

用一盏灯点亮另一盏灯

——启蒙运动利用中国思想的过程与方式

周 宁

内容提要 中国思想参与构建西方现代启蒙经验,不仅影响到启蒙运动中最活跃的阶层与人物,最主要的思潮与论争,而且在不同阶段表现出不同层面上的意义,从天启神学到自然神学,从自然哲学到政治哲学再到政治经济学。值得注意的是西方启蒙运动利用中国思想的过程与方式。启蒙思想从中国获得灵感,但中国并不是思想的对象,而是思想的方法,启蒙运动不断利用并不断扬弃中国形象,最终完成西方现代性文化的自觉。

关键词 中国思想 西方启蒙 文化利用

莱布尼茨在为《中国近事》写的激情澎湃的序言里,将中国誉为“东方的欧洲”,希望中国与欧洲,“这两个文明程度最高(在地球上又相隔最远)的民族携起手来”,“逐渐把位于它们两者之间的所有民族都引入一种更合乎理性的生活”。这是一种启蒙理想,通过中西文明之间的交流,建立起一种理性生活;这也是启蒙时代的理想,西方文化对中国寄予厚望,希望它能担负起自由时代“人类精神伟大的和谐”。欧洲现代思想开始游历中国。首先是传教士在中国发现了普世语言与天启神学的奥义,普世基督教理想似乎有了着落;其次是传教士与哲学家共同策划的中国的自然神学与道德哲学启示,可能引导欧洲走出混乱残酷的宗教纷争;再后是启蒙哲学家在中国发现“异教的美德”,从孔夫子的道德哲学到中国皇帝的开明君主制,中国思想成为启蒙政治哲学挑战神权批判王政的武器;最后,即使在其开明君主政治期望破灭以后,中国还给重农学派的政治经

济学某种虚幻而不合时宜的希望。

启蒙时代中国思想在欧洲的确享有一段难忘的蜜月,中国思想不仅影响到启蒙运动中最活跃的阶层与人物,最主要的思潮与论争,贯穿启蒙运动始终,而且在不同阶段有不同层面上的意义。回顾这段历史,不能只是简单地赞叹启蒙时代的西方如何向往中国,提供一些相互之间关联不清的例证,然后就人云亦云,不甚了了。关键的问题是如何在纷乱的启蒙思绪中分辨出中国思想的意义,反思那段历史是如何经历的,中国思想与欧洲启蒙的共同的理论基础和实践经验何在?中国思想参与西方现代性世界观念与自我意识构建,留给今日世界的文化遗产或启示究竟是什么。21世纪,如果我们真正想在中西文化间建立一种“交往理性”,完成我们的文化自觉,

安文铸等编译:《莱布尼茨和中国》,福建人民出版社1993年版,第102~103页。

我们将如何开始?

一、从天启神学到自然神学

西方现代启蒙思想游历中国,轰轰烈烈近一个世纪,起点却在一种旧约神学猜想。耶稣会士们认为,中国古代典籍有两种意义:一种是字面的意义,被中国人明显误解了的世俗意义;另一种是深刻的神启,只有传教士借助他们渊博的神学知识,才能象征地予以正确的解释。耶稣会士们努力从中国古代文献中发掘深远的原始基督教义,甚至将先秦典籍当作上古流散的汉文“圣经”。这样做,既可以用《圣经》解释中国典籍,支持他们在中国的传教工作与传教方式,又可以用中国典籍解释《圣经》,弥合新发现与旧神学之间的裂痕。因为地理大发现与宗教改革已经开始动摇基督教信仰传统。

中国古代典籍玄奥多义,为耶稣会传教士提供了许多机会。在那些神秘莫测的图画般的符号中,耶稣会士们不难找到他们需要的东西,利玛窦首先在晦涩的先秦典籍中发现了上帝、神启、爱、天堂与地狱。利玛窦毫不避讳地说:“我处心积虑地借用儒家先师孔子来证实我们的见解,因为我把某些含义模糊的文字解释得对我们有利。”耶稣会士们努力研读中国儒家经典,在儒家典籍中感悟神的智慧与自然的启示。利玛窦将《四书》译为《四经》(“Tetrabiblion”),令人想起《摩西五经》。殷铎泽神父甚至说:“如果孔子再世,他一定是第一位改信基督教的中国人。”利玛窦开辟了基督教“索引派”的先河,而最后的集大成者则是傅圣泽神父、马诺瑟神父、白晋神父。傅圣泽神父研究《易经》,发现那些用短线表现的奇妙的数字,都具有救世主的品格与奥义。“易”字就是“耶稣”的汉语称呼,《易经》是汉语“圣经”。马诺瑟神父的研究也是创造性的,他在中国典籍中发现的基督教义包括:天使堕落;人的堕落;救赎;天堂;救世主;圣灵感学;圣礼。白晋神父研究《易经》《诗经》,解读《诗经·大雅·生民》,证明姜嫄就是圣母玛丽亚,基督在中国文字中的名字叫后稷。

在异教典籍中发现基督教真谛,并不是一件单纯的事,异教典籍本身意义的丰富性开始呈现,很有

可能威胁到基督教神学正统。值得注意的是,以耶稣会士为主的传教士,既是虔诚坚强的上帝的信徒,同时也是修养深厚的人文主义者。他们不仅在中国典籍里发现基督教天启神学,而且在中国儒家经典中发现了一种“异教的美德”以及这种美德的自然神学基础。孔夫子的哲学基础是一种古老、智慧的“自然神学”;它在中国信仰中树立了理性原则、道德秩序,成就了一种明智、宽容、深厚、淳朴的文化传统。1687年,柏应理、殷铎泽等四位神父编译的《孔夫子:中国哲学家》在巴黎出版,其中包括柏应理神父的“序言”,一篇“孔子小传”和《论语》《大学》《中庸》的一些篇章的节译。柏应理神父在长篇序言中说,他们介绍的中国,不是他们耳闻目睹的现实中的中国,而是那些古老的典籍中思想的中国,所谓孔夫子的哲学中国。

柏应理神父以彻头彻尾的基督教神学,解释儒家经典;以一知半解的宋明理学,解释基督教神学,在扩大基督教神学的普世包容性的同时,也引入了异端的危险。“礼仪之争”随后发生,哲学家也加入了。莱布尼茨仔细阅读了龙华民与利安当神父的两篇论中国哲学与信仰的论文以及马勒布朗士的《关于神的存在及其本质:一位中国哲学家与基督教哲学家的对话》,写出一封像学术论文一样的长信论述中国的自然神学:《致德·雷蒙先生的信:论中国的自然神学》。他认为,孔子所代表的儒家哲学包含着一种自然神学,其最高原则是“理”,即“理性,或者说全部自然的深层原因,亦即包括一切的本质存在”,“从理中产生了五德,即仁、义、礼、智、信”,甚至上帝

