

哲学的教化何以可能？ ——论从罗蒂、加达默尔到儒家的可能性

张晚林

(湖南科技大学, 湖南湘潭, 411201)

摘要:从儒学的立场看,罗蒂和加达默尔的教化概念均有其不足。虽然他们这种重生活的哲学转向是在向儒家靠拢,但若他们的“教化”不能深入到儒家的文化传统中作一圆满的证成,则这种实践哲学的理想终难实现。

关键词:罗蒂;加达默尔;教化;儒学;心性论

中图分类号:B08 文献标识码:A 文章编号:1672-3104(2005)06-0725-08

“教化”在罗蒂和加达默尔的哲学中占有非常重要的地位。罗蒂在其名著《哲学与自然之镜》中以“教化哲学”与“系统哲学”对显,从而强调了教化哲学的重要性;加达默尔在其名著《真理与方法》中认为:是人文主义的“教化”传统而不是自然科学的方法论传统为精神科学之所以为科学提供了合法性基础。罗蒂与加达默尔的这种哲学转向,的确使西方哲学(特别是启蒙运动以后)由传统的重理论层面的系统建构转向了重社会层面的生活实践,从而使哲学走向人的生活世界成为了可能。如果我们回顾一下儒家的文化传统,则罗蒂和加达默尔的这种重生活实践的哲学转向,是在向儒家的哲学传统靠近。因此,罗蒂与加达默尔——正如成中英先生所言——都有“仁者之心,有儒家那样的理想主义”^{[1](361)}。但必须指出的是:罗蒂与加达默尔由此而提出的哲学的教化若不能进一步深入到儒家的文化传统中,作一圆满的证成,则他们的这种实践哲学理想亦有其不可避免的限制与问题(成中英先生说罗蒂没有在儒家的理想中深入下去,即是这种意思)。本文拟就对罗蒂与加达默尔的“教化”概念进行分析与疏解,指出其中的精义与不足,最后在儒家的立场上作一考量,以证成哲学教化之可能。

一、罗蒂的“教化”概念

罗蒂在《哲学与自然之镜》中认为,存在着两种

哲学概念:即系统哲学和教化哲学。前者以认识论为中心,企图解决哲人千百年来讨论着的哲学问题;后者以怀疑认识论主张为出发点,企图对那些曾经困扰过前人的问题予以解消,而非予以解决。罗蒂之所以作这样一种区分,乃是因为在他看来,人类一直企图以如下两种主要方式使生活与更广阔的领域联系起来。即:

第一种方式是描述他们对某一社会做出贡献的历史。这个社会可以是他们生活于其中的历史上真实的社会,可以是异时异地的其他真实的社会,也可以是纯粹想象的社会,这个社会或许包含着从历史中或小说中挑选出来的数十位男女人物。第二种方式是在他们和非人的现实的直接关系中来描绘自己的生存。我们说这种关系是直接的,意思是它并非由这样一种现实和人类部族、民族或想象的团体之间的关系产生的^{[2](437)}。

罗蒂进一步认为,前一种描述方式说明了人类追求协同性的愿望,此时人们并不关心某一社会的实践与在该社会之外的事物之间的关系;后一种描述方式则说明了人类追求客观性的愿望,此时人们使自己脱离了周围实际的人,不把自己看作某个其他实在的、或想象的团体中的一员,而是使自己不与任何个别人有关涉的事物联系起来。在罗蒂那里,“协同性”(solidarity)是指社会团体中人们在兴趣、目标、准则等方面的一致性;“客观性”是指独立于或处于社会和人类的真理。但由于罗蒂基本上

收稿日期:2005-10-17

作者简介:张晚林(1968-),男,湖北黄石人,湖南科技大学中文系讲师,哲学博士,主要研究方向:中国哲学。

是一个历史主义者,在他看来,除了上帝之外,沉陷在历史境域中的人根本无法取得一个外在于社会与人类的超越视点,以追求与客观实在相符的真理。这样,罗蒂对西方文化传统中以认识论为中心,追求客观真理的系统哲学,如柏拉图主义,笛卡儿——洛克——康德的传统进行了猛烈的抨击。他认为,这些系统哲学先验地去建构一种理论框架,企图在这种理论框架之内,为人类的一切活动提供基础性的说明或进行哲学的辩护。然而,在罗蒂看来,系统哲学这样的模式是一种逃避历史的企图,这是一种去发现任何可能的历史发展的非历史条件的企图。但人类对这种非历史条件的认知,并不能改变人类是一种历史性存在的宿命。他说:

