

专题一： 中国学术的文化自主性

■ 刘小枫

优秀的中国人当然应该是中国数千年思想最富有、最有责任感的继承人，中国大学的人文、社会科学当培育这种继承感；如果作为政治共同体的学人群体没有这种精神上的自觉，不仅所谓学术和大学教育中的自主性问题不会明确，恐怕我们的学术和大学教育很快就会被“奋不顾身”的现代化腐蚀掉。

■ 舒 炜

要确立现代中国的自我意识，去重新审视中国的传统和西方。这样的重新审视当然不是单纯的批判，而是要更为明确地审视现代中国乃至未来中国发展的种种问题和缺失，同时以更为深远的眼界反思传统和西方，由此中国学术文化的自主性才可获得更为宽大坚实的基础。

■ 渠敬东

今天我们来讨论中国学术的文化自主性，意义重大而深远，这不是因为我们没有资格做这样的承担，而是因为我们忘记了这种承担而越来越失去了我们的资格。中国的社会科学在人心与政治两端都缺少充分的思想营养，倘若分析社会现实没有人心的照看，批判社会现实没有政治的远见，倘若社会科学没有心性之学滋养，没有政治之学提升，社会科学家们不从照看自己出发来关怀社会，不从照看国家出发来理解社会，那么这里所说的社会也只能永远是一个先天不足、后天失调的婴孩，决不会在世界文明中占有一席之地，更不用奢谈去承担世界文明的未来可能了。

中国学术的文化自主性

[文 / 刘小枫 苏国勋等]

编者按

继 2004 年 11 月 6、7(11 月第 1 个周末)两日在广州南沙召开题为“大学改革与通识教育”的“首届开放时代论坛”之后(论坛内容刊于《开放时代》2005 年第 1 期),本刊又于 2005 年 11 月的第 1 个周末在广州番禺举办“第二届开放时代论坛”,集中讨论“中国学术的文化自主性”。

“中国学术的文化自主性”问题的提出,既可视为国家崛起背景下民族意识的诉求,亦可认作学术在体制夹缝中的文化自觉。在此意义上,前后两届论坛的主题乃具有内在关联性。

以下内容,乃据 2005 年 11 月 5、6 两日会议录音整理,经重新删节编排而成。



第二届开放时代论坛(2005 年 11 月 5 日至 6 日,广州番禺)

一、引题发言



刘小枫(中山大学哲学系):我们的学术究竟是为了谁而做的?

《开放时代》希望我来对论题作个引介,以便诸位在讨论时有个明确的范围。最近几年来,据说我国学术界所谓的公共话题越来越少,大家缺少共同关心的问题。《开放时代》经过广泛收集意见,确定了“中国学术的文化自主性”这个题目,因此,看起来这至少还是个“公共话题”。从种种迹象看,这个话题最近在我国学界的确比较热门,呼吁“文化自主性”的声音此起彼伏。

可是,为什么“文化自主性”会成为一个话题?成为一个话题,至少表明我国学术要么没有要么丧失了“文化自主性”——美国学界就不会谈论这个话题。因此,我接到《开放时代》交给的任务后就在想:这个问题究竟是什么?这里我仅能谈点自己的粗浅想法,趁机向各位请教。

表面看来,自主性话题的出现与好些人以为的我国在国际上的国家地位上升有关系。近年来,我国在国际上的政治、经济地位显得令某些强势国家感到担心,于是,一些学人变得意气高昂;于是,学界谈起了“中国学术的文化自主性”。

可是,“中国学术的文化自主性”问题并非现在才提出来的。可以说,自从清末西学大举入华以来,这问题就不曾在我国学界中消失过——大家都熟悉离我们最近的一个事件:七十年代,几位新儒家学者在香港提出过“中国文化宣言”,高张中国文化的自主性。听别人讲,香港中文大学成立举行典礼时,主持人讲英文,唐君毅、牟宗三等很生气:中国人的学校,怎么能讲英文呢,于是提出抗议。如今,据说我们好些大学的校长已经在要求要有相当比例的课程用英文授课——看来,的确到了应该重提“中国学术的文化自主性”问题的时候了。

七十年代时,中国的国家地位远不如当今,因此,文化自主性问题与国家地位的上升看来恐怕没什么直接关系(仅仅是个假象),毋宁说,倒是与二十世纪中国进入现代化以后的整个处境相关。当然,加入“世贸”前后,举国上下都在热切地要与“国际接轨”,高等教育界和学术界因此出现的好些现象的确堪称“怪现象”,值得我们好好考虑。

比如,有一阵子,出版社都要求学者写的专著要有英文摘要和英文目录(好些人文、社科学刊也如此,迄今所有硕士、博士论文还要求“英文摘要”)。我常常想,这些英文摘要、目录给谁看?洋人如果是搞汉学的或懂中文的,不会看英文摘要(摘要能看出什么名堂吗),不懂中文的洋人学者,谁会看中文书刊的英文摘要?我们做英文摘要和目录根本是没有对象的,完全是在假想自己的“国际化”。据说有英文目录和摘要,会被国际的 Imformation 机构收录,这也完全是自欺欺人(即便收录了,洋人会看吗)。问题的关键是:

我们的学术究竟是为了谁而做的?为了洋人?英美学界的学刊和专著(或硕士、博士论文)也有中文提要 and 目录?德国、法国的学刊和专著(或硕士、博士论文)有英文提要 and 目录?我没见过——我总觉得,咱们的学术心态大有问题。

现在,我们的大学文科也倡导用英文教学,令人匪夷所思。这里确实出现了文化的自主性问题。举一个极端的例子:好些年来,我国大学的外语系都要求硕士和博士论文用外文写(不知道是哪个所谓名牌大学发明的),可是,这并没有与“国际接轨”呀,国外大学的汉学系有谁要求论文用中文来写?外语系的学生用外文写论文,自己不知所云不说,写出来的论文国外不接受,国内也没有出版机会,不仅拘限、而且浪费了学生的几年心血。学习或做学问(包括外国的学问)得用自己的母语,这首先不是学术的文化自主性问题,而是学术常识。

可另一方面,又有人抱怨,如今翻译太多,铺天盖地(我本人就被攻击,说我是“二道贩子”,只知道编译洋书)。好些人问,难道我们不能有自己的思想体系、学术关注和考虑的论题?什么都是从西方来的,我们自己的论题没有了。翻译是否就没有“学术的文化自主性”了呢?这也引起我的反省。

刚才谈了三个方面的现象,主要涉及人文、社会科学研究的一些学术规范和大学教育的规定。学术研究与大学教育密切相关,某种程度上说,大学教育决定了学术研究的格局。因此,大学教育中的文化自主性问题似乎尤其迫切,由此我想:自主性问题究竟是什么回事?

如今恰逢废科举一百年。也许,大学教育的文化自主性问题与废科举非常相关,换言之,问题源于学科建制的西化。我们现在的学科都是在科举废除之后从西方引进的(新学),于是,我们的大学教育的文化自主性问题可以很轻易地就归咎于“西化”。可是,所谓西方的“学科制度”其实也是现代的产物,古典的西学建制并非如此。古典西学与古典中学的差别在哪里?这个问题我们迄今没有搞清楚过。换句话讲,我们的大学教育和学术研究的文化自主性问题,与其说是由于西化,不如说是由于“奋不顾身”的现代化。

“奋不顾身”到什么程度?胡乱地“现代化”——国外根本没有的“轨道”也要去“接轨”。比如,咱们的大学文科有什么“一级、二级学科”建制,真是奇里古怪的发明,劳命伤财、坑害学子。又比如,规定硕士、博士生必须发表论文才能毕业,也是奇里古怪的发明,逼使好些学子自己花钱去发表“论文”,以便毕业(有人说这是“邪恶规定”,看来没错),把学界风气搞得乌七八糟,连政府也没法管。

还有,一些有历史传统的大学历史系改名为什么“历史与旅游文化学院”、中文系改名为“新闻与文化传播学院”,这不是在败坏大学么?有的名牌大学还“创办”了什么“商贸英语系”,国外有“商贸汉语系”、“商贸俄语系”?

关键问题不是什么“西化”,而是我们自己的文化心态(精神心态),这才是中国学人在二十世纪的大问题。所谓“文化自主性”,说穿了是一个政治共同体的自觉意识,国家是个政治共同体,国家中的学界(含高等教育界)同样是一个政治共同体。尼采在《快乐的知

识》里面谈到欧洲、德国与“现代化”的关系时说：“我们”优秀的欧洲人，欧洲数千年思想最富有、最有责任感的继承人得对“市场上传来的颂扬未来的歌声”塞住自己的耳朵。优秀的中国人当然应该是中国数千年思想最富有、最有责任感的继承人，中国大学的人文、社会科学当培育这种继承感；如果作为政治共同体的学人群体没有这种精神上的自觉，不仅所谓学术和大学教育中的自主性问题不会明确，恐怕我们的学术和大学教育很快就会被“奋不顾身”的现代化腐蚀掉。

以上就是我对这次会议的主题的一点感言，请大家批评。

二、中国崛起与文化自主性



秦露(中共中央党校):中国学术的文化自觉

大约在十天之前新加坡总理李显龙在中央党校做了一个名为“中国在新亚洲的和平发展”的演讲，演讲的开篇就谈到中国的崛起带来的影响，一个是世界上的其他国家无不面临着如何应对中国的崛起所带来的挑战，反过来，一个崛起的中国如何针对全球化局面做出自己的调整。我想，我们今天谈“中国学术的文化自主性”问题也应该在中国崛起的大背景之下去谈。

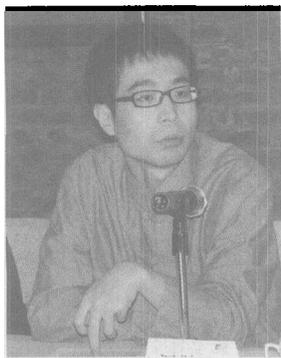
“文化自觉”的核心问题是：中国崛起的原因是什么？这是一种什么样的崛起？崛起后的中国向何处去？与其他文明之间是何种关系？与历史上的中国是何种关系？但是，对这一问题的理解可以有三个完全不同的面向：一是时代的巨大变化所带来的呼之欲出的文化自觉的思路，已经很广泛地反映在政府尚且比较模糊的官方语言和意识形态中，也反映在民众据说是非理性的高涨的爱国诉求中。与这些官方与民间兴起的文化自觉的呼声相应，学术界也在经济、政治、法律等各个领域积极探索应对如何解决这些话语提出的问题与诉求，这是中国“学术”的文化自觉。例如，如何建立与中国国情相适配的经济增长方式，理性地选择城镇化而不是城市化的发展道路等等。基本上，这是政治自身的文化自觉在学术上的反映。第二种理解，可以借用保守主义的文化立场来进行解释，只不过在中国同时包涵着中学和西学。这一思路无论出于中国传统文化“为往圣继绝学”之使命感，还是出于西方思想命脉中对现代性的激烈批评，都对中国崛起的现代道路及其伴随的后果表示忧虑，因此这些学者往往与当下比较紧迫的现实问题保持着一定的距离，严格保持着学术与政治的分野，可以说是中国学术的“文化”自觉，而不是政治自觉、经济自觉。

但是在第二种立场的背后，其实还蕴含着不便公开但大家彼此心知肚明的第三种立场，即在中国特殊的政治语境下的反政治的批判意识。也就是说，中国学界貌似“独立”与“自由”的背后不是对政治的容纳与超越，而是怨恨式的排斥，而怨恨永远不会成为批判与理性的真正起点。这种立场使得第二种立场原本应当发挥出的与政治良性的互补与真

正的批判作用根本没有发挥出来。造成了学术界过于亲政治与过于反政治的两极,而缺乏建立在对中国的现代政治、现实政治严肃认真的研究基础之上,对中国的现代道路进行文化性批判与引导的真正的“文化自觉”。只有包涵着政治的文化思考才可能高于政治,绕过政治或者背对政治的文化就好比离人之妇的幽怨,骨子里仍然逃不脱欲亲近而不得的政治逻辑。

学术界的这种状况,由于第二种真正的“文化”自觉的缺失,当第一种立场发挥作用的时候,与官方、民间舆论汇集到一起,使现代发展道路成为社会和文明发展的理想目标,而不是有问题,需要节制和纠正的惯性方向,对真正的现代问题缺乏清醒的批判与反省,也对中国传统文化在这方面可以作为之处缺乏认识。当中国凭借着本能崛起之后,下一步当向何处去?学术没有为社会与文明的发展提供最根本的动力和方向,而学术自身也由于游离于真正的问题之外而失去了养分与生命,造成中学与西学的表面繁荣与事实上的凋敝。西方思想自身对现代问题的深刻反省我们认识到了何种程度?中国文化的传承问题如何在遭遇西学与遭遇现代的双重问题下思考?这些源自最紧迫的政治问题,但同时却是思想与学术中的最根本问题绝非一个反政治可以解决或者取消。反过来,由于第三种立场的存在,又使第一种立场在发挥事实上的探索和影响中国现实决策作用的同时,失去了学术界的话语权。中国的这种现象恐怕在全世界也是独一无二的,就是:世界上的其他国家都认为中国的发展很成功,但是中国伏在虚弱的意识形态话语之下的舆论却认为中国什么都一塌糊涂;世界上的其他国家做了不光彩的事情也可以让自己的百姓觉得政府的行为特别符合国家利益,而中国即使政府做得对也会被指责得十分不堪,而出了什么问题则是幸灾乐祸。这种现象除了固有的意识形态自身的问题之外,这种学界潜在的反政治暗流恐怕是更为根本的原因。

说到这里,我们有必要回过头去重新看一下上世纪八十年代的“文化热”。一个很值得深思的现象是,八十年代是中国经济起飞的起点,社会和学术界的话语中心与热点是改革,但同时,以“文化中国”编委会为代表的一批学者在研究一些看起来与政治、与中国毫无关系的西学,并产生出大量的著作与译作,其中以刘小枫的《拯救与逍遥》为代表,对西方现代性的问题进行了深刻反省。在中国刚刚开始崛起,甚至谁都没有意识到这点的同时就已经在反省这种道路可能遇到的各种问题与深刻危机,这一意义在中国的现代之



路走到今天,各种问题与矛盾浮出水面的时候再回过头来看才能凸显出来。换句话说,当时的非政治,而非反政治的文化思考前瞻性地具有了深远的政治意义,非中国,而非反中国的学术研究反过来针对着最紧迫的中国问题。这里所蕴含的恐怕才是中国学术应当具有的真正的文化自觉意识。

舒炜(北京三联书店):还有两三千年的文化传统

我以为,学术自主、文化自觉和国力不一定要扣那么紧。虽然,我们普遍感觉学术自主和国力强大有关系,但是我国悠久

的文化和文明传统起了非常大的作用。刚才小枫说翻译书比一般的书畅销。可是从出版的角度来看,情况有很大的变化。现在翻译太乱了,而且很多翻译都非常专业化了。比如西方哲学的,可能就只有这个领域的人来买。另外关于中国传统的,钱穆、黄仁宇的书近年来一直很畅销;关于中国名家名曲的,销量也很大。所以,我以为,这个问题不单纯是政治经济实力的问题,还有二三千年的文化传统。

刘小枫:文化、政治就是一个共同体

我想自主性问题确实存在于广义上的人文科学里面,和政治的关系的确值得考虑。前不久,教育部一位副部级干部提出:中国举行了那么多次国际性学术会议,请了那么多外国人,可是我们的学术力量还是不行,那么我们干脆出资到国外召开会议。由此我想到了德国的学术。二战至今,德国学术日益衰弱。我以为,这可能和德国的政治制度有关。严格意义上讲,它是个没有主权的国家,就好像日本一样。日本的领空一直由美国控制,包括航班。最近达成协议,5年之后,美国归还东京地区三分之二的航线。想一想,国家主权在那里?所以,这对学术界的心态也有影响,文化、政治就是一个共同体。中国学术界与其他国家相比,有文明承担感的话,有个好处:学术自主性的问题提出来,就说明中国学术界多多少少还有这股气。



赵晓力(清华大学法学院):学术自主性与国力

学术自主性和国力强大的确不是对应关系。韦伯曾用过两个概念:权力威望和文化威望,并不是有了权力威望,就一定有文化威望,但有时两者之间确实有非常紧密的关系。他举1905年的日俄战争为例,日本的胜利对其文化威望的提升作用非常大。有些情况下,权力威望能给文化威望的发展准备良好的条件。目前处境下,我不认为中国的崛起对中国的文化自主性是件坏事,但是中国崛起能否促成文化的复兴还不确定,这在很大程度上取决于思想学术界的努力。



洪涛(复旦大学公共管理学院):国人对自己语言的自信心在下降

学术的文化自主性,在今天的中国是一个非常紧迫的、而且至关重要的问题。从表面上看,这个问题的提出似乎与我国国力的提升以及国人自信心的增强有关,不过,留心一下实际情况,就会发现事实并非如此。一般认为,国力的提升有助于文化自信,至少两者有正相关性。历史上可以看到一些这样的实例。譬如德国,譬如美国。不过,德国是文化自信在先,政治统一、经济起飞在后。十八世纪末十九世纪初,德意志民族已经为世界贡献了康德、黑格尔,它的统一则在十九世纪七十年代,经济起飞是在十九世纪后期至二十世纪初。美国相反,国力强盛带动文化的自信,二十世纪前二、三十年,美国人还热衷于去德国留学,战后的

情况是倒过来了。

我认为,我们对中国学术的文化自主性这一问题的关注,不是文化自信随着国家经济实力的增长而加强的结果,相反,倒是由于我们的文化自主性正处在危机之中。

危机的表现有诸多方面,前已有论者谈及“双语”这一问题。近些年来大学大搞“双语教学”,有关部门已经下达正式文件,制定量化指标。大学同时纷纷引进西方原版教材,且以英文授课为可欲之目标。另外,在洋刊洋会发表、发言,在洋学校留学,一律予以推动、鼓励。八十年代以来,英语学习备受重视,“双语教学”从大学一直办到幼儿园,各种考试考级,从大学教师的职称考试到其他各种职业资格考试,唯一不能拉下的就是英语。英语教育当然需要重视,不过目前业已形成“英语独尊”这一局面。譬如大学中有英语考级,却无中文考级。英语不好,学生担忧,不读或读不懂“文言”,则无所谓。

语言有两类,一类是日用语言(方言口语之类),另一类是学术语言(所谓“雅言”)。任何一种文化都有其学术语言。西方世界相当长时间里一直将拉丁语或和古希腊语作为学术语言,这些古典语言的文献称之为“古典”。近代以来,各民族逐渐有了自己的文化语言,但丁以意大利语写就的《神曲》、马丁·路德以德语译的《圣经》等,都使这些民族有了自己的经典。有了自己的经典就有了自己的学术语言,就有了自己的文化传统,或者说,有了自主的文化。中国古人向来以先秦儒家的文言典籍为典范,称之为“经”。“经”所用的语言是中国传统的“学术语言”,或者说“雅言”。《论语·述而》称:“子所雅言:《诗》、《书》、执礼,皆雅言也。”《诗》、《书》等等,构成了中国的“经”。中国文化精神之所以在二千多年中能一以贯之、长续不坠,雅言系统的长存是重要原因之一。

