

陈 炎 著

陈

炎

自
选
集

XIN SHI JI XUE REN WEN CUN

1957年11月22日生于北京。1978年考入山东大学中文系，先后获文学学士、文学硕士、文学博士学位。现为山东大学教授，文艺学专业博士生导师，教育部重点科研基地——山东大学文艺美学研究中心副主任，《文史哲》杂志副主编。主要从事文艺学专业和美学方向的教学、科研和编辑工作，兼及中国传统文化的理论探讨和文学批评活动。已出版学术专著6部，发表论文百余篇。曾于1998年8月应邀赴日本广岛出席国际美学会议，并于2000年8月作为发起人之一参与了“首届东方国际美学大会”的主持工作。任中国美学学会理事，山东省美学学会常务理事，中国墨子学会常务理事。

新

世

纪

学

人

文

存

◎ 广西师范大学出版社

陈
炎
著

新世纪学人文存

陈 炎

（自 选 集）

◎ 广西师范大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

陈炎自选集 / 陈炎著. — 2 版. — 桂林: 广西师范大学出版社, 2002. 10

(新世纪学人文存)

ISBN 7-5633-2474-7

I. 陈… II. 陈… III. ①陈炎—文集 ②美学—文集 IV. B83-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2002) 第 072180 号

广西师范大学出版社出版发行

广西桂林市育才路 15 号 邮政编码: 541004

网址: <http://www.bbtpress.com.cn>

出版人: 萧启明

全国新华书店经销

广西师范大学出版社印刷厂印刷

(广西桂林市临桂县金山路 168 号 邮政编码: 541100)

开本: 889 mm × 1 194 mm 1/24

印张: 16.75 字数: 362 千字

2002 年 10 月第 2 版 2002 年 10 月第 1 次印刷

印数: 0 001 ~ 1 500 定价: 25.00 元

如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与印刷厂联系调换。

出版说明

我社出版的《跨世纪学人文存》(23种)自问世以来,受到学术界和读者们的重视和欢迎,认为是新时期思想文化学术的一个总结性工程。这对我们也是极大的鼓舞。而今,我们接续前思,整理编辑近年学界新锐的重要成果,感到大美纷然,目不暇接。几经讨论,初辑九种,科学与人文兼收,精思与沉潜并重,而主脉不变,在乎平实而富有建设性的研究。我们深知,在此商业时代,要保持这种纯粹而深邃的关怀殊非易事,但是这种关怀却是不可或缺的,它关系着一个民族的精神血脉。我们力求为这样的关怀提供一种与读者对接的平台,以期为学术繁荣和民族进步尽一分绵薄之力。这套丛书与新的世纪同时来临,亦将与新世纪同行,故名之曰《新世纪学人文存》。

广西师范大学出版社编辑部

2000年11月

代序：答《当代学术信息》和 《南方文坛》记者问

问：20 世纪 90 年代以来，国内关于知识分子的地位、人文精神的危机等问题不断展开讨论。您能从一个人文学者的角度来谈谈对此问题的看法吗？

答：知识分子从来不是铁板一块，20 世纪 90 年代发生危机的只是其中的一部分人，而在此危机中能够自觉反省并寻找出路的则更是这一部分人中的少数。他们大概比较集中在人文学界，因为历史的变化要求人文学者对自身的社会角色和学术功能进行重新调整。当然了，在这一调整中，不同的人有着不同的选择。例如，有些国内人士将中国知识分子的价值取向分为“庙堂意识”、“广场意识”、“岗位意识”三种类型，并认为由前者向后者的过渡具有历史的必然性。而有些国外传媒则将中国的人文学者分成“国策派”、“学院派”、“文化批判派”三大类，并认为他们在功能上有着相互补充、同时存在的必要性。（按照后一种分类原则，本书中所收录的早期作品，尤其是一些文学评论文章，可算是“文化批判派”；而近期作品，尤其是一些文化哲学文章，则属于“学院派”。）

问：那么，您个人看来，中国的人文学界过去存在哪些问题？在面向 21 世纪的今天，又应自觉地实现哪些更新与调整？

答:严格说来,这不是我所能回答的问题。姑妄言之,我认为特定的社会发展模式要求与之相适应的人文学术研究模式,从高度集中的“计划经济模式”到灵活机动的“市场经济模式”的转变过程中,作为精神产品的人文学术研究成果也必然发生相应的转变。用一种虽然刻薄但却通俗易懂的概念,我曾经把过去旧体制下的那种既无法面对市场也无法面对世界的人文学术研究分成两大类:一类叫做“假学问”,一类叫做“家学问”。

问:导致这两种“学问”的原因何在呢?

