

论作为意志自决之 反身性的意志自由概念

李义天

内容提要 意志是行为者导向有意图行为的心理机能或精神功能,它表现为行为者内心关于做某事的抉择,通常被认为受行为者的自我决定因而是自由的。在思想史上,古希腊的理性哲学、基督教的神学体系、德国观念论的启蒙哲学乃至后启蒙时代的存在主义哲学,都曾为作为意志自决或意志自律的意志自由概念提供论证。但是,这些论证均无法彻底回避和消除决定论尤其是社会文化决定论的可能。所以,我们只能在一个广义的相容论框架内来考虑这个概念。意志自由不在于意志自决,而在于行为者总可以对自决或不自决的意志进行再度评判、调控或修正,予以相应的促进或阻止,并提供意志诉求的其他可能。意志自由是对意志自决的反思和反作用,它应当在意志自决之反身性的意义上被理解。

关键词 意志 意志自由 意志自决 反身性 决定论

李义天,中央编译局中国现实问题研究中心研究员 100032

清华大学高校德育研究中心特邀研究员 100084

伦理学不仅对人的行动进行评述,还对行动背后的心理动机予以规范性评判。当伦理学回答“我应当如何行动”时,它需要道德心理学作为支持,考察那些派生行动的意识状况和意志状况。其中尤以对后者的考察优先,因为“意志”与行动的发生之间有更直接联系。在讨论中,意志是否可以选择或确立行动原则及方案,意志如何选择或确立行动原则及方案,以及意志能否严格遵循已被选择或确立的行动原则及方案,乃是伦理学涉及意志问题的三个主要展开方向,它们构成了关于“意志自由”、“实践理性”以及“意志软弱”的研究。因此,对意志自由的研究是最基本的。本文将通过分析意志自由的概念内涵,梳理伦理学史上的几种典型论证方式,回应现代决定论的若干挑战,为“意志自由”提供一个理解框架。

一、意志与自由

意志自由之所以是个复杂的问题,是因为无论“意志”或“自由”都需要详细的解释。一般说来,

本文为2010年国家社科基金项目“当代美德伦理学及其心理基础研究”(10CZX043)阶段性成果。

意志是指行为者导向有意图行为的心理机能或精神功能。与“意识”相比,“意志”是行为者关于“欲求某事,选择和决定行动根据并依此采取行动的能力”^[1],因而必定与行动相关;意志不是对外在现象的反映、吸纳或整理,而是面向现象的主动投射,呈现出改造世界和影响生活的实践要求。在心理上,意志表现为行为者在内心所确立的做某事的决定;在语言上,它表现为行为者的一个肯定性命题——“我要做某事”。

意志体现出强烈的目的性和能动性。尽管有些动物在采取动作时也会有一定的目的性和能动性,但由于它们不能清晰地意识和反思到有一个“我”作为主体正在发出指令,所以,动物不能被认为具有意志。就此而言,意志是一种较高级的思维形态,它不仅是行为者试图采取行动的心理预备阶段,而且,这种心理预备阶段必须随时接受行为者自己的反思检测与认定。如果我们仅仅在表象上观察到一个行为被发出,而行为者自身却并无清醒的意识或是他无论如何也不能反思到自己的意识,那么,我们无法对其意志表示认同。

“自由”更是内涵丰富的概念。在认识论中,自由指的是人在认知活动中的心理能动性、变通性和整合性,即“认知自由”。如康德认为,人对现象界的认识,是一个运用先验直观和先验统觉整合现象质料的过程。这些先天的框架不是来自经验世界,对它们的运用也不受制于经验世界,所以,人的认知理性具有“先验的自由”。在生存论中,自由意味着一种特殊的生存境界或状态。如,儒家认为,圣人境界是一种从心所欲不逾矩的自由之境;而在庄禅范式里,自由既否定一切经验事物的真实性,又取消对于最终本体的认知,旨在引导人们达到了无牵挂、空幻无极的超越层面。

