Globethics Repository



地上的天城——試論現代性歷史進步觀念的確立

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Yang, Guoqing
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-17 20:33:59
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166912

地上的天城

——試論現代性歷史進步觀念的確立

楊國慶
陝西師範大學文學院文學博士候選人

一、

施特勞斯（Leo Strauss）說：現代性就是「彼岸的《聖經》信仰已經徹底此岸化了。不再希望天堂生活，而是憑藉純粹人類的手段在塵世建立天堂。」[1]據他說，這場進步取代天意的歷史性轉換經歷了三次浪潮，而馬基雅維利（Niccolò Machiavelli）和霍布斯（Thomas Hobbes）就是這場歷史浪潮的始作俑者。

馬基雅維利是現代性歷史上第一個對現實世界、人的世界說「是」的思想家。他將眼光從天空轉向了大地，轉向了共和國政治這樣一個歷史的領域。馬基雅維利首先復興了被基督教摧毀的古代權威而確立了世俗榮耀的合法性地位，繼而又反手借助於基督教的線性時間觀念否定了古代世界的循環歷史觀，從而在兩條途徑上樹立了他有朽的人在有朽的世界中實現不朽的政治理念。[2]古典斯多亞傳統對自然和道德的一體化解釋認為，人們必須生活在與理智引起的自然的協調一致中。這種邏各斯秩序與上帝支配的

1. 施特勞斯著，丁耘譯，〈現代性的三次浪潮〉，載賀照田編，《西方現代性的曲折與展開》（長春：吉林人民出版社，2002），頁 87。
2. 參見吳增定先生的〈有朽者的不朽：現代政治哲學的歷史意識〉，載於《現代政治與自然》（上海：上海人民出版社，2003）。

宇宙秩序相類似，上帝把每一個人都安置在他們在社會和自然中應有的位置上去，人們也通過分享邏各斯而感受到理性的尊嚴，從而達到道德上的自由。就此而言，馬基雅維利事實上已經拒絕了古典的「自然」神話對現代人的誘惑。在「符合自然的城邦」向「人的城邦」的下降中，古典觀念中「完善的自然」和「德性的圓滿」將被現世的「政治榮耀」所替代。基督教傳統所提供的「上帝之城」的歷史神學理念，在馬基雅維利的思想裏也漸漸被世俗化為「地上天城」的現代性構想。

而利維坦（Leviathan）的創造者霍布斯，較之馬基雅維利更為倚重基督教思想所提供的理論靈感。霍布斯的上帝與加爾文（John Calvin）的上帝有些相似，他們都強調了上帝的屬性在於他的意志，而不在於他對世界的慈愛和理性。人類對於上帝的創造難以窺其端倪，因此世界並不存在那種由上帝神聖理性所衍生出的永恆秩序中。這也就是說，霍布斯通過對上帝的唯意志論闡釋，世界的永恆秩序、等級權威被瓦解了，信仰成為一個理性不可探知的領域，世界的存在也最終成為偶然。

要完成現代性的事業，實現人的自由創造，首要的任務就是驅逐上帝和自然帶給世界的障礙。第一步，霍布斯運用上述唯意志論的方法架空了信仰，以隔絕兩個世界的方式謀殺了上帝。由此世界再次成為一個沒有先在理性、規範和價值的嶄新質料，從而為人的自然理性創造留下了地盤。與此相關的，霍布斯又在空蕩蕩的世界中勾勒了人的「自然狀態」——赤裸裸的、了無牽掛的個體。這種個體就連把握自己存在的基本理智都沒有，只有肉體和激情。根據霍布斯對歷史的研究，他發現在人的激情中最根本，最強有力的是對暴死的恐懼，因此理性的作用只有在

「狼群」中戰勝他人求得和平時才被激情所支配。他不再信奉人的自然是政治動物所要求的美德和善好，反而將人的一切社會歷史關係全部斬斷，並聲言人的自然乃是面向敞開歷史的絕對起點。儘管霍布斯無形式的自然構造在古典作家看來是最不自然的，然而他就是要通過重新規定自然，模仿上帝「無中生有」地進行一次新的創世。在這個嶄新的現代性歷史籌劃中，「自然狀態」的非歷史性是顯而易見的，但霍布斯卻拒絕依靠歷史現象世界為現代公民社會奠基，他認為只有在一種非歷史的真理基礎上才能實現在歷史中的不朽。事實上，如果將霍布斯對歷史的悖論解釋放置到自然與歷史的對立中來考慮的話，霍布斯的深層用意恐怕正在於：借助「自然狀態」歷史哲學的新起點來驅逐古典「自然」的歷史，從而為未來「歷史」的展開掃清道路。

