

“啓蒙”之理念型研究

陳海文

香港中文大學社會學系

摘要 本文是試圖從理念型分析的角度以進一步探索中國文化啓蒙的課題，重心主要是為對“啓蒙”之研究及疏解提供概念上的基線。以韋伯對理念型的析論為方法起步點，本文所建構的“啓蒙”之理念型包括兩個不同環節。首先就其核心價值而論，啓蒙之意義可約化為對“自主性”、“自覺性”、“知識”三者之追求。而再就其境界或界線言，啓蒙之境所涵蓋的，是“秩序”、“突破”、“明晰”與“控制”等有一定現實意味和效應的界線。

一 引言

對啓蒙 (Enlightenment) 的關注，是目前無論中外社會思想的重要論題，有關啓蒙的理想與現實，已可說是對文化的認識和重建的關鍵進路。“啓蒙事業”的可能完成與否，已是關乎社會文化之性格與命運的大問題。這問題自然並非單在本文的範圍已可充分處理，事實上，本篇所作討論只是從屬於一較大型研究的其中一環節，這研究涉及社會學與中國文化啓蒙的交織，而重心正在於對“啓蒙”理念作較全面的分疏。這研究的其他有關著述或已刊行或在著述中，最終應可對啓蒙的整體文化意義有較詳瞻的析論。故此嚴格而言本篇並非完全獨立成文，而應視之為正在進行的研究計劃之一章，然而本篇所討論的關於對“啓蒙”的理念型建構，自身亦有其自成脈絡的重要性與性格。承接在〈初論社會學與中國文化啓蒙〉¹一文對文化啓蒙課題所作的釐定與闡析，



本篇進而討論的主題，是就相應之研究議程的落實；這工作亦如〈初論〉所指出，將依循對“啓蒙”的理念型(ideal type)與類型學(typology)之探索及建構進行。有關這進路及其相關論述脈絡，需要先行作一些回顧與析論。

〈初論〉中所界定的“啓蒙課題”(Enlightenment Problematics)，主要命意旨在於相對以“啓蒙”作為具體“問題”(Problem)而言——無論是視啓蒙為歷史問題、社會文化問題等等。是在較基本的“課題”之範圍內，而可以有對“問題”的發現、界定、與疏解的可能性。但“問題”往往是較具體的，是在普遍之視野(vision)以內；而“課題”所可涵括的，其他不被覺察為問題、甚至已被習以為常的構成及部分，則大體已是在視野以外(non-vision)。因此對“課題”的重新追溯、發掘、與拼合，便形成有如福柯(Michel Foucault)所提出的“知識上的考古”(archaeology of knowledge)工作。²這一著名提法並不是指單純對知識發展作歷史或學術史式的“考古”，而是對每每潛藏在問題背後的前設(presupposition)、價值(value)、實踐脈絡(context)、乃至忽略(oversight)、盲點(blindspot)等等基本因素的詮析及重新確認，由是可以進一步設定“問題”所必須從而取得(derived)其定位及“問題性”的、整體的理論課題(theoretical problematics)。³或者用亞杜塞爾(Louis Althusser)的說法，“課題”(problematics)已是“視野以外與視野在視野中的同一”(the identity of non-vision and vision in vision)。⁴如〈初論〉所作對中國文化啓蒙課題的探討，正在於對啓蒙作為“問題”而已(as such)的跨越，再進而澄清文化啓蒙課題的整體視野、重點、與意含。因此〈初論〉有針對純視“啓蒙”理念為歷史運動等的批判，與及指出只有在重新確認啓蒙課題的整體涵蓋面後，方能夠對啓蒙理想的各方面精神可以有更深刻真切的認識——而啓蒙理想自身亦即現代文明之完成；是在這一基礎上而可以擺脫、揚棄有關“啓蒙”的各類神話化或迷思化，以追求理念與實踐的同一。⁵



從課題的重新確認與安立出發，下一步應可以試行開展更完備及相應(relevant)的研究議程；這議程所面對的，已不單是局限在歷史現象層次的啓蒙運動及其困難、失誤、前景等等，而是隱含在現象背後的、整全的啓蒙理論課題。對啓蒙理論課題的重塑及疏理，有其必要與先決的意義，再可進而作為對現實啓蒙運動——無論是在西方或中國——的理解與分析架構。在這議程的條件與要求下，筆者在本篇及另文⁶將較全面進行對啓蒙理念型與類型學研究的探討。這兩面向固然可視為對啓蒙課題重新認識的基礎，而尤其是為疏解文化啓蒙事業(Enlightenment project)在中國文化現實上之困境作理論上的準備。這工作因之不能輕忽，一方面需要確認及掌握其現實意義，而另一方面則是尋求較慎密準確的入手點。以下的討論毋甯只是初步嘗試，無論其具體成效如何，或能達至對這兩方面可有更深刻的體會及認識。

尤其需要再行強調的，是這理論課題最終必須面對中國文化啓蒙的現實與困境，就這題旨正面作出討論的著述並不多，分析能達一定深度的更是難能。至於在近代西方文化脈絡下的相關論述固然可說是較為詳瞻深密，但卻不能就此率意移用於對中國文化啓蒙的討論，更何況即使西方的有關論述同樣在面對極深刻的斷裂與困擾，“未完成的啓蒙事業”(the unfinished project of the Enlightenment)終是若存若亡。故此在較宏觀的視野看，問題的最大關鍵是在於能否提出一較完整的分析議程以統攝及提取各方面的有關論述，以充實、提升對中國文化啓蒙的體認與疏解。是在這角度言，社會學的普遍理論方法可對這課題有綜合、後設的意義。

對以下的討論言，問題首先是，對理念型與類型學研究兩者應如何進行建構，這裏並不能說有固定或明確的方法與程序。作為社會學理論方法的其中二範疇，理念型與類型學的研究均可視為與歷史性及定質性(qualitative)的解析社會學(interpretive sociology)



有頗大之內在親和；而解析社會學所強調的方法論，往往是指向思想上的重構(reconstruction)、體會(sympathetic understanding)、反思(rethinking)等等難於程序化的思考與觀念運作過程。⁷最終的評價或衡量標準，往往只能繫於從中應可達至的，更趨清晰、深刻與完整的理解；但是否能成就這一目標，則既仰賴於對方法論的掌握，對對象的觸覺，更決定於研究者自身的思辯能力與洞悉力。所有這些條件，即使在實徵性(empirical)意味較濃的定質方法——例如參與觀察(participant observation)及民族誌(ethnography)——仍是不能避免。故此理念型與類型學的建構，可有別於實證式(positivistic)的方法論，亦是試圖克服後者的局限。

從學術源流說，這大抵是韋伯式社會學(Weberian sociology)對主流之涂爾幹式社會學(Durkheimian sociology)的補充與深化，而就本研究的中心命意，則更將及於前者在中國社會研究上的可能應用。而這裏所涉及的應用，並不單指理念型或類型學作為分析範疇，牽連更廣泛的是二者背後所共有的，韋伯式社會學的普遍取向及精神。韋伯研究固然已在中國有頗大影響，但就其實際應用說並不見得有較深入的論析，其中一主要原因恐怕仍是在於對其基本精神及學思風格的隔閡。如何處理理念型、類型學等建構固然是關鍵所在，但同樣重要的是對韋伯式社會學的風格及精神之掌握。問題的核心故此不在狹義的研究方法，而在廣義的方法論。以上的思路是下文的起步點——本文首先從理念型的建構工作開始，而在以後當再進入規模更開闊的、類型學的探討。

若單就理念型的建構說，在現代——特別是西方——社會學的發展已較少可正面應用理念型的分析方法或工具，故此作為概念建構，理念型的提法總帶有較強的古典社會學意味，這一情況或可視作理念型的基礎研究(basic research)在目前每已被專題性乃至問題性的研究議程超越。換句話說，社會學在西方社會的發展迄今，已可大致解決對基礎研究的需求，或對社會基本組



成面貌的澄清。但在中國的情況則並不如此，即使單從社會學的發展脈絡說，中國大體仍未脫離較基本的、古典式的社會學發展階段。社會的“問題性”方開始逐漸顯現，而其組成面貌及機制亟需要進一步疏理及澄清，例如文化啓蒙只是其中一顯例。諸如所謂“韋伯熱”等社會學式思潮，在現代中國不外只有十年許光景，其中可有的研究潛力及資源根本尚未突顯。故此可以說在目前中國正需彌補古典社會學式的學術空隙，基礎概念研究尚待進一步開展。是在這一意義言，可理解在中國學術圈在在可見的、對古典理論家的好奇與試探；但雖然議論紛紛，正面的應用則不算深入。故此在這裏對理念型、類型學等方法的強調，正為對應這一發展脈絡；這立場需要特別指出，一方面是為掌握以下論述的精神所在，亦是為了指出中國研究或可對社會學有所借助的途徑。然而，從另一角度看，亦可以說對中國社會現象之理念型式進路，可為“理念型”建構作為概念方法帶出另一發展空間及向度；理念型式的概念方法與社會學自身的基礎牽連極大，不能就此便視為已被西方社會學之發展現實超越。目前中國社會學的“古典階段”，可能正足為同時並進的西方現代社會學之意義危機指示另一出路。

