

世 代

κ ό σ μ ο ς
二零一八年第三期 总第六期
秋冬合刊



月夜

沈尹默

霜風呼呼的吹着
月光明明照着
我和一株頂高的樹
並排立着
却沒有靠着



目录

卷首语 / 许宏

14 澄清此问题：什么是启蒙？ / 许宏

54 什么启蒙？何种理性？一个神学批判性的反思 / 李晋

76 论启蒙：康德、巴特、傅柯 / 林鸿信

98 康德论启蒙 / 李世标

114 苏格兰启蒙与法国启蒙的异同：以哈奇森、卢梭论自然状态为例 / 丁祖潘

142 活在成年的世界中：朋霍费尔对启蒙运动之后时代的反思 / 孙毅

159 为何在韩国信基督是“爱国”，在中国却不是？ / 马丽、李晋

170 墨面基督在中国 / 刘丽霞

182 在随手转发的时代做研究 / 《世代》

185 从要有光，到要有启蒙 / 《世代》

封面、封底：《无忧宫的弗雷德里希二世长笛音乐会》 / 阿道夫·门采尔

封二：《月夜》 / 沈尹默；《橡树林中修道院》局部 / 卡斯帕·大卫·弗雷德里希

封三：《要有启蒙：理性的宗教及神秘主义渊源》 / 安东·马替岑、丹·埃戴尔斯坦

封面题字：世代 / (明)王宠、(宋)陆游

网站：www.kosmoschina.org 微信：世代Kosmos 邮箱：kosmoseditor@gmail.com

内部刊物 免费赠阅







卷首语

文 / 许宏

一

“这个世纪真是光芒四射，因为人听到的除了各种光照以外就几乎没有别的什么了；原来人使用‘思想’或‘智力’的地方，如今都被换成了‘光照’这个词，人时常乱用这个词，可以这么说，他们使用着这些光照，却什么都没看见。”^{〈1〉}

在西方世界，人们在追溯“启蒙时代”或“启蒙运动”这个说法的历史渊源时，有的会引述以上这节文字。此段话的原文出现在1671年于法国巴黎问世的一本书。作者是法国作家沙勒·苏亥（Charles Sorel，约1602—1674）。

无论在当今西方还是中文世界，苏亥都不是人们熟知的法国人。但是，他的这段评论却是迄今所知最早专门谈论关于“启蒙时代”或“启蒙运动”的文字之一。原文中的“Lumieres”（光、光照、光启）就是中文“启蒙”译自的法语。^{〈2〉}

从苏亥的这段话可以看出，早在1671年，“光照”业已是法语世界指代

新思潮的流行说法。不仅如此，这位快要离世的法国人实际上已经在批评人们对“光照”的滥用。在他看来，这种不知其所以然的随意使用，其实表明这些人并没有受到光照。

苏亥的文字，让今天的人们约略可以感受他周围的那个世界对于新思潮的兴奋，而其中不乏苏亥看到的流行于世的盲目跟风。这似乎是世界历史上每隔一些时候就会上演的一幕。

二

如果从事后的眼光看，这种喜欢用“光照”指代新思潮的现象还要流行并进一步蔓延一些时候。换言之，对于后来人们所说的“启蒙时代”或“启蒙运动”，1671年尚属比较早的时期。

在1671年前后，如今人们通常认为促发“启蒙时代”或“启蒙运动”到来的主要现象之一，“科学革命”，正在进行中。

然而，需要澄清的是，在那时，尤其在英语世界，对自然所做的研究还没有被普遍统称为“自然科学”（natural science），而是“自然哲学”（natural philosophy）。

“科学”（science）在那时还是主要指如光学、力学、天文学之类的具体研究。“自然哲学”则被如英格兰哲学家、政治家弗朗西斯·培根（Francis Bacon, 1561—1626）认为是“诸具体科学之伟大母亲”（*magna ista Scientiarum Mater*）。

不过，正是在17世纪，这些具体的“科学”与“自然哲学”更多结合起来，之后逐渐成为现代意义的“自然科学”。这种对自然进行系统而具体的研究

在17-18世纪成为西方思想界比之前更显著的潮流，这不仅影响了人们如何看待自然，也影响了人如何看待人自己、自然、上帝以及三者之间的关系。〈3〉

英格兰诗人亚历山大·蒲柏（Alexander Pope, 1688—1744）模仿圣经《创世记》第1章第3节而写的文字大约是这种世界观最为人所知的浓缩版本之一：“自然，及自然律，隐于黑夜。上帝说，要有牛顿！万有皆光亮。”^{〈4〉}

这个不乏争议的模仿，透露出17-18世纪西方思想界在“圣经之书”与“自然之书”之间不乏冒险的动向。^{〈5〉}

也正是在17-18世纪“自然哲学”及“科学”的意义上，以撒·牛顿（Isaac Newton, 1642—1727，也译为艾萨克·牛顿）在那时会被称为“自然哲学家”而非“科学家”。“scientist”，这个称呼要到19世纪才开始在英语世界正式出现。

而1671年时的牛顿还不到三十岁。他的一款改进版的反射望远镜由其老师、数学家、神学家以撒·巴罗（Isaac Barrow, 1630—1677，也译为艾萨克·巴罗）送至伦敦的皇家学会（Royal Society）。

那一年，致力于推动自然研究的皇家学会获得复辟的查理二世（Charles II, 1630—1685）授权还不到十年。^{〈6〉}

也是在1671年，牛顿的英格兰同胞、哲学家安瑟尼·阿什利—库珀（Anthony Ashley-Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury, 1671—1713）才刚刚降生。

这位第三代沙夫茨伯里伯爵能来到这个世界，相当程度上要归功于牛顿的朋友、英格兰医生、哲学家约翰·洛克（John Locke, 1632—1704）的帮助。这个帮助不仅是医护方面的。洛克还是这位贵族父母的媒人。而在阿什利—库珀长大过程中，洛克又成为他的老师。

洛克、阿什利—库珀师徒，当然还有巴罗、牛顿师徒，不光影响了在他们之后跟“启蒙运动”有紧密关系的诸多人物，还催促了一个国家的诞生。

不过，在 1671 年，他们都还没有出现。

这包括：苏格兰哲学家弗朗西斯·哈奇森（Francis Hutcheson, 1694—1746）、法国作家、哲学家伏尔泰（Voltaire, 1694—1778, 原名：弗朗索瓦—玛利·阿卢埃, François-Marie Arouet）、苏格兰哲学家大卫·休谟 [David Hume (Home), 1711—1776]、法国哲学家德尼·狄德罗（Denis Diderot, 1713—1784）、苏格兰哲学家和经济学家亚当·斯密（Adam Smith, 1723—1790）、普鲁士哲学家伊曼努尔·康德（Immanuel Kant, 1724—1804）、普鲁士犹太裔哲学家摩西·门德尔松（Moses Mendelssohn, 1729—1786），以及，美利坚合众国（United States of America, 1776—?）。⁽⁷⁾

人们常常把以上提及的培根及其后来那些人（当然远不止他们）大多所在的 17-18 世纪说成是“启蒙时代”或者“启蒙运动”的主要时期。

三

如何看待发生在西方 17-18 世纪的“启蒙”现象？这是《世代》第 6 期（2018 年秋冬合刊）的主题。

从苏亥所在的 17 世纪至今，世界上已经有很多有关此现象的记载和评价。欢呼、赞扬、肯定、质疑、辨别、忧虑、否定、抨击、唾弃，不一而足。

鉴于“启蒙运动”本身的复杂性，比如“启蒙运动”并非只是受到所谓“科学革命”的影响，即使“科学革命”的影响也非单一，又比如“启蒙运动”之下的 18 世纪不仅产生了美国，见证了苏格兰的兴起，也酿成了法国大革命，还促成了普鲁士的军国主义趋势，如此多样的反应也就不奇怪。

但是，具体到某一个人或某一群人那里，一时一地流行的主导观念却往



《牛顿》(*Newton*)，威廉·布莱克 (William Blake, 1757—1827)，原作藏于泰特美术馆，
<https://www.tate.org.uk/art/artworks/blake-newton-n05058>，<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Newton-WilliamBlake.jpg>。

往阻碍人们认识“启蒙运动”本身的复杂性和对其反应的多样性。

在此背景下,本期《世代》的考察在某种程度上试图体现这种复杂和多样。不同作者本身的背景、眼光也会增加这种考察的复杂及多样性。然而,需要指出的是,这并不意味着《世代》就一定认同不同作者对于“启蒙运动”发表的观点。

同样需要承认的是,面对“启蒙”这个题目,像目前《世代》这样的季刊在仅仅一期当中能够呈现的深度及广度都是极其有限的。

跟考察“教育”、“中产阶级”、“宗教改革、世界观”、“帝国”、“文学”的以往各期相似,《世代》建议读者留意本期诸篇正文之后注脚中的参考文献。藉着那些资源,不仅作者本身的眼界在研究中可能得到拓展,读者的眼光也可能不会被作者或《世代》所局限。

四

这里重申参考文献及眼界的重要,它们既是作为思想类杂志的《世代》从一开始就看重的,也与本期的主题“启蒙”有关。

近现代意义的思想类刊物正是在17-18世纪“启蒙运动”的西方世界兴起的。最早的此类杂志出现在1665年,分别由法国律师、作家德尼·德·塞罗(Denis de Sallo, 1626—1669)在巴黎以及来自不来梅的英格兰皇家学会总干事亨利·欧登堡(Henry Oldenburg, 约1615—1677)在伦敦创办。

这些杂志既是近现代西方思想界开始成形的表现之一,也增进了所谓跨越国界的西方“文人共和国”(Respublica literaria)的内在交流以及对其以外世界的影响。这种以思想类杂志或学会为显著标志的西方思想界可以说是中

世纪兴起的欧洲大学的更新版，在某种意义上与当时西方的教会、国家形成了并立局面。^{〔8〕}

正如在本期《世代》中有文章梳理的，类似的杂志或学会的确有益于各领域的研究和交流，也有助于公众了解各学科的成果及状况。

但一个无法回避的现象是，这些刊物和作者之中的有些人一方面在呼吁人们进行独立思考，摆脱教权主义者作为监护人施加的控制，从思想上的未成年进入成年，另一方面他们自己似乎却在成为人们的新监护人。

这样的现象并非到了17-18世纪以后才有人指出。当时跟“启蒙运动”圈子来往的人中就有直言，此现象恰恰是那些致力于“启蒙”的人自己需要真正面对的问题所在。

与此现象相关的一个背景是，17-18世纪欧洲“启蒙运动”圈子的兴起跟欧洲范围内国家的支持及国家意识形态的增长有关。

这方面的典型例子，或许莫过于普鲁士国王弗雷德里希二世（Friedrich II, 1712—1786，也译为腓特烈二世）在普鲁士“启蒙运动”圈子中扮演的监护人角色。

这是西方思想界、国家、教会关系史的一部分，涉及启示与哲学、权力与信仰、权柄与良心、秩序与自由、还有利益冲突等多重问题。

考虑到这个维度，我们选取普鲁士画家阿道夫·门采尔（Adolph Menzel, 1815—1905）笔下正在吹长笛的弗雷德里希二世及其家人、乐师、随从作为本期《世代》封面、封底的背景。

其中有来自埃森纳赫的音乐家约翰·塞巴斯蒂安·巴赫（Johann Sebastian Bach, 1685—1750）的儿子卡尔·腓利·伊曼努尔·巴赫（Carl Philipp Emanuel Bach, 1714—1788），法国数学家、哲学家、普鲁士皇家科学

院院长皮埃尔·路易·慕柏翠（Pierre Louis Maupertuis, 1698—1759）。^{〈9〉}

作为某种延伸，这个包含“启蒙”与“国家”关系的维度，可能会让生活
活在中文世界的人自然地想起“启蒙”与“救国”或“救亡”的问题。^{〈10〉}

显然，西方17-18世纪语境下的“启蒙”与“国家”，跟近现代中国历史
上的“启蒙”与“国家”相当不同。但两者之间却并非毫无关联。

对前者的深入“澄清”[德语“Aufklärung”（启蒙）原本的衍生义]，也
许可以从更丰富的维度为反思后者带来益处。●

〈1〉 此处引文原文，见于：Charles Sorel, *De La connoissance des bons livres, ou examen de plusieurs auteurs* (Paris: André Pralard, 1671), 409. 相关文献参见：*Encyclopedia of the Enlightenment (Dictionnaire européen des Lumières)*, Volume I, edited by Michel Delon, adviser to the English edition: Philip Stewart, translation editor: Gwen Wells (Routledge, 2001), xi-xiii. *Let There Be Enlightenment: The Religious and Mystical Sources of Rationality*, edited by Anton M. Matytsin and Dan Edelstein (Johns Hopkins University Press, 2018), 1-22, 98.

〈2〉 关于“启蒙”的法语单数“Lumière”、复数“Lumières”、德语“Aufklärung”、英语“Enlightenment”及其它一些欧洲语言所表达意思的细微或明显差异，详参：Michel Delon, “Enlightenment, Representations of”, *Encyclopedia of the Enlightenment (Dictionnaire européen des Lumières)*, Volume I, edited by Michel Delon, adviser to the English edition: Philip Stewart, translation editor: Gwen Wells (Routledge, 2001), 457-462.

〈3〉 关于自然哲学与科学的历史关系，有不同观点，本文主要参考：Edward Grant, *A History of Natural Philosophy: From the Ancient*

World to the Nineteenth Century (Cambridge University Press, 2007), 303-322. 培根引文原文来自: Francisci de Verulamio, *Novum Organum, sive indicia vera de interpretatione naturae*, edited, with notes, by J. S. Brewer (King's College, London, 1856), 53. 关于培根在“对于自然的阐释”(interpretatio naturae)与文艺复兴晚期的关系, 详见: Richard Serjeantson, "Francis Bacon and the 'Interpretation of Nature' in the Late Renaissance", *Isis: A Journal of the History of Science Society*, Volume 105, Number 4 (University of Chicago Press, December 2014), 681-705. 关于自然哲学、具体科学与启蒙运动的历史关系, 参见: Thomas L. Hankins, *Science and the Enlightenment* (Cambridge University Press, 2003).

- 〈4〉 蒲柏论牛顿原文见: Alexander Pope, *The Poems of Alexander Pope: A reduced version of the Twickenham Text*, edited by John Butt (Yale University Press, 1963), 808.
- 〈5〉 关于蒲柏论牛顿的文字在“启蒙运动”中的位置, 可参阅: *The Enlightenment: A Sourcebook and Reader*, edited by Paul Hyland, with Olga Gomez & Francesca Greensides (Routledge, 2003), 125. 关于牛顿所在近代欧洲思想界对“圣经之书”与“自然之书”关系的看法, 参见: Andrew Janiak, "The Book of Nature, the Book of Scripture", *The New Atlantis*, Number 44, Winter 2015, 95-103: <https://www.thenewatlantis.com/publications/the-book-of-nature-the-book-of-scripture>. *The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time*, edited by James E. Force and Richard H. Popkin (Springer Science+Business Media Dordrecht, 1994). *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*, edited by Klaas van Berkel and Arjo Vanderjagt (Peeters, 2006). *Philosophy of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, edited by Richard H. Popkin (Free Press, 1966).
- 〈6〉 Alan E. Shapiro, "The Optical Lectures and the foundations of the theory of optical imagery", *Before Newton: The Life and Times of Isaac Barrow*, edited by Mordechai Feingold (Cambridge University Press, 1990), 112. Gale E. Christianson, *Isaac Newton and the Scientific Revolution* (Oxford University Press, 1996), 52. Rob Iliffe, *Priest of Nature: The Religious Worlds of Isaac Newton* (Oxford University Press, 2017), 125. Margery Purver, *The Royal Society: Concept and Creation* (Routledge and Kegan Paul, 2009), xi. Richard Yeo, *Defining Science: William Whewell, Natural Knowledge and Public Debate in Early Victorian Britain*

- (Cambridge University Press, 2003), 5.
- 〈7〉 Thomas Fowler & John Malcolm Mitchell, “Shaftesbury, Anthony Ashley-Cooper, 3rd Earl of”, *Encyclopædia Britannica: A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*, 11th Edition, Volume 24, edited by Hugh Chisholm (Cambridge University Press, 1911), 763-765. Mark Goldie, “Locke’s Life”, *A Companion to Locke*, edited by Matthew Stuart (Wiley-Blackwell, 2016), 31-32.
- 〈8〉 Marc Fumaroli, *Republic of Letters (La République des Lettres)*, translated from the French by Lara Vergnaud (Yale University Press, 2018), 23-24. Rhoda Rappaport, *When Geologists Were Historians, 1665-1750* (Cornell University Press, 1997), 7-10. *The Cambridge History of Seventeenth-century Philosophy*, Volume II, edited by Daniel Garber and Michael Ayers (Cambridge University Press, 2003), 1455.
- 〈9〉 此画原作藏于德国柏林国家博物馆旧国家美术馆：Adolph Menzel, *Flötenkonzert Friedrichs des Großen in Sanssouci*, Alte Nationalgalerie, Staatliche Museen zu Berlin, <http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&module=collection&objectId=966477&viewType=detailView>. 本期《世代》使用的版本出处见：https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Adolph_Menzel_-_Fl%C3%B6tenkonzert_Friedrichs_des_Gro%C3%9Fen_in_Sanssouci_-_Google_Art_Project.jpg. 本期美术编辑：陆军。
- 〈10〉 李泽厚, “启蒙与救亡的双重变奏”, 李泽厚著, 《中国现代思想史论》(东方出版社, 1987年), 第7-49页。Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919* (University of California Press, 1986), 1-11. Wei Zhang, *What Is Enlightenment: Can China Answer Kant’s Question?* (State University of New York Press, 2010), 5-7.





《康德故居》(Kants Wohnhaus),
弗雷德里希·海因里希·比尔茨 (Friedrich Heinrich Bils, 1801—1853),
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Kant_wohnhaus_2.jpg.

澄清此问题： 什么是启蒙？

文 / 许宏

一

对于像他那样一位致力于“启蒙”的哲学家来说，思想无疑是很重要的；然而，房子却并非不重要。

那一年，他终于开始不用再租房子住了。那年的5月22日，他搬进了自己买的新家。他不得不在这一天之前搬出租住的房子。

他原本可以早些住上新居（房子本身不是新的，原来的主人是一位去世不久的肖像画家），但是装修过程中出现了问题。

除了装修问题，他还要想办法解决新居周围的吵闹和安全问题。

他不得不向负责管理临近监狱的朋友投诉，责怪囚犯唱诗声音过大而产生了他所认为的噪音。他向警察抱怨附近的小男孩们朝他新家的围栏扔石子。

而作为哲学系主任及校长顾问，他还要安排教学事务。

这些都耗费他不少精力。因此他在那一年只发表了两篇文章，而且篇幅都不太长。

然而，在那之后的两百多年，当人们谈论有关“启蒙”的问题时，却总会说起那一年他发出的其中一篇文字。

那是1784年，他60岁。他在近46岁时，他所在国家的领导人授予他有固定收入的大学正教授职位。从那以后，他的经济状况有了显著好转。他也使用积蓄，从投资一位英格兰商人朋友的生意中获利不少。他买房子的费用，相当于他作为正教授将近十年的基本工资。

他名叫伊曼努尔·康德（Immanuel Kant，1724—1804）。他出生后受洗的名字拼作“Emanuel”。他长大后发现，“Immanuel”更符合这个词的希伯来原文。这个名字的意思是，“上帝与我们同在”。在通行的中文圣经版本里，常音译为“以马内利”。^{〔1〕}

他的那篇文章，发表在1784年12月的《柏林月刊》（*Berlinische Monatsschrift*），一份支持普鲁士启蒙运动的杂志。题目为：“回答此问题：什么是启蒙？”（*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*）。

这位普鲁士哲学家以直入主题的方式既给他心目中的“启蒙”下了定义，又对该定义进行解释，还援引古人的话加以总结：

“启蒙就是人类脱离其自我招致的未成年状态。未成年状态是指，没有他人的指导就不能运用自己的理智。自我招致的意思是，无能为力的原因不在于缺乏理智，而是没有他人的指导，就缺乏运用理智的决心和勇气。因此，启蒙的格言就是：*Sapere aude!* 敢于运用你自己的理智！”^{〔2〕}

“*Sapere aude*”的直译是“敢于明断”，出自一位古罗马诗人。他是昆图斯·欧拉修斯·弗拉库斯（*Quintus Horatius Flaccus*，公元前65—前8），

在英语世界通常简称为“Horace”（贺拉斯）。^{〔3〕}

考虑到在西方思想世界的历史上无论康德还是贺拉斯都广为人知，而“Sapere aude”则是富于鼓动的口号式话语，这些都使得康德的“启蒙”观随着对现代世界影响深远的“启蒙运动”本身得到广泛流传。

相比问题，答案往往更让人关注，尤其是像康德这样公众心目中的著名人物提供的答案。这很自然。但是，这常常导致人们被答案及提供答案的名人吸引，而看不到问题本身。

如果不仅将目光聚焦在康德对于“启蒙”的定义及其解释，而是进一步考察“什么是启蒙？”这个问题的提出，那么无论是对于在更具体而长远的历史背景中理解并反思康德的回答，还是康德同代其他人的回答，以及尝试探索自己的回答，可能都会有所意义。

二

“什么是启蒙？”这个问题，究竟是如何并为何出现的？

很难确定此问题在历史上的最早出处。不过，在 1784 年结束租房生涯的康德那里，他面对的那个问题是 1783 年出现的。

1783 年 12 月，一位名叫约翰·弗雷德里希·策尔纳（Johann Friedrich Zöllner, 1753—1804）的传道人在《柏林月刊》上撰文，讨论“不再通过教会神职人员为婚约祝圣是否可取？”（*Ist es ratsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?*）。^{〔4〕}

正是在此文的脚注中，策尔纳提出了康德于一年后回答的那个问题：

“*）什么是启蒙？鉴于此问题的重要性近乎什么是真理，人在开始启蒙

之前的确应该回答这问题！然而我却还没有看到此问题得到了回答。”

根据上下文，策尔纳之所以从“什么是真理”这一涉及根本问题的角度引出澄清“什么是启蒙”的必要性，是因为在他看来，有人“在启蒙*) 的名下，搅乱人的头脑和心灵”[unter dem Namen der Aufklärung *) die Köpfe und Herzen der Menschen zu verwirren]。

这里的“*)”，是原文正文和脚注中关于“什么是启蒙？”的提示。⁽⁵⁾至于策尔纳所谓以启蒙之名扰乱人心的，指的是有人建议不再由教会传道人主持婚礼。这个建议来自 1783 年 9 月《柏林月刊》发表的一篇文章。此文署名“E. v. K.”，是犹翰·埃里希·比斯特（Johann Erich Biester, 1749—1816）的笔名。比斯特是《柏林月刊》的创建者和主编之一。⁽⁶⁾

对于策尔纳而言，上述建议将取消婚姻的神圣性和独特性，贬低教会的价值，动摇道德的根基。而对于建议的提出者来说，此建议并非要否定婚姻的神圣性，而是废除教会对婚姻的垄断。

从这里可以看出，康德所回答的那个“什么是启蒙？”的问题其实是从一场针对婚姻的辩论中产生的。而这里的婚姻问题是与权力、信仰紧密联系在一起的。⁽⁷⁾

三

作为教会传道人，策尔纳的反应很容易让人理解。他在历史悠久的柏林圣马利亚教堂（Marienkirche）做过执事和牧师，也曾是普鲁士路德宗教会治理委员会（Oberkonsistorium）成员。

然而，需要指出的是，策尔纳并非完全反对当时普鲁士的启蒙运动。

det, daß, wie der Verfasser sagt, keine praktische, fürs Menschenglück brauchbare, zum Menschenglück wirksame, in die menschliche Gesellschaft eingreifende Religion da ist. Ich weiß nicht, wo der Verf. lebt, zu welcher Religion er sich bekennt, und auf welche Thatsachen er seine Behauptungen stützt. Ich kenne Religionslehrer genug, die praktische, fürs Menschenglück brauchbare Religion predigen; und ich würde heute einen andern Stand wählen, wenn ich nicht durch Thatsachen überzeugt wäre, daß nicht alles Predigen, und vornehmlich nicht der Unterricht der Jugend vergeblich ist. Freilich ist indessen zu besorgen, daß durch beides in Zukunft noch immer weniger wird ausgerichtet werden; wenn man ferner so kräftige Maßregeln anwendet, die ersten Grundsätze der Moralität wankend zu machen, den Werth der Religion herabzusetzen, und unter dem Namen der Aufklärung *) die Köpfe und Herzen der Menschen zu verwirren. —

Wenn die Einnischung des Geistlichen beiden Ehebündnissen den meisten lächerlich wäre, wie der Verf. ebenfalls behauptet; so wäre es freilich desto schlimmer für die menschliche Gesellschaft; denn, wenn es lächerlich sein kann, bei einer Handlung,

von

*) Was ist Aufklärung? Die Frage, die beinahe so wichtig ist, als: was ist Wahrheit, sollte doch wol beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfinge! Und noch habe ich sie nirgends beantwortet gefunden!

事实上，他本人正是这个运动的参与者。他是此方面的重要组织——“启蒙之友协会”（Gesellschaft der Freunde der Aufklärung）——成员。

此协会介于私人朋友圈和秘密协会之间，对外的名字叫做“周三协会”（Mittwochsgesellschaft）。聚会轮流在各位成员的家中举行。在米迦勒节（Michaelmas，西方教会历是9月29日）与复活节之间，聚会通常是在每月的第一个和第三个周三。这段时间之外则是每月第一个周三。

策尔纳发表上述文章的1783年，正是“启蒙之友协会”在柏林成立之时。由1783年底成文的协会章程可见，策尔纳是十二位创始成员之一。于同年创办《柏林月刊》的比斯特也名列其中。《柏林月刊》可以说是“启蒙之友协会”的喉舌，当然也体现出其成员之间观点的差异。

在婚姻问题上，策尔纳与比斯特的立场不同，但是两者在一个重要方面却是接近的。在他们那里，国家都处于非常高的位置。策尔纳虽然维护教会的价值，但是他更为人所知的却是在参与推动普鲁士的国家教育方面。策尔纳尤其主张在普鲁士学校中进行爱国教育。

相比策尔纳，比斯特更是把普鲁士国家置于神圣的地位。在比斯特的心目中，国家的信仰事务不应被教会把持，因为在他看来，整个国家都是上帝的，包括信仰在内的各方面都应在上帝的国家之中成为一体。^{〔8〕}

这种看待国家的立场与比斯特及策尔纳所在的社会地位有着紧密关联。比斯特担任过普鲁士皇家图书馆馆长，他还是卡尔·亚伯拉罕·冯·策德里茨男爵（Karl Abraham Freiherr von Zedlitz，1731—1793）的私人秘书。

策德里茨曾是普鲁士大臣，掌管过诸如司法、教会、教育等多个重要领域。他是支持普鲁士启蒙运动的关键人物。不仅他的画像出现在《柏林月刊》第一卷的卷首页上，他还是普鲁士学校从教会治下转向国家化的主

要推动者之一。

策尔纳也是普鲁士教育国家化的重要参与者。他曾在策德里茨于 1787 年设立的管理普鲁士中学和大学的委员会（Oberschulkollegium，或 Oberschulcollegium）任职。

不仅比斯特和策尔纳，“启蒙之友协会”的其他创始成员大多与普鲁士王室及政府关系密切，其中不乏御医、牧师、学者、出版人、王室教师，也包括上述教育委员会成员。

显然，“启蒙之友协会”推动的普鲁士启蒙运动，背后是普鲁士国家势力的支持。在此过程中，教会在政治、教育等方面的影响力受到普鲁士国家和启蒙运动的挑战。^{〔9〕}

四

正是在上述背景下，出现了《柏林月刊》当中从比斯特到策尔纳又到康德的连锁反应。

然而，那个年代之后的人们在谈论康德的反应时却往往看不到这个背景。人们不仅容易将康德的文章从所在的时代背景中抽离出来，甚至无视康德文章所在的文本链条。

在此方面，一个值得重视的细节是，康德的文章在 1784 年 12 月《柏林月刊》首发以后的各种再版中，常常被删去初版中题目之下的括号及其文字：“(S. Decemb. 1783. S. 516.)”。

以上括号内的意思是：“（参见本刊 1783 年 12 月号第 516 页）”。这是提示人们，在阅读康德文章的正文之前需要翻看《柏林月刊》过往一期

当中的一页。

如果查阅发表康德文章的《柏林月刊》原件，比如通过德国柏林—勃兰登堡科学院(Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften)的“德语文献档案”(Deutsches Textarchiv)，可以看到括号及其中文字处于文章题目与正文之间的显著位置。

而如果找到1783年12月号的《柏林月刊》，比如通过德国比勒费尔德大学图书馆(Universitätsbibliothek Bielefeld)，会看到第516页右下方印有“(*) 什么是启蒙？”的脚注。

这种查找原始文本的做法，可以用策尔纳和他的“启蒙之友协会”以及康德使用的德语“Aufklärung”原本的衍生义表达。“Aufklärung”与“Ausklärung”近似，原意是天气变得晴朗，衍生出“澄清”的意思。在18世纪上半叶，“Aufklärung”的动词“aufklären”被用来翻译法语的“éclairer”和英语的“enlighten”，即照亮，在中文世界则通常译为“启蒙”。

没有澄清，人们对于诸如启蒙运动之类历史现象的认识很容易停留在大而化之的阶段。对于有些致力于恢复康德文章所在背景的研究者而言，康德文章所在《柏林月刊》的文本链条本身正从一个常被忽视的角度体现了“Aufklärung”(澄清、启蒙)的形态：以应答或回应的方式探讨问题。

不仅是康德、策尔纳、比斯特的文字，《柏林月刊》的许多其它文章也都处在彼此相关的链条之中。连接其间的就是脚注或括号内的提示。这些标记显示，该本杂志上的文章不是孤立存在的，而是处在一个与前人或同代人相关的讨论圈子或网络之中。^{〈10〉}

在这个圈子中，康德虽然不是柏林“启蒙之友协会”成员，却与《柏林月刊》关系紧密。包括关于“什么是启蒙？”的文字在内，1784—1796

年间，康德在此媒体上发表了十五篇文章。

在那之前的 1781 年，康德将刚出版的《纯粹理性批判》(*Critik der reinen Vernunft*) 献给之前提及的普鲁士启蒙运动的重要支持者——策德里茨。在《纯粹理性批判》1781 年版的正文之前，印有康德致策德里茨的献词。

康德称这位普鲁士大臣为“科学的保护人”、科学的“爱好者和受到启蒙的鉴赏者”，康德称自己为这位大臣“最恭顺的仆人”。他将自己的书及未来的创作置于策德里茨的“特别保护”之下。⁽¹¹⁾

五

这个文本链条，既可以帮助了解康德跟《柏林月刊》其他作者及支持者的关系，也有利于认识康德及其朋友圈在当时普鲁士的位置。康德对策德里茨的敬语不仅是文本意义上的，也是真实状况的某种写照。是否有来自官方的支持，显著影响着康德以及普鲁士启蒙运动其他参与者的处境。

在康德发表“回答此问题：什么是启蒙？”的 1784 年，时值支持启蒙运动的普鲁士国王弗雷德里希二世 (Friedrich II, 1712—1786, 也译为腓特烈二世) 执政晚期。

正是在这篇刊登于《柏林月刊》的文章中，康德将他所处的年代称为“启蒙时代”或者“弗雷德里希世纪”。

也正是这位弗雷德里希二世曾于 1770 年 3 月 31 日发布诏令，授予康德有固定收入的大学正教授职位，让康德过上比年轻时更安稳的学者生活。

然而，就在康德住上自己买的房子两年之后的 1786 年，弗雷德里希二世离世。他的侄子弗雷德里希·威廉二世 (Friedrich Wilhelm II, 1744—



1797) 继位。这带来了虽非完全却也显著的变化。

1788 年，策德里茨在普鲁士宫廷的位置被约翰·克里斯朵夫·冯·沃尔纳 [Johann Christoph von Woellner (Wöllner), 1732—1800] 取代。在弗雷德里希·威廉二世加冕前，沃尔纳与这位王子的关系业已紧密，沃尔纳是王子的主要幕僚兼导师。

与弗雷德里希二世及其大臣策德里茨相比，弗雷德里希·威廉二世及其大臣沃尔纳明显加强了国家对教会和社会的控制，这在相当程度上是普鲁士国家意识形态继续增长的表现，也是普鲁士国家面对当时与法国大革命相关欧洲局势的某种反应。

值得注意的是，与前任政府不同，现任政府不是通过弱化教会的影响力而是试图恢复他们认为的正统基督教教义对教会和社会的影响来增强国家的控制力。

因此，弗雷德里希二世及其大臣策德里茨曾经支持的普鲁士启蒙运动，就成了被遏制的对象。

不过，需要说明的是，这里的意思并非是指弗雷德里希·威廉二世和沃尔纳就完全反对普鲁士启蒙运动的所有方面。他们也跟这个运动有关。

1781-1792 年间，沃尔纳是柏林“周一俱乐部”(Montagsklub) 成员。“周一俱乐部”是一个比“启蒙之友协会”成立更早的松散社交组织。“启蒙之友协会”的一些成员也是其中的参与者。

沃尔纳还曾为《万有德语文库》(*Allgemeine deutsche Bibliothek*) 写过书评。《万有德语文库》是支持普鲁士启蒙运动的重要刊物，由普鲁士出版商弗雷德里希·尼库莱 (Friedrich Nicolai, 1733—1811) 创立于 1765 年。然而，尼库莱支持的普鲁士启蒙思潮被称为“大众哲学”，这不仅与康德哲

学不同，尼库莱本人还与康德有过冲突。

尽管如此，在弗雷德里希·威廉二世和沃尔纳的审查制度下，《万有德语文库》被迫将出版地从柏林移至基尔（Kiel）。

而《柏林月刊》也不得不于1792年将印刷地点从柏林转移至当时普鲁士以外的耶拿（Jena）以及之后的德绍（Dessau），并在1796年停刊。

《柏林月刊》的另一位创立者和主编，弗雷德里希·葛蒂克（Friedrich Gedike, 1754—1803），则于1791年辞职。那之后的《柏林月刊》主要由比斯特负责。在沃尔纳的眼中，比斯特和葛蒂克不仅是“不信的使徒”（Apostel des Unglaubens），也是“国家的危险分子”（gefährliche Mitglieder des Staates）。

值得补充说明的是，比《柏林月刊》更早建立的《万有德语文库》，是普鲁士人对英国《每月评论》（*The Monthly Review*, 1749—1845）的仿效。关于《万有德语文库》的影响力，有研究者曾指出，当19世纪晚期的普鲁士人提起“弗雷德里希时代”这个说法时，他们有时指的并非弗雷德里希二世，而是弗雷德里希·尼库莱。^{〔12〕}

当然，对于康德而言，无论是“弗雷德里希时代”还是他自己所谓的“弗雷德里希世纪”，都是指对他至关重要的弗雷德里希二世。随着这位国王及其时代的逝去，康德本人也跟《柏林月刊》及《万有德语文库》一样身处被审查的境地。

1793年5月4日，康德致信他的晚辈，哥廷根大学神学教授卡尔·弗雷德里希·施道林（Karl Friedrich Stäudlin, 1761—1826），称自己的一篇文章没能通过普鲁士当局的审查。康德所说的是原本计划发表在1792年《柏林月刊》系列文章的第二篇。

比斯特在1792年6月18日给康德的信中，告知了那篇文字没能通过

审查的原因。审查者认为康德的文章“完全属于圣经神学的范畴”，因而不能公开。相比之下，那个系列的第一篇被归为哲学领域而得以发表。

六

在康德和比斯特看来，审查者将文章划归圣经神学或哲学的做法，并无切实根据。在失去了原有官方特别保护的状况下，他们不得不面对时局的变动带来的困境。

从比斯特的记述中，可以看出这位《柏林月刊》主编原本想绕过普鲁士当局的审查而直接发表康德那个系列的文章。鉴于杂志在当时已将印刷地点迁往普鲁士以外的耶拿，比斯特的做法是自然而然的。

但是，康德却坚持让比斯特将文稿发给普鲁士审查当局。在1792年7月30日给比斯特的回信中，康德解释说，假如他的文章绕过审查而获得发表，这会让当局以此为把柄，将绕过审查的路堵住，进而给他带来不便。

这不意味着康德因为审查就放弃发表文章的努力。康德请比斯特尽快将自己的手稿退回另作他用，退回的邮费由他自己支付。到了1793年春天，那些退回的手稿就作为专著于康德所在的柯尼斯堡（Königsberg）出版（不过印刷是在耶拿），书名是《纯然理性界限内的宗教》（*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*）。

康德采用的办法是，将书稿交由他任校长的柯尼斯堡大学以及普鲁士以外的耶拿大学审阅。这两所大学都认定康德的书稿并不归于圣经神学而是哲学领域。此种路径虽然帮助康德在他熟悉的大学范围内获得了出版许可，却显然还是绕过了普鲁士审查当局。

这也就不奇怪，普鲁士政府会对康德采取行动。1794年10月12日，康德收到沃尔纳以弗雷德里希·威廉二世名义向康德发出的“特别诏令”。

诏令指出，弗雷德里希·威廉二世早就注意到康德“滥用”其哲学“歪曲和诋毁圣经和基督教的许多基本要道”，此现象尤其出现在《纯然理性界限内的宗教》及其它短篇文字中。诏令认为，康德的行为已经违背了作为大学教师的职责，与普鲁士国王的旨意相抵触。诏令要求康德改过自新，不然后果自负。

康德在回复中否认诏令对他的指控。他称自己作为大学教师，在课堂上所讲的都是纯粹的哲学问题，而且遵循普鲁士当局认可的教科书。在此方面，康德尤其说明，他依据的是普鲁士哲学家亚历山大·戈特利布·鲍姆嘉登（Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714—1762）的著作。

至于《纯然理性界限内的宗教》及其它短篇文字，康德解释说，这些不是写给大众，而是给少数专家作学术讨论，为的是探讨信仰如何可能最清晰有力地在人心中获得培育。康德认为，他在这些文字中并没有对任何真正的启示宗教本身作判断。

在他看来，圣经是真正有道德的国家宗教根基的最好引导。不过，康德指出，基督教在教权主义统治下的黑暗时代中堕落了，需要恢复纯粹的基督教。而在人与信仰的关系上，康德认为，人对于自己所认信的应该基于自己的良心，也就是人所认信的不应超出他真正知晓的范围。

具体到他自己，康德说他的良心是清楚明白的，他在写作关于信仰的文字时从来没有回避那位神圣的审判者；而在他人生的第71年，他可能快要在这世界的审判者面前作自我交代了。

在回复的末尾，康德说作为弗雷德里希·威廉二世的臣民，为了避免

落入嫌疑，他保证不公开发表任何涉及自然宗教或启示宗教的言论。

在那之后，普鲁士政府针对康德的禁言行动波及到他在柯尼斯堡的同事们。1795年10月14日，普鲁士当局发布禁令，要求柯尼斯堡大学全体教师不可以讲授任何跟《纯然理性界限内的宗教》相关的课程。

不过，康德及其朋友圈面临的这种状况并没有持续很久。1797年11月，53岁的弗雷德里希·威廉二世驾崩。其子弗雷德里希·威廉三世（Friedrich Wilhelm III, 1770—1840）继位后，沃尔纳被解职，前任政府的宗教及审查政策失去效力，康德及其朋友们再次获得言论上的自由。

