

# 初論社會學與中國文化啟蒙

• 陳海文

## 一 引 論

80年代中蓬勃一時的文化熱，已無可奈何地冷寂下來。在功利現實與「下海」熱潮的泛濫下，重新詮釋中國文化啟蒙的課題(problematics)，看來已頗為不合時宜。

然而，對文化啟蒙訴求的若斷若續，不絕如縷，除了有其頗為深遠的歷史機制與條件外，恐怕更與當前對這問題的研究取向(approach)及方法論(methodology)有重大關連。也許可以這樣說，過去對中國文化啟蒙的理想和現實的探尋，大體上並未能澄清其中作為研究課題的性質與把握其重點，而大致只停留在較表面的、對歷史現象及運動的勾劃與感想。以往對這課題自身的性質究竟應如何定義，反而少有正面的闡析。結果便是難於針對這課題建立相應(relevant)的入手點及分析架構，亦無從開展有系統的研究議題與項目。

儘管當前文化啟蒙一課題的學術地位在社會政治現實中愈趨邊緣化

(peripheralized)，但如何超越以往對文化啟蒙研究的局限，則應是知識份子自身的責任。就這一題旨說，以下的討論有必要先從近年對中國文化啟蒙的研究成果作起步點。

開宗明義，應該指出的是，當前對中國文化啟蒙的探討斷不能說是足夠。而這一不足，並不能是指數量上乃至質量上的問題：更要強調的是，在有限的相關學術著作中，絕大部分不能說是正面研究、疏解文化啟蒙課題自身，卻主要着眼於描述或分析似乎是有代表性的啟蒙運動歷史發展及思想人物。最顯著的例子自然是五四運動，以及五四時期的各類型思潮、團體、代表人物。其他例子還可包括五四以後的所謂「新啟蒙」運動，乃至十七、十八世紀的啟蒙思想與思想家等。但研究對象的選取與評價的標準為何，則似乎並無嚴格的概念上甚或理論上的準則。

無可否認，各類型歷史事例與人物思潮，盡可被用作闡述或評價中國啟蒙運動的素材。然而，文化啟蒙課題的意義範圍，其涵蓋面顯然遠較中

過去對中國文化啟蒙的理想和現實的探尋，大體上並未能澄清其中作為研究課題的性質與把握其重點，而大致只停留在較表面的、對歷史現象及運動的勾劃與感想。

國近代史上之有關運動或事例更為深遠；即使重要如五四運動，亦不曾有論者視為已是對啟蒙價值及心態的充分體現。其他如十七、十八世紀的中國啟蒙思潮、新啟蒙運動等，可說更無足論。

若把對文化啟蒙的論述只局限於歷史層次的分析，則自然難以掌握文化啟蒙課題作為概念範疇之性質與核心。嚴格而言，後者是一理論課題(theoretical problematics)，是對具體之啟蒙運動歷史的界定、闡析與評價的基礎，但當前在國內或國外所進行的中國啟蒙的討論則仍未達到這一高度。在現存的討論中，中國文化啟蒙主要被局限於一歷史運動的格局內，而無論分析的具體對象及其成果為何——例如五四運動等等——均難於作出進一步的解釋(interpretation)和吸取較普遍的意義。可以說，在這一歷史框架的觀點下，從中所衍生的知識及理解往往是片段的(episodic)、事件性的(incidental)。也可以說，在並無自覺與嚴謹的理論課題及架構的觀照下，啟蒙的「編史學」其實並不具備對啟蒙運動的意義作釐清及評價的基礎，其常識化與意識形態化是無可避免。而社會學與中國文化啟蒙一命題，其本質是一理論命題，以超越歷史探索的局限。關於這一立場，以下當再加闡述。

## 二 啟蒙課題與啟蒙運動

對啟蒙(Enlightenment)的詮釋，學者一般從康德(Immanuel Kant)的經典性論文出發。中國啟蒙的研究者如舒衡哲(Vera Schwarcz)等亦不例外<sup>①</sup>。但須要留意的是，康德其實已

指出啟蒙運動並非等同於啟蒙理念自身，由是而有以下的提法<sup>②</sup>：

如果現在有人問：「我們目前是不是生活在一個啟蒙了的時代？」那麼回答就是：「並不是，但確實是在一個啟蒙運動的時代。」

從啟蒙運動以達致啟蒙了的時代，這裏面明顯包含了歷史現實與觀念理想的差距，這一差距如何可以逾越？這裏面要求的，是一明確的方向感與對啟蒙精神的洞察，這是啟蒙課題與啟蒙運動二者的基本分判。而事實上，即使啟蒙運動亦可有不同的具體歷史軌迹，由是更可見對一理論基礎之建構的重要。

對較為基本的、針對啟蒙的觀念及定義的澄清等問題，目前的一般處理方式，似乎是訴諸較簡捷的學術史常識。因此，若要指出啟蒙的意義、何謂啟蒙運動等等，論者每援引十八世紀歐陸啟蒙運動以為回應，而尤其突出的是法國啟蒙運動的思想及其代表的哲者(philosophers)。近期的進展，主要在於有些學者——如林毓生、甘陽等——對歐洲啟蒙運動的複雜性已有一定體會，指出除法國啟蒙運動外，其他如英國的蘇格蘭啟蒙、德國的啟蒙運動等等，其間之根本精神實在亦有出入<sup>③</sup>。但這出入的關鍵應如何理解，以及理論綜合的可能性，則依然不能說是目前討論的主題。