转引自裴化行《利玛窦神父传》(上册),管震湖译,商务印书馆1995年版,第277页。

索引派(Figurism),又译为旧约象征论或非各主义,代表人物有傅圣泽、白晋、马诺瑟、郭中溥等。他们认为,中国古代典籍都有关于基督教的神秘教理,连中国人都不明白他们远古祖先的玄奥,那些深藏在表面意义之下的神秘的象征。他们用旧约意义阐释先秦典籍,既用《圣经》解释中国文化,支持他们在中国的传教工作与传教方式,又用中国典籍解释《圣经》,弥合新发现与旧神学之间的裂痕。

参见安田朴等《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》,耿昇译,巴蜀书社1993年版,第186~203页。

Prosperi Intorcetta, *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis Latine Exposita Studio et Opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet*, Paris: Patrum Societatis Jesu, 1687.

的国家这个思想也存在于中国的传统之中。莱布尼茨认为,除了缺少天启内容以外,中国人对上帝的设想几乎与基督教完全一致。孔夫子创立的儒家学说犹如中国式的柏拉图主义,“与柏拉图一样,孔子亦信仰一个惟一的上帝的存在”。

自然神学崇尚理性与宽容,既能为宗教改革后的基督教提供理性地摆脱宗教纷争与迫害的思想基础,又能为随着地理大发现出现的传教浪潮提供基督教普世主义传教事业的思想基础。西方文化从中世纪向现代转型过程中,有三大运动,文艺复兴、地理大发现、宗教改革。文艺复兴在观念中确立人,地理大发现在观念中确立人所生活的世界,宗教改革在观念中确立人在这个世界上生活的精神内核。而最麻烦的,就是这个精神内核。最初的宗教改革是个灾难,人们用屠杀与血腥解决神圣的信仰问题,16~17世纪的欧洲,被宗教战争搅得四分五裂、精疲力竭。人们在灾难中慢慢觉悟,认识到应该克服狂热,宽容和解,为有信仰有理性的人,找到一个共同信仰的基础。这个和谐的、理性化的信仰基础,在17世纪最有见识的人看来,就是自然神学。

讨论天启神学,主要是神学家的事,讨论自然神学,就与哲学家密切相关了。天启神学相信上帝通过《圣经》向人显示神旨或真理,人只需要读经并信仰,而自然神学则主张不能只凭信仰,还应该用日常经验和理性去判断教会和《圣经》,将信仰建立在理性与经验基础上,进而建立一种理性主义的自然宗教。自然神学认为,神启在自然中,只要相信有一个神,道德是信仰的方式,上帝奖善惩恶,就坚守住了自由、理性、纯洁的基督教信仰。自然神学假设理性是寻求真理的途径,这是启蒙的第一步,此时神学与哲学、神学家与哲学家还没有彻底分裂,人们仍希望在基督教信仰神学的框架内提出理性与人性问题。自然神学是基督教信仰的理性底线,也是耶稣会士入华传教、中国思想在17~18世纪欧洲流传的底线,这个底线不仅能使耶稣会“适应主义”传教策略得以进行,还能使他们发现中国思想对欧洲超越信仰纷争的启示意义。在中国,他们用自然神学支持他们“适应主义”传教路线,在欧洲,又用孔夫子哲学支持欧洲的理性宗教精神,在这一点上,神学家与哲学家取得了默契,就像白晋神父与莱布尼茨。

在中国发现神学智慧,从天启神学到自然神学,

昭示了欧洲基督教走出宗教纷争,走向普世宗教的希望。欧洲近代的神学思想,是中国形象意义生成的文化语境。那是一个令人感动的时代,神学家与哲学家亲密合作一项伟大的事业,希望用自然神学于信仰分裂和宗教迫害中拯救欧洲文化;也正是在神学家与哲学家亲密合作的这项伟大事业中,中国思想在西方现代文化中最光辉的时代到来了,中国思想成为自然神学的象征,成为建设一种理性宗教、宽容哲学的现代文化的启示。英国的自然神论哲学家马修·丁达尔说:“我不仅在思考孔夫子与耶稣箴言有什么不同,而且我认为,孔夫子箴言的简明恰好可以用来阐述耶稣箴言的晦涩含义。”

二、从自然神学到自然哲学

倡导一种理性的、自然的、宽容的自然神学,调和信仰与知识、神启与理性的冲突,调和新教与旧教以及新教不同派别之间的冲突,是莱布尼茨所处的那个时代欧洲精神的最重大的课题。莱布尼茨的时代是昭示伟大的和谐的时代,不仅信仰与理性和谐,还有东方与西方的跨文化交流的和谐。莱布尼茨从神父那里知道,中国先秦典籍中隐含着上帝观念,中国人合乎道德地生活,中国人相信善报恶惩,如此等等,中国难道不是生活在自然神学的理想境界中吗?中国可能还缺乏天启真理,那是西方传教的意义,而西方缺乏中国的道德哲学,就成为中国向西方派传授道德的传教士的理由。“鉴于我们道德败坏的现实,我认为,由中国派教士来教我们自然神学的运用与实践,就像我们派教士去教他们启蒙的神学那样”。

莱布尼茨认为,上帝是个理性主义者,思想家、数学家或建筑设计师,上帝的真理是理性的,我们通过理性认识神启,知识与信仰原本没有矛盾。莱布尼

自然神学与天启神学相对,是一种理性主义神学,相信人的理性中含有上帝的理性成分。参见詹姆斯·C·利文斯顿《现代基督教思想》(上卷)第二章,何光沪译,四川人民出版社1999年版。

W. Appleton, *A Cycle of Cathay: the Chinese Vogue in England in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, New York: Columbia University Press, 1951, p. 50

安文铸等编译:《莱布尼茨和中国》,第105页。

茨终生思考的问题,就是如何调和信仰与知识、神启与理性,创造人类精神真正的和谐。“所有的精神,不论是人类的还是天使的,都凭借理性和永恒真理以一种方式和上帝交往,成为上帝城中的成员,那就是说,是被最伟大的和最贤明的君主所建立和统治的最完满的国度的成员,在那里,没有犯罪不受到惩罚,没有善行不得到相称的报偿,总之,在那里,有尽可能多的德行和幸福;这个并非由于对自然进程的任何干扰而来,犹如上帝为灵魂准备的用以扰乱身体的规律的那些东西,而正是由于那个自然事物的秩序,依靠在自然领域和神恩领域之间,在作为建筑师的上帝和作为君主的上帝之间贯彻始终的前定和谐,使得自然自身引向神恩,而神恩在使用自然时,又使之完满”。

