

理性的命运

——启蒙的当代理解

韩水法 主编



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

理性的命运:启蒙的当代理解/韩水法主编. —北京:北京大学出版社,2013.1

(北京大学外国哲学研究丛书·第二辑)

ISBN 978-7-301-21737-5

I. ①理… II. ①韩… III. ①启蒙主义-文集 IV. ①B089-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 294835 号

书 名:理性的命运——启蒙的当代理解

著作责任者:韩水法 主编

责任编辑:田 炜

标准书号:ISBN 978-7-301-21737-5/B·1092

出版发行:北京大学出版社

地 址:北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址:<http://www.pup.cn> 新浪官方微博:@北京大学出版社

电子信箱:pkuphilo@163.com

电 话:邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62750577

印 刷 者:

经 销 者:新华书店

787mm×1092mm 16 开本 29.5 印张 365 千字

2013 年 1 月第 1 版 2013 年 1 月第 1 次印刷

定 价:52.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024 电子信箱:fd@pup.pku.edu.cn

目 录

前 言..... 韩水法(1)

第一编 启蒙的概念

启蒙的概念..... 韩水法(3)

启蒙的若干诊断

——分析三种判断问题 莱纳·恩斯卡特(19)

自主与理性

——与韩水法教授商榷 尚新建(34)

关于启蒙的启蒙

——康德的自治概念,理性的公共应用..... 冈特·策勒(47)

扩展了的思维方式的新途径

——启蒙批判之后的启蒙 莫尼克·卡斯蒂洛(66)

第二编 启蒙与理性

理性统治的非理性 瓦尔特·耶史克(77)

人性

——一种基于义务的被启蒙了的

情感 福尔克尔·格哈特(96)

启蒙理性和历史理性..... 赵敦华(109)

“让每一个人都必然感兴趣的事物”

- 康德关于哲学的世界概念…………… 尤根·施托尔岑贝格(119)
- 作为先验先天的公共性与共通感…………… 汉斯·费格(132)
- 启蒙与现代性:对理性令人不安的审判…………… 理查德·卫克莱(144)
- 认同与说理:试论普遍主义的批判作用…………… 钱永祥(152)
- 康德论战争与和平…………… 曼弗雷德·鲍姆(166)

第三编 启蒙与宗教

- 论卢梭公民宗教的概念及其与自然宗教的张力…………… 孙向晨(179)
- G. E. 莱辛著作中启蒙者的
- 宗教批评和历史反思…………… 弗里德里希·沃尔哈特(203)
- “目的和谐”:康德论“开明宗教”的理想
- …………… 克劳迪娅·比克曼(214)
- 宗教的启蒙:马克思·舍勒和“心的逻辑”
- 从施莱尔马赫的角度来看…………… 汉斯-乔治·伯特(230)
- “后世俗”社会的批判理论
- 哈贝马斯与宗教…………… 童世骏(254)
- 简析斯宾诺莎《圣经》批判之意图…………… 吴增定(280)

第四编 启蒙与启蒙批判和反启蒙

- 反启蒙和哲学的胎记…………… 关子尹(301)
- 启蒙的阴影
- 霍克海姆、阿多诺以及萨德…………… 温弗里德·施罗德(319)
- 浅论启蒙运动的内在张力…………… 高毅(326)

约翰·麦克道威尔和启蒙

——一种对新亚里士多德主义伦

理学的批判 海纳·F. 克莱默(338)

竞启蒙、反启蒙和抗启蒙

——21 世纪历史编纂中的一个阶段性

概念的状况 约翰·H. 扎米托(353)

启蒙的悖论 莫伟民(364)

黑格尔论费希特实践性自我意识

——《费希特与谢林哲学体系的差异》中

对《伦理学体系》的基础性批评 刘 哲(375)

第五编 启蒙与中国

启蒙的合法性危机

——当代中国启蒙所遭遇的挑战 张志伟(389)

当代中国需要什么样的启蒙? 庞学铨(402)

启蒙与后现代 江 怡(418)

启蒙批判的几个重大误区 翟振明(433)

编后记 (441)

作者简介 (443)

CONTENTS

Introduction Han Shuifa(1)

I. THE CONCEPT OF ENLIGHTENMENT

The Concept of Enlightenment Han Shuifa(3)

Aufklärungsdiagnosen Zur Analyse von drei

 Beurteilungsproblemen Rainer Enskat(19)

Self-independency and Reason: A Response to

 Prof. Han Shuifa Shang Xinjian(34)

Enlightenment About Enlightenment:

 Kant's Conception of the Autonomous,

 Public and Communal Use of Reason Günter Zöllner(47)

Neue Wege einer "erweiterten Denkungsart":

 Aufklärung nach der Kritik der

 Aufklärung Monique Castillo(66)

II. ENLIGHTENMENT AND REASON

Aufklärung Gegen Aufklärung Walter Jaeschke(77)

Humanität Vokler Gerhardt(96)

Reason of Enlightenment and	
Reason of History	Zhao Dunhua(109)
“Was jedermann notwendig interessiert”: Kants	
Weltbegriff der Philosophie	Jürgen Stolzenberg(119)
The Public Sphere and Common Sense as Transcendental	
a priori Concepts	Hans Feger(132)
Enlightenment versus Modernity: The Uneasy	
Trial of Reason	Richard Velkley(144)
Identity and Justification: On Universalism and Its	
Critical Functions	Sechin Y. -S. Chien(152)
Kant über Krieg und Frieden	Manfred Baum(166)

III. ENLIGHTENMENT AND REASON

An Analysis of Rousseau’s Concept of	
Civil Religion	Sun Xiangchen(179)
Aufklärerische Religionskritik und historische Reflexion im	
Werk G. E. Lessings	Friedrich Vollhardt(203)
“Harmonie der Zwecke”. Immanuel Kant über das Ideal einer,	
aufgeklärten Religion’	Claudia Bickmann(214)
Aufklärung über Religion: Max Scheler und die,Logik des	
Herzens’ — mit einem Ausblick auf	
Schleiermacher	Hans-Georg Pott(230)
Critical Theory in the “Post-secular Society”: Habermas on	
Religion	Tong Shijun(254)
An Analysis of the Intention of Spinoza’s	
Biblical Criticism	Wu Zengding(280)

IV. ENLIGHTENMENT, CRITIQUE OF ENLIGHTENMENT, AND COUNTER-ENLIGHTENMENT

Counter-Enlightenment and the Birthmark of Philosophy	Tze-Wan Kwan(301)
Shadows of the Enlightenment; Horkheimer/Adorno and the marquis de Sade	Winfried Schröder(319)
On the Tensions of the Enlightenment	Gao Yi(326)
John McDowell and the Enlightenment; A Critique of Neo-Aristotelian Ethics	Heiner F. Klemme(338)
Rival Enlightenments, Counter-Enlightenments and Anti-Enlightenments; The Status of a Period Concept in 21st Century Historiography	John Zammito(353)
The Paradox of the Enlightenment	Mo Weimin(364)
Hegel on Fichte's Conception of Practical Self-Consciousness; A Fundamental Criticism of the <i>Sittenlehre</i> in the <i>Differenz-Schrift</i>	Liu Zhe(375)

V. ENLIGHTENMENT AND CHINA

The Legitimacy Crisis of Enlightenment; Challenges to Chinese Enlightenment	Zhang Zhiwei(389)
What Kind of Enlightenment Does Today's China Need?	Pang Xuequan(402)
Enlightenment and Post-modernism	Jiang Yi(418)
Common Pitfalls in Enlightenment-Bashing ...	Zhai Zhenming(433)

Epilogue	(441)
Contributors	(443)

前 言

韩水法

一、会议的缘起

2008年10月,北京西山,五色缤纷,天高气爽,正是秋色宜人之时,由北京大学哲学系和外国哲学研究所主办、柏林自由大学哲学院和北京大学德国研究中心协办的国际启蒙会议在此处举行。群贤毕至,中西方学者共同展示和交流了他们有关启蒙和理性研究的最新见解和丰硕成果。

会议的名称“理性的命运——启蒙的当代理解”得到几乎所有与会学者的肯定——它体现了普遍传达和多种诠释的可能性。不过,理性、启蒙及其命运在不同学者那里却呈现出相当不同的意义。这个会议名称表明,启蒙就是理性命运的一种表现,而启蒙其实是有多种维度的,启蒙的多种维度也就是理解启蒙的多种维度,理解的多样性乃是理性与启蒙的命运之一;而命运这一概念在汉语里面和在西方语言里面是以相当不同的词来表达的。其实,正有西方学者质疑理性与命运结合在一起使用的含义,因为命运包含某种不确定的甚至神秘的从而不可认识的意思,因而与理性和启蒙直接相矛盾。诚然,会议英文名称所用的 fate(命运)会加强人们这样的印象和理解,不过,命运一词在汉语里还有趋势的义项,而 fate 也包含未来走向的意思。然而,一种以不可抗拒的方式进行支配而又不可尽行认识的力量这样一层意思,始终是理解命运一词时无可消除的因素,因此也就影响了关于“理性的命运”

这个名称的理解。这同样也就关涉对会议副标题的理解：人们今天究竟如何理解启蒙，基本上也就等于人们如何理解理性。在一个更为中肯的词语被构想出来替代理性之前，启蒙就始终是理性的一个重要维度和层面——尽管人类是很晚才发现和意识到这一点的。欧洲启蒙时代的核心话题和最高原则就是理性，这里只需举出一个一望而知的例子便可以一斑而窥全豹：那个时代的主要哲学著作大多是直接以理性（包括同义的知性）为标题的核心词语的。

在当代世界的思想和学术领域里，启蒙不再是一个热门话题，甚至偏于冷清的一隅，在人文学科和社会科学的各个领域以及综合的研究中，人们已经很少再将理性拎出来当做核心话题。在一些人看来，理性已成为人类精神与行为的最高原则，至少在理论上并没有任何有力的、有说服力的力量妨碍人们运用理性。另一方面，人们现在所从事的是理性的具体运用，以及对理性具体运用的研究，而关于理性本身或作为整体的理性则仿佛既无从谈起，亦难以谈论。其实，近代哲学家以“人类理智研究”这样的标题来命名自己的著作时，它所处理的问题依然只是理性的某个层面或某些层面。启蒙过时的观点倘若依据这个现象，那么它在相当大的程度上体现了启蒙自身的成就和理性的自主。

启蒙过时论的另一层意义来源于对由启蒙而导致的所谓理性至上或曰理性的傲慢的不满和批判，准确地说，来源于对某些理性主义的主张和产物的不满和抗议。不过，许多批评者并不能够清楚地区分理性和特定的理性主义流派，从而将特定的流派等同于一般的理性。在许多批评者的眼里，不仅若干过去人类社会—历史的宏大历史被构造了起来，一些关于人类未来的世俗蓝图也被制定出来了，而这一切都是理性以其自己的方法来完成的，或者准确地说，人们声称这就是理性的产物，比如科学的产物。事情的要害不在于这些理论或规划的出现，而在于它们的付诸实践，即在于它们被用来改造或规整现实的社会和日常

生活。就如人们所经历的那样,实际上社会—历史常常被揭示出另外的一面,而那些所谓理性的模式和规律等等在实际生活中也就常常呈现出捉襟见肘乃至支离破碎的窘境。理性对人类社会—历史的过去和当下并没有提供足够充分的合理而有效的解释,在某些情况下,甚至连相对合理而有效的解释理论也未能提供出来。关于自然的情况也一样,因此,理性并没有兑现人们在欧洲启蒙时代替其许下的诺言,而启蒙对理性的期许如此看来已经落空,在今天就显得不切实际。就如康德曾经说过的那样,人们需要在理性之外保留一个畛域,以供理性之外的精神自在地活动,而不论其意图和目的是什么。

人们可以看到,两种启蒙过时论有一个共同的原因,即对某种普遍的、宏大的理性本身及其营造物的不满和抗议,无论反对的理由在于批评它是虚构的还是不足的。

在欧洲,启蒙要求提出和启蒙运动发生的背景乃是理性处于次要的和奴仆的地位,以及与此须臾不可分的人的不自由状态。在启蒙运动之前的时代里,思想,或者一般地说,理性所受到的外在限制是强大、直接而明确的,宗教权力和政治权力,除了精神的枷锁,还用物质的力量来约束思想的自由和行动的自自由。今天,在启蒙运动两百多年之后,这样的约束似乎不复存在,理性失去了外在的枷锁,个人也获得了政治和法律上的自由。于是,启蒙就失去了对手:人们认为,思想已经能够,至少在理论上能够自由无碍地进行。但是,理性失去了外在的敌人,同时就造就了内在的对手。这种状况甚至具有某种必然性——这就体现了我们会议名称的意义——理性一经自我批判就会意识到自身的分裂和不足,而历史表明,理性在取得支配地位之际,也就是其自我批判大行其道之时,并且在随后一系列的反形而上学的自我批判之中显得日趋支离破碎。但是,理性的这种状况似乎并没有引起人们多大的焦虑,因为形而上学的倾向在今天已经相当弱化,而这种弱化在一定的意义

上也就是被分化了。现代科学研究及其理论从根本上改变了形而上学的作用和方向,在相当大的程度上消释了人们内在的形而上学的紧张。理性的这种内在松懈使得哲学已经难以再建立起宏大的内在一致的理论体系,哲学趋于片断化,而这正是理性支离破碎的一个表征。

启蒙在一开始就具有双重的意义,除了形而上学的意义,还有实践的意义,而政治在今天构成了实践意义的核心。哲学的和政治的启蒙乃是欧洲启蒙运动的两个重心。今天,启蒙的实践层面或政治层面与理论层面的遭遇是不一样的,这由于人们政治活动在时间和空间上的多样性。一方面,有人认为,他们已经看到了人类发展的尽头,历史行将终结,最后形态的人已经形成。在这之前或者同时,启蒙的政治意义也曾受到人们的关注,不过主要是消极方面,比如,人们要清算启蒙与纳粹事件、与现代社会种种弊病和缺陷的关联和可能的责任。但无论前者还是后者,似乎都趋向于不了了之。另一方面,许多国度被认为还处于前启蒙的状态,而所谓前启蒙就是指欧洲启蒙时代所确立的那些普遍的观念和原则尚未得到普遍接受并成为社会的基本原则。这个意义上的启蒙,即单纯地传播和宣传一些政治观念和原则,在相当大的程度上不是理性的自我批判,不是理性存在者的自我要求,而是理性的外在要求,一些似乎成熟的理性存在者对另外一些不成熟的理性存在者的要求和指导,因此也就容易流于大胆地运用他人的理性产物而非自己的理性的路数。当代启蒙的政治意义的这一层面与前一层面在要点上其实是一致的,因为历史的最终前景已经展现出来了,这是唯一的结局,先知和先行者就有义务、责任和权力告诉、建议和强制后知和后者如何行动与前进。这不是理性自身的启蒙,而仅仅是已经启蒙了的理性的扫尾工作。

于是,今天,一些人谈到启蒙,仿佛是在谈论一个伟大时代的历史回声,一件博物馆里的藏品,虽然珍贵,却无非古董而已。启蒙虽然仍

然为他们所研究,但是其兴趣中心乃是作为历史事件和现象的启蒙运动、其思想源流和不同思潮之间的关系,而非启蒙本身。像阿多诺、霍克海默和福柯也曾经研究启蒙的当代意义,但是前两人如所周知主要是在清算启蒙的罪行,而福柯除了清算理性的架构、瓦解启蒙的经典解释,还提出了独特的启蒙界定,其宗旨是走向未来,超越康德而推进启蒙。福柯的工作无疑加深了人们对理性的反思和批判,后者直接关涉启蒙的前景和理性的命运,但这是一项十分困难的任务,福柯为此提出了许多观念的设想和理论的规划,不过,他所成就的东西主要还是对理性过去所作所为的无情分析,拆散人们以某种理性主义观念构造起来的关于过去历史的宏伟建筑。

霍阿二氏可以几乎全面地批判欧洲启蒙运动及其先前的源流,福柯也可以通过诠释启蒙的定义来瓦解人们对既有的启蒙及其成果的理解,但这既无法从根本上否定启蒙以及启蒙运动的积极意义,也不意味启蒙在今天已经失去了意义。而无论理性支离破碎的现象,还是历史终结的幻象,也都无法最终让人相信,向来的启蒙已经完成,理性已经全部展开,因为人们对自然和自身尚存有许多疑问和忧虑,而每一个疑问和忧虑都指向陌生的和不确实的领域。人们为自身所设置的限制依然多多,诚然并非所有的限制都要突破,但是它们都应当得到充分的讨论和批判。康德断定,启蒙是寻求出口,而我认为,出口或出路问题始终存在,而限制就存在着遮蔽出口的可能性。即便在科学或者更为一般的学术领域内,启蒙也并非是一项完成了的任务。因为,很显然,康德的启蒙箴言或口号其实首先并非是针对外在的约束,而是理性的自我要求,在他那里理性批判与启蒙是同一理性事业的不同层面。因此,理性在今天可以说是经过启蒙的,但是并不能说是彻底启蒙了的。

二、中国的启蒙问题

在中国传统思想和学术里面,启蒙乃是一项基本因素,同样,在现代中国思想和学术之中启蒙也是一个基础话语和任务;不过,这个词及其概念的内涵在传统与现代具有相当大的差异,遑论前者是自生的,后者是外来的。在今天的一些国人看来,前者是过度的,而后者却是不足的,或者直接就是未完成的。我以为,其实两者恰有一个共同点,这就是它们都是未完成的。两者的充分展开会在某一点上交汇,而这正是经典新儒家努力的目标。

传统的启蒙原先是没有多少人研究的,而传统的思想向来也没有多少人从启蒙的角度来进行考察。现代启蒙在中国的兴起只是出于政治的理由,而且是从反对传统主流思想入手且以这样的形式出现的,虽然所用的武器来源不一,主要自西方舶来,亦有取自传统的武库,不过,其兴起的直接原因则主要是应对西方物质的和精神的入侵的。整个现代,包括当代中国有关启蒙的主流话语一直沿袭这一路数,虽然所持的观念和理论武器彼此不同,但以西方既有的观念来行使灌输和教育这一模式却是一致的。这一路数长期以来的缺陷和弱点就是缺乏基础性的考察,这包括两个方面,即对传统思想的批判性展开和关于理性本身的直接批判和研究——这两项实际上也就是理性的自反和展开。由于这样的不足,政治启蒙在现代中国就不断地在各种主张和主义之间来回摇摆,人们具有十足的热情为不存在的河流设置可摸的石头,而缺乏足够的勇气来正视现实的状况和可能的前景。

在今天,国人意图明确的启蒙研究主要分布在如下五个方面:第一,关于中国传统的启蒙概念与思想的研究;第二,近现代中国启蒙思想和启蒙运动的研究,这通常是与欧洲启蒙思想相比较或以之为背景

的研究,因此,话语模式的西方观念和理论的色彩是相当明显的,却因此也常常流于表面;第三,中国现代启蒙研究,这依然是沿袭政治启蒙的新传统,不过,所涉及的面更宽广了一些;第四,关于西方启蒙的研究,其中心关切自然在欧洲启蒙运动,以及稍后的反启蒙和批评启蒙的思潮,启蒙与后现代之间的关系也有人涉及;第五,关于启蒙的基础研究,亦即关于启蒙的纯粹理论考察,包括对启蒙概念、理论结构以及理性自我认识史的探讨和考察,而后者也通常与理论哲学和实践哲学的基础研究相关。需要指出的一点是,有关儒家思想的内在理路的研究以及重构,从思想史的角度来看,事关中国传统启蒙的基础研究,而它或许揭示出中国传统理性普遍性的内核及其未充分展开的局促状态。不过,这样的研究依然受到有形或无形的限制,即起源于西方的特定观念和原则,而这就使得这种重构无论在内在的深度和广度上都无法自如地进行。

上面所述的现代中国启蒙研究的几个方向只是我简要的概括,它们彼此之间的联系以及此种联系的重要性也是少有人认识到的。流行的启蒙观既然主要还是停留在政治的层面,而非形而上学以及认识的层面,启蒙观念和理论又没有经过深入的哲学批判,于是,启蒙在现代中国首先就呈现出基础性的矛盾:它是以非启蒙的方式出现的。这种非批判而不彻底的状态于是就造成一种空前的精神迷局。这种状况在今天虽然有所变动并且持续在变动,但并没有根本的改变。启蒙在中国由于缺乏理论和批判的基础,就显得是漂浮无根的;而唯其漂浮的性质,所以它们往往就会与灌输的手段和强制的方式结合起来。启蒙的政治化走向革命与强权——这并不是理论上的必然,却实在是现实中最容易发生的事情。这样的政治启蒙缺乏足够的开放性和广度。所以,在现代中国,人们也就一再经历不断重演的历史:有人通过启蒙而向人们传达的主张和观念或许与他们政治上对手的观点恰好相反,然

而在态度和手段上却往往相当的一致,启蒙在他们那里成了布道。而在我看来,启蒙的要义就在于理性的自反与自我批评,这是没有边界和限制的,倘若有,那么它就是出口。

三、本文集的工作与意义

回过头来再看,启蒙研究一开始就涉及启蒙和启蒙运动的理解,并且最终涉及关于理性的理解。在欧洲启蒙运动二百多年之后的今天,启蒙和启蒙运动在人们的理解中经历了很大的变化,这不仅因为人们对启蒙评价的演变,也出于对启蒙与非启蒙和反启蒙之间关系和界限的深入理解,或者换言之,启蒙时代以及后人曾经标定的启蒙与非启蒙和反启蒙之间的界限不断地挪移,启蒙与非启蒙和反启蒙的某些看似截然的对立也在逐渐消释。人们通过不断的发掘和考察,发现启蒙思想家的思想体系里原本也包含信仰的、浪漫的等非启蒙或反启蒙的观念和学说。启蒙以及启蒙运动与宗教和宗教批判、启蒙与政治和革命的关系,尤其重要的一点是,启蒙在中国的命运,人们都有新的理解,也需要予以重新考察和研究,而为人们忽略已久的启蒙与理性的问题,更其值得探讨。这些问题自然也就形成了我们起初设计的会议主题。现在编成的会议论文集的几个部分的论题依然还在这几个范围内,只是启蒙与政治和革命这个论题少有人涉及,便付之阙如。

概括本次会议及本论文集的特征是一件难事,但要撰写前言就不可无评价,而要评价,概括也就是必不可少的了。我们可以说,所有的研究和论文都揭示了启蒙的高度复杂性,而且这种复杂性原本也早于欧洲启蒙运动,在人类理性早期的活动之中就已经如此了。文集中关于尹教授的考察就是从人类精神在西方的语言表达和历史进程中来揭示这种界限的复杂性的。他自述道:

在这篇论文中,我要证明启蒙与反启蒙思想之间的纠缠比通常想的要有更长的历史——其根源可以回溯到哲学概念本身,及西方哲学在古希腊时期的诞生之日。另一方面,启蒙与反启蒙论争的结果远比它们在一个特定历史时期的相遇要深远得多。启蒙与反启蒙的根源十分地模糊,它们之间的关系则更加模糊。^{〔1〕}

关子尹认为哲学的古希腊文原本就是情感与理智的结合,智慧与爱的结合就是哲学的胎记,而它在今天的意义就是要每个个人在激情与理性之间取得平衡,由此,启蒙所造就的并非仅仅是理性的首要地位,而且还有理性与其他人类精神因素的合理关系。

深入研究启蒙思想家的思想体系,人们就会发现启蒙思想的演变以及各种元素之间交错与复合的关系,是一个概念、一个判断和一段文字所难以概括的。在诸如莱布尼茨和卢梭等一些公认的重要启蒙思想家的思想中,人们早就发现了某些不那么启蒙的,或者与先前所认为的启蒙的观念和原则相反对思想和观念。如何来理解这个现象?在被视为启蒙哲学家,或者被视为理性主义哲学家的思想中发掘出重视情感的因素,从而说明启蒙与反启蒙的观点在启蒙哲学家身上也是交织在一起的。这个工作非常有意义。它让我们看到启蒙及其对立面之间的复杂关系:或者如其所说的,启蒙与反启蒙之间的张力。

比如福尔克尔·格哈特通过人性将启蒙与情感结合起来,让人们领会到,启蒙之后的情感,比如爱,已经被理性化了,转化为权利,从而以知识为基础。这就是说,启蒙在这个意义上,实际上规范了人类的情感。这就揭示了启蒙与其对立面的又一层深刻的关系,即启蒙与非启蒙和反启蒙之间关系的演变,固然在于理性调整自身对情感的态度,同时也在于彼时的非启蒙和反启蒙的思想在其日后的发展中也在改变自

〔1〕 参见本书第 302 页。

己的形态。

汉斯-乔治·伯特《宗教的启蒙》一文的中心其实也在情感,它所透露的思想——因为这篇论文所要表达的意思就如其主题一样,原本就比较曲折——即宗教与情感是在最本源处彼此关联的一非因果的关系,那么宗教的启蒙意味着什么?伯特认为,宗教的作用就是使情感和情感的冲突合理化和社会化。由此,宗教启蒙的意义就不仅仅如他所说的那样,在于离开了感情就没有认知,离开了认知就没有感情。那么,什么是启蒙了的宗教?伯特没有正面回答,因为这是一个真正的难题。被启蒙了的宗教是尊崇理性的宗教,还是为理性让出地盘的宗教?他的核心观点很妙:其实情感、理性和宗教的绝对依赖感,都在感性之中真实地存在。这些人类特定的精神形态都在感性那里获得了平等的地位,而感性由此来看,也应当是启蒙的,亦即是可以认识的。〔1〕

情感与理性或理智的关系,这原本就是启蒙运动的核心问题,虽然它们有时是以其他的样式表现出来的。流俗的观点以为,确立理性的首要地位就贬低了情感的作用,所以启蒙运动也就被理解为理性对于情感的单纯胜利。而上述这些学者却表明,情感在启蒙之后大大地拓展了自己的深度,而且还可以一般地说,它也获得了更大的普遍性。不过,这样的理解也就在一定的程度上误解或贬低了宗教。康德的知识为信仰留出地盘的说法曾受到许多人的批评,然而,批评者通常不太愿意理解或者径直不愿意理解,这个观点不仅在于协调理性与信仰或情感之间的关系,而且使宗教进入了启蒙的界域。

启蒙对于多数西方学者来说,是已经完成了的任务和过去的事情;启蒙已经完成,而今的西方社会是启蒙了的社会。因此,启蒙研究在多数情况下就成为思想史的工作,即对先驱所经历的思路进程及其细节

〔1〕 见《宗教的启蒙》一文的结尾部分。

的追思或反思。本文集在一定程度上也印证了这一点。西方学者论述的中心是对欧洲经典启蒙运动、经典启蒙观念、思想和范式的反思和进一步考察。譬如,德国学者的论文主要从事对经典启蒙观念、概念、文献和事件的再诠释,从中发掘出先前尚未为人注意到的内容、隐藏的意义、精巧的思路和结构,或者追溯某种观点、学说和思想的发展脉络,以揭示和展现启蒙思想和事件的新的层面和面貌。

德国学者的论文有一个鲜明的特征:相当注重方法和思路、概念和观念的结构以及彼此之间的联系;他们有颇为丰富的思想和理论的宏大建筑可供分析或拆解。这是他们的传统和遗产,也是他们的优势,因为久居其中,所以他们熟悉里面的细节,每个通道,通道的关联,每个房间,不同房间的不同功能,房间里每个区域的不同功用,建筑的装饰,装饰的不同风格,它们的历史意义以及现实的影响或遗响。良好的学术训练和娴熟的分析技巧更使他们的工作如鱼得水。

诚然,从宏观上来说,认为启蒙尚未完成并依然具有现实意义的西方学者也有其人,比如哈贝马斯,比如罗尔斯,以及态度相当复杂的福柯。在本文集中,美国莱斯大学教授约翰·扎米托的论文从历史学科的角度来讨论所谓现代性和后现代主义与启蒙的关系,主要是后现代主义对启蒙以及启蒙运动的批判,而这是通过对启蒙和启蒙运动的重构来实现的。另一位美国哲学教授杜兰大学的理查德·卫克莱认为,启蒙或许会以某种形式重新出现。我想补充的是,启蒙一直以其新的形式和深度在重现,诚然,它不再以欧洲 18 世纪那种普遍的知识分子社会运动的方式出现,不会那么持久、集中和空前,也不再有那么强大而居于统治地位的对手。

随着欧洲学者回顾他们的启蒙历史以及对启蒙的当代理解,我再一次认识到,启蒙的道路,亦即理性展开的道路是有其多种不同的方式的。文集中慕尼黑大学教授弗里德里希·沃尔哈特就莱辛有关宗教的

启蒙思想所做的考察,让人深切地体会到欧洲启蒙从基督教之中挣脱出来的艰难性。欧洲或西方经历了宗教千百年的统治,要从这种宗教专制之中解放出来,就需要经受特别的改变或革命——欧洲启蒙运动就是这样一场革命。不过,我这里要强调的则是另外一点,即人类所经历过而在其精神、思想、习惯、制度和生活方式等方面留下深刻影响的社会—历史,即便其主要层面乃是专制的、不人道甚至残酷的,只要历时足够长久,包括现代人在内的后代人在记忆深处依然会透露出依恋和追怀的情绪。由此便不难理解,启蒙虽然奠定了现代社会的基础并且也是多数人的心态,但是在启蒙运动之后那些于现代有影响的欧洲哲学家和思想家中,真有不少人在反思启蒙、启蒙运动和现代社会时,经常还会沉浸于摆脱基督教专制和封建时代之后莫名的惆怅、沉痛、惋惜和伤感,即便从理智上反对基督教专制和封建社会的学者,也难免一种精神上的思乡和怀古之幽情,因为这是他们的原乡,也是唯一确实存在过而与充满别扭、紧张、令人在人海里孤独地漂浮的现代社会形成鲜明对照的田园牧歌式的时代——尽管这仅仅对少数贵族来说是如此,但这不妨碍今天的人可以像尼采将自己想象成贵族的后裔一样,来想象他们倘若生于那个时代,也可享受如此的逍遥和悠闲。诚然,人们应当理解的是,基督教作为他们的原乡长达一千五六百年,一时摆脱,其精神的无所依附,不仅表现在个人身上,而且也会体现在群体身上。韦伯对现代化的忧虑其实也透露了这样一种通感,这种悠远追怀和经久不已的向往。不过,二战后的一些反思者幻想纳粹式的事件是不会在他们的原乡发生的,它仅仅是启蒙和启蒙运动的结果——这就既不合逻辑,也可笑得很。其实,纳粹主义原本就藏在犹太—基督教文化的深处,它并不是偶然的事件,也不是现代才出现的,更不是外来的。阿多诺们的懦弱在于,他们将启蒙的原罪追溯到希腊,但却有意无意地忘记了西方文明原本还有另一个源头。

由此不免联想开去,想到讨论启蒙问题的境域与身份。一些国人,亦非常好谈古今之争,但所谓的古却是前面所说的西方之古,于是他们由此来分享异乡人的那份思乡的情怀,反认他乡是故乡在这样一种情怀里也就变得古雅起来了。于是,地域淆乱的现象就出现了,他们对现代社会的批评,以基督教专制时代的欧洲为精神的原乡,倘若不涉及中国社会,这原也是可以的,但一旦牵涉中国,人们应当知道的是,原乡是不可以挪动的。一些看似对立的思潮在这一点上汇成了一条潮线:以一个虚构的中世纪的、充满信仰的、田园牧歌式的时代,或者非异化的社会,来对抗和批判现代社会。但他们不点明这个在追忆中重构起来的幻境的地理位置,也不点明那个传说中神圣的宗教原来也是血腥专制的,从而让这种所谓的古代世界成为一种普遍的东西,这就和让五种社会形态普遍化如出一辙。

与德国学者形成对照的是,在中国学者的视野里,启蒙是当代的事情,并且依然有其相当大的迫切性,因为在多数人看来,启蒙尚未完成,而这里所谓尚未完成的启蒙在人们看来主要就是政治启蒙。不过,在本论文集里,中国学者充分揭示了启蒙的复杂性,以及启蒙在政治以外的基础性。政治对启蒙来说是一个外在的限制,而缺乏让理性本身自由地展开的决心和意志,才是启蒙的内在障碍,而对理性诸层面深入分析、考察和研究的匮乏正是这种缺陷的表现。

其实,这一点确实是容易被忽略的,或者事实上也被忽略了。在这种情形下,一方面,根本性的启蒙被认为是过时的,因为在一些人看来,真理的或准确的原则已经给出并确定;另一方面,启蒙尚有其残存的意义,因为这些原则并非是所有人都接受的。这样,启蒙也就变得过于政治化了,与此同时,启蒙本身的理论意义反而受到忽略,人们往往无反思地把一些既有的观念当做启蒙的原则、要求等等,以此来开启人们,甚至灌输到人们的思想之中,于是,启蒙在这样的过程中就在理论上走

向了自身的反面,变成了以一种观念取代另一种观念的活动。启蒙并不承认如下一种特权,即有某种东西是最终的而不可批判的,但上述以启蒙名义所做的事情,恰恰就造就了这样的现实。恰如本书中的一些论文所指出的那样,事情的更坏之处还在于,因为从外面引进的观念、主张和思想,即便有启蒙、先进或放之四海皆准这样一些标签,但由于不是经过理性的自主考察和澄清的,也就不免以受到曲解的形式而被征引或应用,反而导致倒退和巨大的灾难。

多数中国学者具有广阔视野,讨论宏大的问题,这是因为身处这个时代,所有“前”“后”一类的问题都摊到了我们身上,盘根错节、形影不离地纠缠我们,使国人不得不同时处理各种不同的问题,而难免手忙脚乱。尽管如此,我们依然还是可以从容地专注于特定的和专门的问题。国内学者的论文大致可以分为以讨论西方启蒙理论为主和以关注中国启蒙为主这样两类。

尚新建教授之文与拙文之争,是在若干共同点之上的论争,而焦点就在于对普遍性理解的差异。我在《启蒙的概念》中的一段文字,可以视为对尚新建教授的回复:“我说启蒙的主体是每一个个体,其要点就在于强调,启蒙的主旨不是为每一个个人强加一个外在秩序的网,而是寻找彼此之间相互联系的‘道’。”〔1〕钱永祥教授从说理的普遍主义追溯到身份认同的普遍主义,其旨趣和洞察所见,也在于对普遍性的别样理解,即平等交往,而这落脚点也就是个体之间的关系,尤其是彼此之间理性关联的特点。如何理解普遍性和普遍主义是当今启蒙和理性的一个中心任务,科学和人类社会的现代发展为此提供了相当丰富的启示。

赵敦华教授追溯启蒙与理性的历史,最后得出结论说,启蒙的关键

〔1〕 见该文第三节,本书第7页。

在于现实基础和实践活动。高毅教授认为启蒙运动中存在三个张力,而反启蒙思潮的错误就在于将张力某一端的过度扩张归罪于整个启蒙运动。江怡教授直接从后现代的语境中来分析启蒙在当代的困境,为我们展现了现当代西方重要思想家对启蒙的复杂心态;这里值得我们注意的一个问题则是,对传统所理解的理性的挑战与对理性的挑战这两者之间是有很大的差别的。

张志伟和庞学铨两位教授主要关注启蒙在中国的命运和任务。张志伟教授认为,启蒙在中国的出现与现代社会的进程产生了时间差,这就是中国启蒙命运的特点。所以,当今的中国需要新启蒙,但是对如何完成启蒙,他仍然心存忧虑:因为在今天的中国,各种问题,古今中外,前现代、现代与后现代,纠缠在一起,而每一个又都有多种维度,何为解构,孰为解人?庞学铨教授则为当代中国启蒙提出了许多具体的任务,可谓路漫漫其修远兮。翟振明教授以其犀利的笔锋,批判了当代中国对主流启蒙思想的各种误解,而为启蒙做了简明有力的辩护,足可以充任本文集的殿军。

本文集所收录的论文并不都是直接围绕启蒙展开的,但出于启蒙与理性的关系,关于理性特征的讨论,以及与理性展开相关的问题,与启蒙都是有关联的。所以关于普遍主义、战争和卢梭的宗教思想等讨论,或话题更为广泛的研究,都属于启蒙的外围问题。

四、结 语

今天,放眼人类的前景,理性已经达到了一个新的关节点,就如笛卡尔以其怀疑所标明的这个时代一样,而且更能够以理论彻底性的原则要求:一切经过批判的东西,还需要重新予以批判,而一切批判,本身也需要经受批判。这并不意味传统意义上的相对主义,因为启蒙的要

义,正如康德所说以及福柯再次揭示的那样,就是理性的批判,而不仅仅是人们习惯于引用的“大胆运用自己的知性”。

然而,题目既然有关理性的命运,那么启蒙的前景就与今天人类的境域直接相关。而人类目前所处的境域正有这样的一个特点:一方面,我们对世界具有越来越深入的理解,这些理解颠覆、正在颠覆或行将颠覆所有传统的知识,人与这个世界的关系从科学这一层面来说越来越密不可分地交织在一起;另一方面,人类,作为整体,愈益生活在自己构成的制度、境域(所谓人境)和关系等体系的环境里,仿佛与自然的关系越来越远,比如天气、距离、作物的丰歉乃至疾病都不能像先前那样极大地影响人的日常生活。无论主张继续启蒙还是反对启蒙,或者其他更为复杂的主张,都需要深入地反思这样一种境况所揭示的理性的可能张力。

由此,我以为,哲学思想在 20 世纪末的徘徊不前,其所表明的并非人类的启蒙和理性的创造力已经枯竭,理性已经达到它的极限或者顶点,而是启蒙和理性再度面临巨大变革的新契机,人类与理性对这种新的不确定又陷于怯懦的困境。因此,问题就不是莱纳·恩斯卡特教授所提到的启蒙的成败^{〔1〕},我以为,启蒙无所谓成败,就如人类整体无所谓成败一样,问题只是在于:人类是否具有持续地拓展理性的勇气,或者人如何能够不断地发展自身?

除了其他的理由,我这里还可以提出一个启蒙并未完成的理由,这就是即便我们承认欧洲启蒙运动奠定了现代社会的基础,但那个时代开始的理性对话以及此后持续的讨论在多数情况下也仅仅是人类部分的交流和商议,还有泰半的人们尚未参与其中发言。启蒙在今天的手或曰启蒙的障碍,主要不是那些非理性的思潮、主义和观念,而是一

〔1〕 见本书第 23 页。

切无法批判、拒绝批判甚或压制批判的主张，一切为理性划定最后界限的主张。

那么，现在为止人类理性所能够理解的启蒙在什么时候能够完成呢？或者是否有一个表明其完成的简明标志呢？这就是我在别处提到的一个观点，在这里还可以重申：走出康德。福柯理解这一点，但没有摸索到出口。

韩水法

2011年3月9日写定于北京魏公村听风阁

第一编
启蒙的概念

启蒙的概念

韩水法(北京大学)

一、批 判

如何理解启蒙始终是一个困难的新问题。

今天,许多人将启蒙仅仅当做一个过去了的事件,一个过时的要求,因为人们认为,理性已经确立了自己最高原则的地位。不仅如此,人们也已经开始断言,历史行将终结。历史终结可以从不同的意义上来理解,而在启蒙的视野之下,这就意味理性已经达到了它可能性的边缘,而无法再向外拓展。于是,理性就进入了这样一种状态:它只是在简单地维持既有的成就,而不复有原创的力量。用一个经典的术语,这就是说,人类已经走向其最后的境域,更新的出路是不存在的。于是,这里就出现了一个启蒙的怪圈,西方启蒙的怪圈:启蒙以反对基督教的专制、主张理性的最高原则为主旨,然而,理性的自由应用最终却达到了犹太—基督教的理想结果:千年王国,或者普遍同一的社会。

而在另一些领域,人类上下求索的活动和认识依然遵循无远弗届的原则。物理学等自然科学虽然在宇宙起源这样一类的问题上受困于理性的限制,但在其他方面,理性仿佛是没有任何限制的自动的活动,它似乎并不需要其他的动力,也不需要自身的激励与要求。这样,启蒙在这个领域似乎也是过时的而不复有其必要性的东西。然

而,科学却正是充满启蒙精神的领域,因为在这里理性的批判与自我批判是唯一有效的原则,也是唯一可以清楚地分辨出来的科学活动的动力。理性无限制的应用在这里就意味着任何特定的理性规则、原理都不是最终的,任何出于理性原则的检验、批判和求证都是正当的。启蒙的精神在这里与理性本身的运作看起来已经趋于合二为一了。

不过,情况看起来也并非能够令人如此乐观,因为就如蒯因所说,“我们所谓的知识或信念的整体,从地理和历史的最偶然的事件到原子物理学甚至纯数学和逻辑的最深刻的规律,是一个人工的织造物”。而这个整体中的不同部分或因素之间的联系既不是完全清楚的,甚至是很不清楚的,而且彼此之间还常常表现为相互冲突、相互制约的情形。比如理性在科学领域的探索不仅受到政治的影响,而且也受道德与宗教的影响。再者,科学的理性并不是自主地在运行的,而是通过理性的存在者在运行的,理性的应用就会受到人的行为的其他规则的影响。理性应用的界限就是一个与人类俱存的事实。因此,启蒙在这个领域依然是必要的,因为它是对那种为理性存在者所运用的理性的呼吁——尽管是一种自我要求;由此也就可以明白,理性不同原则之间的冲突和制约也就导致了启蒙的必要性。

所以,启蒙是未完成的。只要理性还包含自我冲突、自我制约的因素,就存在着理性被误解为某种特定的理性主义或其产物的倾向和危险,作为一种活动它就是未完成的,那么作为其自身动力的自我批判和自我反思就是不可或缺的,而这就意味着启蒙依然是必要的。进一步说,只要人类还是一个理性存在者,理性是通过人类存在而运转的,它就不可能达到某种完成与完善俱并的状态——启蒙的另一面始终就是某种最终完成的观念、思想和状态。

二、自反

其实,启蒙从一开始就是理性的自我要求,而不是理性之外的呼唤。人类的启蒙活动,无论是广义的还是狭义的,远如中国先秦诸子百家的争鸣,古希腊的哲学与科学的勃兴,近如欧洲 17、18 世纪的启蒙运动及其后续,莫不如此。不过,启蒙作为理性的自我要求和自我批判,在其伊始同时就展现了理性自反的困境。在这个意义上,启蒙从根本上来讲就是一个哲学问题。不过,启蒙在不同的时代有其不同的意义,就如理性在不同的时代和不同的人那里有其不同的理解一样。在今天,启蒙作为哲学的一个基本问题,它的关切在于理性的视野、自反和边界。

形而上学在今天依然是有意义的。欧洲启蒙运动导致了对形而上学的批判,然而启蒙并没有取消形而上学,而是澄清了形而上学。形而上学不再是对某种最终的东西,无论是实体还是规律的追求,而是对理性本身的不断追求,这就承带了两个层面的活动。第一就是对理性活动的条件的探索,就此而论,它的态度是批判的,就是说,并不承认任何最终确定的东西,而只是坚持持续追求的必要性。第二,它始终要回到理性上来,从各种特定的理性之中来理解和领会一般的理性,从而追求所谓的理性的统一性——不过,理性的统一性需要重新解释,这一点下面就会论及。康德说,形而上学是人类的自然倾向,这也就是说追求最终的确信是人类的自然倾向。从中国古代先民所吟咏的“天生烝民,有物有则”,到今天人们所追求的物理学统一性,此种自然倾向仿佛变得越来越强,而不是越来越弱。然而,确定的东西本身却在这种追求过程中发生了理解上的变化,人们对于最终前景的观念也发生了根本的变化。

理性自反的性质揭明,人类只有在理性的范围之内追求最终的确定性,而这又在逻辑上意味着后者是不可能的。现代分析哲学认为,世界是不可以以纯粹逻辑的形式构造起来的,这就是说,单单关于世界的知识也是不能以纯粹逻辑的形式构造起来的。这就又为理性的自反提供了活动的余地。因此,这里可以说,理性自反承带启蒙。

三、道

理性试图自我澄清的结果是认识到理性的复杂性、多维性和有限性。它同时也导致对理性本身的不断质问与追溯。今天,人类探索关于世界和自身新知识的活动就是理性探索自身多维联系的活动。因为在一定的意义上我们可以说,人们通过勘察、追溯理性不同产物之间的联系而获得关于自然和人类自身的新知识,或者说创造出新知识。这样,人们就意识到,作为理性基本活动的人类认识的基本性质,对不同事物之间关系以及相应地对理性不同产物之间关系的求索,就是对不同规则之间联系途径的求索,就是对不同观念之间联系途径的求索,或者一般地就是对人类与自然之间联系的途径的求索,以及对人与人之间联系途径的求索。

于是,在这里我可以回到一个古典的概念。“道可道,非常道。名可名,非常名。”老子的这段名言可以用来解释这样一种状态:通向不同方向的不同途径,都是理性的活动场所。这样的道路或途径是可以说出来的,而这就意味着它是可以成为道路的。然而,这样的途径或道路并非是一成不变的,而这就意味着它既非始终保持同样的状态,从而也就不可能始终以同样的方式被说出来——当然,这并不承带它不能以同样的方式被说出来的意思。寻求不同事件、个体、规律或陈述之间联系的通途,就是一个命名的过程,一个规定的过程。事物、个体、规律或

陈述之间的联系是多维的,所以道路也就是多向的,并不仅仅只有一条新的道路,而是有若干新的道路;因而并不只有单一的新的命名,而是有若干新的名称。然而,就如大家当下就会领会到的那样,老子的这个陈述同时就体现了理性的自反的性质。

不过,我这里要强调的一点是:传统的形而上学习惯于单向一维的追求,而今天人们已经意识到,确定性并不在于某个特定的事物、特定的点,而在于不同的事物与规律之间的联系,因此确定性是多向的。形而上学的这种转向就使得相关的普遍性、特殊性这样一些概念也随之发生根本的变化。

启蒙作为理性的自反就是寻求各种可能的关联、各种可能的通途的要求。在今天,启蒙对在一张蓝图上来安排所有事物的位置,包括人类的位置这样的理性观念持彻底批评的态度。因此,我说启蒙的主体是每一个个体,其要点就在于强调,启蒙的主旨不是为每一个个人强加一个外在秩序的网,而是寻找彼此之间相互联系的“道”。

毫无疑问,道的概念本身就包含了许多可能的推断:比如,理性的前提,普遍联系的前提,整体的前提等。这些都应当被视为指示出路的路标,而不是终点的标志。

四、展 开

理性在理性存在者那里,是逐渐展开的。这个说法承带和假设了许多相关的断定,比如,人类对理性的认识是与人类理性的发展相一致的,是通过理性自身活动而逐渐开展的。顺理成章,启蒙也就是逐渐展开的。对于这一点人们应当没有多少疑义,关键的问题在于,理性本身是如何展开的。事实上,这样的质问并非别开生面,而是又回到了理性本身是怎样的问题上去了。不过,我在这里论及理性的展开旨在于强

调如下两点。

启蒙是在不同的地域以不同的方式发端的,理性也就在其具体的活动中在(1)不同的时间与(2)不同的主体那里展开自身的不同层面。因此启蒙和理性的逐渐展开也就包含地域的区别。欧洲17、18世纪的启蒙运动是启蒙和理性的集中的、大规模的和剧烈的展开。人们通过这场伟大的运动仿佛获得了对理性的顿悟式的认识。它造就了启蒙的经典事件,也产生了关于启蒙的经典定义。然而,在今天看来,一般而言,启蒙并非只是在那个时代那个地域才发生的。阿多诺和霍克海默将启蒙的开端追溯至欧洲文明的开端,虽然他们以独断的心态将启蒙解释为理性的独断行动,却也依然揭示了启蒙在时间上的一般意义。不过,就如通常的情形一样,他们没有勇气承认启蒙和理性在不同地域上的各自展开。除了欧洲的启蒙和理性活动,其他的启蒙与理性皆被视为无有,就如从来没有展开过一样。

然而,这一点并非只对于理解过去的人类理智活动才有意义,它在今天依然有意义。道的新概念表明,理性存在者是从不同维度、不同层面来探索事物和理性之间的关联的,因此理性活动或认识是从不同层面展开的,这样,展开就具有了空间和地域这样一层意思。一些人在理论上或许能够认识到并承认这一点,而在实践上却并不接受这一点。在事关人类社会之中各种关系和制度时,情况尤其是如此。

这样,我们也就可以理解,一些根本的哲学与科学问题,一些根本的认识问题,很早以前就已经为人涉及,被人认识到了。尽管人们一再尝试,在这里要建立起内在一致的单一的线性发展体系依然是不可能的。艺术和其他种类的精神活动的情况也是如此。

启蒙概念自然也就是以这样的方式展开的,而不是一次性实现和完成的。它也要从那些在不同的地域和时代中层层展开的角度来理解。启蒙之道虽然不能说是四通八达的,然而确实是在不同的地域和

时代中向不同的维度伸展的。因此,如下的一个判断也就可以得到清楚的理解:大胆运用理性并不意味理性的某种特定的运用,而是一般理性的运用;理性一切可能的形式和方式,皆在大胆应用之列。启蒙的精神就是理性充分展开的原则。

五、视 野

由于上述原因,启蒙的视野是多向的,或者说启蒙是多视野的。多视野可由如下不同的因素组合而成:不同的时代、地域、族类、个体。一种可能的质疑可以表述如下:多视野的启蒙等于取消了启蒙,因为独断的、信仰的东西也可以自称是启蒙的一种视野。

认识到理性的界限也是启蒙的一种视野,并且是一个重要的成果——这个观念已经由启蒙思想家清楚地表达出来了。不过,这种界限在哪里,却并不清楚。人们在这里遇到的一个基本困境就是理性时时认识到这个界限,而确实又无法明确地规定这个界限。界限就如康德所阐述的那样,在这里具有双重的意义。首先,人类的认识始终受到人的认识能力和方式的限制,只能把握那些显现出来的东西,而不能达到事物本身;其次,人类的认识并没有尽头。而没有尽头就意味着总体的认识是无法达到,绝对统一的规律、法则也是不能达到的。不过,这个进程也不可能停止在某一点上,至少理性本身无法确定这一个终止点。

不同的启蒙在理性原则上是相通的,而容有不同的视野。人类知识从一开始就不是整体而单向地展开的,所以它就允许人们从不同的角度来观察这个世界的不同层面。今天,在人类社会越来越单一化的情况下,这种多视野正在经历最为剧烈的同一化过程。同一化是启蒙之敌,因为它意味着启蒙的终结、理性的终结。维持多视野在今天就是

一个迫切而严肃的问题,然而,这自然引起所谓的普遍主义与特殊主义之争。不过,关于道的概念为普遍性提供了别样的解释,所以这种争论在很大的程度上也就能化解了。

福柯反对启蒙运动之后的那种理性的宏大叙述,即给出一个全景图,将一切的社会—历史都纳入这个图景之中,他并不认为理性已经给出了总体的和彻底的方案。他的观点在理论上就包含了多视野的要求,人类的社会—历史是可以从不同角度来考察与理解的,因此所谓一致的标准无非就是特定群体制定的特定的标准。社会—历史本身的联系并非是那样清楚而明白地建立起来的,事实上许多事物与事件之间的关系是不明朗的,甚至只是片断的和断续的。在这样一种情况下,多视野不仅是可能的而且也是必然的。不过,福柯的观点在这一点或许也是不彻底的,因为片断的和断续的东西可能依然是在一个视野之下而被观察的,只是人类尚未达到这一点而已。多视野正表明了另外一种状况:人们永远也不可能得到一幅全景图,但是却可以进入任何一条已经探明的途径并循此而达到其前沿。福柯不清楚的另一点是,启蒙也正包含了这样的可能性,而这与理性本身,与他所强调的批判精神是正相契合的。

于是,人类的视野,或曰理性的视野是同时向各个不同领域展开的,而不是在对某个特定的对象取得完全清楚的认识之后再转向其他对象与领域的。启蒙在中国或其不同时间和地域的发生,与其在西方的发生或其不同时间和地域的发生,就是理解启蒙概念的一个关键。

启蒙依然保持其形而上学的倾向,就如康德所表明的那样,但是形而上学并不指向唯一的一种隐德来希,而是各种启蒙在理论上的关联和通达的可能性。康德之后的德国启蒙概念之所以趋于狭隘,就是忽略了康德所强调的理性具有不同的领域以及人类对不同领域之间交通的追求这个观念的深远意义。

六、政 治

在西方,启蒙和启蒙运动常常被赋予过多的政治意义。人们强调启蒙及其运动的普遍性,乃是出于其政治的效应,而人们不再重视启蒙问题,也是缘于政治的原因。今天关于启蒙研究的重点依然在政治运动上面。

但是,启蒙首先是一个哲学问题,一个形而上学的问题。它事关理性的自反、基本原则和根本态度——上面诸节文字对此予以了必要的阐述。其次它才是一个政治的和社会的问题。对理性及其运用的现实限制的反抗,这正是启蒙及其运动的政治层面。在中国启蒙首先就是一个知识与智力的开明问题。事实上,即就欧洲近代而论,启蒙和启蒙运动首先关涉理性或曰理智、知性的形而上学探讨,尽管它同时也就必然关涉现实的政治和社会制度。启蒙首先就是理性成为自身的最高原则的理论主张,而这在哲学上就是理性对自身的性质、起源和范围的探讨。在理论上它就意味着对理性自身、理性的产物以及与此相关的一切的清理,而在实践上就意味着对一切非理性的东西的质疑、批判以及排斥。因此,我也可以说,启蒙的哲学意义和政治意义是同时生发的,不过,在实践中,它之引起大规模的思想与社会运动乃是一个稍后的事件,却也是一个必然的事件,因为理性是有实践的力量。这也就成了人们认识到启蒙重要性的契机。

在今天,启蒙概念自然是不纯粹的——这是相对于哲学中的纯粹主义而言的。所谓纯粹主义就是将哲学或思想仅仅理解为单纯的形而上学、逻辑、认识论或一般理论的研究。此类活动至今依然是人类精神追求的前锋,尽管它在 20 世纪遭受了最为深重的挫折,今天的哲学还没有从这种挫折之中恢复过来。——这里有一个顺势而出的问题:这

种挫折是启蒙的胜利,还是启蒙的失利?或者它根本与启蒙无关?

那么,启蒙在什么情况下就成为政治的了?事实上,理性的充分运用总是会触及一些人的利益和关切。欧洲启蒙运动的中心并不是理论的争论,在法国启蒙运动时代理性在理论上的主导地位已经奠定。启蒙运动在当时欧洲社会的现实境况就是那些具有特权因而拥有特殊利益的人们拒绝所有人都有自由思想的资藉,启蒙恰恰提出了这样的要求,而后者就意味着对他们的意识形态以及相应的特权和利益的挑战。所以,理性的运用在触及人们的现实利益和关切之时,启蒙就成了政治性的东西。

这样的问题在今天依然存在,一切以宗教、道德和意识形态面貌出现的禁止自由思想的理由,都包含巨大的特权和现实的关切。在这个意义上,启蒙就是政治的。不过,我在这里原本是想要指出这样一个事实:今天在西方,人们多是在谈论历史记忆之中的启蒙的政治现象,而常常忽略它的哲学的和形而上学的层面。

比如我们可以考虑如下一个问题。是否有一天会出现这样的现象,即理性的运用会侵犯到人类的整体利益?今天,此类事情或许已经有其端倪,比如基因技术的发展使得人的克隆即复制成为可能。这样,如下的情形就有了现实的可能性:一些与我们现在所认同的人类存在不同的人被有控制有目的地制造出来。在这种情况下,启蒙以及人类理性的运用是否遭遇了一种全新的政治的或道德的障碍?

理性运用始终受到自身一个原则的限制,这就是人即目的。不过,理性以及启蒙在这里所遇到的问题是:人是什么?如所周知,这是一个老问题。人类的关切和尊严在这里是否就意味着当下实存的人类所理解的关切与尊严?人类的理性在这样一种状况下是否又成为一种特定的理性,而失去其普遍性?这样,启蒙就再次遇到了政治性的东西,并且不仅仅是政治性的东西。于是,我在这里可以得出一个结论:从这个

意义上来理解,政治的东西始终就是特殊的,而不可能是普遍的。

人类精神发展的一个线索是祛魅和合理化,然后就是祛除意识形态,祛除政治。现在,关涉人类整体利益的东西是不是政治?倘若是,那么理性就会继续受到政治的影响,启蒙就会继续具有政治的色彩。或者,更进一步来说,如何定义人类的整体利益,它究竟是一个认识的问题,还是一个政治的问题?无论如何,它依然是要通过人群的对立体现出来,不过,可能更少地表现为传统族类的对立,而是体现为观念群体的对立。然而,不论情形如何,启蒙不仅是需要的,而且总是要受到政治的影响——尽管它的核心依然是哲学的。

七、信 念

削因所说的那个知识和信念的整体,并没有一个一般的名称,我这里可以称之为精神产物的整体——这虽然并不比知识和信念的整体这个词组说明更多的东西,但是方便于使用——简洁始终是语言的自然法则。理性并没有囊括精神活动的所有形式,理性对其他形式的精神活动保持批判态度的同时也就是持一种开放的态度。

于是,理性仅仅在理论上是纯粹的,或者被设想为纯粹的,而现代学术要求人们单纯以理性的方式来措置其领域的问题。在人们实际的思维之中,或者在人们实际的精神活动之中,理性并非是以纯粹的形式来运行的,这就是说它常常是与其他的精神形式混合在一起的。——这一点当是人所周知的。

在理性成为人类活动的最高原则之前,比如在西方犹太—基督教专制时代,信仰高踞于理性之上。在这种情况下,启蒙乃是对理性主导地位的呼吁和主张,同时也是对信仰的反抗和挑战。但是,在理性成为最高原则之后,启蒙就成为理性的自我批判的原则。在这种情形之下,

在理论上,启蒙依然是信仰无可调和的对手,这就是说,一切信仰皆须受到批判而被逐出理性的领地。正是出于这一点,黑格尔对启蒙进行了严厉的批判,而要从根本上维护信仰的地位。这正是他与康德对待启蒙和理性的根本差异之所在。

信念是一个更为一般的称呼,它包括信仰——后者通常由一系列的教条组成,甚至还有理论——也包括其他出于直觉、情感和传统等的确信。

在今天,在精神活动的领域里,信念依然是与理性并列的,但它不再可能以神秘的、巫术的形式存在。它通常是理性批判之后的边缘性的东西,是无法通过理性来确定的东西。在这个意义上,信念所代表的正好不是理性的确信,而是无法达到确信之后的一种观点与主张的选择。它是知识体系不完善性、非最终性的标志,而知识体系就是理性的体系。

所以,在这里人们可以看到启蒙所造就的一个倒转,即信念依然存在,但它不仅要经受理性的批判,而且通常在理性之中有其奥援。对每一个特定的个人来说,或者是在理性的范围之内无法寻求到相关的必要知识,或者正是理性范围的知识的不完善性,导致其皈依了某种信念。于是,今天无论在理论上还是在实践上,启蒙依然主张理性为最高原则,而不屈从于任何其他的观念;但是启蒙或者理性自身的要求并不包含扫荡理性之外的信念、情感和其他非理性因素这一项。

在历史上,信念,尤其是信仰不断地吸收理性的因素甚或采用理性的形式,而令其教条具有合理的形式,以便说服人而令其相信。不过,最终它必定要求理性屈服于某种无批判的观念。今天,启蒙需要反省的一个问题是:这种借理性形式而存在并且或隐或显地控制理性的信念是否在理性之中依然有其隐秘的领地?——这是一个需要深入思考的理论问题。

在现实生活中,信念在不同的地区、族类和群体之中,有其不同的分布。在一些地域,它是以信仰的强形式存在的,而在另一些地域,它其实就是政治关切的另一种表现,甚至就是特定的理性形式占优势地位的产物。这样,启蒙与信念的关系,依然就具有政治关系的性质。不过,启蒙在坚持理性原则的同时对所有信念以及其他非理性因素持一种开放态度。

八、自 由

启蒙精神的核心也可以归结为自由,主要是思想自由。此类自由主要包含两个方面,这就是运用理性的勇气与意志,以及破除外在的政治限制。这个思想康德已经在其启蒙论文里予以了特别的强调,不过他的重点放在后者上面。因为在那个时代,一般而言,自由思想的主要障碍来自于政治方面的,而不是理论方面的。在今天,有勇气和意志地自由思想,却依然并非人人都能够做到的事情。至于现实的政治和社会的障碍,也依然巨大。如果把两者综合起来考察,那么自由就远不是一个已经解决了的问题。

当然,这里可以承认当今世界的某些地区已经获得了康德所说的那种公开地运用自己理性的自由,即思想自由。那么,现在的问题是,在思想获得自由之后,人类在理性上面还有自由的需求吗?或者对人类的这样一些群体来说,仅仅就理论而言,自由已经成为过时的要求了吗?与此相关,启蒙在这个领域也就不复需要了?

自由在理论上也可以区分为不同的层面和不同的意义。比如,自由地运用理性能为人带来什么样的自由?这就是两种不同意义的自由。前者就如上面所述关涉人的勇气和意志,而后者关涉理性的充分运用会带来什么样的理论的和实践的效果。或者从另一个角度说,在

理性自由运用前后,人的状态发生了什么样的变化?

在前面所规定的道的意义上,自由就是持续地探索和建立各种联系的能力。对于一般理性来说,就是探索、发现和建立新的关联的能力;而对于每一个特定的理性存在者的理性来说,即便重复别人既已建立的联系,依然是一项新的活动。一切可能的联系,每个人都有去建立的资藉。

人们关于知识及其构成的理解的变化,对必然性和因果性的理解的变化,从理论上论证了形而上学的自由即绝对自由的不可能性。启蒙也就在这个意义上表明了最终出路的不可能性。

于是,现实并且极其重要的自由就只能是实践自由。在现代人所面临的各种自由问题之中,如下两点特别地突出了人的自由的局限。其一,由于知识并不具有最终的确定性,以知识来指导自己行动的行为就变成了一种选择。其二,人们时时面临一对尖锐的现实矛盾:一方面理性与知识的不确定性越来越趋向于成为一种共识,另一方面,人的生活却越来越被束缚在各种各样的规则里,自然的规则与社会的规范。在这个意义上,自由的意义就变成了依规则行事,而规则是由人建立起来的。那么在这个意义上,自由就在很大程度上成了被设计出来的东西。

在现实之中,对于今天的个人,尤其是享有所谓自由民主的个人来说,如何在保持自己特性的同时而又能够自如地穿行于不同的文化与族类之间,是自由所面临的另一个根本性的问题。

在自由尚为问题的地方,启蒙就是必要的。

九、出路

启蒙在西方总是指向某种出路,这是经典的犹太—基督教问题,因

为实际上在希腊思想中并不存在出路的问题。因此,出路是一个启蒙化了的犹太—基督教问题。康德所谓的摆脱人类自己加于自己的不成熟状态,包含了出路的某种意思。但是,接踵而来的问题就是人类能够达到完全的成熟状态吗?人类的成熟状态是否就意味着人们对理性的完全自由的运用?倘若是,这是否意味着人类和理性就到达了其终点,因此出路问题也就失去了意义?对这些问题的追问,直接就切入了人类的困境,即能力的有限性。这是理性的外在限制。

理性的内在限制就是人即目的这条原则,这也可以说是理性的自我限制。不过,这又导致一个根本性的难题,这就是什么是人?众所周知,康德早已经把它作为形而上学之后的一个问题,或曰最后一个问题,而这原本就是启蒙在理论以及实践上所造就的最大的转变。然而,今天人们比以前、比康德那个时代更加深刻地认识到,人处于持续的演化之中,而现代科技的发展可能带来更为激烈的演变。这样,启蒙的出路问题,也就是人的前景,就成了一个新的问题。人是什么这个问题的经典表述以及人即目的的原则,是包含了传统的假定的,即人作为人除了道德的因而社会的性质之外,其他性质都是不变的。而我们今天面对的乃是一切皆在演变之中的人。出路的问题自然就更加尖锐而令人困惑了。在欧洲启蒙运动时代,人们想象理性自由运用时代的人类具有无限自由的空间,而在今天,人类在获得最大程度的思想自由之时,却日益意识到人类自身的局限性。

面对这样的困境,我在前文提出了一种可能的解决之道,即理性并不是单向的活动,而是一种始终保持内在联系的发散性的探索。于是,出路问题虽然始终存在,却不复有单向的出路,而是多维的求索。每一个理性存在者都在寻找各种不同出路的可能性。不过,这些出路及其探索是通过各种道路联系在一起的,因此,出路同时就意味着与其他状态和情况的联系。这样,出路就有了全新的意义,不是整个人类全面进

入一个新的时代、新的状态,如此等等,不是整体地从一个区域挪移到另一个区域,不是根本的改变——从一个地方进到另一个地方,从一个状态一定要进入到另一个状态,这是一个古老的、游牧式的、掠夺式的以及犹太—基督教式的出路方式——而是新的通途,新的境域,每一个人的新的境域。出路不复是单一的单向性的,而是综合的、多维的,并且总是存在彼此通达的途径。

人类不同知识、不同叙述体系之间的界限正在被打破,它们之间的多样联系正在被建立起来,这里的关键在于标准和关联的途径。现代科学与技术发现了自然之间的新的联系,而它带来人与自然之间的新联系——比如移动电话——而这种联系同时也造就了人与人之间的新的联系途径。在这个意义上,出路就排除了终结的意思,出路就是开放的心态。

2008年8月23日星期六改定于北京魏公村听风阁

启蒙的若干诊断

——分析三种判断问题

莱纳·恩斯卡特(Rainer Enskat,哈勒大学)



18世纪人们曾对启蒙运动孜孜以求,启蒙的遗产也为西方世界的民众乐于认同,但是否可以由此得出:西方民众就是开明的了?启蒙到底能否遗留并传承?当来自西方的哲学教授作客中国大学时,我们最好告诫自己,别受任何世袭头衔的诱惑,或多或少推行启蒙殖民主义的微妙形式。出于这种考虑,我要在报告中集中勾勒几种对于所有致力于启蒙的人来说共同的问题类型。过去两个世纪的历史经验已经清楚地表明,启蒙是一个过于复杂的事件,迄今为止没有谁能盖棺定论说启蒙必将带来进步,更不用说认为启蒙已完成了。

在这个意义上,德国的案例格外具有启发性。18世纪下半叶,德国国内首次明确提出了“什么是启蒙”的问题。最早提出这个所谓启蒙定义问题的神学家策尔纳甚至认为,该问题的重要性不亚于“什么是真理”的问题。^[1]就启蒙问题给出的最重要的回答分别来自康德和门德尔松,他们于1784年几乎同时给出了自己的答复。康德的论述尤为突

[1] 策尔纳(Johann Friedrich Zöllner):《不再通过宗教缔结联姻,岂不更好?》,载自《什么是启蒙?》《柏林月刊》,由 N. Hinske 主编,与 M. Albrecht 合作编辑,第四版,达姆施塔特,1990年,第107—116页。此处引自第115页。

出,迄今被公认为18世纪关于启蒙使命的讨论的制高点。康德有关启蒙的论述若是没有与他极其艰深的实践理性理论——即与道德理性、法律理性和政治理性——紧密交织,也就无法得到如此广泛而一致的承认,正是这些理论工作承载了康德对启蒙问题的分析。

尽管致力于启蒙的反思在德国臻至极致,1933年德国还是跌入了道德的、法律和的政治的反启蒙深渊。哲学家卡西尔在德国这场灾难最终爆发前一年发表了专著《启蒙哲学》^{〔1〕},在这部博学的哲学史的总结中,卡西尔再一次追溯了道德哲学、法哲学和政治哲学的诸多洞见,这些洞见是欧洲的思想精英——对卡西尔而言主要是18世纪以康德为代表的德国思想精英——的成果。而康德早在他的启蒙一文中就非常审慎地劝诫人们要有耐心,因为他考虑到“大众只能缓慢地达至启蒙”^{〔2〕}。德国的这场灾难不仅是个指向标,说明德国启蒙的悲剧性的迟缓,此外,它也是启蒙的深层历史复杂性显出的症候。一个国家的思想精英关于启蒙问题所达到的思想高度,既非该国公众启蒙水平的指标,也无法担保公众启蒙的水准。

我们还要阐述与此相关的理性的命运——这是本次会议的主题。20世纪理性的命运首先体现在,人们表面上愈发奢谈理性,而其实际理性之名只不过被当做工具理性一种方法类型的代称。因此工具理性的方法类型多种多样也就不是偶然了:它们包括科学的、技术的、经济的、官僚的、组织的工具理性,不一而足。然而康德所分析的实践理性的形态是与绝对性联系在一起的,人们通过实践理性来定位绝对的道德责

〔1〕 卡西尔:《启蒙哲学》(1932年初版),汉堡,1998年(Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* [1932], Hamburg 1998.)。中译本2007年由山东人民出版社出版,顾伟铭等译。

〔2〕 康德:《答复这个问题:什么是启蒙?》,载自科学院版《康德全集》,第八卷,第36页。此处参考何兆武译本《历史理性批判文集》,商务印书馆,1990年。

任、法律责任和政治责任。相反,借助科学的、经济的、技术的、官僚的及组织的工具理性,人们却设计并建造了集中营,置实践理性所奉行的全部绝对道德义务、法律义务和政治义务于不顾,20世纪德国的案例已空前——但愿能绝后——地体现了这一点。

正是在这些先兆之下,卡西尔1932年的书成了启蒙的复杂历史结构的悲剧性象征,不论哲学史家还是启蒙理论家都应从这样的历史经验中获得警示,不能忽视启蒙的问题维度,它太容易被启蒙的热情随意规避掉。启蒙的可能条件以一种格外复杂的方式与启蒙失败的条件交织在一起,因而在当代,只有真正理解了启蒙的极端复杂的结构,才能对“什么是启蒙”给出令人满意的回答。此外,也只有真正理解这复杂的结构,对启蒙的现代理解才可能是恰当的。在通往启蒙的现代理解之路上,需要遵循一种悖谬的定位:正如一位知名同仁在60年代出版的如今已成名作的前言中所说“重拾已遭遗弃的反思之阶”〔1〕。反思的阶梯在18世纪下半叶被首次拾级后就遭人遗弃了,谁若想推进启蒙的现代理解,他最好考虑——不论现在还是未来——我们在多大程度上依赖于这段历史的当下性。

二

“什么是启蒙”的问题带着苏格拉底追问定义的形式,这种形式既富盛名,也不乏恶名。追问定义的名声不佳不是没有理由的,尤其在柏拉图那里围绕苏格拉底的形象展开的对话中,他呈现了回答哲学所关切的定义问题何其艰难。这超乎寻常的难度也间接表明,追问定义不过构成另

〔1〕 参阅哈贝马斯:《认识与兴趣》,法兰克福(美茵河畔),1968年,第9页(Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/Main 1968, s. 9.)。

外一种问题类型的表层。追问“什么是启蒙”提供了探究问题类型的契机。

康德的《什么是启蒙》(以下简称《启蒙》)一文可以在这个意义上继续帮助我们,但前提是我们不拘泥于康德著名的启蒙公式:“启蒙就是人类摆脱自我招致的不成熟状态”〔1〕和“要有勇气,运用自己的理智!”〔2〕这些话早已成为自视教养过人的人不动脑就信手拈来的格言。复杂的启蒙概念包含众多要素,康德的公式言简意赅,不过集中于其中少数几个要素。它们一方面暗示启蒙是个过程,另一方面暗示这个过程始于一个需要启蒙的零阶段,康德的公式将零阶段描述为自我招致的不成熟阶段,并间接给这一阶段做出如下诊断:需要启蒙的人没有学会充分运用自己的理性。

康德在追问启蒙的视域中所触及的问题远不止于此。康德以不大明显的方式触及了相关视域中显现的最重要的要素,这个要素给潜藏在定义问题表层之下的问题类型给出了最关键的提示:通过一个并不直接的问题:“人有义务知道什么?”〔3〕也就是说,知道哪些知识对于需要启蒙的人是应尽的义务,哪些不是。康德明确表达了象征性的启蒙词汇在所有语境中所暗含的内容:启蒙概念的焦点是认知,汇集于知识、认识和洞见。康德甚至更进一步把启蒙的知识、洞见和认识描述为人的义务。

通过叙述启蒙在认知上的义务,康德给出一个极为重要的超越了启蒙定义问题的提示,而且康德让这些知识、认识及洞见的具体内容保持开放性。因为这些知识的具体内容是如此重要,它们就是开明的知识内容,是每个人都有义务获取的知识内容,这已经不是一个定义的问题,而是一个判断问题或者诊断问题。

由此我得出了我的第一个论点:看似潜藏在启蒙定义问题表层下

〔1〕 康德:《什么是启蒙?》,同前引,第35页。

〔2〕 同上。

〔3〕 同上书,第39页;同时参阅《道德形而上学基础》,科学院版,第五卷,第404页。

的问题类型其实是判断问题或者诊断问题。

在上述前提条件下,我想请大家关注三种不同类型的启蒙诊断,若想追踪内在于种种启蒙尝试之中的复杂性结构,就必须考虑这些诊断。启蒙诊断和启蒙问题的第一种类型是康德勾勒的,他让我们明白,弄清哪些知识内容与认识内容对于人重要到必须了解、诊断并获取,这个任务属于启蒙的前提。哲学自身就参与到启蒙条件的澄清和判断工作之中。第一种启蒙的诊断类型在于判断认识哪些内容是每个人应尽的义务。康德在《启蒙》一文并不明显的段落中说明每个需要启蒙的人必须获取知识,这个段落突显的视角使人们有理由相信,康德哲学在非同寻常的意义上是启蒙哲学。

三

在《启蒙》一文中,康德没有试图直接给启蒙下诊断。康德在《道德形而上学基础》、《实践理性批判》中阐述的道德哲学;在《道德形而上学》中阐述的法哲学;在《论永久和平》一文中阐述的政治哲学,以及有关进步的理论——见《学科之争》——互为关联,呈现出诊断这种启蒙类型的道路是多么崎岖。鉴于三十分钟的报告篇幅,我顶多能就这些道路以及诊断勾勒出若干易引起困惑的剪影。

很凑巧,康德发表《启蒙》一文的前三个月,摩西·门德尔松也跟康德一样在同一杂志发表了对《什么叫启蒙》的回答。^[1]众所周知,康德在《启蒙》一文结尾的脚注中提到,他很晚才读到门德尔松的回答,遗憾

[1] 摩西·门德尔松:《论这个问题:什么叫启蒙?》(Moses Mendelssohn, "Über die Frage: was heißt aufklären?", In ders., *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. 6, I. Stuttgart/Bad Cannstatt 1981, s. 113-119.)。参考徐向东、卢华萍译本《启蒙运动与现代性》,上海人民出版社,2005年,第56—60页,译文有改动。

自己未能对其给予更多的考虑,同时给自己的文章赋予了另一个功能,“检验一下偶然究竟在多大程度上能带来两个人思想上的一致”〔1〕。

康德和门德尔松有关启蒙问题的认识论焦点并非多么和谐一致。门德尔松在这一问题上的核心想法让人感觉是康德对知识的思考——对于每个需要启蒙的人来说获取知识是义务——的进一步延伸和具体化。所谓延伸在于门德尔松表述了整个民族、整体人民、整个社会的启蒙尺度;两人思想直接的一致性在于门德尔松也集中于启蒙问题的认识核心;所谓具体化则在于门德尔松开宗明义地说出每个人都有义务追寻的认知成就包含哪些具体内容。

门德尔松通过一个相对复杂却均衡的比例公式设计了启蒙的衡量标准:“一个民族的启蒙取决于:一、认识程度,二、认识的重要性,也就是认识与(a)人的使命(b)和公民的使命之间的关系,三、以及各个阶层——四、以各司其职的方式——对认识的推广。”〔2〕门德尔松显然默认了一个前提,每个启蒙后的人都知道人的使命何在,知道政治共同体中公民的使命何在——总之知道人道的和政治的启蒙关键何在。同样明显的是门德尔松通过他的比例公式看到了一个比康德更为宽泛的认识维度,他将一个民族或者社会中普及的“认识程度”与其启蒙的认识维度等同起来——其中包括所有科学认识和非科学认识。在这个广泛的维度里,知道人的使命和公民的使命是什么虽然仅仅构成一小部分,然而这个部分恰恰对启蒙起着至关重要的作用,它起着衡量其他所有认识能力——即被门德尔松称为“认识程度”之外的大量内容而言——之重要性标准的作用,这个作用既适于相应的科学认识,也适于相应的非科学认识。

〔1〕 康德:《什么是启蒙?》,同前引,第42页。

〔2〕 摩西·门德尔松:《论这个问题:什么叫启蒙?》,同前引,第117页。

在科学技术时代,衡量重要性的标准明显获得了格外重要的作用。考虑到 18 世纪中叶狄德罗和达朗贝尔开始出版《百科全书》以来,人们不断尝试将科学——或诸如社会科学的——某些科学团体打造成启蒙的统领机构,在这种意义上,衡量重要性的标准就再一次提升了它的意义。^{〔1〕}而门德尔松的重要性标准却有着不同的关注点:即便科学知识和基于科学的技术认识也最多不过对启蒙起着间接的作用。这意味着只有当这些知识既有助于人们作为人的使命,也有助于人们作为政治团体一员的公民的使命时,它们才对启蒙具有重要性。门德尔松的方案中,科研学术属于人的“本质外”的使命。^{〔2〕}

门德尔松标准中的内部差异度和适用性并没有就此穷尽,因为一个民族的启蒙程度还关系到复杂的社会经济的局部准则——关联到启蒙的扩散程度,即门德尔松所说以“各司其职”的方式推广到所有社会组成部分。一个国家、一个社会中的从业成员只有了解到他们作为人的使命和作为公民的使命,即在各自的工作范围内,也在真正的人道认识和政治认识的指导下运用所有其他方面的知识,只有这样,这个国家和社会才是开明的。

四

门德尔松显然是经过深思熟虑提出启蒙的度量标准的,这个标准

〔1〕 参阅哈贝马斯:《社会科学的逻辑》(Jürgen Habermas, “Zur Logik der Sozialwissenschaften.” In *Philosophische Rundschau*, Sonderheft [Beiheft 5], 1967), 主要见第 193—195 页;有关哈贝马斯的以社会科学为基础并由此推导出的启蒙观念的问题要素,参见拙文:《启蒙的条件——判断力任务的哲学考察》(“Philosophische Untersuchungen zu einer Aufgabe der Urteils kraft”), *Velbrück Wissenschaft*, Weilerswist, 2008 年,第 131—133 页,第 181—207 页。

〔2〕 参阅摩西·门德尔松:《论这个问题:什么叫启蒙?》,同前引,第 114—119 页。

就算离开门德尔松的语境也意味深远。这种深远可以在两个方向上结出硕果,而这两个方向都是从门德尔松标准相应的要素所展开的,这些要素使他把康德对启蒙知识的抽象谈论具体化,把认识人的使命和公民的使命置于问题的中心。可是门德尔松对人如何判断、如何认识这两个使命的确切内容没有作答,而至少在他论而不答的其中一个敞开的问题上,康德的道德哲学和法哲学可以提供帮助,因为这些理论准确说来就是判断并认识人的使命和公民使命的理论。人们常常忽视这一点也无可厚非,因为人们首先关注的是位于道德和法律理论核心的所谓演绎以及道德原则和法律原则的适用性,但是康德非常清楚这些原则的判断作用和认识作用。

这首先适用于道德的绝对命令,也就是康德在《实践理性批判》第七节所提出的成熟形态的绝对命令:“这样行动:你意志的准则始终能够同时用作普遍立法的原则。”〔1〕在发表《道德形而上学基础》之前,在1784—1785年冬季学期伦理学讲座——名为 Moral Mrongovius——的学生笔记中,康德为绝对命令附加了一项认知的作用——“一切道德判断最高原则”的判断原则(principium der diiudication)〔2〕,也可以说赋予了标准的作用。十年之后,在他的法学著作《道德形而上学》中,康德表述实践的认知条件已然非常明确,他在《法的形而上学原理》〔3〕第C节中引入了法律(/正义)判断的“最高原则”,并在一开头就将其定义为“人们能够认识什么是正义,什么是不义的普遍标准”〔4〕。

〔1〕 康德:《实践理性批判》,科学院版,第五卷,第30页。中文参见韩水法译本,商务印书馆,1999年,第31页。

〔2〕 《莫朗格维乌斯道德笔记》(Moral Mrongovius),科学院版《康德全集》,第二十七卷2.2,第1428页以下。

〔3〕 康德:《道德形而上学》,科学院版,第六卷,第230页。中文参阅沈叔平译本《法的形而上学原理》,商务印书馆,1991年。

〔4〕 同上书,第229页。

这些道德原则和法律原则对启蒙产生真正贡献的原因在于,它们为实践提供了认知的条件,为判断和认识道德与法律层面的是非提供了标准。我们需要稍微重提一下康德理论语境中的理性之名,便能更细化,轮廓分明、纵深分明地论述和分析实践理性麾下的内容。康德有关启蒙的文章同时也在多个方向上让我们更好地理解启蒙的问题。其一,康德以独特的方式澄清了理性的人在实践中展开的实践理性形态的理性所具有的认知的运用功能。康德为道德原则与法律原则的内容均赋予了标准的运用(kriterieller Gebrauch),这个标准功能无非就是实践理性所有者在实践中对实践理性的认知运用。可与之相区分——但不能分离——的是实践的运用功能,作为实践能力的理性同时赋予实践中理性的人以实践和认知的运用功能。这些原则要求实践理性所有者既在道德角度,也在法律角度遵循实践理性的准则和行为方式,要求实现其规范化运用(normierender Gebrauch),这种规范化运用无非就是实践运用。^[1]

只有在“认知—标准”与“实践—规范”方面都可行的细化理性概念的意义,我们才能以可检验的方式就理性的命运发表见解。在现存的有关理性地位与作用的哲学探讨中,理性概念在严格形式上总属于“依赖理论”的概念。如果我们想在这个框架内推进理性地位与作用的哲学探讨,不至于陷于蛊惑的修辞或专业术语中去,我们就必须尊重这种理论依赖性。针对启蒙的现代理解所付出的种种努力或许提供了一

[1] 有关实施理性的“标准—认知作用”与“规范—实践作用”的方法形式进行的论题微观分析,参阅拙文:《自治与人性——绝对命令如何定位判断力》(Autonomie und Humanität. Wie kategorische Imperative die Urteilskraft orientieren),载自《与康德共建系统伦理学》(Systematische Ethik mit Kant),由 H. -U. Baumgarten, C Held 主编,弗赖堡/慕尼黑,2001年,第82—123页,主要见第94页以下;有关康德实践哲学中出现的道德与法律之间最重要的分界,参阅拙文:《道德的正当防卫——应用伦理学还是能动的判断力?》,载自现代哲学国际杂志《方法》(Methodus),2006—1号,第7—37页,主要见第28页以下。

个特殊的良机。康德通过理性观念所预示的为这些努力提供了良策：如果这些努力想看到有关理性的启蒙，那么康德有关实践理性的“认知—标准”与“实践—规范”功能的澄清至少是同等重要的。^{〔1〕}至于理性在哲学的方法可能性界外遭遇的各种命运，哲学只能尝试带着批判的警觉去感知；尽可能地运用各自现成的手段，尝试回溯到这些命运产生的条件；尝试用哲学擅长的抽象与反思媒介去分析——全然不必在意理性的命运到底是好运还是厄运。

其二，康德通过拟定道德标准和法律标准，将启蒙诊断的类型进一步具体化，这些诊断关注于判断哪些知识是人人有义务知道的。这种具体化同时也带来复杂化，考虑到康德哲学在方法上的复杂性，我们不必为这点复杂吃惊；而考虑到相对而言门德尔松思想的单纯性，我们同样不必为这点复杂而吃惊。作为启蒙问题性的特殊案例，这种复杂化首先体现在康德让我们注意到启蒙的诊断得益于方法的两个阶段。对“每个人有义务知道什么”的直接回答当然是，应当知道道德上和法律上孰是孰非。与此同时，康德通过提出道德标准和法律标准，阐明哲学凭借自己的手段获得某种相当明确的启蒙诊断类型——这些启蒙的诊断说明，诸如道德原则和法律原则的标准需要阐明：如何判断、如何认识以及如何能知道一个具体的人在具体情境下的行动是否合乎道德，合乎法律。

其三，康德同时让我们注意到：哲学必须顾及反思、抽象及形式分析的天然手段无法逾越的界限，顾及日常生活的具体情境中个人与公民形成具体道德判断和法律判断时的界限。正是日常生活的具体情境

〔1〕 关于实践理性当下观念的批判性思考参阅拙文：《道德在结构上是理性的吗？康德式的回答》（“Ist die Moral strukturell rational? Die Kantische Antwort.”），载自《实践合理性》（*Practical Rationality*），由 A. Vigo 主编（2008 年 5 月纳瓦拉大学“实践合理性”会议论文集），维尔茨堡，2009 年。

构成了启蒙的核心媒介,也构成了启蒙诊断的核心媒介。正是通过具体情境,每个个体,尤其是每个个体公民,在每个新情况下寻求一再重新阐明他们具体的行动选择哪些在道德上、法律上是正确的,哪些不是。康德在《道德形而上学基础》的前言中解释了这些情境化的启蒙诊断,就算有人具有论证缜密的标准的或标准学的(kriteriologisch)启蒙诊断,明了人们如何判断、认识并知晓道德上的和法律上的孰是孰非,人们还是无法获得情境化的启蒙诊断,因为情境化的启蒙诊断依赖于——康德所说的——“通过经验积累而增强的判断力”〔1〕。

康德因此也间接地触及到启蒙问题中跳跃的地方:只有当道德上和法律上开明的判断力同时也是通过经验积累而增强的判断力时,该判断力才能让其所有者在日常生活实践的每个新情况中清楚自己的行动选择中哪些是合乎道德和法律的,哪些不是。

五

以上说明我们如何借助康德的理论回答了门德尔松未解决的启蒙标准的问题,尽管康德与门德尔松都一致同意,每个人都应尽可能地担当起作为人和作为公民的使命。康德比门德尔松的标准走得更远,因为他提出的方法复杂的理论能够解释如何判断、认识并知道,以及如何不辜负人的使命和公民的使命。康德超越门德尔松的地方在于,他以非常复杂的方法考察了道德实践和法律实践的认知条件,而门德尔松在方法上与前者几乎不可同日而语。康德通过《启蒙》一文中不显眼的论述引发了实践哲学的研究方向,这种方向说明需要启蒙的人有义务努力获得特定的知识,并借助这些知识超越他自身需要启蒙的状态。

〔1〕 康德:《道德形而上学基础》,同前引,第389页。

这个说法虽然间接,但深中肯綮,是康德众多缜密理论中的重要思想。哲学原本注定在自己方法的边界内工作,而借助康德的这个观点可以看到边界外的逃逸点。恰恰是不属于哲学思想精英的排他小圈子的日常人的判断力构成了该逃逸点。康德在《道德形而上学导论》的前言中这样说:他们在日常生活中借助道德和法律上开明的判断力以及通过经验积累而日益增强的判断力,做出从道德和法律角度看均正当的行为,而不至陷于康德所说的“道德败坏”〔1〕。

由此,康德勾画出一个启蒙诊断第三个类型的问题域。康德在他后期发表的论文中直接提到了这个问题域——也就是“大众启蒙”(Volksaufklärung)〔2〕,出自他在1796年出版的《学科之争》。这篇论文共三段,第二段讨论了哲学与法学之争,众所周知,康德在其中提出了人类历史实践的进步标准,这个标准说人类的进步程度与人的合法性产物(Produkte der Legalität)的增加同步。〔3〕

现代读者应当谨慎对待康德所谓“合法性产物”的概念,因为20世纪的法学及法哲学语用很容易造成对这个词的彻底误解,以为康德代表法律实证主义的律法主义(Legalismus)观点。这种观点以为人类只有通过行动中遵循其社会群体所承认的实证法律才能获得进步。而康德所说的合法性产物是指:人的活生生的在公共空间可见的——符合康德在其法哲学中提出的法律标准的——行为方式。如果在这个意义上解释康德的进步标准,那么这个标准就是人类的进步程度与人的合法性产物的增加同步,而合法性产物就体现在活生生的在公共空间可见的行为方式之中。

〔1〕 康德:《道德形而上学基础》,同前引,第390页。

〔2〕 康德:《学科之争》,科学院版,第七卷,第89页。中文参阅李秋零译本《康德著作全集》第7卷,中国人民大学出版社,2007年,第86页。

〔3〕 参阅《学科之争》,第91页以下。中文同上书,第88页以下。

很明显,这个进步标准使一个全新的启蒙的诊断呈现出来。只有当人们在法律的启蒙上一同进步,即通过日常实践的具体语境考察法律是非的启蒙诊断得到了增强,判断力的法律启蒙随之进步,也就是当法律方面大众启蒙得到进步的时候,这时合法性产物才能顺理成章地得到增加。因而康德有关历史实践进步的明确标准就是启蒙进步的暗含标准。

这个标准是康德试图澄清“实践的前提是认识”的又一特殊的结论,因为康德将活生生的在公共空间可见的人类行为方式的正当性与实践进步的媒介等同起来,并得出明确的结论:思想道德对于这种进步——即判断力启蒙的进步——无关紧要,之所以说无关紧要,仅仅在于没人能确凿地看透思想的内容、格式和结构中的道德质量,而且不仅不能看透他人思想中的,甚至对自己思想中的也是如此。因此,人的活生生的行为方式提供了无与伦比的认知入口,这个认知入口注定成为判断和认识人类实践进步的最佳素材。

显然,康德的法律进步标准在政治上意义深远,尤其在人们领会了暗含其中的启蒙进步标准的时候。因为只有一个政治共同体中公民的判断力得到法律上的启蒙,公民的判断能力才会成熟到能甄别实证法具有哪些法律品质(rechtliche Qualitäten),这些实证法规定了人们在共同体中采取特定行为方式的义务。因而法律进步的诊断构成了启蒙诊断的第三种类型。

六

本文开头就提到,对启蒙的现代理解必定有助于回答启蒙的复杂性条件,有助于澄清与启蒙退步、变质甚至失败的风险都息息相关的条件。康德就这个论题也给出了值得格外借鉴的思考。

康德对此讨论的起点也出现在《启蒙》一文中,这绝非偶然,而且始于一个看似附带性的说明,尽管康德随后多年在这个思路的主导视角下加工出精湛而富于教益的理论。

康德在一个有争议的段落谈到了“自然最为温柔呵护的萌芽,[即]呵护自由思想的倾向和使命”〔1〕。这句话乍看上去给人的印象是康德试图把个人经验风格化为一人人类学诊断的结果,然而若仔细观察就会发现,这句话记录的属于仅少数被发表的康德审美判断力理论前奏的若干思考。〔2〕在这个理论中,康德描述了他认为的“温柔”(Zärtlichkeit)以何种方式得到精确而具体的表达,自然就是仰仗这种温柔呵护人类自由思想——因而也包括自由判断——的倾向和使命的。这种温柔同时也体现在对美的转瞬即逝而柔和的感情经验中,人们在与性情相投的自然生物——如一朵花——的相遇中能感受到这一点。通过——且仅通过——与自然生物审美邂逅和感情经验,人的认识能力被置于自由游戏的情感的和谐情调中(Stimmung),这种情调绝对有利于认识,无可匹敌。〔3〕

康德以这个理论为契机,创造了“认识判断”(Erkenntnisurteil)的概念,不仅将“理论判断”和“实践判断”纳入“认识判断”的概念中来〔4〕,同时把道德判断力、法律判断力及政治判断力的产物也纳入其中,这并非偶然。如果该理论行得通,那么它对回答启蒙的复杂性条件也有格外令人困惑的意义,因为人处于主观气质(subjektive Disposition)中时最

〔1〕 康德:《什么是启蒙?》,同前引,第41页。

〔2〕 参阅康德:《判断力批判》,科学院版,第五卷,第203—244页,第266—356页。中文参阅邓晓芒译本,人民出版社,2002年。

〔3〕 参阅沃尔夫冈·维兰德:《判断和感情——康德的判断力理论》(Wolfgang Wieland, *Urteil und Gefühl. Kants Theorie die Urteilskraft*, Göttingen 2001),主要见第10—20节;以及拙文:《启蒙的条件》,同前引,第601—624页。

〔4〕 参阅康德:《判断力批判》,同前引,第209页。

有助于认识,而这种主观气质既如同娇柔的情调一样须臾即逝,跟与性情相投的自然生物稀罕而即逝的审美邂逅和经验中产生的人的内在情调别无二致。如果这个理论是正确的,要想历史上越来越多的人在关键状况下做出在实践的角度——主要是法律和政治角度——明辨是非的开明的判断就太异想天开了。每个人的心性大都无法处于认识能力的自由游戏之中,因为它与无数难以厘清的迥异气质、倾向、动机、愿望和兴趣交织在一起。此外,跨文化经验告诉我们,这些气质、倾向、动机、愿望和兴趣与不同的文化圈和传统之间某些深刻的差异交织在一起。这种情况下,想要将各种自由游戏中的认识力量——同时也带着对各民族都有效的尺度——调节到最有利于认识的和谐情调,近乎天方夜谭。康德的批判工作的结尾告诫我们,一方面对启蒙的机遇怀疑重重,另一方面也为启蒙忧心忡忡,要启蒙以“温柔”为榜样,温柔的自然能够——以审美的感情经验为媒介——呵护自由思想的倾向和使命。

(王歌译)

自主与理性

——与韩水法教授商榷

尚新建(北京大学)

—

有幸看到韩水法教授的《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便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。”这里的所谓“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,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。”〔1〕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?它能否像康德所说的,是“人类及一切有理性者所以有尊严的基础”?〔2〕或者,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”〔3〕。这种以张扬个性、表现自我为主旨的自主性,是浪漫主义的一种结果。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,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。〔4〕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,仍然将其看做“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”

〔1〕 见韩水法:《启蒙的主体》,载《开放时代》2008年第5期,第109—114页。

〔2〕 康德:《道德形而上学基础》(Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, translated by Lewis White Beck), 中国社会科学出版社,1999年,第54页。

〔3〕 刘易斯·亨齐曼:《自主性、个性和自我决定》,见施密特编:《启蒙运动与现代性》,徐向东等译,上海人民出版社,2005年,第501页。

〔4〕 参见以赛亚·伯林:《浪漫主义的根源》,吕梁等译,译林出版社,2008年。

或“反启蒙的”主体呢？本文便试图寻找其中的缘由，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”。〔1〕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，因为其后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

〔1〕 见韩水法：《启蒙的主体》，《开放时代》2008年第5期，第111页。

蒙；不想，最终却发现先生老是欺负学生。有数千年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……”〔1〕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。”〔2〕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。”〔3〕所以，威兰(Christoph Martin

〔1〕 赖因霍尔德(Karl Leonhart Reinhold)：《对启蒙的思考》，见施密特编：《启蒙运动与现代性》，徐向东等译，上海人民出版社，2005年，第501页（译文有改动，见James Schmidt ed.，*What Is Enlightenment*，Berkeley：University of California Press，p. 67）。

〔2〕 格迪克(Friedrich Gedike)：《论大众启蒙》，见施密特编：《启蒙运动与现代性》，徐向东等译，上海人民出版社，2005年，第279页。

〔3〕 参见门德尔松(Moses Mendelssohn)：《论这个问题：什么是启蒙？》，见施密特编：《启蒙运动与现代性》，徐向东等译，上海人民出版社，2005年，第56—67页。

Wieland)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。”〔1〕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。这里,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。”所谓的“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”。〔2〕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,〔3〕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”

〔1〕 威兰(Christoph Martin Wieland):《废纸捞金:或者对六个问题的六个回答》,见施密特编:《启蒙运动与现代性》,徐向东等译,上海人民出版社,2005年,第85页(译文有改动,见James Schmidt ed., *What Is Enlightenment*, Berkeley: University of California Press, p. 82)。

〔2〕 康德:《回答这个问题:什么是启蒙?》,见施密特编:《启蒙运动与现代性》,徐向东等译,上海人民出版社,2005年,第61页。

〔3〕 参见格林(Garrett Green):《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》,见施密特编:《启蒙运动与现代性》,徐向东等译,上海人民出版社,2005年,第301页。

(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。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。”〔1〕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。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，因为你要大胆运用的是**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，侵犯和践踏人类的神圣权利。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”〔2〕。不难看出，启蒙从来不要求什

〔1〕 参见格林：《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》，见施密特编：《启蒙运动与现代性》，徐向东等译，上海人民出版社，2005年，第301页。

〔2〕 康德：《回答这个问题：什么是启蒙？》，见施密特编：《启蒙运动与现代性》，徐向东等译，上海人民出版社，2005年，第62页。

么“代理人”，从来不追求“一些人对另一些人的教化”。

倘若果然如此，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，而在于对启蒙主体产生的误解。

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，康德便将自主性看做自主“服从自己制定的法则”，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。”^{〔1〕}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。”^{〔2〕}浑沌无序，儵忽则有序，双方的性质依然相反对的。双方所以对立，是因为设计者特别强调它们彼此间的差异，于是事情走向极端。

〔1〕《庄子集释·应帝王第七》。

〔2〕见韩水法：《启蒙的主体》，《开放时代》2008年第5期，第111—112页。

然而,问题在于,“非有非无者”或“无序者”是否为理性的主体?

显然不是!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,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?

