



从身心关系看现代人权主体的本质特征

——关于洛克与庄子自由观的一种对比分析

储昭华 赵志坚

摘要：基于对洛克人学观和财产权概念的分析，我们认为，作为现代人权主体之人乃是以肉身为基础的、身与心、灵与肉双重维度的矛盾统一体。灵性维度意味着自由欲求与意志，使人权作为价值目标成为可能；而肉身维度则决定了其必要性。庄子自由观的重要基点之一则是力图将人的身与心、灵与肉朝着相反的方向“分而治之”。这一方面决定了庄子的自由追求只能是趋向内在精神的超越，另一方面，也必然陷入内与外、灵与肉之间的分裂与矛盾。

关键词：洛克；庄子；身体；自由；权利

如何认识与评判庄子的自由思想，从不同的角度出发，有着各种不同的阐释。一些研究者直接将其与现代政治自由概念加以比照和互释，更多的研究者则认为二者不能相提并论。那么庄子的自由思想是如何迥异于现代自由人权概念的？面对这一问题，显然有必要进入到其具体特征得以形成的根源之处，从新的视角展开更深入的透视，才有可能做出进一步的回答。本文的探讨便是由此而展开的。

一、洛克自由观——作为权利主体的个人是身体与精神的矛盾统一体

对于洛克的自由思想，人们更多地只是关注其《政府论》中的论述，而对其另一部重要著作《人类理解论》则不太重视，认为那只是洛克的认识论思想而已。事实上，《人类理解论》中关于自由的论述虽然在时间上与《政府论》大致同时，在逻辑上则是后者的哲学基础所在。在洛克的政治哲学中，其人权概念何以具有如此的具体内涵，奥秘就蕴涵于此。

（一）人是“身体与精神共同合成的”

一切政治哲学的主张，无不以其对人的特定认识为根本基点。这一点在洛克那里也不例外。与唯理论代表人物笛卡儿将主体诠释为思维实体迥然不同，作为经验论的集大成者和主要代表人物，洛克始终坚持认为，人才是真正的主体。作为“身体与灵魂组成的动物”，人、主体乃是这双重维度共同构成的整体。

人之截然有别于一般生物，就在于他是有理性、有灵性的，这构成了人之为人的意识、精神维度。其一，人的身体本身、其一切行为都必然伴随着意识，“我们身体的任何部分，在与我们身中有意识的那种东西，联成一个生命体时，它们便成了那个自我的一部分”，否则，如果缺乏这种生命联系，便不成其自我的一部分。其二，“只有意识能使人成为他所谓‘自我’，能使此一个人同别的一切能思想的人有所区别，因此，人格同一性（或有理性的存在物的同一性）就只在于意识。”在这个意义上，洛克反复强调“只有意识形成自我”、“意

识造就同一的人格者”^①。其三,也正因为自我是有意识、能思想的东西,所以,“它能感觉到快乐和痛苦、幸福和患难”,由此形成欲望,驱动身体器官做出各种动作,这就是自由的体现,“自由乃是按照人心的指导来发生动作或停止动作的一种能力”^②。意识正是这样通过形成自我,感知、驱动身体和发动行为,构成人的自由的精神动力,并发挥指导作用的。

在强调意识、精神能动性的同时,洛克同样反复提醒人们,“灵魂,或同一的非物质的实体,不论在什么地方,什么状态,并不能单独地形成同一的人。”因为“所谓人是离不开身体的”。诚然,如果仅仅将人的同一性局限于身体的同一性,就会与动物的同一性无异。但是,反过来,如果在“人”的观念中,“竟把身体和形相排除出去”,那同样荒谬。身体的一切分子都是有思想、有意识的人的不可或缺的一部分,它们与意识、思想发生生命的联系,由此构成完整的人。所以,洛克的结论是,“人的同一性一定是由同一的连续的身体,和同一的非物质的精神,共同合成的”^③。舍弃其中一维,就不成其为真实的人。

