

自由即超越〔*〕

沈顺福

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100)

〔摘要〕人是理性存在者,在心灵指导下生存,心是本原,能够主导人的活动,是自己行为的原因即自由因。这便是自己做主的积极自由。然而自己做主的自然心或选择性意志并不可靠,它需要接受超越之理或普遍法则的形式约束。通过这种普遍性法则如理的约束,自然心灵获得了普遍性超越。自然心灵对普遍法则如理的选择与接受最终依赖于个体自身的自主性所主导的纯粹意志活动。这种纯粹意志活动排除了人的自然情感与经验的影响,超越于经验,因此是超越。自由即超越。它表现为两个维度,即对普遍之理的遵循而成为普遍性超越,以及对个体自主性的呈现展现了个体性超越。在普遍性超越与个体性超越中,自由与道德得到了统一。

〔关键词〕自由;超越;意志;康德

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2025.10.010

自由是一个日常语言,如社会主义核心价值观之一便是自由。它同时也是一个专门术语,是许多哲学传统如西方哲学传统关注的重要议题之一。从当前中国观念建设的角度来看,对自由概念的关注不仅具有较高的学术与理论价值,而且具备鲜明而直接的现实意义。那么,什么是自由呢?哲学界对此有过许多探讨,如冯友兰认为“西洋道德哲学中所谓意志自由,即中国道家所谓自作主宰”,^{〔1〕}牟宗三认为“个体性代表自由”^{〔2〕}等。这些成果虽然揭示了某些道理,但终究有遗失。如冯友兰显然误解了“自作主宰”之意,其实际是指人体之心作主宰,而非说个体之心作主宰;牟宗三虽然提到了自由与个体性的关系,但误将“个体性”理解为“个性”,^{〔3〕}从而忽视了个体主体性。邓晓芒教授将自由分为自在、自为以及自在自为三部分,^{〔4〕}却忽略了对普遍存在与个体存在的区分。本文将依据德国古典哲学为依据,试图用超越性描述自由内涵,认为自由是超越性行为;它产生于心灵,而自然之心(“我”)的活动并不可靠,需要接受超越法则(“理”)的规定,对超越法则的选择又依赖于个体之心(自我)的抉择,普遍法则和个体自主性分别从两个方向协作完成了对自然生存的超越,通过对普遍性法则的遵循,私意的我转变为合乎秩序的道德人,通过个体的自主选择,群体中的行为人实现了自我,获得了自由。在普遍性超越与个体性超越中,我不仅是道德人,而且是自由人,自由即超越。

作者简介:沈顺福,哲学博士,山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨儒学高等研究院教授、博士生导师。

〔*〕本文系教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“儒家心学通史研究”(24JZD008)的阶段性成果。

一、心灵做主与自因

人是理性存在者,其行为本原是能够思维的心灵,心是生存之本,也是实践之本。孔子曰:“回也,其心三月不违仁,其余则日月至焉而已矣。”^[5]积极有为的仁以善心为本。孟子曰:“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也。”^[6]四端之心是仁义之行的本原。荀子曰:“诚心守仁则形,形则神,神则能化矣。诚心行义则理,理则明,明则能变矣。”^[7]由心进而成形、产生变化。人心是人一切行为(“形”)的基础,也是人类行为的动力源。这种动力源,中国传统哲学又称之为主宰。荀子将心视为“天君”:“心居中虚以治五官,夫是之谓天君。”^[8]心是天君,主导人的感官活动。荀子甚至敏锐地指出:“心者,形之君也,而神明之主也,出令而无所受令。”^[9]心能够自己做主,包括自主停止活动等。这种能够自己做主的心灵类似于现代人所说的意志。二程曰:“于所主曰心,名其德曰仁。”^[10]心是人类行为的主宰。朱熹曰:“心是主宰于身者。”^[11]行为即身体的活动,而身体又接受心灵的主导。王阳明曰:“身之主宰便是心;心之所发便是意;意之本体便是知;意之所在便是物。”^[12]气质心灵是身体活动的主宰者,主导了人的视听言动等活动。

