

两百年之间

——从康德到福柯对启蒙的看法

Two Hundred Years Apart:

From Kant to Foucault on the Enlightenment

林鸿信 台湾神学院

Lin Hong-Hsin

Taiwan Theological College

[英文提要]

The paper observes how Kant, a philosopher from the Age of Enlightenment that ushered in the Modern Age, and the post-modern thinker of our time, Foucault—two thinkers, two hundred years apart—look at the Enlightenment. Then it critiques their views from the perspective of Christian faith.

For Kant, the Enlightenment is not only the awakening of Reason, but also the sacred right of man. Foucault observes that Kant made his critique from the point in time on which he stood, thereby establishing the “modern” attitude where man continually critiques the historical times of which he is a part. He stands on the boundaries of human existence and looks within those boundaries in an attempt to analyze and evaluate human existence. But Foucault points out the tragedy of this attempt at transcendence through

Reason is that even the enlightened ones who understand man's limitations often and inevitably themselves fall victim to these very same limitations.

The Enlightenment emphasizes the importance of man. This is not automatically contradictory to the Christian faith, for Christianity puts a high premium on the value of man too, especially when the emphasis is appropriately placed. But it may be observed that in the absence of the Enlightenment, man can still become what Barth terms "the absolute man". This is because the immature man is susceptible to the lure of absolutization. He absolutizes external forms of authority and becomes lost in the solitude of the crowd.

When the external world was the object of critique during the Enlightenment, the process resulted in "the absolute man". But when the movement itself was the object of critique, the process revealed the finiteness of man. Post-modernism has demonstrated to us the limitations of Reason and taught us to grapple with truth that is not without inconsistencies. This is not necessarily contradictory to the Christian faith because the Creator God Himself is beyond the full grasp of man or Reason. That which is consistent, all encompassing, and unchanging is beyond the faculties of man. As man faces that which is ultimately beyond him, this can be his *kairos* moment where he relearns the meaning of piety.

从西方经验来看，千年如一日的中世纪体制并非在瞬间结束，而是经历了五六百年一连串的觉醒而逐渐改变，以 17、18 世纪启蒙运动的理性觉醒为分际，向前有 15 世纪文艺复兴的人文意识觉醒与 16 世纪宗教改革的信仰良心觉醒，而后有 19 世纪

工业革命与 20 世纪信息社会的高度科技发展。“启蒙运动”是指 17 世纪至 18 世纪在欧洲兴起的一场觉醒运动，英文 ‘enlightenment’ 有“光照、启发”之意，而德文 ‘Aufklaerung’ 有“说明、澄清”之意。

进入 21 世纪，世界各个文明古国都竞相努力要进入现代化国家之列，“前现代”数千年封建社会阴影犹在，“现代”挟科技文明排山倒海遍及各处，“后现代”思潮又已千里迢迢越洋而来，面对在极短时间之内迅速地从前现代社会进入现代社会，又迎向后现代思潮的现实境遇，我们不禁问道：究竟我们真的启蒙了吗？

一般论及启蒙运动时，总是多少可以感受其冲击力非同小可，或者全盘承袭，或者绕道而行，或者强烈批判。本文从神学家巴特对启蒙运动的批判出发，探讨在启蒙运动激发下，是否人真的成了“绝对的人”、“没有上帝的人”与“孤立的人”。借由相隔两百年的两位西方思想家对启蒙的评述，观察处于启蒙运动的康德如何看待启蒙，而处于启蒙运动之后的现代世界转入后现代思考的福柯又如何看待启蒙，最后从基督教信仰的角度作一评价。

一、哥白尼革命——绝对的人

“绝对的人”，这是巴特经常用来描述在启蒙运动激发之下恃才傲物的人，他如此描述：“人发现了自己的力量与能力，潜伏于人性里的潜力，就是出于人的存在，而视其为终极、真实与绝对，意即‘无所牵连的’(detached)，自我证成的，具有自己的权威与力量，可以推动各种方向的运动，不受任何限制——这样

的人是绝对的人。”^① 简而言之，绝对的人发现自己拥有强大的力量，把它当作终极绝对，自给自足，为所欲为。

巴特认为 18 世纪启蒙运动是 15 世纪文艺复兴的再度复兴，“这次文艺复兴的本质可用最广义的人文主义来解释，是建立在上帝存在与掌管的基础上，在他的保证下，人的完美生活在于：理性世界里理性的人之全然的独裁。”^② 巴特所看到的启蒙运动，人为主角，上帝只是配角，焦点是在“理性世界里理性的人全然之独裁”，而上帝只是这般神勇的人的幕后基础与保证而已。

