

①参见费正清《中国:传统与变革》,江苏人民出版社1995年版。

②参见柯文《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》,中华书局2002年版。

③《郭嵩焘日记》(三),湖南人民出版社1982年版,第439页。

④《李大钊文集》(上),人民出版社1984年版,第175页。

作者简介:张曙光,1956年生,北京师范大学价值与文化研究中心、哲学院教授。

近现代中国价值观念史的语用学之维^{*}

张再林

中国近现代既是一“三千年未有之大变局”(李鸿章语)的时代,又是一“各思以其道易天下”的时代。然而,撮其旨归,该时代虽其道各异、观念纷呈,其言其说却始终未越语用学而非语义学思想之维。美国著名学者陈汉生(Chad Hansen)说“中国思想集中于语用的研究。因此比较而言,中国思想较少关心语义上的真假,而较多地关心语用上的可接受性。”^①这一点,不仅对长于实用理性的千年的中国传统思想成立,亦是我们得以真正统领、把握近现代中国种种价值观念的不二之谛。下面我将从五个方面尝试对此作出分析。

“求用”而非“求真”

顾名思义,所谓“语用学”(pragmatics),即语言实用学。这不仅意味着如西语字面形式所表示的那样,实用主义(pragmatism)乃是其宗旨的应有之义,而且还意味着它强调人类自身工具的使用,而非强调对象内容的指示,与那种镜式的“语义学”观点迥然异趣。

无独有偶,“求用”而非“求真”也恰恰是近现代中国价值观念史的最主要特征之一。春江水暖鸭先知,要说明这一点,就不能不首先从堪称近现代中国价值观念变革最早的先知先觉者顾、黄、王的思想谈起。

我们之所以把顾、黄、王的思想视作是近现代中国价值观念变革的最初的先驱,不仅在于他们和鸦片战争以来的中国有着庶几同之的历史境遇,不仅在于他们都切身体验到以“空空穷理”为旨的“理学”思潮大行其道为我们民族所带来的深重危机,更重要的还在于,他们都一改“百无一用”的陋儒的积习,从“袖手谈心性”之道转向对“经世致用”之道的皈依。由此就有了顾炎武视探索“国家治乱之源,生民根本之计”(《亭林轶文辑补·与黄太冲书》)为当务之急,以及“天下兴亡,匹夫有责”的振聋发聩的呼吁;就有了黄宗羲高扬阳明学“学贵履践”和继承东林党“事事关心”的余绪,并为我们留下了批判“君权至上”的《明夷待访录》这一中国思想史上划时代的政治巨著;就有了王夫之对理学“孤扼一心以绌群用”(《尚书引义·毕命》)的对唯心主义的力辟,而他的“天下唯器”思想以对“工具主义”的空前力举,把一种中国式的“实用主义”推向了极致之地。

如果说顾、黄、王的思想仅仅是为近现代中国的“求用”而非“求真”的价值取向埋下深掩的伏笔的话,那么,迨至我们民族危机愈演愈烈的近现代时期,这种价值取向则一跃成为公认的时代主题。以洋务派力倡的“中学为体,西学为用”命题为例,表面上看,命题似乎强调的是中学之“体”,

* 本文系国家社科基金重大项目“近现代中国价值观念史”(项目编号:18ZDA020)的阶段性成果。

然事实上西学之“用”才真正是论者心之所系。官方人物的价值取向尚且如此,学界的价值取向更是可想而知。在这方面,美国实用主义代表杜威1919年访华是重要标志。在“五四运动”爆发的前四天,杜威应邀来华讲学,足迹遍布十余省市,历时长达两年有余,演讲场次竟有两百余次。期间,无论是听众反应之热烈,还是报界、出版界传播之积极,都创下了外国任何学者难以企及的记录,以致梁启超甚至宣称杜氏讲学的轰动效应堪与千年前鸠摩罗什东土传教相媲美。

