

CHINA BOOK REVIEW

中国书评

第六辑

邓正来 主编

吴冠军：“狼口”中的快乐，或，“中国的主体性”

陈晓明：大学人文学科知识创新的困境

吕文江：实践中的中国“新社会史”

刘圣中：后经济学霸权时代的政治话语

付小刚：从“尊德性”到“道问学”

张小劲：分立与合作：从独立型自主到合作型自主



世纪出版集团 上海人民出版社

CHINA BOOK REVIEW

中国书评

第六辑

邓正来 主编

图书在版编目 (CIP) 数据

中国书评. 第6辑/邓正来主编. —上海: 上海人民出版社, 2007

ISBN 978-7-208-06680-9

I. 中... II. 邓... III. 书评—中国—丛刊
IV. G236-55

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 147252 号

出品人 施宏俊

责任编辑 台令娟

装帧设计 王小阳



世纪文景

中国书评 (第六辑)

邓正来 主编

出版 世纪出版集团 上海人民出版社
(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)
出品 世纪出版集团 北京世纪文景文化传播有限公司
(100027 北京朝阳区幸福一村甲 55 号 4 层)
发行 世纪出版集团发行中心
印制 北京华联印刷有限公司
开本 700 × 1020 毫米 1/16
印张 14
字数 218,000
版次 2007 年 4 月第 1 版
印次 2007 年 4 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-208-06680-9/C · 252

目录

没有学术批判，就没有中国学术的发展

——《中国书评》（第六辑）代序 / 邓正来 1

主题书评：邓正来《中国法学向何处去》

“狼口”中的快乐，或，“中国的主体性” / 吴冠军 4

横空出世的中国学术论纲

——读邓正来《中国法学向何处去》 / 周国平 42

中国现代法学之道：价值、对象与方法

——关于邓正来《中国法学向何处去》的一种本质主义批判 / 高全喜 57

最终还须使中国法学社会科学化

——评邓正来的《中国法学向何处去》 / 陆兴华 87

知识生产机器的反思与批判（六）

大学人文学科知识创新的困境 / 陈晓明 100

再谈学术规范 / 李春萍 103

一部令人遗憾的高校英语教材

——评《英语报刊选读教程》 / 黄卫峰 迈克·沃特金斯 110

学术书评

实践中的中国“新社会史”

——“新社会史”丛书第一、二辑读后 / 吕文江 120

失彼乐土，爰得我所

——从《格格不入》阅读萨义德的流亡生涯 / 何可人 129

学术评论

后经济学霸权时代的政治话语

——知识话语权与政治发展的关系 / 刘圣中 143

中文论著简评

从“尊德性”到“道问学”

——读余英时《论戴震与章学诚》/ 付小刚 156

他者的历史与身体的政治

——读《危险的愉悦——20 世纪上海的娼妓问题与现代性》/ 毕向阳 161

“妓者”是如何被嵌入历史的？

——读贺萧《危险的愉悦——20 世纪上海的娼妓问题与现代性》/ 张 清 167

丰富的双重：纠结于文本内外的逻辑斯

——读 J. 希利斯·米勒的《解读叙事》/ 彭维锋 174

他者的言说

——《美国学者论中国法律传统》简评 / 马剑银 179

西文论著简评

分立与合作：从独立型自主到合作型自主 / 张小劲 186

宪法审查的政治动力

——比较宪法学的读书笔记 / 田 雷 191

理性的自由法

——读克尔斯汀的《秩序井然的自由》/ 张 龔 201

序跋随笔

期待第四种声音 / 王志宏 205

学者荐书 / 215

没有学术批判，就没有中国学术的发展

——《中国书评》（第六辑）代序

邓正来*

知识分子始终是批判性的，尤其当知识、经济和政治等以集体性的方式来运作的时候，就更是如此了。中国实际上到今天也没有完全摆脱集体性运动，而且知识、经济和政治等也常常是以这种方式进行的。实际上，这种集体性的方式本身就构成了主流，而知识分子的基本使命就是对其采取一种批判的态度，使主流不能成为一种当然的主流。