显然不能!因为这种无理性主体关心的不再是选择什么准则,而是这种选择是否由主体自身做出的,是否没有异己力量的操纵、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,因而,亦无什么启蒙可言,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,韩教授的答案自然是“谁也没有这种资格”。用时下流行的市井语言来说,就是“各人有各人的活法,没什么道理可讲,强大才是硬道理”。

三

当然,韩教授或许并不在乎舍弃理性,因为其论文或许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难就应运而生: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。”〔1〕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无所畏惧地自由表达言论。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

〔1〕 见韩水法:《启蒙的主体》,《开放时代》2008年第5期,第110页。

自由公民必须能够言无不尽地表达自己的疑虑,甚至否决。”〔1〕诚然,理性是每个人都具备一种能力,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。〔2〕

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,反而一股脑儿地把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。为了维护个体的特殊性与差异,从而牺牲了理性的普遍性,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

〔1〕 康德:《纯粹理性批判》,《康德全集》科学院版,第三卷 B766;中译本李秋零译,中国人民大学出版社,2005年,第553页。

〔2〕 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:《回答这个问题:什么是启蒙?》,参见施密特编:《启蒙运动与现代性》,徐向东等译,上海人民出版社,2005年,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。

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……”〔1〕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,展开批评与学习的态势,形成某种程度的认同。因为只有在双方保持理性的条件下,“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。”〔2〕主体的单纯自恋根本无法进行反思的批判。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

〔1〕 康德:《什么是思维的指向?》,转引自施密特编:《启蒙运动与现代性》,徐向东等译,上海人民出版社,2005年,第30页。

〔2〕 哈贝马斯:《理性在多元主张中的统一》,见施密特编:《启蒙运动与现代性》,徐向东等译,上海人民出版社,2005年,第419页。

比较,从而避免误将主观的私人条件当做客观条件所产生的幻觉。”^{〔1〕}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,主体才认识了自己。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。通过为我的思考,通过从每个“他人”观点思考,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,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 $A=A$)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,而且,不完全是“自己”的标准,它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。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(回想一下霍布斯所讲的自然状态)。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。

〔1〕 康德:《判断力批判》,《康德全集》科学院版,第五卷,第293页。

结 论

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。

关于启蒙的启蒙

——康德的自治概念，理性的公共应用

冈特·策勒(Günter Zöller, 慕尼黑大学)

这篇论文旨在确定康德在现代主义者的启蒙事业中的特殊地位。^{〔1〕}基于康德对启蒙概念的明确阐述,我评估了康德与启蒙事业亲疏关系的实际程度。我认为康德拥有着对启蒙的深化的理解,这一理解通过理性之自我限定(self-limitation)的规训性(disciplinary)维度,补充并完备了理性之自我解放(self-liberation)的解放性(emancipatory)维度。

一、康德与启蒙

今天,启蒙主要被视为 18 世纪欧洲文化的一个历史阶段,作为知识史的对象,用历史学家的方法,尤其是哲学史家的方法被研究。^{〔2〕}当非历史学家提到启蒙的历史时代的时候,通常是用一种轻蔑的和论

〔1〕本文中,凡我将“启蒙”大写,并同时带有定冠词的时候,都是指启蒙运动的历史时段。而当我小写首字母“e”的时候,就表示我将启蒙作为并不限于某个特殊历史时段的一项计划。——康德作品引用惯例如下:《纯粹理性批判》按第一版和第二版(分别是“A”和“B”)的页码标记,使用最新版英文翻译;康德其他作品按学院版康德全集的页码标注。(Kant's *gesammelte Schriften*, Prussian Academy of Sciences, German Academy of Sciences and Göttingen Academy of Sciences 编, Berlin: Reimer, later de Gruyter, 1900ff. 之后为“AA”), 同样适用于最新的英文翻译。如有例外,将另外注出。除了有特殊标记,都为我自己的翻译。全文中康德所使用的重要术语和表述的德文原文,我将在括号或注释中写明。

〔2〕至于综合性的概述,以及最新的文献,见 Barbara Stollberg-Rilinger, *Europäim-Jahrhundert der Aufklärung* (Stuttgart: Reclam, 2000)。

战的方式。保守的人为启蒙带来的传统价值和制度的改变,甚至是堕落而痛心疾首。持生态保护主义思想的人抱怨启蒙运动逐渐灌输的对永恒持续进步的乐观主义信念,以及与此相关的对自然的工艺准备。自由主义者(欧洲大陆和英国意义上的)批判启蒙运动留给我们的社会技术——这一技术伴随着可被科学所统治的社会的观念。最后,左派人士指责启蒙与前启蒙的统治和权力结构密谋,造成启蒙运动退化成为它自身所指摘的反面。

对启蒙运动的普遍地缺乏感激,在德国文化和学术史中(以及它的政治分支中)尤其明显。在德国,历史上对启蒙运动的不稳定接受受制于18世纪末的两种发展趋势。在更为年轻的同代人以及延续至今的后代的文化意识中,这两种发展趋势,即文学上的浪漫主义和哲学上的唯心主义,在短短数年就取代了德国晚期启蒙运动。在对于向启蒙运动的思想与隐喻中所发现的未来与光明的趋向的有意反对和公然对抗中,德国浪漫主义和自然哲学家以诗歌、政治和哲学术语重新评价过去、黑暗及夜晚。在他们的历史哲学和哲学史中,德意志唯心主义者和精神哲学家对启蒙进行了分类,从而有效地将其边缘化,宣称通过他们自己更为先进的哲学理论超越了启蒙运动。

但是,在耶拿、海德堡、柏林和慕尼黑的诗人和思想家责备启蒙之前,另一现象促进了德国文化(以及政治)与启蒙特质的历史性疏离,甚至更为有效地造成这点并伴随着更为持续的后果。他就是伊曼纽尔·康德,这个欧洲启蒙运动最伟大的解释者,他的全部批判著作实际在实质上和方法论上都贬黜了启蒙运动,并将其边缘化。当然,康德将自己的思想完全归功于受启蒙运动的启发,并将他的纯粹理性批判事业视为启蒙运动之前对教条和权威的已有批判的内在哲学延续。^[1]但是

[1] 见《纯粹理性批判》,A版序言,第21页之后。

到目前为止,康德反教条主义的激进性和反思性的程度,超越了启蒙运动批判实践中,除卢梭对启蒙运动根本的反对之外,一切被认为是可能(以及必要)的思想。在这个程度上,即使是启蒙运动的核心基本假设也成为康德所从事的对启蒙运动的元—自主批判(Meta and auto critique)的主题。

具有批判精神的康德明确地反对将常识作为真理和确定性的标准,18世纪晚期,这种诉诸常识的做法不仅仅在德国十分普遍;他还反对同样十分流行的简单或直接的实在论(*naive or direct realism*)的认识论立场,是自然主义(*naturalism*)的形而上学的基本假设,是幸福主义(*eudemonism*)的基本道德学说以及感性论中的经验主义(*empiricism*)立场。康德将他的方法论上的科学主义(*scientism*),认识论上的唯心主义(*idealism*),形而上学上的超自然主义(*supranaturalism*),道德上的严格主义(*rigorism*)以及感性论上的先天论(*apriorism*),置于与这成群的启蒙运动的典型立场相对立的位置。此外,综合主义和折中主义在德国启蒙运动晚期,在柏林的各个机构中尤其盛行(特别是《柏林月刊》,以及评论杂志《德意志万有文库》)。康德通过自己建立在先验唯心主义的批判精神基础之上的、具有创新性的第一哲学的绝对主义主张,反击了这两种倾向。

康德的德国同辈们,对这一向着高度复杂的哲学论证层次的转向表示怀疑,这一转向与当时广泛流行的、以简单易懂为目标的、名为“流行哲学”(popular philosophy)哲学类型正相抵触。^[1]在公开反对晚期

[1] 见嘉芙·费得(Garve/Feder)以及嘉芙(分别发表于1782年和1783年)的《纯粹理性批判》最新评论,见康德《未来形而上学导论》,马尔特(R. Malter)编,Stuttgart: Reclam, 1989年,第192—200页,以及第219—246页。英文版的这两篇评论包含在策勒编的英文版《未来形而上学导论》中(牛津:牛津大学出版社,2004),第187—193页和第193—216页。也有康德的答复,即拒绝了诉诸常识的或然性,将其认定为与作为科学的哲学不相融合的臆想。见《导论》,科学院版,第四卷,第369—371页。

启蒙思想程式化地接受的庸俗性(worldliness)之时,在康德及其追随者之中出现了一种新经院主义(scholasticism),这种新经院主义被局限于狭小的学术圈子里,其排他性和难懂性,似乎威胁到哲学向着为启蒙教化和训练的更广阔的圈子的开放。康德批判思想构建性的认识论目标是针对知识(Wissen)而不是意见(Meinen),是对确定性(Gewißheit)而不是推测(Vermutung),是对真理(Wahrheit)而不是可然性(Wahrscheinlichkeit),正是因为这样,他所建立的作为严格科学(strenge Wissenschaft)的哲学的理想对于他的时代来说是完全陌生的。被理性新科学可怕而有威吓性的表象所压倒,大多数同时代人忽略了康德对知识的理性理论和自由的理性理论的有机结合,也忽略了康德由理性知识(Vernunftwissen)向理性信仰(Vernunftglaube),以及由此而来的从哲学作为学院式科学(Schulwissenschaft)向着哲学作为世俗智慧(Weltweisheit)的系统转向,这一转向是康德最初就打算好、并随后由他自己和他的追随者——主要是赖因霍尔德(Karl Leonhard Reinhol)和费希特(Johann Gottlieb Fichte)——所实行的。^[1]

但有件事几乎被所有康德的同时代人所忽视,即康德对启蒙运动在观念上所做的深化和极端化。它包含两个方面。从形式来说,在康德看来,启蒙转而攻击它自己。虽然启蒙运动大体上是作为一种社会的教育工程而出现的,它的目的是发现他人的无知和迷信,并与之进行斗争,但在康德这里,批判权威的启蒙运动精神转向了启蒙运动自身,以便揭露后者自身的偏见,并通过更高阶的启蒙而克服它们。康德发

[1] 知识(Wissen)和信仰(Glauben)在康德那里相互成全的关系,见《导论》,科学院版,第四卷,第350—365页。《结论——关于纯粹理性界限的确定》,《纯粹理性批判》,B版序言,第24页以下。《实践理性批判》,科学院版,第五卷,第132页以下(概论纯粹实践理性公设)。以及大量的散落文章,《自从莱布尼茨和沃尔夫以来,形而上学的实质发展》,科学院版,第二十卷,第253—332页,第333—351页以及科学院版,第二十三卷,第469—476页。

现了宣扬启蒙的怀疑论者和自然主义者内心深处的教条主义,并将理性的批评或者自我批判树立为唯一的非教条哲学。从内容来说,康德超越了作为一场思想解放运动的启蒙运动的根本的消极态度,从实质上洞察到使用自由所需的条件、原则以及界限,而并不放弃启蒙运动解放的冲动。因此,在康德那里,启蒙精神被以一种意义深远的方式,嵌入哲学思想的基础和应用之中。

二、自主思考以及理性的公共使用

18世纪70年代,德国的启蒙运动在关于“启蒙运动”(Aufklärung)和“启蒙”(aufklären)含义的公共讨论中达到顶峰,康德也参与了这场讨论。^[1]康德的文章《答复这个问题:什么是启蒙?》^[2]以一个著名的定义开始,即“启蒙运动就是人脱离自己所加之于自己的不成熟状态”^[3]。康德将启蒙运动理解为一个认知过程。康德认为启蒙是每个人“为他/她自身而思考的天命”(Beruf jedes Menschen, selbstzudenken)。而在康德那里,人类存在的目的论观念不再被引向一个预先给定的、实质上的特定秩序。相反,康德将启蒙运动的目的,同时也是人类发展的目的形式化,并将后者认作是成熟的、独立自发的(自己发起的)对知性的使用。对于康德而言,启蒙是为了独立使用

[1] 有关文章的相应文集,见康德、艾哈特、哈曼、荷尔德、莱辛、门德尔松、里姆:《什么是启蒙?——命题和定义》,巴尔(E. Bahr)编,Stuttgart: Reclam,1989年。

[2] 康德:《答复这个问题:什么是启蒙?》,科学院版,第八卷,第35—42页。英文翻译见康德《政治文集》,汉斯·莱斯(Hans Reiss)编辑,并写作导论及注释,尼斯贝特(H. B. Nisbet)翻译,第二版,剑桥大学出版社,剑桥,1991年,第54—60页。这些文章的德文原稿首先发表在1784年12月的《柏林月刊》(Berlinerische Monatsschrift)上。

[3] 康德:《答复这个问题:什么是启蒙?》,科学院版,第八卷,第35页;康德:《政治文集》,第54页。(Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.)

一个人自己的知性所进行的从理智的不成熟状态中解放出来的活动。

对于康德而言,理智上的独立不仅仅是启蒙的目标,也是后者的条件。考虑到完全解除必须在智力上关照自己的这一重负所带来的舒适,如果先前没有起码一定程度的自主思考,理智的不成熟状态几乎不会被消除。这是康德启蒙观念中的一个悖论,即只有已经被启蒙的人才能被启蒙,但正因如此,这些人似乎也就不再需要启蒙了。这造成了启蒙最初如何发生的问题。对于康德而言,这是一个交流的问题。

康德对于这个问题的解答包含在启蒙运动的转换过程中,即从个体启蒙其自身的层面过渡到集体层面,更精确地说:交互启蒙。典型的情况是,不是某个单独个体首先完成了对其自身的启蒙,而后再启蒙他人。首先完成启蒙的应该是一个对话的,被康德称为“公共的”(公众,Publicum)^{〔1〕}人与人共同构成的社群。康德的观点认为,最初作为处于不成熟状态中的大多数人的导师(上级)的某些“自主思考者”(Selbstdenker)有能力在一个理智上相互交往的平等个体构成的社群中启动启蒙的过程。通过启蒙运动并以传播启蒙为目标,那些通过口头或者写作来交换思想、相互启蒙的成员们构成了一个批判性的公众(critical public)。

康德将这种人际间的、交互形式的启蒙的唯一要求命名为“在一切事务中对个人自由的公共使用(public use)的自由”^{〔2〕}。对理性的公共使用(öffentlicher Gebrauch),就像康德定义的那样,是对理性的如下使用,即人类作为人类——不是在那些偶然的特征中,而是仅仅作为能使用理性的存在者——理解他或她自身的理性。从康德观点来看,

〔1〕 康德:《答复这个问题:什么是启蒙?》,科学院版,第八卷,第36页;康德:《政治文集》,第55页。尼斯贝特的翻译——“整个公众”,具有误导性,暗示较小的社群和较大社群之间只有数量上的差距,而没有突出康德所指的社群的公共形式和私人形式之间的原则性差别。

〔2〕 康德:《答复这个问题:什么是启蒙?》,科学院版,第八卷,第36页;康德:《政治文集》,第55页。(Freiheit [...] von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen.)

对理性的这种使用,总是不受限制的。相反,理性的非公共使用,或者说它的“私人使用”(Privat Gebrauch),用康德的术语来说,存在于在实践特殊社会功能和职责时对理性的使用中;这里,康德指“被授权的市民岗位或公职”。为了有效的公共福利,对于理性的后一种专业使用服从于它自由的原则性限制。^[1]

康德对启蒙的深化了的理解的典型特征是,他为以启蒙为目的的理性无限制的自由运用提供了正当性证明,但这一正当性证明,并未像洛克传统中的自由主义思想可能做的那样,依靠于理性在私人领域受法律保护的运用。更确切地说,启蒙的需要和资格激发了每个人在“世界公民社会”(Weltbürgergesellschaft)^[2]中的理想身份,这个世界公民社会超越了国家统治及其法律形式。严格说来,只有这一作为(有限的)理性存在者的人类的理想社群,脱离了特殊的社会和政治的利益与义务,才是一个“恰当理解中的公众”。其他一切社群,不管它多么广大,相对地,“不论多大”,都只是“一个地方性的集合”^[3]。

当康德在其文章的末尾,重复(reprise)他最初对启蒙的定义时,引入了一个微小的但确实非常重要的修改,使得他启蒙的超个人的(supra-individual)观念,以及它对互惠性交互变得明显。现在后者不再像之前那样用单数来表述,而是用复数——即“启蒙运动就是人类脱离自

[1] 康德对于理性的公共使用和私人使用的区分,是回应门德尔松关于启蒙的文章中对作为人类的人和作为公民的人的区分。

[2] 康德:《答复这个问题:什么是启蒙?》,科学院版,第八卷,第37页;康德:《政治文集》,第56页。

[3] 康德:《答复这个问题:什么是启蒙?》,科学院版,第八卷,分别见第37页和第38页;康德:《政治文集》,分别见第55页和第57页。(einehäusliche, obzwar noch so große Versammlung, 译文略有改动)。尼斯贝特将“Publikum”译为“知识公众”,意涵过小。

己所加之于自己的不成熟状态”〔1〕。(这一变化在多个英文标准翻译版本中都被忽视。)在这一重新表述中,康德认为,事实上不是人类本身陷入或维持在不成熟状态中。而是人类个体使他人陷入这种状态,并困于其中。在讨论“宗教事务”的时候,康德明确了这一观察。他强调,任何精神权威,若要制定一个信条或被呈现为不可更改的信仰指令,这种做法都包含错误。对于这样一种声称——它声称企图永远破坏,或者至少在一个人的一生中破坏其在宗教事务中的独立自考——根据康德的观点,是对“人类本性的犯罪,而人类本性的原初职责,正存在于这样的思考过程中”〔2〕。

三、自主思考及理性的自我维护

在他完成论启蒙概念的文章不到两年之内,康德获得了对启蒙概念作出进一步重要增补的机会,这些增补把启蒙概念直接联系到了道德哲学的批判性基础中的自律观念,后者在《道德形而上学基础》(1785)和《实践理性批判》(1788)可以找到。这些进一步的表述,出现在《何谓思想的倾向性?》(1786)〔3〕一文中康德对摩西·门德尔松与弗里德里希·海因里希·雅可比之间斯宾诺莎主义的争论的介入。

康德这篇文章的目标,就是批判地评估对某一据称揭示真理的力量胜过理论理性的洞见源头的诉求,这一诉求被门德尔松提出,被其对

〔1〕 康德:《答复这个问题:什么是启蒙?》,科学院版,第八卷,第41页(我强调的重点所在);康德:《政治文集》,第59页。(Ausgangder Menschnausiherselbstverschuldeten Unmündigkeit,同样是重点所在,译文有所改动)

〔2〕 康德:《答复这个问题:什么是启蒙?》,科学院版,第八卷,第39页;康德:《政治文集》,第57页。(译文有所改动)

〔3〕 康德:《何谓思想的倾向性?》,科学院版,第八卷,第131—147页;康德:《政治文集》,第237—249页。

手赞同地接受。门德尔松将这种选择性的洞见源泉置于这样的名称之下,如“常识”(Gemeinsinn),“健全的理性”(gesunde Vernunft)以及“朴素的人类知性”(schlichter Menschenverstand),所有这些都从流行哲学的反经院的认识论中产生出来。雅可比用来表述洞见源泉的术语是“感觉”(Gefühl)。对于康德而言,由门德尔松和雅可比提议并实行的、用常识和感觉代替理性的做法,意味着以准政治的方式推翻普遍理性,而代之以狂热(Schwärmerei)和迷信(Aberglauben)的排他主义专制。当康德把他对门德尔松和雅可比情感认识论(sentimental epistemology)的反驳,置于对“自主思考”(Selbstdenken)之诸条件和可能性,以及对自主思考的必要条件——即,“思考的自由”(Freiheit zudenken)——的反思的语境之中时,通往关于启蒙的概念和含义的争论的连接也就卷入进来了。

康德不再仅仅消极地或否定地理解建构启蒙的自主思考的命令,即从不成熟状态中获得自由。相反,他肯定地看待自主思考,并明确规定了在何种标准下,这样的思想会发生:

自主思考意味着在自身中(例如在自己的理性中)寻找真理的最高试金石;而任何时候自主思考的准则都是启蒙。^[1]

康德又一次含蓄地拒绝了古典自由主义的理解。根据这种自由主义理解,启蒙了的思想存在于从外在限制中解放出来并被置于个体决定里的意见中。从康德的观点来看,这种思想的私有化彻底导致了思想的自我废除(self-abolition),自己给自己造成的一种新形式的不成熟状态,这种不成熟状态处于一个人自己偶然的感觉和情感的支配之下。

[1] 康德:《何谓思想的倾向性?》,科学院版,第七卷,第146页注释;康德:《政治文集》,第249页注释。

个人自我放纵于他或她偶然的信念状态——与这种伪启蒙或半启蒙中理性实际上的自我废除形成鲜明对比,对康德而言,真正的启蒙在于服从行动的主观原则,或者说“理性自我维护(self-preservation)的准则”(Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft)。后者包括认识测试过程,即评估一个认识上的既定候选者是否包含理性和能够被普遍化的理由的规则。用康德自己的话说:

[……]不论何时,只要一个人被鼓励去接受某件事,他都要问自己,是否发现可能将接受它的理由,或者随之而来的规则能否转化为控制着一个人对理性使用的普遍原则。^[1]

在将启蒙联系到认识理由与原则的可能的普遍性之时,康德将他发展了的启蒙观念转入与他的理性自我立法(自律)的实践定义的直接相关之中。这在康德关于思想倾向性的文章中所给出的思想自由的第三种和最后一种含义中尤其明显。与他较早文章中的启蒙观念一致,康德首先要求从“市民的压迫”(Bürgerlicher Zwang)中获得被启蒙的(更准确地说,进行启蒙的)对话的自由,这一压迫是通过一个人持有的岗位或公职从外部强加而来的。接着,他要求从“良心的压迫”(Gewissen Zwang)^[2]中获得被启蒙的——进行启蒙的对话的自由。在这种压迫中,人们对于自己思考的运用被某些来自道德和宗教权威及制度的冲击而阻碍。超出了这两种否定形式的自由,康德接着要求理性独立于所有法则——“除了理性自身加于自身的法则之外”^[3]——的自由。将启蒙认定为没有界限的或是“狂野的”、毫无规矩的自由,意

[1] 康德:《何谓思想的倾向性?》,科学院版,第七卷,第146页后注释;康德:《政治文集》,第249页注释。

[2] 尼斯贝特的翻译“道德限制”(康德:《政治文集》,第247页)太含糊。

[3] 康德:《何谓思想的倾向性?》,科学院版,第七卷,第145页;康德:《政治文集》,第247页。

意味着进入一种新形式的自己造成的理智依赖,或是自我招致的不成熟状态,如一些不可预知的“光照”(Erleuchtung)。^{〔1〕}能够达到自主思考并因此而达到启蒙思想的只能是那种可以自由地将自己置于每个人都能同意的认识论规则之下的思想。^{〔2〕}

四、自主思考和知识的界限

康德将启蒙运动从理性的纯粹私人使用和自由的纯粹否定性理解中分离出来,并将启蒙运动和批判性的公开以及合理性的自我立法联系在一起。在《判断力批判》(1790)一书中,这一显著的分离与连接,于启蒙在理性的综合理论中所具有的地位之处,得到了系统性的确认。

受到苏格兰常识学派的影响,克里斯蒂安·嘉芙这个德国流行哲学的主要阐释者,在所谓《纯粹理性批判》哥廷根书评中发表了对康德的匿名攻击。^{〔3〕}这篇书评是杂志编辑对嘉芙手稿删节和编辑而形成的。它暗中指责康德:通过选择极端精细和复杂论证建立其先验哲学,而这与启蒙的目标背道而驰,这一目标即知识的“广泛易懂性”。部分地也是为了回应嘉芙的评论,康德在《未来形而上学导论》(1783)的前言中已经批判了在纯粹哲学事务(形而上学)中,对于“普通人类理解”

〔1〕 康德:《政治文集》,第248页。

〔2〕 关于合理性思想与认识的自我限制之间的联系,见冈特·策勒:《大师在限制中证明:〈纯粹理性批判〉的形而上学最小主义》(In der Begrenzungszeit der Meister. Der metaphysische Minimalismus der *Kritik der reinen Vernunft*.),收入《康德的形而上学批判——对〈纯粹理性批判〉的先验辩证论的研究》(Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur ‘Transzendentalen Dialektik’ der *Kritik der reinen Vernunft*., ed. Jiri Chotas, Jindrich Karásek and Jürgen Stolzenberg, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, pp. 17-31.)中。

〔3〕 关于这篇评论作者的复杂状况,见冈特·策勒:“编辑导言”,收于康德《未来形而上学导论》,第20页后。

的诉求。他论述道,纯粹哲学是缺乏任何经验事物的,如常识的判断。根据康德,那些尚未受到批判理性的引导而意识到自身界限的知性是未经训练的、普通的或是自然的知性。在客观上无根据的认识断言(反思)中迷失自我的危险,对于这种知性和经过训练的教条的知性是一样多的。^[1]

康德诊断出了对于普通知性的启蒙崇拜中具有一种自我招致的变质的危险。这与它所宣称的自然性以及高于各种认识改良模式的自然优越性相违背。“可靠的人类知性”的健康只能通过先验批判非自然的、人工方式来加以确保。考虑到启蒙运动的主要目标——可能的普遍知识的公开,这就意味着揭露大众性的煽动性潜质,并且赋予启蒙支持者以区分的责任,即区别通过广泛接受而被建立的宣言在实际中的有效性(Geltung),以及他们建立在普遍合理性原则之上的,可能的普遍有效性(Gültigkeit)。

在《导论》中,康德坚持对普通人类理解的批判性限制。尤其是,为了防止受到流行哲学虚假的启蒙的危险,要将这种普通人类知性从理论哲学的主要问题中排除出去。而在《判断力批判》中,通过将“可靠人类理解”放在与他自己的,对启蒙的评论家的理解直接的系统相关中,康德为“可靠人类理解”进行了令人惊讶的辩护。首先,康德规定,作为“普通人类理解”的“常识”,或者拉丁文同义词“sensus communis”的惯常意义是“判断力”(Urteilkraft),它属于不依赖于训练和指导的人类自身。之后康德指出用来描述自然存在的判断力的一个德文术语是含糊不清的,这个词即“普通”(gemein)。“普通”这个词从外延上看,是说这一被讨论着的认识能力被人类共同拥有的情况;从内涵上看,这个词表示一般的(gemein, ordinär),因而并不暗示在拥有或使用这种能

[1] 见《判断力批判》,科学院版,第五卷,第295页。

力的人那里有任何优越性。^{〔1〕}

接下来,康德从“常识”早先已确定被接受的含义转向了这个词进一步的、更真实的意义,以及其拉丁同义词,“sensuscommunis”。拉丁文对应词“sensuscommunis”将“常识”(common sense)更真实的含义,与康德有些令人难以理解地称为“共通感的理念”(Ideeinesgemeinschaftlichen Sinnes)^{〔2〕}的概念联系起来。就如指派给“共通感”(common sense)的限定词“理念”(idea)所表明的那样,“共通感”(common sense)这个术语,并不意味着传达如此一个感觉实际上在社群全体成员中被发现的事实——在最大限度上,也就是在每个人之中被发现。相反,这里举出的“共通感”(common sense)是被作为标准构想的感觉,或是对共同东西(something common)的认识能力,更准确地说:对共通(communal)本身的感觉——即,对在自己思考中也考虑到他人(理想的话,考虑到所有他人)的情况下,判断力的运用得以发生的这一环境的感觉。和康德实践哲学所处理的、在一个人的行为和构成其基础的实践认识中出现的对他人(全部他者)的考虑不同,“公共共通感的理念”属于在理论认识上,尤其是在理论判断的形成中考虑到他人(全部他者)^{〔3〕}作为理念的公共共通感将所有(理论的)判断置于标准化的条件之下,即“在一个人的反思中,他会在自己的思想(先天的)中考虑到所有他者的表达方式,以使他的判断好像与所有人类理性维持

〔1〕 《判断力批判》,科学院版,第五卷,第293页。

〔2〕 同上。

〔3〕 对于认识的附加说明包括,作为理论认识,认识同样也进入行为意志的决定之中;作为对事情应该怎样的实践认识,是有条件的,或者无条件的(作为达到给定目标的手段或者自身作为目的)。与之形成对比的是,理论认识认识的是事情所是的情况,或者是必然的,或者是偶然的。

一致。”〔1〕

康德在这里阐述了这条认识命令——当形成个人自己的(理论)判断时,总是考虑从他人的视角(表象方式“mode of representation”; *Vorstellungsart*)事情会如何被判断,理想的话:从每个他人的视角,事情会如何被判断。这种被推荐的认识实践意图防止在形成人们的判断时掺杂进“主观的,私人的条件”,以致秘密地影响了判断,并使得纯粹主观的条件错误地被当成客观的条件。不是某人自己特殊的表象方式决定判断,而是在他的思想中,包含他人(所有他者)表象的方式。只有在这样的条件下,才能保证判断的客观性。人们可以说,康德为纯粹实践理性意志决断的绝对律令提供了理论上的对应物。与实践上对行为的私人,主观原则的必然的(无条件强制性的)可普遍化相类似(“准则”),理论判断形成的私人主观性的质料性理由受到这些表象方式可普遍化的理由和根据的限制。

当然,当做出一个判断就“是将自身转换到每一个他者的角度上时”(in der Stelle jedes andern versetzt)〔2〕,即康德所预想的认识实践实际并无法被执行。但是康德并不是号召人们进行一场巨大的思想试验,让每个人都尽可能多地考虑他人。他所设想的判断的去主观化和去私人化是通过否定性的方式发生的,即“将那些偶然附着在我们判断之上的条件”排除出去的方式;而不是通过肯定性的方式,即将他人的观点包含在内的方式。〔3〕在康德所展望并理解为一个抽象化过程的、具有客观意义的理论判断的形成之中,去除私人性(the privation from

〔1〕《判断力批判》,科学院版,第五卷,第293页。(in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken [a priori] Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesammte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten.)

〔2〕同上书,第294页。

〔3〕同上。

the private)就在于系统化地去除所有仅有私人、主观性质的东西和质的种类的东西——也就是被康德定义为感觉(Empfindung),以及今天在感觉素(qualia)这一标题下被讨论的东西。康德所认为的认识实践关涉到确定“一个人尽可能多地脱离了表象状态中的质料(matter),也就是指感觉(sensation),而只是将注意力集中在表象或者表象状态的形式特质上。”〔1〕

对于康德,公共通感的标准化功能适用于所有超出私人判断受限状况的判断,并且要求具有某种形式的客观性形式。注意到共同(或共通)感觉这一理念的更广阔的外延之后,康德接着表述了“普通人类知性的三个准则”(Maximen des gemeinen Menschenverstandes),也就是客观有效判断比如因果性原理形成的主观原则(“准则”)。这三个准则决定思想的基本方式,即康德所称的“思想方式”(Denkungsart)〔2〕的准则。被带入认识律令的简要形式,这三个原理是:“(1)自主思考;(2)站在每个他人的立场上思考,(3)总是与自身一致地思考。”〔3〕康德也将自主思考的准则看做“无偏见的思想模式”(der vorurtheilsfreien ... Denkungsart)。站在每个他人的立场上思考也被称作是“扩大的思想模式”(der erweiterten ... Denkungsart)。最后,总是与自身一致地思考的准则也就是“前后一贯的思想的模式”(der consequenten Denkungsart)。〔4〕

普通人类知性的三个原理被列在《判断力批判》的里,补充并完成了康德早前设想对非私人的“一种普遍立场”〔5〕的详细表述。现在又

〔1〕《判断力批判》,科学院版,第五卷,第294页。

〔2〕同上。

〔3〕同上。(1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken.)

〔4〕《判断力批判》,科学院版,第五卷,第294页。

〔5〕同上书,第295页。

重新作为第二准则的目标出现,并通过对于客观性判断的两个主观性原则得到扩展。康德解释到,第三个(自我一致地思想)的准则是“最难达到的,只能将其与前两个准则联系起来,并在那两个准则得到遵守到这种程度以至于形成一种技能之后,才能被实现”〔1〕。作为头两个原理的综合(“联接”),自我一致地思考的准则,在已经提到的扩大的思想之外,还预设了无偏见的思想,或自主思考。只有不屈服于偏见和纯粹私人判断的人才能够被期望在他或她的判断实践中“保持与自身的一致”。相反地,那些使他/她自身被偏见和私人判断决定的人,依旧依赖于那些缺乏合理性规定的因素,并使其个人判断陷于不可预知和不稳定的规定根据之中。

有人很想试图将这三个在《判断力批判》中列出的普通人类理性的原理作为启蒙理智计划的一组规则。然而,康德自己只将启蒙的观念与这三个原理中的第一个,也就是无偏见地思想联系在一起。诉诸于他自己早先“对运用个人自己的知性的召唤”这一对启蒙的定义,他把无偏见地思考的准则界定为“永远不被动的理性的准则”。也就是,一个外在于主体性的权威或地位的束缚,独立地、并在自己责任之下运作的理性。之后,康德直接将其反面“理性他律的[……]倾向”等同于有偏见地思想。〔2〕

康德启蒙观念在《判断力批判》中有新的发展——这个发展涵括详细说明,而并非观点的转变。这种发展的独特之处在于,“启蒙”现在不是意味着,至少不是首要意味着从一切偏见中解放出来,而是“首先”从康德所认为的“最大的”偏见中解放出来。这一偏见存在于“不按自然规则——即知性通过它自身的(也就是知性的)本质的法则来奠基它

〔1〕 《判断力批判》,科学院版,第五卷,第295页。

〔2〕 同上书,第294页。(Hang... zur Heteronomie der Vernunft.)

(也就是自然)——表象自身”〔1〕之中。在康德看来,最大的偏见是“迷信”(Aberglaube)〔2〕——这种迷信认为思想的自然规则被某些超自然的权威或事件所终止。

在将启蒙具体地引向从迷信中解放出来的方向时,康德将他的启蒙观念融入了决定所有可能知识之边界的普遍批判性事业中。启蒙的消极功能——这一功能针对诸多对我们不可能知道的东西的所谓洞见的给予——构成了理性批判的一般事业的一部分。这一理性批判事业的主要目标,在于揭露关于超出一切可能经验的对象(灵魂的不朽,自由的真实,上帝的存在)的伪知识,并鼓动“纯粹理性的训练”以对抗寻求这些超验对象知识的自然冲动。当康德开始确定,什么是启蒙运动的实现和传播中十分困难的东西时,这种启蒙与理性批判之间系统化的密切关系就变得尤其的清晰。

对于康德而言,启蒙的准则,自主思考的准则对于人来说是“一件十分简单的事[……],只要他希望与自己的本质目的保持一致”〔3〕。后者包含,使理论理性自我限制在可能的经验对象范围内,而实践理性的自我限制要与绝对命令保持一致。因此,自主思考包含着给予自己的理智和意志决定相应的法律。

相反,如果某人“要知道[……]超出他知性的东西”,〔4〕那么启蒙的原理将总是处于艰难的境地之中。根据康德,我们“难以避免地”超越我们认识能力的努力,将那些企图在没有知识的地方寻找知识的人们直接引入那些“以极高的确信承诺能够满足这一求知欲”〔5〕的人的

〔1〕《判断力批判》,科学院版,第五卷,第294页。

〔2〕同上。

〔3〕同上书,第294页注释。

〔4〕同上书,第295页注释。

〔5〕同上。

怀抱之中。这样,在康德的观点来看,启蒙的困难不在于将自主思考的准则引入可能的知识所在的范围。在关于经验世界以及道德义务的知识中,实践自主思考,或是使用自身知性和理性,原则上是一件容易的事。但是由于主观上对于客观不可知物的无可避免的渴望,人们一次又一次的抛弃知性和理性的有限资源,而使用其他所谓的洞见的来源。

为那些对康德所认为的人类知性和理性的自然界不满的人们,提供替换的洞见来源的这种做法,当然不是通过“合理性的信仰”(Vernunftglauben)对自我限制的合理性知识进行有目的的补充而来,就像康德自己在《实践理性批判》的纯粹实践理性公设中,发展和捍卫涉及灵魂不朽和上帝存在时,道德上被确保的信仰那样。对于康德,上帝存在被认为是对我们认为真的东西所作的正当的,更确切的是受理性保护的延伸。相反,康德对涉及到超越认识合理性的反启蒙的评论,针对着那些哲学和宗教权威或立场——它们通过保有对知性和理性法则和原则的实际豁免权,而公然地与知性和理性的合法性相矛盾。

与那些基于迷信的反启蒙立场带来的所谓正面的成果相比,号召自主思考的启蒙运动发现自身处于批判他律思想以及虚假知识,但无力用自己的积极知识填补留下的真空这一令人不快的立场。这一“(构成恰当意义上的启蒙运动)的纯粹否定性的特征”,根据康德,正是为什么启蒙“如此难以被执行,进展如此缓慢”^[1]的原因。康德时代开始,此后不断被提起的对启蒙运动的指责,认为启蒙运动不足在于,它是一场分裂和离间,解构性,甚至是破坏性的运动。考虑到启蒙的不足之处,这意味着像先验批判一样,启蒙运动只是消除了虚假的知识;意味

[1] 《判断力批判》,科学院版,第五卷,第295页注释。

着从所谓超理性的知识来源的解放，第一次使人类获得那种无偏见的、被扩大的自我一致的思想。这种思想才是唯一配得上他/她的思想，也是唯一能够被称作“自由的”思想。

(陈晰 译, 吕超 校)

扩展了的思维方式的新途径

——启蒙批判之后的启蒙

莫尼克·卡斯蒂洛(Monique Castillo, 巴黎第七大学)

导 论

为了将属于启蒙的理性批判与转而反对启蒙的理性批判区别开来,我们必须考虑到“启蒙”这个词的三种不同含义:

- 较为狭窄的哲学含义,启蒙在此被理解为对偏见和传统的破坏;
- 较为宽泛的哲学含义,就启蒙而言理性批判构成了理性的生机;
- 历史—文化含义,这一含义将启蒙与欧洲进而西方文化的命运等同起来。

我们的报告将对比两个启蒙批判范式,以便导向启蒙在当代的可理解性问题。第一个范式是康德式的,因为康德主义自己就创造了一个启蒙批判,并业已产生了作用:使理性的切实规定——这乃是实践性的——获得认识。第二个范式自称是反现代的,并因第二次世界大战而在欧洲诞生,它将极权主义与西方启蒙的失败联系在一起。由此产生了如下这个问题:这样一种激进的批判是导向启蒙的重生,还是其崩坏?为了回答这一问题,我们会涉及三种关于启蒙命运(启蒙的这一命运在启蒙批判后业已发生)的当代解读:

- 欧洲启蒙终极命运的自我批判;
- 实践理性的交互性的(kommunikativ)重建;

——理性作为“扩展的思维方式”的新的伦理性展开。

一、启蒙批判的两种范式

(1) 康德式范式

《判断力批判》(§ 40)将与摆脱迷信相等同的启蒙作为思维方式中一个单纯的否定性契机(Moment)展现出来。^{〔1〕}在此康德描述了一个对偏见进行纯粹否定性批判(vernichtenden Kritik)的简单的怀疑性实践——鉴于这一怀疑性批判恰是只破不立。可是,在怀疑性、表面性的启蒙仅仅攻击一个外部的敌人比如宗教、传统或者社会权力时,康德从他的角度把批判的需求带至他真正的深刻程度上:他通过将启蒙定义为“人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态”^{〔2〕},以自我批判(对个人或一个民族)给出了一个思维方式革命的原则,这一思维方式有能力与内在的敌人——即每个人对自己奴隶状态的心甘情愿和自发的同意——相斗争。没有无责任的自由,而责任对每个人而言都会开始其勇气,开始自己对禀好(Neigung)负责,开始使自己的理性服务于他人的力量。

当然,这一保守的批判同时也将对启蒙的逆反心理(Negativismus)带入到讨论之中,但仅适用于维持信仰和传统的独断性实践这一目标:这种情况下,否认对理性的逆反心理,就是否认解放的力量,否认启蒙的光照。康德式的行动显然完全不同,因为,康德在批评知性正在释放的力量的同时,将理性带回到它真正的规定中,而这一规定是具有实践性的。康德已经充分意识到在过度的科学主义——它毁掉了对生

〔1〕 康德:《判断力批判》,学院批判版(AK),第五卷,第294页。

〔2〕 康德:《什么是启蒙》,学院批判版,第八卷,第35页。

活和自然的每一个伦理观照——中偏离启蒙的风险。因为知性意图全面贯彻它的力量,所以批判哲学导向对否定性启蒙的批判也就是必然的了,借此理性限制知性总体力量的傲慢:知识必须被限定,实践理性之关切(Interesse)的先天性也必须获得认识。这就是康德式范式:理性的每一自我批判都必须有一个道义论的(deontologisch)根源,并能预期在理性旁侧重建信仰:每次破除都以一个重建为前提,每个怀疑都以信仰为前提。因此现代性必须被定义为寻求而非占有:“如果现在有人问:我们目前是不是生活在一个启蒙了的时代?那么回答就是:不是,但确实是在一个启蒙运动的时代。”〔1〕

(2) 反现代范式

在20世纪的浩劫之后,人们听到了一个由二战引起的完全不同的批判声音。西方现代性变成了功利的、个人主义的、技术的、西方中心的、灾难性的、嘲弄性的。启蒙本身即遭到谴责,它在萌芽中即已承载了20世纪极权式的偏差。阿多诺认为:“理性是极权的,它对待事物(Sachen)就像独裁者对待人。它认识事物,只要它能操控它们。”〔2〕这段文字问世于1947年。它将长期悬置理性上可怕的怀疑:大屠杀的极权式合理化(Rationalisierung)与自启蒙中生发出来的合理性理想联系在了一起。

这一新的批判理论通过理性的辩证回转,解释了那个将理性作为启蒙之现代性的不命运进行检视的东西:手段的合理化已逾越了目的的合理性(Vernuenftigkeit)。用康德式的话来说是:这不是理性,而是已占了上风的知性;用阿多诺式的话来说是:自由计划转变成统治计划;人们开始将自身从自然中解放出来,只要人们统治自然,之后整个

〔1〕 康德:《什么是启蒙》,学院批判版,第八卷,第40页。

〔2〕 T. W. 阿多诺, M. 霍克海默:《启蒙辩证法》,《理性辩证法》(T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung, Dialectique de la raison*), Paris, 1974, p. 27。

社会却又变成人类的操控工具。与此相应,人道主义的胜利并不是人性的(humanistisch),而是市民性的:它[的胜利]使国家力量服务于无限制的商品制造这一过程。

不去评判这一激进批判的特殊内容,人们就不能在形式层面上评价其一贯性了吗?很明显,人们选择这一范式:人们从启蒙的哲学批判过渡到了社会学批判,从理性自我批判过渡到了向理性挑战的社会自我批判。尽管如此,仍留有这样一个哲学问题:理性的自我批判转变成理性的自我破坏,这是否可能?一个对工具理性的激进批判是否导致启蒙的整体破坏或启蒙的另一实践?换句话说:这样一种对启蒙的去价值之后,启蒙会变成什么?

二、理性批判的三种不同特征

(1) 自我批判作为欧洲启蒙的终极命运。

第一种作为“否定辩证法”接批判理论的判断而来:它必须是“辩证法的自我反省”,即“否定之否定,它不会转为静止……在辩证法的规定中具有如下内容,即它内在是永不安宁的”〔1〕。换句话说就是:一个永久的自我批判必须作为欧洲启蒙的终极命运加以运用。这就是在法国那些思想家例如德里达、利奥塔已经选取的道路。在他们眼里,从启蒙以来直至马克思主义的理性的历史显示了极权主义之上的希望,而启蒙的合理性理想也仿佛在极权主义的经历中最终落空。〔2〕利奥塔继续了对同一合理性的阿多诺式的批判,并从后现代性预期到了一个

〔1〕 T. W. 阿多诺:《否定辩证法》(T. W. Adorno, *Negative Dialektik*), Suhrkamp, 1973, p. 398。

〔2〕 J. F. 利奥塔:《后现代状态》(J. F. Lyotard, *Moralités Postmodernes*), Paris, 1993, p. 93。

治疗性的怀疑主义——它要求作者自我检视。它[怀疑主义]必须放弃智性的快乐原则(这一原则是对于整全性[Ganzheit]——即人类与世界和解——的梦境或想象),以便接纳(annehmen)一个新的哲学的现实原则:将不和解作为批判立场接受下来,并只提到一个崇高而难以想象的自由、一个不可展现的统一。

人们似乎可以把这种理性的运用叫做“悖谬的启蒙”,它出于对极权后果的恐惧而意图阻止理性的实现。这是“永久解构”的实践,其意图是澄清理性(在这一事件上它对自身判断错误),并使理性认识到:它在未意识到的情况下就臣服于了技术化(海德格尔式表述)和资本主义(马克思式表述)。20世纪下半叶欧洲已被这一批判的解构性实践(它与否定的和怀疑的启蒙相似)烙上了印记。今天人们从中发现了一种延续(Fortsetzung),它以如同欧洲人自我批判性的多元论所行使出来那种方式在延续着。在如乌尔里希·贝克(Ulrich Beck)或阿克瑟尔·霍耐特(Axel Honneth)这样的思想家那里,多元论是一种使否定辩证法延续的方式。欧洲的多元论是自我批判的——当它决定接受这一看法时:启蒙批判,如同对欧洲人道主义和普遍主义(Universalismus)的批判一样,属于对文化差异之正当性(Rechts)的要求,而这些文化差异并非天生是西方式的。这样一种多元主义应作为一种欧洲性的欧洲自我批判而起作用,并公开表明自己是对每一霸权性(hegemonial)尝试的预防性拒斥。

(2) 而另一种辩证法也同样进入角逐:它掌握灾难的运行——这灾难在危险而又变易的世界中可以是理性的自身毁灭(用康德的话说是“理性的安乐死”)。康德写道,“这就好像是有人想要借理性证明并不存在理性一样”。哈贝马斯在思考时给康德这一论述又赋予了一个意义,即,理性的全部自我批判将自己卷入一个表述行为的(performativ)矛盾中:它会说服理性将其威权性格的话题置于中心,只要这一批

判对理性的这些手段有所依靠。^{〔1〕}而人们如何回答这个问题:理性批判导向的是何种最高关切?

因为这种关切只能是如下二者之一:

——要么这一关切是理论性的,这样理性批判就是一个外在批判,它根据知识(这些知识由诸人文科学提供)评判理性,但这最后保障的是实证主义的胜利,并扩展了对这一胜利的力量控制。

——要么这一以理性之自我认识为依据的尝试由实践的关切引导,而这一关切只可能是朝向解放的关切。

朝向解放的关切,其意义及应用今天已发生了变化:它不再像是在18世纪那样关键在于通过知识的传播将个人从迷信中解放出来,而是关键优先且紧迫地在于将理性的实践需要从向意识形态纯粹而简单的归约(Reduzierung)中解放出来,这一归约在20世纪末还是明显地干扰了对启蒙的理论性和历史性的批判。在单纯话语伦理的操作性(verfahrensartig)特征及其伦理等级界限方面人们也在思考的东西,借着它,实践理性被给予了一项与由全球化带来的挑战相关的遗物:交互性的交互主体性恰恰在阿佩尔(Apel)和哈贝马斯那里被定义为对于根据标准建立世界范围公共空间(这一建立可被接纳与分享)的合理的西方实践需求;这样一个需求无疑逾越了完全不能产生这一需求的工具理性的领地。因此,建立实践理性新的交互性基础再次使普遍主义而非文化主义的方式得以复兴,借此康德自己就认识到了启蒙的后继:“假如我们在共同体中与那些和我们彼此分享思想的他人并不同样思想,那么我们将如何单独地并以何种正当性进行思考?”^{〔2〕}在第三批

〔1〕 J. 哈贝马斯:《现代性的哲学话语》(J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*), Le discours philosophique de la modernité, Paris, 1988, 219。

〔2〕 康德:《何谓思想的倾向性?》(Was heißt: sich im Denken Orientieren?), 学院批判版,第八卷,第144页。

判中以“扩展的思维方式”〔1〕表达出来的一个看法再次被采用：“在每个人的地位上思维。”

(3) 今天我们与启蒙的关系再次改变,对扩展的思维方式的运用,也有另一条路对其敞开。西方现代性的一个新图景也呈现了出来:不再是一个殖民或帝国主义文明的图景,而是在他者中理智地相对化了的文化(亨廷顿),它在本体性层面上既被外在地(通过恐怖主义)又被内在地(通过其自身相对主义的虚无性表述)威胁着。于是为了思考未来,一个连接自由和科学的新方式必然成长起来;这一方式又从一个(用胡塞尔的话说)“作为一个无终结任务统一体的无终结任务视界”〔2〕,引回了不带偏见地重新检视启蒙的原初召唤。

为了简要描述这一启蒙的普遍性召唤的伦理展开,人们要利用列维纳斯(Emmanuel Lévinas)的一个启示(从他的《他人的人道主义》一书中提炼出来),因为这一启示希望忠实于胡塞尔的灵感。列维纳斯说,在西方,启蒙批判已经导致了对柏拉图主义的破坏,但这一破坏通过它自己证明了西方普遍主义的伦理生命力。我引用以下文本:

哲学遵照当代人种学行事是必然的。柏拉图主义也将被战胜! 而它恰恰将被以西方思想之慷慨(Großzügigkeit)的名义战胜,这业已宣告了人(Person)的绝对价值,既然它在所有人中都看到了抽象的人……柏拉图主义将以同样的方式被战胜,如同那把从柏拉图起源的普遍思想宣扬出来的方式。〔3〕

对于进行表面性阐释而言,这一文本过于意味深长。人们会将阐释托

〔1〕 康德:《判断力批判》,学院批判版,第八卷,第40页。

〔2〕 E. 胡塞尔:《欧洲人的危机与哲学》,Aubier,Paris,1977,p.42。

〔3〕 E. 列维纳斯:《他人的人道主义》(Humanisme de l'autre homme),Paris,1972,p.

付于它[文本],只要人们说明阐释的方式,而这些方式也是将来接管启蒙之遗产的方式。

这一“被战胜的柏拉图主义”涉及尼采对西方文明之诊断以及海德格尔对尼采之阅读的成功。就是说人们可以将启蒙的兴起处理成一个简单的历史线索,并且这样人们也可以将启蒙的兴起作为一个简单的世界历史时代孤立化和相对化,它[启蒙]如同每一其他文明一样可以变成诸价值的牺牲,它自己创造自己。因此,当西方人种学自己宣称所有文明都平等时,它[人种学]最后只是带来了启蒙的回转——这一回转能自行为启蒙制订计划。

尽管如此,并没有归约事件或自我毁灭事件出现,而是出现了一个赠予事件,一件赠品(Gabe)。它认识到对它而言陌生或敌对的文化生命力,这样,在人种学对自身的破坏中,启蒙哲学就实现出了自己的文化创造性,于是,启蒙之普遍主义的真正召唤也明显变成了一个这样的召唤——它在文化简化主义(Reduktionismus)将这一情况概念化之前即为它所破坏:这一召唤的终极目标规定并非统治,而是魅力放射(Ausstrahlung),因为哲学的效果或作用从不是通过统治而只是通过慷慨而实现的。这曾是启蒙的慷慨:这种慷慨将狭隘而独断的文化平均主义(Egalitarismus)带入遗忘,并从现在起造成不理解。每个人以理性的方式确立为基本权利的自由、平等和尊严都是由于抽象化之影响而可能的启蒙的一个“大度”(Generoesitaet):所有孩子都并非独立地出生,人们因经验而知悉此事;但启蒙将理性看成是自由的,恰如它根据权利(Recht)将一个敌人认作自己的同类。谴责理性之自身偏离的理性没有内容,而只是一个纯粹的活力(Energie),它仅仅为了给予自己无尽的任务而成为现实……这叫做永不休止的新开始。〔1〕

〔1〕 E. 卡西尔:《启蒙哲学》(La Philosophie des Lumières), Fayard, Paris, 1970, p. 48。

结 语

理性的命运并没有同样的意味,据此人们对合理化进程的发展或者对合理性的未来进行指摘。合理化进程的发展将自身与手段联系起来,并将每种活动都归结到其工具性的可理解性上,以便从中生发出一个可能的技术性统治。合理性是对良知(Gewissen)的一种深化,这一良知只能在一个可与一切民族分离开的未来的视域中产生出来。合理化不导向职业活动的工具化,而是扩展了领悟与意愿的能力以及目标的确定。这必然不会如此:理性的命运继技术性理性主义的变迁(Werden)而来。那时胡塞尔对欧洲提出的警告在今天仍然贴切:“理性文化衰落的原因,不在于理性的本质,而仅仅在于它的外化,在于它在‘自然主义’和‘客观主义’中作茧自缚。”〔1〕

(赵雪峰 译)

〔1〕 E. 胡塞尔:《欧洲人的危机与哲学》(Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums and die Philosophie*), Aubier, Paris, 1977, p. 102。译文引自《胡塞尔选集·欧洲人的危机与哲学》,吕祥译,倪梁康校,第 997 页。

第二编
启蒙与理性

理性统治的非理性

瓦尔特·耶史克(Walter Jäschke, 德国波鸿大学)

“启蒙”这个词表达的含义总是“重叠”的,至少对于那些不愿顶上“见不得光的形象”名声的那些人,它已经肯定了自身的含义。只有启发犯罪、为罪行辩解时,人们才有理由惧怕启蒙。但是,这种恐惧却进一步佐证了启蒙一词的肯定意涵,或者佐证它是“必须被无条件赞同的”。宣称反对启蒙的人,会让人怀疑他是不是要搞阴谋诡计。人们根本不可能脱离光之隐喻的力量。因此无论如何,“反启蒙”一词都应当做历史的范畴来理解,而不是如字面上所表达的那样,以让启蒙运动倒退回去为目标。有人愿意拥护“反改革”,却没有人愿被归入“反启蒙者”的行列。同样的原因,后启蒙的很多轻蔑的文字游戏,像“*Ausklärung*”〔1〕或是“*Aufklärlicht*”〔2〕和“*Ausklärlicht*”,今天在课堂上并不常见:对一个尽管可能仍不成熟的历史时代来说,这样的文字游戏是根本错误的,因为这个时代总还是将“启蒙”作为它的标语,作为它的自我认知,是对欧洲文化乃至整个世界文化的伟大贡献。能与之相比较的,是此前的一个时代(如果在广义上对二者进行把握),时间上,它与启蒙时代相接,在很多方面为启蒙运动做了准备,并且已经进行了部分的启蒙。这便是文艺复兴时代。

〔1〕 启蒙一词作负面使用时的表达。——译注

〔2〕 启蒙的赝品。——译注

与“复兴”一词不同的是，“启蒙”一词不是对一段过去的精神生活方式加以肯定，现在（在文艺复兴中）更新它，让它重获新生。取而代之的是，启蒙运动通过否定启蒙之前的精神生活，以克服黑暗和未启蒙来证明自己的正当性。这一否定关系，对任何有关启蒙的讨论来说，都是根本的。因此赞同“启蒙”，同时暗含着对抗历史上所有与启蒙相对立的东西：对抗偏见的统治、对抗现行权力关系基础上的政治镇压、对抗精神上和宗教上的管制、对抗（自身或外界导致的）持续不成熟状态。面对一个可能还没有完全被黑暗势力掌控，但也始终没有被“理性之光”彻底照亮的世界，“启蒙运动”肩负传播“理性之光”的任务。这不仅仅是为了让人们认识到眼前的苦难，更是要消除这些苦难，随后建立起符合理性或完全按照理性秩序建立的（世界）。

一、理性——洞见和立法

（1）对于近代早期的哲学，即启蒙运动开始时的哲学来说，“启蒙性”还不是一个基本概念——至少不是仅凭自身就能毫无疑问地被当做基本概念的概念。直至启蒙运动结束之后，“理性”和“信仰”的关系仍然不是毫无问题——此外，从对理性与信仰一致性证明的失败中可以发现，信仰具有压倒性的优先权。经常在一致性证明中，信仰首先是理性的终极认识来源，也是对它自己最有利的认识来源。而近代早期的政治哲学也没有将其中中心放在理性概念上，至少没有放在一个“自足”和内涵确定的理性概念上。

像托马斯·霍布斯的国家哲学这样，自身既有革命性同时又有创建性的哲学采用了一种早期理性概念，意涵较弱：理性与计算有关，涉及加减法；理性，只要是理性，便总是“正确的理性”——而确定性即“正确的”理性：

但任何一个人或一定数目的人的推理都不能构成确定不移的标准。因此,在计算中如果发生争执时,有关双方就必须自动把一个仲裁人或裁定人的推理当成正确的推理。这人的裁决双方都要遵从,否则他们就必然会争论不休而动手打起来,或者是由于没有天生的正确推理而成为悬案。

没有这样的方法,人们将陷入以下处境中:

有时一些人认为自己比所有其他人都聪明,喧嚷着要用正确的推理来进行裁定;但他们所追求的却只是不能根据别人的推理来决定事情,而只能根据他们自己的推理来决定。

对社会而言,这是无法忍受的。^{〔1〕}在这里,理性以及对理性的引用显得更像是社会危险——至少只要它还没有程序规范得到。而与之相反,在“人人都受自己理性控制”的时候,人们会处于“每一个人对每一个人交战的状况”^{〔2〕}。

霍布斯在这个文本里还成功地揭示了理性的另一项功绩:从人类对自己决定的兴趣假设出发,他阐明了自然法。“自然法”并不是理性自我确定的,相反,理性从其中推导而来,理性阐发自然法——在这个意义上,霍布斯认为“自然法”是“理性的规定或一般法则”。因此,它的特性在自然和理性之间摇摆:它们经由理性重构,但人类共同生活的约定却存在于“自然状态”之中。依靠大约两打这样的“法则”,霍布斯建立了他的国家。一个按“理性”建立的国家就是以理性所承认约定为基础建立起来的国家——然而众所周知,对霍布斯而言,自由不属于人类

〔1〕 托马斯·霍布斯:《利维坦,或教会国家和市民国家的实质、形式和权力》,艾瑞·菲澈编辑并著导论,瓦尔特·欧希内翻译,法兰克福,1984年,第33页。(第5章“理性与科学”)

〔2〕 同上书,第99页。(第14章“论第一与第二自然律以及契约法”)

社会的功能条件。它是“理论的”而非自己立法的“实践理性”。它也是一种已经启蒙了的,但同时又还在启蒙着的理性:它意识到并被告知,证明一个国家正当和组织一个国家的出发点都仅是人类宣言的兴趣,而它绝不是设定的先在目的或某个标准——不管是对“自然法”还是“上帝的法”。

由此,尽管没有明确表达,霍布斯还是将塑造人类生活的责任完全放在了人类手中,这样,他对“人类摆脱由其自身造成的不成熟状态”做出深刻且早已得到证实和肯定。只要理性辨识自然法,指导行为,那理性在塑造人类生活以及摆脱不成熟状态中,都具有决定作用。而这也到达这样的差别:理性承认合法性,但它不立法,也不进行“统治”。

(2) 通过他的后继者以及那些向往权力的人的努力,这一关系看上去很像是竭力掩饰他们身处其中的传统。^{〔1〕}在 17 世纪晚期具有影响力的自然法学者萨穆埃尔·范·普芬多夫那里,同样出现了这样的情况。他虽然和霍布斯有些许联系,但仍是扎根于古典自然法传统。自然法,不论是在霍布斯意义上,理解作人类共同生活的功能条件,还是像普芬多夫所言,是上帝创造的准则;理性仍只有洞察、明见的作用,这点保留了浓厚的自然法思想的痕迹。“理性之光”说明“自然法的创立者不是别人正是宇宙的造物主”;或者说“自然法宣称,对理性的正确使用导致洞见,这对人类社会的延续是必需的”^{〔2〕}。不论人们(和普

〔1〕 见约翰·洛克:《政府论》,汉斯·约恩·霍夫曼翻译,瓦尔特·欧希内编辑并作序,法兰克福,1977年,第203页;“自然状态有一种为所有人所应遵守的自然法对它起着支配作用;而理性,也就是自然法,教导着有意遵从理性的全人类:人们既然都是平等和独立的,任何人就不得侵害他人的生命、健康、自由或财产。因为既然人们都是全能和无限智慧的创世主的造物,……”(下篇,第二章,第6节)

〔2〕 萨穆埃尔·范·普芬多夫:《论根据自然法的人类和公民义务》,卡尔·路易希编辑并翻译,法兰克福和莱比锡,1994年(德意志国家思想丛书,汉斯·迈尔和米夏埃尔·施托雷斯编,第一卷),第40页(1,2,第六节)以及第13页(大写)。

芬多夫一样)强调上帝创造自然法的方面,还是(和霍布斯以及普芬多夫一样)强调自然法给予“人类社会延续所必需的”东西,这一功能方面:在接受自然法约束人类共同体的前提条件下,理性始终仅发挥“洞见”的作用。理性辨识并告诉人们,法则发出了什么命令,而理性自己并不发号施令。

(3) 由于斯宾诺莎减弱了自然法则的概念意涵,对于他来说,情况早已不同。尽管他仍规定,自然法和自由一样,是上帝创造的——但却将自然法的影响严格限制在自然领域:它禁止人们本来就不能做的事——更确切地说什么也没有禁止。自然法决定了自然的概念框架,作为一切行为的基础,但它并不规定任何行为准则。人们并不会因为自然法就遵循理性——大家早就看出来,理性基本无法做到这点。因此,并不是“自然法”来规范政治领域,而是主要由人们的冲动来决定的,最好的情况是在理性所规定的限制下实现。根据以上观点,理性获得了立法能力。斯宾诺莎多次讲到“理性的指令”或者“健康的理性指令”,同时他也要求根据理性法则来规定国家的法律。在他看来,理性不仅是存在因在其自身之外的有关“法”以及法的总体关系的知识,由于理性本身具有立法能力,它也在发号施令。然而,斯宾诺莎对理性的成功并不抱任何幻想:理性能够限制和约束冲动,但

认为大众或者在国家事务中获得权利的人能够纯粹依照理性规定来生活的人们,是在梦想诗人的黄金时代或幻想童话。^[1]

然而,照这个并非不现实的评价,既没有就理性的立法能力达成共识,也无法抛弃这一在梦境设定的目标。同样,如前所述,理性要在个

[1] 巴鲁赫·斯宾诺莎:《论国家》,见斯宾诺莎:《知性改进论》,卡尔·格哈德翻译,注释以及索引,克劳斯·汉马赫作序,汉堡,1977年,见第58—74页。《政治论》第一章第5节,第二章第18—21节,第三章第6节以下)

人身上建立起对冲动的控制,同时又要在国家生活中照旧保留为理性的指令争取影响力的目标——即:实现“理性的统治”。一国的政府必须“如此建立(……)或由资源或由权力或所有必须强制按理性的规定生活”。斯宾诺莎通过语言强调,“权力和国家通常处在自己由理性建立和引导的法律之下”〔1〕。在理性现实化的兴趣下,使用“暴力”既是合法的,又是“必要的”。

二、理性的独立统治

(1)上文表明,在这样的条件下,“理性的统治”这一题目是在启蒙运动的讨论中确定下来的——如果没有明显提到斯宾诺莎,那么毫无疑问,它将一直进行到底。求助于理性的规范力量,是由现代特殊的洞见造就的,认为社会关系形态的根基在人类的行为之中。这一观点不断深化自身,并不断拓展应用领域。在“自然权利”或更确切地说“自然法则”丧失了规范能力的大众中,理性不再仅仅是对一切规范性源泉的洞见,它自身也变成了规范性的源泉——它具有自明性,这点让人不禁怀疑,在此前的法的关系中,除了“洞见”之外,规范能力也早就被偷偷让渡给了理性。而在“自然法”的假设条件下,要让“自然法”与“理性”等同——只要规范能力仍旧是上帝的,是自然法的创造者,那就仍缺少进一步的证明步骤。令人惊讶地,如此轻松地完成从“理性洞见”到“理性指令”的过渡,令人惊讶——也许过于乐观了。其中早已隐藏了很多问题,斯宾诺莎本人并非按照他的“理性统治”计划,从理性概念中推导出那些值得信赖的政治上的具体指示;他完全是从经验教条中得到之前的特征。而纵观全局,通过回顾中的理性法令,这一理性洞见取而代

〔1〕《政治论》,第92页(第六章第3节),以及第87页(第五章第1节)。

之的过程毫无疑问是对某种投射的又一次继承：理性承认自己是法的订立者。此前理性曾以为自己只能洞见到法而已，而正是这一创造者的身份构成理性洞见的可能性条件。现在所作的宣称，只是将理性本身能做到的公之于众而已。

(2) “理性的统治”：这一口号在 18 世纪晚期享有广泛赞同——尤其是在当时一些德意志国家已经处在进步专制的状况下。理性统治的吸引力在于，它预言了腐朽依附关系的崩坏和自由的实现——终结了政治上的压迫，也终结了不亚于政治压迫的精神上的监控。在这种情况下，寄望于“启蒙”，就是期盼“理性的统治”。

尽管从直觉上，人们想赞同这一政治运动；但它的目标纲领之所以具有诱惑力，很大程度上其实是因为它跳过了思想发展过程中重要的中间步骤——也就是说，在还没有就“理性”究竟是什么达成一致意见的时候，就已经迫不及待、不假思索地准许理性“统治”，允许理性具有使用暴力的权力。仅凭理性的洞见能力，还不足以看出、保证它的立法能力。正因如此，如果根本就不是理性的两种形式之间的差别，也不是同一种理性的两种运用方式——理论理性和实践理性——之间的差别，那么就需要扩充理性的概念。一种理性发出“命令”，它要统治，并且必须统治。这种理性必然是“实践理性”，而且是自我立法的实践理性。为了认识理性，对其自身做简短的把握仍十分重要。从假设理性具有控制冲动的能力（总是不太成功），不仅推导出在道德领域，理性具有很强的按现实秩序组织法律与国家秩序的能力；还从中得出，理性有基于自身设计法和国家领域秩序的能力。而较少见的是，在“统治”和“权力”领域，运用理性的能力和正当性。

要求“理性的统治”，或者更确切地说要求“理性的独立统治”成为 1780 年代流行的政治运动模板——当然，起先仅出现在共济会和光明会所印制的文稿中，在一群政治上觉悟了的，或至少是志在参与统治而

不妄图消除统治的资产阶级圈子中流传。一方面,理性统治要求的最高目标是反对专制主义;而另一方面,虽然当时在专制的法国没有实现,但是在已经出现进步专制主义的德国,理性与进步专制主义形成联盟,共同反抗此前的世俗与宗教暴政。理性统治的要求期望能通过“进步专制主义”让人们从“前启蒙”的遗风中解放出来,但同时又不会因为以下这个事实而招来反感:即便是“进步”的专制主义,也仍旧是某个人的统治,而不是理性的统治。^{〔1〕}

然而,弗里德里希·海因里希·雅克比对此还是充满反感。因此,1780年代伊始,他便言辞激烈地反对独裁,同时也反对那种宣称以实现理性统治为目标的、隐蔽的独裁。当时的德意志国王约瑟夫二世统治下的政治就是隐蔽的独裁,至少在一些政治敏感的市民阶层看来,就是如此。与普世所反对的那种粗暴、残忍的独裁不同,这种隐蔽的独裁以“理性的统治”为目标,因而,在雅可比看来,它才是真正危险的。从1780年代末直到下一个十年开始之时,雅可比不得不再次重复他对“理性统治”的反对——稍作改变的是,现在变成反对法国大革命的政治。雅可比,始终是这场革命运动警醒的观察家。因为现在,在法国大革命中“理性的统治”这一惯用语获得了它的“经典”形式——最早出现在米拉伯斯演讲中的“唯一的原因”^{〔2〕}。

在这样的语境下,我们能看出,只要谈到“理性的统治”,它的要求中就隐含有“暴力”和“强制”的意涵,它们并没有消失,而是出现在所有关于“统治”的讨论中。只有在早先对“统治”的形而上学讨论中,人们

〔1〕 这是与弗里德里希·海因里希·雅克比的论战文章《莱辛的话》中设立的想法和漫不经心;见《雅克比著作文集》(JWA)4,1. 301—346;《莱辛的话——论教皇之旅连同第三次观察》,柏林 1782。

〔2〕 这一陈词出现在与长年通信的让·弗朗索瓦·德·拉·夏普的一封详尽的,同时也是作品草稿的书信中,《约翰·弗兰茨·拉哈普书信残片》(1790),《雅克比著作文集》(JWA),5,1. 172。

才会说“和平与正义的统治”。因为,在和平与正义“统治”的地方,既没有统治者,也没有被统治者。与之相反,“理性统治”的口号却试图建立一种真实的统治关系,试图克服非理性。而理性的统治正是成功利用了所有以下这些带暗示性质的套话:它假定,在“理性统治”的时候,由谁统治是清楚明确、毫无疑问的,而理性的统治是好的、是公正的,它不涉及谁应当被统治的问题,也不涉及通过何种方式执行这一统治。

(3) 关于统治着的理性,能够想到是的,它并不是康德在描述理性的理论引用中所谈到的理性。更确切地说,它既不是形式方面,对推理方法的训练;也不是从内容方面,确立知性知识所系统表述的“理念”——这样的理论理性对于任何一种“统治”形式都是完全不适合的。看上去能与“统治”相适应的,好像总是理性的实践应用——因为这里理性以两种方式展现为立法者。即便它允许人们将上帝设想为道德法则的创立者:还是它自己订立道德法则和权力法则,^{〔1〕}可能与政治生活不同,理性好像很难明确区分它的立法权力和行政权力。尤其是当道德立法不涉及理性实体之间的关系,而牵涉理性与自然、理性与感性之间的关系时,还有当立法与统治同时发生的时候,理性便涂上了一层彻底的“独裁的外观”,沾染上明显的“独裁”特性。实践理性的道德要求取消外在机构对人的压迫,而它也造成人类自身内理性与感性的分裂。以圣经传统为起点,毫无疑问,理性并不关心平衡,也不关心理性与感性、义务与爱好的统一,它关心的是“对感性的抑制”和“对激情的控制”。^{〔2〕}众所周知,理性的统治要求在这一领域产生了野蛮而粗暴

〔1〕 伊曼努尔·康德:《道德形而上学原理》,《康德全集》第四卷,见第411页以下,同样见《道德形而上学》,《康德全集》第五卷,第230页。

〔2〕 见瓦尔特·耶史克:《一种不是理性的理性——雅克布对启蒙运动的批评》,见《弗里德里希·海因里希·雅克比——时代精神塑造的转折点》,瓦尔特·耶史克和比尔格特·桑德考伦编辑,汉堡,2004年,第199—216页。这里是213页以下。

的影响。

“理性统治”的要求并不是按照理性统治冲动的模式建立的；它最初并不是要确立理性和感性之间的(道德)关系,而是要塑造法的秩序和政治秩序。当然,我们马上就可以看出来,不能将曾处于从属地位的理性的立法权限等同理解为也是理性的统治权限,至少在严格意义上,二者不同。统治肯定会预设去实践统治;而与之不同的是,理性的立法并不要求去统治,而是要求理性意志。因此,康德的“普遍法则”也不强调“统治”,而是明确地强调实现自由,强调在一个人对“独断”的自由运用和其他人对“独断”的自由运用间相互兼容,强调一种人类共同生活最终趋向无统治的形式,强调要形成个人意志与公意的“统一”形式。^{〔1〕}因此,康德在《道德形而上学》中没有对实现理性统治做出任何说明,而是试图发掘出法的秩序中所固有的理性结构,这些都不是以建立统治关系为目的。

更有甚者认为,理性并不适合统治。不考虑年代次序,用康德的实践哲学替代政治口号,并且和康德一样,假设纯粹理性自身是实践的,假设它是立法者,而“定言命令”建构了道德行为的有效指导方针,基于这些假设并不能建立起社会秩序。同样,康德提出的“权利一般准则”也无法做到。纯粹理性能够形成原理,但它的立法能力完全是形式上的——仅限于道德的普遍法则和权利普遍法则(对康德而言,立法的优点便根植于这种普遍性之中)。在普遍的权利法则约束的范围之外,社会秩序的形成出现问题。至少,只要不把纯粹实践理性理解为“具象的理性”,它就不具有促成自由社会形成的具体的必要潜能。即便是“具象的理性”也与那条政治口号不相适应。“理性的统治”这一口号能

〔1〕 康德:《道德形而上学》,《法学导论》,第B,C节,《康德全集》,科学院版,第6卷,第230页以下。

够成功源于它的抽象性。它能够紧抓这种抽象性又紧贴现实——但却不具有现实状态,它变成“毁灭的复仇女神”〔1〕。它将具体方式和目的强加给理性秩序的普遍性,并假理性之名宣布它是合法的——这最先出现在其他合法失效的地方。

(4) 然而,理性统治的口号中却埋藏了理性秩序崩坏的趋势——这并不是杞人忧天,而是 1780 年代的德国和 1790 年代的法国的政治现实。弗里德里希·海因里希·雅克比曾急迫地指出其中存在的危险:实现理性统治的要求不单忽视和隐藏了理性与统治无关的事实;同时也隐藏了出于其他原因追求统治的可能。现在这些原因都包裹在理性的外衣之下,为它们的目标辩护,悄悄地实现这些目标。如“以人民的福利为最高法律”〔2〕这样的西塞罗式的臆想出来的“理性原理”,它本身就已经打开了通往腐败的大门。以启蒙理性的名义,实现普遍最好福利的要求被强化,并且借助这一所谓的最高目标,打压、排挤其他原则,并为所选择的、极具争议的手段——暴力和压制——提供正当性。相对来说没什么问题的“普遍最好原理”隐藏了撬动“独裁统治的阿基米德杠杆”的那个支点,“在这里自由消失了,个人的尊严丧失殆尽”〔3〕。雅克比用“个人尊严”以及权利和法的联结——即“不可改变的正义原则”替代了(臆想来的)理性的最大幸福原则。因为当以人民福利为最高法律时,实现的欲望将所有现存的合法联系从中剔除出去。康德似乎也觉察到了导向腐败的危险,并试图阻止腐败的发生——他有意避免将“共和国的福利”解释为公民的最高福利和幸福状态,而是将其解释为“宪法与法的原则的最高一致状态,解释为通过定言命令使

〔1〕 黑格尔:《精神现象学》,见《黑格尔全集》,第九卷,第 319 页。

〔2〕 西塞罗:《论法律》,3,3,第 8 节。

〔3〕 雅克比:《评论的修正》,《雅克比著作文集》(JWA)2. 117 以下。

理性对我们具有强制性”〔1〕。自此,康德用“法的统治”反对以“福利”为目的的“理性统治”。约束性存在于理性之中——但它约束的内容,不再是理性,而是法。

“理性的统治”或者“理性的单独统治”:这两个口号都有着富于吸引力的外表,靠着这光鲜的外表,它们一开始就展现出毫无疑问值得尊敬的政治意图。当人们看到表面背后的东西时,他们可能就会产生顾虑,是否意图统治或是设定要实际统治的理性已经由此透露出——再次用雅克比的话说——它不是正确的理性。〔2〕理性概念不应该和“统治”相结合,而应该和“自由”概念相结合。统治关系是权力关系,意图统治的理性,忽视法的理性(它不仅要求行政职能还要强求指示职能),为达到目的玩弄权力的理性,已经透露出,它不是正确的理性。最好的情况下,理性对抗政治压迫和宗教监护的良好意图,也由于既定环境而退化。因此,至少是主观上设立的“理性统治”,就是迈向独裁的第一步。理性以自由为前提,理性的关系只能作为自由自治的关系。并且在理性与自由的关系中,自由具有实质的优先性:由于各种社会关系是理性的关系,因此它们不是自由的关系,而且只要它们是自由关系,它们就是理性的关系。有关“理性统治”的讨论包含一个矛盾,为了实现理性而给予独裁正当性,由此它号称以实现为目标,却侵蚀了理性。正是在这点上,雅克比反对与他同时的那些只是臆想启蒙的人:他们试图实现“理性的统治”——也就是以此实现了一个非概念。他仿照著名格言简洁有力地进行批评,并且与原格言相比,仍旧是言之有理,至少具有极高的政治现实性:“理性统治着,但注意:如此统治的理性,不再是

〔1〕《康德全集》,第6卷,第318页。

〔2〕雅克比:《对于虚妄的谎言以及一种不是理性的理性的一些观察》(1788),《雅克比著作文集》,5.105—131。

理性了!”〔1〕

三、理性的司法权

(1) 对“理性统治”或者“理性单独统治”的官方否认并没有将理性限制为只能进行理论的应用。理性在道德领域和法的领域保留了“实践立法”的立法能力——虽然是很初步的,并且被限制为形式的普遍性。但是首先:它仍旧是现实中最高的善以及“真理的最后试金石”〔2〕。作为这样的“试金石”、作为最后的“分辨原理”,它似乎从立法和行政的领域转入审判领域:它不再统治,而是掌握司法。

“理性的审判庭”:这一比喻因为康德而出名。〔3〕它被认为是理性平静的自我确认的法庭,自身不再需要更进一步的审判。另外,它面临一个需解决的艰难问题:正是因为没有事先规定的审判,理性必须接管“所有事物中最艰难的自我认知工作”。而除了理性对因此承担负担有所抱怨,正要准备做这项“工作”的启蒙理性还是不可避免地陷于过度的怀疑之中:利用同情,它试图实现令人兴奋的改变,收回传统上被看做更高审判庭的立法权,这样不可避免将陷于两难之中,使得每个有序的司法程序变成一场闹剧——它同时具有三重甚至是四重功能,既是原告、是被告也是法官(甚至还是以批评为兴趣的公众)。如果这个比喻已经不再代表由启蒙运动所提出的理性的最终证明要求是脆弱的,那么它就隐喻就代表了一个困难:当它需要批评和判断时,它要如何使得这些批评本身保持中立——如若不然,它就跟那个时代的典型,吹牛

〔1〕 见弗里德里希·席勒以及约翰·沃尔夫冈·冯·歌德,“Tabulae votivae”,出于诗韵考虑,文字顺序稍有调整。

〔2〕 康德:《何谓思想的倾向性?》(1786),《康德全集》,第八卷,第146页。

〔3〕 见康德:《纯粹理性批判》,A版第11页,B版第779页以下。

大王冈豪森男爵一样,拽着头发出沼泽?现在很容易看清,只要人们不愿意将对最终程序判断的能力转移到一个高于理性的领域中去,就没有可能退回这种自我批评的道路上——结构问题显然还是没有被解决,只是被推延到一个洞见和批评还很少能触及的领域中去。而另一方面,和这种自我批评的必要性宣言一样,它的可能性还没有被看清。

(2) 抛开这个问题的背景,先回顾一下理性归还统治的要求,并争取在“理性的审判庭”之前得到与它自身对立的“模板程序”。如果雅克比当时所提出的指责符合实际情况,即理性——尽管作出了反对宣言——却仍尽力在征服所有“统治”,这样理性同时代表原告和法官的麻烦情况马上又再加剧。^{〔1〕}理性在政治生活中为分权原则,即立法、行政和司法权力的分离进行辩护,却试图在审判功能之外行使统治权——通过当时为数众多的证明,首先是通过理性名义下的自问自答,证实这一指责是正确的。顺便提一下坎特伯雷的安瑟尔谟曾提出^{〔2〕},像理性如何能够引导与自身相对立的法律程序这样的问题,更为严重,因为它必须“同时是法官和原则”。因为同是“法官和统治者”的双重身份而自负,理性完全不可信——因为在政治生活中它是“独裁”的计划形式。因此这种想法也显示了,理性接受了坏建议,除了“自己是自己的法官”这样不稳定的营生外,它还无理地要求获得统治者身份。由此也证实了理性设想了双重要求,即在要求“统治”,甚至“独立统治”的同时也要求司法权,这种混合是理性两种不同理念的冲突。他人无法调停这一冲突,而只能去揭发提出统治要求的那个理性已经“不再是

〔1〕 这里见作者的《启蒙反启蒙——弗里德里希·海因里希·雅克比与理性统治的斗争》,里夏德·法贝尔(编辑),《启蒙》。这部作品在这里可以作为补充,因为他详细叙述了历史背景以及雅克比所提及的不同作品。

〔2〕 坎特伯雷的安瑟尔谟:《论道成肉身》,克劳斯·基茨勒注释,《坎特伯雷的安瑟尔谟信仰与思想》,弗赖堡,1981年,第28页。

理性了”。〔1〕

(3) 然而由于它许可了统治要求,麻烦的状况依旧存在,在某个人中,它既是原告,也是被告和法官——依照康德,只有理性的统一融于终极理性的不同声音时,才能摆脱这种困境。现在,它在“理性的审判庭”前与悬而未决的争论血战到底,既不是通过禁令,也不是通过个人审查限制批评的自由——这样首先实现了理性的现实性:

建立在这种自由之上的甚至是理性的实存,理性并没有任何专制的威严,相反,它的箴言任何时候都只不过是自由公民的协调一致,每个自由公民都必须能够不受压制地表达自己的疑虑甚至他的否决权。〔2〕

仅由此,危险被遏止。霍布斯早就指出这点,并试图通过建立程序来进行阻止:每个人都把他自己的理性吹捧成为“正当理性”并且因此明确要求归还统治。一种不具有“独裁”外表的理性,一种每次“判决”都只不过是自由公民的一致意见的理性,宣布放弃它所假定的统治要求。“理性”不是与“统治”而是与“自由”相联合。因此,它的任务不是统治,而是分配与平衡的正义,是促进自由的实现。这样它不再将自己的任务视为,像统治思想鼓舞下所认为的那样,在必要的情况下,强迫人们自由——因为这样,它将不仅仅违背了自己的能力,也毁灭了自己。

〔1〕 雅克比:《对于虚妄的谎言以及一种不是理性的理性的一些观察》,《雅克比著作文集》,5. 105—131。参照,耶史克,《一种不是理性的理性》,第 199—216 页。

〔2〕 康德:《纯粹理性批判》,B 版第 766 页以下。康德理性概念的这个方面也受到阿克塞尔·胡特尔的强调。见《理性的兴趣——康德原发的洞见和他在先验哲学主要著作中的阐明》,汉堡,2003 年,第 112 页以下。

四、不统治的理性

(1) 离开康德提出的审判庭比喻：启蒙运动的时代功绩并不在于实现所谓的“理性统治”，而在于早已洞见到“理性的统治”是非思想的。它的功绩存在于对理性的批判中——代表的不光只有康德式的批评，还有雅克比这样具有更强政治色彩的批评，以及当时辩论中所包含的类型：在哲学阐释中，相互竞争的各种“理性”强求不合理的名誉头衔，有的已经得到了这一头衔，或是成为正确的理性。“正确的”理性既没有统治的兴趣，也没有统治能力；它最多具有初步的立法功能，仅限于形成自由的普遍法则，此外，因为它掌握“最终真理的试金石”，所以还具有司法功能。

就像雅克比已经注意到那样，“理性的统治”暂时胜利，是基于“理性永不停止的扩大自己和传播自身洞见的欲望”〔1〕。启蒙运动的时代洞见要归功于这一“理性的扩张本能”，即政治秩序和法的整个世界一样——借黑格尔的话说：“客观精神”的领域——既不是基于自然关系，也不是基于神学指导，而仅仅以人类意志以及它的内在逻辑为基础。它并非如它所是那样，是由自然来塑型的。也不是通过“上帝的怜悯”得来，而是由人类塑造的；它总是来自于意志，并且它的有效原因存在于意志之中——它自己并不如是理解。因此“真理的最终试金石”，即它评判的最终原则，存在于理性之中。而当理性是评判的标准也是社会秩序的标准时，它貌似必须同时也发挥塑形标准的作用。只要希望建立“理性统治”的意图还在，理性就不是完全不可信的。只是在很多方面看来它是错误的，它事先并没有告知“理性的本质”，即它要求统

〔1〕 雅克比：《莱辛的话》，《雅克比著作文集》(JWA)，4. 306。

治——像它自己已经在这个标语中透露出的那样。它自己认为“理性的统治”与一般所熟知的统治行为类似，仅仅与“理性的”对应而不是与其他统治恶习或是压迫机制相对应。这样它在很多方面都错误地理解了政治理性的影响方式。

(2) 政治理性并不如下所是——某个独裁者或是进步统治者时常将他私人的理性提升为“正当理性”并依据他在每个具体情况下认为是理性的东西来执行——对当时由共济会或是光明会的行动所实现的理性保持沉默。它不是纯粹的、先天的理性，也不起源于某个“绝对主体”。像康德所述，理性的“评判”，“任何时候都仅仅是自由公民的一致意见”。如果人们希望将“一致意见”仅仅理解为“普遍的赞同”时，“理智性”总是很难被保证；这并不神秘，从普遍赞同中仅能得到很微不足道的理性。“一致意见”原则是必需的，政治理性和它紧密联系在一起；而“一致意见”仅仅是理智性的必要而非充分条件。

这种考量仅仅维持在一种些微减损的形式中，当人们考虑到，康德在谈论“一致意见”是绝不仅仅指“赞同”：他没有将“一致意见”理解为纯粹的附和，而是作为自由公民对投票成型所产生的相互影响，它要求必须作为“理性的判决”，因此“理性”就不再是确定的质料，而应该被看做是一个标准程序的产物。决断并不是正面的期待，如在音乐会结束时，各种声音已经能够自己从中调和为和谐乐章，像根据一些模板，从各种各样的个人意志中产生公共意志一样，而是理智性存在于普遍的参与之中，存在于对个别意志或是“个别理性”的关照中。

到此为止，这一思考都遵照康德原理结尾处的过程论证，而不考虑并非不重要的实质陈述，他这样开始：理性的存在根植于自由。而当自由成为理性的条件，理智性就不仅仅存在于过程之中，还要在实质意义上是理智的、适合自由的——自由所保护和要求的，而意志的客观理智性据此衡量，它的展示活动——权力和法——在何种程度上有利实现

自由。

就质料方面来说,这里所展现的是,在多种相互竞争的“理性”中,部分类似于统一理性的程序解决办法的运动:这里,理性的表象是确定内容,修正死板的既有设定。理性并不是像抽象物那样稳定的东西,也不是像非历史的东西那样的非自然物。如它从与其他理性意志的相互关系和竞争中觉醒过来一样,通过和意志事先获得的社会、政治和经济现实之间的交相呼应,以及和自然与历史的交流,理性赢得了它独特的形象和效力:理智性不是“统治着”的理性,不是成见中、试图执行既定“理智”答案的理性,而仅仅是那个通过它所作用的对象和环境来促成决断的理性。我们必须如雅可比一般,认清“这就是世界的流转,它确定理性每个时期的特性;而人类理性每个阶段的特性都决不能由理性自身来决定”。因此只有历史的理性才是“理智的理性”。不考虑这种相互照应的结构,理性只能造就一个最不理性的世界,一个“荒谬的世界”〔1〕。这也使得理性看上去并不适合作为统治工具。

(3) 在政治世界中,通过“世界的流转”所作的理性决断,并不只发生在自认为理智的政治判断或行动中,而首先体现为机构的形成。理性最先并不是在个别“统治行为”中展现自己,而是影响政治现实的普遍形成——(影响)法律体系的形成和与它相关联的、承载它的制度和程序规则体系的形成。显然,法的秩序不是自然产物,而是扎根于意志行为的进程——还有,当这些意志行为是出于兴趣而不受纯粹理性引导时,只要兴趣不是完全无理性的,它就不会完全远离理性。这样,进行判断和行为的理性就和在法的秩序的制度中实现的理性联系在一起。当还没有明显的成功的时候,雅可比已经有很好的理由警告政治

〔1〕 雅可比:《大卫·休谟论信仰,或者观念论和实在论——对话》(1787),《雅可比著作文集》(JWA),2.94。

废话，“理性的统治”，一个“被统治的唯一原因”〔1〕希望经由其他途径，而非由遵守权利和法律来实现。很自然的，理性变得明晰起来，并且，宣称现在可以以牺牲具体理性为代价来实现抽象的理性是不理性的——当然，不能排除了修正的法律形式。大概就如雅克比曾在《莱辛的话》一文中强调那样，理性是人们所拥有的最好的东西。〔2〕这样它就实实在在如此，它必须是一个与制度紧密结合的，在权力和法中现实存在的理性——也就是政治参与者们所指的，能够在理性的名义下抛开真正的理性，而这恰好径直通向暴政之路。

由此显示，政治理性没有借由好心的狂热主义(最好的情况)超越制度上确定的、在权利和法律中实现了的理性，也没有同时毁灭它。为自己的统治辩护的理性，如果忘记权利和法是理性意志的实现，那么，它很难再是——正确的——理性。由于理性自身产生法，并在法中实现自己，因此理性与法紧密相连。如果理性让自己与法和制度中展现的理性相对立，那么它就会常常游弋在危险之中，造成抽象与现实的对立。而“对现实的抽象就是对现实的毁灭”〔3〕，最终，理性在对现实的毁灭中，也摧毁了自己——剩下的只有“不是理性”那个。启蒙运动在革命与复辟中达到它历史的终点，为此处提供了佐证。最终，跟随实现理性统治的尝试一起到来的却不是启蒙，而恰好相反。因为启蒙理性的时代功绩不在于实现“理性的统治”，而在于对理性自我认知的贡献。

(陈晰 译)

〔1〕《雅克比著作文集》(JWA), 5. 172。

〔2〕同上书, 4. 321。

〔3〕黑格尔:《哲学史演讲录》, 见《全集》, 第18卷, 第533页。

人性

——一种基于义务的被启蒙了的情感

福尔克尔·格哈特 (Volker Gerhardt, 德国洪堡大学)

“你应该爱邻人”的戒律是气恼的上帝为了消除他的子民之间的敌对,写在石头上颁布给他们的。正如我们所知,敌对状态从人类伊始的第一代就以弑兄行为的形式开始了。

很显然,人性并不足以提供一种对邻人友好感情的充分保证。即使那些彼此相爱的人也罕有能超越时间地永远在感情之中互相连接。像家庭关系一样,性欲之爱的存在也并不能保证个体之间的融洽相处。配偶互相伤害,父母忽视、甚至残杀自己的孩子。有时孩子也从未成功地停止对父亲或者母亲的仇恨,甚至在父母死后这种仇恨仍然继续着。该隐和亚伯的故事正为我们展示了手足相残的可能。

众所周知的是,即使最正直的人也不能与一个坏的邻人和平相处,这不仅适用于私人空间,也适用于政治生活。最终我们可能将目光转向人类追求公共目标的生活和行为的每一个方面。我们可以很快看出邻人之爱在此很少是自明的。在德国有一个渐进式的表达更完全地表达了这一点。这句渐进的谚语是:敌人、致命的死敌、政党的同志。这样看来,邻人之爱并不存在遗传或天然的基础。

地理上的接近和历史上的传承并不足以使人们成为朋友。最令人失望的是:即使在所有那些人们为了追求共同的目标而聚到一起情形中,爱邻人也并非法则。在工作中和在在对影响力和收益的竞争中最可能产生最恶

毒的敌人。如果邻人之爱存在的话,那么必定是以同志的形式出现的。

当然,事实上,人们之间有嫉妒、分歧和矛盾并不意味着他们之间必然缺乏爱!相反,由于那些与我们所珍爱的人、或者与那些我们希望与之亲近的人的体验,我们都熟知性爱、兄弟之爱、爱情、博爱、敬爱和溺爱这些情感。同情是我们的一种本能情感;我很怀疑有人可以完全没有这种感情。即使那些恰恰正是警惕地防范同情的人(这种人有可能是出于对自身弱点的考虑,或者,也许参与了别人的蓄意谋划之事),也仍然不是完全脱离同情的。

某个个体的同情和帮助他人的意愿的程度甚至有可能是令人吃惊的。紧急事件中更容易产生自我牺牲的例子。当灾祸降临到遥远的国度时,人们经常自愿捐资赈灾。实际上,一项在德国实施的民意调查显示人们并不自私自利地思考,至少不是将其作为一项准则,但他们确实将自身与其所了解的他人利益等同起来。并且我相信,如果在德国是这样,那么在其他地方会更加如此。

然而,人类的同情至今都还没有在人类交往的所有情况中以可能被期望的规律性地实现。这就是为什么同情还必须被命令。这同样适合于那些伦理、道德准则和种种不会自动发生而需要自我克服的原则——这并不是说伦理准则必然会导致痛苦。一个出于人类同情的道德直觉而行动的人,若没有被命令那样去做,也能做得合乎道德。

但是我们为什么应该去爱,或者至少尊重或者容忍我们的邻居?我们为什么应该关心别人,特别是当他们对我们而言是陌生的,或者当他们令人厌恶、或者看起来危险的时候?真正高于一切的道德命令是否不应该要求我们去假装拥有或者去刺激一种我们本来没有感受到的兄弟之爱呢?

不赞同这种观点的任何人都必须被问及关于一种感情是否可能被命令。当存在冷漠的正当理由时,或者当反感是基于一种本能的、甚至

生理的反应时,一个人能有义务感受爱或者至少同情吗?

不仅仅是那些可能被问及与爱邻人的戒律有关的问题。我们在这个戒律中可能引申出一个与邻人无关的问题。如果邻人之爱不是必然的事,那么我们如何期望所有的人都成为同情感的对象呢?即使假定我们与自己兄弟姐妹之间有深情厚谊——我们如何可能像拥抱我们的兄弟姐妹那样,像席勒在他的《欢乐颂》中说的那样“拥抱千万生民”呢?

即使有人认为那是可能的:为什么我们必须将我们的对象限定在人类上呢?难道动物,特别是那些在生存和表达的样态上与我们非常相近的动物就不能成为我们同情感的对象?当我们看到他们是如何充满深情而又饥渴的时候,当我们考虑到动物朋友们强烈的友爱的时候,将爱邻人的戒律限制在与其他人类的关系中就显得欠缺考虑而武断了。我们与所有生物在遗传上的接近,即使是一片草叶、牵牛花的根或者报春花都可视为人性向所有生物扩展的一种证据。

最后,我们不能回避这个问题:关于什么是人性中特别值得关心和注意的东西。当我们如此强调地向我们自己的种族要求情感上的关注时,我们不正是在制造太多的我们自己吗?一个专断的他者真的值得每个个体的自我克制吗?他对人性的要求真的与人类的做法一致吗?人道的外表下面就不存在一种种族至尊的自我主义吗?人道主义的谈话难道不正是被设计用来帮助我们在继续作恶的事实中安慰我们的良心的吗?^[1]

[1] 也许这一点是这样的:在文明化的过程中,我们渐渐地感觉到需要一种支持只为了我们自己的目的对自然进行开采的论证。一旦我们不再能仅用上帝的话来论证这一点时(“使土地变成你自己的”),我们必须为开发土地找到一种更为世俗的证明。这就在人道主义中找到了,我们尽可能地将人道主义与征服和控制所有事物的权利联系起来。也许人道主义的发展——与现代科学的发展和宗教改革时代教会权利的丧失相平行的——可能与这种合法化自己诸要求的意图联系在一起。在这种情况下,人性和人道主义都将只是可耻的种族主义的表达,只可与犬吠和鹿鸣相提并论。

这些问题当然只是重述一些由其他人已经表述过的问题。我从来都没有独创性地提出它们。我相信只要看看理智的历史,我们就可以很快发现这些问题是如何被遭遇到。关于人在自然中的地位的全球性讨论中,对这些问题一直存在激烈的争论。这就是我们为什么不能忽视他们——特别是考虑到我们对那些看起来对人失去了信心的人的邻人义务。

下面我将尝试简短地探讨这个问题,从如下五个步骤展开。

第一步,我发现在那些生活于同一个地理空间的人之间确实有理由形成友谊的律令。如果假设他们拥有判断的能力,并且是自治的主体,那么仅仅他们的存在事实就迫使他们互相容忍,并且这与他们互相伤害的危险程度是成正比的。如果承认生存和让别人生存对所有人都都是有益的,那么如下场景也是有益的:所有相关的人可能也会期望遇到开朗而体贴的人类同伴,且与这些同伴坦诚合作。为了能与他人相处需要善意,特别是当一个人为自己和他(她)所关心的人追求长期的生活计划时。

在一种社会背景下,自我主义不仅与对那些与我直接邻近的人的关心联系在一起,也与对那些通过一项工作合作而与我联系在一起那些人的关心联系在一起。这种联系已经减轻了自私,而其重要性在于:按照社会生理学的研究结论,无论如何已经比以前由哲学家,例如康德和霍布斯所作出的理论假设的自私少得多了。自我主义可能包括家人、朋友、同事和(按照各种观念的假设)甚至一个国家或者所有人类在内。我们被联系在共同的目标之中,我们追求这样一种行为的目标,这种目标出于其自身的本性要求我们每个人在追求那种将大家连接起来的目标时都能获得满足。

当然这是一种构想,但它也被经验所证实,即使我们也知道矛盾和对立可能不仅对个体而且对组织都有一种创造性的功用。个体之间的

敌对在政治社会中构成了社会凝聚的一个重要方面。亚当·斯密、伊曼纽尔·康德、威廉·洪堡和约翰·密尔都正是承认了这种敌对作为社会运动中的一种驱动力的作用。而卡尔·马克思企图消除这种敌对确实是他最重大的失误之一。

可是,人的这种“非社会的社会性”(正如康德所说的)不一定导致机构的自我解构;相反,只要它被规则所管制,它就可以促进政治,这些规则允许一种对立存在,但却惩罚反对同意的那些人的解构。在经济市场上,同时也在科学、艺术、体育、时尚、桃色事件或者政治中,这种社会敌对都不被允许超越那种被称之为相互尊重的界限。并且这种尊重通过邻人之爱而得到发扬和促进。因为作为一种由理智所导致的情感,尊重是受益于邻人之爱的。

第二步,我必须简短地谈一谈人由于自身的弱点而导致的对自己的失望。不管我们从历史中还是从时事编录比如媒体的记录中吸取教训,我们都会看到人在很多情况下是一种如此残忍、病态、好斗、自私和嗜血的生物,一种对同类的真正感情甚至不是一种选择的可能,即使通过最大限度地扩展想象力也不是。考虑到所有这些我们将不得不去寻找善,如果我们准备无条件地肯定人类的存在,正如它所曾是、并仍然所是的那样:如果如希特勒、斯大林、希姆莱或者艾希曼之流是人类不可缺少的组成部分,那么也许这个部分最好与我们无关。在这种观点之下,人道可能看起来好像是一种并不理智的无理要求,或者甚至是一种对个体的自我尊重的攻击。

现代文学经常热衷于反映人类如何邪恶。整个上世纪的文学事业都在努力地讲我们是多么坏的故事,并且我们也有理由去感谢这些作者们。像爱洛尼斯科、贝克特或者策兰一样的作家,和像京特·安德斯、萧沅、勒维纳斯或者尼古拉斯·戈梅斯·达维拉那样的理论家并不需要为了证实他们关于人的论断而夸张。

因此很明显的,我们不可以希望仅仅由于人类可爱的基础而爱上他们。将来我们也会需要一些确凿的理由甚至使我们确信,反对我们自己的对邻人之爱和人性之爱的怀疑和抵抗不仅是有利的,而且实际上可能被理解为每个个体的一种标志性特征。这是如何可能的呢?

与此相关,我想进入到第三步:发展一个以系统性为动机的观点。这个观点可能有些困难,但我希望它仍然得到重视。这里我们必须揭示为什么不仅有理由重视我们的邻人,而且甚至那些通常不属于我们称之为邻里的人也有理由受到重视。我们也有理由去重视和尊敬作为一个整体的人类,也就是说:人类存在的整体。

为了揭示这一点,除了对间或地必须行为真诚的确信之外,我们不再需要更多了。生活和生计的保障、对知识的探索、对适当的艺术性表达的研究、为了体育胜利的锻炼或者甚至对一位女士的追求,如我们可以假设的那样,所有这些都是人们带着真诚的意图所从事的行为。

如果我们以这种方式行事,那么我们会坚信我们目的的公正性,并且我们通常也相信我们为这些目的所使用的手段的适当性。在我们带着真诚的意图行事的时刻、或者甚至谈及这些意图的时刻,不管如何认定手段和目的的关系,我们都需要某种目的和一种为对它来说被认为是合适的方法。

目的和手段,目标和方法都是我们只能通过理性的能力来领会的东西。而且,正是人类的理性设置了目的。因为在自然的链条上本不存在目的。在物理过程的原因和结果当中,目的是没有地位的。如果我们仍然相信在其他存在中能辨识出目的的话,在季节的更替或在星体宇宙的运行中,那么这只是由于这样一个事实:我们在自己理性的帮助下将这些目的带给了自然。

求助于理性看起来对很多当代人而言是值得怀疑的。他们害怕形而上学的包袱,因为它有被认为是与理性联系在一起的嫌疑。但理性

的功用是先于任何可能的形而上学的。这些功用只存在于从给定的见解推出其他见解的能力,我们将其称为一个特定过程的原因、目的和意义。理性提供给我们概念上的统一,没有这种统一任何事物都不能被理解:而没有理性,我们将既没有那些有意义的统一,也不能涉及任何可能成为一种意义对象的东西。在那种情形下,我们既不能谈及行为也不能谈及目的;那时根本就不存在人的概念,也不存在人格或者机构,更加不可能存在可能赋予他们以能力或者角色的概念。理性使得我们理解某物在一种场景中的含义;它用各种理由使我们确信,并给予我们的行为以一种智性的意义,至少对我们而言是智性的。

因此,如果假设我们是带着严肃的目的行动的,那么为了保持目的的完整,我们希望获得理性的能力就是必然的了。因为这种能力是我们能给予我们的行动以某种意义的条件,所以可以将其称之为在人类生活中的最高意义。或许在人类生活中确实可能存在更有价值的事态或者能力,但是没有理性就丝毫没有获得这样一种价值的机会。所以,在最后的分析中,人类生活中至上的优先权在于保持理性和保持理性在生活中的自由运用。

我们前进至此,就可以看出戒律的本质——也就是在摩西律法第四条的最早表述中就已经包含了的那句话:“你应该爱你的邻居。”上帝的命令是传达给一个单一的个体,这个接受的个体不得不靠自己来理解,以便于他能够自己去遵守这一法则。从这里我们可以看出,上帝的(或者社会的)命令被翻译成一种自我命令的形式。所有的伦理法则,甚至是对人性的诉求,都建立在这样一种律令之上,亦即每个人都必须给予自己法则。

我们一旦在反思中进展到这里,就会发现我们自己处于这第三步的目标之上了——因为现在我们只需要承认另外两件事情:首先,据我们所知,理性只在人类身上出现;其次,仅当人类处于一种与同类中的

他者的交互关系中时,人类和他的理性才能得以维持。

由此我们得出如下结论。无论谁试图寻求一种对他自己及世界的理解,且仅仅是出于对自身行动的成功兴趣,那个人就必定对同伴的保护也充满了兴趣。因为只有通过这种方式理性才可能被保存,没有理性人甚至无法理解自己。而且不论谁试图保存理性——保存理性对于任何一种价值都是必要的——必须保证同伴们存在的安全。这就是为什么事实上每一件事都取决于人类,并且特别是那些个体:不论他们有多么孱弱、讨厌或者邪恶,他们都被要求作为理性的保证人。所以关心自己和其自身能力的任何一个人都有很好的理由去维持一种理解和合作的环境。

所以寻求一种独立自主生活的那些人必须尊重视他们的同伴,必须以开放、理解的方式对待他,且必须感受到尊重他的义务。这里没有例外,因为在每一个人类个体中我们都可以看到自己;从这个方面来看,每一个其他的人都像我自己一样拥有理性的能力,而理性运用的自由也属于这种理性的能力。至少从这一点上而言,所有人都是平等的。在人类的总体性中他们构建了交互性的文化体制,而我们每一个人都在这种交互性中拥有理性。

这种承认人性在所有人中存在的论证甚至进展到最坏的设定,那种可能仅存在于哲学家论述中的极端个人主义的设定。另一方面,现实主义者不仅承认在某种条件下自己是如何依赖其他人的,而且在他们自身的经验和观察中也确实意识到他们与其他人的接触是何等的生动和激烈,这些现实主义者已经知道邻人之爱和朋友的陪伴可能何等的令人满足和有福气。大概他们也已经知道通过培养对陌生人的开放所获得的情感和智力上的收益了。他们并不需要被我简略勾画出来的论证说服,这就是我的第三步。

第四步由对人道主义历史性描述的一个细微的更正所组成,在德

国人道主义曾一度令人不解地成为轻蔑的对象,而非真正崇敬的对象。有些人出于某种厌恶之情而批评人道主义,这种厌恶之情是由于听多了人道主义的训诫而产生的:对他们而言,人道主义只是很无聊。正如在尼采那里我们看到,使人厌倦的人道主义的论题可能与人类历史性地老化、并不再有挑战未来的信念联系在一起。这种大概从一个多世纪之前就开始了的对现代性代替品的勤勉热心的探索显示着,现在人类已被看做颓废的了;作为一种存在物的人类已经变得无趣和平凡,且没有前途了。

持这种看法的晚期浪漫派的精英论遇到了这样一种矛盾:这种观点本身就显然是急于超脱他们自己当前时代的人的创作。他们自己赋有朝气蓬勃的精力,而否定同时代人。通过这么做,他们反对那种人道主义过时的批判,但他们的姿态却显示出,对人道主义最尖锐的批判恰恰提出了对它最高的要求。

以海德格尔的方式,曾有尝试宣称人道主义是一种微不足道的闲谈,在面对真实性时,这种闲谈变成了空洞。关于海德格尔讨厌人道主义的书信,一些通俗文艺作家们曾试图轻视人道主义的欧洲传统。他们认为这种传统仅仅由没有结果的“书信”组成。如果我们将目光投向几个人道主义的创始之父,像皮科·米兰多拉、托马斯·莫里斯和鹿特丹的伊拉斯谟我们就有充足的理由认定上述观点的错误。但是它也被像拉斯·卡萨斯(Las Casas)、德·维多利亚(de Vitoria)、苏阿瑞(Suarez)或葛拉西安(Gracian)这样的西班牙人道主义者所证实;作为补充的,欧洲其他国家的人道主义者也对此做出了贡献,像科门尼乌斯(Comenius)、葛洛提乌斯(Grotius)或克里斯蒂安·托马西乌斯(Christian Thomasius)。

还有另一种关于人道主义的持久偏见。按照这种偏见,人道主义理念的古代开创者,也就是西塞罗,并不是在人的观念下形成这种理念

的,而仅仅只是考虑到元老院上层阶级的同僚们。我们被告知,这种人道主义原则仅仅是古代罗马贵族政治的一种理想表达,并随着罗马阶级社会的消解而失去了其有效性,顺便提一句,这种人道主义原则对西塞罗的义务理论来说是根本性的。几乎德国所有的历史学家都在以各种类似的形态重申着这一点。他们只是在对人性在当前重要性上的评价上有所不同。基于这种考虑,他们承认文艺复兴时人道主义才有真正的普遍性,这种真正的普遍性可能被期待为人类的一种理想。但是怀疑人道主义只是一种意识形态的观点仍然存在。

无论如何,如果有人非常认真地阅读《论义务》的文本,就会很快发现,西塞罗是将每个人装在心中的,而他的人的概念也适用于所有的人。因为他将人类同情的义务与人类真诚的义务联系在一起,而人类的真诚必须被赋予所有的人,特别是那些生活在社会依赖中的人。不然他们作为士兵、房客和室友怎样才能变得有用呢?