巴特认为，启蒙运动的明确化是在 18 世纪，“自从 18 世纪起，人开始意识到科学的力量以及借着科学而来的力量”，“并且比以前更加有力地意识到思想的能力，而这思想只单单对自己负责”^③。18 世纪以来，人开始意识到科学带来的巨大的力量，也意识到推动科学的思想更是巨大的力量，而且是因具有自主性而自给自足的力量。进一步而言，力量的开发导向“绝对的思想”，又导向“绝对的人”。“然而，18 世纪令人惊讶的科学精神，作为无可置疑的全然征服之表现，是绝对的人充分表现自己、并且在其活动领域里有特别的影响。”^④ 绝对的人，发挥绝对的表现，借由科学征服一切，这证明了人的绝对。

巴特认为，哥白尼的发现使得“以地球为中心的宇宙观无疑地被以人为中心的宇宙观取代了”^⑤。虽然哥白尼所发现的是宇宙以太阳为中心，而不是以地球为中心，然而这个发现，却是人

① Karl Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, Grand Rapids: Eerdmans, 2002, p.22.

② Ibid., p.62.

③ Ibid., p.25.

④ Ibid., pp.26-27.

⑤ Ibid., pp.23-24.

所发现的，结果真正被高举的既非地球，亦非太阳，而是发现这件事实的人，主角就从地球、太阳而转移到人身上了，于是“哥白尼革命”就指向了“以人为中心的宇宙观”。

1. 没有上帝的人

1776年美国《独立宣言》与1789年法国大革命《人权宣言》所宣告的革命性主张，其基础在巴特看来是“自明的”(self-evident)^①，朝向一个不需要上帝的时代迈进，上帝仅仅是幕后基础与保证而已。巴特建议把18世纪的人描述成“没有上帝的人”^②，这种描述与俗话说说的“天高皇帝远”相似，然而18世纪的人与皇帝的距离已经不是空间距离，而是心理距离了，而且进一步走向“没有上帝的人”。

2. 孤立的人

在巴特的观察当中，“绝对的人”不只带来“没有上帝的人”，而且带来“孤立的人”，因为这“绝对”意味着自给自足，不只针对自然或上帝，也针对其他的人，当人具有如此强大自主并使其成为绝对的力量时，就逐渐地从周遭的关系当中退下来，以至于迈向个人主义之路。

二、超脱未成年状态

巴特对启蒙运动的批评简短有力，然而似乎有过度简化之虞，因此以下就亲身经历启蒙运动的哲学家康德的观点做一探

^① Karl Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, Grand Rapids: Eerdmans, 2002, pp.35-36.

^② *Ibid.*, p.27.

讨。1783年12月策尔纳(J.F.Zoellner)作文为在启蒙风潮下被挑战的教会证婚制度辩护,文中挑衅地问及“何谓启蒙”,引发广大回响。^①针对这个问题,1784年9月哲学家门德尔松(Moses Mendelssohn)发表《论“何谓启蒙”的问题》^②,文中非常重视启蒙与教育的关系,然而却提出一个忧虑,即:在“启蒙的人”与“启蒙的公民”之间有矛盾,因为“有些真理对人有利益,却有时对公民有害”^③,并且“启蒙的误用减弱了道德情操,导致硬心、自我中心、不敬虔与无政府主张”^④。

同年12月,康德在未及阅读门德尔松文章的情况下,发表《答何谓启蒙》,对启蒙运动作了一个非常著名的描述:“启蒙是人之超脱于他自己招致的未成年状态。”^⑤其中“未成年状态”是指需要别人指导使用知性的无能,而“自己招致”是指缺乏决心与勇气而非缺乏知性的心态。通过这个描述,康德呼吁人们勇敢地使用自己的知性,并且使用启蒙运动常见的格言说:“勇敢地去知道吧!”^⑥

尽管呼吁启蒙,康德并非不知人的懒惰与懦弱,因为“未成年状态是极舒适的”^⑦,许多人安于被人指导的状态,而另外有许多人自命为他们的监护者。康德以嘲讽的笔调指出,“这些监护者先使其家畜变得无知,并且慎防这些安静的生物胆敢跨出其

① 参见 James Schmidt, Introduction, *What Is Enlightenment?*, ed. James Schmidt; Berkeley/L.A.: University of CA, 1996, p.2.

② Moses Mendelssohn, *On the Question: What is Enlightenment?*, pp.53-57.

③ 同上书, 55页。

④ 同上书, 56页。

⑤ [德]康德:《答何谓启蒙》,见《联经思想集刊(一)》,3页,台北,联经,1988。

⑥ 同上。“勇于求知吧!”原意为:“勇敢地成为有智慧者”,意即“勇敢地去知道吧!”

