》《近代中国的史家与史学》等。

“为什么经过1960年代那么激烈的学生运动后，里根那么保守的一个人会突然冒出来，成为加州州长，最后成为美国总统？”

“讲日本明治维新的大河剧《笃姬》，他们用的是被明治维新推翻的德川家的角度——这一些失败的人的视角，也代表着当时很重要的一个层次。如果历史发展到另一个情境下，这一层次的人是不是也可能像里根一样出现？如果这类人不再出现在历史舞台上，又有什么意涵？”

这位在看电视的时候都想着移步就会换景、察势更要观风的历史学者，就是台湾地区“中央研究院”副院长王汎森院士。他借用日本学者丸山真男的词组，教大家要注意聆听历史上那些“执拗的低音”。

王汎森解释说，这个“低音”分好几个层次，一是要讨论，百年来因为新思潮而顺便被扫到的

那些传统的学术论述，是不是有重访的价值。二是，在看一个时代的思想的时候，是否能发掘那些在下层或边缘的思想层次。第三种是更在地一点的，即关于老百姓的，包括历史上的被征服者的历史。

“我一直认为，一个时代的思想样貌是由很多互相竞争的思潮构成的，可是我们都只注意到主流的思潮，而忽略边缘或压抑的‘低音’。史学家的工作就是把它们找出来，这样才能重建当时思想竞流的样貌。”

“我是一个现代学术的提倡者，但也注意到一些比较长远的问题好像一直在那里。所以，我觉得现代学术被逼着不再有以前传统学者享有的那种‘召唤’（calling）。以前在专业著作里面便能寄托伟大的主义、伟大的道德情操，但现在好像不行了。现代史学工作者，希望自己的工作到有一天能对民众有一定的益处，就是一种‘召唤’了。”

“我也必须承认，自己也有一个‘执拗的低音’在。”

对于当前全球人文学术追求统计化与数字化，导致“整个世界的人文心灵都在退缩”、整体的人文学术水平不断下降，王汎森表示了极度的担忧，他为此感叹：“全世界大学的整个气氛越来越紧，以前那种自然而然、悠闲自在研究学问的气氛没有了。”

思想史和生活史息息相关

您曾提到“哲学作为一种生活方式”，相信您自己也是把学问当做一种生活方式的吧？这种想法是您一开始就有的，还是受到其他一些影响？

其实，我多年来一直想把我的一本论集称为“思想史与生活史

的交会”。

我一直认为我研究的思想史、学术史要有生命力,就必须结合生活史来看。古人的许多思想,大都是和现实有关系的。我研究明清反省过错的传统等,其实都是试着把思想的追求、道德的力量、生活的方式、现实的权力及它们之间的关系联系起来;希望不只是抽象地、经过几层抽离地来看这些思想。

我一直把思想史和生活史连在一起,在这方面我未曾受到他人特别的影响。在我开始做学问的时候,这不是一个最流行的看法。但我一直认为,史学的每个面都是整体的一部分展现而已,就像物理学、化学其实处理的很多问题都是同一个自然现象那样。只是说在19世纪产生的这些学科里面,把它分开来看,会比较容易深入去探讨。但并不表示这些现象就一定只是物理现象,那些现象就一定只是化学现象。

余英时老师讲思想史的“内在理路”,主要是要区别于受教条影响,认为思想受政治或社会经济决定的历史思维。我想余先生的理路已经起到解放的重大作用。我不认为思想完全跟政治没有关系。亚里士多德便说人是政治的动物。在某些情境下,文学也有政治的意涵、对一个事情的分类也可能有政治意涵。台湾有很多参与选举的人,他们都要专攻一样东西,比如专攻环境、医疗卫生,因为这些非常专业的主题和态度而形成一个意见的领导力,也成为他政治的资本。所以,政治并不完全只是权力。思想也是一样,和生活息息相关。

您自己可有将学问作为生活方式的事例呢?

