

# 启蒙与人性

尚新建

[ 北京大学 北京 100871 ]

关键词：人性；启蒙；理性；自利

摘要：西方近代发生的启蒙是整个西方文化的重新塑造，其重要特征之一是关注人性。启蒙思想家为什么如此注重人性？人性研究在什么意义上成为其他科学的基础？启蒙思想家眼中的人性具有什么特征？它们产生何种影响？以上诸类问题，正是本文试图讨论和回答的。

中图分类号：B14 文献标识码：A 文章编号：1671-7511(2005)01-0011-09

非典问题为国人带来了相当的灾难，同时也诱发了学界同仁的思考。客观地说，非典暴露的问题，首先是人的问题。20多年来，我国经济飞速发展，然而人的素质却没有与经济同步发展。究其实，盖因人的素质归根结底与启蒙相关，因此，中国需要进行一场思想上的启蒙，以使国人的素质与相对发达的经济建设相对应。什么是启蒙？它与人究竟有什么关系？我们不妨先看看西方的经验。

西方近代发生的启蒙，并非一场简单的运动或一股短暂的思潮，而是整个西方文化的重新塑造，其重要特征之一是关注人性。几乎每一个学者都强调研究人性的重要性。“因此，几乎每一种启蒙著作都充满有关人性方面的观念，这些观念举足轻重，且常常面目一新，令人激动。”<sup>[1] (P3)</sup> 当人性的研究具备一定规模，便逐渐形成一个专门研究人性的科学：人学（the science of man）。用休谟的话说，“人学是其他科学的惟一基础”，因为“很明显，一切科学或多或少都与人性相关。任何科学，不论看

上去离人性多么遥远，都能通过这个或那个途径返回人性……因此，我们声称要解释人性原则，实际上是要将全部科学体系建立在一个近乎全新的基础上，而且那是它们可以稳固立足的惟一基础”。<sup>[2] (Pais)</sup> 问题在于：启蒙思想家为什么如此注重人性？人性研究在什么意义上成为其他科学的基础？启蒙思想家眼中的人性具有什么特征，它们产生何种影响？以上诸类问题，正是本文试图讨论和回答的。

—

对20世纪的一些思想家来说，“人性”是纯粹的虚假名称，也就是说，它完全是凭借人们想象而导致的一种虚构。现实中根本没有与此相应的实在，如同人头马一样地虚幻，因此所谓人性问题，都不过是一些虚假问题。他们认为，人就是人的行为，即他的所作所为。有人温和，有人粗暴；有人活跃，有人死板；有人襟怀坦白，有人居心叵测；有人敬神，有人渎神；有

收稿日期：2004-07-12

作者简介：尚新建，男，北京大学哲学系教授。

人一夫一妻, 有人一夫多妻, 有人好战, 有人和平, 如此等等。所有这些都是个人行为, 并非人性。一个人的行为有无数种可能, 并没有什么统一的人性。这种观点在 20 世纪颇有市场, 为历史学家、社会学家、行为学家和文化人类学家广为接受。倘若从这种观点出发, 近代启蒙思想家关注人性自然是误入歧途。

然而, 这个观点是错误的。

正如阿德勒 (M. J. Adler) 指出的, 否定人性“根源于一个深刻的错误”, 尽管不是一个哲学错误。不过, “哲学家始终没有努力纠正这个错误, 它反而成为某些哲学家……错误思想的根源。例如梅洛-庞蒂声称‘没有人性就是人性’。”<sup>[3] (P2)</sup>诚然, 人不同于动物, 除了吃、喝、拉、撒、睡这些共同的动物属性之外, 总是表现出彼此的差异, 形成不同的群体。他们的语言、服饰、饮食、习俗、信仰、思维、家庭组织、社会制度、行为规范等等, 都大相径庭。甚至同一群体的成员, 其行为方式也是形形色色, 千姿百态。面对这些事实很容易让人得出结论: 人与动物不同, 人没有恒常的性质, 所以也没有人性。然而, 这个结论过于仓促。因为“人类成员不像动物种群成员那样具有某种特定或共同性质, 并不等于承认他们根本没有任何特定性质”。人类成员仍然可以“在不同的意义上具有共同性质”。<sup>[3] (P6)</sup>当我们运用一个标准确定什么是人, 什么不是人时, 难道不包含对人类共同属性的理解? 这些属性难道不是人类成员共有的? 难道不能构成人性的内涵? 如果说, 同类动物所具有的共同性质是指确定的性征、行为的、生理的或解剖学的等等, 那么, 人的共同属性则是指人类的每一个成员无一例外具有潜能 (potentialities)。潜能的实现可以通过不同的方式, 因而呈现不同的行为。不难看出