伴随着这种“求用”价值取向崛起的,是第一代现代新儒家为中国传统哲学的重新奠基,是在这一奠基中,哲学重心从“体”向“用”的战略性转移。故现代新儒家首创者熊十力竭诚服膺的是船山的“器用”哲学,并且他认为在宋儒那里,“致用之道,终有所未宏”,而他自身哲学与宋明理学最大区别除了强调哲学“健动之力”外,就是对哲学“致用之道”的大力提撕,由是导致了他对所谓“由用知体”“即用显体”的无上标举。因此,尽管他冠之己说以“新唯识论”之名,然而就其更多地强调“致用”而非“致真”而言,实与佛学的唯识之旨相去不可以道里计。无怪乎他的《新唯识论》一出,其佛学尊师欧阳竟无痛加针砭,留下了“灭弃圣言,唯子真为尤”之批语,更不用说其他众多佛教徒对其说的群起而攻之和铺天盖地的非议。

强调“求用”必然也就意味着必须直面我们的现实问题。故新文化运动先驱胡适从实用主义立场出发,提出所谓“多研究些问题,少谈些主义”。主张我们应更多地致力于现实具体问题的解决,这一观点不足为奇,因为它恰恰乘弊而起地反映了时代之所需。即使当时的马克思主义者(如李大钊)以社会共同理想和向心力为由力挺“主义”,也并不意味着他们顾此失彼地忽视了“问题”相反,在“问题意识”上,他们甚至比胡适有过之而无不及。例如,毛泽东就明确反对党内那种“抽象的无目的地去研究马克思列宁主义的理论”的思想倾向,那种“言必称希腊”而“对中国问题反而无兴趣”的学习风气,要求力诫“对牛弹琴”“下笔千言,离题万里”的“概念游戏”(《反对党八股》),“应确立以研究中国革命实际问题为

中心”(《改造我们的学习》),应“有的放矢”而非“无的放矢”,应“实事求是”地投身于实际问题的调查研究。这一点,无疑是毛泽东思想有别于教条式的马克思主义的最主要的特征之一。

从语境出发

一旦语用学从“求用”走向现实问题之解决,那么必然意味着语言使用者正置身于现实问题得以产生的特定的处境之中,必然意味着我们应“因境设语”地从一定的语境出发,而非像语文学那样,在完全理想的概念世界里严格恪守一成不变之法。

不难看出,从语境出发恰恰是近现代中国价值观念产生变革的不二依据,舍此我们就难以理解为什么该变革乃中国思想史上至为颠覆性的一场变化。为此,我们需要再次回到“救亡压倒启蒙”这一近现代中国价值观念史的时代主题。彼时,国家的救亡图存之所以压倒了一个人的启蒙和教化,在于该时代列强的虎视以及接踵而来的日寇入侵,使中华民族的存在置于创巨痛深、危若累卵这一前所未有的危机中,也正值此历史境遇,才使民族的志士仁人无不“识时务者为俊杰”地以共赴国难为当务之急。职是之故,我们就不难理解为什么当时持“教育救国论”的严复劝孙中山兴办教育时,中山先生却以“俟河之清,人寿几何”之答而婉拒。职是之故,我们就不难理解为什么近现代中国虽有各种主义的兴起,却并不妨碍它们以“中国向何处去”为主题。在中国马克思主义者那里,该主题导致了所谓推翻“三座大山”(帝国主义、封建主义、官僚资本主义)纲领的推出;在自由主义者胡适那里,该主题导致了以所谓解决“五鬼闹中华”(五鬼即贫穷、疾病、愚昧、贪污和扰乱)为出路;在三民主义创始人孙中山那里,该主题则导致了以所谓排满反帝、反专制创共和、平均地权和节制资本为先警。故无论是中国马克思主义,中国自由主义,还是中国三民主义,其价值观念都体现了从我们时代特有的历史境域出发对中国问题的一种解读。同时,我们也就不难理解为什么在近现代,西方思潮一俟进入中国就对本土思潮呈碾压之势,原因恰恰在于,包

