

论当代中国学术话语体系的自主建构

吴 晓 明

近年来,“中国学术话语体系的当代建构”已作为一项重要的学术议题而受到愈来愈广泛的关注。在人文学术和社会科学的几乎每一个领域,这一议题都以多重方式表现出来,并实际上引发了一系列颇为激烈的学术争论。虽说这样的争论还主要围绕着一些具体而专门的学科内容来展开,但有关当代中国学术话语体系的议题本身却正在逐渐显示出某种更加深刻的东西。因此,有待进一步思索和追究的问题是:这一议题的实际生成和展开究竟意味着什么?应当在怎样的视域中揭示其本质并引申出进一步的结论?该议题在其本质定向中将提出何种思想任务?我们试图依循这样一些问题,来使“中国学术话语体系的当代建构”在哲学上得到更加深入的探讨。

一

关于中国学术话语体系之当代建构的讨论和争论,将会以一种独特的方式在当今中国的学术发展史上产生重要影响并具有深远意义。因为虽众说纷纭,但这一议题本身的探索过程却意味着开启出一种积极的自觉,即对于自身学术话语体系的反省性的自觉。这种自觉实际上具有双重取向:它一方面是批评性的,即要求批评性地检讨当今中国人文—社会科学的学术话语;另一方面则是建设性的,它要求建设性地引领当代中国学术话语体系的重新建构。由此二途所显现出来的更加重要的事情在于:当今中国的人文学术和社会科学研究正试图逐渐摆脱它对于外来学术的“学徒状态”,并从而提出其本己的“自律性”要求。这里所谓的自律性要求,用柯林伍德的话来说,意味着批判地脱离自身以外的权威,意味着它是“自我—授权的”。^①

因此,这里所要讨论的决不仅仅是束缚于狭义的语文学或术语学中的那些问题,尽管这样的问题也是存在的,并同样可以在所谓学术话语体系的视域中来加以探讨。真正意义上的学术话语问题从来不是(也不可能是)一个仅仅表面的、纯粹形式的议题,它具有“实体性”的内容,并总是最经常地与某种“学徒状态”的脱离和特定的自律性要求相吻合、相表里的。在近代思想史上经常可以看到这样的情形。例如,我们可以说,中世纪哲学的话语体系是以外在性和权威来定向的(哲学神学或经院哲学),而自笛卡尔以来的近代哲学的话语体系,则是以“我思”(cogito)这样一种内在性本身来定向的,亦即是以自我意识(“从自身出发的思维”)来定向的。这里所发生的哲学话语体系的改弦更张,意味着哲学思想的一个根本性的变革,意味着哲学摆脱了它对哲学神学的依傍而使理性的思维取回了它的完全的自律性。所以黑格尔不仅称笛卡尔是近代哲学的真正创始人,是“一个彻底从头做起、带头重建哲学的基础的英雄人物”;而且说,“从笛卡儿(即笛卡尔——译者注)起,我们踏进了一种独立的哲学。这种哲学明白:

^① 参见柯林伍德:《历史的观念》,何兆武、张文杰译,北京:中国社会科学出版社,1986年,第268—269页。

它自己是独立地从理性而来的，自我意识是真理的主要环节”。^① 在同样的意义上，海德格尔把“我思”把握为近代形而上学的“基本建制”。这就是说，作为自我意识的“我思”构成新哲学之话语体系的真正本质与核心，亦即近代西方哲学全部话语围绕着旋转的那个枢轴。

在某种有差别的层面上，可以看到类似的情形。17世纪形而上学的论证话语是取自数学—几何学的形式，换言之，它是通过模仿数学—几何学来制订话语体系并从而论证自身的：笛卡尔和斯宾诺莎是如此，莱布尼茨和沃尔夫也是如此。“然而自康德以后，数学的形式已不再出现在哲学之中了。他在《纯粹理性批判》中对数学的形式毫不留情地宣判了死刑。”^② 这里的哲学话语问题显然并不仅仅牵涉到表面的形式，因为康德正是在解除这种话语桎梏的同时摧毁了整个独断论形而上学的大厦，并从而使哲学方法及其话语体系脱离了对数学—几何学的模仿而获得了它的自律性。^③ 同样，在19世纪末20世纪初，我们可以观察到一场历史哲学—史学理论的巨大运动，这一运动是与文德尔班、李凯尔特、狄尔泰、席美尔以及克罗齐等人的名字相联系的；它要求对“历史科学”（或“文化科学”（Kulturwissenschaft）、“精神科学”（Geisteswissenschaft）等）的整个话语体系进行根本的变革，而这一变革的实质在于：使历史科学摆脱它对于自然科学的“学徒状态”，从而成为自律的、自我授权的学术体系。“历史思想是不受自然科学的统治的，并且是一种自律的科学”；柯林伍德甚至把此一转变称之为“史学理论中的哥白尼式的革命”。^④

