

## “人”的“成圣”与“去圣”：自由主义勃兴与失落的理路梳理及出路探寻\*

何智坚（华东师范大学）

**摘要：**对“个人权利”的肯定“自由主义”的主要内核之一，既构成其最初勃兴的基础，推动了现代社会的发展和演进，同时随着世俗化和多元主义倾向的加剧，也成为其逐渐式微的滥觞。本文拟以“人”的“圣化”为切入，尝试梳理了中西方“自由主义”发展的思想理路，并试图在此基础上，对其出路探寻提出一点拙见。初步的结论是，西方以“个人权利”为核心的“自由主义”随着世俗化的加剧，逐渐呈现出极端化倾向而难以回应心灵危机；而中国以“民族/国族”为内核的“自由主义”，最终也以作为一个象征性的“人民”的“圣化”而宣告了与“自由主义”初衷的背离，二者均不能代表未来自由主义的发展方向，而理想的选择是应在尊重和肯定作为个体的“人”的权利的基础上，完成“自由主义”与“超越精神”的接榫，即在某种程度上对“人”的“去圣化”，换言之，也可称之为对人类“幽暗精神”和“理性主义”的警惕和反思。

**关键词：**自由主义；超越精神；世俗化；自然权利；心灵危机

自启蒙时代以降，“自由主义”就成为各界论家难以回避的重要议题之一，高歌赞颂者有之，无情鞭挞者亦有之，而由于其本身内涵多歧性的不断蔓延，也加剧了这种分歧的张力和紧张。一方面，作为“现代性”精神内核之一的“自由主义”对“个体权利”的肯定既构成了现代道德伦理的基础，也在事实上对现代社会的诞生起到了某种程度的助

---

\* 本文最初的思路，主要受到张灏先生《重访轴心时代的思想突破——从史华慈教授的超越观念谈起》（载许纪霖、朱政惠编：《史华慈与中国》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2008年，第141—153页）和许纪霖先生《独根、造根与寻根：自由主义为何要与轴心文明接榫》（载许纪霖、刘擎主编：《多维视野中的个人、国家与天下认同》，上海：华东师范大学出版社，2013年，第39—51页）两篇文章的启发，两位先生的问题关怀、分析思路以及所提出的“超越精神”、“整全性的自由主义”等概念，都在本文中多有学习、借鉴和引用。特此致谢！

推作用；另一方面，随着世俗化和多元主义倾向的加剧，“自由过度”所带来的现实危机和心灵危机，又成为其为人所诟病的表征之一，遭到了包括马克思（Karl Marx）、海德格尔（Martin Heidegger）、马尔库塞（Herbert Marcuse）、施密特（Carl Schmit）等以及保守主义和社群主义学者的批判<sup>1</sup>，如何处理这种矛盾的紧张关系，在当下时代究竟是“自由太多”，还是“自由不够”？其内部的多元性又将如何调适？如何回应那些对于“自由主义”的批评并探究其未来发展的道路，由此也都成为了值得思考的问题。本文拟以“人的圣化”的视角为切入，对“自由主义”在中西方思想史上的理路内涵的发展做出初步梳理，并在此基础上提出笔者对其出路的粗浅陋见——即“自由主义”滥觞于对“人”的“圣化”的逐渐形塑，促进了现代社会的诞生和发展，但一方面随着世俗化倾向的加剧也造成了人类的心灵危机，另一方面在以“民族/国族”为内核的后发现代国家，“自由主义”中对“人”的“圣化”亦被抽象成为作为概念的“人民”，亦背离了其本身的初衷，而其出路则在于接榫于超越精神，将世俗的自由权利与超越的永恒价值之间建立起某种程度的系连，同时保持对人性“幽暗精神”和“理性万能”的高度警惕，用许纪霖先生的话讲就是“探寻多元社会下，自由主义的文明根基”<sup>2</sup>。笔者拟以如下体例展开讨论：第一部分梳理西方自由主义思想发展的轨迹；第二部分梳理中国“自由主义”的发展轨迹；第三部分则在上述两部分梳理和讨论的基础上，对自由主义如何接榫超越精神的问题作出探讨。不当之处，尚祈方家教正。

### 一、西方<sup>3</sup>的“自由主义”——以“自然权利”思想为主要讨论

<sup>1</sup> 概括而论，这种批判主要表现在对资本主义社会对“人”的工具化/物化的批判、对盲目崇拜理性的批判，以及对“自由主义”所造成的新一轮的“暴政”的批判等，其中以施密特“国家主义”视角下对自由主义的决断性、执行力、多元主义和公共生活淡薄等方面的弊端的批判最为系统和著名（详见氏著《宪法学说》，刘锋译，上海：上海人民出版社，2005年），而麦金泰尔（Alasdair MacIntyre）、查尔斯·泰勒（Charles Taylor）等学者对“自由主义”的亦多有反思。此外值得说明的是，狄百瑞（William de Bary）、杜赞奇（Prasenjit Duara）等学者的相关研究对亚洲“自由传统”的发掘，逐渐成为反对传统以西方“自由理论”为主导的经验例证和需要高度关注的思想动态。

<sup>2</sup> 许纪霖：《独根、造根与寻根：自由主义为何要与轴心文明接榫》，第50页。

<sup>3</sup> 需要说明的是，“西方”这一名词本身也是化约式的表述，因为其内部的英国传统、法国传统、德国传统、意大利传统等，都不尽相同，这一点是应当引起重视的，然而本文所意指的“西方”乃是作为与中国相对应的概念表述，尽管对其内在的差异和分歧会略作交代，但若详细考究，又非这篇小文所能尽述。事实上，认为的概念表述，就其本质而言，都是化约的产物，如关于“英国”一词的用法，详细而论，亦应加以区分，如“不列颠”、“英格兰”、“英吉利”等均有不同的历史含义与语境应用。概而论之，“不列颠”或可指称诺曼征服（1066）前的英国本部，此时的英国大致由英格兰、苏格兰、威尔士三个邦国组成，彼此竞争，最终英格兰不断壮大，影响力也逐渐扩张，并逐渐成为不列颠岛上最富裕、最强盛的国家，通过一系列手段控制了苏格兰和威尔士。而现代意义上的“大不列颠”则是指1707年，英格兰和苏格兰联合之后的王国，并不完全等同于其传统含义。尽管使用“不列颠”和“英吉利”为代称的著作亦不少见（如《英吉利教会史》、《不

一般的观点认为,“自由主义”是西欧社会的产物<sup>1</sup>,所以我们先从西方的传统开始说起。而对于西方的“自由主义”的梳理,一部分学者认为,现代意义上的“自由主义”在词源学上是19世纪西班牙一个政党的名称,却可以迅速在英语世界中获得广泛的认可和流通,乃是由于洛克(John Locke)、霍布斯(Thomas Hobbes)、卢梭(Jean-Jacques Rousseau)等思想家所推动的“启蒙思想”发展的产物,而1750—1914年这段时间,则是“自由主义”的黄金时代<sup>2</sup>;也有一些学者将其历史追溯至遥远的古希腊和古罗马传统,认为斯多葛学派和西塞罗(Marcus Tullius Cicero)等人的思想是为现代“自由主义”的发展提供了重要的思想资源<sup>3</sup>,尽管经过“黑暗的中世纪”的压制却随着“启蒙运动”的勃兴而大放异彩。笔者在此无意臧否两种观点的利弊优劣,但需要注意的是,无论是将“自由主义”归功于启蒙运动,还是追溯到希腊罗马,都忽略了一个重要的阶段——即“中世纪”对“自由主义”产生的酝酿作用<sup>4</sup>。一个很简单的问题就是,为什么启蒙运动会发生在近代的西欧,而不是其他地方?历史是具有连续性的,传统的古典思想经过中世纪的转译和再造,从而酝酿了近代启蒙的种子,推动了现代社会的发展和演进,所以“中世纪”是讨论西方“自由主义”发展不可忽略的一个重要阶段。基于此,本部拟以三部分展开讨论:西方古代的自由;西方中世纪的自由;西方近代以来的自由。

## 1. 西方古代的自由

19世纪重要的自由派思想家贡斯当(Benjamin Constant)在其名著《古代人的自由与现代人的自由》中认为古代的自由与现代的自由有着本质区别,并将前者的特征归纳为——

“古代人的自由在于以集体的方式直接形式完整主权的若干部分:诸如在广场协商

---

列颠诸王史》等),然而至少就中国大陆学界而言,以英格兰代指英国仍为普遍情况。近年来,西方学界,特别是以斯金纳(Quentin Skinner)、波考克(Pocock J.G.A.)等人领导的剑桥学派,更是强调概念史论域下专有名词的准确使用,所以不得不对此引起重视。关于相关概念用法的辨析,可参考孙坚:《试析“不列颠”与“英格兰”、“议会”与“国会”之问的差别》,《世界历史》2013年第6期,第119—122页。

<sup>1</sup> 李强:《自由主义》,北京:东方出版社,2015年,第7页。

<sup>2</sup> 顾肃:《自由主义的基本理念》,南京:译林出版社,2013年,第2页。

<sup>3</sup> 李强:《自由主义》,第30页。

<sup>4</sup> 关于西欧中世纪,历来有“黑暗的中世纪”的说法,如梁启超就曾指出“中世纪之始,蛮族猖披,文化蹂躏,不殆言矣……故中世史者,实泰西之黑暗时代也。”(见氏著:《新民说》,北京:中国文史出版社,第90页),尽管梁氏的表述在其历史语境下亦有其内涵和价值,但却与西欧的历史事实相去较远。近年来,随着专业研究的深入,关于“黑暗的中世纪”的说法日渐为主流学界所摒弃,应当看到的是作为前现代的中世纪固然有压迫和不平等的一面,但同时也酝酿了现代社会所必须思想和物质条件。

战争与和平问题，与外国政府缔结联盟，投票表决法律并作出判决，审判执政官的财务、法案及管理，宣召执政官出席人民的集会，对他们进行批评、谴责或豁免。然而，如果这就是古代人所谓的自由的话，他们亦承认个人对社群权威的完全服从是和这种集体性自由相容的……在古代人那里，个人在公共事物中几乎永远是主权者，但在所有私人关系中却都是奴隶，所有私人行动都受到严格的监视。个人相对舆论、劳动、特别是宗教的独立性未得到丝毫重视。我们今天视为弥足珍贵的个人宗教信仰的自由，在古代人看来简直是犯罪和亵渎。社会的权威机构干预那些在我们看来最为有益的领域，阻碍个人意志……公共权威还干预大多数家庭的内部关系……作为公民，他可以决定战争与和平；作为个人，他的所有行动都受到限制、监视与压制；作为集体组织的成员，他可以对执政官或上司进行审问、解职、谴责、剥夺财产、流放或处以死刑；作为集体组织的臣民，他也可能被自己所属的整体的专断意志褫夺身份、剥夺特权、放逐乃至处死。”<sup>1</sup>

