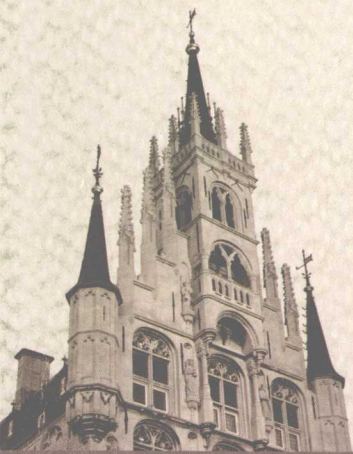


傅永军 总主编

“宗教、哲学与科学”书系

Enlightenment, Critical Hermeneutics
and Religious Ethics



启蒙、批判诠释 与宗教伦理

傅永军 著

山东大学出版社

山东大学“985 工程二期”哲学与社会科学创新基地资助项目

“宗教、哲学与科学”书系

傅永军 总主编

启蒙、批判诠释与宗教伦理

傅永军 著

山东大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

启蒙、批判诠释与宗教伦理/傅永军著. —济南:
山东大学出版社, 2009. 3
ISBN 978-7-5607-3820-8

I. 启…

II. 傅…

III. ①哲学—西方国家—文集②宗教—西方国家—文集

IV. B5-53 B928.5-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 033529 号

山东大学出版社出版发行

(山东省济南市山大南路 27 号 邮政编码:250100)

山东省新华书店经销

日照报业印刷有限公司印刷

720×1010 毫米 1/16 16 印张 313 千字

2009 年 3 月第 1 版 2009 年 3 月第 1 次印刷

定价: 36.00 元

版权所有,盗印必究

凡购本书,如有缺页、倒页、脱页,由本社营销部负责调换

总 序

近代以降,宗教与哲学和科学的关系成为人文社会科学关注的重点。宗教、哲学和科学,作为人类社会中的主要文化形态,在历史上有着错综复杂的关系,这种关系向来是人类精神文化史中的一个很有争议的主题。无论人们如何看待宗教与哲学、宗教与科学之间的关系,都不能否认它们之间的相互作用对于人类精神文化成长的重要性。如果我们不是狭隘地理解宗教的历史、现状及未来发展,而是试图科学地理解各种宗教的理论和实践在特定的历史与现实境域中何以发生,如何发生影响,又如何支配了特定时代的精神生活,那么,考察宗教与哲学、宗教与科学之间的互动关系就具有重要意义。因为,在一切与宗教具有互动关系的文化质素中,哲学、科学与宗教之间的互动关系最为密切和直接。哲学赋予宗教以理性工具,科学赋予宗教以真理形式,两者共同作用,消解着宗教的偏执和愚昧。而宗教则用信仰保持着哲学的神圣与玄妙、灵性与超越,用无限引导科学“精骛八极,心游万仞”。而它们之间的互动则提供了不同文化质素之间的碰撞、对话和融合的历史经验,弘扬了“和而不同”的文化精神,使人类学会更有智慧地对待异质文化之间的交流和对话,促进人类精神文化的健康成长。因此,追溯宗教的历史形态与现实影响,显然无法回避宗教与哲学、宗教与科学之间的关系。离开了对宗教与哲学、宗教与科学之间关系的透彻把握,单纯的宗教研究,或者单纯的哲学研究以及科学研究都无法应对当今世界所面临的复杂的理论与现实问题。正因为如此,最近二十年来,国内宗教学者和哲学学者投入了很大精力研究宗教与哲学、宗教与科学之间的关系,以宗教与哲学、宗教与科学的互动为主题的研究论文或著作也越来越多,形成了一个活跃的研究领域。然而,相对于问题的重要性,国内宗教学者和哲学学者的研究仍显薄弱。无论是历史性考据研究,还是理论性学理研究以及现实性实证研究都稍显粗糙,具体的研究还很不够,急待深入和加强。

有鉴于此,2004年,山东大学“985工程”二期哲学社会科学创新基地建设项目启动之时,作为建设项目之一的“犹太教与跨宗教研究”,自然而然地就把“宗教、哲学与科学”列为项目的分课题之一,由我作为主持人组织研究团队展开研究活动。经过数年的艰苦努力,团队的研究人员分别拿出了自己的研究成果。这些研究成果大都是以个案研究方式探索宗教与哲学、宗教与科学之间的

