

什么是自由？

邓 晓 芒

“自由”二字，中国古已有之，但时常写作“自繇”。自由在中国人心目中历来是一剂具有诱惑力的毒药，人人都想要，却是一个贬义词。《东周列国志》中宣王斥责臣下曰：“怠弃朕命，行止自繇，如此不忠之臣，要他何用！”顾名思义，自由的意思就是“由着自己”，为所欲为，不受拘束，想做什么就做什么。据说隋文帝杨坚的爱妃被皇后偷着杀掉了，杨坚一气之下骑马出走，狂奔二十多里，流连于山谷之中，叹曰：“吾贵为天子而不得自由！”后来皇后去世了，无人管着，杨坚压抑了多年的欲望迅速膨胀起来，纵情声色，两年后便一命呜呼。临死前对人说，如果皇后在，我不至于此。（见百度百科“文献皇后”词条）宋儒讲“存天理而灭人欲”，自由大约也就相当于“人欲”的意思，也就是一种动物性的欲望冲动。到了20世纪，严复在翻译穆勒的《自由论》（*On the Liberty*）时遇到了麻烦：他明知穆勒的自由概念是一个法律概念，不是为所欲为的意思，但就是找不到一个对等的中国字来译，只好权且用“自繇”这个今人不太常用的词来代替，并将书名改译作《群己权界论》。然而直到今天，懂得严复这番苦心的人仍然如凤毛麟角。有人甚至否认人有自由，认为所谓自由不过是人的心理感受而已，实际上人都是受规律和命运支配的。

那么，究竟应该如何理解自由？本文打算从三个方面来说明这个问题：一是自由的起源；二是自由的历史；三是自由的谱系。

一、自由的起源

通常我们讲的自由有广义的自由和狭义的自由。狭义的自由只有人才具有，是人和其他事物的一个本质的区别。至于广义的自由，我们有时候觉得自然界也有，自然万物都在自由生长。但是就无机物而言，虽然物理学上有所谓“自由落体定理”，不过那只是借用，真正说来无机物是没有自由的。为什么？因为无机物没有“自”。什么是“自”？“自”具有一种自我保持的特性，是一个内在目的，所以它是属于有机物的。有机物有“自组织”的能力，西文“有机的”（*organisch*）一词本来的意思就是“组织起来的”、“有组织的”。但严格说来，有机体的自由也是我们人看出来的，是拟人化的结果。我们通过拟人化可以把我们的自由感推广到动植物身上，甚至于推广到整个自然界身上，这就是“造物”的概念，“造化”的概念。

因此，尽管我们并不认为具体的自然物如动物意识到了自身的自由，但我们也可以把整个自然界看作是自由的。因为人本身就是从无机物到植物、动物一步步发展出来的，人是自然的最高级的部分，所以人的自由就可以代表自然的自由。有机生命是人的自由的前提，人要有自由首先要有“自”，所谓自由就是不受他者束缚，那就要有自和他的区别。有机体有了自和他的区分，就可以“依自不依他”，就可以摆脱“他”的束缚。但是有机体的“依自不依他”和人的自由还是有所不

同:它是相对的,绝对地来说还是要依他:植物和动物都要依赖于整个自然环境。达尔文进化论讲物竞天择、适者生存:这是“天择”,它自己没办法择,只能够适应。这种“天择”是一只看不见的手,动植物自己是料不到的,它们所依靠的是本能。动物的行为是由本能所支配的,它没有能动性,也没有创造性。它也可以有选择,有任意性,但动物的任意是以本能为边界的,动物从来不做那种不能够用本能来解释的事情。人则可以胡思乱想,并且可以把这种胡思乱想付诸行动。于是人就有创造力,有想象力,有语言和思维,这就可以在一个普遍性和超越性的层面来设定自己的目的。人的目的不可能全都用本能来解释,有些完全是超越本能的,甚至于超越生命的求生本能,比如说“杀身成仁”、“舍生取义”。那么,人的自由与动物的任意这个区别是从什么时候开始的呢?

