

自律与逍遥：康德与庄子自由概念的比较与综合

杨嘉翰

武汉大学哲学学院，湖北 武汉

收稿日期：2025年10月13日；录用日期：2025年11月4日；发布日期：2025年11月14日

摘要

本文以康德与庄子的自由概念为核心，通过比较分析揭示二者在哲学基础上的根本差异及其理论困境。康德的自由建基于现象与物自体的先验区分，强调理性主体的自我立法与道德自律，却导致自由与自然的割裂，成为一种形式化、超越性的“自由”，缺乏在现实世界中的实现动力。庄子的自由则源于对“道”的体认与顺应，追求与自然合一的“逍遥”境界，是一种审美性的“自有”，但缺乏构建社会规范性秩序的主体性能动性。两者分别代表了规范性自由与存在性自有之间的深刻张力。本文进一步指出，黑格尔的辩证哲学为超越这一对立提供了概念工具：通过“扬弃”将康德的道德主体性与庄子的实体性直观纳入精神发展的历史进程中，最终在伦理生活中实现“具体的自由”，即既保持自我规定又融入客观世界的自由形态。在最后，通过吸收庄子的思想资源对自由这一形态进行补充，指出自由应既包含黑格尔的具体自由的社会历史维度，又保留庄子式自由的个体体验深度；既珍视理性建构的成就，又对理性的局限保持清醒。本研究旨在通过这一综合视角，推动对自由问题的更深层次理解。

关键词

自由，自律，逍遥，辩证综合

Autonomy and Xiaoyao: A Comparison and Synthesis of Kant's and Zhuangzi's Concepts of Freedom

Jiahuan Yang

School of Philosophy, Wuhan University, Wuhan Hubei

文章引用：杨嘉翰. 自律与逍遥：康德与庄子自由概念的比较与综合[J]. 哲学进展, 2025, 14(11): 190-201.

DOI: 10.12677/acpp.2025.1411573

Abstract

This paper focuses on the concepts of freedom in Kant and Zhuangzi, revealing through comparative analysis the fundamental differences in their philosophical foundations and their respective theoretical difficulties. Kant's freedom is grounded in the transcendental distinction between phenomena and things in themselves, emphasizing the self-legislation of the rational subject and moral autonomy. However, this leads to a rift between freedom and nature, resulting in a formal, transcendent "freedom" that lacks the driving force for its actualization in the real world. Zhuangzi's freedom, conversely, originates from the apprehension of and conformity to the "Dao," pursuing the state of "free and easy wandering" in unity with nature. It represents an aesthetic "being-in-itself," yet lacks the subjective agency for constructing a socially normative order. The two concepts respectively represent a profound tension between normative freedom and existential being-in-itself. This paper further proposes that Hegel's dialectical philosophy provides the conceptual tools for transcending this opposition: through "sublation," it incorporates Kantian moral subjectivity and Zhuangzi's substantial intuition into the historical process of spiritual development, ultimately realizing "concrete freedom" in ethical life—a form of freedom that maintains self-determination while integrating into the objective world. Finally, by drawing on Zhuangzi's intellectual resources, this conception of freedom is supplemented, suggesting that true freedom should encompass both the socio-historical dimension of Hegelian concrete freedom and the depth of individual experience characteristic of Zhuangzi's freedom; it should cherish the achievements of rational construction while remaining aware of the limits of rationality. This study aims to promote a deeper understanding of the problem of freedom through this integrated perspective.

Keywords

Freedom, Autonomy, Xiaoyao, Dialectical Synthesis

Copyright © 2025 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 绪论

在近代哲学与古典思想的对话中，康德与庄子的比较研究构成了一个极具张力而又尚未充分展开的领域。二者均深刻地触及了“自由”这一哲学核心问题，却给出了迥然相异、乃至近乎对立的思想方案。然而，既有的研究往往侧重于对二者自由观的分别阐释，或仅停留在表面异同的对比，未能深入挖掘其哲学基础的根本差异及其理论困境，更缺乏将二者置于一个更为宏大的哲学视野中进行辩证综合的尝试。本文旨在通过系统对勘康德与庄子的自由概念，揭示其内在的理论困局，并进一步指出，黑格尔的辩证哲学为超越这一对立提供了可能的路径。

康德哲学中的自由概念，历来是学界研究的焦点。康德的自由可划分为“先验的自由”、“实践的自由”以及“自由感”三个层次[1]。其中，“先验自由”在理论理性中为实践自由预留了理念空间；“实践自由”进一步区分为“自由的任意”与“自由意志”，后者即道德自律，构成了自由的本体；而“自由感”及其在外部社会历史中的表现“自由权”，则被视为自由本体在经验中的“象征”或“类比”。康德的自由观总体上仍属于“消极自由”的范畴，其“积极自由”的因素受限于其形式主义及与感性世界的

割裂,无法真正实现于现实经验之中[2]。这种分析深刻地揭示了康德自由观的根本困境:通过现象与物自体的严格二分,康德固然高扬了主体的道德尊严与自律,确保了自由的纯粹性与超越性,却也导致了自由与自然的根本性割裂,使其成为一种外在于现实世界、仅通过形式化命令与自然发生关系的抽象原则。

与此形成鲜明对照的是,庄子哲学中的自由呈现出几乎相反的理论形态。庄子之“道”不同于老子那种“未始有物”或“有物而未始有封”的混沌整体,而是一个万物并生、千姿百态的现象整体[3]。在此本体论基础上,庄子区分了“精神世界的心灵自由”与“物质世界的行为自由”,前者是绝对的、无条件的“逍遥”,后者则是相对的、有条件的。庄子的自由并非源于理性主体的自我立法,而是通过“心斋”、“坐忘”等工夫,消解“成心”,破除主客对立,最终达到与“道”冥合的“无待”境界。而庄子的“逍遥游”表面上是精神的自由翱翔,但其自然主义与自由哲学内在地蕴含着对君主专制政治和社会规范性的批判,潜藏着通向政治自由诉求的理论可能性[4]。这样一种自由(以鲲鹏为象征)的实现,依赖于一个由小而大、由大而化的主体自我转化与存在层次提升的历程[5]。这一自由虽成功地达成了与存在根基的深刻合一,但其理论代价在于弱化乃至消解了构建人类社会规范性秩序所需的理性主体性和普遍立法能力,使其自由更多呈现为一种个体内在的、审美性的“自有”。