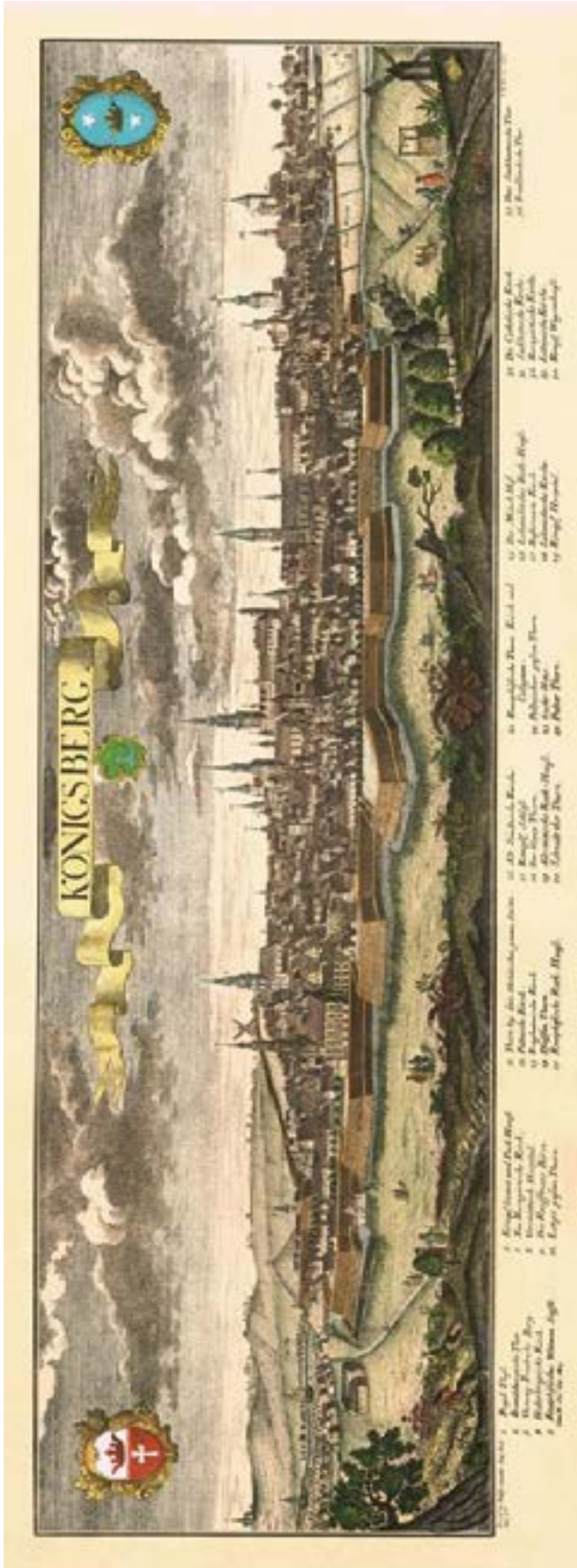
这种时局的再次变化带来的影响，在康德晚年的言论中表现得非常直接。1798年秋，74岁的康德出版了他的新著《学科之争》（*Der Streit der Fakultäten*）。他将此书献给此前提及的哥廷根大学神学教授施道林。通过此书，康德将他于1794年收到的禁言诏令以及他的回复都公之于众。

而作为比较，康德还在前言中将此书的出版归功于弗雷德里希·威廉三世政权，他称之为“受过启蒙的政府”。在康德的叙述中，这个政府正在将人的精神从锁链中释放出来；而恰恰在于此政府允许思想自由，此政府也就更加值得普鲁士人的自愿顺服。^{〔13〕}

七

康德于1798年发表的这些言论，很容易让人回想起他于搬进新家的1784年发表的那篇关于启蒙的文字。

如同之前提及的，在《柏林月刊》的那篇文章中，康德认为他所处的是“启蒙时代”或者“弗雷德里希世纪”。而在《学科之争》的前言中，康



柯尼斯堡全景，时间和作者未知，https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Stich_von_K%C3%B6nigsberg.jpg。

德的意思似乎是，弗雷德里希·威廉三世的统治是“启蒙时代”或者“弗雷德里希世纪”的恢复及继续。

不仅如此，两篇文字的相通之处还体现在康德面对启蒙与权力、信仰的关系上。如果 1784 年的那篇可说是康德在此问题上阐述的基本原则，那么 1798 年的前言大约是他对那个基本原则在这十几年应用的某种总结。

根据那个基本原则，人有两种运用理性的角色。一是作为身处社会某个职位的成员在运用理性时需要服从这个职位带来的要求；一是作为整个人类世界的公民在运用理性时却有发表意见的自由。在康德的区分中，前者是理性的“私下”使用，后者是理性的“公开”使用。

这种区分在康德回应弗雷德里希·威廉二世及其大臣沃尔纳的禁言诏令上表现得尤其明显。这种区分之下的双重角色使得康德在相当程度上既顺服权柄及秩序又没有无视良心及自由。

对这两组因素之间张力的敏感，是康德在启蒙问题上相比他给出启蒙定义及其格言更深层的见解。对这更深层见解的理解，正是需要尽量还原康德回答“什么是启蒙？”这一问题所在的具体背景。

就像此文之前所梳理的，策尔纳在 1783 年 12 月《柏林月刊》文章脚注中之所以专门提出“什么是启蒙？”这个问题，正是基于他对秩序和自由问题的关注。一方面，策尔纳是普鲁士启蒙运动的参与者；但另一方面，他又是普鲁士路德宗教会的传道人。这双重身份，使得策尔纳在参与启蒙运动的同时又难以对启蒙运动给教会及社会秩序带来的影响视而不见。

在秩序与自由的张力中，相比传道人策尔纳担忧有人以启蒙为名“搅乱”人心，哲学家康德则更侧重于相信理性的“公开”运用会带来人的启蒙。而在康德回答策尔纳的问题之前，就有人表达过关于进一步促进普鲁士启

蒙运动的观点。

跟策尔纳一样，约翰·卡尔·威廉·穆森（Johann Karl Wilhelm Möhsen, 1722—1795）也是“启蒙之友协会”的创始成员。他担任过弗雷德里希二世的私人医生，对科学史有深入研究。就在策尔纳于1783年12月《柏林月刊》提出“什么是启蒙？”问题的同一月，穆森在“启蒙之友协会”的聚会讲话中也提出了“什么是启蒙？”的问题。那是1783年12月17日。

与策尔纳的侧重不同，穆森提出“什么是启蒙？”的问题，在于呼吁“启蒙之友协会”的成员探讨这样的问题：为何在经历四十多年的言论自由之后，启蒙在普鲁士公众中的进展却没有那么大？

这里的“四十多年”，指的是弗雷德里希二世在1740年登基之后的年月。弗雷德里希二世的统治通常被称为欧洲“受过启蒙的专制”（Aufgeklärter Absolutismus, Enlightened Absolutism，也有译为“开明专制”，但不够准确）的典型。

尽管“受过启蒙的专制”这个说法本身不乏争议，此说法却正是以将两种看起来矛盾的现象放在一起的方式描述了普鲁士在那“四十多年”所处的状态。

一方面，弗雷德里希二世是最支持欧洲启蒙运动的政治领导人之一；另一方面，在弗雷德里希二世治下，普鲁士成为“欧洲最富于军国主义的国家”。

一方面，在普鲁士公爵约翰·兹格斯蒙特（Johann Sigismund, 1572—1619）治下以来相对宽松的宗教政策基础上，弗雷德里希二世进一步放开了普鲁士的宗教环境；另一方面，弗雷德里希二世治下的普鲁士国家意识形态显著增强，相对意义上的言论自由并没有从宗教、哲学领域扩展到政治领域。

在与以上多方面共存现象相关的具体事例中，穆森、策尔纳、比斯特所在的“启蒙之友协会”本身就很说明问题。就像前面介绍的，致力于进一步推动普鲁士启蒙运动的“启蒙之友协会”与支持启蒙运动的弗雷德里希二世及其内阁关联密切，然而该组织在其存在的1783—1798年间却并没有处于公开状态。

而且，该协会的终结正是发生在似乎重启普鲁士启蒙运动的弗雷德里希·威廉三世统治之下。虽然康德本人得以在1798年秋重新发表他对于宗教问题的言论，“启蒙之友协会”却在康德所谓“受过启蒙的政府”于1798年10月20日颁布的取缔秘密社团的敕令下解散。

无论是康德由于弗雷德里希·威廉三世的上台而重新获得公开发表有关宗教问题言论的自由，还是“启蒙之友协会”由于弗雷德里希·威廉三世的上台而被取缔，都折射出这些普鲁士启蒙运动者面临的难题。

一方面，像康德这样的启蒙运动者呼吁人们要勇于运用自己的理智去摆脱自我招致的未成年状态；另一方面，这些启蒙运动者自己或多或少都与普鲁士官方及其国家意识形态捆绑在一起，又离不开像弗雷德里希二世及其大臣策德里茨的“特别保护”。这使得他们虽然重视人在思想上从未成年进入成年，他们在日常生活中却仍然离不开国王或大臣那样的监护人。

八

不过，“启蒙之友协会”的秘密状态不仅与普鲁士政治局面相关。导致此状态的原因还在于，许多协会成员认为，私下的状态有利于他们在聚会讨论时更敞开。这是小众与大众的区别问题。在穆森这样的“启蒙之友”

看来，他们对启蒙问题的探讨于大众而言并非都是必需，也未必有直接用处。

这种私下的小范围讨论，也似乎与穆森在 1783 年 12 月 17 日聚会讲话中所说的协会目标相关。穆森首先提及的是协会成员的自我启蒙，然后才是普鲁士同胞的启蒙。而且，穆森认为，协会的隐姓埋名有利于他们不追求外界的名声，他们唯一的回报是他们内心对促进普鲁士同胞及后代福祉的深信。

在穆森所谓促进普鲁士同胞的启蒙方面，“启蒙之友协会”的部分讨论通过《柏林月刊》公开分享出来。其中有关于他们认为当时普鲁士充斥的“迷信”（Aberglaube）问题。

他们面对“迷信”的主要方式之一，是将那些“迷信”事例公之于众，以此帮助人们学习如何使用理性。比如，1783 年 8 月号的《柏林月刊》发表比斯特的文章，报道之前一则关于柏林将在当年 7 月 11 日遭毁灭的传言使得有些人逃离该城。

那年的《柏林月刊》，还有一篇关于当时柏林流行通过“月光和祷告”治病的调查报告，作者是乔装为病人的名医马科斯·赫尔茨（Marcus Herz，1747—1803）。赫尔茨是犹太人，曾是康德在柯尼斯堡大学的学生。

而在《柏林月刊》第一期的主旨文章中，作者约翰·奥古斯特·伊伯哈特（Johann August Eberhard，1739—1809）就指出，破除迷信的最确切方式在于考察那些传言的渊源，通过揭开传言的究竟，将“虔诚基督徒的心从非基督教的恐惧中释放出来”。

伊伯哈特是当时有重要影响的哲学家。本文之前提及，康德在回应禁言诏令时特别说明他使用的哲学教科书是普鲁士当局认可的鲍姆嘉登的著作。除此之外，康德的哲学课教科书其实还包括了伊伯哈特的《自然神学

预备》(*Vorbereitung zur natürlichen Theologie*)。

在同一期杂志中，伊伯哈特的文章得到《柏林月刊》另一位主编葛蒂克的赞扬。在葛蒂克看来，伊伯哈特没有简单地嘲笑、谴责迷信或仅仅诉诸常识，而是以解释的方式道出真相。这种方式，会让人想起前面追溯的“*Aufklärung*”的原本衍生义“澄清”。

而在讨论“启蒙”这个问题本身上，解释、澄清也正是“启蒙之友协会”及《柏林月刊》的特点。这不仅包括穆森、策尔纳分别通过“启蒙之友协会”和《柏林月刊》提出“什么是启蒙？”的问题，以及康德通过《柏林月刊》的回应，还有其他人的参与。

摩西·门德尔松 (Moses Mendelssohn, 1729—1786) 是其中之一。实际上，这位犹太裔哲学家对“什么是启蒙？”的回应比康德的要早。门德尔松是在 1784 年 5 月 16 日的“启蒙之友协会”聚会上针对穆森的问题作出回应的。

那时的康德还在忙于准备乔迁之事。门德尔松回应的文字版发表于同年 9 月的《柏林月刊》，题目为“关于此问题：启蒙是什么意思？”(*Ueber die Frage: was heißt aufklären?*)

对比门德尔松文章的题目与康德文章题目，前者不像后者那样直接侧重于对“什么是启蒙？”问题的回答，而是仅仅引出一个关于启蒙的问题。另外，前者使用的“启蒙”是动词“*aufklären*”而非后者的名词“*Aufklärung*”。

在门德尔松那里，“启蒙”(*Aufklärung*)与“文化”(*Kultur*)是“教

《拉瓦塔和莱辛访问摩西·门德尔松》(*Lavater and Lessing Visit Moses Mendelssohn*), 墨赫茨·但以理·奥本海姆 (Moritz Daniel Oppenheim, 1800—1882), 原作藏于马格内斯犹太艺术与生活收藏馆, <https://magnes.berkeley.edu/collections/museum/jewish-art/paintings/lavater-and-lessing-visit-moses-mendelssohn>, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mendelssohn,_Lessing,_Lavater.jpg。





育”(Bildung)的两个类别。他尤其指出,这三个表达在德语中都是新词,在他那时仅限于书面语,对于大众来说还很陌生。

门德尔松的具体解释是:相对而言,启蒙跟理论、思想上的事情有关,如(客观上的)理性知识、(主观上的)对人类生活的反思能力;而文化则跟实践、行动方面相关,如(客观上的)朝向真、善、美,(主观上的)朝向某种能力、勤勉、技艺。而衡量这一切的尺度,是人类的命运。

与康德区分运用理性的“私下”和“公开”角色近似,门德尔松将人的角色分为作为人和作为公民。他认为,作为人,人并不需要文化,但需要启蒙。不过,门德尔松也有些像策尔纳一样,担心“启蒙的滥用”,会“削弱道德情操,导致人心刚硬、自私、不信,及无政府状态”。同时,他也指出,“文化的滥用”,会“产生奢侈、伪善、软弱、迷信,及奴役”。

门德尔松还从群体的角度对比了历史上不同地方在启蒙和文化上的表现。在他眼中,相对而言,柏林人、英国人受启蒙的程度更高,纽伦堡人、法国人则更有文化;中国人很有文化,受启蒙的程度却很低,希腊人则既有文化,也受到了启蒙。⁽¹⁴⁾

九

门德尔松对古希腊人的推重,与康德引用古罗马人的话作为启蒙的格言有着相似之处。不仅是门德尔松和康德,大体来说,17-18世纪欧洲启蒙运动的参与者们以及之前数百年很多欧洲人都曾以逐渐重现的古希腊、古罗马资源来为自己倾向的多样观点或做法作支持。

在康德论启蒙的文章将近半个世纪以前,贺拉斯的“Sapere aude”就已

经于 1736 年成为柏林“真理之友协会”(Gesellschaft der Wahrheitsfreunden)的格言。此协会是 18 世纪上半叶在戈特弗里德·威廉·莱布尼茨(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716)和克里斯蒂安·沃尔夫(Christian Wolff, 1679—1754)哲学影响下出现的社团之一。莱布尼茨和沃尔夫是包括普鲁士在内德语世界启蒙运动早期的重要人物。^{〈15〉}

而在欧洲范围内,贺拉斯的那句话至少于 16—17 世纪就是知识分子显著使用的格言。这其中有萨克森神学家腓力·墨兰顿(Philip Melancthon, 1497—1560)^{〈16〉},法国传道人、天文学家皮埃尔·伽桑狄(Pierre Gassendi, 1592—1655),以及尼德兰律师、诗人弗洛伦休斯·斯古诺乌斯(Florentius Schoonhovius, 1594—1648)。^{〈17〉}

墨兰顿是通常所说欧洲“宗教改革”(Reformations)的领导人之一。在伽桑狄、斯古诺乌斯所在的欧洲,正值一般所谓的“文艺复兴”(Renaissance)晚期和近代“科学革命”(Scientific Revolution)期间。欧洲“启蒙运动”正是在中世纪与现代世界之间的这几段彼此相关的历史背景中兴起的。^{〈18〉}

在康德的同代人中,也有借用贺拉斯那句话的记载。一个与康德直接相关的例子,来自普鲁士哲学家约翰·格奥格·哈曼(Johann Georg Hamann, 1730—1788)。

早在 1759 年,哈曼在致康德的一封信中以“sapere AUDE”的字句劝说对方要勇于虚己,效法上帝俯就人,放下自己在年龄和智慧上的优越感,成为真正为孩童写作的哲学家。

哈曼是康德的柯尼斯堡同乡和朋友。他之所以向康德做出这样的建议,是由于此前康德规劝他回归启蒙运动。作为回归的帮助,康德建议哈曼翻译法国哲学家德尼·狄德罗(Denis Diderot, 1713—1784)及数学家让·勒

宏·代朗贝赫（Jean Le Rond d'Alembert, 1717—1783, 也译为让·勒朗·达朗贝尔）主编《百科全书》（*Encyclopédie*）的一些文章，而且他们二人可以合写一本儿童版的物理学著作。

哈曼和康德虽然都乐于借用贺拉斯的“*Sapere aude*”，但他们呼吁人“敢于明断”的具体所指却显然不同。导致不同的一个关键因素，在于哈曼的一次经历。哈曼曾在 1757—1758 年间作为朋友约翰·克里斯朵夫·贝恩斯（Johann Christoph Berens, 1729—1792）所在家族企业的代表出访伦敦期间遭遇困境，进而经历信仰上的转变。

1758 年 3 月，他开始于之前不曾在意的圣经那里找到安慰和指引，意识到圣经的创作者也正是他这个生命的创造者。反思自己的内心世界，他发觉自己已经无法在上帝面前隐藏，他认为自己杀害了上帝的独生子，唯有上帝才能驯服他内心的“利维坦”，并使他获得宽恕和平安。

正是在这个背景下，才有之前提及的康德对哈曼的规劝。而请康德出面相助正是贝恩斯的用意。转变之前的哈曼跟贝恩斯一样，都受到欧洲启蒙运动的影响。看到从伦敦回来的哈曼，贝恩斯显然不想在思想的立场上失去这位朋友。

后来，哈曼仍然保持着与贝恩斯及康德的友谊。哈曼曾在获得普鲁士国家税务部门工作职位上得到过康德的襄助。哈曼对于苏格兰哲学家大卫·休谟 [David Hume (Home), 1711—1776] 《人性论》（*A Treatise of Human Nature*）的译介给康德撰写《纯粹理性批判》带来过重要启发。但是，哈曼并没有回到贝恩斯和康德所在的启蒙运动阵营。这在哈曼对康德 1784 年那篇关于何为启蒙的文章回应中有清楚表现。

哈曼的回应出现在他给柯尼斯堡大学一位哲学教授的信中。那是 1784

年 12 月 18 日，哈曼回复克里斯蒂安·雅各·克劳斯（Christian Jakob Kraus, 1753—1807），感谢他寄来刊登康德启蒙文章的 1784 年 12 月《柏林月刊》。克劳斯既是哈曼的朋友，也是康德的学生和同事。

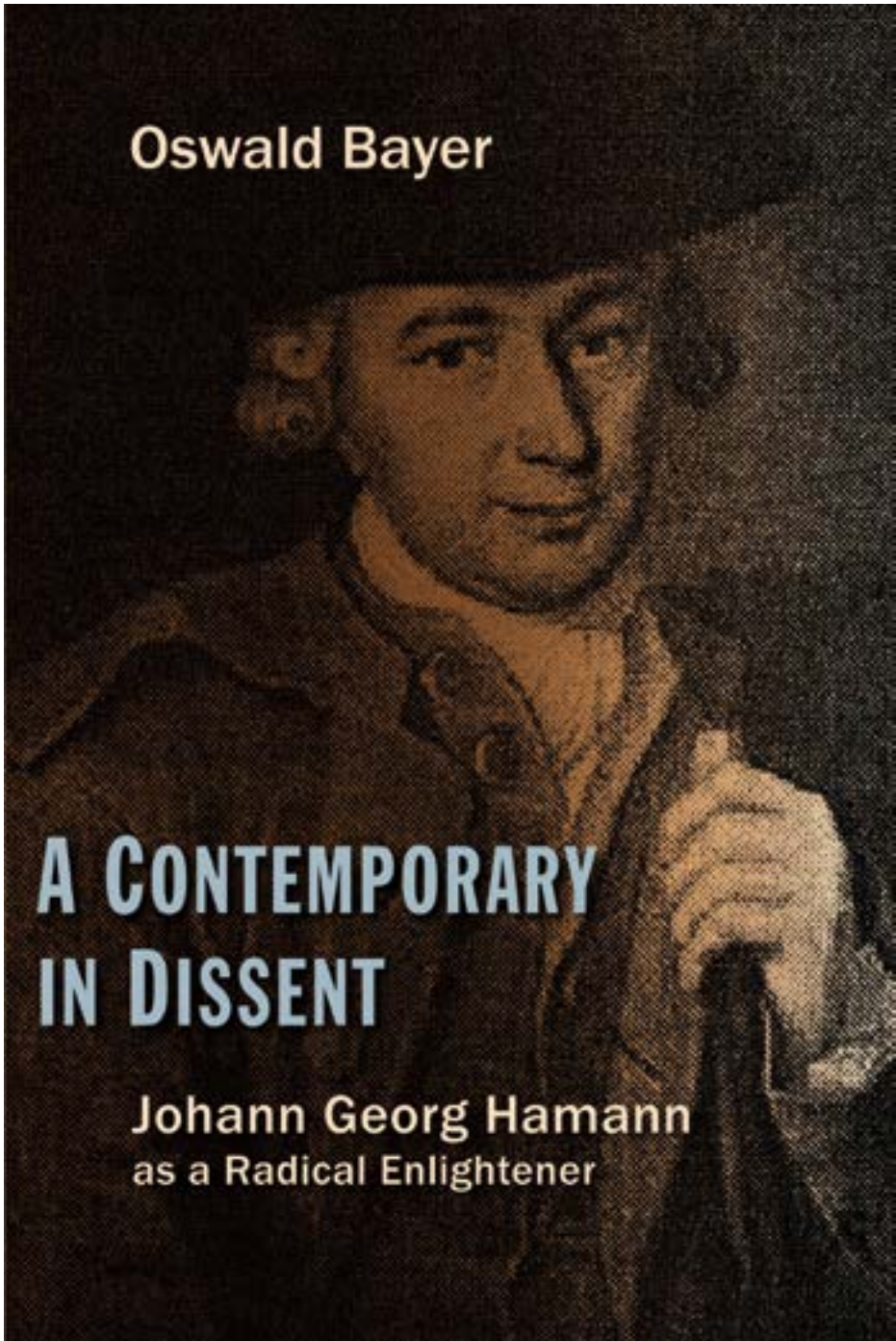
在这封信中，哈曼指出，真正的启蒙并非康德所说的人脱离“自我招致的未成年状态”，而恰恰是脱离“自我招致的监护人状态”（selbst verschuldeten Vormundschaft）；或者说，人“自我招致的未成年状态”其实是人听从那些盲目自信的监护人所致。哈曼在这里所说的盲目自信的监护人，恰恰是指他心目中的康德以及类似康德那样的启蒙思想者。

在哈曼看来，真正智慧的开端，依然如圣经上所记，在于敬畏上帝；正是此智慧让人更勇于面对那些监护人，更以宽厚之心对待未成年之人，在关乎永生的事上更会结出果实。哈曼在这封 1784 年信中表达的启蒙观，与他在 1759 年那封致康德信中所说关于勇于虚己的提醒是一脉相承的。

总体来说，哈曼对于他所在那个世纪普鲁士启蒙运动的评价跟康德以及其他一些为后人所熟知的启蒙运动者的说法有着明显不同。在哈曼眼中，18 世纪的普鲁士并非处在康德称颂的“弗雷德里希世纪”，那个世纪的普鲁士启蒙运动没有给人带来温暖和生命的阳光，只是“冰冷、产生不了果实的月光”（ein kaltes, unfruchtbares Mondlicht）。^{〔19〕}

十

面对“什么是启蒙？”这个问题，哈曼与康德的不同回答仅仅是欧洲启蒙运动历史的一小部分。然而，二者的差别却是更长远欧洲历史内在张力或冲突的重要体现。



一本关于哈曼的思想传记封面，<https://www.eerdmans.com/Products/6670/a-contemporary-in-dissent.aspx>。

如果借用欧洲启蒙运动的重要刊物《百科全书》于 1765 年发表的文字，这个张力或冲突是在看重上帝透过基督启示与看重人对包括自然在内被造世界的探索之间的：“理性之于哲学家，如同恩典之于基督徒。恩典决定基督徒的行动；理性决定哲学家的行动。”⁽²⁰⁾

这个张力或冲突并非都体现在不同个人或群体之间，也时常体现在同一个人或群体之中。这意味着，无论在总体上看重上帝启示的个人或群体之内，还是总体上看重人之探索的个人或群体之内，也会有各样差异。康德与比如策尔纳、比斯特、穆森、门德尔松等人在围绕“什么是启蒙？”问题上正展现了相同和不同。

不过，正如此文以上所梳理的，跟“什么是启蒙？”的问题提出及回答相关的，却不仅是上帝启示与人之探索之间的张力或冲突，还有教会与国家、良心与权柄、自由与秩序、不同利益群体之间的张力或冲突。这些张力或冲突直接或间接导致了康德及其朋友圈在 18 世纪普鲁士及更广阔欧洲历史中境遇的变化。

长期以来，这些多重张力或冲突被一般流行的简化叙述所掩盖，使得人们对诸如启蒙运动之类所谓著名历史现象的了解容易局限在关于某个或某几个著名人物的朦胧印象中。

这里的梳理尝试将回答“什么是启蒙？”问题的康德还原到他所在的具体环境中。在“什么是启蒙？”的问题上，康德肯定是不可忽视的人物。但是，提出此问题的人、回答此问题或与之相关的其他人、康德与他们的关系、康德以及这些人在普鲁士社会所处的位置、他们在启蒙问题上依托的世界观，这些同样是需要重视的。

如此重要方面不仅透过诸如策尔纳、穆森、比斯特、葛蒂克、策德里茨、

沃尔纳、尼库莱、鲍姆嘉登、赫尔茨、伊伯哈特、门德尔松、贝恩斯、哈曼这些不太为当今世界所知的人物反映出来，也体现在康德本人一些并非十分著名的生活侧面中。

从这里的初步考察，可以看出他们所在的普鲁士启蒙运动圈子并非没有分歧和冲突，任何单一个人的思想并没有成为那个圈子的完全主导，持有截然不同观点的人之间也有可能保持互为帮助的朋友关系。

这使得他们所在的圈子有着相对健康的思想交流活力，他们在某种程度上生活在注重“澄清”意义的启蒙精神中。他们以及他们影响的年轻一代，在相当程度上培育了现代研究型大学在 19 世纪初德语世界的兴起。这对现代西方及以外的思想世界都有重要影响。^{〔21〕}

然而，这群人所在的普鲁士启蒙运动圈子也在自觉或不自觉当中与普鲁士国家利益及其意识形态捆绑在一起。他们中的一些人虽然看重人在思想上从未成年进入成年的受启蒙状态，也可能在某种意义上开始脱离他们认为的教权主义的黑暗统治，然而他们在工作、生活中却离不开普鲁士国家机器对他们的供应和监护。

即使如在监护人问题上批评康德的哈曼，在工作上依然是在普鲁士国家体制之内。而无论是当时的普鲁士思想界，还是后来的研究型大学，都有着深深的普鲁士国家意识形态印记。

在 18 世纪，原本拥有相当资源和影响力的教会，逐渐成为普鲁士国家体制领导之下的宗教部门。与当时西方其它不少地方相似，在学校教育和社会生活中，基督教往往被简化或替换为道德学或自然神论。

而在现代研究型大学于普鲁士兴起前后，传统意义上的基督教神学逐渐失去以往“诸科学之王后”（regina scientiarum）的地位，取而代之的是

原来的“神学婢女”(ancilla theologiae), 哲学。⁽²²⁾

这不是说传统意义上的基督教在 18 世纪后期的普鲁士已经完全不被重视。但是, 传统基督教在普鲁士国家层面受到重视的时候, 却主要是跟普鲁士加强国家意识形态合法性联系起来的。比如, 传统基督教充当普鲁士国家为了避免重蹈法国大革命覆辙而对思想界加强审查控制的工具。

尽管这一时期也有像哈曼那样既经历回归圣经又与启蒙思想者们保持对话的思想者, 但是诸如此类的人及其著述却在那以后长期被关于启蒙运动的流行记载所忽视。

不过, 如果借鉴那些试图恢复启蒙运动更真实原貌的研究成果, 人们会发现很多可以帮助澄清和反思启蒙运动的有益资源(比如这里正文及注脚提供的参考文献), 进而尝试在具体的历史中回答究竟“什么是启蒙?”这个可能近乎与“什么是真理?”同等重要的问题。⁽²³⁾●

〈1〉 Manfred Kuehn, *Kant: A Biography* (Cambridge University Press, 2002), 26, 157-158, 269-272. 以上这本康德传记认为“Immanuel”意思是“God is with him”(上帝与他同在), 应是“上帝与我们同在”。Steve Naragon, “Kant’s Life”, *The Palgrave Kant Handbook*, edited by Matthew C. Altman (Palgrave Macmillan, 2018), 21-47. Willibald Klinker, *Kant for Everyman*, translated from the German by Michael Bullock (Routledge, 2016), 30-32. 关于康德修改名字拼写的细微背景, 参见: Peter Fenves, *Late Kant: Towards Another Law of the Earth* (Routledge, 2003), 72-74. 一般认为, “Immanuel”更符合希伯来语圣经《以赛亚书》7:14、8:8 中的原文: $\text{וַיְהִי אִמְּנוּאֵל}$; 而“Emmanuel”更符合希腊语新约圣经《马太福音》1:23中的原文: Ἐμμανουήλ 。参考: Derek Griz, “Immanuel or Emmanuel”, <https://immanuelknox.org/2016/07/19/>

- immanuel-or-emmanuel/. F. D. Huntington, “The Word Emmanuel”, *The Church Monthly*, Volumes 1, edited by George M. Randall and F. D. Huntington (Boston: E. P. Dutton, 1861), 122. 关于康德一生收入状况的变化, 详见: Steve Naragon, “Salaries and Benefits”, *Kant’s Life*, <http://users.manchester.edu/FacStaff/SSNaragon/Kant/Professors/profsSalaries.htm>.
- 〈2〉 康德“回答此问题: 什么是启蒙?”在1784年12月《柏林月刊》原文: Immanuel Kant, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, *Berlinische Monatsschrift* (1784), vol. 4, 481-494, http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/kant_aufklaerung_1784?p=17. 此文英译本: *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, edited by James Schmidt (University of California Press, 1996), 58. Immanuel Kant, *An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’*, translated by H. B. Nisbet (Penguin, 2009), 1.
- 〈3〉 “Sapere aude”所在的贺拉斯文集原文及英译和评注: C. Smart, *The Works of Horace, Translated Literally into English Prose* (Stewart, Ruthven, & Co., 1793), 283. Charles Anthon, *The Works of Horace, with English Notes, Critical and Explanatory* (Harper & Brothers, 1887), 197.
- 〈4〉 策尔纳文章在1783年12月《柏林月刊》原文首页: Johann Friedrich Zöllner, „Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?“, *Berlinische Monatsschrift* (1783), vol. 2, 508, http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816_002/535/.
- 〈5〉 “什么是启蒙?”脚注所在的《柏林月刊》原文页面: Johann Friedrich Zöllner, „Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?“, *Berlinische Monatsschrift* (1783), vol. 2, 516, http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816_002/543/.
- 〈6〉 比斯特文章在1783年9月《柏林月刊》原文: E. v. K., “Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen”, *Berlinische Monatsschrift* (1783), vol. 2, 265-276, http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816_002/282/, http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816_002/293/. Robert S. Taylor, “The Progress of Absolutism in Kant’s Essay ‘What Is Enlightenment?’”, *Kant’s Political Theory: Interpretations and Applications*, edited by Elisabeth Ellis (The Pennsylvania State University Press, 2012), 148.
- 〈7〉 David Pickus, *Dying with an Enlightening Fall: Poland in the Eyes of German Intellectuals, 1764-1800* (Lexington Books, 2001), 60-

65. James Schmidt, “What Sort of Question Was Kant Answering When He Answered the Question: ‘What Is Enlightenment?’?”, *Rethinking the Enlightenment: Between History, Philosophy, and Politics*, edited by Geoff Boucher and Henry Martyn Lloyd (Lexington Books, 2018), 91. John Stroup, *The Struggle for Identity in the Clerical Estate: Northwest German Protestant Opposition to Absolutist Policy in the Eighteenth Century* (E. J. Brill, 1984), 205. Jane Kneller, “Kant on sex and marriage right”, *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, edited by Paul Guyer (Cambridge University Press, 2006), 454.
- 〈8〉 *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, edited by James Schmidt (University of California Press, 1996), 2, 6-7, 235-238. James Schmidt, “Zöllner on Prejudices and Superstitions: An Article from the German Museum”, *Persistent Enlightenment*, June 8, 2014, <https://persistentenlightenment.com/2014/06/08/zollner/>. David Pickus, *Dying with an Enlightening Fall: Poland in the Eyes of German Intellectuals, 1764-1800* (Lexington Books, 2001), 60-65. Elisabeth Ellis, “Immanuel Kant’s Two Theories of Civil Society”, *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives on Modern German and British History*, edited by Frank Trentmann (Berghahn Books, 2003), 112-114.
- 〈9〉 Tim Hochstrasser, “Biester, Johann Erich (1749-1816)”; Steve Naragon, “Zöllner, Johann Friedrich (1753-1804)”; Michael Albrecht, “Zedlitz, Karl Abraham Freiherr von (1731-1793)”, *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, edited by Heiner F. Klemme and Manfred Kuehn (Bloomsbury Academic, 2016), 73-74, 875-876, 886-887. Karl Abraham Freiherr von Zedlitz’s portrait in the first volume of *Berlinische Monatsschrift* as its frontispiece: http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816_001/1/#topDocAnchor. Alexander Dallas Bache, *Report on Education in Europe* (Lydia R. Bailey, 1839), 224-225. Frederick Reutter, “Education in Germany”, *The Westminster Review* (Volume 138, 1892), 156-167. S. Chester Parker, “Experimental Schools in Germany in the Eighteenth Century”, *The Elementary School Teacher*, vol. 12 (The University of Chicago Press, 1911-1912), 215-224. John William Adamson, *A Short History of Education* (Cambridge University Press, 1919, First paperback edition, 2013), 236-237. Jurgen Herbst, “Schools Between State and Civil Society in Germany and the United States: A Historical Perspective”, *Education Between State, Markets, and Civil Society: Comparative Perspectives*, edited by Heinz-Dieter Meyer and

- William Lowe Boyd (Lawrence Erlbaum Associates, 2001), 101. Jurgen Herbst, *School Choice and School Governance: A Historical Study of the United States and Germany* (Palgrave Macmillan, 2006), 23-24. Charles L. Glenn, *Contrasting Models of State and School: A Comparative Historical Study of Parental Choice and State Control* (Continuum, 2011), 20-22. *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, edited by James Schmidt (University of California Press, 1996), 36, 235-239.
- 〈 10〉 Brad Pasanek and Chad Wellmon, “Enlightenment, Some Assembly Required”, *The Eighteenth Centuries: Global Networks of Enlightenment*, edited by David T. Gies and Cynthia Wall (University of Virginia Press, 2018), 14-39. James Schmidt, “What Sort of Question Was Kant Answering When He Answered the Question: ‘What Is Enlightenment?’?”, *Rethinking the Enlightenment: Between History, Philosophy, and Politics*, edited by Geoff Boucher and Henry Martyn Lloyd (Lexington Books, 2018), 92. James Schmidt, “Misunderstanding the Question ‘What is Enlightenment?’: Venturi, Habermas, and Foucault”, *History of European Ideas* vol. 37, no. 1 (Routledge, 2011), 43–52. Immanuel Kant, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, *Berlinische Monatsschrift* (1784), vol. 4, 481-494, http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/kant_aufklaerung_1784?p=17. Johann Friedrich Zöllner, „Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?“, *Berlinische Monatsschrift* (1783), vol. 2, 516, http://ds.lib.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816_002/543/. Newton Ivory Lucas, *A Dictionary of the English and German and German and English Languages adapted to the present state of literature, science, commerce and arts*, volume 2 (C. Schunemann, 1868), 164. James Schmidt, “What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the Berlinische Monatsschrift”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 30, 1 (Johns Hopkins University Press, 1992), 77-101. Pascal David, “Light / Enlightenment”, *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, edited by Barbara Cassin, translated by Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein, and Michael Syrotinski, translation edited by Emily Apter, Jacques Lezra, and Michael Wood (Princeton University Press, 2014), 579.
- 〈 11〉 *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, edited by James Schmidt (University of California Press, 1996), 58. Immanuel Kant, *The Cambridge Edi-*

- tion of the Works of Immanuel Kant: Correspondence*, translated and edited by Arnulf Zweig (Cambridge University Press, 1999), 179. Immanuel Kant, *Critik der reinen Vernunft* (Johann Friedrich Hartknoch, 1781), http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/kant_rvernunft_1781?p=9, http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/kant_rvernunft_1781?p=10, http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/kant_rvernunft_1781?p=11, http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/kant_rvernunft_1781?p=12. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated by F. Max Müller (Macmillan, 1881), xv-xvii.
- 〈12〉 Kant: *Political Writings*, edited with an introduction and notes by H. S. Reiss, translated by H. B. Nisbet (Cambridge University Press, 1991), 269. Immanuel Kant, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Religion and Rational Theology*, edited and translated by Allen W. Wood and George di Giovanni (Cambridge University Press, 1996), 41-50. Jonathan M. Hess, *Reconstituting the Body Politic: Enlightenment, Public Culture and the Invention of Aesthetic Autonomy* (Wayne State University Press, 1999), 37-38. *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, edited by James Schmidt (University of California Press, 1996), 62. Christopher Clark, *Iron Kingdom: The Rise and Downfall of Prussia, 1600-1947* (The Belknap Press of Harvard University Press, 2006), 268-273. Michael J. Sauter, *Visions of the Enlightenment: The Edict on Religion of 1788 and the Politics of the Public Sphere in Eighteenth-Century Prussia* (Brill, 2009), 23-39. *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 107.Bd. (Kiel, 1792), http://ds.lib.uni-bielefeld.de/viewer/image/2002572_136/4/#topDocAnchor. Pamela E. Selwyn, *Everyday Life in the German Book Trade: Friedrich Nicolai as Bookseller and Publisher in the Age of Enlightenment, 1750-1810* (The Pennsylvania State University Press, 2000), xi, 251-298. Harro Zimmermann, *Aufklärung und Erfahrungswandel. Studien zur deutschen Literaturgeschichte des späten 18* (Wallstein, 1999), 100. Gordon A. Craig, *The Germans* (Meridian, 1991), 27. Immanuel Kant, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Correspondence*, translated and edited by Arnulf Zweig (Cambridge University Press, 1999), 601-602. *Encyclopedia of the Romantic Era, 1760-1850, Volume 2*, edited by Christopher John Murray (Fitzroy Dearborn, 2004), 805-806.
- 〈13〉 Immanuel Kant, *Kant's gesammelte Schriften Band VI* (Georg Reimer, 1907), 498. Immanuel Kant, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Correspondence*, translated and edited

by Arnulf Zweig (Cambridge University Press, 1999), 9-10, 24-25, 416, 422-423, 458-459, 485-489. Immanuel Kant, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Religion and Rational Theology*, edited and translated by Allen W. Wood and George di Giovanni (Cambridge University Press, 1996), xx-xxii, 43-48 (以上《宗教与理性神学》文集译者导读称康德是在1794年10月4日收到诏令,与康德《书信集》中的记载不符,应为1794年10月12日。)· Stephen R. Palmquist, *Comprehensive Commentary on Kant's Religion Within the Bounds of Bare Reason* (Wiley Blackwell, 2016), 3-4. James Schmidt, "Kant and the Politics of Enlightenment: Reason, Faith, and Revolution", *Studies in Eighteenth Century Culture* 25 (Johns Hopkins University Press, 1996), 225-244. 关于比斯特在1792年6月18日写给康德的那封信,一本康德传记中译版将其时间记为1792年7月18日,详见:曼弗雷德·盖尔 (Manfred Geier) 著,黄文前、张红山译,蒋仁祥校,《康德的世界》(*Kants Welt. Eine Biographie*), (中央编译出版社,2018年),第257页。根据此注脚列出的德语及英语文献,应该是6月而非7月,译者可能将德语的“Juni”(6月)误作“Juli”(7月)。关于《纯然理性界限内的宗教》初版日期,有误记为1794年10月,如: Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism* (Princeton University Press, 1975), 365-366. 康德与鲍姆嘉登在哲学教科书上的关系,详参: *Baumgarten and Kant on Metaphysics*, edited by Courtney D. Fugate and John Hymers, (Oxford University Press, 2018), 1-2. 对于弗雷德里希·威廉二世离世时间,有不同记录。根据此《康德传》,是1797年11月10日: Manfred Kuehn, *Kant: A Biography* (Cambridge University Press, 2002), 404-405. 还有记载是1797年11月16日,如这本《弗雷德里希·威廉二世传》: Friedrich R. Paulig, *Friedrich Wilhelm II., König von Preussen (1744 bis 1797). Sein Privatleben und seine Regierung im lichte neuerer Forschungen* (Frankfurt a. Oder: Friedrich Paulig, 1899), 365. Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties (Der Streit der Fakultäten)*, translation and introduction by Mary J. Gregor (University of Nebraska Press, 1992), xiv-xv, 9-22. 《学科之争》1798年版,详见德国梅克伦堡—佛朋曼数字图书馆 (Digitale Bibliothek Mecklenburg-Vorpommern) 收藏: <http://www.digitale-bibliothek-mv.de/viewer/resolver?urn=urn:nbn:de:gbv:9-g-1198828>。

- 〈14〉 Brad Pasanek and Chad Wellmon, "Enlightenment, Some Assembly Required", *The Eighteenth Centuries: Global Networks of Enlightenment*, edited by David T. Gies and Cynthia Wall (University of Virginia Press, 2018), 14-39. *What Is Enlightenment? Eigh-*

- teenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, edited by James Schmidt (University of California Press, 1996), 2-44, 49-64, 235-252. James Schmidt, "The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft", *Journal of the History of Ideas* Vol. 50, No. 2 (University of Pennsylvania Press, Apr. - Jun., 1989), 269-291. T. C. W. Blanning, "Frederick the Great and Enlightened Absolutism", *Enlightened Absolutism: Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe*, edited by H. M. Scott (Palgrave, 1990), 265-288. Tim Blanning, *Frederick the Great: King of Prussia* (Random House, 2016), 429-431. Theodor Schieder, *Frederick the Great*, edited and translated by Sabina Berkeley and H. M. Scott (Routledge, 2013), 181-196. Florian Schui, *Rebellious Prussians: Urban Political Culture Under Frederick the Great and His Successors* (Oxford University Press, 2013), 66-67. Johann August Eberhard, *Preparation for Natural Theology, With Kant's Notes and the Danzig Rational Theology Transcript*, edited and translated with an introduction by Courtney D. Fugate and John Hymers, in *Kant's Sources in Translation*, Series Editors: Pablo Muchnik and Lawrence Pasternack (Bloomsbury, 2016), x-xiii, xv-xlvi. 门德尔松文章在1784年9月《柏林月刊》原文: Moses Mendelssohn, „Ueber die Frage: was heißt aufklären?“, *Berlinische Monatsschrift* (1784), vol. 4, 193-200, http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/mendelssohn_aufklaeren_1784?p=1. 此文英译本(剑桥哲学史文本版): Moses Mendelssohn, *Moses Mendelssohn: Philosophical Writings*, edited by Daniel O. Dahlstrom, in *Cambridge Texts in the History of Philosophy* (Cambridge University Press, 1997), xxxvii, 311-317.
- 〈15〉 Shmuel Feiner, *Moses Mendelssohn: Sage of Modernity* (Yale University Press, 2010). Dan Edelstein, *The Enlightenment: A Genealogy* (University of Chicago Press, 2010), 75-77. *A Companion to Enlightenment Historiography*, edited by Sophie Bourgauf and Robert Sparling (Brill, 2013), 437-504. *The Sciences in Enlightened Europe*, edited by William Clark, Jan Golinski, and Simon Schaffer (University of Chicago Press, 1999), 437.
- 〈16〉 墨兰顿是在1518年8月29日于维滕堡大学的讲座中引用贺拉斯的。原文页面详见: Philip Melanchthon, *De corrigendis adolescentiae studiis*, http://daten.digitalle-sammlungen.de/bsb00084765/image_17. 也见: https://archive.org/stream/philippmelantho11mela/philippmelantho11mela_djvu.txt. 关于此讲座介绍及评论, 参见: Jon Steffen Bruss, "Melanchthon and the Wittenberg Reception of Hellenism, 1518-1526: Bonae Literae et Renascentes

Musae”, *Logia: A Journal of Lutheran Theology*, Volume XVII, Number 4 (The Luther Academy, 2008), 7-12: <http://ep.teologi.dk/Tidsskrifter/Logia/Vol-17-4.pdf>.

