

文明研究的视野为何对人文社会科学研究是重要的？

罗祎楠 刘 晗 戴 昕 严海蓉 章永乐 宋念申 渠敬东

罗祎楠：文明互鉴视野中的政治学研究

如何进行政治文明研究？一种可能性是将“文明”视为研究的对象——即将文明对象化。研究者可以将某些国家地区具体的政治制度、风物综合起来，统一命名为文明。另外一种方式则是将“文明”作为理解和研究世界的视角和学理路径。这种方式目前虽正方兴未艾，但必然前景光明。从国际人文社会科学发展历程来看，那些奠定性的经典作品实际都是以这样的方式展开的。无论是马克思对社会生产关系中的人的讨论，或是韦伯对宗教伦理的叙述，或是涂尔干对神圣性的分析，或是海德格尔现象学对“此在”之状态的把握，或是美国实用主义社会科学对人之创造性的呈现，都是在超越那些固化的对人的理解，从存在意义本身探讨人与社会、政治的关系。中国传统思想中更是关心如何把握处于“逝者如斯”的永恒变动生活中的人之世界，关心如何在“将心比心”中对彼此理解，关心如何在“一以贯之”的思想传统中理解人之意义。这些都蕴含着将文明作为理解世界方式的意味。所谓理解世界的方式，首先便是从人之基本存在状态切入对社会和政治的分析。

文明作为理解世界的方式，其第二层含义，是关乎研究者自身的。我们身处于文明系统之中，文明系统带给我们某些看待问题的方式，甚至我们将这些方式视为习以为常而不加反思，它引导了我们构造出所谓客观真实的世界。但是，当我们从文明的角度重新审视这些常识时，我们会发现，所谓常识其实也只是某些文明的局部看法。文明的视角激发我们跳出这些固有的局部看法的桎梏，从更广阔的人类文明思想传统中重新寻找理解当下世界的视野与胸怀，看到更加丰富的理解世界之可能性。

以政治学中的中国政治研究为例。现今的中国政治研究深受产生于冷战时期的美国英语世界比较政治学实证研究（positivism）的影响。大量的中层理论被制造出来，但中国政治却被困在狭隘的中层理论领域之中。“国际化”的学者们绕不开诸如“威权”“适应性治理”等概念，他们更多关心如何在概念前加上限定语。这样的现状恐怕很难回答：中国政治学界如何在大变革时代理解中国政治文明新形态这一根本的时代之问。要想解决这一问题，并不是要陷入故步自封的自说自话，恰恰是要在更加宽广的国际文明视野中，以我为主而博采众长，从文明意义上说明中国政治的国际意义。

这是一个学理过程。我们首先要对所谓比较政治学中层理论背后的那些常识进行反思，看到其在整个世界文明中的区位。我们发现，以理性人为基本假设的实证主义研究如何构造了这形形色色的中层理论。在这种假设看来，人是这样的存在：他们为了达成目的，运用手段利用条件以调动资源，他们眼中只有自我的目的，和作为工具的他人。研究者将所谓目的、资源、条件、手段作为逻辑实证分析的基础。由此产生了各种中层理论。这些理论背后实际上隐藏着一种对人之为人的理解。无论是威权政体，还是适应性治理，这些看似光鲜的理论背后，是把人视为“目的-手段”的孤立个体。这套知识体系贯彻在政治学专业教育中，就是要教育学生，政治就是采取各

文明研究的视野为何对人文社会科学研究是重要的？

种手段利用资源条件达成目的。人们只要看到那些所谓的目的、手段、资源，只要把他人也当成这种资源条件工具，就是按照“政治”的方式去做事了。这样的思维方式正在通过所谓“政治科学原理”的学科教育影响中国一代政治学专业的大学生。同样，学者也按照这样的方式去理解他们所处的世界。但是，当我们切身感受到这个世界如何在经历难以预想的变动，人和人之间如何在以理性人假说难以理解的方式互动交流时，这种理解的狭窄与脆弱也就显现出来了。

费孝通先生在他晚年的最后一篇文章《试谈扩展社会学的传统界限》一文中提出中国社会无法还原为实证研究和理性人的那些实质性特征。他特别提出，对这些特质的研究需要超出所谓西方实证分析的方式，从更加广阔的文明视野中借鉴学理智慧。目前，我正在探索如何重新发现理性人假说之外的人的存在状态，并以此为基础，讨论实证主义方法路径之外的因果解释方式。这需要研究者从诸如现象学社会学、实用主义社会科学、中国传统社会思想等国际社会科学中借鉴智慧，看到身处事件过程、社会性关联与思想过程中的人的存在状态，阐明其因果性及其在理论分析认识论中的位置。

这样的工作已经在政治学、社会学、历史学、哲学等学科中展开，如涓涓细流化正在化为大江大海。政治学中的史观研究、田野政治学研究、现象学政治学都在探索超越西方个体理性人对政治现象的分析方式。社会学领域学者提出田野底蕴、将心比心、山水世界的研究方式。历史学领域提出了活的制度史、思想史这样一种生活方式的路径。历史理论领域提出中国特色的历史阐释学系统。哲学领域提出山水渔樵、实用主义、现象学与儒家思想的比较等问题。这些研究看似分散，却贯穿着同样的问题意识，那就是：身处大变革时代的中国学术界，该如何以自觉的文明意识超越现有西方冷战社会科学的局限，以更加宽广的国际文明视野重新发掘思想资源、重塑中国社会科学的想象力。

这需要学术界同仁的共同努力。但我相信，这种努力一定是值得的，因为它可以成为一代中国学人留给中国乃至世界学术历史的深刻印记。

（作者系北京大学政府管理学院助理教授）

刘晗：比较法研究中的文明问题

对不是从事法学研究的读者，本文或许需要稍微解释一下什么是比较法。简单来说，比较法跟比较政治、比较宗教、比较文学类似，就是研究不同国家的法律制度。那么，比较法研究具体要干什么？在现实当中，比较法研究有不同的用途。例如，当我们制定某个领域的法律、需要借鉴其他国家法律的时候，这就要用到比较法。再如，有些时候，研究者可能就是为了了解某国法律，而去进行比较研究。比如说，中国企业去美国做生意，就要了解美国的法律。因此，比较法是法学研究里面非常基础的领域，也是一种方法。但是，比较法对后发国家来说，有时候甚至等同于法学某个子学科的支柱，因为外国法构成了该子学科的主体内容。

在比较法的基本学术研究范式中，有个概念特别重要：“法系”或者“法律体系”。所谓“法律体系”，即人们如果从事比较法的研究，首先不会直接比较中国、美国、加拿大、德国、莫桑比克等国的法律，而是划分大类，把各国法律分成几个大的家族，如大陆法系和英美法系。为了便于认知，一般大类不超过十个。法系划分基本上就是一种理想类型的划分，类似于比较宗教或者政体类型。

历史地讲，比较法一开始主要是比较私法，比如财产法、契约法、婚姻法。公法的比较一开始比较少，因为公法就涉及政治体系、宪法、行政法等等，这块长久以来都被算作比较政治、

比较政体的内容，很晚近的时候才从比较政治里面专门分出来一门学问叫比较宪法。当然，如果说的更远一点，像亚里士多德比较雅典政体，就是比较了百余个城邦，也可以称为比较政治研究、比较宪法研究。

比较法学科的发展和传播与文明问题之间的关系经历了几次变迁。第一个阶段，我把它称为趋同论的时代，或者说也叫技术论的时代，时间大概是在 19 世纪末到 20 世纪初，也就是比较法学科起源的阶段。趋同论确立的主要标志是：1900 年，各国的法学家在巴黎开了第一次“国际比较法大会”，目的是试图发现各国法律的普遍原理、起草“世界共同法”，特别是国际贸易领域，最好能制定一套统一的规则。因此，这种路径把法律当成一种技术工具，不会强调各国的文明、文化的属性。趋同论虽然在比较各国的法律，但是仅仅比较那些被认为是“文明国家的法律”，亚洲、非洲、拉丁美洲一般来说不在此列。因此，最开始的比较法带有所谓文明和野蛮的区分。

当然也有一些例外，即从多元文明的角度来去比较法律，而不仅将法律比作一种技术。道理在于，如果法律仅限于签个合同，法律当然显得更是一种技术。但如果我们把法律当成一种跟人的生活方式特别相关的制度，比如说，允不允许重婚、选择长子继承制还是女子继承制，当涉及这些问题的时候，法律立即就跟文明、文化和信仰有关了。所以，也有一些例外的学者按照不同的文明划分法系。例如，日本著名法学家穗积陈重 1904 年在一次国际会议上，提出法律体系划分为这么几类：印度法、中华法系、伊斯兰法系、英国法、罗马法、斯拉夫法、日耳曼，等等。

然而，这种例外到二战之后，也就是第二个阶段，就成了主流。二战之后，特别是联合国成立之后，去殖民化运动大大挑战了西方文明的主导，其他国家和文明开始兴起。这时候，西方的法律经验就变得比较相对化。因此，很多西方的法学家也不再幻想直接构建世界共同法。更重要的是，比较研究是为了增进相互了解的。如果在这基础上能借鉴一些改善自己国内法律的内容，那就更好了。这时候，法系概念逐渐与文明划分开始趋于融合了。

二战之后比较法的著名教科书即是例证。法国人勒内·达维德（René David）在于 1950 年代出版的教科书《当代主要法律体系》中做了典型的划分：西方法、社会主义法、伊斯兰法、印度法、中华法系。^①西方内部分为英美法和法国法系，法国法其实就大陆法系。因为达维德是法国人，他要给法国找一个位置。1962 年，达维德修改了自己的划分，他把世界各国法律划分为罗马-日耳曼法系（大陆法系）、普通法系和社会主义法。在同一时代，康拉德·茨威格特（Konrad Zweigert）和海因·克茨（Hein Kotz）的《比较法总论》将法系分为罗马法系、德意志法系、英美法系、北欧法系、远东法系、伊斯兰法和印度法。^②我们可以看到，这种划分与文明划分高度重合。