二 啓蒙理念型之建構(一)：核心價值

對理念型的建構，即使暫時撇開在西方社會學中各式理論方法上的糾葛不論——例如耶力 (Georg Jellinek) 在韋伯之前的原型及舒爾茲 (Alfred Schultz) 在韋伯之後的應用等等——其具體範圍及目的仍須較著意指明。其中最重要的方法命意，是對核心價值及界定性主題的刻意強調，再闡明這些價值、主題等從而顯現的具體現實形式。從這進路看，理念型的基本方法學意向 (intent)，



其界定性精神是在於指出，當研究者在進行對具體現象或對象的研究工作，必須正面限定 (delimit) 及廓清所應用及牽涉於該現象的觀念或概念——換言之，亦即以觀念及概念上的闡明為研究的基礎。這一提法在表面看已然無甚可議之處 (unexceptionable)，甚至可說顯而易見，但其較深層命意其實卻是韋伯式的觀念論 (idealist) 社會分析進路的起步點，以對治例如米爾斯 (C. Wright Mills) 亦嘗深致批評的抽象實徵主義 (abstracted empiricism) ——這韋伯式起步點是指在社會研究的過程中，是以觀念為主導，而亦以對觀念的進一步概念化及理解為依歸。⁸ 這裏所涵攝的大思路，從韋伯以降，一直是社會學理論方法極重要的一環，在社會學上的經典性地位固無可疑，而且直接影響及九十年代盛極一時的文化社會學與文化研究。而對理念型之建構，正可為落實這一理論方法取向提供更精確的程序。理念型研究的重心，要求以極強的理論自覺性與統攝力為前提，而不能只停留於訴諸個人經驗、直覺、或常識等思考慣性。理念型的釐定作為觀念之廓清，應是朝向確切不移 (definitive) 的強度，足以體現 (embody) 特定的社會文化事象之構合 (configuration) 與動力 (dynamics)。故此可以說理念型之建構是觀念上的創始 (genesis) 工作，亦是嚴謹的社會歷史研究的起步點；這是理念型研究對一般性的界定、闡釋、澄清等學思工作的再作超越，由是而理念型的建構有其特定的要求與格局，這些在下面可再稍加析論。

相對於實證性的、以經驗事實及現象為主導的常規社會研究方法，理念型的方法論所強調的毋甯是在研究過程中，現象與觀念的不能分割；在觀念或概念的空白中，亦無從對所謂事實或現象進行認識及判別，而與此同時，觀念自身亦必須有相應的現象及現實以為內涵，方可有其實質以至實踐意義。⁹ 尤其重要的，任何現象皆不能說是對其相應觀念的全面顯示 (expression) 與體現 (embodiment) ——理念型的方法論是對執迷於事實 (cult of fact) 的

破
沒
方
說
念
課
基
類
的

調
之
行
的
者
精
丘
否
人
力
精
業
不
毛
不
比
王
百



破解，但卻並非是另趨極端，變為純在觀念層的戲論。因此，若沒有關於“資本主義”的觀念，則無從認識及解析資本主義的各方面具體呈現；但歷史現實中的資本主義縱然發展紛紜，亦不能說已是全面顯露與窮盡資本主義之觀念整體。在這裏，是無論觀念、現象、與及二者亦即亦離的聯繫，共同構成資本主義的研究課題，亦是古典韋伯式社會學最具代表性的課題。¹⁰ 在這方法論基礎上，理念型的疏解遂可進一步開出對不同類型的分判，與及類型間的比較研究之可能及意義，凡此，亦同時是韋伯式社會學的基本研究方式。

從以上的方法學趨向出發，理念型的建構所意味的，便是強調從觀念的疏解為入手點，以安立對整體課題的疏解——換言之，從觀念層的廓清與釐定出發，可再介入歷史現象的糾結以進行梳理。然而，既然這觀念層次的釐清是主導的一步，則其運作的基柢並不能就此參照於經驗層的歷史現實，而亦必須在於研究者對觀念自身的、定義性的重點 (defining focus) 或主題的著意重構與刻畫，觀念的釐清仍然主要是觀念層的事。現象之構合 (configuration) 是否能提上觀念的高度，先決的條件便是相應的觀念是否能得以安立、釐清。故此理念型的建構，不能避免有很強的個人甚至所謂主觀因素，直接與研究者自身的經驗、學養、及洞悉力相聯繫，而其驗證基礎主要在於，是否能達至對所探索之現實構合有真切與深化的理解及應用。¹¹ 因此，理念型建構是著眼於對研究者來說，最為明確及核心的觀念命意與題旨；反而需要先行擱置在現實上可能存在的雜亂、反覆、或特例。事實上即使對後者的覺察與辨析，亦只能在觀念層的釐清與確定後而能真正進行。故此，理念型作為著意的、強化的概念性定義分析，甚至可以是與習見的現實有一定牴牾，乃至是“空想”的 (utopian)——理念型描摹的現實，並不一定是客觀存在的現實。¹² 但凡此皆無礙於理念型之意義，是在於提供一核心、系統、與連貫的觀念基



線以爲判別、衡量、及理解現實構合的根據；是以概念層的理念建構 (construct) 爲根本，以面對現象層的零碎、偶發、及隨意。¹³ 從這裏而可以更爲透顯理念型方法論的特性，一方面要求研究者有高度的理論自覺與洞悉力，對特定理念自身可有充分的釐清與掌握，另一方面則可以藉理念型作爲分析及衡量具體現象乃至建立普遍認識的範疇。

是在這些相關設想的考慮下，可以更能體會韋伯對理念型的表述，例如以下這著名論斷：

理念型的構成是經由對一個或多個觀點作單方面強調，以及對大量融合、單一、乃至或隱或顯的具體個別現象的綜合；再因應這些被單方面強調的觀點而疏理成的統一分析範疇。從概念之純粹性說，這思想範疇並不能在任何經驗現實中被發見；它毋甯是一烏托邦。而歷史研究面對的工作，是在個別事例中決定這理念範疇與現實近似或差距的程...¹⁴

這論斷可以說是對以上討論的一精密的提掣與綜合，從對特定觀點的強調到對個別現象的綜合，再進而及於對理念型作爲統一分析範疇的梳理，與及對現實事例的衡量，凡此皆可說是理念型方法論的重點與命意。韋伯對理念型的性格尚有連串其它互相關連的表述，如理念型與理論建構、理念型與因果分析、理念型與歷史分析等等問題；¹⁵ 但就本文說，以上的討論已可闡明理念型建構在方法學的位置與作用。就韋伯式社會學的立場說，假如沒有對資本主義理念型的建構，沒有對科層架構的理念型，還有對諸如宗教組織、先知、神職人員、城市等等之理念型分析，相應的社會學論述——及解析——亦難於有更嚴謹而充分的進展。¹⁶ 固然理念型的建構並非在歷史或經驗的真空中運作，但理念型的方法學命意並不在對現象的直接描述與反映，而在於提供可藉以



建立甚至重構具體認識的概念基線，是在這意義言，理念型建構的重點是以“概念的純粹性”爲主導，而現實的具體變化反而是退一地步的應用性考慮。

以上對理念型的反覆論述，是因爲從本文的脈絡出發，希望能更著意指出，就中國文化啓蒙的課題說，單純停留在歷史現象及運動的糾纏，無論是指五四運動、新啓蒙運動、明末清初啓蒙思想，諸如此類，很難突破形形式式的常識性、神話性、乃至意識型態化的認識，這一點在〈初論〉已有較詳細探討。¹⁷而就本文的題旨說，或有可能作出突破的關鍵，正在於如何引入較高層次的、概念性的認識；或者更具體說，是要求先著手對“啓蒙”之理念型自身的建構，以作爲對探索具體現象的較縝密、深刻的解析準繩。若再推前一步看，在進行對理念型的析論與建構時，如上述其實已意味着開展另外兩方面的考慮：即以理念型的觀照而可得以見及的，在類同歷史現象之歧異發展的一面，與及有關理念型之各方面意含與可能性的一面。這二方面所牽涉的，已不純是限於理念型的問題，亦可涉及關於類型的分判與理解，從這裏可以看到理念型與類型學二者在方法學上的相互過渡與闡發。本章的討論是先從理念型的建構入手，而首先面對的，便是關於核心價值 (core values) 與題旨 (defining themes) 的問題。

“啓蒙”的理念型所意味的，是作爲歷史現象的不同啓蒙運動所共同服膺的基本價值及原則。這些價值及原則既可視作不同啓蒙運動所共有，亦可緣之以檢定既有以至未來之啓蒙運動。在這意義言，可以視啓蒙之理念型既爲現實的範疇，亦可有概念的凌駕性。這可以說是承接上文思路的小結。“文化啓蒙”作爲理念型的核心題旨與價值究竟爲何？對這些問題的回答，首先有待於辨別與“啓蒙”相關的價值與現象二層次。此中關鍵在於，當前對啓蒙價值的界定及討論，可以說無論是在中外或不同學科，實際上往往是依循枚舉 (enumeration)、指謂 (indication) 的方式出