也有不少国家或民族并不存在自己的学术语言,而是以其他文化的“雅言”为“雅言”。譬如中世纪时的西欧各民族。民族国家时代启动之后,有的国家或地区明确以他国语言作为自己的学术语言,这种情况较多发生在殖民地,也有的是因为某些民族对本族语言能否成为精神之载体或是否具有精神性存有疑虑。它们往往被迫或有意识采纳“双语政策”。威尔士人在十九世纪推行“双语政策”,原因在于他们对母语能否成功扮演当代全方位语言的角色存有疑虑。“双语政策”之前提是对母语的不自信,其结果是以母语为附庸,自认母语为“方言”之一,而认他人之语言为“国语”。“双语政策”往往为那些丧失文化自信的民族所采纳,伴随着这种丧失,它们将或正融入其他主导民族,成为依附性的。



鲁萌(海南大学社科研究中心):汉语作为民族语言表达如何可能

我想从语言和经验的关系角度来谈学术自主性的问题。学术自主性确实是紧迫的问题。八十年代以来,我们曾以极大的热情关注语言问题,我个人提出的问题是:公共语言的个人表达何以成为可能。在十九世纪末二十世纪以来,西方以英语为代表的民族语言作为强势话语,迫使世界其他民族语言接受它的主导的情势下,已经对汉语言形成挤压,以至我们自己的问

题和我们的语言表达都处于困境之中。这个问题可以转换成这样表述：在西方强势话语、主流话语面前，汉语言作为一种民族语言表达何以成为可能？

我在清理我原来的问题时注意到，个人表达不是私人语言，如果是私人语言，如维特根斯坦否定了纯粹私人制定的语言记号即私人语言，它根本无法进入社会沟通和交流。比方说用“E”来命名我的牙疼，它实际上是无法进入交流和沟通的。

同样，我们说在西方强势话语、主流话语面前，汉语言作为一种民族语言表达何以成为可能的时候，谈的是一个民族作为日常生活方式的语言，而不单纯是一种工具语言。如果仅仅是谈这种工具语言，那么在现代化技术、欲望、功利一体化的浪潮冲击中，其实无所谓民族语言，就像昨天有人质疑的，我们都使用英语，因为它只是一种工具性的使用，足够了。我们也就把自己变成工具，也可以工具性地使用语言。汉语言的存在是多余的，可以消亡的，就像今天很多物种被消灭了那样。那么就无所谓一个民族语言自身所期待的那种精神性的、多维度的非常丰富的整体内容。

汉语言是作为一种长达五千年从未中断过的大文化类型的载体，它更有着这种文化类型文明精神传承的作用。所以在这个意义上说，汉语言是华夏民族的根和谱系。正是这种根和谱系式的整体性语言，使我们成为一个中国人，它的传统，都在我们从古代经典的传承中，我们是传承中的一个个人。作为民族语言表达，如果有一份承担的话，它就不是纯粹工具性的使用。更重要的是，这种语言必须进入不同文化的交流。如果不需要进入交流，就像我用“E”来命名我的牙疼，我就不存在个人语言的公共表达问题。如果我们中国人就在一个封闭自足的圈子里，不进入世界文明的交融碰撞，那么我们也可以使用我们自己的一套语言，而不去谈什么汉语言的世界性表达，因为它不需要使我们作为一种文明样态站立在世界多元格局中。昨天舒炜、秦露和渠敬东都说到，所谓中国作为大国的崛起，不仅是经济的崛起，政治的崛起，而是一种有着悠久历史的古老文明的复兴和发扬光大。所以，汉语言作为一种民族语言表达何以成为可能，它本身就包含着对古今问题以及世界中的诸神问题的一种审视和关注。我们是否还保留有成为我们传统，成为我们精神性品质的东西？对今天世界的格局和危机就多了一个更深远的维度让我们审视和思考：我们是否还能作为一个中国人有自己值得过的生活？什么是今天世界上更值得我们过的生活？

我关注的话题从公共语言的个人表达何以成为可能，转向在西方强势话语、主流话语面前，汉语言作为一种民族语言表达何以成为可能，实际上背景已经发生了置换。为什么要重提八十年代的旧话题呢？我想接着张志扬说的“西学中取的四次重述”的话题来谈，以及今天有朋友着重谈专属中国的经验也使我产生了衔接的联想。一百年来，中国对于西方重大思潮在翻译、引进上做出了重大贡献，因此我们经历了黑格尔、马克思、尼采、海德格尔和斯特劳斯。在对西方思潮学习以及翻译过程中，把汉语言的包容性加入进去，形成今天的汉语言作品，在中国一百多年来的生活中，引起了非常重大的一些转变。这些转变有得有失。

虽然今天的背景发生了置换,但我们这一代人大概是承上启下着几个重大的历史事件,例如文革及其文革前后,所以这一代人的思考似乎天生地担负着个人遭遇与民族复兴不可分割的某种命运的东西,它才使我们成为真正“这一代人”。德里达临死前接受过最后一次采访,其中一个主要话题就是他说他是法国经历“二战”到1968年“红色风暴”到今天欧洲变成所谓“老欧洲”的这一代人的“幸存者”。他是有感而发的,至少他在这许多事件的经历中,非常深地感受到这一代人与欧洲经历的苦难与复兴息息相关。我们不更是如此吗?我们的父兄经历过第二次世界大战中的抗日战争,我们经历过文革与文革前后的四五次重大的政治与文化事件,我们也是“幸存者”,所以,今天我们能在这里讨论“中国学术的文化自主性”,当然关系着中国的复兴如何复兴到有一种强者自主的思维方式。

所以我就特别想谈谈经验形态的问题。我是个非常着迷于经验的人。不仅是事件经验,还有因此而转化或相关的思想经验和语言经验。所以我写了《情绪与语式》。昨天丁耘讲得非常好,经验是非常复杂的概念,在西方哲学中,它可能有本体论的规定、主体论认识论的设定,可能有在分析哲学中做实在论或非实在论的不同区分,还有心理的,包括分析哲学认为启蒙理性以来所处处设置的心理陷阱的那种粘连。所以经验问题总是个很大的现实而独特的存在问题,是我们存在的根本,我们确实不能离开自己的经验去谈西方的那些抽象概念。在某种意义上可以说,无论是个人,还是民族,他独特地区别于别人的经历都是由各种经验构成的。

昨天,应星先生谈到革命问题。特别是文革,它区别于过去所有的革命。如同小枫所说,十年文革,几乎把中国各阶层的底都翻了个遍。经历的时间、参加的人数、触动的灵魂、影响的深远,都是空前的。但它究竟留下了什么?我们不说它、不问它,甚至把它当作一件丑恶的记忆想忘记它,它就真的丑恶了或不存在了吗?我们对自己经历的这样一个历史事件多么不负责任!法国大革命对法国人来说是一笔巨大的精神财富,不管它当时多么血腥。但这场文化大革命对中国人来说,简直变成了一个暴富者不光彩的历史,恨不得把它一笔抹掉。真太奇怪了,太不负责任了。

我认为这一段经历对中国人是弥足珍贵的,我们不能用怨恨就把这场革命仅仅归结为灾难,把它所包含的各种最丰富的经验形态的东西一笔勾销。举个很小的例子。我们最近开始写文革的问题,写了些片断,包括文革中出现的“新思潮”,以及这些“新思潮”的观点、行为及其背后的精神资源,比方说用青年马克思的很多话来鼓舞自己,最后我们为此付出了极其高昂的代价,打成反革命,押送到湖北最偏远的山区,帽子拿在群众手里,一整就是十一年,等等。一个年轻的朋友看了以后,他说:“真没想到,文革在你们那里有这样的质感、这样的细节、这样的精神风貌,几乎改变我对文革的看法。”

其实文革有许多层次,不止一个文革。我熟悉的就有“青年左派”的文革。当时的中学生中,不管是北京的、武汉的、湖南的,都流传着这样一个说法:“真正的思想者不在大学生那里,他们在忙于夺权斗争,真正的思想者在中学生中。”例如湖南杨曦光的“中国向何

处去？”北京清华附中的“44思潮”，武汉表现得更完整。他们的存在表明，不能把文革只归结为“权力斗争”。

在国外“文革学”研究中，有一种观点说文革是毛泽东体制内的“夺权斗争”。在他们看来，“红卫兵”是在毛泽东思想指引下革命的，因此不能叫做“造反派”，甚至连“造反派”也都是说着毛主席语录革命，由此证明文革就只是参与毛泽东的“夺权斗争”。这样一种偏见几乎把文革中不同阶层丰富多样的经验给完全抹煞了。就毛泽东当时在全国人民和全党全军中的威望看，他要夺权还根本用不着文化大革命这种方式。所以，毛泽东发动文化大革命的真正意图，也被“权力斗争论”一笔抹煞了。总之，按照“权力斗争”的套路，文化大革命的丰富经验将会荡然无存。

那么文革确实有“青年左派”的文革，不能是简单纳入“夺权斗争”，因为那代人从那时开始读黑格尔、马克思，后来很多人转过来学哲学，关注思想问题，然后从中生长出了很多东西。但也有人质疑：“其实你们是对西方思想的模仿，也就是一个行为上的模仿”。我们当时提出公共语言的个人表达何以成为可能，面对的就是政治意识形态话语。文革十年的政治意识形态话语的确是对汉语言的一次禁锢。当时几乎只剩下几句简单的推论，一个前提，一个三断式的推论，“谁是敌人，谁是朋友”这种简单的划分，把语言中很丰富的内容和经验抹平了或抽象掉了。所以才有在意识形态一统话语中挣扎出个人表达的可能性问题。而现在谈的是在西方强势话语面前，汉语言作为一种表达的可能性。所谓“四次重述”，也可以看作中国人向西方寻求民族文化复兴的思想经验。我们从中至少可以看清这样一个事实，西方不是普遍者，它充其量只是个强大的特殊者。因而它不能在本源上统摄非西方民族，我们完全有可能选择综合的方式寻求自身的发展。

我最近因在做本雅明的文本解读，对他的《译者的任务》做了一些校正工作，有感他从翻译的角度谈多种文化沟通。他谈了译者的语言，译作和原作的关系。原作不只传递信息，如果仅仅是传递信息的作品是不值得翻译的，而具有可译性的作品一定有不可翻译的内容，即更深的内容。译作利用原作的“意指方式”和“意指对象”的分离，将“意指对象”转换到可包容更大的译作语言的“意指方式”中来，这样才能使译作成为原作的后起的生命。如何通过翻译既敞开原作语言使其转向译作语言后起的再生生命，同时更重要的，也使译作语言及其文化借助原作语言的被翻译来打破本民族语言的封闭的疆域，从而激活本民族语言和文化的生命的更新。这是对双方都有意义的交流。本雅明之所以这样谈翻译本身，他是立足于当时德国民族语言的发展着眼的。例如荷尔德林对索福科勒斯的翻译，实际上他扩展的是本民族的语言，即德语。他还举了很多例子，比如“面包”，在德语和法语中的含义是不同的。在法语中，“面包”是个很平常的词，在餐馆中平常到不算钱随菜赠送，但移到了德语中，“面包”却意味着“基督的肉”，人们平时说它的心境已很不一样了。这只有在语言的翻译交汇中才能显示出来。所以，本雅明说，通过众民族语言的翻译交汇，从中才能上升到“纯语言”。

当然，本雅明的本意是希望在众多语言的翻译交流中引向他心目中的“纯语言”——

它就是圣经语言,其他语言中不过是藏着圣经语言的碎片而已。本雅明终究是个犹太人。

如果撇开这个终极目的,语言与语言、文化与文化,在交流中相互激活而获得各自的生机这一思想,应该说是非常富有启发意义的。这就需要我们从小怨恨中走出来,用博大而包容的心胸面向整个世界。

三、立场与观察



庄孔韶(中国人民大学人类学研究所):从生态、文化到个体的观察看文化自主性

生物多样性和文化多样性的有机整合是地球上人类幸福存在的根基。如今现代人类的科学(快速向大自然进军和索取)与商业霸权结盟已经摧残了生物多样性,最集中看到的是全球性的植物种群减少、重要作物和食品(如水果、蔬菜等)向有限的少数品种集中。例如,和世界上许多国家一样,中国也在走如同美国超级市场的垄断性的品种减少/集中的过程,生物-食品品种多样性的商业限制已经在中国的超级市场里呈现。

在人类受益又受害于化肥和农药的同时,人类工程大面积触动地球表面,例如水泥沟渠的普及摧毁了古老田埂栖息的无数动植物和昆虫,由此消失了人类自身生活陶冶的天然对象,以及同时消失了无数传说、崇拜(如水神崇拜)和诗歌;在农作品种减少和产量受益的同时,也无形中铲除了许多节气和民俗节日。但科学和人文、文化之需求实际上是难以互为替代的。所以今日中国民间信仰和神明“复兴”则是在提醒区域文化存在的文化整体性意义,因为现代物质社会的功利需求不是唯一的,而心理与精神需求将在急剧的社会变迁过程中经过整合而重新显现。

中国城市被动性搬迁和楼群人际的疏离感加剧动摇了家族伦理与道德传统,农村家族制度和村落之间的关系因所有制长期变动不已,以及市场经济快速冲击,而尚未找到良好的协调运作机制。

现在西化的物质、精神文化在中国的进程从二十世纪初的浮在表层,到今日西化经济、市场、城市诸系统普遍搬用至深层,从而引发的两种文化的激烈角力之时,尚未看到本国良好调动自身文化精粹的深思熟虑的设计与规划。这种文化中断的主要原因之一就是民众所栖息的传统生态系统被外力打乱,本土文化退缩而人类学意义上的生态文化适应尚未呈现,中国城乡社会文化的整合的确任重而道远。

更为严重的是,上述生态系统失调地区的问题还包括文化生存的问题,这是说,那些植被破坏、动物种群减少等情形,总是和那里人民的生计重组、心理病症,文化认同迷失,以及各种社会问题相伴随。所谓文化生存(Cultural Survival)是地球上一个族群在现代化的过程中,因其生计与文化前程受到损害,故必须想方设法保持其文化传统的权益。经常

的情况是,一个文化在外部环境的干预下,人们起来维护自己的文化特征和文化认同,从而保持作为一个文化的自主性。从这个意义上说,它比“文化保护”(Cultural Preservation)更为积极,是一个文化挽回生计与社会颓势的自救行动,其本质就是文化的主体性的保持和发展。

因此,以人类学的观察,可以说,只有在原有的地方文化根基上的发展才是良性的、适应性的。显然,保护地方人民的生物多样性和文化多样性就是保护文化的主体性,就是保护中国丰富文化的主体性。

人类经验的前车之鉴是,文化替代和文化适应的前程并存,因此,那些冠以“发展”的举动将导致他文化的替代,抑或地方文化基础上的适应性发展,均取决于是否保持了文化的主体性,故须三思而后行。

中国学术的文化自主性由若干牵涉性因素,即全球化/美国化、科学主义、政治化和商业化、教育制度的后遗症与个人选择等构成。

1,全球化/美国化。完全不用绕弯子,所谓今日世界的全球化基本上就是美国化的意思。这一强势中心以其杰出的科学(包括军事科学)、经济和文化成果前所未有地逸出和输出状态,深刻地影响了世界各地人民的生活。然而,越战和伊拉克现状都证明军事打击的有限性,因为它不能征服文化与族性(显然美国的人类学家也不会同意族群意志是可以压服的)。正因为如此,一个显赫的科学、经济与文化的国度,不一定能享有世界公认的文明地位。牛津大学后殖民理论专家 Robert Young 说:“让我们看看美国文化是否能像柏拉图那像经得住检验吧,四千年后自会见分晓。”表现了一种拭目以待的深刻的怀疑态度。

在这一背景下,来自世界强势中心美国的学术同样深入地影响了中国,其中携带着一个难以挥去的重要指标,即美国中心观,或美国中心取向,尽管美国历史学家柯文(Paul A. Cohen)早就批评这一点。

2,科学主义。仍然是自然科学的认知系统以其历史惯性获得的优势地位,至今压抑和排斥了伦理、宗教、文学、艺术和不同思维系统的知识。如人文社会学科的论文写作要求基本上来自科学论文的思维与框架。今日科学理性主义对人文社会诸学科的强有力的影响,实证主义是一个最明显的例子。你看现代社会学、人类学和心理学等总是在定量和定性之间摇摆不定,正是导源于科学对人性与文化理解的单一尺度所致,人文社会诸学科的主体性在展示形态上就受到了压挤。

因此,人文社会学科对科学理性原则普遍性的怀疑是多方面的。如许多人至今把科学与宗教对立起来,或者以前者批判后者。但是,科学涉及的是经验的因果关系问题,而宗教涉及的是意义问题。显然,自然科学范式的优越性及其对人文社会研究的适宜性在许多方面遭受动摇。我们在未来看到的将是什么呢?可以肯定地说,单一的科学标准将被更为多样性的标准所取代,而取代的意义就在于更好地保持文化的主体性。

3,政治化和商业化。中国的学术和政治紧密相关,常年的社会政治变故导致学人撰

写中呈现某种约束性,即以政治意识形态掌控学术和撰述。同样,中国的学术现在也更多地显现受商业制约的现象。如是,文人写作遇到知识生产体系和权力结构的关系问题,表现在出版利益、研究经费和撰写系统等多方面。在国家和地区内部,也表现为政治权威使知识审查合法化,包括行政控制。例如建立录用人员的社会歧视条件,学术评估附加政治标准,以及把学术研究项目做为先在决策的注脚等。与知识生成和政治权力相关的还有现代知识制造的商业化过程。众所周知,经济利益和政治利益经常是不可分割的。例如,某些对不适宜开设旅游点的违心的学术论证,表现了御用文人在地方政治与商业利益面前失却主体性的猥琐样态。

文人的学术生涯受到国际霸权、族群中心主义、科学标准、政治与行政压抑,以及自身世界观与知识结构诸因素的影响,在其著述过程丢掉和削弱了文化的主体性。他们在选择论据和因素分析时,或搬用,以搬用为荣,或因科学认知的职业性套用,或因学术圈环境与人际依附关系,或因人性之怯懦与偏激等,经常表现为主动或被动删除一些撰述根据和扭曲知识的生产过程。显然,这已经和保持学术的文化自主性相去甚远。由此,我们反省:人们是在制造不完全的知识吗?伟勒指出,一些“知识分子期望得到比他们已经得到的更多的尊重和名望,但他们求助于现存权势对他们的评价却导致了对其保守价值的承认。”(Agassi, 1993)就是学术不能独立的明显的事例。

4,教育体制的后遗症显现。以人类学的分析,从中国小学开始的应考“战车”教育体制,其本质是肯定重复性的和仿效性的教育实践,然而这都是不能增加新质的教育实践;而唯一可以产出新质的教育实践是创造性的教育实践。由于在应考战车上没有时间脱离教育部钦定的考试框架,于是教师和学生的任何创造性的改革构想都难以在课堂内外实现。由于长此以往持续了数十年的(几代人)的应考制度和死板教学状态,其教育体制弊病的后遗症已经显现。

