

Self-Adjustment and Predicament of the Enlightenment: Reflections Centered around Kant and Hegel

Zhang Zhiwei

Abstract: The “baptizing” of Enlightenment not only is a must for any society whether already modernized, in the process of being modernized, or soon to be, but also inculcates into that society a set of basic values. In the wake of post-modernism’s deconstruction of Enlightenment, the limitations of Enlightenment have been over magnified, leading to people’s arraignment of Enlightenment violently while at the same time going in the direction pointed out by the Enlightenment under their assault. In the same vein as Enlightenment’s criticism of tradition radicalized the conflicts between the past and present, leading to the split of tradition and a series of tricky problems, postmodernism’s criticism of Enlightenment and modernity also has a momentous consequence in the fact that people still live in a “modern” world but with its foundation demolished. The best option to solve this problem is in the self-adjustment of the Enlightenment. As a matter of fact, in the Enlightenment age of the 18th century, philosophers such as Kant and Hegel had already made proposals in this line as possible solutions, though their efforts were not successful. Kant’s adjustments on Enlightenment include: (1) Recognition of the finitude of human reason, setting the boundary for scientific reason; (2) Making practical reason a compensation of theoretical reason, which is similar to adopting Value rationality to set up an ideal in order to restrain instrumental rationality; (3) Given the finitude of human reason, regarding transcendent rational world or moral theology as the highest ideal of reason. Hegel, on the other hand, tried to realize Kant’s goal of self-adjustment by rebuilding metaphysics, bridging the gap between ideal and reality, and in such a way curbing the abuses of the human reason. However, since human reason is in the final reckoning finite, as can be imagined, both Kant and Hegel’s attempt to adopt finite reason as a substitute for infinite reason must be futile. Moreover, the reason advocated by Enlightenment is in the final analysis of it a kind of scientific reason, i.e., instrumental rationality. In an age of science and technology, when the instrumental rationality is no longer guided by Value rationality, it is unavoidable for all transcendent religions and metaphysics to become ineffectual. In such a sense, nihilism is an embedded element in Enlightenment, and it is the Enlightenment itself that subverted its foundation. The self-adjustments of Enlightenment propounded by Kant and Hegel have their deep roots in a social and historical context not far removed from realities of today, and the predicaments and failure they encountered also bear relevance to the world we live in, a study of which may still shed light to the many current issues we are faced with in a both theoretical and practical sense.

Keywords: Enlightenment, Modernity, Reason, Freedom, Traditional Culture, Nihilism

Author: Zhang Zhiwei is a professor and doctoral supervisor in School of Philosophy, Renmin University of China. He earned his BA in 1982, MA in 1985, PhD in 1992, all in Renmin University. He previously served as vice dean in School of Humanities, vice dean in School of Philosophy, and also functioned as a member of Philosophy Section of steering Committee on Teaching of Higher Education Instructions in Ministry of Education. Currently he is also a member of steering Committee on Cultural Quality-Oriented Education of Higher Education Instructions in Ministry of Education, one of director-generals of China National Foreign Philosophy History Association, as well as one of vice chairmen of Beijing Philosophical Society. Some of his publications include: *Kant’s Moral Weltanschauung*, *Life and Death*, *Lectures on the History of Western Philosophy*. He was also the chief editor for books including *Wisdom of Western Philosophy*, *Studies of Problems in Western Philosophy and History of Western Philosophy*.

“啓蒙”的自我調適與困境

——以康德、黑格爾爲中心的反思

張志偉



[摘要] 一個社會無論是已經現代化，還是正在現代化，或者即將現代化，“啓蒙”都是必經的“洗禮”，而且還構成了其基礎性的價值觀念。但由於後現代主義在解構啓蒙的同時，進一步放大了啓蒙的局限性，造成人們一邊猛烈地批判啓蒙，一邊繼續朝向被批判的啓蒙所指引的方向前進。正如啓蒙對傳統的批判不僅激化了古今之爭而且在某種程度上造成了傳統的斷裂從而引發了一系列難題一樣，後現代主義對啓蒙和現代性的批判也是如此。其結果就是：人們仍然生活在現代社會，但是卻被顛覆了基礎。解決這一問題的最佳選擇，就是針對啓蒙進行自我調適。