关系的某个方面,譬如,将研究聚焦在某个哲学家(科学家或宗教思想家)身上,特别聚焦于这位哲学家(科学家或宗教思想家)有关宗教与哲学、宗教与科学关系的思考。看起来这些研究成果缺少“宏大叙事”,谈不上是对宗教与哲学、宗教与科学之间关系进行解析的“妙舞清歌”,但是,在我们看来,比起那些凌空蹈虚的高谈清论,老老实实地研究点问题反而对人类知识的增长更有助益。

现在,我们以“宗教、哲学与科学”书系形式将已经完成的研究成果公开出版,接受专家、学者和读者的批判。不管怎样,这些著述都是每位作者的用心之作,它们代表了山东大学现阶段关于宗教哲学以及宗教与其他文化因素(主要是哲学和科学)之关系方面研究的最新思考,当能为汉语学术界进一步深入研究宗教、哲学与科学关系问题提供一种有价值的理论资源。

本书获得了山东大学“985 工程”二期哲学社会科学创新基地建设项目资助,特此致谢!

傅永军

2008 年 7 月于山东大学

自序

近十多年以来,我的学术旨趣主要集中在三个方面:一是以哈贝马斯哲学为中心的批判理论研究,二是以批判诠释学研究为中心的诠释学及中国诠释学研究与学科建设工作,三是以利奥·拜克宗教哲学为中心的现代犹太宗教哲学研究。

1998年,我以法兰克福学派社会批判理论的合理性理论完成博士论文之后,就暂时告别了自硕士研究生阶段开始的德国古典哲学(以康德哲学研究为主)研究,我的学术研究也由西方哲学史转入现代西方哲学。法兰克福学派社会批判理论的现代性理论遂成为我学术研究关注的焦点。经年累月,辛勤耕耘,我在批判理论的现代性理论的诸多方面,如启蒙与传统、启蒙与现代性的关系、批判理论的现代性概念、批判理论的现代性问题意识、批判理论的现代性理论的理论形态以及批判理论现代性理论的共同主题及其各自的殊异关怀等方面,形成了自己系统的观点。这些观点大都以学术论文形式发表在国内不同的学术期刊上,或者以讲座报告、会议论文等形式公开发表过。我在这个方面研究的最新成果是2007年由社会科学文献出版社出版的专著《法兰克福学派的现代性理论》。这本近30万字的专著系统总结了我近十年来有关批判理论的现代性问题的学术思考。我将法兰克福学派的社会批判理论解释为“一种从社会批判角度叙说现代社会理性建构的理论”,不仅详细探讨了法兰克福学派现代性理论的几种典型表现——解放的现代性理论、反思的现代性理论和重建的现代性理论,将延续半个多世纪的法兰克福学派现代性理论联结成一个具有不断扩展特征的有机体系,而且将研究触角延伸到现实世界,回答了批判理论的现代性理论的普适价值以及它对后发现代性国家的意义等为大众所关心的现实性极强的问题。

准确地说,我本人的诠释学研究也没有完全脱离批判理论的学术视域,因为我对西方诠释学的研究兴趣主要集中在哈贝马斯的批判诠释学,实际上它是我本人以哈贝马斯哲学为中心的批判理论研究的一个有机组成部分。我所撰写的诠释学方面的论文主要研究的是哈贝马斯的批判诠释学,或者是用批判诠释学方法去研究需进行深层意识形态批判的文化—社会问题。在诠释学研究领域,除了我本人的学术研究外,我做得更多的工作是通过主办和协办学术会

议以及出版学术集刊等行为,身体力行地推进中国诠释学的学科建设,目的在于最终建立一门既不同于西方诠释学,又不同于中国自己传统的经学注释学的新学科。这门新学科既代表中国经典注释、经学、训诂学等传统学科的现代化,又代表西方哲学诠释学的本土化;它既不偏于西方诠释理论,也不固执于中国传统的经典注疏,而是要实现二者的统一,同时又致力将哲学诠释学研究拓展到文学、史学、法学、美学、宗教学、文献学、古籍整理等领域,形成中国哲学诠释学、中国律学诠释学、中国美学诠释学、中国史学诠释学、中国经典注疏阐释学、中国解经传统诠释等新的研究方向,并最终融合成与西方诠释学相比肩的中国诠释学。在海峡两岸四地众多学者的热心支持下,以山东大学中国诠释学研究中心为依托,联合海峡两岸四地有关大学和研究机构先后在山东威海(2002年,与台湾大学合作)、台湾宜兰(2004年,与佛光大学合作)、澳门(2005年,与澳门中国哲学学会合作)、台湾台北(2006年,与世新大学合作)召开了四次海峡两岸四地以“诠释学与经典诠释”为主题的学术研讨会,有力地推动了汉语学术界诠释学和中国经典诠释传统的研究。为了推广这些研讨成果,也是为了给中国诠释学研究提供一个的重要的论坛和支持平台,在山东人民出版社李怀德编审的支持下,从2002年起,我和洪汉鼎教授一起主编出版了《中国诠释学》学术集刊,至今已经出版五辑,在汉语学术界产生了较大影响。