至于我们日常所说的“做某事的自由”,其实是政治学意义上的“自由”。洛克对这种自由作过经典的表述:自由是人的自然状态,但人们为了更好地谋求“彼此间的舒适、安全和平的生活,以便安稳地享受他们的财产并且有更大的保障来防止共同体以外任何人的侵犯”^[2]而不得不让渡一部分自由,以契约的方式建立政治社会,同意建立一个由政府统辖的国家;人民的同意是政府合法性的来源,一旦政府破坏人民的自由,违背了社会的契约,人民将有权收回对既有政府的服从而建立新的政府^[3]。在自由主义传统中,自由首先是免受压制和干涉的消极自由;国家和政府只是保障个人自由最大限度不受损害的手段,而它们自身,作为对自由的一项限制,则应被降低到最小的限度^[4]。然而,这种否定式的自由观还只是说明“我们不可以被迫做某事”,而尚未论证“我们可以做某事”。后者作为政治自由的“积极”一面,在卢梭那里得到正面阐述。虽然卢梭同样认为人类通过订立契约而进入文明社会,但他并不认为作为自然状态的自由值得留恋,因为“人类由于社会契约而丧失的,乃是他的天然自由以及对于他所企图的和能得到的一切东西的那种无限权利;而他所获得的,乃是社会的自由以及对于他所享有的一切东西的所有权”^[5]。“天然自由”是对欲望的不假思索地追随,而只有“服从人们自己为自己所规定的法律,才是自由”^[6]。所以在卢梭这里,政府和法律并不与个人自由相对立,前者只是后者的一种外化(公意);借助这种外化,人获得在文明社会中的平等状态,从而拥有选举、言论和教育等方面的自由。无疑,政治学意义上的自由是一种“行动自由”。它更多地是考察参与公共生活的行动方式及其规范和原则,却不一定对行为者的心理进行推敲;它更多地是谈论人有没有自由的资格做某事,而不是人有没有自由的意志做某事。在政治学领域中,“人是自由的”虽然依赖于关于人性的形而上学设定,但政治学不必专门对此加以论证,因为该设定主要是为了引出

[1][美]尼古拉斯·布宁、余纪元编:《西方哲学英汉对照辞典》,〔北京〕人民出版社2001年版,第1070页。

[2][3][英]洛克:《政府论(下)》,叶启芳等译,〔北京〕商务印书馆1982年版,第59页,第133-135页。

[4][英]密尔:《论自由》,程崇华译,〔北京〕商务印书馆1982年版,第2页。

[5][6][法]卢梭:《社会契约论》,何兆武译,〔北京〕商务印书馆1980年版,第29-30页,第30页。

现实中人的行为自由的合法性。

同样以“人是自由的”为前提,伦理学意义的“自由”却不仅要考虑人的行为及其关系,还要关注行为的意图或动机。在伦理学体系中,“人是自由的”首当其冲地意味着“人能够在意愿上自由地选择”,即“人具有意志的自由”或“人的意志是自由的”。包尔生指出,意志自由有两种含义:“一是心理学意义上的意志自由;一是形而上学意义上的意志自由。前者意味着能够按照一个人自己的意志作出决定和行动(选择的自由),后者意味着意志或特殊的决定本身没有任何原因。”^[1]然而,如果意志没有任何原因,那么行为者本身也就不是意志的原因。在此意义上,对行为者来说,他仍然是不自由的——他没有掌控自己的意志,他无非是在采取一个并非由自己发出指令的行动。就此而言,对意志自由的理解似乎应倾向于第一种含义。

可是,说行为者“按照自己的意志作出决定和行动”并没有排除如下可能,即,行为者的意志很可能正在被他物操纵却不自知。哲学史上反对“意志自由”的一切决定论,本质上都是对上述可能的不同程度的证明。因此,一个完整的意志自由概念就不但要承认“意志是主体发出和指导行动的一种精神能力”,承认“行为者的行动是由行为者的意志决定”,而且,还要对“行为者的意志是否又被其他东西决定”做出明确回答。假如我们不得不承认行为者必定是有限的存在物,从而不得不进一步地承认,行为者的意志作为行为者的一部分无论如何都必定受到来自行为者之外的某物“决定”的话,那么,我们应该在什么意义上修订、理解并接受意志自由概念呢?

