

doi:10.13582/j.cnki.1672-7835.2015.01.009

王弼的体无自由观和康德的先验自由观^①

侯力¹, 杨又²

(1. 华南理工大学 政治与公共管理学院; 2. 华南理工大学 新闻与传播学院, 广东 广州 510062)

摘要:王弼和康德都不约而同地通过对整体世界进行“本体”和“现象”的二重划分,以“自由的存在统摄不自由的存在”为前提和基础来解决人的自由问题。尽管二者对于“本体”和“现象”的理解各有不同,但殊途同归,在人的自由问题上,他们一致认为人因其单纯的现象性而不自由,因其本体性而自由。在王弼那里,自由就是“体无”,以无统有。在康德那里,自由是实践理性中的先验存在,自由就是自律。至于作为公设存在的“圣人无累”“上帝存在”“灵魂不朽”则是人实现自由的外在引导和保障。进而,二者又从“人”的自由,过渡到“国”的自由,力图建立一个自由之国。

关键词:自由;以无为本;先验自由;自由意志

中图分类号:B08

文献标志码:A

文章编号:1672-7835(2015)01-0047-04

Comparison between Wang Bi's *Ti Wu* View of Freedom and Kant's Transcendental View of Freedom

HOU Li¹ & YANG You²

(1. School of Politics and Public Administration, South China University of Technology, Guangzhou 510062, China;

2. School of Journalism and Communication, South China University of Technology, Guangzhou 510062, China)

Abstract: In terms of human freedom, Wang Bi and Kant invariably argue that human is not free for its pure phenomenon, while free for its noumenon. For Wang Bi, freedom is *ti wu*, which means nonbeing controls over being, while in Kant's eyes, freedom is a transcendental existence in practical reason, and it is also a kind of self-discipline, and therefore the two scholars try to build a kingdom of freedom going from the freedom of "human" to the freedom of "a state" after settling the problem of human freedom.

Key words: freedom; exalting noumenon and elevating minor things; the transcendental freedom; the free will

王弼和康德所处的时代都是人自由缺失的时代。在王弼之前的东汉末期,儒学被经学化,走向繁琐复古,同时政治集团内部斗争尖锐,再加上连绵不断的战祸,生命备受屠戮,读书人的信仰开始遭到怀疑和挑战,以致士人难以安身立命,无以在现实中寻求自我的价值和自由。在康德所处的时代,自然科学突飞猛进,人们弘扬科学理性,认为自然因果律不仅是自然的普遍规律,也是社会和整个人类普遍规律。在此前提下,人是一个自然存在物,他没价值,更没自由可言。然而,不可否认的是,两位哲学家都自始至终坚信人的自由是存在的,而为了解决这一问题,他们必须从理论和哲学的高度加以思考,以期回答并论证之。值得注意的是,他们都不约而同的对整体世界进行“本体”和“现象”的两个划分,以“自由的存在统摄不自由的存在”为前提和基础来解决这一难题的。

1 “自由的存在统摄不自由的存在”的得出

“自由的存在统摄不自由的存在”是从王弼和康德对世界进行二重划分开始的,它是二者解决人自由难题的前提。

① 收稿日期:2014-04-03

作者简介:侯力(1955-),男,四川营山人,教授,主要从事文化哲学与政治制度研究。

在王弼那里,整个世界是由两部分组成的:形形色色的现象世界以及无形无象的本无世界,并且本无世界统摄现象世界,他说:“天地万物皆以无为本。”^{[1]647}“无形无名者,万物之宗也。”^{[1]31}在康德那里,世界仍然被划分为两个世界:物自体世界和现象世界,物自体世界也统摄现象世界,他说:“我承认在我们之外有物体存在,……但是由于它们的影响作用于我们的感性而得到的表象使我们知道它们,我们把这些东西称之为‘物体’,这个名称所指的虽然是我们所不知道的东西的现象,然而无论如何,它意味着实在的对象的存在。”^{[2]50-51}尽管物自体世界是不可知的,但现象世界终究是因为物自体世界的存在而存在。

这样,在对现象和本体进行二重划分,得出本体世界统摄现象世界之后,王弼和康德也必然循着这一思路去解决自由的难题。尽管二者对于现象和本体的理解不尽一致,但殊途同归,他们都通过论证得出了“自由的存在统摄不自由的存在”的结论。

