

# 古典学的兴起及其现代意义

聂敏里/文

**提 要：**文章在区分古今学术的基础上讨论了古典学作为一门现代学科的现代意义，并在此基础上对西方古典学在现代中国的成立及其意义做了细致地分析和梳理。文章特别强调了古典学作为一门现代学科的特殊复杂性，以及它在中国兴起过程的特殊复杂性，这就是，它含有现代性的文化理念，却又具有保守主义的文化内核，它通过对古代的浪漫化的修辞来反对现代，而在中国现代化的特殊历史进程中又同狭隘的地方性文化视野的民族主义纠缠在一起。文章深入分析了这一过程的内在文化机理，站在古今的视野上以揭示出古典学的深刻的现代内涵。

**关键词：**古代学术；现代学术；古典学；现代知识范式；地方性；世界主义

**中图分类号：**G0

**文献标识码：**A

## 一、概念的区分：古代学术与现代学术

在本文的开始，我想首先区分两个概念，即，古代学术和现代学术。

我们拥有知识，这是毫无疑问的，对知识的探寻构成了科学（活动），而在一定学科内的科学（活动）便是所谓的学术（活动）。从而，就我们确实拥有知识而言，我们也拥有科学及其学术。同时，就我们所拥有的知识绝不仅仅是从我们才开始的而言，我们也拥有科学的传统和学术的传统。所有这些都是毫无疑问的。但是，在这当中，我们应当建立起例如古代科学和现代科学、古代学术和现代学术的区别，否则，我们会由于不加区别地处理一切知识及其传统，而将已经发生了根本范式转变的不同的知识体系及其传统混为一谈，而这对于任何一种意义上的知识探寻都是没有好处的。相反，真正严谨而正确的知识探寻是建立在对于不同知识范式之间的根本区别的清醒而且深刻的认识基础上的。

当然，假如这里提到的“古代科学和现代科学”、“古代学术和现代学术”仅仅是为一种单一的、本身没有任何区别的知识系统简单地加上时间副词，那么，这对每个人来说都是很容易的。但是，假如这里涉及到的根本不是一个单一的知识系统本身在时间上所必然经历的从古至今的历程，而是要能够在这种时间的并不简单的流逝中不仅仅意识到知识本身的可能连续性，而且还能够意识到随时间流逝而发生的知识范式本身的历史的变迁，从而建立起古代的知识范式和现代的知识范式的基于历史的根本的差异和不同，那么，这就并不是一件容易的事。

---

**作者简介：**聂敏里，中国人民大学哲学院副教授，硕士生导师。

例如，我们常见的一种知识观察上的错误就是，我们经常用“科学”一词不仅指狭义的自然科学，而且指更为狭义现代自然科学（因为，在根本上，这个词确实是被渗透了现代科学精神的现代自然科学所塑造的），但是，我们却又不能清楚地意识到这一点，而是把这个词又予以一般化地运用，从而，我们就会在狭义现代自然科学的意义上谈及一般科学，并进而谈及古代科学，我们就更多地观察到的是在这一狭义的科学的基础上的知识的连续性，而忽略了可能存在于古代科学和现代科学之间的在基本世界观、方法论上的根本差别。这样，古代科学和现代科学就被作为一个单一的科学知识传统从整体上予以把握，而且经常是被基于现代自然科学范式加以理解。按照这样一种理解，古代科学便被简单地理解成现代自然科学的预备和初阶，而现代自然科学则被同样简单地理解成古代科学的发展和高阶，从而，我们便观察不到在古代科学和现代科学之间属于知识范式转换的更为复杂而深刻的历史关联。

“古代学术”和“现代学术”这两个概念的使用情况也好不到哪里去。我们当然可以一般地谈论“古代学术”和“现代学术”，但是，当我们这样谈论的时候，“古代”和“现代”这两个概念并没有帮助我们建立起关于它们在知识范式上根本不同的意识，相反，却更多地给我们带来知识的连续性的错觉，我们会认为我们拥有一个统一的学术传统，它在时间的流逝中稳定地延续着。但是，毫无疑问，正像古代科学和现代科学之间在无论是世界观还是方法论上都发生了根本的变化，这个变化可以精确地追溯到和确定在14、15世纪。如众所周知的，在这一时期，以自然科学为代表（实际上并不仅限于狭义的自然科学），人类的整个知识系统发生了根本的转变，现代人取得了与古代人完全不同的自然观和宇宙观。同样地，现代的学术和古代的学术也产生了根本的不同。这不仅仅体现在我们都知识系统内部学科划分的不同上，而且还体现在对待知识的基本态度的不同上。现在，没有一个真正自觉的现代知识探寻者会认为知识是一个封闭的体系，可以通过有限的知识探求而最终达到完成和停止。但是，这种对待知识的态度却普遍存在于古代。在古人看来，存在着一个终极的知识体系，少数有天才的人物可以通过艰苦而幸运的探索最终达到知识的圆满。这样一种知识的态度，我们不仅可以在柏拉图身上看到，而且可以在亚里士多德身上看到，不仅可以在古代西方看到，而且也可以在古代中国看到。古今学术的这种根本的差别从发生知识范式根本转变的那一刻起就被现代思想的先驱们意识到了。例如，我们可以看到培根的以“伟大的复兴”为总名的系列著作，其所注目的核心正是古今学术的差异和现代学术规范的建立。并且古今之争的主题也构成了从现代早期一直延续到当代的一个重要的理论话题。当代的无数争论实际上都可以还原到这样一个争论的基本的语境上去，并且可以被视作这个争论在更为具体而深入的现代问题上的继续，而在这背后存在的的是一个基本的事实或进程，这就是尚未完成的现代性，只是在很多时候人们对此没有自觉意识罢了。

这样，通过上面的一个简单的勾勒，我们现在就能够初步地建立起“古代学术”和“现代学术”这两个概念之间的差别，并且能够观察到从14、15世纪起在学术领域内所发生的一系列根本的变化。例如，古代以语文学为核心的文教传统在现代的式微，以及社会科学在现代的兴起。以德性、习俗、纲常、教化、服从、共同体、等级、权威为核心的政治学、伦理学被以法律、契约、宪政、理性、建构、个人、自由、平等为核心的现代政治科学和道德科学所取代，以静观（contemplation）和沉思（speculation）为根本运思旨趣的古代学术精神被以行动（action）和探究（inquiry）为根本知识动力的现代科学精神所替换。同时，一种本质上是先验目的论性质的形而上学思维模式也让位于一种在根本上是实证、试验

性质的经验科学模式。一些学者抱怨这样的变化，但毫无疑问，正是这一抱怨本身反映了古今之争的主题，而只有清醒地意识到知识范式变化的发生，才可能由盲目的抱怨转化为对知识范式本身变化发生的内在机制的深入思考。