例如,中国学术界作品中利用英文文献翻译成中文的时间差,不注出处地编译,挪用外国重要学术评论人的总结,使人难以分清精辟结论的作者是谁;对国外和国内的重要学术理论的套用成风,反映在研究生和学者的论文中。这就是中国中学以前教育弊病—重复性和仿效性—在大学和毕业之后的具体反映。对权威人物(不只是学术人物,还有权力人物)话语的征引不是出于必要的行文考量,而是出于学界的趋炎附势表现,这从一些文科论文篇后的征引书目之侧重与频率的恰当性分析即可得出结论。显然,上述举要是远离学人独立性和自主性的极端例子。

如果就人文社会学科的一般学术研究风气而言,照搬和套用西洋理论的做法常常忽视区域社会文化特点。一些充满学究气的论题如是,连那些需要价值介入的论题也分不清为何者之中心取向。然而,我们在对比印度人文社会学科的研究状况就发现,印度人的一个显著特征就是其社会科学所要建立的社会反思模式并不是简单的复制外来学术。而且,印度的学者们充分认识到了西方的问题对他们的学术努力甚至他们的争论的控制和影响。

教育人类学的另一个著名理论是“学校复制社会”，是说学校教育和社会风气不会割裂开来，如社会上的形式主义和官本位同样出自学校“隐蔽的课程”中，学校正是引导学生在离开学校步入社会之后的适应性。看一看中国的知识文人，他们通常本应是社会文化进程的积极主张者和批评家，而上述学校教育的约束性导致一些人唯唯诺诺、八面玲珑、环顾左右而言他，而且他们在既得利益和理想之间总是倾向于前者。学校终于复制和造就了挪用学术和遵命学术的保守梯队，学术研究的文化依附性就是这样呈现的，文化的自主性受到压抑也就不足为奇了。

教育体制的后遗症维护了保守价值，减少了学术设问、质疑、主张、批判和创新的机会，减少了国际“中心”和“边缘”的反思意识，也减少了国内社会实践的应用意识，这就是中国学术文化自主性缺失的主要表现。

为了应对上述诸种牵涉性的力量影响，中国文人不得不做出自己的选择，他们常常思前想后，写在他们的文章里，白纸黑字而永存。事实上，由文人作品显示的自主性或身不由主，均来自世界的与区域的、有人参与的生态系统的制约、全球化/美国化的制约，科学主义的制约，政治化和商业化的制约，教育体制的制约，以及最终由一个文化中的个人做出自己的判断，这就是中国学术实现文化自主性的艰难条件，然而不是没有逾越的可能。



苏国勋(中国社会科学院社会学研究所):全球化时代的文化自觉

近来,国内学术界纷纷关注文化自主性问题。在我看来,文化自主性的问题,就是近年来费孝通先生反复讲过的文化自觉问题。1997年,费先生在北大百年校庆时曾写道:

在中国面向世界,要世界充分认识我们中国人的真实面貌,我们首先要认识自己,才能谈得到让人家认识我们和我们认识人家。科学地相互认识是人们建立和平共处的起点。

人文学科就是以认识文化传统及其演变为目的,也就是我常说的“文化自觉”。在文化传统上说,世界没有一个民族有我们中华文化那么长久和丰富。我们中国人有责任用现代科学方法去完成我们“文化自觉”的使命,继往开来地努力创造现代的中华文化,为人类的明天做出贡献。

后来他又进一步解释说:

文化自觉,意思是指生活在一定文化中的人对其文化有“自知之明”的意思。不是要“复归”,同时也不是主张“全盘西化”或“全盘他化”。自知之明是为了加强对文化转型的自主能力,取得决定适应新环境、新时代的文化选择的自主地位。[百年北大与“文化自觉”,www.54youth.com.cn]

从社会学视角立论,文化是一个价值体系,它是由理念价值、规范价值、实用价值(即所谓道德理想、典章制度、器物行为)三个层面共同构成的统一整体。它是一个民族-国家

自我证成的根本特性。从这个意义上说,坚持文化自主性,就是做到文化自觉,这是一个民族-国家自尊、自重、自信的体现。在当前全球化背景下,文化自觉既是中华民族与世界上他民族之间的共处之道,也是中国社会内部多民族、多种文化之间的共生之道。在这个问题上,1993年费先生在与日本学者的学术交流中以恢宏的气度、豁达的胸怀、简练的语言高度概括了他对人类社会及其文化未来发展的途径和光明前景的看法:“各美其美,美人之美,美美与共,天下大同”。这十六个字精辟地阐明了文化自觉的要义,也是我们今天谈论当代中国学术文化自主性的基本前提。

在一些论述中,全球化在文化上的表现往往被描述成变民族文化为世界文化的单向过程,这是片面的、静态的单向思维。必须从这种静态思维转向一种双向的动态思维,即把全球化视为一种从民族文化向世界文化以及从世界文化向民族文化的双向、不断循环往复的运动过程。文化是一个由表意符号组成的世界,它非常容易在不同系统中传播,文化传播的作用方式和生产方式就是一种流动状态,所以传播学用流通、交流、沟通等词汇名状文化。文化变迁或发展说到底,就是选择、吸纳、同化不同系统的文化成分,将其变成自己的构成性要素的过程。因此,文化在任何时候都是一个动态的、开放的、不断变化着的系统,它的发展、壮大永远离不开与其他文化的交流、沟通和传播。任何担心全球化可能带来文化冲击和消极后果,都是没有根据的,也是做不到的。

从这个意义上说,全球化时代的文化自觉也不是一个一成不变的、封闭的概念,其内容显然要随着全球社会经济的日益丰富发展而不断改变。因此,在相互学习中共同努力克服全球化为世界带来的风险、为一个更为和谐的世界的早日到来而贡献力量,就成为今天坚持文化自主性的一个不可或缺的方面。



张志扬(海南大学社科中心):是“西方意识形态”,不是“西方的意识形态”

今天我想着重谈谈“人文学术”的“文化自主性”的能力和条件问题。

在今天的人文学术面前,至少有三种类型的意识形态禁锢:“政治意识形态”、“西方意识形态”、“技术意识形态”。如果学术不解脱此三种意识形态禁锢,或者说得平和点,不调整好与此三种意识形态的关系,学术的自主性就很难从自身成长起来。

来。

首先应该明确“意识形态”所指为何?

《德意志意识形态》对“意识形态”有两个规定性:

- (一)“把特殊的东西说成是普遍的东西”,由此获得“真理性”(或叫“伪科学性”);
- (二)“再把普遍的东西说成是统治的东西”,由此获得“权力性”。

所以,凡“意识形态”必要求“真理性”与“权力性”。(引自马克思)

现代性转型之后,“意识形态”的两个经典规定有了演变,或有了变式:

(一)悬置普遍性,索性承认自己只是特殊性,但相对其他特殊性,自己的特殊性要发展得充分些,因而它将成为其他特殊性进步的目标,也就是说,将普遍性隐含到进化论中去了,变成“历史相对主义”;

(二)否定普遍性,正因为没有普遍性,哪一个特殊性有力量,不管是智力还有强力,那么,那一个特殊性就能自然正当地取得支配的领导地位,也就是说,坦然以强权政治的“实用主义”自居。

可见,“意识形态”的两个规定中,最根本的是“权力性”,它只靠智力或强力提供所谓“自然正当”的“合法性”基础。因为,古代的“知识——德性(真理)——力量”模式,被现代的“知识——力量(真理)——德性”模式所取代。

事实上,今天的学术几乎整个架构在“知识即力量”的现代模式中。学术成了追求“力量”或“技术理性”的工具。这样的学术自然会是“政治意识形态”、“西方意识形态”、“技术意识形态”的“意识形态”仆从。

“政治意识形态”此处免了。“技术意识形态”此处也免了。

我这里只谈“西方意识形态”。

我说的是“西方意识形态”,不是说“西方的意识形态”。西方文化是生产“意识形态”的文化,它们的历史上生产了许许多多的“意识形态”,我说的不是“它们”——“西方的”意识形态“产物”。

我说的是“西方”本身的意识形态化。其典型的表达式为:“凡西方的皆普遍的,凡非西方的皆特殊的。”

我们不得不接受三个来自西方的事实:

(一)“形而上学本体论”,或意识形态化的“真理观”,有了那个“一”就有了主宰世界的根据和逻辑必然性;

(二)“神学—神论”,其实是意识形态化的“一神教”,有了那个“一神”就有了创造世界的根据和神圣普世性,连“自然正当”也神圣化了(犹太教虽然是东方的,属叙利亚文化系,但转变为基督教则借西方罗马而“世界化”了);

(三)“君主制—贵族制—民主制”三位一体的“政治制度”,而且这个三位一体尽管在西方历史上有侧重点的差异,它们其实总是相互参校着的,并且靠前两者把它变成“意识形态化的世界历史”,包括今天“新罗马帝国的海洋霸权或海陆空霸权”,从而使世界纳入西方的历史运动中。

最后,所谓“科学技术力量”的表现,应合理地看作是(一)真理观的物化形态,而且以至物化到这样的程度,“自然存在者”——“自行涌现、自己生成自己的存在者”,愈来愈让位于“技术存在者”——“通过人的表象活动与制造活动而产生的东西”,到处都是技术制造的“假现实”、“伪现实”,从自然到人本身无一幸免,以至技术成为套牢人类的“座架”。(引自海德格尔)

由此造成两个“反过来”:(1)技术的世界性要求反过来成为西方要求世界性的手段

和证据；(2)从人类自为目的派生的手段反过来变成主宰人类目的的手段，最终连西方也不得不落入手段的主宰之中——“剥夺者被剥夺”——对西方如此，对人类也是如此，人类必须承担西方造成的“风险世界”。

总而言之，套一位古典学家的理路，哲学是神学的世俗化的完成，政治是哲学的本质，而技术(智力与强力的结合)则是政治的自然正当基础。正是上述事实使“西方”本身“意识形态化”了。由来已久。

只要承认或接受其中任何一点，即不可避免地承认或接受“西方意识形态”而臣服于西方，归根结底丧失非西方民族自身的学术的文化自主性。

“中国学术的文化自主性”首先得有一个必要的前提：自己有能力证明“西方意识形态”不过是“意识形态”，也就是说，它的“真理”的根据或基础、它的“一神”，是伪造的同一、虚假的同一、自封的“一神”。连它们同道的诸神“都笑死了”，何况其他的诸神呢！应该还原西方诸神的特殊性品位了，不管是政治的、哲学的还是神学的。

仅此揭穿假“一”还不够——人们不是总以为你来的是“假”的，我来的才是“真”的，像杜林对他的前人那样——还得真正领悟“一”本身的破裂，从而不再为“一”争“霸”而逐鹿天下；所以，不仅有能力揭穿“西方意识形态”以还原其特殊性品格，更能从自身民族文化的品性或境界中开发出克服“西方意识形态”的思想资源，从而获得驾驭技术改弦更张的可能，使自己走上强而制强的“四大”之路(天、地、人、道)，所谓“大而化之”，乃“大”而逾“伯”，制“强”入“化”。因为，“大道无形”，“无形者形之君也，无端者事之本也”。必须化解那个“争伯称霸”的“一”之主宰；当然也包括自身的同类倾向——可以把它叫做“脱形化无形”。

“意识形态”或“诸神”乃无形之神隐匿的世俗形式，实为世难之源。

二十一世纪，应是“西方意识形态”开始解冻、剥落、漏底、融化的世纪。化解的力量首先来自世界性灾难的警示。“中国学术的文化自主性”只有从世界性灾难的警示中警醒、复苏、改弦更张。

赵晓力：何时何地的西方？

我想谈谈我们对于西方的理解。其实流行的对于西方的理解是有选择的。最容易的选择就是，西方最新最时髦的东西就是西方最好的东西，2005年的中国要学习2005年的美国。法学，我们看到美国最高法院今年5月份判决P2P软件侵权，之后不久，在北京，就有类似的对P2P软件提出的诉讼，甚至我们完全可以预测，北京的法官一定会认真研究美国最高法院的判例，与国际接轨。但是，我们经常会忘记，美国最高法院在1984年针对索尼录像机的做出过完全相反的判决，即录像机作为工具本身并不构成侵权。经济学，我们会认为今年的诺贝尔经济学奖得主，或者《美国经济评论》上最新发表的东西就代表了西方最好的经济学，我们会认为西方现在最时髦最流行的经济学就是西方最好的经济学，比如说我们会完全忽略德国历史学派的传统。韦伯在“民族国家与经济政策”那篇演讲中曾谈到过德国历史学派，它和庸俗经济学在基本假设上完全不同，它以利他主义而

非利己主义为经济人的基本假设。事实上,美国在真正崛起之际,其经济学深受德国历史学派的影响。只有在它完全崛起之后,它才会抛弃这些东西,比如抛弃李斯特,拥抱亚当斯密,因为对于世界第一强国来说,政治经济学的国民体系,就等于政治经济学的世界体系。在知识产权上也是这样。比如美国建国初期在欧洲人看来就是个不折不扣的海盗国家。为什么?因为那时候它还是个技术进口国。我们知道,美国的开国元勋之一杰佛逊就偷过意大利的水稻良种。当时意大利有个地方,水稻品种很好,但严禁私自出口,违者杀头。杰佛逊买了两袋稻种,走私出境,为了万无一失,还在衣服口袋里装了两把。美国后来成为技术出口国后,它就把这些东西完全从民族记忆中抹去,开始满世界宣扬知识产权。美国从上个世纪八十年代开始在中国进行了做了卓有成效的工作,把中国大部分做知识产权研究和实务工作的人包括政府官员成功洗脑,让他们接受了这样一个完全不符合美国自身经历的观念:那就是不管你是技术进口国还是技术出口国,你都要和美国接轨保护知识产权。知识产权不但是有条件的垄断权力,还是有普世价值的道德权利,侵犯知识产权是世界上最可耻的犯罪。总之,当我们说到西方的时候,要搞清楚究竟是何时何地的西方。只有这样,才会对西方有比较公正的认识。

四、方法与实践



渠敬东(中国社会科学院社会学研究所):社会科学中的文化自主性问题

九十年代以来,中国社会科学的发展呈繁荣景象,队伍越来越壮大,研究成果也越来越规范化,一度竟有压倒人文学科研究的态势,没过几年就确立了自己的话语优势地位,以至于文史哲的学术研究,似乎非得借助国际上最通行的社会科学概念范畴和话语体系,才不致落后挨打,使自己边缘化。这里,暂且不说人文学科的现状,中国社会科学十几年的复兴和繁荣,反映出了一些最基本的特点,而且,其内部在研究风格、立场和取向上,也越来越呈现出巨大的张力。大体说来,目前中国社会科学总体上表现出来的三个基本倾向很值得关注,尤其与我们所讨论的“学术的文化自主性”问题密切相关。

首先,配合“与国际接轨”的浪潮,社会科学不仅在教育和研究上继续贯彻制度移植的方针,在理论和方法上也继续追踪西方最新研究成果,积极主动地坚持思维移植的路线,继续扩大自己的战果。而且与诸人文学科相比,社会科学这方面的特点更为明显,越是最新的理论和方法,就越有学术的合法性和正当性。从大量的学生学位论文的文献综述中,我们可以明显看到这种西方话语体系占据绝对主导地位的趋向。其次,近年来,与上述思潮相应也在学术界涌出了一股逆潮,即一种号召从本土经验出发进而宣扬本土学术意识的思潮。甚至出现了这样一种很有意思的现象,移植派的步伐越坚定,本土派的呼

声则越强烈。本土派的立场非常明确,即无论从中国社会的传统来看,还是从近三十年的社会转型和变迁过程来看,中国经验是独一无二的,不能用西方学术的理论和方法来度量,单纯用西方学术的眼镜来考察中国现实经验,不仅看不清,还会走了神,不仅会妨碍我们触摸中国社会的具体现实,甚至会遮蔽这种现实,造成中国社会科学工作者普遍的精神无能状态,恰如韦伯所说的“无生育能力的亢奋”那样。在这些学者中,有的主张我们应该不带理论所形成的既有观念直接进入田野,直接记录中国社会最本真发生的一切现实状况,深入挖掘中国社会所独有的本土学术资源;有的则主张应该建立一套与西方社会理论完全不同的概念体系,如“人情”、“面子”这样的概念,进而彻底颠覆西方对中国社会科学研究学术殖民。

当然,除了上述两种倾向外,社会科学界近来更明显地反映出了一种带有强烈的社会批判意味的学术倾向。奇怪的是,这种倾向夹杂着“左”“右”两方面的思想资源,并存在于“移植派”和“本土派”的两种思潮之中。这种倾向的一个基本立场,就是从“弱势群体”出发,借用权利话语主张社会公正。其基本的理论基础,是“国家与社会的对张关系”,即认为国家与社会是两者完全不同的形态,具有两种不同的运行逻辑,因此,社会科学家应该持有一种明确的学术道德立场,即从社会的逻辑出发,确立社会自身的独特价值,为弱势群体的利益辩护。不过,值得讨论的是,上述这种倾向若单纯建立在道德关怀和责任的基础上,不免会给学术研究本身带来危险,毕竟“课堂不是鼓动家的舞台”,科学不能为单一价值所引导;倘若从学理的角度看,这样一种与国家对峙的社会原则也多有想象的成分在里面,无论从西方的现代化过程,还是从中国现实发生的社会转型及其历史基础来看,国家与社会的关系都没有这样简单。

面对这样三种基本倾向,现在我们回过头来看看我们所要讨论的主题:究竟什么是中国学术的文化自主性问题。首先,我认为中国学术的文化自主性之所以成为一个很重要的问题,并不与中国近来国力增强的现实有直接的逻辑关系。我想,对任何一个对世界文明有所承担的文明体系来说,文化自主性是这个文明或民族至始至终面对的问题,若从学术史的角度看,清末民国的许多学者比我们今天认识得更清楚,这个问题的迫切性不在于今天我们国家的经济有实力了,而在于我们忘记了我们必须有的这个承担。中国文明及其所依赖的社会基础对整个世界现代文明的意义,我想不是文化相对主义者所说的那样,仅仅是一种文化多元共存的意义,中国文明不是马来文明、新加坡文明,她的价值也不是世界上那个小国家的文明所能等同的。对目前以西方文明为主导的现代世界体系来说,中国文明是少数几个能够孕育和构成其未来可能性的文明体系之一,说得悲观一些,甚至有可能是唯一的文明体系。对此,我们必须要有清醒的认识,没有这个前提,就没有这里所谓的文化自主性。我们前人已经做过相当的努力,我们必须接续这个传统继续努力。文化自主意味着,在整个世界未来的文明格局中,我们不是尾随者!