西方哲学也同样认为心灵主导人类行为。亚里士多德说:“人类总是为了攫取他们认为的善而行为。”^[13]人的行为总是为了获取某种被自己认为是好或善的东西。比如,“所有的技艺和探讨,以及所有的行为与理性选择,皆指向某种善。因此善可以被视为所有事物的目标。”^[14]善的事物是行为的目的,引导着人们如此行为。而善尤其是“明显的善”^[15]的确立立足于心灵:“这些对象并非天生属于意愿的对象,而是那些对于每一个人来说看起来如此的对象。不同的人不仅意愿对象不同,而且也许会相反。”^[16]“明显的善”的观念产生于人心灵的“意愿”:“对于一个好人来说,意愿的对象便是其意愿的真实对象,但是对于坏人来说,它也许只是一个偶然物。”^[17]“明显的善”的观念产生于心灵,尤其是欲望和理智。其中,欲望是直接作用者,理智是间接作用者。亚里士多德说:“我们的理智选择的目的是趋善避恶。……因此,我们理性地选择那些自己所知道的善的东西。”^[18]我们的理智帮助我们科学地、有效地选择善者。理智可以为我们的欲望的满足提供更深层次的计算依据。如果说欲望是直接的动力,那么,理智便是这个动力的延伸,二者在本质上是一致的。

这种包含欲望与理智的主宰之心,近代哲学家称之为意志。康德说:“另一种人类专属并由此而区别于野兽的官能便是意志。借助于这种内在动力的意志,人类放弃那些最不适用于自己的,转而选择那些最喜欢的东西。”^[19]理性人通过自己的意志来确定自己的选择对象,并进而发动自己的行为。这种作出选择的主体便是意志。康德说:“而意志则是通过规则范畴来决定自己的因果关系的动力。”^[20]意志是人类主动性行为的驱动者,或曰第一推动力。这种第一推动力及其活动构成了现象世界因果关系中的自由因。康德说:“因果性必须由某种发生的事情得到承认,即它的原因不是由某种先前的、别的原因来决定。也就是说,有一个自发的原因,这个原因引发了一系列遵循自然律的现象,从而表现为超越性自由。这种超越性自由如果缺席,那么在自然进程中,现象序列原因便永无止境。”^[21]如果我们承认事物的存在必然有一个原因,那么这种追问便会陷入无限。因此,我们必须对这种系列进行截断,终止因果系列。唯一的办法便是确定一个自发存在为原因。这个自发者既是因果关系中的原因,又是一个无原因的存在。这种自发的原因所参与的活动便是自由。自由即意志自己是自己活动的原因。这便是自由的第一种内涵,即自由是自己做主、自己发动的活动的性质。自己做主即积极自由。

心灵或意志是人类行为的基础,即我们的一切有意的行为产生于我们的意志或心灵。自然状态下,人的意志与欲望没有区别,成为人类自然生存的发动机,即人们总是在欲望或意志的驱使下生存。这便是心本论或唯心论。心本论揭示了自由的第一个性质,即自由乃是理性人类自己心灵做主而产生的活动,其中,自己的心灵便是自己活动的因。“自由,在我看来,指自己发动某种状态的力量,……任何发生的事情都有一个原因,这是一个普遍规则,且为所有经验的可能发生提供条件。”^[22]自由即自己是自己活动的原因。这种自因也是自发:“理性为自己创造了一个自发概念,这个概念开始自己的行动,而无需按照因果法则由一个先在的原因决定。”^[23]自发性表明自己是行为的决定者,也是行为的原因。这便是自由的第一种内涵即积极自由,或者说,这便是积极自由的内涵之一:自由即我意愿做什么。

二、消极自由与自然心灵的规范

我意愿做什么分为两类,即自然的意愿和自由的意愿。自然的意愿即人类基于自身的自然本性而产生的欲求,等同于欲望,欲即心动。在自然状态下,心灵所主导的活动并不可靠。荀子曰:“凡人有所一同:饥而欲食,寒而欲暖,劳而欲息,好利而恶害,是人之所生而有也,是无待而然者也,是禹桀之所同也。”^[24]人生而有自然之欲,欲求是人的自然本性活动。它或许可以让人成为圣人,也可能将人带向邪恶而成为桀纣之类。因此,自然人心的活动即欲并不可靠。这便是理学家们的结论。二程曰:“人心,私欲也,危而不安。”^[25]人心能够产生私欲,因此是不可靠的。如,“欲生恶死,人心也;惟义所在,道心也。权轻重却又是义。”^[26]好生而恶死是自然的本能。人心所主导的行为乃是自然行为。朱熹曰:“人心是此身有知觉,有嗜欲者,如所谓‘我欲仁’,‘从心所欲’,‘性之欲也,感于物而动’,此岂能无!但为物诱而至于陷溺,则为害尔。故圣人以为此人心,有知觉嗜欲,然无所主宰,则流而忘反,不可据以为安,故曰危。”^[27]人心是一种反应,这种自然人心的活动表现为人欲,并不可靠,故而危险。王阳明曰:“然平日好色、好利、好名之心,原未尝无;既未尝无,即谓之有;既谓之有,则亦不可谓无偏倚。”^[28]人天生有名利之心。这种名利之心便是私心,产生私欲。这种未经工夫处理的人心的活动是自然的,并不可靠。

