

启蒙道德哲学

范志均 著

中国社会科学出版社

启蒙道德哲学

范志均



中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

启蒙道德哲学 / 范志均著. —北京: 中国社会科学出版社,

2015. 12

ISBN 978 - 7 - 5161 - 5479 - 3

I. ①启… II. ①范… III. ①伦理学—研究 IV. ①B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 014376 号

出版人 赵剑英
责任编辑 周晓慧
责任校对 无 介
责任印制 戴 宽

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 北京君升印刷有限公司
版 次 2015 年 12 月第 1 版
印 次 2015 年 12 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 33.25
插 页 2
字 数 554 千字
定 价 108.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话:010 - 84083683

版权所有 侵权必究

江苏省“2011”工程“公民道德与社会风尚协同创新中心”成果

江苏省“道德发展智库”成果

江苏省高校重点研究基地“道德哲学与中国道德发展研究所”成果

江苏省“道德国情与道德哲学前沿创新团队”成果

总序

东南大学的伦理学科起步于 20 世纪 80 年代前期,由著名哲学家、伦理学家萧昆焘教授、王育殊教授创立,90 年代初开始组建一支由青年博士构成的年轻的学科梯队,至 90 年代中期,这个团队基本上实现了博士化。在学界前辈和各界朋友的关爱与支持下,东南大学的伦理学科得到了较大的发展。自 20 世纪末以来,我本人和我们团队的同仁一直思考和探索着一个问题:我们这个团队应当和可能为中国伦理学事业的发展作出怎样的贡献?换言之,东南大学的伦理学科应当形成和建立什么样的特色?我们十分明白,没有特色的学术,其贡献总是有限的。2005 年,我们的伦理学科被批准为“985 工程”国家哲学社会科学创新基地,这个历史性的跃进推动了我们对这个问题的思考。经过认真讨论并向学界前辈和同仁求教,我们将自己的学科特色和学术贡献点定位于三个方面:道德哲学;科技伦理;重大应用。

以道德哲学为第一建设方向的定位基于这样的认识:伦理学在一级学科上属于哲学,其研究及其成果必须具有充分的哲学基础和足够的哲学含量;当今中国伦理学和道德哲学的诸多理论和现实课题必须在道德哲学的层面加以探讨和解决。道德哲学研究立志并致力于道德哲学的一些重大乃至尖端性的理论课题的探讨。在这个被称为“后哲学”的时代,伦理学研究中这种对哲学的执著、眷念和回归,着实是一种“明知不可为而为之”之举,但我们坚信,它是我们这个时代稀缺的学术资源和学术努力。科技伦理的定位是依据我们这个团队的历史传统、东南大学的学科生态,以及伦理道德发展的新前沿而作出的判断和谋划。东南大学最早的研究生培养方向就是“科学伦理学”,当年我本人就在这个方向下学习和研究;而东南大学以科学技术为主体、文管艺医综合发展的学科生态,也使我们这些 90 年代初成长起来的“新生代”再次认识到,选择科技伦理为学科生长点是明智之举。如果说,道德哲学与科技伦理的定位与我

们的学科传统有关,那么,重大应用的定位就是基于对伦理学的现实本性以及为中国伦理道德建设作出贡献的愿望和抱负而作出的选择。定位“重大应用”而不是一般的“应用伦理学”,昭明我们在这方面有所为也有所不为,只是试图在伦理学应用的某些重大方面和重大领域进行我们的努力。

基于以上定位,在“985工程”建设中,我们决定进行系列研究并在长期积累的基础上严肃而审慎地推出以“东大伦理”为标识的学术成果。“东大伦理”取名于两种考虑:这些系列成果的作者主要是东南大学伦理学团队的成员,有的系列也包括东南大学培养的伦理学博士生的优秀博士论文;更深刻的原因是,我们希望并努力使这些成果具有某种特色,以为中国伦理学事业的发展作出自己的贡献。“东大伦理”由五个系列构成:道德哲学研究系列;科技伦理研究系列;重大应用研究系列;与以上三个结构相关的译著系列;还有以丛刊形式出现并在20世纪90年代已经创刊的《伦理研究》专辑系列,该丛刊同样围绕这三大定位组稿和出版。