也许有人会问，“中国学术话语体系的当代建构”这一议题究竟在何种意义上能够与上述那些话语体系的重大的变革相比拟呢？如果说，我们的问题仅只牵扯到语文学上的表面修辞，或术语学上无关紧要的斟酌取舍，那么，确实没有必要在这里小题大作并且无类比附了。然而，当今中国的人文学术和社会科学在其快速的扩展进程中，却正在遭遇到学术话语上的真正困难——这种困难并不是个别的或偶然的，毋宁说，它们是整体性的并且是关乎本质的。这意味着，如此这般地形成的学术话语问题是具有真正“实体性”内容的；所以，除非这样的内容本身能够相应地得到深入追究，否则，所谓学术话语体系的问题就将始终是徒有其表的和无关紧要的。

因此，重要之点恰恰在于辨明我们的议题是从何种实体性内容发源的。较为便捷的方式是从某种实际存在的困难中来探寻话语问题的现实根据。举例来说，我们现在能够很清楚地意识到西医学和传统中医学之间彼此对话的高度困难，因为——就其一点而言——两者所谓的心、肝、脾、胃、肾等所意指者根本不同，它们是在全然相异的话语体系中被言说、被领会，并从而被规定的。与此相类似，当有的学者把中国传统哲学的“天”定义为“超越的、形而上学的实体”时，这样的定义也开始变得非常可疑了；因为除非中国传统哲学同样依循于范畴论性质的理智劈分，并从而依循所谓超越和内在、形而上学和形而下学、实体和属性等等二元对立的话语体系，否则，上述的定义就是根本不可能的。在这里出现的是全然相异的话语体系，这样的差异当然可以被简单地归结为根本不同的思想体系。然而由此还可以进一步追问的是：如此这般的话语体系的差别缘何以一种如此引人注目的方式来同我们照面？它们是依何种定向被我们领会到并从而展开其意义领域的？

下面的例证或许具有进一步的提示作用。众所周知，作为西方现代世界之本质根据的一个

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1978年，第59页；并参见第59—60、63—66页。

② 海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，海安译，北京：商务印书馆，1974年，第105页。

③ 参见康德：《纯粹理性批判》，蓝公武译，北京：商务印书馆，1960年，第498—512页。

④ 参见柯林伍德：《历史的观念》，第360—361、268—269页。

基本前提是所谓“原子个人”，这样的个人是以抽象化的“人格”或“人格性”(personality)为基准的，并且从文化上来说是一千多年基督教教化的产物，正像这种抽象人格最终取得了其近代的形式并表现为伦理—宗法社会的实际解体一样。如果我们的人文学术和社会科学依照此例便不假思索地来谈论当今中国的“个人”，并把它当作研究的自然前提，而不是使之进入到真正的批判性分析之中，那么，这样的“个人”——它被附会于近代西方的“自我意识”，并与康德意义上的“法权主体”和“道德主体”没有分别——似乎就被理所当然地设定为出发了。不难发现，这样的出发点在我们的学术话语中是极其普遍地被滥用的——或者公开、或者隐蔽，但更经常地是在完全无意识的情形下被滥用的。然而，我们能够指望这样的“个人”由于一个漫不经心的用词就奇迹般地降临到中国吗？我们能够指望在完全未经澄清前提的脆弱基础上来建造人文—社会科学研究之庞大建筑吗？由此可见，如果不限于言说传统思想而论及当今事情的广大区域，学术话语问题就会表现得更加纷繁复杂。因为正是在这里，似乎任何一个名称、定义、观念、主张都会牵扯到整个相异的话语体系，从而任何一个问题都会牵扯到诸思想体系间更加错综复杂的多重关系。能够表明此种情形的典型症候是：只要是一个对于我们来说具有真正重要性的事物、事情或事件，几乎都会无法幸免地卷入到“古今之辨”和“中西之辨”中去。这是一种持续不断的挑战，对于我们的人文学术和社会科学来说，这样的挑战还会长期存在。事实上，正是这种由来已久的挑战在当今的机缘中把我们引导到“中国学术话语体系之当代建构”的任务上来。

于是，我们所面对的学术话语问题便在此处显示出它们与实体性内容的本质联系。从根本上来说，它们并不是完全抽象的话语形式问题，也不是封闭在所谓“纯学术”自身中的问题，因为它们根本不可能始终胎息于“无人身的理性的怀抱”之中。这里的学术话语问题具有确凿无疑的社会—历史内容：它们植根于中国自近代以来一百多年的历史性实践之中，植根于中国独特的现代化发展道路之中，并且也植根于中华民族向着未来筹划的复兴事业之中。正是由于联结着这种实体性的内容本身，我们的议题方才能够摆脱各种空疏散宕和肤浅贫乏的议论，并从而显示其重大而深远的时代意义。

