

被遮蔽了的人的存在

——从神学与科学对人的主体“身份”确认谈起

○ 常 新

(西安交通大学 人文学院, 陕西 西安 710049)

[摘 要]在西方哲学史上,“存在”问题自巴门尼德偶语式论述到海德格尔以“存在”与“存在者”区别为止的两千余年中一直是哲学的显题,现代哲学以存在论取代近代哲学的认识论,加深了对存在问题的认识,深化了人类对自身存在的理解。西方关于人的存在主要从人的“主体性”“目的性”和“价值性”三个方面展开。在经历过希腊罗马时期、基督教时期、理性启蒙时期以及现代与后现代漫长时期,人类追求“人的存在”三个维度的问题仍未得到彻底解决,人类仍未彻底摆脱马克思所言的物的依赖关系而实现人的彻底独立,仍处于自己编织的理性与知识的“囚笼”中。

[关键词]神学与科学;遮蔽;人的存在

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2018.04.012

人的存在问题是一个亘古的话题,它关涉人的生存状况与生存意义。人作为有限存在物,其主体“身份”的确认从属于无限的物质本体及其存在形态,对于人的活动而言,现实的主体就是活动的人本身。围绕这一思路梳理西方哲学关于人的存在可以发现,人的主体“身份”的被确认经历曲折,这一境况的形成同人类活动中诸多内在的矛盾相关联,这正如恩格斯对历史过程中人的活动的合力作用的分析那样,活动的最终结果是从许多活动的相互冲突中产生出来的。大体来说,马克思以前西方哲学关于人的主体的探讨具有明显的西方二元论的痕迹:认知的主体与道德的主体,且二者的分裂甚为明显,这一现实到目前尚未得到解决,仍是哲学领域关注的核心问题。

作者简介:常新,西安交通大学人文学院教授、博士生导师,研究方向为中国哲学、文化哲学。

一、人的本真存在问题初探

赵汀阳先生在其《走出哲学的危机》明确提出存在论问题真正的主题是观念的存在,而非世界的存在。观念的存在问题又势必涉及主体性问题,即人的存在问题。作为自然存在和社会存在的统一体,人的存在在实践的基础上使其自身的存在具有价值和意义。关于“主体性”问题,“轴心时代”的古希腊哲学家从人文思想角度对人的存在做出了理性的解释。前苏格拉底时期的自然哲学家以探求万物本原为己任,视人为自然整体的有机组成部分,以本原为尺度,把自然法贯穿于人的存在之中,充分表现了人类对自然与自身存在追根溯源的探索精神。在社会起源问题上,普罗泰戈拉在所著《事物的本原》一书提出与“神创论”相对立的观点,即关于社会是由于成员之间相互“约定”而成的解说,而另一方面又断言,是神为人类赋予了“正义”的原则,为后起的“社会契约论”提供了一定的思想资源。色诺芬尼在《哀歌》里否定古代所虚构的神:“不要歌颂泰坦诸神、巨人或半人半兽的怪物们的斗争,这些都是古代的虚构。”^[1]显而易见,色诺芬尼试图通过否定古代神话虚构的、众多不同的、被“人格化”了的“神”,用归谬的方法和辩证逻辑的方法得出一个“全视、全知、全听”即无所不为的、万能的“神”,这个神不具有人形,是一个抽象的概念。克塞诺芬尼的不变不动、独一无二和不生不灭的“神”被巴门尼德表述为一个纯粹的哲学概念——“存在”。尽管巴门尼德主要从概念的层面来理解“存在”而未对存在概念本身加以清晰梳理,但显示出巴门尼德对“存在”的重视和抽象努力。把巴门尼德关于存在界定进行一定置换,人的存在问题即可表述为“人之存在就是关于人的存在之所以为人”的问题,后世关于人的存在大致遵循这一理路,把人的存在同人的现实状态相结合,在人的诸多活动形式中寻求人的存在依据。阿那克西曼德提出元质为“万物所由之而生的东西,万物复归于它,这是命运规定的了,因为万物按时间的秩序,为它们彼此间的不正义而互相补偿”^[2]。阿那克西曼德的“正义观”可以使我们获得一个全新的感悟:正义不仅涉及到人与社会的关系,也在一定意义上牵涉到人与自然的关系,这都是对人的存在所进行的理性思考。赫拉克利特最早提出“逻辑”抑或“规律”方面的概念。他认为“智慧只在于一件事,就是认识那驾驭一切的思想”^[3],这些思想都指示出人之为人最根本的存在状态就是自由与自觉的实践活动。