与之相连的还有一个另外的因素需要被提及。在他的政治哲学中,西塞罗勾画了一幅人类全球的图景,世界上每个地方的所有人和所有民族都在这幅图景之中。罗马只是这种反思的历史起点,这种反思还将毫无例外地扩展到将整个人类包含其中。

顺便要说的是,这一点在人性的近代观念中也是如此,该观念不能被缩减为代表欧洲中心主义之权力的一种智性工具。因为对欧洲帝国主义和殖民主义的批判也是在人类要寻求自由和平等的口号下提出的。这样的话,甚至欧洲的自我批评主义也是建立在人道主义之上的。

总而言之,我相信对此没有太多要说的:人道主义是从古代发源,在早期近代获得根基,并变得与科学和技术的兴起紧密相连的一种运动。它在今天影响重大的现状和事实被表达成,我们发现我们整个政治文化都建立在人权之上这一点(这里所谓的“我们”并非仅仅指欧洲人)。

人性理念之历史性力量事实上是通过人权概念表现出来的,该概念的历史起源可以追溯到16世纪的两名西班牙多明我会修士和一名耶稣会修士(具体而言,我是指拉斯·卡萨斯、弗朗西斯科·维多利亚和弗朗西斯科·苏亚雷斯)。如果我们将保障人权的任务界定为全球范围下的建构并保证对其实现,那么我们可能会说人道主义的时代尚未来到。如果政治是为了保证一种人道的未来,那么它必须得到人性的支持。

作为结语,我将用五个步骤勾画出为什么人道主义不包含所有物种的原因。这既不是古代罗马贵族社会的意识形态,也不是一种在欧洲帝国主义掌控之下的狡猾的操作工具。它也不是一辈子的幻想,带着这种幻想,人类试图使自己确信人道主义有着超过其他生活形式的内在优越性。

人的优越性并不只是源自运用那些在生存进化斗争中决定胜负的肉体手段。生理上的优势本质上在于人类思维对象化思考的能力。人类将自己领会为在一种包含了支撑起所有文化的各种相对性的客观性范围中,因此也以一种客观的方式将他分配在事物和事态裁判者的公正的位置上。

因此人类智力构造不仅使他对他自己和他自己的种族负责,也同样对他生存的条件负责。一旦他认识了事物、一旦他思考了并努力按照他自己的洞见来行动,他就不能放弃作为自己生活主宰的角色了。并且因为知识向他显示了他的生活与其他事物的生活之间的相互关系,他就要对自己通过这种知识而认识到的关系负责任。

这种关联允许我们直面人道主义只是一种人类中心主义的抗议。在对人性的要求中存在着一种客观的权利,这种权利证明了人类在各种生物中合法的优越地位。没有这种与人类能力相联系的权利,大谈人类对自然世界的责任当然是空洞的。但是这种责任制只能扩展到人

类能力所及的范围,在此,可能性和正当性必定是结合在一起的。

今天,我们已经认可这种观念:人类对包括植物和动物的生存在内的我们的生存条件是负有责任的。但是这种责任仍然取决于一个条件:如果人类对这个世界有责任,那么他们也有权利破坏它。并且与这种权利与一些进一步的义务相连,这些义务可以简略地表述如下:

获得知识的能力赋予人类很多其他生物没有的行动机会。但是这种能力也包含着通过知识引导自身的义务。我们知道存在很多逃避自己所拥有的知识的可能性。但随着时间发展,在一个独立思考的个体组成的群体中,关于事物本性的洞见产生了一种我们无法抵抗的客观必然性,对道德理由的洞见已然如此。真理和真实迫使我们对我们已经认识到的情况真诚以待。在真理的名义下,我们甚至可能会在它要求我们更正自己的情况下,痛苦地遵循我们的知识。以这种方式,人类改变着作为他自身洞见之结果的自己。

这意味着,人们在如他所知道的那样为世界的客观联系赋予优先性时,也相对化自身。因此他必须使自己甚至从植物和动物中受教,如果他的知识是这么要求他的话。他的统治因而不是专政,也并不服从保持物种之直觉的盲目推动。这种统治更多的是被一个世界的真理所约束着的,而在这个世界中不只有人类存在。人就是以这种方式向他通过知识所认识到的物臣服,甚至在他依靠这种知识将这些物置于他的支配之下的时候也是如此。所以人道主义乃是创始于自由之上、并以知识为其根基的,正如这最后一点注释中所展示的一样,它对其他生物而言并非一种负担,而对人类自己确是一种负担,人类必须在自由中承担它并对自己负责任。他的知识迫使他通过知识将他自己和他所认识的世界的和谐最大化。

但是他无法知道他在这方面取得了多大的成就。在这一点上他只能相信上帝,这对伟大的人道主义者而言是一种天生的信任。

由此我们最终看到了人本主义、自由和知识之间的一种特殊的关系。且在我演讲的最后,我希望西班牙和德国学术机构的代表们为此议题被召集相聚的这一事实中存在着某种象征。

(周黄正蜜 译)

启蒙理性和历史理性

赵敦华(北京大学)

一、康德的问题：启蒙理性是否等于运用知性的自由？

在西方哲学史上，“启蒙”(Enlightenment/Aufklärung)一词似乎有着专门的所指，一提到它，人们就会自然会联想起那个人类理性获得巨大解放的思想运动——18世纪法国启蒙运动。但是，法国启蒙学者在用理性的光芒照射外部对象时，却没有反躬自省，反思“什么是启蒙”的问题。在法国大革命的前夕，康德提出并回答了这个问题。他说：“启蒙运动就是人类走出自我招致(Selbstverschudet)的不成熟状态。不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的知性(Verstand)无能为力。当其原因不在于缺乏知性，而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心去加以运用时，那么这种不成熟状态就是自我招致的了。Sapere aude! 要有勇气运用你自己的知性！这就是启蒙运动的口号。”〔1〕

按照康德的一贯思想，知性是人类的先天能力，人为什么不能独立运用自己的知性，为什么需要通过启蒙才能成熟呢？康德的回答是：“懒惰和怯弱”使得人们在自然成年之后仍把自己的思想置于监护人之下。按照他的分析，人们之所以懒惰，是因为被私利所束缚，“只要能对我合算，我就无须去思想”；人们之所以怯弱，是因为监护人为了“使自

〔1〕 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆，1996年。

己的牲口愚蠢”而夸大独立思考的危险,使人们成为“温驯的畜生”,不敢冒险地“从锁着他们的摇车里面迈出一步”。启蒙的应有之义就是自由,即,摆脱私利的奴役和监护人控制的思想自由。但问题是,思想自由是每个人应有的权利,还是监护人所赐予的呢?

康德对这个问题含混其词,他一方面说,“如果一个人径直放弃启蒙,那么不仅对他本人,而且对于后代来说,他都违反并且践踏了人类的神圣权利”,另一方面说“公众要启蒙自己,却是很可能的;只要允许他们自由”。人们不禁要问:什么样的自由需要得到允许?由谁来允许?康德没有直接回答这些问题,却作了一个相关的区分:公开运用和私下运用知性的自由。前者指“任何人作为学者在全部听众面前所能做的那种运用”,后者指“一个人在其所受任的一定公职岗位或者职务上所能运用的自己的知性”。以士兵为例,他必须服从上级的命令,这是他的职责所在,也是私下运用知性的结果,如果质疑该命令的合理性,那就会非常坏事。然而,当他作为一名学者而对该项命令的错误加以评论,并提交给公众进行判断时,那是在公开运用自己的自由,他的行为不应被制止,而且值得赞许的。同样,一位牧师必须按照他所服务的教会之教义来回答会众的问题,这是他私下运用知性的自由。然而,从学者的身份出发,他却有以他本人的名义发言、公开运用自己知性的自由。

“私下运用理性的自由”不是指私人事务上的自由,而是指摆脱个人私利的自由。按照康德的道德学说,道德义务出于善良意志和纯粹理性。如果把执行公职的责任当做道德义务,人们只要摆脱个人私利即可;或者说,只要自己良心允许,就不需要得到他人的允许。

康德更重视“公开运用知性的自由”,说它是“一切可以称之为自由的东西之中最无害的东西”,“唯有它才能带来人类的启蒙”,不应该受到限制。但问题是,一个学者公开运用知性的自由,他面向公众表达自

己意见时,是否要得到一向承担着公众思想监护人职责的当权者的允许呢?康德似乎面临一个两难困境:他一方面要求摆脱了不成熟状态的学者勇敢地公开运用知性,向民众宣传启蒙思想;另一方面也要承认当权者有监护民众思想的职责,因而也有私下运用知性的自由。

问题是,当学者公开运用知性的自由与当权者有私下运用知性的自由发生冲突时,何者理应服从呢?康德回避了这个问题,而试图论证两者的冲突不应发生。他说:“当大自然……打开了为她所极为精心照料着的幼芽时,也就是要求思想自由的倾向与任务时,它也就要逐步地反作用于人民的心灵面貌(从而他们慢慢地就能掌握自由);并且终于还会反作用于政权原则,使之发现按照人的尊严——人并不仅仅是机器而已——去看待人,也是有利于政权本身的。”康德在这里论证了大自然倾向(人逐步脱离不成熟状态而公开运用知性)和政权原则(“按照人的尊严”看待人)的一致性。

如果说启蒙运动代表了大自然倾向,那么腓特烈大帝则是政权原则的代表者,因此康德直言不讳地说,“启蒙的时代”就是“腓特烈的时代”。他以赞扬的口吻说:“只有一个自己已经启蒙,并不惧怕幽灵,同时拥有一支保障公共和平的百万精兵的统治者,能够说出一个共和国不敢说的话:尽管争辩,不管你想争辩多少,想争辩什么;但必须服从!”^{〔1〕}“必须服从”的命令最终解决了读者心中的困惑:原来知性的争辩自由必须得到开明(已经启蒙)的当权者的允许。

二、康德的解决方案:知性和判断力的关系

康德的《什么是启蒙》是一篇短文,显然回答不了如何运用知性的

〔1〕 康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆,1996年,第25页。

全部问题。不过,当康德用“运用自己的知性”(Verstand)定义启蒙时,他自觉地选择了“知性”,而不是“理性”,这使得我们可以在康德的感性、知性和理性三重区分的哲学体系中,重新思考启蒙理性的问题。

康德为什么要用知性定义启蒙呢?可能是因为他认为知性是知识的能力,而启蒙被视为知识的进步。正如卡西勒所说,启蒙时代“自始至终地信奉理智的进步的观点”〔1〕。“理智”即“知性”,“理智的进步”即“知识的进步”。比如,孔多塞的《人类精神进步史表纲要》一书表达了法国启蒙学者的一个信念:社会进步的原因是“自然界对于人类能力的完善化”〔2〕。自然界既是人的认识对象,也是人类天性的来源。随着人对自然的认识发展到真正科学知识的阶段,人的知识能力必定要摆脱黑暗落后的社会势力,推动社会的进步。

按照“知识进步”的启蒙观来看康德,他提出的“自然科学何以可能”和“形而上学何以可能”并不是两个独立的问题。前一个问题要用人的知识能力(在感性对象)的运用来解释科学的成果,后一个问题要限制知识能力,为(实践)理性的私下运用留下地盘。

从启蒙的观点看问题,我认为康德所重视的公开运用的知性,既不是运用于道德和宗教领域的实践理性,也不是运用于自然领域的理论理性,而是运用在社会公共领域的判断力。正如康德所说,判断力的“正确运用是如此地必要和被普遍地要求着,因而在健全知性这一名目下所指的没有别的,而正是这种能力”;“判断力只针对知性的应用”。〔3〕在我看来,《判断力批判》与其说是为了在理性与感性之间架起桥梁,不如说是为了在私下运用的知性与运用在自然领域的知性之间架

〔1〕 卡西勒:《启蒙哲学》,顾伟铭等译,山东人民出版社,第3页。

〔2〕 孔多塞:《人类精神进步史表纲要》,何兆武等译,江苏教育出版社,第2页。

〔3〕 《判断力批判》,“序言”,邓晓芒译,人民出版社,第3页。

起桥梁。知性的公开运用不过是和谐、崇高的鉴赏力和合目的性对社会公共事务的判断。

在康德批判哲学的体系中,无论在自然领域,还是在社会领域,知性都起着最重要的关键作用。知性认识的对象是经过知性和感性综合的现象,不可知的对象是刺激感性的物自体,不管是否可知,客体与主体都不是对立关系。然而,康德的后继者费希特和谢林取消了物自体与现象的区分,把客体等同于外物,他们都面临着知性与外物的对立,他们都自己把克服两者对立的方案称为绝对唯心论。如果我们注重的不是理论的标签,就可以发现,黑格尔的绝对唯心论包含着完全不同的理性概念。

三、黑格尔的历史理性

在《精神现象学》“序言”中,黑格尔把他所处的启蒙时代评价为“一个新时期的降生和过渡的时代”,一方面,“升起的太阳就如闪电般一下子建立起了新世界的形相”;另一方面,“新世界也正如一个初生儿那样还不是一个完全的现实”。〔1〕黑格尔接着分析说新世界的变革与不成熟与它的“文化形式”——知性有关。他说:“科学的知性形式向一切人提供、为一切人铺平了通往科学的道路。”这肯定了从康德等人的知性观为自然科学奠定基础的积极作用。但是,他们却未能满足“通过知性以求达取理性知识”的“正当要求”,最后走向了形式主义。这是在批评康德否认了理性对象的可知性,其结果是,或放弃了对“绝对”或“真理”的追求;或把单调的形式和抽象普遍性等同为“绝对”。〔2〕

〔1〕 《精神现象学》,贺麟、王玖兴译,上册,商务印书馆,第7页。

〔2〕 同上书,第8—9页。

在《小逻辑》中，黑格尔更详细地分析了“单纯抽象知性的思维”的历史局限性。这种知性思维方式既是康德以前的旧形而上学的特征，也是康德批判哲学的特征。“旧形而上学的思维是有限的思维”，〔1〕因此只能以有限、片面的事物为知识对象，而不能认识无限，不能把握真理的全部，关于上帝的本体论证明暴露了旧形而上学思维的缺点。康德用同样的知性思维方式批判了旧形而上学，也认为思维不可能是无限的。黑格尔对批判哲学有这样的评论：“批判哲学有一个很大的消极的功绩，在于它使人确信，知性的范畴是属于有限的范围，在这些范畴内活动的知识没有达到真理。但批判哲学的片面性，在于认为知性范畴之所以有限，乃因为它们仅属于我们的主观思维，而物自体永远停留在彼岸世界里。事实上，知性范畴的有限性并不由于其主观性，而是由于其本身性质。”黑格尔以前的哲学家关注于对人的知识能力的批判性考察，因而把思维限制在知性范围，把真理限制在关于有限对象的知识。费希特虽然看到用对象的有限性来限制思维的“欠缺”，“以自我作为哲学发展的出发点”，但是，“费希特也仍然停滞在康德哲学的结论里，认为只有有限的东西才可认识，而无限便超出思维的范围”。总的来说，批判哲学的缺点认为“思维的终结的、不可克服的规定是抽象的普遍性、形式的同一性。于是就把思维当作是真理相反对的”，“因此便宣称思维不能够认识真理”。〔2〕

黑格尔指出了从笛卡儿开始的近代哲学和德国批判哲学的一个共同缺陷，那就是把知性当做思维本质。他说，正因为知性的特征在于它的有限性，它不能被等同为思维的本质，因为思维的本质在真理，而“真理本身是无限的”，“思维的本质事实上本身就是无限的”。“我们必须

〔1〕《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆，第97页。

〔2〕同上书，第151—152页。

把有限的、单纯知性的思维与无限的理性的思维区别开。”理性思维与知性思维的区别在于,其对象是无限、绝对,而不是有限的对象;其内容是真理的全部,而不是有限的知识;理性在自身活动中逐步实现具体的普遍性,而不是抽象的普遍性;达到对立面实质性同一,而不是形式的同一性。

辩证法概括了理性思维的这些特点,但理性不仅仅是思维。理性与知性的根本不同在于,知性停留在意识自身,而理性既是主体,也是实体,是存在着的精神。如果有人问黑格尔:如何证明理性自身的存在呢?黑格尔会说,理性在世界历史中证明了自身的存在。用他的原话说:“哲学为观照历史而带来的唯一思想即‘理性’这一单纯概念;即理性是世界的主宰;即世界历史因而显示出一种合理的历程。这种信念和洞察在历史学本身的范围内是一个假说。在哲学领域中,它却不是什么假说。在哲学里由思辨认识证明:理性——这里不考究宇宙对神的关系,仅只这个名词就算够了——既是无限力量,也是实体;它自身是一切自然生命和精神生命的无限素材与无限形式——即推动该内容的东西。理性是宇宙的实体。”“理性”在黑格尔不同时期著作中有不同含义,但在这里,黑格尔明确地用“‘理性’这一单纯概念”表示世界历史的主宰,黑格尔意义上的“理性”可被恰当地称作“历史理性”。“历史理性”也用“客观精神”、“世界理性”、“世界精神”等不同术语来表示。

“历史理性”观的提出在哲学史上具有变革意义。理性是传统形而上学的主题,形而上学在传统上是用理性来思考理性对象所获得的理性知识。黑格尔看到,康德的批判摧毁了形而上学的理性知识和对象,他于是把理性引入世界历史,使理性获得了新生。

四、马克思的历史辩证法

按照我们的分析,黑格尔的历史理性是对批判哲学进行再批判,超越了旧形而上学理性观和近代以来以知识论为中心的知性观的产物。历史理性是理解马克思唯物史观与黑格尔辩证法的中介。马克思之所以继承黑格尔的辩证法,是因为他的辩证法与历史观有着内在联系。马克思发现黑格尔辩证法“神秘外壳中的合理内核”〔1〕,他把黑格尔阐发的世界历史首先并主要看成是物质生产方式的运动。黑格尔的历史理性观作为马克思哲学的来源,无论如何夸大也不过分。在现实中,人们对这个主要的、直接的来源的认识不是夸大,而是不足,其原因在于没有充分认识黑格尔的理性观是对近代认识论和启蒙理性为代表的理性主义的一场变革。比如,哈耶克说,社会科学中有两种理性主义纲领:一是进化理性主义,一是建构理性主义。前者认为理性认识处在不断进化的过程中,自觉接受经验的修订、调适和证伪,在自由主义的思想基础之上。后者宣布:“应当运用理性所赋予的设计能力,按部就班地创造一种文明。”〔2〕这些自由主义者指责马克思通过黑格尔受到了法国启蒙运动的影响,用理性作为审查一切的标准,而不知道理性本身也要受审查,否则就是“致命的自负”。

在我看来,哈耶克代表的自由主义者在学术上犯了两个错误。首先,他们在启蒙运动、黑格尔和马克思的理性之间划了一个等号,还说这三者有共同根源,追溯到培根、霍布斯、笛卡儿,直到卢梭的“理性主义传统”,这是一个空疏的概括。其次,用“理性主义”的标签混淆了一

〔1〕《马克思恩格斯选集》第二卷,人民出版社,1995年,第112页。

〔2〕哈耶克:《理性主义的类型》,《经济、科学与政治:哈耶克思想精粹》,冯克利译,江苏人民出版社,2000年,第595页。

个根本事实：马克思关于未来社会的展望既不是什么尽善尽美的理性设计，也不是他们理论的预设和基础；如果要把马克思哲学也归于理性主义的话，那么马克思所关注的是理性的现实基础，社会条件和实际作用，而不是理性本身的纯粹形式和内容。

恩格斯在批判启蒙时代理性主义时说，启蒙学者是“非常革命”的，“他们不承认任何外界的权威，不管这种权威是什么样的。宗教、自然观、社会、国家制度，一切都受到了最无情的批判；一切都必须在理性的法庭面前为自己的存在作辩护或者放弃存在的权利。思维着的知性成了衡量一切的唯一尺度”。“理性法庭”的说法非常形象地概括了启蒙理性所具有的至上的裁判地位。恩格斯接着引用黑格尔的话，启蒙时代“是世界用头立地的时代”〔1〕。黑格尔用这句话说明应当“按照思想去构造现实”〔2〕，恩格斯却反其意而用之，说明不仅用要理性来批判现实，还要用现实来批判理性。即使像社会主义这样的进步思想，也要接受现实的批判和革命实践的检验。因此，恩格斯稍后对空想社会主义者有这样的评论：“对所有这些人来说，社会主义是绝对真理、理性和正义的表现，只要把它发现出来，它就能用自己的力量征服世界。”〔3〕如果说“所有这些人”也包括历史上的一切崇尚“绝对真理、理性和正义”的人，那么这句话适用于所有理性主义者（虽然他们不都是社会主义者）。“理性”对于马克思主义而言并不是一个根本的范畴，理性并不只存在于人或神的心灵之中，理性的来源和力量在于社会现实之中。

马克思说：“不在现实中实现哲学，就不能消灭哲学。”这里所说的哲学不是一般意义上的哲学，而是理性主义的思辨哲学。这句话和我

〔1〕《马克思恩格斯选集》第三卷，人民出版社，1995年，第355页。

〔2〕黑格尔：《历史哲学》，王造时译，三联书店，第493页，译文略有改动。

〔3〕同上书，第358页。

们耳熟能详的其他话,如“批判的武器不能代替武器的批判,物质力量只能用物质力量来摧毁”,“哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改造世界”等等,只是说明了这样的道理:理性主义只有接受现实的审查和批判,才能审判和批判现实。马克思毋宁说是在否定哲学理论和理性批判的作用,不如说是在强调理性的现实基础和实践功能。

“让每一个人都必然感兴趣的事物”

——康德关于哲学的世界概念

尤根·施托尔岑贝格(Jürgen Stolzenberg, 德国哈勒大学)

依照西塞罗被广为征引的话,是苏格拉底把哲学从天上带到了地下,并让哲学开始思索人类的生活和善恶之事。由此哲学变成了今天这样的实践哲学。如果人们意识到实践不是通过单一个人而是通过共同体社会来完成的,那么哲学也就总是政治哲学。在苏格拉底——柏拉图式的苏格拉底那里,哲学还另外获得了一个新的任务。这就是要进行极端性的询问。哲学要批判被人类生活视为根据的信念和概念的连贯性。由此,它指向某种不可回退的终极根据(Gründe),这种终极根据为善和有价值的事物提供了辩护。从此,哲学既是对于终极根据的一种极端性批判,同时也是对它的一种占据。

从一开始,哲学还追随着另外一个目标。它总是把自己的研究引向一个整体,从而把问题按照一些确定的并有引导性的方面来组织安排。由此哲学把自己塑造成了一个体系,而且从此只有以体系的形式才可能把极端性的询问、对于根本洞见的探索和对于终极根据的呈现连接在一起。

极端性批判的目的是要在一个体系中把哲学的洞见整合在一些原则之下。这也正是康德哲学的根本特征。另外,康德和苏格拉底等哲学开创者们都共同认可实践相对于理论的优先性。“建立人类的法权/

正义(Rechte)”〔1〕,这早在年轻的、富于卢梭精神的康德那里就已经成了哲学的最高任务。终其一生,康德都一直秉持着这个信念。因此,康德也把哲学定义为“关于所有认识与人类理性的本质目的之关系的科学”(《第一批判》B 867)。〔2〕康德把本质目的又进一步区分为最终目的或“终极目的”(Endzweck)和“从属目的”(《第一批判》B 868)。康德借用约翰·约阿希姆·史鲍丁(Johann Joachim Spalding)关于启蒙的著名表述,认为终极目的涉及的是他所谓的“人的整体使命(Bestimmung)”〔3〕(《第一批判》B 868)。这个使命不仅与个体道德相关,而且与个体道德和社会道德的统一相关。〔4〕

在此,康德看到了哲学的“世界公民的含义”(科学院版第九卷,25)或者他所谓的哲学的“世界概念”(《第一批判》B 868)。只要哲学试图澄清什么是人类生活所指向的本质目的,它就会涉及那“让每一个人都必然感兴趣的事物”。按照康德的解释,“世界概念就是这样一个概念,它涉及让每一个人都必然感兴趣的事物”(《第一批判》B 868)。这里所讨论的不只是个体的生活,而且是一个共和国(kosmopolitische)的维度。对此康德这样来解释:人“通过他的理性**决定**(bestimmt)在一个社会中和人们在一起,在社会中通过艺术和科学开掘自己、文明自己和道德化自己”(科学院版第七卷,324以下)。这就是康德所谓的“道德教化”。我们要问的是康德关于世界的概念意味着什么,以及如何从这

〔1〕 康德:《关于〈对于美感和崇高感的观察〉一文的评注》,由 M. Rischmüller 重新编辑和注释,汉堡:1991年,第38页。

〔2〕 康德《纯粹理性批判》的引文引自以缩写 B 表示的第二版及其边页码。康德其他作品引文引自以缩写 AA 表示的科学院版全集,给出相应的卷数和页码。

〔3〕 关于康德对“人的使命”这一表述的使用,参考:科学院版第八卷,第18页以下,和第24—28页;科学院版第五卷,第298—303页;科学院版第六卷,第267页以下,第50页和第162页;科学院版第七卷,第321页以下;和科学院版第九卷,第447页。

〔4〕 参考康德的解释:“前者[即人类理性的终极目的——笔者]不是别的,就是人的整体使命,关于这个使命的哲学就叫做道德哲学。”(《第一批判》B 868)

个概念出发更加准确地定义哲学的世界概念。

一、世界的概念

康德把世界理解为一个囊括“所有存在物”(《第一批判》B 448 以下)的完全整体。康德把这样一个完全整体,一个“绝对整全”称为理念(Idee)。〔1〕因此,世界的概念也是一个理念。它有两种解释。这两种解释分别可以回溯到产生世界理念的两种不同的思考方式。〔2〕简而言之,第一种思考方式要把关于经验对象的认识命题推溯到更高的和更普遍的命题,直到一个绝对普遍的命题,也即一个不能被进一步推溯的命题。搜索终结条件系列的无条件者或最后根据,这种思考方式是对一系列条件进行推理;这被视为对于理性原则的连贯性运用。因此,这种思考方式是和理性概念本身一同给出的思考方式。正是人类理性本身不仅依据它的逻辑原则建立了对于最后根据的要求,而且还力图通过从有条件者上升到无条件者的做法来满足这个要求。而理性的另一种思考方式则把无条件者等同为无限条件的整全。

康德的一个著名命题是,存在着三个不同的关于无条件者的概念,即:(1)绝对思考主体的概念,它包含了所有对事物进行表象的主体性条件;(2)上帝的概念,它被认为是所有可能性全体的实现;和(3)世界的概念,它被认为包含了所有彼此间进行因果连接的现象的整体。〔3〕康德所说的“世界的概念”(或最好用复数形式“世界的概念们”)不像我

〔1〕 关于康德的理念概念,参考《第一批判》B 369 以下。关于作为近代哲学基础概念的世界概念,参考 Ch. Bermes 新近研究:《作为哲学论题的“世界”:从形而上学到自然的世界概念》,汉堡:2004 年(“Welt” als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltberiff, Hamburg 2004.)。

〔2〕 关于下述内容,参考《第一批判》B 445 往后。

〔3〕 参考《第一批判》B 391 往后。

们所认为的那样是不同世界的概念。世界的概念们是关于一个世界的概念的各种具体化。这意味着,世界的概念们展示了把一系列条件构建成完全整体的不同方式。因此,世界的概念们(或者像康德所说的宇宙论理念们)是理性通过各种方式建立的彼此不同的条件之绝对完全性观念。理性所称的从有条件者向无条件者的上升,在时间流逝的条件下会导向世界初始的观念,在空间方面会导向世界边界的观念,在与一个范围给定的整体相关中是关于绝对单纯物的观念,在与因果关系相关中是一个绝对的第一因——“绝对的自发性”或说“自由”(《第一批判》B 446),最后在与物的实存相关中则是关于内在或外在世界中的绝对必然本质的观念。

二、哲学的世界概念

康德所说的**哲学的世界概念**意味着什么呢?既然在这里哲学的概念要通过世界的概念来把握,人们应该承认,这里所触及的是在哲学理论中发展出的全部洞见的集合。鉴于上面所勾勒的理性产生理念的思考方式以及康德关于最后或终极目的所说的内容,我们或许要从这样的思考出发,即理性洞见的集合必须与最后的和无条件的原则相联系,而这个原则保障着这些洞见的秩序和统一性。在本文的开始之处,我们已经谈到了这样的原则,即康德所说的“人的整体使命”。这或许就是所有哲学洞见都要回溯的那个原则。我们应该如何准确地理解这一点呢?

根据我们至此已经谈到的内容,人的整体使命的概念展现的正是**一个理性的理念**。因为这个概念带有规范—实践的含义,所以我们或许可以更加准确地说,人的整体使命在于实现实践理性的理念。这个理念就是我们所提及的关于道德世界的理念。按康德所说,这个理念所关涉的世界“符合所有伦理的法则”(《第一批判》B 836),并且在它当

中每个个体的自由都和所有其他个体的自由相协调。^{〔1〕}如果一种哲学理论通过这样一个概念找到了自己的统一性和认识的终结,或许它就可以被称为按照世界概念(建立)的哲学。

在这里,我们可以看到康德哲学的现实性。很明显,正是这个(道德世界)概念为康德哲学在当代赢得了世界范围的有效性。康德对于普遍理性的信任,对于各种非理性主义和意识形态的抗争以及对于奠基在自由和正义基础上的世界公民秩序的主张(正是在这个秩序中康德看到了对于永久和平的保障),所有这些要素成了在现代条件下共和国式思考和行动的不可后退和不可替代的原则。康德也由此变成了世界性的哲学家。^{〔2〕}

然而,上述分析并未穷尽康德关于哲学的世界概念。康德关于哲学的世界概念是通过他的理性终极目的的概念来确定的。可是对于人类理性的共和国特征的强调并没有公正地对待康德关于终极目的的概念。在此至关重要是:人类理性的终极目的并没有直接地并且第一位地与道德世界的概念相联系;而是**超出了道德世界**与两个宇宙论理念的实在性之可能性相关联;这两个理念分别是**上帝的理念**和**人类灵魂不朽的理念**。因此,在康德看来,有两个根本的问题,对它们的回答构成了人类理性最后的和最高的目的。一个问题是:“上帝存在吗?”,另一个问题是:“死后的生命存在吗?”(《第一批判》B 831)对这两个问题的回答正是让所有人必然并且最终感兴趣的事物。通过这样两个问题,康德敞开了他的道德神论(Moraltheologie)领域。康德关于哲学的

〔1〕 康德把道德世界理念的对象展示为“在它[感性世界——笔者]中理性本质的一个神秘体(*corpus mysticum*),只要他们的自由意愿自身在道德法则下不仅与自己而且与每一个他人的自由都有一个彻底体系性的统一”(《第一批判》B 836)。

〔2〕 参考赫费(O. Höffe):《“君王的臣民”:康德共和国式的法权与和平理论》,法兰克福:2001年(“Königliche Völker”. zu Kants kosmopolitischer Rechts und Friedenstheorie, Frankfurt a. M. 2001.)。

世界概念包含着这样的部分,而且离开它就不可能存在。

由此[我们可以获得]对于康德哲学的意义进行评估的决定性要素。那些在康德哲学的共和国特征中看到其世界范围有效性基础的人们,必须清楚地解释哲学和宗教的关系。尤其是对于它们关系的解释不仅会涉及康德哲学的内在体系问题,而且还涉及我们当代的问题。近来哲学和宗教关系问题变得具有一种特殊的重要性和紧迫性。首先是哈贝马斯,最迟从他 2001 年获得德国图书和平奖时所作的关于“信仰与认识”〔1〕的演讲开始,把这个问题纳入到哲学讨论的议题中来。这个讨论的产生受到了 2001 年“9·11”事件的影响。哈贝马斯说,这个事件以令人震惊和恐怖的方式引爆了“世俗化社会和宗教的分离?”(第 9 页)关系。从那以后,哈贝马斯便致力于更加准确地界定在世俗化世界社会的生活条件下启蒙理性和宗教的关系问题。〔2〕

这个视角也是康德的视角。哈贝马斯问道:是否现代的、自由的和理性正当的宪法国家不仅要指向约束性的规则,而且要指向宗教的信念,或说应该考虑这些信念并从中有所受益;对于这个问题,哈贝马斯强调性地做了肯定的回答。哈贝马斯的这个问题正涉及康德关于哲学的世界概念。哈贝马斯提议:科学上被进一步解释的、政治上被解放的意识,在从启蒙传统中汲取养分的同时,可以与宗教意识的信念进行一次新的和开放的对话,并且他**在此**看到了对于我们当代

〔1〕 尤根·哈贝马斯:《信仰与认识:2001 年德国图书和平奖》,法兰克福:2001 年,第 9—31 页。(J. Habermas: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2001, 9-13.)

〔2〕 参考尤根·哈贝马斯:《与拉青格红衣主教的讨论》,收在《哲学消息》,2004 年 10 月,第 7—15 页(Zur Diskussion mit Kardinal Ratzinger, in: *Information Philosophie*, Oktober 2004, 7-15; 下面缩略为哈贝马斯,《讨论》,并给出页码),及其《信仰与认识的界限:关于康德宗教哲学的效果史和当代意义》,收在《法权—历史—宗教:康德对于当代的意义》,由 H. Nagl-Docekal 和 R. Langthaler 主编,《德国哲学杂志》,增刊 9,第 141—160 页。

哲学的要求。^{〔1〕}很明显这里哈贝马斯正处于康德关于哲学的世界概念的框架中。通过这个概念,康德认可并回应了哈贝马斯所说的对于其时代的要求。我们将要看到的是,在当代的条件下我们仍然可以从康德那里学到很多内容。

三、理性和体系

通过他关于理性的理论,康德回应了哈贝马斯所提到的要求。如果要利用康德关于哲学的世界概念的内容,我们就必须依靠他关于理性的理论。理性是根本的基础,不仅康德哲学的体系建构要从中来被理解,而且它引导着从理论哲学向实践哲学的过渡。只有由此出发,道德神论的设问才可以被阐明。

康德从人类理性的体系建构功能中赢得了哲学的世界概念。哲学的世界概念在被称为**纯粹理性的建筑术**的研究中被引入;康德把这个纯粹理性的建筑术理解为“体系的艺术”(《第一批判》B 860)。^{〔2〕}这样,离开对于哲学体系的关注,康德关于哲学的世界概念就无法被恰当地理解。由于文章篇幅的限制,我们对此仅再多说几句。康德把体系理解为一个完整的、在其中有划分和秩序的整体,而不是“堆砌的”,或者说仅依靠主观和随意的视角来加以划分的整体。人们立即可以看到,理性的概念被整体的形式所假设,同时被假设的还有为各部分以及它们在整体中的位置加以奠基的共同原则的概念。如果哲学体系的概念

〔1〕 参考哈贝马斯:《讨论》,第12页。

〔2〕 关于康德理性体系的观念,参考 H. F. Fulda 和尤根·施托尔岑贝格(Jürgen Stolzenberg)编著的《康德哲学中的建筑术和体系》,汉堡:2001年。关于《纯粹理性批判》中“纯粹理性的建筑术”的整体背景,参考赫费:《纯粹理性的建筑术和历史》,收录在《纯粹理性批判》,G. Mohr M. 和 Willachek 编著,柏林,1998年,第617—645页。

只具有关于认识的逻辑完整性含义,那么它就涉及康德所称的哲学的**经院概念**(《第一批判》B 866)。沃尔夫(Christian Wolff)哲学以及该哲学在其学生鲍姆伽登(Alexander Gottlieb Baumgarten)和迈尔(Georg Friedrich Meier)的教程中的展示,为哲学的经院概念提供了模型。这里只要理性不限于为各种被用在技术—实践的外在目的上的认识整体提供关于整体性和内在结构性的单纯形式观念,而且还把这个整体置于仅以自身实现为目的的、无条件的实践理念之下,那么哲学的世界概念就与它的经院概念相互区别。无条件的实践理念就是所谓的实现道德世界的理念,也即在自由法则之下的世界——包含道德神论的角度。因为这个目的是绝对的目的或说自在的目的,哲学就像康德所强调的那样具有“尊严,一个绝对的价值”,由此哲学“赋予所有其他认识以价值”(科学院版第九卷,23以下)。

康德哲学的体系特征被把握为理性的成就。理性不仅是对其功用进行批判研究的对象,它也是贯穿这个研究的主管者。对此我们可以看到《纯粹理性批判》所采用的方法进程展现了对于植根在理性概念自身中的奠基式逻辑方法论的应用。这个方法论采取了从一系列条件向无条件者上升的运动方式,即从直观及其纯粹形式“空间”和“时间”,经由知性的纯粹概念,直到理念;另外,在对于认识有效性的批判检查中,这个运动甚至把相同的方法运用于其自身。这就是经常被引用的、但却很少被满意地解释的理性的自我认识(Selbsterkenntnis)概念的核心。离开这个概念,康德从理论哲学向道德哲学的过渡就无法被理解,同样无法理解的还有对于道德神论视角的采纳,或者说被康德当做哲学的终极目的来引入的内容。

如果进一步看看这个过渡,我们就会发现:它一方面是理性批判的结果,另一方面是理性对其自身的再次反思性指向。理性的成就被证明并不在于从理论的角度,对于那些无法在空间和时间条件下被给予

的对象(即理念的对象)进行具有对象有效性的先天综合判断。在此之后,它就要被理解为理性对于自身的反思性指向,只要理性从此离开它的理论功能转向补充性的实践功能,并且在这条路上尝试证明涉入作为其自身本质性内容的无条件者之合法性。这个反思性的指向展现着理性自身的结构要素,这点可以由此看出,即理性的实践功能奠定了无条件自我决定原则的基础,而这个原则是理性在与自身的关系中被加以运用的。通过无条件自我决定模型,理性所进行的对自身的实践一反思指向,可以被这样来描述:它将其本质特征,即对于无条件事物的把握,从此设立为实践意向的最高原则。这意味着,只有那些摆脱了偶然性和单纯主观性条件、并因此具有普遍有效性的原则可以被允许。这类原则的最高原则是著名的作为自律的自由原则。在这个原则下,像康德所表述的那样,“理性对于自身只是实践性的”(科学院版第五卷,31)。这样,理性就把它涉入无条件原则的固有特称提升到普遍法则的位置,并且要求所有实践意向服从该法则的约束。

这个原则就是康德道德哲学的原则。在康德的道德哲学中,我们在本文开始之处所说的人的**整体使命**获得了它的理论基础。作为决定性的一步,人的整体使命所关联的不仅是**纯粹**实践理性的那个无条件的、给予所有道德意向最高标准的自我决定。另外,如果人的整体使命是整体性的,它必须包括人的全部。这意味着它必须包含人的自然需求、欲望和爱好。这样,康德的伦理学并不像反复出现的对其空洞的形式主义加以指责的人们所强调的那样,而是始终赋予人的条件(*conditio humana*)以价值。它要反思具体的人所具有的自然需求,与此需求直接相联系的是对于整体性福祉的追求以及由此对于康德所谓的**幸福**(*Glückseligkeit*)的追求。康德伦理学试图把对于幸福的追求和道德的要求协调起来。这样,康德伦理学不是要压制对于幸福的追求,而是

要为此追求提供伦理的认同和辩护。〔1〕

正是从道德性和对幸福的追求之关联出发,康德敞开了对于上帝存在和灵魂不朽的设问。这些问题是人类理性的最高兴趣,并且在其中理性看到了自己所有努力的终极目的。这里我们只考虑第一个问题。这个问题涉及人的条件的要害之处,也就是追求与行动的普遍规则所规定的生命相契合的整体幸福。

四、上帝的概念

如果人们试图明确康德在关于这样一个问题的思考中的关键点的话,即在不忽略幸福需求的道德神论中谈论上帝具有什么样的意义,那么我们就需要涉及下面的这些内容。表面看来十分具有挑衅性的康德命题是:上帝的理念是因为人类理性的实践功用而被必然假设的或要被假设的,并且只有从这个假设出发那个寻求道德努力和幸福诉求之间平衡之理念的生活计划的可能性才可以被把握。这个理念就是康德所说的道德性和幸福之间成比例的和谐并且在“道德世界的至善”〔2〕的理念下所把握的内容。

如果我们更加准确地看看康德关于假设上帝理念必然性的论证,我们就会看到下面这些内容。康德的这个论证从这样的一个洞见出发,即并不存在一个理论性的基础使得我们可以把握道德性和幸福之间彼此和谐的可能性。因为道德行为不可能让世界进程和自然法则服从它的意愿,而自然也不可能从自身出发导向道德法则。尽管如此,提出道德世界的那个至善的理念来自这样一个假设:自然法则和道德法

〔1〕 参考 B. Himmelmann:《康德的幸福概念》(*Kants Begriff des Glücks*, Berlin/New-York 2003),柏林/纽约:2003年(下文缩略为Himmelmann,《幸福》,并标注页码)。

〔2〕 参考科学院版,第107页往后。

则之间的协调是可能的,因为道德要求就是要指向这两者之间的协调,可以说是以该协调为其生命的。

这里关键性的一步在于康德所做的这样一个推理,即与对两者相互协调的要求相联系的是关于一个外在原因的公设,这个外在原因可以带出自然,它包含着对于那个协调从理论角度无法提供的认识基础。这样的一个外在原因必须可以依照道德法则作用,因为它应该是自然秩序和道德世界秩序之间协调的原因。因此,它必须具有知性和意志——而这正是上帝概念所意味的。这里的关键之处在于:人类对于幸福的追求期盼着道德性和自然幸福之间的相互契合,但在我们存在的有限性和偶然性条件下,我们对于这个契合既缺乏理论性的基础也看不到其实现的保障。为了使得这个契合的可能性得以被把握,实践理性设定了“最高的本原之善的实在性,即上帝存在的实在性”(科学院版第五卷,226)。^[1]

迄今,在这个观念中,很多人已经看到并正在看到康德伦理学中由时代局限的神学残余,这个残余看起来似乎在表明康德最终没有冒险把形而上学中的理性神学彻底置于一旁。因此,迄今在很多人看来,康德关于上帝存在公设的学说只是一个权宜之计,无须当真,并且可以毫无损伤地和他的伦理学的核心内容相剥离。

这种想法忽略了(或者说低估了)公设学说所回应的问题域。这个学说和人的条件有着最紧密的联系,并且试图在被解释的理性概念作

[1] 关于康德对于上帝存在的设定,Ulrich Barth已经做了细腻的论证性重构,参见U. Barth:《实践理性的宗教性自我阐释:康德伦理神论的基础》(Die religiöse Selbstdeutung der praktischen Vernunft. Kants Grundlegung der Ethiktheologie),收录在他的《作为理性计划的上帝》,图宾根:2005年(Gott als Projekt der Vernunft, Tübingen 2005),第263—307页,第286页往后。关于康德的设定学说,另参考P. Guyer:《从实践的角度:康德纯粹实践理性的设定概念》(In praktischer Absicht. Kants Begriff der Postulate der reinen praktischen vernunft),收录在《哲学年鉴》(Philosophisches Jahrbuch),卷104,1997年,第1—18页。

用下来公正地对待它。如果我们真实地意愿,我们可以自己照管我们意向的道德性。^{〔1〕}而对于一个生活计划的成功和我们的幸福,还有对于幸福的公正分配,我们则无法自己来照管。为了使一个建立在道德之上的生活最终可以被称为是幸福的,我们就指向了一个类似偏爱的事物,它同样通过不在我们掌控中的事物来被证明给我们。只要我们关注幸福,我们就总会希望它可以被我们分有而不是总让我们痛楚。由此我们就总希望我们的道德意向和幸福期待之间彼此对应。而且也由此我们就总希望我们所生活的世界不像但丁的地狱那样总是以这样的呼喊拒绝我们:“让所有的希望都离开!”像康德在他的美学理论中所表述的那样,这个希望进一步会是人“与世界的相适”(科学院版第十六卷,127)^{〔2〕},这种幸福的经验看起来和美感经验有相似之处。因为两者那里都存在异质要素之间和谐的经验,并且这个和谐无法由我们来造就,而仿佛是自发地建立起来并由此让我们喜悦。就此我们可以想到恒常友谊或爱情关系的幸福,甚至也可以是整体成功的生命。康德的公设学说正是回应着这些问题。这个学说归因于这样的想法:我们只能希望那些不受我们力量控制的事物,只能希望那些与我们邂逅的事物,而我们又要在这些事物上建立我们的生活;我们为此必须接受或考虑一个基础,因为离开这个基础我们的希望就会变得没有意义。

这个想法就是理性的想法。借助这个想法,理性满足了哈贝马斯从宗教一侧向启蒙哲学所提出的所谓“认识要求”^{〔3〕}。因为理性的功

〔1〕 参考 Himmelmann,《幸福》,第 219 页。

〔2〕 参考 B. Recki:《“我们应该希望什么?”康德的人类理解中的美学和伦理》(“Was darf ich hoffen?” Ästhetik und Ethik im anthropologischen Verständnis bei Immanuel Kant), 收录在《哲学普通期刊》(Allgemeine Zeitschrift für Philosophie) 19(1994 年),第 1—18 页,和她的《伦理美学:康德美感和实践理性间的亲缘性》(Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant), 法兰克福:2001 年。

〔3〕 哈贝马斯:《讨论》,第 12 页。

能就是要给出最后的根基,由此出发有意识的生命可以把自己把握为它的世界关系的整体。康德理性概念的力量正在于此:它维护对于整体的涉入,也维护与之必然关联的希望,也即这个涉入不是空洞的,而是有其目标的——我们的生活可以成为一个整体上成功的生活。这个希望的焦点指向了一个独立于我们的存在物。这是关于我们生命偶然性和有限性的意识的表达,是对我们所看重的生命成功之不可获得性的表达。

至于哈贝马斯关于“哲学面对宗教准备学习”的主张,我们或许可以和康德一起说,一个将自己置于启蒙传统中来理解的批判哲学根本无须以准备学习的方式来面对宗教。而是批判哲学要把自身的概念发展到它最后的结论。这样的话,它就达到了哲学的世界概念。这个概念本身包含有充分的基础,它把由于偶然性和有限性而如影随形地伴随人类存在的、并且即使在高阶世俗化的条件下也无法与人类存在相分离的不可获得者,与意义关联的统一体带入到一种相互和谐中,而不是要消解这个不可获得者。这或许是在面对世界中的恶时唯一可行的理性的神正论,而它也真的会是让每一个人必然感兴趣的事物。

(刘哲 译)

作为先验先天的公共性与共通感

汉斯·费格(Hans Feger, 柏林自由大学)



康德对启蒙有一个众所周知的定义：启蒙就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态，这是他在 1784 年发表的同名短文《什么是启蒙？》中对这个问题的答复。文章与其说给出答案，还不如说以号召为结语：Sapere aude！要敢于认识，认识你自己！问题指向的不是有待回答的问题，而是提问者本身。启蒙就是自我解放——并非将我从与生俱来的不成熟中解放出来，而是将我从一个不自然的或不再自然的不成熟中解放出来。^{〔1〕}所谓成熟状态，并不是说能够逃脱外在规定性的强制，而是认识到不成熟乃是自我招致的，要拿出勇气，对自身的启蒙承担责任。康德继续解释道：“不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智(Verstand)无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经别人的引导就缺乏决心与勇气去加以运用时，那么这时的不成熟状态就是自己所加之于自己的了。”^{〔2〕}

〔1〕 “……自然早已将其从外在的引导中释放出来。(naturaliter maiorenes)”，普鲁士科学院版《康德全集》，Akademie-Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Bd. I-IX, 1902-Berlin(VIII, 35).

〔2〕 本文涉及《什么是启蒙》一文处，参考何兆武译本，引自康德：《历史理性批判文集》，商务印书馆，1997年，第22页以下。——译者注

这个带有反身动词的定义让康德的同代人颇为费解,包括哈曼、赫尔德和门德尔松等,而且对于今天的读者,它依旧是个问题。如果我们不把启蒙理解为单纯脱离不成熟的未启蒙状态,而是理解为能动的自我解放行为,那么行动主体同时就是启蒙的客体——启蒙者即被启蒙者。只有出于自身的自由,人才能突破咎由自取的不成熟与他人监护之间的往复。如若不然,启蒙将依旧受制于外在规定,因为它在自己展开的过程中不过是重构了它欲超越的状态。这个问题对于中国这样的国家意义重大,扎根于“五四运动”传统的中国启蒙——作为一场变革运动——或多或少经历了外来的规定。

哈曼是启蒙最为尖锐的批判者之一,很早就诊断了启蒙辩证法〔1〕,他否定了康德对自我招致的问题的思考:他反过来担心的是,罪责不在于“被委屈责难为不成熟的人”,而在于其监护人的盲目,他们恰恰自以为聪明。哈曼追问说:“谁是那个不确定的他者——那个不招人待见的监护人?”康德有意留出的空位遭到哈曼大肆挖苦,他不乏反讽地称康德就是那个监护人。“我也乐意让他的监护引导我的理智,但有所保留。”他在权衡自我招致的问题时,顺从把他引向反身动词的相反方向:“被委屈责难的不成熟的人”没有错,错在“其自以为聪明的盲目的监护人”。哈曼的结论是:“我的糊涂解释(Verklärung)意思是说,转化康德的解释,就会超越如下说法:真正的启蒙在于一个不成熟的人脱离完全由自我所招致的外来监护。”〔2〕

至于人是被启蒙,还是自我启蒙,从很多角度看来存在差异。在

〔1〕 参考 Oswald Bayer(与 Benjamin Gleede 和 Ulrich Moustakas 合著):《理性即语言——哈曼的康德元批判》(Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants. Stuttgart-Bad Canstatt 2002.)。

〔2〕 哈曼 1784 年 12 月 18 日致柯尼斯堡的克里斯蒂·雅克布·克劳斯(Christian Jakob Kraus)的信。

《人类的教育》(1780)一书中,莱辛用教育过程的理念回答了两者之间的选择:要么理性摆脱启示,要么启示解放理性,教育过程从而逐步引向自治。康德在亚森瓦尔(Gottfried Achenwall)法哲学教程的阅读笔记中写道:要问的不外乎“人是被解放,还是自我解放”〔1〕。亚森瓦尔这样说:“解放就是父母让孩子摆脱父母暴力的行动。”在这个句子旁,康德注下相当具有卢梭气质的话:“我们假设孩子自我解放,那么要追问的是,他们是否为此要争得父母的许可。”〔2〕

这个窘境和启蒙概念的窘境一样。如果监护人或者父母主动去解放,未成年人的独立过程就终结了,最后他还是处于受监护人干预的状态。如此这般的解放定然不会让未成年人满意,因为他通过解放要破除的不足还一直存在。终结依赖,开始独立,这个过渡无论如何不能由监护者所为。如果该过程依旧是被监护的,人们就需要教育后的再教育,启蒙后的再启蒙,直至无限。若是外来力量促使摆脱不成熟状态,这个状态就要不断更新。

另一方面,对于未成年者亦是如此,他若想真正得解放,就不能把迈向自立的步伐当做解放的脚步。他必须已然离开了启蒙和解放的过程,如果不想继续被囚禁于解放的逻辑之中的话。与自我启蒙一样,自我解放预设了一个已然解放了的行动主体。自由以自由为前提。也就是说:解放之前需要解放,而且这个过程同样是无限的(*ad infinitum*)。这种悖谬的被要求解放以及索要自由将我带入第二重思考,考察康德有关启蒙的理解中公共性的意义。

〔1〕《康德遗稿》(Kant *Nachlaß*)XXIII,335。

〔2〕同上,“*utrum proles opus habeat consensu parentum ad emancipationem*”(为《道德形而上学》而做的准备性工作)。

二

在《什么是启蒙》一文中,康德区分了理性的公开运用和私下运用,十年之后的《论永久和平》(1795),他继续追踪这个问题,两处都存在着同样的模棱两可。康德之所以引入了这种区分,在于指出启蒙的前提是“公共性”(或公共空间),因为没有公共性,就不可能存在将政治要求和道德要求结合起来的法制。所谓公众性准则(Publizitätsmaxime)或者1795年提出的“公法的先验公式”是(在双重意义上)说:“所有与他人权利相关的行动,其准则若不能经受公众的考验,[……]就是不公正的”,此外,“所有对公众性有要求的准则[……]都要与法律和政治合为一体”,相互契合。^{〔1〕}《什么是启蒙》就探讨了这个问题:为了回答人如何“脱离自己所加之于自己的不成熟状态”,康德要求的无非就是给予人“在任何情况下公开使用理性”的自由。^{〔2〕}公共性在这里既是规范机制,也是普遍性的试金石。初看上去,康德容许理性在公共运用中也能得到限制,以便使其与国家对顺从的要求相协调。理性的私下运用——从今天已经转化了的语用来理解——是指一种执行(公共)职务范围内运用的理性,可以受到限制,以确保国家功能的运作。而理性的公共运用——比如一个(私人)学者在全体公众面前运用的理性——必须是自由的。^{〔3〕}

〔1〕 康德:《论政治与道德的一致性》(*Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral*), VIII, 380, 386。

〔2〕 康德:《回答这个问题:什么是启蒙?》(*Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*) VIII, 36。

〔3〕 将一个人对理性的运用称为“公开的”,而将公共官员对理性的运用称为“私下的”,这种措辞符合18世纪的语用习惯。1784年弗里德里希二世的一篇公文这样写道:“私人(Privatperson)没有权利对君主、宫廷、政府人员、合议制委员(Kollegien)和法院的行为、程序、法律、规定和要求进行公开地、甚至指摘地评判,也不可公开或鉴于压力公布他们获得的消息。私人根本没有能力对其作出判断,因为私人对事态和动机无法充分了解。”

通过划分从属的理性和自由的理性,康德做到以下两点:其一是通过(公开运用理性的)看似共和主义(Als-ob-Republicanismus)将国家相对化,它与顺从国家的官员私下运用理性并不矛盾,两者构成了——不乏紧张感的——互相影响的关系。如果人们战略地阐释康德的《什么是启蒙》一文,那么它是借助开明的专制制度超越该制度的巧妙尝试,即以悖论的方式,恰恰通过先限制公民自由,来拓展思想的自由空间。

问题更为棘手的是第二点,这个思考只是被间接地谈及:若以隔绝的方式展开自我思考,它就有可能失败。理性首先是在自我思考中得到表达,需要集体通过争论、寻求共识和他人带来的启蒙进行公共调控。这些只能由私人汇集成的公众和讨论的公共空间来完成。起码的公共性是启蒙不可或缺的前提,启蒙若是没有公共空间,就如同没有可以“自由耕作的土地,普遍启蒙的阻碍只有在公共空间才能不断被消减”(VIII, 40),没有公共空间的启蒙是自相矛盾的。公共性会成为批判机制,滋养更有力的争论,形成公共舆论,甚至号召自我修订,而在此之前,公共性已经以一种非政治的形态建立起来,探讨道德、礼节、风俗的问题。这种非政治形态的公共性是区分道德和政治的重要背景,它扎根于共通感(Gemeinsinn),要求采取能发挥建设文化作用的同构性行为。正如考塞勒克(Reinhart Koselleck)所说的,“将道德和政治分割开来意味着——分极化中意识形态的力量就在于此——抽离出集权国家的政治基础,并同时掩饰其后果,效忠国家与爱国主义可以以同样的方式批判并否定现存制度”〔1〕。非政治性是公共空间的最高政治性。

〔1〕 考塞勒克:《批判与危机》(Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise*. Frankfurt am Main 1973), s. 124。

康德称：“君主应当让其臣民自己决定什么是心灵救赎必需的东西”（同上），这个要求在政治上的精辟之处体现它暗含的结论上，即“君主的声望取决于他将全体人民的意志统一在他自身的意志之中”（VI-II, 40）。此后，直至晚期著作，康德对这个基本定理作了若干变通：国家首脑必须这样来行动，他不能违背人民可能给自己制定的法律。这个形式上的标准，可以衡量这样的期望何时实现，以及是否能实现，这个一切的试金石关键就在“人民是否能自己建立这样的法律”（VIII, 39）。这种看似共和主义具有启发功能，它的政治作用可以从康德1793年提出的“公共意志”概念中阐发出来。公共意志既是国家最高权力机构，也是道德权威，公众的认可为它提供行动准则。

然而回到成熟状态，成熟状态是对每个个体的号召，却不是对公共空间的号召，那么自我思考与塑造公共舆论并反过来影响自我思考的公共讨论有着怎样的关系呢？

三

公共性要求每个人都要寻找更有力的论点，这种强制要求并不是说在争论中具有决定权并决定我们思考的客观有效性，此外，思考必须信守不受任何限制的原则，原则的有效性并不依赖公开较量者之间对立的规范领域，如若不然，自我思考以及理性运用的自治就得臣服于舆论和共识，而不是反过来。类似的原则不可能构成服从公共判决的理由，理由必须是这样的：正因为这些理由促使我们认可更有力的论点，我们才认可这些理由的有效性。理由必须是这样的：因为它才能赋予公共性以正当性，使人们愿意进入公共空间——把它作为一个提供更有力论点的场所。从对更有力的论点的强制，抵达“通过晓之以理而

动之以情”〔1〕——其间也要求人们有修正自己意见的愿望——完成这个步骤,依赖的并不是(公共)话语共同体内部的理由所构成的秩序,因为它来自道德的自我立法及其准则,这一步是回溯性的。这些理由先于公共话语(公开讨论),只有它们才能够确保公共性的存在及其自我保存。在康德看来,这样的理由就是道德根据,它们的认识论地位恰好体现在不受我们意见的左右,甚至能与我们的意见相悖。只有在与世界发生关联的时候,这些理由才能够证明其经验性的思维是正当的,尽管它们是具有普遍性的,自身并不来自这个正当性证明。如托马斯·内格尔所说:“只要我们还在思考,我们就必须从本质上理解自己——不论作为个人,还是作为集体——并不是这些本质创造了理性理由的秩序,而是本质从属于该秩序。”〔2〕

鉴于此,公共性到底还有什么其他的特殊地位呢?公共启蒙社会的判断形成从根本上不同于自我思考,自我思考主要以道德判断为特征,仅仅将“遵纪守法”〔3〕看成行动的动力。纯粹理性应当规定意志如何行动,在纯粹理性和“明智规定”〔4〕或技术性的“例行公事”〔5〕之间存在着复杂的关系,后者想要实现良善而总是受制于偶然条件。若是人们在公共空间只是从他人那里了解到,他人没有公共空间时也会有的所作所为,公共空间就无法形成任何原则〔6〕;不仅如此,思想若

〔1〕 哈贝马斯:《后形而上学的思考》(*Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main 1988), s. 41. 中文版:《后形而上学思想》,曹卫东、付德根译,译林出版社,2001年。

〔2〕 托马斯·内格尔:《Das letzte Wort》, Stuttgart 1999, s. 210 (engl. *The Last Word*, 1997)。

〔3〕 康德:Kant IV, 403(《道德形而上学》=*Metaphysik der Sitten*)。

〔4〕 康德:Kant IV, 416(《道德形而上学基础》=*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*)。

〔5〕 同上。

〔6〕 有关这个问题的现象学还原,参阅 Manfred Sommer 的观点:《过渡中的同一性》, *Identität im Übergang*, Frankfurt am Main 1986。

保持纯粹私人的,它就不是思想,因为思想本应具有生活世界的必然,并且能够为行动提供连贯性和意向性。追问公共性与追问自我思考的自治之间之所以有联系,是因为它将两者所针对的意义颠倒过来,指向其反面。^{〔1〕}康德哲学的特点在于,康德哲学给正当的基本原理制定了一个与绝对原则与环节全然不同的基础,而绝对是这些基准(或规范 Normen)的基础,^{〔2〕}——这将我带入对第四个问题,即这样一个论点的思考:公共空间有调节判断运用的作用,公共性在启蒙过程中起的作用与判断力在认识过程中具备的功能类似,即公共性调节在偶然关系条件下自我思考的运用过程。

四

如果将公共性阐释为判断力的政治空间,不同于独立意志的政治的话,那么公共性就是一个类似反思判断结构的空问,从特殊性开始,而并不将特殊性一开始就归纳为普遍概念和规则。公共决策和舆论形成的有效性最终并不取决于正确与错误的标准,而是取决于他人对此判断的接受性(Empfänglichkeit),因此也取决于理解并赞成不同立场共存的能力,或正如康德所说:“站在他人的位置设身处地地思考。”^{〔3〕}这种接受性只有通过公开辩论才能够形成,依靠一种“尽一切可能公开地运用自己理性”的自由。在理性的公开运用中,不同经验相互比较,最终达成“共通感”(gemeinschaftlicher Sinn),它作为整体反过来影响公共

〔1〕 参阅 Christine Korsgaard:《规范性的来源》(The Sources of Normativity),Cambridge 1996, s. 5。

〔2〕 参阅罗尔斯:《正义论》,第40、51节。(Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main 1975, Abschn. 40, 51.)

〔3〕 康德:《实用人类学》(Anthropologie in pragmatischer Hinsicht), VII, 200。

政治。

借助审美(感性)共通感的概念,康德考察了进入一个判断共同体必须满足的主观条件。理论判断有必然可证明的规定性,实践判断有必然的确定无疑的要求,不同的是,审美判断的特殊必然性是一个单独判断的必然性,因而只具有示范的有效性和规范的有效性。主观原则下的必然性被要求(angesonnen)^{〔1〕}为示范的和规范的,康德称这种主观原则为尚未被规定的基准、共通感理念或“感性共通感”^{〔2〕}。共通感在涉及每个审美判断时就如同对待一个个事实,它不依据概念评判,而是依据自己的情感。这个情感源自“纯粹反思对心灵(Gemüt)产生的作用”^{〔3〕},因而随之产生了这样的信念:认为任何他人也如此感受并作出相应的判断。“鉴赏判断自身不设定每个人同意(因为只有逻辑判断——由于可以引证——能够做到这一点),而是作为规则的个例要求每个人同意,鉴于这个个案,人们不是通过概念,而是通过他人的赞成来期待证实的。”^{〔4〕}理想比例的情绪(idealproportionierte Stimmung)对于共通感具有建设性,但证明它却很难,问题在于人们无法事先定位理想比例的情绪,而总是在判断的时刻才运用它。“由此可以解释鉴赏判断无法决断(Unentscheidbarkeit)的现象:每个作鉴赏判断的人,都确定遵循了一个普遍有效的基准,他的判断暗含着基准有效性的证实;但是,没有人能明确阐述这个基准,也没有人能证明可以在实际

〔1〕 审美判断的应然特征不是确定无疑的,而是规范性的:“人们争取每个他人的赞同,因为人们对此有和所有人一样的理由,只要人们总能确定,他所面对的情况可以恰当地归纳于这一——作为赞许规则的——理由之下,那么他就可以指望获得这种赞同。”(《判断力批判》,科学院版第五卷 B 63f.)译文参考邓晓芒译本,有改动:人民出版社,2002年,第74页。

〔2〕 康德:《判断力批判》,科学院版第五卷 B 160 页注释。

〔3〕 康德:《判断力批判》,科学院版第五卷 B 160。

〔4〕 康德:《判断力批判》,科学院版第五卷 B 26。

判断中建立一致意见。”〔1〕实际上,回答下面的问题很关键:“人们是否有理由把共通感设定为前提”〔2〕,还是只需在这儿从个案推理到原因?康德在回答这个问题时,绝没有停留于对审美判断正确与否进行心理学上的猜测,在猜测中犹豫不决,而是将以下两个证明联系在一起:证明这个问题无法在根本上作出概念的决断,另外证明审美判断具有先天有效性,但没有法则的有效性。恰恰由于审美判断在判断行为中间提出有效性要求,使得它定然无法决断,无法进行经验的或先天的立法。回溯性的论证证明了,既非经验原则、也非先天规定的东西不一定不重要,相反,它可能意义极其丰富。它是“各种认识能力与一般认识的相称(Stimmung)”,在这种相称(情绪或基调)中,最高级别的客观性成为可传达的。纯粹反思在这里接受检验。“只有判断中(没有感官感觉,也没有概念)有让人愉快的东西”〔3〕,这个证明因而触及对于整个批判工程具有奠基性的问题,即“我们的认识是否有普遍可传达性”的问题〔4〕。追问“发挥作用的知识”显然对于公共性概念非常重要,康德通过指出“各种相称的认识能力中的认知内容”来解决这个问题。这里的关键——同时也是对公共理性的作用方式具有启发意义的地方——在于“各种认识能力与一般认识的根本相称”虽然包含在每一个判断之中,但只是间接地在有目的指向的认识中得到传达。它是对纯粹现象的判断,无需与另外一个——作为反思其他主体的立足点的有效性——概念结合。“每个人都必须这样判断”,对这句话有效性的主观意识(纯)属情感,在判断过程中存在着一个每个人都必须遵守的反

〔1〕 Jens Kulenkampff:《康德的审美判断的逻辑》(*Kants Logik des ästhetischen Urteils*). Klostermann, 1978 Frankfurt am Main, s. 110f.

〔2〕 康德:《判断力批判》,科学院版第五卷 B 65。

〔3〕 康德:《判断力批判》,科学院版第五卷 B 134f。

〔4〕 康德:《判断力批判》,科学院版第五卷 B 66。

思的置换点,因为在这个置换点上根本没区分出如此这般主观判断的必然性与客观判断的必然性,因而判断的主体间有效性在逻辑上先于判断的客观有效性。^{〔1〕}所以康德能够说,为了让对某个对象的判断有助于纯粹认识,判断可以有普遍规则,同理,每个他人的愉悦(Wohlgefallen)也可以被宣称为规则。^{〔2〕}在下决断的实用压力下,或在提供更有力论点的强制下,康德的想法显得晦暗不明,尽管可能性前提依然属于这场论争的中心。^{〔3〕}

审美判断将其必然性从同意中带了出来,引向实行的行动,也就是引向一个判断的共同体,这个共同体的特征在于不是寻求判断(Urteilsfindung),而主要是实行判断(Urteilstvollzug)。反思的置换点在“审美虚构”(fictiones aestheticae)中展开,而且“每时每刻都是快适的”,反思的置换点让我们有理由称:“我们同时把自己转变成一位陌生人。”^{〔4〕}审美判断中这种自我换位的独特之处在于,“尽管审美判断仅有主观有效性,但是它要求所有的主体都如此,好像审美判断能一再如此,仿佛它成了一个建立在认识基础上、可凭借证据加以强加的客观判断”^{〔5〕}。席勒将这个反思的置换点理解成一个本源统一的环节(Moment ursprünglicher Solidarität),只有艺术能让它持续,这个环节在任何一个确定知识中都会(再次)遗失。艺术是审美教育的工具,只有通过艺

〔1〕 参阅 Hannah Ginsborg 的观点:《康德认知理论中鉴赏力的作用》(*The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition*), Garland Publishing, New York 1990。Ginsborg 试图说明康德的“客观真理观念是建立在主体间有效判断的可能性之上”,而且“独立于对客观真理的承认(recognition)”(p. 5)。

〔2〕 康德:《判断力批判》,科学院版第五卷 B 134f。

〔3〕 Hans Ebeling:《理想的意义维度——康德的理性作为与行动的基础虚构》(*Die ideale Sinn dimension. Kants Faktum der Vernunft und die Basisfiktionen des Handelns*). München 1982, s. 33。

〔4〕 康德:科学院版, Akad. - Ausgabe 15, 273 (= Reflexion 626)。

〔5〕 康德:《判断力批判》,科学院版第五卷 B 142。

术,这个本源统一的环节才能扩展为人类的共通感。康德也将对美的经验的兴趣理解为“社会本能”、“人性”和“文明之始”,同时也是“人们强令自己缔结的本源契约”。〔1〕康德那里,这个契约在没有弱化争论文化的情况下滋生了共识。

康德认为——席勒也是如此——并非与对象有关的感觉,而只是与感官有关的感觉可以得到教化,因此“审美判断力比智性判断力更能主导共通感”〔2〕。只有审美判断力才能传达原则上对于每个人都可传达的认识,它在事实上的依据在于,主体间性从多个认识机制的内在关系中产生出来,只有当主体间性“不借助概念,将想象力置身于合规则的游戏”中时〔3〕,它才最具有合目的性。这里没有要求协调一致的强制性期待,他人可能的意见也不会成为有效性标准。同意更多的是由内而发,因为在对美的事物作判断时,判断者完全自在,但同时也与普遍性和“判断者的整个周边”〔4〕保持一体。他所采取的立场是一个理想整体的立场(这也是康德为什么将共通感也称为“理想基准”〔5〕的原因),它能扬弃每个个体当下的零星偶然。

康德说:“判断力超出知性。”〔6〕若想使判断力的认识论意义对启蒙概念富于启发性,就要学会将它理解为公共性的先验先天,公共性总是通过不断阻挠自己的(固化)概念而驶向启蒙之路。

(王歌 译)

〔1〕 康德:《判断力批判》,科学院版第五卷 B 163。

〔2〕 康德:《判断力批判》,科学院版第五卷 B 160。

〔3〕 康德:《判断力批判》,科学院版第五卷 B 161。

〔4〕 康德:《判断力批判》,科学院版第五卷 B 24。

〔5〕 康德:《判断力批判》,科学院版第五卷 B 67。

〔6〕 康德:科学院版, Akad. - Ausgabe 15, 363 (= Reflexion 814)。

启蒙与现代性：对理性令人不安的审判

理查德·卫克莱(Richard Velkley,美国杜兰大学)



在《判断力批判》一书的第四十节,康德讨论了反思判断的主要类型,即共通感(*sensus communis*),它是解释鉴赏判断的契机。共通感是

一种普遍共同感觉的理念,换句话说,它是一种评判能力的理念,这种评判能力在自己的反思中(先天地)考虑到每个别人在思维中的表象方式,仿佛把自己的判断与全部人类理性做比较……〔1〕

在同一段中,康德把这种普通感觉和普通人类知性的三个准则联系起来:(1)自己思维;(2)在每个别人的地位上思维;(3)任何时候都与自己一致地思维。康德把第一条准则作为摆脱成见的准则同启蒙联系起来,成见在这里指朝向理性的非自治或被动性的趋势。康德指出“一切成见中的最大成见”就是迷信,迷信“认为自然界不服从知性藉由自己的本质规律为其奠定基础的那些规则”〔2〕。因此作为积极和自治的理性,它自己服从自己,并且只将自己的规律当做立足基础。启蒙就

〔1〕《判断力批判》,《康德著作全集》,科学院版第五卷,第293页。

〔2〕同上书,第294—295页。

是理性以自己为基础的自治,而反对理性将自身奠基于自然、以为自然高于理性自身的天然倾向。关于扩展思维方式的第二条准则,也称作判断力的准则,直接地与共通感相关。它要求摆脱判断的私人主观情况,这常把判断封闭在里面,而将自己置身于他者的立场上。一个人从一个普遍立场反思自己的判断。但康德没有断言说,其他人的立场总是能被启蒙和很好地奠基于理性积极的自我基础。康德的确暗示说,当要求亦称作理性准则的第三条准则,即一致的和连贯的思考时,在前两条准则中有一种可能的张力。第三条准则是“最难达到的”,只有通过结合前两条准则并反复遵守它们,才可以方便熟练地使用。第三条准则包含前两条准则解决张力的使用。因而三条准则合在一起,把启蒙思维界定为包含内部差异的一个复合整体。重要的是,康德加了一个脚注说,启蒙虽然在论题上容易,在建议(假设)上却是艰难的,并只能缓慢地施行。

启蒙在这个轮廓下面是现代性的一种形式,但无疑它不是唯一形式。既然启蒙作为现代性的种不能与现代性相对,我的题目就有些内在的相悖。当然,很明显,启蒙的准则规定思维奠基于自身中,它将会让思维检查它自己的前提。自我奠基要求自我批判,拒绝理性可能倾向接受的虚假基础。既然启蒙要求自我批判,它就包含一个自我反对甚至自我破坏的倾向,就像我们在尼采的思想中看到的那样,理性的力量使自己遭受到破坏性的批判。理性可能以如下思维形式彻底地自我奠基,这种思维声称拥有自身的自由和彻底的自足,拒斥一切可能的基础。黑格尔意识到了这种倾向,他在雅克比(F. J. Jacobi)和弗里德里希·施莱格尔(Friedrich Schlegel)的思想中发现了这点^[1],他甚至看

[1] 参看黑格尔对施莱格尔反话的批评,其中说“主体性把它自己视为终极例子”视它自己为“法和事物的主人”。这种主体性是“对包含权利、义务和法的伦理内容的无知”。黑格尔:《法哲学原理》,第140节,评论部分。

到,为了达到在思想的辩证结合中超越三条准则的更高精神形式,这是一个必不可少的阶段。但是我想做一个不同于黑格尔的断定。在古典意义上(由三条准则界定的)我所称的启蒙,必然总是受到现代性中一个基本张力的挑战,并因此在启蒙内部也存在这种挑战。启蒙必须让自己变得可靠和稳定,以应对这种潜在的张力。相应地,本文的主题是下面这个更长题目的缩写:启蒙与现代性中的基本张力。

二

为了表达这种张力,我必须转向我的子题目:对理性令人不安的审判。现代性的永久主题就是由理性导演的对自己的审判。最著名地表达了这一点的是康德,在他的批判哲学中,他将其阐释为理性的法庭^{〔1〕},像在其他地方一样,康德指出他的哲学是近代哲学发展趋向的代表,因此康德也是我用来展示更多近代哲学主题的基础。由理性导演的对自己的审判“保障理性的合法性断言,并消除一切无根据的非分主张”,不能是随意地或者强制地,而要按照理性“自己永恒不变的法则”来进行。这不仅仅是对理性第一原则的审视和对理性本质的理论揭示。理性审问或者检查自己以展示自己的可靠性:什么是理性做出合法断言的确定基础?理性不只是具有思考、争辩和求知的力量,而且具有另外一种力量,它断言对自己的知识领域具有足够的能力——这些断言经常是有问题的。既然理性对于这一能力提出了许多不合理的断言,而显示出自己的鲁莽,那么它必须受到控制或训练。接受审判的“理性”不是日常实践事务中的普通理性,而是在形而上学领域进行探险的理论理性,在这个领域它做出了许多既迷人却又有问题的认知

〔1〕 康德:《纯粹理性批判》,第一版序言, Ax-xi。

断言。

对于这种情形，康德在另外一个地方提出了一个著名的陈述：“人类理性在其知识的某个门类里有一种特殊的命运，它为一些无法摆脱的问题所困扰，而这些问题又是由理性的本性提出来的”，“它无法忽视这些问题，但它又无法回答它们，因为这些问题超越了理性的一切能力”〔1〕。这些无法回答的问题当然不是随意提出的，因为它们以理性的本性作基础，但这只是表露了下面这个事实，即理性自身是有问题的和离奇的。“命运”这个词也指出了这种探究的一个特征，即它不同于对理性本质纯粹理论的或者冥想的探究。“命运”一词显示出理性有一定的历史经历和演变。理性不只是人类这一物种的不变的自然力量。理性的“命运”是作为人类共同财富的理性的演变历史，这种命运不是随意的（像由恶魔造成的命运），而是存在于它的本质当中〔2〕。但是这种命运一开始像任何不可预测的命运一样令人困惑，因为理性的演变没有像人们期待的那样，达到清晰和自信的认识，而是导致自相困扰的错误和由此导致的自我怀疑。康德的探究不只是试图揭示这些错误的来源（不合法的断言或者独断思索的幻象），而且试图使人们确信，人们所希望得到知识的可靠基础在未来可以知晓，并且会受到尊重。因此作为回应理性命运的批判性研究，试图给人类共同的理性保证一个更美好的未来。在这一点上，我们应该看到在理性的法庭和启蒙的三条准则中，有紧密的联系。在一般的层次上，这三条准则帮助理性从教条思辨的错误中解放出来，将其仅建立在自身规律的权威之上。

康德的研究在近代无疑有很多继承者。近代哲学以理性的某种失序作为开端，这种失序超出了未解决问题的范围和理解中的鸿沟。由

〔1〕 康德：《纯粹理性批判》，第一版序言，Avii。

〔2〕 同上书，Bviii-xiv，A852—56/B880—84。

于形而上学思辨(特别是神学领域中)侵入了人类生活的各个领域,人类生活状况作为一个整体——道德的、政治的和文化的——被近代哲学的许多奠基者视为扭曲和分裂的。如果哲学不只是在理论思辨中产生成果,而且试图同社会和政治环境相和谐,那么它必须经受重要的自我检查和修正。哲学不能像近代之前那样,采用在所谓自然形式的前哲学观点基础上进行探求的模式,这有如下两个原因:一是大众意见已经被思辨和理论教条歪曲了,二是哲学在达到某些令人激动的对第一原因的探求之前,必须首先检查它自身,以控制它破坏性的倾向。

笛卡尔的怀疑不仅是针对感觉,而且针对经院哲学的思辨教条和所有传统意见^{〔1〕}。理性在自己脱去所有不确定的信条中,净化了自身并因此成为哲学研究的可靠工具。理性采取了完全自我改正和修正的方式,其目标不只是理论上的,因为笛卡尔和其他主要近代哲学家(包括经验主义者和唯理主义者)试图寻求理性更加安全可靠的形式,使它能够作为人类共有财富而规范好自己的事务。近代以前的哲学,把理性视为一种试图理解客观、超常秩序规则的力量(来理解自然、存在或者全体的理性或者逻各斯),与此相对的是,近代哲学试图用一种完善和改进的形式实现普遍的人类理性。这包括在所有研究中新方法的改进,以合适地引理性。同近代以前哲学不同的是,近代哲学把这种通过普遍使用合适方法而达到的理性的实现,归属于理性的本来意义。对于近代以前的哲学来说,无论人们是否理解它,关于自然或者存在的理性秩序都是真实的,并且的确任何人都没有预期或者希望哲学原理会普遍地在人类那里得以实现。但是如果革新后的理性的实现,对于理性的本质或者意义是基本的,那么理性就内在地具有一种道德的和实践的特征。理性必须以一种有利于建立群体秩序的方式来展示

〔1〕 参看笛卡尔:《作者致 Abbe Picot 的信》,在《哲学原理》的附录中。

自己,甚至其理论原理的有效性也必须通过这种标准得到衡量,就像康德的决定理性“合法断言”的审判所暗示的那样。理性必须受到批判,从而不会增加盲信、专制和混乱,而迄今为止这一直是它不幸的命运〔1〕。在自我批判的革新后的理性的引导之下,人类会接触到一种新的教育或塑造,其中三条启蒙判断的准则构成了它的核心。

另外一种描述实现理性的方式,并不区分理论和实践,声称现代性希望使理性能够在人类事务的世界里面完全地“在家”(at home)。像康德注意到的,形而上学思辨容易迷失方向,进入到布满冰山的危险的海面上,而批判理性对于它自己而言,就是一个它可以安全“在家”的小岛〔2〕。

对于理性使得自己能定居在人类世界来说,理性的自我批判确立了一条安全的道路。最后,用近代哲学另外一个流行的比喻来说,经自我检查和自我革新的理性进入到它自身中去。它征服了它内在的魔鬼,而这些魔鬼使它兴奋地以为它能考察超感觉的东西。对于理性来说,成为它自己的主人,而不被宣称更高和更庄严的东西所占据,就是使它变得自治起来,使它成为自己的立法者,能够自我管理,对一切用华丽和迷人装饰打扮的专制传统和权威都保持怀疑〔3〕。人们现在可能会问:既然这看来确实是不错的工作,自身融贯,又对人类有益,在这里如何会有一种基本的张力?

三

现代理性的基本公式是这样的:理性必须经受一种审判,这种审判

〔1〕 《纯粹理性批判》,Aix,Bxxxiv-xxxv。

〔2〕 同上书,A235—36/B294—95。

〔3〕 比较第一条准则“自己思维”(Selbstdenken),见本书第144页注2。

保证了理性的普遍实现,或者使理性在人类事务世界中能够“在家”。

但是,在这个公式的两部分中有一种张力:理性的自我批判和理性的“在家”,因为理性自我奠基的要求和理性的普遍实现会导致不同的去向。对于这个问题,卢梭或许提供了最有洞见的分析。在我们的判断和他人的判断中间寻求和谐的努力,不需要进一步在我们自己中间寻求基础。通过思想以及科学和哲学研究结果上的交流,我们的观念得到了扩展,不过的确这更容易导致一种束缚而不是解放。公共讨论的扩大,并不必然提升最真实的自我检查和自我批判的讨论。传播知识的方案来自对思想的特征和性质问题的抽象。已成为思想和实践的通行规则的哲学观念,不再是彻底探究的主题,而是充当了进步的平凡基础,这种进步声称已不必重新思考其根基。卢梭注意到,他同时代人的启蒙忽视了理性如何与感情、感受和激情的领域相关联。但他错以为,理性的公共使用的增长,将必然带来更大的幸福和道德进步,而没有下意识地努力在思想和个体欲望间形成一种和谐。康德敏锐地调和了卢梭的分析,并回应了他关于教育和文化的多方面的解释,其中包括审美教育的核心角色,所有这些都由牢固奠基于理性的道德意识所引导。

在更彻底的层面,卢梭指出了自我奠基中的一个问题。自我奠基最终所寻求的,是自我与自我的真正统一体。然而寻求这样的统一体,必然会远离它,将其视为经验的目标而不是实现的东西。对它的寻求使它变得难以捉摸。卢梭将自我统一体描述为只有当不需要它时,它是可得到的,但因此得到的自我统一体,就与给统一体提供理性基础的反思性努力产生了令人质疑的张力〔1〕。康德认为他已经解决了这些问题,他在作为自我立法力量的“理性事实”中发现了自我统一体的最

〔1〕 参看让-雅克·卢梭:《孤独漫步者的遐想》。

终基础,其中理性事实的实现就像自由的认识理由,无须进一步的证明基础。借助对义务绝对基础的普遍意识,人性稳固地抓住了最高的目标,来引导在所有理论和实践事务中的理性。因此理性形成了一个内在融贯的系统〔1〕。但是接受这一立场,需要看到对理性限度的批评责难:关于事物包括理性本身的终极基础问题,必须视为超出理性能力而搁置一边。理性通过超出或低于其基本前提的探究,达到稳固的自我统一体,这些前提有疑问的情形必然持续地引起哲学争论〔2〕。众所周知,批判哲学的出版,并没有阻止和康德同时以及后来的敏锐的思想家继续对康德解释的限度——和他自己的审判——进行审判。

作为理性为自身目的所迫的结果〔3〕,启蒙的前提将会被重新审视,并且如果这种审视是真正哲学的,那么就不会对结果进行预判。从这点来考虑,由于带有给定的哲学立场,不论这些立场是共有的还是某种思想的最新主张,所有真正的提问都会发现它自己“不在家”(not at home)。为了假定交往理性的程序上的统一性——在公共论坛上的自由辩论和商议——本身就是它自己对那些主要问题的回答(康德没有假定这点),就要把程序当成实质真理的决定性要素。当然,只要人们需要并且训练就思考和行动的最基本前提发问的权利,某种形式的启蒙,或许不是经典近代意义上的形式,就会出现。

(臧勇译)

〔1〕《纯粹理性批判》,Axx,A832—51/B860—79。

〔2〕参看《判断力批判》,KgS V,第294页,小注:“……以自己的理性不是被动地、而是永远自己为自己立法,这对于那只想适合于自己的根本目的而不要求知道那超出自己知性之上的东西的人来说,虽然是某种极容易的事;但努力追求这类知识却是不可避免的……”

〔3〕《纯粹理性批判》,B22。

认同与说理：试论普遍主义的批判作用^{〔1〕}

钱永祥(台北中研院)

一、前 言

普遍主义(universalism)堪称欧洲启蒙思想的重要遗产之一,也是各种后启蒙思潮的一个主要检讨对象。不过它的内容与角色,牵涉到了人类思维本身的逻辑,有其“普遍”的探讨必要,并不完全是历史上启蒙与反启蒙潮流的禁裔。因此,在一般的意义上厘清在政治与社会、文化领域里所谓的“普遍主义”,究竟是一种什么样的主张,是有意义的。借此我们也可望澄清,支持或者批判普遍主义,究竟意味着什么样的主张。

不过,首先我们需要澄清,由于“普遍”(universal)与“特殊”(particular)这对概念的逻辑特性,普遍主义无可避免地是一个相对的概念。一方面,“普遍”一定是针对某个范围而言才能言其普遍,而该范围内的局部则称为特殊;但是另一方面,该范围相对于其外的事物又为特殊,而普遍则必须兼顾该范围在此一意义上的特殊性以及该范围与其外事物的关系。由于这种内在的非确定性格,所谓普遍,便同时涵盖着“适用于全体”和“超越全体兼顾他者”这两个面向。这个特色,赋予普

〔1〕 本文初稿曾经在中研院人社中心“现代性之政治反思”国际学术研讨会(2005年12月6—8日)上宣读。

普遍主义一种必须超越其本身视野——面对他者——但是又能回到自身的性格。这种面对着他者、作为特殊者、但又不成为特殊的状态如何可能，乃是探讨普遍主义的关键所在。^{〔1〕}

由于能力和时间的限制，本文拟仅针对两类议题所牵涉到的普遍性，讨论普遍主义的得失：身份与说理。就身份问题谈普遍，意思是说，人除了各种各类特定的、个别的身份认同之外（例如族群、性别、阶级等相对于他者而排斥他者的身份），还有一种普遍的身份，一方面包含着某些特殊的身份认同，但同时又面对着其“他者”，不过仍然企图以非排斥的方式面对他者。身份普遍主义认为，这种普遍的身份，具有重要的价值，既不能遭特殊的身份凌驾淹没，也不能让自身又回到特殊主义的排他态度。就说理问题谈普遍，意思是说，当为了证明某项主张的妥当而提出理由之时，理由之所以被视为妥当的，是因为该理由本身具有超越个案以及超越当事人视野的普遍性，或者能为对方所接受、或者能为某种超越性的理性所认可。说理普遍主义认为，这种具有普遍性的理由，具有重要的价值，不能为特殊的理由所忽视，同时也不能又沦为某种封闭的理性概念。本文将试图显示，（1）身份的各种特殊主义，为了显示其正当性，须要接受说理普遍主义的规范。（2）不过，这并不代表身份特殊主义须要变成普遍主义；身份普遍主义只有在一个限定的意义下才是合理的，即维持平等的相互性。因此，普遍主义的关键所在，即在于确定说理的普遍主义。

〔1〕 无妨在此说明，在这个意义上所谓的普遍，应该是黑格尔意义上的“个体”（the individual），由抽离的普遍在涉及他者之后回到自身，即他所谓的“具体普遍者”（the concrete universal）。在黑格尔的心目中，普遍要能够面对但是不消灭差异，因此“普遍”与“一般”两个概念应该有所区分。“普遍”从他者身上找到自己、回到自身，而“一般”则是“坏的无限”，即不停地抽离所导致的共相，与他者无差别但同时也失去了自己。简要而清楚的叙述，请见黑格尔《法哲学》§5—7。

二、普遍主义作为问题

近代思想史的轨迹足以显示,启蒙式(相对于古典式)普遍主义的出现,原本是针对一个主张(claim)的“正当性/妥当性”做回答的途径,即借着普遍性保障正当性。这里的直觉想法是:如果能够证明某个主张(认知、信念、权利、价值、实务等的主张)具有普遍性格、或者能够从某项已具有普遍性格的主张导出该主张,该主张便是正当的,因为它不再受制于特定场合或者特定身份的限制。这里,超越原有“自我的”脉络才能取得正当性,已经是一个潜在的要求。

普遍主义与正当性的这种关联,起于近代各种“主张”放弃了“善/好”之类的说辞,改以“正当”为基调,从而多以意志的主体而不以某种实质权威为本有关系。^{〔1〕}一方面,由于自然法传统以及宗教权威式微,这种“意志论”的转向势在必行。但是相应地,如果一项主张系出自个人意志的运作,那么其间的主观因素自然剥夺了该一主张的妥当性。在这种想法的背后,有一种假设,即“确定性”必须立足于某种超乎主观的“客观性”的基础上。在古典思想中,这种客观性具有实质的、外在的形上学的根据,例如自然/本性、自然法或者神的超越权威。到了近代,这种客观性则要仰仗某种非实质的、内在于人之主体(思维)的结构,无论这指思维的形式条件,指某种预设意义下超越的、先验主体的设定,抑或是指科学方法。由于这种客观性是由先于主体经验的结构所保证的,因此它同时也是普遍的。普遍而客观,即构成了理性的所在。

可是这种以普遍与客观为界定特色的理性观,在近代稍晚旋即又

〔1〕 Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1982), p. 3; 又见 Harvey C. Mansfield, Jr. *The Spirit of Liberalism* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1978), p. 45.

遭到各种着重脉络、或者直接肯定相对性的理性观所取代。一旦理性只能具有相对于特定生活形式、特定时代场合、或者其他局部的效力，理性概念所支撑的普遍主义，便不得不让位于各种特殊主义，转而以特定生活形式、局部理性种类为范围的妥当性为已足，不必奢求一种全局性的普遍正当性概念。

同样的情形，在身份认同的问题上也告出现。启蒙式普遍主义相信，人具有一种普遍的人性或者人的本质。这种普遍的人性乃是“真实”的人性所在，各种诉求、主张、制度的正当性，系于它们是不是可以归因于、或者有助于这种普遍的人性。这种想法，背后既有对于封建等级制社会制度的反抗，也反映着当时与其他文明接触之后对于欧洲文明的厌倦。可是这种理解也在失势。浪漫主义、民族主义、女性主义以及各种强调个人身份的思潮，纷纷质疑一个共通的普遍人性，是不是足以掌握人作为人更为重要的文化与历史存在。在这些想法的背后，是一个具有强大爆发力的想法：一项特色，愈是特属于个人的身份认同、能够掌握住“我”，愈能反映、表现当事人的“本真”，也就是愈有资格成为“真实”的身份认同。相比之下，普遍性的身份由于涉及一系列的抽离，往往只具有形式的苍白意义，无法展现我的特点以及与他人的不同。

这两类想法，当然都可以联系到世界历史的实际进程。由于帝国主义与殖民主义的发展，垄断了对于人性的诠释，于是从19世纪开始，在这两个阵线上，逐渐出现了一种怀疑，即所谓普遍性，其实乃是西方/资本主义/基督教/男性霸权的特殊主张，披上普遍的外衣，以求达成支配的目的。普遍理性与普遍人性于是遭到两重攻击：攻击它是某种特殊观点与利益的伪装，或者攻击它根本不可能“真实地”存在。两种攻击的共同结果，就是普遍性要让位给特殊性，无论这里所谓的特殊性，是某种内在于特殊脉络的特殊理性，或者某种特定的身份认同。

三、普遍主义的关键作用

普遍人性与普遍理性的信念一旦萎缩,以特殊、具体为取向的理性观与身份认同观相对受到重视,普遍主义的可能性和合理性自然遭到质疑。但是放弃普遍主义,真的是可能的吗?要全面论证普遍的概念以及原则的必要性,涉及很多知识论与后设伦理学的议题,非本文所能尝试。不过笔者相信,至少在身份认同与评价两个方面,普遍性都有其关键的角色,不是仍以理性和正义为念的论者所能轻易放弃的。

首先,就身份认同问题而言,有一个重大的区分不能忽视:主体诚然是由一个人的身份认同所构成,但是主体对于一己的身份认同,是不是保有自主的诠释、塑造与选择的可能?大略言之,每个人所具有(以及面对)的身份,可以分为“可选择的”(voluntary)与“被归属的”(ascriptive)两类。^[1]理论上,当事人对于前者可以拒斥或者接受,对于后者则似乎并无选择的余地。不过值得注意的是,无论能不能选择,当事人仍然会对于这些身份有所诠释、评价、甚至于设法改造。就属于归属类的身份而言,虽然它们附着在当事人的身上无法去除,可是他要如何看待这个事实,要赋予该身份什么样的重要性,准备用什么态度去面对自己这项看似无可矫变的身份,却有着很多的可能。而就可以选择的身份而言,当事人当然更有评估、选择、突出或者祛除它的余地。

这里我们面对着身份议题的一项关键转折:评估与选择,显然预设着当事人可以将这些身份与其“他者”、与其他的认同可能并列与比较。换言之,只要我们承认主体在身份认同议题上具有一定程度的自主余

[1] Gutmann 分为四类,不过为了本文的论证需要,将就分为两类即可。见 Amy Gutmann, *Identity in Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2003), pp. 30-34。

地,就必须承认:

(1) 个人作为主体,并不是被一些既有的身份完全钉死的,而是可以抽离开来,去观察、评价这些身份的;

(2) 所谓身份,并不是绝对的“既与”,而是容得下主体的诠释和塑造的,亦即容许当事人自行述说和诠释他身上所挂着的身份;我们可以称身份选项的这个特色为其“叙事性”(narrativeness),蕴涵着诠释与赋予意义的可能;

(3) 而无论可选择的或者被归属的身份认同,显然都仍然有着与其他的身份认同进行评价性的比较的可能;这里所谓的评价,涉及了正当(对错)、价值(利害)以及品质(贵贱)等多方面的评价,不一而足;

(4) 可是比较又预设着某种共通的尺度,至少预设着当事人可以说出一些相干的理由,说明她基于什么样的考虑而接受某种身份、拒斥某种身份、甚至于想象与向往某种身份。这种理由或者尺度,必须明确地与这些待选择的身份“共量”(commensurable);而即或找不到明确的共量尺度,也找得到一些足以进行比较的坐标。换言之,比较的可能以及进一步选择时参考的理由显示,在特定的身份认同之间(或者之上),通常预设有着一些共通的价值或者关怀。这些共通之物,指向一种特定意义下的“普遍”。在这里,所谓普遍,当然已经超出了主体的身份的考量,而是指主体所动用的理由的普遍性。这种理由,跨越了这些待评价与待挑选的身份认同的视野。

这里所谓的理由,具有什么样的特色?如上面所示,这类理由是我们比较与选择身份认同时所依据的价值考量与价值判断。这些价值思考之所以具有理由的效力,预设了它们在这些身份认同看来(或者在持这些身份认同的人看来)乃是“合理”的,以至于根据该一理由去选择或者拒斥、修正一项身份的选项,可以说是合理的。那么这种合理,又能够在何处求其根据?

本文在此的说法,业已将身份议题的普遍主义,摆进了一个特定的问题脉络:人们关于身份认同的选择,乃是一种有自主性可言的活动,因此也即是一种由主体作评价的活动,而评价在逻辑上预设着“凌驾”于受评价对象之上的“普遍”。我们应该特别强调,评价的无所不在——尤其是在涉及身份认同议题时的无所不在——不仅是一个事实,也让身份的认同取得了攸关重大的道德意义,即人的自主、说理以及价值意识在焉。可是既然是评价,则又必须在“我族中心的评价”与“非我族中心的评价”之间有所区分。毋庸赘言,这个区分取决于评价时所依据的理由(标准),是不是超越了当事人现有认同的视野,而能够在更“普遍”的意义上证明是合理的。

这里“合理”一概念,可能如何界定?哈贝马斯的沟通理性和罗尔斯的公共理性,可能是大家在今天较为熟知的思路。两者皆以公共性的说理为“合理”的来源:哈贝马斯认为沟通的结构保证了这种说理是合理的,罗尔斯相信公共理性的“政治”性格以及公民之间的“相互性”,即是“合理”的定义。我们不必接受这两种特定观点。不过,由于认同议题的脉络即在于面对他者进行有理由的评价,要界定身份认同理由的“合理”何所指,最明显的路径,莫过于由其他选项(如果我们的焦点从理由移到选择者,即认同其他选项的人)来认可为合理的。拒绝在这个意义之下进行有理由的评价,不啻回到了自我中心主义,从而也就放弃了关于自主的追求,让自我被现有的、事实性的身份所钉死。在今天,自我的身份认同,公认是一项需要尊重与正视的基本价值,可是个人相对于身份认同的主动地位,而不是身份认同的选项本身,不才是要求这种尊重与正视的根本理由吗?而这种尊重与正视的表现,不就在于要求理由能够获得其他各造认可吗?

基于此,一个进一步的问题是:如果我们愿意循着自主—选择—评价—有理由的评价这个脉络来思考,最后得到了一个普遍性之为必须

的结论,我们还需要厘清:为什么各造“他者”的认可,足以建立这种普遍性?这个过程牵涉到了什么样的机制与设定?

四、普遍性与相互性

普遍性所要求的理由可以来自多种源头,但也面对着来自多个方面的挑战。普遍主义历来需要仰仗某种客观、超越的下锚奠基之所,藉以作为普遍性理由的立足地。可是首先,古典形态的形而上的背景,无论是柏拉图式的实在主义、亚里士多德式的目的论、斯多亚式的理性论、基督教式的有神论等均逐渐失势,无法援引作为普遍性理由的来源。继之而起的是现代式的自然主义(例如科学观)所设定的人性欲望与激情的普遍主张,虽然一时被视为普遍理由的依据,可是旋即遭到历史主义、相对主义以及主观主义的挑战。而随着各种价值多元论成为“事实”,民族主义、社群主义以及女性主义的昌盛,身份认同变成需要由“差异”来界定,这种超越性的共有理由,似乎愈来愈难找到立足之地。

如果必须放弃超越式与自然主义式的普遍主义,普遍性还有什么其他来源?

分析前述的“非我族中心的评价理由”这个概念,或许可以得到一些启发。上面提到,为认同提供评价性的理由,需要跨出当事人现有认同的视野。这种理由需要在一个较为普遍的脉络里成立。而要进入这样一个更普遍的脉络,一个自然的途径,即是获得处在其他认同视野之中的人的认可。

不过,所谓“其他人的认可”,需要再加以分辨。古特曼和汤普森(Gutmann & Thompson)将民主制度下调节理由的原则分为三种:利

害(prudence)、相互(reciprocity)与超然(impartiality)。^{〔1〕}这中间,由于利害系属于“我族中心”的范畴,为理由追求一个普遍的脉络以在其中成立,应该只能从相互与超然二者寻取。但是这两者所蕴涵的“普遍”,含义其实大不相同。

就我们的问题来考虑,相互与超然两种原则的重要差异在于,它们各自所要求的理由,分属于不同的种类。相互原则所要求的理由,是其他人从一己视野出发即能接受的理由,古特曼和汤普森称之为相互可接受的(mutually acceptable);而超然原则所要求的理由,则是一般性的、超越性的理由,需要各造压制或者摆脱了个人独特视野的局限之后,才能认可的理由,两位作者称之为普遍可证明的(universally justifiable)。

这两种原则所产生的普遍性,因此也有关键的差异。首先,如上引二位作者在书中列表所言,它们的动力、过程与目标都不相同。不过,相对于我们的目的,更重要的不同在于:由于能够支持一个选项为正当/较有价值的理由,需要被他人所认可,这表示这种理由需要和各种选项所设定的正当性标准、价值观,有所对话和说服(或者被说服)。换言之,由于我们必须既避开我族中心、同时又要尊重与正视他人的自主的认可,我们需要的认可只能来自相互原则。相互原则所设定的理由之普遍性,才是我们所需要的普遍性。

循着相互原则所要求的模式,这种卷入了不同观点与主体以追求认可的过程,大致上具有如下的特色:

(1) 这个过程并不设定一种抽离的主体,而是从具体特定的主体出发,不仅避免了哲学上的多余假定,也明确表达了对于个人的特殊性有所尊重;

〔1〕 Amy Guttmann & Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1996), pp. 52-63.