冷战结束之后，即第三个阶段，比较法的格局发生了进一步变化。首先，社会主义法系被移出了西方主流比较法教科书。这时候，主流比较法研究中唯一重要的划分就是大陆法系和普通法系。其次，经济全球化趋势影响法律，趋同论开始重新盛行。大陆法系和普通法系的划分也开始受到挑战 and 质疑，很多学者开始强调两者的共同点。与此同时，一些学者认为大陆法系、普通法系过于传统，开始根据新的生产形态划分法系，比如，分成了消费主义法系和生产主义法系。那么，如果一国法律不能被塞到这两个法系里面去怎么办？那说明“没法律”，没有进入“法律文明”，是法律领域的“野蛮人”。

① 中译本可参见[法]勒内·达维德：《当代主要法律体系》，漆竹生译，上海译文出版社 1984 年版。

② 中译本可参见[德]康拉德·茨威格特、海因·克茨：《比较法总论》，潘汉典等译，法律出版社 2003 年版。

然而，很有意思的是，当法学家在否定大陆法系和普通法系的划分时，经济学者却在加强这种划分。比如，著名的法律与金融学派研究的结论就是普通法系更容易产生资本市场。按照该学派的理解，世界三大金融中心——纽约、香港和伦敦——全是采用普通法系。

回到中国，从文明问题的视野来看，我们的法律体系和法学研究从一开始都是舶来品。最早的法学家在为中国立法、借鉴西方的时候，心里总有文明意识。但这种文明意识实质是“文明与野蛮”的意识，甚至带有某种“自我东方主义”的特征：西方法律代表文明，我们的法律处于某种野蛮状态，需要向西方法律文明学习。原先我们自己承认的“中华法系”就在无形当中被否定了。中华人民共和国成立之后，中国被西方比较法学家归为社会主义法系。改革开放之后，关于中国属于哪个法系的问题又重新被讨论了。很多法学家会说，我们又回归了大陆法系。

就当前而言，至少就特朗普当选美国总统以后的时代而言，世界范围内的民粹主义越来越多，文明的冲突越来越强，逆全球化的潮流越来越汹涌。问题在于，我们是不是会迎来文明视野在比较法研究中的复兴？当然，目前我们尚无确切答案。但重新思考比较法研究与文明问题之间的关系，或许正当其时。

（作者系清华大学法学院长聘副教授）

戴昕：规范的理性表达与表达理性

法学的主要研究对象是“规范”——这既指实证意义上承载规范内容的规则和制度，也指有关规则内容所具备或蕴含的“规范性”（normativity）。无论何种意义上的“规范”，都会以特定形式获得呈现、表达。习惯法、判例法、成文法、法律学说甚至所谓“教义”，都可以理解为规范的“表达”。

当代中西各国法学研究和法律实践的主导范式是理性主义，其特征之一就是追求不断提高法律规范表达的理性化程度。学界都熟悉韦伯在理想型意义上提出的所谓从任意性支配、卡迪司法到理性化的现代管理体制的演进逻辑。而自启蒙以来，无论欧陆还是英美，一直都有关于成文法，特别是成文法典基于其理性化程度更高的形式而优于普通法的观点；英美法域则常年存在应否将普通法法典化的争议。^①当代中国在改革开放之前，被判定为缺乏法治的最直接理由，就是国内几乎不存在以理性化形式呈现出来的法律规范。而法治建设最初二三十年的核心任务，正是通过不断立法，将制度规范大批量地以理性形式表达出来。^②近年完成的民法法典化，则致力于进一步理性化积累形成的各类立法规范。甚至，完成民法典后，法学界不少人还在谋求推动其他部门的法典化。在他们看来，这种具备最高理性化程度的规范表达形式，是法治——或者说社会生活规范性——务必驶向的彼岸甚至终极。

追求以理性化形式表达、呈现规范，当然有重要价值。现代社会，特别是超大型现代社会的秩序形成和治理维系，都离不开清晰、稳定、逻辑自洽的制度框架。但对研究者来说，在承

① 主要参见 Lewis A. Grossman, “Langdell Upside-Down: James Coolidge Carter and the Anticlassical Jurisprudence of Anticodification”, *Yale Journal of Law & Humanity*, 2007, 19(2), pp.149–222; J. Paul McCutcheon and Katie Quinn, “Codifying Criminal Law in Ireland”, *Statute Law Review*, 1998, 19(3), pp.131–154。

② 2011年，时任人大常委会委员长吴邦国宣布：“一个立足中国国情和实际、适应改革开放和社会主义现代化建设需要、集中体现党和人民意志的，以宪法为统帅，以宪法相关法、民法商法等多个法律部门的法律为主干，由法律、行政法规、地方性法规等多个层次的法律规范构成的中国特色社会主义法律体系已经形成，国家经济建设、政治建设、文化建设、社会建设和生态文明建设实现有法可依，党的十五大提出到2010年形成中国特色社会主义法律体系的立法工作目标如期完成。”详见《吴邦国作全国人大常委会工作报告 中国特色社会主义法律体系如期形成》，《北京日报》，2011年3月11日，第3版。

认和理解这种显而易见的必要性和实用性之外，同样需要思考理性化表达自身的限度。这便是所谓“表达理性”的指向：以理性化形式表达、呈现规范，是否就是后者在社会生活中存在并有效发挥作用的唯一可能方式？其能否普遍、完整地满足人类文明生活对秩序和规范性的需求？

一

在我看来，对上述问题的回答都是否定的。如果只盯着“理性表达”，既可能让人“会错意”——难以真正理解、把握社会生活中的规则与规范性，也可能使人“表错情”——在建构性的思考和实践过程中，将法律的形式要素过度从其原本嵌入的微妙、弥散的背景价值结构中剥离出来。换言之，对以规范为核心对象的法学研究和法律实践而言，“理性表达”并不必然具有“表达理性”。

这个想法在很大程度上受到费孝通先生晚年“意会”之论的启发。^① 费孝通指出，社会学或社会科学旨在理解人与人之间的交流、互动与关系，而后者包含了大量“不言而喻”“意在言外”“只可意会、不可言传”，即许多无法用逻辑甚至语言讲清楚的东西，却恰恰在社会生活中异常重要。然而在学术——尤其是法学——领域中，研究者往往因其不好把握，甚至“玄之又玄”，而倾向于把它们有意无意地排除在研究视野之外。或者，对一些很难或不适合以理性形式表达的东西，法律人即使不求忽略，也要强行对其做理性化表达。这就会导致不少值得玩味，甚至令人啼笑皆非的情形。

一个近期令我印象深刻，也颇有触动的例子，虽不是狭义上的法律事件，却与法律人及其对理性表达的执着直接相关。前一阵，由于某个引发高度社会关注的争议性事件，网络上出现了一波有关律师事务所不善待新入行年轻人的批评。有网民又翻出了不少陈年素材，指摘律师行当中某些给外界留下负面观感的现象。其中一则素材很有意思：某位资深合伙人给自己团队中的年轻律师们群发了一条很长的微信，列出自己梳理总结的 19 条重要人生经验，既涉及如何通过细节操作让客户感受到被极致重视，也涉及如何通过穿着、交流和使用社交媒体全面提升自身职业素养。平心而论，这些建议乃至要求，是否有用固然见仁见智，但“殷殷之情”应当是一望便知的。例如，这位资深律师不但强调年轻律师跟客户吃饭务必主动买单，还说“回来我给你报销”，堪称相当贴心了——真的是“为你好”，想帮助年轻律师在这个竞争十分激烈的行当中快速成长、独当一面。

但为什么广大网民会有如此负面的观感？我想，问题恐怕就出在他表述、沟通这些具有规范意义的经验时采用的理性化形式。哪怕这 19 条条在理、有用，但在日常工作场景中，前辈向后辈传授此类事项的更适当方式往往是私下提醒、委婉劝告，甚至眼神暗示。相比于通过逐一系列明“十九条”以求零边际成本复制、传播的“成文法”形式，用那些微妙、无言、意会的方式沟通此类职场规范，当然意味着更高交流成本，但其效果通常更好。可正是像资深律师这般在理性化表达中浸润日久的法律人，反而容易失去了这种基于寻常情理而本应保有的通透。

相较于上面例子中的律师，法学研究者未必会对这些微妙的逻辑更加敏锐。在观察、分析非正式的社会互动场景及其中规范时，学者或可接受含蓄、意会的表达形式“大行其道”，但他们往往并不认为，或至少不会积极主动地思考，这与法律和其他正式制度的建构和运行有多大关系。虽然中国法学界至少自 1990 年代便出现了在正式制度之外识别、理解规范和秩序的

^① 费孝通：《试谈扩展社会学的传统界限》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）2003 年第 3 期，第 10—11 页。

反思性努力，^①但主流始终以围绕公民、国家、权利、义务等普适性概念建构清晰表述的法律规范为己任。而一旦建构出的规范形式理性化不足，或理性化表达的规范没有在现实中获得排他性尊崇，就常常会引发严重的失落甚至虚无感（例如，“它没宪法”^②）。甚至，法学家还要面对经济学家的指责：后者往往将市场活动无法充分实现效率，归咎为法律规范未能像科斯定理要求的那样，首先清晰界定权利，为市场发挥功能提供必要基础。然而，这却是主流法学研究者心甘情愿从经济学家那里接受的难得几项指责之一。

二

如前所说，规范的理性表达对推进法治而言当然必要。但我希望指出的是，如果不能将视野扩展到理性表达之外的规范性及其意义，法学研究者可能错过很多精彩。特别是，我们不但会因此失去结合自身生活感受和文化体验理解规范性的契机，而且更难意识到我们对规范的理解不仅可以是文化的，也可以是普遍的，能够提供具有文明意味的思想启发。

我本人近年持续关注的一个领域，涉及规制个人信息在社会生活中流转历程——包含信息收集、传播、使用、阻断、屏蔽等环节——的规范。在正式制度层面，这包括各类涉及隐私保护及其他个人信息保护事项的法律法规（如民法典中的相关条款和《个人信息保护法》等）。在这些实定法之外，社会生活中存在大量与此相关的非正式规范，而后者在人类的文明生活中占据核心位置，且事实上构成我们合理、有效地认知正式法律规范的基础。但在当代环境中，随着针对信息技术应用的社会焦虑日甚，法律研究者和实践者越发难有充足的时间和耐心去尝试理解那些虽然十分基础，却因其微妙和流变而难于确切把握的规范。既然十万火急的任务是在有限时间内迅速搭建起具有理性表达形式的本土法制，那么最便捷、务实的方案，当然莫过于搬用具备理性表达形式的他国规范，例如“欧美成熟制度”。

