

杜维明：超越启蒙心态

搜狐文化 2017年8月10日

启蒙心态（the enlightenment mentality）作为人类历史上最具活力和转化力的意识形态，是现代西方崛起的基础。实际上，作为现代特征的，人们关注的所有主要领域，比如科学技术、工业资本、市场经济、民主政治等等，都从启蒙心态中受惠或汲取养分。而且，我们追求的那些被视为属于现代意识的价值，比如自由、平等和人权等等，如果不是在结构上，就是在起源上，与启蒙心态密不可分。我们想当然地认为：通过工具理性，我们能够解决世界上的主要问题；进步，主要就经济而言，是人类整体的渴望和需求。

我们在启蒙心态中呆了这么久，以致我们假定它的总体思想推动力是合理的。不言而喻，现代人都同意激进的人类中心主义（anthropocentrism）。它造成现代人的心理倾向：人不仅是万物的尺度，还是经济繁荣、政治稳定、社会发展的惟一动力源。尽管启蒙心态对进步、理性和个人主义的信仰在现代西方学术界已经受到一些智者的挑战，但它仍然是激励全球知识精英和精神领袖的准则。很难相信，任何一个国际项目，包括生态科学中的，不同意以下这些观点：人类的生存条件是可以改善的，以理性的方式解决世界问题是众所渴望的，个人尊严应该得到尊重。启蒙运动唤醒了人类，使人类发现了转变全球的潜力，实现了人类渴望成为万物尺度，做万物主人的愿望。它一直是现代政治文化最具影响力的伦理论述。几十年来，它已经成为占统治地位的少数人和文化精英的毋庸置疑的假定，在发展中国家如此，在高度工业化国家也是如此。

对启蒙心态的公正理解，需要直率地讨论现代西方的黑暗面。那“解放了的普罗米修斯”（unbound Prometheus）象征着急剧发展的技术。它是人类智慧在工业革命早期获得的巨大成就。尽管受到浪漫主义运动的反对，遭到人文科学前辈的批评，启蒙心态在浮士德精神（一种本能地去开发、了解、征服、压制的精神）的鼓舞下，一直是现代西方的主导意识形态。如今在东亚，它正被拥戴为毋庸置疑的基本发展理论。

然而，对启蒙心态进行现实的评价，将揭示出现代西方与“理性时代”（the Age of Reason）的形象有很多不协调的方面。现代西方霸道的论述认为，进步必须诉诸不平等、理性、自私自利、个人贪心。美国人的梦想是，拥有汽车和房子，拿着可观的工资，享受独处的、言论的、宗教的和行动的自由。这对美国人的生活必需品意识尚有理可言，可是从全球视野把这种梦想看作现代必需品，推销到外地，它的低劣品质实在令人叹息。确实，越来越多的人认识到，它不过是一个梦想，相当多的美国人也有同感。生态危机和社群瓦解正在世界各地发生。对此深表关注的人，面临一个紧迫任务，即确保在现代西方占据领导地位的少数人和文化精英能积极参加精神联合行动，重新思考启蒙运动的遗产。鉴于启蒙心态给生命支持系统带来的始料未及的负面后果，我们不能不加批判地接受它的内在逻辑，然而我们又不能拒绝它在当前和未来与我们知识界自我定义（intellectual selfdefinition）的联系。我们面临的不是非此即彼的选择。脱离并独立于启蒙心态，建立一个彻底不同的新伦理或新价值观体系，既不现实也不真心。它要么是愤世嫉俗的，要么是吹毛求疵的。我们应该开发这样的精神资源，它可以帮助我们扩展启蒙运动的视野，深

化它的道德敏感。如果必要的话，还要创造性地改变它的天生束缚，充分发挥它作为一种世界观的潜力，改善人类整体的生存条件。

启蒙运动明显缺乏共同体思想，更不用说全球共同体的思想。能否认识到这一点是精神联合行动的关键。博爱为法国革命提倡的三种最重要的德行之一，其作用与共同体的思想相当。但是，博爱在现代西方经济、政治和社会思想中还没有得到足够的注意。情愿忍受不平等，信仰利己之心的拯救力量，极度认可激进的自我主义，已经极大地污染了进步、理性和个人主义的理想。越来越多的知识分子深切地感到，我们需要为“地球村”的建构制定一个全球计划，在支离破碎的现实世界与理想的人类整体之间指出可能的联系。这至少要求，用一种新的金科玉律，即“己所不欲，勿施于人”，替换自私自利的原则（不管其定义多么广泛）。这个金科玉律的肯定表达式为“己欲立而立人”。以反思者共有的、批判性的自觉意识为基础，形成一种包容性的共同体观，是一个伦理—宗教的目标，也是一个哲学的理想。