答:造成“假学问”的原因很多,其中既有研究动机的问题,也有研究方法的问题。就动机而言,我们一些人文学者长期以来不是把人文研究看成是一种面对历史和文化并从中总结人类经验和教训的学术活动,而是将其看成是一种面对上级领导并为其宣传和图解政策的政治活动。从这种动机出发,原本可以在一定程度上为政府提供决策依据的人文学术,却仅仅变成了政府决策的宣传品和附属品。这种次序的颠倒,不仅从客观上增加了政府决策失误的可能性,而且在事实上也削弱了人文学科本身的学术地位和独立品格。就方法而言,我们一些人文学者长期以来并不认为人文研究也需要有严格的学术规范和内在逻辑,而是习惯于写一些“引经据典”和“举例说明”式的文章。这种经典的随意性和举例的有限性使人们对其成果既无法“证伪”又无法“证实”,从而把人文学科变成了一种能言善辩者的游戏……

造成“家学问”的原因也很多,其中既有研究对象的问题,也有研究视野的问题。就对象而言,我们过去的人文学术研究,有相当一部分是以中国传统文化为对象的。而传统文化本身的封闭性,便可能导致“国”与“家”的统一(在以血缘纽带为基础的传统文化中,“国”只不过是“家”的放大而已),使“国学”很容易蜕变为“家学”。就视野而言,我们的一些人文学者,只是从“乾嘉学派”那里继承了严肃、求实的考据传统,却无法从世界的角度和当代人的立场来看待中国文化的价值与意义。这种“视野”与“对象”的重合,又进一步使“国学”蜕变为“家学”的可能性变成了必然性……

问:如此说来,传统的人文学科确实需要进行根本性的改造或转型了?

答:我并不是要把过去所有人文学者的研究成果都算成是“假学问”或“家学问”,但在事实上,这两种学问的存在和影响却正是使我们既无法面对市场又无法面向世界的主要原因。所谓“无法面对市场”,并不是说这两种学问在任何时候都处于“滞销”状态。事实上,在过去高度集中的“计划经济”体制下,由于政府“单一买方市场”的存在,使得那些紧跟形势的宣传品常常处于“畅销”状态。只是这种畅销并不是消费者主动选择的结果,而是在配给制度下的“别无选择”。所谓“无法面向世界”,也并不是说这两种学问统统得不到国外同行的承认。事实上,那些对华夏文明颇感兴趣的国外学者,对于我们独具“家法”的传统学术不仅是承认的,而且是尊重的。只是这种承认和尊重仅仅限于单向的了解而无法进行双向的对话。

问:那么,按照您的想法,在面向 21 世纪的今天,人文学科要想适应新的形势,就必须不断减少“假”的成分而增添“真”的内容,就必须逐渐超越“家”的局限而扩大“国”的意义?

答:您概括得很好。所以,在“国学热”的今天,我不赞同盲目地复兴“国学”,而是主张要搞“新国学”。所谓“新国学”,不仅是要在国学研究中拿出新的成果、得出新的结论,更重要的是要站在现代人的立场上,用现代人的方法和手段来重新审视、解读和破译传统文化,并用以指导现代人的生活。当然了,“新国学”也还是“国学”,它应自觉继承和充分利用传统国学研究中的已有成果。在过去那些闭关自守的年代里,人文学者要想进行世界性的思考和对话显然是不可能的,因此我们不能简单地指责前辈学者具有“家学”的局限。但是,在新的历史条件下,我们的国学研究却有可能而且也必须走出一条不同于前辈学者的新路。

问:我注意到,您所倡导的“新国学”,是区别于“家学问”而言的,那么对于那种“假学问”,您又有什么超越的途径呢?