随着希腊政治生活的兴起以及自我意识的觉醒,智者学派开始将哲学聚焦于人类的社会生活,被黑格尔视为教育人的教师和一位深刻的、彻底的思想家,普罗泰戈拉提出“人是万物的尺度”,被黑格尔视为一个伟大的命题。“人是万物的尺度,存在时万物存在,不存在时万物不存在”,普罗泰戈拉进一步解释道,对于每个感知者来说,“事物就是他所感知的那个样子”^[4]。此命题明显地具有主观主义和相对主义的思想色彩,但有积极的理论意义:反对传统的以神或以物为价值标准的观念,尤其强调人的主体价值和能动作用。在柏拉图《普罗泰戈拉篇》中,苏格拉底和普罗泰戈拉讨论美德是否可教的问题的时候曾讲了一个神

话,对话内容涉及到了“人”的问题,区分了物理性的生物所具有的自然能力和人类所具有的文化技能,指出群居能力(政治智慧)较文化技能对人的生存更为重要,我们可将此视为古希腊哲学中“人的出场”重要时刻,它规定了“人”的基本能力及人与神的关系。可见,只有确立起“个人自由”,个人的生活才能免于对外部世界的过度依赖和被奴役,并能切实为自己的生活肩负起责任,使之成为人能够有尊严幸福生活的重大前提。

苏格拉底实现哲学本体论的道德转向同他对智者运动的批评有关,成为“世界历史旋风和转折点”(尼采语),他和柏拉图及亚里士多德三人,将古希腊哲学的人文精神推向巅峰。他们从道德主义和理性主义立场上出发,把人定义为理性的和合群的政治动物,把追求德性和节制欲望看作最高的善,把精神快乐当作最具人性化的人生追求,建立了一个弃恶扬善的人性模型,为现实的社会生活树立了行为规范和理想目标。在精神与肉体、理性与感性、社会与个人、道德与利欲等诸多对立的范畴中偏重前者而轻视后者,这一境况与三人所生活的时代政治、文化、道德等问题直接相关,也反映出该时代的诸多弊端。

苏格拉底把本属希腊德尔斐神庙门槛上的铭文“认识你自己”作为自己矢志遵循的认知原则与道德原则。同早期西方自然主义哲学家相比较,苏格拉底在人的认识能力方面缺乏自信,他认为人无力认识自然,只能认识人自身“善”的本性。针对智者运动中所出现的学术功利性现象,苏格拉底宣称是“自知其无知”最为纠偏的理念,认为唯有自认为无知的人才能尽情地去热爱智慧,执着地追求真理,也才能算得上真正有智慧的聪明人。苏格拉底之所以确定“认识你自己”的信条,而又承认自己“无知”,其目的是为了启示人们挖掘自身心灵的“内在原则”,即所谓的“德性”。“知识即德性,无知即罪恶”的结论。但他又说,人并非生来就符合人的本性,唯有在理性指导下才能充分展现自己的应有“德性”,并能实现真正意义上的“善”。

亚里士多德在论述人的灵魂时指出“人的感觉受理智的支配”,“人是理性的动物”^[5]。亚里士多德区别了“灵魂”与“心灵”,视心灵比灵魂更为高贵,它不受身体的束缚。一个人通过理性过着适合人的生活时,就获得了自己所欲求的幸福,这种理性就是人的德行,是一种与人的选择相关的品格,它遵循适度的原则,以深思为旨归的理性,这种理性是人为善,进而实现人自身内在和谐的前提,它显示出作为主体人自身的优越性和高贵品质,体现出古希腊社会所造就的人的存在价值和意义。

