

doi: 10. 13582/j. cnki. 1672 - 7835. 2014. 04. 009

■ 政治哲学

对自由与必然关系的再考察

邓晓芒

(华中科技大学 哲学系 湖北 武汉 430074)

摘 要: 自由和必然的关系是探讨自由的本质唯一可能的定义, 这个问题在我国历来将恩格斯的观点奉为权威, 即自由是对必然的认识以及凭借这认识对客观世界的改造, 但这种解释仍然有些简单化了。问题的关键在于如何理解客观必然性, 应将它视为自由本身所建立起来的必然规律, 对此必须借鉴康德、黑格尔和现代的胡塞尔、海德格尔的观点, 从自由与自然的本体论关系、自由与理性的认识论关系以及自由与逻辑的方法论关系三个方面作出更加深入的探讨, 克服主客对立的传统偏见, 真正达到自由和必然的内在同一。

关键词: 自由和必然; 自然; 理性; 逻辑

中图分类号: B516

文献标志码: A

文章编号: 1672 - 7835(2014) 04 - 0053 - 09

Re-discussion of the Relationship between Freedom and Necessity

DENG Xiao-mang

(Department of Philosophy , Huazhong University of Science and Technology , Wuhan 430074 , China)

Abstract: The only way to find the essence of freedom is to discuss the relationship between freedom and necessity , in which China has always considered Engel's view authoritative. Engel argues that the freedom is the knowledge of necessity , which is used to transform the objective world. But this explanation is still a little bit simplified. The crux of the problem lies in how to understand the objective necessity and see it as a law set up by freedom itself. So we have to draw lessons from Kant , Hegel , Husserl and Heidegger's views , and to make a more in - depth discussion from three aspects , i. e. the ontological relation between freedom and nature , the epistemological relation between freedom and rationality , and the methodological relation between freedom and logic , so as to overcome the traditional prejudice between subject and object , and truly achieve the intrinsic unification between freedom and necessity.

Key words: freedom and necessity; natural; rationality; logic

我在《什么是自由?》一文(载《哲学研究》2012 年第 7 期) 中对自由的起源、自由的历史和自由的谱系进行了阐明。严格说起来, 这种阐明还不能算对自由的本质定义, 因为从逻辑上说, 一个概念的本质定义必须符合“属加最近的种差”的主谓判断形式, 就是说, 必须有一个更高的概念把该概念作为自己的“种”而包含于自身, 并将这个更高的概念和这个种的种差联结成一个判断, 使这三项构成“个别 - 特

收稿日期: 2014 - 02 - 15

基金项目: 国家社会科学基金重大项目(12&ZD126)

作者简介: 邓晓芒(1948 -) , 男, 湖南长沙人, 教授, 博士生导师, 主要从事西方哲学研究。

殊-普遍”的关系,这才是一个完备的本质定义。例如在“人是有理性的动物”这个定义中,“动物”是属,“有理性的”是种差,“人”则是种,所以我们说,人是“一种”(有理性的)动物。然而,按照这样一种定义模式,自由的本质不可定义,因为自由本身是最高的属,没有比自由更高的、可以把自由作为自己的一“种”来包含的概念,凡是想用一个概念把自由这样来包含的做法都是对自由的本质的取消。例如说,自由是一种心理状态,或者自由是一种大脑的功能,或者自由是对人类活动的一种价值评价,类似的定义还可以有很多,但都不是对自由的本质定义,而只是对自由的外在描述,或者说只是一种描述性的定义,它们都撇开了自由的本质。显然,自由是一个纯粹哲学概念,对它的本质定义也只有用另一个更高的纯粹哲学概念才能做出来;但恰好比它更高的纯粹哲学概念是不存在的,自由本身是一个最高的纯粹哲学概念,是一切纯粹哲学的起点,或者用康德的话来说,它是整个纯粹理性大厦的“拱心石”^{[1]2}。我们可以从自由概念推出其他哲学概念,但不能从任何别的概念中推出自由本身的概念来。所以我在那篇文章中所做的只是对自由的描述性的规定,即对自由的起源、历史和谱系的描述,这些描述虽然由于对象是自由这个哲学概念,因此都带有哲学的含义,但都不是纯粹哲学性质的,而是具有经验性的内容。