应当注意的是,在洛克那里,人(同一的人或人的同一性)与自我(自我同一性或人格同一性)乃是两个完全不同的概念。两者之间的根本差异就在于:人是身体与精神、灵与肉的统一体,而自我或人格同一性则是意识所形成的。对洛克来说,所谓的主体,必须从身与心、灵与肉双重维度来理解。这也意味着,构成人的灵与肉的统一乃是有着内在矛盾和张力的统一,决不是浑然无分、圆融无碍的“整体”。这一点对于正确理解洛克等人的自由与人权概念,同样重要。

(二)“自由是属于主体或人的属性和能力”

何谓自由?洛克认为,作为一种属性、能力,“自由只能成为实体的属性”;而作为一种能动的力量,自由只能属于主体。意志本身也只是一种能力,它不可能是自由的主体,自由不属于意志,不是意志的一种属性或变状。毫无疑问,这个主体只能是人。“因为只有人能实施行为,只有主体能施展其能力。因为各种能力只是各种关系,并不是各种主体;而且只有具有动作能力或不具有动作能力的主体,可以说是自由的,或不自由的,能力本身并无自由与否可言。”因此,“只有人是否自由的问题才是适当的”。在这一问题上,人们之所以陷入错误和混乱,就是由于“把这些官能都认为是许多独立的主体”^④。

如何理解洛克在这里既将人称为实体,又定义为主体?正如上述,答案就在于人是身体与灵魂的统一体。就身体的维度而言,人是一种实体;而就意识、精神、灵魂的维度而言,人是一种积极能动、自觉的主体。二者统一起来,使人成为一种特殊的实体性主体。意志、欲望等等,尽管具有能动性,其之所以不能作为自由的主体,就在于缺乏身体的维度;只有作为身体与心灵统一体的人,才能构成自由的真正主体。而自由则是属于这样一种特殊主体的一种属性和能力,是该“体”之“用”。洛克对这一点的反复强调蕴涵着什么?作为人的一种积极的能力和自觉能动的行为活动,自由的追求和实现过程当然离不开意识、精神或理性的主导作用。对此,洛克的阐发丝毫不亚于其他哲学家。相比之下,另外一个同样重要的立场似乎未引起人们足够的重视,那就是洛克在这一强调中所隐含的对身体维度的提示。

既然“自由就是一种动作的能力或不动作的能力”,且只有具有这种能力的主体才有自由可言,这就意味着,自由必然具有身体的维度,“它所指的那种能力一定是按照人的心理选择,来决定身体各部分运动与否的那种能力”^⑤。空有意欲而无力行动不是自由;意愿的消极、不自觉的实现也不是自由;只有基于自己的意欲,有能力且自觉地通过积极的行动而实现意愿,才是真正的自由。这进一步确证了,只有既具有精神维度更具有身体维度的实体性主体,才有自由可言。正因为如此,自由不仅应是自觉的选择,而且必须以有形的、切实的行为、活动和外在形态体现出来。

更值得指出的是,作为一种动作、行为,人的自由的最终源泉不是别的,正是身体。“所谓人的自由,就是不受别物的支配,只受为判断所指导的欲望的支配。”而欲望总是与身体、感官密切相连的,“身体上

① 洛克:《人类理解论》上册,商务印书馆1959年,第48、310、316、320页。

② 洛克:《人类理解论》上册,第317、252~253页。

③ 洛克:《人类理解论》上册,第316、315、306、309页。

④ 洛克:《人类理解论》上册,第212、215、214页。

⑤ 洛克:《人类理解论》上册,第216、212页。

的任何种痛苦、人心中任何种不安,都是一种不快。所感到的痛苦或不快有多大,则连带生起的欲望亦有多大。”而“不快是动作的泉源”。如此追溯下去,其实“我们的意志,或驱迫我们选择各种动作的那种能力,只是被不快所决定”^①。