知识分子的使命就在于此。一方面，国家花了纳税人那么多钱来养知识分子，给知识分子这么高的待遇和条件，为的是是什么？在我看来，并不是为了让知识分子对国家已然의所作所为做正当性证明，而是为了让知识分子更好地以学术的方式对国家和政府所作所为中的问题进行分析和批判。我认为，这正是国家和政府所具有或本应具有的大智慧之所在。因为我们知道，知识分子能够把各种现象中的重要问题开放出来，能够把各种被遮蔽的问题揭示出来，能够对当下盛行的各种做法提出与一般舆论倾向不同的视角或声音。正是有了不同视角的认识和批判，才能够使这个国家得到更加健康的发展。因此，在这个意义上，如果不进行学术分析和批判，知识分子就是失职。

另一方面，为了中国学术的发展，知识分子也必须展开学术批判。我在“在考问中推进思考”一文中明确指出：“我很愿意接受《河北法学》杂志社的邀请，主持‘考问《中国法学向何处去》’这个栏目。我之所以愿意接受这一邀请，主要有下述两个原因：第一，《河北法学》杂志社同意了我就这个栏目提出的一项条件，即本栏目不刊登单纯吹捧拙著的文字，而只刊登对拙著进行严肃的学术分析或学术批判的文字。在中国法学发展乃至学术发展极需要学术分析和批判的时候，我真诚地希望，

* 邓正来：吉林大学理论法学研究中心教授，本刊主编。

通过这样一个分析和批判性栏目的开设,通过我与编辑、作者和广大读者们所做出的点滴努力,能够为中国法学界乃至学术界早日形成一种严肃且健康的学术讨论之氛围做出应有的贡献,因为在我看来,这种分析和批判性文字才真正有助于推进我们各自对于相关问题的认识与思考,才真正有助于中国法学传统乃至中国学术传统的建构……”

这段文字中虽有论者所说的“把自己先置于炮火下面,用这样一种亲身的范例来让学术界看到并且逐渐地习惯一种正常的学术批评”的意涵,但是我以为,这实际上也是学术研究本身对每一个知识分子的要求。

我一贯认为:我们所从事的乃是知识生产的工作,而不是在宣扬或捍卫真理。众所周知,知识一定是有其限度的,而知识的限度主要是由我们人的理性所具有的构成性限度所决定的。正是对知识限度的承认,内在地建构起了知识与批判之间的关系。我们当今所拥有的所有的理论知识都是对人与社会之间的各种关系以及它们赖以存在和扩展的正当性的描述或认识,因此知识所具有的那种构成性限度不仅为我们对此前的任何知识进行批判提供了可能性,更为重要的是,只要我们还试图更深刻且更适当地理解和解释人类社会生活现象,那么知识所具有的那种构成性限度还为我们对此前的任何知识进行批判提供了必要性。据此我们可以说,知识分子必须进行批判,而且惟有在批判的过程当中,知识分子才有可能进一步地认识和理解我们的生活世界,乃至我们的生活世界与其他各种世界的关系。这就是我所说的有关知识限度与批判的关系的“知识铁律”。

然而,在中国的学术场域中,学生不敢批评同学的观点,不敢批评老师的学问,更不敢批评其他学者的学问;学者也是如此,不敢对其他学者的观点和理论展开分析和批评,更不敢对所在单位领导的观点和理论进行批评了。导致这种情况的原因很多,而最主要的一个原因恐怕是:绝大多数人都误以为学术批判就是否定某人的观点和理论。实际上,学术批判是对某种观点和理论的重要性的承认,批判只是为了指出这种观点和理论的局限或不足而已。学术批判乃是对学术作品给出的一种学术意义上的“承认”,甚至是一种褒奖!

没有学术批判的氛围,没有学术批判的激励机制,也就没有学术批判。而没有学术批判,我们就无法知道谁的观点和理论在做出贡献的同时还存在着局限;没有学术批判,我们就无法在既有的学术基础上找到新的理论出发点;没有学术批判,我们就无法知道什么是好的学问或不好的学问;没有学术批判,我们甚至无法知道

什么是学问或什么不是学问；没有学术批判，我们就无法建构起中国自己的学术传统；没有学术批判，我们甚至无法形成真正有助于学术发展的学术界！

在我们所知道的学术大师当中，有哪一位大师的观点和理论没有遭到过严厉的学术批判呢？从柏拉图、霍布斯、洛克、休谟、康德、黑格尔、尼采、福柯、萨特、哈耶克、罗尔斯，一直到哈贝马斯等，无一能够免遭学术批判。即使是伟大的马克思，亦复如此。这些大师的观点和理论都必须在学术的传统当中接受严格的学术分析和学术批判，为什么中国学人的观点和理论还必须享有学术批判的“豁免权”呢？