务实当然是极有价值的，但其代价是将他国制度中以理性形式呈现出来的内容，从其原本嵌入的更丰富的规范性背景之中剥离出来，而这尤其容易导致错位的共情，即认为相同的规范概念在不同语境中指向相同规范问题，并有相同的规范应对之法。但至少一些时候，这样的预设并不成立。例如，西方的信息隐私制度是以个人信息对尊崇个体性的价值系统具有基础性意义为背景的。这决定了以理性化形式表达出来的相关规则以维护自主、自决为首要目标和主要内容。但在包括中国在内的许多其他社会中，个人信息在群体共享意义上的社会性得到更广泛接受，这种元规范层面的差异会渗透到具体制度领域，导致人们在规则搬运的过程中总觉得别扭，却又说不准别扭在哪儿。以“医疗隐私”这一在西方信息隐私制度中最受重视的领域为例。欧美医院从诊室的物理格局到数据系统的操作规程都受到极为严格的法律监管，其目的即为保证个体对有关其自身健康与求医问药的信息享有最高水平的自主控制。但在中国，直至近年，哪怕在大城市中，公立医院拥挤的门诊诊室往往只设置了简单视觉隔断，通常缺乏隔音；在一些情形中，医生给一个病人诊疗的过程，甚至会实质成为供其他排队病人共同学习医疗健康知识的教学现场。毫无疑问，随着各类个人信息保护法律法规的制定和实施，中国的医疗隐私制度在形式上也正逐步“规范化”。但如果看不到中国人信息隐私诉求的特点，我们难免会误以

^① 参见，例如，苏力：《法治及其本土资源》，中国政法大学出版社1996年版；梁治平：《清代习惯法：社会与国家》，中国政法大学出版社1996年版。

^② 冯象：《政法笔记》，江苏人民出版社2004年版，第21页。

为，中国医疗隐私制度的“落后”，主要是理性表达不足、还需“赶上”的结果。

类似地，当前信息隐私法领域中还有一个热度很高的议题，即所谓“算法歧视”，指在当代商业和公共管理领域中，各类私人 and 公共决策者均日益借助机器算法大规模处理个人信息，为被决策对象画像，由此在决策时分出三六九等。这类基于个人信息的差别对待，在西方精英话语层面引发了巨大社会和政治焦虑，被认为会产生并固化系统性社会歧视。^①在笼统意义上，这种风险当然存在。但中国法律人在观察西方有关“算法歧视”的讨论时，并没有足够清晰地意识到这一说法所产生的特定语境。我们仍倾向于简单搬用相关讨论，以为它同样适用于中国人日常生活中熟悉的各式各样的歧视——无论是地域歧视、学历歧视、身高歧视、户籍歧视还是价格歧视。经由这些熟悉的生活体验，我们仿佛也就可以直接共情到西方社会，特别是其知识精英的敏感。但实际上，西方语境中给人们造成大面积心理阴影的“算法歧视”，其核心指向仍是具有“原罪”属性的种族歧视，而这是我们在中国的规范场域中无可共情的东西。中国人当下讲的“算法歧视”（例如，“大数据杀熟”“数字形式主义”之类）以及其引发的不满，其落脚点实际上在于不合理、不实惠、不好用。这同样说明，不能透过理性表达去认知、理解规范性，我们不但容易误以为别人有的我们也有，而且会误以为别人有的仅仅是已用理性形式表达出来的那些。

三

只关注规范被理性表达出来的层面，不仅可能使法学研究者很容易误认普遍性，也可能使其错过普遍性。实际上，我们在自身的生活世界中，能够体会到——或者像费孝通所说的意会、悟到——一些东西，其往往没有被理性化表达，甚至被理性化表达遮蔽，却既有学术意义，也有建构性制度意义，并因此是真正具有普遍性的文明体验。

仍以我自己做过的一个研究为例。在那个研究中，我提出，“看破不说破”是一个具有基础性意义的隐私规范，但它在西方主流的信息隐私学理中其实一直没有获得足够充分的讨论。^②主流信息隐私规范的核心内容是针对信息收集和传播的规制。简单来说，就是未经授权“不要看”“不要说”。中国文化传统中当然也讲“非礼勿视、勿听、勿说”，但这里作为信息处理前提和界限的“礼”，显然不只是一个授权和个人控制的问题。致力于控制信息流动的规范固然重要，但流动或传播在客观上不但无法避免，而且也非常难以真正实现“控制”。此时，真正重要的规范性议题，就必然转向人与人共处时应如何保持必要的尊严、体面与和谐。

在现实生活中，只要用心观察，其实都能发现，就信息隐私而言，人们真正讲究的往往不是控制信息，而是“看破不说破”：明明我已知道你有不能拿上台面的事情，你也知道我知道这些事情，但若仍要相处，则往往就会形成一个默契，不但双方都不提这个事情，甚至我需要伪装对相关信息并不知情，而你也自然不点破我的伪装。正是这样微妙、很难精确周延表述的人际互动规范，在很大程度上避免了信息流动原本可能对有益社会关系造成的破坏。^③

我的这个研究完全是受到自身微观生活体验——坐地铁——的启发。地铁或公共交通是现代社会拥挤性的集中缩影。大量陌生人挤在地铁车厢里，相互没有交流，各自在玩手机，但由

① 参看，例如，[美]凯西·奥尼尔：《算法霸权：数学杀伤性武器的威胁》，马青玲译，中信出版社 2019 年版。

② 戴昕：《“看破不说破”：一种基础隐私规范》，《学术月刊》2021 年第 4 期。

③ 戴昕：《“看破不说破”：一种基础隐私规范》。

于距离贴得太近，又常常还会看别人玩手机——大量个人信息在这种场景中的流动会远远超出个人实际可控的程度，而较真的话，这里当然也有大量的侵权嫌疑，并由此可能生出纠纷。但人们在这种情况下，是如何保持和谐的呢？尽管你其实知道我在后面看你，但你稍微一抬头，一转头，我则把眼睛一转开，假装没看，而你也假装没看到我看，这就是“看破不说破”。

看上去，这似乎是生活中不值一提的琐碎，但在制度层面其实颇有启发。在今日的数据技术环境中，信息流动的规模和速率都是空前的，而人们如何能够在这种信息必然“失控”的环境中和谐共处？欧洲提出过一个举世闻名的规范方案，叫作“被遗忘权”。根据通常的理解，相关制度要求数据处理者在个人信息不应继续流动、传播的情况下，将其从公共视域中“擦除”或“删除”。例如，一个人20年前破产的消息曾经登报，但20年后旁人用谷歌还能搜索到相关消息，那么在本人要求“被遗忘”时，谷歌至少要通过对相关网页去除索引的方式，使他人不再能轻易搜索到这则“黑料”。然而有意思的是，作为一家美国公司，谷歌认为“被遗忘权”与信息开放、言论自由的价值存在根本冲突；鉴于法律要求其不能显示搜索结果，谷歌就把其根据法律接收到了什么样的被遗忘请求集中整理发布出来。这无疑是一种具有高度对抗性的姿态，也在某种程度上印证了存在“两种（不同）西方隐私文化”的命题。^①

但实际上，若结合中国人的视角，或许可以认为，“遗忘”或“删除”本身并非“被遗忘权”的正解。考虑到欧洲社会的文化传统，被遗忘权很可能在欧洲同样是一个“看破不说破”的事情，其落脚点不在于美国人“谈之色变”的信息控制本身，而在于通过法律要求，将重视社会体面和相互尊重的社会涵义注入相关信息处理的要求和操作之中。^②但毫无疑问，“看破不说破”这样的微妙表达，不符合西方人在规范论域中的言说习惯，甚至思维习惯，也自然不符合我们对法律、制度理性表达的想象。若不注重对自身经验的体察和反思，我们自己可能也会忽略这一洞见——但后者不仅仅是文化的，恰恰还是普遍的。

因此，总结而言，法学研究的主流集中关注能够理性表达的规则和规范性，视之为通向秩序的唯一路径。但在理性表达之外，规范还有表达理性的一面。理性表达强调概念的清晰界定、区分、组合与搭配，力求形成模板，便于大量复制迁移。但文明生活中有许多弥散在这些硬朗条框缝隙之中的微妙感受、体察和洞见，它同样为我们揭示、启发联系的普遍性和事理的完整性，却更容易被忽略或掩盖。以推进理性表达程度不断提高为目标，当然有道理，但也有代价，而我们需要理解后者，或至少不能对此毫无觉察。在我看来，所谓“文明互鉴”也恰是帮助人们理解上述取舍的视角。真正的互鉴，要像费孝通所说，“将心比心”，才能悟到深层而非表面的普遍性和联系性。这对学术研究来说，是令人兴奋的；即便对法学关注的制度建构而言，也是具有启发性的。

（作者系北京大学法学院长聘副教授）

严海蓉：价值二重性——文明、内卷、生态多样性

我的基本论点是：自19世纪晚期以来，随着资本主义在全球的扩张而形成的文明观，是一个以交换价值对使用价值进行统治的文明观。当下人们普遍感知的内卷是打工人交换价值的竞争和困在其算法中的焦虑。如何走出这样的困境和焦虑？我们也许可以通过重新发现使用价

^① James Q. Whitman, “The Two Western Cultures of Privacy: Dignity Versus Liberty”, *Yale Law Journal*, 2004, 113(6), pp.1153–1221.