就其指向而言,由身体生发的这种源泉又决定了自由的具体内涵。“追求真正的幸福是一种必然性,这种必然性正是一切自由的基础。”普遍的幸福就是我们的一切欲望所趋向的最大的善。“人人都欲望幸福——人们如果再问,什么驱迫欲望,则我们可以答复说,那是幸福,而且亦只有幸福。”“驱除不快正是幸福的第一步”。洛克对幸福的诠释是:快乐的形成和增加,或痛苦的减少和消除。“极度的幸福就是我们所能享受的最大的快乐。”^②洛克所谓的苦乐是“兼指身心二者的”,它们“有的由于思想出现于心中,别的由于运动的变化发自身体”^③。易言之,所谓欲望、幸福或快乐,一方面就其发生的本源而言,无疑源自身体本身;另一方面,它当然也离不开人的心灵的感受和传达,是人所体验或意识到的。后者作为一种官能,其实归根到底也依赖于人的身体。这就是说,只有灵肉的统一,才有欲望、幸福可言。

(三) 从本体论的“自由”概念到政治哲学的“权利”诉求

与之相应地,在洛克的政治哲学中,作为上帝之造物的人,自然也是肉身与灵性、身与心的矛盾统一体,“亚当生来就是一个完整的人,他的身心具有充分的体力和理智,因而他一生出来就能自己维护自己,并照上帝所赋予他的理性法则的要求来支配他的行动。”^④这里的亚当是指“那些形象如上帝的,上帝正要创造的人的族类中的一切个人”^⑤。正是这种作为身与心、灵与肉的矛盾统一体的个人,构成了现代人权的真正主体:因为有意识、精神和灵性,人才有对自由的欲求、体验和追求自由的意志,使之成为价值目标,并通过理性使之得以贯彻和实现;而人的肉身性则决定了为其自由追求提供有效保障的绝对必要性,也奠基了权利的最基本的内涵。这一原则在洛克的“财产权”概念中集中体现出来。

众所周知,洛克在其政治哲学中非常强调财产权问题,将其视为人的自由在政治活动中的根本体现,是人们组成政治社会、建立国家的目的所在,以至于很多人认为财产权乃是洛克人权概念的核心所在。领悟这一问题的关键在于准确理解这一概念本身。洛克所谓的“财产”概念有着广义与狭义之分,与之相应地,其“财产权”概念也具有广义和狭义两种不同的涵义。狭义的财产是指人身之外的包括动产和不动产的物质资产。在《政府论》下篇中,洛克分别用“财富”(fortunes)、“物品”(goods)、“占有物”(possessions)或更具体的“地产”(estates)加以表示,对这一切所享有的权利即是现代民法意义上的财产权。而广义的财产则是指人的全部所有物,它不仅是指人后天所获得的物质性资产,而且包括人先天具有的身体本身及其官能与自由,洛克以“property”来指称。“必须说明,我所谓的财产,在这里和在其他地方,都是指人们在他们的身心和物质方面的财产而言。”^⑥与之相应地,人不仅对属于自己的动产或不动产拥有所有权,更重要的是,对自己的身体本身及其运用拥有不可侵犯的权利。在《政府论》中,当洛克反复强调人们加入社会的目的、因而也是政府的目的不是别的,乃是为了保护人们的财产时,其所谓的财产就明确指的是“property”：“政治社会的首要目的是保护财产(property)”,这种财产不是别的,它包含“他的生命、自由和个人全部资产(estate)”^⑦。这意味着,在洛克那里,广义的财产权其实包含着人的生存权、幸福权以及自由权。在这一意义上,可以说它就是个人权利的代名词。

更值得关注的是,对洛克来说,在构成人身心、灵肉的统一中,肉身具有更基础的地位。只有以身体为依托的、肉身与精神的综合统一体才是真正实在的个人,才成为其权利的主体。这就是为什么洛克如此强调人的生存权的绝对优先性的原因所在:“上帝扎根在人类心中和镌刻在他的天性上的最根本和最强烈的要求,就是保存自己的要求。这就是每一个人具有支配万物以维持个人生存与供给个人使用的

① 洛克:《人类理解论》上册,第253、221、222、226页。

② 洛克:《人类理解论》上册,第236、228、224页。

③ 洛克:《人类理解论》上册,第199、228页。

④ John Locke. *Two Treatises of Government and A Letter concerning Toleration*, ed. by Ian Shapiro. New Haven and London: Yale University Press, 2003, p. 123.