其實，在十八世紀的啓蒙時代，一些哲學家如康德、黑格爾就分別提出了對啓蒙的調適方案。康德對啓蒙的調適主要在於，一是強調人類理性之認識能力的有限性，劃清科學理性的界限；二是以實踐理性彌補理論理性的局限，類似於以價值理性約束工具理性並爲之確立理想目標；三是鑒於人類理性的有限性，以超越性的理智世界乃至道德神學作爲理性的最高理想。黑格爾則試圖通過重建形而上學來實現康德調適啓蒙的設想，彌合了理想與現實之間的鴻溝，並以此來遏制人類理性的不當使用。然而，人類理性畢竟是有限的，以有限理性充當無限理性的後果可想而知。更何況，啓蒙所倡導的理性歸根結底是一種科學理性，亦即工具理性。在一個科學技術的時代，一個失去價值理性指導的工具理性的時代，任何超越性的宗教或形而上學都會失去作用。就此而論，在啓蒙自身中就蘊涵着虛無主義的因素，恰恰是啓蒙自己顛覆了自己的根基。在當今時代，需要重新關注康德和黑格爾關於啓蒙的自我調適，借鑒他們的經驗教訓，追問啓蒙之困境的根源，變不可能爲可能。

[關鍵詞] 啓蒙 現代性 理性 自由 傳統文化 虛無主義

[作者簡介] 張志偉，1982年、1985年、1992年在中國人民大學分別獲得哲學學士、哲學碩士和哲學博士學位，曾任中國人民大學哲學院常務副院長、教育部高等學校哲學學科教學指導委員會委員，現爲中國人民大學哲學院教授、博士生導師，兼任教育部高等學校文化素質教育指導委員會委員、中華全國外國哲學史學會理事長（之一）、北京市哲學會副會長；主要從事近代西方哲學、德國哲學研究，代表性著作有《康德的道德世界觀》《生與死》《西方哲學十五講》，主編有《西方哲學智慧》《西方哲學問題研究》《西方哲學史》等。

曾幾何時，“啓蒙”從一種代表進步的思想運動，變成了現代社會的罪惡之源。吊詭的是，當世界性的啓蒙任務尚未完成之時，“啓蒙”在它的發源地卻受到了批判。本文之所以再度關注啓蒙話題，主要原因有兩個：其一，被歸罪於“啓蒙”的罪責，其實不應該完全由“啓蒙”負責，啓蒙思想家們並非單綫索地推進啓蒙，對啓蒙之科學理性的約束起碼是康德（I. Kant, 1724—1804）的調適方案。因而，問題不僅在於人們需要批判啓蒙的局限性，而且也應該深入研究為什麼沒有考慮康德的計劃，或者說，康德的啓蒙自我調適計劃為什麼未能成功。^①其二，如果說“現代性”是現代化的本質，而“啓蒙”構成了現代性的基本理念，那麼，無論現代化、現代性乃至啓蒙遭到怎樣的質疑和批判，對於一個已經現代化、正在現代化或者即將現代化的社會而言，啓蒙不僅是必經的“洗禮”，而且構成了其基礎性的價值觀念。所以，本文的重點不在於對啓蒙的全面解讀分析，而是關注一些啓蒙思想家糾正啓蒙之偏頗的嘗試以及面臨的困境。研究啓蒙的重要意義在於，雖然現代社會存在着各式各樣的問題，但人們不可能徹底退回到傳統社會中去。因此，關鍵的問題不是要不要啓蒙，而是如何促進和實現啓蒙的自我調適。尤其是，啓蒙遭到詬病的東西，恰恰構成了現代社會的基石；那些所謂經過後現代主義的解構，“現代性”乃至“啓蒙”均已過時，人們已經超越了現代性而進入了“後現代”等等論斷，隨着後現代主義的曇花一現，證明了這些預言的偏頗和短視。

實際上，啓蒙的自我調適早在十八世紀的啓蒙時代就已開始了，一些哲學家例如康德、黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770—1831）就分別提出了調適方案。遺憾的是，他們的調適方案並沒有引起同時代人的普遍關注，對後世也沒有產生實際上的效果，不妨說他們的調適工作失敗了。當然，康德等哲學家對於啓蒙的自我調適之所以失敗自有其複雜的原因，也許他們竭盡全力不過是在試圖完成一項不可能的任務；而今天擺在人們面前的任務則是：如何使不可能成爲可能。

—

關於啓蒙，可以從三個方面來規定之：一是作爲十八世紀法國的啓蒙運動，“啓蒙”首先是一個歷史事件；二是作爲近代哲學的主旨，“啓蒙”體現爲近代哲學的精神；三是對於康德來說，“啓蒙”標誌着人的成熟，因而是人成其爲人的必經階段。

十八世紀的法國哲學，被後人稱之爲法國啓蒙運動。它作爲一場思想文化思潮，爲1789年的法國大革命奠定了理論基礎。不過，就其以理性、科學、人權、自由爲主旨而論，啓蒙並不是法國人的“專利”，應該視爲從笛卡爾（R. Descartes, 1596—1650）開始直到黑格爾爲止的整個近代哲學的主導精神。然而，當十八世紀的德國人將“啓蒙”作爲一個專門問題來討論的時候，康德將啓蒙從一種思想運動、一個歷史時期的主導精神，上升爲使人成其爲人的必經階段，從而使“啓蒙”獲得了前所未有的普遍意義。