之，而所枚舉的內容，既可牽涉啓蒙的較核心價值，亦可泛及於這些價值在現象、行爲層次的各式具體呈現。從這討論方式出發，可以說通常被視爲“啓蒙”的代表性理想及價值，例如民主、科學、理性、自由、以至容忍、開放、客觀等等，其主要性質其實並不是本質或價值層次的事，而毋甯只是較深層及核心的價值在現象上與行爲上的顯現——有如韋伯所指的“分歧、斷續、乃至或隱或顯的個別具體現象”。故此，所謂啓蒙的核心價值，必須在洞察表象以後而可能加以綜合與梳理。停留在現象層次的認識與討論，最大的局限在於，對現象作印象性的枚舉始終不足以範圍與透顯 (articulate) 啓蒙理念所涵攝的核心價值，這也是上文所指出的，現象與理念間的基本隔閡。亦由是而難於疏解諸如自由民主可與極權民主同步、科學可與支配相表裏、至於理性則可向新的烏托邦有極權的轉化——所有這些現實困局與悖論，皆是在相同的啓蒙核心價值觀照下而仍可有的變異與多向發展，亦是現代社會思想對啓蒙反思的重點所在。換言之，即使同樣的啓蒙核心價值，在具體歷史層次上的呈現仍有多元、參差 (contrasting)——甚至矛盾——的變化；故此不能在這表層真切理解啓蒙價值之本質，亦難以就此承擔一較周全的“啓蒙事業” (project of Enlightenment)，這是〈初論〉對混淆“啓蒙”與“啓蒙運動”二者的批駁所繫。¹⁸ 從理論方法看待這進路，其中所牽涉的分析性格近於柏森斯 (Talcott Parsons) 所極力強調的分析現實主義 (analytical realism) 精神，亦即是說，現象界的特定現實自有其變動不居、駁雜不純的局限，然而若通過理論建構以析論現象背後的基本元素及構成單位，反而可達至一更確切的真實；換言之，分析之現實 (analytical reality) 較諸可觀察的現象界其實是更根本的真實，理論分析並非對現實的刻意加工，而只是還其本來面目。這也可以說是韋伯的解析方法論與柏森斯的分析現實主義的共通，而藉此亦可見到，理念型的建構及分析並非離開具體現



實，反而是朝向更真實的分析性現實。

無論如何，從本文的脈絡說，若透過啓蒙理念的紛紜現象性呈現而契入其核心價值，可以說這價值層次的構成最終可以化約為以下三組範疇，作為啓蒙的不同具體呈現、變異、乃至轉化等的基本核心。這三組價值，即自主性 (autonomy)、自覺性 (self-awareness)、與知識 (knowledge) 三者；舉凡上列各類型與啓蒙相關的題旨，如民主、自由、科學、開放等等，其基礎均不離這些核心價值的運作與具體化。這三組價值，可說已足概括“啓蒙”理念的實質性格所在，而分別指向啓蒙理念的核心構成面向 (constituting facets)：較直接地說，自主性所面對的是啓蒙理念外在環境的一面，自覺性是朝向其內在及內化的一面，而知識則是落實啓蒙理念的中介與條件。就這三方面的啓蒙價值，在下一節可再加以闡述；在這裏需要特別留意的是，對這三組核心價值的刻畫與安立，並非只是泛泛基於其可被見及的重要性、深度、或意義，而毋甯亦是基於對理念型建構的內在要求——即是在於啓蒙範疇作為理念型所必須涵蓋的不同價值方向，在於啓蒙理念型建構的基本價值向度。亦是在這意義上，對這三組價值的釐定有着分析與解析上的確切性，以試圖建構一充分、系統及一貫的啓蒙理念型。

另外即使從歷史及經驗層次看，也可見這三項核心價值的證成自有其現實基礎，直接聯繫於對啓蒙運動的三組主要傳統的反思。固然歷史上的啓蒙運動應有共同價值取向與性格，但就具體發展而言，則在不同的啓蒙運動傳統中仍可看到對特殊價值的加意強調，這可視作是在共同的核心價值構合中的變異與側重。因此，即使在例如歐陸啓蒙思潮意識的共同觀照下，從大旨上看，可以說法國啓蒙運動最終較重視對個人的自主性 (autonomy) 的爭取，德國傳統是更措意於反求諸己的自覺性 (self-awareness)，至於英國蘇格蘭的啓蒙運動，其著重點是放在對知識 (knowledge) 的追



求作為啓蒙之條件，而所有這些不同重點，如〈初論〉所言，構成了歐洲啓蒙運動的共同景觀，這亦是前文涉及歐陸啓蒙的討論中，對不同啓蒙運動傳統作分疏的精神所在。這裏的分判固然毋須是互不相涉，而只是點明對啓蒙理念的核心價值之釐定 (delineation)，其實亦可以是借助對歷史性的啓蒙運動的解析與綜合。因此，以下對這三價值範疇的討論固可互相闡發，而更可與前章討論法國、德國、與英國的啓蒙傳統及其困局等共觀。

1 自主性 (autonomy)

所謂自主性，是對照於各類型權威與力量的震懾及約束下，個人的被動與不由自主，在這裏而可以理解歐洲啓蒙運動的一基本意象，正是對枷鎖的揚棄、打破。所謂枷鎖，如盧騷所論及的，縱然未必是有形有質的禁錮，但卻足以使個人的自主與價值淪喪。在啓蒙運動中理性主義的抬頭，正是強調在理性觀照下的個人可以而且理應擁有的自由自主；無論對生活上或思想上的自主性之爭取，最終需要以理性為依歸，而理性則是每人均可運使的稟賦。從理性出發而達至的自主性，意味個人的自由與解放。在法國啓蒙運動的景觀中，這解放固然主要針對宗教及皇權，以對理性的嚮往為基礎而掙脫基於迷信、愚昧、或恐懼的枷鎖；其中關鍵在於確立以理性的態度及思想作為生活中各式判斷或抉擇的共同準則。再進一步，自主性與解放的爭取亦包括個人能擺脫內在情緒、衝動等感情困擾的桎梏，而以普遍理性為生活的組織原則；到這地步個人已是徹底破除無論內外、強加、或自欺的枷鎖，這可說是啓蒙運動一中心意念的實現，由是不但外在的權威，即使內在的感受，均必須受理性所約束。後者不是另一重更大的束縛或羈絆，而是更深刻的，自桎梏解放的自由與自主性。從自主性出發，無論民主、自由、平等觀念，莫不是以達至個人

的
可
意
現
價
(s
化
他
w
與
關
與
聖
方
舊
所
籠
攝
因
移
這
世
聖
卷



的獨立自爲爲依歸。

放在啓蒙傳統的脈絡看，以理性爲本位的自主、解放理想，可說是在“世俗化”的宏觀題旨爲背景下而取得特定的社會歷史意義與深度。自主性固然以個人爲主體，但自主性的爭取及實現，最終則是社會集體及歷史發展的大趨向；對自主性作爲啓蒙價值的更深刻體會，必須緣這宏觀鉅變的層次求之。有關世俗化 (secularization) 的討論，現在較爲學者熟知的自然是韋伯關於理性化 (rationalization) 與解魅 (disenchantment) 的多方面揭示，特別是他對西方世界的脫魅 (disenchantment/demagification of the Western world) 的有名論斷。¹⁹ 但必須重新強調的，是世俗化這題旨的整體與深層的性格。如後來的布魯門伯 (Hans Blumenberg) 所指出，有關世俗化的提法，其最終意義並不在於描述式地表述“神聖”與“世俗”範疇在歷史發展的此消彼長——過去或傳統社會以神聖權威爲主、現代社會以世俗利益爲主，由此而形成的不同生活方式，諸如此類。需要指出無論是韋伯、盧維夫 (Karl Lowith)、布魯門伯等，所強調的其實是世俗化大流在整體世界觀與生活世界所引發的全面衝擊與鉅變。²⁰ 換言之，世俗化的問題所徵兆的毋甯是整體、新型的生活秩序的抬頭，而這一新的秩序，透入及統攝了從世界觀、社會系統、乃至生活世界 (lifeworld) 的各方面。因此從神聖世界到世俗世界，並不單是指價值重心的消長或轉移，而其實是宏構的斷裂、突破、甚至是兩個世界的更迭與取代；這一宏構轉化，先決條件正是基於理性與自主性的抬頭。²¹ 因此世俗化並不單指世俗因素的愈趨重要與廣被，而是世俗世界對神聖世界的取代或“重佔” (reoccupation)；由是而出現的新型社會秩序，是一並無先例的、以理性爲核心的社會景觀。這社會景觀——或理想——應如何建構，仍然只可以緣理性的運作以求得。

對自主性的強調——對枷鎖之打破——於焉可有更深邃的歷史與理論意義；在個人而言，這是如何重新建立對“生活機遇” (life



chances)的控制與運用問題，亦即一般所謂“命運”的控制問題，理性的個人將不再服膺於宿命的支配。在社會集體說，自主性的抬頭則意味“自為”的社會所能涵攝的終極意義——“社會”作為世俗世界的組織形式，是唯一的價值與理想的源泉，亦同時是這些價值理想或能得以從而實現的場所。因此，自主性的極致，如十九世紀聖西門 (Saint-Simon) 所言，便是近於以“社會”為新的神聖領域。上帝之城與人間之城遂可合而為一，而個人通過社會，其實是在行施過去只屬於上帝的職能，例如對是非善惡的界定、對“智慧之樹”的擁有與支配——在社會中個人得而扮演上帝，到這一步，自主性可說已臻極致。²² 從聖西門主義 (Saint-Simonianism) 所開出的涂爾幹社會學，在實徵表象之下的終極精神，正是在於尋求理解與調控社會作為世俗的、新的神聖領域，尤其是為“社會”重建其世俗與神聖合流的認受基礎。這解釋了涂爾幹社會學對道德與科學的共同執著，以為社會的基礎；由是而社會學研究可與理性的自主性相契合，以成就一新型、基於個人自主的生活與思想秩序。²³ 這是涂爾幹社會學乃至普遍社會學的共同執念，是絕高的設想而亦是內在緊張的源泉。科學固然是循理性以達自主性的途徑，但道德的考慮則不能避免可以在科學、理性之外，由是而開出對自主性追求的理性與理性以外的兩面。