由此可见,康德与庄子的自由观构成了一种近乎完美的对称性对立:前者确立了规范的普遍形式却失落了存在的根基,成为一种抽象的、超越性的“自由”;后者提供了与存在根基的合一却缺乏规范的普遍形式,成为一种直接的、缺乏形式规定的“自有”。二者均以其深刻的片面性暴露了对方理论的局限,共同指示了一个更为综合的哲学任务:即如何思辨地统一主体的自律性与实体的客观性。

既有研究虽已分别深入探讨了康德与庄子自由观的各个层面,亦有学者注意到二者在“消极自由”与“积极自由”等框架下的对比,但往往未能从根本上触及二者在本体论、认识论及实践哲学上的结构性差异所导致的理论困境,未能系统地将此困境的解决指向一种辩证的综合。黑格尔哲学对康德形式主义的批判与对实体性直观的超越,恰恰为这一综合提供了不可或缺的概念工具。黑格尔并不将自由与必然、主体与实体视为永恒对立,而是将其把握为绝对精神在历史性自我展开过程中的不同环节。康德的道德观点与庄子式的实体性直观,被扬弃地吸纳为精神发展历程中的两个必然阶段,最终在“具体的自由”——即在他物中守在自己本身,在客观的伦理生活中实现主客观统一的自由——中达到真理。

因此,本研究的独特性在于:首先,通过结构性对勘,深刻揭示康德与庄子自由观的内在理论困局及其互补性,而非停留于表面异同的罗列;其次,明确将黑格尔的辩证综合作为超越二者对立的解决方案进行论证,指出康德的“自由”环节与庄子的“自有”环节如何作为精神发展的必要但片面的阶段,被扬弃于“具体的自由”之中;最后,在论证过程中,在肯定康德自由层次划分的同时,强调其形式主义导致的现实性匮乏;在庄子自由观阐释的基础上,深入剖析其规范性维度的缺失;并同时指出其与黑格尔“具体自由”的差距。

本文的论证将表明,对康德与庄子自由观的比较与综合,不仅有助于我们更深入地理解这两种伟大的哲学传统,更能为当代思考自由问题提供一个既包含规范性建构又植根于存在整体性的、更为丰富的哲学视角。本研究将从概念分析入手,厘清二者自由观的结构性差异与局限,最终在黑格尔的辩证历史观中为其定位,以期为推进对自由这一复杂概念的哲学理解提供一种辩证综合的视角。

2. 康德的先验自由

2.1. 规范性的自由

要理解康德哲学中自由概念的独特性质及其内在困境,我们必须首先回到其整个批判哲学的奠基性架构之中。这一架构的核心特征,在于对人类认知能力进行的一次彻底审查与划界,其革命性结论是:

我们所能认识的对象，并非物自体，而仅仅是显现给我们的现象。这一区分并非两种实体的区分，而是关于对象之被给予我们的方式的区分，即关于表象的两种关系。《纯粹理性批判》中明确道：“经过先验感性论所限制的现象概念已经由自身提供出了本体的客观实在性，并且有理由把对象划分为现相(Phaenomena)和本体(Noumena)，因而也把世界划分为感官世界和知性世界……”(A249) ([6] p. 227)。这一划分构成了康德处理自由问题的不可动摇的地平线。现象界服从于知性范畴尤其是因果性范畴的立法，一切发生之事都处于一个按照普遍法则联系起来的、必然的时空序列之中。而物自体领域则原则上超出了我们的认知界限，我们无法对其做出任何理论性的规定，它构成了一个思维的而非认识的领域。

正是基于这一基本框架，自由作为一个理念被引入。在理论理性领域，自由作为一个先验理念，其功能是调节性的，它促使我们在追寻自然现象的因果链条时不断上溯，但它本身并非一个可被直观和经验的对象。康德在讨论宇宙论第三个二律背反时，为其可能性进行了辩护。正题主张世界上有出于自由的原因，反题则主张没有自由，一切都是自然。康德的解决方案是指出，正反题的冲突源于将现象与物自体混淆。如果我们将现象视作物自体，那么自然的因果律就是绝对的，自由便无可能。但如果我们承认现象背后还有物自体，那么“自由和自然，每一方在自己完全的意义中，就会在同一些行动上，按照我们把它们与自己的理知的原因还是感性的原因相比较，而没有任何冲突地同时被找到。”(A541/B569) ([6] p. 438)。换言之，自由在理论哲学中是一个消极的概念，它仅仅意味着自然的因果性并非宇宙的全部故事，为一个非自然的、自发的因果性概念留下逻辑上的可能性空间，从而使其不被自然必然性所直接否定。

然而，自由概念真正获得其积极内容和必然性地位，是在实践哲学领域。在《实践理性批判》的序言中，康德开宗明义地指出：“自由的概念，一旦其实在性通过实践理性的一条无可置疑的法则而被证明了，它现在就构成了纯粹理性的、甚至思辨理性的一个体系的整个大厦的拱顶石……” ([7] p. 2) 这条“无可置疑的法则”就是道德律。康德论证的核心在于，道德律的存在作为一个理性事实直接揭示了自由的存在。其推理是：道德律以定言命令的形式向我们呈现，它要求我们的意志排除一切感性偏好和质料性对象的决定，纯粹依照其自身所能给予的普遍形式法则来规定自己。这种自我立法的能力，即自律，其前提正是自由。因为如果我们的意志是被外在的自然原因所决定，那么它就只能产生他律的准则，即假言命令，而绝无可能产生那种无条件的、自我颁布的普遍法则。因此，康德得出了其著名的论断：“即自由固然是道德律的存在理由(ratio essendi)，但道德律却是自由的认识理由(ratio cognoscendi)。”(5:4 注) ([7] p. 2)。这意味着，我们之所以能认识到自由，是因为我们意识到了道德律的约束力；反之，道德律之所以可能，其本体论上的根基就在于自由是真实的。由此，通过实践理性的优先性，自由从一个理论上的可能理念，一跃而成为一个具有客观实在性的实践预设。