⑦ 同上。

学步车（这些监护者将它们关入其中）一步；然后他们向这些家畜指出在它们试图单独行走时会威胁它们的危险”^①。

其实康德对启蒙的初步观察是有些悲观的：“因此，每一个别的人都很难挣脱几乎已成为其本性的未成年状态。他甚至喜欢上这种状态，而且目前实际上没有能力使用他自己的知性，因为从未有人让他做这种尝试。”^② 不论是基于惯性、惰性，或者由于被监护得太彻底，在从未尝试走启蒙道路的情况下，人不但难以挣脱几乎已成为其本性的未成年状态，甚至喜欢上这种状态。

尽管如此，康德还是确信启蒙的可能性。一方面，这需要自由，因为启蒙是自发性的，无法勉强，也不应灌输。康德说：“公众之自我启蒙是更为可能的；只要我们让他们有自由，这甚至几乎不可避免。”^③ 另一方面，这也需要时间，“因此，公众只能逐渐地达到启蒙”^④。康德所见的启蒙，最需要的就是自由，他区分了“公开运用的自由”与“私自运用的自由”，前者是为人人预备而尽量无所限制，后者则受公共职位的限制。^⑤ 康德无意间回复了门德尔松的疑问，就是“启蒙的人”与“启蒙的公民”之间的矛盾，显然启蒙的人需要公开运用的自由，而启蒙的公民则需要私自运用的自由。

对康德而言，启蒙是人的神圣权利。尽管有时延缓启蒙是不得已的，然而康德严正地呼吁，“但是放弃启蒙（不论是就他个人，甚或就后代而言）即等于违反且践踏人的神圣权利”^⑥。康德

① [德] 康德：《答何谓启蒙》，4页。

② 同上书，4页。

③ 同上书，4页。

④ 同上书，5页。

⑤ 参见上书，5~7页。

⑥ 同上书，9页。

不认为当时人们已经活在“一个已启蒙的时代”(an enlightened age), 却认为是活在“一个启蒙的时代”(an age of enlightenment)。^① 这个时代的特质总结如下:

其一, 启蒙是勇敢使用理性的觉醒。

其二, 启蒙必须克服人性的懒惰与懦弱。

其三, 启蒙是需要自由与时间的自发性觉醒。

其四, 启蒙是人的神圣权利。

启蒙的精神与迷信、愚昧、盲从、禁忌是不兼容的, 重理法的态度应当超过传统的重人情与关系。我们真的启蒙了吗? 若是没有的话, 我们需要挣脱非得别人指导使用理性不可的无能, 我们也需要使用理性的决心与勇气, 勇于面对可能错误的抉择, 迎向不断朝向真理方向修正抉择的自由。

三、福柯看康德

过了两个世纪来到后现代思潮兴起的现代社会, 1984年——福柯去世的那一年, 正是康德发表《答何谓启蒙》两百年后, 一篇英译的福柯文章《论何谓启蒙》刊载于P. Rabinow编的《福柯选集》中^②, 这是福柯在美国作过的几次演讲的文稿。^③ 而同样在1984年, 福柯一篇论及《答何谓启蒙》的演讲亦以法

① 参见 [德] 康德:《答何谓启蒙》, 10 页。

② 参见 [法] 福柯:《论何谓启蒙》, 见《联经思想集刊(一)》, 13~35 页, 台北, 联经, 1988。Ed.P.Rabinow, *The Foucault Reader*, tr. Catherine Porter; N. Y.: Pantheon Books, 1984, pp.32-50。

③ 参见 J.Schmidt & T.E.Wartenberg, *Foucault's Enlightenment: Critique, Revolution, and the Fashioning of the Self, The Art of Telling the Truth, Critique and Power*, ed. Michael Kelly; Cambridge: The MIT Press, 1994, p.286。

文刊登发表。^① 本文将前者简称为“文章”，后者简称为“演讲”。值得注意的是，康德（1724—1804）与福柯（1926—1984）两位思想家前后相差两个世纪，康德是启蒙运动时期的德国哲学家，而福柯却是从现代步入后现代而开创后现代思潮的法国思想家，他们都关注启蒙运动的议题。

1. 演讲

在演讲里，福柯把康德批判的含义扩大，认为康德奠定了两种伟大的批判传统，从而区分了现代哲学。第一种传统是从19世纪发展到现代的真理论，所提出来的问题是：“在什么条件下真正的知识是可能的？”这是典型的康德三大批判所关心的问题。另外一种传统被称为“关于当下的本体论”、“关于我们的本体论”，所提出来的问题是：“我们的当下究竟是什么？可能经验的现在领域是什么？”^②

福柯认为康德在《答何谓启蒙》中已经开始问到什么是现在，什么是当下正在发生的^③，而且这样的问题把发问者涵盖了进去，问及发问者如何归属于具体语境，“如何归属于一个特定

^① 参见 M. Foucault, 'Que'est-que les lumieres?', un cours inedita, *Magazine Litteraire*, 207 (June 1984), pp.35-59. 这篇文稿是出自在1983年所作的演讲，另可参见 J. Schmidt & T. E. Wartenberg, 《福柯的启蒙运动：批判、革命与自我的形成》，286页。英文翻译两篇，Alan Sheridan 译：福柯：《说真理的艺术》，见《批判与权力》，139~148页；Colin Gordon 译：福柯：《康德论启蒙与革命》（Kant on Enlightenment and Revolution, *Economy and Society*, 1986/15），88~96页。

^② Foucault, *The Art of Telling the Truth, Critique and Power*, ed. Michael Kelly, Cambridge: The MIT Press, 1994, pp.147-148. 另可参见 Adi Ophir, How to Take Aim at the Heart of the Present and Remain Analytic, *International Journal of Philosophical Studies*, 2001/9 (3), pp.401-415.