犹太哲学与犹太宗教研究是山东大学哲学与社会发展学院外国哲学与宗教研究方面的一个特色。从1994年山东大学成立“犹太文化研究所”开始,我就加入到犹太哲学与宗教研究的行列。1999年,当时的山东大学哲学系受中华全国外国哲学史学会、中国现代外国哲学学会委托,在山东大学威海分校主办首届“全国宗教哲学研讨会”,我向大会提交了题为《伦理的一神教与唯一神的伦理确证——利奥·拜克自由神学思想的现代意义》的论文。这是我所撰写的第一篇有关犹太宗教哲学的学术论文。这篇论文次年由《世界宗教研究》发表。此后,我参加了在国内宗教学领域和哲学史领域曾产生过较大影响的《汉译犹太文化名著丛书》的翻译工作,与我的学生于健合作翻译完成了现代犹太哲学家、二战期间德国犹太人领袖利奥·拜克的代表作《犹太教的本质》一书,2002年由山东大学出版社出版。我还承担了《现代犹太哲学》(1999年人民出版社出版)和《犹太哲学史》(2008年中国人民大学出版社出版)两部著作中“利奥·拜克”部分的写作任务。2004年,山东大学“犹太教与跨宗教研究中心”被批准成为教育部人文社会科学重点研究基地,我受聘为基地的专任教授并担任基地学术委员会的学术委员,主要从事以利奥·拜克宗教哲学为中心的犹太文化与宗教哲学的研究工作,陆续发表了数篇有关犹太宗教哲学和文化方面的论文。2007年11月,我作为主持人申报的教育部基地重大项目“宗教与哲学互动关系研究”获准立项。

本书系作者这些年来在以上三个领域从事学术研究所取得的部分成果的

结集。所选文章按照各自的主题而分别被纳入相应的部分。在“启蒙与现代性”部分,收入的是我关于批判理论现代性问题的思考;在“批判诠释”部分,我没有收入我公开发表的研究哈贝马斯批判诠释学的论文,收入的主要是运用批判诠释学方法研究社会批判理论的部分论文;在“宗教伦理”部分,收入的主要是我公开发表的有关犹太宗教哲学方面的论文,主要研究的是利奥·拜克的宗教哲学思想。这些论文能够得以结集出版,首先要感谢原发刊物以及原来编发这些文章的责任编辑,是他们无私的支持和宽宥使得这些文字又能以另外一种形式面世,接受学术界同仁以及读者诸君的批评和赐教。需要说明的是,此次重新编排这些文稿,为了在编辑体例上保持一致,作者主要是从技术上对注释方式需要变动的地方进行了必要的处理,同时对发现的字、词、句及标点等错讹进行了订正。出于对历史的尊重,作者基本保持了内容上的原貌。

除了正文外,本书还收录了五篇新翻译稿,其中两篇是关于利奥·拜克生平与思想的传记性文字,是我在阅读相关研究资料时顺便翻译过来的,此次编选本书时,对它们进行了认真校对,作为附录发表,希望能对热心犹太思想与文化研究的人们有所帮助。另外三篇是我和我的学生铁省林、杨东东合译的关于西方宗教哲学以及马克思批判理论的诠释学向度等方面的佳作,相信对相关研究会有所帮助。

本书能够得以问世,得益于山东大学“985工程”二期哲学社会科学创新基地“犹太教与跨宗教研究”之分课题“宗教、哲学与科学”的资助,也得益于山东大学出版社的大力支持,谨在此表示衷心的感谢。