二、关于意志自由的几种典型论证

在前启蒙时代,关于意志自由的论述大致表现为两条线索,即,哲学传统与神学传统。如果说亚里士多德属于哲学传统的典型,那么奥古斯丁的论证则代表了神学传统对于意志自由的一种基本解释方式。在《尼各马可伦理学》第3卷中,亚里士多德指出,行为者“发动他的肢体去行动的那个始因是在他自身之中的”行为,亦即“其初因在人自身中”、“做与不做就在于人自己”的行为乃是出于意愿的行为;它们体现了人的意志自由或自我决定^[2]。而在《论自由意志》一书中,奥古斯丁也承认人的意志自由。因为有了自由意志,人才会滥用它,违背上帝的指令。这种“滥用”与“违背”恰恰说明,人的想法和选择可以超出上帝的意志,人的意志不会始终合乎上帝的意志。这正是人之“罪”的始源,也是人间各种罪恶的原因^[3]。因此,“意志自由”在基督教语境中并非一个突兀的异端,相反,它是一个必需的环节:它为“原罪论”谋求奠基,为人间的罪恶锁定来源,把人降低到一个有限的、有罪的、有待拯救的地位,从而为上帝的惩恶促善的权威地位确立依据。如果意志不是自由的,那么,人既不会因为做了善事而受赞扬,也无需因为行了恶事而遭惩罚;试图“警告我们要忘却低等之事而力求永恒之事,弃恶而从善”,也变得毫无意义^[4]。此外,自由意志的存在更是为人神关系的开放性设定了一个场域:上帝赋予人意志自由,是为了使其可以过一种符合神意的正当生活^[5]。人虽是上帝的选民,但并不是说人已被选定上天堂,而是说,人获得了一个可以上天堂的“机会”。人是朝向上帝还是背向上帝,是进入天堂还是跌入地狱,在于他自己“意志的功德”^[6]。基督教必须承认意志自由,才能在更大程度上使其神学体系融贯。而无论哲学传统还是神学传统,两者都是在“意志能够自我决定(self-determined)”的意义上理解“意志自由”的。

[1][德]包尔生:《伦理学体系》,何怀宏、廖申白译,[北京]中国社会科学出版社1988年版,第385页。

[2][古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译,[北京]商务印书馆2003年版,第59页。

[3][4][5][6][古罗马]奥古斯丁:《独语录》,成官泯译,上海社科院出版社1997年版,第193、196页,第158页,第110页,第103页。

而在启蒙时代的道德哲学体系中,比如康德的伦理学,“意志自由”成为理性主义的奠基石。康德为伦理学提供了三大公设,但三者有着不同地位。其中,上帝存在与灵魂不朽“不是道德法则的条件,而只是被这条法则所决定的意志的必然客体的条件”,它们“依附于自由概念,与它一起并通过它得到安宁和客观实在性”^[1]。“意志自由”的意义远在“上帝存在”之上。上帝只是为了保证实现结果上的德福相配,但意志自由的人却是启蒙伦理学的基点。

