

生命，还是生命的技术—权力化？

我生之初尚法术。还记得认字时，读过“评法批儒”的材料，小学时也曾背过语录。不过几年后，就开始“向科学进军”了。我们这代人，先有科学，后有技术。小时候家里的现代电器只有两种，一是电灯，二是无线电；到二十世纪八十年代，有了电视机、收录机，九十年代又有了电冰箱、洗衣机。现代科学技术对我这代人来说，既不像今天的人那样，是一种与生俱来的现成之物，也不像在纯思辨的哲学家那里，仅仅是一种观念，而是在我们身上的逐渐的“发生”。

直到二十一世纪，才渐渐体会了索福克勒斯《安提戈涅》“第一合唱歌”中的那个词——deinos——的复杂意味。熊伟先生在译海德格尔时，把这个词译作“苍茫”，最初读来莫名其妙。后来才逐渐明白，它表达的就是技术带给人的感受。这个希腊词有“令人惊异”“惊奇”之义，还有“可怕、惊恐、恐惧”之义。在“第一合唱歌”中，它指的是在自然中本来并不存在的人为创制，人凭借着这种创制力，征服和统治自然。人的这种能力，在索福克勒斯看来，既让人感到惊异，也令人感到惊恐。这个词意涵丰富、复杂，包含了多样的甚至冲突的情绪。

毋庸讳言，二十世纪的中国人普遍崇尚科学技术。其实，这也是一个世界现象，科学技术为不同意识形态的人所共同推崇，已成为一种“超级意识形态”。今天，是时候对已经且继续渗透于我们日

常生活的每个角落、将生活的所有方面都囊括其中的科学技术进行反思了。余明锋的《还原与无限》可谓正当其时。该书的副标题——“技术时代的哲学问题”，表明它是从哲学视角来讨论“技术”问题的。余明锋在书的开篇就说，这本书是一部“哲学导论”。他意识到了这一说法的挑衅性，因为他用了“别样的”一词作为“哲学导论”的修饰语。显然，他认为，其他的，也就是非“别样的”哲学导论，还没有对我们已置身于一个“技术时代”拥有一种明确的意识。

余明锋的专业是西方哲学，所以不奇怪，《还原与无限》有三分之二的篇幅是专论现代西方哲学的。全书三部分，第二部分论尼采，第三部分论笛卡儿。第一部分，则是在为我们的时代定位——“技术时代”，在这一部分中，他讨论了雅斯贝尔斯的“轴心时代”理论。在雅斯贝尔斯看来，我们的时代，不是与过去的时代一样，属于诸时代中的一个，而几乎是与过去一切时代相“对立”的一个“别样的”时代。

“技术时代”是《还原与无限》的一个前提性概念。技术几乎一向就有，旧石器时代、新石器时代便用技术命名。雅斯贝尔斯也将“轴心时代”前的那个时代，特别地称作“技术时代”（大致相当于“黑铁时代”），那么，我们今天讲的这个“技术时代”的“技术”和在此之前的各个时代的“技术”究竟有何本质差别，从而使我们这个“技术时代”成为“别样的”？我想，这是一个重要问题，即：我们的技术时代的“技术”，究竟意味着什么？

关于这个问题，我想用一个形象的例子来说明。《伊利亚特》是一部以战争为主题的史诗，战士以在战场上杀死对手，赢得他的荣誉。而被杀死的人，也必须依葬礼得到安葬，这是一个人——哪怕是敌人——的权利。换言之，荷马时代的人承认，一个人的身上有不能，故而不被杀死的部分（也就是不朽的部分），这就是灵魂，它涉及人在死后——与生相异的另一种存在形式——的永恒存在。

葬礼对一个人的完整存在来说，比死更重要，因为它关涉不同于一个人短暂的在世生存的永恒。剥夺一个人的葬礼，被视作对神法的严重违反，阿喀琉斯把赫克托尔的尸身扣在尘世，便招来了奥林匹斯诸神的愤怒。

古代的那个技术时代，也就是轴心时代之前的“黑铁时代”，在杀人技术上，已经有了长足进步。铁制刀剑，极大地提高了杀人效率，但是，刀剑再利，也难以侵入一个人的内心世界，无法伤及他的灵魂，不能剥夺他的不朽的权利。这一观念，一直到二十世纪，都是牢不可破的：人身上存在着一个无法攻破的“堡垒”，不管称之为“灵魂”“自我”，还是“内心世界”，总之，它难以为外部力量所侵入，或者剥夺。