2 自覺性 (self-awareness)

至於自覺性的一面，放在歐陸啓蒙運動言，應可視為強調內省的德國啓蒙運動所重的質素，其基本意象則是近於一自我發現的旅程，無論是指想像式的個人心靈之旅、與及寓言色彩 (allegorical) 的上下求索。例如歌德之浮士德 (Faust) 固可視為自我發現之旅的戲劇想像典型，但其中更廣闊的文學意念，尚可包括諸如但丁 (Dante

Al
“
類
心
受
仍
論
命
發
離
與
加
離
更
志
願
的
自
自
具
用
深

盡
重
的
補
節



Alighieri) “神曲” (Divine Comedy) 及馬盧 (Christopher Marlowe) 的“浮士德博士” (Doctor Faustus)、甚至中世紀的傳奇 (Romance) 文類等等。放在較近切的文化啓蒙脈絡說，有關自覺性所牽涉的中心問題是，若個人不能對啓蒙價值有真切 (authentic) 的體會與感受，則對這些價值及其實行的接受其實仍可是盲目及機械的——仍可能以“反啓蒙”的態度而接受啓蒙價值，這可說是深刻的悖論與諷刺。啓蒙的最終理想因而要求個人進入更高程度的，對生命存在的真切感受與共鳴；對自覺性的強調，正可藉以進一步闡發自由與自主性的意義。康德所指出的，“啓蒙運動就是人類脫離自己所加之於自己的不成熟狀態…”²⁴ 這說法同時可為自主性與自覺性二者作注腳。所謂自主，如上節所言即如何擺脫“自己加之於自己”的各項束縛，而自覺則在於對“不成熟狀態”的脫離。自主與自覺的比較，除了面向外或內的不同向度，分別主要更在於自覺性大抵不是關乎理智或理性的問題，而是思考、意志、與個性的結合及同一。自主性或可循理性達到，但個人是否願意或敢於運用理性，則已是另一層面的事了。自覺及成熟狀態的達至，是意志力與勇氣的事，亦是個人性格的成長。若不能在自覺性的深度上朝向啓蒙，則無從落實運用個人的自主性，及對自我行為負責。因此可以說，即使可視理性為自主性之基礎或工具，但卻不能就此以為理性必能引發個人的自主自為。是否能運用及堅持理性的核心價值，同樣有待於個人性格及意志之成熟、深化，凡此已是自覺性一面的問題了。

有關自覺性的問題固然是既複雜亦重要，在後文需要有更詳盡的論述，在目前則應特別指出對自覺性的體會與強調，其中一重要的意含 (implication) 在於點明啓蒙之理念範疇其實亦可包含的、本質在理性以外的向度。在〈初論〉的討論裏，曾對啓蒙的複雜性、啓蒙之轉化、猶豫等再三致意。有關自覺性的問題，可說是對這複雜性等等題旨的進一步發掘與認識；亦即是說，與一



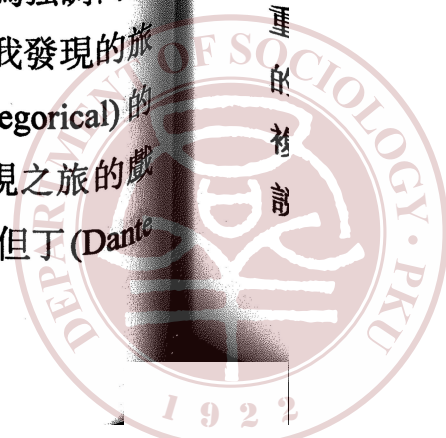
chances)的控制與運用問題，亦即一般所謂“命運”的控制問題，理性的個人將不再服膺於宿命的支配。在社會集體說，自主性的抬頭則意味“自為”的社會所能涵攝的終極意義——“社會”作為世俗世界的組織形式，是唯一的價值與理想的源泉，亦同時是這些價值理想或能得以從而實現的場所。因此，自主性的極致，如十九世紀聖西門 (Saint-Simon) 所言，便是近於以“社會”為新的神聖領域。上帝之城與人間之城遂可合而為一，而個人通過社會，其實是在行施過去只屬於上帝的職能，例如對是非善惡的界定、對“智慧之樹”的擁有與支配——在社會中個人得而扮演上帝，到這一步，自主性可說已臻極致。²² 從聖西門主義 (Saint-Simonianism) 所開出的涂爾幹社會學，在實徵表象之下的終極精神，正是在於尋求理解與調控社會作為世俗的、新的神聖領域，尤其是為“社會”重建其世俗與神聖合流的認受基礎。這解釋了涂爾幹社會學對道德與科學的共同執著，以為社會的基礎；由是而社會學研究可與理性的自主性相契合，以成就一新型、基於個人自主的生活與思想秩序。²³ 這是涂爾幹社會學乃至普遍社會學的共同執念，是絕高的設想而亦是內在緊張的源泉。科學固然是循理性以達自主性的途徑，但道德的考慮則不能避免可以在科學、理性之外，由是而開出對自主性追求的理性與理性以外的兩面。

2 自覺性 (self-awareness)

至於自覺性的一面，放在歐陸啓蒙運動言，應可視為強調內省的德國啓蒙運動所重的質素，其基本意象則是近於一自我發現的旅程，無論是指想像式的個人心靈之旅、與及寓言色彩 (allegorical) 的上下求索。例如歌德之浮士德 (Faust) 固可視為自我發現之旅的戲劇想像典型，但其中更廣闊的文學意念，尚可包括諸如但丁 (Dante

Al
“
類
心
受
仍
論
命
發
離
與
加
離
更
志
願
的
自
自
具
用
深

盡
重
的
社
會



Alighieri) “神曲” (Divine Comedy) 及馬盧 (Christopher Marlowe) 的“浮士德博士” (Doctor Faustus)、甚至中世紀的傳奇 (Romance) 文類等等。放在較近切的文化啓蒙脈絡說，有關自覺性所牽涉的中心問題是，若個人不能對啓蒙價值有真切 (authentic) 的體會與感受，則對這些價值及其實行的接受其實仍可是盲目及機械的——仍可能以“反啓蒙”的態度而接受啓蒙價值，這可說是深刻的悖論與諷刺。啓蒙的最終理想因而要求個人進入更高程度的，對生命存在的真切感受與共鳴；對自覺性的強調，正可藉以進一步闡發自由與自主性的意義。康德所指出的，“啓蒙運動就是人類脫離自己所加之於自己的不成熟狀態…”²⁴ 這說法同時可為自主性與自覺性二者作注腳。所謂自主，如上節所言即如何擺脫“自己加之於自己”的各項束縛，而自覺則在於對“不成熟狀態”的脫離。自主與自覺的比較，除了面向外或內的不同向度，分別主要更在於自覺性大抵不是關乎理智或理性的問題，而是思考、意志、與個性的結合及同一。自主性或可循理性達到，但個人是否願意或敢於運用理性，則已是另一層面的事了。自覺及成熟狀態的達至，是意志力與勇氣的事，亦是個人性格的成長。若不能在自覺性的深度上朝向啓蒙，則無從落實運用個人的自主性，及對自我行為負責。因此可以說，即使可視理性為自主性之基礎或工具，但卻不能就此以為理性必能引發個人的自主自為。是否能運用及堅持理性的核心價值，同樣有待於個人性格及意志之成熟、深化，凡此已是自覺性一面的問題了。

有關自覺性的問題固然是既複雜亦重要，在後文需要有更詳盡的論述，在目前則應特別指出對自覺性的體會與強調，其中一重要的意含 (implication) 在於點明啓蒙之理念範疇其實亦可包含的、本質在理性以外的向度。在〈初論〉的討論裏，曾對啓蒙的複雜性、啓蒙之轉化、猶豫等再三致意。有關自覺性的問題，可說是對這複雜性等等題旨的進一步發掘與認識；亦即是說，與一



般啓蒙論者的看法恰恰相反，“理性”並不能就此視作啓蒙的充分條件與進路。康德所提及的關於“不成熟狀態”的問題，其實亦可與黑格爾提到的、奴隸心態對解放的恐懼相聯繫；而所有這些關乎理性的局限，在韋伯的思想中曾有進一步的發揮——這思路正是探究啓蒙理念在理性進路以外的顯現。一方面這是基於對理性自身之局限的認識，而另一方面，則是基於生活世界所從而建構的多重面向，實非理性所可窮盡。周延統攝的啓蒙境界，需要同時對待生活世界的理性與及非理性 (non-rational) 的多重面向。對自覺性的強調，正在於從這方面進一步開拓、深化、乃至完成對啓蒙的真切理解。

因此對自覺性的體認可說是指向較個人的，甚至是主觀層面上的啓蒙；這正是上文曾提到，啓蒙向“內”要求的一面。“理性”有其一定普遍原則與程序，可作為對外在、客觀的行為與思辯模式；但自覺性則以思維的深化、反省、與及人格之成熟為主，這可說是各人冷暖自知的過程——而最終啓蒙所要求的是兩者的同一。由此，啓蒙可有作為集體歷史運動的一面，而亦需要建基於個人主觀自覺上的提升與冶煉。是在這意義言，〈“啓蒙”與“覺悟”〉一文可進而探討“啓蒙”與“覺悟”的會通，以建構一更充分完整的啓蒙理念型。