“道德哲学系列”的基本结构是“两史一论”。即道德哲学基本理论;中国道德哲学;西方道德哲学。道德哲学理论的研究基础,不仅在概念上将“伦理”与“道德”相区分,而且从一定意义上将伦理学、道德哲学、道德形而上学相区分。这些区分在某种意义上回归到德国古典哲学的传统上,但它更深刻地与中国道德哲学传统相契合。在这个被宣布“哲学终结”的时代,深入而细致、精致而宏大的哲学研究反倒是必需而稀缺的,虽然那个“致广大、尽精微、综罗百代”的“朱熹气象”在中国几乎已经一去不返,但这并不代表我们今天的学术已经不再需要深刻、精致和宏大气魄。中国道德哲学史、西方道德哲学史研究的理念基础,是将道德哲学史当作“哲学的历史”,而不只是道德哲学“原始的历史”、“反省的历史”,它致力于探索和发现中西方道德哲学传统中那些具有“永远的现实性”的精神内涵,并在哲学的层面进行中西方道德传统的对话与互释。专门史与通史,将是道德哲学史研究的两个基本维度,马克思主义的历史辩证法是其灵魂与方法。

“科技伦理系列”的学术风格与“道德哲学系列”相接并一致,它同样包括两个研究结构。第一个研究结构是科技道德哲学研究,它不是一般的科技伦理学,而是从哲学的层面、用哲学的方法进行科技伦理的理论建构和学术研究,故名之“科技道德哲学”而不是“科技伦理学”;第二个研究结构是当代科技前沿的伦理问题研究,如基因伦理研究、网络伦理研究、生命伦理

研究等。第一个结构的学术任务是理论建构,第二个结构的学术任务是问题探讨,由此形成理论研究与现实研究之间的互补与互动。

“重大应用系列”以目前我作为首席专家的国家哲学社会科学重大招标课题和江苏省哲学社会科学重大委托课题为起步,以调查研究和对策研究为重点。目前我们正组织四个方面的大调查,即当今中国社会的伦理关系大调查;道德生活大调查;伦理一道德素质大调查;伦理一道德发展状况及其趋向大调查。我们的目标和任务是努力了解和把握当今中国伦理道德的真实状况,在此基础上进行理论推进和理论创新,为中国伦理道德建设提出具有战略意义和创新意义的对策思路。这就是我们对“重大应用”的诠释和理解,今后我们将沿着这个方向走下去,并贡献出团队和个人的研究成果。

“译著系列”、《伦理研究》丛刊,将围绕以上三个结构展开。我们试图进行的努力是:这两个系列将以学术交流,包括团队成员对国外著名大学、著名学术机构、著名学者的访问,以及高层次的国际国内学术会议为基础,以“我们正在做的事情”为主题和主线,由此凝聚自己的资源和努力。

马克思说过,历史只能提出自己能够完成的任务,因为任务的提出表明完成任务的条件已经具备或正在具备。也许,我们提出的是一个自己难以完成或不能完成的任务,因为我们完成任务的条件尤其是我本人和我们这支团队学术资质方面的条件还远没有具备。我们期冀通过漫漫兮求索乃至几代人的努力,建立形成以道德哲学、科技伦理、重大应用为三元色的“东大伦理”的学术标识。这个计划所展示的,与其说是某些学术成果,不如说是我们这个团队的成员为中国伦理学事业贡献自己努力的抱负和愿望。我们无法预测结果,因为哲人罗素早就告诫道,没有发生的事情是无法预料的,我们甚至没有足够的信心展望未来,我们唯一可以昭告和承诺的是:

我们正在努力!

我们将永远努力!

樊浩

谨识于东南大学“舌在谷”

2007年2月11日

目 录

导论	(1)
一 什么是启蒙	(1)
二 启蒙道德及其现代性问题	(11)
三 基于自由的现代启蒙道德形态	(21)
第一章 启蒙道德形成的理论前提	(29)
一 理性自由与启蒙道德的道德前提	(30)
二 意志自由与启蒙道德的宗教前提	(43)
三 人文主义伦理的现代嬗变	(59)
第二章 启蒙道德的自由本体论奠基	(86)
一 早期现代哲学中的必然与自由问题	(86)
二 康德与道德的自由本体论奠基	(117)
第三章 霍布斯与启蒙道德的发生	(137)
一 自由问题	(138)
二 霍布斯与启蒙道德哲学的开端	(147)
三 霍布斯与启蒙道德哲学转向	(153)
第四章 自由与幸福	(167)
一 自然法与自由	(167)
二 回归人性论	(188)
三 自由与幸福	(192)