^③ 参见 Foucault, *The Art of Telling the Truth, Critique and Power*, p.139.

的‘我们’，关乎我们时代文化整体特质的我们”^①，因此所问的问题如：“什么是我的现在？什么是这个现在的意义？当我谈论这个现在时，我正在做什么？”^② 这种属于第二个批判传统的哲学形态，从黑格尔、尼采、韦伯到法兰克福学派奠定了其反省形式，而福柯认为自己也在其中。^③ 哈贝马斯认为，福柯所呈现的是“不同的康德”、“青年黑格尔派的先驱”，而福柯把自己列入黑格尔、尼采、韦伯到法兰克福学派的行列，令人惊讶。^④

福柯在演讲里的观察是把康德的《答何谓启蒙》与发表 14 年后在《大学学院的论辩》（*The Conflict of the Faculties*）里所写的放在一起来看。康德在法国大革命事件当中看到人们普遍表现支持的热情与无惧的欢迎，视之为人类普遍追求更好道德的历史记号。原本康德在《答何谓启蒙》中对革命尚有保留，怀疑其能真正带来思想方式的改革^⑤，然而在《大学学院的论辩》里，他已经在对大革命的热情当中看到了人们进步的历史记号^⑥，而且从人们对大革命的热情，联想到启蒙运动呼吁的“人之超脱于他自己招致的未成年状态”已逐渐落实。可见康德是把“什么是启蒙运动”连同“什么是大革命对我们的意义”放在一起思考的，也就是说，当他关切当时的时代时，是把当下所发生的一切

① Foucault, *The Art of Telling the Truth, Critique and Power*, p.141.

② 同上。

③ 参见上书，148 页。

④ 参见 *Taking Aim at the Heart of the Present: On Foucault's Lecture on Kant's What Is Enlightenment? Critique and Power*, ed. Michael Kelly, Cambridge: The MIT Press, 1994, p.150.

⑤ 参见 [德] 康德：《答何谓启蒙》，5 页，“借着一场革命，或许将摆脱个人独裁及贪婪或嗜权的压迫，但决不会产生思想方式的真正革新，而是新的成见以及旧的成见一起充作无思想的大众之学步带。”

⑥ 参见：Foucault, *The Art of Telling the Truth, Critique and Power*, pp.142-147.

都算进去，启蒙运动如此，法国大革命也是如此。

在演讲的最后结论部分，福柯认为，当今的哲学选择有两样：“或者选择以普遍真理的分析哲学的方式来呈现的批判哲学，或者选择采用关于我们的本体论或关于当下的本体论形式的批判思想，从黑格尔、尼采、韦伯到法兰克福学派奠定一种反省的形式，在其中我正在努力尝试。”^①这两种批判性思考方式是不同的：前者关注的是普遍真理，后者却是特殊形态；前者以理论分析为主要思考方法，后者宁可采取现象描述的方法；前者重视概念整理，后者则采用谱系学方法。简而言之，前者追问的是“为什么”、“与别的有何异同”，后者则是“是什么”、“从哪里来”。福柯显然选择后者。

2. 演讲小结：

(1) 康德奠定了两个伟大的批判传统，第一个批判传统追问普遍性问题，即：在什么条件下真正的知识是可能的？第二个批判传统追问当下的特殊性问题，即：当下我们究竟是什么？可能经验什么？福柯重视的是后者。

(2) 当康德关切当时的时代时，是把当下所发生的一切都算进去思考。

(3) 当今的哲学选择有两样，或者问“为什么”、“这与别的有何异同”，以理论分析关注普遍真理，重视概念整理；或者问“是什么”、“从哪里来”，以现象描述捕捉特殊形态，采用谱系学方法。

3. 文章

福柯对康德论启蒙运动的主要兴趣，是“因为这是第一次由

^① Foucault, *The Art of Telling the Truth, Critique and Power*, p.148.