这就涉及人猿之别的问题。人和猿的区别,按以前流行的观点在于制造和使用工具。但是现在已经知道,野生的黑猩猩已经能够制造和使用工具了。动物学家珍妮·古多尔告诉我们,黑猩猩为了吃到蚁穴里面的蚂蚁,它可以掰一根树枝下来,把上面的叶子去掉,加工成一根合适的钓杆,伸到蚁穴里面去钓蚂蚁。(参见古多尔,第277页以下)那么人跟黑猩猩的区别究竟何在?我认为这个区别不在于制造工具,也不在于使用工具,而在于保存和携带工具:保存、携带工具比制造和使用工具更关键。很可能,人类最早就是由于要携带工具才学会了手脚分工和直立行走的。黑猩猩已经能够制造和使用工具,但是它不会保存工具,用完就扔了;它的前肢要用来走路和爬树,不可能把工具总是带在身边,当作自己身体的一部分,因而也不会把这种东西传下来。而人类则由于保存工具而使工具连同其使用经验都得到了传承,这是人类所特有的。只有保存、携带工具,才把工具当成了一种普遍的媒介:它不是一次性使用的,而是可以反复不断使用的。这样一种行为使得人类的观念中产生了一次飞跃,出现了一种“符号”现象:工具成了一种符号。什么是符号?就是一种普遍性的表象:与它相关的对象可以变来变去,但是这个符号永远不变,以不变应万变。

与此几乎同时,人类还制造出了另外一种符号,并且把它保存下来了,那就是语言。保存工具和形成语言在心理学上应该属于同一层次的功能,这是人类和猿类最重要的两大区别。动物也有类似语言的东西,它是呼喊性的,是“信号”而不是符号。^①比如狮子来了,黑猩猩用叫声提醒同伴,这不能说是真正的语言。什么是真正的语言?真正的语言是从“命题语言”开始的,它不是一种信号,而是一个“命题”:首先是对一个东西的命名,用一种发声来代表这个东西,并且对它加以陈述。这不是说“狮子来了大家快逃啊”,而是说“这是狮子。”这样一种客观的陈述才是符号,才是真正的语言。这样,不仅在狮子来了的时候可以警告大家,而且在狮子没有来的时候还可以谈论狮子,互相交流对狮子的看法,甚至还可以扮演狮子、模仿狮子。这种情况只有人才有,其他动物没有。例如黑猩猩在一起时是沉默的,顶多有些互相梳理毛发之类的“肢体语言”。工具是人与大自然交流的媒介,语言是人与人交流的媒介,这两者都是人的符号,从中就形成了概念。工具的保存和语言的形成都有一种抽象的作用,把动物的心理活动提升到了严格意义上的“意识”,也就是“类意识”。人最先产生的意识就是类意识:人不可能孤独地存在,而是在社会交往中形成自己的本质。类意识已经是一种超越意识了,它表现在语言上:语言作为一种人与人交流的手段,使人意识到他人和自己一样,是“同类”,这样人就在他人身上看到了自己。人要照镜子才能看到自己,而在一个社会中,他人就是自己的一面镜子,于是人就产生了对自己的反思。人的意识对物质世界的超越性首先就体现在从别人身上看到自己、反思自己。反思使人意识到他们在精神上是相通的,人的意识就提升到了超越的层面,超越自己和对象的肉体的区别而看到了精神的共同性。

^① 下面的讨论参考了卡西尔的观点,他把人定义为“符号的动物”,并认为命题语言与情感语言的区别是人和动物的“真正分界线”。(参见卡西尔,第34-35、38页)

什么是自我意识？自我意识就是在对象中看到自己，用别人的眼光看自己，由此形成类意识。通过类意识，人就不光是有物质生活了，而且也有了精神生活，有了理性，有了自我意识，动物性的本能欲望由此提升到了意志。欲望和意志是不一样的，欲望是随机的，饿了就要吃，满足了就没有欲望了。但意志是要一贯下来的，这就要求有意识的普遍性，它包含有理性。我们说一个人没有意志力，是说他做事不能坚持。怎样才能坚持呢？必须有理性，还必须按照理性用意志来控制自己的欲望和行为。