⑤ John Locke. *Two Treatises of Government and A Letter concerning Toleration*, p. 23.

⑥ John Locke. *Two Treatises of Government and A Letter concerning Toleration*, p. 178.

⑦ John Locke. *Two Treatises of Government and A Letter concerning Toleration*, p. 136.

权利的基础。”^①对此,列奥·施特劳斯的阐释再清楚不过了:“既然幸福要以生命为前提……因此,一切权利中最根本的就是自我保全的权利。”^②

这也意味着,对广义的财产权来说,其各个要素之间并不是并列平行的,更不是相互孤立的,而是有着内在因果关系的:正是由于人对自身身体拥有的所有权和对身体活动拥有的支配权,才决定了他对物质财产理所当然地拥有所有权——物质财产乃是他的劳动的成果,而劳动自始至终都是通过人的身体来进行的。“每个人都天然地是他的肉体的独一无二的所有者,因此也是他肉体的工作(亦即劳动)的独一无二的所有者。”^③因此,“他的身体所从事的劳动和他的双手所进行的工作,我们可以说,是正当地属于他的”。正是我通过作为肉身主体的劳动过程确立起我对劳动成果的所有权,“我的劳动使它们脱离原来所处的共同状态,确定了我对于它们的所有权。”^④

也正是在这个意义上,麦克弗森将这种个人定义为“作为所有者的个人”:“洛克个人主义的核心是这样一种主张,即任何(个)人生来就是他自己人身和能力的唯一所有者——绝对所有者。”^⑤人们通常将麦克弗森的这一概念译为“占有性个人”,这在汉语语境中很容易被误解为对外在之物的“占有”。根据洛克的真正含义,译为“作为所有者的个人”似乎更为恰当。实际上,麦克弗森的这一概念本身就未能全面而准确地揭示洛克的原意。洛克的个人更多地具有本源之体的意蕴。

综上所述,对洛克来说,从本体论自由观到政治哲学中以广义的“财产权”形态体现出来的人权概念,其主体绝不是抽象、单面的理性、意志或精神,而是以肉身为基础、由肉身与精神双重维度构成的矛盾统一体。与意识、理性或精神的能动积极的主导作用相比,这种身体的维度显得有些隐而不显,但实质上也与前者一起共同构成了洛克自由与人权概念的一个重要基点。在洛克的政治哲学中,这一点似乎被其直接的论证方式所遮蔽。在那里,洛克分明反复申言人的自由与权利乃是上帝和自然法所赋予的。问题是:为什么上帝和自然法赋予的是这些自由和权利?换言之,为什么其自由和权利概念具有如此的内涵?体现为这种形态?沿着这一疑问,再看看逻辑上在先的洛克的本体论自由观,就不难领悟这一点。所不同的是,在《人类理解论》中,洛克是从知识论层面思考问题,是一种关于实然的事实判断。而在《政府论》中,问题实质上已转换为“应当如此”的价值论问题。在这一层面上,洛克的言说并不是对已然存在的客观事实及其规律的描述和分析,而是对一种应然价值的期望和诉求。在二者之间,正是前此的认识决定了洛克必然提出这样的诉求。