尽管作者在这里的表述具有鲜明的时代色彩，但却提出了“自由主义”的一个重要的核心命题——“个人主义”原则。如果通观全书，就可以很清楚地看到作者对“个人自由”、“个人独立”的坚定信仰和积极拥护，这些都是十分值得借鉴和赞赏的。诚然，如果站在贡氏现代主义的立场和视角来看，古代的自由实则是一种“伪自由”，然而，如果回到彼时古希腊、古罗马的历史语境下，情况可能会略有不同。就笔者所见，其至少有如下几点是值得关注和思考的。

**首先，提供了伦理价值和道德意义上的价值肯定。**正如阿克顿勋爵（Lord Acton）所说“自由，从 2460 年以前在雅典播种以来，就仅次于宗教，是善行的动力和罪恶的常见托词……是一个成熟文明的精美果实。”<sup>2</sup>当然，这并非否定彼时特权制度下的不平等，但同时应该注意的是这种特权制度的维系并非单靠强权和淫威，而是来自于“人民同意”（至少是形式上）的“选举”，而且这种“人民同意”同后来所谓的代议制以及抽象化的“人民话语”不同，乃是普遍直接民主的历史表征，从而使得当权者的合法性获得伦理和道德方面的制约。诚然，贡氏的论述仍有两点是需要加以关注的，一是阶层分化问

<sup>1</sup> 邦雅曼·贡斯当：《古代人的自由与现代人的自由》，阎克文、刘满贵、李强译，上海：上海人民出版社，2015 年，第 71—72 页。

<sup>2</sup> 约翰·阿克顿：《自由史论》，胡传胜、陈刚等译，南京：译林出版社，2012 年，第 11 页。

题，二是公共事务与私人事务问题。就前者而言，需要注意的是，贡氏这里所说的乃是“分化”而非“固化”，梭伦在阿雷乌泊果斯议事会中所推行的“宪制改革”<sup>1</sup>固然有为了缓解彼时社会矛盾的因素，但又何尝不是收到当时伦理价值与道德观念影响的结果？因为在当时的希腊人的普遍观念中，“神道无处不在并确信最高之神宙斯的天理公义，而不逊之举必受到惩罚。”<sup>2</sup>而希波战争的胜利在这种意义上，也与这种维护“公共自由”的观念不无影响，稳坐宝座的薛西斯检阅舰队入侵希腊之时何等风光？但最终却铩羽而归，宣告了“自由城邦制”的胜利。即便到了公元前 478 年，包括雅典提洛同盟在内的若干同盟的建立，也是以“自由之友”为名的，这种情况直到伯罗奔尼撒战争后斯巴达人以武力取胜才划上暂时的休止符。而就贡氏所说的公共事务与私人事务问题，确实是古代“自由”和现在“自由”的重要分野，其权力的实现乃是以对个人领地的诸多侵犯为代价的，在此意义上，“自由”成为了手段和工具，而非“政治本身的意义”。而这也成为启蒙运动以来被诟病最多之处，从而使得西方自由主义对“个人性”价值的肯定走向了天平的另一端。

**其次，超越性观念的引入。**由于该部分内容牵涉较广，现仅举几例试做略述。“自由”的前提是“理性人假设”，无论什么时代，一个非理性的人获得充分行使个人自由的权利和场域，在理论上都可能对其他理性人的自由造成妨碍。然而“理性”从何而来呢？按照圣奥古斯丁（Saint Augustinus）的表述是“**理性是人最高、最卓越的官能，来自于比之更优越的上帝的赐予**”。<sup>3</sup>

“这是上帝自己使你的理性这样虔诚地正确地思考他。但如果你发现只有那永恒不变之物高于理性，你还会迟疑称之为上帝吗？你知道，物体对象是可变的，给身体以生气的生命也显然随情境而变化，而理性本身，有时追求真理，有时则否，有时能达到真理，有时则不能，也明显是可变的。若理性不通过任何身体器官，不靠触、尝、嗅，也不由眼、耳或低于理性自己的任何器官，只靠它本身看到永恒不变之物，那么，它会承认自己为低等，而那永恒不变之物即是他的上帝。”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> N.G.L.阿蒙德：《希腊史，迄至公元前 322 年》，朱龙华译，北京：商务印书馆，2016 年，第 244—248 页。

<sup>2</sup> N.G.L.阿蒙德：《希腊史，迄至公元前 322 年》，第 249 页。

<sup>3</sup> 奥古斯丁：《论自由意志——奥古斯丁对话录两篇》，成官泯译，上海：上海人民出版社，2010 年，第 110 页。

<sup>4</sup> 奥古斯丁：《论自由意志——奥古斯丁对话录两篇》，第 110—111 页。

如果说作为基督徒的“奥古斯丁”在这里所说的“上帝”是基督教开始传播以后的话语表述的话，那么更符合彼时的表述可能是——“自然法”。按照法国学者耶夫·西蒙

(Yves R. Simon) 的研究，古典“自然法”的思想在亚里士多德《论题篇》中就有表现，普遍接受的意见具有了公理的作用<sup>1</sup>，而公理背后所蕴藏的道德性价值的“共同善”

(*common good, bonum commune*) 的观念<sup>2</sup>，同时也形成了伦理性价值的道德表征，这一点，前文已有讨论，这里需要略作补充的是，这种“善”的来源，或者说“法”的正当性来源，并非单纯来自于世俗性的程序共识，而是与代表绝对正义的超越性的“自然法”具有某种程度的系连，这一点突出表现在西塞罗 (Marcus Tullius Cicero) 的思想中，在《法律篇》中，作者写到“不是人间的法官，而是神他自己，将惩罚不服从，这一规定看来会由于畏惧即将的惩罚而强化宗教的力量……回到我们自己的立法上，即便是最精心的规定……也可能发生这种堕落”<sup>3</sup>。这种与“超越精神”的系连，着实是古代西方自由世界留下的最宝贵遗产，“自由”不单单是作为一种机械性的表征，而是具有一种超验性的“善”的价值，同时保持着对人为自由散漫的深刻担忧，此时的“自由”乃是极力贴近某个超越性的客观真理的过程，而这也催生了“科学之光”的诞生<sup>4</sup>。这种从暧昧的神话脱胎而生的明亮的科学之光<sup>5</sup>，充满了历史的吊诡，却也同样是历史的真实。

再次，就经济生活而言，也在一定程度上促进了彼时经济和社会的发展。尤其需要注意的是，对“自由”的思想不应只停留在思想家的文字之中考察其观念的流变，更应结合当时的历史景况探究其实际影响，就古代西方而言，原始的自由也在某种程度上推动了其经济社会的发展。蒙森在《罗马史》中曾引述到，约在 536 年即前 218 年以前不久，盖乌斯·弗拉明提议通过了《克劳狄法案》，禁止元老及其子拥有航海的船，可能也禁止他们参与公家的招标——总之，禁止它们经营罗马人所谓的“投机事业”

(*quaestus*)<sup>6</sup>，这一避免“权力寻租”的法案，显然在很大程度上推动了罗马经济的发

<sup>1</sup> 耶夫·西蒙：《自然法传统——一位哲学家的反思》，杨天江译，北京：商务印书馆，2016 年，第 57 页。

<sup>2</sup> 约翰·菲尼斯：《自然法理论》，吴彦编译，北京：商务印书馆，2016 年，第 57 页。

<sup>3</sup> 西塞罗：《国家篇；法律篇》，沈叔平、苏力译，北京：商务印书馆，2002 年，第 197 页、第 204 页、第 206 页。

<sup>4</sup> 一般的观点认为，“科学”是现代意义上的产物，这里所用的“科学之光”是引用阿克顿勋爵的话语，首先，传统意义上认为的“近代科学”需要回应的问题是“科学何以在近代突然发生？”，其次古希腊和古罗马为代表的古代世界的前现代的科技成就同样是人类文明的重要瑰宝。

<sup>5</sup> 约翰·阿克顿：《自由史论》，第 17 页。

<sup>6</sup> 特奥多尔·蒙森：《罗马史》，李稼年等译，北京：商务印书馆，2015 年，第 831—832 页。

展，不但会社不断增多，而且在农村，世袭租佃、终身租佃和短期租佃也因此都未获得充分发展的机会，地主对土地的控制权得到增强，而土地在彼时是作为最重要的财产之一而存在的生产资料，这些都推动了财富在一定时期内的持续性增长。当然也正由于佃农阶层的缺乏，使得彼时罗马农村主要由地主和奴隶两个阶层组成，后者又往往受到前者的压迫，此外，不同时期，不同地区的经济状况也往往呈现出较大的差异性，这写也同样是值得关注的。

总之，就古代西方的自由而言，其最可关注的并非以现代自由的观点一味否定之，而是看到其所秉承的与“超越精神”的系连从而使之获得的“共同善”的逻辑架构，以及由此催动的经济、社会 and 科学的发展。这样的情况，在中世纪得到了一定程度的延续，却也发生着新的转型与丕变。

## 2. 西方中世纪的自由

近年来，随着学术研究的深入，关于“黑暗的中世纪”的说法，在主流学界日渐得到澄清，就“自由主义”的发展而言，中世纪上承古希腊古罗马、基督教、日耳曼三种文明传统<sup>1</sup>，同时又将其杂糅再造出以“权利义务对等”为内核、以封建制（feudalism）为表征的中世纪文明，下启近代人性启蒙和思想启蒙之光辉，其所呈现出的酝酿、转型和再造的过程和价值，是值得研究和讨论的意义的议题。限于篇幅，本节仅就如下几部分内容加以展开，以期略窥中世纪时期西方“自由”思想和实践的发展。

在实践层面，西欧中世纪的“自由”突出表现为“抵抗权”的保障。如在英国，既有1215年贵族反抗国王而签订的《大宪章》（Magna Carta），有效地抵抗了国王对其附庸的无限盘剥，并重申了“同侪审判”等原则，如文本第25条规定“除我们的自由封地外的所有的郡、百户邑、小邑和小区均应按照旧章征收赋税，不得有任何增加”；第39条规定“任何自由民，如未经同侪的合法审判，或经国法判决，皆不得被逮捕、监禁、没收财产、剥夺法律保护权、流放或加以任何其他损害。”<sup>2</sup>这些条款在彼时的实效性虽

<sup>1</sup> 特别需要指出中世纪所承继的传统主要有三条，既有古希腊和古罗马传统，也有基督教传统，更有日耳曼的习惯法传统，是把三种文明传统杂糅再造的过程，详见侯建新：《交融与创生：西欧文明的三个来源》，载《世界历史》2011年第4期，第15—27页。