一提到康德關於啓蒙的理論，人們立刻就會想到那篇膾炙人口的文章《回答這個問題：什麼是啓蒙》^②。不過，康德關於啓蒙的思想遠比這篇文章所談論的內容要複雜得多。在某種意義上說，唯有將康德這篇文章置於其批判哲學之中，纔能完整地理解其關於啓蒙的思想。

康德在《回答這個問題：什麼是啓蒙》中開宗明義，先給啓蒙下了一個定義：啓蒙是人擺脫自己所造成的不成熟狀態的“途徑”（Ausgang）。所謂不成熟狀態，就是不經他人的指導就不能使用自己的理智。如果這種不成熟並不是因爲缺乏理智，而是缺乏在無人指導的情況下使用自己的理智的勇氣和決心，這種不成熟狀態就是人自己造成的。“要有勇氣使用你自己的理智！”這就是“啓蒙”的格言。在這裏，康德把啓蒙與人的理智、人的成熟聯繫在一起：人的成熟的標誌是可以自己使用自己的理智，啓蒙的意義就在於啓發人大膽地使用自己的理智。由此，康德亦

① 本文將啓蒙的調適或調整稱爲“自我調適”，是因爲這種調適或調整由啓蒙思想家做出，發生在啓蒙的內部。

② 《康德著作全集》（北京：中國人民大學出版社，2010），李秋零譯，第8卷，第40頁以下諸頁（1781年之後的論文）。

將啓蒙視為人的神聖權利。

既然如此，“爲什麼有這麼大一部分人，在自然早就使他們免除外來的指導（*naturaliter maiores*，自然方面的成年人）之後，仍然樂意終生受監護狀態？爲什麼另外一些人如此容易自命爲他們的監護者？其原因就是懶惰和怯懦”^①。但在康德看來，這不過是在學會走路的過程中摔幾跤而已。言外之意，監護是沒有必要的。

因此，公衆給自己啓蒙是完全可能的，祇要讓公衆有自由，啓蒙就是不可避免的。就此而論，啓蒙祇需要一個條件，那就是自由，而且是“在一切祇要能夠叫做自由的東西中最無害的自由，亦即在一事物中公開地運用自己的理性的自由”。^②與理性的“私人運用”相區別，康德在此所說的“最無害的自由”指的是理性的“公開運用”：“我把對其理性的公開運用理解爲某人作爲學者在讀者世界的全體公衆面前所作的那種運用。至於他在某個委託給他的公民崗位或者職位上對其理性可以作出的那種運用，我稱之爲私人運用。”^③康德的區別，與人們通常的觀念有所不同，在他的時代也具有顛覆性。^④按照康德的區分，每個公民都具有“雙重身份”：一方面是作爲國家機器的一部分，每個人都必須聽從命令，遵守法律，按規定納稅，不得有誤。這時，理性的運用是“私人的”，祇能服從而沒有自由。另一方面，“如果機器的一個部分同時視自己爲整個共同體成員，甚至視爲世界公民社會的成員，因而具有一個通過著作來面向真正意義上的公衆的學者的身份，那麼，他當然能夠理性思考，由此並不會損害他部分地作爲被動成員所從事的事務”^⑤。這意味着，一個人作爲公民有納稅的義務而不能抗稅；但與此同時，他卻可以在公衆中發表文章批評稅務是如何的不合理。當康德稱讚腓特烈大帝（*Friedrich II, 1712—1786*）所說的“理性思考吧，思考多少，思考什麼都行，但是要服從！”^⑥的時候，一方面人們不應脫離康德所處的時代來理解他的言論，但另一方面也不應該簡單地視之爲向專制主義的讓步。因爲，在今天的時代，任何一位公民也同樣應該具有這樣的雙重身份。

顯然，康德所說的理性的公開運用，主要是指寫作和出版的自由，亦即人們通常說的言論自由；而他所理解的“學者”，並非僅指少數以啓蒙大衆爲己任的精英知識分子。在某種意義上說，任何通過寫作、出版而向大衆讀者說話的人都是“學者”。康德之所以強調理性的公開運用是一切自由中最無害的自由，是因爲它不會干擾和破壞現行的制度，不會影響國家的正常運行，但是卻又具有監督、批評和促進社會發展、進步和完善的作用，因此當然有百利而無一害。

