

认识主体性理论的逻辑进路：从笛卡尔到伽达默尔

吴德凯

(武汉大学 哲学学院, 武汉 430072)

摘要：主体问题是贯穿于整个西方哲学史的重要的哲学议题,对于这一问题的研究也随着西方哲学史的发展而不断得以深入。人类对于该问题的探讨经历了从主张主体只是上帝保证下的认识客体面前的消极“沉思者”或“旁观者”的以笛卡尔为代表的大陆唯理论的主体观,与认为主体只是认识客体面前的被动“反映者”的以洛克为代表的英国经验论的主体观,到主张主体在认识客体面前是一个积极“能动者”的康德的批判主体观,再到认为主体的认识结构是一个动态的发展结构,在这种动态的发展中,认识主体与认识客体达到融合统一的伽达默尔的解释学主体观的演进,从而展现了一条认识主体性理论发展的逻辑进路。

关键词：认识论；主体性；解释学；逻辑进路

中图分类号：B081.2

文献标识码：A

文章编号：1009-3370(2014)02-0147-08

主体问题是贯穿于整个西方哲学史的一个重要的哲学议题,对于这一问题的研究也随着西方哲学史的发展而不断得以深入。据西方哲学史可知,古代希腊哲学是一种以本体论为中心的哲学,它尤其注重对于自然世界、客观存在,即客体一方的研究,它追求大千世界,纷繁宇宙背后的东西——始基、本原性的东西。当然此间也不乏有对主体问题的星星点点的附带,但此时的主体问题可以说还是被完全湮灭在对于客体问题的追寻之中。中世纪哲学深受基督教信仰的影响,以神为本、信仰至上成为这一时代哲学的主要特征。由于基督教信仰的深入人心,人们不再关心此岸的世俗世界,人性底层的那种力图超越自身、超越当下、追求普遍、追求永恒的悸动促使个体力图抛弃有限的今生,而去追求那彼岸的普遍永恒。在这种对于彼岸的普遍永恒的追求之中,自我屈从于上帝,理性屈从于信仰。因此,此时的主体问题在上帝光环的掩映下也还并不是一个十分突出的论题。经过文艺复兴的洗礼,到了近代,人们逐渐摆脱中世纪神学的禁锢而开始反思自身,要求把人和人性从宗教束缚中解放出来。笛卡尔完成了一场近似哥白尼式的革命,实现了从客体一方到主体认识客体的认识论的转向,成为近代哲学的真正创始人。自此,“认识论问题获得了前所未有的地位,变成了日益突出的问题,一跃而成为哲学的主要问题”^[1]。而认识总是人的认识,关于认识主体的问题自然而然便成为这一时期哲学最为重要的中心问题。围绕着人类认识的来源、范围

及其界限问题,在近代哲学内部形成了以笛卡尔为代表的大陆唯理论和以洛克为代表的英国经验论两大派别,他们各执一辞,争论不休。在这种理论分歧的大背景下,我们将看到两派哲学家关于认识主体问题的观点也各不相同。

一、以笛卡尔为代表的大陆唯理论的主体观

笛卡尔登上哲学舞台时,正是经院哲学摧枯拉朽、近代科学蓬勃发展之时,因而,他所面临的主要任务就是如何在经院哲学的废墟上重新清理哲学之地基,并以此为基础建立起一座坚固的人类知识大厦。笛卡尔认为,要克服经院哲学的各种弊端就必须从头做起,对一切知识和观念进行怀疑,通过普遍怀疑寻找那清楚明白、无可置疑的基本原理(天赋观念),并以此为其整个哲学的出发点,系统地演绎出一套严密的科学知识体系。

笛卡尔正是运用这种“普遍怀疑”的方法开始了他的地基清理工作。他以“清楚明白”作为判定真理的唯一标准而怀疑一切,最后发现有一样东西却是我们无法怀疑的,即“我在怀疑”这件事情本身。笛卡尔认为,显然,怀疑必须有一个怀疑的主体“我”在怀疑,因此这个怀疑的主体“我”必然是存在的,这样,笛卡尔就从普遍怀疑中引出了其哲学的第一条原理——“我思故我在”。“当我试图将一切设想为虚假的时候,这个正在设想的‘我’必然应当是某种东西,而且觉察到‘我思想,所以我存在’这条真理是如此之确实和可靠,以至于连怀疑派的任