现在回到本文的主题：什么是自由？自由首先表现为生命活动，马克思在《1844年经济学—哲学手稿》里面多次提到，有意识的生命活动就是“自由自觉的活动”（参见马克思，第50页），这就不是单纯的欲望了。相反，对欲望来说，人的自由是一种克制。我们经常以为对欲望不加克制、想干什么就干什么，这就是自由。其实自由在人这里一开始就是对欲望的克制，比如说劳动就是对欲望的克制。当我已经吃饱了时，为了生存我不能休息，还得去干活，甚至吃饱了就是为了去干活。还有克制食欲：虽然我很想放开肚皮吃一顿，但是不能，因为有的要留作种子。还有渔猎的诱饵，也是不能享用的。劳动首先就是对欲望的克制，这充分体现了人的生命活动是自由的，是对自然（本能）的超越。劳动也是创造：自然界里从来没有过的东西要能够把它创造出来，这就是对于自然的超越。自然包括外在的自然和内在的自然：克制欲望是超越内在自然，创造则是超越外在自然。我们今天的工业技术、飞机电视机等等，都是自然界从来没有过的，单凭自然界是产生不出来的。在这两者中，首先是对内在自然的超越构成了自由的源头。真正的自由可以归结为在一个普遍理性的层面上驾驭欲望。当然也包含满足欲望，但跟动物的满足欲望不一样，它不是临时性地满足欲望，而是在一种普遍理性的层面上，有计划有步骤地驾驭人的欲望、规划人的欲望，并且通过克制欲望而更大地满足欲望。动物看到什么想要的，就扑过去把它吃掉；它不会像人这样设一个机关来捕捉别的动物。人借自己的理性而强过一切动物：他为什么能成为万物之灵长？就因为他的机巧、他的理性、他的普遍性的设想能力，以及基于理性之上的克制欲望的能力，通过克制欲望来满足欲望的能力。

而正因为人在日常的劳动、狩猎或种植活动中已经体现出有这种克制欲望的能力了，所以他同时也就具有了超越一切欲望的创造能力。最初的克制能力还是在欲望的框框之内，是为了满足更大的欲望；但这种能力一旦形成，人就具有了更高的超越的可能，就是说甚至可以不是为了满足更多的欲望，而是根本不考虑任何欲望，纯粹为了精神的创造，比如说献身于艺术，发明“奇技淫巧”，或者为了好奇仰望星空，做科学和哲学研究，以及克制求生的欲望来成全某种道德理想（杀身成仁、舍生取义），这就是一种超越精神。但是所有这些超越性的根，都是从劳动本身、即通过克制欲望来实现更大的欲望这种机制中培育起来的。只要培育了克制欲望的能力，人就有了很大的余地，在理性的范围之内可以做很多事情；这些事情当然也包括为人类谋利益，但是还有更加超越的事情，这种超越就是真正的自由。科学、艺术、道德，这样的目标就是真善美的目标，也是真正自由的目标。自由的起源就是从这里产生出来的，它就是从人的劳动中，从人的生命活动的历史中一步一步地产生出来的一种能力，也就是超越能力和创造能力，这就是自由。

然而，卢梭说过，人生来自由，但无往不在枷锁之中。（卢梭，第4页）“生来自由”是人的一个使命，一种本质可能性，而非一种现实；人必须去不断地追求自己的自由，这样才是一个现实的自由人。一个现实的自由人就是在枷锁中不断追求自由的人，但这恰好说明一个现实的自由人就是一个不自由的人，只有感到不自由的人才会去追求自由。反过来，一个安于不自由的人，一个自愿做奴隶的人，他因此也必须独自为他的受奴役负责。所以，一个现实的自由人和一个可能的自由人是不可同日而语的：虽然他们都在枷锁之中，但前者是不断地解除和突破枷锁而越来越自由，后者却是承认枷锁而自我禁锢，他的自由停留在沉睡状态。现实的自由所呈现出来的是一个历史过程。

二、自由的历史

黑格尔在《历史哲学》中提出,整个人类历史无非是“自由意识的进展”,而人类自由意识的发展过程体现为从东方到西方的进程:东方只知道一个人是自由的,希腊罗马世界知道一部分人是自由的,基督教以来的西方则知道一切人都是自由的。(黑格尔,第19页)就东方来说,在中国,人们只知道皇帝是最自由的,但又人人都想当皇帝,人人都有帝王思想,这种观念是渗透在每个中国人的内心深处的。而古希腊知道了一部分人是自由的,也就是奴隶主和自由民都是自由的,在这个圈子里面大家都有自由平等的权利,但奴隶除外。到了基督教的日耳曼世界,在上帝面前人人平等,人们知道了在精神上每个人都是自由的。当然在实际社会生活中,还要经过漫长的历史过程,要由健全的宪政法律制度来保障每个人的自由,这一点直到黑格尔的时代都还没有做到。

