

希望哲学:道德教育与未来意识

——一个关于希望德育的哲学阐释

薛晓阳

(扬州大学 教科院,江苏 225002)

摘要 未来具有一种伦理性和教育性,包含着存在的意义和未来的希望。这是教人善待未来、追求美好的力量和源泉。在这里,可能性转变为现实性,时间成为道德的基础。希望是一种德性,也是一种教育。教育就是“学习希望”或“学会希望”。可能性既是道德教育的出发点,也是道德教育的归宿;此在是一种局限,教育就在于突破此在的限制,实现人的开放性和可能性。未成熟是此在的一种状态或局限,但未成熟意味着对未来的依赖性,道德教育正是在这种依赖性之上建立起自己的权威和可能;布洛赫的希望实现了存在主义所期待的从悲凉到诗意的转换,给予道德教育一种人性的启示——教育不仅应当有希望而且也能够有希望;超越善恶是道德哲学的重要命题,也是道德教育的终点和目标。布洛赫的希望信仰与尼采的英雄主义未来选择了不同的超越方式,实现了从“善恶之境”到“至善之境”(纯粹之善)的转变;希望的伦理突破了道德理想主义的局限,使理想主义的信仰奠基基于人的道德生活实践。确定性的未来不再是此在生活的统治者,而是启示未来理想的道德可能性。

关键词 希望哲学;未来意识;道德教育

中图分类号:G40-02 **文献标识码:**A **文章编号:**1671-9468(2014)03-0090-15

对希望的期盼是存在主义和生命哲学等共同关注的领地和焦点。布洛赫(Ernst Bloch)提供了一个希望的本体论,探讨“如果没有希望人如何存在”这一涉及人类命运亦涉及教育存在的本体论问题。海德格尔(Martin Heidegger)的“时间”、勒维纳斯(Emmanuel Levinas)的“等待”、尼采(Riedrich Nietzsche)的“未来”、克尔凯郭尔(Soren Aabye Kierkegaard)的“呼唤”、陀思妥耶夫斯基(Fyodor Dostoevsky)的“基督”以及宗教哲学对上帝的思考等等,这些对未知世界和人类未来可能性的讨论汇聚成希望哲学的重要谱系。布洛赫的未来期盼

收稿日期:2014-03-17

作者简介:薛晓阳,男,扬州大学教科院教授,教育学博士,南京师范大学德育研究所(教育部人文社科重点研究基地)兼职教授。

基金项目:2011年度教育部人文社会科学重点研究基地重大项目:现代生活方式与道德教育(11JJD880020);江苏高校协同创新计划:基础教育人才培养模式协同创新中心研究成果。

正是受之于这一希望家族的哲学启示,因此,布洛赫的希望哲学是在这一希望之上新的希望。同时,布洛赫希望本体论把所有对未来、时间、未知和不确定性的洞见转变为一种哲学及教育追问的方式,开启了面向人类解放的一个新起点。在布洛赫的未来想象中,一个新的哲学领域——希望哲学被推开,并成为哲学诠释世界与未来的一个独立范畴以及教育聆听未来之音的哲学途径。

一、道德教育的未来意识

希望哲学的代表性人物布洛赫相信,未来有一个新世界。他说:“既成的东西统治着逐渐接近的东西,已完成的事物的集合从整体上阻碍着‘未来’、‘前沿’以及‘新’这些范畴。”^[1]在他看来,未来可以统治此在,但此在不能统治未来。恰恰是因为此在统治了未来,才导致人的可能性的丧失。在希望哲学那里,未来就是未来,可能性就是可能性。可能性本身就是未来的目标和对象,没有比可能性更具体的可能性了。未来永远是悬示于远方的明灯,在确定性的未来中将失去对未来的想象力,进而有可能被一种此在的状态所统治。

(一) 未完成性与道德的本质

未来作为一种时间,具有一种伦理性和教育性,希望哲学把时间作为诠释世界奥秘的工具。在希望哲学看来,时间包含着人对世界的期待,这种期待与人对存在的意义的理解相关联。时间正是从这一角度赋予了伦理的含义。美国学者古尔德(Stephen Jay Gould)对时间的道德性作过精彩的讨论:“我们需要时间像矢状,这样我们便会获知一个有意义的过程,便会确保事件的依次发生,并期望进一步的改善。我们需要时间像环状,只要存在着规则的循环,我们就不会再害怕历史的命运变幻不定,不会再恐惧事件杂乱无章、无法知晓、没有意义。”^[2]在他看来,在未来与时间中我们将得到启示和解放——一种精神复活的象征和生命再生的奇迹。这样,人类就会生活在一个充满信心和希望的世界中,人类才会有耐心去编织道德、知识和生活的规则,并让自己服从这样的世界法则。在这里,时间变成道德的基础和条件,并在时间中得到生命的全部意义。正是从这个意义上,希望哲学的代表布洛赫才说“未来”具有“神性”,希望是“没有神的王国”,“神不在,但神将在”。^[3]未来不是宗教,但却具有宗教的神性,是这种神性促使人向前、向善,奔向终极。勒维纳斯用“等待”解释道德生活的根本形式,并且把道德的全部本质视为一种与时间相关的“忍耐”。在他看来,道德是“突然性的时间的打开”或“时间的顿悟”,道德是“纯粹的耐心”。^[4]巴什拉(Bachelard Gaston)同样把时间解释为一种未来性,这种未来性表现为人对未来的期待和梦想。在他那里,未来在时间中不是虚无,而是另一种真实。他说:“梦想立即有了一个对象,一个单纯的对象,它是梦想者的朋友和伙伴。”^[5]巴什拉并不愿意让梦想只在梦想中存在,而是要让梦想在想象中诞生。