答:我觉得,人文学者要克服“假学问”的弊端,首先有必要实现一

种心态的转变。所谓心态的转变,就是要超越以往“宣传”和“反宣传”的模式,使自己能够以一种冷静的、客观的、研究者的心态来面对任何学术问题。在“计划经济”(实际上是“权力经济”)时代,由于人文学术研究在很大程度上被“计划”到宣传政府方针政策的意识形态领域中去,从而把“研究”变成了一种“宣传”;加之这种宣传在一定时期内受到极“左”路线和封建专制主义权力的控制和影响,因而遭到了具有启蒙主义精神的知识分子的反抗,其反抗的形式便是一种“反宣传”。这样一来,中国的人文学界也自然就成了一个意识形态斗争的战场:其中一部分人有意迎合政府的宣传口径,另一部分人则有意反抗政府的宣传策略。然而,无论前者还是后者,都自觉或不自觉地在某种程度上歪曲了学术的原有之意,难免陷入一种偏激的乃至病态的情绪中。

问:如此说来,您对以人文学术研究的方式进行启蒙主义的宣传活动也是持否定态度的了?

答:不能这样讲。从历史上看,中国的知识分子曾经在极为恶劣的环境下为进行现代化的思想启蒙作出过可贵的贡献,其历史功绩是不容抹杀的。从功能上讲,中国的启蒙主义大业直至今天也没有彻底完成,因而在相当长的一段时间内,这一历史使命还将由从事人文学术研究的知识分子部分地承担起来。我所要说的只是,我们在承认上述问题的前提下,也必须清醒地认识到,由于受历史条件的限制,过去的那种把“研究”变成一种“宣传”,或以“反宣传”来对抗“宣传”的方式,有着将人文学术研究彻底意识形态化的危险。其结果,不仅掺杂了许多偏激的、非科学的成分,而且也不利于真正意义上的启蒙。说到底,所谓“启蒙”只不过是科学的方法来启迪蒙昧而已,它不是用一种情绪来代替另一种情绪,也不是用一种偏激来取代另一种偏激。回想一下,自“五四”以来,中国知识分子常常不得不在一种极大的压力面前被迫采取极端偏激的举动,例如对待传统文化的态度便是如此。

问:目前学术界有不少人反思和批判以往的“激进主义”,从而使“保守主义”重新抬头。而您的这番话是否正好与之合拍呢?

答:并非如此。我觉得“激进主义”的确是需要反思或批判的,但不

能站在“保守主义”的立场上对它进行反思或批判,那样的话,则又会从一个极端走向另一个极端了。作为单个的学人来说,任何极端思想和观点都是有权利存在的,因而无论是“激进主义”还是“保守主义”,都可以在学术界占有一席之地。但是作为一种学术风气而言,无论是“激进主义”还是“保守主义”,一旦其风行起来的时候,往往都暗藏着一定的危险性。说到底,将学术研究简化为一种“主义”的做法,其本身就是危险的。如果说,大陆几十年来的“激进主义”思潮确有其偏激甚至病态的一面,那么海外新儒学的“保守主义”立场难道就没有偏激乃至病态的内容吗?顺便说一句,我觉得目前国内的一些学者过分地宣扬“保守主义”,不仅有偏激和病态的内容,甚至还可能有媚俗的成分。因此,在超越了“宣传”与“反宣传”的模式之后,我们还必须进一步超越“激进”与“保守”的模式,即从那种偏激的、病态的、先入为主的心境下解脱出来,换之以冷静的、健康的、实事求是的心态。这种心态就是所谓的“价值中立”,而价值中立则应是学术研究的起点。

问:在我理解,人文学科既然研究的是“人文”的东西,其中就包含着“价值取向”的问题。因此,您认为真正的“价值中立”在这一领域中是否可能呢?