<sup>2</sup> 詹姆斯·C·霍尔特：《大宪章》，毕竞悦等译，北京：北京大学出版社，2010年，第506、507页。

然似有可商榷之处<sup>1</sup>，但其仍明确宣告了对“过度无限扩张权力”的声讨以及对个体权益的保护，难怪余英时先生将其评价为“使国王须受法律管制的原则发生力量，因此而促进了宪治政体。根据宪章建立的强迫国王遵守宪章的机构发展的趋势，可以看出将来终有一日全国的伟人本身要起来根据宪政的原则统治国家。”<sup>2</sup>更为难能可贵的，那是在基层的庄园和村社，农民也时刻在与庄园主在法庭上进行着激烈的争锋，勇于并敢于去反抗领主的过度剥削，重申依照“习惯法”而固定的劳役量，从而有了更多的精力和财富来为自身的发展而创造红利，尽管这样的抵抗一开始可能很微弱、力量也很有限，但“星星之火，可以燎原”，通过长期间的社会实践，终于催生了“富裕农民”阶层出现，而这也正是英格兰崛起的基石之一<sup>3</sup>。

然而，在此仍有必要进一步追问的，乃是这种“抵抗权”在西欧何以能够存续并得到发展。笔者以为，其原因是多方面的，既有社会制度方面的作用，也有法律体系方面的作用，更有精神观念的作用。其中制度方面的作用，突出表现在封建制

(Feudalism)，西欧语境下的封建制有多重内涵，其中最主要的乃是“权利与义务对等”的原则和“庄园制”下的经济生产模式，就前者而言，布洛赫在《封建社会》中指出，“如果没有日耳曼人入侵的大变动，欧洲的封建主义将是不可思议的。”<sup>4</sup>显然，“封建制”的产生与外族入侵所带来的巨大的“安全感”的缺失有着紧密的联系，9世纪左右，西欧饱受外族入侵的威胁：在北方“维京人”大肆劫掠，并对默兹河、莱茵河等商贸出口侵袭不断；在南方，来自伊夫里奇亚 (Ifriqiya) 的“穆斯林”的进攻甚至洗劫了罗马的圣彼得大教堂 (846 年)；而在东方，马扎尔人的进攻虽然受到德意志国王奥托 (Otto) 的成功阻挠，但其所带来的蹂躏性破坏，也使得阿尔萨斯、勃艮第、朗格多克等地饱受其害，甚至在 924 年焚毁了帕维亚的“44 座教堂”<sup>5</sup>。显然，国家的弱势催生了人们自主寻求保护的渴望，“封建制”的推行绝不会再一个统一而强大的国家产生。正是出于这种对“安全保护”的需要，欧洲的封建制度才会产生。在封建制度下，最重要的原则是领主和附庸权利与义务的对等，显然，尽管封建制下依然充斥着诸多不平等的

<sup>1</sup> 如詹姆斯·C·霍尔特就曾指出，“(1215 年的大宪章) 在法律上的有效期不超过 3 个月，甚至在此期间，其条款也不曾得到恰当地实施。1216、1217、1225 年的重新发布又修改了它”，见氏著：《大宪章》，第 1 页。

<sup>2</sup> 余英时：《民主制度与近代文明》，桂林：广西师范大学出版社，2006 年，第 47 页。

<sup>3</sup> 侯建新：《社会转型时期的西欧与中国》，北京：高等教育出版社，2005 年，第 7 页。

<sup>4</sup> 马克·布洛赫：《封建社会》，张绪山译，北京：商务印书馆，2004 年，第 700 页。

<sup>5</sup> 雅克·勒高夫：《中世纪文明》，徐家玲译，上海：上海人民出版社，2011 年，第 43—45 页。

状况，也存在着领主对附庸的剥削和奴役，但至少作为附庸的一方有选择是否与某位领主建立封建关系的权利，所以从某种角度讲，“每一种封建关系实质上都是—种契约”<sup>1</sup>，通过“臣礼”和“锡封”的仪式，领主将采邑交给封臣，封臣向领主宣誓效忠并为其服役。但这里尚有三点需要注意，—则，这一缔约形式绝非是对附庸的单向规约，而是强调二者间彼此的义务，虽然附庸要为领主提供服役，并且在领主长女出嫁或其本人被俘或长子被授予骑士称号之时，要交纳—定数量的特别款项；但领主也要庇护其封臣的安全，使其免受入侵，同时还因对其纠纷予以相对公正的裁夺。当领主未能履行上述义务，或对义务所规定条款有所僭越或单方面做出修改之时，附庸则有权“撤回忠诚”（*diffidatio*）。二则，由于该契约建立的基础就是附庸为寻求“安全保护”，所以领主并不能无限制地剥削附庸，甚至使后者陷入“无立锥之地”的境况，当后者的生命、安全陷入危险之时，也是有权“撤回忠诚”的。三则，成为附庸的—方并非永无改变之可能，如其愿意且有条件，是完全可以赎买成为“自由人”的。这种领主附庸关系对双方权利的规约，为弱势—方的抵抗提供了制度上的可能，尽管这并非是缔约者有意设计出来的。此外，庄园制下对劳役量和土地占有权固定的限制，也在很大程度上产生了作用，但与此相比，就法律实践而言，更重要的乃是在具体的诉讼形式上，庄园法也为佃农抵抗权的行使提供了可能。尽管领主或庄头在审判中居于相对有利的地位，但却并不表明他们能够取而代之，行使裁决的绝对权威。在中世纪的英格兰，即使是处于弱势地位的农奴也不会—在法庭上仅仅居于“被动”的地位，而是同领主、管家以及其他—人—道，共同参与法律的审判，成为“诉讼参加人”（*suitors*）。这也就是“参与裁判制”或“同侪审判制”。这并非是刻意而为之的制度设计，而是适应当时经济—社会条件的适当决定，在“敞田制”的耕作条件下，利益涉及方绝非仅仅是个体对个体而言，对某—农户利益的侵犯或维护，势必对其他人产生正向或负向的影响。所以，这些事务事关全体诉讼参加者的权益，自然结果也应由全体参与人共同协商做出。庄园法庭承担的诉讼可能相当繁琐，诸如某人对他人造成攻击或诽谤，或是违背了修建屋棚的诺言，或是对应允的承诺未做履行，都可能就此提起诉讼。而在审判的过程中，虽然领主更有可能居于有利的地位，但结果却并非是由其肆意操纵的，在庄园案卷（*court rolls*）中就

<sup>1</sup> 这一观点引自海斯（C.J.H.Hayes）、穆恩（P.T.Moon）等：《世界史》，北京：世界图书出版公司，冰心、吴文藻等译，2011年，第200页。尽管有学者指出中世纪的“契约”关系不同于现代意义上的“契约”，因为后者是平等的，但笔者以为，虽然二者在具体含义上—定有区别，但至少中世纪封建制下相对弱势—方的缔约者也不是完全被动的，且也很少有其自居于完全被动的情况出现，这一点，是应当引起注意的。

有许多不利于领主的审判被记录在案<sup>1</sup>。领主的权威也不能高过习惯法的权威，如果某个农民世代租种某份土地，而领主却将这份土地在租约期届满后转租给他人以获取更高收益，前一农民就很可能提起诉讼，并在绝大多数情况下会居于更为有利的地位。由此可以看到“习俗和传统”的重大影响力，因为其“作为一种在常规状态下的典型的一贯性活动，因为人们只是习惯于这样做，并且始终是不加思索地模仿着做”<sup>2</sup>，这并非是强制的，但却因为“习惯”而具有了“伦理上的正当性”。

然而，这种“抵抗权”之所以得以实现，除了制度和习惯方面的保障外，还离不开观念上的自觉，这就不得不谈起中世纪重要的“主体权利”（subjective rights）的观念。“唯名论”的代表人物奥卡姆（Ockham）在《逻辑大全》中将其的定义为“每个人最基本的或固有的（underlies or be inherent），是人作为主体的本性（a quality），一种天赋（a faculty）、自由（a liberty）和行为能力（an ability to act），换言之，即是个人的权能（subjective right is a power of the individual）。”<sup>3</sup>根据该定义，我们可以看到，“主体权利”显然和“自然权利”有着颇多相似性。而“自然权利”显然又与“自然法”有关。梅因（Henry Sumner Maine）甚至认为“人类根本平等的学理，毫无疑问来自‘自然法’的一种推定。”<sup>4</sup>但显然，这一“语境”下的“自然法”与古希腊时期相比则发生了明显的嬗变，此时的“自然法”对于法之道德性与正当性的解释，在名义上宗教意味更加明显，赋予了法律更多“宗教性的价值”<sup>5</sup>，更为重要的是，随着丕平献土之后，宗教开始介入世俗生活，从而和世俗王权共同构成了二元复合的西欧政治结构，所以其宗教指归的另一面则是与日常生活的紧密度日益提高，且由于基督教思想中平等因素的渗入，造成了这一时期“自由”思想的两层嬗变：其一是享受“自由”的主体日渐扩大，即追求“自由权利”的普通人日渐增多，先前贡斯当所谓的“公共事务的自由”日渐向“私人事务的权利”转型，简言之可概括为“个人主义色彩的日益凸显”<sup>6</sup>；其二是宗教的神圣性日益凸显，

<sup>1</sup> 詹姆斯·W.汤普逊：《中世纪晚期欧洲经济社会史》，徐家玲译，北京：商务印书馆，2012年，第81—112页。

<sup>2</sup> 马克斯·韦伯：《经济与社会》（第一卷），阎克文译，上海：上海世纪出版集团，2010年，第438页。

<sup>3</sup> Brain Tierney, *The Ideas of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150—1625*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2001, p.28. 转引自侯建新：《资本主义起源新论》，第173页。

<sup>4</sup> 梅因：《古代法》，沈景一译，北京：商务印书馆，1959年，第61页。

<sup>5</sup> 伯尔曼：《法律与宗教》，梁治平译，北京：商务印书馆，2012年，第41页。

<sup>6</sup> 根据艾伦·麦克法兰（Alan Macfarlane）的研究，英国早在13—14世纪就出现了“个人主义”的萌芽，详见氏著：《英国个人主义的起源》，管可稼译，北京：商务印书馆，2008年。

即对权力正当性的追问同时也得到增强，只不过此时表现为以经院哲学为表征的宗教话语<sup>1</sup>，但当这种强烈的神圣性预设与个人主义相结合的时候，“启蒙时代”的曙光就逐渐浮现出来了。

### 3. 西方近代以来的自由

中世纪的西欧一方面推动了宗教神圣性的日益加强，另一方面个人主义的精神追求和物质实践也都得到了较大程度的积累，这两者本来看似矛盾的倾向，却在近代发生了巧妙地结合——人们对神圣性的信仰依然强烈，但这种神圣性逐渐从超越而抽象的上帝，转嫁到了人自身之上，进而推动了“个人主义”朝着极端化倾向不断的延展。关于该部分内容的论述汗牛充栋，笔者在此无意赘述，本节的目的，乃是以“人的圣化”这一角度为切入，对这一脉络发展略作梳理。

