

形上视域中的自由

杨国荣

(华东师范大学 中国现代思想文化研究, 上海 200062)

摘要: 作为一个历史过程, 自由的追求既涉及对象世界, 也关联着人自身, 对象世界的存在与人自身之“在”、人与世界关系的肯定性与否定性、实然与应然在走向自由的过程中相即而非相分。作为自由的主体, 人更多地体现了整体的品格; 自由与自因、作为整体的“我”与行为之因的重合, 则使人的自由与因果制约扬弃了外在的紧张而呈现内在的相容性。以“必需”和“外在目的”的扬弃为前提, 人向自身的回归与人的自我实现、潜能的全面发展与人格之境的提升赋予自由的历程以价值的内容。

关键词: 形而上, 自由, 本体

中图分类号: B081

文献标识码:

日常存在与终极关切的相关性进一步表明, 形而上学所展示的, 本质上是人的视域。以存在为关注之点, 形而上学总是指向人自身之“在”, 后者在个体与类的层面都以自由为理想之境: 历史地看, 无论在个体的层面, 抑或类的视域, 人的存在都展开为一个追求与走向自由的过程。作为人的存在方式, 自由本身也具有本体论或形而上的意义。谢林曾认为: 自由概念与整个世界观 (a total world view) 相联系, 如果二者的关系未能解决, 则哲学将变得没有价值。^{[1] (p9)} 这里值得注意的是谢林对自由问题与整个世界观之间关系的确认。“整个世界观”是一个本体论或形而上的概念, 将自由与整个世界观联系起来, 无疑已有见于自由的形而上意义。以自由的形上之维为切入点, 不仅有助于进一步把握自由的深层本质, 而且将推进对存在本身多重意蕴的理解。

一、存在的统一之境

自由并不是存在的本然形态, 作为人的价值目标, 它总是与人的目的、理想难以分离。就宽泛的意义而言, 自由的历史走向, 可以理解为一个化理想为现实的过程。在人的目的、理想之外, 存在往往呈现自在的形态, 惟有当人的目的、理想体现于其间时, 它对人而言才

获得为我的性质。本然之物或自在之物向为我之物的转换，既意味着人按自己的理想变革世界，又确证了人“赞天地之化育”的力量；在驾御本然存在的同时，人不仅在实践的层面走向了自由王国，而且也在精神的层面获得了自由感。

本然之物也就是所谓“天之日”，为我之物则已化为“人之天”，^{[2] (p463)}在此意义上，从本然之物到为我之物的转换，同时涉及天人关系。如前所述，化本然之物为为我之物以人的自由为其实质的指向，与之相应，对自由的理解，也往往与天人之辨联系在一起。以中国哲学而言，庄子曾对自由问题作了较为自觉的探讨，《庄子》一书开卷第一篇（《逍遥游》）便以人的自由为追问的对象。按庄子的看法，自然的形态是存在的理想状态，文化的发展、社会规范的形成都将导致对人的束缚，惟有回到自然的存在形态（天），才能达到自由（逍遥）之境。不难看到，在庄子那里，自由与自然似乎重合为一。这一思维趋向在郭象那里得到了更明确的表述，在谈到何为逍遥时，郭象指出：“物任其性，各当其分，逍遥一也。”（《庄子注·逍遥游》）就对象而言，各任其性意味着消除人对自然的作用，就人自身而言，任其性则隐含着维护或回归天性的要求。¹以各任其性为内涵，自由（逍遥）在相当程度上也被界定为自然。自然（天）既涉及天道，又与人或人化的过程相对；从自然的前一涵义看，肯定自由与自然的联系，无疑注意到了人的自由包含着合于天道（合规律性）的一面，然而，当自由（逍遥）仅仅被理解为任其自然（自然）时，人的目的、理想等便或多或少被置于视野之外。

作为本然之“在”，自然本身还处于人的文化创造过程之外，其存在形态尚未体现人的价值理想；以自然为自由，意味着将自由的领域与人的目的、理想及文化创造的过程分离开来。事实上，就天人关系而言，自由的实质涵义首先在于目的、理想的引入。如前所述，自然本身并不具有自由的属性，只有当人根据自己的目的和理想作用于自然、使之成为人化之物并获得为我的性质时，自然才进入自由的领域。通过自然的人化，人实现了自身的目的与理想，从而一方面，对象由自在之物转换为为我之物，另一方面，人自身由自在而走向自为。正是在这一过程中，人的存在逐渐展示了其自由的本质。如后文将进一步讨论的，目的、理想向存在领域的渗入，同时突显了自由的价值内涵：它使自由不同于纯然之“在”，而表现为存在与价值的统一。庄子以自然的形态为逍遥之境，似乎不仅忽视了自由与自在的区别，而且对自由的价值内涵也未能予以充分的注意。

以上分析表明，以自在之物向为我之物的转换为内容，自由首先以对象及人自身的实在性为根据：人的自由的第一个前提，便是对象与人自身之“在”，略去了这一前提，也就从本源上消解了自由的问题；然而，走向自由的过程又处处渗入了人的目的、理想，正是在

按自身的理想作用于对象并实现理想的过程中，人逐渐扬弃了自在之物对于人的外在性、自在性，使之为我所用。对象的自在性与人的目的性、理想性相互交融，既体现了自由与自然（天）的联系，又彰显了自由的价值（人）维度；它在确证天与人、自在与为我统一的同时，也表现了自由的本体论意义。

通过化自在之物为为我之物以实现人的理想，同时赋予走向自由的过程以否定的意义。存在的本然形态往往并不自发地合乎人的目的，事实上，相对于人的价值理想，它常常更多地呈现为某种有缺陷或不完善的对象。如前文所论及，黑格尔在谈到人的艺术活动时曾指出：“艺术的必要性是由于直接现实有缺陷，艺术美的职责就在于它须把生命的现象，特别是把心灵的生气灌注现象，按照它们的自由性，表现于外在的事物，同时使这外在的事物符合它的概念。”^{[3] (p195)}现实的缺陷，意味着现实不合乎人的审美理想，对黑格尔来说，超越有缺陷的现实而达到合乎概念的理想之境，是艺术创作的题中应有之义，而这一过程又与实现审美意义上的自由相联系。广而言之，作为人的理想的体现，为我之物总是克服了既成对象的缺陷，扬弃了其不完善性，这种克服和扬弃，同时可以看作是对存在的本然性、自在性的否定。化自在之物为为我之物的以上性质，也给自由的实现过程打上了某种否定性的印记。²

从更内在的层面看，自由的否定性与它所内含的创造趋向难以相分。作为人的存在方式，自由既区别于为物所役，也不同于被动地接受既定的存在形态。人的理想本身具有当然而未然的性质，所谓未然，表明现实中尚不存在，因而需要人去创造，事实上，理想总是首先以观念的形式勾画超越现实的可能形态。以理想的实现为指向，自由也意味着开创新的世界。无论是在个体的层面，抑或类的视域，人所达到的自由程度，与他所获得的创造性力量往往具有一致性；而人走向自由王国的过程，也总是伴随着对存在的创造性变革。在这里，自由的否定性所展示的实质的涵义，就在于自由的创造性。

