Globethics Repository

########——############# [From Autonomy back to Theonomy? On the Return of the Sacred in the Post-Enlightenment Era]

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	LAM, Jason
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Institute for the Study of Christian Culture, Renmin University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-02-07 17:46:33
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165210

從自律回歸神律?
——論神聖在後啟蒙時代的復歸*

From Autonomy back to Theonomy? On the Return of the Sacred in the Post-Enlightenment Era

林子淳

Jason LAM

作者簡介

林子淳，香港漢語基督教文化研究所研究員，上海同濟大學哲學系兼任教授

Introduction to the author

Jason LAM, Research Fellow, Hong Kong Institute of Sino-Christian Studies; Adjunct Professor of the Department of Philosophy, Tongji University.

Email: Jason@iscs.org.hk

Abstract

Autonomy is a core concept of the Enlightenment. It refers to an ideal status, in which an individual has the ability to make decisions independent of external authorities but relying on universal reason. But this concept has great intrinsic tension and is intertwined heavily with the entire western (Christian) religious tradition. Through a genealogical analysis, we discover the intrinsic dialogical structure of autonomy which can be traced back to the vocation narrative of the Hebrew prophets. There were numerous transformations in the path of western thought from the Hebrew prophets through to modern autonomy, but modern people are still struggling with its various shortcomings. Thus when Chinese scholars are now dealing with the issue of modernization, we cannot avoid dealing with the religious dimension of the western culture. In light of this, Christian studies should be taken as an essential research area when Chinese culture wants to develop its place in the modern world.

Keywords: Autonomy, Theonomy, Enlightenment, Kant, Ricoeur

一、引言

“自律”（或自主性，autonomy）是啟蒙運動的一個核心概念，它除了指個體能不受外在權威宰制而具自決能力外，更能借助普遍理性為工具而達致的一個理想狀態。在法國的歷史語境中，這觀念當然是針對著皇權和教權來說的，為要擺脫一種迷信、蒙昧和受宰制的狀況，因此盧梭（Jean-Jacques Rousseau）等啟蒙運動思想家主張人要超越傳統與權威而進入“社會契約”中。[①]不少論者皆指出五四時期中國知識分子受法國此種具烏托邦色彩的啟蒙思想影響甚深，[②]如此一來以德先生和賽先生掛帥，主張反宗教並以美育替

---

* 本文初稿《啟蒙再上路：從自律回歸神律？》曾為 2011 年 4 月 11-12 日武漢大學歐美宗教文化研究所有關啟蒙運動的會議報告；後經大幅修訂，在 2012 年 11 月 23-25 日浙江大學基督教與跨文化研究中心舉辦的“社會主義文化大發展大繁榮”會議上發表，並在 2013 年 1 月 14 日香港崇基學院神學院舉行的“中華神學人協會”會議上發表；謹此感謝各次與會者的寶貴意見。[A previous version of this article was delivered in the conference on the Enlightenment hosted by the Institute of European and American Religion and Culture, Wuhan University during 11-12 Apr 2011. It was revised and delivered again at the 1st Annual Conference of Christian Studies at Jinnan hosted by the Institute of Christianity and Cross-Cultural Studies, Zhejiang University during 23-25 Nov 2012 and the annual conference hosted by the Koinonia of Chinese Christian Theologians at Chung Chi College Divinity School, Chinese University of Hong Kong on 14 Jan 2013. The author expresses his gratitude to the opinions offered by the audiences.]

① 不過盧梭的主張不完全是反宗教的，相反更有其深厚的基督教背景作支撐，參孫向晨：《論盧梭公民宗教的概念及其與自然宗教的張力》，載《道風：基督教文化評論》30（2009），第 115-140 頁。[SUN Xiangchen, “On Jean-Jacques Rousseau’s Concept of Civil Religion and its Tension with Natural Religion”, *Logos & Pneuma* 30 (2009):115-140.]

② 如周策縱和林毓生。參閱周策縱、周陽山編：《五四與中國》，台北：時報文化，1979 年，第 64-70 頁；林毓生：《略談西方自由主義對馬克思主義的批評》，載蘇曉康編，《從五四到河殤》，台北：風雲時代，1992 年，第 293 頁。[ZHOU Cezong & ZHOU Yangshan, eds., *Wu si yu Zhongguo* (Taipei: Shibao Wenhua, 1979), 64-70; LIN Yusheng, “Briefly on Western Liberalism’s Critique of Marxism,” in *Cong wu si dao he shang*, ed. SU Xiaokang (Taipei: Fengyun Shidai, 1992), 293.]

代之的話語似乎是順理成章的。可是歷史也告訴我們，法國啟蒙運動僅是當時歷史諸型態的其中一種，英國尤其是蘇格蘭的啟蒙運動同樣重視科學與方法論，但在受經驗主義的指導下思想家並未把理性提升至無可置疑的地位，參與者中更不乏敬虔的宗教信仰者。[①]尤有進者，貝克爾（Carl L. Becker）甚至指出法國啟蒙思想家往往只是以理性來取代上帝，以圖建立一個 18 世紀的天城，變相產生出一種啟蒙神話以至“迷思”（myth）。[②]如此一來，無怪乎在上世紀 80 年代起中國大陸的“文化熱”出台時，雖常被冠上與啟蒙有關的各樣稱呼，甚至與五四運動相提並論，但參與者不僅沒有再舉起反宗教的旗幟，對各種宗教的研究更猶如雨後春筍般出現，而漢語神學運動也是在這一時期被提出來的，這也是當代中國學人的一種成熟表現。

陳海文正確地指出，漢語學界對啟蒙的研究以往經常犯了雙重化約的問題，即對法國啟蒙運動的偏重與普遍化，和選擇性地著眼於一些被視為正面、積極的題旨及價值。[③]這樣看來，國人尤其是

---

① 在上注 1 提及的武漢會議中，與會者之一愛丁堡大學布朗教授（Steward Brown）便以修·布萊爾（Hugh Blair）為例子作出極佳的說明，參其“Hugh Blair: the Sentiments and Preaching the Enlightenment in Scotland”, *Handbook of The International Conference on the Problem of Enlightenment in the West and East*, Institute of European and American Religion and Culture, Wuhan University, 11-12 Apr 2011；另林毓生在上引文中也理解到這點；當然受更多關注的洛克（John Locke）有深厚的基督教信仰背景，參吳飛：《洛克的拯救之道》，載《道風：基督教文化評論》30（2009），第 49-79 頁。[WU Fei, “John Locke on Salvation”, *Logos & Pneuma* 30 (2009):49-79]；趙林，《中譯本導言》，載洛克：《洛克宗教著作選集》，王愛菊、周玄毅譯，香港：道風書社，2008 年。[ZHAO Lin, “Introduction to the Chinese Edition,” in John Locke, *Luoke zong jiao zhu zuo xuan ji*, trans. WANG Aiju & ZHOU Xuanyi (HK: Logos & Pneuma Press, 2008).]