(2) 这个过程所处理和接纳的理由,并不是另有独立源头的、其妥当性业已获得先然保证的理由,而是有条件的(contingent)、经建构而逐渐形成的理由,从而容许个人的自主性,在思考理由与评价理由时,有其发挥的机会;

(3) 这个过程承认,主体的差异为理由之所以相异的正当原因,因此它所面对的理由照顾到了差异,从而容许多元的存在;

(4) 这个过程也注意到,历史文化情境脉络等的相对性,乃是造成理由之相异的一个正当原因,因此必须面对与跨越,从而有助于引入更丰富的思考资源;

(5) 这个过程要求人们作为理由的提供者与评价者,具有平等的权利与地位。这种权利与地位的平等,建立在意见、利害、身份以及生活的经验应该受到关怀与尊重。这说明,平等在此的意义不止于形式的平等。

这些特色的完整蕴涵,一时之间还难以理清头绪。不过明显可见,它们带出了多面的、强大的规范性要求。必须强调,历史上普遍主义原先即自诩承担着进步与批判的职责,但是由于传统的普遍主义无法给普遍事物一种非形上的、非霸道的、非权威的源头,以至于普遍主义逐渐失去了这方面的可能贡献。但是相互原则所开启的普遍性,则能够设定一些从特殊主义来看属于乌托邦的价值与理想。靠着这类规范性的设定,“进步”与“批判”两种普遍主义思考的重要功能,在理论上似乎比较可能取得有说服力的陈述。

五、从说理的普遍主义到身份认同的普遍主义

可是身份认同真能够接受根据普遍理由进行的评价吗?不错,前面说过,根据个人自主的理念,这种评价乃是必要的、无法避免的。可

是普遍理由真能对于身份问题公平吗？

这个问题其实极为复杂，因为身份认同，其实是由不计其数的事物所构成的，诸如宗教、文化、社经地位、性别、生活方式等等。对这些事物做评价，原本不会有单一的标准，而是必须根据内在于各类事物本身的判准。但是必须强调，在身份认同的层次，问题有所转移。一方面，认同属于个人自我的建构与表现，在尊重个人的前提之下，评价的标准必须要尊重当事人自己的理由。但另一方面，在涉及认同的议题上，我们似乎并不仅是在内在于（例如）宗教的逻辑探讨某一种宗教的妥当性与价值，也不仅是追问当事人如何理解和评价自己的信仰，而是在追问这项特定的身份界定与其他人的关系。——当然，这正是身份认同问题必须牵涉到普遍主义的原因。这时候，认同议题的道德面向成为焦点；对身份认同要追索符合普遍主义的理由，岂不正是因为这种理由，才能表达对于其他人的尊重与考量吗？

必须承认，这个要求虽然正当，却忽视了身份认同议题的几个特殊的面向。如上面的叙述所示，在身份认同的选项之间，无论做评价性的比较、或者是根据相互原则进行理由的认可，都涉及了比较与评价价值观（conceptions of the good），甚至于往往进入了查尔斯·泰勒（Charles Taylor）所谓的强评价（strong evaluation）的层次。在这个层次，由于涉及的价值观念通常都深刻渗入了个人的人格、甚至于构成了个人人格价值的客观源头，其评价的理由很可能要涉及文化、历史、宗教和形上的信念。^{〔1〕}普遍主义若是仅仅以尊重与考量他人的视野为依归，显然太过于贫乏无力，并且没有办法处理多数在身份认同层面上的差异与争议。当然，这个事实，其实也充分说明，普遍主义不必奢望消

〔1〕 例如查尔斯·泰勒所谓的 sources of the self，即多属于此类。见 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)。

除或者克服价值多元论或者合理的分歧论 (reasonable disagreement)〔1〕。进一步言,普遍主义并不是一种一元论;它不必主张,每一个问题,都有而且仅有一种正确的——亦即普遍的——答案〔2〕,有待经由某种遵循相互原则建立的方式,来获得所有人的同意。不过,普遍主义如何既坚持在相互原则下进行有理由的评价比较,但是又容许这种比较不必获得唯一的结论?这里,我们有必要厘清说理普遍主义与认同普遍主义之间的关系如下:

第一,站在合理的分歧论的立场,我们对于说理的效力,不应该有过高的估计。在正常情况之下,人们运用理性、寻找最好的理由,极可能在很多问题上仍然导致大相径庭的意见与判断。〔3〕

第二,当我们根据相互模式追求认可的时候,这里的“认可”是指相互的“理解”还是“共识”,应该有所区分。〔4〕很多时候,社会生活需要的、可能得到的仅是分歧之间的相互理解,而不是其间的趋同与共识。但无论理解还是共识,都与将他者异化或者以策略理性、工具理性将他者视为操纵、强迫的对象有本质的不同。理解与共识所设定的与他者的关系,是一种对他者即使不同意但仍然接受、尊重的态度。它即使不算是普遍主义,也是普遍主义之为可能的一个重要因素。

第三,不过,人类——个人或者群体——所持的价值观,不应该视

〔1〕 价值多元论与合理的分歧论相去很大,见 Charles Larmore, *The Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), ch. 7。

〔2〕 这是伯林 (Isaiah Berlin) 对一元论——可能也是他对普遍主义——的理解。见他的 “The Pursuit of the Ideal” (1988), in Henry Hardy, ed., *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997), pp. 1-16。

〔3〕 见罗尔斯的有关著作以及上引 Charles Larmore 的文章。

〔4〕 理解 (Verstandigung) 与共识 (Einverständnis) 的区分,笔者取自 Maeve Cooke, *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics* (Cambridge, MA.: The MIT Press, 1994), pp. 110-117 的讨论。这个重要的区分来自哈贝马斯,不过其含义似乎还有待发挥。

作天成、固定、僵死的,而是可以改变的。这是个人自主性的可能性所寄,也是历史以及心理上的事实。问题是改变能不能成为一个理性的过程,成为一个集体合作、互动的过程。普遍主义的可能性,相当程度上也系于这个条件的逐渐实现。社会科学往往假定,人的信念与价值表现为定型的偏好,无所矫变;而如果有所变化,往往也是策略性的适应与对策,不是一种理性意义的学习和趋同。这种假定,只会导致一种极为僵化的身份认同图像。一旦这种图像能够松动,则说理的普遍主义仍然有其发挥的余地。

第四,即使我们相信在身份认同议题上共识仍有可能,用说理的普遍主义来处理身份认同的议题,也有助于区分开“参与”(participationist)意义下的共识和“整合”(integrationist)意义下的共识,以及这两种共识所意味的不同的普遍主义。^[1]整合意义下的普遍身份认同,意指一种由实质的价值共识所建构起来的身份认同,其表现方式往往会诉诸某种超越特殊认同的民族精神、生活方式、人生观乃至共和主义理想中的共同体生活等等。参与意义下的普遍身份认同,则单纯意指一种由平等的交往所构成的共同追求活动。个人在这种活动中的角色,系由其权利、义务以及活动的规范所构成,通常称之为公民身份。这种活动的目的,殆仅为追求个人在说理与道德意义上更好的生活。在这个意义上,公民身份并不会与一般的身份认同竞争,而是指各种身份参与反思活动时的行为、态度以及规范。普遍主义要求这种共同活动,因此也以公民身份为圭臬、为典范。这时候,普遍主义并不会与各种身份

[1] 这个区分来自 Seyla Benhabib,虽然我已经将这一对概念移出了她的原来脉络。见 Seyla Benhabib, *Situating the Self* (New York: Routledge, 1992), pp. 76ff.。本文关于普遍主义的一般论点,与 Seyla Benhabib 所谓的“互动式普遍主义”(interactive universalism),在原则上应该是相通的;请见她的上引书以及 Seyla Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002)。

认同背后的价值观冲突,但是它志在“扩大与改善”(to enlarge and refine)这类价值观。

六、结 语

本文的问题是:就身份认同以及说理两类议题而言,在什么意义之上的普遍主义是必要而且正当的。我们指出,如果身份认同是一种容得下个人自主选择的事物,那么它就需要预设某种超越的价值,作为当事人进行比较和选择的理由。而为了排除我族中心主义,这种理由还必须是能为他人所能接受的。要满足“能为他人所接受”,这些理由要受制于相互性原则,亦即这里产生共识的过程,要让各方的差异与多元有所发挥。

这种追求共识性的普遍事物的方式,是不是高估了理性处理认同议题的能力,以及侵犯了身份认同的神圣性?在四个意义上——(1)合理的分歧是正常的;(2)就平等与尊重他者而言,理解的价值并不逊于最后的共识;(3)因为相互对于理由的挑战而改变身份认同,无碍于其神圣性;(4)这种普遍主义的认同建立了平等交往,无涉于纯属于个人的身份认同——这些忧虑可能是多余的。

康德论战争与和平

曼弗雷德·鲍姆(Manfred Baum,德国乌珀塔大学)

康德的那篇具有讽刺性标题“永久和平论”的作品(1795/96)是一份哲学性质的草案,它可以被看做圣彼埃尔的修道院院长(Abbé de St. Pierre)为了实现“欧洲的永久和平而提出的计划”(1713)的继承者。一方面,“永久和平”是一个冗余的词汇。因为不永久的、暂时的和平只能算停火(AA 8:343)^[1]。另一方面,“永久”这个形容词却已经暗示,在草拟这样一种和平的时候,我们不是在谈论这样或那样的、我们永远不知道它能持续多久的和平,而是在谈论这样一种和平状态:在该状态下,人类历史上数目可观的导致战争的原因至少在以下意义上已经被消除了——这些原因如果存在,则它们必须是所谓正义战争的所谓良好的法律理由。所以,康德的草案首先为法哲学作出了贡献,更精确地说,是为公法作出了贡献,因此也为道德哲学作出了贡献。除此之外,该作品也为历史哲学作出了贡献。从这个角度来看,该作品关注了战争的原因。由各个时代的经验可知,这些原因似乎存在于人类的本性乃至自然本身之中。

康德在以下一点上追随近代法哲学领域里最重要的和平主义者霍布斯(Thomas Hobbes):他预设人类的自然状态,即他们的“Stand der

[1] 关于本文引文格式的说明:和通常惯例一样,我将在引用《纯粹理性批判》的时候用“A”和“B”来分别代表第一版和第二版。其他的引文来自《康德文集》,普鲁士皇家科学院编,柏林,1902年,引用的时候简称“AA”,并用阿拉伯数字注明卷数。

Natur (A751/B 779)”,是战争状态。“自然状态”这个概念本质上讲有双重意义。一方面,从历史角度来讲,它指的是人类或者各个民族在建立国家之前的状态。近代自然法出现的时期,即 17 和 18 世纪,也是欧洲殖民主义和帝国主义的兴盛时期。在这个时期里,地球上没有自己国家的民族被欧洲人发现了、征服了并且剥削了。在霍布斯和康德的 自然法理论中,不仅这些民族的状态,而且那些当时已经存在的国家之间的关系的状态都被称为自然状态。在法学的意义上,自然状态是关于一种人类和各个民族的状态的理念。该状态是人们不考虑人类和各个民族的国家宪法和正面法律秩序时的剩余之物,或者说是在人们想指出国家和民族之间的关系在法律上的无秩序性时所指之物。这样理解的自然状态与各个民族的(内在或外在的)法律状态(*status iuridicus*)是对立的。如果在霍布斯看来(正如我们将要看到的,康德也持这种看法),各个民族的自然状态就是战争状态,那么,就一个民族的内部而言,它的状态在引进了法律秩序和执行该秩序的权威之后就会转换成法律保障的和平。但就一个民族和其他民族及国家之间的关系而言,它的状态仍然保持为战争状态。这并不意味着战争会持续不断,但它却意味着战争的威胁随时存在。

这在其引申意义上仍然有效。因为康德也指出过一种哲学上的战争状态(他在这里也引用霍布斯)。他不仅仅在一部较晚的、同样具有一个讽刺性标题的著作《对于关于哲学里永久和平的研究工作即将到来的结尾的报告》(1797)中指出了这点,而且早在《纯粹理性批判》(1781)中就已经这样做了。批判清除了教条的形而上学内部“争论的源泉”,所以它能够“保证永久的和平”(B780),也就是说,一种纯粹理性自身通过它的“立法”(A751f/B779f.)促成的“法律状态下的平静”。紧随其后的是对霍布斯及其国家理论的引证:

正如霍布斯所言:自然的 状态是不公正的和暴力的状态。人

必须脱离这种状态,服从法律的强制。法律的强制仅仅在以下意义上限制了我们的自由:它使得我们的自由与他人的自由以及集体的最大利益得以并存。(A752/B780)

因此,战争不是可以随意避免或消除的偶然事件。它的缘由存在于法学意义上的自然状态的无秩序性当中。无秩序的自然状态是人群共存的一种特定状态。在该状态下,无论对于这些人的外部自由还是对于那些他们视为合理的占有物都不存在任何法律的规定或保障。在法律意义上,战争和对未来剧烈冲突的准备都是以下因素的必然结果:行为者只根据他们自认为理所当然具有的权力来行事。从法律角度来看,在一个以规定外部自由地行使的法律为准绳的、关于每人应得之物的裁决以及紧急情况下用暴力执行该裁决的强制能力缺失的前提下,自然状态下的战争就是个人和国家寻找权利以及履行权利的手段。所以,战争是分配正义(*iustitia distributiva*)在国家和个人中间缺失的无法避免的结果,虽然立法和执法机构(比如一个国家或国家的联盟)的存在并不足以保证人与人之间暴力的完全消除。

以上我们谈论的是从法律角度,也就是说从道德角度来看的自然状态。但是自然,特别是人类的本性,也包含了人与人之间相互使用暴力的所谓“自然的”原因。如果从理论的角度出发将人看做自然整体中的有理性的动物,那么,我们相信通过经验的手段,我们可以确定一些在所有历史时期中都存在的、人类学意义上的人类行为的常项。在没有通过协约来缔结国家联盟(比如联合国)的情况下,或者,在即使这样的联盟已经确立,但各个国家仍然好像它不存在一样各行其是,好像联盟的存在不使它们承担任何责任,这样理解的自然状态(在该状态中,我们不考虑现今国家和国家联盟的存在)同时也是经验的对象。针对这样一种在康德时期还不存在的国家系统,康德说道:

在它缺失的时候,在种种障碍通过(特别是手中握有权力的人的)虚荣心、统治欲和贪欲甚至要阻挠这种草案实行的可能性的时候[就像在 Abbé de St. Pierre 那里一样],战争(有时它使得一个国家分裂为更小的部分,有时,一个国家试图通过吞并别的小国,使其与自己成为一个更大的整体)不可避免。(AA 5:432f.)

康德的宗教哲学也在人类学——一门经验的、比较的人类学科——中获得出发点。就“民族的外部状况”(也就是说民族之间关系的状况)而言,康德认为,“对它们的观察”表明,“文明的民族相互之间处于原始的自然状态(即一种不断致力于战争的状态),并且顽固地不从中脱离出来”(AA 6:34)。这样的一个观察者,

将察觉那些与公开宣称的内容相矛盾的、但从来没有被大集团——即**国家**——放弃的准则。到目前为止,没有哲学家能使得这些准则与道德标准相符合,但同时(很遗憾),哲学家也无法提出更好的、与人类本性相吻合的准则:哲学上的锡利亚说期待一种建立在作为世界共和国的民族联盟之上的永恒和平状态……因此通常被嘲笑为神志不清的幻想。(同上)

卢梭在谈到圣彼埃尔的修道院院长的计划纲领时已经提到过这点。

从历史哲学的理论观点来看,国家的历史就是战争的历史,就是一个国家的统治权力对其他国家的征服的历史:

对于任意一个国家而言,只要它的旁边有一个它认为可以征服的国家,那么它就会努力通过征服后者来扩大自己,进而达到全面的王权。在这种王权的概念下,一切自由都必须消亡。作为消亡的结果,德行、趣味和科学也要和它一起消亡。这头怪兽(法律在它内部慢慢失效)在吞噬了周围的邻居之后自己最终也会因为叛乱和决裂分裂为许多较小的国家。这些小国不但不尝试组成一

个国家联盟(自由联合起来的民族的共和国),反而会从它们出发重复同样的游戏,令战争(人类的苦难)永不结束[.....]。(同上)

康德在此明显在讨论罗马帝国的诞生和灭亡。康德作为一个普鲁士人自己就生活在一个帝国之中。这个帝国称自己为德意志民族的神圣罗马帝国。虽然它早已分裂为一些陷入相互之间的和与其他邻近国家的战争的独立国家,但是直到他死后的1806年,它才在形式上解体。就这样的全面王权而言(它存在于罗马帝国的历代帝王的统治之下),康德所批判的明显不是它的全面性(虽然他认为,外部敌人的缺失会提高内部专制的危险)。因为他自己提出的和平草案最迟从1784年起所指向的就是一个由联盟的民族组成的、作为世界共和国的国家联盟。这些民族通过协定自愿承担以下责任:根据共同的法律和平共存并且作为整体的一分子放弃一部分国家的主权,特别是放弃自己发动战争的权力。所以,使一个由许多国家组成的国家成为一头怪兽(并且将来也会继续使它成为怪兽)的是王权制度,是“专制”(见前注),也就是说,是共和国式的宪法和权力分立的缺失。或者说是它的专制的政府形式。这是我们从历史上学到的。

在康德的时期以及在此之前的整个人类历史时期,民族和国家都处于自然状态下,其内外的行为也都受这种自然状态的左右。而这种自然状态实际上是由于一种共同的、包含在一切有效的法律中并且其实行受到制度性的强制暴力维护的法律制度的缺失所决定的。但这种在国家关系中的自然状态并非只是一件历史事实,而且也是一种道德上的(更精确地说是法律上的)问题。它对民族和国家以及组成它们的个人的自由意味着:在它们之间,暴力总是优先于权利,并且占统治地位的是所谓的强者的权利。对于康德而言,这就意味着国家和个人的行为自由无时无刻不受到其他国家和其他个人行为的限制甚至被后者

所消灭。行为主体(国家也可以算在内)外部自由的消亡的可能等同于限制自由行使的法律的缺失和它的不被执行。这就是法律上对自然状态的定义。

康德理所当然并且不加证实地采用霍布斯的以下观点：“法律意义上的自然状态就是人人对人人战争状态。”(AA 6:96)就自主国家之间的关系而言也是一样。从这样的法律角度来看,我们所谈论的不是这种全面的战备状态的历史或自然的原因,也不是要讨论它们的原因自身是否根植于人类的本性中。更准确地说,这种战争状态是具有以下特性的个人或国家集群的正常状态:它们对他者的外部行为完全自由,并且它们对其自身的自由行为是否与他者的自由相吻合的判断完全取决于它们自己。也就是说,它们都是自己的事务的法官。我们因此不需要假设人类像野兽一样相互施加暴力,也不需要假设(正如某些宗教所教诲的那样)人类天性恶毒(虽然这是有可能的)。实际上,“一个不受规约的(血腥的)外部自由存在并脱离强制性法律管束的状态就是非正义的状态,就是人人对人人战争”(AA 6:97)。就个人在共同的法律秩序缺失的时候相互之间的关系完全自由,并且在他们的主观权利上只受制于他们自身的状态而言,我们只是在谈论一种理论上的状态,并没有涉及历史经验。由于这种法律意义上的自然状态意味着一种相互破坏自由和权利的状态,人类的自然理性引导他们走出该状态,进入一种由正义进行分配的法律状态。在该状态下,一个中立的、对他们具有同等权威的机构赋予并且保障他们的权利。在康德看来,这种理性的指令使人类有义务脱离自然状态,并且自己努力创造一个他们生活于其中的、社会的法律状态,也就是说,一种“政治化的公民状态”(见前注)。就个人之间的关系而言,这种新的、人造的社会状态是国家。对于民族和国家之间的关系而言,它是作为世界公民宪法状态的民族共和国。

康德引用了霍布斯观点,即法律意义上的自然状态就是人人对人人战争状态,并且这样来解释:

它“是[人类]的这样一种状态(status iuridicus^{〔1〕}),也就是说,是这样一种人们在其中并且通过它来……获取权利的关系。这是一种人人在其中都想自己成为他对待他人的方式的法官、但却不能为他的判决提供除了他自己的暴力之外的任何保障的状态。这是一种战争状态。在该状态下,任何人都必须随时针对他人武装自己”。(AA 6:97)

从法学的观点来看,这种状态就是“一种对他人权利的持续性损害。其原因是人人都授权自己成为自己的事务的法官并且不允许他人自己的事务上享有任何除了他自己的任意决断之外的安全保障”(见前注)。而这反过来对任何他人与我和我的国家之间的关系也有效。战争的野蛮和暴力因此不是人类的兽性或恶毒的天性的必然结果,而是可以被想象为在无法律秩序的前提下,人们通过自己决定什么是他的和什么是他人的权利并且执行该决定在相互之间来获取权利的方式。霍布斯的结论在康德看来完全合理:人类应当脱离自然状态,他们有义务这样做。因为它是一个非正义的和充满不受限制的暴力的状态,是一个人的(在法律概念下的)法律自由在其中由于人不受限制的自由而持续遭受威胁和破坏的状态。

康德不仅仅将这种从道德实践的角度对自然状态的关照小心地与对于自然和人类本性的理论考察区分开来,并且在他的历史哲学中,他还两者结合起来。在这里,自然本身被看做人类确立法律秩序的原因。它甚至违背人类的意志促成那种人类的道德实践理性所要求的,

〔1〕 即法律状态。

但人类根据经验不遵行的制度。在《从世界公民的意图出发的关于普遍历史的设想》中(1784),并且在《永久和平论》的草稿的补记《论永久和平的保障》中,自然都扮演一个与它造成战争的功能相反的角色,即一个(间接的)和平缔造者的角色。为了外部自由而脱离这种自由在其中不可避免地不稳定的社会状态(乃至人类社会本身),并进入一个法律性质的政治公民状态(也就是说进入一个国家或者民族共和国)的道德上的必然性也可以看做是自然强迫所至。当我们用这种方式来评价自然的时候,我们可以将它人性化并赋予它意志、意图和兴趣。这种对自然的(包括对人类本性的)目的论的评价不能成为理论认知或知识。它是判断力从目的论的角度进行反思的产物,因此只有权在它自身所需的范围内进行这样的假设。康德在斯多亚主义和道德哲学的传统背景下就自然促成人与人之间和平的积极作用所作的断言也解释了以下的独特状况:康德在永久和平的草案中在个人和国家之间的法律秩序的基础之上并未提出任何道德上的要求,并且也没有为了维护人类的权利和为了使他们停止战争行为而对他同时代的政治家提出任何训诫。康德更多地预先设定一切哲学对和平的宣扬(比如最近圣彼埃尔的修道院院长所做的宣扬)都将失败。他明显认同卢梭的评估,即由于当下欧洲权力持有者的权力欲,这样的和平计划无法实现。

康德对于自然作为个人和国家之间的法律状态以及永久和平的保证者这一角色的认同给他提供了一个非道德的、假设国家内部和国际上的法律状态(该状态是被理性先验地所要求的,但从历史经验上来看似乎不可能实现的。因为事实上决定人类行为的并不是纯粹理性本身。但在这里,经验也是“错觉的母亲”[A 318/B 375]。因为如果促成法律状态是一种义务,那么,它就必定可能)存在的可能性的理由。

康德认为,人类就本性而言是不合群的群居生物。由此产生的人类的痛苦和紧迫、人人对人人个体之间的战争以及它的可怕结果在

康德和霍布斯看来解释了人类在历史中为何常常会建立具有强制性的内部法律秩序的国家。在将来,情况也一样。

同样的、迫使人类建立国家的不合群的特性也是以下事态的原因:每个集团在它的对外关系中(也就是说在它作为一个国家和其他国家的关系中)享有无限制的自由。因此一个国家也必须准备从其他国家那里承受一些糟糕的东西。同样的糟糕的东西也曾压迫过个人并促使他们进入一种法律的公民状态。自然利用了人与人之间的不相容性(以及由人组成的大集团和国家之间的不相容性),在人与人的不可避免的对抗状态中寻求安宁和安全。也就是说,自然通过战争,高度紧张和永不停止的战备,通过危机……将人类驱赶向最开始还不完善的尝试,但最终在许多破坏、崩塌乃至长期的内部力量的枯竭之后,终于将人类驱赶向理性本来不需要这么多惨痛的经历就可以告诉他们的步骤:脱离无法律的野蛮状态,进入民族联盟。在这样一个联盟内部,即使是最小的国家在它的安全和权利的问题上也不能依靠它自己的力量或它自己的法律判断,而只依靠民族同盟……只依靠联盟的力量和根据由联盟意志制定的法律做出的决定。(AA 8:24)

以上两句话(几乎)总结了康德从历史哲学角度出发关于公法的整个理论。紧随它们的是康德对圣彼埃尔的修道院院长和卢梭(他的摘录者和辩护者,民族同盟这一理念的创造者)的引证。康德在此论及的自然只是不相容性(也就是说,人类的战争倾向,他们的对抗状态和由此而来的困苦。这些困苦包括即使在和平时代也存在的战备、毁灭的危机以及个人和国家的内部力量的枯竭)的缔造者。所有这些惨痛的经历都可以被视为教育的措施。通过这些措施,自然强迫各个国家归属一个民族联盟的最高权力,归属一个从事立法的公共意志。自然就

是由人类本性造成的可怕关系的沉默的力量。它促使民族共和国(作为防止未来的苦难的工具)的建立,由此永远杜绝战争。可以假定,自然的目的是(在一个联合起来的国家的系统中的和平状态是达到该目的合适的客观工具)在于促使所有人类本性中存在的潜质(即人类称为文化的那种因素)在反思自然的时候的最充分的发展。

所有战争因此都是促成国与国之间的新关系的尝试(这虽然不是人类的意图,但却是自然的意图)……最终会达到一种状态。这种状态类似一个公民的集体,好像一台自动机器一样自我维持。(AA 8:24f.)

一个覆盖全球的国家系统,具有共和国的本质属性,它可以被看做由自然创造的人类历史的最终状态。在其中,仅仅通过人类的种种倾向的机制和理智对这些倾向造成的可怕后果的反作用,一个内部合理的,自我维持的整体建立了。就像物质的机械力(在不需要一个神性的创造者的情况下)创造了太阳系一样。太阳系内部的合理性使牛顿误以为它是一个理智的创造物。但实际上它却是这个体系的、由组成这个体系的物质体的物质本性(在特定的自然状态下)所必然造成的状态。

第三编
启蒙与宗教

论卢梭公民宗教的概念及其与自然宗教的张力

孙向晨(复旦大学哲学学院)

1967年,美国社会学家罗伯特·贝拉(Robert N. Bellah)发表了《公民宗教在美国》〔1〕一文,指出了在美国政治领域中的超越维度,以及这种超越维度之于政治的重要意义,自此“公民宗教”成为社会理论和政治理论中的一个重要论题。然而要追溯这个问题的最初源头,就不能不面对最早提出这个问题的让-雅克·卢梭。正如玛塞拉·克里斯蒂(Marcela Cristi)指出的:卢梭关于“公民宗教”的论述对于理解在现代社会中宗教之于政治的作用是一个关键。〔2〕卢梭一生极富戏剧性,在信仰上的种种转变,为后人研究卢梭的宗教思想留下了丰富的资源。本文无意对卢梭整个宗教思想作一番综合的评述〔3〕,而是侧重于卢梭关于宗教与政治关系的论述,也就是卢梭提出“公民宗教”的理论背景及其丰富的内涵,并进而探讨一个更为具体的问题,那就是卢梭

〔1〕 参见 Louisa S. Hulett, ed., *Christianity and Modern Politics*, Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1993, pp. 33-43。

〔2〕 参见 Marcela Cristi, *From Civil to Political Religion*, Wilfrid Laurier University Press, 2001, p. 7。

〔3〕 卢梭著作中涉及宗教问题的文献很多,参见 Ronald Grimsley & Marcel Raymond, ed., *Rousseau's Religious Writing*, Oxford University Press, 1970。中文探讨卢梭宗教思想的文献参见崇明《卢梭社会理论的宗教渊源初探》,见《现代政治与自然》,上海人民出版社,2003年,第55—126页。

在同一时期写作了《社会契约论》和《爱弥儿》，在《爱弥儿》中他突出了“自然宗教”(Natural Religion)，而在《社会契约论》中突出的是“公民宗教”(Civil Religion)，这两者究竟是一种什么关系？我们看到，按卢梭在《社会契约论》中的看法，“自然宗教”并不能胜任“公民宗教”的职责；但在《爱弥儿》中，卢梭又称在人的本性上，人应该达到的就是“自然宗教”。〔1〕那么，卢梭在这里是否有矛盾呢？抑或在这两者之间存在着某种内在的张力？那么该如何来解读这种张力呢？

一、卢梭关于政治与宗教关系问题的提出

近代政治哲学尽管从马基雅维利开始就已经充分认识到了宗教之于政治的重要意义〔2〕，但直到卢梭那里，才非常明确地以“双头鹰”的比喻来把握政治与宗教的实质关系。他认为只有霍布斯才真正认清了这个问题。〔3〕确实，霍布斯对政治与宗教的关系非常敏感，在其最早的《法的原理》中就对此作出了明确阐述〔4〕，此后霍布斯更深入地认识到政治与宗教的紧张关系乃至冲突关系源于宗教与政治的“同构”关

〔1〕 参见 Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, translated by Allan Bloom, A Subsidiary of Perseus Books, L. L. C., 1979, p. 313; 卢梭:《爱弥儿》下卷,李平沅译,商务印书馆,1991年,第457页。

〔2〕 在《论李维》中,马基雅维利专门论述了“罗马人的宗教”,对宗教之于政治的积极作用给予了充分的说明。参见 Niccolo Machiavelli, *Discourse on Livy*, The University of Chicago Press, 1996, p. 34; 中文版见马基雅维利:《论李维》,上海人民出版社,2005年,第79页。

〔3〕 参见 Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Other Later Political Writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, Cambridge University Press, p. 145; 中文版见卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆,2003年,第172页,中译文略有变动。

〔4〕 参见 Hobbes, *The Elements of Law*, ed. J. C. A. Gaskin, Oxford University Press, 1994, p. 141.

系。^{〔1〕}近代政治哲学的一个重要的努力方向就是设法将两股对峙的力量统一起来。至此,处理宗教问题成了近代政治哲学的应有之义。但是,无论是霍布斯还是洛克,其社会契约理论本身并不直接涉及宗教问题,只是把契约论放置在一个更大的神学背景框架下来处理,这就是霍布斯《利维坦》第三、四卷和洛克《政府论》上篇以及其《基督教的合理性》一书所做的工作。对霍布斯来讲,契约论是运用于“自然的上帝之国”的利器;对洛克来讲,《新约》乃是直接颁布的自然法,是现代政治的基础。在此,神学思想都只是其社会契约论的外围工作,是其外部框架。在笔者看来,卢梭提出“公民宗教”概念的意义则更为深远。他认为,任何一个现代社会都少不了宗教信仰的黏合,否则就只能是孤立个体的联合体,形成不了有机的社会。因此“公民宗教”的提出成了契约理论内部的某种必然要求。社会契约论发展到卢梭那里,宗教问题从契约论外围的神学框架变成了契约论内部的一个有机组成部分。卢梭坚信,除非社会秩序被人们相信是神圣的,否则人们无法在此基础上做他们想做的事情。作为现代契约理论之基础的“自我保存的目的”尚不足以赋予社会秩序以足够的稳定性,因此在《社会契约论》的最后一部分,卢梭浓彩重墨地直接来处理“公民宗教”问题。

近代契约论的特点在于把人分解为个体,把人从城邦、家族等传统的共同体中解构出来,成为一个个体的人,然后再根据契约形成的政治原则将人们组织起来。卢梭深切地意识到,这种外在的组合将是多么的薄弱。人类可以通过契约组合起社会,也可以通过抛弃契约而使社会濒于瓦解。这个问题的实质在于,近代契约论的思想强调人的本性是自然的、孤立的、自爱的,而且人仅仅是为了寻求自我保存才进入社会状态。由自爱的人聚集而成的社会,充其量只是一个人群,“一个聚

〔1〕 有关论述参见拙作《〈利维坦〉中神学和政治的张力》,《复旦学报》,2005年第2期。

集,而不是一个联合体”〔1〕,因而不具有任何政治性质。在霍布斯的契约论中,我们已经清楚地看到,任何为公共利益服务的工作,单纯在契约理论基础上来进行论证都是非常艰难的。〔2〕在卢梭看来,将个人从自然状态推入到社会状态,从个体进入到群体,不只是一个事关契约的法律问题,更是一种人性的根本转折。“好的社会制度是这样的制度:它知道如何才能最好地改变人的天性,如何才能剥夺他的绝对存在,以给他以相对的存在,并把我转移到共同体中去,以便使各个人不再把自己看作一个独立的人,而只看作共同体的一部分。”〔3〕卢梭“公民宗教”的意义必须在这个大的理论框架下来理解。早在《论人类不平等的起源和基础》一书中,卢梭就已经认识到,在社会改变人性的过程中宗教之于社会的重要意义。公民群体的道德共识以及对神圣事物的共同认同感对于国家的建立是不可或缺的,这是社会恒常性和稳定性的保障。政治社会必须有神圣的根源才能说服人进入政治的枷锁,单纯的集体主义不足以驯服个体的私利,必须借助宗教氛围才能完成这种文明的驯化任务。正是人性的非政治性要求宗教在人的政治生活中起到纽带作用。

在《社会契约论》的旧稿《日内瓦手稿》中,卢梭开宗明义:“一旦人们进入政治社会而生活时,他们就必须有一个宗教,把宗教维系在其中,没有一个民族曾经是,或者将会是没有宗教而持续下去的。假如它不曾被赋予一个宗教,它也会为自己制造出一个宗教来,否则它很快就会灭亡。”〔4〕这一思想在《论人类不平等的起源和基础》中已经有了清

〔1〕 *The Social Contract and Other Later Political Writings*, p. 48;《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆,2003年,第17页。

〔2〕 参见霍布斯:《利维坦》,商务印书馆,1996年,第170页。

〔3〕 *Emile*, p. 40;《爱弥儿》,上卷,第10页。

〔4〕 《日内瓦手稿》,转引自《社会契约论》,第167页,注1。

晰的表达,在分析了人民很容易放弃契约的后果后,卢梭指出:“这种情况说明人类的政治组织是多么需要比单纯的理性更为坚固的基础,并且为了公共的安宁,是多么需要神意的参与……尽管宗教有它的弊端,但是,只要它对人们做了有益的事,就足以使人们热爱它和信奉它,因为它使人避免的流血事件,要比因宗教狂热引起的流血事件多得多。”

〔1〕此时,卢梭已经深刻地意识到,使契约论中的个体可以更加紧密的联系起来,并且保持和平,其主要力量来自宗教。

宗教在这方面的作用可以从内外两个方面来看:从外在的方面来看,历史上不同宗教的诞生形成了国家之间鲜明的敌我关系。卢梭意识到,通过契约组合起来的社会,不单是个体原子的组合,更具有某种民族的特征。当一部分人组合成社会后,另一部分人为了对抗他们,也会迅速地建立起其他社会,这样社会的数目就会越来越多,而且是以相互敌对的方式存在的,这种具有民族特征的社会会迅速扩大到整个世界。这样,政治体之间的争斗就代替了原子式个人之间的争斗,民族之间的战争代替了霍布斯所谓的每一个人对每一个人之间的战争。民族之间的敌我关系常常表现为敌对的神,或敌对的民族神之间的关系。卢梭认为在历史上,宗教和民族这两个因素常常是结合在一起的,通过共同面对某种敌对的神而起到整合社会的作用。〔2〕

从内在的方面来看,一个社会的立法者从内部整合社会从来都是通过宗教确立起来的。立法者对于某个社会的建立常常起着关键的作用,这也是把体现“公意”(general will)的法律确立起来的关键。这里

〔1〕 Jean-Jacques Rousseau, *The Discourses and Other Early Political Writings*, edited by Victor Gourevitch, Cambridge Press, p. 181; 卢梭:《论人与人之间不平等的起因和基础》,李平沅译,商务印书馆,2007年,第111页。

〔2〕 参见 *The Social Contract and Other Later Political Writings*, p. 144;《社会契约论》,第169页。

涉及卢梭对于“立法者”的看法。他认为通过契约建立起来的政治体，必须要有非凡的立法者才能制定适合于本民族的最好社会规则，它必须照顾到民族的长远需要。通过立法者达到的目标是“如果整体所获得的力量等于或者优于全体个人的天然力量的总和，那么我们就可以说，立法已经达到了它可能达到的最高的完美程度了”〔1〕。但是人民如何能自愿接受立法者的智慧？卢梭惊叹这几乎不是单靠人力可以完成的，这工作本身就“需要诸神来为人类制定法律”〔2〕。退而求其次，起码也需要有神出面来把立法者的智慧交付予民众。因而立法者常常要借助神学的名义，立国也必须借助宗教的力量。卢梭认为，从历史上看，人原本受神统治的，现在受人的统治，因此必须借助神圣的名义，人才能心甘情愿地接受他人的统治。这一工作的关键在于使人民能接受长远的利益。这既不是通过强力，也不是通过说理，因此“有必要之于另外一种不以暴力而能约束人，不以论证而能说服人的权威了”〔3〕，这就是宗教的力量。〔4〕和启蒙时代的那些哲人不同，卢梭非常看重立法者的意义，他不是像伏尔泰那样嘲笑穆罕默德，而是承认穆罕默德具有在他们制度中主导持久功业的伟大天才。在同样的意义上，卢梭对加尔文作为一个立法者的角色也推崇备至。〔5〕

总之，在卢梭看来，政治不单纯是一项理性的工作，一定需要非政治的力量予以配合，在西方的世界中，就是必须使政治与宗教结合起

〔1〕 参见 *The Social Contract and Other Later Political Writings*, p. 69; 《社会契约论》，第 51 页。

〔2〕 *Ibid.*, p. 69; 同上书，第 50 页。

〔3〕 *Ibid.*, p. 71; 同上书，第 54 页。

〔4〕 卢梭用自己的话重复了马基雅维利表达的意思，马基雅维利的说法，参见 *Discourse on Livy*, p. 34; 中文版见马基雅维利：《论李维》，第 79 页。

〔5〕 卢梭对于加尔文的评价参见 *The Social Contract and other Later Political Writings*, p. 70; 《社会契约论》，第 52 页，注 3。

来,必须使之神圣化。不仅政治的起源需要宗教,政治的维持、道德的维护也需要宗教。人是自然的人,还是政治的人?这是亚里士多德与卢梭之间区别的关键问题,如果人天生是政治的动物,那么就不需要非政治的宗教来把人黏合起来。但如果人是自然的人,是个体的人,也就是说是非政治的人,那么就必须有超越个体私利的东西来作为社会的黏合剂。如果人在本性上是非政治的,那么其在政治社会中的道德、正义、德性就是后来的,需要强有力的力量来说服人民按道德规则来生活。^[1]卢梭坚决反对启蒙哲人无神论的立场和唯物主义精神,他要通过神圣的维度赋予政治以超越的意义,通过非政治的力量给予政治以支持,而这些方面往往是启蒙哲人所忽视的。

二、民族宗教和教士宗教

尽管卢梭同前人一样推崇宗教对于政治的作用,但并非一概推崇之。在《社会契约论》中,他首先分析了两种与政治关系紧密,却过于受限于政治的宗教形式,两种应该受到批判的宗教形式。这分别是“公民的宗教”(Religion of the Citizen)和“教士宗教”(Religion of the Priest),对于卢梭自己要提倡的“公民宗教”(civil religion)来说^[2],这两者都有致命的弱点。

[1] 对此最明显的论述则是在《爱弥儿》“萨瓦牧师的信仰告白”中的一个注解,它表明了最后审判在道德生活中所起的作用。参见 *Emile*, p. 312, note; 卢梭,《爱弥儿》,商务印书馆,1991年,第454页,注1。

[2] 这里特别要注意的是“公民宗教”和“公民的宗教”的区分。在英语中分别是 Civil Religion 和 Religion of Citizen。在汉语翻译中只有一字之差,但其内涵却差距甚远。由于中文译名的相似性,很容易发生误解。甚至在英语的著述中也出现过类似的问题。参见 Andrew Shanks, *Civil Society, Civil Religion*, Blackwell, 1995, p. 105。事实上, Civil Religion 是卢梭自己要论述的,是他在通过契约建立起来的政治社会中所要确立的;而后者 Religion of Citizen 则是历史上形成的,是他要批判的。

“公民的宗教”的含义是指写在国家典册中的宗教,它规定了个国家法定的神祇,这个民族的守护者;以及国家典章制度规定的一系列宗教教义和教仪。为此,卢梭又用“民族宗教”(National Religion)^{〔1〕}一词来指称“公民的宗教”。卢梭讲的这种“民族的宗教”,也就是马基雅维利在《论李维》中所推崇的罗马宗教,或霍布斯在《利维坦》中所说的“异教”。每个国家都有它法定的宗教崇拜,甚至可以说这些国家的法律和它们的神祇根本就是一回事。对那些国家而言,政治的也就是神学的。通过马基雅维利,我们看到的共和国是神权政治;而霍布斯更是直接指出罗马的异教根本就是“人的政治”^{〔2〕}。

尽管马基雅维利和霍布斯很推崇这种“民族宗教”之于政治的作用,卢梭也认为这样的宗教的好处是把对神的崇拜和对法律的热爱结合在一起,把对国家的效忠与对民族守护神的效忠结合在一起来了。但是卢梭深刻地认识到这种民族的、“公民的宗教”就其自身而言是不充分的,是褊狭的。首先它沉沦于迷信之中,通过欺骗民众,使民众盲目信仰以达到它的政治效果。其次它倾向于战争,是嗜血的。每个民族都有自己的宗教,并且都是别的民族的潜在敌人,它通过反对其他的神祇来确立自己的国家。因此,政治的战争也就是神学的战争——这是一个政教合一的时代,政治覆盖着宗教。卢梭批判这种具有战争性的民族宗教。同霍布斯一样,卢梭诉诸的“民族宗教”的早期经验主要来自希腊和罗马的传统。

在卢梭的分析中,这种“民族宗教”在教义上的根本缺点就是神学上和政治上的不宽容。在卢梭看来,神学上的不宽容和政治上的不宽

〔1〕 National Religion 在汉语中也有翻译成“国家宗教”的,参见《设计论证——卢梭的〈社会契约论〉》(华夏出版社,2006年)。卢梭对于民族之于国家的重要性的重视,使之被认为是现代民族主义思想的起源之一。

〔2〕 《利维坦》,第83页。

容本质上是一回事。^{〔1〕}崇拜一个不是自己民族的神就意味着背叛,因为宗教依附于国家的法律之中。在古代,神祇之间的区别划分了整个世界。“民族宗教”使公民成为战士,使公民进入战争状态。这种宗教的旨趣与建立契约的初衷是相违背的。

卢梭批判的另一种与政治相关的宗教形式是“教士宗教”,“教士宗教”在卢梭看来问题最大。因为它在现实中为人们提供了两套立法、两个统治者和两个国家,于是就迫使人们承担着两种相互对立的义务,使他们无法同时忠诚于宗教和公民两种身份。^{〔2〕}在卢梭看来,历史上的喇嘛教、日本神道教以及罗马的基督教都属于这一类。

对于罗马基督教的分析是卢梭批判这种宗教的重点。他着重分析了基督教体系中宗教与政治分裂的深层原因。在历史上,政治与宗教原本是一体的,但这种政教合一的“民族宗教”从犹太人开始发生了某种变化。以色列民族的特征是,人民被征服,但信仰始终没有改变。随着以色列被征服,他并没有像其他民族那样,因为征服而皈依一种新的宗教。无论是被囚巴比伦,还是在罗马治下的耶路撒冷,以色列人都保持着自己的信仰。于是,犹太人在历史上打破了宗教和政治一体的传统规律,出现了在政治上臣服异族,在宗教上保持信仰的特点。在犹太人那里,政治和宗教开始了某种错位,这种错位在基督教那里得到进一步的加强,从此以后,在基督教世界中就产生了政治与宗教的两元结构。

在《社会契约论》的“论立法者”一章中,卢梭选择的例子就是摩西和穆罕默德。为什么卢梭把两个宗教的创始人当成了政治的立法者,

〔1〕 卢梭在《爱弥儿》中重复了这一思想,参见 *Emile*, p. 309, note;《爱弥儿》下卷,第450页,注1。

〔2〕 关于这个问题,马基雅维利在《论李维》中已经有所认识,他认为罗马教会对于意大利具有破坏作用。参见 *Discourse on Livy*, p. 6;中文版见《论李维》,第44页。

而同样颁布道德律令的耶稣却不在卢梭论述的立法者之列呢？这完全是因为自耶稣基督开始，宗教和政治有了一种全新的关系。在卢梭看来，从基督教开始，真正打破了神权政治的结构。但在现实中，基督教所建立的精神王国却出现了祭司化的倾向，形成教会体系，俨然另一个国家，于是教士宗教也就成了另一种宗教。“人们永远也无法解决这个问题，在主持人与教士之间究竟应当服从哪一个。”〔1〕两个都是至高的主权者，于是分裂了人的忠诚度。于是“一种法理上的永恒冲突，它使得基督教国家里不可能有任何良好的政体”〔2〕。

显然，通过分析历史上曾经存在过的政治宗教，这种价值形态或是由于与政治黏合得太紧，或是因为完全独立于政治而自成一个政治体而为卢梭所不满意。它们不是使现实政权更加嗜血，就是与现实政权充满对立。

三、人的宗教、自然宗教与福音书宗教

在《社会契约论》中，除了卢梭批判的“民族宗教”和“教士宗教”之外，他还提出了“人的宗教”(Religion of the man)的概念。较之他对于“民族宗教”和“教士宗教”的严厉态度，卢梭对于“人的宗教”的态度则颇为复杂。一方面他认为“人的宗教”是一种真正的宗教，是对至高无上的上帝纯粹发自内心的崇拜，是对道德的永恒义务。没有牧师，没有任何外在形式，是一种纯粹精神的宗教，因而也是无法落实于政治层面的宗教。另一方面，卢梭又认为这样一种宗教由于它的非政治性，由于它与政治体没有任何特殊的关系，它不能给国家的法律增加任何力量，

〔1〕 *The Social Contract*, p. 145;《社会契约论》，第171页。

〔2〕 同上。

不能起到维系社会的作用，“更有甚者，它远不能使公民全心全意依附国家，反而使公民脱离国家，正如他们远离尘世的一切事物那样。我不知道还有什么比这更加违反社会精神的了”〔1〕。这就是卢梭对于“人的宗教”的矛盾评价。从宗教自身的角度出发，他认为这是一种真正的宗教，从政治的角度出发，他认为这是一种不适合于政治的宗教。由于“人的宗教”不能满足卢梭对于“公民宗教”的要求，因此他在《社会契约论》中，对于“人的宗教”的正面论述并不完备。

非常有意思的是，在《社会契约论》中语焉不详的“人的宗教”，在《爱弥儿》中却成了卢梭论述的主题。其中“萨瓦牧师的信仰告白”详细论述了卢梭所认为的真正宗教。在《爱弥儿》中，卢梭借萨瓦牧师之口，表明了真正的“人的宗教”在自然情感和理性的指引下，如何成长起来。对此卢梭称之为“自然宗教”〔2〕。这并不是关于理解自然界的宗教，而是出于人的自然本性所得到的宗教，这里的“自然”显然是一个形容词。“人的宗教”与“自然宗教”根本是一致的〔3〕，只是两者论述的侧重点有所不同。“人的宗教”强调在同一个上帝下，信仰的纯粹性和道德的义务性之普世的价值；而“自然宗教”更侧重真正宗教是如何得自人的自然本性。“只要我们不屈从于人的权威，不屈从于我们所生长的那个国家的偏见，在通过自然建立起来的教育中，单凭理智的光辉就不能使我们超出自然宗教；而我要向我的爱弥儿讲解的，也就是以自然宗教为限。”〔4〕这就是合乎人的本性的宗教。

当然，在《爱弥儿》中将“人的宗教”称之为“自然宗教”有他的道理。

〔1〕 *The Social Contract and other Later Political Writings*, p. 147;《社会契约论》，第176页。

〔2〕 参见 *Emile*, p. 204;《爱弥儿》，第424页。

〔3〕 “人的宗教，在《爱弥儿》中通过萨瓦牧师之口以其最高贵的形式表达出来了。”参见 *Civil Society, Civil Religion*, p. 108。

〔4〕 *Emile*, p. 313;《爱弥儿》，第457页。

在卢梭的哲学中,社会和自然的对立是一个大背景,卢梭对爱弥儿的培养,非常强调这种教育的非社会性。在《论人类不平等的起源和基础》中,卢梭深切地指出,社会越是复杂,人也就越奢侈,越趋向竞争,也就越远离人的自然本性,这正是现代社会的弊端。因此,卢梭将爱弥儿置于一个孤立的环境中来加以教育,卢梭称之为自然的教育或家庭的教育。也只有在这种地方,我们才能创造出亲近自然宗教的环境。在这种环境中所接受的宗教教育并不是从他人那里获得的意见,而纯粹是发自内心的。于是,卢梭让爱弥儿在十八岁之时,在自己的心灵开始需要信仰的时候,安排了萨瓦牧师的信仰自白,以诱导爱弥儿真正的信仰。

在论述人的信仰的时候,卢梭首先诉诸的是人的理性。他认为:“只要我能运用和培养我的理性,只要我好好地使用上帝赋予我的固有的本能,我就可以自己学会怎样认识上帝,怎样爱上帝和爱上帝创造的事物,怎样追求他所希望的善,怎样履行我在地上的天职才能使他感到欢喜。”〔1〕这就是理解上帝的路径。相比启示和奇迹,卢梭更相信自然的秩序,他认为掌握自然的睿智的手才是真正神圣的,因此他采取了对上帝进行自然神论式的论证。通过理性的推断,相信有一个意志在使宇宙运动,使自然具有生命;进而通过这种运动和意志展现出的智慧和自由,表明宇宙中一种至高智慧的存在。

卢梭认为,历史上“狭隘的教义不仅不能阐明伟大存在的观念,反而把这种观念弄得漆黑一团,不仅不使它们高贵,反而使它们遭到毁伤,不仅给上帝蒙上许多不可思议的神秘,而且还制造了无数荒谬的矛盾”〔2〕。在卢梭看来,那些奇迹、启示,以及千奇百怪的敬拜上帝的方法

〔1〕 *Emile*, p. 307;《爱弥儿》,第 445 页。

〔2〕 *Emile*, p. 296;《爱弥儿》,第 426 页。

式都是历史的产物,我们则不能把宗教的仪式和宗教本身混淆起来。就“自然宗教”而言,上帝要求的崇拜是内心的崇拜,只要这种敬拜是至诚的,那就永远是一致的。上帝所希望的,是受到人们精神上真实的敬仰,这是一切宗教、一切国家和一切民族都应该有的义务。至于外在的崇拜仪式,为了良好的秩序,它必须是一致的,但这纯粹是一种公共政策上的事情;崇拜仪式完全不需要启示。^{〔1〕}在此,《社会契约论》与《爱弥儿》在对信仰的要求上是完全一致的。

在卢梭的自然宗教中,最重要、最核心的教义是关于“良知”(conscience)的论述,在文森特·麦克凯希(Vincent A. McCarthy)看来:“良知是卢梭宗教思想的超越原则,它使人超越野兽而成为一个像神一样的完整的人。良知因此不仅是神圣原则,而且也是进行神化的原则。”^{〔2〕}“良知”是一个重要概念,首先,“良知”顺从的是自然秩序,因此人的世界与自然世界是和谐一致的;其次,“良知”本来就是我们的道德源泉,是我们的灵魂深处与生俱来的正义和道德的原则。^{〔3〕}最关键的是,“良知”虽然来自人自身,但发出的却是神圣的声音。综合这诸要点,“良知”是卢梭“自然宗教”的核心概念。

“良知”概念的引入,反映了卢梭对于启蒙时代单纯强调理性倾向的犹豫,显示出他强调道德情感的一面。这正是卢梭与启蒙时代一般的自然神论家对上帝的论证不一样的地方。卢梭说:“理性欺骗我们的时候太多了,我们有充分的权利对它表示怀疑;而良知从来没有欺骗过我们,它是人类真正的向导。”^{〔4〕}“良知”的特点在于它融合了道德情

〔1〕 同上。

〔2〕 Vincent A. McCarthy, *Quest for a Philosophical Jesus*. Mercer University Press, 1986, p. 45.

〔3〕 *Emile*, p. 289;《爱弥儿》,第414页。

〔4〕 *Emile*, p. 286;《爱弥儿》,第411页。

感和理性,在卢梭那里“作为道德情感和理性的良知不是被理解为两者之间的桥梁,而是将两者在本质上,从一开始就结合起来的深层基础”〔1〕。文森特·麦克凯希教授的这一总结直接表明了卢梭“良知”概念之于理性和情感的关系,由此我们可以明白何以卢梭借此概念猛烈攻击那些单纯强调理性的启蒙哲人,认为那些哲学家是骄傲的、武断的、自以为是,攻击别人,却不能揭示真理,由此也忽略了“人的宗教”的真谛。

最终,卢梭把他理想中的“自然宗教”落实在了耶稣的身上,一个道德导师的形象。卢梭称之为“福音书宗教”。在通过“自然宗教”批判了历史上的各种宗教之后,他认为“福音书宗教”是符合“自然宗教”的真正宗教。同样,在《社会契约论》中,卢梭则明明白白地指出:人的宗教就“是纯粹而又朴素的福音书宗教,是真正的有神论,我们可以称它为自然的神圣权利”〔2〕。我们必须注意的是,“福音书宗教”并不是今天的基督教,而是真正神圣的、崇高的宗教,可以说是卢梭心目中理想的基督教。由此,卢梭对《圣经》本身的评价是正面的:“《圣经》是那样的庄严,真使我感到惊奇;《福音书》是那样的神圣,简直是说服了我的心。”〔3〕

关于“福音书宗教”也涉及一个关键的问题,那就是如何看待启示问题。这是一个复杂的问题,就历史上各种奇迹和启示而言,卢梭持敬而远之的态度,因为“人的见证归根到底也只能是我自己理性的见证,也只能是上帝为了我去认识真理而赋予我的自然的手段”〔4〕。因此,

〔1〕 *Quest for a Philosophical Jesus*, p. 46.

〔2〕 *The Social Contract and Other Later Political Writings*, p. 146;《社会契约论》,第173页。

〔3〕 *Emile*, p. 307;《爱弥儿》,第446页。

〔4〕 *Emile*, p. 297;《爱弥儿》,第429页。

当对启示宗教的探讨陷入绝境的时候，“我马上就回过头来，依旧按我原始的观念保留我的信仰”〔1〕。另一方面，从理论上来看，单纯从理性得出的“自然宗教”还是有它的缺陷，需要某种程度“福音书宗教”的补充。“如果说自然宗教还有缺陷的话，那就是它采用了晦涩的语言向我们讲述伟大的真理。当它利用启示给我们指示真理的时候，它应当采取人的心灵可以明白的方式，它应当使真理能够为人所理解，使他对它们加以思考，从而深深地相信它们。结果理解的信仰是坚定不移的。”〔2〕其实，这一点，洛克在他的著作中早已经指出过了。〔3〕

可以说，从不同的角度，卢梭分别论述了“人的宗教”、“自然宗教”以及“福音书宗教”，但其实质是完全一致的，都是出于人性的宗教。在《社会契约论》中提出的“人的宗教”就是在《爱弥儿》中提出的“自然宗教”，而在人类历史上唯有“福音书宗教”与“人的宗教”或“自然宗教”最为一致。这种真正的宗教具有明显的普世性和道德性，是人类的良知，是人类精神的向导，但它是没有国界的，并不能构成某个特定社会契约的凝聚力。所以在批判了“民族宗教”和“教士的宗教”之后，卢梭虽然从正面地论述了“人的宗教”、“自然宗教”和“福音书宗教”，但这个具有绝对普世性的宗教与任何一个具体的政治体是没有任何特殊关系的。由此卢梭断言，一个真正的基督徒的社会将不再成为一个人类的政治社会。

〔1〕 Ibid. , p. 307; 同上书, 第 445 页。

〔2〕 Ibid. , p. 300, 同上书, 第 433 页。

〔3〕 参见 *The Reasonableness of Christianity*, edit. by I. T. Ramsey, Stanford University Press, 1958, p. 75。

四、公民宗教的内涵

尽管这种真正的宗教为卢梭所赞赏,但在《社会契约论》中他明确指出:这种真正的宗教并不符合政治社会的要求。在社会契约理论中提出的“公民宗教”,其目的原本在于形成特殊社会的凝聚力和认同感,“人的宗教”显然难当此重任。

“人的宗教”或“自然宗教”从根本上违反了某种特定的社会精神;因为就其普世性而言,“人的宗教”不能使人爱自己的民族更胜于爱其他民族,作为同一个上帝的共同儿女,人类四海之内皆兄弟,不能形成特殊的社会。因为“仁爱越是扩大,就越会松弛,我们在把所有的人都看成是自己的兄弟时,我们就无法划清他们和我们同胞公民之间的重大界限了”〔1〕。同时就“福音书宗教”的超越性而言,卢梭认为,它给予所有的人一个彼岸的精神王国。真正的基督徒的内心和灵魂是属于这个祖国的,由此强化了自新教以来基督教强烈的内在性传统。它热爱上天,追求精神王国远甚于现实世界。在卢梭看来,这种宗教断断不能使人成为真正的公民。“公民宗教”的责任和“人的宗教”的优势在这里显然是冲突的,好的公民和真的基督徒之间存在冲突,所以卢梭认为,一个人不可能同时既是一个真正的基督徒又是一个好公民。

这就是卢梭关于宗教思想的一个悖谬。一方面他似乎特别推崇一种真正的基督教,推崇这种宗教对待事物的方式以及其作为道德起源的必要性。另一方面,卢梭站在城邦的角度来看待问题,真正的宗教对于人的热爱不能代替其对于城邦的热爱的“公民宗教”。按希雷尔·吉尔丁(Hilail Gildin)教授的看法:尽管两类宗教存在着这样的差异和冲

〔1〕 参见卢梭致穆尔图的书信,转引自《社会契约论》,第176页。

突,他认为在卢梭那里暗含的结论是“真正基督教的不纯粹信奉者正因其不纯粹,才能完美地将对来世生命的关切与对社会契约及法律神圣性的信仰结合在一起”。在人的宗教和政治社会所需要的公民宗教之间只是在理论上明显存在的鸿沟,在实践上并非如此。通过做出理论和实践上的区别,吉尔丁教授来破解这一难题。^{〔1〕}但在笔者看来,这种差异和冲突的解决并不那么简单,不是一句“实践中的不纯粹性”,或者说“理论和实践的差异性”就可以解决的,其张力的背后值得进一步来加以考察和探讨,我们可以从两个层面来理解:一方面是从“公民宗教”的角度来看其与“人的宗教”的关系,另一方面是从“人的宗教”的角度来看待这种关系,唯有此,方能显示卢梭思想更为深邃的意义。

就一般的理论探讨而言,人们多从“公民宗教”的角度来理解其与“人的宗教”的关系。卢梭界定的这个“公民宗教”的信仰很简单:就是相信全能的、睿智的、仁慈的、先知而又圣明的神明之存在;相信未来的生命,相信正直者的幸福,相信对坏人的惩罚;相信社会契约与法律的神圣性,以及绝对禁止任何不宽容的倾向。^{〔2〕}细细分析这个定义,我们看到它大致可以分成两个部分,第一个部分与“人的宗教”完全一致,强调了对于神的信仰以及对于道德神圣条件的信仰。第二个部分则附加了两个社会的条件,其一是特定社会的契约与法律的神圣性,其二是强调“公民宗教”的宽容性。可见,卢梭的“公民宗教”并不是另起炉灶,而是通过公民社会对于“人的宗教”进行某种界定:在基本教义上肯定“人的宗教”的普世性,同时作出了政治上的限定,从而为一个特定的公民社会提供特定的精神支持。于是,卢梭使“人的宗教”在社会现实的基础上变成了“公民宗教”。通过“人的宗教”的内涵,卢梭保持了“公民

〔1〕 吉尔丁:《设计论证》,华夏出版社,2006年,第204页。

〔2〕 参见 *The Social Contract and Other Later Political Writings*, pp. 150-151;《社会契约论》,第182页。

宗教”的某种普世性和超越性,从而避免了“民族宗教”或“公民的宗教”的那种狭隘性和敌对性。因此“公民宗教”的前半部分教义都是普世的,适合于任何宗教。

但“公民宗教”的后半部分则是和特定的人民联系在一起,其第一个方面就是强调特定社会的契约和法律的神圣性,这意味着将由主权者来规定公民信仰的方向,以强化公民对于国家的认同和热爱,于是造就了一种有某些国家限制的普世宗教。看看加尔文在日内瓦做的工作,我们大致能够理解这种公民宗教的原型所在。^{〔1〕}卢梭的“公民宗教事实上是一种没有加尔文教义的加尔文主义日内瓦的体制。当然,加尔文主义的教会—国家是唯一一种在某种程度上逃避了卢梭谴责的国家,他首要的目标就是希望废黜教会的存在,把国家从他认为必然会卷入双重主权的无政府主义中解脱出来”^{〔2〕}。这是卢梭“公民宗教”中符合特定政治社会要求的第一个方面,对普世教义附加某种契约的限制。

卢梭“公民宗教”社会条件的第二个方面则是关于禁止“不宽容”的教义。卢梭的这种限定同样是为了某种特定社会的宗教,“民族宗教”与“公民宗教”的另一个差异就在于前者坚持“不宽容”,而后者主张“宽容”。“公民宗教”并不是公民唯一信仰的宗教,这是一种公共信仰的原则,是被选择出来的。因此在卢梭的“公民宗教”的教义中,前面是正面主张的教义,而最后禁止“不宽容”则是预防性的教义:国家不应该容忍任何不容忍其他宗教的宗教。换句话说,只有国家才有权利和资格从其成员中排出那些它认为毫无价值的东西,而宗教信仰本身则根本没有这个政治权利。卢梭的这一教义就是为了防止宗教和政治“双头鹰”

〔1〕 参见 Helena Rosenblatt, *Rousseau and Geneva*, Cambridge University Press, 1997, p. 259。或者类似于英国圣公会之于国家的关系。

〔2〕 Alfred Cobban, *Rousseau and the Modern State*, p. 49.

的复活。

提倡宗教宽容的原则,并进而反对宗教宽容和政治宽容的区别是启蒙时代的重要原则。政治的宽容意味着只限于限制行动,无论信仰如何,在政治层面都必须予以尊重。而宗教宽容则更进一步表示在神学上对于信仰自由的认可。一般人都会支持前者,而不支持后者。即主张政治宽容,却反对宗教宽容。而卢梭认为政治宽容必须连带宗教宽容。“一个人有信奉和喜爱他那个国家的宗教的义务,然而不能因此就连不容异教这样同善良道德相背驰的教义也一定要他相信。正是这个可怕的教义才使人类彼此兵戎相见,使大家都成为人类的敌人。说政治上的容忍和神学上的容忍有所区别,那是无聊的,也是没有用的。这两种容忍是不可分开的,不能承认这种容忍而不承认那种容忍。不这样的话,即使是天使也是不能够同人类和平相处的,因为他们认为人类是上帝的敌人。”〔1〕所以,卢梭的结论是,除非在宗教上宽容,否则很难在政治上宽容。如果政治上的宽容只是在某种宗教弱势的时候实行,那么这种弱势宗教一旦掌权就可能翻脸,那就会像早期基督教那样。所以,没有宗教宽容的宗教必须根除。卢梭要用宽容所培育出来的宗教图景来破解宗教上分离主权者的危险。

于是,经过种种特定社会关系的修正和界定的“人的宗教”最终成为支持政治生活的“公民宗教”。〔2〕在这个意义上,卢梭认为他已经将他所推崇的“人的宗教”或“自然宗教”与历史上的“民族宗教”结合起来了,“人的宗教和民族的宗教的好处将结合起来”〔3〕。诚如安德鲁·

〔1〕 *Emile*, p. 309, note;《爱弥儿》第450页,注1。

〔2〕 托克维尔深受卢梭的影响,由此他非常敏锐地认识到宗教之于现代美国社会的意义,他以温和、民主的宗教来缓和美国人对于物质福利的激情。参见《卢梭:那转折的一幕》,布鲁姆:《巨人与侏儒》,华夏出版社,2003年,第223页。

〔3〕 转引自 Ronald Beiner, “Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion”, in *The Review of Politics*, 55, 4, p. 634。

尚克(Andrew Shank)所言,这是一种“公民版的自然宗教”〔1〕。

五、“公民宗教”的激进性和保守性

“自然宗教”是基于对人的自然本性理解的一种宗教,而“公民宗教”是理想国家所必需的。我们在前面分析了从“公民宗教”的角度来看待“自然宗教”和“公民宗教”的关系,这只是两者之间张力的第一个方面。我们还必须从“自然宗教”或“人的宗教”的角度来理解这种关系,这是“自然宗教”与“公民宗教”之间张力的第二个方面,是理解卢梭宗教与政治关系更为深远的方面,却也是不常为人所道的方面。

关于这一方面,我们必须从卢梭的整个思想特点入手来加以理解。我们知道,在卢梭的思想中始终存在着“自然人”和“社会人”之间的根本对立。在布鲁姆(Allan Bloom)看来,这就是卢梭的悖论:他既赞扬自然人和自然自由,也提倡古典城邦、公意和德性,他既是优秀的公民,又是一个孤独者。〔2〕其实,布鲁姆的这套想法来源于列奥·施特劳斯(Leo Strauss),他在解读卢梭的时候,就曾指出卢梭在批判现代社会时有两个出发点,一个是城邦和德性,一方面是自然。〔3〕这始终是卢梭审视现代社会的两个视角。事实上,卢梭在《论人类不平等起源和基础》中曾分别以其“献词”和“序言”为代表确立了这两种立场。在其“对日内瓦共和国的献辞”中,卢梭以日内瓦共和国为古典城邦的现代翻版,确认了以城邦德性作为其批判现代社会的标准;另一方面,在该书的“序言”中,卢梭又确立了自然人的标准。而现代人的困境恰恰在于:

〔1〕 Andrew Shanks, *Civil Society, Civil Religion*, Blackwell, 1995, p. 103.

〔2〕 布鲁姆:《巨人与侏儒》,华夏出版社,2003年,第225页。

〔3〕 列奥·施特劳斯:《自然权利与历史》,彭刚译,三联书店,2003年,第258页。

“经常在他的倾向和义务之间漂浮,则他既不能成为一个人,也不能成为一个公民,他对自己和别人都将一无好处。”〔1〕这就是现代社会中典型的“布尔乔亚”(bourgeois)的形象。因此,我们必须在“教育成一个人”还是“教育成一个公民”之间加以选择,而不能同时教育成这两种人。〔2〕关于自然人和社会人的划分,始终贯彻于卢梭思想的发展中。“自然人完全是为他自己而生活的,他是数的单位,是绝对的统一体,只同他自己和他的同胞才有关系。公民只不过是一个分数的单位,是依赖于分母的,它的价值在于他同总体,即同社会的关系。”〔3〕卢梭在分析两种不同走向的基础上试图在《爱弥儿》中将之弥合起来,爱弥儿接受完自然教育之后,原本是要走向社会的,但最终,爱弥儿还是选择了离开社会,走向一种孤独的生活。〔4〕在某种意义上这始终是卢梭哲学中一个没有彻底解决的问题。走向社会,还是走向自然的人?在宗教问题上,就是最终是走向“自然宗教”,还是走向“公民宗教”,在《社会契约论》中,卢梭给出了某种答案,但《社会契约论》的论述显然并非终极性的,他甚至认为《社会契约论》只是《爱弥儿》的一个附录而已。〔5〕所以,从“自然宗教”本身来理解社会的维度似乎更为重要。我们可以从以下三个方面来理解:

首先,“自然宗教”的普世性是其生命力所在。我们看到,就宗教本身而言,卢梭确立了自然信仰是所有信仰的基本原理和基础的原则,他认为“我从自然宗教的教义中所找到的是整个宗教的原理”〔6〕。这非

〔1〕 *Emile*, p. 40;《爱弥儿》,第11页。

〔2〕 *Ibid.*;同上书,第9页。

〔3〕 同上。

〔4〕 参见渠敬东:《教育的自然基础》,未刊稿。

〔5〕 参见爱利斯:《卢梭的苏格拉底式爱弥儿神话》,见《卢梭的苏格拉底主义》,华夏出版社,2005年,第45页。

〔6〕 *Emile*, p. 296;《爱弥儿》,第427页。

常重要。卢梭确立的“自然宗教”原则,在他看来是所有宗教的共同原理,他以此为标准,审视了历史上宗教的种种问题。正如他在《爱弥儿》中指出:“真正的宗教的义务是不受人类制度的影响的,正义的心灵就是神真正的殿堂,不管你在哪一个国家和哪一个教派,律法的总纲就是爱上帝胜于爱一切和爱邻如爱己;任何宗教都不能免除道德的义务,只有道德的义务才是真正的要旨;在这些义务中,为首的就是内心的崇拜;没有信念就没有真正的德性。”〔1〕宗教的普世性、超越性以及其作为道德的起源,并不在于其具体的社会和政治的维度,而在于其自然信仰的维度,这与霍布斯等人过于强调宗教的政治功能有很大的不同,卢梭通过自然信仰保持了宗教自身的独立性。

其次,“自然宗教”或“人的宗教”赋予了“公民宗教”普世性的一面,并使这一面成为政治社会中非政治力量的来源。以这种非政治力量的道德性和超越性来支持特定的政治社会。在《爱弥儿》中卢梭论证的重点和他在《社会契约论》中有很大的不同。在《社会契约论》中,他强调所有的社会都是特殊的,因此“公民宗教”必须与特定的某个契约相适应,而在《爱弥儿》中,他更多强调的是“人的社会”的统一性及其普世性。“看一看世界上的民族,并浏览古今的历史:在许多不合乎人情的怪诞的礼拜形式中,在千差万别的风俗和习惯中,你到处都可以发现相同的公正和诚实的观念,到处都可以发现相同的道德原则,到处都可以发现相同的善恶观。”〔2〕明乎此,我们看到“人的宗教”之于“公民宗教”的关系也并不像看上去的那么消极。若是那样消极的话,卢梭和马基雅维利也就没有什么区别了。我们必须把这个问题置于一个更为开阔的领域里面来理解,恰恰是“人的宗教”的普世性赋予了“公民宗教”

〔1〕 Ibid., p. 312; 同上书,第 454 页。

〔2〕 Ibid., p. 289; 同上书,第 414 页。

普世的价值基础以及超越自身的指向,以这种普世性和超越性为指向可以对特定的政治社会本身保持批判的态度。这与“民族宗教”完全服务于特定政治社会的作用不同。在这个意义上,我们就能理解为什么“公民宗教”其普世的一面那么重要,这也是“公民宗教”激进性的一面。

最终,在人类社会的问题上卢梭是保守的。如其所述,我们看到“人的宗教”和“公民宗教”理论上的鸿沟其实是“人的社会”和“政治社会”之间的鸿沟。卢梭在给乌斯特里的信中说:“大社会,普遍的人的社会是建立在人性和博爱的基础上的。我说而且总是说,基督教是有益于这种社会的。但特定的社会,政治的和公民的社会则完全建立在不同的原则上。”〔1〕也就是说,“人的宗教”,或者“福音书宗教”形成的是“人的社会”,而不是特定的某个国家和社会。关于这个问题的彻底展开,需要从卢梭之后的哲学中找到某种线索,尤其是在马克思的哲学中。马克思正是通过卢梭的思想在“政治社会”的背后,看到了真正的“人的社会”的可能性。马克思引用了卢梭在《社会契约论》中关于“政治社会”中人性必须有所改变的思想之后〔2〕,直接指出任何一种解放都是把人的世界和人的关系还给人自身,于是,“人的解放”就是对受限于“政治社会”的人的一种解放和超越。“只有当现实的个人同时也是抽象的公民,并且作为个人,在自己的检验生活、自己的个人劳动、自己的个人关系中间,成为类存在物的时候,只有当人认识到自己的‘原有力量’,并把这种力量组织成为社会力量因而不再把社会力量当作政治力量跟自己分开时,只有到了那个时候,人类的解放才能完成。”〔3〕这

〔1〕 参见 *The Social Contract and Other Later Political Writings*, p. 266; 《社会契约论》,第 175 页,注 3。

〔2〕 参见《马克思恩格斯全集》第一卷,人民出版社,1961 年,第 443 页。马克思引用卢梭的话,参见 *The Social Contract and Other Later Political Writings*, p. 69; 《社会契约论》,第 51 页。

〔3〕 《马克思恩格斯全集》第一卷,人民出版社,1961 年,第 443 页。

里人不再需要为了政治社会而扭曲自己,人性实现复归。马克思对于现代政治的实现并不满足,认为政治领域作为与人相分离和相对立的领域,是应当通过革命加以克服的异化领域,以便使人能够把自己的原有的力量组织成一个整体的社会力量。这是马克思破除国家的社会主义思想的一个来源。对于卢梭来说,他始终对把普世的力量落实为整个现实的人类社会没有类似于马克思的那种信心,卢梭认为人类没有自然而然的普遍社会〔1〕,在现实的层面上,人类社会始终只能是由各个特殊的社会组成。历史的发展似乎更倾向于卢梭的这种保守性。所以关于人类价值的普世向度,卢梭只肯落实于“人的宗教”之中,而不肯落实为一种普遍的“人的社会”之中。因此卢梭的思想虽有其激进之处,但不像马克思那样完全落实在政治的层面上;在政治层面,卢梭确立的只是具体的“公民宗教”而已,这对于维护一个政治体而言是相当保守的。〔2〕但在超越的层面,他保留“人的宗教”或“自然宗教”的普世性。

借助于卢梭关于“人的宗教”与“公民宗教”的论述,以及它们之间错综复杂的张力,我们更能了解卢梭思想的深远之处,以及他在此之间所蕴涵的保守性和激进性,这正是卢梭思想的深邃之处。

〔1〕 参见《社会契约论》,第185页,附录。

〔2〕 从托克维尔论宗教对于美国民主的意义中,我们完全可以体会到这种保守性。布鲁姆深刻地看到了托克维尔与卢梭的内在关系。罗伯特·贝拉的论述也表明了“公民宗教”层面对美国社会的保守性所给予的空间。

G. E. 莱辛著作中启蒙者的宗教批评和历史反思

弗里德里希·沃尔哈特(Friedrich Vollhardt, 德国慕尼黑大学)

在汉斯·布卢姆博格(Hans Blumenbergs)的关于《现代的合法性》(*Legitimität der Neuzeit*)研究中,赫尔曼·萨缪尔·莱马胡斯(Hermann Samuel Reimarus)所撰的《为理性的拜上帝者的辩解或辩护文》(*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*)被称作德国启蒙运动的代表作,而莱辛正是从该文中获得了制造《沃尔芬比特尔断篇》(*Wolfenbütteler Fragmente*)的“炸药”。这一说法已是18世纪学术界的老生常谈。这个偏激的宗教批评家恰巧碰到了水平相当的挑衅者,挑衅者将其著作发表并引发了那个世纪最轰动的舆论大战之一。这一事件在思想史上的意义已被不同学科所阐释并获得尊重。而布卢姆博格的评价却独树一帜:《沃尔芬比特尔断篇》之争乃是德意志疆土上启蒙运动之高潮。

我在本文中将不会探讨自那份《断篇》于汉堡发表后引起的轰动效应,而想要发掘论战开始前的准备阶段莱辛著述中已经显现出的富有建设性和原创性的特点。这些著述为他以后撰写《论人类教育》以答复莱马胡斯奠定了基础。其中有一个剧本的片段值得提及:该剧将浮士德博士的形象搬上舞台,此时距歌德发表浮士德尚有几十年时间。

浮士德被莱辛描述成一个人文主义者，一个午夜执灯劳神、以满腹狐疑钻研“经院哲学明世之道”的学者，在研究明显失败后，他便三番五次地试图投靠魔鬼。观众们的视线投向一个充斥着神秘学识和魔力的陌生化世界，可想而知，这种氛围已经脱离了“市民悲剧”的要求。简短的序幕过后，戏剧过渡至第二幕第三场：“浮士德和七个魔鬼”，他们的对话更像是一场学术辩论。浮士德为其盟约挑选行事最迅速的魔鬼，他将地狱众神作为考察对象，用冷嘲热讽来惩罚他们的无能。这些在经验世界里发挥作用的撒旦子民们很快投降认输——比光和瘟疫之箭的速度还要快。最终剩下两个魔鬼一争高下，他们俩都执政于智慧之域：

浮士德[……]——对第六个魔鬼说：你说吧，你能有多快？

第六个魔鬼：同复仇者被报复的速度一样快。

浮士德：复仇者？什么复仇者？

第六个魔鬼：暴戾的、可怕的、自己体内也保留着仇恨的复仇者，因为复仇使他愉快。

浮士德：魔鬼！你说谎，因为我看见你在发抖。快说，那个被报复的某某人——我待会会叫出他的名字的！不，我们之间不能称呼他！——他被报复很快么？有多快？——我还活着吧？我还在犯罪吗？

第六个魔鬼：他仍然让你继续犯罪，这已经是报复了！

浮士德：这还要一个魔鬼来教我！——但也是到今天才明白！他被报复的速度不算快，如果你不能比这种复仇快，就滚吧。

对第七个魔鬼：你有多快？

第七个魔鬼：永不满足的凡俗肉胎，我对你来说也不够快——
浮士德：那么就说：有多快？

第七个魔鬼：不快也不慢，恰如由善及恶的过渡。

浮士德：哈！你是我的魔鬼！同善恶间的转换一样快。——
对，这个真的很快，什么也比不上它！你们从这儿滚开，你们这些
冥王的寄生虫！快滚！——就像由善变恶一样快！我终于知道它
有多快了！我知道了！（FA，第六卷，第63页）

有意从文学影射和宗教哲学惯用语中挖掘含义的评论者，必须考虑上下文以及莱布尼茨的基本原则。1773年，莱辛以名为《永恒惩罚下的莱布尼茨》(Leibnitz vonden ewigen Strafen)的一篇小文发展了这个哲学思路。他围绕着“拯救”展开论证，明显为断篇之争做了准备。

莱辛确信他选择的题目能够引人注目。最终，对地狱真实性和罪行罚责持久性的追问衍生出这样一个话题：“启蒙者”的自我形象和敌对形象都能由此得到证实，而所达到的进步状况也可因此表现出来。在这种情况下，很明显涉及更多的是对传统的反叛而非沿袭。文章开头便警告勿学“宗教狂热者和伪理性主义者”两种人的废话连篇，而看待该问题关键要对“各家言论”进行批判性的“比较”，继续百年不休的这场讨论，从而开拓这条为人丢弃或者从未涉足的真理之路——在这里，莱辛针对的似乎是正教阵营。文章接下来讲的是著名的、由三个部分组成的“要求取回”的模式：现实中的出版使得更正的需要成为主题；而档案上的发现使得校正成为可能，并拓展了我们的知识；对历史联系重塑后的成功观点则超越了其标准价值，简言之就是应用。

当然，莱辛在这里没有照抄任何已有的教条，他在这篇文章的开头展示所发现的莱布尼茨的一篇随笔。随笔讲的是关于一个苏西尼主义者的论文的介绍。在那篇论文中，地狱的永世惩罚受到了质疑，而莱布尼茨对此则表示反对。而关于作家恩斯特·苏纳尔(Ernst Soner)，

1572—1612)及其《难堪的东西》(Verlegene Ware)一文则无甚可说,因为苏西尼主义的论证(Sozinianische Demonstratio)“已被上百本书介绍过了”,尤其是发表于《新时代》(Neurer Zeit)杂志上的《归还的朋友》(Freunden der Wiederbringung),已使得它成为热议的焦点(关于莱辛的评论还可进一步展开讨论)。而值得注意的是,只有莱布尼茨为辩护其学说所斟酌而出的“思想与理由”是十分重要的,而两者都被“错误认识并大大曲解了”。由此,一个为了“拯救”的典型的境况约略就足够了,这里缺少的只是同时代的反对者而已。在这个意义上,莱辛顺带叙述的东西就成了文章最具对话力量、最具论辩色彩的部分:

如果我在这条路上恰好没有遭遇到我们最新进的作家之一的
话,那么我在此所要补充的,就圆融兼备了。《苏格拉底的辩解》这本书从许多方面看都是一本杰出之作,埃伯哈特(Eberhard)先生在书中研究异教徒的福祐学说,也认为必须考察惩罚的永恒性之说。

莱辛在约翰·奥古斯特·埃伯哈特(Johann August Eberhard)的《苏格拉底申辩新编》(*Nene Apologie des Sokrates*)(第一卷,1772年)刚一出版就在其研究中引用了,从而使得这一古董般的文献成为当下流行的时文。

埃伯哈特援引莱布尼茨可完善性理论否定了关于刑罚永恒性的观点。莱辛却认为,惩罚永恒性的观念并非是“抵抗至善世界的纲领”,而是莱布尼茨神义论的一部分。恶人由于缺少忏悔又背叛上帝而遭诅咒——这是莱布尼茨明确表述的真理。这一说法从莱布尼茨提出的延续性原则衍生而来,即“那句富有深意的话:世上万物皆有罪,万事皆有果”。这句话又被莱辛重新表述为:“在通往完美之路上的每一次延迟都无法达到永恒,这就够了,并且还要永恒地自受其罚。”这便是第六个

魔鬼所说的“复仇者的报复”，这种在通往完美和形而上的至善道路上的自受其罚的倒退——完全在传统的意义上——应该被理解为上帝的惩罚：“我还在犯罪么？[……]他仍然让你继续犯罪，这对你已经是惩罚了！”

这种论证方式在那个时代定会令人失望而且显得过时。当时最著名的诗歌创作中已经出现忏悔后得到救赎的魔鬼形象：在克罗伯施托克(Klopstock)的《救世主》(*Messias*)一书中，魔鬼阿巴多纳(Abaddon)的形象曾经引起当时人的热烈讨论，因为他们将这个形象理解成为克罗伯施托克对于“万有归神说”的回答；既明智又有悲伤能力的阿巴多纳是升天魂中的特例，同时又是应受地狱之罚的被诅咒者，新义学(Neologie)附庸者视其为自家身份认同的对象。

[……]最后，如父亲向儿轻语的声音，

如欢呼的回声从御座绵延而至。

这个声音说：来吧，阿巴多纳，去找慈悲你的人！

在这样的内在关系上，莱辛关于“新时代归天之乐”的暗示才在“新时代”得以为人理解，而对个人罪责和上帝惩罚的探讨也因多多少少有意识地向传统苏西尼主义学说靠拢而变得轻松了。

在莱辛的戏剧《断篇》中，最后一个魔鬼得到奖牌。它说自己同善恶间转换的速度一样快。这一思维形象如何为浮士德的诱惑服务呢？关键点涉及什么呢？在此，必须再次提及《莱布尼茨关于永恒的惩罚》，该文包含了对1750年代的魔鬼谈论和从善向恶的过渡的回忆。这在莱布尼茨体系框架中被理解为“不可分割的持续的转进”：“如果最好的人也有许多恶，如果最坏的人也并非一无是处，如果这是真的”，我们就应认为天堂和地狱通过无尽的台阶相连，而二者由“虚无的沟壑”分开。同时在与卡尔·威廉·耶路撒冷(Karl Wilhelm Jerusalem)的对话中，

莱辛的这种思想得到言简意赅的重述,此时沃尔夫派术语的使用已经明显有别于“学院哲学派”的立场:

没有人在道德上是完好的,没有人将是十恶不赦的;没有人纯粹想着光明,也没有人仅仅依阴暗的想法行事。美德与愆尤的界限是如此难以界定,就如同智慧与纯朴一样。

寻求事实与标准间的统一,就要取消差别,用传统的概念术语来说:善与恶、德行与愆尤的领域相对化。在给他的兄弟卡尔的一封信中,莱辛解释道:人们要旗帜鲜明地支持莱布尼茨,就不能偏离“主要问题”,即“埃伯哈特先生不愿意永生拥有的地狱,根本不算地狱,而真正的地狱才是永恒。”在宗教的形象语言中,凡是能描述罪与罚的内在关系的,凡是能引导人去忏悔和改进的,都被作为不可避免的冲突(永恒地)归入到个人的行动中。因为即使每次暂时的倒退,“通往完美之路的每次延迟”,都不能在永恒中得到弥补,也因此而永恒地“自受其罚”(轮回)。如果人们考虑到这一点,就能在思考如何向“更高完美”迈进时少关注一下个人,而多关注整个人类的发展史。

二

在断篇之争中,莱辛在他的《编者驳论》(Gegensätzen des Herausgebers)中寻找这样的“真理”——它仅存在于“两极”之间;这是向莱马胡斯(Reimarus)宣战、向公众号召的一篇檄文,附页中他将《论人类教育》的前53章发表:

启示后的宗教绝不以理性宗教为前提,而是将其包含在内[……]因为[……]它包含同样的东西;因为它包含所有理性宗教教义中的真理,而仅仅是换了一种论证的方式来支撑它们;所以无

论是在儿童教材还是老百姓的读物中,单一论证是否不如精确区分理性和被启示后的教义来得方便和有效,仍然是一个问题。

《教育书简》的基本思想已经被点明。在引用的段落中,更多提到的是“论证”、各种“论证方式”或理性与神启间的关系。因此得出的两个结论的意义远远超过了由这个词汇本身引发的争论。一方面,神启成为理性宗教的一大职能,另一方面,理性真理的概念在一种反智主义的意味下得到扩展:与新义学派不同,他们会权衡理性能否与我们的感官能力相关联。1780年完整出版的著作的整体状况可作如下简介,其概要也从莱辛给定的宗教概念中脱化而出:

他以一个基础部分开篇(第一至第五章),随后是前历史部分(第六、七章),此后是启示的历史(第八至第七十九章)——这是全文的主要部分,最后,他还对新而永恒的福音已崭露的未来做了预测(第八十至第一百章)。莱辛认为这种启示实际上是对人性的一种启蒙教育,这在宗教领域可以说是包含了——按照作为公理性基础的第一至第五章——宗教概念的三个方面:(1)作为人类学基础的自然宗教,人原本就参有到其中,无须修习而得:史前的出发点,第六章到第七章;(2)第一和第二个时代的实证宗教作为旧约全书和新约全书的特殊神启;在第八章到第七十九章中对《旧约》和《新约》的描述当然需要进一步加以细致的划分,而在这里提及的只是基督教的三位一体学说和发展中的三个历史阶段的交叠情况——这个问题我后面还会再提及;(3)在即将到来的第三个时代,也就是启蒙的时代中,理性宗教是人的理性在特殊神启的实证宗教中得到发展的结果。

这样,犹太基督教神启的实证宗教就是一个处于自然宗教和理性宗教之间的阶段。就这方面来说,它涉及的不是莱辛关于宗教的三个概念划分,而是为《教育书简》中详加描述的宗教史的系统整体提供了三个角度。

我们该怎么理解这种联系？在第十四和第十五章的后面，《教育书简》用《旧约》的例子来说明了下述观点：

然而，如果一个民族还未开化，对抽象事物上难以理解，可以说尚处在它的童年时代，那么，要怎样对它进行道德教育呢？[……]通过直接的肉体惩罚和奖赏来实现教育。哪怕是在这里，教育和启示也是一体的。（FA，第五章，第78页）

这个实证宗教的理智时刻只是看上去像在反对莱辛在其《关于神灵的证明和力量》一文中同时提出的著名的基本原则：偶然的历史真理绝不可能成为必然的理性真理的证明（FA，第八章，第441页）。文章的中心内容是护教学的两大证明：圣经的预言和奇迹。莱辛否认了它们是他那时的“神灵和力量”，他也就排除了基督宗教历史的真理和教义的真理之间的论证关系。基督教教义的原则对于莱辛而言是理性的真理，但是不能通过历史知识上的证据加以证明；这就好像人们可以通过咨询一位专家来省去自我求证数学定理的过程一样。

通过上述假设，莱辛得出了一个令人惊讶的结论：他认为，由耶稣运作而出的、被他的时人历史性地加以证实了的奇迹都只是神启现象的一个功能。那些目击者的证词虽然对于我们而言已失去其证明力，但是据我推测，“不需要什么微不足道的作为奇迹和得到验证的预言，以吸引广大民众的注意力”，并且由此而推广了耶稣的学说。“引导大众的注意力实际上意味着：将健康的人类理智引向正轨。”这样奇迹就能在不断发展进步的人类教育中赢得其意义，只要他们曾经获得过这种教育。与此相似的是——莱辛这样对比——正如一个“有用的数学真理”能够通过一个“有启示性的谬误”得到证明那样。关于证明力量的要求在严格意义上被否认了，同时启示概念也得到了解放；其内容可以在事后通过理智得到承认。

这种教育过程中的交互影响还远远没有结束,正如第七十三、七十四以及七十五章中做出推论的想法那样。莱辛这样解释,在《新约》中“真理被预演”,也就是说理智首次在这里被转化成了“其他确定的真理”:

譬如,三位一体学说。——当这个学说在忽左忽右的无尽的迷惑后将人类的理智,只是带到有限的道路上来时,上帝在理智中不可能是一,在理智中有限的事物是一;上帝的一必须是超验的一,这些我们要怎么认识? [……]如果我相信一种在上帝内的 [……]倍增;那么我的错误也许不在语言决定了定义这一点上;而不可置疑的是那些想使这种想法流行起来的人,如果不借助对上帝自永恒以来就生了圣子的提及,则很难清楚有效地讲清这些。(FA,第五章,第93页)

三位一体学说的这个例子当然不是特别受欢迎,正如选择“譬如”这个词也很少见那样,莱辛后面还用了“而且还有……”这样的叙述语气词来举例,引用了原罪学说和“圣子的完备”说。这涉及基督教信仰的三个基本原则,而这三个基本原则都在新学说兴起的世纪中或多或少地被放弃或被再诠释了。至于特别棘手的原罪学说,在《永恒惩罚的莱布尼茨》一文中已经给改革者提供了足够的启发性建议。

但我们还是要先回到刚才引用的地方,也就是说先不考虑预测的内容——根据神对自己的想象的三位一体演绎——而要考虑修辞学上的表达方式。这里,一个可质疑的教条,在我们的理智“无尽的迷惑”之后终于可理解了:“如果有事物因为已经完结而证明了自己的有限性,会被夸张地用省略号标成无限。”如果人们注意到论证顺序的语言组织性,那么他就会辨认出修辞对象在其他地方、更醒目的地方的反思性使用。正如第七十七章中称:

那么,我们为什么不能通过一个宗教被引导到更近、更准确的神性本质的定义上来——如果通过人类的理智我们是绝不可能达到的话?

在这里,“绝不可能”一词应该在上下文中被理解为对一个太长然而有尽头的时段的一种夸张说法——一种淡化的表达;而其范围的不可确定又与它的有限性必不可少这一点并不矛盾。[在这里,与第四章看似存在的、在全文逻辑中难以理解的矛盾又消失了]。

对夸张的使用在这里说明了莱辛是怎样通过强烈的直观性来消解事物的单调性。那么这对于论点本身又有何意义呢?在与三位一体学说相关联的“无尽的迷惑”这个说法中——正如第七十三章的表达,看来对于莱辛而言,在对教义理智性、在此是先验性地重新表达的时候充分考虑到所有的组成部分已经不是必要的了;在最后就简化成了父与子的“两位一体”概念。与此相似地,在接下来的章节里,当谈到原罪学说和基督的祭献之死时,他又试着将之与人类天性的一种身体上的或者道德上的发展相关的、在这里是后天的产生的必要性加以简化。这样我们只能得出一个结论,就是启示内容方面于他并非明确清晰的;至于这种情况用哲学的或者形而上学的方法怎样加以解释,就是另外一个问题了。

最终,理性宗教在莱辛那里脱颖而出,实证宗教也阐发出了它们的教育角色。人们指出,三个时代的理论与他自己在《智者纳旦》(Nathan)中提出的圆形寓言的解决方法自相矛盾。当然,如果人们能够看看《教育书简》的“文学特质”,这种自相矛盾性就将得到减弱。奥古斯丁格言将其置于非本性的前提之下;教育和启示的类比是被作为一种文学比喻解读的;篇章中的组织也就不再是一种——嘲讽性的?——形式引用;与作者和出版者的游戏使得文章多了一种虚构的角色性格。尽管承认了这些,莱辛还是在他的文章中不断重复“真理”这个概念,这

也是他在布局中尝试着不断地去暗示的。在此,救赎史仅仅被作为一个部分重新确认,而且它并不能解决所有的问题——例如人类为什么需要接受教育,或者人的天性为什么显得是可以获救的。

不管怎样,他来自对基督教护教学说的批评发展来的历史哲学得到了读者、阐释者和继承者的认可。例如谢林就曾在1802年的《关于学院学习方法的讲义》(Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums)中写到:

背叛上帝的有限性。通过上帝自己在有限性中的降生而获得的和解,他的宇宙全部设想的完成,以及在三位一体理念中的他自身的历史的完成,是基督宗教的首要思想,而三位一体在他之中因此就是必然的了。莱辛在他的著作《人类教育》就已经尝试揭示这一学说的哲学意义,而他就此所说的,也许是他所写的全部著作中最具思辨性的。

在这个评语的后面,谢林还指出了莱辛概念的一个欠缺之处——你们都知道这个地方——这涉及思辨的三位一体论和世界史之间敬告阙如的关系。简而言之:莱辛没有找到教义上的真正命题。

对此,大家可以认为是《教育书简》的一个优点。

(陈晰译,徐龙飞校)

“目的和谐”：康德论“开明宗教”的理想〔1〕

克劳迪娅·比克曼(Claudia Bickmann,德国科隆大学)

……直到完满的艺术(或文化)重新成为自然：
它也是人类道德使命的最终目标。
——康德：《人类历史的可能起源》，VIII 118

一、东西方的趋近

伴随西方哲学发展进程的，似乎并非目的间的和谐，而是在传统之下而又力图打破传统的争执与冲突：存在与生成、静止与运动、同一与差异、自由与必然、身体与心灵、唯心论与实在论，它们在巴门尼德与赫拉克利特、洛克与莱布尼茨、卡尔纳普与海德格尔之间发生的巨人与天神之战(Gigantomachie)中，被当做一对对相互矛盾的关系，有时将存在理智化，有时将思维自然化。

为此，针对西方思想自从走出(Ausstieg)巴门尼德的作为觉悟性(vernehmende)话语的逻各斯而通过柏拉图和亚里士多德走入(Einstieg)概念区分及推理(dianoetisch)以来的发展足迹，海德格尔证明了

〔1〕“开明”为德语 aufgeklärt，意即“启蒙了的”，开明宗教亦即启蒙了的宗教。本文中其他“开明”一词也同此。

其片面两极(Polen)之间存在一不可避免的争论:他论证到,一旦思维不再为存在所规定并从而得到其尺度和法则,那么有时存在的意义会为知识的意义所吸收,就像在唯心论思辨的立场中那样,而有时知识的意义会为存在的意义所吸收,就像从尼采开始的后黑格尔时代那样。

而海德格尔也指出,我们仍然可以在欧洲哲学以外的各种哲学以及前苏格拉底时期的希腊哲学中,在对思维与存在、实然与应然、本质与显现所试图进行的调和之中,注意到两极间内在的联系:在前苏格拉底—东方道路上,对“中”的记念(An-denken an den Ort der Mitte)应超出所有的极性而重新照亮其间联系的统一纽带;类似地,这一途径在老子的道那里也达到了所谓守中(Zwischen),它承载和开显(erhellen)了思维与存在的原初极性,并且有时在自然科学研究的图景中(以技术全球化的形态),有时如所期望的那样在新的诗与思中寻找其在时间内被规定的、永远处于威胁中的平衡。

而近代的中国立场也通过类似的方式从东西方思维范式的调和精神中获得其推动力:根据唐立权对西方理性的“逻辑探究”与东方“道学(Dao-learning)”的对立的解决尝试,应该有第三条道路,即中道(der mittlere Weg),将它们联系起来。^[1]

而关于理论哲学在西方的支配地位和伦理学在中国的优先性这两种力量的统一的理念,在郭沂提出的新的形而上学的理念中也有所体现。按照郭沂的观点,思维秩序的世界构造在两极的交叠更替中向着一种调和而运动:我们须在西方哲学和中国哲学各自的亏缺之中,寻找

[1] Lik Kuen Tong, “Dao and Logos: Prolegomena to a Quintessential Hermetics—With Specific Reference to its Implications for Intercultural Philosophy”, In: Claudia Bickmann u. a. (Hrsg.), *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik*, Amsterdam, New York 2006, s. 461-469; 及其“The Art of Appropriation: Towards a Field-Being Conception of Philosophy”, *The International Journal for Field-Being*, IJFB IJFB, Vol. 1(1), Part 1, Article No. 1, 2001; URL: <http://www.iifb.org/ijfb/LKTong-1-1>.

世界哲学式的两极互补的道路：

我们需要一种对于中国哲学和西方哲学的任务及缺陷的清晰认识。中国哲学的主要缺陷在于知识理论的缺失，而西方哲学的主要缺陷在于价值理论的衰落。因此，中国哲学所面临的挑战是要构筑一种知识理论来支持其价值理论。而对西方哲学的挑战则在于重建其价值理论来检视它们的知识理论。^{〔1〕}

被探究的因而是一种哲学体系，一种世界哲学，通过这种世界哲学，伦理准则或目的将扮演约束性的角色(verpflichtende Rolle)，而理论哲学则被导入一种辅助性的地位(helfende Stellung)。

因此，在两种传统中我们能够发现丰富的可结合模式来对极端进行整合：我在接下来的篇幅中要谈到的康德哲学也从欧洲精神的变革态势中得出了他对于西方思想的核心立场。

这里我需要强调康德哲学的调解作用。它采取了一种涉及近代哲学的科学转向(szientifische Wende)及其步入后形而上学时代的道路的中间立场：康德试图将柏拉图—亚里士多德的思辨—形而上学思维(spekulativ-metaphysisches Denken)的遗产同近代的科学指向在先验的基础上结合起来，他希望能够因此而和解知识的经验关涉同待塑的(zu gestaltende)感性—伦理世界的理性理念。因而他把对思维和认识的形式条件的分析仅仅当做是一种启发学(Heuristik)：我们的认识须被限制在现象世界，以便为我们在遵从道德法则的世界中在至善的尺度下的自由行动创造空间。

西方哲学在其最强大的传统下亦是为一种极端间相互渗透的理

〔1〕 参见 Guo Yi, "Knowledge, Value and Life-World. A New Philosophical View Based on Confucianism and Taoism", unveröffentlichter Kolloquiums-Vortrag während des Kongresses der DGPhil im September 2008.

念所指引的。

柏拉图的哲学只有通过彼此反向的巴门尼德—赫拉克利特传统的综合才能被理解：同一与差异、静止与运动通过推理的方式被编织到对话式的话语互动之中；康德的批判哲学试图和解无条件的道德自我立法的理念及有限知识接触的永恒变化；黑格尔绝对精神的理念尝试在绝对者的未分化的(indifferenzierende)理念中来理解自然与精神的相互渗透；而谢林则试图在一种整体化的同一形式的潜能层次体系(Potenzsystem)中找到精神与自然的极性：这是一种完全在柏拉图《智者篇》中巨人的争论的意义下尝试重新整合片面两极的综合形态。

而海德格尔又远超出这种欧洲内的讨论而走入一种世界哲学的视野，在这种哲学中，前苏格拉底的、觉悟性的思想在思想的“新的开端中(im neuen Anfang)”能将自己同东方思想联系在一起。全球化的技术则应被置于为伦理风尚(Ethos)的服务之中，其中心树立着人类的理念，它以内在和外在自然滋养自身的方式，在其相应的存在的澄明(Seinslichtung)中重新体验存在的真理。当“理论”(theoria)重又意味着接受性的、觉悟性的思维，且逻各斯(Logos)重新成为聚集之场所(zum Ort der Versammlung)，在其中我们都能将自身植入同存在的和谐(harmonia)与融洽中之时，这一基本运动(Grundbewegung)或哲学探究之路就同对永恒起源——如他谈及老子的道时所说的那样——的回溯联系(Rückbindung)不远了。

二、感性—伦理世界秩序的整体——从先验的观点看

那么，一种不仅仅在自然与精神、思维与存在之间进行的，而且在具有伦理动力的道学(Dao-learning)哲学及以认识为指向的西方特征的逻各斯哲学之间进行的综合，这在一种启蒙了的朴素的理性视野中

是如何可能的呢？

康德哲学在西方哲学以科学指向为方向的变革中提出了一种世界描述。这种对世界的描述，在道德法则可通用性的尺度上，是和一个世界整体的理念联系在一起的。这个世界整体之中的每一部分——自然世界和道德世界，都是在统一对立的力量（vereint-entgegengesetzte Kräfte）间的紧张关系中互相整合的。

费希特、谢林和黑格尔循着这一路线，将感性—超感性力量的原初极性变为在与其体系化描述同等的存在整体的展开中的推动性动机；其中存在整体的理念只能从一个建立在自由基础上的道德世界的目的性中展现出来；而自由只有当其与自然秩序也能和谐一致时才实现。

此外，正如康德反对莱布尼茨的那样，力量间的和谐不应再从一种普遍单子的视野中被理解为前定的：毋宁说是我们经验世界的指向的可错性使得一切目的可能的和谐作为一种永恒的挑战而可被把握。尽管我们可以在统一的意志中追求这种和谐，但却不能凭此达到它。

而在康德哲学中，矛盾对立力量间的统一又为何是可被思考的呢？难道不是理性的二律悖反这一康德的最终结论使其力量对立的二元论同时又成为后康德哲学创造性的出发点吗？

康德在《人类历史的可能起源》中指出了他的事业的最终目的：它应当大体跟随那些世间有待整合的目的，“……直到完满的艺术（或文化）重新成为自然：这也是人类道德使命的最终目标”（Kant, MA, VI-II 118）〔1〕。

因此这样的一种文化就是可欲的，它如此地被创造，就如同它是从自然这边被欲求的那样；依此论点，这即是康德哲学的最终目标。

这样一种目的秩序，把“至善”的理念当做是待塑的道德世界的指

〔1〕 即科学院版《康德著作集》第八卷，第117—118页。——译者注

导性视野,为了去提升所有个体的幸福,它却不应仅仅通过概念的纯粹理性科学——即所谓的“学院思想(sensu scholastico)”——来实现。

确切地说,只有通过一种哲学探究的形式才能领悟它——借助“世界政治的思想(sensu cosmopolotico)”,亦即所谓的“智慧”,还可以向我们指出人类理性的最终目的——它作为整合人类所有个体奋斗志向的交汇点(Fluchtpunkt)。康德认为,这样一种仅仅通过个体智慧就得以可能的,出于目的的秩序又使得一种“高级目的”显得必要了,“在其中别的目的都会找到其统一”〔1〕。他将这种最高的目的当做我们有意识的生活尝试去诠释自身的整全之处(Ort des Integrals),当做是整个实然与应然的秩序的那个最终的“何为一意志”(Worum-Willen),这正是康德在一种“开明宗教”的理念中尝试去寻找的。

三、走入“开明宗教”之路

现在我们将通过三个层面,将康德“开明宗教”的理念当做目的和谐的根本进行研究。

首先(I)我们将在使用意义上对感性相关的和谐思想进行讨论,接着将在第二层面(II)针对目的和谐的理性相关的理解进行探讨,最后(III)对统一对立力量的意义相关的理解进行讨论。而在这最后一点上意义视野也将同时敞开,它仅仅在认识中围绕着可认识的界限展开自身,而且我们是在一种不再使自身相对化的意义公设的理念中遭遇它的,这种公设能够给我们提供(对我们来说不可避免的)一个最终的何为一意志问题的答案,而它由此也允诺了实现我们在遵从道德法则

〔1〕 Immanuel Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik*, hg. von K. H. L. Pölit, Erfurt 1921, PM V. 亦可参考: Claudia Bickmann, *Immanuel Kants Weltphilosophie*, Nordhausen 2006, 以及 Claudia Bickmann, *Differenz oder das Denken des Denkens*, Hamburg 1996.