究竟是谁赋予我们这种“豁免权”呢？在我看来，是我们对学术研究和学术批判的误识给了我们这种所谓的“豁免权”，是我们想享有学术的名利而不愿承担学术发展的责任这样一种认识给了我们这种所谓的“豁免权”，是我们想获得那种无益于学术发展的“共同快乐”这样一种意图给了我们这种所谓的“豁免权”。因此，我想，只要我们还自以为是读书人或学术人，只要我们还自以为爱智，那么我们就应当为学术批判氛围或机制在中国的形成做出我们自己的贡献，为学术批判的展开做出我们自己的努力。因为这是学术本身或学术传统本身赋予我们的使命。

《中国法学向何处去:建构“中国法律理想图景”时代的论纲》

邓正来 著

北京:商务印书馆2006年版

“狼口”中的快乐,或,“中国的主体性”

吴冠军*

一、“狼口”下的现实: Please, Think!

“当我把你从狼口里拯救出来以后,请别逼着我把你又送到虎口里去。”邓正来以这样一句回应“朋友们”(读者们)的“生猛”的话语来结束他的《中国法学向何处去》一书。^[1]在这本著作中,邓正来批判性地检视了从1978年至2004年的中国法学,并突破支配当代中国学术场域之“批评潜规则”,不避忌讳地对几位他的同行、当代法学学者(张文显、苏力、梁治平,等等)的论点作了学术上的清理,特别是批评了这些论述背后所倚赖的那套生成性的话语机制(formative device of discourse)——“现代化范式”。正如我在“邓正来的两张面孔”一文中所评论的,邓正来的批判之激进处,首先并不在于他的批判所表达的规范内容,而是在于他所贯彻的那种知行合一的批判实践方式。这种不避忌讳直接点名的批评方式彻底破坏了中国法学界内的弗洛伊德(Sigmund Freud)所说的“快乐原则”,正是这一快乐原则,使得人们安于在早已千疮百孔的现实中“混着”、安于在早已问题重重的“某种特定的‘知识系统’”(邓正来语)中“混着”,因为这样“混”至少能使他们彼此避免去遭遇“不快”,大家“happy together”。^[2]而邓正来竟把26年来的中国法学界称之为“狼口”,这一“生猛”的修辞可以有两种解读:一是作者傲慢骄狂到了不在

* 吴冠军:澳大利亚墨尔本大学博士候选人。

[1] 邓正来:《中国法学向何处去》,“暂时的结语”,作者所传的电子文稿。

[2] 参见吴冠军:“邓正来的两张面孔”,访问时间2005年11月29日。

乎把自己这份个人狂妄公开示众的程度（这本身在某种意义上乃是自绝于其所处身之共同体的“自杀”式写作）；二是他有意采取这种极端尖锐的笔调，来锋利地刺破中国法学界26年来的“祥和快乐”之气氛（这在另一个层面——“学术批评”的层面——上也是一种“自杀”式写作）。

这个被他批评为“理想图景”长期缺失的“狼口”，邓正来不仅是指当代中国法学，更是指当代中国的现实。因此，他这项研究不仅针对“中国法学向何处去”的问题，更是如他本人所强调的，针对“中国向何处去”之问。^{〔3〕}这一“中国向何处去”的问题，可以说是晚近十余年来中国思想界争论的核心焦点，多种关于“中国的道路”的思想论述以及社会建制性方案在九十年代以降知识分子的一轮又一轮论战中互相竞争与对抗着。^{〔4〕}邓正来在这本新著中并没有仅仅停留于解答“中国向何处去”之问——即仅仅着力于经营一种具体的方案（或更为具体地说，一种法律论述），而是进一步地提出了一个对于该问之前提的质问：什么是“中国”？