## 二、古典学及其现代意义

在建立起了古代学术和现代学术这两个概念的区别的基础上，我们谈到古典学这个概念。

首先，我们应当将古典学的传统名称“语文学”（philology）这个概念同“古典学”（Classical Scholarship）这个概念区别开来。原因在于，“语文学”是一个古代概念，它早在公元前3世纪亚历山大里亚时期就被使用了。<sup>①</sup>它指向的是这样一种特殊的文化关怀，这就是，通过系统地学习古代的语言文化（这主要是指古典希腊的，而在后来变成主要是指希腊罗马的），而获得古人的文化教养，形成古典的文化人格和精神世界。维拉莫维茨在其名著《古典学史》（*Geschichte der Philologie*）中使用的虽然仍旧是这个概念，但显然已经赋予了它新的内涵。他这样说：

古典学——正像它依然被称呼的那样，尽管它不再要求这一称号所意味的那一首要的地位，它的性质被它的题材所界定：它的题材从本质及其存在的每一个侧面看均为希腊—罗马文明。尽管我们不能准确地说明它开始和结束于何时，但是，这个文明是一个整体；古典学的任务就是要借助科学的力量赋予那死去的世界以生命——再现诗人的诗歌，哲学家和立法家的思想，神庙的圣洁，虔信者与不信者的感情，市场和港口的繁忙生活，陆地和海洋的自然外观，工作着和娱乐着的人类。……由于我们竭力要弄懂的这一生活是一个单一的整体，因此，我们的科学也是一个单一的整体。它被划分成语言文学、考古学、古代史、碑铭学、钱币学以及最近的纸草学，这之所以是合理的，仅仅是因为我们不得不承认人类能力的有限性，以及甚至在专家那里也不可以迁就于那种单调的整体意识。<sup>②</sup>（着重号为我所加，下同）

在这里，显然，古典学已经是被作为一门全新的现代学科来理解了，这不仅仅是由于古代的知识材料已经被按照现代的学科体系做了划分，其中包括了像古代史、考古学这样一些明显新的现代学科，而且是由于整个古代世界成了历史研究的对象，它作为一个整体被置于了历史意识的审视之下。尽管维拉莫维茨在这里仍旧反映了德国历史学派的思想，即，目的是为了生动地再现和复活古代文明，而不是更为深入地对古代社会的结构、成因、演变以及特殊的历史环境、历史条件等动力学机制进行分析性地探究，但是，无论如何，在这里起支配作用的已经是一种现代意识。因此，在更进一步的界定中，维拉莫维茨才这样说：

（古典）学术史的任务就是要表明这门现在意识到了其真正的本性和功能的科学如何从希腊人的 *grammatike*（语法学）中发展出来，后者尽管是科学的，但还不是一门历史科

<sup>①</sup> U. von Willamowitz-Moellendorff, *History of Classical Scholarship*, Translated from the German by Alan Harris, Edited with Introduction and Notes by Hugh Lloyd-Jones, The Johns Hopkins University Press, 1982, p. vii.

<sup>②</sup> 同上书，第1页。

学，而是以一种无论如何萎缩了的形式存活在罗马和拜占庭。这一发展一直追随着现代心灵远征的脚步，……现代思想反过来也已经对（古典）学术产生了反作用……<sup>③</sup>

这样，古典学作为一门现代新兴学科的现代性质就得到了清晰地表明，它是现代心灵对古代世界的历史探究，它服务于现代的思想目的。

此外，从维拉莫维茨同时采用 *Altertumswissenschaft*（古代学）这个术语可判断得出，尽管他仍然沿用了传统的“语文学”的称呼，但是他实际上已经赋予了它以现代科学的内涵。因为，*Altertumswissenschaft* 是 19 世纪由德国学者所发明的一个术语，它主要是指将古代世界的一切作为一个整体予以全面研究的学问，这一研究是从文艺复兴时期开始的，而在古典学兴盛的 19 世纪的德国获得了它的名称。<sup>④</sup> 就此而言，它当然和“语文学”这个传统概念有所不同，它的重点在于历史地研究和考察，而不再是单纯地摹仿和受到熏陶。实际上，它恰和“古典学（classical scholarship）”这个概念相对应，表明了古典学的现代性质。

这样，我们就不能把古典学简单地与古代学术相等同了。古代学术指的是曾经发生、业已存在的古代人的知识体系，而古典学在此意义上却是指一门现代人对古代人的知识体系进行客观考察的历史科学。古代的学术现在仅以文字的形式被保存下来，而我们知道，古典学在其最广泛的意义上却恰恰是对古代一切有文字记载的材料的科学探究<sup>⑤</sup>，它广泛采用了现代的科学方法，这尤其体现在考古学这门学科之中，并且被现代的追求分析和实证的科学精神所渗透。因而，正是在这一意义上，古典学是一门现代学术，而它本身作为一门学科的历史并不长久。它可以直接追溯到现代早期的那场知识范式的革新运动，即以意大利的文艺复兴、英法的启蒙运动为标志的那场知识革新运动，它只是在 18 世纪末在德国的以古典主义和浪漫主义为特殊标志的启蒙运动的过程中才最终作为一门学科得以成立。

在 18 世纪末的德国，随着启蒙运动的深入和现代化给德意志封建诸邦带来的巨大冲击，同启蒙的思想纠缠在一起，一种首先表现在艺术和审美领域的人文主义的思潮兴起了。并且，与法国出于政治革新的理念而对古罗马公民社会的推崇不同，希腊人及希腊城邦的生活成为新的文化理想，它在一开始便被打上了浪漫主义的烙印。是莱辛、温克尔曼、歌德、赫尔德、洪堡这样一些人直接造成了古典学在德国的兴起。这样，正是在 19 世纪的德国，首先在汉诺威的选帝侯治下的哥廷根大学，古典学作为一门独立的学科得以成立，<sup>⑥</sup> 而随着柏林大学的建立及古典学在柏林大学中的显赫发展，古典学作为一门新兴的学科也逐渐在欧洲各大学的学科体系中得到确立。<sup>⑦</sup>

因此，古典学并不是古代学术的活的延续，它是一门现代新兴学科，它并不企图延续古人关于世界的思维模式和情感模式，而是通过对古代知识体系的审理不仅获得对古代社会生活的真实了解，而且也由此获得对现代社会生活的真实认识，它实际上是现代人通过对古代生活的历史性考察而对自身生活的深刻反省。正是这后一点造成了古典学研究本身所特有的复杂性。

③ U. von Willamowitz-Moellendorff, *History of Classical Scholarship*, pp. 1 - 2.

④ 同上书，第 vii—viii 页。

⑤ 参考上引书第 1 页。另外也可参考 H. 劳埃德-琼斯（Hugh Lloyd-Jones）为该书所写的长篇导论（上引书第 viii、xiv 页）。

⑥ U. von Willamowitz-Moellendorff, *History of Classical Scholarship*, pp. 102 - 103.