不仅如此,在神学语境中,人其实是在“不服从上帝意志”或“免于上帝意志的约束”的意义上是“自由”的。它无非表明,一个意志自由的人会对上帝说:“我不要这样做。”然而这仅仅是否定的自由。如果他不按上帝的安排做事,那他又要怎样做事呢?基督教的“意志自由”概念没有包含这方面的规定。它只是敞开了一个空间,却是一个易于陷入罪恶的空间。与之相比,启蒙思想家所坚信的意志自由没有这么散漫。对康德来说,设定意志自由就是为了确保人的意志可以自我下令,超越现象界的因果必然性,不执迷于意志之外的经验质料,而仅仅关注意志的形式,使得个体的准则同时成为适于所有人的普遍法则。换言之,启蒙时代的意志自由概念更严格,它不仅意味着“意志的自我决定”,而且意味着“意志的自我约束(self-disciplined)”。

康德指出,意志是自由的。“没有这种乃系唯一先天实践的先验自由,任何道德法则,任何道德法则的责任都是不可能的”^[2]。进一步地,在康德看来,“自由意志”(Wille)不同于“选择意志”(Willkür)。后者实际是陷于经验欲求的“任意”,是人在感性层面上被经验之物所决定的状态,是受制于现象界因果关系中先前环节的反应结果;但是,前者则不受经验的诱导,完全依据自身所颁布的律令行事^[3]。所以,一种自由的意志不仅不受制于外在的支配力量而是“自决”的,而且,它还不受制于内在的基于经验的情感欲望等因素而仅仅服从于理性的先天力量,因此是“自律”的。

实际上,把“人”设定为“具有理性能力的行为者”并把“自由”定义为“意志自我的理性立法”,是启蒙时代理性主义的道德哲学传统的内在逻辑。它不仅体现于康德的伦理学,也贯穿于黑格尔的论述中。黑格尔说:“自由的东西就是意志。意志而没有自由,只是一句空话;同时,自由只有作为意志,作为主体,才是现实的。”^[4]自由不可能不体现于意志,自由就是意志的自由,意志的自由是不证自明的。但是,意志要经由“抽象的自由”达到“具体的自由”则要经历扬弃的过程:首先,意志要“从一切东西中抽象出来……消除一切特殊性和规定性”。但摆脱一切限制、试图寻求抽象的普遍物的状态并不指向任何事物,“所以就不是什么意志”^[5]。意志要成其为意志,必须通过“自我”而对某种规定性表示希求。然而,这种“意志的特殊化”是依据个别的自我来直接规定意志的,所以还只是“自在的自由的意志”或“自然的意志”,其内容表现为我的“冲动、情欲、倾向”。如果说意志在第一环节是通过取消一切来确认自我的,那么在第二环节,它则通过以自我为中心来确认自我。这仍然限制在自我之内并且受到自然特征的限定,所以它仍是“任意”而并非真正的自由。

黑格尔指出,“只有在意志把自身当作对象时,它才使自在的东西成为自为的东西”^[6]。也就是说,只有当意志能够反思自身,当行为者能够对自己的行为动机和行动状态作出反省的批判时,意志才是真正自由的。因为这种反思能使我们超越自我的特殊性,让“自我在规定自己的同时仍然守在自己身边,而且它并不停止坚持其为普遍物”^[7],从而完成“抽象的普遍性”和“个别的特殊性”的统一,达到“具体的普遍性”。它意味着自我在进行个别的规定的过程中,同时也能成其为一种普遍的规

[1][2][德]康德:《实践理性批判》,韩水法译,[北京]商务印书馆1999年版,第2页,第105页。

[3]陈嘉明:《建构与范导》,[北京]社会科学文献出版社1992年版,第9.3-9.4节。

[4][5][6][7][德]黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,[北京]商务印书馆1961年版,第12页,第15页,第21页,第19页。

定。而这种普遍的规定,作为“自在自为的存在”,由于来自意志本身,因而并“不是一个他物也不是界限,相反地,这种意志只是在其对象中返回到自身而已”^[1]。所以,意志正是在这种由自我规定而衍生出的普遍性中获得了真正的自由。显然,黑格尔所主张的在“真实的意志”中获得的“具体的自由”,实质就是康德让意志的准则同时成为普遍的法则时意志所呈现的自由。在黑格尔这里,康德的论述俨然成为其中的一个环节(合题),历经前述扬弃而被最终达到。