就人与世界的关系而言，否定意味着对世界说“不”。舍勒在谈到人在宇宙中的地位时，曾指出：“与动物相比，人是‘能说非也者’，是‘生命的苦行者’，是永远在反对一切现实的抗议者。”^{[4] (p41)}说“非”也就是说“不”，反对现实则导向变革有缺陷或不合乎理想的存在；在一切存在物中，惟有人具有这种说“不”的自由品格。中国哲学也已注意到这一点，王夫之在对人与动物作比较时，曾指出：“禽兽终其身以用天而自无功，人则有人之道矣。禽兽终其身以用其初命，人则有日新之命矣。”^{[2] (p464)}“用天”即安于本然的存在形态，人之道则表现为对既成之“在”的否定：“人有可竭之成能，故天之所死，犹将生之；天之所愚，犹将哲之；天之所无，犹将有之；天之所乱，犹将治之。”^{[5] (p617)}死而生之、无而有之、

乱而治之，等等，既是对世界说“不”，又体现了人改变既成现实的创造性，在这里，人通过对世界的否定与人自身的创造性，展示了其在宇宙中的地位。人在宇宙中的地位，无疑是一个形而上的问题，否定性与创造性的统一，则构成了自由的内在向度；这样，以说“不”表征人在宇宙中的地位，同时也体现了自由的形而上意义。

当然，以价值理想的实现为指向，自由并不仅仅以否定性或对世界说“不”为内容。如前所述，人的自由所内含的否定性，一开始便关联着人的创造性，后者使之不同于对存在的单纯破坏或虚无化，而是同时呈现建设性的意义。换言之，作为自由表现方式的否定性，在于通过人的创造性活动，赋予存在以合乎理想的形态。否定性或说“不”的如上内涵，使之难以离开世界本身的规定。事实上，作为自由的确证，变革存在、化理想为现实的过程，总是以肯定和尊重存在的内在规定为前提。存在的本然形态固然未必与人的理想相一致，但对存在的作用，本身也不能悖离存在自身的法则，如果无视这种法则，则对世界的否定就会成为单纯的破坏，从而无法达到具有创造意义的自由。

张载在谈到制礼作乐与天道的关系时，曾指出：“是故不闻性与天道而能制礼作乐者，未矣。”^{[6] (p18)} 制礼作乐作为文化创造，意味着对自然形态的否定和超越，性与天道则是存在本身的法则，在张载看来，社会文化的自由创造，必须本于存在自身的法则。王夫之在解释张载的如上观点时，对此作了更明确的阐发：“礼乐所自生，一顺乎阴阳不容已之序而导其和，得其精意于进反屈伸之间，而显著无声无臭之中，和于形声，乃以立万事之节而动人心之豫。”^{[7] (p95)} “立万事之节而动人心之豫”也就是形成社会的规范系统，并以艺术（音乐）的形式影响人的精神世界；“顺乎阴阳不容已之序”，则是遵循存在的必然法则。在这里，体现社会理想的“当然”（礼乐），同时以自然和必然为根据。广而言之，惟有把握并遵循自然之道，人才能真正掌握自己的命运，进入自由的王国。王夫之已注意到这一点：“惟循理以畏天，则命在己矣。”^{[8] (p935)} 与本于性与天道、顺乎阴阳不容已之序一致，循理、畏天，显然更多地表现为对世界说“是”，后者所展示的，是人与世界关系中肯定性的一面。不难看到，走向自由的过程在总体上既表现为对世界说“不”，也体现在对世界说“是”；否定的趋向与肯定的定势在人的自由中融合为一。

人与世界关系的以上双重性质（肯定与否定），在价值理想中具体表现为本于现实与超越现实的统一。如前所述，理想既作为应然而超越于已然（现实），又以现实所提供的可能为根据。就理想本身而言，它所涉及的主要是所谓“我可以期望什么”这一类问题，³ 从价值理想与自由的关系看，“可以期望什么”与“应当做什么”往往相互关联。期望固然有其现实的依据，但它本身又涉及主体的意愿；仅仅停留于期望，往往还囿于主观的意愿，无

法达到真正意义上的自由；期望惟有化为行动，才能超越意愿的层面，使人的自由从观念的领域走向现实的世界。从人与世界的关系看，人的自由本质上应当通过实践过程得到确证，“可以期望什么”与“应当做什么”、意愿与行动之间的统一，从一个方面表明了这一点。

就对象世界而言，“可以期望什么”与“应当做什么”的统一，同时也折射了必然与偶然的关系。黑格尔曾将可能性与偶然性联系起来，并将可能性称为外在的偶然，^{[9] (p300-301)}从逻辑上看，变革现实的理想、期望之所以可能，以存在本身包含偶然规定为前提，如果世界完全表现为一种纯粹的必然性，则一切便都具有命定的性质，人对未来的自由构想也将消解在这种绝对而超验的必然性之中。反之，如果存在仅仅受制于偶然性，则整个世界将变得无序而难以捉摸，在这种缺乏确定性的世界中，自由理想的形成以及它的实现，同样将失去现实的前提。金岳霖在谈到殊相或个体的变迁时，曾提出过一个值得注意的论点：“个体底变动，理有固然，势无必至。”^{[10] (p201)}这里所说的“势”，主要与殊相的变化、生灭相联系，所谓“理有固然”是指殊相的发展包含内在的法则，“势无必至”，则表明个体或殊相的变化并非预成或预定不变，而是有其偶然性。引伸而言，上述意义上的“势无必至”，似乎也可以表述为“事无必至”：“事”与“理”相对，从而更直接地与殊相、个体等相联系；“事无必至”意味着某种特定的事物或现象并不必然会在历史发展过程中出现，后者同时表明，具体事物的发展往往存在着多重可能、而非仅仅只有一种演化方向。在这里，事物变迁的偶然性与可能性无疑呈现相通之处。如果说，偶然性的存在为人的自由选择提供了必要的空间，那么，必然性的制约，则既使自由理想区别于偶发的主观意念，又作为现实根据从本体论的层面担保自由理想的实现。偶然性与必然性的如上交融，使“可以期望什么”与“应当做什么”、意愿与行动的统一成为可能，而二者（偶然与必然）的这种统一，本身也同时在后者（“期望什么”与“做什么”的一致）之中得到了某种确证。

要而言之，作为人的存在形态和过程，自由涉及天与人（包括对象的自在性与人的目的性）、否定性（对世界说“不”）与肯定性（对世界说“是”）、“可以期望什么”与“应当做什么”、必然与偶然等多重关系；走向自由的过程，意味着不断克服其间的紧张、实现和达到相关方面的统一，正是在这里，自由同时展示了它与世界之“在”和人之“在”的内在关联：从本体论或形而上的视域看，自由的深沉意义就在于扬弃存在的分离，达到和确证存在的统一。