在西方伦理学看来,欲望活动主要关联着自然的感性快乐,即“每一个仅仅欲求自己认可的善者”。^[29]善良与否在于自己的心灵活动,尤其是自然禀赋的感性需求。对于这种自然禀赋活动,亚里士多德指出:“行为常常因为其自身得到善与恶的分别,其中,一些值得人们选择,另一些则需要被躲避。还有一些皆不这样。快乐也是如此,即所有的行为都有自己的快乐。那些适合于德性行为的快乐便是善的,反之为恶的,因为对高贵事物的追求得到了赞誉,对不雅事物的追求遭到了谴责。”^[30]欲望的活动关联着相对的快乐感受,即欲望是人的自然反应,能够带来感性愉悦的东西,常常被理解为善者并因此而成为欲望的对象。这种欲求活动缺乏确定性,可能会因为时间、本性等的差异而发生变化,此时是善良的,彼时可能变成邪恶的。自然的欲望活动并不可靠。亚里士多德指出:“欲求和儿童尤其归属于这一范畴,因为儿童依据自己的欲求而生存,在他们身上尤其能够发现他们仅仅欲求那些令人愉快的东西。这样,如果没有主宰者管理它,它会失去掌控。因为一个非理性者对快乐的欲求是不知足的、肆意的,这种欲望的活动将强化自己天生的倾向。”^[31]欲求如同儿童一般,缺少合适的判断力,其活动常常是肆意的、不可靠的。“一个人既可能以正确的方式欲求少量的荣誉,也同样可以以过多或过少的方式这样做。”^[32]欲求可能合适,也可能过度。自然欲求并不可靠。

康德将意志分为两类,其中的“选择性意志,臣服于慈善情感(虽然并非被其所决定,因而也是自

由的),暗示了一种出自于主体的希望。这种希望常常与纯粹客观决定性原理相悖”。^[33]“选择性意志”乃是一种自然禀赋,受到人自然情感的影响,其活动常常不符合道德法则,因此是不可靠的,即“选择性意志被正确地设想为一种不能制定同时也是客观的行为准则的能力”。^[34]自然的选择性意志并不能制定可靠的行为准则。它“站在形式的超越原理和质料的经验动机之间,如同站在两条道路之间,它必须被某个东西所决定。当一个行为出于义务时,质料原理被从中抽出,它必须被意愿的形式化原理所决定”。^[35]这种两可的自然意志需要被进一步决定。或者说,康德并不相信人的自然意志。康德说:“产生于自然的意志的能或不能、采用或不采用道德律而成为其准则,便叫做好心或坏心。”^[36]人天生的意志可能是好心,也可能是坏心,与自然的欲望没有本质区别。此时的人便与自然物没有区别。这时的意志自主主要依赖于人的欲望,表现为自然的感性需求。对感性目标的追求其实是将外在的感性对象内化为自身的意志内容,从而引导人的意志活动。在这种活动中,人的意志很容易成为外在对象的奴隶,即人只能听从从外在对象的安排。康德说:“至于对象借助于偏好来决定意志,从而表现为私人幸福原理,或者是借助于理性指向我们可能意愿的对象,正如完美原理的要求,在二者情形下,意志均从未以行为的观念的形式直接地决定自己,而是受到了可预期的行为效果的影响。我应该做什么,因为我希望什么别的东西。在这里,一定存在着另外一个法则作用于主体之我,我不仅必然意愿别的东西,而且这个法则再次要求我由一个命令来约束自己的准则。”^[37]表面看来,在这些行为中意志依然做主。但实际上,如果我们的意志仅仅停留在自然意志阶段、等同于欲望的话,意志活动便不仅是感性的,而且还是他律的,即它非但没有自主地主导自己的行为 and 命运,而且完全听从于某种自然的、外在的力量。此时的意志自由并不是真正的自由。黑格尔认为自然的意志通常被“冲动、欲望和偏好等所决定”,^[38]或者说,在自然状态下,人的意志活动和欲望等自然本能活动一样,无法确保其正当性。自然心灵及其活动并不可靠,需要被约束和规范。