對霍布斯的「個人」而言，自我保全的權利是絕對性和第一性的。因此霍布斯的「自然狀態」中充滿了「每個人對每個人的戰爭」。因為意志優先於理智，因此人的最高目的就是戰勝他人而求得和平。當自保的手段正當化地普泛到每個個體身上的時候，也就意味着每個人擁有了平等的自由權利，所以結果就是普遍的戰爭狀態。但同時自然人並不能依靠外在力量的引導而終結這種狀態，而只能通過「認識自我」這條唯一可能的途徑走出黑暗，因為「人們除了根據自己所遭遇的意外災禍推論而外，便沒有其他辦法認識到自己的黑暗」。[3]在這裏，戰爭狀態中的個體通過訂立一個普遍的契約，從而通過人自由地為自己創造一個絕對服從的枷鎖而脫離戰爭走向和平。——其中人們同意彼此放棄相同的權利給第三者，即國家或主權者，而第

3. 霍布斯著，黎思復等譯，《利維坦》（北京：商務印書館，1995），頁 490。

三者則運用強大的權力迫使每個人都遵從自然法。最終，霍布斯將國家主權者的權威訴諸於上帝，利維坦在同上帝的契約中取得權威正當性和上帝在歷史中的啟示。在上帝肉身化為至高無上的政治主權者的同時，耶穌救世主的身位也被利維坦徹底地偷換了，從而霍布斯劃定了一個從永恆秩序烏托邦向個人權利公民社會轉變的新時代。

及至啟蒙運動發生的十八世紀，歷史意識空前絕後地在思想界膨脹起來。「在啟蒙知識分子的思維裏，由理性確立了這樣的劃分，以啟蒙運動為中點，前此者的過去歷史乃是一幕由非理性力量操縱的戲劇；後此者則以一種前瞻的態度對實際的，政治的發展做出展望，預計未來理性千年王國的確立。」[4]啟蒙人士不僅樂衷於運用科學的方法「確定過去時代裏各個地方各種事件的次序」，[5]更緊要的是，哲學家們相信任何政治原則都植根於歷史進程之中，因此從歷史中吸取經驗，重新恢復歷史進程的意義對於籌劃世界的未來就顯得尤為重要。貝克爾（Carl L. Becker）在《十八世紀哲學家的天城》（*The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*）中指出當時的世界流行着這樣一種強大的思想輿論氣候：首先，「近代頭腦的特點就在於他們的意圖和決心乃是要把思想和概念，事物的真相和事物本身都看作是變化的實體，它們的特性和意義在任何時刻都只由於把它們看成一場分化，展開和耗損與補充的永不休止的過程中的若干指點才能加以把握」。[6]歷史描述自然被視為最為完備的科學方法，它並不自許為烏托邦，而是效忠於經驗事實。它運用的最終目的是為了發現人性普遍永恆的原則。其次，十八世紀的哲人懷抱着一腔

4. 柯林武德著，何兆武譯，《歷史的觀念》（北京：商務印書館，1997），頁 127。
5. 貝克爾著，何兆武譯，《十八世紀哲學家的天城》（北京：三聯書店，2001），頁 25。
6. 同上，頁 27。

效忠全人類的世界公民情懷。而啟蒙運動的實質也就是在哲人「解放了自己之後，還意識到有一種使命要去完成，有一種使命要傳佈給全人類；而對於這種救世的使命，他們是滿懷着異常大量的誠摯信心和獻身精神與熱忱的」。[7]

這一思潮的直接結果就是神學被歷史學所取代，哲學被科學所替代。而這一思潮的前提卻是近代自然科學統治權的確立。在上帝隱退之後，以牛頓經典力學為範型的近代自然科學當仁不讓地填補了上帝退隱之後留下的真空。當時一種相當普遍的看法認為，如果上帝存在並且他是善良的，人們必能從世界上可以觀察到的行為中推論出來。這本來不過就是「神義論」（theodicy）傳統的看法，但是在啟蒙運動科學家的口中它已悄然轉變成一種隱含挑釁意味的反詰。人從「萬物尺度」（適度生存）向「萬物主宰」上升的過程中，人類認為借助於經驗觀察來尋找，驗證自然的普遍規律已經使宇宙變得不再神秘。通過這種「認識上帝」過程的不斷拓展，逐漸形成了對自然法則穩定可靠性的信念，並且科學知識將必然不斷以新的觀念代替現存的陳舊觀念，而形成線性非重複變遷的進步意識。[8]這些都成為了引發進步觀念形成的重要因素。

因此，現代歷史哲學的進步內涵成為啟蒙運動成熟的必然思想成果。以自然科學為範型，啟蒙哲學家的興趣所在就是改變社會的現狀而使其變得更完美。進步變成了歷史的代名詞，歷史進步本身成為一種啟蒙人文信仰的根基。幸福、道德、知識成為衡量社會進步的指標，未來和以後的世代將在這個地上的天國理想中取代上帝，成為不

