

· 外国哲学 ·

# 自主与理性

——与韩水法教授商榷

尚 新 建

—

有幸看到韩水法教授《启蒙的主体》一文（以下简称“韩文”），颇受启发。

韩教授在文中再三追问“何者为启蒙的主体”，借以揭示启蒙的深刻内涵。应该说，问题是深刻的，因为该问题的提出本身将读者带进启蒙问题的核心，直接接触及启蒙本身包含的觉醒与蒙昧、自主与依从、解放与控制、真理与偏见、革新与继承、一元与多元、同一与差异、普遍与特殊之间的张力与冲突，引导我们从 20 世纪哲学的维度重新思考“什么是启蒙”的问题。

然而，韩教授得出的结论却很难令人满意。他断言：“启蒙既不是一个凌驾于所有人之上的理性的纯粹运动，也不是人类的一个群体对另一个群体，一个族类对另一个族类，一个人对另一个人的教化。每一个个体作为自为者都是启蒙的主体；与此同时，每个主体对于任何另外一个主体都可以是，或者应当是一个批判性的主体。”所谓“启蒙主体”，“指驱动和负荷启蒙这个行动本身的自为者”。至于“批判性主体”，“韩文”引用了福柯的说法，意味着“避开一切所谓的总体的和彻底的方案”。不过，从字里行间不难看出，韩教授似乎比福柯走得更远：他将“批判性主体”理解为具有一种完全的自主性，应当对任何观念或原则采取批判的态度，即有权拒斥或选择任何观念或原则的主体。因而，他多次强调：“启蒙的核心在于每一个个人的自主行动。”（韩水法，第 109—114 页）一般说来，将启蒙理解为自主性的追求并无错误。问题在于：韩教授所谓的“自主性”是何种意义：它是像康德所说的，乃“人类及一切有理性者所以尊严的基础”（Kant 1999 P 54），还是指一个人、一个民族、一个群体仅仅认同自己的欲望、目标和价值，仅仅培育和维护真实存在于自身内部的东西？倘若后者，那就不仅偏离了启蒙，甚至直接反对启蒙，因为这种自主性“绝不要求一个人对自己的道德和情感生活采取一种普遍化的姿态，绝不要求‘走出’自我而追求某种更加不偏不倚、更真实的观点，而只是要求把已经潜伏在内部的东西（尽管只是被模糊地意识到）外化为自我的不可替代的独特内核”。（亨齐曼，第 501 页）这种以张扬个性、表现自我为主旨的自主性，是一种浪漫主义的结果。它看重的不是真理或原则，而是全心全意的投入、真诚灵魂的净化以及献身信仰的坚定性和能力，不管其信仰是什么，不管其对错，因为世界上根本就没有对错。启蒙思想家所追求的理性原则和普世标准根本不存在，它们不过是形而上学的虚假设定。按照伯林的说法，这种浪漫主义的性质是反启蒙的。（见伯林，第 14、38、48 页）笔者以为，韩教授所描述的“自主的主体”便属于这后一类。韩教授本人没有意识到这一点，仍然将其看作“负荷启蒙”的自为主体，殊不知主体或许犹存，却已然不再承载启蒙了。

韩教授何以不知不觉地从论证“启蒙的”主体变成论证“非启蒙的”或“反启蒙的”主体呢？

本文便试图寻找其中的缘由，并通过这个过程，就启蒙的内涵及相关问题与韩教授切磋并求教。

## 二

“韩文”探讨启蒙的主体，其关注点在于如何防止启蒙进一步“蜕化成一些人对另一些人的教化”。按照“韩文”的分析，人的启蒙已经“演变成为一种新形式的对人的精神、观念和行动的操纵”，其结果必然是“理性代理人走上启蒙的前台”，而且，“这些人总是在走向前台。他或他们必然会要求行使所谓的理性的权力”。于是，启蒙就“成了部分人或少数人的特权”，甚至成为西方人教化东方人、这个族群教化那个族群的特权。为此，韩教授援引，更确切地说，是重新设计了庄子的寓言，即儻、忽试凿七窍以报浑沌善待之德，“日凿一窍，七日而浑沌死”。（韩水法，第111页）庄子原来用以说明帝王应无为而治、顺其自然的道理，证明“为者败之”。“韩文”则独具匠心，赋予寓言新的寓意，借以审查启蒙主体的资格，尤其是审查教化者的资格，说明启蒙主体之间具有“不可调和性的本体意义”，其差异性导致了生死冲突。