何一条最狂妄的假定都无法动摇它,所以我毫不犹豫地接受这条真理,把它当作我所探求的哲学的第一条原理。”^{[21]27}

如果说“我思故我在”是笛卡尔哲学的第一条原理的话,那么主体“我”就是笛卡尔哲学的第一支点。那么“我”是什么呢?笛卡尔说:“严格说来我只是一个在思维的东西……即一个在怀疑、理解、肯定、否定、意愿、不意愿,且会想象,并具有各种感官知觉的东西”^{[3]19}。“思维是我的一个属性,只有它无法跟我分开。……假如我停止思维,也许很可能我就同时停止了存在”^{[3]18}。“任何属性或性质都不能不有一种东西作为依托”^{[2]210},思想自然也不能例外,它的依托物就是实体。由此笛卡尔就得出结论,“我是一个实体,这个实体的全部本质或本性只是思想,它并不需要任何地点以便存在,也不依赖任何物质性的东西;因此这个‘我’,亦即我赖以成为我的那个心灵,是与身体完全不同的,甚至比身体更容易认识,纵然身体并不存在,心灵也仍然不失其为心灵。”^{[2]27}也就是说,“我”是一个心灵实体,“思想”即“我思”是“我”的本质属性。笛卡尔主体“我”的实在性的确立具有划时代的意义,它第一次确立了主体的独立地位,标志着近代西方主体主义哲学的开端。也正是在这个意义上,黑格尔盛赞笛卡尔说“他是一个彻底从头做起、带头重建哲学的基础的英雄人物,哲学在奔波了一千多年之后,现在才回到这个基础上面。”^[4]

在确立了其哲学的第一条原理、获得了其哲学的第一个支点之后,笛卡尔就开始以此为基点着手确立其哲学的第二条原理“上帝的存在”和第三条原理“物质世界的存在”。他首先从思维着的“我”出发论证了上帝的存在。他以清楚明白为标准指出,我心中所明明具有的完满的上帝观念不可能来自于不完满的“我”,“因此只能说,是由一个真正比我更完满的本性把这个观念放进我心里来的,而且这个本性具有我所能想到的一切完满性,就是说,简单一句话,它就是上帝。”^{[2]28}这样,笛卡尔就以一种安瑟尔模式的本体论证明从我心中的完满的上帝观念推出了上帝的必然存在。在证明了上帝存在之后,笛卡尔又反过来用上帝存在来保证其“清楚明白”真理标准的可靠性,由此建立起对来自上帝的各种天赋观念的确信。“只是因为上帝是或存在,因为上帝是一个完满的是者,并且因为我们所有的一切都来自于上帝。由此可见,我们的观念或概念,就其清楚明白这一点而言,乃是实在的、从上帝而来的东西,因此就只能是真的。”^{[2]30}这样,笛卡尔就从

人们心中所具有的清清楚楚明白的物质世界的观念通过上帝的保证推出了物质世界的存在。此时,在普遍怀疑那里被否定的物质世界就再次被重新确立起来。

笛卡尔之所以如此大费周章地用上帝的存在来证明物质世界的存在是由其二元论立场所决定的。笛卡尔的“我思”主体的确立,一方面使得主体从古代哲学主客不分的混沌状态中分离出来,确立了主体的独立地位,从而使以主客二分为基础的近代哲学的认识论转向得以实现;但另一方面也开创了主客二元分裂的思维模式,从而最终无法避免堕入二元论的困境之中。在笛卡尔看来,心灵和物质是两种实体,它们之间是一种彼此独立、互不干涉的平行关系。我只是思想的实体,由我出发无法证明物质实体的存在,也无法解决心灵与外部世界之间的一致性问题。不过在笛卡尔证明了上帝存在之后,这个难题就迎刃而解了。上帝一方面在我们出世之前就已经把物质世界的观念印入我们的心灵之中,另一方面由于上帝自身的完满性,他“绝不可能把毫无真实性的观念放入我们心中”^{[2]31}。从而保证了外部世界的实在性,同时也保证了心灵与外部世界之间的一致性。由此看来,在笛卡尔那里,认识主体对于外部世界的认识是通过上帝来做中保的,认识主体与客体之间的符合完全是一种在上帝保证下的对应关系,认识主体也只是一个在上帝保证下的外部世界的消极“沉思者”或“旁观者”。