不过,如果把我们的话题再缩小些,问题就不这样简单了。说到“中国学术的文化自主性”,问题就会变得复杂许多。我个人认为,就目前中国学术研究的现状而言,所谓“中

国学术的文化自主性”,实有双重涵义:即“学术自主”和“文化自觉”。学术自主应为文化自觉的基本前提,但学术自主必以文化自觉为指针。学术自主意味着我们首先必须确立学术自身的原则和标准,科学研究必须有其自身的指涉,必须首先辩明其与政治立场和道德关怀之间的关系;换言之,学术本身并非直接是由其他价值原则来统摄的,学术必须继续通过适当的制度配置和规范尺度确立其自身的独立性,中国学术的这条路依然很长,我们得有充分的心理准备。不过,倘若只有这样的标准或尺度,没有更高的价值考量,特别是在西方学术话语体系的强势压力下,我们的学术会陷入因无视自身而茫然无措的境地,只顾去清扫西方理论的边边角角,而对中国社会随处隐藏或浮现出来的大问题漠然视之,使我们对这些问题本身的总体性反思变得等而下之,从而遗失掉这些问题本身所蕴涵的检讨整体文明的意义;若是这样,无论我们有怎样的文明承担的意愿,也只是枉然,未来我们将会越来越失去属于我们自身生活的幸福的可能性。可是,倘若我们只有文化上的自觉,而无自主的学术,那么由此唤起的民族热情和文化亢奋也将是没有生育能力的。单纯的热情和亢奋换不来清明的头脑,由此而来的文化,也必然是低等的文化,何来文明承担!

说到这里,我们就会认识到,若实现这样的学术意义上的文化自主,就必须具备两个条件:就外部条件来说,我们这些学者必须具备进行自主学术研究的制度保障和保护;就内在条件来说,我们必须具备基于中国经验本身的扎实而敏锐的问题能力。前一个条件用不着多说,大家都清楚,后一个条件却值得好好说说。

若从学科的角度看,中国社会科学的学术处境本来就很尴尬。自西学东渐以来,中国社会科学从无到有,其基本的学科分类体系、概念体系和论述方式都是沿用西方既有的设置来安排的,所以,一百多年以来中国社会科学的研究总是处在一种实质意义上的两难处境之中,那些表面看来最符合西方学科理路的中国经验研究虽然论证形式规整,但总有言尽意难尽的隔靴搔痒之感,而那些力图尽量采用本土话语来阐发本土问题的学者,却总是憋一肚子话道不出来,总会流露出辞不达意的学术失语感。我想,这恐怕就是上文所说的移植派和本土派分别面临学术困境的根源。不过,我个人也觉得,中国社会科学表现出来的这种局促性,也未见得全是坏事,我们至少可以说,这种焦虑本身恰恰可以证明我们的学术依然具有自身生命的特质。人有焦虑,可以证明他还活着,学术有焦虑,恰恰可以证明他还有许多生命中未解的难题需要去琢磨和解决。所以,我很想说,中国社会科学自发形成的自主性从来就没有泯灭过,只要严复有焦虑,王国维有焦虑,梁漱溟有焦虑,我们今天的学者有焦虑,这就是中国社会科学潜藏着的希望所在。

当然,在学术研究上从自发到自觉,需要有个总体的认识过程。但我们必须首先意识到这种自发性的根源。我认为,中国社会科学学术的自发性,直接来源于中国文明及其社会形态本身所具有的总体特质。对于一个有一定学术操守的学者来说,即便他带着一整套西方的学术概念,只要他深入到中国最具体的社会经验现实中去,他就会即刻感觉到研究的焦虑,他一定不会认为,他所面对的所有缠杂交错的各种现象可以用现手的概念

工具迎刃而解。在具体的经验研究中,我们随处会遇到说不清、道不明的难题,学术上的失语,首先是因为丰富的现实经验本身使然,这恰恰说明,所有这些经验现象每时每刻都藏着突破既有概念体系的契机。其次,这种焦虑的产生,与这个文明在我们身上孕育的属于我们自己的经验感受力有关,对于学者来说,文明给他自身的文化蕴涵和积淀,以及由此形成的认知上的知觉和视界更为重要,所有认识社会的过程必须先以对自身的感知和认识为前提。在这个意义上,特别是就我们自身的生命感知来说,我们必须承认,我们自己有自己对生活的“好”、“乐”、“幸福”的经验感受,这是所谓文化自觉的最根本的基础。文化自觉源于我们对自身生命和生活的最根本的尊重和自信。

学术研究在文化上从自发到自觉的过程,首先基于对自身的信念和认识,而且,这种信念必须建立在对自身文明形态的总体认识的基础上。但对于社会科学来说,问题的复杂性在于,中国当下的社会形态与其传统的文明形态并不呈现为直接对应的关系。这是因为,构成我们当下社会形态的,既有传统文明的根源,也有西方的现代因素在我们物质和精神生活中的强入和渐入过程,更有几十年来共产主义文明凝结在我们身心中的制度结构和心理结构。因此,谈到对我们自身的认识,中国的社会科学应该有其自身更丰富的经验感受和更独特的总体视角。在这个意义上,移植派和本土派虽各自有其反思中国经验的出发点和合理性,但若仅仅依此单向的视角来看待如此复杂的经验现实,就不免显得有些一厢情愿了。移植派的研究不免会流露出过于制度化的倾向,本土派则免不了会寄托于过于宽泛的文化基础,当然,中国目前的人文研究也多少暴露出了后一种流弊。当然,这一讨论也与中西概念究竟哪个适用于研究中国现实经验的问题有关。坦率地说,这个问题不是个真问题,至少可以说不太朴实。今天,中国社会的现实究竟是由什么构成的?甚至我们的身心是由什么来构造的呢?简单地说,“古今中西”。中国人和中国社会简直有着这个世界最复杂的结构。所以,无论中西,无论古今,都有用来分析我们社会的适用的概念。比如,今天的中国已经成为了世界工厂,光农民工就有一亿两千万的人口,正在形成一个广泛的阶级群体,“阶级”这个比较西方的概念就很适用来研究中国社会;再比如,在我们今天的社会学分析里,很少见到“礼”这个中国传统上最核心的概念,对这个概念弃之不用,我个人认为这是我们社会研究中很大的悲哀,“礼”在中国社会现实运作中起的重要作用,往往会因为不使用这样的概念工具来分析,所以得不到确当的把握。李安宅先生解放前早就做过《〈仪礼〉和〈礼记〉的社会学研究》,今天的社会学家却忘得一干二净了。

更重要的是,在最具体的经验研究中,中国的社会科学家们越来越感受到,任何一个看起来狭小局部的社会问题,似乎都纠缠着社会结构的方方面面,倘若严格依照西式的学科分类体系都不能够加以充分全面的把握。单纯的政治学、社会学、法学等学科视角,即便触及到中国社会变迁中的一个微小问题,都似乎显得很局促,不那么自足。一方面,这可以说我们目前学科的专业化能力不够,但另一方面,恰恰说明这样的专业化能力在应对中国现实问题时其本身就是不充分的,不自足的。大家都能明确意识到,百年来中国

始终处于一个大转变(great transformation)的过程之中,这种总体性变迁中发生的任何一个微小问题,都是总体性的大问题,我们必须时刻提醒自己,我们遭遇到的所有问题都具有原生性的理论意义,这是处于这个时代的中国文明为我们提供的思想宝库;任何一个问题,都不能借用已经全面结构化的西方社会所形成的学科体系来处理,在他们那里也许是个局部问题,到我们这里就要复杂得多,这些问题都是用西方既定的学科化的小理论处理不了的。正因为发生在大转变时代里的小问题都是总体问题,所以我们要回到一个总体文明的角度来考察一切问题,这才是我们今天谈我们的文化自觉的根本要义。因此,我们必须得从中西两个方向上回到思想家们曾经面对过的那个总体性时代;正如孟德斯鸠所说的,我们必须以检讨我们的国家总精神和文化总精神为起点,才能担负起这个大转变时代交给我们的学术使命。

今天我们来讨论中国学术的文化自主性,意义重大而深远,这不是因为我们没有资格做这样的承担,而是因为我们忘记了这种承担而越来越失去了我们的资格。这个问题对社会科学研究者来说显得尤为严肃,因为我们受到的学术挤压越来越强烈,而我们遇到的现实困惑也越来越强烈。更重要的是,由于既有的学术传统割断了很长时间,我们并没有扎实的文化培育基础和深刻的文化反思能力来应对这些挤压和困惑。中国的社会科学在人心与政治两端都缺少充分的思想营养,倘若分析社会现实没有人心的照看,批判社会现实没有政治的远见,倘若社会科学没有心性之学滋养,没有政治之学提升,社会科学家不从照看自己出发来关怀社会,不从照看国家出发来理解社会,那么这里所说的社会也只能永远是一个先天不足、后天失调的婴孩,决不会在世界文明中占有一席之地,更不用奢谈去承担世界文明的未来可能了。几十年前,梁漱溟、吴文藻、瞿同祖、费孝通等老辈社会科学家们都这样明确的自我意识和自我文明意识,他们都把中西古今的思想资源、人心政治的思想资源作为中国社会科学发轫的根基和命脉,今天的社会科学家们不知会有怎样的感怀!

在这个大转变的时代里,中国问题就是中国问题,中国问题就是世界文明问题。我以为,若要发现这些问题,发现这些问题的根本要义和价值,中国的社会科学就必须在三个方面下苦功夫:1. 全面培育自身对中国社会经验现实的经验感受力,消除学科之间的界限和芥蒂,触类旁通,兼收并蓄,融会贯通。这里没有捷径可走,把人家现成的理论框架拿来直接度量中国现实是行不通的,以为我们只要赤脚走进田野就能判识中国现实的真相也只是想象,没有丰厚的人心凝练,没有深刻的政治洞见,我们的学问就只能是小圈子里的学问,落入末流之学。2. 必须对西方学科分化的学理根源和历史脉络加以深刻检讨。这要求我们既要追溯到西学之根本,又要对西方现行的学术制度体系有通盘的认识,既要去检讨西方思想史中总体性的核心问题,又要严格既有的专业化科学方向作出自己扎实的学术研究,以总体问题的角度带动专业研究,再以专业研究的理论突破彰显总体问题的文明意涵,是中国社会科学研究根本进路。3. 从大学教育入手,在社会科学的专业化教育中植入人文教育的要素,并将与中国经验现实有关的理论和实践课程制度化,尽

快制定专门研讨中国社会科学学术传统的课程计划。所有这些,都旨在建立人心与社会、文明传统与社会现实的思想纽带,用文明总精神和国家总精神来统领社会科学研究的路向和命脉。

中国社会科学对中国文化和世界文明的自觉承担,是中国的文明传统和现实经验交给我们的命运和使命。一个人或一个文明,倘没有文化的自觉,就不会过上好生活。

舒炜:中国学术自主性与现代中国历史意识

随着中国经济实力的增强,当前中国的自我认识和九十年代初期相比有了很大变化。首先在经济上,普遍有了颇为强烈的自主意识,在最近几年加入WTO之后,这一意识的理性程度更为深入,由此必然触及政治自主问题,这也同时呼应了九十年代中期兴起的当代中国民族主义的呐喊。我相信,这实际上立刻导出了我们今天的议题,即当代中国文化、尤其是思想学术自主性的迫切性。

另一方面,我希望回顾一下问题的历史背景。应该说,中国整体的自主意识是在十九世纪中期遭受严峻挑战的。当然,晚近以来有一个很强的主流观念,强调“从中国自身发现历史”,有很多研究成果出现,其大致意思都是强调中国自唐宋以来,有了一个很大的转型,尤其在明清出现了与以往传统非常不一样的新特质、新问题。但我想说的是,这一路向的研究固然有很大成绩,但实质上都以为从中国自身变化就可发现“现代性”,特别是“西方现代性”,或者说,中国自身的历史变化即使没有西方的冲击,也可能导向现代路径。——我以为这显然是一个难以证明的前提假想。因为,中国历史自身的变化和内部转变仍然是中国传统发展中的问题,和“西方现代性”有截然不同的取向。而另一方面的的事实是:十九世纪中国面临的西方冲击,压倒了一切问题,由此才导致中国自主性的瓦解以及一系列后果。现代中国面对的关键实质就是“中西冲突”问题。

我觉得我们需要很好地重新研究二十世纪的二三十年代。那个时代的知识界面对的处境也许跟我们今天很有相似之处,当时普遍感觉需要思考中国的道路、中国向何处去。科玄论战、社会史论战等等这些大讨论,实际上并不仅仅限于学术界的象牙塔,当时的政治对手国共两党都由此在思索“中国的命运”、“中国向何处去”。这构成了极其强大的思想刺激和动力。基本上到四十年代,左翼在政治并不占据优势的情况下,却取得了学术上的强势地位,对中国历史、现实以及国际处境都有很强的诠释力,征服了人心。到五十年代,经过抗美援朝战争,中国人(除了台湾和少数知识分子)都相信中国社会主义制度是世界上最好的制度,大概只比苏联老大哥差一些(经过十年中苏论战之后,我们更相信苏联已经变修,我们现在是第一),这个政治理念有两方面的支持,一是军事胜利的事实,二是理论上社会主义都更优越的:经济上保障全体人民,政治上更为广泛的民主;然而,这样的政治理念如今再次崩溃,中国社会主义体制成了反思的对象,而思想文化方面则完全受制于全球化、市场化和大众民主化的严峻格局。

关于现代中国历史问题。要害在于,经过百年的变幻,我们到底应该如何建设自主的政治和文化理念?我个人以为,对这一问题的思索,取决于一个前提,即:在“中西冲突”以

及“古今冲突”的大背景下,认真严肃地看待现代中国历史,把它作为一个深刻的思想问题来进行思索。

近几十年来,人们(主要是知识分子)总是不大愿意同情地理解、接受现代中国历史(特别是革命史),更多的同情赞美总是在中国传统一边,或是现代西方一边。因此,要么是以想象中的中国传统来埋怨现代中国历史,要么就是拿着想象中的现代西方要来“提携”现代中国历史。现代中国仿佛一个永远都要接受教导的学生,穿长衫的老夫子要教训它,穿西装的洋绅士也要数落它,长此下去,不免让人郁闷。为什么它那么不受待见,永远要矮人一头吗?它本身不可以当老师,好好来教训一下老夫子和洋绅士呢?!现代中国历史没有这个资格吗?它大概很有这个资格。

也许我们没意识到,如果严肃地重新思索现代中国历史,实质上很可能对于“以西方中心主义”为主导的世界历史观念构成极大的挑战,关键在于我们是否有自信、是否有自己的看法。我们总想着从西方那里多学点儿什么,同样心理,我估计西方也指望着从中国学习些东西。我们谦卑到乃至卑贱的心理对我们自身的思想建设造成了障碍。

实际上,这样一种问题意识的根本扭转,可能会使我们意识到:正是现代中国历史为新时代开辟了广阔的空间、是现代中国历史催生了新的文化中国,正是经由现代中国的曲折历史才逐步使得现当代中国人开始重新明确自身的政治自信和文化自信。这样的自信初看起来似乎很夸张、很狂热,但事实上一点不古怪也不幼稚。我们可以看看,美国联邦论者在国家摆脱英国统治、刚刚草创之际,还处于文明与野蛮的模糊分界点时,就已经非常“狂妄地”在《联邦党人文集》里明确地提出要伸张自己的主体地位,要教训教训老大欧洲。

很自然地,我认为长期以来的问题就在于,“牢骚满腹、心怀怨气的传统中国”和“自高自大、傲慢刚愎的现代西方”完全无法解释现代中国的特殊性和创造性,它们所做的只是牢牢盯住现代中国的代价、缺憾,在这个前提下勉强捏着鼻子承认一些零星成就。而实际上,“传统中国”一方和“现代西方”一方所盯着的“代价、缺憾”非常不同,甚至完全矛盾。我现在日益相信,如果再继续用这两种眼光来打量现代中国,就会完全消解现代中国,把现代中国搞得左右不是人。现在迫切需要的是,把问题翻转过来,要确立现代中国的自我意识,去重新审视中国传统和西方。这样的重新审视当然不是单纯地批判,而是要



更为明确地审视现代中国乃至未来中国发展的种种问题和缺失,同时以更为深远的眼界反思传统和西方,由此中国学术文化的自主性才可获得更为宽大坚实的基础。

丁耘(复旦大学哲学系):认识中国现实,纾解自主与自新之双重焦虑

中国现代学术面临两难处境,或者说双重焦虑,表现在哪些地方?我概括为一个自主焦虑,即我一定要成为我自己,还有一个是自新焦虑,我们和国际接轨还不够,一定要更加进步,

更加发达。二十世纪初期,中国现代学术开端以来,就有自新焦虑,紧跟着就是自主焦虑,中国学术问题不断地纠缠在这两重焦虑里面。昨天洪涛、舒炜的讲话对我启发很大。洪涛谈到经学到现代学术以后,断了。舒炜紧跟着说到了二、三十年代,中国学术有自己的意识,即历史意识。他们背后的意图可能表达了中国现代学术在传统和现代之间的张力。我觉得传统和现代派的争论,到目前,应该有新的结果产生,否则没有出路。如何进入更高的阶段呢?我倒想为中国的现代化作些辩护。洪涛昨天做了很细致的梳理,已然让我感觉面前摆着经学、古代学问和现代学问,我们一时莽撞,或者犯了错误,选了现代学问,后来一切都坏了。可能我的理解有些肤浅,不过给我的感觉就是这样。事实上,中国的现代化不是一时莽撞的结果。一个事物肯定有不幸,但没有原罪。由于外因冲击,国内的文化传统或者学术传统乃至政治传统决定了走现代化的道路,这是一个自主、自愿、自发的行动。我觉得现代和传统都是我们现代自己构成的一部分,已经溶入我们的血液中。自主性这样的问题有个前提,就是要认识自己是什么。自主性的概念有点相当于柏拉图讨论的“自知”的概念,和“自知”最密切的就是认识你自己。这个自己,与通过西方的中国学或者通过我们的西学研究者产生的对中国的想象是不是有差距?和在古典典籍里中国的形象是不是有差距?我想对认识自己、认识现代中国人的自己和中国自己的任务做进一步的规定。

第一条,认识中国的现实任务比学习西方理论更重要。中国人学习西方理论的最终目的也是为了认识中国,我不知道这一点能不能取得共识。在认识中国的现实中,如果它有效,就可以用,但往往是呈现了隔膜的局面。这个时候就不能轻易地说不要。不要之后,你又借助什么呢?用中国古代的东西来认识现代中国,也不够用,也有差距,和现实打交道的过程中就需要不断调整理论策略。

第二,认识中国的现实任务比认识古典更本源。就现代学术而言,承袭古典,是我们中国学术所面临的处境所造成的,根子是在现实的。学术有它的问题意识的,问题意识比传统、方法都本源。问题意识怎么来?只有从现实中来。在讨论中,受大家启发,可能经验比理论更本源。经验不是现成的,只有在经验中,我们才能够活生生地接触中国的现实。中国现实正发生着深刻的变化,我们这些始作俑者都始料不及。

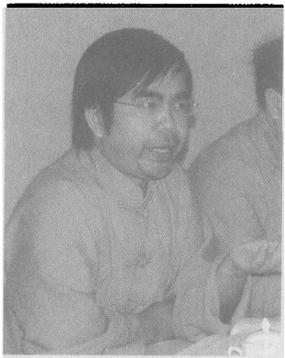
第三,认识中国,经验不仅仅指社会科学内部实证调查的领域。比如社会学、人类学的经验很重要,我们上一节的讨论已经开始促使我们反省他们的认识方法有一些界限和前提。社会科学对经验的研究有其自身的特点。最本源的经验实际上是从我们生活中来的。

