

## 第五讲

### 现代实践观念的起源与现代性困境

实践概念是马克思主义哲学之最为基本的范畴，是马克思哲学革命之奠基性的概念。但实践观念，或者说“实践”一词的意涵，从古到今却发生了根本性的变化，而这一变化又是相应于现代实践方式之变化的，而马克思的实践哲学正是建立在现代实践观念的基础之上而对现代性困境所提供的一种超越方式，因此，理解马克思的哲学革命，便不能不首先对此一观念意涵的变化及其所表征者有一个清楚的了解。

#### 一、现代实践观念与古代实践观念的反差

##### 1. 现代性特征之初识

人们常用“现代性困境”或“现代性危机”来表征现代实践方式所陷入的悖谬境况，并对这种现代实践方式及与之相应的观念表现形式进行批判。此即所谓现代性批判。但当人们在做这样做的时候，却往往只是直接抓住现代性观念的现成表现形式进行批判，而忽视了对使得现代实践方式获得其合理性表征，即在观念上获得支撑、引领和确证的现代实践观念及其起源的考察。由于实践观念乃是相应的实践方式的最为直接和根本的合理性支撑，且事物的起源乃是其本质的最直接显现，因而这种忽视了现代实践观念及其起源的现代性批判就往往流于表浅层面，而不能抓住其本质。因此，欲改变现代实践方式以缓解现代性困境，便须改变现代实践观念；而欲改变现代实践观念，则又须了解现代实践观念的源起，它与古代实践观念之根本差别，并从这种差别中发现现代实践观念的缺陷及其合宜的处置之道。本文将试图表明，实践观念从古至今，发生了根本性的变化，变化的根由在于，在古代本为最低级之人类活动的制作因近于上帝创世之活动而成为神圣性的，其后果便是制作替代了生活世界，遮蔽了生活世界，这使得现代实践观念与亚里士多德作为习俗性的伦理生活的实践观念大相径庭。故合宜的处置之道便在于，在某种意义上通过康德而回归亚里士多德意义上的古代实践观念，而这一点正是马克思《资本论》时期的思想所揭示出来又被人们所忽视了的。

卢梭的一段话可视为现代性困境的最好表达：“人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中。自以为是其他一切的主人的人，反而比其他一切更是奴隶”<sup>①</sup>。卢梭接着说，“这种变化是怎样形成的？我不清楚”，他的《社会契约论》只是致力于回答这一问题：“是什么才使这种变化成为合法的？”<sup>②</sup>现代性批判理论则致力于对这一困境的起源进行考察。这些考察有不同的视角，如霍克海默、阿多诺在《启蒙辩证法》中将现代性困境的源头追溯到了荷马史诗中的神话时代，而海德格尔所做的关于“技术的追问”中，所追问的则是现代技术的独特之处。后者显然更为切中问题。海德格尔不同于他人的深刻地方在于将现代技术之本质视为“是与现代形而上学之本质相同一的”，而科学，这一“现代的根本现象之一”，

<sup>①</sup> 卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆 2003 年版，第 4 页。

<sup>②</sup> 卢梭：《社会契约论》，第 4 页。

亦是在深层上由技术所规定的。这就将技术这一现代人类实践的主导方式提升到了形而上学的高度，且视作现代社会最为根本的规定性。他写道：“科学乃是现代的根本现象之一。按地位而论，同样重要的现象是机械技术。”<sup>①</sup>海德格尔正是以此来说明现代技术与现代性困境的内在关联。

但技术在现代社会成为了“最为根本的规定性”，这意味着什么呢？海德格尔对于现代技术的分析是在与古代和中世纪的对比中进行的。那么，与古代社会相比，在现代社会中技术的地位发生了什么样的变化呢？由于亚里士多德所说的与技艺或技术相关的制作即现在人们通常所说的生产活动，在黑格尔—马克思主义哲学传统中被视为最重要的实践形式，因而如果我们把这种现代实践观念与亚里士多德的实践观念做一比较，就不难发现，这一观念从古代到现代之间，发生了几乎可以说是颠覆性的变化。如果一个时代的实践观念就是该时代人们实践方式之观念表达，那么，实践观念的颠覆性变化无疑便是以某种方式体现了现代实践方式之颠覆性的变化。

## 2. 亚里士多德哲学中的实践概念

我们现时称作实践的生产活动而亚里士多德称之为制作的人类活动，亚里士多德是在与他称之为实践的道德与政治活动，以及作为沉思的理论活动的关联中进行讨论的。对于这三类不同的活动，亚里士多德从不同角度讨论过。在《尼各马科伦理学》中，他认为，“灵魂通过肯定和否定而取得真理的方式有五种，这就是：技术、科学、明智、智慧、理智”<sup>②</sup>，而这五种理性能力各有其相应的活动：科学或理论智慧相应于证明，明智或实践智慧相应于实践，理智或努斯相应于直观，智慧相应于直观与证明的结合，技术则相应于制作或创制。活动不同，对象亦不同。科学或理论证明的对象是“不可改变”的，“永恒的东西，因为凡是出于必然而无条件存在的东西，都是永恒的”。而“创制和实践两者都以可变事物为对象”，“那些有可能改变的事物，是可被制作，可被实践的”<sup>③</sup>。由活动对象是永恒的、出于必然和无条件存在的东西，还是可改变的，可将理论、实践和制作划分为两个等级：那种以不可改变的、永恒的东西为对象的活动，比之以可改变的东西为对象的活动，依照希腊人的一般看法，无疑是要更为高贵一些。

不仅如此。亚里士多德哲学中，在以可改变的东西为对象的活动中，也是有高下之别的。在这里，亚里士多德特别以目的是在活动之内还是在活动之外，强调了实践与创制的区别。作为实践活动之理性能力的明智或实践智慧，“就善于考虑对自身的善以及有益之事，不是对于部分的有益，如对于健康、对于强壮有益，而是对于整个生活有益”，因而，实践便是一种自身构成目的的活动，“良好的实践本身就是目的”。与之相反，技术或与之相应的制作的目的则在活动之外。

“一切技术都和生成有关，而运用技术就是去研究使可以生成的东西生成”<sup>④</sup>。制作活动是一个有限的过程，具有明确的起点和终点。在制作者思想中的形式，或者说模型就是整个制作活动的起点。在这个过程中，起点就是形式，终点就是完成了的被创制物或制品。制品一旦完成，整个制作活动也就结束了。由于被创制物或制品是可以脱离制作过程而存在的，制作过程结束后制品仍然存在，故目

<sup>①</sup> 海德格尔：《世界图象的时代》，载孙周兴选编《海德格尔选集》（下），上海三联书店 1996 年版，第 885 页。

<sup>②</sup> 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，苗力田译，中国社会科学出版社 1990 年版，第 117 页。

<sup>③</sup> 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，第 118 页。

<sup>④</sup> 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，第 118 页。

的是外在的。在这类活动中，人们所欲求的是产品，而非制作活动，制作活动的意义是全部寄托于制品上的。“在目的是活动以外的结果时，其结果自然比活动更有价值”<sup>①</sup>。此外，活动过程以及为了达到目的而引入的各种方法或工具，也都是实现目的手段而已，其意义和价值都是外在地由目的赋予的。于是，与实践作为一种内在目的的活动相反，制作是一种外在目的的活动。显而易见，作为内在目的的实践活动高于作为外在目的的制作活动。这样，在三类活动中，以永恒的东西为对象的理论具有最高的地位，而在以可变的東西为对象的活动中，实践由于是一种具有内在目的的活动而高于具有外在目的活动的制作。制作于是成了最为低下的活动方式。

进而言之，从活动是否具有内在目的看，由于理论自身便是理论的目的，因而理论是最高的实践。在此意义上，理论与实践是一类活动，而创制则是另一类活动。包括理论在内的实践由于目的在自身之内，因而是一种自由的活动，而创制由于其目的在活动之外，便不是自由的活动。在这里，目的是否在自身之内，即是否为自由的活动，是将创制与实践和理论区分开的根本性标准。但值得注意的是，亚里士多德所说的创制(poiesis)不仅包括我们今天所说的生产活动，而且包括某些门类的艺术活动。亚里士多德把生产活动排除在实践之外，理论上的理由是生产的目的是在自身之外。之所以如此，正如许多论者所指出的那样，是和希腊社会中生产活动主要是由奴隶承担这一事实密切相关的。也正是由于这一原因，亚里士多德的创制概念将一些门类的艺术活动也包括了进去，因为在希腊人看来，“雕塑家与木工并无不同”，“因为这两种生产都需要耗费体力，而这对于希腊人来说又总是被贬低的”<sup>②</sup>。

### 3. 创制活动在现代社会中的升格

如此一来，亚里士多德所理解的技术或制作在人类活动中的地位，便与现代社会人们所理解的技术形成了一个巨大的反差。前述海德格尔尽管在现代性批判的背景下将技术归结为现代性危机之根源，对之持批判态度，但对于技术在现代社会中的重要地位却也是提高到了极其炫目的高度。而处在现代性发展之初的哲人们对于制作或生产劳动则是在乐观的基调上的高度评价。比如青年马克思在《1844年经济学哲学手稿》中评价黑格尔的生产劳动学说时，便写道：“黑格尔的《现象学》及其最后成果——作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法——的伟大之处首先在于，黑格尔把人的自我产生看作一个过程，把对象化看作失去对象，看作外化和这种外化的扬弃；因而他抓住了劳动本质，把对象性的人、现实的因而是真正的人理解为他自己的劳动的结果。人同作为类存在物的自身发生现实的、能动的关系，或者说，人使自身作为现实的类存在物即作为人的存在物实际表现出来，只有通过下述途径才是可能的：人实际上把自己的类的力量统统发挥出来（这又是只有通过人类的全部活动、只有作为历史的结果才有可能），并且把这些力量当作对象来对待，而这又是只有通过异化的形式才有可能”<sup>③</sup>。当然，马克思在此也批判了黑格尔，并指出了其局限性：“黑格尔站在现代国民经济学家们的立场上。他把劳动看作人的本质，看作人的自我确证的本质；他只看到劳动的积极的方面，而没有看到它的消极的方面。劳动是人在外化范围内或者

<sup>①</sup> 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，第1页。

<sup>②</sup> 塔达基维奇：《西方美学概念史》，褚朔维译，学苑出版社1990年版，第111页。

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第163页。

作为外化的人的自为的生成。黑格尔唯一知道并承认的劳动是抽象的精神的劳动。因此，黑格尔把一般说来构成哲学的本质的那个东西，即知道自身的人的外化着思考自身的、外化的科学看成劳动的本质；因此，同以往的哲学相反，他能将哲学家做过的事情——把自然界和人类生活的各个环节看作自我意识的以至抽象的自我意识的环节，黑格尔则认为是哲学本身所做的事情。因此，他的科学是绝对的。”<sup>①</sup>但这种批判首先是以对于生产劳动的高度肯定为前提的。

