

原收录于《教育与现代社会》（思想与社会第七辑），2009，  
上海：上海三联

# 人文主义及其教育的不可能性

## ——海德格尔及福柯论人文主义

张 旭

### 目 录

#### 引言

#### 一 海德格尔解构人道主义之形而上学

（一）《关于人道主义的信》的反人道主义

（二）存在主义的人道主义：人的生存与人的本质

（三）现代人道主义与古今人文主义

#### 二 海德格尔论人文主义的不可能性

（一）“理性的动物”与作为命运的此在

（二）大学的根基与民族的命运

（三）“存在的命运”与开端性的知识

#### 三 福柯论人的知识及教育

（一）“人之死”与人文科学考古学

（二）权力—知识关系与规训权力

（三）“我们的文化”与自我的技艺

## 引言

文人心目中的大学理念及其人文教育之根基在于人文主义(Humanism)理念。海德格尔在《关于人道主义的信》(1947)中指出,西方第一个人道主义是罗马的人文主义。<sup>①</sup> 罗马的人文主义基于要把人“教化”(或“教育”)为合乎人性的人的观念之上。<sup>②</sup> 显然,不能把希腊人的教化观视为“人文主义”,因为希腊人看待人之为人,既不像启蒙的人道主义从抽象的哲学人类学出发所阐发的永恒不变普遍大同的自然权利和人性,也不像罗马人有一种明确的“人性”观念。希波战争胜利之后,希腊人逐渐明确了“文明人与野蛮人”的区分,并进而奠定了“自然与习俗”以及“自由与专制”的区分。一旦这一区分确立,希腊人就从善好作为自然的目的论出发来理解人的自然,即通过人的灵魂中的理性部分和意气部分的“教化”成全和完善人的自然,达致人的目的。就此而言,罗马人关于“人性”的观念乃是从希腊人的“教化”观念而来。自此以后的各种西方人文主义或人道主义都是间接从希腊追求人的目的的善好之“教化”(或“教育”)概念、直接从罗马的人文主义的人性观而来,尽管它们对“人的本质”有着不同的规定,对“人性”有着不同的理解,其中影响最大的当然要属基督教的人性论以及现代文艺复兴和启蒙的人性论。

然而在《关于人道主义的信》中,海德格尔这位西方思想传统所认可的最伟大的继承人,这位 20 世纪第一个全面解构西方哲学传统的

① Martin Heidegger, “Brief über den Humanismus” (1946), in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe vol. 9, Frankfurt /M; Klostermann, 1976, p. 319. 海德格尔,“关于人道主义的信”,载《路标》,孙周兴译,商务印书馆,2000年,第375页。

② 康德说:“人是唯一必须受教育的被造物。……人只有通过教育才能成为人。除了教育从他身上所造就出的东西外,他什么也不是。需要注意的是,人只有通过人,通过同样是受过教育的人,才能被教育。……教育或许会变得越来越好,而且每一代都向着人性的完满实现更进一步;因为在教育背后,存在着关于人类天性之完满性的伟大秘密。”《论教育学》,赵鹏译,上海人民出版社,2005年,第3—6页。

哲学家认为,无论是希腊哲学和基督教对人的本质的规定,还是现代的马克思主义和萨特的存在主义对人的本质的规定,在世界图景和技术宰制的时代中都失去了自身的根基,未来二百年的虚无主义已经大行其道,人的历史命运第一次变得无家可归。从人文主义传统去理解现代性中的现代人的命运就像是一首凄美的挽歌,徒有哀悼而无力回天。在现代社会中想要做成古典时代中的人近乎不可能了。因此,人文主义及其人文教育也早已从根上枯萎了。自由民主社会及其大学中所谓的人文主义教育以及各种高等教育,只是加剧这一现代人命运的力量,而不是从根本上与现代人的历史命运进行抗争。对于海德格尔而言,更甚的是,根本没有人愿意或有勇气直面现代社会中人文主义教育之无根基性的根本困境。

我们将福柯对现代人文主义及其知识的谱系学分析视为海德格尔式的现代社会中人文主义教育之无根基性的根本困境的一个描述,尽管福柯本人的意图并非服务于此,而是服务于他的权力—知识哲学。从批判人文主义及其教育的视角去重新检验福柯哲学,意味着站在一个外在于它的问题域去重构其哲学的核心要素。从福柯在其《词与物:人文科学的考古学》(1966)中所考察的欧洲(主要是法国)古典时代以来的三个世纪的人文科学的结构性的转换来看,福柯无意于发掘古典人文主义及教育传统,他更愿意诊断西方三百年现代人文主义的后果:“上帝之死”的结果就是“人之死”!<sup>③</sup>“上帝之死”在尼采那里意味着西方文明最高价值的自我贬值,意味着西方文明的巨大母体逐渐分崩离析的现代性进程,其中,随着自然科学而来的半成熟的“人的科学”使得西方古今人文主义对人的最高肯定同样遭到贬黜。人及其人性的概念被视为现代人文主义的一个虚构。与此同时,现代的人文知识自身同样也失去了根基,被视为西方文化的一个虚构。

福柯断言现代人文主义的知识类型和话语模式无一例外地要在培根、笛卡儿、牛顿所改变的世界中重建自身的根基,它无法积蓄心安

<sup>③</sup> Michel Foucault. *Les Mots et les Choses: Archéologie des sciences humaines*. Gallimard, NRF, 1966; 福柯,《词与物:人文科学考古学》,莫伟民译,上海三联书店,2001年。

理得地保有古典人文主义的基本理念,便不得不委身于 17、18 世纪逐渐兴起的新的关于人的科学。这些“人的科学”已绝非基于文史教育的传统人文主义了,自 18 世纪以来,这些“人的科学”就与从 17 世纪中叶开始的古典时代人文知识形成了断裂。本来古典时代的人文知识本身就诞生于一种新的人文知识在断裂中的形成,18 世纪则与 17 世纪的知识类型更不再次断裂,人被新的知识原则视为生物学的“生命”、经济学的“劳动的动物”和语言学的“说话的动物”。到了 19 世纪末,18 世纪的知识学再次发生断裂,作为“人的科学”构造出的对象,“人”本身也随之遭遇了自身的危机:“人之死”。“人之死”是整个现代人文主义困境的一个表征。

然而,“人之死”并未呼唤出尼采所意欲的“超人”,相反,“没有个性的人”在一个“除魔的世界”中被关进了“专家没有灵魂纵欲者没有心肝”的铁笼之中。现代人文主义之死与工具理性的扩张并行不悖,以至于后现代主义者索性将这一命运作为不可逆转的事实和“美丽的新世界”全盘接受下来。从福柯的谱系学考察中可以得出这样的判断:人文主义在现代的命运不仅由于其以自然科学为对人自然的理解的尺度和人的知识模板,而且,也由于其已经成为现代治理社会中权力运作的不可或缺的组成部分。现代关于人的知识,诸如医学、法学、教育学、统计学、人口学,无不诞生于惩罚权力、规训权力和治理术之中;人只不过被视为“权力—知识关系”中被客体化的主体以及被主体化的主体(在性话语上),或者说,不过是“权力—知识关系”所产生的一种效果和拟象。由于被整合到整个现代社会的各种微观权力机制之中,“人的知识”不再能保持古典人文主义在权力之外的沉思生活,相反,却成了其中的一部分而无可逃于天地之间。传播各种现代知识的现代教育及其规范化和规模化,既是规训权力的微观化和弥散化的结果,也是规训权力的微观化和弥散化的条件;现代教育学以及各种人文教育话语被融入对现代个体的规训权力微观化和弥散化运作机制及其机构之中。20 世纪的人文知识以精神分析、文化人类学、语言学或符号学为范式,其中只有结构,而没有“人”的位置,更没有任何古

典人文主义的希腊“教化”理念及其对“人的本质”的哲学根基。精神分析、文化人类学、语言学等人文知识培育一种新的知识模式和教育理念，它既不屑于现代人文主义的理想，更从根本上反对且断绝任何对人的目的的古典理解以及任何自由教育的可能性和必要性。福柯从《词与物》到《规训和惩罚》(1975)对现代人文主义的分析可以印证海德格尔在《关于人道主义的信》中对人文主义及其教育在现代已毫无根基的判断。

按照海德格尔和福柯对现代性的总体性的批判，人文主义及其教育在现代之不可能，这是现代人的命运。面对这一历史使命而诉诸完善“人的本质”的古典人文教育不啻于缘木求鱼，而基于各种现代“人的科学”以及被现代规训权力—知识所挪用的“现代人文教育”，既已不再追求人的完善的目标，又进一步加剧人的本性和自由的丧失，剩下的要么是没有生育能力的亢奋与反叛，要么是玩世不恭的犬儒主义。对于海德格尔来说，古典人文教育不再可能，是因为思想和哲学已经屈从于不思考的科学和意识形态，也是从社会形态来说重返古典世界不再可能了；而“现代人文教育”作为西方形而上学的结果，尤其是作为西方现代性的历史产物，已不再可能回到希腊的教化之中，因为它已经从诞生的时刻就主动与古典人文主义及其教育的目标发生了根本性的断裂。尽管从海德格尔与福柯的视角所做出的断言并不妨碍综合性大学中仍然存在着各种人文学术研究和人文思想教育，但是，这两位哲学家是从哲学上，尤其是从历史主义的视角，断定了人文主义及其教育在我们这个技术时代和技术社会中不再可能。他们并没有简单地把人文主义视为某种时代思潮或单纯的教育理念，也没有仅仅将其视为西方没落文人的乡愁，而是把它理解为一种过时的且不再可能的形而上的理念或“真理游戏”；他们不仅仅是诊断时代的精神状况或教育现状，而是从某种“激进的历史主义”哲学视野看到了古典理念在现代社会中生存的不可能性。

海德格尔和福柯的断言的力量不是简单来自于历史分析或文化现象分析，而是来自于他们的哲学的深刻判断。面对海德格尔与福

柯提出的历史与哲学的双重挑战,任何思考当今人文知识及人文教育的可能性的人都无法仅从对其必要性的良好的愿望获得足够的支持;只有首先像海德格尔或福柯那样从哲学上来分析其人文主义教育是否已经根基断绝,气数已尽,或者说,是否现代性已经被穷尽了人文主义的各种可能性,以及是否后现代或者“现代性的第四波”已经彻底摧毁或堵塞了人文主义的形而上学,人们才能说重返古典人文主义意味着什么,重返古典人文主义是否必要以及如何可能。因而,探究海德格尔与福柯是“如何”在哲学上对现代性人文主义命运做出判断,这是有意义的探索的第一步。接下去,我们还要进一步去理解那些伟大的哲学家“何以”断言人文主义及其教育在今日世界之不可能。他们对人文主义及其教育在现代的不可能性如果与其哲学密不可分的话,那么,我们是否可能进一步去判断,他们的哲学是否穷尽了思想的可能性,或者说,通常作为人文知识的一部分,他们的哲学方案是否有一种拥有对哲学的自知,能使我们在人文主义及其教育的不可能性与可能性的基本选择之间做出自由的回应?

## 一 海德格尔解构人道主义之形而上学

### (一)《关于人道主义的信》的反人道主义

20世纪西方哲学对古典人文主义以及现代人性论最猛烈的批判来自海德格尔的一个哲学文献《关于人道主义的信》(Brief über den Humanismus)。<sup>①</sup>这篇书信体的论文成了二战后西方哲学界一个具有轰动效应的事件:在《存在与时间》(1927)发表二十年后,沉寂了十几年的哲学大师又重返国际哲学舞台了,而且,它还宣告了这位大师

<sup>①</sup> Martin Heidegger, “Brief über den Humanismus” (1946), in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe Vol. 9, Frankfurt /M: Klostermann, 1976, pp313-364. 海德格尔,“关于人道主义的信”,载《路标》,孙周兴译,商务印书馆,2000年,第366—429页。

思想已经发生了“转折”(Kehre)。<sup>⑤</sup>“新的哲学”不再是人们所熟知的“存在主义”了,不仅如此,他还向存在主义发难,向前两年刚刚发表同样也引起很轰动的演讲《存在主义是一种人道主义》的萨特发难。这篇在法国发表的论文不仅开启了结构主义思潮对萨特的存在主义及其人道主义的批判,而且这部“反人道主义”的论著也开启了一种新的哲学潮流,即法国的反人道主义,它后来成为后现代主义的基本要素。尽管萨特也是启蒙人道主义坚定的批判者,但是,他始料不及的是受到海德格尔影响的新一代哲学家的“反人道主义”思潮早已把他视为“最后一个人道主义者”。法国哲学界这场“反人道主义”思潮完全不同于法兰克福学派的批判理论对“启蒙辩证法”和工具理性的旧式批判,它塑造了一种“主体性之死”和“人之死”的新思想姿态和新话语风格。

海德格尔在《关于人道主义的信》中借萨特的“存在主义”清理了自己早年的存在主义倾向。他将“作为一种人道主义的存在主义”视为现代主体性哲学的顶峰,因为,人的“生存”毕竟也是在人的层面上来思考问题,因而难以摆脱了各种人文主义、人道主义、人本主义、人性论、哲学人类学或人类中心主义等等的陷阱。<sup>⑥</sup>海德格尔的思想转

⑤ 关于海德格尔三十年代的思想转折,参见 James Risser, ed. *Heidegger Toward the Turn: Essays on the Work of the 1930s*. Albany: State University of New York, 1999. 要想谈论“存在的真理”和“存在的命运”,而不是此在的生存论结构和“存在的意义”,就必须找到合适的语言,或者说“本质的语言”,非“本体论神学”的语言,《存在与时间》恰恰是在显示“本体论差异”的非传统语言表达上还没有更大的突破。因而,这部未完成的著作只是讨论了“此在与时间性”,而搁置了对“存在与时间”本身的追问。《关于人道主义的信》宣告了海德格尔晚年的哲学主题就是要重新回到《存在与时间》这一原初的计划,即存在问题。海德格尔晚年的真理问题、物的问题、语言问题实际上在《存在与时间》(第44节、第7节、第32节、第15节等)中都留有后来发展的线索。

⑥ 海德格尔的《关于人道主义的信》中的“人道主义”一词即“人文主义”。这个词在汉语中的不同译法是由于这一词语的含义在西方的不同时代发生了很大的变化:在16、17世纪这一词语是“人文主义”和人文学科的意思;在18世纪它是“人道主义”和博爱的意思;在19世纪它是一种“人本主义”哲学的意思;在20世纪后半叶它成了“人类中心论”的负面形象。无论如何,这一词语之所以可以翻译成“人文主义”、“人道主义”、“人性论”、“人本主义”、“人类中心论”等都与人有关,都是因为它们根基于对人的本性或本质,也即人性的认识。参见阿伦·布洛克,《西方人文主义传统》,三联书店,1997年;美国人文杂志社编,《人文主义全盘反思》,三联书店,2003年。福柯在《何谓启蒙》(转下页)

折之后不再就“存在的意义”来谈论此在的生存,而是从“存在的真理”来对“此在”重新加以阐释,将作为“此在”的人从“存在的真理”即“无蔽”的敞开和蔽护来规定。海德格尔不再把此在解释成从面对自己有限的时间性进行决断而来的生存本己性,而是将“此在”彻底地放在与“存在的真理”的关系中来理解,理解为在人的“此”之中为“存在”敞开的空间。“此在”因此不再归属于自身的本己性之中,而是完全归于守护“存在”本身之中。本来海德格尔用“此在”来称呼人的根本用意就在于要从“此在”与“存在”最紧密的关系来确定“人的本质”,只不过《存在与时间》中这一层紧密的关系要在人自身生存的时间性的先验结构这一境域中被建构起来了。现在,这一紧密的关系不再诉诸人的“生存”的积极建构,而是诉诸被诗意的语言所守护着的“存在的真理”。此在的生存仍被理解为“绽出”,但是已不再是回到最彻底的个体化的本己存在之中,而是进入并归属到“存在的真理”之中。“烦”、“被抛”、“筹划”、“沉沦”、“绽出”、“本真”(或本己)这些《存在与时间》中曾被解释学的现象学赋予哲学内涵的词语,在《关于人道主义的信》中都不再从生存论的角度去理解,不再从此在的时间性和历史性的境域来理解,而是从此在担负着守护“存在的真理”的敞开与蔽护的任务来理解,从人通过语言敞开的空间性(世界与大地的斗争)而归属于“存在的真理”来理解。也就是说,海德格尔的“思想的事情”不在于此