的世界如愿以偿地生活的希望的可能性。我们可以看到,这一目的性在近代中国哲学种类繁多的开端中被诠释为终极实在性,终极价值和道:“道的领域是超验和绝对的本体论世界。它是宇宙的起源和世界的根本。它是一个绝对的‘大全’,没有边界,没有终止,无所不包,没有开端或尽头。道的领域由三种基本元素构成,即所谓值、理和气。值是价值与意义的存在。气是能量与物质的存在。理指形式,理性,律法和原则。”〔1〕

1. 感性相关的和谐思想

自然秩序和道德秩序尝试相互整合的第一个舞台就是康德第三批判中的“审美判断力”:我们“自下而上”地成了我们感性自然与超感性自然相整合的见证人,亦即一种参与并埋藏在感性事物中的理性,它表明了,感性与超感性的思维环节(intelligible Momente)是如何早已相互整合并相互指涉的。而艺术则被当做是这种相互整合的最先指示:它揭示了感性事物与超感性事物之间的统一与差异,通过“审美理念”这一概念所赋予的,艺术在同自然的和谐中——即在美的趣味判断中,或者在同自然的矛盾冲突中——即在力学的崇高的范围内,其感性范围由此或者保持在自身组织状态下,或者保持在所有表征都被剥离的状态下。审美理念指明了力量的共同作用,它们相互结合或分离,同样地分有有条件物与无条件物。

在自由的想象中,有着自由理解力的知性同分散地被给予的现象的感觉关涉联合起来。作为中介的官能,想象——接受性地面对现象——同时也能够有理解力地、有秩序地超出现象而为一个超感官物,为审美理念从而为伦理—道德之物做出准备。康德将艺术领域当做我

〔1〕 参见 Guo Yi, “Knowledge, Value and Life-World. A New Philosophical View Based on Confucianism and Taoism”, unveröffentlichter Kolloquiums-Vortrag während des Kongresses der DG-Phil im September 2008.

们世界关涉的感性—超感性双重结构的第一象征：我们误以为那个预先被给予的审美客体是在自发行为中自发地被创造出来的，然而它却（在我们自由的想象中）要在现象世界的剪影上与之相一致。仅仅在美的领域内我们就达到了思维性与物质性的协同作用，以便在力学崇高的形态下同时又成为两种范围不相容性的见证人。

然而在康德看来，这两种感受能力的自由协同作用并不是没有准则的。时空的特性就仿佛“从下方”给自由的想象力设定了狭窄的限制。正如“对美的对象的评定需要趣味”，而“对美的艺术，即对这样对象的创造”〔1〕，则需要一种能够从自然中聆听到准则的天才〔2〕，它能够自在地将合目的的自然的组织、其无目的的合目的性，作为其作品的“自然”蓝本而接收进来，并且能够纯粹出自理念地发展出一个对象。

然而一个只有在理念中可能的对象，在康德看来，是一个在自身中适应的形象，在此形象中，每一部分都仅通过同其目的的理念的关涉而作为整体的一部分被理解。这样的一种对象，在“判断力批判”的意义上，既是一件艺术品，又是自然的合目的地组织出来的形象。它即这样一种同感性上被给予的、合目的地组织出来的整体间的关涉，康德将其称之为“审美理念”。

那么审美理念的统摄力（*einheitsstiftende Kraft*）的根据在哪里呢？在同力量的感性相关的和谐相联系时，康德保持了它的清晰性，为此他采取前面已经提到的〔3〕所谓双重反映：在他看来，一项艺术是美的，只要它“看起来同时像是自然”。尽管人们必须还要意识到，“它只

〔1〕 康德：《判断力批判》，A185 B187。

〔2〕 参看康德：《判断力批判》，V307（指全集版第五卷 307 页 = B181——译者）：“天才就是给艺术提供规则的才能（禀赋）。由于这种才能作为艺术家天生的创造性能力本身是属于自然的，所以我们可以这样来表达：天才就是天生的心灵素质（*ingenium*），通过它自然给艺术提供规则。”

〔3〕 意指前面提到的感性与超感性的双重结构。——译者注

是艺术而不是自然”；当然合目的性仍必须在其自身的形式中显现，“仿佛它只是自然的产物一样。自然在它同时被当做艺术品一样看待时才显得美；而艺术品也只有当我们意识到它既是艺术品，同时看起来又像是自然一样，才能称得上是美的”（《判断力批判》，A177，B179）〔1〕。

2. 理性相关的和谐思想

同时，审美理念又是理解道德理念的关键。因此理性理念的审美理念在此得到运用，由它我们就可以通过同样的方式直觉—统观地（*intuitiv-synoptisch*）窥见其整体。审美理念与理性理念作为统一思想（*Einheitsgedanke*）的占位者（*Platzhalter*），负责设出一个作为正反对的规定的统一整体。

由康德对于和谐世界的理念又可以引出其目的的概念，整个实然与应然秩序的目的性被当做统摄的原则，通过这一原则，我们最高的自然志向也能够同我们的道德志向和谐一致。

被康德看做是对和谐世界理念的最终视野的，既不是关于最高实体的理念或决定性法则的因果性，也不是宇宙论的理念或目的论的判断力原则，而是那个在《判断力批判》末尾被当做由自由而可能的法则秩序（*Gesetzesordnung*）的目的性，并由此被当做存在整体的“最终目的”而使其可被理解的东西。

通过遵从道德法则世界中和谐地自适应的目的的最终目的，有关理性的和谐思想的两个层面将被同时涉及：涉及理性的和谐不仅仅涉及自由、道德的存在者的生动的目的确立（*lebendige Zwecksetzung*）的存在论范围，它还涉及认识—形而上学层面的理性自身及其原则，通过这些原则我们能够同时觉察到这一秩序，并且去探究、塑造它。因为理

〔1〕 这里《判断力批判》1793年第二版（即此处B）为包括全集版在内多数版本所标注的页码。——译者注

性也将被解释为在自身中适应的整体,被解释为将成功生活的理念在个体的自我意识中固定下来的官能。目的的统一因而必须同时与这一秩序的自我相关性相容,它不能保持盲目的没有自我意识的状态。由此这种统一的原则——为了那最高的目的秩序的可理解性——会被解释为一个理性的原则。因为这一觉察并把握自身的理性也将首先处于在为文化打上印迹的世界解释之间履行必要的翻译任务的境地。为此它不仅需要一种可以参与自然秩序的包含世界的(welthaltig)理性,还需要一种亦能通过自然的秩序同时探究和把握其统一与差异的,并且能够同其他理解方式均衡相关的理性。

3. 在“开明宗教”视野下的意义相关的和谐思想

康德认为,这种感性与道德、可理解性与物质性之间必然的相互整合,同时设定了我们在同“主体自身之内和之外的某物”的关系中设想的一项原则,该原则既不是“这一方”(Eine)也不是“那一方”(Andere),因而“既不能当做自然也不能当做自由”(《判断力批判》,A255,B258)(或精神);——然而通过某种未知的方式,我们仍然能使其统一可被理解。因为并不存在这样一种“超感性的可理解的根基”,仿佛通过这一根基,人与宇宙、自我与世界、目的自由与通盘规定的现象世界,在其统一中可以被把握:可理解性与物质性在自然与艺术中究竟是怎样相互整合的,康德对于这一问题的回答是,认为这是不可能的〔1〕。

因而在这第三层的、意义相关的和谐思想的使用意义上,只有当我们将这种通盘地被规定的整体,像康德在《纯粹理性批判》A815页所

〔1〕 关于此部分阐述可参考: Claudia Bickmann, “Kants Sinnliches Scheinen der Idee. Die Einheit von Ethik und Ästhetik in Kants Ethiktheologie”, in: *Das Geistige und das Sinnliche in der Kunst*, hg. v. Dieter Wandschneider, Würzburg 2005, s. 13-29.

说的那样,设想为“源于一个理念……”〔1〕的时候,和谐地被思维的存在与应当的秩序的内在联系才能够为我们所把握。

我们在老子《道德经》纲领性的第一章里也可以找到相应的可参照的思想,在其中两种正相反对的力量被理解为不过是同一个根源的两个名称而已。老子讲道,“此二者,同出而异名,同谓之玄。玄之又玄,众妙之门”。

同时,主导反思的判断力对于“创造的最终目的”的设想,绝不是从道德的目的论到神学的推论。对于一个统一的原初本质的实存的道德哲学论证并不设定一个独立于我们道德规定目的的最高本质,而是这种“统一的原初本质”“仅仅通过我们自由的道德意志与我们相联结”〔2〕。这对我们仅仅意味着,如此行事,就好像他能够从一个外在于他的最高权威中接受他的尺度。而神圣事物只是我们行动的一个内在的尺度和原则。因为我们自己就是它,“人类统一的力量,它在至善理念的尺度上量度其与道德相联结的行为”——好像它是独立于我们行为和意志的最高存在者一样。在此我们就可以理解康德的关于一个开明宗教的理念了。因为,如康德所说:“就实践理性有权利引导我们而言,我们将不是因为行动是上帝的诫命而把它们视为是义务性的,相反,我们之所以把它们视为神的诫命,乃是因为我们内在地感到对此有义务。我们将在依照理性原则的合目的的统一性之下研究自由,并且我们仅就将理性从行动自身的本性出发所教给我们的道德法则视为是神圣的而言,才相信自己是符合神的意志的,也惟有通过在自己和别人身上促进世界福祉,我们才相信自己为神的意志服务。因此,道德神学只具有内在的应用,亦即我们通过适应那一切目的的体系来履行我们此世的

〔1〕《纯粹理性批判》,A815,B843。

〔2〕《纯粹理性批判》,A819,B847。

使命。”〔1〕

由此康德得出结论,为了一个待塑的世界秩序的道德,以及由此为了创造的最终目的的理念的缘故,“……对于这种创造,即对于按照某种终极目的的事物的实存,首先必须假定一个有理智的存在者,但其次又不仅仅(如同对于我们曾不得不评判为目的的那些自然物的可能性那样)假定为一个有理智的存在者,而且还必须假定一个同时作为创世者的道德存在者,因而假定一个上帝”〔2〕。

因此我们不仅要在康德的意义上假定“一个道德的根据……一个创造的最终目的(作为结果),而且我们也要假定一个作为创造的根源的道德存在者”〔3〕。这也是康德道德神学的核心。

(1) 一个世界公民整体中的“伦理共同体”〔4〕

为此,道德命令并不是获得成功生活的充分条件;而是在已经说到的之外,它还需要一种能进行质料填充的内容,人们可以将它同他们的道德目的联系起来。只有通过“世间待实现的至善”,一种对于我们在幸福生活中的为道德所规定的意志的希望才是可能的。

对于个体的成功生活所适用的,按照康德的说法也是对于“伦理共同体”的形成所适用的;亦即,对于个体来说道德的形式仅仅是关系的一个方面,而其希望的实现首先在于按比例分配的物质内容,亦即幸福(Glückseligkeit)——而人类的最高目的也在这项原则下达到顶点,在这一原则下,诉讼(Prozeß)的形式一面——伦理共同体的法则形式〔5〕——能够与一种成功的共同化(Vergemeinschaftung)的实质

〔1〕 同上。

〔2〕 《判断力批判》,A428,B433。

〔3〕 同上。

〔4〕 还可参见康德:《单纯理性限度内的宗教》,A283,B301;进一步还可参考《判断力批判》,A389,B394。

〔5〕 《判断力批判》,A389,B394。

内容相聚合：在其联结的原则中，在“被导出的至善(höchstes abgeleitetes Gut)”中，作为一个成功的世界公民联盟的原则。在此我们因而不仅仅作为道德存在者而在场，而且在其中还扬弃了我们的幸福承诺(Glücksversprechen)的理念：幸福的尊严(Glückwürdigkeit)与道德在这种理念中如同先天形式与后天内容间的相互统一。而那可以在这“至善”的理想中被当做先天而得到统一思考的，在这个有限的世界中，变成了一种自身不断朝着更好状况筹划的自由人类的无限任务。我们必须设想这样的一种至善，它是康德通过一个否定的论证而得出的：因为只要“……促进至善……是我们意志的一个先天必然的客体，并与道德法则不可分割地联系在一起”，那么至善的不可能性也就证明了道德法则的虚妄。“于是，如若依照实践规则至善是不可能的，那么要求去促进这种至善的道德法则也必定流于幻想，并指向空洞地想象出来的目的，从而自身就是谬误的。”〔1〕

由此康德认为，人们仍然有理由希望一种同他们的道德行动相联结的好的结果，因为世界自身就是这样被创设的，在其中感性的与超感性的、道德与幸福，原则上都可以协调一致。两种法则类型，出于自由的因果性和自然的因果性，都必须能够在一项原则下联合起来，这一原则也可以在一个和谐地相互关涉的力量体系中，使得两个领域间的可整合性变为可把握的。

(2) 开明宗教

康德在其“宗教论文”《单纯理性限度内的宗教》的导言中阐释了宗教与道德之间相互依赖的方式：“既然道德是建立在人作为自由的，同时又通过其理性而使自己受无条件法则制约的存在者的概念之上，那么，道德也就并不为了使人认识其义务而需要超越人之上的存在者的

〔1〕《实践理性批判》，A205。

理念，亦并不为了使人遵循其义务而需要法则自身之外的其他推动者。”〔1〕（因为道德预设了自由，而每一个并不“来源于其自身及其自由”的合法权威都是一种自身的罪责。道德“绝不需宗教，而是由于实践理性而自足”。）〔2〕

而当我们意志自由时，我们意志规定的基础只以同道德法则的协调一致为依据时，那么自由的道德的意志表达（Willensäußerung）则仍会关心其准则的必然后果。

我们行动的目的性不能仅仅遵照形式，而是必须也能“遵照其内容被当做是最好最完满的”。因而这些目的不仅仅涉及那些“我们只出于义务应所做的”，而且也涉及那些我们与此相应的一均衡的（proportioniert）——当做我们可以期待的生活幸福。〔3〕

但是我们自由意志所追求之客体却不曾是一个确定的、具体的、我们的行为为此而是道德的客体。根据纯然的法则形式只有“一个客体的理念，这个客体把所有目的的形式条件，如同我们应有的（义务），以及这一切目的的所有为此协调一致的有条件物，如同我们已有的（与对义务的那种遵循相适应的幸福），结合在一起并包含在自身之中，它是世间至善的理念，为了这一理念得以可能，我们必须设定一个崇高的、道德的、最神圣的和万能的存在者，它可以联合其自身的两种要素”〔4〕。

为此那个被追求的，通过我们道德的意志表象（Willensbekundung）而得以可能的客体不能成为一个单独的对象，或一个个别的经验

〔1〕《单纯理性限度内的宗教》，BA III。

〔2〕《单纯理性限度内的宗教》，BA IV。

〔3〕《实践理性批判》，A 211：“……但是通过这种表象方式我们才能达到我们所寻求的东西，亦即行为的发生不仅是合乎义务的（依据适意的感受），而且是出于义务的，这必须是一切道德教育的真正目的。”

〔4〕《单纯理性限度内的宗教》，BA IV。

客体,而它必须——仿佛整体地——能够举出所有目的的形式条件,这一切都必须在最高的完成之中自身统一,因而可以作为所有最高目的——自然的和道德的同样得以可能的根据。

这一感性—伦理目的和谐的形式客体即被康德称之为“世间至善的理念”〔1〕。

为了这个和谐的自适应的世界秩序理念的缘故,一个开明的宗教就变得不可避免了:

并不是为了执行我们的道德规定的意志——在康德看来,为此就会“不需要任何目的,而只需要法则”,而是为了由此所联系的最高目的的实现,亦即世间有待达到的至善,我们必须“设定一个崇高的、道德的、最神圣的和万能的存在者……它可以联合其自身的两种要素”。因为涉及我们的道德行动,这一理念不能是空洞的;因为它将所有“我们的为与不为赋以某种终极目的”,这种最终目的“可以得到理性的辩护”〔2〕。

这样道德就同一个最终目的的理念联结起来了。通过这一最终目的,道德才得以为其义务得到一个“所有目的联合的特别的关系点(Beziehungspunkt)”。而只有通过这一最终目的,一种“出于自由的合目的性同自然的合目的性之间”的联系才成为可能。这两者的统一并不是作为一种前定秩序而预先成为我们的行为和由被给予的依赖性所构成的世界的基础,而是作为最终目的而被追求,因此也就作为一个被投射的汇合点式的目标而置于一种被追求的世界秩序中。康德认为,我们根本也不可能缺乏这样的一种联系,因为这种最终目的自身便能够为其联系“提供客观实践的现实性”。〔3〕

〔1〕 《单纯理性限度内的宗教》,BA VII。

〔2〕 同上。

〔3〕 同上。

当这种待实现的最终目的仅仅出于理性根据才可能时，它仍然应该这样去理解，就如同它从自然这边被欲求的那样。如同成功的、美的艺术品应同时如此显现，就好像它是自然的一部分那样，那个从自由的行为中创立的道德世界同时也应让世界如此显现，也就如同这个世界是从自然这边被欲求的那样。

正如我们所看到的，康德在此意义上追随了卢梭以及斯多亚派，而他在这里同道教也并不遥远：不是去增进人工物或世间原则的超验之物，而是追寻并完成这样的法则，它们使我们同自然法则的内在和谐一致得以可能并且可被把握，从而通过这一方式显现世界的神圣事物。康德思维方式的革命由此是建立在他这样尝试的基础之上的：宗教既不是直接的情感或世界直观，也不是在“学院思想”的意义上，以纯粹抽象的形态和科学保持距离。他的开明宗教的理念应是通过科学解放世界的功能获得久远的视野，作为目的和谐的理想，它像我们对于一个待完成的世界公民共同体下的幸福生活的希望一样，已成为我们道德追求的基础。

于是，如果我们要在一种以至善为尺度的，有益于增进一个和平世界的世界哲学的视野里，在其东西方思想统一对立的力量的共同趋近中整合认识论与本体论，形而上学与经验知识，人类学与自然哲学，艺术、宗教与哲学的话，我们可与这样的反思形态联系起来。

(展翼文 译)

宗教的启蒙：马克斯·舍勒和“心的逻辑”

——从施莱尔马赫的角度来看

汉斯-乔治·伯特(Hans-Georg Pott,德国杜塞尔多夫大学)



以色列历史学家汤姆·塞格夫(Tom Segev)在一次采访中说：“一方面是移民，一方面是哈马斯运动：这已经不再是可以在谈判桌上解决的世俗冲突了。现在这是关于心灵的、关于信仰、关于任何一种宗教性的疯狂。”〔1〕

我认为这个说法仅仅指示了一种很一般意义上的情感和宗教的原初(也就是说,并非因果性关系)关联性。上帝的恼怒与爱的戒律一样是众所周知的,至少,对于基督教的信仰是根本性的。这对于我来说则是作为一种原初的基础性关联,与情感性和宗教性关联的证明有关。与之相对,所有的神话、传说、礼法、仪式和教条都只是“上层建筑”,之后只是派生的理性化过程。

关于赛格夫提到的矛盾,人们可能会谈到世俗化探讨中与之完全

〔1〕《对以色列历史学家汤姆·塞格夫的采访》，刊登在第110期《科隆人城市指南》，2008年3月12日，第27页。(Interview mit dem israelischen Historiker Tom Segev im Kölner Stadt-Anzeiger, Nr. 110, 13. Mai 2008, s. 27.)

对立的扬·阿斯曼(Jan Assmann)的见解,但是肯定不只是这样一种政治神学化的矛盾,而且也是一种推移到宗教的社会矛盾。^{〔1〕}因此人就可以在其心理特性尚未分离之处,从对其环境的分析中去寻找到自己的根源。

我们也必须要区分这样两种宗教:一种是属于人类此在基本条件的宗教,另一种是在以色列及其他地方产生的、由对真正的上帝崇拜变成反思的、并提升到对其他宗教的形式进行批判的宗教。^{〔2〕}

这样一个圈子就完成了:人类社会文化的、种族遗传学以及元遗传学的进化从一个心理上的关联性出发,如激流般倾泻而下,这种理性化的工作首先由牧师们,其次也由哲学家们在多种多样的曲折迂回的形式和象征中引导着(直到旗帜和卡拉什尼科夫冲锋枪的舞动)并最终将理智攻克,因为理智必须承认,宗教系统也一直承担着各种感情和感情冲突的社会化和理性化的功能。按照阿斯曼的说法,它处理的首先是愤怒和爱的情感,而这两种情感最初是从政治中被转借到宗教中去的。在何种程度上是被借用呢?对于埃及人而言,“爱”和“意愿”是同一个词,因为他们来说一个主宰者会爱上坏的东西是不可想象的。他在“爱的意愿”中确定了好的东西。因为存在一种角色上对于诸神的趋同,所以也只可能是“爱”。^{〔3〕}

〔1〕 扬·阿斯曼:《埃及与以色列之间的政治神学》,慕尼黑,1992年(2006年第3版)(Jan Assmann, *Politische Theologie Zwischen Ägypten und Israel*. München 1992 C3. Auflage. 2006),也参见扬·阿斯曼:《统治与救赎——古埃及、以色列和欧洲的政治神学》(Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000.)。

〔2〕 Assmann, *Politische. Theologie*, a. a. O., s. 37.

〔3〕 *Ibid.*, s. 43.

这关系到一种伦理学的神圣化,而不是宗教的伦理化:公正的思考和行动不仅导致成功和社会的整合,而且会令人接近上帝。〔1〕

相似的,上帝的愤怒根源于审判者对于不公正的愤怒。

这种愤怒是一种特别的政治激情。这种愤怒用国王的角色掩盖了耶和华,在以色列耶和华就承担起这种国王的角色。决定这种愤怒的不是一种“荒漠恶魔”的非理性激情,而是完全相反,一种公正性的高度文明的理念。〔2〕

神经生物学和认知心理学的快速发展不允许一个单独的人文学者,也不允许只是平庸的专家对情感和知识运作方式的当前认知状况和两者的共同合作进行阐述。但是感情对于所有人的意义,即使在更狭隘意义上的认知性生命过程,现在也没有人再能否定。用一种简单而不那么复杂的方式表达:离开了感情就没有认知,离开了认知就没有感情。〔3〕

也许一种绝对的知识根本就只对(我的)感觉而言才存在。否认“一种心的逻辑”的真理、并将真理的概念缩小到方法论上有限的理性主义中去,将会导致对人类心灵过程和人类社会性的荒诞的错误认识——且最终导致一种对现实的错误认识。例如在政治领域中这将导致这样的错误判断,即人们可以直接通过谈判解决矛盾,而不需要事先

〔1〕 Assmann, Politische. Theologie, a. a. O., s. 69.

〔2〕 Ibid., s. 85.

〔3〕 参见汉斯·克里斯蒂安·斯蒂尔马克简介《论感觉的突变》。出自于《大感觉》,奥特曼·艾特和格楚·莱娜特编辑,第12—32页(Vgl-zur Einführung Hans-Christian Stillmark; Vom Umschlag der Gefühle. In: *Größe Gefühle*. Hsrg. von Ottmar Ette und Gertrud Lehnert. Berlin 2007. s. 12-32)。阿尔夫·舒茨等编辑:《感觉的智性——意向性手册》,哥廷根,2006年。

研究对激励特定行为的特定集体感觉心境负责的条件——在一种权力政治算计的意义上这种条件可能被自然“合理地”工具化。这不仅关涉到个体的感觉心境，而且同样关涉到集体的情绪心境，后者以各种方式渗透到价值域和世界观之中。^{〔1〕}如果人们愿意，这就关系到一种感觉的政治，对这种感觉的忽视和蔑视会导致对人类行动的严重的错误认识。当人们对这个世界是如此的理智感到惊讶时，恰好证明了智性开明的缺乏。不该将感觉的世界完全留给心理学家们。一种感觉的“逻辑”可能将人类认知能力的价值等差的概念完全颠倒。但这也属于一种情感理性的认识批判和意识形态批判，马克思·舍勒早在1912年就对此有过示例性的探讨：《论忌妒和道德价值判断——关于文化心理病学的文献》。^{〔2〕}

二

让我们首先看看帕斯卡是怎么说的：“感知上帝的是心灵，而非理性。这就是信仰：上帝在心中被感知而非在理性中。”^{〔3〕}《沉思录》中帕斯卡提到作为“sentiment”，（感情）或者“instinct”（直觉）。“心有他

〔1〕 海德格尔将“Gemüt”（情绪）思考为一种十分稀少的精神活动。参见德里达的提示，《论精神——海德格尔和这个问题》（Jacques Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt a. M. 1992）。

〔2〕 参见沃夫哈特·亨克曼：《论理性与感觉》，出自克里斯蒂安·比梅尔、沃夫哈特·亨克曼和海因兹·雷奥纳迪编辑出版的《理性和感觉——舍勒感情生活的现象学》，第9—25页。这里出自第19页和23页。（Wolfhart Henckmann, *Über Vernunft und Gefühl*. In: Christian Bermes u. a., *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*. Würzburg 2003, s. 9-25. Hier insbes. s. 19 und s. 23.）

〔3〕 布莱士·帕斯卡：《论宗教和论几个其他对象》，《沉思录》，E. 沃斯默思翻译编辑，达穆斯塔特，1987年，法语版，第287页，第141页。（Blaise Pascal, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände, Pensées*, Übertragen und herausgegeben von E. Wasmuth, Darmstadt 1987. Fr. 278, s. 141.）

自己的理性,这种理性却是理性无法认识的。(Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point.)”它有自己的理性,也就是它自己的、理性无法认识的理由和秩序(逻辑)。^[1]今天也许人们会谈论直觉,但是这已经是在另一种秩序中了,因为用对抗“几何性精神”(l'esprit de géométrie)的、作为内心修养之基础的“敏感性精神”(l'esprit de finesse),帕斯卡的直觉与古代政权的社会结构全然历史性地连接在了一起。内心的真理发生在理性的真理之前,并独立于它,相反,理性的真理却依赖于内心的真理。我在此不能进一步阐释了。^[2]

马克斯·舍勒(1874—1928)与帕斯卡有直接的关联。这在1916和1921这两个年份中完全有历史性的原因。在德国,第一次世界大战和战后的混乱完全可以用情感上“超载”来形容。当时每一种“哲学”都受各自的时代和哲学家的人格性的影响。对于舍勒来说尤其如此,他的哲学开始可以归于现象学运动,早期他通过《同情感的现象学理论及论爱与恨》(*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*)(1931)和《伦理学中的形式主义和质料的价值伦理学》(*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*)(第一部分出版于1913年,第二部分出版于1916年)将自己的道路勾画出来。与思考和意志相比,首先在“物质性的具体化”中被给予重视的是感性的直观和感觉。虽然这里完全不能整体地把握他的

[1] 参见帕斯卡:《论宗教和论几个其他对象》,《沉思录》,法语版,第277、238页,德文版,第141、143页。

[2] 参见文章《内心的逻辑》,载于《哲学历史辞典》第5卷,约希弥·瑞特,卡尔弗雷德·君德和哥特弗里德·加伯瑞德编辑,巴塞尔,1980年。第415页和该处所给出的文献。(Logik des Herzens' im Historischen Wörterbuch der Philosophie, hg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, Bd. 5, Basel 1980.)

哲思,但这种哲思以一种“爱的秩序”为标志,爱优先于认知和意志。^{〔1〕}

1921年,也就是战后的混乱时期,他在《形式主义》第二版的前言中提到了与帕斯卡的关系:“帕斯卡用他的一个概念‘心的秩序’,也就是一种‘心的逻辑’的概念所构造出的中心思想,在我们时代心灵非常混乱的背景下找到了听众。对欢乐和爱的背叛作为所有道德存在和效果的最根本的原初源泉,被渐渐识别为一种历史性地形成的道德风貌之错误形式,我们必须指责那种自从康德以后很久在德国和德国哲学中被教养的、错误的义务英雄主义和工作英雄主义。”^{〔2〕}关于帕斯卡,舍勒也谈到“精神的情绪性”,感觉、偏好、仇恨和意愿,与理性思考一样具有同样的原初性。(参见《全集》第2卷,第82页)在此我不去深入探讨舍勒对这种构造的先验论讨论,虽然或许由此会丧失他本来的意愿。但对我来说,这更多的是关乎一种情绪性价值构建的准经验性证明,而舍勒现象学的观察一定为此提供了一些例子。“情绪性生命的意义设定”应该被研究,它不仅涉及特殊的个体,也涉及社会和历史领域。(参见《全集》第2卷,第14页)舍勒在所有的先验论中,都是从一种暗示的、在《形式主义》中尚未展开的人类学出发,这种人类学符合趋势地取消了理智或者理性与感性在人类图像中的二元论,至少对这种二元论给予了不同的评价。他观察了这种在哲学,尤其伦理学中情绪化的生命和身体未开发的领域,特别是“友谊和爱作为所有道德存在和效果至深的原初根源”。(《全集》第2卷,第15页)

〔1〕 参见保罗·古德简介,《马克斯·舍勒》,杜塞多夫和波恩,1998年。(Vgl. zur Einführung Paul Good: *Max Scheler*. Düsseldorf und Bonn 1998.)

〔2〕 马克斯·舍勒:《伦理学中的形式主义和质料的价值伦理学——对伦理人格主义奠基的一种新的尝试》,出自《全集》,第2卷,由曼弗雷德·S·弗林格出版,伯尔尼,1966年,第15页。(Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Band 2, 5. Auflage, Bern 1966 [=GW 2]. s. 15.) 下面的引文将以 Sigle 的第二版《全集》插入文中。

感情不仅在身体的行动中,而且也在交流的行为中表现出来。当舍勒谈到“精神的感情性”时,指的就是这一点。无可争议的是,人的努力和意愿绝不直接奠基于一种应当之中,也就是说它首先不是以规范和命令为准,而是奠基在一种舍勒所称的“价值感(或者是偏好,或者是爱和恨)”(参见《全集》第2卷,第148页)及其内容之中。在这种价值感中就会存在孰轻孰重的判断,就像在更进一步的扩展中,也就是我们称为思想意识中也是这样(比如爱国意识,但也有仇外意识)。人在大多数情况下并不按照理性的和形式上的伦理法则、规范和命令行事,而是按照被德国人称之为心态(Gemützzustand)或者说情绪(Stimmungen)的东西行事。舍勒写道:“存在一种原始的意向性的感情”,其对象是价值对象。他虽然断定,这些价值对象对理智是“完全封闭的”(《全集》第2卷,第267页),但他并没有作以下区分,它们虽然不被理智所“设定”,但是却能被理智注意,并能在其特殊的“理智性”中被描述。他正是在这么做。另一个完全不同的问题是,这些价值对象有哪些行为引导作用。接下来我将进一步尽可能准确地理解舍勒令人印象深刻的分析,在“这种观念上我们与帕斯卡连接起来”(《全集》第2卷,第261页)这句话之后,他对“意向性感觉”的中心概念作了解释,感情的感性规则应该可用这个概念来被理解。重要的是将(作为状态的)感觉和“感觉到什么东西”区别开来。我也可以感觉(作为什么东西的)感觉。这不关乎一种心理学或者(在此也不关乎)一种现象学的感觉,而是感觉的行为,即我如何感知和表达一种感觉:“接受的功能”(《全集》第2卷,第262页)。与“我自己”的感觉打交道对每个个体是不一样的。特别是感性的感觉状态,例如一种悲伤的情绪只能间接地通过思考着的观察在一种关系中被传递给任意一个对象。我试图通过创建一种对象关系来证明我情绪(变化)的原因。这种对象关系却绝不是原初的。

与这种连接完全不一样的是意向性感觉与在其中所感知到的东西的连接。但这种连接存在于对价值的所有感觉中。在此存在一种对对象性东西、对价值的原初的自我关联和自我朝向的感觉。(《全集》第2卷,第263页)^[1]

舍勒对这种带有感情价值品质的对象有言:

它们构成了理智和感性的关联,一种独特的关联,这种关联不是纯粹经验性的偶然,而是独立于个体的个体性灵魂因果律的。(《全集》第2卷,第263页)

我们直接感受到一种确定的价值品质。首先在对这种行为的反思行为中我们意识到这种对象性。比如,我们会为花朵而高兴。然后我们才认识到花朵是令我们高兴的价值对象。在意向性感觉的过程中我们向自己展示了一个其价值方面的对象世界。这个世界同时也是对陌生者和对自我理解的前提。在何种程度上意向性的感觉与语言和意义相关联,以及归根到底在何种程度上与“世界观”相关联,在此不做论述。一种对语言和世界观的研究事实上不能被忽略,“感觉统一体和价值统一体对那些各自在语言中表达出来的世界观起到了领导性和奠基性的作用”(《全集》第2卷,第265页)。从这里产生了一个对我们有意义的世界。这一点在这种论断达到了高峰:“在对爱恨法则的发现中……所有的伦理学得以完成。”(《全集》第2卷,第267页)

具有决定性意义的是,在意向性感觉中,感情(作为一种状态)还获

[1] 这里不去探讨“Werte”(价值)这一表达是否恰当。参见亨克曼:《论理性与感觉》,《理性和感觉——舍勒感情生活的现象学》,第21页。诸价值在舍勒的意义上与“对我的意义”甚是相关。这如何与客观性和先验性的要求协调一致,在此不作研究。(Wolfhart Henckmann, Über Vernunft und Gefühl. In: Christian Bermes u. a., *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*. Würzburg 2003, s. 21.)

得了一种认知功能。(参见《全集》第2卷,第267页)因此意向性感觉的意义内容也可以被理解,相反,纯粹的感情状态虽然也许以口头之外的方式被表达,但本来是不能被理解的。按照精神病学和心理学新近的认识,这种感情和认识之间的关联几乎一直存在,除了在极端危险的情况下,比如当我被吓呆了,“纯粹的”情感状态本来就不存在的。

在意向性的感觉中对我来说多多少少是有价值的或者没有价值的(被轻视的价值)的“某物”呈现出来,或者向我被给予出来。“因此这种感觉与它的价值关联物有着与‘表象’和‘对象’同样的关系——即意向性的关系。”(《全集》第2卷,第263页)感觉因此原初地与“价值对象”相关,由此也是一种有意义的且意义指向可通达的事件。

道德判断、崇敬和鄙视、爱好和拒绝都依赖于意向性感觉活动的一种多数性。如果价值不依赖于感觉而存在,那么它就“发现”并同时分配价值,以便以“独立的意义法则和理智法则”呈现出来,一种以感觉性为基础的意向性,这种意向性无法归结到理性中去。我们必须更准确地说:其理性无法立刻认识出来,因为对情感理智的研究发现了其理性——这当然取决于人们到底如何理解理智。这种类型的“诸理性”,例如在第一次世界大战开始时多数德意志人民的战争热情就说明了这一点:固然可以理解其“意义”,从今天的视角来看显得极“不理性”。这显示了,感觉的意义历史性变化了。

感情(感情状态)与意向性感觉的区别必须在另一点上被补充出来:关于激动。激动仅仅发生在例如恼怒、狂怒中,但不是在与爱一样属于意向性感觉活动的憎恨中。人恨某物,相反的,我首先只是恼怒和狂怒。

这里恼怒与恼怒的对象肯定是没有意向性的和原初的联系。这种表象、这种思想或者更好的是在其中被给出的对象,这些我最

初所“感知”、所“表象”、所“思考”的东西“激起了我的恼怒”，然后我这才——即使在一般情况下非常迅速地——与恼怒的对象联系起来，总是通过这种表象。可以肯定的是，在这种恼怒中我没有把握任何东西。不如说某种恶必定已经在感觉上被“把握”到了，由此这种恶激起了恼怒。（《全集》第2卷，第243页）

尼采教导说，激动，也就是强烈的感觉，在生活中的功能是作为对权力的意志。“激动是最有用的……只要不存在更大的力量来源”〔1〕，但他补充道：“如此可怕的、并不可抵御的灾难也是从中产生出来的。”因此另外要问，“有用的”在此是在何种意义上被应用的。作为纯粹的力量来源，激情是善恶的彼岸；但在尼采那里却不是这样。他要求对巨大激情的权利。按照诗人罗伯特·缪斯里的注解，希特勒是一种“成为激情的人格”，并且带有人们所能见识的后果。〔2〕

这种区分情绪、感情和意向性感觉的分析是有问题的，在我看来，开头所谈到的对政治性的“心”的现象尤其具有启发意义。必须遗憾地说，舍勒是有道理的，当他认定世界观依赖于“感觉统一”时，这种统一又用语言阐明了强烈的感情，首先是为我们开启了“世界和世界的价值内容”的爱和恨（《全集》第2卷，第265页）。民族主义、爱国热情、种族仇恨和对自己民族的爱等等由此得到了证明。

如果单一的个人或者集体经常将自己的处境体验为“恶的”（可耻

〔1〕 弗里德里希·尼采：《出自80年代的遗著》，见《三卷本著作》第三卷，卡尔·施勒塔编辑，第588页。（Friedrich Nietzsche, “Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre”, in: ders., *Werke in drei Bänden*, hg. v. Karl Schlechta, Darmstadt 1966, Bd. III, s. 588.）

〔2〕 “我们的仇恨作为激情总是将每一种行动转变到一种整全的生活中——或者更正确的，将每一种特性转变到一种人格中去，因为我们还只在它们诸特性之镜中看到了人格，在所有之中看到了一种属性。”——让·保罗（Jean Paul）在《西本科斯》（*Siebenkäs*）中写道。见《十二卷著作集》第三卷，由罗伯特·密勒编辑，第425页。（in: ders., *Werke in zwölf Bänden*, hg. v. Norbert Miller, Bd. 3, München/Wien 1975, s. 425.）

的、丢脸的、有害的),那么首先会产生一种没有方向感的恼怒或者狂怒;带着这种恼怒或者狂怒,或者不久之后,或者几乎是同样原发性地,接下来的对象会与一种(对一种意识形态或者世界观的)表象复合体结合在一起;这种表象复合体接下来会与事实性的运动方向相逆反地被解释为在如此“幸运地”在敌人身上找到的恼怒和狂怒的原因;而这个敌人与一种解释概念一起,可以被流传下去。在第一次世界大战之前德国人和法国人就已经被这么解释成为对方的主要敌人,将各自群体的恼怒指向对方。后来在欧洲二十年的“世界大战”中恼怒和狂怒又指向各自意识形态上的对抗者:共产主义者、法西斯主义者或者犹太人等等。但这里涉及的是一个后来填补上去的意义给予过程,因为只有对现存“形势”的一种感觉到的恶是原初的。这种“形势”就恶而言可能是客观的——就像1918年《凡尔赛合约》之后德国的“形势”和今天巴勒斯坦的“形势”。但正因此敌对的图景才是可变的。如果自我驱动的这种“意识形态化”构建起来的自我激发与宗教或者准宗教世界观的表象成功地结合起来了的话,狂怒的潜能将被明显提升。〔1〕

到此为止我对诸前提已作了一个简短的勾勒。现在进入到几点结论。对舍勒而言,从特殊智性的认识中产生了基于情感的价值,只要这种价值服务于“有用之物的适应与继承”,也就是说演绎了“生命的价值”,则是对人性和宗教的论证——即使是作为对它的否定。生命价值,也就是那种人类作为生存物所服务的东西,它的“纯粹的生命”不是作为人类决定着它。作为这样的纯粹生命,只有那些不是与生命组织相关的价值才能凸显它。有两种选择:或者诸价值服务于生物性活体,“或者诸价值和诸行为的一种完全新的种类在人类内部显露出来,不管

〔1〕 参见彼得·斯罗特迪耶克:《恼怒与时间》(Peter Sloterdijk: Zorn und Zeit. Frankfurt am Main 2006)。

是在其存在和展开的何种位置，在这些价值和行为之中，人类开始参与到这样一种世界中去：那被称之为‘超人的’且在肯定的意义上被称之为‘神性’的，那承担着诸特性和诸关联的，首先在普遍有生命的范围内不依赖于所给予价值及关联、且比那些更为重要的世界”（《全集》第2卷，第279页）。

对于舍勒而言，这种进化生物学上理解的与生命有关的价值从来不能将人类作为人类来证明，因为作为人类的价值，对他而言，只有在人的人格性中才可以得到证明。^{〔1〕}那些不依赖于生命价值的东西，必定存在着更高的价值。他们是“神圣的价值和精神性价值”（《全集》第2卷，第293页）。上帝“只是”神圣价值的最后承担者。因此上帝不会被变成人性化的，而是人被变成神。人在“上帝的理念之光下”决定自己。舍勒讲的是人的神性化（参见《全集》第2卷，第293页）。总体而言，精神和自然的二元论看起来就这样被确定下来了。但是通过断定如下这一点——我们的人格性只是一种生理生命过程的功能——人们也不能将这种二元论简单地推翻。问题在于：对舍勒而言什么是独立于生命范围的？

只有在一种前提之下，人类才是具有最高价值的存在物：当他独立于生物性价值而具有超越于生物性价值之上的神圣性和精神性价值时。那个新的，在他之中或他展开的特定地方提前预告的东西恰好存在于一种——按照生物性尺度而言——在精神行动上的过剩之中，以至于他好像在他和他的历史中打开了一条裂隙，在这条裂隙中一种所有生命从行动和内容上（价值上）胜出的秩序出现了，同时出现了这种秩序的一种新型统一形式，我们把这种统一

〔1〕《论人格的概念》，参见《全集》第2卷，第471页及以后（Zum Begriff der Persönlichkeit vgl. GW 2, s. 471ff.）。

形式看做“个人的”(区别于我、生物体等),且这种统一形式的关联是爱,莫基于它之上的是纯粹的公正。这种统一形式的理念作为“神圣”价值最后的承担者则是上帝的理念,而属于其成员个体的国度和他们的秩序,则是“上帝之国”。由此我们得到了一个令人惊讶的结论!“人类”作为最高价值的世俗存在,并作为有道德的存在来看,只有在上帝理念的前提下、并在上帝理念的“光照下”,才能把握自身和现象学地直观自身……同样荒唐的是,将上帝的理念作为一种“人神同形同性论”(Anthropomorphismus)来看,与人类神性论(Theomorphismus)相反的,在这种人神同形同性论中,最为高贵的样本其唯一的价值也依赖于他的“人性”!这样使得人类关于自己的意向和关于所有生物的意向正好超越了其本质。这也正好是“人类”的本质概念:他是一种超越其自身、他的生命和所有生命的东西。他存在的内核——不考虑所有特别的组织——正是那种自我超越的运动,那种精神的行动!人类的伦理学和生物的伦理学在这一点存在同等程度的判断错误。(《全集》第2卷,第293页。重点标记为作者所加)^[1]

这里这种通过“裂隙”这一表达标记出来的自然和精神的二元论就这样被潜在地克服了。这仅与人类的神性有关(人类神性论),而不与神的人性化有关(人神同形同性论)。人是一种有超越能力的存在。对这种超越之所趋向的描述可以作为历史的部分被把握。但是舍勒却没有走这么远。甚至,上帝作为包括爱和公正的理念要被放入对人类的自我确定之中去。由此这样一条路被指示出来,他自己在弯曲的小路

[1] 比较性地参考伊曼努尔·列维纳斯(Emmanuel Lévinas)的他者哲学可能会是富有启发的。参见李维纳斯·迪特·默施:《疯癫——论要求的结构》,出自厄特和勒能尔特(参见注释7)第101—114页。(Lévinas Dieter Mersch, “Besessenheit. Zur Struktur des Verlangens”, in: Ette u. Lehnert [Anm. 7], s. 101-114.)

上没有后果地前行。

这种神性化的人类学是什么样子的？这种人类学能逃脱多元论的命运吗？那种二元论就由此不亚于一种奇迹，因为自然和心灵之间的“裂缝”就以不可解释的方式简单地存在于那里吗？与此相关，阿诺德·格伦(Arnold Gehlen)谈到了一种“几乎是诺斯替主义的思想”〔1〕。虽然舍勒将精神活动过剩的观念完全与生物空间联系起来，为了通过一个“裂隙”的表达将二元论确定下来。为什么由一种“过剩”会产生“裂隙”呢？即使他使用的是虚拟式，也不能减轻这层意思：“好像在他之中和他的历史上打开了一个裂隙”，因为他以陈述式继续写道：一种超越所有生命之上的秩序呈现出来，这种秩序导致了上帝的理念。这种秩序到底从何而来？难道它不能仅仅是自然的从其过剩到精神文化的、没有分裂最后也没有形而上学的一种延续吗？舍勒害怕斯宾诺莎主义和泛神论就像魔鬼害怕圣水一样。

下面将列举对舍勒所论证的两条进一步的反驳。

1. 舍勒称之为人格性的东西，精神性的“超生物的秩序”的价值本质，在社会体对其的构建中不被承认。〔2〕舍勒将社会体只看做环境，生物有机体只是与之相适应，这种环境甚至使人衰弱(参见《全集》第2卷，第292页)。他不承认上帝性的根源在社会之物中。所有的超越

〔1〕 阿诺德·盖伦，《回顾马克思·舍勒的人类学》，出自保罗·古德编辑的《马克思·舍勒在哲学的当代的发生中》，伯尔尼和慕尼黑，1975，第179—188页，这里180页。(Arnold Gehlen: Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers. In: Paul Good Hg., Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie. Bern und München 1975, s. 179-188. Hier s. 180.)

〔2〕 同上书，第185页：“人际间交流的范围被忽略掉，或者换一种说法，舍勒描写了一种人类的抽象楷模，通过这种楷模，一个孤独哲学家的被精细描绘出的形象透现出来……”

首先是作为朝向社会的超越来理解的。^{〔1〕}舍勒在他的“知识社会学”中多大程度上弥补这一缺陷,还不确定。^{〔2〕}

2. 他在神圣上帝的价值空间中替换了爱的概念,此概念与肉欲的性爱概念的统一和差异没有被反思。这种对意向性的感觉如此激动地追求肉欲的爱,被仁慈的奉献所代替。这虽然也可能引起一种意向性的感觉,但是这种从一种爱到另一种爱的概念的转换并没有被证明。因此当情感性的行动应该一方面是一种生物性欲望本能的表达,另一方面又是“心与爱的灵性之眼”的表达,这种灵性之眼通过“在爱中以共同的方式把握上帝”而将宗教真理的内容揭示出来时,这种转换看起来毕竟也是“心的逻辑”中一种不可解释的跳跃。

厄洛斯(性爱)对他来说只是起一种参与性“工具”的作用,他不认为厄洛斯对世界之事有特别可观的参与——对事物如此存在的感知更多只是精神的事情……有生命的我和精神性的人在一个且是同一个人性的个体中如何能够共同存在,是舍勒人类学的一个未解决的结构性问题。^{〔3〕}

由此勾勒出一个我在此不能讨论的宽广的研究空间。与感觉和渴

〔1〕 参见埃米尔·涂尔干的“经典”之作, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 即《宗教生活的基本形式》,美茵河畔法兰克福,1981。(Emile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M. 1981.)

〔2〕 参见舍勒1926年的《科学形式与社会》,《全集》第8卷,69页及以下几页(Max Scheler: *Die Wissensformen und die Gesellschaft* [1926], GW VIII, s. 69 ff.)。另外也可参见1920年的《论人的永恒》,《全集》第5卷,1968年(*Vom Ewigen im Menschen*, 1920, GW V, Bern 1954.)。

〔3〕 沃夫哈特·亨克曼:《论理性和感觉》,出自克里蒂安·柏梅斯等人合著的《理性和感觉——舍勒的情绪生命的现象学》,2003年,第9—25页。特别是第19—23页。(Wolfhart Henckmann: *Über Vernunft und Gefühl*. In: Christian Bermes u. a., *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*. Würzburg 2003, s. 9-25. Hier insbes. s. 19 und s. 23.)

求的这个主题一样，感觉和激情的关联和具体区别也没有搞清楚。

3. 将人统一到集体之中的博爱是无二无二的。这样的话，作为一种虽然不是没有矛盾却和平的共同生活的社会仅仅只作为爱的共同体是可能的。这样一种设想以危险的方式接近于社会乌托邦，这种设想可能暗示，一种人类和平的共同生活在没有自我主义和竞争的条件下是可能且可规划的。在 20 世纪的历史中我们可以看到这种可怕的后果。当舍勒断定，最重大的宗教斗争根源于理智上的争执和辩论，也根源于如何理解上帝，那么这个在人类情感性中无法解释的断裂的各种后果马上就清楚了（参见《全集》第 2 卷，第 299 页）。但在智性的争执和辩论中，对神性的正确道路和合适图景进行商榷则总是可能的。当各种情感和各種激情到处插手，并且当整个民族或种族的情感状态已无路可走之时，战争才会出现。

几乎与《形式主义》一书同时，舍勒还创作了名为《同情的本质和形式》的手稿，在其中他清楚地承认了狂热的（爱的）共同体有意识形态的潜质。他早就“在整体德行的历史性产生中……在精神错乱的集体运动的产生中（从精神病开始到全民持续性病态的礼仪和风俗）”感觉到了蔓延的危险。^{〔1〕}这里有必要引用一段舍勒的话，因为它不仅将法西斯主义大众心理学的内部机能准确地描述了出来，而且对今天的大众媒体社会也作了预示：

这种蔓延的过程不自觉地进行着。这种过程的独特性首先在它有这样的趋势：向着它的出发点回归，使得相关感情好似雪崩一般的生长；这种通过蔓延产生的感情通过表达和模仿的传达又

〔1〕 马克思·舍勒：《同情的本质和形式》（1912, 1922, 1926），这里出自伯尔尼和慕尼黑 1973 年第 6 版（《全集》第 7 卷），第 27 页。（Max Scheler: Wesen und Formen der Sympathie. [1912, 1922, 1926]. Hier: Bern und München 1973 [6. Aufl.] [= Ges. Werke Bd. 7], s. 27.）

一次蔓延开来,也使得那种蔓延的感情增长;它又不断蔓延。在所有的群众骚动中,也在“公开意见”的形成中,尤其特殊的是这种达到顶峰的蔓延的相互性,这种蔓延导致了情感总体运动的扩展,也导致了特有的事实状态,特殊在于这些行动着的“群众”如此简单地从个体的各种意向中被抽离出来,而做一些没有人“愿意”和“负责”的事。^[1]

诗人罗伯特·穆齐尔(Robert Musil)正是在这层意义上简明扼要地指出:“好人可能组成一个残忍的民族。”^[2]正如国家社会主义中的德国人一样。为了回答这个问题——为什么人类做没有人愿意、也没有人负责的事情,需要一种从“心的逻辑”向“感觉的政治”的扩展。^[3]

[1] 《同情的本质和形式》,出自《全集》(见注释26),第26、27页。

[2] 罗伯特·穆齐尔:《没有特性的人》,出自全集,第一卷,阿道夫·弗雷泽编辑,汉堡旁的莱茵贝克,1978年,第1903页。(Robert Musil: Der Mann ohne Eigenschaften. Reinbek bei Hamburg 1978, s. 1903.) 汉斯·皮特·克郁格通过参考舍勒论同情的书,排除了与宗教联系,围绕着关键词“憎恨的激动”研究了情绪化联想的过程。在爱和恨的激动中人的自我确定和自我实现被否定了,他也违背了自我和他自身。正如在爱中,所有的东西都变得更有价值了;在恨中,所有的东西都被轻视和贬低,直至破坏和最终的毁灭。但是最根本的是在爱中的自我超越,而不是在恨中。从中可以为一种政治学引申出何种结论,这里还悬而未决。见《憎恨的激动——根据马克思·舍勒意义上的感觉生活的文法》,《德国哲学杂志》54期,2006年,第867页到883页,特别是第875、876、878和879页(Hassbewegungen. Im Anschluss an Max Schelers sinngemäße Grammatik des Gefühlslebens. DZPhil 54 [2006] 6, s. 867-883, insbes. s. 875f., s. 878. f)。

[3] 作为初稿,参见汉斯·乔治·波特的《宗教的启蒙》(论让·保罗的宗教见解)。出自《让·保罗协会2009年年鉴》,进一步参见其《特殊状态/其他情况》出自《恐怖与救赎》,汉斯·菲格尔和汉斯-乔治·波特编辑,2009年。(Hans-Georg Pott: Aufklärung über Religion. [Zur Religionsauffassung von Jean Paul.] In: Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft 2009. Ferner ders.: Ausnahmestand / Anderer Zustand. In: Terror und Erlösung. Hrsg. von H. Feger, H.-G. Pott, N. Wolf. München 2009.)

三

对我而言,这关系到证明一种情感性和宗教性的原初奠基性关联。与马克思·舍勒一样,新教神学、哲学家弗里德里希·施莱尔马赫(1768—1834)从一种有前提的、部分的只是暗示的且并非清晰地被创作出来的人类学出发,这种人类学与舍勒的人类学有值得注意的一致:它给予了情感一个重要地位,并且赋予其与宗教根本联系的等级。在这两个思想家那里,情感性的生命意义不只是为人类生物性—生命性空间,也为灵性的、也就是文化—社会性空间显现出来。

据我所知,这种人类学不属于被书写的历史和对情感理性及一种“心灵的逻辑”的批判,这种“心灵的逻辑”必定反对将那种事实从其所出的理智性补充到宗教和伦理学中去,在一个大的范围中,自然的、但也总是社会文化“编码过”了的感觉,共同决定了人类的“状态和行动”。理性当然可以观察,以何种方式、哪些特定的感情具有激发和引导行动的重大作用、并构成了价值,这也属于启蒙对宗教的论述。^{〔1〕}谁想寻找关于宗教的启蒙,谁就应该将理性(Vernunft)和理智(Ratio)作为启蒙的媒介来理解,而不要尝试像科学一样去建构宗教。这里所谈论的绝不是神学。^{〔2〕}如果人们用一种理性主义的、工具理性的标准来奠基,那么宗教就像其他的东 西,也如诗歌和日常生活的其他部分—

〔1〕 参见查尔斯·泰勒(Charles Taylor)对威廉·詹姆斯的《宗教经验种种》的说明,出自《当代诸宗教的形式》(Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt am Main 2002)。

〔2〕 论施莱尔马赫的对自然宗教(Watürlichen Religion)和理性宗教(Vernunftreligion)的批判。参见君特·文兹:《对无限者的感觉和鉴赏》(巴伐利亚科学院的会议报告)(Gunther Wenz, Sinn und Geschmack fürs Unendliche, München 1999, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.)。

样,就与科学世界图景相平行的诸世界有关,在这种世界图景中理智世界和感觉世界互相渗透。人们甚至可以谈论这种理智和感情相结合的成功和失败的例子。那些理智和感情相结合的平行世界:它难道不比自然科学知识更有力、从而“更真实”吗?它不就是我们“真实”生活的世界吗?这里回忆一下帕斯卡式的观点,不仅存在一种真理,而(至少)总还有另一种完全相反的真理存在。^[1]对一种“心的逻辑”和对虔信的情感性论证的构建还从不曾被考虑到。下面的问题特别需要予以解答:虔信是否是奠基于唯一的、真正的宗教感情。已经表明的是,愤怒和爱(爱在它的两个维度上)仅只是宗教性被使用的感情。我认为,就作为一种原初性宗教情感的备选项而言,只有施莱尔马赫的“绝对依赖”值得考虑。此外,对《关于宗教的谈话》^[2]的

[1] 卢西安·戈尔德曼曾尝试将帕斯卡描绘成辩证的思想家,这种思想家不仅超越了基督教的传统,也超越了启蒙的理性主义。令人信服的是他对歌德“浮士德形象”的解释,这一点在此我不再做探讨。路西安·戈德曼:《隐秘的上帝》,特别是249—464页(Lucien Goldmann: Der verborgene Gott, Frankfurt am Main 1985. Insbes. s. 249-464.)。

但是当一些人,像理查德·道金斯在其最畅销的书《上帝的幻想》(德文译本 Der Gotteswahn, Berlin, 2007)中只允许一种真理有效时,那种自然科学—技术的知识分子的真理,人们必须被迫是无神论者,因为“上帝”不允许自己用任何理性的方式被证明。但他却可能赞同以上一点,当他把几种宗教的实证论作为意识形态揭露出来时,由此他可以将这种意识形态认定为作为革命的原初的有益收获,比如像与权威相对的服从(第242、243页)或者精神和物质或者身心“二元论的假象”。特别富有启发的是将对目的论化和意向性的先天的而有革命性的合目的性解释为我们认识和行动的结构。(参见第252及以下几页)但是即使假设在步骤中的“所有东西”都可以被记录下来,但是如何来证明这些记录呢?参见丹尼尔·丹尼特:《达尔文的危险遗产——革命和生命的意义》(Daniel C. Dennett: Darwins Gefährliches Erbe. Die Evolution und der Sinn des Lebens. Hamburg 1997.)。

[2] 弗里德里希·施莱尔马赫:《论宗教——在轻蔑宗教之人中与学者的对话》,柏林,1799年。还有不断更改的版本直至1821年。(Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799. Weitere veränderte Auflagen bis 1821.)

不同的理解将会被研究。^{〔1〕}毕竟舍勒在他的《神性的基本规定》中也承认，“人类在其总体的存在中，像所有其他生物一样是完全依赖性的”。但是施莱尔马赫与舍勒的关系成了一项谈资，在这里却不能展开，就像黑格尔对施莱尔马赫和雅可比的感觉概念的批判不能展开一样。

但什么是一种被启蒙了的宗教？也许与自我解释的诗歌相似。接下来我希望用诗人、科学家和散文家罗伯特·穆齐尔的话提出一个草案：

诗给予出意义图像。它是意义给予。它是对生命的解读。现实对它而言是原料。（但是，它也给出范例，并且它作部分建议）……有意义的理解多少不同于清醒的理解。它不仅仅是理智的秩序，而且首先是感情的秩序。无论如何，意义给予也是内在的生命给予。毫无疑问，意义给予——就像也已经被说出过的一样——与宗教有关；它是一种没有教条的宗教性的支撑，一种经验性的宗教性，一种具体的情形。对这些问题的解决最后在于无尽的过程中。^{〔2〕}

4. 对施莱尔马赫《论宗教——对蔑视宗教的人们中的有教养者的演讲》的补充评论（1799, 1806——重大变更版, 1821——附有施莱尔马

〔1〕 马克斯·舍勒：《论人类的永恒》，出自《全集》（见注释 24），第 159 页。（Max Scheler: Vom Ewigen im Menschen, 1920. In Gesammelte Werke, Band 5, 5. Auflage, Bern und München 1968. Hier s. 159.）

〔2〕 罗伯特·穆斯里：《重新分卷的全集》，第 7 卷，由阿道夫·弗瑞兹编辑，汉堡旁的莱茵贝格，1978 年，第 970、971 页。（Robert Musil: Gesammelte Werke in neun Bänden, Reinbek bei Hamburg 1978, Band 7, s. 970f.）

赫的增补性批注的版本)^{〔1〕}

舍勒在对施莱尔马赫的少量批注中谴责他的一种“主观的、浪漫的感觉宗教观”，即使当他完全承认一种宗教的类似感情内核是施莱尔马赫的原初理解，他也绝不想将其对宗教现象学的构想与这种“感觉宗教观念”搞混淆。（参见《全集》第2卷，第299页和第503页）但这里存在一个误解。施莱尔马赫试图在主体性和自我意识的唯理主义理论的文本和语境之中论证宗教——也就是在费希特的语境中，可能也在谢林的语境中，以及席勒的《审美教育书简》（1794/1795）中——就这点而言他也同样完成了超验哲学的人类学转折。这两种过程都可被称之为超验—经验的。施莱尔马赫的这种构建同样可推移到席勒的构建上去。宗教的“欲望”代替审美的游戏欲望出现，他在1799年第一次称这种“欲望”为“对无限者的感觉和鉴赏”。其关联和变化将会在其他地方被仔细重构。就像在席勒那里是一种区分的理论和自主的论证一样：艺术区别于科学、政治和宗教，在施莱尔马赫那里宗教区别于“道德性”（伦理，政治）和“感性”（艺术和美学）。两者也都按照诸部分系统而对社会的世俗化和分化有所反应。

按照施莱尔马赫的观点，有教养者不是因为缺乏理智而蔑视宗教，而是缺乏“感觉”。但是感觉关系到什么呢？它并不关涉到一种像喜悦、反感或者爱这种类型的“心理”感觉，而是一种“内心状态”。对世界的直观作为启蒙的产物，导致了自大和对创造了人类之普全的忘却。施莱尔马赫多数时候是说普全和无限性，只在很少的地方说上帝。宗

〔1〕 参见，特别是对于弗里德里希·威廉·格尔夫：《异者直接相符的原初感觉——在施莱尔马赫〈论宗教〉不同版本中对宗教概念的修改》，出自《神学与教会杂志》，第75期，1978年，第147—186页。（Friedrich Wilhelm Graf, “Ursprüngliches Gefühl unmittelbarer Koinzidenz des Differenten. Zur Modifikation des Religionsbegriffs in den verschiedenen Auflagen von Schleiermachers ‘Reden über die Religion’”, in: ZTK, 75 Jg. · 1978, s. 147-186.）

教这个概念——所有历史的偶成性和“人类的愚蠢行为”最初被移除——被追溯到它的前反思、前概念的来源,来作为其根据,当所有的“人类心灵功能混在一起,或者更有甚者,被消除时,且所有的行动在对无限者惊奇的直观中被消解时”,这种根据才仅能在“情绪”的内部被发现。^[1]用“宗教是对无限者的感觉和鉴赏”这一表达,他试图像席勒用“审美的感觉”这一表达一样,超越于思想和行为或者“在它们之间找一块地盘”^[2]。宗教的本质是“直观和感觉”(《论宗教》1,第35页)。由此产生出如下要求:“……宗教感情应该像圣乐一样引导人类的所有行为,他应该用宗教做所有的事,而不是出自宗教。”(《论宗教》1,第47页)

在对《演讲》的修改过程和接下来在《信仰学说》^[3]中,感觉概念在与虔诚概念的关联中一直起着更为确切的作用。在此不能详尽地描述。^[4]他不仅必须论证诸情绪能力的统一也要论证它们的区别(后一

[1] 弗里德里希·施莱尔马赫:《论宗教》1799年,斯图加特1985年,第19页(Friedrich Schleiermacher: *Über die Religion*, Berlin 1799, Stuttgart 1985, s. 19)。下面对该书的引用页面都将省略缩写为R 1之后。

[2] 关于席勒,参见汉斯-乔治·伯特:《美好的自由》(Hans-Georg Pott, *Die Schöne Freiheit*, München 1980)。关于施莱尔马赫,参见文兹:《对无限者的感觉和鉴赏》,慕尼黑,1999年(巴伐利亚科学院的会议报告)。

[3] 弗里德里希·施莱尔马赫:《在关联中按照新教基本原则的基督教信仰的叙述》,第2版(1830/31)。(Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, zweite Auflage, 1830/31.)

[4] 参见格尔夫:《异者直接相符的原初感觉——在施莱尔马赫(论宗教)不同版本中对宗教概念的修改》,出自《神学与教会杂志》,第75期,1978年,第147—186页:“感觉作为直接的自我意识不是与认知和欲求并列的第三个心理功能,而是在区分精神在思考、感觉和欲求之前的精神的原初行为……”施莱尔马赫:《在关联中按照新教基本原则的基督教信仰的叙述》中“出版者导言”,由马丁·瑞德克编辑,柏林,1960年,第31页(即《信仰学说》)(*Einleitung des Herausgebers in Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, ed. Martin Redeker, Berlin 1960, s. XXXI. [=Glaubenslehre].)。

点正是麻烦的地方)。“感觉”是他演讲的“关键词”。用费希特《知识学》中的“逻辑”来说,就是“在宗教中普全会被直观到,它会被设定为人类之上的原初行动者”(《论宗教》1,第86页)。施莱尔马赫试图重构一种原初统一的契机和一个原初生长的契机,并在无比诗意的语调中描绘出来:

没有感觉的直观什么都不是,既没有真正的起源又没有真正的力量,没有直观的感觉也什么都不是:因为二者是原初为一旦不可分离的,并且只有在它们原初为一旦不分离的时候,它们才是什么。在直观和感觉相分离之前,那种最初的神秘瞬间出现在每次感性的直觉之中,此时,感觉与其对象似乎融入对方并合而为一……最小的冲击,它驱散了神圣的拥抱,现在才作为一个分离的形态出现在我面前,我测量它,它在开放的心灵中映照出自己,就像在青年睁开的眼睛中挣脱的爱人的图像,现在感觉才从内部生发自己,像私处的潮红和脸颊上的欢悦。这个契机是宗教的全盛时期。(《论宗教》1,第50页)

这一个与诗人让·保罗的描述相平行的时刻——完全有可能,施莱尔马赫已经知道《不可见的居所》(*die Unsichtbare Loge*, 1794)^[1]标志了宗教的起源。宗教所有其他的显现形式都是被推导出的,属于份额性的历史世界。

宗教感觉的这种特性,也被称为“对无限者的感觉”和“对无限者和有生命灵魂的基本感觉”(《论宗教》1,第37页),后来在《信仰学说》中

[1] 参见伯特:《宗教的启蒙》(论让·保罗的宗教见解)。出自《让·保罗协会2009年年鉴》,进一步参见其《特殊状态/其他情况》,出自《恐怖与救赎》,汉斯·菲格尔和汉斯-乔治·波特编辑,慕尼黑,2009年。

以“绝对依赖性”〔1〕的感觉为条件，它首先并不关系到一种与（价值）对象有关的感性感知，而是关系到一种“直接的意识”。施莱尔马赫与后来的哲学家费希特和谢林在对这种感觉的描述中面临同样的困难。总而言之：

在感觉中不只是以知识和欲求为前提的观念性和现实性的统一体是原初的，即以直接自我意识的方式展现出来，而且普遍的和绝对的依赖感也同样是直接自我意识，也是超验根据所展现的宗教之地——不需要扬弃与思考和行动的关联——在这个绝对存在所在的地方，人类主体性作为自我行动和感知性的统一体具有不可撤销的前提。〔2〕

（周黄正蜜 译 吕超 校）

〔1〕“所有对虔诚的如此不同表达的总和，通过表达虔诚同时与所有其他感觉相区别，也就是说与虔诚自身具有相同本质的总和，是这些我们和我们自身和作为绝对依赖的，或者同样地可以说，作为对在于上帝的关系中有意识的东西。”（见《信仰学说》，第 XXIII 页）

〔2〕文兹：《对无限者的感觉和鉴赏》（巴伐利亚科学院的会议报告），第 23 页。

“后世俗”社会的批判理论^{〔1〕}

——哈贝马斯与宗教

童世骏(上海社会科学院)

进入新世纪以后,德国哲学家尤根·哈贝马斯(Juergen Habermas)在不少讲演和论著中频繁涉及宗教话题,多方面讨论在所谓“后世俗社会”中宗教信仰的思想意义和社会作用。哈贝马斯使用“后世俗社会”(postsaekularen Gesellschaften 或 post-secular societies)^{〔2〕}这个概念,是为了表明在他看来当代社会所具有的这样一个特点,一方面是世俗化的持续进行,另一方面是宗教团体和宗教力量的继续存在——在有些国家和地区,宗教甚至还有进一步扩大规模和影响的趋势。也就是说,我们既不能简单地把当代社会看做一个世俗社会,也不能简单地把它看做不是一个世俗社会。在这个社会中,传统的和新出现的许多非世俗化现象,往往是几百年世俗化过程的结果;而这些非世

〔1〕 本文已经发表于《社会科学》2008年第1期。本文的英文初稿在2007年7月25日至7月26日在希腊西部召开的“宗教与合理性”的国际学术研讨会上宣读,中文稿的部分内容以文献综述的形式(题为《哈贝马斯近年来有关“后世俗社会”及宗教的论述》)发表于复旦大学国外马克思主义研究中心编的《国外马克思主义研究报告2007》(人民出版社,2007年8月)。作者未克出席本次会议,但向会议提交了该篇论文。——编者注

〔2〕 见 Juergen Habermas, “Faith and Knowledge”, in Juergen Habermas, *The Future of Human Nature*, Polity Press, Oxford, UK, 2003, p. 105; Juergen Habermas, “Religion in the Public Sphere”, *European Journal of Philosophy*, 14; 1, p. 1; Juergen Habermas, “Religion in der Oeffentlichkeit”, in Juergen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsaeze*, Surkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005, s. 146, s. 147.

俗化现象又反过来要求我们对正在全球范围内加速展开的世俗化过程进行新的思考。对哈贝马斯所代表的社会批判理论来说,这种思考意味着一个双重任务,即不仅对世俗化过程,而且对世俗化过程的同时存在着甚至发展着的种种宗教现象,进行批判的理解和评价。本文先介绍哈贝马斯近年来有关宗教的一系列讲演和文章的情况,然后对哈贝马斯这些观点的形成情况和内在理路进行一些分析,希望能借此不仅对这位当代最有影响的批判理论家的思想发展有更好的了解,不仅对后世俗社会中的批判理论及其所属的西方马克思主义的现状和走向有更好的了解,而且对当代社会中宗教信仰的思想意义和社会作用这个问题,对这个不仅在西方、而且在中国也有相当实际意义的问题,也有更好的了解。

一、哈贝马斯近年来有关宗教的论述： “后世俗”社会中的宗教

2000年9月9日,哈贝马斯在苏黎世大学接受艾格纳奖(Dr. Margrit Egner Prize)的时候,作了题为“对什么是‘良善生活’的问题是否存在后形而上学的答案?”的讲演。在这篇讲演中,哈贝马斯指出,欧洲现代性的世俗思想和传统的宗教信仰一直都有一个共同预设,即新生婴儿的遗传禀赋、从而也就是其未来生活史的原初有机条件,是别人的编程和故意操作所不能及的;但现在,遗传工程技术的发展改变了两者之间的这种共同预设。借助于这种技术,成年人现在有可能按照他们的设计来选择其后代的遗传性状。这意味着,人与人之间平等地位的那个遗传学前提,即人类个体的诞生是偶然的,连同这种平等地位的神学前提,即独一无二的人类个体是上帝创造的而不是别的人类

个体创造的,都有可能被取消。〔1〕

2001年6月28日,哈贝马斯在德国马堡大学做沃尔夫讲演(Christian Wolf Lecture),题为“人类这种物种的伦理自我理解之争”。在这篇讲演中,哈贝马斯再次强调对于人类伦理自我理解来说必不可少的那些范畴区分——如主观和客观的区分、天然物和人造物的区分——是各大世界宗教、各主要形而上学传统和人文主义传统所共有的,而这些范畴区分目前有可能因为基因技术运用于人类自身的再生产而被一笔勾销。他想回答这样一个问题:在宗教世界观和形而上学世界观失去其约束力之后,在过渡到一个世界观多元论的时代之后,我们如何才能够理直气壮地不变成一个冷酷的犬儒分子、冷漠的相对主义者?〔2〕

2001年10月14日,哈贝马斯在德国法兰克福接受德国书市(Deutscher Buchmarkt)颁发的和平奖的仪式上发表题为“信仰与知识”的讲演,指出知识和信仰的矛盾、世俗社会和宗教的矛盾不仅出现于讨论我们是否应该把遗传工程用于自我工具化的目的问题的时候,而且以完全另外一种方式爆发于一个多月以前的“9·11”事件以及这个事件所引发的许多反应之中。哈贝马斯认为,西方人只有搞清楚了在自己的后世俗化社会中世俗化意味着什么,才有可能有远见地应对在世界上其他地区糟糕地发生着的那种世俗化过程。〔3〕

2003年3月28日,哈贝马斯在英国伦敦的皇家哲学学院作题为“宗教宽容:文化权利的领跑者”的讲演。在这篇讲演中哈贝马斯追溯了宗教宽容的历史和演变,认为宗教宽容在16、17世纪的欧洲获得法

〔1〕 见 Juergen Habermas, “Are There Postmetaphysical Answers to the Question: What is the ‘Good Life’?”, in Juergen Habermas, *The Future of Human Nature*, pp. 1-15.

〔2〕 见 Juergen Habermas, “The Debate on the Ethical Self-Understanding of the Species”, in Juergen Habermas, *The Future of Human Nature*, pp. 16-74.

〔3〕 见 Juergen Habermas, “Faith and Knowledge”, in Juergen Habermas, *The Future of Human Nature*, pp. 101-115.

律地位以后,成为民主国家成员的更加一般的主体间承认和文化多元主义的先声。哈贝马斯区分了对于仍然被视作低人一等的他人的宽容和基于相互承认和尊重的宽容,认为只有后面这种宽容才可能使民主和宗教能够在多元主义文化环境下彼此共存。〔1〕

2004年11月10日,哈贝马斯在日本京都获得该年度的京都奖(Kyoto Prize),并于次日作题为“公共空间和政治公共领域——我思想中两个主题的生活史根源”的讲演。在2005年3月4日于美国圣地亚哥大学举行的京都奖获得者讨论会(Kyoto Laureate Symposium)上,哈贝马斯作了题为“世俗语境中宗教的公共作用”的讲演,一方面肯定美国多元主义的教会和教派传统在形成美国民主政治文化中的积极作用,肯定了宗教话语对一些极为重要的社会概念(如人类尊严、平等、个体性)的独特的表达能力,另一方面指出宗教多数派用宗教学说而不是世俗理由来推行其政治纲领的危险性,强调宗教共同体放弃用暴力作为传播信仰之手段的必要性。〔2〕

2004年1月19日哈贝马斯在巴伐利亚天主教学院与后来成为教皇本笃十四世的神学家、红衣主教约瑟夫·拉岑格(Joseph Ratzinger)会面,就“一个自由的市民社会的构建中前政治的道德基础”进行讨论。哈贝马斯十多年前曾说过,“在完全世俗化的政治中,法治国若没有激进民主的话是难以形成、难以维持的”〔3〕,但在与拉岑格的讨论中他却表示,现代民主制度是否一定依赖于它们自身无法产生的道德——

〔1〕 见 Juergen Habermas, “Religiose Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte”, in Juergen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, 258-278。

〔2〕 参见 Peter Rowe, “Spotlight on public role of religion”, in *The San Diego Union Tribune*, March 3, 2005。

〔3〕 尤根·哈贝马斯:《在事实与规范之间——关于法律和民主法治国的商谈理论》,童世骏译,三联书店,2003年,第6页。

尤其是宗教——资源,是一个“尚未解决的经验问题”〔1〕。

2005年11月29日,哈贝马斯在挪威卑尔根大学接受霍尔贝格奖(Holberg Prize),并作题为“宗教在公共领域中的作用”的讲演。在这篇讲演中,哈贝马斯用大量事实表明在1989—1990年的划时代变化以来,宗教传统和信仰共同体获得了一种新的、出乎意料的政治重要性。不仅在中东,而且在非洲,南亚和印度次大陆;不仅在第三世界国家,而且在西方,都出现了一种政治上的宗教复兴的现象。就西方而言,美国的宗教复兴的势头远远大于欧洲,而大西洋两岸的这种文化差异的加大也反过来加大了双方在有关死刑、堕胎、同性恋婚姻等问题上的政治分歧。在这样的背景下,哈贝马斯通过对罗尔斯(John Rawls)关于理性的公共运用的观点,通过对这种观点所遇到的反对意见的分析和解释,来展开自己的观点,认为世俗的公民和宗教的公民都只有满足某些认知条件、将相应的认知态度运用于各自的对方,才能够满足民主宪政国家公民角色的规范性期待。〔2〕

哈贝马斯的上述讲演和文章多数收入了2001年出版的《人性的未来》(*Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*)和2005年出版的《在自然主义与宗教之间》(*Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*)和《世俗化的辩证法》(*Dialektik der Säkularisierung: Ueber Vernunft und Religion*)中。这三本书都已经被译成英文。

除了以上三本书以外,在本世纪初出版的另外两本英文版的哈

〔1〕 Juergen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialektik Der Säkularisierung: Ueber Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2005, s. 28.

〔2〕 见 Juergen Habermas, “Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen fuer den ‘oeffentlichen Vernunftgebrauch’ religioeser und saekularer Buerger”, *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, ss. 119-154.

贝马斯论文集也与宗教有关。一本是 2001 年出版的《符号的解放力》^{〔1〕},其中收入了哈贝马斯 20 世纪 90 年代的一些讲演和纪念文章,如讨论雅斯贝斯(Karl Jaspers)的文化观的“信仰的冲突”,讨论浸会派神学家麦兹(Johannes Baptist Metz)的观点的“以色列还是雅典”,与主张否定主义神学的哲学家特尼森(Michael Theunissen)讨论的“交往自由和否定性神学”等。另一本是 2002 年出版的英文论文集《宗教与合理性》(*Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*),收入的文章(其中 3 篇与《符号的解放力》中的重叠)也都是在 1980 年代、尤其是 1990 年代写的。该书最后部分是哈贝马斯与该书的编者、纽约州立大学的哲学教授门迪塔(Eduardo Mendietta)关于“上帝”和“世界”的对话。^{〔2〕}门迪塔在引言中这样谈论哈贝马斯与宗教和神学的关系:

神学家们和宗教社会学家们对哈贝马斯的承认越来越起劲儿,但哲学家们承认他为一位宗教哲学家却还刚刚开始。哲学家和社会理论家们一般把哈贝马斯在其《交往行动理论》(尤其是它的第二卷)中有关宗教的表态,以及他在其《现代性的哲学话语》中对神秘主义和教士信仰的零星的尖锐批评,当做是他一般见解的确定的代表性的表述。对这两本书的一些段落的匆匆的、肤浅的阅读,会觉得哈贝马斯似乎让宗教寿终正寝了,似乎宣布了宗教在理论上、在社会发展上的死亡。事实上,已经形成了这样一种共

〔1〕 Juergen Habermas: *The Liberating Power of Symbols: Philosophical Essays*, translated by Peter Dews, Polity Press, 2001, Cambridge, UK.

〔2〕 门迪塔说他与哈贝马斯的这篇对话是专门为这本文集而做的,但根据曹卫东的介绍,这篇文章最初发表于 1999 年第 3 卷《政治神学年鉴》(*Jahrbuch fuer Politische Theologie*),见《关于上帝与世界的对话》(曹卫东译)前面的译者注,刊于文化研究网(<http://www.culstudies.com>)。

识,即认为哈贝马斯的“神圣者的语言化”理论干脆就蕴涵了对宗教的扬弃或 *Aufhebung*。关于哈贝马斯的宗教观的这种误导人的陈述和结论,使得把他当做一位眼光敏锐的宗教哲学家来对待是要不得的,甚至是不必要的。这可太不幸了,因为不管怎么样,哈贝马斯开启了一条与宗教——不管是作为一个概念之源,还是作为生活经验中的一个基本要素——重新对话的道路。有人号召在一个灾难的年代重回宗教,对此他既没有毫不含糊地拒绝,也不是半心半意地接受。^{〔1〕}

这就是说,尽管哈贝马斯只是在进入新世纪以后才特别集中地讨论有关宗教和上帝的问题,尽管他的批判理论确实不像其法兰克福学派第一代的前辈那样强调宗教的重要性^{〔2〕},但哈贝马斯的批判理论从很早开始就受到神学家们的关注^{〔3〕},而他自己,也从90年代初就开始直接谈论宗教问题了——不仅作为一个社会学家讨论宗教在现代化过程中的作用和遭遇,而且作为一个哲学家、社会理论家和公共知识分子谈论宗教在当代社会发挥积极作用的条件和挑战。对于中

〔1〕 Eduardo Mendieta: “Introduction”, in Juergen Habermas, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, edited and with an Introduction by Eduardo Mendieta, Polity Press 2002, pp. 11-12.

〔2〕 比如霍克海默尔说:“没有上帝,人们设法保存绝对意义就是徒劳无益的。……上帝之死也就是永恒真理之死。”“我相信没有任何一种我能够同意的哲学包含着一个神学的环节,因为它实际上与这样一种承认有关,即我们生活于其中的这个世界该如何被诠释为是相对的。”转引自同上书,第6页。有关的讨论,见 Rudolf Siebert, “The Critical Theory of Religion”, 刊于 *Synthesis Philosophica*, vol. 16, 2001, pp. 295-312, 收入 David Rasmussen and James Swindal (eds.), *Critical Theory, Vol. IV: The Future of Critical Theory*, Sage Publications, London/Thousand Oaks/New Delhi, 2004, pp. 361-380。

〔3〕 见 Helmut Peukert, “Enlightenment and Theology as Unfinished Projects”, in Don S. Browning and Francis Schussler Fiorenza (eds.), *Habermas, Modernity and Public Theology*, New York: Crossroad, 1992, pp. 43-65, 收入 David Rasmussen and James Swindal (eds.), *Critical Theory, Vol. IV: The Future of Critical Theory*, pp. 381-399。

国读者来说,重要的不仅是澄清哈贝马斯宗教观的具体语境,而且是理解和评价其中包含的核心概念和理论论证。在笔者看来,哈贝马斯的宗教观的核心,是收入在《宗教与合理性》中的第二篇文章标题所表达的一个观念:“内部超越,此世中的超越”(“transcendence from within, Transcendence in this world”或“Transzendenz von innen, innerweltlichen Transzendenz”)。“内部超越”这个概念接近“内在超越”(immanent transcendence)的概念,具有明显的宗教色彩。哈贝马斯在哲学理论层面上对这个观念做了语言学的诠释,在公共文化层面上主张对宗教传统作世俗的转译,并且设法在社会层面上为不论是表现为宗教观念还是表现为世俗理想的“内部超越”观念寻找客观的、外在的机制。

二、“内部超越”的语言学解释

把“超越性”和“内在性”对立起来,是基督教正统神学的传统主张。比方说,神学家切斯顿(Gilbert K. Chesterton, 1874—1936)写道:“现在有些基督徒想从基督教中清除掉神的超越性和特异性,但正是这种超越性和特异性,才是任何人想要成为一个基督徒的唯一理由。”^[1]切斯顿认为,是注重神的超越性,还是注重神的内在性,是有重要的社会后果的。“刻意坚持神的内在性,我们得到的是内省、自我孤立、静观主义和社会冷漠——那就是西藏[的宗教]。刻意坚持神的超越性,我们得到的是惊异感、好奇心、道德和政治上的冒险,以及正义的义愤——那就是基督教世界。坚持神是在人之内的,人永远就只在自身之中,而坚持上帝

[1] 见 Gilbert K. Chesterton, *Orthodoxy*, John Lane Company, 1908.

是超越人的,人就超越了自身。”〔1〕

不管如何处理超越性和内在性的关系,把“超越性”与“内在性”区分开来,是卡尔·雅斯贝斯所谓“轴心时代”的主要特征。雅斯贝斯认为,在公元前600年左右,在中国、印度和西方同时出现了一些大宗教的创始人,而这些地区彼此之间却并没有任何了解。他写道:“这个时期的新颖之处,在于世界上这三个地区人们都意识到作为一个整体的(大写的)存在,意识到自己,意识到自己的局限性。人体验到世界的恐怖和他自己的无能为力。人提出一些极端的问题。与空虚面面相觑的人,力求获得解放和救赎。由于自觉地意识到他自己的局限,人为自己确立了一些至高的目标。他在自我的深处、在超越的明朗处体验到绝对性。”〔2〕

在哈贝马斯看来,轴心时代的这些特征实际上就是出现了在交往合理化进程具有关键意义的一些范畴区分:

从哲学的角度来看,“轴心时期”背后的强大的认知冲动,是在第一律令中得到把握的,也就是从世系链条和神秘力量的任意意志中解放出来。在那个时候,各大世界性宗教,随着它们形成一神论的、无宇宙论的绝对者的概念,就穿透了以叙事方式编织起来的偶然的、现象的统一的平坦的表面,从而撕开了深层结构和表层结构之间、本质和现象之间的缺口,这种缺口第一次赋予人类以反思的自由和拉开与直接性之深渊的距离的能力。借助于绝对者或无条件者这些概念,有效性与起源分开了,真理与健康或强壮分开了,罪与因果性分开了,法则与暴力分开了,等等。在那个时候,出

〔1〕 见 Gilbert K. Chesterton, *Orthodoxy*, John Lane Company, 1908.

〔2〕 Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, Routledge & Kegan Paul Ltd. Broadway House, 68-74 Carter Lane, London, p. 2.

现了这样一组概念,它们预先规定了德国唯心论哲学后来会面对的那些问题:无限与有限的关系、无条件者与有条件者的关系、统一性与多样性的关系、自由与必然的关系。〔1〕

在哈贝马斯看来,黑格尔以后的“后形而上学”思维的一个重要特点,是要拒绝轴心时代的上述区分,“拒绝无条件的有效性主张的普遍主义意义”〔2〕。哈贝马斯一方面承认,在经历了启蒙对宗教的批判以后,在经历了语言哲学对意识哲学的批判以后,与经验、语言和此世相分离的绝对者、无条件者,已经不可能维护。但他认为,这并不意味着我们要把绝对者和无条件者完全抛弃。哈贝马斯所做的选择,是设法把轴心时代区分开来的那些方面,在承认它们之间概念区别的重要性的基础上,重新统一起来。哈贝马斯为1998年出版的杜威(John Dewey)《确定性寻求》德译本撰写了书评,借用这篇书评中哈贝马斯赞扬杜威的话来说,哈贝马斯本人也可以说是反对“把深刻的东西与肤浅的东西对立起来、把非凡的东西与平凡的东西对立起来,把‘成其所是’与惯常之事对立起来,或把神圣的东西与琐屑的东西对立起来”〔3〕。在笔者看来,设法把这些方面统一起来,实际上也就是把“超越性”与“内在性”统一起来。在哈贝马斯90年代以后的著作中,“内部超越”这个概念经常出现,不仅出现在他与神学家的讨论中,而且出现在他同一时期讨论政治哲学和法哲学的著作中。〔4〕在笔者看来,这一方面使哈贝马斯能够与

〔1〕 Juergen Habermas, “A Conversation about God and the World: Interview with Eduardo Mendieta”, in Juergen Habermas, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, p. 158.

〔2〕 Ibid., p. 159.

〔3〕 哈贝马斯:《论杜威的〈确定性的寻求〉》,童世骏译,刊于约翰·杜威:《确定性的寻求:关于知行关系的研究》,傅统先译,上海人民出版社,2004年,第6页。

〔4〕 哈贝马斯:《在事实与规范之间》,第6、18页。

法兰克福学派的“内在批判”传统^[1]相一致,并更加自觉地为批判理论提供规范基础,另一方面使他能与基督教传统相衔接,从而使他在与宗教人士的对话中,在涉及宗教信仰的问题上,在他感到有必要发掘宗教传统的思想资源的时候,从一个与他先前理论不同的角度阐发自己的观点。

哈贝马斯的“内在超越”观最重要的特点,是对“内在超越”或“内部超越”作语言学或语用学的解释。

在哈贝马斯看来,我们作为能力健全的说话者在日常语言交往的语境中进行交往的时候,都提出了一些超越性的、越出特定语境之外的隐默的预设。当我们对某人说某句话的时候,我们同时做出了有关我们的“所说”之为“真”(truth),我们的“说”之为“对”(normative rightness),说话的“我们”之为“诚”(sincerity 或 authenticity)的主张。这些主张是“有效性主张”(validity claims),它们之所以区别于“强力主张”(power claims),是因为它们只能用原则上与我们进行对话的人也能接受的“理由”(reasons)来支持,而这些对话者也能够在他们认为比说话者提供的更好的理由的基础上,对说话者的理由提出质问和批评。特定的理由只能在特定的语境中提出,但这些有效性主张则是超越特定语境而具有普遍有效性的。当我们在特定时刻和地点为我们的主张提出理由的时候,我们同时也期待着,即使目前的对话者不赞同这些理

[1] 所谓“内在批判”的含义,阿多诺(T. W. Adorno)在《反对认识论》一书中讨论辩证法对现象学的批判时做了这样的解释:“辩证法的程序本身是内在批判。它与其说用一种外在于现象学的立场或‘模式’来反对现象学,不如说是借用现象学自身的力量来把现象学的模式推进到后者不堪到达的地方。”(Theodor W. Adorno, *Against Epistemology: A Metacritique*, *Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies*, translated by Willis Domingo, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1983, p. 5.)阿多诺引用这种辩证的内在批判的大师黑格尔的话来进一步说明:“真正的拒绝必须是穿透了对方的力量,并且在有实力的基础上与之遭遇;赢得胜利的途径并不是在某个别处向他进攻,在他不存在的地方把他打败。”(同上)

由,将来的对话者也会同意它们。这些有效性主张在日常交往中通常是无意识地做出的,但在称作科学讨论和道德—政治论辩的具体形式的商谈(discourses)中,它们则是明确地作出的,甚至是被当做为主题的。

就科学讨论而言,哈贝马斯说:

更好的论据,也就是会推倒你我此时此刻当做真的东西的那些论据,会在别的一些语境中出现,或在进一步经验的基础上出现。借助于每个表述都必然指向的实在概念,我们预设了某种超越的东西(something transcendent)。只要我们活动于一个特殊的语言共同体或特殊的生活形式中,这种超越的关系就无法被一个一致意见的合理可接受性所取代。既然我们无法完全摆脱语言和论辩的领域,我们就只能借助于投射一个“**内部超越**”来建立对实在(reality)——它不同于“存在”(existence)——的指涉(reference)。服务于这个目的的,是“最终意见”或在理想条件下达成的共识这个虚拟概念。^[1]

就道德论辩而言,哈贝马斯写道:

澄清“道德的眼光”的各种尝试提醒我们,在一个普遍有效的“天主教的”[亦可译为“普世的”——引者注]世界观崩溃以后,连同随之而来的向多元主义社会的过渡,道德律令不再能够从一个超越的上帝的眼光出发作公共的辩护了。从上帝的眼光这个世界之外的优越视角出发,世界可以被客观化为一个整体。道德眼光要做的事情,就是在世界自身之内——也就是在我们的主体间分

[1] Juergen Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, translated by William Mark Mohengarten, Polity Press, 1992, p. 103, italics mine.

享的世界的边界之内,重构这个视角,而同时保持我们自己与整个世界之间的距离的可能性,也就是保持总括世界之视角的普遍性。这种向“内部超越”的视角转换提出了这样一个问题:规范和价值的特殊约束力是否可以在被上帝抛弃了的人类的主体自由和实践理性中找到基础——如果可以的话,道德应然的特殊权威是如何由此而得到转化的。^{〔1〕}

也就是说,在我们的日常交往中,尤其在我们的理性商谈中,我们从一开始就已经预设了某种康德归诸“理念”的“范导性”的东西,而这些对“范导性”的东西的预设本身,则具有康德归诸“范畴”的“构成性”的地位:若没有这些虚拟的预设或理想化的环节的话,合理交往就绝无可能,甚至一般意义上的人类交往也无从建立。换言之,“轴心时代”所提出的那种对于理想的追求,现在既不需要基督教的超越人间的天国,也不需要康德的那种“超越我们所能描述的现象之外的本体界”^{〔2〕};在我们的语言交往和由语言构成的生活世界中,已经存在着一个内置的超越性环节:“任何人只要为达成理解而使用一种语言,他就使自己面对着一个内部的超越(transcendence from within)。”^{〔3〕}

〔1〕 Juergen Habermas, *The Inclusion of Others: Studies in Political Theory*, edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1998, pp. 7-8, italics mine.

〔2〕 Juergen Habermas, “From Kant’s ‘Idea’ of Pure Reason to the ‘Idealizing’ Presuppositions of Communicative Action: Reflections on the Detranscendentalized ‘Use of Reason’”, in *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory—Essays in Honor of Thomas McCarthy*, edited by William Rehg and James Bohman, The MIT Press, Cambridge/Massachusetts and London/England, 2001, p. 37.

〔3〕 Juergen Habermas, *Justification and Application*, 1995, translated by Ciaran Cronin, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, p. 146.

三、宗教传统的世俗转译

哈贝马斯不仅借助于他的普遍语用学为“内在超越”寻找世俗的含义,而且希望通过对宗教传统的解读来为“内在超越”寻找宗教的资源。

对于哈贝马斯这样的马克思主义传统的批判理论家来说,把宗教传统作为一种积极的资源而不是消极的负担,是一个很大的思想转折。哈贝马斯曾经认为,宗教的功能只是对阶级统治和社会不正义提供合法化的观念;在前面提到的1991年的那篇论文中,哈贝马斯承认这种观点是错误的,并认为宗教语言是可以具有“揭示世界”的作用和影响特殊共同体的参与者的有关“一种良善生活”的观念的作用的。他甚至还承认,他自己有关语言和交往行动的思想,是受了基督教传统的很大影响。哈贝马斯还认为,道德论辩——其主题是关于什么是同等地对所有人好的——预设了特定共同体中的人们首先已经理解了,对他们各自特殊共同体中的“我们”来说,什么是“一种良善生活”;因此,不论是在国内层面上,还是在国际层面上,不同共同体的人们都应该懂得如何把他们各自用宗教语言表达的自我理解转译为世俗语言,因为在这个多元文化时代,只有世俗语言才是唯一可接受的公共语言。

如前所述,从新世纪初开始,哈贝马斯大大展开了他在这个方向的思想。2001年9月11日的恐怖主义袭击和近几年来有关人类克隆的争论,从不同角度向人们提出了同一个问题:在不同的宗教或不同的世界观之间有没有一个共同基础,使得不同宗教或世界观的人们有可能作为人类而继续生存下去?恐怖主义的威胁和与此有关的文明冲突的命题所提出的是有关人类生存的问题,而人类克隆的前景和由此而引发的争论则涉及人类作为人类而生存的问题。

一方面,在论证不同文化或不同“良善生活”观的人们以正义的方

式共同生活的时候,哈贝马斯诉诸“道德”和“伦理生活”之间的概念区分。哈贝马斯希望所有宗教的信徒为了能够生活在政治上自由主义的、文化上多元主义的社会中都能经历一个三重反思:坦然接受面对其他教派或宗教遭遇时所发现的认知差异,适应享有对世俗知识之社会垄断权的科学的权威,同意基于世俗道德的立宪国家的诸个前提。^{〔1〕}在提出这些论证的时候,哈贝马斯显然依赖于他的商谈论的道德理论和政治理论,而如我们已经看到的,商谈论诉诸的就是内在于语言交往中的超越性环节。在这里哈贝马斯多多少少是从程序的方面来谈论不同文化和宗教之间的共同基础:一个由商谈论的道德理论和政治理论所辩护的自由立宪国家,提供了不同文化可以和平地、正义地彼此相处的共同基础。

另一方面——就其哲学思想的发展线索来说,这是更有意思的一面——哈贝马斯虽然一直主张普遍主义的、认知主义的道德理论,却求助于在他那里区别于“道德论证”的“伦理理解”,认为在不同的世界观之间,存在着一些有关人类的自我理解的最低量共识,而这种伦理共识支持了用商谈论的道德理论所理解的道德:“与各大宗教一样,形而上学学说和人文主义传统也提供了‘我们道德经验的总体结构’根植于其中的一些语境。它们以这种或那种方式表达了一种与自律道德相一致的这个物种的人类学自我理解。由高度发达的各个文明在轴心时代所阐发的那些对于自我和世界关系的宗教诠释,可以说趋同于一种支撑这种道德的这个物种的最低量伦理自我理解。”^{〔2〕}按照哈贝马斯的术语,这里提到的“最低量伦理自我理解”是伦理的(ethical),而不是道德的(moral),因为它的有效性是仅限于一个特定的共同体的,而不是在

〔1〕 Juergen Habermas, “Faith and Knowledge”, in Juergen Habermas, *The Future of Human Nature*, p. 104

〔2〕 Ibid., p. 40.

不同共同体之间分享的。但关键是,在这里,这个“特定的共同体”恰好就是整个人类。与在别处不同,哈贝马斯在这里主张其普遍主义的进路不是道德的、程序的,而是伦理的、实质的;使他仍然属于康德主义阵营而不是亚里士多德主义阵营的,是他的这样一个观点:不同的世界性宗教,甚至早期现代以来的不同的世俗学说所同意的那种最低量伦理自我理解,其之所以重要,不仅是因为它们蕴涵着人类这个物种的普遍的伦理自我理解,而且是因为它们所蕴涵的内容为形式—语用理解的普遍道德规范提供了实质性的条件——或者说,这些内容是“为所有道德的人所共享的”。〔1〕

这里当然有一个循环,即在各大世界观和文化传统所共享的那些观念中,哈贝马斯实际上只重视那些支持交往行动的形式—语用前提的观念。但重要的是,考虑到哈贝马斯在为道德提供形式—语用辩护方面所作的数十载的努力,我们在这里看到了一种对普遍主义道德的新型辩护:哈贝马斯现在像他曾经批判的社群主义者、新亚里士多德主义者一样,转而求助于深深根植于人们心中的文化传统,哪怕这个传统是宗教传统,而不是世俗传统。他认为,从形式—语用的角度进行论证的道德只能为有关场合的“道德义愤”提供基础,而蕴藏在文化传统中的伦理自我理解,则可以为有关场合的“厌恶”和“反感”提供基础,也就是为那种因为见证了违反了我們天真地假定为不可变更的物种界限的罪行而体验到的感觉,提供基础。〔2〕关于这类感觉,哈贝马斯曾经以正常人一想到乱伦禁忌就会产生的那种根深蒂固的反应作为例子。〔3〕随着现代科学的发展,哈贝马斯似乎看到了一种新的根本性的危

〔1〕 Juergen Habermas, “Faith and Knowledge”, in Juergen Habermas, *The Future of Human Nature*, p. 104.

〔2〕 Ibid., p. 39.

〔3〕 尤根·哈贝马斯:《在事实与规范之间》,第30页。

险。哈贝马斯曾经认为,批判理论用不着考虑未来人们应当如何生活的问题,而且只需要考虑未来人们应当如何决定他们应当如何生活的问题。^{〔1〕}但现在,他似乎发现,未来人们在决定他们将如何生活的时候,即使他们用来做这种决定的过程完全符合商谈理论的要求,也还是会出现在他看来无论如何也不应该接受的结果。具体来说,一个用他的商谈理论来定义的道德共同体或自由民主的共同体,一方面有可能因为它在其成员“做什么”的问题上的立法反对这些成员而走向自我毁灭——比方说,经过民主程序而决定继续大量消耗资源、污染环境;另一方面有可能因为它在其成员以及他们的后代作为人类个体“是什么”的问题上立法反对这些成员,甚至反对人类的全部成员,而走向自我毁灭——比方说,经过民主程序而决定允许进行生殖性人类克隆。与“做什么”或“做什么样的事情”的问题相比,“是什么”或“成为什么样的人”的问题,当然是更加根本的问题。在哈贝马斯看来,现代生命科学和遗传工程技术的发展已经在这个问题上向人类提出了严重的挑战,因为允许人类克隆,相当于承认人与人之间可以存在本体论的而不仅仅是社会学的不平等,因为那些运用克隆技术有意制造出新的人类个体的人们,是僭越了在基督教中仅仅归诸上帝的那个“创造者”地位。面对这种挑战,哈贝马斯似乎认为求助于他的商谈理论已经过于无力;除了作为最新版本的世俗道德的商谈理论以外,哈贝马斯现在似乎需要在文化—宗教传统的基础上对正义和团结的道德做一种新的捍卫,而且他这样做不仅是因为他需要诉诸那些相信宗教的人们,要让他们也接受自己的立场,而且是因为在他看来,对有些极为重要的道德感

〔1〕 参见 Jürgen Habermas, “The New Obscurity: The Crisis of the Welfare State and the Exhaustion of Utopian Energies”, in Jürgen Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historian’s Debate*, edited and translated by Shierry Weber Nicholsen, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1992, p. 69.

情,如承认人类个体既是平等的也是自主的〔1〕,如认为有些行为不仅是道德上错的,而且是根深蒂固地邪恶的〔2〕,“只有宗教语言还能够提供分辨得足够精细的表达”〔3〕。换句话说,宗教不仅仅为特定人群提供情感性的资源,而且可能蕴藏着具有普遍意义的认知性的内容。哲学在这里能做的,是设法对这种认知内容,对深藏在宗教信仰之中的人类自我理解,提供一种世俗的翻译,从而使特定宗教的人们、其他宗教的人们和不相信任何宗教的人们,都能更好地彼此理解。〔4〕

哈贝马斯在提出对宗教语言做世俗翻译的时候,特别强调要保存宗教语言中包含着的那些最基本的人类直觉,这一点特别值得我们注意。哈贝马斯不仅像自由主义者约翰·罗尔斯那样强调世俗国家对于不同宗教和世界观的中立性,而且像社群主义者查尔斯·泰勒那样强调伦理理解对于文化共同体成员的生活所具有的内在意义。他不仅要求宗教徒努力把自己要在公共领域表达的意见翻译成世俗语言,而且希望“世俗化的公民们也参与到把相关的贡献从宗教语言翻译为可公共理解的语言的努力中去”〔5〕。

正是从这个角度来看,我们可以比较容易地理解哈贝马斯在其关于“信仰和知识”演讲末尾的那些初看之下有些奇怪的段落,在这些段落中哈贝马斯求助于《圣经》的一些特定章节,来捍卫“一种现在的语境中可能连那些听不懂宗教含义的人们也听得进去的直觉”,那就是,任

〔1〕 Juergen Habermas, “Faith and Knowledge”, in Juergen Habermas, *The Future of Human Nature*, p. 78.

〔2〕 Ibid., p. 110.

〔3〕 Ibid., p. 114.

〔4〕 Ibid.

〔5〕 Jüergen Habermas, Joseth Ratzinger, *Dialectik der Saekularisierung*, s. 36.

何人的自然本质,都不应该听凭任何一个别的人来自由处置。〔1〕

四、“内部超越”的社会机制

对“内在超越”的语言学诠释,论证了“轴心时代”所提出的那种对于理想的追求,是可以在“后形而上学”时代得到理论论证的;对宗教传统的世俗转译,则表明不仅实现人类的理想,而且守住人之为人的底线,都可以(甚至应该)利用传统的文化资源。除了这两个方面以外,哈贝马斯还从两个角度出发论证了在我们这个时代中实现“内部超越”的社会机制,一是以现代法为形式的社会规则,一是人类个体的社会化得以完成的社会条件。

在哈贝马斯看来,在前现代时期,日常生活领域的那种不局限于特定语境的规范性力量,也是以社会的形式来起作用的——先是以不成疑问的生活世界的形式,然后是以不受挑战的古代建制(类似于中国人所说的“祖宗之法不可变”):它们通过“对事实性与有效性之间张力的独一无二的拉平”〔2〕的办法,对那些在行动调节和社会整合中提出的问题,提供无可争议的答案。尽管作为一种文化传统,基督教与中国的儒释道传统相比可说是“外在超越”的,而不是“内在超越”的,但作为一种

〔1〕 Juergen Habermas, “Faith and Knowledge”, in Juergen Habermas, *The Future of Human Nature*, p. 115. 类似的诠释或转译也可以在哈贝马斯其他许多论著中找到。比方说在他与门迪塔的对话中,哈贝马斯这样诠释上帝创造亚当:“这个神话——这不只是一个神话——说明了人类自由的两个方面:自主性的主体间的构成,以及用无条件有效的规范来对意志的任意自由作自我约束的意义。”见 Juergen Habermas, *Religion and Rationality*, p. 161. 这些解读让人联想起康德在“人类历史起源臆测”中对《圣经》的解读,见康德:《历史理性批判》,何兆武译,商务印书馆,1991年,第59—78页。

〔2〕 哈贝马斯:《在事实与规范之间》,第28页。亦见哈贝马斯在《交往行动理论》中对涂尔干(Emile Durkheim)的宗教理论的讨论: Juergen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol. 2, pp. 49-53.