我对作为整体的中国法学的反思和批判，事实上还隐含有一个最为根本的问题，即什么是“中国”以及如何认识和解释“中国”的问题？因为在我看来，中国法学在1978年至今的26年中所存在的种种问题，比如说自觉不自觉地受着我所谓的“现代化范式”的支配、不加质疑地把西方社会的制度性安排转化成“法律理想图景”予以引进和信奉、进而遮蔽甚或扭曲中国现实社会结构或中国现实问题等等，除了本书所做的各种分析和讨论以外，都在根本上涉及到了我们重新定义“中国”、如何重新定义“中国”和根据什么定义“中国”的问题。^{〔5〕}

根据这些“最为根本”性的问题，邓正来提出必须“对中国身份进行重新界定”。^{〔6〕}在这里，邓正来的反思触及了十多年来中国思想学术生产中被当作既予

〔3〕 邓正来：《中国法学向何处去》，序言“根据中国的理想图景”，访问时间2005年11月29日。

〔4〕 张旭东2001年编了一本关于当代中国思想论争的文集（收录甘阳、崔之元、王绍光、汪晖等人的论文），书名就叫做《中国向何处去》，参见Zhang Xudong (ed.), *Whither China: Intellectual Politics in Contemporary China*, Duke University Press, 2001.

〔5〕 邓正来：《中国法学向何处去》，序言，着重为我所加。

〔6〕 同上书，“暂时的结语”。

(pre-given) 的一个根本性前提：无论是“乡土中国”（甘阳等）、“后现代”的“中华性”（张颐武等）、新儒家的中华文明复兴（杜维明到晚近的蒋庆等），还是作为“中国的道路”的“全球化”（李慎之等）、各种带中国特色的“第三条道路”（秦晖等）、以及被标为“新左”的“中国现代性”方案（汪晖等），在这些彼此展开话语性对抗的论述中，“中国”都被当作一个前提性的不证自明的预设，一个似乎是从来确定地存在于某处的现成之物（然而彼此对这个“现成之物”的说法却各不相同）。即使在这些思想论述中最为频繁地以“批判性”作为自我写作之尺度的汪晖，也曾殷切地写道：“我深信中国文明的伟大复兴有赖于几代人的理性的工作。”〔7〕在这里，“中国文明”成为了预先既予的一个始终在那里的确定之物，而关于它的“伟大复兴”则被描述为当代“批判性知识分子”的“理性工作”。但这份“理性工作”中所欠缺的，正是在“深信”之前，对作为这一“伟大复兴”工作之展开前提的、那预先给定的“中国文明”，作出一个批判性的反思（如邓正来在其新著中所提出的一系列质问）。在这样的思想预设下，什么是“中国”（以及根据什么定义“中国”）这一“激进的”问题，自是在那一场又一场激烈的思想论争中无法浮现出来。在同精神分析上的“父亲之名”（Name-of-the-Father）相对应的意义上，我将这一隐在的预设性的话语操作，称之为“中国之名”：它正是成为了这样一个根本性的能指——既给予了主体以“身份/认同”（identity），又给予了主体一个无形的符号性界限。〔8〕

邓正来笔下的那个“最为根本的问题”，在我看来，便正是当代中国知识分子们共同将“中国之名”当作不证自明的预设/既予接受下来——这一无反思的接受，用邓正来的话说，正是“不思”。〔9〕而弥漫于当代中国知识分子的思想—学术共同体里的这份“不思”——无批判地“深信”作为“主宰性能指”（Master-Signifier，拉康〔Jacques Lacan〕的术语）的“中国之名”——所维持的，正是现实中某种被共享的快乐。换言之，在当代中国思想界表面的激烈争论下面，仍隐秘地包含着一种快乐原则，深层次地支配着当代思想话语的生产。这一康德主义意义上的病理性（pathological）的快乐——在从苏格兰启蒙运动到今天新自由主义全球霸权之传统中

〔7〕 汪晖：《死火重温》，北京：人民文学出版社2000年版，第473页。

〔8〕 精神分析上的“父亲之名”正是一方面给予主体以身份（它命名他/她，提供他/她在符号秩序中的位置），同时又施予主体一个根本性限制，即俄狄浦斯禁忌（对乱伦的禁忌）。