韩教授的担忧是可以理解的，因为其具有深刻的实践和历史的依据。在世界政治、经济、文化日益全球化的今天，各个国家、各个民族、各个地区、各种文化，都竭力维护自身的特殊利益，发扬其传统，保留其特色。尤其势力弱小的后发者，更是强调异质和多元的必要性与合法性，避免为世界的统一秩序所湮没或吞噬。更何况，我们中华民族灾难深重，长期背负着历史的屈辱：国门被夷狄火炮轰开，天朝一败再败；于是，有先进者向西方国家寻找真理，西学东渐，主动接受人家的启蒙；不想，最终却发现先生老是欺负学生。有数千年历史之久的泱泱文明大国带来的自豪感与面对列强屡战屡败而产生的屈辱感交织在一起，彼此强化，自然形成对“他者”的敏感与焦灼。

从理论上讲，早在18世纪，“谁有资格启蒙”、“谁要对谁进行启蒙”、“如何认识和实施大众启蒙”等问题，便已成为启蒙思想家讨论的论题。例如，赖因霍尔德（Karl Leonhart Reinhold）指出哲学家与大众之间的区别：“哲学家教导，大众学习。哲学家分析概念，大众领会分析过的内容。哲学家克服妨碍获取明晰概念的一切困难，大众则只是任意享受明晰概念提供的好处……”（赖因霍尔德，第501页。译文有改动，见 Schmidt P. 67）格迪克（Friedrich Gedike）则认为：“启蒙运动必须以中产阶级作为它的实际起点，因为它们是国家的核心，启蒙的光芒只是从这里逐渐传向两个极端——上流阶级与下层阶级。”（格迪克，第279页）韩教授难道想从现代人的视角出发重新审视和延续这一讨论？

然而，18世纪的思想家提出上述问题，仅涉及社会政治的实践层面，有些甚至仅涉及具体的操作与实施，属于技术的层面。一旦深入背后的哲学思考，启蒙主体的“资格”问题便消解了，因为当时的启蒙学者普遍认为，凡具有理性能力的人，无一例外都是启蒙的承担者，都具有启蒙的资格。正是在这个意义上，才有所谓“人的启蒙”与“公民的启蒙”之别。“……人作为人的启蒙是普遍的，没有地位上的区分；人作为公民的启蒙则随着地位和职责而变化。”（门德尔松，第56—67页）所以，威兰（Christoph Martin Wieland）在面对“谁获准对人性进行启蒙”的问题时，斩钉截铁地回答：“不论是谁都能够对人性进行启蒙！”并解释说：“每一个人，从苏格拉底或者康德到那些受超自然力量开导的最卑贱的裁缝和鞋匠，都无一例外地有资格对人性进行启蒙，无论他的能力如何，只要他的善良或邪恶的精神驱使他这么做。”（威兰，第85页。译文有改动，见 Schmidt P. 82）每一个人都具有自然之光，即理性，因而都有能力识别光明与黑暗；并没有谁天生便承担启蒙的使命，有特权去教化他人。

其实，启蒙的真正内涵不正是让人回归自身的理性，摆脱外在权威力量的束缚吗？可以再温习一

下康德关于启蒙的经典定义：“启蒙就是人类摆脱自我招致的不成熟。”所谓“不成熟”，“就是不经别人的引导就不能运用自己的理智”。并非缺乏理智，而是“缺乏运用自己理智的决心和勇气”。（康德，2005年b第61页）启蒙从一开始，便要求打破对权威和传统的迷信。盲目地相信某物或某人尊贵、崇高、超凡脱俗，被动地等待知识精英的教诲，其本身就是迷信，必须予以破除。按照格林（Garrett Green）的考证，用英文“immaturity”（中译“不成熟”）一词翻译德文词“Unmündigkeit”，造成种种误解，至少掩盖了德文词暗示的语境。“Unmündigkeit”与“Vormund”有内在关联：两个词具有共同的词根“Mund”（嘴），表明“Unmündig”的本义指一个人不能代表自己说话。因而需要“Vormund”，即前面有另一张嘴，一个法定的正式代言人，代表他说话。然而在英文中，“Unmündigkeit”通常译作“immature ones”（不成熟的人），“Vormund”则译作“guardian”（监护人）或“tutor”（辅导教师），不成熟与监护人（代言人）之间的内在关联完全消失了。（格林，第301页）用格林的话说：“如果一个人被剥夺了为自己说话的法定权利，那么他也许确实忍受了不成熟的行为的心理后果。然而，那个德语术语强调的是不成熟性的法律差别，而不是心理的或行为的差别。英语中并没有与那个术语相当的合适术语。由于这一缘故，康德的隐喻在现代思想和文化中的持续就变得很模糊。”（同上）依照这种解释，启蒙就是脱离监护人，让每个人自主地运用自己的理性。康德在其著名的讨论“启蒙”的文章中断言：没有任何一个人或一个群体占据特殊优势，能够充当民众的监护人。（康德，2005年b第62、64页）倘若以为一些人能够对另一些人、一个群体能够对另一个群体进行启蒙，那无异于维护监护人的特权，反对启蒙。