任何人在决定和创生他自己的行为、思想、理论、诗歌等等之前,都不可能对他们进行预测。(这不是关于人类奇特天性的有趣说法,而是它打算“决定”和“创生”的东西的平平常常的结果)因此不存在这样的希望或危险,对作为自在的某人自我的认知,将使他不再作为自为而存在^{[2](361)}。

人既然不是一种静态的自在的存在,而是一种动态的自为的存在,则真理亦不是一种静态的自在存在,而是一种动态的自为的存在。此即是说,并不存在有一种静态的自在存在被准确再现或表象,故真理的客观性与永恒性是不存在的。基于此,罗蒂认为:

我们把真理看作——用詹姆士的话来说——“更宜于我们去相信的某种东西”,而不是“现实的准确再现”。或者用不那么具有挑激性的话来说,这种思想路线向我们证明,“准确再现”观仅只是对那些成功地帮助我们去完成我们想要完成的事务的信念所添加的无意识的和空洞的赞词而已^{[2](8)}。

“真理”是对“那些成功地帮助我们去完成我们想要完成的事务的信念所添加的无意识的和空洞的赞词”,这是罗蒂所认可的认识论中的行为主义者对真理的基本看法。这种看法包括两个方面的意涵:既将其看作由于种种历史理由而采取的模式;又看作客观真理的成就,这里的所谓“客观真理”,恰恰只是我们当前有关如何说明发生的事物的最佳观念之谓。依罗蒂的想法,我们应用“客观的”和“认识性的”这类敬语,只不过表示了研究者之间一致性的存在或对一致性的期待而已。这种一致性的期待就是人类追求协同性的愿望。但这种协同性——罗蒂认为——“除了由‘大家共同具有’这一事实本身形成的共同的希望和信任以外,这种看法是根据实践理

由提出的。它不是作为这样一种形而上学主张的推理提出的,这种主张断言,世界上的客体不包含内在的引导行为的特性。”^{[2](452)}也就是说,这种协同性的达成并无形而上学的基础,因为即使人把自己的行为与一些形上的客体(如上帝)联系起来,也不能内在的引导人们将如何做。那么,这种协同性的达成是基于什么呢?在罗蒂看来,乃是因为“谈话”。

罗蒂非常重视人们在社会实践中的谈话,他认为,我们之所以能获得协同性,不是因为我们发现了关于“人的知识的性质”的什么东西,而只是因为当一种实践性的谈话继续得足够长时,使其可能的规约,相对来说较易被抽取出来。基于这种认识,罗蒂对于哲学的目的作了如下的界说:

把保持谈话继续下去看作哲学的充分的目的,把智慧看作是维持谈话的能力,就是把人类看作新描述的产生者,而不是希望能去准确描述的人。把哲学的目的看作是真理(即关于为一切人类研究和活动提供最终公度性的词语的真理),就是把人看作客体而非主体,看作现存的存在,而非看作既是自在又是自为,看作既是被描述的客体,又是描述着的主体^{[2](353)}。

依罗蒂的看法,若我们把真理作为哲学的目的,势必将人概念化、抽象化,从而拉掉人的实践内涵。这样的哲学在他看来是在追求一种形而上学安慰,罗蒂把这样的哲学称为系统哲学,而把维持谈话继续下去的哲学称为教化哲学。尽管罗蒂不能保证这种区分是否会继续下去,但他依然强调:“哲学家的道德关切应当在于继续推进西方的谈话,而非在于坚持在该谈话中为近代哲学的传统问题留一席之地。”^{[2](367)}显然,在罗蒂的哲学观念中,他是倾向于教化哲学的。

通过上面的疏解,我们再来看“教化”在罗蒂那里是什么意思?罗蒂说:

我将用“教化”(Edification)一词来代表发现新的、较好的、更有趣的、更富成效的说话方式的这种构想^{[2](338)}。

这样,对于哲学的教化,罗蒂作了如下的界说:

把教化哲学家看作谈话伙伴,是把他们看作对共同关心的主题持有观点的一种替代性选择。把智慧看成某种东西,对它的爱与对论证的爱不是一回事,智慧的成就也不在于为再现本质找到正确词汇,这种看法就是把它看作为参与谈话所必需的实际智慧^{[2](348)}。