是为序。

傅永军

2008年10月于山东大学

目 录

目 录

启蒙与现代性

| | |
|---------------------------|------|
| 启蒙与现代性的生成 | (3) |
| 现代性与传统 | |
| ——西方视域及其启示 | (16) |
| 现代性解义 | |
| ——基于批判理论立场的诠释 | (28) |
| 哈贝马斯论形而上学之思和后形而上学之思 | (43) |
| “生活世界”学说:哈贝马斯的批判与改造 | (54) |
| 大学的使命与教育理想 | (63) |
| 公共性与知识分子三论 | (71) |

批判诠释

| | |
|---------------------------|-------|
| 后现代知识观与社会批判方法的知识学意义 | (81) |
| “Legitimacy”之论证 | |
| ——兼论哈贝马斯重建的合法性理论的意义 | (84) |
| 公共领域与合法性 | |
| ——兼论哈贝马斯合法性理论的主题 | (95) |
| 哈贝马斯“公共领域”思想三论 | (107) |
| 传媒、公共领域与公众舆论 | (116) |
| 新感性、新理性与解放之途 | |
| ——马尔库塞“政治诗学”思想解析 | (122) |
| “野蛮的”现代性与反犹太主义 | (132) |
| ——一种从批判理论角度进行的诠释分析 | (132) |

宗教伦理

| | |
|----------------------|-------|
| 利奥·拜克犹太宗教伦理观评议 | (141) |
| 神人契合与德性责任 | |

——利奥·拜克论犹太伦理意识的神学基础 (149)

伦理的一神教与唯一神的伦理确证

——利奥·拜克自由神学思想的现代意义 (159)

在爱中接近上帝

——利奥·拜克论犹太教的本质 (169)

利奥·拜克论犹太教的基本观念及其相互关系 (176)

利奥·拜克论犹太教的维护 (183)

附 录

附录 1 利奥·拜克生平记略 (193)

附录 2 利奥·拜克其人及其思想 (203)

附录 3 恶与宗教哲学：一个案例研究 (211)

附录 4 多元主义宗教哲学 (221)

附录 5 马克思：在批判和诠释之间 (229)

附 录

(18) 意义半马成前古古牌排会社已取用成升跟后

(18) 文意给分野社公合的数重神君贝物公集——

(29) 界上出公野社公合组君贝物公集——

(107) 余三献思“献盼共公”组且贝部

(111) 引境众公已献盼共公，排引

(121) 童之光精已封照派，排照派

(122) 神神思思“老科合叙”基奉排且——

(132) 义主集只已排升罪“情盗谓”

(133) 排食排会份排基重承去理排排从排——

附 录

(14) 文引管敬假分集宗大献资料·奥同

排黄排德君台段人排



启蒙与现代性



启蒙与现代性的生成*

一、辨识启蒙精神

启蒙造就了现代性,更精确地说,是启蒙的精神品格成就了现代性的精神品格,并因此使得现代性堂而皇之地登上世俗的历史舞台。按照法国哲学家福柯的说法,现代哲学一直致力回答“什么是启蒙精神”这样一个大问题,但迄今为止没有一个哲学家确切地回答了这个问题。福柯说:“现代哲学历经两个世纪,以不同的形式一直在重复这个问题。从黑格尔到霍克海默或哈贝马斯,中间经过尼采或马克斯·韦伯,很少有哲学不曾直接或间接地碰到这同一个问题:所谓‘启蒙’的事件究竟是什么?”^①这种状况与“何为启蒙”问题的重要性实不相称。既然启蒙“至少在某方面决定了我们是什么,我们想的是什么以及我们所做的是什么”,那么,搞清楚什么是启蒙,特别是什么是启蒙所独有的精神品格,就是一件值得下力气去做的学术工作。

回溯百年现代西方哲学的发展以细究现代哲学对这个问题的回答,显然不是一篇文章能够完成的任务,亦非最佳的学术进路。较为便捷的路径是,通过对百年现代哲学史上有重要地位之哲学家相关思想的分析,即通过简约地分析那些能代表时代精神的哲学大师对启蒙及启蒙精神的理解,以一斑而窥全貌,可以生成对启蒙精神的普适性理解,并进而阐释启蒙与现代性的密切关联。我拣选福柯和哈贝马斯两人,他们无疑是当今最有影响的现代思想家。

1. 福柯:作为哲学态度与气质的启蒙

1784年,康德(Immanuel Kant)在他的《纯粹理性批判》(1781年,第一版)出版三年后,在当时的《柏林月刊》杂志第4卷第12期发表了应征文章《答复这个问题:“什么是启蒙(运动)?”》,二百年之后的1984年,福柯针对康德的论述