- 〈17〉 Katerina Deligiorgi, *Kant and the Culture of Enlightenment* (State University of New York Press, 2005), 55-56. *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, edited by Stanley E. Porter (Routledge, 2007), 91. Carlo Ginzburg, *Clues, Myths, and the Historical Method*, translated by John and Anne C. Tedeschi with a new preface (Johns Hopkins University Press, 2013), 65-69. John McClintock and James Strong, *Cyclopaedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Volume III (Harper & Brothers, 1873), 746.
- 〈18〉 关于启蒙运动与文艺复兴、宗教改革、科学革命及中世纪、现代世界的关系，参见有关启蒙运动的各种通史或相关读本、文集，例如：Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation: Vol. I: The Rise of Modern Paganism* (W. W. Norton, 1995). Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation: Vol. II: The Science of Freedom* (W. W. Norton, 1996). *The Portable Enlightenment Reader*, edited by Isaac Kramnick (Penguin, 1995). Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (Yale University Press, 2003). Hugh Trevor-Roper, *History and the Enlightenment* (Yale University Press, 2010). Dorinda Outram, *The Enlightenment* (Cambridge University Press, 2013). Vincenzo Ferrone, *The Enlightenment: History of an Idea*, translated by Elisabetta Tarantino (Princeton University Press, 2015). John Robertson, *The Enlightenment: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2015). *The Enlightenment: History, Documents, and Key Questions*, edited by William E. Burns (ABC-CLIO, 2016). *Rethinking the Enlightenment: Between History, Philosophy, and Politics*, edited by Geoff Boucher and Henry Martyn Lloyd (Lexington Books, 2018). *Let There Be Enlightenment: The Religious and Mystical Sources of Rationality*, edited by Anton M. Matytsin and Dan Edelstein (Johns Hopkins University Press, 2018).
- 〈19〉 Immanuel Kant, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Correspondence*, translated and edited by Arnulf Zweig (Cambridge University Press, 1999), 61, 575-578. John R. Betz, *After Enlightenment: The Post-Secular Vision of J. G. Hamann* (Wiley-Blackwell, 2012), 29-32, 84-87, 106. Robert Alan Sparling, *Johann Georg Hamann and the Enlightenment Project* (University of Toronto Press, 2011), 16-17, 239. John T. Hamilton, *Philology of the Flesh* (University of Chicago Press, 2018), 95-120. Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*

- (Harvard University Press, 1987), 16-32. Walter Lowrie, *Johann Georg Hamann: An Existentialist* (Wipf and Stock, 2016), 9-12. Oswald Bayer, *A Contemporary in Dissent: Johann Georg Hamann as Radical Enlightener*, translated by Roy A. Harrisville & Mark C. Mattes (Eerdmans, 2012), 117-125. Robert C. Holub, "The Legacy of the Enlightenment: Critique from Hamann and Herder to the Frankfurt School", *German Literature of the Eighteenth Century: The Enlightenment and Sensibility*, edited by Barbara Becker-Cantarino, *The Camden House History of German Literature, Vol. 5* (Boydell & Brewer, 2005), 288. *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, edited by James Schmidt (University of California Press, 1996), 145-153. *Johann Georg Hamann's Schriften und Briefe, Dritte Theil*, Herausgegeben von Moritz Petri (Carl Meyer, 1873), 215-219. Manfred Kuehn, *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800: A Contribution to the History of Critical Philosophy* (McGill-Queen's University Press, 1987), 178-179. Alexander Regier, *Exorbitant Enlightenment: Blake, Hamann, and Anglo-German Constellations* (Oxford University Press, 2018), 108. 《诗篇》111:10, 《箴言》1:7, 9:10。
- 〈20〉 此处引文原文详见: César Chesneau Dumarsais & Gabriel François Venel, "Philosophe", *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, 12* (Paris, 1765), 509-511: https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/1re_%C3%A9dition/PHILOSOPHE. 英译本: »Philosopher«, *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project*, translated by Dena Goodman (University of Michigan Library, 2002): <http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.001>.
- 〈21〉 关于普鲁士启蒙运动与现代研究型大学的兴起, 详细可参考: *The Rise of the Research University: A Sourcebook*, edited by Louis Menand, Paul Reitter & Chad Wellmon (University of Chicago Press, 2017). Chad Wellmon, *Organizing Enlightenment: Information Overload and the Invention of the Modern Research University* (Johns Hopkins University Press, 2015).
- 〈22〉 Thomas Albert Howard, *Protestant Theology and the Making of the Modern German University* (Oxford University Press, 2006), 6, 56, 122-123, 128-129. André Santos Campos, *Spinoza and Law* (Routledge, 2016), 51. *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, edited by James Schmidt (University of California Press, 1996), 7-8.
- 〈23〉 《约翰福音》18:38。



《柏拉图的洞穴》(Antrum Platonium), 扬·撒勒丹 (Jan Saenredam, 1565—1607), 原作藏于不列颠博物馆, https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?assetId=261145001&objectId=1490634&partId=1。

什么启蒙？何种理性？ 一个神学批判性的反思

文 / 李晋

当人被视为历史的存在时，人也通过意识反映出存在的经验。

在柏拉图(Plato)《理想国》第七卷，苏格拉底(Socrates)给格劳孔(Glaucon)讲述了一个经典的“洞穴”比喻：

一些人自小就被束缚于地下洞穴中，只能看到火光投射到洞内墙壁上的阴影，无法看到真正的实在。他们被解脱了束缚后，反而觉得眼花缭乱，甚至在被迫看到真实的火光时，因无法适应而感到痛苦。只有当人把他们拉出洞穴的时候，他们经过长久地适应才能看到真实的实在。因此，在苏格拉底看来，这个过程中，人看见阴影是最为容易的，其次是人和其他事物在水中的倒影，最后才是看到事物本身。这样的人回到洞穴时，就会不愿意停留在洞穴中。

苏格拉底自己解释这个比喻时说，洞穴就是可见的世界，火光是太阳的

能力，从洞穴上升到上面的世界，就是人灵魂转向上升的过程，去认识到善本身。因此苏格拉底指向了一个启蒙的问题：人如何可以知道善和实在？人可以被教导吗？

在苏格拉底看来，人不可能将灵魂中原本没有的知识灌输到灵魂中。知识是人灵魂中内在的能力，学习的器官如同眼睛，当人的眼睛无法从黑暗转变到光明，整体的灵魂不转离开世界而直观实在，直观那善的本质时，人就无法看到真实的实在。⁽¹⁾因此，人的启蒙就意味着一种灵魂转向的技巧，这也构成了《理想国》中最为重要的结构和主题，并且和古希伯来文化中的启示构成了一种张力，塑造着西方文明。

然而，启蒙真正成为一个现代主题，不再以灵魂的转向或末世性的救赎为主旨，是只有到了启蒙运动才有的，特别是以康德（Immanuel Kant）开始，才改变和回答了这些人们长久以来思考的问题。

康德回复“什么是启蒙？”

1784年9月30日，当康德写完一篇回复《柏林月刊》上提出“什么是启蒙？”（*Was ist Aufklärung?*）问题的文章时，他才知道，《柏林月刊》已经发表了门德尔松（Moses Mendelssohn）对此问题的回答。康德解释说，如果他事先看到了门德尔松的回答，他有可能就不会再回答这个问题了。⁽²⁾

在关于“什么是启蒙？”这篇文章中，康德一开始就给出了关于“启蒙”这个术语的定义：“启蒙”是人能够摆脱他自身所导致（self-incurred）的、需他人指导、尚未成熟的状态，而转入一种应用自身理性的状态。他人指导的状态并非是必要的，相反，康德特别强调了这点，也就是由于个

人缺乏应用自我理性的勇气，而过度依赖于外在的指导。因此，“启蒙”的过程，就是人必须从他治（heteronomy）转向自治（autonomy）的过程。“启蒙”就是“敢于明智”（Sapere aude）。^{〔3〕}

人们因为懒惰和胆怯而不愿脱离这种状态，于是就丧失对自身理智的应用。康德特别指出这点，就是用一本书代替人的理智，用属灵的导师取代了自我的良心，或者由一位医生决定一个人自我的饮食起居等等。尽管如此，公众一旦获得自由，不是非要通过社会革命才能真正实现思维方式的改变。因此，康德将“启蒙”和“自由”联系在了一起。“自由”既是“启蒙”的条件，也是“启蒙”的目的。“启蒙”就是在一切的事务中，公开地应用自己理性的“自由”。

尽管理性的公开应用是自由的，但是康德同时指出，启蒙的自由是具有限制的。在理性的自由和社会职责的服从之间具有一种张力。康德认为，当一个人被委托担任特定的民事职务时，他对理性的应用就被称为私人性的理性应用，而他首先承担的就是服从履行这项职分的义务。

康德举了一个例子，一位神职人员履行职务时，他并不是自由的，而是有一种服从的义务。但是康德认为，这种服从并不是永恒不变的义务，一旦用宣誓来保证这种服从的永恒性，同时服从却与良心的自由产生冲突的时候，实际上就阻碍了人类启蒙中可能的进步。

尽管“理性”是启蒙运动高举的口号，但是在这里，康德实际上触及到启蒙运动思潮背后的深层结构主题，就是（1）认识论和实在的问题以及（2）权力问题。自我公开理性的应用和服从，二者所面对的并非它们彼此间的对立，而是关乎权力的问题。个人运用理性的权力必须和政府（特别是宗教上的）权力进行明确的区分。另一方面问题，启蒙还隐含着对于历史的

描述，在康德这里，既不是古希腊、古罗马历史阐述中的循环论，也不是传统基督教中创造 - 堕落 - 救赎 - 终末的线性叙述，而是一种对于历史的新解释。而康德自身的时代，就是启蒙的时代，也是弗雷德里希大帝（Friedrich der Große）的时代。^{〔4〕}因此，康德所强调的，不再是在启蒙时期单一的理性，而是理性和服从，以及两者之间的权力边界问题。^{〔5〕}

康德在同一年所写的另一篇文章《关于一种世界公民观点的普遍历史的理念》中，提出了九个命题，更详细地论述了他对一个启蒙新时代的构想，以及历史和人在这个时代中的意义。在这里，康德将本体论和目的论都转向了历史自身的发展中。在命题二中，康德指出“人”（Menschheit，人类）只有在类属这个概念而不是在个别具体的人上面，才能真正将理性的自然禀赋完全展现出来。“每个世代都把自己的启蒙传给别的世代，以便最终把它在我们的类中的胚芽推进到完全适合于它的意图的那个发展阶段。”^{〔6〕}

康德已经不再延续古典时代“自然”的概念，而是将“自然”作为与人类文化对立的外在条件，而人脱离自然的状态就是通过不断的启蒙而建立起一套思维方式。这种思维方式脱离了自然的禀赋而赋予人道德实践的原则，并且将个体的实践原则转变为道德的整体原则。^{〔7〕}因此，和康德后期在批判哲学中所提出的二律背反一样，在这里，康德已经提出了自由和必然性之间的一种张力关系。

在命题六中，一方面，人的意志需要自由；但另一方面，康德指出，人如同弯曲之木，不可能加工成笔直的东西。如果没有强制力，人就会滥用自身的自由，因此人又必须要一个主人，以迫使他服从普遍有效的意志。^{〔8〕}因此，人类的共同体需要的是在长期中塑造它的公民，只有当个体意志的善上升到普遍的和道德的善时，人类才能够从各种冲突中解脱出来。这种

后来被康德称之为“自由国度”的状态,也被他自己视为是哲学的“千禧年”。

为了实现这种共同体的可能,国家权力应当促进公民的自由和普遍的信仰自由。尽管会出现各种古怪的思想,但是在康德看来,启蒙本身却会成为—个社会的财富,甚至还会影响到君王的治理原则。从而,尽管在长久的历史发展和革命之后,启蒙仍可以作为最高意志的普遍的世界公民状态发展出来。因此在康德的命题九中,他进一步提出了普遍历史的概念,即,“按照自然的一项,以人类中完全的公民联合为目标的计划,来讨论普遍的世界历史”。^{〔9〕}

福柯回复“什么是启蒙?”

1984年,福柯(Paul-Michel Foucault)以《什么是启蒙?》为题评价和回应了康德的观点。^{〔10〕}福柯认为,从康德对这个问题进行回答来看,“启蒙“成了一场事件。从黑格尔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)、到尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche)和韦伯(Maximilian Karl Emil Weber),再到当代的霍克海默(Max Horkheimer)、哈贝马斯(Jürgen Habermas),这是哲学家必须直面和回答的一个问题。在一定程度上,作为事件的“启蒙”塑造了人们今天的所是、所思和行动。甚至可以说,现代哲学就是围绕着“什么是启蒙?”这一问题所展开的。^{〔11〕}

福柯敏锐地洞察到康德论述的启蒙时代,标志着一种历史观念和时代的转变。这意味着,在启蒙运动前后,人们关于意志、权威和对理性的应用这三者联系的理解,以及这些理解对于人类社会文化的塑造,都是不同的。康德意义上的“人”,不仅仅是能应用理性的个体,人乃是在作为类属的人,

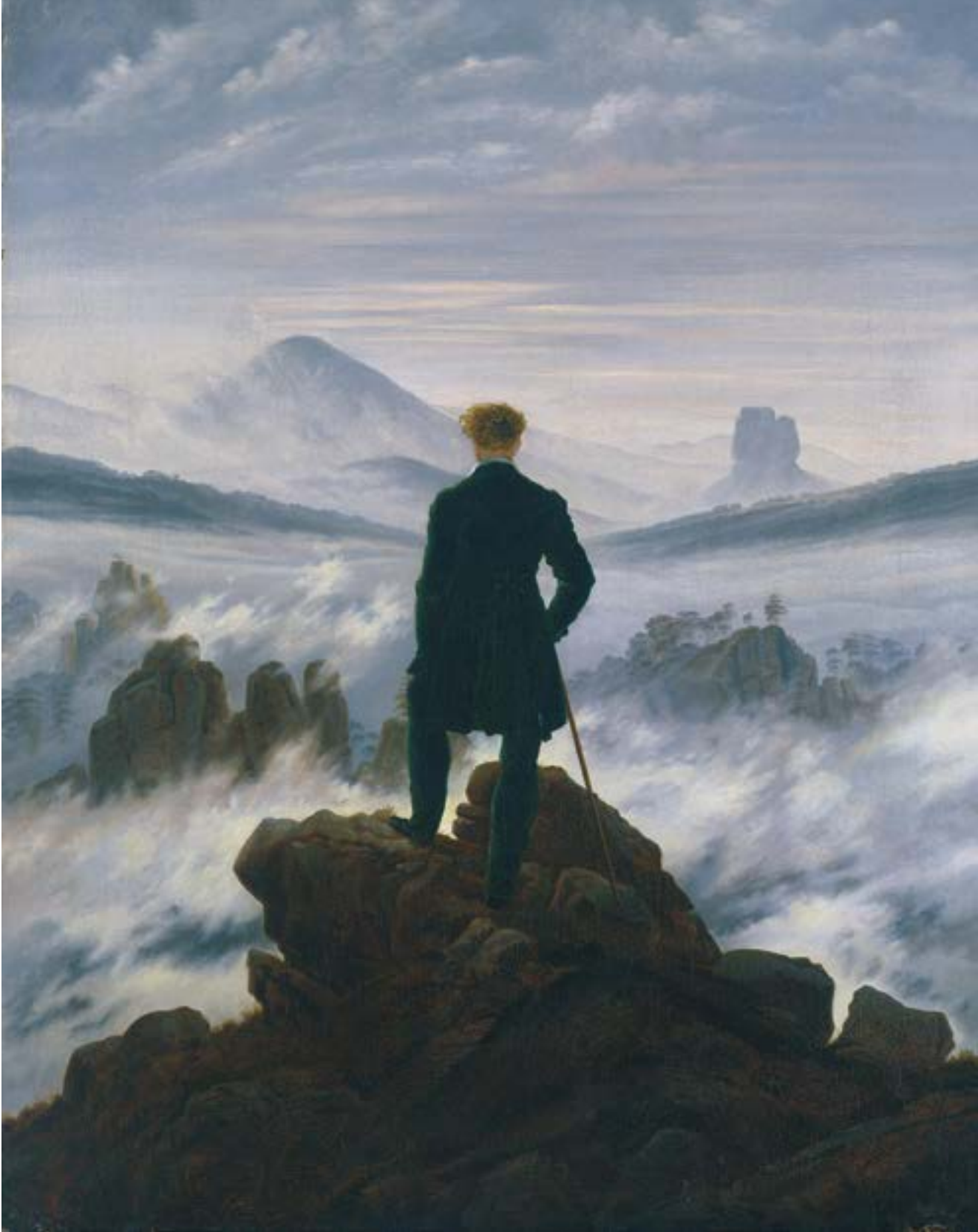
面对理性进行普遍、自由、公开的应用时，才能获得真正的启蒙。^{〔12〕}

康德论启蒙，是一个重要历史时刻。福柯认为，从这一刻起，人类不仅以理性来取代其他的权威，更是在对理性本身进行批判，而这种批判构成了人能正确应用理性的前提。只有这样，才能如康德所说的，确定人能够知道什么、应当做什么和可以希望什么。^{〔13〕}例如，教条主义和他律的根源，正是由人没能正确应用理性和幻觉所致。

因此，相比许多启蒙时代高举理性的哲学家，康德更加强调对理性自身的批判。在福柯看来，“一位哲学家以从局内出发，以密切的关联，既在知识方面探究自己著作的意义，还反思历史的意义，并且具体分析了他所正在写作也正为之写作的那个特定时代的历史和特定时刻，并以这种方式将三者结合在一起，这是第一次。”^{〔14〕}

福柯认为，康德这篇文章中真正流露出来的是一种现代性的态度。这种现代性的态度是一种精神气质，如波德莱尔（Charles Pierre Baudelaire）所描述的，如同一个四处游荡的孤独者，或一位试图创造自我之人。这种现代性不是在“人本身的存在中自我解放，而是迫使他面对产生自我的使命。”^{〔15〕}这是一种现代人的创生。并且，福柯认为，它构成了当下我们所生存的政治、经济、社会等一系列领域。

福柯指出，从消极的方面来看，“启蒙”本身包括了社会转型的要素、当下人们认识论的结构和形式、以及社会实践的过程。尽管启蒙和人道主义之间具有紧密联系，但是二者却充满着张力。人道主义的谱系之间就存在着对立，比如马克思（Karl Marx）的人道主义、基督教的人道主义等，甚至连斯大林（Joseph Stalin）也宣称他所实行的也是一种人道主义。然而，启蒙本身带有一种自我的批判。因此，从积极的方面来看，启蒙作为一种



《雾海上的漫游者》(*Der Wanderer über dem Nebelmeer*),
卡斯帕·大卫·弗雷德里希 (Caspar David Friedrich, 1774—1840), 原作藏于德国汉堡美术馆 (Hamburger Kunsthalle),
<https://www.hamburger-kunsthalle.de/sammlung-online/caspar-david-friedrich/wanderer-ueber-dem-nebelmeer>。

批判性反思，帮助人看清楚人的能力及认识的界限。

在福柯看来，关于人的历史本体论就必然脱离普遍性和总体性，要从这个新的起点去理解权威、疾病、权力和自由之间的张力等各种事物的关系。他所提出的实践体系就涉及三个领域的关系：（1）对于事物的控制；（2）对于他人的行动；以及（3）对于自我的关系。

因此，启蒙对于今天的人所产生的真正问题就是：“我们如何被构建为自身知识的主体？我们如何被建构为行使权力关系或是屈从这种权力关系的主体？我们有时如何被建构成为自身行动的道德主体？”^{〔16〕}因此，对权力和权力关系的分析，就构成了一种超越历史主义的普遍均质性（homogeneity），能够使得人在特定的历史形态中分析普遍的含义。

福柯真正想要表达的观点就是，要将“启蒙”所产生出的这种态度转变为致力于各种探究，不是从认识的本体论出发，而是以考古学和谱系学的方法，在技术理性和自由中来确定人与物、他者以及自身的关系。而这个过程就是从历史—批判性反思转变到具体活动的实践尝试的过程。^{〔17〕}

对于批判性启蒙的再次批判：神学的回应

理性和实在

在康德的眼中，人的成熟意味着从他律转变为自律，人能够使用自己的意志和理性，并且不是肆意地滥用，而是让意志符合一种普遍的理性。这种自律就成为一种对于任何人都适用的普遍法则。然而，在真实的启蒙运动中，启蒙思想者彼此之间存在着极大的分歧，一些是正统基督徒〔如里德（Thomas Reid）〕，一些人则是自然神论者，还有人则是不可知论者和

无神论者。一些人主张回归自然本性 [如卢梭 (Jean-Jacques Rousseau) 和马布里 (Gabriel Bonnot de Mably)], 而另一些人则对人类的未来抱有希望 (如康德)。甚至在这个时代, 一些反启蒙运动者 (特别是浪漫主义者) 实际上也卷入到了启蒙运动这场事件中, 塑造了现代性, 并且让这个时代有别于欧洲基督教主导的中世纪, 使之成为一个多元和异教主义兴起的时代。⁽¹⁸⁾

康德期待启蒙作为一个新的时代, 人从受他者的支配运用理性走向成熟, 但是自宗教改革 - 启蒙运动直到现代, 人都被理解为是一种抽象的理性存在。在现实中, 这场运动却是依靠技术性的宣传、人欲望的激情, 借此试图找到人在宇宙中的位置。一方面, 中世纪之后欧洲的瓦解, 首先是宇宙论方面的瓦解, 这点从“自然” (nature) 这个概念本身的演变就可以看出。在培根 (Francis Bacon)、笛卡尔 (René Descartes)、霍布斯 (Thomas Hobbes) 那里, 自然已经不是一种本体论的存在关系, 也不是上帝意志所创造的有机体, 而是一种物质性的机械运动, 人可以通过观察和数学化来理解的客体。这就是一种自然主义的视角, 也奠定了现代形而上学的论述起点是自然而非上帝。⁽¹⁹⁾

在现代性之前, “自然” 本身更反映出人在生存中的秩序和经验。亚里士多德 (Aristotle) 在《形而上学》中就指出, 一个事物是 (或者生成于) 自然, 意味着这个事物已经具有了其存在 (being) 的要素内容, 只有当它具有了这个事物的观念或形式 (eidos kai morphe) 时, 我们才能称之为它的自然 (本质), 也就是说自然本身是在存在 (Being) 的结构中。因此, 在古典的“自然” 概念中, 自然要么意味着存在 (being) 本身在宇宙经验中的形成 (becoming), 要么意味着形式 (form) 的秩序化关系。也就是说, 自然本身和宇宙一样, 不仅仅是外在的物质世界, 而是上帝 - 人 - 物质 - 灵

魂等的秩序和存在。这是一种真正的存在结构。

然而，这种宇宙论的有机关系却被逐渐转化为机械性、主客体的认识关系，成为现代认识的外在客体。从而，我们所面对的世界，就是一个自我内在性的世界。对于康德之后的人而言，理性本身的含义与其古典意义上的含义（无论是在基督教传统还是古希腊传统）有很大的不同。古希腊人认知的真正根源，在于人与神圣努斯（nous）的相互协调，努斯源自存在之根，因此人真正的知识不是源自于自身，这也是柏拉图的“洞穴隐喻”真正要表达的。因此，人作为宇宙（自然）的一部分，向着存在的根基和超验的维度敞开。人在时间内的存在经验并非是普遍性的，人在向无限的超验维度敞开时，才能够获得真正普遍性的知识。

自从谢林（Friedrich Wilhelm Joseph Schelling）之后，当代很多哲学家和神学家也意识到了这一点。^{〔20〕}蒂利希（Paul Johannes Tillich）在沿用“理性”这一概念时，就将理性区分为四种，其中的根基就是“普遍理性”。这种理性也就是“逻格斯”或“努斯”的意义。如《约翰福音》第1章第3节所说，“万物是藉着他造的；凡被造的，没有一样不是藉着他造的。”这是知识的存在本源，也是所有神学的基础。实在和我们的的心灵都具有这种逻格斯结构，此结构包括了我们的知识、伦理和意识的一切来源。^{〔21〕}

然而，正如潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）指出的，只有康德才开始将经验的整体建立在笛卡尔意义的“我思”的统一性而非关于上帝之思的基础上。^{〔22〕}加上培根主义的工具理性的影响，在18世纪之后，“理性”的含义就变成一方面是人从自身的标准进行判断，并且，另一方面，这种对外部世界的分析判断，仅仅局限和基于对于外界的观察经验上，事物的现象就等同于事物自身的本质。这不仅成为理性神学和现代理解机械宇宙世

界的思想基础，也成为现代基督教的思想根源之一。

从十七世纪的英格兰加尔文主义者一直到近代的老普林斯顿神学传统，正统基督教开始更多提倡有别于自然神论的自然神学，认为离开圣经启示和教会传统，理性仍可以为一位超验上帝的存在提供证据。但是基督教正统思想仍旧指出，人只有借着特殊启示才能够真正获得真理。不过，在一定程度上，信仰是可以被理性的证据所证实的。⁽²³⁾ 这种观念可以普遍被概括为“基础主义”，在其所理解的真科学中，有两个概念：(1) 理论必须被一些基础命题所证明，或者(2) 理论必须被人所知道的一些不必推断的确信所证明成立时，才是真科学。

启蒙和之后一个重要的特点就是，将准确的经验观察等同于事物的本质。⁽²⁴⁾ 随着现代科学的发展，当现象主义的科学所提供的证据，不再有利于传统基督教所持有的观点时，基督教神学要么将信仰的核心诉求于对绝对者依赖的宗教意识和主观经验 [如施莱尔马赫 (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher)]，要么就作为包括宗教哲学和历史哲学的精神哲学，和自然哲学对立 (如黑格尔)。而与之相反的就是，从休谟 (David Hume) 以来的启蒙运动到费尔巴哈 (Ludwig Andreas von Feuerbach)、马克思、弗洛伊德 (Sigmund Freud) 等所持有的投射理论，将信仰当作人在此世的欲望和激情的投射，也就是马克思意义下“宗教……是无情世界的感情……是人民的鸦片”。⁽²⁵⁾

因此，在当下，基督徒需要重新审视“信仰”和“理性” (不是启蒙运动前后的启示和理性) 的问题。我们需要叩问，“信仰”和“理性”彼此存在何种关系。例如，在现代基督徒查考圣经时，通常使用“解释 - 应用”这种模式。然而，事实上，上帝之道作为真实、永活的主体，有时是不能

直接被人当作客体来应用的。而基督徒如果最终将应用作为目的，将圣经和科学作为不证自明的基础，而忽视了沉思和默想的经验意识，以及上帝之道的自我运行，那么，当我们理解自然和世界的时候，我们就已经是在应用一种现代自然主义的方式了。而这和曾经基督徒的宇宙论大相径庭，也会影响到我们对信仰的理解。

此外，我们必须承认，对外在世界的认识（例如我们生活的时空）也会影响我们对圣经世界叙事的理解，就像机械的自然主义和信仰的证据主义，二者之间本身具有亲缘性一样。在现代，人们试图在信仰中通过物理数学的方式，来理解这个世界，这样，上帝的作用就被消除了，因为一切都是自动的存在。因此，在启蒙之后，神学家和基督徒的思考，都不能够过于依赖特定的、现在的哲学体系，但却要和当代带有形而上学传统的哲学对话。我们对当代哲学研究，必须在理解的基础上进行判断。基督教神学不能够局限在从当代解经、教义历史和世俗学科的视角，对传统教义进行重复论述，相反，我们应当努力思考和理解，圣经中的上帝是如何能够在一切的实在中作为创造者和主的。^{〔26〕}

根本问题：权力

盖伊（Peter Gay）在研究启蒙运动时曾指出，尽管人们有五花八门的立场，但他们都经历着争取独立自主的辩证斗争，这是消化他们继承的两种遗产（即基督教和异教的遗产）的尝试：使之相互对抗，从而确保它们各自独立。

可以用两个词概括启蒙：批判和权力。^{〔27〕}在很大程度上，启蒙运动时

期的很多思想家并不是反对基督教的信仰，而是反对教会权力的滥用。这个区分是非常重要的。有一个现实的问题就是，教会是否用权力压制不同的意见，这也是康德以来的问题，那就是，教会权力是否能替代个人的良心和理性。

在启蒙运动时期，权力斗争始终是一个根本性的问题。以休谟为例，他出生在苏格兰长老会的背景之下。当时，长老会控制着苏格兰地区，毋庸置疑，尽管不是大规模的宗教迫害，用宗教权力压制异己却始终存在，下层人在牧师和长老的严控之下。但是，即使在加尔文主义盛行的地方，教义上的正确不一定给人以道德上的提高。下层百姓在缺乏教育的情形下，依旧以迷信和惧怕（被牧师的恐吓）而维持信仰，有些神职人员却在道德生活上甚至不如普通人的水平。外在的压制取代了真实的信仰。在休谟看来，这不是真正的宗教，而是充满着迷信的大众宗教。

因此，在《宗教的自然史》一书的最后，我们几乎听得到休谟的抱怨和讽刺挖苦：“倾听所有人的言语声明，没有什么东西是像他们的宗教信条那样确定。但是，如果你考察他们的生活，你们将几乎不会认为他们对他们的宗教信条抱有最微末的信赖。”接着，休谟说，外表对宗教的热忱可能蕴含着极大的伪善，最公开的不敬虔却可能伴随着隐秘的敬畏和悔改。他讽刺说“无知是敬虔之母”，接着，他问到，“有什么像某些神学体系，里面包含如此纯粹的道德，却又在这些神学体系中产生如此腐败的实践？”^{〔28〕}

对现代基督徒来说，即便是启蒙运动中那些如休谟等怀疑主义者，也无疑在一定程度上对于我们是一个提醒。宗教信仰是无法靠外在的压制使人真实改变和信服的。恰恰相反，上帝对人内里的更新，才会带来改变。不仅如此，权力的滥用常常让最好的东西成为败坏。

在今日，来到教会当中的人难道没有被明星和各种其他的动机吸引，甚至到缺乏基本理性的地步吗？即便是休谟本人，也并非真正意义的无神论。相反，他也认同真正的宗教，他明确相信一位创造主，这个宗教被理性所洞察。但他所拒绝的，是外在、打击异己的宗教，也就是权力的滥用。

在康德的意义下，人类的成熟其实就是从他者的支配转变为自我的支配上，正如福柯所意识到的，这最终是一个权力的问题。然而，即便从启蒙运动开始，人依旧无法摆脱这种外在的支配状态，而支配的形式不过从教权和王权转变为技术和大众运动中。因此，启蒙运动到法国大革命，反而成为了一个非理性的激情的大众运动。

按照霍克海默的描述就是，“最真诚的改革家用支离破碎的语言主张革新，而连他们都接受了精致的范畴及其背后的糟糕哲学，从而强化了现存制度的力量，而这种力量正是他们想要打破的。”⁽²⁹⁾启蒙成为了一种神话的世俗化，正如国家成为了神权的世俗化一样。

事实上，谢林在他的最后思考的残篇中就已经意识到了这种趋势，以及这种趋势有时在科学、艺术和公共生活中，具有支配的地位。那么，接下来的问题就是，基督教在这样的趋势中，信仰应当思考什么，什么才是真正的理念？

在启蒙之后的世界，如果权力不再属于上帝本身，而是将权威的基础放在客体化的他物上，那么上帝在人们真实的生活就无法触及到人们真实的生命，人以自我的标准来需求秩序和权威，正如沃格林（Eric Voegelin）所说：

“谢林对时代进行批判的核心当中包含着各样因素，这些因素后来分离，独立成为对于十九世纪进行重大批判的起点。基督教已经变得理念化和空

洞：对此事实的反抗决定了克尔凯廓尔对中产阶级基督教的批判，以及他恢复基督教的努力。此事实正是马克思革命性抨击‘人民的鸦片’的起点，基督教从此仍没有恢复，此事实仍是导致尼采憎恨基督教的诱因。基督教已经变得空洞，因为上帝已经失去了他的‘权力和力量’。就谢林的角度而论，这种抨击是直接指向笛卡尔、牛顿、和伏尔泰以来自然神论的多样形态。然而与此同时，这也正是尼采关于‘上帝死了’之断言的某种初步表达……‘上帝死了’意味着上帝不是住在这个时代的人们之中。当然，当上帝不再是活着的上帝时，而仅仅是一种思想和认知意义的上帝，那么人及其世界就成为了对上帝的某种‘空洞的程式化’……我们承认这种现象主义者在他们的现象世界中的痴迷和行动。最终，人道——也就是没有力量和特征的人道主义感觉——是一种毁灭性的力量，这种力量侵蚀伟大和秩序所依赖的根基。我们不得不承认谢林的睿智洞察，因为那种对人类良善的乐观主义信念所具有的毁灭性，只有到我们的时代才被彻底揭示出来。今日，我们知道：当这种‘野蛮的原则’是从现象上被消灭，而不是被征服，它就将以未被征服的赤裸形态爆发出来，毁灭这个温厚、开明、理性、非常道德以及文明之人的世界——然而不幸的是，不仅仅是他们的世界。如同在谢林对于人道主义的抨击中所表现的，我们可以辨认出尼采后期对于‘末人’的抨击，以及司提反·乔治（Stefan George）对于‘羔羊’（lämmer）的抨击。”^{〔30〕}

从上面的论述，我们可以看见，启蒙运动不仅瓦解了基督教的世俗权柄，也影响了基督教的道德权威。麦金泰尔（Alasdair Chalmers MacIntyre）在《追寻德行》中就同样指出，启蒙运动的结果是，一方面，脱离了等级制度和目的论的道德个体，将自己作为道德权威的主权；另一方面，部分转移的

道德规则，必须建立在新的地位之上，这就剥夺了它们作为终极上帝律法所表达出的定言性质的特征和它们过去的目的论特征。

这些也是康德的道德责任来建立一个道德权威，或者功利主义建立新的目的论的根本原因。和康德的理论一样，功利主义的失败在于其也是建立在自身的社会背景之上，而这些创造出的自律（autonomy）的道德者因为没有神圣律（divine law）、自然的目的论或等级权威的约束，而它本身是没有任何道德权威性的。因此，“功利”和“权利”这些道德概念本身脱离了社会的背景，是一种虚构，都想要再次提供一种客观的、非个人性的标准，结果却是失败的，这也就成为了我们当下伦理困境的一个深层原因。^{〔31〕}

在上述的情况下，现代人不仅没有如同康德期待的那样成熟，而是被更多外在的事物所支配。西方理性化的道路带来的是人格的瓦解和理性的牢笼。韦伯在描述这种理性化的过程时，认为这就像在一个巨大的宇宙中，个人呱呱坠地于其中。对他而言，至少作为个体，这是他必须生活在里头的既定存在，一个在事实上如铜墙铁壁般的桎梏，一个屈从经济和理性的牢笼。^{〔32〕}