这种自由的积极内涵就是意志的自律。康德在《道德形而上学奠基》中对此有精确定义：“意志自律是意志的这种性状(Beschaffenheit)，通过该性状，同一个意志对于它本身(不依赖于意愿对象的所有性状)就是一个法则。”(4:440) ([8] p. 80) 自律概念标志着康德自由观的核心与巅峰，自由并非为所欲为，而是自我服从于理性自身所立的法。一个自由的行为，并非一个违背一切法则的荒谬行为，而恰恰是一个遵循由纯粹实践理性所颁布的普遍法则的行为。这就将自由与任性区分开来，并将其提升至理性的自我规定这一高度。由此，人的尊严和道德价值的根源得以确立，人作为理性存在者，不再是自然因果链条上的一个被动环节，而是一个能够自我开创一个因果序列的、具有绝对自发性的主体。道德律的崇高性正源于此，它“把我作为一个理智者的价值通过我的人格无限地提升了，在这种人格中道德律向我展示了一种不依赖于动物性、甚至不依赖于整个感性世界的生活……”(5:187) ([7] p. 221)

2.2. 自由与自然的割裂

然而，正是这一崇高成就，内在地蕴含着康德自由概念的根本困境，即自由与自然的割裂。这一困

境直接源于其哲学大厦的基石——现象与物自体的二分。自由作为本体界的因果性，其主体是作为物自体的人；而人的行动总是显现为现象，处于时空之中，服从自然因果律。这就产生了一个深刻的解释学难题：一个超时空的、非现象的自由原因，如何能够在一个严格的、由时空和因果性规定的现象世界中产生一个结果？康德承认这是一个“难以解决的谜”，并认为人类理性无法真正理解这个“秘密”，我们只能满足于确认这两个看似矛盾的命题，即自然必然性与自由，可以在批判的界限内共存。他在《纯粹理性批判》中写道：“此外，我们本来就连自由的可能性也根本不想证明；因为这也是不会成功的，这是由于我们一般说来根本不可能从单纯先天概念中认识任何实在根据的和任何原因性的可能性。”(A558/B586) ([6] p. 449) 自由与自然仿佛处于两个隔绝的领域，自由是“应当”的领域，是命令的发出者；自然是“是”的领域，是事件的发生场。道德行动虽然必须显现于自然界，但其立法根据却完全外在于这个自然界。因此，康德的自由是一种超越性的自由，它高悬于自然之上，以一种命令的姿态介入自然，但其根源却不在自然之中。

这种割裂导致了两个相互关联的理论后果。第一是自由的形式化。由于道德律必须完全排除任何来自感性世界(自然)的经验性质料，它就只剩下纯粹的形式，即普遍立法的形式。定言命令的程式：“你要仅仅按照你同时也能够愿意它成为一条普遍法则的那个准则去行动。”(4:421) ([8] p. 52)，正体现了这种极端的形式主义。这种形式化确保了道德律的纯粹性和普遍性，但也使其内容变得空洞。它无法从自身中衍生出任何具体的义务内容，而只能作为一个否定性的检验程序，来审视那些从经验中产生的准则是否具有道德合法性。这使得康德的伦理学在面对复杂的现实情境时，常常显得解释力不足。

第二是实现的难题。自由所规定的“应当”如何在自然的“是”中实现？康德在《判断力批判》的导言中明确提出了这个问题：“……在作为感官之物的自然概念领域和作为超感官之物的自由概念领域之间固定下来了一道不可估量的鸿沟，以至于从前者到后者(因而借助于理性的理论运用)根本不可能有任何过渡”(5:175) ([9] p. 10)。自由命令我们去实现一个“至善”的世界，即德性与幸福相匹配的世界，但这个理想在自然界中似乎遥不可及。自然遵循其自身的机械法则，对道德的目的漠不关心。这就产生了实践理性的二律背反：我们应当追求至善，但至善在感官世界中似乎是不可能实现的。康德最终的解决方案是诉诸公设：灵魂不朽和上帝存在。唯有预设人格的无限延续和一个作为自然之创造者的道德立法者，才能设想至善最终得以可能。但这恰恰暴露了其自由概念的局限性：自由本身无法内在贯通于自然，无法在自然的历史进程中实现自身，最终需要借助一种外在的、超自然的假设来弥合其自身所撕开的裂痕。

综上所述，康德的先验自由概念通过现象与物自体的严格区分，成功地确立了人的尊严、道德的纯粹性和自律的崇高地位，这是其不可磨灭的哲学功绩。然而，这一成就的代价是自由与自然的彻底割裂。自由成为一种外在于自然、仅通过形式化的命令与自然发生关系的超越性原则。它确保了行动的正当性来源，却无法为其在自然界中的实现提供内在的动力和必然性根据。这种自由是纯粹的自我规定，是一种抽离了具体存在内容的抽象规定，它高扬了主体的能动性，但却使这个主体与其所身处并行动于其中的世界处于一种永恒的外在性和紧张关系之中。这种深刻的二元论困境，构成了我们理解康德自由观的终点，同时也构成了与另一种自由传统——庄子哲学——进行对话与比较的起点。