到此爲止，康德所說的似乎並沒有超出一般啓蒙主義的主張，亦即其根本性的主旨：理性與自由。其實不然。如果把康德的啓蒙思想置於批判哲學中來考察就會發現，康德爲啓蒙的這兩個方面都加上了更高的限制。康德對啓蒙之理性主義的糾正體現在他一方面提倡理性，另一方面要求對理性進行“批判”亦即分析和考察其限度。如果說啓蒙以理性作爲裁判一切的最高法庭，那麼現在康德則要以《純粹理性批判》作爲裁判理性的“法庭”，當然這個法庭祇能是理性的自我批判。^⑦在某種意義上說，康德意識到了啓蒙的局限，即啓蒙將上帝拉下了馬，但是理性亦即人類理性畢竟是有限的理性，因而不足以強佔上帝空出來的位置。康德的批判哲學意在對理性進行分析和考察，在確定理性的限度的同時亦爲其追求無條件的理想開闢一條出路，這就是實踐理性的領域，即以自律性的道德以及在此基礎上的道德神學填補上帝退位後的空白。因此，如果把前述之理性“公開運用”的自由看作自由的“底限”，那麼，康德通過其道德哲學試圖構建的乃是自由的“高限”——理性的自律。

看上去康德是以“知性爲自然立法”和“理性爲自身立法”突出了主體的能動性，而實際上康德強調的恰恰是人類理性的有限性。康德以先天認識形式解釋科學知識的普遍必然性，然而

①②③⑤⑥ 《康德著作全集》，第8卷，第40、41、41—42、42、41頁。

④ [美]約翰·克里斯蒂安·勞爾森：“顛覆性的康德：‘公共的’和‘公共性’的詞彙”，《啓蒙運動與現代性——18世紀與20世紀的對話》（上海：上海人民出版社，2005），徐向東、盧華萍譯，第259頁以下諸頁。

⑦ [德]康德：《純粹理性批判》（北京：中國人民大學出版社，2011），李秋零譯，第5頁。

人類理性作為“有限的理性存在”乃因為它祇有感性直觀，因而人們的認識能力受感性的限制，祇能認識現象而不能認識事物自身。雖然康德的不可知論具有“積極意義”，即為對人類理性來說性命攸關的無條件理想留有餘地，從而以“理性為自身立法”之自律為人這種有限的理性保留了超越的可能性。但是鑒於人的有限性，自律的道德理想歸根結底祇不過是理想而已，在現實世界不可能得到完全實現，因而具有為康德的後繼者所詬病的“應該”的軟弱性。然而在我看來，康德作為哲學史上少有的誠實謙遜的哲學家，一方面不會因為崇高就飄飄然自以為是，另一方面他顯然意識到了啟蒙對宗教的批判所可能產生的後果，那意味着有限的人類理性以為自己就是上帝，從而失去了超越於其上之最高理想的限制。

按照康德的認識，人作為有限的理性存在乃是兩個世界的成員因而同時受兩種法則的支配。作為自然存在物，他必須服從自然法則的限制。雖然知性為自然立法，但由於人們祇能依賴於感性直觀同自然打交道，因此在這裏祇有他律而不可能有自由。然而，人也是有理性的存在，故而可以按照理性法則而活動。不過，由於理性法則祇能影響理性，所以，作為生存於自然之中因而是有限的理性存在的人必然服從自然法則的支配，卻不一定按照理性法則行事，除非他的理性願意遵守理性法則。所以，對於一切有理性者而言，普遍有效的理性法則對人這種有限的理性存在就表現為“應該”做什麼的道德法則。換言之，人首先是自然存在物，甚至有可能祇是作為自然存在物而存在；祇有當他自覺自願地遵守理性法則去做的時候，他纔是理性的存在。也正因為如此，當人遵守理性法則而行動的時候，作為理性存在者，他遵守的不是外在的他律的法則，而是出於理性自身的自律。唯其如此，他纔是一個自由的存在者。當然，由於人終其一生都在自然法則的限制之下，不可能完全擺脫經驗的影響，所以，做一個有德性的人在任何時候都是一種道德理想。

人作為兩個世界的成員，自然界對他來說是現實世界，而由一切有理性者組成的理智世界則是一個理想世界。這個理想世界體現了人類理性的超越性，但這種超越性對於有限的人類理性來說，僅僅是理想性而並不具備嚴格意義上的現實性。這樣一個超越的理智世界也必須有超越的根據，因此，康德雖然堅決反對自然神學，但卻主張一種道德神學。從某種意義上說，康德似乎意識到了後來尼采（F. W. Nietzsche, 1844—1900）通過“上帝死了”而顛覆一切建立在基督教神學基礎上的價值觀念的危險；因此，在康德哲學中，沒有建立在基督教神學基礎上的道德，但卻可以有建立在道德基礎上的神學。或者說，道德法則是無條件的，但道德法則的實現卻是有條件的。因為，實踐理性祇能影響意志的動機，出於道德動機的行為一旦做出，便落入自然界從而受自然法則的限制而不受道德動機的左右；所以，單憑人類理性不可能協調自然與道德這兩個界限分明的領域。

由此可見，康德對啟蒙的調適主要在於：首先強調人類理性之認識能力的有限性，劃清科學理性的界限；其次，以實踐理性彌補理論理性的局限，類似於以價值理性約束工具理性並為之確立理想目標；最後，鑒於人類理性的有限性，以超越性的理智世界乃至道德神學作為理性的最高理想。