那么,是不是我们对自由的本质就完全无法把握了呢?那倒不见得。康德和黑格尔都曾反对在纯粹哲学中用形式逻辑的“定义”方式来把握哲学概念的本质。在哲学中,康德用来取代定义方式的是所谓“阐明”^{[2]564},而黑格尔则主张通过概念自身的辩证推演,即一个概念向自身对立的概念的转化,来展示概念的内在本质。当然,康德的阐明仍然是外在的,并不能真正把握一个概念的本质,尤其不能把握自由概念的本质,因此自由的概念在他看来仍然只是一个自在之物,或者纯粹理性的一个“悬设”;而黑格尔从概念本身的内在含义的辩证转化来揭示其本质,则是把握自由概念的本质的唯一可行的办法,这种办法如果说也是一种定义的话,它就是一种解释性的定义。而且这种解释不能视为我们外在地人为进行的解释,而是概念本身能动的自我解释、自我展现。将这种方法用在自由概念上,我们就可以看出,当我们从对自由概念的解释中逻辑地引出和它的对立面、和必然性概念的相互关系时,自由的本质就向我们显露出来了。所以,在纯粹哲学上,我们唯一能够对自由的概念采取的是一种解释性的定义,这就是阐明自由和必然的对立统一关系,或者不如说,从自由概念中把必然性概念逻辑地(辩证地)推导出来、宣示(erklären,即解释)出来。

自由与必然的关系已经不再像自由的起源、自由的历史和自由的谱系那样是一种哲学入门的问题,而是一个纯粹哲学问题了。从自由开始,它的第一个对立范畴就是必然。从纯粹哲学上说,自由和必然是一对相反的概念,是主观和客观(主体和客体)对立的范畴。如果从字面上解释的话,什么是必然?必然就是对自由的限制,是不以人的意志为转移的客观规律或命运;什么是自由?自由就是对必然的摆脱、反抗或克服。通常理解的辩证法则对这种字面上的解释有所突破。黑格尔把斯宾诺莎的命题“自由是对必然的认识”加以改造和发挥,斯宾诺莎的意思是把自由归结为被动地认识必然性,自由实际上已经消失于必然之中了;黑格尔则把必然本身看作自由的一个环节,认为自由是必然性的真理。恩格斯说“黑格尔第一个正确地叙述了自由和必然的关系。在他看来,自由是对必然的认识,‘必然只是在它没有被了解时才是盲目的。’”因此除了“自由是对必然的认识”之外,恩格斯还在这个定义上加上了:通过这种认识“有计划地使必然规律为一定的目的服务”,也就是使必然性从盲目的变成了服从我们的目的的,“自由是在于根据对自然界的必然性的认识来支配我们自己和外部自然界。”^{[3]154}恩格斯的这一定义长期以来被看作对自由的经典定义。然而,细究起来,我们的“一定的目的”在一般理解中仍然是服从于必然的,它取决于人的各种需要;而且,即算这种目的是任意的,那么为这种目的“服务”的必然规律仍然是外在地适应于目的,这种规律本身则必须在没有自由也毫无目的的情况下预先存在于自然界,以便自由能够现成地将它拿来为自己所用。所以这种观点仍然是把自由和必然看作两种不同的东

西,似乎表明,自由最终还是消融于必然,必然则优先于自由。

但是按照黑格尔原来的意思,必然本身其实是自由的一种外化的环节。这个意思我们从康德实践理性的“自由的自律”中就已经可以看出苗头了,即自由本身也有它自身的必然规律。由此看来,恩格斯对自由的解释并没有完全到位,因为它恰好没有把这一层意思包含在内,而这正是自由和必然的辩证法中最深层次的意思。一旦抓住了这层意思,我们对自由和必然的关系的理解将会有有一个根本性的改观,我们将会发现,必然性的概念本身就是通过自由意志的自身立法而形成起来的,否则只有命运(运气、缘分),而无必然性,或者说,只有偶然命运而无必然规律。我们有时将必然设想为鬼、神的不可抗拒的意志,或者可遇而不可求的“缘分”,都是由于将必然性仅仅了解为“盲目的”、无规律的而导致的。这样的必然性其实只不过是偶然性,即使它能够服务于我们的目的,它本身说到底仍然不是必然的,而是偶然的、无目的的。就算我们可以掌握它的某些具体规律,但是这些规律是怎么来的,仍然是不清楚的,因此它们摆脱不了休谟的质疑,即它们不过是些由习惯所固定下来的联想而已。恩格斯的解释固然通俗易懂,但这种解释并没有化解必然性的坚硬的外壳而将之与自由置于本质上的同一性中;黑格尔则通过“概念”和“客观思维”这种唯心主义的方式打破了这层外壳。他说“必然性是一个很困难的概念,其所以困难是因为必然性即是概念本身,但必然性所包含的各环节仍然被认为是些现实的事物”^{[4] 305-306},这就造成了一种“坚硬的”必然性。“反之,对必然性加以思维,则是对上述坚硬性的消解;因为思维就是在他物中自己与自己相结合。……概念本身自为地就是必然性的力量和现实的自由。”^①虽然我们不必全盘接受黑格尔的概念论,但黑格尔的努力为我们今天深化自由和必然的关系提供了启示。