他认为未来尽管不等于现实,但它揭示了一种可能性,尽管它无法预知,但必然有实现的一刻。在这里,巴什拉表露出与布洛赫同样的道德观点,即希望给予未来信心和承诺。

人的道德未来是无限的,但人所把握的道德经验是有限的。正是道德经验的有限性,才决定了未来的开放性和不确定性。正是因为未来处于开放之中,人才可能善待未来——走向至善和美好。贺来讨论了乌托邦与未来期待的根本不同以及“既定”与“未定”的本质差别。在他看来,人正因为自己的有限性,才需要创造和想象,才会追求无限和终极。贺来认为,有限是意义的原因,离开了人的有限性,人就不需要意义了。因为,如果人已经占有了一切存在——有限和无限,也就意味着占有了终极——一切存在的意义,那么人就不需要对意义进行探寻。他写道:“人一旦果真达到了完善与无限,便同时失去了创造价值的可能,因而也封闭了自身,失去了发展的前提。”^[6]布洛赫更为清楚地指出:“世界仅仅作为过程而存在”,之所以需要未来和希望是因为“业已形成的东西并没有获得充分的胜利”,而且“如果世界是绝对封闭的、完全固定不变的,甚至是尽善尽美的,那么任何事物都不能如愿以偿地加以改变”。^[7]从这个意义上看,未来不仅是未定的,而且也必须未定。未定不仅是未来的性质,同时也是人的存在对未来的一种要求。未来永远应当处于未定之中,人才可能通向未来。因为人是有限的,才会从有限中期待未来。安希孟解释末世论哲学时的观点对于解释未来性在人的道德性中的重要性给予重要启示。他写道:“上帝存在的问题,实际上是一个开放的未来的可能性的问题。”^[8]也就是说,上帝本身已经不重要了,但对于引导人对未来的期待和思考却是十分重要的。

道德本质的未来性是哲学家关注的焦点。别尔嘉耶夫(Berdyayev)在评价柏格森和海德格尔的生命时间时说,柏格森的时间具有正面意义,而海德格尔的时间具有负面意义。柏格森(Bergson)把时间视为生命不断创新的原因和动力,他的《生命创化论》牢牢抓住时间与生命的关系解释人的存在本质,生命在他的时间中具有了创化世界的意义。海德格尔则相反,让生命在时间中体验“烦恼”。然而,别尔嘉耶夫却没有被自己的发现所限制,而是接受了柏格森的积极态度,认为时间具有双重性,即生命的两种可能。在他的时间观中,时间就是未来,是人生命的方向。他说:“对未来的态度,即对时间变化的态度,不仅有烦恼,还有创造,不仅有恐惧,还有希望。这就是时间的双重含义。”^[9]他还说:“恐惧与时间相关,创造同样与时间相关。”^[10]布尔特曼(Rudolf karl Bultmann)则从另一角度思考生命的时间本质,提出生命的方向性。在他看来,人类总是按照自己的方向性实现自身:“失去方向和失去未来,人类就会心神不定;他的感觉崩溃,他的存在的统一性解体。”^[11]未来对于人来说是生命的方向,这个方向决定人类的发展和历史。在布洛赫看来,狄尔泰(Wilhelm Dilthey)用生命理解历史并把历史的意义限定在生命之中,是因为生命本身是有方向的,生命的一切意义都在这个方向之中。因此,人在历史之中、在未来之中才会显示自己的真

实性。道德作为一种善的本质,也必然通过时间和历史才会掀开自己的面纱,露出真相与内幕。

(二)“未来”的 本体论意义:教育境界的另一可能

未来具有伦理学的意义,对于道德教育来说,未来已经成为一种道德立场和教育的另一种境界。在布洛赫那里,未来是一种尚未存在的存在——可能性的存在。从这一可能性出发,对于人及人的存在来说,未来本质是对将要出现或可能出现的未来的“希望”——美好的想象,因而未来又具有一种“王国理想”或“终极信念”的性质。在布洛赫的希望哲学中,希望是一种面向未来的更美好的梦,而不是存在主义的悲观、恐惧和失望。在他看来,“没有希望人就归于灭亡”。^[12]因而教育(作为人的存在的重要他者)的问题就在于“学习希望”——获得一种对善和美好的期待的能力。由此而言,教育或道德的教育就应当是帮助人学会过“更美好的、可能的生活”。^[13]在布洛赫那里,希望不是一种日常概念,而是一种哲学信仰或本体论定义,是从人性的本质或人的存在的可能性为出发点的判断。它与人的日常愿望相关,但又超越于日常愿望。把人看成一种希望的存在,这是对人的存在本质的一种揭示,也是从人的存在的可能性看人的存在本质的一种哲学方法或教育立场。只有从希望哲学这一对人的本体论的定义出发,我们才会把“可能性的存在”看成“真正性的存在”,“看成高于现实性的存在”。^[14]正是在这个意义上,才会有布洛赫把人的存在定义为“学习希望”或“学会希望”。在希望哲学那里,可能性(希望之物)也是现实性,向善的梦就是人性(美好)的一部分。因此,希望不应被视为道德教育的具体方法或教育的机智和艺术,而应看成道德教育对人性或人的可能性的信仰。

从本体论看,未来是确定性的“实在”还是未定性的“可能”,这既是不能拒绝的原则,又是不可模糊的信仰。这不仅涉及道德教育对人性的理解,更涉及道德教育在哲学上的想象力。雅斯贝斯(Karl Jaspers)一方面坚决反对把未来确定化,但另一方面又坚决反对把未来的可能性放在遥远的地方。承认未来是无限的,有无穷的可能性,但同时认为不管未来有多少可能性,人还是要在可能性中找到一种确定性,即在可能性中知道一种可能性。希望不允许将未来变成真正的“未知”,而是要使未来变成“希望”——一种有意义的存在。雅斯贝斯认为:“我们在任何时候都应该知道自己真正想要的是什 么,这一点比那些并非有赖于我们自己的遥远的可能性更为重要。”^[15]对于未来的开放性,雅斯贝斯并不反对,他认为“未来是一种开放的可能性”。但他同时又认为,未来越接近就越重要。在他的未来中,未来必须能够行动。越是贴近的未来,越是清晰的未来,就越具有实践意义。现象学大师胡塞尔(E. Edmund Husserl)也与雅斯贝尔斯持类似的观点,在他看来,确定性的未来更具有实践上的伦理意义,他甚至把可能性的善视为空洞的善,要求从伦理学中排除这种难以捉摸的善。他说:“我只限于可以在确定性或某种有限的可能性中实现的善,确切地说,我只限于