因此，即使單從歷史層次出發，對歐陸啟蒙運動的認識亦必須再加深化與細緻化，以超越基於常識的認識基礎。而更進一步，則是求概念層次的整合以成就啟蒙的理論架構。

另一類型對啟蒙運動的常識性理

對較為基本的、針對啟蒙的觀念及定義的澄清等問題，目前的一般處理方式，似乎是訴諸較簡捷的學術史常識。

解，亦可說是從歷史現實出發，而以其中鮮明可見的中心現象及理想為啟蒙的核心所在。在這取向，啟蒙的意義便可等同諸如民主、自由、開放、科學、理性、解放等。這一進路，在一般對中國啟蒙的研究進路中，實是屢見不鮮<sup>④</sup>。這些近於印象性的認識，自一方面言，很難為啟蒙課題提供分析性較強及較有系統的疏解；而另一方面，亦容易對啟蒙的性質與精神簡化與片面化。可以說，循這些對啟蒙理想的不斷作印象性的覆述，到其極致，正足以使啟蒙成為另一新型的社會神話(social myth)。現實的困阻與啟蒙運動的失誤或未臻成熟，反而使簡化的啟蒙理想更增強其悲劇性與感染力<sup>⑤</sup>。

啟蒙運動作為理想化的社會神話，其影響力在在可見於所謂「從五四到河殤」的各階段文化論述中，而對文化啟蒙訴求的爭取，亦得以成就作為理想的魅力。但如此一來，對中國文化啟蒙的認識，反而有建立在反啟蒙(counter-enlightenment)的基礎之上的危險<sup>⑥</sup>。這一反諷意味的發展，以及對啟蒙的理想化、片面化等趨向，亦已為較敏銳的觀察者所留意，故此杜維明有「化解啟蒙心態」的提法，而顧昕所描寫的五四啟蒙圖景，其中亦包括一定的反思與檢討<sup>⑦</sup>。這裏所牽涉的，最終毋寧是如何繼續啟蒙運動自身的啟蒙過程。而這一目標，只能在突破歷史性、印象性的認識，以臻一理論層次的反思後而或能達至。

因此，如何超越一簡化、乃至神話化的認識，是建構啟蒙課題時所不能不面對的。就這一點說，我們該努力的方向，是在於對啟蒙課題性質的再認識，從理想化的神話論述以及片

段式的歷史經驗中提昇，進而反思啟蒙理念自身性格的複雜性及其內在動力之交錯。這一努力自然並不局限於中國文化啟蒙：在西方社會理論中，無論是早期法蘭克福學派對啟蒙辯證的剖析，抑或後來哈伯馬斯(Jürgen Habermas)的「未竟的啟蒙事業」(the unfinished project of the enlightenment)的提法，其精神均是在於如何面對、實現啟蒙之理想及體會其相應之局限<sup>⑧</sup>。

從這進路出發以求對啟蒙課題的再認，就本文的題旨說，到其極致是為求建立對啟蒙課題的兩重互相關聯的認識：即啟蒙的理念型(ideal type)，與啟蒙之類型學(typology)。這裏面所牽涉的重點，仍可回到社會學與中國文化啟蒙這一脈絡理解。所謂理念型及類型學，其實是社會學理論方法(theoretical method)——特別是韋伯式社會學(Weberian sociology)——的兩道主要基線<sup>⑨</sup>。理念型所統攝的，是啟蒙的定義性(defining)精神及形式；而類型學所掌握的，則是啟蒙在呈現上的主要變化與可能性。亦可以說，理念型追求的是對典型的觀念建構，而類型學所追求的，是對衍生的不同形態的定位與規範。這兩組相關而目標各異的方法論，應能從不同方向以界定啟蒙課題的理想、現實、與可能性。

這些理論方法上的釐清，可說是對中國文化啟蒙課題進行建構的重心所在，亦是本文脈絡的重點。這一建構的工作，首先必須由認識啟蒙理念的複雜性以至內在緊張開始。換言之，啟蒙課題的重構，正在於從啟蒙的非神話化(de-mythification)着手。自一方面言，這是對啟蒙課題的再認與反思；自另一方面言，這也是啟蒙

在建構啟蒙課題時，我們該努力的方向，是對啟蒙課題性質的再認識，從理想化的神話論述以及片段式的歷史經驗中提昇，進而反思啟蒙理念自身性格的複雜性及其內在動力之交錯。



兩百多年前康德為啟蒙答辯，餘音至今仍有迴響。

「課題」作為problematics的本義，及其與各種現實的啟蒙運動的分野。

### 三 啟蒙之猶豫

若單從啟蒙運動一般公認的性質與價值說，所謂「啟蒙」往往指向一積極、開放、樂觀的精神境界。在這境界的濡染中，可成就個人乃至群體自各類型附加的壓逼或束縛中釋放。在這解放的過程中，最關鍵的是理性(reason)與理解(understanding)的運用，以取代對外在權威——無論宗教或政治權力——的順從與依附。這一境地，應是中國啟蒙運動所追求的目標所在。而這一目標，其實仍脫離不了康德所表述的觀點。從本文的題旨說，以下的段落，仍有重新體味的價值<sup>⑩</sup>：

啟蒙運動就是人類脫離自己所加之於自己的不成熟狀態。不成熟狀態就是

不經別人的引導，就對運用自己的理智無能為力。當其原因不在於缺乏理智，而在於不經別人的引導就缺乏勇氣和決心去加以運用時，那麼這種不成熟狀態就是自己所加之於自己的了。「要敢於認識」！要有勇氣運用你自己的理智！這就是啟蒙運動的口號。