我们这个技术时代的“技术”，与之前的技术的最大不同在于，技术开始侵入向来被认为是无法侵入的人的最后“堡垒”，侵入以前被认为是人身上的无法侵犯的、永远对外封闭的核心。换言之，人的“核心”被撼动了。而与这一“不朽”的丧失形成对照的则是，据说再过一二十年，人类就可以实现身体的永生了。

现代哲学为现代技术的这一步，这决定性的一步，做了长达三四百年的思想准备。二十世纪哲学的一个口号是“人之死”，当然，不是说人肉身之死，希腊人早就将人称作“有死者”了。“人之死”毋宁是说，人身上的不死部分的死。

所谓轴心时代的哲学突破，简单地说，是对人身上的这一不死部分的发现，是对人身上的不朽的、永恒的存在觉悟。这一部分，被视作人的尊严的源头、人的权利的基石。古人往往称之为“心”。“心”是人的自主性之所在。《荀子·解蔽篇》说：“口可劫而使墨云，形可劫而使诘申，心不可劫而使易意。”意思是，可以让一个人闭嘴不说，可以让一个人的身体做出想让他做出的样子，但是，不可能让一个人的内心拥有他不想拥有的意愿、意志、心意。康德在《答“何

谓启蒙？”之问题》一文中，引用了腓特烈大帝的话：行动得服从，思想可以自由。显然，这位绝对主义君主也承认，即便对他的绝对权力，也有人身上无法进入的部分。人心对权力是关闭的，难以进入的。权力对人心之所思所想，无可奈何。人的自主性，与其说是一个现代哲学概念，毋宁更为古人所坚持。然而，现代的“人之死”的命题则意味着，人身的不死部分，那永远保留给自我的部分，即人心，被侵入了，或者，被夺走了它的自主存在。

二十世纪哲学的“人之死”，指的是人心之死，那么，这是否意味着三千年轴心文化的穷途末路？这是雅斯贝尔斯之所以在二十世纪三十至四十年代提出他的轴心时代理论的基本语境。晚清“三千年未遇之大变局”一语，歪打正着，道出了整个现代世界的基本处境，不论中西，这是人类的共同处境。

哲学上的“人之死”有一段非常“动人”的前奏，就是人性自由论。人性自由论，可以在卢梭《论人类不平等的起源和基础》中找到它的一个较早期的表达，即主张自由——无规定性，或者自我完善性——是人性的本质。到十九世纪，人性已经被普遍认作是人类自我塑造和自我完善的产物，一种逐渐演化（或者，完善）的过程。人性不是天生固有的，而是人的历史的产物，因此，透过历史，人类可以获得人性的演化或完善的法则。十九世纪一个非常重要的思想流派便认为人性是社会关系的总和，社会关系在历史的变化发展中有其规律性。掌握了历史发展规律，或者说掌握了历史科学这所谓唯一的科学，也就掌握了人性完善的知识，据此，可以有意识地对人性进行塑造。

所谓技术时代，意味着对十九世纪以来的这一所谓“根本”问题——人性塑造——的解决，不再通过作为一种乌托邦式社会工程的社会关系的变革，而是通过现代科学技术。二者在如下之点上是共同的，即可以按照我们所认为人性应有的那个样子，或更完善的

样子来塑造人性，所不同者只是手段：是通过社会关系的变革，还是通过现代科技，如生物技术、微电子学，等等。

明了了认为人存在固有人性的所谓形而上学人性论（必须与现代的以科学为基础的基因人性论或种族人性论相区分）与现代的人性自由论（或超越论）之间在人性论上的本质差别，就会意识到，如《还原与无限》那样，将人本主义和超人类主义视作一回事，是不妥当的。人本主义属于前者，它承认存在着一种不变的、固有的人性，故而它所主张的教育，也就是直到十九世纪的基于古典哲学立场的古典人文主义教育，都把人的自我认识，即对人性的认识，视作教育的根本目的。《中庸》“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，讲的就是这个意思。超人类主义则完全不同，照《还原与无限》的介绍，它“用技术手段来从根本上改造人类机体”，“鼓励使用各类生物转化技术来‘增强’人类机体，其终极目标是通过彻底改造人类机体来‘超越人类的根本缺陷’，由此超越‘人’本身”（105—106页）。“超越‘人’本身”是超人类主义的核心要义。它终究是主张人性之被制作性且认为制作可以通过技术手段来实现的。因此，超人类主义在超越“人本身”这一点上，与尼采乃至十九世纪的主流哲学同调，却与人本主义迥然不同。由此也可以看到，主张用教育“完善”人的人本主义，与主张用技术“改造”或“超越”人的超人类主义，所不同者绝不只是手段。人本主义有其“大本”，即天生固有之人性；而超人类主义之“大本”已失，人性只是随人所造的那种模样，而且，也完全可以造出别的模样。