为了确保包容性的共同体观具有文化复合体的历史基础，有必要调动至少三种精神资源。

第一种包括现代西方的伦理—宗教传统，突出的有：希腊哲学，犹太教和基督教。它们促生了启蒙心态。这一确凿的事实迫使它们重新考虑自己与现代西方崛起的关系，为重新评估典型的西方价值观创造了一个新的公共领域。物质与精神、身与心、神圣与凡俗、人类与自然、造物主与造物，这些排斥性的二分法必须被超越。最高的价值观，比如地球的神圣，存有的连续性，人类与自然互惠互利的相互作用，天人感应要被容纳进来，并得到它们在哲学、宗教和神学中应有的显著地位。

第二种精神资源来自非西方的、轴心时代的文明，包括印度教、耆那教、东南亚佛教、东亚儒学和道家，以及伊斯兰教。从历史上考察，伊斯兰教对文艺复兴做出过贡献，应该被看作是现代西方的一个不可或缺的智慧传统。当前的做法，尤其是北美和西欧大众媒体的做法，把伊斯兰教看作彻底的异类。这是对历史的误解，也是对文化的麻木不仁。它事实上已严重地毁坏了现代西方的自身利益，以及它对自己的理解。伊斯兰教和这些非西方的伦理—宗教传统，在礼仪、世界观、风俗习惯、教育风格和人际关系模式等方面蕴藏着详尽而实用的资源。通过继承、选择北美和西欧式的启蒙心态，它们可以帮助拓展我们的生活方式。东亚工业国家在儒家文化影响下，已经发展起一种现代文明，在其中，对抗主义、个人主义、利己主义的成分较少。二战以来，市场经济与政府领导、民主政体与贤人政治、个人积极性与集体取向的共存，使这个地区在经济上、政治上成为全球最有活力的地区。儒家伦理对东亚崛起的显著贡献表明，印度教、耆那教、佛教、伊斯兰教模式的现代化极有可能出现。

第三种精神资源包括一些原初传统：美国土著人的、夏威夷人的、毛利人的，以及大量的部落本土宗教。对根的深刻体验是原初传统的一个特点。每一种本土宗教传统，都植根于一个具体的地方，代表着一种认识方法、一种思维模式、一种生活方式、一种态度和一种世界观。鉴于启蒙心态造成的始料未及的危害，现代心理定势能从本土宗教传统中获得显著的启示。本土民族意识到自己扎根在一个具体的地方，自然而然地对自己所处的环

境有着精细的了解。确实，他们的居住地与自然的界限很模糊。这种生存模式喻示着，实现人类世界与自然整体的息息相通和互惠互利，是必要而且值得的。我们从中可以学习到一种新的认识方法、一种新的思想模式、一种新的生活方式、一种新的态度、一种新的世界观。

本土生活方式的另一个同样显著的特点是，人们在日常人际交往中讲究礼仪。密切的亲属关系，丰富的人际交流，对周边自然和文化环境的精细理解，与祖先的心灵沟通，都以种族、性别、语言、地域和信仰为基础，显示着共同体的存在。原初联系是他们存在和活动的组成部分。休斯顿·史密斯将他们的特点归纳为：在动机上，他们展示的是参与而非控制；在认识论上，他们展示的是同情性的理解而非经验性的理解；在世界观上，他们展示的是崇尚超越而非主宰自然；在人类经验方面，他们展示的是满足感而非疏离感。当我们开始质问那些我们最为信仰的思考方式是否正确或合理时，本土观点可以给我们带来灵感。