⑦ 同上书，第 115 页以下。

我们可以清楚地看到，无论是在古典学兴起的初期还是在它作为一门独立的学科成立的时期，亦即，无论是在意大利文艺复兴运动时期、英法启蒙运动时期，还是在德国启蒙运动时期，古典学作为一门学科都怀抱一种新时代的理想，即，通过对古代文化的追溯以恢复一种关于人的理想。这种人的理想从表面上看是古代人，但实际上却是现代的新人；他们从表面上看是古希腊或古罗马城邦中的公民，实际上却是现代城市中的市民。它通过将古人和古人生活理想化来反映现代人对一种更为完满的人类生活的向往和预期。这样，正是在文艺复兴时期，人的全面发展的理想被提出来了，而在德国启蒙运动时期，我们可以观察到所谓“人的理想”、“人的使命”、“人的教育”这样一系列的思想主题。当我们审视这些观念，我们不难识别出其中所含有的关于人的主体的意识、主权的意识以及人自己管理自己的生活的意识。这些意识毫无疑问是现代意识，因为它符合现代关于人的觉醒、主体的觉醒的总体观念，在它的背后所隐含的正是现代新人的形象和这种新人通过自我教育而被养成的观念。所以，在古典学通过“完善的希腊人”所寄托的关于人的教育的理想中无疑已经蕴涵了浓厚的现代意识。

同时，特别值得提出的是，正是在古典学兴起的初期，亦即，在文艺复兴时期，人文主义者对古典文化的研究已经具有了鲜明的古今差别的意识，亦即历史意识。从而，与古人对古典文化的单纯的摹仿意识不同，文艺复兴时期人文主义者对古典文化的研究是充满了现代的自我意识和批判意识的，而正是这一点使我们不得不承认，在文艺复兴时期兴起的古典学是现代性质的。在这方面最突出的例子当然就来自于古典学最基本的一个课目，这就是对古典著作的校勘。我们看到，在文艺复兴时期，不仅越来越多的古代文献被发现，而且对古代文献的属于历史鉴定性质的文本校勘工作也越来越得到发展，而且可以说几乎达到严苛的程度，文艺复兴的学者们力图通过自己的语言学知识和历史知识恢复古代典籍的原貌。而正是在这个过程中，一个基本的古典学研究的方法或原则被确立起来了，这就是“应该尽量根据其本身的条件来研究和评价古代世界的所有典籍”<sup>⑧</sup>。这是一种全新的研究态度，它和古人在对自身文化的理解上缺乏时代意识形成了鲜明的对比。潘诺夫斯基这样写道：“古典的过去首次被看作是与现在全然割裂的”，而斯金纳就此进一步评论说：“我们对历史的距离得到了一种新的见识，结果古罗马文明开始以一种全然不同的文化的面貌出现，这种文化值得——而且确实也需要——尽量根据其本身的与众不同的条件来设想和评价。”<sup>⑨</sup>而加林这样说：“正是在对待过去的文化，对待历史的问题上所持的态度，明确地确定了人文主义的本质。这种态度的特征并不在于对古代文化的特殊赞赏或喜爱，也不在于更多地了解古代文化，而是在于具有一种非常明确的历史观。……因此，在人文主义里不可能，也不应当区分古代世界的发现和人的发现，因为它们是合二为一的。发现古代世界就是衡量自己同古代世界之间的距离。他们首先应同古代世界脱离开来，然后再确定同它的关系。”<sup>⑩</sup>这样，非常清楚的是，正是在古典学兴起的初期，它已经具有了一种鲜明的历史意识，从而使得自身作为一门现代学科与毫无历史观念的古代学术本身划开了界限，它正是现代人通过认识过去而对自身的自我审视和确证。

⑧ 昆廷·斯金纳：《近代政治思想的基础》（上卷：文艺复兴），商务印书馆，2002年，第171页。

⑨ 同上书，第142页。

⑩ 加林：《意大利人文主义》，三联书店，1998年，第14—15页。有关意大利文艺复兴时期人文主义者的历史意识、历史观念，还可进一步参考加林该书的“导言”部分。

但是,与此同时,随着古典学同启蒙主义的结合与发展,另一方面的因素也产生了,这就是对古人生活的理想化和浪漫化。卢梭开创了这样一种浪漫主义的修辞学传统。在卢梭那里,古人被描写为高贵的、单纯的、善良的,……。<sup>①</sup>而在温克尔曼那里,众所周知,希腊的艺术形象被理想化为所谓的“高贵的单纯,静穆的伟大”。<sup>②</sup>而正是在这样一种实质上是复古的浪漫主义倾向的古典主义的塑造下,希腊对于德国的一代又一代的知识分子便具有了特殊的精神价值。例如,我们知道,对于黑格尔、荷尔德林和谢林这三个人来说,希腊是精神的家园,思想的故乡。这开启了一些现代思想家针对于古代所特有的乡愁意识。这里面是单纯的借古喻今吗?事实恰恰相反,在这里我们看到了古典学的特殊的复杂性,即,古典学通过对古人的理想化来反对现代。看起来卢梭同样是这样一条思路的开端。在《论科学和艺术》中,卢梭不仅仅将现代的科学和艺术视作文明的虚伪的装饰,而且进一步将科学与艺术从本质上界定为道德堕落的原因和根源,从而,卢梭开启了从道德上谴责现代的思想传统。<sup>③</sup>而在席勒的《审美教育书简》中,与古人的明显被浪漫化的和谐、完整、优美、身心一致的生活相对立的是现代的像钟表的发条与齿轮的机械、单调、破碎和嘈杂的生活,现代被进一步从修辞上妖魔化了。<sup>④</sup>

由于古典学广泛地包含历史、文学、语言学、哲学等多个学科,因此,我们看到在这多个学科领域中古典学对现代的反动。其中,尤为值得注意的是希腊的城邦、尤其是雅典城邦被理想化了。希腊的基于狭隘氏族血缘关系建立起来的范围狭小的地方性城邦政治共同体被拿来与现代的地理尺度巨大的民族政治共同体作对比,从而人们竟然天真地以为这种小型的政治共同体是解决现代政治种种痼疾的天然的灵丹妙药。但是,这样想的人全然忘记了,罗马就是比雅典大得多的一个民族共同体,从而,在古代世界,雅典帝国迅速崩溃了,而罗马帝国却取得了空前的成功。同时,罗马帝国的扩张在奥古斯都时代就达到了它的自然的疆界,而当它试图处理更为复杂的世界事务时,它也被自身的狭小性所累,而最终陷入了崩溃。另外,我们也可以观察到,现代世界的民族国家及其运动正是从古代世界的狭隘的地缘政治关系中诞生出来的,并且因此冲决了古代世界。从而,真正深思的人需要提出的问题是:为什么古代的政治共同体竟然瓦解了?为什么产生了政治格局迥然不同的现代世界?只是在这样的思考中,他才能够真正深入到古代社会的内部,把握住古代社会结构性的矛盾。而在此之前,当他仅仅从一种特殊的生活风尚、生活传统的角度来对古代社会进行仅仅基于文化和风俗的观察的时候,他就不可避免地陷入对古代社会生活的一种理想主义的或者异域风情性质的浪漫化,他就更多地诉诸于对古代社会生活的一种单纯的文化想象,而不是客观的研究,这反过来也表明了研究者对他自身所处的现代社会生活缺乏深刻的认识。