二

在一种力图达于社会—历史内容的理解要求中，学术话语问题便不再能够仅仅局限于自身，而必须被置放到一个更加广泛也更加深入的领域中去加以领会和探索——这个领域便是“语言”(Sprache)的领域。黑格尔把语言称之为“为别人而存在着的自我意识”：“我”(Ich)仅仅存在于语言之中(自我本身的特定存在)，而在语言中自我意识的“自为存在”同时也就是“为他的存在”。^①这意味着黑格尔以思辨唯心主义的方式指认，语言是一个具有社会—历史内容的领域，并且惟因这种内容，语言乃成为“教化的现实”。就此而言，马克思批判地继承并决定性地纠正了黑格尔。在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思对主体哲学的批判引人注目地把思想、观念、意识等的本质性导回到语言，而语言又被特别重要地理解为“感性的自然界”：“思维本身的要素，思想的生命表现的要素，即语言，是感性的自然界”。^②在这里，“感性的自然界”并不

① 参见黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1979年，第161、55—56页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2002年，第308页。

是指传统形而上学可能承诺的东西,而是指“自然界的社会的现实”,即“感性意识”或“实践意识”。^①于是,我们在《德意志意识形态》中读到:“‘精神’从一开始就很倒霉,受到物质的‘纠缠’,物质在这里表现为振动着的空气层、声音,简言之,即语言。语言和意识具有同样长久的历史;语言是一种实践的、既为别人存在因而也为我自身而存在的、现实的意识。”^②这一论断意味着“纯粹的意识”深深地扎根于“感性的意识”中,意味着“我思”——纯粹的思——深深地扎根于语言现象中;而如此这般的“扎根”一事又意味着意识的存在特性以超出现代形而上学建制的方式得到了存在论上的追究:作为感性意识的语言根本不是从属于意识的内在性并从中流溢出来的东西,也根本不是“我思”的外在形式或工具;相反,正是语言现象重新揭示出思想、意识、观念等立足其上的社会存在的根基,并开展出一个“具有划时代意义的存在秩序”。^③

当学术话语问题被置放到这样一种视域中去考察时,我们将引申出怎样的一些基本结论呢?

第一,学术话语体系是整个地建立在“现实生活的语言”的基础之上的。只是在这种语言发展的特定阶段上,才谈得上后来被建立起来的、派生的学术话语体系。任何一种学术话语体系的生成与繁盛、持存与衰败,都是人们的实际生活过程及其语言现象的或者较为切近、或者较为遥远的结果。虽然学术话语在其自身的发展过程中逐渐赢得了某种独立性的外观,但它们依然从根本来说完全从属于现实生活的语言。因此,那种以为学术话语体系是本身自足的和纯全独立的,是可以在象牙塔中被制造出来和保存起来的观点,实在是一种乌托邦式的幻想。维特根斯坦曾说过,那构成逻辑之基础的东西是非常“不逻辑的”;我们确实可以在同样的意义上说,那构成学术话语之基础的东西是非常“不学术的”。众所周知,在近代语言学或语言哲学中,一种长期存在的图谋就是设计“人工语言”和创造“理想语言”(建立普遍适用的代码),而这种已被证明是完全失败的“完美语言的梦想”,在法国语言学家海然热看来,不过是西方意识形态中的巴别塔神话,是与上帝制造语言的说法相吻合的;其实质无非是试图解除“社会性语言”的纠缠,也就是说,试图取消“语言系统施加于人的社会规范”。^④

如果我们的学术话语体系希望以这样一种方式来设计和建构的话,那么其结果也许会非常晶莹高雅——不沾染丝毫世俗的粉尘,并且会非常地合乎“纯逻辑”与“纯学术”。然而,只要如此这般的建构试图弃绝现实生活的语言,也就是说,试图褫夺其真正的实体性内容以及这种

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,第308页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第81页。

③ 就此我们可以参考海德格尔对意识所作的存在论批判。这一批判“改变了形而上学任务的本质”,而从中引申出来的结论是:“一切思维都被限制在语言之中,它既是一种限制也是一种可能性。”准此,则语言乃是“对先行于一切反思态度的世界进行解释的模式。”按照伽达默尔的概括,由“事物的语言”所指示和揭示的“事物自身的存在”,这一思想乃是海德格尔后期著作中的系统的出发点。(参见伽达默尔:《哲学解释学》,夏镇平、宋建平译,上海:上海译文出版社,1994年,第72页)

④ 海然热:《语言人——论语言学对人文科学的贡献》,张祖建译,北京:三联书店,1999年,第246—248页。关于这个问题,还可参考伽达默尔的说法:“在我看来,语义学分析的功绩在于,它使我们注意到语言的结构总体性,并由此指出了一种虚假理想的局限,即有关清楚明确的符号和象征以及逻辑地构成语言的可能性的理想。”(伽达默尔:《哲学解释学》,第83页)此外,海德格尔在《语言的本质》中写道:“新近的语言科学和语言哲学研究越来越明显地把目标定在所谓的‘元语言’(Metasprache)的制作上了。致力于这种‘超语言’(Übersprache)之制作的科学哲学,被认为是‘元语言学’(Metalinguistik)。这是很顺理成章的了。元语言学……其实它就是形而上学。因为元语言学即是把一切语言普遍地转变为单一地运转的全球性信息工具这样一种技术化过程的形而上学。”(海德格尔:《在通向语言的途中》,孙周兴译,北京:商务印书馆,1997年,第128页)