肯定的善。”^[16]然而,雅斯贝尔斯和胡塞尔都没有发现他们不愿含糊其辞、偏要寻根究底的“顶真”实际存有某种偏激和幼稚,因为在他们的“确定性未来”中,未来恰恰可能已经失去神秘与魅力。他们在提高未来的行动价值之时,却在另一方面减少了未来的想象力以及由未知导致的神秘性,从而有可能把未来的概念降低到一个科学实在主义的领域。

由此看来,如果离开了对未来的构造和想象,道德教育就只能是短视而肤浅的,而不可能企及人性的未来。在布洛赫那里,希望哲学的“未来”,不应当把直接行动作为定义未来的基础。布洛赫从未想厘清未来究竟有什么确切的目标和对象,而是仅仅要求这种“未来”能够真正具有存在的可能性。在希望哲学那里,未来就是未来,可能性就是可能性,没有比可能性更具体的可能性了。在教育的哲学立场中,人性的未来永远是悬示于远方的明灯,她吸引我们向前,帮助我们 from 困惑和黑暗中走出。未来是一种像上帝一样的存在和力量,对于道德教育与人的存在而言,是可以接近但始终尚未达到的真理之境。因而,在希望哲学的家族里,无论拉纳(Karl Rahner)、布尔特曼还是布洛赫,他们都没有把未来拉到自己眼前,而让它永远停留在远方。教育的未来信仰不应是科学主义的未来,也不应是心理学意义的未来,而是本体论意义上对人性未来的判断。布洛赫的“信心”与蒂里希(Tillich)的“勇气”一样,不是指一种直观存在的对象,而是指生命存在的一种方式。布洛赫对未来的信念就是对存在的信念,是对人性美善和人类命运的期盼。蒂里希的勇气也不是心理的胆量,而是面临未知命运勇于挑战的勇气。蒂里希写道:“勇气是一种伦理学的现实,但它却根植于人类生存的整个疆域内,并在存在本身的结构中有着最终的根据。”^[17]他认为勇气是柏拉图的理想国,是康德的道德律令,是尼采的生命意志。这种对人性的讨论是对教育的启示,因而勇气与人的美德、信仰、希望和爱在教育中结合起来,被纳入人的本质与教育的原则之中。

二、希望与德育:一种超越善恶的期待

布洛赫的乌托邦哲学显示出强烈的宗教情怀,试图建构一种“解放的末世论”,一种拯救人类苦难和摆脱善恶纠缠的探索。这与存在主义等政治哲学具有相似的哲学信仰,尤其是与尼采的强者哲学及其超越善恶的伦理学有着相似的追求与信念,只不过布洛赫的未来期盼与尼采的未来想象有着不同的哲学旨意而已(下文详论)。布洛赫的希望哲学是马克思人类解放理论的一种延伸,其解放的末世论把共产主义作为人类摆脱苦难的终点和美好未来的起点,把救赎的使命赋予人而不是上帝。因此,布洛赫的解放末世论促进了“犹太基督教传统中希望的力量的再生”^[18]。布洛赫从希望和未来的视野探讨人类存在与命运及人类解放问题,被称为“希望的政治学”,亦即“宗教政治学”。布洛赫的末世论性质与宗教末世论不同,“布洛赫批判地颠覆圣经末世论,提出解放的末世

论,意图唤起人类新的希望,恢复人类作为希望主体,历史主体的地位,激励人们掌握自身的命运”^[19]。从某种意义上看,人类解放是布洛赫宗教政治学的灵魂。从教育哲学立场出发,布洛赫的希望政治学是支撑我们探讨“希望的教育学”的重要起点。从未来的视野企盼教育的理想与信仰,使教育的现实变革与理想世界建立起价值关联。

人类苦难的现实流露出善与恶的对立及善对恶的反抗。美善战胜邪恶既是宗教启示的信仰,也是世俗世界的终极和追求,亦同时是存在哲学和希望哲学的共同主题——除布洛赫外,尼采、萨特(Jean Paul Sartre)、海德格尔等都有精彩论述。安希梦在论述布洛赫的希望哲学时,指出“希望神学代表了对压迫的反抗和对创造新可能性的拥护”,而“压迫”指“整个人类的压迫”,“希望”指人类“摆脱奴役之苦的希望”。他认为“理想的社会不再是短暂的闪光或虔诚的愿望”,而是“以特定、具体的社会——政治形式表现的实际可能性”。^[20] 梦海在分析布洛赫希望的性质时认为,布洛赫的希望世界是一个“没有神的希望王国”,布洛赫“以此将宗教建立在没有神的弥赛亚王国信仰之上,其主旨在于一方面克服现代精神世界中庸俗无神论者和虚无主义者的绝望,另一方面克服有神论宗教的迷信和虚妄不实”。^[21] 从这一角度看,尼采的超善恶理论在希望哲学领域有着丰富而独特的学术价值,显示出人类寻求解放和摆脱此在束缚的力量,是值得特别讨论的学术资源之一。

(一) 尼采的未来哲学与超善恶:关于“至善论”的讨论

在尼采那里,超善恶是一种未来哲学,通向未来的途径。尼采自豪于自己的勇气和独特的超善恶方式,他不无豪放地写道:“即使从今天根本得不到未来,然而我们的笑,却正好拥有未来。”^[22] 尼采的道德是诗歌式的,他站在时代的新哲学的大门前,向未来哲学宣誓,他的声音响彻寰宇,为新的道德哲学开辟了时代的大门。尼采放弃对恶的扬弃去追求对善恶的超越,并以此为通向未来之门的道路。在尼采那里,对未来的期盼就是彻底颠覆道德的哲学传统,把人们引向英雄主义的未来。