一位哲学家作为一种哲学任务提出来，去考查一个不仅是形上学的系统或者科学知识根基，而且是历史事件——一个近代的，甚至是当代的事件。”^① 福柯把康德所问的“何谓启蒙”，当作是问及“目前进行的是怎么回事？我们发生什么事了？此时、此刻，我们正生活于其中的这个世界是什么？”^② 相对于笛卡尔所问的抽离时空的“我是谁”，康德追问的是在时空里当下正在进行的“我们是什么”。

在文章里，福柯认为康德把启蒙当作“一个现象，一个不断的过程”^③，而不是一个历史过去，因为康德并不是从历史事件角度来看启蒙运动，而是描述启蒙运动的批判特质。福柯认为：“康德把启蒙描述为人类要运用自己的理性，而不将理性附属于任何权威的那一刻。就在这一刻，‘批判’是必要的，因为批判的角色是要界定理性的运用在什么条件下是正当的，以便决定可以知道什么、什么必须做、可以希望什么。”^④ 自由地运用理性，而不将理性臣服于任何权威之下，这势必与界定理性的运用在什么情况下为正当的“批判”连接在一起。

福柯认为，借着康德的反省批判，可以辨识出“现代态度”（the attitude of modernity）的轮廓作为出发点。^⑤ 福柯进一步认为：“我们可以把现代看成一种态度，而不要视为一个历史时期。”^⑥ 这就是说，福柯建议把由启蒙运动所开启的“现代”，从

① [法] 福柯：《跋：主体和权力》，见 [美] 德雷福斯、拉比诺：《福柯——超越结构主义与诠释学》，276 页，台北，桂冠，1995。

② 同上。

③ [法] 福柯：《论何谓启蒙》，17 页。

④ 同上书，20~21 页。

⑤ 参见 M. Foucault, 'What is Enlightenment?', *Ethics*, P. Rabinow (ed.), London: The Penguin Press, 1997, p.309.

⑥ [法] 福柯：《论何谓启蒙》，22 页。

历史时期转向一种态度，而这种态度根植于启蒙的哲学精神（a philosophical ethos）——“一种态度的永远不断再度活跃”，亦即“对我们所处历史时代作经久不断的批判”^①。

福柯作了一个重要的提醒：不要被启蒙“勒索”，意即简单地二分：“赞成”或“反对”启蒙。“我们必须摒弃任何过分简单的、权威式的选择：接受启蒙，而留在它的理性主义里（有人视此为正面作法，有人则指责这种作法）；不然，你就得批判启蒙，而挣脱其理性原则（有人认为这作法好，有人认为这作法不好）。”^② 福柯认为应当勇于面对我们的存在事实，“我们必须尝试分析自己——受到启蒙运动一定程度的历史影响者”^③。焦点不在于我们的意见，而在于我们的存在，从启蒙运动以来，我们已经不断地受到启蒙运动的影响，这样的我们才是值得研究的。

福柯所主张的分析探讨，“意指一连串尽量精确的历史探讨”，并不是为了寻找“理性的本质核心”，而是为了寻找“必然事物在当代的限制”，亦即“找出什么成分不是或者不再是身为自主主体的我们不可或缺的构成要素”^④。福柯对于传统上认为与人的主体性密切相关的理性本质并无兴趣，倒是对人的主体组成如何消解有兴趣，他想要描述当代语境如何限制了那些所谓“必然发生者”。在福柯所描述的哲学精神当中，非常值得注意的是——一种“对限制的态度”（a limit-attitude），既不拒斥什么，亦不陷入非彼即此。他因而呼吁：“我们必须站在边界上。”^⑤ 因为对福柯而言，批判“就是对界限加以分析并省思”^⑥。

① [法] 福柯：《论何谓启蒙》，26页。

② 同上书，26~27页。

③ M. Foucault, 'What is Enlightenment?', p.313.

④ [法] 福柯：《论何谓启蒙》，27页。

⑤ 同上书，29~30页。

⑥ 同上书，30页。

论及“批判”，必定令人想到康德，只是福柯想要把康德批判的“必然限制的形式”（the form of necessary limitation）转化成一种实践批判的“可能跨越的形式”（the form of a possible crossing-over）^①。康德批判追问的是：在什么样的必然限制下我们可能认知？这是明确限制下的自由，而且是普遍的自由；而福柯追问的却是：我们究竟可能跨越什么限制？这却是无限可能的自由，而且是独特的自由。因此，福柯对普遍的、必然的、全面性的问题没有兴趣，而是有兴趣探讨独特的、偶然的、个别性的问题。

然而，福柯自己问道，在独特、偶然、个别性当中追求可能跨越的自由，是否会被人质疑为在不知不觉当中被更普遍而无力控制的结构因素所限制呢？福柯自己对此质疑作了两个回应：其一，“必须放弃盼望借由一个观点完全明白地知道我们的历史限制的可能组成”；其二，“对于‘我们所受的限制以及超越这些限制的可能性’的理论与实际体验，往往有其限制而被决定，因此，我们经常一再处于开始的位置”^②。为了明白我们的历史限制的可能组成，福柯放弃寻找一个全方位的观点、一个万能的窗口，从追求独特、偶然、个别出发，却不知不觉地再度陷入普遍、必然、全面当中，这也提示了全然明白独特、偶然、个别是不可能的，否则就进入了普遍、必然、全面当中。即使在多少理解了我们所受的限制以及超越这些限制的可能性之后，我们仍旧处在被限制的状态，因此必须明白，了解自己所受限制的人，仍是受限制的人，包括寻找自己的限制的过程，也仍是处在受限制的状况里，结果往往是一再地返回受限制的起点。

福柯对于康德所呼吁的“人之超脱于他自己招致的未成年状

① M. Foucault, 'What is Enlightenment?', p.315.