〔9〕 邓正来：《中国法学向何处去》，序言。

则被论述为合理(rational)的快乐,正是由对“什么是‘中国’”(“根据什么定义‘中国’”)之不思所换来的;因为这样的激进质问,根本上破坏了“几代人的理性的工作”(借用汪晖的表述),刺破了几代相续的期待“中国文明的伟大复兴”过程中的那份“合理”的快乐。这份快乐本身的病理性,康德(Immanuel Kant)早已为我们揭示了出来:在经验对象(此处的“中国”或“中国文明”)与这个对象在主体身上所产生的快乐之间,并无先天的关联;是以,这些“合理”动机(此处的“复兴中国文明”的伟大方案)的产生,纯粹是病理性的。^[10]

正因此,尽管有许多当代中国知识分子声称自己所采取的是反思性/批判性的研究,邓正来在他的新著中却不留情面地(“生猛地”乃至“狂妄地”)要求他们:“从‘前反思性’转向‘反思性’的立场”。^[11]在这一激进的反反思性研究视野下,邓正来的“狼口”说,无论针对该著主要批评的那四种法学论述,还是更大背景下的上述多种关于中国道路的当代思想表述,都实非仅仅来自个人的莫名狂妄,而是有着明确的批判性的现实指向:一个病理性的快乐共同体,“狼口”下的那“‘不思’的一大堆”。^[12]

二、回到“虎口”? No, Thanks!

邓正来这本著作第二个特别值得关注的、也是我认为在汉语思想语境里极具有革命性的思想特点,乃是作者对于他正面提出的“中国法律理想图景”(在该书序言中则称为“作为判准的‘中国理想图景’”)的阐述方式。因此,对它的分析,将构成本文的批判性分析之重点。

在批评了作者所概括的四种当代中国主流的法学思潮——“权利本位论”、“法条主义”、“法律文化论”、“本土资源论”——后,邓正来提出了一种“提供中国自己法律理想图景的中国法学”,并在超越法学学科范畴的层面上,将这种提供“理想图景”的思想学术研究视为“探寻一条从当下的中国角度来看更为可欲和正当的道路或者一种更可欲和正当的社会秩序”。^[13]然而,这本著作却并未着墨于对作者所积极提议的这种中国法学,作出规范意义上的详尽论述与阐明。邓正来在该书的结

[10] 因此,在康德看来,为“一种有关快乐的理论”寻求先验原则的基础“纯属荒谬”。参见康德:《法的形而上学原理——权利的科学》,沈叔平译,北京:商务印书馆1991年版,第60页。

[11] 邓正来:《中国法学向何处去》,“暂时的结语”。

[12] 同上。

[13] 同上。

语部分,自己将这个问题挑了出来,并特别强调:他本人是有意选择对“中国法律理想图景”采取一种“‘否定性’的定义方式”。在他看来,在批评“狼口”下的中国26年法学界之现实的同时,“以更明确的方式阐明‘中国法律理想图景’”、甚至是作出这种阐明的欲望,本身乃是一个(更)危险的“虎口”。^[14]

这样一个内容为空无(void)的“中国法律理想图景”(或“中国理想图景”),在我看来,正是以否定性的方式积极开启了最激进的新的开端(可能性)。这种我愿意称之为“肯定的(积极的)否定性”(positive negativity)的批判实践,既拒绝当下意识形态矩阵(ideological matrix)——一个经由语言之媒介构建起来、被人们体验为“现实”的符号秩序——所提供的诸种现成选项(如上述四种法学所提供的法律建制方案),同时也拒绝给出一个关于“正确”道路的明确性选择。^[15]换言之,“肯定的否定性”拒绝形式主义的自由选择,即在一组既定的选项中作出所谓的“自由的”选择;而那正是自由主义教条中的一项基本核心,从右翼的经济学家弗里德曼(Milton Friedman)一直到左翼的政治学家拉弗特(Claude Lefort),都将形式主义的自由选择视之为自由之根本。^[16]然而,这种形式上“自由”的选择,便恰恰正是“被强迫的选择”(forced choice),因为选择的范围本身(即,可能进行选择的选项),已然被一套无形的符号性坐标(symbolic coordinates)所规限。正因此,一个实质意义上的自由选择,便正是去选择不可能(choose the impossible),即越出符号性的框束,进入那“被强迫的选择”之外的深渊性空间,开启在既有符号性坐标下不可想像的全新的开端(beginning)。