(接上页)中说:“人文主义是一种主题,或更可以说是各个主题构成的整体,这个整体横越时空,多次在欧洲社会中再现;这些主题总是同价值判断相关联,在它的内容及其所保持的价值上,显然一直在发生重大的变化。此外,这些主题曾是分化的批判原则:曾有过作为对基督教或一般宗教的批判而出现的人文主义,也曾有过与苦行的和以神学为中心的人文主义相对立的基督教人文主义(这发生在17世纪)。在19世纪,曾出现过怀疑论的人文主义,它对科学持敌视和批判的态度。而另有一种人文主义却正是把自身的希望寄托于科学之中。马克思主义是一种人文主义,存在主义,人格主义也是人文主义。曾经有过这样一个时期,人们为国家社会主义所体现的人道主义价值辩解;还有斯大林主义者也自称是人道主义者。不应当由此得出结论,认为所有可能称为人文主义的东西都要抛弃。应当这样说:人文主义这个主题本身太灵活,太多样化,太不一贯,以致不可用作反思的纲目。这是一个事实,至少从17世纪以来,凡属人文主义的,都一直不得不从宗教、科学、政治学中借鉴来的关于人的某些概念为依据。人文主义被用来美化和证明它不得不求助的‘人的概念’。”福柯,《福柯集》,上海远东出版社,1998年,第538页。

在以及“人的生存”，而在于存在本身、“存在的真理”、“存在的敞开”、“存在的命运”。从“存在的真理”出发而不再从此在的“基础本体论”出发来思考人的本质，这使海德格爾能克服对《存在与时间》过于存在主义倾向的理解，而忽视了书中原有的对“存在的意义”的追问以及解构存在史的任务。

海德格爾的晚期思想转折严格来说并不是一种新的哲学，而是对存在问题持久而彻底思索推动着他走上那条道路。对于存在的问题，海德格爾有许多不同的理解境域，他称之为“道路”或“林中路”。这不仅使他能看到自己早年未竟思想的局限与危险，而且也能使他看清萨特的“作为一种人道主义的存在主义”陷入的困局，并对其关于人的本质的形而上学进行“解构”。萨特的存在主义（准确的翻译应是“生存主义”）之所以无法摆脱一种人道主义的形态，就在于他仍把“人的本质”等同于“人的生存”。因此，他的人道主义仍然是从一种特殊的哲学人类学出发对人的本质的一种设定，只不过这种本质是“无本质”（“人是一种无用的激情”），或者说“生存先于本质”而已。

## （二）存在主义的人道主义：人的生存与人的本质

针对二战后的法国全国的低落情绪，萨特在战后那次颇为成功的讲演中宣称：“存在主义是一种人道主义”。萨特认为，“人的生存”应该先于“人的本质”，或者说，人并没有也不应该设定人的本质。人的本质无非就是赤裸裸的生存，荒诞的生存，虚无化的生存。因此，人必须选择他自己的生存，并且通过这种选择的自由塑造自己。人除了无所凭依地自我塑造和自我立法之外，什么也不是。上帝并不存在，人的本质也不存在，人就是人自己的未来，人被判定为彻底的自由，不选择也是一种选择。人的行动不是出于理性的判断和审慎的抉择，而是在具体境况中的自我决断。“自我的超越性”以及“人的本质就是没有确定的本质”，这就是自由的意义，因而，存在主义也是一种人道主义，甚至是唯一真正的人道主义。萨特以其虚无的本体论将自己的存在

主义的人道主义区别于那些源于卢梭与法国大革命的人道主义，以及那些基于“人性善”而礼赞普遍人性的人道主义。

萨特通过彻底的现象学的生存论分析将本体论的虚无赋予给人绝对的自由，人的本质终归是自为的虚无，是永不停歇地向外筹划但终归无用的激情。然而，如果移出了存在主义发挥其独特的修辞力量的战后历史背景，萨特对人的无根基性的规定如何能通过具体处境中的自由选择而转变为积极行动的基础呢？这种绝对自由的虚无主义本性如何能转化为选择介入行动呢？“人的本质”被判定为自由实际上只是萨特本人的激情，尼采在哲学上曾经在“积极的虚无主义”和“消极的虚无主义”或“高贵的虚无主义”和“奴隶的虚无主义”之间所做出的区分早已被他遗忘。萨特本人在哲学上恐怕无法防止他的生存主义的自由理论沦为恶性的虚无主义，而为了表明生存主义及其自由并不是虚无主义，萨特不得不给它贴上了“人道主义”的标签。

要理解萨特的存在主义伪装于人道主义之下的虚无主义本质，最好从被视为存在主义的先驱的克尔凯郭尔那里，尤其是从海德格尔的《存在与时间》那里找到根源。萨特的思想在根本方向上并没有在他们的现代哲学计划中增添什么实质内容。对于克尔凯郭尔来说，人的主体性就是“生存”，生存是彻底个体性的、内在的、激情的生存。无论是反讽也好，还是绝望也好，都是黑格尔在《精神现象学》中所说的“退回到良心”或尼采在《道德的谱系》中所说“内倾的”必然导致的生存悖论。当孤独的个体站在这一生存的悖论性面前，往往会将他引向虚无的深渊，陷于绝望这种“致命的疾病”之中。要么他要做出决断，向无限的上帝来一次“信仰的飞跃”，否则他就会像陀思妥耶夫斯基小说中的主人公那样因理智的诚实而疯狂、杀人、自杀。这就是克尔凯郭尔、尼采、陀思妥耶夫斯基在 19 世纪下半叶面对基督教生存秩序和道德秩序的解体时所体验到的笼罩一切的虚无主义。克尔凯郭尔选定了“信仰的飞跃”，若从尼采看来，他仍然受缚于一种基督教的彼岸世界的人类学，仍是一种禁欲主义的虚无主义；尼采选定了居住在大地之上的“超人”，但若从克尔凯郭尔看来，他必然因为难以自持而不可避

免地陷入“人注定无法成为神”的疯狂之中。看起来，克尔凯郭尔对个体性生存作为主体性的规定，是从黑格尔的古典唯心哲学以历史追求整体性真理的信念解体为出发点，以荒谬和悖论的生存求助于信仰的救赎为归依。尼采对生命的规定则是反击基督教对人性的规定及其道德性的结果，他相信，有罪的以及有深度灵魂的人性只是自然人的权力意志衰竭而成为“病人”后自我道德化的结果，人必须成为唯有居住在此岸的大地之上的无辜的人，人必须拥有权力意志才能医好被基督教和平等主义所毒害的欧洲文化的虚无主义的病态。由此可见，将人的“生存”或“生命”规定为人的本质，在克尔凯郭尔和尼采那里，都是对某种形而上学或哲学人类学的反动，而马克思把人的本质规定为社会性，同样是对黑格尔哲学和基督教人类学前提的反动。<sup>①</sup> 海德格尔说得很清楚，对人的本质的规定要么是某种哲学的结果，要么是某种哲学的前提。从克尔凯郭尔和从尼采来看，把人的本质规定为人的生存既是 19 世纪欧洲虚无主义的结果，也是更加无根的虚无主义的前提。对信仰的飞跃或超人的狂热掩盖不了虚无主义的透骨的悲凉。萨特显然只是继承了他们的哲学上的彻底性，却对他们所遭遇的历史困境缺乏真切的体会和深刻的认识，因而他自我误解 (*mauvaise foi*) 了存在主义的本质是一种人道主义，而不是一种对欧洲虚无主义的历史性体验。在海德格尔看来，即使从这种自我误解中也能看出来，人道主义本来就与虚无主义难脱干系。

萨特在《存在与虚无》中最精彩的地方无疑就是那些对生存或自我意识的现象学分析，就其具体地分析了克尔凯郭尔和尼采都从未分析而视为不言自明之物的“生存”或“生命”概念而言，萨特的方法可谓先进；然而，他所分析的生存现象的基本结构都来自海德格尔的《存在与时间》。海德格尔将狄尔泰的历史主义的解释学所关注的生命现象引入到胡塞尔的现象学分析之中，发展出一套从人的在世性、时间性和历史性来规定人的非本真或本真的生存结构的“存在主义”。按照

① 卡尔·洛维特，《从黑格尔到尼采》，李秋零译，三联书店，2006年，第195—203页。

传统的用法,“此在”这个词指的是一种被限定的有限性的存在,然而,“有限性”在海德格尔那里不再是相对于上帝的“无限”的否定性的范畴,而是一个对人自身存在的积极肯定。“生存”就是从这种“有限性”来规定的,也就是每个个体必将被死亡所终结的“有限性”。这一时间性结构不仅是理解生存意义的先验边缘域,而且它就是“此在”的有限性的存在本身。也就是说,海德格尔不再从形而上学的整全来规定人的本质,也不再从人的自我意识或理性来规定人的本质,而是从人自身的有限性的时间性的生存结构来规定自身,从而也规定了人的自我意识。这也是萨特的存在主义分析的基础。

然而,海德格尔慢慢突破了《存在与时间》之中仅仅从人的层面上来谈论对存在的意义的领悟,这一突破首先从《艺术作品的本源》中的“大地”概念(即“世界”)而来。在《存在与时间》中,海德格尔将此在的时间性和历史性奠基在“在世界中”的生存结构之中。然而,此在“在世界中存在”的这个“世界”决不是传统意义上全部存在者的“整全”,而是构成此在自我领悟的解释学处境的“周围世界”,是由此在上手的用具显示出来的相互勾连的“周围世界”,是人的生存的自我领悟和意义构成的边缘域,因而它属于此在的本质结构,是此在不带任何此岸色彩的唯一可以栖居的大地。人的倾向就是投入于这个“世界”之中而遗忘掉个体的存在,只有在难得一见的“畏”的情绪中,日常熟识的世界才从生存的表面脱落,人得以通过向死而生的筹划从共在的世界返回本己的生命之上。可见,此在被抛于其中的“世界”虽然是此在的生存的构成要素,但却是非本真的要素,因为世界不是此在且对于领悟存在的意义来说此在优先于世界。在海德格尔三十年代的一系列作品之中,<sup>③</sup>此在对于世界的优先性不复存在了,在《关于人道主义的信》中我们可以明确看到,他不再把“世界”理解为有限的此在的有限

③ 海德格尔三十年代的系列著作包括《真理的本质》(1930)、《形而上学导论》(1935)、《艺术作品的本源》(1935)、《荷尔德林的〈日耳曼〉与〈莱茵河〉》(1935)、《物的追问》(1936)、《哲学论文集》(1936—1938)、《哲学的基本问题》(1938)、《世界图景时代》(1938)、《尼采》(1936—1941)等。

的周围世界,而是理解为“存在的真理”的敞开与发生。正如《艺术作品的本源》中的“大地”概念所显示的那样:世界不再属于此在的超越性,相反,“世界就是世界”。<sup>⑨</sup>正是在“大地”的蔽护下,人建筑了自己归属于其中并栖居于其中的世界;只有在这无蔽的疏明之域,人才拥有存在的意义。于是,在《关于人道主义的信》中人们会看到,“被抛于世界”不再被理解为此在的沉沦和曾在的时间性了,不再被理解为非本真的生存状态,而是被理解为人被置身于“存在的真理”即无蔽的敞开状态之中;在世界之中的“烦”、“筹划”、“超越”等生存论结构也都被理解为人绽出地切近和居住在“存在的真理”的疏明之中。由此,整个三十年代海德格尔的思想转折就移出了《存在与时间》的“基础本体论”的视域,并对作为整个西方主体性哲学最高阶段的“此在的形而上学”进行了深刻的自我批判。

正因为拥有了这些自我克服的“思想的经验”,正是因为这些“道路”之中更多的是迷途,因此,海德格尔才能看到萨特的存在主义对人的本质的规定的局限所在。也就是说,海德格尔在《论人道主义的信》中之所以能从一个高于萨特的高度批判他的人道主义,就在于海德格尔从“存在的真理”和“存在的命运”重新界定了“人的本质”,这以新的界定与萨特以及早年海德格尔本人所说的“人的生存”是不同的。海德格尔认为,“人的本质”并不是赤裸裸的“人的生存”本身,也不是“人的生存”的本真的先验结构,而在于不同于人但又非与人无关的东西(人们通常会称之为“非人”),甚至是不同于“存在者的存在”的东西,在于人与存在“之间”的紧密关系,在于人以诗与思归属于“存在的真理”之中。“人的本质”的完成就在于回到人的这一本质和根据之上,回到并守护着存在的真理的疏明与敞开状态,回到语言所守护的存在

<sup>⑨</sup> 对“Welt weltet”这种海德格尔的独特用法差强人意的翻译是:“世界世界化着”。在《存在与时间》之中是没有此在之外的空间性的,海德格尔从此在的“距离”或“去远”来规定空间性。而在《关于人道主义的信》中海德格尔讲“亲近”(N he),这是就此在与存在的亲密关系而言的。在《关于人道主义的信》及之后,海德格尔几乎把伦理学(ethos)和城邦(polis)的希腊词语的含义都解释成为空间性的含义,并把“四重体”和“存在的拓扑”作为自己最后思得的东西。

的家之中,并以诗(即“本质的语言”)而栖居在大地之上。<sup>⑩</sup>因此,萨特把“人的本质”等同于“人的生存”,只是回到了生存现象和意识,而没有回到事情本身,回到与人最相关却又完全不在人的层面上的存在的真理。萨特的现象学分析、心理学分析以及自由理论无力思考这一维度,他将“人的本质”仍完全置于人的平面之上而无法超越其上,可见,他的存在主义到底还是无法摆脱或放弃现代人道主义的哲学前提。

### (三) 现代人道主义与古今人文主义

尽管萨特本人也曾严厉地批判启蒙运动的人道主义意识形态,但是,他的存在主义却怎么也离不开对人及其自由的迷恋,其哲学前提在早期现代人文主义有其深深的根源。作为一种新的对人的本质的规定,萨特的存在主义从未想过要像早期现代人文主义那样重返古典人文主义的理想,相反,它拒斥早期现代人文主义所承袭的希腊哲学对人的本质的规定。就此而言,他的“人道主义”不复再是它从中而来的“人文主义”了。从海德格尔或萨特对人的本质的规定中可以看到,并不是每种对人的本质的规定都是人文主义或人道主义的;然而,每一种人道主义或人文主义却必定基于对人的本质的某种规定。

西方第一个人文主义即罗马的人文主义的基础就在于,它接受了希腊哲学的教化观念。希腊认为人的自然要实现其善好的目的,就必须依据人的灵魂中特有的理性,通过教化(或教育),使灵魂转向美(如智慧与德性之美),转向对智慧的热爱和对德性的追求。只有通过教

<sup>⑩</sup> 海德格尔从未放弃《存在与时间》的“有限性”视角,他极力避免传统形而上学的“本体论神学”的方式去思考整全,像黑格尔那样以历史辩证法去思考整全(整体、全体、大全、绝对、上帝)。海德格尔从“存在的有限性”的同一与差异、互相归属与相互争执、四重体等去思考整全,思考存在本身。如果我们用“整全”不再去指(相对于上帝的)世界或者“存在者的整体”,而是指包括天、地、神、人在内的四重体(而人只是其中的一维)的话,那么,也可以说,海德格尔所说的“人的本质”就在于归属于这一“整全”之中。于是,《关于人道主义的信》就可以视为试图重新从整全的存在去思考人的生存的本质、思考存在本身的努力。

育人的靈魂轉向沉思“善的理念”，人才可以看到人真正的目的，即人的自然的成全和實現。<sup>①</sup>“靈魂轉向”的“教化”所實現的目的不在人自身的完善之外，既不在於大多數人的幸福，也不在於普遍啟蒙的平等同質的世界。可以說，希臘人自我塑造的核心不僅在於希臘人自視是相對於野蠻人的文明人，而且更在於希臘人認為一個被教化的人能訴諸理性而達致人的目的，通過培養德性而獲得幸福。如果從歷史主義的視角來看，希臘教化觀似乎依存於希臘人的完美而有限的宇宙觀（即目的論的自然觀）以及理性優於欲望靈魂觀，依存於一種理念論，也依存於城邦這種獨特的政治共同體。<sup>②</sup>然而，希臘的教化觀並未完全受制於其歷史背景，相反，它首先就通過征服他的征服者即羅馬人而顯示了自己超越歷史或政治背景的生命力。希臘的教化的理念不僅使得希臘人獲得種族文化上的自我認同，而且還推動了後來的泛希臘化運動。受“希臘化運動”影響的羅馬人繼承了希臘人的教化觀念，他們把希臘人的教化概念理解為使人合乎其本質，使人變成具有理想的人性的人，於是，“教化”（*paideia*）的概念通過從希臘文到拉丁文的翻譯就轉化成了“人性”（*humanitas*）的概念。這就是西方最早的人文主義。

羅馬的人文主義所理解的“人道”或“人性”就是通過學習希臘的文明教化，使自己脫離野蠻的狀態，成為合乎人性的文明人，這延續了希臘人在文明人的教化與蠻族的野蠻之間的區分。不過，羅馬人自信已經通過吸收希臘的文明教化了自己，成為世界新的文明的主人。羅馬人文主義不僅是早期羅馬共和主義的核心要素（即“公民人文主義”），而且也是羅馬文化模仿和保存希臘文化的持久動力。正是通過

① 儘管對於“善的理念”人是無知的，但對“善的理念”的“無知”的“自知”會激發我們作為匱乏者對它渴求的“愛欲”，而不會遏制人的靈魂的提升和超越。因為，對於萬物而言，善本身都是最值得追求的，即使善本是極其脆弱易碎的。參見，Martha Nussbaum, *Martha. The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986。

② Werner Jaeger, *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin: Walter de Gruyter, 1936-1947. 另參見，*Das frühe Christentum und die griechische Bildung*. Berlin: Walter de Gruyter, 1963。