② Ibid., pp.316-317.

态”不持乐观态度，他说：“我不知道我们会不会成熟到成人状态。我们经验里的很多事情让我们相信：启蒙这个历史事件并没有使我们成为成熟的成人，而我们也还没有到达那个阶段。”^①因此，福柯呼吁一种生活态度：“我们对自己的批判，同时也就是对我们所受的限制作历史的分析，以及实验超越这些限制的可能性。”^②康德的批判，指向人的理性而想要界定理性运用的正当性，然而福柯对人自己的批判更有兴趣，因为是受限制的人在运用理性，同时也是受限制的人以康德所谓的批判界定理性运用的正当性。

在结语当中福柯自问：“今日从事批判，是否必定仍需对启蒙的信心，我不知道；我一直认为，批判工作必须探讨我们自己的限制，就是必须耐心努力为渴切追求自由而催生。”^③福柯的批判，是对人自己的批判，也是对人的限制的探讨，因此，摆脱自己招致的未成年状态，步入成年的状态，是个长远目标。对福柯而言，与其好高骛远，不如务实地借由批判探讨自己的限制，而期待自由的渐渐来临。德雷福斯与拉比诺准确地观察福柯文章，认为其基本论题是：“所谓成熟就在于起码要愿意面对这一可能性：即行为无法奠基于普遍的、非历史性的、有关个人主体和写作的理论之中，也无法奠基于一致性条件和述说之中；相反，这种促使各方都要意见一致的企图，实际上是我们现在状况中最招惹麻烦的。”^④基于反对追求一致性，福柯极力申论普遍性的不可能以及奠基于历史的必要，而主张启蒙运动所追求的成

① 福柯：《论何谓启蒙》，34页。

② 同上。

③ M. Foucault, 'What is Enlightenment?', p.319.

④ [美] 德雷福斯、拉比诺：《何谓成熟？论哈贝马斯和福柯答“何谓启蒙？”之争》，见《福柯——超越结构主义与诠释学》，358页。

熟应当要正视这样的事实。不过人类思想的发展却往往不是如此，因为启蒙运动带来对理性的确信，使得一致性看来触手可及，于是普遍凌越个别，观念取代历史。然而，福柯认为启蒙运动的希望在于，被启蒙的理性终于能够勇敢地面对不必一致的真理、没有普遍性的世界，以及在时间长流当中不断演变的历史。

4. 文章小结：

(1) 康德提问“何谓启蒙”，最重要的意义在于他问及此时此刻我们生活其中的世界究竟如何，我们也应当问及此时此刻我们生活其中的世界究竟如何。

(2) “现代”是一种对我们所处历史时代作经久不断批判的态度；“批判”就是对界限加以分析并省思，因而必须站在边界上。

36 (3) 重点不在于我们的看法如何，而在于我们的存在。从启蒙运动以来，我们已经不断地受到启蒙运动的影响，这样的我们才是值得研究探讨的。康德的批判，指向人的理性而想要界定理性运用的正当性，而福柯则对人本身的批判更有兴趣，因为是受限制的人在运用理性。

(4) 即使是了解自己受限制的人，仍然是受到限制，连在了解自己的限制之过程当中，也往往一再地返回受限制的起点。与其好高骛远，不如务实地借由批判探讨自己的限制，而期待自由的渐渐来临。

四、两百年之间

从康德到福柯这两百年之间，我们可以看到人们对理性的态度从绝对信任到有所保留，从高举理性的能力到察觉理性的限

制，从强调理性到关注使用理性的人，其中有三个重要的关键思考，从基督教信仰观点尝试评析如下：

1. 从当下出发

乍看之下，福柯似乎把现在的当下与过去的时刻作了非常尖锐的对照，然而福柯也曾经承认过，这两种工作是不可以分开的，一方面为历史时刻定位，另一方面分析当下时刻，因为探讨历史的出发点是现在的当下，而呈现当下是接续着历史的过去。^①从演讲的最后结论可知，福柯认同的批判性思考是“采用关于我们的本体论或关于当下的本体论形式的批判思想”，把“当下的我们”当作哲学关注的主题，带来哲学思想追求重点的转移，从普遍到特殊，从理论分析到现象描述，从概念到谱系，呈现出对传统哲学的革命性挑战。