所以必须将自由和必然这两个概念看作一开始就是不可分的。必然并不仅仅只是自由实现自身目的的一个外在的工具,相反,它本身总是离不开自由的目的。如果没有自由,不但一切必然的总体就是一个巨大的偶然,而且它的每一种必然性都将只是一种大概率的偶然性,都会被偶然性所吞没和还原掉。例如伽利略的自由落体公式,在实际的试验操作中,可以说没有哪一次的实验是绝对符合这一公式的,总是会有某些偶然因素如风力、气温、海拔、纬度、物体的密度等等使实验的结果有所偏离。我们只能要求这个结果精确到一定的程度,或者说“误差率”达到小数点后面几位数,就可以满足了。又比如,牛顿的惯性定律表明,物体在不受外力干扰的情况下将永远保持静止或匀速直线运动,于是几百年来,无数的痴迷者、包括一些顶尖级的科学家都把大量的精力投身于发明永动机。但后来人们从哲学上了解到,任何物体完全“不受外力干扰”是绝对不可能的,万物是相互联系的,所以发明永动机原则上就是不可能的。牛顿的惯性定律只不过是表述了物体运动或静止的一种“理想”状态,类似于康德所说的“理性的理念”或“悬设”,实际上在任何具体的运动中只能无限地接近于这一理想状态,而决不能达到它。然而,正是由于人的理性必然要产生出这种理想来,所以直到今天还有人在不断地尝试发明永动机,而且以往成千上万的失败者虽然明知自己已经失败,却仍然归咎于只是自己技术上不够精密,但坚持认为“原则上”应该是可以实现的。这种固执在科学上不能说没有道理,但在哲学上却是对必然性的本质的一种误解。人们没有看出,这样的必然规律只不过是人们用来把握自然界的一种主观的脚手架和认识工具,而不是自然界本身的本质或客观规律。牛顿当年自己就已经看出了这一点,他在《自然哲学的数学原理》中讲到光学的时候加了一个注(黑格尔在《自然哲学》中引了这个注)^{[5]71-72}：“我毫无区别地和十分随便地交替使用了吸引、排斥或任何一种趋于中心的倾向这些字眼,因为我不是从物理上而是从数学上来考虑这种力的。因此,读者不要以为我使用这些字眼,是想为任何一种作用的种类或方式及其原因或物理根据下什么定义,或者每当我偶而谈到吸引中心或赋有吸引能力的中心时,以为我是

① 黑格尔《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆1980年,第325-326页,译文有改动。

在想把真正的和具有物理意义的力归诸某些中心(它们只是一些数学的点)。”但黑格尔在引证牛顿这段话后,却批评他未能把这种观点坚持到底,而是仍然把这些力的观念作为“物理存在”来处理。不过牛顿毕竟承认了,我所作出的这些数学上的区别只是权宜之计,只是为了便于解释,那么客观事物本身的这种规律并不一定是我现在描述的这个样子。就是说牛顿自己心里也有点没底,自然哲学能不能用数学原理就把物理对象的本质解释出来?数学好像只是一种工具哲学,好像只是一个脚手架;但是这个脚手架当房子建立起来之后,它是要拆掉的,它只是我们的一个方便,一种权宜之计。

由此可见,脱离自由来设想的客观必然性在自然科学本身中也必然会遭到否定,而降为一种偶然性或一种主观的解释,它抵御不了休谟的攻击。但是,如果我们换一种角度,把这种主观的解释从一种暂时的权宜之计或脚手架变成对象的本质,理解成我们自己创造性地为自然立法(康德:人为自然立法),事情就会完全不同了。客观必然性本来就是主观自由所建立起来的,只有自由意志的一贯性和合理性,才能保证必然性的普遍的和客观的含义,或者说,客观必然性本身是由实践的自由意志所建立起来的,它在自由中有自己最坚实的根基。这种理解表达了自由和必然两个哲学概念内在的同一性。

现在,对于自由和必然的这样一种同一性关系,我打算从传统哲学的本体论、认识论和方法论三个方面,作出进一步的考察,即分别考察自由与自然的关系,自由与理性的关系,自由与逻辑的关系。

一 自由与自然

必然性的概念在哲学史上最初体现为“自然”的概念。我们今天讲“自然必然性”或者“自然的必然规律”,这种思想在古代已经有其萌芽。古希腊最早的哲学家们都把自己的哲学著作名之为《论自然》,即探讨自然万物的本原和运作方式,自然(Φύσις)一词在他们那里的原始含义,是“生长”、“诞生”的意思^①,海德格尔则主张是“涌现”的意思,并且这种涌现就相当于“存在”^②。存在来自于自然。所以自由与自然必然性的关系相当于自由与存在的关系,这就是自由的本体论(存在论)问题。