这种能够规范自然人心活动的实体,传统理学家称之为“理”。二程曰:“穷物理者,穷其所以然也。天之高,地之厚,鬼神之幽显,必有所以然者。”^[39]理是某类事情发生的所以然者,是存在的依据,“如火之所以热,水之所以寒,至于君臣父子间皆是理。”^[40]火热之性、水寒之性以及君臣父子的本质性关系等,皆是理。理从本质上规定了火的热性、水的寒性以及人伦行为原理。万事万物都有自己的所以然之理。朱熹曰:“格物穷理,有一物便有一理。穷得到后,遇事触物皆撞着这道理:事君便遇忠,事亲便遇孝,居处便恭,执事便敬,与人便忠,以至参前倚衡,无往而不见这个道理。”^[41]理是某类事情发生的基本原理,决定了此事的性质,合理的便是正当的,无理者便是非法者。这种所以然之理必然关联了其诸要素之间的关系,从而形成因果必然性。朱熹曰:“凡事固有‘所当然而不容已’者,然又当求其所以然者何故。其所以然者,理也。”^[42]所以然之理具有不以个人意志为转移(“不容已”)的客观必然性,如“见父自然知孝,见兄自然知弟,见孺子入井自然知恻隐”。^[43]自然知孝即必然行孝,孝行是必然的。王夫之曰:“理者,物之固然,事之所以然也。显著于天下,循而得之,非若异端孤守一己之微明,离理气以为道德。”^[44]理是如此行为的必然性。假如我们“从一个规范行为的事实推理出另一个规范行为的事实”,^[45]那么,这种必然的关联便是法则。理即法则。对理的遵循便是对事情发生的必然性或法则的依从,或者说,只有符合必然法则的活动才是合理的行为。这种必然之理,在理学家们看来,没有形体:“理无形也,故因象以明理。”^[46]理无形体可见,是看不见的。“至微者理,至著者象。”^[47]理是不可见识的实体,不可认知、不可言说。朱熹称其为“形而上者”:“理未尝离乎气。然理形而上者,气形而下者。自形而上言。岂无先后!理无形,气便粗,有渣滓。”^[48]理是超越于人类感性经验的形而上者,对应于气质的形而下者。

自然的气质之心与形而上之理相结合,让自然心灵的活动获得了合理性。朱熹曰:“学者工夫只求一个是。天下之理,不过是与非两端而已。从其是则为善,徇其非则为恶。事亲须是孝,不然,则非事亲之道;事君须是忠,不然,则非事君之道。凡事皆用审个是非,择其是而行之。”^[49]学者只是追求一个合理(“是”),其标准便是理,符合理者便是“是”,反之便是“非”,如忠孝便是“是”,因为其中含“理”。一旦心理合一,自然人心便转换为含理的“道心”：“道心是义理上发出来底,人心是人身上发出来底。”^[50]道心是悟得道理之心,也是正确行为的本原。从人心向道心的转变彻底改变了生存的性质。朱熹曰:“‘诚意是人鬼关!’诚得来是人,诚不得是鬼。”^[51]“诚意”便是心理合一。当超越之理与气质之心相遇后,人便从自然存在转变为符合人类本性的人,其行为也从自然生存转变为含“理”的存在,比如“父子有父子之理,君臣有君臣之理”。^[52]理便是让某种行为获得合法性的东西。有了此理,此行为便是合理的,反之便是不合理的。这便是超越之理的存在意义,即它让自然的、不可确定的活动转变为符合“理”的正当行为,自然的的活动转变为合理的行为。从这个意义上来说,人的生存获得了升华,这种升华,哲学上来说便是一种超越。

三、普遍之理与超越

自然人心在超越之理的约束与规范下,产生了合理的行为。这种行为虽然依然由人心所发动、属于心的活动,但是,这个发动之心却听从了理的安排,理最终主宰了人心的活动。传统的心本论转变为理本论。理本论是对自然的、气质主体的主导性的削弱、淡化或虚无。这种虚无化便是消极自由的特征。消极自由体现在两个方面。一方面,脱离自然情感与偏好的影响。康德说:“他希望摆脱这些成为自己负担的偏好。通过这些,他在思想上证明了自己的意志,即从感受性的刺激转向与自己欲望完全不同的事情的秩序。”^[53]偏好是基于情感因素而产生的自然活动。自由即排除这些感性的经验因素的干扰,从而成为纯粹的理性行为。另一方面,消极自由排除了现实利益。康德说:“利益让理性成为实践的,即它是一个决定意志的原因。因此,我们说人是理性存在者,意思是,他们在某个事情中,关切了利益。”^[54]现实中,我们的意志常常接受现实利益的考量而作出决定,即我们的准则不仅立足于我们的偏好,而且关乎我们的利益。自由便是为了摆脱这些经验因素。康德说:“所有的经验因素不仅不能有助于道德原理,而且可能会对道德纯洁性产生不利影响,因为绝对善良意志的合适的、不可估量的价值主要包含于此,即行为原理脱离了来源于经验的偶然基础的全部影响。”^[55]自由意志不仅脱离了人的自然偏好,而且摆脱了经验因素。这样的意志便是纯粹意志:不掺杂任何情感与经验因素的意志。这种摆脱情感与利益因素的行为最终表现为对法则的遵循,即我们不是出于情感的喜好,也不是出于利益的追求,而是仅仅出于对法则的尊重而产生某种活动。其中的法则约束了我们的情感倾向、规范了我们的利益追求,自然人心听从绝对之理,最终产生合理行为。这种对情感与利益的约束与虚化,从现代哲学的角度来说便是超越。