3 知識 (knowledge)

至於知識，特別是如蘇格蘭啓蒙運動所強調的實徵科學方法立場等，是對啓蒙理念從又一方向的限定；這裏的基本意象，是以知識照澈生活世界，是對黑暗晦澀的克服。故此知識所能賦予的，並非只是物質或精神的延伸，而是從晦暗到昭明的、生活景觀的徹底轉換。即便對康德來說，“要敢於認識”已是啓蒙的口號。啓蒙運動對理性的強調，固然不能反而訴諸情緒上或理想上

之
性
要
知
為
立
受
然
驗
識

知
條
緣
系
而
言
知
同
顯
定
直
的
與



之迷執，而需要演繹為一定的思考及行為準則。如此一來，對理性的追求不能停留於抽象甚或先驗的層次，其理甚明；對理性的要求只有在知識——特別是科學知識——的範疇方能達到。因而知識可被看作以理性主導的、啓蒙的主要工具及條件；而知識之為知識，亦需要擺脫各項偶然性因素的左右。故此從經驗主義的立場出發，知識的真確性便只能在經驗世界中安立，而與一己感受或好惡無必然關係。從理性出發的，理想的知識類型，最終自然以科學為代表；一方面科學知識的追求，必須循嚴謹的程序與驗證進行，另外對科學知識的強調，亦是尋求面對人類自身在知識之攫取上的局限，而不可能是全知全能。

若與自覺性、自主性等素質相比較，對知識——特別是科學知識——的肯定毋疑是更為直接與具體，這亦是知識作為啓蒙的條件之重要特性，即為開放、理性、與必可循一定途徑以掌握；緣之可以進入更深層、無論是“內”或“外”的啓蒙之境。故此系統的經驗科學知識，每被視為通向啓蒙理想的主要條件。然而，這裏隱含一與知識相關連的內在緊張。一方面，如上文所言，對知識的追求，亦可同時顯示既有知識的局限，亦即是對無知的承認與面對。若知識是啓蒙的主要條件，則知識上的局限亦同時是啓蒙的局限，換言之，對知識的強調與肯定其實亦可同時顯示距離“啓蒙了”(enlightened)的狀態尚遠。是否可以在達到一定階段而後即毋須對知識之倚重？抑或可以依循例如所謂“智的直覺”(intellectual wisdom)以打破知識的局限？這些仍是懸而未決的問題，是從這些問題出發，而可以開出下文對不同啓蒙類型，與及啓蒙與覺悟等題旨的討論。

另一方面，知識若單以經驗科學為基礎，亦易於陷入狹義科學理性的困境，不能面對如上文對自覺性所論述的，在生活世界中其他容或更深藏及直感的組成環節。因此這裏的問題在於，知識作為啓蒙的條件或途徑，是否可以真有一更開闊、更包容的境



地？換言之，除強調系統性、經驗性、理性的知識型態以外，是否尚可有其他知識類型的建構——例如揭櫫後現代主義的奈特 (J. F. Lyotard) 所提出，與科學知識相對的敘述性 (narrative) 知識？²⁵ 但這思路可說牽連甚廣，在這裏只能稍作提示。即使在其他非科學性範疇，如藝術、文學、音樂等等，已有不少論者指出，世俗化與系統化的大流同樣已有極強的滲透；這一觀察，從韋伯到哈伯瑪斯都有論及。²⁶ 故此科學知識的泛濫及霸權，其深遠恐怕已是難以測度，而企圖對科學之濫用作出限定則更難於真切進行，往往對科學理性的批判或拒斥亦只是以科學理性式的論辯出之而已。其次則是，如奈特亦指出，其實科學知識的本質內涵仍是以宏觀的後設敘述 (metanarrative) 為其基礎——科學知識建基於科學自身所不能證明、只能抱持的價值，例如真理、規律、進步等等。故此如後現代主義者的立場，問題不必在於開拓知識的範疇，而在認清對科學自身的普遍迷思，如是則科學知識乃至“客觀”知識皆可視為有濃重的神話色彩。²⁷ 再其次，即使真有可能在科學、系統知識以外承認其他知識領域，但仍難於解決這些其他領域大抵往往是具體經驗以外的、超乎客觀系統的——例如美感、直覺、想像等等——因而易於落入神秘主義的窠臼。

凡此，皆可說是知識作為啓蒙的核心價值所必須面對的問題。但這裏所牽涉其實是不同的步驟的事，即首先需要認清知識——特別是科學知識——作為一般公認的啓蒙條件的重要性，再其次面對因之而起的困難及其可能疏解。這些在下文可再加詳述。

以上對啓蒙核心價值的闡述——包括自主性、自覺性、知識三者——暫可告一段落。事實上，對啓蒙的核心精神、面貌等的捕捉，在目前是有多種不同的進路；因應啓蒙運動的歷史含義或意識形態作用，一般強調的，每每是較為具體、近切的表徵現象，例如民主、科學、自由、多元等。但這些實際上只是其它更

基本
一音
其精
啓蒙
呈現
於條件，
以這
例如
的一
道
生不
生
但
方

是
的
面
的
科
同
以
啓
由
有
性



基本的啓蒙價值的具體落實，而且如前述只是衆多具體可能性的一部分而已。因此對啓蒙核心價值的追溯，需要更深入一層以達其精神。上面闡析的自主性、自覺性、及知識三者，應足以統攝啓蒙理念的基本精神價值，而無礙於後者在現象層的可能變化、呈現。自主性所面對的，是啓蒙向外運用的一面，自覺性則相應於啓蒙的內在精神狀態；而知識則可說是這內外二方面的共同條件，無論是經驗科學知識，抑或尚有其他另闢蹊徑的知識類型。以這三組核心價值爲基礎，啓蒙理念可以有各方面的具體呈現，例如從對自主性的追求可引出啓蒙運動關連於社會變革乃至革命的一面，打破各項枷鎖藩籬以爭取個人的自主自爲。從自覺性之追求則引出意識與精神境界的深化及成熟，以成就更真切深刻的生存感受。至於對知識的追求，固然與科學發展相表裏，亦與自生活體驗而來的慧識相關。後者容或難於程序化甚或充分表述，但前者則可奠定理性思維可以達至的，啓蒙而理性的生活態度與方式。

有關啓蒙價值的呈現，可作討論的面向尚多，但尤其重要的是應該指出，這三組核心價值所可含攝的，除了一般視作啓蒙的“正面”理想以外，其實並不排除其他尚可被視作消極乃至反面(counter-)的環節。譬如自主性的追求不一定以理性出之，理性的運用亦可成就理性以外的目標及後果，知識的追求則不一定以科學出之，而自覺性之追求，更可以是通過形形色式的、可有不同評價及意義的人生體驗。故此最終對啓蒙核心價值的抱持，可以獨立於各類型“正面”的理想以外；因而可以看到，分析上的啓蒙理念型，其範疇實較一般意義的啓蒙理想更爲複雜、真實。由此而論，對自主性、自覺性、知識等啓蒙價值的強調與探討自有其不能取代的命意，三者交互作用應足以釐清啓蒙範疇的本質性格、意義、與呈現。



三 啓蒙理念型之建構(二): 取向與界線

以上討論所採的進路，其中之一重要意味在於，在更深一層的核心價值探討啓蒙範疇，除能把握現實變化背後的價值主體外，應更可迴避諸般關乎道德的判斷與糾葛；把啓蒙理念自狹義的道德判斷抽離，得以透顯對啓蒙之追求可開出的多方面的可能性。這一步工作，是擺脫啓蒙理念的各式道德化、意識形態化的主要關鍵。換言之，若先能擺脫道德判斷及評價的糾纏，已是重新確認啓蒙範疇的複雜面貌之一大契機。這些不同面貌中，某些現象或因素固然每被判斷為亟須追求的理想，而其矛盾或相對立的面向可被判定為歧途甚至歪曲。但在凌駕於道德判斷之上的層次，則無論正反面均可在同一高度被界定為啓蒙理念的建構及呈現——界定的準繩在於對核心價值的涵攝，而不在特定道德方向及內容。由是而開出對各種具體可能性的追溯，與對不同啓蒙類型的具體掌握。

故此若從啓蒙的深層、核心價值看去，首先這些價值大抵均是中立 (value-neutral)、非道德 (amoral) 的，可無預於對特定社會道德規範 (norms) 的選擇與護持。無論自主性、自覺性、知識等三者，均只指向個人能力、意志、及自為等素質的大幅提升。所謂“啓蒙者” (the enlightened)，自這意義言應是更能主宰生活機遇及拓展生存空間的人，凌駕於生命存在的各種壓力或欺詐，亦能真切體會與面對自我的行動、後果、責任等等，進而甚至能夠以這自覺自為的生存景觀啓迪於他人。然而即使在這一描繪，到底仍與道德意義的選擇及界定沒有直接關涉，對上述素質的爭取及擁有，並不能同時相等於道德立場、理想、規範方面的判斷及選擇。如〈初論〉所述，這正是所謂“啓蒙的辯證”、“啓蒙的猶豫”等觀察的淵源所自，到其極致，甚至是契入如干諾頓 (Paul Connerton) 所述及的“啓蒙的悲劇” (the Tragedy of Enlightenment)。