笛卡尔以清楚明白作为判定真理的唯一标准,从“我思”出发来推演一切,这本是彻底的主体主义的理想。但是他在证明了上帝存在之后,又反过来通过上帝来保证其“清楚明白”真理标准的可靠性,并以上帝作为一切天赋观念、外部世界以及心灵与外部世界之间一致性的根本保证,这就大大降低了人在认识中的主体地位。因此,可以说,由于上帝的介入,笛卡尔的主体观还很不彻底,还未真正达到成熟阶段。笛卡尔的这种以自明的天赋观念作为一切知识的基础,以上帝作为一切天赋观念、外部世界以及心灵与外部世界之间一致性的根本保证的思想,为后来的大陆唯理论思想家所延续并推向极端,从而最终导致了莱布尼茨——沃尔夫派为终结的独断论。

二、以洛克为代表的英国经验论的主体观

在认识主体的问题上,以洛克为代表的英国经验论却走了一条不同的道路。洛克将在经验论的先驱培根那里确立的“一切知识无不都来自于感觉经

验”的经验论原则系统化、体系化,从而建立起近代哲学第一个完整、系统的经验论认识论体系。可以说,洛克是近代经验论真正的创始人。

洛克秉承着经验论的基本原则从一开始就与笛卡尔区分开来。他在集中反映其认识论思想的著作《人类理解论》中,一上来就对笛卡尔等人的天赋观念论进行了抨击。他说,“人们仅仅运用其自然能力,无需借助于任何天赋的印象,就可以获得他们所拥有的全部知识;他们无需具有任何一种原初的观念或原则,就可以获得可靠的知识”^{[5]9}。在洛克看来,所谓的天赋观念既是一个没有必要的、也是一个不可能的理论假设,我们的一切知识和观念无非都来自于感觉经验,从而针对天赋观念论提出了其著名的白板说。

洛克认为,人的心灵起初就像一块没有被书写的白板,没有任何的记号,之上的一切观念无不都来自于经验。洛克把经验分为两种,一种是感觉,一种是反省,它们是我们观念的两个主要来源。感觉就是我们的感官对于外部事物作用的感受,它为我们提供了“黄、白、热、冷、软、硬、苦、甜以及一切所谓可感之物的观念”^{[5]51}。而反省则是人的心灵本身作为内感官对于自己内心作用的感受,即当我们的的心灵在考察它所获得的那些观念时,它还注意到自己的各种心理活动,对于这些心理活动的反省就为我们提供了另一类新的观念:“知觉、思想、怀疑、信仰、推论、认识、意欲以及我们心灵的一切活动”^{[5]51}。洛克指出,“这两者乃是知识的源泉,从其中涌出我们所具有的或者能够自然地具有的全部观念。”^{[5]51}

洛克又把观念分为简单观念和复杂观念。在洛克看来,无论是由外部事物刺激我们的外感官而产生的感觉观念,还是由我们的内感官、心灵对自身心理活动的反省而产生的反省观念都只是些简单观念,都来自于物体对我们的感官的直接作用。由此,洛克提出了关于物体的两种性质的理论,洛克把物体的性质区分为第一性的质和第二性的质。第一性的质是属于物体自身的“实在的性质”,如“广袤、形相、运动、静止、数目”等,“不论我们知觉到它们与否,这些性质都在物体之中”^{[5]74}。第二性的质则不是物体本身所固有的性质,它只不过是物体所具有的一种能力,即“物体借助于其不可见的第一性的质以某种特殊的方式作用于我们的感官,从而在我们心中产生色、声、味等感觉”^{[5]75}的能力。物体的这两种性质作用于我们的感官就在我们心中产生

了两种性质的观念:第一性的质的观念,如“广袤、形相、运动、静止、数目”等简单观念,它们以物体中的第一性的质为原型,并与之相似,是心灵对物体的性质的客观反映;第二性的质的观念,如颜色、声音、气味等简单观念,它们在物体中则没有原型,与之对应的只是物体的能力,因此只是心灵对物体的性质的主观反映。但不管是客观反映还是主观反映,洛克认为,这些观念都不是心灵所能任意虚构的,它们都是由于物体作用于我们的感官而产生的观念。

洛克认为,除了简单观念之外,还有一些由“心灵任意组合而成的”^{[5]96}复杂观念。复杂观念可分为三类:样式、关系和实体,其中实体观念占首要地位,因为它构成了另外两类复杂观念赖以存在的基质和前提。洛克指出,在通过感觉和反省获得大量的简单观念之后,我们注意到“某些简单观念经常聚集在一起;它们被认为属于某物,……由于我们无法想象这些简单观念如何能够独立存在,因而惯于假定一个基质,作为它们的寄托,作为它们产生的源泉,我们也就因此称这个基质为实体”^{[5]101}。因此,不难看出,洛克的实体只是为简单观念(也称可感性质^①[5]74)所要求的一种假定,即假定用来支撑它们的基质。来自于感觉和反省的简单观念所寄托的基质即分别为“物质实体”和“精神实体”。除了把实体看作简单观念或可感性质假定用来支撑它们的基质之外,洛克还把实体视为它们得以产生的源泉。他说,使我们产生简单观念的各种可感性质都是“从实体的特殊的内部结构或不可知的本质中流露出来的”^{[5]194-196}。不同的物体之所以具有不同的性质,就是由他们各自所依托的实体不同所决定的。