^② 戴昕：《“看破不说破”：一种基础隐私规范》，第113—114页。

值,从生态多样性、生态文明的提出获得一种认识突围的启示。

日本启蒙思想家、教育家福泽谕吉在 1875 年出版了《文明论概略》一书。在这本书里,他认为,1853—1854 年美国胁迫日本开放以后,日本的文明正在经历着“从火变水”“从无到有”的突变,这种突变从觉醒开始,“要使我国的文明赶上或超过西方的文明水平”。^①福泽谕吉在引入西方进化的文明观时,也接受了西方主流关于文明的世界观,即世界可划分为没有进化的野蛮、半进化或半开化和文明。他向日本国民提问:“是进而追求文明,还是退而回到野蛮?”^②他论述的脉络是把西方的资本主义社会经济发展作为一种尺度,作为所谓“文明”的标准,来度量日本在世界的位置和日本未来。这种进化的“文明”观与我们常说的“四大文明”所表达的文明观有本质的不同。前者表达的是进化论,而后者把文明当做各自独特、各美其美、不可复制的文化存在。福泽谕吉所表达的、进化的文明观则把“文明”当做可对标、可追赶、可替换的价值表达。

近代资本主义的蔓延推动着进化文明观的普及。由此,地方和国家作为家园、家乡,作为“一方水土”的独特性、不可替代性而退居二位,占据一位的是其在全球化资本主义竞争空间里,用文明或发展水平来标志的可度量性、可替换性。在进化文明观普及之处,地方和国家被重新“价值化”了,作为家园、家乡的使用价值、情感价值被隐退,而被凸显的是代表发展水平的交换价值。正如交换价值是对商品中凝聚的一般劳动的抽象、对一般劳动量的度量一样,近代资本主义以来的进化文明观也是对具体社会的资源禀赋、生产方式、具体民众作为劳动力的抽象和度量。由此,生产以使用价值为主被视为落后的,生产以交换价值为主被视为先进的;自给自足、自力更生被视为落后的,为出口贸易而生产被视为先进的。

到了 20 世纪后半叶,资本全球流动的时代,地方甚至国家更普遍地成为资本的对象、成为可度量可替换的对象。虽然福泽谕吉的文明论述没有使用“价值”这个概念,但是他提倡的文明观——进化的、可度量的,内含了全球视野下“文明”的交换价值。他所描述的日本经历的从火变水、从无到有的突变,可以说是对这种交换价值的觉醒;他所说的突变,从以生产使用价值为主,走向以生产交换价值为主。

在日本走向资本主义启蒙的时候,进化的文明观也建构了人的“素质”论,并被放到了一个全球尺度里面进行衡量和比较。对此,福泽谕吉的基本观点是:资源丰富的地方也可能贫穷,比如印度;而资源匮乏的地方也可能非常富有,比如荷兰;这主要取决于是否有制造业,取决于劳动力的素质。所谓的素质问题——下面我会阐述我们中国流行的社会关键词“素质”最早可以追溯到日本,这是一个从日本舶来的概念——在福泽谕吉的视野里,可以用来解释和合理化作为殖民地的印度和作为宗主国的荷兰之间的差别。下面我会说到,19 世纪末,日本正是用素质来“阐释”,在他们看来为什么中国人会接受被殖民这一现象。

无独有偶,韦伯大概于 1895 年在弗赖堡大学做了一次题为《民族国家和经济政策》的就职演讲。在这个著名的演讲中,他提出:“一种以‘人’为对象的科学说到底最关切的是‘人的素质’;政治经济学正是这样一种以‘人’为对象的科学,它要研究的是在特定社会经济生存状况中成长起来的人的素质。”^③韦伯也是在一个文明的尺度里面,讨论人的素质问题。他

① [日本]福泽谕吉:《文明论概略》,北京编译社译,商务印书馆 1992 年版,序言第 2 页。

② [日本]福泽谕吉:《文明论概略》,第 8 页。

③ [德]马克斯·韦伯:《民族国家与经济政策》,甘阳等译,生活·读书·新知三联书店 1997 年版,第 91 页。

文明研究的视野为何对人文社会科学研究是重要的？

在1904年的《新教伦理和资本主义精神》一书中表示，“在西方文明中而且只有在西方文明中才显现出来的文化现象……存在于一系列具有普遍意义和普遍价值的发展中”^①。他把文明和价值联系在一起，和福泽谕吉的观点类似，韦伯此处的文明观是一种进化的、普适的价值表达。

当文明被概念化为用西方社会经济的尺度来标价其进步或者落后，变成“可度量的交换价值”的表达时，那么文化的概念又表达了什么？文化表达了独特性的传统、表达了一方水土养一方人的地方性，成为使用价值的集合。当近代以来进化的文明观盛行时，这样的文明观压制了多样化的文化。

我能追溯到的最早出现在中文里面讲的素质问题，是从日本舶来的。1899年，日本人开始讨论中国人的素质，其讨论的背景是他们当时觊觎被德国占领的胶东半岛。日本在关于胶州的考察报告中，特别讨论了中国为什么能够接受殖民和半殖民的状态，比如，中国人为什么愿意在香港、在上海的租界生活？报告把原因归纳为中国人的素质使然——因为中国人有这样的素质，所以他们可以接受被殖民的状态。这个报告引起了中国留日学生的哗然，“素质”论进入中文语境。此后，在1930—1940年代，中国报刊上出现了关于中国国民素质、军队素质、学生素质的讨论。关于国民素质的讨论在1949年之后几乎销声匿迹，因为1949年之后具有组织性的社会关键词是“阶级”。1980年代改革开放之后，“素质”再一次出现，成为一个社会关键词。此时，中国与世界接轨是素质话语再现的背景和脉络，中国开始走向全球市场，素质成了中国国民集体和个人作为发展主体的价值表达，素质可积累、可评估、可度量。

改革开放产生了新的发展观、价值观、世界观。素质和发展变成了互为因果的关系，我们用人的素质来解释发展，同时我们用发展来衡量人的素质。通过建构素质和发展的因果关系，人们给国内的城乡关系、区域关系（沿海、内地），以及全球范围内发达国家和发展中国家的关系都进行了高低排序。在这个脉络下，“素质教育”“人的素质培养”“我们要培养有素质的劳动力”等表达了打工人主体性的价值化。

“人的主体性价值化”这种表述貌似是不精准的，因为马克思在《资本论》里讲的是“人的劳动力”作为商品的使用价值和交换价值，如何可能讲人的主体性价值化？实际上，今天市场社会里多数人都潜在地把自己当作劳动力，所以在多数人的认知上，“人”和“劳动力”已经重合了，当然这本身也是问题。我在香港高校的多年教学中发现，大部分学生更关心的是成绩，而不是真正学到多少东西。如果学生们关心的是学习能否有助于拓展思考的边界、能否学以致用，即学有所得，这是关心教育的使用价值，可是大多数学生并不那么重视这个使用价值；学生们热切地关心成绩，成绩是学有所得的交换价值。在学生们还不是劳动力的时候，他们已经在追求个体的交换价值的表达了。他们甚至从幼儿园开始就已经进入了这样一种交换价值表达的算法中。近几年大家热议内卷，无奈地慨叹万物皆可卷，正是竞争的泛化和强化带来的普遍的价值焦虑，是打工人在市场社会中对自身交换价值的焦虑。这体现了我们教育方向的内在矛盾：一方面，学生们被不断地（交换）价值化，他们对成绩的热切关注和焦虑是困在算法中的无奈，因为市场社会把多数人都困在了这种交换价值的算法里，迫使打工人越来越内卷，也越来越因为内卷而焦虑；另一方面，教育的理想是服务社会，期望学生们为社会作贡献，而服务和贡献主要是人的使用价值的表达。在市场社会的现实中，对成绩、对交换价值的重视压倒了对学习内容、对使用价值的重视。

^① [德] 马克思·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓、陈维纲译，生活·读书·新知三联书店1987年版，第4页。

如何在认识论上突围交换价值的主宰？进化的文明观、素质等不是认识论自发的产物，而是伴随资本主义的全球扩张产生的。所以，讨论认识论上的突围有其局限性，但并非没有意义。近年来，生态文明的提出和生态多样性的价值提升，对认识论的突围或有启示，因为生态文明和生态多样性作为发展方向，前所未有地提升了使用价值的多样化和多样化的使用价值的意义，在认识论上有可能颠覆以交换价值为中心的发展主义。以交换价值为中心的发展主义不仅抽象了社会关系，同时也抽象了人与自然的关系，统治了人与自然打交道的经济活动。

印度生态学家范达娜·席瓦（Vandana Shiva）曾经深刻地批判以交换价值为中心的农业体系带来的生态和社会代价：“为大众所熟知的化学农业、绿色革命、转基因农业在计算其所谓成就时，采取的秘诀在于简化法和成本的外部化。第一个简化是生物简化，因为它们把复杂的、互动的生态系统简化为作物，把作物简化为单一作物、单一种植，把单一作物简化为仅仅能够作为商品出售的部分。然而，在所谓高产的同时，整个生态系统在沉沦，生态的多功能性在沉沦，每亩的营养产出在下降。他们把高产的成本都外部化了，比如，由高产造成的水污染需要花费 450 亿美元才能被清除，而这些成本由整个社会来承担。第二个简化是经济上的简化和扭曲，生产效率是指单位面积的产出。然而，生态系统的种种产出都没有计算，农田的种种产出都没有算，所计算的产出仅仅限于商品的部分。”^①

席瓦这段话实则指出了虽然农业生产了一定的使用价值，但是整个农业生产的最终目的是生产交换价值。我们对交换价值的追求大大地简化和压缩了使用价值的范畴，把使用价值大幅度地简化为仅仅可以用来提供市场。而整个生态多样性、生态所包含系统性和系统内部的复杂互动、生态系统为人类提供的“公共品”全部都被忽视了，而且被无价地消耗和破坏了。在这个意义上，我们可以把作物生产与人的再生产做类比，我们对人的再生产也仅仅关注人可以进入市场、可以用来交换的部分，并且把这部分塞进愈加密集且紧张的算法里面，无视人的多样化的使用价值，忽视人对社区、对社会的可持续发展的多种贡献。主流的评价体系让年轻人难以从使用价值的贡献中获得肯定，比如，一位竞争考研的年轻人，后悔地回顾自己的社会实践，“看看自己本科毕业时的简历——在冲浪店做义工，去音乐节当志愿者，以及去沙漠种树，只是在主流评价体系中毫无竞争力的实践经历”。有些貌似是与内卷相反的躺平，是在算法中放弃挣扎，而不是对算法的突围。