括马克思主义在内的西方近现代文明不仅以其“坚船利炮”而见长,而且在如何“经邦济国”的理论和实践上也有着巨大的优势。

从语境出发也体现在近现代中国种种具体的思潮创新变革上。就康有为所代表的维新思潮而言,它使作为“三纲说”教父的不无保守的孔子与时俱进地一跃成为激进改革的孔子,使宋明“心性论”鼻祖的内圣型的孔子一跃成为外王型的“救世主”的孔子;就以孙中山为代表的共和思潮而言,它使旧式的三民主义因时制宜地实现了向“联俄、联共、扶助农工”的新式三民主义的转移;就毛泽东为代表的工农革命思潮而言,它使“在延安学了,到富县就不能应用”的教条主义的马克思主义,最终走向了“到什么山上唱什么歌”“看菜吃饭,量体裁衣”的中国化的马克思主义。同理,“文学改良”的代表胡适之所以不久就转而诉诸“整理国故”,与其说体现了他思想的左右摇摆,不如说再次体现了近现代中国那种对症下药、因病开方的语用学思潮。因此,近现代中国思潮并非像西方近代启蒙主义那样是“论理学”的,而是地地道道的“治疗学”的。惟其如此,才使各种思潮都如此与时消长地学无定守、变化无常,以至于维特根斯坦的“上楼撤梯子”的主张在这里找到了最好的市场。也因为如此,各种思潮虽各持己见互不相让,却没有由此与冥顽不化的“原教旨主义”结为同响。如现代新儒家最终走向了杜维明所主张的“文明对话”,中国式马克思主义的“摸着石头过河”的试错精神使自己从封闭通向永远的开放,并从中使经典马克思主义的批判精神在今天得以重新弘扬。

无疑,这种从语境出发的语用学思想也理应成为我们今天评价近现代中国价值观念史的不易之方。例如,对“五四”新文化运动的评价,我们既要看到其对中国传统文化过激否定之以偏概全,又不能无视其特定时代条件(如孔子的儒家业已沦为政治专制的左右袒)所决定的这种否定之必然。当然,反之亦然。对今天“五四”新文化运动的批判反思思潮异军突起同样也应作如是观,它同样是一种“时会使然”。对于历史事件的评价如此,对于历史人物的评价也不例外。例如,

对梁启超“多变”的评价,无论是政治上的维新一共和一保皇一拥袁一反袁,还是学术上的从反传统到回归传统,都使梁启超在中国近现代史上以“多变”而闻名,那么,我们到底应该如何解释这种“多变”?正确的回答似乎是,我们与其将之归咎于所谓性格不沉稳、思想欠深刻这些个人的特性,不如以一种“知人论世”的方式,把它视为是其所处时代的反映。正是近现代中国这一从超稳定系统走向非稳定系统的“多变”时代,造就了梁启超这一“多变”的人。这也同时说明了,为什么在近现代中国这一时期,除了梁启超之外,康有为、严复、章太炎、孙中山这些时代的引领者们无一例外地以“多变”而著称。

知行合一

除了主张从语境出发外,语用学之区别语义学还表现为它对语言所固有的行动宗旨的强调。故奥斯汀称“说话就是做事”,并且他把语言行为区分为语义性的“以言表意的行为”(locutionary act)与语用性的“以言行事的行为”(illocutionary act),认为每一种真正的言语行为都是二者兼而有之。较之奥斯汀,塞尔走得更远。他甚至完全否认在二者之间作这样的区分,从一种“意义一意旨”的一元整体论思想出发,他最终断言,任何以言表意行为都是以言行事行为。

显然,这种“以言表意”与“以言行事”的统一,也即认识与实践的统一。实际上,这种认识与实践的统一,不仅为主张实践第一的马克思认识论、为主张有机体与环境互动的今天的涉身认识论所高标特定,亦是中国哲学之所以为中国哲学的核心命题。它使孔子宣称“我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也”(《史记·太史公自序》);它使中国“后理学”时期骤然兴起“身实习之,身实行之”(颜元语)的“实学”思潮;它不仅使陈汉生断定从墨子到毛泽东,几乎所有的中国思想家对言说的理解都不是为了诉诸认识而是诉诸实践,也让一部近现代价值观念史成为“知行合一”思想的鲜活注脚。

这种“知行合一”表现在近现代思想家身上,则使他们无不从“坐而论道”径直走向“立身行

道”。从“我自横刀向天笑”的谭嗣同,到“难酬蹈海亦英雄”的陈天华,从“革命军中马前卒”的邹容到“临命须参手”的章太炎,从“不惜千金买宝刀”的秋瑾到“我以我血荐轩辕”的鲁迅,从创立共和的孙中山到走向井冈山的毛泽东,都是人中之雄。在他们身上,我们不仅可以看到“言必信,行必果”的中国古士之遗风,还可一睹法国近代启蒙者所特有的那种“思想家+斗士”的身影。