在某種意義上說，康德調適啟蒙的最大問題是二元論和不可知論的難題。一方面，科學知識的普遍必然性並非來自對於事物自身的經驗，而是由主體的先天認識形式擔保的；另一方面，康德以實踐理性來彌補理論理性的局限性，而道德法則的理想性如何具有現實性則需要以上帝存在作為“公設”。所以，對於康德的後繼者來說，康德哲學的不可知論使之局限在純粹理性之中而無法克服外在的現實世界，而其倡導的“應該”始終作為理想而缺乏現實意義，因而關鍵在於彌合理想與現實之間的對立。當然，儘管黑格爾有從康德退回到傳統形而上學的嫌疑，但是他試圖通過重建形而上學來實現康德調適啟蒙的設想，實際上在目標上與康德是一致的。

二

康德並非沒有意識到實現道德理想的困難，他甚至主張德性就是力量，因為一個人要按照道

德法則而行事並不是一件容易事，那需要排除自然的壓力，不受利益和慾望的誘惑，所以纔凸顯出人的價值與尊嚴。然而，康德所設想的道德理想畢竟祇是理想，甚至是終其一生亦不可能完滿實現的理想，這或許是康德哲學的致命弱點。於是，康德的後繼者面臨的難題是：如何使理想與現實達成“和解”。

人們今天讀康德，大多集中於《純粹理性批判》一書。這不僅是因為《純粹理性批判》一書是康德哲學的基礎，而且也是因為它太難了，以至於人們往往竭盡全力試圖讀懂它而無暇顧及其他。但是，對於康德時代的年輕人來說，真正引起關注並且產生共鳴的，卻是康德的自由學說。費希特（J. G. Fichte, 1762—1814）在一封書信中說：“這種哲學（指康德哲學——引者註），特別是它的道德部分（但這部分如不先讀《純粹理性批判》是不可能弄懂的），對於一個人思維方法的影響，是無法想象的。”^①青年謝林（F. W. J. Schelling, 1775—1854）在給青年黑格爾的信中說：“朝霞伴隨着康德升起”，“自由貫徹全部哲學之始終”。^②黑格爾則對謝林說：“從你的來信的詳細闡述中，從我對你的著作的發現中，從費希特《知識學原理》所作出的，在我看來是充分的結論中，我已經看出了實踐理性的那些公設研究中新的前景……人類自身像這樣地被尊重就是時代的最好標誌，它證明壓迫者和人間上帝們頭上的靈光消失了。”^③從某種意義上說，費希特、謝林、黑格爾都是在德國啓蒙思想的熏陶下成長起來的，然而也正因為如此，他們面臨着理想與現實之間的巨大矛盾。德國由於長期處在封建割據的狀況之下，在政治、經濟等方面遠落後於英、法等國，對於深受啓蒙影響的年輕人來說，理想與現實是不可調和的。然而，啓蒙的理想如果不能與現實“和解”，就難以對社會產生現實的影響。因此，黑格爾辯證法的形成，使他擺脫了困境，最終實現了理想與現實的“和解”。

由於康德哲學是“純粹理性的體系”，在此之內立法的是人類理性，在此之外卻是無法克服的堅硬的自然。當青年謝林說“我在哲學裏生活和編織着現代。哲學還沒有完結，康德雖然做出了結論，但是還沒有前提”^④的時候，言外之意似乎是說康德的主體哲學缺少客觀的形而上學基礎。此後不久，謝林超越了費希特，以斯賓諾莎（B. D. Spinoza, 1632—1677）的實體為框架，將宇宙展示為“絕對”在自然哲學和先驗哲學中的發展。絕對是無差別的同一，自然與精神是差別狀態，自然是可見的精神，精神是不可見的自然，從自然到精神構成了一個發展的過程。然而，由於謝林無法說明從無差別的絕對到有差別的現實世界之間的過渡，從理想到現實終究還差一步。於是，黑格爾跨出了關鍵的一步，這就是以“實體即主體”為基本原則的辯證法。

黑格爾的辯證法對於啓蒙的自我調適具有重要意義：首先，以實體即主體解決了絕對（宇宙）如何能夠自我運動自我完成的問題；其次，以絕對精神為人類精神確立了形而上學的根據；最後，以潛在、展開到現實的目的論解釋了現實的存在意義以及理想（理性）之實現的必然性。