② 卡爾·貝克爾：《十八世紀哲學家的天城》，何兆武譯，北京：三聯書店，2001 年。[Carl L. Becker, *Shi ba shi ji zhe xue jia de tian cheng*, trans. HE Zhaowu (Beijing: SDX Publishing Company).] 另參林鴻信：《誰啟蒙誰：論啟蒙》，香港：道風書社，2008 年，第六章。[LIN Hong-hsin, *Shui qi meng shui: lun qi meng* (HK: Logos & Pneuma Press, 2008), ch.6.]

③ 陳海文：《啟蒙論：社會學與中國文化啟蒙》，北京：社會科學文獻出版社，2010 年，第 48 頁。[CHEN Haiwen, *Qi meng lun: she hui xue yu Zhongguo wen hua qi meng* (Beijing: Beijing Academy of Social Sciences Press, 2010), 48.]

知識分子在提倡啟蒙運動的積極價值時，不能無視此運動本身的複雜性，更應仔細檢視個別觀念的內在緊張和矛盾，以至是所謂“啟蒙的黑暗面”和“反啟蒙”等因素。然而即使僅是梳理啟蒙運動的價值理念也是一個巨大的學術課題，[①]因此這裡的目標是狹小的，與其大而化之地附會於一些大的啟蒙理念，我們往下將首先從康德的特定卻具代表性的啟蒙定義論述開始，對“自律”這個核心觀念作出評析。選取康德的著名論述和“自律”觀念作開始，除了是因它已成為了許多以往分析的基礎外，更因它顯示了啟蒙的歷史和理想之間的關連和差距，而我們更將發現“自律”觀念的內在緊張性與整個西方與（基督）宗教有關的思想傳統有千絲萬縷的關係。透過一種譜系學的分析，我們將看到自律觀念中所呈現的內心倫理感召，其淵源可由西方思想傳統上溯至希伯來先知的召命敘事。這固然應當是漢語基督教研究以及關注啟蒙觀念的學人要注視的方向，然而我們現在畢竟並非完全站在西方啟蒙運動歷史的脈絡中，所以我們也將在現代中國文化語境中，檢視這個與“西方”世俗化尤其相關的啟蒙問題，並指出神聖的復歸即使在（後）現代語境中仍是一重大議題，甚至是現代中國學術傳統要把基督教研究納入為自身組成部份的重要原因。

二、自律的內在結構[②]

作為啟蒙運動的代表性領軍人物，康德（Immanuel Kant）在其著名篇章《對這個問題的一個回答：什麼是啟蒙？》下了一個廣被徵引、議論的定義：

---

① 近年漢語學界對這課題的梳理和反思可參陳海文上引書，筆者對啟蒙運動和思想的看法深受此書影響。

② 由於本文初稿曾發表於上注 1 提及的武漢會議中，去屆的與會者之一是林鴻信教授，故本段有意識地重構其過往在此會議曾發表的論文以延續討論，請參考林鴻信，《誰啟蒙誰：論啟蒙》，第四章。

> 啟蒙就是人類脫離自我招致的不成熟。不成熟就是不經別人的引導就不能運用自己的理智。如果不成熟的原因不在於缺乏理智，而在於不經別人引導就缺乏運用自己理智的決心和勇氣，那麼這種不成熟就是自我招致的。[①]

這裡所指向的啟蒙，明顯地已超出當時的歷史現況，乃為一種理想的狀態。因此康德要進一步指出，“不成熟”（Unmündigkeit）在這裡的意思是“需要別人引導運用自己理智的無能”，而“自我招致”（Selbstverschuldet）則為“缺乏運用自己理智的決心和勇氣而非缺乏理智的心態”。通過這個定義，康德高舉啟蒙運動的座右銘說：“要敢於知道（Sapere aude）！”並呼籲人們勇敢地使用自己的理智。[②]

今天我們當然明白，康德之所以高揚人的主體性來總結啟蒙運動精神，與其後來以“自律”為道德理想，主張倫理的判斷應當單單出於自我意志，而非被外界各種因素左右的思想一脈相承，所以他認為“自律是人類及每個有理性者的尊嚴之根據。”[③]可是康德這種對“不成熟”的定義，卻在當時學界討論的風潮中，招來號稱北方魔術師（Magus of the North）的好友哈曼（Johann Georg Hamann）之激烈批評。

在上面的引文中，“不成熟”在法律用語上是指需要監護的狀

[①] 康德：《對這個問題的一個回答：什麼是啟蒙？》，載施密特編：《啟蒙運動與現代性》，徐向東、盧華萍譯，上海：上海人民出版社，2005 年，第 61 頁。[Immanuel Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’” in *Qi meng yun dong yu xian dai xing*, ed. James Schmidt, trans. XU Xiangdong & LU Huaping (Shanghai: Shanghai People’s Publishing House, 2005), 61.]

[②] 康德：《對這個問題的一個回答：什麼是啟蒙？》，第 61 頁。

[③] 康德：《道德底形上學之基礎》，李明輝譯，台北：聯經，1990 年，第 61 頁。[Immanuel Kant, *Dao de di xing shang xue zhi ji chu*, trans. LI Minghui (Taipei: Liang Jing, 1990), 61.]