生态农业、生态多样性、生态文明的提出可能是对以交换价值为核心的进化文明观的一个突破。需要辨析的是，我们讲的生态文明到底是什么意思？是在现有的交换价值的算法矩阵里加上某一种绿色指标，就可以叫生态文明，还是说生态文明是使我们可以走出算法的突破口？关于这个问题，在习近平总书记提出“绿水青山就是金山银山”后，出现了不同的解读。一种是把“绿水青山就是金山银山”中“就是”理解为强调“绿水青山”的使用价值——绿水青山有其自在的价值，是可以提供生态多样性的家园，这是对多样化的肯定。还有一种解读是，绿水青山可以变成金山银山，绿水青山要从使用价值市场化开发转化成交换价值之后才有意义。如果用第一种方式解读生态文明，这将对被交换价值主宰的进化文明观的突破，这将是一种承认、尊重、维护使用价值的文明观，这将开启关于“文明”的认识论的否定之否定——近代进化的文明观否定了传统文明之后，走向其自身的终结，被生态文明观所超越。如果在今天新的历史条件下，对生态

① 严海蓉：《对话范达娜·席瓦：新自由主义、农民自杀和农业系统性危机》，《南风窗》2015 年第 5 期。

的使用价值本身的承认和维护，可以突围进化文明观，那么我们如何进一步突围以交换价值为核心的算法结构对人的价值的压缩和禁锢？这个问题关乎我们的社会如何设定人的价值，关乎如何建构人与人、人与社会的关系，这是深入文明的内核问题，是一个需要进一步探索的重大问题。

（作者系清华大学人文与社会科学高等研究所教授）

章永乐：“旧邦新造”与政—法研究的文明意识

“‘旧邦新造’与政—法研究的文明意识”这个发言标题，灵感来自我担任主编的“政法：中国与世界”丛书的标题。我特意在“政”“法”两个字之间加了一杠，希望制造一点陌生化的效果，而我的核心观点是：“政”与“法”如何连接，是一个可以上升到文明研究的高度来思考的问题。

“政法”是一个20世纪中国创造的概念，古代中国没有这个概念，在其他国家和地区，也很难找到直接对应的概念。特别值得一提的是，尽管党委领导公安机关、检察机关与审判机关的政法观念就是来自列宁，但苏联其实没有与“政法”直接对应的概念。在中国，党的机关里有“政法委员会”，政法工作的范围主要是审判、检察、公安、国家安全和司法行政等，在很长一段时间里，主流话语将“政法”工作与“人民民主专政”中的“专政”关联起来。

在法学界，现在有不少同仁正在研究当代中国的政法制度。我自己主要研究的时段还是在近代，还来不及给当代中国政法制度的研究作贡献。但我发现近代研究恰恰可以提供一個很有意思的参照系，来帮助我们更深地理解“政法”的概念。我要说的是另外一个概念，同时也是另外一种“政”与“法”的连接方式，这个概念叫作“法政”。

“法政”概念在近代中国的流行，是“留学运动”的产物。日本先用了这个词。自1902年起，赴日研习法政者迅速增多。1904年，日本法政大学设了速成科，先后共招收五个班学生，此外还于1906年招有补习科一个班。1906年，清政府曾将进士馆95名在学进士送入法政大学，入补习科37人，入速成科第五班58人。把未来的官员送去日本培养，是清政府1905年后搞“新政”的重要措施。受“留学运动”的影响，1904年，直隶率先开设了直隶臬署法政学堂，后来各地法政学堂如雨后春笋冒了出来。这些法政学堂经常聘请留日归国人员为教习，有的甚至直接聘请日本专家讲授课程。

那么，对当时“留学运动”的参与者而言，“法政”二字，又当如何理解呢？1906年3月在日本创刊的《法政杂志》（发起人有沈钧儒、林长民等，编辑六期后改名为《北洋法政学报》），其第1卷第6号发表了一篇题为《法政杂志之趣旨》的文章，是留日学生张一鹏写的。张一鹏是汪精卫在日本法政大学的同学，后来成为汪伪政权的司法行政部部长。我们既然不因汪精卫后期的投敌叛国而抹杀他早年的贡献，那么张一鹏的早年文章，同样值得认真对待。这篇文章对理解近代中国的“法政”概念背后的问题意识相当重要，值得略做解析。

首先，张一鹏以“如何将个人组织为国家”的问题意识引出“法政”的重要性。他说，如果让一群木偶，或者一群“生番”（野蛮人）去组织一个国家，其反应是“自若也”，就是很漠然。而国家所具有的“有人民有土地而相维相系相整齐相固结之特质”是如何造成的呢？“无他，法政为之也。”这个讨论具有非常浓厚的19世纪西方文明等级论的色彩。随着殖民主义的推进，西方列强接触了各种各样的非西方社会，进而按照它们的组织化程度，进行文明程度的排序。而“法政”就是从野蛮到文明、组织国家的关键因素。

其次，张一鹏引用西方哲人对“人类为社交之动物”的格言，追溯国家形成的过程：有智

者将孤独分散的个人连接为团体，带来了更大的便利，于是加盟者越来越多，内部出现了强者与弱者的矛盾，又有智者出来协调矛盾，而那些不服从协调者，就另外立国。于是国与国的对立和竞争形成了，于是每个国家都需要努力吸收其他团体依附于自己，同时又避免被其他国家吸附：“而法政者，则向心力之中锋，亦离心力之后盾也。”

再次，张一鹏说，现在有人诋毁中国，说中国没有法律思想和政治思想，这当然是不对的，因为中国如果真的没有这些，“何以五千年之历史巍然独存也”？但是这个说法也是事出有因。因为中国以道德礼教立国，陈义甚高，然而，“其意高尚而难攀，其言精微而不易喻，足以律贤者而不足以律不肖”。在“法”这一方面，“有口头之约束而无成文之宪典，虽累朝开国之始非无儒臣元宰删订，制作以为天下先，而人存亦存，人亡亦亡，一演再演，终不能脱其故辙”。在“政”这一方面，政府被视为一二人之专有物，那么在下者觉得自己跟国家存亡没有关系（“视其国家之存亡若秦越人之肥瘠”），在这样的习俗下，即便想以法政思想来教导每家每户每个人，不仅违背了“其孤独之特质”，而且会被认为格调不如讲道德礼教。张一鹏忧心忡忡地说：

自欧美以法治国雄天下，则吾散而不聚，虚而不实之中国，与之对立生存竞争之地，其如石遇卵，立见摧折者，天演之公理也。然则居今日而欲返弱为强，转败为胜，则法政思想之普及，非谓当务之急乎？^①

这里的“法治国”，的确是跟日本学的德国名词 *Rechtsstaat*。《法政杂志》第 1 卷第 2 号就刊登了朱绍濂翻译的日本帝国大学法科教授一木喜德郎讲“法治国”的讲义。而在张一鹏的视野里，欧美的“法治国”之所以值得羡慕，是因为它在组织国家、参与国际竞争方面的功效。

最后，张一鹏具体讲如何普及法政思想。他驳斥了“国粹论”与“欧化论”，值得注意的是，“国粹论”与“欧化论”这两个名字也是取自日本当时的思潮名字。针对“国粹论”，张一鹏认为，“当今天下，由异而趋于同，已启其端绪，中国不能昧世界之趋势”。对“欧化论”，他指出，任何国家立宪定律都需要斟酌本国的习惯，而且国情民俗对法律政治有很大的约束力。即便是英国征服印度、俄国征服芬兰，都没法消灭其国情民俗，更不要说有数千年文明的中国了。而他提出的方针有两条：一是“取中国固者之特质，不惟保持之，且从而发挥之”；二是“取各国共通之特质，不惟输入之，且从而消化之”。而从日本的经验来看，对西方法政思想的引入和消化经历了三个阶段：一是不择粗精、囫圇吞枣阶段；二是后悔前态，返回旧学；三是认识到前两个阶段都有局限，从而推进融会贯通。张一鹏认为，中国已经经过前两个阶段，现在正在进入第三阶段。

张一鹏的解读在近代中国具有很强的代表性。为什么要讲“法政之学”呢？在张一鹏看来，首先是加强中国的组织性、参与国际竞争的需要。君主专制之所以成为问题，也是因为君主垄断权力，使得大部分臣民觉得国家兴亡跟自己没有关系，这种冷漠阻碍了国家的进一步组织化。值得一提的是，《法政杂志》第 1 卷第 1 号的第一篇文章就叫作《国》，从美国政治学家约翰·伯吉斯（John Burgess）的《政治学和比较宪法》（*Political Science and Comparative Constitutional Law*）里摘译了上卷第二部分第一章“国家的观念和概念”（“The Idea and Conception of the State”）。而同时期，我们知道梁启超在《新民丛报》上写了一系列文章，后来编成《新民说》，在里面也是重点讲“国家”，认为国家是最高政治单位，而中国的“天下”

^① 张海鹏：《法政杂志之趣旨》，《法政杂志》1906 年第 1 卷第 6 号。

观念是阻碍国家组织化的负资产。梁启超吸纳了当时流行的社会达尔文主义，认为竞争促进文明进步，所以如果国家之上有更高的政治单位，就会限制国与国的竞争，而这会带来文明的衰落。

而就在1905年，中日两国许多精英曾经因为日本在日俄战争中打败了俄国而感到兴奋，许多人大呼，“立宪国”打败了“专制国”。其实我们知道日本的明治宪法的核心还是强势君权，此“立宪国”与彼“专制国”究竟有多大差异，本身就是个问题。但时代的气氛甚至影响了清廷出洋大臣端方于1906年向慈禧上呈的《请定国是以安大计折》，里面也讲日本打败俄国，证明强国需要立宪。我们现在知道这个折子是梁启超捉刀代笔的，端方没有改掉梁启超的论述，说明端方至少不反对这样的论述：“立宪”的日本比“专制”的俄国更“文明”。