启蒙是每一个人、每一个群体自身的事情。不成熟是自己招致的，走向成熟也必须凭借自身的勇气，依靠自身的力量。即便他人可以营造启蒙的氛围，提供有益的启发，但是，大胆地运用理性最终还得靠自己，因为要大胆运用的是自己的理性。在这一点上，无人能够代劳。当然，人们不必妄自菲薄，以为自己天生愚昧无知，朽木不可雕也。按照启蒙思想家的看法，人生而平等，人人具有理性，而且，每个人获取的自然之光是均匀的。迷雾能够遮挡理性之眼的视线，但不会剥夺视力本身。即便有人可能出于某种缘故，在一段时间里延迟启蒙，但就其本性而言，他绝不会断然拒绝启蒙，因为那将是违反人性的。公众启蒙自己是完全可能的：“实际上，只要他们被赋予自由，这几乎就是不可避免的。”（同上，第62页）不难看出，启蒙从来不要求什么“代理人”，从来不追求“一些人对另一些人的教化”。

倘若如此，倘若启蒙从一开始就依赖于自我觉悟，从一开始就采取批判的态度，那么，韩教授的担忧似乎就是多虑，启蒙主体的“资格”问题似乎就是一个假问题。

不过，“韩文”的错误不单纯是提出了一个多余的问题，而是对启蒙的主体产生了误解。

在启蒙哲学家看来，启蒙主体本质上必然是理性的，甚至可以说，有了理性才谈得上启蒙，有了理性才谈得上自主。例如，康德便将自主性看作自主“服从自己制定的法则”（参见亨齐曼，第492页），因而自主性本身也是一种自我约束、一种道德行为准则，每一个有理性者都会自觉服从这些准则。自主性要求一个人干涉或控制自然的倾向，用理性的动机克服自然的欲望。“韩文”字面上并未否认这一点，然而，却通过“浑沌之死”的寓言，暗中将“理性”从“启蒙主体”处剥离出来，束之高阁，仅剩下一个恣意妄为的“欲望主体”。

按照“韩文”改造的庄子寓言，儵、忽与浑沌均为独立主体，彼此有别，个性突出。《庄子集释》注疏：“南海是显明之方，故以儵为有；北海是幽暗之域，故以忽为无。中央既非北非南，故以浑沌为非有非无者也。”（《庄子集释》“应帝王”第七）也就是说，儵、忽与浑沌的性质是相反的。

“韩文”特别解释了“浑沌”：“第一，浑沌这个名词本身就是指一种天地与事物未分化的状态；秩序

尚未建立起来，事物与事物之间的区别是不分明的……第二，浑沌同时指一种自然的秩序，不是人为的，因而也就难以为多数人理解。”（韩水法，第111—112页）浑沌无序，儻、忽则有序，双方的性质依然互相反对。双方所以对立，是因为设计者特别强调他们彼此间的差异，于是事情走向极端。

然而，问题在于，“非有非无者”或“无序者”是否理性的主体？

不是！因为浑沌作为一个自为者，其存在的全部根据就是“非有非无”或“无序”（不合理、悖谬），就在于没有厘然有别和明辨事理的七窍。一旦有了七窍，浑沌便不复存在。于是，“浑沌之死”的潜台词似乎是：一个独立个体，即便本性是蒙昧无知、荒谬无理的，但只要能够维护自身的本性，坚持按照自己的方式生活，就是自主的“启蒙主体”。“韩文”竭力为之辩护的主体是一般“自为的”主体，理性的主体已不再是启蒙的必要条件。这也是“韩文”要求重新思考“一个主体之所以成为主体，其决定性的东西是什么”的理由。