7. 同上，頁 47。
8. 現代自然觀念的發展繼承了傳統神義論中關於自然「和諧」的觀念。自然規律雖然可以被不斷發現和掌握，並且自然科學對大自然的祛魅必然為人類發展創造了廣大自由的空間，但是自然目的論仍在隱秘處提供了自然科學發展的先驗前提。這一觀念對啟蒙運動的「樂觀主義」具有支撐性的影響。

屬於這個世界的有德者的仲裁者。「人之異於其他動物的地方主要地就是他那似是而非的現在可以有意地和有目的地加以擴大和分化和豐富化。」[9]由現在的綿延產生未來，而現在的意義卻由未來指引和賦予。地上的天國是以人生目的為終極的，「這個天堂是他的理性懂得怎樣為自己創造的，而且是他對人道的熱愛以最純潔的歡樂精工細做出來的」，[10]他拒絕了彼岸世界的誘惑，堅信未來將會出現一種完美的塵世生活，雖然尚未完成。這一切將由人類自身完成，儘管個體是有限的，但作為類的群體的無限進步將在相繼的世代努力中持久地獲得，後世將會完成過去和現在已開創了的事業。抽象的人道主義觀念取代了上帝之愛成為現代意識形態的基石，在拒絕基督教來世信仰實質性內容的同時，奔向未來的進步歷史觀念卻被保留下來，並成為現代性人文信仰的核心。正如托克維爾（Alexis de Tocqueville）在《舊制度與大革命》（*The Old Regime and the Revolution*）中所說的那樣，歷史進步伴隨着大革命神聖的自由平等原則，「大革命本身已成為一種新宗教，雖然是不完善的宗教，因為既無上帝，又無禮拜，更無來世生活」。[11]

二、

誠如前文所論，歷史進步意識在十八世紀已充分培育為當時社會的主流意識形態。人們普遍地相信：隨着人類理智的不斷積累所導致的進步，必然使人類社會更為完美和幸福，地上的天城必將到來。這種由物質層面幸福增進的觀念（現代化）似乎擔當了歷史進步（現代性）的全部

9. 貝克爾著，《十八世紀哲學家的天城》，頁 113。
10. 孔多塞著，何兆武譯，《人類精神進步史表綱要》（北京：三聯書店，1998），頁 205。
11. 參看托克維爾著，馮棠譯，《舊制度與大革命》（北京：商務印書館，1992），第一編第三章，頁 52。

內涵，然而這一看法恰恰顛倒了現代性直線矢量歷史觀在現代社會中所應有的位置，將現代社會的信仰前提世俗化了。[12]

由宗教改革為開端降至霍布斯的歷史——政治哲學的現代性世俗化進程，是歷史取代天意的過程。這一過程「將道德問題與政治問題還原為技術問題，以及設想自然必須披上作為單純人工製品的文明產物之外衣」，[13]以世俗的算計理性為指歸的政治榮耀替代了來世的天國許諾。並且在某種意義上講，霍布斯的政治末世論已經把現時代看作是天國理想在地上的實現，歷史在他籌劃下重新開始的那一刻，旋即走向了終結。因而，現代性第一次浪潮實質所引起的歷史哲學重構僅在解放神權下的世俗個體方面具有功效，對歷史的意義並未從正面構建。然而，問題卻在於：在歷史世界中，世俗的政治榮耀若不脫離世俗的日常時間而進入擁有歷史意義的無限時間，仍舊無法建立一種俗世的歷史信仰來為現代社會建立終極支撐。[14]

正是在這個層面上，霍布斯提供的現代自然權利的歷史哲學方案出現了危機。而由盧梭（Jean-Jacques Rousseau）掀起的現代性的第二次浪潮，就是以對現代性的徹底批判為特徵來深度推進現代性觀念的。盧梭藉回溯古典傳統的進路「以兩種古典觀念名以來攻擊現代性：一方面是城邦與德性，另一方面是自然」。[15]但這一復古行動的後果卻是對現代性觀念的進一步推進。

---

12. 參看尤西林，〈圓善與時間——康德宗教倫理學的現代意義〉，載《哲學與文化》（2001），頁 6、541-552。
13. 施特勞斯著，〈現代性的三次浪潮〉，頁 93。
14. 「現代政治享樂主義最成功，最常見的一種形式，就是現代人對進步的信仰，它賦予了這一信仰以如下特徵：信賴哲學或科學的無限進步，相信其成果的廣佈能推動社會，政治和道德的無限進步。」因此，施特勞斯說：「現代性危機可以說就是進步觀在其完整與明確意義上的最高危機」。以上可參看劉小楓編，《施特勞斯與古典政治哲學》（上海：三聯書店，2002），頁 480。
15. 施特勞斯著，彭剛譯，《自然權利與歷史》（北京：三聯書店，2003），頁 258。