態，因此從康德的定義可以看到兩種人，其一是缺乏決心和勇氣去運用自己理智的被啟蒙者，他們**安於被人指導**；另外則是那些**自命為指導者**的，他們引導那些被啟蒙者去運用理智。哈曼的問題是康德究竟把自己列在哪一方呢？[①]很明顯，理智的運用在這當中雖看似是個體性的，但康德的潛文本（subtext）已顯示出一個對公共素質的綱領性要求，甚至可說是啟蒙精神的更高理想，亦往往是國人對啟蒙所有的普遍印象。[②]然而哈曼如此批評旨在顯示出這種正面嚮往也可能導引出的黑暗面，即促成**一種權力不對等以至是宰制的格局**。這正是觸發哈曼惱怒之因，故此他針對康德而提出："真正的啟蒙就在於不成熟者從極端地自我招致的監護中浮現出來。"[③]康德認為啟蒙是要脫離"不成熟"，而這種不成熟是"自我招致"的。哈曼則認為無能不應被視為一種過錯而被指責，而被監護的狀態則更非"自我招致"的，乃是某些不成熟的人以監護人自居（暗指康德）來宰制他人，故啟蒙的焦點反倒是要揭露"極端地自我招致的監護"。如此說來，康德啟蒙理念的問題是其仍未能到達啟蒙的理想。

若從當時的政治社會語境來看，哈曼心目中更需要為宰制狀況負責的人，當指以普魯士的弗裡德里希大帝（Friedrich the Great, 1712-1786）為首的專制政權，以及附從在這個政權之下的知識分子（包括康德）。他們使一些人受著壓迫，而康德卻在作以上著名定義的文章中公開讚揚這位"開明的獨裁者"。[④]如此看來，這對舊日爭

---

① 林鴻信，《誰啟蒙誰：論啟蒙》，第 87-88 頁。

② 參陳海文，《啟蒙論》，第 28 頁。

③ 哈曼：《致克里斯蒂安・雅科布・克勞斯的信》，載施密特編，徐向東、盧華萍譯，《啟蒙運動與現代性》，第 150 頁。[Johann Georg Hamann, "Letter to Christian Jacob Kraus," in *Qi meng yun dong yu xian dai xing*, ed. James Schmidt, 150.]

④ 參格林：《現代文化的成熟》，載施密特編，徐向東、盧華萍譯，《啟蒙運動與現代性》，第 304-305 頁；林鴻信，《誰啟蒙誰：論啟蒙》，第 89 頁及下。[Garrett Green, "Modern Culture Comes of Age," *Qi meng yun dong yu xian dai xing,* ed. James Schmidt, 304-305; LIN Hong-hsin, *Shui qi meng shui: lun qi meng,* 89ff.]

論者的討論焦點並不完全匹配，康德一方是要從道德自律的觀點來高舉人類理性的自主能力，而哈曼方面卻為要揭露時下專制政權的宰制狀況而作出回應。然而兩者的焦點雖非完全一致，卻又不完全分離，因為在實際情況中宰制性因素除了可從政治體制中出現，也可出於不同源頭，使個體自律的實踐可能性受到干擾，而這最終所關注和要落實的，如上面提及，已超越個體層面而座落於社群生活和公共道德範疇。因此，在《啟蒙辯證法》（*Dialektik der Aufklaerung*）的開篇，霍克海默（Max Horkheimer）和阿多爾諾（Theodor W. Adorno）便指出啟蒙運動的矛盾："歷來啟蒙的目的都是使人們擺脫恐懼，成為主人。但是完全受到啟蒙的世界卻充滿著巨大的不幸。"[①]當然他們在這書中所說的不幸並非直指政治上的宰制，而是指從啟蒙運動以來由科技發展所造成的新奴役。然而霍克海默與阿多爾諾的判斷明顯地認為，康德所希冀著人可獨立運用理性而超越"不成熟"狀態的啟蒙尚未實現，這也是法蘭克福學派的後繼者哈貝馬斯（Jürgen Habermas）一直追求要完善"現代計畫"的原因。

在揭露宰制的問題上，福柯（Michel Foucault）似乎就是當代的哈曼。他在《甚麼是啟蒙？》中認為："我們可以把現代看成一種態度，而不要視為一個歷史時期。"[②]這種"現代態度"（the attitude of modernity）根植於啟蒙的哲學氛圍（a philosophical ethos）——"一種態度的永遠不斷再度活躍"，亦即"對我們所處歷史時代作經久不斷的批判"。[③]如此，啟蒙就不應當被視為過去了的一場歷史運動，而是要經常持續下去的掙扎，這也是中國知識分子必須經常自省的

---

① 霍克海默、阿多爾諾：《啟蒙辯證法（哲學片斷）》，洪佩鬱、蘭月峰譯，重慶：重慶出版社，1990 年，第 1 頁。[Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Qi meng bian zheng fa (zhe xue pian duan)*, trans. HONG Peiyu & LIN Yuefeng (Chongqing: Chongqing Publishing House, 1990), 1.]。

② Michel Foucault, "What is Enlightenment?" in *Ethics: Subjectivity and Truth*; ed. Paul Rabinow; trans. Robert Hurley & others (London: The Penguin Press, 1997), 22.

③ Michel Foucault, "What is Enlightenment?" 26.

一點。其實康德本就不認為當時人們已經活在“一個啟蒙了的時代”（an enlightened age）裡，而是活在“一個啟蒙的時代”（an age of enlightenment）。[①]對於“批判”，福柯的初步定義為“不被統治那麼多的藝術，”[②]並指出“統治”在西方已經是一悠久的傳承。然而福柯並非如通俗的理解般主張全盤推翻統治的權力結構，而是對統治的權力結構提出質疑，或至少拒絕全面接受，故他會說：“批判將是出於自願的反奴役與深思熟慮之不從。”[③]既是如此，當人能自覺己所不能知，就是對一己的限制開始有所覺醒，這才是真正啟蒙的開始。當福柯把批判概念應用在康德與啟蒙時，批判便意味著自知知之極限卻仍勇敢去認知，[④]這亦為康德的啟蒙運動格言“勇敢地去知道吧！”加上了新評注。[⑤]

綜合以上的討論，啟蒙運動所推舉的**自律性格僅為一種理想狀態**，自由意志固然為其中一項重要預設，且在現實中更往往需要時間從不成熟的狀態來過渡，因為在現實中不同的宰制性因素經常伺機扮演監護者角色去啟蒙別人。然而我們若接受福柯的分析，則“我們”總是屬於某個特殊的當下語境中，那麼在啟蒙中的現代人對自律的康德式確信是如何產生的？監護人的角色如何能夠或真可能擺脫開來嗎？為對此作出回應，福柯指出康德在《答何謂啟蒙》時已開始問及甚麼是現在，甚麼是當下正在發生的，[⑥]而且這樣的問

---

① 康德：《對這個問題的一個回答：什麼是啟蒙？》，第 65 頁；另參林鴻信：《誰啟蒙誰：論啟蒙》， 第 100-101 頁。

② Michel Foucault, “What is Critique?” in *What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed. James Schmidt (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996), 384. 施密特編的《啟蒙運動與現代性》有一個中譯本，但本段譯文不太可靠，故轉引林鴻信，《誰啟蒙誰：論啟蒙》，第 121 頁。

③ Foucault, “What is Critique?” 386；譯文轉引林鴻信，《誰啟蒙誰：論啟蒙》，第 121 頁。

④ Foucault,“What is Critique?” 86-387.