这样,古典学就表现出了特别复杂的特征。它在本质上是现代的,却又同时表现出鲜明的反现代和复古主义的特征。但正是这一点才深刻地体现了古典学的现代性。因为,现代远不是一个过去时态或者完成时态,现代正在发生,尚未完成。因此,它本身就是一个复杂、

① 卢梭:《论科学与艺术》,何兆武译,上海世纪出版集团,2007年,第47—48页。

② 温克尔曼:《关于在绘画和雕刻中模仿希腊作品的一些意见》,见《希腊人的艺术》,广西师范大学出版社,2001年,第17页。

③ 参考卢梭:《论科学与艺术》,第23—24页、第25—26页、第39页,特别是其中的这样几句话:“我们可以看到,随着科学与艺术的光芒在我们的地平线上升起,德行也就消逝了”,“科学与艺术都是从我们的罪恶诞生的”。

④ 参考席勒:《审美教育书简》,北京大学出版社,1985年,第29—30页。

矛盾、问题重重的综合体，从而，在其中发生种种争论、产生激进的和保守的种种冲动，都是可以理解的。这是现代性自身内部的争论和冲突，是它自身运动的表现。从而，所有那些由于现代社会这样或那样的问题而对之提出这样或那样的不同理论层面的批评的人，他们的批评都是正常的，包括他们轻易地诉诸古代、在某种简单的对比中来对现代社会进行批评，也都是正常的，只不过不应当止于此，而是应当对无论是古代社会还是现代社会采取更为客观、严谨、深入的研究，但这正是现代的立场和态度。

### 三、近代西学东渐过程的特殊复杂性

只是在对古典学这门学科本身的现代意义作了上述考察之后，我们才可以进而谈及西方古典学在现代中国的兴起。

在这里，我们应当首先将西方古代经典在中国的传入和西方古典学在中国的成立这两个概念区别开来。因为，这不仅是两个显然不同的概念，而且事实上也代表着两个显然不同的阶段。就概念上而言，西方古代经典在中国的传入指的是西方古代文化典籍流入中国，开始为中国的知识界所接触和了解。而西方古典学在中国的成立则指的是一门以西方古代经典为研究对象的现代新兴学科在中国的成立。这二者的内涵显然是不同的。前者对于中国知识界来说可能意味着一种具有异域风情性质的知识传统，但不必意味着一种截然不同的知识范式。但是，后者对于中国知识界来说却意味着一种根本的知识范式的更新，意味着古代知识范式被现代知识范式所取代，从而，它在根本上就属于思想的古今之争、古今之变的范畴，而不能再被简单地局限在中西之争、中西之别的狭隘框架内。

而就阶段上而言，西方古代经典在中国的传入显然绝不始于现代，相反，它早在16世纪的明末清初就开始了，并且在那个时期特殊的历史环境下还曾经有过一定程度的繁荣。而那个时期的中国当然还处于典型的古代社会。这样一个阶段一直延续到清末民初，亦即19世纪末、20世纪初，并且在那个特定的历史条件下迎来了它的第二次的繁荣。但是，尽管如此，我们仍然不应当将清末民初这段特殊的中西文化碰撞时期算作西方古典学在现代中国成立的时期。因为，如概念上已经界定过的，它必须已经扬弃了简单的中西之争的框架，而开始自觉地站在古今的视野下，运用现代的知识范式来审理无论是西方古代经典还是中国古代经典，只有这样才可以说是西方古典学作为一门新兴的现代学科在中国的成立。而如果这样来观察，我们就可以发现，清末民初却恰恰是“中体西用”、“夷夏之防”这样一些具有鲜明的中西文化之争色彩的概念被创造出来的时期，当时的人们在很大程度上就局限在这样一种地方性的思维范式下来观察西方文化，因而在本质上便不可能有一门现代意义的西方古典学在中国的成立。真正具有现代意义的文化观念的更新严格说来是从“五四”前后的新文化运动开始的，只是从那个时候起，中国知识分子开始逐步具有了一种现代文化的视野，从而也就有可能站在这一立场上对西方的古代经典进行一种现代意义的研究和审视，而这当然也就意味着一门现代新兴的学科——西方古典学在中国的成立。

当我们澄清了上述两个概念的基本差别，我们就可以看到，在明末清初就已经有大量的西方古代经典传入中国了，其中不仅有像西塞罗、塞涅卡、爱比克泰德这样一些古典作家的人文教育性质的论述的编译，而且还有大量亚里士多德的哲学著作的翻译。<sup>⑮</sup> 虽然这个过程

<sup>⑮</sup> 这方面的研究请主要参看钟鸣旦（Nicolas Standaert）、梅谦立等人的研究，此处不做详述。

由于1715年的所谓“礼仪之争”事件而暂告一个段落，但是，当进入到近代以来，由于中西文化的剧烈碰撞，对西方古代经典的翻译又重新达到高潮。

但这一时期的西方古代经典进入中国相较于明末清初却有它的特殊与复杂的地方。首先，此时的西方已不再是一个处于现代变革前夜、因而实际上仍旧属于古代的西方，而是一个已经初步完成了现代社会转型、处于现代化扩张时期的西方。从而，与明末清初的情形不同，存在于中西文化之间的不再只是同属于古代知识范式的区域性文化差异，而更重要的是文化的时代错位。其次，在这一时期传入中国的西方文化典籍也主要不是西方的古代文化典籍，而是西方现代化变革200年来所逐渐积累起来的一批具有鲜明的现代思想特征的经典著作，它们不再局限于传统学科，而是广泛涉及了一大批现代新兴学科，例如政治经济学、社会学和现代自然科学。古代经典夹杂于其中，但是，显然，已经是经过了现代知识范式的审理，成为现代知识体系内在的一个部分。再次，更为重要而且使情况更为特殊和复杂的地方在于，此时西方文化的进入不再是通过平等对话的方式，相反，它是同资本主义的殖民扩张运动混合在一起的，是由坚船利炮携带而来的。从而，它不是以思想的和平的方式诉诸中国知识分子的心灵，而是以物质的粗暴的方式使中国知识分子的心灵陷于分裂和错乱。显然，正是在这样一个特殊、复杂的局面下，文化的观察更容易陷入民族性和地方性的窠臼之中。

而这在一定程度上是必然的。因为，现代国家的形成同时也就是一个现代民族国家形成的过程，这在现代西方各国是如此，在东方各国也是如此，中国自然也不例外。这样，民族主义的立场就会极其自然地同文化的立场结合在一起，并且生成现代文化内部的悖论，即民族主义本身是现代性的产物，但是，它却会反过来从文化上反对现代性，而将现代文化简单地视为某种异己的东西。