而存在(Sein)在海德格尔后期被归于Ereignis,可以译作“成己”或“自成”^[6]也有人主张干脆就译作“自-然”,自己“然”。其实自-然也就是自-成,首先都有一个“自”。什么是“自”?在古汉语中,“自”最初是“鼻子”的意思。许慎《说文解字》曰“自,鼻也,象鼻形。”段玉裁认为,虽然自与鼻义同声同,但“用自为鼻者绝少也”,都是用的引伸义,如“己也,自然也,皆引伸之义”^③。“自”和“己”同义,但“自”又不只是“自己”,而且也是“自然”。但自己也好,自然也好,它们都有一个共同之处,就是最初的东西、开始的东西。所以段玉裁举例说“今俗以作始生子为鼻子是”,头生子叫做“鼻子”。我们现在还说某件事的最早创始者为“鼻祖”。我猜想,之所以把鼻子视为最先、最早、最开始的东西的代指,是因为人在站立时鼻子是最突出在前的部位,在走路时最先碰到的是鼻子(所谓“碰了一鼻子灰”),而且人们在自指时总是指着鼻子,在指别人时也是指着他的鼻子,没有人指别的地方,只有鼻子才具有代表性。既然“己”和“自然”是同一个“自(鼻子)”的两个引申义,而“自由”无非是“由自己”的意思,所以自由和自然是同根生的。在西文中情况与此有点不同,“自”在德文(和英文)中就是Selbst(self),它是一个反身代词,即“自身”、“本身”或“自己”,代它前面的那个词,所代之词可以是人,也可以是物,也可以是任何抽象的东西。但从它本身的含义来说,并不包含诸如“生长”、“涌现”或“最先”、“最早”的意思。所以西方哲学要把“自”和自然或自由联系起来就特别费事,斯宾诺莎的“自因”(causa sui)和海德格尔的“自成”(Ereignis)是两个成功的例子。

① 罗念生、水建馥编《古希腊语汉语词典》,商务印书馆2004年,见Φύσις条。

② 海德格尔《林中路》,孙周兴译,上海译文出版社1997年,第26页;又见海德格尔《形而上学导论》,熊伟、王庆节译,商务印书馆1996年,第140页“存在已经从许多角度向我们表明就是Φύσις了”。

③ 段玉裁《说文解字注》。

由于汉语的原因,中国人则更容易把自由和自然联系起来,甚至把自由就直接理解为自然,如嵇康的“越名教而任自然”就是任自由的意思。但古希腊的自然(Φύσις)并不含有“自由”的意思,而更多地含有“原因”和“规律”的意思,在深层次则有“自己涌现”的意思。中国古代的“自然”不太强调原因性和规律性,主要是和“人为性”相对立的“自然而然”、“自然无为”,所以,虽然是自由,但却是什么也不做的消极的自由。古希腊的自然却是“有为”的,是造成一件事情的“自由因”。所以古希腊哲学家探讨的是自然的“始基”(arch,又译“本原”),这个词本意为“初始的”、“第一的”,但它同时有“执政官”的政治含义。所以这种自然的始基或本原暗示了自由,而且是积极的自由、权力意志的自由。中国古代虽然也讲“自然造化”,但并不像古希腊那样探讨造化的原因和过程,只是停留于惊叹羡慕,美的欣赏和敬畏,顶多是利用。

所以古希腊有为的自然概念里面暗含着自由意志,当然和人的自由还有一段距离,不是直接相等的。它体现为与人的自由相对立的自然规律和自然必然性。但这种必然性最初被理解为某种自由意志,当然还不是人的自由意志,而是客观造物主的自由意志。如柏拉图的“德穆革”(Demiurge,造物主)根据几何学规则创造出水火土气四大元素(它们分别由二十面体、四面体、六面体和八面体构成),再由此组合成万物。这个造物主本身就是自然,但也是神(Nous),是创造自然的自然。这一思想后来传到了中世纪,形成了自然概念的两个层次,即 natura naturans(创造自然的自然)和 natura naturata(被自然创造的自然),而 natura 本身也有本质和自然两个意思,分别对应于上述两种自然概念。这就使得西方中世纪基督教的上帝不但固定为创世者,而且与它所创造的自然从本质上相互分离,甚至对立起来了。上帝的自然只剩下了“言”(“道”),它本身则是超自然的精神、努斯;在这个意义上,上帝成为了自由意志的典范。当然,在上帝的自由意志和他所创造的自然对立中,人也看到了自己的自由意志摆脱自然必然性的可能;进而,上帝的自由意志运用言说(Logos)来创造自然界,也就给人类提供了一个榜样,能够通过掌握必然规律将自己的自由意志实现为自然必然性,即“知识就是力量”(培根)、“人为自然立法”(康德)。这就是西方近代以来人对自然的征服后面的内在原理,在这里,自然主义归于人本主义。

