

人学研究持续发展的自性究诘

陈立新

在近年哲学界面向现实的学术氛围中，曾以“人学”之名在当代中国问世的学术研究，目前已然在总体上加入到讨论当代中国现实问题的学术博弈中。如此正合时宜的选择，凸现了当代中国人学研究矢志于前行的良好愿望。既是这样，我们问：既有的人学研究究竟如何领悟了人的现实生存并起促进作用？问题的这种提法需要我们把视线对准人学研究的基本问题域，因为一种学术研究只有厘清了自身的基本问题，才能拥有标识自身存在的自律性而真正立足，从而能够令人信服地在现实生活世界出场说话。依循这种要求，我们发现，自始至终，人学研究对于某些关乎自身存在的理论问题还鲜有深思，甚至是讳莫如深。在这种情况下，人学研究的实际意义就与自我想象不相合拍，其发展前景自然堪忧。本文致力于追究影响到时下人学研究走向的关键问题，旨在引发进行富有原则高度的研究，促进人学研究贴近现实而不断地深化。

一、作为“学科”的人学如何可能？

首先进入我们眼帘的乃是当代中国人学研究发生学意义上的现象实情。

众所周知，当代中国人学研究基于哲学而起，是哲学这一支援性背景促成了人学走向目前的生存状态。于是，从哲学出发来想问题，这是时下人学研究不可摆脱的“先验”前提和挥之不去的学术情结。而且，为了能够“存活”，人学研究的首要任务就是要在当今门类林立的知识丛林中抢占地盘，使自己成为一门独立的学科。既然当代中国的人学研究天生依赖于哲学，那么，拷问人学作为学科来建设时所采用的哲学路径，就是头等要务。

一般而论，建立新学科的当务之急是要明确该学科的研究对象。难处在于，每门学科的研究对象都不是先天地呈现，而是经由相关从业人员的研究最终通过逻辑而证明出来的。而且，研究对象的实在性直接取决于这种证明完善与否。这就是说，没有一门学科能够凭借自身的方法来确定自己的研究对象——数学的研究对象不能用数学方法来确定，生物学的研究对象不能用生物方法来确定，经济学的研究对象不能用经济方法来确定……，而无一例外地都要经过逻辑证明才能确定下来。

如果对逻辑证明的思维行程进行本质还原，我们可以发现，逻辑证明首先是要设定一个与外界绝缘的从事证明活动的主体，继而这个主体需要为自己找到一个对象世界——此为所要证明的东西，最终通过逻辑力量证明这个主体有了一个对象世界。就此请问：这里实际证明了什么？答案是：这种证明从“孤立主体”出发，形式上确证了对象的实在性，实则证明了呈现这种实在性的那个主体的能力，证明了这个主体乃是绝对的“规定者主体”——亦即西方近代哲学所论证的“纯粹自我”。易言之，逻辑证明本质上是要寻找被“纯粹自我”亦即意识“内在性”所预设的存在。显而易见，任何一门学科对于自己研究对象的证明和希望，毫无例外地都要分享近代思辨哲学的预设前提，援引意识“内在性”为自己的立论基础。

既然人学研究立志把人学当作一门学科来设计和建设，那么，人学的研究对象就必定也是要通过逻辑证明而产生，人学研究必定也是要通过意识“内在性”的存在论基础。可是，人在任何情况下都不可辩驳地是人学的视界中心，人学无一例外地需要以讲述人的现实生存故事为自己安身立命之根基。既然如此，人难道需要通过逻辑证明来宣布其现实存在吗？人能够栖居于近代思辨哲学所安顿的精神家园吗？人学果真能够依据意识“内在性”来赢获自己的理论视野吗？

不错，康德曾经察觉到形而上学是“人类理性”的“自然倾向”。黑格尔更为彻底，把人界定为“理性动物”，认定人是“天

生的形而上学家”。^[1]更有甚者，黑格尔的整个哲学之思，一力于描画和论证“逻辑学”何以能够成为“精神货币”的发展过程，就合乎逻辑地把形而上学指证为人之为人的基础。黑格尔的处心积虑真是可能的吗？