依罗蒂的看法,哲学的教化就是要培养人为参

与谈话所必需的实际智慧,以便使谈话能够继续下去,正是在这无休止的谈话进程中,方能显发人的既自在又自为的实践功能。罗蒂甚至认为,我们应该把哲学家所关心的那些问题,理解作历史事件的偶然结果,理解作谈话所选取的各种方向转换。谈话经历漫长时间开始了这种转换,但它可以转换到另一方向而不致使人类因此失去其理性或失去与“实在问题”的接触。也就是说,在教化哲学里,人类的话题可以无限地转换,但这种转换不是一种无聊的游戏,它总是内在地隐含着人自身的实践。

二、加达默尔的“教化”概念

加达默尔“教化”概念的提出,是从对自然科学方法论的批判开始的。因为在加达默尔看来,当精神科学也受到这种方法论的支配,并成为唯一的准则的时候,就等于对精神科学真理的自我废弃。19世纪以来,虽有赫尔姆霍茨、德罗伊森和狄尔泰等人为精神科学在方法论上的独立性进行探索和辩护,但“自然科学的模式仍然主宰了他们的科学的自我”^{[3](8)}通过对以上三位学者在此问题上的批评性研究以后,加达默尔追问道:

在精神科学领域内,究竟有多少东西意味着方法,以及精神科学所需要的其他条件对于精神的研究方式来说,是否就不比归纳逻辑更重要^{[3](8)}。

加达默尔进一步指出,当赫尔姆霍茨为了公正地对待精神科学而强调记忆和权威,并且讲到心理学上的机敏时,他是正确地指明了这一点,尽管赫尔姆霍茨和他的世纪对于这个问题所给出的回答是不充分的。在此基础上,加达默尔继续追问道:“这样一种机敏是依赖于什么呢?它是怎样获得的呢?精神科学中合乎科学的东西是否最终就在于这种机敏而不在于它的方法论呢?”^{[3](9)}正是在这进一步的追问中,加达默尔提出了为精神科学奠定基础的“教化”概念。在他看来,如果我们想把精神科学对哲学所表现的问题从那些人为地束缚了19世纪方法论的狭隘眼光中解放出来,则现代的科学概念以及与此相应的方法论概念是不充分的。他说:

精神科学之所以成为科学,与其说从现代科学的方法论概念中,不如说从教化概念的传统中更容易得到理解。这个传统就是我们所要回顾的人文主义传统。这个传统在与现代科学要求的对抗中赢得了某种新的意义^{[3](21)}。

依加达默尔的看法,正是教化这一人文主义概念,才使得精神科学成为科学,并找到了其真理源泉。那么,“教化”在加达默尔那里到底是什么意涵呢?加达默尔对“教化”概念的规定,是在对黑格尔的“教化”概念以及赫尔姆霍茨的“机敏”概念作了一番批判性的考察之后而综合地得出的。首先,加达默尔认为,黑格尔最大的贡献是指出:“人类教化的一般本质就是使自身成为一个普遍的精神存在。谁沉湎于个别性,谁就是未受到教化的。……这样一种人根本缺乏抽象力:他不能撇开自己本身,而且不能看到某种普遍性,而他自身的特殊性却是由这种普遍性出发才得到正确而恰当的规定”^{[3](14)}。并且黑格尔还指出了实践性教化的辩证结构,即从异化——与自身的直接性和本能性保持距离——到返回——向普遍性提升。加达默尔认为,这种辩证结构,正是精神科学的根本特征。“在异己的东西里认识自身,在异己的东西里感到是在自己的家,这就是精神的基本运动,这种精神的存在只是从他物出发向自己本身的返回”^{[3](17)}。然而,当黑格尔指出这种辩证的过程将在哲学的绝对知识中达到终点,实现“完满的教化”时,引起了加达默尔的不满与批评。在他看来,“完满的教化”决不是指一个终点,而是一个无限发展的过程,精神科学永远是在回家的路途中。从加达默尔的分析中可知,黑格尔虽然指出了教化乃是一种向普遍性提升的过程,但他又不免有使这个过程抽象化、形式化的倾向。正是在这里,加达默尔重新诠释了赫尔姆霍茨所提出的“机敏”概念,以克服黑格尔的不足。前面说过,赫尔姆霍茨在精神科学中提倡心理学上的机敏,而且认为它遵循自觉推理的铁定般的工作程序。加达默尔认为,这种描述是相当肤浅的。他说:

如果人们在机敏或情感中所想到的是一种意外的心智能力——这种能力运用强有力的记忆并这样达到了并非可严格把握的知识,那么这种机敏或这种情感实际上就没有正确地被理解。使得这种机敏可能发生作用的东西、导致对这种机敏的获得和占有的东西,并不单纯是一种有益于精神科学认识的心理学设置^{[3](18)}。

依加达默尔之意,“机敏”更应该放到具体的社会实践情境中加以考量,因此,他认为:“所谓机敏,我们理解为对于情境及其中行为的一种特定的敏感和感受能力,至于这种敏感性和感受能力如何起作用,我们是不能按照一般原则来认识的。因此,不表达性和不可表达性属于机敏的本质”^{[3](19)}。也就是

说,“机敏”是一种不可描述,不可定义的实践技能,它是感觉,但亦不是一般的感觉。加达默尔说:

如果我们在精神科学研究中能信赖他的机敏,那么我们就一定对审美的东西和历史的東西有感觉,或者造就感觉。因为这种感觉不是简单地出自天性的东西,我们就有理由讲到审美的或历史的意识,而不真正讲到感觉。但或许这样的意识与感觉的直接性是有关系的,也就是说,这意识知道在个别事件中确切地作出区分和评价而无须说明其缘由^{[3](20)}。

此即是说,当我们在精神科学中说到“机敏”的时候,就是对审美的或历史的東西有感觉,但我们一般不说感觉,而说审美意识或历史意识。但我们这样说,并不表明这是一种适用的固定标准或原则,而是一种普遍的感觉。至此,加达默尔通过对黑格尔的“教化”概念和赫尔姆霍茨的“机敏”概念作了批判性的考察以后,关于“教化”,他的结论是:“一种普遍的和共同的感觉,实际上就是对教化本质的一种表达”^{[3](21)}。这种普遍的和共同的感觉,加达默尔进一步把它规定为共通感、批判力和趣味,这三个人文主义概念都不是一种普遍原则或抽象概念,而是一种面对具体情况的实践知识或能力。对于加达默尔来说,把精神科学的研究方式建立在共通感之上,有充分的理由,“因为精神科学的对象、人的道德的和历史的存在,正如它们在人的行为和活动中所表现的,本身就是被共通感所根本规定的。所以,基于共相(普遍性)的推论和根据公理的证明都不能是充分的,因为凡事都依赖于具体情况。”^{[3](28)}共通感同判断力又是紧密结合起来的,尽管判断力是把某个特殊事物归入某种一般东西中的能力,但加达默尔认为,判断力却并不需要去遵循一般的规则,它更是一般类似感觉的能力,在具体事情中去训练,故在判断力那里“并不存在任何概念,而是单个事物被‘内在地’(immanent)判断”^{[3](40)}。与共通感、批判力相联系的还有“趣味”概念,在加达默尔看来,在趣味哪里,同样不存在一种所有人都必须承认的概念上的普遍标准。“趣味是某种类似于感觉的东西,它的活动不具有任何有根据的知识。如果趣味对某物表现了否定的反应,那么它是不能说为什么的。但是它非常确切地知道这是为什么。”^{[3](46)}因此,对于趣味,我们要么接受,要么拒绝,但从不摇摆、偏向他物,也不刨根问底。综上所述,加达默尔的教化概念,就是在具体的生活实践中去培养一种共通感、健全的判断力或好的趣味,以便人们在精神科学中获得真理

性的认识。

三、分析与考量

罗蒂和加达默尔所说的教化,就是要在生活实践中去培养人们的——若用亚里士多德伦理学的名词来说——实践理性(加达默尔说希腊的伦理学,包括毕达哥拉斯派、柏拉图及亚里士多德的伦理学都可称为好的趣味伦理学^{[3](51)},即可证明这一点),从而去建构和筹划人类美好的未来。但这里须要指出的是:他们所说的实践理性若不能与儒家以人格修养为中心的道德理性接上头,以此来涵融之、润泽之,则他们所说的教化亦不能有最后的圆成。实际上,罗蒂和加达默尔在论述他们的教化概念时已涉及到人格或品性问题,只是由于西方文化中没有以涵养为中心的心性之学,致使他们不能在儒学的基本精神中深入下去,以圆成他们各自的教化概念,这是很可惜的。这里将依据儒学的基本精神,对他们的教化概念进行分析与考量。