狂热而顽固的中古基督教传统已经解体,激进而开放的启蒙理性哲学还没有最终确立。信仰与知识、神启与理性之间已经出现分裂与对立,但似乎还有可能弥和这种裂痕,在新观念与旧信仰之间,在神启宗教与理性知识之间,谋得理想的和谐?莱布尼茨是欧洲最后一位文艺复兴式的人文主义者,他相信我们生活的这个世界,是所有美好的世界中最美好的一个,相信由于天意的安排,人类所有美好的愿望,都将在天启神学与自然理性的光芒照耀下实现。莱布尼茨期望传教士能“在相隔遥远的民族之间”,“建立一种相互交流认识的新型关系”,“用一盏灯点亮另一盏灯”,从此普世光明。

莱布尼茨充满魅力与想象力的乐观主义,给我们留下近代欧洲思想最光明最宽厚的一面。然而,美好的景象瞬间即逝。哲学家与神学家一道争论中国的自然神学问题时,索邦神学院禁毁李明神父的《中国现状新志》及郭弼恩神父的《中国皇帝宽容圣教圣旨的历史》。有关中国的礼仪之争,起初只在西方的教会内部进行,他们争论的焦点是,基督教是否可以容忍儒教的祖先崇拜与孔子崇拜,儒家思想中的理性内容、伦理道德是否与基督教的理性一致。教皇的“禁约”不但没有结束这场争论,反而使争论扩大了。耶稣会传教士们宣传中国道德哲学的淳朴理性与政治的开明,其初衷或许是希望在欧洲获得更大的支持,但是,在欧洲一些热心于“中国事物”的人的心里,中国还有更多更深远的意义。基督教正统主义者中,有人真诚地希望基督教信仰能够理性化一些,回

到一种淳朴的自然神学中,放弃宗派之争,通过理性探讨神性的真理,而不是通过教权专制垄断信仰,使教会变得愚昧残暴。当有些人还在为孔夫子的哲学与基督教神学的共同性辩护,提倡一种自然神学的时候,有些人已经想到把孔夫子当作异教徒的哲学家,与基督教分庭抗礼。他们是无神论者,但又不敢明确宣称无神论,就将无神论的真义隐藏在中国的道德哲学或自然神学中。后者是哲学家,他们不仅在与教士争夺中国思想的话语权,更重要的是与教会争夺对人们头脑的统治权。

有关中国的礼仪之争,正在扩展为以中国思想为话题的哲学与宗教之争。彼埃尔·培尔的著作《历史哲学批判辞典》1702年再版时,培尔发现了中国儒者都是些无神论哲学家,而中国的皇帝是开明的宽容主义者。这种比较让刚刚废除“南特敕令”的路易十四“太阳王”黯然失色。没有基督教也可以产生高尚的道德和英明的君主。培尔提出了危险的观点,教会已经从中发现了“无神论者的阴谋”。莱布尼茨逝世5年以后,他曾赞扬过的一位青年学者沃尔夫,在哈雷大学做了一次“关于中国人道德哲学的演讲”。沃尔夫指出,中国悠久的历史与辉煌的文明,都取决于一种深奥的哲学,它植根于人类理性中的自然性,是一门真正的、关于幸福的科学,与基督教神学在本质上并不矛盾,因为不管是根据自然还是根据神启,都可以发展出高尚的道德。沃尔夫与他的老师莱布尼茨的不同之处在于,沃尔夫认为中国根本就没有自然神学,只有自然哲学,或者说建立在自然力量之上的道德实践。

自然神学与自然哲学虽只有一词之差,意义却判别霄壤。自然神学依旧是神学,假设上帝的存在与基督教作为道德的核心与准则。自然哲学则试图从自然中推演出道德法则,他们完全相信理性能够从自然中获得力量,为道德实践提供根据与准则。自然哲学本质上是不需要上帝与信仰的,所谓“哲学的真正基础就是与人类理性的自然性相一致的东西”,就像中国人那样,他们在促进培养道德风尚的时候仅

《莱布尼茨自然哲学著作选》,祖庆年译,中国社会科学出版社1985年版,第135~136页。

安文铸等编译:《莱布尼茨和中国》,第105页。

参见夏瑞春编《德国思想家论中国》,陈爱政等译,江苏人民出版社1995年版,第29~45页。

仅只运用自然性力量,这种力量不以敬神为基础,因为他们对万物的造物主,对自然的敬神以及神灵的启示一无所知”。在沃尔夫的演讲中,中国人变成了道德高尚的无神论者。这与耶稣会和莱布尼茨的观点相去甚远,或者根本相反。耶稣会与莱布尼茨都努力证明中国人信奉上帝,为在中国传播基督教与在欧洲传播中国智慧,提供可接受观念基础。沃尔夫却试图说明,中国人对天启神学一无所知,而能从自然力量中运用理性建立高尚的道德与处世治国的智慧。沃尔夫想用中国的无神论道德,证明他的自然哲学,结果却支持了无神论。沃尔夫宣称希望借助异教哲学恢复基督教神学的纯正性,但基督教正统派却从他宣扬的中国的自然哲学中发现了无神论倾向。

莱布尼茨伟大的和谐理想开始破灭。首先是神学家与哲学家的分裂与冲突。表面上看,他们是在争夺中国思想的话语权,实际上他们是在争夺西方现代文化的话语权。“中国之争”从宗教界扩展到哲学界,耶稣会的神父们成就了优越的中国形象,他们往返于东西两个世界之间,他们的博学和努力,殉道的热情,缩短了世界的距离,也缩短了思想的距离。传教士的书简“部分地造就了18世纪的人类精神面貌。它们出乎其作者和巴黎的审查官们的意料之外,为哲学家们提供了武器,传播他们所喜欢的神话并为他们提供了楷模”。传教士创造的理想化的中国形象在西方现代文化史上的意义,是他们最初无法想象、最终无法控制的。他们证明了中国文明的优越,可无法证明中国文明与基督教文明同源。这样就危险了。基督教是否能够容忍一种异教文明的存在?