不仅如此。马克思思想的研究者，也指出了马克思对生产劳动的高度评价在哲学史上不同寻常的意义。这一点可从列宁在《唯物主义和经验批判主义》中所引述的马克思《关于费尔巴哈的提纲》研究者莱维的话中明显地看出来。在谈到马克思《关于费尔巴哈的提纲》时，列宁引证了莱维的话：“马克思认为遗憾的是：唯物主义曾经让唯心主义去评价能动力（即人的实践）的作用。”“马克思认为：应当把这些能动力从唯心主义手中夺过来，也把它们引入唯物主义的体系，但是，当然必须把唯心主义不能承认的那种实在的和感性的特性给予这些能动力。所以马克思的思想是这样的：正像同我们表象相符合的是我们之外的实在的客体一样，同我们的现象的活动相符合的是我们之外的实在的活动、物的活动。从这个意义上讲，人类不仅通过理论认识而且还通过实践活动参加到绝对物中去；这样，整个人类活动就获得了一种使它可以同理论并驾齐驱的价值和尊严。”<sup>②</sup>说“人类不仅通过理论认识而且还通过实践活动参加到绝对物中去”，这无疑是对生产劳动或生产实践高度的评价。对于莱维这段话，列宁亦曾指出：“当莱维说马克思认为‘物的活动’和人类的‘现象的活动’相符合，即人类的实践不仅具有（休谟主义和康德主义所谓的）现象的意义，而且还具有客观实在的意义的时候，他的话在本质上是正确的。”<sup>③</sup>但实际上，莱维这里对青年马克思思想中实践活动的地位的评价可能还不够高。因为如果马克思的这些思想是从黑格尔那里继承来的，那么，甚至在黑格尔那里，实践活动就已具有比之单纯的理论的东西更高的地位。在《逻辑学》的“善之理念”中，黑格尔指出，善的理念“比以前考察过的认识的理念更高，因为它不仅具有普遍的资格，而且具有绝对现实的资格”<sup>④</sup>。这里“善的理念”或意志，也就是实践的理念。倘若如此，这又与体现在亚里士多德思想中的古代人对于生产劳动的贬低形成了何等巨大的反差！

## 二、现代哲学所蕴含的全新实践观念

对于生产实践或制作的上述理解，人们或许会以为这仅仅是马克思主义传统的观点，甚至只是青年马克思或对马克思作实践哲学阐释的那一部分马克思阐释者的观点，至多再追溯到黑格尔哲学中去。但若是这样理解，那就错失了理解现代实践观念与现代性困境的一个十分重要的契机。在这方面，海德格尔对于技术的追问，道出了何以技术在现代社会成为了“最为根本的规定性”，并使得技术成为了现代实践观念最为根本性的规定，从而也就成为了为现代哲学所普遍持有的观念。

### 1. 技术之为现代社会的最为根本的规定性

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第42卷，第163～164页。

<sup>②</sup> 《列宁选集》第2卷，人民出版社1995年版，第80页。

<sup>③</sup> 《列宁选集》第2卷，第81页。

<sup>④</sup> 黑格尔：《逻辑学》下卷，杨一之译，商务印书馆1976年版，第523页。

在海德格尔看来,“技术是一种解蔽方式。技术乃是在解蔽和无蔽状态的发生领域中,在 αλήθεια 即真理的发生领域成其本质的。”那么,“什么是现代技术?它也是一种解蔽。”“解蔽贯通并统治着现代技术。但这里,解蔽并不把自身展开于 παησις 意义上的产出。在现代技术中起支配作用的解蔽乃是一种促逼,此种促逼向自然提出蛮横要求,要求自然提供本身能够被开采和储藏的能量。”<sup>①</sup>正是“现代技术之本质显示于我们称之为座架的东西中”。海德格尔“以‘座架’(Ge-stell)一词来命名那种促逼着的要求,这种要求把人聚集起来,使之去订造作为持存物的自行解蔽的东西”<sup>②</sup>。而这种“座架不仅仅在人与其自身和一切存在者的关系上危害着人。作为命运,座架指引着那种具有订造方式的解蔽。这种订造占统治地位之处,它便驱除任何另一种解蔽的可能性”<sup>③</sup>。这种“订造”不仅是技术中发生的事情,而且更为深入地体现于自伽利略以来的现代科学之中。“与此相应,人类的订造行为首先表现在现代精确自然科学的出现中。精确自然科学的表象方式把自然当作一个可计算的力之关联体来加以追逐。现代物理学之所以是实验物理学,并不是因为它使用探究自然的装置,而是相反地:由于物理学——而且已然作为纯粹理论——摆置着自然,把自然当作一个先行可计算的力之关联体呈现出来,所以实验才被订造,也即才为着探究如此这般被摆置的自然是否和如何显露出来而被订造。”因此,更为深刻的问题不是现代自然科学早于现代技术近两个世纪就出现了,也不是现代技术如何利用了科学,而是“数学自然科学此间如何就为现代技术所利用了昵?”这是因为,“对历史学的论断来说晚出的现代技术,从在其中起支配作用的本质来说则是历史上早先的东西”,从而事情的本质便是,“现代物理学的自然理论并不只是技术的开路先锋,而是现代技术之本质的开路先锋。因为那种进入到订造着的解蔽之中的促逼着的聚集早已在物理学中起支配作用了。但它在其中还没有专门显露出来。现代物理学乃是在其来源方面尚属未知的座架之先驱。”<sup>④</sup>因此,“我们不能把机械技术曲解为现代数学自然科学的纯粹的实践应用。机械技术本身就是一种独立的实践变换,唯这种变换才要求应用数学自然科学。”<sup>⑤</sup>

关于操控世界的技术与科学的关系,科学史家伯特亦曾深刻地指出:近代机械论因果观念与古代目的论因果观念的一个根本不同之处,“那就是把一个有待说明的事件分析成为比较简单的(而且往往是预先存在的)构件,以及以原因为手段对结果进行预言和控制”<sup>⑥</sup>。这种“以原因为手段对结果进行预言和控制”,显然正是工具性劳动方式的一种在观念中的自然延伸,一种“观念中的构造物”。正是基于工具性劳动中所特有的以原因为手段对结果进行控制的因果关系,人们才进而构成了科学的理论世界中的因果关系。

这样一来,为技术的对自然的“订造”本质所决定的现代科学的本质,便被追溯到现代物理学出现之初的伽利略、笛卡尔和牛顿等人那里。现代自然科学的根本特征是数学化。伽利略曾言,自然这部大书是用数学的语言写成的。但数学并非只是简单的科学工具,而是现代科学之本质性的东西。海德格尔写道:首先,“作为心灵设想,数学因素是一种可以说跳越了物的对物之物性的筹划。这种筹

<sup>①</sup> 海德格尔:《技术的追问》,载孙周兴选编《海德格尔选集》(下),第932~933页。

<sup>②</sup> 海德格尔:《技术的追问》,载孙周兴选编《海德格尔选集》(下),第937页。

<sup>③</sup> 海德格尔:《技术的追问》,载孙周兴选编《海德格尔选集》(下),第941、945页。

<sup>④</sup> 海德格尔:《技术的追问》,载孙周兴选编《海德格尔选集》(下),第939、940页。

<sup>⑤</sup> 海德格尔:《世界图象的时代》,载孙周兴选编:《海德格尔选集》(下),第885页。

<sup>⑥</sup> 伯特:《近代物理科学的形而上学基础》,徐向东译,北京大学出版社2003年版,第265页。

划才开启了一个领域，物，也即事实，就在其中显示自身”；其次，“在这筹划中假定了，物根本上应被当作何种东西，物首先应作为何种东西并且如何得到评价”；再次，“数学筹划作为公理筹划是对物的本质、对物体的本质的先行掌握。因此，关于每个物及其与任何物的关系的结构的基本轮廓就被先行勾绘出来了”；又次，“这一基本轮廓同时提供了一个尺度，以界定一个在未来将包含具有这样一种本质的所有物的领域。自然不再是决定物体的运动形式和未知的物体的内在能力。自然现在是在公理筹划中勾勒出来的、均匀的时空运动关系的领域，而物体唯有进入这个领域并固定于其中才成其为物体。”<sup>①</sup>

## 2. 主体性哲学之由来

但这种数学筹划的意义并不只是限于现代自然科学之中，而是具有非同寻常的形而上学意义。“我们追问数学因素的形而上学意义，是为了由此去衡量它对于现代形而上学的重要性。”这一问题主要包括两个方面：（1）“在数学因素的支配地位的出现过程中，此在的何种新的基本态度显示出来了？”（2）“（二）与其本己的内在趋向相符合，数学因素以何种方式不断地上升而成为此在的一种形而上学规定？”<sup>②</sup>对此问题，海德格尔的解答是：“在作为我们所描绘的筹划的数学因素的本质中，包含着一个特有的意图，就是力求对知识形式本身的重新构成和自我论证。从作为真理的第一源泉的天启那里分离出来，拒绝作为知识的至上途径的传统……在数学筹划中不光有一种解放，同时也有一种对自由本身的也即自我承担的约束力的新的经验和构成。在数学筹划中发展出一种由数学因素本身所要求的原理所给出的约束力。根据这一内在趋向，即通向一种新自由的解放，数学因素出自本身而趋向于把它本己的本质确立为它本身的基础，因而也是一切知识的基础。”因此，“现代自然科学、现代数学和现代形而上学都是源出于广义上的数学因素这个同一根源”。<sup>③</sup>这一点首先体现在现代哲学奠基者笛卡尔思想中。关于“我思故我在”这一现代哲学的奠基性命题，“笛卡尔本人强调，这里没有什么推论。这个‘我在’（sum）不是出自思想的结果，相反，它是思想的根据，是基础（fundamentum）。在命题中含有‘我设定’；我即是设定者和思想者。这一命题的特性在于，它首先设定它所陈述的东西，即基体（subiectum）。它所设定的东西，在此情形中就是‘我’；‘我’是最高原理的基体。我因而是一个别具一格的基础——hypokeimenon，subiectum——是设定本身的基体。结果是，自那以后，我特别地被称为基体（subiectum），即‘主体’了。作为突出的总是已经摆在眼前的东西，我（ego）的特性却还未受关注。人们倒是根据‘我思’的‘自我性’（Ichheit）主体性。‘我’之被规定为那种对于表象来说根本上已经预先摆在眼前的东西（今天意义上的‘客体’），这并不是因为任何一种自我立场或者一种主观主义的怀疑，而是因为数学因素和公理因素的本质性统治地位和具有确定指向的极端化”。<sup>④</sup>这一极端化的结果，便是“直到笛卡尔时代，任何一个自为地现存的物都被看作‘主体’；但现代，‘我’成了别具一格的主体，其他的物都根据‘我’这个主体才作为其本身而得到规定。因为它们——在数学上——只有通过最高原理及其‘主体’（我）的因果说明关系才获得它们的物性，所以，