第五章 自由与同情	(207)
一 道德的情感转折	(208)
二 情感在人性中的位置	(215)
三 自由逻辑	(226)
四 同情与正义	(233)
第六章 幸福与自由	(249)
一 道德决定论	(250)
二 功利主义道德	(256)
三 幸福与自由	(267)
第七章 两种自由的冲突	(278)
一 道德的自由基础	(279)
二 两种自由的冲突	(285)
三 自由与好人	(290)
四 从好人到好公民	(313)
第八章 自由自律的启蒙道德形态	(332)
一 康德对道德的自由奠基	(336)
二 从自由到自律道德	(345)
三 从自律道德到自由	(367)
四 从自由的人到自由的公民	(433)
第九章 启蒙道德哲学的危机	(454)
一 浪漫主义与激进启蒙	(454)
二 世俗与高贵的紧张	(466)
三 启蒙理性的辩证法	(474)
四 是与应当问题	(484)
五 正当与善的张力	(499)
六 好人与好公民的分离	(505)
参考文献	(516)

导 论

一 什么是启蒙

什么是启蒙？这是 18 世纪启蒙运动晚期由德国启蒙主义者明确意识到和提出来的问题。在对此问题的多种回答中，康德的回答无疑是最准确和切中要义的，也是被广泛讨论的。如霍克海默和阿多诺即在康德启蒙概念的指引下，重新梳理了祛魅，去神话，合理性的启蒙概念，揭示了理性自我毁灭的启蒙辩证法。^① 而福柯则重提康德的“什么是启蒙”问题，把启蒙看作一种态度，一种自我批判，并接着康德把他自己的知识考古学和权力谱系学视为对康德启蒙批判事业的继续。^②

然而，能否说康德的启蒙观念就是对什么是启蒙问题的标准理解呢？实际上我们就是这样看待的，虽然就问题本身而言，并非如此。我们只能说，康德的启蒙观念反映了德国启蒙运动的经验和理念，但它并不能把握苏格兰和法国启蒙运动的经验和理念。就欧洲启蒙运动整体而言，苏格兰、法国和德国启蒙运动代表了启蒙运动的三种主要形态，内含着三种主要的启蒙观念，即使三者有一致的地方，也不意味着其中一种启蒙观念能够代表全部启蒙理念，更不要说需要把它们区分开来，分别加以考察了。^③ 除了

① [德] 霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法》，渠敬东、曹卫东译，上海人民出版社 2003 年版，第 1—39 页。

② [法] 福柯：《什么是启蒙》，汪晖译，汪晖、陈燕谷主编：《文化与公共性》，三联书店 2005 年版，第 422—442 页；施密特编：《什么是批判，启蒙运动与现代性》，徐向东、卢华萍译，上海人民出版社 2005 年版，第 388—401 页。

③ Himmelfarb 即从“美德的社会学”、“理性的意识形态”和“自由的政治”三方面分别探讨了英国、法国和美国的启蒙运动，见其著 *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments* (Vintage, 2005)。另见 Porter, Teich 主编的 *Enlightenment in the National Context* (Cambridge, 1981) 对英国、苏格兰、法国和德国诸民族启蒙运动的分别考察。

德国启蒙哲人具有关于启蒙的概念和问题意识之外，苏格兰和法国虽然经历了浩大的启蒙运动，却没有哲人明确意识到和提出“什么是启蒙”这一问题，形成自身的启蒙话语和逻辑，虽然它们就蕴涵在其庞大的启蒙论述之中。因而，这就要求我们不拘泥于文字，而是依据其内在精神，为其提出和回答“什么是启蒙”这一问题。