二、自由与自因

以天与人、世界之“在”与人之“在”的联系为前提，自由问题的进一步追问，逻辑地指向人本身。作为自由的主体，人首先不同于自然领域的存在。自然对象更多地受因果等法则的制约，其中不涉及自由与否的问题。人当然也包含着自然层面的规定，并相应地受制于因果关系，但如前所述，人同时又具有价值理想并包含着目的性规定；与因果法则主要展示关系项之间联系的必然性不同，价值理想和目的更多地体现了人的意愿、要求，后者当然也有其内在根据，而不是无本之木，但它又并非限定于必然之域；就其现实的形态而言，人的目的、意愿等等往往与个体的、偶然的规定存在多方面的联系，并相应地涉及多重的选择可能。同时，人在本质上是一种具有自我决定能力（self-determination）的存在，其行为并非仅仅由外在力量或内在的自发倾向所支配。^{[11] (p465)}质言之，作为物理学、生物学领域中的存在，人首先呈现为因果联系中的环节，并相应地受制于因果等法则；作为目的领域中具有自律能力的存在，人又能根据现实所提供的可能，按照自己的需要、意愿提出理想的目标，并自主地选择与理想相应的行为及发展的方向。以人的存在的二重规定为本体论前提，目的性及自律性对因果性的扬弃，为人超越单纯的被决定形态提供了可能。⁴

前文已论及，自由的形上意义在于达到和确证存在的统一，与之相应，自由的主体也以整体性和统一性为其内在品格。后者不仅表现为个体性与社会性、身与心、感性存在与理性规定的交融，而且以精神世界的统一为其内容。从主体的维度看，自由的实现过程往往包含着若干环节。首先是意愿或意欲。意欲或意愿通常表现为想做某事或希望实现某种目的，这种意欲既基于主体的需要，又本于一定的价值取向或价值定势，它们在经过升华之后，可以进一步取得理想的形式。人的意欲或意愿常常具有多样或多元的特点，它们与现实以及一定时代的价值系统之间，也每每存在颇为复杂的关系，相关的意欲或意愿是否正当和可行？如果存在多种意欲或意愿，则其中哪一种更具有正当性和可行性？解决如上问题，离不开比较、权衡。通过分析不同意欲的内涵、展望这些意欲化为现实之后可能产生的结果、评判它们与一定的价值系统是否一致，等等，最后进一步导向选择与决定。选择与决定在自由的实现过程中具有重要的意义，它既是对意欲的取舍，又具有行动的趋向：真正的决定不仅总是将引向并化为行动，而且它本身也要在行动中得到确证，在此意义上，似乎可以将决定视为一种实践的判断。在世界之“在”的层面，“决定”往往展示了一种植根于现实的可能性：正确的决断总是敞开并指向真实的可能性；在人自身之“在”的层面，“决定”同时蕴含了主体的能力：作出某种决定，意味着具有完成该决定的能力，在后一意义上，“决定”往往构成了自由的一种表征。

意欲或意愿的形成、对意欲或意愿的权衡比较，以及作出选择、决定，体现了自由实

现过程的不同环节。以精神活动的展开为内容,它们同时以动态的形式展示了人的精神世界,其中包含着意志、情感、理性等规定的作用及相互联系。意欲或意愿的形成,当然离不开意志的功能,但意欲同时又受到一定的价值取向的影响,后者无疑又渗入了情感的认同与理性的观念。比较、权衡首先表现为理性的活动,但其中又蕴含着想象等非理性因素的作用:权衡涉及对未来可能结果的预测,而当前的意欲与未来可能结果之间的联系,往往是借助想象而建立起来的;进而言之,在价值理想的形成以及对价值理想的权衡、评价过程中,理性与想象等功能也总是相互交错:理想指向的是可能世界,而可能世界的揭示、展望、评判则无法撇开创造性的想象。同样,对意欲、理想的选择、决定也既受到情感、意志的制约(决断的过程,总是处处渗入了意志的力量),又本于理性的判断。⁵不难看到,在自由理想的实现过程中,意志、情感、理性等精神规定既相互联系,又渗入于过程中的每一个环节,这种联系与互动超越了静态的关联,从更为深层的方面展示了主体精神世界的统一性。

自由主体的以上品格,往往未能得到应有的注意。在对自由行为加以解释时,人们常常仅仅关注于精神世界的某一方面。即使从形而上的维度考察自由的本质,也很难避免这一偏向;从P. V. 因瓦根(Inwagen)的有关论点中,便不难看到这一点。在谈到形而上学的自由概念时,P. V. 因瓦根曾指出:“形而上学意义上的自由可以简单地以“能够”(can)来表达。”^{[12] (p367-368)}尽管因瓦根也注意到“能够”(can)一词的复杂性,并作了若干辨析,但就其基本涵义而言,“能够”首先与“知”或认识的功能相联系,这种功能往往基于对相关对象、过程以及人的行动方式、程序等等的把握和了解,从而更多地表现为一种理性的品格。将自由与“能够”联系起来,无疑主要突出了自由主体的理性规定,这种看法对主体精神世界的整体性、统一性,不免有所忽视。

从价值目标看,自由的走向同时关联着对真、善、美的追求。按其实质的内容,自由的领域也就是一个真善美的世界,自由的内在意义,在于达到真善美的统一。⁶人的存在境域本身具有生成的性质,自由的实现,就在于突破已有的存在界限,不断扩展与深化人自身的存在境域,在更高的层面实现整合与统一。自由的指向与真善美的目标既使人的存在过程具有方向性,也规范着人的存在,使之不断达到新的整合与统一。在这里,一方面,精神世界的统一制约着走向自由的过程,另一方面,自由的追求又以真善美的价值目标统摄着主体及其精神世界。

作为时间中的存在,自由的主体经历着各种形式的变迁,人们往往由此对主体或自我的同一性提出质疑:处于变迁过程之中的个体或“我”是否仍是同一主体?对这一问题当然可以从不同的方面加以回应,而精神世界在时间中的绵延统一无疑是一个不可忽视的思考维

度：正是这种统一，在一定意义上为自我的同一性提供了重要的担保。如前所述，在走向自由的过程中，主体精神的各个方面彼此作用，呈现为互动的关系；另一方面，以自由的价值理想为指向，人的实践活动也具有历史的连续性，这种时间中展开的历史连续性，同时赋予渗入于实践过程的精神活动以绵延的同一性。这样，尽管经历着时间中的变迁，但作为参与包含历史连续性的实践活动的主体，自我仍然在精神世界的绵延同一中保持自我认同。

不难注意到，在主体的维度上，人的自由涉及多重精神规定，这些不同的规定和因素既作为自由行为的内在环节而相互关联，又在时间的绵延中呈现动态的统一性，它们所指向的，则是人的整体性或作为整体的人：精神世界的统一性，本质上是人的整体性的表征。人的这种整体性品格，无疑具有本体论意义，作为自由主体的存在形态，它同时也为进一步理解人的自由问题提供了一个形而上的前提。

历史地看，自由的问题通常与意志联系在一起，在哲学的论域中，人的自由往往被归属于所谓“意志自由”或“自由意志”。G. 瓦特森在上世纪八十年代初曾选编了讨论自由问题的文集，而该书在出版时，即被冠以 *Free Will*（《自由意志》）之名，^[13]洛斯基更明确地将人的自由与意志自由等量齐观：“我们要说的是人的自由，亦即人的意志自由”。^{[14] (p2)}在以上视域中，自由似乎仅仅被理解为人的精神世界中某一规定或属性的功能，精神世界本身的统一性以及人的存在的整体性，或多或少被置于自由的领域之外。⁷