罗马人文主义,早期现代人文主义才得以接触到希腊文化。现代人文主义,无论是15、16世纪意大利的文艺复兴,还是法国17、18世纪的启蒙运动,还是德国18、19世纪的人文主义,都与罗马的人文主义理念息息相关。西方第二个重要的人文主义即意大利文艺复兴的人文主义运动所复兴的首先并不是希腊文化,而是第一个重要的人文主义即罗马人文主义的理念。对于文艺复兴而言,中世纪是野蛮和黑暗的象征,而罗马则是文明教化的代表,向罗马的人文主义传统的复兴意味着向文明的复兴。意大利文艺复兴是通过罗马的人文主义传统间接地回到希腊教化的。而由于文艺复兴的铺垫,使得18世纪的德国人文主义复兴可以甩开巴洛克而直接将自已接续到希腊教化之上,他们在希腊人的“教化”(Bildung)的概念中发现了人性或人道的最高理想。<sup>⑬</sup> 在温克尔曼的《古代艺术史》(1776)那里发端的对希腊文明的“高贵的单纯和静穆的伟大”(edle Einfalt und stille Größe)的顶礼膜拜,是推动德国文艺复兴的基本动力。自此之后,“教化”的概念在歌德、席勒、康德、赫尔德、黑格尔、施莱尔马赫、尼采等人的思想中占据极其重要的位置,<sup>⑭</sup>以至于我们要是说18—19世纪的一百年间是德国人的一个“教化的世纪”都毫不为过。正是“教化”以及自我教育的观念塑造了德意志各邦现代公民意识和公共领域的形成。<sup>⑮</sup> 总之,无论复兴的是罗马的人文主义,还是复兴的希腊的教化观念,现代人文主义运动都是建立在希腊对人的自然与目的的独特理解之上。通过教

⑬ 意大利人的文艺复兴追溯到罗马的人文主义,而德意志人的文艺复兴越过罗马而直接建立“希腊—日耳曼”的谱系,这背后的民族的、政治的、历史的因素在此我们无法过多地讨论。

⑭ 参见,温克尔曼,《希腊人的艺术》,邵大箴译,广西师范大学出版社,2001年。康德,《道德形而上学》第二部分第19节以及《何谓启蒙?》。黑格尔,《精神现象学》,第六章第2节“教化及其现实王国”。康德、赫尔德和黑格尔的哲学在不同的意义上都可以称之为“教化的哲学”。对于康德来说,“教化”就是启蒙,就是建立理性的法庭,有教养的人就是勇于承担道德义务坚信道德律令的人,就是勇于运用自己的理性的人。对于黑格尔来说,教化就是克服了欲望的直接性获得承认而向普遍性提升的人,就是使自我意识提升到绝对精神,或者说至少是主观精神的人。

⑮ Terry Pinkard, *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge University Press, 2002. pp. 7-8.

化而实现人的完美的目的或者追求对人的完美理想的教化,这是古今人文主义的根本动机。<sup>⑤</sup>就西方古今最重要的人文主义都以罗马人眼中的希腊对人的本质的规定为前提而言,可以说,人文主义在本质上就是希腊的“古典人文主义”;就其接受希腊人关于人的本质只有通过教育才能实现的观念而言,可以说,人文主义在本质上就是希腊的“教化”或“教育”。

如果以此来重新审视各种现代人道主义及其对人性的规定的话,无论是马克思主义的人道主义,还是萨特的人道主义,都不需要回到希腊的教化之上;启蒙的人道主义倒是诉诸教育,而且还要诉诸有教无类的普世启蒙教育,但它同样无需回到希腊的教化之上。马克思(以及孔德)之所以不需要返回希腊的教化观是因为他是从“社会性”来规定人的本质,因此实现这一人的本质只有通过生产力的进步所带来的社会解放和阶级斗争所带来的政治解放才能实现。马克思的人道主义认为,社会性的人才是最自然的人,不仅只有社会生产才能满足和实现人的自然需要,而且人不外乎各种社会关系(主要是生产关系)的产物。没有启蒙运动所宣扬的永恒的人性,随着历史中的社会关系的变动,人的社会属性(尤其是阶级属性)也将随之而改变。因此,“马克思主义的人道主义”既然与人文主义对人的理解格格不入,

---

<sup>⑤</sup> 即使基督教人文主义,无论是中世纪的,还是20世纪新托马斯主义,也都吸收了希腊的教化理念,尽管看起来“基督教人文主义”是一个混合了理性与启示的矛盾结合体。“基督教人文主义”接受了希腊文化将人视为理性与欲望的动物的观念。人需要教化其理性,驯化其欲望,以发展他的“良知”(阿奎那的 *synderesis*),否则,人就沦为动物的兽性或无法涤除人的原罪,也就无从接受和领会上帝在人心中心安置的自然法了。然而,对于正统基督教来说,希腊的理性与欲望的张力被精神与肉体欲望的张力所取代,理智的教育尚不足以达到人性的精神与灵性的本质。基督教的完美的人性是追随基督的,并为圣灵的恩典力量所提升的,人的肉身在这个世界上原罪的存在使得堕落的理性无法在没有精神力量的控制下独自获得人的完美本质的。被救赎的人,被称义和成圣的人,也就是精神受到恩典的洗礼而获得自由的人,才是基督教所认为的人的本质的实现。这样的话,基督教人文主义及其教育在神学或教义中就处于一个十分尴尬的位置。然而,这并不妨碍基督教的人文主义教育及其学术成为“帝国”、“教会神职”之外基督教的第三大支柱。在所谓的中世纪黑暗年代中,是基督教人文主义及其教育保存了西方文明的传承。

也就无需什么人文主义及其教育了。<sup>①7</sup> 马克思要想通过社会革命实现一个真正合乎普遍人性的革命人道主义理想其实正来自于它所批判的启蒙人道主义。启蒙所追求的人道主义追求的是“通过知识获得人的解放”，它一方面建立在培根的“新工具”观念以及自然科学的全面胜利之上，另一方面建立在人性的无限可塑性和可教育性的观念之上。当自然科学成为支配性的世界观，并且当技术摆脱了政治与道德的束缚，启蒙时代才产生了通过知识以改善人性的乐观信念。人的理性状态可以通过科学知识的普遍启蒙在全人类中前所未有地普遍实现。通过科学知识的启蒙，可以无限接近地塑造人的普遍的人道或人性，并进而在此基础之上建立起一个符合普遍人性的公民社会。启蒙运动第一次建立起通过知识（以自然科学为样板）和教育（普遍的启蒙）获得人类解放（从各种社会性的束缚中摆脱出来）的巨大理论想象力，并激发了相应的政治上的激情。正是这种启蒙主义的人类解放的理想开启了马克思那种通过阶级斗争去实现全人类解放的政治目标，也正是这种启蒙主义的教育理念彻底摧毁了古典人文主义的教化概念。可以说，启蒙运动对教育的手段、目标、功能的理解完全不同于希腊的教化观念，它塑造出了一种普遍大同的“人性论”，一种自由、平等、博爱的人道主义，但是，这一塑造或改造人类的计划首先是建立在一种新的无限可塑造的“白板”式的人性之上。这种人性是对希腊的自然目的论与人的目的论以及基督教原罪的人性论的颠覆和拒斥的结果。然而，要理解启蒙人道主义之所以能建立那种无限可塑人性观的哲学前提，我们就不得不回溯到现代人道主义更早的起源，即意大利文艺复兴的人文主义。

<sup>①7</sup> 人文主义及其教育只是现有阶级状况中的保守性的力量，根本无法带来无产者的革命与人类的解放。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》第三条中对启蒙主义教育观的批判显示，被先进的生产力所解放了的社会关系将直接带来“人的解放”和人的自由。然而，尼采认为，社会关系的变革不一定就能带来人的自由，相反，普世平等主义很可能使人的生命意志变得极为衰竭，患上厌倦更高的生命的疾病。不过与马克思相似，尼采也认为并不存在“人的本质”。无论是善恶的本质，还是理性的本质，它们原本都是权力意志和求真意志的产物，因此，尼采也否定人文主义的价值和意义。尼采与马克思在这一点上如此接近不足为奇，毕竟他们都是德国历史主义的产物。

意大利文艺复兴是早期现代人文主义的开端,但它所倾慕的罗马人文主义却是古典人文主义。针对基督教原罪学说对人性的贬抑,意大利人文主义借助于罗马人的力量发展出一种高昂“人的尊严”的思想。皮科在1458年为“人的价值和尊严”辩论会所写的九百议题于1557年《人的尊严》出版后广为人知,他认为,人的尊严就在于认识人自身,认识到自己作为人所具有的独特性,认识到人的目的相对于整全或上帝的启示的独立性。皮科以此表达了意大利人文主义者最初的和最深刻的动机。认识人自己就是认识到人的本质就在于人缺乏本质,人的本质就在于人没有本质。人不是一个实体的存在,而是不断的生成。人在宇宙的位置是一个不确定的位置,人的理念和物种都是变化的。<sup>⑩</sup>皮科从未想到这一思想将与即将到来的自然科学的彻底胜利汇合在一起,成为对人性的征服的奠基。由于人的本质就是没有本质,因此,人就像一块白板或一束激情,具有无限可塑性,具有被自然科学与政治权力无限改造的潜力。于是,人性就从传统的基督教的“黑暗”世界以及整个古典世界中被“解放”出来,被移交给一个二元论的“美丽新世界”,进而在未来的三个世纪之中被作为知识的对象而交给各种“人的科学”或“人道主义”控制之下。早期现代人文主义运动号称是对人性的解放,其实只是从一种控制(基督教教会及其神权政治)之中解脱出来而转移到另一种更为人性化的控制(理性化社会)之中。意大利文艺复兴虽然打着复兴古典的名义,但是,它彻底颠覆了希腊人对“人的自然”的“自然的理解方式”,它开启了启蒙的现代性。

启蒙运动的人道主义及其人性论可以说是建立在百科全书派对以自然科学为核心的新知识体系的崇拜之上,却无视自然分裂成二元

<sup>⑩</sup> 在皮科这里还可以嗅到萨特的“存在先于本质”的一点味道。文艺复兴对人的本性的新认识是无神论的,或者说反宗教的。人文主义所钟爱的“德性/能力”、“命运”和“行动”等主题都基于对人的本质(也即人的自然)的新的理解、新的构造、新的预设之上。意大利的人文主义为马基雅维利的政治哲学打开了新的视野,尽管马基雅维利在很大的程度上拒斥这种人文主义。参见 J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1975。关于皮科思想的意大利人文主义背景,参见,加林,《意大利人文主义》,李玉成译,三联书店,1998年。

论世界的后果,而卢梭则对科学和艺术对理解人性(在“一论”中主要是针对公民德性)的破坏性有深刻的体验,因此,他试图在那个机械宇宙论的时代中重新恢复古典世界对人性规定的整全的视野。整个卢梭的政治哲学和文学的出发点都建立在他对“自然人”的“新科学”之上,建立在一种对于人的本质的新规定之上。卢梭在《论人类不平等》中根据人的自然状态提出了这种对人的本质的新规定,并在《爱弥儿》中制定人的自然教育方案。卢梭认为霍布斯的“人对人是狼”的自然状态已经是文明状态了,在更为原始的自然状态下,人是平等而自由的、自足而完整的、只关注自我保存、非群体性非社会性的、没有理性与语言、只有自然的情感、适量的同情心、没有财产和占有欲望……在霍布斯看来这种“自然人”其实是“野蛮人”,卢梭则将之视为“文明的野蛮人”。只有重返未经败坏的自然状态的人性,重返人的原初的自由,才能克服被基督教所禁锢的“人的自然的善”,才能从根上医治被布尔乔亚所败坏的人的德性或人性。也就是说,前公民社会状态中的自然权利是一个能充分实现自然的自由的政治社会的基础和尺度。自然权利是政治权利原理的基础,而自然教育是公民教育的基础。<sup>①</sup>只有在自然人性的知识指导下,才能教育出没有堕落的“自然人”;也只有在此基础之上才能教育出有德性的好公民。然而,无论是自然教育,还是公民教育,都离希腊的教化风马牛不相及。希腊的教化认为人的灵魂中最本质的部分是理性,而非情感;人的目的是实现人理智之完善与德性之美,而不是回到蒙昧的次人(subhuman)状态。亚里士多德的《政治学》一开篇所说的“人是一个城邦的(拉丁语译为‘社会的’)动物”和“人是一个会说话(拉丁语译为‘理性的’)的动物”,就已经拒斥了卢梭对人的非社会、非理性的规定性。一个卢梭式的自然人和公民只需要诉诸圣普乐和朱丽的自然情感以及斯巴达式的公民宗教就够了,而无需古典人文主义的教育。每一种基于深刻的哲学的教

<sup>①</sup> 参见渠敬东,《现代社会中的人性及教育:以涂尔干社会理论为视角》,上海三联书店,2006年,第58页;Arthur Melzer. *The Natural Goodness of Man: on the system of Rousseau's thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

育观(如启蒙教育、自然教育、公民教育)的确在现代社会中给古典人文主义提出了巨大的挑战,因为它们要通过教育去实现一种截然不同于希腊人对人的本质和政治的本质的规定的目标。

卢梭在《论人类不平等》开篇说:“我认为,在人类的一切知识中,最有用但也是最不完善的知识就是关于人的知识。”从生理方面来看,人与动物同样都是一部机器,但是在精神方面,人以其自由而区别于动物:“构成人类与兽类之间的种差的不是人的理智,而是人的自由施动者身份。还有一种非常特殊的性质能不容置辩地区分两者,这就是人的自我完善的能力。”<sup>②③</sup>人的无限自我完善能力是连接皮科和萨特的一个通道,也是现代人道主义不同于古典人文主义的根本所在。对古典理性主义和启蒙理性主义不加区分,卢梭以人的自由地取代了人的理性而成为对人的本质的规定。尽管卢梭高扬古典的德性和城邦的观念以批判现代社会,但是归根结底对于卢梭而言,“自由高于德性”。这为他赢得了第一个彻底的反古典主义者的地位。“人的自然乃是人的自由”,由此,卢梭就开创了整个“自由”的哲学。

对于卢梭来说,人的自由只有通过建立在自然权利之上的政治权利的建构而获得,而无法通过虚幻的历史获取它。我们清楚地记得《论人类不平等》的人类历史乃是一个的“消极哀史”,这使得卢梭尚能抵制赫尔德式人类教育的历史主义进步论幻象。卢梭对启蒙现代性的批判以及对自由哲学的奠基,这是我们所处的现代性关于人的本质的认识的真正开端。<sup>④</sup> 康德以其启蒙的信念重新将卢梭的自由概念发展成一个完整的理性主义的自由哲学体系。康德在很多方面忠于卢

②③ 卢梭,《论人类不平等的起源和基础》,李常山译,商务印书馆,1962年,第62、83页。

④ 黑格尔说:“卢梭已经把自由提出来当作绝对的东西了。康德提出了同样的原则,不过主要是从理论方面提出来的。”《哲学史讲演录》第4卷,贺麟,王太庆译,商务印书馆,1978年,第256页。施特劳斯,《自然权利与历史》,三联书店,2003年,第285页。阿伦·布鲁姆,“卢梭”,载《政治哲学史》,斯特劳斯、克罗波西主编,李天然等译,河北人民出版社,1993年,第666页。

关于古典主义对卢梭的浪漫主义的人道主义的批判,参见,白璧德,《文学与美国的大》,张沛,张源译,北京大学出版社,2004年,特别是第一、二章;白璧德,《卢梭与浪漫主义》,孙宜学译,河北教育出版社,2003年,特别是第一章。

梭的新哲学：自由优于自然、意志优于认识、权利（应该）优于事实（是）、实践理性优于理论理性、道德优于知识的道德哲学，这些观念可能来自于《论科学与艺术》；自我立法（或自律）、善良意志的普遍化的自由概念、国家作为公意的道德人格、从权利原理来理解政治，这些思想可能来自于《社会契约论》；而通过目的论的历史哲学解决政治与道德的困境、永久和平的历史观念则可能来自《论人类的不平等的起源和基础》。<sup>②</sup> 另一方面，康德也将卢梭的道德意志的自由哲学彻底形式化、激进化了，并以此他建构了自己的先验自由哲学体系。德国唯心论的出发点就是康德的先验自由体系，谢林哲学以上帝的原初意志、费希特以原初的自我、黑格尔哲学以绝对精神的历史建构了各自的自由哲学体系。对于康德和德国唯心论这些卢梭精神的继承者来说，自由乃是对于人的本质的至高无上的规定；教育就是个体获得本己的精神的自由。

对于谢林而言，最能体现人的本质的自由的不是人的斯宾诺莎和康德所说的善良意志，而是人作恶的可能性。恶就是在人的自由之中（而非自然中）显现出来的力量，恶是随自由而来的（反之则不然），人的自由不可能从恶中彻底解脱出来；恶不是善的匮乏，而总是与善不可分离并永远斗争，恶的力量就来自于善的力量；恶不仅体现在个体的自由之中，而且还控制着人类的绝大部分人；恶是一种生命的自我肯定形态，是一种生命力，也是推动世界历史的实际力量。人的自由之所以无法摆脱恶的可能性，是因为它既叛离了自己的根基（深不可测的自然），又毫无约束（爱的意志）地升到无法无天的高度；而这就意味着自由并不是最高的东西，也不是最深的东西。谢林通过将自由

<sup>②</sup> 当然，康德的自由概念建立在理性为意志立法之上，他拒斥卢梭将自由归之于情感。此外，康德的国际公民权利学说明显削弱了卢梭的人民主权的激进性。康德的启蒙主义教育观以及对公共知识分子的强调也削弱了卢梭对公民德性的道德教育以及公民宗教的重要性。卢梭与康德的思想渊源，参见卡西尔，“康德与卢梭”，《卢梭，康德，歌德》，三联书店，2002年，第1—72页；Pierre Hassner，“Immanuel Kant”，in Leo Strauss & Joseph Cropsey, eds., *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1987, pp. 584—585.