就“中国的道路”,九十年代以降的思想界似乎给我们提供了一组选择:自由主义的全球化道路、“新左”的反全球化的大众民主道路、多种自由—左翼的“第三条道路”、民族主义的尚武论、乃至新儒家的政治儒学方案……2003年英国Verso出版社出版了一本关于九十年代中国思想论争的论文集(其中收有汪晖、朱学勤、秦晖、何清涟、甘阳等论争主要参与者的文章或访谈),书名便叫做《一个中国,许多道

[14] 邓正来:《中国法学向何处去》,“暂时的结语”。

[15] 关于“肯定的否定性”,请同时参见吴冠军:“冒称的‘上帝’——巴特神学的崇高化”,载《基督教思想评论》第五辑,上海:上海人民出版社2007年版。

[16] See Milton & Rose Friedman, *Free to Choose: A Personal Statement*, Melbourne: Macmillan, 1980; Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, MN: Minnesota University Press, 1988.

路》(*One China, Many Paths*)。^[17] 当代中国知识分子的思想论争,在这个意义上便正是在那诸多道路的选择之间争论一个“最终抉择”(final decision),即哪条道路应成为中国的未来道路(“中国向何处去”)。然而,作为一种“肯定的否定性”的批判实践,正是拒绝在这些道路之间作选择,因为所有这些道路都是在这个意识形态矩阵中已经发生了的;用德里达(Jacques Derrida)的术语说,这些选择都是“在我之中的他者的抉择”(the other's decision in me),“它们总是走向或走到他者,总是来自他者,即使那是在我之中的他者”^[18]:如中国的传统文化、毛泽东的实践遗产、西方的各种意识形态,等等,均为他人所做过的、所确定的抉择。于是,在这样的“自由选择”中,恰恰缺少的便是最基本的选择本身:一切都只是在一个限定幅度内,重复“他人的选择”;也即是说,在既定符号性坐标下接受“被强迫的选择”。

故此,这些发生在当代中国知识分子之间的话语性的对抗,便只是在一组已预先给定的符号性坐标内的争夺霸权(领导权)的竞争。九十年代以降的“当代中国思想状况”,便正是这样一组在既定符号坐标下的话语性竞争。这种话语性竞争之最根本性症结便在于,知识分子们在竞争中对自己方案所给出的理据,恰恰都是回溯性地给出的。这正是抉择的悖论,即,每一种抉择都总是回溯性地给出它的理据。正如当代批判性神学家们所指出的,当然总会有一些很好的理据来信仰耶稣基督,但这些理据只有对那些已经信仰他的人们才能够完全说得通。^[19] 当代中国知识分子之间的思想论争之所以持续多年、制造出的文本已不胜统计,却全然无法依据哈贝马斯(Jürgen Habermas)所说的“更好理据之力量”(force of the better argument)而达成一些关于中国未来道路之抉择的基本共识,这正是因为,他们一开始便已各自选定了(“深信”了)不同的已发生的道路(如中国传统、英美经验、东欧经验,等等)。

正因此,对于这个现实世界(符号秩序)中的韦伯(Max Weber)所说的“诸神之争”,永远不可能通过“摆事实讲理据”的公共的“对话”来产生出一个彼此

[17] Wang Chaohua (ed.), *One China, Many Paths*, London: Verso, 2003.

[18] Jacques Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, trans. Pascale - Anne Brault and Michael Naas, Stanford: Stanford University Press, 1999, p. 23.

[19] 关于当代批判性神学家的这一论点,我依赖于 Slavoj Žižek, “Identity and Its Vicissitudes”, in Ernesto Laclau (ed.), *The Making of Political Identities*, London: Verso, 1994, pp. 40, 70.