然而，摈弃理性的主体还能成为“启蒙主体”吗？

不能！因为这种无理性的主体关心的不再是选择什么准则，而是这种选择是否主体自身做出的，是否有异己力量的操纵、恐吓、逼迫或限制。在这里，一个人、一个民族、一个群体的精神状态和欲求动机远比合理性的结果更重要。这里充满了真实的情感、热烈的激情、勇敢的奉献，生命的活力自然流露出来，个性得到充分展现，却不再过问主体持何种信仰，追求是否合理，行为是否正义。如果说，康德呼吁人们大胆运用自己的理性，那么，“韩文”则鼓动人们大胆地随心所欲，不管欲望是理性的还是自然的冲动，只要它是我的或我们的。“韩文”强调主体“自己的”，却丢弃了主体的“理性”。既然理性不存在，则无什么启蒙可言，剩下的只有经验的个体，只是自然情欲的放纵。附带说一句，“韩文”正是因为如此“重新”理解主体及其自主性，才觉得有必要重提“启蒙主体的资格”问题，并置于论文的核心地位。倘若我的理解是对的，那么韩教授对这一问题的答案便自然是：“谁也没有这种资格”；而若用时下流行的某种语言说，那就是：“各人有各人的活法，没什么道理可讲。”

### 三

当然，韩教授或许并不在乎舍弃理性，因为其论文或许就是要展开一场对理性的批判，断言正是理性导致了启蒙的终结。不错，“韩文”正是这样做的。文章指出：“古典启蒙的核心根据与因素乃是理性的普遍性，启蒙是因理性的普遍性而成为一种普遍的活动的，如果理性对于所有的人来说是完全一致的，那么这就承带了如下一个可能性，即启蒙成为独立的精神或理性的一种自主活动，而现实的人却成为理性的工具。这样，一种新的理论困境就因应而生：人运用理性的活动在逻辑上颠倒为人被理性所运用的活动。启蒙主体因此就成了虽然与人有关却在人之外的一种东西。”（同上，第110页）当理性之光照亮每一个角落的时候，启蒙本身便瓦解了。启蒙原本是为人类开辟出路的，结果却为理性所封闭。

韩教授试图把我们领入启蒙问题的现代讨论。他所批判的“启蒙理性”也颇像霍克海默和阿多诺的理解。然而，这是18世纪思想家倡导的启蒙吗？是康德推崇的理性吗？换句话说，这是启蒙的本义吗？

事实上，启蒙并不要求理性对世界的全面支配与控制，而只是要求每一个人能够自由地运用自己的理性，要求一个世界能够让人自由表达言论。当一个人不在他人的监护下自主地运用理性，为自己的思想和行为承担责任和义务时，他就成熟了。这不单纯是主体个人的事情，也是政治社会的事情，要求公共领域创建自由表达言论和思想的条件。“……理性的实存所依据的，就是这种自由，因为理性没有独裁的威望，相反，它的裁决在任何时候都无非是自由公民的赞同，每一个自由公民必须能够

言无不尽地表达自己的疑虑，甚至否决。”（康德，2004年，B766）诚然，理性是每个人都具备的一种能力，人人都可以操作与运用，但是，理性的实际运行、理性的功能得以发挥，则取决于主体公开使用自己理性的政治自由。启蒙思想家，至少有些启蒙思想家（例如康德），要求的是人人能够自由地运用自己的理性；为此，无论个人还是社会都应努力清除障碍，创造自由的氛围和条件。这里，理性并非工具，而是追求的目的。这恐怕也是康德划分公共理性与私人理性的初衷。<sup>①</sup>

“韩文”并非没有看到这一点，所以再三强调：康德所说的理性不是指单纯的“理论结构或体系”，而是指理性的活动，或“行动的命令”。然而，奇怪的是，“韩文”并未给康德的“理性的活动”做任何辩护，反而一股脑地把17—18世纪启蒙思想家归为一类，断言他们“将理性规定为唯一的一种理论体系”，将理性当成“一种工具”。更糟糕的是，“韩文”为了避免统一理性造成的困难，居然放弃理性，转而支持无理性（或非理性）的个体。于是，为了维护个体的特殊性，不惜牺牲理性的普遍性，从而陷入相对主义的泥淖。

然而，没有一定程度的普遍性，还有启蒙吗？自主难道就是脱离公共领域，蛰居在狭窄阴湿的洞穴里，依靠个体（一个人，或一个群体，或一个民族，或一个国家）的自恋获取自身的满足？没有自为者之间的交流与沟通，难道还会有理性的公共运用？还会有理性的思维？康德明确指出：“如果我们（这么说吧）不与那些和我们互相交流思想的人们一起思想，我们能够在多大程度上思想，又能够多精确地思想呢！因此我们可以推断说：如果有什么外在的限制剥夺了人们公开交流思想的自由，那么，那个同样的限制也剥夺了他们思想的自由……”（同上，2005年，第30页）只有当个人积极参与到持续的、公共的、批判性的讨论中，才能挣脱偏见与习惯的束缚，激活和发展个人的理性能力，才能表现主体的自主性。康德正确地预见理性活动与自主性的生存条件，那就是主体间的交互作用。