盧梭的「自然」思想是接續霍布斯自然傳統的一個徹底化的表達。首先，他接受了霍布斯關於要確立自然權利，就必須要返回自然狀態進行自然基礎（道德基礎）勘察的理論前提。然而盧梭發現霍布斯的「自然狀態」已經不純粹了，因此這樣的前提自然也就是靠不住的。其次，盧梭認為霍布斯把社會基礎建立在「政治享樂主義」之上是一個重大的理論缺陷。因為那樣社會的所有德性與義務都源自於自我保全的算計理性，利維坦消極的自我保護將只考慮到幸福的條件而遺忘了幸福自身。故而這樣一種觀念非但無力作為社會的根基來承載社會，而且毀壞了好的生活。正是基於這樣一種與眾不同的問題意識，盧梭利用自然思想對古典傳統進行了一次現代性回歸。

盧梭對自然的洞見具有宗教神學的淵源，而他所信仰的宗教並不能從其皈依的派別上得到認證，而是人文主體理性最高限度內的對存在的整全性呼應。盧梭在《愛彌爾》（*Emile*）中談到：「理性欺騙我們的時候是太多了，我們有充分的權利對他表示懷疑。良心從來沒有欺騙過我們，他是人類真正的嚮導。」[16]由此值得注意的是，盧梭哲學對情感和作為情感概念的核心「良心」的關注和闡發成為啟蒙哲學傳統內部最具突破性的思想因素，同時也使得盧梭思想以其體驗性判斷而與宗教信仰領域交匯，為盧梭對人自由問題的徹底思考提供了條件。[17]

在盧梭就里斯本大地震與伏爾泰（Voltaire）展開的爭論當中，盧梭明確的表達了自己對神義論傳統的維護。他不能同意伏爾泰肯定上帝全能卻拋棄上帝善與憐憫的看

16. 盧梭著，李平漚譯，《愛彌爾》（北京：商務印書館，1978），下卷，頁419。
17. 盧梭對理性的深刻理解直接對康德的理性批判哲學產生了影響。一種對啟蒙的主流解讀認為，「情感」不但沒有地位，而且因為它與理性（事實上是知性）的抵牾而被嚴肅地清理掉了。盧梭對理性和情感關係的體認恰恰標示出盧梭更為深刻的現代性立場。

法，[18]而堅持上帝的至善信仰：「正義和善是分不開的……我們所謂的『善』，就是由於愛秩序而創造的行為，我們所謂的『正義』，就是由於愛秩序而保存秩序的行為。」[19]上帝賦予人類自由意志（恩典），自由從而成為人的天性，並且上帝還賦予其他的品質（如良心等）以使人能夠正確的運用自由。在這種靈魂內在聲音的指引下，道德意志是永遠向善的。正是在潛在的神義論的支撐下，盧梭的道德／自由才具有了實現的保障。但是問題在於：上帝賦予人的絕對意志自由也導致了個體對意志自由的濫用而產生罪惡。盧梭在此強調這罪責應完全由個體自己負責而不應歸罪於上帝。毋庸置疑，神義論傳統所提供的和諧宇宙圖式至少為日臻完善的進步理論提供了本體支持，但上帝正義在面對「嬰兒的眼淚」時仍不可避免地受到了最嚴肅的質疑。畢希納（Georg Büchner）無奈的悲嘆至今看來仍是發人深省的：「最輕微的痛苦，抽搐，和那怕是一絲一毫的牽動，也會把世界從頭到尾撕破一個大裂口。」[20]正是在現實苦難的促迫下，盧梭提出了以「靈魂不死」的方法來化解這一棘手的難題。「神賦予人生命並使人能夠運用自由意志追求善與正義，其目的就是不讓他們受苦，因此必然存在着彼岸世界以最終實現上帝的正義，恢復被人破壞了的和諧秩序；在新的世界裏嬰兒的眼淚將被神擦乾，一切正直然而受難的人們將獲得真正的幸福。」[21]

---

18. 應該予以強調的是，伏爾泰對神義論的質疑並非悲觀懷疑主義的，其對宇宙和諧神義論的放棄是立足於人文主義對未來的希望而做出的。伏爾泰說：「只有我們的生存能在未來繼續這希望，使我們在現實的不幸中能有所慰藉」，這一語義轉折強調了：人類德福不一的現實將由主體自身對未來的生存信念來解決。
19. 盧梭著，《愛彌爾》，下卷，頁 394。
20. 關於神義論與現代性的研究可參看維塞爾（L. P. Wessel），〈十八世紀的神義論與上帝之死〉，載《道風：基督教文化評論》4（1996 年 1 月），頁 100。
21. 盧梭著，《愛彌爾》，下卷，頁 407。此處很明顯地看出盧梭思想對康德歷史哲學和道德神學的深遠影響。