但黑格尔的这一划分是很有历史感的。中国古代的自由意识正像他所说的,只知道一个人是自由的;而他同时也说,这个人“只是一个专制君主,不是一个自由人”。(同上,第18页)换言之,东方、包括中国古代其实并不知道什么是真正的自由。在中国先秦时代,整个社会你取我夺、弱肉强食,礼崩乐坏成为流行时尚,自由也就被理解为穷奢极欲。孔子对这种现象深恶痛绝“八佾舞于庭,是可忍孰不可忍!”(《论语·八佾》)这种自由是一种不道德的自由,退回到了动物式的本能欲望。当然,动物式的本能从广义上也可以看作一种自由;但在狭义上,只有对这种自由进行反思,才会有一种人类起码的自由意识。儒家将这种自由冠以“人欲”而弃之如敝屣,而道家则对人的广义的自由进行了一种反思。道家是拟人的,庄子就经常把河里的鱼、天上的飞鸟、旷野里的树都看作是自由的;但是庄子的拟人不是导致树立人的自由的主体性,而是导致回归自然。这是一种逆反,但这种逆反是否定一切社会生活;它不是一种反抗精神,只是一种逃避。道家已经意识到人的自由本性,但是他们是在自然的层次上来理解这个自由的,是向后看的,就是说要能够离开社会,“独与天地精神往来”(《庄子·天下》),那多好!他们以为脱离社会人就自由了。其实脱离社会人是没有办法生活的。老庄是在生物界的自由这个层面上理解自由的,他们不愿意上升到普遍的理性,不愿意上升到语言。“道不可言,言而非也”(《庄子·知北游》),主张“圣人处无为之事,行不言之教”(《道德经》第2章)、“得意而忘言”(《庄子·外物》)。他们拒斥语言、拒绝符号、拒绝一切形式规范,只求内心的轻松,这是一种“无意志的自由”。“无意志的自由”就是植物动物的那种自由,它等于自然界。所以《庄子》第一篇就是《逍遥游》:游于自然之中,和自然齐一。可见,与其说庄子追求自由,不如说他追求逍遥。什么是逍遥?就是脱离社会,到大自然里面去,你就逍遥了。今天很多人喜欢到处旅游,到大自然里去“放松放松”,放松就是逍遥。

儒家和法家都把自由贬低为人欲,一个要灭除,一个要利用。理论上儒家说得较多,主张不要太自由了,要坚守某些规范,要“克己复礼”,克制自己动物式的欲望。他们把道家的自由看作是动物式的欲望,这在某种意义上没错。道家确实是崇尚自由的,但这种自由其实是自然。而儒家是主张超出自然的,强调人禽之辨,但一超出自然就没有自由了。所以儒家讲的是一种意志,但却是一种“无自由的意志”。有人说儒家也讲自由,孔子讲“七十而从心所欲不逾矩”(《论语·为政》),“从心所欲”不就是自由吗?但是又不破坏规矩。只不过很少有人想到,“从心所欲不逾矩”的这个“矩”,它不是自由选择的,而是由先王传下来的,是无可选择的。孔子经过七十年的“克己复礼”的训练,可以“从心所欲不逾矩”了,但那只是一种不假思索的习惯。当然,儒家和道家的区别也不是那么严格的,道家有些言论也近似于儒家,儒家也常常表现出道家的情怀,所以李泽厚讲中国文化是“儒道互补”的结构,中国人缺了其中的任何一方都会是片面的。(参见李泽厚,第49页以下,

特别是第53页)但这个“儒道互补”并不是双方统一,而是交替摇摆,在穷达之间顺势流转:一会儿是“无自由的意志”,一会儿是“无意志的自由”;两者都跳过了中间的自由意志,都不是真正的自由。换言之,要么就没有自由,只有意志的强制;要么就像动物似的率性而为,没有规矩,这在社会生活中是容不下的,只好逃到自然界里面去。中国人既然是人,当然也是有自由的,但是由于中国传统哲学对于人的自由缺乏一种理性的反思,所以中国人的自由意识还没有达到自觉:他们要么把自己的自由等同于自然,要么就不讲自由、贬低自由。这是中国文化对自由价值的一种遮蔽。