這一段落的重要性，正在於其中所描寫的，其實已不局限於具體的啟蒙運動，而亦包含了對啟蒙理想自身的速寫。換言之，這段落最終所摹寫的，正是一「啟蒙了」的階段的精神<sup>⑪</sup>。

雖然以康德為主要代表之一的德國理想主義傳統，與一般被視為啟蒙典範的法國理性主義其實並不同，但康德的概括仍可視作中國研究者詮釋中國啟蒙的基礎，其中影響，在有關中國啟蒙運動的研究中可說歷歷在目。然而，在這裏需要特別指明的是，即使在康德的〈甚麼是啟蒙運

動?》一文中，對啟蒙的微妙與複雜性已是有所感觸。放在當時的德國歷史現實，康德明點出啟蒙運動的「可驚異的悖論」，當時普魯士的腓德烈大帝，是康德所謂的「啟蒙了的、不怕幽靈」的君主。但即使如此，啟蒙運動的現實開展仍顯現如下的悖論<sup>12</sup>：

程度更大的公民自由彷彿是有利於人民精神的自由似的，然而它卻設下了不可逾越的限度；反之，程度較少的公民自由卻為每個人發揮自己的才能開闢了餘地。

或許康德的觀察，可被視為他對德國啟蒙運動的進程不盡如意的感嘆。但無論如何，他指出了啟蒙運動即使在較有利的條件下進行——例如開明君主的支持，其實仍可有其周折及悖論。這裏所顯示的，一方面是啟蒙運動與啟蒙理想的差距；而另一方面，則是啟蒙運動作為歷史構成的複雜性格。

從康德以降，德國思想家大抵均傾向於對啟蒙取一較深刻與真切(authentic)的理解。在康德以後的黑格爾(G.W.F. Hegel)，更從「精神」(mind)進展的內在邏輯，指出「啟蒙」與「恐懼」的親和性。在這裏，黑格爾一方面是直接討論「啟蒙」理念自身，而非啟蒙運動的歷史呈現；另一方面，黑格爾亦能洞悉，與啟蒙相表裏的反而是更深入的恐懼。在《精神現象學》一書的討論中，承接着「啟蒙」的，便是「絕對自由與恐懼」一主題<sup>13</sup>。從「精神」的發展看，主體在啟蒙中可達至絕對的自由：在這自由的境界中主體已超越任何或此或彼的恐懼，而擁有「純粹的慧識」(pure

insight)；但隨之而來的反而是主體對自身存在的更全面而深刻的恐懼。黑格爾在有名的、關於主奴關係的討論中，對自由與恐懼有更精確的描述。他特別指出了主體自由的另一面，是對主體無所依歸的、全面的恐懼，而死亡作為「絕對的主宰」(the absolute master)，則是這一恐懼的終極對象與象徵<sup>14</sup>。或許可以說，逆轉的主奴關係，最終不能逆轉這「絕對的主宰」，由是而解放、自由、乃至「純粹的慧識」，皆與恐懼相終始。

黑格爾所指的啟蒙，正是抽離開歷史運動層次的啟蒙理念，而自由與恐懼相俱這一觀點，則可說是契入了啟蒙精神的「辯證」核心；沿這思路出發，因而可引發其他類似的命題，如「啟蒙與絕望」、「啟蒙與頹廢」、甚至「啟蒙與神話」等等，均可說是以同一的「繁複景觀」(complex vision)看待啟蒙理念<sup>15</sup>。從黑格爾到尼采(F. Nietzsche)，乃至更後來的法蘭克福學派，可以看到德國的啟蒙傳統每每指向啟蒙心態困擾(enigmatic)之一面；這一面或可視為啟蒙理念所意味的代價與後果。胡適固然熱衷於提倡尼采的「重新估定一切價值」，如現在的舒衡哲亦喜歡徵引札拉圖士特拉對「地獄之喧鬧者」(Hellinoise)的回應<sup>16</sup>。但隱匿於尼采及相關的德國思想家背後的一個深邃與執着的啟蒙理念，則仍不能說在中國啟蒙的論述中已有足夠的理解和回應。

與德國啟蒙運動相反，法國啟蒙運動至少在表面上所揭示的是一較單純的目標與理念。事實上，自五四以降，法國啟蒙運動每被中國學者視為典型，主要亦是因為其清晰的價值觀念、義無反顧的樂觀精神，以及對社會革命性改變的決心<sup>17</sup>。法國啟蒙運

自五四以降，法國啟蒙運動每被中國學者視為典型，主要是因為其清晰的價值觀念、義無反顧的樂觀精神，以及對社會革命性改變的決心。

動的代表人物如伏爾泰、盧騷，均可說是洋溢着激情與自信，以理性批判宗教及政權，而其目標則是指向社會整體的革命性改變。因此，如思想史家洛夫再(A.O. Lovejoy)所指出的，啟蒙運動每有一傾向於簡化的思想模式<sup>⑩</sup>。可以說，正是這一簡化的思想模式使啟蒙運動的參與者不能充分自省其局限與後果。