按照康德的说法，启蒙就是人类摆脱自我招致的不成熟而走向成熟，启蒙的人即是正在走向成熟的人，启蒙了的人就是成熟的人。^① 什么是不成熟的人和成熟的人？依据康德的意思，不成熟的人是不经他人的引导就不能使用理智的人，也就是说，他有理智却不能自己使用，而必须在他人的引导下使用。就此而言，儿童是潜在的不成熟的人，一个依附性的大人，被强迫不能使用自己的理智的成人就是真正意义上的不成熟的人。当然，被强制不能使用自己理智的人还不是康德意义上的不成熟的人，因为他的不成熟不是自我招致的，而是由他者招致的，只有自我招致的不成熟才是他所说的不成熟。不是有理智而迫不得已不能使用自己的理智，而是有理智却没有决心和勇气使用自己的理智，不愿、不敢使用自己的理智才是不成熟的表现。不成熟不是由他者导致的，而是由自己招致的，不是由他人强制、强迫引导自己使用理智，而是自己愿意和为安全起见而接受他人的引导使用理智。因此，不成熟的原因在于人自身而不是引导者，在于被监护者而不是监护者。不可否认，的确有很多引导者，监护者是出于“好心”，才指导那些胆小怯懦的人们，以免他们因为“单独行走”而跌倒。但这是否就意味着，根本就不存在一种他者招致的不成熟，由监护者或保护者所导致的不成熟呢？对于这个问题，康德是极力回避的，他只强调自我招致的，由被监护者自身导致的不成熟，把有理智而不自己使用理智的原因归于理智者自己，把不成熟的责任归于被监护者。在很多情况下，人的不成熟的责任是应该归咎于监护者的，被监护者是出于被迫而不得不自己使用理智的。

对康德来说，启蒙主要针对那些没有决心和勇气使用自己的理智，自我招致他人引导、监护的人，而那些被迫不能使用自己理智的人则被排除在启蒙之外。所谓启蒙就是要唤起人们的决心和勇气，使其愿意和敢于使用自己的理智，而不是要开启愚昧、迷信、无知者的智力。

^① [德] 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆1990年版，第22页。

对康德来说，真正的启蒙是自我启蒙，内在启蒙。启蒙不是要开启民智，因为人民本来就是有理智的，只是没有决心和害怕加以使用而已。启蒙不是为人民引进新的引导者、监护者，而是要让人民大胆地使用自己的理智。人民的不成熟原因在己，是由他们的懦弱导致的，因此人民有责任自我启蒙，不经由他人的引导而独立地使用自己的理智，由不成熟走向成熟。启蒙意味着取消引导者、监护者，瓦解启蒙者和被启蒙者、先知先觉者和后知后觉者的关系：人人都是理智的存在者，人人都是启蒙者和被启蒙者，人人都能够使用自己的理智，自己启蒙自己；启蒙即自我启蒙，人人都是启蒙的主体。当然，面对很多人因被强制而不能使用自己的理智的现实，仅仅讲自我启蒙是不够的，还必须讲他者的责任，促使监护者自我启蒙，并解除对人们理智使用的引导和监护，使之自我启蒙。

但是人的自我启蒙如何可能？他如何可能有决心和勇气使用自己的理智，愿意和敢于自己思维？康德认为，关键是要给予人自由。^①只要给予人自由，他必然会走向自我启蒙；只要人是自由的，他肯定就会意识到自我启蒙、自己使用理智、自己思想乃是他的义务，意识到因怯懦而请求他人的引导和监护就是放弃自己的义务。因为人是自由的，他的理智就应该由他自己来使用，他的理智属于他自己，自由地使用自己的理智就是他的权利；如果他的理智是自由的，那么他就应当自己思想，不需要他人的引导。而当他愿意和能够自己思想的时候，他也就是启蒙了的人，即成熟的人。

启蒙即是脱离他人的监护或引导自己勇敢地使用理智，自由地使用理智。对理智的自由使用主要有两种形式，即理论的运用和实践的运用。理智的理论运用即认识自然，就是运用概念形式对被给予的质料加以综合，统一形成关于对象的科学知识。当然理智运用于自然的认识，不是被动的反映，而是能动的构建，不是概念符合对象，而是对象符合概念，不是自然为理智立法，而是理智为自然立法。不过理智的理论运用是有限度的，不能超出经验，超出感性直观所给予的现象范围去认识超感性的存在或对象，否则将陷入自相矛盾的二律背反当中。理智或理性的实践运用即道德行动。如果由传统、习俗为我们的行为立法，则我们的行为就是伦理的；如果我们的行为是由神圣立法者立法的，那么我们的行为就是宗教道德性

^① [德] 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆1990年版，第24页。

的；如果我们不受引导地使用普遍理性为自己的行为立法，则我们的行为就是道德的，而且是启蒙道德性的。启蒙的道德即是一种不受引导或监护而使用自己的理性为自己的行为立法，或为自身的行为立法，即自我立法的道德，这种道德是自我摆脱了他人的监护而使用自己的理性确立起来的，因此是成熟的道德，自主自律的道德。