这里的“文明”是单数的文明，与“野蛮”相对的文明。它的源头是在19世纪的欧洲。19世纪的西方国际法本来就是以“文明等级论”为基础的，野蛮人没有主权，像中国这样的“半文明国家”不配有完整的主权。中国固然讲道德礼教，但这不妨碍列强说中国的法律很野蛮，然后以此为理由，在中国建立领事裁判权。日本也遭遇了同样的命运，但不同的是：一方面，日本在内部推行法律改革，包括制定明治宪法；另一方面，日本打赢了中日甲午战争和日俄战争，被列强接纳为“民族大家庭”（the family of nations）的一员，领事裁判权逐渐被废除。在19世纪克里米亚战争之后，土耳其在名义上被列强接纳为“民族大家庭”的一员，但列强其实还是维持其在土耳其的特权，后来土耳其自己作了努力，包括立宪和法律改革。20世纪初的清廷也致力于提升自己在西方的文明等级论中的地位，而日本的先例告诉清廷，需要修法和立宪。革命派固然要推翻清廷，但觉得要提高中国的文明的程度，也是需要修法与立宪的。所以立宪派和革命派都积极参与日本法政学堂的学习。

提高中国在西方文明等级论中的地位之后，中国可以做什么呢？1907年，受命考察日本的清廷大臣达寿在其于1908年8月7日上奏的《考察宪政大臣达寿奏考察日本宪政情形折》中将立宪作为使中国跻身“帝国主义”列强的必要手段：“欲行帝国主义者，咸以财富文化为先锋，而以战斗为后盾，此为今日世界列国之公例。循是者兴，反是者亡，无可逃矣。宪政体者，所以厚国民之竞争力，使国家能进而行帝国主义者也。”^①而作为革命派代表的汪精卫在《民报》上驳斥梁启超等立宪派的主张时，却同时接受立宪派的“民族帝国主义”主张，如其在1906年的《希望满洲立宪者盍听诸》中直陈：“我中国实行民族主义之后，终有实行民族帝国主义之一日。”^②既对列强压迫中国感到愤恨，同时又对列强的地位有很强烈的羡慕之情，大概是当时许多精英的共同特征。

综上所述，如果我们在文明研究的视野中思考近代“法政”概念传入中国的历程，可以看到它本身被镶嵌在19世纪西方列强的文明等级论的语境之中。“道德礼教”被贬斥，被认为无助于国家的组织化，而“法政”则被视为促成国家组织化、参与国际竞争、提升文明等级的关键所在。日本被视为一个通过加强“法政”之学跻身于列强的范例。搞好“法政”之后可以干什么呢？和列强一起搞“民族帝国主义”。这是一个拼命学习、寻求承认的“做题家”逻辑。

那么，这个“做题家”逻辑什么时候发生改变呢？第一次世界大战是个重要的时间点。一

① 达寿：《考察宪政大臣达寿奏考察日本宪政情况折》，载夏新华、胡旭晟等整理：《近代中国宪政历程史料荟萃》，中国政法大学出版社2004年版，第58页。

② 汪精卫：《希望满洲立宪者盍听诸》，载王宪明编：《清末立宪运动史料丛刊·立宪派与革命派的论战》，山西人民出版社2020年版，第123页。

战打破了列强原来共同维护的文明等级论的神话。欧洲列强在一战中大规模的相互屠杀，让殖民地半殖民地的民族看到，欧洲的“文明”最终获得的是这样一种野蛮的结果，于是“文明”的话语跌落神坛，“帝国主义”也从之前令人羡慕的强权形象变成了一种自我毁灭的形象。作为西学传播先锋，严复在 1918 年 8 月 22 日致熊纯如（字纯如）的信中感叹：“不佞垂老，亲见脂那七年之民国与欧罗巴四年亘古未有之血战，觉彼族三百年之进化，只做到‘利己杀人，寡廉鲜耻’八个字。回观孔孟之道，真量同大地，泽被寰区。”^①

同时，19 世纪维也纳体系中一度相当有效的“大国协调”机制，在一战之中更是灰飞烟灭。在一战之前的国际体系中，列强通过某种外交政策上的协调，共同压制国内的工人运动与殖民地的民族独立运动。但在一战爆发之后，由于列强之间“大国协调”机制的破裂，那些被战前的“大国协调”机制压制的反抗力量，获得了释放的机会。1917 年，俄国布尔什维克就从帝国主义链条中的薄弱环节获得突破，^② 赢得了十月革命。这一胜利，促进了革命派在晚清传入的社会主义思想的进一步发展壮大，为中国政治—文化精英的未来想象，提供了一种新的可能性。

与此前寻求融入列强秩序的辛亥革命不同，这场新的“反帝反封建”革命，已经放弃日式“做题家”路线，否定列强的文明等级论，试图重置世界秩序的游戏规则。列强之间的相互争斗导致“帝国主义链条”上出现薄弱环节。中国的新民主主义革命，就是从这个薄弱环节突破，实现了“旧邦新造”，摆脱了列强的支配，获得了真正的主权独立。

“政法”概念也正是这个“旧邦新造”过程的产物，它背后有“人民民主专政”的理念，而这个概念从一开始就否认西方殖民帝国的文明优越性，将它们称为“资产阶级专政”。这一概念的分野具有重大的实践后果。不管我们自己多么向近代的老牌殖民帝国单方面开放，它们对中国始终有一种天然的不信任。而这种不信任产生了很多重要的后果，比如，中国是不可能从美国及其盟友那里获得很多关键性技术的，只能自己开发。然而，在互联网世界里，中国早已布局，迄今已自成体系。在美式全球化如火如荼的时代，这看起来像是阻碍了中国融入美国体系，但现在我们看到，中国正是通过保持自主创新，避免了陷入依附状态。比如，中国和美国、俄罗斯是这个世界上拥有真正“数据主权”的三个国家，哪怕是英国、日本、韩国与欧盟国家，其实都是处于美国的“数据主权”之下。与它们相比，当代中国更能“干点大事”。正是因为中国能够“干点大事”，所以才给了我们这些人文社会科学研究者“想点大事”的平台与机会。

中国 20 世纪“旧邦新造”所建立的自主性，使得中国能够成为一个“承担文明的国家”（civilization-bearing state）。当然，中国所承担的“文明”究竟具有什么样的组织原则和构成要素，仍然值得我们深入讨论。人类共享了一系列价值，但对价值的优先性排序，不同群体会有不同的排序，不同的排序方案之间又有重叠和交叉。中国只有在吸收和借鉴人类社会创造的一切文明成果的基础之上，才能够成就一种既具有强烈的主体性，同时也更具弹性和适应性的文明。从“承担文明的国家”这一视野来看，“政法”概念完全可以从指称具体制度经验的专名进一步上升为更抽象的概念。如果我们将“政”理解为孔子说的“政者，正也”，那么“政法”就意味着，必须追问：贯穿于法律的运行之中的，究竟是什么样的正当性原则。同样，其

① 严复：《严复致熊纯如》，载王栻主编：《严复集》第 3 册，中华书局 1986 年版，第 692 页。

② 参见《列宁全集》第 30 卷，人民出版社 1985 年版，第 169—170 页。

他区域与国家也会产生这样的意识和历史经验，并可以给我们带来启发。

正是在这个意义上，我们可以说：“政法：中国与世界。”

（作者系北京大学法学院长聘副教授）

宋念申：“大国”话语的文化错位

进入 21 世纪以后，我们发现，中国的定位——包括那些霸权国对中国的定位，以及中国自身对自己的定位——都发生了很明显的变化。2022 年，很少有国家还说中国是半野蛮的，是文明发展的初级阶段的国家，但是它们也经常会转换话语的包装来表达另外一套历史逻辑。作为历史学者，我对这个话语有点敏感，因为“大国”不光是一些网络上或者官方话语里经常出现的词汇，也是现在西方一些主流人文社会科学学者喜欢采用的词汇。

我这里想举两种“大国”话语，探讨它们之间的错位感。

我本人非常喜爱的一位加拿大的中国史学者，两年前出了一本叫《大国》（*The Great State*）的新书，讲述的是中国和世界的历史关系，从元、明、清一直讲述到中华民国，梳理历史中国和世界的紧密互动。这本书最后的结论却让人吃惊，它认为中国从元代以来，一直是不断扩张的国家，然后把领土的扩大等同于殖民主义，说中国近代史与西方 500 年来的殖民主义并无不同。还说 21 世纪，有三个“大国”都是这种“殖民性”扩张的成功案例：美国、俄罗斯和中国。而加拿大，则因为人口不多，所以反而不算“大国”，这就轻轻松松地把加拿大的领土扩张和建国过程中的残酷的殖民性抹杀了。这本书认为中国和其他两国的唯一差别，就是中国的扩张是由“非汉人”（“non-Chinese”，在某种语境下也可译为“非中国人”）完成的。于是它对当今中国角色的认知，以及未来中国的角色的走向就沿着这一套殖民-反殖民的逻辑展开。所以它的结论是：对中国的去殖民化是中国与世界关系的一种未来图景。如果大家觉得不可思议，作者又举例说，当联合国刚刚成立的时候，只有几十个国家，现在已经有 190 多个国家了，这些国家都是在反殖过程中获得民族独立的国家。那么为什么我们不能期待会有更多政治体独立出来？这是第一种“大国”论，是在今天西方主流白人精英中比较常见的，从对中国的历史想象中建构出来的大国论述，很有代表性。这种令人无语的历史逻辑，我们当然不会接受。

2007 年，中央电视台曾经制作过一个很有名的系列纪录片叫作《大国崛起》，其中梳理了近代几个西方殖民帝国的兴起的过程，从西班牙、葡萄牙、荷兰、英国、法国、德国、俄苏、日本，一直到美国，似乎这些是“大国”的榜样。其中明确的意思是，我们在走的大国崛起之路，应该是学习前面这些大国的榜样。那么应该学习的是什么？它提出探险的精神、商业的精神、工业革命、尊重科技、依法治国……只要是沿着这条路径，我们一定会成为像这些国家一样的大国。

这两种“大国”话语看上去是某种文化错位。一种是把中国当作殖民帝国，另一种是认为中国是在崛起过程中需要学习的国家。这两种错位的大国想象有共同的缺陷：不但对中国近代历史做了完全相反的两重解读，而且把 19—20 世纪以来的、中国作为被殖民者所经历的反帝反殖的革命历史完全忽视了。