众所周知，黑格尔高度评价了人的热情和激情作为“原动力”对于历史的建构意义，将之与绝对理念并称为“世界历史的经纬线”。黑格尔洞察到，人们为满足自身利益而充满激情地活动，乃是“个人生存的无限的权利”，从而在哲学中为人允诺了一个生存空间。由于黑格尔始终坚持，绝对理念是“原则”，是“最后的目的”和“使命”，人的激情乃至人类的活动则是“实行”或

“实现”，所以，黑格尔对人的器重只能被看作是为了思辨而做出的变通，是其整个思辨的权宜之计。^[2]于是，黑格尔告诉我们，虽然在历史的广阔画面上，我们发现的是人的激情的“戏剧”，但这正是“理性的狡计”。理性始终留在“后方”，利用人的热情实现了自己的目的。可见，以理性形而上学为基础，人被界定为一个有用的“逻辑符号”。在这种角色定位中，人按照现成的要求来行事，缺失的正是自己的意愿。

全部问题的要害在于，在黑格尔哲学鼓舞下，人们怀着对于现实和未来前所未有的信心，满腔热情地投身于时代文明的创建之中，过上了丰裕的物质生活。可是，席卷欧洲文明的两次世界大战以不可阻挡的物质力量彻底粉碎了人们的梦想，证明理性万能乃是骗人的谎言。原来，理性并不能提供人们所需要的一切，被颂扬了几个世纪的“理性”居然是人类最大的敌人，如此便要求了“理性的毁灭”，人类在后黑格尔时代陷入了“无家可归”的生存困境。海德格尔指出，“这种无家可归状态尤其是从存在之天命

而来在形而上学之形态中引起的，通过形而上学得到巩固，同时又被形而上学作为无家可归状态掩盖起来。”^[3]由此看来，近代理性形而上学作为人的精神家园，不仅不能让人安心，而且把人带入了生存困境。

由此可以看出，按照“学科”的要求来筹划自身的学术研究，从其问世之日起，就自行制造了学科话语对视野的僭越，陷入了主次颠倒的非分之想，本末倒置地制造了对于人的现实生存的褫夺。

既然人学作为“学科”而存在势必要归依理性形而上学的意识“内在性”，那么，时下由“学科”来思人学的学术研究，哪怕是出于为了挺立人学在当代中国的在场这样的善良愿望，也都是不可理喻的，因为这从根子上起就已经失误了。如此说来，难道人学的存在就是毫无意义的了？此言大谬。我们提示作为“学科”的人学之不可能性，同时也就澄明了人学“向来我属”的存在论基础，亦即人的“现实生活过程”。人学正是在此才能找到真正属于自己的领地。

马克思曾说过，“在思辨终止的地方，在现实生活面前，正是描述人们实践活动和实际发展过程的真正的实证科学开始的地方。”^[4] 这里不仅洞明了理性形而上学之真正根由，而且还明确了实证科学的存在论根据。所谓“真正的”，乃是指“属人的”。就是说，一切实证科学都必须立足于人的“现实生活过程”展开自身，从而才是人所需要的。不消说，马克思提出的乃是对实证科学以人为本的终极要求。这种洞见对于当代人类的生存境遇尤其具有穿透力和针对性。

当代人在实证科学迅猛扩张的浪潮中亲身感受到“知识爆炸”的冲击力。问题在于，如此这般的知识状况究竟给当代人带来了什么？请看海德格尔的诉说：“没有任何时代像今天这样，关于人有这么多的并且如此杂乱的知识。没有任何时代像今天这样，使关于人的知识以一种如此透彻和引人入胜的方式得到了表达。从来没有任何时代像今天这样有能力将这种知识如此迅速而轻易地提供出来。但也没有任何时代像今天这样对于人是什么知道得更少。没有任何时代像当代那样使人如此成了问题。”^[5] 如果毕竟不能否认海德格尔近乎悲观地道出的当代生活世界的某些真相，那么，我们有理由相信，马克思所说的“真正的实证科学”当是当代知识诉求和知识体系建构的“绝对命令”。正是在此，人学研究是值得期待的。