洛克认为,我们虽然可以根据各种简单观念或可感性质的存在而推知作为其基质和源泉的实体的存在,但囿于经验论的立场,我们绝不可能达到对实体本身的认识,也无法确定外物与观念之间是否符合,这都超出了我们的经验范围,是我们所无法清晰知晓的。我们对实体的认识仅仅局限于其所支撑、使我们产生简单观念的各种可感性质。由此,洛克合理地猜测到物体与观念之间(主要是物体的各种可感性质与简单观念之间)具有一种原因与结果间的符合对应关系。物体是原因,观念是结果。物体第一性的质与第一性的质的观念相符合是一种原因与结果间的符合关系。物体第二性的质与第二性的质的观念虽不相符,但两者是一种原因与结果

①洛克常常混用简单观念与可感性质,用他自己的话说,“如果我有时把它们(观念——引者注)说得好像是在事物本身里面,那我的意思就是指物体里面那些在我们心中产生这些观念的性质”。

间的对应关系,且这种对应不是主观任意的,而是一定的性质必然能恒常地引起相应的观念。这样,洛克就从常识出发肯定了外物与观念的符合对应关系,认为两者的关系是可知的。

洛克强调指出,无论是第一性的质的观念还是第二性的质的观念,都不是心灵所任意虚构的,它们都是外部事物自然地、有规则地作用于我们的感官而产生的。在这一过程中,我们的心灵就像一块白板,完全是被动性和接受性的,它只是对物体的各种可感性质做出(客观或主观的)反映。“这正如一面镜子无法拒绝,无法改变,无法涂抹它面前各种物象在它以内所印的各种影像或观念似的。我们周围的物象既然以不同的方式来刺激我们的感官,所以心灵便不得不接受那些印象,便不得不知觉那些印象所引起的观念。”^{[5]61}由此看来,洛克把人的认识理解作为一种照镜子式的静态的、被动的反映过程,把认识主体看作是一个在外部事物作用下的外部世界的被动“反映者”,从而使其认识论不可避免地带有浓厚的被动、机械反映论的色彩。

不难看出,洛克的经验论还很不彻底。一方面他从经验论原则出发,认为认识的发生是外部事物作用于人的感官的结果,我们的大部分观念来自于外部事物的作用,从而不得不承认心外有物,预设支撑使我们产生简单观念的各种可感性质的实体的存在;另一方面他又囿于自身的经验论立场,认为实体是不可知的,因而无法证明物体与观念的符合一致,从而只能诉诸于常识来肯定二者之间有原因与结果间的符合对应关系。因此,他一方面独断地预设了外物的存在,另一方面又主张我们无法认识它,从而无法证明物体与观念的符合一致,这就使洛克陷入了自相矛盾的困境而无法自拔。后来的贝克莱和休谟都在试图走出这个困境,他们从洛克的经验论原则出发,并进一步将其推向极端,从而最终走向了怀疑论和不可知论。

三、康德的批判主体观

康德正是在大陆唯理论和英国经验论近百年的争论之中,认识到了二者各自的理论长短。他力图用主体性原则来融合这两种理论,将二者重要的东西通过批判的方法重新构建起来。

康德在哲学上一开始信奉的是莱布尼茨——沃尔夫派的唯理论,后来在休谟怀疑论的启发下从独断论的迷梦中惊醒。正如他自己所说:“我坦率的承认,正是休谟的提示在多年以前首先打破了我的独断论的迷梦,并且给我的思辨哲学的研究指出了一

个完全不同的方向。”^[6]这里的独断论指的就是莱布尼茨——沃尔夫派的唯理论。它试图抛开经验,从天赋观念出发,通过理性演绎来论证自我、上帝和宇宙的存在。休谟从彻底的经验论立场出发对莱布尼茨——沃尔夫派的唯理论进行了猛烈的抨击。他指出,一切脱离经验而独断地设定的自我、上帝和宇宙都是站不住脚的,都是值得怀疑的。在休谟看来,我们所能知道的仅限于知觉所直接呈现给我们的东西,至于知觉之外的实体——包括自我实体、上帝实体和物质实体则超出了我们的知觉范围,因此是不可知的。休谟由此引出,我们现有知识中的规则和法则(比如因果性、必然性等)因此也就不可能是外部世界的客观规律,而只能是心理习惯性联想的产物,从而否定了因果关系的客观性和必然性。休谟的这一主张从根子上撼动了整个自然科学的哲学根基,从而使以追求客观有效性和普遍必然性为目标的近代科学与哲学陷入困境。