阿德勒的批评建立在一个前提之上: 尽管人的行为千姿百态, 但只要能够证明人类共同具有某种性质, 证明不同的行为由此性质而生, 就能说明共同人性的存在。

不过, 事情并非那么简单。人性问题还与“性质”概念的模糊性密切相关。

“性质” (nature) 一词歧义丛生, 内涵复杂。例如, 当我们说“事物的性质”时, 是指使那一事物成为那一事物的东西, 即该事物的本质。然而, 当我们说某一具体物是什么东西时, 常常指它的自然归属, 将它归于某一类, 看作自然 (nature) 的某一部分, 似乎与人的作为无关。<sup>①</sup>对于人性, 我们同样可以在这双重意义上加以理解: “人性”可以指人的本质, 即使他 (或她) 成为人的那个东西, 亦可以根据人的形体谈论人性, 就像对待各类动物和植物那样将其归属某一类别。于是, 人在自身的理解和实践中, 在对人性的探索中, 区分了自然的与技艺的、自然的与社会的、自然的与文化的、自然的与文明的。人似乎是介于二者之间的存在物。人性既是自然的, 又是非自然的。人的整体存在也必须通过二者的张力加以展开。<sup>[4] (P3-14)</sup>如果说, 人的行为决定人之所以为人, 那么, 人的自然归属则赋予人的行为表现以“性质”的合法地位。阿德勒的论证也不例外, 他借助“潜能”将人归属于自然, 从而提供稳定的自然所与 (given), 同时又通过实现潜能的方式说明人类行为的差异。现在的危险在于, 随着科学技术的发展, 尤其是生命工程和生物医学的发展, 人的一切自然所与都会遭受人的干预, 成为技艺或技术的产物。正是在这个意义上, 有人宣称: 人性已成为“偶然”, 再谈论人性已经毫无意义。<sup>[4] (P6)</sup>

这种对人性的理解, 是以科学为基础的。古特曼 (Mathias Gutmann) 清楚地看到

① “自然” (nature) 的希腊语词源是“physis”, 原意指“整体存在” (being in toto), 与人为的创作截然对立, 包括法则 (nomos) 和技艺 (techné)。自然存在物的动因源于自身, 自然而然; 技艺的动因则源于人, 依靠人的所作所为。

这种趋势 他指出:“假如借以界定性质 [自然] 一词的那些对象或事件 都必须根据科学 (尤其是物理学、化学和生物学) 加以解释, 性质 [自然] 的概念便变得……狭窄。将性质 [自然] 等同于生物领域 将导致‘生物学上’ (biologically) 与‘性质上’ (naturally) 二词的同义运用 这非常接近对性质 [自然] 一词的现代理解。”<sup>[5] (P200)</sup>然而, “倘若种的性质局限于生物学范围, 人们或许认为, 生物学是对特定人性进行科学描述的权威”。<sup>[5] (P201)</sup>如此 必将把自然等同于生物学对象, 强调的是人与动物的连续性, 人就是动物。固然有人通过人的生物性质描述人, 在生物学的基础上阐述人的发展 解释人的各种行为, 但是, 这仅适用于狭窄的科学理论 并不能说明人类纷繁复杂的社会文化现象, 因而无法揭示独特而完整的人性。之所以会产生这种结果, 是因为上述的人性探索属于所谓的“实体—本体论”类型。按照古特曼的解释, 实体—本体论以实体概念为基础, 试图通过“人”类的典型属性、功能和能力来描述人的特征。“从这种观点出发, 人的类属性或者理解为该类的本体论成分 (constituents), 或者理解为构造该类的‘面目’ (aspects)。”由于这两种本体论结构都可以“自然化”, 即用科学或生物学语言加以描述, 因此, 它们二者间概念的张力转变为一般的自然与人性 (作为自然的成分之一) 之间的张力。<sup>[5] (P196)</sup>但是, 既然二者描述人性都以实体—本体论为基础, 都需要将人性看作确定的“所与”, 当然就“无法回答‘如何描述人的特征’这一问题”。<sup>[5] (P229)</sup>其结果不是把人归结于动物, 就是将动物提升为人。

卡西尔 (Cassirer) 的方法打破了这一僵局, 他通过自然与文化的关系解释人性。在卡西尔看来, 人的本质特征是文化, 而文化必须通过与自然的对照得以展现。人是什么? 他回答说:“人是始终探索自身的生命物——在其生存的每一时刻必然考察