举个例子,今人看学案,大部分都只是找学问的题目而已,传统

士人把哲学作为生活方式的态度却消失了。但是如果把“生活”的角度加进去，看学案中师生的对话，就会看到更有深度、意义更丰富的世界，那个世界跟我们的不太一样。其中有许多是在对应心灵的问题。你可以看到儒家是怎么处理这些问题的，而不只是把它们当做学术在研究。

有一年，我觉得自己心情非常浮动。我读明朝湛甘泉的文集，就发现当我不再纯以学术来看他，而是把他的这些话也当做我说的生活方式来看的话，它也就有了现实作用。如果我把这个层次加进去，那么我对湛甘泉思想的了解要比我先前稍深一层。

如果以知识分子自期，意味着要做很多事情

如果学者有一定的政治关怀，渐渐进入“公共领域”之后，人们也会就很多事情想知道他的看法。您觉得现在就专业领域之外的热门话题在社会上发声，会不会出现有一部分人“公共”太多，但自身知识却太少的情况？

台湾曾经经历过几个阶段，有一个阶段是，只要是学者、教授，就可以对大部分的公众议题发言。后来，因为学术往前进，所以人们认为要具有相当专业的人才可以对专门的问题进行讨论、提出意见。台湾在过去十几年来因为对学术的提升逼得很紧，所以人们就开始作出“唱艺术歌曲”和“唱流行歌曲”两种分别，好像认为早期那些只要是教授就可以针对任何公共议题发言、天天出现在报纸上的人是“唱流行歌曲”的；真正“唱艺术歌曲”的人是不随便对媒体发言的，即使发言，也只是涉及自己的专业才能讲。

第三阶段就是现在我要讲的阶段。我几个月前在成功大学讲演

时就说,经过“唱艺术歌曲”和“唱流行歌曲”这样的严格区分之后,知识分子是不是从现实搬离开来了。

有个词就叫“知识分子的撤离”(the retreat of intellectuals)。这造成了台湾近十年来,一般的知识分子撤离了,变成了由“名嘴”取代的局面。一到晚上,台湾的电视上都是“名嘴”,“名嘴”就那么几个人,从UFO、核危机,到伊拉克战争、利比亚战争,他全部都可以谈。这就有点像以前的教授,什么都可以发言。可是我也觉得,知识分子的撤离是不对的。

在您看来,知识分子可以对什么样的问题发言?

近代,社会现实问题和知识的发展都越来越复杂化,学科分得越来越细,可是知识体系也在悄悄地重整之中,我们只是不自觉而已。知识的体系和疆域一直在变,专业和社会碰到的问题一直在变。

知识分子至少可以有两种角色。一种是针对与自己专业相关的问题发言,另一种是对变幻莫测、不停在改组的社会事实,站在那些相对不变、比较普遍的原则之上,提出他的讨论,比如说针对正义、公平,比如说针对人的尊严,等等。任何事情都是可以针对这些基础性的、在变中比较不变的部分发言的。作为历史学者,我可以针对一个历史专业的问题发言,其他的问题,我也可以基于一些比较带有长远性的价值、原则来谈。比如针对核子、核电厂问题,我可以站在人的生命、全球化状况下的风险性,或者站在人的价值和尊严甚至生态之上,做一个一般的评论。

我那次讲演的题目就是“知识分子的没落”。我认为这个问题在台湾是蛮严重的。学者好像以抽离为美,以抽身、旁观为美。我

不知道大陆有没有这些现象，但是在台湾、在西方，我都看到了这些现象。

这些问题的出现，是否也有制度方面的原因？

是的，这些问题在台湾变得很严重，在西方也是。罗素·雅各比*写《最后的知识分子》，他讲的其实很多都是1970年代的东西，他认为那时候已经是“最后的知识分子”了。我在美国念书的时候，觉得对社会舆论最有影响力的不是学者，而是媒体，尤其是媒体评论人、专栏作家。学者很少或偶尔才对现实问题发言，大家拼着命就是发表论文。我们可以看出台湾学者和现实的一个困境，就是愿意以整体而比较宏观的视野来观察、省思一个问题，做一个合情合理的评论的人，是越来越少了，大部分人都变得非常专门。着眼宏观的人，大部分都是写教科书的人，或“不务正业”的学者及专栏作家，有学问的人反而没能做或不屑做。