首先来分析考量罗蒂的教化概念。前面说过,罗蒂以教化哲学和系统哲学对显,而提倡前者反对后者。实际上,他更愿意把教化哲学说成是“后哲学文化”。罗蒂可能是怕别人误解他的教化哲学,因为人们惯常的看法是:一说到哲学便是指柏拉图、笛卡尔、康德式的系统哲学。这样,罗蒂依照启蒙时代的先知们由神学文化而提出后神学文化的模式,像他这样的实用主义者则由哲学文化提出后哲学文化。如果说后神学文化主义者认为神学的词汇并不是他们应当使用的词汇的话(因为他们对断定上帝存在或不存在意味着什么感到不清楚),后哲学文化主义者则“试图发现一些方法,用非哲学的语言来提出反哲学的观点”,因为如果使用的语言太哲学化了,“那么它将包含柏拉图主义的前提,而这将使实用主义者不能达到他们想达到的结论”^{[4](3)}。很显然,罗蒂所提出的“后哲学文化”是要解消哲学的职业化(学界一直有“中国有无哲学”的争论,若联想到罗蒂所说的“后哲学文化”,似乎可以得到一点启示),让更多的人、更多的话语参与到对话中来,为构建或追求人类协同性的愿望提供更为广泛的现实基础。正是在这个意义上,罗蒂说真理不是与“实在”的符合,真理甚至根本与“实在”无关,真理是我们这些参与对话中的人协调一致后的愿望与信念,罗蒂

把这样看待真理的观点称为“种族中心主义”(ethnocentric)。根据种族中心主义,因为无法超越我们的共同体而得到一个中立的立场,因此,我们只好用我们自己的这些信念来决定怎样使用“真”一词,但这并不是说与我们的观念一致的东西总是真的,它意味着“其他文化所提出的信念必须经由设法将其与我们已有的信念编织在一起的办法来加以检验”^{[2](444)}。这种以我为主的观点——依罗蒂的看法——并不是一种唯我论,更不是一种文化霸权,而是说这是我们检验其他文化观念的唯一参照。但这种参照的结果并不是要别文化服从我们的信念,有时我们也可能改变我们现有的信念。因此,罗蒂认为,种族中心主义不但不拒绝与其他共同体对话,相反,与其他共同体对话进而与之相互调和、包融,正是种族中心主义的一个值得称道的道德德性:“我们与其他共同体和文化的交流,不应当被看作是在来自不可比较的第一前提的不可调和的思想体系之间的冲突。”^{[4](83)}种族中心主义的这种道德德性使他们永远不会像不同的几何学系统之间(如欧氏几何与非欧氏几何)的关系那样去看待其他文化及其信念,因为不同的几何学系统相互矛盾的公理结构注定是不可调和的。但文化的信念之网却不是这样,因为不具有这样的公理结构。这样,种族中心主义通过开放性地与其他文化共同体的对话,不断地扩展“我们”一词所指的范围,即不断地使我们可以正当地把越来越多的人称之为“我们”,而不是“他们”。如此继续下去,其最终结果必然是儒家所说的“平天下”。尽管罗蒂很少谈到理想主义,但这里,他的理想之情溢于言表。正是基于此,罗蒂认为,他所提出的教化哲学、后哲学文化、实用主义、种族中心主义等概念,决不是仅凭着一股热情、一些经验而形成所谓非理性主义或肤浅的经验主义。在罗蒂那里,他并没有抛弃理性概念,只不过,不是传统的系统哲学的理性概念。罗蒂说:

事实上,我们可以得到“合理性”的另一种意义。在这种意义上,这个词指的是某种“清醒的”、“合情理的”东西而不是“有条理的”东西。它指的是一系列的道德德性:容忍、尊敬别人的观点、乐于倾听、依赖于说服而不是压服。这些是一个文明社会如果要持续下去其成员必须拥有的德性。在“合理性”的这样一种意义上,这个词与其说是指“有条理”不如说

是指“有教养”。在作了这样的解释后,理性与非理性之间的区分与艺术同科学之间的差别就没有什么特别关系了。根据这种解释,成为合理也就是指,在讨论任何问题,不管是宗教的、文学的还是科学的问题,都要避免教条主义、自卫心理和义愤^{[4](78)}。