3. 庄子的“逍遥”自由

3.1. 与道合一的自由

与康德从先验划分出发建构其自由体系的进路截然不同，庄子的自由哲学植根于一种截然不同的本体论预设和认识论批判。其核心不在于建立主体性的立法权威，而在于消解主体与外部世界之间的对立屏障，通过回归万物本然的宇宙之“道”来实现个体的终极解放——“逍遥”。这种自由观呈现出与康德

方案几乎对称的对立面：它成功地达成了与存在根基的深刻合一，但代价是弱化乃至消解了构建人类社会规范性秩序所需的理性主体性和普遍立法能力。要理解庄子自由观念的内在理路及其理论后果，必须首先把握其哲学体系的基石——“道”的概念。

“道”在庄子哲学中并非一个超越的、外在于世界的立法者，而是内在于万物之中的本源性存在方式和运行法则。《大宗师》中的经典描述勾勒出其特征：“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老” ([10] p. 213)。这一表述揭示出“道”的几个关键特质：它是真实存在的，却非有意为之且无固定形迹；它可以被心领神会却无法作为具体对象被给予；它是自我奠基、自我生成的终极实在，先于且孕育一切具体存在；它超越一切时空尺度和相对性规定。这种本体论立场决定了庄子的自由不可能是一种主体性的自我立法，而只能是对这一永恒遍在的宇宙法则的体认与顺应。

基于这种本体论，庄子对人类的常规认知模式进行了深刻的批判，这一批判构成了其实现自由途径的起点。在《齐物论》中，庄子指出世人之所以陷入无尽的纷争和痛苦，根源在于“成心”——即已经形成的成见、偏好和分别意识。“夫随其成心而师之，谁独且无师乎？奚必知代而心自取者有之？愚者与有焉。” ([10] p. 62)一旦以各自有限的“成心”为标准来判断事物，就会产生是非、善恶、美丑、得失等无穷的二元对立，这些对立并非事物本身的属性，而是心灵执着的造作。这种分别心导致人类脱离了与道合一的本然状态，陷入“有待”的困境——即对外在条件、价值标准和认知框架的依赖。真正的自由——“逍遥”——正在于超越这种“有待”状态，达到“无待”的境界，即不依赖任何外在条件或内在执着的绝对自在。《逍遥游》通过一系列意象对比来阐明这一观点：蜩与学鸠讥笑鹏鸟徙于南冥的壮举，朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，皆因其视野和境界的局限。而真正的逍遥者如“藐姑射之山的神人”，则“肌肤若冰雪，淖约若处子；不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。” ([10] p. 28)这些比喻象征性地描绘了一种心灵状态，即摆脱一切物质性、社会性和概念性束缚的精神绝对自由。

为实现这种无待的逍遥，庄子提出了一系列独特的修养工夫，其中最具代表性的是“心斋”和“坐忘”。《人间世》中借孔子与颜回之口阐释了“心斋”：“回曰：‘敢问心斋。’仲尼曰：‘若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。’” ([10] p. 139)这一过程描述了一种认知和存在层次的不断提升：从感官层面的局限性，到心智层面的概念把握，最终到达“气”的层面——一种纯粹、虚静、能映照万物的意识状态。

“虚”不是空无，而是消除一切主观偏见和先入之见的澄明之境，唯有如此，“道”才能得以呈现。《大宗师》中进一步提出了“坐忘”的修养方法：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘” ([10] p. 240)。“堕肢体”和“离形”并非否定身体，而是消解对身体的执着；“黜聪明”和“去知”则是悬置感官和概念思维的常规运作方式。通过这种对形躯和智识的双重超越，个体才能与“大通”——即贯通万物的道——合而为一。这些修养方法的核心都在于消解康德意义上那个进行先验综合的、立法性的主体性，使个体从自我中心的局限中解脱出来，回归到与宇宙大化流行的同一节奏中。

在这种与道合一的境界中，庄子描绘了一种独特的自由体验，这种体验的本质是审美性的而非道德性的。《养生主》中“庖丁解牛”的著名寓言生动体现了这一点：“庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踦，砉然向然，奏刀騞然，莫不中音。合于《桑林》之舞，乃中《经首》之会” ([10] p. 116)。庖丁的解牛过程已超越了技术层面，进入艺术的境界：他的动作合乎音乐的节奏，仿佛优美的舞蹈。这种自由不是通过对立和征服，而是通过理解和顺应自然法则来实现的。庖丁描述其状态为“以神遇而不以目视，官知止而神欲行” ([10] p. 116)，这表明他已经超越了感官和智识的局限，达到了与对象内在法则的直觉性合一。这种自由体验的特征是一种“游”的状态——《逍遥游》中的“游”字共

出现 16 次，如“游无穷者”“游乎四海之外”“游无何有之乡”等。这种“游”不是物理性的漫游，而是精神在摆脱一切限制后获得的无限可能性和无目的性的游戏状态。它是一种即自的、内在的、无待的愉悦，不依赖于任何外在目标的达成，而是活动过程本身的自然流露和充盈表现。

3.2. 自由与规范的割裂

然而，正是庄子自由观的这一伟大成就——与道合一的审美性自有——导致了其理论上的另一面：社会规范性维度的缺失。由于庄子将个体解脱的路径完全系于对“道”的直接体认和顺应，他必然对一切人为的社会规范、道德律令和政治制度持批判和消解的态度。在《应帝王》中，庄子通过“浑沌之死”的寓言深刻地表达了对人为干涉自然本性的警告：“南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德，曰：‘人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。’日凿一窍，七日而浑沌死。”([10] p. 265)这个寓言象征任何试图用统一的、规范性的框架来塑造自然本性的努力，最终都会导致生命本真状态的死亡。庄子认为儒家倡导的仁义道德正是这种“凿窍”的行为，《骈拇》篇中批评道：“凫胫虽短，续之则忧；鹤胫虽长，断之则悲。故性长非所断，性短非所续，无所去忧也。意仁义其非人情乎！彼仁人何其多忧也？”([10] pp. 275-276)。自然万物各有其本性，强行推行统一的道德规范就像续凫胫、断鹤胫一样违反自然。