启蒙即是从他人的监护或引导中解放出来，独立自主地使用理性，就科学、道德和宗教这些重大的事情自由地使用理性做出自己的判断。启蒙道德即基于启蒙精神的道德，其核心是不受、不被他人引导或监护，自主地使用理性规定自己的行为，不听从上帝或先知先贤的命令，只服从自己理性的命令。因此，标识启蒙现代道德本质特征的不仅是自己使用理性，遵从理性的法则，而且也是不被他人引导，不受他人监护或干涉，不被强制地服从理性的命令。苏格拉底主义的道德也是建立在理性主义基础上的，也是一种启蒙道德，但是它与康德意义上的现代启蒙道德的区别就在于，前者不排除他人的引导，需要他人如哲人、智者的引导，因为人被看作是不平等的，有的人理性强，有的人欲望重，智与愚、贤与不肖分明，因此，有的人不知道什么对他好的，这样就需要智者、贤人引导他向好，而后者的前提就是摆脱对他人理智的依赖，不受干涉地使用自己的理性；在现代社会里，人人都是平等的，有理性的，不存在智与愚、贤与不肖之分，每个人都能够自主地使用理智，服从为自身行为所立的法。如果说古代启蒙道德还是一种他律的道德，尽性的道德，由外在客观的善作为对象决定自己的意志，那么现代启蒙道德则是一种自律的道德，尽心的道德，善或对象是由理性意志决定的。

法国启蒙运动所倡导的启蒙观念不同于康德的启蒙观念。对康德来说，启蒙与不成熟，不敢自主使用理智是对立的，而对法国启蒙哲人来说，启蒙是与无知、迷信、偏见等相对立的，不开明，未启蒙即陷入无知、迷信和偏见的泥潭中，生活在黑暗和幻觉之中，而启蒙意味着摆脱无知、偏见和迷信，接受理性的指导，过合乎理性的生活，生活在光明和真理之中。法国启蒙哲人大多是经验主义者或感觉主义者，因此他们否定天赋观念论，并不主张人“生而有知”，相反认为“人生而无知”。^① 但人

^① [法] 爱尔维修：《论人的理智能力和教育》，《十八世纪法国哲学》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆1963年版，第480页。

是理性的动物，心中有“自然光明”，他可以使用理性，通过经验，获得真理，并按照真理生活。法国启蒙哲人相信“真理是有益的，而不是危险的”，因此真理不怕被人知道，人应当献身真理，“寻求和说出真理”，并传播真理，让所有人都知道真理，了解真理乃是人民的利益所在。^①但是，实际上人们并没有因为使用理性而摆脱无知，说出和知道真理，相反，他们有理性却被禁止使用，牺牲其理智而相信他们不能“理解”的东西，因此人不仅没有脱离蒙昧，反而增加了迷信和偏见。无知是一切错误的根源，是不是人民的无知使得他们陷入了无尽的迷信和偏见的黑暗中呢？对法国启蒙哲人来说，人民固然因为无知而心生恐惧，因恐惧而迷信神灵。“没有一个凡人不遭遇到种种苦痛；没有一个民族没有遇到过厄运、灾祸和不幸；人们总是把这些苦厄看成天怒的标志，而不知道自然的原因。”^②但是导致人民不理智、迷信和偏见的原因却主要不在自己，因此不用为自己的不成熟承担责任，而在那些愚弄人民的人，如教士、专制君主看来，“既然普通人如此粗野和如此轻率，难道他们的愚昧无知不是那些不过问国民教育，甚至反对教育自己的臣民的君主们玩忽职守的结果么？溯本探源，难道不能把普通人的愚昧无知算作神甫们昭昭的政绩吗？”^③教士、专制君主为了自己的利益有意利用人民的无知和恐惧，使人民“听从他们的指引，有甚于听从理性”，并扰乱他们的理智，“鼓动人们的想象力而禁止他们的理性发言”，欺骗他们，强迫他们抛弃理性，向他们隐瞒或歪曲真理，使他们成为奴隶，“永远屈服于羁轭之下”，服从他们的统治。^④他们的愚民、欺骗招致人民丧失理智，因此他们应当承担导致人民无知的责任。而对人民蒙昧责任的理解决定了应展开什么样的启蒙，如何进行启蒙。康德把人不成熟的责任归于人自身，而不是监护者，这就决定了启蒙必须发自自身，而不是由监护者引导。但是法国启蒙哲人却把人民迷信的责任归于教士和君主，而不是人民自身，由此启蒙就是伏尔泰所说的“打倒丑类”，打倒愚民者，不安好心的教育者，代之以由启蒙者，即知道真理的人做引导者、教育者，承担开启民智，教诲人民