人从教权滥用的压制下解脱出来，依旧没有获得期待的自由和成熟。相反，民族、国家、集体、经济等等，都将个人席卷到各种规模的群众运动中。现代人存在着理性之外各种情感的焦虑，人远离存在之根，而被抛入到无限的深渊中。这种焦虑不安，无法通过个人来疏解，人就不得不屈从，进入到一个想象的集体人格中，将自己淹没在人群之中。领袖、知识精英、大众传媒、都分享着这种权力，来对现代人进行着支配。人可以在这些幻想中，逃避着真正的成熟和实在，这可能是康德也无法预料的结果。

权力的问题最终转向人的宗教问题。人可以启示自己，可以宣告自己的未来。当培根的“知识本身就是权力”（*ipsa scientia potestas est*）^{〔33〕}和康德的“敢于明智”结合之后，延续到圣西门（Henri de Saint-Simon）和孔德（Isidore Marie Auguste François Xavier Comte）的实证主义，最终就成为了人造的宗教，将一切超验的维度切断，仅仅关注于这个世界的内在性上。正如沃格林所说到，“……这些人将他们的特定存在神圣化，将其法则作为社会的新秩序而强行推广，以此来拯救人类及他们自己。邪恶的人的启示从孔德开始，成为西方危机的记号。”^{〔34〕}

未完的尾声

限于篇幅，这篇文章没有谈论启蒙运动对历史编撰和历史观概念的影响，也没有谈论启蒙运动前后其他同样重要的一些议题（如犹太人问题和古今问题）。当这个时代的人（特别是基督徒）在回顾启蒙运动时，我们必须注意到其复杂性，然后问自己，启蒙运动及其哲人所批判的事实是否成立？对于我们今日的人是否是很好的提醒？启蒙运动自身的问题在哪里？如福柯说的，无论如何，启蒙运动塑造了我们当下的思考和生活。无论认同与否，真正的问题是，在启蒙运动后，人应当如何成为人，人应当如何成熟？对于基督徒而言，启蒙运动后，上帝和上帝的话在今天究竟意味着什么？上帝和一个基督徒成熟之间究竟存在着怎样的关系？是否能够用教会、神学家、宗派、等等来取代个人信仰的良心？

如今，一种可怕的暗流是将大公信条“我信圣而公之教会”扭曲为“我信教会”，将使徒和教父所说的“历史的目的是启示基督和上帝最终的荣

耀”替换为“历史的目的是教会”。这些都是启蒙运动后，人造宗教和现象主义 - 社会达尔文主义的病症和精神错乱。这就将经验的现象上升到权力的普遍理论上，恰恰如同启蒙运动时，伏尔泰（Voltaire）把当时教会权柄的滥用等同于教会的本质，就犯了同样的错误。此时此刻，我们依旧看到，教会中用大规模的群众运动取代个人理性、属灵生命的真正成长。这和启蒙运动所使用的是同样的宣传方式，用宣传、教育、规训来塑造信仰神话，来取代真正的属灵操练。也许启蒙对这种现象的批判和对启蒙本身的批判，可以让我们再次思考，什么是真正的信仰？

现在，我们仍旧处于启蒙和现代性运动所带来的灵魂失序中，其表征的社会实在已经转化为一种现象主义的运动，成为祛魅精神的次级存在，所表现在个体领域的焦虑和不安。在集体性的层面中，个人性的不安指向一种在恐慌性的集体中寻求安全感。所以，任何脱离了心灵或精神实在所召唤的主义和信条，无论是教会的还是其他组织的，都可能会将个人心灵与实在相互隔离。言语的统一性和消费的同质性，将所有个体的人放置在一种虚幻的反抗和欢愉之中。任何不具有永恒意义的观念，都侵入到精神的目的领域中。而我们看到各样的恐慌，就是它们本身已成为一种伪造的实在。我们这个时代必须再次聆听如先知以赛亚记载的问答，而非像韦伯在《以学术为志业》中试图要打破的那段话：“有人声从西珥呼问我说，‘守望的啊，夜里如何？守望的啊，夜里如何？守望的说：‘早晨将到，黑夜也来。你们若要问就可以问，可以回头再来。’”^{〔35〕} ●

-
- 〈1〉 Plato, *Republic* (Cambridge: Harvard University Press, 1930), 514B-520.
- 〈2〉 本文引用“An Answer to the Question: What is Enlightenment?”版本，来自：Kant, Immanuel. *Practical Philosophy*, trans. Mary J. Gregor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). 中文参考：李秋零主编，《康德著作全集（第8卷）：1781年之后的论文》（北京：中国人民大学出版社，2010），第39-46页。
- 〈3〉 Kant, *Practical Philosophy*, 17.
- 〈4〉 同上，21。
- 〈5〉 同上，22。
- 〈6〉 见《康德著作全集（第8卷）》，第26页。
- 〈7〉 同上，28页。
- 〈8〉 同上，30页。
- 〈9〉 同上，36页。
- 〈10〉 Foucault, Michel. *Ethics: Subjectivity and Truth: Essential Works of Foucault 1954-1984 (Vol. 1)*, trans. C. Porter (New York: The New Press, 1997), 303-319. 中文版参考李康译文，载于《国外社会学》1997年第6期。
- 〈11〉 Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, 303-04.
- 〈12〉 同上，306-07。
- 〈13〉 康德著，《纯粹理性批判》（第二版），522-23；B833.
- 〈14〉 Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, 309.
- 〈15〉 同上，312。
- 〈16〉 同上，317。
- 〈17〉 同上，319。
- 〈18〉 具体可参见伯林（Isaiah Berlin）关于启蒙思想史论述，如浪漫主义对启蒙运动本身的批判：以赛亚·伯林著，吕梁、洪丽娟、孙易译，《浪漫主义的根源》（南京：译林出版社，2008）；对当时不同立场的梳理：伯林著，孙尚扬、杨深译，《启蒙的时代：十八世纪哲学家》（南京：译林出版社，2005）；对于启蒙运动思潮和历史社会背景的简要梳理，可参：Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*，特别是第一卷“现代异教精神的兴起”（The Rise of Modern Paganism）。中文版，见：盖伊著，刘北成译，《启蒙时代（上）》（上海人民出版社，2015）。
- 〈19〉 Gillespie, Michael Allen. *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 2008). 中文版见：米歇尔·艾伦·吉莱斯皮著，张卜天译，《现代性的神学起源》（湖南科学技术出版社，2012），第343页。
- 〈20〉 当代方面，可以参考蒂利希、潘能伯格以及沃格林的著作。

- 〈21〉 Tillich, Paul Tillich. *A History of Christian Thought* (New York: Simon & Schuster, 1968), 326-29.
- 〈22〉 潘能伯格著, 李秋零译, 《神学与哲学》(北京: 商务印书馆, 2013), 第 238 页。
- 〈23〉 详细论述见: Holifield, E. Brooks. *Theology in America: Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War* (Yale University Press, 2005). 特别是第一章和第三章讲北美殖民地清教徒时期过于理性主义和工具主义的问题。中文版由李晋和马丽翻译, 即出。
- 〈24〉 Voegelin, Eric. *History of Political Ideas Vol. VIII: Crisis and the Apocalypse of Man* (Columbia: University of Missouri Press, 1999), 60-61.
- 〈25〉 马克思著, 《黑格尔法哲学批判》导言, <https://www.marxists.org/chinese/marx/marxist.org-chinese-marx-1843.htm>。
- 〈26〉 Pannenberg, Wolfhart. *An Introduction to Systematic Theology* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991), 18-19. 此外, 也值得注意普兰丁格 (Alvin Plantinga) 和沃特斯多夫 (Nicholas Wolterstorff), 阿斯顿 (William Alston) 等对于基督教认识论的贡献, 特别是对于康德关于理性和信仰界限的批评。入门可读: 克拉克 (Kelly James Clark) 著, 唐安译, 戴永富、邢滔滔校, 《重返理性: 对启蒙运动证据主义的批判以及为理性与信仰上帝的辩护》(北京大学出版社, 2004)。进一步可读: Wolterstorff, Nicholas. *Reason within the Bounds of Religion*, Second Edition (Grand Rapids: Eerdmans, 1999). 以及: Plantinga, Alvin. *Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- 〈27〉 Gay, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation*, 21-30.
- 〈28〉 Hume, David. *Dialogues and Natural History of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1993). 中文可参: 休谟著, 曾晓平译, 《宗教的自然史》(北京: 商务印书馆, 2014), 第 96 页。
- 〈29〉 霍克海默、阿多诺著, 渠敬东、曹卫东译, 《启蒙辩证法: 哲学片段》(上海人民出版社, 2006), 第 3 页。
- 〈30〉 沃格林著, 《政治观念史第七卷》,(中文版由李晋、马丽翻译, 华东师范大学出版社即出), 第 220 页。原文见: Voegelin, Eric. *History of Political Ideas Vol. VII: The New Order and Last Orientation* (Columbia: University of Missouri Press, 1999), 203.
- 〈31〉 MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Third Edition (Indiana: University of Notre Dame Press, 2007), 68-70.
- 〈32〉 韦伯著, 康乐、简惠美译, 《新教伦理与资本主义精神》(桂林: 广西师范大学出版社, 2007), 第 31-32 页。
- 〈33〉 Bacon, Francis. *The Works of Francis Bacon*, Volume XIV, col-

lected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath (Boston: Brown and Taggard, 1861), 79, 95.

〈34〉 Voegelin, Eric. *History of Political Ideas Vol. VIII*, 185.

〈35〉 《以赛亚书》21:11-12。





扬·阿洛伊兹·马太伊科 (Jan Alojzy Matejko, 1838—1893), 原作藏于波兰克拉科夫雅各洛伊斯基大学 (Uniwersytet Jagielloński)
《天文学家哥白尼, 或与上帝对话》(*Astronom Kopernik, czyli rozmowa z Bogiem*)
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jan_Matejko-Astronomer_Copernicus_Conversation_with_God.jpg

论启蒙： 康德、巴特、傅柯

文 / 林鸿信

“那税吏远远地站着，连举目望天也不敢，只捶着胸说：‘上帝啊，开恩可怜我这个罪人！’我告诉你们，这人回家去比那人倒算为义了。因为，凡自高的，必降为卑；自卑的，必升为高。”

《路加福音》18: 13-14

从现代西方的一般经验来看，千年如一日的中世纪体制并非在瞬间结束，而是经历五六百年一连串的觉醒而逐渐改变，以十七、十八世纪启蒙运动的理性觉醒为分际，向前有十五世纪文艺复兴的人文意识觉醒与十六世纪宗教改革的信仰良心觉醒，而后有十九世纪工业革命与二十世纪资讯社会的高度科技发展。

进入二十一世纪，世界各个文明古国都竞相努力要进入现代化国家之

列，“前现代”的社会阴影犹在，“现代”挟科技文明排山倒海遍及各处，“后现代”思潮又已千里迢迢越洋而来。

面对在极短时间之内，迅速地从前现代社会，进入现代社会，又迎向后现代思潮时，人们不禁会问，究竟我们真的启蒙了吗？

一般谈及启蒙运动时，人们总是多少可以感受其冲击力非同小可，或者全盘承袭，或者绕道而行，或者强烈批判。

本文从瑞士神学家巴特（Karl Barth，1886—1968）对启蒙运动的批判出发，探讨在启蒙运动激发下，是否人真的成了“绝对的人”、“没有上帝的人”与“孤立的人”？借由相隔两百年的两位西方思想家对启蒙的评述，观察处于启蒙运动的德国哲学家康德（Immanuel Kant，1724—1804）如何看待启蒙；而处于启蒙运动之后的现代世界转入后现代思考的法国哲学家傅柯（Paul-Michel Foucault，1926—1984），又如何看待启蒙；最后从基督教信仰的角度作评价。

一、哥白尼革命效应：绝对的人

“绝对的人”，巴特经常用这个词来描述在启蒙运动激发之下恃才傲物的人，他如此描述：“人发现了自己的力量与能力，蛰伏于人性——也就是人之存在本身——当中的潜能，而视其为终极、真实与绝对，意即‘无所牵连的’（detached）、自我证成的、具有自己的权威与力量，可以推动各种方向的运动，不受任何限制——这样的人是绝对的人。”^{〔1〕}简而言之，绝对的人发现自己拥有强大的力量，据此可自给自足而为所欲为。

巴特认为，十八世纪启蒙运动是十六世纪文艺复兴的再度复兴，“这次

文艺复兴的本质可用最广义的人文主义来解释，是建立在上帝存在与掌管的基础上，在他的保证下，人的完美生活在于，理性世界里理性的人之全然的独裁。”⁽²⁾ 巴特所看到的启蒙运动，人是主角而上帝只是配角，焦点集中在理性世界里理性的人全然之独裁，而上帝不过是这般神勇之人的幕后基础与保证而已。

巴特认为，启蒙运动的明确化是在十八世纪，“自从十八世纪起，人开始意识到从事科学的力量以及借着科学而来的力量”，“并且比以前更加有力地意识到思想的能力，而这思想只单单对自己负责”。⁽³⁾ 十八世纪以来，人开始意识到科学带来巨大的力量，也意识到推动科学的思想更是巨大的力量，而且是具有自主性且自给自足的力量。进一步而言，力量的开发导向“绝对的思想”，又导向“绝对的人”。“然而，十八世纪令人惊讶的科学精神，作为无可置疑的全然征服之表现，是绝对的人，充分表现自己并且在其活动领域里有特别的影响。”⁽⁴⁾ 绝对的人，发挥绝对的表现，借由科学征服一切，证明了人的绝对。

巴特认为，哥白尼（Nicolaus Copernicus, 1473—1543）的发现，使得“以地球为中心的宇宙观，顺理成章地被以人为中心的宇宙观取代了。”⁽⁵⁾ 虽然哥白尼所发现的是宇宙以太阳为中心，而不是以地球为中心，然而这个发现，却是人所发现的，结果真正被高举的既非地球，亦非太阳，而是发现这件事的人；主角就从地球、太阳而转移到人身上了。于是“哥白尼革命”就指向了“以人为中心的宇宙观”。

1. 没有上帝的人

而到了一七七六年美国《独立宣言》与一七八九年法国大革命《人权宣言》所宣告的革命性主张，其基础在巴特看来是“自明的”（self-evident），⁽⁶⁾

朝向一个不需要上帝的世代迈进，顶多上帝仅仅是幕后基础与保证而已。巴特建议把十八世纪的人描述成“没有皇帝的人”，⁽⁷⁾ 这种描述与俗话说“天高皇帝远”相似，然而十八世纪的人与皇帝的距离，已经不是空间距离，而是心理距离了，而且进一步走向成为“没有上帝的人”。

2. 孤立的人

在巴特的观察当中，“绝对的人”不只带来“没有上帝的人”，而且带来“孤立的人”，因为这绝对意味着自给自足；这不只针对自然或上帝，也针对其他的人。当人具有如此强大而自视为绝对的力量时，不断地伸张自主性，以致逐渐地从周遭的关系当中退下来，迈向极端的个人主义之路。后来在《教会教义学》里，巴特把人论完全建立在耶稣基督作为人之启示，他主张人应当借由耶稣基督成为上帝之约的伙伴，那是活在与上帝之关系中的人，也是根据这关系活在与人之关系中的人。⁽⁸⁾ 总之，活着意味着存在于关系中，那么孤立的人就意味着死亡，而进入关系才是生命。

二、超脱未成年状态

巴特对启蒙运动的批评，简短有力，然而有过度简化之虞，因此以下就亲身经历启蒙运动的哲学家康德的观点作探讨。如上所述，一七八四年康德发表“答何谓启蒙”，对启蒙运动作了一个非常著名的描述：“启蒙是人之超脱于他自己招致的未成年状态。”⁽⁹⁾ 其中“未成年状态”是指需要别人指导使用知性的无能，而“自己招致”是指缺乏决心与勇气而非缺乏知性的心态。通过这个描述，康德呼吁人们勇敢地使用自己的知性，并且使

用启蒙运动常见格言说：“勇于知道！”^{〈10〉}

尽管呼吁启蒙，康德并非不知人的懒惰与懦弱，因为“未成年状态是极舒适的”，^{〈11〉}许多人安于被人指导的状态，而另外有许多人自命为他们的监护者。康德以嘲讽的笔调指出，“这些监护者先使其家畜变得无知，并且慎防这些安静的生物胆敢跨出其学步车（这些监护者将它们关入其中）一步；然后他们向这些家畜指出在它们试图单独行走时会威胁它们的危险”。^{〈12〉}

其实康德对启蒙的初步观察是有些悲观的：“因此，每一个别的人都很难挣脱几乎已成为其本性的未成年状态。他甚至喜欢上这种状态，而且目前实际上无能使用他自己的知性，因为从未有人让他作这种尝试。”^{〈13〉}不论是基于惯性、惰性，或者由于被监护得太彻底，在从未尝试走启蒙道路的情况下，不但难以挣脱几乎已成为其本性的未成年状态，甚至喜欢上这种状态。

尽管如此，康德还是确信启蒙的可能性。一方面，这需要自由，因为启蒙是自发性的，无法勉强，也不应灌输，康德说：“公众之自我启蒙是更为可能的；只要我们让他们有自由，这甚至几乎不可避免。”^{〈14〉}另一方面，这也需要时间，“因此，公众只能逐渐地达到启蒙”。^{〈15〉}康德所见的启蒙，最需要的就是自由，他区分了“公开运用的自由”与“私自运用的自由”，前者是为人人预备而尽量无所限制，后者则受公共职位的限制。^{〈16〉}康德无意间回复了门德尔松（Moses Mendelssohn, 1729—1786）的疑问，就是“启蒙的人”与“启蒙的公民”之间的矛盾，显然启蒙的人需要公开运用的自由，而启蒙的公民则需要私自运用的自由。

对康德而言，启蒙是人的神圣权利。尽管有时延缓启蒙是不得已的，然而康德严正地呼吁，“但是放弃启蒙（不论是就他个人，甚或就后代而言）即等于违反且践踏人的神圣权利。”^{〈17〉}康德不认为当时人们活在“一个已启

蒙的时代”（an enlightened age），却认为是活在“一个启蒙的时代”（an age of enlightenment）。^{〔18〕}这个时代的特质总结如下：

- （1）启蒙是勇敢使用理性的觉醒。
- （2）启蒙必须克服人性的懒惰与懦弱。
- （3）启蒙是需要自由与时间的自发性觉醒。
- （4）启蒙是人的神圣权利。

启蒙的精神与迷信、愚昧、盲从、禁忌是不相容的，重理法的态度应当超过传统的重人情与关系。我们真的启蒙了吗？若是没有的话，我们需要挣脱非得别人指导使用理性不可的无能，我们也需要使用理性的决心与勇气，勇于面对可能发生错误的抉择，迎着不断向真理而修正的自由。

三、傅柯看康德

来到后现代思潮兴起的现代社会，一九八四年—傅柯去世的那一年，正是康德发表“答何谓启蒙”两百年后，一篇英译的傅柯文章“论何谓启蒙”刊载于美国人类学家拉比诺（Paul Rabinow）编的《傅柯选集》，^{〔19〕}这是傅柯在美国作过几次演讲的文稿。^{〔20〕}而同样在一九八四年，傅柯一篇论及“答何谓启蒙”的演讲亦以法文刊登发表。^{〔21〕}本文将前者简称为“文章”，后者简称为“演讲”。

1. 演讲

在演讲里傅柯把康德批判的含意扩大，认为康德奠定了两种伟大的批判传统而区分了现代哲学。第一种传统从十九世纪到现代发展真理分析，

所提出来的问题是：“在什么条件下真正的知识是可能的？”这是典型的康德三大批判所关心的问题。另外一种传统，称为“关于当下的本体论”、“关于我们的本体论”，所提出来的问题是：“我们的当下究竟是什么？可能经验的现在领域是什么？”^{〔22〕}

傅柯认为康德在“答何谓启蒙”已经开始问到什么是现在，什么是当下正在发生的，^{〔23〕}而且这样的问题把发问者涵盖了进去，问及发问者如何归属于具体语境，“如何归属于一个特定的‘我们’，关乎我们时代文化整体特质的我们”，^{〔24〕}因此所问的问题如“什么是我的现在？”、“什么是这个现在的意义？”、“当我谈论这个现在时，我正在做什么？”^{〔25〕}这种属于第二个批判传统的哲学形态，从黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831）、尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844—1900）、韦伯（Maximilian Carl Emil Weber, 1864—1920）到法兰克福学派奠定了其反省形式，而傅柯认为自己也在其中。^{〔26〕}哈贝马斯（Jürgen Habermas, 1929—）认为，傅柯所呈现的是“不同的康德”、“青年黑格尔派的先驱”，而傅柯把自己列入这从黑格尔、尼采、韦伯到法兰克福学派的行列，令人惊讶。^{〔27〕}

傅柯在演讲里的观察，是把康德的“答何谓启蒙”与发表十四年后在《大学学院的论辩》（*The Conflict of the Faculties*）里所写的放在一起来看。康德在法国大革命事件当中，看到人们公开支持的热情与无惧的欢迎表现，成为人类普遍追求更好道德的历史记号。原本康德在“答何谓启蒙”对革命尚有保留，怀疑其能真正带来思想方式的改革，^{〔28〕}然而在《大学学院的论辩》里，他已经在对大革命的热情当中看到人们进步的历史记号，^{〔29〕}而且从人们对大革命的热情，联想到启蒙运动呼吁的“人之超脱于他自己招致的未成年状态”已逐渐落实。可见康德把“什么是启蒙？”连同“什么

是大革命对我们的意义？”放在一起思考，也就是说当他关切当时的世代时，是把当下所发生的一切都算进去；启蒙运动如此，法国大革命也是如此。

在演讲的最后结论，傅柯认为，当今的哲学选择有两样：“或者选择以普遍真理的分析哲学来呈现的批判哲学，或者选择采用关于我们的本体论或关于当下的本体论形式的批判思想，从黑格尔、尼采、韦伯到法兰克福学派奠定一种反省的形式，在其中我正努力在尝试。”^{〈30〉}这两种批判性思考方式不同：前者关注的是普遍真理，后者却是特殊形态；前者以理论分析为主要思考方法，后者宁可采现象描述；前者重视概念整理，后者采谱系学方法。简而言之，前者追问的是“为什么？”、“与别的有何异同？”，后者则是“是什么？”、“从哪里来？”，傅柯显然选择后者。

2. 文章

傅柯对康德论启蒙的主要兴趣，是“因为这是第一次由一位哲学家作为一种哲学任务提出来，去考查不仅是形上学的系统或者科学知识根基的问题，而且是一个历史事件——一个近代的、甚至是当代的事件。”^{〈31〉}傅柯把康德所问的“何谓启蒙”，当作是问及“目前进行的是怎么回事？我们发生什么事了？此时、此刻，我们正生活于其中的这个世界是什么？”^{〈32〉}相对于笛卡尔（René Descartes, 1596—1650）所问抽离时空的“我是谁”，康德追问的是在时空里当下正在进行中的“我们是什么”。

在文章里，傅柯认为康德把启蒙当作“一个现象，一个不断的过程”，^{〈33〉}而不是一个历史过去，因为康德并不是就历史事件角度来看启蒙，而是描述启蒙的批判特质。傅柯认为，当“康德把启蒙描述为人类要运用自己的理性，而不将理性服属于任何权威的那一刻。就在这一时刻，‘批判’是必要

的，因为批判的角色是要界定理性的运用在什么条件下是正当的，以便决定可以知道什么、什么必须做、可以希望什么。”^{〔34〕}自由地运用理性，而不将理性屈服于任何权威之下，这势必与界定理性的运用在什么情况下是正当的“批判”联结在一起。

傅柯认为，借着康德的反省批判，可以辨识出“现代态度”（the attitude of modernity）的轮廓作为出发点。^{〔35〕}傅柯进一步认为：“我们可以把现代看成一种态度，而不要视为一个历史时期。”^{〔36〕}这就是说，傅柯建议把由启蒙运动所开启的“现代”，从历史时期转向一种态度，而这种态度根植于启蒙的哲学精神（a philosophical ethos）——“一种态度的永远不断再度活跃”，亦即“对我们所处历史时代作经久不断的批判”。^{〔37〕}

傅柯作了一个重要的提醒：不要被启蒙“勒索”，意即简单地二分“赞成”或“反对”启蒙。“我们必须摒弃任何过分简单的、权威式的选择：接受启蒙，而留在它的理性主义里（有人视此为正面作法，有人则指责这种作法），不然，你就得批判启蒙，而挣脱其理性原则（有人认为这作法好，有人认为这作法不好）。”^{〔38〕}傅柯反对关于启蒙的看法只能归结成“赞成”或“反对”两类，或者接受启蒙而留在其理性主义里，或者批判启蒙而挣脱其理性原则。傅柯认为应当勇于面对我们的存在事实，“我们必须尝试分析自己——受到启蒙运动一定程度的历史影响者”。^{〔39〕}焦点不在于我们的意见，而在于我们的存在，从启蒙运动以来，我们已经不断地受到启蒙运动的影响，这样的我们才是值得研究。

傅柯所主张的分析探讨，“意指一连串尽量精确的历史探讨的”，并不是为了寻找“理性的本质核心”，而是为了寻找“必然事物在当代的限制”，亦即“找出什么成分不是或者不再是身为自主主体的我们不可或缺的构成

要素”。^{〔40〕}傅柯对于传统上认为与人的主体性密切相关的理性本质并无兴趣，倒是对人的主体组成如何消解有兴趣，他要描述当代语境如何限制了那些所谓必然发生者。在傅柯所描述的哲学精神当中，非常值得注意的是——一种“对限制的态度”（a limit-attitude），既不拒斥什么，亦不陷入非彼即此，他因而呼吁：“我们必须站在边界上。”^{〔41〕}因为对傅柯而言，批判“就是对界限加以分析并省思”。^{〔42〕}

论及“批判”，必定令人想到康德，只是傅柯要把康德批判的“必然限制的形式”（the form of necessary limitation）转化成一种实践批判的“可能跨越的形式”（the form of a possible crossing-over）。^{〔43〕}康德批判追问的是，在什么必然限制下我们可能认知，这是明确限制下的自由，而且是普遍的自由；而傅柯追问的却是，我们究竟可能跨越什么限制，这却是无限可能的自由，而且是独特的自由。因此，傅柯对普遍的、必然的、全面性的问题没有兴趣，而是有兴趣探讨独特的、偶然的、个别性的问题。

然而，傅柯自己问说，在独特、偶然、个别性当中追求跨越限制的自由，这可能会被人质疑是否在不知不觉当中被更普遍而无力控制的结构因素所限制。傅柯自己对此质疑作了两个回应：其一，“必须放弃盼望借由一个观点完全明白知道我们历史限制的可能组成”；其二，“对于‘我们所受的限制以及超越这些限制的可能性’的理论与实际体验，往往有其限制而被决定，因此，我们经常一再处于开始的位置。”^{〔44〕}为了明白我们的历史限制之可能组成，傅柯决定放弃寻找一个全方位观点、万能的视角，因纵使从追求独特、偶然、个别出发也难免不再陷入普遍、必然、全面当中。这提示了全然明白独特、偶然、个别是不可能的，否则那“全然”就指向普遍、必然、全面了。即使在多少理解了我们所受的限制以及超越这些限制的可能性之

后，我们仍旧处在被限制的状态；因此必须明白，了解自己所受限制的人，仍是受限制的人，包括寻找了解自己限制的过程当中，也仍是处在受限制的状况里，结果往往是一再地返回受限制的起点。

傅柯对于康德所呼吁的“人之超脱于他自己招致的未成年状态”，不持乐观态度，他说：“我不知道我们会不会成熟到成人状态。我们经验里的很多事情，让我们相信启蒙这个历史事件并没有使我们成为成熟的成人，而我们也还没有到达那个阶段。”^{〔45〕}因此，傅柯呼吁一种生活态度：“我们对自我的批判，同时也就是对我们所受限制作历史的分析，以及实验超越这些限制的可能性。”^{〔46〕}康德的批判，指向人的理性而想界定理性运用的正当性；然而傅柯对人自己的批判更有兴趣，因为是受限制的人在运用理性，同时也是受限制的人以康德所谓的批判界定理性运用的正当性。

在结语当中，傅柯自问：“今日从事批判，是否必定仍需对启蒙的信心，我不知道；我一直认为，批判工作必须探讨我们自己的限制，就是必须耐心努力为渴切追求自由而催生。”^{〔47〕}傅柯的批判，是对人自己的批判，也是对人的限制的探讨，因此，摆脱自己招致的未成年状态，步入成年的状态，是个长远目标。对傅柯而言，与其好高骛远，不如务实地借由批判探讨自己的限制，而期待自由的渐渐来临。

美国哲学家德雷福斯（Hubert L. Dreyfus, 1929—2017）与拉比诺准确地观察傅柯文章，认为其基本论题是：“所谓成熟就在于起码要愿意面对这可能性：即行为无法奠基于普遍的、非历史性的、有关个人主体和写作的理论之中，也无法奠基于一致性条件和述说之中；相反，这种促使各方都要意见一致的企图，实际上是我们现在状况中最招惹麻烦的。”^{〔48〕}基于反对追求一致性，傅柯极力申论普遍性的不可能以及奠基于历史的必要，而主

张启蒙运动所追求的成熟应当要正视这样的事实。不过人类思想的发展却往往不是如此,因为启蒙运动带来对理性的确信,使得一致性看来触手可及,于是普遍凌越个别,观念取代历史。然而,傅柯认为启蒙的希望在于,被启蒙的理性终于能够勇敢地面对不必一致的真理,没有普遍性的世界,以及在时间长流当中不断演变的历史。

四、两百年之间

从康德到傅柯,这两百年之间,可以看到人们对理性的态度,从绝对信任到有所保留,从高举理性的能力到察觉理性的限制,从强调理性到关注使用理性的人,其中有三个重要的关键思考,这里试从基督教信仰观点尝试评析如下:

1. 从当下出发

乍看之下,傅柯似乎把现在的当下与过去的时刻作了非常尖锐的对照;然而傅柯也曾经承认过,这两种工作是不可以分开的,一方面为历史时刻定位,另一方面分析当下时刻,因为探讨历史的出发点是现在的当下,而呈现当下是接续在历史过去。⁽⁴⁹⁾从演讲的最后结论可知,傅柯认同的批判性思考是“采用关于我们的本体论或关于当下的本体论形式的批判思想”,把“当下的我们”当作哲学关注主题,带来哲学思想追求重点的转移,从普遍到特殊,从理论分析到现象描述,从概念到谱系,呈现出对传统哲学的革命性挑战。

傅柯对康德的观察重点是,当“康德把启蒙描述为人类要运用自己的

理性，而不将理性服属于任何权威的那一刻”，自由地运用理性，而不将理性臣服于任何权威，带来新的态度——“现代态度”，亦即“对我们所处历史时代作经久不断的批判”。傅柯认为康德以“他的当下”看待启蒙运动，我们也应当以“我们的当下”来看启蒙运动，“我们必须尝试分析自己——受到启蒙运动一定程度的历史影响者”。傅柯真正有兴趣的不是启蒙运动的历史过去，也不是康德对启蒙运动的诠释，而是以“他的当下”看待启蒙运动的康德，从关注于自己世代的康德，提醒我们自己也应当以“我们的当下”来看受到启蒙运动影响的我们。

借着反思启蒙运动，康德参与了他的当代；借着反思法国大革命，康德又参与了他的当代。哈贝马斯评述这种思考方式说：“哲学家成为当代的人；他走出了不具有人格事业的隐姓埋名，他把自己当作有血有肉的人，任何他所面对的关乎当代时期的临床调查，都必须指向这个有血有肉的人。”⁽⁵⁰⁾

基督教信仰也是非常重视当下真实的人，然而当下的人是由过去的历史形成，带有过去的回忆；而且当下的人也是由未来的盼望所塑成，带有对未来的期盼。启蒙运动倾向对过去持断裂的态度，这是基督教信仰所不能全然认同的，因为基督教信仰重视历世历代以来上帝的启示与作为；而且启蒙运动带着对未来乐观的估计，这也是基督教信仰所未能全部同意的，因为基督教信仰对于未来的盼望是建立于基督在十架的受苦。

2. 权力批判或拯救

在一篇发表于较早的一九七八年的演讲之文稿“何谓批判？”（*What is Critique?*）里，傅柯把权力因素带入讨论，指出在西方“统治”已经是历

时久远的传承,而把“批判”定义为“不被统治那么多的艺术。”⁽⁵¹⁾ 傅柯认为,这并非主张全盘推翻统治的权力结构,而是对统治的权力结构提出质疑的必要,至少拒绝全面接受。傅柯又说:“批判将是出于自愿的反奴役与深思熟虑之不从。”⁽⁵²⁾ 当傅柯把批判概念应用在康德与启蒙时,批判意味着自己知道知之极限,而勇敢去知道,与承认知之限制所需的勇气是一致的。⁽⁵³⁾ 当人能够自知己所不知,就是在对于自己所受的限制方面开始了觉醒。人的限制往往是出于统治的权力结构,对于知识限制的觉醒就是对权力宰制的觉醒,也就必须有对统治的权力结构提出质疑的勇气,亦即自愿的反奴役与深思熟虑之不从的勇气。如此一来,傅柯为康德引述启蒙格言“勇敢地去知道吧!”加上了新的批注。

对于傅柯走向权力批判,基督教信仰认同对统治的权力结构提出质疑的必要,然而这是建立在不可拜偶像的基本信念,并非以打倒一个权力偶像之后再去追逐另外一个偶像。当傅柯把批判概念应用在康德与启蒙时,批判意味着自己知道知之极限,当人能够自知己所不知,对自己的限制开始觉醒,这一点是与基督教信仰相应的。然而,傅柯却把注意力引向统治的权力结构如何成为人的限制,却未能见到人的问题并不是只有被权力宰制的问题而已。从沉溺罪恶的角度来看,人自己往往就是自己的宰制者,人不只深陷于外在的权力结构,需要从权力宰制得到释放的觉醒;还深陷于内在的罪愆邪恶,需要对拯救的觉醒。

3. 站在边界上

傅柯并不认为真理可以轻易地获致,而是需要不断地对限制作反思,不断地对自己作批判,因为是受限制的人在运用受限制的理性,借着对自

己的限制了解更多，而更加接近自由与真理。可见，傅柯深刻地洞察到，人应当知道自己的限制，连这样的知道本身，也还是有受限制的。“批判”就是对界限加以分析并省思，因而必须站在边界上，而非轻易地选边站。站在边界上并不期盼一个全方位观点，而是容许多元观点；站在边界上理解即使了解自己所受的限制，仍然是一个受限制的人。

以上这点一直是基督教信仰追求真理的态度：以齐克果（Søren Aabye Kierkegaard, 1813—1855）式语言来说，是信仰的跳跃；以莫特曼（Jürgen Moltmann, 1926—）式语言来说，是信仰的冒险。傅柯认为探讨当下的我们，需要在历史与实践上测试我们能逾越什么界限；基督教信仰则认为人必须接受人的极限，因为人只是被造者，当觉醒到面对不可逾越的临界点时，正是“敬虔”的一种表现！

傅柯则想超越临界点，反对消极退缩：“因此，利于我们对自己作批判式存有论（the critical ontology of ourselves）的这种哲学气质，其特色是在历史与实践上测试我们能逾越什么界限；这是身为自由生命的我们对自己进行的一件工作。”^{〔54〕} 傅柯提出积极尝试的态度，其中“对自己作批判式存有论”所指的是，对当下自己的组成作批判，而“在历史与实践上测试我们能逾越什么界限”，可呈现生命的自由，有利于对自己作上述的批判。因此，傅柯对于跨越传统界定的限制，诸如“监狱”、“疯狂”与“同性恋”等相关议题非常有兴趣，而且不只是出于研究的兴趣，还加上投入参与的兴趣。

然而，这里潜藏一个可能的矛盾，当人为了解自己的限制而尝试跨越限制时，若是能够跨越，那就不再是限制了，就此而言并未增加对限制的认识；若是无法跨越，除了证明确实是限制之外，并未增加对它的其他认

识。而且，这里也潜藏一个危险，当测试我们能逾越什么界限时，如果那确实是不可逾越的界限，可能就此一去而不返。傅柯不只研究性别的界限，而且尝试跨越性别的界限，最后以爱滋病身亡，他一生的结束方式为这样的冒险作了注脚。⁽⁵⁵⁾ 如其所见，即使明白了自己受限制的人，仍然只是受限制的人，在寻找了解自己的限制的过程当中，往往一再地折返回到受限制的起点。

五、结论：勇敢面对当下

巴特以“绝对的人”用来描述在启蒙运动激发之下恃才傲物的人，实在有些过于简单化。启蒙运动对人的重视，固然使得人带有绝对化倾向，却非必然如此，当人的价值被恰当地重视时，这是合乎基督教信仰的。诚如康德所见，启蒙是人的神圣权利。

巴特锁定的问题是，当人运用这个神圣权利时，把自己当作绝对者。有限的人，自以为无限；在相对限制之下的人，自以为绝对；以致朝向一个不需要上帝的世代迈进，成为“没有上帝的人”，进而不需要任何他人的“孤立的人”，这固然是一种悲哀。然而，从相反的角度来看，人若是没有经历启蒙，是否就不会成为“绝对的人”、“没有上帝的人”与“孤立的人”呢？更加悲哀的是，许多人从未尝试过启蒙的道路，宁可活在未成年状态，甚至喜欢上这种状态，这样的人并非就没有绝对化的诱惑，而是容易把外在权威绝对化，结果仍然是“没有上帝的人”，他们已有外在权威作为上帝，而且他们是“孤立的人”一迷失在群众里的孤立当中。

傅柯洞视康德的启蒙精神在于勇敢面对他的当下，进一步期盼批判的

对象转向自己当下的存在，因为毕竟是人在运用理性。傅柯看见启蒙其实蕴含着问题解答的可能性，因为启蒙唤醒了不断进行批判反省的必要，站在边界上对于界限分析省思的必要，了解人受到限制以及这了解本身也是受到限制的必要，接受我们往往一再地返回受限制起点的必要。傅柯的洞见揭示了理性与人本身的限制，只不过其跨越限制的尝试却可能带来悲剧。当启蒙把理性批判的矛头指向外界时，可能塑造绝对的人；然而当理性批判矛头指向自己时，却可以看到人的有限。

我们真的启蒙了吗？

从启蒙运动到现代社会，一开始人们以为能够以可靠的理性全然掌握一致的真理，逐渐地人们认识了理性的有限，而学习面对不必一致的真理，没有普遍性的世界，在时间长流当中不断演变的历史。这对于基督教信仰并非致命的挑战，从创造者上帝不能被人全然掌握的角度来讲，一致、普遍、不变是远超过人的能力可及，当人面对不可逾越的临界点时，正是一个重新认识极限意识与神圣意识的契机。●

此文原发于：林鸿信著，《忘我之域之一：谁启蒙谁？—论启蒙》，（香港：汉语基督教文化研究所，2008年），第104-115页。原版是书中“第五章”，题目为“两百年间”。经作者同意，此文发表于《世代》第6期。此版本题目为《世代》所加，正文、注脚有修订、改动。标点符号尤其是引号的格式有变动。此版本保留了原版中“傅柯”的译名，“傅柯”即“福柯”。原版是繁体字，此版为简体字。