在王弼那里,“无”是归属于“一”和“静”的。他说:“夫众不能治众,治众者,至寡者也。夫动不能制动,制天下之动者,贞夫一者也。”^{[1]591}又说:“凡有起于虚,动起于静,故万物虽并动作,卒复归于虚静,是物之极笃也。”^{[1]36}正源于此,“无”便是绝对自由的,它“周行无所不至而不危殆”^{[1]63}“无形无象,无声无响,故能无所不在,无所不知。”^{[1]31}而“有”则是一种客观的实存,它包含着一切自然的和社会的存在物,是属于“器”或“用”的领域,是有缺陷不自由的,他说“形器,匠之所成,非可以为匠也。”^{[1]95}既然如此,自由之“无”必然统摄不自由之“有”,他说“凡有皆始于无,故未形无名之时,则为万物之始,及其有形有名之时,则长之、育之、亭之、毒之,为其母也。”^{[1]11}“无”和“有”之间的关系就像母与子的关系,“无”始终采取着无声无响、悄无声息的方式“成济万物”,万物也就是在本体“无”这种自主自觉的生发行为中自然成形。

在康德那里,作为本体的“物自体”则是“多”和“不可知”的。物自体不仅包括作为构成现象杂多后面的那些物体,而且还包括上帝、世界和灵魂这样的理性存在,它们“只能思之,不能知之”。同时“物自体”也是不可知的,“这些物本身可能是什么样子,我们一点也不知道”^{[2]50-51},人们若要去认识这些理念(灵魂、世界和上帝),就会不可避免地产生“先验幻相”。这等于说“物自体”是有限制和规定性的。而至于现象界则是被规定着的,一方面,自然事物是一种必然性的存在,它服从于自然律;另一方面,现象也是由人产生的,现象“并不是我们日常所说的客观事物的表面现象,而是指一种主观的感觉表象”^{[3]131}。他又说:“我们是把自然界仅仅当作现象的总和,也就是当作在我们心中的表象的总和来认识的。”^{[4]92}故而,现象总是被限定着的,自由自然很难存身于此。物自体世界尽管是“多”和“不可知”的,但却没有被限定,这也就给自由留下了广阔的空间,也就可以在这一片不可知的领域去设定自由的存在,让它去统摄现象界中那些不自由的存在。

最终,王弼和康德便一致得出了“自由的存在(无、物自体)统摄不自由的存在(有,现象世界)”的结论,这正是他们解决人自由难题的基本前提和思路。循着这一前提和思路,他们开始彻底反思人在现象层面的不自由性。

2 人因其单纯的现象性而不自由

王弼这里所说的现象(有),不仅包括自然现象,还包括社会现象。王弼对在现象界的不自由性的描述是从自然事物在自然界的不自由性开始然后进一步过渡到人在社会领域的不自由。

在王弼看来,自然存在物是有形有象的存在,它们在生成以前,就已经被先天的形式所规定,在后天的形成和发展过程中,它们是不可能跳出这种形式和框架的。他举例说:“若温也则不能凉矣,宫也则不能商矣。形必有所分,声必有所属。故象而形者,非大象也;音而声者,非大音也。”^{[1]195}自然界的具体存在物,即使它们拥有雷电、疾风一样快的速度,它们跑得再快,仍然是有某个极限的,是被规定着的。他又说到:“夫奔电之疾犹不足以一时周,御风之行犹不足以一息期。善速在不疾,善至在不行。故可道之盛,未足以官天下;有形之极,未足以府万物。”^{[1]195-196}

既然自然物在自然界中是不自由的,那么人在社会领域同样是不自由的。首先,人在本质上仍然是一种自然存在物,他是有规定性的,具体的。因此,这也就使得他如同其他存在物一样,本身就是不自由的。同时人不仅生活在自然界之中,也生活在整个人类社会之中。他就不可避免受到各种工具化的存在诸如仁义道德,礼法制度等的制约和束缚,因而,也是不自由的。他论证道“失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼也。夫礼也,所始首于忠信不笃,通简不阳,责备于表,机微争制,夫仁义发于内,为之犹

伪,况务外饰而可久乎。故夫礼者,忠信之薄而乱之首也。前识者,前人而识也,即下德之伦也。竭其聪明以为前识,役其智力以营庶事,虽德其情,奸巧弥密,虽丰其誉,愈丧笃实。劳而事昏,务而治蔽,虽竭圣智而民愈害。”^{[1]94-95} 社会上的仁义道德,礼法制度,智慧谋略等都对人的自由起着巨大的限制和约束作用,它们就像一对无形的镣铐,时时刻刻牢牢地套在人的双手双脚之上,让人举步维艰。于是,在看清了这样的本质之后,王弼又进而对其他各家学派的学说进行了猛烈的抨击,并认为这些学说中的具体存在是限制人自由的罪魁祸首。他批判道:“法者尚乎齐同,而刑以检之。名者尚乎定真,而言以正之。儒者尚乎全爱,而誉以进之。墨者尚乎俭嗇,而矫以立之。杂者尚乎众美,而总以行之。夫刑以俭物,巧伪必生;名以定物,理恕必失,誉以进物,争尚必起;矫以立物,乘违必作;杂以乱必兴。”^{[1]196}