罗蒂把这里所说的理性称为较弱的理性,以与传统的较强的理性相对。这种较弱的理性已与儒家通过涵养的工夫而形成的道德理性相当接近了。故罗蒂说:“作为协调性的拥护者,他对人类合作研究的价值论述,只具有一种伦理的基础,而不具有认识论或形而上学的基础。”^{[2](441)}但可惜的是,“协同性”应具有伦理的基础,罗蒂在这里只是偶然地意识到了问题,他并没有沿着这个方向一直走下去,他的反基础主义的思想也使他不可能这样走下去。正因为如此,他才认为,人类的对话必须是自由的,不受任何东西支配的,因为所有的东西都是暂时的、偶然的。既如此,则人类的协同性如何可能呢?他说:“并不存在形而上学的理由去说明为什么人类应当能够说不可公度的事物,也没有任何保证说他们将继续这样做。他们在过去这么做了只是由于人类的好运或坏运。”^{[2](325)}这样一来,便把他所说的教弱的理性也给消解了,从而形成了他的说统内部的矛盾与紧张。形成这种矛盾与紧张的根本原因是:他不能体悟到儒家心性之学之实。虽说人类的许多具体的计划与目的皆是暂时的,但岂可说人类向善的愿望也是暂时的呢?在一个仁者的生命里,于此有内在的实感与觉悟,如果连这一点“人同此心,心同理”都不承认,则罗蒂所说的,对话的结果是不断地将越来越多的人称为“我们”,而不是“他们”,即“协同性”将如何可能呢?这是我们站在儒学的立场对罗蒂提出的问题。

我们再来分析和考量加达默尔的“教化”概念。前面说过,加达默尔的“教化”概念,就是要培养人的共通感、判断力和趣味。我们知道,共通感、判断力和趣味三个概念被康德用于他的先验美学之中,它们丝毫不含有道德的感受性,因为康德的道德哲学是基于先天的命令,是不容许有所谓道德的感受性的。这样,共通感、判断力和趣味被康德从道德哲学中驱逐出来而被用于先验美学之中。康德对于这三个概念的这种使用引起了加达默尔的强烈不满,因为康德“由此所放弃的东西正是语文学—历史研究

借以生存的东西。当语文学—历史研究试图在自然科学之外以‘精神科学’名义从方法上确立自身时,只有从这种所放弃的东西中才能取得对自身的完全的自我理解。现在——由于康德的先验探究——要去承认流传物自身特有的真理要求这条道路被阻塞了。由此,精神科学的方法特征就在根本上丧失了它的合法性”^{[13](52)}。加达默尔说教化就是要培养人的共通感、判断力和趣味,也就是要力求恢复这三个概念中被康德所排除出去的道德感受性,以便为其探求精神科学的真理奠定基础。

共通感在亚里士多德那里原指五种普通的感觉,维柯在《新科学》一书里援引了这一概念。在加达默尔看来,维柯之所以要援引共通感,主要是欲在精神科学内恢复古代的人文主义修辞学传统,旨在对抗哲学家们空疏的理论思辩,以强调具体的普遍性而不是抽象的普遍性对生活的决定性意义。但加达默尔指出,共通感乃是要突显古老的亚里士多德派关于实践知识和理论知识之间的对立,但这种对立不仅仅是说实践知识乃针对具体情况而摆脱了理性的知识概念,如维柯所强调的。更重要的是,亚里士多德派的对立,其中还有一种积极的伦理的考虑在起作用。由此,加达默尔认为:“按照亚里士多德的看法,phronesis是一种‘精神品性’。他在这种品性里看到的不只是一种能力,而是一种社会习俗存在的规定性,这种规定性如果没有整个‘道德品性’就不能存在,就像相反地‘道德品性’如果没有这种规定性也不能存在一样。”^{[13](27)}加达默尔还进一步分析了沙夫茨伯里所援引的共通感。按沙夫茨伯里的看法,人文主义者的共通感是一种对共同体或社会、自然情感、人性、友善品质的爱。这样,在加达默尔看来,共通感中实际包含着一种道德的,也就是一种形而上学的根基。

关于判断力。加达默尔认为:“被归给判断力的普遍性根本不像康德所认为的那样,是某种‘共同的’东西。判断力与其说是一种能力,毋宁说是一种对一切人提出的要求。所有人都有足够的‘共同感觉’,即判断能力,以致我们能指望他们表现‘共同的意向’,即真正的公民道德的团结一致,但这意味着对于正当和不正当的判断,以及对于‘共同利益’的关心。”^{[13](41)}这样,在加达默尔看来,作为“教化”之一维度的感性判断力,并不如康德所言,只在审美意识