西方现代文化的发展,在总体上是一个理性化过程。宗教与哲学的冲突,远不能解释其多元复杂的精神结构。在西方的现代文化转型过程中,基督教自身也在理性化,对现代精神的贡献也是巨大的。这一点在西方的中国形象叙事中,表现得很清楚。传教士创造了一个革命性的中国形象,成为启蒙者的文化灵感。优越的中国形象从制度到思想,塑造了一个想象的乌托邦,这一点对现存秩序实际上非常危险。证明一种优越的异域文明,本身问题不大;但证明一种自然神论甚至无神论的文明优越,甚至比基督教文明更优越,事态就复杂微妙了许多。因为人们不得不进一步想:耶稣会介绍给欧洲的中国文化,拥有一个

优越的形象,这种文化的智慧与德行从何而来呢?旧约象征论者牵强附会的考证不过是一种离奇的想象,无法让中国相信基督教;反倒是那些博学的教士翻译的中国古代经书,呈现给欧洲一种可敬的智慧,让欧洲一些思想活跃的人相信了孔夫子的哲学。异教文化也会产生高尚的德行。孔子、孟子,他们生活在耶稣降生之前几百年,他们的智慧照亮了一个民族两千多年的德行。这个结论走得太远,让教会感到尴尬。因为这不仅是一个神学问题,它已危及教会本身。无需基督教文明一样可以繁荣,那么基督教岂不无用?政治可以不依靠宗教使社会清明,道德可以不根据宗教使民风纯正,君王与百姓都不需要宗教了,基督教将何处自容?

神父们的真诚与博学背叛了自己。不但中国朝廷不能容忍他们,西方教廷也不能容忍他们。作为基督教的使徒,他们希望在东方为教会赢得更多的教徒,但是,他们为欧洲介绍的中国,却离散了西方的教徒,有人在利用中国道德哲学散布无神论。在中国,耶稣会士被朝廷抛弃,因为他们宣传西方的基督教;在西方,耶稣会士被教廷抛弃,因为他们宣扬中国道德。西方的礼仪之争起初在教会内部,继而扩展到社会,当哲学家参与进来并利用中国道德攻击基督教神学,中国思想成为无神论者的武器时,耶稣会士的罪名就落实了。他们因为塑造了一个优越的中国文明的形象,成为教会的敌人。这是他们始料不及的,他们痛心疾首,他们不仅被北京朝廷出卖了,被罗马教廷出卖了,也被自己发明并努力的事业出卖了。他们希望成为基督教的圣徒,结果几乎变成基督教的叛徒。留在中国的最后一名耶稣会士钱德明神父感慨地说:“许多传教士都对为欧洲工作而感到厌倦,即使我们仅试图为宗教和科学服务,但仍然毒化了我们所说的最天真无邪的内容。有人把一些罪恶的观点强加给我们,以至于使我们悲伤地发现在一些为了反对我们冒着生命危险所传播的宗教而宣扬魔鬼的著作中提到了我们。”

夏瑞春编:《德国思想家论中国》,第32、33页。

安田朴等:《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》,第17页。

转引自安田朴等《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》,第174页。

三、从自然哲学到政治哲学

中国思想从神学家的旗帜变成哲学家的旗帜,甚至是哲学对抗神学的旗帜。早在1640年,拉莫特·勒瓦耶就根据《利玛窦中国札记》的内容写出《论异教徒的德行》,他将孔夫子与苏格拉底相提并论,称赞孔子为“哲学之王”,真正的伟大光荣之处在于他将人间的权杖交给哲学家,使暴力强权服从理性,建立哲学家的统治。哲学家们首先宣扬建立在自然神学基础上的中国伦理哲学“完全符合良心的光明与基督教的真理”,然后进一步放弃道德的神学基础,宣扬一种无神论的道德,用人的理性支撑世界的道德秩序,最后,用一种合乎理性的、建立在自然哲学基础上的道德,为公正贤明的统治提供政治合法性,中国思想从自然哲学进入政治哲学。

传教士神化的中国思想,最终成为哲学家“祛魅”神启的武器。在哲学家看来,用理性改造社会,将人类从迷信与恐惧中解放出来,最大的障碍就是基督教传统。中国思想有多重意义,但在启蒙运动全盛时期,其意义主要表现在两个方面:一是自然哲学,二是政治哲学。沃尔夫两次演讲的内容,既是对这两方面意义的启发,又是对这两方面意义的总结。1721年7月在哈雷大学做的《关于中国人道德哲学的演讲》,他集中论述了中国的道德哲学,试图为一种优越的文明寻找哲学基础。在1728年的另一次演讲《哲人王与哲人政治》中,他集中讨论了孔夫子的道德哲学如何塑造开明君主:哲学赋予统治者以道德理性,作为他们统治的原则,在中国数千年历史上成就了世界上最优秀的政体,“在统治艺术上,从古到今,中国超越了所有其他的国家”。

中国思想的意义从自然神学到自然哲学,标志着真正的启蒙哲学构筑的中国思想出现。神学家希望看到中国是有神论的甚至是基督教的,而哲学家则希望那个道德高尚政治清明的中国是无神论的,那样就可以证明:(1)道德不需要基督教基础甚至不需要宗教基础;(2)宗教信仰应该建立在理性自由的基础上。中国人不信神,却生活在高尚的道德与开明的政治中,人类幸福与正义不需要神旨的保证;中国人与他们的皇帝不信奉基督教,却开明地允许基督

教在华传教。信仰是自由的,人有选择信仰的权利。启蒙运动开创了哲学家的时代,他们挑战教权,挑战王权,最终塑造了理性、自由、宽容、民主、乐观、进步的西方现代主流文化。在这种划时代的文化建设工程中,中国思想从神学家转向哲学家,最终成为启蒙文化中乌托邦式的想象他者,在提倡理性宗教与自然道德、信仰宽容与思想自由、开明政治与人性教育等方面,发挥了重要作用。

在哲学与宗教的冲突中,中国的道德哲学成为哲学家的一面旗帜;在哲学与王权的冲突中,中国的开明君主制度再次成为启蒙政治哲学的一面旗帜。莱布尼茨在政治贤明、宗教宽容的康熙皇帝身上,寄寓了他的政治理想。伏尔泰则找到了乾隆。迷人的中国皇帝竟成了人类理性在政治生活中的楷模!伏尔泰歌颂中国的哲人王,“我们对于中国人的优点即使不崇拜得五体投地,至少也得承认他们帝国的治理是世界上前所未有的最优秀的”。伏尔泰阅读《孔夫子:中国哲学家》,说他从中看到的是最纯洁的道德,没有丝毫江湖骗子的色彩。他指出:“中国的儒教是令人钦佩的。毫无迷信,毫无荒诞不经的传说,更没有那种蔑视理性和自然的教条。”中国是宗教宽容信仰自由的典范,也是道德实践的楷模。伏尔泰敬仰中国高尚的道德,用莱布尼茨式的口吻赞扬中国人的德行,甚至借纪君祥的《赵氏孤儿》编了一出中国戏——《中国孤儿》,阐释孔夫子的道德哲学。孔夫子的哲学“从来没有受无稽神话的糟蹋,也没有为政教之争和内战所玷污”;孔夫子教导的“中国人最深刻了解、最精心培育、最致力完善的东西是道德与法律……世界上曾有过的最幸福、最可敬的时代,就是奉行孔子的律法的时代”;中国政府是世界上最开明的政府,“人类肯定想象不出比这更好的政府……如果说曾经有过一个国家,在那里人们的生命、名誉和财产受到法律保护,那就是中华帝国”。

C. F. Von Wolff, *The Real Happiness of a People Under a Philosophical King*, London: Printed for M. Cooper, at the Globe, in Pater-Noster-Row, 1750, p. 1.