施特勞斯在剖析盧梭「自然狀態」獨特的現代闡釋學處境時說：「〔盧梭〕無法恢復作為人的自然目的，作為人的自然本性之完善的古典德性，被迫重新闡釋德性，闡釋人原來便現身其中的『自然狀態』。」[22]盧梭對「自然狀態」的勘定曾引起很多爭論，但就盧梭思想之大旨來看，其本身實際上是作為像康德（Immanuel Kant）哲學中那種「調整性原理」而存在的。[23]

盧梭認為人在自然狀態中唯一的原初情感乃是「自愛」。同時，這種自然人還具有同情心，它與「自愛」一樣不是社會中的道德養成，卻潛含着一種積極的趨向。根據盧梭在《社會契約論》中的論述，自然人雖然是前人性、非道德的卻因為擁有「自由」而質別於禽獸，這種未涉世事的自由就被稱為「自然自由」，區別於產生於社會中的「道德自由」與「公民自由」。[24]自然人在這一自然整體中享受着至福，然而卻由於某種偶然而踏入社會，開始了悲慘的旅程。要想免除這一命運只能靠重返自然來解決。與霍布斯的「自然狀態」迥然有別，盧梭的自然狀態清洗了人類所有的罪惡，重現了上帝創造的和諧完善。

霍布斯沒有看到文明社會的歷史是對自然狀態的徹底否定，其世俗眼光乃在於為政治的歷史合法性奠立一哲學基礎，故本意並不批判社會存在。就此而言，盧梭依託於上帝超驗正義的思路，終將遮蔽人自然之善的社會本身推向了審判席，而由萊布尼茨（G. W. Leibniz）為代表的審美神義論也被盧梭一手改塑為激進推動歷史運動的革命神義論。此間建立的公意國家不再以自保為目標，而是為了使人能夠重獲自由。因此，一方面，「自然狀態」享有了價

22. 施特勞斯著，〈現代性的三次浪潮〉，頁 93。
23. 參看卡西爾著，劉東譯，《盧梭，康德，歌德》（北京：三聯書店，2002），頁 12。
24. 參看盧梭著，何兆武譯，《社會契約論》（北京：商務印書館，1997），頁 30。

值理想的崇高地位，重建了一種對自由的信仰；另一方面，「如果自然狀態是一種前人道狀態，那麼，為了在自然狀態中找到人的標準而重返自然秩序就是荒謬的」。[25]這必將悖反地導致現代自然權利學說的不可能。自然與歷史間的緊張達到了極限：「人是生而自由的，但卻無往不在枷鎖之中。自以為是其他一切的主人的人，反而比其他一切更是奴隸。」[26]放棄社會重返自然意味着人將永享極樂不再受到任何外在物質、慾望的拘限，擁抱自由（自然自由）；而只有當人踏進歷史的領域，人才可能獲得人性，展現人類主體的道德自由，但同時卻要受到非自然枷鎖的束縛。

由於人之人性並不歸因於自然而是歸因於歷史，人在踏入歷史的瞬間將具有一種近乎無限的可完善性。施特勞斯聲稱盧梭展示了另一種可能性，因為他表明了「人類的特質並非自然的賜予，而是人們為了克服或改變自然而有所作為（或被迫有所作為）的結果：人道乃是歷史過程的產物」。[27]但「盧梭無法接受這一預設。他認識到，就歷史過程乃是偶然的而言，他無法給人類提供標準，而且如果那一過程有着某個隱蔽的目的的話，其有目的性也是人們所無法認識的，除非存在着超歷史的標準。沒有對於歷史過程的目的或目標的預先了解，就不可能把歷史過程看作是進步的」。[28]但「自然自由的現時不可能性並未削弱其重要性。在盧梭看來，它成為一種範式（paradigm），一種規範化理想」。[29]盧梭由自然自由和自然之善構成的和諧自

25. 施特勞斯著，《自然權利與歷史》，頁 280。
26. 盧梭著，《社會契約論》，頁 8。
27. 施特勞斯著，《自然權利與歷史》，頁 280。
28. 同上，頁 281。
29. James Miller，《盧梭：民主的夢想家》（*Rousseau: Dreamer of Democracy*），轉引自崇明，〈盧梭社會理論的宗教淵源初探〉，見《現代政治與自然》，頁 116。

然狀態中雖然也具有自由的「自律」形式，但較之主體的道德自由而言，其形態更像是上帝的恩典。

公意社會的誕生將成為盧梭為終止現世歷史進而開啟價值視域的一個全新展望：「雖然在這種狀態中，他被剝奪了他所得之於自然的許多便利，然而他卻從這裏面重新得到了如此之巨大的收穫；他的能力得到了鍛煉和發展，他的思想開闊了，他的感情高尚了，他的靈魂整個提高到這樣的地步，以至於——若不是對新處境的濫用使他往往墮落得比原來的出發點更糟糕的話——對於從此使他永遠脫離自然狀態，使他從一個愚昧的，局限的動物一變而為一個有智慧的生物，一變而為一個人的那個幸福時刻，他一定會是感恩不盡的。」[30]