在洛克那里,这作为人权主体的人乃是身与心、灵与肉双重维度的矛盾统一体,与之相应地,其广义的财产权概念也包含这两个方面的含义,但由于历史条件的限制,洛克强调的重心主要还是在于人的肉身维度和狭义的财产权。上述根本基点和原则决定了其后自由主义的发展方向必然是转向对另外一个维度的注重。思想史的发展历程正是如此。随后的“另一个约翰”——约翰·密尔便将研究重心转向对人的内在精神、个性和思想观念自由的阐发上。在《论自由》一书的开篇引论中,密尔明确申言,该书集中讨论的自由领域是:“第一,意识的内向境地,要求着最广义的良心的自由;要求着思想和感想的自由;要求着在不论是实践的或思考的、是科学的、道德的或神学的等等一切题目上的意见和情操的绝对自由。第二,这个原则还要求趣味和志趣的自由;要求有自由订定自己的生活计划以顺应自己的性格。第三,随着各个人的这种自由而来的,在同样的限度之内,还有个人之间相互联合的自由。”^⑥这意味着,人作为灵与肉、身与心的统一体,不仅应该享有物质生活的自由,更应该享有各自独立、多元的精神生活的自由;二者相互依赖、相互促动:无灵性,就不会有自由之需,更不会有权利的诉求;无现实的基础和保障,多元的精神追求必沦为空谈。权利之所以有别于内心的欲求,就在于必须以具体的形态体现出来。

① John Locke. *Two Treatises of Government and A Letter concerning Toleration*, p. 56.

② 列奥·施特劳斯:《自然权利与历史》,三联书店2003年,第232页。

③ 列奥·施特劳斯:《自然权利与历史》,第241页。

④ John Locke. *Two Treatises of Government and A Letter concerning Toleration*, p. 111, 112.

⑤ C. B. Macpherson. *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press, 1962, p. 260.

⑥ 约翰·密尔:《论自由》,商务印书馆1959年,第12~13页。

二、庄子自由观——人的“形”、“神”之分与超越趋向

以洛克的自由观为参照,按照这一逻辑理路,我们转而考察庄子的自由思想。不难看到,在对人的认识与评判上,庄子的立场就截然有别于洛克。正是这种根本基点的歧异,决定了其最终必然呈现出完全不同的趋向。

(一) 人之“形”与“神”之分

纵览《庄子》全书,不难发现其对人之“身”是非常关切的。不仅关于人之“身”的直接论述随处可见,其中表示生命、性命的“生”实际上也与“身”可以互释,基本上也是“身”的代名词。除此之外,在某些语境下,“性”也不乏“身”的意味。与洛克之“身”主要是指人的“肉身”不同,庄子的“身”更多指的是人的整个生命。“生命”究竟何指?在庄子那里,它有着不同层面的含义。辨析起来,其中最主要的是“形”与“心(神)”两个不同的维度。所谓人之“形”,即是指人的形骸、肉体形态。庄子一方面将人视为“形”与“心(神)”的统一,另一方面又明确地将二者加以区分对峙。与之相应地,人之“身”或“生”也分成两种不同的维度或曰两层不同的含义:其一是以“形”为主的外在、有形的形体之身,其二是以“神(心)”为主的内在的人之“自身”。

就此而言,庄子这种将“身”分为“形”与“神(心)”、并将二者加以对举的思想,只是表现形式上不同于洛克关于人的身体与精神之分而已,这在先秦时期,显然是对人的认识的深化。但与洛克以认识论上的身体与精神之“分”为起点,以价值论上的“合”为归宿所不同的是,庄子这种区分和对举的用意,恰恰在于凸显“形”与“神”之间的矛盾冲突,并通过对“形”的贬斥,最终实现“神”对“形”的彻底超越。这即是庄子自由思想的根本特征所在。

(二) “形”对自由的限制与束缚

其一,“形”的空间在场性与当前性。既然是有形之身,必然显形于外在世界,意味着人的生命的外化或物化。作为一种在场的存在者,它只能处于特定的空间之中,为物所累、“为物所役”,“吾在天地之间,犹小石、小木之在大山也……号物之数谓之万,人处一焉。”(《秋水》)。同时,“形”决定了人的生存的时间上的当前性与有限性。在《外物》篇中,为什么庄子以道中奄奄一息的鲋鱼宁要当下的斗升之水而不要西江之水为喻,向监河侯强调自己迫切需要的是可以立即充饥的区区粟米而不是未来的所谓三百金?因为肉身的庄子如鲋鱼一样,只能活在当前,而不是遥远的未来。更不用说,形体之我终究会走向消亡,注定是“吾生也有涯”(《养生主》)。它像夏虫一样为时所限,不可能具有超越性。