* 本节文字根据作者2005年在台湾大学通识课程“法鼓人文讲座·传统与现代的对话”上的讲演修改而成,原载《东岳论丛》2008年第6期。

① 福柯:《何为启蒙》,载汪民安等主编《现代性基本读本》下卷,河南大学出版社2005年版(下引该书,版本同此),第648页。

写下了《什么是启蒙》^①一文。福柯在文中指出：“现代哲学没能解答而又无法摆脱的这个问题随着此文而悄然进入思想史中。”而“现代哲学，这正是试图对两个世纪以前如此冒失地提出的那个问题作出回答的哲学”^②。福柯对“何为启蒙”之问的答复就是从分析康德的回答开始的。

一般认为，康德提供了有关“启蒙之问”的经典回答。康德在文章中指出：“启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态。不成熟状态就是不经别人的引导就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心去加以运用时，那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了。Sapere aude! 要有勇气运用你自己的理智，这就是启蒙运动的口号。”^③可见，在康德那里，所谓“启蒙”，也就是从某种被监护的状态中挣脱出来，成为一个自己为自己负责的人即自由的人。但有趣的是，一个自由的人并不是一个摆脱了限制、可以任意妄为的人，而是一个懂得限制性使用理性的人。对康德来说，恰当的限制恰恰是理性自由得以可能实现的条件。如果人们不能准确定位理性自由，恰当地确认“启蒙”的内涵，人们自由地使用理性越多，也就越远离“启蒙”和“自由”的本义。勇敢地使用理性，首先必须是正确而恰当地使用理性。所以，理性的自由是有着界限和范围之限制的。盲目任意地使用理性与不敢使用理性一样，是人类理智不成熟的表现。知道人类理性的界限而恰如其分地使用理性才是时代判断力成熟的表现。在现实的经验世界，康德所说的理性的界限便在于“公开使用自己理性”的公共领域与“在职务任内私下使用自己理性”的私人领域之间。理性只有在凸现“普遍性—公众性”的公共领域之中使用才是正当的，并且拥有完全的自由；而在体现“排他性—专有性”的私人领域中的运用则必须是有限制的，因为，人们在自己的专有岗位上受制于职业伦理，其天职是恪守责任，善尽义务。一个人，在公共领域中活动，无论其据有何种社会公职或职位，也无论其职权范围有多大，都不能是“无所限制”的。在职务任内对职责所要求的义务和责任，一个人绝没有运用理性去争辩的权利，也没有运用理性去反抗的权利。惟其如此，社会才能保持秩序，为每个人的真正自由提供场域。

可见，在康德那里，理性按其本性来说，是“无限”的、自由的；但是在现实世界中，在经验世界中，却是“有限”的，受制于必然的。划清这两者的“界限”，并

① 该文的中译名有时也被译作《何谓启蒙》。

② 福柯：《何为启蒙》，第648页。

③ 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆1996年版，第22页。

探讨这两者的关系,是批判哲学的任务,也是时代理智成熟的标志。^①可以肯定地说,只有当理性使用的界限和范围被明确划定之后,有理性者依据批判的结果使用理性,使得人的各种理性能力各安其位,不超越幻想,不做逾越之事,而是按照理性的永恒不变的法则(原则),或认知地使用,或自由地使用,这样,一个时代才能被认为是启蒙了的时代。康德的教诲是深刻的,但却往往为世人所遗忘。特别是在现代性高歌凯旋的今天,理性的狂妄、自大使得它经常做僭越之举。正像哈贝马斯所忧虑的那样:理性,特别是工具理性,忘却了康德的警告,已经肆无忌惮地跨越公共领域而侵入私人领域,任金钱和权力成为支配生活世界的原则,结果造成生活世界的被殖民化现象。故此,我们必须记住康德为理性设定的界限以及他忧心忡忡防范的理性僭越。

福柯注意到康德对自由的限制性要求,认为这是康德从消极方面定义“启蒙”的表现。然而,正是从康德对“启蒙”的消极定义中,福柯发现了康德关于启蒙的文章“在其自身和基督教传统内部,提出了一个新问题”^②。这个新问题就是,康德有关启蒙的分析显示出“当下”(the present)^③的重要性,康德直接将“present”作为对象来思想,这是哲学思想首次致力于思索自身的在场。