答:首先,“人文学科”不等于“人文主义”。我绝不否认,当今的中国仍然十分需要自由、平等、博爱的人文主义精神,但我却不能赞同将人文学科的研究简单地化约为人文主义的宣传。在我看来,人文学科也许永远也不会像自然科学或社会科学那样成为一种严格意义上的“科学”,但在“意识形态”和“科学”之间,人文学者应该努力的方向显然是后者而不是前者。创作小说是文学家的事,分析小说则是人文学者的事;创造信仰是宗教家的事,研究信仰则是人文学者的事。前者是意识形态,后者是具有意识形态内容的人文学科。其次,每个人都有一定的世界观和政治立场,因而在进行充满社会内容的人文学术研究时,常常会自觉或不自觉地用自己的价值标准来评判和处理问题。从这一意义上讲,要在人文领域的研究中真正实现“价值中立”,确实是一件不太容易的事情。然而在我看来,不能因为其不容易做到,我们就不去提倡

并为之努力了。正如科学家永远也不可能占有真理但却必须不断地追求真理一样,我们的人文学者虽然不容易做到“价值中立”,但却仍然应该为此而不断努力。这也就是说,我们在进行人文学术的研究过程中,应该尽可能地不从个人的好恶出发,以避免个人世界观的局限性。从这一意义上讲,所谓“价值中立”,既是一种起码的、必须具备的研究态度,又是一种极高的、不易达到的学术境界。

问:即使“价值中立”可以达到,您不认为这种“学术境界”有着回避现实矛盾、逃避社会责任之嫌吗?

答:从表面上看,这似乎是一种缺乏勇气的表现。然而在实际上,它需要更大的勇气,即不仅要敢于面对现实,而且要敢于面对自我的勇气。惟其如此,我们才能够冷静地、坦然地分析和研究一切敏感而棘手的人生与社会问题,并给出不带偏见的答案。而给出这一答案,则正是人文学者最大的社会责任。与此同时,这种冷静而超然的科学精神,并不妨碍我们以热情而饱满的生活态度去进行政治或道德的社会实践。因为正像康德所理解的那样,“纯粹理性”和“实践理性”应属于完全不同的两个领域。事实上,我们不少的人文学者却常常把这两个领域颠倒了:在需要他们运用智慧的学术领域中,他们总爱发表一些廉价的道德义愤;而在真正需要他们拿出道德勇气的实践领域里,他们却又瞻前顾后、左右逢源,显示出了不应有的“智慧”和“聪明”……

问:那么在您看来,与“终极关怀”相联系的价值观念,只不过像康德所说的那样,是“人为自身立法”的信仰问题,它和科学并无直接的关系,也不需要人文学者加以正确引导了?

答:的确如此。如果离开了历史的具体的分析,所谓“正确引导”,本身就是一个令人生疑的概念。在科学问题上,我们一般可以通过推理或实验等方式来证明谁比谁更高明;但在信仰或价值标准问题上,我们则很难证明谁比谁更“正确”。例如“集体主义”,这在很多人看来无疑是正确的,是需要加以提倡的;而与之相反的“个人主义”,在大多数人看来则无疑是错误的,是应该加以批判的。但是,如果让我们来“证明”集体主义何以比个人主义更为“正确”,那么我们似乎只能有两种解