基于当代生存情境和人学自性特质的双重视角，当代的人学研究在守护自身的生存活动中，理当坚定不移地切入当代人的现实生活过程，摆脱学科筹划的狭隘一己之私，通过阐明和弘扬人的存在意义，自觉地充当一切知识形式须臾不可或缺的“文化后方”，充当“真正的实证科学”的“守护神”。我们姑且把人学的这种时代要求表述为“人学精神”。

从直接的思想取向来看，“人学精神”的当下目标有二：其一，针对作为“学科”的人学研究从根基上遗忘人本身的倾向，“人学精神”乃以深刻的问题意识、执著的人文关怀、开放的文化视野纠正时下人学研究的存在论上的偏蔽，呈现人学本己所有的存在论基础。其二，针对当代社会弥漫的对于人的生活意义失去热情的知识状况，“人学精神”倡导人的生存历史性，开启切近现实生活世界的认识境域，为当代各门知识树立应有的人文意识而成为“真正的实证科学”提供强大的文化范导，重建真正守护人的存在的精神家园。

二、究竟是在何种哲学境域中弘扬人的主体性？

主体性问题乃是人学研究在当代中国兴起的理论先导，人学兴起之后自然受到了理论兼并，因为主体性归根结底是专属于人的。就此而论，如果主体性之于人学始终是不可忽视的理论重镇，那么，严格地判明主体性之被论究的哲学境域就尤为关键。这不过是表明：尽管主体性之于人乃天经地义，但并不是一切哲学都能够把主体性思为人之所有。这里特别是针对西方近代理性形而上学的，这种哲学之思论证了并不属于人的主体性。只要提到笛卡尔、康德和黑格尔几个标志性的思想环节，我们就能一目了然。

笛卡尔通过理性的普遍存疑，把“我思故我在”视为“第一号最确定的认识”，宣布哲学的原则乃是“从自身出发的思维”，亦即“内在性”，从而带头重建哲学基础，使哲学在经历千年奔波之后回到自己的“家园”。由于把“我思”请进哲学殿堂，以及对于“我在”与“我思”内在勾连的执著，笛卡尔为“我在”指证了一个生存空间——“我思”。这就不可移易地转移了近代哲学

“兴趣”，因为“作为存在的思维，以及作为思维的存在，就是我的确认，就是‘我’。”^[6] 可见，在笛卡尔的语境中，“我在”纯全系于“我思”，“我”由之乃是一个“能思之我”，“我”的主体性之被确立的根据乃是内在于“我”之中的“我思”。这是近代哲学论证主体性的开始。当然，笛卡尔所向往的“我在”与“我思”的连结，具有人为推论之嫌，尚未达到必然之相关，只是康德才建构了这种必然性。

康德说：“‘我思’必须有可能伴随着我的一切表象；因为不然的话，在我里面就会有某东西完全不能被思维，而那就等于说，表象是不可能的，或者说，至少对我来说等于无。”^[7] 从此可知，“我思”不同于我的“表象”，而是“我的一切表象”能够成为可能的条件，由此宣告了“我思”的客观普遍之效准。“我思”何故能够如此？在康德看来，“我思”本身乃是“空洞的表象”，是伴随一切表象的“单纯的意识”，是“我”所拥有的“单纯的机能”。这种机能乃是“我”的“自发性的活动”，是联结感性杂多的“自我意识的先验统一性”，亦即“纯粹统觉”。这是一个“最高点”，一切知识皆因之而成为可能。就此看来，康德的“我思”已经不是笛卡尔意境中的“我在思”——“思”是“我”的属性，而是纯粹逻辑意义上的“我等于思”——“思”就是“我”，是人人皆有的“纯思”。所以，经过康德，“我”与“思”的内在相关获得了可信的阐明，“我”便真正是“能思之我”，且有着充分的根据成为绝对行规定的“规定者主体”。

黑格尔认同康德由“我思”所表达的主体性，但断然拒绝与之俱来的“形式主义”，认为彻底的理性原则坚决要求把“我思”同时看成是事物“自身”，或“对象性的东西的本质”。这里的事物“自身”是关乎问题之根本的。黑格尔宣称，事物之“自身”