在启蒙时代的理性主义传统中,意志只有免于经验的情感欲望而将自身建立在理性基础上,才能体现为“自由”而不是“任意”。所以,康德与黑格尔的“意志自由”本质上是“理性的自由”。这种“意志自由”的关键不在于我们能够出于自己的意志而选择行动(意志自决),而在于当意志进行选择时,它自觉地给予自身以特定的理性指引(意志自律)。随着后启蒙时代的来临以及理性主义话语遭到批判,作为意志自律的意志自由概念逐渐不再获得广泛的接受。能够通过理性而达致全人类层面的自我概念被放弃了,但是,作为个体性的自我概念却仍然被保留下来。基于这种自我概念的行为者无需承诺任何理性的本质,也无需承诺理性的优先性或先验性。“意志自由”以一种更加世俗性的方式而重新回到“意志自决”的意义上来。从这个意义上讲,意志自决是一个更宽的概念,它包含着意志自律。

在《存在主义是一种人道主义》中,萨特曾指出,“人永远不能参照一个已知的或特定的人性来解释自己的行动,换言之,决定论是没有的。人是自由的。人就是自由的。”^[2]存在主义相信,意志作为“能确立为规定自己存在并只从属于自身的自生性”的东西而“完全是自由的”^[3]。人的本质就在于意志自由的选择,而“选择什么”和“怎样选择”则并不承诺理性的标准,启蒙思想家有关“人是理性的”预设缺乏说服力。存在主义只是后启蒙哲学的诸多类型之一,但它却典型反映出后启蒙时代对于意志自由的特定理解,即,意志完全是“我的”意志,它既不必然听命于理性,也没有承诺要服从于上帝。毋宁说,意志的自由恰恰就体现在它对于这些可能成为意志依据的东西所具有的绝对优先性。存在主义的意志自由固然给“任意”留下空间,但从肯定的意义上讲,这样的概念恰好是一个更纯粹的意志自由概念,因为它将意志及其行动方案的动力源泉完全归因于内在的自我。尽管这个自我常常被批评为抽象的或无所依傍的,但它毕竟是可以自决的能动主体,而不像前启蒙时代的行为者那样只是一种受制于上帝的次等存在物。所以,虽然同样具有“意志自决”的意义,但是后启蒙时代的“意志自由”却因经过启蒙时代的洗礼而表现出不一样的内涵。

三、决定论的类型及其挑战

无论对意志自由予以怎样的论证,其目的都是为了证明人可以对自己的意志进行不受他物控制的自我决定(意志自决)从而抗衡决定论的威胁。后者所描绘并维护的是一个具有普遍必然的因果性的世界。其中,“每一结果、后果、事件、事变、事情……都有一个或多个原因”,“不存在没有原因的事件”^[4]。因此,人的行动受到意志的决定,而意志本身又进一步地受到某种他物的决定。对这个“某物”的不同解释,构成了决定论的不同形态——“宿命论”、“神定论”、“物理决定论”、“生理决定论”、“心理决定论”、“社会/文化决定论”等。

在宿命论看来,人的意志早被命运锁定:行为者自以为是在按照自己的意志行动,实际上他没有

[1][德]黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,[北京]商务印书馆1961年版,第31页。

[2][法]萨特:《存在主义是一种人道主义》,周煦良、汤永宽译,上海译文出版社1988年版,第12页。

[3][法]萨特:《存在与虚无》,陈宣良等译,[北京]三联书店1997年版,第551-552页。

[4][美]蒂洛:《哲学:理论与实践》,古平等译,[北京]中国人民大学1989年版,第157页。

意识到命运轨迹的预先安排;即使行为者有所意识,要想避免命运的必然性也是不可能的。俄狄浦斯的传说就是宿命论的典型表达。类似的情形也体现在“神定论”中。“上帝”或“老天爷”都是冥冥之中决定人的意志的确定性力量。不过,“神定论”和“宿命论”作为决定论的古代形态,在现代社会不能得到广泛接受,它们虽然在民间话语中仍有自己的位置,但在精英文化或理论层面已丧失合法性。在决定论的现代形态中,它们已被各式各样其他的“不能为行为者掌控的东西”替代。