在現象和本體兩個世界間，康德曾盛讚盧梭是道德世界的牛頓，其間流露出的正是康德對意志自由問題的深度關切。

在批判哲學時期，康德通過探究知識何以可能的條件而對現象界和本體界作了嚴格區分，最終在《判斷力批判》中找到了會通兩個世界的途徑。此後，在被稱為《歷史理性批判》和《單純理性限度內的宗教》的研究中康德思想轉向了人文信仰論域，對自由和歷史問題作了深入思考，通過「道德神學」完成了對現代性歷史信仰的構建。

康德哲學是人文主體性的。他在盧梭的「自然」中看到的是人性的尊嚴：「在人性中，真正常駐不變的，並不是任何它曾一度存在於此的狀態或者由此沉淪的狀態，而是那種為此並且由此向前的目標。康德不是在人之已是之中尋求永恆性，而是在人之應是之中尋求它。」[31]那些經驗

30. 盧梭著，《社會契約論》，頁 30。
31. 卡西爾著，《盧梭，康德，歌德》，頁 24。

論者看到的都是變易和偶然，忽略了人性中不朽的東西。康德意志自由學說認為人的主體自由必然超越自然，依照自身來立法。所謂「啟蒙就是人類脫離自己所加之於自己的不成熟狀態」。[32]遵循自由意志的自我塑造從某種意義上而言就是取代上帝救贖的「自我救贖」。[33]

現代性觀念得以引發有賴於「應當」（the "ought"）和「是」（the "is"）兩個世界間不可逾越的鴻溝。霍布斯曾求助於降低「應當」俯就「存在」的現實主義，但這一鴻溝並未被填平。尤其是在世界不完美帶給人類無法承受的痛苦的時候，這一問題變得尤為尖銳。康德的回答提供了一種嶄新的價值標準：「當生命是按照自然對我們抱有的目的的，生命是得到甚麼價值的，那個自然的目的是在乎我們做的是甚麼，不單純是在於我們所享受的東西，然而在那種情況下，我們無非總是要作為達到尚沒有確定的最後目的的一種手段。那麼剩下來的，只有我們自己分派到我們生命的價值，而這不是只是我們所做的，而是我們有目的去做的，這個目的是不依靠自然的，因之自然的存在只能是從屬於所加在它上面的條件才成其為目的的。」[34]這意味着康德揚棄了「樂觀主義」和「悲觀主義」，唯有從道德意志出發才可以賦予人以絕對價值，世界存在才具有一種終極目標。[35]

---

32. 康德著，何兆武譯，《歷史理性批判文集》（北京：商務印書館，1997），頁 22。
33. 人文主體的理性和自由必然導致這種「自我救贖」的後果，啟蒙時期思想家對教育的關注就是這種「自我救贖」觀念的突出表現。康德早期著作中有關於教育的作品，但他更為深刻的教育思想是在美學中體現出來的。康德美學給予了情感一種現代批判哲學的形式，一方面它是高度形式化的，另一方面它又繼承了英國經驗派「道德情感」傳統，將美感視為一種和德行相聯繫，可以培養的社會情感。這種看法一改傳統人性論形而上的定式，而將人性視為一種不僅可以改變，而且可以不斷追求更高更美的東西。
34. 康德著，韋卓民譯，《判斷力批判》（北京：商務印書館，1996），下卷，頁 98。
35. 康德對現實痛苦有這樣的看法：「沒有這些東西，人道之中的全部優越的自然稟賦就會永遠沉睡而得不到發展。人類要求和睦一致，但是大自然卻更懂得是甚麼東西才會對他

在實踐理性的自由王國中，遵循道德法則命令的「純善」（最高的善）享有崇高地位，但經驗世界與本體世界的分離必使德福分離並分屬於兩個世界：美德是我們對道德律令的絕對服從，而幸福則是自然傾向的滿足，這也就是「應當」和「是」所產生的鴻溝和分裂。儘管純善因主體道德意志自由而獨立不倚，但德福相稱仍舊不可忽視，「這不僅在將自己當作目的的人那有偏私的眼裏是需要的，而且在將世界上一般之人視作目的本身那無偏私的理性判斷之中也是需要的。因為需要幸福，也配當幸福，即仍然享受不到幸福，這可能與一個理性而同時全能的存在者的完滿願欲是完全不相符的……」[36]因此，「圓善」在康德倫理學中必須完成「以德性為引導，重心不在於幸福的自身而在於以德行為尺度的『配享』」。[37]康德調和德福兩界的嘗試必須依賴「靈魂不朽」與「上帝存在」的公設，[38]這意味着圓善之實現最終必須超越日常時間而進入無限時間。這一對歷史的信仰仍是以人文主體「自由」為根基的，「圓善」問題亦將康德倫理學的探問推至人文主體的極限處，成為現代性人文主體性的「道德神學」。