古典哲学，或者，雅斯贝尔斯所谓的轴心文化的基本态度，在于无论物种还是个体，其最好的存在状态或生活状态，不是超越本性，而是合乎本性的存在或生活，所以，为了善好生活，人应该认识自身（人性）。自我认识是古典哲学的核心。现代哲学则以为，人性无从认识，除非它是被制造的。因为，人唯能认识为他所制造者。

人通过对人性的既有被制造史的认识，推动他们进一步有意识地制造合宜的人性。于是，在现代哲学中，根本问题就从古典哲学的自我认识，变成自我制造。这种自我制造，又是以对世界的改造为中介的。这是古今之异的关键之点。

古典哲学的依本性——而非超出本性——而存在（生活），是尼采“末人”概念的真正矛头指向。《还原与无限》指出，尼采的“末人之‘末’在于他不再超出自身”（120页）。的确，尼采在《善恶的彼岸》第九节痛斥遵循自然的生活乃是一个“弥天大谎”。相反，以为尼采“末人”概念指向现代市民阶层，倒是有所误解，因为在现代哲学中，市民阶层实际上是——尽管未必在主观上——对自然和对人性从事改造活动（所谓“劳动”）的主体，他们的“人性”被认为在这种改造活动中得到塑造。市民阶层对幸福的追求仅仅来自他们身上残存的人性，他们终将意识到（正如马克思·韦伯所指出的），幸福已经不再是现代生活的一部分，遑论是其目的。

尼采、海德格尔都是人性塑造论的传人。海德格尔对人本主义的著名批评——认为后者还是一种形而上学，源于卢梭。当卢梭在“……”中填入“自由”时，就已颠覆了“人是……动物”的古典命题。“是”变成了“不是”，“是”解体了。而海德格尔对“人是动物”这一古典命题的反对，只是表达了现代人试图摆脱人的自然的渴望——人的自然，首先是一种自然生命，即所谓的“动物”。

尼采与十九世纪其他哲学家的差距，并非如表面看来得那么巨大。他与社会进步论者、物种进化论者一样，都否认存在着固有人性。在他看来，超人与人的距离，一如人与猿猴的距离。与众多现代哲学家一样，他也是卢梭的思想后裔，只是在彻底性上，他远远超出后者。卢梭固然提出人性自由论，却以为人性自由恰恰是人类苦难的根源：自由运用得愈多，加于自身的枷锁愈沉重。因此，在卢梭看来，人最幸福的时代，莫过于人刚意识到自由却还未使用（或

者，滥用)的时代，即人类历史的开端。显然，卢梭对人性自由论，持一种非常谨慎的态度。这种谨慎态度，在十九世纪思想家那里大多已不复存在。态度的改变或许与时势有关。尼采在《悲剧的诞生》中说道：“谁用知识把自然推向毁灭的深渊，他必接受自然的解体。”人的自然的解体，就是人性的解体。不过，这句话在尼采那里，不是一句“警世危言”，而只是一桩事实：它成为尼采思想的出发点。看起来，尼采的“超人”思想可以从这个角度去理解：这是对现代人处境和命运的一种绝望回应，或许，从较好的一面说，是试图成为一种积极指向的顺应。

《悲剧的诞生》的真正对话对象，不是研究古希腊悲剧的古典学家，而是将“自然”推入“毁灭的深渊”的现代科学技术主义者。尼采的“超人论”所针对的，是如下两种“超越”：通过社会工程的社会关系的超越和通过科学工程的技术的超越。尼采不主张超人类主义者的凭靠技术的“超越”，但是，他的“超人论”尽管努力，却终究难以避免技术超人论的倾向，因为，“超人论”与技术超越论者一样，认为人的“本”就是“无其本”——人终究是一种“未被定义了的动物”。既然人性的秘密就是人类生命以自我否定为存在的方式，那么，这种对人性的否定，便向着对更广泛的作为的肯定开放着。