内容之最关本质的社会—历史向度，那么，这种话语体系终究不过是海市蜃楼，并且注定要成为孤鸿哀鸣——因为它所能达到的似乎最纯正的“客观性”，用德罗伊森的话来说，无非是某种“阉人般的客观性”。伽达默尔在《语义学和解释学》一文中曾特别提到“专门术语”和“活的语言”之间的对峙。他指出，专门术语的技术性表述是受“我们同世界的语言关系的世界定向”所制约的；也就是说，唯当专门术语应和着“活的语言”并实际地参与其生活时，它们才可能是积极的和有效准的。“这种精确定义的、明确的术语只有当它们嵌入语言的生活时才能生存并起交往的作用。”^①

因此，第二，中国学术话语体系的当代建构只有立足于我们民族自身的语言（所谓“中国语”）的基础之上，才有可能实际地开展出来并积极地被构成。一言以蔽之：中国学术话语必然是说“中国语”的。初看起来这是一种限制，然而在“单一语言”的形而上学幻觉破灭之后，恰恰是这种限制本身方始开展出建构学术话语体系的现实的可能性。威廉·冯·洪堡以其恢宏的才能指证了语言在整个民族生活中的奠基作用：语言是一个民族生存永远不能须臾相失的“呼吸”（Odem）；正是通过一种语言，一个民族才得以凝聚，其基本的特性方始被完整地铸刻下来。不同的民族说不同的语言，而不同的语言乃是不同的“有机体”（Organismus），从而具有不同的从内部进行创造的原则。“语言仿佛是民族精神的外在表现；民族的语言即民族的精神，民族的精神即民族的语言，二者的同一程度超过了人们的任何想象。”^②洪堡甚至将每一语言的内在形式阐说为一种独特的“世界观”（Weltanschauung）^③——我们可以在葛兰西、伽达默尔等人关于语言的哲学论述中听到这一思想的遥远回声。^④由此便可以理解，尽管黑格尔在哲学上对沃尔夫的评价不高，但却盛赞他的“不朽的贡献”，称他为“德国人的教师”。因为沃尔夫开始让哲学讲德语，从而使哲学成了“普遍的、属于德意志民族的科学”。黑格尔就此评论说，“只有当一个民族用自己的语言掌握了一门科学的时候，我们才能说这门科学属于这个民族；这一点，对于哲学来说最有必要”。^⑤

这里需要立即指出的是：当我们强调学术话语体系的建构必依循于某种“活的语言”并只能以某种民族语言为起点和基准时，决不意味着任何语言学上的民族主义和孤立主义。事实上，语言的基本模式首先就意味着说和听，意味着对话和交流。^⑥因此，原生语言的多样性不仅不与人类语言能力的单一性相抵牾，相反却是彼此互为前提的，就像在洪堡那里人类语言的普遍性是与个别化的具体语言（民族语言乃至个人语言）互为前提的一样。在这个意义上，若论到当

① 伽达默尔：《哲学解释学》，第86页。

② 洪堡特（即洪堡——引者注）：《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》，姚小平译，北京：商务印书馆，1999年，第52页；并参见第33页。

③ 参见洪堡特：《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》，第25、72、49—50页。

④ 参见葛兰西：《狱中札记》，葆煦译，北京：人民出版社，1983年，第32—33页。伽达默尔：《真理与方法》下卷，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年，第563—564、571—573页。

⑤ 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第187页；并参见第188页。在此可以补充的是，当海涅以同样的口吻褒扬沃尔夫的时候，他将更大的荣誉归于马丁·路德——这位巨匠的《圣经》翻译，是将一种已死的语言译成一种完全还没有出生的语言。就此而言，“他给精神一个肉体。他也给思想一种语言。他创造了德语”。（参见海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，第76—77、45—47页）

⑥ “词语的交流是决定所有其他交流形式的源头。因为，智人（homo sapiens）首先是作为语言人（homo loquens），即会讲话的人类出现的。”（海然热：《语言人——论语言学对人文科学的贡献》，第5页）此外，可参考伽达默尔的说法：“……语言的实际存在就在它所说的东西里面。人们所说的话语构成了一个我们生活于其中的共同世界。外语（活语言和死语言）的文学作品传给我们的整个传统的长链也属于