二、圣、俗之间人的存在

在人类文明史上,宗教是最古老的文化现象之一,人们用宗教来解释暂时不被理解的世界,在宗教内部逐渐形成了东方的神学谱系和西方的神学谱系。相对东方的神学谱系,西方的基督教神学经过以犹太人斐洛为代表的思想家将希腊哲学的范畴和概念带入《旧约》并对其进行阐释,为犹太教转向基督教奠定了

基础；以奥古斯丁为代表的早期教父则致力于融合汇通希腊—罗马哲学，使其能够很好地服务于基督教神学，进而完成了西方文明两大源头在基督教内部的合流，使其具有更为完备的理论体系以及更为深刻和广泛的影响，因此就圣、俗之间关于人的存在问题以基督教为例来进行考察具有一定的典型性和代表性。

在西方神学理论中关于人的存在问题主要围绕与上帝的关系展开，以此衍生出人的“主体性”“目的性”和“价值问题”。从语源学的意义上说，神学即关于神的解释和思考。^[6]基督教神学中关于人的实存价值，在于其逻辑性和神学性的知识，这种知识正是智慧的真理，它建基于对生命的敬畏，对神的敬畏。神是人类以及自然界的主宰，人的生命是神所赐的，其目的就是让人反映他的性格，神与人的关系是眷顾与被眷顾的关系。人在赞美中找到生命的本源——神，并且发现生命中的意义所在。在圣经中，通篇贯穿着“要尽心、尽性、尽力、尽意爱着你的神”这个律法的总纲，它既是基督教伦理的核心内容，又体现了基督教伦理的神圣性。

希伯来神学思想动力聚焦于《旧约》及其所代表的神学体系，其核心内容是“约”，《旧约》和《新约》里的“约”是行为之约，都是神的应许，神按照自身形象和样式而创造了人，赋予人以坚强的意志和清明自守的灵魂。“约”也成为人类认识自身与神的关系的方法（途径），立约具有无条件性的特征，但同时要求人要顺从神的意志，其目的并非是要限制人的自由，而是为人享受真正自由提供保障，并告诫人后果：违背神的意志必然要付出代价（灵性上的死——与神隔绝），遵从神的意志则会享有神的祝福和给予的其它权利。谈到神的属性和主权、最主要的是要解决人的问题——疑惑和无知。^[7]神的启示均带有救赎性，若无神的启示，人类将会永远无法认识神，世界也就没有更新的机会，人虽很有限，却可以超越自己的躯体，人若离开神，生命就失去存在的价值。在奥古斯丁早期作品《论自由意志》中探讨恶的来源问题：上帝赋予人的自由意志是否是恶的起源？奥古斯丁认为，上帝创造的世界是善的，据此，人的自由意志也必然是善的，人犯罪在于理性未能控制贪欲对属世之物的过多追求。^[8]奥古斯丁认为人类的罪恶有两个原因：其一，人虽有自由意志，但并非全知，由无知所导致错误的行为会造成恶的结果；其二，即使知道什么是正确行为，但不愿去身体力行这种善。

上帝对人的拯救和摒弃是上帝普遍照顾和特殊照顾有差异造成的。“预定是照顾的一部分，而照顾（预谋、计划），不是在被照顾者内，却是在照顾者之理智内的理或一种设计。”^[9]上帝通过永恒法为万物立法，并确立万物各自的本性及存在；通过自然法在人心里打上烙印，为人提供了能够独立思考和判断的能力，人类基于自身后天经验、理性和欲望，做出有利于自身的各种选择，使人的自由意志得以体现和实现。同时，有了神的帮助，人们才可透过理性的知识体系渐渐认识到道德的本质，进而通过对道德原则的内化去指导自己的思维方式和行为习惯，使其获得社会的认同和赞许。神的启示和恩典在这一过程中既给人以智慧的启迪和方法的指导，也给人们能在诱惑和逆境中克服困难进行合乎道德的