这在古典学兴起的德国已经是一个被验证的事实。因为，与近代中国的境遇类似，在现代德意志民族国家兴起的过程中，现代性对于德国来说也是以一种外来文化的面目出现的，具体来说，它是随着拿破仑的入侵进入德国的。因此，在德国近代思想者、学者身上普遍存在着一种复杂的情感：一方面，他们欢迎法国革命对德国的封建制度所带来的种种变革，但另一方面，他们又恐惧和敌视法国革命，因为它使德意志诸邦沦为法国的附庸，并且摧毁了日耳曼古老的社会传统。因此，在文化上，我们可以清晰地看到，德国的近代思想者在历史主义的旗帜下突出地强调德意志传统文化的独特性。他们把现代民主观念和科学观念看作是西欧的特殊的文化观念，而与此相对，将受到从西欧产生的现代民主制度和科学文化冲击的德国狭隘保守的封建传统文化看作是德国独特的文化传统，并且随着德国现代国家力量的增长而进一步把它看成是更高的文化。在这个过程中不但形成了德意志文化独特性和优越性的意识，并且形成了所谓的“普鲁士道路”的概念。<sup>①⑥</sup> 而也正是在这样一股德国思潮的影响下，才产生了颇为流行的将文化简单地同个人、民族、传统的特殊性捆绑在一起的文化观念和文化理论，它在文化对话、文化交流方面所造成的现代难题在韦伯的“诸神之争”这个反映现代文化撕裂的概念中得到了鲜明的体现。

<sup>①⑥</sup> 参考格奥尔格·G. 伊格尔斯：《德国的历史观》，译林出版社，2006年，第9—10页，第20页。另外，也请参考卢卡奇：《理性的毁灭》，山东人民出版社，1997年，第47页以下。在那里，卢卡奇特别描述了面对主要来自于西欧的民主、进步思想，德国知识分子如何将德国的特殊落后的东西作为德国的民族精神和文化传统加以理想化。

由此来看，如果我们不否认近代中国所面对的正是一个具有普遍性的特殊的现代化的难题，这就是，如何在全球性的现代化浪潮中形成自己的现代意义上的民族国家，并且同时完成自己民族文化的现代变革，那么，在这个难题面前要能够理性地超越偏狭的民族主义的立场，而获得一种世界性的现代文化视野，显然就不是一件十分容易的事情。

在这里，严复便是一个鲜明的例子。在近代西学东渐的过程中，可能再没有比“严译八大名著”对整个中国现代思想的开启的影响更为显著的了。中国近代知识分子不独由此而知西学之根底究竟，而且更为重要的是，由此而知有现代西方思想。而这一时期严复思想的超前也是众所周知的。他不仅已经能够从古今的立场来观察、审视近代中西文化的冲突，<sup>①7</sup>而且也根本掌握了西方现代思想之迥异于中国古代思想的关键所在，这就是在于自由和不自由。<sup>①8</sup>因此，在《原强》中，他才能够针对中西文化优劣之比较这一当时人耳熟能详的主题一针见血地指出，西方政教文化之所以优于中国，根本原因在于，“彼以自由为体，以民主为用”<sup>①9</sup>。由此，他便提出中国富强之道既不在于力行“祖宗之成宪”，也不在于“中体西用”、“师夷长技以制夷”，<sup>②0</sup>而是应当标本兼治。他特别提出民智、民力、民德三者为富强之本，而这三者之中他又突出了开启民智的重要性，而民智的根本就是自由独立之人格的养成。他这样说：“是故富强者，不外利民之政也，而必自民之能自利始；能自利自能自由始；能自由自能自治始，能自治者，必其能恕、能用絜矩之道者也。”<sup>②1</sup>在这里，显然，现代思想的精髓就已经被严复把握住了，因为它所突出表达的不外是这样一个康德式的命题，即唯有一个人格独立自由的主体才是一个道德立法的主体。

但是，这只是严复思想青春期时的观念。在严复身上典型地体现了近代学人在国家、民族内忧外患时期同中国传统文化的那种特殊的思想纠结，以及在思想发展的前后期所特有的那种反反复复。因此，我们看到，从1912年后，严复的思想便日趋保守和反动，他不仅在政治上同孔教会（1913年）、筹安会（1915年）搅在一起，而且还对他早年所持有的进步观点表示了明确地不认同、甚至忏悔。“以不佞私见言之，天下仍须定于专制。不然，则秩序恢复之不能，尚何富强之可歧乎？”<sup>②2</sup>“鄙人行年将近古稀，窃尝究观哲理，以为耐久无弊，尚是孔子之书，《四书》、《五经》，固是最富矿藏，惟须改用新式机器，发掘淘炼而已。”<sup>②3</sup>“吾受生

<sup>①7</sup> “尝谓中西事理，其最不同而断乎不可合者，莫大于中之人好古而忽今，西之人力今以胜古；中之人以一治一乱、一盛一衰为天行人事之自然，西之人以日进无疆，既盛不可复衰，既治不可复乱，为学术政化之极则。”（严复：《论世变之亟》，见《论世变之亟——严复集》，胡伟希选注，辽宁人民出版社，1994年，第1页）

<sup>①8</sup> “今之夷狄，非犹古之夷狄也。今之称西人者，曰彼善会计而已，又曰彼擅机巧而已。不知吾今兹之所见所闻，如汽机兵械之伦，皆其形下之粗迹，即所谓天算格致之最精，亦其能事之见端，而非命脉之所在。其命脉云何？苟扼要而谈，不外于学术则黜伪而崇真，于刑政则屈私以为公而已。斯二者，与中国理道初无异也。顾彼行之而常通，吾行之而常病者，则自由不自由异耳。”（严复：《论世变之亟》，见《论世变之亟——严复集》，第3页）

<sup>①9</sup> 严复：《原强》，见《论世变之亟——严复集》，第16页。

<sup>②0</sup> 同上，第17-19页。

<sup>②1</sup> 同上，第19-20页。

<sup>②2</sup> 严复：《严几道与熊纯如书札节钞》，见陈越光、陈小雅编著：《摇篮与墓地——严复的思想和道路》，四川人民出版社，1985年，第125页。

<sup>②3</sup> 严复：《严几道与熊纯如书札节钞》，见陈越光、陈小雅编著：《摇篮与墓地——严复的思想和道路》，第124页。

严氏，天秉至高。徒以中年攸忽，一误再误，……须知中国不灭，旧法可损益，必不可叛。”<sup>⑭</sup> 将这些言论和他早年所说的“有一道于此，致吾于愚矣，且由愚而得贫弱，虽出于父祖之亲，君师之严，犹将弃之，等而下焉者无论已。有一道于此，足以愈愚矣，且由是而疗贫起弱焉，虽出于夷狄禽兽，犹将师之，等而上焉者无论已”<sup>⑮</sup> 相比较，其间的差别相去何止以道里计，而其间思想的转折之剧又有多少令人慨叹之处！