-
- 〈1〉 Karl Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century: Its Background and History*, translated from the German by Brian Cozens and John Bowden (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 22.
- 〈2〉 同上, 62。
- 〈3〉 同上, 25。
- 〈4〉 同上, 26-27。
- 〈5〉 同上, 23-24。
- 〈6〉 同上, 35-36。
- 〈7〉 同上, 27。
- 〈8〉 Karl Barth, *Church Dogmatics: Volume III: The Doctrine of Creation, Part 2*, translated by H. Knight, G. W. Bromiley, J. K. S. Reid and R. H. Fuller (Edinburgh: T&T Clark, 1960), 203-285.
- 〈9〉 康德, “答何谓启蒙”, 《联经思想集刊(一)》, 薛兴国译(台北: 联经, 1988), 第3页。
- 〈10〉 同上, 3: “勇于求知吧!” 原意为: “勇敢地成为有智慧者”, 意即“勇于知道!”。
- 〈11〉 同上, 第3页。
- 〈12〉 同上, 第4页。
- 〈13〉 同上。
- 〈14〉 同上。
- 〈15〉 同上, 第5页。
- 〈16〉 同上, 第5-7页。
- 〈17〉 同上, 第9页。
- 〈18〉 同上, 第10页。
- 〈19〉 傅柯, “论何谓启蒙”, 《联经思想集刊(一)》, 第13-35页。Michel Foucault, “What Is Enlightenment?”, *The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow (New York: Pantheon Books, 1984), 32-50.
- 〈20〉 James Schmidt and Thomas E. Wartenberg, “Foucault’s Enlightenment: Critique, Revolution, and the Fashioning of the Self”, *Critique and Power: Recasting the Foucault / Habermas Debate*, edited by Michael Kelly (Cambridge: The MIT Press, 1994), 286.
- 〈21〉 Michel Foucault, “Qu’est-ce que les lumières?”, *Magazine littéraire*, 207 (mai, 1984), 35-59. 这篇文稿出自傅柯在一九八三年所作演讲, 参见: James Schmidt and Thomas E. Wartenberg, “Foucault’s Enlightenment: Critique, Revolution, and the Fashioning of the Self”, *Critique and Power: Recasting the Foucault / Habermas Debate*, edited by Michael Kelly (Cambridge: The

- MIT Press, 1994), 286. 英文翻译有两篇：“The Art of Telling the Truth”，translated by Alan Sheridan, *Critique and Power*, 139-148; “Kant on Enlightenment and Revolution”，translated by Colin Gordon, *Economy and Society*, 15: 1 (February, 1986), 88-96.
- 〈22〉 M. Foucault, “The Art of Telling the Truth”，147-148. 参看：Adi Ophir, “How to Take Aim at the Heart of the Present and Remain Analytic”，*International Journal of Philosophical Studies*, 9:3 (2001), 401-415.
- 〈23〉 M. Foucault, “The Art of Telling the Truth”，*Critique and Power*, 139.
- 〈24〉 同上，141。
- 〈25〉 同上，141。
- 〈26〉 同上，148。
- 〈27〉 Jürgen Habermas, “Taking Aim at the Heart of the Present: On Foucault’s Lecture on Kant’s *What Is Enlightenment?*”，*Critique and Power*, 150.
- 〈28〉 康德，“答何谓启蒙”，《联经思想集刊（一）》，第5页：“藉着一场革命，或许将摆脱个人独裁及贪婪或嗜权的压迫，但决不会产生思想方式的真正革新，而是新的成见以及旧的成见一起充作无思想的大众之学步带。”
- 〈29〉 M. Foucault, “The Art of Telling the Truth”，*Critique and Power*, 142-147.
- 〈30〉 同上，148。
- 〈31〉 傅柯，“跋：主体和权力”，德雷福斯（Hubert L. Dreyfus）、拉比诺（P. Rabinow），《傅柯：超越结构主义与诠释学》，钱俊译（台北：桂冠，1995），第276页。
- 〈32〉 同上，第276页。
- 〈33〉 傅柯，“论何谓启蒙”，《联经思想集刊（一）》，第17页。
- 〈34〉 同上，第20-21页。
- 〈35〉 M. Foucault, “What is Enlightenment?”，*Ethics: Subjectivity and Truth* (London: Penguin, 1997), 309.
- 〈36〉 傅柯，“论何谓启蒙”，《联经思想集刊（一）》，第22页。
- 〈37〉 同上，第26页。
- 〈38〉 同上，第26-27页。
- 〈39〉 M. Foucault, “What is Enlightenment?”，313.
- 〈40〉 傅柯，“论何谓启蒙”，《联经思想集刊（一）》，第27页。
- 〈41〉 同上，第29-30页。
- 〈42〉 同上，第30页。
- 〈43〉 M. Foucault, “What is Enlightenment?”，315.
- 〈44〉 同上，316-317。
- 〈45〉 傅柯，“论何谓启蒙”，《联经思想集刊（一）》，第34页。

- 〈46〉 同上，第34页。
- 〈47〉 M. Foucault, “What is Enlightenment?”, 319.
- 〈48〉 德雷福斯、拉比诺，“何谓成熟？论哈伯玛斯和傅柯答‘何谓启蒙？’之争”，《傅柯—超越结构主义与诠释学》，钱俊译，曾庆豹校阅（台北：桂冠图书，2005），第358页。
- 〈49〉 M. Foucault, “Introduction”, Georges Canguilhem, *The Normal and the Pathological*, translated by Carolyn R. Fawcett (New York: Zone Books, 1989), 10.
- 〈50〉 J. Habermas, “Taking Aim at the Heart of the Present”, *Critique and Power*, 152.
- 〈51〉 Michel Foucault, “What is Critique?”, *What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, edited by James Schmidt (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996), 384.
- 〈52〉 同上，386。
- 〈53〉 同上，386-387。
- 〈54〉 傅柯，“论何谓启蒙”，《联经思想集刊（一）》，第31页。
- 〈55〉 参见：米勒（James E. Miller），《傅柯的生死爱欲》，高毅译（台北：时报文化，1995）。



《伊曼努尔·康德，版画侧影》(Immanuel Kant, Aquatint silhouette), 1793年, 约翰·提欧多·普泰希 (Johann Theodor Puttrich, ? — ?), https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Immanuel_Kant._Aquatint_silhouette._Wellcome_V0003180.jpg。

康德论启蒙

文 / 李世标

《世代》按：

本期有几篇文字都主要涉及伊曼努尔·康德（Immanuel Kant, 1724—1804）论“启蒙”的文章。从这几篇文字，可以看出不同作者对于“启蒙”有些近似却又相异的视角，既呈现于正文，又体现在注脚。这既与“启蒙”本身的复杂相关，又跟不同作者本身的背景、眼光有关。《世代》刊载这些不同文章，并非意味着就认同文中的所有观点。

康德是近代西方最重要的哲学家。他一辈子生活在东普鲁士的小城哥尼斯贝格（Königsberg，也译作柯尼斯堡或哥尼斯堡），即今俄罗斯加里宁格勒（Калининград）。康德生于1724年，歿于1804年，这正是西方启蒙运动的后半段。可以说，康德的整个哲学体系都与启蒙运动相关。这里介绍一篇他专门谈启蒙的短文：《答复这个问题：“什么是启蒙运动？”》（以

下简称为《启蒙》)。

《启蒙》发表于1784年。当时《柏林月刊》征文讨论启蒙问题，康德以此应征。此时已是普鲁士腓德烈大王（即弗雷德里希二世）的晚年，此君也是启蒙运动的重要人物，他能文能武，重视人权，保护臣民的自由，普鲁士在他的治下一跃成为欧洲强国，康德在文中赞扬了腓德烈对启蒙的贡献。此外，此时距康德发表《纯粹理性批判》已有三年，所以《启蒙》是康德哲学形成体系之后的产物。

下面首先复述一下《启蒙》的主要内容，然后结合康德哲学，对《启蒙》的观点略作解说、评论。中译本选取的是何兆武的译本，见于商务印书馆1990年版《历史理性批判文集》第22到31页。德文可在网上查阅“Project Gutenberg”（古滕贝格项目、古登堡工程），输入原标题“Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”，即可。⁽¹⁾ 凡是引述《启蒙》的地方，不注出处，因为《启蒙》本来就是一篇短文，极易查对。顺便说一句，“Project Gutenberg”是一个专门提供版权过期的名著网站，对教学、研究非常有价值。

康德的著作比较艰涩，但这篇文章例外，甚至可以称得上优美。何先生的译笔也好。不过，翻译一事有其特有的困难。绝大多数词语都有多个意项，翻译家不可能找得到在每一个意项上都与原文对得上的词语。比如标题，乍看起来可以理解为祈使口气，原文中就不存在这种问题，因为原文中“答复”是名词。启蒙一词，有时改用教化、启发更过瘾。如果被启蒙了，走出了蒙昧，对大众而言可以叫开化，对平民个人而言可以叫开悟，对大人物而言可以叫开明。翻译时绝不能怎么过瘾就怎么译，但解说可以比较自由，可以抛开翻译，甚至可以不拘泥于原文。下面的介绍，与何译并非一一对应。康德此文也保

持了他那种层次繁复、层次间悄然过渡的文风，为了解说，这里给它加上一些小标题，以突出其层次。

一、康德对启蒙的解说

1、何谓启蒙

康德开门见山，给了一个简明的答案：启蒙就是人走出其甘为童蒙的状态，独立运用其知性。换成日常用语来说：未成年人心智尚未成熟，所以需要别人引导，称作幼稚；明明成年了，却还要跟随权威、教条，那就是沉溺于童蒙状态；使人能够无需他人引领而运用自己的知性，就是启蒙；一个人做到了这一点，那就是开悟了、明白了、开明了。

按，此处何译是：“启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态”。但康德的这一定义适用于任何人任何时代，译为启蒙运动过于局限。采用甘为童蒙一语，则是因为这样更简洁，又正好与启蒙相对。

2、为何需要启蒙

因为世上有许多人沉溺于童蒙状态。一是因为懒惰，认为无需自己操心，自有别人会替我去思考伤脑筋的事情。二是因为怯懦。绝大多数人，其中包括全部女性在内，都认为步入成熟状态既非常艰辛，又非常危险。世上偏有一干人，早就注意到了有这么多人懒得思考，害怕思考，于是轻而易举地自命为他们的监护人，并且想方设法让他们保持愚昧，欺骗他们说独立思考危险得很。久而久之，人就甘于幼稚了，只有少数的人才能通过自己精神的奋斗摆脱幼稚。

3、能否启蒙以及如何才能启蒙

既然大多数人都甘于幼稚，一个群体还能实现自身的启蒙吗？康德说，只要允许他们自由，他们就很有可能，甚至无可避免地会启蒙自己。因为哪怕是在那些监护人中间，也总会出现一些有独立思想的人，这些人会提倡独立思考。不过，这些人会遭到群众的反对。所以种下偏见是很有害的，你种下偏见后，群众会强迫你也放弃独立思考，因而公众只能是很缓慢地获得启蒙。通过一场革命或许很可以实现推翻个人专制以及贪婪心和权利欲的压迫，却绝不能实现思想方式的真正改革，新的偏见也正如旧的偏见一样，会成为驾驭广大人群的圈套。

按，《启蒙》多处拿教会说事，比如这一段就是。教会是为民众提供教条、在精神上指导民众的机构，是民众的监护人。但这个机构里也产生有独立思想的人，路德、布鲁诺不都是神职人员吗？问题是教民在接受教条后，会抵制任何人的独立思考，包括神职人员的独立思考，他们会把新观点视为异端邪说，强迫神职人员固守教条。

4、启蒙需要何种自由

康德说，启蒙唯一需要的，就是理性公用的自由，舍此不需要任何东西。任何人觉得自己有真知灼见，以学者的身份把他的见解公之于全社会，这就是在公用其知性。而他在职务上的所为，则是其知性的私用。前者必须自由，后者应受限制。例如，军人须服从命令，公民应按章纳税，对此连抱怨、嘲讽都不能有。但是，军人把自己对军事的见解，公民把针对税制弊端看法，写成文章公之于众，他们此时的身份就是学者，这就是在公用理性，不能受限制。

又如，一个神职人员对教会认可的教义有不认同的地方，他应当怎么办？康德说，他在履行职务时，例如向信众布道，他就必须照教会的讲法去讲，他要告诉听众，教会有如此这般的教导，教会为此给出了如此这般的理由，而不能自由地妄议。他这样做，良心上无须有一丝的不安，因为他既然没有辞职，必定是他认为教会的观点也有可能是对的，他在其中没有发现与内心的宗教不相容的东西。康德说，这是神职人员对自己的知性的私用，他是受人委托，以他人的名义行事，他不得自由地私用知性。

但另一方面，这位神职人员作为学者，有先觉觉后觉的义务，他应当把自己深思熟虑的观点写出来，以自己的名义公之于众。这是他的知性的公用，他对此享有无限的自由。他作为民众在精神上的监护人，如果也不独立思考，也沉溺于童蒙状态，那就会导致永久的荒唐。

按，区分知性的公用与私用，是《启蒙》的重要观点。何译为“公开的运用”与“私下的运用”。笔者认为，与公开相对，私下一词的私密意味就更加明显，而在《启蒙》一文中，“私下的运用”没有一丝私密的意味。所以改译为公用与私用稍好。

5、不能以教条代替自由思考

前面已经说明，在康德看来，启蒙不是用“正确思想”去取代民众的偏见，不是用一套新的教义去取代旧的教义，而是要让民众自己思想。为了进一步阐明这一点，康德设问：任何神职人员的团体、教会会议或者法庭，可不可以确定一套一成不变的教义，让其每一个成员遵守、并且通过他们让全体人民遵守呢？康德说，这是绝对不可能的事情，因为这样的契约会让后代无法扩大认识、清除错误、在启蒙中继续进步。由于人性的本义就在于这种进步，

所以这样一项契约是一种违反人性的犯罪行为，哪怕它是由最高权力机构确认的，是由议会通过的，也是无效的。法律必须保障每一个公民，尤其是神职人员，都有自由以学者的身份著书立说，公开地评说现行组织的缺点。

按，“人性的本义就在于这种进步”一语，何译为“人性本来的天职恰好就在于这种进步”。原文的“Bestimmung”一词，有目标、归宿的意思，故可译为天职。但此词同时作规定、定义解，恰好一词可作本原解，故此处合译为人性的本义，更过瘾。

康德说，公民对自己都不能规定的事，一个君主就更加不可以规定给他的人民。臣民如何才能使自己的灵魂得救，必须由臣民自行决定。因为在这种事情上，君主并不当然地比臣民高明，正如在语法问题上，君主并不高于语法学家。康德说，他之所以特别以宗教为例，一是因为君主一般不会干涉科学和艺术，二是因为宗教事务上的幼稚是最有害、最可鄙的蒙昧。

6、自由与限制

康德在《启蒙》后半部分引证了腓德烈的启蒙实践，来说明对保障知性公用的自由的前提下，可以对知性私用有所限制。

康德说，到处都有对自由的限制，我们经常听到军官说：别争辩，操练去！
税吏说：别争辩，拿钱来。神甫说：别争辩，信仰吧。举世只有腓德烈大王说：可以争辩，随便争多少，随便争什么，但是要服从。

腓德烈允许尽情争辩。与此相应，“他认为自己的义务就是要在宗教事务方面决不对人们加以任何规定，而是让他们有充分的自由，但他又甚至谢绝宽容这个高傲的名称；这位国君本人就是启蒙了的，并且配得上被天下后世满怀感激之情尊之为率先使得人类，至少从政权方面而言，脱离了不成熟状

态，并使每个人在任何有关良心的事务上都能自由地运用自身所固有的理性。在他的治下，可敬的牧师们可以以学者的身份自由地并且公开地把自己在这里或那里偏离了既定教义的各种判断和见解都提供给全世界来检验，而又无损于自己的职责；至于另外那些不受任何职责约束的人，那就更加是如此了。”

腓德烈又要求必须服从。康德说，世事在这里显露出了一个意想不到的过程，如果从整体上观察，这一过程充满了悖论。“程度更大的公民自由仿佛是有利于人民精神的自由似的，然而它却设下了不可逾越的限度；反之，程度较小的公民自由却为每个人发挥自己的才能开辟了余地，因为当大自然在这种坚硬的外壳之下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，使之发见按照人的尊严——人并不仅仅是机器而已——去看待人，也是有利于政权本身的。”

按，服从一词，何译为听话。服从显得更正式，并且争辩也常常被视为不听话，所以译为服从可能好一些。“人并不仅仅是机器而已”一语，译为“此时人已不再只是机器而已”可能更切合原文。法国哲学家拉·梅特里在1747年发表了一本哲学著作，书名就叫《人是机器》，商务印书馆的汉译世界学术名著丛书中有此书的中译本。康德在前面说了，人性的本义就在于在启蒙中继续进步。由此可见，启蒙可以丰富人性的内容，当政府按人的尊严待人的时候，此时的人，就不会是机器而已了。

二、启蒙的真谛

在今天的中国来看《启蒙》，会觉得它与当年在欧洲发表之日一样，对

启蒙事业极具现实意义。从五四开始,中国的知识分子致力于启蒙,已逾百年。但在无数仁人志士献身于启蒙的这一百年里,中国大地上发生的愚行、暴行,不但为数不少,而且惨烈得触目惊心,不堪回首。是时候反思一下启蒙本身了。康德的这篇《启蒙》,短短数纸,却道出了启蒙的真谛。

1、启蒙不是灌输或接受真理,而是独立思考

厘清理性与(真)理的关系,对于启蒙至关重要。人要理性地行动,临事之际,是听从理性的指引,还是听从理(科学原理、道德规定)的指引?

无论持唯物抑或唯心的哲学观点,有一点是必须认同的,那就是理必须为理性所认识、理解,才能用以指导人的行动。至少从这一点上说,理性是本源,理则是理性的产物,是固化的理性。因此,相对于理性而言,人类所知的任何理,都既是成理,也是成见。

我们先看科学之理。数学与自然科学的内容,毫无疑问都是理性的产物,所以首先应视为人的认识模式、套路。至于它是否符合客观规律,这个问题只有限定在一定范围内才有意义。如果说某一认识模式可以客观到完全不受人类视角的影响,也就是说,是唯一可能的模式,这样的判断必定是独断的,因而是不可取的。事实上,数学和自然科学认识到的规律,虽则都是我们认识新事物的利器,但严格说来都只是固化的理性工具,而不是理性本身。如果把理看成原本如此,只能如此,那就是把固化的形态更加固化,就会导致思想僵化,甚至以理杀人。在数学和自然科学领域发生的以理杀人,历史上并不鲜见。数学和自然科学领域发生了知识爆炸,这一领域的新知识的发现,越来越依赖于现有的知识,越来越依赖于人工智能,而人工智能正是工具化了的理。在这样的环境下,更加应当强调健康理性本身的重要性。

举个例子。太阳东升西落，这样的话，人类至少说了几千年。在日常生活的范围内，这个认识模式没有错误。进入天文学的领域后，首先流行的是地心说。地心说可以解释天体运行的很多现象，所以也可以作为一种认识模式。但人们一度把它当成唯一正确的学说，甚至烧死持日心说的人，这就是以理杀人了。当今的天文学说是否就是唯一正确的？追求这个问题的答案，本身并无意义。说它是客观的，认定它是唯一正确的认识模式，只能起到一个作用，就是使我们的认识僵化。只把它看成一种认识模式，则可以为认识的发展留下余地。

我们再举一个道德方面的例子，这是一则《圣经》故事。文士和法利赛人抓住了一个通奸的妇女，他们别有用心地问耶稣：“摩西在律法上吩咐我们把这样的妇人用石头打死。你说该把她怎么样呢？”耶稣对他们说：“你们中间谁是没有罪的，谁就可以先拿石头打她。”结果在场的人除了耶稣和那位妇人之外，全都离开了。耶稣对妇人说：“我也不定你的罪，去吧！从此不要再犯罪了。”⁽²⁾

在这个故事里，耶稣未遵律法，众人也未遵律法。众人思考自己是否有资格参与石刑，就是运用理性。在这样具体的事情上，运用理性还是遵循旧理，实有云泥之别。

也许是得益于耶稣的的榜样，基督教对《圣经》中的种种规定，没有持一成不变的态度，发展到现在，已很少出现宗教极端分子。反观“IS”（Islamic State，伊斯兰国）之类的恐怖势力，无一不是要求死守教规。当今之世，仍有地方实施石刑，这充分说明，有无数的恶行，都是由于死守具体的道德规范导致的。理性是源泉，理是塘水，堵住源头活水，塘水就会变成发臭的死水；堵住了理性，理就会导致恶行。

正是基于对理性和理的深刻认识，康德认定：人独立运用自己理性就是开悟；启蒙不是灌输正确观念，不管是任何团体，如果定出一套观念，强迫人民遵守，那么不管这一套观念正确与否，这样的做法都不仅不是启蒙，而且是违反人性的罪行。

2、相信人类理性，启蒙才有可能

要把德先生和赛先生请到中国来，这是五四时期一个著名的口号。能够按照德先生和赛先生的指导行动，恐怕应当视为已经开悟。所以我认为，中国的启蒙运动大体可以规纳为两个方面，一是以科学破除迷信，二是以民主取代专制。应该说，这两方面都是中国启蒙事业的应有之义，但是如果不是提倡独立思考，而是单纯灌输真理，把理置于理性之上，上述两方面的努力都必定会走向反面。

在科学方面启蒙的人，大约比较容易认可康德对何谓启蒙这一问题的上述答案。因为从事科学教育的人都知道，传授科学方法或者说科学精神，远比传授科学知识本身重要。在科学领域，一百年来一直是长江后浪推前浪，只要是科学家，不管是青年科学家还是老科学家，用不了多久就都会变成“老科学的家”。在科学领域，理都是成理，理性才是理的创造者，这可以说是不容置疑的事实。

但是，科学知识转化为生产力后取得的巨大成功，又很容易让人忘记，科学在人类理性的用武之地里只占一部分，科学是理性的产物，不能把它置于理性之上。再正确的理，也不能成为理性必须遵守的金科玉律。但是，用某种科学理论指导某项科学研究的说法，至今仍然大行其道。其实这就是把科学置于理性之上，从根本上说是荒唐的，对科学研究危害巨大，中国现代

科技发展史已经充分说明了这一点。

在民主思想方面鼓吹启蒙的人，更是每每走向民主的反面。启蒙总是从批判现状开始，批判现状就要为现状找原因，原因当然存在于现状之前。批判现状于是变成批判传统，这种批判往往变成对传统的谩骂。

以鲁迅为例，他那篇著名的《狂人日记》里有几句著名的话：“我翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每叶上都写着‘仁义道德’几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字是‘吃人’！”⁽³⁾当然，这是文学作品，但恐怕也反映了作者的观点。这种观点被无数次引用，简直成了中国知识分子都应当知道的典故。试问，如果一个民族的史书所宣扬的仁义道德实际上都是为了掩盖吃人，甚至是为了达到吃人的目的，这样的民族还有理性吗？

对传统的批判，又往往进而成为对国民性格的分析。再举几句鲁迅的名言：“我独不解中国人何以于旧状况那么心平气和，于较新的机运就那么疾首蹙额；于已成之局那么委屈求全，于初兴之事就那么求全责备？”⁽⁴⁾这里说的只是一个小毛病，守旧，有这条毛病的人也还是人。但是，这条思路的开辟，意味着对人同此心的否定，意味着认定中国人的性格与非中国人的性格不一样。顺着这条路子走下去，就会发现中国人是一种很独特的生物：不守规矩、自私、当惯了奴才、耍小聪明、无大智慧、没有契约精神……。再往下问：这样的国民有正常的理性吗？如果真善美不是中国人内心深处自发追求的东西，能让他们自由思考吗？能让他们实行民主吗？

我曾在微信群里讨论这一话题。我问，这样的国民性格分析不是种族主义吗？对方说不是，因为他们不是说中国人生来如此，而是认为由于传统文化的毒害，使得中国人有了这样的国民性格。

假定中国人有正常的理性，只是受了传统文化之害，才变得如此卑劣，那要对中国人启蒙，显然就只能灌输正确的观念，以之取代有毒的传统文化。这与康德理解的启蒙，显然是背道而驰的。

能否通过灌输正确的观念，达到启蒙的效果？不可能。如果真善美并非根植于理性本身，那这样的理性就是蒙昧的，要让这样的理性追求真善美，就会同把猴子培养成人一样困难。这样的启蒙也是不必要的，如果真善美只是基于一些偶然发现的正确观念，那把这些正确观念定为法律，让人民遵守，就可以了；甚至规定人民直接听命于那些发现正确观念的幸运儿，也能达到同样的效果。没有对人类理性的充分肯定，把理置于理性之上，什么民主、自由、平等，根本就不会有理论依据。

人人都有正常理性吗？康德说有。可以说，这是他的一个基本观点。人在才情上有差别，修养上有贤有愚，但人之为人，正在于人的知性、理性。康德所揭示出来的人类知性、理性，其实是很简单的内容。在《纯粹理性批判》的最后部分即先验方法论的第二章第三节，他说：“凡是无差异地与人类相关之事，自然在其赐予上绝无厚此薄彼之失；就人类本性的那些本质性的目的而言，最高的哲学所能做到的，也超不过自然连最平凡的知性也业已给予了的那种引领。”⁽⁵⁾

在康德哲学那里，知性说到底，无非就是“世界是可以理解的”这一条道理；道德说到底，无非就是“将心比心”这一条道理。对每一个人而言，这两条道理都是先天的，自然将其公平地赋予了每一个人，哪怕是最平凡的人。事实也正是如此，抛开哲学思辨，只要看看自己认识的人，就可以知道：个人生存所需的智慧和善良，上天公平地给予了绝大多数人。绝顶聪明的人和脑子不清楚的人都是极少数，而且这两种人的分别很微妙，可以说是大智

若愚，大愚若智。另一方面，天使和魔鬼也极难见，这两类物种的分别也很微妙。凡人都是不完美的天使，但人皆可以为尧舜。肯定人性（理性）上的生而平等，启蒙才有依据。

3、独立运用的理性可以与限制、教条、传统相融

献身启蒙的人，自然是自认为掌握着真理的人，这样的人比较容易陷入激进。其实，厘清理性与理的关系，把理性放在理的前头，有助于理性地处理启蒙与限制、教条、传统的关系。

《启蒙》中说，军人须服从命令，公民应按章纳税，此时连抱怨、嘲讽都不能有。这里实际上涉及了如何对待不合理的限制的问题。肯定人人都有理性，当然也就肯定了统治者的理性。依照这样的思路，我们就可以认定，任何一条恶法，也与良法一样，是理性的产物，不过有可能是一度的良法变得不合时宜了，又或者是理性在这里发生了应用上的错误。恶法亦法。只要有理性公用的自由，允许公民以学者的身份向全社会陈述恶法之恶，人类理性就能摆脱恶法。因为有恶法，就认定当局者丧失了人性，不可理喻，十恶不赦，这就是对人类理性丧失信心，就是激进。

肯定人人都有理性，当然也就肯定了前人的理性。教条无非是前人或当代人的理性的产物。不合理的教条，对独立运用的理性没有危害，因为这样的理性不受教条的束缚。对于开悟了的人，教条非但不是束缚，反而有参考之用，连不合理的教条也有参考之用。“道心惟微，人心惟危”^{〔6〕}，为人之理本来就微妙，既为教条，总有值得琢磨的地方。

肯定了前人的理性，就不会简单地给传统贴上愚昧、陈腐的标签。传统是前人的是非善恶观念的体系，前人对它的敬畏，就是前人对是非善恶观念

本身的敬畏，所以激进地否定传统，很容易导致否定前人有是非善恶观念，从而否定是非善恶观念的必要性。这一条必须抛弃，那一条也必须抛弃，在勇于破旧立新的精神鼓舞下，用不了多久，挑战人性底线的事，就会从不那么可怕，变成理所当然。今人有充分的理由不喜欢三从四德，但要知道它也是人类理性的产物，曾经是善的具体运用，它的问题来源于理性的固化。诅咒它，把它看成前人愚昧邪恶的例证，动摇的是对理性的信心、对人性的敬畏；去研究它曾经具有的合理性何在，已经在何种程度上失去了合理性，才更加符合启蒙的精神。

实际上，只要开始运用理性而不是遵循教条，传统中的毒素就自然消解了。因为它之所以是毒素，全在于以理压抑了理性。

举一个极端一点的例子：缠足。这怎么看都是一个反理性的举动，可以尽情批判。但这是否可以印证古人愚昧邪恶呢？不能。这是一种恶俗，但以摧残身体为代价，追求女性之美，这在任何时候都存在。戴耳环是最轻微的一种，各种美容手术都有一定的伤害。作为个人选择，今天的很多追求美的手段，愚昧程度未必轻于缠足。缠足之成为恶，正在于人们对此不复运用理性，把缠足视为理所当然。一旦运用理性，思考是否真的理当如此，离摆脱这一恶习的时间就不会太远了。

再举一个著名的例子：免罪符。路德反对教会出售免罪符，引发了西欧的宗教改革，这是人类历史上的重大事件。出售免罪符这种事情，是不是理性的产物？起码可以说，它可以是理性的产物。人对自己的行为有于心不安的地方，教会做出一种安排，让人有一种途径得到安宁，从此在向善之路上轻装前进；由此还能聚集财力，用于公益——这完全可以是一种合乎理性、甚至具有智慧的安排。但是，把敛财作为目的，并且变成一种强制的安排，

这样的安排在道德上就站不住脚了。对这件事的道德分析，不需要圣贤来做，普通人都做得来。康德在《实践理性批判》中说，我们如果留心观察有各色人等参加的交谈，就会发现，谈到对某件事情的道德评价的时候，人们最有兴趣参与其中，发表见解，并且普通人也常常能分析得头头是道，精细出人意料。^{〔7〕}由此可见，对于普通教众，只要他们自己运用理性，对免罪符可以在何种条件下出售，都能达成合情合理的认识。

“应无所住，而生其心。”^{〔8〕}所住者，理也，成见也；心者，理性也。开悟不在别处，只在于此，悟此即知终须自悟，终须自度。启蒙不在于认识到了什么正确观念，只在于独立运用自己的理性。●

-
- 〔1〕 详见：<http://www.gutenberg.org/files/30821/30821-h/30821-h.htm>。
- 〔2〕 《约翰福音》8:3-11。
- 〔3〕 鲁迅著，《狂人日记》，《鲁迅全集》第一卷（人民文学出版社，1981年），第425页。
- 〔4〕 鲁迅著，《这个与那个》，《鲁迅全集》第三卷（人民文学出版社，1981年），第146页。
- 〔5〕 译自“Project Gutenberg”提供的PDF版：*Kritik der reinen Vernunft*，945-946。详见：<http://www.gutenberg.org/ebooks/search/?query=Kritik+der+reinen+Vernunft>。
- 〔6〕 《尚书·虞书·大禹谟》，详见：<https://zh.wikisource.org/wiki/%E5%B0%9A%E6%9B%B8/%E5%A4%A7%E7%A6%B9%E8%AC%A8>。
- 〔7〕 参看：康德著，韩水法译，《实践理性批判》（商务印书馆，1999页），第167页。
- 〔8〕 《金刚般若波罗蜜经》，详见：http://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0235_001。





《格拉斯哥，周六夜》(*Glasgow, Saturday Night*),
约翰·阿特金森·格润宵 (John Atkinson Grimshaw, 1836—1893),
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:John_Atkinson_Grimshaw_-_Glasgow,_Saturday_Night.jpg。

苏格兰启蒙与法国启蒙的异同： 以哈奇森、卢梭论自然状态为例

文 / 丁祖潘

弗兰西斯·哈奇森（Francis Hutcheson, 1694—1746）和让·雅克·卢梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712—1778）分别是 18 世纪苏格兰和法国重要的启蒙思想家。对照二者各自就人的自然状态所作论述，可以提供一个视角来查看 18 世纪这场影响深远的思想运动在苏格兰和法国呈现的近似与不同。

当然，必须说明的是，这种视角有其局限性：出生于爱尔兰的哈奇森不能代表整个苏格兰启蒙思想，而出生于日内瓦的卢梭则在法国启蒙哲人当中独树一帜。

将二人相提并论的理由是，比起各自同胞精英，二者的思想学说都对现实政治产生更大影响：哈奇森的道德哲学很大程度上形塑了苏格兰哲学的发展方向，他的政治思想经托马斯·杰斐逊（Thomas Jefferson, 1743—1826）影响了美国独立革命；卢梭则透过马克西米连·罗伯斯庇尔（Maximilien Robespierre, 1758—1794）为法国大革命提供了思想资源。

另一个理由是，二者置身于启蒙家族阵营，有着共同的但深浅不一的经验：对古代的追慕、对基督教的矛盾态度以及对现代性的追求。^{〔1〕}二者对自然状态中人性的不同论述，或多或少反映了这一共同经验的不同方面。

研究人的自然状态，在哈奇森和卢梭各自的思想体系中，均占据十分重要的位置。对哈奇森而言，了解人性构造是认识自然法的不二途径，也是道德哲学的终极意图，即促进人的最大幸福。^{〔2〕}而在卢梭看来，了解自然状态下的人性，是研究自然法、道德乃至政治的基础。^{〔3〕}

有两篇文献代表了这两位思想家对自然状态的主要观点：一篇是哈奇森 1730 年的就职演讲稿《论人的社会本性》（*De Naturali Hominum Socialitate*）；另一篇是卢梭 1754 年提交给第戎科学院的征文《论人与人之间不平等的起因和基础》（*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*）。本文拟以这两份文献为主，参照其他文献和相关著作，考察二者不同的自然状态观及其延伸的政治含义。

一、引言

1729 年 12 月 19 日，经过一番激烈角逐，哈奇森以一票的领先优势，接替刚离世的格肖姆·卡迈克尔（Gershom Carmichael，1672—1729），当选为格拉斯哥大学第二任道德哲学教授。

这一教席后来的继任者包括亚当·斯密（Adam Smith，1723—1790）和托马斯·里德（Thomas Reid，1710—1796）。这三位道德哲学教授是 18 世纪苏格兰启蒙思想家中的耀眼明星。

学校当时的官方会议记录写道：“鉴于哈奇森先生出众的品德、学识和

名望，以及其他优秀品质，学校选举他担任空缺出来的哲学教席。”^{〔4〕}哈奇森于次年10月来到格拉斯哥，并在11月3日用拉丁文发表题为《论人的社会本性》的就职演讲，从而开启了他长达16年的教学生涯，直到1746年逝世。根据当时的一位听众观察，“哈奇森演讲时语速快，音量小，态度温和，大家听得不是很清楚。他举止小心谨慎”。^{〔5〕}这一观察大致概括了哈奇森本人的性格特征。

这篇演讲措辞谨慎，由于用拉丁文写成，流传不广，长期以来不为研究者重视，1993年始有英译本问世。^{〔6〕}其实，这份讲稿的价值至少有以下几点：第一，首次将哈奇森的道德学说正式引入苏格兰启蒙运动的重镇——格拉斯哥大学；第二，批判了当时流行的托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes，1588—1679）、伯纳德·曼德维尔（Bernard Mandeville，1670—1733）主张的人性自私论，特别是撒母耳·冯·普芬道夫（Samuel von Pufendorf，1632—1694）的人性观；第三，一定程度上总结了哈奇森早先迁居都柏林期间（1719—1730年）就已定型的人性论。因此，考察这份讲稿或许为理解哈奇森的道德哲学，尤其是他的人性论，提供了一个恰当的切入点。

另一份在当时少有人问津，却在后世大放异彩的文献，就是卢梭于1754年提交给第戎科学院却落选的征文：《论人与人之间不平等的起因和基础》。这是卢梭第一部主要的哲学著作。与哈奇森谨慎的个性不同，卢梭更具锋芒，甚至在动笔前就将征文题目重新改过。^{〔7〕}有趣的是，卢梭在文中想象自己是在雅典的学园发表演讲，评判员是柏拉图式的人物，而听众则是整个人类。^{〔8〕}他把自己看作由“自然之书”差遣来的使徒，向败坏的人类忠实描述逝去的幸福时代。卢梭在《忏悔录》中回忆了他当时的创作情景：

“我每天走进树林深处，我在林中寻找，而且终于找到了远古时候的

情景，我奋笔疾书，描述当初真正的史实。我要驳斥人们胡言乱语的谎言，我要如实展现人原本的天性，充分揭露使人的天性大变其样的时代和事物演变的过程。我要把生活在人类社会中和生活在大自然环境中的人加以比较，以便使人们看到他们在所谓人的完善化的过程中所遭到的苦难的真正原因。我的灵魂被这种高洁的沉思所振奋，竟致上升到了神明的境界。”^{〔9〕}

征文虽然落选，却得到德尼·狄德罗（Denis Diderot，1713—1784）的赞赏。伏尔泰（Voltaire，1694—1778）读过后讥评，谁读了这篇诋毁人类的作品谁就想用四脚爬行。^{〔10〕}当然，卢梭并未主张人类社会要返回原始状态，而是借着考察自然状态下的人性特点，以当头棒喝的方式揭示文明社会如何一步步将原本自由平等的人带入堕落和奴役的深渊。

本文先分别论述哈奇森和卢梭的自然状态观，加以比较后再来看二者对公民自由与政治权威之关系的阐述。

二、哈奇森论自然状态

哈奇森演讲的主旨是，说明人类本性中的哪些特质，使得社会生活（social life）于人而言是自然的，无论这种社会是公民社会还是缺乏权威约束的社会。（演讲只回答了缺乏权威约束之下的社会，即自由社会的情况，将公民社会留待其他场合阐述。）或者说，演讲所关心的是，我们天性自私、不善交际，故此才更需要认识到社会生活的各种益处，比如保全自己，还是说我们天性合群，只有在社会生活中我们的本性才能找到真正持久的满足？哈奇森的答案是，社会性是人类的本性：我们和他人一起生活，主要不是出于自利，而是社会生活自身的价值：人类天然的感官和才能在

其中得到训练和发挥。

（一）自然状态

在论述自然状态之前，哈奇森首先从目的论（teleology）角度来界定何为自然。按照这种目的论，万物本性中根植有某种可通过观察发现的目的，当事物处于由该目的规划的轨道时，就是自然或正常状态，比如眼睛用来看、牙齿用来咀嚼，房屋用于居住。但事物有时也会偏离正常轨道，比如，健康是有生命之物的正常状态，疾病则是偏离状态。此外，一切物体的设计或结构都指向一个目的。即便事物的整个结构由于某种意外遭到破坏，有经验的观察者还是能够从残余部分看出它们先前的自然构成和目的。比如，即便化为废墟，人们也不难由此看出房屋的居住用途，而不会说盖房者起初的用意就是拆毁。^{〔11〕}