诚然，如前所述，在自由的实现过程中，意志的品格具有不可忽视的作用。从意欲的形成到选择、决断的完成，都离不开意志的功能，人的自主性，也每每在意志的作用中得到了较为直接的体现。同时，人的在世过程常常会形成各种需要，这种需要的产生，往往非人能够抑制，然而，借助意志之力，人却可以不为需要所左右，对行为作出合理的选择。例如，人在饥饿的时候，通常会产生对食物的需要，这种需要的产生是人所无法抑制的，但在必要时，人却可以不受以上需要的支配，拒绝进食（例如为了维护自己的尊严而拒斥“嗟来之食”），从中，无疑也可以看到意志的内在力量。然而，意志本身并不具有本源性，其作用也不是以孤立的形式展开。从本体论上看，意志只是人的统一的精神世界的一个部分，只有当作为整体的人存在时，才可能形成意志的功能，在这里，人的存在显然具有对于意志的优先性。就意志的现实作用而言，其定向、选择、决断等功能，都从属于作为整体的人及其精神世界，意志呈现何种功能，以及如何体现这种功能，都取决于人的整个存在形态，而其作用过程，则始终与精神世界中的其他的规定和方面，如理性、情感、想象等处于互动、交错的关系之中。在此，人的存在的整体性，无疑构成了意志作用的前提。

在这方面，值得注意的是洛克的看法。在谈到人的自由时，洛克指出：“作为一种单

纯的力量 (power), 自由仅仅属于行为主体 (agents) 而不是意志的一种属性或变形, 意志本身也只是一种力量。”^{[15] (p320)} 以力量来界定自由是否确当, 无疑可以进一步讨论, 但重要的是, 洛克在这里将自由归属于主体本身、而不是主体的某一种属性。对自由的这种理解, 显然有见于主体存在对自由的本源意义, 它同时也触及了自由与人的整体性、统一性之间的联系。⁸

在中国哲学中, 也可以看到对自由主体的类似关注。孔子曾从道德实践的角度, 强调了这一点: “为仁由己, 而由人乎哉?” (《论语·颜渊》) “我欲仁, 斯仁至矣”。(《论语·述而》) 在这里, 道德选择的决定者, 显然被理解为作为具体存在的“我”。另一些哲学家从更普遍的意义突出了自我的作用, 这里可以一提的是陆九渊。对自我的注重, 构成了陆九渊哲学的出发点之一。就物我关系而言, 他所确认的首先是自我的主导性: “夫权皆在我。若在物, 即为物役矣。”^{[16] (p464)} 为物所役也就是受制于物, 亦即缺乏自由, 与此相对的“权在我”, 则意味着对物的自由支配。由肯定自我的权能, 陆九渊进一步提出如下看法: “收拾精神, 自作主宰。万物皆备于我, 有何欠缺? 当恻隐时, 自然恻隐; 当羞恶时, 自然羞恶; 当宽裕温柔时, 自然宽裕温柔; 当发强刚毅时, 自然发强刚毅。”^{[16] (p455)} 自作主宰是一种自由的境界, 而在陆九渊看来, 这种境界并不能归约为主体精神的某一方面, 而是基于“我”的全部精神: 所谓“收拾精神”、“万物皆备于我”, 便从不同侧面强调了这一点。⁹

行为的自由性质, 并不意味着它是无缘由的, 如前所述, 在无根无由、变幻难测的纯粹偶然世界中, 不可能有真正的自由。那么, 在实践的领域, 行为的原因什么? 这一问题进一步将我们引向了人自身。契希侯尔姆曾对行为过程中事件的作用与人的作用作了区分, 在他看来, 行动所涉及的事件并非都由其他事件所引起, “我们应当说, 行动中所涉及的事件中至少有一种不是由另外的事件 (other event) 引起, 而是由不同于这种事件的其他东西 (something else instead) 引起, 这种其他的东西只能是行为者——人。”^{[17] (p28)} 这种看法被奥考纳进一步概括为“主体因果性”(agent causation) 论, 以区别于“事件因果性”(event causation) 论。^{[18] (p374-380)} 上述论点的值得注意之处, 在于将人本身视为行动的原因, 这一思路对理解主体行为的自由性质, 无疑具有启发意义。

从逻辑上看, 当行动的原因仅仅被归结外在的事件时, 往往很难避免无穷后退: 行动由某种外在事件或事件 1 所决定, 在追溯事件 1 的原因时, 又将引出进一步的外在的事件(事件 2), 事件 2 本身之后则又有事件 3 ..., 如此不断后退, 显然难以达到确定的基点。与这种外在的推溯相应, 人的行为似乎也主要呈现被决定的性质: 它受制于无穷系列的外在事件, 缺乏自主的维度。在哲学史上, 因果性与人的自由常常被视为不相容的两个方面, 当行为的

原因完全被归结为外在的事件时，人们确乎难以摆脱以上视域。

然而，如果我们将目光转向行为与行为主体的关系，那么，对行为的性质便可以获得另一种理解。这里首先需要对行为与事件作一区分。他人强行执着我的手去触摸某物，这是事件；我自主地用手去碰该物，则是行动；不难看到，在行为中，行为者或行为主体同时表现为行为的原因。事件与行为当然并非完全互不相关，但二者显然不能简单等同。就现实的行为过程而言，“我”（行为主体或行为者）作为原因，既具有直接的性质，又具有某种终端的意义。行为的发生，固然经过权衡、选择、决断等不同环节，但这些环节本身源自于同一主体，并通过行为主体而形成统一的作用，在这里，主体或行为者无疑构成了行为的直接原因。

当然，行为本身并不是孤立存在，其发生与展开过程不可避免地受到各种外在因素的影响，这些因素（包括过去的事件、相关的背景，等等）往往构成了某种因果的系列。然而，从行为所以发生的角度看，处于以上系列终端的，显然不是其他事件，而是主体或行为者本身：各种过去的事件、社会历史的背景，最后总是汇集、沉淀于“我”（行为者），并通过“我”而产生影响。作为具体的社会存在，“我”（行为者）既以个体的形式作用于行为，又接受、综合了方方面面诸种社会历史的因素；如果说，“我”（行为者）的个体性品格使之对行为的影响具有直接性，那么，它所凝聚和包含的社会性规定本身则构成了行为的现实出发点。

在行为的以上发生过程中，“我”（主体）自身构成了行为的原因。可以看到，行为的因果性与行为的自由性质，在这里并非互不相容：当“我”（主体）成为行为的原因时，行为的因果性便不再意味着被决定或被命定，相反，原因与自因的合一，从一个方面赋予行为以自由的性质。如果说，目的性对因果性的扬弃，主要从人的存在形态上将其与因果系列中的其他事物区别开来，那么，行为动因的主体性维度或以主体为因（agent causation）则使人们能够在确认因果性的前提下，进一步从本体论上理解人的自由如何可能的问题。自由与自因的以上联系，同时也进一步从行为机制上，展示了人的自由与人的具体存在之间的相关性。