<sup>①</sup> 海德格尔：《现代科学、形而上学和数学》，载孙周兴选编《海德格尔选集》（下），第870～871页。

<sup>②</sup> 海德格尔：《现代科学、形而上学和数学》，载孙周兴选编《海德格尔选集》（下），第873～874页。

<sup>③</sup> 海德格尔：《现代科学、形而上学和数学》，载孙周兴选编《海德格尔选集》（下），第874～875页。

<sup>④</sup> 海德格尔：《现代科学、形而上学和数学》，载孙周兴选编《海德格尔选集》（下），第881～882页。

它们本质上是作为一个它者处于与‘主体’的关系中，作为客体（*objectum*）与主体相对待。物本身成了‘客体’”。而“*subietum* 和 *objectum* 两词的这种涵义颠倒绝不是单纯的语言用法方面的事件；它乃是基于数学因素的统治地位而发生的此在的一个根本性变化，也即存在者之存在的澄明（*Lichtung*）的一个根本性变化。”<sup>①</sup>于是，“随着对‘我’的特别强调，也即对‘我思’的特别强调，对理性因素和理性的规定就取得了一种别具一格的优先地位。因为思想是理性的基本行为。随着‘我思我在’，理性现在就明确地并且按其本己的要求被设定为一切知识的第一根据和对一般物的所有规定的引线。”从而“这些根据思想的数学特征纯然从理性中产生出来的原理成了真正的知识的原理，也即第一性意义上的哲学的原理，形而上学的原理”<sup>②</sup>。

诚如黑格尔早就指出的那样，“近代哲学的出发点是古代哲学最后所达到的那个原则，即现实自我意识的立场；总之，它是以呈现在自己面前的精神为原则的……主要的兴趣并不在于如实地思维各个对象，而在于思维那个对于这些对象的思维和理解，即思维这个统一本身”，“所以全部兴趣仅仅在于和解这一对立，把握住最高度的和解，也就是说，把握住最抽象的两极之间的和解。这种最高的分裂，就是思维与存在的对立，一种最抽象的对立；要掌握的就是思维与存在的和解。从这时起，一切哲学都对这个统一发生兴趣。”<sup>③</sup>而从自我意识出发，去把握思维和存在的统一，作为现代哲学的根本问题，正是由笛卡尔开创性地提出来的。“笛卡尔事实上是近代哲学真正的创始人，因为近代哲学是以思维为原则的……思维是一个新的基础。这个人对他的时代以及对近代的影响，我们决不能以为已经得到了充分的发挥。他是一个彻底从头做起、带头重建哲学的基础的英雄人物，哲学在奔波了一千年之后，现代才回到这个基础上面。”<sup>④</sup>因此，如果我们不否认笛卡尔所提出的思维与存在之关系问题，乃是现代哲学之根本性问题，且认同海德格尔关于笛卡尔哲学之革命性主张乃是根基于现代技术之本质的“筹划”、“订造”或“座架”的分析的话，那么，我们也由此不难得出，这样一种以现代技术为基础的现代实践观念也就构成了现代哲学之一种普遍性的观念，而非为黑格尔、青年马克思所特有，而只是在黑格尔和青年马克思那里将这一隐含于现代哲学中的革命性原则明确地发挥了出来而已。

如果我们承认对于世界的“筹划”、“订造”乃是现代技术、现代科学和现代哲学之基本原则的话，那么，海德格尔将现代性困境归结于现代技术之特质，或者说，从现代技术之特质去探讨现代形而上学之本质，进而探讨现代社会之本质，也就是全然合乎情理之事：“机械技术始终是现代技术之本质的迄今为止最为显眼的后代余孽，而现代技术之本质是与现代形而上学之本质相同一的”，而“科学乃是现代的根本现象之一”，因而，“如若我们成功地探得了为现代科学建基的形而上学基础，那么就必然完全可以从这个形而上学基础出发来认识现代的本质”<sup>⑤</sup>。如前所述，奠基于现代技术之“订造”、“筹划”本质的人，现在成了“主体”。“但如果人成了第一性的和真正的一般主体，那就意味着：人成为那种存在者，一切存在以其存在方式和真理方式把自身建立在这种存在者之上。人成为存在者本身的关系中心。”<sup>⑥</sup>人成为主体，“借此，人就把自身设置为一个场景（*die*

<sup>①</sup> 海德格尔：《现代科学、形而上学和数学》，载孙周兴选编《海德格尔选集》（下），第882页。

<sup>②</sup> 海德格尔：《现代科学、形而上学和数学》，载孙周兴选编《海德格尔选集》（下），第883、884页。

<sup>③</sup> 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1978年版，第5~6页。

<sup>④</sup> 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第63页。

<sup>⑤</sup> 海德格尔：《世界图象的时代》，载孙周兴选编《海德格尔选集》（下），第885~886页。

<sup>⑥</sup> 海德格尔：《世界图象的时代》，载孙周兴选编《海德格尔选集》（下），第897页。

Szene), 在其中, 存在者从此必然摆出自身 (sich vor-stellen), 必然呈现自身 (sich prasentieren), 亦即必然成为图象。人于是就成为对象意义上的存在者的表象者 (der Repräsentant)。”于是, 现在, “决定性的事情乃是, 人本身特别地把这一地位采取为由他自己所构成的地位, 人有意识地把这种地位当作被他采取的地位来遵守, 并把这种地位确保为人性的一种可能的发挥的基础”<sup>①</sup>。这样一种人类中心主义的结果便是, “对于现代之本质具有决定意义的两大进程——亦即世界成为图象和人成为主体——的相互交叉, 同时也照亮了初看起来近乎荒谬的现代历史的基本进程。这也就是说, 对世界作为被征服的世界的支配越是广泛和深入, 客体之显现越是客观, 则主体也就越是主观地, 亦即越是迫切地凸现出来, 世界观和世界学说也就越无保留地变成一种关于人的学说, 变成人类学。毫不奇怪, 唯有在世界成为图象之际才出现了人道主义。”<sup>②</sup>由此观之, “笛卡尔形而上学的任务就成为: 为人的解放——走向作为自身确定的自我规定的自由的解放——创造形而上学的基础。”<sup>③</sup>这样一来, 海德格尔就引导着我们的思想达到了关于现代性困境的基础——人类中心主义或人道主义。

### 三、现代实践观念的基督教神学根源

毫无疑问, 海德格尔的这一考察思路是极为深刻的。但即便如此, 人们至此还会存在疑问: 从古代到现代, 人类思想何以会发生如此巨大的变化, 这一变化的原因到底何在? 笛卡尔作为现代哲学之奠基者, 其思想的革命性转变到底是如何发生的? 如若不搞清楚这一问题的话, 人们对于海德格尔所描述的现代思想革命, 会感到即便那是十分真实的, 也是过于突兀而难以理解的。因此, 我们必须进一步追溯这一进程的源头。这就把我们带回现代哲学发展之前夜的中世纪基督教神学那里。

#### 1. 理解哲学问题的一般性框架

布鲁门伯格将现代性视为中世纪基督教第一次克服诺斯替主义未成功之后果。基督教正统神学在相当程度上建基于希腊人的宇宙形而上学, 按照布鲁门伯格的说法, “基督教与古代形而上学的搭配导致一种新的宇宙保守主义”, 而灵知主义将“创造神和拯救神之间的分离”, “由此付出的代价是否定希腊人的宇宙形而上学, 摧毁本身也许得到《旧约圣经》中关于创世概念允准的对世界的信任”<sup>④</sup>。因此, 对于正统基督教来说, 对灵知主义的克服成了必须的课题。吉莱斯皮在《现代性的神学起源》中写道: “布鲁门伯格把现代性视为对一个产生了基督教的问题的第二次克服, 即诺斯替主义的问题。布鲁门伯格认为, 第二次克服是必要的, 因为基督教克服它的努力从一开始就是有缺陷的。在他看来, 诺斯替主义在中世纪晚期以唯名论的形式重新出现, 它摧毁了经院哲学, 产生了一种唯意志论而不是理性的对神的看法。与这种诺斯替主义相对立, 现代性则试图通过人的自我肯定为人的幸福建立基础。”<sup>⑤</sup>因此, 为理解中世纪基督教神学及其根本问

<sup>①</sup> 海德格尔:《世界图象的时代》, 载孙周兴选编《海德格尔选集》(下), 第901页。

<sup>②</sup> 海德格尔:《世界图象的时代》, 载孙周兴选编《海德格尔选集》(下), 第902~903页。

<sup>③</sup> 海德格尔:《世界图象的时代》, 载孙周兴选编《海德格尔选集》(下), 第917页。

<sup>④</sup> 布鲁门伯格:《克服灵知派及其失败》, 张宪译, 载刘小枫选编《灵知主义与现代性》, 华东师范大学出版社2005年版, 第75、76、78页。

<sup>⑤</sup> 吉莱斯皮:《现代性的神学起源》, 张卜天译, 湖南科学技术出版社2012年版, 第19页。



题，我们须理解其与希腊哲学的关联。同时，我们又须设定一个能够说明其相关的一般性思想框架，这一框架应能够包含形态多变的西方哲学中的某些基本不变的因素。这一点有如拓扑学中拓扑空间在拓扑变换下的不变性质和不变量。而正如拓扑学中这些不变性质和不变量规定了拓扑空间变换的可能性，哲学中的这种基本框架的排列组合方式也规定了历史上哲学形态变化的可能性。

我们可以一般地把哲学理解为是对人类生活如何可能的反思。反思人的生活，首先需要说明人已有的生活，即说明我们既往的存在何以可能。但这一说明是为了确定我们现时应当如何存在，而为此又需确定我们未来如何可能存在。这三个方面也就是康德所说的哲学问题的三个方面：“我们理性的一切兴趣（思辨的以及实践的）集中于下面三个问题：（1）我能够知道什么？（2）我应当做什么？（3）我可以希望什么？”<sup>①</sup>问题的第一个方面是要说明作为既往的存在，而这既往或过去了的存在，如黑格尔所言，也就是所谓的本质，即原初意义上作为自在存在的自然。第二个方面是要说明我们应当做什么的问题，而这“应当”一方面意味着我们“能够”，即某种自由选择的能力，另一方面同时意味着某种对于自由的约束。这种约束一方面是指一种源于人作为一种现实存在物的约束，亦即自然的约束，另一方面是指源于人的主观欲求目标，即，“我应当做什么？”的问题，同时涉及到我们所由来的自然和我们所欲求的目标。我们所欲求的目标，可能是无限多样的，但都可以归总为对于我们人自身所欲成为的理想的理想的目的状态。这一人的理想存在状态，便是通常所说的“神”或“上帝”。这样，哲学用来说明其问题的理论框架的基本元素也自然就是人、神、自然。就此而言，哲学与各种创世神话并无多大不同。各种创世神话也都包含这样一些具有共同性的基本元素，这些元素包括创世神、人和其他存在物。诚然，与神话的历史性叙事方式不同，哲学所构设框架往往是超历史、超时空的，但这些元素却也是类似的。一般而言，这些基本元素便是西方的人、神、自然，或者中国的天、地、人。而这个基本理论框架则是人、神、自然之间，或天、地、人之间的关系<sup>②</sup>。