思考人能致善恶的能力,而在康德和德国唯心论内部第一次深刻地思考了自由的限度。<sup>②</sup> 由于深刻地认识到人类的自由的能力也是人能作恶的能力,康德、谢林和黑格尔都坚持了理性与意志之间的平衡。<sup>③</sup> 叔本华是第一个彻底打破德国古典哲学在人的自由的本质与人的理性的本质之间的关联的人,他呼唤出的发自人的生存深处的无意识的、盲目的、黑暗的、骚动不安的意志,就像是某种生殖的冲动,也像是燃烧着火焰的深渊。当他面对汹涌的意志洪流试图以涅槃来消解其危险性时,尼采则以大无畏的悲剧精神勇猛地投身其中。深渊般的无根基与化为恶魔的危险反而激发出生命去创造的权力意志,这就是尼采所理解的自由。由此,尼采这位比任何他的同时代的人都更受惠于希腊思想的哲学家,彻底放弃了古典理性主义传统;他不仅拒斥了古典哲学传统,摧毁了基督教的禁欲主义道德、灵魂概念、彼岸世界,而且也强烈攻击了启蒙的平等主义的人性论。他将那种人性视为“末人”。尼采对人的规定不再从形而上学出发,而是从历史的处境出发:“上帝之死”的时代呼唤人成为“超人”。正是因为人失去了本质,人只能于“无辜的生成”中成为超人,人若不能成为超人则人甚至也无法成为人。教化对于培育未来的超人毫无用处,在“未来的哲学”中教育自由

② 海德格尔清理出西方思想史上的七种自由概念:第一种自由概念是作为无需论证的始基或从自身出发(Von-sich-aus-können)的开端(Selbstanfangen),这是最古老的自发性的自由概念;第二种自由概念是摆脱某物(Freisein von etwas),这是为亚里士多德所熟悉的消极自由概念;第三种自由概念是去做某物(Freisein zu etwas),自行去关联于某物(Sichselbstbinden an etwas),这是积极自由概念;第四种自由概念是理性对激情、欲望、感性的统治,这是理性主义者斯宾诺莎和康德的自由概念;第五种自由概念是道德自律的自立性(Selbstständigkeit),是自我立法(Selbstgesetzgebung),这是康德的先验自由概念;第六种自由概念是致善与恶的能力(Vermögen des Guten und Bösen),这是谢林的自由概念;第七种自由概念是经院哲学家布里丹提出来的著名的“既不/也不”的悬而未决的“不确定性自由”(libertas indifferentiae),它是相对于必然性的选择的自由概念。Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung: über des Wesen der menschlichen Freiheit*. Hg. von Hildegard Feick. Tübingen: Max Niemeyer, 1971. s100-101, 117, 123. 海德格尔,《谢林论人类自由的本质》,薛华译,辽宁教育出版社,1999年,第126—127,147,156页。

③ 在《法哲学原理》的“序言”中,黑格尔引用了歌德的《浮士德》中“梅非斯特的教诲”的一段:“蔑视理性、蔑视科学这人类中最高贵的才能……即便他没有委身于魔鬼,终究也要陷于沉沦。”

精神的是“未来的宗教”，即《查拉图斯特拉如是说》那四部新福音书。<sup>②</sup>在尼采和海德格尔的哲学中，理性从来没有以肯定的意义出现过，更遑论古典人文主义的教化了。这两位哲学家因为过于深刻地关切“西方的命运”，因而他们相信仅仅诉诸理性对于克服现代性虚无主义的命运已无能为力了。人文主义及其教育早已经被现代性的历史所摧毁，诉诸它来克服现代性的整体危机不啻于痴人说梦，缘木求鱼。对于尼采和海德格尔而言，重返古典人文主义及其教育既无可能，也不必要。

## 二 海德格尔论人文主义的不可能性

### （一）“理性的动物”与作为命运的此在

卢梭、尼采和海德格尔这几位伟大的哲学家都不再将人视为“理性的动物”，因而也无需诉诸人文主义及其教育来实现和完善人的目的。他们都相信，人的本质在于自由，或者是自然状态的自由，或者是自我超越的自由，或者是向自身的存在敞开自身的自由。他们之所以一致拒斥古典哲学把人规定为“理性的动物”，其中很重要的原因在于，经过了启蒙对“理性”一词的狭隘理解，它已经贬值了。作为高级认识能力的“理性”不过是“世界图景时代”中强大的“求真意志”而已，“理性的意志”是主体性哲学最核心的部分。海德格尔对“启蒙辩证法”比法兰克福学派更加深恶痛绝，他一生中很少在正面意义上谈论“理性”，每当他谈论“理性主义”的时候，他总是把它等同于现代形而上学，它起源于柏拉图和亚里士多德的本体论神学，导致了今日技术—生产性的形而上学。海德格尔相信，理性主义的思维方式根本无法对西方的形而上学和技术时代的命运进行严格、深刻、冷静的思考。他同样相信，理性主义对人的本质的规定只是一种近代形而上学的产物。在解

<sup>②</sup> 参见，吴增定，《尼采与柏拉图主义》，上海人民出版社，2005年，第155—172页。

释亚里士多德的“人是理性的动物”时海德格尔认为,把人规定为“理性的动物”(animal rationale)是一种以“动物性”(Animalitas)来确定人的本质的形而上学,即使后来在基督教那里“动物性”被理解为灵魂、精神、人格、主体等。然而,海德格尔这一解释是将重心落在了“理性的动物”的“动物”之上,而非“理性”之上。希腊人认为,人的动物或生物性是人的自然(physis),而人作为“理性的动物”却不是为了使从生物性的自然中脱离出来,而是通过引导灵魂整体(包括灵魂中植物性的部分、动物性的部分和人特有的部分)的上升而完善人的自然。希腊哲学中的“理性”并非近代哲学所探究的那种“理解力”(黑格尔把那种“理性”恰如其分地称之为“知性”),而是在“善的理念”的统辖之下确立自然(也包括人的自然)的目的的等级秩序的能力。海德格尔对启蒙的理性概念与希腊的理性概念,或者说对现代人文主义和古典人文主义的基础不加区分就断定希腊的理性的灵魂(连同基督教的不朽的灵魂,以及近代“人是万物灵长”的生物学特征)不足以规定人的本质,或者准确地说,对人的本质的规定不够高。

海德格尔在《关于人道主义的信》中坚信,《存在与时间》中“此在的本质就在于他绽出的生存”这句话对人的本质的规定性比所有形而上学的规定都要高。当然,当后来他把人的本质理解为归属和守护“存在的真理”时,这一对人的本质看似被动性的规定他认为才是最高的。海德格尔相信《存在与时间》中对人的“实际性的生存经验”的“形式显示”实际上是回到了亚里士多德《伦理学》第六卷中的“审慎”(也译为“实践理性”)的概念。<sup>⑤</sup> 海德格尔一方面将“审慎”这一概念的实践部分解释为具有日常生活世界的意义自行构成和形式显示的维度,解释为由“上手”所显示出来的“在世之中”的“烦”;另一方面把“审慎”的理智部分解释为克尔凯郭尔式彻底时间化(或时机化)的先验境域

⑤ Martin Heidegger. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles; Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1985. Theodore Kisiel. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1993. *Heidegger's Way of Thought*. New York & London: Continuum, 2002. pp. 174 - 186.

和尼采式彻底意志论化的“良知”。海德格尔以解释学的现象学方法阐发了此在在世之中“实际性的生存的处境”，并通过将这一处境置于时间化的境域之中而获得其意义，用这一分析海德格尔重新解释了亚里士多德的“审慎”的概念：他以“烦”解释了亚里士多德的“实践”，以带着边缘域的“观看”解释了亚里士多德的“理论”，以“良知意愿”解释了亚里士多德的“审慎”。在《存在与时间》中，不仅在用具上手的实践所牵扯的整个日常生活世界之关联的活动之中兼有“知”和“行”，而且在对处境面向可能性的决断之中还有更大的“良知”，当然，这一点恐怕就不是亚里士多德的“审慎”所包含的原旨了。与此“即知即行”的日常生活之中的“智慧”相比，通常所谓的理论和理性认识不过是“烦”、“上手”、“看”、“觉知”的形式化、抽象化、对象化和主题化的形式而已。通过将基督教凯罗斯的时间观引进对亚里士多德“审慎”概念（更源始的理性概念）的现象学阐释之中，通过打通理论与实践之间的二分，<sup>⑦</sup>海德格尔有足够的信心坚持他所分析的此在被抛于世界绽出于时间的生存乃是比理性更高的对人的本质的描述与规定。

海德格尔在《存在与时间》之中是以“此在与时间性”设定人的本质的。人作为唯一的一种能领悟自己本己的生存的意义存在，凭人与存在的意义这种特殊的关系可以将人称之为“此在”。人既可以通过上手的实践活动所“形式显示”的空间性去理解周围世界的意义，也可以通过从自身有限性的情绪性领悟和决断而来的时间性去理解人自己的生存的意义。然而，这里的时间性与空间性并不是纯粹的直观形式，也不是齐美尔所说的生命直观形式，而是此在本己（从“烦”经“畏”而返回自身）的和非本己（沉入周围世界而烦）的生存结构。但

⑦ Gerold Prauss, *Knowing and Doing in Heidegger's Being and Time*, trans. Steiner & Turner, New York: Humanity Books, 1999, pl. 7, 47, 72。图根哈特（Ernst Tugendhat）认为海德格尔的“烦”的实践哲学（Praktizismus）是“实践优于理论”（“上手”优于“在手”），而布洛克（Walter Bröcker）认为它是“解构理论与实践的二分”，普劳斯与他们不同，他看到了海德格尔认为科学有其自己的实践，而实践也有自己的“看”和“知”的方式。然而，海德格尔将“理论”（包括将后来的 *eidōs*）还原为“知”是大成问题的，其次，他也错失了康德知（*Erkennen*）行（*Handeln*）二分的要义，导致了没有主体性的意向之下行动的不可能。

是,此在领悟“存在的意义”的“基础本体论”之路不是一个完整的“解释学循环”,它必须是以“存在的真理”为前提。这就是为什么《存在与时间》第一部分是将对真理问题的讨论结尾的原因。从此在到存在之间的解释学循环已经一种特殊类型的“存在者的存在”(即此在的生存)和“存在的意义的领悟”清楚地显示出来,但是从存在到此在的解释学循环仍然付诸阙如,“本体论的差异”和“存在的真理”(即存在自身的无蔽和疏明)对于《存在与时间》来说仍基本上处于未思和无言之中。《存在与时间》最终陷入无法完成的困境,这表明此在与存在的互属仅仅在人的生存论层面上无法充分显示“存在问题”;而这一理论上的模糊不仅会被误导为某种现代主体性哲学的效果,而且也会在实践上无法防范被用于某种不曾预料的政治后果。当这些后果的邪恶性逐渐严峻地显露出来的时候,海德格尔开始在三十年代(先于任何人)非常清醒而严厉地展开对《存在与时间》的自我批判(他称之为“转折”),批判萨特的存在主义的人道主义正是这一自我批判的一个延续。

海德格尔的自我批判首先是由于追问存在问题需要进一步澄清《存在与时间》中对存在的意义的领悟的前提,即存在的真理,或“无蔽”。其次但并非次要的理由是,海德格尔需要割断或消除《存在与时间》与纳粹意识形态之间表面上的和深层次的选择亲和性。当年马堡三杰之一的洛维特回忆道,他的老师介入纳粹的秘密就在他的《存在与时间》中的历史哲学部分。<sup>②</sup> 看起来海德格尔在《存在与时间》中不过是断言了,人的本质就在于先验形式上的自我指涉和自我超越的绽出性生存,在于面对死的不可替代性时的畏的情绪所唤起的良知意愿和决断,在于个体生存的有限的时间性和历史性,然而,别忘了《存在与时间》是一本有意要克服自亚里士多德以来理论与实践二分的著作,对生存论、时间性和历史性的理解和解释其本身就是实践性的。

② 洛维特说:“我认为海德格尔加入纳粹有其哲学根源。海德格尔毫无保留地表示同意的看法,并仔细对我说,他关于历史性的概念就是他投身政治的基础。”洛维特,“与海德格尔的最后一次见面”,载于,《回答》,陈春文译,江苏教育出版社,2005年。第140页。Karl Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*. New York: Columbia University Press, 1995. pp. 69-95.

生命哲学、解释学、历史性、实践这四者的亲密关系早在尼采和狄尔泰那里就已被设定了。海德格尔比任何人都清楚《存在与时间》这本大谈日常生活的实践、被抛于世的承负、面对死亡无畏的决断、历史性的生存时间性基础等等的著作本身的实践性，因此，他可以不必像康德那样另写一本伦理学(或政治学)著作，却能在学院之外产生了他的哲学抱负所预期的席卷欧洲的效果。<sup>②</sup>

看起来，《存在与时间》通过人的日常生存(非本真的)和积极虚无主义地生存(“良知意愿”)的两个不同层次来规定人的本质，制造了一种非同寻常的救赎或解放的效果：既可以将这两种构成人的本质的先验境域的区别视为“常人”与哲学家的区分，也可以将其视为布尔乔亚的大众与时代先知之间的区分。毕竟，能领悟到人的生存有限性的时间性及其对生存的彻底个体化和生存的意义构成性能力的人是极其罕见的，能在“畏”的处身性情绪中领悟“此在与时间性”的同一的人也是极其罕见的。一旦哲学家或先知在《存在与时间》获得了隐秘的核心位置，之后他就可以呼唤自己的民族共在起来承担民族的命运。在《存在与时间》第74节中，“在世界之中”和“向死而生”的此在将“以命运的方式并作为命运”而生存，这一个体生存的历史性通过投入共在的共同被抛性中进行决断而一下子进入了民族的历史性命运之中。没有承载这种命运的生存，“在世界之中”和“向死而生”的此在就是不可承受之轻，此在的生存的时间性和历史性也将是空洞无物的。这意味着，此在只有唤醒和激发那些共在的“常人”一起来筹划自身的本真生存，才能承担每个个体的历史性此在的命运，进而才能共同承担民族历史的使命。从此在的日常生存到此在的意志决断再到此在的命运，这就是《存在与时间》的哲学戏剧的三个浪潮，没有看起来是下降了论述的第三部分(即通常所说的历史哲学部分)，前面的实践哲学

<sup>②</sup> 盖伊说：“过去20年来有许多争论围绕在海德格尔身上，有一点我自己至今仍感到得意的是，我是少数(于1968年)很早就指出海德格尔出版于1927年的《存在与时间》乃是建造魏玛共和国纪念碑的一块重要基石的人。”《魏玛文化》，安徽教育出版社，2005年，第12页；《论海德格尔》，参见第113—115页。

和生命哲学的部分就是盲目且空洞的。<sup>③</sup>《存在与时间》74节“作为天命的此在”相对于全书极其“非政治化”的现象学—解释学分析，真是一个巨大的“突兀”，当然，这种“突兀”在书中我们也并非第一次遇到。被《存在与时间》的神奇魔力“海德格尔化”并一再为其哲学而“惊奇”的那一代年轻人，多年后聆听弗赖堡大学校长就职演讲《德国大学的自我主张》时，恐怕就不会再“惊奇”了；如若听到晚年海德格尔仍然在谈论“存在的天命”时，可能就司空见惯了，因为《存在与时间》中的魏玛文化保守主义的历史哲学已经为此预备了道路。

## （二）大学的根基与民族的命运

1933年，44岁的海德格尔加入纳粹党，并以德国最有影响的哲学家的身份就任纳粹刚刚在大学成功夺权的弗赖堡大学校长，以支持当时新生的纳粹民族革命运动、如火如荼的大学生青年先锋运动、高校教育改革的革命化运动以及德意志人民觉醒的民众主义运动。这些体现民族精神新兴运动对于海德格尔而言具有世界历史的意义，因而也具有哲学（他的《存在与时间》的哲学）上的意义。只有在这个历史哲学视角下，我们才能深刻地理解海德格尔加入纳粹并非人品（他的两面三刀）、出身（德国南部天主教农民）、交往（与荣格尔等）问题，而是其深刻的哲学思考的结果，我们也才能更深刻地理解1933年5月27日海德格尔在德国大学节上发表的就职演讲《德国大学的自我主张》的深刻意义。受洪堡传统的浸染，海德格尔毕生都坚持大学对于民族精神的塑造作用，坚持大学在民族精神生活中的至高无上的地位，坚持大学对于传承西方文明的至高无上的使命，但是，他又非常不满于当时的洪堡式的大学理念，认为它已经堕落为市民社会的一个官