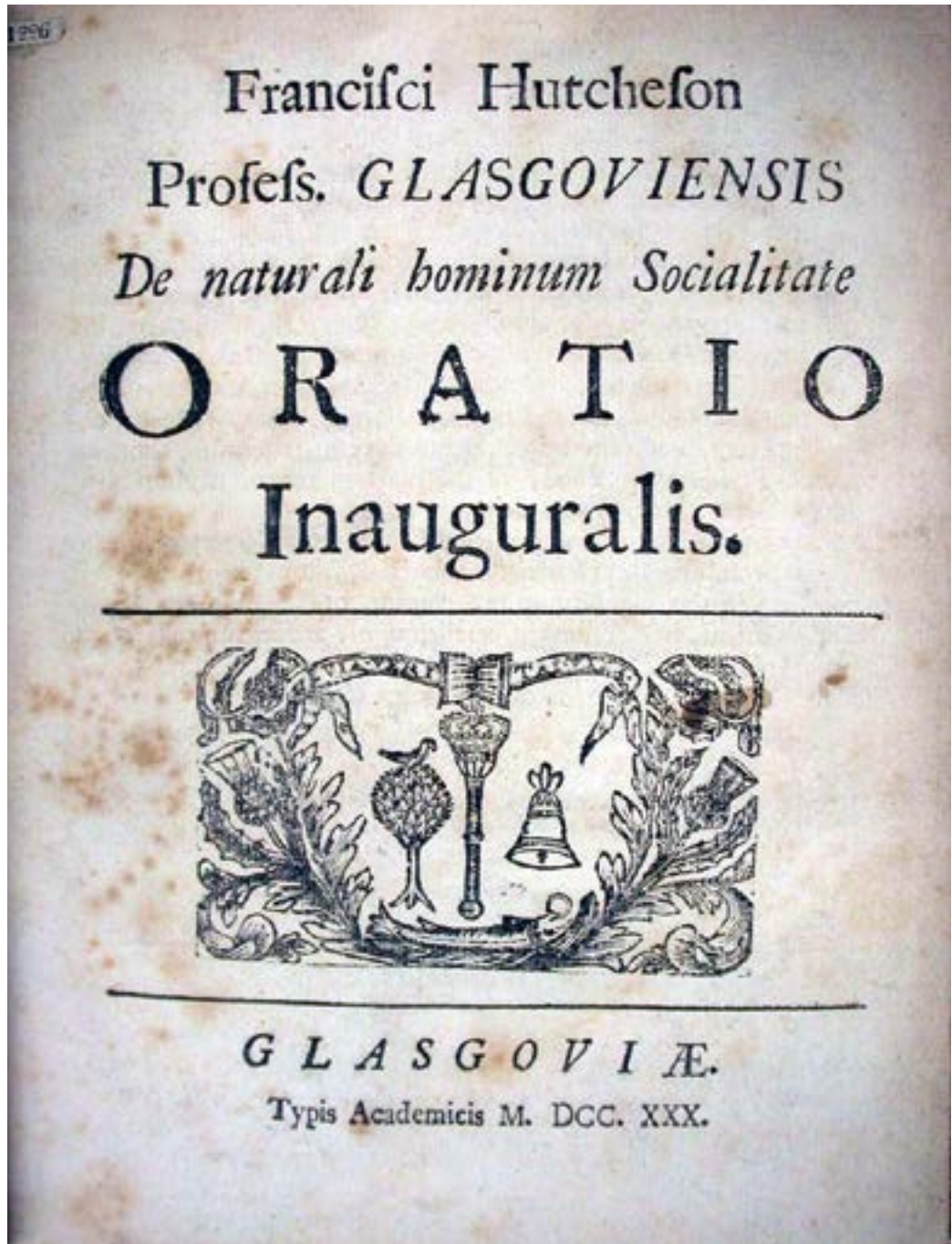
按此思路，人受造必有其目的。人的本性在于上帝给了我们自然欲望，以及满足这些欲望的相应能力。哈奇森特别提到与欲望结合在一起的先天感官（innate sense），比如美感、道德感（moral sense）等等，正是这些感官使得由欲望驱动的行动令人感到愉悦。此外，人还被赋予智力、知识、记忆、理性等等能力，人们可以发挥这些能力来满足自然欲望。故此，这样的自然状态不应该像霍布斯和普芬道夫描述的那样，在其中生活的人“赤身露体、聋哑、败坏、孤独、污秽、笨拙、无知、令人厌恶、懦弱、暴躁、贪婪、孤僻、残忍、不去爱也不被爱”。^{〔12〕}在哈奇森看来，这样的自然状态既是对人性的诽谤和对天父的亵渎，在哲学上也是荒谬的。相反，自然状态是一种完美状况（perfect condition），在其中人的自然欲望和能力在很大程度上受过训练，才干得到发挥。因此，这种自然状态其实是受教养后

文明化的状态。哈奇森承认在这种完美状况之前存在一段未受教化的（uncultivated）时期，不过为时短暂。^{〔13〕}

哈奇森并非无视人们本性和欲望中的某些部分将人带入邪恶，但与人本性的整个结构，尤其是人的仁爱情感和道德感——哈奇森在这里将此定义为自然良心（natural conscience）——相比，他认为那些恶行并不能归诸人的本性。在这里，哈奇森诉诸斯多亚派的统治原则（*to hegemonikon*），即那些较高的欲望应该约束和管治那些较低的欲望。良心、道德感和理性天生要去管治，身体的欲望天生适合服从。^{〔14〕}即便道德感或良心的能力受到减损以致无力约束低级冲动，这仍然无损于自然的统治原则。当良心统治身体欲望时，上帝所造的人之结构和真实状况才能得以复原。哈奇森特别指出，他对人性的乐观看法与新教神学并无矛盾，后者之所以称败坏和堕落的状态为自然的，不过是为了与恩典状态区别开来，并未否定人本性的原初结构受造指向道德和卓越，毕竟，在人性结构的废墟上，还是可以看到上帝设计的标记。可以说，哈奇森所描述的自然状态下的人，正是一个天然具有道德能力的道德人，因此自然具有社会性。

（二）自然社会

在普芬道夫等近代作家看来，自爱或追求个人快乐和利益是一切行为的根源，也是一切情感包括仁爱的根源。他们之所以主张社会生活对人而言是自然的，理由是人性为了避免各种疾病，获得生活中各种外在快乐和利益，必然需要他人帮助。缺少团体和他人的支持，我们不可能生存，更不用说生活得好。^{〔15〕}哈奇森在某种程度上追随普芬道夫，又诉诸仁爱本性对之有所修正。他认为普芬道夫没有深入思想人的本性和自然情感，因为



哈奇森《就职演讲：论人的社会本性》1730年版扉页，原作收于格拉斯哥大学图书馆特藏部，
<http://special.lib.gla.ac.uk/exhibns/gupress/gupress18century.html>。

自然将许多欲望植入人的本性，这些欲望并不指向人的物质快乐或利益，而是指向某种依赖与他人联系才能得享的某种更高之事，比如称赞和荣誉。

上帝给了我们心灵或感官，借此我们能从自己或他人的意图或言行中分辨出美、合适、荣誉，并给予他人称赞时，对方会收获很大的满足和快乐。当他把这一快乐和他人分享时，原先的快乐便会增强。这就是大多数快乐的本质。我们为了社交自身的快乐而进入社会。特别是，人内在的道德感唯一赞同的行为动机出于仁爱，即一种考虑他人幸福而非自我利益的情感。这种利他之情会驱动人关心他者的幸福。比如，当我们看到某个有生命的物体受折磨时，我们会产生怜悯，渴望去除它的痛苦；即便是在阅读历史和旅行家的游记之时，虽然并不涉及个人利益，我们还是会关心道德个体或群体的命运。在这里，同情本身不会带来快乐，反而令人陷入与他者感同身受的痛苦。同情反证人们帮助他人的意愿和行为不是出自利益的算计。

哈奇森也承认我们追求私利的欲望也是上帝赋予的。我们固然追求私利，但更被赋予道德情感。于是，我们里面有两种力量交战。但我们本性中的某部分可以给这两种相反的感情带来和平，这就是上帝赋予我们的理性和判断力，借此看到在社会生活和友谊中，我们才能得到所有快乐，其中包括个人的或感官的快乐。同时，理性也教导我们，享受适度和有节制的快乐最有利于我们，也不会给人类社会带来搅扰。上帝既让我们意识到何为合适与美，也同样给我们羞耻感，借此约束低级快乐。所以，我们本性中有自爱，但并不排斥公共和仁爱情感。

由此不难看出，哈奇森的自然状态其实本身就具有伦理维度，个体进入社会状态出于自然本性，并非由外力或偶然因素使然。这样的社会状态可以称之为自然社会，即自然形成的社会。就这样，哈奇森将基督教神学

和斯多亚派的古典美德结合起来，阐述了自然状态下道德人的社会性。

三、卢梭论自然状态

如果说哈奇森是以道德哲学家的身份演讲，关键词是“社会性”，似乎凸显“社群主义”的倾向，那么卢梭则是以哲学家或科学家的身份发言，关键词是“自然”和“自由”，凸显出个人主义的倾向。^{〔16〕}与同时代的启蒙思想家一样，卢梭希望通过对比分析世界各地不同人群的生活方式，得出人类的特征；用理性和世俗的方式来描述人类从共同的“自然”状态发展到差异极大的社会状态这一历史进程，并在一个开始承认宗教和民族多元性的时代，为判断政治机构的合法性提供普遍标准。^{〔17〕}在此意义上，可以说《论人与人之间不平等的起因和基础》是一篇现代哲学与科学论文，其主旨是说明人如何从幸福自由的原初状态沦落到悲惨堕落的社会状态，即什么时候“权利取代暴力，天性开始服从法律”。^{〔18〕}换言之，卢梭对自然状态的研究，导致他对市民社会及其一切基本制度的批判：包括家庭、私有财产和法律。

（一）自然状态

尽管卢梭在序言中声称自然状态不是历史事实，只不过是假设和推论^{〔19〕}，但他在文末注释十却坦言自然状态在历史上和今天的个别民族中均真实存在。^{〔20〕}这种表面的矛盾要归因于某种写作技巧：刻意宣布自己遵从基督教教义，表明自己的学说为一假设，故意使用含糊其辞的语言，从而规避来自教会当局的审查。这种技巧广泛见于18世纪的许多法国思想家，如狄德罗、布丰伯爵若日-路易·卢克莱尔（Georges-Louis Leclerc, Comte

de Buffon, 1707—1788)、伏尔泰等人。⁽²¹⁾事实上,卢梭在《爱弥儿》(*Émile*)中借着“一个萨瓦省牧师的信仰告白”,表明他自己正是不折不扣的自然神论者。因此,我们不能按字面理解卢梭在序言中的这一宣告,相反,卢梭是将自然状态理解为历史事实的。

与哈奇森一样,卢梭也反对霍布斯和普芬道夫描述的自然状态,认为他们所描述的自然状态下的人——有各种待满足的需要、贪心、压迫、欲望和骄傲,其实是社会状态下的人。“他们说他们讲的是野蛮人,但看他们笔下描绘出来的却是文明人。”⁽²²⁾卢梭认为的自然人或野蛮人具有如下几个特点。

第一,身体方面。野蛮人身体强壮,敏捷勇敢,纯朴而孤单,寡欲而懒散,“他的欲望不会超过他的身体的需要”。“野蛮人一吃饱了肚子,就和大自然相安无事,对他的同类也十分友好。”⁽²³⁾因比其他动物善于学习,野蛮人更能自给自足,他们虽然在体力、智力等方面有强弱之分,但也因不存在互相需要,也就不存在依附和奴役,他自己就是自己的主人,因此也就是最自由的人。野蛮人唯一操心的事情就是保存自己的生命。⁽²⁴⁾

第二,精神与智力方面。由于野蛮人欲望不多且容易得到满足,他的视野和智力受到限制,生性迟钝愚昧,甚至缺乏理性思考的能力。但他能意识到自己是自由的,可以接受也可以拒绝自然的支配。“正是由于他认识到他有这种自由,所以才显示出他心灵的灵性。”⁽²⁵⁾与其他动物不同,野蛮人还具有自我完善的能力,即可完善性,随着环境的变化和后天的培养,人的其他能力不断发展,一天比一天进步。可完善性也被称为“可教育性”或“可造就性”。比如,几乎所有其他动物成熟得很快,出生几个月后就做此后一生都在做的事;人在短期内处于未成熟状态,其间通过不断学习新东西,自身能力和欲望就不断发生变化。

第三，天性善良但不具有道德性。野蛮人的善良天性仅仅是指他性情温和、不好斗，原因在于他们的欲望简单且容易满足，无须与人争斗，除非自己的生存受到威胁。他对别人没有所谓的责任和义务，也因此没有善恶之分。人与其他动物一样，有两项本能：自爱，即自我保全，怜悯，即看到同类受苦时的反感；而同情心能够约束人过分的自爱心。^{〔26〕}

总之，自然状态是平等和独立的状态，人生来是平等的，也是自由的。任何人没有义务听从别人指挥，也就能享受完全的自由。人性的本质不是有理性的动物，而在于拥有自由意志和可完善性。若不是由于外力和偶然因素，野蛮人会永远处于自然状态。一代又一代的人过去了，每一代人都从起点从头开始。千百个世代就这样浑浑噩噩过去，“人类已经老了，但人依然还是个孩子”。^{〔27〕}那么，是什么原因导致野蛮人从自然状态进入社会状态呢？

（二）从自然状态到社会状态

卢梭描述了一幅人类历史演变的图景，人类从自然状态过渡到社会状态，其间经历了千百个世纪，这中间人类经历了两次巨大变化。需要指出的是，这些导致变化的因素是偶然事件，也就是说，从自然状态到社会状态是完全非目的论的。

第一种巨变的原因是大自然。比如天灾改变或破坏了人赖以生存的自然条件，迫使人们不得不联合起来形成小型群体，以期渡过难关，于是出现了初期的家庭，随之还有少量家庭财产和简单语言。由于野蛮人开始有固定住所，人与人之间联系紧密，人们在不知不觉中获得了有关才能和美的观念，从而产生偏爱心、虚荣心和骄傲。同时，伴随着语言的出现，理性和自我意识也产生了。至此，野蛮人原本幸福和安宁的生活被打破了。

尊重、文明礼貌的观念形成，而相应的痛苦、惩罚也出现了，野蛮人已经离开了当初的自然状态。

在卢梭看来，这个刚开始建立的社会状态是人类真正的青年时期，介于原初状态和文明状态（其表现是自爱心急剧活跃，盖过了天然的怜悯心）之间，既是人类最幸福的时代，也是持续时间最长的时代。^{〔28〕}由于人们彼此需要对方的帮助，私有观念开始形成，人与人之间出现了不平等。

第二次巨变是人为结果，即冶金和农耕这两种技术发明。“使人走向文明但使人类走向堕落的东西，在诗人看来是黄金和白银，但在哲人看来却是铁和小麦。”^{〔29〕}农业和手工业初步的社会分工一旦形成，就出现了私有财产，进而才有产品交换。于是，人与人之间的差别也越发明显，产生了富人穷人、主人奴隶。原本自由独立的人，如今受制于其他人。平等状态被打破后，随之而来的是可怕的混乱：富人强取豪夺，穷人到处劫掠，这一切扼杀了人天然的怜悯心和微弱的公正声音，人与人陷入战争状态。为了保护各自利益和安宁，富人和穷人最终协商建立起权威和法律，借此承认不平等的现象，让富人获得新的权力，使弱者陷入奴役和贫困，摧毁天然的自由。也就是说，私有财产的出现是不平等的起源，也是建立政治权威的真正原因。

从以上概括可见，卢梭其实提出了两种“自然状态”，一种是野蛮人的自然状态或原始状态，其间有和平与安宁；一种是进入社会之后、建立公民政府之前的自然状态，比霍布斯战争式的自然状态好不了多少。

卢梭并非主张人们要返回原初状态，相反，他主张文明社会中的人当努力实践道德，尊重维系社会秩序的法律和政治制度。况且，从自然状态到社会状态是不可逆转的，人们的各种潜在在自然状态下无从发挥。他要谴责的是，社会状态错误的发展方向和社会结构只有利于富人和统治层，



C. Eisen fecit *El. Compiègne fecit*
Il retourne chez ses Egaux.
Voyez la Note 13 p. 259.

DISCOURS

SUR L'ORIGINE ET LES FONDEMENTS
DE L'INEGALITE' PARMI LES HOMMES.

Par JEAN JAQUES ROUSSEAU
CITOTEN DE GENÈVE.

Non in depravatis, sed in his quæ bene secundum
naturam se habent, considerandum est quid sit na-
turale. ARISTOT. Politic. L. 2.



A AMSTERDAM,

Chez MARC MICHEL REY.

M D C C L V.

造成人类的堕落和不平等。

总之，由自然状态进入社会状态，人类发生了最为显著的变化：不再根据本能，而是根据道德与正义行事。也就是说，人性随着环境的变化而改变了。^{〔30〕}人本性善良，是社会使他腐败。这一阶段中的人与霍布斯自然状态下好战的人差别不大，要成为真正的政治社会中的公民，人的本性要进一步被改造。

四、道德人与野蛮人

哈奇森从受造说与目的论来定义人在自然状态下的本性，赋予这种状态一定的神学和哲学色彩。人也因之具备各种天然的不同于动物水平的感官，具有美感、道德感、理性、同情心和对他人无私的仁爱。可以说，这种自然状态本身就是完美的、受过教化的状态，人因具备道德感就是道德之人。这样一种道德人本身就有社会性，他与人联系并维持关系，不完全出自自爱和利己，而是他本身的社会性使然。换言之，社会状态本身就是他自然状态的延伸，是他为了满足道德感官之需要的自然结果。事实上，哈奇森所说的人本性中指向他人幸福的仁爱本能，与基督教的爱（Agape）非常相似，因此也可以说，道德人与基督徒并无不谐之处。在哈奇森看来，基督教与道德并无不同，“基督教给予了我们最真实的德性观念，并把上帝之爱与人类之爱举荐为所有真正宗教的总和”。^{〔31〕}显然，这种对人性的乐观看法，不符合加尔文派主张的人全然败坏，哈奇森在随后的教学生涯中，因此受到苏格兰长老会的指控，罪名是向学生讲授危险的错误教义。^{〔32〕}

哈奇森在后来的《道德哲学体系》（*A System of Moral Philosophy*, 1755

年出版)中批判吸收了普芬道夫关于权利与义务的观点,进一步论证社会生活的必要性,即自然状态之下人们拥有神圣权利,以及有责任仁慈对待他人。存在于原初状态的自然法要求人们履行和平、公正与仁慈,而人的道德感和理性正是这一自然法的来源。在这种原初的自由状态中,人们只服从上帝和自然法。哈奇森相信这种自然状态是客观存在的。⁽³³⁾人们的权利和责任建立在普遍幸福或者与普遍幸福相一致的个人幸福之上。社会生活于个人幸福的必要性表现在,一方面,若缺乏大量技艺和劳动,缺少同伴的帮助,人们衣食住行等基本需求就得不到满足。哈奇森论述了社会分工联合劳动将提供更多生活必需品,更能增加人们的便利,亚当·斯密后来将这一观点加以系统化和理论化。⁽³⁴⁾另一方面,即便这些物质需要被满足了,孤独状态之中的人类的许多天赋力量和本能得不到锻炼,没有爱,没有社交快乐,没有尊严和欢乐。这样的环境产生出乖戾的性格,充满悲哀和不满。总之,人天生是社会动物。

与哈奇森赋予人性较高的特质不同,卢梭对自然人的人性其实评价甚低,野蛮人不过是类似人的动物。卢梭从人类学视角所描述的人的自然状态,或者说原始生活状态,类似于哈奇森提到的未受教化的状态。这样的人在许多方面与动物无异,孤独、于人无伤,他的善良天性并不具有社会伦理的维度,不过是性情温和、不好斗而已。

以哈奇森和卢梭共同提到的同情心为例。二者都提到同一个例子,即人在观看戏剧过程中会因不幸者的苦难而感到痛苦。哈奇森据此会说,上帝或者自然将同情心植入人性,因而同情他人不是出于自爱和算计,这说明人具有道德性。而卢梭笔下的同情心似乎只在于约束人不去伤害他人,可以代替法律、习俗和道德,抑制野蛮人因追求私利而损害他人,此外并无更进一步

的积极意义，比如由此推及维护他人或公众的福祉。而且，随着社会的演化，面对人性的贪欲和强暴，这种天然的同情心也会变得越发微弱。

可以说，卢梭理解的自然状态之所以是幸福、和平的状态，不是因为野蛮人受自然法、理性、良心甚至同情心支配，而是由于自然人过于简单愚昧，只有最基本的欲望。这些欲望是如此容易得到满足，故此他们才没有陷入战争。

哈奇森对普芬道夫的批判同样可以用在卢梭身上，后者并不认为社会生活对野蛮人有何必要，若不是出于外力或偶然事件，野蛮人的自然状态会永远持续下去。社会文明对于卢梭而言，既是物质的进步，更是人性的堕落。也即是说，社会以及一切文明制度，对野蛮人而言都是非自然的。纠正文明弊端的途径不在于回到野蛮状态，而是构建更高级的文明，也就是通过设计政治来培育一个道德共同体，将野蛮人培养成道德社会中的道德人。这是卢梭 1762 年出版的两部著作《爱弥儿》和《社会契约论》(*Du contrat social*) 所担负的任务。

无论是道德人还是野蛮人，这两种不同的自然状态观为哈奇森和卢梭发展出各自的政治思想提供了起点。

五、人性、自由与政治

哈奇森一生热情追求和捍卫自由。⁽³⁵⁾ 公民社会如何保障人的自由？这里涉及到对政治合法性和人的权利的理解。哈奇森的政治学是以他的道德哲学为基础⁽³⁶⁾，在他看来，道德善恶是指向理性主体的某种感情，我们指向同类的感情是社会德性（social virtue）的来源。传统上的四主德（Cardinal Virtues，包括节制、勇敢、审慎、公正）若不是促进公共善（publick

Good) 和对理性主体表达感情, 就不能称之为德性。⁽³⁷⁾ 换言之, 德性推动我们去欲求他人的幸福。这里的感情就是道德的基础——仁爱, 而仁爱的基础必然是自由意志, 只有能使用自由意志的人才可能是快乐的, 进而才能是幸福的。因此自由也就具有政治含义。

人既然具有自由意志, 就可能在仁爱之外选择自爱, 事实上, 人自身的仁爱性情并不足以克服自私激情, 并且在无政府状态下, 人本身的弱点和不完善 (并非邪恶) 以及对促进公共善的方式意见不同, 就有必要建立公民政府加以协调。出于对伤害的恐惧, 更是出于对他人卓越道德的认可, 公民社会按照约定建立起来。⁽³⁸⁾ 也就是说, 政治组织的基础不在于良好意愿, 而在于为了得到好的结果; 建立政府有赖于审慎 (prudence), 而非道德感知 (moral perceptions)。⁽³⁹⁾

尽管承认一般政府的必要性, 但哈奇森也担心人们以为“最糟糕的政体也比最理想的无政府状况要好”。他的目的是维持这两种状态之间的平衡, 以强调反抗专制政府的权利。⁽⁴⁰⁾

无论采取哪一种政体, 政府的合法性在于促进公共利益, “所有政治联合的最终目的是普遍幸福”。哈奇森进一步指出普遍幸福必须是从个人幸福中产生。⁽⁴¹⁾ 当然, 这种普遍的幸福指向的正是公民道德, 正如斯多亚派的幸福观: 有德即幸福。这样, 个体道德在某种程度上扩充至整体道德。评判个体道德行为的标准同样可以用来定义何为政治联合追求的普遍幸福, 即最大多数人的最大幸福。⁽⁴²⁾

重要的是, 哈奇森从道德感官中推导出权利观念, 即只要该行为在整体上趋于总体善, 人们就有权利去做。特别是被大自然赋予的绝对权利或不可让渡的权利, 对其侵犯会使人类生活变得不堪忍受, 使受侵犯者变得痛苦不

堪，比如私人判断的权利或内在感情的权利，敬拜上帝的权利、对身体直接支配的权利。^{〔43〕}此外还包括生存权、安全权、天赋自由、自由表达的权利、婚姻权等等。不可让渡的权利划定了政府的边界，一旦政府越过界限，民众就有权反抗。哈奇森据此反对奴隶制，并为儿童、仆人、臣民的权利，甚至是殖民地转向独立的权利辩护：如果母国由立宪政权蜕变为专制政权，制定了压迫殖民地的法律，那么，当殖民地民众感到“服从的负担变得比所期望的更为不堪忍受时，他们不再有义务继续保持这种服从”。^{〔44〕}

反抗权被认为是哈奇森对 18 世纪政治思想领域最为重要的贡献。^{〔45〕}

与哈奇森一样，卢梭也非常关心在公民社会中维护人的自由，但二者对自由的理解及其实现途径的看法非常不同，因此赋予政治权威的地位也很不同。在卢梭看来，自由就其本质而言指的是不受他人意志左右，野蛮人享受的自然自由如此，公民社会下的自由又如何保证呢？卢梭的思路是，既然社会要为野蛮人失去天然的自由负责，那么同样可以期待，通过改造社会——目的是改造人性，可以完成自由与平等的救赎，只是这种自由变成了社会状态中听从义务和理性的道德自由和公民自由。当个人意志与公意一致，当人完全社会化，最彻底地转变或“改造”自身时，他就最自由。

人们不必回到自然状态（事实上也回不去），野蛮人的自由其实并不令人羡慕。因为道德自由和公民自由才使人成为他自己的主人，自然自由单单是服侍自己的欲望，其本质不过是生理的一时冲动，在卢梭看来其实是奴隶的表现，“服从人们为自己所制定的法律，才能自由”。^{〔46〕}如何做到这一点呢？这正是卢梭的社会契约论要解决的问题，即人们在服从公共权威时，如何像服从自己那样是自由的？^{〔47〕}

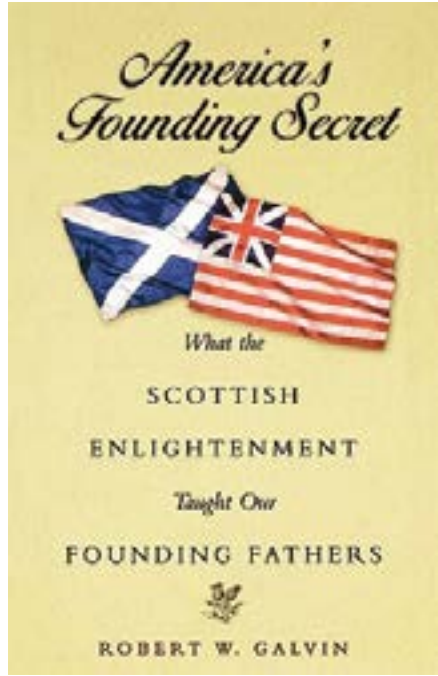
在这种由社会契约构建的结合体中，卢梭要求每个结合者要将其所有

的一切权利全部转让给整个集体。因为这首先能保证在整体面前人人平等，而且每个人都能从任何一个结合者那里得到与他转让的权利同等的权利，等于是得到他失去的东西的等价物。最后，毫无保留地转让权利保证了这个联合体是尽可能完美的道德体。卢梭认为，如果个人保留了某些权利，允许每个人在某些事情上有权裁夺，那么自然状态就会继续下去，结果这种结合要么变成暴政，要么是空话。总之，在这个社会公约中，“我们每个人都以其自身及其全部的力量共同置于公意的最高指导之下，并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体之不可分割的一部分。”^{〔48〕}这样，每个结合者不再是单个人，而是一个经由约定产生的道德共同体中的一员。他成了公意的一部分，在服从公意时仍像以前那样是自由的，因为他所服从的只是他转变了的意志，或者说，公意只是每个人意志的体现。公民社会下约定的自由满足了人的原始的自然权力——自由。^{〔49〕}

这个道德共同体就是国家或主权者，其成员就是公民。主权者对公民有绝对的支配权。为了使社会公约不至于沦为空文，任何人若不服从公意，全体就会迫使他服从之，也即“人们要迫使他自由”。在这一公民社会中，政府不过是由主权者派生而来，其目的在于执行由主权者制定的法律，维护公民的社会自由和政治自由。人口增长，而非保障个人利益和维护公共善是判定好政府的标志。

六、结语

早在1900年，威廉·罗伯特·司各特（William Robert Scott，1868—1940）提出苏格兰启蒙运动（Enlightenment in Scotland）这一说法时，就



一本讲述苏格兰启蒙如何影响美国建立的入门读物，
https://www.goodreads.com/book/show/5444.America_s_Founding_Secret。

比较过 18 世纪这场思想运动在苏格兰、德国和法国三地呈现出的不同特点。简言之，就伦理学而言，法国和德国哲学家倾向自我中心和快乐主义 (hedonistic)，以哈奇森为代表的苏格兰哲学家则倾向利他主义。以“自然” (the natural) 一词为例，法国人所赋予的含义远不如哈奇森赋予的崇高。⁽⁵⁰⁾ 这种过于简单化的概括突出了哈奇森及其跟随者对人性的乐观看法，却忽视了苏格兰哲学本身的复杂性。事实上，哈奇森的仁爱思想和利他伦理，特别是他对自然状态下人性的论述，不但为他招来苏格兰长老会的指控，也不为大卫·休谟 (David Hume, 1711—1776) 和亚当·斯密所接受。作为哈奇森最有名的学生，斯密虽然在许多方面受到哈奇森的直接影响，但却

否认探讨自然状态的可能性,放弃了从社会契约探讨政府起源这一进路。⁽⁵¹⁾

苏格兰哲学虽非铁板一块,仍不乏有其共同特质,即强调道德哲学在商业社会之重要性,探讨究竟是社会性、道德与正义,还是自利于人而言是自然的,以及倾向于将道德哲学与历史研究、政治经济学整合起来。⁽⁵²⁾从这个意义上讲,哈奇森的思想学说借着他在格拉斯哥大学的教学活动,深刻影响了苏格兰启蒙运动的发展方向,无论后来者是赞同他还是反对他,都无法对他的观点视而不见。

哈奇森对苏格兰启蒙运动早期最主要的贡献,其实在于从人性中找到一些特质,以此建立公民道德。⁽⁵³⁾作为一个共和派和“教士型教授”,哈奇森从斯多亚派和第三代沙夫茨伯里伯爵安瑟尼·阿什利-库珀(Anthony Ashley-Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury, 1671—1713)那里获取思想资源,并将自然状态与新教神学做了调和。他所发展出来的“基督教斯多亚主义”(Christian Stoicism),启发了整整一代爱丁堡的“温和派文人”(moderate literati),进而影响了18世纪整个苏格兰的道德哲学和宗教。⁽⁵⁴⁾苏格兰启蒙思想由此也呈现出折中、保守的特点。而哈奇森对个人自由权利的捍卫,对道德感的论述,直接影响了美国的开国元勋托马斯·杰斐逊。杰斐逊起草的《独立宣言》(Declaration of Independence)在某些方面可以见到哈奇森的影子,比如对不可剥夺之权利的宣告等等。⁽⁵⁵⁾

相比之下,近代自然科学对自然和人在自然中地位的理解,是卢梭自然状态学说的思想来源。这种近代科学世界观否定人是神创造的产物,认为人不过是在长期的演化中从简单的生物发展到更复杂的生物,在本质上与其他动物无异。

卢梭所赋予人脱离自然状态的“可完善性”,并非指人所固有的能力,

而是仅仅指人身上存在进化的可能性,并且这种可能性也是非目的论的。⁽⁵⁶⁾这种对人性较低的看法,使他怀疑公民社会的价值和必要性,即公民社会不是人的基本需要(古典政治哲学恰恰认为人是政治性动物,政治生活于人而言不可或缺),而是人类历史上某个偶然阶段的需要,由此产生两种激进的回应:一是以自然和个人自由的名义谴责一切公民社会,这是反政治(antipolitical)的立场;另一种是强调政治的重要性,试图通过改造政治社会来把人改造成真正的公民,使他们选择共同利益而非个人利益,完全社会化,以实现每一个体的幸福。后一种激进的态度向现实社会发出变革的声音,预见到了后来的法国大革命。●

-
- 〈1〉 彼得·盖伊著,刘北成译,《启蒙时代(上):现代异教精神的兴起》,上海人民出版社,2015年,第5页。
- 〈2〉 弗兰西斯·哈奇森著,江畅等译,《道德哲学体系·上》,浙江大学出版社,2010年,第3页。
- 〈3〉 卢梭著,李平沅译,《论人与人之间不平等的起因和基础》,商务印书馆,2007年,第38页。
- 〈4〉 William Robert Scott, *Francis Hutcheson, His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy* (Bristol: Thoemmes Press, 1992), 55.
- 〈5〉 Robert Wodrow, *Analecta* (Printed for the Maitland Club, 1843), vol.4, 187.
- 〈6〉 Francis Hutcheson, *On Human Nature*, edited by Thomas Mautner (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), ix.
- 〈7〉 第戎科学院征文原题为“人与人之间不平等的起因是什么?这种现象是否为自然法所容许?”卢梭认为后一个问题提法不妥,因而删之,只回答了前一个问题。
- 〈8〉 卢梭著,李平沅译,《论人与人之间不平等的起因和基础》,第47页。
- 〈9〉 卢梭著,李平沅译,《忏悔录》(下册),商务印书馆,2011年,第505—506页。

- 〈10〉 见 1755 年 9 月 10 日卢梭给伏尔泰的回信，附于卢梭著，李平沅译，《论人与人之间不平等的起因和基础》附录部分，第 161—165 页。
- 〈11〉 Francis Hutcheson, *On Human Nature*, 128-129.
- 〈12〉 同上，131。霍布斯和普芬道夫描述的自然状态下的人性，分别见霍布斯著，黎思复、黎廷弼译，《利维坦》，商务印书馆，1997 年，第 92—97 页；塞缪尔·普芬道夫著，鞠成伟译，《人和公民的自然法义务》，商务印书馆，2010 年，第 172 页。
- 〈13〉 Francis Hutcheson, *On Human Nature*, 132.
- 〈14〉 同上，141-142。
- 〈15〉 同上，134。
- 〈16〉 普拉特纳著，尚新建、余灵灵译，《卢梭的自然状态——〈论不平等的起源〉释义》，华夏出版社，2008 年，第 12 页。
- 〈17〉 Patrick Coleman, "Introduction", *Discourse on the Origin of Inequality*, translated by Franklin Philip (Oxford: Oxford University Press, 1994), vii.
- 〈18〉 卢梭著，李平沅译，《论人与人之间不平等的起因和基础》，第 46 页。
- 〈19〉 同上，第 35、47 页。
- 〈20〉 同上，第 139—140 页。
- 〈21〉 普拉特纳著，尚新建、余灵灵译，《卢梭的自然状态——〈论不平等的起源〉释义》，第 19—20 页。
- 〈22〉 卢梭著，李平沅译，《论人与人之间不平等的起因和基础》，第 46 页。
- 〈23〉 同上，第 132 页。
- 〈24〉 同上，第 56 页。
- 〈25〉 同上，第 57 页。
- 〈26〉 同上，第 38、72 页。
- 〈27〉 同上，第 80 页。
- 〈28〉 同上，第 93 页。
- 〈29〉 同上，第 94 页。
- 〈30〉 同上，第 118 页；参考：卢梭著，何兆武译，《社会契约论》，商务印书馆，2005 年，第 25—26 页。
- 〈31〉 弗兰西斯·哈奇森著，高乐田等译，《论美与德性观念的根源》，浙江大学出版社，2009 年，第 7 页。
- 〈32〉 哈奇森受指控的罪名涉及两项违背正统基督教的教义：第一，道德上的善的标准在于增进他人的幸福，第二，人即使不认识上帝或在认识上帝以前，也能识别善恶。见约翰·雷著，胡企林、陈应年译，《亚当·斯密传》，商务印书馆，2014 年，第 13 页。
- 〈33〉 弗兰西斯·哈奇森著，江畅等译，《道德哲学体系·上》，第 264 页。
- 〈34〉 亚当·斯密著，郭大力、王亚南译，《国民财富的性质和原因

- 的研究》，商务印书馆，2013年，第5—20页。
- 〈35〉 W. 理查曼为哈奇森所写的传记，见《道德哲学体系·上》序言，第16页。
- 〈36〉 雅各·摩尔（James Moore，或译为詹姆斯·摩尔）认为哈奇森的思想存在二元体系：1720年代都柏林时期的公共哲学和1740年代的学院哲学。前者有内在统一，涉及美学、伦理学、心理学，假定人们有能力依据美感、道德感进行认知和实践活动，其中包括斯多亚派的道德实践。这个时期的著作是为成熟的读者而写。而1740年代的著作主要是为了教学而作，重点是自然法，尤其是《道德哲学体系》和其他拉丁文著作，大量参考了经卡迈克尔注释的普芬道夫的《人与公民的职责》（*De Officio Hominis et Civis*），因此原创性和重要性都不及早期著作。摩尔的论证颇具说服力，但循此思路就可能导致夸大普芬道夫对哈奇森政治思想的影响，轻忽哈奇森对个人自由及权利的积极捍卫。因此，我更倾向于努德·哈孔森（Knud Haakonssen）的观点，将哈奇森的思想看作前后一致的整体，认为哈奇森后期著作中的自然法理学依赖一种人类集体观点和共同善观念，这种观念虽与出于道德感的个人道德不同，但也并非全无干系。二者经哈奇森的自然神学联合在一起。这种自然神学与其说是哈奇森道德观的出发点，不如说是其道德之完成（completion）。因此，在讨论公民社会中人的自由与权利时，我没有局限在哈奇森的后期著作，而是同时参考了他早在1725年就发表的《论美与德性观念的根源》，试图说明哈奇森的哲学思想与政治思想之间存在的联系。参见：James Moore, “The Two Systems of Francis Hutcheson: On the Origins of the Scottish Enlightenment”, in M.A. Stewart ed., *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 37-59; 努德·哈孔森著，马庆、刘科译，《自然法与道德哲学：从格老秀斯到苏格兰启蒙运动》，浙江大学出版社，2010年，第65—89页。
- 〈37〉 弗兰西斯·哈奇森著，高乐田等译，《论美与德性观念的根源》，第99—100页。
- 〈38〉 Francis Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy*, Second Edition (Glasgow: Robert & Andrew Foulis, 1753), Chap. IV, 267; 弗兰西斯·哈奇森著，江畅等译，《道德哲学体系·下》，第200—201页。
- 〈39〉 Wolfgang Leidhold, “Liberty and Happiness”, introduction to Francis Hutcheson’s *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, edited by Wolfgang Leidhold (Indianapolis: Liberty Fund, 2004), xviii.
- 〈40〉 唐纳德·温奇著，褚平译，《亚当·斯密的政治学》，译林出版社，2010年，第47页。
- 〈41〉 弗兰西斯·哈奇森著，江畅等译，《道德哲学体系·上》，第

- 265 页。
- 〈42〉 弗兰西斯·哈奇森著，高乐田等译，《论美与德性观念的根源》，第 127 页；《道德哲学体系·下》，第 211—212 页。
- 〈43〉 弗兰西斯·哈奇森著，高乐田等译，《论美与德性观念的根源》，第 202—203 页。
- 〈44〉 弗兰西斯·哈奇森著，江畅等译，《道德哲学体系·下》，第 276—278 页。
- 〈45〉 Caroline Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthman, Studies in the Transmission, Development and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies* (Cambridge: Harvard University Press, 1959), 188.
- 〈46〉 卢梭著，何兆武译，《社会契约论》，第 26 页。
- 〈47〉 同上，第 19 页。
- 〈48〉 同上，第 20 页。
- 〈49〉 列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西主编，李天然等译，《政治哲学史》（下），河北人民出版社，1993 年，第 656 页。
- 〈50〉 William Robert Scott, *Francis Hutcheson, His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*, 258-259.
- 〈51〉 休谟明确拒绝哈奇森以目的论来界定“自然”，见休谟 1739 年 9 月 17 日写给哈奇森的信，收于：《The Letters of David Hume》，edited by J. Y. T. Greig (New York: Oxford University Press, 1932), vol. I, 32-34 页；斯密对自然状态学说的摒弃，见《亚当·斯密全集》第 6 卷，坎南编，陈福生、陈振骅译，商务印书馆，2014 年，第 31、40 页。
- 〈52〉 John Robertson, “The Scottish Contribution to the Enlightenment”, in *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation*, edited by Paul Wood (New York: University of Rochester Press, 2000), 46-49.
- 〈53〉 Ian McBride, “The school of virtue: Francis Hutcheson, Irish Presbyterians and the Scottish Enlightenment”, in *Political Thought in Ireland Since the Seventeenth Century* (London; New York: Routledge, 1993), 79.
- 〈54〉 Richard B. Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), 176-177; Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie (Oxford: Oxford University Press, 1976, reprinted by China Social Science Publishing House), 6.
- 〈55〉 塞缪尔·弗雷斯特切克，“对美国的影响：苏格兰哲学与美国建国”，载于亚历山大·布罗迪编，贾宁译，《剑桥指南：苏格兰启蒙运动》，浙江大学出版社，2010 年，第 303—308 页。
- 〈56〉 普拉特纳著，尚新建、余灵译，《卢梭的自然状态——〈论不平等的起源〉释义》，第 102 页。