这种“知行合一”表现在近现代价值观念上,则使这种观念不是一种“反映式观念”,而为一种“参与式观念”,而这种“参与式观念”带给近现代中国历史的,不是“观念先行”,而是“观念”与“行为”间的互根互动,以及在这种互根互动中所产生的一种不断试错、调适的动态的运动过程。这一方面决定了中国近现代史以革命频仍、风云变幻而著称,另一方面又决定了中国近现代的各大思潮无一不和相应的社会实践运动齐驱而并行。

故在中国三民主义思潮那里,我们看到有辛亥革命运动、北伐运动;在中国自由主义思潮那里,我们看到始自“五四”的“全盘西化”运动、抗战胜利后的舆论干政、组党参政运动;在中国马克思主义思潮那里,我们看到早期新民主主义运动、中期社会主义改造运动、今天中国特色社会主义运动;在中国复古主义思潮那里,我们看到梁漱溟所发起的“乡村建设”运动,台湾的“文化复兴”运动以及中国大陆的“国学热”运动。凡此种种皆表明,百年中国历史既是一部观念变革史,又是一部社会实践变革史。而这种观念变革与实践变革走着同一条道路,用王夫之的表述即“理”“事”互为表里,用章学诚的表述即“六经皆史”,古今一揆,这实际上就把我们引向了“民族主体性意识的自觉”这一近现代价值观念史的主题。

民族主体性意识的自觉

如果说语义学更多地体现了“因它而思”的话,那么语用学则更多地体现了“为我所用”。进而,如果说语义学的“因它而思”更多地导向了客观性意识彰显的话,那么语用学的“为我所用”则更多地使主体性意识得以真正地弘扬。因此,一旦我们把近现代中国价值观念史纳入语用学之

维,就会发现,一部近现代中国价值观念史与其说是一部我们民族主体性意识的式微史,不如说与之相反,它恰恰是一部我们民族主体性意识的自觉史。

固然,从表面上看,列强的坚船利炮,众多割地赔款条约的签订,官场的腐败无能,百姓的民不聊生,再加上各种外来思潮的乘势大举入侵,在使中华民族尊严丧失殆尽的同时,也使我们长期引以为自豪的中华文化跌入前所未有的危机之中。然而,“生于忧患,死于安乐”,也正是这种前所未有的危机成为调动我们民族文化复兴的巨大动因,使我们民族文化的自我意识也即主体性意识得以空前的觉醒。这种觉醒可从两个方面加以说明。

一是就外来思潮而言,中国近现代以一种“拿来主义”的方式吸收了新鲜的营养,为我们民族文化丰富自我提供了千载难逢之机。从洋务运动的“师夷长技以制夷”到“五四”新文化运动对“德先生”“赛先生”的顶礼,再到20世纪80年代“改革开放”大潮的兴起,无不是其显例。这种“洋为中用”不仅不与民族主体性相抵牾,反而以其“有容乃大”而成为民族主体性彰显的应有之义。其情形恰如当年“拿来”外来佛学而致迎来宋明新儒学这又一中华文化之“黄金期”。

二是就本土思潮而言,中国近现代以一种“六经注我”的方式,为我们民族文化反求诸己以重构自我提供前所未有的动力。在这方面,人们不仅看到了泥古的孔子为康有为注释了君主立宪、维新改良之道,博爱的墨子为梁启超注释了社会主义的“任公”之道,朴实的颜、李为胡适注释了不无时髦的实用、实验之道,还看到了阳明为牟宗三注释了康德道德形上学之道,从而标志着并非惟有西方文化独领世界文化的风骚,甚至那种最具普适性与终极性的哲学真理亦为“中国制造”。

因此,一部近现代中国的文化史,既是一部对外来文化的借鉴史,又是一部通过借鉴对自身传统文化“反观自照”的历史,是一部在这种“反观自照”中对自身传统文化的无限潜能、丰富活力的积极发掘的历史。经此,人们发现,中国传统文化中既包含着保守主义所恪守的“价值理性”,又