<sup>③</sup> 参见拙文，“海德格尔的《存在与时间》的内容、方法与叙事”，载于，《江海学刊》，2004年第1期，2004年，第52—56页。这意味着海德格尔在《存在与时间》对人的本质有三个层次上的规定：此在在世界之中（非本己的），向死而生的此在（本己的），作为天命的此在（各自本己的共在）。每一个层次对人的本质的规定都与理性和教化无关，对于海德格尔而言，敢于参与暴风骤雨的生活并承担自己分担的命运，就是对生存意义的自我领悟和自我教育，也是一个民族的自我教育。

僚组织,学术自由已经成为形式主义的僵死之物,因而无法实现他心目中的大学所承担的民族与文明的重担。纳粹民族主义诉求及其教育改革为海德格尔实现自己的大学改革提供了机遇,因此他毫不犹豫地接受了令其深深卷入学院政治的纳粹大学校长的任命。《德国大学的自我主张》这篇当时被视为深刻的教育宣言,实际上凝结了海德格尔从其哲学出发对大学本质长年的关注以及对新国家的教育改革的热情,这个新崛起的欧洲哲学家,这位德国哲学课堂上的伟大教师,自视能像歌德、康德、费希特和黑格尔那样,将成为培育德意志一代新人的民族精神导师(领袖)。<sup>⑩</sup>

《德国大学的自我主张》看起来谈的是大学的“自我主张”,即大学抵制国家干预的学术自由、思想自由和自治,但实际上说的乃是德国大学的自我决断,即要融入人民之中,承担或分担民族共同体的命运,这恰恰是与看起来的自由主义大学的理念相反的东西,是要终结洪堡式摆脱国家的干预和政治力量的支配的高校自治和学术自由传统。通过使大学与民族国家的历史命运紧密联结在一起,海德格尔将历史和政治的外在力量呼召到原本自治的大学之中,诉诸新型大学生团体和教师法团(如大学生联盟、高校教师联盟、大学校长联盟等)的革命力量,彻底改造原有大学教授官僚制式的人浮于事,改造已经陷入危机之中的作为市民社会意识形态堡垒的德国旧式大学,使大学的教师和学生都能成为与民族并肩作战的人民的一员。在魏玛共和国面临共产主义的威胁的年代中,海德格尔从国家社会主义的革命中看到了朦胧的新希望,这推动着他向往在大学中率先实施一场精神革命和生活革命,一场反对洪堡的学术自由和研究型大学的教育理念和韦伯的“以学术为志业”的学术理念的大学教育革命。海德格尔不仅要从大学知识体系内部改造和整合条块分割的不同系科与学科,克服仅仅把

<sup>⑩</sup> 参见《海德格尔与纳粹主义》,郑永慧,张寿铭,吴绍宜译,时事出版社,2000年,第90—102、126—130、138—145页;沃林,《存在的政治:海德格尔的政治思想》,周宪,王志宏译,商务印书馆,2000年,第109—122页;沃林,《海德格尔的弟子:阿伦特、洛维特、约纳斯和马尔库塞》,张国清,王大林译,江苏教育出版社,2005年,第189—218页。

高等教育变成职业培训,而且重在使大学的主体即教师和学生彻底转变为承担和服务于民族历史的命运,并在这一使命中结成战斗的共同体。为了服务于民族的历史命运,大学师生共同体不仅要为民族提供强化斗争意志的“知识服务”,还必须要在德国艰难时刻提供实实在在的“劳动服务”和“国防服务”。这样就能将大学融入德意志民族的历史命运之中并承担起这一命运,从根本上改造德国大学的本质。海德格尔说:“德国学生决心在德国命运的极端艰难时刻坚守这一命运,一种追求大学本质的意志正是来自这种决断。只要德国学生通过新的学生法案服从大学本质的法则,并且由此第一次明确界定这个本质,那么这种意志就是真正的意志。自我立法是最高的自由。德国大学必须清除那种备受歌颂的‘学术自由’。这种自由仅仅是否定性的,所以并不真实。这种自由主要是漠不关心,意图和倾向任意武断,行动和受命毫无约束。今天,德国学生的自由概念正在重返自己的真理。德国学生的义务和服务,必将从这种自由之中发展出来。”<sup>②</sup>德国大学不再主张空洞的学术自由,而是主张与德国民族命运紧密联结在一起的“自由”;这一主张是在命运面前勇敢做出的决断,将其承担下来作为自己的本质。《存在与时间》的“此在”现在是德国大学。

《德国大学的自我主张》这篇演讲的主旋律听起来是海德格尔借着埃斯库罗斯笔下的普罗米修斯之口说出的那句话:“命运高于知识”。<sup>③</sup>那么,海德格尔所面临的“矗立在风暴之中”的伟大命运是什么呢?就是德国民族要在捍卫德意志民族的生存以及捍卫西方文明的

② 海德格尔,“德国大学的自我主张”,吴增定译,载《北大激进变革》,华夏出版社,2003年。

③ 布鲁姆说:“可以看出,海德格尔所鼓励的正是这样一个决断:把精神生活全心全意地贡献给体现为一场群众运动的在现时存在的启示之中。他的行为并不是由于政治上的无知,而是他批判理性主义的必然结果。这就是我给本书这一部分定名为‘从苏格拉底的《申辩》到海德格尔的《就职演讲》’的原因。大学的精神起源于苏格拉底。……当海德格尔成为了德国人中的一员,特别是他参与的是这个民族最年轻的那个部分,他的言论已经不可逆转地成为了对未来的允诺,并且他还使哲学服务于德国文化,大学恐怕就已经接近了自己的死期。如果我所相信的海德格尔的教诲就是我们这个时代最强有力的精神力量的话,那么人们目睹的德国大学的危机就是任何一所大学的危机。”阿兰·布鲁姆,《走向封闭的美国精神》,缪青等译,中国社会科学出版社,1994年,第334页。

延续的伟大使命与听任世界的堕落之间进行政治决断。只有一个精神世界才能保证德国民族追求伟大的意志，只有一个精神世界将在最深层的意义上捍卫德国民族“大地与血”的权力。德国大学就应该扎根于这一精神世界之中：德国大学必须提供最高的知识以服务于民族精神的命运，而作为德国大学之根的最高的知识就是为了民族的存在并关注民族和国家命运的知识。海德格尔说：“德国大学的自我确认就是追求大学本质的原初和共同意志。对我们来说，德国大学正是这样的高校：她从科学出发，并通过科学，来教育和培养德国民族命运的领导者和护卫者。追求德国大学本质的意志就是追求科学的意志，就是追求德国民族历史精神使命的意志，因为这个民族正是通过自己的国家认识自己。科学和德国的命运必须同时在本质意志中获得权力。”<sup>④</sup>在海德格尔看来，德国大学（而非纳粹党）就是德国民族的历史命运和精神使命的最高承载者，通过承当德国民族命运和精神使命德国大学获得其根基。

海德格尔在一生中仅有的两次采访（1966年《明镜周刊》的采访和1969年德国电视二台的采访）中都强调，《德国大学的自我主张》这一思想早已在他1929年弗赖堡大学就职演讲《形而上学是什么？》中得到了彻底的表述：“各种科学千差万别，对各种科学的对象处理的方式根本不同。这些支离破碎的学科如今只还靠大学和科系的技术组织维系在一起，并且只是靠各学科的实际应用目的而保持其意义。相反，各种科学在其本质深处生的根却已死亡了。”<sup>⑤</sup>德国大学之根的统一性就在于承担德意志民族的精神使命，这一精神使命就是捍卫西方文明，捍卫由希腊开端的文明。希腊科学（而非教化）乃是西方知识的开端，它是与希腊城邦的命运息息相关的知识（而非自然科学），这一

④ 海德格尔，“德国大学的自我主张”，吴增定译，载于，《北大激进变革》，华夏出版社，2003年。

⑤ 海德格尔，“只还有一个上帝能救渡我们”，熊伟译，《海德格尔选集》，孙周兴编，上海三联书店，1996年，第1291页。“维塞尔对海德格尔的采访”，《回答：马丁·海德格尔说话了》，奈斯克，克特琳编，陈春文译，江苏教育出版社，2005年，第5页。参见“形而上学是什么”，载于《海德格尔选集》，孙周兴编，上海三联书店，1996年，第135—153页。

点尤其体现在希腊悲剧中。这种知识本身就是人类实践的最高形式，因此，也是最高的知识，它绝非一般的文化财富或个体的精神世界，而是“民族国家整体此在最内在决断的核心”。海德格尔认为，希腊这种追求命运的知识的意志应该成为塑造德国新型大学、引导德国大学高等教育改革的根本意志，成为德国大学坚守民族命运、培养民族的护卫者和领导者的最高力量。看起来，海德格尔出任纳粹弗赖堡大学校长的德国大学教育改革纲领，正是建立在《存在与时间》中独特的意志论和历史哲学之上，建立在《形而上学是什么？》对世界历史命运的反现代性、反民主的文化诊断之上，也建立在对大学所承担教育民族精神的至高无上功能的精神化和政治化之上。海德格尔将大学视为民族精神的承载者，是为民族命运而斗争的最高的空间和最重要的场所，而在晚年他把这个民族精神承载者的使命只留给了诗人和思者（即荷尔德林和他自己）。

海德格尔及其同时代人远比任何后现代主义者更早且更切身地经历了所谓的“历史的终结”，不过不是在科热夫或福山那种乐观主义意义上，而是在尼采的欧洲文明的虚无主义意义上。在尼采所说的“上帝之死”中，尤其是在一战带给欧洲文明巨大的自我挫折感中，海德格尔体验到了欧洲精神的衰竭。但他坚信西方精神之根尚未完全枯萎死亡，德意志民族必须以其英雄主义承担起拯救西方精神的使命，因为通过德国文艺复兴建立的“希腊—日耳曼”的谱系，德意志民族既承担了“西方的衰落”，也就必须承担西方的精神复兴使命。<sup>⑤</sup> 作

⑤ 若以为《德国大学的自我主张》只是一篇特殊环境中的演讲词，不足以作为严肃著作代表他的思想，那么，除了演讲之前的《存在与时间》，同时期的《形而上学导论》和《荷尔德林的赞美诗〈日耳曼尼亚〉和〈莱茵河〉》也可以清楚地显示海德格尔对德国民族命运的说词。参见，海德格尔，《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996年，第38—39、49—50页。德意志，在海德格尔看来，就是面临着美国和苏联两个技术国家威胁的西方文明的载道者，因为只有德国才能返回到希腊人的开端性的科学源头之中。在这方面，与其说海德格尔是一个“文化民族主义者”，不如说他是德国人文主义的继承者。海德格尔继承的德国人文主义运动的传统就是建立一个“希腊—日耳曼”的谱系。尽管他寄托着他的理念的纳粹失败了，但是，海德格尔从未放弃过“希腊—日耳曼”的思路。当然，我们不能将其狭隘地限制在民族主义之内。

为德意志民族精神的承载者的德国大学必须进行高等教育改革,必须首当其冲返回其科学、知识和教育之根(即希腊开端性的知识)以重振德国民族精神。而德国大学校长(即大学的“领袖”)必须比任何人都更深入地领悟德国大学的本质,以领导德国大学承担起自己的使命。作为德国大学的领袖,海德格尔将德国大学的精神传统不是追溯到洪堡的传统,而是沿着“希腊—日耳曼”谱系,将德国大学精神一直上溯到希腊的开端,只有扎根于希腊的开端性知识之中,才能真正地服务于德意志民族的历史命运,成为服务于国家的精神性力量。

演讲中看起来海德格尔是要呼召德国大学返回希腊的知识,但是却不是重返希腊的古典人文主义及其教育,因为海德格尔早已断然否定了希腊哲学对于人作为理性的动物的规定,也断然否定了理性以及人文主义教育对于这个时代的意义。显然,对于“矗立在风暴之中”的德国民族来说,人文主义及其教育在德国大学中是没有任何位置的,这种知识要么是因无关德国民族命运又毫不紧迫而无足轻重,要么就连其自身的保存都得首先依赖于德国民族精神世界。在充满危机动荡的时代中,德国大学及其在知识的本质上统一(uni-versity)的根基不可能建立在其物质基础、机构制度上,也不可能建立在其学术研究的学术自由之上,而只能扎根于民族整体的此在的精神历史的命运之中,取决于在对民族精神命运的决断。大学生和大学教师必须勇于将自己置身于捍卫西方文明兴亡的伟大使命中,置身于与德国人民一起为未来而斗争的紧迫时刻之中。洛维特说:“这篇演说以一种自相矛盾的观点开场:为了抵制国家对大学独立性的威胁,海德格尔讨论了大学的‘自我主张’,同时,为了无条件地符合民族社会主义的‘领袖’与‘追随’的纲领,他又否定‘自由主义’形式的学术自由和自治。校长要成为教师和精神领袖,这是他的责任。然而,这个领袖同时也是一个被领导者,他要受‘自己的民族的精神使命’的领导。至于这种历史使命的内容是什么,以及用什么方式才能使它变得显而易见,都不十分清楚。这种使命归根结底是由人们决心承受的‘命运’决定的。和这种命运的具体实质的不确定性相一致,海德格尔也强调了它

的‘无情’。由于对民族命运作了一种没有讨论余地的肯定，民族命运便和大学的命运紧紧联系在一起：大学的使命和民族的使命是一样的。德国的学术和德国的命运在一种‘生存意志’中获得了力量。”<sup>②</sup>这种令人亢奋的战斗主义正是《德国大学的自我主张》的魔力所在，这篇在哲学上、意识形态上和教育上都极为含混的教育宣言成功地将反洪堡大学传统的高等教育改革、号召大学回归到政治共同体承担民族的精神命运、“希腊—日耳曼”的意识形态、对历史性的觉悟和民族命运的决断等几种不同的话语含混地融为一体，制造出一种令人震惊而迷惑的效果。

### （三）“存在的命运”与开端性的知识

从整个《德国大学的自我主张》看来，海德格尔并不是一个具有明显的政治企图的大学校长，他的所有努力只不过是要把纳粹内在的真理“精神化”，提升其精神品质，甚至是将其提升到德意志民族精神的高度，并与西方文明的开端——希腊精神直接接续起来。海德格尔与当时大多数德国知识分子一样坚信，只有精神世界才能保证一个民族追求伟大，保证其人民拥有强大的意志，因而现实政治中的纳粹并不能让他满意，他也与其保持适当的距离。<sup>③</sup>德里达坚持认为，海德格尔

<sup>②</sup> Karl Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, trans. By Gary Steiner, Columbia University Press, 1995. pp. 159 - 169. 参见，洛维特，“施米特的政治决断论”，载于，《施米特与政治法学》，上海三联书店，2002年，第68—69页。洛维特认为，在海德格尔这里，如同在韦伯和施米特那里一样，德国民族只有通过斗争才能获得自身的“生存意志”。海德格尔所说的“精神”既不是知性和理性，也不是心性和灵魂，而是在虚无主义的威胁中对命运进行决断。因此，海德格尔所说的“精神世界”是一个“最极端的最内在的危险的世界”，一个为命运而斗争的世界。海德格尔的生存论的历史哲学导致了他的政治决断论，与公法学家施米特、新教神学家戈嘉滕一起，陷入与民族社会主义的意识形态纠缠不清的窘境之中。

<sup>③</sup> 参见，Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris: Édition de Minuit, 1988. 当然，我们不能用“归谬到纳粹”（像哈贝马斯、法里亚斯那样）来简单地断定作为纳粹党员的海德格尔就不能是作为哲学家的海德格尔，或者按照“政治本体论”（像法里亚斯、布尔迪厄、沃林那样）把海德格尔不加区别地视为反魏玛自由主义的、反现代主义的德国“文化保守主义”知识分子（intellectual mandarin）群体之一员。但是，海德格尔意欲通过德国大学的学术政治传统，来迎接某种他所未知的新东西和伟大的事物，则肯定是他自己心知肚明的。

是以强调“精神的力量”的策略来反对纳粹的生物主义、自然主义、种族主义、纳粹主义。<sup>③</sup> 然而，即便如此，熟悉欧洲思想史源远流长的“精神—政治”传统的明眼人都能看出，海德格尔用西方的命运和民族的命运为之“精神化的纳粹”就是“现实中的纳粹”，“文化反犹太主义”正是种族反犹太主义的必要前提。只有德里达那只“于贝壳中听海潮音”的耳朵才能听得出海德格尔的弦外之音，并以海德格尔早已预留的托词为其开脱。海德格尔之于纳粹类似于卢梭之于雅各宾派、尼采之于法西斯一样，他固然不必在法律上为纳粹负责，但他必须在思想上为纳粹负责，为自己的哲学和教育宣言在当时的历史处境中最有可能遭受的政治挪用和利用而负责。海德格尔二战后对介入纳粹的沉默显示出他本人愿意承担这一民族性命运，不愿意以轻率的忏悔或表态为自己开脱，相反，他倒是为此进行深入的反省：正是因为陷入西方精神和欧洲命运这些传统的德意志人文主义意识形态之中，才导致他急于把自己的命运与纳粹捆绑在一起，而他真正应该归属的乃是整个西方思想两千年的历史。由此看来，海德格尔在《关于人道主义的信》中对人道主义或人文主义的深恶痛绝并明确谈论他自己 30 年代的思想转折，似乎还有一层深刻的自我批判的意思在其中。

在《关于人道主义的信》中，海德格尔清楚地指出，19 世纪的民族主义从形而上学上来看，无非是文艺复兴以来的个人主义的完成，也是 18 世纪的人道主义的完成。当然，以此来判定 20 世纪德意志的民族主义运动也许还不足为凭，但至少从这一判断出发，海德格尔就不会再坚持《存在与时间》和《德国大学的自我主张》中关于德意志的“民族的命运”的那些讲法了。在《关于人道主义的信》中，海德格尔认为，现代人的历史命运不再是民族性的了，西方的精神命运也不再是某个载道的民族的命运了。现在，整个“西方的命运”都是技术时代的了，因而也是整个人类的命运了，海德格尔把这一命运称作“存在的命

<sup>③</sup> 参见，Jacques Derrida, *De l'esprit: Heidegger et la question*, Paris: Galilée, 1987.