⑤ 參林鴻信，《誰啟蒙誰：論啟蒙》，第 121 頁。

⑥ Michel Foucault, “The Art of Telling the Truth,” trans. Alan Sheridan, in *Critique and Power*, ed. Michael Kelly (Cambridge, MA: MIT Press, 1994), 139.

題已把發問者涵蓋了進去，問及發問者如何歸屬於具體語境，“如何歸屬於一個特定的‘我們’，關乎我們時代文化整體特質的我們”。[①] 福柯進而指出，當今的哲學選擇有兩樣：

> 或者選擇以普遍真理的分析哲學來呈現的批判哲學，或者選擇採用關於我們的本體論或關於當下的本體論形式的批判思想，從黑格爾、尼采、韋伯到法蘭克福學派奠定一種反省的形式，在其中我正努力在嘗試。[②]

按林鴻信的分析，這指向著兩種不同的批判性思考方式：“前者關注的是普遍真理，後者卻是特殊形態；前者以理論分析為主要思考方法，後者寧可採納現象描述；前者重視概念整理，後者採用譜系學方法。簡而言之，前者追問的是‘為甚麼？’、‘與別的有何異同？’，後者則是‘是甚麼？’、‘從哪裡來？’，福柯顯然選擇後者。”[③]這或許也是福柯和哈貝馬斯最終分別的地方，即前者並不認為已糾結於現實權力架構之下的人，應當為自己預設實質性的啟蒙理性，反倒當以譜系學方法來對自身作批判性分析，這也是我們往下要作的進一步探討。

三、自律譜系學

現代學者對於康德思想的譜系學分析並不陌生，自律之提出原是要排除一切外在的意欲誘因，尋求道德實踐法則之“普遍形式”。

---

① Michel Foucault, “The Art of Telling the Truth,” 141. 譯文轉引林鴻信，《誰啟蒙誰：論啟蒙》，第 111 頁。

② Michel Foucault, “The Art of Telling the Truth,”148. 譯文轉引林鴻信，《誰啟蒙誰：論啟蒙》，第 113 頁。法蘭克福學派的學者固然不一定會認同福柯的這種歸類，可參哈貝馬斯（Jürgen Habermas）的回應。參閱：Jürgen Habermas, “Taking Aim at the Heart of the Present: On Foucault’s Lecture on Kant’s What Is Enlightenment?,” in *Critique and Power*, ed. Michael Kelly, 150.

③ 林鴻信，《誰啟蒙誰：論啟蒙》，第 112-113 頁。

既然意志的自律的實踐法則也有普遍形式，自然的認識能力更不用多說，因此《純粹理性批判》的基本問題為“綜合判斷如何可能是先驗的”此普遍追問。從思想史發展的角度看，這種批判哲學固然是有意識地要綜合歐陸的理性主義和英國的經驗主義，其代表性人物當數笛卡爾（René Descartes）和洛克（John Locke）。

作為其著名“白板說”的創作者，洛克把感覺經驗視為知識的開始，把人的出發點建立在生而有之的“自然狀態”，有待經驗留痕而產生知識。在此意義上他的觀點可簡約為“我感覺故我在”，其主張正強化了“笛卡爾式自我”。[①]至於被稱為現代哲學之父的笛卡爾，其主體性自我觀可以追溯至早他一千二百多年的奧古斯丁。與笛卡爾相仿，他主張自我的存在是不容置疑的，因為即使我們擔心自己被欺騙了、攪錯了，甚至懷疑是在作夢中，也得需一種主體性自我的存在才為可能，故這可視為“笛卡爾式自我”之濫觴。然而有趣的是，奧古斯丁對自我意識的覺醒乃起源於對上帝的追求，因此他在《懺悔錄》（*Confession*）中向上帝告白說：“想到你就讓他深深地被激動，使他除了讚美你以外無法滿足，更何況我們是為了你而被造的，除了在你裡面以外，我們的心無法真正安息。”[②]

倘若自律的譜系可以從康德回溯至奧古斯丁，則利科在 1985 年的吉福德講座（Gifford Lectures）之最後一篇神學講演在這裡便十分值得注意。利科在該篇題為《被召主體：先知召命敘事研究》

---

① 林鴻信，《誰啟蒙誰：論啟蒙》，第 258-259 頁。

② Augustine, *Augustine's Confessions*, Book 1: 1.以上討論參林鴻信，《誰啟蒙誰：論啟蒙》， 第 252-254 頁。當然這不是說笛卡爾的主體性自我觀沒有創見，我們在這裡只是希望作一回溯性的譜系學分析而已。

（Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique）[①]的講稿中，主要部分是從希伯來聖經、新約聖經、奧古斯丁和近現代哲學取出四個片斷，來說明被召主體的形象在西方思想史中的發展，它們表面看來是一些沒有相干的例子，但利科卻巧妙地展示出它們之間的結構相似性。[②]

利科在有關奧古斯丁的討論裡，主要是環繞其"內在教師"之形象作出說明，並指出這代表著"西方思想路徑中內化神聖呼召和人性回應之對應關係的重要發展"。[③]利科指出在奧古斯丁之《教師》（*The Teacher*）中，他及其子的角色就猶如在《美諾》（*Meno*）中蘇格拉底和奴僕的位置，語言也成為了對話的主題，而兩個特別需要留意的特徵為：第一，**老師永遠高於學生，所以他們是不能互換位置的**；第二，**教師看來是外在於學生**，但這特徵卻被奧古斯丁所淡化，因為**最終是那內在的人在一己中發現了真理，教師僅提供協助**。[④]這個情況與奧古斯丁在《懺悔錄》卷十中對記憶的討論有點相仿，記憶成為了永恆真理的儲藏庫，而新柏拉圖主義在其中的影響也比較明顯，在塑造這新形象的內化過程中起著重要作用。不過利科也指出聖經的因素在其中也不能被忽略掉，因為希伯來聖經早已把永恆真理收歸其傳統中，譬如《箴言》8:22-31 的著名篇章提