人、神、自然或天、地、人，这是最基本的构成元素，而其间的关系如何构成，则既取决于如何排列组合其间的关系，也取决于对诸元素之间关联方式的规定。前一方面所谓本原或何为第一实体的问题，即三元关系中以何者为基点的问题。后一方面则是诸元素之间的关联所由以进行的方式问题，亦即关联所由以进行的方式是本原或第一实体所内含或派生的，还是超越于其上的。后一问题换一个方式来说，就是本原或第一实体创生了关联方式，还是本原或第一实体按照某种先天的原则进行着关联。具体一点放在西方哲学背景下说，就是创世者是依照某种先天的理念、形式或理型和质料去创造世界的呢，如柏拉图《蒂迈欧》中的造物神或创世神德木格之创世，还是直接无中生有地创造了万物连同其理型或形式和质料，如《圣经》中的上帝创世。若是前一种情形，便是创世者受到先在的形式、理型的约束，而若是后一情形，则创世者是完全自由的，不受任何先在规则的约束。在作为古希腊希伯来文明相融合的基督教文化背景下，这两种方式便是理性与（自由）意志何者优先，何者为根本的问题。

## 2. 古代希腊哲学的基本问题框架

<sup>①</sup> 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社 2004 年版，第 611 页。

<sup>②</sup> 这一三元关系在哲学史上常常被缩减为二元关系，但这种缩减又往往是将其中一元吸收到别的元素中为前提的，不然的话，将会导致无法说明人的存在的三个维度。一个熟悉的例子是黑格尔将近代哲学的基本问题归结为由于自我意识的觉醒所带来的思维与存在的二元关系问题，但黑格尔同时却赋予了存在以自然性和神性之双重意义。

古代哲学即以柏拉图和亚里士多德为代表的希腊哲学，其基本框架中消除了先前人格神创世的说法，将宇宙视为永恒之存在。而先前神话中那些创世的基本元素则转变为了某些超时空的原则，如柏拉图的理念或理型，亚里士多德的纯形式等。但这样一种约束条件下，基本三元素中的神便具有了某种内在于自然的特性，如在亚里士多德那里便成了作为第一推动的纯形式。而世界或自然的构成原则便是那些超越的理念或形式，亦即作为原型的理念或形式构成了万物的内在目的，而最高的善的理念或纯形式则构成了世界的终极目的。从而这一终极目的也就构成了世间善恶之终极标准。由于现实世界是理念或形式与质料结合的产物，且由于质料对于形式的“抵抗”，这一世界总体上便是不圆满的；但由于“抵抗”或“顺从”的程度差异，这一世界便以这一终极目的为终极标准，而构成一个等级性存在。这种等级性也便是善恶的等级。所谓善，便是对于理念或形式的不同程度上的符合；而所谓恶，则是对理念或形式的不同程度的背离。在这一世界中，人由于被赋予了某些类似于神的属性，如理性，便具有高于其他万物而仅次于神的存在等级。显然，在这里，道德上的恶，也被归结为了存在上的缺陷。这一点显然是有问题的。

这也就是布鲁门伯格所说的，“古代遗留的尚未解决的问题之一，是对世间恶（Ubel）的根源的追问。支配希腊古典哲学的宇宙观念，以及使得柏拉图—亚里士多德和斯多葛传统成为主导的观念，决定了这个问题在哲学上只获得第二位的、体系方面从属的地位。古代形而上学绝不是宇宙正义论（Kosmodizee），不是对世界的辩护。因为世界既不需要辩护，也没有能力这样做。宇宙是一切可以存在的东西，而柏拉图关于巨匠造物神（Demiurgen）的神话确信：世间事物可能的存在和存在的可能性的说明，通通不过是对理念的摹制；在世界形成过程中，做出计划的理性和盲目必然性之间以及原型和材料之间的相互遭遇则又重新调整了决定性的系统。这种调整竟由一种最有特色的比喻得以达成：理性‘通过说服’使必然性置于其支配之下……柏拉图的巨匠造物神不是全能的，他把必须用来帮助自己完成制作的物质看成不明出处的杂乱的原材料。他必须信赖已托付给他的制作的理性力量。这一时刻遭受的损害是觉察不到的。这里所留下的还没弄清的不一致，造成了解释的麻烦——在世界中也有恶”<sup>①</sup>。

### 3. 中世纪基督教神学中的内在张力

中世纪基督教哲学是希伯来神话与希腊哲学相遇的产物。在希腊化地区传播中，基督教借用了希腊哲学。但希伯来神话与希腊哲学是极为不同的两种理论框架，因而这种结合之中便不可避免地充斥着种种张力。其中最为根本的问题便是恶的起源问题。基督教哲学不能像希腊哲学那样解释恶的起源问题。既然这个世界是上帝创造的，且上帝是全善的，那么他怎么有意愿创造一个会包含恶的世界呢？当然可以像希腊哲学那样，限制上帝的全能（现代也有这种有限上帝说，如奥斯维辛之后神学中与人类一起受难的上帝），但这样一来，受限的上帝如何可信？因此，必须另觅出路。在哲学上，这开始于奥古斯丁的创新。与希腊哲学的理性主义不同，后期奥古斯丁在反对伯拉鸠（又译“佩拉纠”、“贝拉基”等）主义的论战中，尽管将源于上帝恩典的拯救提到了最高处，而仍认为世间的恶则是由于人的自由意志所造成的：“人的本性起初受造，无辜也无罪……但缺失，即

<sup>①</sup> 刘小枫选编：《灵知主义与现代性》，第73～74页。

使得这些善的品质归于暗淡与衰败，从而需要光照与治疗的缺失，却非来自它无可指摘的创造者——而是出自那原罪，即它凭着自由意志犯的罪”<sup>①</sup>，而“人的意志是怎样的，具有决定性。因为，如果意志是下流的，其活动也是下流的；如果意志是正直的，其活动不仅不该批评，而且值得赞美。意志存在于这一切当中；这一切无非就是意志。”<sup>②</sup>这样一来，与希腊哲学不同，道德上的恶与存在上的缺陷区别开来了，但其起源却也转移到了意志内部，即源于上帝的本质意志与人的意愿的张力。奥古斯丁是意在调和启示与理性，只是他要将理性置于启示之下，将上帝的自由意志置于首位。而中世纪另一位重要神学家阿奎那则在某种意义上倾向于将理性置于首位。这便是中世纪基督教哲学中奥古斯丁主义与亚里士多德-托马斯主义的斗争。在反对亚里士多德-托马斯主义的实在论当中，奥古斯丁主义后来发展出了以奥卡姆的威廉为代表的唯名论。这一斗争最终导致了 1277 年主要是针对亚里士多德主义的大谴责，其结果是唯名论思想的胜利。

大谴责“代表着方济各会的新奥古斯丁主义者战胜了多明我会的亚里士多德主义者”<sup>③</sup>，亦即意志主义对于理性主义的胜利。由于后来的宗教改革领袖路德和加尔文，都是唯名论信奉者，因而，毫不奇怪，这一胜利在历史上不可避免地会产生极为重要的思想与实际后果。

从思想观念上看，如果遵循亚里士多德主义将理性置于首位的话，那么，“相信上帝全能的人可能会指责这些说法是上帝服从于自然的必然性。1277 年大谴责的作者们希望确保，信仰者不会让上帝服从于自然法则从而限制上帝的自由。”<sup>④</sup>大谴责诸多命题中“特别有趣的是一些讨论上帝意志的命题”。如命题 20 说：“上帝必然产生了那些直接源于他的东西。——这是错误的，无论把它理解成强迫意义上的必然性（它摧毁了自由），还是永恒不变意义上的必然性（它意味着上帝没有能力不这样做）。”<sup>⑤</sup>这些谴责“表现为对神的自由和人的自由的辩护”，“是要确保上帝的自由意志。在拯救上帝的自由意志时，1277 年大谴责的作者们也为人的自由留出了余地”<sup>⑥</sup>。而“这里重要的是基督教上帝观的解放力量。它鼓励甚至迫使思想者进行思想实验。为了捍卫上帝的自由和全能，从而满足 1277 年大谴责所造就的官方学说，这些思想实验不得不挑战亚里士多德的权威。特别是，它促进了与当时仍然普遍盛行的亚里士多德主义宇宙途径相悖的思辨。可以说，它促进了关于可能世界的思辨。这些思辨使得曾被视为必然的自然法则成为偶然的。”<sup>⑦</sup>一些神学家提出了种种思想实验，“旨在向我们表明，上帝本可以创造出一个非常不同的世界，而不是像亚里士多德主义者们所坚持的那样，这个世界是唯一可能的世界。事实表明，亚里士多德认为必然的东西不过是又一种人类建构罢了……人们无法理解上帝为什么会用这种结构和法则来创造这个世界，以及为什么要维护、如何来维护世界。我们无法参透此等奥秘。因此唯名论者强调上帝意志的首要性，是为了让人类理解人与上帝之间的差异。这种人始终暗含着某种认知上的谦卑甚至是放弃。”<sup>⑧</sup>

唯名论把实在论颠倒了过来，认为“受造物是完全特殊的，所以不是目的论

<sup>①</sup> 奥古斯丁：《论原罪与恩典》，周伟驰译，商务印书馆 2012 年版，第 94～95 页。

<sup>②</sup> 奥古斯丁：《上帝之城：驳异教徒》（中），吴飞译，上海三联书店 2008 年版，第 193 页。

<sup>③</sup> 哈里斯：《无限与视角》，张卜天译，湖南科学技术出版社 2014 年版，第 139 页。

<sup>④</sup> 哈里斯：《无限与视角》，第 139 页。

<sup>⑤</sup> 转引自哈里斯《无限与视角》，第 141 页。

<sup>⑥</sup> 哈里斯：《无限与视角》，第 141 页。

<sup>⑦</sup> 哈里斯：《无限与视角》，第 147～148 页。

<sup>⑧</sup> 哈里斯：《无限与视角》，第 149 页。

的。于是乎，神无法被人的理性所理解，而只能通过《圣经》的启示或神秘体验来理解。因此，人并没有自然的或超自然的目的。这样一来，反对经院哲学的唯名论革命摧毁了中世纪世界的每一个方面。它终结了那种从基督教教父开始的把理性与启示结合在一起的巨大努力”<sup>①</sup>。“唯名论革命是一场对存在本身产生质疑的存在论革命……唯名论破坏了经院哲学，但它却无法提供一种能被广泛接受的替代者，以代替被它摧毁的包含一切的世界观……所有或几乎所有随后的思想形态都接受了唯名论着力断言的存在论层次上的个体主义（individualism）”<sup>②</sup>。