活在成年的世界中： 朋霍费尔对启蒙运动之后时代的反思

文 / 孙毅

1、成年的世界

在被囚于泰格尔监狱期间，朋霍费尔（Dietrich Bonhoeffer, 1906—1945）在1944年6月8日以及7月16日写给好友贝特格（Eberhard Bethge, 1909—2000）的信中，明确地提到了“成年的世界”这个概念，并给予比较清楚的解释。

在朋霍费尔看来，所谓“成年的世界”是指世界已经成长到一定程度的自律或自治，人类可以不再依靠上帝的监护而生活，也就是说，人类已经学会了对付所有重要的问题而不再需要求助于一个起作用的假设的上帝。

在这两封信中，朋霍费尔说明，欧洲社会走向自律的这种现代化进程其实自13世纪就已经陆续在哲学、艺术、伦理、科学与社会政治，最后在

神学领域展开了，“在我们这个时代已经得到了某种完成。”⁽¹⁾因此这个世界的成年就表现在：“现在不论在道德上、政治上还是科学上，都不再需要上帝作为一种起作用的假设了。在宗教上或哲学上（费尔巴哈语）也不再需要这样一种上帝了。在理智上诚实的名义下，这些起作用的假设都将被抛弃或省掉。”⁽²⁾

这个人类走向自律的运动其实就是我们所熟悉的启蒙运动。并且“成年的世界”这个概念也让我们想到康德（Immanuel Kant，1724—1804）在其“什么是启蒙”这篇文章中对启蒙的解释：“启蒙就是人从他自己造成的未成年状态中走出。未成年状态就是没有他人的指导就不能使用自己的知性。倘若未成年状态的原因不在于缺乏知性，而在于缺乏无须他人指导就使用自己知性的决心和勇气，那么，这种状态就是自己造成的。”⁽³⁾与未成年的状态相反，“成年的”意思就是人有决心和勇气运用自己的知性（理性），走出非成年时被权威监护的不成熟状态，可以自律或自治地生活。

朋霍费尔在使用“成年的世界”这个概念时是否想到了康德，我们不得而知。不过将这个概念与启蒙运动关联起来，确实能够找到一个关联点，就是有学者认为，他的这个观念受到狄尔泰（Wilhelm Dilthey，1833—1911）历史观的影响。⁽⁴⁾朋霍费尔写于1944年3月3日的书信中显示，他请人帮他借狄尔泰的《文艺复兴与宗教改革以来的世界观和人的分析》一书。在这本书中，狄尔泰认为，这个时代的世界已经成年，其表现是：人的自律、理性化、世俗化，宗教已经成为过去。

其实，如果我们仔细分析“成年的世界”这个概念就会发现，“成年的世界”是指这个时代的特点，并不是指这个时代的人们都已经进入成年。尽管多少年来人们一直想要借着启蒙运动来促成人们走向成年，但似乎并

没有达到当年启蒙思想家们所期待的那种理想。康德自己也意识到：“对于每一个人来说，要从几乎已经成为他的天性的未成年状态中挣脱出来，都是困难的，他甚至会喜欢上这种状态。”⁽⁵⁾用今天的话来说，今天依然有很多人生活在所谓“巨婴”的状态中。

如果是针对着这个时代（或世界），与朋霍费尔同时代的神学家，比如莫尔特曼（Jürgen Moltmann, 1926—），对于这个时代也有同样的看法。在莫尔特曼看来，启蒙运动以及工业革命发生之后，基督教由其社会建制所保证的社会公共性发生了根本性变化：“这个发展的结果是，它失去了千年来习以为常的公众宗教的特质。它成为私人宗教，而这种宗教形式是以前不曾有过的，是《新约》神学从不曾想过的。对绝对者的崇拜，不再是这个社会的整合所必需的，而只能在我们解放的、在社会的意义上减轻负担的主体性中去找寻和体验。‘宗教’从一种公开的社会义务变成一种私人的、自由的活动。”⁽⁶⁾基督教对于社会公共生活似乎不再是必需的。

莫尔特曼把造成这种情况的原因主要归为两个方面。首先，在工业革命之后，社会公共领域日益变成由技术所支配的分工体系及商业供求所主导的社会关系体系，在这个社会分工及关系体系中，“宗教和文化被逐出于社会必要性的领域之外。”⁽⁷⁾其次，在现代这种政教分离的大的社会格局之下，教育及出版等文化领域基本上被归属在世俗国家的控制之下，宗教又从社会文化领域中被边缘化了。

2、当时基督教的回应

面对现代这种已经“成年的世界”，在上述提到的 1944 年 6 月 8 日的

这封信中，朋霍费尔表达了他对基督教界所做回应的失望：基督教对这种处境的回应基本上是失败的。尽管“人们作了种种努力来向这样一个已经成年的世界证明：它不能离开‘上帝’的监护而生活”^{〔8〕}，但朋霍费尔认为基督教的护教论并没有辩护到要点上：“基督教护教论对世界之成年所作的抨击，我认为首先是不得要领的，其次是卑贱的，第三是非基督教的。”^{〔9〕}之所以是非基督教的，乃在于人是用自己的宗教性，特别是人的律法性，代替了对基督真实的认识，因此无法真正地认识这个成年的世界。

在朋霍费尔看来，无论是基要派还是自由派，对于成年世界的回应都是无力的。自由派的基本路线是向这个世界妥协，“同意世界有权派给基督一个在世界中的地位：在基督与世界的抗争中，它接受了由世界所规定的比较宽厚的和约。”^{〔10〕}不过在他看来，自由派虽然有妥协，但在一定程度上还算是作出了真正的应战。

而基要派的选择则十分简单：退回到人的内心，关注如何让人的心灵得赎，“让这个世界去自行其是”。^{〔11〕}在朋霍费尔看来，现代人之信仰的个人主义及内在化之倾向，虽然以退守内心之城堡的方式赢得了灵魂，却同时失去了整个世界的实在和完整的生活，失去了自然、世界和历史的健全的境域，其实人活出来的是分裂的人生。

对于他同时期的认信教会，虽然朋霍费尔是全力支持的，但同时他也存在着失望。他认为面对当时欧洲的社会处境，认信教会的总体神学倾向是保守的复兴运动（conservative restoration），即回到过去的基督教传统，将其中纯正信仰的信念宣告出来。^{〔12〕}确实，认信教会坚持了过去基督信仰的伟大信念，其中既有真实的先知成份，又有真实的敬拜因素。但是，认信教会仅仅是使得这些观念中的先知成份与敬拜因素被人听到，而不管被

人听到后是被人关注还是被人拒绝，这在朋霍费尔看来还是不够的。因为如果不对它们进行更进一步阐释的话，这些信念中的有生命力的因素迟早会逐渐耗尽。单纯地回到过去还是不够的，还需要承认现实，并在新的社会处境下，将基督信仰的伟大信念阐释出来。

总之，朋霍费尔最后的结论是：“我们应该坦率地承认，世界和人类已经成年，我们不应该贬损人的世俗性，而应让人在其强而有力之处去面对上帝。”⁽¹³⁾ 自宗教改革以来的基督新教在现代分裂为自由派与基要派，正反映出其在面对成年的世界时感到的无能为力。

3、基督教之“非宗教”的出发点

朋霍费尔在那个年代巴特（Karl Barth, 1886—1968）对宗教的批判中，找到了回应这个成年之世界的基本立脚点。早在1944年4月30日的一封信中，他就表达过：“什么是非宗教的基督教呢？巴特是唯一一个开始沿着这条思路思考的人。”⁽¹⁴⁾ 在上面提到的6月8日的这封信中他又指出，正是巴特，“把耶稣基督的上帝列入了反对宗教的行列，*pneuma against sarx*（灵反对肉体），这过去是，现在也是他的最伟大的贡献。”⁽¹⁵⁾

因此我们要想理解朋霍费尔“非宗教的基督教”观念，就需要从巴特对基督信仰与宗教的区别入手。朋霍费尔并非像有些激进神学家所认为的，在后现代时期将基督教理解为似乎是不再需要教会作为其有形的存在形态（所谓“无宗教”之意思）。与巴特对“宗教”的看法相似，朋霍费尔同样是以上帝的启示超越于人对宗教的构建来理解基督信仰与宗教的区别，这是我们理解他所谓“非宗教”这个概念的基本前提。在这个前提的基础上，

可以从两个角度对朋霍费尔所理解的“宗教”意涵进行梳理。

首先，他肯定了巴特对“宗教”的反对。从本体论的角度来看，“宗教”就是人作为主体在社会文化或者人性经验之基础上，生发出来的一种与日常所说的宗教相关的信念或活动。这里特别针对近代自施莱尔马赫（Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768—1834）开始，自由神学从人性之敬虔情感的基础上来说明神学及基督教的范式。由此，从认识论的角度，宗教就是在世俗或人本之世界观框架之下，对基督信仰所做出的一种说明或理解。这种说明或理解假设了一种“中性的”公共世俗世界，宗教不过是其中的某一个领域，或其中的一种社会文化现象。这是一种多元论的思路，众多的宗教及文化现象都应当以这个公共领域为其共同之平台。由此引申出朋霍费尔反对“宗教”的一个基本含义就是：反对“宗教”就意味着走出多元论，确定基督在这个世界（公共领域之生活）中的主权。

在朋霍费尔看来，无论是自由派还是基要派，都无意识地接受基督信仰在上述意义上是一种宗教，因此它们“实际上把在世界之中或在世界对面为宗教清扫出一片空地当成了自己的目的”。^{〔16〕}自由派想要在世界当中，就是说，想让基督教与现代这个世俗世界相适应，让有关圣经的信仰能够对公共平台上的议题显出意义。基要派想在世界对面，即以相反的态度认同基督教是宗教，并想把基督教（教会）与这个世俗世界（公共领域）划清界线，将后者看作是沉沦的甚至敌基督的异类，而专注于个人灵魂的得救以及教会群体的生活。

其次，虽然他在对“宗教”的理解上与巴特有相似之处，但如他所断定的，巴特的启示论是实证主义的：“他在对神学概念的非宗教性解释方面，的确没有给出任何教义学或伦理学的具体指导。这乃是他的局限所在。”^{〔17〕}

这里可以看出朋霍费尔与巴特思想之间的区别。除了在启示的层面，朋霍费尔还要继续在宗教生活方式层面来反思“宗教”的含义。

从这个角度，朋霍费尔几乎把所有只是出于为个人自己益处的宗教信仰或活动都看作是“宗教”，就算是关心自己个人灵魂的得救也都被归在这个范围中，无论以此为目的的是个人还是教会的宗教活动。他所针对的就是当时德国敬虔派传统衍生出来的只注重个人内心之敬虔的神学传统。或许在他看来，这种只关注个人益处的信念或活动，就其仍然是以自我为中心的特征来说，其实与其他宗教没有什么本质区别。

他在“基督徒与不信者”这首诗中写道：“当人处境维艰，人们便走向神；向神祈祷，要求救助、抚慰和食粮；要求怜悯，为那些病人、罪人和死难的人——人人都这么做，基督徒与不信者都一样。”^{〔18〕}但他所理解的有信仰的基督徒不只是这样向上帝要求，还“参与了他在此世的受难，并在客西马尼园与基督一起警醒守望。这就是信仰，这就是 metanoia（归信），这就是造就一个人和一个基督徒的东西”。^{〔19〕}简言之，朋霍费尔在这里有一个基本前设：个人在内心中与基督的相遇，唯有在世界中与基督一同受苦才有可能。一个基督徒的特质就是为他人而活的人；为他人而活才是为基督而活。在这个方面，耶稣基督是每个基督徒的榜样，他为了罪人，不惜付出他的生命。

总之，朋霍费尔所说的“非宗教的基督教”并不是要取消基督教或有形教会在世界中的存在，否则他就不会将教会当作是“今在之基督”在世界中的呈现。上述两个角度的梳理，让我们可能更接近他对“非宗教”之基督信仰的理解。就如早期教父不得不面对多神论一样，今天的基督教思想家也不得不面对多元论。

4、活在成年世界的样式

在朋霍费尔看来，在这个成年的世界，基督教要走出多元论的困境，唯一的出路就是重申耶稣基督的十字架事件，即强调基督信仰所仰望的那位上帝是一位受难的上帝：“只有一个受难的上帝，才能有助于人。在这个范围内，我们可以说，我们刚才所说的世界借以成熟的那个过程，就是放弃一种虚假的上帝概念，就是为圣经的上帝而扫清地面，这个上帝凭着自己的软弱而征服了这个世界中的强力和空间。”^{〔20〕}朋霍费尔在这里明确地指出，面对这个成熟的世界，我们需要转变自己的上帝观。成年的世界督促那些还停留在一般宗教层面上的人们（基督徒）改变那种虚假的上帝观，而真正理解圣经（特别是福音书）中所呈现给我们的上帝观，其核心就是受难的弥赛亚观。

这位被钉十字架为人承受苦难的基督，其所带给人们的并不是一种新宗教，并非在其他宗教之外又加了一个：“耶稣并不召唤人们走向一种新宗教，而是召唤人们走向生命。”^{〔21〕}这种从基督来的生命让人成为一个真正的人而不是一个宗教徒：“做一名基督徒，并不意味着要以一种特定的方式做宗教徒，也不意味着要培养某种形式的禁欲主义（作为一名罪人或悔过者或圣徒），而是意味着要做一个人。使基督徒成为基督徒的，不是某种宗教行为，而是在这个世界的生活中参与上帝的受难。”^{〔22〕}这里的逻辑是：正是在参与上帝的受难中，人成为基督徒，并因此成为一个真实的人。在这个世界上参与上帝的受难就是让自己进入到弥赛亚事件中，在与基督的一同受苦中，与他相连接，有机会认识他，分享他复活的生命。这是一个以基督为中心的生活。人在日常生活中从自己的需要、自我的困境痛苦中、

自我的修炼中转身离开，而转向耶稣基督，转向他的作为（他为人的受难行为），并因此进入到这个弥赛亚事件中。

那么在朋霍费尔眼中，一个生活在成年世界中的成熟的基督徒是怎样的？他虽然在《狱中书简》中没有系统地给予论述，但还是给我们留下了某种思想的印记，其中一段重要的话就是：“如果要诚实，唯一途径就是承认，我们必须生活在这个世界上，即使上帝不存在。这正是我们确实要承认的——在上帝面前！所以，我们的成年，迫使我们真正地认识到了我们所面对上帝的处境。上帝实际上让我们知道，我们必须作为没有他也能过得很好的人而生活。那位让我们生活在不再用他作为工作假设之世界中的上帝，正是我们常站立在他面前的那位上帝。我们无上帝一样生活，正是在上帝面前，与他在一起。”⁽²³⁾ 这里我们似乎看到那个年代辩证神学方法对朋霍费尔思想的影响，让他使用一种非常有辩证张力的表达：在这个成年的世界中，我们必须以这样的方式生活，好像上帝不在其中，却是时时在他的面前；我们无上帝一样生活，却正是在上帝面前，与他在一起。这是在成年的世界，那些摆脱了所有虚假的上帝观和已经意识形态化的教义论，而将基督信仰及其生命真正内化到人的日常生活中的那些诚实的基督徒所应有的生活样式。

对于朋霍费尔所谓“成年的世界”，如果我们从世界（世俗）历史的角度看，这个时代就其特点来说显然指启蒙运动以后的现代。不过，如果从救赎历史的角度看，成年的世界自圣灵普降、世界进入到末世时就已经开始了。

朋霍费尔关于活在成年世界中之基督徒生活样式的这段话，如果比喻地用在第一代门徒跟随耶稣基督的过程，大致可以这样理解：耶稣仍然在



《基督告别使徒》(*Christ Taking Leave of the Apostles*), 来自博尼塞尼亚的杜乔 (Duccio di Buoninsegna , 约 1255—约 1319), 原作藏于意大利锡耶纳主教座堂博物馆 (Museo dell'Opera del Duomo, Siena), https://www.wga.hu/frames-e.html?html/d/duccio/maesta/verso_1/verso04.html。

世（被钉之前）的时候，门徒确实常有耶稣与他们同在一起，他们凡事都可以请教耶稣；而当耶稣基督受难、复活并升天，从这个世界中离开他们之后，他们就必须当基督不在这个世界中而活着。随着圣灵的降下，他们进入到成年，更像是在独自地承担着复兴上帝之国的使命。这种生活的特点就如朋霍费尔所说，虽然基督不在旁边，却如同时活基督面前。按保罗的话来说就是，人在这个世上无论作什么，都要从心里作，就像是给主的，而不是给人作的。⁽²⁴⁾

这个意义上，成年的世界就是已经进入到终末景况的世界。对基督徒来说，活在成年的世界就是活在世界之终末景况中。而活在终末的景况下，其主要特征就是：盼望会油然而生，虽然基督不在身边，但他会随时来临，或者说他正在来临。从当年门徒的经历来看，这种终末盼望的生发乃基于基督复活后门徒生命的转变，基督正在来临的盼望让他们看到这个世界是一个更加真实的世界。生活开始有了终末之维度。这是门徒对这个世界有崭新看法的起点。这里，耶稣已在与耶稣正来是关联在一起的，表面上有逻辑上的矛盾，但内里是关联的。新世界的实在一定要与终末要来临之世界的实在关联在一起，才显出它的实在性。

5、在成年世界中承担责任

从救赎历史的角度来理解“成年的世界”是一个不能缺少的维度。在这个维度的基础上，才有可能从世界历史的维度来看这个成年的世界。朋霍费尔在其未完成的《伦理学》一书中所描述的欧洲社会的“遗产与衰败”，可以作为这种历史维度的事例，说明今天我们所生活于其中的世俗世界是

启蒙运动带给我们的世界。

成年的乃是相对未成年的而言，说明其中有一个成长的历史进程。在朋霍费尔看来，欧洲社会之所以展现出其历史性，即从轮回不变的“神话”进入到易逝的世俗世界进程，乃因为道成肉身的耶稣基督。就是说，相对他的来到，那些以前被看作是永恒不变的东西，都被还原为是易逝的。并且，因为他要再来，时间被展开为线性的与不可逆的，从而使历史成为可能。因此所谓历史的遗产，不是那些在历史中保持不变、具有永恒价值的东西，这是典型希腊式的思想观念，带有对这些东西的神化。历史遗产来源于一种历史意识，即对这些似乎是永恒事物之易逝性的意识。真正构成人类历史遗产的那些事物具有两个层面的特点：已经意识到“其”过去了，是之前那个时代所形成或具有的；但同时，之所以是遗产，因为“其”在今天又以某种新方式存在，因此对推动历史进程发挥着重要的作用。

在这种思想背景下，朋霍费尔考察了启蒙运动对我们所生活于其中的这个时代的影响。确实，今天这个世界是一个成年的世界，乃是因为启蒙运动对其带来的影响。启蒙运动已经过去，但它的影响依然存在。除非我们将其有益的方面创造性地承继下来，否则一味地批评其带给我们的个人主义及其对自由的滥用，会让我们落入到后现代给人预设的相对主义甚至是虚无主义。今天反思启蒙运动带来的后果时，朋霍费尔发现最大的问题并不是理性本身，而是人对不受限制之自由的追求：“历史的一条基本法则在其中清楚显现——对绝对自由的要求使人陷入最深的奴役。”^{〔25〕}

朋霍费尔并没有简单地否定启蒙运动，而是回到其源头，重新梳理几个重要理念的相互关系。如果说启蒙的意思，就是通过唤醒个人的理性及良知，借着反对那些会给人带来扭曲的权威，让每个人认识到自己的责任

与权利，由此突出了个人之主体意识，那么其中带来人之主体意识的一定是责任与权利的合一。现代个人主义对启蒙精神的最大败坏就是将其所追求的自由只与个人权利关联起来，只强调个人的权利，以为自由就是自己想干什么就可以干什么。

朋霍费尔自己对启蒙精神的继承主要体现在他对个人责任的强调。在他看来，“责任与自由是对应的概念，责任事实上——虽然不是时间上——以自由为前提，而自由只能存在于责任之中。”⁽²⁶⁾他将责任视作为人生命结构中的首要特征，就是针对现代社会所表现出来的只强调自由或个人权利，而忽视个人责任这个特点：“在此我们看到我们现代社会秩序本质发展中深藏的一种错误，只能通过明确突出责任这个基本概念来加以抵制。”⁽²⁷⁾

朋霍费尔回到宗教改革时期，用改教家所强调的呼召或天职观念来解释人生命结构中的责任观念：“责任这个概念，意指对在耶稣基督里给予我们的实在所做回答的被概括的完整性与统一性。”⁽²⁸⁾即人在其生命中对耶稣基督之呼召的具有完整与一致性的回应。在这个意义上，“责任的基础是代表。”⁽²⁹⁾就是说，启蒙运动所突出的主体不是生物学意义上的个人，而是伦理学意义上负有责任的代表者。这个代表者活在委托给他的那个群体中，离开这个托付给他的群体，他就失去其作为主体的意识。

真正做到能够负责任地代表他人，唯在于舍己，就是为他人而活，就是时刻准备参与到与基督一同地受苦，这就是“活着”的意思：“唯独无己的人负责任地活着，就是说，唯独无己的人活着。”⁽³⁰⁾强调人作为代表的责任，就是在强调责任的首要对象是指向被托付的他人。人不是为事物或事业而活，乃是最终为他人而活。在为着他人而活的意义上，“负责任之行动的结构包括准备担罪和自由。”⁽³¹⁾尽管可能不被为所托付所代表的人

理解，仍然准备为其付出代价，承担指责，并且是怀着甘心情愿的自由去为之付出代价。如此，人就是活在了基督的面前，在世间参与了上帝为人承受的受难。

6、结语

1947年，也就是在朋霍费尔被纳粹处决两年以后，身为基要派神学家的卡尔·亨利（Carl Ferdinand Howard Henry, 1913—2003）出版他的《现代基要主义不安的良心》一书。这本书的出版，表达了基要派对其神学关切与这个时代之社会文化相分离的不安，代表着战后“新福音派”想要回到主流社会的神学宣言。如果亨利是从其基要派传统中出来，朋霍费尔是从自由派传统中出来，那么，他们共同之处就是试图从神学上来反思自己所处的这个时代。无论他们之前的神学传统是什么，他们都意识到自由派与基要派之分，恰恰暴露出宗教改革之后的新教传统对于把握启蒙运动之后的这个时代所感到的无能为力，挑战着这一代的神学家们是否能够站在一个更高的神学高度去重新审视这个时代的特征，从基督信仰的根基处建立起一个具有普世之社会关切和世界维度的世界观。

当然让人可惜的是，战后出版的无论是朋霍费尔的《伦理学》还是他的《狱中书简》，都是未完成之作，他的早逝让他没有机会系统地展开论述他的成年之世界的思想，从而导致对他这个思想的各种不同解释。本文坚持要根据他思想的一贯性来理解他后期的这个思想，以此避免对他后期这两本书的思想作出某种极端的解释。

在此前提下，我们能够看到朋霍费尔思想中极具张力的两个社群的高

度重合，即基督在教会中，而教会在世界（社会）中。一方面，教会作为今在之基督在世界中的呈现，人们只有在教会中才可能遇到基督，以此被基督的生命所塑造；但另一方面，教会又是为这个世界而存在，“教会只有在为人类而生存时，才成其为真正的教会”。^{〔32〕}人们只有在世界中与基督一同承受苦难，才可能与基督连为一体，成为他真正的门徒。这种重合关系让我们强烈地感受到这两个社群的张力。确实，朋霍费尔没有否定教会之社群对于生命之塑造的重要意义。如果人不在这其中被塑造的话，没有人能够有力量或能力在世界中活出朋霍费尔所期待的那种成熟人的生活样式。这里，生活于基督教国家之传统下的朋霍费尔似乎并没有过多地强调人在基督里的重生，这或许可以看作是他的自由派神学背景带给他的盲点。但作为这种神学传统的强项，就是其相对当时敬虔派所强调的个人内在化的倾向，他更多地看到教会乃是为着世界这个大的社群（公共领域）而存在的意义。

或许是因为生活在被纳粹之国家意识形态强力统治的时期，让朋霍费尔有一种先知般的看见，就是不存在某种相对于多元论（宗教或文化传统）而显为“中性的”公共领域。现代西方社会所处于其中的世俗社会生活，就是在基督教王国之历史传统中经启蒙运动之后的世俗化而来，其实是基督教传统之下开出来的公共领域。然而近代以来去宗教化的运动总以为可以达到某种“中性的”公共意识。其实这个走向公共的运动最初都是以构建某种理性宗教或普世适用的宗教开始的。无论是在法国大革命时期还是在纳粹德国时期，最后都以某种国家之意识形态的方式表现出类宗教的色彩。

因为看到这一点，朋霍费尔强调，这个公共的领域正是上帝显出其作为的地方，是基督为人承受苦难的所在，在这个意义上，上帝在人类生活

的中心，而不是边缘：“我们必须在生活的中心里去寻找上帝。”^{〔33〕}这样，既然上帝是在我们生活的中心，那么“教会并不是站在人的力量用完耗尽的地方，不是站在边缘上，而是站在村子的中心”。^{〔34〕}不过，基督在这个领域的掌权却是以一种非常悖论的方式：允许自己被人驱赶出去，从而又是正在来临的方式，既不在世界中又时时在场的方式，成为这个世界的主。或许正是由于这种非宗教的特点，基督信仰才有可能让人成为真正的人、让人类社会成为不被类宗教之意识形态扭曲的真正的世俗社会。●

-
- 〔1〕 朋霍费尔著，高师宁译，《狱中书简》，四川人民出版社，1997年，第155页。
- 〔2〕 同上，第176页。
- 〔3〕 李秋零编译，《康德书信百封》，上海人民出版社，2006年，第268页。
- 〔4〕 参见：张旭著，《上帝死了，神学何为？20世纪基督教神学基本问题》，中国人民大学出版社，2010年，第155页。作者认为1944年3月3日的信表明朋霍费尔受到了狄尔泰生命哲学之历史观的影响。
- 〔5〕 李秋零编译，《康德书信百封》，第269页。
- 〔6〕 莫尔特曼著，曾念粤译，《盼望神学——基督教终末论的基础与意涵》，香港：汉语基督教文化研究所，2007年，第317-18页。
- 〔7〕 同上，第317页。
- 〔8〕 朋霍费尔著，《狱中书简》，第155页。
- 〔9〕 同上，第156页。
- 〔10〕 同上，第156页。
- 〔11〕 同上，第157页。
- 〔12〕 同上，第158页。
- 〔13〕 同上，第172页。
- 〔14〕 同上，第129页。
- 〔15〕 同上，第157页。
- 〔16〕 同上，第157页。

- 〈17〉 同上，第 158 页。
- 〈18〉 同上，第 183 页。
- 〈19〉 同上，第 184 页。
- 〈20〉 同上，第 178 页。
- 〈21〉 同上，第 182 页。
- 〈22〉 同上，第 180 页。成为一个人，即指有基督在其中成形的人（to be a man—not a type of man, but the man that Christ creates in us）。
- 〈23〉 参见：朋霍费尔著，《狱中书简》，第 177 页。引文根据英文本另译。
- 〈24〉 《歌罗西书》3:23。
- 〈25〉 朋霍费尔著，胡其鼎译，《伦理学》，商务印书馆，2015 年，第 90 页。
- 〈26〉 同上，第 228 页。
- 〈27〉 同上，第 227 页。
- 〈28〉 同上，第 201 页。
- 〈29〉 同上，第 203 页。
- 〈30〉 同上，第 195 页。
- 〈31〉 同上，第 218 页。
- 〈32〉 朋霍费尔著，《狱中书简》，第 195 页。
- 〈33〉 同上，第 151 页。
- 〈34〉 同上，第 131 页。

为何在韩国信基督是 “爱国”，在中国却不是？

新教与中韩民族主义之分野：对 1919 年东亚两场 社会运动的简要考察⁽¹⁾

文 / 马丽、李晋

中韩两国的近现代历史上，1919 年都是分水岭。在同一年，韩国的“三一运动”和中国的“五四运动”都在民众的集体记忆中留下了深刻烙印，甚至影响到此后上百年两国的社会结构。⁽²⁾ 这两场运动将中韩两国带入一个以民众示威抗议抵制外国势力的现代时期。

尽管这两场社会运动在很多方面具有相似之处，但中韩两国基督教新教的发展轨迹，却因此走向截然相反的两个方向。在韩国，“三一运动”将基督徒身份与民族主义结合在一起，让韩国基督徒成为他们同胞眼中的“爱国者”。⁽³⁾ 但在中国，“五四运动”所滋养的民族主义却催生出强烈的反基督教

情绪，在 1920 年代的“非基督教运动”中达到高潮。甚至在今天，中国民众在相当程度上仍将基督徒视为“信洋教”和“不爱国”的。

怎样解释这种差异性？是什么让民族主义成为在韩国促进基督教发展的思潮，而在中国却相反？

韩国“三一运动”

1919 年的韩国处于日本统治之下。“三一运动”是由留日韩国学生、韩国本国学生、教育工作者和宗教领袖发起的。其大背景是一战后的巴黎和会，以及主张独立的韩国高宗在当年一月被下毒暴亡。国葬随即成为反日游行。1919 年 3 月 1 日，33 位运动领袖聚集在一个餐馆，宣读《韩国独立宣言书》，随后被捕。次日是星期天，日本当局禁止教会举行礼拜。民众开始在山间和家里聚集。日本当局“武断政治”的暴力让韩国总人口的十分之一都参与到这场运动中。日本政府被迫推行“文治”。至今，韩国仍纪念三月一日为国庆日。

韩国这场社会运动的一个独特之处在于，新教基督徒参与的比例非常高。不仅最初的运动领袖中基督徒比例（33 人中有 16 人是新教基督徒）很高，教会也成为整个运动中民众自由聚集和发表言论的场所。自 1910 年日据统治开始，社会组织被解散，新闻被严格审查。⁽⁴⁾但因为日本当局并不完全反对基督教，而且调整宗教政策来达到社会控制的目的，所以宗教组织和场所反而被允许有更多自由。

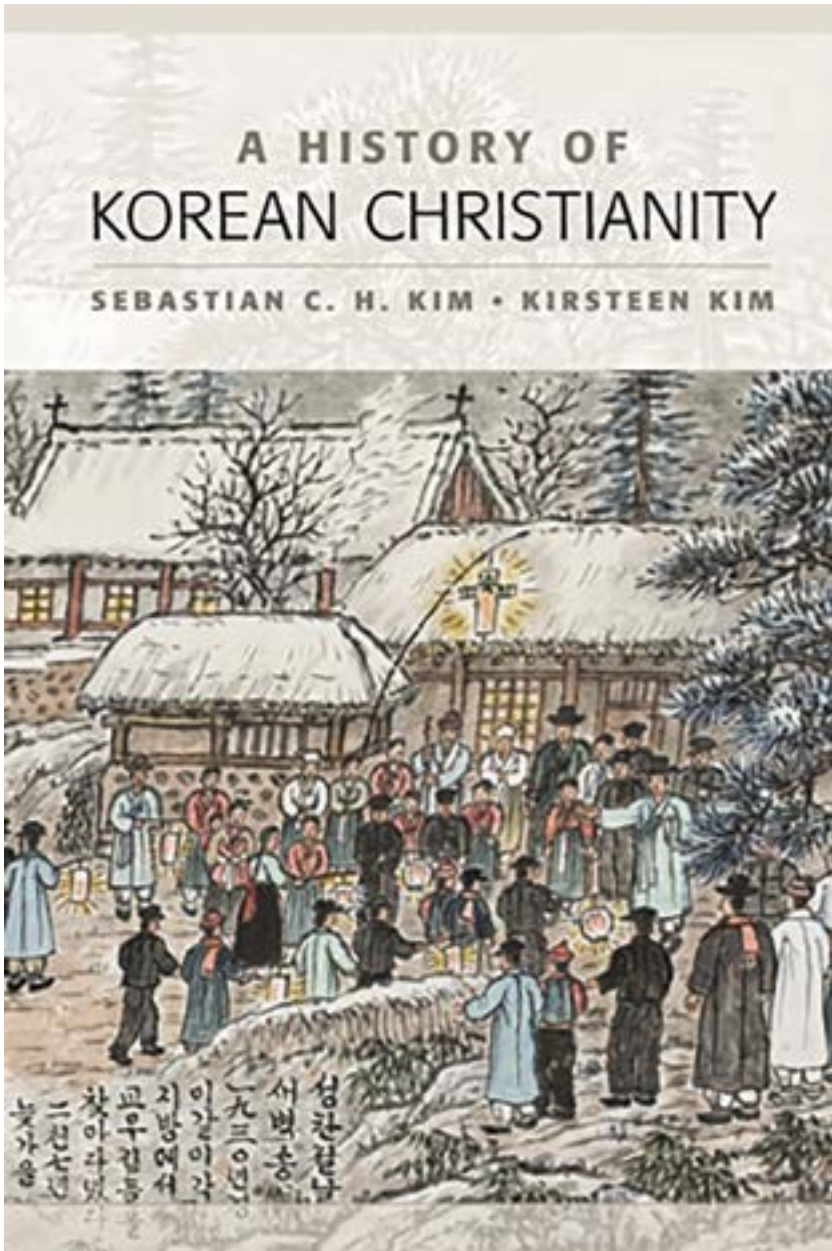
从 1907 年开始，韩国经历了一场基督教复兴，到 1910 年，韩国基督徒人数超过 20 万。⁽⁵⁾韩国历史学家朴正信（박정신, Chung-shin Park）说，“在仍奉行儒家传统的韩国社会，韩国新教教会是最大的改革中心。”⁽⁶⁾连一些

激进派社会主义人士也承认，韩国基督教新教是“韩国独立之母”。^{〔7〕}甚至此次运动之后建立的临时政府的国歌也改编自一本1908年的赞美诗歌本，国歌中有一句话说“我们的国家在上帝庇护之下万岁！”。^{〔8〕}“三一运动”将韩国民众的爱国主义身份认同与新教成功结合起来。

这一场运动也在很大程度上改变了西方宣教士对日本统治的态度。最初，在韩国的大部分宣教士都接受日本统治，在韩日关系上持中立态度，认为尽管在压迫下，也要“顺服在上的权柄”。^{〔9〕}从神学背景来看，在韩的大部分西方宣教士都属于新教的基要派人士。他们很保守，将高等批判和自由派神学视为异端。他们最初对日本侵占韩国的做法也是乐观的。^{〔10〕}日本当局也不想破坏与西方宣教士的关系，于是仍允许教会增长，而在韩国社会的其他领域施行高压政策。但是当西方宣教士目睹日本当局在“三一运动”中的暴力和屠杀，他们的态度开始转变，而且打出“面对残暴无中立”的标语。^{〔11〕}此外他们还积极参与到营救和医治伤员的活动中。

但是，为什么这些主要持基要主义神学的在韩宣教士，却孕育出一些有进步思想的本地信徒呢？为什么这些保守的韩国信徒会接受一些进步派、改革派的社会立场？这好像与常理认为基要派神学的避世主义是相反的。

但实际上，这些宣教士所传讲的信息，多强调末世中的盼望，所以吸引处于日本高压统治下的韩国民众归信，也强化了韩国的政治运动热情。^{〔12〕}韩国人认为新教是从西方所传来的一种新宗教，接受新教的人，就自然与韩国社会的儒家思想自愿断开了。基要派宣教士也教导他们说，儒教是一种异教。^{〔13〕}所以归信的韩国基督徒，相对于其他韩国民众，已经是在世界观上经历了某种革命性改变的一群人。而且一些原本在韩国社会处于底层的民众，可以借宣教士所办的学校，获得受现代教育的机会。^{〔14〕}



此文参考文献之一，《韩国基督教史》（*A History of Korean Christianity*，剑桥大学出版社，2014年）封面，<https://www.amazon.com/History-Korean-Christianity-Sebastian-Kim/dp/0521196388>。

随着韩国普通民众在 1910 年对韩国独立之希望的幻灭，基督教新教成为独树一帜的意识形态资源。教会看到韩国被殖民的现实和古代以色列人被奴役之间有很多相似之处。^{〈15〉} 他们传讲悔改和大患难后圣徒的坚忍。^{〈16〉} 这种充满末世论的讲道给了韩国人一种新盼望，而且逐渐成为公民参与的一股推动力。这一意识形态转变结出的果子之一，就是民众在 1919 年此次运动中表现出极强的凝聚力。韩国社会各行各业都参与到示威中来，将“三一”运动拓展成一次真正的全国运动。

中国“五四运动”

韩国“三一运动”之后，在中国发生了一场同样由学生组织的社会运动，以抵制政府对殖民势力的屈服。尽管两场运动都是在巴黎和会之后的反帝国主义运动，在中国的运动却有着更加复杂的背景，与一连串历史事件相关：辛亥革命推翻清朝（1911）、袁世凯复辟（1915）、新文化运动（1915）、日本的《二十一条》（1915）、军阀混战（1916）、《凡尔赛和约》的签订（1919）。不过，虽然外国侵略与军阀混战同时在发生，但 1919 年的中国仍是一个独立的国家。在 5 月 4 日，由北京各大高校学生组织的示威活动，吸引商人和工人参与进来。政府逮捕了学生，但却没有发生大规模流血事件。

与韩国的运动相比，“五四运动”可以说是更成功的。北京当局不仅释放学生、将示威者要求的官员撤职，而且在巴黎的中国代表也拒绝在和约上签字。此次运动被后人纪念为“中国动荡的二十世纪之思想中心”。^{〈17〉} 两年后，“五四运动”精神演变成一种更激进的力量，中国共产党成立。毛泽东曾说过，“五四运动”是“中国反帝反封建的资产阶级民主革命”的“一个新阶段”。^{〈18〉}

一些历史学家也认为，“五四运动促进了马克思主义融入中国的激进思想中”，而“共产国际成了这一激进意识形态后来组织化的帮手”。^{〔19〕}法国学者毕仰高（Lucien Bianco）甚至认为，“中国共产党的成立可以被视为五四运动的延伸”。^{〔20〕}

与韩国的“三一运动”相比，中国的“五四运动”不仅没有将爱国主义与基督教结合在一起，反而成为学界教育精英反击新教的一个先兆。中国的民族主义也自此经历了一个演变过程：它在1894-1895年中日战争失败中受孕，在1919年“五四运动”中诞生，在1925年一场更激进的反帝国主义和反基督教的“五卅运动”中成型。^{〔21〕}

关于中国基督徒参与到“五四运动”中的比例，并没有史料可查，因为参与者的宗教身份并不像韩国运动中那样明显地表明出来。历史学家和学者们在回忆录等文献中看到，很多基督教大学的学生（如燕京大学）曾参与到运动中。在这些学生中，有人曾对自己的学校说，希望这场运动“是显示出他们也是爱国者的黄金机会”。在五月四日被捕的学生中，有一位是燕京大学的。^{〔22〕}但整体而言，在这场运动中，民众并没有注意到基督徒的在场。

此外，与韩国“三一运动”参与者相比，“五四运动”中的中国基督教大学学生们所接受的新教，在神学上处于另一端。美国历史学家哈奇森（William R. Hutchison）曾记载，到1917年为止，在华服事的美国新教人士中，百分之七十是自由派神学背景的。^{〔23〕}他们一般接受演化、进步、道德、社会服务、个人主义和其他启蒙运动的理念。^{〔24〕}他们认为新教信仰的传统基本要义都过时了或不再是最重要的，如罪、悔改、童女生子、复活和圣经权威。

在他们之前，曾经有几代宣教士都来自基要主义背景，认为传福音和

教会生活比社会改良更重要。但 1919 年前后的这批在华宣教士，大多致力于要将中国带入一个现代社会。^{〔25〕}尤其在义和拳（或义和团）运动之后，他们大多转向教育宣教，为要获得当地人的尊敬。这些西方宣教士更富有开拓的“企业家精神”，他们也倡导现代教育理念，和市场运作方式。到 1910 年代末，高等教育成为自由派新教开拓型人士中的一个新兴细分市场。教会历史学者们认为，这段时期在华宣教士对高等教育的扩张，在宣教史上是一个反常现象。^{〔26〕}