这种对人为规范的批判延伸至政治领域，形成了庄子独特的无治主义理想。《应帝王》中提出：“明王之治，功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃；有莫举名，使物自喜；立乎不测，而游于无有者也。”([10] pp. 253-254)真正的治理不是积极的立法和干预，而是如同“游于无有”，让万物自生自化，百姓甚至感觉不到统治者的存在。《天道》篇中进一步借老子之口批评仁义：“夫子若欲使天下无失其牧乎？则天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽兽固有群矣，树木固有立矣。夫子亦放德而行，循道而趋，已至矣；又何偈偈乎揭仁义，若击鼓而求亡子焉？意，夫子乱人之性也！”([10] p. 404)天地万物本有自然秩序，理想的政治只是顺应这种自然秩序，而非用仁义等道德概念来扰乱人的本性。

庄子自由观的深刻贡献在于揭示了一种与宇宙本体合一的解放经验，提供了一条克服人类自我中心主义困境的路径。然而，其理论代价是将自由完全局限于个体精神的内在境界和审美体验领域，缺乏将这种自由客观化、制度化为社会共同体生活形式的能力和动力。当庄子说“泉涸，鱼相与处于陆，相响以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖”([10] p. 209)时，他正确指出了真正自由的环境比困境中的相互依赖更为根本，但他未能提供如何共同建构和维护这个“江湖”的规范性方案。这种自由是纯粹内向的“自有”，而非主体间性的“自由”；它擅长解构一切“伪”的规范，却无法建构任何“真”的共同体。正是这一理论空白，使得康德与庄子的对话成为可能且必要——前者提供了规范的普遍形式却失落了存在的根基，后者提供了与存在根基的合一却缺乏规范的形式。而超越这两者局限的可能性，则指向了一种能够同时包含存在根基与规范形式的更高综合。

4. 两种自由概念的对勘与张力

4.1. 两种自由概念的对勘

通过对康德与庄子自由观的分别考察，我们已经清晰地看到两种截然不同的哲学方案。现在需要对其进行系统的结构性对勘，以揭示其内在的理论困局，并说明为何这两种看似对立的方案共同指向了一个需要被超越的哲学任务，以及黑格尔的辩证综合如何为这一任务提供了概念工具。

从根本上看，康德与庄子的自由概念呈现出一种近乎完美的对称性对立，这种对立体现在本体论、认识论、实践哲学以及自由的核心内涵等多个层面。在本体论层面，康德坚持一种严格的二元论，即现象与物自体的区分。现象界服从自然因果律，是必然的领域；而物自体领域则是自由的居所。这种划分

确保了自由的先验性，使其免受自然必然性的侵蚀，但也导致了自由与自然的根本性割裂。与此相反，庄子则秉持一种一元论的本体论，万物皆源于并归于“道”。道不是超越世界的立法者，而是内在于万物之中的本然性和规律性。这种本体论承诺使得自由不必与自然对立，而是与自然合一，但同时也消解了能够进行自我立法的先验主体性。

在认识论层面，康德通过先验批判，将时间、空间和知性范畴确立为人类认知的普遍必然形式，这些形式构成了现象世界得以可能的条件。自由作为物自体的理念，虽然可以被思维，但永远不能被认识。我们对自由的认识是通过实践理性的道德律这一“理性事实”间接获得的。庄子则对人类的常规认知模式进行了彻底的解构性批判。他认为“成心”——即固有的成见和分别意识——是导致人脱离大道、陷入纷争痛苦的根源。“夫随其成心而师之，谁独且无师乎？”([10] p. 62)真正的智慧不在于构建更多的知识，而在于通过“心斋”、“坐忘”等工夫，“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通。”([10] p. 240)，从而消除主客对立，达到与道冥合的直观体悟。

在实践哲学层面，这两种认识论路径导致了截然不同的自由内涵及其实现方式。康德的自由是自律(Autonomie)，即意志服从于自身所立的普遍法则。这是一种强规范性的、立法的自由，其核心在于主体的自我规定。“意志自律是意志的这种性状(Beschaffenheit)，通过该性状，同一个意志对于它本身(不依赖于意愿对象的所有性状)就是一个法则。”(4:440) ([8] p. 80)这种自由高扬了人的尊严和理性主体的能动性，为其道德行为提供了坚实的正当性基础。然而，由于其形式化和与自然的割裂，它面临着“实现的难题”。道德律规定的“应当”如何在自然的“是”中实现？康德自己承认，在自然概念领域和自由概念领域之间有一道“不可估量的鸿沟”，最终不得不诉诸上帝存在和灵魂不朽的公设来保证至善的可能。庄子的自由是逍遥，即一种“无待”的绝对自在。它并非源于主体的立法，而是源于对“道”的体认和顺应，是一种“寓于物中”的“自有”。其实现方式不是建立规范，而是消解规范；不是发挥能动性，而是达到“无为”；不是道德实践，而是审美体验。正如庖丁解牛，“依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然”([10] p. 116)，通过与技术对象的内在法则合一来获得自由。这种自由提供了个体生命的终极慰藉和与宇宙合一的高峰体验，但却“缺乏构建普遍法权共同体所需的规范性与能动性”。它解构了一切“伪”的人为规范，却未能也无法提供任何建设性的、适用于大规模人类社会生活的规范性原则。

4.2. 两种自由概念的张力

因此，我们在两种自由之间观察到一种张力。康德的自由概念确保了规范的普遍性，却失去了存在的根基性；它为我们提供了行动的正当性理由，却无法为这种理由在现实世界中的实现提供内在的动力和必然性。它是一种抽离了具体内容的抽象形式。庄子的自由概念则恰恰相反，它深刻地植根于存在的整体性之中，却完全缺乏规范的普遍形式；它为我们提供了个体的精神解脱和审美愉悦，却无法为构建一个正义的、具有主体间性的社会世界提供任何资源。它是一种缺乏形式规定的直接内容。这两种自由观都因其深刻的片面性而陷入了理论困局：康德的理论困局在于自由与自然的外在性紧张关系，庄子的理论困局在于自由与规范的否定性内在关系。它们各自成功地揭示了对方所忽略的真理环节，同时也暴露了对方所陷入的困境。