第四,认识中国的现实没有既定的研究门类。我们提出来跟国际相对的本土这个词 local,我不是很喜欢。我们说本土化,过度本土化,实际上是本位化,我们不要把它当作地方性的、局部的东西来研究。说到底,国际和本土的关系是强者和弱者的关系。所谓与国际接轨,就是向强者看齐,跟强者接轨。中国人阐发自己传统和现实的方式是一种阐发主体的方式,不是阐发他者、旁人、外人或者物的方式,至于这个方式我们要怎么建设,我觉

得这个问题我们还是要探索,研究自己的现实和自己历史的方式与研究少数民族、边疆地区或者泰国、马来西亚的方式肯定是不一样的。

我们现在谈论自主性问题,源于我们对自己的文明、学术乃至政治认同上的严重危机感。认识中国的现实有非常积极的意义,认同当代的中国,中国首先就存在于现实世界里,不存在于西方对中国的想象中,也不首先存在于古典所体现出来的世界里。

洪涛:丁耘的发言在很高的层面促成了这样一个核心问题,即中西关系问题。一般认为传统派或国粹派与西化派是对立的,但我不认为构成两极的对立。其实所谓的传统派或国粹派对西学非常开放,包括“中学为主、西学为用”的提出者张之洞。我在昨天的发言中提到了现代化的一个模式,核心是传统和现代。我们习惯用这个模式来看待中国,如此以来,对二十世纪以前的中国就是传统社会,后来就是现代社会。实际上,孔子在任何时间都是每个时代的同代人,而不是一个古代人,也就是说他在任何时代都生活在当代。中国人把孔子看作两千多年前的人,直到我们接受了传统和现代二元对立的范式。我们无形中接受了西方的一些范式用这些范式套用中国的话,我们就会发现两千多年前是传统,而我们的目的就是要走出传统进入现代。中和西可能有高低之分,却并不构成两端的对立。我们要有正常的心态,对它进行深入的研究。如果一个人自觉地站在中国学术传统的立场上,我们会认为这是比较狭隘的传统主义或者民族主义,而相反,如果他自觉地站在外来文化的立场上,我们反而觉得这是很自然的事情。这是很奇怪的现象。如果我们释掉所有传统,纯粹是认知主体来看问题,实际上我们是站在异乡人的立场上来看问题,所以我们的很多研究都是人类学的心态,我们看中国的时候,就是以人类学的心态来看中国,这可能是现在非常大的一个问题,也就是说认知者自身就是一个异乡人,然后我们根本不把传统视为自己的东西。



应星(中国政法大学社会学院):实证化/反实证化路向的权衡

我首先想谈的是在研究中的实证化/反实证化路向的权衡。关于中国社会科学本土化的研究方式,已经早有讨论。简要地概括起来,大致有两种基本思路:一种是有实证倾向的本土化方式,另一种是反实证倾向的本土化研究方式。坚持实证倾向的学者把本土化视为具有真切而全面掌握、配合本土的历史、文化和社会特质的科学性策略,具有成就客观知识的功能。他们或者在方法论层面上,针对西方既有的科学研究方法和策略谋求改进,或提出另类具有创新性的研究方法或策略,以更适用于本土情境;或者在认识论层面上,改用一些具有本土意味的概念作为论述线索,比如用量表的方式把某一个具有本土味道的概念(如面子、缘分、孝道等)予以操作化,并进行问卷调查,而后对收集到的资料进行量化分析。这些学者有意无意奉自然科学观为确立真理的圭臬。他们相信有一个可披露、可验证的“实在”,客观地独立于人的主观认知世界而自存,只要模拟自然科学研究的方式,就足以

保证“实在”本来面貌得以“客观”而“真切”地呈现出来。如果主张本土化只是基于质疑对源自西方的某些概念、方法或论述内容运用于本土时的有效性与真切性,而认为只要能够扣紧本土的历史文化特质,并尊重、顺应和听从被研究者的本土性心理及行为,就可以扭转乾坤而有效、真切地彰显“实在”的本来面貌,那么,就可能使“本土化”的概念被窄化甚至可能被歪曲。如果我们仍然采取实证主义的视角来从事本土化研究,有可能会适得其反,即用本土的资源 and 材料去呼应西方社会科学实证主流的要求。因此,我们可以这么说,实证主义本土化不仅不是本土化的研究路向的唯一合适的路向,甚至不是最紧要、最恰切的路向。

故此,反实证倾向的本土化研究方式也许就是更恰切的本土化研究路向。也就是说,我们要努力在哲学的面向上寻找理解与解释西方文明的某种另类的、却具有启发性的分离点。表面上看,本土化似乎是成于某一特殊地区的一种例外化,但是从知识建构的角度来看,这样的“例外”却是成就社会研究具有“普遍”面目的历史性源头,只不过由于西方学术传统的霸权,西方文化被视为具有“普遍”意味的唯一知识建构基础而已。

我接下来想谈的是理论研究与经验研究的关系。由于中国社会科学理论传统相对的匮乏,因此这个问题在某种程度上也可以看成是西方理论与中国研究的关系问题。

在如何打造具有中国特色的社会科学理论上,现在出现了两种趋向。一种趋向是从西方理论中寻找某个概念或说法,然后套在中国的具体经验研究中。我想,在必须坚决摒弃这种用西方理论来阉割、剪裁中国社会经验的做法上,大家应该是有共识的,我就不多说了。需要多说两句的是另一种趋向。这就是因为要反西方话语霸权,而强调根本放弃与西方理论对话的做法,直接从中国的田野研究来提炼中国自己的社会科学话语体系。我想我与贺雪峰等代表的“乡土派”的争论就在这里。我在批评他们的那篇文章中说乡土派的一个问题是“反理论”。乡土派可能并不服气,觉得是我给他们带了一个大帽子,因为他们并不拒斥西方理论。其实,我批评他们反理论,倒并不是说他们不读西方理论书。我相信,他们也看大量的西方理论书籍,只不过是“机会主义”和“实用主义”的态度而已(见《开放时代》2005年第4期乡土派对我的反驳文章)。我批评的真正意含是:作为一个有志于创造出一个中国特色的研究范式的学派来说,从整体意义上而言的西方学术传统对我们究竟意味着什么?我们是不是因为它们背后的西方中心意识就要拒斥它们?我们今天能不能直接与1940年代的费孝通、梁漱溟的学术传统直接对接?如果说乡土派的着眼点是要反对那种随便拿西方概念来套中国现实的做法的话,那么,当他们不是对西方传统进行整体理解和消化,而是零敲碎打地吸取西方理论灵感的时候,这种“机会主义”和“实用主义”的做法与他们所反对的那些做法到底有什么实质的差别呢?

当然,我之所以批评乡土派,绝不是想从总体上否定他们的学术成果。恰恰相反,正因为我意识到了他们在中国研究中的学术价值,理解了他们提升中国文化自主性的真诚愿望,我才非常愿意与他们展开讨论,来共同思考中国学术的文化自主之路。



贺雪峰(华中科技大学中国乡村治理研究中心):沿着经验往前走

目前我所在的华中科技大学和以武汉为基地的十余同道者,想解决从经验到理论再到经验的问题,即研究路线的问题。我以为,任何一个概念的含义是被赋予的。比如说,有丰富农村调查经验的人讲公共空间,就知道在禾场上大家一起聊天或者村民小组开会的情况,有了这些经验以后,我们这群做农村研究的人讨论的话题非常基层,不会产生误会,所有的词汇表示出来都是无疑的。我们不要太相信概念,西方的概念引进之后,我们就可以赋予它新的含义。你说要原汁原味,那我们只能原汁原味到古希腊去,最后变成了对古希腊研究的竞赛。谁对古希腊最了解呢?可是我们对中国根本不了解。当前国内学界的问题是“言必称希腊”再次成为唯一正确,而我们自己的经验却忘记了。在这个意义上讲,我觉得我们要有大量自己的经验,在此基础上,我们再进行对话,进行讨论,这个时候的讨论就很低成本。

应星批评我们是朴素经验主义,我得回应几句。当然,我们看到的经验,都是有理论框架的经验,所有的经验都会对理论提出问题,关键在于两者之间要有个平衡。就是说,虽然没有理论我们无法看清经验,但如果理论太硬,我们就只能看到极其局限的经验,且经验本身的逻辑会被理论所忽视,理论建构出与经验完全脱节的另一种逻辑。当前中国以学科为基础展开的农村研究,就更加存在如此的问题,因为学科将中国农村的经验研究分割局限在狭窄的学科之内,不能也不愿进入真实经验本身的逻辑。

解决西方理论与中国经验张力的一种办法,就是充分重视中国经验的本体地位,充分意识到理论对经验本身的压抑,因此充分注意到曹锦清教授在《黄河边的中国》导言中提出来的在调研中悬置理论的提醒。

进入农村经验研究的目的,就是要在充分经验研究的基础上,更有力地把握经验基础上的新的理论要素。进入到经验研究之前的理论积累,只是从事经验研究的导向,理论积累及其形成的敏感性偏向,是我们不能脱去的偏见,这个偏见本身并无问题,如果这个偏见只是进入经验本身逻辑的向导和敲门砖的话。进入经验中,并发现了经验本身的矛盾处(注意,这个经验本身的矛盾处或所谓经验悖论,是理论本身建构起来的悖论,而非真正经验的矛盾,经验总是自洽地存在着),就应该循着这个矛盾之处往下看,向前走,由经验之A,到经验之B,再到经验之C,一步一步,将经验的各个方面提起来,让经验本身开始说话。向前走的越远,往下看的越深,经验本身的逻辑就展开的越充分。在经验充分展开的时候,理论积累及其敏感性偏向仍在起着作用,只是以狭窄学科作为基础的理论积累越来越感到难于应付。阅读更多更广泛理论著作,接受更多更广泛理论的需求被提上日程,来自西方的、中国当代的、及各种不同学科乃至传统艺术的、古典哲学的各种知识,都成为增加我们理解经验的重要启示源泉。为了理解越来越深广的经验,就要阅读参

考越来越多的各种知识与理论。正因此,理解中国经验,并不反西方理论(当然也不反中国传统智慧),而是十分地重视西方理论在理解中国经验时的参考作用。西方理论不是目的,而不过是参考罢了,我们干嘛要反西方理论?!

随着经验往前走,在此基础上阅读更多更广泛的理论知识,而不能死守理论阵地,不应在刚好发现经验中的重要之维时,即以学科限制为由,来生生掐死经验本身的生长可能性。尤其是在当前引自西方的社会科学还几乎没有与中国经验真正接触碰撞的情况下,更应注意这个问题。

一旦沿着经验本身的逻辑往前走了很远,其中又不断地阅读包括中国古代哲人、毛泽东著作在内的人类一切优秀文化作品,我们就会逐步在亲身体验基础上开出一片新的天地。以前的学科知识的局限性与小家子气就凸现出来,而中国经验基础上重建中国社会科学的可能性,也就有了一点空间。这个意义上,当前中国知识界中,思想界对中国社会的认识深度,是远远地高于了那些受学科局限比较严重的学术界比如经济学、法学、社会学界的水准。

让经验往前走,沿着经验研究中的发展和问题往前走,而不是局限在学科知识之中,不仅可能开出一片新的天地,而且在经验本身的逻辑被真正展开之后,对引进的西方社会科学学科的反思能力才能具备,为西方社会科学作一点贡献才有可能,发展更广泛、更包容、更有生命力的普遍性更高的世界社会科学才有基础,中国学术界的自尊心(假若有人在乎的话)才可能获得。

中国是一个有五千年文明,有13亿人口,有960万平方公里的发展中大国,中国有自己的经验与自己的问题,中国的社会科学只有在深刻触及到中国的经验,只有在将中国实践展开的经验当作本体来予充分研究,将学科知识当作参考,以开放心态来广泛吸取来自西方、东方的智慧,来发动一场以中国经验为本体的理解中国经验的理论建构运动之后,中国社会科学才有望取得对中国经验的优势地位,中国社会科学的学科才应该具有合法性,中国那些以学科为基础的学者才可能对中国当前正在展开的社会主义建设事业作出有水准的发言。

有人说,沿着经验往前走,经验本身十分复杂,是否会走偏,走的不知何处?这个问题不是问题,因为中国经验的核心是中国正在开展的以中华民族复兴为目标的社会主义现代化建设实践,中国发展社会科学的目的,就是要服务于中华民族的复兴和中国的社会主义现代化建设实践。沿着经验往前走,并非抽象地沿着经验去走,而是沿着中国社会主义现代化建设实践的需要往前走。紧紧把握住时代的脉搏,回应时代的要求,并在此基础上,从不同层面、不同领域、不同方向深化以经验为基础的各项研究。以理解和服务中国社会主义现代化建设实践为目标,中国的社会科学才有真正建立起来的希望。

回到农村研究,离开对经验本身的特别强调,农村研究就可能沦为西方社会科学的附庸。虽然介绍西方社会科学知识是较强调经验的农村研究更为基础的一项重要工作。中国农村研究如果不再经过一个呼啸着走进田野,回归国情的阶段,中国农村研究将不

可能真正具有学术水准,更不可能真正服务于中华民族复兴的伟大事业。

刘小枫:对应星提问:抛掉大理论(包括西方的)与抛掉社会学、人类学基本的学科原则是不是一回事?

对贺雪峰提问:农村问题,跟中华文明有什么关系?这恰恰是个经验性的问题。

对渠敬东提问:面对这些状况,社会学界究竟能做什么?

应星:关于刘小枫老师讲的抛掉大理论和抛掉学科原则是否是一回事,我个人认为确实不是一回事。在这点上,我非常同意贺雪峰的一个看法、他说研究中国农村问题应该以问题为本位,而不是以学科为本位。我跟雪峰的分歧是在于如何来呈现这个问题,也就是说无论是讨论中国农村问题还是思考中国革命问题,虽然我们是社会学或政治学出生,但是解决这样的问题,确实不能框到所谓西方社会学的框架中去。尽管社会学有很强的张力,但是面对中国历史化的革命,不是将它置于社会学,就能得到深刻理解的。我与贺雪峰的另一个争论焦点在于西方对现代性也好,对资本主义文明也好,其理论的整体性对我们意味着什么?雪峰可能说,这意味着霸权。

贺雪峰:所谓“低消费”,就是反对以金钱来衡量人生价值的生活方式。所谓“高福利”,就是人们感到生活满意,有意义,有体面和尊严的生活方式。社会主义新农村建设的核心,就是将村庄建设成为一个文化生产场所,从而提高村民的福利感受。中华文明是要与自然和谐相处。我们有九亿农民,在实践一种低消费高福利的有很大的创造空间的生活方式的时候,就能和中华文明发生关系。

关于理论和经验的讨论非常有意思。我们看到的经验,都是有理论框架的经验,所有的经验都会对理论提出问题,关键在于两者之间要有个平衡。在这一点上,我和应星有误会,但是没有分歧。

渠敬东:应星的讲法,我个人非常同意。第一,需要从问题出发;第二,一定把它当作整体问题来看,所以学科不是首要的考虑对象。今天讨论中国学术的自主性问题,首要的不是社会学存在的正当性与否,核心问题在于中国经验的意义和价值在哪里?我们怎么处理它?单纯的社会学是无法处理的。这里还牵涉到另外一个问题:社会学所面对的研究对象的道理在哪里?在西方文明史里有这个基础。比如说 common sense 成为核心问题,一定有这个基础。所以说,社会学之所以产生,是看 common sense 对整个国家、社会的建制,对整个文明本身的意义有多大。至于经验和概念,社会学有个很好的品质,它会直接触及问题,但是界限有很多。我觉得,概念、中西都不是第一位的问题,第一位的问题是不管用什么概念去看经验,它的解释力有多大?譬如,中国人从事社会学研究,而“礼”不成为社会学研究的概念。“礼”对中国社会的运作真正有多大作用?中国没有社会学家来分析。再说一个西方的概念“阶级”。以制造业为主的整个世界经济格局,中国所占比重很大,有上亿的工人都投入到生产车间里面。西方“阶级”的一整套分析,对中国分析这个群体有没有启发?有没有解释力?我以为可能会有很大的解释力。所以要用具体的理论、经验和现象去衡量问题。我以为,中国所谓的文化自觉,要落到这些具体的研究里面去,一

且落到里面去,一定会产生许多问题。

社会学要作什么呢?一是把 common sense 作为研究的重要主体,二是一定要时刻反思你是否能够用概念去针对中国的具体的经验进行分析。至于用什么概念,我觉得中西无所谓,只要好用就行。

五、学科设置与文化自主性的缺失

洪涛:经学的中断使中国政治学成无源之水

学术语言的载体是古典文献,两者并存。废古典,即废学术语言;废学术语言,即废古典。“独尊英语”的局面其实是这百年来我们对待中国传统经典的态度自然结果。中国现代学术的发轫,是从“废经”开始的。1896年孙家鼐奉命创办京师大学堂,其宗旨尚是“中学为体,西学为用”。他在《议覆开办京师大学堂折》中写道:“今中国创立京师大学堂,自以中学为主,西学为辅;中学为体,西学为用;中学有未备者,以西学补之;中学有失传者,以西学还之;以中学包罗西学,不能以西学凌驾中学。”1898年5月张之洞明确提出“不废中学,兼通西学”的原则:“新旧兼学,四书五经、中国史事、政书、地图为旧学;西政、西艺、西史为新学,旧学为体,新学为用。”在张之洞1903年制定的《奏定学堂章程》中,大学堂改称通儒院,大学改为八科:经学、政、法、文学、医、农、工、商。经学科设十一门科目:周易、尚书、毛诗、春秋左传、春秋三传、周礼、仪礼、礼记、论语、孟子、理学。1905年清光绪《奏定高等小学章程》规定设立修身、经学、国文、英文、历史、地理、算术、图画、体操九门学科。经学都在其列。

1912年1月蔡元培任教育总长,主持教育部,遂公布《普通教育暂行办法》,规定:“小学读经科一律废止。”小学始废经学,以手工学科代之。同年,北京大学(即原京师大学堂)废经学而将其分入文科之哲学、史学、文学三门。1917年北大设立文科研究所,分设哲学、中文和英文三门。

这以后,虽然康有为、严复、廖平等一再呼吁应当在大学中独立设立经学一科,但均无效。从此,在中国学术传统中延续二千余年的经学遂在正式学科设置中被废除。《诗经》之学入中文系,为古代文学之研究;《书经》之学入历史或考古或古文字学;《三礼》研究则入民俗与人类学;《易经》则入哲学;《春秋》入历史。然而,即便使哲学、中文、历史之相关方面的研究成果结合起来,经学亦不可复生。废“经学”,实废中国传统学术对“学术”及其意义之理解。