在康德那里,人在现象界同样是不自由的。人的这种不自由性主要是被内外两个因素所限制。外在的因素是指,人做为一种自然存在物,他的一生都受到自然法则的制约,人是被他律着的。人和万物不得不在自然的因果律面前俯首称臣,服从于自然的因果法则。内在的因素则是指,人本身所拥有的先天纯形式(时间、空间和十二范畴),它们都是存在于人的理智中的先验法则,“无此主观条件(时空)对象就会什么也不是,那么,你就根本不可能对外部客观先天综合地决定任何事了”^{[5]46},“范畴是这样的概念,它们先天地把法则加诸现象和作为现象的自然界之上。”^{[6]163}。知识的形成就是:时空这样的先天直观形式被运用到作为表象的感性材料上,从而形成感性直观,然后知性再把范畴运用到感性直观上,从而形成具有客观有效的知识。换言之,知识的形成是后天经验材料和先天直观形式的结合,“没有直观,在任何地方就都没有任何客体能够被给予我们,因而也没有任何东西能够被综合地认识。”^{[7]48} 尽管康德说“人为自然立法”,但也正因为“自然界的最高法则必然在我们心中,即在我们的理智之中。”^{[8]286} 这种在理智之中的最高法则却反过来成了限制和约束我们认识自由性的内在枷锁。同时,人在认识领域的不自由性不仅表现在人受着内在法则的制约和限制,同时还表现在人在认识层次上的局限性。人只能认识现象,不能认识物自体。物自体本身是什么样的,我们不得而知。如若试图去认识做为先验理念的上帝、宇宙、灵魂,就会犯下“先验幻相”的错误。这也就等于说,从认识论层面讲,人是不自由的。

这样,王弼康德都不约而同地认为人在现象领域受着种种的限制,是不自由的,他既因为内在的局限而难以自由,又因为外在的他律而不能自由。既然如此,为了获求自由,人就不能单纯的停留在现象层面,他应该在本体领域去寻找答案。

3 人因其本体性而自由

既然王弼深切地体会到人在现象界中的不自由性,那么人的自由又何在呢?王弼的回答是:在本体界。在他看来“天下万物以无为本”,而“无”又是绝对自由的,所以在方法论上就要“(崇本)息末”→“以无为本”→“(举本)统末”。现象界纷纭复杂,难以把握,是具体而有缺陷的,所以首先要摆脱现象界的束缚,回归“本无”,“以无为本”,进而在“约以存博,简以济众”的基础上,再回归到现象界,“举本统末”。而这应用到人的认识和性情欲上就是要:“得意忘象”→“触类为象”→“和义为征”和“情发于言”→“性其情”→“欲而不迁”。

首先,“言者所以明象,得象而忘言;象者,所以存意,得意而忘象。”^{[1]609} 当然,做到此还不够,人还得在“得意忘象”的基础上“触类为象”,进而“和义为征”,他说“触类可为其象,和义可为其征。义苟在健,何必马乎?类苟在顺,何必牛乎?爻苟合顺,何为坤乃为牛?义苟应健,何必乾乃为马?”^{[1]609} 人只有在把握了现象、语言背后的“意旨”,并随时能够根据“意”的本旨,去推知和把握到千变万化的物象,才会在认识上达到真正的自由。其次,人的言行都是人内在情感的表露,“情发于言”^{[1]630},“情动于中而外形于言”^{[1]631}。情如果得到“正实”的话,那由此而生发的语言和行为也是不会有偏误的,是自在的。但情必须受制于性,他解释道:“不性其性,焉能久行其正,此是情之正也。若心好流荡失真,此是情之邪也。”^{[1]631} 而“若以情近性,故云性其情。情近性者,何妨是有欲。若逐欲迁,故云远也;若欲而不迁,故曰近”^{[1]631-632}。如果能“情近性”“性其性”,即使有“情欲”,那也是无妨的。

进而,王弼又提出了“圣人体无无累”的绝对自由说。他说:“圣人茂于人者神明也,同于人者五情也。神明茂,故能体冲和以通无;五情同,故不能无哀乐以应物。”^{[1]640} 可以看出,圣人是真正逍遥自在的。而圣人统治的国度就是“自然之国”。在这个国度中,一切人都“因自然之性”,顺从自然。统治者“以无为为居,以不言为教,以恬淡为味”^{[1]644}。老百姓无欲无求,“不贪货赂”,“安其所居”,返璞归真。整个社会是一种“治之极”的和谐状态。这就像老子所描述的小国寡民的上古社会,在这里,人是自由