作為近代哲學的創始人，笛卡爾以二元論的方式確立了人的主體性地位。當他把心與物區別開的時候，不僅將自然視為純粹的物理存在，從自然中驅逐了靈魂、隱秘的性質等等因素，為近代物理學的發展開闢了道路，而且樹立了人的中心地位，當然也因此而留下了一道二元論的難題。啓蒙主義自有其自相矛盾之處：一方面以人類精神為自然的中心，另一方面卻又以自然作為人的本性。不過有一點是可以肯定的，它的確揭露了現實社會和教會的弊端，認為人們完全可以通過科學認識世界。“但是，它的錯誤在於，它認為這個主體性就是人，除了給最高存在留下一個空洞的位子以外，它沒有給宇宙精神留下地盤。因為實際上，人類主體性祇有作為這個更偉大主體的手段纔取得了支配地位。”^⑤從某種意義上說，康德哲學是近代主體性哲學的極致，現在黑格爾要把人的主體性重新安放到自然之中。

① 王玖興：“譯者導言”，[德]費希特《全部知識學的基礎》（北京：商務印書館，1986）。

②③④ 《黑格爾通信百封》（上海：上海人民出版社，1981），苗力田譯，第40、41、43、34頁。

⑤ [加拿大]查爾斯·泰勒：《黑格爾》（南京：譯林出版社，2002），張國清、朱進東譯，第279頁。

如果把宇宙的原因、基礎、根據稱為實體的話，那麼對黑格爾來說，實體不僅僅是客觀性的因素，而且也是能動性的因素。換言之，實體本身就是能動的，亦即“活的實體”，非如此人們不能解釋宇宙怎麼可能發生、發展乃至呈現為現實的存在。就此而論，黑格爾充分發揮了斯賓諾莎“能生的自然”（*natura naturans*）和“被生的自然”（*natura naturata*）的思想。宇宙自己是自己的原因，自己是自己的結果，宇宙是自成因果的。然而，斯賓諾莎未能說明宇宙是如何能夠自成因果的，黑格爾則以實體即主體彌補了他的實體缺少能動性的缺陷：實體作為主體具有純粹的否定性，因而它能夠一分為二，將自身樹立為對立面而外化出來展現為宇宙，並且最終通過人類精神的認識活動回到自身從而成為現實。這意味着，人類精神之所以是精神，之所以具有主體性，乃是因為宇宙本身就是精神（當然是潛在的精神），實體即是主體。由此，黑格爾糾正了啓蒙主義既以人為主體同時亦以自然為人之本性的自相矛盾之處，他不是把精神還原為物理自然，而是把物理自然還原為精神。當然，這裏的精神不是人類精神，而是宇宙精神。黑格爾哲學並沒有神秘主義，他並不認為宇宙是一個有意識、有靈魂、有人格、類似上帝的精神性存在，有意識、有靈魂、有人格的精神性存在祇是人類精神。不過，既然人類精神是宇宙自然的產物，如果把宇宙看作是一個合理的有秩序的發展過程，那意味着“凡是合乎理性的東西都是現實的，凡是現實的東西都是合乎理性的”——絕對是潛在的精神，人類精神是現實的絕對，從而人類精神乃是絕對精神達到自我完成的最高階段。就此而論，黑格爾重新確立了人類精神的超越性的根據，以宇宙精神取代了上帝的位置。這意味着，在康德那裏始終祇是理想性的理智世界並非僅僅存在於“應該”之中，它構成了宇宙的本質並且通過人類精神而最終成為了現實。

就此而論，黑格爾從形而上學的高度彌合了理想與現實之間的鴻溝，並且與現實社會達成了“和解”。

按照黑格爾的理解，過去、現在、未來構成了一個從潛在、展開到現實的目的論的體系（圓圈），因而在歷史發展過程之中，一切事物都有其存在的原因，與此同時亦必將被揚棄，其合理的因素則保留下來，構成了此後發展階段的構成環節。因此，黑格爾不僅辯證地看待現實社會的局限性，而且為理想的實現確立了基礎。為什麼合乎理性的東西可以成為現實的，為什麼現實的東西一定是合乎理性的？因為辯證法具有“前進一回溯”式的結構：“前進就是回溯到根據，回溯到原始的和真正的東西；被用作開端的東西就依靠這種根據，並且實際上將是由根據產生的”，因而“離開端而前進，應當看作祇不過是開端的進一步規定，所以開端的東西仍然是一切後繼者的基礎，並不因後繼者而消滅”。^①於是，宇宙之發展過程，其開端與現實、起點與終點，乃是目的與目的的實現這樣一個自我完成自我實現的關係。

看上去黑格爾與康德的思路正好相反：康德強調人類理性的有限性，而黑格爾則強調人類精神的無限性——人類精神就是絕對精神，它是絕對成為精神的最高階段。然而，兩者的意圖其實是一致的，都是對啓蒙的調適。康德要求啓蒙意識到人類理性的有限性，遏制其狂妄樂觀的理性主義，並且試圖從道德哲學的角度以理性之自律為理性與自由提供依據，為之確立一個超越性的理想目標。黑格爾要解決康德留下的理想與現實割裂的難題，就必須把理想重新置入現實之中。按照這種以絕對精神作為人類精神的基礎和根據的絕對唯心論，康德之出於理性自律的道德理想從此不再僅僅是理想，理性與自由有了形而上學的根據，而這從邏輯上說或許是對啓蒙之難題的最圓滿的解答。