在我的学生时代，我同我的老师如果能以知识分子期许自己的话，那就意味着要去做很多事情，要承诺很多事情，那是一件很好的事情。现在如果再这样，似乎觉得你太古板、太老派了。我在台湾看到的就是这样的状况。

但我总是觉得，作为一个知识分子，还是应当有公共责任，还是不应该从社会撤离。“知识分子的撤离”是一个大警句。我今天讲哲学作为一种生活方式，意思也是一样，就是做学问不能同现实太不相干；以前是太相干，现在是完全不相干了。

* 大陆通译为拉塞尔·雅各比。

不是把自己打扮得同西方一样才叫学习西方

您也一直在致力于学术提升的工作,您觉得台湾学术界做的西方学术本土化成功吗?

在台湾,我认为有两个学科表现得比较突出,一是心理学,一是社会学。这两个学科之所以注重本土化问题,很重要的一个原因就是这两个学科研究的东西都有比较强的本土社会性或有较深的文化传统特色。

就心理学而言,中国人的心理观和洋人的心理观当然有很多不同。完全用西方的心理词汇来讲中国人的心理,是不行的。西方人一面治疗、一面做心理学的调查或是咨询,就会发现出心理问题,这样的做法对中国人没有用。所以,心理学理论就要有本土的、符合历史文化传统独特性的东西。社会学也一样,社会学很重要的社会调查也是要从本土、当地出发的,这个社会的很多东西是没办法用西方社会科学来解释的,这就要求在理论上作出修正,才能比较符合社会事实。其他学科或多或少都有这样的努力,只不过并不那么明显。

1970年代后期台湾的心理学本土化运动,领导者是台湾地区“中研院”院士杨国枢,他跟我讲过他的心路历程。从美国回来做了一段时间研究以后,他很不满意,发现很多东西需要改正。当时他形成了一套清楚的论述,带了很多学生,现在则有了一定的气候。但也有人批评说,在这个过程中他们完全忽略了西方心理学的最新发展,或是说他们无法以令人信服的方式验证,值得注意。我个人认为,西方和本土应该同时俱进,才可能真正做出好的、反思性的、建设性的学术积累。

在学术本土化方面，日本是不是一个好的典范？

我觉得日本的社会科学并不强。日本的西方学术本土化表现在，它完全靠自己，就可以培养出自然科学领域的诺奖得主。前几年京都大学有一位诺贝尔物理奖得主在获奖后告诉诺贝尔委员会说，他没办法用英文讲演，好似他从来没有出国参加过英文的学术会议。这样的人可以得诺贝尔奖，正是我们需要好好思考的。

这可以说是意外，也可以说不意外。日本人做事情，充分显现出原有文化传统的影响，他们深受“职分”观念的影响，也就是说，是要花全部力气忠于事情。日本德川时代的一位儒者读中国古书，发现中国古书里提到“忠”的地方不够多，尽管我们认为“忠”已经是中国文化很重要的部分了。但显然日本人把“忠”看得更重。忠于人、忠于职事、忠于“役”。日本人做学术研究时可以非常专注、非常有步骤、非常有积累，不因外人而动摇。

但是我也注意到，这些年，日本的人文社会科学居然也崇拜起美国来了，它的最后一道防线似乎也快要守不住了。言必称美国大学的一个同行教授，这已经不是我知道的日本了。日本人的本事应该是在一件东西上做得非常精细、非常彻底，然后展现给你看。可惜的是，他们现在竟然也在向往西方的种种指标了。

这是否意味着西方的学术理论比较强势，越来越有说服力了呢？

我们大部分人学习西方时，没能先把西方个案化，而总以为它一定是普遍的。其实，把西方“个案化”可以提醒我们学问的很多面向，不是把自己打扮得同西方一样才叫学习西方。但是，现在常见一种“你有的东西我也该有”或“你有的东西我也有过”的那种心理。