中国古代的自然概念则与此相反,人被归于自然。“人法地,地法天,天法道,道法自然”(《道德经》第二十五章)。道就是自然之道。有人考证“道”本义为产道,自然的本义则是生养,这跟古希腊、罗马的自然概念是一样的。但中国人强调的是一种生养、化育的“关系”,即阴阳男女关系,而不是一种涌现、创生、创造。而且这种关系对于人来说是无奈何的,“天要下雨,娘要嫁人”,所以人只能“顺其自然”,无须干预,最好是无知、无欲、无为、无我。《易经》讲“生生之谓易”。何谓“生生”?曰阴阳相感,风雷相动,氤氲化生,讲的是大化流行,生殖繁衍,而非个体的人为创造。所以自然即天然,天生使然,莫之为也。庄子杂篇讲“或使”与“莫为”之争,各执一偏。其实老子早就讲过,“夫莫之命而常自然”(《道德经》第五十一章)、“辅万物之自然而莫敢为”(《道德经》第六十四章),这就是“大顺”。自然即天,天道无为。《易经》所谓“天行健君子以自强不息”,是叫人跟上天时,与时俱进,而不是创造发明、逆天而行。当然,中国古代也有主张对天加以利用改造的,如荀子讲“大天而思之,孰与物畜而制之,从天而颂之,孰与制天命而用之,望时而待之,孰与应时而使之”^{[7]213};但“唯圣人为不求知天”,“学至于行而止”,只讲机会主义的利用,应天顺时,而不讲对普遍规律的探索和发明创造。在天人关系中,中国人从来是主张人合于天,融于自然,对自然规律在认识上只有被动接受,而无积极建构,没有建立起数学和逻辑的公理体系。对自然规律的理解则总是停留于外在的天命、天运、天数、天道,是人所不可抗拒的偶然的命运、“缘分”或“天机”,而不能为人所完全掌握或参透。所以,中国传统的天人合一不是人的自由的发扬,而是人的自由的萎缩。

自由意志要从自然中独立起来,必须经过一个天人相分的过程,甚至异化为神的意志来凌驾于自然之上,然后再回归自然。这时的自然就成为了人自身的外在的身体,成了人的自由的赞助者和成全者。

自然规律其实是人的理性的自律,自然必然性归根结底是人的自由意志的外化或对象化。自然在一定意义上是“不以人意志为转移”的,但在终极意义上是由人的自由意志所建立起来的。如当代自然科学的“人择原理”。1973年英国天体物理学家布兰登·卡特(Brandon Carter)在纪念哥白尼诞辰500周年时提出了一个“反哥白尼”的观点,即我们所看到的宇宙之所以是这个样子,是因为我们存在于其中。换言之,如果我们不存在,那么我们所看到的整个宇宙也都不会存在。这种听起来十分荒谬的看法如果撇开那种可能导致主观唯心主义或唯我论的理解,我们可以从中看出某种宇宙目的论的复活,即把整个自然界看作是“向人生成”的。这种思想其实在黑格尔的《自然哲学》那里就已经有了,即整个自然界都在为人类的诞生作准备。马克思则从实践唯物论的立场上表述了这样的原理:“全部历史、发展史都是为了使‘人’成为感性意识的对象和使‘作为人的人’的需要成为[自然的、感性的]需要所做的准备。历史本身是自然史的一个现实的部分,是自然界生成为人(Werden der Natur zum Menschen)这一过程的一个现实的部分。”^①显然,人的感性活动就是人的现实的自由活动,或者用马克思的话来说,是“自由自觉的生命活动”;在这一活动中,“感性通过自己的实践直接变成了理论家”^②。这就意味着,自由的感性活动(实践)通过自身中的理性原则把自然必然性理解为自身的一个环节,从而建立起了自己能够理解的自然必然性,使之成为了真正的“必然规律”。否则的话,自然必然性就只是一种不得不服从的命运、或不如说是偶然性命运,它只有与自由对立甚至取消自由的含义。没有人的理性,或者说没有感性向理性的直接提升,就没有自然的必然性^③。