实践活动以信心和力量,使人坚信,通过神的启示和自身的道德修为能够获得幸福,接近上帝。这一点在路德身上体现得尤为明显,他认为人的救赎是宗教实践的目标,认为上帝与人之间相互认知必须要通过上帝与人所建立的各种关系,这种关系的根本就是人通过对上帝的信仰才能获得拯救,“基督是神学的对象”指的就是这个意思。^[10]同样被托马斯·阿奎那视为理性神学组成部分的人,由于其为上帝的肖像,也是阿奎那考察的主要内容,在阿奎那看来,人的物质属性与整个物质世界相连,人的精神性是上帝选民的依据,也是人最终能够认识和接近上帝的依据。

三、生活之域的“我思故我在”

主体性的构建可能是西方现代哲学最大成就之一,英美分析哲学与大陆理性哲学在诸多方面存在明显差异,但二者在哲学的起点上完全一致,“日常生活世界”和“在世界中存在”。主体性产生于反对基督教的过程中,其遵循的思考路线是从自我到世界,基本主题是独立于世界的自我,甚至是自我创造世界。笛卡尔唯我论属于认识论,而维特根斯坦、海德格尔唯我论属于人本论,二者都关涉到人的存在中“主体性”“目的性”和“价值性”三个方面。

西方现代哲学转向时从探究世界的形而上学转向探究意识的哲学,笛卡尔是第一个把意识哲学称为第一哲学的人。^[11]笛卡尔以西方传统二元论为基础对世界进行主观与客观的两种区分,并且以抽象的、绝对先验主体的认识和判断作为哲学理性的合法依据,视人为一个意志的存在,通过运用无限意志来控制自然,因此就出现了如何以纯粹主观的视角来容纳和解释客观世界的问题。这里只有主体的概念而没有个体的概念,以抽象的先验主体为依托,其视角也就只能投向同样充满抽象和先验意味的外在世界。培根、洛克等人的感官主义的唯我论把个人的感觉作为确定的起点,霍布斯把人视为一个运动着的部件,科学的目标就是对人和非人的运动进行组织,把人的自由运动最大化。他还从感觉主义唯我论出发建立新的政治哲学,奠定了现代自由主义哲学基础。休谟的唯我论认为,由于人类不能断定外在事物的存在,所以自我成为纯粹的知觉之流,由于被封闭在自己的感官中,人类无法确定知觉的来源,这样导致的结果就是感觉主义的唯我论最终沦为怀疑主义的唯我论。同时,感觉主义者大都视“认知主体”为主体性本身,集知识创造与价值创造于一身,他们既能实现对自然的认识和改造,也能控制社会生活中存在的异己力量,进而构建一个理想的和谐社会。

感觉主义唯我论在这一点有点过度自信,他们未能清醒认识到“认识主体”和“价值主体”不可完全等同,其间存在一定的差异,“认知主体”有着自己不可逾越的边界和界限,“价值主体”有着独立性和自主的法则。他们在认识论方面强调人的主体性和人的存在,在我思之致用方面建树有限,且容易“误入歧途”成为怀疑主义的唯我论,这在一定程度上消解了人的存在和人的主体性。康德看出笛卡尔和休谟感觉主义所带来的哲学窘境,试图通过理性构建正确的知识,且有

能力为行为的正当性负责,“道德法则无非表达了纯粹实践理性的自律,亦即自由的自律,而这种自律本身就是一切准则的形式条件,唯有在这个条件下,一切准则才能与最高实践法则符合一致”,^[12]试图从经验现象中寻找一种先验的、具有普遍必然有效性的道德法则并据此探求道德概念和道德感情中的主体性问题,以建立系统的主体伦理思想体系。这是关于人的存在的关键环节。但康德理性对自我意识的支配同时存在不足,其知识论所构建的知识主体是人类的主题,是一个抽象的概念,和个人主体无涉,且它无法对现实生活中个别人的生活行为负责。康德本人也看出理性知识的不足,并进行了补充,提出了纯粹意志与纯粹理性的一致性,试图通过二者的统一提高意识抵御外在诱惑的能力,纯粹意志与纯粹理性一致也未逃脱无法解决实践上无效性的厄运。