都一致认同的抉择（共识）。罗尔斯（John Rawls）提出“公共理性”，试图用历史支援来缓解公共对话的压力，然而作为符号性建构物的历史（即使是某共同体内部的历史经验），本身却是制造出相歧的阐释乃至对抗性的纷争（如崔之元、韩毓海等同徐友渔、朱学勤等对“文化大革命”的全然不同的历史阐释）的根源之一，又如何能成为一致抉择（重叠共识）的基础？^{〔20〕}更遑论那施特劳斯（Leo Strauss）所建议的以柏拉图主义的真理（自然正当），来试图一劳永逸地解决历史性的“诸神之争”。^{〔21〕}当代中国知识分子们一场又一场理论上的辩谈与实践中的对话，在早已被选定的各条“正确”道路之间的激烈对抗中毫无成效，本身便是“真理”所产生出的诸种“真理—效应”（truth—effects）之一。^{〔22〕}在晚近中国思想界，施氏的“自然正当”变成了重新埋首“读经”的呼吁，似乎这条终南捷径就能一竿子解决当下中国道路的抉择。在这场要不要“读经”争论之背后隐秘操作着的，正是那个抉择的悖论：我们总会有一些很好的理据来重新“读经”，但这些理据只有对那些已经选择了“读经”这条复兴中华文明道路的人们，才能够完全说得通。就这样，一场激烈的论争后，早已选择“读经”的人，继续大力在操营着编印经书的文化工业；而批评“读经”的人，则继续数落理据来抵制大肆返孔，视之危险的歧路一条。

这便是当代中国思想界的论争模式：再激烈、再有现实紧迫感的思想方案之争，几轮辩论之后，早已选择“（英美）自由主义”的仍是“自由主义”，继续重复着那些已被多遍重复的选择“自由主义”的理据；而那些原先就选择了走在“自由主义”对面的，则继续在对面同“论敌”们划清界限，对近年来那些由“自由主义”知识分子所发起的为底层弱者维权的运动一概不参加（尽管在纸面上，“底层”、“弱者”

〔20〕 John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996. 我曾对晚年罗尔斯对于历史经验的援用做过一个具体的批评，请参见吴冠军：“民主和平是如何‘证成’的？——在‘康德—施米特’之争下考析罗尔斯的论证”，论文提交于“全球正义与文明对话”国际研讨会（2003年1月，上海），全文载于会议网页（<http://www.chinese-thought.org/conference/paper/wuguanjun.htm>）。论文删节版请参见“‘民主和平’是如何‘证成’的？”，载许纪霖主编《知识分子论丛》第三辑，南京：江苏人民出版社2004年版，第376—389页。

〔21〕 Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1965. 对施特劳斯主义政治哲学的一个系统的批判性分析，请参见吴冠军：“一把插向心脏的刀——论意识形态批判之（不）可能”，载《开放时代》，2006年第2期。

〔22〕 最令人气馁的也许是2003年秦晖、汪晖在温铁军的主持下，在杭州所做的一场实践中的对话“超越派性之争，寻找变革道路”，结果事后双方还是未有作出“超越”，相反是不欢而散（甚至在对话之整理稿的发表上，几位知识分子之间竟也前后发生了几轮充满火药味的争执）。

正是那些“批判的知识分子”所极力呼吁的)。^[23] 论争中的各方知识分子,都只是在当下的意识形态矩阵里简单地“选择”,而没有去思考,即反思这种“选择”本身以及自己在其间的“抉择”:除非是由一个绝对的全能主宰或大写的真理、大写的历史所编写的终极方案,那些现实中已有的选项(已发生了的道路),均包含着德里达所说的“不可抉择性”(the undecidable)。也正是因为这种“不可抉择性”,知识分子的写作才背负有伦理—政治上的责任(如果是全能主宰所安排的道路,那么知识分子的写作便不再有责任的向度,因为他们只是在重述绝对正确的真理)。^[24] 当代中国知识分子这种不思地“选择”——即“选择”各种已发生的“他者的抉择”并回溯性地赋予各种理据,使得知识分子的论争成为了围绕福柯(Michel Foucault)所说的“真理的政权”(regime of truth)的话语性对抗,即在批判他人的思想论述(他人的选择)之同时确立自己论述(自己的选择)的真理性。^[25] 布尔迪厄(Pierre Bourdieu)所设想和提议的知识分子团结方案(“知识分子国际”),在这样一种“真理一效应”作用下的知识分子话语性对抗模式中,根本无从生成。^[26]

在这方面,邓正来走出了一个新的路向。一个根本意义上内容为空无的“理想图景”,从一开始便是一个对各种已发生了的“他者的抉择”的激进拒绝,而向前去期待与开创在这个符号秩序(意识形态矩阵)中未发生的新事物。这就是说,作为“肯定的否定性”的批判实践,不是在那些符号性坐标(或者说意识形态光谱)中现成的/既予的诸种道路之间作不思地“自由选择”,而是反思性地开辟新的“理想图景”。在这一激进的思想实践中,任何一种对“理想图景”的全新的积极创造,其潜在演变为一种霸权性话语之可能,又时刻被“理想图景”本身存在论层面上的空无