当然，我并非建议大家“原初意识”产生任何浪漫的爱慕或怀旧的感伤。我想说明的是，作为启蒙心态的受益者和受害者，我们用所有这三种可获得的精神资源，丰富、转化、重建我们的公共遗产，以之表示我们对它的忠诚，从而树立起一种真正促进全球团结的意识。我们正着手从启蒙运动自己的核心中开发第四种精神资源。这样说可能并不过分。我们进行有训练的反思，共同行动而非单纯斗争。这是向宗教领袖和伦理教师所构想的“创造地带”迈进的第一步。女权主义者对传统的批评，对环境的关心，对宗教多元论的宣传，都明显地表现出这种新的团体自觉的批判意识。启蒙心态信仰理性、自由、平等、人权和正义。在不破坏也不放弃这些的情况下，超越启蒙心态，需要把现代性作为一个象征，把现代化作为一个过程，进行全面的重新考察。

现代性中的传统是个有意思的问题。它是我们重新考察现代性或现代化的基础。把传统和现代性看作是两种不能并立的生活形式，对它们做二元论的思考，将不得不让位于一种更细致的研究。这种研究探讨的是现代性与传统之间的绵延不断的相互作用。在这里，“现代性”是作为“合理化”（根据韦伯斯特的定义）的认识结果，“传统”则是作为“心灵的习惯”（从亚历克西斯·德·托克维尔借来的一个表达）。现代性中的传统并非只是被动放置到现代意识中的历史沉淀物。就功能而言，传统对现代性并非只是起着抑制作用。恰恰相反，它们既是束缚力，又是加强力，能在任何特定的社会勾画出现代性的特有轮廓。因此，当我们讨论现代化的进程时，把传统弃置为无用的残余范畴，这在思想上是幼稚的，在方法上是错误的。确实，现代化是一个极为不同的文化现象，而不是一个同质的、全面西化的过程。为了懂得这一点，我们有必要研究现代性中的传统。

塔尔科特·帕森斯认为，市场经济、民主政府和个人主义是现代性中不可分离的三个成分。他可能是对的。战后的时代看来已经开创了一个新世界，在其中，市场化、民主化和个人主义是新的地球村的显著特征。苏联东欧社会主义的崩溃给人这样的印象：是市场经济而非计划经济，是民主政府而非专制政府，是个人主义的生活方式而非集体主义的生活方式，代表着将来的潮流。“历史的终结”指的是这样一个人类发展阶段，在其中仅仅只有先进的发达社会起着支配作用。不管我们是否相信“历史的终结”，我们都必须清醒地意识

到，全球化的力量通过大量的网络，真真切切地把地球捆绑成一个对话共同体。其结果是：相隔不论多远，都不会阻碍电子交流；在地域上接近，并不必然有真正的接触；我们可能和数千里以外的同伴经常对话，然而常常与我们的邻居、同事和亲戚形同路人。

地球村不是真正的家，可是却真实地存在着。它的到来，无论如何不适合人类的繁荣。与儒家传统的“太和”理想相反，地球村展示的是：巨大的差距、严格的区分、森严的界限、可怕的混乱和彻底的歧视。世界被挤进一个互相联系的、生态的、金融的、商业的、贸易的、电子的系统。它从来没有在财富上、影响上、力量上产生如此大的差距。人们想象的、甚至期待的地球村的到来，远远不能成为人们欢庆的理由。

在世界历史上，富人与穷人、统治者与边缘人、讲话者与沉默者、入流者与圈外人、消息灵通者与消息闭塞者、联系广泛者与孤独寂寞者，它们之间的对比从来没有现在这样显著。从世界系统中获益的那些富有的、占统治地位的、有发言权的、入流的、消息灵通的、联系广泛的人，组成了无数跨国网络组织。在迈向统治宝座的过程中，他们把距离、伦理界限、文化多样性、宗教排外主义、国家主权都变得微不足道。另一方面，同一条街的居民在获取信息、思想、实体资源(比如钱)、非物质性商品(比如特权)的渠道上，有极大的差距。同一电子区的人认同的政治意识形态、社会风俗习惯、世界观可能存在尖锐的矛盾。他们也可能以不可比较的方式感受着人类存在的基本分类。个人、家庭、社会和国家之间存在的有与无的尖锐对比，从确凿的实证数据很容易就可看出。而且，大众媒体鼓吹炫耀性消费，极大地加剧了相对贫穷感。甚至在经济最发达的国家，比如北美、斯堪的那维亚国家和其他西欧国家，以及日本和亚洲四小龙，也弥漫着不满、焦虑和失望。