对西方理论里面有的东西，我们会说“哎，中国历史里面也体现了这个理论”，一步一步就掉进思维陷阱去了，没有充分体认到自身的独特性，没有了解各个文化系统之间的独特性、差异性，没有认识各个不同文化系统有它自己的美和深度。

悠闲自在研究学问的气氛难以再现了

您在台湾接受教育，也在美国深造，现在也会来大陆作学术交流。以您的视角来看，三地的大学精神，有没有什么差异？

虽然我不常来大陆，但从共通面来讲，整个世界的人文心灵都在退缩，这是一个全世界共通的问题。

因为过度竞争，思想、精神层面都会世俗化，往下降低。我对这句话的解释很简单，因为你要竞争，你就要有看得见的标准，就要把看得见的东西都统计化、数字化。过去那些属于人文的、精神特质的、地方特质的、传统性的、没法量化的东西，在竞争时就算不进去，就会居于劣势。所以大家都拼命做那些可计算的东西，使自己在竞争中高一点。结果就是大家一起往下降。

这本来是以美国为主的，但是现在，这种趋势已经传向全世界。所以，属于精神特质的、带有人的主体独特性的、带有人文学科早期特质的那种东西，现在的处境都很难了。全世界大学的整个气氛越来越紧，以前那种自然而然、悠闲自在研究学问的气氛没有了，每个人都急得不得了，不停地开各种策略会议。当然，与18、19世纪现代大学兴起的时候相比，现代大学的功能增加了很多，但是不能永远增加下去。这都是我对当代人文心灵环境的观察。我很为此忧心。

数字化、产业化对大学的影响，似乎也是无可避免的世界趋势？

大家不要忘了，人文是推动社会的巨大力量。西方人的设计生产有原创性，根底上有一部分是人文的力量。

此外，我们只能说我们做了很多自然科学的研究，使得人家花30元的东西我们花20元就能做到，通过拼命杀价、挤压利益，可以赚很多钱，但这不是根本。根本在于原创。原创才能使你一直领先，否则就永远是代工。原创要求人文艺术的加入。

以台湾的经验为例，我们往往很会做很棒的一个产品，但是“通路”却不擅长。很少听到哪家产品能卖到欧洲去的。想要在“通路”上有所突破，必须要深入了解人家的历史文化、社会形态等人文方面的东西。我们都在埋首做“蚂蚁雄兵”的事情。

近一二十年西方很多创造性的东西是创造者在大学时代完成的，比如Facebook、微软、雅虎等，这些事情都是他们大学先做的。在他们的文化里，20岁上下的年龄层就产生出这些有创造性的东西了，值得特别注意。

Images have been losslessly embedded. Information about the original file can be found in PDF attachments. Some stats (more in the PDF attachments):

```
{
  "filename": "MTM4ODAxODMuemlw",
  "filename_decoded": "13880183.zip",
  "filesize": 46789762,
  "md5": "86e031ada9c73fd72d7ff3bd45332c2a",
  "header_md5": "5ac5fc5805b299cd5d8d5d24874d4d50",
  "sha1": "b3c00cd900487afb487844589295034cf30870fa",
  "sha256": "417bce558610d191d32b5d8c093b350d34ef0ceba349ef25eea9bcf99dab9356",
  "crc32": 2344043202,
  "zip_password": "",
  "uncompressed_size": 57504702,
  "pdg_dir_name":
    "\u6d1e\u89c1\u6211\u4eec\u8fd9\u4e2a\u65f6\u4ee3\u7684\u601d\u60f3\u5224\u65ad\u601d\u60f3\u7ecf\u5178\u5377_13880183",
  "pdg_main_pages_found": 326,
  "pdg_main_pages_max": 326,
  "total_pages": 335,
  "total_pixels": 1121971056,
  "pdf_generation_missing_pages": false
}
```