---

① Paul Ricoeur, "Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique," *Revue de l'Institute catholique de Paris* 28 (1988), 83-99；英譯："The Summoned Subject in the School of the Narratives of the Prophetic Vocation," *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination* (Minneapolis: Fortress, 1995), 262-275. 這原來應是一英語講座。

② 利科之吉福特講座最後兩篇神學講演，歷來在中西語學界皆被受忽略，筆者在二〇一〇年的第十五屆中國現象學年會中曾作出一概括性闡釋，詳參林子淳：《利科兩篇吉福德神學講演之析讀——作為其自我尋索現象學的說明案例》，載《利科：在聖經鏡像中尋索自我》，香港：基道書樓，2011 年，第九章。[Jason LAM, "An Interpretation of Ricoeur's Dual Gifford Theological Lectures: a case of the phenomenology of the self," in *Paul Ricoeur: In the Search of the Self from the Mirror of the Scriptures* (HK: Logos Book House, 2011), ch.9.

③ Ricoeur, "The Summoned Subject," 268.

④ Ricoeur, "The Summoned Subject," 269.

到，智慧在上帝創世之時已猶如工程師般參與其中，故可廣現於人世間的事物中。再者，保羅書信也曾把永恆智慧與基督形象結連起來，《以弗所書》3:16-17 就指出聖靈就是其中的重要聯繫，歷世歷代的信徒能得以理解基督，也因他能“住在你們心裡”。[①]這些不同的智慧傳統皆恰恰表明，**對真理的探索可以是不假外求的**，在自我建構的過程中，源初之呼召與回應結構，尤其外在話語的位置有可能被忽略，故此繼後康德對良知的討論才可能出現自律式觀點，成為一種似乎是源於內在的召喚呼聲。

至於這種召喚的原初典範，利科以為是始於希伯來先知的召命敘事，這當然包括上帝對摩西、以賽亞、耶利米等的經典性呼召與差遣：主角在敘事中經歷本真的猶豫和抉擇，但最終被上帝的話語所肯定，以致轉化為一些能在群眾中證成（attest）神聖他者之立場的代表性人物。[②]在利科的闡析中，首先值得留意的是先知的啟示經驗固然是絕對個人化的，但對其**個體的呼召和差遣卻是針對一群體而作的**，因此那個體的宗教經驗以至判斷竟導致了一整個群體要嚴肅聆聽並作同樣的本真抉擇和回應，[③]這成為了對先知個體呼喚被普遍化的原因。其次，先知既非單純的傳話人，而是在群眾中傳述神諭，聆聽者也不一定認同所傳遞的內容，因此**縱然其立場無法被完全檢證，卻又有合理化解釋的知識論訴求和開放給多元詮釋的結果**，並且這本真的抉擇可以帶來認同與不認同者之間的緊張關係，以至個體和群體之生活倫理變化。故此回應者在聖經敘事中往往也是受苦的中介者，其中的典型代表當然要數第二以賽亞所載的

---

① Ricoeur, “The Summoned Subject,” 270.

② 利科對這典範的文類結構（Gattungsstruktur）仔細分析可參 Ricoeur, “The Summoned Subject,”第 264-267 頁；“證成”（attest）在這講座中乃一核心概念，詳參拙著：《利科兩篇吉福德神學講演之析讀》。

③ Ricoeur, “The Summoned Subject,” 266.

受苦僕人，[①]此形象也挑起了後來新約聖經作者對被釘十字架之耶穌的諸多想像和詮釋。因此，新約作者才可能把原本超越之上帝與可見的塵世人物耶穌互通，甚至內化於心裡，而對這形象的理解也是對希伯來聖經文本的處境性詮釋。[②]

利科以上的分析從奧古斯丁的內在教師回溯至希伯來先知召喚敘事的譜系，雖然並沒有證明這發展關係的必然性，[③]卻明顯想要指出各片斷分有一共同結構，即皆對應著（神聖）他者（監護人！）對主體的呼召此一基本主題，而自我也由此而構成，因此利科才能以自我最內化的表達形式——良知來完結其吉福德講座。利科明白到從啟蒙時代起的倫理傳統傾向把良知視為一種康德型的自律樣式，但他認為這形象與最起始之先知召喚的結連並未切斷。第一，良知作為一種內在聲音表明其仍有著呼召的結構，而海德格爾所稱的操心（Sorge）則是其來源；第二，良知需要作出判斷，但見證（testimony）總是優先於指控（accusation），意思是一己總是先試圖證成其存在的能力，以後才可能測度出其不隸之處。[④]綜合起來，自我便好像在召喚自身，要求一個見證自己有能力本真地存活的回應，這便恰恰對應了康德之意志自由概念，因此良知與自我這種作

---

① Ricoeur, "The Summoned Subject," 263-264. 現代詮釋者認為以賽亞的僕人詩歌共有四組：《以賽亞書》42:1-9, 49:1-13, 50:4-9, 52:13-53:12，其中以最後一組篇幅最長也最為著名，記述了受苦僕人的悲慘命運，最終卻被上帝顯以為義，成為新約作者用以詮釋基督事件的重要對象。

② Ricoeur, "The Summoned Subject," 267-268.

③ 這正是何以《一己猶如他者》沒有把末後兩篇吉福德神學講稿收入的原因，詳情讀者可參他自己的解說，載 Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey (Chicago: Chicago University Press, 1992), 23-25. 對於這種"不可知論式"（agnosticism）做法，學者歷來有不同評語，有興趣者可參 Pamela Sue Anderson, "Agnosticism and Attestation: an Aporia concerning the Other in Ricoeur's *Oneself as Another*," *The Journal of Religion* 74 (1994): 65-76; Mark I. Wallace, "From Phenomenology to Scripture? Paul Ricoeur's Hermeneutical Philosophy of Religion," *Modern Theology* 16:3 (2000):301-313; Glenn Whitehouse, "Ricoeur on Religious Selfhood: a Response to Mark Wallace," *Modern Theology* 16:3 (2000): 315-323.

④ Ricoeur, "The Summoned Subject," 270.