一般的观点认为，自由主义在西欧的发展理路可大致归纳为如下几个阶段<sup>2</sup>：

(1) 以“自然权利”为主要论述的“自由主义”，主要以 17—18 世纪的洛克、霍布斯、卢梭等人代表，其主要特征是强调“天赋人权”<sup>3</sup>，即每个人具有自然赋予的若干不可剥夺之权利，是需要被保护和尊重的，其具有天然正当性，而对这些权利的侵犯和剥夺既是不合法的，同时也是不正当的，让更多人可以按照自己意愿的方式去过活，乃是具有天然正当的善举<sup>4</sup>；(2) 以“功利主义”为表征的“自由主义”，主要以 19 世纪的密尔（John Mill）、边沁（Jeremy Bentham）、斯密（Adam Smith）等人代表，其主要特征是摈弃天赋的观念，单纯从自由的功效主义的角度来加以论证自由的必要性，其主要的知识论见假设在于“个人自由追求私利可致公益”；(3) 以“自律自由观”表征的杂糅了欧陆“理性主义”传统与英国“经验主义”传统的康德（Immanuel Kant）的自由论说，其观点论述庞杂精深，即人类的经验是可以转化为理性的天性促使了人得以获得“自然善”的自我认知，从而在行使自由权利的同时也能按照自身由经验和理性所

<sup>1</sup> 关于这一时期的宗教方面的研究，一般认为以阿奎那（Thomas Aquinas）的《神学大全》为代表，但同时也应看到格拉提安（Gratian）《教令集》、以及阿尔伯特·阿伯拉尔（Pierre Abélard）等学者的价值，其内部演变十分复杂，详细考辨非本文的目的所在，当另撰文加以讨论。

<sup>2</sup> 需要说明的是，这些思想家思想内部的分歧很大，这里仅是为归纳之便利，略作梳理，但其内部不同个体之间，甚至同一个体的不同时期的思想都是有很大分歧的，需要引起重视。

<sup>3</sup> 在很多历史文本中可见，“天赋人权”这一词语的英文原文即是“natural rights”，而其中译一般认为是由严复等人翻译的。

<sup>4</sup> 穆瑞·罗斯巴德：《自由的伦理》，吕炳斌等译，上海：复旦大学出版社，2008 年，第 41 页。

规约的“自律”加以实践，从而避免了自由滥用的危害，使得“对人类达到理性能力的要求得以建立，并且看到了这种理性本质上在道德义务自律的洞见中发挥作用”<sup>1</sup>；

(4) 当代以“多元自由观”为表征的诸多思想家关于“自由主义”的论说，影响较大的如罗尔斯（John Rawls）的“政治自由主义”、柏林（Isaiah Berlin）的“积极自由”和“消极自由”的所谓“两个自由”论说、德沃金（Ronald M. Dworkin）的自由平等理论、以及诺齐克（Robert Nozick）、福山（Francis Fukuyama）等人的论说等。当然这样的概括显然是很不全面的，如英国的保守主义传统就未有提及，事实上无论是柏克（Edmund Burke）对法国革命的诸多论说，还有休谟（David Hume）关于人性的诸多论见，都对今天的“自由主义”的发展起到了重要的影响。但尽管我们的概括十分简练，甚至略显偏颇，仍可从中可以看出其中所呈现的几种特征——

首先是“人的神圣化”日益提升。在早期自由主义思想家的表述中，尽管秉承着“人权天赋”的观念，但至少还是有一个作为“神圣性权威”的“天”的存在，如在洛克关于“自然法”的相关论说中，作者写到——

“没有人是生而自由乃至丝毫不必服从自然法，因为自然法并非根据不同情况和眼下的方便而指定的私人法或实在法，它是一种与生俱来的、永恒的道德法则，它由理性自身坚定地选不出来，并成为一桩姥姥根植于任性土壤中的事实。因此，人性唯有当自然法能够被改变或被取消时才不得已被改变……全人类都在道德上受自然法约束……自然法不依赖变化无常的意志，却有赖于万物之永恒秩序。”<sup>2</sup>

可以看到，尽管其对理性、对自由的价值都给予了充分的肯定，但其论述逻辑仍是以“理性是上帝赋予的”而加以展开。这样的情况随着“人的圣化”的程度日益提高而发生着内部的转换，最终有关人权的思想成为了一种新的“宗教”<sup>3</sup>，甚至到了罗尔斯的论述中，尽管其关于“无知之幕”、“重叠共识”的论见十分精当，但其所有理论可以达成的前提，仍是在于“理性人假设”（即便是非全然理性，即未全然排除非理性的因素，但仍是以理性为主导的），“共识”何以达成？甚至“观念”何以产生？这在当代似乎都是不必

<sup>1</sup> 汉斯·约阿希姆·阿伦斯：《人之神圣性——一部新的人权谱系学》，高桦译，上海：上海人民出版社，2017年，第38页。

<sup>2</sup> 洛克：《自然法论文集》，李季璇译，北京：商务印书馆，2014年，第59—60页。

<sup>3</sup> 汉斯·约阿希姆·阿伦斯：《人之神圣性——一部新的人权谱系学》，第71页。

赘述的价值预设，意味着“人的圣化”依然成为不言自明的公理，也宣告着“人”的“圣化”的完成，而这一过程的完成，也宣告了世俗时代的来临，其带给人类心灵世界的冲击在后文亦将有讨论。

其次是“多元主义倾向”日益增强。英国政治学家约翰·格雷（John Gray）有所谓“自由主义的两张面孔”的说法，大意是说，自由主义具有两种不同的面向，在第一种面向中，自由主义是作为一种普遍性共识而存在的，被先天预设为对全人类都是最好的生活方式和政治模式，被推广和接纳是具有天然正当性的；而在另一种面向中，自由主义则成为一种不同制度和生活方式可以和谐共处，彼此包容的思想方案，按照作者的说法就是“多元价值的权宜之计”，且看作者如何表述——

“自由主义包含两种哲学。在一种哲学里，宽容被证明是通向真理的手段。以这种观点看，宽容是理性共识的一种工具；由于一种相信不同的生活方式终将消灭的新年，它们为人们所容忍。在另一种哲学里，宽容被视为和平的条件，不同生活方式被作为删的生活的多样性的标志而受到欢迎。前一种观点支持一种价值观念最终趋同的理想，后一种观点则支持一种权宜之计的理想。自由主义的未来在于从面向理性共识的理想变化到面向权宜之计之中。”<sup>1</sup>

作者的论见对理解当下的“多元化的文化形态”大有助益，但笔者仍有必要就一点略作说明，其所谓的自由主义的两重面向在时间上并非是并行产生的，在早期的自由主义以“权利”加以表述的话语体系下，尽管也蕴含着多元主义的胚胎，但其逻辑前提本身仍是有关于“人权”、“自由”、“平等”、“尊严”等核心观念的普适性共识，而随着“自由主义”不断拓展，“多元价值”日益分化，最终将其普遍性共识瓦解<sup>2</sup>，而且随着世俗化和个人主义的不断加深日益呈现出极端化趋向。

## 二、中国的“自由之义”——中国的自由传统与转型丕变

狄百瑞教授在关于中国自由传统的研究中对新儒学思想中的“个人主义”的胚胎和

<sup>1</sup> 约翰·格雷：《自由主义的两张面孔》，顾爱彬、李瑞华译，南京：江苏人民出版社，2005年，第140页。

<sup>2</sup> 如在启蒙思想家看来做奴隶是违背自由的，但在当代人们自愿为奴的，却可以以个人权利和自由为由自行其是。

晚明黄宗羲思想中的“自由要素”做出了深入探究<sup>1</sup>，具有重要的参考和借鉴意义。但需要注意的是，作者在此用的也是“自由传统”（The Liberal Tradition）而非“自由主义”（Liberalism），这两者之间的区别不应被忽略，即便是到了近代，西方的“自由主义”或经日本转译，或直接以传教和商业文化交通的形式为国人所了解之后，也同样面临了“橘生淮南”的情况，章清教授在对晚清以降国人对“自由”的论述做出梳理性考察后发现，国人对“自由”的争取是有高度选择性的，很大程度上将其视为“问题”而非“主义”，换言之“自由”在中国即从未成为“主义”，即或有短暂的荣光时刻，也很快就被“民族/国族主义”、“国家主义”所掩盖<sup>2</sup>，这一分析诚哉是见道之语，其所提出的“自由在中国如何难以成为主义？”也同样是颇具思考价值的，也是本部希望做出思考和讨论的。为体例之整齐，本部亦以三部分展开讨论，即古代中国的自由传统；近代中国的自由追求；当代中国的自由迷思。

### 1.古代中国的自由传统

在《中国的自由传统》一书中，狄百瑞教授对宋代以降中国的自由传统做出的梳理和研究，尤其值得关注<sup>3</sup>。在该书中，狄氏主要讨论了古代中国三个方面的自由传统：

（1）朱熹的自由教育的思想。该部除了对朱熹的平等教育与高等教育思想做出梳理之外，其特色主要在于平衡“为己之学”与“克己复礼”之间的拮抗，作者指出“己是为学的目的，而礼是用来代表节制一个人与社会关系的客观规矩。一个人作为社会的一分子，当然应该在公众的群利或社会的益处的前提下克制自己的私欲。他的真正的人格必须在约束个人的欲望，调节之，使不与公利冲突之下来发展完全，一个人必须用公利来衡量自己欲望的价值标准”<sup>4</sup>，在这里，作者将“克己复礼”定义为“一种自我超脱的宗教体验”，这点尤其值得关注，因为一般的观点认为，中国古代是偏向于世俗的，但史华慈（Benjamin I. Schwartz）教授也曾就古代中国的超越思想（transcendence in

<sup>1</sup> William Theodore De Bary, *The Liberal Tradition in China*, New York: Columbia University Press, 1983. 中译本见狄百瑞：《中国的自由传统》，李弘祺译，香港：中文大学出版社，1983年，第43—108页。

<sup>2</sup> 章清：《“国家”与“个人”之间——略论晚清中国对“自由”的阐述》，载许纪霖、宋宏编：《现代中国思想的核心观念》，上海：上海人民出版社，2012年，第442—444页。

<sup>3</sup> 古代中国的“自由”观念颇为驳杂，可追溯至老庄，也可追溯至更早的族群时期，限于篇幅，本文暂不深入讨论，当另撰文加以论述。

<sup>4</sup> 狄百瑞：《中国的自由传统》，第19页。

ancient china) 提出过自己的论断, 认为

“孔子带来一个最重要的思想焦点, 那就是道德精神的主观或者内在的一面。人或者有些人是有能力做内在的道德的长进与达成可以称之为仁的内在道德的完美。究其极, 社会的道德来源是存在于人的主体, 这种转向人的内在去看道德的源头, 就是超越内化 (transcendence inward), 也就是在这一点上孔子可以与苏格拉底相提并论。”

<sup>1</sup>

关于“**内向超越**”、“**外向超越**”的问题, 余英时等先生已有相关论述加以讨论, 笔者在此暂不做赘述, 值得一提的是汪晖教授提出的所谓“**中国过去有世俗, 但没有世俗化**”<sup>2</sup>的说法,

“中国人的世俗世界背后有超越, 社会政治秩序和人心秩序, 背后有一个超越的世界, 那就是天命、天道和天理的世界, 这个超越的世界为现实世界提供了价值的终极源头与存在的正当性。但中国的超越世界又不同于西方的宗教, 又与人心与现实秩序内在沟通, 神圣在世俗之中, 世俗之中又有神圣。”<sup>3</sup>