今中国学术话语体系的建构必以其民族语言为基点,那么这话的意思同时是说,唯从这一基点出发,我们同外部世界的真正对话和交流(包括学习和模仿)才是现实地可能的。如果说,每一语言都包含着属于每个人类群体的概念和想象方式的完整体系,那么,“学会一种外语就意味着在业已形成的世界观的领域里赢得一个新的立足点”。^①这当然意味着先前视域的扩展和能力的增益,用较为晚近的术语来说,意味着某种“视域融合”(Horizontverschmelzung),但决不意味着自身立场的丧失或消除。伽达默尔说得对:“所谓理解就是在语言上取得相互一致(Sich in der Sprache Verständigen),而不是说使自己置身于他人的思想之中并设身处地地领会他人的体验。”^②

最后,第三,中国学术话语体系的当代建构将表现为一项持续的任务,这项任务只有在那种唤起此议题的实体性内容本身得到充分发展,而我们的人文学术和社会科学又有能力深入到这种内容之中并开始思想时,方才有可能逐渐地完成。这是因为,只有当我们的历史性实践充分地开辟出自己的道路并开始积极地显示(即道说)其自身的时候,一种真正的“语言转换”(Wandel der Sprache)才是可能的,从而植根于此种“活的语言”之中的学术话语体系方始能够生成、发育并繁盛起来。因此之故,我们根本不可能撇开中国自近代以来之独特的现代化发展道路,而以一种实质上是完全无内容的和抽象的“理想语言”来构造出某种学术话语体系。“我们既不能强行也不能发明这种语言转换。转换并不是由创造新型的词语和词序来实现的。转换触及我们与语言的关系。此种关系……取决于我们作为被使用者如何归属于大道[Ereignis]。”^③晚年海德格尔曾明确地说过,荷尔德林使他领会到,自铸新词是无益的。^④为此他还以十分敬佩的口吻一再引用洪堡的两段话,其中的一段谈道:“在语言构形的中间阶段……既有的语音形式对于语言的内在目的的适用性可以被看成是可能的。一个民族也许可以通过内在澄明与对外部境况的守护,给予它所继承的语言另一种形式,以至于它借此完全变成了另一种崭新的语言。”^⑤

因此,中国学术话语体系的当代建构,从根本上来说,将不可避免地从此一民族的历史性实践中取得其本己的实体性内容;至于这种话语体系的形式方面,我们可以在实现上述“语言转换”的进程中期待它渐次形成。然而,即便是这样一种语言转换本身也并不是无条件的,其条件就是前面所说的“内在澄明与对外部境况的守护”。正因为如此,所以学术话语体系的建构任务同时也就成为一项亟待深化的思想任务。

三

作为一项思想任务,中国学术话语体系之当代建构的核心之点在于:当今的学术话语如何能够深入于我们的历史性实践所开启的特定内容之中,从而使这样的内容能够被真正的思想所

① 这个世界。语言的真实存在就是,当我们听到话语时,我们就能接受并参加进去。”(伽达默尔:《哲学解释学》,第65页)

① 洪堡特:《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,第72—73页。

② 伽达默尔:《真理与方法》下卷,第489—490页。

③ 海德格尔:《在通向语言的途中》,第229页。

④ 参见丁耘编译:《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》,《哲学译丛》2001年第3期,第52页。

⑤ 该译文选自《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》,《哲学译丛》2001年第3期。原著的译文可参见洪堡特:《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,第95—96页。

把捉，并能够以学术的方式被课题化。由于这种实体性内容首先意味着“社会现实”，意味着由社会现实所规定的问题领域，所以，关于中国学术话语体系之当代建构的整个探讨最终都不能不归结为“社会现实”这个主题，即归结为：这样的现实是被不断切近地揭示出来呢，还是被日益疏隔地掩盖起来？由此便形成一个基本的尺度，依循这一尺度方始能够对学术话语进行深入的思想权衡，并对其体系之建构作出探索性的定向。

如前所述，学术话语体系的建构并不是技术性质的，也不是能够通过某种外在的设计来进行人为安排的。如若把它当作一种理智的技术操作来理解，那么这几乎必错无疑。学术话语的建构肯定与此不同。在当下的议程中，它首先是思想的事业，而真正的思想不能不以切中现实为指归。约言之，当中国学术话语体系的当代建构体现为一项思想的任务时，这项任务的主旨就是：揭示并切中当今中国的社会现实。

这一点必须给予最突出的强调。因为在我们所谈论的建构任务中，目前面临的主要危险和障碍就是黑格尔所谓的“主观思想”及其“外部反思”——正是这种外部反思完全遮蔽了“现实”（Wirklichkeit）并使之陷入晦暗之中。按照黑格尔的看法，主观思想（或主观意识）的观点集中表现为抽象的“外部反思”：它是作为忽此忽彼地活动着的推理能力，却从来不知道如何深入于特定的内容之中，而仅仅知道如何把一般的原则运用到任何内容之上。因此，外部反思只是在“玩弄抽象空疏的形式”，而完全疏离于作为现实性的内容本身，即“自在自为地规定了实质（Sache）”。^①毋庸讳言，当今中国的人文学术和社会科学在相当大的程度上仍局限于这种“外部反思”的语境中。其突出的表现就是对于外来学术（尽管它们可以是“最新的”和“最先进的”学术）的盲从，亦即完全无批判、无反省地从中取得一般的原则，却从来不曾深入于特定的内容本身，而只是将这种抽象原则外在地运用到任何内容之上。这是一种实质上的“无思想”状态；在这种状态中，中国学术话语体系的议题就会是根本不必要的和完全无意义的——因为我们似乎可以从外部现成地取得某种毋庸置疑的和已然完备的话语体系。无怪乎佩里·安德森曾引人注目地提醒说，中国需要的是一个有批判和反省能力的、拒绝盲从的知识界。