如果我们把注意力专门投向那些二战结束以来让世界改头换面的强流(科学、技术、交通、贸易、金融、娱乐、旅行、游览、移民、疾病)，我们很容易受到误导，以致错误地相信，世界变化如此巨大，新生的全球力量在毫不顾及我们继承的历史实际和文化实际的情况下，改造着人类的生存条件。人们在 20 世纪末对本世纪最有意义的反思之一是，认识到全球化并不意味着同质化，现代化在国内外既在强化也在弱化经济的、政治的、社会的、文化的和宗教的矛盾。原初联系(种族、语言、性别、地域、阶级和信仰)具有巨大的力量。

它在内形成防御性的文化认同，在外形成激进的宗教排外政策。它的出现使那些注重实际的全球思想家开发新的思想资源以理解这个时代的精神。国际主义者(包括一些最老练的世界局势分析家)通常把原初联系看作是宗教团体支持的，全球化必然进程的阻力，判定它们不会有持久发展的动力。这是幼稚而愚蠢的。我们在波斯尼亚、非洲、斯里兰卡和印度见到的不仅仅是反对全球一体化的“分裂”(fragmentization)。我们很清楚，美国的种族主义，加拿大的“语言问题”，三种主要的一神论宗教中的原教旨主义，都潜伏着爆炸的力量。我们必须学会理解，寻根是一个全球现象。

我们在全球正面临着两种相互抵触的力量，甚至是两种相互矛盾的力量：国际化(全球化)和本土化(社群化)。联合国是基于国际化的精神而成立的。它现在必须处理与根有关的问题(以上说的原初联系都属于根的问题)。科学、技术、大众传媒、贸易、旅游、金融、移民和疾病的全球化，正以前所未有的进度，进入一个前所未有的阶段。尽管

如此，本土或部落感情的广度和深度，不论是隐性的还是显性的，都不可能为启蒙运动的工具理性、个人自由、斤斤计较、物质进步和权利意识的价值观轻易改变。人们如果能在伦理上意识到，任何形式的修身、谈判、正义、同情、礼仪、责任意识、个人尊严、内在价值感都要合乎情理，那么，他们就能更好地理解人际关系的弹性力量和爆炸力量。

儒家认为，人不仅仅是理性的存在、政治的动物、工具使用者或语言的运用者。他们看来已经有意识地放弃了归约主义者的模式。他们用五个互相联系的观点给人下了定义：

1. 人类是感性的存在。他们不仅能在两个人和更多人之间形成内在的共鸣，也能与其它动物、植物、树木、山川、河流、直到自然整体，形成内在的共鸣。

2. 人类是社会的存在。作为孤独的个体，人类与地球王国上的其他成员相比是软弱的。但是，如果他们组织起社会，他们就拥有了内在的力量，不仅能活下来，还能繁荣昌盛。人类相互作用的各种网络结构展示的人际关系，对人类的生存和发展是必要的。我们的社会决定了我们的特征。

3. 人类是政治的存在。这句话的意义是，就等级、地位和权力而言，人的生物本性和社会命运对人际关系做出了区分。儒家虽然坚持这人造的界限是变动的，但是他们承认“差别”对实现社会的有机而非机械的团结具有重要意义。于是，在一个讲究仁义的社会里，社会的有机团结，既是公平原则的中心目标，也是公正实践的首要目的。

4. 人类是历史的存在。他们分享集体的记忆、文化的记忆、文化传统、风俗习惯和“心灵的习惯”。

5. 人类又是形而上的存在。他们的最高渴望，不是用人类中心主义的思想术语所能简单阐释的，但是能用他们对顺应天命的终极关注来描绘。

儒家的道是一种学习的道，即学习如何做人。在儒家精神里，学习如何做人就是把自己投入一个永不停止的、没有尽头的、创造性的自我转化过程。这既是一种人际活动，也是一种应天的对话。这包括四个不可分离的方面——自我、群体、自然和超宇宙的事物。学习的目的虽然总被看作是为了自我。但是，这里说的自我，决非一个孤立绝缘的个体，而是一个复杂的万物关系的中心点。它是一个动态的开放系统，不是一个静态的封闭结构。因此，自我与社会的感应，人类与自然的和谐，以及人类与天的不断沟通，是人类活动的最根本特征，具有至上的价值。