休谟的怀疑论对当时满怀自然科学信念的康德产生了极大的震撼,但被休谟从独断论的迷梦中惊醒的他却并没有完全接受休谟的主张倒向经验论,而是在唯理论的独断论与经验论的怀疑论之间另辟蹊径,试图建立一门摆脱独断论和怀疑论各自理论缺陷的新哲学,即未来有可能作为科学的形而上学。

康德认为,独断论之所以陷入独断,就是因为它没有预先考察人的理性能力,是理性超出其自身所能及的范围的盲目运用和误用,而同样怀疑论也“对理性的机能和要求预先没有真正的理解,以致一切怀疑论应有的命运就是其怀疑的说教本身也成为可疑的东西”^{[7]24}。因此,康德指出,要想建立一门未来有可能作为科学的形而上学,就必须在认识之前首先对人的理性能力本身做一番批判性的考察。

在康德那里,“所谓批判并不是批判各种书籍和学说”^{[8]101},而是对人的理性能力或认识能力的分析。它的任务就是要“判定理性能够从自身内借以提供出先天知识的那些先天要素及其有效性条件、范围和界限”^{[7]27},由此而“判定一般形而上学是否可能,并确定其源泉、范围和界限。”^{[8]101}

正是运用这样一种批判的方法,康德在融和了经验论和唯理论各自理论优势的基础上,为形而上学找到了一条“可靠的科学道路”^{[8]106}。他一方面赞同经验论的一切知识都开始于经验的观点,另一方面又认为对于科学知识来说仅有经验还是不够的,它无法保证知识的普遍必然性,因此又在其中糅合了

一些唯理论的因素,认为“尽管我们的所有知识都是从经验开始的,但它们却并不因此就都是从经验中发源的”^[136]。一切有理性者或认识主体本身先天地具有一套认识结构,即先天直观形式(时间和空间)和知性的纯粹概念(12个范畴),这些认识结构先于经验并作为经验的条件而存在,从而为知识的普遍必然性提供了根据。在康德看来,一切知识都是由经验提供的材料(物自体刺激我们的感官而形成的各种知觉和印象)和主体提供的先天认识结构复合而成。认识的过程也就是认识主体运用其先天的认识结构能动地去综合经验的杂多材料形成关于对象的科学知识(即先天综合判断)的过程。

不仅如此,康德还进一步认为,这样一个形成关于对象的知识的过程,同时也是构造知识的对象本身的过程,即认知主体在认识的过程中,运用其先天的认识结构去接受和整理经验的杂多材料,从而构造出其认识对象的过程。只不过这里的对象不是指不可认识的物自体,而是指呈现于认识主体心中的“现象”。由此看来,主体之所以能够认识并符合于对象正是由于对象是由主体自己建立起来、并先与主体的认识结构相符合的对象。这样,康德就将传统认识论中观念与对象的关系颠倒过来,不是让我们的观念符合于对象而是让对象符合于我们的观念即主体所先天具有的认识结构,从而很好的解决了困扰唯理论和经验论已久的、观念与对象之间如何普遍必然地符合一致的问题,为形而上学找到了一条“可靠的科学道路”,使一门未来有可能作为科学的形而上学成为可能。康德也因此把这一转变非常骄傲的自诩为哲学领域的“哥白尼式的革命”。

康德的“哥白尼式的革命”突出了主体在认识中的主动地位,极大地弘扬了人的主体性。认识主体不再像在唯理论和经验论那里一样是一个消极的“旁观者”和被动的“反映者”,与其不同,康德把认识主体看作是一个积极的“能动者”,它自发地通过自身所先天具有的认识结构去综合经验的杂多材料以形成知识和知识对象,从而“开创了以主体的能动活动为中心来说明主体和客体的相互关系或统一性的新方式”^[146]。

但同时康德所进行的这场“哥白尼式的革命”也产生了一些消极后果。既然是对象符合于主体的认识结构,那就意味着主体的认识结构在向我们的知识提供普遍必然性根据的同时,也在限制着我们的认识:我们的认识只能及于通过我们的认识结构所能认识的现象世界,而无法通达超出我们的认识