正是这种对称性的对立与互补，共同指示了一个更高的哲学任务：如何能够思辨地统一主体的自律性与实体的客观性？如何能够同时保有康德自由观的规范性形式和庄子自由观的存在论根基？这个任务要求我们超越这两种抽象的片面性，去寻找一个能够将两者作为环节包含于自身之内的具体概念。黑格尔的哲学体系，特别是其精神现象学和法哲学，为完成这一任务提供了不可或缺的概念工具。黑格尔的出发点正是要克服康德式的二元论和形式主义。他批评康德的道德观点是“空洞的形式主义”，因为“……但从义务的那种规定出发，即把义务当作无矛盾的、形式上的自我一致，无非就是固执于抽象的无规定

性，是不可能过渡到特殊的义务规定的。” (§135) ([11] p. 245) 他虽然赞赏东方哲学对实体性统一的直觉，但认为其缺乏主体性的反思环节，因而只是“……一个枯燥的、形式理智的、没有灵性的知解，这种知解并不能进而取得思辨的概念” ([12] p. 114)，是“实体性的直观”，而非概念性的把握。

黑格尔的方案是提出一种具体的自由概念。在他看来，自由不是一个现成的起点，而是一个通过矛盾斗争和中介过程才得以实现的结果。真正的自由是“在他物中守在自己本身”。这意味着，自由不是在逃避必然性或在另一个世界中才存在，恰恰在于对必然性的认识和对客观世界的塑造之中。精神的本质就是自由，但它必须经历主观精神、客观精神，最终在绝对精神中完全实现自身。在客观精神阶段，自由不再仅仅是主观的道德信念，而是客观化、制度化在伦理生活——包括家庭、市民社会和国家——之中。伦理是“活的善”，它既具有客观的制度和法律形式，又成为个人内在的信念和意志，从而扬弃了道德阶段的形式主义。同时，精神外化为自然，自然不是自由的对立面，而是精神实现其自由的“他在”场域。通过这一宏大的辩证综合，黑格尔试图表明，康德的“自由”环节和庄子所代表的“自有”环节，并非彼此无关或绝对对立，而是绝对精神在自我实现历程中的两个必然但片面的阶段。康德哲学代表了主体性无限崛起的“道德”阶段，庄子哲学则代表了缺乏主体性反思的“实体性”直观阶段。而真理在于两者的合题：一个既是自我规定的，又是在客观世界中实现了的具体的自由。因此，对康德和庄子自由观的深入对勘，不仅揭示了它们各自的价值与局限，更积极地指向了通往黑格尔辩证综合的必然道路。

5. 作为发展环节的具体自由

5.1. 辩证综合中的自由环节

要理解黑格尔对康德与庄子自由观的辩证综合，我们必须首先把握其哲学体系的核心方法论原则——辩证法及其核心操作“扬弃”。扬弃并非简单的否定或抛弃，而是一种同时包含否定、保存和提升的复杂运动。黑格尔在《逻辑学》中明确指出：“扬弃在语言中，有双重意义：它既意谓保存、保持，又意谓停止、终结。保存自身已包括否定，因为要保持某物，就须去掉它的直接性，从而须去掉它的可以受外来影响的实有。——所以，被扬弃的东西同时即是被保存的东西，只是失去了直接性而已，但它并不因此而化为无。” ([13] p. 98) 这一方法论为我们理解黑格尔如何处理康德和庄子的自由观提供了钥匙：他不是要简单地拒绝二者，而是要揭示它们作为抽象片面的真理环节，如何被否定其孤立性，同时保存其合理内核，并提升到一个更具体、更丰富的概念统一体之中。这个统一体就是“具体的自由”，而实现这一综合的哲学框架正是其《精神现象学》和《法哲学原理》所展示的精神的自我发展史。

黑格尔对康德自由观的批判性扬弃集中体现于对其形式主义的剖析。在《法哲学原理》的“道德”章节，黑格尔充分肯定了康德道德哲学的伟大功绩，即确立了主体的无限权利，将自由理解为意志的自我规定。“道德的立场就是意志的立场，这是就意志不单自在地、而且自为地是无限的而言的。意志在自身中的这种反思与它自为存在道德同一性，与自在存在和直接性以及在这一阶段自行发展出来的规定性相对立，把人规定为主体。” ([11] p. 194) 康德将道德意志从一切外在的、经验的、质料性的规定中纯化出来，使其只服从于自身立法的普遍形式，这一做法深刻地揭示了自由的本质在于自律。然而，黑格尔尖锐地指出，这种纯粹形式化的自由是空洞的，它缺乏实现自身所必需的客观内容。“……对意志的认识毕竟只是通过康德哲学关于意志具有无条件的自律之思想才获得了其牢固的基础和出发点，但是，固守这种单纯道德的立场，而不把它过渡到伦理性概念，就很容易把这种收获贬低为一种空洞的形式主义，并把道德科学沦为一种为义务而尽义务的空谈。” (§135) ([11] p. 245) 定言命令的普遍化，在黑格尔看来，无法产生任何具体的义务，反而可能为任何内容上不道德的行为进行辩护，只要其准则能被形式地普遍化。这种形式主义根源于康德哲学中那个无法逾越的鸿沟：纯粹实践理性与感性世界的绝对对立。自由只能作为一个“应当”高悬于彼岸，而无法在现实世界中获得其定在。因此，康德的自由观代表了