体现在严复身上的这种思想文化立场的前期和后期的变化与转折，我们在许多近代维新人士身上都可以看到。甚至，在现代化历程已经百年的当代中国，我们仍然能够看到文化立场在新与旧、进步与保守之间的这种不断地反复与动摇，这是足以令人深思的。它实际上再一次从客观上说明了，中国目前仍旧处于现代化的进程当中，处于剧烈的社会转型时期。

#### 四、现代学术思想范式在现代中国的确立

但是，如果我们认为在近代的中西文化碰撞中，中国知识分子的文化视野始终局限在中西之争、夷夏之别的框架内，至多是以“中体西用”的眼界来审理西方文化，那么，我们的观察就会失之于武断。实际上，也正是在这个时期，在中西文化的反复剧烈碰撞和中国知识分子对西方现代文化的了解逐步深入的过程中，一部分知识分子已经开始能够逐渐地摆脱地方性文化观察的狭隘视野，开始意识到在表面的中西文化冲突的背后所真实发生的实际上是古今文化的冲突，中国传统文化所面临的挑战与其说是来自于西方的异域文化的挑战，不如说是来自于自身的文化更新的挑战，它不仅是一个自身适应现代的过程，而且是一个自身完成现代化的过程。换句话说，眼光更为深刻的知识分子会认识到，取得一种现代的文化视野，这与其说是被西方文化殖民，不如说是中国文化自身内在发展和更新的迫切需要。

在这里，简单考察一下梁启超就此所起到的思想上的承前启后、开山辟路的作用，问题就清楚了。在戊戌维新变法运动失败之后，梁启超已经深刻地认识到，中国所需要的不仅仅是一场制度的革命，而且是一次文化的更新，而透过文化更新所达成的不是更为彻底地向西方学习的问题，而是使国民获得现代意识、从而塑造现代国民的问题。这样，“新民”成为梁启超所关注的首要的问题，而在这背后起支配作用的当然已经不是中与西的传统思路，而完全是新与旧的现代启蒙视野了。我们看到，尽管在其《新民说》（1902—1906）的“叙论”部分，支配性的问题仍然是保国保种的老问题，但是，其落脚点却已经不再是所谓“师夷长技以制夷”，而是着落在“新民”二字上。“苟有新民，何患无新制度，新政府，新国家？”“新民云者，非新者一人，而新之者又一人也，则在吾民之各自新而已。”“夫新芽、新泉，岂自外来者耶？旧也而不得不谓之新，惟其日新，正所以全其旧者也。”<sup>⑯</sup> 当我们审理这样的文字，不独其现代启蒙的内涵是清楚的，而且更为重要的是，在这里，梁启超实际上已经超越了简单的中西之争，而能够从本民族文化的现代自我更新、自我生长的角度来观察，把近代中国所面对的那场特殊的文化危机深刻地把握为任何一种文化在其生成新文化时都会遭遇到的历史难题。

而这样的思想更为丰富的发展便体现在写作于1919年的《清代学术概论》中。在这本

<sup>⑭</sup> 严复：《愈塾老人疾书》，见陈越光、陈小雅编著：《摇篮与墓地——严复的思想和道路》，第126页。

<sup>⑮</sup> 严复：《与〈外交报〉主人书》，见《论世变之亟——严复集》，第172页。

<sup>⑯</sup> 梁启超：《新民说》，《饮冰室合集·饮冰室专集之四》，中华书局，1988年，第2、3、6页。

书中，梁启超已经能够完全脱出中西文化之争的藩篱，站在一个历史进步的立场来审视有清300年以来学术思想的发展，将近代中国所遭遇的那场西方文化的入侵理解为是中国文化自身所面对的一次全新的文化启蒙期。“凡文化发展之国，其国民于一时期中，因环境之变迁，与夫心理之感召，不期而思想之进路，同趋于一方向，于是相与呼应汹涌，如潮然。”<sup>②⑦</sup>“启蒙期者，对于旧思潮初起反动之期也。旧思潮经全盛之后，如果之极熟而致烂，如血之凝固而成瘀，则反动不得不起。反动者，凡以求建设新思潮也。”<sup>②⑧</sup>显然，能够这样客观而中肯地分析自身所亲历的那场大变局，不受地方性的狭隘的文化观察视野的桎梏，而将全部问题的关键归结于新旧思潮之间的自然代谢，理解为民族文化自身的发育、更新，这无疑已经是一种现代性的文化立场，同时也蕴含了一种更具世界性的文化眼光。

这样，当我们翻开他写作于前一年的《欧游心影录》，读到这样一种现在看来也是足以超迈群伦的世界主义的文化立场的表达，就不觉奇怪了。“人生最大的目的，是要向人类全体有所贡献。……就此说来，一个人不是把自己的国家弄到富强便了，却是要叫自己国家有功于人类全体。……明白这道理，自然知道我们的国家有个绝大责任横在前途。什么责任呢？是拿西洋的文明来扩充我的文明，又拿我的文明去补助西洋的文明，叫他化合起来成一种新文明。”<sup>②⑨</sup>“所以我希望我们可爱的青年：第一步，要人人存一个尊重爱护本国文化的诚意。第二步，要用那西洋人研究学问的方法去研究他，得他的真相。第三步，把自己的文化综合起来，还拿别人的补助他，叫他起一种化合作用，成了一个新文化系统。第四步，把这新系统往外扩充，叫人类全体都得着他的好处。”<sup>③⑩</sup>在当时中国文化尚嫌贫弱的背景下却能够具有这样一种开放包容、进取创造的健康的文化心态，这实在是令人感奋而惊奇的。在这里，中西文化之争的狭隘对立的视野消失了，取而代之的是立足于本民族文化之上的世界文化关怀，以及对新文明创造的无比期许。这样一种新文化意识的生成足以证明现代思想范式在现代中国的发育。它深刻地表明，发生在近代中国的那场中西文化碰撞同时也是中国知识分子逐步获得现代思想立场的过程，这个过程与其被简单地看成中国知识分子向西方学习的过程，不如被理解为中国知识分子如何逐渐摆脱自身的陈旧的古代思想窠臼，而获得现代思想新生的过程。而正是在这个过程中才会有整个现代知识范式在现代中国的确立，而一种基于现代知识范式的对西方古典文化的审理、亦即一门现代意义的古典学在中国的成立由此也才成为可能。

当我们阐明了梁启超在中国近现代思想史上的特殊的承前启后的作用，现代学术思想范式在现代中国的确立这一点自然也就十分清晰了。陈平原在深入论述“五四”一代学者和晚清一代学者在确立现代学术思想范式上的“共谋”关系时这样说：“讨论学术范式的更新，锁定在戊戌与五四两代学人，这种论述策略，除了强调两代人的‘共谋’外，还必须解释上下限的设定。相对来说，上限好定，下限则见仁见智。在我看来，1927年以后的中国学界，新的学术范式已经确立，基本学科及重要命题已经勘定，本世纪影响深远的众多大学者也已登场。”<sup>③⑪</sup>我们同意他的这一判定。事实上，正是通过“五四”新文化运动前后陈