伏尔泰:《风俗论》(下),梁守锵译,商务印书馆1995年版,第461页。

伏尔泰:《哲学辞典》(上),王燕生译,商务印书馆1991年版,第331页。

伏尔泰:《风俗论》(上),梁守锵译,商务印书馆1995年版,第220、216、219页;伏尔泰:《风俗论》(下),第460~461页。

启蒙哲学家想象的中国形象,主要有三重意义:宗教宽容、道德高尚、政治开明。启蒙哲学家是马克思所说的要改变世界,而不仅仅是解释世界的哲学家。他们不仅用中国思想挑战神学,也挑战暴政。让理性导引人的精神生活与政治生活,启蒙哲学家负有双重使命。启蒙运动是一场人的解放运动,包括思想的自由与人身的自由两个方面。人必须有勇气与决心敢于独立公开地运用自己的理性,从迷信与恐惧中解放出来;人生而自由,有权利推翻任何奴役与专制的政权,建立民主社会。在以法国哲学家为主的大多数启蒙主义者眼里,中国形象是一种开明君主主义政治哲学的象征,它既可以批判教会野蛮的神权争取思想的自由,又可以批判欧洲腐败的暴政争取人身的自由。启蒙主义哲学家们勇敢地运用理性,期望通过理性的建设与道德教育,驱除迷信与恐惧,引导自由的精神,塑造开明的君主,成就人类幸福与正义。只有理性哲学,才能成为人类精神的主导;只有哲人政治,才允许开明宽容的社会生活。中国的意义,为启蒙主义者尊崇的新型的政治伦理树立了理想尺度,关于公理与正义、法律与强权。既然上帝不能保证人类的幸福,那么,世俗的道德政治与教育是否能为人类营造一个现世乐园呢?中国是一个榜样。在西方人文主义传统的这场解放运动中,中国思想扮演了重要角色。伏尔泰说:“欧洲王公及商人们发现东方,追求的只是财富,而哲学家在东方发现了一个新的精神和物质的世界。”

莱布尼茨去世 30 年后,伏尔泰在政治哲学中进一步明确中国思想的文化价值。在中国思想上,伏尔泰并没有添加什么、改变什么,他的作用,只是使中国思想的政治意义在西方启蒙文化中更鲜明、更有批判性、影响更大。莱布尼茨试图让西方神学包容中国思想,伏尔泰努力让中国思想排斥西方神学。这是中国思想在西方现代启蒙文化中表现出的最后一层意义。莱布尼茨在《单子论》中提出“世界和谐论”。在构想现代世界文化格局或中西文化交流格局时,这种“世界和谐论”就成为他的想象与期望的背景。随后到来的启蒙精神,并不那么宽容,首先是哲学家容不得神学家,然后是欧洲精神容不得异域文化。莱布尼茨期望传教士能“在相隔遥远的民族之间”,“建立一种相互交流认识的新型关系”,实现人类不同民族不同文明交流的伟大理想,“用一盏灯点亮另一盏

灯”,从而普世光明,而启蒙主义者最终则希望用欧洲文明的一盏灯点亮世界。

四、从政治哲学到政治经济学

基督教神学家高举中国思想的旗帜,背叛了基督教神学;启蒙哲学家高举中国思想的旗帜,背叛了启蒙哲学。启蒙的政治哲学必须检讨现存制度的价值基础与理念前提,重新以正义、自由、幸福为尺度设计人类合理完善的政治制度。伏尔泰幻想的开明君主制是一种新迷信,批判一切权威、传统、习俗的启蒙哲学,很快也将批判到中国形象这一传说中的新权威。这种趋势在 1750 年前后出现,最初同样表现在启蒙哲学家的笔下,从孟德斯鸠到卢梭,西方启蒙文化开始彻底颠覆美好的中国形象。孟德斯鸠断定“从各方面看,中国都是一个专制的国家”,“一种奴隶的思想统治着亚洲”。卢梭批判中国人“虚有其表,思想极为贫乏”。哲学家似乎也被自己向往的中国形象迷惑了。跨文化交往似乎没有在理性引导下,而是误解与迷信,多少年后,托克维尔在反思这段历史时,嘲讽“启蒙哲学家们在身边找不到任何可以符合他们理想的制度,就把目光转向亚洲腹地。可以毫不夸张地说,启蒙哲学家几乎每一个人或多或少都在他们的著作中赞美过中国……那个无能野蛮的政府……在他们看来竟是值得世界上所有国家效仿的完美无缺的榜样”。

西方现代文化不断利用中国思想又不断抛弃中国思想,表面上看,不管是神学家还是哲学家,似乎都被他们的“中国事业”蒙骗了,实际上,他们在背叛自己的同时也在超越自己,在思想穿越中国的同时完成了西方自身的文化自觉。他们一知半解或想当然的中国思想,并不是他们思想的对象,只是他们思想的方法或角度。启蒙的政治哲学在告别开明君主

伏尔泰:《风俗论》(上),第 201 页。

参见孟德斯鸠《论法的精神》第一卷第二~八章,张雁深译,商务印书馆 1994 年版。

卢梭:《新爱洛伊丝》,李平沅等译,译林出版社 1993 年版,第 426 页。

托克维尔:《旧制度与大革命》,冯棠译,商务印书馆 1992 年版,第 181 页。笔者对该段引文参照原文有所修改。

幻想的同时,也告别了他们一度痴迷的中国幻想。但西方启蒙思想的中国历程并没有结束,最后的幻想仍滞留在“重农学派”的政治经济学期望中。“重农学派”的思想领袖魁奈赞美中国的开明君主专制,说中国土地肥沃广阔,资源丰富,运河、桥梁、公路,一切都管理完善。皇帝提倡务农,人民以农为本,贸易以农业生产为基础,中国拒绝与欧洲国家从事外贸是因为中国地大物博,经济自足。在魁奈看来,中国是一个根据“自然法则”建立的模范国家,从帝王官吏到哲学家,都以“自然法则”作为王法及政治、经济和社会生活的最高原则。世界上没有比其更完善的政府与更完善的经济制度了。