[23] 请进一步参见吴冠军:“作为‘幻想’的批判性,或知识分子的团结”,载《东方早报》,2005年11月29日;以及,吴冠军:“从咖啡到战争——或,为什么色情片如此受欢迎”,载《东方早报》,2006年4月6日、7日。

[24] 关于德里达所说的“不可抉择性”,请参考 Richard Bernstein, “An Allegory of Modernity/Postmodernity: Habermas and Derrida”, in Gary Madison (ed.), *Working through Derrida*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1993, p. 219.

[25] 对此我曾专门做过一个具体的话语分析,参见吴冠军:“围绕‘自由主义’与‘新左派’的诸种符号竞争”,载陶东风等主编《文化研究》第六辑,桂林:广西师范大学出版社2006年版。

[26] 关于当代中国知识分子的团结,我曾撰写了一系列长篇的分析,请参见吴冠军:“除却真诚性,我们还剩什么?——当代中国语境下的思想沟通、学术批评与公共批判实践”,载“中国学术论坛”(http://www.frchina.net/data/personArticle.php?id=4284),访问时间2006年6月29日;吴冠军:“Do You Really Care?——再论当代中国思想界与真诚性的激进实践”,载“中国学术论坛”(http://www.frchina.net/data/personArticle.php?id=5083),访问时间2006年7月20日。

所瓦解。正是邓正来新著中所体现出的“肯定的否定性”的思想特征，使他得以摆脱了支配九十年代以降的当代中国思想论争的那种围绕“真理的政权”的话语性对抗——一种在某个框定的符号性坐标内争夺霸权的话语实践。通过在对其他当代法学学者论述展开批判性分析之同时、拒绝提出“某种本质性的、惟一正确的、超越时空的‘中国法律理想图景’的实体性理念”^[27]的这种思想写作方式，邓正来避免了参与建构一种“正确”的、真理性之论述的知识分子话语角逐。

被视为当代激进左翼思想家之领军人物的齐泽克（Slavoj Žižek），曾经区分了两种性质的对抗：“纯粹的对抗”（pure antagonism）和“现实中的对抗性战斗”（antagonistic fight in reality）。后者完全发生在作为意识形态矩阵的符号秩序内部，而前者则标识了意识形态矩阵本身的根本限度。^[28]“肯定的否定性”，正是以拒绝一切在预先给定的符号性坐标下的“自由选择”，向这个现实世界（邓正来笔下的“狼口”）激进地插入一种“纯粹的对抗”，而非提供多一种现实中的对抗性“选项”（这被邓正来看作是进入“虎口”）。换言之，它开启了一个真正的前一意识形态（pre-ideological）的根本性的选择，即选择那超出意识形态矩阵（符号性坐标）的、因而在其中彻底无法想像的全新的开端。这正是阿伦特（Hannah Arendt）所说的自由：自由是一种能力“去开始全新的事物，……关于这一全新事物之各种结果无法被控制甚或被预测”。真正的自由永远包含一个“无的深渊”（the abyss of nothingness），“这个深渊在任何行为之前便开启了，它无法被一个可靠的因果链所说明，用亚里士多德主义的潜在性与实在性之范畴也无法解释。”^[29]在这个意义上，真正的自由选择便如齐泽克所言，不是仅在由预先给定的一组坐标所提供的两个或更多选项中进行选择，而是选择去改变这组坐标本身。^[30]

因此，邓正来正面提出的那个内容为空白的“理想图景”，恰恰是这样一个“无的深渊”，在这个空无的深渊性的点上，我们得以真正去自由地开创全新的事物，去激进地改变那规制当下现实中所有社会性交流（social exchanges）之形式的符号性法

[27] 邓正来：《中国法学向何处去》，“暂时的结语”。

[28] Žižek, “Beyond Discourse – Analysis”, in E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London: Verso, 1990, pp. 252 – 253.

[29] Hannah Arendt, “What Is Freedom?”, in her *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York: Penguin Books, 1968, pp. 151, 165.

[30] Žižek, *On Belief*, pp. 121, 148.