现在再来看看西方自由意识的发展。西方从古希腊开始就有发达的商品经济,商品经济导致了私有制的产生,私有制的产生则导致了西方个体人格的独立。马克思讲古希腊人是“正常的儿童”(《马克思恩格斯全集》第46卷上册,第49页),他们的儿童期的自由意识体现在古希腊神话中,古希腊的神话里诸神完全是拟人化的。到了中世纪,他们的拟人化主要体现在上帝身上,对上帝的理解折射着人对自由的理解。但所有这些拟人化都已经不单纯是自然本能的发泄了,而是加入了理性。比如古希腊神话中有神的自由意志,也有神的法律,雅典娜是理性之神,宙斯是法律之神。基督教的上帝也是这样:上帝的律法通过摩西传达给人类,上帝是立法者。宙斯和上帝都具有一种理性的自由意志。当然,宙斯还充满着人间的情欲,并且掌握着自然界的雷电;但他不仅仅是情人或雷电,他主要代表法律,代表对人间自由的调节原则。基督教的上帝也是这样:上帝创造了自然界,但是上帝远远超出了自然界,他代表精神上的追求,代表正义。西方文艺复兴是对中世纪的叛,跟基督教的传统道德对着干。这种自由被理解为一种逆反心理;但是与道家的逆反不同,西方人接下来就对这种自由进行积极的探索,产生了一批近代自由主义的奠基人,如霍布斯、洛克、孟德斯鸠、卢梭。他们每个人都来设计一种理想的社会,说我们将来的社会应该这样:以往的社会最多是自然状态,那是非法的,必然陷入到弱肉强食;我们从今以后应该建立一个法治社会。当然,这个理想在法国大革命那里当时是失败了,因为法国人民还没有准备好,还处在逆反期。但是英国早在17世纪“光荣革命”时就已经迈出了实质性的步伐,以后经过好几代人的修改和协调,使这个理想最终实现出来、完善起来了。

西方近代建立起来的这一套法权哲学,特别是权力制衡理论,标志着西方自由意识已经进入到了实行期和成熟期,其中有一个根本的原则,叫做“天赋人权”,也就是人人生来自由。每一个人都生来自由,那么这里面就包含有平等,就是平等地自由。自由、平等、博爱,这就是文艺复兴、启蒙运动以来西方人所提出的口号。但实行期的特点就是形成了政治自由的理念。光是有口号,没有制度保障,那还不是成熟的自由意识。政治自由就是着眼于建立保障每个人平等地自由的社会制度而提出来的,这是在中国传统中从来没有过的。中国人从来没有把自由放在政治的层面上考虑过,它顶多被看作个人的一种心情或境界。政治自由为其他自由奠定了基础,包括宗教信仰的自由、学术研究的自由、拥有财产的自由、贸易自由、迁徙自由,还有言论自由、出版自由等等。这些自由没有一种是儒家或道家关心过的。自由和意志在这里可以看作是一体的:近代西方人一讲自由就是自由意志,自由和意志是不可分的,没有什么“无意志的自由”或者“无自由的意志”。

到了康德,他的道德形而上学又为政治自由奠定了哲学基础,从而完成了自由主义人性论的理论建构。后来还有些改进,像黑格尔,他对康德的批判只不过是把这一套自由的抽象理论加以充实,在现实中加以推演,把它建构为一个历史过程。当然他也有很大贡献,但基本的自由原则康德已经奠定了。还有像现代的哈耶克、罗尔斯,进一步把自由理论细化了。哈耶克讲程序正义,通过程序正义来建立人的自由权利;罗尔斯讲社会正义,强调最终还是要保障每个人的自由有大致相当的平等,要有起码的保障,能够使一个人和比他优越的人有大致相同的竞争条件。或者说,起点平等和结果平等这两者如何协调?平等究竟应该是起点上的平等还是分配结果上的平等?罗尔斯认为应该两者兼顾。这一套东西是中

国人所不熟悉的,到了改革开放以后才逐渐引进中国,需要我们大量地去学习和领会。

三、自由的谱系

最后是自由的谱系。一般自由有三个层次,即自在的自由,自为的自由,自在自为的自由。

1. 自在的自由 首先看自在的自由,这是最起码的,就是自由自在,怡然自得,逍遥。这在人的儿童期表现得比较单纯,或者在人类的原始时代,如印第安人在美洲大陆游荡,虽然已经是自由的了,但当时没有觉得自由;只有在后来的怀旧中那种生活才成了自由的理想。通常,这种自由自在只有在失去时才会被人明确意识到,而在拥有的当时则是一种没有意识到的自由。只有当产生了奴隶社会以后,人们失去了自由,才开始意识到自由了。文明时代初期,人们开始怀念这种失去了的自在的自由,所以这种自由意识总是带有一种怀旧的伤感。

2. 自为的自由 自为的自由是第二阶段,它已经不是自然的,而是人为的、自觉的了。文明社会的建立使自由受到束缚,在国家里面不可能为所欲为。在自然状态里面,是弱肉强食。国家束缚了人的自由,但迫使人的自由意识提升了。