不在自己本身内，而在一个“普遍神圣的理念”之中，这是一切事物的“命运”。换言之，“我思”不过是执行着绝对精神的要求。这样，黑格尔就为曾经仅仅是先验形式的“能思之我”注入了实在内容，以“我思”为先验条件的认识乃是绝对精神的自行制造。基于此，“我思”就不会满足于自己纯粹的内在性，也不会沉没于对象的无差别性之中，而是如此之“自我活动”：“自我外在化它自己并自己沉没到它的实体里，同样作为主体，这自我从实体[超拔]出来而深入到自己，并且以实体为对象和内容，而又扬弃对象性和内容这个差别。”^[8]可见，黑格尔消解了“我思”在康德那里被赋予的“他界”，“能思之我”从此便具有绝对无限的素质和权力。

从这样简要的梳理中，我们可以大致归纳近代哲学对主体性的论证：其一，笛卡尔由“我思”确证“我在”，允诺了“能思之我”，开启了理解主体性的帷幕，但具有借用形式逻辑推理的不严密性；康德通过阐发“思”是“我”之“自发性”，指证了“能思之我”主体性的必然性，但流于形式而缺失实在内容；黑格尔则用绝对精神的“自我活动”建构了“能思之我”的客观普遍性，把近代意义的主体性推向极致。其二，近代哲学无一例外坚守着意识“内在性”的基本原则，高扬以“我思”为主体的主体性，由此培育了“理性绝对自主”的时代精神状态和文化时尚。其三，基于“内在性”的存在论原则，近代哲学奉行主客二元劈分的学术理念。黑格尔虽说具有弥合主客分殊的意志，但却用客观化的精神充当纽带，仍然没有走出主客二分的窠臼。于是，由绝对独立的理性所支撑的主体就是没有对待的存在物，其主体性的现实展开完全指望着“我思”的逻辑运作。

在这种情形下，我们对于主体性能够期望什么呢？

这里以近代哲学的最高成就为分析参照想必是明智的。前已交代，黑格尔基于绝对精神而勾勒了能够自圆其说的主体性。作为“实体”，绝对精神乃是先于宇宙万物且又是宇宙万物本质基础的永恒实在；作为“主体”，绝对精神“建立自身的运动”，不断地外化自身又能够扬弃异化返回自身。绝对精神如此这般的特质和威力，唤起了人们关于主体性的无限遐思。可是，在黑格尔的语境中，绝对精神作为“实体”和“主体”不过是“概念自身的内在运动”。换言之，没有思辨逻辑，就不会有绝对精神的作用。而且，在黑格尔把对象理解为“正在消逝的东西”的情况下，黑格尔依据逻辑做出来的主体乃是能够统治甚至消灭对象的力量。惟其如此，黑格尔所心仪的主体性就是“笼罩在客体上的主体性”，就是没有对象也不需要对象的神秘的绝对的主体性。

难道黑格尔所论证的主体性彻底与人无涉吗？

在马克思看来，黑格尔整个思辨结构维系于“三个因素”，而绝对精神则是形而上学改了装的“现实的人和现实的人类”。由此可见，第一，黑格尔神秘绝对的主体性确凿无疑地蕴藏着对人来说的真正可能性，这是黑格尔哲学巨大的“真理”；第二，即便由黑格尔集大成的近代哲学之于建构人的主体性具有不可否认的意义，但是，这种积极性根本不能现成地给予我们。所以，全部问题的关键在于把黑格尔哲学的“真理”从其思辨结构中剥离出来，在于标明主体性乃是“现实的人”的生存活动的现象实情。不消说，这项艰巨而神圣的工作首先属于马克思。

马克思认为，“一个存在物如果在自身之外没有对象，就不是对象性的存在物”，“非对象性的存在物是非存在物”。设若它能够存在，那也只是由逻辑思辨“不停息的旋转”所虚构出来的存在物。事实上，“当现实的、肉体的、站在坚实的呈圆形的地球上呼出和吸入一切自然力的人通过自己的外化把自己现实的、对象性的本质力量设定为异己的对象时，设定并不是主体；它是对象性的本质力量的主体性，因而这些本质力量的活动也必须是对象性的活动。”^[9]必须承认，理解主体性的一个革命性转折在此豁然显现。