今天，透过乌托邦工程的社会“改造”，已鲜见有人公开提起。但是，以科学技术的“改造”，却因技术在表面上的中立性，不仅显得正当，而且深入人心。其实，二者在本质上同属一个逻辑：现代哲学的逻辑，它们都基于哲学上的人性塑造论，以为人为高于自然，自然(含人性)无非是一种浑沌与无序，必须受到人的形塑。人的本质是对自然(人性)的超越。至二十一世纪，对自然的“人化”最终走向对人的自然(人性)的“人化”，不过是现代哲学内在逻辑的题中之义。

到二十世纪晚期，人们终于看明白了，历史进步主义主要是建

立和技术进步的基础之上的，进步主义其实是一种科技进步论。这一点，福山在《历史的终结与最后的人》以及后来的《我们的后人类未来》中都已道出。在后一书中，福山承认对他的“历史终结论”的如下批评：除非科学终结，否则历史不会终结。在我看来，这倒显示了他的“历史终结论”的最值得同情的一面。那么，接下来的问题是：科学会不会终结？

现代科技进步的主要推动者来自现代国家，尤其来自那些拥有大量科技人员及科研机构、拥有巨额研发资金、具有“争先”需求的大国。那么，我们是否可以对那些大国的统治者说，请你们到太平洋的某个风景优美的岛上度个假，读一读《庄子》，或者《苏鲁支语录》也好，一起喝咖啡，下下棋，晒晒太阳，游游泳，然后，顺便讨论这些问题：大家是否应该一起考虑有可能把技术研发、技术生产、技术制造停下来——至少放慢脚步？是否应该对如下之点获得共识——技术应以人类自身为目的，而不是以操纵人类为目的？统治者能否不像《安提戈涅》中的克瑞翁那样，沾沾自喜于用技术打造枷锁加诸民众之身？

当然，事情不会像说得那样乐观。一八九七年，法国作曲家杜卡根据一百年前歌德的一部诗篇，创作了一首题为《巫师之学徒》的交响诗，它讲了一个故事：巫师离家时，他的学徒用巫师的咒语，驱动扫帚自动清洗房间，扫帚不停往水缸注水，水缸满了，巫师的学徒却不知道使扫帚停止的咒语，于是乎水漫金山。这则故事是对现代科学技术进步的预言：现代人与技术的关系，犹如学徒与那把扫帚，一旦驱动，难以停止。权力欲推动了技术，技术拖着人类。

新发展起来的技术，正在建构一种席卷天下的令人恐惧的无形统治。掌控技术的极少数人，犹如鬼魅一样，悄然出现于任何一个人身边，窥伺操纵之、伤害杀戮之，多数人则浑然不觉。世界正在被制造成一个探测、定位、操纵、伤害的无形网络，人们置身于世

界，犹如置身于一座无形的监狱，监禁、伤害和谋杀正在日常生活化。而民众失去了对技术—权力的控制，甚至没有能力对技术手段哪怕获得一知半解。他们之所以幸存，仅仅出于数量庞大，犹如处于猛兽环伺下的鹿群。技术权力的掌控者业已成为在古人想象中的诸神。“超人论”和“末人论”，倘若不考虑现实基础，极易成为掌控着极其悬殊之经济力量、政治力量和技术力量者的“自证”意识形态：朝九晚六的劳作者，却被指为过度贪图“幸福”的“末人”；“超人”热衷于道说“苦难”，却由“末人”的肉身承受苦难。

但值得追问的是，人岂能只有“自我超越”——成为“神”——才配拥有尊严？日、月、星、辰，没有其崇高吗？花、草、林、木，没有其美好吗？妇孺和老人，农夫和打工人，为美食和加薪而欣喜的人，没有尊严吗？难道只是“末人”？不，存在本身就有其尊严！把尊严的门槛提得很高，岂非为权力者对自然的掠夺、对人的凌辱大开方便之门？二十世纪以降的人类历程，已经且将继续表明，对固有人性的否定，将导致“一切皆可为”的可怕后果。

在一个人正在被技术—权力化的时代，自然人、自然生命特别值得强调。一个人，只要还有一种自然的感受，能正常地吃、喝、拉、撒，能劳作和恋爱，能感受一年四季的春、夏、秋、冬的变化，也就是说，具有健全的自然感受，那么，就没有丧失在自然中获得美和快乐的希望，没有丧失通过和他人交往获得幸福的希望。“末人”至少还是“人”，做一个自然人，寻求一种自然的幸福，是反抗技术统治的起点。

（《还原与无限：技术时代的哲学问题》，余明锋著，上海三联书店二〇二二年版）