上
運
亦
實
以
層
涉

範
組
竟
何
準
一
主
以
能
免
中
產



因此對自主性、自覺性、知識等能力及價值的追求，與道德上為善為惡的抉擇並不是同一層次的事。這情況其實在歐洲啓蒙運動與宗教的抗爭中已顯然可見；啓蒙對宗教的拒斥，嚴格而言亦意味啓蒙理念不能就此取代宗教而為道德的基石，否則啓蒙的實踐事業勢必只能成就另一新型的宗教而已。是在這意義言，可以見到以上對啓蒙核心價值討論的重要，在於從凌駕道德判斷的層次以重認啓蒙精神價值的整體視野，這些在〈初論〉亦有初步涉及。

然而，假若說啓蒙理念的意義最終不能建基於道德理想或規範，假若說即使在理念型的認識基線，啓蒙與道德仍可被視為兩組相關而不能等同的範疇，則啓蒙作為普遍理想的目標及意義究竟如何？對啓蒙課題的釐清、對啓蒙事業的開展，最終所求者何？假若啓蒙的成就可無預於道德，則衡量與評價啓蒙景觀的標準應如何取得？凡此皆是啓蒙理念型之整體架構所必須對治的另一系列問題，以探索啓蒙價值的運作化與具體化。換言之，以自主性、自覺性、知識等價值為主軸的啓蒙理念，所朝向的究竟可以是甚麼較具體、對社會或個人生活的蛻變與影響？這一近乎功能分析的思路，在拋開啓蒙與道德判斷的糾葛後，可說是不能避免。對這些問題所隱含的實踐、事業方面的考慮，在以後的討論中可再加詳及；但在目前的論述說，則需要先為啓蒙價值的實現釐定較嚴格之準繩與原則。

可以這樣說，若較平實地看，自主性、自覺性等等，其中所牽涉的抱持與修養亦可以是一程度上的問題。所謂啓蒙理念或境界的實現，是指對這些價值及素質的抱持可以開展至一定的深廣，而在跨越某一界線 (threshold) 後，可以達到啓蒙境界的實現。然而若從這思路出發，便有需要考慮這“啓蒙的界線” (threshold of Enlightenment) 應如何釐定？假若自主性、自覺性、知識等素質或多或少可視為衆人所共有，而非任何人可得以全面體現，則對



啓蒙的界定必然牽涉判斷、設準的問題；關鍵是在於決定對這些價值素質所當抱持的幅度——與及其相關的效應——而可被定為啓蒙之界線。就這方面的考慮顯然難有客觀或不證自明的答案；但假如以上思路是可接納的話，則或可從另一途徑找尋答案的基礎。這途徑容或曲折，但更可見對啓蒙之析論不能輕忽。是由此進路而可以說，啓蒙界線的釐定其實繫於一更基本的考慮，即首先應如何測定在啓蒙道路上的進退、升沉種種過程。啓蒙理念到底並非單純的“社會事實”；如何估量在自主性、自覺性、知識等啓蒙價值所達至的修養，這並不是直接可觀測的事。故此需要訂定更基本、可作衡量的判準，因之而不同程度或層次的啓蒙體驗可被較嚴謹判斷、比較。

從這角度看，這裏首先要問的已不是關乎啓蒙價值的發見與界定、甚至是“何謂啓蒙”的舊問題，而毋甯是“爲什麼追求啓蒙？”的基本困惑。例如在康德的經典論文中，討論的重心在於理性的運用與脫離不成熟及附庸狀態；但就啓蒙之具體生命情調與心態而言，這二重點究竟有何意含？可爲個人達到什麼形式或意義的蛻變？是否即可等如實現所謂更美滿幸福的生活？對這些問題尋求答案，是在核心價值的層面之上而對啓蒙的理念型作進一步限定與澄清，亦同時是掌握啓蒙理念朝向理想的關鍵轉化。

就其字源上說，“啓蒙”價值所指向的，是相對於黑暗、蒙昧的“光明”，如思想史家夏塞 (Paul Hazard) 所言，啓蒙時代 (Aufklärung) 亦即是“光明的時代” (Age of Light)；然而所謂“光明時代”自然只能是一譬喻，在具體心態及行動而言，這光明及其價值如何顯現，有何途徑及表徵？這裏所指涉的，已不下於啓蒙理念型的建構所必須同時涵蓋的尺度及指標。特別重要的是，“光明”固然是被看作是有不同程度或強度之相對素質，但光明與黑暗的對比，自有其截然相異的本質上的變裂，而非只是相對性的考慮而已。故此可以說，就“啓蒙”的體驗及效應而



言，應是有其明確可知的特殊性。

然而，在甚麼情況下，這光明之譬喻可視為適用於刻畫個人或時代心態與性格？這問題的重心其實是從直覺、印象性的對啓蒙境界的觸覺與感受轉化為較實在而系統的對啓蒙之認識。換言之，對這問題的回應，可以決定對啓蒙的認識是否能擺脫其譬喻與印象色彩一面，而進入較具體的刻畫與認識。若仍是站在譬喻的層次，則恐怕並不是一充分啓蒙的面對啓蒙的態度。但另一方面看，前面亦曾提及，“啓蒙”作為理念或理想並不能被化約為完全客觀化、量化的社會事實 (social fact)，不能避免有其感受性及難以準確言詮的一面。對啓蒙的演繹，因而必須在直觀、譬喻，與物化 (reification)、化約等兩極中取得均衡理解。這一步分析工夫之重要，在於對“啓蒙”的理解甚至研究，無論中外，少有能脫離印象、直觀或想當然的進路，可說是從康德開始已是如此，認識的側重點因此或在道德理想、或在歷史現象，或在意識形態等等。已如前述，對啓蒙核心價值的釐清及掌握固然已可說是追求突破的嘗試，但更具體的界線之安立工作則是這突破的系統化與落實。是在達到這安立工作的一步而可說，對啓蒙理念型的建立已能有其規模，已可作為更拓展之啓蒙論述空間。

以上一連串思路上的轉折，歸根到底是指向啓蒙理念型的另一構成面向，即除核心價值考慮以外的、較現實的效應及準則的一環。舉凡自主性、自覺性、及知識等，都是為朝向實現一特定、被目為“啓蒙”的境界或目標；然而這目標的測定及境界的捕捉，仍需要在理念型的分析取向與範圍中處理。這一向度的追求，正如前面所言及，需要在“直觀”與“物化”之間求之。

從這些論析及思路出發，以下對啓蒙理念型的進一步建構工作可集中在四方面，這是共同構成關乎啓蒙的具體意義的界定性界線 (defining parameters)，亦是啓蒙理念型之另一構成向度。這四組界線所界定的，是指“啓蒙”應能觸發的具體效應與蛻變，



不論是對個人或集體而言。縱然可有一定簡化及模糊的危險，但仍可以說，“啓蒙”理念及其核心價值所涵攝的現實效應，同時是涵蓋意味着“突破”(breakthrough)、“明晰”(clarity)、“控制”(control)、與“秩序”(order)等四度可有一定現實意味的界線。這四者，視之為境界也好，視之為影響、目標也好，最終是共同界定啓蒙訴求所必欲達至的現實向度。從這意義說，自主性、自覺性、知識等啓蒙價值，固然可說是啓蒙理念的建構性內涵，而對這些價值的抱持與提升，最終可觸及的啓蒙境界，便是同時被“突破”、“明晰”、“控制”、與“秩序”等四重界線所界定與範圍。是就這一點說，這四方面的“啓蒙效應”可視作對啓蒙價值的進一步限定與具體化，是沿這四方面的作用，而所謂啓蒙境界——作為其核心價值的具體呈現——可有較明確的真實性及實質意義。至於這限定與具體化的作用及局限，在下面可再加闡述。

所謂“突破”(breakthrough)作為啓蒙的境界或界線，其實直接關係於一般印象中的，以啓蒙為個人或社會之“解放”(emancipation)與“覺醒”(awakening)的提法。“解放”與“覺醒”固然可有不同意味及方向，但兩者均指向在“啓蒙”之境界而可達至的轉化與蛻變的過程。而這“轉化”等，從解放與覺醒兩詞語可以見到，皆含有突變、質變的意味，通過這過程而可以有“高度”上的飛躍——雖然在這過程之先或需要長時間的培育與醞釀。在較具體的層次理解，這轉化可算是近乎巴塞勒(Gaston Bachelard)及阿杜塞爾所指出的“知識論之變裂”(epistemological break)，所牽涉的不是或此或彼的變化，而是基本、全體的轉型。²⁹ 啓蒙論者所常企求的理想中，“解放”與“覺醒”都可說是有這樣的特性；“解放”所指的是從各式外在或內在的枷鎖突破，而“覺醒”所意味的突破，則是針對蒙昧混沌的意識與無知。這一突破性的轉化，無論其具體方向為何，最終仍是基於對