启蒙运动时代欧洲的知识界,尤其是法国的哲学家们,将中国当作欧洲的榜样。在推翻神坛的时候,他们歌颂中国的道德哲学与宗教宽容;在批判欧洲暴政的时候,他们运用传教士们提供的中国道德政治形象作为开明君主专制的典范;在他们对君主政治感到失望的时候,又在经济思想中发现中国形象的利用价值,中国又成为重农主义政治经济学的楷模。重农主义者是西方启蒙运动中最后一批“中国迷”。在《中国君主专制论》一书中,魁奈讨论了中国建立在自然法则上的政治经济制度与教育制度,并试图用中国榜样说服法王路易十五效法中国,改革法国税制与国民教育制度。当然,最能体现魁奈思想的是他在这部著作中对中国所谓的“重农主义”政治经济制度的“阐发”。魁奈认为,中国的经济制度值得借鉴:财富的分配与流通,人口与财富的增长,普遍的贫困与蓄奴制度,婚嫁中财产的转移与遗产继承习俗,还有最重要的是国家税收政策。他认为,中国的税制是最完善的税制,百姓根据田产的份额纳税,寺庙亦不例外。朝廷体恤民情,土地质量高下不同,纳税额也不同。没有公平财富,只有公平赋税,这是几千年来指导中国政府的基本原则。

魁奈是重农学派真正的理论权威。他用系统科学的方法,或者说是几何学的方法研究政治经济,推崇经济制度的“自然法则”;土地是财富的唯一来源,只有农民才从事生产,其他阶级,贵族、教士、手工业者、企业主、商贩,全都游手好闲。世界上最理想的制度是开明君主专制,而统治制度最完美的典范,就是中华帝国。魁奈的“中国知识”,基本上来自杜赫德的《中华帝国通史》。在第八章“中国的专制政体”中,他

集中讨论中国典范运用到法国政治经济制度改革中的意义。他设想建立一个以“自然法则”为准则的纯粹的农业社会,以农业的“纯产品”为国家岁入的唯一来源,国家安宁,社会繁荣,没有野蛮的战争与贪婪的贸易,没有奴役与贫困。一切都顺乎天意,像中国哲学所倡导、中国政府努力实现的那样。

重农主义对中国的崇拜,感染了大革命到来前的欧洲君主们,举行“亲耕仪式”,也成为王宫的时尚。重农主义变成时髦游戏,不会有任何实际效果。在启蒙运动的高潮时代,谁会赞同回到封建的农业社会?重农主义者不合时宜,更何况魁奈等人提倡的税制实在难以实行。从重农角度讲,他们是维护封建制度的,从税制角度讲,他们又得罪了封建领主和那些游手好闲的贵族。他们维护国王与教会,得罪了真正的启蒙主义者,他们认为,企业主、商人、手工业者都是些不事生产的多余人,又得罪了日渐得势的中产阶级。教会也不喜欢他们,因为他们不断教唆国王向教会财产征税。他们得罪了所有的人,而唯一的受惠者又全然不了解这些达官贵人们玄妙的想法与做法。1763年英国哲学家休谟访问巴黎时见到魁奈,他的感想是,重农主义者是“当今世界上所能见到的最荒唐、最傲慢的一伙人”。

18世纪欧洲经济学思想中有重农主义与重商主义之争,中国思想又成为这场争论双方利用的武器。重农主义推崇中国重视农业,重商主义批判中国贬斥商业;重农主义者渲染中国的富裕,重商主义者嘲笑中国的贫困,而不论站在哪一方,都可以从当时流行的中国报告中找到足够的证据。英国经济学家亚当·斯密希望超越重农主义与重商主义的纷争。他认为,国民财富取决于劳动与劳动生产率。《国富论》(又译为《国民财富的性质和原因的研究》)出版于1776年,亚当·斯密根据杜赫德等人的著作,认为中国既富有又贫困,既繁荣又停滞。中国土

仅在杜赫德的《中华帝国通史》中,我们就可以找到两方面的材料。杜赫德注意到中国人口与资源的比例失调造成普遍的贫困。在讲到中国“物产丰富”时,他也指出所谓的“矛盾之处”：“这个世界上最富强繁荣的帝国在某种意义上说来非常贫乏。她虽然地域辽阔,土壤肥沃,也不过勉强可以维持居民的生计,大胆的说一句,他们需要再大一倍的国土才能安居乐业……。极度贫困匮乏使很多中国人会做出令人发指的事来。一个人如果在广州了解更深入一些就会发现一些司空见惯的现象,比如父母遗弃几个亲生子女,父母卖女为奴”等等。

地肥沃,耕作精细,人民勤勉,然而中国社会很久以来已陷于停滞状态,劳动生产率低与人口膨胀造成大面积的贫困。中国的富有是事实,贫困也是事实。中国低廉的劳动者像乞丐一样求职,从早到晚工作仍无法养家糊口。亚当·斯密不同于那些爱说大话又容易感情用事的旅行家、商人或水手,他是思想家,他要为中国的贫富找出历史与制度上的原因。亚当·斯密认为,中国过分重农抑商的经济制度破坏了经济平衡,而归根结底阻碍中国社会发展的中国的法律,中国的专制暴政的法律制度造成中国的停滞,甚至衰退。“中华帝国尽管物产丰富,但却不是世界最富有的最繁荣的帝国,从某种角度上看还是非常贫困的,这样说似乎有些自相矛盾,可事实是,中国的土地不管多么宽广肥沃,也无法养活众多的人口,据说要使中国的人口得到温饱,至少还得有一倍以上的土地”。亚当·斯密指出,中国不仅农业停滞而且停滞于农业,马尔萨斯的人口学也论述了中国的人口与社会财富的增长的不平衡造成的贫困,连称赞中国开明专制主义的魁奈也说“中国到处是穷人”。18世纪后期,西方学者眼中的富裕的大汗的国土已变成贫困的国家。难道一个人民贫困的国家也值得羡慕吗?