自在的。

与王弼一样,康德对在现象界的自由性是持否定态度的。人的真正自由应源自本体界。他说:“我的出发点……是纯粹理性的二律背反:‘人有自由;以及相反:没有任何自由,在人那里,一切都是自然必然性。’”^{[9]244}康德清楚地认识到,人在现象领域难以自由,他是被他律着的。因此,为了解决人的自由难题。康德独辟蹊径地将人的理性一分为二:理论理性和实践理性。自由就存在于实践理性之中。在实践理性批判中,康德提出了“先验自由”这一范畴,他说:“纯粹实践理性是存在的,并且出于这个意图批判理性的全部实践能力。”“凭借这种能力,先验自由从现在开始也就确立起来。”^{[10]1}先验自由本身只有超验的性质,摆脱了经验的束缚,与经验世界无涉,是绝对自由的,故而它是实践理性的基础之所在,“没有自由的先验理念,实践就会是盲目的,因而不成其为实践,所谓实践的自由无非就是对先验的自由所包含的内容的实践”^[11]。

而在实践自由中,最重要的一个范畴便是“自由意志”。“自由意志”是由实践理性中的先验自由所产生,“一个自由意志,独立于法则的质料,却仍然必须在法则中找到一个规定根据。但是,除了法则的质料之外,在法则中所包含的就无非是立法的形式了。因此,立法的形式只要包含在准则中,它就是惟一能够构成意志的一个规定根据的东西。”^{[7]31}自由意志是自己立法,自己守法的,它摆脱了外在的他律,因此自由的真正内涵就在于是人服从自由意志所颁布的道德律令,自由就是“自律”。“道德法则所表达的,无非是纯粹实践理性的自律。”^{[7]36}换言之,自由意志以绝对命令的形式颁布着道德律令,服从这种命令就是“自律”,也就是自由。

进而,如王弼一般,康德又表达出一种纯粹绝对自由的状态——“任性的自律”,他说:“在最为充足的理智中,任性就正当地被表现为不可能有任何不同时间能够在客观上是法则的准则。”^{[7]36}当感觉不到律令的强制,却又自主自觉服从于道德法则,那便是“任性的自律”,“任性的自律”就是“任性的自由”,即绝对的自由,这可能只有上帝才能达到。而又加之人作为一种自然物,受自然律限制,生命早晚会逝去,自然难以自由。所以,在设定意志自由之后,康德又设定了灵魂不朽和上帝存在。上帝统治的国度就是“目的之国”,在这一国度中,人们按照意志自律的原则自己立法,自己守法,行道德之事,而灵魂不朽、上帝存在则是这一切的可靠保证。也正源于此,这一国度的每一个人都是自由自在的目的存在。

4 结语

王弼和康德通过对“人因其本体性而自由”的具体阐述,回答并论证了人的自由难题。其实,这就回到了“自由的存在统摄不自由的存在”这一前提和基础之上。实际上,人就是这样的自由存在,应当去统摄那些不自由的存在,因此他们的自由观是一种以人为本体的自由观。而又因为他们对于自由的理解和解决思路的差异,所以又可以把王弼的自由观叫做“体无的(本体)自由观”,把康德的自由观叫做“先验的(本体)自由观”。通过这两种自由观的对比,笔者也期望为当今人们反对“异化”,探寻人真正的自由提供参考和借鉴。

参考文献:

- [1] 王弼. 王弼集校释[M]. 楼烈宇,校释. 北京:中华书局,2012.
- [2] 康德. 任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论[M]. 北京:商务印书馆,1997.
- [3] 吕从虎,张庆荣,王勤田. 欧洲哲学通史[M]. 天津:南开大学出版社,2008.
- [4] 康德. 未来形而上学导论[M]. 北京:商务印书馆,1978.
- [5] 康德. 纯粹理性批判[M]. 邓晓芒,译. 杨祖陶,校. 北京:人民出版社,2004.
- [6] 康德. 纯粹理性批判[M]. 蓝公武,译. 北京:商务印书馆,1960.
- [7] 康德. 康德著作全集(第5卷)[M]. 李秋零,译. 北京:中国人民大学出版社,2007.
- [8] 北京大学哲学系外国哲学史教研室. 西方哲学原著选读(下册)[M]. 北京:商务印书馆,2005.
- [9] 李秋零. 康德书信百封[M]. 上海:上海人民出版社,1992.
- [10] 康德. 实践理性批判[M]. 韩水法,译. 北京:商务印书馆,1999.
- [11] 邓晓芒. 康德自由概念的三个层次[J]. 复旦学报(社会科学版),2004(2):24-30. (责任校对 龙四清)