“超越”一词在中国思想史上存在已久。从现有文献来看,“超越”一词最早可能出现于佛经中。唐玄奘译《俱舍论》曰:“又《契经》说无色有情,一切色想,皆超越故。若无色界实有色者,定应彼色自相可知,如何可言超色想等。”^[56]色想界是现实世界,无色无想界则属于非现实世界。超越色想界进入无色无想界,便是对生死现实的超越。这种超越,对于人的生存来说,具有转折性。朱熹曰:“下学是低心下意做。到那做得超越,便是上达。”^[57]超越即“上达”,“上达”即气质心与绝对理的合一,通过这种合一,气质心及其活动便发生了革命性转折。心理合一便是超越。方以智曰:“出世者泯也,入世者存也,超越二者统矣。”^[58]出世是虚无,入世是存有,有无合体的存在,超越了单纯的虚无或存有。

单纯的泯或存都是片面的,只有泯灭各自的片面,才是真正的超越。如果说理学家的超越偏重于形而下之气与形而上之理的贯通,从而超越于气质活动的自然性,那么,具有佛学底色的方以智的超越更关注认识中片面性的克服与超越。超越关联了自然存在(气)与道德存在(理),或经验存在(存)与超验存在(泯)。

罗伯特·亚当斯(Robert M. Adams)解释说:“广义来说,超越指越过其他事物的属性(事实上,这也常常作形象理解)。在哲学上,这一存在属性常常以某种方式存在于高一级的秩序中。例如上帝这类的存在,便被视为超越的,即它不仅超级,而且从其完备性的角度来看,它的存在对于别的事物来说,具备无与伦比的级别。”^[59]对于具体成员来说,其所归属的属已经超越了自身的限度,比如我是具体的个体,而人不仅是具体个体的属,而且完全超越了现实中的某个人的经验、立场或视域等。这便是超越的存在论内涵。从认识的角度来看,康德说:“我将把那些……超越于这些限度的原理叫做超越(transcendent)原理。……我们所提出的纯粹理智原理,必须是经验的,而不能被当作超越性使用,即它们不适用于经验领域之外的事物。能够消除这些限度,让我们合法地逾越它们的原理便是超越原理。”^[60]经验即主观经验能够知晓的内容的性质便是经验存在,超越便是超越于经验之外的存在性质。如果我们将经验存在视为一方,那么,超越的尽头便是形而上存在,其中,超越沟通了形而上者与经验世界。因此,我们常常用超越存在来指称“那些主体视域之外的东西如物自身等”。^[61]这种经验所无法把握的存在便是“超越的”存在。当我用人性来定义自身时,我这个具体的、经验的角色便瞬间超越了自身的限度,反从世界的角度思考自己,即“超越意味着从世界的角度来理解自己”。^[62]我不仅是某个现实中的人,而且还是某种超越了现实的我的存在体。在这种观念中,现实中的我被我的属超越了,或者说,人们用某个属来超越了自身的现实性。超越是形而上者与经验存在之间的关联方式。