社会文化力量,哈贝马斯则认为基督教也是把跨语境有效性向度与特定语境中的事实性向度混合起来的情况之一,因此也是“超越性”向度在生活世界“内部”发挥作用的情况之一。在哈贝马斯看来,正因为如此,在中世纪法律传统中耳熟能详的那个“高级法”的概念中,“由君主所制定的法律仍然是从属于由教会来执行的基督教自然法的”〔1〕;换句话说,后者被认为是代表了内在于前者之中的超越性内容。但是,在现代的世俗化的社会中,事实性和有效性的这种神圣融合解体了,规范秩序的维持必须在没有这种“元社会保障”的情况下加以维持。但这并不意味着规范秩序作为**规范**秩序可以在暴力强制和成本—收益计算的基础上维持。哈贝马斯认为,若不依靠暴力强制和成本收益计算的话,现代法是唯一的选择,因为在上述意义上的现代条件下,现代法既是强制性的,也是规范性的。现代法,作为一个授予个人自由以法的强制力量的权利体系,可以作为一个外在的调节秩序而起作用,而不管是否被特定场合的特定个人所接受,但原则上它需要得到它所适用的所有人的辩护,以便具有一种不仅是强制地起作用,而且是合理地接受的约束力。这样我们可以说,西方的现代法既是作为一种“外在超越”传统的基督教的约束力的现代等价物,也是生活世界的“内在超越”的约束力在现代世界——其特征是祛魅的、世俗化的、分化的和多元化的——中起作用的社会机制。

如果说现代法是生活世界的“内在超越”向度在“人应当做什么”问题上在现代社会中发挥作用的外部机制的话,那么我们仍然需要一个外部机制,使得“内在超越”的向度可以在现时代就“人应当是什么样的人”的问题发挥作用。为此,哈贝马斯对美国实用主义哲学家米德(George Herbert Mead)的“通过社会化而个体化”的命题,进行了非常

〔1〕 哈贝马斯:《在事实与规范之间》,第31页。

重要的发挥。

哈贝马斯说他很多年来一直对法兰克福学派第一代主要代表霍克海默(Max Horkheimer)关于“不可能从理性中引出反对谋杀的根本性论据”〔1〕的说法深感恼怒。为反驳这个虚无主义观点,哈贝马斯采取了以下两个步骤。

一方面,对历来与上帝相联系的超越性环节,哈贝马斯设法用对它加以非超越化(detran­scendentalizing)的形式来维持它:把它诠释为“交往的一些普遍预设,它们——尽管其内容是理想的和仅可近似地实现的——是参与者在每个场合,若希望把一个有争议的真理主张作为议题来讨论的话,就必须实际上认可的。”〔2〕以这种方式哈贝马斯表明,“后形而上学思维区别于宗教之处在于,它恢复了无条件者的意义,但没有求助于上帝或绝对者”〔3〕。以这种方式哈贝马斯还表明,在后形而上学时代,以交往理性形式出现的理性,“绝不是对道德和非道德同等地漠不关心的”〔4〕。

另一方面,哈贝马斯承认在理论上这个策略依然没有完全消除虚无主义,但设法强调虚无主义问题的实践性质而不仅仅是它的理论性质。哈贝马斯有关“内在超越”的社会机制的论述,就是他设法从实践的角度回应虚无主义问题的结果。哈贝马斯承认,即使在理论上论证了我们可以有一个“绝不是对道德和非道德同等地漠不关心的”理性概念或道德直觉,我们还是未能担保这种道德直觉一定会成为我们的行为动机,未能担保我们一定会遵循我们的道德洞见。〔5〕在差不多同时

〔1〕 Juegen Habermas, “Reflections on a Remark of Max Horkheimer”, in Habermas, *Religion and Rationality*, p. 96.

〔2〕 Ibid., p. 107.

〔3〕 Ibid., p. 108.

〔4〕 Ibid.

〔5〕 Ibid.

期所写的另一篇文章中,哈贝马斯设法弥补哲学在处理“我们为什么要道德”这个困难问题上的无能为力:“诚然,一种作后形而上学之思的哲学是无法回答……‘到底为什么要道德?’这个问题的。但同时,这种哲学可以表明为什么对于交往地社会化的个体来说,这个问题并不是一个有意义地提出的问题。我们获得我们的道德直觉是在父母的家里,而不是在学校里。道德洞见告诉我们,我们并没有任何好的理由别有所为:为此并不需要对道德的自我超越。诚然我们经常别有所为,但我们这样做的时候是带着内疚之心的。”〔1〕

哈贝马斯在这里没有提到米德,但他显然受到米德的影响。在其《交往行动的理论》中,哈贝马斯大段引述米德的观点。〔2〕在前面提到的哈贝马斯为杜威《确定性的寻求》德译本写的书评中,哈贝马斯认为杜威的朋友米德关于互动中的相互采纳视角的观点,本来是可以在道德哲学上引导杜威往前走得更远的。〔3〕事实上,在哈贝马斯对“为什么要道德?”这个问题的回答背后起作用的,就是米德的这个观点。对这个问题传统的世界观和宗教有现成的回答,在这个意义上它实际上不是问题。作为世俗化过程的一个结果,这个问题越来越成为一个问题;对一个在家里苦苦劝说儿子放弃吸毒的母亲来说,对一位在课堂上费力说服学生承认纳粹是罪恶的老师来说,这样的问题既是一个困难的问题,也是一个荒唐的问题。米德与皮尔斯、杜威相比的重要性就在这里。皮尔斯把宗教信仰者们称作“上帝”的那个“超越者”诠释为一个无限制的研究者共同体的理想化视角;杜威依赖于那些看来已经经历了

〔1〕 Juergen Habermas, “Transcendence from Within, Transcendence in this World”, in Habermas, *Religion and Rationality*, p. 81.

〔2〕 比方说, Juergen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol. 2, translated by Thomas McCarthy, Beacon Press, Boston, 1987, pp. 37-40.

〔3〕 哈贝马斯:《论杜威的〈确定性的寻求〉》,刊于约翰·杜威:《确定性的寻求:关于知行关系的研究》,第6页。

一个健康的社会化过程的人们的健全常识；而米德则表明，这种“理想化视角采纳”（idealized perspective taking）的能力，这种健全的常识，是主体在他或她的社会化过程中学会采纳他人视角、并进而把身边的他人的视角扩展到无限的他人的视角的结果。对于一个已经由社会化过程而把社会规范包括道德规范内化于己身的完整意义上的个体来说，“为什么要道德？”是一个在被理论提出之前就已经在在实践中解决了的问题。说到底，社会进步的意义就在于使尽可能多的人们有可能通过日常实践来解决这样的问题，或者说，使这样的问题不再成为问题。

在这个意义上，“内在超越”的问题，以及与此有关的现代社会中如何发挥宗教对于社会进步和人类文明的积极作用的问题，就不仅是一个理论问题，而更是一个实践问题。哈贝马思在回应霍克海默的令人恼火的说法的时候，他本来是有理由引用马克思《关于费尔巴哈的论纲》的一些著名论断的：“环境的改变和人的活动或自我改变的一致，只能被看做是并合理地理解为**革命的实践**。”“凡是把理论引向神秘主义的神秘东西，都能在人的实践中以及对这个实践的理解中得到合理的解决。”〔1〕

五、结 论

在马克思那里，“实践”的含义是“改变世界”，而不是“解释世界”；在马克思看来，“哲学家们只是用不同的方式**解释**世界，而问题在于**改变**世界”〔2〕。但在哈贝马斯那里，他的交往行动理论很大程度上把“解释世界”变成了“改变世界”的一种形式，甚至是最重要形式，尽管他强调

〔1〕 马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，《马克思恩格斯选集》，人民出版社，1994年，第55—57页。

〔2〕 同上。

“解释世界”不是个人或理论家对世界的独白式的反思,而是不同主体对有关世界(包括社会)的共同的解释活动或交往实践的参与。我们可以批评哈贝马斯夸大了语言交往、公共商谈、思想启蒙的实践意义,我们也可以而且应该强调不能用哈贝马斯所讲的“交往”(Kommunikation)或“沟通”,去代替马克思所说的“交往”(Verkehr)^[1]或“来往”。但毕竟,现代社会的许多特点,确实强化了意义诠释和语言交往的实践意义。现代社会是一个“信息社会”;现代经济是一种“知识经济”甚至“体验经济”。如同法国哲学家鲍德里亚(Jean Baudrillard)所指出的,在我们这个“消费者社会”中,商品不仅具有交换价值和使用价值,而且具有符号价值,亦即依赖于消费者对商品的符号意义的理解而实现的价值。因此,“理解”不仅如哲学解释学所说的,是人作为文化的主体和历史的主体的一种基本存在形式,而且在很大程度上成了人作为经济的主体、消费的主体的一种重要存在形式。在这种情况下,哲学所从事的解释世界的作用,确实在很大程度上不仅有理论意义,而且有实践意义。

在哲学所从事的“解释世界”的活动中,对传统文化的解释是一个重要组成部分。传统文化即使在现代社会也仍然是日常生活世界的重要部分,而正是在日常生活世界中,我们才形成认同、诠释意义、评判价值。哈贝马斯用“后世俗社会”这个概念确实说明了当代社会的一个重要特征:一方面是世俗化在全球范围内加速进行,另一方面是宗教现象以各种形式纷纷出现。从世界各地的情况来看,这两种现象之间往往存在着密切关联:恰恰是世俗化、现代化过程对传统生活世界的大规模高速度破坏,使许多人到各种各样的宗教那里去寻找精神家园。在这种情况下,一方面要避免或缓解宗教与现代生活的尖锐矛盾,另一方面要发挥宗教在现代社会可能具有的积极作用;达到这两个目的的一个

[1] 马克思、恩格斯:《德意志形态》,见《马克思恩格斯全集》第3卷,第24、697页。

重要的途径,是对宗教传统和宗教观念,以及其他文化传统和思想传统,进行符合现代生活条件的解读、诠释和沟通。

对于中国读者来说,哈贝马斯的宗教观的另一个值得关注的地方,是他所强调的“内部超越”的观念,与不少中国学者在诠释雅斯贝斯的“轴心时代”命题的时候归诸中国传统的“内在超越”的观念,非常接近。在我们前面引用的雅斯贝斯的话中可以看出,中华民族也被雅斯贝斯看做是“轴心民族”亦即形成了指向绝对者的超越意识的几大古老民族之一。但中国文化毕竟与犹太—基督教这样的信奉普世不二的位格神的文化有很大差别,因此在把这两种文化(以及印度文化)都归入“轴心文化”之后,一个无法避免的问题是如何解释西方传统和中国传统在追求“超越性”的形式方面的明显差别。杜维明、余英时等海外中国学者的办法是用“此世的超越”与“彼世的超越”之间的区别,来说明两者之间的区别,把前者称作“内在超越”〔1〕(杜维明)或“内向超越”〔2〕(余英时)。汤一介先生对中国的“内在超越”传统的特征作了更加简洁明了的概括:“如果说以‘内在超越’为特征的儒家哲学所追求的是道德上的理想人格,超越自我而成‘圣’;以‘内在超越’为特征的道家哲学所追求的是个人的身心自由,超越自我而成‘仙’;那么,以‘内在超越’为特征的中国禅宗则是追求瞬息永恒的空灵境界,超越自我而成‘佛’。”〔3〕

在本文前面的讨论中我们看到,哈贝马斯的“后世俗社会的批判理论”在世俗化背景下重新开发宗教资源的一种方案,是对基督教传统的

〔1〕 参见杜维明:《现代精神与儒家传统》,三联书店,1997年,第392页。

〔2〕 余英时:《轴心突破与礼的传统》,《二十一世纪》(双月刊),香港,2000年第4期(总第58期)。

〔3〕 汤一介:《内在超越问题》,刊于中国人民大学哲学学院网刊《哲学在线》,网址: http://philo.ruc.edu.cn/pol04/Article/chinese/c_ancient/200407/747.html。

“超越性”作内在化的处理。与西方文化不同,中国文化本来就是以“内在超越”而不是“外在超越”作为主要传统的。哈贝马斯的以“超越性”的内在化作为重点的社会批判理论,有助于我们思考中国文化的当代意义,思考中国文化与西方文化进行沟通的文化前提,甚至还可能有助于我们思考马克思主义中国化的文化前提。马克思主义产生于以“外在超越”作为核心文化传统的西方,但其本身却与“内在超越”的传统相当接近:马克思主义主张把“天国”和“人间”统一起来,把理想建立在现实基础之上,实际上也就是把“超越性”和“内在性”统一起来。马克思曾经谈论过英国和法国的感觉唯物主义与共产主义的密切联系〔1〕;恩格斯曾经谈论德国古典哲学与共产主义之间的密切联系〔2〕。如果我们把重点放在“内在超越”这个观念上的话,我们是否也可以说,这个观念也构成了中国文化传统与共产主义之间的一个重要衔接?

(2007年1月初稿,11月二稿)

〔1〕 见《马克思恩格斯全集》第2卷,第166—167页。

〔2〕 同上书,第635页。

简析斯宾诺莎《圣经》批判之意图^{〔1〕}

吴增定(北京大学哲学系,北京大学外国哲学研究所)

在西方政治思想史上,《圣经》与政治思想的内在关联早已是一个毋庸置疑的事实。对于古代犹太民族以及早期基督教的历史来说,《圣经》作为“上帝之言”(Word of God)当然具有无可置疑的绝对权威。而在此后一千多年的中世纪历史中,《圣经》的教义依然是支配西方政治思想和政治生活的至上真理。但是,自16、17世纪以降,《圣经》的地位突然发生了变化。至少在以马基雅维利、霍布斯和斯宾诺莎为代表的早期现代政治思想家看来,《圣经》不再是至高无上的权威和唯一的真理,相反却是一切迷信、蒙昧和错误的来源,甚至是导致欧洲宗教战争和政治冲突的罪魁祸首;因此,《圣经》非但不是什么神圣和唯一的经书(Holy/The Bible),反而应该成为批判的对象;相应地,政治秩序的建立不再依靠《圣经》的神圣启示和教诲,而是取决于人的自然理性。正因为如此,《圣经》批判便很自然地成为早期现代政治思想家思考政治问题的出发点。这其中,尤以斯宾诺莎的《圣经》批判最为全面、系统和彻底。

作为一位早期现代政治思想家,斯宾诺莎所关心的问题同马基雅维利、霍布斯和洛克等先驱和同时代人一样,即是所谓的“神学政治问

〔1〕 本文已经刊发于《道风:基督教文化评论》2009年春季卷(总第三十期,道风书社;汉语基督教文化研究所,2009年1月)。

题”(theological-political problem)。在当时的欧洲社会,世俗国家与教会之间以及不同教派之间的冲突引发了无休止的战争,而冲突的每一方都援引《圣经》的教义作为根据,每一方都认定自己代表着上帝的意志。这就是“神学政治问题”的由来。^[1]斯宾诺莎认为,解决“神学政治问题”的关键就是澄清《圣经》的真实历史与准确含义,并且在此基础上重新界定理性和信仰之间的关系。在《神学政治论》这部匿名发表的著作中,斯宾诺莎不仅详细剖析了预言、先知、选民、神法、仪式和奇迹等传统《圣经》教义的本义,而且澄清了《圣经》的作者和成书历史等重要问题,最终严格地划定了理性与信仰之间的界限。

那么,斯宾诺莎究竟是如何解释《圣经》的?他的《圣经》批判是否消除理性与信仰之间的古老争执,并且一劳永逸地解决了“神学政治问题”?这些就是本文所关心的主要问题。围绕着这些问题,本文将首先简要地考察斯宾诺莎《圣经》批判的意图和方法,其次重点探讨《圣经》批判的几个要点,包括《圣经》的真实作者和成书历史等,最后将总结斯宾诺莎关于“神学政治问题”的解决方案。在结论中,本文将尝试对斯宾诺莎为代表的早期现代《圣经》批判思潮给出一个总结性的评价。

一、《圣经》批判的意图和方法

1. 《神学政治论》的“写作理由”

在正式探讨斯宾诺莎的《圣经》批判之前,我们似乎有必要简

[1] Pierre Manent, *An Intellectual History of Liberalism*, translated by Rebecca Balinski, with a foreword by Jerrold Seigel, Princeton University Press 1994, pp. 35-36.

单地介绍一下《神学政治论》一书的写作经过,因为这涉及《圣经》批判的具体动机。众所周知,斯宾诺莎早年曾因对《圣经》发表过一些“大逆不道”之词而被犹太教会革除犹太教籍。不过,这似乎不足以成为斯宾诺莎写作《神学政治论》的真正理由。因为在被逐出犹太教会之后的绝大部分时间,斯宾诺莎都在思考一些纯粹的哲学问题,而对《圣经》和宗教问题没有表现出任何特别的兴趣。事实上,至少在1665年之前,斯宾诺莎一直在构思和写作《伦理学》一书。但不久之后,斯宾诺莎突然中断了这个计划,转而开始撰写《神学政治论》。直到1670年该书完稿并出版之后,他才重新开始写作《伦理学》。那么,究竟是什么原因导致斯宾诺莎改变最初的写作计划呢?

1665年6月,在给奥尔登堡的信中,斯宾诺莎提到自己正在撰写一本“解释《圣经》的论著”(即《神学政治论》),并给出了三点理由:^[1]

1. 神学家的偏见;因为我认为这些偏见是阻碍人们思想通往哲学的主要障碍,因此我全力揭露他们,在比较谨慎的人们的思想中肃清他们的影响。

2. 普通群众对我的意见,他们不断地错误地谴责我在搞无神论。只要有可能的话,我也不得不反驳这种责难。

3. 哲学思考的自由,以及我们想什么就说什么的自由。我要全力为这种自由辩护,因为在我们这里由于教士的淫威和无耻,这种自由也常常是被禁止的。

在这三点理由中,第三点表明了斯宾诺莎写作《神学政治论》的主要动机,即捍卫“哲学思考的自由”,或者说使理性不再受到信仰的控

[1] 《斯宾诺莎书信集》,洪汉鼎译,商务印书馆,1993年,第138页。

制；第一点和第二点则暗示这一自由受到了两方面的威胁：首先是“神学家的偏见”，其次是“普通群众”的“责难”。这两者是密切相关的。在斯宾诺莎的时代，尽管现代科学已初现曙光，但《圣经》对思想文化和公共政治依然具有压倒性的统治权威。正是凭借他们对《圣经》解释权的垄断，“神学家”或宗教人士对“普通群众”产生了重大影响。他们宣称《圣经》的真正含义只能通过超自然的启示来获得，却不能依靠人的自然理性来理解。因此他们禁止人们用自然理性进行独立思考，并且企图通过世俗政治权力来控制人们的内心思想。不唯如此，他们还利用了“普通群众”的无知和恐惧来对他们进行专制统治。用斯宾诺莎的话说：“专制统治的秘密主要是欺瞒人民，用宗教的美丽外衣来套在用以压倒民众的恐惧的外面，那么人民便可以以为捍卫奴役而战，仿佛他们是在为捍卫拯救而战斗一样。”〔1〕

因此对斯宾诺莎来说，只有澄清了《圣经》的真实，才能揭露“神学家的偏见”，才能回应普通群众对他的“无神论”指控，才能划定理性和信仰之间的界限，并且最终捍卫自然理性的正当性或“哲学思考的自由”。

不过，任何对《圣经》的解释都会面临一个至关重要的问题：《圣经》究竟应该用什么方法来加以解释？这个问题之所以重要，是因为《圣经》(Holy Bible)长期以来一直被人们看成是一部“神圣的经书”(Holy Scripture)，甚至是“唯一的经书”(The Scripture)。在神学家和宗教人士的眼里，《圣经》所记载的不是“世人之言”(word of man)，而是“上帝之言”(Word of God)；相应地，解释《圣经》的唯一方法就只能是神的

〔1〕 斯宾诺莎：《神学政治论》，温锡增译，商务印书馆，1963年，第11页。本文所引《神学政治论》之中译文根据英译本稍有改动，以下皆同。英译本参见：Theological-Political Treatise, translated by Samuel Shirley; new introduction 1998 by Seymour Feldman, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1991。

超自然启示,而不是人自己所有的自然理性。对于这一说法,斯宾诺莎的态度又是什么呢?

2. 《圣经》解释的原则和方法

斯宾诺莎当然不可能同意神学家解释《圣经》的原则和方法。在他看来,所谓“启示”和“预言”云云,不过是一种想象而已。事实上,“先知仅仅借助想象力觉知神的启示”〔1〕。千百年来,历史上有关《圣经》的解释可谓众说纷纭,每一位解释者都声称只有自己的解释来自神的启示,因此最符合《圣经》的本义,而其他解释都是离经叛道或异端。这些形形色色的“启示”不仅挑起了无穷无尽的思想论战,甚至导致了无休止的宗教冲突、迫害和战争。他们似乎从来没有想过这样一种可能:《圣经》本身既包含了真理,也充斥着谬误。而要辨析哪些是真理、哪些是谬误,就不能依靠莫衷一是的启示,而是应该使用人所共有的自然理性。

倘若《圣经》本身也包含着谬误,那么它就不再是“神圣的书”,而是一部人所写的书;它所记载的也不是什么“上帝之言”,而是不折不扣的“世人之言”。在这个意义上说,理解《圣经》同理解其他自然现象一样,首先应该听从理性的教导。相比之下,所有那些号称获得“圣灵”(Holy Spirit)启示的宗教人士或神学家看上去好像是在解释《圣经》,实际上不过是一种“六经注我”,是“把他们自己的解释沿街叫卖,说是上帝的话”〔2〕。由此,斯宾诺莎说,“解释《圣经》的方法与解释自然的方法没有大的差异。事实上差不多是一样的”〔3〕。

〔1〕 斯宾诺莎:《神学政治论》,温锡增译,商务印书馆,1963年,第33页。

〔2〕 同上书,第106页。

〔3〕 同上书,第108页。

当然,理性本身只是一个普遍的原则,它并不能解决诸如《圣经》的真实作者、成书年代、编辑经过等具体的历史问题。斯宾诺莎认为,理性的普遍原则需要被具体化为一种“历史—语义学解释”(historical-philological interpretation)。这种解释方法关注的是《圣经》自身的历史,其基本精神是用圣经本身来解释圣经:“我们关于《圣经》的知识只能求之于《圣经》。”〔1〕具体地说,这一方法包含了三个要点:

首先,考虑到《圣经》各篇的语言会随着作者时代的变化有很大的差异,我们需要注意“《圣经》各卷写时所用的以及著者常说的语言的性质与特质”〔2〕。其次,《圣经》中充斥着自相矛盾、含糊不清的言辞和段落,甚至不乏篡改和遗漏的地方,这需要我们“把每编加以分析,把每编的内容列为条目。这样,讲某一问题的若干原文,一览即得。最后,把模棱两可和晦涩不明或看来互相矛盾的段落记下来”〔3〕。对于这些段落,要辨别其字面意思和引申含义,并且尽量把后者还原或追溯到前者,因为《圣经》的字面含义更可靠。最后,解释《圣经》不能只关注文本,而且应该联系文本及其作者的历史语境。〔4〕

以上三点正是现代人解释《圣经》时所普遍采用的原则和方法,斯宾诺莎也因此被誉为现代解释学(hermeneutics)和圣经科学(biblical science)的创始人。〔5〕不过,斯宾诺莎本人却没有这样的打算,他的初衷不过是想由此澄清《圣经》的真实作者和成书过程等问题。

〔1〕 斯宾诺莎:《神学政治论》,第108页。

〔2〕 同上书,第109页。

〔3〕 同上书,第110页。

〔4〕 同上书,第111页。

〔5〕 Richard H. Popkin, “Spinoza and Bible Scholarship”, in *The Cambridge Companion to Spinoza*, edited by Don Garrett, New York: Cambridge University Press, 1996, p. 383.

二、《圣经》的真实作者与成书历史

1. 有关《圣经》各篇作者的疑问

《圣经》并非出自一人之手，这一点在斯宾诺莎之前就早已成为定论，即使是极端的“基要主义者”(fundamentalist)也并不否认。不过，传统宗教人士和神学家却坚持认为，《圣经》的作者虽然不是神自己，但却是先知们依靠神的启示或灵感(inspiration) 写作出来的，因此《圣经》作为“神言”的地位仍然不可动摇。从《摩西五经》、《历史书》、《诗歌·智慧书》到《先知书》，神的启示贯穿了《圣经》的各个篇章。撇开基督教与《新约》暂时不谈，就犹太人本身而言，《圣经》的历史并不是一个世俗历史，而是一个关系到犹太人受到神选的“神圣历史”和“救赎历史”。但斯宾诺莎依据历史一语义学解经法对《圣经》进行考证，却得出了完全相反的结论。

在《圣经》各篇中，《摩西五经》(《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》)的地位最为重要，历来被公认为西方三大启示宗教(犹太教、基督教和伊斯兰教)的精神源泉。在斯宾诺莎之前，传统的权威看法基本认定摩西是这些经书的作者。但斯宾诺莎经过仔细的考证得出结论说，摩西不可能是它们的作者，否则将无法解释其中为什么有那么多自相矛盾的地方。比如说在《创世记》第二十二章第十四节，摩利亚山叫做“上帝的山”，但这个名字在摩西的时代并没有出现，而是建造圣殿之后才有的。可见写这段话的人并不是摩西，而是后人。再比如说，《申命记》中记载摩西去世时说：“在以色列从来没有一个预言家赶得上摩西，摩西直接为主所知。”这更清楚地说明，摩西不是《申命

记》的作者,否则我们将无法理解一个人在死后竟然还能叙述自己的死亡。其他类似的证据表明,摩西也不是《出埃及记》、《利未记》和《民数记》的作者。

对《历史书》各篇[包括《约书亚记》、《士师记》、《路德记》、《萨母耳记》(上、下)、《列王记》(上、下)、《历代志》(上、下)、《以斯拉记》、《尼希米记》和《以斯贴记》]来说,道理也是一样。斯宾诺莎经过仔细考证后指出,其中每一篇都包含了很多前后不一和自相矛盾的地方,比如年代和地点错误、人称不统一等,甚至有很多莫名其妙的衍文和遗漏,因此它们的作者不可能像传统解释所认定的那样,就是标题中提到的那些先知。譬如说,《约书亚记》记载约书亚上了年纪、召集了一个全体民众大会,甚至提到他最后辞别人世,这就表明约书亚不可能是《约书亚记》的作者。以此类推,其他各篇皆然。同样的道理,《先知书》和《诗歌·智慧书》各篇的作者也不是传统所认定的众先知,而是出自其他人的手笔。

2. 《圣经》各篇的真实作者

既然《圣经》各篇的作者并不是传统认定的那些先知,那么真正的作者又是谁呢?斯宾诺莎认为,答案就在《圣经》之中。先从《摩西五经》说起。首先,从后人的反复记叙中我们可以得知,摩西本人的确写过一本书,内容即是后世所说的“摩西十诫”,只不过篇幅非常小,而且在圣殿被毁之后就失传了。其次,倘若将《摩西五经》与《历史书》前几篇放在一起看,便可发现,它们的主题有相当的统一性,叙述风格也有很强的连贯性。由此可推知,《摩西五经》的作者固然不是摩西,但必定出自同一人之手。斯宾诺莎结合写作时间、个人风格和写作意图等多种因素,推测这些经书的真正作者是《以斯拉书》中的先知以斯拉(《以

斯拉记》第七章第十节)。不仅如此,依据同样的证据还可以推定,以斯拉同时也是《约书亚记》、《士师记》、《路德记》、《萨母耳记》(上、下)、《列王记》(上、下)的作者。

不过斯宾诺莎同时指出,严格说来,以斯拉也很难称得上是《摩西五经》及《历史书》前七卷[《约书亚记》、《士师记》、《路德记》、《萨母耳记》(上、下)、《列王记》(上、下)]的真正作者。事实上,他不过是将许多散乱的犹太人历史文献汇编起来,加以修改、润色、删减和补充,以便形成一个统一和完整的历史叙述。但是他显然没有时间完成这项浩大的修史工程,因此有很多经书都没有来得及加工整理,甚至根本就没有完成。由此也可以说明,为什么这十二卷经文中有那么多的矛盾、重复、遗漏和异文。

以斯拉虽然没有完成自己的使命,但毕竟为后世犹太人留下了很多文献资料和历史叙事方式。以此来看,《历史书》的后几卷[《历代志》(上、下)、《以斯拉记》、《尼希米记》和《以斯贴记》]是后人对以斯拉遗留下来的文献进一步整理加工的产物,但因缺少以斯拉的叙事能力和眼光,故显得非常混乱、谬误丛生。《诗歌·智慧书》各篇大概是约西亚王的时代搜集、整理的文献,其真实作者或编者已不再可考。至于《先知书》各篇,斯宾诺莎认为并没有确定的作者,而是不同的编者从其他的经卷中摘录、编辑而成,“而且并不总是完全按着预言家所说的或写的次序写在书里的,而只是东采集一点西采集一点,所以是支离破碎的”〔1〕。

《圣经》各篇的作者和编者固然很多,并且因年代久远大多数已经不可考,但《圣经》的最后成书却是相当晚的事情。斯宾诺莎经考证后认为,《圣经》各篇的最终审定者其实是法利赛人,原因是,“在马卡比人

〔1〕 斯宾诺莎:《神学政治论》,第159页。

的时期以前,没有圣书的经典,而我们现在所有的圣书是在殿宇修复的时代法利赛人(他们也创制了祈祷的固定的形式)从很多别的圣书中选录了来的。圣书之为人所接受,法利赛人是负全责的”〔1〕。法利赛人在犹太人中间以擅长律法而著称,正是他们召集了一个会议,决定哪些书应该收录进《圣经》,哪些书应该被排除在外。因此,斯宾诺莎这样总结了《圣经》最终成书的经过:〔2〕

《圣经》不是一个人写的,也不是为一个时期的人写的,而是出自脾气不同的许多著者的手笔,写作的时期自首至尾几乎有两千年,或许比这更要长些。

斯宾诺莎对《圣经》的真实作者及成书历史的考证清楚地表明:《圣经》本身并不是一部“神圣的书”,更不是“唯一的书”,而是不同的人在不同的时代以不同的方式加工、整理、编辑、修改、删减、润色而成的书,几乎每篇经书中都充斥着年代、地点、人物、事件、语言等方面的错误和自相矛盾之处,更不用说在漫长的历史过程中因保存不善而时有遗漏和异文,甚至经常遭到有意篡改,因此完完全全地是一部由人所写的人言或“人书”(human book)。

当然,斯宾诺莎并不认为《圣经》一个历史文本就只是一堆混乱的材料。相反他承认,犹太人在写作、编辑、修改、传承和审定《圣经》的过程中,始终贯穿着一种强烈的自我认同意识:他们的民族是唯一由神所“拣选”的“神圣民族”(Holy Nation),他们的经书也是唯一“神圣的经书”。《圣经》的最早作者以斯拉就是一个典型的例子。“他不但满心要寻求主的律法,也要把这律法宣示出来。”〔3〕以斯拉编写《圣经》的主

〔1〕 斯宾诺莎:《神学政治论》,第166页。

〔2〕 同上书,第194页。

〔3〕 同上书,第140页。

要目的就是让犹太人不要忘了自己的律法,并且告诉他们律法是由他们的神耶和華所立,因此不仅是犹太人作为“神选民族”或“神圣民族”的见证,而且也是他们获得拯救的唯一途径。其他编写者和修订者也怀着同样的意图,将律法与神选或拯救作为历史叙事的主题。这种关于“选民”的信仰或想象不仅造就犹太人强烈的自我认同感,而且构成了《圣经》历史的内在统一性。

这样看来,斯宾诺莎批判《圣经》的目的,似乎只是要将它当做毫无根据的想象扫入历史的垃圾堆,并且以理性一劳永逸地取代所谓的超自然启示或信仰。问题在于,这究竟是不是他的最终意图?要想澄清这一疑问,我们必须进一步考察斯宾诺莎如何界定理性与信仰的关系。

三、《圣经》批判与“神学政治问题”

1. 理性与信仰的分离

在正统的神学家和宗教人士眼里,斯宾诺莎的《圣经》批判显然是不折不扣的渎神和无神论,但他本人却一再声明:“我没有说任何对不起《圣经》的话,凡我说的话没有我不能用最显明的论证证明其为真的,所以我确信我没提出任何不虔诚甚或有不虔诚的意味的话来。”^{〔1〕}斯宾诺莎认为《圣经》的神圣性并非体现为外在的经卷和文字,而是在于阅读它的人是否有虔敬(piety)与仁爱(charity)之心。这才是《圣经》的本义。换句话说,尽管《圣经》充满年代、地点、人物、事件、语言等方面的错误,但只要阅读它的人心怀虔敬与仁爱,那么它就是神圣的(sacred

〔1〕 斯宾诺莎:《神学政治论》,第178页。

and divine)。斯宾诺莎甚至说,《圣经》的核心是一种普遍宗教(universal religion),其基本教义是即是“爱神”(虔敬)与“爱邻人”(仁爱)。

按照斯宾诺莎的理解,一个人倘若有虔敬和仁爱之心,那么即使他对《圣经》一无所知,也会得救。既然如此,那么《圣经》又有什么存在的必要呢?对此,斯宾诺莎回答说:对那些没有理性思考能力的大众来说,《圣经》仍然是非常必要的,因为它通过神话、传说、象征、预言和比喻等方式迎合他们的想象,并且藉此培养他们的虔敬和仁爱之心。“《圣经》的教义里没有高深的思辨,也没有含有哲理的推理,其中包含的只是些简单的事物,是智力最迟钝的人所能了解的。”〔1〕甚至可以说,《圣经》是由无知的先知写给无知的大众:“《圣经》不但是适合预言家的智力,也迁就形形色色浮躁的犹太大众的智力。”〔2〕

当然,这种想象似乎并非一无是处。斯宾诺莎指出,在从走出埃及到建立希伯来国家这段不算太短的历史时期,犹太人依靠这种想象塑造了对律法的顺从和虔敬之心,并且赢得了政治稳定和社会繁荣。譬如说,摩西让犹太人服从就不是通过理性说服,而是首先依靠契约、誓言和恩惠;倘若他们不服从或违反律法,他就威吓说要进行惩罚,而若是服从律法,便对他们许以奖赏。“这一切都不是教人以知识的方法,而是为了使人顺从。”〔3〕

斯宾诺莎由此认为,哲学(理性)与宗教(神学、启示、信仰)的目的完全不同:“哲学的目的只在求真理,宗教的信仰我们已充分地证明,只在寻求顺从与虔敬。不但如此,哲学是根据原理,这些原理只能求之于自然。宗教的信仰是基于历史与语言,必须只能求之于《圣经》与启

〔1〕 斯宾诺莎:《神学政治论》,第188页。

〔2〕 同上书,第193页。

〔3〕 同上书,第195页。

示。”〔1〕既然如此,那么二者就应该各守自己的范围,互相不能干涉:“理性的范围是真理与智慧,神学的范围是虔敬与服从。”一方面,理性之所以不从属于神学,是因为神学的唯一目的就是教导人顺从和虔敬,既不能也没有必要追求真理和智慧;另一方面,理性也不应该侵入神学的范围,因为神学的基础这样一种信仰或启示——信神者必获拯救,但是“神学的这一基础是不能用自然理性来研究的,至少也可以说从来没有人用这种方法来证明它,因此之故,启示是必要的”〔2〕。

当然,斯宾诺莎也清楚地看到,理性与信仰互不从属并不是一个既定的事实。恰恰相反,这两者之间一直存在着紧张的冲突,因为不管是神学还是理性都对神提出了一种排他性的总体理解:在前者看来,神是一种高于自然的超验意志或力量,可以任意干预自然;在后者看来,神就是自然本身,完全遵循自然的必然性法则。这种冲突甚至不可能基于任何一方单独化解。倘若要想使神学和理性的各自自由或权利不受对方侵犯,那么斯宾诺莎就必须在这两者之外寻找“第三条道路”。在他看来,“第三条道路”就只能是政治的手段。具体地说就是,首先将理性与神学的冲突根源追溯到人在自然状态中的自然权利,然后通过自然权利的让渡达成契约并建立国家,最后由国家保护哲学与信仰(或神学和理性)的各自政治自由或权利。

2. 从神权政体到民主政体

同霍布斯和洛克等现代早期社会契约论者一样,斯宾诺莎也是将国家的起源和正当性基础追溯到人的自然状态(state of nature)。斯

〔1〕 斯宾诺莎:《神学政治论》,第201页。

〔2〕 同上书,第210页。

宾诺莎认为,人在自然本性上同其他万物一样,都是竭尽全力地追求力量(power),以维持自身的存在。“每个个体都为自然所限,在某种方式中生活与活动。每个个体应竭力以保存其自身,不顾一切,只有自己,这是自然的最高的律法与权利。所以每个个体都有这样的最高的律法与权利,那就是,按照其天然的条件以生存与活动。”〔1〕

因此,人和万物都拥有维持其存在或自我保存的自然权利(natural right),所不同者只是“自我保存”的手段。斯宾诺莎认为,最符合人之自我保存的手段就是理性,因为只有理性教导人追求自己的真正利益。但是,绝大部分人在绝大部分情况下都不会听从理性的指导,而是受激情和欲望支配,受阴谋、仇恨、欺骗、妒忌和虚荣等驱使。其结果便是,这样一来,他们的自然权利变得极其脆弱,并且生活在无限的相互恐惧之中,最终不可避免地陷入冲突和战争。因此,“如果人要大致竭力享受天然属于个人的权利,人就不得不同意尽可能安善相处,生活不应再为个人的力量与欲望所规定,而是要取决于全体的力量与意志”〔2〕。在这种情况下,人与人之间达成契约将其自然力量让渡给另一个人,并且服从他的统治和命令,这对保护他们的生命安全当然是更为有利。这就是国家形成的原因。

国家作为人的理性选择,当然最符合人的利益或自我保存,因为它使人摆脱了恐惧和战争状态,最大限度地保障人的生命、财产和自由。但是斯宾诺莎也承认,由于大多数人都是受激情和想象的蒙蔽,想通过理性手段说服他们自愿放弃自己的权利和自由,并且将其转让给国家,就变得异常困难,甚至近乎不可能。因此,国家的实际建立往往取决于现实力量的对比,譬如说,某个具有强烈政治统治欲望的人突然抓住机

〔1〕 斯宾诺莎:《神学政治论》,第212页。

〔2〕 同上书,第214页。

会赢得了统治地位。尽管他可能并不比别人更优秀、更有智慧,但是由于“统治一切人的权利是属于有最大权力的那个人”,他仍然可以确保其统治地位不被动摇。〔1〕

尽管统治者可以通过威胁和惩罚的方式让人民服从自己,但若仅诉诸赤裸裸的权力或被统治者的恐惧,那么这种统治注定是难以长久,因为一旦人民对统治者产生了恐惧心理,那么他们就无法忍受自己的被统治地位,甚至不惜一切代价来反抗。因此审慎的统治者一般避免直接使用赤裸裸的权力或暴力,而是都诉诸人民的想象和信仰,所以他们便将自己的统治追溯到某种更高的力量或神,要么宣称自己是神的后代,要么认为自己是神的代言人或先知;相应地,人民也不认为他们服从的是一个和他们一样的凡夫俗子,而是相信统治的的确是神的后代,甚至就是神本身,“这样人民便可以为了捍卫奴役而战,仿佛他们是在为捍卫拯救而战斗一样”〔2〕。毫无疑问,这种统治方式就是斯宾诺莎在《神学政治论》中加以猛烈抨击的专制统治或神权政体(theocracy),其原型正是犹太人在古代所建立的希伯来王国。

斯宾诺莎并不否认神权政体在历史中的确起过一定的作用,但它最大的弱点是必须依靠宗教和迷信来维持统治。在这种情况下,它必然追求政治和宗教的合一,将宗教权力凌驾于世俗政治权力之上,其结果是宗教在野心的驱动下逐渐堕落成迷信。基于迷信的政治必然禁止任何形式的思想自由。但在斯宾诺莎看来,思想自由恰恰是一种绝对无法让渡的自然权利。在这个意义上说,神权政治会逐渐蜕变成一种纯粹的暴力统治,长久以往必然会遭到人民的激烈反抗。这就是神权统治为什么不能长久维持下去的主要原因。

〔1〕 斯宾诺莎:《神学政治论》,第216页。

〔2〕 同上书,第11页。

与神权政体相反,民主政体的建立过程虽然也并非出自理性的契约选择,但它的统治基础和目的却最符合理性。民主政体的本义就是多数人统治,也就是说,人民看上去是服从他人,实际上只是服从自己制订的法律。在民主政体下,人民固然将自己的自然权利(和相应的权力)让渡给统治者,但是基于人民和统治者之间的绝对力量对比(人民在数量上占据绝对的多数),人民不必担心统治者的不合理统治,因为统治者“不能不顾全他们自己的利益。他们顾全公众的利益,按照理智之命行动才能保持他们的权力”〔1〕。民主政体最接近于自然状态的地方就是每个人依然享有自由,不同之处仅仅在于,在自然状态中他们拥有的是不受约束的自由,而在民主政体中他们则成为自我统治的公民或理性的自由人。换言之,民主政体与神权政体的最大不同在于,前者的统治是基于理性,后者则是基于迷信和恐惧。

在各种自然权利之中,斯宾诺莎最关心的是思想自由的权利。在他看来,不管是理性(哲学)还是信仰(神学或宗教)都属于内心思想的范围,因此它们的自由都应该受到同等的保护。理性固然不应该否定宗教信仰的权利,但宗教信仰更不应该干涉理性或哲学思考和自由。从政治上讲,民主政体保护思想自由的最重要原则就是促成政教分离。具体地说,一方面国家尊重个人宗教信仰的自由,但另一方面却将其严格地限定在私人领域,绝对不允许它借助公共权力干涉他人的信仰自由。换言之,民主政体固然不能一劳永逸地解决哲学与宗教或理性与信仰的古老冲突,但却能够将这一冲突从公共政治领域转移到私人思想领域,使它们井水不犯河水,这虽然不是什么终极答案,但却是相当有效的权宜之计。因此,在政治的意义上,民主政体似乎成为斯宾诺莎解决“神学政治问题”的最好甚至唯一的选择。

〔1〕 斯宾诺莎:《神学政治论》,第217页。

四、结 语

尽管斯宾诺莎的《神学政治论》当时是匿名发表,但人们还是很快猜出了它的真实作者。在此后很长的一段时间里,斯宾诺莎一直受到教会和正统宗教人士的严厉批判,并且被贴上一系列标签,如“有害和恶毒”、“最危险”、“无法容忍地不节制”、“颠覆性”、“渎神”、“魔鬼”、“无神论”和“马基雅维利主义”等等。这一点当然不难理解,因为任何明眼人都能够看出,斯宾诺莎的《圣经》批判并不是一种简单的文本解释,而是否定了包括犹太教、基督教和伊斯兰教徒在内的一切传统启示宗教的权威。但是,到了18世纪中后期,随着现代启蒙思潮的逐渐普及以及现代民族国家的相继建立,斯宾诺莎的《圣经》批判越来越为人们所接受。

对于后世的政治思想家来说,斯宾诺莎《圣经》批判的重要性在于,它为人们思考《圣经》及广义的宗教问题开辟了一个全新的方向。后世政治思想家关于《圣经》和宗教的看法尽管与斯宾诺莎有很多不同甚至完全对立的地方,但在将《圣经》和宗教世俗化、自然化或理性化这一点上则是同后者完全一致。不仅如此,随着现代启蒙的不断推进,理性不再像斯宾诺莎所说那样同信仰“井水不犯河水”,而是逐渐压倒并且最终取代了信仰。伴随着理性对启示或信仰的最终胜利,人也似乎取代了神,成为统治一切的“主体”(Subject)。这种倾向看似偏离了斯宾诺莎的初衷,实际上却是对他的真正继承。

在斯宾诺莎的《圣经》批判中,始终贯穿了一个基本的对立:其中的一方是哲学或理性,另一方是宗教、神学、启示、信仰(甚至包括偏见或迷信)。表面上看来,他的确强调这两者各自独立、并不相互归属,但是,倘若联系他在《伦理学》中对理性与想象两类知识的区分,结论却并

非如此。^{〔1〕}事实上,信仰在斯宾诺莎眼里只是一种想象,其地位显然无法同理性相提并论。理性是一种对神的“理智之爱”,是“在某种永恒的形式下来考察事物”^{〔2〕}。在这个意义上,它不仅高于、甚至完全可以取代信仰。

就人与神的关系而言,表面上看来,斯宾诺莎似乎承认人与神之间存在着不可逾越的绝对界限。因此按照他在《伦理学》中的定义,只有神才是真正无限、绝对和永恒的实体(substance),而人不过是有生有灭的有限“样态”(modus)。但斯宾诺莎同时反复强调:“神是万物的内在原因(*causa immanens*),而不是万物的超验原因(*causa transiens*)。”^{〔3〕}换言之,神并不是彼岸世界的超验物:神是人的内在根据,人是神的外在分殊(affectio);人与神本是一体,并不存在绝对的界限。在这个意义上,理性不仅是人对神的“理智之爱”,同时也是神对自身的爱。^{〔4〕}在这种“理智之爱”中,人同神达到了完全融为一体的无限圆满状态:人通过理性变成了神,神通过人的理性返回自身。这种无限圆满的状态,就是斯宾诺莎所说的终极幸福与拯救。

但是在《伦理学》中,斯宾诺莎既没有告诉我们自由人如何能够实现从有限的样态到无限的神或实体的终极“跳跃”,也没有说明自由人如何达到这种“人神合一”的无限圆满状态。如果非得给出一种解释,那么我们只能说,这种无限圆满状态与其说是来自人对神的理性认识,不如说是来自神对人的启示。考虑到人与神之间的内在统一性,结论似乎只能是:所谓理性或人对神的“理智之爱”云云,都不过是人的一种信念、信仰、想象、假定,一种自以为是的意志决断。倘若如此,那么斯

〔1〕 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆,1983年,第80页。

〔2〕 同上书,第64页。

〔3〕 同上书,第22页。

〔4〕 同上书,第260页。

宾诺莎所开启的《圣经》批判思潮与其说是用理性战胜并取代了信仰，不如说是建立了一种新的信仰——对理性本身的信仰。至于这种新的信仰能否真正地解决“神学政治问题”，我们从斯宾诺莎那里似乎并不能找到真正的答案。

第四编

启蒙与启蒙批判和反启蒙

反启蒙和哲学的胎记

关子尹(香港中文大学)

一个具有哲学倾向的人通过超越始终存在于其自身中的反—哲学来成为哲学家。

——卡尔·雅斯贝尔斯

一、启蒙与反启蒙——两个十分含混的概念

从历史的角度来看,近代西方哲学几乎是与启蒙并行的。在十分宽泛的意义上,启蒙是一场智性运动,它跨越了民族的、语言的和学科的界限。启蒙时代基本上是理性的时代。在哲学中,它可以追溯到笛卡尔、伏尔泰、卢梭和其他法国哲学家;在英国是霍布斯、洛克(以及其政治伙伴莎夫兹伯里)和休谟;在德国则是莱布尼茨、沃尔夫甚至康德。作为一场广泛的运动,启蒙哲学以不同程度强调下属这些理想:宗教怀疑论、理性的力量、致敬科学、知识对象性,政治自由、个体的不可侵犯性、幸福要求的权利、渴望进步等等。尽管最初只是哲学的理想,启蒙运动最终辐射到了其他生命领域,包括宗教、社会、政治、艺术、文学等等。

就时间而言,欧洲各个国家的启蒙发生在不同的时期;其中法国、英国和意大利最先开始,而德国和俄罗斯则发生较晚。另外很重要的是不同的启蒙运动似乎并没有共同的议程。整体而言,德国启蒙运动

比起法国或英国而言看起来更少“社会”和“政治”导向,而更多“哲学”导向。作为这场运动的后来者,德国人可以从观察的距离中受益。这使得他们可以对整场运动的主旨获得更加广泛的视角,并达到一系列的深刻反思,一致于“启蒙”这个词或许就是他们的发明。

这一点同样适用于“反启蒙”,这同样是德国人的发明,可以追溯到尼采;尽管作为哲学论题反启蒙没有启蒙那么被熟知,而且直到以赛亚·伯林 1970 年代初的著名论文才被主题化地处理。尽管这个术语出现较晚,反启蒙思想本身则早就出现了。其具体的产生根源今天越来越有争议。伯林把反启蒙的主要来源追溯到德国哈曼的神秘哲学以及德国浪漫派;近来的一些研究则试图在反**哲学家**的思潮中或法国百科全书派的“敌人”中寻求反启蒙的直接资源。阿兰·考斯(Alan Charles Kors,启蒙百科全书的编辑者)和其他作者更是最近强调卢梭在反启蒙运动中的作用。

在这篇论文中,我要证明启蒙与反启蒙思想之间的纠缠比通常想的要有更长的历史——其根源可以回溯到哲学概念本身,及西方哲学在古希腊时期的诞生之日。另一方面,启蒙与反启蒙论争的结果远比它们在一个特定历史时期的相遇要深远得多。启蒙与反启蒙的根源十分模糊,它们之间的关系则更加模糊。这个模糊性有很多缘由:

1. 宽泛地说,这两个“运动”看起来彼此平行,启蒙运动的开始仅仅略早一些。例如,我们看到法国启蒙运动诞生时笛卡尔(被伽达默称为“启蒙的孩子”)与帕斯卡在年代上仅相隔几十年,但是他们分别代表启蒙与反启蒙两个传统。

2. 许多传统上被认为是启蒙的代表人物同样可以被归为反启蒙的,例如休谟、卢梭、孟德斯鸠甚至康德。这模糊了两个运动之间本已不明确的界限。

3. 19 世纪转折点的浪漫派运动和 20 世纪早期的存在主义常常被

视为是反启蒙运动的附属潮流和影响。这些潮流与古典体系性哲学的关系进一步模糊了问题。

4. 启蒙与反启蒙的划界看起来与另一个划界相关联,即今天更加流行的现代与后现代之间的划界。随着现代与后现代之间冲突的加剧,它们之间复杂关系已被导入到启蒙与反启蒙之间的关系中。

5. 这个转移的一个经典例子就是哈贝马斯。在他反对后现代思考的论证中,哈贝马斯很著名地宣称现代甚至启蒙本身可以被视为是一个“未完成的计划”。哈贝马斯的宣称意味着启蒙与反启蒙的争论不再是一个历史问题,而是一个在具有恒定原则和目标的生命形式或哲学计划之间被延续的战争。

二、哲学观念剖析:哲学伊始

作为一门知识学科,哲学通常被认为是理性的。在很大程度上,这一点是无可争议的。因为,当哲学家们必须要处理概念分析、逻辑思维、逐层论证、系统化构建以及诸如此类的事务,理性已经成为哲学家日常实践所不可或缺的,谁还能够使哲学剥离理性的印记呢?但是那些显见的东西通常只是真理的一半。尽管哲学的理性层面是无可争议的,但它的对应物也不应排除在视野之外。这一对应物可以具有多种面相:情感、激情、爱、自然倾向、意志、信念以及其他。看起来,在无损于哲学的理性的前提下,单方面地强调理性而不公平对待其对应物,这将使真正的哲学变得不完整。要说服我们自己相信哲学的这一内在的二重性,让我们更进一步来考察哲学观念自身。

哲学在西方意味着“爱智慧”,这是常识。这一理解理由充分,因为爱和智慧,或者说“philia”和“sophia”正是希腊语哲学 φιλοσοφία 一词的两个构成要素。

在古希腊语中, *sophia* 或者智慧作为理性的标记这无须争论。但是作为智慧, *sophia* 的含义却是多层面的。当然, 它可以指理性的或者是更精致的理论知识, 但是比这更基础的是, 它归属于技艺 (*techne*) 中的应手性和技巧性, 更重要的是指“日常事务的技巧, 明智的判断, 智力, 睿智, 实践和政治智慧等等”〔1〕。换句话说, 希腊语中的 *sophia* 至少既是理论的也是实用的, 相较于理论抽象, 它更是生活智慧。

与 *sophia* 相应, *philia* 的意义也是多层面的。首先, *philia* 并不仅仅指友谊, 这是亚里士多德所采用的这个词较晚的用法。 *philia* (或者动词 *philein*) 原先是一种与 *eros* 相关联的爱形式, 它可以把完全不同的事物作为其对象, 一方面包括金钱荣誉这样的尘世收益, 一方面也包括智慧。然而, *philia* 和纯粹欲望 (*epithymia*) 不同, 这表现在它的能力, 以及它易于接受理性的影响上。〔2〕“philosophy”(哲学) 这一词在古代希腊最初出场时, 其中“*philo*”这一词素的用法反映了以上所有这些要点。

要进一步解释这一点, 我们可以征引毕达哥拉斯对于三种生活方式的区分, 它具体表现在参加奥林匹克运动会的三种不同类型的人身上: 那些买卖货物的行商 (或者说逐利者, *φιλοκερδειω*), 那些为了荣誉而竞争的竞技者 (或者说好名者, *φιλότιμοι*), 以及那些来观望和沉思的观众 (或者说爱智者, *φιλόσοφοι*)。〔3〕尽管在前两种生活形式中, 行为主体投身于追逐他们个人的私利, 只有第三种生活形式, 也就是哲学家

〔1〕 Liddell and Scott, *A Greek-English Lexicon*, sixth edition, Oxford: Clarendon, 1869, p. 1476.

〔2〕 See Drew A. Hyland, “Eros, Epithymia, and Philia in Plato”, *Phronesis*, Vol. 13, 1968, pp. 32-46.

〔3〕 See Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, translated by R. D. Hirks, Vol. 2, Cambridge: Harvard University Press, 1965, p. 326-329; see also John Burnet, *Greek Philosophy. Thales to Plato*, London: Macmillan, 1914/1978, p. 33.

的生活才被视为理性的、完整的和无私的。^{〔1〕}但是,不管怎么说,和财富与荣誉一样,*sophia* 也是爱的对象。换种说法,尽管哲学的 *sophia* 部分可以很轻易地解释为理性的源泉,但是它的 *philia* 部分则暗示了一种驱动力或者说一种 *voluntas* (意志),没有它,通往理性的路径就不能得到说明。*Philia* 的这一作用在柏拉图那里得到进一步阐明。

柏拉图的《会饮篇》中的一个高潮乃是有关 Eros (爱神) 的诞生的神话: Eros 的身世以隐喻的方式与贫困 (其母) 和丰饶 (其父) 联系在一起,他们象征着爱和智慧的两种对立力量。由于这一身世, Eros 与其可朽的母亲一样总是在缺乏之中,而作为他不朽父亲的子嗣,他表达出对善、美和真的无止歇的渴望,也因此被说成是终身“哲学家”或者说“爱智者”。^{〔2〕}在此,爱和智慧这两个对立要素再次相对峙。“哲学家”被命名为 Eros (它和 *philia* 同属一个语义域^{〔3〕}) 这一事实充分表明在“哲学”的奋斗中,是 *philia* 而不是 *sophia* 处于支配地位。

毕达哥拉斯和柏拉图传统提供给我们可能是“哲学”这一词在古希腊的最初用法,从中我们学到在哲学观念的 *Urstiftung* (原初奠基) 中,理性 (或者在某种意义上智慧) 并非哲学唯一的关注,更不是唯一的决定性要素。除开理性这一主要是认知—沉思的官能之外,爱的意动—意志能力同样发挥着作用,拥有不能被低估的地位。这一智慧与爱 (或者激情及其他) 的二元性如同胎记一般,哲学并不能将其抹去,而是在其随后的发展中必须承受着它。尽管哲学这一术语暗示了这两个要素的某种联合,二者间的真实关系可能采取非常不同的形式,其范围可以

〔1〕 但是“哲学家”作为“phila”和“sophia”的一个体现,是否真的应该在他或她追寻智慧的过程中保持公正或不偏不倚,当然是有争议的。汉娜·阿伦特确实认为一种全然公正的观点是可能的,但这显然也有争议。See Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edited by Ronald Beiner (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 55.

〔2〕 Plato, *Symposium*, 204d.

〔3〕 See Hyland, *Ibid.*

从平静的合作直到对抗性的敌视。在下文中,让我们概述其发展的几个关键时刻。

三、亚里士多德对人的能力的区分

哲学中内在的两极在西方哲学其后的发展中产生了重要的影响。作为柏拉图哲学的继承者和批评者,亚里士多德对人的能力的学说的贡献是巨大的。就灵魂的本性来说,亚里士多德在分类上进行了不同的尝试。在《论灵魂》第二卷中,亚里士多德区分了五种官能:“营养、欲望、感觉、空间运动和思考。”〔1〕如果说这一区分有一定的生物学的考虑,我们在第三卷中找到另一个更加哲学化的分类,它将前述区分简化为两种主要的能力(*δυνάμειω*),亦即:

(A) 由理智和感觉联合而成的判断能力与

(B) 在空间中激发运动的能力〔2〕

在这两种能力中,第一个显然是指理性,但它并不像阿那克萨哥拉的 *Nous*(理智)那样,被看做是静态的、有判别力的和理论的能力,它自身不在一个位置上以产生变化。我们可以通过对比理性和第二种能力(也就是人之中的激发性能力)来推导出这一点。为了解释这两种能力的这一关键区分,亚里士多德同时在“心智”(*νοῦω*)和“心”(*καρδία*)之间作了平行的区分,并且明确地指出:

运动的本原并不是算计能力,也就是所谓的心智,因为思辨的心智不考虑任何实用的事物……那被推动的是心。〔3〕

〔1〕 Aristotle, *De An.*, II, 3, 414a30.

〔2〕 Aristotle, *De An.*, III, 9, 432a15-20.

〔3〕 Aristotle, *De An.*, III, 9, 432b25-433a1.

这是心智一心这一区分的经典出处,这仍然是西方哲学的一个重要议题。然而,亚里士多德并没有完全剥夺心智“推动”的能力,亚里士多德毫不勉强地指出,尽管心智不能够凭借自身带来运动,但可以影响我们的欲望/心(ὄρεξιω, orexis) 以使后者遵从(ἀκολουθοῦσι)前者的命令。正是以这一方式,亚里士多德修正了他之前的区分,并且认为“欲望和理智都能引起运动”,尽管前一种能力是首要的和直接的,而后者是次要的并且只能间接地通过“自我控制”、算计(λογισμῶ)以及诸如此类的方式来产生作用。〔1〕

就 A 和 B 这两种人类的主要能力来说,更进一步的区分得以做出。就第一种能力,亚里士多德区分了感觉(αἰσθησιω)、想象(φαντασία)和主动理智(ἐξιω)以及其他官能。这些区分一直延续到康德前的后续讨论中。就第二种能力,也就是激发运动的能力,亚里士多德轻易地发展出一连串概念,特别是 orexis 和 proairesis 〔2〕,它们对于他自己的实践哲学的形成极为关键。在亚里士多德那里,orexis 是一种意志力,它和实践智慧(φρόνησιω)交互作用,通过不同的联结比例而产生 epithymia, thymos, 和 boulesis。而 proairesis (προαίρεσιω),字面上意指“朝向一选项”,这是希腊语中的“选择”这一术语,它不同于柏拉图的无动于衷的、无私的和具有判别力的 diairesis (或者说区分),它相当于人的行为的推动能力。proairesis 这一概念,在中世纪哲学中被翻

〔1〕 Aristotle, *De An.*, III, 10, 433a10-20.

〔2〕 *Orexis* and *proairesis* were terms coined by Aristotle or at least employed by him explicitly as philosophical terminologies. This has been proven by the word frequency counts provided by the *Perseus Project* of Tufts University. The usage ratio of *orexis* for Plato compared to Aristotle is 0:65, and that of *proairesis* is 1:156. (Orexis 和 proairesis 是亚里士多德造出的术语,或至少被他明确作为哲学术语使用。这已被塔夫斯大学[Tufts University]的珀尔修斯工程[Perseus Project]所提供的字频统计所证实。Orexis 这个词的使用比率,柏拉图对亚里士多德是 0:65,而 Proairesis 比率是 1:156。)

译为 *arbitrium* 在康德那里则是 *Willkür*, 可以被看做整个西方有关实践的哲学传统的源泉。

Proairesis 对于亚里士多德和西方道德哲学的重要性不是本文要进一步讨论的主题。我们所要指出的主要论点是在无损于本性上主要是认知和沉思的理性之重要性的前提下, 对哲学的意动和意志层面的认可特别对于实践哲学来说是不可或缺的, 而后者对于全面地理解一般意义上的哲学又是必不可缺的。

总而言之, 亚里士多德有关人的能力的学说把握住了 *philia* 和 *sophia* 之间的内在张力, 这正是西方哲学的胎记。在亚里士多德中, 两种主要能力确实平静地相互合作, 共同构成了哲学的实践维度。然而, 亚里士多德的这一解决方案并没有必然地为他之后的哲学家所接受。*philia* 和 *sophia* 的内在张力如同处于停火状态, 新的争论的最终爆发并没有预先得以解除。

在指出这一内在于哲学观念中的内部张力之后, 我们可以很容易地解释为什么在哲学史的发展进程中, 在理论化的、理性化的哲学之后, 总是有或多或少的意志化的(如果说不是反理性的)反动。在中世纪, 这可以在有关意志和理智的优先性, 或者说方济各派和多明我派的争论中窥见。而在更加晚近的时代, 这一张力可以在启蒙的传统中得到最好的证明。

四、启蒙与地下潮流

——作为紧张关系案例的近代哲学

在整个近代时期, 激情与理性之间的永恒紧张关系不停地出现。作为理性主义的奠基人, 笛卡尔并非不知道这个紧张关系。事实上, 他把“理智的感知和意愿的行动”称为“两个思考类型”, 而且抱怨人类错

误根源之一在于“意愿比理智更加宽广”。作为一个理智主义者，他潜入到激情领域，依靠关于“精神”、血液等运动的自然主义理论，不是为了其自身的目的来探测激情的深度，而是寻求出路来把激情置于理智的控制之下。斯宾诺莎延续了这个计划。他至少把其主要著作的一半投入到对于“感受”及其纠缠的讨论中，最终为了将其置于心灵的力量之下。与笛卡尔自然主义进路不同，斯宾诺莎提出一个圣人式的生命态度，由此人应该把自己提升到第三种知识——对于感受魔力的直观把握以致这个魔力可以被消解，并导向一个“心灵平和”、“蒙福”和“心灵最高的平静”（这些是理智的凯旋和真正人类自由的标志）。

理性主义者试图把激情置于理智之下，一股更加强调激情的地下潮流也出现了，由此在铺平通向反启蒙的路。在近代哲学中，最早的抗争声音之一是帕斯卡。在他的原创性著作《沉思录》中，帕斯卡昭昭然地提出“心具有理性所不知道的理由”。进一步而言，他甚至试图在真理获得中为心提供空间。他说：“我们不仅通过理性而且通过心来认识真理……”与理性的传统逻辑相对立，帕斯卡提出了**心的逻辑**。

帕斯卡之后，休谟成了对激情的最强辩护者。在《人性论》最被忽视的第二部分中，休谟提供给我们对于人类激情的一个具体的研究。像彼特斯(Peters)和默斯(Mace)简要概括的，其要点在于“从清教徒的不信任和理性主义者的蔑视中恢复激情和一个儒雅人的自认感觉”。霍布斯这样的学者认为激情仅来自“自爱”和“权力欲”。与他们不同，休谟强调仁慈和同情；他称之为“人性中非常有力的原则，足以给我们最强的认同感”和“道德分别的主要资源”。相反，理性被休谟视为是“自身中没有活力或彻底静止，而且永远不可能阻止和产生任何行动或感受”。在讨论“感受与理性的冲突”中，休谟给出了一个广为征引的命题：“理性是并且应该仅是激情的奴隶，而且只能服务和服从激情。”

人们常常提及经验主义者休谟把康德从独断论迷梦中唤醒。但是

鲜有人知休谟作为激情理论家通过哈曼对德国“反理智主义”和浪漫派运动产生了深远影响。

作为理性和进步的时代，启蒙运动在西方并没有被毫无保留地接受了：第一，启蒙理性的乐观被很多人视为是没有保障的，而且太狭隘以致对于真实生命不可能是真的。第二，在很多批评者眼中，启蒙思想力图削弱激情、意愿、想象和信仰的重要，乃至单向度的理智主义哲学看起来或许是太冷酷、苛刻和无情。所有这些反驳在尼采那里达到顶峰。他构造了反启蒙这个词，并试图通过“快乐的科学”来反对启蒙的冷酷。而快乐的科学就是个人的激情、生命感和诗化想象的庆典。

为了辩护启蒙时代来自反对对立阵营的可能挑战，卡西尔指出对于“冷酷理性”的担忧或许可以被用于霍尔巴赫和拉美特里这些人，但是整体而言太褊狭；因为在启蒙阵营中的主要人物例如鲍姆伽登、莱辛和康德根本无法被这样指控。我认为卡西尔在这一点上是正确的。

就康德而言，我们看到尽管他投入到“理性”的问题中，他并不是在狭义上的“理性主义者”。康德是第一个努力建立理论理性界限、平衡它与其他人类能力如规范理性、想象和情感的哲学家。甚至在他著名的启蒙座右铭——“有勇气运用你们自己的知性”中，我们也没有看到褊狭地强调知性或理性。相反，知性与勇气平衡，后者是激情的邻居。因此，皮平并不是开玩笑和没有根据地指出康德《纯粹理性批判》的标题就暗示着反启蒙的到来。

从历史的角度，启蒙与反启蒙观念是相互关联、纠缠并具有很多灰色的领域。事实上，休谟、卢梭和康德可以被合理地视为是两个阵营的代表，因为在他们这里哲学胎记最为清晰可见。换言之，启蒙与反启蒙理念的“紧张”并非不可调和，它们仅仅提出了要被处理和解决的问题。作为与启蒙平行的地下思潮，反启蒙运动可以被视为是内在于启蒙运

动的一种倾向,反思其自身的意义、有效性和界限。因此,我们可以理解为什么哈贝马斯把启蒙界定为一个“未完成的计划”。

五、康德与海德格尔论哲学的“用途”和“力量”

上面,对于爱与智慧内在关系的语源学解释帮助我们澄清了这样一个野心,即哲学是绝对理性主义的。我们也看到这个内在的两极性导致了整个西方哲学进程中的永恒争执。在这个争执中,理性被假定的主导作用始终受到挑战。

就哲学的两个对立要素而言,我们应该注意爱与智慧不是两个被严格定义的概念,而是关于两个相互作用问题域的符号;其中的每一个都涉及交互关联的论题。这样,一方面我们有智慧、理性、知性、智性等等;另一方面激情、情绪、想象、意愿、甚至信仰等等。鉴于哲学这个词常常在狭义上用作求知的理性学科,智慧与爱的上述区分可以被转移到一个更高的层次来产生哲学与生命的区分。在这个意义上,我们可以讨论康德和海德格尔如何反思哲学一般的真正本质。

除了造成西方哲学革命的三个原创性批判及其整个遗产,康德对一般意义上的哲学做了简洁的反思,这点虽很少被提及但却十分重要。我们是指他区分“经院意义上的哲学”和“世界意义上的哲学”。尽管经院意义上的哲学作为哲学家概念和论证技巧的训练是不可或缺的,康德说仅这一点是不够的,因为它“只考虑了适用于科学的体系统一体,因此只是知识的逻辑完美”。根据康德,真的哲学必须超越这个,因为“还存在一个哲学的概念,世界概念,它往往构成了‘哲学’这个术语的真正基础”。与纯概念游戏的经院意义哲学不同,基于它,确保我们把被给予我们的世界作为我们哲学活动的真实参照。在世界意义上的哲学,常常只是与人类理性的本质目的的相关联,对此每个人都感兴趣。经

院意义的哲学被认为是瞄准概念的“技巧”，世界意义的哲学的真正价值在于其对人类的“有用性”，因为它与人的职志和目的相关。正是因此，康德也把世界意义的哲学称为“在共和国意义的哲学”或甚至“在显要意义的哲学”。把这些放在一起，很清楚通过区分经院意义和世界意义的哲学，可见是后者要被强调，因为在这里真的哲学才出现。或者像康德简要地说的：“但是我们必须把哲学家与理性的艺术家分开。”无损于康德对于理性问题的投入，这个戒律告诉我们，对他而言理性本身远不足以构成真正的哲学。

康德对于哲学本质的反思被海德格尔进一步追随。在海德格尔的最早著作之一中，我们已经可以读到下面的命题：“作为与生命分离的理性主义构造的哲学是没有力量的。”在这个否定性表达的陈述中，海德格尔暗示的内容很清楚：第一，哲学可以很容易被视为纯粹理性主义的构造；第二，真正哲学并不是这样，因为它必须与生命相关联；第三，仅当哲学与生命重新相连时，其力量可以被解放出来。我们这里看到海德格尔实际上把哲学与生命并置起来。根据我们的分析，这个并置是对于智慧和爱的并置的增强形式。

康德坚持“实践理性的优先性”或“道德哲学的优先性”；与康德一样，海德格尔更加关注实践生活论题而不是理论论题。在《存在与时间》当中，海德格尔倡导用存在学说替代传统的范畴学说。现在随着他早期讲稿的出版，我们可以有根据地指出，在其早期即弗赖堡时期海德格尔实际上使用了从狄尔泰那里借来的“生命基础范畴”这个术语；后来在《存在与时间》中他把这个术语重新表述为“存在”。在更早的讲稿中，他甚至把生命界定为“现象学的本原领域”，或反过来说作为“事实生命本原领域”的现象学。所有这些再次显示海德格尔如何强调生命概念。

在敞开其存在学说的过程中，海德格尔关注一群存在现象，这构成

了他其后关于实践哲学讨论的钥匙。其例子有现身处境、情绪、畏、共在、良知等等。这些潜在地构成了一个成熟的(full-blown)的生命哲学。

简言之,我们可以得出结论康德和海德格尔都意识到哲学的职志需要在人的生命中找到实在的参照,这不是一个纯粹理性的问题而是实际人的存在中诸多激情或情绪方面的实践领域。通过采纳舍勒“先验情感”立场,海德格尔进一步潜入存在分析的水域。他的结论对于哲学使命的进一步论述十分有启发。海德格尔教我们在处理实践生活论题中,人的情绪的处境性必须总被注意。

六、米格尔·德·乌纳穆诺:反启蒙至极端

当哈贝马斯 2004 年被授予 Astruias 奖和马德里 Bellas Artes Foudation 金奖时,他令西班牙主办方吃惊地说他敬仰“两个极端存在主义的作者”:米格尔·德·塞万提斯(Miguel de Cervantes)和米格尔·德·乌纳穆诺(Miguel de Unamuno)。在我看来这不仅仅是一种礼貌,哈贝马斯对于乌纳穆诺的指涉可以被解释为沉默地表达他与存在主义思考距离的方式。这个思考构成了他自己哲学努力的转折点。同样,我下面对于乌纳穆诺的指涉不只是一个顺带的注释,而是对于我们完成论述的必然信息。

乌纳穆诺是一位十分著名的西班牙作家。在某种方式,他可以被视为是反启蒙的最极端代表。在其人及其作品中,爱与智慧的紧张被尖锐化到前所未有的浓密冲突。在其主要哲学著作《生命的悲剧意义》中,乌纳穆诺这样定义“悲剧意义”：“哲学最悲剧的问题是要调和智性必然性与心和意愿必然性。”这带来冲突、斗争、疼痛、悲痛和绝望。这些是定义乌纳穆诺思想的关键概念。

乌纳穆诺的反启蒙思考在这个意义上十分极端,因为不仅和作为

思想家的人来讨论爱与智慧之间的冲突,而且和作为“有血肉的人”。这个路向比海德格尔的“向来属我性”更加露骨。乌纳穆诺强调不是作为理性或推理的动物,人应该被刻画为一个“感受的或情感的动物”。沉浸在一团存在的危机中(包括他儿子的死去,对于不朽的渴念或“饥渴”,以及无法解决的神意的错乱),他把理性视为是生命的裁判所,而这仅仅导致对于理性越来越大的不信任和绝望。这一点展示在他《生命的悲剧意义》下面的文字中:

在最严格意义上,真理是理性是生命的敌人。或甚至生命欺骗理性,理性欺骗生命。

对于受难的救疗不是被沉浸在无意识中,而是被提升到意识和更加受难。受难的罪通过更多和更高的受难来被救治。不要吸食鸦片,而要把盐和醋洒在灵魂的伤口上。当你入睡并不再感受受难,你就不存在了。

他的《生命的悲剧意义》终结于下面这句话:

如果我的麻烦超出必须和不可避免,超出我的意图,请原谅我……愿上帝否定你的平静,但给你荣耀。

阅读乌纳穆诺是一个令人有同感的旅行,但是从头到尾他没有给出任何走出他开始面对的痛苦和受难的出路。在乌纳穆诺的人和作品中,我们见证到智慧与爱、理性与激情或哲学与生命彼此在无情的斗争,而理性和哲学的无力也被展示到极致,尽管它们的对立方即激情与生命也没有胜利。这个“永恒紧张”的结果是我们要看到的吗?

关于爱与智慧的紧张,如果说亚里士多德提供给我们它们和谐合作的范式,如果说康德提供给我们它们平衡作用的范式,那么我们在乌纳穆诺那里看到的是尖锐对立的范式。他的这个极端例子可以说提供给我们一个域限或边界,以便看到反启蒙可以走多远。

乌纳穆诺哲学的困境在于他对理性的彻底不信任。我们由此可以学到什么呢？在这方面，我总认为尽管海德格尔的思考不像乌纳穆诺那样“戏剧化”，但他和后者分有着很多反启蒙的感觉。尽管他在当代哲学中的诸多角色（现象学家、存在哲学家、解释学思想家等等），我总认为海德格尔是反启蒙阵营中的一个匿名健将，因此是后现代思考的精神领袖。在这个关联中，我们在海德格尔那里看到像乌纳穆诺那样的“不信任理性”——不是同样的极端和苦难，但是严苛得足以把哲学置于危险中。这在其转向后尤其如此。

同样在这个视角下海德格尔对于近代主体性的批评需要被理解。简言之，海德格尔批评近代主体性作为现代性危机的根源，这的确不是无的放矢，但是在很多方面是被夸大了。首先，人的主体有很多功能而不止于认识或“表象”。第二，如果被道德和美感功能平衡，甚至认知功能也并不像海德格尔所想象的那么危险。而一个很好平衡的主体或理性就是人在不同生活领域中所需要的。第三，所谓的现代性危机不可能通过边缘化主体性或彻底放弃理性来被解决，因为这会造成智性的无政府主义。简言之，尽管海德格尔后期的思考洞见深刻，但他为此付出了太多的代价！

因此，经过所有对理性力量的挑战后，康德的箴言“有勇气运用你的知性”仍可以是有效的，只要添加一个限定：**即使这个理性是有限的理性。**

很奇怪，在上述提到的文章和访谈中，哈贝马斯在表达了他早期对于乌纳穆诺、海德格尔等人的兴趣后，也顺便提到了他最后背离海德格尔以便踏上他后来的哲学之路，这条路逐渐导致重复启蒙未完成的计划。

七、结论：理性和激情：“在深渊中拥抱”

在本文中,我们已经一步步证明爱与智慧之间的内在紧张如何像胎记一样伴随着西方哲学发展。从康德以降,特别是在海德格尔那里,我们看到爱或生命阵营被作为哲学的真正参照。乌纳穆诺的意义是,在他那里哲学作为爱智慧的内在紧张被极端化为在人生命存在边缘处不可容忍的冲突。

如果乌纳穆诺和海德格尔式的解决方案不可被接受,看起来只有一条路——重新思考理性与激情之间的关系,这也意味着重新思考现代与后现代、后启蒙与反启蒙之间的关系。

我的基本感觉是:激情本身是混乱的没有方向,而理性只是一个行动的力量(在亚里士多德实践智慧意义上的行动)。乌纳穆诺的极端例子显示人的(被动)情感(Pathos)一旦彻底不信任理性就只能导致迷狂,在其中将没有出路。如果要走出悲剧的迷狂,我们需要的就是悲剧的智慧,这只有当理性的行动角色被重置后才可能。

幸运的是,我们从哲学的全球历史中学到“理性”可以被多种方式理解,它可以有不同细微差异的意义,它可以执行不同功能。理性可以是分析性的、断言性的和对象性的,但是它也可以是自我反思的、自我限制的和自我批判的。进一步而言,理性也可以是自我教育的、自我提升的和自我改变的。

相关于激情问题,我始终自问为什么我们不假设理性可以认真对待激情并从中学习。通过熟悉和学习激情,为什么理性不可以称为“同感的”,带着它从其中学到的来召唤激情?正是以这个方式乌纳穆诺式的作为迷狂的悲剧意义可以被转变为悲剧智慧。在这个转变中,最重要的是理性必须扮演一个行动和要求的角色。为了“教养”我们的(被

动)情感,理性必须首先屈身与之相会,并且与之友善。

尽管乌纳穆诺把我们引向“痛苦”,我们在他《生命的悲剧意义》找到一个非常神秘的段落,它提出了就是这样—一个场景:

但是这里,在深渊的深处,心和意愿的绝望以及理性的怀疑面
面相对并拥抱如兄弟。

这很有启发性,因为乌纳穆诺自己许诺我们“从这个拥抱中,一个悲剧的但亲密相爱的拥抱,生命的井泉将会流出,一个严肃的恐怖的生命”。

为了结束这篇文章,我要对此提出两种解释,以便看看是否我们可以很好地理解它,或说看看什么样的“生命井泉”要被找到以及是否这样的生命可以比乌纳穆诺刻画的更少一些恐怖。

首先,这个看起来恐怖的“两兄弟拥抱”场景事实上可以通过类比被康德的图示论来例证,在其中作为活动能力的知性下降来与知觉相遇以便给后者所需要的范畴统一体。所有我们需要做的是把整个图示论的问题域转移到理性与激情的关系中,以便作为活动能力的理性下降到激情的深渊来拥抱后者。或用准康德的术语来表述:我们需要发展的是**对于理性的情绪运用**。

作为对于人类理性的体系性批评,康德给我们了如下建议,其中智慧通过“心”被重新定义:

认识你的心。……对于自我的道德认识,力图穿透很难探测深度的人的心的深度(深渊),这是所有人的智慧的开始。

所以,另外一个解释乌纳穆诺“拥抱”的方式可以是这样的:它意味着理性必须放弃冰冷的、怀疑的、反对心的特征,而关注心的问题。换言之,理性越是更加激情,它就变得更加感觉和理性。这个对于理性的转型并不容易(帕斯卡),但不是不可能——我们已经从黑格尔那里学

到了。

理性自我教育和自我转型的可能性告诉我们,我们应该避免太容易地或无反思地站在启蒙或反启蒙一侧。在他过于启蒙的论文中,康德已经提醒我们被称为“启蒙时代”的还不是一个“被启蒙的时代”。为了完成康德的这个未完成计划,我们需要对待理性和激情两个阵营。这被符号化为智慧与爱,其同样本原的要求对于哲学而言是一个从一开始就被盖上了的胎记。作为竞争的能力,激情与理性始终在构成中并彼此需要。对于作为整体的人的 Dasein,反复检审理性和激情的需要、范围、功能以及界限,事实上就是哲学对于个体提出的永恒挑战:进行极端的自我审视和自我教育。

(刘哲、吴天岳 译)

启蒙的阴影

——霍克海默、阿多诺以及萨特

温弗里德·施罗德(Winfried Schröder,德国马堡大学)

一开始,启蒙运动的核心观念便招致怀疑甚至敌意。通常这些批评会指责启蒙运动导致了标准和价值的瓦解与毁坏,这些标准和价值是我们所不能放弃的。这样负面的反应和他们的动机一样,从18世纪以来几乎没有改变过。宗教和政治的权威们,由于他们的权力并非来自公众许可,自然有理由惧怕启蒙观念所带来的颠覆性后果。事实上,他们中的一些有意地破坏一切宗教专制和政治镇压。从哲学的观点来看,我看不到在反启蒙运动的反应中有什么东西是新奇的。

然而,类似的指控却从哲学内部产生出来。比如,指控启蒙观点不可避免地导致腐化并最终造成道德的崩塌。欧诺拉·奥尼尔(Onora O'Neill)对这一指控做了如下总结:一些批评家“将启蒙运动的理想描述为虚假的唯理性主义、无神论和只剩下主体价值的幻灭了的世界的象征。启蒙运动留下的遗产只是一个充满了被疏离开的世界,这些个人发现了他们的恐惧——虚无主义是启蒙运动的真正继承者”。

我们可能会倾向于忽略这一指责,因为它是意识形态上的夸大其辞,并且是某种诡辩的修辞学,有太多过分简单的宗教保守主义痕迹而不应被当真(而欧诺拉·奥尼尔本人当然并不是持这种过分简单的观点)。尽管如此,它仍值得我们关注。我认为,它之所以如此,有三个原因。第一,它和一本书紧紧地联系在一起,而这本书被看做是20世纪

哲学的经典文本之一。马克斯·霍克海默(Max Horkheimer)和西奥多·阿多诺(Theodor W. Adorno)的《启蒙辩证法》(*Dialectic of Enlightenment*)。第二,这本书中对启蒙运动所作的指责不仅仅是辩论方法上的争论。与之相反,霍克海默和阿多诺努力提供历史证据来证实他们的观点。他们援引的主要是萨德(the Marquis de Sade)的作品。那个18世纪晚期作家的作品不仅仅包括那些众所周知的、被诟病的色情描写,还有一些非常重要的哲学专著。(根据霍克海默和阿多诺的说法)这些专著在两个方面颇有教益:在其中,萨德公然地鼓吹流行的启蒙观点和某种最极端的反道德观点。——还有我们应该认真对待这种主张的第三个原因。尽管《启蒙辩证法》在很早以前就已写成,确切地说在20世纪40年代中期,但是它的一些核心观点至今仍为现代性和启蒙运动的许多当代批评家所支持。直到最近,某一观点还被著名作家们频繁地提起:即对萨德反道德主义的历史性断言反映了18世纪伦理学和人类学的真实本质。我将在本文中,将这部专著简称为霍克海默—阿多诺专著。[萨德的反道德主义反映了18世纪伦理学和人类学的真实本质]。

接下来,我可以就启蒙运动作非常简单的评论。我只能局限在(第一段)廓清霍克海默—阿多诺专著和它的当代演变,然后在第二段(和最后一段),将其与萨德理论本身对比。我的主要问题是,萨德的反道德主义是否真的支持了霍克海默—阿多诺专著。



霍克海默和阿多诺的“启蒙”观念是出了名的复杂——除了现在引起我们注意的这一章,第十章“启蒙与道德”。此章专论萨德和康德,以及其他一些启蒙哲学家。这里衍生出来的理解启蒙的关键要素是一种

观念,认为标准和真理,不论以何种形式的主张(哲学的、意识形态的或是宗教的)出现,都需要合理性的正当性证明。没有信仰和标准能够免于批判性的检查。每一个都要经受住理性的考验。这种不受限制的批评原则是一个具有高度矛盾特质的“反独裁主义的原则”(ein anti-autoritäres Prinzip)。一方面,它的解放力量并没有被拒绝,但另一方面,它却产生毁灭性的效果,与被启蒙哲学家们所称道的宏伟理想形成鲜明的对比。它产生的结果,并非自由权,一种现代的道德自治观念,而是恰恰相反:例如更缜密的镇压技术,不人道,道德标准的损坏以及彻底的道德虚无主义。不论启蒙哲学家们计划性的观念和意图是什么,他们计划的真正核心被显露在所有时代最令人厌恶的反道德主义者的文章中:在萨德的作品中。我要引用霍克海默和阿多诺措辞中的关键段落(以一种不醒目的方式暗指康德对于启蒙的定义):“我们在萨德作品中所遇到的,是自治的人类理性,被他自己所独立引导,是被解放了的资产阶级个体。”

《启蒙辩证法》主要用萨德来作为印证并非偶然。这位法国作家自己就将他对道德的极端反抗表述为“启蒙的过程”(progrès des Lumières)。萨德一遍遍宣扬的启蒙了的哲学将我们从各种“偏见”中解放出来,尤其是从传统的、但未经证明的对上帝的信仰中解放了出来。现在,如果我们已经成为启蒙了的无神论者,我们就会意识到,无须顾忌道德的“枷锁”。没有东西是被禁止的,所以一切都被许可。萨德小说的主人公就是这样行为的。霍克海默和阿多诺承认,萨德的故事中,那些极度暴力和对色情行为的描述是过于放肆的。然而,它们却揭示了一个“骇人的真相”——简言之,“理性并没有提供充足的论证来反对谋杀”。萨德(一个开明的理性主义者,同时也是一个具有智慧的恶人)反驳了认为形式推理证明道德律,而反对反道德律的幼稚假设。根据霍克海默和阿多诺,萨德主义是无限制的批评原则所产生的结果:

因为,一旦宗教权威被理性批评所腐蚀,“将世俗理性建立为道德基础的尝试就是无望的”。

自从《启蒙辩证法》发表以来,为数众多的哲学家和启蒙学者都提起它的核心观点。例如,莱斯特·G. 科洛可(Lester G. Crocker)关于《法国启蒙运动中的伦理思想》(*Ethical Thought in the French Enlightenment*)研究,其影响力超出了英语世界。此书中,科洛可对霍克海默—阿多诺论题做了如下总结:“萨德主义是一个阴暗的水池,由流入它的18世纪哲学潮流汇集而成。萨德虚无主义中所包含的,实际的或是酝酿中的,无一不出现在启蒙哲学家的文章中。”受到更多关注的是最近查尔斯·泰勒在他的著作《自我的起源——现代个性的创造》中的主张:“在启蒙世纪结束时的萨德,作为那场运动的继承人,展示了对一切社会限制的彻底反抗能够在多大程度上作为对传统的一贯的[……]解放,而被接受。道德、法律和美德都被抛开了。”[……][泰勒总结道]“萨德的观点所产生的东西,作为一种陪衬,是启蒙运动人文主义的常常看不见的背景。”

二

查尔斯·泰勒对于霍克海默—阿多诺论题的再次表述听上去十分可信。最终,一种“纯粹自我中心主义的自满的道德”(泰勒)导致为“绝对不受限制的追求个人享乐提供了正当性证明”,像杰罗姆·施尼文德在《自治权的发明》(*The Invention of Automy*)一书中引用萨德所说的那样。

然而,对萨德的这种解读中有两个核心要素值得我们重新考虑。受到霍克海默和阿多诺引导的萨德作品的读者忽视了十分重要的两点:第一,将萨德简单地理解为享乐主义者是一种误读;第二,将他归入

道德自我主义者同样缺乏说服力。

如果我们将享乐主义理解为这样的伦理学理论——只要行为为行为者带来快乐就是正当的并被赞许,那么我们确实能在启蒙运动的哲学舞台上发现一些享乐主义者,例如,口无遮拦的拉美特利(La Mettrie)。但是萨德却很难被称作一个享乐主义者。比如,那些他对善性、仁慈、怜悯和相关情感的评论。显然,萨德没有忘记,这些行为和情感增加了人类的快乐。与之相反,他深知我们博爱的倾向——并谴责它们:如果我们屈服于我们博爱的倾向,我们就犯了“真正的罪”(un crime réel)。我们(或者更确切地说,强人中的精英、贵族,即那些萨德说话的对象)不应该跟着我们的心、我们的情绪。我们必须克服心理上对某些行为的抵触,虽然这些行为会产生与快乐截然相反的感受,尤其是那些极端残忍的行为。这些毫不含糊的规定是决定性的指令,是萨德反道德主义者伦理学的主调。

而道德自我主义呢?难道萨德宣扬的不就是查尔斯·泰勒所说的“纯粹自我中心主义的自满的道德”,或是霍克海默和阿多诺所解读的那样,适合利己主义的“资产阶级个人”的道德?萨德在此方面是十分明确的:我们应该做什么和不做什么的标准不是我们的利益,不是行为者的利益。是的,我们可能伤害、侮辱甚至杀死其他人,但不是因为这么做会有利于我们。我们犯下罪行只是为了罪行本身的缘故,因为“自然法”(une loi de la nature)要求我们这么做。萨德的罪恶伦理学显然是荒谬的、令人厌恶的、远不能当真的。但是,它有一个道德标准体系的结构:萨德建立了一个根本标准(自然法)和一套价值(像强力、粗暴、残忍这样一些正是尼采式的价值)体系,而“恶的观念”(idée du mal)处于最上层。为什么一个理性的自我主义者要服从这样的观念,并且为了他们自身的缘故犯下如此极端的罪行——当然,这是难以置信的。但是萨德却一遍又一遍地告诉他的追随者,他们有一个理由去犯这些

罪行：因为自由思想家通过这样行事以“服务自然”，他“遵从她神圣的声音”(voix sacrée)。这清楚地显示萨德可能的启蒙伦理学的核心是：服从一个新的、反道德的权威，而不是解放，可能与启蒙运动的“反独裁主义的原则”更不相容？

我想，到目前为止，萨德在何种意义上被称为启蒙运动的继承者是令人困惑的。相反，他的反道德主义却和理性的自我主义以及享乐主义的基本原则完全不合。我不得不承认，我关于霍克海默—阿多诺论题的评论是十分粗略的。但不唯如此：我意识到，它们在某个重要方面是令人不满意的。我对萨德反道德主义的源泉还未给出任何些微的指示。我们要如何理解在启蒙运动的年代，出现了如此极端的反道德主义者思想？当然，这个问题不应被悬而不答。但再一次，我不得不限制自己只作简短的评注。

现在，我们必须考虑的主要观点是这样一个事实：萨德熟知他所在时代，法语的反启蒙文学。感谢法国学者所作的研究，使我们能够看到他最近被发现的藏书目录，其中满是这样的作品(Mothu)。对萨德作品的全面阅读揭露了，这些书在萨德的文章中留下了不胜枚举的痕迹。

一个反启蒙运动思想家的标准论证可以归结为如下主张：启蒙运动对宗教传统的批判性评价为废止一切权威的行为铺平了道路。尤其是拒绝承认上帝的存在，拒绝承认一个神圣立法者的存在，这导致了全部道德的崩塌。它甚至推动了残暴的罪行。这种主张显然和萨德的中心思想是一致的——当然，除了他们各自对待无神论的态度以及它可能具有的反道德的后果。萨德是经常为启蒙运动空口说些好话。他甚至接受了法国唯物主义者和无神论者的一些理论和论证。然而，他的反道德主义来自那些反启蒙运动的作家们，多梅内克(Domenech)和马索(Masseau)的著作中有对这些人的调查研究。

总而言之，和霍克海默—阿多诺论题相反，萨德的反道德主义并非

受启蒙哲学家的启发,而是受他对手启发。当然,作为历史学家,我们必须基于书面记载,也就是萨德的文字和其中包括的大量的对反启蒙运动思想家的重复与回应。基于文本证据,我提出如下结论:启蒙评论家(如我在前文引证过的作者),在追随写作《启蒙辩证法》一书的两位德国哲学家的脚步时,是考虑不周的。

(陈晰 译)

浅论启蒙运动的内在张力

高毅(北京大学历史学系)

自启蒙运动发生之日起,就有了反启蒙运动。反启蒙运动的情况是复杂的,不过归纳起来真正对启蒙持反对态度的思想不外乎两大类:一是带有较浓厚的前现代色彩的保守主义思潮,它反感于启蒙对宗教和社会政治秩序的破坏,并出于对法国大革命的敌意而仇视启蒙,代表人物为埃德蒙·柏克、德迈斯特和巴吕埃尔以及后期的尼采;二是具有现代文明精神的自由主义思潮和后现代主义思潮,认为启蒙运动的理性主义应该对 20 世纪的帝国主义和极权主义负责,代表人物为以赛亚·伯林、雅科布·塔尔蒙以及法兰克福学派的霍克海默和阿多诺。

现在看来比较值得注意的是第二类反启蒙思潮,因为它在政治上相对比较正确,影响也很深广,已成为当今社会和政治思想中的一个关键性的构成要素。这一思潮对现代社会中出现的帝国主义和极权主义之类现象的批判,无疑是深刻而有益的;但它把这类现象一概归咎于启蒙理性,却也有相当的危险性,不可不引起我们的注意。

一、“何为启蒙”为什么会成为一个“德国问题”

在论文集《启蒙运动与现代性》的前言里,编者詹姆斯·施密特说过这样一段话:“启蒙运动是欧洲的一个历史事件,但是‘什么是启蒙?’这个问题,却独一无二地是一个地地道道的德国问题。由于一些难以

阐明的理由,不论是法国哲学家还是苏格兰的道德学家(只是提到两个最可能的派别)都不像他们说德语的同事那么关心‘什么是启蒙?’这个问题。”〔1〕这段话发人深省。

我们知道德国人最善抽象思辨,是一个著名的哲学民族。在欧洲启蒙运动中,德意志启蒙运动起步是比较晚的,大概在18世纪60年代,这至少比英法晚了三十来年。数十年中,他们看到英法那边的学人们热衷于标新立异,表现异常活跃,各种闻所未闻的新思想新观念层出不穷,不免好奇,并在好奇之余习惯性地给这现象来了个概念化,称之为“启蒙运动”——Aufklärung,并着手认真琢磨其中的意义蕴涵,还为之展开了热烈的讨论。那么为什么“启蒙运动”这东西会引起德国人这个哲学民族如此强烈的关注?只能是因为他们隐约地感觉到这件事情意义非同小可,然而这意义又模糊不明,一时说不清楚。为什么说不清楚?没有别的,只能是因为这件事情内部情况过于复杂了,矛盾重重,云遮雾障,需要经过艰苦探索、细心辨析才能发现其本质特征。也就是说,启蒙这件事在德国哲学家眼里,绝对不是个简单的事情,不可以做简单化的理解。

可是对于德国哲学家的这种缜密与谨慎,后来的很多人似乎都不以为然:因为他们显然更喜欢把启蒙运动简单化。比如我国史学界,在过去很长的一段时期里,人们都习惯地把启蒙运动看做基本上只是一个法国现象,似乎法国启蒙运动就代表了启蒙运动的一切。只是在前不久,我们才知道除了法国启蒙运动之外,还存在着一个“苏格兰启蒙运动”,其精神气质和法国启蒙有颇大的不同。其实除了法国和苏格兰启蒙之外,还存在着调子各异的欧洲其他国家的启蒙,而且法国启蒙

〔1〕詹姆斯·施密特编:《启蒙运动与现代性——18世纪与20世纪的对话》,徐向东、卢华萍译,上海人民出版社,2005年,第1页。

和苏格兰启蒙是否真像施密特说的那样“最可能成派”，也都是很难说的，因为这两个启蒙和其他国家的启蒙一样，内部都有着显见的矛盾性和复杂性。

也就是说，作为一个“历史事件”，启蒙运动是一个异常复杂的现象，众多所谓的“启蒙思想家”，其实根本就没有两个人在观点上绝对一致的，甚至有些“启蒙思想家”究竟能不能被冠以这样的名头，都是个争议尖锐的问题：如维柯，如卢梭，就在被一些人奉为伟大的启蒙哲人的同时，又被另一些人说成是“反启蒙”的先驱。而就施密特本人而言，究竟有没有“启蒙”和“反启蒙”这样一些东西，其实都大可存疑：由于上个世纪最后二三十年的相关研究已经对 18 世纪的“理性时代”性质提出了严重质疑，因为当时根本不存在一种统一的“启蒙主义”意识形态，“启蒙运动”这个概念很可能只是 19 世纪末期盛行的非理性主义思潮的一种臆造，而“启蒙”既然不真，“反启蒙”也就无从谈起了〔1〕。

二、启蒙理性的二元性

有人可能纳闷，说判定一种思想是不是启蒙思想，有那么难吗？标准很简单啊：看它承认不承认理性的绝对权威就可以了么。这恰好就是最典型的一种关于启蒙运动的简单化观念。对此，人们可以立即提出一个追问：什么叫理性？也许对所有“反启蒙”者来说，这根本不是个问题，因为他们几乎都肯定地认为，启蒙运动崇尚的理性就是唯物主义的科学理性，它与上帝没有任何关系，是人类固有的一种以客观物质条件为基础趋利避害并追求物质利益最大化的推理能力。当然许多支持

〔1〕 Cf. Schmidt, James, “Inventing the Enlightenment: Anti-Jacobins, British Hegelians and the Oxford English Dictionary”, *Journal of the History of Ideas*, 64/3(2003), pp. 421-443.

启蒙的人可能也持这个看法。可是事实上这并不是启蒙所宣扬的“理性”的全部。应该说它只是启蒙理性的一半,甚至可以说只是启蒙理性比较表层的东西,而它的主要活动中心也并不是在一直被认为是启蒙运动主战场的法国,而是在英国或苏格兰,并与英国特有的经验主义传统密切相关。启蒙理性的另一半,或者说启蒙时代人们崇尚的另一种理性(也许这还是启蒙理性更深层的东西),即使不是与科学理性截然对立也是与其大相径庭的:因为它虽然也讲推理,也讲趋利避害,也讲追求利益最大化,但并不绝对以客观物质条件为基础,而是在更大程度上关注人的心灵感受、道德价值和人格完整,同时还不排斥宗教信仰,甚至把信神作为实现其社会变革方案的必要条件。这种理性的倡导者,我们知道,主要就是卢梭。卢梭是一贯反对唯物主义和无神论,坚持捍卫宗教信仰的,为什么?原因就是他感到这个世界上坏人太多。由于坏人太多,要做好人就很难,这不仅愚蠢而且危险,你就尽等着受人欺负去吧。可是我们又不能不做好人,也不能不提倡大家去做好人,怎么办呢?那就只能诉诸宗教了,也就是必须设想有一个由神主导的后世的存在,在那里有德的人可以得到奖赏,缺德的人则会受到惩罚。卢梭当然也懂得宗教是一件压迫工具这个道理,但他同时相信唯物主义无神论也是这样一件工具。而且他还尖刻地认为,鼓吹无神论的启蒙哲人们反对宗教,只是因为他们要和教士们争夺知识上的主导权,为此他们需要得到政治当权者的支持,因为后者本性上都讨厌会限制他们的权力和贪欲的宗教。这也就是说,在卢梭看来,唯物主义无神论只是那些希图满足自己的知识自负的启蒙哲人讨好政府官员的一件工具,目的是在他们同教会的话语权斗争中得到政治上的支持和庇护。此外,卢梭还认为无神论实际上是为贵族、为有钱人服务的,因为无神论不相信彼岸的天堂,主张天堂就在此岸,在人间。可是能在人间建立自己享乐的天堂的人,除了有钱人还能是谁呢?穷人反正是无法在此

岸住上天堂的，他们只能把希望寄托在后世，希望死后灵魂能住进天堂。所以卢梭说，真正需要宗教信仰、需要上帝的是那些受苦的人，他们因为在此世没有机会享受幸福，因而非常需要在困苦之中得到一点希望和慰藉，可就这点可怜的东西，野蛮的无神论都要把它夺走，实在太不像话啦。^{〔1〕}这里，我们看到了卢梭对劳苦大众的确怀有一种至真至切的关怀，然而他的这些看法却完全不符合那种被认为是启蒙运动基本依据的科学理性，而且卢梭的主要活动范围又恰恰是在法国，即在那个被认为是启蒙运动主战场的地方。同时我们还知道，尽管卢梭生前一直受排斥，但他的影响却在他死后（卢梭和伏尔泰均卒于1778年）发生了戏剧性的变化：随着法国大革命的临近，卢梭的思想越来越受欢迎，终于在法国大革命前夕压倒了以伏尔泰为代表的法国启蒙主流，成为大革命的主导意识形态。

就因为卢梭常有类似的与启蒙主流作对的言论，许多人曾把他认作“反启蒙”的主要先驱。然而我想他们也会不得不带着强烈的困惑承认，卢梭同时也是启蒙运动的一员主将，因为启蒙时代一篇最大胆、最全面地批判基督教的文字正是出自他的笔端——那就是《爱弥儿》第四卷里的那篇《一个萨瓦省牧师的信仰自白》。就连处处看不惯卢梭的伏尔泰在读到这篇文字时，都忍不住要击节赞赏。也正是在这篇文字里，卢梭还设想了一种用以取代基督教的“真诚教”或“良心教”，该宗教的终极依据，既不是神启，也不是理性，而是人内心深处的一种自然情感，是一种心灵的“真诚”；而其终极目标，则是让现代人摆脱人格分裂状态从而成为“完整的人”。这实际上是一种彻底的人道主义，故而也是和启蒙的精神完全合拍的，因为整个启蒙运动的最高理想，本来就是要为

〔1〕 Cf. Rousseau, Jean-Jacques, *Rousseau Juge de Jean-Jacques. Dialogues*, in tome I des *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, 4 tomes, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Gallimard, Bibliothèque de la Pleiade, Paris, 1959-69, p. 971.