五、启蒙思想“穿越中国”

西方启蒙思想游历中国,大约延续了一个世纪,从17世纪中叶到18世纪中叶,其影响几乎出现在启蒙文化所有重要主题上。就这一点而言,中国形象确实曾参与西方启蒙现代性的构建。问题不是中国是否影响过西方的启蒙思想,而是这种影响是如何发生的?其共同的理论基础和实践经验何在?影响的历史意义与文化遗产是什么?J.L.怀特在《现代欧洲的起源:1660-1789》一书中,为启蒙文化找到四种观念起源:一是地理大发现;二是由宗教改革引起的反对由宗教不宽容引起的战争、迫害与暴行;三是肇始于文艺复兴时期反对教会与国家权威的个人理性精神;四是所谓的科学大发现。这四种起源相互关联,而在每一种起源观念中,在启蒙思想的方方面面,都可以发现中国的影响。

首先是地理大发现。15世纪开始的地理大发现,

在思想上的成果到17世纪才表现出来,那就是继地理大发现后的文化大发现。如果说地理大发现的政治经济价值主要表现在美洲新大陆,那么其思想文化价值则主要表现在亚洲旧大陆。那是对不同文明的发现,其中最有吸引力的,是中华帝国的文明。传教士是这种优秀的文明的发现者。他们发现中国是一个道德高尚的异教国家,甚至可能具有基督教历史。他们的发现的最初意图是在世界范围内加强基督教的统治。因为,世界上最大最文明的国家如果不信基督教,就是基督教一个不可弥补的缺失;如果信了基督教,又是基督教历史上继古罗马帝国信教以来最大的成就。然而,不管是他们试图让中国信教,还是试图证明中国曾经是福音的故土,最后都没有成功。而且,结果正好违背了他们的初衷。因为哲学家不仅在传教士塑造的中国形象中看到宗教宽容,还看到反对宗教权威的自然理性与道德哲学。

西方文化如果不发现世界,也就不会发现自身。这是弗朗索瓦·于连所说的“迂回的逻辑”。启蒙运动的文化大发现,是从反抗教会的精神权威开始的。在教义规定的褊狭的信仰中,人不可能发现任何教义之外的东西,也不可能发现教义本身。反抗教会的自由思想最初是由“自然法则”(Natural Law)这个概念兴起的。“自然法则”指自然赋予人心的一种法则,诸如怜悯、正义等。它只有通过个人内心的启示才能够获得不同于神启的“上帝的法则”(Law of God)。荷兰哲学家格罗蒂耶最初提出“自然法则”时(1625),还看不出它对基督教教义有什么冲击。70年以后,当法国哲学家培尔提出自然理性高于任何外在权威时(1695),教会才意识到这种思想的危险。启蒙运动的精神源头是从以自然神学对抗天启神学开始的。自然理性的第一批信徒是自然神论者,他们

亚当·斯密:《国民财富的性质和原因的研究》(上),郭大力等译,商务印书馆1972年版,第247~249页。

James L. White, *The Origins of Modern Europe: 1660-1789*, London: John Murray, 1964, p. 124.

弗朗索瓦·于连(Francois Jullien)在《迂回与进入》《道德奠基》等书中提出,一种文化要全面认识自己,焕发理论创新的能力,必须摆脱封闭的自我与传统,寻找一个纯粹异在的观点和完全不同角度思考。他认为,中国文化彻底殊异于西方,是西方自我认知、自我批判、自我解放与自我超越的“异托邦”。参见法朗索瓦·于连《迂回与进入》“前言”,杜小真译,三联书店1998年版。

不是不信神,而是不信神的代理人——基督教会。教会的神学家比这些自然神论者本人更了解他们思想的危害性。一个人如果坚信自然理性的启示,就会不信神;一个社会如果坚信某种内在的理性秩序,就会以个性理性的名义反抗教权与君权。从传教士的介绍中,哲学家们在中国文明中发现了自然理性。孔夫子的哲学提倡自然、理性、宽容、仁爱,中国的人民与君王听从内心中自然理性的召唤,在宗教上宽容,在道德上高尚,在政治上贤明。沃尔夫就因为宣传以自然理性为基础的中国道德哲学,触怒了教会中的虔诚派与普鲁士国王。

在整个启蒙运动中,哲学与神学的斗争是一条主线。哲学家以自然理性反对天启神学、反对宗教迫害与教会权威。这场运动的精神先驱是笛卡尔与洛克。笛卡尔哲学中的批判理性拒绝一切权威,没有任何东西是确定的,只有理性引导下的思想。理性是思想的起点。笛卡尔怀疑一切的理性精神,是启蒙运动的精神武器,比笛卡尔更能表现启蒙精神的,是洛克的经验主义哲学。洛克假定经验才是知识的基础,任何先在理性,都是神学或哲学迷幻。在洛克的经验论中,既没有先在神性,也没有先在理性的容身之地。洛克尽管不同意绝对的信仰宽容,但还是为宽容精神提供了哲学基础。洛克将知识建立在经验基础上,也就建立在科学基础上。自然与人类社会乃至人本身,都可以成为人类观察与思考的对象。经验是知识的基础,也是道德的基础,而道德一旦摆脱神学前提,神学存在的必要性本身就受到怀疑。洛克的影响是多方面的,除了哲学上的经验论外,还有政治学上的契约论。

在哲学与神学的斗争中,首先是神学家自己引进的中国思想动摇了基督教神学的信仰基础,然后中国思想又赋予启蒙哲学家批判神学的武器。启蒙时代的思想,既反抗神权,又反抗暴政;既维护君权,又要限制君权。这是那个时代文化的期望与焦虑。维护君权可以维护文明社会必要的秩序,限制君权可以避免为必要的社会秩序付出过多的代价,那就是专制与暴政。限制君权的方式有两种,一种是道德的,一种是法律的。有趣的是大多数启蒙哲学家最初的政治理想,都寄托在道德上。中国思想为启蒙哲学家提供了对抗教权的武器,如今又在提供限制王权的武器。在传教士塑造的中国形象中,中国政治是一