故此，眾所周知，法國啟蒙運動開展出一現代民主政治的傳統。然而較少為人知的卻是，這民主傳統，如杜門(G. Talmon)的名著所指出，其實可視為同時開出了自由民主(liberal democracy)與極權民主(totalitarian democracy)這兩大對立潮流。從法國大革命的大規模恐怖政策，到共產主義極權國家，均可視為極權民主理念的歷史發展，究其淵源，皆同出於法國啟蒙運動——特別是其中循理性以整體改造社會之理想<sup>⑪</sup>。因此，從杜門的提示可以見到，法國啟蒙運動自有其內在的緊張與困擾(enigma)，這些並不因其表面的樂觀單純而稍減。事實上，法國啟蒙運動的複雜性，正在於其思想與目標的單純，而自始便不能擺脫其烏托邦主義的意味。碧格(Carl Becker)早在七十年前已指出，法國啟蒙思想家只是另建了一個十八世紀的天國之城(heavenly city)，其神祇不過是由上帝變為理性而已，而這取代甚至亦不一定徹底。至於其他迹近宗教性的非理性因素，在這啟蒙的天國城市中其實大多是新瓶舊酒<sup>⑫</sup>。碧格的尖銳觀點，曾招致基爾(Peter Gay)的批評，認為是言過其實；但其中縱有爭議的餘地，碧格的立場確能指出法國啟蒙運動帶有非理性與烏托邦色彩的一面<sup>⑬</sup>。對理性的強調，原來亦可以非

理性的態持推展：若如此，則可以說法國啟蒙運動自始便是與反啟蒙相表裏。尤其值得注意的是，這反啟蒙毋須是另一對啟蒙精神的挑戰思潮，而可以是寄託在啟蒙運動自身的構成中。若更直接地說，反啟蒙因素亦可視作啟蒙構成之另一面向，但這點需要在下文再較詳細論述。

無論如何，就法蘭西啟蒙運動來說，其內蘊的烏托邦色彩及其理想化的浪漫精神，正足構成了如柯色勒(Reinhart Koselleck)所指出的「啟蒙運動的猶豫」(the ambivalence of the enlightenment)<sup>⑭</sup>。在柯色勒看來，啟蒙運動的不確定、矛盾、乃至猶豫，是由於啟蒙思想家的基本局限，即單純依靠理性以面對社會政治環境。但問題是在面對危機(crisis)時，徒有批判(critique)是否足夠？這是柯色勒眼中啟蒙思想家的空想色彩(utopianism)。這已不是一烏托邦的設計問題，而是思想在面對或參與現實政治危機時的局限<sup>⑮</sup>。因此，啟蒙運動固然標誌現代社會(modern society)的創始(genesis)，但基於其中同時醞釀的空想、烏托邦色彩，這毋寧是現代社會的「病態創始」(the pathogenesis of modern society)<sup>⑯</sup>。

至於英國的蘇格蘭啟蒙運動，其中所揭櫫的經驗主義及其相關的懷疑、批判精神，最能代表啟蒙運動中對科學，特別是具有現代意義的經驗科學的強調<sup>⑰</sup>。與對「理性」或「理念」的執着不同，在經驗主義的思潮中並不強調先驗價值的假設：理性固然重要，但卻不能視為必然的內在於或先驗於個人經驗及努力。事實上，對理性、理念、乃至理想的護持，最終是因為它們的人本價值，是經由人所艱苦經營、建立的價值，所基於的是人

反啟蒙毋須是對啟蒙精神的挑戰，而可以是寄託在啟蒙運動自身的構成中。若更直接地說，反啟蒙因素亦可視作啟蒙構成之另一面向。

英國的蘇格蘭啟蒙運動，其中所揭櫫的經驗主義及其相關的懷疑、批判精神，最能代表啟蒙運動中對科學，特別是具有現代意義的經驗科學的強調。



霍克海默(圖)與阿當諾所提出的啟蒙辯證，其中一個重點是啟蒙與神話的辯證關係，到其極致，便是如哈伯馬斯說的「啟蒙與神話的交織」。

為的抉擇與努力，而非不證自明的、先驗與及外在於個人意志的價值。因此，作為理性、理念具體化的社會秩序與社會制度，同樣要求嚴謹踏實的認識與處理。正是從這一意義，蘇格蘭諸道學家亦每被視為現代社會學的先驅<sup>②</sup>。

相對於法國啟蒙運動的革命精神，英國的啟蒙運動可說較為溫和、冷靜，這是因為在法國，理性的地位不啻已被提昇至一神聖境界，而有其不容置疑的支配力；但在英國，理性仍須接受經驗的檢定及歸納以為依歸。再進一步，在經驗論的傳統中，如洛克(John Locke)所言，大抵視每人可有之經驗均為局部不全的，而在

這經驗基礎之上建立的知識自然亦有同樣局限。在不能有整體性認識的前提下，整體性的社會改造不可能是一合理的方向<sup>③</sup>。從這些思路看去，英國經驗主義毋寧更合於現代科學理性的精神，而可代表啟蒙運動中對科學價值之強調與肯定。

然而若從另一角度看，如上述的啟蒙科學精神，亦不能排除其內在的緊張，或向一對立的精神轉化；較廣義說，這些在後來對科學主義的各方面批判中均能見到。但在本文的脈絡下，對啟蒙運動中科學精神的剖析與體會，自然以法蘭克福學派對啟蒙辯證的觀察最為深刻<sup>④</sup>，尤其霍克海默(Max Horkheimer)與阿當諾