“如果失去生活的相关性,思想就会失去根据,至多是智力的游戏。”^[13]前期维特根斯坦认为唯我论的命意即“世界是我的世界”,“世界”就是指所有发生的事情或者事实,世界是实在的总和。维特根斯坦视形而上学主体(哲学自我)为真正主体,这个真正主体既不是心理学层面所讲的主体,也不是认识论层面所讲的具有感性认知与理性认知的认知主体或经验主体,是一种世界的界限,具有个人判断与实践的自由主体和意志主体,它既是一个“世界的灵魂”,同时也是一种世界所共有的精神,世界万物都共有这种精神。就此而言维特根斯坦的“形而上学主体”或“哲学自我”与传统的唯我论的自我相对,意志主体与形而上学主体看上去都是非个人的,是一个“世界的灵魂”。维特根斯坦虽然对生活有着一种高贵的理解,但面对人类的悲苦似乎置身事外,无法解决和改变现实,因而我们可以说维特根斯坦的哲学自我剥夺了所有的个体性,和康德殊途同归。

海德格爾的存在论从关于一般存在的存在论转向关于人的存在论,主张任何的存在首先是人的存在,这一观念弥补了笛卡尔“我思故我在”中强调“思”而忽视“在”的不足,集中了感性主义唯我论的要害,颠覆了现代哲学语境中知识论的统治地位。海德格爾对人的存在境遇充满了焦虑,透露出典型的现代性纠结的情绪,现代哲学虽然构建了人的主体性,但现代社会所导致的现代性问题无法回避,现代哲学家在提高自我,把自我绝对化、神圣化,“人把自身建立为一切尺度的尺度”^[14]。在公共政治生活领域,独立自我意识使现代人的“服从”更加困难,处于极权主义和无政府主义两种极端状态,试图以自我取代上帝,但其结果适得其反,极度孤独的自我在进行自我认识,“自我是他自己的绝对的主人”,“这个绝对的统治者是一个没有国土的君王,他其实没有统治任何东西”^[15],自我之外没有任何事物是客观性的。他们有超越自我的意欲,但找不到超越的基点,只能选择逃避,陷入自我失望和困惑,最终被世界所隔离,成了“无家可归”的局外人。海德格爾发现了知识论之外的人的存在问题,把思考的重心放在对存在的领悟上,但从根本上未触及生活本真的存在,对那些仁人的存在构成根本挑战的问题思考缺乏一定的深度。

四、祛魅后的人的存在

科学意味着“无神”，意味着超验领域的消失，以其“客观性”“有效性”确立起自身的合法性地位，并因其方法论上的“典范性”确立起自身的话语霸权。这一过程往往同启蒙的精神相伴而行。

在某种意义上，“人类中心主义”是启蒙时代人类存在的基本样式。伴随思的主体地位的确立，人以理性存在者的中心地位也随之确立，启蒙批判现实的依据并非某种先验的原则，而是基于对现实生活理解、推动的基础上对现实生活的变革进行建设性的批判与反思，是历史性与现实性的统一。在马克思著名的异化理论中就尖锐指出资本主义制度建立以来所导致的人的异化问题，时至今日，这种异化并未随科学技术的进步而消解，意识形态领域的抽象观点与科学技术所引发的异己力量丝毫没有放松对人的支配与控制，这些抽象的观点与异己力量成为当下“启蒙”的主要方面。即此可以看出“启蒙”是人类永久的话题，它伴随人类始终，是在批判旧世界中发现新世界。