首先，主体间性使不同主体可以展开平等对话，互通有无，进行批评与学习，形成某种程度的认同。因为只有双方在保持理性的条件下，“我”与“他”或“我们”与“他们”才能形成对等关系，双方地位才有真正的平等可言。正如哈贝马斯所说：“每一个交谈处境中的对话角色都要求各个参与者的观点必须是对称的，正是因为那些角色的存在，自我才有可能采纳他人的观点，反之亦然，而参与者的观点和观察者的观点也可以相互切换。”（哈贝马斯，第419页）主体的单纯自恋根本无法进行反思性的批判。倘若主体仅为自身的欲望所支配，他就只能依据自身个性的内在标准检验一切异质的观念。唯独在与他者的理性交往中，主体才有机会透过新的视角反观自身，才能吸取新的东西，才会获得新的生命力。正是由于这个理由，康德要求主体必须依靠共通感。他说：“这种共通感作为一种判断能力，在反思中把其他每个人的表象方式（先天地）考虑到我们的思想中来，仿佛把我们自己的判断与一般的人类理性加以比较，从而避免误将主观的私人条件当作客观条件所产生的幻觉。”（Kant 1987, p.160）当“我”与“他”相互交往时，也就是说，当我努力从他的观点理解问题，同时，他也努力从我的观点理解同一问题时，主体才认识了自我。主体是在“我”与“他”的融合中学习和理解的。双方理性的交流非但没有扼杀个体性，反而使个体得以维系与发展。通过为我的思

① 康德明确指出：“理性的公共使用必须一直是自由的……理性的公共使用就是任何人作为一个学者在整个听众面前对理性的运用。所谓私人的运用，我指的则是一个人在委托给他的公民岗位或职务上对理性的使用。”（康德，2005年，第62页）康德只要求理性的公共使用是自由的，而对于理性的私人运用，则可以给予限制。以公职身份出现的个人，是实现公共目标的工具，因而必须服从，不容争辩；相反，作为学者出现的个人，则是以自己的人格发言，面对的是所有人类，这时，主体不再是单独的思想个体，而是一切思想者的本质，因而他本身就是目的，其理性的使用必须是自由的。

考, 通过从每个“他人”观点的思考, 我们变得具有理性。这是在“我”与“他”的共同思考中实现的。

其次, 主体间性保证将真理作为主体活动的准则和目标。理性的主体问题与真理源泉密不可分, 因为只有当理性不仅是一种认识能力, 同时自身亦能开辟通往真理的道路时, 理性的主体才是自主的, 才具有启蒙的意义。事实上, 主体之间倘若有交往, 就必然要遵守双方认同的一定准则, 这是交往的必要条件。很难设想, 一个理性主体如何与不讲逻辑法则 (如  $A \neq A$ ) 的人正常交往。任何主体的评判与辩护, 也必须遵从一定的准则。这些准则不完全是“自己”的标准, 而且也是一个能够理想化的概念结构。否则, 那就真像卡尔·施密特所说的, 生活只不过是强者与弱者的争斗。(cf. Gaus, p. 17) 好像世界上根本没有真理, 各个主体均尽其所能, 不择手段地追求自己的价值取向, 强势者占据主导: 强权即真理。这里已经背离了启蒙, 已经没有大胆运用理性的成熟性, 而是退回到野蛮人的状态 (回想一下霍布斯的自然状态)。而启蒙试图告诉人们的, 无非是鼓起勇气, 大胆地争辩什么是真的, 什么是假的, 什么是正确的, 什么是错误的。

综上, 本文认为: 主体的自主与理性的运用密不可分, 与追求真理密不可分。不错, 一些启蒙思想家要求理性和真理的客观性时, 自觉不自觉地用同一性压抑了多元性或差异性。关于这一事实, 我与“韩文”并无分歧。然而, 为了维护多元性和差异性, 难道必须牺牲理性? 难道非得放弃对真理的追求? 实际上, 我们所面临的更为迫切的任务, 恰恰是发掘新的哲学资源, 解释个体的不一致与公共原则之间的关系, 说明有什么合理的方式可以促成社会合作, 以及在当今多元化的世界中, 能否有或如何有共同的公共原则。