(Theodor Adorno)的論點，早已為人熟知。大體來說，他們所謂的啟蒙辯證，所指涉的其中一個重點是啟蒙與神話(或迷思)的辯證關係，到其極致，便是如哈伯馬斯所說的「啟蒙與神話的交織」(the entwining of myth and enlightenment)<sup>28</sup>。這一思路，重點在於啟蒙科學精神及實證主義科學方法之互為表裏，而實證主義方法論其實是對事物自身事實性的迷思。因此，從這方面說，啟蒙與神話(迷思)的連繫可說頗為微妙，「神話(迷思)已是啟蒙，而啟蒙亦往往向神話復歸」<sup>29</sup>。實證主義作為啟蒙科學的神話，所觸發的便是對世界，乃至對人類自身的盲目控制與支配意圖。從經驗主義作為科學精神，到實證主義作為科學方法與世界觀，這實際是啟蒙辯證的循環。對這循環的突破可如何進行？貝克(Ulrich Beck)在他近期論危機社會的名著中提出了「超越真理及啟蒙的科學」(science beyond truth and enlightenment)一看法<sup>30</sup>，從中可以看到，真正啟蒙的科學性格實在包含兩重不同層次：首先是以科學的懷疑及批判精神探索世界，然後再以同樣的懷疑、批判精神反思、反照科學自身。就科學精神進行科學的自我反思，可說是對科學的啟蒙辯證求克服的意圖。貝克固然不以為這一目標能輕易達到，而且若從一般「後現代」的觀點去看，如要真正貫徹地進行對科學的反思，必將顯露科學精神的非科學基礎：恐怕更將從而印證科學與神話的近似，以及科學的認受性之脆弱<sup>31</sup>。

以上的析論雖然只能涉及一些重點，但應足以指出啟蒙課題在源流上的歧異，與在思想構成上的多元乃至內在矛盾。對法國、德國、英國三組

各相差別的啟蒙思潮的檢討，固然未必能完全揭示啟蒙理念在歷史現實中所可衍生的各類型變異與緊張，但作為對啟蒙的複雜性、啟蒙的猶豫等題旨的印證，以上的析論應已足夠。從中帶出的問題，正在於如何處理這些可能的差異與牴牾；而從中所顯示的答案，則是一「繁複的景觀」的重要性。這一景觀，並不能單以錯綜的歷史現實為依歸，而只有在一概念架構的高度，方能整理、綜合不同歷史現象與動力的交錯。因此對具體啟蒙運動潮流的觀察，只有在一理論的啟蒙課題的觀照下才可有更深刻的意義。而這理論的啟蒙課題的建立，亦必然基於對啟蒙之複雜現實的真切領會和反思，其中的第一步可說正是這一節討論的重心所在。而以下環節，則牽涉同時面對這一複雜現實與理論高度的研究議程(research agenda)應如何開展。

#### 四 議程的開展

以上所論述的一「複雜景觀」觀照下之啟蒙運動與課題，正可作為衡量中國啟蒙之實踐與認識的參照架構。上文曾指出所謂「編史學」或歷史框架的局限，到這一步，應可對這些局限及相關的片面化作較細緻的析論。

若從中國啟蒙運動的角度看，這一運動及其相關思潮其實牽涉了兩重不同層次的化約。首先是在於對法國啟蒙運動的側重與普遍化，如周策縱指出，在五四時期「法國對中國影響之大實在無法形容」，以致「後來有些人還把『五四運動』看作中國的『法國啟蒙運動』(Chinese French Enlightenment)」<sup>32</sup>。而近期的林毓生亦

貝克在他近期論危機社會的名著中指出，真正啟蒙的科學性格實在包含兩重不同層次：首先是以科學的懷疑及批判精神探索世界，然後再以同樣的懷疑、批判精神反思、反照科學自身。



指出，「受儒家傳統影響的中國知識份子，在思想上與法國啟蒙運動較有親和性」<sup>④</sup>；林毓生亦着意點明蘇格蘭啟蒙傳統之意義。但如何對不同傳統的啟蒙精神有真切體會，從而面對其相互間及各別內在之矛盾或緊張？這一層次的認識現在仍是初起步，而其重要性需要在啟蒙的研究議程中加以確認。

另一層次的化約其實亦與此相關，即對啟蒙的認識與實踐所採納的選擇性視野。由此對啟蒙的理解，大抵只局限於各被視為積極、開明的因素及價值，而判別的基礎其實有意無意間只是個人的道德或價值取向。可以說，若把「啟蒙」理念放在中國文化脈絡來加以認識，實在自始便與道德價值糾纏不清，由是使一較全面而真切的研究議程難於開展。這一選擇性視野的直接後果，首先便是難於解釋所謂「啟蒙的黑暗面」，而如前述只能把其中的可能衝突、矛盾與轉化等視為意外、失誤、或運動的尚未臻於成熟。要留意的是，在中國這一選擇性視野並不限於知識份子群體，社會大眾對啟蒙運動的理想化更是方興未艾，每在法國大革命、五四等紀念日，即可得到重新印證及再詮釋。

然而，從上一環節的討論，已可點明啟蒙課題在溯源上的多重性格；更核心的，是指出所謂失誤或不成熟，亦可以是指涉較深藏的，啟蒙課題之內在可能性與動力；至於「黑暗面」與否，則其實是另一層次的、道德價值判斷的問題，與啟蒙理念之建構(constitution)可說並非同一課題的事。由是而可以見到理性主義與烏托邦精神相俱、啟蒙後的恐懼與絕望、科學與神話的交織、自由民主與獨裁民主的同源、理性向非理性的轉化等

等，皆可以說是啟蒙內在動力的交織的具體化。

這些遠為複雜的景觀，與其說是對啟蒙理念的挑戰，倒不如說是對啟蒙課題的探討需要首先拓展、廓清對啟蒙理念作為概念範疇的認識。若如上述，啟蒙的課題所包括的範圍，遠超於一般所認許的啟蒙價值，而亦可包括同時並存的、隱藏或對立的因素與轉化。所謂啟蒙與神話、啟蒙與恐懼等等，其實在指向「正面」的啟蒙價值向其對立面的轉化；而這對立面，可同樣被視為啟蒙範疇以內——或者說是「反啟蒙」，而非「未啟蒙」。但「反啟蒙」的判定，如前述其實是道德價值的事；純從分析角度看，啟蒙範疇可無「正」「反」之別。因此可以看到從價值判斷出發對啟蒙範疇的界定，有其深刻的局限，從而對啟蒙理念的整體範圍與可能性只能有偏向性的認識。這一有關價值判斷的問題，可說是對啟蒙議程開展的一大關鍵，我們在下文當再加詳述。