运”。海德格尔的“存在的命运”思想可以说是他非政治的政治哲学，即尼采的“大政治”意义上的政治哲学。

海德格尔对历史性即使在《存在与时间》中也离不开“命运”和“开端”这两个核心概念，对“存在的命运”的思考就是对西方思想的开端的思考，因为凡是一种命运都注定在其开端中埋下以后发展的可能性，并且这一开端对各种可能性而言都是决定性的。在海德格尔看来，整个“存在的命运”就从苏格拉底、柏拉图和亚里士多德那里开端，并在尼采的意志形而上学、现代的世界图景时代或技术时代中得到彻底的展开，穷尽了其各种可能性，并陷入到“存在的遗忘”的虚无主义之中。因此，要想克服现代西方技术主宰的命运，就必须反思技术扎根于其中的形而上学的开端，重返形而上学之根和形而上学的本质，以对形而上学的历史和现代技术的本质进行解构。克服形而上学命运的“返回性步骤”(Schritt zurück)是要回到比形而上学的开端更深刻更古老的开端(即前苏格拉底)，或者在前所未有的困顿中开出全新的开端(即荷尔德林)，以解构西方“本体论神学”的形而上学，进而解构技术时代对整全的自然和人的自然的架空，承担并治愈贫乏时代现代人不能安身立命无家可归的命运。

海德格尔认为，技术主宰世界的“存在的命运”不复是西方的命运了，而是今天所谓的全球化的时代命运了。技术的现代性不仅使得西方人自己无家可归，而且西方文明同时也使所有非西方陷入双重的无家可归的困境。<sup>⑩</sup> 东方人并不知道自己在为什么在这个技术时代中被卷入到全球性的命运之中，因为他们不知道技术时代的世界图景以及现代性是从什么东西中产生出来并展开的。东方要想认识自己的命运，就必须从西方现代形而上学以及整个形而上学的开端去理解西方现代性和全球技术时代的命运，去理解这一世界历史，去理解技术的本质是如何威胁了人的本质和存在的真理并将人从其栖居的大地上连

<sup>⑩</sup> 海德格尔，“关于人道主义的信”，载于《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2000年，第398页。

根拔除的。<sup>⑪</sup> 对于海德格尔来说,真正的知识只能是从对这一“存在的命运”的思之中而来。自斯本格勒的《西方的没落》和汤因比的《历史研究》以来,对“西方的命运”或“欧洲的命运”的思考已经被视为20世纪上半叶的那些大巫师可笑的魔法,但是,尼采、海德格尔与那些后现代主义的尾随者迥然不同之处就在于他们思想中那种出于对命运的沉思的欧洲中心主义的“残余”,缺乏对欧洲虚无主义这一世界历史命运的感知力和判断力,在他们看来,所有的哲学、知识社会学、批判理论、文化批评、政治哲学、社会理论、伦理学、人类学等的确都不过是他们自己所招认的“能指链上滑来滑去的游戏”而已。

如果按照海德格尔晚年的看法,我们所生活的技术时代乃是现代人类的命运;技术的本质作为一种去蔽的方式已经架空了人的本质,也架空了整全的存在,并阻碍着在整全的存在中实现人的本质。<sup>⑫</sup> 所有对整全的理解都变成了“世界图景”,人的本质已经被科学的世界观和技术的去蔽方式从原来的根基上挪开了。要想返回古典人文主义及其教化的理念,首先要克服阻碍在整全的存在中实现人的本质的技术时代的世界图景。对此至少现代人文主义是无能为力的,因为技术本就是近现代人文主义最鲁莽一面(使技术摆脱道德的约束)的结果;

<sup>⑪</sup> 就此而言,刘小枫认为,海德格尔比德国古典哲学、霍克海默和阿多诺、卢卡奇、洛维特的视野都宽广,对现代性虚无主义命运的批判更深刻。参见刘小枫,“《从黑格尔到尼采》前言”,洛维特,《从黑格尔到尼采》,李秋零译,三联书店,2006年,第1—14页。海德格尔认为,马克思从黑格尔而来的“异化”概念也看到了现代的历史命运,要比胡塞尔的“生活世界现象学”和萨特的“存在主义的人道主义”要深刻得多,因为二者都缺乏对技术时代的世界历史命运的清醒认识。参见,海德格尔,“关于人道主义的信”,载于《路标》,孙周兴译,商务印书馆,2000年,第401页。马克思只是在日益贫困化的无产阶级身上异常清楚地看到这种技术文明的“世界历史”所导致的非人性的“异化”,以及这种技术文明所产生的那个怕死的末人阶级的“商品拜物教”的本性。从生态危机的时代来看,马克思对生产力的发展将带来全人类的解放的信念仍然囿于自启蒙运动以来在19世纪达到顶峰的技术进步乐观主义的意识形态。对海德格尔和马克思批判现代性的关联,参见刘小枫,《诗化哲学》,山东文艺出版社,1986年,尤其是第五章“从诗化的思到诗意的栖居”(论海德格尔)与第六章“人和现实社会的审美解放”(论马尔库塞)。

<sup>⑫</sup> 参见海德格尔,“技术的追问”,《海德格尔选集》,孙周兴编,上海三联书店,1996年,第924—954页。

“启蒙辩证法”的批判理性更是无济于事，因为它就起源于现代人文主义所未思的人文主义本身的形而上学。海德格尔说：“如何回复人道主义一词的意义？这个问题出于一个意图，就是要保持人道主义这个词。而我要问，是否有此必要呢？难道所有这一类的名称所造成的灾难还不够明显吗？”<sup>④③</sup>难道不正是各种现代人文主义或人道主义制造了技术时代的现代性吗？难道人不是已经被各种各样的技术（政治的、经济的、法律的等）过度教化了吗？关于这一点，接下来通过福柯的眼睛我们会看得更清楚透彻。真正阻碍人的本质实现的，并不是现代人缺乏按照古典人的理性本质和完善的人格的教育的问题，也并不是现代人不再阅读“伟大的书”而陷入庸俗的市侩主义的问题，而是现代人已经过度被教育了，现代社会已经被彻底技术化了（从法兰克福学派所说的科学技术化到施米特所说的政治技术化）。尽管海德格尔从心底钟爱巴赫和贝多芬、歌德和荷尔德林、特拉克尔和里尔克、凡·高和塞尚、巴门尼德和赫拉克利特、柏拉图和亚里士多德、埃斯库罗斯和索福克勒斯、黑森林的乡间生活和大自然，他本人也是德国人文主义传统的受益者（而非破坏者），但是，正是出于对尼采和荷尔德林所断言的“欧洲虚无主义”和“神的暗夜”的历史性体验，海德格尔清醒和冷静地断言，各种人文主义在技术时代巨大的世界历史命运面前都无能为力，以人文主义及其教育来克服这个巨大的世界历史命运是“病急乱投医”。海德格尔认为，在技术时代人无家可归的历史性命运中，人的本质已经贫乏得不能再贫乏了，因此，更切近于现代人的命运的思考是下降到人的本质的贫乏和枯竭之近处，相比之下，古典人文主义及其教化不啻于一种不切实际的高调。<sup>④④</sup>

海德格尔认为，教化本身就以技术性的思为前提，以形而上学的开端为前提。相比于前苏格拉底，柏拉图和亚里士多德的哲学已经为

<sup>④③</sup> 海德格尔，“关于人道主义的信”，载于《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2000年，第369页。

<sup>④④</sup> 海德格尔告诉我们，他那些饱受人文主义教育的听众特别喜欢听他谈论艺术和诗，但是却不喜欢听他谈论技术和“座架”（Gestalt）参见，海德格尔，“《物》后记”，《海德格尔选集》，孙周兴编，上海三联书店，1996年，第1186页。

一种技术性的思铺好了道路,因而才有所谓的逻辑,所谓的理论,所谓的辩证法以及所谓的教化。按照海德格尔的洞见,古典人文主义本身就已经陷入了技术性本体论的思维中了,仅仅是古典人文主义甚至还不能教会人认识到人的本质所遭受的现代命运。真正能思考、守候和守护人的本质的,是在对西方“形而上学—技术”命运的经受和克服之中。荷尔德林甚至比尼采更为清醒地认识和体验了这一现代人无家可归的时代困境,因此,海德格尔在《关于人道主义的信》中判定,荷尔德林要比整个德国人文主义复兴的那些大人物如温克尔曼、歌德、席勒等思考得都要高。高就高在荷尔德林对人的本质的规定比这些人文主义者的规定更高、更有尊严;高就高在他不是从理性或民族性来规定人的本质,而是从“贫乏的时代”和“神的暗夜”来思考人的命运,思考如何以诗从神圣的自然来呼唤神性,呼唤一个天地神人(敞开的天、蔽护的大地、人所不能达到的神圣高度以及栖居在大地上的人)的整全的世界,以守护着人时刻被威胁着的本质。尽管对“存在的意义”、“存在的真理”、“存在的命运”,海德格尔并没有给出什么确切的知识,当然,它们也无法被表达为确切的知识,但是,从存在本身来追问和审视人的本质会得到完全不同于现代主体性哲学或自由哲学的视野,即人应当在非技术化的思之中,在诗的语言之中,归属于天地神人的世界。因此,晚年海德格尔的“诗意”既不是怀旧的人文主义情绪的发作,也不是爱克哈特大师的“神秘因素”的复活,而是他试图扭转整个西方“形而上学—技术”宰治的命运并开出“新开端”艰苦卓绝的努力。海德格尔说:“这不就是最大意义上的‘人道主义’吗? 确实就是。它就是‘人道主义’,是从那种通向存在之切近处来思人之人性的‘人道主义’。在这种‘人道主义’之中,并不是人在登台演戏,而是人的历史性的本质在其来自存在的真理的渊源中登台演戏。……这种‘人道主义’反对以往一切人道主义,但却根本没有主张非人道的东西。我们还要把这样一种‘人道主义’称为‘人道主义’吗?”<sup>⑤</sup>

<sup>⑤</sup> 海德格尔,“关于人道主义的信”,载于《路标》,孙周兴译,商务印书馆,2000年,第404、407页。

对西方“存在的命运”的洞见使海德格尔清楚地看到古今人文主义以及现代人道主义所带来的灾难性后果。要克服现代性的世界历史命运,就必须超出人道主义和人文主义的高度去思考人的本质,就必须返回到西方在前苏格拉底那里的开端,因为只有前苏格拉底那里的开端才有助于透视西方形而上学(从柏拉图到尼采以及技术主宰大地的时代)的整体虚无主义困境,并重新开启克服现代技术性本质的新开端。海德格尔相信,这一新开端既不会在徒然追慕古典人文主义中找到答案,也不会转向东方后就能得到救赎。哪里有危险,哪里才有救赎。返回希腊古典人文主义教育,或者转向东方天人合一的自然观或天道观,都很难看到危险的源头及其将全部可能性一步步展开的进程。那些相信海德格尔与东方思想的亲缘关系的人无视海德格尔根本不相信现代世界历史的命运会从西方文明之外得以克服。这一从柏拉图到尼采以及技术时代的整个形而上学的命运,就必须在西方文明的内部探求柏拉图和亚里士多德思想的母体,探究比苏格拉底更为本源的开端。这就是海德格尔的天命思想。

海德格尔从未纠缠于人的理性能力或理性批判,但这并不就表明他是一个“非理性主义者”。<sup>④</sup> 无论海德格尔对存在问题的“思”是否亚里士多德意义上的“沉思”,至少他将对“无蔽”(作为思的事情)的虔敬之“思”恢复到了希腊人“沉思”自然或整全时的高度。海德格尔把这种“思”视为人的最高的行动和实践,是对行动和实践真正的展开和完成。若从海德格尔对“思”的规定来看,对自然科学的世界图景、意志论的形而上学、技术的本质的批判,对新开端的沉思,对无蔽(“存在的真理”或 Ereignis)的“思一路”,也与“新世界宗教”或“神秘主义”没什么本质上的干系。施特劳斯说:“海德格尔的研究并没有给政治哲学留有空间,这也许是由于思的空间已被一个上帝或诸神占据了所导致

<sup>④</sup> 卢卡奇,《理性的毁灭》,山东人民出版社,1988年,第438—467页。海德格尔对西方现代性的批判,既不同于马克思和法兰克福学派,也不同于施米特、斯本格勒、克拉格斯、恽格那些德国人,是一套更为思辨的总体性的替代方案。

的。”实际的情况是，海德格尔从不关注古代人的高贵德性与哲学家在城邦中的命运，他从不关切遥不可及的“善好的生活”或“最佳政体”的问题，而是专注沉思西方人，尤其是现代人所遭遇的“存在的命运”。人们或许可以尾随海德格尔为我们打开的“思一路”继续追问这些问题：在这个贫乏的时代中，人的本质是什么？返回理性的人的本质及其教化是否可能？如何能下降到人的本质的贫乏之处以重返天地神人(das Geviert)的整全？只有泰然处之地在技术的 Gestell 中耐心地等待 Ereignis 的发生吗？

### 三 福柯论人的知识及教育

#### (一) “人之死”与人文科学考古学

海德格尔在《关于人道主义的信》中对萨特的存在主义的人道主义进行了严厉的批判，在二十年后它得到了结构主义的“人之死”以及福柯的“人之死”和德里达的“人之终结”的先后呼应。海德格尔、福柯与德里达以不同的方式分别被尊为后现代鼻祖的尼采的哲学，尤其是同时对上帝的终结和人的终结的超人学说。<sup>④7</sup> 尼采的超人学说显然是对人道主义或人文主义的拒斥。福柯在 1966 年的《词与物：人文科学考古学》一书中充分肯定了尼采与现代知识型的断裂：“也许，我们应在尼采的经历中看到这一根除人类学的第一次尝试，而当代思想无疑也致力于这一根除工作：通过语文学批判，通过某种生物主义，尼采重新发现了人与上帝相互归属的时刻，在那时，上帝之死与人的消亡是同义的，而且，超人的允诺首先意味着人之死。”<sup>④8</sup> 福柯为什么断定尼采的“上帝之死”以及“超人学说”同时就必然意味着“人之死”呢？因为西方人文科学，尤其是康德的人类学中“人”的概念仍然是以“上帝”为

④7 Alan Schrift, “Foucault and Derrida on Nietzsche and the End (s) of ‘Man’”, in *Michel Foucault: Critical Assessments*, Vol. 2, ed. Barry Smart, Routledge, 1994, pp. 278-292.