种贤人政治,它建立在道德基础上,由哲学家与哲学家教育出来的国王和大臣们实施与维护。最初的启蒙哲学家大多相信开明君主专制(Enlightened Despotism),他们在这个世界上为自己的理想找到了最好的榜样就是中国。中国哲学是以自然理性为基础的道德哲学,这种哲学构成中国政治的基础。难以理解的是,那个时代最激进的哲学家,如伏尔泰,在政治上却是保守的开明专制主义者;而相对保守的哲学家孟德斯鸠,在政治观念上却更为先进。他看到哲学与道德都不足以限制君王的权威,只有通过立法。他的《论法的精神》一书中最有价值的观点是,最好的政治体制是三权分立,只有法律才能保护政治民主与个人自由。孟德斯鸠同样讨论了中国的君主专制,但他认为这种君主专制不是开明的,而是一种暴政。因为君主专制从原则上讲就不可能开明。有人说,启蒙时代的欧洲思想界是一个黎明或暮色中的混乱的战场。理性、自由、民主远未成为社会的主导力量,对于历史的未来景象,人们也只有某种乌托邦式的幻想与向往。启蒙哲学家中有人相信理性与文明,哲学与道德的力量,也有人反对。卢梭认为,文明带来的是堕落,理性是教条;孟德斯鸠等人认为,哲学与道德的力量在历史中是微不足道的。而所有这些人在他们的著述中,都曾多多少少地引证过中国,只是在不同的思想背景上,中国形象的意义不一样。

中国思想在西方启蒙运动中一路凯旋,中国思想与西方启蒙运动共同的理论基点或实践经验,建立在启蒙运动的理性信仰、自然道德、开明君主、自然经济理想上。启蒙主义者推崇中国的自然神学,试图将信仰从宗教纷争与迫害中解放出来;推崇中国的自然哲学,试图将世俗伦理从神学与教权中解放出来;推崇中国的开明君主,试图将绝对主义王权从暴政中解放出来;推崇中国的自然经济,试图将国家经济从腐败与衰落中解放出来。对于那些启蒙思想家,他们实际上对中国所知甚少,却所说甚多。中国思想实际上并不是他们思考与研究的对象,而是他们想象与批判的方法。他们不过是从中国思想中获得一个批判与超越自身文化的位置或角度。我们没有夸大中国思想对西方启蒙运动的影响,但不可夸大西方启蒙思想对中国的了解。他们关于中国的讨论,绝大多数情况下是建立在误解基础上的。真正值

值得注意的是,西方对中国思想一知半解的时候,大谈中国思想或孔夫子哲学,等到西方汉学家对中国了如指掌的时候,中国思想却被束之高阁。启蒙思想游历中国如叶公好龙,而真正的问题是,谁能够好一条真龙呢?一日真龙闻而下之,自我就无处藏身了。

中国思想在启蒙运动时代的西方文化中,经历了宗教之争,西方教会中的开明人士希望利用中国儒家哲学的理性,恢复基督教神学淳朴、自然的道德基础;经历了宗教与哲学之争,孔夫子的哲学作为“异教徒的德行”的代表,被无神论者或有神论的哲学家用来批判基督教正统主义者,打破教会对思想的垄断;经历了哲学与政治之争,哲学家用中国的“哲人政治”或哲人王乌托邦挑战王权,希望用理性而不是暴政统治人间;经历了政治之争,哲学家与进步政治家试图以中国的皇帝为楷模教育欧洲的国王们,希望他们推行改革,建立开明的君主专制制度;经历了经济之争,重农主义者宣传中国的农业经济政策,希望以此挽救法国即将崩溃的国民经济。然而,值得注意的是,每一场争论的结果,似乎都对西方的中国形象不利,宗教之争最后证明中国人不是无神论者,而是更为原始的多神论者;政治之争证明中国不是开明的君主专制,而是依靠棍棒进行恐怖统治的东方专制主义暴政的典型;经济之争最后证明中国不是富裕,而是贫困,不是社会靠农业发展,而是社会停滞于农业。中国思想的兴衰起伏,体现着启蒙文化运动本身的进步,从有神论到无神论,从开明专制主义到共和主义,从传统的重农主义和重商主义到现代资本主义政治经济理论,到英国完成工业革命,法国开始大革命,表现信仰宽容、道德淳朴、君主开明的中国思想,已经不可能再为西方文化发展提供灵感了。

对西方启蒙主义者而言,中国思想不是一种思想,而是一种思想方法;也不是中国的思想,而是西方文化一种自我换位或错位的思想。启蒙思想利用中国形象的过程,也是扬弃中国形象的过程。这一过程与西方现代文化的自觉相关。从文艺复兴到启蒙运动,地理大发现与文化大发现一度在西方形成一种开放的、外向崇拜与自我批判的思潮。文艺复兴崇尚古代,是时间上的“他者”;古典文化复兴让西方人在时间维面上体验到今不如昔;地理大发现渴望未知的海洋与岛屿,构成空间上的“他者”;让西方人在

空间维面上体验到西不如东。古代与异域文明的辉煌,时刻在对比中映衬出欧洲现实的缺憾,成为一种超越与批判的力量。这种外向超越、离心开放的价值取向,在现代性精神构建初期,冲击了中世纪基督教文化与封建主义精神,为新兴资产阶级意识形态的形成开辟了广阔的空间,体现着彻底的殊异性的中国形象也成为西方现代精神自我否定、自我超越的异托邦。而随着西方现代性主体与理性观念在启蒙运动中确立,西方文化完成了现代自觉过程,中国形象的价值与意义也就消失了。“古今之争”与“东西之争”尘埃落定,明确现代胜于古代,西方胜于东方。西方文化视野在启蒙运动中从古代异域转向现代西方,价值取向也向心化了。启蒙哲学家在主体-理性启蒙框架内构筑的现代文化秩序是欧洲中心的。想象中国的目的是确证西方,思想迂回移位到中国,最终还是要进入与复归西方,复归西方传统,从古典美学到哥特精神。启蒙思想“穿越中国”;而不是停留在中国,这是西方现代性文化自觉的方式,也是对当今中国文化启蒙与自觉的启示。

(本文作者:周宁 厦门大学中文系主任、教授、博士生导师)

责任编辑:赵景来

所谓异托邦(heterotopia)指一种与本土对立的“他者空间”;福柯曾对乌托邦与异托邦做过详细的区分:“乌托邦指没有现实地点的某个地方。这个地方与社会的现实之间一般构成一种直接或倒置的类同关系。乌托邦表现出类似社会的一种完美形式,或者与该社会完全相反的形式……然而,在每一种文化或文明中,还存在着一些既作为乌托邦与本社会相对立,又在现实中有确定地点的地方,它们存在于一个社会的基本结构中,在该文化的自身即可找到,它们是同时表现的、相互对立与倒置的。这些地方既在某处又不在某处,即便是它在现实中可以落实到某个位置,还是表现得若即若离,若有若无。它是一个完全另类的地方,跟人们所想所说的所有地方都不太一样,为了将它们区别于乌托邦,我们称其为异托邦。”(参见M. Foucault, “Of Other Places”, *The Visual Culture Reader*, Edited by Nicholas M Irzoeff, Routledge, 1998, pp. 237- 244. 引文出自该书第239页)