以“我”或行为者为自因，行为的时间性似乎也获得了另一种意义。在通常的解释模式中，过去、现在往往被视为既定的前提或条件：过去与已经发生的事件相联系，现在则隐喻着正在发生的事件，它们都作为既成或已然的因素而支配、决定着人的行为或未来走向。然而，当行为的因果性与“我”（主体）联系起来时，过去、现在、未来便获得了内在的统一性，并表现为行为的内在之因：“过去”为“我”的决定提供了历史的根据，“现在”构成了这种决定的现实出发点，“未来”则从可能的维度预示着主体选择和决定的结果。在上述

关系中，“现在”似乎呈现尤为重要的意义：它凝结了过去，又蕴含了未来，从而构成了主体“在”世过程中更为真实的背景，并相应地赋予“我”（行为者）以现实的品格。当然，对这一意义上的“现在”，不能作相对主义的理解：在相对主义的视域中，“现在”仅仅是稍纵即逝的刹那之点，缺乏实在性。“现在”的本真形态既表现为存在本身的延续性，也以存在的确定性为其表征。延续性意味着时间中的绵延，以时间绵延为形式，“现在”延续了过去，未来潜存于现在，时间的界限仅仅具有相对的意义，在这种绵延与交融中，存在同时保持了自身的同一（identity），并由此展示了其稳定的品格。就“我”与行为的关系而言，现在的“我”融合了过去与未来，作为“我”存在的相关方面，过去不再是外在的历史限定，未来也非仅仅表现为不可及的彼岸，相反，在“我”的“现在”存在形态中，总是同时凝集了过去、潜含着未来，而“我”的每一筹划、选择、决定，都往往渗入、交错着以上诸种因素。不难看到，在走向自由的实践过程中，时间性与“我”的自主性呈现为一致而相容的关系。¹⁰

与行为的主体发生相联系，人的自由本身似乎呈现二重性：一方面，它具有非程序性的特点，另一方面，它又具有可解释性。以人的具体存在为动因，自由的实现过程难以归属于某种既定的程序。人不同于机器，其行为往往无法机械预定，即使了解了某一个体的特定意向及其所处的境遇，也常常很难由此推断该个体必然会作出何种选择；在生活实践中，尽管某种行为必然会导致相应的后果，但人是否选择该行为，则取决于多重因素，难以按确定的程序来推断。但另一方面，自由的实现过程又并非无章无序，而是合乎一定的法则（包括因果之律）。以行为过程而言，在意欲、权衡、选择、行动之间，总是存在一定之序，在意欲没有产生之前，通常不会有对该意欲的权衡、评判；对行动的选择，一般也不会发生在该行动完成之后；而前文论及的行为主体与行为之间的因果关联，则从更普遍的层面表现了行为的内在秩序。自由实现过程的这种有序性或合乎法则性，同时使对它的理性解释成为可能。

概而言之，在主体的维度上，自由的形而上意义具体表现为“我”（行为者）的整体性或具体性，后者既在于人的个体之维与社会之维的互融，也展开为精神世界及其活动的多方面统一。基于主体存在的具体性，自由不再仅仅呈现为意志的品格，而是以作为整体的“我”为其动因。以主体为行为之因，自由与时间、行为的自由性质与因果性获得了内在的统一。

三、自由的价值内涵

作为人的存在形态，自由既有其本体论的意义，又包含价值论的内涵。从价值论的角

度看，自由具体展开为二个维度：在类或社会的层面，它以人向自身的复归为其深沉内容，在个体层面，它所指向的，则是真、善、美统一的存在境界；二者统一于走向自由王国的历史过程。

马克思曾将自由规定为“人的类特性”。^{[19] (p53)}然而，这种特性的真正实现，又有其历史的前提。关于这一点，马克思作过深刻的论述：“事实上，自由王国只是在由必需和外在目的规定要做的劳动终止的地方才开始。”^{[20] (p926)}在这里，马克思首先将自由的活动与受制于“必需”和“外在目的”的活动区别开来。“必需”与“自然必然性”相联系，当人的生产活动还仅仅是为了满足自己的需要以及维持和再生产自己的生命时，这种活动便仍具有必然的性质。“外在的目的”则相对于人的内在本质而言，生命的维持和再生产固然是人存在的前提，但维持生存本身还只是物种的普遍要求，在这一层面，人与动物并没有本质的区别；以生存为内容的目的，对人来说无疑具有外在的性质。在“必需”和“外在目的”的支配下，人的活动显然仍主要服从异己的必然性，而没有达到真正意义上的自由。

不过，这并不是说，人的自由与物质生产的领域不相关涉。通过在生产者之间建立合作的社会关系、合理地组织生产过程，人可以有效地展开人与自然之间的物质交换（生产活动），既避免必然性对社会生产过程的盲目控制，又使生产的条件合乎人性。较之完全为盲目的必然性所支配，联合的生产者所从事的生产活动，无疑呈现了某种自由的品格。^{[20] (p926)}如后文将进一步阐释的，生产领域的以上活动似乎具有两重性：就这一领域中人与自然之间的物质交换仍未从根本上摆脱“必需”与“外在目的”的制约、生存需要的满足依然构成了其目的和动因而言，它仍归属于“必然的王国”；但就其表现为社会化的人的活动并在一定意义上合乎人的本性而言，它又并非与人的内在本质完全隔绝，并相应地亦非与自由的领域截然对峙。

当然，更深沉意义上的自由，在于超越“必需”和“外在目的”，后者具体表现为人自身能力的发展。马克思曾将“作为目的本身的人类能力的发展”与“自由王国”联系起来。^{[20] (p926)}相对于物种层面的生存，人自身能力或人的潜能的发展，本身就是目的。在动物那里，物种意义上的生存，就是其存在的全部内容，因为“动物和它的生命活动是直接同一的。”^{[19] (p53)}这种同一，使动物的活动只能限定于“必需”和“外在目的”。与之相对，人的能力与潜能的发展，已非出于直接的“必需”，而是基于人的本质规定，作为存在的目的，它无疑具有内在的性质。

人的能力的发展，也就是人的全面的发展。在谈到以人自身发展为存在的目的时，马克思指出：“人以一种全面的方式，也就是说，作为一个完整的人，占有自己的全面的本质。”

^{[19] (p80)} 占有自己的全面的本质，既有别于停留在物种层面的外在目的，也不同于仅仅关注与直接的生存相关的存在规定，它所指向的是人之为人的全部潜能。马克思后来进一步将“每个人的全面而自由的发展”规定为理想社会的基本原则。^{[21] (p649)} 当单纯的生存成为目的时，人并没有把自身与其他物种区分开来，不妨说，在这种存在形态中，人实质上仍“外在于”自身。相对于此，作为一个完整的人而占有自己的全面的本质，则使人开始向自身回归。在这里，外在于自身与停留于必然王国成为同一形态的两个方面，而走向自由王国则意味着超越“必需”与“外在目的”，以人的全面自由发展为目的，并由此回归人自身。