人类设计一个最符合人性的社会。由此可见,所谓“启蒙理性”实际上是可以一分为二的,或者说启蒙运动所依据的理性实际上有两种,而这两种理性,不是别的,也就是马克斯·韦伯所说的“工具理性”(Zweckrationalität)和“价值理性”(Wertrationalität):前者是伏尔泰们所尊奉的科学理性,后者则是卢梭们所钟爱的人文或人本理性。其实这两种理性,在欧洲各国的启蒙运动中都普遍存在,只是科学理性更多地与来自培根的经验主义传统相关联,因而在苏格兰启蒙运动中表现最为突出,而人文理性更多地与来自笛卡尔的唯理主义(即所谓大陆理性主义)传统相关联,因而在法国启蒙运动中表现得更为活跃:实际上即使是十分推崇英国经验主义的法国启蒙主流派,由于受本土思维传统、精神气候的影响,也还是带有一种挥之不去的人本主义终极关怀,总要把英国人有关权利的各种具体概念演绎成普适的抽象口号,以至于他们关于工具理性的宣扬本身就缺乏底气,他们的优势为直接从笛卡尔传统中成长起来的卢梭所取代是迟早的事。

三、“祛魅”与“返魅”的对立与平衡

不过,尽管有卢梭异调独弹,法国启蒙运动反宗教信仰的唯物主义色彩仍始终浓厚。其实我们也已经看到,即使是热衷于回归宗教——“返魅”(re-enchantment)的卢梭,他最终追求的也还是“人性完整”这种把人看得高于一切的人道主义目标,这跟传统基督教完全不是一个路数。结果一些“反启蒙”者便认定,法国启蒙运动乃至整个启蒙运动,是导致“上帝之死”的罪魁,而真正的信奉态度泯灭的后果,是整个现代社会生活方向的丧失,是一一切都变得混乱不堪、毫无意义〔1〕。我们当

〔1〕 参见前引詹姆斯·施密特编《启蒙运动与现代性》,第362页。

然不能认为启蒙运动对教会反动势力的进攻是犯了弥天大罪,也不能同意把现代社会的一切弊端都归咎于启蒙运动对基督教信仰的批判,但是,说启蒙时代“人是机器”之类彻底“祛魅”(disenchantment)理论对社会道德状况多少会带来一些消极的影响,却也不是完全没有道理。只是同样需要注意的是,启蒙运动并非只是法国的运动,因而即使整个法国启蒙都矢志于“祛魅”了,也并不意味着这就是整个启蒙运动的本质。实际上,现代社会的过度世俗化反映的只是法国启蒙运动中无神论思潮的一种片面发展,而这种无神论远没有成为启蒙时代欧洲知识界的共识,即使是在英国这样基督教信仰的基础远不如法国牢固的地方。特别是在法国的东邻德国,那里的启蒙运动和英法两国的启蒙运动都不大一样,主要是一直对宗教信仰保持着更多的尊重。在德意志启蒙运动中起主导作用的是莱布尼茨—沃尔夫哲学,这种哲学实际上是对牛顿机械哲学和笛卡尔唯理主义的一种折中,表现为特别注重理性与情感的协和。德意志启蒙学派承认并赞美理性在获取自然界真理方面的作用,但他们也明确提出,单靠理性的力量不可能完成高水平的艺术创作,也无法获得宗教真理。看来德意志启蒙运动对情感的重视很大程度上源自其对宗教真理的尊重,而这一情况显然和德国特有的路德宗虔敬主义(Pietism)运动有密切的关联:虔敬主义强调宗教的要旨不在于外在的、教条的形式而在于“内心的虔诚”,特别注重个人主观情感体验(比如,虔敬派领袖斯彭内尔认为,在解读《圣经》的时候,最重要的是“心”要诚,理智上的解释出现分歧问题不大)。就因为有这样重情感而轻理智的倾向,虔敬主义常常被说成是一种反启蒙的思潮。但在基督教主流神学家们看来,这种虔敬主义毋宁说是一种启蒙主义思潮,因为它把基督教信仰变得过于个人化、内在化和主观化,把追求虔敬完全等同于追求个人内在属灵经历,结果“无论在气质上还是在方法

上”都类似于启蒙运动的理性主义〔1〕。这么说来虔敬主义和卢梭的神学思想的确很接近,但这究竟是启蒙思想还是反启蒙思想,却又可以见仁见智。不过现代学者一般都愿意把虔敬派运动看做德意志启蒙运动的一部分,认为那是德国启蒙内部的一股重要而异己的思潮。也许这种不彻底的理性主义有一定的消极性,德意志启蒙运动因此缺乏晚期法国启蒙运动所特有的那种强有力的革命潜能,从而为后来德国的历史预设了某些不良的因子。但诚如人们所看到的,法国启蒙的比较彻底的理性主义也有自己的问题,那就是它有可能带来现代社会的过分世俗化从而导致物欲横流和道德败坏。那么如何克服这一危险?窃以为德意志启蒙运动的妥协精神颇有借鉴意义。实际上,以往长期被认为不重要的德意志启蒙运动如今已经引起学界的普遍重视,它对启蒙思想多重而杰出的贡献也已经博得了广泛的赞扬。这一现象十分令人鼓舞,它说明人们已经越来越多地认识到,启蒙并非一种纯粹理性的运动,其中客观地存在着理性与信仰或理智与情感的对立与统一,存在着“祛魅”与“返魅”(或“守魅”)之间的紧张——这也就是说,启蒙运动并不主张绝对的世俗化。

四、天赋人权的内在冲突:自由与平等

启蒙运动内部的第三个重要的张力,存在于自由与平等这两个理念之间。本来,自由与平等是自然法规定的两项最基本的天赋人权。启蒙时代人们也普遍认为,这两项权利若真正得到了实现和保障,人类社会便进入了最理想的状态,其他一切人们所需要的东西,如财产、幸

〔1〕 参见威利斯顿·沃尔克:《基督教会史》,中国社会科学出版社,1992年,第561—563页。

福、安全、免于压迫等等,都将自然到位,不在话下。当然,发展出这种观点的,主要是法国启蒙哲人群体;而使这种观点发展为全球性的共识、从而成为现代文明的基本原则的,也主要是在法国启蒙的激励下发生的法国大革命。

大概自法国大革命时代起,自由和平等就一直同时为一切正义的人们所孜孜以求。然而人们却很少注意到,由于人们的天赋条件有很大的差异,这两个概念在很多情况下其实都是一对尖锐的矛盾,很难同时兼顾或兼容。举一个最容易为我们理解的例子:在五六十年代,我们的物质生活资料虽然很匮乏,但毕竟人人的生活状况都差不多,没有显见的贫富差异,大家享受着一种经济上的大致平等,只是这平等完全是靠抑制人们发挥个人聪明才智的自由换来的,当然同时受到抑制的还有整个国民经济的发展水平;而改革开放后,个人的聪明才智可以自由发挥了,国民经济发展开始起飞,可是社会的贫富分化进程也随之起步,经济平等很快不复存在。一般说来,发挥个人天赋的自由总是和社会的经济平等状态不相容的,这里“自由”多一点,“平等”自然就要少一点,反之亦然。尽管一定程度的经济不平等对于一个社会的健康发展是十分必要的,但过度的经济不平等毕竟也能成为一切罪恶的总根源,所以能否根据不同时期的不同情况,在自由与平等之间找到一个最佳结合点,是问题的关键。

然而这恰恰也是问题的难点:自由与平等之间常常表现出一种你死我活的对抗。我们知道,早在17世纪英国革命中就出现过自由派和平等派的对立,最后是自由派大获全胜而平等派全军覆没。这事情应该归咎于盎格鲁—撒克逊人的经验主义传统。由于一切以经验为重,英国人的自由观和平等观都是非常具体的,无法突破阶级利益的狭隘眼界,而基于当时英国的阶级力量对比,在革命中得到伸张的只能是有产阶级的自由权利,而广大下层人民的自由权利——也就是“平等”,则

基本上被彻底忽略了。而作为英国革命产物、也是欧洲启蒙运动的主要源头之一的洛克自由主义思想,虽然也从天赋人权的意义上肯定了自由与平等的价值,但它特别强调的终究仍只是自由而不是平等。英国这种重自由轻平等的早期启蒙思想传到法国后,在大陆理性主义传统和法国特殊的社会环境的影响下渐渐发生了变化,演化成一种法国启蒙所特有的自由与平等并重的意识形态,只是自由与平等这两个理念同时也演化成了两个含混不清的抽象口号。这种抽象化大大拓宽了自由平等理念的适用范围,并由此推动了法国大革命激越浪漫的政治实践,但却丝毫没有消除这两个理念之间的对抗关系。事实上,主要是由于反平等的特权等级势力过于强大,后来法国大革命对自由与平等的贯彻完全是以平等为中心的——也就是说,在大革命中实现的,基本上只是第三等级“平等”热望的“自由”表达。众所周知,法国大革命关于平等的诉求是极为夸张的:人们不仅要求权利(政治)平等,同时还要求经济平等和社会平等;不仅要求起点平等,而且要求终点平等;不仅要求“生而平等”,而且要求“始终平等”。总之他们狂热地试图建立一个没有大贫大富的社会,试图杜绝一切人剥削人、人压迫人的现象。这就难免要大规模地压抑“自由”——本来意义上的个人自由,导致公共生活对私人生活的严重侵害。

显然,较之只要自由不要平等的英国革命,法国革命走的是完全相反的另一极端,即只要平等不要自由^{〔1〕},尽管它同时打出了自由和平等这两面旗帜。法国革命对平等价值的片面高扬不仅事出有因,而且不无积极意义(它事实上启动了现代政治民主化的世界潮流),但无论如何它终究还是一种片面性,或者说是对自由与平等之间关系的协

〔1〕当然这一般来说只是革命法国对内政策的特点,就其对外政策而言,情况就有点复杂,尤其是在拿破仑战争期间,法国实际上一边在传播自由平等原则,一边又在践踏这些原则。

调努力的一种失败。这说明法国人虽然能够在启蒙运动树立起自由与平等这两大价值,但要真正化解两者之间的尖锐冲突,他们还是无能为力。而这个矛盾不解决,现代文明的发展就难免会出现这样或那样的偏颇或麻烦。实际上,困扰现代社会的许多意识形态的二元对立,如个人主义和集体主义、民族主义和世界主义、资本主义和社会主义之类,无不是启蒙运动所倡导的自由与平等这一对矛盾价值的衍生物,而事实似乎也已经充分证明,所有这些互相对立的意识形态,各自都只能代表着某种片面性,都无法单独保证现代社会的健康发展。

五、博爱的意义

其实,上面谈到的启蒙运动内部存在于工具理性和价值理性之间、理性与信仰(或理智与情感)之间、自由与平等之间的三种张力,相互之间是有某种内在关联的,说到底几乎就是一回事。而现代性或现代文明中出现的所有弊端,则全都可以归咎于某个矛盾方面的片面发展。由此看来,形形色色的“反启蒙”者,无论是前现代的还是后现代的,似乎都有些不得要领:他们往往只是在挾伐启蒙运动中某种思潮的片面扩张,却偏要把罪名安到整个启蒙运动头上。当然,如果不是纯粹出于对旧时代黑暗事物(如教会的精神监控和君主专制)的怀旧情绪,他们的意见还是值得倾听的,因为这有助于深化人们对这种片面性的认识。

那么,如何克服这种片面性?窃以为某种妥协或调和的艺术实属必不可少,而在这方面特别值得借鉴的,则应该是上面说到过的德意志启蒙运动。其实在法国启蒙运动中也曾出现过这种调和的努力,那就是对“博爱”观念的提出和阐发。甚至在法国大革命中,一些明智的革命者,如雅各宾派的罗伯斯庇尔,如吉伦特派的罗兰,也曾力图在实践中贯彻这种“博爱”精神,以期缓和自由与平等之间的残酷搏杀——这

就是写在法国大革命旗帜上的“自由、平等、博爱”这个三位一体口号的由来。只是很可惜，“博爱”这东西无论在启蒙时代，还是在大革命时代，似乎都不招大多数法国人待见，它事实上被忽略了。何以至此？按历史学家莫娜·奥祖夫的解释，那是因为当时的法国人普遍关心的主要是自由与平等之类的权利问题，而“博爱”只是一种道德义务，一种情感，而且更糟糕的是，它还跟“该死的”基督教有扯不清的瓜葛〔1〕。然而这种僵硬狭隘的观念，今天是不是该变了呢？

〔1〕 Cf. Mona Ozouf, “Fraternité”, in François Furet et Mona Ozouf, éd., *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, Paris, 1988, pp. 731-732.

约翰·麦克道威尔和启蒙^{〔1〕}

——一种对新亚里士多德主义伦理学的批判

海纳·F. 克莱默(Heiner F. Klemme, 德国美因兹大学)

在当代伦理自然主义的各种形式中,亚里士多德主义是最值得注意的一种。那些指望现代科学的成功能解决生命最后秘密,而胜过亚里士多德的自然主义的人,最终都失望了。与此相反,亚里士多德主义者认为科学和随之而来的启蒙哲学,画出了一张关于人的误导性的图画。按照他们的观点,由推崇科学带来的可能最重要的哲学错误,就是认为在事实和价值之间有一条不能逾越的鸿沟,休谟^{〔2〕}和康德^{〔3〕}及其他一些哲学家就持这种态度。例如,阿拉斯戴尔·麦金太尔(Alasdair MacIntyre)在他最有影响力的著作《追寻美德》(1981)里面,就称我们“必须把价值判断当做事实判断来处理”^{〔4〕},——并且只有当我们重新洞察到根据“古典的,亚里士多德传统(无论在古希腊时期还是在中世纪时期)”,人“被理解为拥有一种基本天性和一种基本目的或

〔1〕 本文先前的一些版本曾在柏林、格赖夫斯瓦尔德、梅因茨、北京和萨尔瓦多等地的会议上提交过。在《康德和欧洲启蒙的未来》(海纳·F. 克莱默编,柏林/纽约 2009)刊物上发表一个更长的版本。在此我感谢法奥克·伍德里希先生将其译成英文。

〔2〕 《人性论》,T369。

〔3〕 《纯粹理性批判》,A548/B576。引用康德之处包括 Academy 版本集里的缩略、卷册和页码(柏林,1900),后面跟着剑桥版本的页码。《纯粹理性批判》按照原始页码引用(A版 1781,B版 1787)。

〔4〕 麦金太尔:《追寻美德》,第 59 页。

者功能”〔1〕时,我们才可以这么做。但是,我们如何重新获得这一洞见?麦金太尔的答案是:通过批评休谟和康德这些哲学家,因为他们的著作直到今天都阻碍着我们认识到这一点。

即使新亚里士多德主义者都同意在事实和价值之间没有鸿沟,他们在回应休谟和康德的态度上也各不相同。他们当中一些人并不像上面提到的麦金太尔,今天他们对待休谟式和康德式的建议是相当开放的。菲利普·福特(Philipa Foot)就是一个很好的例子,他一开始追随休谟,认为“道德规范是一个假言命令系统”,后来,在他的著作《自然之善》(*Natural Goodness*, 2001)中,他开始转向一种康德化的亚里士多德主义。按照福特的观点,我们必须完全同意康德的断言,只有意志在道德上来说是的,因为理性概念观照意志。约翰·麦克道威尔(John McDowell)同样也把休谟和康德放在“实践理性”这个主题下进行讨论。按照他的观点,他们接受了马克斯·韦伯“近代科学使自然祛魅”的说法,并将其当做近代哲学的典型代表。但是在麦克道威尔看来,因为自然不是一团物质的堆积,所以这个论题并没有说服我们。亚里士多德在他的伦理学中,已经能够指出自然包含了近代哲学典型的机械论进路说明不了的意义。在他看来——隐晦地跟随麦金太尔——哲学要通过对那些著名近代哲学家的批评来厘清这一点。

按照麦克道威尔的看法,对于这个任务而言,康德是最中心的人物,因为他的理性概念是征服近代自然概念的一个出发点,尽管他本人也遵从了近代关于自然的概念。因为如果我们认真地把康德的洞见带入到“实践逻各斯”里来,我们就会用希腊的、古代的或者亚里士多德式的自然主义,来征服全部的近代反实在论哲学——就像麦克道威尔指

〔1〕 麦金太尔:《追寻美德》,第58页。

出的；这一立场他也称作“第二自然的自然主义”（1994, 86）〔1〕或者“自然化的柏拉图主义”〔2〕。麦克道威尔的自然主义意味着，借助充分演化的“第二自然”，我们能够表现寓于自然中的意义的结构。通过我们的“第二自然”，我们进入“理性的空间”——就像他同塞拉斯争论时所说的——并获得一种概念能力，来理解以有意义的方式同我们对话的世界。

在接下来的分析中，我将会集中回答下面一个问题：麦克道威尔主张要让我们注意必然回到“希腊自然主义”的近代哲学中的缺点和错误，但他取得成功了吗？这个问题的相关性是很明显的：尽管麦克道威尔批判对近代之前希腊自然主义的批评，也就是他的反一反实在论，并没有构成他的伦理自然主义的整个论证，但却是其中一处关键部分。麦克道威尔对伦理自然主义明显间接的解释，源于他相信为实践判断辩护的做法对近代哲学是非常基本的〔3〕。然而，一旦我们不再认真地考虑理性和世界的联结——这源于对事实和价值人为的二分，这些做法就会变得陈腐过时。然后我们能够遵循使我们同自然变得和谐的普通感觉，因为在普通感觉和自然之间并没有距离。通过普通感觉，我们回到受近代哲学阻碍的哲学传统中。但是，如果我们现在的思考显示出麦克道威尔的批评并不适合于近代哲学，那么就没有明显的理由来跟随他转向希腊自然主义。

我的论证刚好就是这点。麦克道威尔对休谟式“自然主义”的批评（为了完整起见，对此我将在下面简要叙述）和对康德式的“超自然主义”的批评（这点我会更详细提及），并不令人信服。更进一步的考虑

〔1〕 麦克道威尔：《心灵、价值和实在》，第 86 页。

〔2〕 同上书，第 92 页。

〔3〕 同上书，第 95 页。

是,他对近代哲学的重构是一个虚构,对休谟和康德以及近代哲学都不公平。让我们首先从麦克道威尔对休谟的批评开始。

一、休谟的自然主义

如果我们跟随近代哲学把自然理解为其自身无意义的,那么就会产生下面的问题——在麦克道威尔看来这是近代哲学的典型问题——即如何确立道德思考的正当性。他认为,这个问题对休谟的回答来说至关重要,对随后想结合自然主义和主观主义的哲学也是致命的。休谟的确把道德正当性解释为一个自然事件,但是他只给了它一个主观位置,因为它是由个体的欲求和兴趣这些事实建立起来的。休谟没有看到从第一自然内部获取意义的资源,而第一自然独立于我们的偏好和性情,并且能给偏好和性情一个标准。

这一描述是对的吗?休谟仅仅把意义还原为主观的吗?我们的答案自然与我们如何理解主观胶着在一起。对于这一目的有一些关键词:众所周知,休谟通过对印象和观念的区分,来理解第一自然。印象是初始的、不同的或者是相互分离的存在体〔1〕,它们并不表达潜在的对象或者性质。它们除了它们自身以外,不指代任何东西,它们或者是外在感官感知(感觉)或者是自我感知(情感、热情、冲动等)。由于它们的活泼性和力量的不同,它们与其复本(休谟称之为观念)区分开来〔2〕。如果现在我们把自然界定为所有外在感官感知、它们的观念以及它们按联结律联结的总和,那么自然的确不包含实践意义。休谟更愿把我们的情感也看成是印象,“原初事实和实体”〔3〕。由于大部分情感源

〔1〕 参看《人性论》T415(激情是原始的存在物)和 T635(不同存在物)。

〔2〕 《人类理解研究》,第 19 页。

〔3〕 《人性论》T458。

于反省,因此休谟把它们称为“次生的,或者说反省印象”〔1〕,同时还有一些情感(像爱生活或者爱孩子)则是我们自然的原始方面。

无论如何,情感不表现任何东西,因此,它们的存在仅仅是主观的。但是,尽管情感不是外在自然事实的复本,它们也不能被认为同自然事实是完全分离的。理解外在自然和实践意义二者关系的关键,是因果性原则:我们关于外在对象的感知,相应地引起了我们自己的情感反应,这种反应并不是随意的。例如,当一个人在某种情形下没有体会到感激之情——尽管按照一般的人性原则她应该这么做,那么按照休谟,我们就应该不同意她的反应。因为事物令人清醒的外在的性质,和我们情感的内在性质之间有一种因果关系,外在自然也是我们情感的标准。尽管感激之情不是外在事物的性质,但它像雨滴或者大学建筑一样真实。用休谟的话说:道德是“一种实在的、基本的和建立在自然基础上的东西”〔2〕。

因此,麦克道威尔称休谟的主观主义和第一自然没有任何联系,是有误导性的。就带有价值倾向的情感却没有表现任何事物这一点来说,麦克道威尔可以很有理由地批评休谟(如果有这样一种批评的话);但是他却不能因为休谟把意义世界和第一自然完全分离开来而责备他。正像白色桌球撞上了黑色桌球并把它推动了一样,感激之情的产生也是由我们某种内在感知情形引起的。这里重要的是要考虑到,比起自然事件在我们心灵上引起的事实而言,我们的感激之情表达了更多的东西。感激是一个规范概念。休谟的关键洞见在于:我们的反应可以遇上或者错过“第一”自然。为了“碰上”“第一”自然,我们必须处理相应的感觉能力,他把这个称作“道德品味”。麦克道威尔因此忽视

〔1〕 参看《人性论》T275-277。

〔2〕 《人性论》T296。

了这点:不只是有一个水力学(Hydranlik)的休谟,还有一个培养我们情感性的休谟。按照休谟的看法,那些没有发展出一种“道德品味”的人,当处在一种值得感激的情形下时,并不会产生感激之情。正如我们的第二自然让我们进入“原因的空间”(按照麦克道威尔的看法),我们的品味使得我们能够正确地对事物和情景进行反应(按照休谟的看法)。我们的品味构成了一种关于实践判断的“规范的常态”的东西,使得我们在赞同或者不赞同某些人或行动时,能够隐含地涉及到这种规范的常态。实际上,实践意义同第二自然的观念非常接近,倘若麦克道威尔认识到这点,他会喜欢休谟关于实践意义的理论。

二、康德的“洞见”和古代自然主义的复兴

讨论了这点以后,我现在转向康德和他对实践逻各斯之意义的洞见。在麦克道威尔看来,康德如何来为“祛魅的世界”(disenchanted world)这一范式进行辩护?他的答案是:通过其先验唯心论。对于康德来说,对实践理性的使用导致唯心论,因为他把自然理解为主体性和自在世界互动的结果,这个自在世界对于“逻各斯空间是异常陌生的”〔1〕。在麦克道威尔看来,康德开创性的洞见在于,他承认“自在”的东西对于我们的纯主观性来说是某种客观的标准。但不幸的是,康德把意义的客观结构置于自在之物的王国里面,而不是在经验世界里面。确切地说,意义“从外部”投射进自然,亦即,通过先验理解的实践理性。但是并不存在“从外部到世界中的意义的先验投射”〔2〕。然而在麦克道威尔看来,当我们把康德的实践理性先验化,并且把康德式的“自在”功能

〔1〕 麦克道威尔:《心灵、价值和实在》,第179页。

〔2〕 同上书,第183页。

给予经验世界时,我们就达到了对于自然和意义的一个合理的概念。麦克道威尔认为,人类主体性并没有构成经验的对象,并且它也没有因此通过实践理性,从外部把意义的结构强加到由原始事实构成的自然中。他还认为,我们的主体性有这样的功能,它把这些内在于第一自然的意义带入到我们的心灵中。

然而,这种想法的实现,必须在特定条件下才能成功,麦克道威尔在上面的实践理性概念下(这一概念对于我们来说已经变成了“第二自然”)纳入了这些特定条件。借助这一概念,他声称能有这样一种立场,把康德式的超自然主义自然化,并且为了理解第一自然亦即自然,不需要让实践理性概念承担什么。第二自然表现了第一自然,为了发现“行动的真实理由”〔1〕并不需要依靠(像实践理性那样)任何它自身以外的东西。它是自治的。麦克道威尔在他的《心灵和世界》一书中写道:“伦理学是一个理性要求的领域,无论我们是否做出响应,它们在任何情形下都在那里。借助获得合适的范畴能力我们很警觉这些要求。”〔2〕

麦克道威尔认为,关于实践理性的自然主义概念使得下面这个问题变得明晰了:为什么一个处于“逻各斯空间”的人就像溺水者不想要水一样,很少要求解释。然而,如果我们像康德那样分离理性和自然,一个集中于感知自然的人,必须询问为什么他必须有德性地行动。康德没有再借助先验自在物这个概念,这个问题在康德那里也就没有得到回答。

这里对康德的批评令人信服吗?如果我们把注意力集中于麦克道威尔忽视的康德哲学的那些方面,我们就会产生很多怀疑。让我们首

〔1〕 麦克道威尔:《心灵、价值和实在》,第197页。

〔2〕 《心灵与世界》,第82页。

先从麦克道威尔没有做的一个区分开始：对于实践理性，康德使用“辩护”(justification)和“奠基”(foundation)来表达两种不同的含义：

第一种含义来自于康德的一个论题，科学的本性并没有包括一种无条件的“应当”(Ought)。因为道德律的无条件的有效性不能从我们经验中推导出来，这种“应当”就需要一个奠基。这个奠基的构成，与回答下面这个问题相关：我们关于道德“应当”的意识(康德在实践理性批判中把它描述为一种“纯粹理性的事实”〔1〕)是如何可能的？这种意识之所以可能，是因为我们有自由——并且我们的自由所以可能，是因为我们作为自由行动的生物，处在自然法则秩序之外。因此，康德在没有构造一种先验的“意义投射”的意向下，回到了先验唯心论；他回到这个信条，更多的是为解释我们实际如何经验的可能性。用一种非康德式的话说：道德“应当”的意识，是我们人类存在的一个事实，而不是某种必须“从外部”投射进来的事实。

奠基的第二种含义，存在于康德的实践理性概念中。麦克道威尔认为，康德只是试图通过绝对命令，为一定的道德义务进行辩护，但是康德同样想证明，为何我们应该有道德地行动。但是康德在尝试证明纯粹理性的实践事实时失败了。麦克道威尔认为，“实践理性的无力”因此揭示了这种哲学的不幸，它试图从一个外在于自然的视角来建立德性和伦理。

为了对这一批评进行例证，他提到了一个大家熟悉的例子，就是来自菲利普·福特的“有义务的军队”这一形象。尽管在康德看来，我们必须被理性说服在这一军队中履行我们的义务，但是福特和麦克道威尔认为，只有那些“第二自然”已经为“行动的真正动机”睁开眼睛的人，才愿意履行这一义务。这里我引用麦克道威尔的话(选自《两种自然主

〔1〕 AA5,47(CE,实践哲学卷,177)。

义》):“那些义务兵并不只是碰巧关心一定的结局;我们可以说,理性把德性的指令作为对理性意志的真正要求,向他们揭示出来。导致这一揭示的原因的便是他们获得的第二自然。第二自然为行动的真正理由睁开了眼睛,这点是通过实质论证而不是形式论证得出的……按照这些看法,我们可以说,那些义务兵保持着自己的忠诚,不是因为他们追求的目标导致的,而是因为他们正确地看到了理性的指令;但是这种对正当性的议论,并不要求我们发明一种方式,使得人们认为理性把指令强加给任何人——既不是康德的形式方式,也不是新休谟主义者提供的质料方式。”〔1〕

康德是否认为,纯粹实践理性独立于我们的“动机构成”而发出命令?在他的著作中,我没有找到任何段落表达这点。恰恰相反。康德并未说,虽然我们最初没有相应的动机,但我们却应当在“理性的军队”中服役。与此相反的是,康德想让大家注意这个事实,我们从一开始就是,并且一直是这军队中的一员。为了坚持麦克道威尔的军队意象:康德的军队不是志愿军,而是人民军。在康德看来,我们有可能不被纯粹实践理性所推动。在敬重感的幌子下,它总是我们“主观动机构成”的一部分(借用威廉姆斯[Williams]的有关说法)。并且相应地,康德在他的《道德形而上学基础》一书中写道:道德上的应当,是“人作为可理解的意义世界的一员的必然的‘意志’”,并且“只有当人把自己当做是意义世界的一员,人才把它思考为‘应当’”〔2〕。倘若我们并非总是道德生物,我们就不会被思考道德理由的这些论证所说服。因此,康德可能会完全同意菲利普·福特的看法,福特认为我们不能在那些理由先天终止的地方寻找理由。

〔1〕 麦克道威尔:《心灵、价值和实在》,第196—197页。

〔2〕 AAIIV, 455(CE, 实践哲学卷, 177)。

当我们试图理解为什么麦克道威尔没能注意到他的伦理自然主义和康德在这点上的相通时,我们便遇到了纯粹实践理性的形式特征(formal nature)。通过集中考虑形式特征,麦克道威尔看到,康德不只是纯粹实践理性和绝对命令的理论家;尤其在《实践理性批判》和一些人类学的演讲中,康德指出,如果人们还没有获得一种相应的性格的话,我们不能指望他们出于对道德律的敬重而产生一种主观的动机。那些没有这种相应性格的人,也可能会意识到道德理由,但是他不会主观地认为这些理由与他的行动相关联。从下面这段选自1781/1782年他关于人类学的演讲中,我们可以看到这一立场:“所有的道德都要求对人的了解,由此我们不会用空洞的警告来欺骗他们,而是懂得如何让他们开始重视道德律,使之变成自己的准则。为了找出解决方案,我必须知道使用哪些方式可以理解人类态度;这点可通过对人类的了解达到,所以那些教育家、布道者能够获得真正的解决方案,而不是只获得哭泣和眼泪。”〔1〕因此,按照康德的看法,如果没有人类学、文化、情感和性格,纯粹实践理性就不会完全地获得生命。这些使我们在实践中对道德义务变得敏感的能力,准确地标示出了麦克道威尔在《心灵和世界》一书中描述的“第二自然”:“我们的自然主要是第二自然,我们的第二自然并不只是由于我们与生俱来的潜能所导致,而且由于我们的教养或者教育导致。”〔2〕

当我们看麦克道威尔对康德外在性的理解时(这明显受到了贝纳德·威廉姆斯的影响),对另外一个区分的忽视引起了我们的注意。麦克道威尔忽视了为更进一步刻画康德的实践理性概念,我们必须区分两种不同的“外在性”的含义。首先,道德义务的基础不是建立在感觉

〔1〕 AA,XXV858。

〔2〕 麦克道威尔:《心灵和世界》,第87页。

本性上,康德的纯粹实践理性概念的确是外在的;其次,然而,从这里“外在性”的含义,我们并不能得出纯粹实践理性从外部给我们动机的观点。因为我们自己就是自己的原因,所以康德不是一个外在论者而是一个内在论者。当麦克道威尔写道:“并不存在像康德设想的实践理性的纯形式的概念:一种无论人们如何产生动机,都能完全按照理性意志赋予道德要求的東西。”〔1〕麦克道威尔以一种在黑格尔之前并没有的解释方式,批评了康德的实践哲学。

麦克道威尔认为,康德是“使人清醒的道德”这一观念的追随者,他试图确立道德,亦即寻求论证以使没有道德立场的人获得道德,麦克道威尔的说法并不恰当——并且可能是出于误解:1785年出版的《道德形而上学基础》,并没有在“奠基”(Foundation)的意义上提供一个对道德的辩护,而是像他的题目所指出的,是《道德形而上学基础》(*Groundbook of the Metaphysics of Morals*; 贝克把它译为《道德形而上学的奠基》, *Foundations of the Metaphysics of Morals*)——完全不是麦克道威尔所理解的“奠基”〔2〕含义。

我将指出麦克道威尔对康德理解的另外一处有问题的地方。每个读过《纯粹理性批判》的人,都会知道康德严格区分感性和知性。因此,如果完全否认麦克道威尔对康德把理性和自然并列起来的批评,也是不对的。尽管如此,我不认为这种并列有多大帮助。康德的确认为理性不是自然,但是理性同样也不只是另外一个简单的东西。它没有对自然保持沉默,两者在许多层面是交织在一起的。如果我们思考理性和自然相互关联的方式,那么不仅自然结合了理性,而且自然依赖于理性。为了简略起见,我想用简略的方式给出下面五个例子:

〔1〕 麦克道威尔:《心灵、价值和实在》,第195—196页。

〔2〕 同上书,第195页。

第一,按照康德,人置身于自然开始于“形成他的手、指头和指尖”〔1〕时,然后使人开始变成一个理性的动物,并最终使理性决定人向着文化、文明和道德的方向前进〔2〕。通过自由,自然把人从本能中解放出来,把人置于理性中,使得人为了应对生命中的问题而必须使用它。

第二,自然期望人类能培养他所有的本性倾向;他已经决定了人朝文化方向前进。但是,自然还有一个更高的目标,在这一目标中,它依次发现它的实际目的,亦即人类和他们的文化。

第三,在康德看来,为了在世界上实现永久和平,自然和理性要联手工作。因此,自然使人进入了文明状态,即使人可能完全出于自私的理由而行动。

第四,按照康德,我们的确能设想一个在时空中并不存在的道德主体的世界,但是没有我们身体的外形,就不会有个人律令和公共律令。为了每种可能性,自由的外在使用要求理性动物必须以身体的方式存在。

第五,如果人并不总是自然的一部分,我们将没有道德应当的意识。“应当表达了”,我们在《实践理性批判》中读到,“一类必然性及与基础的联结,这种联结不存在于全部自然外的其他任何地方”〔3〕。“不存在于其他任何地方”——但是毕竟和人类相关。人类是唯一意识到他们不仅仅是自然而且又属于自然的生物。

麦克道威尔没有对人类的深层复杂性进行展开,只是在这些例子中给予暗示,表达了这样一种本性:它同时是决定的又能被决定的,是

〔1〕 AA VII 323;CE,人类学、历史和教育卷,418。

〔2〕 参看 AA VII 324。

〔3〕 CpR A 547/B 575;CE540。

机械的又是有目的的,是被确定的又是自治的。康德在《判断力批判》中主要讨论了这点。康德关于自然的概念可能不具有说服力,但是也不可能依靠一种从外部把意义赋予自然的方式,来责备这一概念。按照康德,我们总是必须假定,从我们的目的和需求考虑,自然是令人愉快的,否则,我们就不能把我们自己当做有机会在世界上作为人存在的主体。

三、结 论

现在已经到了我论证的结论部分了。在思考知识的起源、程度和限度这类人的自我启蒙问题上,欧洲哲学在很大程度上认为自己做出了巨大贡献。如果我们没有分享这一目的,我们就没有理由参与这个问题。可如果我们分享了,那么我们会成为(如果我可以这样说的话)“一时的”黑格尔主义者。作为“一时的”黑格尔主义者,我们假定在那些我们能概念地记录的以往的哲学系统里,理性存于其中。并且同时,我们有一种特权来坚持这些系统,因为我们带有一种希望,在“概念的努力”下(康德的“来自概念的理性知识”)我们可以比前人更有理性一些。倘若没有这一希望,我们对下面这些东西的要求——有说服力的论证、好的理由、成功的表达和未预料到的视角——将会变得没有意义。然而,我们的黑格尔主义是一时的,因为我们不能严肃地期望发展出一种“最终的哲学”——像黑格尔所说的,是“所有原先哲学的结果”〔1〕。因为首先,当我们从过去的哲学系统里寻找理性时我们很容易失望;并且其次,对于我们自己哲学信条的怀疑态度是学习新事物的基本要求。

我们已经看到,约翰·麦克道威尔找出很多理由,这些理由使我

〔1〕《黑格尔二十卷选集》,第20卷,第455页。

们距恰当地感知自然已经太远。因此,他对休谟和康德的批评,并不是出于一种历史的而是出于一种体系的动机:它试图告诉我们如下这点,启蒙哲学已经带着一些错误的承诺诱惑我们进入了思想的迷宫。同样地,我们对麦克道威尔在近代哲学中要求奠基和辩护的批评之批判,有一种体系的点睛之处:因为他的批评不具有说服力,其批评合理性所依赖的伦理自然主义也就没有说服我们。麦克道威尔假定自己是近代哲学家的精神病医生,并且为了寻求后面的医疗费,他已经在他的客户中检查出了“精神障碍”,而他们实际上并没有这些障碍;结果是,由于他自身的错误他的工作失去了意义,他越想把病症强加给病人,他的错误就越明显。所有这些显示出,麦克道威尔错过了成为“一时的”黑格尔主义者的机会:因为他已经错过了“理性看待”启蒙哲学家著作的机会〔1〕,并且也放弃了那些对于他的立场来说是具有说服力的理由——因为他疏忽了这些,我们不接受他向传说中的“希腊自然主义”领地进发的邀请。

参考文献

菲利泊·福特:《自然之善》(Foot, Philippa, *Natural Goodness*, Oxford 2001)。

黑格尔, G. W. F., 《二十卷选集(理论文集)》(Hegel, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden* (= Theorie Werkausgabe), ed. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt am Main 1969-1971)。

大卫·休谟:《人性论》(Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, 2 vols., eds. D. F. Norton and M. J. Norton, Oxford 2007 [= T])。

大卫·休谟:《人类理解研究》(Hume, David, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. T. L. Beauchamp, Oxford 2006)。

〔1〕 参看《黑格尔二十卷选集》,第10卷,第406页。

伊曼努尔·康德:《康德全集》(Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, ed. Preußische Akademie der Wissenschaften et al, Berlin 1900 [= AA])。

H. F. 克莱默:《实践基础和道德动机:一种义务论的视角》,见《道德动机:康德和其他的选择》,第 113—153 页(Klemme, Heiner F., “Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive”. In: Klemme, H. F./Kühn, M./Schönecker, D. [eds.], *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*. Hamburg 2006, pp. 113-153)。

约翰·麦克道威尔:《心灵和世界》(带有作者新的导论)(McDowell, John, *Mind and World. With a New Introduction by the Author*. Cambridge, Mass. 1994)。

约翰·麦克道威尔:《心灵、价值和实在》(McDowell, John, *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, Mass. 1998)。

阿拉斯戴尔·麦金太尔:《追寻德性:伦理理论研究》(MacIntyre, Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London 1985)。

贝纳德·威廉姆斯:《内在和外在此理由》,见《道德运气:哲学论文集》(Williams, Bernard, “Internal and External Reasons”. In: *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge, 1981)。

(臧勇译)

竞启蒙、反启蒙和抗启蒙

——21 世纪历史编纂中的一个阶段性概念的状况

约翰·H. 扎米托(John H. Zammito, 美国莱斯大学)

在过去的二十多年里,对启蒙运动的解释不仅从历史性的重建上,而且也从其当前的接受和未来的关联上都已经产生了实质性的新轨迹。首先,我将简短地介绍一下这些新发展的背景,之后,将论证它们在文化上的臭名昭著和其历史上的似乎合理之间存在一种完全颠倒的关系。

当我于 20 世纪 70 年代开始研究生学习时,基本的历史关注是启蒙运动与法国革命之间的关系,或者启蒙运动与马克思所谓的启蒙运动的德国等价物——哲学唯心主义的关系。^[1]主要的,我们被教导说启蒙运动作为一个整体是近代欧洲历史发展中的一个确定阶段。我们着眼于宏大的综合性评述——极为突出的是恩斯特·卡西尔(Ernst Cassirer)和彼得·盖伊(Peter Gary)的著作。^[2]卡西尔以完全康德式的术语构建启蒙运动,而盖伊则采用“人性的聚会”的模式,法国哲学家的模式。盖伊将自己解释为发扬了卡西尔的概括性解释,虽然他在—

[1] 丹尼尔·莫奈:《法国革命智性的起源,1715—1787》(Daniel Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française, 1715-1787*, Paris: Colin, 1933);卡尔·马克思:《德意志意识形态》(Karl Marx, *The German Ideology*, NY: International, 1947)。

[2] 恩斯特·卡西尔:《启蒙哲学》(Ernst Cassirer, *Philosophy of the Enlightenment*, orig. German, 1932; Eng. tr. Princeton: Princeton UP, 1951);彼得·盖伊:《启蒙:一种解释》(Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols, NY: Knopf, 1966-1969)。

种法国式的方向上对它进行了巨大的变动。^{〔1〕}当然,令人厌烦的新近观点认为启蒙运动更应是在萨德侯爵(Marquis de Sade)那里达到高潮,但这些论述看起来在当时更像是奇谈怪论,而非是开创性话语。^{〔2〕}

同时另一种观点出现了,认为我们可以通过将启蒙运动分解为国家的现象——这不仅仅是出于一种唯名主义者对阶段性概念的普遍担忧——正如拉夫卓伊(Lovejoy)对“浪漫主义”著名的轻蔑——但是除此含义之外,在启蒙运动国家性的轨迹中还存在很多差异需要被给予更多关注。^{〔3〕}这种修正主义最重要的出版物——《在国家背景下的启蒙运动》仅发表于1981年,但是我们很多人都辨认出了在那部著作中我们已经在做的东西。^{〔4〕}特别是,“苏格兰启蒙运动”占据了主要的发展部分,为其他国家背景的历史学家们设立了一种可供模仿的模式,比如,德国

〔1〕 参见盖伊:《人性的聚会——法国启蒙运动论文集》(Peter Gay, *The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment*, New York, Knopf, 1964)。盖伊的眼中钉是卡尔·贝克尔的《十八世纪哲学家的圣城》(Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932。)——该书本身是西方关于启蒙的极其重要的一个综合,虽然盖伊并不欣赏。

〔2〕 莱斯特·克罗克:《危机年代——在十八世纪法国思想中的人和世界》(Lester Crocker, *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth-Century French Thought*, Baltimore: Johns Hopkins UP, 1959); 克罗克:《自然与文化——法国启蒙运动中的伦理思想》(Crocker, *Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment*, Baltimore: Johns Hopkins UP, 1963)。该出版地址具有典型意义:它位于约翰·霍普金斯大学,这里是后结构主义(Post Structuralism)20世纪60年代中期在北美成功创立据点的地方,为扫除学院派的人文科学,转变成所谓的“后现代主义(postmodernism)”。

〔3〕 亚瑟·拉夫卓伊:《论对浪漫主义的歧视》,见《观念历史论文集》(Arthur Lovejoy, “On the Discrimination of Romanticisms”, in *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1948)。

〔4〕 罗伊·波特和米库拉什·泰希:《在国家背景下的启蒙运动》(Roy Porter and Mikulas Teich, eds., *The Enlightenment in National Context*, Cambridge/NY: Cambridge UP, 1981)。

人。^{〔1〕}确实,一些历史学家已经形成这种观念,18世纪的德国人自觉地模仿了苏格兰人。因此,这种方法也允许我们以一种更有差别的方式来考察在那个时期跨国界的联系。^{〔2〕}同样,在德国的情况中,“政治文化”的一种“公共空间”的理念已经允许我们来澄清德国启蒙运动的特殊要旨和野心:它努力从一种学院团体向一种公民的理性团体扩展——从学者扩展到有教养的阶层——通过在所有有文化的人中播种启蒙运动独立思考的根本性理念,为世界完成一种哲学。这种政治的不统一特性因此不仅在抵御传统宗教团体方面,也在构建新文化团体、甚至新政治团体方面找到了平衡(比如,新的读书协会,但也有新的爱国协会)。^{〔3〕}这种历史图景式的收获不仅仅停留在外围。启蒙运动的传统核心区域也受益了。法国启蒙运动甚至也从被作为一个独特国家现象的重

〔1〕 参见,例如理查德·舍尔:《苏格兰启蒙运动中的教会和大学——爱丁堡温和的自由》(Richard Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985);约翰·罗伯逊:《苏格兰启蒙运动和民兵事件》(John Robertson, *The Scottish Enlightenment and the Militia Issue*, Edinburgh: John Donald Publishers, 1985)。

〔2〕 例如,米歇尔·毛瑞尔:《德国的启蒙和亲英主义》(Michael Maurer, *Aufklärung und Anglophilie in Deutschland*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987);罗伯特·瓦兹科:《苏格兰启蒙运动和黑格尔关于市民社会的论述》(Norbert Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society*, Dordrecht/Boston: Kluwer, 1988);法妮亚·奥兹·萨尔斯堡:《启蒙运动的转化——18世纪德国的苏格兰式市民对话》(Fania Oz-Salzberger, *Translating the Enlightenment: Scottish civic discourse in eighteenth-century Germany*, New York: Oxford University Press, 1995);也参见:由乌维·斯特雷尔、布伦海尔德·维星阁和巴巴拉·施密特·哈贝卡普编辑的《18世纪欧洲的文化转型——文献在欧洲—欧洲的文献?》(Uwe Steiner, Brunhilde Wehinger, Barbara Schmidt-Haberkamp, eds., *Europäischer Kulturtransfer im 18. Jahrhundert. Literaturen in Europa — europäische Literatur?*, Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, 2003)。

〔3〕 如果想参考相关文献以及对这个问题的总结,请参见我的著作《康德、荷尔德和人类学的诞生》,第1章,第15—42页(Kant, Herder and the Birth of Anthropology, Chicago/London: U of Chicago Press, 2002, ch 1, pp. 15-42)。

新审查中获益了。^{〔1〕}并且,人们第一次可以清晰地询问一种独特的英国启蒙运动。^{〔2〕}这种收益已经是可观的了。

最新关于启蒙运动的讨论回归到大欧洲的尺度上,但已经对它们作出了彻底不同的构建。最关乎文化的、发源自后结构主义和后现代主义的突出概念坚定地反对启蒙运动,控诉它煽动了所有“现代性”和“欧洲中心主义的”理性主义的罪恶。在进入本世纪之前不久,这种现象达到其顶峰:一大批书焦虑地探究着这种关系。^{〔3〕}这种概念起源于1968年在巴黎被构思的各种观念。美国人对此概念的接受是经过转手的,特别是通过利奥塔的《后现代的状况》(1984),将后结构主义和后现代主义的术语吸收进大杂烩之中,这种大杂烩至今仍在美国学术界

〔1〕 参见例如德娜·古德曼:《书信的共和国:法国启蒙运动的文化史》(Dena Goodman, *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*, Ithaca: Cornell University Press, 1994);丹尼尔·戈登的《没有主权的公民:法国思想中的平等和社交性,1670—1789》(Daniel Gordon, *Citizens without Sovereignty: Equality and Sociability in French Thought, 1670-1789*, Princeton: Princeton University Press, 1994)和大卫·贝尔的《国家礼仪在法国——发明国家主义,1680—1800》(David Bell, *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680-1800*, Cambridge: Harvard University Press, 2001)。

〔2〕 罗伊·波特:《启蒙运动:英国和现代世界的创造》(Roy Porter, *Enlightenment: Britain and the creation of the modern world*, London/NY: Allen Lane, 2000)。

〔3〕 参见例如约翰·格雷:《启蒙运动的唤醒:近代末期的政治和文化》(John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the End of the Modern Age*, London/NY: Routledge, 1995);斯文·埃里克·利特门:《后现代主义者对启蒙工程的批判》(Sven-Eric Liedman, *The Postmodernist Critique of the Project of Enlightenment*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1997);丹尼尔·戈登编辑《后现代主义和启蒙运动》(Daniel Gordon, ed., *Postmodernism and the Enlightenment*, NY/London: Routledge, 2001);卡斯·迈克尔·贝克尔和彼特·汉斯·内尔编辑的《启蒙运动留下了什么?——一种后现代的问题》(Keith Michael Baker and Peter Hanns Reill, eds., *What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question*, Stanford: Stanford UP, 2001)。

传播(现在称为“文化研究”)。^{〔1〕}关于尤尔根·哈贝马斯和米歇尔·福柯的论争尤其将启蒙运动带入到了争议之中。^{〔2〕}对于哈贝马斯而言,现代性仅仅是启蒙运动的未竟工程。而对于后现代主义者们,正是这种工程需要被抛弃。^{〔3〕}一场当前关于全球社会方向的争论自然引起了后现代主义的追随者们对启蒙运动时代的历史性重新构建。^{〔4〕}正如丹尼尔·戈登(Daniel Gordon)适宜地提出:“后现代主义因为那

〔1〕 利奥塔:《后现代的状况》(Lyotard, *The Postmodern Condition*, Minneapolis: U of Minnesota Press, 1984);参见,比如:K. K. 卢斯文编辑的《超越规范——新人文科学,人文科学研讨会澳大利亚研究院 1991 年研讨会论文集》(同于《澳大利亚人文科学研究院:不定期论文》,第 13 篇,1991 年;K. K. Ruthven, ed., *Beyond the Disciplines: The New Humanities. Papers from the Australian Academy of the Humanities Symposium 1991* [= Australian Academy of the Humanities: Occasional Paper No. 13, 1991]);劳伦斯·格罗斯贝格、卡瑞·内尔森和宝拉·特雷切勒:《文化研究》(Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula Treichler, eds., *Cultural Studies*, NY: Routledge, 1992)。

〔2〕 参见埃尔哈特·巴赫尔:《对启蒙的辩护:福柯和哈贝马斯》,摘自《德国研究评论》第 11 期,1988 年,第 97—109 页(Ehrhard Bahr, “In Defense of Enlightenment: Foucault and Habermas”, *German Studies Review* 11 [1988], 97-109);特别是米歇尔·克里编辑的《批判与权力:重构福柯与哈贝马斯的辩论》(Michael Kelly, ed., *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge: MIT Press, 1994)。

〔3〕 参见约翰·塔特:《康德、哈贝马斯和现代性的“哲学合法化”》,摘自《欧洲研究学刊》第 27 期,1997 年,第 281—322 页(John Tate, “Kant, Habermas, and the ‘philosophical legitimation’ of modernity”, *Journal of European Studies* 27 [1997], 281-322);毛瑞兹·帕瑟琳·登特瑞弗斯和瑟伊娜·本哈碧编辑的《哈贝马斯和未完成的现代性工程》(Maurizio Passerin d’Entrèves and Seyla Benhabib, eds., *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, Cambridge: MIT Press, 1997)和阿克瑟尔·霍奈特、托马斯·麦卡锡、克劳斯·奥斐和阿伯特·威尔麦尔编辑的《在启蒙运动的未完成工程中的哲学性介入》(Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe and Albrecht Wellmer, eds., *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge: MIT Press, 1992)。

〔4〕 参见,例如大卫·希利:《福柯和启蒙运动的问题》,摘自《哲学和社会批判》第 11 期,1985 年,第 63—83 页(David Hiley, “Foucault and the Question of Enlightenment”, *Philosophy and Social Criticism* 11 [1985], 63-83);哈若德·玛:《对公共空间的幻想:重新思考历史学家的哈贝马斯》,摘自《现代历史学刊》第 72 期,2000 年,第 152—182 页(Harold Mah, “Phantasies of the Public Sphere: Rethinking the Habermas of Historians”, *Journal of Modern History* 72 [2000], 153-182)。

些启蒙被认作历史上最糟糕的灾难的东西而直接责难启蒙,通过这种责难后现代主义将问题简单化了。但是如果断定启蒙运动完全与现代历史上的矛盾和灾难绝缘的话,也同样将会过分单纯化了。”〔1〕这样的“一种老套的、甚至具有讽刺意味的对启蒙运动的清算”既不是来自于形成可行的历史材料,必须要说的是,它也不是形成可行的政治材料。〔2〕但是戈登也指出“直到现在,后现代主义思想家们反对启蒙运动的谴责都被忽视了,或者只是”通过研究启蒙运动的历史专家“以一种最肤浅和矛盾的方式处理了他们”。〔3〕他自己的文选,像贝克(Baker)和赖尔(Reill)的一样,努力寻求解决这种失败的办法。我认为,通过做这些事情,他们成为专业历史中一种更大的修正主义(revisionism)的部分,这种专业历史摆脱了后现代主义的世纪末的颓废。〔4〕

后现代主义者用一种历史编纂上比较陈旧的概念来观察各种回响,按照以赛亚·伯林所定义的“反启蒙”,即使在其自身的时代也不是

〔1〕 大卫·戈登:《论法国启蒙运动的假定退化》,出自戈登编辑的《后现代主义与启蒙运动》,第219页(Daniel Gordon, “On the Supposed Obsolescence of the French Enlightenment”, in Gordon, ed., *Postmodernism and the Enlightenment*, 219)。

〔2〕 这种措辞源自卡斯·贝克尔和彼特·内尔,由贝克尔和内尔编辑的《何为启蒙运动左派?》的“导言”,第1页(“Introduction” to Baker and Reill, eds., *What’s Left of Enlightenment?* 1.)。

〔3〕 丹尼尔·戈登:《绪论:后现代与法国启蒙运动》,出自戈登编辑的《后现代主义与启蒙运动》,第4页(Daniel Gordon, “Introduction: Postmodernism and the French Enlightenment”, in Gordon, ed., *Postmodernism and the Enlightenment*, 4.)。

〔4〕 关于这一点我已经在即将发表的几篇论文中,从历史学理论上进行了论证。《历史学家与历史编纂的哲学》,出自《布莱克韦尔历史哲学导读》(“Historians and Philosophy of Historiography”, in *Blackwell Companion to the Philosophy of History*, ed. Aviezer Tucker, Oxford: Blackwell, 2008 est, 63-84);《走向活跃的历史相对论:在一种后实证环境中的历史实践》,出自《历史理论手册》(“Toward a Robust Historicism: Historical Practice in a Post-Positivist Environment”, in *Handbook of Historical Theory*, ed. Nancy Partner and Sarah Foot, Sage Press);“应该做什么?”——对历史的宣言和当今历史的任务,出自《历史谈》(“‘What is to be done?’—Manifestos for History and the Mission of History Today”, *Historically Speaking*, est. 2008)。

毫无争议的。这还不仅仅是一个传统主义者(Counter-Enlightenment)敌人的问题(比如,法国的耶稣会士们或者议员们),而且是存在一些创新的敌人们,但在不同方向上的。柏林的“反启蒙”是一种原浪漫主义的概念。他于1973年提出这个概念,在完成关于维柯(Vico)、赫尔德(Herder)和哈曼(Hamann)各篇论文将近十年之后,也是正当他开始着手思考弗里德里希·亨里希·雅可比(Friedrich Heinrich Jacobi)的时候。通过将这四个人物编织在一起,并勾勒出在他们的影响中一种惊人的接受史,伯林构造了“反启蒙”这一概念。^[1]为了论证它,他勾勒了一幅关于启蒙的过分简单的草图,连他自己也一定知道那是不足的。作为对他富有同情的批判者,罗伯特·沃克(Robert Wokler)写道:“对于我们这些对18世纪研究的不同领域做研究并且也非常敬佩他的成就的人而言,伯林那只有三条腿的、单一化的对启蒙主义的创造性解释更多是一种令人困窘的玩笑,特别是因为它只是被组装起来,以便它能以强盗的方式被解构,并由此指出一条通向构成它反面的不同思路的更丰富的理解道路”^[2]。即使这种创新出自其真诚的努力——重建维柯在欧洲知识史上的高度,但是他对赫尔德与哈曼和雅可比二者之间亲密关系的夸大,在我看来,起了误导性的

[1] 伯林:《反启蒙》,1973年,在《逆流而行》中重印(Berlin, “Counter-Enlightenment” [1973; reprinted in *Against the Current*, Harmondsworth: Penguin, 1979, 1-25]),这种综合是精心作出的,并在《维柯和赫尔德》中得到辩护的(*Vico and Herder*, Berlin, *Vico and Herder*, NY: Viking, 1976)。在1977年,一个重要的篇章被加进来:《休谟和德国抗理性主义的诸来源》(1977;在《逆流而行》中重印,第162—187页),在他的叙述中说明了雅可比所扮演的角色(“Hume and the Sources of German Anti-Rationalism”, 1977, reprinted in *Against the Current*, 162-187)。

[2] 罗伯特·沃克尔:《以赛亚·伯林的启蒙运动和反启蒙运动》,出自《以赛亚·伯林的反启蒙运动》(Robert Wokler, “Isaiah Berlin’s Enlightenment and Counter-Enlightenment”, in *Isaiah Berlin’s Counter-Enlightenment*, ed. Joseph Mali and Robert Wokler, *Transactions of the American Philosophical Society*, 93:5 [2003], 13-33, citing 18.)。

作用。^{〔1〕}弗里德里克·拜泽尔(Frederick Beiser)提供了一种更为和谐的观点：“最后，是康德的影响证明了胜利……青年康德在对启蒙原因的解釋上胜过了赫尔德。虽然赫尔德终其一生都是一个深刻的自我批判启蒙者，并且他也在如此大的程度上受到哈曼的影响。”^{〔2〕}如果我们准备重建启蒙运动本身和从启蒙运动到随后的浪漫主义时代的完整转变，这将需要通过比柏林更为精细和复杂得多的联系之网来实现。

在我看来，“抗启蒙运动”(anti-Enlightenment)和“反启蒙运动”(counter Enlightenment)都不能对启蒙时代和它未来的征兆提供一个合理的理解。非常不同的是在最近历史编纂中的第三种发展，这种观点认为启蒙运动内部就存在差异，存在启蒙的竞争对手。有两种重要的说法值得考察：乔纳森·以赛尔(Jonathan Israel)认为“激进的”与“缓和的”启蒙运动的推动力之间存在紧张(很多地方都被玛格丽特·雅克布[Margaret Jacob]早已预料到)，伊安·胡特(Ian Hunter)则认为有一种行政的、“自然法”的启蒙运动与一种形而上学的和“自由思考

〔1〕 沃克尔评论道：“尽管阿斯莱夫对伯林评述赫尔德的反对语气让我觉得非常严重，我却感到相当地赞同他的论点：赫尔德与哈曼智力上的鸿沟是巨大的……”(Wokler, "Isaiah Berlin's Enlightenment and Counter-Enlightenment", 20) 参见汉斯·阿斯莱夫：《维柯和柏林》(Hans Aarsleff, "Vico and Berlin", *London Review of Books* 5-18, November 1981, 6-7)。

〔2〕 弗里德里希·拜泽尔：《J. G. 赫尔德的政治理论》，出自拜泽尔的《启蒙运动、革命和浪漫主义》，特别是 192 页(Frederick Beiser, "The Political Theory of J. G. Herder", in Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, Cambridge: Harvard UP, 1992, esp. 192)。

的”启蒙运动的对比。^{〔1〕}通过强调共济会的产生和民主社会实践的出现之间的联系,雅克布展示了从17世纪晚期的英国与以法国革命为巅峰的欧洲运动之间的连续性,这就使得像约翰·托兰德(John Toland)那样的早期“激进分子”更明显的突现出来。^{〔2〕}通过重建这种启蒙运动和革命的考古学,雅克布借用哈贝马斯和“公共领域”的观念,与一种平行于历史编纂学的传统相联系。^{〔3〕}相反,以赛尔强调了旧政体与“缓和的”启蒙运动——从英国的牛顿和洛克,通过法国的伏尔泰和达朗贝尔(D'Alembert)到德国的康德——之间的协调性。胡特试图煽动性地论证,即使是普鲁士的文化部长伍尔诺(Wöllner)也在他声名狼藉的1788

〔1〕 乔纳森·以赛尔:《激进的启蒙:哲学和现代性的形成 1650—1750》(Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford: Oxford UP, 2001);玛格瑞特·雅克布:《激进的启蒙运动:泛神论者们、共济会员们和共和党人们》(Margaret Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, London/Boston: Allen & Unwin, 1981);伊安·胡特:《竞争的启蒙运动:近代早期德国的市民和形而上学的哲学》(Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge: Cambridge UP, 2001)。

〔2〕 雅克布:《生活在启蒙运动中:18世纪欧洲的共济会纲领和政治》(Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in eighteenth-century Europe*, New York: Oxford University Press, 1991)。

〔3〕 本雅明·内森:《哈贝马斯的“公共空间”在法国革命的时代》,出自《法国历史研究》第16期,1990年,第620—644页(Benjamin Nathans, “Habermas’s ‘Public Sphere’ in the Era of the French Revolution”, *French Historical Studies* 16 [1990], 620-644)。卡斯·贝克尔编辑的《法国革命和现代政治文化的创造》,第一卷,《旧政体的政治文化》(Keith Baker, ed., *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture: vol. I.: The Political Culture of the Old Regime*, Oxford/NY: Pergamon, 1987);弗兰克·费赫编辑《法国革命和现代性的产生》(Ferenc Fehér, ed., *The French Revolution and the Birth of Modernity*, Berkeley & LA: University of California Press, 1990)。

年法令中从事着一项“启蒙了的”议程。^{〔1〕}脱离了那个时代的人都远不能确定谁才真正高举了启蒙运动的旗帜。

在很大程度上,将所有这些主动努力连接在一起的是对早期启蒙运动在塑造现代思想知识图景中之重要性的认识。以赛尔过分专注于追溯一个必定是被低估了的人物——本尼迪克·斯宾诺莎。^{〔2〕}对胡特而言,这是一个以普芬道夫(Pufendorf)和托马西乌斯(Thomasius)思想为中心的更庞大的社会契约和自然法理论的传统。普芬道夫现在已经被看做是对卢梭和苏格兰启蒙运动至关重要的人物,其影响所在不仅仅限于德国的重商主义,而托马西乌斯不仅仅是按照上级要求进行行政改革的理论家,而且也是在德国创造了一种公共领域和大众哲学的理论家。这些使得胡特的主动努力变得复杂起来,但是证明了它的富有成效。^{〔3〕}沿着这些线索,通过强调学院派哲学和大众哲学之间的竞争,我已经就德国启蒙运动做了一个更为谨慎的推论。^{〔4〕}我也已经在国际赫尔德协会上支持了我的同事们——既反对伯林,也反对一种夸大的对那个时代的康德哲学式的重

〔1〕 胡特:《康德的宗教和普鲁士宗教政策》,出自《现代知识史》第2卷,2005年,第1—27页(Hunter, “Kant’s Religion and Prussian Religious Policy”, *Modern Intellectual History* 2 [2005], 1-27)。虽然胡特并不是独自持有这种观点(见米歇尔·索特:《启蒙运动的景象:1788年的宗教法令……》),但是我对这一点并不确信(Michael Sauter, “Visions of the Enlightenment: The Edict on Religion of 1788...” [Diss. UCLA, 2002])。

〔2〕 伊赛尔:《激进的启蒙》,第157—328页(Israel, *Radical Enlightenment*, 157-328)。

〔3〕 参见克努德·哈孔森:《格劳修斯、普芬道夫和现代自然法》(Knud Haakonssen, *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law*, Aldershot, UK, etc: Ashgate, 1999)和他由自由基金出版社出版的扩展性系列《自然法与启蒙运动》(“Natural Law and Enlightenment”),普遍地论述在启蒙运动的对话中自然法必不可少的作用。也参见T. J. 霍赫斯特拉瑟:《自然法理论在早期启蒙运动中》(T. J. Hochstrasser, *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, Cambridge/NY: Cambridge University Press, 2000)。

〔4〕 扎米托:《康德、赫尔德和人类学的诞生》(Zammito, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*)。

建——通过将狂飙运动 (Sturm und Drang) 看做启蒙运动的一个部分,而非其对立面。^{〔1〕}

以赛尔和胡特都曾主持历史编纂来修正其早期过于关注晚期启蒙运动的倾向。但是在以赛尔那里存在明显的危险,他走得太远以至于认为启蒙运动所有重要的理念都在 18 世纪 40 年代之前就已经表达过了,以至于之后发生的每一件事都只是派生的。^{〔2〕}胡特虽然不存在同样的错误,但有一点,太过热切地接受了对德国人“启蒙了的专制主义”的“进步性的”自我评价,基于这种“启蒙了的专制主义”早期在消解宗教矛盾方面的成功,也因此低估了晚些时候挑战和变动这种“自上而下的革命”对一种批判性民意的历史性需要。但是,这些学者们所做的正使我们更加清楚地意识到,启蒙运动之中发展性的变化和内部的复杂性——用格哈特·尚德 (Gerhard Sauder) 恰当的术语来说:动力化和内在批判——既在单一的国家背景中,又跨越了这些背景。这导致了一种对历史性启蒙运动更加细微区别的理解。虽然这种在启蒙运动解释中所产生的多元主义看起来可能没有像对其中某一种话语的谴责或者欢呼那么尖锐,但我相信,不管基于历史的还是现今的原因,这样都公正得多。

(周黄正蜜 译 吕超 校)

〔1〕 特别是,参见格哈特·尚德:《狂飙运动和 18 世纪的时代划分》,出自《狂飙运动的文献》,第 309—332 页 (Gerhard Sauder, “The Sturm und Drang and the Periodization of the Eighteenth Century”, in *Literature of the Sturm und Drang*, ed. David Hill, Rochester: Camden House, a Division of Boydell & Brewer, 2003, 309-332)。我在《赫尔德、狂飙运动和“表现主义”:接收历史中的诸问题》中处理了这些问题,出自《研究生院哲学学刊》27 卷第 2 期 (2006 年 11 月),第 51—74 页 (“Herder, Sturm und Drang, and ‘Expressivism’: Problems in Reception-History”, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 27: 2 [November, 2006], 51-74.)。

〔2〕 伊赛尔:《激进的启蒙》,第 6 页 (Israel, *Radical Enlightenment*, 6.)。

启蒙的悖论

莫伟民(复旦大学哲学系)

在近代启蒙思想家看来,理性作为立法者应该自己为自己确定理性应用的领域。启蒙将理性和科学推崇为人的最高感官和力量。启蒙运动坚信理性是解放和推动人类社会发展的前进力量。18世纪启蒙运动高擎理性大旗,把理性当做人类心灵所向往和努力成就的一切。启蒙运动以其“理性之光”开启和照亮中世纪的蒙蔽与黑暗这一辉煌业绩而彪炳史册。然而,启蒙运动的缺点也逐渐暴露出来:人类对理性力量的近乎宗教式的盲目崇拜,又使理性变成了彻底的非理性,理性取代了上帝信仰在人心中曾有过的至高无上的地位。理性从软弱无力这个极端走向了无限膨胀这另一个极端。理性变得鲁莽、狡诈、狂暴、血腥、堕落甚至邪恶,理性发生了危机,理性病入膏肓。理性需要诊断、思考、挽救。启蒙运动的精神是要加以弘扬,还是予以批判?启蒙运动的遗产是要加以继承,还是予以抛弃?康德后200多年的西方哲学一直在苦苦思索这个重大问题。19世纪和20世纪西方哲学史的主线就是围绕这个问题得以展开的。实际上,所有这些问题的讨论都是围绕“启蒙的悖论”展开的。

启蒙在为西方社会带来物质进步和思想进步的同时却又把西方人拉回到了未被启蒙的原始社会。这就是启蒙的悖论。启蒙的悖论主要体现为这样几个方面:启蒙与神话的悖论,理性与信仰的悖论,启蒙与反启蒙的悖论。理性的“公开”使用与“私下”使用之间关系的处理也有

赖于这些悖论的解决。也许,本不存在什么悖论,悖论恰恰体现了人类精神生活的整体性、不确定性和模糊性。

神话象征着世代延续的传统权威和集体力量,往往给人带来一种敬畏感、恐惧感。敬畏什么呢?敬畏大自然,敬畏神灵。而启蒙思想家的使命就是要让个体具有理智洞察力,让人们摆脱恐惧,走出神话的阴影,在精神上独立自主。鉴于传统思想家往往把启蒙与神话对立起来,霍克海默和阿多诺则把这两者密切关联在一起。《启蒙辩证法》的主题就是探讨神话与启蒙之间的辩证法:神话即为启蒙,而启蒙则退为神话。霍克海默和阿多诺之所以这样来立论,是因为他们认为带有极权主义性质并且旨在追求普遍真理的启蒙始终把神人同形论当做神话的基础,神话角色大多被还原成了人类主体,用主体来折射大自然。大自然变成了纯粹的客观性。“启蒙对待万物,好比独裁者对待人一样。”〔1〕主体要自主,要觉醒,要自我持存(*selbsterhaltung*),就必须把权力当做一切关系的原则。而主体自主权力的膨胀却使得主体在行使权力的过程中不断异化。如同神话已经实现了启蒙一样,启蒙也一步步深深地卷入神话。工具理性甚嚣尘上,启蒙思想家把道德、情感等人文问题与数学、经济等科学问题相提并论。启蒙并没有消除人们的恐惧,启蒙本身就是彻底而又神秘的恐惧。在20世纪政治舞台上,由理性确定的自我持存的集中体现之一,就是法西斯主义夺取权力、为征服全世界而进行的一系列罪恶、骇人的行为。纳粹希特勒的法西斯主义信奉社会达尔文主义,拒绝康德的绝对命令,把人当做物一样来对待,把正义的平等发挥成了平等的非正义,给人类带来了重大灾难。我们同样可以说,由理性确定的自我持存的另一个集中体现,就是斯大林主义实施的大清

〔1〕 Theodor Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, New York, 1972, p. 9.

洗。无论是法西斯主义,还是斯大林主义,作为启蒙理性在政治领域的具体运用,非但没有给全世界带来自由、权利、平等、安全,反而使全世界人民经受了独裁、专制、恐惧和死亡的威胁。

哈贝马斯并不认同《启蒙辩证法》的观点。“对被客观化的外部自然和遭受压抑的内部本性实施统治,就是启蒙的持久标志。”〔1〕霍克海默和阿多诺认为启蒙理性所强调的自我持存使理性变形扭曲了,自我持存只要求理性是工具理性,从而把理性逐出了道德和法律领域。哈贝马斯指责霍克海默和阿多诺简化了现代性的图景,把一切有效性问题(“对”与“错”、“善”与“恶”)都看做是自我持存的主体所具有的有限的目的理性所考虑的,从而未能妥善处理资产阶级理想中所确立的并被工具化了的文化现代性的合理内涵。科学知识和理论的创新、法律和道德的普遍主义基础、审美体验的创造性和冲击力,都是文化现代性的合理内涵。哈贝马斯批评霍克海默和阿多诺因把启蒙看做摆脱命运力量的失败努力而对启蒙的拯救力量持消极悲观的态度。哈贝马斯直言,《启蒙辩证法》根本就没有告诉我们如何才能摆脱目的理性的神话暴力。哈贝马斯认为交往理论蕴涵了主体与客体之间存在着的工具理性、认知理性及其合理性形式,交往理论又包容于对话的主体间性理论,主体必须符合主体间性以达到相互理解和协调行动的目的。除了主宰主客体之间的认知—工具合理性以外,还存在着“道德—实践的”和“审美—实践的”合理性形式。

哈贝马斯设想在社会批判的基础上重构一种来之于社会和归之于社会的理性。除了塑造工具理性批判的基础之外,这种重构向他提供了生活世界实践的可能和合理的理性化形式的先决条件。生活世界的

〔1〕 Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Éditions Gallimard, Paris, 1988, p. 133.

目的一开始就受制于交往合理性。生活世界的最大有效性只能产生于相互认可的行动。由于交往合理性不是先验派生的,因此其理论也就能充分意识到语言学交往的不确定性和偶然性。应该说,霍克海默和阿多诺集中描绘的是工具理性猖獗的现代性图景,并悲观地把启蒙的自我毁灭过程加以概念化,而哈贝马斯则强调交往理性和交往实践的重要性,强调有效性问题(“对”与“错”、“善”与“恶”)分散在人类实践的不同方面,旨在把理性的认知工具维度、道德实践维度和审美实践维度都统一起来。可见,哈贝马斯对待启蒙的态度要积极得多。

人们通常认为启蒙运动高举理性的大旗,抨击基督教禁锢人心的信仰体系,理性在各个方面驱逐基督教信仰。启蒙精神果真反宗教吗?启蒙时代的一般特征果真是批判、怀疑宗教吗?实际情况并非完全如此。虽然法国百科全书派启蒙思想家公开反对宗教及其有效性和真理性,但按照卡西尔的说法:“启蒙运动最强大的思想冲力和它真正的精神力量不在于它摒弃已确立的信仰,而在于它所提出的宗教信仰的新理想,在于它所体现出来的宗教的新形式。”〔1〕启蒙理性问题不仅与宗教问题融合在一起,而且还从宗教问题获得最深刻的灵感。由于没有信仰,就没有创造,就没有活力,所以,启蒙思想家大多对宗教表现出特殊的虔诚。“因此,特别是在全部德国启蒙哲学中,基本目标不是瓦解宗教,而是对宗教作‘先验’奠基,对宗教进行先验深化。”〔2〕文艺复兴时期的人文主义旨在弘扬人文主义的宗教精神,建立起人性范围内的宗教。伏尔泰尽管批评帕斯卡的理性无能论,却也完全认可上帝存在的证明。只不过18世纪启蒙思想不再像传统形而上学和神学那样仰仗上帝概念来论证自己的合法性,而是依据自己的具体形态来确定

〔1〕 Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998, s. 180.

〔2〕 Ibid., s. 181.

上帝概念。上帝概念要经受“勇于认知”的人们的解释,从而得以确立其地位。“勇于认知”并不是不要信仰,而是倡导一种新的、积极的宗教信仰力量,培育一种新的宗教意识,通过理智行动从宗教内部来影响和塑造宗教。也就是说,此时的信仰并不是外部强加的,而是“勇于认知”的人出于内心的自愿而上升为宗教信仰者。在此,启蒙的悖论体现为:启蒙思想家一方面坚守纯粹理智的立场以发现一种“纯理性范围内的宗教”,另一方面又设法让宗教摆脱知性的束缚,以凸显宗教所具有的道德实践力量,因为宗教有赖于情感活动来实现其性质,纯理智标准并不适于确定宗教的真理性,不适于评判宗教的道德性。

启蒙思想家们在批判基督教神学蒙蔽人的思想时,不仅利用有关上帝的宗教信仰来达到启蒙的某种目的,而且还在树立和捍卫理性信仰,造就了理性的宗教。旨在反对宗教信仰的理性信仰,使理性成了新的崇拜对象、信仰对象,启蒙在解蔽的同时又在蒙蔽。启蒙只不过是用水性的信仰来取代基督教的信仰而已。启蒙虽然深刻地发现了基督教信仰的内在谬误,但由于启蒙并不了解基督教信仰的本质,因而启蒙对基督教信仰的批判却是盲目的、肤浅的甚至愚蠢的。如同黑格尔所指出的,启蒙把宗教信仰的历史原因仅仅看做一种关于偶然事件的偶然知识,而看不到宗教信仰是人类认识世界、理解自我的必要阶段。启蒙倡导理性至上,以理性的名义牺牲丰富多彩的人类情感生活。虽说没有理性的生活是蒙昧的,但只有理性的生活却又是可悲的。启蒙一方面把人类情感和道德生活都归结为冷冰冰的单调的非情感、非道德的生活,另一方面却又要求人们出于宗教情感般忠诚和信仰对理性顶礼膜拜。

资产阶级以启蒙理性的名义,倡助人性的解放、自由的权利和自主的能力,实际是为了夺取作为阶级压迫工具的权力,于是,理性转变成了非理性。理性的结果与理性的动机背道而驰。理性从解放人的力量

转变成成为压迫人的束缚力量。理性立法者自我异化了。理性立法的结果导致了反对理性立法的结局。启蒙诉诸普遍意志来追求绝对自由，反而走向了绝对专制、恐惧和毁灭。法国启蒙运动引发的法国大革命以爆发社会大恐怖收场，就是最好的例证。按照《启蒙辩证法》的说法，彻底启蒙者的信仰的非理性变成了合理之举，把社会引向了野蛮状态。鉴于启蒙运动的遗产已经变得极为可疑，鉴于 20 世纪法西斯主义和斯大林主义给人类带来的深重灾难，鉴于人类在勇于运用自己的理智时为所欲为，理性盲目膨胀，竟成了非理性，我们就不妨认同福柯的结论：启蒙并未使人走向成熟，人类并未成为成年人。

在很大程度上，批判理性，批判现代性，也就是批判启蒙思想。启蒙与反启蒙之间的论战几乎是围绕理性与非理性的关系问题展开的。启蒙已经从理性走向了非理性，人们不禁会问：反启蒙会不会从非理性走向理性呢？反启蒙思想家们在批判理性、批判现代性时有没有一个理性的基础和根基呢？或者说，理性批判者学家们在批判理性时是否能让自己的批判基础免于批判呢？这也就是哈贝马斯在《关于现代性的哲学话语》中对尼采、霍克海默、阿多诺和福柯等人的责问。尼采试图打破西方理性主义框架，对理性作去神秘化的批判，而这个批判本身却与理性境域无涉。“由权力理论发动的种种去神秘化在自我指涉的理性批判的困境中，在变得总体的批判中，变得混乱不堪。”〔1〕哈贝马斯指控，由于理性批判家们拒绝抛弃自己的合理性，因而陷入了自相矛盾的境地。自尼采以降，霍克海默、阿多诺和福柯等理性批评家们一直在重弹尼采的老调，并陷入了无可奈何的尴尬境地，因为理性批判不可能既是批判的，同时又能使自己的标准不受批判。应该说，福柯对合理

〔1〕 Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Éditions Gallimard, Paris, 1988, p. 118.

性进行理性批判,并不意味着他拒斥理性,而是要撰写一部关于合理性的偶然的史,要明确和分析在某个特定时期支配着知识类型、技术形式和统治模式的种种合理性形式。而合理性的形式之和并不等于理性,合理性的任何特定形式都不是理性。虽然合理性形式不能混同于理性,但也并不等同于非理性,因为合理性形式是以人类实践和人类历史为基座的。我们不可能在诸多方面指明一个唯一的合理性形式。多重的、具有不同形式的权力关系都有特殊的合理性形式〔1〕。福柯坚定地认为自己并不是哈贝马斯等人所说的“非理性主义者”,福柯既反对把理性看成人类的希望,又拒绝把理性视作人类难以对付的敌人。在他看来,如果说“理性是我们要加以消除的敌人”这样的说法极其危险,那么,作出“任何批判质疑这个合理性就可能会使我们陷入非理性”这样的断言也同样极其危险。非理性是一种构成了某种合理性形式的非理性。实际上,在福柯的话语中,事件和真理的展开都离不开理性。福柯只是认为理性作为权力的实施应该是复数,而非单数,应该是多种多样的关系体系,而非本质力量。福柯拒绝“启蒙运动的敲诈”,即你要么接受合理性,要么陷于非理性的泥潭。因为理智与情感、理性与非理性原本就是一体的。我们可以在理性与非理性尚未分化的历史原点来批判启蒙理性的过度膨胀,恢复理性与非理性在相辅相成的一体化中各自的作用和地位。如是,也就不存在所谓的启蒙与反启蒙之间的悖论和矛盾了。

启蒙运动的箴言:“勇于认知!”(sapere aude!),要敢于运用自己的理性。康德在《回答这个问题:什么是启蒙?》〔2〕一文中,强调公众很

〔1〕 Michel Foucault, “Structuralisme et poststructuralisme”, *Dits et écrits*, IV, 1980-1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 439-440, p. 447, pp. 449-450.

〔2〕 Immanuel Kant, “Beantwortung der Frag: Was ist *Aufklärung*?” *Werke*, Bd. 4, Hrsg. Vom Cassirer, Berlin, 1912-1922, s. 169.

可能可以启蒙自己,公众都有公开运用自己理性的自由。唯有公开运用自己理性的自由才能带来人类的启蒙。康德区分了理性的“公开”使用和“私下”使用,实际上已经注意到了使用“理性”以获得主体自由的“范围”和“程度”。康德所说的“理性的公开运用”是指任何人作为学者而在全部听众面前所能做的那种运用,而“私下使用”是指一个人在其所受任的一定公职岗位或者职务上所能运用的自己的理性。在前一个情形下,人们便享有无限的自由可以使用自己的理性,而在后一个情形下,人们并无自由权利去表达自己的真实想法,而是受命根据别人的指示并以别人的名义发表见解的。那么,该如何保障理性的公开使用呢?康德诉诸持久稳定的有助于未来时代进步的法律制度和现行君主政制的有效监督。启蒙不仅仅是一个具有时代特征的历史进步和人类自由的过程,而且也是一个植根于当下的政治问题,因为按照人的尊严去对待人有益于君主政制。但在福柯看来,启蒙不仅要思考我们与现时的关系、我们的历史存在的方式,而且还要探索我们自身是如何构成为自主主体的。然而,启蒙思想家却在不同程度上忽视了启蒙的这一要务。因此,我们尚未摆脱自己加之于自己的不成熟状态,我们尚未成年,我们尚未被完全启蒙。

✱

拒绝在理性与非理性之间做出选择,拒绝在美国霸权、中国崛起和阿拉伯—伊斯兰神权政治之间做出选择,这可以说是德里达对未来新启蒙所持的根本态度。德里达在去世前不久就“启蒙的过去与未来”发表了自己的看法。既要继承和保存欧洲的启蒙遗产,又要充分意识到并悔恨过去的极权主义、种族大屠杀和殖民主义所犯下的滔天罪行。既批评美国霸权又不至于被指责为同情萨达姆伊斯兰政权,既批评以

色列和美国的中东政策而不至于被指责为反犹太主义。既要反对全球化,又要承认全球性组织所起的积极作用。这就是德里达所设想的欧洲在未来新启蒙中所担负的独特职责。这就是德里达在政治哲学领域里为我们提供的有效解决启蒙悖论问题的例证。

当然,鉴于福柯极其怀疑欧洲启蒙运动的遗产,而德里达则要求欧洲既作为过去启蒙运动骄傲的后裔又作为未来新启蒙的先驱。这一差别取决于他们各自对启蒙遗产的理解。当德里达断言欧洲的启蒙遗产对世界的未来不可替代、至关重要时,德里达指的是欧洲要独立自主,不能让欧洲沦为共同市场、共同货币或新民族主义的集团或军事力量。福柯认为启蒙运动的遗产已经极为可疑,并要求我们远离那些想使启蒙运动永不衰竭并完整保留其遗产的人们。这是因为福柯把启蒙运动看做第一个通过隶属于一种有关思想、理性和知识的普遍历史中的某个事件来为自己命名的时代。这个时代既涉及普遍的思想史,又相关于作为其历史境遇的目前以及形形色色的认识、知识、无知和虚幻。^{〔1〕}

从古希腊至今的西方思想史,其主流是一部从“蒙蔽”经由“启蒙”再到“解蔽”的历史,也是理性与非理性此消彼长的历史。理性与非理性之间存在着互补的哲学旨趣。这不仅表现在理性离开了想象、直觉、情感和意志往往寸步难行,而且还体现在有时候真理出自非理性者之口。“要么理性,要么非理性”,这种非此即彼的思维方式长期以来统治着哲学家的理论构想,只要有人敢说理性的坏话,有人敢批判理性,有人质疑启蒙运动的精神,就立马给他扣上“非理性主义”大帽子。扣帽子的理由还显得极其冠冕堂皇:你总不能在批判理性时而使自己的前

〔1〕 Michel Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?”, *Magazine littéraire*, n°207, mai 1984, pp. 35-39.

提免于批判吧！言下之意就是理性批判哲学的前提还得是理性。看来启蒙运动主体理性原则的至上地位依然神圣不可侵犯。纵观西方哲学史和基督教史，上帝存在，上帝至尊地位的确立，都是通过存在论证明推演出来的。理性的至尊地位又是如何得来的呢？启蒙运动本意是要开启宗教信仰之蒙蔽，竟然走向了其反面，创造了理性的蒙蔽，祭起了理性信仰的法宝。哲学史上许多理性批判哲学家都对至高无上的、专横跋扈的、恶性膨胀的理性力量作了一种不偏不倚的反拨和矫正。这绝非是要用非理性来反对理性，绝非是要站在非理性甚或反理性的立场来审判理性。如是观之，哈贝马斯对 20 世纪众多理性批判家们的指责也就站不住脚啦。因为根本就不存在什么站在非理性的立场上来批判理性的问题。无可否认，人类的认识、思想和现实活动都包含有理性与非理性这两个相辅相成的方面，哲学家们人为地制造了二元对立的思维模式和一幅幅理论角逐的场景。我们应返回理性与非理性浑然一体的历史原点，我们应该像福柯那样明确拒绝“启蒙运动的敲诈”这种非此即彼的思维方式和理论站位。人们往往习惯于在思维上把则“真”与“假”、“善”与“恶”、“美”与“丑”、“好”与“坏”人为地对立起来，先占据一个认知或评价的高位，再对与之相对的另一面进行贬损、拒斥，从而无视人类精神生活的整体性和各方面的相互依存。人类精神生活丰富多彩、纷繁复杂，个中的奥秘无穷无尽，而二元对立的思维方式却把复杂问题简单化，把生动的场景僵硬化，把模糊晦涩的问题整得清楚明白。然而，这并不是哲学的进步和完善。哲学尚未成熟，人类尚未成年。

理性与信仰本不可分，就好比一个健全之人的心脑联动无法分清楚一样。从“信仰惟上，怯于认知”，到“信仰自律，勇于认知”，再到“理性惟上，滥于认知”，人类启蒙的历程也昭示了一个真理：处于浑然一体之中的理性与非理性各自的使用有个“适度”的问题。避免启蒙悖论的

有效之道,就是在坚持理性与非理性为同一个整体的不同方面的前提下,采取“审慎”的方式来看待理性与非理性在同一个整体中相辅相成的作用。过犹不及,中道惟上。亚里士多德的《尼各马可伦理学》主张,审慎者通过审慎(phronèsis, prudentia)之路,即“实践智慧”之路来引导自己的生活。利科在《作为他者的自身》中援引亚里士多德的“实践智慧”来对亚里士多德的目的论与康德的义务论、道德普遍主义与道德情景主义实施辩证综合,同时又通过康德的道德(Moralität)而在亚里士多德的实践智慧(phronèsis)与黑格尔的伦理(Sittlichkeit)之间进行协调。^[1]同样,为解决“启蒙的悖论”,为避免近代启蒙哲学二元对立的思维方式以及现当代哲学家所采取的“理性抑或非理性”这样的立场,我们也可诉诸亚里士多德所说的作为“审慎”的“实践智慧”。理性主义和非理性主义、启蒙和反启蒙的思想家们在很大程度上似乎缺乏这一智慧。如果说未来有新启蒙的话,这样的“实践智慧”应该是未来新启蒙所奉行和践履的。

[1] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p. 337.

黑格尔论费希特实践性自我意识

——《费希特与谢林哲学体系的差异》中对《伦理学体系》的基础性批评

刘 哲(北京大学哲学系)

黑格尔的论文《费希特与谢林哲学体系的差异》(以下简称《差异》论文)匆忙完成于1801年上半年。《差异》论文构成了黑格尔哲学生涯中第一篇署名发表的哲学作品。

在这段时间,费希特由于无神论论证已经离开了当时德国的文化中心——耶拿大学去往柏林;而黑格尔正应谢林之邀,从在法兰克福的荷尔德林朋友圈那里刚刚来到这所大学。同样在这段时间,费希特和谢林哲学之间的冲突在他们两者来往的书信中逐步升级。在这篇论文中,黑格尔批评了几乎所有费希特在耶拿时期出版的主要哲学著作。以此,他被普遍认同为谢林哲学的盟友甚至追随者。在本文中,我们将不涉及黑格尔在这部早期著作中显示出来的与谢林哲学的差异,而只是关注他对于费希特哲学,更准确地说《伦理学体系》一书的**基础性**批评。

在《差异》论文中,黑格尔对于费希特的批评并不是彻底否定性的,而是具有双面性:他承认费希特哲学基础原则的正确性,但反对其哲学体系的具体形式。根据黑格尔,费希特的基础原则被表述为“智性直观”、“纯粹的对其自身之思”、“纯粹自我意识(或我=我)”或“我在”(2:52)。他对于费希特的核心性批评在于其哲学体系无法把握这里所表

述的基础原则。在黑格尔看来,费希特在《伦理学体系》中对于自然的演绎仅只是同一个体系性错误的新形式。从这样的立场出发,黑格尔批评说:

现在自然与自由的综合提供了下述的把同一性从二原性中重构为整全性的方式:作为智性、不确定者的我——和作为被驱动的、自然的、确定的我,要通过把冲动提升至意识来成为相同的。因为这样驱动“受到了我的掌控……在意识领域驱动本身根本不起作用;而是**我**根据它作用或不作用”。——反思者**高于**被反思者;进行反思者,或说意识主体的驱动被称为高级驱动。低级驱动,即自然,必须从属于(Botmässigkeit)高级驱动,也即反思。这个我的一个样式从属于我的另一个样式的关系就是最高的综合。

然而,这个同一性和先验视角下的同一性彻底地彼此相对立。在先验领域,我=我,也即,我在实体性关系或至少是交互性关系中被设定。相反,在[费希特的]对于同一性的重构中,一个处于主导地位,而另一个处于被主导地位;主体性的不等同于客体性的。它们处于因果关系中,其中一个是屈从性的,而且必然的领域从属于自由的领域。因此,这个体系的终点不吻合它的起点,其结果不吻合它的原则。(2:74—75)

黑格尔的批评涉及三个要点。第一,对于黑格尔,对于先验视角的扭曲出现在自然与自由的不完全综合中。具体而言,这个不完全综合意味着自然对于自由的从属。而且,黑格尔把这个从属规定为因果关系。第二,很明显,黑格尔把自由与自然的综合等同为智性的我和其自然驱动之间的综合。智性的我是不确定的,而自然的驱动则是确定的。因此,这两种我的综合与我的确定化相关。然而,这个确定化并不意味着要把我对象化为一个外在的对象;而是由一个特殊的自我反思构成,

于其中我在并通过确定化来意识自身。这样,自然和自由的不完全综合就意味着确定性自我意识的缺陷性形式。第三,黑格尔还批评费希特错误地在自我意识内部建立了一种非对称性关系。由于这个非对称性,自然的独立性或说被反思者的差别性就被彻底取消了。黑格尔自己的解决方案是用交互性的或实体性的关系来替代因果性的非对称关系。这样,我们可以推知黑格尔对于费希特具体体系的批评**本性上**是奠基于他对《伦理学体系》中所建立的确定性自我意识或说自我确定的批评之上。

在德国唯心论历史中,黑格尔在《差异》论文中对于费希特的批评被视为先验哲学统一性终结的公开宣言,尽管它本身并不带来这种终结。黑格尔对于费希特的挑衅性批评通常也被视为德国唯心论中最有争议的论题之一。从上个世纪70年代以来,费希特后期知识学的表述已经被视为抵制甚至免疫于黑格尔的批评。在这个时期,费希特的学生们已经开始满足于他的哲学体系。而如果黑格尔的批评被触及,他总是与费希特后期哲学相关联地被思考。早期费希特则始终处于黑格尔的批评之下。虽然迪森(Düsing)曾正确地指出费希特在1796年后《知识学新方法》中思想的发展,然而他混淆了费希特在这段时期和后期在柏林时的思想变化。就我所知,我们迄今仍缺乏关于黑格尔对耶拿时期,特别是耶拿后期费希特整个批评的检审。事实上,黑格尔对于这段时期费希特思想的批评仅只是想当然地被接受了。

费希特在耶拿时期第二阶段的发展开始于1796年以后他对知识学的重新建构。可以证明他的《伦理学体系》正属于这个思想时期。在这篇文章中,我们将集中于黑格尔对于《伦理学体系》的批评,以图把费希特和黑格尔带入到对话中来。我们将证明黑格尔对于费希特的批评指向了一个**非对象性**自我意识概念。尽管费希特的因果模型排除了对象化的可能,黑格尔反驳它也彻底摧毁了意识本身。至少,意识必须包

含思想者和被思者之间的**形式性**差异,其中被思者不同并独立于思想者。取代因果性模型,黑格尔关注非对象性自我意识的内在结构。费希特同意黑格尔的非对象性自我意识。他对于黑格尔批评的反驳将是黑格尔误解他的自我确定概念为因果关系。

下面,我将通过四个步骤来论证性重构黑格尔与费希特的对话。首先,我将解释黑格尔对于哲学任务的定义。然后,我将通过黑格尔的绝对者这个概念来解释非对象性自我意识。第三,我将相关于非对象性自我意识来证明黑格尔的批评是基于对因果模型的**逻辑式**否定。最后,我们将关注费希特在《伦理学体系》中做出的对于黑格尔的可能回应。以此,我们将证明费希特和黑格尔以两种不同的方式处理同一个主题——非对象性和具体的自我意识。



从一开始,正是黑格尔对于哲学任务的定义引导着他在《差异》论文中对费希特的批评。对于他来说,哲学的任务在于“为意识构造绝对者”(2:25)。一个琐屑的常识是意识只有是确定的才能为其所是。这样,哲学的任务首先在于使绝对者确定化并由此得以进入我们的意识。

进一步而言,在其对费希特体系展示的开始处,黑格尔将绝对者定义为“主体—客体”的综合结构;它既包含两者之间的差异性又包含它们的同一性。另外,他把绝对者等同为“我=我”或自我意识;在自我意识中我意识到我自身。自我意识的确包含着“主体—客体”的综合结构,因为在这里思的主体和被思的主体既彼此相同又彼此差异。尽管有这个结构的表面特征,我们不应该认为通过这样的表述黑格尔要退回到错误的反思模型。像费希特一样,黑格尔坚持认为作为我们理性生活终极基础的理性只能是自发性行动。他也同样认同耶拿时期费希

特的命题:理性的自我行动**同时是**理性的自我展示;在自我展示中理性意识到其自身的行动性。这样,哲学的任务就在于去意识这个非反思性的自我意识。

像耶拿时期费希特的一样,黑格尔引入绝对者这个实体模型来**描述**作为哲学对象的自我意识特征。这个描述也被称为先验视角,要求自我意识的发生来作为其证明。在讨论哲学思考与哲学体系关系时,黑格尔认为:

在理性的自我生产[作为自我展示的自我行动]中,绝对者把自己形成为对象性整体,这是一个坚守自身和完全的整体,它没有外在于自身的基础,无论在开端、中间还是终点都是自我奠基的。(2:46)

这样,哲学不是要把自我意识描述为一个独立的对象而是要实现它的自我构造。这个自我构造意味着自我意识在其自身中建立一个基础并由此建立其自身。哲学的任务因此在于实现自我意识的产生。在这个发生证明的终点,自我意识的先验结构应该会被证明。这样,黑格尔对于哲学任务的定义与费希特在《伦理学体系》中的定义就几乎是一致的。

二

在《伦理学体系》中,费希特仅引入实体模型来描述自我意识的内部结构。相反,黑格尔的绝对者的概念还与对象性整体相关。我们已经看到,作为自我意识的绝对者以对象性整体的形式构造其自身。黑格尔对于自我意识的自我构造的阐述看起来**似乎**是要将人的理性神性化。在哲学传统中,只有神性之思才在自我意识中构建整个世界。在

《差异》论文的序言中,黑格尔把费希特自我意识的基础原则视为对于康德哲学精神最纯粹最严格的提取。而且,他还把自己的绝对者概念与康德的“我思”和费希特的基础性自我意识等同起来。在康德哲学传统中,人的理性根本无法被等同为神性之思。因此,我们有必要来解释黑格尔的绝对者概念以便黑格尔的发生性证明可以被更好地理解。

在后康德语境中,对象性意识与自我意识之间的关系成了一个基础的和不争的观念。在这一部分中,我们将证明黑格尔的绝对者与理性自我意识的关联正是基于这个康德式的洞见。黑格尔把康德和费希特的我等同为绝对者正是基于康德归给理性主体的重要的认识论意义。在《第一批判》B版演绎的§16中,康德证明“我思”是这样一个“最高点,所有对于知性的使用,甚至整个逻辑以及先验哲学都要依附于此”(B134)。首先从主体在康德哲学的体系性位置角度,黑格尔可以合法地把康德及费希特的我等同为绝对者。

另外,黑格尔的绝对者概念不仅指向这样的体系性位置,而且涉及理性意识自身的方式。由于他把基础性的我与绝对者等同,看起来似乎自我的概念意味着理性心理学中灵魂这样的特殊实体;这个理性心理学构成了前康德时期具体形而上学中的要素。但是这个关于自我的经院式概念根本无法被施用于康德和费希特的我这个概念之上。在我看来,康德保留了表象承载者这样的基本观念,而拒绝了它在理性心理学中的本体论定义。这样,康德和费希特式的我就仅仅意味着我们都所是的思想的**主体**。

因此,黑格尔并不是依赖前康德的经院主义把绝对者界定为对象性整体。事实上,绝对者的功能可以通过康德归给“我思”的认识论意义来被发现。同样在《第一批判》B版演绎的§16中,康德证明“否则[即,如果没有我思的伴随]表象或者是不可能或至少对我而言什么都不是”(B132)。对于康德,“我思”划定着我们关于世界认识的界限。

换言之,我们可以进入的世界必须是这样的世界,在其中我们可以把我们的自我意识为主体。在康德看来,关于世界的经验认识或说经验世界是具有对象有效性特征的。黑格尔在这点上与康德十分不同,他通过一种整体主义来界定这同一个经验世界。在黑格尔看来,作为对象性整体的绝对者就是一个有机的整体,它在其每一个构成要素中找到其自身。在《差异》论文中,他并没有进一步解释这里所涉及的部分与整体的有机关系。但自明的是构成部分的存在必须奠基于有机的整体之中。这样,黑格尔用它的萌芽状态的认识论整体主义替代了康德的对象有效性概念,并把它视为我们经验世界的条件。在这个意义上,黑格尔有理由用绝对者这个术语来表述基础性自我意识。

在亚里士多德传统中,绝对者作为实体性术语具有两个否定性特征。一方面,他不能被包含在或外在于另一个事物。换言之,实体必须是一个整体,它可以说是没有外面的。另一方面,由于整体主义的特征,实体不可能通过概念来被确定。因为,确定化的最小形式条件是把一个事物与它的对立者相区分。绝对者的这种不确定性首先基于它作为对象性整体的整体主义特征。我们在前面已经证明为意识构建绝对者的哲学任务等同于自我意识的发生。作为对象性整体的绝对者的不确定本质否定了它在自我构建的自我意识中被对象化的可能性。在这里,我们可以得出结论绝对者指向的基础自我意识本性上是**非对象性的**。

三

非对象性自我意识是如何可能的?关于这个问题,我们需要回到费希特在《伦理学体系》中关于自然所作的演绎,而这也正是黑格尔在《差异》论文中的批评所涉及的部分。我们在开始的时候已经看到,黑格尔正确地指出这个演绎本性上由确定性自我意识或自我的确定性构

成。根据黑格尔,费希特的自我确定概念依赖因果性关系,并以此来界定自我意识的内部结构。人们会质疑这里所说的因果性概念意味着什么。而且在与非对象性自我意识的关系中这个因果性模型有什么样的缺陷。

常识中人们相信因果关系由原因和结果之间的生产关系构成。原因是结果产生的条件,结果则是由原因所带来的后果。基于某种形式的空间—时间图示,因果关系包含从原因到结果的连续性序列,其中原因总是先于它的结果。由于这样的连续性序列,因果性中包含着一个非对称性关系:原因总意味着无条件者和决定者。正是无条件的原因产生其结果并确定着结果的特征。

然而,黑格尔对于费希特的批评的要点在于因果性关系不可能保留原因和结果之间的差异性。为了澄清这个思考,我们必须检查他所提供的因果性关系的对照组——交互性关系。根据黑格尔,交互性关系意味着彼此相互关联的两个事物可以**同时**既是原因又是结果。很明显,交互性关系摧毁的正是在日常因果性概念中所内含的非对称性关系。前面我们已经证明这样的非对称性关系是基于该因果性关系所假设的空间—时间条件。如果非对称性关系要被摧毁,我们就必须消除这个空间—时间条件假设。否则,连续性序列就无法使得一个事物同时既是条件者又是被条件者。换言之,交互性概念必须以去除了空间—时间条件的纯粹逻辑性视角来思考。由于交互性所要求的对称性,一个关系项不可能决定另一个关系项。这样,两个关系项间的逻辑差异性就被假设了。因为黑格尔把交互性关系视为因果性关系的对照组,因此对他来说因果性关系中缺失的正是原因与结果两个关系项之间的逻辑差异性。毋庸置疑,黑格尔对于因果性的批评不是基于常识的因果概念。只有从纯粹的逻辑视角出发,他才可以反驳说因果性关系不能保存原因和结果之间的差异性。这个逻辑性视角克服的正是以空间—时间条

件为基础的原因和结果之间的差异性。

为什么缺失原因和结果之间的逻辑性差异会被视为一个论证性的缺陷？这里值得强调的是，黑格尔是想用关于非对象性自我意识论题来批评因果性模型的。因为自我意识是非对象性的，它无法像在对象性知识中那样保留主体和客体之间的差异。相反，在非对象性自我意识中同一个“我”同时既是主体又是客体。然而，意识无论如何必须要求对主体与客体做**形式性**的区分，以便满足其关系性本质。因为因果性模型排除了其关系项之间的逻辑差异性，所以它也彻底地摧毁了意识的形式条件以及自我意识的可能性。

在这一点，人们或许会回应说因果性常识概念可以基于空间—时间的序列保存原因与结果之间的差异性。然而我们所关心的自我意识构成着经验世界的终极基础，因此还无法在其内部结构中涉及空间—时间性条件。由于这样的体系性位置，这个自我意识的内部差异性无法通过经验的方式来获得。

由于我们的有限空间，黑格尔本人对于非对象性自我意识论题的解决方案不得不留待另外的研究来处理。尽管如此，这里我们已经可以清楚地证明黑格尔对于因果性模型的批评是基于这样一个不可或缺的认识论条件：自我意识仍必须是某种意识，因此满足意识所需要的主体与客体间的形式差异性。

四

在开始的时候，我们看到对于黑格尔，费希特的非对象性自我意识概念由被反思者对反思者的从属关系(Botmässigkeit)构成。黑格尔通过因果关系模型来解释这个被假设的从属关系。费希特可以回答说黑格尔错误地解释了他的 Botmässigkeit 概念以及由此建立的自我意

识。在这个部分,我们将更加仔细地审视费希特的 *Botmässigkeit* 概念,以便他的自我意识概念可以更好地被理解。在下面的讨论中,我们将首先证明费希特的 *Botmässigkeit* 概念涉及的是实践性自我关系,而不是黑格尔所思考的因果性关系。

很明显,黑格尔对于费希特的批评涉及的是他描述为“把冲动提升至意识”的关系。他批评的核心主要针对费希特在《伦理学体系》§ 9 中的论证。在前面一节的论证中,费希特力图证明自然驱动要受到外在事物的限制,并以此使得对于自然驱动的自我意识最终可以被建立。在 § 9 中的论证中,他试图证明自然驱动如何可以被归给我从而具有属我性。正是对于自然驱动的自我归属构成了费希特的非对象性自我意识或说自我确定概念。

这里我们并不企图提供对于 § 9 中论证的细致评注。就我们当下的目的而言,我们仅只需要解释费希特的重要概念“渴念”,因为这个概念构成了他对于非对象性自我意识论题的解决。对于费希特,渴念概念的功能在于使我们可以意识到被给予我们的自然驱动。然而,这里所涉及的意识不是对于某一个驱动的对象化,而是与该驱动之间的直接关系。费希特把这个对于驱动的直接意识关系称为感觉。在此直接关系的基础上,感觉主体处于由自然驱动所引发的需求状态中。