蔡元培掌教育部时,曾请马一浮做教育部秘书长,被后者坚拒。原因便是经学存废这一问题。马一浮反对废除经学。他不是一个保守分子,而是个睁眼看世界的人。马一浮曾游学美、日,学过希腊语、拉丁语、英语、法语、德语、日语,而且最早将《资本论》引入中国。像康有为、严复、辜鸿铭一样,愈是了解西方,愈知道经学不可废的道理。马一浮深知,经学乃中国学术的根本,倘若被废除,则中国学术成无本之木,最终只能依附于某个异己的

传统。

就西方来看,现代以降,“经典”地位下降。但西方依然有“古典学”,一流大学中普遍设有“古典学”系,还有“通识教育”,其目的在于读“经典”。中国现代学术刚起步时便丧失自己的经典,尽管在后来的百年中,再造经典的努力从未终止,然成效不大。经典不立,自主性就谈不上。一个国家的学术,如果没有自己的经典,或者只是忙于承续他人的经典,或者干脆以为经典皆可废弃,就谈不上文化自主性。今天讨论自主性的问题,表明有了这样的一个意识:学术要有其根本。在此前提下,古典与现代、中国古典与西方古典之问题才能进入中国学术的核心。中国学术的文化自主性问题的解答离不开对西方的根本问题的理解与把握。尽管对于这些问题的探讨可能直接源自对自主性的关切,但其意义必然是世界性的。在百年之后,我们再回头来回味张之洞所提的那项原则——“不废中学,兼通西学”,终不免令人怅然。



麻国庆(中山大学人类学系):从人类学的传统谈学术的自主性与文化自觉

人类学传入中国后,从吴文藻、费孝通等这批学术大师开始就非常强调人类学、社会学的本土化问题。而对这一问题的讨论到今天也一直没有间断过。在面对西方学界所建立起来的人类学理论,特别是来自于无文字社会的田野调查归纳出来的理论和概念,在面对中国等有着悠久文明和历史的国家来说,本土化的思考是非常重要的。亲属制度和社会组织的研究在人类学的传统领域是最重要的基础,但由于现代人类学的理论在认识论、解释学等领域的发展,很多学者提出亲属制度的研究已经成为过去。对中国这样传统的亲情、家族纽带、面子、关系等非常浓厚的社会而言,这一研究事实上在学理上还应该是处于起步阶段。又如在近十年前,有一位人类学家 Ladislav Holy 曾认为,人类学从1970年以后理论和方法论的范式发生了如下的转换,即从结构向过程,从实证主义向认识论以及部分的观点到整体的观点的范式的转换。对此观点我持部分保留态度。“转换”这一用语,未必适合于中国社会的人类学研究,特别是在亲属制度的研究中,我们还没有把这一丰富的知识体系从人类学的视角进行完全有效的把握,事实上,我们更需要的是结构和过程的结合、实证主义和认识论的结合、部分和整体的结合。如果我们一味地跟着西方学者的思考框架来作中国的研究,我们会把我们最具特色的研究扔到一边。十几年前,美国社会学理论专业委员会组织了一次专门会议,与东亚的社会学家进行“跨太平洋对话”该专业委员会的主席特耶坎博士是那次会议的组织者,他在给与会者的信中,陈述了召开会议的理由。他说:“我还想到,关于大规模社会变迁与社会学的现代性的理论模型,是以西方社会以往历史经验为基础的。而运用西方现代社会的模型……来论述和解释东亚社会近来发展的动力是不合适的。在我看来,这个动力将很可能使东亚成为二十一世纪现代性的中心。按照这一前景,就迫切需要社会学理论开阔眼界,以便能够把握东亚正在出现的转变

……”我想这句话置于中国人类学、社会学的研究中也同样重要。

在前面渠敬东等的发言中,特别强调文化自觉,我很有同感。我记得很清楚,当我从日本留学回来的第二年,1997年初,在北京大学社会学人类学研究所举办第二届社会文化人类学高级研讨班上,费先生常常来听学员们的讲话,并在研讨班上多次插话、讨论、发言,正式提出了“文化自觉”这个概念,正如费老所言:“我提出‘文化自觉’来标明这个研讨班上的目的,确实是我在为这个班作闭幕发言中冒出来的。”在研讨班上,当听完学员中的问题,特别是鄂伦春族学者提出的类似于鄂伦春族这样的人口较少的民族的生存问题时,费先生从文化转型的角度进行了对话,并在此基础上,把想针对人口较少民族所提出的“文化自觉”这一概念,扩展到对待中外古今的文化态度上。费老说:“文化自觉只是指生活在一定社会中的人对其文化有‘自知之明’,明白它的来历、形成过程、所具的特色和她发展的趋向,不带任何‘文化回归’的意思,不是要‘复归’,用时也不主张‘全盘西化’或‘全盘他化’。自知之明是为了加强对文化转型的自主能力,取得适应新环境、新时代文化选择的自主地位。文化自觉是一个艰巨的过程,首先要认识自己的文化,理解所接触到的多种文化,才有条件在这个已经在形成中的多元文化的世界里确立自己的位置,经过自主的适应,和其他文化一起取长补短,共同建立一个有共同认可的基本秩序和一套各种文化能和平共处、联手发展的共处守则”。

费先生提出的文化自觉概念,本身应该说是二十世纪三十年代的社会学和人类学的本土化概念,在全球化背景下的进一步思考和升华。费先生在可以说是他晚年最后一篇严格意义上的论文“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)中强调社会学的“科学”与“人文”的双重性格。费先生在文中提到“心心相印”的问题。事实上,在中国社会学、人类学的概念里面,要突出对中国人“心”的理解。对于“心”的研究,他认为要在中国思想、伦理里面来寻找研究的起点,研究的起点应该探讨古人谈了几千年的“心”究竟是什么东西,它并不简单地翻译成思想、智力等等,这个“心”应该从理学、中国古典中非常入世的概念里面讨论问题。这在一定程度上表明,发端于西方的以科学主义为中心的社会学,当进入到中国社会之后,应该赋予中国人文主义的内涵。像儒家、道家、特别是理学的概念如何在人类学里面成为非常重要的解释性的概念。这些概念在中国人类学研究里面,尤其是在田野研究中非常重要。我曾就此讨论过“理学与现代农村的宗族与祖先祭祀”。我们现在去调查,包括少数民族村落,会发现文化链并没有断。如果离开中国哲学、中国历史的概念来讨论中国的人类学,特别是汉人社会的人类学,必然带来很多偏颇。这里涉及到人类学基本的概念,文化加社会的概念,有两个传统,一个是文化取向传统,一个是社会取向传统。这些传统在西方人类学里面分得很清,但到了中国以后,中国的学者把这两者结合得比较密切,包括诸如上个世纪三十年代的一些调查,费孝通先生、林耀华先生等的研究,有机地结合了这两个传统,为中国人类学学术自主性的研究开了个非常好的头。

另外,在民间社会的研究中,民俗概念非常重要。没有民俗概念,我们很难理解中国

社会,西方的用语,不可能理解中国社会。中国人类学的学术自主性,在社会学人类学的学术框架下,一方面要关注来自于“大传统”的儒学等中国哲学层面的概念,另一方面要关注作为“小传统”的民间的知识体系的概念。把大小传统的知识体系有机地和社会学人类学的学科基础体系结合起来,应该是中国社会学人类学学术的文化自主性的重要体现。

赵晓力:从生活形态到文明形态

讨论学术的文化自主性问题,我想各个学科面临的具体状况可能不太一样,在社会科学中谈自主性比在人文学科中可能应该更加迫切。比如,我们现在正式的法律制度是从西方引进过来,当然不同阶段,引进对象不一样。从清末开始,我们引进的对象是德国、日本;上个世纪五十年代开始引进苏联的一些东西;改革开放以后,更多地受到了美国法律的影响。而且,不仅法律体系法律条款是移植的,甚至法学研究也是移植的,比如今天大陆的民法学就有很多直接从台湾、间接从德日引进的概念。可能大家都注意到了媒体上关于《物权法》的一些讨论,当初《物权法》草案提交全国人大常委会审议的时候,有些委员直言看不懂,因为这些概念、制度并不是从本土生活升华出来的,但问题是恰恰这些概念、制度以后要用以规范本土生活的实际。我们去农村派出法庭做调查的时候常常会看到两个东西,一个是国家正式的法律制度,一个是农村自身的规则。我们会发现农民的生活形态和国家的正式法相去甚远,但并不是无秩序的状态,譬如农民的婚姻、继承,如何处理家庭矛盾、邻里关系,在村庄里如何盖房、处理宅基地、承包地这些问题,有它自己的一套规则。但这两套规则在很大程度上互不理解。所以在农村经常有法律规避的现象,它规避了国家的正式法,但并未进入无法的状态。我把这两个系统分别叫作文明形态和生活形态,所谓生活形态就是老百姓日用而不自知的一套东西,更多的处于沉默无语的状态中;而文明形态就是我们从西方,不管是从德国还是美国引进那些响亮、堂皇的东西。目前,这两者,起码在农村来说,不是处于大规模冲突的状态,而是处于互相不理解的状态。一个民族的文明形态的东西和它生活形态的东西并不一定要完全一致,但像目前这样的隔阂也并不正常。我并不认为从生活形态中会自生自发一个秩序出来,因为其实留给它生长的空间非常小。因此我对贺雪峰在村庄里建立老年人协会的工作非常感兴趣。他做这个老年人协会的前提是荆州农村人与人之间实际的原子化状态,各家顾各家的事情,虐待老人也没有人管。但老人普遍被虐待的后果恰恰是,那些也会虐待自己公公婆婆的中青年妇女特别容易绝望,本来她们可以指望孩子,但把孩子养大之后又能怎么样呢?还不是照样没人管。这样她们在遭受一些不顺心的时候特别容易喝农药走上绝路。文化是保护所有人的,一个不孝顺自己父母的人,老了也有权得到自己儿女的孝顺,这就是文化的力量。贺雪峰他们的老人协会建起来之后,村庄里开始有公共舆论,不孝的行为受到谴责,村庄自身作为一个文化共同体的意义重新凸现。从这个例子可以看出,我们在谈文化自主性的时候,一定要找到它的源头活水,并且在学术上、实践中去做那些把生活形态的东西挖掘、提升到文明形态的工作。如果“孝”只存在于老百姓的人伦

日用中,而国家的政教体系或者思想文化界老宣扬一套与此格格不入的东西,比如家里没钱供你上大学你就要上法庭告你的父母,我很怀疑这些生活形态的东西能够存活多久。而如果这些东西无法存活,我也很怀疑我们在一片沙漠上能建设什么文化自主性。

应星:中国共产主义文明的研究与中国学术的文化自主性

大家谈论中国学术的文化自主性,显然是要分析“中国学术/西方学术”这个对子。而我自己想从一个相对狭窄、但对今天影响更大的一个对子来切入这个问题,这就是“中国共产主义文明研究/西方资本主义文明研究”这个对子。我在这里先简略说明一下“中国共产主义文明”这个词的用法。“文明”一词表现出的是某一个或某一些民族或国家的自我意识,是一种包含物质、技术、制度、艺术、思想和心态等在内的总体社会状况。它一般含有褒义色彩,常与“野蛮”相对。我所用的“共产主义文明”一词采纳了文明的基本意涵,但仅仅在中性色彩上使用,以避免这个词背后被赋予的意识形态成分。我稍后还会进一步说明这一点。

西方近现代社会科学的形成和发展,与对资本主义文明的关注是密切联系在一起的。以社会学的古典大师为例,马克思所关注的是资本主义中的生产关系特别是其中的劳动与资本的关系;韦伯所注重的是资本主义文明形成的精神条件,尤其是与新教伦理之间的关系;涂尔干所面对的是现代资本主义文明的社会整合问题;埃利亚斯则正面分析了西方从封建宫廷文明到资本主义世俗文明的社会发生过程,他把这一过程就称之为“文明化的进程”。

而我们仔细考察一下西方对共产主义文明的研究,就会发现大多数的西方学者都是自觉或不自觉地将资本主义文明视为现代性的原型或正题,而将共产主义文明视为现代性的歧途或反题。这具体体现在西方研究共产主义文明的两种主要范式上:集权主义研究范式和现代化研究范式。两者的差别在于:前者认为,两种文明的对立是绝对的,是不可转化的;而后者认为,共产主义文明经过一段曲折终究要“回归”到资本主义文明中来。近年出现的一些新的研究范式,如国家-社会范式、新制度主义范式等,尽管在理解共产主义阵营国家中一些独特而精细的社会机制上有了深入的进步,但从根子上仍未摆脱西方中心的价值标签,我们可以称之为改进版本的现代化范式。

到底如何从一种独特的文明形态来理解共产主义文明,这是值得我们认真思考的问题。而中国共产主义文明更是有着与西方资本主义文明,甚至与前苏联和东欧的共产主义文明都相当不同的价值、制度和运作逻辑。比如,西方现代政治的基本特征在于:现代民族国家在政权建设(state-building)的展开、治理术的发育的过程中,在努力将国家权力伸展在每个人的身体之上的同时,是以政教分离、确立公民人心自由的绝对地位为前提的。而中国共产党自延安整风以来就在中国开启了一条道德政治的道路。这种道德政治一方面吸纳了儒家有关德治、内圣和修身的若干思想以及近代思想家所强调的“新民”思想,另一方面,其所确立的伦理又是在现代大众动员的基础上,以阶级斗争话语为核心,由现代政党来推行的伦理,所以,我们可以将其开启的道德政治称之为“新德治”。共

产党 1949 年夺取全国政权后，“塑造共产主义新人”就成了与建设一个全新的社会并行的宏伟目标。那么，中国 1949 年后到底是如何在全国范围内去铸造新人的呢？它与现代国家治理技术的发育是什么关系呢？它与原来的乡土传统会发生什么样的遭遇呢？中国共产主义文明是如何融合中国传统文明、西方资本主义文明和苏联式社会主义文明而兴起的？它的独特的运作逻辑是什么？今天我们正在面临共产主义文明的转型。但这种转型到底意味着什么？是向资本主义文明的“回归”？还是向中国传统文化的“回归”？还是根本就没有回归之路，我们面临着新的文明的创新之路？我想，对这些问题的深入思考，应该是激发中国社会科学自主性的一个重要的灵感源泉。我们对中国共产主义文明的研究，必须深入而准确地去把握中国共产主义文明中的人的身心状态，创造出符合这种身心状态的概念和理论体系，这才是中国社会科学长远发展的一个根本方向。

我在这里要再次强调一下在中国共产主义文明研究上坚守韦伯意义上的“价值自由”的重要性。今天对中国共产主义文明的研究或（许多人更愿意说的）对中国现代革命的研究，出现了两种值得注意的趋向：一种趋向是站在鲜明的自由主义立场上，否认中国从 1949 年到 1978 年之间有什么“文明”可言，它用彻底否定文化大革命的政治正确精神将中国改革前的社会状况看成是一团糟的局面；另一种趋向则是站在较为含混的保守主义立场上，认为今天要肯定中国学术或中国文明的自主性，就必须从总体上肯定毛泽东时代的种种革命实践。我想，如果预先带着强烈的肯定或否定眼光去研究中国共产主义文明的实践，那么，势必使“主义”之争遮蔽了“问题”之识，使那些本来相当复杂、需要我们仔细加以辨析的问题被化约为立场的选择。所以，我们必须强调超越价值预设，超越“诸神之争”，才可能确立起中国共产主义文明研究的学术价值。而我们只有通过价值自由的研究本身，才可能在这个蕴涵着异常丰富的研究资源的课题中真正确立起中国学术的自主性。

刘小枫：对应星提问：用共产主义来描述中国，是否能准确地描述中国的问题？

应 星：关于共产主义文明的说法，我只是一个权宜性的说法，而不是实质性的。在某些场合，我会说十年之后，中国可能会是个新德治社会。不管用什么概念，我是想看这段历史，有哪些特殊的地方，跟西方对照有哪些差别。西方学家说，国家权利不断深入的前提是政教分离，它的政治并不处理人心。而中国政治是要处理人心的。在此意义上，我认为这可能成为理论创造的源泉点。



吴增定（北京大学哲学系）：从“中国哲学”的学科焦虑意识谈中国学术的文化自主性

近年来，中国哲学的研究不管是在一般的思想史和观念史层面，还是在实证性的考古层面，都取得了长足的进步。但是这种进步给“中国哲学”这门学科所带来的却不是自信，而是一种深刻的焦虑感。随着我们对中国思想越来越深入的了解，我们就越发感到困惑：与西方自柏拉图以来的两千多年主流哲学传

统相比,我们既没有严格意义的本体论、宇宙论、认识论,也没有严密的逻辑分析方法和哲学体系,既然如此,那么我们中国几千年的思想传统还能否被叫做“哲学”?倘若是哲学的话,那么又在什么意义叫做“哲学”?自上个世纪初以来,中国学者一直为此问题所困扰,今天这种困扰非但没有消除,甚至更加强化了。譬如说,中国哲学的合法性问题居然成为2003年国内十大热门学术话题,就是一个最好的例证。

其实,中国学者的这种困惑和焦虑感,无非是出于一个非产简单的原因:中国并没有西方意义上的“哲学”。中文的“哲学”一词,本是取自日本人西周的创造,此人在《百一新论》中首先用“哲学”翻译英文的philosophy。在这之后,中国人才用“哲学”来概括中国自己的传统思想。

胡适的《中国哲学史》看似是对“中国哲学史”的客观实证研究,但实质却不过是证明:中国思想根本就没有西方意义的严格哲学精神。在新文化运动之后,以冯友兰两卷本的《中国哲学史》为标志,中国学者开始自觉地建构中国人自己的“哲学”和“哲学史”。随着“中国哲学”被北大和清华等现代大学纳入学科编制,“中国哲学”在文化和制度两个方面都取得了相当程度的“自主性”。

但是,“中国哲学”之学科“自主性”的建立并没有平息中国学者的焦虑和争论,因为他们看到,“中国哲学”不管是在前提还是在论述方式上都是以西方哲学为模型:既然西方哲学有本体论、形而上学和认识论等,我们就要相应地建构类似的哲学门类;既然西方有逻辑分析方法,我们就要在中国思想中寻找体系。但是,说到底,“中国哲学”的建构不过是对西方哲学的一种仿造而已,至于中国自己有没有“哲学”仍然颇成问题。况且,用西方的哲学概念、范畴和体系来解释中国思想,难免让人有削足适履之感,更不用说,这其实是对中国思想内在整体和脉络的根本扭曲和肢解。一个世纪以来,“中国哲学”就是在不断的批判与建构、怀疑与自信、焦虑和振奋之中曲折前行。

稍稍追溯“中国哲学”的发展历史,就不难发现:“中国哲学”一百多年的学科建构历史,恰恰跟中国一百多年的救亡图存历史密切相关。近世以来,在西方帝国主义船坚炮利的侵略下,中国人为避免亡国灭种的命运,被迫不断反省自己的传统,从最初的“器物”变革,到后来的“制度”变革,一直到最后的“文化”变革,中国人最终将落后的原因归结为自己的“文化”传统。当时的中国士大夫和知识阶层认为:与西方相比,我们没有自由平等民主个人主义科学资本主义……既然所有这些因素都是哲学精神的体现,那么说到底,我们之所以落后于西方,是因为我们没有哲学!