法国启蒙运动思想家所高扬的理性无限以及纯粹唯物主义的旗帜受到了康德的批判，他以“有限理性存在者”为理论基础，批评法国启蒙运动中以自然科学逻辑使世界的神性消退，但所换来的是人沦为纯粹的自然存在者，人之所以为人的自由被消解与遮蔽。康德进而指出这种唯物主义不是对人的解放，而是加在人身上新的枷锁。对知识的顶礼膜拜是近代西方走出中世纪以后的一个突出表现，培根提出“知识就是力量”激励着新的知识分子展开对自然和人类自身的探索。这种乐观的情绪没有维持多久就出现了转折，海德格尔和福柯清醒看出技术和知识在改变自然时也极大地改变了人自身及生存境遇，自然被“资源化”“价值化”，人成为“生产—消费”的人，貌似具有生活选择能力的人被技术与知识所控制，心灵失去了栖息地之后成为“无家可归”的人。另外，西方自工业革命后按照理性原则所塑造的各种政治体制具有自身不可克服的矛盾，权利分配与政治资源的共享问题一直未能得到有效解决，西方所标榜的自由与民主只是表象，资本逻辑与政治逻辑的联姻使得现代西方政治体制成为部分核心政要的“纸牌屋”，成为“囚禁”人自由的“铁笼”。在物质丰裕、人类身体逐渐得到解放的背景下，资本增值与剩余价值剥削的本质被掩盖，人们逐渐放弃了解放自身的诉求和意欲，且日益失去社会批判和超越自身的能力，成为马尔库塞所言的“单向度人”。因而，支配由外在的统治转变为内在的认同，异化成为常态。所以启蒙解放的理想不过是难以实现的乌托邦。

“祛魅”并未改变人类所希望的启蒙结果，人的存在并未实现人的真正独立与自由，人类仍然面临诸多不幸。查尔斯·泰勒认为在前现代世界，世界秩序是上帝所规划，世界意义存在于、独立于人们，具有先验性的属性，它存在于对象与行为之中，意义与存在对象之间的界限不是清晰可辨的。尽管上帝规定的秩序对人类而言具有束缚性，但同时也赋予整个世界的意义，尤其是人的生活意义，

这对人类而言找到了心灵的归宿,假如抛却基督教愚昧的一面单纯追求心灵净化,这不失是一个好的选择。

马克思对工业文明所导致人的异化有着敏锐的洞察力,在工具理性和资本逻辑相结合的现代社会,道德的失落、工具理性的独断、人的自由的丧失成为现代性的三大隐忧。马克斯·韦伯在马克思反思与批判工业文明的基础上渴望实现的价值理性与工具理性、信念伦理与责任伦理的有机结合,实质上暗含了“复魅”的要求和主旨,世界的理性化和“祛魅”化并未使韦伯欢欣鼓舞,恰恰相反,面对祛魅的世界,韦伯充满悲观的情绪,他深刻地认识到充斥理性精神的现代性出人意料地带来新的宿命论,甚至成为人类无法摆脱的魔咒。现代社会中工具理性和价值理性的分裂,致使意义缺失和自由的缺席,人类的精神失去栖息地,四处游荡。

工业文明所带来的高度发达的物质文明是以消耗大量自然资源和环境恶化为代价,文化精英、政治精英和技术官僚压抑和封杀了人的个性自由和发展空间,宗教形而上的世界观受到挤压后而衰落,而宗教衰落的直接后果就是世俗的力量更加“肆无忌惮”,中世纪西方宗教一统天下的局面分崩离析,诸如政治、经济、科学、道德、艺术等领域成为相对独立的领域,有着各自的研究领域与话语体系,垄断诸多权利的神职人员同样丧失了中世纪式的特权,取而代之是各个领域的“专家”,他们成为各个领域的精英和话语权的把持者。这种把持和分权致使现代秩序和价值出现悖论,“价值理性”和“工具理性”背离和冲突,理想秩序中“价值理性”对“工具理性”的引导变成“价值理性”屈尊于“工具理性”,道德秩序形象对人们生活和历史的理解并未实现康德所希望的“自由的自律”,现代文明陷入“理性(工具理性)的牢笼”之中——专家们有技术而无灵魂,大众为了放纵物欲不择手段。一切终极的、崇高的价值都烟消云散了。物质文明进步神速,而生活却越来越无意义,^[16]祛魅造就了一个狭隘的理性主义和没有人文价值的世俗主义相混合的异化世界。

面对一个失魅或失去神圣性与崇高性的世界,人们怎样才能过一种真正有意义的生活,在现代性和后现代性背景下,如何理性认识“祛魅”后世界所呈现出的种种弊端,是我们必须面对的现实,人类必须寻求一条与这个失魅了的世界重新和解的新途径。经过启蒙后的理性伦理是否还需要神圣感,被理性精神涤荡后的人类是否还需要“神性”的启示?如果答案是否定的,那么,对祛魅后的世界来说,给“神圣性”留有一点空间未尝不是一个选择。