我们通过超越将自然的或经验的存在与道德的或超越的存在关联起来。通过这种关联,自然法则或超越天理的出场,彻底改变了人类自然心灵所主导的活动的性质,自然的的活动转变为合“理”的道德行为。这种合理的道德行为因其遵循了某种普遍性法则,成就了一个秩序整体。“只有通过可能的交替理智的关系,我才能将我的经验世界与别人的经验世界统一起来,同时通过这些意识流来充实我的经验世界。”^[63]个体通过反思将自己归属为某个整体的一分子,并因此确立了成员身份。这种身份便是性。当这种身份之性转变为行为之理,特定的身份必然遵循相应的法则,这便是传统哲学所说的性即理。通过这种整体化或主体间化活动,个体、私意的生存走向了公共的道德生存,自然的生存转变为道德的存在,人类的生存(可能因此)获得了超越。其中,主导这一超越的主要因素便是普遍之理。这便是超越的普遍性向度或普遍性超越。“普遍性是表示自我之超拔。”^[64]如果没有这种普遍性超越,人仅仅听从自身自然禀赋的心灵去活动,尽管这种活动是自主(自由)的,但是却和动物行为无异。普遍之理的出场规范了自然人的行为,即它约束了人类的自然活动,让行为人不去做什么。这便是自由的消极向度,即自由不仅是主动做什么,而且“恰恰意味着不做什么”。^[65]“自由不是独立地能做什么和做什么,而是通过存在的不可避免性,在知晓的意愿中接管历史存在,将存在的不可避免性改造为群众的结构性的秩序的统治。”^[66]自由不仅自主,而且拒绝,即自由不仅拒绝了自己的欲望,而且不再关心利益,哪怕是群体利益。自由和感性因素决裂,这种对感性与经验的摆脱便是一种超越。因此,自由的行为不仅是自己做主的行为,而且还是摆脱了感性需求与经验意识的超越性行为,这便是消极自由。消极自由是对必然法则的遵循,因此是合“理”的行为。

四、自主选择与个体性超越

普遍性道德法则的出场仅仅为人们提供普遍规则。这类普遍法则或规则仅仅是一种关于某类事情的属性的观念。如何将这些普遍性法则转变为某个具体行为的法则——如何从一般转向特殊——是一个问题。也就是说,单纯的普遍法则并不能完成对人的生存的转折与超越,如自然界万物的生生不息,必然遵循了某种天理,但是我们不能因此说其生存具有超越性。超越性通常指人类主动的、特有的行为方式,它是人类对某种法则的选择。只有个体选择遵循普遍法则,才能真正完成从自然人向道德人的生存转变即超越。

西方人很早便意识到心灵选择的意义。亚里士多德说:“选择是一种故意的欲求。”^[67]选择是一种欲求,即心灵的自然欲求受到了心灵中理性的审查并得到了认可与接受。这种认可不仅是对某种客观存在的接受,更是主体自身理性选择的产物。这种主导选择的官能便是意志。近代哲学家将选择视为人类的专有能。康德说:“意志被视为根据一定的法则的观念而决定自己的能力。这种能力只能在理性存在者身上被发现。”^[68]人类之所以杰出,主要原因并非在于理智,而是在于人类拥有能够进行选择的功能。因此,确定人类行为对象的任务便交给了人的意志,或者说,理性借助人的意志活动完成了自身的理性规定。康德说:“由于实践法则的内容,如准则的对象,只能由经验产生,因此,自由意志独立于经验条件(即属于感性世界的条件),且是自己决定”,^[69]即意志自己做主。能够自己做主的意志是绝对的,即在任何情形下,意志都能自己决定。我们把这种能够做主的“我”叫做自主性。

自主性是一个超越实体。它至少具有三个基本功能或性质:主宰性、绝对性和形而上性。其中的主宰性即意志做主。绝对性即无条件性,在任何条件下,我都能自己做主。只有我才能最终决定什么,如我愿意选择某种法则并让其成为我的行为准则。这种选择也是自足的、绝对的、无条件的。康德把这个叫作“自由”:“理性存在者通过意志自由而成为自身世界的立法者,它既是其成员,也是其主宰者。”^[70]正因为人拥有这种意志自由,因而可以自主地抉择或立法,成为主宰者。这种既立法又循法的统一便是常说的“意志自律”。^[71]其中的意志自由,本质上说,体现了人的自主性。这种自主性是抽象的实体,无关乎情感或利益。康德说:“意志不受对象的决定,仅仅包含着一种意愿的形式。同时却作为意志自律,即每一个具有善良意志的人的准则的作用,是自己给自己制造普遍法则。它仅仅是一种唯一的法则。具有理性的人类都具有这种意志。它不会以任何动物性的欲望与利益作为自己的基础。”^[72]在决定过程中,意志可以完全不顾经验与自然因素的影响,完全由自己做主。这便是人的自主性或个体主体性。