论及超越善恶,不可离开尼采的《超善恶——未来哲学序曲》一书,但这本书给我们提供的解决办法却令人胆战心惊。尼采放弃对“恶”的扬弃,试图在接纳恶的基础上寻找通向善的道路。在他看来,不管是不是纵容了恶,只要是创造了“善”,哪怕只是部分的善,就是对善恶的超越。在尼采看来,这种包容了恶的善,甚至更能体现道德的本质。尼采意识到“普遍之善”的不可能性,认为没有对所有人有利的“道德”,也不存在道德上的真正平等。因此只有放弃“普遍善”的可能性去寻求“道德英雄主义”的出路,这就是让强者兴旺的“超人道德”。他认为“普遍福祉”是不可能的,是一种“无理想、无目的、无任何可把握的概念……某一种道德对众人来说,恰恰是对更高级的人的损害”。^[23] 因此,尼采甚至直接宣称,在道德上应当具有“等级制”,让英雄享受道德的特权,道德不

应具有“奴隶性格”(弱者寻求怜悯和同情的借口)。他甚至略带嘲讽地说:“人们会谅解我的发现,即,一切道德哲学迄今为止皆属无聊。”^[24]在这里可以看到,美德对尼采来说只是一种“安眠药”。尼采之所以选择这个令人难以接受的解决办法,是因为他看到了善的悖论不可避免。在他看来,善不可能独立存在,没有恶的善是不可想象的,因为“善只是恶自身的复杂发展”。^[25]善与恶具有不可分离性,善正是在恶的基础上表现自身。尼采把这一态度运用到对伦理问题的处置上,在论述自由意志的有限性时,认为自由意志并不像表面看来那样具有自由性,实际只是被命运支配的产物。在辩证的悖论中,尼采逃避了对恶的追踪,用巧妙但狡猾的方法拒绝了悖论的缠绕。

在此可以看到,尼采改变了道德的维度,不再以快乐和痛苦为道德的标准,而以具有英雄主义色彩的力量、意志和人的自由为基础。在这一点上,他确实击中了所有道德哲学的要害。不管其道德是否“道德”,他只是刻意要表达超越善恶的可能性。在尼采看来,快乐主义、悲观主义、功利主义等等,都是以人的痛苦和快乐为出发点,并由此建立以同情为根基的伦理学,这种道德哲学在他看来是幼稚无力的。他说:“任何仅仅以这些课题为出发点的哲学,即是幼稚。”^[26]为此,他要为道德哲学开辟另一条道路,彻底瓦解传统道德哲学的根基,回到古典时代的英雄主义伦理传统之上。未来应当是英雄主义的世界,既没有恶的王道也没有弱者的呼号。他高举起生命哲学的旗帜,向未来哲学呐喊。道德应使人伟大,而不是解决痛苦的药方。尼采认为,在同情心的支配下,人必将变得渺小,这是自今为止道德哲学的最大悲剧。在他看来,道德所追求的不应是同情,而应是力量和自由;如果要有同情,那也只是一种“更高级的、有远见的同情”。因此,他批评同情的眼界,并且质问:“我们看到,人怎么变得渺小了,你们是如何使人变渺小的!”^[27]在尼采的哲学中,道德的本质是人的升华。可以看到,在尼采的升华中道德具有“半野性”的味道,他呼唤着:“前所未有的伟大风格的狂欢节,准备作狂欢大笑和忘乎所以,准备着超验的、最高级的、胡作非为和阿里斯托芬式的世俗嘲弄。”^[28]

(二) 纯粹之善:道德教育的未来之境

超越善恶是道德哲学的重要命题,也是希望哲学的终点和目标。哲学家寻找超越善恶的方式,借以摆脱良知或善恶的纠缠。但这种超越有两种完全不同的境界,一种是“善恶之境”,一种是“至善之境”——对“纯粹之善”的占有。希望哲学与尼采的英雄主义伦理具有不完全相同的立场。尼采选择了一种与众不同的方式,试图用包容“恶”的方式追求“善”,但最终未能真正找到“纯粹之善”到达“至善之境”,仍然无可奈何地停留在“善恶之境”无法逃脱。然而,在诸如或类似宗教的领域,“恶”的含义不是指现实没有“善”,而是指现实永远存在“恶”,只有“未来”才是没有恶相伴的“纯粹之善”——一种“至善之境”。金寿铁在解释布洛赫的希望哲学时,认为“希望是至善”,是“终极人性”,是一种

“王国希望”。^[29]因而现实需要未来,而且未来就在前方,未来存在着并等待现实的靠近。就佛教哲学而言,如果没有现实的恶,轮回就会失去魅力。正是因为现实的苦难,才激起走向未来的勇气。因而,佛教把未来看成永恒,视现实为“不常”或“无住”。从这个意义上说,未来意味着“善”,“恶”就是不肯离开现实,就是拒绝走向未来,而留恋现实或不肯离开现实就意味着“不善”。比如“天使”的概念在东西方都有相同的隐喻意义,它隐喻另一世界的存在或另一种存在的存在。从形式上看,现实与另一世界是一种意义空间的并列,但实际包含的却是一个时间概念。“天使”启示的不是另一个世界,而是未来的世界——至善之境。那种把未来理解为对财富的占有以及对美色和金钱的期待,或报复他人或给他人带来痛苦,都不能理解为真正占有未来,因为只要是追求现实中存在的东西,都不是真正占有未来,而是不肯离开现实。

“未来之境”是“至善之境”,而不是“善恶之境”。未来没有善与恶的对立,只有美好,这种美好是超越善恶的美好,它完全不同于具体的“善的事实”,而是从亚里士多德开始就追求的那种“至善”。正像伦理学家摩尔(George Edward Moore)所说的那样,这种善是抽象的完美,不可以具体化。未来的善或美好,是没有善恶的善或超越善恶的善,这才是真正的善。在布洛赫那里,希望之梦不同于一般的梦,不是墨暗和恐惧的想象,希望是光明,是走出黑暗(存在的困惑或生命的纠结)的勇气,他甚至用“电闪雷鸣”形容人走向光明的内心激荡。^[30]然而在常识之中,事物相伴相生,没有恶就没有善。因此,在一些学者,那里善可以看成恶的另一种存在方式。尼采似乎正是这一立场的典范。尼采自以为改写了道德的历史,带来真正具有活力的哲学,认为任何试图想摆脱恶的善都是不可能的,认为他所提供的未来想象已经是最完美的了;然而他没有意识到自己的局限,即如果离开以此在为基础的“善恶之境”,善恶就可能出现另一种定义——善可以不依靠恶而独立存在于人的想象中。当离开此在的道德束缚时,人就可以置身于一种纯粹的善之中,这种善超越于此在生活,也超越于善恶的对立与局限。我们不能说这种未来之善与此在无关,但必须承认这种善比“此在之善”具有更纯粹的善的意义。