二 自由与理性

以上是自由与必然关系的本体论方面,下面来看认识论方面。我们从人类的起源和自由的起源中都可以看出,理性在人的本质和自由的本质中占据着一个根本性的地位^④,所以亚里士多德才会说“人是理性的动物”。这里的理性(Logos)是基于语言、话语、言说,也就是命题语言,它最初体现为命名。命名有专名和共名(共相),专名具有时间上的普遍性,但还不具有空间上的普遍性,因此尚未把“符号”与“记号”完全区别开来;只有共名、共相才是完全的符号语言(具有时间兼空间的普遍性)。所以,命名中的共相才是普遍性的逻各斯(Logos),这是理性的最初含义。理性就在于可以用共相对殊相进行规定,包括定名、定量和计算(ration\rational),所以理性的最基本的含义就在于具有规定性,这也是共相的特点,殊相则没有确定的规定性,而是多变的、飘乎不定的。一旦有了规定性,就有普遍性,不受临时变化所左右,一贯到底。然而,这种理性是如何产生的?当然还是从感性的实践活动中提升起来的,所以问题在于如何理解“感性在自己的实践中直接变成了理论家”。这方面最典型的例子就是数学和几何学的起源:由于在劳动生产中人类所形成的时间的节奏感和空间的分寸感,人开始能够在超越经验质料的抽象形式领域里自由驰骋。胡塞尔在其《几何学的起源》一文中也指出,在人类的“共同劳作”和“相互关注”中,我们能够“通过思想和想像完全自由地对我们人类的历史存在以及在这里被解释为这种存在的生活世界的东西作出变更,恰恰在这种自由的变更行为中,在对生活世界的想像性的贯穿行为中,以一种绝然的明见性的方式出现了一种普遍的本质成分……这样,我们便摆脱了与事实意义上的历史世界的一切关联,而将这一世界本身看作是思想的诸种可能性之一。”^⑤他举例说,人们在加工物质材料的

① 马克思《1844年经济学—哲学手稿》,参看刘丕坤译,人民出版社1979年版第82页,译文参照德文本有改动。

② 同上,第72页。

③ 邓晓芒“补上实践唯物论的缺环——论感性对客观世界的本体论证明”,原载于《学术月刊》1997年第3期,收入个人论文集《实践唯物论新解:开出现象学之维》,武汉大学出版社2007年。

④ “人在按其起揭开历史的作用的历史本质说来就是 λογος ……”海德格尔《形而上学导论》,第171页。

⑤ 胡塞尔《几何学的起源》,载雅克·德里达《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》,方向红译,南京大学出版社2004年,第201、202页。

“技术实践”中,从事物形态中抽取出来了多少是理想化的面、线、角、点等等,并且进一步把它们变成“纯粹”思维的产物,即一种观念化(理想化)的对象性。“只有在一切实可想像的变更中所存在的由不变的时空形态领域所构成的绝然普遍的内容以观念化的方式得到考虑时,观念的构成物才能诞生”,这就是一个永恒真理的科学王国^①。他认为对几何学起源的这种分析同样也适用于其他科学的起源。这与马克思通过实践从感性上升到理论的论点是一致的。

由此可见,理性的这种规定性、确定性是人的理性的普遍机能,凡是人类都有。只要一个人能够计算 $2 + 2 = 4$,或者能够说出有意义的话让别人懂,和别人交流,我们就说他具有理性。更复杂的理性则是在此基础上建立起来的科学理性、逻辑理性,或者说“工具理性”。这也是今天人们一听到“理性”所想到的最直接的含义。但这种含义无疑是片面的,因此遭到今天许多人的批评。胡塞尔也认为,这种科学理性离开了它的直观的和历史文化的源头,导致几个世纪以来,包括几何学在内的诸科学虽然在蓬勃地发展,“但并没有因此而成为真正的科学。”^②另外一些人则认为理性和科学本身都只是人性中的一个片面的禀赋,除此之外还应该有无理性的地位。这种批评有一定的道理,但按照胡塞尔的看法,这并不是理性本身的狭隘性,而是由于人们狭隘地理解了理性的本质。在他看来,理性的规定性和普遍性不仅存在于科学中,而且也存在于前科学的历史文化和感性的生活世界中,“几何学从它的原创建时起就具有一种独特的超时间的存在、一种能为各个民族和各个时代的所有的人、首先是现实的和可能的数学家所理解的存在;所有它的特殊形态也是这样。而且,不论是谁以预先被给予的形式为基础重新构造出来的任何形式都会立即呈现出同样的客观性。”^③