其一，人之作为主体是人在“对象性的活动”中的自我创生，而根本不是“我思”的逻辑构造。的确，近代哲学证明人是有意识的，这是不可否认的重大成就。但是，如果因之就把意识等等“内在性”视为人的源始本质，并就此认为人就是以拥有“内在性”而生存在世的，则注定迷失了理解人的方向。马克思的革命性在于崭露了意识之于人的派生性，从而把“有意识的个人”归结为“现实中的个人”，把“现实中的个人”归结为“他们的现实生活过程”。本质上，人在“现实生活过程”中实现着对自身存在的守护，从而必定要依赖于自己的对象世界并时刻执著地“在之中”，而这根本就是人自己的操心 and 筹划。在这种意义上，人为主体，对象之为客体，根本不是逻辑先行设计的可以现成给予人的东西，而是人的“对象性的活动”的自我生成，由此出现的乃是人与对象世界的原初关联。既然如此，人就是“对象性的存在物”，对象世界就是另一个对人来说“感性地存在着的人”。

其二，人的主体性是人的“对象性的本质力量”的主体性，而根本不是“我思”所设定的“笼罩在客体上的主体性”。既然人注定要自己筹划自己的生存，那么，蕴藏在人身上的“自然力”或“生命力”作为人之为人的内在能动性，就表达着人的“感性意识”和“感性需要”。这两种形式的“感性”是特别地需要从存在论的高度予以明晰和把握。它们不仅标识对象之于人源始地就不可或缺，而尤其把对象之于人的非现成性显示出来。于是，人在原初状态中也是一个“受动的存在物”，人筹划生存的感性展开必定充溢着“活动的激情”。在马克思看来，“激情”和“热情”是人强烈追求自己对象的本质力量，既不能粗暴地归之于“非理性”，也不是那个“理性的狡计”的执行者。人的主体性正是在人的激情和热情的实行中现实地在场。可见，人的主体性乃是人之为人的本源现象。

总之，马克思通过深入于人的“现实生活过程”，切近地领悟了人的主体性，让主体性回到了自己的家园。这表明，主体性并不能游离于人的实践活动，人是在自己的生存活动中持守着自己的主体性，对于主体性的任何理解理当由此上手才是合法的。有鉴于此，当代人对主体性的理解便有着不容破坏的纪律，任何逗留于近代视域来理解主体性的退却式企图必须予以当头棒喝。换言之

之，我们必须断然拒绝并阻止从“绝对主体”出发来领会人的“对象性的本质力量的主体性”。应该说，如此这般的要求乃是对于时下主体性研究的现实关切。

当代中国的主体性研究，至今仍广为流行的做法就是首先要界定人的主体性，归纳其具体的表现，以为这是解决问题的合法门径。这种研究方法已然凝聚为一种惯性思维萦绕在人们的心头，塑造了一种具有当代中国特色的学术风尚。与此相适应的学术论争，人们常常以“概念明晰”为由，或者进行自我辩护，或者指望别人就范。问题的关键在于，人的主体性是人的生命的建构和敞开，从而根本就是不可定义的。相反，把知性科学的做法挪用到人学研究中，恰恰会遮蔽人的主体性，产生原则性的误导，并最终沦为天真的概念游戏，对现实的人的生存活动毫无裨益。真正说来，没有关于人的主体性的理论，却有人的主体性的本真存在和实行；人的主体性根本不可能停留于任何理论阐述之中，也不是能够从某种理论文字中就可以找到的。既是这样，我们还能够满足于为人的主体性操心一个知性科学式的定义吗？人学研究还能徘徊于这种思辨的哲学路向上、做着传播和巩固近代哲学意识“内在性”的事情吗？