这一观点也得到了许纪霖先生的认同, 是应当引起关注的。

(2) **新儒学思想中个人主义的梳理**。在该部中, 作者首先考辨了“个人主义” (individualism) 与“人格主义” (personalism) 的不同, 认为前者主要意指“互不相关而鼓励的个体”, 而后者则认为“个人与他人之间, 与生物的及历史的洪流之间, 与道的有机进程之间构成一种动态的关系。”<sup>4</sup>继而作者从“跨语境实践”的角度考察了近代日本和中国对“自由”一词的翻译所呈现出的与新儒家思想倾向的深层契合, 同时根据如下对“自由”的定义——“自由主义是一种建立在对于进步, 对于人的基本善性及个人的自主性的信念之上的哲学。它捍卫容忍的态度与个人的自由, 使个人在生活的各个领域中不受独裁权威的宰治”<sup>5</sup>, 以王阳明为例, 提出明代思想中个人主义的倾向——这一点尤

<sup>1</sup> Benjamin I. Schwartz, *Transcendence in Ancient China*, Deedalus, Spring 1975. 104, No.2, p.63. 转引自张灏: 《重访轴心时代的思想突破——从史华慈教授的超越观念谈起》, 第 143 页。另可参见本杰明·史华慈: 《思想的跨度与张力: 中国思想史论集》, 王中江编译, 郑州: 中州古籍出版社, 2009 年。

<sup>2</sup> 许纪霖主编: 《世俗时代与超越精神》, 南京: 江苏人民出版社, 2008 年, 第 13 页。

<sup>3</sup> 许纪霖主编: 《世俗时代与超越精神》, 第 9 页。

<sup>4</sup> 狄百瑞: 《中国的自由传统》, 第 43 页。

<sup>5</sup> 狄百瑞: 《中国的自由传统》, 第 44 页。

为值得关注。作者论证的逻辑，乃是首先分析了“自由”之“自”的意指为何？是“自我（self）”还是“自然”，抑或是“自得”，作者的结论乃是无论是强调“自然”、“自由”还是“自发”，都离不开“自得”之义。而王阳明所提出的“致良知”乃是强调了个人可以认识道德真理绝对价值的可能性，即强调了“自得”之义，而“知行合一”则又强调了伦理道德的实践性和可操作性，从而避免了哲学上的空谈，从而在另一个维度上将个人所奉行的“道”实践出来，进而使得“个人主义”获得另一个层次和维度的发展，尽管这样的价值观念本身只是由少数享受特权的“士大夫”阶层所独享，但他们却“努力与把他们自己的权利拓展到更广大的地方”，拓展给更多的权利主体，从而达到“良知的自由运作与公共福祉的提升”<sup>1</sup>。

狄氏这里的分析是颇有创造性的，的确，明代士大夫上承宋学传统，对“心学”、“义理”等方面的研究颇多创建，据清人钱泳评价，明代士大夫的精神风貌主要有两个特点，“其一曰以直声廷仗；其一曰以书画名家”<sup>2</sup>。但同时也应当看到，有明一代，世俗化的倾向以及政治权力的压迫是十分巨大的，在这种状态下，作为“有闲阶层的士大夫”则或寄情山水字画，或结党结社以博士林声望，其看似一出世一入世，实则都是功利主义价值的趋向日渐明显。根据陈宝良教授的研究，明代士大夫发生的一个很大的转向，就是逐渐朝着“重才轻德”方向的延展<sup>3</sup>，且即便像王阳明这样的大儒，也有被时人的观点认为“才高而德薄，故无所往而不见其骄吝……用兵多以诈谋取胜，儒者不为也……其言多夸矣”<sup>4</sup>，还有人认为其性“诡譎”，所以对狄氏关于彼时“个人主义”的论见，特别是“特权阶层进一步扩大权利主体”的“使命感和责任感”，在实践意义上究竟几何，恐怕仍是需要进一步加以考察和推敲的问题。

（3）考察了黄宗羲的自由思想与明代理学发展的联系。作者以《明夷待访录》为例，讨论了黄宗羲对历代政治的批评所呈现出的自由思想的觉醒，并且秉承了乃师刘宗周和其父黄尊素的“个人主义”的价值追求，特别是黄宗羲所谓“治法”所衍生的诸多面向，既可以指称“系统与制度”，又可以是作为一套法规和审判存在，从而推动了黄与传统的新儒学语境下的自由传统加以连接，即一方面延续对历史、学术和时势的关心，

<sup>1</sup> 狄百瑞：《中国的自由传统》，第75页。

<sup>2</sup> 钱泳：《履园丛话10》（上），北京：中华书局，1997年，第263页。

<sup>3</sup> 陈宝良：《明代士大夫的精神世界》，北京：北京师范大学出版社，2017年，第146页。

<sup>4</sup> 张履祥：《杨园先生全集卷28》，北京：中华书局，2002年，第768页、第779页。

另一方面始终秉承心学传统<sup>1</sup>。总之，作者的目的乃是在于——“发现中国传统中的自由观念的细微之处，探讨中西方思想的普适性价值”。当然，这些论见的价值是不应被忽视的，但同时也应当看到，在思想层面，即便是对历代政治均有批判的黄宗羲，却也为能提出有效的规训权力的方案出来，而就作者所论及的宋学传统和阳明学典范，无论是上承魏晋也好，自由萌芽也罢，但终究不过是一种对个人自主性价值的论证，其所接棒的“绝对真理”也不是作为“客观超越”的存在，而是其自己所认可的价值判断，从这一点上来看，其又呈现出明显的世俗倾向，但吊诡的是，其真正在经济社会中的表现又往往与士大夫文本观念中的“自由表述”略有不同，据宫崎市定教授的研究，明清时地方官吏家人很大一部分的生活来源乃是在于“门包”，即商贩或欲谒见官员者给其家人准备的“随礼银”<sup>2</sup>，而在河北等地的农民实际生活即便在太平年间也仅能果腹，试想在这样的情况下，底层大众又如何能捍卫所谓的“自由传统”呢？此外，狄氏在此将中国传统归结为“儒家”思想固然也是不无道理，但是否略显偏颇？须知中国传统有多重面向，如以狄氏观点而论，则杨朱所谓“拔一毛以利天下，吾不为也”，也可在“利己主义”的解读外，获得另一种解释，即是否拔毛的自由存在于个体的主观判断和个人选择之上呢？

通过上述的讨论，我们或许可以将古代中国的“自由传统”归结为这样的表征，在超越性价值的层面是趋向世俗的，但仍保持着对“不可知物”的敬畏，且这种敬畏更多的是出于“功利价值”的生活便利为目的，而非因其代表了“绝对真理”，故可换言之，其在早期便呈现出鲜明的多元化特征；在个人主义的层面，狄氏所提出的中国早在明代就出现了“个人主义”的萌芽的观点不无道理，但这种萌芽更多的体现在“个人对自行其是的追求”方面，从而导致了后来所说的“自由所造成的一盘散沙的局面”，皆因其背后没有超越性的价值支撑。更重要的是，古代中国的传统从来都是社会性的，即便是士大夫个人价值的实现也要以外在的事工为前提，所谓“圣王合一”即是如此。杜维明先生曾指出，“儒家自从周代封建秩序崩溃瓦解以来，就企盼在普世王权下重视大一统。汉帝国为儒家观念的制度化提供了绝佳良机。然而，这是福祸掺杂的。制度化了的儒家意识形态也许将法律意识化了，将官僚制道德化了，却从未将法家整体转型成受委托型的社会。相反，基本要用意识形态控制的政治化儒家道德符号，而不是儒家知识分子教

<sup>1</sup> 狄百瑞：《中国的自由传统》，第105页。

<sup>2</sup> 宫崎市定：《宫崎市定亚洲史考论（下）》，马学锋、马云超等译，上海：上海古籍出版社，2017年，第1210页。

化政治的本意，成了汉代留给中国政治文化的遗产。王圣的实践，而非圣王的观念，成了中国文明中永久的政治现实”<sup>1</sup>。正是基于这样的“大一统”思想和“内圣外王”的观念，尽管在“士大夫”内部也存在着自己的道统传承，可以在某种程度上和政权当局相抗衡，然而就其本质而言，这种“道统思想”的核心观念是社会性的，而非个人性的，这一点与西方的二元社会形态存在着极大地不同。要谋得社会出路，让自己的抱负得以变现，就离不开政府的支持。况且就其内在价值趋向而言，正如余英时先生所分析的那样，“即便是以‘内圣’为作为不朽贡献的学者，生前念兹在兹的仍是对‘外王’实现的追求”<sup>2</sup>。而这样的思想传统，在近代中国不断刺激与发现的过程中，展开了新的历史演义。

## 2. 近代中国的自由追求

已如前述，古代中国的“自由传统”一方面呈现出较强的“入世性”和“现实感”，另一方面，其也因“个人主义”追寻的趋向而呈现出的“自行其是”的分散性及其与“家国情怀”彼此交织的特征。然而，这样的情况在近代发生了转变，一方面引进了西方和日本的思想，使得“自由”的内涵得到丰富；另一方面，近代中国积贫积弱的国家形势也激发了国民意识中“民族情怀”的一面，“屈辱感”成为近代中国思想情怀的主基调，在此背景下，“自由”也好，“民主”也罢，其本质都呈现出工具性压倒价值性的一面，所以这也就在某种程度上决定了“自由”在中国只能成为“之义”而非“主义”，本部的目的乃是对此过程略作梳理。在此有必要说明的是，对“自由追求”的考察，至少需要涉及两方面，即除了传统观念上的梳理之外，更需探究其观念演变的实际效用如何，限于篇幅，本文对后者暂且从略，而对于前者，首先须在观念上认识到其“置新旧之际，处中西两端”的历史坐标，而后方能窥其思想风貌之一二。笔者拟以严复、梁启超、胡适、梁漱溟四人为例<sup>3</sup>，试图对彼时的“自由追求”略作讨论。

严复对“自由思想”的引入在晚清知识界和思想界而言是处于先驱地位的，除了译介著名的《群己权界论》之外，还看到了自由在西方社会的重要价值——“盖彼以自由为体，以民主为用”<sup>4</sup>，但在分析中国的现实之时，严复的态度则明显复杂了起来，这大致

<sup>1</sup> 杜维明：《道·学·政——儒家公共知识分子三个面向》，第36页。

<sup>2</sup> 余英时：《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化研究》，第11页。

<sup>3</sup> 需要说明的是，对于这四位思想家的探讨，学界已有相当丰硕的研究成果，本文的目的乃是在学习前人研究的基础上，以“自由”视角下“人的圣化”为切入，对此略作梳理，而非系统讨论。