為呼召與回應的對話結構，與先知召喚的回應便可接連起來，而利科認為一種對這現象的神學詮釋甚至可能顛覆對良知的自律形象的詮釋。

利科指出保羅是首位把良知視為一般現象並結連於超越的上帝及其宣道（kerygma）的人，正因不論是希臘人或猶太人皆有良知（συνειδησις，參《羅馬書》2:15），“因信稱義”的說法才有可能出現。在保羅的詮釋中，良知是一種自我認知的可能性，它把一己與善惡分別的一些步驟接連起來，但同時它也是對有關基督之宣道的接收組織。[①]人能被稱為義，正因內在的自我回應了作為呼召的宣道，“所以良知便成為了這裡的人類學前設，沒有了它，‘因信稱義’會成為一種極端外在的事件。”[②]順此，利科認為把“良知的自律”（autonomous conscience）和“信仰的順服”（obedience of faith）對立起來是錯誤的，[③]因為二者皆存在一種呼召與回應的結構。故此，利科才會把康德和海德格爾對良知的理解接連至這種保羅傳統上來，從聖經和西方思想傳統作為反思素材，試圖重建良知以至自律的譜系，並達到一回應呼召的自我，而這種聲音是經由聖經和思想史傳遞之超越他者的呼喚。在這一過程中，利科與海德格爾相仿，指出良知作為一種個體化原則（principle of individuation）是先於指控和判斷的：[④]上帝（作為一位超越的監護人）個別地挑戰著吾人去承擔面向他者的責任。利科也強調，信仰的順服在保羅傳統中並不簡單地指上帝對我們的良知說話，基督徒不因為擁有一種普遍良知而被稱義，而是因透過它得以聽到神聖呼召並作出回應，因此意志自由在實踐理性中乃為一重要預設。“因信稱義”本身也是保羅因著基督復活的確信而對固有之希伯來信仰傳統的一種嶄新詮

① Ricoeur, “The Summoned Subject,” 271-272.
② Ricoeur, “The Summoned Subject,” 272.
③ Ricoeur, “The Summoned Subject,” 274.
④ Ricoeur, “The Summoned Subject,” 273.

釋，因此難免會如先知神諭一樣引起群眾的不同反應和遲疑，利科這樣說：

> 基督徒是那位在良知的呼召中辨明“認同基督形象”（conformity to the image of Christ）者。這種處理就是一種詮釋，且這詮釋是掙扎於真實可靠和理智誠實的結果。在良知的判決和效法基督的信仰之間並不會給定或獲取“綜合”。任何綜合都仍為一種風險，一種“可愛的風險”（柏拉圖）。[①]

因此對利科來說，信仰永遠為一種掙扎，並會為承擔主體帶來張力，並且這種狀況永不可能因著某些哲學性的虛假保障而消失。這也是信仰者的命運，因此基督徒應跟從猶太群體，以這種“被召的主體”來詮釋自己。[②]然而在啟蒙運動以後，尤其在一個常被理解為世俗多元的狀況中，對終極價值的確信也可能呈現相似的結構，因此這對承擔者來說是一個永不止息的實踐使命，正如希伯來先知和新約使徒在許久以前所作過的。

四、啟蒙再上路：神聖的復歸?

在以上兩節，我們先透過康德與哈曼的論爭來揭示自律背後可能出現的監護人與被監護者的關係以至權力結構和宰制問題，又通過利科的分析來完成對自律之福柯式譜系學探索。若把兩種討論結合起來，我們會得出如下結論：**沒有監護的自律是不可能達致的！**因為即使是近代緣起的良心自律呼聲，從西方思想的發展軌跡看來，最終也要回溯至由上帝作為超越他者召喚的內在轉化，並且是

① Ricoeur, “The Summoned Subject,” 274-275.
② Ricoeur, “The Summoned Subject,” 266-267.

得力於希伯來先知傳統，在與希臘文化融合的西方基督宗教思想發展路徑中出現。

在這種理解下，或許我們能夠更冷靜地去再檢閱黑格爾在觀察中國人的民族性之後的話：

> 凡是屬於（精神；Geist）的一切——在實際上和理論上，絕對沒有束縛的倫常、道德、情緒、內在的（宗教）、（科學）和真正的（藝術）——一概都離他們很遠。[①]

當然這評論總的來說還是帶有貶義的，按照黑格爾的理解，18 世紀末、19 世紀初的中國人尚未啟蒙，意識尚未成熟，並“只有一種順服聽命的意識——這種意識還沒有發達成熟，還不能夠認出各種的差別。”[②]但問題是從以上的譜系學看來，中國人或任何民族的人若要脫離不成熟的狀態，所需要的是接受何種啟蒙，又或是誰的啟蒙？

從以上的討論看來，陳獨秀之“訴之科學法則”和蔡元培呼籲“以美育代替宗教”，以至新文化運動之追求德先生與賽先生的熱潮，對於黑格爾的批判完全不得要領，甚至可能愈走愈遠，因為他們都沒有確切理解到當時“發達西方”的“精神”狀況。按照以上譜系學的分析，再配合黑格爾神學性哲思的獨特理解，這個精神不獨指向人的內在狀態，以至在基督宗教上說就是如風一樣的聖靈（Heilige Geist），更包括了通過基督教（和反基督教）在具體歷史社會文化中的辯證演化過程，因此十多年前劉小楓在《漢語神學與歷史哲學》一文中早說：

---

① 黑格爾：《歷史哲學》，王造時譯，台北：里仁出版社，1984 年，第 200-201 頁。[Georg W. F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, WANG Zaoshi trans. (Taipei: Liren, 1984), 200-201.]