尼采用英雄主义的勇气向未来呐喊,但他的希望却没有离开当下一步,所以看不到希望哲学所期盼的那种至善之境和超越善恶的道路。尼采对“恶”之所以如此姑息,是因为他根本不相信、也不打算到未来哲学中去寻找那种纯洁的没有恶的善。他要颠覆传统走向未来,但又不愿离开现实,因此,他永远看不到那个没有恶的世界。于是他决定放弃普遍善的追求,以强者的意志召唤那个包含了恶的善。尼采的生命意志仍然是现实主义的,他不愿抬起头仰望星空的神秘之处,他的未来是现实的未来而不是布洛赫的终极未来。他的道德哲学对坚不可摧的道德传统给予致命的打击,却无法给出一个终极的完美希望。因此,尼采嘲弄理想主义是在做天真的梦幻,视基督的未来想象是一种斯多葛主义的精神暴力。从尼采的立场看英雄主义的道德自由,是因为这种自由在道德

上符合生命意志的自然原则,而不是因为自由奠定了接近终极和信仰的未来。

希望的终点指向最终的存在,在那个存在中善恶已经没有分别,纯粹之善向我们呈现。希望引领我们到精神的另一端点——从“善恶之境”到达“至善之境”,这是希望的未来之境。作为伦理生活的一种形式,道德教育应当超越善恶之辩的困境,对恶的提示只能使人痛恨这个世界,而不能帮助人期待这个世界。向善、向纯粹的善靠近,才能看见人的道德未来及包含在其中的道德可能性。我们不能仅仅以“抑恶”的方式进入道德生活,而必须同时以“扬善”的方式实现道德目的。在这种境界中,我们可以暂时悬置现实的善恶之境,思考和认识存在于未来之中的“至善之境”。只有在这样的境界中,人才能充分体验灵魂的纯洁及其理想生活的美好本质。

三、道德信心:道德教育的精神根基

希望哲学的存在与未来不同于存在主义对存在及未来的诠释。存在主义对存在的诠释不仅是悲凉与无可奈何的,而且是难以摆脱的(尽管存在主义亦努力寻找摆脱存在之苦的道路)。然而,尽管布洛赫的存在仍然包含着悲凉和痛苦,甚至罪恶,但在布洛赫的存在中,更增添了一份对存在的希望和信心。或许,布洛赫的希望是帮助存在主义实现从悲凉的存在到诗意的存在之转换,从无依无靠的存在走向有依有靠的存在之转换。在布洛赫的希望中,世界不仅应当拯救,而且可以拯救,也能够拯救。由此,布洛赫的存在超越了存在主义的存在,布洛赫的希望也超越了存在主义的希望。

在教育领域,杜威(John Dewey)把人的成长性视为一种未来和希望。在他看来,教育的全部意义就在于打破“存在的有限性”。突破此在的限制是实现人的开放性和可能性的前提。杜威认为,未成熟不是“没有”而是已经“有”,未成熟表明了一种积极的能力和生长的力量。在他那里,未成熟意味着人对未来的依赖性,而正是因为这种依赖性,人才真正拥有未来的开放性和可能性。从杜威的教育哲学看,正是因为成长性或未成熟性,人才具有了道德上的依赖性,在这种依赖性之中潜藏着道德教育的需要和可能。由此可以推论,可能性既是教育的出发点,也是教育的最后归宿,既是教育开始的原因,又是教育终结的理由。道德教育正是在这种依赖性之上建立起自己的权威和可能,并在人的内在本质上开辟了一条通向未来的解放之路。

希望哲学为道德理想主义孕育了新的生命。在布洛赫看来,解放之路不是外部赋予的,而是人自己的创造和想象。布洛赫才称未来具有神性,称希望是没有神的神的王国。道德理想主义有它的局限性,但对于道德教育来说,道德理想主义又是不可缺少或不可拒绝的。道德理想主义的意义是把未来信心与人的道德生活联系起来。我们需要的不是作为目的的、现成的或确定的道德理想,而是能够启示人的未来的道德可能性的理想主义信念。如果不相信有一个

值得追求的未来,那么任何理想或目标都丧失了存在的价值。道德教育的意义就在于帮助人在任何时候都能面向未来而勇往直前,相信美好总有一天会到来,正像帕斯卡尔(Pascale)对奇迹的偏爱一样,未来的信心就是对奇迹的信念。

(一) 未来超越于此在:未来是存在的信心

存在主义哲学有一个重要缺陷,即对存在缺乏信心。萨特、克尔凯郭尔、陀斯妥耶夫斯基等都是典型代表。在他们那里,存在的本质就是无意义,并以此成为“否定哲学”的创始人。在存在主义看来,存在(此在的存在)只能给人以绝望和苦难,他们眼中的生命世界是一片悲凉、死亡、疾病和痛苦以及罪恶、沉沦和堕落。他们认定人类的本性就是无可救药的罪恶,于是陀斯妥耶夫斯基把“毁灭”看作人性的全部内容,而不断走向死亡就是人的存在的本质。在存在主义哲学那里,似乎死亡是人类存在的唯一形式,因此,陀斯妥耶夫斯基走上了佛陀的道路,满世界都是痛苦和疾魔,人类除了这些,什么都没有。他最后得到的结论是:“存在无意义……而且……存在不应当有意义。”^[31]陀氏哲学的论点,可以在一定程度上视为生命哲学对存在的一种典型解释,虽然生命哲学在不同的人那里仍有各自的精彩之处(后面继续讨论)。了解陀斯妥耶夫斯基之后,我们就自然懂得海德格尔为什么把存在理解为“烦”,叔本华为什么把存在理解为“痛苦”,萨特为什么把存在理解为“虚无”,别尔嘉耶夫又为什么与陀氏别无二致,用“无意义”来解释人与世界的存在。然而,希望哲学看到了未来超越于存在的可能。从布洛赫的希望哲学看存在主义及尼采等哲学的未来希望,可以获得对存在及存在意义的另一种诠释。然而,无论如何,从存在主义的诠释中都难以获得布洛赫的未来世界,更得不到布洛赫对未来的希望和信心。布洛赫的希望哲学帮助存在主义真正实现了从存在的无意义到有意义的转变,以及从没有依靠的存在向有依靠的存在的转变。布洛赫的存在仍然有悲凉,有痛苦,甚至有罪恶,但他的存在中除了有这些无奈,同时亦有希望和信心。世界不仅应当拯救,而且世界可以拯救,也能够拯救,教育不仅应当有希望,而且也可以有希望。这就是布洛赫给予我们的启示。在布洛赫的希望哲学那里,对存在的信心建立在对存在的未来意义的信心之上。同时,在布洛赫对存在主义的超越,不仅使希望哲学的存在超越了存在主义的存在,而且也使希望哲学的希望超越了存在主义的希望。