無論如何，目前可作出的結論是，作為理論範疇的啟蒙課題的完成，亦有待於對被視為「反啟蒙」的向度的綜合。所謂反啟蒙已不再是基於蒙昧、愚昧、或迷思，而可以是基於同等的理性、意志與目的感的高度。從這一意義言，啟蒙課題的界定性範圍(defining parameters)，是專指在理解、意志、控制、自覺等各項能力的提昇與突破，而得以消解各類型的壓力與束縛。但凡此種種，其實仍與所謂最後的答案或真相無關，亦與對價值及目標的抉擇不相涉，由是而對啟蒙的追求與實現，其實並不代表一圓滿的終點或結束，而只是在更高的能力水平上的繼續提問與尋求答案的起步點。

若把「啟蒙」理念放在中國文化脈絡來加以認識，實在自始便與道德價值糾纏不清。這一選擇性視野的直接後果，首先便是難於解釋所謂「啟蒙的黑暗面」。

到這裏，若要作一暫時總結的話，這一節的討論主要環繞兩方面問題：首先是如何開展一充分的對啟蒙課題的認識；其次，則在於如何評價及定位這些相歧異的發展或轉化。對這兩組問題，特別是後者，以下有加以補充的必要。

就第一組問題而言，若要對啟蒙課題有較深刻體會，便需要先擺脫啟蒙的社會神話化、理想化、乃至歷史格局等多方面限制，以還原啟蒙理念的重心與變化。因此對啟蒙運動的諸般反覆、變異等等，需要在一涵攝更深廣的啟蒙課題取得其意義，以為啟蒙建構之一重要動力向度。這是追求啟蒙課題在理論層次的綜合，亦是對啟蒙理念之認識的重新開拓及提昇。

至於第二組問題，即有關評價及定位，如前面指出，這是一判斷與抉擇的問題，這裏面的癥結在於：假如說對啟蒙的一般認識是傾向片面化或神話化的話，這些認識傾向可說本來就是價值判斷的結果。換言之，如何把啟蒙理念的複雜現實與可能性化約為一理想的理性天國，這裏所牽涉的，是通過一定的道德設準的作用，把與啟蒙相連繫的各現象或意念分判為二，判別那些是啟蒙的核心與正面價值，而其餘則可視為缺失與意外。這一道德價值的運作，自啟蒙運動對宗教的抗爭開始，可說已是難以避免。也正因為啟蒙運動必須取代宗教或其他性質的迷執，啟蒙亦不能不蒙上自身的道德價值色彩。然而以世俗價值抗衡神聖、超越價值是一回事，但在世俗價值中應如何取捨、抉擇，則又是截然不同的另一回事。對前者的回應並不能解決對後者的疑惑。可以說，啟蒙作為理性、意志等能力的提昇，與啟蒙作為道德基礎，這兩者

之間其實有深刻的、尚未逾越的隔閡。

因此，對啟蒙理念的化約乃至道德化，大抵只是對這隔閡的掩飾，在表面上掩蓋啟蒙課題的多元性格。但如此一來，對啟蒙的追求可說是踏入了一雙重的困境中：一方面所謂道德化等等，其實正足以把啟蒙推入一社會神話的框架，以新的絕對價值取代舊的權威，而無視二者在本質上的可能共通。事實上，啟蒙的道德化亦即是啟蒙的意識形態化。另一方面，在認識或判準上的簡化，在現實上並不足以消解或克服諸如所謂啟蒙的辯證、烏托邦主義等所帶出的具體難題，甚至亦不能認清這些具體難題的本質，而只能訴諸各是其所是、非其所非的譴責。以上這兩重困境，可說都是源於對啟蒙所採的道德化、絕對

啟蒙的道德化足以把啟蒙推入一社會神話的框架，以新的絕對價值取代舊的權威。事實上，啟蒙的道德化亦即是啟蒙的意識形態化。另一方面，在認識或判準上的簡化，在現實上並不足以消解或克服諸如所謂啟蒙的辯證、烏托邦主義等所帶出的具體難題。



化，甚至是蒙昧的立場。

對以上諸問題的超越，並不能只通過一般對啟蒙運動的討論乃至批評而達至。單單對啟蒙運動的多種反覆、分歧等提出反思，並未能觸及問題的核心。問題並不是對啟蒙「黑暗面」的批判，而是這黑暗與否的一面在啟蒙建構中所佔的地位。故此，問題的核心是在於對啟蒙課題的重新認識與界定。這是一深化與複雜化的過程，也是正面建立一足以面對啟蒙的多重困境與希望的課題。道德與價值的考慮絕非沒有意義，但卻不能取代或阻撓更基本的理論上的分判與闡析。因此，對啟蒙的再認識，其性質首先必然是一理論課題而非歷史課題。啟蒙與歷史的扣連，正足以使對啟蒙的認識糾纏於各類型的價值與道德判斷中。

這樣看來，把啟蒙課題放在社會學理論的高度上詮釋，便有其更基本與深刻的意義。如何達至啟蒙作為理論範疇的基線？對這問題，歷史事實只能提供素材及暗示，但它們卻需要在理論建構的過程中重整與詮釋。