<sup>②⑦</sup> 梁启超：《清代学术概论》，东方出版社，1996年，第1页。

<sup>②⑧</sup> 同上书，第2页。

<sup>②⑨</sup> 梁启超：《欧游心影录》，《饮冰室合集·饮冰室专集之二十三》，中华书局，1988年，第35页。

<sup>③⑩</sup> 同上书，第37页。

<sup>③⑪</sup> 陈平原：《中国现代学术之建立——以章太炎、胡适之为中心》，北京大学出版社，1998年，第8页。

独秀、李大钊、胡适、鲁迅、顾颉刚等人的大量的思想工作和学术工作，可以说，到1930年代中国的知识分子已经完全跳出了中西之争的窠臼，将自己的研究建立在了具有普遍意义的现代知识范式的平台上，开始自觉地运用这套全新的学术话语不仅重新审理中国古典（例如，胡适的《中国哲学史大纲》、鲁迅的《中国小说史略》、顾颉刚的《古史辩》），而且重新审理西方古典（例如，周作人的《欧洲文学史》，严群、陈康等对柏拉图和亚里士多德哲学的研究）。总之，开始以现代的眼光来审理普遍的知识问题，从中国学者的视角出发作出对于世界文化的独特贡献。

### 五、近30年西方古典学在中国的潮流变迁

这样，只是在现代性在中国有了巨大发展的20世纪上半期，现代文化才不再是作为一种地方性文化被一部分中国思想者把握住了。正是在这个基础上，我们出现了第一批在严格的现代学术意义上治西方古典学的学者，也就是说，完全摒弃了古代学术的范式，采用全新的现代学术理念来对西方的古代经典进行研究。这个时期进行这种西方古典学研究的中国学者和欧洲启蒙时代进行古典学研究的学者一样，即他们都很自然地在古希腊的文化中寻求现代文化例如民主、理性、科学的根源。这样，我们出现了第一批关于古希腊文化的观念，它突出地把古希腊文化塑造为理性的、民主的、科学的，并且认为研究古希腊文化就是学习这些东西，就是向中国文化输入这些东西来弥补它自身固有的缺陷。这样一种西方古典研究的倾向和氛围在相当长时期支配着中国学者对西方古典文化的理解和认识。

文化大革命是一个特殊时期，在这个时期，正规的文化研究和文化教育都中断了，更不用说西方古典学在中国的存在和发展。因此，只是到80年代，西方古典学的研究和教育才在中国重新发展起来。老的古典学者重新开始自己的研究和教学，他们很自然地延续他们关于西方古典的观念，而这个观念对刚刚重启现代化进程的中国来说也是极其适合的。这样，按照现代启蒙主义的观念模式来诠释和理解古希腊的传统在80年代一直到90年代初期就是一个主导性的模式。学者们更多地谈到古希腊民主、自由、理性、科学的一面，而更少地考虑到古希腊还有相反的另一面，同时，由于忽略了古今知识范式的不同，也就对古希腊的民主和自由、理性和科学缺乏概念上的批判和反省，没有认识到它们同现代社会的民主和自由、理性和科学有着无论是在价值取向上还是基本世界观上的根本差别。

但是，除既有的这样一种西方古典学的研究传统外，分别在90年代和2000年以后，中国又先后成长起两批从事西方古典学研究的学者，这两批学者进入西方古典学研究的路径非常奇特，需要我们特别加以说明。

第一批学者开始爱好西方古典学的研究，特别是对古希腊哲学的研究，是通过最初对海德格尔的喜爱而进入的。我们说，海德格尔在中国的传播和流行是一个非常奇特的过程。海德格尔最初进入中国是在80年代初，这个时候恰值中国重启现代化进程。海德格尔的思想，特别是他的以《存在与时间》为核心的前期思想，由于具有鲜明的现代性的烙印，立刻就打动了处于启蒙初期的中国思想者的心灵。被之前教条、僵化的意识形态所严重束缚的中国学者突然从海德格尔的哲学中感受到一种类似于当年萨特感受到的东西，这就是人们竟然可以谈论自己的肉体、感觉、欲望和情绪，而且谈论这些东西较之种种理论教条、甚至理论理性仿佛具有更高的文化等级。我们说，这是一种特殊的现代意识，它所起到的实际上是在任何一个启蒙时代的初期都会发生的人欲解放和人性解放的作用。照理说，像任何一个简单地

主张人欲解放、人性解放的现代启蒙思想者随着现代性的深入都会被逐渐遗忘一样，海德格尔在中国亦应当有此命运，但是，不容忽视的是，海德格尔还有一个反现代性的后期思想阶段。从而，当中国的现代化运动进入到特别复杂的 90 年代，尤其是随着人文精神的大讨论而在中国逐渐产生了深刻的反现代性的思想及其运动之后，海德格尔思想的这另一维就又被中国学者发现了。从而，海德格尔的思想不仅没有从中国的现代思想的进程当中消失，而且还得到了更加难以消除的接受。而如众所周知的，正是后期海德格尔喜欢而且频频地谈论古希腊，他通过不断地回溯到古希腊，特别是前古典时期的古希腊，而企图以此来克服他所谓的“现代性”，也就是技术理性对世界的统治。这正契合了中国学者这一时期所产生的反现代的思想情绪。于是，在这一时代思想氛围中受教育成长起来的一代青年学者也就由这一特殊路径进入到了对古希腊的研究之中，而极其自然地，他们是带着海德格尔对古希腊思想的特殊的理解和诠释进入的。这样，在中国的西方古典学研究中，我们就会看到一种特殊风格的研究，这就是一种按照尼采—海德格尔的模式对古希腊进行诠释的研究。他们愿意把古希腊思想解释为非理性和理性不断斗争的一个过程，把古典希腊以后的思想史解释为理性对非理性的一种技术化的遮蔽和遗忘，而要求思想返回到一种非理性的根源中去。显然，像这样一种对古希腊的诠释模式在专业的西方古典学圈子看来是非常奇特的。因为，在根本上，西方古典学者分有一种共识，这就是，海德格尔对古希腊的诠释基本上是一种主观化的思考，它在根本上不能被看作一种专业研究，而只能看作是海德格尔自我思想的表达。从而，按照这样一种解释模式来研究古希腊哲学的中国学者面对的主要问题始终是，如何使自己的阐释同整个古希腊思想的文献传统相符合。