因此，思想的任务就是要继续对从属于主观意识的外部反思进行最坚决的批判，并从这种批判中开启出社会现实的“新大陆”。这两个方面初始是从黑格尔哲学的遗产发源的：“因为黑格尔哲学通过对主观意识观点进行清晰的批判，开辟了一条理解人类社会现实的道路，而我们今天依然生活在这样的社会现实中。”^②卡尔·洛维特曾正确地指出，当黑格尔把“现实”领会为本质与实存的统一时，他便史无前例地把现实的、当前的世界提升为哲学的内容。因此，最关紧要的事情就在于：弄清楚哲学的内容如何就是世界的或者可经验的现实的内容。^③黑格尔的方案是：理性与现实在绝对唯心主义基础上的和解；也就是说，作为真理的现实乃是理念，而把握到理念就意味着揭示出最深刻的现实。如果说，黑格尔哲学正是从这里背弃了自己深入于真正的社会现实的初衷，那么，马克思由此而开展出来的诸多批判，以及伴随着这些批判的存在论革命及其主要成果——历史唯物主义，正在于拯救并重新开启社会现实本身。因此可以说，无论是思辨唯心主义还是历史唯物主义，都力图决定性地超出作为外部反思的主观思想，从而使“现实”的一度能够积极地绽露出来。然而对于前者来说，社会现实只是在理念自身的运动中获得其颠倒的反映并最终被溶解在抽象的思想中；而对于后者来说，社会现实乃是在人们的

① 参见黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1981年，第300—305页；并参见黑格尔：《逻辑学》下卷，杨一之译，北京：商务印书馆，1976年，第449—451页。

② 伽达默尔：《哲学解释学》，第111页。

③ 参见洛维特：《从黑格尔到尼采》，李秋零译，北京：三联书店，2006年，第183—185页。

生活一实践过程中形成和实现的全部社会关系的总和。历史唯物主义揭示出一个极其广阔的现实领域，虽说它已经培育出一些有价值的学术成果，但它在更大的程度上还有待于我们的人文—社会科学去进一步理解、消化和吸收。海德格尔在1969年的一个讨论班上曾这样评论说：现今的“哲学”只是满足于跟在知性科学后面亦步亦趋，而完全误解了我们这个时代的“两重独特现实”，即经济发展以及这种发展所需要的架构；与此相反，马克思主义懂得这双重的现实。¹

只有当主观思想及其外部反思彻底丧失其在思想领域中的支配权时，人文学术和社会科学才有可能深入到 / 社会现实 0 中去；而只有当我们的学术研究能够真正契合、切近和开启社会现实的那一度时，中国学术话语体系的当代建构才算是思想方面做好了准备，从而具有了必要的基础。因为只有这样的境域中，所谓 / 中国经验 0 才有可能被实际地构成，在此经验基础上的 / 中国问题 0 才有可能以其真相来同我们照面。抽象的外部反思只是扼杀或阻断真正的 / 中国经验 0，只是通过先行的阉割而使这种经验的取得从根本上成为不可能。 / 按词语的准确意义讲，经验意味着 *eundo assequi*，亦即在行进中、在途中通达某物，通过一条道路上的行进去获得某物。² 在这里出现的就是哲学中所谓的 / 客观性 (Sachlichkeit) 告诫 0：事物在自身中活动，事物是有自身存在的东西；我们对于事物所作的主观反思的自由游戏在真正的哲学思考中不起作用。》海德格尔在批判现代形而上学的基本建制时说，重要的是做出关于物自身的基本经验；但如果从我思（意识）出发，就根本无法做出这种经验。³ 与此相类似，我们可以说，对于中国的人文—社会科学而言，重要的是做出关于中国自身的基本经验；但只要从外部反思的主观意识出发，也就根本不可能再来做出这样的经验。总之，在当今中国的社会现实本身蔽而不明的情形下，也就无所谓真正的 / 中国经验 0 以及与之相勾连的 / 中国问题 0 了。在此必须认真思考的是：如果这样的经验和问题都不复存在了，我们的人文—社会科学将在何处措其手足呢？这难道不是意味着我们连自己的研究对象都已然要丧失殆尽吗？如果事情是这样的话，也就谈不上任何有意义的学术话语问题了。