五、结 语

人的现实存在矛盾性决定了人的实际感受的矛盾性。人的主体性存在问题在人类漫长的社会实践诸多矛盾中曲折前行,在近代以来逐渐成为主导的思想潮流和反思对象。古希腊人基于对理性尊崇与自由的追求,确立了人的主体地位,提出了“人是万物的尺度”,奠定了西方人本主义思想基础。但同时古希腊人

二元对立的思维方式为人的主体性矛盾的产生埋下了伏笔。西方中世纪的基督教文化抑制了人追求主体性的自发性、自觉性,使人匍匐在上帝的脚下。欧洲文艺复兴以后的经验主义和理性主义成为一种“新神学”,它试图通过知识实现对自然的控制,却导致了人自身的被控制,显示出“理性自主性”虚幻的一面,暴露出其本身独断和教条的倾向,成为后来哲学领域批判的对象。康德虽然纠偏性对“认知主体”和“价值主体”进行划界并进而提出“价值主体”优先于“认知主体”,在其批判哲学体系中居于核心地位,是经验现象的原因和根据。但以现代价值论看来,康德哲学中“价值主体”仍然只是混同于或局限在伦理学意义的道德判断,未包含主体“价值”的主观需要和情感等因素,体现了人类理性谋求超越一切经验事实而为自身立法的形而上学理想,不免陷入抽象主义。本质上具有方法论和世界观意义的科学革命既给人类带来了科学荣耀的同时,也给人的存在带来阴霾。科学为世界“祛魅”,确立起人的主体地位,但知识的物化形态技术所导致的生态危机及“知识就是权力”的路向,引诱出理性与知识合谋后所具有的对人“控制”野心,人的自由成为一种虚假的自由,沦为只有在占有、消费中才能感知自己存在,成为异化了的的存在者,成为沉默、无言的存在者,失去了人之所是。这或许就是科学技术所导致的现代性与后现代性人的宿命,也是人类不断探求自身主体性的宿命。

注释:

- [1]北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《西方古典哲学原著选辑》,北京:生活·读书·新知三联书店,1957年,第45页。
- [2][英]罗素:《西方哲学史》(上卷),何兆武、李约瑟译,北京:商务印书馆,1976年,第32页。
- [3]北京大学哲学系编:《西方哲学原著选读》(上册),北京:商务印书馆,2011年,第26页。
- [4]北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《古希腊罗马哲学》,北京:生活·读书·新知三联书店,1961年,第134页。
- [5][古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1985年,第385页。
- [6]李咏吟:《原初智慧形态:希腊神学的两大话语系统及其历史转换》,上海:上海人民出版社,1999年,第1页。
- [7]岳清华编:《旧约神学研究》,北京:宗教文化出版社,2009年,第49页。
- [8][古罗马]奥古斯丁:《论自由意志》,成官译,上海:上海人民出版社,2010年,第97页。
- [9][意]托马斯·阿奎那:《神学大全》(第1册),刘俊余等译,台南市:中华道明会、碧岳学社,2008年,第356页。
- [10][德]保罗·阿尔托依兹著:《马丁·路德的神学》,段琦、孙善玲译,南京:译林出版社,1998年,第8页。
- [11][13]赵汀阳:《第一哲学的支点》,北京:生活·读书·新知三联书店,2013年,第34—35、98页。
- [12][德]康德:《实践理性批判》,韩水法译,北京:商务印书馆,1999年,第35页。
- [14]孙周兴编:《海德格尔选集》(下册),上海:上海三联书店,1996年,第920页。
- [15]刘小枫、倪为国选编:《尼采在西方》,上海:上海三联书店,2002年,第509页。
- [16][德]马克斯·韦伯:《学术与政治》,冯克利译,北京:生活·读书·新知三联书店,1998年,第48页。

[责任编辑:汪家耀]