结构运用范围的本体(物自体)世界。因此,康德的这种本体与现象二分的二元论思想就必然导致他只是在现象世界的范围内通过发挥主体能动性解决了主体与客体的认识可能性和一致性的问题,但就其坚称我们对物自体一无所知来说,则使得这一问题最终根本无法得到解决。此外,就认识结构本身来说,一方面,康德把认识结构说成不是来自于经验而是先验的,这必然导致其在主体认识结构的来源问题上陷入先验论。另一方面,他用一种静止而非发展的眼光来看待认识结构,将认识结构看作是一成不变、从来如此的,从而也就把主体的认识能力凝固化了。

四、伽达默尔的解释学主体观

德国古典哲学的终结开启了近代哲学向现代哲学的过渡。现代哲学在许多方面都表现出与近代哲学乃至整个传统哲学截然不同的理论旨趣。许多现代西方哲学家对传统哲学、特别是以主客分离的二元论为主要特征的近代哲学进行了猛烈的抨击,他们纷纷要求对之进行根本改造,以开辟哲学发展的新方向。

以反传统著称的当代美国著名哲学家、新实用主义哲学的主要代表理查德·罗蒂在其代表作《哲学与自然之镜》一书中对两千年来的西方哲学史进行了深刻地反思和批判。他继海德格尔与德里达之后,将整个西方传统哲学界定为逻各斯中心主义,并指出这种逻各斯中心主义在近代主要体现于认识论中,其最大特点就在于主体——客体二元对立的认识论模式。按照这一模式,心灵就像一面自然之镜,它可以准确无误地反映外部实在,从而获得客观真理,因此罗蒂也将其称为“镜喻”哲学,并断言其核心信念为基础主义、表象主义与本质主义。罗蒂认为,近代笛卡尔—洛克—康德哲学就是这样一种建立在主体—客体二元对立认识论模式基础上的“镜喻”哲学。

在罗蒂看来,尽管这样一种基础主义、表象主义与本质主义的镜喻哲学在一定的历史阶段曾起到过积极的作用,但是当哲学发展到今天,由于“那种试图为人类认识提供牢固基础,试图证明它能超越自身视角的限度与其所意向的实在相符合的努力被公认为已经失败。对于清楚、确定和完整的过分要求已经被证明为空想”^{[19]28},这种以认识论为中心的“镜喻”哲学也就走到了其历史尽头。

为了彻底改造哲学以开辟出哲学发展的新方向,在《哲学与自然之镜》的第三部分“从认识论到

解释学”中,罗蒂提出了一种范式转变,即用一种无镜的小写的哲学或后哲学——解释学(尽管其对于这种解释学的性质、对象和内容并未给出具体的说明),来代替那种镜喻式的大写的哲学或传统哲学——认识论。换句话说,在罗蒂看来,认识论已经死了,他要用解释学来取代传统的认识论。

当代美国学者韦斯特法尔在其《作为认识论的解释学》一文中对罗蒂的上述做法提出了异议。他认为,尽管“认识论是一个需要打破的坏习惯这一观念在今天的呼声愈来愈高”^{[9]28},但就其“作为对人类认识的本质和界限的考察(特别强调它的界限)”^{[9]28}来说,认识论并没有像罗蒂所宣称的那样已经终结,而是以解释学的名义继续存在。换句话说,解释学并不是像罗蒂所说的那样是对认识论的替代,而是一种认识论对另一种认识论的替代。他强调指出,解释学也是对人类认识的本质和界限的反思,“在认识的本质方面,它强调认识是根植于历史上特殊的和偶然的词汇之中的(罗蒂称它们为‘可选的’);在认识的限度的方面,它强调我们无法超越这种根植性而成为纯粹理性或绝对知识或严格的科学”^{[9]49},解释学本身就是一种认识论。

在他看来,罗蒂之所以宣布“完全放弃认识论的整个观念”^{[9]48},用解释学来取代认识论,就在于他没有“将认识论视为反思人类认识的本质和界限的更广泛、更一般的任务”^{[9]48},没有将一般的认识论任务和某人或某理论派别的“具体做法的某种性质”^{[9]48}区分开来,从而没有认识到解释学本质上是一种区别于传统认识论的认识论。也是基于同样的理由,他认为,尽管许多解释学家也都不把自己描述为认识论者,但就他们的解释学与笛卡尔—洛克—康德的传统认识论一样都是对人类认识的本质和界限的反思这一点来说,他们都可以被视为认识论者,他们的解释学就是认识论。