和审视自身的生存条件。人生的真正价值, 就在于这种审视, 在于这种对人生的批判态度。正如苏格拉底在《申辩》中所言, ‘未经考察的生活不值得过’。<sup>[6] (P5-6)</sup>人的审视活动本身即构成人的存在, 同时也给他赖以生存的自然赋予现实的意义。在这里, 文化与自然都作为一种关系因素, 并非本体论意义上现成的所与。二者是同时发生的。正如卡西尔证明的, “在最初对宇宙的各种神话学解释中, 我们始终发现原始人类学与原始宇宙论并驾齐驱。世界的起源问题与人的起源问题不可解脱地缠绕在一起。”<sup>[6] (P3)</sup>人的存在不能归结为自然状态, 自然的面目亦不能从人的世界中排除。二者构成一种关系, 而且, 二者只有在相互关系中才得以成立。二者在对立中彼此相符, 相辅相成, 而不在于简单的连续性。人与自然的这种关系使人不同于其他动物。如果说, 其他动物均有感受系统与施动系统, 那么人在这两个系统之间, 还有第三种关联, 即卡西尔所说的符号系统。这才形成人的生活, 并为人提供一种新的实在维度。于是, “人不再生活在纯粹的物理世界, 而是生活在一个符号世界。语言、神话、艺术、宗教都属于这个世界。它们是色彩斑驳的线, 编织成符号的织品, 纵横交错、错综复杂的人类经验。人类思想和经验方面的一切进步, 都完善并加强这件织品”。<sup>[6] (P25)</sup>因此, 人的特性不再是形而上学或生物学的性质, 而是人的作品, 人的行为系统。正是它们规定了人性。

人的作品和行为就其性质而言, 并非个体的, 因而, 对人的研究不能局限于个体, 而必须深入人的社会生活。人性犹如一篇难解的文本, 需要依靠哲学加以破解。所谓“依靠哲学”就是超越个人经验, 从社会 (如国家) 的视角加以解读。社会与个人不同, 它是用大写字母书写人性, “在这里, 文本的内在含义突然展现出来, 原来模糊混乱的东西现在变得清晰可见。”<sup>[6] (P6)</sup>哲学不仅提供社会视角, 而且揭

示人类的共同东西。这种东西并非结果的统一,而是过程的统一、目的的统一。所以卡西尔说:“如果‘人道’(humanity)一词最终意味着什么,那就意味着……这些运作统统趋向于一个共同目的。”<sup>[9] (P70)</sup>人们所说的人性,就是对人可能做什么的一种预期,包括对人类未来行为的理想。因此,人性不是绝对真理,亦不是从权威或实验那里获得的科学命题。人性是人对自身做出的决定,判定自己能做什么,不能做什么,能力有多大,有什么局限性等等。这是人的自我认识,是哲学考察的最高目标。自哲学诞生以来,“尽管不同的哲学派别尖锐冲突,但这个目标始终不变,毫不动摇:证明这是一切思想的阿基米德点,牢不可摧的中心”。<sup>[6] (P1)</sup>尽管现代科学使这个信念发生危机,但哲学家的努力似乎证明,对人性的自我探索是必要的、合理的。对人性的探索本身就是对人性的塑造,对文化的塑造。甚至使人性探索发生危机的那些现代科学,也必须在人类世界中加以定位。这不仅需要反思科学的起源,反思它们与非科学的关系,而且这种反思本身也必须借助人性的探索。

倘若我们的上述分析是正确的,那么“人性”并非子虚乌有,因此一般说来,人们(当然也包括启蒙思想家)对人性进行探索,并将其作为其他学科的基础优先考察,不仅合理,且具有重要的理论意义。尽管不同人对人性的理解大相径庭,恐怕亦不完全同于卡西尔。不过,启蒙思想家所以注重人性,还有其特定的历史原因。

## 二

启蒙思想家注重人性,是为了改变传统人性,尤其是中世纪残留的基督教人性,从而塑造新人,建立新的文化制度,以适应新的时代。

基督教历史悠久,派别林立,对人性的理解自然也是众说纷纭,观点不一。不

过,万变不离其宗,它们的解释均以圣经为依据,人性只有在与上帝的关系中才能加以界定。按照圣经的说法,世界是上帝创造的,没有上帝,世界亦不存在。因此,世界万物最终都必须符合上帝设计的目的,服从上帝的意志。人也一样。人是上帝按照自己的形象创造的,因而得天独厚,具有类似上帝的自我意识和爱的能力。上帝让人陪伴他,人只有热爱和崇拜造物主,才能实现自己的生活目的。然而,人还有另外一面:人是上帝用尘土造就的,所以与其他造物具有连续性,同样属于物质形体一类。人由于滥用上帝赋予的自由意志,弃善择恶,从而破坏了与上帝的关系。亚当和夏娃的故事象征人类的沉沦,象征所有人的原罪。也就是说,人性中铭刻着罪恶的印记,人性本来就带有致命的缺陷。这个缺陷并非肉体的欲望,而是人违反上帝的意志,背弃了上帝。从此,所有的造物都或多或少地欠缺上帝的荣耀。不妨看看上帝对亚当的宣判:“你既听从妻子的话,吃了我吩咐你不可吃的那树上的果子,地必为你的缘故受诅咒。你必终身劳苦,才能从地里得吃的。地必给你长出荆棘和蒺藜来,你也要吃田间的菜蔬。你必汗流满面才得糊口,直到你归了土;因为你是从土而出的。你本是尘土,仍要归于尘土。”<sup>[7] (P17~19)</sup>人要摆脱罪恶,恢复与上帝的亲密关系,只能靠上帝拯救,需要上帝的恩典。耶稣降临人间,就是上帝对人类的拯救。上帝通过耶稣的生命、死亡和复活,借以恢复人与自己的正常关系。