精神发展过程中一个必要但片面的阶段——“道德世界观”的阶段，它体现了主体性的高涨和反思力量的崛起，但其抽象性使其无法获得真正的现实性。

对于庄子所代表的自由观，黑格尔并未直接评论，但其对“实体性”和“直接性”的讨论，为我们理解其如何定位和扬弃庄子提供了概念工具。在《哲学史讲演录》论及东方哲学时，黑格尔认为其核心特征在于“精神性”与“自然性”的直接同一，缺乏主体性的反思和中介。“这种有限的事物要达到真实的本体，只有没入本体才可能。若和本体分离，有限的就成为僵死的、干枯的。”([12] p. 116)庄子哲学中与“道”合一的“自有”境界，正符合黑格尔对“实体性直观”的描述：个体消融于宇宙整体之中，获得了一种宁静的、无对立的统一性。这种统一性包含了深刻的真理内容，即对实体性整体的直觉，但它是以牺牲主体性的独立发展和反思能力为代价的。它是一种直接的、没有经过分裂的、因此也就没有发展的统一性。因此，庄子式的自由代表了精神发展的另一个片面环节：实体性环节。它保有与存在根基的原始合一，但却缺乏主体性的自我规定力量，因而无法产生出积极的、创造性的自由行动，只能导向个体的内在修养和审美静观，无法客观化为伦理生活的制度性建构。

黑格尔的综合方案在于表明，真理既非康德式的主体性，亦非庄子式的实体性，而是“主体与实体的统一”。这一宏伟的综合是在精神的历史性自我实现过程中完成的。精神现象学正是描述“意识经验科学”，即精神从最直接的自然意识出发，历经一系列辩证的形态，最终达到绝对知识的艰苦旅程。在这个旅程中，康德式的道德观点和庄子式的实体性直观都作为必经的环节出现，但又都被证明为不充分的，从而被更高的形态所扬弃。精神的最终目标是实现“具体的自由”，而这一目标是在“伦理生活”中达成的。黑格尔在《法哲学原理》中给出了其对自由的解释：“在自由意志中真正无限的东西具有现实性和现在性。自由意志本身就是在自身中现存着的理念。”([11] p. 63)“它就是真理本身，因为它的规定性就在它的概念所在的东西中，在于它的定在，即作为跟自己对立的东西中，换言之，意志的纯粹概念是以对它本身的直观为其目的和实在性。”([11] p. 64)这意味着，自由不是在逃避他物或必然性中才存在，恰恰在于在他物中认识到自身，并把他物作为自身实现的环节。这个“他物”首先就是指客观的伦理实体——家庭、市民社会和国家。

伦理(*Sittlichkeit*)是黑格尔用来克服康德道德形式主义的关键概念。伦理是“有生命力的善”，是“……自由的理念……这就是已经变成了现成的世界和自我意识之本性的自由概念。”([11] p. 282)与康德抽象的“道德”不同，伦理是具体的、客观的，它体现在一个民族的风俗、习惯、制度和法律之中。个人通过成长和教育内化这些客观的伦理规范，使其不再是外在的强制，而成为自身意志的内容。于是，个人的特殊意志与普遍的伦理实体就达到了统一。“在义务中，个人获得解放，使自身达到实体性的自由。”([11] p. 288)履行对家庭、社会 and 国家的义务，不再是对个人自由的限制，而是自由本身的实现，因为这些伦理实体正是个人得以成为自由主体的客观条件和社会场域。通过这一概念，黑格尔将康德那个空洞的、形式的自由意志，填充以历史的、社会的具体内容，使其获得了客观的现实性。同时，他也超越了庄子那种仅存于个体心境中的、否定一切社会规范的“自有”，因为黑格尔的伦理自由恰恰是在对客观规范的承认和践行中完成的。

另一方面，黑格尔通过其宏大的形而上学体系，重新解释了自然与自由的关系，从而也间接回应了庄子式的关切。在黑格尔看来，自然并非自由的对立面，而是“理念他在的形式”。精神从逻辑理念外化为自然，最终又从自然中复归自身，认识到自然不过是精神自我实现的另一个阶段。因此，对必然性的认识就不再是庄子式的消极顺应，而是一种积极的把握和塑造。“必然性的真理就是自由……”(§158) ([14] p. 298)自由不在于逃避自然的因果性，而在于通过知识把握其规律，并通过劳动和实践将自然改造为符合理性目的的世界。这样，黑格尔就在更高的层次上，将庄子所追求的人与自然合一的主题，整合进一个主体能动地改造世界的过程之中。自然不再是需要去“忘”的江湖，而是需要我们去共同建构和维护

的“家园”，这个家园的建构规则就是理性的伦理和法律。

5.2. 庄子思想对理性霸权的反思与补充

然而，当我们深入考察庄子哲学的独特智慧时，会发现黑格尔的辩证综合虽然体系宏大，却可能遮蔽了某些重要的哲学洞见。庄子的思想资源，特别是其对语言和概念的警惕、“无用之用”的智慧，为我们提供了一种批判性视角，用以反思黑格尔理性体系的潜在局限。

首先，庄子对语言和概念体系的警惕，为黑格尔理性主义的“概念霸权”提供了一种必要的制衡。在庄子看来，任何概念化和体系化的努力都不可避免地会简化、僵化那流动不居、浑然一体的实在。所有的概念体系都只是对道的局部把握，却往往自诩为终极真理。这种对概念本身的怀疑主义，在《齐物论》中表现得尤为明显：“夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未尝有言邪？”([10] p. 62)语言并非如吹风般自然发生，言说者确实有所言说，但其所言说的内容却并不确定。这种对语言确定性的根本性质疑，与黑格尔对概念能够把握绝对真理的自信形成鲜明对比。黑格尔的理性体系建立在概念的自我发展和自我完善基础上，认为通过概念的辩证运动，精神最终能够实现自我认识，达到绝对知识。然而，从庄子的视角看，这种概念的自我扩张可能恰恰导致了对差异性和个体性的压抑。当黑格尔将康德的道德观点和庄子式的实体性直观都视为精神自我发展过程中的环节时，他实际上是用一个统一的理性尺度衡量并“收编”了这些不同的思想形态。这种收编虽然在其体系内部实现了某种综合，但却可能遮蔽了这些思想形态中无法被理性概念完全捕捉的独特智慧。