三、自由之于人究竟是何种性质？

在人的主体性现实展开过程中，自由始终与人同在，从而人学研究迎面遭遇自由问题是有充分理由的。从总体上看，时下关于自由的研究，基本上还是依循“自由是对必然的认识和改造”这样的观念来确定阐释方向。且不说此种观念在表达形式上强调“必然”先于自由，也不论“必然”的产生不可避免地需要借重概念演绎的力量，仅就其直接所指而言，此种观念告诉人们，人要想获得自由，首先必须是一个能够且实际进行着认识的“认识主体”。这样说来，如果人注定是不能没有自由的话，那么，人生存在世的当务之急乃是修炼并运用意识“内在性”。这难道不是以标准化的近代思辨哲学原则为运思理据吗？

而且，尽管古往今来人类对自由的“认识”形成了很多重要的成果，但尽人皆知的是，自由迄今为止仍是人类孜孜以求的目标。换言之，人的自由始终处于“现在进行时”，未曾因为得到某个理论的精辟说明就变成过去或现在“完成时”。如此这般的实情究竟意味着什么？莫非人们关于自由的领悟出现了遗漏，以至于人的自由尚有未被道说的结构？我们先来倾听海德格尔的有关申说。

海德格尔宣称，人是“操心”在世的“此在”，操心就是此在对自身生存的感性筹划，涵纳着“生存论建构”、“实际性”和“沉沦状态”三个结构环节，分别对应和栖身于“将来”、“曾在”和“当前”三种时间状态。海德格尔由此就认为，“时间性使生存论建构、实际性与沉沦能够统一，并以这种源始的方式组建操心之结构的整体性。”^[10]就是说，“此在的意义是时间性”，时间性乃是此在生存在世的源始基础。

如此说来，时间性难道就是一个在自身内部不停息地运动的神秘过程吗？不是。此在操心的三个结构是同时并存的，“将来”、“曾在”和“当前”三种时间样式也是同步呈现的。这就非常清楚地公开了时间性具有“绽出”性质的真相：“时间性是源始的、自在自为的‘出离自身’本身。”^[11]既是这样，此在的生存本质上就是“出离式”的，亦即“绽出之生存”。而且，惟有此在式的人才进入并时刻追赶着这样的生存“天命”。这正是我们自身实际生存的实情。惟其如此，此在就注定要向存在者保持行为的开放，且必须自己“先行确定”行为之所向。海德格尔立即予以提示：“这种为结合着的定向的自行开放，只有作为向敞开域

的可敞开者的自由存在才是可能的。此种自由存在指示着迄今未曾得到把捉的自由之本质。”^[12]显然，这里的“敞开域的可敞开者”需要予以细究。

按照海德格尔的理解，此在向来都是出离之在，必定要坚执“行为的开放状态”。于是，“敞开域”就是此在开放行为的承当和置身，意指此在开放状态之实行。“可敞开者”在语义上直接是指具有敞开之性的存在者，不消说，只有此在才能堪当此任。显而易见，海德格尔把自由与“敞开域的可敞开者”相勾连，实际上就是把自由指派给人。何故有此令人费解的言说？其枢机不是止于一般意义上的判定，而是借此彰明此在的行为开放状态植根于自由，自由毕竟是此在生存建构之中的性质。

既然自由被指证为向“敞开域的可敞开者”的自由，而此在这种“可敞开者”始终是要向存在者敞开自身的，所以，向着敞开域的可敞开者的自由则是“让存在者成其所是”，自由便自行揭示为“让存在者存在”。海德格尔做出注明：“让一存在：1. 不是否定性的，而是允诺——保护；2. 不是作为以存在者状态为定向的作用。对作为存有的存在的尊重、照管。”就此可知，“让存在者存在”，不过是让此在向存在者展开自身，把存在者带向在场，置入敞开域之中，与此同时，此在实现了对存在的守护。于

是，“让存在，亦即自由，本身就是展开着的，是绽出的。”^[13]至此我们能够明白，海德格尔指明自由和此在原本就是共居一体，自由乃是此在向来我属的生存结构。易言之，“绽出之生存”的此在本来就是自由的，自由是人始终不渝的本性。