托马斯·阿奎那利用亚里士多德的学说,将基督教的人性理论化。阿奎那认为,圣经所说的“道成肉身”表明耶稣不仅是圣人或杰出的先知,而且更是上帝之子,以肉体之躯,彰显了上帝所希望成就的人性。在阿奎那看来,道成肉身提升了肉体的地位,肉体不再像柏拉图主义认为的那样,完全是邪恶的源泉。阿奎那接受亚里士多德的形质说,将人看作灵魂与肉体的

结合。灵魂是肉体的形式。灵魂赋予肉体以统一，肉体则使灵魂个体化。人的灵魂具有理性，因而具有纯洁的一面。动物仅有感觉灵魂，因而不免堕落。纯粹的理智生活犹如天使。天使就是纯洁的理智，没有肉身，直接把握真理。然而对人来说，没有肉体的灵魂状态只是暂时的。因为“灵魂一旦与肉体分离，就有某种程度的不完善，好像从整体分割下来的部分。灵魂自然是人性的一部分。因此，除非灵魂与肉体合一，否则，人不可能获得最终的幸福。”<sup>[8] (P79)</sup>人的复活向阿奎那提出的挑战是：肉体是否死而复生？尽管阿奎那强调肉体的重要作用，却无法圆满地回答这个问题，故引起种种争论。而个人的价值、人生的目的、人的道德责任、人与动物的区别等问题，却都与人的不朽问题密切相关。

阿奎那认为人与动物的区别在于人有理性。人有自由意志，人对自己选择的生活负有道德责任。尽管人具有原罪，而且罪孽深重，必须依靠上帝前来拯救，但是原罪并没有摧毁人的自然能力，人实际上仍然具有行善的自然倾向：理性之途就是善行之路。没有善良倾向的人等于没有理性能力，根本就不是人。当然，原罪影响人性，腐蚀人性。当人为恶的欲望所驱使，便背离其自然本性，因为自然遵循理性的秩序。人的罪恶不在于追求肉体快乐，而在于主动地选择了违背上帝之路。人若想得救，仍然得靠自己做出选择，必须主动地接受上帝的拯救，按照上帝的要求塑造自身。

尽管基督徒对人性的看法并不一致，但是，他们理解人性的基本架构是相同的，均以圣经的教义为依据。从上帝的维度理解人。人为上帝所造，人的地位介于野兽与天使之间，人若想从罪孽中解脱，获得上帝的拯救，就必须选择上帝所设计的人性，遵从上帝的指令。人笼罩在上帝神圣的光环下，人的德性和尊严必须为神所支配，借助神的荣耀才占据一席之地。

这种“神圣化的”人性与启蒙时代的精神格格不入，自然被启蒙思想家所摒弃，并为世俗的人性观所取代。那个时代是一个理性的时代，科学的时代。启蒙思想家对人性的理解深受两方面的影响：一是科学与哲学的发展。人们相信建立在理性基础上的观察与实验能够获取可靠的知识，而且当时的科学成就斐然，对人们长期接受的传统观念提出了严重挑战；另一个是伴随文化的世俗化过程，对神学的批判日益激烈，从而逐渐瓦解着中世纪遗留下来的基督教人性论。18世纪英国诗人蒲柏（Alexander Pope）公开宣称：“人类的正当研究是人”（The proper study of Mankind is Man）。<sup>[9] (P17)</sup>其口气多么自信，多么理直气壮！意思似乎是说：要解决人类的事务，别老盯着上帝，得靠人自己。过去若干个世纪，人的研究所以落后，所以很少进步，就在于过分依赖上帝的神话。并非蒲柏胆大，此乃势也！既然上帝的权威已经衰微，并且受到人们的质疑，那么用新的方法重新解释人性，便成为启蒙思想家的迫切任务。人性研究不仅是现实人性的描述，而且也是理想人性的塑造，寄寓着时代的追求与希望，不仅是个体行为的展现，也是社会规范和制度安排的依据，凝结成新的文化形态和理念。于是，启蒙思想家纷纷将目光转向人性研究，其目标是将人性研究变成一门科学。