福柯对康德的观察重点是：当“康德把启蒙描述为人类要运用自己的理性，而不将理性附属于任何权威的那一刻”，自由地运用理性，而不将理性臣服于任何权威，从而带来新的态度——“现代态度”，亦即“对我们所处历史时代作经久不断的批判”。福柯认为康德以“他的当下”看待启蒙运动，我们也应当以“我们的当下”来看启蒙运动，“我们必须尝试分析自己——受到启蒙运动一定程度的历史影响者”。福柯真正有兴趣的不是启蒙运动的历史过去，也不是康德对启蒙运动的诠释，而是以“他的当下”看待启蒙运动的康德，从关注于自己时代的康德，提醒我们自己也应当以“我们的当下”来看受到启蒙运动影响的我们。

借着反思启蒙运动，康德参与了他的当代；又借着反思法国大革命，康德又参与了他的当代。哈贝马斯评述这种思考方式

^① 参见 G. Canguilhem, Foucault Introduction, *The Normal and the Pathological*, N. Y.: Zone Books, 1989, p.10.

说：“哲学家成为当代的人，走出了非人事业的隐姓埋名，他把自己当作有血有肉的人，任何面对他的当代时期之临床调查，都必须指向他。”^① 哲学家不再是没有名字的人，而是有血有肉的人，是当代的人，是任何研究当代者都不可忽略的。

基督教信仰也是非常重视当下真实的人的，然而当下的人是由过去的历史形成的，带有过去的回忆；而且当下的人也是由未来的盼望所塑成，带有对未来的期盼。启蒙运动倾向于对过去持断裂的态度，这是基督教信仰所不能全然认同的，因为基督教信仰重视历世历代以来上帝的启示与作为；而且启蒙运动带着对未来乐观的估计，这也是基督教信仰所未能全部同意的，因为基督教信仰对于未来的盼望是建立在十字架上的受苦。

2. 权力批判或拯救

在一篇发表于较早的 1978 年的演讲文稿《何谓批判》里，福柯把权力因素带入讨论，指出在西方，“统治”已经是历时久远的传承，并把“批判”定义为：“不被统治那么多的艺术。”^② 福柯并非主张全盘推翻统治的权力结构，而是主张对统治的权力结构有提出质疑的必要，至少拒绝全面接受。福柯又说：“批判将是出于自愿的反奴役与深思熟虑之不从。”^③ 当福柯把“批判”概念应用在康德与启蒙时，它意味着“自知知之极限而勇敢地去知道”，与承认知之限制所需的勇气是一致的。^④ 当人能够自知己所不知，就是对自己的限制开始觉醒，而人的限制往往是出于统治的权力结构，对于知识限制的觉醒就是对权力宰制的觉醒，

① [德] 哈贝马斯：《瞄准现代的核心》，152 页。

② [法] 福柯：《何谓批判》，见《联经思想集刊（一）》，382 页。

③ 同上书，386 页。

④ 参见 [法] 福柯：《何谓批判》，见《联经思想集刊（一）》，386~387 页。

也就必须有对统治的权力结构提出质疑的勇气，亦即自愿的反奴役与深思熟虑之不从的勇气，如此一来，福柯为康德引述的启蒙运动的格言“勇敢地去知道吧！”加上了新的批注。

对于福柯走向权力批判，基督教信仰认同对统治的权力结构提出质疑的必要，然而这是建立在“不可拜偶像”的基本信念之上，并非打倒一个权力偶像之后再去追逐另外一个偶像。当福柯把批判概念应用于康德与启蒙时，批判意味着自知知之极限，当人能够自知己所不知，对自己的限制即已开始觉醒，这一点是与基督教信仰相应的。然而，福柯却把注意力引向统治的权力结构如何成为人的限制，而未能见到人的问题并不是只有被权力宰制而已。从沉溺罪恶的角度来看，人自己往往就是自己的宰制者，人不只深陷于外在的权力结构，需要从权力宰制中得到释放的觉醒；还深陷于内在的罪愆邪恶，需要对拯救的觉醒。

3. 站在边界上

福柯认为真理并不可以轻易地获致，而是需要不断地对限制作反思，不断地对自己作批判，因为是受限制的人在运用受限制的理性，借着对自己的限制了解更多，人才能更加接近自由与真理。可见福柯深刻地洞察到，人应当知道自己的限制，连这样的知道本身，也还是受限制的。“批判”就是对界限加以分析并省思，因而必须站在边界上，而非轻易地选择站在哪一边。站在边界上并不期盼一个全方位的观点，而是容纳许多种观点；站在边界上理解：即使了解自己所受限制的人，仍然是受限制的人。

福柯强调，作自我分析，需要有勇气站在边界上对界限加以分析并省思，并且需要不断地对限制作反思，不断地对自己作批判，因为是受限制的人在运用受限制的理性，借着对自己的限制了解更多，而更加接近自由与真理。这一点一直是基督教信仰追