释：一种解释是说，集体主义的意义就在于能够最大限度地保障每一个集体成员的真正利益，如果我们统统信仰个人主义，时时处处以邻为壑，那么到头来，非但集体的利益会受到破坏，而且每个集体成员的个人利益也会变得毫无保障；另一种解释则是说，集体主义考虑到了多数人的利益，比个人主义更加高尚，因而也就更加正确。那么反对者就会说，第一种解释根本不能证明集体主义比个人主义更加正确，事实上，它只能证明，集体主义只不过是一种更加聪明的个人主义而已。至于第二种解释，所引起的麻烦则会更多。反对者可能要问：如果说个人主义较之集体主义有些狭隘了，那么集体主义较之国家主义乃至人道主义不是同样狭隘吗？说到底，集体主义是以一部分人的利益为本位的，而你之所以要维护这一集体的利益，只不过是由于你自己是这一集体的成员而已。如果说集体主义只不过是一种放大的个人主义，那么国家主义则不过是一种放大的集体主义，他们之间确实有“五十步”与“百步”之分，但却很难证明谁比谁更“正确”，倘若立论者一定要坚持以利益本位的范围大小来确定价值标准的正确与否，并以此认为集体主义比个人主义更加“正确”，国家主义比集体主义更加“正确”，人道主义比国家主义更加“正确”，那么驳论者则会进一步推论说，主张“不杀生”的禁欲主义较之人道主义更加“正确”，因为它不仅以全体人类的利益为本位，而且以一切生物的利益为本位，如此说来，释迦牟尼的价值标准才是最为“正确”的世界观。而这种结论，则显然是立论者所始料不及并难以接受的。更为重要的是，任何一种伦理行为都需要行为主体为之付出代价，这正如我们一旦选择了“不杀生”的价值标准，我们就应该承受不吃肉的代价一样。否则，我们就会像鲁迅先生所讽刺的那样，成为一边“细细地咀嚼牛肉”，一边却宣称“君子远庖厨”的道学家了。事实上，我们那些喜欢用“正确的世界观”来“引导”民众的人，常常是这样一些道学家。而他们“引导”的结果，非但没有在社会上树立起什么“正确的世界观”，反倒是促成了人们的逆反心理和真正意义上的信仰危机。说到底，当我们无法代替别人去承担行为后果的时候，我们又有什么权利对其行为进行所谓“正确引导”呢？

问：听上去是有些道理。

答：我说这番话绝不是为了抬杠，只是为了表明，我们平时以为不证自明、显而易见的那些结论，其实有很多是经不起推敲的。所谓“正确的世界观”，是以价值一元论为前提的。事实上，不仅不同人的价值观念会有这样那样的差别，即使我们同一个人，也常常会有复杂的世界观和多元的价值取向。比如说我吧，我既是一个人道主义者，一个集体主义者，在某种程度上，坦率地讲，还是一个个人主义者。相信绝大多数的人也和我一样，在面临利害攸关的重大事件面前，内心深处也常常会有两个以上的价值观念在彼此矛盾和相互斗争着，迫使其进行艰难的取舍和痛苦的抉择，并最终通过这种取舍和抉择完成其人格的塑造。正像黑格尔所说的那样：“每个人都是一个整体，本身就是一个世界，每个人都是一个完满的有生气的人，而不是某种性格特征的寓言式的抽象品。”^① 因此，我绝不敢将自己的世界观说成是一种纯而又纯的思想或观念的结晶；我也绝不敢宣称，我所坚持的价值标准一定比别人的更加“正确”。说到底，我并不认为，我所从事的人文学术研究，其目的就是要宣扬自己的世界观，以便对别人进行“引导”。这使我想起了《德意志意识形态》中的一段话：“共产主义者不向人们提出道德上的要求，例如你们应该彼此互爱呀，不要做利己主义者呀等等；相反，他们清楚地知道，无论利己主义还是自我牺牲，都是一定条件下个人自我实现的一种必要形式。”^②

问：我明白，您的意思还是要区分“知”与“行”、学术与伦理之间的关系。

答：是的。弄清了这二者之间的关系后，我们便可以对欧洲人文学术界在20世纪60年代由“结构主义”来取代“存在主义”之主导地位的现象有一个更加深入的理解。过去，我们常常将这一转变视为“主体性的消失”、“人文精神的弱化”，其实这种理解过于简单化了。因为在我看来，所谓当代意义上的“人文精神”，首先是以容忍价值标准的多元化为

^① 《美学》，第1卷，295页，北京，人民文学出版社，1958。

^② 《马克思恩格斯全集》，第3卷，275页，北京，人民出版社，1960。

前提的(从这一意义上讲,当今国内某些愤世嫉俗的“人文精神”呐喊,还远远未达到这一层次)。当“存在主义”将一切“选择”的权利赋予“此在”之后,人文学者确实没有必要(甚至也没有权利)再耳提面命地号召人类主体应该如何行动了。由此,学术的功能就只剩下将对象显在的或潜在的“结构”呈现出来,至于每一个活生生的人格主体如何服从或打破这一结构,则完全是其自己的事情,它属于实践领域,即“人为自身立法”而非学术为其立法的领域。