但是，问题却不仅仅如此。“关于将无限的上帝与我们有限的知识分隔开来的鸿沟的沉思带有某种双重性。该鸿沟的一个后果似乎是，我们无法依靠自己的力量获得真理：人类认知者只有凭借神的恩典或馈赠才能获得真理。根据这种理解，把握真理的努力本身已经是罪的体现。但如果反思人类求知者与上帝之间鸿沟的一个结果是放弃认知，那么另一个结果就是发现人的精神中具有某种与神相似的内容。因为倘若人的思考局限于亚里士多德主义宇宙论，如果人的思想中没有某种无限的东西，人又如何可能思考上帝的无限能力与亚里士多德主义宇宙论之间的张力呢？”<sup>③</sup>因此，唯名论的意志主义所带来的既有“对上帝无限性和全能的沉思会使我们的信心受损”的一面，但同时也产生了一种新的信念，“这种新的信念促进了文艺复兴时期人类中心主义的人文主义”<sup>④</sup>。如果上帝是无限的，而人是有限的，人对于上帝的思考只是视角性的，但能思考这一点，却也意味着超出了有限的视角。因为“要把一个视角作为一个视角来思考，在某种意义上就已经超越了它的限制……即理性未被囚禁在视角之中，它可以超越其初始的限制，更加客观地认识事物……它摆脱了视角扭曲的影响，是一种天使的、神圣的或理想的认识。因此它又与这样一位认知者相联系，这位认知者没有被囚禁在身体之内，没有受制于感官，是一个纯粹的主体。这样一个认知者与客观性观念是一体的。如果前者不合法，则后者也是如此，绝对真理的观念也会和它们一起瓦解。”<sup>⑤</sup>

这也就意味着唯名论之唯意志论导致了近现代主体性哲学的兴起。“现代性的起源之一在于一种特别重视上帝无限性的上帝观。这种理解开启了一个深渊：由于一切明确内容都被认为与上帝不相容，上帝渐渐被视为‘无名的不羁’。但一个变得如此不明确的上帝有彻底消失的危险。上帝成了一种空洞的超越性，无法为人类提供量度。对这一上帝的体验与对一种自由的体验无法区分，这种自由不承认任何量度，必将沦为一种纵容。”但同时，“这一发展的一个内在组成部分是内转。个人被抛回到他自身。内转为个人赋予了一种新的意义，即使它促使个人将其个体性遗弃在其内在的深渊中。在中世纪的灵性中，我们看到了现代主体主义的一个根源。”<sup>⑥</sup>或者说，“人在自身之中发现了无限，这种无限与上帝的无限融合在一起——不是受造物所构想的上帝，而是受造物自身之中的上帝。”于是，“人在这里被赋予了两重存在。人被描述为已经脱离了他的无限起源或无限自由，而落入了时间、空间和有限之中。但这种落入并不意味着我们的起源已被完全掩盖，它被体验为一种召唤我们内转的东西，使我们超越于有限的存在。人就本性而言是受无限感召的有限造物。这一本性表明，我们可以在人那里区分两

<sup>①</sup> 吉莱斯皮：《现代性的神学起源》，张卜天译，湖南科学技术出版社 2012 年版，第 21～22 页。

<sup>②</sup> 吉莱斯皮：《现代性的神学起源》，第 24 页。

<sup>③</sup> 哈里斯：《无限与视角》，第 155 页。

<sup>④</sup> 哈里斯：《无限与视角》，第 136 页。

<sup>⑤</sup> 哈里斯：《无限与视角》，第 130～131 页。

<sup>⑥</sup> 哈里斯：《无限与视角》，第 196 页。

种截然不同的认知模式：一种属于作为受造物的我们，另一种则属于超越了受造物而达于无限的我们。”<sup>①</sup>

这里特别重要的是，这种作为对于亚里士多德主义之排斥的意志主义，由于取消或降低了作为人神之间中介的理性，便意味着人与上帝的直接相通。这一点在路德那里得到了充分的表现。“路德认为，信仰并不需要理性的支持，因为信仰本身就是一种独立的认识方式。”不仅如此，“路德进一步指出，用理性来支持信仰是危险的。把信仰当作一种空洞的存在，并用理性来充实信仰，这样做的结果是，人们可能使某人思想作为他们信仰的一部分……把思想纳入信仰内容的直接后果是，主流思想以信仰的名义对不同思想进行压制。”<sup>②</sup>这样一来，信仰“就要求我们放弃对自己的依赖，相信上帝的承诺，在信仰中接受上帝的赐予以此得到向善的能力，获得自由……在这种自由中，基督徒拥有信仰，并在信仰中认识上帝的承诺。在这基础上，良心被上帝完全控制，不受任何现有的思想观念，权威学说和众人意见等的束缚。这是一种良心解放。这样一种良心是上帝的使者，所作的判断是从上帝那里来的；因此，它的判断是可靠的和安全的。”而“良心作为判断的出发点和权威，都必须是确定的；否则，由良心所给出的判断就会摇摆不定。这样看来，良心又可以理解作为一种判断力。”<sup>③</sup>于是，“在路德的意识中，归根到底他只能依赖于自己的良心，而不是任何其他外在的劝告或权威……因此，当他依赖于它的良心时，路德常常就直接认为他是在依赖于上帝的意志”，“也就是说，良心进行判断时必须诉诸上帝的启示，并在上帝的启示那里获得它的权威”<sup>④</sup>。

现在思想所面临的问题是，与亚里士多德主义传统的经院哲学可借助体现着上帝理性的自然不同，唯名论之意志主义的胜利既然意味着上帝被视为不受任何理性规则限制的自由意志，且对人而言，处于无限的超越性的条件下，那么，处于有限的此岸的人，便只能从人自身出发去寻求这种确定性。于是，进一步的问题便是人自身有什么依据可达于确定性。这就将我们带到了现代性的门口。

## 四、现代性哲学的兴起及其困境

在意志主义的前提下，人自身要想获得确定性，从逻辑上说，有两种可能的方式：通过神的直接授予或通过对神的创造活动的模仿。但这两种方式之间并不是互相隔绝的，而是在某种程度上关联着的。其中最为根本的共同点是要找到人与神的某种同一性以作为基点，但各自所找到的出发点则有所不同。

### 1. 自我确定性的寻求

第一种方式是通过神的直接授予而获得确定性，这便是以路德为代表的新教神学通过信仰而获得确定性的方式。这种方式的所面临的问题是如何证明，特殊地说，路德；一般地说，人，如何能够确定他从上帝那里获得了据以进行判断的权威？如果借助于每个人的良心，且各个人所得到的启示各不相同，则又当如何？因为“路德的宗教生活中所隐含的良心和上帝之间的关系，对于其他人来说

---

<sup>①</sup> 哈里斯：《无限与视角》，第 183 页。

<sup>②</sup> 谢文郁：《自由与生存》，上海人民出版社 2007 年版，第 116～117 页。

<sup>③</sup> 谢文郁：《自由与生存》，第 123 页。

<sup>④</sup> 谢文郁：《自由与生存》，第 122 页。

完全是不可观察的”，且“从路德关于良心的想法出发，一个显然的结论是，评判一个人的良心之对错不是任何他人可以做的；因为这是上帝的事”<sup>①</sup>。于是，便如一位评论者所言：“路德没有能够料想到，把良心和上帝的话捆绑在一起可以导致任何事情，但就不是完全的一致性”<sup>②</sup>。这样，问题便成了如何找到各人的良心之间的同一性，而这种同一性同时也便是人与上帝之间的同一性。

试图超越路德的带有某种神秘意味的启示方式而从人的理性进路探讨确定性的，当首推笛卡尔。如果人对于上帝的把握的差异是由于各自视角的不同的话，那么，有什么方法能够摆脱各自视角的限制呢？“在《指导心灵的规则》中，笛卡尔第一次尝试详细说明我们如何才能逃离现象的迷宫。他指出，我们拥有不受视角扭曲影响的直觉。笛卡尔把这种直觉与对简单性质的领会联系在一起。据说我对我自身存在的直觉就是这种直觉，我对广延或相等的直觉也是如此。应当注意，无论是什么例子，这些简单性质引起简单性都不是我们对其产生怀疑：我们要么能够领会，要么无法领会，而不能错误领会或部分领会。还应注意，我们领会简单性质所依靠的直觉必定与视觉非常不同：因为我们看任何东西都是从特定的视角来看的，我们所看的必然不是其本来的样子。视觉只向我们呈现了诸多可能方面之一，其他感官也是如此。笛卡尔的简单性质引起简单性而不能被理解成‘可感物’（*sensibilia*），而一定是‘可理解物’（*intelligibilia*）。”从而“逃离视角迷宫的出路使用这些简单性质来再现或重建看到的東西。因此，转向简单性质意味着贬低受制于感官的日常经验。它表明，为了正确地接近实在，我们必须先把自己变成正在思维的主体这并不是说我们可以摆脱经验；经验必须为我们提供材料。但经验所提供的东西需要用一种语言重新加以描述，这种语言的形式确保我们不会成为现象的受害者。”<sup>③</sup>与古代哲学不同，这是一种特殊的理性主义：“我们的理性主义是一种符号理性主义。它是笛卡尔区分‘心灵’和‘外部世界’的真正结果。它真实地表达了我们前面所说的悖论，即据信足以理解这个世界的心灵被预先设想为与这个世界相疏离。我们并非直接接近这个世界，而是通过概念（它们是对抽象的抽象）来接近，与此同时，我们把概念解释为与世界直接相接触。”<sup>④</sup>

然而，笛卡尔的这种“新科学相比于旧科学的优势与其说是因为其特殊的洞见，不如说是因为描述形式的改变——我们不应忘记为这种优势所付出的代价：它掩盖了胡塞尔所谓的生活世界，极大的缩减了经验和存在，使科学真理的领域没有为意义或价值留出任何位置”<sup>⑤</sup>。换言之，这种理性主义导致的结果便是，“我们自己的生命并不属于我们。虽然看起来，我们与周围的世界似乎有着最直接的接触，但实际上，庞大的社会机器只允许我们通过普遍接受的观点来感知世界。与我们用来理解世界的概念一样，我们与世界的直接接触也是符号性的。”<sup>⑥</sup>这便是笛卡尔理性主义主体性哲学所导致的理论后果：实在只是一种抽象的存在，在其中不存在我们所追求的价值。这也就是伯特所说的，“笛卡尔那著名的二元论：一方面是由一部在空间延展的巨大机器构成的世界；另一方面是有没有

<sup>①</sup> 谢文郁：《自由与生存》，第127、129页。

<sup>②</sup> 鲁斯：《路德思想中的良心和权威》，转引自谢文郁《自由与生存》，上海人民出版社2007年版，第127页。

<sup>③</sup> 哈里斯：《无限与视角》，第308页。

<sup>④</sup> 雅各布·克莱因：《雅各布·克莱因思想史文集》，湖南科学技术出版社2015年版，第63页。

<sup>⑤</sup> 哈里斯：《无限与视角》，第308～309页。

<sup>⑥</sup> 雅各布·克莱因：《雅各布·克莱因思想史文集》，第64页。

广延的思想灵魂构成的世界”<sup>①</sup>。于是，“中世纪形而上学把人看作是自然的一个有决定作用的部分，是物质和上帝之间的联系”<sup>②</sup>，人是处于那个有限的有机整体性的世界之中的，而现在，人被视为“是在真实的、基本的王国之外的东西”，即“具有目的、情感和第二性质的人，则被推离出来作为一个不重要的旁观者，作为在这部伟大的数学戏剧之外的半真实的效应”<sup>③</sup>。现在，与古代人不同，在近代人看来，“这一宇宙为同一基本元素和规律所约束，位于其中的所有存在者没有高低之分。这就意味着科学思想摒弃了所有基于价值观念的考虑，如完美、和谐、意义和目的。最后，存在变得完全与价值无涉，价值世界同事实世界完全分离开来。”<sup>④</sup>但问题也随之而来了：如果物质与精神“这两个实体中的每一个都绝对独立于另一个而存在，那么具有广延的事物的运动是如何产生没有广延的感觉的呢？没有广延的心灵的思想或范畴怎么可能对物体实体有效呢？没有广延的东西怎么能够知道一个具有广延的宇宙，又怎么在这个宇宙中达到其目的呢？”<sup>⑤</sup>看来笛卡尔试图以这种方式解决路德的问题，虽然可能导向科学的发展，但对于如何实现人的价值追求不仅并无帮助，反倒有害。