其二,为感性欲望所主宰。作为“形”的组成部分,肉体感官的存在使得人必然随时随地受到各种外物的刺激和诱惑,因而为其所牵制和束缚。对为“形”所困、为欲所驱的世俗之人来说,“所苦者,身不得安逸,口不得厚味,形不得美服,目不得好色,耳不得音声。”为了使这些欲望得到满足,处心积虑地“苦身疾作”,拼命搜罗、积累财富。一旦达到目标,便忘乎所以,而如果不得实现,则“大忧以惧”(《至乐》)。而欲望注定是无穷无尽、永无止境的,这种愚蠢而贪婪追逐的结果,最终就如同捕蝉的螳螂以及其后的异鹊一样“守形而忘身”(《山木》),最终同归于尽。因“形”而生“欲”,因“欲”而激起的对物的追逐,其结果只能是彼此相害,一切皆失。“世之人以为养形足以存生”,而实质上,“养形不足以存生”,“形不离而死亡者有之矣”;更可悲的是,“养形必先之以物,物有余而形不养者有之矣”(《达生》)。为此,庄子感叹曰:人“一受其形,不亡以待尽,与物相刃靡,其行尽如驰,而莫之能止,不亦悲乎?终身役役而不见其成功,茶然疲役而不知其所归,可不哀乎?”“今世俗之君子,多危身弃生以殉物,岂不悲哉!”(《齐物论》)

其三,因“形”而群,沉沦于他人。“形”不仅使人“为物所役”,更危峻的是,“形”将人抛入群体之中,“有人之形,故群于人”(《德充符》)。以有“形”之身而在世之人必然现身于群体之中,作为社会群体的一员,与他人相对峙又相纠缠,这就不可避免地陷入各种规范、网罗之中,为其所宰制,为他人所同化,丧失其本真性与本己性。“自三代以下者,天下莫不以物易其性矣!小人则以身殉利;士则以身殉名;大夫则以身殉家;圣人则以身殉天下。故此数子者,事业不同,名声异号,其于伤性以身为殉,一也。”(《骈拇》)这种“不自见而见彼,不自得而得彼者”,最终只是“得人之得而不自得其得者也,适人之适而不自适其适

者也”(《骈拇》)。

(三) 自由在于对“形”的超越

由上可见,对庄子来说,就“形”的维度而言或曰在“形”的层面上,人既有待于物,又沉沦于群,因而毫无自由可言,一切都只是命运所定。“死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴、寒暑,是事之变、命之行也。”(《德充符》)非但如此,“形”更是人的自由的根本障碍。要成就精神的逍遥之游,“游乎尘垢之外”(《齐物论》)、“游乎无何有之乡”(《应帝王》),达到完全无所依待的自由境域,就必须摆脱人的肉身形体的羁绊,实现精神对有“形”之身的彻底超越。

在庄子那里,离形的方式其实有两种:其一是生命的自然消亡。这是一种自然过程,正如人之生自然而然一样,人之死也最自然不过了,在这个意义上,《庄子》视为“天刑”。可喜的是,死亡让人摆脱了肉身的束缚,庄子又称之为“悬解”。为此,庄子妻死,他为之“鼓盆而歌”;子桑户卒,众友临尸弦歌。在他看来,形体之身如同附赘悬疣,死犹如它的溃决,岂不快哉!只有这样,“假于异物,托于同体;忘其肝胆,遗其耳目;反复终始,不知端倪”;才能实现“芒然彷徨乎尘垢之外,逍遥乎无为之业”(《大宗师》)。