我们知道,在解释学的先驱海德格尔那里,解释学就已经超越了狭义的文本解释,与人(此在)的存在方式联系起来,是人(此在)对文本所展示的存在世界的解释。“整个世界就是一个文本,或更确切地说,是一个由文本构成的图书馆。”^{[10]70}而人作为被抛入的“在世的在”则总是处于某种理解的历史处境之中,因此,人对文本所展示的存在世界的理解总是历史性的理解,即它总是受一定的历史条件限制的。海德格尔认为,没有任何东西是简单地被给予的,是纯粹不受我们的接受性执态影响的:“通过指出一切看是如何主要地奠基于理解之上……我们剥夺了纯粹直观的优先性……,‘直观’和‘思维’都是理解的

派生物,而且是已经远离源头的派生物”^[10]。每一种认识活动都以对所考虑事物的预先理解为前提。海德格尔将这种前理解具体化为前有、前见和前概念,并得出任何理解都无不依赖于理解者的“前理解”的结论。

海德格尔对于前理解结构的论述构成了伽达默尔解释学的起点。伽达默尔继承了海德格尔的有关思想,并在此基础上发展出自己的“先见”论。他宣称先见是我们存在和理解的前提条件。因为我们作为被抛入的“在世的在”,总是存在于历史赋予我们的各种先见之中,不管愿不愿意我们都不得不接受它们。正如他所说:“不是我们的判断,而是我们的先见构成了我们的存在。……我们存在的历史性需要先见——在这个词的字面意义上(前判断)——为我们整个经验能力指定最初的方向。先见乃是我们向世界敞开的先入之见。它们是我们经验某物的条件。”^[11]

与海德格尔不同的是,伽达默尔要为“先见”及其来源——权威和传统正名。我们知道,“先见”这个词自启蒙运动以来,一直都被等同于“虚妄的判断”而只具有消极的意义。克服一切先见以达到真正的认识和理解成为近代启蒙运动的总要求。伽达默尔坚决反对启蒙运动的这一立场。他认为启蒙运动所主张的无先见的认识是不可能的。他不无嘲讽的指出,启蒙运动关于先见的看法无异于在反对一切先见的口号下引入了一种新的先见,即“克服一切先见这一启蒙运动的总要求本身也将被证明为是一种先见”^[12]。伽达默尔进一步指出,启蒙运动之所以反对先见,骨子里乃是要反对一切权威和传统。但在他看来,权威未必等于盲目服从和控制,而传统也是先于我们且为我们所不得不接受的东西。权威和传统事实上是先见的主要源泉,没有它们,理解就不可能发生。启蒙运动企图绕开权威和传统直接与实在接触的理想不过是一种现代性的谬见。因此伽达默尔最后得出结论,“先见”、“权威”、“传统”都不应是加以克服的东西,而是理解的基础和前提。

尽管伽达默尔为先见及其来源——权威和传统正了名,但他并不因此就认为一切先见都是合理的。他区分出两类先见:一类是合法的先见,即历史赋予我们的各种先见,这种先见使文本解释成为可能,是我们不应当也无法否定的;一类是不合法的先见,即我们在现实中所获得的各种先见,这种先见阻碍我们对文本的理解,则是可以也应当加以剔除的。在伽达默尔看来,认识(理解)的过程就是理

解者以先见为基础,并随着对理解对象——文本的理解的深入而不断检验和调整先见:剔除那些不合法的先见,同时产生新的合法的先见,从而达到新的理解的过程。

伽达默尔用“视域”来“表征先见的性质和作用”^[13],也把这一过程称为视域融合。他认为,理解者与理解对象因其各自的历史处境而具有自己特定的视域。因此,认识(理解)的过程不是像传统认识论那样理解者抛弃自己的视域而置身于理解对象的视域,而是理解者从自己的视域出发,进入他要理解的文本的视域,通过新旧两种视域的融合:对各自原有视域的扬弃,从而获得一个更广阔的视域,以产生新的理解的过程。在伽达默尔看来,视域融合并不意味着理解的完成,而只代表着理解的某一阶段。随着理解的深入,这种新的理解又会变成了既有的视域而与更新的视域融合从而产生更新的理解,如此不断。理解者对文本的理解就是在这种新旧视域融合的更替中不断更新着,也正是在这种面向未来的无限更替中,理解者与文本融为一体,你中有我,我中有你。