中国当然不是殖民扩张的国家，所谓“大元到大清的领土扩大”从来不是资本主义式的。把殖民主义与资本主义分开讲述，认为只要领土扩大就一定是殖民主义，这本身就是反历史的。同时，中国在最近几十年的崛起，也并没有按照那些殖民国家所高扬的抽象逻辑。恰恰相反，中国的独立自主，以及在此基础上提高的国际地位，正是在对自身传统和西方殖民的双重否定

中实现的。我们是依靠自我革命，同时完成了反帝反封建的双重任务。其中，不但有对外的抵抗，也有对内的革新，同时吸纳一切有益的制度和价值，在不断试错中探寻路径。这是过去四十年改革开放、经济腾飞的基础。

更重要的是，如果今天中国是某种意义上的“大国”，那么它不是殖民意义上的大，或者是霸权意义上的大，而是把自身融入第三世界的整体反抗中的一部分。我们与受殖民主义欺凌和压迫的人民站在一起，把我们当作其中的一员。中国的大，是最大的发展中国家、最大的第三世界国家的大。

很多历史叙述过于强调适应现代资本主义发展的各种价值、精神，却忽略了它得以产生的全球性的历史情境。在此有必要重新温习罗莎·卢森堡（Rosa Luxemburg）的一句话，她告诉我们：“资本主义……是第一个自己不能单独存在的经济形态，它需要其他经济形态作为传导体和滋生的场所。”^① 什么意思？我们不能把现象、价值抽象化，脱离具体的历史情境。比如，英国的工业革命绝不可能由英国独立完成，不是发明了蒸汽机、建造了高效率的现代工厂就完了。新技术转化成现代工业，大多数都是以压迫殖民地经济为基础的。集约化的现代工业是在掠夺原料产地、控制全球交通线、强行打开海外市场、压制殖民地自身经济发展的基础上，才可能在一个宗主国的国内完成。同样，所谓一国国内的自由民主，其代价则是对非洲、拉丁美洲、亚洲的奴隶贸易、种族灭绝，以及长期压迫和剥削。可是我们把那个黑暗的部分忽略了，或者把现代主义的光明面和黑暗面当作互相没有关系的两个孤立的部分了。然后，所谓“文明”国家建构了一套话语，告诉我们，自由、平等、博爱好的，而暴力反抗是残酷的，全然不说在它们“走向文明”的过程中，是如何残酷与暴虐。

今天谈“文明互动”或者“文明对话”，其中潜移默化的对话对象，就是那个带有深刻殖民烙印的文明，不管我们把它叫作“现代文明”还是“西方文明”。好像除了那个对象之外，很少有一种和全世界其他类型的文化、社会、经济、政治形态去对话的自觉。这当然可以理解。因为在今天，不管是人文还是社科学界，那些被经典化的理论、思想、定义、分类全部来自西方。这是西方殖民扩张、帝国建构、塑造世界体系的结果。我们好像已经不能够想象，不参照他们这一套逻辑该如何来论述自身或者论述世界。

所以有必要提醒自己，中国在成为所谓“大国”的过程中，有一个非常重要的“异质性”因素是不能够被忽略的，那就是我们从 19 世纪到 20 世纪的漫长革命的历程。中国现有的一些成绩是在反殖反帝和社会主义革命共同完成后才有可能的。这一切并不是靠突出所谓“大国”来实现的。相反，靠的是强调“人”，以人为本，把人的解放放在根本。反帝斗争是靠人民战争取得胜利的，民族独立是靠人民革命来实现的。中国走上世界舞台，也是靠团结全世界广大人民，特别是第三世界人民的国际主义精神来实现的。到现在，天安门广场上的那个著名标语之一还是“世界人民大团结万岁”，并不是“大国政治”“大国外交”“大国团结”万岁。

最后我想说的是，反思文明问题，一定要回到历史，要在历史的脉络中去理解所谓的现代文明。帝国扩张、殖民扩张中被经典化的一套文明论述，并不是人类道德进步的自然产物。近代殖民国家的所谓文明，很多是从野蛮行为中合理化、经典化的。所以，我们要对“文明”的“文明化”过程具备反思能力，要把这些“文明”先“去殖民”，而不是把它当作先验的价值

① [德] 罗莎·卢森堡：《资本积累论》，彭坐舜、吴纪先译，生活·读书·新知三联书店 1959 年版，第 376 页。

去接受，对我们自身的经验更要有批判反思、要回到历史脉络。只有这样，才能去除各种形式的中心主义思维。而指向去中心主义的知识构建、历史论述，人文社会科学才能把整体的人当作最主要的关怀对象，这也是人文与社科研究的根本价值所在。

（作者系清华大学人文与社会科学高等研究所教授）

渠敬东：评论与回应

六位学者分别从几乎完全不同角度去讨论文明视野与社会科学研究的问题。鉴于各位的专业特长，对问题的考虑也有长期深入的酝酿，大家涉及的问题确实是方方面面的。这里，有非常当前化的问题，有从历史维度的进入，也有从一个切口出发，也有像宋念申那样关注一个总体性的问题。这里，当然有非常宏观的讨论，但也有非常细微的，比如，从“意会”的角度来理解中国文明自身的一些特征。我无法一一点评，我尝试从我自己的理解和诸位研究之间的关联里来做一番讨论。

今天我们谈文明，其实需要对文明的概念有一些辨析。因为文明是一个颇为现代的概念，即便我们说四大文明古国，其实都是经过了现代意义上的重构来理解的。所以文明可以从“实质的文明化”和“概念上的文明化”这些维度去理解。首先，我觉得“文明化”从现代历史或者西方推展的世界历史角度来讲，是有独特的界定的，换句话说，文明化就等于现代化过程。西方人自从第三等级和资产阶级推行一套现代世界的制度理念、生活方式，所有这些都是他们理解的文明化进程。所以，诺伯特·埃利亚斯（Norbert Elias）的著作是这种理解的代表。

问题在于，我认为社会科学，特别是现代社会科学的出现，一方面，始终在系统地阐释这样一个过程，另一方面，则严厉地批评这个文明化过程。这一点，从西方内部角度来讲，便是如此。所以，各位老师提到的无论是异化性的现代后果，还是殖民性的现代后果，或是所谓压抑性的现代后果，或是马克思所说的剥削性的现代后果，或是涂尔干讲的失范性的危机（对那些超越个体存在的神圣存在的遗忘），都带有强烈的批判性。从各个角度来讲，我认为社会科学之所以成为社会科学，乃是循着现代的文明化历程而去深刻剖析其中一种内在的悖论，也就是文明化的进程同时催生了一种反向的过程。这一点，我们要有充分的认识，西方世界的内部始终包含着思想的批判力量。这一点很重要，也正是如此，批判性的力量让我们重新认识到，这样一个现代历程，同时经历了繁荣与衰败、热情与冷漠，甚至生命与死亡的这样一个矛盾关系，也正是在这样的矛盾中，文明重新去理解人们曾经的历史，重新去理解古典世界。在这个意义上，文明的概念才会被进一步延伸到一种所谓西方自身的文明构造以及我们常说的世界各大文明这个层面上来。因此，批判现代和重返古典，构成了文明在学术意义上的两个非常重要的向度。

简言之，不回到古典文明的理路，我们就没法看清楚现代，这就像在一个所谓繁荣的世界里，我们其实没法看到其潜在的危机一样。只有拉长历史的维度，真相才会显现。像拜伦的诗，早就流露出这样的迹象。所以，并不是循着现代所谓的文明化过程，世界就大同了，这种观点就西方内部来说都无法认同。所以，我们需要重新回溯、激活我们曾经的历史、起源和流变，才能真正看清楚我们生活和世界的原貌。所以，从文明研究的角度来为社会科学研究提供支撑的基础和想象的空间，是颇具重要意义的。其实，刚才各位的发言多多少少都反映出了这样的诉求和努力，区别只是在于追溯历史有多长，追溯到哪个地方，甚至我们在现实非常具体的生活情境里也能看出所谓历史积淀的过程，我认为这些就是费孝通讲的那种自觉意识，但是大家

不要忘了，西方人也同样有这样的自觉意识。

最近我发表的一篇文章，讲马克思、涂尔干和韦伯与古典学的关系，其实，我们读尼采、弗洛伊德、海德格尔的思想，也体会到，从所谓文明化的现代危机走向更久远的文明历史之内在基因和演化路径的努力，西方的古典学以及与之有关的社会科学的新学科、新方法，都与这个问题密切有关。^①我认为，古典学和新科学是一样的，是相互激发的，没有语文学、民族志、考古学和神话学等的兴起，我们就无法经由古典世界来认识、理解和批判现代社会。

在这个意义上，所谓文明比较或历史比较的学问才会出现，而这个学问如果从启蒙的角度来讲，我也认为可以分为“内启蒙”和“外启蒙”两类。所谓“内启蒙”，就是从启蒙运动一直到康德以来，人们始终在追问，在我们不断进入的现代世界中，启蒙究竟会带来什么样的动力，会带来哪些危险。即人们在探求现代社会的路径和逻辑的同时，也探求其界限和矛盾。所以，黑格尔讲的“启蒙即神话”，就是要揭示内在矛盾性的历史过程。而所谓“外启蒙”，即是当初卡尔·威廉·冯·洪堡（Karl Wilhelm von Humboldt）所讲的西方人要探究其他文明区域的意义所在，哪怕是原始民族的语言、宗教和神话，都意味着西方自身文明进程的诸多不可能性。而当我们看到了这种不可能性，也就是我们的可能性所在，特别是在我们文明自身在繁荣和危机并存的情况下，更需要看到文明自身的不可能性。所以，文明比较的学问，如比较历史学、比较宗教学、比较神话学、比较民族志等，在这个意义上便被不断推演出来。

文明比较能够把世界不同文明的起源、历史和现实的过程都纳入到知识视野之中，纳入到跨学科的综合范围之中。所以，文明研究不可能是靠单一学科来实现的。换句话说，我们今天以学科之名来概括那些以文明研究为鹄的的思想家，其实是不恰当、不合适的。我在下文举两个例子。