然而，黑格爾調適啓蒙的方式是重新證明宇宙的合理性並且以此作為人類精神的基礎，而其證明方式隱含着某種循環論證。這正是唯心主義的痼疾：宇宙是合理的，因而人們可以證明宇宙的合理性；人們能夠證明宇宙的合理性，所以宇宙是合理的……且不論這種證明面臨着自我擔保

^① [德]黑格爾：《邏輯學》（北京：商務印書館，2001），楊一立譯，上卷，第55—56頁。

的困境，最大的問題是它以宇宙本身的合理性為其前提和基礎，倘若宇宙的合理性出現問題，那麼再圓滿的哲學體系也難逃崩潰的厄運。黑格爾去世之後不久，其構建的哲學大廈轟然倒塌，根本原因就在於古典哲學的理性主義失去了基礎。

雖然康德與黑格爾都沒有走到尼采之「上帝死了」的極端，但是似乎他們都意識到了類似的危險，並為挽救古典理想做了最後的努力。然而，上帝終於還是死了，形而上學構建的理想世界崩潰了，啓蒙的自我調適至此以失敗而告終。

三

從某種意義上說，啓蒙遭遇的困境也是古典哲學遭遇的困境，甚或可以說，啓蒙進一步激化了古典哲學的困境。

古典哲學的基礎是理性主義，啓蒙主義的基礎也是理性主義，不同之處在於啓蒙的理性主義是一種主體性的理性主義。康德、黑格爾意識到了啓蒙的局限性，前者以限制理性的方式糾正啓蒙的偏頗，後者以將人類主體的理性主義擴展而為絕對的理性主義的方式來彌補啓蒙的局限。應該說，他們的確抓住了啓蒙的要害，但古典哲學的理性主義與啓蒙的理性主義是相互衝突的，啓蒙及其科學主義的發展恰恰顛覆了古典哲學的基礎。這種自相矛盾，或許是西方哲學的宿命。

尼采的「上帝死了」，可以視為古典哲學衰落的標誌。所謂「上帝死了」，並非祇是針對基督教的，虛無主義意味着最高價值的貶黜。按照海德格爾（M. Heidegger, 1889—1976）的解釋，「上帝死了」這句話的意思是說：“‘基督教的上帝’已經喪失了它對於存在者和對於人類規定性的支配權力。同時，這個‘基督教上帝’還是一個主導觀念，代表着一般‘超感性領域’以及對它的各種不同解說，代表着種種‘理想’和‘規範’、‘原理’和‘法則’、‘目標’和‘價值’，它們被建立在存在者‘之上’，旨在‘賦予’存在者整體一個目的、一種秩序，簡而言之，‘賦予’存在者整體一種‘意義’。”^①也就是說，“上帝死了”並非祇是基督教的信仰問題，它意味着此前所有形而上學的理想都失效了。古典哲學試圖以一個理想世界（本質）作為現實世界（現象）的基礎和根據，現在祇剩下了一個世界——現實世界，這就是虛無主義的威脅。其實，早在尼采之前，當啓蒙主義把宇宙看作是純粹的物理自然，而以人類理性作為最高權威的時候，它已經宣告了上帝的退位。無論是康德還是黑格爾，他們對啓蒙的調適核心都是為人類理性或人類精神確立更高的形而上學的依據，並以此來遏制人類理性的不當使用；或者說，為工具理性確立價值理性的約束。然而，康德的理智世界僅僅是理想而缺乏現實性，黑格爾的絕對精神在現代科學面前有如宗教信仰，都無法阻止滾滾向前的歷史潮流。總而言之，人們祇有一個世界——物理學意義上的現實社會，哲學家們為了解釋這個現實世界而在此之上營造的完美的理想世界是不存在的。形而上學在科學面前不堪一擊。

啓蒙的理性主義可以視之為科學主義——科學理性主義。近代以來，信仰與理性此消彼長。啓蒙思想家們樂觀地以為，人們可以以理性取代上帝的位置，消除了宗教的障礙，人類社會之繁榮昌盛指日可待。問題是，人類理性畢竟是有限的，以有限的理性充當無限的理性，其後果如何可想而知；更何況，啓蒙所倡導的理性歸根結底乃是一種科學理性，亦即工具理性。康德和黑格爾原本試圖尋求超越的理性作為人類理性的限制和約束，但在科學主義面前，任何超越性的宗教或形而上學都失去了作用。也正因為如此，科學主義的發展有如脫韁野馬愈加失去了控制，唯知向前奔跑且洋洋得意於自己的奔跑速度以及日新月異的裝備，至於究竟向何處去不在它的考慮範圍之內，當然也的確不是它能夠考慮的問題，而其輝煌的成就全然掩蓋了南轅北轍的危險。人們面臨的是一個科學技術的時代，這是一個失去價值理性指導的工具理性的時代。就此而論，在啓