啓
循
刻
是
義
躍
至
自

中
陳
普
有
沙
澤
尼
白
馬
而
多
尼
尼
三
一



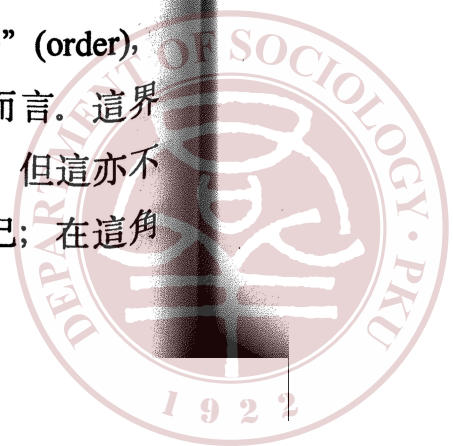
啓蒙核心價值的鍛煉而可致。突破之被視爲目標或界線，是因爲循突破而個人可達至更大的主動與自由，或甚至可視爲代表更深刻的主體性。這裏面嚴格而言並無內在之價值判斷可言，但無論是解放或覺醒，所包含的應是指新能力與新視野之獲致；自這意義言是進入前所未嘗有的境界或體驗。故此啓蒙理念總含有一定躍升、提高等高度上的意味，這是因爲“突破”所顯示的正是達至更高明的景觀與體驗。而亦如這觀念所意味、突破的過程並非自然可至，所謂突破、質變等等，只能是一歷練與爭鬥的體驗。

至於“明晰”(clarity)作爲啓蒙界線，可說是與“啓蒙”理念中所隱含的光明喻有直接關連，以照亮晦暗含混的困局。從較低限度言，明晰可以是指對特定困難或難題的疏解，而不必是指向普遍的生存景觀，然而明晰的強度亦與所疏解的困難的是否廣被有直接關連。若就啓蒙理念所涵攝的較高限度言，可以說在這層次，明晰所指的境界已是透澈通達、再無窒礙的存在景觀；在這澄明之境中，已可無各式疑慮或晦澀的干擾，而個人或集體得以成就如黑格爾所指的“純粹的慧識”(pure insight)。³⁰ 這清明靈覺的視野固然可通過客觀知識及理解的作用達至——例如科學、經驗；但正如上述對突破的闡析，“明晰”亦可循理性以外的軌迹而達，如一般所言的“恍然大悟”，正指向這理性程序以外、突然而至的澄澈視野。由此而困厄、障阻等可一掃而空，一方面是因爲明確的理解或解釋已可循理性達至，而另一方面亦可因爲在跨越這更自覺而深邃的啓蒙界線後，本來的困擾已是無關宏旨，其解決與否不再構成問題。故此可以說，明晰既可源於知解之掃除一切，亦可源於慧識之圓融無礙。這一說法亦是最合於啓蒙之意念或意象，明與暗的對比、知識與蒙昧的對比，已可視在生存景觀的基本轉換；而從新獲取的光明中看去，一切已不成問題——起碼已不是原來的、在晦暗蒙昧中的問題。故此在這景觀的轉換中同時亦是生存境界的自我超越。



再如“控制”(control)，與上述的“突破”、“明晰”等界線有所不同，所指的是啓蒙理念較狹義的實踐性作用。換言之，緣啓蒙價值的追求而達至突破、明晰等界線，除了有關乎存在體驗的一面外，亦可對環境有特定效應，無論這環境是指外在的自然與社會，抑或內在的思想與情緒。可以說，啓蒙境界最可見的具體作用一面，所朝向的便是“控制”能力的提升。事實上，明晰、澄澈的視野之取得，其中便已意味對環境以至存在之脈絡能明辨其確定性(certainty)與可預知性(predictability)。從這一面看，控制能力的提升亦是源於這更確切的理解力，而所謂控制，所指的便是通過自主、自覺、知識等能力的提升，對於機遇(chance)、命運(fate)、桎梏(constraints)、迷執(obsession)等，本來是不由自主的存在因素，而個人與集體可重新取得的主動性及支配(domination)。這固然可以指對物質世界的控制，亦是對內心甚至超越世界的駕馭。可以想見，凡此只有在更深刻而高明的存在體驗中實現。從中得以拓展的，是個人的能力，亦是個人的潛質。啓蒙界線中關於控制的一面大抵是最廣為接受及熟知的，一方面這是因為科學知識之泛濫，另一方面亦是因為控制之效應更為明確。上述的突破明晰云云未必可被常人視為具體目標，但控制、支配能力的提升則已是一普遍意欲，故此中國啓蒙對“賽先生”的崇拜自有其淵源——與潛在的危機。然而無論控制或支配，從中均可見到啓蒙理念自有其凌駕橫決的一面，“控制”的運使，已預設“被控制者”的並存，無論其為物質或人事。故此對控制一面的強調最易使啓蒙理想陷入困境——啓蒙與支配兩極成為相輔相成的兩極。

最後一項可被視為必須跨越的啓蒙界線是指“秩序”(order)，這秩序自然是相比較於混亂(chaos)及失序(disorder)而言。這界線牽涉的，可說是啓蒙理念較為近乎道德判斷的一面，但這亦不過是因為在一般觀察中，秩序每被視為正面的價值而已；在這角



度看，啓蒙便是指在自主自覺等能力有所突破與提升後，而對秩序的洞察與及建立亦因此成爲可能。若啓蒙理念真有近乎道德判斷一面的話，則這一面應可說是樂觀、正面的，是以秩序的浮現爲啓蒙的當然效應。這裏所謂秩序，可以是在“啓蒙後”的洞察力的作用，能透過紛紜現象而直達較深層的貫串性理念與原則；亦可以是指理解、洞察力的提升後，在面對即使漫漶無所歸的混亂現實，仍然能從一定端倪或理念而建構其中可有的模式 (pattern) 與規矩 (regularities)。到其極致，自然更可以說“已啓蒙”的個人或集體應可建構更理想的生存景觀與秩序，但在這一層次，則“啓蒙後”與“未啓蒙”的衝突應是最爲尖銳。就目前討論說，換言之，所謂秩序不必是客觀既定的，而可以既是在啓蒙的“慧識” (insight) 觀照下，方得以從而建構或顯露 (articulate)，或是循啓蒙後的大能而重行建構。在這秩序的境界中，故此啓蒙後的個人或集體均可從而安立、穩住，這可說是啓蒙自主性的最高體現。如前面提到，對秩序的體現或可說是啓蒙理念較富於價值判斷的一面，但需要辨別的是，對秩序的追求固然可說是普遍的共同價值，但這仍不能解決不同形式或構成間的抉擇問題。是否在相同之啓蒙境界及能力之觀照下即可有共同的秩序模式？這一問題仍需進一步追究。

以上所描述的“突破”、“明晰”、“控制”、“秩序”四者，一方面是對啓蒙後的境界所設定的界定性的界線，亦可視爲從另一角度再行具體落實啓蒙理念的精神與意義。這層次的討論，可以帶出啓蒙價值的實在呈現 (manifestation) 的問題，而亦可帶出對“啓蒙”與“未啓蒙”間分際的檢討。故此以上的討論縱未窮盡，但其中涉及的分析層次與論述空間，是啓蒙之理念型建構極重要的環節。另外需要留意的是，如上所說，這四組啓蒙界線的釐定，其實主要是基於在“直觀”與“物化”之間以另求判定啓蒙之體現的準繩及向度。故此這些界線的意義並不端在於是



否已能窮究啓蒙的效應與方向，反而是有一定的示範意味。但應看到這四組界線所顯示的，其實已可等同於對啓蒙境界的較具體面向及其現實標格的刻畫。由是而可以指出縱然分析上言，啓蒙價值之抱持仍可以是近於程度上的問題，但啓蒙境界——及界線——的跨越，應已意味其中確切不移的蛻變。

以上的討論，仍可歸結入啓蒙理念的整體性格進一步求真解。可以說，無論是突破、明晰等等啓蒙理念的效應與界線，正如以上對啓蒙核心價值的論述，仍然有其無預於道德判斷的共性——即使在這較具體的層次看，啓蒙的界線及呈現依然與道德實踐或判斷無甚直接關涉。如突破、控制等，仍是指向能力提升的程度而言，但對在實際運作與應用的取向、目標等則並無約束。至於“秩序”一環，雖然可說是較易判斷為接近道德價值，但這“秩序”的價值立場，純是相對諸如混亂、毀滅等其它取向。至於“秩序”所可依據的藍圖或方法，仍然是懸而未決的“啓蒙後”(post-Enlightenment)的問題。³¹因此，前文亦曾指出，“啓蒙”理念並不代表“最後真相”或“真理”的取得，而只是在更高能力水平上的繼續提問與尋求答案的過程。所提的問題，所尋求的答案，仍然是在於道德、倫理、判斷、與秩序等每一步、每一環節所必然牽涉的取捨與建構的各類型抉擇及路向。

四 結語

在五四的啓蒙運動中，陳獨秀嘗以為道德倫理建設所意味的，是“吾人最後覺悟之最後覺悟”。³²無論如何，文化啓蒙仍是道德建設的先決基本，是在更高的啓蒙境觀中，而應可更清醒地作出關乎道德的抉擇；但這裏所要求的條件，首先反而是認清“啓蒙”與“道德”二範疇並不能隨意混同。在啓蒙的基礎與前設之