传统对于“当下”的思索曾经以如下三种形式出现:

- (1) 可以把现在想象属于世界的某个时期,即“当下”是历史中特定的时刻。
- (2) 可以询问现在,以便在当下识别出后来将发生事件的征候,即在追问“当下”意义的时候预示未来。
- (3) 可以把现代理解为走向新世界的一个环节、一个过渡点,即“当下”也可以被视为迈向新世界的起点。^④

相对于传统对自身在场情形的思考,康德的思考更为直截了当,清晰明确。康德既不从总体角度,也不从未来终极角度来理解“当下”,他探寻的是今天的殊异性。如同福柯所说:“康德提出启蒙问题的方式是完全不一样的,既无人们所归属的世界时代,也无从中得到先兆的某种事件,也无大功告成的曙光。康德以几乎完全消极的方式给启蒙下定义,称之为 Ausgangs,即‘出口’、‘出路’。”^⑤

大多数哲学史研究者认为,福柯对康德论启蒙的解读是一种典型的误读,

^① 相关论述请参见康德《纯粹理性批判》“第一版序”,在那里康德庄严地指出了通过理性的批判为理性划界的意义。他说:“我们的时代是真正的批判时代,一切都必须经受批判。通常,宗教凭借其神圣性,而立法凭借其权威性,想要逃脱批判。但这样一来,它们就激起了对自身的正当的怀疑,并无法要求别人不加伪饰的敬重,理性只会把这种敬重给予那经受得住它的自由而公开的检验的事物。”参见康德《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2004年版,第二版序,第3页注①。

^② 福柯:《何为启蒙》,第648页。

^③ “present”一词在中文中同时具有“现在”、“在场”、“出席”、“陈列”、“呈现”、“当下”等意蕴,兼具了空间上与时间上“在”的双重意蕴,意味着某物在当下“在场”、“呈现”。

^④ 参见福柯《何为启蒙》,第649页。

^⑤ 福柯:《何为启蒙》,第648页。

但却是一种创造性误读。这种创造性误读的关键之处就在于他对“今天”这一时态的把握。笔者赞同这种观点。在福柯的解读下,康德所思考的今天,已不是源自于过去并导致未来结果的整体性,它与康德在其他文本中偶尔提及的起源问题或历史过程的内在目的论之类的总体框架几无关系。相反,“问题则涉及纯粹的现时性。他并不设法从总体上或从未来的终极角度来理解现在。他寻找差别:今天相对于昨天,带来了怎样的差别?”^①这就是说,今天作为标志着启蒙的“出口”(exit)或“出路”(way out),正在于它是启蒙借助自己的行为引入的与昨天根本不同的东西,“今天”必然以自身所具有的独特品格而与历史和未来的任何一个时刻相区别。历史的总体过程在当下的今天被中断了。

与这种中断意识相关联,福柯还特别强调启蒙是一种哲学探问,追问着人与现在的关系、人存有的历史样态以及人如何构成一个自律主体,而这样的探问铸成了将我们同“启蒙”联系起来的纽带:拒绝“启蒙的讹诈”^②。也就是说,启蒙并不是要求人们忠诚于一些教义,而是为了永久激活某种态度,激活哲学的“气质”,这种“气质”具有对我们的历史存在作永久批判的特征。^③福柯意味深长地说:“我不知道我们有朝一日是否会变得‘成年’。我们所经历的许多事情使我们确信,‘启蒙’这一历史事件并没有使我们变成成年,而且我们现在仍未成年。然而,我认为可以赋予康德在思考‘启蒙’时对现时、对我们自身所提出的批判性质询以某种意义。我认为,在此,这本身就是一种哲学探讨的方式,两个世纪以来仍不失其重要性和有效性。我们自身的批判的本体论,绝不应视为一种理论、一种学说,也不应被视为积累中的知识的永久载体。它应被看做是态度、‘气质’、哲学生活。在这种生活中,对我们是什么的批判,既是对我们之被确定的界限作历史性分析,也是对超越这界限的可能性作一种检验。”^④由此可见,启蒙所预示的是不断超越限制的进步的必然性。这种进步的必然性包含着“中断”(断裂)和“超越”(破界)两个环节。