问:这里似乎存在两个问题,一个是“价值”问题,一个是“结构”问题。按照您的说法,前者与伦理实践有关,后者与学术研究有关。

答:与此相关,这里同时还存在两个“多元化”的问题,一个是伦理标准的多元化,一个是学术观点的多元化。前者在于承认主体实践的自主性和多样性,即在符合法律的前提下,实现行为主体的相互宽容;后者在于承认客观认识的多重性和多样性,即在尊重事实材料的前提下,允许对于同一材料进行不同的分析和解读。

问:您的看法确实大胆而新颖,然而这样一来,是否会导致道德和真理的虚无主义呢?

答:您的担心是有道理的,因为我的话还没有说完。在承认伦理和学术多元化的前提下,我们还必须看到,无论是伦理实践所凭借的价值标准,还是学术研究所发现的结构形态,都是有其历史原因和社会根据的。在社会发展的纬度上,不同的道德行为和价值取向是有其不同意义的,因此我认为,多元的伦理实践并不是等值的,惟其如此,我们在尊重他人自由选择的前提下,才会坚定自己的生活信念,并甘愿为此而付出代价;在历史生成的纬度上,不同的社会结构和文化形态也不是凭空产生的,因此我认为,社会的“结构”最终取决于历史的“建构”,惟其如此,我们在进行结构主义的研究时,仍不应放弃历史唯物主义的基础,而应使其更加牢固。

问:按照这种说法,人文领域的学术研究对人文精神的健康发展是否有所助益呢?

答:有的,但其最大的助益并不是以一种单一的价值标准进行所谓

的“正确引导”，而是将社会和文化的多元结构呈现给读者，以便其进行选择和分析并自觉地建立起自己的世界观与价值体系。因此，说到底，“知”与“行”、伦理实践与学术研究虽然处在两个不同的领域，但二者之间最终还是有联系的，只是在过分强调“知行合一”的文化背景下，我们现在更应重视的是二者的分离而非联系。只有看到二者之间的分离，才能够使学术研究获得相对的独立。

问：说到学术独立，除了“心态的转变”之外，还应注意哪些问题？

答：除了“心态的转变”之外，“话语的更新”也很重要，这其实是两个相互联系的问题。如果说，在前一个问题上，我们应该超越“宣传”与“反宣传”，乃至“激进”与“保守”的模式，那么在后一个问题上，我们则应该超越“政治话语”乃至“启蒙话语”。所谓“话语”，简单来说就是一种包括能指符号在内的言说的方式。从表面上看来，这种言说的方式是一种纯形式的东西。但在实际上，言说的方式不仅限定了言说内容的范围，而且决定了言说内容的性质，于是便体现为某种“权利”。例如，我们过去在进行中国思想史的研究中，常常要沿用“唯物”、“唯心”的概念，于是便产生了两个负面的影响。第一，这对从西方哲学史中引进的范畴由于并不完全适合中国思想史的现状，因而便制约了研究工作的深入展开。列宁曾经指出：“物质和意识的对立，也只是在非常有限的范围内才有绝对的意义，在这里，仅仅在承认什么是第一性的和什么是第二性的这个认识论的基本问题的范围内才有绝对的意义。”^①而事实上，中国哲学史的中心内容恰恰不在认识论而在伦理学。第二，这对范畴由于在引进之后便包含了学术之外的政治内涵和价值判断，因而便限制了研究工作的自由进行。于是，在这种“话语权力”的笼罩下，人们的学术研究便不得不成为某种政治论战的畸形儿，以至于人们渐渐地习惯于只会用政治口号来谈论学术问题了。不仅这种“政治话语”需要超越，而且与之相互联系的“启蒙话语”也需要超越，说到底，启蒙话语也还是一种政治话语，这又回到了我们刚才的话题。

^① 《唯物主义和经验批判主义》，139～140页，北京，人民出版社，1960。

问:您谈到的这个问题很重要,目前学界一再呼吁要建立起一套具有中国特色的学术规范和话语体系。您对此前景有何看法?