### 三

许多启蒙思想家坚信，人性是统一的、稳定的。正如休谟所说：“人们普遍承认，所有民族和所有时代的人，其行为具有极大的齐一性，人性的根源及运作，始终相同……你知道古希腊罗马人的情操、嗜好和生活历程吗？仔细研究一下法国人和英国人的性情和行为：将你对后者进行的大多数考察转移到前者，绝无大错。在一切时间，一切地点，人类是极其相同的，因

而历史不会提供什么特别的新鲜或奇妙之事。它的主要功用只是发现人性恒常的普遍原则。”<sup>[10] (P150)</sup> 人的科学就建立在这种对“人性齐一性”的信念上。当然 这种想法容易流于简单化, 容易忽略历史中人性的多样性和复杂性, 忽略人性与具体社会文化环境的内在联系。实际上, 即使启蒙时代的思想家, 对人性的理解亦不尽相同, 甚至完全相反, 呈现出异常复杂的现象。不过, 我们仍试图透过大部分启蒙思想家的研究倾向和内容, 勾勒出他们眼中人性的一般特性。

蒲柏提出人性的两个基本根源: “自爱 冲动; 理性, 压抑。”<sup>[11] (P19)</sup> 前者是动因 驱使灵魂的欲求和运作; 后者是指导 着眼全局 权衡利弊, 保持平衡。假如把二者作为启蒙人性的基本特征 应该说蒲柏的概括是正确的。

自爱而非圣爱, 自爱而非爱神 明显表现出蒲柏的离经叛道: 不再优先崇拜神 不再通过神—人的纽带来理解人性, 而是从自然力量来理解人性。人的自然本性决定了人向往幸福 追求幸福 获得幸福。用蒲柏自己的话说 幸福“是一切人的目的 可为一切人获得。上帝赐予的幸福是平等的, 既然如此 幸福必定是社会的, 因为特殊幸福依赖于普遍幸福。上帝的统治依据普遍法则, 并非特殊法则。……个人的幸福与尘世的构造相一致: 善良人在这里春风得意。将自然或命运的不幸归咎于美德是错误的”<sup>[11] (P41)</sup> 蒲柏在这里依然借用上帝, 但那是为了抬高自然的地位, 将自然与上帝等量齐观。这与其说是尊重上帝的崇高地位 倒不如说是将上帝从天上拉到地下, 让人们关注现世的生活。至少让宗教徒相信 关心个人尘世间的福祉(自爱)与崇拜神明(敬神)同样重要 并无矛盾。自爱就是人的自我完善 这也是上帝救赎的目的。自然的进程体现上帝的意图 符合自然即符合善良原则 符合上帝的普遍法则。人们不必为神圣而牺牲自

然, 自然即包含神圣。

不难看出 蒲柏的“自爱”意味着从自然的眼光来观察人, 这正是启蒙的重大成就。由此产生两个结果: (1) 将人从天上拉回地面, 强调人性应该从自然的进程中加以理解 不必顾及神的约束 因为自然的进程就是神的法则。(2) 既然尘世能给人以幸福, 那么人们关心个人的利益是合理的 乃天经地义。基督教人性论开始为自然主义人性论所取代。

根据自然属性解释人性, 是启蒙思想家的基本原则, 也是人性研究发展成入学的一个关键步骤, 尽管不同思想家对“自然属性”的理解不尽相同。其中最典型的莫过于霍布斯。

随着近代自然科学的兴起与发展, 人们对自身的知识也日益丰富。尤其是当时数学和物理学的成就, 给人们提供了认识自然和分析自然的基本模式。霍布斯深受自然科学的影响 并用其方法分析人性和人类社会。在他看来 “要认识国家的性质, 必须首先认识人的性情、情感和举止”<sup>[12] (P11)</sup> 正如物体是由若干微粒构成的, 社会则由若干独立的个人所构成。我们不能根据社会形态来解释人性, 反倒是应该根据个人的行为方式来解释社会的起源和性质。个人并非天生的社会或政治动物。个人最初不过是一个自然物体, 即一个有生命的形体 (body)。形体与人是同一东西的不同称呼。因此, 生命就是肢体的运动。人实际上类似一个自动机器, 遵循一般物体的运动规则。因而 人类生物学成为理解人的重要依据。霍布斯正是从这种机械唯物论与微粒说的混合出发来界定人性的。他认为 每个人必然追求自己的利益, 甚至以牺牲他人的利益为代价, 这是自然界的普遍规律, 因为自然秩序中的物体都是自保的, 即竭力保存自身的内部组织, 并为此与外界发生复杂的相互作用。人类尚未进入社会的自然状态, 最明显地反映出这种追求和维护私利的人性。