当自由派新教在中国传播的同时，一个自由思想的市场开始复兴。西方自由主义思想的著作吸引了大批对传统儒家思想不再满意的中国人。这些本是西方基督教信仰的副产品，被一些宣教士 [如李提摩太 (Timothy Richard)] 认为是让中国人归信的绝佳“预工”材料。然而，自由派新教神学在与启蒙运动思想的竞争中，渐渐败下阵来，更是难以抵挡在 1917 年俄国革命后流行中国的共产主义思想。自由派的开放宽容态度，让他们愿意将不同思想引入基督教大学。

他们占据高等教育的高地，让很多启蒙派自由知识分子感到不满，这是 1922 年非基运动发生的大背景。随后，持自由派神学的宣教士和基督徒将知识界的公共话语逐渐让给了启蒙派自由知识分子，后者认为自己才是真正启蒙运动精神的继承者，竭力倡导“政教分离”的理念，以削弱基督教的影响力。^{〔27〕}

而与此同时，因受美国基要派和现代派争论 (Fundamentalist-Modernist Controversy) 的间接影响，基要派神学基督徒更加退到只是宣教和教会生活中，不参与公共事务。中国教会这两支主要基督徒群体，都没有给民众树立起“基督徒是爱国者”的公共形象。

在华西方宣教士们也没有对中国民族主义进行有力的回应。他们中大多也受自己处境下的爱国主义影响，因此对中国出现的这一思潮表示很同情，甚至认为这是一种积极意义的民族觉醒。不少在华宣教士认为中国共产党人士是有效的“农业改革者”。⁽²⁸⁾在“非基运动”之后，秉承“宽容精神”的基督教大学很快成为社会进步（social progress）理念得以广泛传播的制度化渠道。例如，在燕京大学早期，几位学生就建立起了第一个党支部。很快，越来越多的学生开始对学校要求学生必须参加周间敬拜（chapel）提出抗议，宗教课和基督徒的社会参与也遭到抵制。⁽²⁹⁾

新教和民族主义的不同嫁接方式

在中韩两国，新教都是借西方国家的条约进入的。宣教士的活动都受益于这些条约文件。因此，新教在这两个国家的发展，在最一开始都有殖民主义的色彩。中韩两国社会结构的变动，让“三一运动”和“五四运动”的大背景也呈现出很多相似之处，包括儒家影响力式微、新教宣教和教育事工的增长等等。但是，两种版本的新教和两种不同形式的民族主义之间的嫁接，让韩国和中国走向完全不同的道路。

出于历史原因，韩国新教信徒占据了个国家里唯一的公共空间（教堂），帮助运动中的思想交流和组织动员。他们在神学上的保守倾向，让这一运动不至于走向激进化。宣教士在本地教会中是辅助性角色，而没有造成一种外国人主导的依赖性。

相比之下，在华新教宣教事工将教育事工扩展到一个地步，带来一种本土信徒的依赖性和文化优越感。这两样都在知识界和本地教会界引起反

感。对于本地信徒或非信徒的这些印象和民族主义的排外倾向，在华宣教士大多表示同情和理解，并没有积极对话以消解这种张力。极少有宣教士意识到，一种更激进的民族主义运动正在兴起，而它已经开始从新教事工内部攻破，就是借着攻击宣教事业的政治性。

催生出这两场运动的智性土壤也是非常不同的。就中国而言，受启蒙运动自由派知识分子所翻译的西方自由理念的影响，当时中国不仅出版业繁盛，而且出现大量文学社团和社会组织。^{〈30〉}这样，新教当时要与不同的思潮竞争，包括儒家、世俗自由主义和布尔什维克共产主义。

相比之下，沦为殖民地的韩国处于日本军事政府的严密控制之下，并没有太多空间让多种思潮在民间传播。不过，这一限制反而在某种意义上成了意料之外的祝福，因为保守新教神学和进步主义社会理念相结合的一种思潮，就成了抵抗殖民主义的最强有力的一种思想资源。●

〈1〉 本文英文原文发表在2018年10月《宣教研究国际公报》（*International Bulletin of Mission Research, Volume 42, Issue 4, Pages 316-325*）杂志，原题为：“Divergent Paths of Protestantism and Asian Nationalism: A Comparison of Two Social Movements in Korea and China in 1919”，详见：<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/2396939318775259>。此处的中文版删除了英文版部分内容。

〈2〉 Timothy S. Lee, “A Political Factor in the Rise of Protestantism in Korea: Protestantism and the 1919 March First Movement,” *Church History* 69, no. 1 (2000): 116–42; Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the*

- May Fourth Movement of 1919* (Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1986).
- 〈3〉 Danielle Kane and Jung Mee Park, “The Puzzle of Korean Christianity: Geopolitical Networks and Religious Conversion in Early Twentieth-Century East Asia,” *American Journal of Sociology* 115, no. 2 (2009): 365–404.
- 〈4〉 Carter J. Eckert, et al., *Korea, Old and New: A History* (Seoul: Ilchokak; distributed by Harvard Univ. Press, Cambridge, MA, 1990), 247.
- 〈5〉 Dae-yeol Ku, *Korea under Colonialism: The March First Movement and Anglo-Japanese Relations* (Seoul: published for the Royal Asiatic Society, Korea Branch, 1985), 29. Donald L. Baker, *Korean Spirituality* (Honolulu: Univ. of Hawai‘i Press, 2008), 71.
- 〈6〉 Chung-shin Park, *Protestantism and Politics in Korea* (Seattle: Univ. of Washington Press, 2003), 4.
- 〈7〉 Nym Wales and Kim San, *Song of Ariran* (San Francisco: Rumparts Press, 1941), 75, quoted in Park, *Protestantism and Politics*, 65.
- 〈8〉 Sebastian C. H. Kim and Kirsteen Kim, *A History of Korean Christianity* (New York: Cambridge Univ. Press, 2014), 126.
- 〈9〉 同上, 29-30。
- 〈10〉 Kim and Kim, *A History of Korean Christianity*, 83.
- 〈11〉 同上, 33。
- 〈12〉 同上, 52。
- 〈13〉 George H. Jones, “Open Korea and Its Methodist Mission,” *Gospel in All Lands*, September 1898, 391–96, quoted in Park, *Protestantism and Politics*, 55.
- 〈14〉 Park, *Protestantism and Politics*, 59.
- 〈15〉 C. C. Vinton, “Presbyterian Mission Work in Korea,” *Missionary Review of the World* 6, no. 9 (September 1893), quoted in Park, *Protestantism and Politics*, 61.
- 〈16〉 Park, *Protestantism and Politics*, 64.
- 〈17〉 Rana Mitter, *A Bitter Revolution: China’s Struggle with the Modern World* (New York: Oxford Univ. Press, 2004), 12.
- 〈18〉 Mao Tse-tung, “The May Fourth Movement” (in Chinese), in *Selected Works of Mao Tse-tung* (1939), 2:237.7.
- 〈19〉 Arif Dirlik, *The Origins of Chinese Communism* (New York: Oxford Univ. Press, 1989), 5–6.
- 〈20〉 Lucien Bianco, *Origins of the Chinese Revolution, 1915–1949*, trans. Muriel Bell (Stanford, CA: Stanford Univ. Press, 1971), 54.
- 〈21〉 Tse-tsung Chow, *The May Fourth Movement: Intellectual Revo-*

- lution in Modern China* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1960), 21–43.
- 〈22〉 Dwight W. Edwards, *Yenching University* (New York: United Board for Christian Higher Education in Asia, 1959), 138.
- 〈23〉 William R. Hutchison, *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Missions* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1987), 128.
- 〈24〉 Robert M. Crunden, *Ministers of Reform: The Progressives' Achievement in American Civilization, 1889–1920* (Urbana and Chicago: Univ. of Illinois Press, 1982), ix.
- 〈25〉 Zhitian Luo, “The Split of the West: International Affairs and Changing Chinese Thought before and after the May Fourth Movement” (in Chinese), *Chinese Social Sciences* 3 (1999): 20–35. (罗志田,《西方的分裂:国际风云与五四前后中国思想的演变》,《中国社会科学》1999年第3期,第20-35页。)
- 〈26〉 Scott W. Sunquist, *Explorations in Asian Christianity* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2017), 264.
- 〈27〉 Tang Xiaofeng and Wang Shuai, eds., *Historical Documents of the Anti-Christian Movement in the Republic of China* (in Chinese) (Beijing: Social Science Academic Press, 2015), 22–30. (唐晓峰、王帅编,《民国时期非基督教运动重要文献汇编》,北京:社会科学文献出版社,2015年,第22-30页。)
- 〈28〉 Kwang-Ching Liu, *American Missionaries in China* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1966), 4–5, 6.
- 〈29〉 Jonathan D. Spence, *To Change China: Western Advisers in China* (London: Penguin Books, 2002), 174, 183, 142.
- 〈30〉 Y. C. Wang, *Chinese Intellectuals and the West, 1872–1949* (Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1966); Schwarcz, *The Chinese Enlightenment*.

一切從墨面基督和 不吃人開始

——來自中華大地深處的兩部史詩劇



姜原來 著

姜原来《一切从墨面基督和不吃人开始》封面，http://www.cinezen.hk/?page_id=8020，
<https://img1.doubanio.com/view/subject/l/public/s29849628.jpg>。

墨面基督在中国

文 / 刘丽霞

姜原来的戏剧《兰林复活节》，是近年来出现的思想与艺术俱佳的中国基督教文学作品。在中国基督教文学史上，较之诗歌、小说等体裁，戏剧一直不甚发达，姜剧可谓难得的弥补。

尤为难得的是，姜剧承接新文学中鲁迅的宝贵传统，进一步思考当下国民性的破口与出路，既表现出对中国基督教文学的推进，也呈现出与主流文学的对话能力。

姜剧在中国基督教文学的本色化探索中也做出了积极尝试。墨面基督的塑造丰富了中国基督教文学的处境化意义，而其创作中体现的文学水准，摆脱了常见的宗教戏剧的模式化，堪称近年来中国基督教文学鲜见的力作。

一、接着说：承接鲁迅的传统

20 世纪上半叶的中国基督教文学在艰难时世中，基于部分文学家和众

多不广为人知的作者的努力，在诗歌、小说等领域取得了不容忽视的成绩，并作为中国现代文学的一个组成部分，丰富了中国文学的表现空间，提升了中国文学的灵性品格。

基督教作为新文学的思想资源之一，也为不少主流作家提供了创作灵感。包括鲁迅、茅盾等在内的文学家，均有取自《圣经》题材的作品留世，基督教爱与牺牲的精神也成为他们剖析国民性、思考民族出路的参照。

基督教精神对鲁迅的影响主要体现在对“我也吃过人”的忏悔意识和“肩住黑暗的闸门”的牺牲精神。《兰林复活节》中引用了鲁迅的诗句“万家墨面没蒿莱”^{〈1〉}。鲁迅对万家墨面深切的爱与痛，表现在阿Q、祥林嫂、闰土这些人物身上。几十年后他们的后代生活得如何？他们的精神问题解决了么？他们或许在物质层面得到了某种解放，但是他们中的大多数却可能成了另一种奴隶，依然在想作奴隶而不得和暂时作稳了奴隶之间挣扎。

如今这些万家墨面的出路在哪里？身处底层山野的兰林团契自建立之日起，便恪守三条做人底线：一是竭力不被人吃，二是坚决不吃人，三是要纪念遭苦害的人。这三条底线是当年建立团契的沈老牧师、钱老神父和团契成员定下的。

剧中裴牧师曾一一介绍这三条底线：“老牧师说，主造人爱人，主爱护人在他（原作为神示旁，印出易乱码—编者注）里面活着。我们兰林人就像这树，虽然长的地方艰辛，还是盼着在主里好好站着活着。可是世界魔鬼横行，人活在这世上，第一不得不防着不让人坑不让人吃，这合情合理，这就是我们生活的第一条底线—恪守——尽力不让人吃了！老牧师说的多简单实在啊。”“我们不仅尽力不让人吃……我们更要坚决不吃人！坚决不要卷入骗人坑人吃人的任何事情里，坚决不干！”^{〈2〉}如剧中戴明所说：“每个人与生俱

来都有吃人的本性、吃人的冲动甚至吃人的无可奈何”⁽³⁾，但兰林团契基于信仰，立志过不吃人也不被人吃的生活，这是对鲁迅精神的可贵继承。

谈及第三条底线时，裴牧师回忆他跟着沈老牧师出门救助临终流浪汉的经历，感慨“大地上的苦难太多了受难者太多了可是残酷的否定彻底的遗忘也太多了，我们基督徒不去纪念他们谁去纪念他们？即使他们不是基督徒，为了主的怜悯和公义，我们有不可推卸的责任纪念他们。”⁽⁴⁾从不被人吃和不吃人到纪念遭苦害的人，体现了基督徒由己推人积极的社会担当意识，也是对圣经中“爱人如己”、“爱邻舍”信条的践行。该剧最后，作者藉戴明之口，指出从“不吃人神学”到“牺牲神学”，兰林团契有本土神学的宝贵积累，值得进一步了解。

20 世纪上半叶的中国基督教文学作为中国文学的一股支流，面向中国大地上的万家墨面，藉助文学形式开出的药方并未被主流文学接受。除了沉重的现实以及“非基督教运动”等历史因素外，一个可能的原因是缺乏与主流文学的对话。在这一点上，姜原来的《兰林复活节》呈现出对鲁迅传统的积极承继，从而使得中国基督教文学有能力回应主流文学的思考，并推动中国基督教文学摆脱文学边缘状态，主动介入对国民性的思考和建设这一历史责任，这种历史担当是值得尊敬的。

二、墨面基督：苦难中的临在

《兰林复活节》中的兰林不是乌托邦的世外桃源，而是与广大苦难世界紧密相连之地。在人类的苦难中，上帝在哪里？这是姜剧藉人物之口发出的追问。类似追问也出现在日本作家远藤周作的名作《沉默》中。较之《沉默》

中答案的晦暗不明，姜剧给出了清晰的回答，这些苦难是“补满基督患难的缺欠”⁽⁵⁾。正如剧中裴牧师所说：“不是在神学院的林荫道上，而是在穿过这样历史现场的十字架路上——这样的路上，需要简朴清贫的生活，需要担当苦难，有时候甚至要像广锁弟兄那样——在日常生活中为主殉道。因为，这样的十字架路纪念遭苦害的人，也‘忍受他（原作为神示旁，印出易乱码—编者注）所受的凌辱’、‘补满基督患难的缺欠’……”⁽⁶⁾。这是中国基督徒的信心表白，也是以文学的形式对苦难的回应。

基督形象在中国是一个饶有意味的话题。“基督故事”作为基督教传统文学的一个组成部分，其背后传递出不同写作者对于基督的独特认知。包括赵紫宸、朱维之等文学家在内，都曾有过相关著述。⁽⁷⁾这一问题也已引起诸多学者的关注，“回顾民国基督教史，我们会发现耶稣形象大量出现在民国基督徒知识分子的著述中。这些基督徒知识分子以‘中国基督徒’的身份，使用民国处境中的本地叙述，将原本从西方传来的耶稣，改造或重塑为本色化的耶稣或处境化的耶稣。他们不仅关注历史上的耶稣是谁，他曾做什么，而且也同样关注对于当时当地的中国人而言耶稣是谁、他会做什么”⁽⁸⁾。

考察中国基督教文学，一个特别值得关注的现象就是中国基督教文学的本色化之努力。王治心在讨论中国教会的本色化运动时时，曾用过一个形象的比喻——“落花生”。“花生”在中国本是称为“洋花生”，因为近代以来中国人食用的花生最早是从外国进口的。但经年累月后，花生已可以在中国的土壤里培养和栽植，即吸收了中国土壤的养料而成为了中国本土培植的花生了。⁽⁹⁾身为中国人，本色化似乎是一个无法完全绕开的问题。而基督形象在中国文化的扎根是本色化探索的一个重要方面。

姜剧中的基督形象，为当代中国基督教文学贡献了一个处境化的墨面基

督，这个墨面基督与《以赛亚书》第五十三章中的基督形象是息息相通的，也是与中国的万家墨面息息相连的。他临在这片广大而苦难深重的土地，不是以得胜荣耀君王的面目出现，也“无佳形美容”^{〔10〕}，他与苦难中的生命一同叹息，一同劳苦，一同受难，好使他们从他的同在中得安慰，得力量，得盼望，如同剧中兰林团契木门上贴着的对联“登高高山林朝见墨面造物 行深深大地 亲历宝血救主”，横批“永生之道十字架”^{〔11〕}。

墨面基督同在的墨面信徒，呈现出与众不同的生命状态，即有信有望有爱的天路历程。姜剧中凸显了在可怖的堕落世界衬托下的令人向往的世界。

这种凸显不是教条式的，而是基于活生生的信仰实际，感人至深，比如剧中的广锁妈这一形象。沈老牧师、广锁妈和广锁一家三代，是兰林一带专心救人的奇迹。但广锁一家又是苦难的聚集地，广锁的父亲和舅舅都是木匠，在广锁出生那年，一同到北边去干活，正赶上军队进城，广锁父亲中流弹死了，广锁舅舅也失踪了，二十几年没有下落。广锁为了给疯弟兄凑钱治病，跑到煤窑打工丢了命。遭遇诸多苦难和不幸，广锁妈依靠在苦难中与人同在的基督，对那些陷入苦难中的人感同身受，并有从主而来的安慰人、赶鬼及医治的特别恩赐。她怀着广大的爱心，接纳所有来到兰林的被世界弃绝的病人、疯子，照顾医治他们；山上山下方圆一带，谁心里有苦都会来找广锁妈倾诉，请她代祷。如同裴牧师所说，“要不是上帝的恩典，要不是亲身经历，现代城里人根本无法想象乡野底层有这样的生命”^{〔12〕}。

当然，作者并没有人为拔高，不同信众表现出的灵命状态有高有低。我们在其中看到了疯子、神经病人、中途离去又回来的人……这让我们想起福音书中记载的耶稣身边的人，多为人所厌弃的罪人，但正如耶稣所说，“无病的人用不着医生，有病的人才用得着”^{〔13〕}。其实谁不是病人呢？正如广锁妈

所说:人人都是罪人。认识到有罪的人才需要救赎,就连那个打算杀人的保镖,也因听了牧师的话有所惧怕和醒悟。但若拒绝救赎,终究难免沉沦,比如叶老板发疯后的嘶喊:“这里有人吗?……还有人吗?人,死啦……”⁽¹⁴⁾令人毛骨悚然。而整日狂喊“……打仗啦……吃人啦……见不到俺娘啦……”的疯子却最终喊出“主复活了!主果然复活了!人有救啦!”⁽¹⁵⁾令人欣慰。

特别引人注意的是,姜剧兼具历史感与现实感。

其历史感集中体现在由基督新教、天主教、东正教十二户人家组成的大家庭——兰林团契。该团契既有明清时代天主教传教史的痕迹,也有近代以来新教史的印迹,还融入了东正教的些微果子。大家既在一个大的兰林团契中,也保留了各自平时的敬拜传统,相安无事,且互相照应,算得上是一个相当理想的基督化社群。这一以圣爱为联结的大家庭式的基督化社群,反映了基督教会在华的久远历史和丰富遗产,也体现了作者对历史的尊重。

其现实感体现在山下动荡不安的现实生活,而这种现实生活又与山上信仰群体不断发生互动,从而使得山上生活充满张力。这免去了一些基督教文学作品因主题先行而常见的刻板化,也显示了作者对现实生活的体悟能力以及基于信仰的应对能力。

三、文学性：基督教文学的立足点

基督教文学之所以为基督教文学,一个基点在于其文学性。若是没有艺术,单单成为思想的传声筒,便失去了文学的价值和力量。中国基督教文学史上曾出现了很多作品,因为缺乏足够的艺术性,难以进入到文学史中,出现不久便被湮没了。姜剧令人振奋的是,不仅在思想上有足够高度,在艺术

上也是值得称赞的。“言而无文，行之不远”^{〔16〕}，这是基督教文学创作者不应忘记的训言。

中国基督教戏剧较之诗歌、散文和小说等体裁，一直不甚发达。民国时期的基督教戏剧作品多散见于《真理与生命》、《女铎》、《金陵神学志》、《基督教丛刊》等一些基督教刊物，且多为应景之作的圣诞剧目。

其中有 1944 年圣诞节期间在沦陷区天津上演的大型清唱剧《圣诞曲——基督降生神乐》(*Christmas Oratorio—Song of the Holy Nativity*)。《圣诞曲》的歌词作于 1944 年 7 月 21-23 日，是赵紫宸根据圣诞故事，采用中国古典诗词的风格。其音乐则由作曲家张肖虎于 1944 年 9-11 月间创作。《圣诞曲》借用以色列人遭受罗马侵略的历史事件，来表现中国人遭受日本侵略，实际上是一部宣扬爱国主义的宗教作品。^{〔17〕}

《兰林复活节》虽然从题材上看仍是传统的基督教节日剧目，但却是在生动活泼的现实层面铺陈情节刻画人物的，因而跳出了一般节日剧的简单刻板，富于文学表现力。

就结构设计而言，该剧采用了“山上-山下”的对照结构，既有现实的也有属灵的含义。“山上”在《圣经》中有特别的寓意，常指向上帝的同在。亚伯拉罕上摩利亚山，摩西上西奈山，以利亚上迦密山，乃至基督也常常独自退到山上去祷告，并带领门徒到山上去，显出荣耀的本相……诗人大卫更是发出“我要向山举目，我的帮助从何而来？我的帮助，从造天地的耶和华而来”^{〔18〕}的绝唱。

在《兰林复活节》中，信徒们在“山上”过复活节，享受上帝同在的平安喜乐；与此相对，“山下”却常常显出罪恶的狰狞面目。而那些在山下挣扎的人们，常有从“山下”到“山上”的皈依历程，“山上”显然是希望之

地和盼望之所。

就人物谱系的设定而言，姜剧虽然接着鲁迅的万家墨面讲述，但这些当代的墨面们却并非简单重复以往的形象，也是具有个性化的“这一个”，而不是生硬的传声筒式的标签人物。

这得益于作者长年累月深入实际生活，细致揣摩不同人物的内在性格。不同人物有各样的语言风格，而非千篇一律的作者自说自话。比如该剧中的知识分子、牧师、村民、老板、疯子……各具特色，显示出作者塑造人物锤炼语言的功力。其中城市基督徒知识分子戴明时常充当作者的代言人，语言富有思辨和哲理意味，对家的追寻把他导向了兰林，在那里他找到了有上帝活生生同在的家，决定委身兰林团契。

没有冲突就没有戏剧。作者在该剧中设置了种种冲突，有山上和山下这两个世界的冲突，山下不断以各种方式侵入山上的平静生活。

一开始是山下要和山上终止山林承包合同，要把山上人迁下山，并派工程队炸山开矿。原本八十年的合同，过了二十几年就要随便毁约。山下的社会风气极其恶劣，村民下山卖山货，常遇到黑社会打人抢东西。

剧中也有不同人物之间的冲突，比如通过两个牧师的冲突揭示信仰的真伪。郭牧师和裴牧师曾是神学院同学，后来走了两条完全不同的道路。在郭谷看来，祝福平安才是上帝临在的唯一证明，据此他认为兰林是基督抛弃之地，兰林人是“野地刁民”、“乌合之众”。在他与戴明的对话中，他透露自己掌握了“两全其美”的处世艺术，“做一切事情都让上帝和我自己的根本利益两全其美，达到这种本来就存在的两全其美境界，这就是生活的艺术。幸运的是，我掌握了这种最微妙的艺术。”^{〔19〕}郭谷这种利用上帝为自己服务的所谓两全其美，用叶老板的话说就是：“说穿了，你也是生意人，拿上帝做生意，

拿信徒做市场顾客”⁽²⁰⁾。作者借助郭谷这一形象,讽刺了所谓的幸福神学和信仰上的投机主义。

和广锁妈一样,裴牧师也是兰林团契的带领人,但他不同于广锁妈的土生土长,他是神学院毕业之后,跟着老牧师老神父来到兰林服事的。在带领兰林团契的过程中,他尽心竭力,赢得大家尊重。同时作者也写出了裴牧师内心的孤单与痛苦,特别是广锁遭难一事,让他承受了极大的压力,他深夜中的独自祈祷透露出他正在经历生命中的灵性黑夜。郭谷实在无法理解自己的老同学,甘心情愿陷在“一群乌合之众的泥潭”。但裴牧师始终坚持和这些“一帮子跌跌撞撞认罪悔过的罪人”⁽²¹⁾在一起,因为“基督就在这样的人群里服侍生活”⁽²²⁾。当郭谷指责他疯了时,裴牧师反驳说:“世界才真正疯了,只有疯子才能在这样的世界里如鱼得水应付自如,只有真正的疯子才能在这样的世界里聪明成功。”⁽²³⁾裴牧师宁愿做兰林的疯子,也不愿做聪明世界里的正常人,显示了他追随墨面基督的坚定心志。最后,他经过考虑,决定不去国外神学院读书,而是继续留在兰林团契,因为他的使命在这里。无疑,裴牧师是有清晰异象与使命的年轻一代牧师的典型,也是当下教会的宝贵财富。

剧中叶老板的到来,也凸显了冲突。叶老板是萧红老乡,年轻时不但喜欢萧红,自己还写过小说,后来下岗去深圳做生意,再移民加拿大。正因为她身上的一点文学性,裴牧师一开始相信了她,劝大家接受她的开发建议,没想到她骗走了裴牧师所有的钱,还振振有词说这是“交往成本费”。她在兰林这个立志不吃人也不被人吃的地方,却肆无忌惮地继续骗人吃人。复活节前夜,她也参加了复活节活动,内心被撕裂成两部分,在爱与恨中纠结,最终还是倒向虚无,拒绝救赎,彻底发了疯,与另一个在复活节得医治的疯子形成鲜明对照。

鲁迅始终关注女性的命运，曾提出“娜拉走后怎样？”他也曾被祥林嫂问过离开这个世界后会怎样？关于前者，他指出女性解放必须有社会经济制度改革作保障，女性如果不愿作玩偶，必须赢得经济权，否则娜拉出走后要么回来继续作玩偶，要么饿死或堕落。今天女性的确在很大程度上获得了经济权，改善了自身地位，但经济权的获得不能代替灵魂问题的解决。

剧中的叶老板在经济上极有发言权，自以为已经生活在钱的天国，灵魂上却比祥林嫂还要贫瘠，且时常陷入疯态。复活节前夜，她嫉妒那群“可怜虫”都有爱的能力，承认“我在这个世界上钱再多也没有你们富裕，我就是用钱靠科学技术保持了美白实现了永生，也不过是一具没有爱的美丽活尸”⁽²⁴⁾。鲁迅当年悬置了祥林嫂的灵魂问题，或许他无力回答，或许不想回答。这一问题在《兰林复活节》中被接着问，“一个人就是赚得了全世界却失去了灵魂又有什么意义”⁽²⁵⁾？而这个答案无疑指向墨面基督的救赎。

此外，姜剧的舞台感很强，人物对话、动作设计没有雕琢痕迹，体现了作者丰富的演出实践经验。特别是背景音乐表现力强，这与作者的音乐修养息息相关。●

〈1〉 全诗为：“万家墨面没蒿莱，敢有歌吟动地哀。心事浩茫连广宇，于无声处听惊雷。”详见：鲁迅，《集外集拾遗·戊年初夏偶作》，《鲁迅全集》（第七卷），北京：人民文学出版社，2005年，第472页。关于“墨面”，参见：《淮南子·览冥训》，“美人挈首墨面而不容，曼声吞炭内闭而不歌”，详见：何志华、朱国藩编著，《唐宋类书征引〈淮南子〉资料汇编》，香港：中

文大学出版社,2005年,第90-91页;也参见:《三国志·魏书·袁绍传·典论》,“刘氏性酷妒,绍死,僵尸未殓,宠妾五人,刘尽杀之。以为死者有知,当复见绍于地下,乃髡头墨面以毁其形。”

- 〈2〉 姜原来,《一切从墨面基督和不吃人开始——来自中华大地深处的两部史诗剧》,香港:手民出版社,2017年,第64-66页。
- 〈3〉 同上,第91页。
- 〈4〉 同上,第118页。
- 〈5〉 《歌罗西书》1:24。
- 〈6〉 姜原来,《一切从墨面基督和不吃人开始》,第120页。
- 〈7〉 赵紫宸,《耶稣传》,上海:青年协会书局,1935年。朱维之,《无产者耶稣传》,上海:广学会,1950年。
- 〈8〉 王志希,《当中国遇上耶稣——1949年之前民国基督徒知识分子的耶稣形象研究述评》,《新史学》第26卷第4期,2015年12月,第227-258页。
- 〈9〉 王治心,《中国本色教会的讨论》,《青年进步》第79册,1925年1月,第11-16页。
- 〈10〉 《以赛亚书》53:2。
- 〈11〉 姜原来,《一切从墨面基督和不吃人开始》,第10页。
- 〈12〉 同上,第42页。
- 〈13〉 《路加福音》5:31。
- 〈14〉 姜原来,《一切从墨面基督和不吃人开始》,第200页。
- 〈15〉 同上,第200页。
- 〈16〉 左丘明,《左传·襄公二十五年》。
- 〈17〉 燕京研究院编,《赵紫宸文集》(第四卷),北京:商务印书馆,2010年,第772-773页。
- 〈18〉 《诗篇》121:1-2。
- 〈19〉 姜原来,《一切从墨面基督和不吃人开始》,第97页。
- 〈20〉 同上,第72页。
- 〈21〉 同上,第110页。
- 〈22〉 同上,第111页。
- 〈23〉 同上。
- 〈24〉 同上,第176页。
- 〈25〉 同上,第180页。



《圣马太与天使》(*Saint Mathieu et l'ange*)，伦勃朗·哈尔曼松·冯·莱因 (Rembrandt Harmenszoon van Rijn, 1606—1669)，原作藏于卢浮宫，http://cartelfr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car_not_frame&idNotice=25567&langue=fr，https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rembrandt_Harmensz._van_Rijn_049.jpg。

在随手转发的时代做研究

文 / 《世代》

在习惯于随手转发信息的时代，核实与反思可能越发成为稀缺的习惯。

在各样泡沫似乎都在膨胀当然也不乏破裂的时代，即使原本从事深入研究工作的人都可能更加迫切地渴望有更多人更快地转发自己或他人的作品。

至于自己或他人的研究是否经得起推敲，自己或他人的研究在多大程度上是基于深入了解前人的积累而作；或者具体来说，诸如，是否涉嫌或真地抄袭，引文或证据是否属实，是否可以通行并合宜的方式尽可能准确列出相关参考文献（包括文字、图片、音频、视频）及其具体出处，译文是否尽可能忠实原意，初步完成后是否回过头来看有无问题；这些似乎都愈发不受重

视了。

像《世代》这样看重深入研究和创作的季刊，很难无视如此气氛的蔓延。

无论在主动还是被动的意义上，近两年来，《世代》常常在分享作者们的研究和创作成果之前面临做大量核实与反思工作的需要。

在为数不算太少的文章那里，编校前后的面貌有着未必十分显著却难以忽视的重要差别。问题往往与上述提及的那些对于诸多细节未做核实与反思的习惯相关。

这不意味着经过《世代》编校之后的版本就不再有进一步核实与反思的必要了。恰恰相反，《世代》亟需得到作者、编辑、读者在核实与反思的习惯上长久而细致的支持和鼓励。新近的这第6期也不例外。

即使在习惯于随手转发信息的时代之前或之后，核实与反思的习惯或许都不是那么容易养成的。不仅是随手转发的习惯，任何相对容易形成的习惯可能都是这暂时世界的常态。

怎样养成核实与反思的习惯，这是《世代》在以往各期当中业已面对的问题，也会是《世代》在接下来考察“和合本圣经、五四运动”及其它主题时做更具体探讨的方面。●



《要有光》(*Fiat Lux*), 汉斯·霍夫曼 (Hans Hofmann, 1880—1966),
原作藏于休斯顿美术馆 (Museum of Fine Arts, Houston),
<https://www.mfah.org/art/detail/5547?returnUrl=/art/search%3Fartist%3DHans%2BHofmann。>

从要有光，到要有启蒙

文 / 《世代》

在诸如“革命”、“变革”、“刷新”这样的意识形态流行的世界，人们容易将某个历史片段说成是与众不同的新时代。

相应地，人们容易将他们以为的新时代与之前的历史划清界线。那些被认为推动新时代到来的人，也就可能被看作是取代旧人的新人。

人们对于欧洲“启蒙时代”或“启蒙运动”的描述常常落入这样的笔调中。

比如，1978年12月以来多次再版重印的《现代汉语词典》对于“启蒙运动”的定义就使用了类似的划分：

“① 17—18 世纪欧洲资产阶级的民主文化运动。启发

人们反对封建传统思想和宗教的束缚，提倡思想自由、个性发展等。②泛指通过宣传教育使社会接受新事物而得到进步的运动。”（北京：商务印书馆，2005年，第1075页）

如此看待“启蒙运动”的方式在中文世界以外的地方也不罕见。实际上，正是来自现代西方世界的那些流行观念在相当程度上塑造了中文世界对于“启蒙运动”的普遍印象。

在西方内部，其实有着对于“启蒙运动”的多样记述。《世代》第6期部分体现了其间的不同。本期封三推荐的这本于2018年问世的文集便是其中之一：

安东·马替岑（Anton M. Matytsin, 1985—）、丹·埃戴尔斯坦（Dan Edelstein, 1975—）合编，《要有启蒙：理性的宗教及神秘主义渊源》（*Let There Be Enlightenment: The Religious and Mystical Sources of Rationality*），巴尔的摩：约翰斯·霍普金斯大学出版社（Baltimore: Johns Hopkins University Press）。

此文集源于“启蒙运动”的多位研究者在2014年5月中旬于斯坦福大学进行的一次聚会。

他们没有将“启蒙运动”视为与17-18世纪以前欧洲历史迥然不同的社会现象。透过他们的多层梳理，读者可以看到“启蒙运动”参与者们的言行实际仍然处于欧洲传统的

大背景之下。

这个大背景就包括信仰与理性之间的张力。既然是张力，就意味着两者是彼此作用而并存的，既非完全和谐，也非全然无关。

“启蒙运动”的核心——“启蒙”（Enlightenment，本意是光照）——这个表达本身正展现了此种张力。

此卷探讨“启蒙运动”历史的文集使用《要有启蒙》为书名，正是要凸显“启蒙”所在背景的张力。

显然，《要有启蒙》是对《创世记》第1章第3节“要有光”的仿效。这就像，本期《卷首语》所引那句出自“启蒙运动”时期的文字——“要有牛顿”——也是对该节的模仿。

此书的编著者是在提醒读者，发生于欧洲历史之中的“启蒙”有着深深的圣经叙事渊源，忽视如此的纽带便很难真正理解“启蒙”。

而就此书本身而言，也需要在其所在的研究传统中才能深入辨识这些编著者的思路。

一个显著的例子是美国历史学家卡尔·贝克尔（Carl L. Becker, 1873—1945）的《十八世纪哲学家们的属天之城》（*The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*）。

贝克尔于1932年出版的这本书是基于他那年在耶鲁大学法学院的讲座稿。他的基本观点与他所在那时及后来人

们对于“启蒙运动”的普遍印象形成了鲜明反差。

对贝克尔来说，那些 18 世纪的欧洲哲学家们似乎摧毁了奥古斯丁(Augustine of Hippo, 354—430) 笔下的上帝之城，然而结果却是，他们其实不过是用较为新近的材料对那城进行了重建。(纽黑文：耶鲁大学出版社再版，2003 年，第 31 页)

《要有启蒙》的导言正是从贝克尔的这个论点开始讲述的。在导言的作者看来，人们未必都会认同贝克尔的观点，但是此论点却在“大萧条时期”(Great Depression) 的美国开启了反思“启蒙运动”的新视角。

在那之后，出现了一连串以类似却也不同角度重评“启蒙运动”及“现代世界”的专著。其中的作者，跨越几代，比如：

贝克尔在康奈尔大学的学生，考察 18 世纪法国哲学界与天主教内在关联的罗伯特·罗斯维尔·帕尔默(Robert Roswell Palmer, 1909—2002)。

探究无神论在 17-18 世纪法国天主教渊源的阿兰·查尔斯·考尔斯(Alan Charles Kors, 1943—)。

挖掘“启蒙运动”之基督新教、犹太教、天主教基础的大卫·索金(David Sorkin, 1953—)。

追踪圣经如何经历“启蒙运动”的考验而继续影响西方

文明的约拿单·史恩（Jonathan Sheehan, 1969—，也译为乔纳森·史恩）。

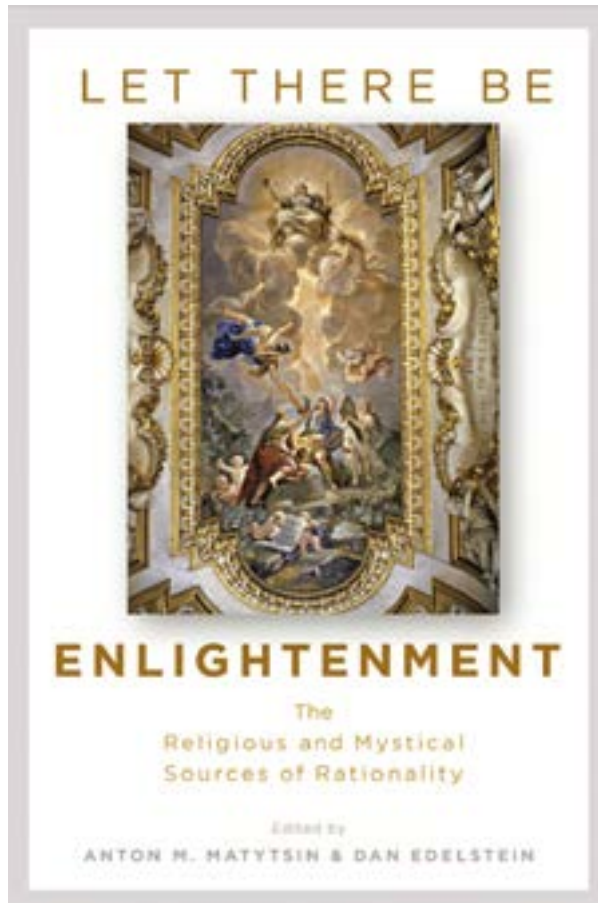
而到了《要有启蒙》的主要编著者马替岑，已经是生于1980年代中期的更年轻一代学者。

如此几代传承之下的积累与推进产生了《要有启蒙》这样来自多位研究者的新近成果。

一篇封三的说明显然不能替代一本文集的方方面面。不少需要琢磨及推敲之处正在于那些无法被大而化之的细节当中。而对于“启蒙运动”的多重认识，《要有启蒙》仅仅是本期《世代》已经或尚未参考的诸多文献之一。●

若有媒体或自媒体考虑转发《世代》内容，请尽可能在对作品进行核实与反思后再通过微信（世代 Kosmos）或电子邮件（kosmoseditor@gmail.com）联系。

《世代》第6期主题是“启蒙”，却也有并非可以简单分门别类的文字。《世代》涉及生活各方面，鼓励不同领域的研究和创作。《世代》不一定完全认同所分享作品的全部方面。



安东·马替岑 (Anton M. Matytsin)、丹·埃戴尔斯坦 (Dan Edelstein) 合编文集
《要有启蒙：理性的宗教及神秘主义渊源》(*Let There Be Enlightenment: The Religious and
Mystical Sources of Rationality*) 封面，2018 年约翰斯·霍普金斯大学版，
<https://jhupbooks.press.jhu.edu/content/let-there-be-enlightenment>。