具體來說，本文所陳示的研究綱領，對這課題所採的議程及進路，如前面已有提及，主要包括兩方面：即探討文化啟蒙作為概念範疇的理念型及類型學二者。理念型是指向啟蒙的核心精神與性格，而類型學則指向其變化與可能性。兩者的同時並進，應可為啟蒙範疇作概念上的進一步澄清與再認，由是而可為歷史層次的啟蒙運動建立一社會學理論的參考與分析架構。

本文的重心，在於為這研究議程釐定其脈絡、目標、與意義。至於啟蒙理念型與類型學的釐定，只能候諸另文刊布<sup>⑤</sup>。

## 註釋

① 這裏所指的經典性論文，自然是康德寫於1784年的〈答覆這個問題：甚麼是啟蒙運動？〉，中譯見康德：《歷史理性批判文集》（北京：商務印書館，1990）。這篇文章的重要性，在於作為不同理論立場或傳統對啟蒙課題的共同起步點，即使在當代，其回響亦可在法蘭克福學派乃至福柯(M. Foucault)的著作中見到。舒衡哲對康德的討論及徵引，可見於 Vera Schwarcz: *The Chinese Enlightenment* (University of California Press, 1986), "Introduction".

②⑩ 見康德，同註①，頁28；30。

③ 見林毓生：〈略談西方自由主義對馬克思主義的批評〉，載於蘇曉康主編：《從五四到河殤》（台北：時代風雲出版社，1992）。甘陽：〈揚棄「民主與科學」、奠定「自由與秩序」〉，《二十一世紀》，第三期（香港中文大學，中國文化研究所，1991.2）。

④ 較有代表性的表述，譬如丁守和便有如下觀察：「的確，啟蒙是為救亡，新文化運動宣傳民主科學、自由平等、個性解放、發動反封建的啟蒙，本來就是要喚起國民的覺醒……。」見丁守和：〈五四運動七十年斷想〉，收於湯一介編：《論傳統與反傳統》（台北：聯經出版社，1989）。另一有代表性的、類似的進路，例如杜維明：「今天，我們所碰到的各種不同領域，各種不同價值，如市場經濟、民主政治、科學技術、現代性的大學教育、現代性的社會、都市化、工業化，全是和啟蒙心態，和西方理性主義，和現代西方所代表的一些價值有密切關係。」見杜維明：〈關於文化中國的涵義〉，收於蘇曉康主編，同註③。杜維明的觀察較具分析性亦較具體，但其實質仍是與丁守和相類似，亦即以各式與啟蒙相關的觀念及價值來為啟蒙作一「間接的」界定。

⑤ 事實上，如甘曼卡(Eugene Kamenka)曾指出，失敗或失誤的社會運動反而更具備成為「社會神話」的條件，因為無須接受在成功以後的、社會實踐的考驗；而另一方面，亦可因為失敗的悲劇性而加強其浪漫的吸引

力。見Eugene Kamenka: *Paradigm of Revolution?* (Australian National University, 1972).

⑥ 如伯林(Isaiah Berlin)指出，即使在歐陸啟蒙運動，其實自始便不能避免「反啟蒙思潮」的挑戰。伯林這裏所指的「反啟蒙」，是與啟蒙相對立的思潮，而並非下文特加詳述的另一類型內在於啟蒙自身的「黑暗面」。見 Isaiah Berlin: "The Counter-Enlightenment", *Against the Current* (Oxford University Press, 1981).

⑦ 見杜維明：〈化解啟蒙心態〉，《二十一世紀》，第二期(1990.12)；顧昕：《中國啟蒙的歷史圖景》(香港：牛津大學出版社，1992)。

⑧ 最能代表這一思想傳統的現代詮釋，是由韓列夫(Axel Honneth)等人為紀念哈柏瑪斯六十歲誕辰所編的兩本文集：*Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment; Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment* (M.I.T. Press, 1992).

⑨ 需要留意的是，有關韋伯的社會學方法其實爭論仍多，特別在中國學者圈內，一般注意力都是放在較矚目的「理念型」概念一方面，而視理念型為「類型」中較純粹的特例。但就本文的目標說，較有效的進路仍是從分析上界定理念型與類型學二者的各有所重。放在韋伯自身的著述來看，《經濟與社會》大可視為一大型的理念型彙編，而以歷史資料為註腳；至於《宗教社會學文集》，則其實是一關乎「宗教經濟倫理」(The economic ethics of the world religions)的類型學。有關韋伯的理念型觀念論者已多，而有關類型學作為一更廣義的韋伯式方法，發揮得最絲絲入扣的是史路舒特(Wolfgang Schluchter)。

⑩ 康德，同註①，頁22。舒衡哲亦以這段文字為其《中國啟蒙運動》一書的引文。

⑪ 值得注意的是，這一關鍵在英譯本中較易看出。在中譯本主要應用「啟蒙運動」一詞以為表述，但如貝克(Lewis Beck)的英譯本則分別使用 Enlightenment, enlightenment, enlighten, enlightened, 故此「啟蒙」不

必即等同於「啟蒙運動」，其義甚明。譬如前引段落的最後一句，中譯本作「這就是啟蒙運動的口號」，英譯本則作 "that is the motto of enlightenment"，兩者的意味迥然不同。但這究竟是理解抑或是所據版本的歧異，希望中國的康德學者能有解答。英譯文可見D. Simpson: *German Aesthetic and Literary Criticism* (Cambridge University Press, 1984).

⑬ 這裏所據的版本如下：G.W.F. Hegel: *The Phenomenology of Mind*, trans. J.B. Baillie (Harper Colophon Books, 1967).