儒家把此时此地的、具体的、活生生的人作为出发点，去发展他们的哲学的人学（philosophical anthropology）。他们认识到人的生存条件是有其根源的。我们所说的内在于儒家思想中的原初联系（种族、性别、语言、地域、阶级和基本的精神取向）的深层意义，在于它们充分展示了文化的多元性（这不能与任何形式的恶性相对主义混淆）。儒家经常把自己的“道”理解为身心之学，或者是性命之学。他们有这样一种认识，即每个人命中注定是嵌于某一特定条件下的独一无二的人。但是，每一个人同时具有自我教育、自我发展和自我实现的内在可能。也就是说，命中注定嵌于某地，是我们生存条件中难免的结构性限制，尽管如此，我们仍被赋予无尽的可能，在学习做人的过程中转化自己。因

此，我们拥有内在的自由。这自由蕴藏在我们作为天人关系的中心的责任中，它创造了我们的价值。仅此一点就值得并需要尊重。

本杰明·施瓦茨在《古代中国的思想界》一书的结尾部分，讨论了《五经》的“精神”。他针对新儒学的中心问题指出：“最后，有关根的问题，要学孔子和孟子。他们已在人心里找到了根。只有人心才有能力‘诚意’，‘诚意’之后再扩展这种超越的能力，实现人类存在于社会结构中的道。从这个观点来看，《四书》的基本教义就在于此。在一个更深的层次上，《四书》还为这样一种信念提供了本体论的依据，相信个体面对道家 and 佛家神秘主义的不断挑战，具有超越的伦理能力。”

新儒家以心学为本体论的依据，在封建晚期的中国、现代以前的越南、李朝时期的朝鲜和德川时期的日本，帮助儒家知识分子在家之上国之下创造了一种文化空间。他们不离家园，却能积极参加集体活动，投身于地方的、地区的或国家的政治。这就是为什么他们并不只是调整自己以适应世界。马克斯·韦伯对儒家生活取向的整体评价漏掉了这一点。维持他们社会活力的精神资源，来源于他们管好自己的事情。这些事情包括修身、劝善、传道、知天命、尚友千古、仿效圣人、树立文化规范、改造作为道德共同体的世界。

当我们看到，一个新的世界秩序代替了由超级大国强加的排他的二分法（资本主义和社会主义），我们容易得出肤浅的概括——“历史的终结”，“文明的冲突”或“太平洋世纪”。但是，从长远角度来看，更加困难但也是更有希望、更有意义的工作是，研究如何学习做人的问题：我们是不是与其它万物分离的个体？我们每一个人是不是把自己当作万物关系的一个中心而活着？道德自知对个人成长必要吗？社会成员之间缺乏基本的责任感和义务感，这种社会能够繁荣持久吗？我们这个多元的社会是否应该精心培养共有的价值观，从而为人类的相互理解达成共识？这些才是真正的基本问题。

儒学的复兴有利于东亚的知识分子形成团体认同的自觉意识，这是非常必要的。我们正处于全球历史的起点，不是在目睹历史的终结。并且，从比较文化的视野来看，这个新起点必须被看作是文明对话的起点而非文明冲突的起点。我们认识到，在种族、语言、地域和宗教中存在着文明冲突的危险，这使得文明对话的必要性尤为紧迫。我们必须重视从伦理的、精神的尺度探讨人类的繁荣，寻找另一种可持续发展的模式。

超越由工具理性和个人利益造就的心理定势，在这点上，我们做得太晚了。随着传统社会的渐渐消失，我们目睹着一个通讯、网络、谈判、互相作用、彼此影响、共同合作的时代的到来。随着中国人、日本人、朝鲜人、越南人移居到世界上的其它地方，他们中的知识分子是否能在自我修养、家庭和谐、社会团结、仁义管理和全球和平这些儒学精神的鼓励下，清楚有效地表达责任伦理，将对全球事务具有深远的意义。