中活动,它可以有而且必须有其道德与伦理的考虑。

趣味概念在康德以前即有其漫长的历史。这种漫长的历史——依加达默尔的看法——清楚地表明趣味概念最早是道德性的概念,而不是审美性的概念,它描述一种真正的人性理想。加达默尔极为认同西班牙哲学家格拉西安对趣味的理解。依格拉西安的看法,趣味之最显著的特征即在于它对于那些属于生活最紧迫需要的东西具有选择和判断的距离。有教养的人正是具有了这种趣味,获得了同生活和社会的一切事物保持正确距离的自由,所以他知道自觉而冷静地分辨和选择,即他能使自己超出兴趣的狭隘性和偏爱的自私性。加达默尔最后得出结论:一切道德上的决定都需要趣味,因为“趣味虽然确实不是道德判断的基础,但它却是道德判断的最高实现”^{[13](51)}。

加达默尔基于道德的立场来理解和诠释共通感、判断力和趣味三个概念,是要为精神科学的真理作出辩护,既而为他所提出的教化概念提供合法性的说明。因为精神科学的真理首要的不是“真”的问题,而是“善”的问题,或者说乃是因“善”而“真”。因此,教化概念在加达默尔那里,首先是基于道德的考虑,这是他有进于康德的卓识之处,这也使得他易与儒家的立场相贯通。但与罗蒂一样,因为不了解儒家的心性之学,使得他的理论不能依此进一步的精进,相反,却由此显示出自身的矛盾与问题。在加达默尔那里,共通感、判断力、趣味皆是属心灵的、感性的,但被他所注入于其中的道德因子,却是外在于心灵的诸如社会习俗、规章制度、公共福利、共同利益等非感性之物。加达默尔是切就心灵对这些非感性之物认知后所表现的意向而来说共同感、判断力和趣味的感性特征的。但问题是,如果社会习俗、规章制度等非感性之物既非心灵所固有,我们又如何能指望人人都能表现出“共同的意向”,既而产生健全的判断和好的趣味呢?正因为如此,加达默尔在诠释这三个概念特别是趣味概念时,常常表现出一种神秘感或独断论。如说好的趣味不能问为什么,但它非常确切地知道这是为什么。“趣味本来的和完全属自身的规范力量就在于,它确切地知道一个理想共同体的同意。”^{[13](48)}但我们还是要问:趣味从哪里得到规范的力量来确切地知道一个理想共同体的同意呢?孟子曰:“理义之悦我心,犹刍豢之悦我口”

(《孟子·告子上》)。站在儒家心性论的立场,孟子这句话是不成问题的。之所以如此,简单地说,乃是“由仁义行,非形仁义也”(《孟子·离娄下》),即“仁义”并非外于心灵的“在”,儒家可体证到一纯善的心,人之道德行为,并非依外在的理义,而是此心自身的决断。但加达默尔的这一句话若不与儒家的心性论接上头,便会有上面所说的问题。

四、最后的解析

中国学界对罗蒂和加达默尔的教化概念,虽说不是没有研究乃至批评,但大多是站在西方哲学的背景下的一种文化观照,这就使得这些研究或批评多不能得其实。如有的学者批评他们是“相对主义”、“虚无主义”,但何以是“相对主义”、“虚无主义”呢?他们大多又回到了罗蒂和加达默尔所批判的“本质主义”或形上哲学,这就不免有循环论证之嫌了。下面本文将从儒学的立场来解决我们对罗蒂和加达默尔所提出的问题。罗蒂和加达默尔都是历史主义者,他们的理论的最大特征乃是对于人的历史性生存境域的肯认。尽管他们并不放弃或协同性,或共同体的同意这种理想。但由于这种理想之提出只限于对人的历史性生存境域的理解、解释乃至对话,因而要达成这种理想是很难的,至少没有客观的必然性。这依儒家的观点来看,便是“道听途说”,是“德之弃也”。(《论语·阳货》)这可以说是他们各自的理论中所存在的最大问题。虽然他们也提出各自的教化概念,希望能促成作为理解或对话主体的人的某种智慧或品性——如罗蒂所说的容忍、尊敬别人的观点,乐于倾听;加达默尔所说的超出兴趣的狭隘性和偏爱的自私性——以圆成这种理想。但他们所说的智慧或品性,只是对某种好的生活态度、行为方式、社会习俗、规章制度的感知而来的遵循。他们甚至也谈到理想的人性,但也完全是由好的生活态度、行为方式、社会习俗、规章制度凝聚抽取而成,把这些“理”实体化而为人之“性”,犹如“理神论”。他们的这种思路,完全是孟子批评告子时所说的“义外”。他们全然不知反求诸己,走儒家内在的心性之路。因而这种理想的人性不能于每个人的生命中有切实的体悟与感通。既如此,则他们通过教化所寄予于人的希望是或然的,并最终使得他们的协同性