## 2. 人也能创造世界

那么，通过人的创造活动能否达到目标呢？《圣经》上早就说过，上帝是按照自己的形象创造人的，那么人至少在有限的程度上是一个类似于上帝的存在物。如果上帝的根本能力是创造和拯救的话，那么，作为肖似于上帝的人也自然会被赋予某种意义上的创造和求善的能力。这种自由创造的能力虽然曾为路德、加尔文的新教教义所否定，但却不仅为一般人文主义者所高扬，而且也为伊拉斯谟那样的基督教人文主义者所强调。事实上，“笛卡尔也持有哥白尼和伽利略那种人文主义的人类中心主义，并试图使其具有合法性”。这是因为，在笛卡尔看来，大自然“美丽的外表之下藏有隐秘机制的自动机……在每一种情况下，奇妙的外观都被理解为人工技巧的产物而言，我们可以揭示其秘密。作为‘工匠人’，人自身之中便携带着这一技艺的秘密”<sup>⑥</sup>。换言之，笛卡尔“促请我们以工匠的形象来设想科学家，他们的专门技能预设了一种与文艺复兴时期相当不同的对实在的洞见。于是，笛卡尔在《指导心灵的规则》中告诫我们，科学不应当满足于数学模型，而应发展到机械模型。我们能在多大程度上重新创造实在，就能在多大程度上理解实在——不是在思想中创新创造，而是实际重新创造。数学确实为我们提供了一种途径，但我们的数学模型并不是对实在的真正重新创造：要想理解实在，就必须知道什么原因引起了什么结果。就自然可以用机械模型来表示而言，自然是可理解的。笛卡尔确信，可以把这种理解拓展到生物学。所有自然科学原则上都可以还原为力学——也就是说，还原为物理学。”<sup>⑦</sup>而这一点之所以可能，是因为在笛卡尔看来，“这种数学化并没有对自然施暴”。为此，“他需要一种自然的形而上学或本体论。笛卡尔希望通过表明自然是广延实体来提供这种东西……如果的确可以表明自然是广延实体，那么就无疑可以把数学运用于自然。”

<sup>①</sup> 伯特：《近代物理科学的形而上学基础》，徐向东译，北京大学出版社 2003 年版，第 95 页。

<sup>②</sup> 伯特：《近代物理科学的形而上学基础》，第 78 页。

<sup>③</sup> 伯特：《近代物理科学的形而上学基础》，第 80 页。

<sup>④</sup> 柯瓦雷：《从封闭世界到无限宇宙》，郭波涛、张华译，北京大学出版社 2003 年版，“导言”第 2 页。

<sup>⑤</sup> 伯特：《近代物理科学的形而上学基础》，第 96 页。

<sup>⑥</sup> 哈里斯：《无限与视角》，第 307 页。

<sup>⑦</sup> 哈里斯：《无限与视角》，第 309 页。

①但为表明这一点，“笛卡尔认为必须证明一个不会欺骗人的上帝存在着，从而表明人的思想能够切合实在。不幸的是，整个推理链条不足以证明笛卡尔的信念是正当的，即他的方法将使我们成为自然的主人和拥有者。”②而这意味着，我们所构造的自然只是我们一种“猜测”。因为这种从有限的人的创造向无限的上帝创造的过渡，正如库萨的尼古拉所指出的那样，由于“无限与有限之间不存在比例，这是不言自明的”，而是不可能的③。“库萨的尼古拉可能会质疑实在与想象之间据信的可公度性，并坚持说，在反思中呈现的无边界宇宙本身仅仅是人的猜测——这里的‘猜测’介于真正的呈现与用来拯救现象的假说之间。库萨的尼古拉主张关于实在的绝对真理只属于上帝。当我们试图把握它时，必定会以二律背反和悖论而告终……我们所能知道的一切都带有我们人类量度和视角的印记。”于是，笛卡尔便只能承认，“自然科学中不可能获得绝对的确定性，我们不得不满足于‘盖然确定的’东西，它们‘在一定程度上是确定的，足以满足日常生活的需要；尽管与上帝的绝对能力相比，它们是不确定的’……没有理由认为上帝创世是为了让我们恰当地理解它，没有理由认为我们的理解力是实在的量度。物理学家不是只能构造现象的机械模型，并用这些模型来预测将要发生的事情吗？这种预测能力并不必然意味着我们已经理解了真正的原因。事实上，鉴于物质无限可分，我们有限的模型几乎不可能精确地复制自然进程”④。

然而，这并不意味着笛卡尔方法的彻底失败。“笛卡尔承诺让我们成为自然的主人和拥有者，这远不止是一个无果的承诺（它的确塑造了我们的现实）”。而且，“事实证明，这一方法硕果累累。在很大程度上，笛卡尔信念的正当性被他所赋予的那种非常真实的控制力量所证明。那种力量并不是虚构的。笛卡尔并未迷失在无用的思辨之中，而是认识到了将理论付诸实践的重要性——不要忘记他所承诺的实践哲学。他一再援引工匠做例子，因为工匠仅凭制作某物的能力就能理解正在制作的东西。同样我们必须通过制造或重造自然的能力来证明我们理解自然”⑤。在笛卡尔那里，尽管我们不可能获得绝对的确定性，但人的制造或重造自然的实践能力却也表明了我们与上帝的无限接近的可能性。显然，与亚里士多德哲学中对于制作的贬低不同，制作由于其为类似于上的创造活动，能够成为人接近上帝的中介，因而在笛卡尔哲学中获得了一个近乎神圣的地位。事情还不仅仅如此。基于“我们能在多大程度上重新创造实在，就能在多大程度上理解实在”这一原则，在笛卡尔这里，实际上物质性的制作活动与科学的理论活动也就合一了，甚至制作活动在此已取得了比古代哲学中通达绝对物的理论智慧更为基础性的地位。换言之，后来在黑格尔、马克思那里得到大力弘扬的实践理性优于理论理性的观念，在笛卡尔这里已经初见端倪。

### 3. 人还创造了自身的历史

不单在笛卡尔这里，人们甚至可以一般地说，人的制作的神圣性在近现代哲学中成了某种“共识”。意大利哲学家维柯尽管对于笛卡尔哲学是持严厉批判态度的，但却也以另一种方式发挥了这一人文主义精神。维柯写道：“真理就是创造本身，因而第一真理就在上帝那里，因为上帝是第一创造者；第一真理是无限

① 哈里斯：《无限与视角》，第 312 页。

② 哈里斯：《无限与视角》，第 313 页。

③ 参见哈里斯《无限与视角》，第 314～315 页。

④ 哈里斯：《无限与视角》，第 315～316 页。

⑤ 哈里斯：《无限与视角》，第 313、314 页。



的，因为上帝是一切事物的创造者；第一真理是完美的，因为对上帝而言，它自身就是表现了事物的一切元素，无论是内在元素还是外在元素，这又因为，上帝本身就包含了所有这些元素……但是，人的心灵是有界限的，即它处于一切其他事物之外，其他任何事物都不是它自身，故而它只能汇集事物最外在的元素，从来都不能汇集事物的所有元素。如此说来，人是可以对事物进行思考的，但却不能通晓事物。所以说人虽然伴有理性，但却并非理性的主宰。”<sup>①</sup>由于人的有限性不同于上帝的无限性，“故而，存在者、统一、形状、运动、身体、理智、意志等，在上帝那里和在人类那里都是不同的：在上帝那里它们是一，而在人类那里却相互分割；在上帝那里是活的，而在人类那里则是死的。”<sup>②</sup>人固然可以通过想象去创造，即通过创造一个数学世界去通达无限，但这种创造是根本不同于上帝的创造的。据此，维柯批判了伽利略、笛卡尔等“把几何学引入物理学的弊端”。他指出：“物理学中的那些凭借几何学方法而据说是真的定律仅仅是或然性的；几何学提供给他们方法，但并未提供证明。我们所以证明几何定律，是因为我们创造了它们；如果我们能够证明物理学定律，那么我们就能够创造它们。事物的真实形式只存在于全能的上帝那里，而靠着这些形式，事物的（物理的）性质才得以形成。”<sup>③</sup>但维柯批判伽利略、笛卡尔并非是要彻底否定人的创造能力，而只是要将之限制在人类社会领域之中。与伽利略、笛卡尔等人意欲认识自然世界相反，维柯认为，“民政社会的世界确实是由人类创造出来的，所以它的原则必然要从我们自己的心灵各种变化中就可找到。任何人只要就这一点进行思索，就不能不感到惊讶，过去哲学家们竟倾全力去研究自然世界，这个自然界既然是由上帝创造的，那就只有上帝才知道；过去哲学家们竟忽略对各民族世界或民政世界的研究，而这个民政世界既然是由人类创造的，人类就应该希望能认识它。”<sup>④</sup>这样，与笛卡尔主义相反，“根据 *verum-factum*[真理—事实]的原则而来的就是，历史学格外是人类头脑所创造的东西，所以是特别适合作为人类知识的一种对象。”<sup>⑤</sup>而对历史的认识，就是“从我们自己的心灵各种变化中”去寻找人类创造这个世界的原则。

把历史理解为主体或人的创造，把真理等同于创造，维柯就开辟了一种完全不同于近代科学的把握历史的哲学进路。这种主体的创造活动在德国古典哲学中得到了系统的发挥。康德将现象界或经验理解为知性的构造，从而掀起了一场哥白尼式革命。但康德亦反对笛卡尔式的实体性的“我思”，在理论理性领域，只是设定了一种功能性的“我思”，拒绝对作为“统觉之原始统一体”的“我思”作进一步探查，从而主体的创造便只限于现象界；而只有在实践理性领域，主体的创造才能抵达本体界。显然，就把人理解为与上帝作为绝对的创造者不同的有限的创造者而言，康德与维柯有相近之处。但其后的德国唯心主义运动则突破了这一点，试图以某种方式打破人与神之间的界限。与康德不同，“费希特通过沉思发现，科学体系的最高原理，不应当是一个基于‘意识事实’的命题，恰恰相反，它是一个造成意识事实的本原行动（*Tathandlung*），而意识事实仅仅是这一本原行动的结果。本原行动是在知性直观中自我照亮的原初真理。”<sup>⑥</sup>基于这种本原行动，费希特要用一种逻辑进展的原则将在康德那里只是列举出来诸范畴推演