另一方面,在布洛赫的希望哲学中,未来不仅是存在的一部分,而且同时也是存在的依靠。布洛赫认为,可能性也是一种存在,是一种“尚未存在的存在”。^[32]此在和“将在”共同构成了人的存在。而“将在”因为具有开放性而比此在更加完美,具有一种“解放”的性质。将在是一种“推定的存在”,这一推定的存在是一种“想象的存在”、“自由的存在”和“酝酿中的存在”,因而“将在”是一种开放性和解放性的存在,因为这一开放性和解放性的本质从而使可能性的存在成为更加完美的存在:“这样被标明的自由王国不是形成一种回归,而是形

成为一种解放,尽管这是人心永远意欲,并通过过程而受到祝福的王国”^[33]。布洛赫相信,未来的开放性决定了未来一定有一个新世界,因此他坚决反对用既成的东西去统治逐渐接近的东西(未来)。^[34]在他看来,未来可以统治此在,但此在不能统治未来。恰恰是因为此在统治了未来,才导致人的可能性的丧失。从这一点出发,希望哲学把未来视为人的存在的信心。在布洛赫那里,“未来”被理解为开放的可能性,因此未来不同于现实,从未来那里能够看到人性的审美可能性。希望神学的代表拉纳认为未来的可能性与人的存在本质相关联。在他看来,未来之所以美好是因为人有“发问”的本质。因为人会发问,所以人使未来变成受自己支配的可能性。发问是期待的原因,因为发问,所以人不把自己看成确定性的存在,而使自己变成开放性的存在;因为发问,人才会为未来筹划,为未来选择方向。在道德信仰上,拉纳的思想别具一格,他不像海德格尔那样把良知看成一种自我召唤的声音,也不像康德那样把良知看成一种义无反顾的绝对命令。在拉纳那里,良知是人的开放性存在的本质。这是因为人有“倾听”的先验之根,因而可能向未来发问,使自己指向于未来的存在。他指出:“人必须具有一种开放性,以便接受绝对禀在用光明的言所作的自我表达。这种开放性是能够倾听此言的先验条件。”^[35]人的这一先验之根是人面向未来并通向至善的根本,人的这种存在本性是道德教育之所以可能与需要的原因。

人在对未来的发问中谋划未来并得到对存在的信心,正是基于这个原因,希望哲学把向善的可能指向未来,把对存在的信心看成从善的信心,把从善的信心看成道德的信心。

(二) 未知与存在:道德教育的可能依靠

未来为我们提供了道德的信心,但如何认定未来是真实的并存在从善的可能,杜威的教育哲学提供了不同于布洛赫等人希望哲学的解释,这种解释指向人的“无知”或“不成熟”。在杜威的逻辑中,道德上的“无知”即是一种“未知”,未知即是一种“未定”,而未定即是一种未来的可能性。换句话说,道德的希望与可能同时也建立于人在道德上的无知甚至瑕疵之上。这种瑕疵即使不是指罪恶,起码也应包括人在道德上的不成熟。作为这一思想的代表,杜威认为正是因为这种无知或瑕疵,人具有了道德上的依赖性,在这种依赖性之中潜藏着道德教育的需要和可能。道德教育在这种依赖性之上建立起自己的权威和可能。杜威称这种可能性为发展的潜力,在他看来,所谓可能就是一种不成熟。不成熟看起来不是好事,但因为只有不成熟才使人获得可能性,所以不成熟又变为一件好事。杜威说:“一个人只能在他尚未得到发展的某一点发展。”^[36]在他看来,人的未成熟的“未”字不是消极的,不是空无之意,未成熟是一种能力。他指出:“当我们说未成熟状态意味着生长的可能性时,我们并非指现在尚无、以后才会出现的能力,而是指现在就确实存在一种势力,即发展的能力。”^[37]因此,未成熟不是“没有”,而是已经“有”,表明了一种积极的能力和生长的力量。

杜威
成长
的依
的可
人失
义,正
限性
本质
应当
标),
里,人
更是
时,认
是建
那种
种“有
性”。
此,可
是教
性,从
的结

易》的
来的
的对
其命
求完
之德
性,且
中所
心。
教育
方向

杜威充满激情地写道:“哪里有生命,哪里就已经存在热烈的、充满激情的行为。成长不是从外面加于这些行为的东西,而是自己的行动。”^[38]未成熟意味着人的依赖性,而这种依赖性才是人得以发展的潜能,没有这种依赖性就没有发展的可能。在杜威看来,“依赖是一种力量而非软弱”^[39],而恰恰是人的独立性使人失去成长的力量和可能。杜威的观点论证了道德依赖性的存在及其教育意义,正是在这种依赖性之上,道德教育获得自己的基础和可能。