<sup>4</sup> 严复：《原强》，见氏著：《严复集1》，北京：中华书局，1986年，第7—10页。

可以从三方面得到体现：（1）背离了西方个人主义的自由原意，而将其视为国家中兴的工具，“身贵自由，国贵自由”；“非有自由之人，国家无以自由”<sup>1</sup>，这明显是将“自由”是做达成国家复兴和强盛的工具性的手段，而非将其视为价值本身，这一点对后世“自由思想”在中国的演进影响尤为深远；（2）对“自由”弊端的警惕。在讨论世变之时，严复写道

“夫自由一言，真中国历古圣贤之所深畏，而从未尝立以为为教者也。唯天生民，各具赋畀，得自由者乃为全受。故人人各得自由，国各得自由，第务令毋相侵损而已。侵人自由者，斯为逆天理，贼人道。其杀人伤人及盗蚀人财物，皆侵人自由之极致也。故侵人自由，虽国君不能，而其刑禁章条，要皆为此设耳。”

“中国恕与絜矩，专以待人及物而言。而西人自由，则于及物之中，而实寓所以存我者也……则如中国最重三纲，而西人首明平等；中国亲亲，而西人尚贤；中国以孝治天下，而西人以公治天下；中国尊主，而西人隆民；中国贵一道而同风，而西人喜党居而州处；中国多忌讳，而西人众讥评。其于财用也，中国重节流，而西人重开源；中国追淳朴，而西人求欢虞。其接物也，中国美谦屈，而西人务发舒；中国尚节文，而西人乐简易。其于为学也，中国夸多识，而西人尊新知。其于祸灾也，中国委天数，而西人恃人力。”<sup>2</sup>

尽管严复在此详细介绍和讨论了东西方自由的不同，但最终的结论却是“吾实未敢遽分其优绌”，尽管说的很谦和，但可以看出在思想深层，其对西方自由始终是保持警惕的；（3）在处理 freedom/liberty 文本翻译的问题的时候，严复也同样充满矛盾，“自鹬”抑或“自由”，始终未能决断，并曾试图以前者替代后者，章清教授曾对此做过细致的研究，认为这不但表现为“词义理解的困惑”，更说明其在“自由能否与中国传统相协调，进而为中国所扬其利而规其弊”中徘徊不定的心理状态<sup>3</sup>。

梁启超的思想以“善变”著称，现仅就《新民说·论自由》中的相关表述，略窥其在彼时对“自由”的一端。在《新民说》中梁启超将“自由”一时间为轴在纵向尚归结为四种

<sup>1</sup> 严复：《严复集 1》，第 18—21 页。

<sup>2</sup> 严复：《论世变之亟》，《严复集 1》，第 3—10 页。

<sup>3</sup> 章清：《“国家”与“个人”之间——略论晚清中国对“自由”的阐述》，载许纪霖、宋宏编：《现代中国思想的核心观念》，第 431 页。此外黄克武先生亦有相关论说，颇具见地，亦可参阅。

自由——“宗教自由”、“政治自由”、“民族自由”、“生计自由”，在内容上归结为六类，即“平等问题”、“参政问题”、“属地自治问题”、“信仰问题”、“民族建国问题”、“工群问题”。但论及中国，他则认为对中国而言，只有“民族自由”和“政治自由”才是必要，

“试以前所列六大问题，复按诸中国，其第一条四民平等问题，中国无有也，以吾自战国以来，即废世卿之制，而阶级陋习早已消灭也。其第三条属地自治问题，中国无有也，以其无殖民地于境外也。其第四条信仰问题，中国更无有也，以吾国非宗教国，数千年无教争也。其第六条工群问题，他日或有之，而今则尚无有也，以其生计界尚沈滞，而竞争不剧烈也。然则今日吾中国所最急者，唯第二之参政问题，与第四之民族建国问题而已。此二者事本同源，苟得其乙，则甲不求而自来；苟得其甲，则乙虽弗获犹无害也。若是夫吾侪之所谓自由，与其所以求自由之道，可以见矣。”<sup>1</sup>

从中可见梁所理解的“自由”仍是以“民族/国族自由”为表征的自由，即或其所谓“政治自由”，在《新民说》的语境下在其“国民—国家”的论说体系下，也是与“民族自由”同构的概念，果然，在其后不久，梁就继续论到

“自由云者，团体之自由，非个人之自由也。野蛮时代个人之自由胜，而团体之自由亡；文明时代团体之自由强，而个人之自由减。”<sup>2</sup>

此外，与严复相类似，梁启超对中国的“自由”尤为警惕，甚至较严复对其弊端毫不避讳地加以指出，

“使其以个人之自由为自由也，则天下享自由之福者，宜莫今日之中国人若也。绅士武断于乡曲，受鱼肉者莫能抗也；驱商逋债而不偿，受欺骗者莫能责也。夫人人皆可以为绅士，人人皆可以为驱商，则人人之自由亦甚矣。不宁惟是，首善之区，而男妇以官道为围鹵，何其自由也；市邑之间，而老稚以鸦片为菽粟，何其自由也……今不用之向上以求宪法，不用之排外以伸国权，而徒耳食一二学说之半面，取便私图，破坏公德，自返于野蛮之野蛮，有规语之者，犹敢靦然抗说曰：“吾自由，吾自由。”吾甚

<sup>1</sup> 梁启超：《新民说》，第93页。

<sup>2</sup> 梁启超：《新民说》，第93页。

惧乎“自由”二字，不徒为专制党之口实，而实为中国前途之公敌也！”<sup>1</sup>

梁在这里明确指出了“自然之论”盛行在中国之后的诸多弊端，不同于西方以“权利”的规约为表征的“自然权利”，彼时中国语境下的自由乃是将个人自我的意愿无限度的加以膨胀，且以诸多世俗的享乐和欲望的满足为表现，所以梁对此深恶痛觉，认为只有通过立宪、争取国家的自由，并将国民与国家统构在一个“共同体”之内，才能有其所谓的“真自由”。这样的分析在当时的语境来看不无道理，然而却使中国“自由”思想的“个人主义”色彩大大削弱，从此，自由只有与国家/民族利益发生联系，才能获得道德正当性，国家强我荣，国家衰我耻，国家自由我才有自由……个人自由的争取逐渐趋向为国家竞争而奋斗的价值体系之内，而不复有基本权利之论说作为支撑，这一点几乎代表了 20 世纪以来中国自由思想传播的最重要表征。

同时，梁启超还指出了获得自由的四点禁忌——即“勿为古人之奴隶”、“勿为世俗之奴隶”、“勿为境遇之奴隶”、“勿为情欲之奴隶”<sup>2</sup>，说的慷慨激昂，但这样的论说在一个超越精神解构或沦为世俗威权的国家下如何实现，在今天仍然颇具思考和讨论的价值。

按照许纪霖先生“六代知识分子”的划分，严、梁都属于“晚清一代知识分子”，那么到了“五四一代”的知识分子情况会否有所不同呢？胡适无疑是五四知识分子中重要的代表，受杜威（John Dewey）影响，胡适提出了“容忍比自由还更重要”的论说，至今被奉为经典。关于“自由”，杜威曾有过这样的表述——

“第一，这样的自由主义知道个人不是确定、给予、现成的东西。它是培养出来的；它不是孤立地培养出来的，而是通过物质和文化的条件的协助与支援培养出来的；所谓文化地，不仅包括科学和艺术，而且包括经济、法律和政治的制度。这种自由主义知道社会条件可能限制、歪曲和几乎阻碍个性的发展。因此它关心那些对于个人的生长有积极或消极影响的社会制度，其目的是使个人不仅在抽象理论上，而且再事实上，将是坚强的人格。它不仅关心清楚虐待和公然的压迫，而且关心积极构造那些法律、

<sup>1</sup> 梁启超：《新民说》，第 94—95 页。

<sup>2</sup> 梁启超：《新民说》，第 97—101 页。

政治和经济的有利制度。”<sup>1</sup>

作为其学生的胡适，显然继承了这种对自由的实现深切关心，并与社会的客观条件加以协调的“自由思想”，而其自己的“自由思想”，我们可以通过《人权论集》中的表述略作粗窥，在与梁实秋等人合撰的这本书中，胡适首先列举了几例百姓无权利之事例，

“我们对于这种无理的干涉，有什么保障呢？又如安徽大学的一个学长（笔者按：此处或指刘文典），因为语言上挺撞了蒋主席，遂被拘禁了多少天。他的家人朋友只能到处奔走求情，决不能到任何法院去控告蒋主席。只能求情而不能控诉，这是人治，不是法治。又如最近唐山罢市的案子，其起源是因为两益成商号的经理杨润普被当地驻军指为收买枪枝，拘去拷打监禁。据四月二十八日大公报的电讯，唐山总商会的代表十二人到五十二旅去请求释放，军法官不肯释放。代表等辞出时，正遇兵士提杨润普入内，‘时杨之两腿已甚臃肿，并有血迹，周身动转不灵，见代表等则欲哭无泪，语不成声，其凄惨情形，实难尽述。’但总商会及唐山商店八十八家打电报给唐生智，也只能求情而已；求情而无效，也只能相率罢市而已。人权在那里？法治在那里？”<sup>2</sup>

接着得出结论，

“在今日如果真要保障人权，如果真要确立法治基础，第一件应该制定一个中华民国的宪法。至少，至少，也应该制定所谓训政时期的约法。”<sup>3</sup>

从此来看，胡适无愧“自由派”的领袖，然而正如前文所述，治近代中国思想史者，尤不能对传统士人之“家国胸怀”无有体悟，而近代以来国势的倾颓，又使得“屈辱感”笼罩在其身上，而“屈辱感”的不断蔓延最终必导致“危机感”的加剧，如果我们考究胡适书信的话，这样的表现会十分明显。在与许怡荪的通讯中，许曾致信胡曰

“以予思之，吾人今日所处之地位，实濒于危，千钧一发，稍纵即逝，岂复有吾人从人论道之时乎？如此时势，欲恃政治活动，以图国运之改良，固为不可必得之事；

<sup>1</sup> 约翰·杜威：《自由主义的前途》，1934年12月28日在纽约大学举办的美国这学会东部分会年会的演讲。

<sup>2</sup> 胡适：《人权与约法》，载梁实秋、胡适、罗隆基：《人权论集》，上海：新月书店，1930年，第5—6页。

<sup>3</sup> 胡适：《人权与约法》，载梁实秋、胡适、罗隆基：《人权论集》，第8页。

然为急切之计，欲转移危局，则又切莫为近。”<sup>1</sup>

在回信中，胡适不但对其深表赞同，并饱含深情地写道

“足下焦思时事，话语恳挚，读之如见足下握拳切齿而谈也。适非木石，宁不知感故人期望之深？**适非与世相忘者流，终当竭吾能为世用耳。**”<sup>2</sup>

果然在回国之后，胡适即开展广泛的学术和社会活动，同时为表明自己“自由派”的立场，还宣称“二十年不谈政治”，然而 1937 年，卢沟桥事变之后，全面抗日战争爆发，胡适在次年致夫人江冬秀的信里的表述，显示了“近代中国自由思想的另一层面向”，胡适写道