(1) 反抗的自由。对不自由的反抗最初有两种选择,一种是倒退,一种是前进。老庄是倒退、怀旧,想回到自由自在;有的人则说“不”,反抗不自由,还有的人甚至认为自由本质上就是反抗。老庄不是说“不”,而是说“无”;不是反抗,而是逃避。禅宗则是完全退回到了内心。能够说出“不”是最直接的反抗,是很不容易的,这里已经有一种行动,而不是一味逃避。当然,真正反抗的行动就是起义、暴动,但这其实还是很初级的自由。起义的农民唯一想望的可能就是“翻身得解放”。“翻身”是什么?“翻身”就是今天你奴役我,明天我要报仇,要奴役你。当然,我们不能否认这种反抗精神可嘉:如果连这样一种反抗的自由都没有,那么人就完全成了拉磨的驴了。但是它的层次是不高的,它停留在幼儿的阶段,只会说“不”。它只是自由意识的萌芽,但也是一切自由意识里面一个不可缺少的层次。自为的自由里面首先就是反抗的自由,这是第一个层次。

(2) 选择的自由。选择的自由已经有了一个目的,这里面有一种理性的权衡,但最终是基于任意性,即任选一个。所以选择的自由就是在理性权衡之下的任意性。在反抗的自由里面没有理性,无可选择,只是要反抗、复仇,只凭一种情绪。但是选择的自由已经有了理性的思考:不是仅仅以当前的目的物为转移,而是在各种目的物之间有选择,凭借理性来实现利益的最大化和损害的最小化。但这种自由中有个问题,就是可供选择的目的是预先提供的,我们只能选现实已有的可能性。所以选择是自由的,但可供选择的可能性并不是自由决定的。因此这种自由虽然比反抗的自由高了一个等级,但仍然不是彻底的自由。这种选择的自由和儒家的选择也是不同的。孟子也讲熊掌和鱼、义和利,由你选择(参见《孟子·万章下》),但这种选择是规定好了的:如果你选择了见利忘义,那你就是禽兽,甚至禽兽不如。所以你其实是没有选择的,因为你不敢沦为千夫所指的禽兽。而英国功利主义的自由观,如边沁、密尔这些人所设计的选择,它的对象虽然不是自由的,但也不是必然的,而是偶然的:有很多可选择的,你既可以选这也可以选那,这是你的权利。什么是权利?权利就是你可以这样选择,也可以那样选择,甚至可以选择不选择;即使选择错了,人家顶多会说你不明智,但是不会说你是禽兽,那是你的自由。

(3) 立法的自由。立法的自由其实在选择的自由里面已经有了,像英国的法律规定了人的权利,这已经是立法了。rights 这个字,本身就有两层含义,一个是权利,一个是法,所以又翻译成“法权”。权利是有界限的,这个界限就是他人的自由。所谓按照“最大多数人的最大幸福”来立法,这本身就已经是法治了,但是英国人还没有把这种立法当作自由本身的原理,而只是当作实现自由的一种工具。法律被视为只是对自由的一种外部限制:你要自由,但是你不能损害别人的自由,否则自由

的总量就会减少了。伯林讲“消极自由”比“积极自由”更重要，因为积极自由总是对自由的一种限制，使人不能为所欲为或任意选择，成为不自由。立法就是对自由的限制和减少：一个人不能把自由都占全了，你得分一点给别人。伯林这种观点把自由只看作各种价值中的一种，他甚至认为人有时候可以为了幸福或者安全而牺牲自由。（参见伯林，第243页；另参见邓晓芒）对自由的这种理解是极其经验化的，自由被视为是一件一件数得出来的东西。这当然很实在，但是层次的确不高：自由不是被理解为终极性的价值，而只是被理解为自由的各种外部表现。立法的自由则把自由本身提到了一个更高的层次：不但是为自由立法，而且是自由地立法，或者说是自由为它自身立法。这种立法就成了自由本身的一个环节，这就叫做“法权”。“法权”既是法又是权利，它是“正当的权利”。right又有“正当”的意思。它是自由为它自己本身所立的法，所以我们可以把它看作是一种“对自由的自由”，即对自己的自由来自自由地立一个法；或者说，“为自由而自由”，为了自由而自由立法。这个法完全是为了每个人的自由而立的，而且是经过每个人凭借一种契约而自由同意的。