按照霍布斯的描述 处于自然状态的人没有任何社会律法的限制,彼此间就其综合能力而言基本相等,且不尽余力地为生存奋斗。因而自保成为个人生存的首要原则。人们为了争夺生存的资源相互冲突,其结果自然导致“每个人反对每个人的战争”,人的生活充满危险、恐惧和死亡,到处都是孤独、贫穷和残忍。这种悲惨的状况固然是由人性造成的,但并非什么恶行或不道德,因为这完全出于人的自然本性,并无善恶之别。霍布斯描述自然状态的意图不是谴责人性的自私,人性的自保,而是要说明社会与政府的性质和功能。社会与政府不是自然的,而是人为的,其目的是为了实现在自然人性(自利和自保),使之追求合理。人的基本权利就是在理性支配下,合理地运用个人的能力,以求自保。只有当违反理性或破坏秩序时,才是违法或失德。事实上,在霍布斯看来,人类社会恰恰就建立在个人自利和自保的基础上。由于主题和篇幅的限制,这里不可能详细讨论霍布斯的政治理论和国家学说,但以上的粗略勾勒足以表明他的自然主义人性特征:自利或自保。这也是蒲柏“自爱”说的世俗化表达。后来的启蒙思想家对人的自然本性理解各异,对自然状态的描述亦大相径庭,然而,他们当中的大多数确将“自利或自保”看作人性的一个重要特征。

至于蒲柏所说的“理性”,更为一般启蒙思想家奉为人之本性。康德在回答“什么是启蒙”的问题时,就把启蒙看作“人类摆脱自己招致的稚嫩”。<sup>[13] (P58)</sup>“稚嫩”指人的无能,即如果不经外人指导,便不能运用自己的理性。不是因为人天然地缺乏理性,而是在于人缺乏运用理智的勇气。理性乃人人固有的同质力量,乃各种精神力量的核心,人应该充分发挥自己的能力,大胆地运用理性。启蒙就是争取运用理性的自由。正是在启蒙的旗帜下,理性成为西方近现代文化的凝聚点和中心,所以启

蒙时代亦被称作理性的时代。

近代哲学之父笛卡尔为理性的核心地位奠定了哲学基础。他得出两个重要结论:(1)人的本质是理性。他通过彻底怀疑方法得出了“我思故我在”的命题。这里的“我”指思维,指理性,其主要内涵是思维主体,纯粹思的行为,并不涉及思维内容。这个思维之我是惟一确定的实在,因而我(思维)成为一切知识的最后根据。外部世界和上帝,都是在“我”的基础上才得以确认。这意味着,就知识的确定性而言,“我”(思维或理性)优先于外部世界,甚至优先于上帝。当没有外在世界的干扰,没有上帝支配的时候,“我”是无拘无束的,任凭理性自由驰骋。这正是康德后来所说的理性的解放。(2)世界的统一结构是理性的。笛卡尔建立“普遍数学”的理想清楚地表明了这一点。他认为:“如果更细心地研究,就会发现,所有的事物,只要觉察出秩序和度量,都涉及数学。这种度量,无论在数字中、图形中、星体中、声音中,还是在随便什么对象中寻找,都应该没有什么两样。所以说,应该存在着某种普遍的科学,可以解释关于秩序和度量的一切问题。它与任何具体题材没有牵涉。这门科学称之为‘普遍数学’。”<sup>[14] (P13)</sup>普遍数学与普通数学的相似之处仅在于它们都依赖于符号语言,不同之处则在于它的秩序和度量不仅规定其对象,而且也成为认识论的基础。按照海德格尔的说法,“数学的基础有这样一种要求,即运用事物的决定因素。这种运用不是经验地产生于事物,而是作为事物决定因素的基础,使它们成为可能,给它们以活动空间”。<sup>[15] (P89)</sup>从这个意义上看,笛卡尔借用数学秩序规定了知识可能的基本条件,为科学知识确定了范围。所以,相对于主体,作为客体的整个世界图景亦发生了巨大变化。它不再是经验的、活生生的、千姿百态的,而是成为单纯的质点,由主体先验决定的均匀运动。世界的本质成为理性的,