一如《易传》的“利用安身”、荀子的“善假物”、王夫之的“天下唯器”所告诉的那样,包含着自由主义所倡导的“工具理性”;既包含着保守主义所独钟的儒家的“亲亲”,又一如《礼运》的“大同”、黄宗羲的“定天下是非于学校”所告诉的那样,包含着社会主义所看重的“公道”;既包含着保皇党人所鼓吹的“君主之尊”,又一如孟子的“民贵君轻”、黄宗羲的“君主为天下之大害”所告诉的那样,包含着三民主义所坚奉的“以民为本”;既包含着保守主义所固执的“天不变,道亦不变”,又一如《易传》的“生生”、《尚书》的“日新”、王夫之的“世愈降,物愈备”所告诉的那样,包含着社会达尔文主义所力主的历史的进化论、进步论。这种兼容并蓄、无所不包,不仅使“愈民族的也就愈世界的”命题得到最好的印证,同时也进一步证实了近现代中国文化变革实出自其文化的内源性而非外源性。我们看到,也正是从这种内源性出发,有学者甚至提出,归根结底,不是时髦的外来思潮,而是本土古老的“宗周仇秦”思想才是近现代中国人走向民主共和的真正动因,言外之意是,对该思想的回归才是近现代中国之真正“启蒙”。

在对话中走向人类无限交往共同体

语用学作为语言的有效的使用,既指向了语言的“为我所用”,同时又指向语言人际间成功的交流。如果说前者更多体现了合目的的主体性的话,那么后者则更多体现了旨在对话、交流的主体间性。故正是从后者出发,才有禅宗的“汝问我答,即是方便”(《五灯会元》卷八,“清泉守清禅师”)这一方便说法,也才有了维特根斯坦对那种“我的右手给我的左手以钱”的匪夷所思的“私人语言”的大力鞭撻。同时,如果说从古代的对话的语用学中,诞生出“三代礼乐,尽在是矣”(程伊川语)的禅宗的开放性的精神团契的话,那么,从现代的对话的语用学中,则使一种哈贝马斯、阿佩尔所谓“人类无限交往共同体”成为可能。而这种“无限交往的共同体”与其说是一种以“自我”为基本单元的原子式的集合体,不如说是一种消解“自我”的“和子式”的共同体。在该共同体里,它是以儒家的“和而不同”、费孝通的“各美其美,

美美与共”为依据、为原理的。

既然中华民族是以语用学为其语言范型,那么,这意味着其文化必然难脱“对话”的宿命。从战国时赵武灵王的“胡服骑射”所掀起的胡汉文化交流,到春秋战国时各种价值观念的“百家争鸣”均可视为这种文化对话的最早的先导。而古老的《周易》所谓的两两相交的“交道”,以及儒家所谓的消解我执的“仁学”的推出,则恰恰是这种文化对话的哲学写照。然而,当历史降至晚清之际,中国文化早已今非昔比,伴随着“协和万邦”让位于“万国来朝”的,是“独白”的话语取代了“对话”的话语。其结果不仅是“大墙内的国度”在“闭关锁国”下的日趋封闭,还有文化专制主义在满清之季被推向了前所未有之极致。故谭嗣同“新仁学”的推出之所以具有振聋发聩的时代意义,恰恰在于它以“中外通”“上下通”“男女通”“人我通”这一无之不通为“仁”的“第一义”,从而使他的理论既可视作为对满清愈远愈远的“独白”话语的当头棒喝和反戈一击,又可视作为对中国传统的“对话”思想的忠实继承和新历史条件下的重焕生机。

一种历史的物极必反决定了对话精神亦是统领近现代中国价值观念思潮的重要精神之一。以至于我们可以说,在一定意义上,一部近现代中国价值观念史,实际上就是一部中国的价值观念的对话史。

从总体上看,无论是满清中国从闭关锁国走向开放国门,还是新时期中国从“自力更生”走向“对外开放”,都既是一种与外来经济政治的交往活动,又是一种与外来文化思潮的对话过程。从具体上看,这种对话还体现在近现代中国的各种思潮之间。尽管近现代中国各种思潮之间不乏激烈的对抗、尖锐的冲突,但这并不妨碍它们以一种所谓的“张力式的对话”来相互借鉴和取长补短,而日渐深入人心的所谓“洋为中用”“古为今用”原则的确立正是其集中体现。

在这方面,我们看到有清廷内部洋务派与守旧派之间举步维艰的对话,有洋务派与维新派之间暗通心曲的对话,以及经历这些对话,一种“法苟善,虽蛮貊吾师之”(冯桂芬语)的思想的推出,