^① [德]海德格爾：《尼采》（北京：商務印書館，2010），孫周興譯，下卷，第671頁。

蒙自身中就蘊涵着虛無主義的因素。

其實，在中國開始現代化之初，有識之士就意識到了問題之所在。值得深思的是，如同康德、黑格爾的命運一樣，他們的警告也沒有起作用。

1919年的巴黎和會時，梁啟超（1873—1929）等一行數人赴歐洲考察，最後落足於法國巴黎鄉間，各抒觀感，梁啟超寫下了《歐遊心影錄》，而此後不久便是被稱為中國的啟蒙運動的五四運動。回想所見所聞，滿目瘡痍的戰爭廢墟使得梁啟超意識到，正是科學萬能導致了傳統價值觀念的崩潰，然而“一百年物質的進步，比從前三千年所得還加幾倍，我們人類不惟沒有得着幸福，倒反帶來許多災難，好像沙漠中失路的旅人，遠遠望見個大黑影，拼命往前趕。以為可以靠他嚮導，那知趕上幾程，影子卻不見了，因此無限悽惶失望。影子是誰？就是這位‘科學先生’。歐洲人做了一場科學萬能的大夢，到如今卻叫起科學破產來，這便是最近思潮變遷一個大關鍵了”。^①當然，梁啟超並不認同科學破產，祇是反對科學萬能罷了。他主張將西方文化與中國的文化相互結合而形成一種新的文化，以避免科學萬能的弊端。然而，正如李澤厚所言，中國近代史始終是救亡壓倒了啟蒙，啟蒙沒有發動起來。另一方面，科學主義卻逐漸深入人心，一發不可收拾。其結果就是，啟蒙的任務尚未完成，卻在它的發源地受到了激烈的批判，於是啟蒙陷入了“合法性”危機，而傳統文化的復興理所當然地站到了啟蒙的對立面。

時至今日，復興傳統文化已經蔚然成風，人們或者以傳統文化來批判啟蒙乃至現代化，或者以傳統文化作為價值理性來彌補科學這一工具理性的局限。然而問題是，當從傳統社會進入現代社會後，虛無主義並非僅僅針對西方的價值觀念而與中國無關，中國的傳統文化也在其威脅之下。僅就全世界都被捲入了現代化的浪潮而論，虛無主義乃是全人類面臨的困境。

綜上所述，啟蒙所開關的理性、科學、自由、民主、人權等等觀念構成了現代社會的基石，一方面人們不可能不要啟蒙而建成現代化，另一方面啟蒙的問題亦構成了一個自相矛盾的難題——沒有上述眾多理念就沒有現代社會；所以，對啟蒙的批判祇能是現代社會的自我批判，針對啟蒙進行自我調適是唯一出路。然而困難之處在於，當人們試圖糾正啟蒙的偏頗時，可供利用的資源卻已經被啟蒙自己清除乾淨了。在這個科學技術的時代，不用說上帝，就是超然的理想、價值、天、道等等早已蕩然無存，無法從傳統社會移植到現代社會。按照雅斯貝爾斯（K. T. Jaspers, 1883—1969）的“軸心時代”理論，公元前800年至公元前200年，世界各大文明各自獨立地創建了核心價值：希臘的哲學，印度的佛教，中國的先秦諸子百家，猶太的先知……然而，時過境遷，世界在二十一世紀進入了全球化時代；而伴隨着全世界從傳統社會向現代社會的轉型，原有的適應於傳統社會的價值觀念逐漸耗盡了能量，失去了對現實世界的影響力。這意味着，復興傳統文化對於平衡工具理性與價值理性不一定能夠起作用，至少必須返本開新纔有希望。

啟蒙的自我調適這個難題，並非是正在現代化或者即將現代化的國家纔會遇到，而是人類共同面臨的世界性和世紀性難題。雖然當務之急是啟蒙的自我調適，但虛無主義的問題卻是遠比啟蒙問題更為致命的難題，因為，在此恰恰是啟蒙自己顛覆了自己的根基。就此而論，康德抑或黑格爾關於啟蒙的自我調適自有其深刻的社會歷史背景，而其面臨的困境乃至失敗在當今時代仍具有某種必然性。因此，重新關注康德和黑格爾關於啟蒙的自我調適，借鑒他們的經驗教訓，追問啟蒙之困境的根源，對今人來說具有重要的理論意義和現實意義。

^① 梁啟超：“歐遊心影錄”，《梁啟超全集》（北京：北京出版社，1999），第10卷，第2974頁。