① [法] 爱尔维修：《论人的理智能力和教育》，第 536—537 页。

② [法] 赫尔巴赫：《神圣的瘟疫》，《十八世纪法国哲学》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆 1963 年版，第 561 页。

③ [法] 赫尔巴赫：《健全的理智》，王荫庭译，商务印书馆 1966 年版，第 202 页。

④ [法] 赫尔巴赫：《神圣的瘟疫》，第 566—567 页。

的责任。

康德主张给予人民以理性公开使用的自由，以启动人民的启蒙。他区分了理性的公开使用与私下使用，理性的私下运用是不自由的，是受国家、共同体利益的限制的，如对于军官来说，就不许他争辩，擅自作主，自由操练，而必须服从，按规定操练；对于税吏来说，就不许他争辩要不要缴税，要缴多少税，他必须服从，依法收税或缴税；对于牧师来说，则不许他争辩信条是否合乎教义，他必须服从，按教义布道。无论军官、税吏还是牧师，作为军队、社会和教会共同体的一员，他们有义务服务于其所在共同体的利益而不能置身事外。如此，他即是私下有效地运用理性，即在其担任“公职岗位或者职务上所能运用的自己的理性”，如此他所做的是合目的的和有用的，即尽职尽责的。但是理性的公开运用，即任何人“作为学者”在所有公众或“听众”面前所做的那种运用，却要求自由，而不必服从，允许争辩，不许限制，而且唯有理性的公开使用“才能带来人类的启蒙”^①。反之，即使使用理性，却是私下运用，就不会带来人类的启蒙，因为理性的私下运用并没有从根本上脱离监护。任何人，如军官、税吏和教士，作为人，或作为世界公民即可以就一切重要的事情，如战争与和平、国家的建立与法律以及良心自由与得救等“自由以学者的身份公开地，也就是通过著作，对现行组织的缺点发表自己的言论”，或提出问题交由公众理性的法庭进行自由的讨论。如此一来，就必然会不断扩大人类的认识，清除人类的错误，人类也借此摆脱了监护，在自由地使用理性的“启蒙”中持续进步，同时也使得理性的私下运用更加合理化。康德把人类自由地公开使用理性，从而摆脱监护，持续自我启蒙看作人类绝对的义务。换言之，任何人作为世界公民在任何时候都有责任自由地公开使用理性，进行自我启蒙。任何时代、任何共同体都不可阻碍和剥夺人们自由地使用理性的权利，否则即是“一种违反人性的犯罪行为”。^②

与康德以是否允许自由地公开使用理性，是否允许自由地公开进行争辩讨论，但又私下服从作为衡量一个民族启蒙进展和程度不同，法国启蒙哲人强调理性的教育，以是否进行真理和幸福的教育作为一个民族启蒙进程的标记。康德强调启蒙的自由基础，而法国启蒙哲人却基于社会决定论

① [德] 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆1990年版，第24—25页。

② 同上书，第26—27页。

思考人的教育。在法国启蒙哲人那里，教育是广义上的教化、指导或塑造，举凡教化或塑造人的一切东西都可划归为教育，而在一切塑造人的东西中，宗教和政治社会制度对人的塑造和教育作用是最大的，正如卢梭所说，一切都取决于政治，人是什么样的的是由其所在的政治制度决定的。而爱尔维修更是把教育推向绝对，认为教育是万能的，人身上的精神、美德和天才都是“教育的产物”，而非其自然机体构成的结果，恰恰是教育使我们成为现在的样子。^①但如此说来，人之成为无知、迷信的人不也是教育，即教士和专制君主教育的产物吗？何以教育还能对人类带来启蒙，一种使人类走向启蒙的教育是何种教育呢？法国启蒙哲人认为，这种教育就是理性的教育，是建立在对自然，尤其是人的知识和真理之上的教育。有了关于人的精神及其活动的知识，就能使人们更善良和幸福，而“没有这种认识，还有什么办法会使人们更善良更幸福！”^②理性、真理和幸福是一致的，基于科学或哲学理性教育的人们必然会越来越开明，也必然会更加幸福和强大。过往的教育即是基于对人“一无所知”之上的，因此其所塑造的人肯定是无知和迷信的、不幸和弱小的。