由此看来,伽达默尔强调先见在认识中的作

用,将先见作为主体的认识结构,作为认识(理解)得以进行的前提,从而突出了认识(理解)的主体性。就此来说,伽达默尔的先见论延续了康德主体认识结构的思想。与康德不同的是,伽达默尔的先见并不具有康德先天直观形式和范畴所具有的那种固定的和最终的性质,其认识中的先天因素是可以修正的。而且也正是在这种不断的修正过程中,理解者与文本、主体与客体融为一体,从而突破了传统认识论主客二元的对立结构,这无疑是对认识主体性理论的一大发展。

综上所述,本文并不是要探究出一个关于认识主体性问题的最终答案,而是试图梳理和再现哲学史有关此问题的讨论的逻辑进路。通过对从笛卡尔到伽达默尔的主体观的分析,我们看到,人类对于认识主体性问题的探讨经历了从传统主客二分认识论体系下的笛卡尔与洛克的消极被动主体到康德批判哲学体系下的能动主体,再到伽达默尔解释学体系下的主体与客体的融合统一的逻辑进路,从而展现了人类对该理论探讨的一个不断深入的过程。

参考文献:

- [1] 陈修斋. 欧洲哲学史上的经验主义和理性主义[M]. 北京:人民出版社,2007:53.
- [2] René Descartes. The philosophical writings of Descartes: volume1 [M]. trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- [3] René Descartes. The philosophical writings of Descartes: volume2 [M]. trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- [4] 黑格尔. 哲学史讲演录:第4卷[M]. 贺麟,王太庆,译. 北京:商务印书馆,1981:63.
- [5] Locke J. An essay concerning human understanding[M]. London, 1956.
- [6] Immanuel Kant. Prolegomena to any future metaphysics that will be able to come forward as science (1783)[M]. trans. Gary Hatfield, in Theoretical philosophy after 1781, eds. Henry Allison and Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 2002:57.
- [7] 杨祖陶,邓晓芒. 康德<纯粹理性批判>指要[M]. 北京:人民出版社,2001.
- [8] Immanuel Kant. Critique of pure reason [M]. trans. and eds. Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- [9] Merold Westphal. Overcoming onto-theology[M]. New York: Fordham University Press, 2001.
- [10] Martin Heidegger. Being and time[M]. trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row, 1962:187.
- [11] Hans-Georg Gadamer. Philosophical hermeneutics[M]. trans. David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976:9.
- [12] Hans-Georg Gadamer. Truth and method [M]. trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, 2nd ed. Rev. New York: Crossroad, 1991:270.
- [13] 何卫平. 通向解释学辩证法之途:伽达默尔哲学思想研究[M]. 上海:上海三联书店,2001:195.

The Logical Process of the Cognitive Subjectivity Theory: from Descartes to Gadamer

WU Dekai

(School of Philosophy, Wuhan University, Wuhan 430072, China)

Abstract: The subject problem is an important philosophical issue throughout the western philosophy, and the research on this issue has been continuously deepened with the development of the western philosophy. As for this question, the study has undergone the process of the subject theory of the continental rationalism represented by Descartes, who concludes that his subject is just a negative “mediator” or “bystander” that requires god to be a mediator; and the subject theory of the British empiricism represented by Locke, who pinpoints that his subject is merely a passive “reflector” in face of the known object; to Kant’s critical subject, who indicates that his subject is a positive “actor” in front of the known object; and then to Gadamer’s hermeneutical subject, who shows that the cognitive structure of his subject is a dynamic development structure, through the dynamic development of which the cognitive subject and object can achieve the unity. This shows the logical process of the cognitive subjectivity theory.

Key words: epistemology; subjectivity; hermeneutics; logical process

[责任编辑:箫姚]

—————
(上接第 146 页)

On the Confucian View of Nature Based on Ecological Ethics —Ecological Wisdom of Time-Dependent Mean and Ecological Mode of Concentric Circle

LI Chao

(School of Humanities, Southeast University, Nanjing 211189, China)

Abstract: Confucianism pays attention to the Time and advocates the Mean, and the spiritual core of the Confucian view of nature based on ecological ethics is the Time-Dependent Mean. There are twofold connotations in this view of nature: one upholds the preciousness of human being but sticks to an ecological ethics; the other exploits creatures but also cares about them, which is a value choice of ecological ethics with different orders. In the sense of the ecological civilization and especially the ecological ethics, Confucian view of nature follows the concentric circle as the ecological mode. In a word, Confucian view of nature that is based on the ecological ethics provides very important theoretical resources and inspiration for the construction of ecological civilization.

Key words: ecological ethics; view of nature; the time-dependent mean; ecological wisdom; concentric circle; ecological mode; ecological civilization

[责任编辑:箫姚]