**“那二十年不谈政治一句话是早就抛弃了。不入政界一句话，总算不曾放弃……今日以后的二十年，在这大战争怕不可避免的形势里，我还能再逃避二十年吗？……我只能郑重向你再发一愿：至迟到战争完结时，我一定回到我的学术生活去。”**<sup>3</sup>

显然，这里“自由思想”的取向本身是入世的，必然和政治发生了不同程度系连，这在胡适身上得到了较为明显的体现。如果说胡适代表了“自由派”知识人的话，那么梁漱溟则可被视为儒家思想的继承人。按照梁氏自己的表述，其思想主要是从“西洋功利主义思想”经“古印度出世思想”，最后复归“中国儒家思想”的过程<sup>4</sup>，但即便如梁漱溟这样的大儒，也不免先搞乡村建设运动，后在全面抗战爆发后，致力于游走各方统一全国的奔走。

至此，我们或可对近代中国的“自由追求”略作小结了——近代中国，自被西方和日本以武力打开国门以来，形势衰微，备受屈辱，士人以此为耻，或立身学界，或启蒙民智，或发动革命，其意除个人命运之奋斗外，亦有建构现代国家、强我中华之意愿。而现代国家的表征乃是在于“国民—国家一体化”，将国民与国家的命运紧密系连起来，从此民越强盛则国越壮大，国越自由则民越富庶。故此，“自由之追求”工具化特征日益彰显，与政治联系日益紧密，“个人主义”日益让位于“国家主义”、“民族主义”。这

<sup>1</sup> 梁勤峰等整理：《胡适许怡荪通信集》，上海：上海人民出版社，2017 年，第 118 页。

<sup>2</sup> 梁勤峰等整理：《胡适许怡荪通信集》，第 44 页。

<sup>3</sup> 曹伯言等编：《胡适年谱》，合肥：安徽教育出版社，1991 年，第 548—549 页。

<sup>4</sup> 梁漱溟：《我生有涯愿无尽》，北京：中国人民大学出版社，2011 年，第 86—90 页。

是彼时“自由思想”的总的趋向。此外，就话语空间而论，彼时的“自由派”又往往呈现出“两头到不了岸”（借用杨国强先生语）的景况，一方面其入世的思想使其不能严格恪守“学术不涉政治”的界限，而安心在“象牙塔”里进行“学术救国”的尝试，另一方面，其本身的包容性又使得其在以共产主义为代表的左派和以三民主义、国家主义为代表的右派的思想论争中左支右绌，日渐失去了自己的话语体系，只能以日渐温和的形态加以宣传，但也与彼时中国的现实状况渐行渐远。

### 3.当代中国的自由迷思<sup>1</sup>

1949，革故鼎新，中共以“人民和历史的選擇”的名义一统大陆，国民党退守台湾，其间虽有雷震、殷海光等为“自由思想”摇旗呐喊，但其内部思想演进复杂性，亦须另撰文加以讨论。本部的目的，乃是从“人的圣化”的角度为切入，对大陆当代以来的“自由”思想的理路略作梳理。且须说明的是，由于众所周知的原因，本部内容暂不宜展开讨论，仅取其大端，略作梳析。

如前所述，中国的“自由思想”中所体现出的“民族/国族主义”的特征，特别是经过近代“国民—国家”的理念建构和权力博弈而使得个人与国家紧密结合在一起，从而塑造了一个特有的政治概念——“人民”<sup>2</sup>，而这抽象化的“人民”又在将传统中国“有世俗，而无世俗化”论说中超越性精神打倒/除魅后，承继了后者所蕴含的“神圣性”的价值，从而获得了道德上的天然正当性。故而“反人民”是为一票否决的“原罪”，而这种以“人民”的“神圣化”为表征的“自由臆想”，则代表了 1949—1978 年期间，大陆中国“自由”思想表征之一端<sup>3</sup>。而 1980 年代有所谓二次启蒙时代之称，自由风气貌似一时无两，然终究不过是镜花水月，随着一场迷梦的惊醒，迎来了 1990 年代。

1990 年代以降在“自由思想”方面的突出表征主要有三：**（1）权力寻租覆底下的“市场经济”造成的贫富差距的加大；（2）世俗化倾向的日益增强，以及由此出现的的心灵危机；（3）知识阶层的内部分化。**这三点互为渗透，相互交织，就后两点而言，当

<sup>1</sup> 由于众所周知的原因，本部内容暂不宜详细展开讨论，仅略作梳理，待完善增添之处，亦必所在多有，尚祈读者海涵。

<sup>2</sup> 严格地讲，中国语境下的“人民”与法国大革命时期的“人民”在含义上略有不同，限于篇幅，当另撰文加以讨论。

<sup>3</sup> 这样的说法，当然是化约的结果，这里主要是指普遍观念的思想通约，借用一个流行语表述就是“他们以为自己是自由的”。

“威权神话”和“启蒙神话”相继破产之后，就普通民众而言，他们迎来的，乃是一个日渐以商业化和功利化为目的，以竞争为表象的社会，这个社会像一个充满魔力的陀螺以其特有的“惯习”一般的吸引力，吸纳着越来越多的人加入其中，成为马尔库塞所谓“单向度的人”<sup>1</sup>（one dimensional man），他们一方面获得世俗意义上的成绩以达成自我存在意义的肯定，另一方面却在更深的心灵层面陷入另一层的深深焦虑，或者完全背离了对超越价值的追寻，进而视“个人自由”为“绝对神圣之表征”，动辄以“做我自己”、“看不惯滚”、“我就是这么任性”、“有本事打我啊”等语作为自我保护的工具，与其在观念上对自我价值的敏感相对的，乃是其在行为上呈现出日渐宽泛的边界意识，归根到底，这一方面是因为世俗化造成的影响，另一方面也是启蒙思想覆灭的结果，导致其对“自由”所呈现的“权利义务对等”的原则以及背后的“道德价值”视而不见，从而陷入了看似光怪陆离，实则脆弱不堪的迷惘，更可怕的是，就大多数人而言，往往对这种迷惘并不自知，即或略有觉察，也绝不愿承认，这是其所影响的一侧面。而其所影响的另一个侧面则是知识阶层内部的分化。其间当然不能排除利益的因素，但关键是在尊重了其利益诉求的合理性之后，诸多左派所表现出的“道德上的傲慢主义”，仿佛“真理”在握的样子，而更大的问题乃是在于他们究竟凭靠什么代表真理？是否有资格代表真理？就右派而言，依然面临拾西方牙慧以及能否将其与中国实际，特别是当代的政治和社会实际相结合的困窘。“自由思想”在当代中国的迷思当然远不止此，但限于篇幅和其他因素，本部的讨论也就仅止于此了。

### 三、出路何在？——“自由主义”与超越精神接榫何以可能

如前所述，无论是西方将“个人主义”的原则不断推演，还是中国以“人民”为象征建构起的“个人—国家”命运共同体，在本质上都是作为个体或群体的“人”的“圣化”的产物，其一方面作为现代性的内核思想而推动了现代社会的发展，另一方面也随着世俗时代的来临成为人类的心灵危机的重要诱因，并进而催生出现实中的种种光怪陆离之景况。如何克服这种窘况，自由主义未来的出路何在？这些既是自由主义者需要面对的问题，同时也是对人类幸福有担当的人文主义者不能回避的问题，不能不引起思考和重视。笔者以为，要探寻其出路，接榫超越精神，是一个可供选择的思考方向。本

<sup>1</sup> 尽管按照马氏本身的说法，这是应该出现在发达工业化社会的现象，但其类似的话语权的封闭、压抑性的世俗化趋势都是颇可类比的，故此引用其概念。

部将对此略作讨论。

### 1.当代自由主义之困

通过如上的讨论，我们可以看到，西方自由主义发展的趋向是“个人主义”价值的不断凸显，并且随着中世纪以来宗教神圣性转移到“个体”的身上，使得个人完成了“圣化”的过程，这种圣化的过程在当代随着世俗化和全球化的程度的不断进深，而导致了向内的心灵空虚化和价值观上对多元价值或主动或被动或无可奈何地包容。这其中充满了历史的吊诡，因为最早“自由主义”在近代的勃兴乃是因为其预设了“人权”、“自由”、“平等”等观念是具有“普世性”（universal）的价值前提的，是有一元化的价值预设的，但随着其不断蔓延，最终突出表现为多元化倾向的日益加剧，且可以堂而皇之地获得天然合法性与正当性的认可。而“自由之论”在中国的发展则又可以呈现出另外一种表征，即世俗化和明显的国族/国家主义的倾向的凸显，在我们对中国自由传统的简要梳理中，可以看到中国的“自由”相对是工具性的，而非价值性的，代表传统价值的是“家国情怀”，后者在近代则异化为“国族主义/国家主义”，使得其在接受“自由之论”之时，或将其理解为“富国强民”的方法论，或靠意念中虚构出的“国家”、“人民”等观念来承继神圣性传统，“国家”、“人民”由此获得了神圣性的地位，此外由于其思想传统中现实化程度相对较高的特点又使得其很快适应了世俗化的趋向，这一点在1990年代，政治神话和启蒙神话都相对覆灭之后体现的尤为明显，整个社会迅速转向，由此催生了当代中国自由主义的困境，即世俗化和政治化的特征相对明显，且随着知识阶层内部分化的加剧，自由派知识人再次回到了上述民国时期左右两派之间“两头到不了岸”的境地，也加剧了其政治倾向对自由思想的渗透、染指和解构。

综上，我们或许可以做个简单的归纳，当代自由主义所面临的困境最突出表现为世俗时代中，极端个人主义所推动的多元价值以自由主义的包容性而获得自身正当性的价值认可，以及以“人民/国家”为号召所虚构的具有神圣性的现实载体，后者成为了新的“神圣性”的来源，代表了普遍的“至高正义”。而这些病症的根源乃是在于——“人的圣化”。无论是作为个体的个人，还是作为群体的“人民/国家”，都具有了神圣性的价值。这一过程用韦伯（Max Weber）的表述乃是“祛魅”（Disenchantment）的过程<sup>1</sup>，

<sup>1</sup> 许纪霖主编：《世俗化与超越世界的解体》，第5页。

然而笔者在此想强调的乃是在一个层面上的“人的再魅化”——既然世界已经从神魅的世界解放出来，上帝失去了合法性与神圣性，那么人们所能相信的只有人们自身，只有眼睛能见到的客观现实，只有理性和人类智慧所能创造的“美好未来”，从此“超越世界”轰然崩塌，人们所要面临的乃是一个极端功利、极端现实、或以某种人造的神话而虚构的世界当中。这样的结果就是推动了多元主义的发展，所谓多元价值本身并无过错，问题是当每个人都按照个人的意愿自行其是，且这种行为和观念背后获得了正当性之后，势必导致社会伦理标准失丧的危险大大提升，而就国家之间、文明之间，则突出表现为“文明的冲突与世界局势的日益紧张”<sup>1</sup>。同时就国族主义和威权政权而言，其内部的阶层差异与阶层固化也将造成“革命暗潮”的激流涌动，整体世界不安的状态也将随之加剧。