对物理决定论者而言,世间万物处于自然规律之中,因此,包括意志在内“心理世界的现象也是按照支配它的自然法则产生的,具有物理世界现象同样的必然性”^[1]。我们自认为自由的意志不过是因果链条的某个前序环节的决定结果。如果这种前序环节是行为者的基因、血缘等生理因素的话,那么物理决定论就更具体地表现为生理决定论这一特殊形态。但无论如何,在物理决定论这里,自然规律是统治现象的唯一规律。而心理决定论则认为,人的意志在本质上受到深层次意识环节的操纵,因此,我们所能意识到的那些派生具体行为的意志实际是“潜意识”的结果。与上述理论相比,“社会/文化决定论”由于不强调每个具体行为与其原因之间存在严格的对应,因而显得较宽松。尽管如此,这种更具人文色彩的决定论在坚持“意志必定受他物决定”这一根本方向上依然毫不含糊:我们所赖以生存的社会文化共同体从一开始,在我们的自我意识和自觉的行为意志尚未明确时,就通过长期承袭的文化结构和社会力量而塑造我们的基本世界观、价值观与思维方式,并通过社会生活的诱导、训诫等方式使之沉淀为我们的心理结构和行为惯性。因此,虽然某一具体行为的意志不一定能够找到精确的决定因素,但无论如何,它依然是超出个体控制之外而又处于社会文化结构之中的某种东西。

由于意志总会受到自己无法控制的某种“他物”的决定,因此,意志不是完全自由的(弱决定论),甚至根本就不是自由的(强决定论)。行为者的意志要么只是从“他物”到“行动”这一必然的因果进程之中的一个不太重要的过渡环节,要么根本就是不存在想象的之物。所以,尽管决定论会同时承认人的行动受到意志的决定,而意志本身又进一步地受到他物的决定,但是,在“他物决定意志”和“意志决定行动”之间,决定论更倾向于肯定前者而忽略后者,亦即,在导致行动的原因中,决定论对外在于意志的那个“他物”的强调会远甚于对意志本身的强调。如果决定论走向强硬,则会体现为一种极端的形态,亦即,完全取消“意志”环节,认为所谓“意志”或“意志自由”完全不是事实而是幻觉。

面对决定论的质疑,如果仅仅重复启蒙哲学的理性主义传统而把“意志自由”依旧定义为“我们有依照自己意志行动的自由”,仍然没有正面回答“自己的意志又是由什么来决定的”问题。即便把“意志自由”定义为“意志自己决定自己”,也仍过于抽象和武断而显得语焉不详;况且,这种界定也没有排除决定论所提出的上述可能,即,我们也许只是“自以为”意志是在自我决定,而“实际上”意志是在被他物决定^[2]。而假如我们退一步,认为意志自由意味“行为者在做或不做某事之间,或做此事与做彼事之间有选择的自由”——亦即,认为尽管人总受制于一定条件,但可以在一定条件下考虑多种“可供选择”的应对策略,从而(在约束条件改变或取消的情况下)有可能做出与这一次行为相反的行为——也同样存在理论局限。因为,首先,我们还是难以证明,在选择过程中行为者的意志丝毫没有受到外在于行为者的“他物”的影响;其次,借助柏格森的说法,在时间的绵延中,我们自认为我们面对着两个或多个选择的情境,这也许只是通过后来的回顾而得到的一种象征性说法:“如果自我在到