这样，选择的任意性就提升到了一种严格意义上的“意志”，任意性和意志的不同就在这里。任意性当然也可以用理性来加以选择，但还是外在的，它本身并不是理性；而意志不但是有理性的，而且它本身就是理性的体现，是有一贯性的、有法则和规律的自由。我们也可以说它是“对意志的意志”，因为自由就是自由意志。这种立法自由在西方古希腊就已经有它的萌芽了，但还是潜在的，直到卢梭的社会契约论，立法的自由才得到彰显。卢梭的社会契约是在“公意”的基础上建立起来的，当然还有“众意”，但法治社会中公意是最根本的。什么叫“众意”？众意就是大部分人都同意，“少数服从多数”就是众意，是大众的意见，但是还不是公共的意见。我们一讲民主，就想到大众的意见，少数服从多数，其实不完全对。少数服从多数不是起点，起点是公意。那么，什么叫“公意”？公意就是所有的人都承认，都同意的。但是这样的公意存在吗？我们常常觉得，哪里有一个事情是所有的人都同意的？但是的确有。比如说，一个社会“要有法律”，这是每个人都会同意的；至于要有什么样的法律，那当然是众意的问题，是可以讨论的，最后是要诉之于少数服从多数的。但是没有人认为可以不要法律；即使造反的人，也是向民众许诺要建立一个有公平法律的社会，而不是建立一个无法无天的社会。所以公意才是立法的最终依据，也是立法的自由。单是少数服从多数还有可能陷入“多数的暴政”，但是少数服从多数如果事先有公意的认可，比如说先由所有的人同意采取少数服从多数的原则，并添加了保护少数的修正，那么即使某些人在投票时处于少数，他也仍然是自由的，因为他事先认可了他处于少数的这种可能性。

而到了康德，就提出“每一个理性存在者的意志都是一个普遍立法的意志”。（康德，2005年，第439页）这就是道德命令，它相当于法律上的“公意”。康德为卢梭的社会契约论建立了道德形而上学的基础，西方的自由意识上升到了“自律”而不再是“他律”。自律是更高层次上的自由，每个人的意志都是立法的意志，每个人都为自己立法，所以康德讲自律才是真正的自由。（同上，2003年，第180页）真正的自由不是为所欲为，也不是争取最大多数人的最大幸福，而是意志自律，自己给自己立法。立法的自由既包含了反抗的自由，也包含了选择的自由，但是最终它是一种普遍的自律原则。它是超功利的，但又是建立在每个人的自由意志之上的，并不违反功利。在外在的层面上它容纳了所有的功利主义原则，但在内在层面上它为这些原则提供了进一步思考和反思的道德维度。

3. 自在自为的自由 比自为的自由更高的就是自在自为的自由，那就是所谓的自由王国，是一个理想。人类的理想就是自由王国。这个理想康德已经提出来了，就是“目的国”（参见同上，2005年，第441页以下），在这个目的王国里面每个人都是目的，每个人都是自由的。这种目的国不同于设想中的“自然状态”：那种自然状态中虽然每个人也许都是为所欲为的，但总体上看却是弱肉强食。康德的目的国也可以看作共产主义理想的思想来源，马克思曾经描述未来共产主义社会的原则“每个人

的自由发展是一切人的自由发展的条件”(《马克思恩格斯选集》第1卷,第294页),就是说,只要有一个人不自由,这个社会就不自由。按照马克思的设想,共产主义社会是“自由人的联合体”(《马克思恩格斯全集》第23卷,第95页),就是说一个社会中所有的人都是自由人,它就是这些自由人联合起来的。马克思恩格斯还有一个说法就是“从必然王国向自由王国的飞跃”。(《马克思恩格斯选集》第3卷,第634页)人类社会是从阶级社会走来的,一切阶级社会都是必然王国,《资本论》讲资本主义社会的经济运动有它的“铁的规律”(参见《马克思恩格斯选集》第2卷,第100页),但是这种铁的规律必然要被扬弃,过渡到自由王国。

这种自由王国还可以借用孔子的“从心所欲而不逾矩”来说,但意思已经完全不同了,因为这个“矩”不是由先王和传统所传下来的了,而是由人的理性建立在自律的自由意志之上。孔子相信“人性本善”,所以他的“不逾矩”是回到本性,属于人的“自在”状态;而“自在自为的自由”则是以前面两种自由即自在的自由和自为的自由作为前提的,是前两者综合起来的合题,所以这个概念不是以人的本性的善、而是以“人性自由”为前提的。而当这种目的国实现之日,孔子的另一句从来没有实现过的话也就会成为现实“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·为政》)终有一天,国家、法律都会消亡,由道德来支配人与人的关系就够了。当然这是一种理想,只是一个逻辑推论,是否能够实现尚不得而知;但是作为一个理想的终极标准在现实生活中却是不可缺少的。我们说人总有点理想,不能只盯着眼前:尽管我们现在还看不清通达这个理想的道路,但是我们有了这个理想,就可以用它来衡量我们现在所生活的这个社会,看它的自由度达到了什么程度;所以这个尺度是不可少的,不然我们就没有努力的方向了。