启蒙教育分为两方面：一是对君主或治人者的理性教育，致力于把君主或治人者培育为开明的人：“他懂得他的利益在哪里；他知道这些利益同全体人民的利益有着不可分割的关系；他知道当君主统治卑贱的奴隶时，这君主既不可能是伟大的，也不可能是强盛的，既不可能受人爱戴，也不可能受人尊敬；他知道公正、善良和体贴给予他统治人民的权利要比某种虚幻的神灵的全权更实在得多……”^③二是对人民或公民的教育，“要培养人，要得到道德的公民，必须教育他们，给他们指出真理，给他们讲道理，使他们知道自己的利益，教导他们尊重自己，畏惧耻辱，在他们心里引起真正荣誉的观念，使他们认识美德的价值和追求美德的动机”^④。

作为自由公开争辩的启蒙与作为教育的启蒙是两种完全异质的启蒙。对后者来说，人民被看作是无知的，不善于使用理智，因此他们需要引导

① [法] 爱尔维修：《论人的理智能力和教育》，第 539、478—479 页。

② 同上书，第 478 页。

③ [法] 赫尔巴赫：《健全的理智》，王荫庭译，商务印书馆 1966 年版，第 155 页。

④ [法] 赫尔巴赫：《自然体系》，《十八世纪法国哲学》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆 1963 年版，第 641—642 页。

者、教育者来引导和培育他们使用理智，乃至代替他们、为他们使用理智：“合乎理性的哲学体系不是为群氓创造的”，虽然哲学家、科学家的论证对于人民是难以理解的，他们教育人民，“为人民而劳动，但是人民是否理解他们则无关宏旨”^①。那些引导者和教育者是自己使用理智，摆脱无知，启蒙了的人：启蒙了的人带领甚至强制蒙昧的人走向启蒙：通过立法，建立良好机制，“把个人利益与公共利益很紧密地联系起来，以便迫使自己道德”化，或“迫使了他们道德”^②化。康德极力回避法国启蒙主义者的这种启蒙观念，他之所以回避是因为他看到了这种启蒙观念中的悖谬之处：它预设了启蒙者和被启蒙者、教育者与被教育者的对立，把两者的关系看作引导和被引导、教育和被教育的关系；它在打破一种招致人民愚昧的引导者和被引导者关系的同时又建立了一种启蒙民智的教育者和被教育者的关系：启蒙者高高在上，以先知先觉的引导者、教育者身份启蒙后知后觉者，因此它有导致理性启蒙专制的危险：哲学和科学所获得的关于人的知识被教育者用来立法，成为支配人的力量，正如“要操纵人形傀儡的动作，必须认识牵动傀儡的线”，没有这种认识，就无以操纵傀儡的动作一样，教育者、立法者必须具有关于人自身的知识和真理，这样才能真正控制他们；又如“驯兽师的本领，就在于知道自己能使驯养的动物执行的一切”一样，教育者、开明立法者、君主的本领就在于“认识自己能使治下的人民执行的一切”^③。而法国启蒙主义者心仪的政治体制即是由神明或启蒙了的君主统治的开明专制。此外，法国启蒙本质上不是自主启蒙、内在启蒙，而是他者启蒙、外在启蒙，人民被动地甚至被迫参与启蒙，而不是自发地主动参与启蒙。它假定人民是无知的、不智的，不能通过自己的努力学会使用理智，也不知道什么对自己是最好的，必须有明智者、启蒙者告诉他们什么是最好的。而这是和普遍主义相悖的，即不是所有人都是有理性的，即使所有人都是有理性的，也不是所有人都能很好地使用理性，因此需要有人来引导。对康德来说，自由、公开地使用理性是无害的，自由、公开的争辩所引导的人类的启蒙是改良性的、渐进性的，不会引发颠覆性的革命。但是在法国启蒙哲人这里，教育所带来的

① [法] 赫尔巴赫：《健全的理智》，王荫庭译，第203页。

② [法] 爱尔维修：《论人的理智能力和教育》，第537—538页。

③ 同上书，第479页。