当代“自由主义”的困境之窘况，还在于这种“人的圣化”催动了“世俗时代”的来临，而“世俗时代”反而又为这种“人的圣化”提供了丰富的滋养和发展的空间。所谓“世俗时代”（Secular Age），按照查尔斯·泰勒的定义乃是在作为洞察和理解世界的信仰世界崩塌之后，人们作为个体从同构化社会形态中抽离出来，经过轴心革命的“大脱嵌”（the Great Disembedding）而完成“现代社会想象”的过程<sup>2</sup>，作者认为

“世俗性的概念不仅与社会的神圣基础形成鲜明对比，而且业已在超越当代共同行为的框架下构成的社会的理念形成对比……不仅仅与神圣设立的教会或存在巨链形成对比，它和对我们社会的理解也是不尽相同……以世俗性这一概念为基础的重要区别可以和这样的问题相联系：社团是由什么组成的？或者说，是什么使得这群人随着时间的推移持续成为共同的行动者？这超越了这个中介所从事的共同行为的领域，从而使其具有了超世俗性。”<sup>3</sup>

如果说作为“社群主义”代表的泰勒的论断略带个人偏见，表述也略显晦涩的话，那么关于世俗化的最扼要的表述乃是——人们开始从超越性的世界抽离出来，超越精神开始解体，人们开始放弃对超越精神的追寻，放弃思想的乐趣。关于“超越精神”的解体，下文将另有论述，在此有必要的是引一段金观涛先生的论说作为本节的归纳，从

<sup>1</sup> 参见塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，北京：新华出版社，2010年。

<sup>2</sup> 查尔斯·泰勒：《世俗时代》，张容男等译，上海：上海三联书店，2016年，第132—171页。

<sup>3</sup> 查尔斯·泰勒：《现代社会想象》，林曼红译，南京：译林出版社，2014年，第84页。

而可以帮助我们看到“世俗化”对“心灵危机”和“思想死亡”的巨大助推作用。在关于“现代性”的讨论中，金先生写道——

“一切自由中，最重要的是思想的自由，一旦人类失去了思想的兴趣，自由虽然重要，但已经不存在雄辩的力量。而且这时对自由崇高的追求和个人贪欲无穷的满足之间也失去了明确的界限。没有思想，求知作为终极关怀退化为鸡零狗碎的考据，如同一部不断扩大数据的计算机，找不到方向。一个由越来越细专业构成的没有思想的知识体系和由一个个孤立的只有欲望（和实现欲望的权利）没有灵魂的人组成的社会是同构的。当大写的人消失时，沟通的理性只是肉体欲望互相投射的幻象。现代性起源于人的解放，知识挣脱信仰和道德至上束缚的牢笼，个人从社会有机体中独立出来以申诉追求真理和创造的权利，但思想的死亡也是虚无对现代人的胜利。从此，一个个必定死亡的个体在孤独的黑暗里发问：生命的意义何在？同类的回声即使震耳欲聋，但也无助于克服死亡的恐惧。这将是人类心灵面临的真正的黑暗时代。”<sup>1</sup>

## 2.自由的边界与“超越精神”

所谓“超越精神”，按照张灏先生的归纳，是轴心时代特有的思想突破，主要以三种形式出现，一种是有机式，入阴阳五行的思想；一种是乌托邦式，即超越化身为人世间一个理想的社会；还有一种就是前文所说的“超越内化”，即相信每个人的内在精神的核心是上通超越的关键。其主要有三重特点：“终极感”、“无限感”和“神圣感”<sup>2</sup>，所谓“终极感”，相信万物之上具有一个终极源头，在纷繁复杂的表象之后有一个统一的“道”，其本质中所呈现的“一元化”思想在世俗化的今天业已被世俗化的多元主义解构；而“无限感”乃是说现实世界都是有限的，而超越世界是无限的，是不足以被理性所能完全认识和参悟的，在存在论的意义上是自有永有的，这一点随着人类对理性的工具化解读也日益受到挑战；“神圣感”乃是与前两者同构的另一层表述，说的是想到超越性事物的崇高敬畏的感觉，这也随着极端“个人主义”的发展而受到挑战，价值标准的个人化和排他性日益凸显和增强，世俗的感官的愉悦、技术的便利、人类对自主性要求的提升，尽都催动着“超越世界的衰落”。

<sup>1</sup> 金观涛：《探索现代社会的起源》，北京：社会科学文献出版社，2010年，第164—165页。

<sup>2</sup> 张灏：《重访轴心时代的思想突破——从史华慈教授的超越观念谈起》，第143页。

关于超越世界的衰落对人类心灵危机、世俗化以及多元主义造成的影响，前文已有相关的讨论，这里不再赘述。这里仅补充说明一点，即“宗教”的作用。尽管世俗化的倾向在全世界范围内得以蔓延，然而在一些国家（如印度、以色列、伊朗等），宗教在日常生活中起到的影响依然很大，而且通常和民族主义、反殖民的煽动联合起来，成为动员民众的思想资源，使得世俗革命、民主革命在很大程度上经常遭到“宗教反革命”的反扑<sup>1</sup>，造成了带有世俗性质的民族解放运动与宗教复兴之间的巨大矛盾和尖锐冲突，前者以民族解放为天职，后者则要在名义上捍守宗教传统的稳固，避免堕落的世俗主义侵染其间。这其中最大的吊诡在于，作为与“自由解放运动”对抗的“宗教”本身，却失去了“超越性”和“神圣性”<sup>2</sup>，从而导致的情况就是永恒的真和善被瓦解了，从而留下的都是以之为宣传的人为组织，无论其是宗教权威、还是世俗权威，都以相似的本来面目投入世俗的利益和权力之争中。这也必然导致了宗教的日益衰落，正如胡赛·卡萨诺瓦（Jose Casanova）教授所分析的那样，世俗思想的蔓延，终将导致如下后果：宗教信仰和实践的衰落；宗教在私人领域日渐边缘化；宗教与世俗的分化，从而使得前者面临或屈从于世俗，或甘于没落而走向失败的命运安排<sup>3</sup>。这一点，同样是应当引起重视的。

但这是否意味着“自由主义”自此就沦为了“世俗化”而不能自拔？是否意味着某种程度上“自由主义”的自我裁制？所谓“解铃换需系铃人”，既然是因为超越精神衰落而导致的世俗化、“人的圣化”而造成了类似的窘况，那么恐怕还是要回到这个问题上去思考解决之道。在这方面，严复的观点颇能给我们以启发。众所周知，严复有所谓“群己权界”的论说，直到今天依然有着重要的思想价值，但如果我们将其所论述的说法加以立体化，是否可以看到不一样的天地呢？即“群己”之间固然要保持权利的边界，那世俗和神圣之间是否也该保持各自的边界互不侵犯呢？所以站在立体的“群己权界”的角度，就可以看到人们现在实则是在以自己的权利干涉了很多超越性精神去决定的事情，而这些事件本身是不应为人所染指的，即如西谚有云“凯撒的归凯撒，上帝的归上帝”。

<sup>1</sup> 迈克尔·沃尔泽：《解放的悖论——世俗革命与宗教反革命》，赵宇哲译，北京：商务印书馆，2017年，第93—97页。

<sup>2</sup> 杜赞奇：《全球现代性的危机——亚洲传统与可持续的未来》，黄彦杰译，北京：商务印书馆，2017年，第238页。

<sup>3</sup> 杜赞奇：《全球现代性的危机——亚洲传统与可持续的未来》，第234页。

### 3. 世俗时代，“自由”如何接棒“超越”？

美国政治学家沃尔夫（Alan Wolfe）有个观点认为“自由主义将来面临的挑战不是打败他的对手，而是让自由主义者再度信仰自由主义”<sup>1</sup>，换言之，即让“自由主义”重新成为信仰。这个观点颇有见地，但要将其实践却充满挑战。随着世界世俗化、多元化价值倾向的日益加强，开放社会对包容性的要求也日渐提高，但与此同时，其内部的张力和矛盾也随之加剧，人们开始奉行自行其是的价值观，并视他人的干涉为权利的侵犯，这本是自由主义应追寻的目标，但人性的幽暗远超自诩伟大的启蒙思想家所能臆想，在当代这种绝对自由所呈现出日益的超边界倾向和无边界化的特征，在行使个人自由的同时，人们忘记了两个问题，即行为的伦理意义和行为的边界。但这是否意味着要走向天平的另一端，而反对启蒙以来对个人价值的认可呢？显然，这也并非笔者的所愿。当代自由主义的出路探寻，乃是在于肯定启蒙思想和人的尊严的前提下，克服多元分散主义、极端个人主义，在世俗时代寻找心灵依托，同时又对政治宣传的高度抽象化的“人民神圣”保持警惕，这就需要与“超越精神”的接棒，惟其如此，才能恪守中道。但问题就是如何与“超越精神”加以接棒呢？笔者在此给出的第一步尝试性建议是——“人的去圣”。所谓“人的去圣”，乃是承认作为本体和客观存在的“人”的价值，但将其去神圣化，不在盲目迷恋理性、迷恋肉体、迷恋人性的尊严，这样才可能对人性的幽暗保持充分的认识和警惕。须知极端“圣化”的结果必然导致两种可能，或作为盲目抽象化的迷信而奉若神明，或当迷信被戳破之后看到其龌龊之后的失望和彷徨，甚至演变为暴力侮辱，吊诡的是，这两种看似矛盾的情况常常可以彼此转换，从而导致“人的异化”，人既已发生异化，其所谓“权利”、“自由”又将何解呢？所以将人的“去圣化”，是回归“自由”本意的第一步，但也是至关重要的一步。

梁任公尝言“自由之义，泰西古今以来，著书数十万言剖析之，犹不能尽也。浅学如余，而欲以区区单语发明之，乌知其可？”<sup>2</sup>以任公之博学雄辩，尚不敢言，况笔者乎？故上述诸语，浅薄疏漏之处，亦必所在多有，自知鄙陋而赘言累累者，乃是因就笔者之浅见，“自由主义”之所提倡如“个人主义”、“基本权利”、“宪政规约”等实为人类获取幸福根本之要义，而近年来却随着本身的偏颇，加之世俗化倾向下诸多思想流派

<sup>1</sup> 艾伦·沃尔夫：《自由主义的未来》，甘会斌、王崧译，南京：译林出版社，2017年，第292页。

<sup>2</sup> 梁启超：《新民说》，第101页。

之攻击，而逐渐呈式微之势，甚或发生异化，以至陷于繁琐理论争辩而背弃初衷甚远。是以不揣冒昧，在学习前人论说的基础上，斗胆提出接榫超越精神的若干拙论，以就教学界通人。张君东荪有诗云“书生谋国直堪笑,总为初心误鲁阳”，即或拙文的上述讨论无一可取，至少这份“初心”也可作为另一种理想主义的尝试罢！