④8 福柯，《词与物：人文科学考古学》，莫伟民译，上海三联书店，2001年，第446页。

模型建构起来的,也就是说,他们都是被视为意义的起源、先验的基础和知识的中心。所以,当尼采说“上帝死了”的时候,他说的实际上是“人死了”。当然,这里所说的“人”被尼采视为谋杀上帝的“末人”。福柯在解释《查拉图斯特拉如是说》第四部中的“最丑陋的人”<sup>④9</sup>时说:“尼采的思想所宣告的,根本不是上帝之死,确切地说,是紧随在上帝之死之后,一种与上帝之死有着深刻的关联的上帝的谋杀者之死;是人的面孔在笑声中爆裂,是面具的恢复;是时间的深层之流的消散,人感到自己被这个时间之流带走了;是同一者的永恒轮回和人的绝对消散的一致。”<sup>⑤0</sup>因此,福柯在《词与物》的结尾写道:“人将被抹去,如同海边沙滩上一张脸的形象。”<sup>⑤1</sup>这是一个尼采式的宣告,它也回应了《疯狂与文明》前言所说的“伟大的尼采式的探索”。

德里达在1968年的《人的终结》中也是以尼采的超人学说来颠覆传统的形而上学的。德里达发现,尼采本人的文本为海德格尔和福柯的解释提供了两种不同的可能性。海德格尔以尼采所颠覆的形而上学来批判尼采,将尼采视为最后一个形而上学者,超人学说不过是传统人道主义形而上学的延续而已,这是海德格尔的解构策略。福柯则将尼采视为与18世纪的现代知识型第一个彻底决裂之人,在超人对末人毫不同情的嘲笑和蔑视中,尼采宣告了人之死,这是福柯的解构策略。德里达以海德格尔式的解构策略指出,福柯的“人之死”的话语其实也陷入了“人的终结”的形而上学之中,陷入了传统关于终结的“目的论与末世论”一体的“在场形而上学”之中。因为终结就预设着“新的开端”,这甚至是海德格尔本人也未能避免的“开端—终结”的形而上学。然而,德里达在1966年的《人文科学话语中的结构、符号与

④9 尼采,“最丑陋的人”,《查拉图斯特拉如是说》,黄明嘉译,漓江出版社,2000年,第286—290页。这里“最丑陋的人”就是那些谋杀上帝的无神论者,那些末人。针对这些人,超人的教师查拉图斯特拉必须学会克服同情心,必须去放声大笑去蔑视他们。正是针对他们,尼采说:“人是必须被超越的。”

⑤0 福柯,《词与物:人文科学考古学》,莫伟民译,上海三联书店,2001年,第504页。

⑤1 同上,第506页。那冲刷掉先验的“人”的形象的“大海”,无疑是一个来自尼采对超人的隐喻。它也回应了《疯狂与文明》中那些能带走一切危险、净化大地的水的意象。

游戏》一文将近结束时在尼采激发的灵感下<sup>⑤②</sup>也写出了类似福柯的句子：“另一种解释则不再转向源头，它肯定游戏并试图超越‘人’与人文主义，超越那个被命名为‘人’的存在，而‘人’这个存在在整个形而上学或本体论神学的历史中梦想着圆满的在场，梦想着可靠的基础，梦想着游戏的起源和终结。”<sup>⑤③</sup>总之，福柯与德里达之间的分歧并不像看起来那么大，毕竟尼采和海德格尔是他们共同的导师。他们对作为主体的人、人格、人文主义灵感、人道主义情怀、浪漫的文人都不屑一顾。

福柯的“人之死”（以及后来的“作者之死”）是《词与物》的“人文科学考古学”所发掘到的东西。但是，他所挖到的却是他自己埋下。福柯并没有向太深的断裂地层发掘，他将锤子敲向了现代人文知识的形成与断裂的几个层面。<sup>⑤④</sup>福柯从不同时代的话语结构和知识类型的视角，分析了作为知识的对象和认识的主体的“人”的概念的诞生及其衰亡。在尼采的探索精神的激励之下，福柯检验了近三个世纪西方将现代人塑造成各种对象化的主体性的“人的科学”的知识结构和话语类型，勘测了由它们所构成的“我们（西方）的文化”的界限。这一尼采式的意图使得《词与物》显然不能被简单地视为一部结构主义之作，<sup>⑤⑤</sup>尽管看起来考古学的方法和知识型的概念与结构主义有相通之处。

⑤② 尼采，“更高级的人”，《查拉图斯特拉如是说》，黄明嘉译，漓江出版社，2000年，第319—321页。德里达的灵感来自于这段希望“更高级的人”（当然还不是超人）要学习欢笑和舞蹈的教诲。

⑤③ 德里达，“人文科学话语中的结构、符号与游戏”，载于《书写与差异》，三联书店，2001年，第502—525页；特别是第524页。看起来，在卢梭—列维—施特劳斯的“人类学人文主义”与尼采—福柯的解释学这两种人文科学的解释方式之间，德里达更倾向于这第二种解释学，也就是福柯式的解释学。但是，德里达在拒绝了列维—施特劳斯的结构主义的“新人文主义”的同时，显然也没有认同福柯的彻底反人道主义的立场。

⑤④ 福柯的“人文知识考古学”考察的并不是通常所说的人文科学即文史哲，而是介于自然科学与人文科学之间的“半成熟的科学”，其关注和建构的对象乃是“人”，因此，在此翻译为“人的科学”（les sciences humaines），而非通行的译法“人文科学”。福柯所考察的内容既不是人文主义及其教育，也不是现代人道主义的意识形态；其考察的方法既不是传统的思想观念史的方法，也不是纯粹的哲学沉思。

⑤⑤ 多斯，《从结构到解构》，季广茂译，中央编译出版社，2004年，第441—455页。埃瓦尔德从来就不认为福柯是一个结构主义者，尽管福柯在1966年时尚未有如此清醒的自我意识，那时他还把自己视为康吉兰、杜梅齐尔、列维—施特劳斯、阿尔都塞、拉康、巴特的同道。

现代主体是如何在现代人文知识即“人的科学”中被对象化、被构成、被塑造起来的呢？福柯认为，文艺复兴的人文主义和古典时代的理性主义都不能思考“人”，是因为在 18 世纪之前，“人”并不存在，更准确地说是，并不存在具有生命、劳动和语言的属性的人的概念，也不存在欲望、死亡、意义、历史性、有限性的人的概念，人仍然归属于整个自然的整全的“事物的秩序”之中的某一个位置，但不一定是核心的位置。18 世纪的科学，如普通语法、自然史和财富分析等知识型仍然在自然、人性和知识之间构成了清晰表象的完美秩序。直到 19 世纪，“人”作为知识的空间和对象，作为“可能性条件”被追问之时，自然、人性和知识之间的三角关系才发生“认识论的断裂”。“人”从中凸显出来，被“人的科学”限定为“肉体生命的、有欲望需求的、能以语言说话的”确定性的和有限性的存在。这一有限性的“人”是在 19 世纪通过“经验—先验、我思—非思、起源的消隐—一起源的回归”这些关于人的“同一与差异”、“自身与他者”的二元对立被不连续地建构出来的存在。因此，从表象理论到各种可能性和有限性的分析意味着“人的出现”，而“人的出现”意味着形而上学被实证科学所终结。

康德在《逻辑学》中说，“我能知道什么？”，“我应该做什么？”，“我可以希望什么？”，而这三个问题可以归结为一个：“人是什么？”福柯认为，这一人类学的限定分析成为 19 世纪对人进行各种限定的“人的科学”的主导动机。福柯不仅翻译了康德的《人类学》，而且，他的第二博士论文就是《康德人类学的起源与结构》。从“历史的先验性”这个福柯开玩笑时所使用的非正式的术语上，倒也能看出福柯如何将尼采与康德或结构主义精神结合在一起的尝试。19 世纪初的圣西门、斯宾塞、密尔、孔德、孔多塞等发起的实证主义运动，最能代表了把“人是什么”的追问提升到“人的科学”的科学性和客观性的努力。这一运动把对“人是什么？”的思考限定生物学、经济学和语言学这三种“人的科学”的模式之中。文、史、哲本来应该作为“人的科学”的元科学，现在反而成为对“人的科学”的证成。19 世纪的人文科学和人文主义的重

新配置正是建立在被“人的科学”主体化了的“人”的“历史先验性”基础之上，它们在“人”的这些限定上复制了“人的科学”，因此，无论是 19 世纪的心理主义、社会主义，还是历史主义，都没有完全超出“人的科学”的组织话语的方式和建构知识的方式。

19 世纪的历史主义对 19 世纪的实证主义的反动，其实质是新的人文主义精神开始以精神、生命、体验、本能、直觉等的名义重新申诉自己与自然科学的分立，反对老式启蒙人文主义的运动，也反对“人的科学”的限定性分析的模式。以历史为核心的“精神科学”看起来是从“人的科学”中的解放，但是，它的出路仍然没有摆脱某种人类学的框架。它要么陷到反驳它的新康德主义的价值哲学之中，要么陷入到更深的历史主义的解释学的模式之中。这两种人文主义思潮不过是对人的另两种不同的主体化模式。尼采深受价值哲学和历史主义的哲学话语的影响，但是，他却比其他任何人都更先知先觉地体验了 19 世纪末的知识危机，福柯认为他是 19 世纪末与传统知识型决裂的第一人，是我们身处其中的知识型的开创者。19 世纪末总体的“知识危机”毋宁说是对知识的信念的危机。生命哲学、现象学、存在主义这些哲学是对 19 世纪末总体的知识危机以及“上帝之死”的欧洲文明危机的焦虑和兴奋的混合。根本的焦虑在于知识是否仍然属于以及如何能属于人的本质的核心部分。由于自然科学已经把从成熟的科学知识体系中驱赶出去了，而半成熟的“人的科学”又把从人限定在生命、劳动、语言上，实际上，人的整全和本质已经无法再通过这些体系化的知识被思考了，也更不可能通过这类知识而实现了。与此同时，这类知识也不再属于人的本质了。尼采认为这种知识对于生命来说毫无意义，“求真理的意志”只不过是一种生命的病态和权力意志的混合而已。对于尼采来说，要返回人的本质首先需要金发野兽的战士来摧毁承载的传统重负，然后需要创造性的肯定生命自身的作为权力意志的艺术。在此，绝没有理性和古典人文主义的任何位置。只要我们看到这位老古典语文学家是如何“使用历史”的，尤其是他对希腊的悲剧、哲学和喜剧的挪用，就会清楚尼采对待古典知识的态度。尼采不

仅是 19 世纪末历史主义危机(和狄尔泰一起)的见证者,而且也是 19 世纪末语言危机(和马拉美一起)的见证者。尼采也见证了“上帝之死”以及谋杀上帝的那些末人的“人之死”(和陀思妥耶夫斯基一起)。“上帝之死”许诺了超人的诞生,超人的诞生也就是末人的“人之死”。<sup>⑤</sup>超人意味着不存在着人的本质,人不得不且必须走出与自身的同一,走向人的他者,走向人的边界。这是上帝之死之后欧洲虚无主义的历史命运。面对这一命运,古今人文主义、各种现代人道主义、人性论和哲学人类学都毫无意义了。尼采(和福柯)把理性和人文主义都视为禁欲主义的一种意识形态,一种驯服本能欲望、压抑权力意志、设置禁忌、维持秩序、将权力和道德神秘化的虚无主义。尼采要将它们从欧洲文化中彻底清除,在福柯看来,这也是 20 世纪哲学的根本任务之一。

尼采的“未来的哲学”标志着一个界限,它劝诱和呼召“自由精神”的人们从过往“哲学家之偏见”中解放出来去追求“未来的哲学”。由此,尼采就为哲学的未来打开了一条道路,使得哲学能重新思考人的知识的可能性条件,使得哲学可以砸碎各种人类学的牢笼、历史主义以及语言的牢笼而再次去探险。因此可以说,20 世纪的三种新人文科学模式精神分析学、文化人类学、语言学都是沿着尼采克服 19 世纪知识型之路推进。这三种新人文科学模式经过巴黎结构主义的去中心化和反主体化之后,彻底地显示出人及其历史的限度与终结:在“结构”之处,人死了。人只是一种表面上的效果而已,只是漂浮在各种系统与结构上面的泡沫而已。存在的是符号系统、能指链、无意识、文化、欲望等等,而没有“人”及其主体性、意识、经验等。被结构主义化的精神分析、文化人类学和语言学发展了各种各样的非时间性、非历史性的共时性结构,比如亲属关系、神话结构、无意识的语言结构、符号的差异性结构、话语、文本等,在这里没有人的意识、灵魂、主体、作

<sup>⑤</sup> 德勒兹,“关于人之死与超人”,《福柯,褶子》,于奇智译,湖南文艺出版社,2001年,第131—141页。参见德勒兹,《尼采与哲学》,社会科学文献出版社,2001年,第216—283页。

者、人性、历史性、人类等等,在这里只有知识的限度和人的终结。巴黎结构主义这些观念也在法国的“科学认识论”和法国“年鉴史学”中得到呼应。凡此种种,都意味着在“无思”和“非人”的边界上思考,意味着这些知识无须整合成人的本质。“谁在说话?”“语言在说”;“谁在我思?”“文化在思”;“谁在统治?”“系统在统治”;“人是谁?”“‘人’是西方白色成年男性”。诸如此类。结构主义以其反人道主义和反历史主义的风格,揭示了人及其历史性不过是结构的效应而已。就此而言,福柯的“人文知识考古学”对“人”被现代性知识是如何构成的分析及其尼采式的断言(人之死)的确与结构主义者大有相似之处:“人”及其“人的科学”不过是某种“历史先验性”,它有其限度和命运。被近两个世纪的“人的科学”的知识型所构造出来的“人”已经随着“人的科学”在19世纪末的危机而死了。而对于德里达来说,“人之死”也意味着重新打开了人文知识的新空间的可能性,因为,福柯所判定的只是近两三个世纪的“人”之死。

## (二) 权力—知识关系与规训权力

福柯在《词与物》(1966)中所采用的知识考古学的方法与其说是得益于巴什拉和康吉兰,不如说是受益于尼采。福柯在尼采的探索精神的指引下,从知识的话语构成或知识型的视角入手,分析了现代人文主义在“人的科学”中的根基以及现代的人被变成各种主体的对象化的模式。从对近两三个世纪的话语分析看到的不同的知识配置之间的“断裂”已经清楚地显示出,“人”的概念只是“人的科学”所发明的形象。显然,人文主义及其教育在此已经没有任何根基了。福柯在《词与物》中既未讨论非话语的权力关系以及“追求真理的意志”和真理体制,也未讨论自我的解释学和自我的技艺,而仅仅从认识型的“历史先验性”来把握不同知识配置之间的形成与断裂。尼采式的“权力、知识、主体”的三个轴心在此书中只有一条线索,即在现代知识话语中人被主体化的三种模式。然而,即使从这一条线索出发,古今人文主义在此已经没有存在的可能了。

到了《尼采、谱系学、历史》(1971)一文,<sup>⑤</sup>福柯已经开始回到尼采对解释、符号、游戏、“求真意志”等概念之上,回到尼采的谱系学的方法之上,转向了对权力—知识的分析。从这一视角回过头来审视《词与物》的人文知识型断裂转换的考古学及其话语分析,审视他试图在通常所谓的思想史或观念史的领域以及一般的历史领域中摆脱任何人道主义、人类学或人文主义意识形态的尝试,就可以将其意图理解为对“人”及“人的科学”之起源的非目的论的分析。福柯转向尼采的谱系学意味着,不仅仅从话语构成和知识断裂的视角来看近代“人”及其知识的诞生,而且从非话语实践来看话语构成、话语的稀化以及知识的扩散。话语绝非结构主义所说的在语言的平面上自律的无意识结构或符号系统,而是非话语实践通过各种排除、区分、禁忌的程序建立起来的“话语的秩序”。知识和话语总是被权力意志区分为真理与谬误,打上善与恶的烙印,才得以传播和流通的。任何现代知识的“求真的意志”都使得现代“人的科学”的知识不再属于人,当然,也并不就属于结构,或者说某种历史的先验性,而是属于弥散的、偶然性的权力事件。这里并没有什么秘密。所谓的结构或历史的先验性也无非是塑造各种主体性的不同权力—知识关系和事件之网络。从历史的先验性我们只能分析知识或话语的构成,分析劳动、生物和语言的人的限定性,而无法彻底分析主体性在具体的权力—知识关系中被生产出的和生产出的动力经济学。从这一视角来看,《词与物》其实是一本虚构之作,正如福柯本人所说。

尼采的谱系学方法,及其对高贵起源、连续性、主体以及精神性的

⑤ 福柯,“尼采,谱系学,历史学”,《尼采在西方》,刘小枫编,上海三联书店,2002年,第279—305页。参见,《尼采的幽灵》,社会科学文献出版社,2001年,第114—138页。从福柯在《词与物》以及这篇论文对尼采的反人道主义以及谱系学的解释视角来看,后现代主义者主要还是将尼采视为一个解构主义者,一种新认识论的奠基人,一个批判资本主义文明的激进左翼分子,而完全无视尼采的政治哲学的维度。而若无视这一维度,就无法理解尼采对海德格尔那一代德国知识分子的影响。关于这一维度的思考参见, Karl Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. Zürich: Europa Verlag, 1941. Stuttgart, 1988;《从黑格尔到尼采》,李秋零译,三联书店,2006年。