⑭ 同前註，pp. 228-40。在貝利的譯本中所用的表述其實是 "the sovereign master"，本文所用的是較為戲劇性的 "the absolute master"，源於法國的黑格爾學派，特別是柯傑夫(Alexandre Kojeve)。見A. Kojeve: *Introduction to the Reading of Hegel* (Cornell University Press, 1969), p. 23.

⑮ 「繁複景觀」(complex vision)源自伯林，而被凱利(A. Kelly)引用為伯林的重要文集 *Russian Thinkers* 的序文題目。這一觀念主要是抗拒從一元論或決定論出發的對歷史現實的簡化；繁複景觀所追求的毋寧是一「貫徹的多元主義」(a consistent pluralism)。伯林對俄國思想家如赫爾岑、別林斯基、乃至托爾斯泰等的探討，可說正是發掘這一繁複景觀在這些思想家身上的體現。

⑯ 胡適有關「重新估定一切價值」(transvaluation of all values)的提法，背景是介紹他自己的思想方向，而廣為以後對五四的評論所引用。但可以說他視這立場為一「評判的態度」，其實仍是從較表面理解尼采的觀點。至於舒衡哲有關「地獄之喧鬧者」一段引文，在她的有關中國啟蒙的著作中可說屢屢出現，從她早期的著作 *Long Road Home*，到 *The Chinese Enlightenment*，乃至更近期的「五四的老調子」都曾引用。

⑰ 例如作為五四時代標誌刊物的《新青年》，即以 *La Jeunesse* 為名。而在創刊號中，陳獨秀即發表了影響深遠的〈法蘭西人與近世文明〉一文，以

法國文明為近世文明之奠基者。有關討論，可見 Chou Tse-tsung: *The May Fourth Movement* (Stanford University Press, 1960), pp. 35–40.

⑱ 對這一思想模式，洛夫再是用法文“Esprit simplicité”為表述，或可說是“Presumption of Simplicity”，見 A.O. Lovejoy: *The Great Chain of Being* (Harvard University Press, 1964), p. 7.

⑲ G. Talmon: *Origins of Totalitarian Democracy* (Penguin Books, 1952). 事實上，杜門的觀點並未受到應有之重視，如漢普森(Norman Hampson)所言，杜門可說是為過份聰明而付出代價。

⑳ Carl Becker: *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven, 1932).

㉑ 有關基爾對碧格的批評，見 Peter Gay: “Carl Becker’s Heavenly City”, *The Party of Humanity* (Norton Books, 1971).

㉒ Reinhart Koselleck: *Critique and Crisis* (M.I.T. Press, 1988), p. 183.

㉓ 柯色勒對critique與crisis兩概念的分析自然遠為精緻，既針對兩概念在本義上的同源，亦追究兩者在啟蒙運動中的分離。同註⑳, Ch. 8, n. 15.

㉔ 同註⑳。事實上，本書的副題，正是「啟蒙運動與現代社會的病態創始」(Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society)。

㉕ 例如從休謨(David Hume)對因果關係的分析到波柏(Karl Popper)關於「可否證性」(falsifiability)的界定，正是這一科學傳統的主流之一。

㉖ 譬如在有名的The Heritage of Sociology系列，其中便有「蘇格蘭道學家」的專冊。見L. Schneider: *The Scottish Moralists* (University of Chicago Press, 1967).

㉗ 關於這一點，其思想傳承仍見於現代海耶克(F.A. Hayek)對所謂“the fatal conceit”的批評，以及波柏對歷史主義及「烏托邦式社會工程」(utopian social engineering)的攻擊；而較合情理的選擇，即是波柏所鼓吹的「分部社會工程」(piecemeal social engineering)，後者可視為較踏

實的，漸進式社會規劃(incremental planning)的一類型。

㉘ Max Horkheimer & Theodor Adorno: *Dialectic of Enlightenment* (Continuum Book, 1972). 這兩位著名的法蘭克福學派論者對「啟蒙」的見解，除本書外，其實可說與他們學說之整體亦有莫大連繫。啟蒙的問題並非只是一「專題」(topic)，而是現代文化發展的軸心。就這一意義言，可說法蘭克福學派的立場亦是以啟蒙為一課題(problematics)，由是在取徑上與本文有基本之共通。

㉙ 這一提法，是基於哈柏瑪斯後來對霍克海默與阿當諾二人的評論，而為哈柏瑪斯對「現代性」的護持的一環節。見Jürgen Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity* (M.I.T. Press, 1987), Ch. V.

㉚ 同註㉘, “Introduction”, p. xvi.

㉛ Ulrich Beck: *Risk Society: Towards a New Modernity* (Sage Publications, 1992), Ch. 7.

㉜ 貝克對這一目標的疑問，可顯示於他的提法其實是以一問句出之，而非已是一固定不移的答案。有關後現代主義對科學的反權威化，在在可以從李奧塔(J.F. Lyotard)、福柯等較經典的後現代主義著述中見到。

㉝ Chou Tse-tsung, 同註⑱, pp. 35–40. 中譯文可見於周陽山主編：《五四與中國》(台北：時報出版社，1979)，頁64–70。

㉞ 見林毓生，同註⑳，頁293。

㉟ 可以先告諸讀者的是，「啟蒙之理念型」一部分已大體完成，筆者現正着手撰述「啟蒙之類型學」及「啟蒙之疏解」兩部分。

陳海文 香港中文大學社會學系講師，曾於香港大學及香港中文大學修讀社會學，並在加拿大多倫多大學取得城市規劃碩士及社會學博士學位，教研興趣以社會理論、社會規劃及中國社會為主。