或共同体的同意的实践哲学理想也是或然的。

罗蒂和加达默尔的历史主义的观点,使得他们总是走外在的观解之路来谈教化、人性等问题。这样一来,他们所谈的问题也是历史主义的乃至是经验主义的,而他们所提的实践哲学理想却是非历史主义的,至少含有相当程度的非历史主义的因素,此即形成他们各自系统内部的紧张。要解决他们的这种紧张,就不能走外在的观解之路,而须走内在的证悟之路。因为“人性”不是外在于人之一物,不可作主客对置的观解,而须作主客合一的内省证悟。孔子曰:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》);孟子曰:“仁、义、礼、智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。故曰,求则得之,舍则失之”(《孟子·告子上》)。此即表示在人的生命里皆有一个无求于外的自我作主的道德实体,此道德实体即是人的“性”或“心”,只要肯作操持涵养的工夫,即可在生命中呈现。这不是非历史主义的形而上学设定,也不是历史主义的经验感知,这是“人同此心,心同此理”的觉悟,是不能用历史主义或非历史主义来衡定的。这是人性之实(“实”即意味在人的道德践履中的体悟,非空疏的理论解说),不可以独断论而斥之为虚妄,因此,这不是西方的本质主义或形上哲学。这个道德实体一旦在生命中呈现,便形成一道德性的场域,此道德性的场域不仅人人可感通(因“觉”而通),而且外在的万事万物皆在此道德性的场域的朗照与润泽中调适而上遂,此即是合内外之道。这样,无论是罗蒂所说的教化,即通过不断的对话以达成协同性;还是加达默尔所说的教化,即通过健全的判断、好的趣味而达到共同体的同意。惟有在这种道德性的场域中方可有最后的保证,他们的实践哲学理想惟有在这里方能最后圆成。因此,他们的教化概念都有精义,都有价值,但尚不是最后的,都缺乏一段人格修养的工夫。惟有与儒家以人格修养为主要内容的教化观念接上头,方可完成他们各自教化概念的极功。所以实践哲学,首先是而且必须是人格修养的实践,然后才是社会的、政治的、文化的实践。因为不管你是参与对话,还是对一个具体问题的判断。对话或问题自身——如罗蒂所言——虽然不能内在地引导你的行为,但你的行为应无任何成见和私心地以求自家仁心之安,却能够做到,亦是最基本的伦理要求,此即为儒家所说的“尽己之谓忠”。若

每个人在行事的时候能“尽己”,我们相信,罗蒂所说的协同性或加达默尔所说的共同体的同意都可达
到。

参考文献:

[1] 成中英. 罗蒂哲学的三种偶然性——一种儒学的批评[A]. 杨

国荣. 思想与文化(第四辑)[C]. 上海: 华东师范大学出版社, 2004.
[2] 理查德·罗蒂. 哲学与自然之镜[M]. 北京: 商务印书馆, 2003.
[3] 加达默尔. 真理与方法[M]. 上海: 上海译文出版社, 1999.
[4] 理查德·罗蒂. 后哲学文化[M]. 上海: 上海译文出版社, 1992.

How is Philosophical Edification Possible ? ——on the possibility from rorty ,gadam er to confucianist

ZHANG Wanlin

(Hunan University of Science and Technology , Xiangtang 411201 , China)

Abstract: From the prespective of Confucianists , neither of the Edification put forth by Rorty and Gadam er is perfect , the latter is close to Confucianis m in the e mphasis on real life , though . The ideal of phylosophi- cal edification can't be realized if their theory failed to combine with the cultural trachtions of Confucian- is m .

Key words : Rorty ; Gadam er ; Edification ; Confucianist ; theory of Xinxing

[编辑 : 颜关明]