胡塞尔这样说,是想把科学理性的规定性扩大到那些通常认为非理性的前科学领域中去,以维持科学理性本身的规定性和普遍性的不可动摇的地位。必须承认,他在这方面的确做得非常到位。但是同时也不能不指出,他所理解的理性本质上仍然是一种逻各斯意义上的确定性,而忽视了理性的另一方面的含义。理性的普遍规定性当然是理性最明显的作用方式,但除此而外,理性还有一个更深层次的方面,这就是超越性的方面。当理性通过共相对感性殊相进行规定的时候,这一过程除了发挥了普遍的规定作用之外,同时还显示了这共相本身对殊相的超越作用。只有超越殊相,才能对殊相进行普遍的规定,否则这种规定就会被殊相拉下来,本身成为了殊相中的一个而丧失其普遍性。这种超越具体事物之上来进行普遍规定的的能力,在古希腊哲学中也有一个专门的词来表达,这就是努斯 Nous(灵魂、理性灵魂)。这个词中文也译作“理性”,而在英文中相当于 reason\reasonable,它与另一个理性即 rational(中文常译作“合理性”)相通,区别仅在于前者更偏于超越性,后者更偏于规则性和规定性(在德文中这两者则是 Vernunft 和 Verstand 之别)。或者说,一个是超越性意义上的理性、努斯,另一个是规定性意义上的理性(理智、知性、合理性)、逻各斯。古希腊的阿那克萨哥拉最早将努斯作为一个哲学概念提出来,后来柏拉图给它下了一个精确的定义:自动者。这就表明,努斯其实已经具有了自由的能动性特质,这是一种本身自由的理性。

所以,就努斯意义上的理性而言,理性与自由就具有了内在的同一性的关系,理性就是自由地超越,就是自由意志,或自律。这种理性相当于康德所说的“实践理性”,它被马克斯·韦伯称之为“价值理性”或“目的理性”。在自由的起源中,人的实践活动、哪怕是最起码的欲望的自由或任意的自由,都已经和动物的本能欲望不同了,其不同之处就在于有了理性,包括工具理性即技术性上的设计和远见,以及价值理性即对眼前具体情境的超越、对未来目的和普遍原则的执着。这是同一个理性的两面,它所体现的恰好是:理性本身就是超越性和规定性的统一,也就是自由和必然的统一。

① 胡塞尔《几何学的起源》,载雅克·德里达《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》,方向红译,南京大学出版社2004年,第205页。

② 同上,第192页。

③ 同上,第179页。

三 自由与逻辑

理性作为自由与必然的统一长期以来成为理性论者的盲区,这与理性的必然性作为理性本身的显性层面遮蔽了它的作为自由的隐性层面有关。理性的显性层面最突出、最有效也最实用的就是从中发展出来的逻辑。逻辑在西方是从理性的逻各斯(语言、语法)中通过将规定性推至极端精确性而发展出来的。亚里士多德建立的形式逻辑两千年来变化不大,在现代更是从中引申出数理逻辑和符号逻辑,而这一历程看起来与自由毫无关系,甚至是对自由的限制和压迫。自由遇上逻辑,就只有自动销声匿迹,到别的地方去发展,如审美、道德和信仰的领域,似乎那些都是不需要逻辑的。但逻辑凭借其无所不能的规范作用也侵入了这些领域,如科学美学、实践理性的法规(康德),以及对上帝存在的证明等等。所以人的自由在理性面前似乎陷入了绝境。

然而,逻辑本身也从形式逻辑的立场上开始松动起来。黑格尔的辩证逻辑就是将形式逻辑的外在形式从内容上进行溯源,返回到最初的 Logos 的语言本性,成为 Nous 的有机生命活动的表现。由此观之,形式逻辑本身也是人的自由本性在思想上的“自律”,而不是单纯的思维技术和工具。国内对形式逻辑和辩证逻辑的关系问题长期以来争论不休,众多的逻辑学家都试图把辩证逻辑纳入到形式逻辑的规范之下,追求“辩证逻辑的形式化”,耗费了大量的精力和才智。我曾提出,只有辩证逻辑才真正揭示出了形式逻辑自身的本质,它是形式逻辑的具体化理解;或者说,形式逻辑本身就已经是辩证逻辑的形式化的结果了,我们要做的不是把辩证逻辑本身再形式化,而是要把形式逻辑追溯到它的“前形式化”的根^[8]。但形式逻辑自身(逻辑学家们)并不理解这一点,只有当逻辑悖论出现,才给逻辑学家的自信心以重大的打击。但他们仍然只想到如何用技术手段消除悖论,而不反思悖论产生的必然性和深层含义。悖论在形式逻辑的极限处显示了自身自由的根基,即辩证的“自否定”。