人向自身的如上回归，并不具有封闭的意义。事实上，人的能力的自由而全面的发展，同时也表现了人对于世界的开放性：与动物仅仅限于特定物种的规定不同，人的能力的发展并没有预成、不变的定向，在面向世界、化自在之物为为我之物的过程中，人的能力也蕴含了无限的发展可能。在这里，向自身的回归与对世界的开放性表现为同一过程的两个方面，¹¹ 二者的如上统一，同时也决定了人的全面、自由发展的历史性。从过程的视域看，人并不是在社会演进的某一刻突然跃入自由王国，“文化上的每一个进步，都是迈向自由的一步。”

^{[22] (p154)} 当人以自己的力量化自在之物为为我之物时，他同时也赋予了自己的创造性活动以某种自由的品格，这种自由性质不仅在于上述活动本身体现了合规律性与合目的性的统一，而且在于它总是在一定的范围内扬弃了“外在的目的”，表现为自身本质力量的外化。同时，社会的演进和发展，也每每为人发展自身的能力提供了前提。在人类的早期，生存活动往往构成了人的存在过程的全部内容，人几乎没有可支配的自由时间用于自身能力的多方面发展。随着劳动时间的逐渐缩短，生存活动不再占据人的整个存在过程，劳动之外的余暇时间或自由时间（尽管最初十分有限），为人的能力在一定程度上的自由发展提供了可能。¹² 事实上，在化自在之物为为我之物的实践过程中，人也不断地超越外在的“必需”而向自身回归，与此相联系，自由理想也总是历史地、有条件地得到实现。

在这里，我们似乎应给予劳动以特别的关注。从人的自由这一视域看，劳动并不仅仅是一个生产领域或经济领域的概念，它同时具有人类学及本体论的意义。回溯社会的演进过程，便不难发现，劳动曾取得了不同的历史形态。当劳动呈现异化的性质时，它无疑包含着限制人的意义，马克思曾对此作了分析，认为劳动的外化或异化首先在于劳动对人来说成为外在的东西：劳动者在劳动中不属于他自己，而是属于别人；劳动的产品不仅非劳动者所能控制，相反，它往往作为异己之物反过来支配劳动者。在这种劳动中，劳动者“不是肯定自己，而是否定自己。”^{[19] (p50-51)} 在以上存在形态中，强制的“必需”与“外在的目的”似乎取得了外化劳动或异化劳动的形式，人更多地处于受动而非自主的境域。

然而，作为化自在之物为为我之物的实践过程，劳动又在不同程度上体现了人的本质力量。如前所述，本然的世界相对于人的目的而言，总是有各种缺陷，后者也可以看作是人的存在过程中所面对的障碍，这种障碍往往只有通过劳动过程才能克服，而“克服这种障碍本身，就是自由的实现，而且进一步说，外在目的失掉了单纯外在必然性的外观，被看作个人自己自我提出的目的，因而被看作自我实现，主体的物化，也就是实在的自由，——而这种自由见之于活动恰恰就是劳动。”^{[23] (p112)}通过劳动以克服障碍，一方面意味着扬弃有缺陷的存在规定、使之合乎人的目的和理想，另一方面，人自身的能力也得到了某种确证，二者从不同的方面赋予自由以实际的内容。前文在讨论生产领域的活动时已提及，该领域的活动具有二重性，这种双重性在劳动中似乎得到了更具体的体现：当劳动与强制的“必需”及“外在的目的”相关时，它本身显然仍具有外化的形式；但作为人的能力和本质力量的确证，它又从一个方面实现了人的自由。就历史发展的总的趋向而言，劳动无疑将愈益超越强制的“必需”及“外在的目的”，以人的能力发展为其内在目的，并进一步成为“自由见之于活动”的形式。在扬弃外化形态的前提下，劳动时间与闲暇时间的区分与界限将逐渐呈现相对的意义，劳动的自由形态与能力的自由发展也将越来越具有一致性，而人也在这一过程中不断向自身回归。

就对象而言，自由劳动与化自在之物为为我之物相联系，从主体之维看，自由劳动则指向人自身由自在到自为的过程，后者同时涉及真善美统一的自由人格或人格之境。自由的人格境界首先与个体或自我的存在形态相联系，它固然有精神和观念之维，但又不限于精神的领域，而是凝结了个体的全部生活、表现为基于人的整个实践过程而达到的个体整合与统一；一般而言，个体达到何种境界，往往规定着他在何种程度上成为自由的主体。

作为存在的统一形态，个体境界的提升离不开前文一再论及的能力的发展。能力不同于一般的技艺，技艺主要服务于外在目的，是达到某种外在目的的手段，能力则形成于人的存在过程，它既是个体存在所以可能的条件，又标志着个体所达到的存在形态或境界；能力的发展状态，同时确证着个体自由理想的实现程度。个体的能力可以彼此不同：我们无法强求每一个体都具有同样的能力；但是，以一定的社会历史条件为背景发展自身的潜能，在自足其性的意义上使之成为现实的能力，则是个体自我完成的过程中无法回避的问题。所谓自足其性，既表明能力的发展不应当无视个体的差异（不能勉强每一个体都达到整齐划一的目标），也意味着能力是存在的内在规定，不是工具意义上的外在要素。如前所述，马克思曾将人的自由与超越“外在目的”联系起来，在相同的意义上，发展作为存在内在规定的的能力，无疑也构成了自由的表征。

境界的提升涉及人格上的完善。作为精神层面相对稳定的结构，人格有多方面的规定和向度，诸如理性之维、情感之维、意志之维等等。如果仅仅偏重于其中的某一方面，往往容易引向片面的存在。当理性被界定为人格的至上或唯一规定时，人同时也就被理解为概念化的存在或逻辑的化身。反之，以情、意为人格的全部规定，则意味着将人视为非理性的存在。前者常常导致对人的理性专制，后者则每每衍化为盲目的冲动，二者虽然表现形态不同，但都与自由的境界格格不入。相对于此，通过理性、情感、意志等方面的多向度展开以形成统一的人格形态，则既为扬弃理性的专横提供了可能，也使情意的单向冲动失去了前提。精神世界的如上统一，同时也使主体能够不为内在的感性欲求及外在的境遇所左右：它赋予主体以对二者说“不”的现实力量。在这里，统一的人格之境无疑构成了步入自由之域的内在根据。

人格展示了人的精神世界，也体现了境界的另一重内涵。如前所述，广义的境界可以理解为在实践中形成的自我整合或个体的综合统一；境界也可以从狭义的层面加以考察，在这一层面上，境界主要表现为一种意义的世界或意义的视域（meaning horizon）。狭义的境界既蕴含了对存在的理解，又凝结着人对自身生存价值的确认，并寄托着人的“在”世理想。与存在与“在”的统一相联系，境界表现了对世界与人自身的一种精神的把握，这种把握体现了意识结构不同方面的综合统一，又以实践精神的方式展开。境界突现了人所理解的世界图景，又表征着自我所达到的意义视域并标志着其精神升华的不同层面。

意义世界的更深沉的内涵，展开于真、善、美的追求过程之中。这里的真，首先指向对世界与自我的认识，其中既涉及经验领域的事实，也包括对性与天道等形而上原理的把握。经验领域以达到真实的知识为目标，性与天道则关联着作为具体真理的智慧。^[24]在经验领域的知识与形而上智慧的不断互动中，人们也逐渐地达到对这个世界的真实把握。真不仅与广义的认识论和本体论相联系，而且包含着价值观内涵。从价值观的角度看，真与伪相对，它既以自我在德性、品格上的实有诸己为内容，又涉及主体间交往过程中的真诚性。以真为面向，对象之真与自我之真彼此交融，世界的存在（being）与人之“在”（existence）统一于真实的意义视域。