总而言之,做一个自由人,为此而建立一个自由的社会,这是人类的最高理想。但是它决不会是一蹴而就的,而是一个世界历史的过程;它不但取决于外在的因素,而且还取决于人的思想所达到的层次。正像胡适所讲的,一个自由的国家不是一批奴才能够建立得起来的。(参见胡适)所以我们在观念上必须有一种突破。

参考文献

- 伯林,2003年《自由论》,胡传胜译,译林出版社。
- 邓晓芒,2005年《伯林自由观批判》,载《社会科学论坛》第10期。
- 古多尔,1981年《黑猩猩在召唤》,刘后一、张锋译,科学出版社。
- 古籍《道德经》,《庄子》,《论语》等。
- 黑格尔,1999年《历史哲学》,王造时译,上海书店出版社。
- 胡适,2004年《介绍自己的思想》,载洪治纲主编《胡适经典文存》,上海大学出版社。
- 卡西尔,1985年《人论》,甘阳译,上海译文出版社。
- 康德,2003年《实践理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社。
- 2005年《康德著作全集》第4卷,李秋零译,中国人民大学出版社。
- 李泽厚,1981年《美的历程》,文物出版社。
- 卢梭,2003年《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆。
- 马克思,1979年《1844年经济学—哲学手稿》,刘丕坤译,人民出版社。
- 《马克思恩格斯全集》,1972年、1979年,人民出版社。
- 《马克思恩格斯选集》,1995年,人民出版社。

(作者单位:华中科技大学哲学系)

责任编辑:罗传芳

there are such entities , what category do they belong to?” According to Aristotelism , fictional objects are contingent entities. There are mainly three different approaches in this line , i. e. , Possibilism , Idealism and Creationism. According to Possibilism , fictional objects are purely possible objects. According to Idealism , fictional objects are ideas. And according to Creationism , fictional objects are abstract artifacts. We will argue against these three kinds of theories separately. Based on these arguments , we have good reasons to think that Aristotelism is far from a satisfactory thesis.

What is Freedom?

Deng Xiao-mang

Freedom originates from the labor-trained ability of mastering desires and the creativity which is based on the ability. The basis of freedom consists of two symbolic activities: preserving and passing on tools; establishing propositional language. The history of freedom has three different stages: Eastern , Ancient Greek and Modern. This is not only the expansion of the range of freedom , but also the improving of the level of freedom. From this the spectrum of freedom is laid , namely freedom at itself , freedom for itself (including freedom of resistance , freedom of choice and freedom of legislation or autonomy) and freedom at and for itself (the kingdom of ends) , and each subsequent freedom-stage includes the stage ahead in itself by subsuming it.

Is Rawls' Conception of Justice as Fairness really Against Consequentialism?

Ge Si-you

Rawls' conception of justice as fairness has had a great influence on recent political philosophy and is generally believed to be against consequentialism. However , this belief is based on multiple confusions. As far as moral intuitions are concerned , justice as fairness conflates not only the principles of justice with administration of justice but also impartiality with luck egalitarianism. Justice as fairness' reasoning confuses the normative usage of benevolence with its descriptive usage and the motive argument against consequentialism actually begs the question. The conclusion of justice as fairness doesn't distinguish the instrumental value of freedom and its intrinsic value and then the absolute priorities among principles of justice are not tenable. We can explain its relative priorities by consequentialism. Then , it is shown by these clarifications that justice as fairness is not really against consequentialism but a development of it.

The Analysis of the Reality of Wave-function

Wu Guo-lin

The wave-function is the core of quantum mechanics. The reality of wave-function is proved in the observation , causation and semantics from the point of view of the philosophy of science. Science is connected with technology , and there is the relation between the philosophy of science and the philosophy of technology. In the view of the philosophy of technology , if anything is controlled by the technology , it is obviously real. In the quantum information theory and quantum control theory , wave-function is the controlled object. The basic properties of the entities are the subjectivity , individualism , in themselves , continuums and reality , and the unity of potentiality and actuality. The wave-function is both real and entity-structural real , and element and structure exist simultaneously. The wave-function is the unity of entity and structure , and it is potential , and the reality of wave-function is potential entity-structural reality.