个体自主性体现在意志的“自为”^[73]活动中。表面来看,自主性行为是意志活动。这种意志主导的行为常常与人类的欲望混淆,即在自然状态下,选择性意志与欲望没有什么本质区别。康德说:“所有的材质性实践规范,在低级欲望上扮演着决定意志的角色。假如没有意志的纯粹的形式化法则适合于决定它,那么,我们便无法承认任何的高级欲望。”^[74]在此,康德几乎把欲望和意志完全等同。事实上,欲望本身便是意志的一个结构部分。意志的活动本身便表现为某种欲望。如果缺少相应的环节(即反思),欲望和意志没有区别。人类在自然欲望基础上对其进行了深度加工,形成了真正的意志决定,“意志决定自己,这种决定主要是一种内在的驱动,即我将我意愿的东西表象给我自己来作为对象。”^[75]如果说欲望确定对象,意志便是对欲望活动的反思,即我将自己欲望的东西呈现给自己的心灵,让后者对其进行再处理。这个处理者便是自主的意志。在这种再处理过程中,个体的主体性或自主性发挥了决定性作用:这是我的选择和决定。在我的决定和行为中,我的自主性转化为行为的个体

性。黑格尔说：“意志是上述两个部分的统一，即将具体事物反思回到自身并存在于普遍性中，形成个体性。我的自我决定，它在自身中否定自己，即被决定与被限制，然后它保持自身，即保持与自己及其普遍性的同一性。在这一决定中，它独立地加入了自身。”^[76]意志能够将某种外部具体存在通过反思融入自身自主性中，即意志选择了自己所认可的事实并将其转换为自己的意志对象，并最终引导自己的个体性行为。意志成就了个体的个体性，“它所经历的历程，从感情到表象性思维再到思想，便是意志自身生产自己的途径”。^[77]这种意志所主导的行为不仅产生了具体的个体性行为，而且个体的自主性得以呈现。这种超越的自主性的实现表现为个体性超越，以对应于遵循法则而产生的普遍性超越。

五、结语：从超越到自由

自由是每一个人的理想。它不仅是一种生活方式，而且是一种超越性生存，自由即超越，或者说，自由的生活也是超越性生存。它体现在两个方面，即自由不仅是个体自主性的实现、个体性的完成，而且也是对普遍性道德的因循和公共秩序的维护。自由是个体快乐与他人幸福的完美统一。这种和谐共融的基础便是超越，即只有在超越性生存中，个体与他人才能和谐地生活。自由生存的超越性体现在两个方面或维度：个体的自主性与整体的普遍性。在超越性生活中，个体的自主性和整体的普遍性得以实现。同时，也正是这些形而上的自主性（康德所说的自由）与普遍性（理学家所说的理），让自然的生存获得了超越。超越乃是个体的自主性与整体的普遍性的统一。

作为理性者的人，总是通过自己的意志来确定自己的行为目的，从而主导自己的行动。这种确定目的的自然意志本质上与欲望无异，即正是这些“冲动”引导主体朝向对象，进而产生相应的行为。这种引导作用是所有生物体的自然活动。这种行为的发动者，中国传统哲学称之为心。正是这一自然心所发动的欲引导着人们的行为，如饥食渴饮等。这种近似本能的自然主体，在康德那里便是选择性意志。自然人心或选择性意志，其活动具有不确定性。为了确保人类行为具有正当性，理学家找到了某个普遍实体即理，并让其成为自然人心活动的指南针。这种气质之心与超越之理的融合结果便是不可靠的人心转变为“道心”，“道心者，兼得理在里面”。^[78]这个作为本原的道心，不仅是气质心，而且内含天理，是心理合一体，其中，气质之心提供生存动力，而超越之理提供方向来规范行为的性质，气质的自然性活动转变为合“理”的超越性行为。这便是传统儒家的行为原理。这种行为原理解决了自然生物活动的自然性与不确定性，让自然人成为合群的道德人，自然性生存转变为道德性生存。普遍性超越让私欲的个体行为转变为秩序的行为，从而成就了和谐的整体。

注重整体和谐的传统儒家却忽略了普遍法则向具体行为准则转化的机制问题。这一忽略最终带来了严重的生存危机，即某些圣贤或君王等少数人，常常将自己认可的法则普遍化，并强迫别人接受，从而形成某种秩序。这种安排的好处是整体秩序得以实现，即家齐、国治和天下太平，其坏处是大多数人被规定、被安排，成为工具，个体的价值、尊严和自由遭到了无视，这便是中国古代生存史。无视个体价值而仅仅关注整体秩序的道德生存并不是真正的人的生存，而可能仅仅属于生物或机械生存。在这种生物性或机械性生存中，人是生物体或机械分子。事实上，人不仅是社会存在，而且是个体性存在，即每一个人都是自己的生存的主宰者，生存体现了个体自身的价值与幸福。这种个体性生存的源头便是人的自主性，也可以叫做个体主体性。这种超越的个体自主性依附于人类的自然冲动和追求而活动。自然的冲动和追求，加上个体自主性，最终可以决定何种法则成为自己的行为准则。这个自然的形体加上自主的个体构成了主体性的我。只有主体性的我自己才能最终决定“遵循人们都愿意将其当作普遍法则的对象的准则而行动”。^[79]这种主导选择的决定性实体便是个体自主性或主体