相对于真，善更直接地涉及价值和评价的领域。究其本源，善首先与人的需要相联系。中国古代哲学曾对善作了如下界定：“可欲之谓善”（《孟子·尽心下》）。可欲既指值得追求的，也指人的存在所实际需要的；在后一意义上，善意味着通过化“天之天”（本然之物）为“人之天”（合乎人多方面需要的对象），在合理需要的满足过程中，逐渐达到具体的存在。这一过程既包含着人与自然（或天与人）的关系，又涉及人与人（包括个人之间、个人与群

体之间)的关系,而善的实现,也相应地意味着以动态的形式,不断实现天与人、人与人之间的统一。从狭义的行为过程看,善又以“从心所欲不逾矩”(《论语·为政》)为内容,“不逾矩”是对普遍规范的自觉遵循,“从心所欲”则表明行为出于内在意愿并合乎自然,二者的结合具体表现为:在自觉、自愿、自然的统一中,超越强制与勉强,达到从容中道的自由之境。

与真、善相互关联的美,在广义上表现为合目的性与合规律性相统一的审美意境。合目的性的内蕴意在于对人的存在价值的确认(变革对象世界的过程与社会发展、自我实现的一致),合规律性则意味着对普遍之道的尊重;前者伴随着自然的人化,后者则蕴含着人的自然化。在自然的人化与人的自然化的统一中,人的本质力量与天地之美相互交融,内化为主体的审美境界,后者又为美的创造和美的观照提供了内在之源。从另一方面看,美又与人格相联系,所谓人格美,便涉及美的这一向度。孟子在谈到理想人格时,曾指出:“充实之谓美”。(《孟子·尽心下》)荀子也提出了类似的观点:“不全不粹不足以为美。”(《荀子·劝学》)“充实”和“全而粹”,都含有具体性、全面性之意;在此,达到美的境界与走向具体的、全面的存在表现为一个统一的过程。

在实现真善美统一理想中,意义世界同时展开为一个价值的体系。以广义的价值创造为背景,真善美的追求与自我实现的过程相互融合,不仅狭义的善,而且真与美,都从不同的方面体现了价值的理想:在知识与智慧的统一中把握真实的世界、交往中的真诚性原则、全而粹的完美人格,等等,无不展示了这一点。在更深沉的意义上,上述的人生理想又始终关联着对自由之境的追求。通过知识与智慧的互动把握真实的世界,为达到自由境界提供了广义的认识论前提;价值创造与自觉、自愿、自然的统一,从不同的侧面表现了行为的自由向度;合目的与合规律的一致以及人格上的充实之美,从审美意境与理想人格的角度,展示了在美的创造、美的观照及培养健全人格中的自由走向。

作为自由的精神世界,人的境界往往表现为一种“化境”。“化”既指精神领域内在的融合形态,又指其展开、呈现的过程。张载曾对“敦厚而不化”的存在方式提出批评,^{[25] (p18)}与“化”相对的所谓“敦厚”,是指精神世界的各个方面尚未达到融与通,因而滞而不畅。当然,“化”并不意味着导向自我的失落,如果随波逐流、与物俱去,则难以达到真正的化境:“化而自失焉,徇物而丧己也。”^{[25] (p18)}作为自由之境,融与通本身表现为“我”的存在方式,可以看作是一种更高意境上的自作主宰。精神的化境同时也不断在实践的过程中得到确证,庄子所描述的庖丁解牛过程,已蕴含了这一点:“手之所触,肩之所倚,足之所履,膝之所踦,砉然响然,奏刀騞然,莫不中音,合于桑林之舞,乃中经首之会。”(《庄子·养

生主》)解牛是人的活动(属广义的劳动),而在庖丁那里,这一过程已到了出神入化之境,它体现了真(与道一致)和善(本于人的需要并实现了人的目的),也展示了审美的意境(合于桑林之舞),而作为活动主体的人,亦由此获得了自由之感:庖丁在解牛之后“提刀而立,为之四顾,为之踌躇满志”(同上),便是基于这种自由的感受。总起来,在人所达到的“化境”中,物与我、天性(nature)与德性(virtue)、自然与当然达到了完美的统一,这里既有不思不勉、“从容中道”意义上的“自得”,也蕴含着“天地与我并生、万物与我为一”层面上的“逍遥”。

可以看到,以人的自由为指向,境界的提升与人自身的多方面发展呈现了内在的相关性。马克思曾将“自由个性”与“个人全面发展和他们共同的社会生产能力”联系起来,^{[26] (p104)}“自由的个性”与自由的人格之境相通,“人的全面发展和他们共同的社会生产能力”则与超越强制的“必需”和“外在目的”相联系。在迈向自由王国的历史进程中,人向自身回归与自由境界的形成、完美人格的培养与自由个性的发展表现为同一过程的相关方面,二者从不同的维度展示了自由的价值内涵。

作为一个历史过程,自由的追求既涉及对象世界,也关联着人自身,对象世界的存在与人自身之“在”、人与世界关系的肯定性与否定性、实然与应然在走向自由的过程中相即而非相分。作为自由的主体,人更多地体现了整体的品格;自由与自因、作为整体的“我”与行为之因的重合,则使人的自由与因果制约扬弃了外在的紧张而呈现内在的相容性。以“必需”和“外在目的”的扬弃为前提,人向自身的回归与人的自我实现、潜能的全面发展与人格之境的提升赋予自由的历程以价值的内容。以形而上的世界观为视域,自由体现了存在的多重维度和丰富意蕴,展示了存在与价值、世界之“在”与人之“在”的统一,并从实践的层面,彰显了存在的具体性、真实性。可以看到,正是在自由的领域,形而上学进一步展示了求其“通”的深沉内涵。

参考文献:

- [1] F. W. J. Schelling: *Philosophical Inquiries into the Nature of Human Freedom*[M], Open Court, 1989, p. 9.
- [2] 王夫之: 诗广传·大雅[A],《船山全书》[C]第3册,长沙:岳麓书社,1996,463.
- [3] 黑格尔: 美学(第一卷)[M],商务印书馆,1979,195.
- [4] 舍勒: 人在宇宙中的地位[M],贵阳:贵州人民出版社,2000,41.
- [5] 王夫之: 续春秋左传博议(卷下)[A],船山全书[C],第5册,长沙:岳麓书社,1996,617.