韦伯的比较宗教研究就其根本来讲，就是比较文明研究。因为韦伯看到的宗教，既包括信仰结构，也包括社会化的结构和机制。简单来讲，宗教既不同文明构造世界的过程，也是构造自身的过程。但是，我们可以看到，韦伯的思想在某种意义上是自证性的。这是什么意思呢？很多人批评他是西方中心主义，这种批评并无多大意义。这是因为，当我们揭各大文明内生的理性化逻辑时，我们会发现，新教带来的理性化过程能够不断产生所谓的自我革命，或者说理性化成为宗教激情，成为自我救赎和构造世界的动力，才会带来科学或资本主义的一整套体制，从而推着现代世界向前扩张，而其他文明的理性化则无法带来这样的世界历史效应。我借助韦伯的例子是想表达，文明比较并不是一种文明相对论，既要向诸文明体系的层面扩展，又要收拢到自身文明的解释上，在某种意义上，这也构成一种新的自我认识。

与此同时，文明比较也必然含有一种自省性的思想努力，特别是对那些融入世界历史发展的文明区域来说，尤为重要。接下来，以费孝通先生的研究为例。费孝通先生很清楚，如果仅仅以西方人自证性的原则来理解现代历史，那么我们自身的生活、以往的历史，我们自身文明中那些最宝贵的东西很有可能被筛掉了，被当成主流文明化的误差筛掉了。所以我们需要正视我们自身的完整生活和全部历史，我们要很清楚，我们自身的传统是文明性的，是一种世界总体构造的样式，不可偏废，即便对文明化的世界历史进程来说，依然具有绝对的意义，因为今天的世界历史依然充满矛盾和危机，并非最终的历史目的。我们需要自己去寻找、去体会、去发现我们自身历史的

^① 参见[意]莫米利亚诺：《现代史学的古典基础》，冯洁音译，华东师范大学出版社2009年版；[意]阿纳尔多·莫米利亚诺《论古代与近代的历史学》，晏绍祥、黄洋译，北京大学出版社2015年版。

文明研究的视野为何对人文社会科学研究是重要的？

内部所蕴涵的世界历史的可能。所以，文明最重要的定义是什么？不是所谓的民粹，民粹根本就不是文明的概念，文明永远都是我们从自身的历史源流发展而来的一套建构和理解完整世界的方式，而且，它不仅是过去时，也是现在时和将来时。这就是文明与文化两个概念的根本区别。

因此，只有在这种强大的逼迫下，自省和自觉才会构成强烈的文明意识。但是这种文明意识不是封闭的文明意识。费孝通曾在英国留学期间写过《新教伦理与资本主义精神》的读书报告，其中最有趣的地方就是，他认为韦伯构成了一种我们自身文明的“外启蒙”。这是什么意思呢？如果以《儒教与道教》为例，很显然，在韦伯用理性化的模式来讲中国的宗教历史及其实在化过程的时候，你有可能觉得其中有好多材料不足的问题，也有好多理解偏差的问题。但这不重要，重要的是，他看到了我们自身文明中发育的东西，而我们原来是看不到的。所以，这个例子表明，在我们研究自身文明的时候，韦伯的自证性的文明研究反倒转化为一种自省性和自觉性的文明研究。所以我认为，学术界有些对韦伯的批评，在学理上确实是有意义的，但是我们重新发现韦伯对中国文明的发现，也是最重要的。所以，文明研究的根本在于什么？如果文明研究变成世界各个文明相互隔绝的、只为证明谁好谁坏的意见判断，那么从根本上说，这非但远离了文明的本质，反而会成为文明的反面。这是我想说的一个非常重要的观点。所以，世界上任何一个活着的文明体系，必须要有能力进入其他文明体系之中，无论是被迫的，还是主动的，文明必是相互依赖的。

章永乐刚才讲的就是这个意思，我们其实是要有一种所谓自省性的进入现代世界的方式，才能出现所谓的“旧邦新造”。我想说，文明研究的要义，不是想方设法来守住自己，或是倾尽全力去模仿别人。今天，我们的学术研究很多都被困在这里，很多都胶着在这里。文明研究的根本在哪里呢？我再举两个例子。一个是马赛尔·莫斯（Marcel Mauss）讲的，如果任何一个世界上迄今为止仍然存在着的文明系统，它本身若不能形成多文明的融合，就不能成为一个文明系统。^① 中国历史在各种意义上的融合，无论是周出岐山、秦灭六国，还是佛教东传，或是西学东渐，都是在融合过程中形成的文明，都是在不断消化外部世界挤压进来的、无论是物质还是信仰层面的各类要素。所以，中国人有能力不断吸纳和改造外来的文明，既改造别人，也改造自己，才使得我们的文明到今天依然作为世界少有的得以传承的文明，这不是靠着一味守住自己来实现的。因此，我想说的是，对任何一个文明来说，文明之所以成为文明，即在于其本身乃是一个多文明的结构。这并不意味着，它是一个多元文明并置的系统，不是一种大杂烩，而是有一个内在的、能够包容创造的构造。当初，佛教征服中国，也可以说是中国征服了佛教，但这种吸纳和融合，必然要花几百年、上千年的时间才能实现。一旦如此，佛教本身便成了中国文明自身的流脉和基因，而传承至今。

同样，文明是需要对照发现的。刚才章永乐和宋念申也都提到，梁启超当初说的“天下”是一个有损于国家的概念，为什么？因为当时在一个国家竞争意义上的挤压里，救亡图存的重要性不言而喻。但就在同一时期，法国汉学家沙畹（Édouard Chavannes）则恰恰指出，中国人在整个祭祀信仰中所构造的天地秩序才是中国文明的根本。^② 这就是一种错位，在你的文明遭受危机和危亡的时候，你有可能把对自身理解的眼界放窄了，但同时把你面对世界的眼界打开了，这是相辅相成的关系。同样，像沙畹这样的西方学者，他却从自身文明的政教关系中，

① 参见[法]马塞尔·莫斯：《诸文明：其要素与形式》，载[法]马塞尔·莫斯等：《论技术、技艺与文明》，蒙养山人译，世界图书出版公司2010年版，第58—75页。

② Emmanuel-Edouard Chavannes, *Le T'ai chan: essai de monographie d'un culte chinois ; appendice, Le dieu du sol dans la chine antique*, Paris: Ernest Leroux, 1910. 另参见[法]沙畹：《泰山：论一种中国信仰》，秦国帅译，雷阳校，载渠敬东、孙向晨主编：《中国文明与山水世界》（《山水》第一辑），生活·读书·新知三联书店2021年版。

看到了中国文明超越性的神圣存在在哪里，中国文明最重要的支撑结构在哪里。这非常有趣，说明任何一个伟大文明的自我意识，都是有边界的，既要守持，又要有转化的方式，要不断为自身文明提供不同的图景和模板，才能不断进入一个创造的过程之中。

世界上有不同的文明板块，在不同的历史时期中，有的文明走入强势，有的文明陷于弱势；对任何一种文明来说，有时在物质上非常强盛，而在精神维度上显得特别空虚，或者相反。所有这些，都处在一个非常纷繁复杂、非常细微精妙的平衡与不平衡的关系里。如果西方文明今天丧失了其开放度，或者丧失了能够在多文明里不断汲取其自身创造的能力的话，那么它的没落也不可避免。

如果从一个非常长久的文明链条和历史发展的脉络来看，我们就要不断捕捉自身文明与外部文明，或不同文明之间的交接、吸纳、转化甚至争斗的节点，进而讨论它们之间的接洽处和转换处，同时也要判断由弱变强或由强转弱的情势。这都应是学者们的工作职责所在。学者的责任不在于维护某一立场，而在于在大历史中极其细微地辨识这些关键。

今天的社会科学研究，无论西方还是中国，都在经历一个“去文明化”的过程，刚才刘晗也说了这点。我们很自然地认为，社会科学研究必然遵循一种绝对普遍的模式。但是，一旦我们把文明的视角纳入进来，我们就会发现，必须要将古与今、中与外的历史和现实构造看成一种不断来回的拉力系统，其节奏、平衡点、突破口都是文明的构造及其理解世界的图景的关键所在，因此，文明研究必然要诉诸整体的视野。

我一直觉得，如果我们的中国学者不寻找多种解释策略、多种研究方案的话，我们自己就是在摧毁文明的根基。认为中国就是中国或中国必是西方的两种看法，看似对立，实则相同，两者都失却了文明本身所具有的含义。所以，学者的真正责任既不在于一种现实判断，也不在于为某一立场提供支点，甚至不在于做出纯粹的事实性的分析和还原；学者的真正责任在于辨析文明自身发展演化和不断创造的关键节点，在于探寻文明之间发生互动和互构的接榫点和转换点，或是将各类变化要素加以统合而形成的对历史情势的理解。宋念申刚才也强调过，如果我们单纯以大国自居，觉得自己天然拥有一套独特的体系，那这正好与文明的概念相反。西方也是一样，如果西方人认为他们的研究模式就是天下一统的，是全世界的标版，那么我认为这就是西方文明衰落的标志。在这个意义上，我们从事文明研究，就是文明不断构造的过程本身。如果我们不去研究世界各个文明从何起源、从何发展、从何变化、从何进入现代世界，它们融合了什么、丢掉了什么、舍弃了什么，它们正在发生哪些改变，我们就不能守持和创造我们自身的文明。就像中国历经了魏晋以后，儒释道融合，人格和心境发生了变化，社会和政治图景也随之变化。我们不能说这个时代的人就比前面时代的人差，我们也不能说这个时代的人就比前面时代的人好，这不是重要的。文明在不断地构造、吸纳和推进的过程，就是文明本身的生命力。

所以我们真的需要好好体会，中国今天是否已经到了一个自我证成的时刻，还是仍然处在一个不断吸纳转化的时刻。这些都应该成为文明研究和探讨的话题。今天的评议，说的是一些大的问题意识，但具体的学术依然需要落实在每个人的专门研究里，都应该是小中见大的。今天，我们越是模仿一种所谓单一化的、均一化的、统一化的研究模式，越是制定一种单一化的、均一化的、统一化的考评模式，文明发展的动力就越会受到伤害。我们越是想守住自己，而不面向整个世界去寻求未来更多的可能性，就越会削弱文明真正的生命力。

（作者系北京大学社会学系教授）