② 黑格爾：《歷史哲學》，第 201 頁。

> 歐洲人是否搞懂了中國精神，其實無需中國士人操心……中國士人應該操心的是，自己是否搞懂了黑格爾所謂的“精神”。這對於一個中國士人來說顯然相當危險，因為那樣一來，他就可能成了基督徒——當然也可能成為反基督徒，即便成為反基督徒，“中國的大理”也難免發生裂變。[①]

按照譜系學的分析，既然這個精神在西方已產生出由先知受上帝召喚至個體內在自律的嬗變，中國人若要理清以至走近這種啟蒙“精神”理念，又怎會對自身固有文化傳統不造成影響？但這是否意味著，要得到真正的啟蒙，現代人必須在以為自己能獨立自主自律以後，“重新”一次擁抱那導致啟蒙的“精神”，接受他的監護式召喚並作出相應的行動？

對於一直浸淫於基督教信仰傳統中的思想家來說，這困難尚比較容易處理。譬如在以上曾略及，利科在吉福德講座中就已把“良知的自律”和“信仰的順服”相提並論，並以艾伯林（Gerhard Ebeling）為例提出一種能包含對一己的關切、對世界的關注和聆聽上帝的良知作神學反省的方向。[②]從更廣闊的現代社會理論層面來說，提出世俗化理論典範的韋伯（Max Weber）也指出新的神祇可披上非人化的外衣在現代社會再現，涂爾幹（Emile Durkheim）亦藉群體行動分析個人在其中可產生“大我”以至忘我的超升體驗。[③]然而對於已習慣了活在一個難以體認“精神”、活在一個仿如無神狀態的

---

① 劉小楓：《漢語神學與歷史哲學》，香港：漢語基督教文化研究所，2000 年，第 11 頁。[LIU Xiaofeng, *Han yu shen xue yu li shi zhe xue* (HK: Institute of Sino-Christian Studies, 2000), 11.]

② Ricoeur, “The Summoned Subject,” 273.

③ 參 W. S. F. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion* (London: Routledge & Kegan Paul, 1984), Part IV.

大部份現代人來說，我們可以輕鬆地邀請上帝進入其理智當中嗎？況且這是一種**出於人類主體性要求的對神聖者之召請，恰恰是把以往的召喚角色顛倒過來**，這豈非是把“上帝”置入一種被宰制地位的格局中？

在這裡我們必須重點地指出，以上對自律及其譜系學的分析，一直是在“西方”思想發展脈絡中提出來的。這條路線的特色，就是預設著神聖是超越地與自我截然二分，並對價值的安立起著指導或監護作用。啟蒙理性對自律的爭取僅是要擺脫“外在”權威強加於一己的束縛，但並不拒絕一種“普遍”理性對良知的制約，康德甚至視此種自律狀況為人類獲有真正自由的表現。這種理性化進程日後固然常被置於韋伯式的世俗化和祛魅化（Entzauberung; disenchantment）之框架來檢視，然而正如布魯門貝格（Hans Blumenberg）精闢地指出，理性自律最終乃一“自我肯定”（Selbstbehauptung; self-assertion）過程，即個體在面對生活世界時所展現的解析和進步能力，其最大意義不一定在於所謂“神聖”和“世俗”在歷史發展過程中的轉移或消長。[①]因此，陳海文認為：“神聖與宗教價值在自覺及知識層次的退卻，仍可能只是被不自覺或在知識以外的神聖價值及宗教色彩所取代。”[②]因此布魯門貝格警告，極端的非神話化最終只會變成另一種神話，或是理性自身的神話化而已。 無怪乎在西方社會學的討論中，世俗化議程一而再地被提出檢視，甚至有擬取消或轉化世俗化議題的建議。[④]

因此筆者以為，解決問題的癥結並非試圖要求在現代語境中的

---

① Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert M. Wallace (Cambridge: MIT Press, 1985). 另參陳海文的討論，《啟蒙論》，第 73-74 頁。

② 陳海文，《啟蒙論》， 第 488 頁。

③ Hans Blumenberg, *Work on Myth*, trans. Robert M. Wallace (Cambridge: MIT Press, 1985), Part II Ch.4. 另參陳海文的討論，《啟蒙論》，第 488-489 頁。

④ 簡論可參 Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives* (London & New York: Routledge, 2001), Ch.15.

個人或社會再入魅（re-enchantment）。首先，如上所述，問題的出現並非因“神聖”和“世俗”的此消彼長，而是在自我肯定的過程中，過往的聖俗二分已經失效，故此對神聖召喚的體認可以直接滲透入生活的各個領域，而無需透過建制宗教的中介。如此一來，這些議題旨已超越宗教研究的單一領域，涉及一個更廣義的“神聖”概念；“神聖”與“世俗”二者在現代社會中並非完全割離，反倒是在社會現實中全面地交織融合起來。第二，“神聖”和“世俗”二分的預設乃是順應西方思想發展的特殊軌跡而來，這是否具有普遍性，尤其對中國文化的適用性，值得檢視。因為從表面看來，中國文化以人文精神來體現宗教和神聖情操的傳統，即如唐君毅所指的“分全不二、天人合一”的特徵，[①]正是與西方思想傳統相異之處。因此在現代漢語語境中，祛魅既從未出現，在其中探求神聖召喚的問題亦不能僅追隨西方（後）世俗化問題的步伐，陳海文在這裡的建議值得深思的：

> 此中問題的對治不必只限於環繞“西方脫魅”式的論述與現實，而在是否能設想在詮析脈絡的改換下，可以根本無須預設“神聖—凡俗”等動力的二分對立，無須就此承認或接受後者的必然性及普遍意義。在這更為基本的、論述空間上的重構再認，反而是要求另立能更開闊包容的論述構成，藉以同時顯露神聖與世俗、脫魅與魅惑等範疇的可能互通及相錯。[②]

如此一來，傳統上的“世俗（化）”議題不僅不一定構成問題的核心，我們更需要探索的是“神聖”如何在這種超越聖俗二分，

[①] 這是唐君毅先生向來對中國文化精神特質之觀點，對於此觀點的社會學評析，可參陳海文，《啟蒙論》，第 515 頁及下。

[②] 陳海文，《啟蒙論》，第 490 頁。

或說聖俗交織的生活世界中呈現。世俗既與神聖相連，生活世界自身的方方面面也可能是“神聖”的。但這種**“神聖”已非前現代那種超越俗世的統攝性力量，乃寄身於生活世界中並指導實踐與價值的基礎**，甚至已對利科描述之自律樣式之神聖感召再作轉化，需要吾人作出知性辨識和倫理回應，以至對神聖“本體”作出理論性重構的嘗試。

針對這種現時代的全新神聖樣式之探究，中西文化進路的相互滲透與比較研究肯定是有莫大裨益的。正如上面略及，中國文化傳統既沒有西方式的神聖與世俗二分預設，更談不上祛魅後之再入魅訴求，反倒其“天人合一”式的想像正好為西方之後啟蒙世俗社會提供一個可能參照系。然而我們不能忽略的是，中國這種聖凡相融的景觀在過去數百年來也備受現代化過程的挑戰，以至五四及日後被籠統冠上“啟蒙”標籤的各時代，才常有仿效西方甚至全盤西化的極端訴求，期盼找到自己的啟蒙。如此視之，則中國的“天人合一”想像也並非一完善的文化景觀，故此兩種異質文化的現代相遇或許正好能提供一個相互轉化提升之機遇。西方傳統要尋索的，是在後啟蒙時代如何整頓聖凡相融的生活景觀，而中國學人所需求探索的，是否倒過來是一種可辨認的、具超越性的神聖召喚信號？在此視角下，漢語基督教研究不僅屬乎“新啟蒙”文化熱下的附生物，乃關乎中國文化在現代世界中繼續能活潑成長和貢獻的一個關鍵研究範疇。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

Anderson, Pamela Sue. "Agnosticism and Attestation: An Aporia Concerning the Other in Ricoeur's Oneself as Another." *The Journal of Religion* 74 (1994): 65-76.

Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Translated by Robert M. Wallace. Cambridge: MIT Press, 1985.

_____. *Work on Myth*. Translaed by Robert M. Wallace. Cambridge: MIT Press, 1985.

Brown, Steward. "Hugh Blair: the Sentiments and Preaching the Enlightenment in Scotland." *Handbook of The International Conference on the Problem of Enlightenment in the West and East, Institute of European and American Religion and Culture*. Wuhan: Wuhan University, 2011.

Foucault, Michel. *Ethics: Subjectivity and Truth*. Edited by Paul Rabinow. Translated by Robert Hurley & others. London: The Penguin Press, 1997.

Hamilton, Malcolm. *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. London & New York: Routledge, 2001.

Kelly, Michael, ed. *Critique and Power*. Cambridge, MA: MIT Press, 1994.

Pickering, W. S. F. *Durkheim's Sociology of Religion*. London: Routledge & Kegan Paul, 1984.

Schmidt, James, ed. *What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996.

Ricoeur, Paul. *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*. Minneapolis: Fortress, 1995.

_____. *Oneself as Another*. Translated by Kathleen Blamey. Chicago: Chicago University Press, 1992.

Wallace, Mark I. "From Phenomenology to Scripture? Paul Ricoeur's Hermeneutical Philosophy of Religion."*Modern Theology* 16:3 (2000): 301-313.

Whitehouse, Glenn. "Ricoeur on Religious Selfhood: a Response to Mark Wallace." *Modern Theology* 16:3 (2000):315-317.

中文文獻 [Works in Chinese]

卡爾・貝克爾：《18 世紀哲學家的天城》，何兆武譯，北京：三聯出版社，2001 年。[Becker, Carl L. *Shi bas hi ji zhe xue jia de tian cheng*. Translated by HE Zhaowu.Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2001.]

陳海文：《啟蒙論：社會學與中國文化啟蒙》，北京：社會科學文獻出版社，2010 年。[CHEN Haiwen. *Qi meng lun: she hui xue yu Zhongguo wen hua qi meng.* Beijing: Beijing Academy of Social Sciences Press, 2010.]

黑格爾：《歷史哲學》，王造時譯，台北：里仁，1984 年。 [Hegel, Georg W. F. *Li shi zhe xue*. Translated by WANG Zaoshi. Taipei: Liren, 1984.]

霍克海默、阿多爾諾：《啟蒙辯證法（哲學片斷）》，洪佩鬱、藺月峰譯，重慶：重慶出版社，1990 年。 [Horkheimer, Max and Theodor W Adorno. *Qi meng bian zheng fa (zhe xue pian duan)*. Translated by HONG Peiyu and LIN Yuefeng. Chongqing: Chongqing Publishing House, 1990.]

劉小楓：《漢語神學與歷史哲學》，香港：漢語基督教文化研究所，2000 年。 [LIU Xiaofeng. *Han yu shen xue yu li shi zhe xue*. HK: Institute of Sino-Christian Studies, 2000.]

林鴻信：《誰啟蒙誰：論啟蒙》，香港：道風書社，2008 年。 [LIN Hong-hsin. *Shui qi meng shui: lun qi meng.* HK: Logos & Pneuma Press, 2008.]

林毓生：《略談西方自由主義對馬克思主義的批評》，載蘇曉康編，《從五四到河殤》，台北：風雲時代，1992 年。 [LIN Yusheng. "Briefly on Western Liberalism's Critique of Marxism." In *From May Fourth to Heshang*. Edited by SU Xiaokang. Taipei: Fengyun Shidai, 1992.]

林子淳：《利科：在聖經鏡像中尋索自我》，香港：基道書樓，2011 年。[Jason LAM. *Like: zai sheng jing jing xiang zhong xun suo zi wo*. HK: Logos Book House, 2011.]

孫向晨：《論盧梭公民宗教的概念及其與自然宗教的張力》，載《道風：基督教文化評論》， 2009 年，第 30 輯，第 115-140 頁。[SUN Xiangchen. "On Jean-Jacques Rousseau's Concept of Civil Religion and its Tension with Natural Religion."*Logos & Pneuma* 30 (2009):115-140.]

吳飛：《洛克的拯救之道》，載《道風：基督教文化評論》，2009 年，第 30 輯，第 49-79 頁。[WU Fei. "John Locke on Salvation." *Logos & Pneuma* 30 (2009): 49-79.]

趙林：《中譯本導言》，載《洛克宗教著作選集》，王愛菊、周玄毅譯，香港：道風書社，2008 年。[ZHAO Lin. "Introduction to the Chinese Edition."

In John Locke, *Loke zong jiao zhu zuo xuan ji.* Translated by WANG Aiju & ZHOU Xuanyi. HK: Logos & Pneuma Press, 2008.]

施密特編：《啟蒙運動與現代性》，徐向東、盧華萍譯，上海：上海人民出版社，2005 年。[Schmidt, James, ed. *Qi meng yun dong yu xian dai xing*. Translated by XU Xiangdong & LU Huaping. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2005.]

康德：《道德底形上學之基礎》，李明輝譯，台北：聯經出版公司，1990 年。[Kant, Immanuel. *Dao de di xing shang xue zhi ji chu*. Translated by LI Minghui. Taipei: Liang Jing, 1990.]

周策縱、周陽山編：《五四與中國》，台北：時報文化出版有限公司，1979 年。 [ZHOU Cezong & Yangshan, eds. *Wu si yu Zhongguo.* Taipei: Shibao Wenhua, 1979.]