求真理的态度，以克尔恺郭尔式的语言来说，是信仰的跳跃；以莫尔特曼式的语言来说，是信仰的冒险。福柯认为探讨当下的我们，需要在历史与实践上测试我们能逾越什么界限；基督教信仰则认为人必须接受人的极限，因为人只是被造者，当觉醒到面对不可逾越的临界点时，正是“敬虔”的一种表现！

福柯则想要超越临界点，反对消极退缩。他说：“利于我们对自己作批判式存有论（the critical ontology of ourselves）的这种哲学气质，其特色是在历史与实践上测试我们能逾越什么界限；这是身为自由生命的我们对自己进行的一件工作。”^① 福柯提出积极尝试的态度，其中“对自己作批判式存有论”指的是对当下自己的组成作批判，而“在历史与实践上测试我们能逾越什么界限”，可呈现生命的自由，有利于对自己作上述的批判。因此，福柯对于跨越传统界定的限制，诸如疯狂与同性恋，非常有兴趣，而且不只是出于研究的兴趣，还加上投入参与的兴趣。

然而，这里潜藏一个可能的矛盾：当人为了了解自己的限制而尝试跨越限制时，若是能够跨越，那就不再是限制了，就此而言并未增加对限制的认识；若是不能跨越，除了证明确实是限制之外，并未增加对它的其他认识。而且，这里也潜藏一个危险：当测试我们能逾越什么界限时，如果那确实是不可逾越的界限，可能就去而不返。福柯不只研究性别的界限，而且尝试跨越性别的界限，最后以艾滋病身亡，他一生的结束方式为这样的冒险作了脚注。^② 如其所见，即使明白了自己受限制的人，仍然只是受限制的人，在寻找了解自己的限制的过程当中，往往一再地返回受限制的起点。

① [法] 福柯：《论何谓启蒙》，31页。

② 参见 [美] 詹姆斯·米勒：《福柯的生死爱欲》，台北，时报文化，1995。

五、结论

巴特以“绝对的人”来描述在启蒙运动激发之下恃才傲物的人，实在有些过于简单化。启蒙运动对人的重视，固然使得人带有绝对化倾向，却非必然如此，当人的价值被恰当地重视时，是合乎基督教信仰理想的。诚如康德所见，启蒙是人的神圣权利。

巴特锁定的问题是：当人运用这个神圣权利时，他把自己当作绝对者。有限的人，自以为无限；在相对限制之下的人，自以为绝对；以至朝向一个不需要上帝的时代迈进，成为“没有上帝的人”，进而成为不需要任何他人的“孤立的人”，这固然是一种悲哀。然而，从相反的角度来看，人若是没有经历启蒙，是否就不会成为“绝对的人”、“没有上帝的人”与“孤立的人”？更加悲哀的是，许多人从未尝试过启蒙的道路，宁可活在未成年状态，甚至喜欢上这种状态，这样的人并非就没有绝对化的诱惑，而是容易把外在权威绝对化，结果仍然是“没有上帝的人”。他们已有外在权威作为上帝，而且他们是“孤立的人”——迷失在群众里头的孤立者。

福柯洞视康德的启蒙精神在于勇敢面对他的当下，进一步期盼批判的对象转向自己当下的存在，因为毕竟是人人在运用理性。福柯看见启蒙运动其实蕴涵着问题的解答，因为启蒙唤醒了不断进行批判反省的必要，站在边界上对于界限分析省思的必要，了解人受到限制以及这了解本身也是受到限制的必要，接受我们往往一再地返回受限制起点的必要。当启蒙运动把批判的矛头指向外界时，可能塑造绝对的人；然而当批判的矛头指向自己时，却可以看到人的有限。

从启蒙运动到现代社会，一开始人们以为能够以可靠的理性

全然掌握一致的真理；逐渐地，人们认识了理性的有限^①，学习面对不必一致的真理、没有普遍性的世界、在时间长流当中不断演变的历史。这对于基督教信仰并非致命的挑战。从创造者上帝不能被人全然掌握的角度来讲，一致、普遍、不变是远超过人的能力可及的，当人面对不可逾越的临界点时，正是一个重新学习敬虔的契机。巴斯噶说：“人之卑微因其本来如此，但人的真正伟大处是因其自知如此。”^② 意即：人的伟大，在于自知卑微，衬托出人的卑微在于自以为伟大。

① 启蒙运动重视“理性”（reason）的主张，逐渐受到许多当代思想家诸如麦金太尔（A. MacIntyre）的批判，他们看到启蒙运动以来惟我独尊的理性，事实上不过是在各时代运用理性各有所偏的“合理性”（rationality）。Reason一般译为“理性”，rational则为“理性的”，从形容词 rational 转成名词 rationality，可以翻成“合理性”，亦即“理性的运用”。参见 A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984; *Whose Justice? Which Rationality?*, London: Duckworth, 1988。

② [法] 巴斯噶：《巴斯噶冥想录》，37页，台北，志文，1985。