其次，庄子“无用之用”的思想为反思黑格尔理性体系的功利主义倾向提供了重要资源。在黑格尔那里，精神的自我实现是一个不断外化、客观化并最终回归自身的过程，这一过程具有明确的目的论结构。无论是抽象法、道德还是伦理，都是精神实现其自由的必要环节，都具有其特定的“用途”和功能。然而，庄子却通过许多寓言提醒我们，真正的价值和智慧往往存在于那些看似“无用”的领域。这种对“无用之用”的肯定，实质上是对工具理性霸权的一种抵抗。从庄子的视角看，黑格尔的理性体系虽然旨在实现自由，但其强烈的目的论结构和工具理性取向，可能恰恰构成了一种新的不自由。当一切都必须服务于精神自我实现的宏大叙事时，那些无法被这一叙事容纳的生活形式和个人体验就被边缘化甚至否定了。庄子提醒我们，自由不仅存在于理性的自我实现过程中，也存在于那些看似无目的、无用途的游戏中，存在于心灵无拘无束的翱翔中，而这些维度可能在黑格尔过于紧绷的理性体系中难以找到适当位置。

再者，庄子对“大知”与“小知”的区分，为我们重新思考黑格尔的历史理性提供了启发。庄子在《逍遥游》中通过鲲鹏与蜩、学鸠的对比，揭示了不同存在层次之间的不可通约性。“小知不及大知，小年不及大年”这种认识并非简单地否定“小知”的价值，而是指出不同层次的认知和存在具有不同的视野和局限。从这一视角反思黑格尔的历史哲学，我们会发现，黑格尔将自由意识的进展视为一个线性、必然的过程，实际上是从一种特定的“大知”视角对整个历史进行了统摄性的解释。然而，庄子的智慧提醒我们，任何对历史的宏大叙事，无论其视野多么开阔，都不可避免地是一种特定的视角，都不可能完全穷尽历史经验的丰富性和多样性。黑格尔将东方世界、希腊世界、基督教世界和日耳曼世界排列为一个自由意识不断发展的序列，这种历史哲学虽然深刻，但可能忽视了不同文明和文化形态之间的不可通约性，以及历史发展中的偶然性和断裂。庄子的思想资源使我们能够既欣赏黑格尔历史哲学的宏大视野，又对其潜在的欧洲中心主义和历史目的论保持警惕。

最后，庄子思想中那种对生命本真体验的执着，为我们补充黑格尔过于强调制度和社会规范的倾向提供了可能。在黑格尔那里，自由的实现最终体现在客观的制度中，体现在国家、法律和伦理生活中。这种对制度和社会规范的重视固然重要，但庄子提醒我们，真正的自由最终是个体生命的一种体验和

境界，它不能被完全还原为任何客观的制度安排。即使在最完善的社会制度中，如果个体不能摆脱“成心”的束缚，不能达到心灵的虚静和通透，那么真正的自由仍然难以实现。

6. 结论

综上所述，庄子的思想资源为我们提供了一种宝贵的批判视角，使我们能够在接受黑格尔辩证综合的同时，保持对理性霸权、工具主义、历史目的论和制度万能论的警惕。这不是要否定黑格尔的伟大综合，而是要通过与庄子的对话，使这一综合变得更加开放和包容。真正的具体自由，或许不仅在于黑格尔所说的“……它的规定就在它的概念所在的东西中，在于它的定在，即作为跟自己对立的東西中……” (§23) ([11] p. 64)。也在于在理性的体系化建构中为那些无法被体系完全捕捉的生命体验和智慧保留空间。在这种意义上，对康德与庄子自由观的综合就不应是一个封闭的完成，而应是一个开放的、不断自我批判的过程。通过这种对话，我们或许能够期待一种更为丰富的自由概念——它既包含黑格尔的具体自由的社会历史维度，又保留庄子式自由的个体体验深度；既珍视理性建构的成就，又对理性的局限保持清醒。

参考文献

- [1] 邓晓芒. 康德自由概念的三个层次[J]. 复旦学报(社会科学版), 2004(2): 24-30.
- [2] 邓晓芒. 康德和黑格尔的自由观比较[J]. 社会科学战线, 2005(3): 21-29.
- [3] 王富仁. 论庄子的自由观——庄子《逍遥游》的哲学阐释[J]. 河北学刊, 2009, 29(6): 39-46.
- [4] 马作武. 庄子平等、自由观发微[J]. 中山大学学报(社会科学版), 2007, 47(1): 40-45.
- [5] 陈赞. 自由的主体性条件及其历程——再思《庄子·逍遥游》中的鲲鹏之喻[J]. 哲学研究, 2019(6): 24-31.
- [6] 康德. 纯粹理性批判[M]. 邓晓芒, 译. 北京: 人民出版社, 2004.
- [7] 康德. 实践理性批判[M]. 邓晓芒, 译. 北京: 人民出版社, 2003.
- [8] 康德. 道德形而上学奠基[M]. 杨云飞, 译. 北京: 人民出版社, 2013.
- [9] 康德. 判断力批判[M]. 邓晓芒, 译. 北京: 人民出版社, 2002.
- [10] 陈鼓应. 庄子今注今译[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [11] 黑格尔. 法哲学原理[M]. 邓安庆, 译. 北京: 人民出版社, 2016.
- [12] 黑格尔. 哲学史讲演录: 第一卷[M]. 贺麟, 等, 译. 上海: 上海人民出版社, 2013.
- [13] 黑格尔. 逻辑学[M]. 杨一之, 译. 北京: 商务印书馆, 1966.
- [14] 黑格尔. 小逻辑[M]. 贺麟, 译. 北京: 商务印书馆, 1980.