因此,就哲学而言,要想真正地确立中国的文化自主性,我们首先应该理性地检讨过去一百多年来的中国现代性历史。在整个二十世纪,出于“救亡图存”的焦虑,我们将建立现代国家作为自己的根本使命,一切学术和文化的建树无不服从于这一目的。面对这一无可逃避的历史必然性或命运,中国人的这一选择,不管是被迫还是自愿,在那个特定的时代都具有无可置疑的正当性。但在二十一世纪的今天,中国作为一个现代主权国家的地位已经牢牢地确立。在这种情况下,我们应该彻底抛弃“救亡图存”的陈旧观念,重新思

考中国作为一个大国的文化局面。换句话说,文化在今天已经不是救亡图存的工具,而是应该恢复其教化人性、塑造精神的地位。但要确立这种文化自主性,我们固然一方面需要抛弃狭隘的政治功利主义,另一方面却更应该破除过去一百多年来的各种偏见,不管这些偏见是来自西方的强加,还是来自我们自己的“画地为牢”。其中,最应该破除的偏见就是——“哲学”。这里,我们可以从西方当代学者沃格林(Eric Voegelin)的研究说起。

沃格林指出,在公元前五世纪前后,世界上几大普世文明都发生过一次“存在的飞跃”(leap into being)。具体地说,这些文明都从某种“神话王国”或“宇宙论帝国”(cosmological empire)突然“飞跃”到“存在的秩序”(order of being)。促成这种“飞跃”的,在希腊是以苏格拉底和柏拉图等为代表的哲学家,在希伯来是以先知为代表的启示神学,在中国则是以孔子为代表的儒家。沃格林在早年时期尚执著于“西方中心论”,认为中国的“存在的飞跃”与希腊和希伯来相比并不彻底,仍然残留着“神话”和“宇宙论帝国”的痕迹。但是当他真正接触了中国思想之后,却产生了很大的困惑,因为他发现,以孔子为代表的中国古代思想虽然既不是哲学,也不是启示神学,但却丝毫没有神话的痕迹,在“存在的飞跃”上跟希腊和希伯来一样彻底。这一发现不仅中断了他的研究思路,而且对他的思想转向产生了很大影响,使他从早年的“西方中心论”转向了晚年的“文明相对论”。

沃格林的困惑相当有意义地表明:中国几千年的思想传统完全拥有自己独立的问题和展开道路。如果不是过去一百年同西方偶然产生接触和碰撞,那么中国人完全不需理会中国思想究竟是不是哲学之类的伪问题,更不必为所谓的中国哲学之合法性问题忧心忡忡。说中国没有哲学不能证明中国思想的耻辱,说中国有哲学也不能证明中国思想的光荣,因为从根本上讲,中国思想自古就同所谓的哲学毫不相干。要想消除“中国哲学”的学科焦虑意识,要想真正地确立中国学术的文化自主性,我们不仅需要清醒地检讨这一百多年来西方强加给我们的各种现代性偏见,而且更重要的是,我们更应该彻底破除那种以西方他者为绝对参照来不断自我审查和自我忏悔的“奴隶道德”。

刘小枫:我们以为哲学在西方的出现是天经地义的,实际上,哲学的出现在西方恰恰是一个很大的问题。最早的时候,西方也没有哲学,在荷马时代,有神学。哲学的出现非常有意思。“哲学”,英文名为“philosophy”,来源于古希腊文,由“philo(爱)”和“sophy(智)”两词组成。为什么哲学是爱智呢?哲学真正的源头就是智术师。哲学产生时恰恰是反这些所谓的哲学家,因此哲学的产生就是个悖论。我们再看西方的历史,哲学完全是在近代才建立自己的霸权地位,写哲学史是非常有效的手段。哲学霸权地位的建立跟我们的学科制度非常有关系。现在我们说中国的学术制度被西方的学术制度给打坏了。我要问是什么样的学科制度?都是康德重新划分智、情、意,十九世纪新的学科才出现。所以通过对西方的认识反复来看我们中国哲学的教义,的确是个有意思的问题。这是吴增定的发言对我的一点启发。



陈少明(中山大学哲学系):叙述中国固有的文化经验

我今天的发言跟我的工作经验有关联,同时也跟前面两位的发言关系比较密切。刚才吴增定提到了中国哲学的合法性或者危机的问题。导致这个问题有两个因素,一个是西方那套具体的哲学话语在研究中国时对不上号;二个是目前中国哲学史的研究基本上取代了中国哲学的研究,中国哲学对现实是没有反映的。这两个概念其实不一样。目前我们中国哲学史研究不如人意的地方,比较极端的有两种表现。一种是有哲学而没有中国,用大量西方概念解释中国古典,比如康德的智、情、意三分法。选用古代的比较抽象的观念来套,效果不是很好,最后的结果变成中国古代的思想资料是西方哲学的一些不够格的注脚,证明西方哲学的那个问题在中国也有,但是中国哲学在理解或表达上又不及西方哲学的水平。整个哲学史就是这样的状况。第二种,有些要摆脱这种局面的学者,研究的问题非常中国,但是不哲学。不过他们也在中国哲学的范围里来讨论问题,那就是把这个问题变成中国经典的文献学研究,尤其是表现在出土文献热中。其实出土文献对研究中国哲学,哪怕有些文献有一些思辨内容,哲学价值也不会很大。这个东西出来后,很多本来研究中国哲学的人一窝蜂地跟上去,因为传统讨论哲学问题的方式其实没有前途,所以才有这样一种做法,但这并不解决中国哲学的出路。于是人家就怀疑这个学科存在的必要性。如果你的研究能够吸引别人的注意力,只要你论述的经验足够深刻或者具有普遍性,别人就不会追问你这个叫做什么“学”。这是我理解问题的背景。

如果继续保留中国哲学这样的概念,那它应该叙述中国固有的文化经验。哲学要面对经验,跟哲学要面对中国的文化经验是两回事。我们在当代做哲学研究,不一定要研究中国古代的文化经验,我们可以研究互联网的问题,象翟振明要研究虚拟世界的问题,这无所谓中国的或外国的,这些经验都是互通的。但是假如我们的问题是让不同文明的经验对当代世界都有贡献,而对每一种文明的研究,不同学科可有不同的方式,即使中国古代没有西方意义上的哲学,我们依然可以考虑对中国古代的经验做一个哲学的叙述。这种情况下,中国古代的那些概念,我们当不当作哲学看,这不是我们主要考虑的问题。即使在不是面对传统哲学的情况下,我们依然可以用哲学的思考方式思考中国古代的经验。古代的经验是怎样的述说的呢?这个问题比较复杂。我们说经验,一般有直接经验和间接经验,直接经验是我们的身体动作和感观,这是最直接的。最间接的呢,那是记录在文献中的人类知识。如果我们思考中国的文化经验的话,我们首先要考虑到中国古代的经典,因为经典比非经典对文化的塑造力更强,亦即具有普遍性。中国古代经典的对经验的述说其实有两种形式,一种是论说,另一种是叙事。大家都知道,论说是用一套概念系统组织起来的。在这方面,比较客观地说,中国古代的论说不及西方有条理,从严复开始就指出了这一条。我们看中国古代的经典,包括经书、史书,大量都是通过讲故事的方式,那些故事其实是古人对经验的一种记述,故事当然不能直接等同于哲学。我们研究当

代生活,其实首先也是面对各种各样的事物,而不是面对各种各样的观念,这些事物本身可以成为哲学思考的对象,而古代的这些故事也就成为我们思考古代文化经验的源泉。在这个意义上,我们讨论中国哲学问题不一定要讨论中国哲学史现在流行的那一套范畴。这一类概念论说固然有用,也可以讨论出很有意思的东西,但是我们还可以有另一些内容可考虑。所以我想举两个例子说明我的想法。在叙事性的文献中,不是没有观念,但叙事的对象基本上是人物、事件或者是象征的物,比如说,庄子谈的那条快乐的鱼或者是梦中的蝴蝶。所有的故事,不论是虚构的还是记实的故事都有抽象的观念在里面。我们可以设想两种情况:对于固有的一些范畴,我们可能不必按照西方哲学论述的方式,予以另外的诠释;另一种,对于古人没有严格分析或者命名的一些现象,可能经过我们的论述,成为哲学问题留下来。前者如《易传》所讲的道、器之器,后者如“四十而不惑”的惑。

但是关于道、器区分的讨论,仿西学的思路者,基本上是讲道不讲器,器变成道的一个阴影。道的文章非常多,论器很少,而且很多人自觉地把它等同于西方的本体与现象的划分,器是具体的,现象的,道是抽象的,本体的。如果我们应用古代文化经验来理解这些范畴,得到的结论就会不一样。我们举器的例子。说起器,我们笼统想到的当是各种人造物。其实器是不同类型的,至少分为三种,一种是工具,一种是礼器(典礼上用的),一种是功能性的,比如说货币。这个三分法一出来,我们会发现事情比我们所想象的复杂。尤其对后来王夫之的“天下惟器”,不能简单想象成强调经验的自然的观念。因为象征性的器里面,主要的问题是观念的,而不是物质内容的。儒家、道家和墨家对器的态度非常不一样,儒家非常重视礼器,即庆典上的东西;墨家非常重视工具;《庄子》既不重工具也不重礼器,最重视人的神乎其技的技能,比如庖丁解牛。不同思想传统中,面对这些东西的时候,有不同的取向。如果我们了解这些内容,那我们就知道近代以来,把器解释成机械物质的观念,是西方文化对我们的影响。王夫之讲的明明是跟礼乐政法有关的那一类器,包括精神的、价值性的内容在里面。如果对这样的对象进行充分的讨论,我们也不会认为器变道就变。这三类东西,只有物质性的、工具性的器跟道才有必然的联系,其他两种都没有。譬如礼器,如果时代变化,器的含义就变了。现在没有人说鼎是政治权力的象征。中国政府把鼎送给联合国作为礼品,它依然有意义,但是意义变化了;再说长城,以前是有军事价值的,现在把长城作为隐喻意义来使用。另外如功能性的,例如文字、货币、度量衡,尤其是货币,几乎连器都没有了,现在都是互联网上的数字。所以我们在理解古代的器包含的观念和变化时,想当然用西方哲学来套,当然成问题。

可能你会说我这样的讨论不够抽象,但是我们是在古人既有的概念上充实它的经验的含义。有两种处理方式,一种是把它建立成一套抽象的概念系统,另一种是用经验来诠释。后一种方式当然是比较中国的,至于说它到底有没有普遍意义,那取决于我们分析和表达的能力。另外一个例子是“惑”,大家都知道,把人生四十叫作不惑,来自于孔子的“四十而不惑”。在儒家的经书里面,孔子人生境界的发展历程,不惑是非常重要的一个阶段。没有人把惑的当作哲学概念,但我想它是一个哲学问题,《论语》里面只说孔子不惑,韩愈

《师说》，讲为师之道是传道授业解惑。不惑的孔子是专门给人解惑的，但《论语》没有比较直接地讨论惑的含义。倒是宋儒对解惑作了分析，指出惑是权衡。解惑就是一个权衡的过程，在诸多可能性中选择一种。孔子在那个时代由于经验的变化，新旧更替，无所适从，很多人要向他请教。其实这样的问题是所有人都会经历过的，不仅在知觉上、认知上，尤其在道德上。比如说面对一群人，只有一个人可救，你要救谁？或者说这群人中要一人牺牲，其他才能活下来，要谁去死？这是比较极端的例子。不那么极端的，比如说军队在抵抗无望的时候，将军要不要投降保存士兵的生命，还是为了自己的荣誉，决不投降而战死。惑一定是与为难，不自信，无所适从相联系的。这里导出了另一个问题，就是疑。我们经常说疑跟惑是相连的，其实最极端的疑就是一点也不惑，就是怀疑。怀疑即不信任，是有确定目标的。后来宋儒讲读书必须有疑，有疑才有进步，这个疑就是不信任。后来的疑古派就是这样意义上的疑。惑跟疑的不一样，有时体现了人的不同性格特征。由此我们可以解释王国维。他一生充满惑，面对各种选择，总是摇摆不确定。而且王国维的有些惑不是他个人的惑，而是那个时代的惑，但那个时代的问题对他来说是个问题，对别人来说不是问题。也有一些人根本就不惑。不管是保守主义者，还是比较激进的人，如陈独秀、梁漱溟，面对混乱的价值世界，都明确无误地表达自己的信念。如果我们对这样的现象有充分、深刻认识的话，我想这也可能成为中国哲学的一个资源。这取决于研究者的能力，它不是重复原原本本的现成的观念。

也许我们有其他的思路考虑中国哲学。但这跟中国文化的经验相关联，但这种经验不一定只对中国人有意义。论说有不同层次，一种是在所有人类共同的可以交流的语言意义上，这一点能达成共识，否则的话，我们的翻译就不能进行。另一种是在一个的特定的思考层次上，譬如哲学，把本体与现象同道与器的意义对比，这样的论说，就必须包括不同文化经验的比较。否则，就不是讲中国哲学，而是西方哲学的中国影子。

刘小枫：经验科学与理论之间的张力

陈少明讨论了中国传统的思维方式和西方的一些差别，尤其提出了论说与故事这两种类型。我觉得这个点抓得非常好。我想补充一下，西方也有两种方式。论说的方式其实出现较晚，由亚里斯多德开的头。再以前，我们看柏拉图讲道器，就是讲故事。西罗多的历史，我们现在看到的是史书，其实用现在的话来说，那当然是哲学巨作。西方讲故事的传统一直延续至今。比如说英国乔叟的《坎特博雷故事集》，就是讲哲学的。为什么现在“论”具有霸权地位呢？西方有个大思想家说，康德发展了论说的方式，好像是天经地义的普遍的东西。我认为这恰恰忽视了很多其他经典而智慧的思维方式。所谓的逻辑推理，普遍性最后是无法论证。苏格拉底的经验告诉人们：逻辑思维的方式可以解决一切问题是胡说。所以我们要看清西方论说方式背后究竟有什么名堂！

经验科学与理论之间的张力已突显出来。人类学考虑如何生活，而哲学考虑应该如何生活。二十世纪六十年代以来，什么对西方传统政教制度冲击最大？当然是结构主义人类学。列维·斯特劳跑到非洲去，发展出一套规则，对于西方所谓后现代的形成有决定

性的影响。西方觉得非常危险。后来九十年代什么样的书是经书?本来有一套《荷马》、《莎士比亚》,而现在就是土著的那些没有文字的东西,录音下来也可以算作经典。这套东西确立它的正当性,来颠覆西方的文明。什么叫文明,文明是必须要有作品,这些作品是大智慧的人留下的作品。

六、热问题与冷思考



翟振明(中山大学哲学系):学术自主还是学术自杀

我强调,学术有个核心领域,那就是以对命题单位的真假进行论证为唯一任务的领域。学术不但要可以交流要合乎逻辑,还要对命题的内容进行真假的判断并给出判断的根据。一般来说,你要做任何学术,就要去论证你以为具有真确性的命题,等待他方的挑战,随时保持开放的态度,不采用任何学理以外的方式强迫人家就范,但最终还是为了做出更加有根据的真假判断。这就是学术的核心部分,有了这个核心,才可能有学术

批评,包括对伪装成学术的意识形态的揭露。

所以,我们做学术研究的时候,一定是奔着这个求真的方向去的,虽然最后也许别人发现我们不自觉地受到我们的意识形态或其他偏见的影响。这样的话,我们就要继续运用理性的力量剔除意识形态或其他偏见,向无偏见状态接近。这种接近,就是学术本身的进步,就是学术的积累。学术就是这样按其内部的逻辑运动起来的,向着普遍有效性的内在目标迈进。别以为后现代主义对这种学术模式提出了挑战,学术就变成政治了。作为人文学术的哲学不但不是例外,而且是这种学术诉求的极端表现。你翻开任何一本西方的哲学杂志,和其他任何种类的学术杂志一样,都是在毫不例外地争论某些命题的真假,都是试图在剔除从宗教信仰、政治意识形态或逻辑混乱等方面带来的偏见。有了这种以判断事情本身真假为己任的第一类的学术,大量以评价、解释他人学术为主的学者才有事可做。表面上,罗蒂、福科、德里达们在引领潮流,好像哲学“终结”了、学理与政治等同了、概念和命题的意义都被“解构”了,但学术界的大多数人还是一如既往地在一板一眼地小心求证,而正是这个坚固传统的延续,才使得后现代的造反者可以对其掀起造反的声势。我们中国很多搞西学的学者,或把学术评价、学术史、对学术的文化批评等第二类的学术看成学术的全部,或只在为大洋彼岸的那些造反者喝彩助威,那当然就不会有扎根于自身的学术自主性了。

由于中国的近代历史还没有机会让我们进入学术面对事实本身的硬核,我们“西学”的研究者做的大都是附随性的学术史或学术评介翻译的工作,这种学术非常有意义,需要花大量的人力物力去做,但只按照这个进路搞学术,不可能获得真正的学术自主性。正像张志扬教授常说的那样,我们跟了这个跟那个,好像人家的都是普遍的、先进的,我们

自己的都是特殊的、落后的。人家做的最基本的学术,本来就是奔着寻找普遍有效的真命题而来的,他们怎么有可能不以为自己的学术成果放之四海皆有效呢?我们中国人的学术要获得要求所有人都来接受的资格,第一步要做的,就是以原创性的思考探究,拿出有学理上的强大说服力的命题系统来,这样你就可以在学理的普遍有效性的基础上,争取实际上被世界上很多人接受,这种被接受就是张志扬教授所说的“普遍性”了。如果你从来都不对自己的言说的学理上的真确性负责,认为自己的观念只是文化传统的产物,那你当然就没有资格让人们在事实上普遍接受你的观念了。

其实,我说的学术自主性,已经不是刚开始说的学术的“文化自主性”了。在这个更根本的意义上,学术的自主性是值得大谈特谈的。我强调的是,在第一类的学术核心部分里做出过硬的学术成果来,有了学理上的真确性,就可以理直气壮地要求东方人、西方人、所有人都接受你的理论和学说了。在思想观念领域,我们中国古代的大师,很少对自己的思想作出真确性的论证,那就只能在内部形成经学传统了。这一部分,我们理所当然就是自主的,无需专门提出自主问题。而以学理上的论证为特征的思想大师都是西方的,柏拉图、亚里士多德、笛卡尔、康德、胡塞尔等原创哲学大师,都以追求普遍有效的学理为己任,而我们还没出现一批类似的原创性的哲学大师。

所以,我们需要一帮学者(数量上讲只能是少数)做一类的学术,形成学术的内核,带动其他学术活动,我们慢慢就自主了。这些学者无需把自主性当问题去研究,也不必专门讨论前人说过什么,只需“面对实事本身”自己进行学术研究,研究出来的成果就是基本独立的。世界上学术界看你有没有解释力、有说服力,就来研究你,翻译成洋文了,你就独立了、自主了。但是,我们在近代历史上,从救亡救国到强国崛起,学术都被要求为它服务。以至我们讨论问题,都受学术外的力量主宰。学术独立性一开始就要和这些分离开来,我们只管真假、对错、不管有用没有用。而且,对何谓有用的问题的研究,即对价值评价标准的问题的探讨,从来就是哲学学术的重要部分,所以我们不能跟随一时的功用标准去搞哲学。我们做学问也不是和谁较劲、比输赢。在最基本的层面,引导我们的,只能是学术本身生发出来的问题。在此之后,再视具体学科的情况而定,或多或少进入考虑功用的领域。