[1][德]包尔生:《伦理学体系》,何怀宏、廖申白译,[北京]中国社会科学出版社1988年版,第388页。

[2][美]洛伊·韦瑟福德:《决定论及其道德含义》,段素革译,载徐向东编:《自由意志与道德责任》,[南京]江苏人民出版社2006年版,第24页。

达O点时已经选择了一条路,则另外一条路虽然仍可通行也无用处,自我无法走这另一条路。我们的潦草象征图形原来只拟表示所做的动作之偶然性;由于一种自然而然的引申,它竟证明了这动作的必然性。”^[1]也就是说,那条另外一种“可供选择”的路或许只是我们在事后的虚设,我们毕竟没有选择它而只是想象到它。而这恰好说明,我们“没有选择它”才是一个必然的事件。

四、作为意志自决之反身性的意志自由

哲学史上对于意志自由与决定论之间关系的处理表现为不相容论与相容论两种基本类型。前者认为,如果意志自由是真的,那么决定论就不能成立,反之,如果决定论是真的,那么意志就不可能自由。但不相容论的问题在于,它更多地是在分析自由意志存在的条件,而没有对“自由意志是否存在”进行表态。如果它认为决定论是真的从而反对自由意志,那么不相容论实质上就等同于决定论;如果它支持自由意志的存在,那么,它就必须首先证明这个世界不是按照决定论的方式运行,其次必须证明意志在任何意义上都不是被决定的。然而,在“任何意义上都不是被决定”的自由意志意味着“没有任何原因”的自由意志。如前所述,如果意志没有任何原因,那么它在行为者自己这里也不能找到原因。而这样的意志不是一个“自决”的意志,也谈不上是一个“自由”的意志^[2]。自由的意志必须首先是能够自决(进而能够自律)的意志,意志自决是意志自由的必要条件。

既然不相容论不能融贯地解释意志自由,那么我们就不得不继续尝试在一个广义的相容论框架中来理解它。同时,既然意志自决是意志自由的必要条件,那么,现在的问题是,我们如何在同时承认意志总在某种程度上被决定以及意志可以自我决定的双重前提下理解意志自由?

一方面,我们需要重新解释“决定”概念。就像我们不能说“意志决定行动”这一“心灵到物质”的过程是纯粹的因果联系一样,我们同样不能将“他物决定意志”这一“物质到心灵”的过程简单解释为一个犹如A球撞击B球那样的物理关系。对于每个行动的具体意志,要想精确发现直接派生它的经验因素是不可能的,也是不必要的。所以“物理决定论”、“生理决定论”甚至包括“心理决定论”在内的解释常常会因为过于强调“决定”概念的直接性、断然性和必然性而显得牵强。当然,不可否认的是,我们的意志的确是社会文化结构的产物。在形成独立的自我意识和自觉的行动意志之前,我们处于被动的文化接受状态;当我们能够开始自觉运用价值判断并形成某种行动意志之时,我们已经具备了某种特定的结构作为意志的背景。所以,即使说“意志是被决定的”,也只能在一种较为宽泛而非精确的意义上来说。试图找出具体事物充当一个意志的决定性因素,无非是一种机械论的简单性偏好在伦理学上的反映。社会文化结构仅仅是行为者的活动与思维的背景,而行为者的意志仍有足够的展现自我能动性的空间。意志自由否认的是狭隘的机械论的线性因果关系,而不是对意志产生具有一定(甚至很大)影响力与塑造力的社会文化的结构性因素。即使承认这样的“他物”是决定意志的原因,意志自由论也仍然与决定论不同——在“他物决定意志”和“意志决定行动”的关系之间,意志自由论更倾向于肯定后者而弱化前者,亦即,在导致行动的原因中,意志自由论对于“他物”的决定作用的强调要弱于对于意志自我决定的强调。也许意志自由论无法从经验上完全消解“他物”的决定作用,但它足以改变问题的视角与重心。