康德歷史哲學憑藉無限時間的意義形式——「歷史」得以確立，但其中仍然存在着與盧梭自然觀念的深層對話和不可解決的悖論。康德之所以將盧梭比肩於牛頓正在於他賦予了世界以必然性和意義而不是相反。而對康德自己而言，歷史哲學的任務也就在於展示未來的希望，鼓勵支持德行的發展。然而與盧梭所見略同，康德認為歷史的進

們的物種更有好處；大自然在要求紛爭不和」，見康德著，《歷史理性批判文集》，頁7-8。

36. 康德著，韓水法譯，《實踐理性批判》（北京：商務印書館，2000），頁121。
37. 尤西林，〈圓善與時間〉，頁541-552。
38. 尤西林先生指出，「靈魂不朽」和「上帝存在」公設事關實踐理性圓善客體的確立，因而不能僅視作邏輯性的假設而必須稱作信仰。具體論證可參看〈圓善與時間〉，同上。

步並不源自於道德行為，而是大自然的天意。就此而言，歷史進步根本不能得到理論理性的合法證明，它的實踐價值只能通過對像法國大革命這樣的歷史事件的本體直觀中得到種種令人鼓舞的跡象。這種經驗的論證已僭越了知識論的界限而進入價值本體世界，但康德仍禁不住背離自己的理論原則而去尋求積極的經驗。為的是通過這些經驗證實道德的努力決不可能是徒勞的，人一定能夠成為自身進步事業的創造者。[39]儘管德福相稱的「圓善」並不依賴作為類的歷史進步，但康德再次背離人在本體界中的優先地位向全人類呼籲。他深信，如果給予人「在一切方面公開運用理性的自由」，那麼不僅個體而且「公眾」都必能獲得啟蒙。不過這只能一步步實現，「永久和平」絕非經驗的權宜之計，因為「在康德看來政治的目標和啟蒙的目標一樣，不是讓事態變得更好，而是讓我們變得更好」。[40]個體終究是有限的，而歷史之持續進步則超逾了個體生命的限度和力量，因此只有人類的共同努力才可能完成「自由的歷史」。

康德哲學中的「大自然」觀念的合目的性賦予了歷史目的和意義。惡是存在的，但「為道德所要求並反過來為道德開闢道路的或促進其任務的政治秩序，不僅在道德上是中立的，而且是通過不道德的手段而實現的，或至少沒有熱情和邪惡便是不可能的。」[41]這種大自然的狡計將克服道德和自然的對立，實現某種符合自然目的和人類命運的社會理想。

---

39. 康德對此的討論集中於他寫作於晚年的〈重提這個問題：人類是在不斷朝着改善前進嗎？〉一文，具體可參看康德著，《歷史理性批判文集》，頁 145-164。
40. 蓋曼著，〈啟蒙了的世界主義〉，載施密特編，徐向東等譯，《啟蒙運動與現代性》（上海：上海人民出版社，2005），頁 522。
41. 施特勞斯等編，李天然等譯，《政治哲學史》（石家莊市：河北人民出版社，1998），頁 691。

現代基督教思想與現代批判哲學在康德的身上交匯一處，由此而形成的超越世俗時間的歷史信仰事實上構成了現代性大廈的「拱心石」。正如康德自己在與盧梭的比較中所說的那樣，盧梭面對的是自然人，而他面對的卻是理性的文明人，這意味着人作為意志自由的自律個體，徹底擺脫了自然的監護，走進了歷史。

三、

啟蒙運動之後，流行意識形態對「現代化」徹底的世俗主義理解直接導致了現代性自身的危機。[42]這一危機的後果之一就是對現代性（modernity）觀念前提的遺忘。誠然，現代社會領域及其文化形態（認知、規範、情感）的分化性乃是現代性的首要特徵。「現代性」也在現代諸文化領域中化身無數，但「現代性」這一表徵現代人心性結構的概念究竟在何種意義上得到說明，卻日益模糊。

西美爾（Georg Simmel）在談到現代性文化狀態時說：「歷史的發展已經達到真實的創造性文化成就與個體文化發展日趨分道揚鑣的時代。現代生活的不和諧——尤其表現在各領域的技術的不斷發展，人類對文化的不滿程度日益上漲——其最重要的原因在於，雖然客觀的事態在不斷得到栽培，而人類只能在一定程度上通過客觀的完善達到主觀生活的完善」。[43]由此我們看到，現代理性的意義已被「物化」完全侵蝕掉了，現代社會變成了「理性毀滅」（盧卡奇[Georg Lukács]語）的社會。在社會文化的意義上，客體的物質文化徹底瓦解了主體的精神文化，徹底的世俗主