的我。正是自主性,通过主体选择某种法则而让自己的行为成为合秩序的道德行为,同时,主体也因此获得了自我实现即自由。在道德行为中,主体获得了普遍性超越;在自由行为中,主体获得了个体性超越。“通过这一力量,我成为我自己。”^[80]超越让个体成为自己而获得自由。故“自由只能通过超越得以存在”。^[81]没有自由的道德是虚伪的,没有道德的自由是野蛮的。

注释:

- [1] 冯友兰:《新原人》,北京:生活·读书·新知三联书店,2007年,第123页。
- [2][3][64] 牟宗三:《道德的理想主义》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年,第92、100、93页。
- [4] 邓晓芒:《什么是自由?》,《哲学研究》2012年第7期。
- [5] 杨伯峻译注:《论语译注》,北京:中华书局,2006年,第64页。
- [6] 杨伯峻译注:《孟子译注》,北京:中华书局,2008年,第59页。
- [7][8][9][24][清]王先谦:《荀子集解》,《诸子集成》(2),上海:上海书店,1986年,第28、206、265、39页。
- [10][25][39][40][46][47][宋]程颢、程颐:《二程集》下册,北京:中华书局,2004年,第1174、1261、1272、247、271、1200页。
- [11][26][27][41][42][48][49][50][51][52][57][78][宋]朱熹:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第90、1404、1488、289、414、3、229、2011、298、83、1140、2013页。
- [12][28][43]《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第6、23、6页。
- [13] Aristotle, *Politics, the Pocket Aristotle*, Pocket Books New York, 1958, p. 278.
- [14][15][16][17][18][29][30][31][32][67] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated and edited by Roger Crisp, Cambridge University Press 2004, pp. 3, 44, 44, 45, 42, 160, 191, 58, 32, 104.
- [19] Samuel Pufendorf, *The Whole Duty of Man: According to the Law of Nature*, translated by Andrew Tooke, edited with an introduction by Ian Hunter and David Saunders, Liberty Fund, Inc., 2003, p. 31.
- [20][33][34] Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft, Kants Werke, Band V*, Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1913, pp. 32, 32, 32.
- [21][22][23] Immanuel Kant, *Critik der reinen Vernunft, Kants Werke, Band III*, Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911, pp. 308, 363, 363.
- [35][37][53][54][55][68][70][71][72][79] Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kants Werke, Band IV*, Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911, pp. 400, 444, 454, 460, 426, 426, 434, 440, 444, 447.
- [36] Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten, Kants Werke, Band VI*, Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1914, p. 29.
- [38][73][75][76][77] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 7*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970, pp. 62, 52, 47, 54, 48.
- [44][明]王夫之:《正蒙注》,《船山全书》第十二册,长沙:岳麓书社,2011年,第194页。
- [45] R. M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 224.
- [56][日]高楠顺次郎编:《大正新修大藏经》(29),东京:大正一切经刊行会,1934年,第146页。
- [58][明]方以智:《东西均》,《方以智全书》第一册,合肥:黄山书社,2019年,第344页。
- [59] *The Cambridge Dictionary of Philosophy, second edition*, General Editor Robert Audi, Cambridge University Press 1995, p. 925.
- [60] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Kant's Werke, Band III*, Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911, pp. 235 - 236.
- [61][62] Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann Frankfurt Am Main, 1927, pp. 424, 425.
- [63] Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, p. 96.
- [65] Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*, translated by Alphonso Lingis, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p. 15.
- [66] Martin Heidegger, *Logic as the Question Concerning the Essence of Language*, translated by Wanda Torres Gregory and Yvonne Unna, State University of New York Press, 2009, p. 136.
- [69][74] Immanuel Kant, *Critik der Praktischen Vernunft, Kants Werke, Band V*, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1913, pp. 29, 22.
- [80][81] Karl Jaspers, *Philosophy of Existence*, translated and with an Introduction by Richard F. Grabau, University Pennsylvania Press, 1971, pp. 80, 25.

[责任编辑:刘 璠]