拒斥,对效果史的概念、身体的概念、视角主义、事件主义、反记忆的戏拟的强调,使得福柯不再从知识或话语的单一视角来分析“人”的构成,而是从作用于人的身体的权力—知识关系来考察“人”这种事件性的效果。福柯根本不去形而上学地追问人的本质是否在于人的理性,或者,是否人的本质在于人没有本质,他把人视为具体的、偶然的、因而甚至是肮脏血腥的事件之网中的一个“效果”。在权力事件之网之中,没有传统意义上的“知识”,也没有传统意义上的“人的本质”。甚至在福柯那里他也小心翼翼地避免谈到形而上学的“身体”和“欲望”。对弗洛伊德主义的批判是福柯思想中非常重要的一个组成部分。这里只有“权力—知识”和“生命—权力”。从谱系学的激进历史主义来看,现代的“权力—知识”网络正是征用了最初针对“人”的各种各样的“人的科学”,以及针对“人的身体”的各种各样压制性的和生产性的“生命技术”,如分离、区别、隔离、凝视、监视、忏悔、监禁、惩罚、规训、治安、刺激、唆使等,拼接组装,并最终形成一个渗透到每个肉体之中并在每个肉体之上复制和再生产出来的现代社会庞大而微观的权力知识网。正是依赖于“权力—知识”分析的谱系学方法,福柯才能更彻底地思考我们囚禁于其中的“现在的历史”。从谱系学所书写的“现在的历史”来看,现代规训社会和治理社会的诞生,正是规训权力和治理术的诞生,也正是现代被对象化的“主体化的主体”的诞生。<sup>⑤</sup>

福柯的《词与物》的考古学主要考察了生物学、经济学和语言学这三种现代“人的科学”的诞生,而并未探讨组织起它们的权力—知识—主体的关系。而《性史》(第一卷)则主要考察了人口学、优生学、统计学、治安科学等几种“人的科学”的诞生,《疯狂与文明》、《临床医学的诞生》和《规训与惩罚》考察的则是现代医学、精神分析学、现代刑法学和现代教育学等的诞生,这些知识所凝视的不是《词与物》中的“生命、劳动和语言”的人,而是疯狂的人、精神病人、病态的人、有罪的人、性

<sup>⑤</sup> 当然,如果要想思考“现代性”中的人,我们还必须参考福柯在《何谓启蒙?》中对波德莱尔的“游手好闲”的人及其“精神气质”、“姿态”和“生活方式”的分析。参见,福柯,《福柯集》,上海远东出版社,1998年,第528—543页。

倒错的人等,总之是“不正常的人”,是“危险的人”,是必须被分离、隔离和监管的人。在此,显然没有什么古典人文主义所追求的完美的或完整的人性,人只是由疯狂、病态、有罪、不正常、危险等分离实践产生的效果。这些关于人的医学的、法律的、人口的、性的知识,既是近两三个世纪以来的“权力—知识”所配置的现代规训权力和话语权力的组成部分,也是规训权力和话语权力得以微观化、毛细化、再生产性地运作的必要条件。这也就意味着现代关于人的知识实际上是在构成人的主体化的非话语性权力和话语中生成的,人的知识实际上是针对人的肉体的权力配置(dispositif de pouvoir)的新政治经济学所征用的一部分。这就是福柯以尼采的谱系学的方法对塑造现代人的“权力—知识—主体”的三角关系的分析。相对于福柯本人陈述的“权力—知识—主体”的三角关系,德勒兹认为是这三个概念,即力量关系(rapport de force)—真理(vérité)—快感(plaisir)。在德勒兹那里,主体只不过是权力/策略—知识/话语所形成的“褶子”。

福柯在《规训与惩罚》(1975)中对现代社会从惩罚权力演变而来的规训权力进行了深刻的分析。规训权力是作用在人的身体上的一套微妙且细微得甚至让人难以察觉的技术,这些琐碎而隐蔽的技术不是显眼的赤裸的暴力,而是征用了对人的管理学、教育学和心理学的知识,因而更容易扩散和复制,也更有效地内化在每个人的身上。这样说来,现代教育就是现代社会最典型的规训权力,因为它是通过“学科”和“纪律”来行使规范和训诫的权力的。福柯并没有像阿尔都塞那样将教育视为国家机器的一部分,因为那仍然是一种从主权或法律的视角认识权力的方式。福柯把教育视为是整个“监狱社会”无所不在的规训权力网络最典型的那部分,正是从权力对肉体的规范、训练、监视而言,福柯把禁闭疯人、监禁罪人、劳改犯人、医治病人、监督工人和训练学生放在一起。无论其生产的知识的性质,还是其制度的实际施行,教育都是最典型的规训权力,一种装配了监禁权力的微观化、弥散化和人道化的机制。启蒙运动相信教育是一种通过知识的民主化和大众化能使人从蒙昧中解放、使人从统治中争取平等的力量,一言以

蔽之,知识是权力的反抗者,教育是解放的启蒙者。启蒙者盲目的信念使他无法看到知识正是通过规训权力、教育机构、教育制度和人文话语有选择性地扩散、传播。因此,教育机制所生产的规训权力非常容易地被现代社会所全面征用,教育机构所生产的各种话语也迅速被现代社会全面吸收。

在福柯这里,教育决不是针对着人的灵魂传授人格完善的人文知识,而是针对人的肉体的一种制度化的权力,直到把人规训成为一个能自动生产和再生产这一权力关系和话语的主体。规训的权力因此是一个吸纳性的和生产性的权力,它通过使被教育者就范于规范、使被教育者受到训练而使受教育者不知不觉、无声无息地认同并接受这个社会的权力规则。你可以不行使权力,但是你仍然在统治,这就是教育。教育规训的不仅是“驯良的身体”,还有“驯良的灵魂”,也就是说,不仅是规规矩矩的个人,而且也是听话的好人。正如韦伯的“纪律”(discipline,在福柯处译为“规训”)概念所显示的那样,教育正是通过将知识和伦理内化于个人的方式建立了现代生活秩序和社会规范。“纪律”的概念最早就是来自于基督教的苦行修炼,后来被世俗化早期现代社会中的新教徒所继承,成为新教伦理的基础。福柯晚年所思考的“教牧权力”其实也涉及了相似的问题,不过教牧权力不是理性化的规范权力,而是世俗化的治理权力的一个起源。因此,若再加上“教牧权力”的视角来看教育对学生的治理的话,我们就可以概括地说,教育就是对肉体的“规训权力”和对灵魂的“教牧权力”的合一的“生命权力”(bio-pouvoir)。

在现代的治理社会中,只存在着一个自我幻象的主体,一种行使规训权力的教育,而没有人文主义及其教育的任何空间,甚至使得任何教育都不可能了。这不仅对传统的人文主义者,而且也对自由主义者提出了不可回避的问题。因为在福柯这里根本没有什么无涉权力的价值中立的知识以及远离权力的学术自由、大学自律的教育。

### (三)“我们的文化”与自我的技艺

福柯从权力—知识—主体的关系对主体理论、规训权力的批判使

得他拒斥任何形式的人文主义及其教育。然而,从西方源远流长的人文主义传统出发,人们必定会发问,是否没有不被规训权力和话语权力所征用的独立自主的人文知识及其教育的可能呢?像文、史、哲这些传统的人文科学真的不能幸免于福柯所说的权力—知识的同谋吗?福柯给出了否定的回答:即使文、史、哲无法像医学、法律、教育学、人口学、统计学等那样被直接整合到权力关系之中,即使它们与现代规训权力的兴起干系不大,即使它们自己没有现代规训权力及其大学机构所彻底征用,它们也无法脱掉自己作为西方道德和文化权力的塑造者和代理者的实质。因为西方的人文科学的实质都是西方中心主义的,西方知识分子行使的是别一种文化的权力。

但是,西方的人文科学为什么要如此地标榜自己相对于权力的中立和自主性呢?它为什么不肯承认自己的本质而一直给出那样一个自我形象呢?福柯在1972年与德勒兹的一次谈话中认为,<sup>⑤</sup>人文主义的价值中立不过是人文主义欲盖弥彰的“权力的禁忌”而已。人文主义旨在通过追求真理、知识、理性、自我、人格,不涉及权力的话语模式,而塑造拥有个体完美灵魂的自由主体。实际上,人文主义正是以这种知识体制塑造了西方文明自身,人文主义及其教育不是别的东西,它就是西方文化的遗产和载道者,它就是“我们的文化”。<sup>⑥</sup>因此,它是一种极其强大的西方文明的“自我意识”和“权力意志”。按照受

⑤ Michel Foucault. "Intellectuals and Power". in *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald Bouchard. New York: Ithaca. pp. 205 - 217.

⑥ 参见博克任校长时期的“哈佛委员会”于1979年颁布的《核心课程报告》,它引领了美国大学“通识教育”的教育改革浪潮。所谓的“核心课程”其实就是一门名叫“西方文明”的通选课。Harvard Committee, *Report on the Core Curriculum*. Cambridge: Harvard University, 1979; 一个福柯式的解读,参见 William Spanos, "The End of Education: The Harvard Core Curriculum Report and the Pedagogy of Reformation," *Boundary 2*, Vol. 9, (Winter 1982), pp. 1 - 34; 另外参见三本畅销书, Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster. 1987. Dinesh D'Souza, *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus*, New York: Vintage Books, 1992; 丹比,《伟大的书:我与西方世界不朽作家的历险记》,曹雅学译,江苏人民出版社,1998年,特别是第440—463页。

福柯启发的那些讲法，这就被称为西方的“文化霸权”或“话语霸权”。西方文、史、哲的知识分子不是没有任何认同的文化价值的普世主义者，而是西方人文主义教育制度、话语模式和价值观念中的一员，是西方真理体制和话语霸权的制造者及“同谋”，是在文化上“似乎不行使权力”的权力精英。福柯诉诸一种新型的“特殊的知识分子”，而不再是萨特式的“介入”的知识分子，也不再是理论家与预言家、代言人或代理人、社会的良知式的总体化的知识分子。从权力—知识的谱系学与考古学相结合的视角，福柯不仅把这些全能的知识分子和文化精英置于被压迫者的对立面，也把他们置于非西方文化的对立面；他不仅把人文主义及其教育置于规训权力之下，而且也置于西方文化的限度之中。<sup>⑥</sup> 出于一往无前的尼采精神，福柯对现代治理社会的规训权力和人的知识进行了前所未有的批判，给出了一种反抗的哲学。福柯对作为“我们的文化”的权力的人文主义批判，也正是发生在结构主义文化人类学摆脱西方文化中心论转而关注其他文明与文化之时。

然而，福柯的反抗哲学似乎只是一种隐秘的激情，一种无从捉摸的犬儒主义。这一萦绕在福柯著述中的幽灵使得他自己也感到非常不快。福柯在《性史》第一卷中将其治理术的分析和他的生产性的权力的思想发挥得淋漓尽致，但是，当他想把这一谱系追溯到基督教而不仅仅是近代的时候，他突然厌倦了对现代性关于“人的科学”和“主体”（这个词同时暗示着“服从”关系）的知识、话语或真理游戏的那些令人压抑的诊断。福柯这回也放弃了谱系学的分析，转而探索一种截然不同于现代性的人与自我的关系，一种“自我的伦理学”和“生存的美学”。说它是“伦理学”，因为它关注的是自我对自我的关系；说它是“自我的伦理学”，因为这种关系是围绕“节制”的概念建立起来的自我控制的技艺，而不是后来按照原则、原理、规范建立起来的对实践主体的普遍的约束和规定。这种自我的节制是自我与他者关系的基础，也

<sup>⑥</sup> Paul A. Bove. "The End of Humanism: Michel Foucault and the Power of Disciplines". in *Michel Foucault: Critical Assessments*, Vol. 2, ed. Barry Smart. Routledge, 1994. pp. 313 - 328.

是统治他人的基础。福柯在此区分了希腊的伦理与基督教(以及罗马)的伦理的两种不同的几本类型。前者是非常个人化的,甚至是精英化的、不必严格遵守一定之规的、更多依赖于修炼和技艺的个体伦理实践;后者是普遍化的、必须严格执行自然法或道德律令的、完全依赖于普遍主体或良知的、原理化和体系化的规范。前者以亚里士多德的“审慎”(或译为“实践智慧”)为代表,中国的伦理风格接近之;后者以基督教的道德和康德的道德律令为代表。说它是“生存美学”,是因为它以一种美学,或准确地说,以一种独特的风格化的视角来看待个人的生存和日常生活,关注生命和身体的快乐、爱欲、美、德性和行动,而毫无禁欲主义或良知这些内省和内倾的自我约束、自我审查机制。福柯的从“生存的美学”来看待希腊的“自我的伦理学”,其实与尼采的《道德的谱系》试图建立一种“善恶之外”的“主人道德”是非常相似的。福柯也在波德莱尔对现代社会中的“日常生活中的美学英雄”中看到了这种古典伦理的现代版本。以作为现代性权力—知识中的主体与真理的解毒剂。福柯似乎又从尼采与海德格尔返回希腊以克服现代性的尝试中吸取了新的灵感。

然而,福柯并没有回到希腊古典人文主义及其教育之上。福柯所视为根本问题的希腊人的“自我教育”(如果可以这么说的话),其实只是一种自由伦理实践,也就是把被人引导有节制地享用快感的问题视为伦理实践核心的“生存美学”或“生存的艺术”。这种生存美学并不包括希腊人对整全、对城邦的理性思考,而主要围绕着希腊人对自我与自身关系的沉思和实践这一主题,它实际上可以视为存在主义的希腊版本。<sup>⑤</sup>显然,福柯重返希腊的自我伦理学所关注的问题不是一个古典的问题,而是一个非常现代性或后现代性的问题,即以考古学发掘一种既不同于现代性的主体理论同时又能克服现代社会种种对象化和个体化的主体化模式的新型的自我与自我的自由关系。

福柯的新伦理学方法所考察的看似古典人文主义的内容,实际

<sup>⑤</sup> 我们通常看到的都是存在主义的基督教版本,如帕斯卡,路德、克尔凯郭尔、别尔嘉耶夫、舍斯托夫等。参见刘小枫,《拯救与逍遥》,上海三联书店,2001年。

上,他关注希腊人的“自我教育”的问题乃是考察其“生活风格”,或者说“风格化的生命艺术品”。在福柯看来,作为生活风格、气质(ethos)和态度的生存美学,并不局限于希腊人文主义及其教育之中,它也同样存在于波德莱尔式的“激进美学”或“审美现代性”之中,存在于对日常生活中的自我的精心塑造之中。<sup>⑤</sup> 它还存在于思考我们“现在的历史”以及追问“我们是谁”之中。“我们是谁?”这一康德式的启蒙问题不仅仅是一个文化认同层面的问题,也不仅仅是被纳入到权力关系中的主体问题,它更是一个如何抵抗和逃逸这些强迫认同、重新理解自我与自身的关系的伦理问题。由此可见,福柯对希腊伦理学的探究其意图明显不在于古典人文主义及其教育,而在于以作为一种自由实践的类型希腊自我伦理学—生存美学来克服西方现代权力—知识所塑造并支配我们身体与意识的那种主体性。有充分的理由怀疑福柯向古希腊的回归的“策略”是否是真正向古典对人的自然的理解、古典人文主义及其教育的回归。即使在福柯最接近希腊的时候,他也仍是一个无法认同古典人文主义的哲学家。

这个被让·伊波利特称为“当代哲学的化身”的人,<sup>⑥</sup>无论是追问基督教的教牧权力、忏悔技术,还是追问希腊的同性恋、生存美学,都是出于尼采式的系谱学地考察现代性的起源以及克服其危险的考虑。福柯和尼采一样善于为了生命和自由而“使用历史”,而不是以非历史的眼光审视历史。因此,福柯就无法彻底理解与现代性异质性的古典哲学的内涵,并进一步站在古典人文主义的整全的视野来审视“现代性”(我们的文化)与“西方”(我们的文明)的本质。福柯以自我伦理学的视角重新发掘了希腊人不同于现代主体性的别一种自我实践技艺,他见证了各种现代性主体被权力—知识和真理游戏是如何被塑造出来的及其种种“危险”,他也见证了要克服现代性踏上古典之路的新探

⑤ 关于日常生活的美学化,参见,Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, volume 1. *Arts de faire*, Paris: Gallimard, Folio Essai, 1974. *The Practice of Everyday Life*, trans. by Steven Rendall. Berkeley: University of California Press, 1984.

⑥ 埃里蓬,《权力与反抗》,谢强、马月译,北京大学出版社,1997年,第209页。

索。但是，他的英年早逝留下了无尽的遗憾。至少，在福柯所停下的地方，其理解希腊思想的方式是不能完全令人满意的。但是，我们不应该停留在这里，而应该从这个福柯中断探索的地方出发继续追问下去。只有当这一追问到了十分深入的时候，人们才会意识到有必要重新原原本本地理解并肯定古典人文主义的真正内涵。而人们也必然会感谢尼采—海德格尔—福柯这些激进历史主义者为我们重返希腊哲学本身勘测了我们身处于其中的现代性的地形，清扫了对西方现代性顶礼膜拜的障碍。只有在他们清理出的地面上，我们才有可能使老古董式的古典哲学获得新生，探求我们现代人安身立命的根基。站在古典哲学的视角，人们也可以反过来重新审视和检验尼采—海德格尔—福柯这一哲学浪潮的基本方案和根本意图，尤其是他们根深蒂固的历史主义及其对古典理性主义的拒斥。他们认定现代理性主义即对理性的现代信仰方式导致了现代性的危机，然而，人们不禁要问，是否存在一种与启蒙的理性主义截然不同的古典理性主义？是否这种不加追问就对理性主义一概拒斥恰恰是我们时代的西方精神危机、大学的危机、自由教育的危机以及自由民主危机的根源？