42. 參看尤西林先生關於「現代性」、「世俗化」及「世俗主義」內在關係的論述。見尤西林，〈現代性與世俗性——基督教對於中國現代化的雙重意義〉，載《道風：基督教文化評論》19（2003年1月），頁233-247。
43. 西美爾著，涯鴻等譯，《橋與門》（上海：三聯書店，1991），頁93-94。

義（物化社會）使得理性和主體的自我實現（現代性信仰）變成了無稽之談。

拋卻流俗之見，通過拙文的粗略梳理，作為「現代性」觀念深沉思想史背景的基督教直線矢量時間觀念得到了一個思想史形態的初步展現。基督教兩個國度的觀念以及對救世主彌賽亞歷史救贖的信仰是歷史進步進程的動力源泉。這一思想的超越性維度結束了古代「一個世界」的觀念，懸設了以時間終結為標誌的上帝之城的鵠的，終將循環的圓周時間弄直，世界歷史因此具有了意義的潛在可能性。

第五世紀末，在發生於古羅馬帝國向基督教世界過渡的「新紀元」運動中，「現代」（modernus）一詞在與「古代」（antique）的對比中現出其根本意義：「現代」不僅僅是古代的承繼者和綿延物，更是一個具有價值優位感的時代。因此，「現代」觀念之出現已遠遠超逾了年代學意義上的先後時間，而首先應該被視為一種差異性的生存品質。「古今之爭」問題的實質也正凸顯出作為人類生存和心性結構深層的時間—歷史意義的架構性質。由此，無論是古典基督教的企盼世界終局奔向上帝之城的末世時間，還是由此世俗化而形成的人義論歷史哲學都將不能躲避「歷史」問題的糾纏。上帝道成肉身遣派人子降世不僅宣告了天國的來臨和「我的國不屬於這個世界」，同時耶穌基督的身位也開啟了歷史趨向上帝之城的救贖意義。正如施特勞斯所言：「基督性恰恰在於在完全的世俗化中與世界 saeculum（世間）達成和解。這個過程始於宗教改革，被啟蒙所延續，最終在後革命國家中得到完成，這種國家首次有意識的建立在對人之權利的認可之上。」[44]人類覺醒

44. 施特勞斯著，〈現代性的三次浪潮〉，頁 98。

驅逐上帝之後，歷史領域空前壯大了，但問題在於歷史的徹底偶然化帶給了人文主義不可解決的難題：歷史世界的平面化帶來的並不是人類自由的實現，而是被奴役的悲慘境地。「即使沒有上帝，也要創造一個出來！」（伏爾泰）這一飽含人文主體意志自由激情的僭妄宣告，同時也深刻地暴露出人文主義自身在終極價值領域內的重大缺陷。因此盧梭以降哲人對歷史意義的深遠展望和強烈訴求，成為借助基督教「現代性」與「世俗化」內在關聯而對「世俗主義」的有力抗拒，從而第一次真正從人文主體信仰的高度確立了現代性的意義——現代性不僅僅是此岸性生存情緒的普遍高漲，更是歷史進步所指明意義的無限未來。

The Paradise on Earth — On the Establishment of the Idea of Modern Progress

YANG Guoqing
Doctor of Arts Candidate, Faculty of Arts
Shaanxi Normal University

Abstract

From Niccolò Machiavelli on, all the modern philosophers have tried their best to resist the providential view by the secular idea of progress in order to establish the legitimacy of "history". But it was not proper to take happiness and progress on the material layer (modernization) as the whole significance of the historical progress. Nevertheless, this train of thought made the humanistic belief of modern society secularized thoroughly.

The Enlightenment showed sudden changes of the spirit of modern times. The modern ideological space was founded on anthropomorphism. Both the idea of "history" which enlightenment held on to and the blueprint of "the heavenly city on earth" indicated that the framework of modernity was confined by the dual natures of Christianity of the days.

However, the question is that if the honour of the secular world does not break away from daily time and come into infinite

time, which undertakes the significance of history, it still cannot establish the secular historic belief of the modern society. This theoretical predicament brought about the modernity critique of Jean-Jacques Rousseau. Rousseau thoroughly criticized the idea of modernity by the idea of "nature"; meanwhile he advanced modernity even more profoundly yet. Following Rousseau, modern Christian thought and critical philosophy intersected at Immanuel Kant's thought. His reflection on modernity pushed ethics to the limit of humanistic subjectivity by means of transcending secular time; the belief of history has become the vault of modernity mansions.