从杜威的观点出发可以看到,未来的开放性不是盲目的开放性,未来的无限性受存在的可能性所制约。未来无论如何开放和无限,总是要以人的存在和本质为依据。人的未定的存在(无知或不成熟)决定了未来不应当是盲目的,而应当是有方向的。要实现这个方向性并获得未知的可能性(道德的前景和目标),必须以打破存在的有限性为前提,这就是道德教育所要做的事情。在这里,人的潜能与教育的需要处于建构性的相遇之中。未来不仅是将至的时间,更是一种前景、一个目标或一个世界。黎君在论述人的可能性与教育的关系时,认为可能性是建立教育逻辑起点的依据,因而“一切的教育努力归根结蒂都是建立在人的可能之上并且为了实现人的更大可能”^[40]。在他那里,“比人的那种本质性的东西更为重要的是人在具体境况下的发展和变化趋势”^[41]。那种“存在的本质”以及“具体境况”或“变化趋势”,就是需要打破的“存在的有限性”。只有打破了这种此在的有限性才能最终实现未来的开放性和可能性。因此,可能性既是教育的出发点,又是教育的最后归宿;既是教育开始的原因,又是教育终结的理由。因为从人的可能性中看到了人的发展潜能对教育的依赖性,从而使教育有可能为这种发展潜能指引方向。教育不可能事先规定必然性的结果,未来总是为我们提供开放性的可能以及道德教育的前景和信心。

从另一角度看,未来亦是一种求新的信仰。新儒家学者徐复观在论及《周易》的时间观时把《周易》的本质解释为“知来”,认为在“易”的命运中深藏着未来的可能性。中国古典哲学所包含的对未来的诠释,同样富有与希望哲学相似的对善的理解。如《大学》中言:“苟日新,日日新,又日新”。又曰:“周有旧邦,其命维新,是故,君子无所不用其极。”意思是说,求新即至善,至善即求新。追求完美乃君子之德。在这里,希望哲学对未来的完美期待恰恰与《大学》对君子之德的诠释不谋而合。与此同时,未来的方向性要求重新诠释人的道德可能性,即应当看到道德的美好未来(方向),而不是仅仅看到从正在呈现的现实之中所见到的可能性。只有在这种可能性中,我们才可能看到道德的未来与信心。因此,未来是一种道德的前景意识,发展就是道德生活的未来观念。道德教育的未来意识不仅要求改变思维的确定性,更重要的是要从“好”或“善”的方向来解释人的道德未来,看到人的变化的可能性和向前发展的潜力。

(三) 希望与信心——道德教育的理想主义立场

无论布洛赫还是拉纳和布尔特曼,或是舍勒(Max Scheler)和蒂里希,都把

对存在的信心和人类的希望指向未知或未定的未来,期待一个新世界的诞生。这是一种道德理想主义的哲学。这种理想主义的态度是道德教育不可缺少的精神根基,是道德信心的另一种表达方式。在这一表达方式中奠定了人的道德可能性的基础。布洛赫把人的本质定义为“开放性的 X”,在他看来,这是一种“在形成中的本质”。这是一切让人向善的原因和动力。正是从这个意义上,布洛赫才称未来具有神性,称希望是没有神的神的王国。安希孟在分析宗教的末世想象时(末世论也是一种理想主义,是宗教理想主义,与世俗的大同理想具有相似的性质)把末世理想区分为两种形式,即两种对待未来的态度和意识:一种是传统的末世观,即确定的终极,诸如永恒与灵魂不死、大同世界和天国意识;另一种是希望哲学的末世意识,即未定的世界和可能的未来。与传统末世理想相比,这是一种不确定的终极和理想未来。^[42]希望哲学让人有创造未来和想象未来的自由,在人的内在本质上开辟了一条通向未来的解放之路。因此,希望哲学的解放之路不是外部赋予的,而是人自己的创造和想象,是人自己为自己开辟的解放之路。这条解放之路可以通过人自己的努力去发现和创造。正因为如此,希望哲学具有与马克思相类似的实践价值,因为在他们的哲学中,人成为创造的主体和实践的主体。在希望哲学那里,人不是消极地等待奇迹的出现,而是主动地创造奇迹。与宗教的神性概念一样,“希望”也是要给未来一个信心,但这个信心是人自己的,不是神的恩赐和启示。张汝伦在评论乌托邦哲学时引用鲍曼(Zygmunt Bauman)的话予以批评:“社会主义和一切其他乌托邦都有一种令人不快的性质,只有当它存在于可能的领域中,它才保有其丰富的生命力。当它宣布它作为经验实在已经完成时,它就失去了其创造力,而不是激发人的想象力。”^[43]然而在另一方面,他又充分肯定地认为:“乌托邦积极的功能是探索可能的东西,批判现存的东西,促进人类自我更新和改善。”^[44]

道德理想主义有其局限性,但对于道德教育来说,道德理想主义又是不可缺少或不可拒绝的。道德理想主义的意义是把未来信心与人的道德生活联系起来。我们需要的不是作为目的的现成的或确定的道德理想,而是能够启示人的未来道德可能性的理想主义信念。如果不相信有一个值得追求的未来,那么任何理想或目标都丧失了实际存在的价值。希望的本质是未来的信心,就道德教育而言,希望是一种教育,也是一种德性,是人对自我的态度、对未来的期盼以及对道德的可能性的信念。如果用希望德育来表达未来与道德教育的关系,就是要让想象和创造处于道德生活的中心。无论如何,我们不能把道德信仰理解为对一个确定目标的信心。道德信心不是指对某一具体对象的信心,而只能解释为一种对未来可能性的信念。在道德教育中,我们总是把一个未来理想与一个具体目标联系在一起,对未来处于可能性之中感到焦虑和不安,因而不适当地混淆信念与信心的差别,把道德理想视为道德目的。事实上,道德理想不能等同于道德目的,道德理想一旦目的化,就会出现道德的暴力和危机,进而伤及此在的体验和存在。重要的在于认识并懂得“道德信心”的独立性以及特殊

的道德价值,永远不被存在的局限所遮蔽,不被现成的道德信条所束缚。道德教育的意义就在于帮助人在任何时候都能面向未来而勇往直前,相信美好总有一天会到来,正像帕斯卡尔(Blaise Pascal)对奇迹的偏爱一样,未来的信心就是对奇迹的信念。它不仅给予个体以目标和信念,而且给人类生活带来希望和未来。这就是希望哲学给我们的启示,也是作为道德教育不可缺少的信念。