上，道德倫理建設或可有更充分、合理的開展；但這畢竟與對啓蒙的追求並非一事。

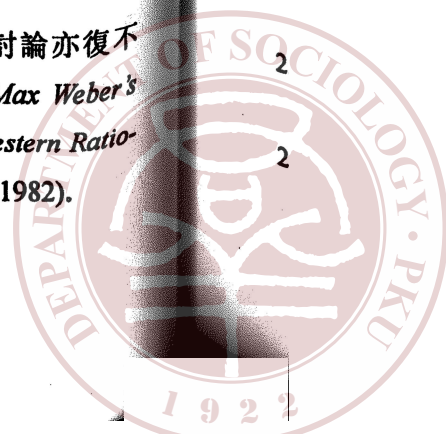
以上對啓蒙理念型的討論，分別涉及了諸如啓蒙的核心價值、界線、道德與非道德、理性與非理性等不同向度。可以說，前二者所指向的，是啓蒙理念型的結構，而後二者則指向較深藏的啓蒙理念型的整體性格。從中可以獲致的認識，既是對啓蒙結構的釐定，亦是對啓蒙性格的體會，特別是如啓蒙範疇與道德判斷之分立、啓蒙對理性局限所要求之超越，這些都是上文所着重闡述的。若在這裏暫作一總結的話，則可以說，在啓蒙結構的基礎之上而顯露的整體性格，大抵是既可有“理性而超理性”、“道德而非道德”的面貌；而其表層的理性與道德理想，每依恃及制約於更深層的超理性而非道德的動力。到這一步，對啓蒙課題自身、啓蒙理念型等的討論應可告一段落，而循此以往，更深一層的探索則是在這兩方面討論的基礎之上，依循其中不同向度的構合以範圍啓蒙的不同類型與呈現，這是啓蒙理念型研究朝向類型學的開展，可視為下一階段的研究綱領。

注釋

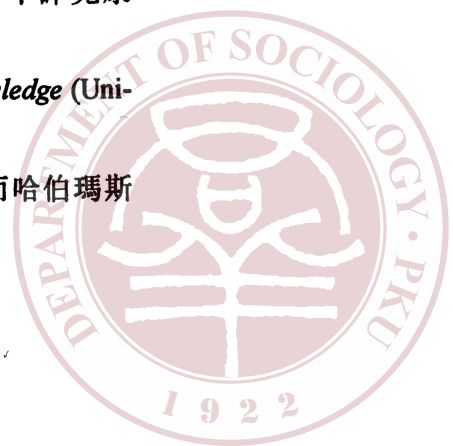
- 1 陳海文，〈初論社會學與中國文化啓蒙〉，《二十一世紀》第二十六期（1994），110-122，以下簡稱〈初論〉。
- 2 所謂“知識之考古”，是Foucault早期方法論的起步點，更可以說是後來的後現代思潮在方法上的重要基石之一。見Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (Tavistock Publications, 1972)。
- 3 關於“理論課題”的討論，最經典的自然是Louis Althusser的論述，由較早期在*For Marx* (Penguin, 1969) 中對“課題”(problematics)的一般刻劃，到在*Reading Capital* (New Left Books, 1970) 中對“理論課題”(theoretical problematics)的着重，均點明了一結構性進路在方法論上——特別是在“解讀”(reading)上——的意義。



- 4 見 Althusser, *Reading Capital*, 22. 16
- 5 陳海文, 〈初論社會學與中國文化啓蒙〉, 特別是其中第三節: “啓蒙之猶豫” (ambivalence).
- 6 陳海文, 〈“啓蒙”與“覺悟”——再論社會學與中國文化啓蒙〉, 《二十一世》第二十八期(1995), 111-118, 以下簡稱〈“啓蒙”與“覺悟”〉。 17
- 7 有關解析社會學的方法論問題, 最基本的討論是 Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences* (Free Press, 1949) 與及 Max Weber, *Economy and Society* (University of California Press, 1978), esp. pt. 1, chap. 1. 18
- 8 這裏面的關鍵是在於韋伯式的社會學主要是由“意義” (meaning) 出發, 而對意義的理解與掌握, 並不單純是一“事實”層次的事。因此韋伯以社會學之分析對象為“社會行動” (social action), 而非涂爾幹式的“社會事實” (social fact); 對前者的探討、分析, 只有循一定的觀念起步點方可顯露其中涵攝的意義。 19
- 9 可以指出的是, 這一提法既是“理念型”方法論的精神、長處所在, 但在其中亦隱藏了一定的悖論與兩難; 換言之, 理念型之有效建構, 其實已近於預設對經驗事實已有高度掌握及概括, 但如此一來, 理念型的建構或可說已是多此一舉, 對經驗界的認識已毋須藉理念型以求之。故此可以說, 理念型之建構與經驗界之理解, 較合理與理想地看, 應是一互相促進、交織的演化過程。 20
- 10 韋伯有關資本主義的論述, 最有名的自然是《新教倫理與資本主義精神》一書, 見 Max Weber, *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* (Unwin Books, 1930)。但有關資本主義之整體課題, 則可說貫串於韋伯一系列關於宗教社會學之著作中。 21
- 11 韋伯對理念型建構的討論, 在他不少著作中都有涉及, 其中最主要的, 是“Objectivity in Social Science and Social Policy”一文, 見 Weber, *The Methodology of the Social Sciences*. 22
- 12 Cf. Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, 90. 22
- 13 換言之, 即使是一般印象中的, 經驗世界的完整與規則性, 其實已經是觀念的介入——無論是否被覺察——的後果。由此可見理念型建構與更深刻的觀念論哲學的親和性。 22
- 14 見 Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, 90. 22
- 15 關於這些從理念型引申而出的方法學討論, 其他韋伯學者的討論亦復不少, 較有代表性的如 H. Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology* (Munksgaard, 1972); Wolfgang Schluchter, *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History* (University of California, 1982). 22



- 16 韋伯有關資本主義的探討，除《新教倫理與資本主義精神》外，他的《宗教社會學論文集》可說是這一理念型研究綱領的大規模開展。至於他對科層制度所作的，影響深遠的論述，則可見 Weber, *Economy and Society*, vol. 2, chap. XI.
- 17 陳海文，〈初論社會學與中國文化啓蒙〉，特別是“引論”一節。
- 18 對哈伯瑪斯來說，啓蒙計劃亦即是“現代性”(modernity)的追求。故此，若啓蒙計劃尚不能完備或完成，則嚴格地說社會亦當未能說是已成就一現代的階段。由此可見啓蒙之理論意義，是界定“現代”作為歷史階段與文化理想的中心所繫。有關“啓蒙計劃”的討論，除哈伯瑪斯的著作外，尚可見 Axel Honneth 等人所編的 *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment* (MIT Press, 1992) 與及 *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment* (MIT Press, 1992)。
- 19 韋伯關於理性化與解魅的討論，是他著作的重要題旨，較概括的析論，可見：“The Social Psychology of the World Religions,” “Science as a Vocation,” “Politics as a Vocation” 等三篇文章，俱見 Hans Gerth and Charles Wright Mills, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology* (Routledge Press, 1946)。
- 20 除上引韋伯的著述外，亦參見 Karl Lowith, *Meaning in History* (University of Chicago Press, 1949); Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (MIT Press, 1983)。
- 21 用 Blumenberg 的說法，這一理性的自主性亦可視作一“自我肯定”(self-assertion)的過程，而所肯定的，便是個人在面對世界時的解析、進步能力。因此世俗化的過程，其深度與範圍足可與神聖世界秩序相頡頏，而是循世俗的範疇對神聖世界的重新佔據(reoccupation)。見 Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*。
- 22 關於 Saint-Simon 社會思想的這一方面，Sheldon Wolin 曾有極深刻的觀察，見 Sheldon Wolin, *Politics and Vision* (Allen & Unwin, 1961), esp. chap. 10。
- 23 關於涂爾幹社會學的基本意向(intent)，Lewis Coser 便曾指出，涂爾幹其實是追求在一非宗教年代的宗教的“功能替代”(functional equivalent)；這一題旨既解釋了涂爾幹對宗教社會學的興趣，亦解釋了他以社會學作為道德之科學基礎的熱誠。
- 24 Cf. 康德一七八四年論文〈答覆這個問題：甚麼是啓蒙運動？〉中譯見康德，《歷史理性批判文集》(北京商務印書館，1990)。
- 25 Cf. Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (University of Minnesota Press, 1984)。
- 26 有名的例子，可以舉韋伯對西方音樂及法律之理性化的研究；而哈伯瑪斯



嘗以爲韋伯之理性觀念過於拘泥，而在對韋伯批評的同時，發揮他自己建基於溝通理性的、較通達的景觀。

- 27 關於後現代主義對科學知識的批判，可參見 Lyotard, *The Postmodern Condition*。其他對科學知識的批判者，尚可包括 Paul Feyerabend, Morris Berman 等人。
- 28 Cf. Paul Connerton, *The Tragedy of the Enlightenment* (Cambridge University Press, 1980)。
- 29 有關 Althusser 對“知識論之變裂”的討論，其實與他對課題 (problematics) 的探討亦有密切聯繫，可參見 Althusser, *For Marx*, esp. Introduction and chap. 2。
- 30 黑格爾對啓蒙作爲“純粹之慧識”的提法，見 Georg W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind* (Harper Colophon Books, 1967), 549-598。
- 31 關於“後啓蒙” (post-Enlightenment) 的題旨，在哈伯瑪斯六十壽慶文集中，便有專門部份討論，見 Axel Honneth et al., *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment* (MIT Press, 1992)。
- 32 陳獨秀這一觀察，廣爲五四論者所徵引，見陳獨秀〈吾人最後之覺悟〉，載於《新青年》一卷六號，亦見《獨秀文存》卷一。