《至乐》篇中,庄子与髀髅之间讨论、比较生死优劣的寓言无疑有助于我们领悟这一点。髀髅告诫庄子,诸如“斧钺之诛”、“冻馁之患”之类“皆生人之累也,死则无此矣……死,无君于上,无臣于下,亦无四时之事,从然以天地为春秋,虽南面王乐,不能过也”。当庄子提出“吾使司命复生子形,为子骨肉肌肤,反子父母、妻子、闾里、知识,子欲之乎”,髀髅非但不悦,反而满脸愁苦恐惧,其回答可谓令人深思:“吾安能弃南面王乐而复为人间之劳乎?!”(《至乐》)

人的自由的真正体现是通过“心斋”、“坐忘”而堕去形骸,使“形如槁木”,实现“离形”。《庄子》中的“忘”实际上也至少有两个层次,所谓“离形”之忘乃是“以心而忘”。“离形”本身决不是真的弃绝人的形骸、肉身,而是精神对形体的摆脱和超越。所以“离形”的背后,依然有“心”存在。“心”作为真正的主体忘去有“形”之身,以成就“心、神”之维的我“自一身”,所以《庄子》明确地将“乘云气,御飞龙”的逍遥游称为“游心”即心之游,“不知耳目之所宜,而游心乎德之和”(《德充符》)。没有了肉身感官的牵累,自身得以空灵无化,由此逍遥于尘垢之外,超越于利害、是非、得失、存亡等一切之上,最终达到“大泽焚而不能热,河汉沍而不能寒,疾雷破山、飘风振海而不能惊”(《齐物论》)。

“坐忘”的更充分体现是进一步彻底地“忘”去这种由心而确立的本己的自身,使人不仅形如槁木,而且“心如死灰”：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”(《大宗师》)最终所达到的这种“忘己”、“无己”之境，乃是人的自由的最高境界，“至人无己”(《逍遥游》)、“忘己之人，是之谓入于天”(《天地》)。在《大宗师》中，庄子借女偶之口，将这一过程具体描述为，三日“外天下”，七日“能外物”；九日“能外生”，“而后能朝彻，朝彻而后能见独；见独而后能无古今；无古今而后能入于不死不生”。

由此看来，在《庄子》那里，就人之“身”而言，有着三层境域，即从养形、到以心忘形，最终达到彻底忘物、忘己、“通下一气”的“无己”之境。第一层无自由可言，只有超越前者，达到第二层和第三层，才是自由的境界。当然，作为一个复杂精深的体系，在《庄子》全书中，关于人之“形”的地位与作用以及人之“神”对“形”的依赖关系问题，还有另外一种不同的倾向，即同时又认为“有生必先无离形”(《达生》)，这与上述的立场构成了一种内在紧张与矛盾，也因而隐含着不同的趋向。这是另一个也具有普遍意义的重要主题，将另文讨论，此不赘述。

三、庄子自由观与洛克之比较及其基本结论

通过以上对堪称现代人权观念奠基者的洛克的自由观与庄子自由思想的互镜式透视分析不难发现，庄子思想的自由精神之迥然有别于现代人权概念的根源在于，它通过将人身份为“形”与“神”两个维度，对肉身、形体之维加以贬斥，认为其非但无自由可言，只能消极地“顺物而化”、“安之若命”，而且构成人的自由的桎梏与障碍。只有摆脱其羁绊，“离形”、“坐忘”，无所依待，才能实现真正的自由。这一思想与康德关于现象之人没有自由可言的立场颇有异曲同工之妙。这一基点也就决定了庄子所谓的自由只能是一种精神的超越，而不是现实的自由诉求。在这一层面上，庄子以及之前的老子乃至道家是以其对

形体的贬抑和离弃、对出世的追求，从根本上对社会生活和政治持抗拒态度，认定那只能是对人的自然本性和本真自我的戕害，导致人的异化。从这个意义上说，所谓庄子及道家的政治哲学甚至是个伪问题。因为他们从根本上乃是反政治的。