在费希特看来,渴念仍然是对于我们需求状态的不确定性感觉。但他论证说某种自我意识可以已经涉入这个直接性感觉之中。为了解释这样的渴念概念,我们必须思考是什么样的意识在其中发生作用。一方面,像动物一样,我们不可能控制被直接给予我们的自然驱动。另一方面,人的渴念与自然驱动之间的关系并不像在动物那里一样。对于费希特而言,正是渴念的状态使得人和动物区分开来。毕竟动物总是直接性地回应自然驱动。人和动物的这个区分指向了在渴念主体和自然驱动之间的内部差异性。具体而言,渴念的可能性取决于我们对

于自然驱动或说感觉的肯定。

另外,值得说明的是费希特的渴念概念还仅只是关涉到不确定的意识。通过这个不确定性,费希特要强调的是渴念或需求的具体内容在这样的原初肯定阶段还没有被涉及。进入这个原初肯定的内容或者是一个决议或者是一个决断要作为一个行动者**存在**;这个存在可以具有并将满足各种不同的需求。这样的决议或决断构成了我们所讨论的意识的不可或缺的环节。以此,我可以把无限追求的能力归给我并使其具有属我性。**首先**正是在这个原初的行动性意义上费希特把他对于实践性自我意识的思考表述为自我确定。

然而,我们的完整形式的实践性自我意识不得不是确定性的。如果某个需求被感觉并且被提升至意识,它必然是确定的并因此和其他的需求可能性相分别。费希特把确定性的渴念称为欲求。由于渴念确定化的可能性,我们得以自由地在不同需求之间进行选择并进而满足它们。对于费希特而言,主体仅当他忽略某些需求时才被称为对于自然驱动有因果作用。这样,对于费希特而言,因果关系仅在否定性意义上保障主体的同一性不受损坏。但是它并不能证明主体如何可以成为行动性存在者。

以上所述的自我确定性的实践含义以及因果关系所具有的否定意义可以被视为费希特对于黑格尔在《差异》论文中所提出批评的间接性回答。黑格尔的误解本质上涉及非对象性自我意识在人类理性生活中所扮演的认识论角色。其论证的核心依赖费希特表面看来含混的术语 *Botmässigkeit*。毕竟,这个术语在字面意义上蕴涵着反思者和被反思者之间的非对称性关系。这个可能的含混将会把我们带回到费希特发生学论证开端处的洞见。这个发生学论证同样为黑格尔所关注。由于有限的篇幅,我们不可能处理这里所涉及的问题。

的确,对于费希特而言,作为自我确定的非对象性自我意识首先意

意味着成为渴念的或更准确地说欲求的主体。像黑格尔一样,费希特同样地关注某种用实践性方式具体化非对象性自我意识。这样,黑格尔对于因果性的批评的确误解了费希特在《伦理学体系》中关于自我意识的思考。但是,可以被质疑的是费希特能否解释他的自我确定概念中不得不涉及的渴念之确定化问题。无论如何,费希特并没有把自己的反思和自我批评停止在他耶拿后期的哲学思考那里。对于黑格尔,《差异》一文仅仅是他此后三十年哲学生涯的开始。他自己对于具体自我意识论题的解决方案还需要更多的工作来建立。另外,他对于费希特的批评贯穿他哲学思考的一生。在此,我们可以暂时得出这样的结论:在这篇论文中所展开的非对象性自我意识的论题还远远没有穷尽他们两者之间异常丰富对话,而仅只是指向了这场对话中的一个方面。

第五编
启蒙与中国

启蒙的合法性危机^{〔1〕}

——当代中国启蒙所遭遇的挑战

张志伟(中国人民大学哲学院)

在西方思想史上,启蒙特指一个历史时期,有广义和狭义之分。狭义的启蒙指的是18世纪法国启蒙运动,而广义的启蒙则指的是近代哲学的基本精神。然而,启蒙在兴起之时并无统一的约定。不过18世纪时,德国人引人注目地专门讨论了启蒙的含义,康德把启蒙看做是人类精神从自我限制的不成熟状态解放出来的道路,并且一般地把“敢于使用自己的理智”作为启蒙的口号、座右铭或标志,同时强调当时的德国并非已经启蒙而是处在启蒙的过程之中。在本文中,我们从康德的规定出发,从广义上把启蒙理解为理性主义,并且以此作为启蒙的合法性根据。当我们使用“启蒙”、“启蒙主义”或“启蒙运动”的时候,这些不同的说法主要针对的是不同的语境,基本上是在同一含义上使用的。

如果按照康德一般性的规定,启蒙是人类历史必经的阶段,不过就西方近代启蒙而言,应该与现代化密切相关。启蒙主义是现代化的理论基础,现代化以启蒙主义为指导思想。由此我们可以理解,为什么中国需要启蒙以及为什么中国发生了启蒙:自近代以来,中国走上了西方人开辟的现代化之路,启蒙也就顺理成章地成了它的必经阶段。然而,

〔1〕 本文已刊发于《中国人民大学学报》2009年第1期。

中国的启蒙运动面临的是比西方启蒙运动更为复杂的局面。这并不是说西方的启蒙运动所面临的局面不复杂,主要是中国的启蒙与西方的启蒙有一个“时间差”,并且借助的是外来的思想观念。在某种意义上说,西方的启蒙运动是西方文化自我更新的过程,而中国的启蒙运动带有以“他山之石”攻自身之“玉”的性质,亦即以外来的西方思想启自己之“蒙”。西方的启蒙运动面临的对手是行将退出历史舞台的传统观念,而中国的启蒙运动所针对的传统观念不仅没有退出历史舞台,而且在现代化的发展过程之中呈现出了复兴之势。这一方面是因为西方人对于启蒙之成果的自我反思在某种程度上纠正了启蒙的偏颇,恢复了传统的合法性地位,也是因为后现代主义思潮消解了启蒙的基础,另一方面是因为中国启蒙的“古今之争”始终缠绕着“中外”之间的矛盾冲突,亦即外来文化与自身文化之间的碰撞。总而言之,像当年康德所认为的一样,中国的启蒙尚未完成,我们仍然处在启蒙的过程之中,而问题的复杂性亦在于此。

启蒙(enlightenment)这个概念意味着从黑暗走向光明,因而柏拉图的洞穴比喻很适合用来说明启蒙的指导思想:人们通常所看到的东西其实不过是真实存在着的事物的影像,由于某种奇迹有人终于明白了这个道理,于是他便承担起将众人引出洞穴,走向光明的历史使命。如果我们以这个人作为启蒙者,以众人为被启蒙者,那么17世纪以来欧洲的启蒙运动之所以获得成功的关键就在于人们认同了启蒙的合法性,少数精英知识分子取得了大多数人的代表权。中国的启蒙所面临的局面则远比那个时候复杂得多,尤其是它的合法性面临着严重的挑战。本文的目的就是说明中国的启蒙所面临的合法性危机。

启蒙运动是近代西方知识分子针对封建专制制度、宗教迷信和愚昧落后,自觉地承担起提倡科学、推进知识、教化大众的理性主义思潮,自17世纪到19世纪,延续了三百年之久。它以理性自觉为核心,以科学为真理,以自由为目的。启蒙在促进西方社会完成现代化的转型方面的确功不可没,然而自19世纪下半叶以来尤其是二战之后,启蒙乐观的理性主义遭到质疑,西方人开始了对启蒙主义的全面反思。

作为西方思想史的一个历史阶段,启蒙运动发生在文艺复兴和宗教改革之后,曾经在中世纪占统治地位的基督教神学权威衰落,近代自然科学迅速发展,西欧现代化进程全面展开的历史背景之下。启蒙的合法性体现在相对于“落后的”传统观念的“先进的”观念上,这就是理性主义、科学精神和社会政治理想等等,而其核心则是理性主义。笛卡尔以“我思故我在”这一形而上学第一原理为近代哲学奠定了基础,也为启蒙开辟了方向,蕴涵于其中的是主体性原则、反传统的批判精神和科学的理性主义。尽管近代哲学的理性主义并非以主观的(人的)理性为其表现形式,哲学家们所理解的理性往往是客观的、无限的或绝对的理性,不过理性实质上是“形而上学改了装的”人的有限理性。问题就出在这里:当人们通过理性神圣化或以上帝理性化的方式,以理性取代上帝的位置时,其结果不仅仅是“上帝死了”,理性自身也不得不恢复原形为人的理性,这意味着理性无论如何不足以填充上帝隐退所遗留的空位。启蒙主义自有其局限性,例如“启蒙”的概念含有非历史主义的倾向——天不生“启蒙”,万古长如夜,其中也包括少数启蒙思想家对基督教所作的非历史主义的批判态度,不过揭示这些局限性尚不足以动摇启蒙的合法性基础,真正动摇其合法性基础的还是后人对理性主义

(科学主义)的批判。自从19世纪下半叶以来,哲学家们开始了对理性主义的反思批判,现代西方哲学对传统形而上学的持续不断的反思批判,亦落实在对启蒙精神中盲目乐观的理性主义、无限制的科学主义和僭越的人道主义的反思批判之上,启蒙的局限性被看做是造成西方文明种种问题的原因之一,而距离我们最近的一轮批判就是20世纪80年代盛行一时的后现代主义。不恰当地说,后现代主义意在解构作为现代性精神的理性主义,从而彻底颠覆了启蒙主义的合法性基础。

然而,现代西方哲学对启蒙运动的反思是在经过启蒙之后的批判,中国的启蒙运动则是在尚未完成其历史使命的情况下遭遇困境的。

由于源于西方的现代化浪潮席卷全球,从而使西方式的启蒙主义具有了某种普遍的意义:现代化的出现迫使任何文化都不可避免地面临启蒙的洗礼。这就决定了中国启蒙运动的性质:它主要是借助于西方的观念“启”中国传统之“蒙”,而非发生在中国文化内部,故而其掀起的“古今之争”在一定程度上源于“中西之争”。在西方主要是启蒙为现代化开辟道路,在中国则是现代化的需要呼唤启蒙运动,至少两者差不多是同时发生的。西方近代启蒙运动历经三百年之久,其影响和作用潜移默化地逐渐渗透到社会各个层面的,而中国的启蒙运动则急于求成,力图毕其功于一役,加之特殊的时代背景,使得启蒙的理念始终未能彻底地深入人心,因此其作用受到了相当程度的限制。

中国的启蒙是在特殊的历史背景下开始的,这在一定程度上决定了中国启蒙的命运:始于救亡图存,亦困于救亡图存,其结果是人们所说的“救亡”的主题压倒了“启蒙”。启蒙来源于西方文化,救亡针对的亦是西方列强,这就造成了中国人瞻前顾后左右为难的矛盾心理。正如“中外之争”引发了“古今之争”,同样也引发了对传统的重新肯定。前有“救亡”,后有现代化的成就,由此而激发起来的民族意识促进了传统文化的复兴,遂使针对传统的启蒙似乎失去了正当性的根据。

启蒙的合法性危机不仅在于理性主义遭到质疑,而且因为启蒙的主体承担者的主导地位受到了动摇。启蒙的性质决定了它是一场由少数知识分子发动的思想运动,中国也不例外,不过情况比较特殊。中国先进的知识分子曾经自觉地承担起启蒙大众的历史使命,但是由于“先天不足”,虽经士大夫向知识分子的转型,但是始终未能形成独立的社会力量。民国时期,本来中国的知识分子有望成为新文化的主导,塑造一种新型的中国文化,然而由于救亡成为时代的主题,遂使启蒙中途夭折。此后,由于知识分子失去了代表社会进步和人民大众利益的资格,他们或者附和权力,或者退守象牙塔沉溺于纯学术研究。改革开放以来,中国的知识分子重掌启蒙大旗,在关于真理标准、人道主义等大讨论中,展开了如火如荼的思想解放运动,无不贯彻了启蒙的精神。然而,虽然人文知识分子的生存环境有了转机,但是当它还没有来得及重新获得主导社会文化的身份时,启蒙不仅在后现代主义的冲击下遭遇合法性危机,而且面临席卷全球的大众文化的威胁,因而处于尴尬的境地。

中国的启蒙与西方启蒙之间的“时间差”是造成中国启蒙面临的复杂局面的重要原因之一,西方哲学对启蒙之局限性的批判性反思,使得中国人在启蒙的同时亦陷入了启蒙的合法性危机。

二

在社会激变的历史背景之下,中国的启蒙运动处于异常复杂的环境。当我们准备启蒙时,西方已经开始了启蒙的反思与批判,此后的后现代主义颠覆了现代性的基本精神,而大众文化则迫使精英文化失去了文化的主导地位。启蒙的合法性在于它相对于对手的合理性,它是真理的化身,并且是大众的思想导师和权利代表。现在,启蒙的理性主义受到质疑,它已不是真理的唯一持有者,更重要的是精英文化被大

众文化“边缘化”，作为启蒙之历史使命的承担者人文知识分子不再被看做大众的代言人，从而失去了话语权和社会影响力。韦伯忧虑于社会理性化导致非理性的后果，我们却在社会尚未理性化的情况下便走向了非理性。换言之，似乎启蒙的任务尚未完成便已过时了。

19世纪下半叶，以黑格尔哲学为代表的古典哲学衰落，西方传统乐观的理性主义遭遇了强烈的挑战。达尔文的进化论祛除了人的神性，马克思的历史唯物主义颠覆了理性主义的唯心史观，而弗洛伊德的精神分析学说表明理性亦非个人的主宰，叔本华、克尔凯郭尔和尼采使非理性主义堂而皇之地登上了历史舞台，理性主义遭遇了严重的质疑。以海德格尔为例。前期的海德格尔揭示了建立在主客二元论基础上的科学理性主义的局限性，谋求通过对此在（人的存在）的生存论分析解决存在问题。后期的海德格尔则进一步颠覆了主导西方哲学两千多年的柏拉图主义，对于“光明”与“黑暗”之间的关系进行了重新的理解。海德格尔在1931年和1932年所做的《柏拉图的真理学说》的演讲是围绕柏拉图“洞穴”比喻而展开的。在某种意义上说，全部西方哲学史就发端于柏拉图的洞穴比喻，而海德格尔对形而上学的反叛也体现在他对柏拉图洞穴比喻的分析之中。海德格尔通过分析柏拉图的“洞穴”比喻，梳理了西方哲学中形而上学遗忘存在的开端和过程，也表明了他的立场和态度。如果说柏拉图以“洞穴”比喻颠倒了日常生活的世界，确立了哲学家眼中的真理世界，那么也可以说海德格尔试图将这个颠倒再颠倒过来。柏拉图的洞穴比喻引出了灵魂转向说，而海德格尔的思想亦是一种转向：“洞穴”比喻的是“遮蔽状态”（黑暗），“洞外”比喻的是“无蔽状态”（光明）。哲学要做的工作不是从遮蔽状态转向无蔽状态，而是从无蔽状态转向遮蔽状态。虽然海德格尔并不是让我们生活在黑暗之中而不去追求光明，但是他认为西方文明的症结就在于迷失在“比一千个太阳还亮”的光明之中，而真正应该做的是借助于光明来通达黑

暗的本源境域。

与海德格尔相比,后现代主义走得更远。^{〔1〕}

后现代对现代性的批判主要集中在三个方面:理性、历史和人。理性乃是现代性得以确立的基本前提,从笛卡尔到启蒙以及康德之后的德国古典哲学,关于现代性的理论论述都在维护着理性,将理性视为知识与社会进步的根源、真理之所在以及系统性知识的基础。理性被认为足以发现适当的理论规范与实践规范,凭借着这些规范,便能建立起思想系统和行动系统,社会亦将随之而得到改造。与这种理性主义相关联,现代哲学相信人类历史的发展是一个连续的整体,是通过理性来实现人类理想、推动社会前进的过程。像自然一样,历史的发展也是有规律的,是社会不断向善、文明不断进步和人类不断完善的过程,并且历史的规律是人凭借理性可以加以把握和认识的。进而,确立理性的绝对权威也好,强调社会向善也好,最终都是对人的权威的认定,亦即把人放在宇宙和认识的中心,使人成为一切“非我”族类必须与之看齐的最高主体。可是在后现代主义看来,启蒙传统的现代观念虽然造就了当今的西方文明,推进了社会生活的现代化进程,但现代性的建构过程也产生了无数的痛苦与不幸,从受资本主义工业化压迫的农民、无产者,到被排斥在公共领域之外的妇女、少数民族,再到受资本主义殖民盘剥的第三世界以及那些在殖民过程中被灭绝的种族,都是现代化过程的牺牲品。而在现代化的社会里,正如韦伯、霍克海默、阿多诺等现代思想家所指出的,现代性也产生了一整套具有规训作用的制度、常规和话语,从而将代理性的支配模式与控制模式合理化和正当化了。极度扩张的理性一面为人们设定种种必须遵从的规范,为历史筹划种

〔1〕 以下参见张志伟、欧阳谦主编:《西方哲学智慧》,第十二章“后现代主义”(吴琼),中国人民大学出版社,2000年。

种不可更改的规律,一面又听任官僚体制生产和再生产压迫性的差异和等级。实际上,现代性确立的理性、历史规律和人的绝对权威只是一种幻觉。后现代理论认为,人并不是一个理性的、统一的主体,而是一个祛中心的、碎片化的主体,是一种精神分裂症的欲望流;历史也不是一个连续统一的整体,事实上根本就不存在一种单数的、大写的“历史”,存在的只是复数的、小写的“历史”,也就是说,所谓“历史”并不是已经过去的事实,而是以各种各样的形式——回忆录、档案、报告、文学作品、文化产品等——存在的文本,是一系列对过去进行记录、叙述或阐释的话语,是人类对自己的集体欲望所作的一种意识形态的表达。

启蒙的合法性在于理性主义,而理性主义的合法性则在于科学和真理。在某种意义上说,后现代主义以“怎么都行”的相对主义彻底颠覆了理性的权威和传统的真理观,亦使启蒙失去了存在的根基,这意味着反传统的启蒙也已蜕变为传统从而遭到了人们的质疑。当中国的知识分子争相说“后学”,借助后现代主义来解构权威和传统的时候,启蒙也成了被解构的对象。毫无疑问,后现代主义是人们解构权威解构传统的有力武器,因而后现代主义可以以赞赏的眼光看待大众文化,然而这恰恰解构了启蒙赖以生存的环境。

三

在某种意义上说,中国还没有完成现代化,因而启蒙的任务并没有完成,但是社会环境、文化环境却已经不适合启蒙了。后现代主义以赞赏的眼光看待颠覆了启蒙合法性的大众文化,启蒙的宏大叙事话语在后现代主义的讥讽下无地自容。启蒙在它的敌人尚未退出历史舞台之际却已退出了历史舞台,启蒙的任务还没有完成便已经被超越了。

大众文化的产生、崛起与发展是人类文化发展史上一个重要的社

会现象,大众文化成为社会的主要文化形态,标志着一种新的文化模式的出现,是由文化工业塑造和支撑起来的消费文化和消费主义取向。文化的市场化、工业化和商品化是商品经济和市场经济全面渗透的结果,使文化原有的本性、旨趣、功能都发生了根本性的逆向。文化本身由此失去了自律性和自足性,文化不再服从于自由的创造性和审美的精神需求,而必然要迎合受众、大众的需要和口味,走向平庸和媚俗。文化艺术本身的自由超越精神、批判否定精神以及理想化的导向功能也随之丧失了。大众文化也就成了一种商品化和大众化的文化,攫取经济利润成为大众文化生产的主要动机。^{〔1〕}

在某种意义上说,中国的精英文化是一种弱势文化。一方面中国历来没有独立的知识分子阶层,另一方面由于当代中国文化的激变,政治中心化的结构转向了政治—市场经济二元结构,所以精英文化被边缘化了。^{〔2〕}尽管深受意识形态的影响和制约,尽管知识分子尤其是人文知识分子属于少数,但是在大众文化兴起之前,只有他们肩负着启蒙大众,为人们提供高雅精神产品的职责,在某种意义上不存在竞争对手,基本上可以不考虑受众的接受问题。然而在大众文化时代,由于人文知识分子难以商业化而且强烈地抵制商业化,因而其影响仅仅局限在高精尖的学术领域,对大众失去了有效的影响。而大众文化之所以势不可挡,是因为它应运而生,与市场经济紧密相连,几乎成了商品经济的有机部分。建立在信息技术、大众传媒和文化工业基础上的大众文化伴随着全球化的进程迅速蔓延至全世界,迫使精英文化退守象牙塔,从而一跃成为社会文化的主流,几乎占据了为大众提供文化素养的所有文化资源。

〔1〕 参见姜华:《大众文化理论的后现代转向》,第2—3页,人民出版社,2006年。

〔2〕 同上书,第31页。

在某种意义上说,大众文化很像海德格尔所批判的“闲谈”、“好奇”和“两可”的“沉沦状态”。“闲谈”乃“众说”——“众说纷纭”。众说纷纭构成了公众意见,任何人在闲谈中说得都是头头是道,无须把事情据为己有就了解了一切可能性。“一切看上去都似乎被真实地领会了、把握了、说出来了;而其实都不是如此。或者一切看上去都不是如此而其实都是如此。……不仅摆在那里的事情和摆在眼前的事情,人人都知道,都谈论;而且刚要发生的事情、还未摆在眼前但‘本来’一定要弄成的事情,人人也都已经会大发议论了。别人料到的、察觉的事情,人人也都总先已料到了、察觉到了。”〔1〕由此而形成的板结化社会现实使启蒙无从入手、无从开始。因为启蒙所主张的所有一切都不“新鲜”,在众说纷纭中都可以找到,我们好像回到了希腊哲学的智者的时代:“一切理论都有其相反的说法。”于是,中国的人文知识分子面临着两方面的困境:一方面大众文化取代精英文化而成为文化的主体,从而使人文知识分子的社会影响日渐式微,失去了主导的地位。另一方面大众文化占据着几乎所有文化资源,并且使“影像”取得了合法性的地位,从而“淡化”了“黑暗”与“光明”的界限,使启蒙失去了“对手”或“敌人”,变成了与风车作战的堂吉珂德。我们生活在科学的时代,这个时代也是知识“泛滥”的时代,亦是对真理采取“玩世不恭”的态度的时代。人工作品取代了真实的存在,从而抹杀了影像与实在的区别。我们似乎已经处在科学的时代,我们不再需要启蒙。

其实,中国的启蒙不仅面临着大众文化的挑战,而且面临着传统文化的难题。

〔1〕 海德格尔:《存在与时间》,第211页。

四

我们正处在全球化的时代,全球化背景下文化多样性的问题是人们热烈讨论的焦点,而继承和发扬传统文化则成为了我们这个时代的主题。在某种意义上说,“中体西用”的问题并没有过时,只不过变换了形式。

如前所述,中国的启蒙发端于以西方思想启中国传统之“蒙”,乃以“中外之争”开启了“古今之争”。最初激进的思想家们以“全盘西化”彻底否定传统文化,企图使中国文化脱胎换骨。然而前有“救亡图存”激发了中国人的民族意识,后有现代化的成就恢复了中国人的民族自信心,因而拥有五千年灿烂文化的中国在现代化已见成效的背景下顺理成章地重新树立起了复兴传统文化的大旗。近年来,不仅在思想界而且文学理论中亦经常谈论启蒙主义的问题,人们把20世纪70年代末的思潮称之为新启蒙主义(对“文革”的反弹、主体性)。^{〔1〕}进入21世纪,也有人将启蒙主义理解为传统文化的复兴:传统思想资源是对中国近现代启蒙的启蒙。^{〔2〕}其实,早在20世纪30年代,陈伯达、张申府、艾思奇等人就提倡过“新启蒙运动”,并且提出了两个口号:“打倒孔家店,救出孔夫子”和“中国化”。^{〔3〕}由此,中国的启蒙不仅在倡导理性主义的同时面临着理性主义的危机,而且不得不在处理“古今之争”的同时亦必须处理“中外之争”的难题。于是,当我们貌似已经处在科学昌明

〔1〕 参见杜书瀛:《新启蒙:理性精神下的文论话语》,《文艺理论研究》,1999年第4期。

〔2〕 参见张宝明:《解构抑或建构——对一位“新启蒙主义者”的质疑》,《学术界》2003年第2期。

〔3〕 参见于春松:《张申府的文化综合主义和新启蒙主义》,《孔子研究》(2006年第5期)。第一个提出“新启蒙”的应该是陈伯达(《哲学的国防动员》,1936年9月《读书生活》)。见李慎之:《不能忘记的新启蒙》,《炎黄春秋》2003年第6期。

的时代,当传统不再是被批判而是需要复兴的对象,“我们是否还需要启蒙”便成了问题。

我们是否还需要启蒙?这不仅要看法蒙是否还有合法性的根据,也要看法蒙的任务是否已经完成。的确,人们的反思批判揭示了启蒙的局限性,例如盲目乐观的无限制的理性主义、科学主义以及对传统的非历史主义态度等等。然而,无论启蒙的理性主义遭到人们怎样的质疑,启蒙的成果亦即现代化的成就无疑渗透着理性的精神,应该有可能通过某种有限制的和节制的理性主义而拯救其精华。中国的启蒙面临着许多问题,“理性的缺位”可能是其中最严重的问题之一:中国人尚未克服传统思维方式的局限,还没有树立起理性的思维方式,而这种理性思维方式是中国传统文化中最为缺乏的东西。^{〔1〕}所以,启蒙的任务还没有完成,理性主义并没有过时,所需的是对理性主义的批判继承。看起来我们的现代化取得了伟大的成就,我们已经进入了科学的时代,然而“理性的缺位”很可能将制约着现代化进程的进一步发展。不仅如此,启蒙全盘否定传统虽然有其局限性,然而对中国人来说,如果启蒙的理性主义并没有树立起来,现代化的任务还没有完成,我们试图回归的传统就可能是未经理性批判的传统。就中国的现实而言,一方面是现代化,另一方面是传统文化,迄今为止两者之间并不“兼容”。当人们针对科学主义而呼唤人文精神的时候,适应于全球化背景下对于自身文化身份的认同,有些人把人文精神等同于传统文化,实际上重新引发了“中体西用”的老问题。优秀的传统文化当然应该复兴,但是复兴不是复古,单纯的复古不可能解决现实问题。在某种意义上说,传统文化的复兴必须经受启蒙之理性主义的洗礼,如此才能“兼容”于现代化进程,并且对中国的现代化建设发挥积极的促进作用。

〔1〕 参见姜义华:《理性缺位的启蒙》,第2页以下诸页,上海三联书店,2000年。

且不论西方的启蒙是否还有现实意义,中国的启蒙并没有过时,因为它的任务还没有完成。正如康德当年所说,我们仍然处在启蒙的时代。不过,面对复杂的局面,我们不仅需要重新确立启蒙的合法性基础,适应时代的变化而更新启蒙的理念,而且必须解开“古今中外”相互缠绕的死结,这样的启蒙应该是一种真正的“新启蒙”。

1990年,笔者曾经撰写了一篇讨论启蒙之局限性的文章《启蒙主义的精神和它的难题》。^{〔1〕}时隔近20年,当笔者在撰写《启蒙的合法性危机》这篇论文时,心情已有所不同。如果说前者意在揭示启蒙的局限性,那么后者则对中国的启蒙如何在新的时期完成它的历史使命深感忧虑。

〔1〕 张志伟:《启蒙主义的精神和它的难题》,《中国人民大学学报》1990年第2期,第35—42页。

当代中国需要什么样的启蒙^{〔1〕}

庞学铨(浙江大学哲学系)



自五四新文化运动以来,尽管中国的启蒙进程曲折复杂,尽管对不同时期的启蒙思想及其现实作用有着不同的理解和评价,但学界对其中所贯穿的启蒙精神一直给予了正面评价。进入上世纪90年代之后,以西方“后现代主义”为背景的一些“后主义”者,对近代以来中国的启蒙进行了直接的猛烈的攻击,有的提出要在当代中国进行“新启蒙”。

这里所谓的“新启蒙”,是当代法国哲学掀起的、以“去主体化”和“去中心化”为理论武器展开的对理性至上和人类中心主义等现代哲学思想的反省,是对传统“启蒙运动”以来的“现代性纲领”的批判,其主要特征是以结构主义、后结构主义、解构主义和后现代主义为背景,反对现代性弊病的“对启蒙的再启蒙”。

对于这种“新启蒙”论在当代中国的正当性,已有不少论者提出了质疑和否定。笔者赞同这样的质疑和否定,理由十分明显:其一,当代中国现代化进程中尽管也出现了一些西方发达国家曾经或者今天仍然存在的弊病,但无可置疑的是,当下我们仍处于现代化的成长与成熟过程中,与西方后现代主义者所面临和批评的社会状况显然并不相同,将

〔1〕 作者未克出席启蒙会议,本文是作者向会议提交的论文。

西方后现代主义者对发达工业社会的某些批判理论,不加分析地移植到当下的中国社会,显然是不恰当的;其二,今天大部分谈论启蒙理性和现代性的人,包括一些有影响的学人,都把现代性出现的一些问题,主要归因于启蒙理性的负面影响,由此而在启蒙思想本身与现实存在的问题之间建立起虚假的因果关系,并以对这种虚假因果关系的讨论遮蔽甚至代替了启蒙思想本身是否合理、启蒙思想的核心价值是否具有普适性、是否仍然适用的研究。有专家已对此现象提出过批评。正是在这个问题上,我们应当记住哈贝马斯的现代性批判思想:必须区分现代性的规范理想和它的不合理的实现形式,资本主义合理化的危机并不等于现代性和理性本身的危机。其三,当代中国社会呈现出发展的不平衡性、利益的多元化,和传统、现代甚至后现代多种状态并存的复杂情形。但一些“后主义”者则抛弃具体的认识和分析方法,用简单的整体性思维方式看待这复杂的现实,认为当代中国的危机是整体性,因而试图提出整体性的替代现实也即正在进行的现代性方案。这种自我满足的“新启蒙”观点,显然是没有落着于现实基础上的空中楼阁,本身就失却了启蒙应有的自我反思意识,缺乏进行对话的可能了。

于是,在这里便不可避免要重新提出这样一个依然需要讨论的老问题:当代中国需要什么样的启蒙?

实际上,欧洲的启蒙思想,从来就没有形成过一种单纯统一的思想体系。从启蒙的思想传统来说,有经验主义传统、理性主义传统,还有带有非理性主义倾向的传统。启蒙追求的理想目标也有许多,诸如自由、人权、平等、民主、公正、发展、富强等,在不同的启蒙思想家那里,所追求的重点也不完全相同;启蒙思想的内容同样十分丰富复杂,甚至包含着矛盾和冲突。在我们关于启蒙的讨论中,由于人们在使用“启蒙”、“理性”、“现代性”等相同概念时却做出了各自不同的理解,这种概念理解上的分歧又由于研究者出发点的差异而被有意无意地扩大了,使得

讨论失去了语言和语义上交流与理解的共同基础,在这种情形下要达成共识,其困难是可想而知的。因此,这里仍有必要简略表述一下笔者对“启蒙”之真实意义与普适价值的理解。

西方启蒙运动是中世纪基督教信仰危机的产物。在启蒙运动中产生的各种新思想新观念,既表现出对传统信仰主义的批判与对立,又没有完全排斥和反对信仰主义,同时这些新思想新观念自身又在这个复杂的过程中通过彼此争论而获得发展,其中有些思想和观念逐渐获得比较广泛的接受和传播,被后来的人们称之为启蒙思想。启蒙思想并不是那些先知先觉们灵感的突发性而产生的,而是从信仰主义的传统氛围中对信仰专制主义的反思与批判而形成和发展起来的,也不是以一种与传统信仰完全无关的新思想去抛弃或取代基督教信仰,而主要是批判和反对传统信仰的专制立场,提倡宗教宽容,呼吁思想表达的自由,追求人性从宗教的禁锢中解放出来。西方启蒙时期出现的那种百家争鸣的状况,以及绝大多数启蒙思想家仍然以不同的方式信仰上帝这一事实,是对启蒙运动这一特点的很好注释。

这一特点在西方启蒙运动不同阶段所表现出来的形式和内容又是不同的。早期阶段即文艺复兴时代,启蒙思想家们以文学艺术创造的方式表达了对基督教信仰压制人欲、扼杀人性的不满与抗议,对解放人欲、张扬个性的愿望与追求。这是一种以人自身的需要来肯定世俗生活、主张宗教宽容、向往思想自由的新观念,由此对中世纪传统价值观念和生活方式形成对抗与冲击。这正是早期启蒙所展现出来的意义与价值。

如果说文艺复兴时代的启蒙思想以人欲、人性为武器挑战了宗教信仰的一统天下,冲击甚至瓦解了中世纪传统的价值观念和生活方式,那么近代启蒙思想则以个人、理性为基础,建立起以理性为人之本质的属人的世界,开启了以人为中心的人本主义新时代。从此以后,以基督

教信仰主义为中心的价值观和生活方式,就逐渐被以人的理性为中心的理性主义所代替了。

笛卡尔无疑是这个新时代的催生者,尽管他没有完全离开经院哲学的传统。他怀疑一切,但无法怀疑他在怀疑(我思),“我思”证明了“我”作为有意识的人之存在。人是有灵魂的,灵魂是自由的、理性的,理性是人的本质人的自我意识,是人的一种反思自身的能力,同时也拥有检验认识和对对象的自由与权力。笛卡尔所表达的是人的自我意识、理性反思自身的精神自由。但在他那里,理性只是作为判断对象和认识是否可靠是否为真的标准,因而可以说这样的理性和自由是消极的。对康德的启蒙思想虽然有不同的理解〔1〕,然而对他下述两个思想的重要启蒙意义无疑都是肯定的。其一,强调自由地运用人自己的理性能力来认知世界。什么是启蒙?“启蒙就是人们脱离自己所加之于自己的不成熟状态。”而所谓“不成熟状态就是不经别人的引导,就对运用自己的理智无能为力”〔2〕。可见,康德所说的启蒙,是强调人摆脱任何偏见和“外在”支配、自由独立地认知世界。在康德那里,就人作为自然个体而言,人的理性不仅是对感性综合的结果,同时也是创造新知识、构成新对象的基本要素和原因之一。就是说,人的认识在形成新认识的同时又构成新对象,认识的过程也就是构成认识对象的过程。这就是所谓人(通过理性)为自然立法。在这里,理性不再只具有与对象的生成无关的被动功能,而是具有了构建对象的主动自由的能力,虽然理性的这种自由在知识领域受到经验的限制,并不是绝对自由。理性的这种独立自由精神,也就是启蒙精神。二是强调人拥有公开运用自己理性的自由是启蒙实现的唯一条件。康德哲学最核心的概念是自

〔1〕 例如,何兆武先生将之归属于其“历史理性”的范畴,张志扬先生认为是一种“本体论的启蒙”观,曾晓平先生则称之为“道德启蒙”。

〔2〕 康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆,1996年,第22页。

由,“自由”是“理性”的根本属性和存在方式。在知识领域,理性的自由受到经验的限制。进入“实践”领域,理性摆脱了自然—经验的限制,获得了运用的自由。康德呼吁,人们必须永远有公开运用自己理性的自由,这种自由是一切自由中最无害的自由,唯有这种自由,才能给人类带来启蒙。〔1〕

启蒙思想所蕴涵的这种独立自由精神,深刻影响了人类的思想、生活和观念的变化。同时,在探索世界奥秘的过程中表现为科学精神,产生具体的科学成果,在社会政治领域中则体现为对自由民主的追求,形成了西方现代民族国家的政治与法律制度。尽管启蒙思想家的理想与法国大革命的现实之间存在差距,甚至大革命的进程大大偏离了启蒙思想家的原初设想,但启蒙运动与法国大革命的思想联系却是公认的,法国大革命开始的西方现代自由宪政民主制度的发展史,一定意义上也就是西方启蒙思想在社会政治领域自身价值实现的历史。所以,科学和民主既是启蒙本义所含有的内容,也是启蒙思想的现实成果。

诚然,近代启蒙张扬理性的独立与自由,既是对一切超自然神秘力量的“除魅”,同时也为启蒙理性走向工具理性提供了可能。正如马克斯·韦伯所说的那样:“我们知道或者说相信,在原则上,并没有任何神秘、不可预知的力量在发挥作用;我们知道或者说相信,在原则上,透过计算,我们可以支配万物。但这一切所指唯一:世界的除魅。我们再也不必像相信有神灵存在的野人那样,以魔法支配神灵或向神灵祈求。取而代之的,是技术性的方法和计算。”〔2〕

现代社会特别是在西方一些发达国家和地区,极端放大了这种理性的独立和自由,使启蒙理性变成工具理性,成为人宰制自然的工具,

〔1〕 参见康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,商务印书馆,1996年,第24—25页。

〔2〕 马克斯·韦伯:《学术与政治》,转引自刘小枫《现代性社会理论绪论》第224页,上海三联书店,1998年。

导致后现代主义者所批评的各种弊端。在一定意义上,可以说这些弊端是启蒙的现代化结果,由此而反思启蒙在现代社会所可能产生的作用与价值,便显得必要,这也是现代西方各种后现代思想出现的背景和传播的基础。

二

工具理性是现代西方社会对理性极端扩张和误用的结果,并不是启蒙思想所内在蕴涵的,也与启蒙对理性的独立与自由的诉求没有直接关系,反思启蒙在西方社会以及在中国现当代社会中所导致的弊端,与继承发扬启蒙的合理思想与精神是不同的两回事情。中国当代与现代西方社会发展的情形不同,我们显然不能脱离现实,亦步亦趋跟着“后现代”起来。在中国现当代社会的发展中,曾有过几次重要的启蒙活动,其中有对西方启蒙思想的借鉴吸取,也有从自身传统文化而来的启发影响。吸取这几次重要启蒙活动的经验,对于我们讨论当代中国需要什么样的启蒙,是不无益处的。

五四时期以来的我国启蒙活动,是在中国当下历史语境下发生、始终与中国社会现实紧密联系着的,所追求的目标和承担的任务也十分明确,就是寻找国家独立和发展、民众富足和自由的道路。

五四新文化运动应该说是第一次产生重要影响的启蒙活动。众所周知,近代以前中国社会闭关自守,其根源在于中国封建统治者乃至整个国民对自身数千年文明历史、理论制度和传统文化的高度自信。但是,1840年以后,这种自信受到了西方枪炮和文化的双重冲击,中国人一直引以为自豪的传统文化成为明显脱离世界现代轨道、落后于现代文明的弱势文化。与此同时,封闭的门户也打开了,国人震惊于外面世界的新奇和变化,动摇了对中国传统制度和文化的盲目信赖,开始

意识到中国所处的民族危机。这种震惊、动摇和意识的觉醒,在一些知识精英和政治精英中的反应特别强烈。他们转而学习、吸取西方的制度与文化,怀疑、批判传统的专制制度和文化,一些激进的文化人甚至对传统文化采取全盘否定、彻底批判的态度。这就是五四启蒙发生的当下历史语境。正因为五四启蒙的目标是救亡图存,它所学习、吸取的西方启蒙思想,便集中于民主和科学,对这两方面的内容也都主要是从工具的实用的意义上来理解、传播和接受的,其根本的价值指向是民族和国家而非个人。五四启蒙的中心是“救国”,其中所提倡的民主和科学,是与这个中心紧密联系,为这个中心服务的。当轰轰烈烈的救亡图存运动成为全国关注的中心时,民主和科学就不得不远离这个中心,当民主的要求和科学的原则与救亡图存、国家富强的整体性目标稍有偏离时,就会受到有意无意的打压。这与以个人主义和理性主义为基础的西方启蒙的思想旨趣和价值指向是很不相同的,西方启蒙的许多重要甚至核心思想,如民主宪政、独立自由、个体价值、批判精神等,在五四启蒙时期也并未得到真正的重视、吸取和传播,更不用说在现实中得到了实现了,甚至那些从事启蒙活动的所谓知识精英们本身的言行,不少也与启蒙精神相悖。五四启蒙并没有让表征现代性价值的西方启蒙思想在中国真正发挥有效的社会动员作用,其直接的现实的价值是以激烈的方式为后来的中国民主革命和现代性进程对传统文化的障碍进行了一次猛烈的清扫。这是一场未完成的启蒙。

五四以后,中国民主革命的奋斗胜利,社会主义革命的曲折实践,在目标设定上,主题是国家的现代化,核心仍然是民族独立、国家富强;在价值指向上,同样集中于民族和国家的整体,虽然看到了个体的自由和价值,实际上却经常受到有意无意的挤压;在对待传统文化的态度和方法上,也依然是简单甚至粗暴的批判和否定。在某种意义上,这些都是五四启蒙精神资源的延续乃至放大。

上世纪 80 年代出现的思想解放运动,可以说是当代中国具有广泛而深刻影响的一次启蒙。这次启蒙的主题同样是国家的现代化,但涉及的内容及其重点则与五四启蒙有重大区别。

“文革”结束后,经过一个时期的拨乱反正,我们的思想理论界终于抛弃了以阶级斗争观察、推动和代替一切的意识形态。改革开放的进一步深入,推动着市场经济体制的形成和逐步成熟。与此同时,以经济活动自由为主要诉求的个人权利与自由开始得到关注和重视,建立以保障个人权利为价值指向的法权体系和与市场经济相适应的法治国家的愿望也开始付诸行动。改革开放后的中国正行进在民主化和现代化的道路上。也正是在这样的历史语境下,同样是知识界和政治界的一些精英们首先倡导民主自由,呼吁尊重个体价值,并以前所未有的热情介绍引进现代西方的相关著作,从西方现代性的话语中寻找相应的思想资源。这是由思想解放运动生发出来的又一次启蒙。这次启蒙与五四启蒙一样,没有离开国家现代化的主题与目标,但价值指向则从国家和社会的整体性目标,开始转向对个人权利、个体自由和民主制度的关注和诉求了。维护市场经济,尊重个体独立,提倡思想自由,鼓励批判精神,成为 80 年代启蒙的基本内容和主要重点。这样的内容和重点,正好与西方启蒙思想中民主、自由、理性和法治等价值的核心观念相吻合。这次启蒙突显了五四时期曾被压抑的民主诉求、个体自由等价值,与西方启蒙本来的思想追求和价值指向更为接近。所以,与其说它是一次新启蒙,还不如说它是中国启蒙的进一步深入和成熟。当然,和五四启蒙相类似,80 年代的启蒙也植根于中国当时的社会现实和理论需要,所讨论的话题也是现实和理论发展的迫切问题,诸如检验真理的标准、科学技术与生产力标准、知识分子与工人阶级、人道主义与异化,以及对官僚主义与集权主义批判等,而并非像当时一些启蒙人士所批判的那样,是“全盘西化”,也并非如一些论者所认为的那样,“未能摆脱殖

民话语的诅咒和帝国霸权的控制”。可以说,中国现当代出现的思想解放或者说启蒙活动,都从未脱离中国的现实和传统,因此每次重要的启蒙,所提倡所讨论的,无论是政治理想和文化诉求,都与中国社会当时的现代性进程相关,现代性进程中所遇到的主要问题和所要解决的主要矛盾,也就是启蒙活动的主要内容和重点,没有也不可能出现哪一次启蒙活动是用西方启蒙的全部内容和普适价值来动员全社会的情形。这正是迄今为止,我们仍未完成真正意义的启蒙,仍需继续进行启蒙的原因所在。

按照许纪霖先生的看法,80年代的启蒙阵营内部,虽然有不同观点的争论,也有价值观念和意识形态偏好的差别,但争论者却有许多的一致性:面对传统的集权体制,他们的社会和经济利益都是一致的,知识结构相当同构,最重要的是,对现代化目标的诠释和追求也高度一致,即以民主政治、市场经济和个人主义为核心价值的普世化的现代化。然而,到90年代,由于多种原因,这种一致性便已不再存在,不同的学者对同一现象往往得出迥然相异甚至针锋相对的结论,从而引发不同话语之间的分歧论争甚至冲突,导致了启蒙的自我瓦解。^{〔1〕}

90年代这种观点的论争和冲突,一方面,与启蒙思想本身包含的多样性和矛盾性密切相关。另一方面,又与启蒙知识分子自身情况的变化紧密联系着,许纪霖先生在《启蒙的自我瓦解》一文中从经济利益、知识结构和目标差异等方面对这种变化作了详细的分析。但我认为,90年代出现的这种观点论争和冲突,恐怕并不表征着启蒙的自我瓦解。首先,西方启蒙思想,其形态和渊源本来就有不同,如英国的、法国的和德国的启蒙思想,在一二百年的持续时间中,西方启蒙在思想观念 and 实际运动中,都呈现出不同的多元的形态,也都存在着差异、论争和

〔1〕 参见许纪霖:《启蒙的自我瓦解》,转见“天益网”。

冲突,甚至产生出不同的社会发展理路,资本主义的、社会主义的还有现今所谓的第三条道路,都或多或少与启蒙相关,都可以从启蒙那里找到理论资源。但人们认为这是启蒙内部存在的张力关系,是启蒙自身的不同观念、思想和价值之间的论争和冲突,并不表明启蒙的自我瓦解。其次,人们一般都承认,自由、民主、人权、平等、公正、发展、富强等等,是启蒙的主要价值指向和理想诉求。但是,这些指向和诉求,是启蒙研究者对启蒙思想具有普适意义的内容和价值的概括,它们既不是完整系统地为某个启蒙思想家所论述,也不是统一整体地存在于一个理论体系中,更不是能够在现实中同时等价地实现,但恐怕没有人否认,它们共同构成了一种启蒙运动,一种启蒙思潮。而不同启蒙思想家对这些内容和价值阐述的侧重点及选择的优先性,又显然是有差异甚至是有冲突的,但这也并不妨碍我们将这些观点不同的人都称为启蒙思想家,将他们各自阐述和选择的观点,都称为启蒙思想,将他们所发起的思想解放运动称为启蒙运动或思潮,正如那些试图以当代发达资本主义社会的变化为依据重新“解释”或“丰富”“发展”马克思主义的理论家及其理论、观点,尽管他们没有形成统一的学派,观点存在着明显的差异、冲突,甚至彼此激烈地相互论争批判,也并不妨碍我们将之归入“西方马克思主义思潮”的情形一样。再次,诚然,90年代启蒙知识分子自身发生了很多的变化,无论是经济利益上、知识结构上还是对现代性具体目标及其实现方式的理解上,因而产生了许多观点上的分歧和论争,在关于中国改革的具体取向上表现尤为明显。这与80年代那种公共知识分子以“态度的同一性”形成了“共同的启蒙阵营”的情形相比,的确是不同了。可是我们仍然能够发现,90年代思想界的分歧论争和冲突,都没有离开共同的现代性关怀和以改革推进中国现代化进程的根本问题,坚持自由、民主、公正、平等这样一些启蒙的基本价值追求,也坚守着启蒙的独立思考与批判精神。这些足以说明,90年代的

那些分歧论争和冲突,并没有脱离启蒙思想的基本传统与精神,而是对启蒙思想思考与探讨的进一步活跃和深入。我们不能因为知识界内部的一些思想“分化”,因为没有了80年代那种“统一的态度”,因为不复存在一个“统一的思想界”,就断言“启蒙的自我瓦解”。

三

这里便涉及一个讨论的方法论问题。我们看到,在关于启蒙的讨论中有两种方法论上的观点影响着讨论的深入展开。一是整体化简约化。这是试图用一种整全性统一性的理论、观念与状态为标杆和预设来评判某个文化、思想及社会现象,评判启蒙与中国现代性的关系。比如,前面提到的,只有对传统的启蒙观念、对中国现代性发展有一个“统一的态度”,在思考和探讨极其复杂的现实问题时必须有一个“统一的思想界”,才可以叫做启蒙或启蒙活动,否则,知识界内部出现观念的分歧论争和冲突,出现思想的“分化”,就是“启蒙的自我瓦解”,而不论这些现象是否完全脱离了启蒙所关怀的根本问题、基本追求和传统精神;又如,对中国社会现实的反思与关怀,不是启蒙的,就是反启蒙也即后现代主义的,一说到对启蒙的反思,便意味着按西方后现代的状况来抛弃启蒙,而不管现实的中国社会究竟处于什么样的状况,应走什么样的启蒙道路,需要什么样的启蒙思想。二是一般化抽象化。这是缺乏对中国社会现实的具体辩证分析,简单地把西方思想家对当代社会状态的判断言论和应对方法移用到中国社会中来。比如,西方一些思想家针对发达国家的现实提出后现代的社会判断和后现代主义应对方法,我们一些学者便毫不犹豫地同样后现代起来,似乎当下中国也已经进入后现代社会,必须同样以后现代的观念和方法来处理中国的事情。又如,西方有学者提出:我们正处在西方社会发展史的一座分水岭上,

过去三百年中,资产阶级曾经以之为依靠铸成了现代社会的那些观念正在终结。^{〔1〕}我们便有学者说:“可以确信无疑的是,人类正在走向后工业社会,工业社会中所创造的一切文明,都会在重新审查中而被有选择地接受。”断言“我们正处在从工业社会向后工业社会转型的历史阶段”,主张要从谋求确定性结果的“法治秩序”,转向谋求“一种具有不确定性的秩序”的“道德秩序”。^{〔2〕}

因此,在讨论当代中国需要什么样的启蒙时,首先要明确一个前提:当代中国社会究竟处于一种什么样的发展状况和阶段?

其实,经过三十年改革开放的理论和实践,我们已对这个前提获得了普遍一致的认识,这就是我国仍处在社会主义初级阶段。初级阶段就是不发达的阶段。首先是指生产力的不发达。生产力水平远远落后于发达国家,还必须经历一个相当长的历史阶段,去实现别的许多国家在资本主义条件下实现的工业化和生产的商品化、社会化、现代化。改革开放以来,我国经济虽然有了巨大发展,但生产力不发达的状况并没有根本改变,解放和发展生产力,仍是我们的主要任务。同时也是指社会主义制度不够成熟,市场经济体制不够完善,民主法制还不健全,社会不公、贪污腐败等现象严重存在。稳步推进政治体制改革,不断加强民主法制建设,使公民在政治、经济、文化、社会等各方面逐步实现社会公平与正义,激发全社会的创造活力、促进社会和谐,同样是我们长期的艰巨任务。

因此,尽管在全球化时代,西方发达国家现代化过程中产生的一些弊病,也已经在我们这里出现,但当代中国仍处于现代性进程中,而且这个进程还必须经过很长的时期。在很长的时期内,现代化仍然是中

〔1〕 参见丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,赵一凡译,三联书店,1989年,第53页。

〔2〕 参见张康之:《历史转型中的不确定性及其治理对策》,载《浙江学刊》2008年第5期。

国社会发展的根本任务,只是实现这一任务的方式要逐步转移到依靠科技进步、管理创新和提高劳动者素质的科学发展轨道上来。中国现代化进程仍然需要科学、理性,呼唤市场经济,追求个性解放、人权、自由、平等、正义、民主、法治和公民社会等,而这些无疑都属于西方启蒙思想中具有普适价值的精神和内容。这就是当代中国思想界所面对的社会历史现实。

这种社会历史语境表明,在当代中国,启蒙并没有过时,我们仍行走在启蒙的途中,我们仍需西方启蒙中那些具有普适价值的精神。我认为,在一个较长时期内,除了现代化发展中需要继续发挥人的主体意识与作用,继续弘扬科学与理性外,启蒙所应特别担当的责任和可能体现的价值,主要在两个层面:

制度体制层面。其中最基本的要求是健全国家法制,实现社会公平,保障公民权利。西方启蒙思想提出了民主的理论和政治诉求,随着西方现代性的进程,近代民主化的潮流一直没有停息,政府权力逐步受到限制,政府职能在不断的调整和改变,民主的范围也在进一步扩大。这种成熟的宪政实际上促进并保证了社会公平、公民权利等其他启蒙理想的逐步实现。我国五四时期的启蒙描画了“民主”的理论形态,当代中国公民迫切希望通过政治体制改革的稳步推进,赋予“民主”以适应中国社会特点的实践形态,并由此实现社会公平与正义的要求,保障公民民主与自由的权利。这也是中国政府确认的社会治理目标。

思想文化层面。现代化不仅集中表现在生产力发展水平上,还深刻体现在人们的意识、观念和精神上。在某种意义上,后者的现代化具有更基础更深刻的意义。要从意识、观念和精神上实现现代化,启蒙的任务,别说是对全国十几亿人而言,就是对知识分子集中,现代性意识相对较浓的高等学校而言,也是极其艰巨。这种艰巨性就目前状况而言,在下列问题上表现得尤为突出:

等级意识严重。做任何事都讲究并追求“规格”。所谓“规格”，本来是政治活动特有的特征，政治活动规格高低的唯一依据是参加活动领导的官位级别。把规格看成政治和精神待遇，是明显的等级意识，作为一种政治现象及其规则，其是非对错在这里暂且不论。然而，现在大学中，规格意识已渗透到各方面，例如，一个关于校内日常工作的会议，也要摆桌签、排次序；举办与政治活动相关性很少的学术活动时，也总是想方设法邀请领导出席，请来的领导职位越高，似乎会议的规格也越高，就越表示领导的支持和重视。

大学过分世俗化。大学应当立足现实、面向社会，但并不意味着世俗化。然而，当下中国的大学，被深深卷入强大的世俗化旋涡之中。在办学的观念和心态上，国家投了钱，校友捐了钱，学校挣了钱，教育管理部门和大学管理者，便总是满怀期待，希望立竿见影：出大人才、得大课题、产大成果、排名一路跃升，不知不觉中以“大跃进”的心态看待大学的发展，导致急功近利的行为和价值观念弥漫于大学校园。在办学过程中，市场运行的机制与方式大行其道：完全按市场需要取舍专业、确定招生；各种学科，不管是与社会与企业间是否有直接相联系，都动足脑筋，办起各种研修班、培训班，难怪有人嘲讽：如今的教授见钱眼开，越来越像商人；如今的商人著书立说，越来越像教授。政府、公众和媒体的热情与期望，成了大学的巨大压力，既使得大学疲于应付，又逼着大学想方设法“快速发展”。君不见现在的大学校园，房子像工厂营房，整齐而没有特色，干部像政府官员，整天忙着开会陷于事务，教师像来访客人，下得讲台便匆匆离学生而去，学生如聚在一起的鱼群，随着水流与群体往前游动，没有了主动、自主和激情。这些背离真正现代大学本来要求的现象，不正说明现代性启蒙的必要吗？

行政化现象突出。现代著名大学，都有着完善的不受外力任意干预的大学制度，坚守着大学自身的理念和精神，按照大学的特点在有效

持续地运行着,同时在这样的制度、理念和运作中,传承、创造和发扬着大学自身的文化精神。这也是世界一流大学应有的管理理念和运行方式。可是在创建一流大学的高涨热情中,现在的教育管理部门,用各种工程、基地、项目的形式来配置国家对高等教育的大量投入,同时种种用统一的标准进行考核、评估,让师生应接不暇,使学校千人一面;校园里大会小会不停,迎来送往不断,部长、局长、总裁车水马龙,大学的围墙已难以平息校园内令人烦躁的喧哗与热闹,难以维护校园应有的安静教学、自由探讨、踏实研究的空间和氛围。

批判精神缺失。启蒙的精神从根本上说就是批判精神。批判需要理性的慎思、思想的自由和人格的独立,这样才可能保护个体的生命价值、坚持学术的独立品格,阐述生活的真实意义,守卫精神的纯洁家园,维护社会的道德准则,也才可能与权势、名声、利益保持适当的距离,才敢于对权威话语发问、对主流观念质疑、对流行规则批评。可是当下理论界学术界表面繁荣之下的思想贫乏,已足见这种批判精神的缺失到了何等严重的地步,足见启蒙对当代中国社会发展之重要。

有学者说,自然环境的破坏、社群的解体、贫富不均、宗教冲突、文明对抗、国际恐怖活动、原教旨主义的兴起等等,都非“理性时代”的思想始料所及,人类当下必须面对的挑战已非启蒙所创造的价值、行为和制度所能承担的。这个说法自然是对的。所以,我们需要吸取多种思想资源,包括中国传统文化和当代宗教文化等,以使中国的现代性进程顺利推进,社会经济健康和谐发展。但作为启蒙根本精神的批判,按照福柯的看法,它不是一种理论、学说,也不是积累中的知识的永久载体。“它应被看做是态度、‘气质’、哲学生活。在这种生活中,对我们是什么的批判,既是对我们之被确定的界线作历史性分析,也是对超越这界线

的可能性作一种检验。”〔1〕作为一种批判的哲学态度和气质,是现代性和后现代性所共同拥有的。可以说,启蒙既塑造了现代性,也塑造了后现代性。后现代性正是突出体现了批判的态度,只不过它运用的是考古学的方法、系谱学的批判,在这个意义上说,后现代性对现代性的批判不是对启蒙的否定,而是启蒙的进一步推进。

我认同福柯的这一判断:“我们所经历的许多事情使我们确信,‘启蒙’这一历史事件并没有使我们变成成年,而且,我们现在仍未成年。”〔2〕正是启蒙精神的召唤,使福柯在晚年从后现代性中退却出来,变成了“具有康德主义成分的古典主义者和现代主义者”〔3〕。

我们仍然生活在需要启蒙的时代,我们的时代仍然处在启蒙的途中。

(2008年9月25日于杭州)

〔1〕 福柯:《何为启蒙》,见杜小真编选《福柯集》,上海远东出版社,1998年,第542页。

〔2〕 见同上。

〔3〕 贝斯特、凯尔纳:《后现代理论》,张志斌译,中央编译出版社,2006年,第84页。

启蒙与后现代

江 怡(北京师范大学哲学学院)

如果说康德对“什么是启蒙?”这个问题的回答是近代哲学的理性反思的起点,那么,由马克斯·霍克海默和西奥多·阿多诺合著的《启蒙辩证法》(1944)可以说就代表了当代启蒙的一个开端。在他们看来,启蒙的概念不仅是使人摆脱其自我原先的未成年状态,而且是最终以主体的意识去支配、统治一切外在的、对象化的事物;在这个概念的支配下,理性的精神就以逻辑的、思辨的或分析的方式对人们本能的、先天的自我进行着一种貌似合理的统治。“随着放弃以数学、机器、组织等物化形式报复忘记它的人们的思维,启蒙精神也丧失了自己的现实性。启蒙精神通过对一切个人进行教育,使未开化的整体得到了自由,作为统治力量支配事物并对存在和人们的意识发生作用。但是,真正的变革性的实践是取决于反对社会盲目僵化思想的理论的。……只有当目前的实践目的,表明是要达到的最远的目标,并且达到‘国王的暗探和献媚者弄不到丝毫消息’的地步,即统治的科学轻视的自然界被看成根源时,启蒙精神才自我完成,自我抛弃了。”〔1〕正如法兰克福学派对现代工业社会中的一切文化现象持广泛的批判态度一样,霍克海默和阿多诺对启蒙的态度就明确地抱有敌意。表面上看,他们赞同康德所确立的

〔1〕 霍克海默和阿多尔诺:《启蒙辩证法》,洪佩郁、蔺月峰译,重庆出版社,1990年,第36—37页。

启蒙思想,但从字里行间却能够感受到他们对培根以来的理性至上精神采取了否定的立场。虽然他们并不一般地反对理性的作用,但在他们看来,西方的理性精神对人的个性自由发展以及社会的进步很少起到积极的作用。所以,他们的启蒙概念就具有了相当的否定意味。这就不由得使我们想到萨特。因为萨特对当代社会的“不合作”态度也恰好表明了他对传统理性和启蒙概念的抛弃。

萨特的存在主义一直被看做是一种受到胡塞尔现象学启发的哲学。但实际上,它们完全是两种不同的学说。虽然萨特早年曾受到胡塞尔现象学的影响,并曾致力于在法国宣传现象学,但他提出的存在主义却是完全以不同的方式,出于不同的动机,对个人的存在及精神世界做出的全新规定。无论把这种存在主义解释为人道主义还是主观主义,它都承担着这样一个基本思想,即“人首先是一种将自己推向未来的存在物,并且他意识到自己将自己想象为未来的存在物”〔1〕。他在发表于1945年的《存在主义》这篇著名的文章中,把存在主义的基本要义解释为“人不外乎就是他自己造成的那个样子”。这里的“人”不是作为整体的人类,也不是作为社会成员的某个人,而是单个的个体,是具有基本的思维和判断能力的个人。传统哲学家是把整个人类作为思维的对象,理性能力的运用不是针对某个个人的行为,而是整个人类的特性;启蒙的概念也不是个人意识的张扬,而是整个人类反对神话和愚昧的自主意识的觉醒。但在萨特看来,无论是理性能力还是启蒙概念,都需要落实在个人身上,都需要个人的自觉意识。他说:人“只有他自己才是立法者;在他处于孤寂之时,只有由他自己才能做出决断;人要完全成为人,不能靠返求于自己,而在于在自身之外寻求一个目标,而

〔1〕 Sartre, Jean-Paul. “Existentialism”, trans. Bernard Frenchman, in *Existentialism and Human Emotions*. New York: Citadel. 1985, p. 15.

这个目标才恰恰是解放、体现自己的东西”〔1〕。

如果说萨特的存在主义对个人的存在采取的是一种感性认识的方式,那么,海德格尔对入道主义的分析则是对人的存在的一种本体论上的探索,是一种带有典型的德意志民族思辨特征的理性张扬。海德格尔的名篇《关于入道主义的书信》(1946),虽然表面上谈的是入道主义,但实际上强调的是人作为思想或思考的存在所具有的价值。从他的论述中,我们可以感到人的本质不是存在本身,而是人的“思”。在这一点上,我们似乎可以看到笛卡尔的“我思故我在”的影子。但海德格尔把“思”放到人的存在的本质地位,恰好是要反对笛卡尔哲学以来的传统哲学忘记了人的思的存在而只关注人作为存在者的错误认识。这里的“人的思的存在”不是个人的主观的思想或思维活动,而是作为思之主体的对真理的追求。他写道:“把存在作为真理的天命来说,而要说得适合天命,这是思的第一规律,此第一规律并非逻辑的诸规则,逻辑的诸规则要从存在的规律才能变成规则。注意思着的说之适合天命的东西,这就不仅包括这件事:我们每一次都要深思要说存在的什么以及如何说存在。同样重要的是仍然要细思,是否可以说此有待于思的东西,在什么情况下可以说,在存在的历史的什么时候可以说,在什么对话里可以说,从什么需要可以说。”〔2〕虽然阅读海德格尔的著作总是使人心潮澎湃,仿佛在享受一次精神盛宴,但他的思想却又总使我们感到处处与传统哲学的对立。这种对立不是个别的、具体的观点上的分歧,而是在整个思维方式和思想风格上的叛逆。如果我们可以把启蒙的精神看做是使人类认识到自身的自由价值的话,那么,海德格尔的哲

〔1〕 Sartre, Jean-Paul. “Existentialism”, trans. Bernard Frenchman, in *Existentialism and Human Emotions*. New York: Citadel. 1985, p. 15.

〔2〕 海德格尔:《关于入道主义的书信》,熊伟译,载《海德格尔选集》(上),孙周兴编,上海三联书店,1996年,第405页。

学却告诉我们,人类的命运并非像两千年来哲学家们所解释的那样可以或已经掌握在自己的手里,相反,人类的存在是以人类所创造出来的东西为前提的,这样的东西包括了语言、科学以及所有被物化的东西。可以用黑格尔的话说,人类的存在是“被异化了的”存在。只有意识到了人类的存在并不是像萨特所主张的那样完全自由,那么我们才可以在追问关于思的真理的道路上取得进展。所以,“将来的思不再是哲学了,因为将来的思思得比形而上学更原始些,形而上学这个名称说的是同样的东西。将来的思也不会再像黑格尔所要求的那样放弃‘爱智’这个名称而自身变成绝对的知这样形态的智慧。这个思正下降到它的前行的本质的赤贫状态中去。这个思正凝聚语言以成简单的说。语言是存在的语言,正如云是天上的云一样。这个思正以它的说把不显眼的沟犁到语言中去。这些沟比农夫用缓慢的步子犁在地里的那些沟还更不显眼。”〔1〕海德格尔的这些思想对现代人来说应当具有振聋发聩的作用。与近代以来的启蒙思想相比,海德格尔的思想是一种新的意义上的启蒙,是对传统哲学中对人的自主能力盲目乐观的一种反动。

这种新的启蒙运动特别体现在文丘里(Robert Venturi, 1925—)、德里达(Jacques Derrida, 1930—2004)、哈桑(Ihab Hassan, 1925—)等人的思想中。美国建筑师文丘里在发表于1966年的《建筑的复杂性与矛盾》一书中提出了对现代主义建筑风格的挑战,被看做是自柯布西耶之后最为重要的关于建筑的著作。他针对当代著名的建筑师密斯·范·德·罗的建筑口号“少即多”即认为一切装饰和多样的风格都是多余的,应当被取消,提出了另一个著名的口号“少即厌”。文丘里建筑的标志是折中的,他反对把普通的商业建筑看做是庸俗不堪的。他的目的不是要用多样性来取代风格的统一,而是赞同统一的更为复杂的形

〔1〕 海德格尔:《关于人道主义的书信》,第405—406页。

式,这些形式构成了他所谓的“困难的整体”。这种方法最后成为后现代主义建筑学的基本原则。我们可以从这里所选的文丘里的这本著作中的片段了解到他所谓的建筑的复杂性的含义:“我喜欢建筑的复杂性和矛盾。不过,我不喜欢有欠高明的建筑所表现出来的支离破碎或随意,也不喜欢它的花里胡哨或一味表现。换句话说,我指的是一种复杂和矛盾的建筑。它依据现代经验的丰富性和多义性,当然也包括艺术所含有的经验。”〔1〕当代建筑从20世纪20年代包豪斯的现代主义风格演变成60年代的后现代主义风格,主要就以文丘里的思想为代表,他与现代主义理论针锋相对的建筑理论和主张,在年轻的建筑师中引起了强烈的震动和响应。这种后现代主义建筑风格的主要特征是开始有意地采用一些实用性的装饰,使建筑物本身具有一定的象征性或隐喻性以及与现有环境的融合。正如詹克斯所说:“后现代主义建筑就是至少在两个层次上说话的建筑:一方面,它面对其他的建筑师和留心特定建筑含义的少数人士;另一方面,它又面向广大公众或当地居民,这些人注意的是舒适问题、房屋的传统和生活方式等事项。”〔2〕文丘里批评现代主义建筑师热衷于改革而忘记了自己应当是保持传统的专家。他提出的保持传统的做法是“利用传统部件和适当引进新的部件组成独特的总体”,“通过非传统的方法组合传统部件”。他主张从民间的建筑中获取建筑灵感。在他看来,建筑上的创新就意味着从旧有的东西中做出选择,而这正是后现代主义建筑的一个主要创作方法。文丘里提出的建筑理念是“建筑是带有象征标志的遮蔽物,或者说,建筑就是带有装饰的遮蔽物”。这不是对传统观念的革命,相反是对传统理

〔1〕 Venturi, Robert. *Complexity and Contradiction in Architecture*. New York: Museum of Modern Art, 1966, p. 16.

〔2〕 Jencks, Charles. *What Is Post-Modernism?* London: Academy Editions, 1986, p. 13.

念的回复,但却是在反对现代主义建筑理念立场上的一种回复。从这种意义上说,后现代主义的建筑实际上正是对现代主义建筑的反动,而这种后现代主义建筑所表达的思想也正是对20世纪前半世纪的西方理性精神的否定。

我们现在通常把德里达和福柯看做当代西方后现代主义思潮的主要鼓吹者。的确,在德里达发表于20世纪60年代末的三本重要著作中,他不仅对20世纪前半叶的西方理性精神提出了挑战,更重要的是对整个西方传统理性提出了挑战。他的《文字学》第一章“书本的终结与文字的开始”就充分反映出他对传统理性的逻各斯中心主义的强烈批判态度。他发现在传统哲学中存在着一一种试图以表象的方式获得“在场”的企图,试图去掌握无法掌握的意义的起源。这种企图就是以“语音中心主义”为标志,即认为话语优于文字,认为话语可以直接表达说话者的意图和生存状态。但德里达发现,我们在进行理智思考时面对的不是以语音为特征的语言,而是前人或他人留下的文字,我们只有在这些文字中才能找到他人的思想痕迹。以语音为特征的话语留在文字中就形成了逻各斯中心主义的特征。只有消除了这样的特征,文字才能重新获得自己的生命。他写道:“文字本身,在不表音的时候,所暴露的是生命。它同时威胁到呼吸、精神,以及与之在精神相关的历史。它是这些东西的终端、限度,是其麻醉的状态。在字母的重复中,它使呼吸变得急促;它阉割或僵化了精神的创造性;在评论或注释方面,它局促和狭小的空间,为少数势力所保留。在存在的形成过程里,它是死亡和差异的原则。它之于语言,就像中国之于欧洲一样。”〔1〕

德里达的比喻虽然牵强,但却揭示了言语与文字的区别。他对语

〔1〕 Derrida, Jacques. *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974, p. 26.

言问题的这种关注,不仅反映了后现代欧洲大陆哲学家对当代人类生存状况即沉溺于语言的多样性和数字化的生存方式的忧虑,而且是对整个西方文化引以为自豪的逻各斯传统或理性传统的否定。因为理性的所有要求都是通过语言来表达和交流的,所以,对语言的关注实际上就是触及到人类理性活动的最后根基。正是由于语言的这种重要性,后现代主义者从讨论语言问题入手就不难理解了。我们从当代美国文学家哈桑的《反批评:时代的七种思索》(1975)中就可以看到语言问题是如何从现代主义的文学评论走向后现代的文学批评。他写道:“在现代主义里——根据超现实主义的学说(布列顿),艺术中的客观性观念(叶兹的面具、艾略特的传统),是通过超人称的方式(乔伊斯、普鲁斯特、福克纳、宁因的意识流,或劳伦斯的裂变自我)。在后现代主义里,是通过作者的反身性,通过事实和虚构的融合(卡波特、沃尔夫、梅勒),通过现象学(胡塞尔、萨特、梅洛-庞蒂)、贝克特的意识虚构,以及种种样式的‘新小说’(萨劳特、布托、罗比-格里莱),还有‘太尔凯尔学派’的语言学小说(索勒斯、席波多)。”〔1〕哈桑给我们开列的后现代主义书目绝大部分都是与语言和文字有关,都是关于小说、诗歌等文学作品和文学批评的著作。当然,哈桑在书中不是要开列文学阅读书目,相反,他是要通过对这些著作的分析,揭示后现代主义与现代主义在文学观念和文学批评以及哲学认识上的重要分歧。他所开列的后现代主义文学批评的著作,都反映了这种批评的一些主要特征,也就是后现代主义的重要特征,即“在追寻和质疑自身中表现的文学行为;形式的自我颠覆或自我超越;常见的突变;无声的语言。”正如哈桑所说,虽然我们无法给后现代主义一个清晰的定义,就像无法给出现代主义一个清晰的

〔1〕 Hassan, Ihab. *Paracriticisms: Seven Speculations of the Times*. Urbana: University of Illinois Press, 1975, p. 58.

定义一样,但从被看做后现代主义作家的作品中能够清楚地感受到后现代主义思想的异常作用。当德里达把理性的活动看做是一种揭示“延异”和“痕迹”的过程时,后来的哲学家、文学家、文学批评家以及历史学家和政治学家等人都纷纷效法,提出了许多与传统理性和启蒙思想相悖的思想。或许像有些批评论家所说的那样,后现代主义的许多观点和理论实际上是为了与现代主义作对才提出的,是对传统理性以及近代启蒙的一种“矫枉过正”。但历史证明,从20世纪60年代兴起的后现代主义似乎并没有经过这样的矫正而回到传统,相反,后现代主义反倒形成了一股比传统观念更为强烈的新的思维定势。

尽管任何一种新的思维的产生都会由于不同的原因而遭遇到各种敌意和攻击,但对“后现代”的极端反应却主要是由于对这种思想运动本身缺乏足够的认识,而且这种情况还由于人们自以为对“现代性”有所了解而变得更为严重。同时,人们思想中固有的这样一种思维习惯也影响着对“后现代”的正确评价,即总是把各种不同的现象归结为某个单一的、“本质性的”的名称之下,结果,一些有着完全不同思想倾向或观点的理论主张就被毫无商量地放在了“后现代”的名下,虽然它们之间存在着这样或那样的相似之处,如同“家族的相似”一样。但在对待“后现代”的问题上,更为重要的不是发现它们之间的相似性,而是承认在我们赖以生存的这个世界上确实出现了新的思想、新的发现,值得我们去考察、探索,而那些被称作“后现代”的思想家们的确也提出了许多值得我们深思的东西。因此,我们不必在意何人被看做是“后现代”的哲学家或思想家,或刻意把某人的思想看做是属于“后现代”的思潮,也不必担心“后现代”这个标签可能会给某个哲学家的思想带来某种不便,因为这些思想既没有拯救西方世界,也没有毁灭这个世界。毋宁说,它们为现代社会带来的是一种新的启蒙。这种思潮的核心观念是否定关于真实世界的一切可能的客观知识,否定语词或文本具有唯一

的意义,否定人类自我的统一,否定在理性探索与政治行为、字面意义与隐晦意义、科学与艺术之间的区别,甚至否定真理的可能性,总之,抛弃了近代西方文明大部分的根本思想原则。这种思潮与某些带有政治倾向的实际运动也有着密切的联系,如多元文化主义、女性主义等,因为这些运动往往被看作是对传统意识形态的抛弃,是对业已确立的社会、政治权威的挑战。当然,并非所有被称作“后现代”的哲学家都具有某种政治倾向,同样,也并非所有的多元文化主义或女性主义的拥护者都承认自己属于“后现代”思潮。但作为“家族相似性”特征,“后现代主义”至少会把传统西方文化中的某些重要原则、方法或观念视为障碍或非法。在这种意义上,我们可以把“后现代主义”看做是对近现代西方启蒙运动的一种最新批判,是对18世纪以来的近代社会赖以确立的某些基本原则的批判,也是对以往一切批判的延续。而作为这种批判对象的近代社会,是以现代性作为基本原则的,所以,毫不奇怪,“后现代主义”针对的就是所谓的“现代性”观念。虽然现代性在近代西方社会就一直受到质疑,但后现代主义的挑战却明显地带有毁灭性的,因为它不仅反对“现代性”观念,而且要把以这种观念为代表的一切西方传统精神都送进历史博物馆。虽然有些哲学家并没有直接谈到“现代性”或“现代主义”,但他们都明确地表示了对某些构成西方近现代社会基本文化原则的批判。

我们已经看到,近代以来的启蒙运动都是以张扬理性为主要特征的,充分地运用理性是启蒙运动的基本口号。但在后现代主义者的眼里,启蒙不以任何先在的标准或目标为前提,当然不会以是否符合理性为标准。相反,我们从以上的历史和思想的描述中可以理解,后现代哲学家们所谓的启蒙恰恰是以反对现代主义的理性精神为出发点的。这样,启蒙就成为反对现代性所带来的一切思想禁令的最好标志。虽然不同的哲学家对后现代哲学中的启蒙有不同的理解和解释,但他们不

约而同地把对待理性的态度作为判断启蒙的重要内容。

麦金太尔是当代著名的与后现代主义者叫板的哲学家。他虽然也反对现代性概念,但却是以完全与后现代主义不同的方式,这就表现在他总是“追寻”过去,而不是面对现在或面向未来。在麦金太尔看来,现代自由主义把传统文化看做是可有可无的东西,但在这个传统之外,我们却无法找到最终的理性思考。应当说,传统为我们提供了一切叙事或论说的终极话题和语汇,而我们也正是由此可以述说自我并获得某种自我认识。在麦金太尔对传统的维护中,人类不过是一种能够讲述历史的动物,而且正因为有了自己的历史并能够讲述它们,所以人类才与其他动物有了区别。如果否定了传统和历史叙事的合法性,我们就会走向虚无主义,并终结了关于人类行为的理性论述。正是由于对传统的这番维护,麦金太尔明确地表达了自己回归亚里士多德“德性伦理学”愿望。这是一种理想的对个人道德的规定,而不是那种忽略个性、只强调普遍法则或绝对命令的康德式的或功利主义的道德理论,因为后一种理论恰好否定了文化之间差异,否定了历史和传统的连续性。他写道:“传统的一种适当意义是在对将来的那些可能性的把握中表明的,这种可能性就是说,过去已使现在的出现有其可能,活着的传统,恰恰因为它们继续着一个未完成的叙述而面对一个未来,而就这个未来具有的任何确定的可确定的特征而言,它来自于过去。”〔1〕而传统的意义不仅在于追寻德性,更重要的是理性的力量继续发挥作用,因为理性是传统的灵魂。

哈贝马斯是当今在世的最为重要的德国哲学家,他对理性与启蒙的有力辩护为现代性的合法性提供了非常重要的根据。他在发表于1981年的两卷本巨著《交往行为理论》中对当代西方哲学中的现代性

〔1〕 麦金太尔:《德性之后》,龚群、戴扬毅译,中国社会科学出版社,1995年,第281页。

问题提出了新的视角,明确表明了启蒙在现代性中的不可替代的作用。他提出的“交往理性”概念是与韦伯、阿多诺、霍克海默等人的“工具理性”概念相区别,后者把工具理性的作用看做是导致了“启蒙的辩证法”。哈贝马斯对现代性概念的重建是基于这样两个基本观念:第一,理性的特征本质上是语言的和社会的,或者说,是通过语言活动和社会交往规定的;第二,人类的话语需要谈话者确定所说的话是诚实可信的。这就要求所有的谈话者不能把一切话语都看做仅仅是为了获得权力或自我利益所采取的权宜之计。这样,哈贝马斯就否定了霍克海默和阿多诺等人提出的悲观主义,同样也否定了后现代主义者对普遍规范的超越。他承认,在人类关系中仍然存在着无条件的真理和自由,尽管当代的金融和权力体系败坏了这样的真理和自由。他在发表于1985年的《走出主体哲学的另一条道路:交往对主体—中心的理性》一文中,就对现代思想和后现代批评依赖于主体主义的、非社会的理性概念表示了强烈的担忧。但同时,他又提出了以交往理性去弥补工具理性和克服康德以来的启蒙思想所存在的两难困境。他写道:“康德从理性本身的角度对理性进行批判,也就是说,以理性极力证明的自我—限定的形式来批判理性。如果现在要把这种自我—限定的理性的生产成本搞清楚(把任何形而上学的东西放到界限之外),我们需要理性的视野超出这条划出的界限,在划分这些界限的过程中先验话语意味着易于操作。这种使理性批判进一步激进化的做法需要以更加远大、更加全面的理性为前提。”〔1〕这样的理性就是他的交往理性:“交往理性是在主体之间相互理解和相互承认的联合力量中显露出来的。同时它约束了共同生活方式存在的世界。”〔2〕

〔1〕 Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Trans. Frederick Lawrence. Cambridge: MIT Press, 1987, p. 298.

〔2〕 Ibid., p. 324.

但在后现代主义者特别是女性主义者看来,传统的理性特征不过是男性化的或以男性为中心的思维方式,是以笛卡尔式的男性化思维取代女性思维的霸权特征。美国的女性哲学家哈丁(Sandra Harding, 1935—)和博德(Susan Bordo, 1947—)就是这样的女性主义的鼓吹者。哈丁在她的《女性主义中的科学问题》(1986)一书中指出,以往的认识论是把女性排除在外的,忽略了男女性别之间的差异,而女性主义立场的认识论则把独特的女性主义科学基础建立在带有性别特征的活动和社会经验的理论之上。这样的认识论要求女性在经验活动和社会活动中拥有与男性相同的权利,反对近代以来的启蒙运动把妇女划归为社会附属物这样的观念。哈丁在书中从五个方面分析了女性主义立场认识论对认识自然和社会生活的作用,而这些作用是男性所无法替代的或者是从男性的活动和经验中无法获得的。这五个方面是:手工劳动中的手、脑和心的统一;妇女受压制的活动;受压迫者的回归;异化女学研究工作者的分裂意识;新人物和历史中隐藏着的手。博德更是从女性主义立场对笛卡尔以来的启蒙传统发起了猛烈挑战。她用心理动力学理论把笛卡尔式的现代性和科学的解释与外在自然、内在本性和妇女等结合起来,认为笛卡尔式的现代性就是对女性的逃避,这是一种对肉体存在的不确定性的恐惧,因为在传统上女性往往是被看做更具有身体特征的。博德由此对近代以来的基础主义思想倾向提出了严厉的批评,其根据就是要反对杜威式的对确定性的追求。她在《逃避客观性:笛卡尔主义与文化论文集》(1987)中详细分析了笛卡尔式的男性化思维特征,通过对中世纪、文艺复兴以及17世纪和19世纪的哲学家对女性所采取的普遍态度的分析,指出对女性思维方式的强调不是要突出这种方式的特殊性,而是要使男性和女性的思维方式在认识过程中占有同等的地位。在博德看来,无论是男性的思维还是女性的思维,它们都不是完全按照理性的、逻辑的、数学的方式看待世界,感性的

或实在的方式才应当是看待世界的恰当选择。

如果说女性主义由于其与政治思想的密切联系而被视为后现代主义思潮中的重要组成部分的话,那么格里芬(David Griffin, 1939—)对科学和神学的后现代主义论述则被看做是后现代主义思潮中的一个另类。他把现代科学中的许多重要发现和怀特海的有机论哲学结合起来,提出了一种积极和修正的后现代主义,即后现代的宇宙论。这种宇宙论否定了某些具有现代特征的哲学概念和科学概念,特别是机械论、原子论、决定论以及笛卡尔的身心二元论。他认为,当代科学本身在祛除这些现代概念而选择整体主义和不确定性的同时,也就变成了后现代主义。他在《后现代科学》(1988)一书的引言结语中就乐观地宣称:“鉴于现代科学导致了世界的祛魅和科学本身的祛魅,今天,一些因素正在聚集起来,形成一种后现代的有机论;在这种有机论中,科学和世界都开始返魅。后现代的有机论除了为解决主要源于祛魅而产生的现代性的特殊问题提供了依据之外,还在理解科学本身的统一性方面为科学提供了比以往更好的依据。”〔1〕这是一种对科学意义的后现代解释。在格里芬看来,后现代的科学观和宇宙观其实就是把人类看做一个整体,看做可以与自然融为一体的整体。这种后现代的科学观得到了詹克斯的赞赏。在他看来,后现代就是一种普遍的文化运动,它不仅表现在当代科学中,也表现在当代艺术中。他在《什么是后现代主义》(1989)一书中把后现代的建筑定义为“双重记号”,因为它们展现了两种不同的记号或语言,一种是现代主义的,而另一种则不是。他对后现代有一番深刻的论述:“向后现代世界的一个关键的变化将是认识论的变化,知识的理解和它如何变成及关系到别的命题。该变化不仅要强

〔1〕 格里芬:《后现代科学——科学魅力的再现》,马季方译,中央编译出版社,1995年,第38页。

调自然的连续性,而且强调时间的限制、知识的文化性质。由于不把世界和自然当做简单地在那里,按永远正确的不变法则运行,后现代观必须强调科学的发展性质,它在时间、空间和文化中的深远扭曲。它不会包括完全的相对主义,也不会赞同一个科学的假说与另一个一样,或诚如让-弗兰西斯曾论辩的,一种完全的怀疑主义和终结于彻底精通的叙述与信仰。相反,后现代观支持相对的绝对主义,或是部分组合的整体主义,这就是坚持科学成长的发展和跳跃性质以及所有真理的命题均是有时间和相关要素之敏感性的。”〔1〕

在当代哲学家们对后现代主义的大量论述中,有一个特别值得我们重视的现象,这就是,他们都不约而同地把中国的传统思想看做是后现代思想的重要资源,明确认为可以从中国的传统哲学中寻找解决后现代问题的有效途径。郝大维(David Hall, 1937—)就清楚地表明了这种倾向。他在《现代中国和后现代西方》一文中明确指出,“中国的古典哲学具有真正意义的后现代性。”他写道:“后现代联系性的益处是,盎格鲁—欧洲的思想家们可以从古代中国发现补充材料,使他们发展对宇宙差异的想象,并开发语言使它能把这种想象表达清楚。我现在想要表明的是,那些补充材料中的某些东西可以在原始的道家和儒家的感悟中找到。”〔2〕他详细分析了道家哲学和宇宙论中的“变异”概念以及儒家学说和敬辞语言,认为道家哲学的基础是建立在对无序的肯定而不是否定上。在西方传统文化中,无序就意味着空虚、分裂和混乱,是要被克服掉的。但在道家哲学中,无序是被允许任其发展蔓延的。他还认为,虽然道家和儒家在中国文化中被看做存在着巨大差异,

〔1〕 Jencks, Charles. *What Is Post-Modernism?* p. 59.

〔2〕 Hall, David. “Modern China and the Postmodern West,” in *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, ed. Eliot Deutsch. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991, p. 59.

但在西方思想家看来,它们本质上属于一家,因为它们都是为宇宙的差异而先于本体的在场提供了前提,这就是审美的认识和论述方式先于理性的认识和论述方式。应当说,西方哲学家对中国古代传统思想的这种解释和运用,为我们反思和理解我们的文化传统在当代世界社会和文化中的作用提供了有益的思路。这也正是我们研究西方哲学和文化从现代走向后现代这个过程的最佳落脚点。

启蒙批判的几个重大误区^{〔1〕}

翟振明(中山大学哲学系)

后现代主义者、东方主义者、古典主义者、非理性主义者、还有各式各样的其他思潮的代言人,从各个角度批判启蒙理性、甚至宣布“启蒙的失败”,是最近几十年人文思想界刮起的一股风。在我看来,在这些批判话语中我们固然可以发现一些新的洞见,但总体来说,论者对启蒙思想的实质的理解有很大偏差,从而导致他们闯进重大的误区。以下是我对几个常见误区的初步揭示。

一、义理与因果的混淆

欧洲的启蒙,首先是由哲学家在学理层面对人类以往的理念系统的谬误的揭示及对如何克服这种谬误的一种倡导。哲学家们认为,以往历史上大多数人都依赖自己理性之外的所谓“权威”来获得指导生活的基本信念,但是,这种权威是靠不住的,并且,就算人们在“权威”那里获得了真理,只要这种真理没有被理解,也是没有价值的。这里所说的价值,并不是就这些真理的传播是否能导致社会的改造或历史的演进而言,而是就每个个体的生活本身的内在价值而言。也就是说,启蒙思想家号召人们用自己的思考能力去把握生活的真谛,首先是因为他们

〔1〕 本文的部分内容已在《南方周末》(2007年7月26日)发表。

认为这种把握直接就使人们的生活更有意义,而不是因为它会在随后的历史进程中造成更好的后果。这正如,你看到有一群人在饮用有毒的水而不自知,你去劝阻他们不要喝这些水,首先是因为你认为喝这些水有害他们的健康,损害了他们自己,并不是因为怕他们得了病就不会给社会进步做贡献。像康德这样的哲学家,把人的理性和自律看成道德生活的前提,这正是继承了苏格拉底在“未经审思过的生活是不值得过的”这句话中的基本理念。这样的话,我们要评价启蒙,就要首先对这种学理本身的基础进行反思,亦即义理层面的评价应该是最基本的评价。

当然,政治倾向强烈一些的法国启蒙思想家,像伏尔泰、狄德罗等,也对启蒙理性的社会政治后果有所承诺,但这毕竟是首先基于他们对启蒙的哲学理念的学理上的认同。对他们的哲学理性之外的社会因果方面的断言的批判,也不能脱离对他们的理念系统的学理根据的义理层面的反思和追究。毕竟,一种思想在哲学理论上是否成立,与这种思想在历史变迁中起了什么样的作用,是不容混淆的不同层面的问题。况且,历史事件之间的因果关联,要经过实证的研究才能有所判断,而对过去的历史的实证研究,由于课题本身的特殊性,就是最好的历史学家,也很难得出让人信服的结论。

但是,很多启蒙的批判者和声讨者,基本忽视这种义理的反思,而是一开始就进入与思想层面的启蒙运动貌似相关的政治历史事件的讨论。他们只关注启蒙对社会历史实际上似乎起到了什么作用,很少涉及启蒙思想在学理上是否有先验的依据的根本问题。

中国五四时期的知识分子,就我们现在所知的,大多数也以改造社会为己任。但是,他们对新思想义理方面的学理基础的兴趣接近于零。他们在基本还不知道如何去思考新思想中的义理根据之前,就把这新

思想当做改变世界的灵丹妙药了。在这样的情况下,他们本身这种盲从思想恰好就是启蒙思想家要摒弃的,我们怎么还能把他们看成是“启蒙”者呢? 把他们的行为称作“启蒙”,就是论者完全忽视启蒙运动的义理层面、只看到其社会因果层面的结果。这样的话,他们的基本态度就是启蒙思想家要反对的,因为他们把当时被启蒙了以后过上新生活的人只当做工具,当做服务于随后的社会进程的工具。

在我看来,对启蒙进行反思,首先要从学理上追问,启蒙思想家设想的人的更好的生活状态,真是比以往的生活状态更好吗? 其次,我们才问,启蒙带来了什么样的社会历史变迁? 最后,还要回到这样一个问题:变迁后的人类生活是否变好了? 对这最后一个问题的回答,又要依赖于第一个义理层面的关于什么是好生活的问题的回答。

二、理性主义和经验主义的误读

由于最声势浩大的启蒙运动发生在法国,有人把英国的经验主义传统常常拿来与启蒙理性主义相对照。在这里,人们似乎忘记了英国的经验主义也可以算作启蒙理性的一部分。这些人常说,启蒙的理性主义导致了革命与专制,而经验主义的思维方式则导致了温和的民主改良。这种说法,乍一看,还真有点像。你瞧,英国人的哲学都是经验主义的,他们那里只发生过温文尔雅的“光荣革命”,不像盛产理性主义哲学家的欧洲大陆,动不动就流血、革命、专政。但稍微推敲一下,我们马上会发现,这种说法根本站不住脚。

如上所述,理性主义的精髓是提倡每个人都要发挥自己独立判断自主选择的潜能,而暴力与专政概念刚好与此相反。应该说,作为启蒙运动反弹的后来的浪漫主义运动,与法国革命时的暴力和专政的关系则是相当明显的。至于后来与革命和专政关系密切的“社会存在决定

社会意识”的观念,更是与启蒙思想家的理性主义背道而驰,因为这种观念实质上是否定了人作为自觉自律的自由意志主体的可能性。既然我们想些什么做些什么,都是我们的经济地位决定的,哪里还有理性不理性、启蒙不启蒙的区别?很多人以为抛弃了神权政治就属于启蒙理性,其实,经济决定论也有强烈的反智倾向,也属于启蒙理性的对立面。

像洛克、密尔这样的认识论上的经验主义者,当他们把经验主义推广到伦理政治领域时,是失败的。他们的道德哲学和政治哲学之所以看起来很有说服力和影响力,正是因为他们偷偷引进了理性主义的基本原则,而不是因为他们坚持了经验主义。像洛克的“自然状态”预设、密尔在《论自由》中的对言论自由的绝对辩护等等,都不是基于经验主义的事实判断,而是基于理性主义的道义论原则,尽管他们自己不一定明确意识到这一点。

经常听到有人说,启蒙代表的是工具理性的张扬、价值理性的式微,而他们所说的工具理性,往往又特指科学理性。其实,现代科学理性,并不代表工具理性。工程技术是工具理性,而纯粹的科学却是和人文精神一脉相承的,追求的不是工具的有效性,而是理性本身对人的生活 的内在价值。从这个角度看,科学精神与价值理性相一致,它们都以人的自由、自律、自我认识、自我解放为目的。当然,科学也使我们能制造和使用更有效的工具,为技术提供理论基础,但这不是启蒙理性的要点。其实,价值理性的张扬,“人是目的”的伦理思想的张扬,正是启蒙哲学的核心,我们想想看,启蒙就是要我们在思想层面抛弃奴性,这是对价值理性真正的张扬,拒绝把人当做纯粹的工具,怎么工具理性反而就成了它的旗帜了呢?

中国人近代所谓的启蒙呢,也是恰好搞反了。那些西方思想的引进者,把科学首先当做“富强”的工具,即把科学完全工具化。此外,最早被中国学人选中的“物竞天择”的社会达尔文主义,其实与启蒙思想

的精神是背道而驰的。李泽厚所说的“启蒙与救亡的双重变奏”，指的主要就是这个意义上的“启蒙”。为什么这样断言呢？因为，那个时期中国的所谓“启蒙”，并没有人先在义理层面对欧洲的启蒙思想进行理性的论证，所以不可能有真正的在“未经审思过的生活是不值得过的”意义上的启蒙。在这样的视角下，把启蒙仅与工具理性相联系，也就看不到本来意义上的价值理性意义上的启蒙理性了。这样，我们对中国的所谓“启蒙”的解释，就要重新开始一个义理上的梳理，才有望切中要害。中国近代史上的风风雨雨，才有可能被我们正确理解。

三、法政制度建设与启蒙的虚假对立： “法治”还是“人治”？

在中国学者的圈子里，近年还有一种思潮，就是把政治和法律制度的建立与思想启蒙对立起来。听朱学勤教授说过，五四以来的“文化革命”是试图改造人性，但人性是不可改造的。所以，我们要利用制度来制约人性的恶，才是正道。我同意朱教授人性不可改变的看法，但是，他好像还把“文化革命”看成与启蒙精神有内在的关联。如果是这样的话，就把启蒙理解成试图改变人性了。但是，启蒙是要人不诉诸任何外在的权威去认识自我和世界，而以自己的内在理性为最后根据，不是要改造人性，而是要认识真理，获得生活的意义。当然，后现代思想家对这种启蒙思想有很严厉的批判，但这种批判虽然很热闹，对哲学学术共同体的影响并不像人们想象的那么大。翻开西方出版的大部分哲学出版物看看，哲学家们并不怎么理睬这些后现代的批判，照样坚持证明自己的命题、反驳他人的谬误，以求真为己任。

我们知道，政治和法律制度的建立至关重要，但这不但不与启蒙理性相排斥，相反还要以某种程度的启蒙为前提。就拿立法来说，人们常

说“不要人治要法治”，如果这个说法已经以民主政治为前提，那就是正确的。但是，在民主政治还不见影子的社会里，这就成了半吊子的说法，因为它把善法和恶法等量齐观，都不加区别地赋予其最高权威。我们还经常听人说“法律是道德的底线”，这就把遵守法律当成道德的最低要求，不管法律的立法程序和法律的内容是否正当。难道统治者任意颁布一条法律，我们都有道德的责任去遵守它吗？说到底，我们要的是“人的自治”。好的法治，正当的法治，其实就是“人通过法律的途径达到自治”。我们要反对的“人治”，其实只是“他治”，即一小帮人治人、另一大帮人被治。所以，简单说“要法治不要人治”，未必就会指向正确的含义。而启蒙理性，恰好就是要人们通过民主程序和法律制度来达到自治的理性。

这样的话，我们要自治，要自己为自己立法，就要自己去判断什么是善法什么是恶法。这恰恰要求我们首先接受启蒙，才会有勇气和能力进行独立思考、独立判断。按照什么标准去判断呢？最主要的，是按照启蒙哲学中“人是目的”的原则去判断。我们的价值理性，就是以启蒙哲学家那里的自由主义学说为学理根据的。这样的话，怎么还会有“法政系”和“启蒙系”的冲突呢？

四、所谓启蒙理性高扬个人主义导致道德沦丧

无论在东方还是在西方，所谓用“后现代主义”或神学保守主义的视角对启蒙理性进行反思的人，都在不同程度上认为，启蒙运动中的理性就是“追求个人利益最大化”的“经济人”的理性，导致了对环境资源的无止境的掠夺，也导致了只顾当代人的利益而不顾后代的可持续发展的基本态度，也就是说，启蒙理性倡导人们自私自利，导致道德的全面沦丧。我再次申明，启蒙思想在多大程度上在事实上导致这些现象，

我们可以讨论,但是把启蒙思想的内容作如是解释,是绝对的错误。

不用说得太远,就是从启蒙时期被系统化的最有影响力的道德学说的内容看,就与以上的说法南辕北辙。理性主义传统中的康德道德哲学,不但把所有现实的人看做是平等的“目的”,而且把所有未来的潜在的理性存在者都看成具有同等尊严的主体,与“经济人”概念背道而驰。从经验主义出发的以密尔为代表的功利主义伦理学,被概括成一句话,道德就是谋求“最大多数人的最大幸福”,与“自私自利”的所谓“道德”也是相对立的。启蒙运动中发展起来的人权概念,更是要我们把所有的人视为具有同等权利的人,这种概念怎么就被理解成自私自利的“个人主义”的基础呢?

这里的混乱,主要是把启蒙思想中的自由主义曲解成提倡每个人都只应对自己的经济利益负责,不用顾及社会共同体其他成员的利益。在社群主义与个人主义的论争中,社群主义者那里就一直贯穿着这种曲解。一语道破的话,社群主义的拥护者把启蒙理性中用理性得出的个体是价值的唯一可能载体的学理,曲解成一种认为个人可以脱离群体而存在的存在本体论。社群主义者宣称,个体的自我认同只有在群体中才有可能,这有相当大的说服力。但是,这只能说明在某个层面的“认同问题”,而丝毫也不能推出,群体可以独立于任何个体享受“快乐”、“尊严”、“情爱”这些生活的内在价值,而这些只有在个体中才能实现的内在价值,正是理解所有所谓“群体利益”的基础。坚持这样的个体主义,正是启蒙思想中的自由主义的精髓。在这一点上,只有自由主义才有牢固的学理根据,社群主义的“价值观”只是混淆概念的结果。所以,这里的问题,不是意识形态的偏好问题,而是理论的真确性问题。而这样的真确性标准,正是我们讨论任何哲学思想的首要问题。

最后,法兰克福学派的霍克海默和阿多诺的《启蒙的辩证法》,在启蒙批评者那里也很有影响。只是,这本书的读者不一定会想到,一旦

以“辩证法”的思维方式去考察任何一个社会历史事件,这个事件必然要被解释成“走向自己的反面”,不管事实如何。在信奉辩证法的人看来,任何事情都是要走过“否定之否定”的所有环节,才合乎事物发展变化的规律。所以,你只要看这本书的标题,就可以知道作者要得到的结论大概是什么了。书中的内容,能有什么确定的理论价值呢?

至此,我针对中外人文学者在启蒙进行反思中出现的几个重大误区,做了比较简化的评论,但要在学理上进行彻底的论证,事情就要复杂得多,只能等到以后有机会再去做了。并且,关于启蒙的反思,还有不少其他可能的误区,在这里,我先谈这几个,也只能算作抛砖引玉。

(2009年1月15日改于中山大学)

编后记

在编完本论文集之际，首先需要感谢的是各位作者，他们在会议上的发言或提交的论文是本论文集的基础，而一些作者在会议之后对论文进行了相当认真和重要的修改，从而使本文集增色不少。这些论文将拓宽和加深人们对启蒙和理性的理解。还需要感谢的是各位译者，如翻译好手王歌、刘哲和吴天岳等几位老师，臧勇、陈晰和周黄正蜜等几位新手。他们从为会议翻译论文开始，一直到最后反复校对论文定稿，不惮辛苦，使有关启蒙的复杂讨论得以清晰地表达出来。这里也要感谢吴天岳和李石两位在编定会议论文集时所付出的辛苦，以及李石在此文集前期编辑中所做的工作。没有上述诸位的合作和工作，本论文集就无法以现在的形式奉献给读者。

为本次会议做出贡献的人员也要得到格外的感谢。本次会议是由北京大学哲学系和外国哲学研究所主办，由德国柏林自由大学哲学院、北京大学德研究中心和歌德学院北京分院协办。柏林自由大学哲学学院 Hans Feger 博士作为德方的合作者，在会议筹备过程中，尤其在与德国学者暨欧美学者的联络方面，做了重要的努力和大量的工作，他是中德哲学学术交流的一位殷勤的使者。为本次会议提供会务支持的北京大学德国研究中心的各位同学，如梁美霞、周慧灵、江晶静等同学，也要提及并感谢。

在进行本论文集的最后审校时，我的学生吕超做了许多工作，她校译了两篇译文，处理了初审存疑的地方，统一了部分注释的格式，编订了英文目录，并请徐龙飞老师协助校译了一篇译文。在此我表示衷心

的谢忱。

最后我要感谢北京大学出版社编辑田炜，她为本文集的技术性编辑付出了辛劳。

韩水法

2011年3月9日记于北京魏公村听风阁

2012年12月17日改于北京圆明园东听风阁

作者简介

弗里德里希·沃尔哈特(Friedrich Vollhardt),德国慕尼黑大学

福尔克尔·格哈特(Volker Gerhardt)德国洪堡大学

冈特·策勒(Günter Zöller),德国慕尼黑大学

海纳·F. 克莱默(Heiner Klemme),德国美因兹大学

汉斯·费格(Hans Feger),德国柏林大学

汉斯-乔治·伯特(Hans-Georg Pott),德国杜塞尔多夫大学

克劳迪娅·比克曼(Claudia Bickmann),德国科隆大学

莱纳·恩斯卡特(Rainer Enskat),德国哈勒大学

理查德·卫克莱(Richard Velkley),美国杜兰大学

曼弗雷德·鲍姆(Manfred Baum),德国乌珀塔大学(Wuppertal)

莫尼克·卡斯蒂洛(Monique Castillo),法国巴黎第七大学

瓦尔特·耶史克(Walter Jöschke),德国波鸿大学

温弗里德·施罗德(Winfried Schröder),德国马堡大学

尤根·施托尔岑贝格(Jürgen Stolzenberg),德国哈勒大学

约翰·H. 扎米托(John H. Zammito),美国莱斯大学

高毅,北京大学历史学系

关子尹,香港中文大学哲学系

韩水法,北京大学哲学系、北京大学外国哲学研究所

江怡,北京师范大学哲学院

刘哲,北京大学哲学系

莫伟民,复旦大学哲学院

庞学铨,浙江大学哲学系

钱永祥,台北中研院

尚新建,北京大学哲学系、北京大学外国哲学研究所

孙向晨,复旦大学哲学院

童世骏,上海社会科学院

吴增定,北京大学哲学系

翟振明,中山大学哲学系

张志伟,中国人民大学哲学院

赵敦华,北京大学哲学系