<sup>①</sup> 维柯：《论意大利最古老的智慧》，张小勇译，上海三联书店 2006 年版，第 11 页。

<sup>②</sup> 维柯：《论意大利最古老的智慧》，第 13～14 页。

<sup>③</sup> 《维柯著作选》，陆晓禾译，商务印书馆 1997 年版，第 73 页。

<sup>④</sup> 维柯：《新科学》，朱光潜译，人民文学出版社 1987 年版，第 134～135 页。

<sup>⑤</sup> 柯林武德：《历史的观念》，何兆武等译，中国社会科学出版社 1986 年版，第 74 页。

<sup>⑥</sup> 李文堂：《真理之光——费希特与海德格尔论 SEIN》，江苏人民出版社 2002 年版，第 18～19 页。

出来。这种思辨的方法，在黑格尔手中臻于完善，从一个方面推进了费希特对于康德哲学的改造。这首先是取消康德的自我意识的统一的纯主观性，而视“那使感觉的杂多得到绝对统一的力量，并不是自我意识的主观性”，而是“这个同一性即是绝对，即使真理自身”的“同一性”<sup>①</sup>。这是以绝对唯心主义改造康德的二元论，把思维的范畴同时视为客观的东西。这样一来，由维柯所创立的历史解释原则，经过德国古典哲学从康德到黑格尔的发挥，就形成了一种不同于近代科学方法的把握世界的方法。它不是像近代科学那样，试图站在世界之外，将世界还原为某些不变的自然规定，以之阐释世界，而是试图从某种主体的活动去内在地把握自然与历史，即把自然与历史皆视为主体活动的创造物，甚至把自然归结为历史过程，从主体的辩证的历史运动中去把握世界。

德国唯心主义将世界视为人的历史性的创造物，似乎消除了唯意志论所带来的人与上帝的间距，解决了问题，但这种消除或解决却是以暗中置换了问题为前提的。这种置换可能以两种方式出现：一种是将上帝从奥古斯丁主义或唯名论所赋予的超越的位置拉了回来，置于历史性的世界之中，而这样一来，那个超越的上帝就仍然处在彼岸世界，而无关乎人的创造；另一种方式是暗中将人性的主体设定为神性的主体，但这样一来，所实现的统一却又无关乎有限的人性主体了。显然，问题并未解决。

而且，更为重要的是，这种试图通过人的历史性创造活动解决问题的思路，还导致道德的内化，即道德准则不再能是由超越的上帝所赋予的，而是只能出于历史世界自身之中，于是，由奥古斯丁所区分开的道德上的恶与存在上的缺陷，便又被重新归结在一起了，即恶被理解为一种历史过程中的某种堕落，某种不完善或缺陷。这便是德国唯心主义中的异化论。于是，在这里，道德或伦理生活也就被理解为人的创世活动的一个方面或环节，不再具有独立于制作的意义。如果再加上笛卡尔哲学中已将理论和制作活动合为一体，在这里，亚里士多德所区分的理论、实践、制作三种活动也就合而为一了，即成为了一种可称之为包含这三者的理论化的创制—实践活动，而创制也就成了一种把握理论与实践的基础性模型。在希腊哲学中，虽然创制被人们普遍地视为一种低贱的活动，但正如许多学者所指出的那样，这种活动实际上却具有一种被用于描述其他类型活动的模式化的意义，这种作为理解模式所具有的基础性地位与其在人类活动排序上的低下地位，形成了一种明显的反差。而在现代哲学中，这种反差则由于创制的神圣化而被消除了。但这样一来，道德生活既然只是创制活动的一个方面或环节，不再具有独立于创制的意义，那么，由于人的创造总是功利性、历史性的，与上帝的绝对创造不同，因而，道德准则在这个意义上也就被功利化、相对化了。也就是说，现代世界不再存在绝对的道德，而只有相对性、功利性的道德。但这样一来，所谓的道德也就成为力量的表现，而不再成其为道德了。而这正是现代性困境的最为深刻的表现。

一言蔽之，贯穿于笛卡尔以来的现代哲学之中的主导精神，便是对于人的创造力的弘扬。尽管人是有限的造物，却被视为具有类似于上帝的创造能力，但这种创造力又不足于真正通达上帝，从而便陷于种种困境之中。这样一种理论困境，正是现实世界中现代性困境在观念中的反映。

## 五、现代实践观念的现代性后果及可能的处置之道

---

<sup>①</sup> 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆 1980 年版，第 122 页。

## 1. 现代性与现代实践观念的关联方式

我们前面从西方哲学以及神学观念的内在张力及其所导致的观念变迁内部，对现代实践观念以及立足于其上的现代性哲学及其困境进行了简略的考察，而尚未直接涉及与现实的现代性困境的关联问题。这种内在考察并不意味着现代性哲学理论上的困境与现实的现代性困境不存在关联，而只是为了避免传统的历史决定论那种过于简单的看法，即将现代性哲学理论与现代性现实生活之间的关系视为经济基础决定上层建筑那样一种简单的决定论关系，或者将现代实践观念只是视之为现代实践方式所刻意营造的为自身辩护的意识形态。这一考察方式试图表明，现代性哲学理论上的困境自有其内在发展逻辑，且更为重要的是，这一理论逻辑有着极其深刻的基督教神学渊源，它虽然与现代性现实生活之间存在着深刻的契合对应关系，但却并不能被归结为现实生活的派生物或被动反映。如若现代性哲学理论只是现代性现实生活的简单反映，现代性哲学观念便只是一种附带现象，现代性批判便也主要地是直接针对现代性现实生活的批判；但若现代性哲学理论自有其神圣的历史渊源，则直接针对现实生活的批判便难以奏效，而是必须深入到其神性的历史渊源之中去。因此之故，面对现代性困境，现代性批判便不仅要揭示出现代性哲学理论与现代性现实生活之间的深刻关联，而且必须穿透世俗现代性哲学之存在形式，而揭示出其基督教神学根源，从而才有可能针对性地探讨可能的合宜处置之道。

由于如前所述，现代性哲学理论有着其深刻的基督教神学渊源，并非现代性现实生活所决定论地派生，因而其与现代性现实生活的关联，便并非内在的，而是某种意义上的外部性的耦合关系。两者间的耦合方式，或许可与达尔文生物进化论关于物种进化的方式的类比中得到理解，即我们可将一个社会中观念的生成和发展，看成是类似于生物进化中的基因变异。如同如生物进化中的变异有其自身根源且并非总是有利于生物体自身生存一样，思想观念的变异也是一样，它对于社会机体所产生的效果，在很多情况下可能是不相干的，因而被置之不理，而某些情况下则可能会导致社会机体的不稳定，从而招致封杀，而只有极少数时刻，新的思想观念才有可能展示出对新的社会形态的匹配来，从而这种新的社会环境才能给予新的观念变异以生存和发展的机会。因此，与生物进化中的自然选择相类似，思想观念的进化也往往是某种变异的思想观念恰好适应了新的变化了的现实生活，从而被接受和传播开来，最终成为了主导性的思想观念。现代实践观念也是这样的观念，它在起初并非是与现代性社会生活直接相关的，即它并非现代性社会生活的派生物，而是源自中世纪的神学观念自身，是在基督教神学内在张力作用下，从中合乎逻辑地发展出来的东西。但机缘凑巧的是这种观念与现代现实生活方式有极大的亲缘性，能够为这种现实生活提供观念上的支撑，从而便为现实生活所青睐，并最终成为了现代社会生活中的主导性观念。换言之，现代实践观念的生成与发展，并非是为了指向某种现代现实生活方式，而是神学思想自身的逻辑之展开，而其受到资本主义之青睐，则并非其所追求的预期结果。韦伯对新教伦理与资本主义精神之间关系的研究表明，他所说的新教伦理与资本主义精神之间的关联，正是一种外部的吻合关系，一种并非预期的结果，即新教伦理并非宗教改革家们为了构建某种资本主义精神而创立，而是这种新教伦理事实上与资本主义精神相吻合。而且，事实上，在诸多新教派别中，如蒂利希所指出的那样，只有加尔文派由于奉行一种极端预定论的神恩独作说，而反对任何神人合作说，才引导出了一种特殊的“天职”观念，并进而构成了资本主义精神之神学

支撑，也才引导加尔文派信徒积极的资本主义经营活动，并最终发财致富。而路德派虽同为新教派别，且其创立者路德还为宗教改革之创始者，但却与天主教派一样未曾走上资本主义的发财致富之路<sup>①</sup>。换句话说，基于现代实践观念的现代性哲学理论与现代实践方式之间并非是一种内在地关联起来的“血缘”关系，而是一种本无亲缘关系的双方由于某种历史机遇而外在地结合在一起的“姻缘”关系。而且，从基督教神学思想自身具有内在的发展逻辑的意义上来说，这种“姻缘”甚至还不是一种“原配”性的“姻缘”，而只是一种“半途夫妻”式的“姻缘”。

然而，尽管现代实践观念与现代实践方式之间的关联，既非如历史决定论所理解的那样，是一种有什么样的经济基础就有什么样的上层建筑那样内在的决定论关系，而只是一种一定历史机缘下的耦合，但是，这一耦合的结合力之巨大，却是不可小觑的。在人类历史的一个特定时刻，这并无亲缘关系的双方一旦碰巧撞在一起，便会在惊鸿一瞥之下，由“一见钟情”而“相见恨晚”，并进而结合成如胶似漆的一个合法的历史单元，即现代资本主义社会，而决非始乱终弃的苟合。这一结合之所以紧密而牢固，非他，正是在于源于基督教神学的现代实践观念及建基于其上的现代性哲学，为现代性现实生活提供了终极性的价值和意义支撑，使其获得了终极的合法性，而任凭人们的种种批判和质疑，却能够至今屹立不倒。因此，针对现代性困境的现代性批判，如欲有效，便不能如同流行的历史决定论所理解的那样，认为只要实际地改变基础，一切便万事大吉，而是这一批判任务不可避免地是双重的，即一方面须直接地批判直接导致现代性困境的现代实践方式，另一方面则同时须批判现代实践方式的观念支撑者的现代实践观念。两个方面的批判不可或缺，否则便难以找到合宜地处置现代性困境之道。

## 2. 德国古典哲学的启示

现代实践观念及建基于其上的现代性哲学，如前所述，其核心便是海德格尔所着力揭示的“世界成为图象和人成为主体”，亦即海德格尔所着力批判的人类中心主义。而正是“人成为主体”以及随之而来的“世界的图象化”，与现代性现实生活所具有的深刻契合性，才使得现代性哲学为现代性现实生活提供了终极合法性之意义支撑。因此，要走出现实生活中现代性困境，便须破除现代性哲学之人类中心主义。然而，亦如前所述，现代性哲学的人类中心主义并非现代世界没来由的突显之物，而乃是基督教神学思想内在张力长期冲突所导致的结果，有着神圣性之根源，要想将之废除，决非轻而易举之事。这其中的关键之处在于，人们可以历数人类中心主义的种种弊端和僭妄，但问题是能否提出一种能够取代它的哲学观念。在思想史上，往往并非是不破不立，而是不立不破，即若不能立起新的思想观念，则旧的思想观念就不可能被取代。这正如如果没有建起新房子，光说旧房子如何破蔽不堪，人们还是不会轻易拆除旧房子的。但问题在于，若从基督教神学思想的背景来看，现代性哲学的人类中心主义的超越，似乎又是不可能的。这是因为，在基督教神学传统中，与人类中心主义相对立的，只有一种关于上帝全能的“上帝中心主义”，而前面的考察又已指出，这种人类中心主义正是由唯名论的意志主义的“上帝中心主义”演变而来的。正是这种绝对的“上帝中心主义”，由于排除了从人通达上帝的任何理性中介，而唯独通过上帝所恩典