决定着世界的秩序。

在笛卡尔眼里,世界的本质是理性的,自然的本质也是理性的,而理性的特质可以通过数学的类比加以理解。人作为万物之灵,其本质也是理性。理性乃自然之光,是人人都均匀具有的天赋能力。正因为如此,人与自然在本质上是相通的。人能够单纯凭借“我”而为知识提供确定性的最后根据,并在此基础上认识上帝,认识自然,把握自然的规律。个人理性的权威几乎达到至高无上的地步。理性是独立自主的。个人有权利自由地运用理性,而不依靠任何外在的权威,不服从任何外在的命令,只服从理性本身。理性的发挥依靠理性的自由。启蒙就是争取运用理性的自由,即个体理性的自主。事实上,“autonomy”一词是由 autos(自我)和 nomos(律法)组合而成,意味着自我支配。蒲柏将“理性”看作“压抑”,意思是说理性服从或规定世界(自然)的普遍规则,掌握适当的分寸或尺度。

这里所说的“理性”乃属广义,是与非理性或神秘主义对照而言的,并非单指人们认知过程中理性与感性的不同阶段或知识的来源。因此,不仅唯理论者把人性看作理性的,而且经验论者也将人性看作理性的。例如洛克在其《人类理智论》<sup>[19]</sup>中反复强调的,理智(理性)是使人区别于其他可感物的决定因素,理智赋予人以独特的能力,高于其他事物,支配其他事物。在他看来,人的理性始终如一,是人的推理(reasoning)能力以及按照理性的命令采取行动的意志(willingness)。正是在这种对人性理解的基础上,洛克建立了自己的社会政治学说和教育理论,并展现出他的乐观主义进步观。正如阿斯利夫(Hans Aarsleff)所言,“洛克绝不相信,初人(basic man)是社会的产物”,相反,“洛克的市民社会是依照人性建立起来的,以便在最大的程度上保护这种性质”。<sup>[17] (P100)</sup>这种性质就是指人的理性能力。

自爱(自利)与理性,是启蒙人性的两个重要因素或主要根源。个人的自我、自由、自主、平等、进步、善恶等属性,或者是这两大因素的具体表现形式,或者是从二者生发出来的具体性质。它们与各种不同的人类社会形态和政治文化制度的形成与发展相结合,呈现出千姿百态、盘根错节、彼此渗透的复杂局面,致使启蒙思想家对人性做出不同的解释,提出不同的观点,形成不同的理论,结果自然是众说纷纭,争论不休。由于篇幅限制,我们无法讨论启蒙人性的复杂现象,亦无法涉及启蒙思想家的具体人性学说,只能粗略地向读者勾勒启蒙人性的两个主要因素。

幸运的是,启蒙人性的这两个因素反映出启蒙思想家的某种一致倾向,即用自然的、甚至物质的机制解释人性,解释人的道德情操,解释人类社会和文化制度,从而切断了人与上帝的神秘联系,让人从天上回到地面。不难看出,启蒙思想家在解释自爱和理性时,竭力将其看作自然的本能,发端于个人隶属自然的关系。它们的运作完全按照自然法则,其间并无神秘之物。人是自然人,当服从自然规律;人是自然人,当依据自然加以理解。这就是前面所说的人性科学的目标。休谟在《人性论》中明确指出,“人学”的建立需要把近代科学的实验和观察方法引入人性的分析,必须像牛顿力学那样研究人的道德生活和政治生活,通过具体的人类生活经验,寻找切实可行的普遍规律。不仅休谟,近代的许多启蒙思想家,都以牛顿力学为楷模,试图成为研究人性或人心的牛顿。<sup>[18] (P174~187)</sup>在启蒙思想家眼里,人学之所以成为一门科学,是因为采用科学的方法。然而,正如前面指出的,这种对人性的科学研究,其最终结果将导致人性研究的非法或无意义。人们本来是推崇科学,追求科学,结果却弄到基础崩溃,科学不存的地步。

事实上,启蒙思想家对自爱(自利)



与理性的探究 已经陷入两难境地: 一方面 似乎必须肯定人性是自然造化, 天然形成 具有稳定的物质基础, 以便确定人性的客观性 就像把握物质规律一样把握人性规则。然而, 倘若如此 如何将人与所有其他自然物相区别? 如何表现人之所以为人的本质? 另一方面, 人们可以将人性看作人为的, 并非自然的, 以便突显人不同于其他事物的特质。然而 那将如何说明人的特质是客观的、普遍的? 即如何

说明人性研究的科学性? 这似乎又把人带回古希腊文“nature”一词的双重内涵。“人学”的理想试图打破“nature”本身固有的内在张力, 结果适得其反, 连自身存在的权利都成为问题。启蒙思想家面对这种两难苦苦挣扎, 提出种种解决办法 甚至有些思想家因此而从根本上否认人性存在, 使本来错综复杂的局面更加复杂。这也是启蒙人性的探讨困难重重的原因之一。