由此便显示出批判方法的绝对必要性。 / 批判 0 之最简要、最基本的含义是：澄清前提，划定界限。黑格尔说，什么叫自由的思想？自由的思想就是不接受未经审查其前提的思想。马克思的 / 政治经济学批判 0 所做的工作无非是：揭示现代资本主义生产方式的现实前提和历史界限。而外部反思的观点则是完全非批判的。它从未试图真正触动并深入到现实的内容之中，因而它对于社会—历史现象的现实前提和根本界限是完全无知的。当这种无知被普泛地当成是某种学术的 / 良知 0 时，我们的学术研究便不得不屈从于完全抽象的、无内容的形式主义和教条主义（不管是哪一种形式主义和教条主义，都无条件地从属于抽象的外部反思）。对于当今中国的人文—社会科学来说，批判一事的根本重要性就在于：舍此便不可能揭示当今中国的社会现实，从而便不可能再来构成真正的中国经验和中国问题。如果说，为了从外部反思的桎梏中解放出来，我们将特别地倚重批判的方法，那么，人文—社会科学的诸多学术路径))) 例如学习、

参见丁耘编译：《5晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，《5哲学译丛》2001年第3期，第53页。

海德格尔：《5在通向语言的途中》，第137页。此外，可参见该书第127页上的一段话： / 在某事（可以是物，人或神）上取得一种经验意谓：某事与我们遭遇、与我们照面、造访我们、震动我们、改变我们。—取得。（*machen*）一词在此短语中恰恰并不意味着，我们由自己去作成经验，—取得。在此意谓：就我们顺从与我们照面的某事而言，我们经受之、遭受之、接受之。这就是适合、适应和顺从于某事。0

参见伽达默尔：《5哲学解释学》，第71—72页。

参见丁耘编译：《5晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，《5哲学译丛》2001年第3期。

研究、对话等)))就不能不是批判性的。然而,就学术的总体来说,无论是批判的方法本身,还是批判性的学习、研究和对话,归根到底都服从于切中社会现实这一主旨。唯因这一主旨,中国学术话语体系的当代建构方始成为一项具有原则高度和深刻内容的思想任务。

既然这一思想任务的目标是揭示当今中国的社会现实,既然这一思想任务的本原动力是由我们的历史性实践、独特的发展道路和民族复兴的筹划所源源不绝地提供的,那么,它就根本不可能局限于单纯的模仿或承继,而将不可避免地指向一种意义深远的开拓与创造。卡西尔在概述古典文化的复兴时说,世界史上真正伟大的复兴运动都必然是一个原创性的胜利(Triumphe der Spontaneität),而不是单纯的容受性(Rezeptivität)。文化精神史上最引人入胜的主题之一,就是去探寻这两个方面如何彼此交织并相互决定。¹与之相应,当一种内部的革新的需求达于其全面的力量与强度时,语言便会成为某个再度青春化的个体之生命感受的一种表达,并唤醒沉睡在语言中的潜能,从而使日常表达中的单纯偏离转变为某种形式上的崭新建构(Neugestaltung)。⁰如果说我们正处在与之相类似的文明复兴的可能性中,如果说我们的历史性实践已然开辟出来的道路正在不断提示着这一复兴事业所具有的世界历史意义,那么,中国(人文)社会科学的学术前途就将被决定性地置于这一命运之中,就像其学术话语体系的建构将不可避免地由此命运来制订方向一样。对于我们的人文学术和社会科学来说,这既意味着一项使命,又意味着一种考验)))历史给出一个艰巨的任务,以便来考验其承担者是否有足够的智慧和勇气能够胜任之,并从而完成之。

1 责任编辑:王广 责任编审:李红岩2

当代文化矛盾与哲学话语系统的转变

邴正

随着全球化进程的深入,当代文化发展也呈现出多元文化与一元文化、普世主义与民族主义、文化霸权和文化自主、理想主义和功利主义、大众文化与精英文化的矛盾冲突。这些重大的文化转变,深刻影响着当代哲学主题与话语系统的转变。

一、文化发展的五大矛盾

()

传统文化是以民族、国家为核心形成的文化,属于一元文化,如西方的基督教、阿拉伯的伊斯兰教等文化形态,都是一元文化。一元文化追求文化性质、体系的单一性、纯正性和排他性,由此形成并强化了不同文化体系的边界。当然,一元文化体系可能包容着某些多样性,允