自否定是逻辑矛盾,这是形式逻辑不允许的,但却是辩证逻辑的出发点。于是国内学者们花大力气去区别“两种矛盾”,即形式逻辑的矛盾和辩证法意义上的矛盾,结果都不成功。其实它就是一个矛盾,即逻辑矛盾,它是形式逻辑竭力排除但又无法避免的。无疑,形式逻辑的使命就是要清除矛盾,任何一句话要能够得到别人的理解,都不能够自相矛盾,这是我们说话的普遍原则。然而,逻辑学家们没有意识到,第一,这种规范性要求只是在形式层面上的要求,第二,即使在形式层面上,也只是在一定范围内的有限的要求,不能无限扩展。例如悖论的矛盾就是在形式的极限处出现的,而且是必然的、摆脱不掉的。更有甚者,矛盾还不仅表现在悖论中,而且也表现在日常判断中。形式逻辑的不矛盾律一旦运用在实际对象上,就必然包含有矛盾。任何一个最普通的判断,比如“树叶是绿的”,就已经包含有“个别是一般”的对立关系(因为“绿的”不仅仅是“树叶”),进而包含“个别是非个别”这种矛盾关系(因为“一般”显然是“非个别”)。之所以说一个判断、一句话中的这种自相矛盾是不可避免地必然包含着的,是因为凡是有意义的判断或句子,都要靠这种矛盾来产生意义,没有矛盾就没有意义。例如单纯只讲“树叶是树叶”、“绿的是绿的”或“个别是‘个别’”、“一般是一般”,这里面没有矛盾,但也没有意义。严格的不矛盾律只能是同语反复, $A = A$ 。当然,所有这些矛盾都是在形式层面底下的内容层次上讲的,如果限于形式上来考察,则形式逻辑的不矛盾律仍然有效,例如我们不能说“绿叶是红的”(或“绿叶不是绿的”),否则就会造成混乱,或不知所云。

所以形式逻辑和辩证逻辑其实只是同一个逻辑的两个不同层次,也是同一个理性的两个不同层次(逻各斯和努斯)。辩证逻辑的本质就是矛盾原则,或者说自否定原则,它是“作为推动原则和创造原则的否定的辩证法”^{[9]116};而形式逻辑则是为了这种矛盾或自否定能够顺利地有章法地进行而做出的规范。辩证逻辑是富有历史意义和理论成果的逻辑,形式逻辑则是辩证逻辑的手段和跳板。所以,逻辑本质上是自由的事业,即使形式逻辑就已经是如此,因为它超越了感性的偶然性,用人自己制定的一套规律来指导人的思想,达到了思想的自律。辩证逻辑不过是揭示了形式逻辑底下不自觉的自否定内容;而

形式逻辑一旦自觉到自己的反身性(矛盾性) ,就成为辩证逻辑。

体现为自否定(自由)和反身性(反思)的辩证逻辑 ,揭示了一般逻辑的人文性和人类历史的创造性。逻辑由此就从抽象的思维逻辑提升为历史逻辑(历史和逻辑的一致) 。辩证法不是单纯的方法论(技巧) ,而是本体论、认识论和方法论的统一 ,即: 它既是历史本身的规律 ,又是我们人类思维的本性 ,还是我们用来把握历史、把握我们自身的不可取代的媒介。由于形式逻辑是逻各斯规范性的最精确的表达方式(这在当今的数理逻辑中体现得十分明显) ,而辩证逻辑则甚至在它的创始人黑格尔那里也承认它带有某种“神秘主义”的性质^{[4]184} ,所以这双方显得是如此势不两立;然而 ,自由和必然正是在这种极端对立的方式中 ,表现出了双方内在的同一性。

参考文献:

- [1] 康 德. 实践理性批判[M]. 邓晓芒 ,译. 杨祖陶 校. 北京: 人民出版社 2003.
- [2] 康 德. 纯粹理性批判(A730 = B758) [M]. 邓晓芒 ,译. 杨祖陶 校. 北京: 人民出版社 2004.
- [3] 马克思恩格斯选集(第 3 卷) [M]. 北京: 人民出版社 ,1972.
- [4] 黑格尔. 小逻辑[M]. 贺 麟 ,译. 北京: 商务印书馆 ,1980.
- [5] 黑格尔. 自然哲学[M]. 梁志学 等 ,译. 北京: 商务印书馆 ,1980.
- [6] 邓晓芒. 论作为“成己”的 Ereignis [J]. 世界哲学 2008(3) : 38 - 47.
- [7] 肖蕙父, 李锦全. 中国哲学史(上) [M]. 北京: 人民出版社 ,1982.
- [8] 邓晓芒. 辩证逻辑的本质之我见 [J]. 逻辑与语言学习 ,1994(6) : 2 - 6.
- [9] 马克思. 1844 年经济学 - 哲学手稿[M]. 刘丕坤 ,译. 北京: 人民出版社 ,1979.

(责任校对 龙四清)