---

<sup>①</sup> 参见蒂利希《基督教思想史——从其犹太和希腊发端到存在主义》，尹大贻译，东方出版社2008年版，第245页。

的信仰才能通达上帝，才从路德所说的“良心”概念引导出了笛卡尔以来的“自我”概念，亦即人类中心主义观念，因而，在这一逻辑构架中，如若废除人类中心主义，则必定意味着回归信仰主义的上帝观念，而这在一个科学理性居于主导地位的时代，似乎又是不可能获得甚至较大的认同的。此外，当然还有一种可能的进路，那就是更深度地回归中世纪神学中与奥古斯丁主义相对立的亚里士多德—托马斯主义。这一进路的核心之处是将理性作为信仰的中介。但问题是在这一方式中理性与信仰的关系又如何处理。如果强调以理性中介信仰，则此种理性是何种理性？是人类的有限理性，抑或是神的绝对的无限理性？如果只是人类的有限理性，则如何能够通达无限的上帝？而如果神的无限理性，则其又与人的有限理性是何关系？由于理论上的论证是由人做出来的，如果赖以出发的理性是有限的人类理性，则无以从有限通达无限；而如果出发点便是神的无限理性，则已是偷偷地将结论当作前提了。

这里还须提到康德之后的德国唯心主义运动，因为这一运动正是第一次解决现代性问题的尝试。但正如人们已经看到的那样，从费希特到黑格尔的这一哲学进程却并未取得成功，矛盾仍然存在。“这种矛盾向现代思想提出了一个深刻的问题，致力于启蒙过程的后续现代思想家都力图解决它，但这些努力最终没有奏效，因为这个矛盾不可能在现代形而上学的基础上得到解决。康德的二律背反学说第一次最充分地表达了对这个事实的认识，这引发了现代性危机……德国唯心论本质上就是试图找到这个问题的解决。随着调和现代理性的这种唯心论方案的失败，现代性越来越被刻画为一种彻底的唯意志论（voluntarism）与一种彻底的决定论之间的深刻裂痕。”<sup>①</sup>“启蒙运动将神从形而上学的存在领域中逐出，使人与自然牢牢并置在一起。后启蒙思想家被迫承认，无法在这种二元论的基础上建立起对实在的融贯而全面的说明。”<sup>②</sup>这里的问题仍然是，这一创造历史性世界并从内部把握这一世界的主体，归根到底是一种什么样的主体，是有限的人类主体，还是无限的神性主体？黑格尔试图通过概念的辩证运动去消除有限的人类主体与无限的神性主体之间的鸿沟，但正如人们所指出的那样，他只是将结论悄悄地放在了前提之中，因而并未能真正的解决问题。哈贝马斯指出，“黑格尔是第一位清楚地阐释现代概念的哲学家”，“黑格尔批判了自然与精神、感性与知性、知性与理性、理论理性与实践理性、判断力与想象力、自我与非我、有限与无限、知识与信仰等在哲学上的对峙”，但黑格尔用来克服这些对峙的方式，却仍是出于现代性之内，即“用主体哲学的手段来克服以主体为中心的理性”<sup>③</sup>。正是缘于此，黑格尔的这一批判方式，被马克思在《1844 年经济学哲学手稿》中称之为“只是徒有其表的批判主义”<sup>④</sup>。

黑格尔的“用主体哲学的手段来克服以主体为中心的理性”的方式，在现代哲学中具有范例意义。事实上，诸多现代性批判也正是在现代性哲学的基础进行着这种批判，包括马克思的早期哲学中也是这样的批判方式。因此之故，为现代实践观念所奠基的现代性哲学从总体趋向上看，虽然不乏对于资本主义现实生活方式的持久批判，或者说，这些批判所依据的价值原则，其根源往往便能够追溯到现代实践观念那里去，但正是这一观念却在更深的层面上构成了现代性现实生活的终极价值支撑，甚至于那些激进的现代性批判理论，也往往只能借助于这种

<sup>①</sup> 吉莱斯皮：《现代性的神学起源》，第 25 页。

<sup>②</sup> 吉莱斯皮：《现代性的神学起源》，第 360～361 页。

<sup>③</sup> 哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东译，译林出版社 2004 年版，第 5、25、26、40 页。

<sup>④</sup> 参见《马克思恩格斯全集》第 42 卷，人民出版社 1979 年版，第 171 页。

隐蔽的现代实践观念才能支撑起其批判来。一个典型例证便是，现代生态主义对于人类中心主义的批判，往往是以某种隐含的人类中心主义为基础的。在这个意义上，现代性哲学理论的困境，同时也就是现代性批判理论之困境。因此，现代性批判要想达致一种有效的批判，便须真正地切中现代实践观念与现代性现实生活的最深层关联，看到现代实践观念对于现代性现实生活之支撑，正是体现于人类中心主义之制作的神圣性，以及基于制作之神圣性、制作与伦理实践之合一的现代实践观念。而只有深入到这一层面，方有可能超越黑格尔的那种“用主体哲学的手段来克服以主体为中心的理性”的方式，探寻到破解现代性困境之切实有效方式。

“用主体哲学的手段来克服以主体为中心的理性”的方式，说到底，无非就是试图寻找到一个终极的主体，将全部对峙面统统结合起来，实现一种大一统，至少在理论领域内实现某种“一统江湖”。我们看到，现代性哲学进程在某种意义上也可以描述为对于这样一种阿基米德点的持续探寻。德国唯心主义如此，现象学运动未尝不是如此。但这些英勇的探险迄今为止似乎仍未达到那一希望之巅，而是仍然徘徊在探寻之路上。这启示我们，是否应该追问一下这一“一统江湖”的理论目标是否是人类可能达到的？或者说，当我们试图超越人类中心主义而指向一种神性中心主义时，我们是否暗中仍是将人类中心主义作为不言而喻的前提的？如果我们进行了这种追问，那就意味着我们在质疑这一现代性哲学的前提。这一质疑有可能使我们承认人类及人类理性的有限性，承认神性可作为人类生活的理想，但若暗中将人自身视为神性的，则这种“渎神”行为必定会遭致“天谴”，现代性困境便正是其体现。

至此，现代性困境的破解或处置之道也就浮现出来了，那就是承认人类的有限性，承认那种“一统江湖”式的大一统，是人类理性所不可企及的。由此而来的便是破除基于制作之神圣性、制作与伦理实践之合一的现代实践观念，将三种人类活动方式在观念上分割开来，让三者各行其是。而这在某种意义上就是回到亚里士多德关于三种人类活动方式的划分上。但由于亚里士多德哲学赋予理论活动过高的地位，且其科学与现代科学难以兼容，故而须对之加以修正。这就把我们带到了康德哲学的三分模式中。康德关于理论理性、实践理性和判断力的三分，将理论理性或科学限制在现象范围内，而为道德生活留下了本体层面的空间，再通过《判断力批判》的形式目的论而将被分割开的理论理性和实践理性以一种虚拟的或调节性的方式关联起来，这就提供了一种现代性条件下解决现代性困境的另一种方案。这种处置方案，尽管未能或者说不欲指向一种黑格尔式的终极解决，而只是提供了一种有限的调适，但其真正的合理性正在于它抗拒了将人的本质视为神性的诱惑，敢于直面人类理性的有限性。

### 3. 走向历史唯物主义

但康德哲学具有一种非历史的抽象性特征，这是其理论上的缺陷。而马克思的现代性批判正是通过揭示出资本主义生产方式的历史性而体现出来的。在这方面，马克思可以说继承了黑格尔哲学中的历史性观念，但这一继承，特别是对于《资本论》创作时期的马克思来说，却是在如同康德那样承认人的有限性的前提下的继承，而非无条件的接受。这就是将“被看成神灵的过程”的历史，改造为了人的现实的因而有限的生产方式的历史。因此，在马克思后期的思想中，存在着类似于康德的对于人类活动方式的切分。

在《〈政治经济学批判〉导言》中，马克思已经通过区分“思想具体”与“实在主体”而将理论对象视为类似于康德的现象界那样的构造物：“具体总体作为思想总体、作为思想具体，事实上是思维的、理解的产物；但是，决不是处于直观和表象之外或驾于其上而思维着的、自我产生着的概念的产物，而是把直观和表象加工成概念这一过程的产物。整体，当它在头脑中作为思想整体而出现时，是思维着的头脑的产物，这个头脑用它所专有的方式掌握世界，而这种方式是不同于对于世界的艺术的、宗教的、实践精神的掌握的。”<sup>①</sup>而在此种情况下，“实在主体仍然是在头脑之外保持着它的独立性；只要这个头脑还仅仅是思辨地、理论地活动着。”<sup>②</sup>在马克思看来，理论思维只是人类把握实在的一种方式，与之并列的还有“艺术精神的、宗教精神的、实践精神的”方式，而各种把握方式所把握到的实在的表现形态是各不相同的。在《〈政治经济学批判〉序言》中，马克思则更为明确指出了科学对于现实把握的这一特点：“在考察这些变革时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。”<sup>③</sup>在马克思看来，只有生产的经济条件方面所发生的物质变革才“可以用自然科学的精确性指明”，而其他领域则只能属于非“科学”对象的“意识形态”领域。显而易见，在马克思后期思想中，人类活动的各种形式是被划分开来的，理论思维只是其中一种。在《资本论》最后手稿中，马克思在还将必然王国与自由王国划分在了此岸世界和彼岸世界，并用一种人类学目的论的方式将之关联了起来：“自由王国只是在由必需和外在规定要做的劳动终止的地方才开始；因而按照事物的本性来说，它存在于真正物质生产领域的彼岸……在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。但是不管怎样，这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件。”<sup>④</sup>

显然，这里所引述的马克思对于人类诸活动领域的切分，尽管承继了黑格尔哲学的历史性元素，但在总体上是近于康德哲学的，可以说是对于康德哲学的一种历史化。这种近于康德而区别于黑格尔的关键之处，正在于马克思对于现代性矛盾的处置方式是有限的调适性的，而大不同于黑格尔所追求的终极解决方式。因而对于现代性批判来说，这样一种适合于有限的人类理性的处置方式是有着更大的合理性的。

我们看到，克服现代性困境的出路，在于跳出现代实践观念这一现代性哲学之根基，而在这一方向上，唯有通过对黑格尔哲学的批判而在某种意义上回归并改造了康德哲学的马克思后期思想，才给我们指出了一条合理的进路。而这也意味着，以往人们对于马克思哲学无论是法国唯物主义式的，还是黑格尔式的，都是偏离了马克思的。

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第46卷上册，人民出版社1979年版，第39页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社2012年版，第3页。

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社1974年版，第926～927页。