- [6] 张载：正蒙·神化[A]，张载集[C]，北京：中华书局，1978，18。
- [7] 张子正蒙注（卷三）[A]，船山全书[C]，第12册，长沙：岳麓书社，1996，95。
- [8] 王夫之：读通鉴论（卷二十四）[A]，船山全书[C]，第10册，长沙：岳麓书社，1996，935。
- [9] 黑格尔：小逻辑[M]，北京：商务印书馆，1980，300-301。
- [10] 金岳霖：论道[M]，北京：商务印书馆，1987，201。
- [11] 康德： *Critique of Pure Reason* [M]，Translated by N. K. Smith, Bedford/St. Martin's, 1965, p. 465。
- [12] P. V. Inwagen: The Mystery of Metaphysical Freedom[A]，in *Metaphysics: The Big Questions*, Blackwell Publishers[C]，2000，pp. 367-368。
- [13] *Free Will* [M]，Edited by Gary Watson, Oxford University Press, 1982。
- [14] 洛斯基：意志自由[M]，北京：生活·读书·新知三联书店，1992，2。
- [15] J Locke: *An Essay Concerning Human Understanding* [J]，Vol.1 Dover Publications, Inc., 1959, p. 320。
- [16] 语录下[A]，陆九渊集[C]，中华书局，1980，第464页。
- [17] R. M. Chisholm: Human Freedom and the Self[A]，in *Free Will* [C]，Edited by G Watson, Oxford University Press, 1982，p. 28。
- [18] Timothy O' Connor: The Agent As Cause[A]，in *Metaphysics: The Big Questions*, Blackwell Publishers[C]，2000，pp. 374-380。
- [19] 1844年经济学哲学手稿[M]，北京：人民出版社，1985，53。
- [20] 马克思恩格斯全集（第25卷）[M]，北京：人民出版社，1974，926。
- [21] 马克思恩格斯全集（第23卷）[M]，北京：人民出版社，1972，649。
- [22] 马克思恩格斯选集（第3卷）[M]，北京：人民出版社，1972，154。
- [23] 马克思恩格斯全集（第46卷下）[M]，1980，112。
- [24] 冯契：认识世界与认识自己[M]，上海：华东师范大学出版社，1996。
- [25] 正蒙·神化[A]，张载集[C]，北京：中华书局，1978，第18页。
- [26] 马克思恩格斯全集（第46卷上）[M]，北京：人民出版社，1979，104。

注释：

1. 郭象与庄子在天人关系上的看法无疑有所不同，但上述观点在逻辑上却包含着以“天”消解“人”的趋向。又，郭象《庄子注》有关内容吸取了包括向秀在内的各家之说，但总体上学有宗旨，冯友兰曾对此作了详尽分析，参见冯友兰：《中国哲学史新编》第4册，人民出版社，1986，第128-134页。
2. 利科（Paul Ricoeur）已注意到自由与否定性的联系，认为否定性是自由的一种回应（response），但他似乎更多地从个人的意志活动的角度理解这种否定性，对他而言，否定性主要与以下过程相联系：任何选择都意味着排斥（选择某一种行为便必然排斥其他）、努力的过程都蕴含着对习惯、情感等等的否定。由此，他在总体上强调“意志是一种说‘不’的能力。”（参见 Paul Ricoeur: *Freedom and Nature*, Northwestern University Press, 1966, pp. 445-446, p. 463）不难看到，自由的否定意义所包含的化自在之物为为我之

物这一涵义，基本上在其视野之外。

3. 此处借用了康德的表述形式。需要指出的是，在康德那里，上述提法的具体涵义与这里有所不同。

4. 以目的性及自律性扬弃因果性，并不意味着因果规律在人的存在过程中不适用，毋宁说，它所强调的是：这一领域并非仅仅由单纯的因果法则所片面宰制。从宽泛的意义上看，与价值理想、目的性相联系的自我权衡和抉择，也可以看作是个体行为的内在原因，不过，因果法则在此并非仅仅以机械决定的方式起作用，它也不应被理解为主对主体自主性的消解。总之，有原因不能被等同于被命定，更不能由此排斥人在确立价值理想及进行相应选择等方面的自由权能。详后文。

5. 选择通常被视为意志的能力，但它同样难以与理智活动相分离。从词源上看，英语中表示理智能力或智力的 *intelligence* 源于拉丁语 *inter* 与 *legere*，前者意谓在两者之间，后者含有作出选择之意，这里已可以看到选择与理智活动的联系。参见 Corliss Lamont: *The Philosophy of Humanism*, Frederick Ungar Publishing Co., 1974, pp.160-161

6. 参见冯契所著《人的自由和真善美》，华东师范大学出版社，1996，以及本章第三节。

7. 广而言之，叔本华、尼采、以及存在主义者在更实质的意义上表现了类似的倾向。

8. 在这方面，康德似乎具有两重性：一方面，他强调意志自律，以善良意志为自由行为的内在之因，就此而言，他多少将人的自由与意志活动联系起来，但另一方面，康德所理解的意志，又不同于与理性相对的狭义上的意志，相反，在康德那里，善良意志或自律的意志同时也以实践理性为其内容：“既然从法则中引出行为需要理性，那么意志不是别的，就是实践理性。”（*Kant: Grounding for the Metaphysics of Morals*, Hackett Publishing Company, 1993, p. 23）意志与实践理性的合一，无疑使之超越了狭义的规定，而指向人本身，在此意义上，意志与人的自由的联系，似又有别于意志的单向决定。同时，康德认为，人作为自由的存在，“仅仅遵循他自己给自己颁布的法则。”（*Grounding for the Metaphysics of Morals*, Hackett Publishing Company, 1993, p. 41）作为立法者的人，显然也不同于单纯的意志规定。

9. 在以下论述中，陆九渊对“我”的整合、统摄作用作了更明确的肯定：“人之于耳，要听即听，不要听则否。于目亦然。何独于心而不由我乎？”（《语录下》，《陆九渊集》，第439页）耳目隐喻着感性的能力，心则与理性权能相联系，而在陆九渊看来，二者都由统一的“我”所制约。

10. 当代的一些哲学家往往注重存在的“未来”面向，而忽视“现在”的意义，似乎一谈“现在”，便落入“在场”的形而上学。事实上，未来固然展示了可能之维，但如果离开了现在而谈未来，则未来每每容易流于思辨的“历史性”。

11. 舍勒已注意到人的精神“对世界的开放”性。（参见舍勒：《人在宇宙中的地位》，贵州人民出版社，2000，第26页）但舍勒似乎未能将精神的这种开放性放在人变革世界的历史实践中来考察，因而未能摆脱思辨、抽象的视域。

12. 从更广的视域看，自由时间的获得，同时也使劳动时间呈现新的意义，马克思已指出了这一点：“作为拥有自由时间的人的劳动时间，必将比役畜的劳动时间具有高得多的质量。”《马克思恩格斯全集》第26卷，第3册，1974，第282页。

Liberty of Superorganic View

Yang Guo-rong

(The Modern Thought and Culture Study Department of East China Normal University
ShangHai,200062)

Abstract: As a historic course the pursuing of liberty is attached to object world and human. The being of object world and the being of human ,and the affirming and negative about the relation between human and world influences each other. As the subject of liberty person shows more total character .Only if human develop the useful and discard the useless they can return to themselves and realize themselves. During the course human can develop themselves totally and complete their personality so that it will give value to the course of the liberty.

Key words: superorganic, liberty, reality

收稿日期: 2005-10-10

作者简介: 杨国荣, 男, 上海人, 华东师范大学哲学系教授, 中国现代思想文化研究所所长, 博士生导师。