参见卡西尔:《人文科学的逻辑》,关子尹译,上海:上海译文出版社,2004年,第177页。

卡西尔:《人文科学的逻辑》,第184页。

中国学术话语体系的当代建构

吴晓明 邴正 瞿林东 郑杭生 曾令良

编者按 新中国成立60年尤其是改革开放30年来,中国经济社会发展所取得的巨大成就,在一定程度上改变了现有的全球发展观念,对各种西方理论和学说提出了巨大的挑战,为当代人文社会科学的发展提供了新的契机。为回应时代的挑战 and 经济社会发展的需要,推动具有中国特色、中国风格、中国气派的人文社会科学学术体系的建构,中国社会科学杂志社先后与西北大学、黑龙江大学联合举办了 / 第三届中国社会科学前沿论坛0 (2009年9月,西安)、 / 第四届中国社会科学前沿论坛0 (2010年8月,伊春),围绕 / 中国学术话语体系的当代建构0 这一话题展开讨论。根据两届论坛的研讨情况,我们组织了这组专题文章。

复旦大学哲学学院吴晓明教授认为,中国学术话语体系之当代建构的核心之点在于:当今的学术话语如何能够深入于我们的历史性实践所开启的特定内容之中,从而使这样的内容能够被真正的思想所把握,并能够以学术的方式被课题化。吉林大学哲学基础理论研究中心邴正教授认为,当代哲学主题与话语系统应随文化发展的要求及时转变,应从文化反思与批判入手,从建构具体的文化理念入手,从文化承传与文化创新入手,探索新的民族精神。北京师范大学历史学院史学研究所瞿林东教授认为,当代中国史学话语体系的建构,应在对马克思主义唯物史观新的认识的基础上,构架中国史学话语体系的 / 骨骼0;加强对中国史学遗产的研究,作为中国史学话语体系的重要资源;以广阔的视野、开放的心胸和气度,借鉴和吸收国外史学的积极成果,以充实和丰富中国史学话语体系。中国人民大学社会学理论与方法研究中心郑杭生教授认为,中国社会学在大力推进社会学本土化,在创造学术话语、把握学术话语权方面,走过了从不自觉到自觉的长期探索之路。更好地掌握学术话语权,并在理论自觉基础上达致学术话语权的制高点,这是中国社会学从世界学术格局边缘走向中心的一条必由之路。武汉大学国际法研究所所长江学者特聘教授曾令良认为,当代中国国际法学话语体系的构建,一方面要系统反映当代国际法、国际法学和国际法学话语体系的基本内容和本质特征,另一方面要全面、准确、及时体现中国自1949年以来,尤其是改革开放30余年来,对国际法、国际法学和国际法学话语体系所作出的创造性贡献。

(1) The Contemporary Construction of the Chinese System of Academic Discourse

Wu Xiaoming et al. # 5 #

Editor's Note: The great social and economic achievements in China since 1949, and especially in the past thirty plus years of reform and opening up, have to some degree remolded global ideas of development, offered a major challenge to various Western theories and doctrines, and provided new opportunities for the contemporary development of humanities and social sciences. In order to meet the challenges of our time and the demands of socio-economic development and to advance the construction of an academic system with Chinese characteristics, a Chinese style and a Chinese spirit, Social Sciences in China Press held its third (September 2009, Xi'an) and fourth (August 2010, Yichun) forums on social sciences frontier studies in China with Northwest University and Heilongjiang University respectively, on the subject of the contemporary construction of the Chinese system of academic discourse. "On the basis of the two forums, we have organized this set of articles.

Professor Wu Xiaoming from the School of Philosophy of Fudan University believes that what is crucial is how contemporary academic discourse can enter deep into the specific content produced by our historical practice, so that this content can be truly grasped intellectually and studied academically. Professor Bing Zheng of the Center for Fundamentals of Philosophy, Jilin University, argues that contemporary philosophical themes and discourse systems should change with the requirements of cultural development and that we should explore a new national spirit based on cultural reflections and cultural critique, the construction of specific cultural ideas and cultural inheritance and innovation. Professor Qu Lindong of the School of History of Beijing Normal University holds that we should construct the "skeleton" of a historical discourse system in contemporary China on the basis of a new understanding of Marxist historical materialism; strengthen research on the legacy of Chinese historiography as a major source of this discourse system; and, with a broad field of vision and an open mind, learn from and digest the positive findings of overseas historiography as a supplement to the Chinese discourse system. Zheng Hangsheng, from the Center for Studies of Sociological Theory and Method of Renmin University of China, believes that Chinese sociology has undertaken an odyssey from unconsciousness to consciousness in promoting the localization of sociology, creating academic discourse and grasping academic discourse power. To move from the periphery to the center, Chinese sociology must gain a better control of discourse power and reach the commanding heights of discourse power on a basis of theoretical consciousness. Zeng Lingliang, the Cheung Kong Professor of the Institute of International Law of Wuhan University, points out that the construction of the discourse system of international law in contemporary China should, on the one hand, systematically reflect the basic content and fundamental features of contemporary international law and jurisprudence and their discourse system, and on the other hand, comprehensively, correctly and in a timely way embody Chinese innovations in this regard since 1949, especially in the past thirty years of reform and opening up.

(2) The Significance of Historical Materialism for History) Some Reflections on the Facts, the Phenomena and the Laws of History

Chen Xianda # 42 #