当然这只是其显性层面。而所谓“心斋”、“坐忘”也罢，抗拒、超越性追求也好，最终又都离不开有“形”之身，由在世的肉身之人来进行，“忘我”、“外生”之后，始终有个“吾”在，由“吾”而行。既然不得不在尘世中出场，就必须无奈地对待肉身问题，正如始祖老子所喟叹的那样：“吾所以有大患者，为吾有身；及吾无身，吾有何患？”（《道德经·第十三章》）为避大患，只能“宁生而曳尾涂中”（《秋水》）。在生存与自由的问题上，庄子之所以陷入难以自拔的各种矛盾之中，根源就在于此。

其实，庄子的自由观也是一面镜子，可以反过来更清楚地印证出现代人权主体的根本特征与人权观念的基点究竟何在。那就是：作为主体的人乃是以肉身为基础的身体维度与精神维度的统一体。只有这样的人才是人身、理性、意欲和能力的真正主体，因而必然是个人。如果说这是一种建构之物的话，那么，所谓本真的个人其实也是思想家们建构的结果，且那种所谓无“人身”的个人才真的如同一种幽灵。

从很大程度上说，是否关注人及其自由的身体维度，正是消极自由与积极自由之别的根源所在。为什么对个人权利的伸张、对消极权利的捍卫总是与经验主义哲学紧密地联系在一起？这当然不是偶然的巧合。人们一般认为，原因在于经验主义拒斥超验追求，注重现实的可行性和渐进式积累，不迷信彻底的革命等等。其实更深层的原因则在于对主体、人的肉身性的注重——对肉身的人来说，其本性必然是趋乐避苦、追求幸福；作为肉身之人的能力的理性也必然是有限的理性；肉身性决定了有效保障人生存和自由追求的绝对必要性……反之，这一维度的缺失或消解势必导致对人权的遮蔽和“超越”。这一“缺陷”并不是为庄子所特有，近现代历史上这样的例证比比皆是，诸如浪漫主义、绝对理性主义等等。如果说，对庄子来说，这种缺失只是使其面临着理论和实践上的难题的话，那么近现代历史上由此而形成的以各种抽象的理念、虚幻的目标消解个人权利的理论和社会活动，所留给人们的则是惨痛的教训。

从更广阔的视野来看，庄子自由观所代表的这一取向与其说是什么“缺陷”，毋宁说恰恰是对人的本质特征的更深刻的揭示，昭示着人类精神对无限的追求。与身体的有限性相对应的，正是人的精神的无限超越性。人的精神注定是无限能动的，将朝着更广、更高的方向不断地超越自身。人的身心、灵肉的矛盾统一，一方面使得人在这一动力源泉的推动下，必然会形成更高、更深的欲求，人权的内涵也必然随之不断丰富、递进、扩展和深化，由此推动着社会的不断进步，从而为人权的不断发展展开无限的空间。另一方面，身心、灵肉之间的矛盾又注定使得人的无限多元的自由追求与具体却又抽象普遍的人权诉求之间也永远存在着内在张力甚至冲突。从这个意义上说，庄子所面临的矛盾其实也正是整个人类自由追求所普遍面临的矛盾，是整个人类命运的缩影。

实际上，作为普遍价值的人权只是为人的无限的自由追求提供一个绝对必要的保障、一个必不可少的平台，因为所谓无限的追求归根到底总是肉身的人所进行的。对天使或幽灵来说，当然就无须这样的保障。但它终究只是人类无限丰富复杂的自由体系的一个层次而已。如何在分清问题层次的前提下，使这种有限与无限成功地统一起来，人类一直并将永远求索。

● 作者简介：储昭华，武汉大学哲学学院教授，博士生导师，哲学博士；湖北 武汉 430072。

赵志坚，武汉大学哲学学院博士生。

● 责任编辑：涂文迁