另一方面,我们既然无法彻底否定社会文化结构对于意志的决定作用,那么,试图论证一种纯粹的“行为者根据自己意志而行动”或“意志自我决定”的意志自由便是不恰当的。意志究竟是自我决

[1][法]柏格森:《时间与自由意志》,吴士栋译,〔北京〕商务印书馆1989年版,第122页。

[2]徐向东:《人类自由问题》,载徐向东编:《自由意志与道德责任》,〔南京〕江苏人民出版社2006年版,第9页。

定的还是他物决定的,除非诉诸武断的先验论,否则在经验上难以言清。然而问题的关键在于,我们其实无需从“意志自决”角度来界定“意志自由”,也就是说,我们无需纠结于意志是否因为“被他物决定”而不是“被自己决定”从而丧失了自由。因为,无论行为者的意志在既定条件下如何“被决定”,行为者至少总可以在心理上对该意志进行再度评判、调控或修正,并提供关于意志诉求的其他可能。恰恰是在我们具有一个意识到行为意志的意识,并且具有一个对行为意志进行评价、促进或抑制的高阶意志时,我们才是意志自由的。诚然,社会文化结构制约着甚至决定着行为者的意志,行为者的意志做出行动的抉择,但无论如何,行为者总能够对自己的意志——即,对“我要做某事”及其根据——再次进行评价、盘算并予以相应的促进或阻止。在这个意义上,“意志自由”是对意志自决的反思和反作用,亦即,意志自决的反身性。它并不排除社会文化结构的影响甚至决定意义,但它要求行为者在行动过程中有清醒的自我意识,体验到行动“意志”的自我性。虽然我们是在社会文化结构中展开我们的意志,但这种整体性背景必定要化归到一个具有明确边界的“自我”这里才能发生作用。“自我”就像一个枢纽,外界环境并不能直接催生行为,而只能以“我”的意志为中介。行为者对“自我”的觉知,恰恰意味着他摆脱了思维的单向性而开始了反身性的思考和判断。这样的反身性由于完全是在精神层面展开的,因而不受制于物理的因果决定关系。

作为意志自决之反身性的“意志自由”当然蕴涵着“意志自决”。但是,这里的意志自由已不再等同于启蒙的理性主义哲学所规定的意志自由。因为如前所述,我们并不能证明意志完全是自我决定的,甚至在一定程度上,我们不得不承认意志是由他物决定的。作为意志自决的意志自由是对意志自由的一种要求较高的强解释。而如果我们不再纠缠“意志是否自我决定”,而是着重考虑“意志是否自我反思”,那么,意志是完全自我决定还是永远受制于他物,都不影响意志在精神层面的自由运行。相反,如果意志丧失了自我反思和反作用的功能,那么即便意志是自决的甚至是自律的,也无法体现出自由的根本含义。因为像这样缺乏反身性的“自决的或自律的意志”只不过是“固执”而已。自决的意志是对非人的外在力量的反思与调整,自律的意志是对人的情感欲求的反思与调整,而对这种自决乃至自律的意志的再反思和再调整,才真正地体现出意志的自由。

[责任编辑:曾逸文]

On the Freedom of Will: a Reflexive Concept of the Self-determination of Will

Li Yitian

Abstract: Will refers to a psychological or mental function, and an attribute of acts intentionally committed, which is present for agents in their mind to act decisively. Agents, considered as free because agents determine their own acts. In intellectual history, the ancient Greek philosophy of rationalism, Christian theology, German idealism, and even existentialism in post-enlightenment era all argue for the notion of the freedom of will related to the self-determination and the self-discipline of will. However, all the arguments fail to rule out the possibility of determinism, sociol-cultural determinism in particular. Therefore, the concept can only be discussed with the framework of a broad compatibilism. The freedom of will is both the reflection and the counteraction of the self-determination of will, so it should be understood in the sense of reflexivity of the self-determinism of will.

Keywords: will; the freedom of will; the self-determination of will; reflexivity; determinism