以个人尊严为基础，考虑到一系列的同心圆，即自我、家庭、群体、社会、国家、世界和宇宙，我们就能真正地洞察儒家对人类繁荣的理解。我们从探寻真正的个性开始。这种个性是一种开放的、创造性转化的个性。它的实现有赖于我们克服自私性和自我主义的能力。我们珍惜家庭和谐，为此我们必须超越裙带关系。我们拥护社会团结，但是要超越狭隘思想以实现团结的真正价值。我们如果克服了种族中心主义和文化沙文主义，就能在社会一体化中充实自己。我们忠于国家统一，但也应该超越激进的国家主义，这样才是真

正的爱国主义。人类繁荣鼓舞着我们，但我们必须努力摆脱人类中心主义的局限，因为人性最终的意义是天人和谐的（anthropocosmic）而非人类中心的（anthropocentric）。在马来亚大学组织的伊斯兰教与儒学对话的国际研讨会上（1995年3月），马来西亚副总理安瓦尔·易卜拉欣从休斯顿·史密斯的《世界宗教》中引了一段论述。这段论述很好地抓住了儒家自我超越的精神。“当一个人把关注中心从自己转向家庭，他就超越了自私性；从家庭转向社群，他就超越了裙带关系；从社群转向国家，他就超越了狭隘主义；再转向所有人类，他就超越了大国沙文主义。

我们甚至能够接着说，如果转向天人合一，他就超越了世俗人文主义。世俗人文主义是启蒙心态带有的一种明显的人类中心主义特征。确实，在天人和谐的精神中，我们发现自我与社群之间有感应，人类与自然之间有和谐，天人之间有相关性。

通过系统阐释新儒学中的心学蕴含的天人和谐观（anthropocosmic vision），王阳明简洁明了地批驳了人类中心主义（anthropocentrism）。他在《大学问》中开篇即说：“大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉……天人之能与天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是。其与天地万物而为一也，岂唯大人，虽小人之心，亦莫不然。彼顾小人之耳。是故见孺子之入井，而必有怵惕惻隐之心，是其仁与孺子而为一体也。孺子犹同类者也，见鸟兽之哀鸣殫觫而必有不忍之心焉，是其仁之与鸟兽而为一体也。鸟兽犹有知觉者也，见草木之摧折，而必有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也。草木犹有生意者也，见瓦石之毁坏，而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也。是其一体之仁也，虽小人之心，亦必有之，是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧者也。是故谓之明德。”对儒家而言，充分实现自己，还不足以成为有责任的执政者、有效率的社会工作者和有良心的政治公仆。一个人在社会的政治舞台上无论多么成功，如果不顾天，他的人性就无法充分展示。儒家的最高理想是“天人合一”，它不仅赋予人性以人类学的意义，而且赋予人性以宇宙论的意义。在《中庸》中，人性最真实的表明就是“与天地参”。

然而，天无言，道自身也不能使人伟大。这意味着，天虽然无所不在，无所不知，但它不是无所不能的。我们对天命的理解，要求我们充分赏识内在于我们心里的正义和原则。我们超越自我主义、裙带关系、狭隘思想、种族中心主义、大国沙文主义的能力，必须被用来超越人类中心主义。为了让我们配得上做天的伙伴，我们必须与那无言的天保持不断的联系。天的观照让我们内心的正义和原则熠熠闪光。不能超越自身的束缚，我们有望得到的充其量只是排外的、世俗的人文主义。这种主义宣称人是万物的尺度。与此相反，儒家的人文主义以天人和谐观为依据，“以天地万物为一体也”，具有包容性。分析到最后，自我实现就是最基本的转化，这个转化过程把家庭、群体、国家、世界和宇宙都包容进我们的感觉之中。

儒家天人和諧的世界觀具有不言而喻的生態學意義。但是，這些意義需要更仔細的闡明。一方面，儒家天人合一的思想具有豐富的哲學資源。另一方面，它還有無盡的倫理資源，可供發展更全面的環境倫理學。從古代開始，儒家就關注與自然保持和諧，接受自然的適當限度和範圍。這種關注表現在他們用大量的方式培養自己的美德。這些美德被認為

既是个人的又是宇宙的。他们的关注还包括用生物的形象来描绘修身的过程。在人与宇宙之间实现深层多样的对应，是儒家的一个主要目标。这是一个具有重要精神意义的观念，对救治当前的生态危机也有实际价值。

文章来源：原载 *Confucianism and Ecology*，哈佛大学出版社，1998 年
搜狐文化 https://www.sohu.com/a/163761110_281663