答:我觉得这里面似乎存在着一个多元竞争和统一规范的辩证关系。所谓“多元竞争”,就是说人文学界的研究规范和话语体系不是由某一个人或某一个学派以权威的方式确立下来的,而是由不同的学者和不同的学派逐渐摸索出来的。因此在这种摸索的过程中,中国的人文学界必然会出现多种规范和多元话语并存的历史局面。我想这不见得是一件坏事。过去,我们似乎有些过分地追求学术规范和话语方式的统一,以至于不同的学派甚至不同的学科都只能使用那几个简单的、大而无当的概念。在这种情况下,“多元竞争”显然有利于学术的发展和繁荣。但是,多元的研究规范和话语体系之间却又存在着一个如何通约的问题,如果这些规范和体系之间无法通约,则不仅会造成交流与理解的困难,而且势必会影响与妨碍不同的学派和学科之间的相互渗透与彼此整合。因此,我们不仅需要“多元竞争”,而且需要“统一规范”。在我看来,“统一规范”既不应该是某些官方机构行政命令的结果,也不可能是某些权威学者登高一呼的产物,它必须是在“多元竞争”的基础上由不同学派、不同学科的研究人员通过彼此借鉴、相互修正而逐渐认同的学术法则。这种法则的形成恐怕需要相当长的一段时间,而它的完善则是中国人文学科真正成熟的标志之一。

问:除了上面提到的问题之外,您觉得当今国内的人文学界还存在着哪些需要警惕的现象?

答:除了“心态的转变”、“话语的更新”之外,“情绪的调整”也很重要。因为在我看来,目前国内的人文学者尤其是青年学人,似乎普遍存在着一种不稳定的情绪,我把这种情绪叫做“边缘焦虑”。也就是说,在许多人看来,学术研究总该有一个中心,这个中心从世界范围来看是在欧美,从中国范围来看则是在北京。于是,处在世界“边缘”的北京的学者,为了克服自己内心的“焦虑”,便不断地在研究课题上追赶世界潮流,马不停蹄地由“前现代”、“现代”,一直追赶到了“后现代”;而处在中国“边缘”的外埠学人,为了克服自己的内心“焦虑”,则又纷纷惟北京的学

者马首是瞻。这样一来,学术界便出现了一种花样翻新、轮流炒作的局面,人人担心自己落伍,个个生怕自己被留在“边缘”,甚至连不少学术刊物也存在着以研究课题的时髦与否来决定论文之取舍的现象,这应该说是很不正常的。我并不否认,包括“后现代”理论之引进者在内的一些国内学人在使中国人文学界了解欧美学术状况等方面,确实作出了可贵的贡献,他们的研究显然是有价值的。但是,如果大家一窝蜂地都去研究同一个问题,并在风头过后又纷纷放弃这一课题,其结果显然不利于学术研究的深入。因此,在今天,似乎有必要重提王国维有关“学无新旧中西有用无用”的说法。只有当大家都能以一种稳定的情绪来选择适合自己特点的研究课题、研究角度、研究方法的时候,中国的人文学界才可能实现一种多元化的健康发展,才可能步履从容地进入21世纪。

(本文的部分篇幅曾以《面向二十一世纪的人文学科与人文精神》为题,发表于《当代学术信息》1995年第5期;另一部分篇幅曾以《心态的转变·话语的更新·情绪的调整》为题,发表于《南方文坛》1997年第2期。)

目 录

代序:答《当代学术信息》和《南方文坛》记者问	(1)
------------------------------	-----

文化哲学编

“文明”与“文化”	(3)
儒家文化的人类学前提与社会学背景	(14)
《易经》:儒道同出的哲学文本	(30)
儒家的“建构”与道家的“解构”	(57)
阴阳:中国传统的思维结构	(73)
儒家、道家与日神、酒神	(91)
儒、墨、道、法系统	(126)
文化的挑战与儒学的分期	(159)
“儒学热”的三重背景与三重困境	(177)

文艺美学编

试论“积淀说”与“突破说”	(193)
---------------------	-------