和“中体西用”中“中体”与“西用”的界限的不断淡化。在这方面,我们还看到太平天国运动基督教与中国文化之间的对话,其结果是一种集上帝与天道、平等与大同为一体的“拜上帝教”的产生,以及由于这种中西合璧远离了儒家的道统,导致了太平天国其教与其政一样,最终胎死腹中。此外,在这方面,我们还看到有稍后的三民主义和中国儒家传统之间的对话,三民主义与马列主义的对话;中国马克思主义与中国种种传统思想的对话,中国马克思主义与苏联马克思主义的对话,乃至早期中国马克思主义与无政府主义、民主改良主义、空想社会主义、杜威实验主义的对话,其结果是三民主义与中国马克思主义在中国近现代思潮中的脱颖而出和双雄并立。而在这些对话中,尤值得关注的是中西文化之间的对话,它包括上世纪20年代“学衡派”内部“国粹”与“新知”之间的对话,“科玄论战”中的“科学”与“玄学”的对话,以及改革开放时期“中、西、马”的对话。显而易见,这种对话的重要意义与其说是在“新学”与“旧学”间的一决雌雄,不如说它以一种古今“视域交融”的方式,使我们民族思想文化一如开合成变的生命系统,永远葆有其自身自我代谢、自我更新的动力和机能。

同时,正如言说中的开放性的对话使一种“人类无限交往共同体”成为可能那样,一部作为对话史的近现代中国价值观念史,亦体现为一部中华民族走向“人类无限交往共同体”的历史。这一点,可见之于戊戌变法中康、梁对天下“大同”的诉诸,可见之于辛亥革命时期孙中山对“世界潮流”的“顺昌逆亡”的呼吁,可见之于中国共产党人对以“解放全人类”为己任的“国际共运”的积极参与。然而,真正将之推向极致的,当数“全球化”大潮在今天中国大地燎原般的兴起。尤其是全球化使中华民族从“由人化”转向“我化人”,从跟随者转向引领人时,你不能不由衷地认可国人这种共同体意识是多么地心向往之、大势所趋。从对外经贸活动的急剧发展,到海外留学人数几何指数的攀升,从遍及世界各地的中国游客,到一波又一波的海外中国移民,都无一不可看

作是这种共同体意识大放异彩的见证。

如果说全球化以其资本逻辑的统治尚为共同体的交往留下非对称交往的阴影的话,那么,与今天全球化携手并行的国际互联网的流行则有可能为这种非对称交往敲响丧钟。同时,如果说这种互联网中的智能性网络、商务性网络以其“工具理性”性质尚使理想的交往大打折扣的话,那么,其中以QQ、微信、微博为平台的社交性网络则以其纯粹的“交往理性”使理想的交往大行其道,实现真正的畅通。在这里,一个一文不名的人可以一夜之间成为大红大紫的网红;在这里,一个毫无权势背景的人可让举世之人成为他忠实的听众;在这里,一切独白式的“权力话语”都会顿然消失得无影无踪;在这里,一种“无目的的合目的性”决定了人们所做的一切都仅仅是为了说和听的“交往本身”;在这里,不仅古人的“知己之求”开始重焕青春,而且时尚的“理解万岁”业已成为时代的最强音。无独有偶的是,恰恰是在这一社交性网络领域,无论是在网民的人数上还是在网络交往的社会效应上,中国都在当今世界上一骑绝尘,当仁不让于任何其他国家。以至于职是之故,才使今日中国当之无愧地以“网络大国”的称号傲睨群雄。

从闭耳塞听的自闭者,到言路通达的互联网世界达人,从穷乡僻壤间“老死不相往来”,到全球化、互联网大潮中人类共同体的无限交往,这也许百年间中华民族最富戏剧性的变化。然而,这种变化实际上又是非戏剧性的,因为就人类历史乃有限交往走向无限交往而言,它恰恰和整个人类历史的发展变化是同拍的。换言之,中国近现代史是人类历史的缩影,人类历史乃中国近现代史的放大。所不同的,仅仅是那种中华民族特有的一旦落后就奋起直追的惊人步伐。

①[美]陈汉生《中国古代的语言和逻辑》,周云之等译,社会科学文献出版社1998年版,第74页。

作者简介:张再林,1951年生,西安电子科技大学特聘教授、华山学者。