总而言之,学术上的求真,是理论和观念体系要求在事实上被人广泛接受的正当性的根据。在最基本的学术自由的条件都还缺乏的时候,在人文学术领域提倡“文化自主”,如果这种提倡真的生效的话,我们得到的与其说是学术自主,还不如说是学术自杀。



韩水法(北京大学哲学系):质疑“中国学术自主性问题”的正当性

我以简单的方式讲几个问题。

第一个问题:我们对社会的变化,无论是中国文明还是西方文明,可能有个简单化的描述。我以为这是非常可怕的。当我

们讲到各种文明不同的时候,我们可能会把法国跟德国、英国区别开;我们讲中西对照的时候,似乎有个统一的西方。

第二个问题:充分了解社会变迁的复杂性。说到文明的兴衰,如果不了解社会变迁,从而文明更替的复杂性,就无法做出正确、合理的判断。德国是在被基督教化之后再兴起的,古日尔曼的传统文明在现代德国文明还有多少痕迹?再具体地说,普鲁斯也是在德意志化之后才强盛起来的。另外一种例子,日本成为一个强国,究竟缘于脱亚入欧,还是发扬了传统文明中的积极因素,或者两者兼而有之?中国的传统文明与西方迥然不同,而且也不是在长期发展中自然消亡的,也不是外族入侵被消灭的,而是由中国人自己根据一种教条来扫荡掉的。传统的东西在今天真是不多了,尤其是积极的因素几乎都断绝了。“继绝世,举逸民”,有可能吗?说到传统,我向来主张区分“老传统”与“新传统”。所以,今天提文化自觉,真是要格外的小心。许多人们所说的“中国特色”,恰恰就不是传统中国的东西。现在最为危险的一种情况是:那些最公开而堂皇地反对全盘西化的人,强调中国特色的人,却可能正是在推销西方文化中的糟粕的人,或者推销中国传统中的糟粕的人。简单地说,在今天,中国文明,没有创新,就无法复兴。严格地说,西方今天的文明,与作为它们的渊源的任何一种文明,都有重大的差别。

第三个问题:学术的自主性,是口号、运动还是每个人自觉的活动?我们讲中国学术的自主性,很少考虑社会背景,我一直在考虑这个问题。中国的文明是在很多偶然的因素下被强烈摧毁的,不是通过逐渐的演变慢慢被同化的,也不是老百姓自己抛弃的。中国文化真正的断代是1949年以后的事情。我认为是两件事情,一个是土地的国有化对中国文化造成的灾害是巨大的。二个是文化大革命。这两个里面一个同一的就是用西方的某些特定的意识形态,共产主义或者社会主义,把中国的文化彻底地消灭掉了。我现在认为,中国文化对我们来说很外在了。我想,我们的文化、传统,包括我们自己的自主性都是被政治消灭掉的。所以随着社会的变迁,我们要考虑清楚个人可以做什么?社会应该做什么?政治上需要做什么?因为我们文明的断代是一个特殊的、偶然的、大规模的、有意识的被斩断的。

第四个问题:如果再联系到文明问题上,那么西方文明之所以成为强势文化,就学术与科学而言,原因也就在于学术的基本原则得到遵守与维护。如果西方人泥古不化,比如一招一式都要照古希腊文明的原样来做,且不说,这是否可能,西方的文明就会真的中断了。事实上,古希腊的文明就中断了相当长的时间。后来的复兴是一种创新意义上的复兴。就学术而言,虽然整个古希腊文明都是重要的资源,但是,形而上学的精神,科学的精神,乃是最为主要的原则。正是这两个原则,尽管也是在曾经中断之后再发扬起来的,才使得这些资源才依然保持为重要的资源。如果杂以其他的原则,政治因素,意识形态因素,或者宗教的因素,那么古希腊的文明,即使那么辉煌,也会后继无人。中国传统文明与现代学术的关系,也必须从这个角度来考虑。

我希望,自主性不要成为一个话题。否则的话,就会像以前的所有话题一样,热炒一

阵,然后一风吹散,没有留下什么痕迹。真正需要的是坚持学术原则,而真正的学术和思想研究,是不可能热炒的,而是必须由细火慢功炖、熬而成的。

一切中国人创造的东西,都是中国的文明;学术尤其如此。



倪梁康(中山大学哲学系):“这是一个社会主体的统治时代”

我们今天的论题,已经不是一个流行的话语,但仍然需要我们不断反思和咀嚼。我讨论这里出现的三个概念:文化、自主和学术。

第一个是文化。讲到文化自觉性的时候,我觉得文化这个概念对我来说比较含糊。我反对把语言看作文化最基本的标志。我甚至在想,一百年以后,世界会变得越来越小。如果大家通婚了,所有民族都融合为一,每个人用双语或者三语来交流,这在欧洲已经是非常可能的,这在全世界也会成为可能。如果这样,文化的个性,即所谓最后元素是否也就不存在了?把文化理解为语言共同体,这实际上是语言哲学流行的结果。而我认为,意识层面要比语言层面更根本。

那么把文化理解为经验共同体是否可行呢?这恐怕也有问题。文化在什么意义上是经验共同体?在同一个文化里面,男人和女人的生命经验尚且不一,谈什么同一性?在欧洲文化里面,法国文化、德国文化、英国文化也都不太一样。细分下去的结果是所有界限的解体。所以,我们把中西文化绝然地对立起来的作法可能是有问题的。特别是听到志扬的发言以后,我就在怀疑,他是不是要建立一个东方的意识形态?实际上在志扬的发言中,已经透露出还有一种能够超越意识形态的东西,这是肯定的。而我们追求的究竟是什么?我们是要揭示出所有的文化或者话语都不过是意识形态,然后我们为了能够有自己的自主性,我们也去建立一种意识形态?还是说我们要超出这个意识形态之上来把握一个共同的东西?我觉得要区分清楚。翟振明讲的真假的问题,我认为是在这个方向上做的。上午贺雪峰老师说我们谈文化的时候,动不动就往古希腊回溯。实际上,希腊文化在我看来根本就不代表西方文化,汤恩比已经把它区分开来了,西方文明和古希腊文明是不一样的。那么,为什么西方人现在老是在谈希腊文化?希腊文化里面真正的东西究竟是什么?是西方的,还是我们所讲的超出各个文化之上的东西?如果它有超出各个文化之上的东西,我们就可以也去回溯一下。如果没有,我们搞自己的一套也可以,但不应是另一种文化,而是另一种超出各种文化之上的东西。所以我觉得,就文化而言,以前讲“言必称希腊、罗马”,不仅东方人这样做,西方人也这样做。他们也谈文化的自主性,但他们谈得比我们少。为什么?在我看来,这是我们在近年来主体意识彰显的结果。

这就涉及到第二个概念,就是自主性的概念。当我们谈自主性的时候,我们的主体意识是比较强的,而且这个主体意识并不是一直就有的。秦露说是从80年代以来。80年代以来的变化很大,代表中国文化的知识分子的精神中的自我意识随着目前中国的崛起

而尤为彰显。回过头来看中国历史上两次交流：第一次是佛教的入侵，第二次是西学入侵。我觉得，第一次入侵的时候，主体性意识并不像现在这样强。在大唐或更早时期，法显、玄奘等人去另一个西方求真理，那时他们没有这样一种感受：你是西方的东西，我是中国的东西，我凭什么要屈就于你？而现在自我意识增强了，反而表明了一种相反的因素。恐怕正是在自我感觉增强而又不是达到很强地步时，才会表现出自强的取向；也就是说，在自我感觉很强时，我们可能不会如此热烈地讨论文化主体的问题。当然，我不是说讨论文化主体不好；我只是提醒一下，从心理发生角度来看，的确有这样一种因素在起作用。

最后再谈学术的概念。我们谈学术的时候，经常讲王国维的话“学问不分东西”，甚至志扬在很多年前跟我讲过这一句：“中国人真正什么时候不谈东方、西方的时候，我们这个学术就成熟了。”但我现在从他的发言中却读到了不一样的东西。为什么讲学问不分东、西？我们以前讲学问不分东、西的时候，我们就谈问题、解决问题。但现在有种意识：即使我们谈，谈的方式也有东、西之分，思考问题的方式里面也有一个文化背景在里面。谈问题的对象可以是东方或者西方的，但谈的方式有东方与西方吗？现在看来，好像是有，而且我们还纠缠在这个思维方式里，这个思维方式很可能影响了我们的生活方式。我一直在考虑，当你讲论理的时候，论理的方式是一种意识形态吗？如果我们能够在一起讨论问题，那么撇开所有的差异不谈，我们至少有一个共同点：我们都认为我们讨论的东西是真的，否则就无须讨论。你说你的对，我说我的对，我们俩都对，那我们俩就不用谈了。就像罗素举的例子：你觉得牡蛎是很美味的东西，我觉得牡蛎对我来说特别恶心，那我们俩交换感受以后，就无须再谈了。但是，当我们看到希特勒要灭掉犹太人，这时我们就不能说：他是他的思维方式，我是我的思维方式；我们没法讨论，如此而已。这个时候我们会发现这里有根本的区别。有的人甚至可能不惜牺牲自己的生命去阻止他。这里面是不是含有某种真实性的东西？所有的学术，只要称得上是学，社会学、政治学、哲学、历史学也好，都有个“学”，“学”的意思是什么？我说张志扬把“学”解构掉了。如果把“学”去掉，只剩下思想。没有一个学问可以谈，没有一个真实和虚假的标准可以谈的话，那只能说我表达我的思想，你表达你的思想，我们成为自己思想的历史记录者，而且对前世、同代以及后世都没有任何意义。因为按这个逻辑，文化到最后都分化到个体，甚至我跟你都不同，我讲我的，你讲你的，我不认同你的文化，我不认为你和我是在同一个文化里，这样会导致最后没有一个严格的标准。

我还有个观点，可能与很多同仁不一样。如果我们把眼光放在共性上，在某种程度上讲，我们就可能超出我们各自文化的束缚。当然我们永远不可能完全超脱它。而这恰恰是因为主体的束缚。大家都说主体性哲学已经消亡、主体的死亡、主体性的黄昏等等，我觉得很奇怪，因为我看到的现象正好相反，现在是一个主体意识特别强的年代，当你在谈文化自主性的时候，恰恰是在谈文化主体或者交互主体，或者社会主体这种特别强烈的主体性。这是一个社会主体的统治时代。与此相关，在学术研究的领域中，我们这个时代过

多地赋予了解释的权利。可能是因为解释学的影响太大,于是我们不敢再谈客观的、中立的这样一些概念,好像它们是最背时不过的东西。这与几个解释学的原创者的意图并不相符。我想这恰恰是事情的另外一极,如果不向与此相反的方向做一点努力的话,那么很可能到最后,理论也被解构,学术也被解构,所谓的“学”都被解构,最终文化本身也被解构。这当然是指在人文科学的领域。自然科学家那方面或许对此根本就置之不理。



王锦民(北京大学哲学系):讨论文化自主性,应予适当限制

制

听了大家的发言,很受启发。我想结合近代以来的中国思想史谈几点意见。

中国学术的文化自主性问题,不宜脱离历史来谈。我认为,学术的文化自主性,不是我们所要提倡的一种主观前提,而是在历史中产生的客观结果。作为一种历史的产物,它是我们所要研究的对象。

在中国古代思想中,文化自主性的问题并不突出,至少没有我们今天所讨论的基于不同民族、不同国家而提出的文化自主性。中国古代的天下观念与文化自主性之间有所抵牾。即使在佛教传入的过程中,尽管很多问题是夷夏之辨的方式表现出来的,但真正的问题不是在文化这个层面的,佛教只有在与固有的礼制发生矛盾时,才会激化成冲突。文化自主性的问题基本上是近代中国所发生的问题,这一点很多人在发言中都已经指出过了。

近代以来,为什么会发生文化自主性的问题呢?我认为至少有两个条件:一是西学的传入。显然,异文化的传入是造就文化自主性的一个必要条件,但它不一定是充分的,因为佛教的传入并没有导致真正的文化自主性。如果说西方文化的传入,不仅是传入,还欺侮了我们,所以激起了我们的文化自主性,就像张之洞所说的,要保国、保种、保教,这倒是确实的理由。不过我不太喜欢这种“刺激——反应”的历史解释模式,也不想采用“三十年河东,三十年河西”风水轮流转的模式,我更赞成说近代之后中国开始进入一个与西方相互依存的“共同历史”之中。

近代以来文化自主性产生的另一个条件,是在进入一个所谓近代化或现代化的过程之中后,中国学术出现了一个抽象化的发展趋势。这一发展趋势不是从理论上推论出来的,即使不套用近代化、现代化一类的范畴,也能从历史中观察出来。

关于学术的抽象化发展,有两点是很明显的。一是如梁漱溟曾经描述过的,中西文化的接触,经历了一个从器物到制度、再由制度到道德与精神层面的变化过程。这个过程越来越抽象化,最终中西的差别被归结到中西形上学的差别上。二是经学的衰落和诸子学的兴起。洪涛先生提到经学的废止是学术上的一大损失,这一点我很赞成。晚清的经今古文学都是自己打倒自己的,在疑经的气氛之下,诸子学开始占上风。另外就是自曾国藩开始宋学逐渐复兴了。诸子学之后紧接着就是“新宋学”。从经今古文学到“新宋学”的发展

也是一种抽象化,经学对政教系统的依附性很大,很难抽象的继承,而宋学就很容易和“哲学(Philosophy)”接上轨,当时很多人认为,所谓哲学,就是中国的宋学。

为什么在二十世纪初叶,学术的抽象化发展会导致文化自主性呢?因为只有抽象的精神的层面,忧心于中国命运的学者们才找到被西学浪潮冲击掉的文化上的自信。梁启超的《欧游心影录》、蔡元培的“美育代宗教”说,都反映了这种自信心恢复的端倪。我们可以说就在这个时机,文化自主性产生了,并且贯彻在此后的绝大多数的中国思想的研究中。

我不认为,只要是以中国文化为本位而进行的学术研究就一定能体现出合理的文化自主性。例如在钱穆《国史大纲》和唐君毅等人的《新儒家宣言》中,都曾经大力提倡对于中国文化应该抱持一种同情的态度。这固然是好的,但是如果它被理解为一种预设性的要求,按照“因为你是中国人,所以必须如此如此”的逻辑加以强制,那就是一种非理性的前提了,对于学术研究是很危险的。

二十世纪上半叶,各种关于中国思想的研究,都不可避免地要对中西问题做出某种解释,所谓文化自主性是在这些解释的过程中产生出来的,它是结果而非前提。对中国文化怀有自信,是一种文化自主性,对它十分悲观,也是一种文化自主性。总之,中西文化之间的差异性被以各种方式揭示出来了。我们不一定非给文化自主性加上浓重的价值色彩,它只是在中西文化背景下进行学术研究时,很难避免地要产生出来的一种表示差异性的东西。在某种意义上说,不是研究者要坚持文化自主性,而是研究本身总是呈现出文化的差异性来,这两者是很不同的。我当然知道,我们今天提出这个问题,认真地讨论,对于中国学术的现实来说,可谓用心良苦,但是矫枉不宜过正。

讨论文化自主性问题,应当做出适当的限制。比如在自然科学的领域就没有必要讨论文化自主性问题,物理学只有“中国的物理学”,而没有“中国底物理学”。社会科学的领域比较复杂,在座的社会学家、人类学家都有很高明的见解。在哲学领域,也有一个限制问题,如逻辑学、某些方面的语言哲学、现象学研究,不好强调文化自主性。当然哲学中有些是有文化自主性问题的,比如黑格尔的历史哲学,其自称是一种世界哲学,但是结论却是将德国看作是世界历史的顶峰和楷模,这样一来就产生了文化自主性问题了。罗素曾经批评过这样的哲学。所以说,讨论文化自主性,合理的限定是非常必要的,否则笼统地强调文化自主性是颇为危险的,也许会损害学术,也许会催产出某种新的意识形态。

舒炜:王锦民老师谈到中国古代没有什么纯粹的自主性问题。我觉得这里有值得讨论的地方。我们知道宋明理学,宋代的理学,包括北宋六子,他有个非常强的观念,认为儒门淡泊,已经被国家都勾去魂了。中国思想跟政治关系密切,没有悬置真空的中国思想。宋明理学跟国家的争夺,不一定就是您说的话语权的争夺,但是它里面强调了自主性的问题。为什么陈寅恪说北宋文化是中国文化的高峰?他自己处在现代思想史的背景里面,于1955年写一篇《论韩愈》,这些都有很强的针对性。

麻国庆:学术的文化自主性并非“学术的过度本土化”

中国的社会科学,特别是人类学的学科发展过程中,文本(text)和情境(context)应该结合,这才是中国人类学发展很重要的前景。我们老谈中国的文本,知识体系、文明如何悠久,这个非常重要,但是单单取一种文本是没有任何意义的,必须放到情境里面讨论这些问题。当我们在强调学科的本土化时,在有的学科中,为了强调自身的独立性,容易分离文本与情境。或许在某种意义上,我们会发现过度强调本土化也会带来一些问题。我认为在中国学术如人类学社会学等停顿了近半个世纪以后,现在重提本土化,固然非常重要。但如果偏颇就会走向另一个极端即我称之为“过度本土化”的问题。如果把考古学放到人类学里面,它更能说明问题。中国考古学本身是从西方传过来的学问,在早期很多大型的遗址的发掘,确实非常具有国际性。现在的考古学确实发展出一套中国自主性的学术逻辑,对于中国文明历程的表述,起到了非常重要的作用。但目前传统的考古学在一定程度上还缺乏学科的开放性。特别是在理论的提升和多学科的结合方面,还有进一步拓展的空间。

中国的学术研究应当在国际化体系中讨论学术知识,同时建构我们自身的话语体系,尤其注意不能离开基本的学术规范背景,学术的文化自主性并非简单的本土化,更不是“过度本土化”,“过度本土化”会给我们学科带来致命的问题。

渠敬东:我们必须反思一下,我们所理解的舶来品的学科,不管是人类学还是社会学,它是怎么来的?它核心的前提是什么?它要做什么?我想西方也有自主性。所以我恰恰觉得研究西学的重要。如果没有这个前提,我们谈何与国际接轨?

贺雪峰:从麻老师的发言中,我们可以感受当今人类学家的焦虑,关心萨林斯对我们的评价,他说中国的人类学家在国际的人类学中没有什么地位。这就和我们经济学家的诺贝尔情结一样。我觉得这种焦虑很成问题。我们人类学真正结合传统的太少了,没有按费老师的路线走,而大家忙于和国际接轨,接轨过多。人类学过度本土化的说法,我觉得和现实差距很大。

刘小枫:本届论坛,大家谈得非常好,谢谢!

责任编辑:吴重庆