2. 哈贝马斯:启蒙的现代性精神气质

福柯对启蒙的这种理解得到了在思想旨趣上与他迥然不同的德国哲学家于尔根·哈贝马斯(Jürgen Habermas)的响应。哈贝马斯对启蒙的理解似乎是康德的理解和福柯的理解的综合。作为现代性的维护者,他坚持在康德意义上理解启蒙的理性内涵。启蒙就是对在近代哲学中膨胀起来的自由观念和自主意识的继承和光大。实际上就是实现了的人的主体性。这种主体性在“理性之

① 福柯:《何为启蒙》,第649页。

② 福柯在《何为启蒙》一文中深刻地阐明,对“启蒙”可以有两种理解:一是把它理解为历史事件,二是把它理解为理性的教条。后者已经成为一种“启蒙的讹诈”,它意味着一个人必须赞成或反对启蒙。这种表态只是在单纯而权威式的选项中作选择,但二者都无法让人真正启蒙。因此,“启蒙的讹诈”已经成为理性主义的权利话语的一个符号,它坚持反启蒙即是反理性。

③ 参见福柯《何为启蒙》,第658页。

④ 福柯:《何为启蒙》,第648页。

思”中创造,在“理性之思”中展开,展开为整个世界,因而潜含着强烈的权力意蕴,表达了明确的要做主人的欲望。从这个意义上说,启蒙带来的最大变化是对世界支配权的变化。在前现代社会中,神圣的天命和意志因其是真理的源泉,自然而然成为那些统御社会的规范性原则的规定者。神意不仅能够解释人们在权力、地位和财产方面的不平等,将其变成合理的、不得不接受的事实,而且,甚至可以解释无常的偶然事件,将偶然事件变成神意支配下的因果事件,或者有异兆的特殊事件(譬如君主帝王对诸如自己出生时发生事象的各种超灵解释等)。然而,启蒙的展开,导致自由观念的兴起和自主意识的觉醒,表现人的自主性的理性取代了神意,成为现代社会获取真理的源泉。启蒙就是光照,它让理性成为烛照黑暗的光源,主体性意识成为时代的意识,理性随之成为支撑人类自我成型、成就和成熟的“阿基米德点”。哈贝马斯指出:“十八世纪为启蒙哲学家们所系统阐述过的现代性设计,含有他们按内在的逻辑发展客观科学、普遍化道德与法律以及自律的艺术的努力。同时,这项设计亦有意将上述每一领域的认知潜力从其外在形式中释放出来。启蒙哲学家力图利用这种特殊化的文化积累来丰富日常生活——也就是说,来合理地组织安排日常的社会生活。”^①

这显然是一种新的时代意识。哈贝马斯把启蒙与现代性的启端联系在一起思考这种新意识的特性,并据其思考启蒙理性的精神特质。在《现代性——一项未完成的计划》^②一文中,他引用了尧斯(Hans Robert Jauss)对“现代”一词的词源学考证,指出“现代”(modern)一词的拉丁文形式是“modernus”,首次使用是在5世纪末。使用这个词是为了从过去区别出“当下”(present),也就是说,“现代”这种表达以其在各个情况下的不同含义,反复解说着对一个时段的认识,这一认识回溯古典时代的过去,恰是为了将自身理解成从旧到新的转变之结果,可见,“现代”作为古往今来变化的结果,必然被界定为一种与古代性的过去息息相关的时代意识。^③

这种“与古代性的过去息息相关的时代意识”也是一种新的时代意识。在《现代性的哲学话语》一书中,哈贝马斯指出,黑格尔就是在“New Age”意义上讨论“现代性”概念的。黑格尔认为,“现代”(moderne Zeit)就是“新时代”(Neue Zeit)。现代谋求与过去的决裂,并将这种决裂作为自己的起点。因此,现代性表达了一种与传统断裂的意识,现代性就是对传统的造反,现代性要打破一切已经过时的陈腐规范的约束,从自身中产生新的规范,形成“现代性”自

^① 哈贝马斯:《论现代性》,载王岳川、尚水编《后现代主义文化与美学》,北京大学出版社1992年版(下引该书,版本同此),第17页。

^② Habermas, “Modernity—An Incomplete Project,” in Paul Rabinow and William M. Sullivan ed., *Interpretive Social Science: A Second Look*, University of California Press, 1979. 中文译文将文章标题改为“论现代性”,参见王岳川、尚水编《后现代主义文化与美学》,第9~24页。

^③ 参见哈贝马斯《论现代性》,第9~10页。