在此基础上，海德格尔断然拒绝把自由视为人的“一个特性”的流俗观念。其原因是比较清楚的。只要自由仅仅是人的特性，那自由之于人必定可以时可有时无，从而就是可多可少、可增可减、可扬可抑的附属物。在这种情形下，人必定会丧失行为的开放性，并真正疏离“绽出之生存”的本质状态，如此这般人岂能为人？所以，海德格尔主张，人并不把自由“占有”为特性，恰恰

相反，正是自由——即“绽出的、解蔽着的此之在”，源始地占有着人。^[14]

由此可见，海德格尔关于自由的这些论说，洞明了自由之于人的迥然异于流俗之见的本质结构。可以肯定，海德格尔的讨论，既非旁出偶发，亦非余兴附会，而是缘起于深层之忧虑。此忧不仅仅在于自由的“近代阐释”，而本质重要地还在于当代人对此阐释的麻木不仁。这也是我们引证海德格尔之道说的真正意图。

真正说来，自由的近代阐释由斯宾诺莎奠定了基本的方面，罗素对其主旨有个言简意赅的归纳，即：“人只要不由本愿地是大整体的一部分，就受着奴役；但是只要人借理解力把握了整体的惟一实在，人即自由。”^[15]而更为简练的表达则有“自由是对必然的认识和改造”这个命题。根据这种自由观，人们只要竭力去认识并改造在自己身外的“必然之物”，就能够获得自由。而且，人们的认识越深入越广泛，由之而来的改造越彻底，所获得的自由就越多越大。就此试问：人如何确保从自己的“内在范围”出来并能够进入自己并不熟悉的外在“必然之物”？答曰：进入外在“必然之物”的通道乃是理性。然而，我们已经做过分析，近代理性形而上学根本不能为人建构生存基础，相反的情况倒是千真万确，由此足见近代自由观念的虚妄性。

按照近代的自由观念，我们毫无例外地看出：其一，自由之于人纯全是外在的，是人持之以恒予以追求或许能够达到的目标，人实质上被给定了一个只能“消费”自由的角色。其二，自由之于人纯全是偶然的，维系于人的此一时彼一时的“认识”冲动，人是出于个人的主观好恶而与自由照面。其三，自由之于人纯全是任意的，人越是认识必然就越能拥有自由，如此没有任何约束的煽动，势必招致“强力和自由是同一的”结果。

不可否认，自由的近代阐释在当代中国一直作为合法化理论被接受下来，自由之于人的生存论性质全然遭到遮蔽。基于此，人们被引领到“想”自由的路向上，以为自由离自己最近但实际上却最远，而在抱怨没有自由时自由却真正在自己的身旁。要害在于，人们对于这种“剧场假相”完全没有批判力，安之若素，趋之若鹜。就此而论，把海德格尔的深思据为己有正是当下人学研究不可推委的责任，深入自由之源始出生地、进而澄明自由之于人的真正性质乃是我们当下不可延宕的行动。

（载《安徽师大学报》2006年第2期。中国人民大学复印报刊资料《哲学原理》2006年第6期全文转载）

[1] 参见康德：《纯粹理性批判》，商务印书馆1960年版，第42页；黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第216页。

[2] 参见黑格尔：《历史哲学》，上海书店出版社1999年版，第22—24页。

[3] 海德格尔：《路标》，商务印书馆2000年版，第400—401页。

[4] 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第73页。

[5] 《海德格尔选集》上卷，上海三联书店1996年版，第100—101页。

[6] 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆1980年版，第70页。

[7] 康德：《纯粹理性批判》，华中师范大学出版社2000年版，第155—156页。

[8] 黑格尔：《精神现象学》下卷，商务印书馆1979年版，第271页。

[9] 《马克思恩格斯全集》，人民出版社2002年版，第324、325页。

[10] 海德格尔：《存在与时间》，三联书店1999年版，第374页。

[11] 海德格尔：《存在与时间》，三联书店1999年版，第375页。

[12] 海德格尔：《路标》，商务印书馆2000年版，第214页。

[13] 参见海德格尔：《路标》，商务印书馆2000年版，第216—217页。

[14] 参见海德格尔：《路标》，商务印书馆2000年版，第215、219页。

[15] 罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆1976年版，第99页。