第二批学者进入西方古典学研究的道路则更为特殊。他们之中的主体是更晚成长起来的一批青年学者，他们开始接受高等教育一般是在 2000 年初期。而在这时，随着在中国思想界反现代性的思潮产生了更普遍的文化影响力，并且向着思想的更纵深的方向发展，取代海德格尔的哲学，施特劳斯的哲学在中国取得了流行。因为，如我们已经在前面特别说明过的，现代性和反现代性的思想斗争是特别复杂的，支持现代性的思想者身上有古代思想的烙印，而反现代性的思想者身上也有现代思想的印痕。从而，对于反现代性的思想者群体来说，就会出现这样特别复杂的情况。概括来说，有些反现代性的思想者在政治思想上是现代的，但是在文化思想上却可能是反现代的，例如卢梭。而有些反现代性的思想者可能仅仅反对启蒙及其理念（例如，理性、进步、科学，等等），但是并不反对所有现代观念（例如，自由、民主、个人，等等），例如伯林。在这之中会有更为彻底的反现代性思想者，这就是，他们不仅在文化上是反现代的，而且在政治上也是反现代的，同时，他们不仅反对现代的启蒙理念，而且彻底反对所有现代观念。施特劳斯就代表了这样一种彻底的反现代性。施特劳斯的思想上是近代以来德国反现代的思想传统的自然的和逻辑的延伸。他对本质上是自然主义的古典理性传统予以了高度的揶揄，把古代的自然目的论的世界体系看成是现代世界的历史与自然、科学与文化这一基本对立的根本解决，从而对深刻置身于这一矛盾之中的现代世界予以了彻底的否定。他在明确地意识并强调古今思想差异的同时，还赋予了古代思想以相较于现代思想的等级序列上的高级性。

这样，当一个中国学者接触到施特劳斯，他仿佛突然发现了另外一个古希腊，并且仿佛找到了解除困扰现代中国的民主、科学的魔咒的秘方。因为，他忽然发现，现在似乎有充分的理由说，不仅民主和科学这些现代思想和制度是西方的，而且还是“现代”“西方”的，

因此，它们在文化价值序列上便具有一种特别的低级性，而在此之外还存在着一种更高级的文化价值，这就是高贵的古代。

同时，这一思想传播过程的一个更为惊人的结果就是，在整个这个反现代性的思想过程中，经由施特劳斯这个特殊的路径，中国学者不仅通过借用西方的古代战胜了西方的现代，而且也由此为以中国的古代战胜由西方而来的现代性找到了最充足的理由。因为，古代性既然是一种高贵的文化，而中国文化由于迄今为止较之西方文化保存了更为完整的古代性，从而，就是一种相较于西方文化更为优越的文化。因此，我们无需再向西方学习，从上个世纪以来一直占据主导地位的中国向西方学习的过程可以结束了，我们现在可以在自己的高贵的古人那里重新获得文化的优越感。

这样，我们看到，在这批经由施特劳斯进入西方古典学研究领域的学者这里就发生了一个特别奇妙的现象，这就是，他们在很短的时间内进入到西方古典学的研究领域，主要是从政治思想的角度对古希腊哲学做了施特劳斯式的特殊解读，但是，还没有等这种解读方式成熟起来，并且产生足够丰硕的研究成果，他们已经迅疾地离开了西方古典学的研究领域，转而开始目前看来尚未停止的对中国古典的研究。而在这里堪称悖论的就是，他们要最为纯粹地来研究中国的古典，但实际上他们无论是在研究的方式上还是研究的术语上都完全是西方的。

因此，发生在当前中国西方古典学研究领域中的这一特殊现象说明，在中国当前的现代化进程中，由于现代性问题的特殊复杂性，由于现代的民主、科学对中国更深层次的社会结构和社会生活的冲击，所有这一切便形成了一种特殊的反现代性的反弹。从而，与现代化过程中的德国知识分子相类似，中国知识分子中的一部分便开始大讲中国传统文化的优越性。

在当前中国的西方古典学研究就具有这样的特殊的文化意义。它实质上是意识形态性质的，它还缺乏对无论是西方的传统还是中国的传统的深入的、科学的研究，而是建立在一种本质上是文化想象的修辞和叙事当中。但是，我们需要的不是这样或那样的西方古典学研究，而是一种站在现代性立场上对古代文化深入分析和批判的研究。我们不仅需要明确古今之别，而且还需要通过对古代性的深刻理解来加深我们对现代性自身的理解，同时，通过这样的研究来克服现代性本身的种种问题。这才是一种具有深刻现代意义的古典学研究。

#### 参考文献

- [1] 佩里·安德森：《从古代到封建主义的过渡》，上海人民出版社，2000年。
- [2] Nicolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China*, Volume I, Leiden: Brill, 2001.
- [3] [法]梅谦立：《明末清初的西哲东渐》，《西学东渐研究》第一辑，中山大学西学东渐文献馆主编，商务印书馆，2008年。
- [4] 张西平：《中国与西欧早期宗教和哲学交流史》，东方出版社，2001年。
- [5] 熊月之：《西学东渐与晚清社会》，上海人民出版社，1994年。
- [6] 黄见德：《西方哲学东渐史》（上），人民出版社，2006年。
- [7] 卢卡奇：《理性的毁灭》，山东人民出版社，1997年。

（责任编辑：鲁旭东）

## **Leaving Consequentialism Behind**

Allen W. Wood

This talk challenges the commonplace that there is a genuine theoretical choice to be made between “consequentialist” theories and “deontological” theories. At the same time, it argues that the basic insight behind deontology goes deeper than the basic insight behind consequentialism. Using Fichte’s ethical theory as an example, and arguing for agreement between it and Aristotle’s conception of praxis, all action, properly speaking, is held to be choiceworthy for its own sake, and that the evaluation of consequences must depend on the ends set by choiceworthy actions. Thus there should in the end be no divergence between the actions chosen on the basis of the right actions and those chosen on the basis of the best consequences. There may in some cases be heuristic advantages to one approach over the other, and there may also be errors of perspective to which each is liable. Consequentialism is left behind, not like discarded refuse but like the caboose of a train, which does just fine as long as it is being pulled and guided by a proper deontological engine.

## **A Posteriori Physicalism and Explanatory Gap: A Stretched Analysis of Brian Loar’s Phenomenal Concept Strategy**

Wang Xiaoyang

In the Philosophy of Mind, “physical knowledge is complete” is always an epistemological principle of physicalists. Recently, dualists try to attack this principle in virtue of a priori entailment thesis and explanatory gap. Physicalists’ defense is called phenomenal concept strategy, but different physicalists have different views of this strategy. In this essay, I will introduce Brian Loar’s phenomenal concept strategy (LPCS), which is an influential version in dispute between physicalists and dualists. And I will argue that LPCS can not only disarm of the dualists’ attack, but also break a new path for us which is called a posteriori physicalism.

## **The Rise of Classical Scholarship and Its Modern Meaning**

Nie Minli

This paper discusses the modern meaning of classical scholarship as a modern science on the ground of distinguishing between ancient scholarship and modern scholarship, and in this way gives a detailed analysis of establishment of classical scholarship in modern China and its significance. It especially emphasizes the particular complexity of classical scholarship as a modern science and that of its rise in China. That is to say, it has cultural idea of modernity, and at the same time has the cultural core of conservatism; it is against modern time by romantically modifying of ancient time, and tangles with nationalism of narrow local cultural perspective in the historical process of Chinese modernizing. This paper deeply analyses its internal cultural mechanism, in order to reveal the profound modern meaning of classical scholarship on the standpoint of antiquity and modernity.