#### 参考文献

- 伯林, 2008年:《浪漫主义的根源》, 吕梁等译, 译林出版社。
- 格迪克, 2005年:《论大众启蒙》, 载施密特编《启蒙运动与现代性》, 徐向东等译, 上海人民出版社。
- 格林, 2005年:《现代文化的成熟: 哈曼和康德对启蒙的根本隐喻的对立看法》, 载施密特编《启蒙运动与现代性》, 徐向东等译, 上海人民出版社。
- 哈贝马斯, 2005年:《理性在多元主张中的统一》, 载施密特编《启蒙运动与现代性》, 徐向东等译, 上海人民出版社。
- 韩水法, 2008年:《启蒙的主体》, 载《开放时代》第5期。
- 亨齐曼, 2005年:《自主性、个性和自我决定》, 载施密特编《启蒙运动与现代性》, 徐向东等译, 上海人民出版社。
- 康德, 2004年:《纯粹理性批判》, 李秋零译, 中国人民大学出版社。
- 2005年<sup>a</sup>《什么是思维的指向?》, 载施密特编《启蒙运动与现代性》, 徐向东等译, 上海人民出版社。
- 2005年<sup>b</sup>《回答这个问题: 什么是启蒙?》, 载施密特编《启蒙运动与现代性》, 徐向东等译, 上海人民出版社。
- 赖因霍尔德, 2005年:《对启蒙的思考》, 载施密特编《启蒙运动与现代性》, 徐向东等译, 上海人民出版社。
- 门德尔松, 2005年:《论这个问题: 什么是启蒙?》, 载施密特编《启蒙运动与现代性》, 徐向东等译, 上海人民出版社。
- 威兰, 2005年:《废纸捞金: 或者对六个问题的六个回答》, 载施密特编《启蒙运动与现代性》, 徐向东等译, 上海人民出版社。
- 《庄子集释》, 2006年, 中华书局。
- Gaus, Gerald F., 2003. *Contemporary Theories of Liberalism*. London: Sage Publications.
- Kant 1987. *Critique of Judgment* translated by Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
1999. *Foundations of the Metaphysics of Morals* translated by Lewis White Beck. 中国社会科学出版社。
- Schmidt James (ed.), 1996. *What Is Enlightenment?* Berkeley: University of California Press.

(作者单位: 北京大学外国哲学研究所)

责任编辑: 孟宪清

son freedom opens out a whole new meaning. Having courage or being free to use your own understanding does not signify some particular use of reason, but its general use. All of possible forms and modes of reason are ways and means of continual transcendence of thought. The spirit of Enlightenment is just the principle of full spreading of a reason.

#### Autonomy and Reason: Discussion with Prof. Han Shuifa

Shang Xijian

The autonomy of enlightened subject is inseparable from the use of reason and from the pursuit of truth. The action and autonomy of reason presuppose an intersubjective relation, because there is no public use of reason and rational thinking without a communication between subjects for itself. Enlightenment cannot remain without certain universality. Defending a plurality and divergence of individuals at the price of universality of reason. Professor Han Shuifa deviates from the purpose of Enlightenment, and so the subject that he emphasizes is not a rational one, but a desiring one, that is, a person who satisfies himself by means of his narcissism.

#### The Boundaries of the Context and Their Significance

Guo Guichun

In the research of contextualism, how to ascertain the boundaries of the context is the most specific problem and, however, the blurriest problem as well. This article tries to explore the boundaries of the context and to present their internal meaning in the "contextualizing move" which was launched from 1980s. The ascertainment of the boundaries is held from three aspects: the syntactic boundary, the semantic boundary and the pragmatic boundary. This differentiation can effectively offer some meaningful perspectives and trains of thought for the contextual analysis method, so the methodology of contextual analysis will be strengthened for its position and effect in scientific explanation.

#### On the Empirical Turn in the Philosophy of Technology and the Rising of Analytical Philosophy of Technology

Gao Lianhua

Philosophy of technology as a new research subject has become one of the hot spots in contemporary philosophy. This article emphasizes not only the traditional philosophy of technology and its current dilemma, but the rising of analytical technology philosophy as well, in order to inquire into the connotations of the empirical turn in the philosophy of technology today, and analyze one great event in its turn, that is, the rise of analytical philosophy of technology, and so tries to figure out a completely new prospect of the philosophy of technology in the near future consisting of normal theme, critical theme and descriptive theme, which will fit in with the circumstances in the age of technology.