参考文献

- [1][34] [德]恩斯特·布洛赫. 希望的原理(章节)[EB/OL]. <http://newyonth.beida-online.com>.
- [2] [美]古尔德. 追问千禧年:世纪末的理性探索[M]. 田沼译. 北京:三联书店,1999:6.
- [3][7][13][32][33] [德]恩斯特·布洛赫. 希望的原理(第一卷)[M]. 梦海译. 上海:上海译文出版社,2012(中译本序):23-24,230,1,19-20,241.
- [4] [法]勒维纳斯. 上帝·死亡和时间[M]. 余中先译. 北京:三联书店,1997:160.
- [5] [法]巴什拉. 梦想的诗学[M]. 刘自强译. 北京:三联书店,1996:31.
- [6] 贺来. 现实生活世界——乌托邦精神的真实根基[M]. 长春:吉林教育出版社,1998:89.
- [8][42] 安希孟. 毁灭,还是新生? 绝望,还是希望?[EB/OL]. <http://www.ttcg.org.tw/church/25.2/25.2.htm>.
- [9][10] [俄]别尔嘉耶夫. 精神王国与恺撒王国[M]. 安启念译. 杭州:浙江人民出版社,2000:205,205.
- [11] [德]布尔特曼. 创造中的上帝:生态的创造论[M]. 魏仁莲等译. 北京:三联书店,2002:359.
- [12][29] 金寿铁. 真理与现实:恩斯特·布洛赫哲学研究[M]. 上海:同济大学出版社,2007:202,187.
- [14] 安希孟. 布洛赫希望哲学述评[J]. 社会科学,1987(8):68-72.
- [15] [德]雅斯贝斯. 时代的精神状况[M]. 王德峰译. 上海:上海译文出版社,1997:192.
- [16] [德]胡塞尔. 伦理学与价值论的基本问题[M]. 艾四林等译. 北京:中国城市出版社,2002:209.
- [17] [美]蒂里希. 存在的勇气[M]. 成穷等译. 贵阳:贵州人民出版社,1998:1.
- [18][19] 周惠杰. 解放的末世论——布洛赫乌托邦哲学的宗教哲学视角[J]. 求是学刊,2009(3):32-37.
- [20] 安希孟. 没有希望的希望——希望神学评述[J]. 金陵神学志,1995(1-2):66-70.
- [21] 梦海. 一个更美好生活的梦——论恩斯特·布洛赫的未来希望哲学思想[J]. 求是学刊,2006(3):33-39.
- [22][23][24][26][27][28] [德]尼采. 超善恶——未来哲学序曲[M]. 张念东等译. 北京:中央编译出版社,2000:151,158,157,155,154,150.
- [25] 刘春鹏. 著名思想家演讲鉴赏[M]. 济南:山东人民出版社,1995:128.
- [30] 陈岸瑛. 恩斯特·布洛赫的乌托邦哲学——从《乌托邦精神》到《希望的法则》的理论偏移[J]. 马克思主义与现实,2007(2):77-86.

- [31] 〔德〕赖因哈德·劳特. 陀斯妥耶夫斯基哲学[M]. 沈真等译. 北京: 东方出版社, 1996: 202.
- [35] 〔德〕拉纳. 圣言的倾听者[M]. 朱雁冰译. 北京: 三联书店, 1994: 58.
- [36][37][38][39] 〔美〕杜威. 新旧个人主义[M]. 孙有中等译. 上海: 上海社会科学院出版社, 1997: 191, 191, 192, 194.
- [40][41] 黎君. 论“人的可能”与教育[J]. 南京师范大学学报(社科版), 2002(2): 62-69.
- [43][44] 张汝伦. 故乡—伯林—乌托邦[J]. 读书, 1999(7): 88-97.

更正

2013年第2期闻维方《教育在转变经济增长方式中的作用》一文中图1出现错漏,图1之纵轴原为“相对于美国的人均GDP”,现更正为“相对于美国的工人人均产出的对数”(英文原文为“log output per worker relative to the US”)。图1原名“人力资本存量与人均GDP之间存在显著正相关”,现更正为“人力资本存量与人均产出之间存在显著正相关”。特此说明,并向作者和读者致歉。

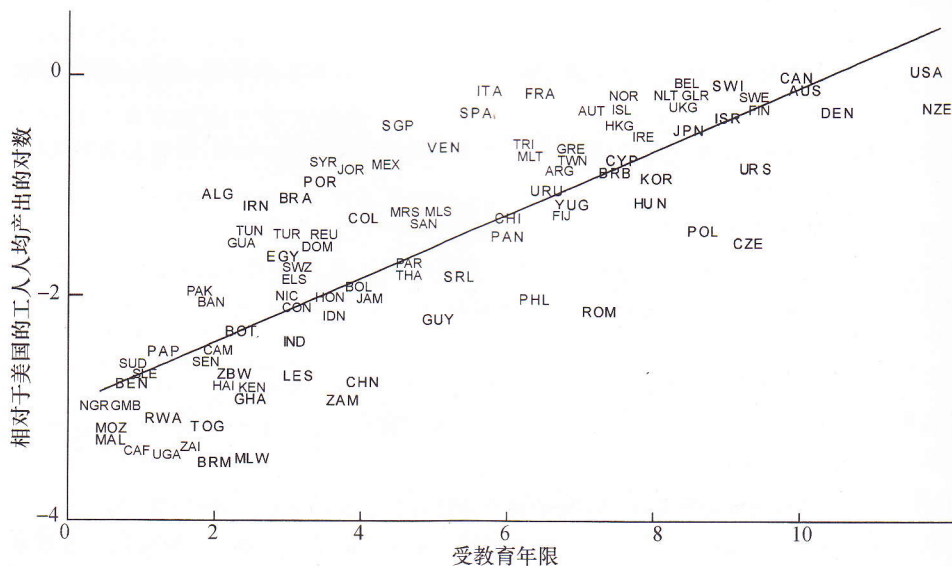


图1 人力资本存量与人均产出之间存在显著正相关

资料来源: Acemoglu, K. D. (2003). *Human capital and the nature of technological progress*. The AstraZeneca and StoraEnso Lecture, Stockholm, Sweden.