#### 参考文献:

- [1] Hyland, Paul (ed.), *The Enlightenment: A Sourcebook and Reader* [M]. London: Routledge, 2003.
- [2] Hume, A *Treaties of Human Nature* [M]. L. A. Selby—Bigge, Oxford: Oxford University Press.
- [3] Schmidt, M. R. (ed.), *Human Nature: Opposing Viewpoints* [C]. San Diego: Greenhaven Press, Inc., 1999.
- [4] Gernot Böhme, *On Human Nature* [M]. in Grunwald, A. et al (eds.), *ON Human Nature*. Berlin: Springer, 2002.
- [5] Gutmann, Mathias. *Human Culture's Nature—Critical Considerations and Some Perspectives of Culturalist Anthropology* [M]. in Grunwald, A. et al (eds.), *ON Human Nature*. Berlin: Springer, 2002.
- [6] Cassirer, E. *An Essay on Man: Introduction to a Philosophy of Human Culture* [M]. New Haven: Yale University Press, 1970.
- [7] 《创世记》, 3: 17~19.
- [8] Aquinas, *Summa Contra Gentiles* [M]. (Trans. by the English Dominican fathers. London, 1924.)
- [9] Pope, A., *An Essay on Man* [M]. Indianapolis: The Bobbs—Merrill Company, 1965.
- [10] Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* [M]. edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- [11] Pope, A. *An Essay on Man* [M]. Indianapolis: The Bobbs—Merrill Company, Inc., 1965.
- [12] Hobbes, *The Elements of Philosophy* [M]. William Molesworth ed., *English Works* vol. I, London, 1839.
- [13] Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* [A]. *What is Enlightenment* [C]. Ed. by James Schmidt. California: University of California Press, 1996.
- [14] Descartes, *The Philosophical Writings; vol. I* [M]. trans. by E. S. Haldane and G. R. T. Ross. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- [15] Heidegger, *What is a Thing?* [M]. trans. by W. B. Barton, Jr. and Vera Deutsch, Chicago: Regnery, 1962.
- [16] [英] 洛克. *人类理解论* [M]. 关文运译. 北京: 商务印书馆, 1981.
- [17] Hans Aarsleff. *The State of Nature and the Nature of Man in Locke* [A]. *John Locke: Problems and Perspectives* [C]. ed. by J. W. Yolton.
- [18] Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. II [M]. New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1969.

■责任编辑/ 卢云昆

# ABSTRACTS

## **Intuition and Deduction: Descartes' Choice of Methodology and its Embarrassment**

ZHOU Xiao—liang

Under the influence of mathematics, Descartes regards intuition and deduction as the basic methods for acquiring scientific knowledge and then uses universal scepticism to revise and supplement it. However, while dealing with the tougher metaphysical problem of “combining body and mind”, he faces the embarrassment of their contradiction. The author of this paper expounds the development of Descartes' principle of methodology and its possible significance for a comprehensive understanding of his philosophy.

## **Enlightenment and Humanity**

SHANG Xin—jian

The Enlightenment in the West in modern times is a reconstruction of the whole Western culture and one of its important traits is its concern for humanity. This paper expounds the following problems: Why did the Enlighteners show great concern for humanity? In what sense did the study of humanity become the base for other sciences? What were the traits of humanity understood by such Enlighteners and what were their influences?

## **The Aspect of Subject of Freedom**

YANG Guo—rong

As for its aspect of subject, freedom's metaphysical significance finds expression in the entirety or specification of “self” (actor), and the latter is embodied in the combination of the individual and the society as well as the unification of the spiritual world and its many activities. As subject has its existential specification, freedom not only has its character of will, but also has the entire “self” as the agent. With subject as the cause of action, freedom and the freedom nature of time and action as well as their causality have obtained their intrinsic unification.

## **On the Relationship between Politics and Philosophy in Political Philosophy**

NI Liang—kang

Using two films as examples, the author expounds the intrinsic tension in political philosophy revealed in the opposites between politics and philosophy, between majority and truth and between democracy and science, which, the author believes, can be resolved through “mutual argument”. That the arguers must accept the existence of “truth” and the reasonable principle of “rational speaking” in the mutual argument should be “shared by all” are the two basic prerequisites of “mutual argument”. These two prerequisites can not only make mutual argument possible but also are the two prerequisites for constructing the democratic system in the true sense of the term.

## **Truth Grasps Us**

CHEN Jia—ying

Through an analysis of several traits of truth, the author concludes that man should let truth grasp him with an open mind rather than grasp truth. It is human nature that welcomes the coming of truth which in turn needs human participation, concern, sincere response and respect.

## **The Birth of Tragedy : The Birth of Nietzsche's Philosophy**

ZHOU Guo—ping

The Birth of Tragedy is Nietzsche's first published work which predicts his consistent philosophy, that is, philosophy is non—political and non—academic. The uniqueness of this book is that Nietzsche sets great store by Dionysus in ancient